

Documentos de la Santa Sede y la Conferencia Episcopal Española

Secretaría de Estado
Congregación para el Clero
Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos
Congregación para la Doctrina de la Fe
Congregación para la Educación Católica
Congregación para la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica
Congregación para los Obispos
Congregación para la Evangelización de los Pueblos
Congregación de las Causas de los Santos
Penitenciaría Apostólica
Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales
Pontificio Consejo para la Cultura
Pontificio Consejo para la Familia
Pontificio Consejo para los Textos Legislativos
Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos
Comisión para las Relaciones Religiosas con el Hebraísmo
Pontificio Consejo "Justicia y Paz"
Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios
Pontificio Consejo "Cor Unum"
Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes
Pontificia Comisión Bíblica
Pontificia Comisión Teológica Internacional
Pontificia Comisión Ecclesia Dei
Pontificia Academia Pro Vita
Introducción a los Rituales (Praenotanda)
Otros
Conferencia Episcopal Española

Secretaría de Estado

1. Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede (1979)
2. Declaración de interpretación del término «género» (1995)
3. Observaciones sobre la "Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos" (1997)
4. Rescripto ex audientia sobre constitución y provisión de circunscripciones eclesísticas (2006)
5. Decreto sobre la Pontificia Universidad Católica del Perú (2012)

Congregaciones

Congregación para el Clero

1. Directorio Catequístico General (1971)
2. Decreto *Mos Iugiter* sobre los estipendios en la Santa Misa (1991)
3. Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (1994)
4. Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (1997)
5. Directorio General para la Catequesis (1997)
6. El Directorio General para la Catequesis: motivos y criterios de la revisión (1997)
7. Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes (1998)

8. El Presbítero, Maestro de la Palabra, Ministro de los Sacramentos y Guía de la Comunidad, ante el Tercer Milenio cristiano (1999).
9. El Presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial (2002)
10. Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (2013)

Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos

1. Instrucción *Eucharisticum mysterium* sobre el culto del misterio eucarístico (1964)
2. Instrucción *Inter Oecumenici*, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica (1964)
3. Decreto sobre la comunión en los hospitales (1966)
4. Instrucción *Tres abhinc annos*, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica (1967)
5. Instrucción *Musicam sacram* sobre la música en la sagrada liturgia (1967)
6. Carta sobre la catequesis de las plegarias eucarísticas (1968)
7. Instrucción *Fidei custos* sobre los ministros extraordinarios de la comunión (1969)
8. Instrucción *Actio pastoralis* sobre las misas para grupos particulares (1969)
9. Instrucción *Memoriale Domini* sobre el modo de administrar la comunión (1969)
10. Instrucción *Liturgicae instaurationes*, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica (1970)
11. Instrucción *Sacramentali Communione* ampliando la facultad de administrar la comunión bajo las dos especies (1970)
12. Instrucción *Calendaria particularia* para la revisión de los calendarios particulares y los propios de la misa y del Oficio (1970)
13. Declaración *In celebratione* sobre la concelebración eucarística (1972)
14. Directorio litúrgico para las misas con participación de niños (1973)
15. Instrucción *Immensae caritatis* para facilitar la comunión sacramental en algunas circunstancias (1973)
16. Carta *Eucharistiae participationem* sobre las plegarias eucarísticas (1973)
17. Las plegarias eucarísticas de las misas con niños (1977)
18. Instrucción *Inaestimabile donum* recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico (1980)
19. Indulto para usar el «Misal Romano» de 1962 (1984)
20. Ceremonial de los Obispos (1984)
21. Acerca de la comunión en la mano (1985)
22. Conciertos en las iglesias (1987)
23. Declaración sobre las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos (1988)
24. Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia del presbítero (1988)
25. Carta circular sobre la preparación y celebración de las fiestas pascales (1988)
26. Decreto sobre la modificación de las Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario (1990)
27. Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre las mujeres y el servicio del altar (1994)
28. Instrucción *Varietates legitimae* sobre la liturgia romana y la inculturación. Instrucción para la exacta aplicación de la constitución litúrgica (1994)
29. Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (1997)
30. Acerca del título de una iglesia (1999)
31. Decreto concerniente a la celebración de la Fiesta de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe (1999)
32. Decreto sobre el cambio de la denominación del II Domingo de Pascua (2000)
33. Respuestas acerca de la obligatoriedad de la recitación de la Liturgia de las Horas (2000)
34. Sobre posturas de los fieles y lugar de reserva del Santísimo (2000)
35. Sobre la posición del sacerdote durante la Misa (2000)
36. Instrucción *Liturgiam authenticam*, sobre el uso de las lenguas vernáculos en la edición de los libros de la liturgia romana. Instrucción para la exacta aplicación de la constitución litúrgica (2001)
37. Respuesta acerca de la administración del sacramento de la penitencia durante la misa (2001)
38. Directorio sobre la piedad popular y la liturgia (2002)

39. Carta sobre la posibilidad de ordenar hombres con inclinaciones homosexuales (2002)
40. Decreto sobre la señal de la cruz en las bendiciones (2002)
41. Carta sobre el derecho que tienen los fieles a ponerse de rodillas para recibir la Santa Comunión (2002)
42. Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía (2004)
43. Carta al Camino Neocatecumenal (2005)
44. Declaración sobre el 'por todos' y el 'por muchos' de la consagración (2006)

Congregación para la Doctrina de la Fe

1. Instrucción *Matrimonii sacramentum*, sobre los matrimonios mixtos (1966)
2. Notificación sobre la situación del «índice» de libros prohibidos (1966)
3. Carta sobre algunas opiniones erróneas en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II (1966)
4. Decreto acerca de la interpretación de la «Notificación» sobre el índice de libros prohibidos (1966)
5. Instrucción acerca de la creación de comisiones doctrinales (1967)
6. Formula para la Profesión de Fe (1967)
7. Normas para proceder a la reducción al estado laical (1971)
8. Carta sobre la reducción al estado laical (1971)
9. Nueva forma de actuar en el examen de las doctrinas (1971)
10. Declaración para salvaguardia de la fe en torno a algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad (1972)
11. Declaración sobre los fragmentos de hostias consagradas (1972)
12. Normas pastorales sobre la absolución colectiva (1972)
13. Tramitación de expedientes de secularización de sacerdotes (1972)
14. Declaración para defender la dignidad del sacramento de la Penitencia (1973)
15. Carta sobre la indisolubilidad del matrimonio y la admisión a los sacramentos a los fieles que viven en unión irregular (1973)
16. Carta circular sobre la sepultura eclesiástica de los fieles que se encuentran en situación matrimonial irregular (1973)
17. Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales (1973)
18. Decreto sobre la sepultura eclesiástica (1973)
19. Instrucción sobre la disolución del matrimonio en favor de la fe (1973)
20. Normas procesales para incoar proceso de disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe (1973)
21. Declaración sobre el sentido que se ha de dar a la aprobación de las versiones de las formulas sacramentales (1974)
22. Notificación a propósito de las pretendidas apariciones de la «Señora de todos los pueblos» (1974)
23. Declaración sobre el aborto (1974)
24. Declaración sobre dos libros del profesor Hans Küng (1975)
25. Respuesta acerca de la esterilización en los hospitales católicos (1975)
26. Decreto sobre la vigilancia de los Pastores de la Iglesia acerca de los libros (1975)
27. Fe cristiana y demonología (1975)
28. Declaración "Persona humana" acerca de ciertas cuestiones de ética sexual (1975)
29. Decreto sobre las ordenaciones ilícitas de presbíteros y obispos en «El Palmar de Troya» (1976)
30. Declaración sobre la admisión de la mujer a los ministerios (1976)
31. Decreto sobre exequias de los no católicos (1976)
32. Decreto sobre la impotencia, que hace nulo el matrimonio (1977)
33. Respuesta sobre la absolución sacramental colectiva (1978)
34. Notificación sobre la devoción a la Divina Misericordia (1978)
35. Declaración sobre el libro del R. P. Jacques Pohier: «Cuando digo Dios» (1979)
36. Carta *Recentiores episcoporum Synodi* sobre algunas cuestiones referentes a la escatología (1979)

37. Carta y observaciones sobre el libro «Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought» del Rev. Anthony Kosnik (1979)
38. Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng (1979)
39. Instrucción *Pastoralis actio* sobre el bautismo de los niños (1980)
40. Declaración *lura et bona* sobre la eutanasia (1980)
41. Respuesta a dudas propuestas (1980)
42. Carta sobre la dispensa del celibato sacerdotal (1980)
43. Normas procesales para la dispensa del celibato sacerdotal (1980)
44. Carta al P. E. Schilleheecx (1980)
45. Declaración sobre la pertenencia de los católicos a las asociaciones masónicas (1981)
46. Declaración sobre la admisión en la Iglesia católica de clérigos pertenecientes a la Iglesia episcopaliana (anglicana) (1981)
47. Carta acerca de la relación final de «ARCIC» (1982)
48. Observaciones sobre la relación final de «ARCIC» (1982)
49. Respuesta a dudas sobre temas eucarísticos (1982)
50. Notificación sobre las penas canónicas en las que incurren tanto los obispos que ordenan ilícitamente a otros obispos como los ordenados (1983)
51. Notificación sobre la confrontación con el Rev. Georges de Nantes (1983)
52. Respuesta a dudas sobre la interpretación del Decreto «Ecclesiae pastorum» (1983)
53. Declaración sobre la masonería (1983)
54. Carta *Sacerdotium ministeriale* sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía (1983)
55. Carta al Card. Höffner sobre el examen de «Opus angelorum» (1983)
56. Traducción del artículo «Carnis resurrectionem» del Símbolo Apostólico (1983)
57. Carta al R. P. Schillebeeckx, O.P. (1984)
58. Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación (1984)
59. Notificación sobre el escrito del P. Leonardo Boff, O.F.M., «Iglesia: Carisma y poder» (1985)
60. Instrucción sobre el exorcismo (1985)
61. Atención pastoral a las personas homosexuales (1986)
62. Instrucción *Libertatis conscientia* sobre libertad cristiana y liberación (1986)
63. Carta al R. D. Charles Curran (1986)
64. Notificación sobre el libro «Pleidooi voor mensen in de kerk» del Prof. Edward Schillebeeckx, O.P. (1986)
65. Carta a György Bulányi (1987)
66. Instrucción *Donum Vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (1987)
67. Decreto sobre la defensa de la dignidad del sacramento de la Penitencia (1988)
68. Profesión de fe y juramento de fidelidad para quienes ejercen un oficio en nombre de la Iglesia (1989)
69. Observaciones y Comentarios acerca del Documento de la ARCIC II "La Salvación y la Iglesia" (1989)
70. Rescripto sobre las fórmulas de la Profesión de fe y del juramento de fidelidad (1989)
71. Carta a los Obispos sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (1989)
72. Instrucción *Donum Veritatis* sobre la vocación eclesial del teólogo (1990)
73. Notificación sobre la validez del bautismo (1991)
74. Carta *Communiois notio* a los Obispos sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión (1992)
75. Nota sobre el libro de Fr. André Guindon O.M.I. «The Sexual Creators. An ethical proposal for concerned Christians» (1992)
76. Instrucción sobre algunos aspectos relativos al uso de los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe (1992)
77. Decreto sobre la doctrina y usos particulares de la asociación llamada «Obra de los Ángeles» (1992)
78. Algunas consideraciones acerca de las propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales (1992)

79. Nota sobre la validez del bautismo (1992)
80. Respuestas a las preguntas presentadas sobre el "aislamiento uterino" y otras cuestiones (1993)
81. A un año de la Carta *Communio innotio* (1993)
82. Carta a los Obispos sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar (1994)
83. Sobre el uso del pan con poca cantidad de gluten y el mosto como materia eucarística (1995)
84. Nota sobre los escritos y actividades de la señora Vassula Rydén (1995)
85. Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* (1995)
86. Consideraciones en relación con las Actas del Simposio sobre el Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia (1996)
87. Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (1997)
88. Notificación sobre el libro «Mary and Human Liberation» del P. Tissa Balasuriya (1997)
89. Reglamento para el examen de las doctrinas (1997)
90. Profesión de fe y Juramento de fidelidad al asumir un oficio que se ha de ejercer en nombre de la Iglesia (1998)
91. Nota doctrinal ilustrativa de la formula conclusiva de la professio fidei (1998)
92. Consideraciones sobre «El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia» (1998)
93. Notificación sobre los escritos del padre De Mello (1998)
94. Notificación sobre la hermana Jeannine Gramick, SSND, y el padre Robert Nugent, SDS (1999)
95. El mensaje de Fátima (2000)
96. Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. (2000)
97. Instrucción sobre las oraciones para obtener de Dios la curación (2000).
98. Nota sobre la expresión «iglesias hermanas» (2000)
99. Notificación sobre algunas publicaciones del profesor Dr. Reinhard Messner (2000)
100. Carta acerca de los delitos más graves, que están reservados a dicha Congregación (2001)
101. Notificación sobre algunos escritos del rvdo. p. Marciano Vidal, c.ss.r. (2001)
102. Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, s.j. (2001)
103. Nota con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati (2001)
104. Sobre la validez del bautismo conferido por «La Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día», conocida como «Mormones» (2001)
105. Notificación sobre iniciativas dirigidas a la ordenación diaconal de mujeres (2001)
106. Normas sobre la instrucción del proceso de disolución del vinculo matrimonial en favor de la fe (2002)
107. Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública (2002)
108. Sobre la atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres (2002)
109. Rechazo del recurso de algunas mujeres excomulgadas (2002)
110. Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales (2003)
111. Carta a los presidentes de las conferencias episcopales sobre la comunión de los celíacos (2003)
112. Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo (2004)
113. Carta "Dignidad para recibir la Sagrada Comunión. Principios Generales" (2004)
114. Notificación sobre el libro «Jesus Symbol of God» del padre Roger Haight, S.J. (2004)
115. Nota acerca del ministro del sacramento de la Unción de los Enfermos (2005)
116. Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino (2006)
117. Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia (2007)
118. Sobre la alimentación e hidratación artificiales (2007)
119. Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización (2007)
120. Decreto General relativo al delito de atentada ordenación sagrada de una mujer (2007)
121. Sobre la validez del Bautismo conferido con las fórmulas «I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier» y «I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer» (2008)

122. Instrucción *Dignitas personae* sobre algunas cuestiones de bioética (2008)
123. Aclaración sobre el aborto procurado (2009)
124. Normas complementarias a la constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* (2009)
125. Cambios introducidos en las *normae de gravioribus delictis* (2010)
126. Breve relación sobre los cambios introducidos en las *normae de gravioribus delictis* (2010)
127. Nota sobre la banalización de la sexualidad, a propósito de algunas lecturas de "Luz del mundo" (2010)
128. Subsidio para las Conferencias Episcopales en la preparación de Líneas Guía para tratar los casos de abuso sexual de menores por parte del clero (2011)
129. Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones (2011)
130. Decreto con el que se erige el Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro (2012)
131. Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe (2012)
132. Evaluación doctrinal de la "leadership conference of women religious" (2012)
133. Notificación acerca del libro *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* de Sor Margaret A. Farley, R.S.M. (2013)

Congregación para la Educación Católica

1. Carta circular sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios (1972)
2. Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal (1974)
3. Carta circular sobre la enseñanza del Derecho Canónico para los aspirantes al sacerdocio (1975)
4. La formación teológica de los futuros sacerdotes (1976)
5. La Escuela Católica (1977)
6. Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios (1979)
7. Normas en orden a la recta aplicación de la Constitución Apostólica *Sapientia Cristiana* (1979)
8. Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios (1980)
9. El laico católico testigo de la fe en la escuela (1982)
10. Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual (1983)
11. Normas fundamentales de formación sacerdotal (1985)
12. Sobre la formación para el uso de los instrumentos de la comunicación social (1986)
13. Carta circular sobre la pastoral de la movilidad humana en la formación de los futuros sacerdotes (1986)
14. La Virgen María en la formación intelectual y espiritual (1988)
15. Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica (1988)
16. Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes (1988)
17. Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (1989)
18. Presencia de la iglesia en la universidad y en la cultura universitaria (1994)
19. Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia (1995)
20. La Escuela Católica en los umbrales del Tercer Milenio (1997)
21. Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes (1998)
22. Decreto por el que se renueva el orden de estudios en las Facultades de Derecho Canónico (2002)
23. Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas (2005)
24. Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio (2008)
25. Instrucción sobre los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas (2008)
26. Carta sobre la enseñanza de la religión en la escuela (2009)
27. Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía (2011)

Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica

1. Instrucción Cum sanctissimus (1948)
2. Criterios pastorales sobre relaciones entre obispos y religiosos en la Iglesia (1978)
3. La dimensión contemplativa de la vida religiosa (1980)
4. Religiosos y promoción humana (1980)
5. Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa dirigidos a los institutos dedicados a obras apostólicas (1983)
6. Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos (1990)
7. La vida fraterna en comunidad (1994)
8. La colaboración entre institutos para la formación (1999)
9. Instrucción *Verbi sponsa* sobre la clausura de las monjas (1999)
10. Instrucción Caminar desde Cristo: un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio (2002)
11. El servicio de la autoridad y la obediencia (2008)

Congregación para los Obispos

1. Instrucción sobre los sínodos diocesanos (1997)
2. Apéndice a la Instrucción sobre los sínodos diocesanos (1997)
3. Carta sobre la aprobación de las declaraciones doctrinales por las Conferencias Episcopales (1999)
4. Directorio para el ministerio pastoral de los obispos (2004)
5. Reglamento del Sínodo de los Obispos (2006)
6. Decreto que levanta la excomunión a los cuatro obispos ordenados en 1988 por el arzobispo Marcel Lefebvre (2009)

Congregación para la Evangelización de los Pueblos

1. Carta circular a las Conferencias Episcopales sobre la dimensión misional en la formación del sacerdote (1970)
2. Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (1989)
3. Guía para los Catequistas (1993)
4. Instrucción sobre el envío y la permanencia en el extranjero de los sacerdotes del clero diocesano de los territorios de misión (2001)

Congregación de las Causas de los Santos

1. Normas que han de observarse en las investigaciones que hagan los obispos en las causas de los santos (1983)
2. Comunicado sobre las beatificaciones y canonizaciones (2005)

Penitenciaría Apostólica

1. El tesoro de las indulgencias (1999)
2. Manual de indulgencias (1999)
3. El don de la indulgencia (2000)
4. Decreto por el que se enriquecen con indulgencias los actos de culto realizados en honor de la Misericordia divina (2002)
5. Decreto por el que se concede la facultad de impartir la bendición papal en las iglesias concatedrales (2002)

Pontificios consejos

Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales

1. Instrucción pastoral *Communio et Progressio* sobre los medios de comunicación social (1971)
2. Criterios de colaboración ecuménica e interreligiosa en las comunicaciones sociales (1989)
3. Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una respuesta pastoral (1989)
4. Instrucción Pastoral *Aetatis Novae*, sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et progressio* (1992)
5. Ética en las comunicaciones sociales (2000)
6. Ética en la publicidad (1997)
7. Ética en Internet (2002)
8. La Iglesia e Internet (2002)

Pontificio Consejo para la Cultura

1. Para una Pastoral de la Cultura (1999)
2. «Jesucristo, portador del agua viva» Una reflexión cristiana sobre la *New Age* (2003)
3. ¿Dónde está tu Dios? La fe cristiana ante la increencia religiosa (2004)

Pontificio Consejo para la Familia

1. Carta de los Derechos de la Familia (1983)
2. Sexualidad humana: Verdad y significado (1995)
3. Preparación al Sacramento del Matrimonio (1996)
4. *Vademecum* para los Confesores sobre algunos temas de moral conyugal (1997)
5. Recomendaciones: "La pastoral de los divorciados". (1997)
6. *¿Liberalización de la droga?* Reflexiones con ocasión de algunas propuestas de ley en varios países. (1997)
7. Declaración sobre la disminución de la fecundidad en el mundo (1998)
8. Familia y vida, a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1999)
9. Familia y derechos humanos (1999)
10. Acerca de la Resolución del Parlamento Europeo sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales (2000)
11. Familia, matrimonio y "uniones de hecho" (2000)
12. Declaración sobre la llamada "reducción embrionaria" (2000)
13. Familia y Toxicodependencia. De la desesperación a la esperanza

Pontificio Consejo para los Textos Legislativos

1. Interpretación Auténtica: sobre la comunión dos veces al día y otros (11-07-1984)
2. Interpretación Auténtica: sobre la dispensa de la forma canónica del matrimonio y otros (5-07-1985)
3. Interpretación Auténtica: sobre el vicario judicial y otros (17-05-1986)
4. Interpretación Auténtica: sobre el vicio de consentimiento del matrimonio de no católicos y otros (23-04-1987)
5. Interpretación Auténtica: sobre la homilía y otro (20-06-1987)
6. Interpretación Auténtica: sobre el aborto y otros (23-05-1988)
7. Interpretación Auténtica: sobre el ministro extraordinario de la comunión (1-06-1988)
8. Interpretación Auténtica: sobre el cabildo de los canónigos y otra (20-05-1989)
9. Interpretación Auténtica: sobre las elecciones y la mayoría (28-06-1991)
10. Interpretación Auténtica: sobre los Obispos eméritos (10-10-1991)
11. Interpretación Auténtica: sobre el ejercicio de los laicos, sean varones o mujeres, en los servicios litúrgicos (11-07-1992)
12. Respuesta a una consulta sobre la vestimenta sacerdotal (1994)
13. Nota explicativa sobre la absolución general sin previa confesión individual (1996)
14. Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes (1997)
15. Declaración sobre la celebración de la Santa Misa a sacerdotes que han atentado matrimonio (1997)

16. Interpretación Auténtica: sobre la decisión de escuchar confesiones en confesionario provisto de rejilla fija (1998)
17. Interpretación Auténtica: sobre el sentido del término "abicit" en el canon 1367 (1999)
18. Recurso contra un Decreto general que establece un tributo diocesano (2000)
19. Sobre la recepción de la sagrada comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar (2000)
20. Elementos para configurar el ámbito de responsabilidad canónica del Obispo diocesano acerca de los presbíteros incardinados en la propia diócesis y que ejercen en ella su ministerio (2004)
21. Instrucción *dignitas connubii*, sobre la tramitación de las causas de nulidad (2005)
22. Acto formal de defección de la Iglesia Católica (2006)

Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

1. Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (1993)
2. La dimensión ecuménica en la formación de quienes trabajan en el ministerio pastoral (1995)
3. Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial (1999)

Comisión para las Relaciones Religiosas con el Hebraísmo

1. Nosotros recordamos: una reflexión sobre la "Shoah" (1998)

Pontificio Consejo "Justicia y Paz"

1. Una consideración ética de la deuda internacional (1986)
2. El comercio internacional de armas, una reflexión ética (1994)
3. Para una mejor distribución de la tierra (1997)
4. La Iglesia ante el racismo (1998)
5. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2004)
6. La lucha contra la corrupción (2006)
7. Nota. Un nuevo pacto para refundar el sistema financiero internacional (2008)

Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios

1. Carta de los Agentes Sanitarios (1995)

Pontificio Consejo «Cor Unum»

1. El hambre en el mundo un reto para todos: el desarrollo solidario (1996)

Pontificio Consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes

1. La caridad de Cristo hacia los emigrantes (2004)

Pontificias Comisiones

Pontificia Comisión Bíblica

1. Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (1906)
2. Sobre el autor y la verdad histórica del cuarto evangelio (1907)
3. Sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (1909)
4. Sobre el autor, el tiempo de composición y la verdad histórica del evangelio según San Mateo (1911)
5. Sobre el autor, el tiempo de composición y la verdad histórica de los evangelios según San Marcos y San Lucas (1912)

6. Sobre la cuestión sinóptica, o sea, sobre las mutuas relaciones de los tres primeros evangelios (1912)
7. Sobre el autor, la fecha de composición y la verdad histórica del libro de los Hechos de los Apóstoles (1913)
8. Sobre el autor, la integridad y la fecha de composición de las epístolas pastorales del apóstol San Pablo (1913)
9. Sobre el autor y el modo de composición de la epístola a los Hebreos (1914)
10. Sobre la fecha de las fuentes del Pentateuco y sobre el genero literario de los once primeros capítulos del Génesis (1948)
11. Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, sobre la verdad histórica de los Evangelios (1964)
12. Biblia y Cristología (1984)
13. Unidad y diversidad en la Iglesia (1988)
14. La interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993)
15. El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana (2001)
16. Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano (2008)

Comisión Teológica Internacional

1. El sacerdocio católico (1970)
2. La unidad de la fe y el pluralismo teológico (1972)
3. La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica (1973)
4. La moral cristiana y sus normas (1974)
5. Magisterio y Teología (1975)
6. Promoción humana y salvación cristiana (1976)
7. Doctrina católica sobre el matrimonio (1977)
8. Cuestiones selectas de Cristología (1979)
9. Teología-Cristología-Antropología (1981)
10. La reconciliación y la penitencia (1982)
11. Dignidad y derechos de la persona humana (1983)
12. Temas selectos de Eclesiología (1984)
13. La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)
14. La fe y la inculturación (1987)
15. La interpretación de los dogmas (1988)
16. Algunas cuestiones actuales de Escatología (1990)
17. Cuestiones selectas sobre Dios Redentor (1994)
18. El cristianismo y las religiones (1996)
19. Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado (2000)
20. El diaconado: evolución y perspectivas (2003)
21. Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios (2004)
22. La esperanza de salvación para los niños que mueren sin bautismo (2007)
23. En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural (2009)
24. La teología hoy: perspectivas, principios y criterios (2011)

Pontificia Comisión Ecclesia Dei

1. Instrucción sobre la aplicación del Motu Proprio "Summorum Pontificum" (2011)

Pontificia Academia Pro Vita

1. Reflexiones sobre la clonación (1997)
2. Declaración sobre el uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas (2000)
3. Respetar la dignidad del moribundo. Consideraciones éticas sobre la eutanasia (2000)
4. Declaración final de la XII Asamblea General sobre «El embrión humano en la fase de preimplantación» (2006)

Introducción a los Rituales (Praenotanda)

1. Introducción del *Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum* (1967)
2. Ritual de exequias (1969)
3. Introducción del Calendario Romano (1969)
4. Ritual de la profesión religiosa (1970)
5. Ritual de la consagración de vírgenes (1970)
6. Ordenación General de la liturgia de las horas (1971)
7. Ritual de la Confirmación (1971)
8. Ritual de la iniciación cristiana de adultos (1972)
9. Ritual de la Unción de los enfermos (1972)
10. Ritual de la Penitencia (1973)
11. Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa (1973)
12. Ritual del bautismo de niños (1973)
13. Introducción a las plegarias eucarísticas de las misas con niños y sobre la reconciliación (1974)
14. Ritual de la dedicación de iglesias y de altares (1977)
15. Introducción del Leccionario de la Misa (1981)
16. Ritual de coronación de una imagen de santa María Virgen (1981)
17. Introducción del Bendicional (1984)
18. Orientaciones generales del Misal de las Misas de la Virgen María (1986)
19. Orientaciones generales del Leccionario de las Misas de la Virgen María (1986)
20. Introducción al Misal Hispano-Mozárabe (1988)
21. Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos (1989)
22. Ritual del Matrimonio (1990)
23. Ritual de las exequias del Romano Pontífice (1998)
24. Ritual del Cónclave (1998)
25. Ritual de los Exorcismos (1998)
26. Introducción al Evangelionario (2000)
27. Introducción al Martirologio Romano (2001)
28. Ordenación General del Misal Romano (2004)
29. Ritual para el inicio del Ministerio del Obispo de Roma (2005)

Otros

1. Conferencia Episcopal de Alemania
Las prácticas funerarias. La incineración (1994)

Conferencia Episcopal Española

1. Decreto sobre la disciplina penitencial en España (1966)
2. Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo (1968)
3. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el bautismo de niños (1970)
4. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el matrimonio (1971)
5. Normas sobre los matrimonios mixtos (1971)
6. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre la Unción de los enfermos (1974)
7. Determinaciones sobre los nuevos ministerios sagrados y el Orden del diaconado (1974)
8. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el sacramento de la penitencia (1978)
9. Matrimonio y familia (1979)
10. El domingo, fiesta primordial de los cristianos (1981)
11. Las fiestas del Calendario cristiano (1982)
12. Partir el pan de la palabra, orientaciones sobre el ministerio de la homilía (1983)
13. Sobre publicaciones de catecismos (1983)
14. El nuevo Código de Derecho Canónico (1983)

15. Decreto general sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico y documentación complementaria (1984)
16. Decreto general sobre algunas cuestiones especiales en materia económica (1984)
17. Decreto sobre la presencia de la Iglesia en los medios audiovisuales de comunicación social (1984)
18. Segundo decreto general sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico (1984)
19. Interpretación del artículo 13,2 del decreto general de la Conferencia Episcopal Española sobre la ley de la abstinencia (1985)
20. Los católicos en la vida pública (1986)
21. El color litúrgico y el responso en las exequias (1987)
22. Evangelización y renovación de la piedad popular (1987)
23. Los cantos del Ordinario de la Misa (1987)
24. Ambientación y arte en el lugar de la celebración (1987)
25. La Vigilia Pascual (1987)
26. Decreto de implantación de los catecismos nacionales (1987)
27. Cuarto decreto general sobre subrogación de normas acerca de esponsales y de días y tiempos penitenciales (1987)
28. Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España (1988)
29. Sobre usos inadecuados de la expresión Modelos de Iglesia (1988)
30. El horario y otros aspectos de la Vigilia pascual (1988)
31. Decreto para la entrada en vigor del texto unificado en lengua española del Ordinario de la Misa y de las plegarias eucarísticas (1988)
32. Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia (1989)
33. Sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad (1990)
34. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre las exequias (1990)
35. Nota sobre las ofrendas de fieles en la Eucaristía (1990)
36. El Aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos (1991)
37. Nota sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la Confirmación (1991)
38. Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo (1991)
39. Sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas (1992)
40. Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas (1992)
41. Nota sobre algunos aspectos de la catequesis hoy, relacionados con el tema de la verdad, de la revelación cristiana y su transmisión (1992)
42. La Eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos (1993)
43. Nota sobre algunas informaciones aparecidas con ocasión del reciente Congreso de Sacerdotes Casados (1993)
44. Normas para la aprobación de publicaciones de comentarios y síntesis del Catecismo de la Iglesia Católica (1994)
45. Sobre la proyectada nueva "Ley del aborto" (1994)
46. Matrimonio, familia y uniones homosexuales (1994)
47. Decreto general para aplicar en España la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae sobre universidades católicas (1995)
48. Esperamos la resurrección y la vida eterna (1995)
49. Causas que excusan a sacerdotes y religiosos de formar parte del tribunal del jurado (1995)
50. Moral y sociedad democrática (1996)
51. Nota sobre la enseñanza de la moral (1997)
52. El aborto con píldora también es un crimen (1998)
53. La eutanasia es inmoral y antisocial (1998)
54. Orientaciones prácticas para la admisión al seminario de candidatos provenientes de otros seminarios o de familias religiosas (1998)
55. La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones (1998)
56. Dios es Amor (1998)

57. La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino (1999)
58. Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes en las diócesis españolas (2000)
59. Testamento vital de la Conferencia Episcopal Española (2000)
60. Nota sobre la "píldora del día siguiente" (2000)
61. La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad (2001)
62. La píldora del día siguiente nueva amenaza contra la vida (2001)
63. El drama humano y moral del tráfico de mujeres (2001)
64. Orientaciones pastorales para el catecumenado (2002)
65. Nota sobre la utilización de embriones humanos en la investigación sobre células madre (2002)
66. Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias (2002)
67. Sobre la comunión de los celíacos (2003)
68. Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España (2003)
69. Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España (2003)
70. Fuente primera e indispensable de la vida cristiana (2003)
71. Nota a propósito de la reforma de la vigente ley sobre técnicas de reproducción asistida (2003)
72. Orientaciones pastorales para la iniciación cristiana de niños no bautizados en su infancia (2004)
73. Por una ciencia al servicio de la vida humana (2004)
74. En el CL Aniversario de la definición del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen María (2004)
75. Hombre y mujer los creó (2004)
76. Por una ciencia al servicio de la vida humana (2004)
77. En favor del verdadero matrimonio (2004)
78. La vida humana don precioso de Dios (2005)
79. Comunicado interconfesional: no se modifique la regulación jurídica del matrimonio (2005)
80. Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio (2005)
81. Ante la licencia legal para clonar seres humanos y la negación de protección a la vida humana incipiente (2006)
82. Algunas orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas autorizadas por la Ley que la regulará en España (2006)
83. Teología y secularización en España (2006)
84. Servicios Pastorales a Orientales no Católicos (2006)
85. Sobre una resolución del Parlamento Europeo relativa a la "homofobia" (2006)
86. Orientaciones morales ante la situación actual de España (2006)
87. Modificación del artículo 14,2 del Decreto General referente a la cantidad tope para enajenar los bienes eclesiásticos sin autorización de la Santa Sede (2007)
88. El matrimonio entre católicos y musulmanes (2008)
89. Orientaciones acerca de los libros sacramentales parroquiales (2010)
90. Orientaciones sobre inscripción de los ficheros de las diócesis y parroquias en el Registro general de protección de datos (2010)
91. La verdad del amor humano. Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar (2012)

Comisión teológica internacional

El sacerdocio católico (1970)

1. Reflexiones sobre los fines y los métodos (1969)

La Comisión teológica internacional se reunió por primera vez en Roma, del 6 al 8 de octubre de 1969. Fue recibida por Pablo VI que celebró con los miembros de la Comisión teológica internacional una paraliturgia y les dirigió un discurso programático. Después de la sesión, la Secretaría de la Comisión teológica internacional ha publicado un breve comunicado(19) que reproducimos aquí:

Comunicado final de la primera sesión de la Comisión teológica internacional(20)

La primera sesión de la Comisión teológica internacional ha tenido lugar en Roma, en la Domus Mariae, del 6 al 8 de octubre, bajo la presidencia de S. Em. el cardenal eper. Estaban presentes 29 de sus 30 miembros. La sesión tenía, como objetivo, dar ocasión a sus miembros, de encontrarse y tomar los primeros contactos, hacerse una idea más exacta de la naturaleza y el fin de la Comisión, expresar su parecer sobre las cuestiones más urgentes que deberían tratarse, precisar el método de trabajo y constituir las primeras subcomisiones de estudio.

Los estatutos de la Comisión, creada este año por Pablo VI, a petición del Sínodo de los obispos de 1967, precisan que está al servicio de la Santa Sede y especialmente de la Congregación para la Doctrina de la fe en lo que se refiere a las cuestiones doctrinales más importantes(21). No forma parte de dicha Congregación, sino que se rige por normas propias. Sin embargo, el presidente de la Comisión es el cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Los resultados de los trabajos de la Comisión se transmiten directamente al Santo Padre y se dan después a la Congregación misma.

La Comisión no trata problemas doctrinales particulares, como sería el examen de un libro o de un artículo, sino que estudia los problemas doctrinales fundamentales que son hoy más cruciales en la vida de la Iglesia.

El clima psicológico de la sesión ha sido excelente. Los teólogos ha vivido juntos durante tres días y ha podido cambiar ideas entre sí con la mayor libertad. Ellos han hecho uso de tal libertad.

Idéntico clima de libertad y de confianza fraterna en las sesiones de estudio.

Ya antes de la sesión, los teólogos habían recibido un volumen que contenía: un informe del P. Karl Rahner sobre las principales cuestiones que, a su juicio, debían ser estudiadas por la Comisión; un informe de Mons. Gérard Philips sobre el espíritu y el método de organización del trabajo; los pareceres de cada uno de los miembros acerca de los problemas que debían tratarse, y del método de trabajo que debía emplearse.

En las sesiones de estudio, la discusión se ha concentrado, ante todo, en el problema del pluralismo teológico y en el del Magisterio y su ejercicio concreto en las condiciones actuales.

No estaban previstas discusiones exhaustivas. Se trataba más bien de tomar conciencia de la amplitud de los problemas. Suscitando estas cuestiones, los teólogos han intentado comprender mejor la crisis actual en la Iglesia. Naturalmente todos han admitido que existe un pluralismo, incluso doctrinal, legítimo y necesario. La diversidad de opiniones se ha manifestado a propósito de la extensión precisa de este pluralismo legítimo. Ha aparecido que ciertos puntos deben profundizarse para salvaguardar la unidad de la fe y de la Iglesia.

Se ha intentado darse cuenta de la manera con que los hombres de hoy reciben, de hecho, las intervenciones del Magisterio. Se ha observado que la situación actual hace difícil a éste el ejercicio de su tarea, pero que aquélla exige también a los teólogos un mayor sentido de responsabilidad.

Ha aparecido cuánta importancia tiene, tanto en la cuestión del pluralismo como en la del Magisterio, un modo recto de concebir la naturaleza y el valor del conocimiento religioso -más aún de todo conocimiento- y de su historicidad.

Es evidente que todos estos problemas tienen necesidad de una maduración seria y que ésta debe tener lugar en la más absoluta fidelidad a la Iglesia y en plena comprensión de las exigencias de nuestra época.

Las normas metodológicas que deben observarse en los futuros trabajos de la Comisión han sido elaboradas principalmente sobre las del concilio Vaticano II y son suficientemente flexibles para permitir aquellas modificaciones que a su tiempo vayan apareciendo necesarias.

Entre las materias que la Comisión se propone estudiar, se han elegido, por el momento cuatro cuestiones:

- 1) Unidad de la fe;
- 2) El sacerdocio;
- 3) Teología de la esperanza: fe cristiana y futuro de la humanidad;
- 4) Los criterios del conocimiento moral cristiano.

Cuatro subcomisiones se han constituido para el estudio de estos cuatro temas. Corresponde a las subcomisiones determinar más precisamente su tema particular. Otros temas serán tratados sucesivamente.

2. El sacerdocio católico (1970)

2.1. Introducción, por Mons. J. Medina Estévez

La Comisión teológica internacional, instituida por S.S. Pablo VI, según los deseos del Sínodo de los Obispos de 1967, en su primera reunión celebrada en Roma del 6 al 8 de octubre de 1969, escogió, entre las prioridades que debía tratar, la de realizar un estudio del sacerdocio católico.

Durante el año 1970, una subcomisión, nombrada con este objeto(22), elaboró un informe provisto de numerosos anexos. Luego del debate general que se llevó a cabo durante la reunión plenaria de la Comisión entre los días 5 al 7 de octubre de 1970, el informe fue aprobado como «documento de trabajo» (working paper) para ser transmitido al Sínodo de los Obispos, con las enmiendas indicadas en el curso de la discusión y tomando en cuenta los «modi» propuestos por los miembros de la Comisión. Esta aprobación general, semejante a aquella de que se benefició también el «informe» sobre la colegialidad, no reviste todas las afirmaciones ni detalles del informe con la autoridad del conjunto de los miembros de la Comisión. Significa, sin embargo, que la Comisión consideró el informe lo suficientemente maduro para merecer la atención de los Padres sinodales y poder ayudarlos en sus trabajos, cuyo objeto principal sería el ministerio sacerdotal.

Durante la discusión del informe, la Comisión consideró de utilidad separar de él algunas «proposiciones» o tesis cuyo contenido debería destacar algunos elementos importantes y también expresar una toma de posición de la Comisión con respecto a la problemática sacerdotal. No se pretendía, por supuesto, dar una visión total de la teología del sacerdocio, sino presentar algunos puntos que pueden ser considerados, hoy en día, de notable importancia. La Comisión no acordó una «cualificación teológica» al contenido de las tesis; pero el hecho de que fueron aprobadas por una gran mayoría permite asegurar, por lo menos, que están bien fundadas teológicamente, así como reconocer además, en algunos enunciados, contenidos que pertenecen a la fe católica.

2.2. Texto de las tesis aprobadas «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(23)

Primera tesis

En la Iglesia, todo ministerio jerárquico está vinculado a la institución de los Apóstoles. Tal ministerio, querido por Cristo, es esencial para la Iglesia; por su intermedio es como el acto salvador del Señor se hace sacramental e históricamente presente a todas las generaciones.

Segunda tesis

En la Nueva Alianza no hay más sacerdocio que el de Cristo. Este sacerdocio es cumplimiento y superación de todos los sacerdocios antiguos. En la Iglesia todos los fieles son llamados a participar de él. El ministerio jerárquico es necesario para la edificación del Cuerpo de Cristo, que es donde se realiza esta vocación.

Tercera tesis

Solamente Cristo realizó el sacrificio perfecto en la ofrenda de sí mismo a la voluntad del Padre. Por tanto, el ministerio episcopal y presbiteral es sacerdotal en cuanto que hace presente el servicio de Cristo en la proclamación eficaz del mensaje evangélico, en la reunión y dirección de la comunidad cristiana, en la remisión de los pecados y en la celebración eucarística en la que se actualiza, de manera singular, el único sacrificio de Cristo.

Cuarta tesis

El cristiano llamado al ministerio sacerdotal no recibe por la ordenación una función puramente exterior, sino más bien una participación original del sacerdocio de Cristo, en virtud de la cual él representa a Cristo a la cabeza de la comunidad y como de cara a ella. Así, pues, el ministerio es una manera específica de vivir el servicio cristiano dentro de la Iglesia. Esta especificidad aparece más claramente en la función de presidir la Eucaristía, presidencia necesaria para la plena realidad del culto cristiano. La proclamación de la Palabra y la carga pastoral se orientan hacia la Eucaristía que consagra toda la existencia cristiana en el mundo.

Quinta tesis

Si bien se reconoce un cierto período de maduración de las estructuras eclesiales, no se puede oponer una constitución puramente carismática de las Iglesias Paulinas a la constitución ministerial de otras Iglesias. En cuanto a la Iglesia primitiva, no hay oposición, sino más bien complementariedad, entre la libertad del Espíritu en la concesión de sus dones y la existencia de una estructura ministerial.

Sexta tesis

El ministerio de la Nueva Alianza tiene una dimensión colegial según modalidades análogas, sea que se trate de los Obispos en torno al Papa en la Iglesia universal, o de los sacerdotes en torno a su Obispo en la Iglesia local.

2.3. Comentario, por Mons. J. Medina Estévez

El comentario que a continuación exponemos, se propone ofrecer unas reflexiones sobre estas proposiciones con el fin de destacar sus consecuencias. Son notas que ayudarán al lector que desee profundizar alguno de los temas o comprobar la vinculación del texto de la Comisión con la tradición. No se hallarán observaciones críticas, lo cual no significa que los textos comentados sean perfectos, sino más bien que se ha preferido conservar una actitud positiva. Cada cual podrá descubrir lagunas en un trabajo

que no pretende ser una exposición de conjunto.

Tesis I

1. El ministerio y los Apóstoles

Es interesante notar que desde el comienzo el texto de la Comisión se refiere a un ministerio «jerárquico», es decir, «sacerdotal», cuya naturaleza será precisada en las tesis siguientes, principalmente en la tercera y la cuarta. Este hecho concuerda perfectamente con la tradición católica, la cual, no obstante la ausencia casi total, en el Nuevo Testamento, del vocabulario sacerdotal aplicado a los ministros, reconoce en ellos un papel sacerdotal, aunque distinguiéndolo con esmero de otros sacerdocios históricos (pre-mosaicos, judíos y paganos). La reforma protestante ha tenido con frecuencia una actitud muy crítica frente a la concepción sacerdotal del ministerio, considerándola o bien como una transposición ilegítima del sacerdocio de Israel, definitivamente caducado, o bien como calcada en las religiones paganas, o posiblemente caracterizada por el acento -muy cargado de ritualismo y al mismo tiempo poco puesto sobre el servicio de la Palabra- que caracterizó a la teología del sacerdocio en determinadas épocas. Ciertamente nos encontramos aquí ante uno de los puntos de enfrentamiento entre las eclesiologías católica y protestante. Está implícita ahí toda una concepción de la liturgia y principalmente de la Eucaristía.

La tesis afirma la conexión entre el ministerio y la institución de los Apóstoles. La palabra «apóstol» no tiene un solo sentido en el Nuevo Testamento: se aplica a los «Doce», pero también a Pablo y a otros personajes de la Iglesia primitiva. Sin embargo, parece claro que el núcleo original del apostolado está constituido por el grupo de los Doce. San Pablo mismo subraya la importancia de los Doce y reivindica el título de Apóstol. El texto de la tesis no pretende entrar en este complicado problema; pero, sin desconocer el papel importantísimo de San Pablo en la organización de la Iglesia primitiva, parece que tiene en vista al grupo de los Doce, con el cual, por lo demás, el Apóstol Pablo guarda una relación muy real. La expresión «está vinculado» parece indicar una relación de origen; podría leerse también: «todo ministerio jerárquico tiene sus raíces en la institución de los Apóstoles». Por ahora el texto no señala cómo se produce esta relación; quedará dicho en la cuarta proposición, mediante una alusión a la ordenación. Aquí el texto nos permite afirmar que: 1) el apostolado era ya un ministerio jerárquico, y 2) el ministerio eclesial continúa, de una cierta manera, la tarea apostólica. Puesto que los Apóstoles son simultáneamente la primera comunidad y la fuente del ministerio, debemos precisar que nuestro texto los enfoca bajo este segundo aspecto.

La tesis menciona la «institución» de los Apóstoles. Esta palabra es importante y confirma la referencia fundamental a los Doce. Efectivamente el giro literario de Mc 3, 14-15, indica un acto constitutivo o, si se quiere, estructural, de acuerdo con las fórmulas paralelas que aparecen en otros textos bíblicos. Por lo tanto, el ministerio jerárquico se encuentra en la continuidad de un elemento «institucional» que existe ya en los orígenes de la Iglesia.

El testimonio antiquísimo de San Clemente de Roma nos muestra claramente cómo la Iglesia, cuando iba a salir de la época apostólica, tenía ya una conciencia clara sobre el origen del ministerio en cuanto procedía de las ordenanzas de los Apóstoles. Este testimonio, por lo demás, está en continuidad con los enunciados del Nuevo Testamento.

2. El misterio y Cristo

La idea de institución de los Apóstoles introduce el tema de la relación entre el ministerio y la voluntad de Cristo. Y el texto de la tesis afirma que este ministerio, es decir, el ministerio jerárquico o sacerdotal fue querido por Cristo. Éste quiso instituir el grupo de los Doce y se puede asegurar que esta institución cuenta con elementos claramente reconocibles que son anteriores al acontecimiento de Pascua, si bien es cierto que también se encuentran elementos importantes que aparecen en el período post-pascual. Pero la afirmación va más lejos: la voluntad de Cristo se refiere también a la continuación del ministerio apostólico. Es difícil precisar, con los solos textos evangélicos, en qué momento y de qué manera fue expresada esta

voluntad; pero el conjunto de los enunciados del Nuevo Testamento y, sobre todo, la relación entre el ministerio y la gracia del Espíritu no permiten reducir el alcance de la institución al solo grupo de los Doce. Por lo demás, la tradición cristiana, que desde el principio ha dado una gran importancia al ministerio, poniéndolo como condición de la comunión, no se hubiera colocado en esta perspectiva sin tener una conciencia positiva acerca de la voluntad de Cristo.

Esta cuestión atañe, desde otro punto de vista, al problema de la institución por Cristo del sacramento del orden. Son bien conocidas las diferentes posiciones teológicas libremente sostenidas para expresar el contenido de la fe en esta materia. En el fondo, todas concuerdan en reconocer que el ministerio jerárquico es una manifestación de la salvación que responde a una voluntad eficaz de Cristo y que se transmite por un signo sacramental visible, que es la ordenación. Parece muy importante subrayar la relación íntima entre la institución del ministerio y la de la Iglesia.

3. El ministerio y la Iglesia

Reconocer el ministerio jerárquico como esencial a la Iglesia es reafirmar un elemento principal de la eclesiología católica de siempre. Una comunidad cristiana sin ministerio jerárquico se encuentra en un estado anormal: le falta un elemento que pertenece no sólo «ad bene esse» sino simplemente «ad esse» eclesial. Nos encontramos frente a un punto incontestable de capital importancia para el progreso de la unidad de los cristianos; sin embargo, comprobamos que subsisten en este punto grandes divergencias.

La tesis termina con una frase bastante densa, que ofrece una explicación del porqué de esta característica esencial de la eclesialidad. En la economía concreta de la salvación, el ministerio jerárquico asegura la presencia histórica y sacramental, en todas las generaciones, del acto salvador de Cristo. Es preciso comprender correctamente el texto. No se trata de una multiplicación de los actos de Cristo. Tampoco se trata de la «administración» de un patrimonio dejado por un maestro en manos de mandatarios. La palabra «intermedio», que equivale a «mediación», indica a la vez una dependencia con respecto a Cristo y una presencia actual de su influencia personal. Puede decirse que toda esta frase supone la consideración de la Iglesia como «sacramento de salvación», es decir, como realidad visible portadora de frutos invisibles, o también como comunión visible que manifiesta y engendra la comunión invisible. En esta perspectiva, la afirmación del texto significa que este organismo de salvación que es la Iglesia, contiene, como elemento necesario de su estructura y de su eficacia, el ministerio, sin el cual el orden o la economía histórica de la salvación quedarían incompletos.

El texto no dice (ni podría decirlo) que la salvación no pueda ser comunicada sino a través del ministerio jerárquico. Hay mociones y frutos del Espíritu más allá de las fronteras visibles del ministerio. Pero si se trata de la presencia sacramental, orgánica, dotada de estructura visible y portadora, en consecuencia, de una cierta plenitud de salvación, puede afirmarse entonces que el servicio jerárquico es la única vía de esta presencia.

San Ignacio mártir expresaba la sustancia de lo anterior al decir que sin obispos, sacerdotes y diáconos no se puede hablar de Iglesia.

Tesis II

1. El único sacerdocio de la Nueva Alianza

La primera afirmación subraya el lugar único de Cristo como sacerdote del Nuevo Testamento, tema fundamental de la epístola a los Hebreos. La reconciliación de la humanidad con el Padre es presentada ahí como fruto del sacerdocio del Verbo Encarnado. No hay, pues, reconciliación posible sin una relación con Él. Si se quieren emplear categorías filosóficas sacadas del aristotelismo, se podrá decir que el sacerdocio de Cristo es el «analogatum princeps» de todo sacerdocio. Esto es verdad también para el Antiguo Testamento, con la diferencia de que se puede reconocer antes de la Ley la validez de otros sacerdocios históricos, e incluso tal vez después de la Ley; mientras que después de la venida de Cristo es imposible aceptar la existencia de otro sacerdocio válido sino del que pertenece a Cristo. Sin embargo,

habría que evitar una interpretación de la proposición según la cual no hubiera lugar en la nueva disposición para una participación en este único sacerdocio: las tesis III y IV afirman con claridad no sólo esta posibilidad, sino incluso su realidad. El sacerdocio de la Nueva Alianza existe indudablemente, pero en absoluta dependencia del de Cristo. Más aún, existe de manera instrumental, es decir, al servicio de la visibilidad sacramental del único sacerdocio de Cristo siempre actual. Podemos recordar aquí el sentido profundo de una fórmula importante: Los ministros del Nuevo Testamento no son sucesores de Cristo, sino solamente de los Apóstoles -sin olvidar, por lo demás, que aun esta sucesión no es total-.

El contenido de esta primera afirmación está cargado de consecuencias, tanto para la pastoral, como para la espiritualidad del sacerdote. Si, por una parte, no se puede negar la grandeza del ministerio, por la otra, sin embargo, hay que tener siempre presente en el espíritu que toda esta grandeza no es sino una referencia esencial al ministerio de Cristo, y exige, por lo tanto, así del conjunto del cuerpo ministerial, como de la persona de cada ministro, una actitud de humildad contemplativa frente a Aquél que es la fuente permanente y la única razón de ser de todo sacerdocio.

2. Cristo y los sacerdocios antiguos

El texto emplea dos palabras que deben fijar nuestra atención: «cumplimiento» y «superación». Estas dos palabras se complementan. «Cumplimiento» sugiere una realidad nueva que, no obstante, ha sido prefigurada en una realidad anterior. Con esto se indica que los sacerdocios antiguos no deben ser rechazados como acontecimientos demoníacos o totalmente desprovistos de significado. Sin negar sus desviaciones y sus insuficiencias, se les puede reconocer un papel de «praeparatio evangelica». Esto es especialmente válido para el sacerdocio del pueblo de Israel, como lo demuestran tanto la visión teológica de la salvación en la epístola a los Hebreos, como el marco que Cristo escogió para la realización y la institución de la Cena.

Pero la idea sola de cumplimiento, poniendo el énfasis sobre una cierta continuidad, correría el riesgo de oscurecer la novedad radical del sacerdocio de Cristo. Aquí entonces interviene la idea de «superación». En efecto, el sacerdocio de Cristo es mucho más que un cumplimiento. Podría decirse que él realiza los sacerdocios antiguos sobrepasándolos. La sustancia de éstos dista mucho de contener la realidad intrínseca de aquél. Sea desde el punto de vista de la interioridad, sea desde el de la unidad entre el signo y lo significado, sea incluso si se considera su universalidad, se llega a una dimensión de plenitud, de perfección y de eficacia que justifica sobradamente el empleo de la categoría de «superación». Se trata, sin embargo, de una superación dentro de una línea ya antes bosquejada, orientada por decirlo así hacia esa cima.

3. El sacerdocio común de los fieles

Prosigue la tesis afirmando el llamamiento de los fieles a participar en el sacerdocio de Cristo. Puede uno preguntarse acerca de la prioridad entre esta participación común y la otra, específica, propia de los ministros. Es bien conocida la elección hecha por la Constitución dogmática «Lumen gentium», y hay fundadas razones para apoyarla. Sin embargo, se puede también considerar el asunto a la inversa -lo que no significa en absoluto desconocer la manera de ver del Vaticano II-. En efecto, las líneas de fuerza del organismo de la salvación son hasta tal punto solidarias entre sí, que aparecen más o menos entremezcladas por todas partes.

El texto afirma la participación de todos los fieles en el sacerdocio de Cristo, pero no explicita la manera concreta en que esto se realiza. Lo menos que se puede decir es que el conjunto de los fieles tiene una actividad cuya fuente es el Espíritu Santo y que está vinculada a la obra de reconciliación de Cristo. Es preciso, sin embargo, ligar esta afirmación a la que sigue, ya que es precisamente este lazo el que se ha querido recalcar: el sacerdocio común que se realiza en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, depende, al menos en su realidad plena, del sacerdocio ministerial. Esta intuición es fundamental: las dos participaciones no son independientes entre sí. El sacerdocio ministerial existe en orden a permitir al conjunto sacerdotal, que es la Iglesia, el ejercicio de su participación en el sacerdocio de Cristo. Afirmar que el ministerio es necesario para la edificación del Cuerpo de Cristo es admitir que el sacerdocio común no puede ejercitarse

en plenitud, sino gracias al servicio jerárquico. Por otra parte, el ejercicio del sacerdocio ministerial no puede ser concebido sino en vista del conjunto de la Iglesia. Su actividad no es algo absoluto, como una institución intemporal, ahistórica e individual, que miraría únicamente a Dios Padre. Es un servicio que se ocupa, por cierto, de la gloria de la Santísima Trinidad, pero dentro del orden histórico de la salvación que es la comunidad eclesial, Cuerpo de Cristo. El enlace entre los dos aspectos es tan importante que el descuido, aun involuntario, de uno u otro de ellos no deja de traer un oscurecimiento de la naturaleza misma de la Iglesia. Es preciso reconocer lo bien fundado de la afirmación según la cual el oscurecimiento del concepto de sacerdocio ministerial es más peligroso para la inteligencia de la revelación cristiana que el del sacerdocio común, ya que éste puede subsistir y ejercitarse sin mayor esclarecimiento, lo que no es el caso del primero.

Tesis III

1. El único sacrificio perfecto

Evidentemente, la primera afirmación de esta tesis no pretende resolver la difícil problemática concerniente a la noción teológica de sacrificio. El enunciado se limita a un concepto cuyo fundamento bíblico es innegable y que está en relación indisoluble con la primera afirmación de la tesis precedente. Si se acepta la interdependencia entre las nociones sacerdocio-sacrificio, se llega a la conclusión de que el único sacrificio perfecto dimana de un sacerdocio eminente y viceversa. Se atiende aquí principalmente a la interioridad del sacrificio. Sin entrar en ninguna posición de escuela, debe afirmarse que el sacrificio es un acto externo de religión en el orden de los signos. Precisando más, es el signo de una realidad interior: del don de sí mismo a Dios o, si se quiere, de la voluntad de entregarse al designio de la salvación. El amor constituye el núcleo de todo sacrificio, y esto explica por qué el sacrificio está en la cumbre de la actitud religiosa tanto del hombre como de la comunidad. Desgraciadamente, un desajuste es siempre posible y casi siempre es también real, entre el signo o el rito y la actitud interior. Si el sacrificio expresa una realidad, a lo menos tendencial, constituye también un desafío: el hombre que lo ofrece, no puede menos de darse cuenta de la distancia que media entre lo absoluto del signo y la limitación de lo significado. Así se comprende cómo el rito sacrificial debe ser siempre una experiencia dolorosa para el que lo ofrece.

La historia religiosa muestra claramente cómo los hombres, a veces sin darse cuenta, han tratado de liberarse de las exigencias absolutas del culto sacrificial. O bien han tranquilizado su conciencia con la idea de una sustitución cómoda, o bien han reducido las exigencias de Dios. En ambos casos se ha vaciado la profundidad del culto «en espíritu y en verdad».

El sacrificio de Cristo escapa a todas estas limitaciones y desviaciones. Jamás voluntad alguna ha sido consagrada al Padre tan auténtica y totalmente como la del Hijo consustancial de Dios. En Él no hay ninguna falta de coincidencia entre el acto exterior y el amor de su corazón. Por eso la humanidad se encuentra de allí en adelante en presencia de un sacrificio que posee toda la verdad que se puede desear, del único que la posee. Y esta totalidad es la razón profunda de su unicidad: no puede repetirse, porque le corresponde la unicidad que es propia de toda plenitud.

Se ve, pues, claramente por qué todo culto cristiano debe referirse permanentemente al sacrificio de Cristo, objeto de fe, de contemplación y también de gozo; finalmente, la Iglesia se encuentra frente a un acto perfecto de amor y de adoración, ante el cual se puede regocijar con pleno derecho, puesto que es el acto de su Jefe y de su Esposo.

2. Los ministerios jerárquicos y el sacrificio de Cristo

En la afirmación que viene a continuación, se explica el sentido del sacerdocio ministerial. Antes de señalar algunos aspectos fundamentales de su actividad, se subraya que la sustancia de ese sacerdocio estriba en hacer presente el servicio de Cristo, es decir, su actividad sacerdotal y sacrificial en un sentido muy amplio. En efecto, todos los ámbitos del ministerio tienen como único fin el conducir a los hombres hacia la aceptación plena del designio de salvación; dicho de otra manera, insertarlos en Cristo a fin de que puedan, por la gracia del Espíritu, participar de manera real en el movimiento filial del Verbo

encarnado hacia el Padre. El ministerio es, por lo tanto, doblemente sacerdotal; y ante todo, porque hace posible el sacrificio del Cuerpo. Se ve hasta qué punto se empobrecería la comprensión del ministerio si se lo redujera a una mera actividad externa o ritual, en el sentido peyorativo de la palabra.

En su explicación del sentido sacerdotal, el texto abarca solamente los ministerios episcopal y presbiteral. Podría sorprendernos su silencio con respecto al ministerio diaconal, que también pertenece a la jerarquía. Existe una doble razón para esto: en primer lugar, las tesis versan directamente sobre el sacerdocio de los presbíteros y hubiera sido difícil introducir consideraciones acerca de los diáconos sin entrar en un desarrollo más amplio. Además, hay textos de la tradición que parecen excluir del sacerdocio el ministerio diaconal. Sin embargo, si se consideran las funciones sacerdotales tal como la tesis las describe, es posible reconocer como bien fundada la atribución del sacerdocio aun para los diáconos, en un sentido más amplio (que no es, sin embargo, aquel del sacerdocio común), o en el sentido de una participación más limitada. Porque los diáconos tienen entre sus funciones la proclamación de la Palabra y aun, al menos en ciertas circunstancias, la dirección de la comunidad.

Conviene destacar que la tesis no circunscribe la justificación del sacerdocio solamente a las perspectivas del culto litúrgico. Las funciones enumeradas como justificación de la «sacerdotalidad» del ministerio pertenecen a los tres campos que el Concilio Vaticano II distingue habitualmente dentro del ministerio eclesial: Palabra, culto y gobierno. Esto parece justo desde la amplia perspectiva de la reconciliación con Dios que constituye la misión de Cristo. Pero también hay que tener en cuenta que estas funciones no son independientes entre sí, autónomas, ni menos discordantes. La última frase de la tesis indica, en una redacción bastante densa, la trabazón interna que existe entre ellas.

3. Los ministerios jerárquicos y sus funciones

Evidentemente, la enumeración no pretende ser exhaustiva ni taxativa. Se designan los diferentes campos por sus puntos culminantes. Puede resultar útil el subrayar algunos elementos importantes.

En cuanto al anuncio del mensaje evangélico, convendría retener su carácter kerigmático y eficaz. El Evangelio no es un catálogo de «de verdades que se deben creer»; ante todo es la proclamación de las maravillas que Dios ha realizado en favor de la salvación de los hombres, cuyo punto culminante es la Encarnación del Verbo y su obra pascual. Esto de ningún modo disminuye el hecho de la revelación de verdades, pero sitúa este hecho dentro del contexto de la historia de la salvación y en la perspectiva de la contemplación amorosa del actuar divino, tanto más misericordioso cuanto que es inaudito. Se ve cómo la palabra «anuncio» es sugestiva y relativa a esa gran dimensión cristiana que es la oración contemplativa. Pero la Palabra es también eficaz. No podríamos limitarla a una simple enseñanza pedagógica o a una pura comunicación intelectual. Posee una fuerza que le viene del Espíritu y que produce efectos de conversión en aquéllos que la escuchan con apertura. En este sentido la proclamación del Evangelio es una actividad constitutiva de la Iglesia como misterio de salvación. Jamás podríamos prescindir de esta proclamación diciendo que tal o cual comunidad está ya suficientemente «instruida». Aunque no sea fácil señalar la diferencia teológica entre la Palabra proclamada por un ministro jerárquico y por un laico con o sin mandato, sin embargo hay que reconocer que el anuncio evangélico ha sido considerado siempre como una tarea fundamental del ministerio eclesial. También es claro que ciertas formas del ministerio de la Palabra, tal como se ejerce por la jerarquía, poseen una garantía muy específica: lo que no sucede en el anuncio del Evangelio hecho por los laicos, aunque se ha de reconocer a este último no sólo la legitimidad, sino hasta la necesidad.

La tesis habla también de la «reunión» y «dirección» de la comunidad. Sin intención de endurecer estas expresiones, se puede ver en la primera una alusión al papel misionero de los ministros, es decir, a su actividad para «formar» la Iglesia allí donde el Evangelio no ha sido aún anunciado; en la segunda, una alusión referente más bien a la comunidad que ya existe. Hoy no menos que ayer, estos dos aspectos no pueden separarse. La situación misionera no debe confundirse con datos geográficos; sigue siendo una realidad en el seno de comunidades ya reunidas, incluso desde largo tiempo. Las comunidades conocen también retrocesos, que algunas veces llegan hasta su desaparición.

El ministerio de dirección de la comunidad muestra otro aspecto importante de la eclesialidad: el del lugar que ocupa el derecho eclesiástico en la estructura sacramental de la Iglesia. Aceptar el derecho como uno de los componentes de la eclesialidad no tiene nada que ver con una visión «juridicista» de la misma, menos todavía con la aprobación del exceso que se ha denominado «juridicismo». Pero es evidente que una tarea de dirección no puede ejercerse al margen de toda norma. Que algunas normas pueden ser cambiadas, que se deba perfeccionarlas; que algunas pueden resultar inadaptadas, o aun inútiles, es incluso perjudicial: todo esto no justifica culpar a la norma en sí misma. Lo que sí parece importante es situar este campo del derecho dentro del designio concreto de la salvación y no como una cosa exterior o agregada, ya que aquí tenemos una manifestación del servicio sacerdotal de Cristo.

Antes de mencionar la celebración eucarística, el texto recuerda el ministerio de la remisión de los pecados. Estrictamente hablando, hubiera podido considerarse este aspecto del ministerio como incluido en el campo litúrgico designado por la Eucaristía. No obstante, la situación actual, en que ya sea la conciencia del pecado, ya sea el papel del ministerio en la reconciliación del pecador, se oscurecen en sectores que no son insignificantes, llevó a la Comisión a agregar entre los rasgos destacados del sacerdocio ministerial el de la penitencia. Si se prefirió la expresión «remisión de los pecados» a la de «penitencia», fue para subrayar de manera más explícita el papel activo del ministerio en la celebración del sacramento. En todo caso, está claro que esta mención es coherente con la perspectiva de reconciliación que constituye el trasfondo de las formulaciones.

Por último, llegamos a la celebración eucarística. Las afirmaciones de esta tesis quedarán complementadas con las de la siguiente. Esta dispersión es sólo aparente, pues, no siendo el objetivo una serie de proposiciones sobre la Eucaristía, sino sobre el sacerdocio, las diferentes perspectivas exigen consideraciones sucesivas sobre el misterio eucarístico. Por eso mismo, las formulaciones eucarísticas que se encuentran aquí, no pretenden abarcar el conjunto de la doctrina católica sobre la materia, sino solamente lo esencial de sus relaciones con el ministerio jerárquico.

El texto subraya una vez más la unicidad del sacrificio de Cristo, que no puede ser repetido ni reiterado. Esta verdad católica reviste una gran importancia tanto para la pastoral interna de la Iglesia como para el diálogo ecuménico. Al subrayarla, se acentúa el papel siempre personal y actual del Salvador, así como la condición ministerial y relativa de la Iglesia, relativa en el sentido de su relación ontológicamente necesaria con Cristo. Ahora bien, este sacrificio -cuya realización litúrgica es una de las características fundamentales del ministerio sacerdotal, e incluso la más fundamental, como se verá en la proposición siguiente-, es actualizado en la celebración eucarística. Es hecho presente de manera litúrgica y misteriosa, de tal manera que el Sacrificio de Cristo no es repetido (como si fuera insuficiente en sí mismo), y sin embargo la Eucaristía constituye un verdadero sacrificio, aunque relativo. La palabra «singular» busca llamar la atención sobre el hecho de que no se trata aquí de una actitud interna de amor hacia el Padre, sino de aquélla que está constituida por la muerte y resurrección de Cristo.

Al terminar el examen de esta tercera tesis será útil recordar su sentido global: el carácter sacerdotal de los ministerios es explicado por su papel ministerial respecto a la actividad del Señor en su conjunto. En el fondo podría decirse que el ministerio es sacerdotal porque la obra de Cristo que hace presente, es una obra sacerdotal.

Tesis IV

1. El ministerio y el ministro

La tesis comienza por recordar algunos enunciados tradicionales, sin profundizar su contenido. Primero se dice que el ministerio presupone una llamada, una vocación; pero no entra en la problemática teológica sobre la naturaleza de tal llamada. Dada la naturaleza visible y sacramental de la Iglesia, puede deducirse que esta llamada no es solamente una experiencia interna del candidato, sino que además necesita un reconocimiento por parte de la Iglesia. Aquí Iglesia significa el conjunto de la comunidad cristiana, distinguiendo no obstante los «roles» respectivos y diferentes de la jerarquía y del laicado. Además ha de subrayarse que el juicio definitivo pertenece a la autoridad jerárquica. Pero este juicio no basta para

constituir al candidato en ministro: es preciso además que sea «ordenado». Es, pues, por la ordenación como se llega en definitiva a ser ministro de la Iglesia en el orden jerárquico. Es la ordenación la que asegura la sucesión apostólica, es decir, la comunicación, por el Espíritu, de las funciones y poderes que le corresponden, gracias a los cuales se conserva en la Iglesia aquello que es transmisible dentro de la función apostólica. Por último, es útil recalcar el giro inicial de la frase: el ministro conserva la categoría de miembro del Pueblo de Dios y, por tanto, de participante del sacerdocio común de los fieles. Parece justo admitir que el ministerio no invade necesariamente todas las actividades del ministro, aunque puede y con frecuencia debe imponerles algunos condicionamientos. Estamos así frente a un dato que resulta de gran importancia en la consideración de las actividades no ministeriales del sacerdote.

Luego de estas consideraciones preliminares, se llega a los puntos directamente considerados: la función no es puramente exterior, sino que es una participación original del sacerdocio de Cristo. No se mencionan explícitamente la gracia ni el «carácter», pero no puede dudarse de que aquí se alude a esas realidades.

Si el texto rechaza la concepción del ministerio como función puramente exterior, debemos poner atención a la palabra «puramente». Es evidente que la noción misma de ministerio es inseparable de una cierta visibilidad o exterioridad. El rechazo recae ahí directamente sobre una concepción que mirara el sacerdocio como una especie de diputación jurídica o disciplinar en virtud de la cual el ministro no tendría ninguna diferencia interna o, si se acepta la palabra, «ontológica» con el conjunto de los fieles. Se ve claro que la formulación, sin emplear la palabra, considera la realidad denominada «carácter». Pero en esta tesis no se halla ninguna precisión escolástica acerca de la naturaleza del mismo. Ha de tomarse en cuenta que, estrictamente hablando, una diputación jurídica es una realidad y que puede ser calificada de ontológica; pero el texto considera, de acuerdo con la tradición de la Iglesia, que esto no es suficiente para expresar la sustancia del ministerio. Si es reconocida la naturaleza sacramental de la ordenación y su eficacia, ya aparece el fundamento real de la distinción entre el sacerdocio jerárquico y el sacerdocio común de los fieles. Por lo mismo, se sigue afirmando en el ministro «una participación original del sacerdocio de Cristo»; existe en el ministro, algo que no se encuentra en el fiel laico. El texto no dice nada, de manera explícita, sobre la permanencia de esta diferencia; sin embargo, no sería posible sacar de ahí ninguna conclusión favorable a un «sacerdotium ad tempus», concepción que no tiene fundamento alguno ni en el Nuevo Testamento ni en la enseñanza de la Iglesia, y que incluso es inconciliable con esta última.

El resultado de esta participación original del sacerdocio de Cristo se expresa en dos fórmulas: el ministro jerárquico «representa a Cristo a la cabeza de la comunidad y como de cara a ella». Se contemplan dos dimensiones: que el ministro esté «a la cabeza» de la comunidad significa que él asume una representación sacramental de Cristo Jefe (caput) de la Iglesia. Porque es, en cierto modo, el sacramento del Señor, representa a la comunidad delante del Padre. Esto no es fruto de una especie de representación «democrática», sino de la capitalidad de Cristo ejercida a través del ministerio. Podríamos decir que esta primera dimensión se sitúa, por decirlo así, en una línea «ascendente». Si la comunidad puede presentarse ante el Padre como el Cuerpo de Cristo, es únicamente porque Cristo es su Cabeza, cuyo «sacramento» es el ministerio jerárquico. Se ve cómo esta estructura sobrepasa las categorías puramente jurídicas o de eficacia pragmática. Pero Cristo es también el Esposo de la Iglesia. Es el Salvador de la comunidad. Es lo que se expresa en las palabras «de cara» que sugieren su mediación «descendente». Podemos interrogarnos acerca de la relación entre estas dos dimensiones, es decir, acerca de la cuestión de saber cuál de las dos se presupone por la otra. La respuesta parece que debe orientarse en el sentido de reconocer a la segunda la primacía; la Iglesia es el Cuerpo de Cristo porque Él, tomando la iniciativa, la adquirió por su muerte haciéndola participar de la gloria salvadora de su resurrección. No hay que olvidar, sin embargo, que, en el designio del Padre, el Hijo vino al mundo en vista del misterio del desposorio. Por tanto, junto a la causalidad eficaz, hay lugar para la consideración de otra prioridad, derivada de la causalidad final.

Todo lo que se ha dicho, justifica la afirmación de que el sacerdocio es «una manera específica de vivir el servicio cristiano dentro de la Iglesia». Dentro de la Iglesia, es decir, del conjunto ordenado del Pueblo de Dios-Cuerpo de Cristo. Dentro de la Iglesia, no para excluir lo que se expresa con el vocablo ambiguo y polivalente de «mundo», sino para recalcar que el ministerio mira, en primer lugar, a lo que constituye la identidad de la Iglesia en cuanto tal; y en espíritu de servicio, como ha insistido tan frecuentemente el

Concilio Vaticano II. Papel específico, y no común a todos los fieles. «Manera [...] de vivir» que abraza, por eso, el conjunto de la existencia del ministro. El ministerio no podría limitarse a algunos momentos álgidos de su función; es la vida misma del ministro la que está sellada por su participación del sacerdocio de Cristo. El texto no emplea la palabra «consagración»; posiblemente para evitar exageraciones en cuanto al alejamiento del ministro con respecto a la comunidad; pero la reflexión nos lleva a la misma realidad. Por lo demás, los matices «a la cabeza» y «de cara», que examinamos anteriormente demuestran claramente la proyección, en el ministro, de la tensión entre la inmanencia y la trascendencia.

2. Un punto de referencia

Si consideramos globalmente los tres campos entre los cuales se distribuyen habitualmente las funciones ministeriales, apreciaremos fácilmente que los límites con las competencias de los laicos no son siempre muy claros. Ya algo se ha dicho a propósito de la proclamación de la Palabra; pero también hay ejemplos en el campo litúrgico, así como en el del gobierno pastoral. El caso de las funciones diaconales es particularmente interesante a este respecto: no se encuentra ninguna tarea diaconal que no pueda ser ejecutada por un laico, por lo menos mediante una autorización jerárquica.

Pero, entre otras, hay una función distintiva del sacerdocio jerárquico: la de presidir la Eucaristía. Si juntamos esta afirmación con la que precede, subrayando los dos aspectos «a la cabeza» y «de cara», veremos la coherencia que existe entre éstos y las consideraciones de la Eucaristía como sacrificio de la Iglesia en Cristo, y de Cristo por la Iglesia. El texto se expresa en forma mesurada empleando las palabras «más claramente». Esta expresión se justifica ya sea por el lugar central que la Eucaristía ocupa en la vida de la Iglesia, ya sea por la consideración de otras funciones que, según la doctrina católica, son también exclusivas del sacerdocio jerárquico. Conviene, sin embargo, comprender de manera justa esta «exclusividad»: no se trata de rechazar la participación activa de los laicos ni de restringir su actividad a meras actitudes externas, sino de señalar que, sin el ejercicio del ministerio jerárquico, estas acciones eclesiales no alcanzan la realidad plena que ha sido querida por Cristo.

Esto es precisamente lo que la teología afirma con respecto a la necesidad de la presidencia jerárquica para la realidad del culto eucarístico. Se sabe bien lo difícil que es probar esta aseveración partiendo solamente de los enunciados escritos del Nuevo Testamento. Sin embargo, una larga tradición permite establecer su certeza de tal manera que se puede afirmar que la celebración de la Eucaristía no logra obtener su plena realidad, es decir, el cumplimiento de su institución, sino mediante el ministerio sacerdotal. De manera simplificada, es el sentido de la institución el que se expresa cuando se dice que sin sacerdocio ministerial válido no existe Eucaristía válida. Circunstancias más difíciles y aun dramáticas no autorizan a un laico no sacerdote atribuirse la presidencia de la Eucaristía. Y el juicio sobre la plenitud de la Eucaristía en las Iglesias no católicas depende en gran parte de la naturaleza de su ministerio. Si salimos de las categorías, a veces demasiado jurídicas, encubiertas por los vocablos «válido» e «inválido», encontraremos que, aun con un ministerio válido, una Eucaristía celebrada fuera de la comunión plena con la Iglesia católica no posee toda la plenitud deseada por el Señor.

El conjunto de estas consideraciones nos lleva a una reflexión acerca de la profundidad de las implicaciones entre la teología del ministerio y las de la Iglesia y la Eucaristía. No es posible ocultar sus consecuencias para el trabajo ecuménico.

3. La Eucaristía, cumbre de la Iglesia

La doctrina de que la Eucaristía es la cumbre de la Iglesia, no debería provocar sorpresa en ningún católico. Su relación profunda con el acontecimiento de Pascua y con la teología sacerdotal subyacente a los relatos de la institución así como a la epístola a los Hebreos justifica plenamente esta aseveración. No escasean, en este sentido, enseñanzas explícitas y solemnes de la Iglesia.

Es necesario, sin embargo, tomar la Eucaristía en toda su riqueza, y no limitarla a una visión «ritualista», sin mayor relación con la actitud interna, que es como el alma del sacrificio. Sobre esto se han expuesto ya algunas ideas con ocasión de las afirmaciones sobre el sacrificio de Cristo contenidas en la tesis III.

El texto contiene dos afirmaciones: La primera expresa la relación con la Eucaristía, del ministerio de la Palabra y de la carga pastoral. La segunda sugiere el vínculo entre la Eucaristía y el mundo.

Es importante señalar la razón que justifica la relación de los otros ministerios con la Eucaristía. El misterio de la Iglesia puede resumirse en el concepto tan rico de comunión. Al servicio de esta comunión, como su instrumento y su manifestación, existen la Iglesia y todo el orden histórico de la salvación. La Palabra y el gobiernos deben ser encarados desde esta perspectiva. No se proclama el Evangelio sino en vista de la comunión en la fe y en la conversión. Por otra parte, el gobierno no pretende constituir una estructura justificada por sí misma, sino establecer las condiciones externas, o mejor dicho, los aspectos visibles de la comunión invisible. Ahora bien, la comunión eclesial no logra en parte alguna una profundidad, un vigor y, podríamos decir también, una realidad, comparable a lo que hay en Cristo al reconciliar a la humanidad con el Padre mediante su sacrificio perfecto. La Palabra introduce a los hombres en este misterio; el gobierno asegura su visibilidad histórica y social. Pero esta cima de la comunión que es el sacrificio de Cristo, es también para la Iglesia una fuente de actividad. En efecto, la comunión con el Padre por Cristo y en el Espíritu entraña exigencias muy concretas de comunión con los hombres, y no solamente en el aspecto «religioso», sino también en los campos temporales. De la contemplación y de la gracia del misterio eucarístico proviene una unidad profunda de la vida cristiana.

Es, por tanto, natural que la tesis termine con una mirada hacia el mundo. El cristiano encuentra su situación entre los hombres a partir de su visión del misterio de Cristo en la Eucaristía. Es ella quien descubre al cristiano la densidad de su servicio a los hombres, el sentido último de su actividad aun temporal. Quien no tiene todavía la luz de la fe cristiana, no puede descubrir una realidad que es más profunda que todas las realizaciones. Pero cualquier realización fraternal es una irradiación del designio de salvación en Cristo, irradiación que normalmente debería llegar hasta la contemplación y la participación eclesial del misterio. Ahí está una de la raíces más válidas de la tarea misionera.

El texto emplea la palabra «consagra». Bien conocidas son las dificultades que han surgido a este propósito. Aquí está claro que el sentido no tiene nada que ver con una perspectiva «sacralista», «teocrática», o con un desconocimiento de la legítima autonomía de las realidades temporales. Se puede interpretar aquí este término en el sentido positivo: es la Eucaristía, en la plenitud de su significación y de su contenido, la que es la fuente de todo compromiso temporal del cristiano. Se ve, pues, cómo el acto central del culto cristiano no solamente tiene un papel unificador de los elementos, por así decir, internos de la Iglesia, sino también de ésta en sus relaciones con el mundo.

Tesis V

1. En los orígenes de la Iglesia

Ha de reconocerse el hecho de que las estructuras ministeriales conocieron un desarrollo cuyo término puede situarse hacia la mitad del siglo II. El examen de los textos del Nuevo Testamento no nos permite establecer con precisión este proceso, ni trazar sus etapas con exactitud. Este hecho no se debe solamente al carácter lacunario de los datos neotestamentarios, sino también a otra realidad: este desarrollo no siguió idéntica línea en todas partes. Además la rapidez de la cristalización de las estructuras tampoco fue en todas partes la misma.

La reconstitución del camino recorrido desde los Apóstoles hasta la situación descrita en las cartas de San Ignacio de Antioquía o, si se prefiere, de la «Tradición Apostólica» de San Hipólito de Roma comprende, pues, una parte de hipótesis, y los datos fragmentarios permiten diferentes interpretaciones sobre ciertos puntos. Empero un estudio serio del Nuevo Testamento nos permite sostener con certeza que ya en las comunidades primitivas existían elementos estructurales que no se pueden reducir a las solas actividades «carismáticas». La tesis considera ilegítima e infundada la hipótesis de que en un comienzo hubiera habido dos tipos de comunidades: unas carismáticas y sin estructura ministerial, otras provistas de esta estructura. Puede admitirse que, en ciertos lugares, la estructura evolucionó con bastante rapidez, lo cual no significa que no existiera en los otros, y menos todavía que esta supuesta diferencia pudiera justificar en adelante dos tipos de constitución eclesial, igualmente legítimos con

respecto al designio de salvación. Volvemos aquí a la afirmación de la primera tesis, acerca del carácter esencial de ministerio jerárquico para la plena realidad de la Iglesia de siempre.

En el esfuerzo realizado por reconstituir las etapas de maduración de que habla la tesis, es posible caer en varios defectos. Por una excesiva simplificación se puede desconocer el carácter ambiguo del vocabulario ministerial del Nuevo Testamento, y aun ignorar la semántica de las palabras; se pueden valorar demasiado algunos textos atribuyéndoles una extensión geográfica que no les corresponde; podría alguno olvidar también la progresión que hay aun dentro del Nuevo Testamento. Estos defectos y otros semejantes no son frecuentes hoy día, dado el espíritu crítico que rige los estudios de teología científica. Pero este mismo espíritu puede ser fuente de otros excesos, entre los cuales podría señalarse cierta manera de considerar los hechos aislándolos de la tradición viva de la Iglesia, o bien la atención exclusiva y privilegiada concedida a un documento, aun bíblico, estableciendo, por decirlo así, «un canon dentro del canon» de las Escrituras. Más peligroso todavía sería considerar los datos del Nuevo Testamento como un cúmulo de elementos desconectados, sin un hilo conductor, de donde las generaciones cristianas posteriores pudieran extraer a su antojo ciertos elementos sin preocuparse mayormente de los otros, y como si la elección correspondiera a criterios de eficacia práctica sin mucha relación con una voluntad de Cristo en cuanto a la estructura de la Iglesia. Hay que admitir que el rostro del ministerio lleva en sí una parte no despreciable de elementos socio-históricos, pero sería inconciliable con la doctrina católica el forzar estos componentes hasta un vaciamiento real del sacerdocio ministerial. Una vez más se confirma hasta qué punto es verdadero que «la Iglesia no extrae solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca del contenido total de la Revelación»(24).

2. Ministerio y Carisma

Las dificultades para abordar este tema comienzan con el vocabulario. En efecto, con pleno derecho se puede reconocer al ministro jerárquico un aspecto carismático; por otra parte, no se puede negar a los carismas un aspecto ministerial, aunque no jerárquico. Más aún: puede ocurrir que en una persona determinada se sumen los dones carismáticos y las funciones ministeriales.

Se dirá, a veces, con demasiado apresuramiento, que el ministerio ahoga con frecuencia los carismas, y a esto se responderá que los carismas corren el riesgo de perturbar el orden de la comunión visible. El derecho será puesto del lado del ministerio, reservando el Espíritu para el movimiento carismático. Estos enunciados tienen algo muy caricaturesco; expresan, sin embargo, tendencias que en el día de hoy no son sino muy reales.

Si el texto afirma la complementariedad entre ministerio y carisma en la Iglesia primitiva, está señalando, en primer lugar, un hecho histórico; pero es necesario extender el valor del enunciado al conjunto de la historia de la Iglesia. Dicho esto, hay que reconocer que los intercambios entre ministerio y carisma han conocido siempre dificultades y tensiones, pero también preciosos enriquecimientos. La historia proporciona un repertorio muy amplio de ejemplos en ambos sentidos, y hay que tener un sentido crítico muy agudo para considerarlos con toda la objetividad necesaria. En particular, es bastante difícil emitir un juicio cuando una intervención jerárquica ha detenido un movimiento carismático o considerado como tal, ya que falta un elemento importante: el desarrollo que hubiera podido producirse a continuación, en un sentido o en otro, sin lo cual la interpretación histórica puede experimentar una influencia bastante honda de los prejuicios.

El ejemplo de la Iglesia de Corinto, ejemplo predilecto de los autores que se inclinan del lado carismático, demuestra claramente la necesidad de la intervención apostólica, y en un sentido que tenemos derecho a interpretar como jerárquico, para reglamentar el ejercicio de los carismas. Hoy en día se mira también el papel del derecho eclesiástico como elemento necesario para asegurar la libertad de los fieles en el ejercicio de sus carismas personales.

Queda, sin embargo, una cuestión grave que puede plantearse más o menos en estos términos: ¿Cómo puede la autoridad eclesiástica, que no es infalible en todas sus decisiones, atribuirse el derecho de juzgar los dones que dependen de la libertad soberana del Espíritu? ¿Qué pensar de las estrecheces humanas

que parecen haber sofocado iniciativas auténticamente carismáticas? En el fondo, es el problema de la obediencia eclesial en una hipótesis que puede verificarse bien real.

Ninguna solución jurídica parece posible. Si se quiere tener una respuesta, hay que buscarla en la naturaleza de la Iglesia. Puesto que ella es el sacramento de salvación, y esto aun a pesar de las limitaciones de sus miembros, debemos creer que el Espíritu Santo obrará de tal manera que no se pierda definitivamente para el Cuerpo de Cristo ninguna riqueza verdadera dispensada por Él. Entramos en las sombras del misterio, constatamos la impotencia humana para juzgar el conjunto de la historia cuyo secreto el Maestro no ha querido revelar. Solución «espiritualista», dirán algunos. Solución espiritual, más bien, y tal vez la única posible. Respuesta que no desconoce las tensiones ni las limitaciones, que no suprime el carácter doloroso de las situaciones concretas, y que sobre todo no dispensa de la búsqueda sincera ni de la disposición al diálogo. Pero que cree firmemente que en el misterio de la Iglesia hay Alguien más grande que nosotros y cuyos caminos no son los nuestros.

A estas alturas conviene recordar una condición necesaria para la vida eclesial: la humildad. Esta virtud es indispensable al ministerio jerárquico, tanto para reconocer que las auténticas iniciativas del Espíritu brotan con frecuencia entre aquellos que no están constituidos en autoridad, cuanto para considerar con benevolencia ciertas actuaciones que, al menos en su expresión, tienen algo de excesivas. El condicionamiento histórico, sociológico y sobre todo psicológico ejerce una influencia innegable sobre el portador de un carisma. Es imposible, por lo demás, separar el elemento humano, de lo que proviene desde Arriba. La comprobación de excesos no debería ser causa de un rechazo sin más trámites, sino más bien de un examen profundo, condición del discernimiento de los espíritus. Pero la humildad es igualmente necesaria para aquél que pretende haber recibido una misión del Espíritu. En primer lugar, porque puede estar equivocado, lo que sería un gran perjuicio no sólo para él, sino también para la Iglesia. En seguida, para examinar cuidadosamente el peso de los factores no espirituales en su actuación. Finalmente porque la historia nos demuestra cuán beneficioso y consolidador ha sido el juicio del ministerio en el conjunto de la comunión eclesial para los movimientos auténticos del Espíritu, el cual no está ausente, sino presente, aunque de manera diferente, en el ministerio jerárquico.

Tesis VI

Colegialidad

He aquí una palabra que después del Concilio goza de una gran actualidad y que responde a realidades que pertenecen a la sustancia de la Iglesia. Este vocablo está emparentado con otras expresiones, como, por ejemplo, «comunión», «participación», «solidaridad», «sobornost», «conciliaridad», etc. Le podríamos encontrar incluso una relación con la democracia, pero aquí se impone, desde el principio, una distinción: no se puede trasponer tal cual al dominio eclesial el concepto de la democracia política, si bien se puede señalar cómo la estructura de la Iglesia contiene ciertos elementos que, dentro de la terminología actual, podrían ser denominados «democráticos». Es permitido pensar que no es feliz la trasposición de vocablos tales como «monarquía», «aristocracia» o «democracia» para designar la estructura de la Iglesia, ya que la analogía que puede encontrarse en ellos para ser demasiado limitada y constantemente deben hacerse reservas.

El Concilio Vaticano II empleó la palabra «colegio» en un sentido muy preciso: el conjunto de Obispos católicos en comunión jerárquica con el Obispo de Roma, Sucesor de Pedro. Se dice de este colegio que posee una autoridad suprema dentro de la Iglesia. Aquí no se pretende profundizar los diversos problemas especulativos que quedan abiertos con respecto a la colegialidad episcopal; eso es objeto del informe así como de las proposiciones de la Comisión que conciernen a esa materia.

El objetivo de esta última tesis sobre el sacerdocio es señalar una perspectiva general del ministerio que podría expresarse en formulaciones diferentes. Puede decirse, en primer lugar, que esta colegialidad excluye tanto una perspectiva puramente «vertical» cuanto otra demasiado «horizontal»; son necesarios los dos aspectos de unidad y pluralidad o, si se prefiere, de un centro y una periferia. Habría que agregar que esto incluye una preocupación de comunión. No se trata, pues, de un conflicto, ni siquiera de una

conurrencia de poderes; se trata de los órganos de la comunidad eclesial, que es el objetivo de las estructuras, órganos que forman con ella el sacramento de la Iglesia. Habría que reconocer, además, que las realidades que hemos llamado periféricas, no pueden ser reducidas a un papel meramente ejecutivo de las decisiones del centro, sino que ellas deben aportar elementos de juicio.

Empero todo esto estaría muy mal comprendido si la dimensión colegial fuera considerada como una inhibición de la actividad personal, tanto de quien ocupa el lugar central como de los demás. La colegialidad no puede significar la interdicción de toda iniciativa que no desembocara en decisiones corporativas; esto equivaldría a una parálisis del organismo eclesial. Situaciones particulares exigen soluciones particulares, tomadas evidentemente dentro del sentido de la comunión. Por este motivo las palabras «una dimensión» tienen su importancia para no considerar la colegialidad como una traducción eclesial de los regímenes de asamblea, que por lo demás han demostrado ser bastante ineficaces en el terreno temporal. «Una dimensión» subraya la necesidad de prestar una justa atención a otras dimensiones.

El texto destaca la analogía entre los dos niveles de colegialidad que se mencionan. Teológicamente hablando, es seguro que la relación Obispos-Papa no es exactamente la misma que la de sacerdotes-Obispo. No sólo hay que tomar en cuenta la diferencia de nivel, sino también la diferencia sacramental y las consecuencias que de allí se desprenden. En cuanto al magisterio, está claro que el oficio de los Obispos como testigos auténticos de la fe no puede ser atribuido, de la misma manera, a los sacerdotes. Por lo demás, no es posible acordar a una comunidad presidida por un sacerdote, la misma realidad en cuanto Iglesia particular o local, que a la comunidad cuya presidencia es propia de un Obispo. No se trata, en modo alguno, de una problemática puramente jurídica; estamos en el terreno de lo sacramental.

Es acertado pensar que esta dimensión colegial supone una visión de la Iglesia como comunión a la vez visible e invisible en la fe, la esperanza y la caridad. Supone también en la doctrina católica que la comunión se refiere siempre a un centro, no solamente a un centro invisible que es siempre Cristo actuando por el Espíritu, sino también a un centro visible y sacramental que es, según los grados, el Sucesor de Pedro o todo Obispo local. Finalmente, no debemos olvidar que la colegialidad eclesial tiene un alma, un espíritu, y que este espíritu debe estar alerta no solamente en cuanto a los fines, sino también en cuanto a los medios. Porque medios inadaptados a la naturaleza de la comunidad eclesial pueden dañar tanto a los objetivos más justificados, como a la comunión misma. Hablando de cosas de Iglesia, es imposible no volver finalmente a los problemas de espíritu.

Comisión teológica internacional

La unidad de la fe y el pluralismo teológico (1972)

3.1. Presentación del texto, por Mons. Ph. Delhaye

Desde su fundación, la Comisión teológica internacional había considerado urgente el estudio de la unidad de la fe y del pluralismo teológico. Las dos tendencias que, desde el principio, se manifestaron en el grupo, se hallaban de acuerdo en este punto, aunque Mons. G. Philips insistía sobre la unidad de la fe(25) y el P. K. Rahner prefería focalizar su atención en las diversidades culturales y antropológicas.

El tema del pluralismo se agitaba entonces un poco por doquier en la Iglesia católica. Sin duda, el Concilio Vaticano II no había hablado del pluralismo en la Iglesia. Se había contentado de utilizar la expresión hablando de las sociedades civiles y de los Estados, cuyos ciudadanos participan de diversas ideologías y religiones(26). Pero había dado un gran espacio a la idea de variedad y de diversidad. El Papa Pablo VI, de modo resuelto, en los primeros años que siguieron al Concilio, aplicó la idea de pluralismo a la Iglesia misma, ciertamente con precisiones y restricciones que no cesó de repetir sobre todo después de 1970, cuando a un pluralismo de cohesión sucedieron reivindicaciones de un pluralismo de heretogeneidad y de dislocación(27).

Los trabajos de la Comisión teológica internacional sobre el pluralismo en la Iglesia, retrasados por urgencias diversas, se situaron en el eje de la evolución de las ideas en 1972. Su dirección se había confiado entonces al teólogo alemán J. Ratzinger, que acaba de dejar Tubinga para ser decano de la Facultad de Teología de Ratisbona, cuyo canciller, Mons. R. Graber, mostraba una atención particular a la crisis teológica que se extendía y se agudizaba entonces.

El profesor Ratzinger redactó, de este modo, las ocho primeras tesis de la síntesis definitiva. Añadió después otra tesis sobre el aspecto misionero, compuesta por el P. P. Nemeshegyi, tres tesis sobre las fórmulas dogmáticas redactadas especialmente por el P. L. Bouyer a petición de Secretaría de Estado, y finalmente otras tres que se referían al aspecto moral del pluralismo de las que fue autor Mons. Delhaye.

Las revistas que publicaron las tesis sobre la unidad de la fe y el pluralismo teológico, les añadieron breves comentarios debidos a miembros de la Comisión teológica internacional. En este volumen reproducimos los del P. M.-J. Le Guillou y de Mons. J. Medina; el lector de hoy encontrará en ellos huellas de las dificultades y polémicas de la época. Mucho más importantes son para el teólogo y el historiador de las ideas las diversas ediciones de estas tesis acompañadas por comentarios oficiales y estudios de especialistas. H.U. von Balthasar se asoció a Ratzinger para publicar muy rápidamente un volumen que añadía a las tesis mismas y a los comentarios oficiales una buena parte de los estudios preparatorios(28). A este volumen habrá que recurrir para tener una visión completa de las posiciones que los miembros de la Comisión teológica internacional defendieron sobre esta materia en 1972.

Para hacer una hermenéutica correcta de estas diversas exposiciones, hay que prestar una atención especial a las observaciones que el Prof. Ratzinger hacía sobre el grado de compromiso de la Comisión teológica internacional. La cuestión se ponía de una manera particularmente aguda para los trabajos de 1972, pero, de hecho, se replantea cada año a propósito de las precisiones que la Secretaría procura aportar en las introducciones a los textos. He aquí las observaciones de Ratzinger:

«La tesis [...] fueron aprobadas por mayoría (en parte por unanimidad) por la Comisión en pleno en su sesión del 5 al 11 de octubre de 1972, y representan, por lo mismo, un texto de la Comisión como tal. El comentario fue reelaborado por una subcomisión formada por L. Bouyer, W.J. Burhardt, A.H. Malta, P. Nemeshegyi, J. Ratzinger y T.J. agi-Buni_. En su asesoramiento intervinieron también H.U. von Balthasar, J. Medina y el secretario de la Comisión Ph. Delhaye. De los miembros de la Comisión presentaron, asimismo, por escrito enmiendas G. Philips (+), Y. Congar y B. Lonergan»(29).

3.2. Texto de las proposiciones aprobadas «in forma específica» por la Comisión teológica internacional(30)

Las dimensiones del problema

1. La unidad y la pluralidad en la expresión de la fe tienen su fundamento último en el misterio mismo de Cristo, el cual, aunque es misterio de recapitulación y reconciliación universales (cf. Ef 2, 11-22), excede las posibilidades de expresión de cualquier época de la historia y se sustrae por eso a toda sistematización exhaustiva (cf. Ef 3, 8-10).

2. La unidad-dualidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, como expresión histórica fundamental de la fe cristiana, ofrece un punto concreto de partida a la unidad-pluralidad de esta misma fe.

3. El dinamismo de la fe cristiana, y particularmente su carácter misionero, implican la obligación de dar cuenta de ella en el plano racional; la fe no es una filosofía, pero imprime una dirección al pensamiento.

4. La verdad de la fe está ligada a su caminar histórico a partir de Abraham hasta Cristo y desde Cristo hasta la Parusía. Por consiguiente, la ortodoxia no es asentimiento a un sistema, sino participación en el caminar de la fe y, de esta manera, participación en el yo de la Iglesia, que subsiste a través del tiempo y que es el verdadero sujeto del Credo.

5. El hecho de que la verdad de la fe se vive en un caminar implica su relación a la praxis y a la historia de la fe. Estando la fe cristiana fundada en el Verbo Encarnado, su carácter histórico y práctico se distingue esencialmente de una forma de historicidad en la cual el hombre solo sería el creador de su propio sentido.

6. La Iglesia es el sujeto englobante en el que se da la unidad de las teologías neotestamentarias, como también la unidad de los dogmas a través de la historia. La Iglesia se funda sobre la confesión de Jesucristo, muerto y resucitado, que ella anuncia y celebra en la fuerza del Espíritu.

7. El criterio que permite distinguir entre el verdadero y el falso pluralismo es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos: el criterio fundamental es la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia que cree y ora. Entre las fórmulas dogmáticas tienen prioridad las de los antiguos Concilios. Las fórmulas que expresan una reflexión del pensamiento cristiano se subordinan a aquéllas que expresan los hechos mismos de la fe.

8. Aun cuando la situación actual de la Iglesia acrecienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación meramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teológica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe.

Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del pueblo de Dios.

9. A causa del carácter universal y misionero de la fe cristiana, los acontecimientos y las palabras reveladas por Dios deben ser cada vez más repensados, reformulados y vueltos a vivir en el seno de cada cultura humana, si se quiere que aporten una respuesta verdadera a los interrogantes que tienen su raíz en el corazón de todo ser humano y que inspiren la oración, el culto y la vida cotidiana del Pueblo de Dios. El Evangelio de Cristo conduce de este modo a cada cultura hacia su plenitud y la somete al mismo tiempo a una crítica creadora. Las Iglesias locales que, bajo la dirección de sus pastores, se aplican a esta ardua tarea de la encarnación de la fe cristiana, deben mantener siempre la continuidad y la comunicación con la Iglesia universal del pasado y del presente. Gracias a sus esfuerzos, dichas Iglesias contribuyen tanto a la profundización de la vida cristiana como al progreso de la reflexión teológica de la Iglesia universal, y conducen al género humano en toda su diversidad hacia la unidad querida por Dios.

Permanencia de las fórmulas de fe

10. Las fórmulas dogmáticas deben ser consideradas como respuestas a problemas precisos y, en esta perspectiva, permanecen siempre verdaderas.

Su interés permanente está en dependencia de la actualidad duradera de los problemas de que se trata; incluso es preciso no olvidar que los interrogantes sucesivos que se plantean los cristianos sobre el sentido de la Palabra divina, con sus soluciones ya adquiridas, se engendran unos a otros, de manera que las respuestas de hoy presuponen siempre, de algún modo, las de ayer, aunque no puedan reducirse a ellas.

11. Las definiciones dogmáticas usan ordinariamente el vocabulario común, e incluso cuando dichas definiciones emplean términos aparentemente filosóficos, no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular, sino que tienen por objetivo las realidades subyacentes a la experiencia humana común, que los términos referidos han permitido distinguir.

12. Estas definiciones no deben ser jamás consideradas aparte de la expresión particularmente auténtica de la Palabra divina en las Sagradas Escrituras, ni separadas del conjunto del anuncio evangélico en cada época. Por lo demás, las definiciones proporcionan a dicho anuncio las normas para una interpretación siempre más adaptada de la revelación. Sin embargo, la revelación permanece siempre la misma, no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales.

Pluralidad y unidad en moral

13. El pluralismo en materia de moral aparece ante todo en la aplicación de los principios generales a circunstancias concretas. Y se amplifica al producirse contactos entre culturas que se ignoraban o en el curso de mutaciones rápidas en el seno de la sociedad.

Sin embargo, una unidad básica se manifiesta a través de la común estimación de la dignidad humana, lo que implica imperativos para la conducción de la vida.

La conciencia de todo hombre expresa un cierto número de exigencias fundamentales (cf. Rom 2, 14), que han sido reconocidas en nuestra época en afirmaciones públicas sobre los derechos esenciales del hombre.

14. La unidad de la moral cristiana se funda sobre principios constantes, contenidos en las Escrituras, iluminados por la Tradición y presentados a cada generación por el Magisterio. Recordemos como principales líneas de fuerza: las enseñanzas y los ejemplos del Hijo de Dios que revela el corazón de su Padre, la conformación con su muerte y con su resurrección, la vida según el Espíritu en el seno de su Iglesia, en la fe, la esperanza y la caridad a fin de renovarnos según la imagen de Dios.

15. La necesaria unidad de la fe y de la comunión no impiden una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de abordar el misterio de Cristo y de vivirlo.

La libertad del cristiano (cf. Gál 5, 1. 13), lejos de implicar un pluralismo sin límites, exige un esfuerzo hacia la verdad objetiva total, no menos que la paciencia con las conciencias débiles (cf. Rom 14; 15; 1 Cor 8).

El respeto de la autonomía de los valores humanos y de las reponsabilidades legítimas en este campo implica la posibilidad de una diversidad de análisis y opciones temporales en los cristianos. Esta diversidad puede ser asumida en una misma obediencia a la fe y en la caridad(31).

3.3. Comentario, por Mons. J. Medina Estévez

1. Delimitación de la materia y terminología empleada

Es necesario, ante todo, recordar el tema preciso tratado por la Comisión: «La unidad de la fe y el pluralismo teológico». La Iglesia ha conocido y conoce una gama bastante amplia de diversidad: en la organización de sus estructuras, en la liturgia, en la pastoral etc. Es evidente que todas estas diversidades tienen una cierta relación con lo que se denomina «pluralismo teológico». Pero la Comisión juzgó que no podía abordar todos esos aspectos y se limitó conscientemente al tema ya indicado, sin desconocer por ello las dimensiones que se acaban de recordar.

Alguien se preguntará tal vez sobre el porqué del empleo de las palabras «pluralismo» y «pluralidad». En rigor podría tomárselas como sinónimas o equivalentes, y tal es el caso con mucha frecuencia. Sin embargo, hay matices que deben ser considerados. La palabra «pluralismo» subraya más bien, por lo menos en ciertas lenguas, un aspecto de principio: la legitimidad de las diversidades, mientras que la palabra «pluralidad» marca el acento sobre la situación de hecho: la existencia de las diversidades. La cuestión de la legitimidad abarca ambos sentidos.

Otra observación parece importante: la palabra «pluralismo» expresa a veces, en lenguaje moderno, la coexistencia en el seno de una sociedad de posiciones intelectuales hasta tal punto diferentes que llegan incluso a contradicciones irreductibles que excluyen toda posibilidad de unidad profunda. Es claro que en este sentido el «pluralismo» no es admisible en el interior de la fe, ni tampoco para teologías que pretenden ser homogéneas con la unidad de la fe (cf. la Proposición, 8).

Aún una precisión necesaria. Hay que distinguir la unidad de la fe, de la posibilidad de diferentes expresiones de la fe. Es necesario distinguir, por una parte, la unidad de la fe, y a veces de sus expresiones, y, por otra, la diversidad de las teologías. Parece posible, pues, establecer tres planos: unidad de la fe; unidad-pluralidad de las expresiones de la misma fe; pluralidad de las teologías. Sin embargo, estos planos no pueden ser objeto de una separación rigurosa y cuasi-material: no puede concebirse la fe sin ninguna expresión, y estas expresiones pueden tener una relación más o menos estrecha con una teología determinada.

Última indicación: el problema del pluralismo no se plantea solamente cuando se consideran épocas sucesivas de la historia, sino también entre tendencias y formas contemporáneas. Los textos de la Comisión miran ambos aspectos (cf., por ejemplo, las Proposiciones 6, 10 y 12).

Cuanto queda dicho permite colegir suficientemente el alcance ecuménico del tema.

2. Las raíces del problema

Se pueden buscar los orígenes de esta cuestión en sus fuentes teológicas o en las socio-culturales. Una separación rígida sería tan artificial como falsa, porque daría la impresión de desconocer los vínculos necesarios entre la creación y la Revelación. A pesar de esto, una distinción es posible y útil. La Comisión escogió, como punto de partida, las fuentes teológicas: el misterio inagotable de Cristo es lo que fundamenta, desde este punto de vista, la posibilidad y la legitimidad del pluralismo o, más bien, de la pluralidad. Ninguna expresión humana podrá jamás agotar lo inagotable ni expresarlo de manera exhaustiva (cf. Proposición, 1). Esto sugiere el lugar privilegiado de la contemplación cristiana. Pero la diversidad de las culturas proporciona también un punto de partida para considerar el pluralismo y, aunque esta comprobación puede llamarse «sociológica», es preciso reconocerle un interés teológico. Esto es tanto más claro cuanto que la dimensión misionera es esencial a la Iglesia y a la fe cristiana (cf. Proposición, 9).

No se trata, pues, de excluir una u otra de estas raíces; sin embargo, pareció necesario reconocer a la primera una prioridad, dado que ella proporciona los criterios definitivos para el discernimiento (cf. Proposición, 7).

3. Pluralidad e historicidad

La Revelación cristiana no sólo tiene una historia, sino que se ha realizado históricamente: consta de hecho y palabras que mutuamente se iluminan. Sería demasiado simple poner en relación hechos y palabras contemporáneos: los acontecimientos de una época determinada se esclarecen por medio de palabras bien posteriores, y viceversa. De aquí el gran problema de la relación entre los dos Testamentos (cf. Proposición, 2). Quien conozca la carta de Clemente de Roma a los corintios, no puede negarse a ver hasta qué punto esta cuestión estuvo presente a la conciencia cristiana ya desde las primeras generaciones. Ahora bien, Cristo es el punto de referencia de toda esta historia (cf. Proposición, 4). En Él se resume la discontinuidad-continuidad de las dos Alianzas: Él es, al mismo tiempo, cumplimiento, proyección y ruptura.

Todo esto explica por qué la fe cristiana no es simplemente un conjunto de enseñanzas o de formulaciones, sino adhesión a una Persona, la del Verbo Encarnado, muerto y resucitado. Se puede hablar de la fe cristiana como de una «síntesis», es decir, como de una totalidad, pero no como de un «sistema», lo que equivaldría más o menos a reducir la Revelación a una construcción intelectual con pretensiones de perfección o poco menos y que, por eso mismo, sería cerrada sobre sí misma e impersonal (cf. Proposición, 4). Dicho esto, es claro que los enunciados conceptuales conservan su lugar indispensable, como se dirá más adelante (cf. Proposiciones 7, 10, 11 y 12).

El elemento histórico aporta aún otro dato importante: la relación de la praxis con la fe (cf. Proposición, 5). Es innegable que la fe regula la praxis, pero es preciso tener también en cuenta la relación inversa: la praxis constituye, por su parte, una cierta explicitación de la fe. Esto debe precisarse. Si se comprendiera esta afirmación como si el criterio definitivo pudiera sacarse de los datos estadísticos, se habría establecido un falso principio, capaz de trastornar las consecuencias morales de la fe. Por otra parte, hay que reconocer que el Espíritu Santo, que conduce al conjunto de la Iglesia, le enseña, sobre todo a través de los hombres espirituales y de los carismas proféticos (cf. Proposición, 15), comportamientos nuevos que son, en alguna forma, explicitaciones de la fe.

4. La Iglesia, sujeto de unidad

Frente a las diferentes fuentes de diversidad o de pluralidad, es inevitable plantearse la pregunta: ¿dónde y cómo se da la unidad? ¿Es cierto que la pluralidad existe o ha existido antes que toda unidad? Si se responde afirmativamente a esta segunda pregunta, en tal caso la unidad no sería sino un resultado más o menos pragmático. Las proposiciones de la Comisión teológica no se prestan, de ninguna manera, a semejante interpretación. Ya la primera proposición señala a Cristo como misterio de unidad. Y la Iglesia es también misterio o sacramento de unidad, como lo ha recordado el Concilio Vaticano II(32). En los textos de la Comisión, la Iglesia es presentada como sujeto de la unidad en la fe. La Iglesia es también el sujeto que pronuncia el Credo. Se la debe considerar como una cuasi-persona que subsiste a través del tiempo y en la que participan, por la fe, los fieles de todas las épocas y de todos los lugares (cf. Proposición, 4).

Esto es verdad, en primer lugar, con respecto a las teologías del Nuevo Testamento. Se puede hablar de una teología lucana, como puede reconocerse también una teología particular en la carta a los Hebreos. Lejos de oponerlas o de querer discernir un «canon dentro del canon» de las Sagradas Escrituras, es en el sujeto-Iglesia donde se da su unidad (cf. Proposición, 6). Se dice «donde se da», porque no se trata, en modo alguno, de un resultado artificial, sino del sujeto englobante y ya existente, al cual han sido dadas las Escrituras. Esto vale, con mayor razón, de la unidad de los dogmas a través de la historia (cf. Proposición, 6), como ve en el ejemplo típico de los Concilios de Éfeso y Calcedonia con respecto a las definiciones que se refieren al misterio de la Encarnación.

La confesión de fe de la Iglesia tiene dos manifestaciones esenciales: el anuncio misionero, en el sentido más amplio de la palabra, y la celebración de la liturgia, hechos posibles ambos por el Espíritu Santo (cf. Proposición, 6).

5. Discernimiento y límites del pluralismo

La misma existencia de las fuentes señaladas como raíces de la pluralidad en el seno de la Iglesia una (cf. Propositiones, 1 y 9), no permite considerar dicha pluralidad como algo negativo, como una especie de mal menor. Por otra parte, es posible que la pluralidad sobrepase los límites y que afecte a la unidad de la fe. Se hace entonces inevitable la cuestión del discernimiento y, como consecuencia, la de los criterios.

Se afirma un primer límite, negativo: no puede aceptarse una pluralidad cuya justificación quisiera encontrarse en el hecho de una incomunicabilidad radical de la verdad. Esto equivaldría prácticamente a negar la comunión en la fe. La Revelación nos ha sido dada precisamente con el fin de crear esta comunión. De aquí el rechazo de una concepción del cristianismo que no sería más que pura cooperación pragmática (cf. Proposición, 8).

El criterio positivo básico es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos. Si se habla de «conjunto» es porque se quiere llamar la atención sobre los peligros de unilateralismo. La palabra «orgánico» recuerda la unidad de los datos de la Revelación y su cohesión interna. En forma aún más concreta se subraya el carácter fundamental de la Escritura en relación con la confesión de la Iglesia creyente y orante, expresiones que incluyen la Tradición y el Magisterio con connotaciones tomadas de la vida misma de la Iglesia (cf. Proposición, 7). Hay que recordar a este respecto las enseñanzas de la Constitución «*Dei Verbum*» sobre la importancia y las mutuas relaciones entre la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio(33).

Así se llega a una afirmación que se refiere a los conflictos extremos: la Iglesia tiene la posibilidad real de juzgar de las ambigüedades de las presentaciones de la fe y de discernir el error, y tiene el deber de rechazarlo. Su competencia llega incluso a declarar la herejía, es decir, hasta reconocer que se ha producido una quiebra en la comunión de la fe (cf. Proposición, 8). Pero aun sin llegar al empleo de este recurso extremo, existe la posibilidad de usar otras medidas que pueden a veces ser suficientes y eficaces. En todo este asunto no se trata de intenciones personales, sino del contenido objetivo de las formulaciones, y no sólo bajo el aspecto de negaciones abiertas, sino también en el de los silencios sistemáticos.

6. las fórmulas dogmáticas

Si se afirma la prioridad de las fórmulas dogmáticas que provienen de los Concilios de la antigüedad (cf. Proposición, 7), eso se hace porque se ve, en ellos, enunciados fundamentales sobre la cristología y la Trinidad. Y también porque dichos Concilios corresponden a una época anterior a los grandes desgarramientos de la cristiandad y continúan siendo reconocidos, aunque de manera diversa, por la gran mayoría de las Iglesias. No se trata, pues, de minimizar la autoridad de los otros Concilios ni de desconocer el valor normativo de sus enseñanzas.

La cuestión referente a la permanencia o al valor permanente de las fórmulas de la fe no podía ser eludida, pues era preciso responder a la tendencia, que aparece en diversos lugares, de considerarlas como superadas y sin importancia para la Iglesia de hoy o de mañana. Se dice que dichas fórmulas son, en primer lugar, respuestas a interrogantes precisos, planteados en un momento determinado y en un sentido también determinado (Proposición, 10). Es éste un principio básico para su correcta interpretación. Pero los antiguos interrogantes no pueden ser relegados al olvido, porque muchos problemas nuevos presuponen las respuestas de otrora, si es que se quiere llegar a darles respuestas valederas y orgánicas (cf. Proposición, 10).

A propósito de dichas fórmulas se plantean, a veces, las dificultades de vocabulario, debido al hecho de que en ellas se hace uso de algunos términos filosóficos. El empleo de estos términos no significa, por parte de la Iglesia, la adopción de un determinado sistema filosófico. Pero tampoco se puede llegar a decir que cualquier sistema filosófico sea igualmente apropiado para justificar la fe en el plano racional (cf. Proposición, 3). Aún más, es preciso conservar cuidadosamente la relación entre dichas formulaciones dogmáticas con la Sagrada Escritura y el anuncio evangélico de cada época, anuncio que para ser verdaderamente evangélico y eclesial debe estar en continuidad con la Tradición (cf. Proposición, 12, y también la Proposición, 9).

Es importante advertir que la permanencia de la Revelación no se refiere sólo a su sustancia, sino también a sus enunciados fundamentales, ya que no se ve cómo podría conservarse una sustancia desprovista de todo enunciado. No se pueden cuestionar todas las formulaciones de la fe (cf. Proposición, 12, y también la Proposición, 7).

7. Pluralidad y unidad en moral

El problema no es nuevo. Incluso en épocas en que una unidad de tipo uniforme parecía en tranquila posesión en el seno de la Iglesia occidental en materia dogmática, la pluralidad moral o, si se prefiere, la pluralidad de soluciones morales, era por demás evidente. Los textos de la Comisión comprueban el hecho, descubren algunas de sus raíces y muestran cómo existe, a pesar de todo, en este campo, una unidad profunda basada en la dignidad humana y en la conciencia (cf. Proposición, 13). Esto no significa que esta unidad no tenga su origen en Dios: recordemos aquí lo que se dijo al principio de este breve comentario (n. 2) sobre las relaciones entre lo que el hombre descubre en sí mismo y lo que le es dado por la Revelación.

Una proposición especial trata de las principales líneas de fuerza que permiten asegurar el discernimiento de la unidad de la moral cristiana (cf. Proposición, 14). Se encuentra allí, una vez más, la tríada Escritura-Tradición-Magisterio, en la perspectiva de nuestra renovación según la imagen de Dios. Es evidente que los calificativos aplicados a los tres miembros de la tríada no pretenden resolver el problema de las mutuas relaciones: su finalidad no es otra que la de hacer ver algunos aspectos de dichas relaciones, útiles para la finalidad de la proposición.

Sería una gran lástima, sin embargo, comprender lo anterior de modo que ya no se diera lugar a la vocación personal de cada uno, como si esta vocación no tuviera su fuente en los dones de Dios (cf. Proposición, 15).

Por otra parte, al reconocer la libertad del cristiano, no hay que derivar hacia una concepción de la libertad que equivaldría a afirmar el valor puramente subjetivo del juicio moral, o sea una especie de agnosticismo intelectual. Esta necesaria firmeza nada tiene que ver con posiciones de dureza frente a las personas, originadas por no considerar la maduración de cada cual ni su descubrimiento y maduración progresivos, y a veces regresivos, de las exigencias del Reino (cf. Proposición, 15).

Un campo característico de la pluralidad moral se verifica en las actividades temporales. Aquí se afirma la posibilidad y la legitimidad de análisis diferentes y el respeto debido a las diferentes opciones, con tal que sean asumidas en la obediencia a la fe y a la caridad (cf. Proposición, 15). El Evangelio no tiene traducción temporal exhaustiva ni exclusiva.

Conclusión

Estas breves y rápidas observaciones, que pretenden ser fieles a las intenciones de la Comisión teológica internacional, no pueden aspirar a decirlo todo y a no olvidar nada. Quisieran mostrar el sentido general del texto de las proposiciones. Por lo demás, no son sino un mero subsidio a una primera lectura y no puede proporcionar todos los elementos de juicio que aporta el comentario completo de la subcomisión. La lectura de las proposiciones de la Comisión debe hacerse considerándolas como un conjunto, evitando aislar ideas o expresiones que son complementarias unas de otras.

3.4. Comentario, por M.-J. Le Guillou

En su sesión plenaria de octubre de 1972, la Comisión teológica internacional aprobó, por unanimidad de los miembros presentes, un conjunto coherente de 15 proposiciones relativas al tema «La unidad de la fe y el pluralismo teológico». Querríamos ahora presentarlas al público.

1. El tema: ¿Pluralismo o pluralidad?

El título, por sí solo, delimita con precisión el tema. No fue la intención de los redactores tratar de todos los pluralismos: litúrgicos, pastorales, organizativos, sino únicamente del pluralismo teológico, sin desconocer, naturalmente, los otros pluralismos.

Sin embargo, se planteó una cuestión: ¿hay que hablar de pluralismo o de pluralidad? (hay que advertir que el texto habla unas veces de pluralismo y otras de pluralidad). Resulta difícil decidir, porque ambos términos son con frecuencia sinónimos, aunque si uno insiste preferentemente sobre el hecho de las diferencias o diversidades, el otro insiste en la legitimidad de esas diferencias. Pero es evidente que el texto excluye un pluralismo que admitiese la coexistencia de contradicciones: equivaldría a negar lo que es esencial, la unidad de la fe.

Es importante, en fin, distinguir, pero no separar, porque los lazos son profundos: la unidad de la fe, la unidad-pluralidad de las expresiones de la fe, la pluralidad de las teologías. En realidad se trata de niveles diferentes, aunque coordinados. Y lo que es, ante todo, primario es la unidad de la verdad.

2. El misterio de Cristo y la unidad de la fe

La legitimidad de la pluralidad en la expresión de la fe tiene por fundamento el misterio de Cristo que, en razón de su carácter insondable, trasciende toda sistematización exhaustiva.

La fe es, en primer lugar y ante todo, la adhesión a la Persona del Verbo Encarnado, muerto y resucitado, y la confesión de esta Persona en el poder del Espíritu; es irreductible a una construcción intelectual, a un «sistema». Sin embargo, implica, por su misma naturaleza, la aceptación de fórmulas dogmáticas, cuyo valor está subrayado por las Proposiciones, 7, 10, 11 y 12.

La trascendencia del misterio de Cristo no entraña en absoluto una minimización de la historicidad de la Revelación. Es el mismo Cristo el que unifica en sí toda la historia cristiana y el que fundamenta la unidad-dualidad -si se prefiere, la continuidad y la discontinuidad- del Antiguo y del Nuevo Testamento, como expresión histórica fundamental de la fe cristiana.

Este fundamento del Verbo Encarnado permite, a la vez, subrayar la historicidad de la fe cristiana, ligada a una marcha histórica y a una praxis, y distinguir formalmente esta historicidad de una historicidad en la que el hombre sería el creador de su propio destino.

3. La Iglesia, fundada en la confesión de Jesús muerto y resucitado

Finalmente, si se quiere precisar cuál es el lugar de la unidad de la fe, siempre primaria en relación con cualquier diversidad, se debe responder que es la Iglesia, la Iglesia como persona que subsiste una a través del tiempo, y que es el sujeto del Credo. Es la Iglesia la que como tal confiesa la fe, y es el Yo de la Iglesia del que por la fe participan los fieles de todas las épocas y lugares como afirma la Proposición, 4.

En verdad, en el sujeto-Iglesia se da la unidad del Nuevo Testamento y de sus diferentes teologías (joanea, paulina, lucana...). No se trata de una unidad reconstruida posteriormente y artificialmente, sino de una unidad originaria que está en el principio de la conciencia eclesial. La Iglesia está, en efecto, fundada sobre la confesión de Cristo muerto y resucitado, confesión que se realiza gracias al Espíritu Santo, en el anuncio misionero y en la celebración de la Eucaristía.

Más aún, y con mayor razón, es en la Iglesia en la que se ha dado la unidad de los dogmas a través de la historia.

Resumiendo digamos que la ortodoxia de la fe está en creer con toda la Iglesia en marcha, en acoger su «ayer», lo anteriormente adquirido y permanecer abiertos a su «mañana», en la obediencia al Espíritu que enseña lo que todavía no se podía entender (cf. Jn 16, 12-13).

El criterio de discernimiento del pluralismo -de su verdad o de su falsedad- aparece con toda claridad: es la fe de la Iglesia, expresada en el conjunto orgánico de sus enunciados normativos. El criterio es, pues, la Escritura en su relación con la Iglesia creyente y orante, es decir, en su relación con la tradición viviente de la Iglesia, que incluye el Magisterio. Escritura, Tradición y Magisterio están orgánicamente ensamblados en un solo conjunto. Queda, por lo tanto, excluida toda pluralidad, que se fundase en la incomunicabilidad radical de la verdad o se fundase en una cooperación puramente pragmática. Esto equivaldría a negar la misma estructura de la fe. Es esto algo que es singularmente urgente recordar en nuestros días.

La Iglesia, en fin, tiene el derecho y el deber, frente a proposiciones equívocas o falsas, de discernir el error y de apartarlo aun calificándolo de herejía. Esta afirmación, que podrá parecer insólita a muchos cristianos de hoy, no hace, sin embargo, más que recordar un dato permanente de la fe.

4. El dinamismo misional de la fe

El dinamismo misional de la fe está subrayado en las Propositiones, 3 y 9.

La fe debe dar razón de sí misma a nivel racional: sin ser una filosofía, imprime indudablemente una dirección al pensamiento. La fe subraya claramente que Jesús y el Creador no son más que una sola cosa, que a Jesús le pertenece el ser y no solamente la historia. La fe debe inscribirse en las diferentes culturas, en un pluralismo necesario, pero este esfuerzo debe hacerse en comunión con la Iglesia universal del pasado y del presente.

5. Permanencia de las fórmulas de la fe

Las Propositiones, 10, 11 y 12 insisten vigorosamente en el valor y la permanencia de las fórmulas dogmáticas: rechazan una tendencia, muy frecuente hoy día, de considerarlas como ya pasadas y desprovistas de significación para la vida actual o futura de la Iglesia.

Debe advertirse la necesidad de poner siempre las fórmulas dogmáticas en relación con la Escritura y el mensaje evangélico que hay que proclamar al mundo.

El acento puesto en los primeros Concilios no es, de ningún modo, una relativización de los Concilios posteriores: se intenta solamente subrayar la importancia de su objeto y temas (la Trinidad, la cristología...).

6. Pluralidad y unidad en moral

Después de haber constatado la pluralidad, las proposiciones ponen en evidencia la unidad fundamental de la moral, basada en la dignidad humana y en la conciencia. La Proposición, 14 recuerda que la unidad de la moral cristiana se funda en principios constantes, contenidos en las Escrituras, aclarados en la Tradición, presentados a cada generación por el Magisterio. Nos encontramos, de nuevo, con la tríada ya señalada: Escritura-Tradición-Magisterio.

Advirtamos todavía -pero hay que leer todo el texto- que la libertad del cristiano no se funda en la subjetividad, sino que supone un esfuerzo constante hacia la objetividad total.

Conclusión

Estas notas no son más que una glosa rápida y no un comentario detallado de estas proposiciones como el publicado bajo la responsabilidad directa de la subcomisión que preparó el texto y que estuvo presidida por el profesor J. Ratzinger(34).

Comisión teológica internacional

La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica (1973)

4.1. Nota histórica, por Mons. Ph. Delhay

En la sesión de 1973, la Comisión teológica internacional llegaba al final de su primer quinquenio. Se quiera o no, semejante circunstancia es frecuentemente ocasión de un retorno y de un deseo de dar la última mano a los trabajos ya realizados.

Desde 1970, las cuestiones que se refieren al sacerdocio ministerial y al sacerdocio común, habían ocupado un amplio espacio en los trabajos de los miembros del grupo, durante las mismas sesiones o en su colaboración muy amplia a los trabajos del Sínodo de 1971. Pareció oportuno a la mayoría de los miembros tratar, de nuevo, estos problemas teniendo en cuenta la evolución de las cuestiones. El cardenal F. eper dio muy gustoso su consentimiento y permitió recurrir a «peritos» elegidos fuera del grupo en una medida particularmente amplia.

El programa de las discusiones fue, desde entonces, muy vasto. Comprendía:

- un estudio sobre la apostolicidad de la Iglesia católica y un examen crítico sobre el uso de esta palabra a propósito de otras Iglesias o comunidades eclesiales cristianas;
- una investigación sobre la coordinación entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de todos los miembros de la Iglesia;
- una valoración sobre los ministerios de las otras denominaciones cristianas;
- un examen de las primeras reivindicaciones del ministerio femenino. Se estaba entonces en el Año universal de la mujer. Algunos reivindicaban para ellas la posibilidad de una ordenación presbiterial. Otros se interrogaban sobre el estatuto de las diaconisas de la Iglesia antigua. Otros también pensaban en ministerios femeninos inferiores (acólito, lector, catequista, etc.), nacidos de una ordenación en el sentido estricto.

Evidentemente no era posible llegar a tomar posición en tantos temas -cercanos ciertamente, pero distintos- en una sola semana de estudios. El buen sentido imponía que se privilegiara una de estas cuestiones. Fue la de la apostolicidad la que venció. El desarrollo de los debates, la preparación de los «dossiers», el deseo de no interferir con otras investigaciones o estudios⁽³⁵⁾, todo esto llevó, para la publicación, a atenerse a este tema.

4.2. Introducción, por M.-J. Le Guillou

S. Em. el cardenal F. eper me ha pedido que, como presidente de la subcomisión de la Comisión teológica internacional que estaba encargada de la cuestión de los ministerios, publique el texto que ha sido el fruto de los trabajos de esta Comisión y lo presente al gran público.

1. Objetivo del texto

Se trata evidentemente de presentar la doctrina católica sobre la sucesión apostólica en un momento particularmente difícil de la vida de la Iglesia y, por este mismo hecho, fomentar el diálogo ecuménico en la verdad.

2. Género literario del texto

El género literario adoptado para tratar de la sucesión apostólica difiere del que tomamos el año pasado para hablar del pluralismo teológico. El texto ya no se presenta como un conjunto de tesis, sino como un texto seguido, un todo coherente. Y ello es muy comprensible: el objeto mismo del que tratábamos, exigía tales precisiones, tales matices que las tesis elaboradas se hacían demasiado largas, demasiado complejas (una página y media o dos páginas); por ello nos pareció preferible redactar un discurso continuo y unificado.

El texto se presenta, pues, como un working paper del grupo de trabajo sobre los ministerios de la Comisión teológica internacional, adoptado, a este título, por la mayoría de la Comisión.

3. Las grandes divisiones del texto

El texto comprende cuatro partes orgánicas precedidas por una introducción metodológica de suma importancia que se refiere a la lectura eclesial de la Escritura.

A.- La apostolicidad de la Iglesia y el sacerdocio común. Este texto pretende situar la sucesión apostólica en la apostolicidad de la Iglesia y afirmar el carácter inseparable de la una y de la otra.

B.- La originalidad del fundamento apostólico de la Iglesia, que comprende tres párrafos:

- a) esta originalidad en sí misma;
- b) su aspecto histórico;
- c) su aspecto espiritual. No hay anuncio evangélico según hipótesis personales.

Estos números II, III, IV forman un todo indisociable, que encuadra los capítulos siguientes.

C.- La sucesión apostólica y su transmisión muestran que la sucesión apostólica es el sacramento de la presencia activa de Cristo y del Espíritu en el corazón del Pueblo de Dios y que la transmisión del ministerio apostólica se hace por la ordenación. Es el signo de que la Iglesia no puede disponer, a su arbitrio, del don del Espíritu.

D.- Relaciones ecuménicas. Una tal comprensión católica de la sucesión apostólica permite presentar las grandes líneas de una evaluación de los ministerios no católicos.

- a) La Iglesia ortodoxa y las otras Iglesias que han conservado la sucesión apostólica, están en comunión profunda con la Iglesia católica. Se trata, en primer lugar y ante todo, de reavivar esta comunión.
- b) Hay diálogos en curso con las Iglesias anglicanas.
- c) Por lo que se refiere a las Iglesias de la Reforma, subsisten divergencias profundas: afectan las relaciones entre Iglesia, Escritura, Tradición. Hay ciertamente en esto acercamientos prometedores, pero no por ello la intercomunión permanece menos imposible.

Esto no es desconocer las cualidades eclesiales y espirituales de los ministerios y de las comunidades protestantes, sino recordar claramente que la unión con la Iglesia católica no podrá nunca efectuarse sino sacramentalmente.

Detrás de toda la doctrina esbozada hay una concepción ontológica del misterio de Cristo, en el sentido de San Pablo -la misma del concilio de Calcedonia-, de la que habrá que sacar todas las consecuencias para el misterio de la Iglesia.

Hay lo que llamaría una inclusión escatológica de los obispos en los Apóstoles: esto significa que son ellos en realidad los que a través de los obispos -y de los presbíteros en dependencia de ellos- continúan gobernando la Iglesia.

El que no tiene en cuenta esta inclusión escatológica -o si se prefiere, la nueva creación en Cristo- está dispuesto a un ecumenismo fácil, que a la larga no producirá más que una grave decepción.

Importa sumamente retomar el problema en profundidad: la ventaja de la crisis espiritual y teológica en la que estamos, es obligarnos a una profundización teológica, a reasumir en profundidad las realidades del misterio de la salvación para situarlas mejor. Debemos recuperar en su profundidad el misterio del sacerdocio católico, y en la medida en que lo hagamos, las vocaciones surgirán vigorosas y nuevas. Ya surgen. No hay más que creer.

4.3. Documento del grupo de trabajo sobre los ministerios aprobado «in forma generica» por la Comisión teológica internacional(36)

Proemio

Este estudio quisiera clarificar la noción específica de sucesión apostólica, por una parte, porque la presentación de la doctrina católica sobre este tema se presenta como de importancia relevante para la vida de la Iglesia católica y, por otra parte, porque lo exige el diálogo ecuménico. En efecto, el diálogo ecuménico se ha abierto en cierta medida en todo el mundo y tiene un porvenir prometedor y fructuoso a condición de que los católicos participen en él dentro de la fidelidad a su identidad católica. Queríamos pues presentar la doctrina de la Iglesia católica referente a la sucesión apostólica tanto para confortar a nuestros hermanos en la fe como para ayudar al desarrollo y a la maduración del diálogo ecuménico.

Enumeremos algunas de las dificultades ante las cuales nos encontramos con frecuencia:

- ¿Qué puede obtenerse del testimonio del Nuevo Testamento, científicamente considerado? ¿Cómo puede mostrarse la continuidad entre el Nuevo Testamento y la Tradición de la Iglesia?
- ¿Cuál es el papel de la imposición de manos en la sucesión apostólica?
- ¿No existe en ciertos medios la tendencia a reducir la sucesión apostólica a la apostolicidad común a toda la Iglesia o, por el contrario, a reducir la apostolicidad de la Iglesia a la sucesión apostólica?
- ¿Cómo evaluar los ministerios de las otras Iglesias y comunidades cristianas en cuanto a su relación con la sucesión apostólica?

Detrás de todos estos interrogantes se plantea el problema de las relaciones entre la Escritura, la Tradición y las declaraciones solemnes de la Iglesia.

Lo que orienta todas nuestras reflexiones, es la visión de la Iglesia que surge en su totalidad, por la voluntad del Padre, del Misterio de Cristo en su Pascua, animada por el Espíritu y orgánicamente estructurada. Pensamos situar la función propia y esencial de la sucesión apostólica en la totalidad de la Iglesia que confiesa la fe apostólica y da testimonio de su Señor.

Nos apoyamos en la Sagrada Escritura, la cual tiene para nosotros el doble valor de ser un documento histórico y un documento inspirado. Como documento histórico, el Nuevo Testamento narra los hechos principales de la misión de Jesús y de la Iglesia del siglo I; como documento inspirado, atestigua esos hechos fundamentales, los interpreta y manifiesta su verdadera significación interior y su coherencia dinámica. Como expresión del pensamiento de Dios en palabras de hombres, la Escritura tiene valor director para el pensamiento de la Iglesia de Cristo en todo tiempo.

Una lectura de la Escritura que le reconozca, como libro inspirado, carácter normativo para la Iglesia de todos los tiempos, es necesariamente una lectura dentro de la Tradición de la Iglesia que ha reconocido la Escritura como inspirada y normativa. Este reconocimiento del carácter normativo de la Escritura es lo que implica fundamentalmente el reconocimiento de la Tradición, en cuyo seno la Escritura maduró y ha sido considerada y aceptada como inspirada. Así, pues, su carácter normativo y su relación a la Tradición se condicionan mutuamente. Se sigue de ello que toda consideración propiamente teológica de la Escritura es, al mismo tiempo, una consideración eclesial.

El conjunto del documento tiene, pues, el siguiente punto de vista metodológico: cualquier ensayo de reconstrucción que quisiera aislar las fases particulares de la constitución de los escritos neotestamentarios y separarlos de su recepción viviente por parte de la Iglesia, es en sí contradictorio.

Este método teológico, que ve en la Escritura un conjunto indivisible ligado a la vida y al pensamiento de la comunidad, en la cual es conocido y reconocido como Escritura, no significa en modo alguno una neutralización del punto de vista de la historia por medio de un a priori eclesial que dispensaría de una lectura conforme a las exigencias del método histórico. El método adoptado aquí permite percibir los límites de un puro historicismo: es consciente de que un análisis puramente histórico de un libro tomado aislada y separadamente de la historia de su influencia no puede demostrar con certeza que el camino concreto de la fe en la historia es el único posible. Pero estos límites de la demostrabilidad histórica, de los que no es posible dudar, no destruyen el valor ni el peso propio del conocimiento histórico. Muy por el contrario, el hecho de la aceptación de la Escritura como tal, que para la Iglesia primitiva tiene un valor constitutivo, debe ser siempre de nuevo sopesado en su significación, es decir, es preciso repensar la relación entre las partes en su diferencia y en la unidad del todo. Esto implica también que no se puede disolver la Escritura misma en una serie de esbozos yuxtapuestos, cada uno de los cuales fundaría un proyecto vital orientado hacia Jesús de Nazaret, sino que es necesario comprenderla como expresión de un camino histórico que revela la unidad y la catolicidad de la Iglesia. En este camino, que comprende tres grandes etapas: el tiempo antes de la Pascua, el tiempo apostólico y el tiempo postapostólico(37), cada momento conserva su propio peso y es significativo que los «varones apostólicos» de los que habla la Constitución dogmática «Dei Verbum»(38), hayan podido elaborar una parte de los escritos del Nuevo Testamento. Entonces es como aparece claramente la manera cómo la comunidad de Jesucristo resolvió el problema de permanecer apostólica, aunque hubiera llegado a ser postapostólica. Hay, por consiguiente, un carácter normativo específico de la parte postapostólica del Nuevo Testamento para el tiempo de la Iglesia posterior a los Apóstoles, edificada ciertamente sobre los Apóstoles, los cuales tienen a Cristo como fundamento.

En los escritos postapostólicos, la misma Iglesia da testimonio de la Tradición y comienza ya a manifestarse el magisterio como recuerdo de la enseñanza de los Apóstoles (cf. Hech 2, 42; 2 Pe 1, 20). Este magisterio tomará impulso en el siglo II, en el momento en que se explicitará plenamente la noción de sucesión apostólica.

En su conjunto, Escritura y Tradición, meditadas y auténticamente interpretadas por el Magisterio, nos transmiten fielmente la enseñanza de Cristo, nuestro Dios y Salvador, y regulan la doctrina que la Iglesia tiene, como misión, proclamar a todos los pueblos y aplicar a cada generación hasta el fin de los siglos.

En esta perspectiva teológica -y en conformidad con la doctrina del Vaticano II- hemos redactado los enunciados siguientes sobre la sucesión apostólica y sobre la evaluación de los ministerios que existen en las Iglesias y en las comunidades que no están todavía en plena comunión con la Iglesia católica.

1. La apostolicidad de la Iglesia y el sacerdocio común

1. Los símbolos de la fe confiesan que la Iglesia es apostólica. Esto no significa solamente que ella sigue confesando la fe apostólica, sino que está decidida a vivir bajo la norma de la Iglesia primitiva, salida de los primeros testigos de Cristo y regida por el Espíritu Santo, que el Señor le dio después de su Resurrección. Las Epístolas y los Hechos de los Apóstoles nos muestran la presencia eficaz de ese Espíritu en toda la Iglesia, no sólo en lo que se refiere a su difusión, sino más todavía en la transformación

de los corazones, asimilándolos a los sentimientos íntimos de Cristo. Esteban mártir repite la palabra de perdón que el Señor dijo al morir; Pedro y Juan, azotados, se alegraron de haber sido dignos de sufrir por él; Pablo lleva los estigmas (Gál 6, 17), quiere ser configurado a la muerte de Cristo (Flp 3, 10), no quiere conocer sino al crucificado (1 Cor 1, 23; 2, 2) y comprende su existencia como una asimilación al sacrificio expiatorio de la cruz (Flp 2, 17; Col 1, 24).

2. Esta asimilación a los sentimientos de Cristo y, sobre todo, a su muerte sacrificial por el mundo es el sentido último de cualquier vida que se quiera cristiana, espiritual y apostólica.

A partir de allí la Iglesia primitiva adapta el vocabulario sacerdotal del Antiguo Testamento a Cristo, Cordero pascual de la Nueva Alianza (1 Cor 5, 7) y, por relación a él, a los cristianos, cuya vida se define en referencia al Misterio Pascual. Convertidos por la predicación del Evangelio, tienen la convicción de vivir un sacerdocio santo y regio, transposición espiritual de aquel del antiguo pueblo (1 Pe 2, 5. 9; cf. Éx 19, 6; Is 61, 6), hecha posible por la intervención de Aquél que recapitula en sí mismo todos los antiguos sacrificios y abre el camino hacia el sacrificio total y escatológico de la Iglesia(39).

En efecto, los cristianos, piedras vivas del nuevo edificio que es la Iglesia fundada sobre Cristo, ofrecen culto a Dios en la novedad del Espíritu, culto que es a la vez personal, puesto que se trata de ofrecer la vida «como hostia viva, santa, agradable a Dios» (Rom 12, 1-2; cf. 1 Pe 2, 5), y comunitario, porque todos juntos representan la «casa espiritual», el «sacerdocio santo» y «regio» (1 Pe 2, 5. 9), cuya finalidad es ofrecer «hostias espirituales, agradables a Dios, por Jesucristo» (1 Pe 2, 5).

Este sacerdocio tiene a la vez una dimensión moral -puesto que se debe ejercitar cada día y por todos los actos de la vida cotidiana-, una dimensión escatológica -porque Cristo ha hecho de nosotros «una realeza de sacerdotes para su Dios y Padre» (Apoc 1, 6; cf. 5, 10; 20, 6), con vistas a la eternidad venidera- y una dimensión cultural -puesto que la Eucaristía, de la cual viven, es comparada por San Pablo a los sacrificios de la Antigua Ley e incluso, por contraste, a los de los paganos (1 Cor 10, 16-21).

3. Ahora bien, Cristo instituyó para la constitución, la animación y el mantenimiento de este sacerdocio de los cristianos, un ministerio por cuyo signo e instrumentalidad comunica a su Pueblo en el curso de la historia, los frutos de su vida, de su muerte y de su Resurrección. Los primeros fundamentos de este ministerio fueron puestos a partir de la vocación de los Doce, que representan, a la vez, al nuevo Israel en su totalidad y que después de la Pascua serán los testigos privilegiados enviados para anunciar el Evangelio de la salvación, los jefes del nuevo Pueblo, los «colaboradores de Dios» para la construcción de su templo (cf. 1 Cor 3, 9). La función de este ministerio es esencial para cada generación de cristianos. Debe, pues, ser transmitido a partir de los Apóstoles a partir de una sucesión ininterrumpida. Si puede decirse que toda la Iglesia está establecida sobre el fundamento de los Apóstoles (Ef 2, 20; Apoc 21, 14), es preciso afirmar, al mismo tiempo e inseparablemente, que esta apostolicidad común a toda la Iglesia está vinculada a la sucesión apostólica ministerial, que es una estructura eclesial inalienable al servicio de todos los cristianos.

2. La originalidad del fundamento apostólico de la Iglesia

El carácter propio del fundamento apostólico es el de ser, a la vez, histórico y espiritual.

Es histórico en el sentido de que está constituido por un acto de Cristo durante su vida terrestre: el llamamiento de los Doce desde el principio del ministerio público de Jesús, su institución para representar al nuevo Israel y para ser asociados en forma cada vez más estrecha a su camino pascual que se consuma en la cruz y en la Resurrección (Mc 1, 17; 3, 14; Lc 22, 28; Jn 15, 16). La Resurrección no trastorna sino que confirma la estructura apostólica prepascual. Cristo, de un modo especial, hace de los Doce los testigos de su Resurrección según el mismo orden que instituyó antes de su muerte. La más antigua confesión de fe en el Resucitado incluye a Pedro y a los Doce como los testigos privilegiados de la Resurrección (1 Cor 15, 5). Aquéllos que Jesús se había asociado desde el comienzo de su ministerio y hasta el umbral de su Pascua, pueden dar público testimonio de que es ese mismo Jesús quien ha resucitado (Jn 15, 27). Después de la defección de Judas y antes incluso de Pentecostés, el primer

cuidado de los Once es hacer participar en su ministerio apostólico a uno de los discípulos que acompañaron a Jesús desde su bautismo, para que sea, con ellos, testigo de la Resurrección (Hech 1, 17. 22-26). También Pablo, llamado al apostolado por el mismo Resucitado e integrado así en el fundamento de la Iglesia, es consciente de la necesidad que tiene de la comunión con los Doce.

Este fundamento no es sólo histórico, sino también espiritual. La Pascua de Cristo, anticipada en la Cena, instituye el Pueblo de la Nueva Alianza y envuelve toda la historia humana. La misión de evangelización, de gobierno, de reconciliación y de santificación, confiada a los primeros testigos, no puede restringirse al tiempo de su vida. Por lo que se refiere a la Eucaristía, la Tradición, cuyas líneas fundamentales de delinean desde el siglo I (cf. Lc y Jn), afirma que por la participación de los Apóstoles en la Cena les fue conferido el poder de presidir la celebración eucarística. De este modo, el ministerio apostólico es una institución escatológica. Su origen espiritual se transparenta en la oración de Cristo, inspirada por el Espíritu Santo, en la que Cristo discierne, como en las grandes encrucijadas de su vida, la voluntad del Padre (Lc 6, 12-16). La participación espiritual de los Apóstoles se perfecciona, por el don pleno del Espíritu Santo, después de la Pascua (Jn 20, 22; Lc 24, 44-49). El Espíritu les recuerda todo lo que dijo Jesús (Jn 14, 26) y los introduce a una comprensión más profunda de su misterio (Jn 16, 13-15). También el kerygma, para ser comprendido en sí mismo, ni debe ser separado ni incluso abstraído de la fe a la cual llegaron los Doce y Pablo a través de su conversión al Señor Jesús, ni del testimonio que dieron de ella con su vida entera.

3. Los Apóstoles y la sucesión apostólica en la historia

Los documentos del Nuevo Testamento muestran, en los comienzos de la Iglesia y durante la vida de los Apóstoles, una diversidad de organización de las comunidades, pero muestran igualmente una tendencia del ministerio de enseñanza y de dirección a afirmarse y fortalecerse en el período siguiente.

Los hombres que dirigían las comunidades en la época en que aún vivían los Apóstoles o después de su muerte, llevan diversos nombres en los textos del Nuevo Testamento: ὄνομα ἀποστόλου- ὄνομα ἑπιστολῆς, y son descritos como ἐπίσκοπος, ἡγούμενος, ἡγουμένης, ἡγουμένης. Lo que caracteriza a estos ὄνομα ἀποστόλου- ὄνομα ἑπιστολῆς con respecto al resto de la Iglesia, es su ministerio apostólico de enseñanza y de dirección. Sea lo que fuere del modo como fueron elegidos, por la autoridad o en dependencia de los Doce o de Pablo, participan en la autoridad de los Apóstoles instituidos por Cristo, que conservan para siempre su carácter único.

Con el transcurso del tiempo ese ministerio experimentó un desarrollo, que se produjo por una consecuencia y necesidad internas. Fue favorecido por factores exteriores, sobre todo por la necesidad de defensa contra los errores y la falta de unidad en las comunidades. Pero desde que las comunidades se vieron privadas de la presencia de los Apóstoles y quisieron, sin embargo, continuar refiriéndose a su autoridad, fue necesario que se mantuvieran y continuaran, en forma adecuada, las funciones de los Apóstoles en dichas comunidades y frente a ellas. Ya en los escritos neotestamentarios que reflejan el paso de la época apostólica a la época postapostólica, se delinea un desarrollo que conduce, en el siglo II, a la estabilización y al reconocimiento general del ministerio del obispo. Las etapas de este desarrollo se disciernen en los últimos escritos del cuerpo paulino y en los otros textos que se refieren a la autoridad de los Apóstoles. Lo que los Apóstoles significaron para las comunidades en la época de la fundación de la Iglesia, fue reconocido como esencial para la estructura de la Iglesia o para las comunidades particulares por la reflexión de los comienzos del tiempo postapostólico. El principio de la apostolicidad de la Iglesia, adquirido en esa reflexión, acarrió el reconocimiento del ministerio de enseñanza y de dirección como una institución proveniente de Cristo a través y por medio de los Apóstoles. La Iglesia vive de la certidumbre de que, antes de abandonar este mundo, Jesús envió a los Once en misión universal, con la promesa de permanecerles él mismo siempre presente hasta el fin del mundo (Mt 28, 18-20). El tiempo de la Iglesia, tiempo de esta misión universal, permanece, pues, comprendido en esa presencia de Cristo, que es la misma en el tiempo apostólico que en el tiempo postapostólico, y que toma la forma de un único ministerio apostólico.

Las tensiones entre la comunidad y los portadores de un ministerio de autoridad no pueden evitarse totalmente, como se ve ya en los escritos del Nuevo Testamento. Pablo se esforzó, por una parte, en comprender el Evangelio con y en la comunidad, y también por descubrir normas para la vida cristiana, pero, por otra parte, se situaba frente a la comunidad con su poder apostólico cuando se trataba de la verdad del Evangelio (cf. Gál) y de los principios imprescriptibles de la vida cristiana (cf. 1 Cor 7, etc.). De la misma manera, el ministerio de dirección no debe amputarse jamás de la comunidad ni elevarse por encima de ella, sino que debe realizar su servicio en ella y para ella. Pero, al recibir la dirección apostólica, sea la de los mismos Apóstoles o la de los ministros que los sucedieron, las comunidades neotestamentarias se someten a la dirección del ministerio referido por aquéllos a la autoridad del mismo Señor.

La escasez de los documentos no permite precisar en la medida que se desearía las transiciones que tuvieron lugar. El fin del siglo I es testigo de una situación en que los Apóstoles, sus colaboradores y finalmente sus sucesores animan colegios locales de $\delta\eta\lambda\omicron\gamma\omicron\delta\omicron\epsilon$ y de $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\omicron\iota$. Al comienzo del siglo II aparece vigorosamente en las cartas de San Ignacio la imagen del obispo único a la cabeza de las comunidades; San Ignacio afirma que esta institución se encuentra establecida «hasta los confines de la tierra»(40). En el curso del siglo II esta institución es reconocida, en el surco de la carta de Clemente, como la portadora de la sucesión apostólica. La ordenación, con imposición de manos, atestiguada por las epístolas pastorales, aparece dentro del proceso de clarificación como un paso importante para la salvaguardia de la tradición apostólica y para la garantía de la sucesión en el ministerio. Los documentos del siglo III (Tradicción de Hipólito) muestran que dicha ordenación con imposición de manos se encontraba en pacífica posesión y que era considerada como una institución necesaria.

Clemente e Ireneo desarrollan una doctrina del gobierno pastoral y de la Palabra que hace proceder de la unidad de la Palabra, de la misión y del ministerio, la idea de la sucesión apostólica, que ha llegado a ser la base permanente de la manera como la Iglesia católica se comprende a sí misma.

4. El aspecto espiritual de la sucesión apostólica

Si, luego de hacer este recuento histórico, tratamos de comprender la dimensión espiritual de la sucesión apostólica, es preciso subrayar ante todo que, aunque represente con autoridad el Evangelio y se manifieste fundamentalmente como un servicio hecho hacia toda la Iglesia (2 Cor 4, 5), el ministerio ordenado exige del ministro que haga presente a Cristo humillado (2 Cor 6, 4-10) y crucificado (cf. Gál 2, 19-20; 6. 14; 1 Cor 4, 9-13).

La Iglesia, a cuyo servicio está el ministro, está tanto en su totalidad, como en cada uno de sus miembros, informada y movida por el Espíritu, siendo cada bautizado «enseñado por el Espíritu» (1 Tes 4, 9; cf. Heb 8, 10-11; Jer 31, 33-34; 1 Jn 2, 20; Jn 6, 45), El ministerio sacerdotal no podrá, pues, sino recordarle con autoridad lo que ya está incoativamente incluido en su fe bautismal, de la cual, sin embargo, nunca podrá agotar la plenitud en este mundo. Asimismo, el fiel deberá nutrir su fe y su vida cristiana a través de la mediación sacramental de la vida divina. La norma de la fe -que designamos en su carácter formal como «regla de la fe»- le es inmanente por la acción del Espíritu, aunque permanece trascendente con respecto al hombre, ya que nunca puede ser puramente individual, sino que es esencialmente eclesial y católica.

En esta regla de fe, la inmediatez del Espíritu divino a cada persona está, pues, necesariamente ligada a la forma comunitaria de la fe. El enunciado de Pablo, que «nadie puede decir "Jesús es Señor" sino en el Espíritu Santo» (1 Cor 12, 3), es siempre valedero: sin la conversión, que sólo el Espíritu concede a los corazones, nadie puede reconocer a Jesús en su calidad de Hijo de Dios, y sólo quien le conoce como Hijo conocerá verdaderamente a aquel a quien Él llama «Padre» (cf. Jn 14, 7; 8, 19; etc.). Así, pues, ya que el Espíritu nos comunica el conocimiento del Padre por Jesús, se sigue que la fe cristiana es trinitaria: su forma pneumática incluye necesariamente el contenido que se expresa y se realiza de manera sacramental en el bautismo trinitario.

La regla de la fe, es decir, el tipo de la catequesis bautismal en la que se dilata el contenido trinitario, constituye, en cuanto unión de la forma y del contenido, el gozne permanente de la apostolicidad y de la

catolicidad de la Iglesia. Realiza la apostolicidad porque vincula los heraldos de la fe a la regla cristo-pneumatológica: ellos no hablan en nombre propio, sino que dan testimonio de lo que han escuchado (cf. Jn 7, 18; 16, 13-15; etc.).

Jesucristo se descubre como el Hijo en cuanto anuncia lo que procede del Padre. El Espíritu se manifiesta como Espíritu del Padre y del Hijo, porque no toma de lo suyo, sino que les revela y recuerda lo que proviene del Hijo (cf. Jn 16, 13-15). Esto llega a ser, en la proyección del Señor y de su Espíritu, el carácter distintivo de la sucesión apostólica. El magisterio eclesial se distingue tanto de un puro magisterio de doctores como de un poder autoritario. Allí donde el magisterio de la fe pasara a poder de los profesores, la fe estaría atada a las luces de los individuos y por eso mismo quedaría, en gran parte, integrada al espíritu del tiempo. Y allí donde la fe dependiera de un poder despótico de ciertas personas individuales o colectivas que decretaran por sí mismas lo que es normativo, allí la verdad sería reemplazada por un poder arbitrario. El verdadero magisterio apostólico está atado, por el contrario, a la Palabra del Señor, e introduce así en la libertad a sus auditores.

En la Iglesia nada escapa a la mediación apostólica: ni los pastores ni sus ovejas, ni los enunciados de la fe ni los preceptos de la vida cristiana. El ministerio recibido por ordenación se encuentra incluso doblemente referido a dicha mediación, puesto que, por una parte, está sometido a la regla de los orígenes cristianos, y por otra -según la palabra de Agustín- está obligado a dejarse instruir por la comunidad de los creyentes, a la que tiene obligación de instruir.

De lo que precede, sacaremos dos conclusiones:

1. Ningún predicador del Evangelio tiene el derecho a hacer un proyecto de anuncio evangélico según sus propias hipótesis. Su misión es anunciar la fe de la Iglesia apostólica y no su propia personalidad o sus experiencias religiosas. Esto incluye que a los dos elementos mencionados de la regla de fe -la forma y el contenido-, viene a agregarse un tercero: la regla de la fe postula un testigo enviado, que no se constituye por propia autoridad y que tampoco ninguna comunidad particular puede autorizar, y esto en virtud de la trascendencia de la Palabra. La autorización no puede serle conferida sino sacramentalmente, a través de los que ya han sido enviados. Es cierto que el Espíritu suscita siempre libremente en la Iglesia los diferentes carismas de evangelización y de servicio y anima a todos los cristianos para dar testimonio de su fe, pero estas actividades deben ser ejercidas en relación con los tres elementos ya mencionados de la regla de la fe(41).

2. La misión que de este modo forma parte de la regla de la fe -una vez más según el principio trinitario-, se refiere a la catolicidad de la fe, que es una consecuencia de su apostolicidad y, al mismo tiempo, la condición de su permanencia. Porque ningún individuo ni ninguna comunidad aislada tiene el poder de enviar. Solamente la ligazón al Todo (ἐὰν ἕως) -a la catolicidad en el espacio y en el tiempo- garantiza la permanencia en la misión. De esta manera, la catolicidad explica cómo el fiel, en cuanto miembro de la Iglesia, es introducido en la participación inmediata de la vida trinitaria por la mediación no sólo del Hombre-Dios, sino también por la fe de la Iglesia, íntimamente asociada a Él. En virtud de la dimensión católica de su verdad y de su vida, esta mediación de la Iglesia debe realizarse de manera normativa, es decir, por medio de un ministerio que le es dado como forma constitutiva. El ministerio no deberá solamente referirse a una época históricamente pretérita (eventualmente representada por un conjunto de documentos), sino que en dicha referencia debe estar provisto del poder de representar él mismo al Origen, a Cristo vivo, por medio de un anuncio del Evangelio oficialmente autorizado, así como por la celebración con autoridad de los actos sacramentales y, en primer lugar, de la Eucaristía.

5. La sucesión apostólica y su transmisión

Así como la Palabra divina hecha carne es el anuncio y el principio de la comunicación de la vida divina que nos manifiesta en sí misma, así también el ministerio de la Palabra en su plenitud es también ministerio de los sacramentos de la fe y, ante todo, de la Eucaristía, en los cuales la Palabra, Cristo, no cesa de ser para los hombres el acontecimiento actual de la salvación. La autoridad pastoral es la responsabilidad del ministerio apostólico con respecto a la unidad de la Iglesia y a su desarrollo, cuya

fuerza es la Palabra y de la cual los sacramentos son, al mismo tiempo, la manifestación y el lugar fundamental de su realización.

La sucesión apostólica es, pues, aquel aspecto de la naturaleza y de la vida de la Iglesia que muestra la dependencia actual de la comunidad con respecto a Cristo, a través de sus enviados. De esta manera, el ministerio apostólico es el sacramento de la presencia actuante de Cristo y del Espíritu en medio del Pueblo de Dios, sin que ello signifique minimizar la influencia inmediata de Cristo y del Espíritu sobre cada fiel.

El carisma de la sucesión apostólica se recibe en la comunión visible de la Iglesia. Supone que aquél que va a ser incorporado en el cuerpo de los ministros, tenga la fe de la Iglesia. Pero eso no basta. El don del ministerio es concedido en un acto que es el signo visible y eficaz del don del Espíritu, acto que tiene, como instrumento, a uno o varios ministros, incorporados ellos mismos en la sucesión apostólica.

La transmisión del ministerio apostólico se realiza, pues, por la ordenación, lo que comprende un rito con un signo sensible y una invocación a Dios (ἐπιθέσει), a fin de que Él se digne conceder al que es ordenado, el don de su Espíritu Santo con los poderes necesarios para el cumplimiento de su tarea. Este signo sensible, ya desde el Nuevo Testamento, es la imposición de las manos(42). El rito de la ordenación atestigua que lo que sucede en el que es ordenado, no es de origen humano y que la Iglesia no dispone a su antojo del don del Espíritu.

La Iglesia, consciente de que su ser está ligado a la apostolicidad y de que el ministerio transmitido por la ordenación inserta al ordenado en la confesión apostólica de la verdad del Padre, ha juzgado que la ordenación dada y recibida en la fe que ella misma profesa al respecto, es necesaria para la sucesión apostólica en el sentido estricto de la expresión.

La sucesión apostólica del ministerio interesa a toda la Iglesia, pero no procede de la Iglesia globalmente considerada, sino de Cristo a los Apóstoles y en los Apóstoles a todos los obispos hasta el fin de los tiempos.

6. Elementos para una evaluación de los ministerios no católicos

El precedente ensayo sobre la comprensión católica de la sucesión apostólica nos permite presentar las líneas generales de una evaluación de los ministerios no católicos. En este contexto es indispensable tener presentes las diferencias de los orígenes, las evoluciones de esas Iglesias y comunidades, y la concepción que ellas tienen de sí mismas.

1. A pesar de la diferente evaluación que ellas hacen del oficio de Pedro, la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa y las otras Iglesias que han conservado la realidad de la sucesión apostólica, están unidas en una misma comprensión fundamental de la sacramentalidad de la Iglesia, que se ha expandido a partir del Nuevo Testamento a través de los Padres comunes y, en particular, de San Ireneo. Estas Iglesias consideran la inserción sacramental en el ministerio eclesial, realizada por la imposición de las manos con la invocación del Espíritu Santo, como la forma indispensable para la transmisión de la sucesión apostólica, la única que hace perseverar a la Iglesia en la doctrina y en la comunión. La unanimidad en cuanto a la coherencia jamás interrumpida entre Escritura, Tradición y Sacramento, es la razón en virtud de la cual la comunión entre esas Iglesias y la Iglesia católica nunca ha cesado en forma total y puede ser hoy revivificada.

2. Se prosiguen diálogos fecundos con las comuniones anglicanas que han conservado la imposición de manos, cuya interpretación ha variado.

No es posible anticipar aquí los eventuales resultados de dicho diálogo que investiga en qué medida los elementos constitutivos de la unidad están incluidos en la conservación del rito de la imposición de las manos y de las oraciones correlativas.

3. Las comunidades nacidas de la Reforma del siglo XVI se diferencian entre ellas a tal punto que la descripción de sus relaciones con la Iglesia católica debe ser matizada según cada caso particular. Sin embargo, se delimitan algunas líneas generales comunes. El movimiento general de la Reforma ha negado el lazo entre la Escritura y la Tradición de la Iglesia en favor de la normatividad de la sola Escritura. Aun si más tarde hay diversos modos de referencia a la Tradición, no se le reconoce, sin embargo, la misma dignidad que le reconoció la Iglesia antigua. Siendo el sacramento del Orden la expresión sacramental indispensable de la comunión en la Tradición, la proclamación de la «sola Escritura» arrastró el oscurecimiento de la antigua noción de la Iglesia y su sacerdocio. De hecho, a través de los siglos se ha renunciado, a menudo, a la imposición de las manos, hecha sea por hombres ya ordenados, sea por otros. Allí donde se la ha practicado, no ha tenido la misma significación que en la Iglesia de la Tradición. Esta divergencia acerca de la manera de introducir en el ministerio y de interpretarlo no es sino el síntoma más relevante de la diferente comprensión de las nociones de la Iglesia y de la Tradición. Numerosas y prometedoras aproximaciones(43) han comenzado a restablecer contactos con esta Tradición, aunque la ruptura no hay sido aún efectivamente sobrepasada. En estas circunstancias la intercomunión eucarística es, por el momento imposible(44), porque la continuidad sacramental en la sucesión apostólica a partir de los orígenes constituye tanto para las Iglesias ortodoxas como para la Iglesia católica, un elemento indispensable de la comunión eclesial.

Esta comprobación no significa en modo alguno que las calidades eclesiales y espirituales de los ministerios de las comunidades protestantes sean, por ello, despreciables. Los ministros de esas comunidades las han edificado y nutrido. Por el bautismo, por el estudio y la predicación de la Palabra, por la oración común y la celebración de la Cena, por su celo, ellos han guiado a los hombres hacia el Señor y los han ayudado así a encontrar el camino de la salvación. Hay, pues, en dichas comunidades, elementos que pertenecen a la apostolicidad de la única Iglesia de Cristo(45).

Aun cuando la unión con la Iglesia católica no puede efectuarse sino sacramentalmente -y jamás por medios puramente jurídicos o administrativos(46)-, es evidente que la calidad espiritual de dichos ministerios nunca puede ser descuidada. Un acto sacramental de esta naturaleza debería integrar en la Católica los valores existentes, y su rito debería expresar sin ambigüedad que se asumen carismas que son ya una realidad.

Roma, 17 de abril de 1974

4.4. Comentario, por Mons. J. Medina Estévez

El «Proemio» tiene una doble finalidad.

Se trata, ante todo, de determinar los interrogantes a los que debe responder el documento. Nadie pondrá en duda la actualidad de dichos interrogantes. Desde hace años el problema del ministerio eclesial está en el centro de las reflexiones e inquietudes de los pastores, de los teólogos e incluso del mismo pueblo cristiano. Ello podría causar admiración, si se tiene en consideración la enseñanza del Concilio Vaticano II y la doctrina recordada por la Asamblea ordinaria del Sínodo Episcopal en 1971. Pero el hecho está ahí. Citemos, como ejemplo, un libro reciente: Reforma y reconocimiento de los ministerios eclesiales, publicado en 1973 por los Institutos ecuménicos de las Universidades alemanas(47). Bajo la rúbrica «Memorandum», dicho libro contiene un conjunto de principios que no son todos compatibles con la doctrina católica, aun cuando un cierto número de profesores católicos haya participado en su preparación. Parece haber tomado, como una de sus líneas directrices, la famosa expresión de Martín Lutero: «La verdadera sucesión apostólica es el Evangelio; quien anuncia el Evangelio en su pureza, ése está en la auténtica sucesión»(48). Estas palabras son ambiguas: su comprensión depende del sentido que se dé a la palabra «Evangelio», así como del concepto de Iglesia que les sea subyacente. De hecho, estas palabras son comprendidas a veces como si Cristo no hubiera garantizado, por ningún medio eficaz, la conservación del Evangelio en su pureza. Sería peligroso permitir de este modo una reducción del sacerdocio católico a las categorías de ciertas eclesiologías protestantes, como sería también malsano dar la impresión de separar la Iglesia-institución del deber de fidelidad hacia el Evangelio. Nosotros, católicos, pensamos que la Iglesia y su ministerio forman parte del Evangelio de Cristo: más aún, que son prenda de

su realización.

En segundo término, el Proemio quisiera establecer una metodología apropiada al tema. Por eso subraya vigorosamente, como lo hizo el Concilio en la Constitución dogmática Dei Verbum, la íntima conexión entre los aportes de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio. Repite, una vez más, que la Iglesia no obtiene todas sus certezas, en materia de fe, de la sola Escritura. Recuerdo la observación hecha por uno de nosotros el día mismo en que se votó esta cláusula en la Comisión doctrinal del Concilio: «Quisiera saber -decía- con respecto a qué punto podría pretenderse establecer la certeza, dejando a un lado todo apoyo en la Tradición». Es evidente que es necesario esforzarse, a través de un método científico riguroso, por comprender la Escritura en su tenor literal, es necesario resistir a las pseudo-demostraciones, tan falaces como seductoras. Pero de ahí a pretender que todo debe reposar sobre los datos explícitos del texto, so pena de no tener nada de carácter normativo, hay un abismo. De lo contrario debería decirse (fuera de muchas otras consideraciones) que los antiguos Padres no comprendieron casi nada de la Escritura ni de la Iglesia, puesto que no poseían todavía, por ejemplo, los instrumentos proporcionados por R. Bultmann... Felizmente la Iglesia existía y profesaba su fe mucho antes del advenimiento de tal o cual doctor, aunque fuera un San Agustín, mucho antes del afinamiento de tal o cual método exegético. La Iglesia no puede aceptar someterse al principio de la «sola Escritura» sin renegarse a sí misma y sin renegar su comprensión de la fe.

Si hubiera un acuerdo sobre los principios metodológicos, la mayor parte de las dificultades existentes entre las confesiones cristianas se resolverían. Pero hay que reconocer que estamos aún lejos de ello. Si esto no se reconociera, se correría el riesgo de trabajar en vano o de alimentar ilusiones que serían finalmente una fuente inagotable de sinsabores. Para un católico es un signo saludable recordar en el trabajo ecuménico el primer capítulo del Decreto conciliar Unitatis redintegratio, cuyo título es sugestivo: «Los principios católicos del ecumenismo»(49).

* * *

Los párrafos que siguen al Proemio, se encadenan con una coherencia cuyas líneas fundamentales pueden describirse en la forma siguiente:

El párrafo 1º expone la apostolicidad común de la Iglesia bajo el aspecto del sacerdocio común de los fieles. Una vez más se señala la fidelidad al Evangelio como la finalidad última de la Iglesia, como su objetivo. Pero se señala, al mismo tiempo, que la misma posibilidad de que dicho objetivo sea alcanzado en plenitud, depende de un instrumento querido por Cristo: el ministerio apostólico. Este ministerio tiene, pues, una prioridad en el orden de la acción. Son éstos los dos puntos que la fe católica sostiene conjuntamente, rehusando permitir que uno de ellos se obnubile, so pretexto de realzar el otro. Esta unión o, si se prefiere, esta tensión, contraria a toda manera unilateral de mirar las cosas, se expresa en la naturaleza sacramental de la Iglesia. Si es cierto, que la finalidad última ha sido asignada por Cristo, no lo es menos que los medios de realizarla han sido también establecidos por Él. Ambos elementos constituyen el «misterio» de la salvación en su etapa terrestre. La Iglesia-comunión se realiza por la Iglesia-institución.

El párrafo 2º es un texto de transición que expone la doble dimensión, a la vez histórica y espiritual, del fundamento apostólico de la Iglesia. Ni los fundamentos cristológicos ni la permanencia pneumatológica pueden considerarse separadamente: están indisolublemente unidos en la comprensión católica del ministerio apostólico.

Los párrafos 3º y 4º desarrollan los dos temas que acaban de mencionarse. Se examina allí, primero, el aspecto histórico (párrafo 3º) y luego el aspecto espiritual (párrafo 4º). Las consideraciones históricas se aplican a demostrar cómo ya en el interior del «Nuevo Testamento» existen elementos que expresan sea la institución por Cristo del ministerio, sea la tensión fecunda entre dicho ministerio y la comunidad. Estos elementos, que se desarrollan en el curso del «tiempo del Nuevo Testamento», adquieren su imagen definitiva en el período inmediatamente subsiguiente. Su maduración no constituye una ruptura arbitraria, menos aún una desviación: el crecimiento homogéneo tiene sus orígenes en el fundamento puesto por

Cristo y vivido por los Apóstoles y, luego, por los hombres de los tiempos «postapostólicos» (en el sentido en que esta expresión se emplea en el texto). Las consideraciones sobre el aspecto espiritual muestran, en seguida, que la mediación del ministerio apostólico no es, en modo alguno, una especie de «cuerpo extraño» que viene a interponerse entre Cristo y el creyente. Solamente una profundización en la categoría de «misterio» o de «sacramento» permite comprender cómo ni la Iglesia misma ni su ministerio son una suerte de pantalla colgada entre Dios y el hombre, sino que su papel es, por el contrario, el de servir a la inmediatez de la relación.

El párrafo 5º trata de la ordenación como medio de transmitir la sucesión apostólica. La naturaleza sacramental de dicha transmisión es una consecuencia de la Encarnación: la revelación del Padre no tuvo lugar solamente en palabras, sino en un ser vivo, Jesucristo. El sacramento sirve de vehículo al don del Espíritu. La tradición que se remonta al tiempo mismo del Nuevo Testamento, no conoce ningún otro modo de transmisión del ministerio apostólico que no sea la ordenación sacramental.

El último párrafo presenta un ensayo de evaluación de los ministerios que existen en las Iglesias y comunidades no católicas. Es claro que este esbozo, que se mantiene en un nivel bastante general, no podía considerar las numerosas aplicaciones concretas propias a cada una de esas comunidades. No lo hace sino con respecto a las Iglesias ortodoxas y a aquellas que, bajo este aspecto, se les asemejan. La evaluación positiva que de ellas se hace, tiene apoyo en la tradición católica e incluso en los actos del magisterio. El texto se refiere con prudencia al caso de la comunión anglicana. Insiste más sobre el problema de los ministerios que existen en las comunidades protestantes, deteniéndose en el problema eclesiológico que constituye su médula. Su conclusión es matizada: en parte, negativa, porque no se puede reconocer, de hecho, a dichos ministerios una equivalencia con el ministerio apostólico; pero también, en parte, positiva, puesto que se les reconoce un verdadero alcance espiritual y una participación en la apostolicidad de la Iglesia. Una evaluación de este tipo no permite la práctica de la intercomunión, la cual parece ser hoy día el objetivo prematuro de ciertos ambientes ecuménicos, demasiado sensibles a diversas presiones.

* * *

Séanos permitido resumir en algunas frases los puntos que nos parecen ser los más importantes del texto cuya presentación se ha hecho:

1. La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica son dos realidades diferentes que, sin embargo, se implican mutuamente. No basta una «apostolicidad de la doctrina» para que la Iglesia esté en la «sucesión apostólica». La fidelidad al Evangelio debe ser constantemente buscada, pero la sucesión histórica y espiritual -en una palabra, sacramental- del ministerio ha sido precisamente dada a la Iglesia a fin de que la fidelidad del Evangelio esté en ella auténticamente asegurada, tanto en su doctrina como en su vida.

2. La existencia de este ministerio apostólico en el seno de la comunidad y frente a ella es necesaria a la Iglesia no sólo para que haya un «buen orden», sino porque ha sido instituido por Cristo, institución que puede discernirse ya en los Evangelios, que se desarrolló en el «tiempo del Nuevo Testamento» y cuya imagen definitiva aparece con gran claridad en los más primitivos datos patrísticos.

3. El único modo conocido en la tradición católica para transmitir la sucesión apostólica es la ordenación, tal como fue practicada desde los orígenes en el seno de la Iglesia. La ordenación debe ser conferida en la fe de la Iglesia, y debe serlo por ministros insertos ellos mismos en su oficio en virtud de una ordenación que siga una línea ininterrumpida.

4. La exigencia de la ordenación, realizada con todos sus elementos fundamentales, es el punto álgido en la discusión sobre el reconocimiento de los ministerios de las comunidades no católicas. Ello constituye la norma para juzgar acerca de su equivalencia con el ministerio eclesiástico de la Iglesia antigua, conservado en la Iglesia católica y también en las Iglesias ortodoxas y las que se les asimilan.

-La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica-

5. No puede plantearse la cuestión de un reconocimiento puramente jurídico de los ministerios protestantes como equivalentes al sacerdocio católico. Sobre la base de una comunidad en la fe -la que está lejos de haber sido alcanzada, a pesar de ciertos acercamientos reales- será necesaria la ordenación. Esto porque la Iglesia no dispone a su antojo de la estructura sacramental que le ha sido dada por Cristo y que sirve de vehículo al carisma del ministerio.

* * *

Ésta es la estructura fundamental del texto. No hemos hecho sino darle un vistazo rápido, con la única finalidad de ayudar al lector en la comprensión del texto mismo.

Introducción del ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa

21 de junio de 1973

Observaciones generales previas

I. RELACIONES ENTRE EL CULTO EUCARÍSTICO FUERA DE LA MISA Y LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

1. La celebración de la Eucaristía es el Centro de toda la vida cristiana, tanto para la Iglesia universal como para las asambleas locales de la misma Iglesia. Pues «los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras del apostolado, están unidos con la Eucaristía y hacia ella se ordenan. Pues en la sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra Pascua y pan vivo que, por su carne vivificada y que vivifica por el Espíritu Santo, da vida a los hombres que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a si mismos, sus trabajos y todas las cosas creadas juntamente con él» (1).

2. Pero además «la celebración de la Eucaristía en el sacrificio de la misa es realmente el origen y el fin del culto que se le tributa fuera de la misa». (2) Porque Cristo, el Señor, que «se inmola en el mismo sacrificio de la misa cuando comienza a estar sacramentalmente presente como alimento espiritual de los fieles bajo las especies de pan y vino», también «una vez ofrecido el sacrificio, mientras la Eucaristía se conserva en las iglesias y oratorios es verdaderamente el Emmanuel, es decir "Dios-con-nosotros". Pues día y noche está en medio de nosotros, habita con nosotros lleno de gracia y de verdad». (3)

3. Nadie debe dudar «que los cristianos tributan a este Santísimo Sacramento, al venerarlo, el culto de latría que se debe al Dios verdadero, según la costumbre siempre aceptada en la Iglesia católica. Porque no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido por Cristo, el Señor, para ser comido» (4).

4. Para ordenar y promover rectamente la piedad hacia el Santísimo Sacramento de la Eucaristía hay que considerar el misterio eucarístico en toda su amplitud, tanto en la celebración de la misa como en el culto de las sagradas especies, que se conservan después de la misa para prolongar la gracia del sacrificio. (5)

II. FINALIDAD DE LA RESERVA DE LA EUCARISTÍA

5. El fin primero y primordial de la reserva de las sagradas especies fuera de la misa es la administración del viático; los fines secundarios son la distribución de la comunión y la adoración de nuestro Señor Jesucristo presente en el Sacramento. Pues la reserva de las especies sagradas para los enfermos ha introducido la laudable costumbre de adorar este manjar del cielo conservado en las iglesias. Este culto de adoración se basa en una razón muy sólida y firme: sobre todo porque a la fe en la presencia real del Señor le es connatural su manifestación externa y pública. (6)

6. En la celebración de la misa se iluminan gradualmente los modos principales según los cuales Cristo se hace presente a su Iglesia: en primer lugar, está presente en la asamblea de los fieles congregados en su nombre; está presente también en su palabra, cuando se lee y explica en la iglesia la Sagrada Escritura; presente también en la persona del ministro; finalmente, sobre todo, está presente bajo las especies eucarísticas. En este Sacramento, en efecto, de modo enteramente singular, Cristo entero e íntegro, Dios y hombre, se halla presente substancial y permanentemente. Esta presencia de Cristo bajo las especies «se dice real, no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por excelencia». (7)

Así que, por razón del signo, es más propio de la naturaleza de la celebración sagrada que la presencia eucarística de Cristo, fruto de la consagración, y que como tal debe aparecer en cuanto sea posible, no se tenga ya desde el principio por la reserva de las especies sagradas en el altar en que se celebra la misa. (8)

7. Renuévense frecuentemente y consérvense en un copón o vaso sagrado las hostias consagradas, en la cantidad suficiente para la comunión de los enfermos y de otros fieles. (9)

8. Cuiden los pastores de que, a no ser que obste una razón grave, las iglesias en que, según las normas de Derecho, se guarda la santísima Eucaristía, estén abiertas diariamente durante varias horas en el tiempo más oportuno del día, para que los fieles puedan fácilmente orar ante el santísimo Sacramento. (10)

III. EL LUGAR PARA LA RESERVA DE LA EUCARISTÍA

9. El lugar en que se guarda la santísima Eucaristía sea verdaderamente destacado. Conviene que sea igualmente apto para la adoración y oración privada, de modo que los fieles no dejen de venerar al Señor presente en el Sacramento, aun con culto privado, y lo hagan con facilidad y provecho.

Lo cual se conseguirá más fácilmente cuando el sagrario se coloca en una capilla que esté separada de la nave central del templo, sobre todo en las iglesias en que se celebran con frecuencia matrimonios y funerales y en los lugares que son muy visitados, ya por peregrinaciones, ya por razón de los tesoros de arte y de historia.

10. La sagrada Eucaristía se reservará en un sagrario inamovible y sólido, no transparente, y cerrado de tal manera que se evite al máximo el peligro de profanación. De ordinario en cada iglesia y oratorio haya un solo sagrario, colocado en una parte de la iglesia u oratorio verdaderamente noble, destacada, convenientemente adornada y apropiada para la oración.

Quien cuida de la iglesia u oratorio ha de proveer a que se guarde diligentísimamente la llave del sagrario en que se reserva la santísima Eucaristía. (11)

11. La presencia de la santísima Eucaristía en el sagrario indíquese por el conopeo o por otro medio determinado por la autoridad competente.

Ante el sagrado en el que está reservada la sagrada Eucaristía ha de lucir constantemente una lámpara especial, con la que se indique y honre la presencia de Cristo.

Según la costumbre tradicional, y en la medida de lo posible, la lámpara ha de ser de aceite o de cera. (12)

IV. LO QUE CORRESPONDE A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

12. Corresponde a las Conferencias Episcopales, al preparar los Rituales particulares según la norma de la Constitución sobre la sagrada liturgia, (13) acomodar este título del Ritual Romano a las necesidades de cada región, y una vez aceptado por la Sede Apostólica, empléese en las correspondientes regiones.

Por tanto será propio de las Conferencias Episcopales:

a) Considerar con detenimiento y prudencia qué elementos procedentes de las tradiciones de los pueblos (si las hubiere) se pueden retener o introducir, con tal que se acomoden al espíritu de la sagrada liturgia; por tanto, es propio de las Conferencias Episcopales proponer a la Sede Apostólica y, de acuerdo con ella, introducir las acomodaciones que se estimen útiles o necesarias.

b) Preparar las versiones de los textos, de modo que se acomoden verdaderamente al genio de cada idioma y a la índole de cada cultura, añadiendo quizá otros textos, especialmente para el canto, con las oportunas melodías.

CAPÍTULO I

LA SAGRADA COMUNIÓN FUERA DE LA MISA

OBSERVACIONES PREVIAS

I. RELACIONES ENTRE LA COMUNIÓN FUERA DE LA MISA Y EL SACRIFICIO

13. La más perfecta participación en la celebración eucarística es la comunión sacramental recibida dentro de la misa. Esto resplandece con mayor claridad, por razón del signo, cuando los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciben del mismo sacrificio el Cuerpo del Señor. (14)

Por tanto, de ordinario, en cualquier celebración eucarística conságrese para la comunión de los fieles pan recientemente elaborado.

14. Hay que procurar que los fieles comulguen en la misma celebración eucarística.

Pero los sacerdotes no rehusen administrar, incluso fuera de la misa, la sagrada comunión a los fieles cuando lo piden con causa justa. (15) Incluso conviene que quienes estén impedidos de asistir a la celebración eucarística de la comunidad se alimenten asiduamente con la eucaristía, para que así se sientan unidos no solamente al sacrificio del Señor, sino también unidos a la comunidad y sostenidos por el amor de los hermanos.

Los pastores de almas cuiden de que los enfermos y ancianos tengan facilidades para recibir la Eucaristía frecuentemente e incluso, a ser posible, todos los días., sobre todo en el tiempo pascual, aunque no padezcan una enfermedad grave ni estén amenazados por el peligro de muerte inminente. A los que no puedan recibir la Eucaristía bajo la especie de pan, es lícito administrársela bajo la especie de vino solo. (16)

15. Enséñese con diligencia a los fieles que también cuando reciben la comunión fuera de la celebración de la misa se unen íntimamente al sacrificio con el que se perpetúa el sacrificio de la cruz y participan de aquel sagrado convite en el que «por la comunión en el Cuerpo y la Sangre del Señor el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva Alianza entre Dios y los hombres, sellada de una vez para siempre con la sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre anunciando la muerte del Señor "hasta que vuelva"». (17)

II. EN QUÉ TIEMPO SE HA DE ADMINISTRAR LA COMUNIÓN FUERA DE LA MISA

16. La sagrada comunión fuera de la misa se puede dar en cualquier día y a cualquier hora. Conviene, sin embargo, determinar, atendiendo a la utilidad de los fieles, las horas para distribuir la sagrada comunión, para que se realice una sagrada celebración más plena con mayor fruto espiritual de los fieles.

Sin embargo:

a) El Jueves Santo sólo puede distribuirse la sagrada comunión dentro de la misa; pero a los enfermos se puede llevar la comunión a cualquier hora del día.

b) El Viernes Santo únicamente puede distribuirse la sagrada comunión durante la celebración de la Pasión del Señor; a los enfermos que no pueden participar en esta celebración se puede llevar la sagrada comunión a cualquier hora del día.

c) El Sábado Santo la sagrada comunión sólo puede darse como viático. (18)

III. EL MINISTRO DE LA SAGRADA COMUNIÓN

17. Pertenece ante todo al sacerdote y al diácono administrar la comunión a los fieles que la pidan. (19) Mucho conviene, pues, que a este ministerio de su orden dediquen todo el tiempo preciso, según la necesidad de los fieles.

También pertenece al acólito debidamente instituido, en cuanto ministro extraordinario, distribuir la sagrada comunión cuando faltan un presbítero o diácono, o estén impedidos, sea por enfermedad, edad avanzada, o por algún ministerio pastoral, o cuando el número de los fieles que se acercan a la sagrada mesa es tan numeroso que se alargaría excesivamente la misa u otra celebración. (20)

El Ordinario del lugar puede conceder la facultad de distribuir la sagrada comunión a otros ministros extraordinarios cuando sea necesario para la utilidad pastoral de los fieles y no se disponga ni de sacerdote ni de diácono o acólito. (21)

IV. EL LUGAR PARA DISTRIBUIR LA COMUNIÓN FUERA DE LA MISA

18. El lugar en que de ordinario se distribuye la sagrada comunión fuera de la misa es la iglesia o un oratorio en que habitualmente se celebra o reserva la Eucaristía, o la iglesia, oratorio u otro lugar en que la comunidad se reúne habitualmente para celebrar una asamblea litúrgica los domingos u otros días. Sin embargo, en otros lugares, sin excluir las casas particulares, se puede dar la comunión, cuando se trata de enfermos, cautivos y otros que sin peligro o grave dificultad no pueden salir.

V. LO QUE SE HA DE OBSERVAR AL DISTRIBUIR LA SAGRADA COMUNIÓN

19. Cuando se administra la sagrada comunión en la iglesia o en un oratorio, póngase el corporal sobre el altar cubierto con un mantel; enciéndanse dos cirios como señal de veneración y de banquete festivo; (22) utilícese la patena.

Pero, cuando la sagrada comunión se administra en otros lugares, prepárese una mesa decente cubierta con un mantel; ténganse también preparados los cirios.

20. El ministro de la sagrada comunión, si es presbítero o diácono, vaya revestido de alba, o sobrepelliz sobre el traje talar, y lleve estola.

Los otros ministros lleven o un vestido litúrgico, quizá tradicional en la región, o un vestido que no desdiga de este ministerio y que el Ordinario apruebe.

Para administrar la comunión fuera de la iglesia, llévese la Eucaristía en una cajita u otro vaso cerrado, con la vestidura y el modo apropiado a las circunstancias de cada lugar.

21. Al distribuir la sagrada comunión consérvese la costumbre de depositar la partícula de pan consagrado en la lengua de los que reciben la comunión, que se basa en el modo tradicional de muchos siglos.

Sin embargo, las Conferencias Episcopales pueden decretar, con la confirmación de la Sede Apostólica, que en su jurisdicción se pueda distribuir también la sagrada comunión depositando el pan consagrado en las manos de los lides, con tal que se evite el peligro de faltar a la reverencia o se dé lugar a que surjan entre los fieles ideas falsas sobre la santísima Eucaristía. (23)

Por lo demás, conviene enseñar a los fieles que Jesucristo es el Señor y el Salvador y que se le debe a él, presente bajo las especies sacramentales, el culto de latría o adoración, propio de Dios. (24)

En ambos casos, la sagrada comunión debe ser distribuida por el ministro competente, que muestre y entregue al comulgante la partícula del pan consagrado, diciendo la fórmula: «El Cuerpo de Cristo», a lo que cada fiel responde: «Amén.»

En lo que toca a la distribución de la sagrada comunión bajo la especie de vino, síganse fielmente las normas litúrgicas. (25)

22. Si quedaran algunos fragmentos después de la comunión, recójanse con reverencia y pónganse en el copón, o échense en un vasito con agua.

Igualmente, si la comunión se administra bajo la especie de vino, purifíquese con agua el cáliz o cualquier otro vaso empleado para ese menester.

El agua utilizada en esas purificaciones, o bien se sume o se arroja en algún lugar conveniente.

VI. LAS DISPOSICIONES PARA RECIBIR LA SAGRADA COMUNIÓN

23. La Eucaristía, que continuamente hace presente entre los hombres el misterio pascual de Cristo, es la fuente de toda gracia y del perdón de los pecados. Sin embargo, los que desean recibir el Cuerpo del Señor, para que perciban los frutos del sacramento pascual tienen que acercarse a él con la conciencia limpia y con recta disposición de espíritu.

Además, la Iglesia manda «que nadie consciente de pecado mortal, por contrito que se crea, se acerque a la sagrada Eucaristía sin que haya precedido la confesión sacramental» (26). Pero cuando concurre un motivo grave y no hay oportunidad de confesarse, haga un acto de perfecta contrición con el propósito de confesar cuanto antes todos los pecados mortales, que al presente no pueda confesar.

Pero los que diariamente o con frecuencia suelen comulgar, conviene que con la oportuna periodicidad, según la condición de cada cual, se acerquen al sacramento de la penitencia.

Por los demás, los fieles miren también a la Eucaristía como remedio que nos libra de las culpas de cada día y nos preserva de los pecados mortales; sepan también el modo conveniente de aprovecharse de los ritos penitenciales de la liturgia, en especial de la misa. (27)

24. Los que van a recibir el Sacramento no lo hagan sin estar durante al menos una hora en ayunas de alimentos y bebidas, a excepción del aria y de las medicinas.

El tiempo de ayuno eucarístico, o sea, la abstinencia de alimento o bebida no alcohólica, se abrevia a un cuarto de hora aproximadamente para:

- 1) Los enfermos que residen en hospitales o en sus domicilios, aunque no guarden cama.
- 2) Los fieles de edad avanzada, que por su ancianidad no salen de casa o están en asilos.
- 3) Los sacerdotes enfermos, aunque no guarden cama, o de edad avanzada, lo mismo para celebrar misa que para recibir la sagrada comunión.
- 4) Las personas que están al cuidado de los enfermos o ancianos, y sus familiares que desean recibir con ellos la sagrada comunión, siempre que sin incomodidad no puedan guardar el ayuno de una hora. (28)

25. La unión con Cristo, a la que se ordena el mismo Sacramento, ha de extenderse a toda la vida cristiana, de modo que los fieles de Cristo, contemplando asiduamente en la fe el don recibido, y guiados por el Espíritu Santo, vivan su vida ordinaria en acción de gracias y produzcan frutos más abundantes de caridad.

Para que puedan continuar más fácilmente en esta acción de gracias, que de un modo eminente se da a Dios en la misa, se recomienda a los que han sido alimentados con la sagrada comunión que permanezcan algún tiempo en oración (29).

CAPÍTULO III

VARIAS FORMAS DE CULTO A LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

79. Se recomienda con empeño la devoción privada y pública a la santísima Eucaristía, aun fuera de la misa, de acuerdo con las normas establecidas por la autoridad competente, pues el sacrificio eucarístico es la fuente y el punto culminante de toda la vida cristiana.

En la organización de tan piadosos y santos ejercicios, téngase en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo se deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo. (30)

80. Los fieles, cuando veneran a Cristo presente en el Sacramento, recuerdan que esta presencia proviene del sacrificio y se ordena al mismo tiempo a la comunión sacramental y espiritual.

Así, pues, la piedad que impulsa a los fieles a adorar a la santa Eucaristía los lleva a participar más plenamente en el misterio pascual y a responder con agradecimiento al don de aquel que por medio de su humanidad infunde continuamente la vida en los miembros de su Cuerpo. Permaneciendo ante Cristo, el Señor, disfrutan de su trato íntimo, le abren su corazón por sí mismos y por todos los suyos y ruegan por la paz y la salvación del mundo. Ofreciendo con Cristo toda su vida al Padre en el Espíritu Santo sacan de este trato admirable un aumento de su fe, su esperanza y su caridad. Así fomentan las disposiciones debidas que les permiten celebrar con la devoción conveniente el memorial del Señor y recibir frecuentemente el pan que nos ha dado el Padre.

Traten, pues, los fieles de venerar a Cristo en el Sacramento de acuerdo con su propio modo de vida. Y los pastores en este punto vayan delante con su ejemplo y exhortenlos con sus palabras. (31)

81. Acuérdense, finalmente, de prolongar por medio de la oración ante Cristo, el Señor, presente en el Sacramento, la unión con él conseguida en la comunión y renovar la alianza que los impulsa a mantener en sus obras, costumbres y en su vida la que han recibido en la celebración eucarística por la fe y el Sacramento. Procurarán, pues, que su vida transcurra con alegría en la fortaleza de este alimento del cielo, participando en la muerte y resurrección de Señor. Así, cada uno procure hacer buenas obras, agradar a Dios, trabajando por impregnar al mundo del espíritu cristiano y también proponiéndose llegar a ser testigo de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana. (32)

1. LA EXPOSICIÓN DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

OBSERVACIONES PREVIAS

I. RELACIONES ENTRE LA EXPOSICIÓN Y LA MISA

82. La exposición de la santísima Eucaristía, sea en el copón, sea en la custodia, lleva a los fieles a reconocer en ella la maravillosa presencia de Cristo y les invita a la unión de corazón con él, que culmina en la comunión sacramental. Así promueve adecuadamente el culto en espíritu y en verdad que le es debido.

Hay que procurar que en tales exposiciones el culto del Santísimo Sacramento manifieste, aun en los signos externos, su relación con la misa. En el ornato y en el modo de la exposición evítese cuidadosamente lo que pueda oscurecer el deseo de Cristo, que instituyó la Eucaristía ante todo para que fuera nuestro alimento, nuestro consuelo y nuestro remedio. (33)

83. Se prohíbe la celebración de la misa durante el tiempo en que está expuesto el Santísimo Sacramento en la misma nave de la iglesia u oratorio.

Pues, aparte de las razones propuestas en el número 6, la celebración del misterio eucarístico incluye de una manera perfecta aquella comunión interna a la que se pretende llevar a los fieles con la exposición.

Si la exposición del Santísimo Sacramento se prolonga durante uno o varios días, debe interrumpirse durante la celebración de la misa, a no ser que se celebre en una capilla o espacio separado del lugar de la exposición y permanezcan en adoración por lo menos algunos fieles. (34)

II. NORMAS QUE SE HAN DE OBSERVAR EN LA EXPOSICIÓN

84. Ante El Santísimo Sacramento, ya reservado en el sagrario, ya expuesto para la adoración pública, sólo se hace genuflexión sencilla.

85. Para la exposición del Santísimo Sacramento en la custodiase encienden cuatro o seis cirios de los usuales en la misa, y se emplea el incienso. Para la exposición en el copón enciéndanse por lo menos dos cirios; se puede emplear el incienso.

Exposición prolongada

86. En las iglesias y oratorios en que se reserva la Eucaristía, se recomienda cada año una exposición solemne del Santísimo Sacramento, prolongada durante algún tiempo, aunque no sea estrictamente continuado, a fin de que la comunidad local pueda meditar y adorar más intensamente este misterio.

Pero esta exposición se hará solamente si se prevé una asistencia conveniente de fieles. (35)

87. En caso de necesidad grave y general, el Ordinario del lugar puede ordenar preces delante del Santísimo Sacramento, expuesto durante algún tiempo más prolongado, y que debe hacerse en aquellas iglesias que son más frecuentadas por los fieles. (36)

88. Donde, por falta de un número conveniente de adoradores, no se puede tener la exposición sin interrupción, está permitido reservar el Santísimo Sacramento en el sagrario, en horas determinadas y dadas a conocer, pero no más de dos veces al día; por ejemplo, a mediodía y por la noche.

Esta reserva puede hacerse de modo más simple; el sacerdote o el diácono, revestido de alba (o de sobrepelliz sobre traje talar) y de estola, después de una breve adoración, hecha la oración con los fieles, devuelve el Santísimo Sacramento al sagrario. De mismo modo, a la hora señalada se hace de nuevo la exposición. (37)

Exposición breve

89. Las exposiciones breves de Santísimo Sacramento deben ordenarse de tal manera que, antes de la bendición con el Santísimo Sacramento, se dedique un tiempo conveniente a la lectura de la palabra de Dios, a los cánticos, a las preces y a la Oración en silencio prolongada durante algún tiempo.

Se prohíbe la exposición tenida únicamente para dar la bendición. (38)

La adoración en las comunidades religiosas

90. A las comunidades religiosas y otras piadosas asociaciones que, según las Constituciones o normas de su Instituto, tienen la adoración perpetua o prolongada por largo tiempo, se las recomienda con empeño que organicen esta piadosa costumbre según el espíritu de la sagrada liturgia, de forma que, cuando la adoración ante Cristo, el Señor, se tenga con participación de toda la comunidad, se haga con sagradas lecturas, cánticos y algún tiempo en silencio, para fomentar más eficazmente la vida espiritual de la comunidad. De esta manera se promueve entre los miembros de la casa religiosa el espíritu de unidad y fraternidad de que es signo y realización la Eucaristía y se practica el culto debido al Sacramento de forma

más noble.

También se ha de conservar aquella forma de adoración, muy digna de alabanza, en que los miembros de la comunidad se van turnando de uno en uno, o de dos en dos. Porque también de esta forma, según las normas del Instituto aprobadas por la Iglesia, ellos adoran y ruegan a Cristo, el Señor, en el Sacramento, en nombre de toda la comunidad y de la Iglesia.

III. EL MINISTRO DE LA EXPOSICIÓN DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

91. El ministro ordinario de la exposición del Santísimo Sacramento es el sacerdote o el diácono, que al final de la adoración, antes de reservar el Sacramento, bendice al pueblo con el mismo Sacramento.

En ausencia del sacerdote o diácono, o legítimamente impedidos, pueden exponer públicamente la santísima Eucaristía a la adoración de los fieles y reservarla después, el acólito u otro ministro extraordinario de la sagrada comunión, o algún otro autorizado por el Ordinario del lugar.

Todos éstos pueden hacer la exposición abriendo el sagrado, o también, si se juzga oportuno, poniendo el copón sobre el altar, o poniendo la hostia en la custodia. Al final de la adoración guardan el Sacramento en el sagrario. No les es lícito, sin embargo, dar la bendición con el Santísimo Sacramento.

92. El ministro, si es sacerdote o diácono, revístase del alba (o la sobrepelliz sobre el traje talar) y de la estola de color blanco.

Los otros ministros lleven o la vestidura litúrgica tradicional en el país, o un vestido que no desdiga de este sagrado ministerio y que el Ordinario apruebe.

Para dar la bendición al final de la adoración, cuando la exposición se ha hecho con la custodia, el sacerdote y el diácono pónganse además la capa pluvial y el velo humeral de color blanco; pero si la bendición se da con el copón, basta con el velo humeral.

2. LAS PROCESIONES EUCARÍSTICAS

101. El pueblo cristiano da testimonio público de fe y piedad religiosa hacia el Santísimo Sacramento con las procesiones en que se lleva la Eucaristía por las calles con solemnidad y con cantos,

Corresponde al Obispo diocesano juzgar sobre la oportunidad, en las circunstancias actuales, acerca del tiempo, lugar y organización de tales procesiones, para que se lleven a cabo con dignidad y sin desdoro de la reverenda de debida a este Santísimo Sacramento. (39)

102. Entre las procesiones eucarísticas adquiere especial importancia y significación en la vida pastoral de la parroquia o de la ciudad la que suele celebrarse todos los años en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, o en algún otro día más oportuno, Cercano a esta solemnidad. Conviene, pues, que, donde las circunstancias actuales lo permitan y verdaderamente pueda ser signo colectivo de fe y de adoración, se conserve esta procesión de acuerdo con las normas del derecho.

Pero si se trata de grandes ciudades, y la necesidad pastoral así lo aconseja, se puede, a juicio del Obispo diocesano, organizar otras procesiones en las barriadas principales de la ciudad. Pero donde no se pueda celebrar la procesión en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, conviene que se tenga otra celebración pública para toda la ciudad o para sus barriadas principales en la iglesia catedral o en otros lugares oportunos.

103. Conviene que la procesión con el Santísimo Sacramento se celebre a continuación de la misa, en la que se consagre la hostia que se ha de trasladar en la procesión. Sin embargo, nada impide que la procesión se haga después de la adoración pública y prolongada que siga a la misa.

104. Las procesiones eucarísticas organicéense según los usos de la región, ya en lo que respeta al ornato de plazas y calles, ya en lo que toca a la participación de los fieles. Durante el recorrido, según lo aconseje la costumbre y el bien pastoral, pueden hacerse algunas estaciones o paradas, aun con la bendición eucarística. Sin embargo, los cantos y oraciones que se tengan ordenéense a que todos manifiesten su fe en Cristo y se entreguen solamente al Señor.

3. LOS CONGRESOS EUCARÍSTICOS

109. Los Congresos eucarísticos, que en los tiempos modernos se han introducido en la vida de la Iglesia como peculiar manifestación del culto eucarístico, se han de mirar como una *statio*, a la cual alguna comunidad invita a toda la Iglesia local, o una Iglesia local invita a otras Iglesias de la región o de la nación, o aun de todo el mundo, para que todos juntos reconozcan más plenamente el misterio de la Eucaristía bajo algún aspecto particular y lo veneren públicamente con el vínculo de la caridad y de la unión.

Conviene que tales Congresos sean verdadero signo de fe y caridad por la plena participación de la Iglesia local y por la significativa aportación de las otras Iglesias.

110. Háganse los oportunos estudios, ya en la Iglesia local ya en las otras Iglesias, sobre el lugar, temario y el programa de actos del Congreso que se vaya a celebrar, para que se consideren las verdaderas necesidades y se favorezca el progreso de los estudios teológicos y el bien de la Iglesia local. Para este trabajo de investigación búsquese el asesoramiento de los teólogos, escrituristas, liturgistas y pastoralistas, sin olvidar a los versados en las ciencias humanas.

111. Para preparar un Congreso se ha de hacer sobre todo:

a) Una catequesis más profunda y acomodada a la cultura de los diversos grupos humanos acerca de la Eucaristía, principalmente en cuanto constituye el misterio de Cristo viviente y operante en la Iglesia.

b) Una participación más activa en la sagrada liturgia, que fomente al mismo tiempo la escucha religiosa de la palabra de Dios y el sentido fraterno de la comunidad. (40)

c) Una investigación de las ayudas y la puesta en marcha de obras sociales para la promoción humana y para la comunicación cristiana de bienes incluso temporales, a ejemplo de la primitiva comunidad cristiana, (41) para que el fermento evangélico se difunda desde la mesa eucarística por todo el orbe como fuerza de edificación de la sociedad actual y prenda de la futura. (42)

112. Criterios para organizar la celebración de un Congreso eucarístico: (43)

a) La celebración de la Eucaristía sea verdaderamente el Centro y la culminación a la que se dirijan todos los actos y los diversos ejercicios de piedad.

b) Las celebraciones de la palabra de Dios, las sesiones catequéticas y otras reuniones públicas tiendan sobre todo a que el tema propuesto se investigue con mayor profundidad, y se propongan con mayor claridad los aspectos prácticos a fin de llevarlos a efecto.

c) Concédase la oportunidad de tener ya las oraciones comunes, ya la adoración prolongada, ante el Santísimo Sacramento expuesto, en determinadas iglesias que se juzguen más a propósito para este ejercicio de piedad.

d) En cuanto a organizar una procesión, en que se traslade al Santísimo Sacramento con himnos y preces públicas por las calles de la ciudad, guárdense las normas para las procesiones eucarísticas, mirando a las condiciones sociales y religiosas del lugar (cf. núms. 101- 104).

1. Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, núm. 5.
2. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 3, e: AAS 59 (1967), p. 542.
3. *Ibid.*, núm. 3, b: 1. c. p. 541; PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei*, prope finem: AAS 57 (1965), p. 771.
4. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium* núm. 3, f: AAS 59 (1967), p. 543.
5. Cf. *ibid.*, núm. 3, g: 1. c., p. 543.
6. Cf. *ibid.*, núm. 49: 1. c., pp. 566- 567.
7. PABLO VI, Encíclica *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965), p. 764; cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 9: AAS 59 (1967), p. 547.
8. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 55: AAS 59 (1967), pp. 568- 569.
9. Cf. *Ordenación general del Misal Romana*, núms. 285 y 292.
10. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 51: AAS 59 (1967), p. 567; *Código de Derecho Canónico*, can. 937.
11. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núms. 52- 53: AAS 59 (1967), pp. 567- 568; *Código de Derecho Canónico*, can. 938.
12. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 57: AAS 59 (1967), p. 569; *Código de Derecho Canónico*, can. 940.
13. Núm. 63, b.
14. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, núm., 55.
15. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 33, a: AAS 59 (1967), pp.559- 560.
16. Cf. *ibid.*, núms. 40- 41: 1.c., pp. 562- 563.
17. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 3, a: AAS 59 (1967), pp. 541- 542.
18. Cf. *Missale Romanum*, edic. típica 1979: Misa vespertina de la Cena del Señor, p. 243; Celebración de la Pasión del Señor, p. 250, núm. 3; Sábado Santo, p. 265.
19. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 31: AAS 59 (1967), pp. 557- 558.
20. Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Ministerio quaedam*, de 15 de agosto de 1972, núm. VI: AAS 64 (1972), p. 532.
21. Cf. Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis*, de 29 de enero de 1973, 1, I y II: AAS 65 (1973), pp. 265- 266.
22. Cf. *Ordenación general del Misal Romano*, núm. 269.

23. Cf. Sagrada Congregación para el Culto divino, Instrucción *Memoriale Domini*, de 29 de mayo de 1969: AAS 61 (1969), pp. 541- 545.
24. Cf. Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis*, de 29 de enero de 1973, núm. 4: AAS 65 (1973), p. 270.
25. Cf. *Ordenación general del Misal Romano*, núm. 242; Sagrada Congregación para el Culto Divino, Instrucción *Sacramentali Communione*, núm. 6, de 29 de junio de 1970: AAS 62 (1970), pp. 665- 666.
26. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIII, *Decretum de Eucharistia*, 7: OS 1646- 1647; *ibid*, Sesión XIV, *Cananas de sacramenta Paenitentiae*, 9: OS 1709; Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*, de 16 de junio de 1972, proemio y núm. VI: AAS 64 (1972), pp, 510 y 512.
27. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 35: AAS 59 (1967), p. 569.
28. Cf. Sagrada Congregación de la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis* de 29 de enero de 1973, núm. 3: AAS 65 (1973), p. 269.
29. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 38: AAS 59 (1967), p. 562.
30. Cf. *ibid*, núm., 58: 1. c. p. 569.
31. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 50: AAS 59 (1967), p. 567.
32. Cf. *ibid.*, núm. 13: 1.c., p. 549.
33. Cf. *ibid.*, núm. 60: 1.c., p. 570.
34. Cf. *ibid*, núm. 61: 1. c., pp. 570- 571.
35. Cf. *ibid.*, núm. 63: 1. c., p. 571.
36. Cf. *ibid.*, núm., 64: 1. c., p. 572.
37. Cf. *ibid*, núm. 65: 1. c., p. 572.
38. Cf. *ibid.*, núm. 66: 1. c., p. 572.
39. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 59. AAS 59 (1967), p. 570.
40. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, núms. 41- 52; Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 26.
41. Cf. Hch 4, 32.
42. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, núm. 47; Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo, núm. 15.
43. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, núm. 67 AAS 59 (1967), pp. 572- 573.

-Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa-

Comisión teológica internacional

La moral cristiana y sus normas (1974)

5.1. Presentación de los textos, por Mons. Ph. Delhaye

Para quien escribe la crónica de una institución y busca reagrupar los documentos esenciales, puede presentarse un doble peligro: pueden haberse perdido «dossiers» y entonces hay que reconstituirlos de una parte y de otra; en otras circunstancias hay plétora de documentos.

Esto es lo que sucede para la sesión de 1974 consagrada a «La moral cristiana y sus normas». Ya el título es ambiguo. Algunos pueden entender la investigación como un estudio de los criterios y las fuentes de un tratado de moral: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio, razonamiento filosófico (ley natural). Otros pueden considerar, ante todo, los puntos de referencia de una conciencia comprometida en la acción: el fin buscado (Dios, el amor fraterno, el bien honesto), las circunstancias del acto (quis, quando, quomodo, etc.), la estructura o la naturaleza de la acción y de la persona que pone la acción. Sin duda, un equipo puede y debe ponerse de acuerdo antes de comenzar un trabajo común. Pero, para la Comisión teológica internacional, este consenso inicial se hizo bien difícil por el hecho de que el trabajo, decidido desde 1969, no pudo discutirse hasta 1974. Concretamente esto significa que una buena parte de los autores de las relaciones, escritas durante el primer quinquenio, no fueron confirmados y que colaboraciones nuevas debieron suscitarse entre los nuevos miembros de la Comisión teológica internacional. A esto se añade el hecho de que la moral padecía ya entonces una crisis y distorsiones considerables.

En teoría, lo mejor habría sido quizás publicar el «dossier» tal como estaba preparado desde 1972. Pero no había sido nunca estudiado, mucho menos votado, en sesión plenaria. Por ello parece más conforme con un buen método que el compilador presente a los lectores ciertos textos de los años 1974 y 1975, aunque, sobre algunos puntos, se den repeticiones o referencias a otras publicaciones. Todos los textos votados en 1974 lo fueron in forma generica tantum y pudieron, por ello, ser retocados y amplificados según los casos. Las relaciones de algunos colaboradores merecen una mención especial. Una clasificación estricta permitirá al lector orientarse. Que él pueda, al menos, encontrar el plan de nuestra presentación.

En primer lugar, publicamos las «Nueve tesis para una moral cristiana»(50), una vista panorámica prestigiosa de la praxis cristiana, debida a H.U. von Balthasar. Una corta introducción de la Secretaría sitúa esta investigación en el conjunto de los trabajos de la Comisión teológica internacional.

En segundo lugar, presentamos -con una introducción y un comentario- las cuatro tesis de H. Schürmann, «La cuestión del carácter obligatorio de los juicios de valor y de las directrices morales del Nuevo Testamento», en su forma primitiva aprobada in genere por la Comisión teológica internacional. Los desarrollos posteriores con que se las encuentra en Principes d'éthique chrétienne(51), no quitan nada de su valor al primer ensayo sobre la cuestión.

Finalmente reproducimos la introducción de la Secretaría de la Comisión teológica internacional al libro, hoy agotado, de tres peritos consultados para esta investigación: *Morale et Ancien Testament*(52). Las noticias que se encontrarán allí sobre los trabajos de los peritos, sobre la sesión plenaria de 1974 y su puesto en la sucesión de los trabajos de la Comisión teológica internacional permitirán ver, en un ejemplo muy significativo, la continuidad y la extensión del trabajo de la Comisión.

5.2. Las «nueve tesis» de H.U. von Balthasar

5.2.1. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

Desde el principio de su primer quinquenio en 1969, la Comisión teológica internacional había puesto en su programa de estudio algunas grandes cuestiones actuales: la unidad de la fe y el pluralismo teológico, el ministerio sacerdotal, la esperanza cristiana y las esperanzas humanas, los criterios del conocimiento

moral cristiano. Una petición de la Secretaría del Sínodo hizo que se añadiera un examen de la colegialidad episcopal.

Concretamente los dos primeros temas retuvieron especialmente la atención, puesto que la Comisión teológica internacional estudió los problemas del ministerio sacerdotal en 1970, en 1971 y en 1974. De allí salieron dos textos que han sido presentados al gran público(53). Le Ministère sacerdotal, colección «Cogitatio fidei», número 60, Paris 1971, publicó el informe dado por el reverendo padre M.-J. Le Guillou, en colaboración con otros miembros de la Subcomisión: S.E. Mons. C. Colombo, H.U. von Balthasar, O. González de Cardedal, J.-F. Lescrauwaet y Mons. J. Medina Estévez. En 1974 diversas revistas publicaron en varias lenguas una parte de los trabajos de la reunión plenaria que conciernen a La apostolicidad de la Iglesia y la sucesión apostólica.

El tema del pluralismo, abordado desde 1971 en reuniones de la Subcomisión, presidida por el profesor J. Ratzinger, de Ratisbona, se examinó definitivamente en 1972 y dio lugar a la publicación de un volumen que en español tiene como título El pluralismo teológico, BAC (Madrid 1976). Además se publicaron las tesis que resumen las conclusiones y que, acompañadas por los comentarios de Mons. Medina y del P. Le Guillou, constituyen el capítulo tercero de la presente obra.

Mientras la Subcomisión de la Esperanza Cristiana se orientaba al estudio de la teología de la liberación, que debería estar terminado, en principio, en 1976, la Subcomisión de Moral(54) llevaba sus estudios en varias direcciones: uso de la Sagrada Escritura en moral cristiana, la enseñanza del Magisterio (que se abordará de nuevo en un contexto más amplio en 1975), los criterios del acto honesto, el sentido de la moral cristiana, el recurso a las ciencias humanas. Sobre este último tema la Secretaría ha reunido numerosos estudios de valor, publicados en los Studia Moralia de la Academia Alfonsiana en 1974(55). El dossier escriturario es muy amplio y sería pronto objeto de varias publicaciones, igual que los estudios sobre los criterios de la honestidad del acto.

El estudio de los «principios fundamentales y del sentido de la moral cristiana» era un tema de descorazonadora amplitud, con relación al cual se corría el riesgo de tener que repetir solamente algunas banalidades. H.U. von Balthasar ha conseguido tratarlo con la maestría, el espíritu de síntesis, la profundidad y la apertura que caracterizan su obra. Por esto, los miembros de la Comisión teológica internacional, al aprobar este texto in forma generica, no han querido que se le quitara al autor y se difuminara en el anonimato de un informa colectivo.

Estas nueve proposiciones quieren expresar la moral cristiana en lo que tiene de específico, es decir, su origen en la persona de Cristo, fuente de donde brota, el cual es revelación plena del amor de Dios que se extiende a todos los hombres, norma concreta y universal de toda acción moral.

La vida de Cristo es, a la vez, celebración y acción. Celebra la obra salvadora de Dios, preparada en las religiones y las éticas no bíblicas, concretada en la promesa y la ley de la Alianza, terminada en el don sacrificial y la resurrección de Cristo y en la comunicación del Espíritu Santo. Actualiza el amor del Padre para con el mundo, realizando la totalidad de su querer y haciendo de nosotros hijos de Dios. De ese modo, Cristo, prototipo de la perfecta obediencia al Padre, y el Espíritu Santo dado a los que creen, transfiguran nuestras libertades pecadoras; el ejemplo de Cristo y la gracia del Espíritu nos hacen capaces de desarrollar, como Iglesia, una actividad moral, personal y social, que tiende hacia la perfección de la caridad y está dispuesta a la misericordia.

El testimonio de la unidad dado por los cristianos va más allá de la simple fraternidad entre los seres, la reciprocidad prescrita por la «Regla de oro»: es fruto del Espíritu de Dios y traduce, entre los hombres, el misterio de pobreza que el intercambio interpersonal en la vida divina contiene. Se expresa por excelencia en la asamblea eucarística en la que los cristianos celebran la Palabra que constituye a la comunidad y, en acción de gracias al Padre, comparten el cuerpo de Cristo Hijo único de Dios y hermano universal en la humanidad.

Al contrario de lo que podría pensarse, semejante análisis de la moral cristiana no desprecia, en modo alguno, las morales precristianas o «poscristianas». Antes muestra bien en ellas los valores que hay que explotar, que confirmar y que superar.

5.2.2. Texto de las Nueve tesis de H.U. von Balthasar, aprobado «in forma generica» por la Comisión teológica internacional(56)

Observación preliminar

El cristiano que vive de la fe, debe fundar su conducta moral sobre su fe. Y puesto que el contenido de ésta, Jesucristo, el revelador del divino amor trinitario, tomó la figura del primer Adán y asumió tanto su falta como también las ansiedades, las perplejidades y las decisiones de su existencia, el cristiano está seguro de reencontrar en el segundo Adán al primer hombre con toda la problemática moral que le es propia. Jesús mismo tuvo que escoger entre su Padre y su familia: «Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto?» (Lc 2, 48). Así el cristiano determinará las opciones profundas de su vida a partir del punto de vista de Cristo, o sea, de la fe. Una ética que procede de la luz de la Revelación en su plenitud y que, a partir de allí, remonta las etapas anteriores, no puede ser calificada propiamente como «descendente» por oposición a una ética «ascendente» que partiría del dato antropológico considerado como primer fundamento.

Tampoco puede tachársela de «ahistórica» por el hecho de que coloca al Evangelio antes que la Ley del Antiguo Testamento. Solamente el término determina y esclarece el camino, incluso, y de manera especialísima, el camino de la historia de la salvación con su singular característica que es la de ser, a la vez, un sobrepasar (según el aspecto subrayado por Pablo) y una realización (según la óptica de Mateo y Santiago). Ciertamente, desde el punto de vista histórico-cronológico, las tesis 5-6 hubiera debido colocarse antes de las tesis cristológicas, y las tesis 7-9 aún antes de aquellas. Pero el cristiano vive de hecho en un tiempo específicamente escatológico y debe esforzarse sin cesar por sobrepasar lo que en él mismo pertenece a las etapas previas a fin de llegar a lo que pertenece al tiempo definitivo. En esto el cristiano se acerca a Cristo, que vivió su obediencia al Padre no solamente bajo el modo profético e inmediato, sino también en la fidelidad a la Ley y por la «fe» en la promesa.

El enunciado de nuestras tesis es extremadamente sumario y omite muchas cosas esenciales. Así sólo se trata de la Iglesia como por un sesgo; no se trata en ellas ni de los sacramentos ni de la relación a la autoridad de la Jerarquía. Tampoco entran en la casuística de opciones de gran alcance a las que se encuentra confrontada la Iglesia de hoy en el marco de decisiones de alcance mundial. Se ha querido esencialmente considerar la moral cristiana en su brotar primero, que es el misterio de Cristo, dentro de la historia de la salvación y de la historia humana.

I. El cumplimiento de la realidad en Cristo

1. Cristo como norma concreta

Una ética cristiana debe ser elaborada a partir de Jesucristo. Él, como Hijo del Padre, realizó en el mundo toda la voluntad de Dios (todo lo que es debido) y lo hizo «por nosotros». Así nosotros recibimos de Él que es la norma concreta y plena de toda actividad moral, la libertad de cumplir la voluntad de Dios y de vivir nuestro destino de hijos libres del Padre.

1. Cristo es el imperativo categórico concreto. En efecto, Él no es sólo una norma formal universal de la acción moral, susceptible de ser aplicada a todos, sino una norma concreta personal. En virtud de su Pasión sufrida por nosotros y del don eucarístico de su vida, realizado en favor nuestro y bajo la forma de comunión con Él (per ipsum et in ipso), Cristo, como norma concreta, nos hace interiormente capaces de cumplir con Él (cum ipso) la voluntad del Padre. El imperativo se apoya sobre el indicativo (Rom 6, 7-11; 2 Cor 5, 15, etc.). La voluntad del Padre tiene un doble objeto: amar a sus hijos en Él y con Él (1 Jn 5, 1-2) y adorar en espíritu y en verdad (Jn 4, 23). La vida de Cristo es, a la vez, acción y culto. Esta unidad constituye para los cristianos la norma plenaria. No podemos cooperar sino en actitud de infinito respeto

(Flp 2, 12) a la obra salvífica de Dios, cuyo amor absoluto nos sobrepasa infinitamente, según la máxima diferencia (in maiore dissimilitudine). La liturgia es inseparable del actuar moral.

2. El imperativo cristiano se sitúa más allá de la problemática de la autonomía y de la heteronomía.

a) En efecto, el Hijo de Dios, engendrado por el Padre, es ciertamente «otro» (ἄλλο, pero no «otra cosa»: ἄλλο) con respecto a Él; uno que, en cuanto Dios, responde a su Padre de manera autónoma (su persona coincide con su procesión y, por lo tanto, con su misión). Pero, por otra parte, en cuanto hombre, tiene como presupuesto de su existencia (Heb 10, 5-7; Flp 2, 5-8) y como fuente íntima de su actividad personal (Jn 4, 34; etc.) el querer divino o su propio consentimiento a él, incluso cuando quiere gustar dolorosamente todas las resistencias de los pecadores con respecto a Dios(57).

b) En cuanto creaturas, nosotros permanecemos ἄλλο, pero llegamos también a ser capaces de desplegar nuestra actividad personal libre en virtud de la fuerza divina (la «bebida» llega a ser en nosotros la «fuente»: Jn 4, 13-14; 7, 38). Ésta nos llega por la Eucaristía del Hijo, por el nacimiento de gracia con Él del seno del Padre y de la comunicación de su Espíritu. En su obra de gracia, Dios obra gratuitamente («sin precio»); y también a nosotros se nos pide actuar gratuitamente por amor (y no a cambio de «algo»: Mt 10, 8; Lc 14, 12-14), ya que la «gran recompensa» del cielo (Lc 6, 23) no puede ser otra cosa que el mismo Amor. En el eterno designio de Dios (Ef 1, 10), el objetivo final coincide con la moción primera de nuestra libertad (intimior intimo meo; cf. Rom 8, 15-16. 26-27).

3. En virtud de la realidad de nuestra filiación divina, toda actividad cristiana es el ejercicio de una libertad y no de una opresión. Para Cristo, todo el peso del deber (ἄλλο) que le incumbe en la historia de la salvación y que lo conduce hasta la Cruz, está suspendido del poder, del cual usa con toda libertad, de revelar la voluntad salvífica del Padre. Para nosotros, pecadores, la libertad de los hijos de Dios toma, bastante a menudo, una forma crucificante, tanto en las decisiones personales como en el marco de la comunidad eclesial. Si bien las directivas de ésta tienen, como sentido intrínseco, el de sacar al creyente de la alienación del pecado para conducirlo a su identidad y a su libertad verdaderas, es sin embargo posible y frecuentemente necesario que presenten al hombre imperfecto una apariencia de dureza y de obligación legal, tal como sucedió a Cristo en la Cruz con respecto a la voluntad del Padre.

2. La universalidad de la norma concreta

La norma que está constituida por la existencia concreta de Cristo, es personal y al mismo tiempo universal, porque en Él el amor del Padre para con el mundo se actualiza de una manera total, insuperable y concreta. Dicha norma se extiende a toda la diversidad de las personas y de sus situaciones morales, así como reúne en la persona de Cristo a todos los hombres con su unicidad y su libertad. En la libertad del Espíritu Santo, ella reina sobre todos para introducirlos en el Reino del Padre.

1. La existencia concreta de Cristo -su vida, su sufrimiento, su muerte y su resurrección corporal definitiva- asume en sí todos los sistemas de regulación ética. El actuar moral de los cristianos no es, en definitiva, responsable sino ante esta norma, que nos presenta el prototipo de la perfecta obediencia a Dios Padre. La existencia de Cristo ha abolido la diferencia que separa a los «sometidos a la Ley» (los judíos) de los «al margen de la Ley» (los paganos) (1 Cor 9, 20-21), al esclavo del dueño, al hombre de la mujer (Gál 3, 28), etc. En Cristo, todos han recibido la misma libertad de hijos de Dios, y tienden hacia el mismo fin. El mandamiento «nuevo» del Señor (Jn 13, 34), que en su realización cristológica sobrepasa al mandamiento primordial de la Antigua Alianza (Dt 6, 4-5), es más que la suma de todos los mandamientos particulares del Decálogo y más que todas sus aplicaciones. La síntesis de la totalidad del querer del Padre, realizado en la persona de Cristo, es escatológica e insuperable. Esa síntesis es, pues, a priori universalmente normativa.

2. Cristo, el Verbo encarnado e Hijo de Dios Padre, abolió en sí mismo la dualidad y la distancia que marcaban la «Alianza» veterotestamentaria. Más allá del concepto de «mediador» (el que interviene entre partes), Él es la personificación del encuentro y, bajo ese título, es «único»: «Un mediador no es instrumento de uno solo [un solo contratante]; ahora bien, Dios es único» (Gál 3, 20). La Iglesia no es otra

cosa que la plenitud de ese «Único». Ella es el «cuerpo» que Él anima (Ef 1, 22-23). Ella es su «esposa», en la medida que con ella Él forma «una sola carne» (Ef 5, 29). y «un solo espíritu» (1 Cor 6, 17). En cuanto es «pueblo de Dios», ella ya no es múltiple, sino que «todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Puesto que la acción de Cristo se realiza «para todos», la vida en el seno de su comunidad es, a la vez, personalizante y comunitaria.

3. El hecho de que anticipadamente en el acto de la Cruz se haya dispuesto de nosotros («Por el hecho que uno solo ha muerto por todos, todos han muerto [...] a fin de que los vivos no vivan ya para ellos mismos»: 2 Cor 5, 14-15) y que hayamos sido transferidos «a Cristo», no constituye para nosotros una alienación. Efectivamente, hemos sido «trasplantados» de la «oscuridad» de nuestro ser pecador y enajenado, a la verdad y libertad de la filiación divina (Col 1, 13), para la cual habíamos sido creados (Ef 1, 4-6). En virtud de la Cruz hemos sido dotados del Espíritu Santo de Cristo y de Dios (Rom 8, 9. 11). En este Espíritu, la persona de Cristo y su obra están presentes a todos los tiempos y son actuales para nosotros, así como por Él nosotros nos encontramos sin cesar hechos presentes en Cristo.

Esta inclusión recíproca representa para el creyente una dimensión explícitamente eclesial. La reciprocidad en el amor, objeto del precepto nuevo que Jesús ha dado para ser cumplido, está anticipadamente inserta en un a priori más profundo todavía, en el corazón de los creyentes por la efusión del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo, como del «Nosotros» divino (Rom 5, 5). El hecho de pertenecer como miembros de «un solo cuerpo» incluye, al nivel de la Iglesia (en la que estamos comprometidos a título personal de una manera que trasciende las representaciones orgánicas), el don de la conciencia personal del «nosotros» que forman sus miembros. En esta realización viviente consiste el actuar moral de los cristianos. La Iglesia está abierta al mundo como Cristo está abierto al Padre y ella constituye su reino universal (1 Cor 15, 24); ambos no ejercen la «mediación» sino para introducir a aquella intermediación que determinan, desde el principio, la actitud y la actividad eclesiales en todos sus detalles.

3. El Sentido Cristiano de la Regla de Oro

En la boca de Cristo y en el contexto del Sermón de la Montaña, la «Regla de Oro» (Mt 7, 12; Lc 6, 31) no puede ser considerada como el resumen de la Ley y de los profetas sino porque funda sobre el don de Dios (que es Cristo) lo que los miembros de Cristo pueden esperar unos de otros y dar mutuamente unos a otros. Ella sobrepasa, pues, la simple fraternidad humana para englobar el flujo interpersonal de la vida divina.

1. En Mt, y más directamente aún en Lc, la «Regla de Oro» se encuentra situada en el contexto de las Bienaventuranzas, de la renuncia a una estricta justicia distributiva, del amor a los enemigos, de la exigencia impuesta de ser «perfectos» y «misericordiosos» como el Padre Celestial. El don recibido de Él es considerado, pues, como abarcando lo que un miembro de Cristo puede esperar de los otros y lo que él debe asegurarles a su vez. De esta manera se confirma una vez más que tanto la «Ley» como la «fraternidad humana» general tienen su «finalidad» (Rom 10, 4) en Cristo.

2. Ya la «Ley» misma no era simple expresión de la fraternidad humana. Ella manifestaba la fidelidad de Dios salvador que deseaba sellar una alianza con su pueblo (cf. tesis 6). Sin embargo, los «profetas» predijeron un cumplimiento de la Ley que sólo llegó a ser posible una vez que Dios hubo abolido toda heteronomía y grabado su Ley a través de su Espíritu en el corazón de los hombres (Jer 31, 33; Ez 36, 26-27).

3. Desde el punto de vista cristiano, ninguna ética, ni personal ni social, puede hacer abstracción de la palabra de Dios que obra y aporta sus dones. Para ser moralmente valedero, el diálogo entre los hombres presupone, como condición de posibilidad, el «diálogo» entre Dios y la humanidad, sea o no el hombre explícitamente consciente de él. Por otra parte, la relación con Dios devuelve abiertamente a un diálogo en profundidad entre judíos y paganos, amo y servidor, hombre y mujer, padres e hijos, ricos y pobres, etc.

Así toda ética cristiana es cruciforme: vertical y horizontal. Esta «forma» posee también su contenido concreto, del que no se la puede jamás abstraer: el Crucificado que reúne a Dios con los hombres. Él se

encuentra presente, como la norma única, en cada relación particular, en cada situación. «Todo me está permitido» (1 Cor 6, 12; cf. Rom 14-15), con tal que me acuerde de que mi libertad es el resultado de mi pertenencia a Cristo (1 Cor 6, 19; cf. 3, 21-23).

4. El Pecado

Allí donde el amor de Dios ha «llegado hasta el extremo», la falta humana se presenta como pecado. La disposición que ella representa, aparece como proveniente de un espíritu abiertamente opuesto a Dios.

1. El carácter único y concreto de la regla moral personal tiene como consecuencia el que toda falta moral, quiéralo o no, se refiere a Cristo, hace responsable ante Él y Él ha debido llevarla sobre sí en la Cruz. La proximidad del cristiano en su obrar al principio de la santidad divina, que lo vivifica como miembro de Cristo, tiene como efecto que la falta cometida contra una simple «ley» (según el concepto judío), contra una pura «idea» (según el pensamiento griego), se convierta en pecado. La santidad del Espíritu Santo en la Iglesia de Cristo convence al mundo de su pecado (Jn 16, 8-11). También nosotros pertenecemos a esta mundo («Si decimos que no hemos pecado, hacemos de Dios un mentiroso»: 1 Jn 1, 10).

2. La presencia del amor absoluto en el mundo da al «no» culpable del hombre la dimensión de un «no» demoníaco más negativo de lo que el hombre tiene conciencia y que lo arrastra al abismo de lo anticristiano (cf. las bestias del Apocalipsis y lo que dice Pablo de los poderes del cosmos; 1 Jn etc.). Cada cristiano debe oponerse a esto con «las armas de Dios» (Ef 6, 11), compartiendo el combate de toda la Iglesia de Cristo. Este elemento demoníaco se expresa, sobre todo, en una gnosis presuntuosa y carente de amor, que se exalta a sí misma y es coextensiva al Üdç , sometido a Dios (Gén 3, 5). Ella hincha en lugar de edificar como el amor (1 Cor 8, 1; 13, 4). Puesto que esta gnosis rehúsa considerar la norma concreta y personal, devuelve al pecado el aspecto de una simple falta en contra de una ley o una idea, y se esfuerza por disculpabilizarla cada vez más (recurriendo a la psicología, a la sociología, etc.).

3. El rasgo de oposición a Cristo que se encuentra en todo pecado, mira al centro mismo de la norma personal: traspasa el corazón del Crucificado, que concretiza en el mundo el amor trinitario que se nos ofrece. El hecho de que el Crucificado ha asumido el pecado permanece como un puro misterio de la fe, del cual ninguna filosofía podría establecer la «necesidad» o la «imposibilidad». Por esto el juicio sobre el pecado permanece reservado al Hijo del hombre traspasado, a quien «ha sido entregado todo juicio» (Jn 5, 22) y hacia el cual se vuelven todas las miradas (Jn 19, 37; Apoc 1, 7). «No juzguéis» (Mt 7, 1).

II. Los Elementos Véterotestamentarios de la Síntesis Futura

5. La Promesa (Abraham)

El sujeto moral (Abraham) está constituido por la llamada de Dios y por la obediencia a esta llamada (Heb 11, 8).

1. Después de este acto de obediencia, el sentido de la llamada se revela como una promesa ilimitada y universal («todos los pueblos»), pero recapitulada en singular semini tuo (Gál 3, 16). El nombre dado al que obedeció, es el nombre de su misión (Gén 17, 1-8). Puesto que la promesa y su cumplimiento proceden de Dios, Abraham se ve dotado de una fecundidad sobrenatural.

2. La obediencia es fe en Dios y por eso es una respuesta valedera (Gén 15, 6), que no solamente alcanza al espíritu, sino también a la carne (Gén 17, 13). Abraham debe, pues, llegar hasta la restitución del fruto que le fue acordado por gracia (Gén 22).

3. Abraham se sitúa dentro de una obediencia que, volviendo su mirada hacia las estrellas inaccesibles, está en espera de una promesa.

Ad 1. Toda la ética bíblica se funda sobre la llamada del Dios personal y sobre la respuesta de fe que el hombre le da. Dios se hace conocer en su llamada como el fiel, el verídico, el justo, el misericordioso (y

bajo otras descripciones de su nombre). Es a partir de este nombre como se establece el nombre del hombre que responde, es decir, lo que fija, de una vez por todas, su personalidad. La vocación aísla al sujeto con miras al encuentro. Abraham debe abandonar su tribu, su país. Debe ponerse a disposición de la llamada («Heme aquí»: Gén 22, 1); recibe su misión, la que llega a ser para él norma imperativa. En la situación que lo pone solo en diálogo con Dios, Abraham se convierte, a causa de su misión, en fundador de una comunidad.

En el pensamiento bíblico, las leyes que reglamentan las relaciones de esta comunidad, dependen todas ellas de la acción constitutiva del fundador o mediador en relación a Dios, o de la acción de Dios mismo (Éx 22, 20; 23, 9; Dt 5, 14s; 15, 12-18; 16, 11s; 24, 17s). La acción constitutiva de Dios es la gracia, entregada sin medida, sobre la que el hombre no tiene poder, y que dije toda actividad humana (parábola del siervo infiel: Mt 18, 21s). En el Antiguo Testamento la apertura cuantitativa de la bendición de Abraham se comprende cada vez más claramente como orientada hacia la realización mesiánica; de esta manera la apertura a las naciones (Gál 2, 14) tiene lugar en la convocación alrededor de Cristo Jesús y del don del Espíritu concedido al que cree.

Ad 2. El sujeto moral se encuentra abarcado en todas sus dimensiones por la «Alianza» fundada en la vocación y en la respuesta de la fe (Gén 15, 18, etc.), en el riesgo de la fe confiada, pero también en la carne y su poder («Mi alianza será en vuestra carne una alianza eterna»: Gén 17, 13). Isaac, nacido por una intervención del poder divino, debe ser abstraído a toda tentación que su padre hubiera podido albergar de disponer de él. Dios reclama así la restitución. Si la fe del hombre estéril era ya una fe en Dios, «que da vida a los muertos y que llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4, 17), la fe del padre que restituye al hijo de la promesa, es una fe potencial en la resurrección: «El pensaba: Dios tiene el poder de despertarlo incluso de entre los muertos» (Heb 11, 19).

Ad 3. La existencia de Abraham (como la de todo el Antiguo Testamento, comprendida la época de la Ley) no puede ser sino una adhesión a Dios en la fe, sin comportar la posibilidad de transformar en realización la promesa de Dios. El pueblo de la Antigua Alianza no puede hacer otra cosa que «esperar» (Heb 11, 10), vivir en una búsqueda (Ibid.). Ésta no podría consistir en más que «mirar y saludar de lejos», en reconocerse como «peregrino» t «extranjero» en este mundo (Ibid., 13-14). Esta actitud de perseverancia en la imposibilidad de alcanzar el término valió a los antiguos «el buen testimonio» de Dios (iãñôñçèÝvôâð: Heb 11, 39). Esto es importante para lo que sigue.

6. La ley

El don de la Ley en el Sinaí sobrepasa la promesa hecha a Abraham en cuanto revela en forma explícita, aunque se a título provisional, desde lo alto, la disposición íntima de Dios y su intención de profundizar la respuesta a la Alianza: «Yo soy santo; por lo tanto, también vosotros debéis ser santos». Este «debéis» encuentra su fundamento en el ser íntimo de Dios mismo y se dirige a la disposición interior del hombre. Que sea posible responder a esta exigencia es algo que descansa sobre la veracidad absoluta de Dios, que propone su Alianza (Rom 7, 12). Sin embargo a esta veracidad de Dios no corresponde aún, por parte del hombre, una veracidad igualmente absoluta; ésta no se encuentra sino en la promesa a Abraham, que se articula de nuevo y en forma más explícita en las promesas proféticas.

1. La Ley viene ulteriormente y no para abolir la constelación de la promesa (Rom 7; Gál 3): no se la puede comprender, pues, sino como una determinación detallada de la actitud de espera de la fe. Ella esclarece bajo diversos aspectos la conducta del «hombre justo» ante Dios. Esta conducta responde, indudablemente, a las estructuras fundamentales del ser humano («derecho natural»), porque el Dios que da la gracia, es el mismo Creador; sin embargo, el motivo de esta conducta recta no está en el hombre, sino en la revelación más profunda de la santidad de Dios, fiel a su Alianza. Así no se trata tampoco de una «imitación» de Dios en el sentido en que lo entendían los griegos, sino de una respuesta al comportamiento de Dios en los «grandes hechos» que realizó en favor de Israel. Siendo la respuesta adecuada al objeto de la promesa, la Ley conserva un carácter dialéctico en el sentido descrito por Pablo. Buena en sí, ella no deja de conducir a la transgresión y, bajo este aspecto, tiene el papel positivo y negativo de «pedagogo» que conduce a Cristo.

2. Desde el punto de vista de Dios, el elemento prescriptivo de la Ley es un ofrecimiento que invita a vivir en conformidad a la proximidad concedida por la Alianza. Sin embargo, esta ofrenda gratuita no es sino el primer acto de una actividad salvífica que no encontrará su perfección sino en Cristo. Esperándola, esta actividad descubre, al mismo tiempo que la precisión (positiva) de la respuesta pedida, lo inadecuado (negativo) de la capacidad de responder, permaneciendo la respuesta, tanto antes como después del don de la Ley, como el objeto de la promesa.

La falla abierta así, que hubiera debido ser sencillamente aceptada en la paciencia de una fe llena de esperanza, es experimentada por hombre, al revés, como algo insoportable, y durante el curso de la historia él trata de esquivar esta situación de dos maneras:

a) En primer lugar, ha elevado la Ley al rango de un absoluto abstracto, que usurpa el lugar del Dios vivo. Esforzándose por cumplir literalmente la letra abstracta, el fariseo piensa realizar esta imposible respuesta. De esta construcción de un deber abstracto y formal derivarán muchos sistemas éticos: por ejemplo, el sistema neokantiano de un campo de «cotaciones» o de «valores absolutos», la ética estructuralista y fenomenológica (Scheler). Todos estos sistemas tiende a hacer del hombre, a fin de cuentas, su propio legislador, ya que él es el sujeto idealmente autónomo que se limita a sí mismo a fin de poder realizarse. La preparación de estos sistemas se encontraba ya en el formulismo ético de Kant.

b) Por otra parte, se ha diluido la Ley, que ha llegado a ser un cuerpo extraño dentro del movimiento de la promesa y la esperanza. Siendo la Ley una cosa impuesta desde fuera y que declara la culpabilidad en el corazón del hombre (Kafka), no puede ser ya la emanación de un Dios fiel y misericordioso, sino sólo la de un demiurgo tiránico Ude ahí la alianza de Ernst Bloch con la gnosis; cf. el «super-yo» de Freud). Por eso se cree preciso sobrepasar la Ley así concebida, como una ilusión del pasado, en virtud de una esperanza orientada hacia el futuro que el hombre saca de su propia autonomía.

c) Ambas escapatorias se unen en el «materialismo dialéctico» que identifica la Ley con el movimiento dialéctico de la historia y cree así poder diluirla. Marx sabe que la reconciliación no es producida por la supresión negativa de la Ley («comunismo»), sino solamente por el humanismo positivo que permite identificar la Ley con aquella espontaneidad de la libertad que correspondería, según el modo ateo, a Jer 31 y a Ez 34. Visto el carácter provisorio de la ética véterotestamentaria en relación con la ética cristiana «del tiempo final», la reconciliación «transcendente» permanece en ella (como en las formas de alienación que reviste la época moderna), sobre todo como una «liberación» inmanente y política. Su objetivo es, en primer lugar, el pueblo (o el colectivo humano), no la persona cuyo carácter irremplazable no será manifiesto sino en Cristo.

3. Allí donde desaparece la fe cristiana en la realización de la promesa de Cristo, la historia está dominada, no tanto por las éticas fragmentarias extrañas a la Biblia, sino por aquellas del Antiguo Testamento más próximas al cristianismo. La razón de esto está en que la realización cristiana está presente a la conciencia de la humanidad en las deformaciones erigidas como absoluto, trátase de la Ley o de la Profecía.

III. Fragmentos de Ética Extrabíblica

7. La Conciencia

1. El hombre, considerado fuera del espacio bíblico, despierta a la conciencia teórico-práctica de sí gracias a una llamada libre y amante de su prójimo. Respondiendo a ella, reúne en el cogito-sum dos hechos inseparables. El Ser simplemente, bajo su aspecto de verdad y de bondad, se le revela y le permite un libre acceso hacia sus profundidades. Percibe también el carácter de comunión interhumana, de la cual su libertad lleva el sello(58).

2. El hombre está marcado por una orientación (ὄν̄ν̄ϐ̄ñ̄çó̄é̄ò, conciencia primordial) incondicionada (necessitate naturalis inclinationis(59)) hacia el bien transcendental. Aun en las partes sensibles de su ser, todas ellas dominadas y penetradas por el espíritu, existen inclinaciones hacia este bien.

Ni el hecho de que la iluminación primordial se nuble, ni el atractivo de los bienes que solicitan inmediatamente al hombre, ni, en fin, el oscurecimiento por el pecado de la gratuidad del Bien, pueden poner trabas a la orientación del hombre hacia su luz. Así puede decir San Pablo: los paganos mismos son juzgados «por Jesucristo según mi Evangelio» (Rom 2, 16).

Las formulaciones abstractas en términos de «ley natural» orientan la hombre hacia el bien -por ejemplo, la fórmula de la comunión interhumana como «imperativo categórico»-, pero son de un orden derivado y llevan el carácter de simple recuerdo.

Ad 1. Interpelado por otro, el hombre despierta al «cogito-sum» como la identidad entre el hecho de aparecerse a sí mismo, por una parte, y, por otra, la realidad total. Sin embargo, esta identidad, en cuanto despertada, es experimentada como no absoluta, porque es recibida. En la apertura transcendental se descubren tres cosas:

a) El «ser entregado» de la identidad absoluta entre Espíritu y Ser, y así la posesión absoluta de sí en plenitud y libertad; esta posesión absoluta de sí da una participación a ella misma (y a este absoluto «le llamamos Dios, qui interior docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit»(60)).

b) En el despertar a esta realidad que se entrega, la diferencia entre libertad absoluta y libertad recibida, así como la atractiva exigencia de responder libremente al don absoluto.

c) En la indiferenciación transcendental, que al comienzo asociaba la vocación de lo absoluto y la del prójimo, se introduce una diferencia por el hecho de la experiencia a posteriori de que el prójimo es, asimismo, un ser que ha sido despertado. Esta diferencia deja subsistir, sin embargo, como inquebrantable la unidad transcendental primordial de los dos atractivos.

Ad 2. Lo mismo que en la identidad original entre el Ser y su luz interior (como verdad absoluta, y por lo tanto bueno, y por ello fascinosa: bello), la libertad como facultad de disponer de sí, y la gracia como participación concedida (diffusivum sui) no se separan, así también en la identidad despertada y derivada, la libertad e inclinación hacia el bien fundamental son inseparables. La atracción activa del bien incondicionado confiere al acto de la libertad que responde un momento de «pasividad» que no atenta a su carácter espontáneo(61).

Esta inclinación que abre el espíritu al poder persuasivo del bien simpliciter, penetra al hombre todo entero, incluso su sensibilidad que informa el espíritu, aunque ésta, haciendo abstracción de la totalidad humana, no sea alcanzada por la manifestación del bien como tal y se detiene en los bienes particulares. La obra propiamente moral que incumbe al hombre, es la moralización integral de todo su ser espiritual-corporal (ἐνσώματου); el resultado se denomina virtud. Esto es tanto más cierto cuanto que la llamada del prójimo impone a cada hombre ver su libertad afectada por ciertas determinaciones de parte de otras libertades no menos encarnadas que la suya y que, a su vez, las afectará. Cada vez, la luz interior atraviesa la mediación material y le transmite, en último término, la irradiación del Bien.

La apertura primordial del Bien absoluto en el fondo del cogito-sum (o la transparencia de la imago Dei con relación a su arquetipo) no se mantiene de manera actual. Persiste, sin embargo, en la memoria tamquam nota artificis operi suo impressa(62). Dado que ella ha concurrido para determinar la primera aparición del espíritu a sí mismo, ella no puede ser completamente borrada por el olvido, ni siquiera en el caso en que se aparte del bien para conseguir objetos particulares de gozo o de utilidad. Además, esta apertura original constituye al menos un presaber transcendental de lo que es una revelación y ofrece el lugar a partir del cual la «revelación positiva» del Antiguo y del Nuevo Testamento se dirige desde el comienzo a la humanidad entera. Pero cuando esta revelación se presente en el a posteriori de la historia, no habrá que olvidar tampoco que la llamada del prójimo (transcendental-dialógico) posee un carácter primordial como la llamada del Bien como tal.

Cuáles serán el grado y el área de claridad que una revelación «positiva» de este género presentará efectivamente fuera del espacio bíblico, no pertenece sino al maestro interior, pero éste, según Pablo,

dirige el corazón de los mismos paganos hacia la norma, llegada a ser suficientemente explícita, del don que Dios hace de sí mismo en Jesucristo.

Ad 3. En el tiempo en que se encuentra oscurecida la iluminación original del Bien manifestado como gracia y amor a fin de recibir la respuesta libre del sujeto agradecido por el don de su mismo ser, interviene el papel monitor de la norma directiva que, como tal, no pretende reemplazar ni siquiera representar al Bien mismo y que sólo conduce a su recuerdo. Para las situaciones más importantes de un espíritu encarnado y social, ese recuerdo se manifiesta como «ley natural». No se la debe divinizar, sino dejarle su nota esencialmente relativa, a fin de que ella no se endurezca, sino que pueda hacer ver el carácter viviente del Bien y el don que él hace de sí mismo.

Esta operación vale igualmente para el imperativo categórico de Kant que, en razón de su formalismo, se ve obligado a oponer el «deber» abstracto a las inclinaciones sensibles, cuando en realidad se trata de hacer ver la preponderancia de la «inclinación» total de la persona hacia el Bien absoluto por encima de las opuestas inclinaciones particulares. Lo que el hombre asimila en presencia de la norma absoluta (en lenguaje estoico: ο_εἰςτὸκόσμον) coincide con el abandono de sí en favor del Bien divino y de aquel de la comunión interhumana.

8. Orden pre-bíblico de la naturaleza

Cuando falta la autorrevelación del Dios libre y personal, el hombre busca su orientación para el ordenamiento moral de su vida en el orden del cosmos que lo rodea. Como el hombre debe su existencia a un conjunto de leyes cósmicas, se comprende fácilmente que para él el campo del Origen o de lo divino se confunde con aquel de la Naturaleza. Semejante ética teocosmológica se desmorona cuando el hecho bíblico toma una resonancia histórica.

1. Una ética prebíblica que pide su orientación a la φύσις, puede estar en la búsqueda de un bien adaptado a la naturaleza humana (honestum), según la analogía con el bien de los seres naturales. Este bien humano se inscribirá en el cuadro de un orden mundial que lo abarca. En la medida en que manifiesta un valor absoluto, este orden cósmico abre cierto campo para una acción moral ordenada, pero, por su lado terrestre y finito, no permite que la libertad de decisión se expanda plenamente. Los motivos de acción permanecen en parte políticos, en la medida en que se sitúan en el interior de una micro o macrópolis, y en parte individualistas e intelectualistas, en cuanto que la teoría y el conocimiento de las leyes que rigen el ritmo del universo aparecen como los valores más deseables.

2. Con la aparición del hecho bíblico, el hombre es dotado por el Dios libre -que se diferencia radicalmente de la naturaleza creada-, de una libertad que no puede tomar sus modelos de acción de la naturaleza infrahumana. Si esta libertad no quiere reconocerse deudora del Dios de la gracia, necesariamente va a buscar su fundamento en sí misma y a comprender la acción moral como una autolegislación. Ella podrá hacerle, desde luego, como una recapitulación del mundo tomado como ejemplar (cf. Spinoza, Goethe, Hegel), para dejar caer en seguida este escalón previo (cf. Feuerbach, Nietzsche).

3. Esta evolución es irreversible. Aun cuando subsiste la tendencia (cf. supra 6, núm. 3) de reconducir la ética cristiana a sus formas preparatorias en la Biblia, se puede descubrir, por otra parte, una irradiación de la iluminación cristiana en las religiones y en las éticas no bíblicas (cf., por ejemplo, la insistencia sobre los componentes sociales en la India: Tagore, Gandhi). La distinción entre conocimiento existencial y conocimiento dogmático hace considerar, una vez más, la advertencia: «No juzguéis».

9. Ética antropológica poscristiana

Una ética poscristiana, pero no cristiana, no puede buscar fundamentos sino en la relación dialogante de las libertades humanas (Yo-Tú, Yo-Nosotros). En este caso, la acción de gracias dirigida a Dios, en la que nos reconocemos deudores de nuestro ser mismo, no es ya la opción fundamental y permanente de la persona libre. El reconocimiento mutuo entre las diferentes personas no es entonces más que secundario, un acto de valor relativo. Los límites que se imponen mutuamente los sujetos dotados de una libertad de

suyo ilimitada, aparecerán como un apremio impuesto desde fuera. La síntesis entre la realización del individuo y la de la sociedad permanece irrealizable.

1. Aquello que permanece como «naturaleza» o como «estructura» poscristiana de la existencia humana, es la reciprocidad de las libertades, cada una de las cuales se despierta sólo a sí misma y a su dimensión de respuesta por la llamada que otro le dirige. Parecería así encontrarse y alcanzarse la «Regla de Oro» mencionada en el Evangelio. Pero la libertad interpelada no puede reconocerse simplemente deudora de sí misma a otra también humana so pena de ser, en último análisis, heterónoma. Se excluye la llamada de Dios que funda las dos libertades en cuestión. Así, pues, el intercambio y el abandono mutuo permanecen limitados y calculados. O bien la intersubjetividad es comprendida como un modo secundario que no se podrá distinguir ulteriormente del único sujeto que las abarca, o bien los sujetos quedan uno frente al otro, impenetrables, al estilo de mónadas.

2. Las ciencias llamadas «humanas» pueden aportar conocimientos particulares útiles referentes al fenómeno de la existencia humana, pero no resolverán la aporía fundamental de la fraternidad humana.

3. La aporía antropológica encuentra su punto culminante en la muerte del individuo, que hace definitivamente imposible la síntesis entre su realización personal y su integración social. Los tanteos de significación perceptibles en estas dos direcciones permanecen sin vínculo entre sí. Esto hace imposible el desarrollo de una ética intramundana que tenga en sí misma su evidencia. Frente a la carencia de sentido que caracteriza a la muerte y, al mismo tiempo, a la vida que se escurre hacia la muerte, el hombre puede, pues, rehusar toda adhesión a leyes éticas. Los valores de la realización personal y de integración social se reúnen solamente en la resurrección de Cristo, prenda de la realización del individuo y de la comunidad eclesial y, por ella, del mundo. Así, sin aniquilar al mundo, Dios puede ser «Todo en todas las cosas».

5.3. Las «cuatro tesis» de H. Schürmann

5.3.1. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

1. El marco del estudio

Con cierta frecuencia se oye hoy decir que hay tres grandes tipos de moral. Y en la medida en que se pasa del conformismo a un ir a las fuentes y a una reconsideración, debemos observar cómo todas las morales, con el fin de proporcionar al individuo un proyecto válido de vida y a una sociedad algunas reglas de coexistencia pacífica o de colaboración, no tienen ante ellas gran diversidad de opciones. Podríamos casi resumir los fundamentos éticos posibles en estas tres palabras: Dios, el hombre, la sociedad.

El Estado o la sociedad privilegiará al grupo y exigirá sacrificios en su favor. La voluntad de un jefe fuerte, de una oligarquía privilegiada o, a la inversa, «la república de los camaradas» es quien determinará lo que hay que hacer o no hacer.

El hombre será la base y el criterio de otro tipo de moral, como se ve tanto en Kant como en Aristóteles y los estoicos. El fundamento de esta ética está constituido por el conocimiento de la naturaleza del hombre. Pues actuando en el sentido establecido por la naturaleza (que, por otra parte, es para muchos Dios o creatura de Dios) es como el hombre encuentra su dignidad y accede a la felicidad.

Una moral de tipo teológico insiste en la relación (de sujeto, de creatura, de salvación) entre el hombre y Dios en un pacto, una alianza, que incluye, en su cima, revelación y gracia. En todas las morales religiosas hay libros sagrados. Éstos tienen impacto en la vida, pues contienen una historia de la salvación que se manifiesta por hechos y por palabras, de los que unas implican una fe intelectual en un dogma y otros una vida conforme a esta fe y a las normas que lleva consigo. Dentro de este espíritu se llama a la moral cristiana «ley de la fe» (Rom 3, 27).

Evidentemente, en una óptica de prioridad dada a esta moral es como, desde su primer quinquenio (1969-1974), la Comisión teológica internacional emprendió sus investigaciones sobre «los criterios del

conocimiento moral cristiano». Ello implicaba a la vez una encuesta sobre la metodología de la moral y sobre su criteriología. En abstracto, las dos cuestiones son diferentes. Preguntarse «cómo se distingue el bien del mal moral» no es lo mismo que buscar a qué autoridad se recurre para encontrar criterios. Pero, de hecho, es casi imposible separar estos dos tipos de investigación, tanto a causa de la prisa de los no especializados por llegar a conclusiones prácticas, como por razón de los escrúpulos de los especialistas que temen forzar el sentido de los textos escriturísticos intentando traerlos, a la fuerza, a nuestras categorías intelectuales.

La Subcomisión que trabajó de 1969 a 1974 tenía la suerte de contar entre sus miembros con dos exegetas de primera clase: el padre A. Feuillet P.S.S., uno de los profesores más eminentes de la Facultad de Teología de París, y H. Schürmann, profesor del Seminario Regional de Erfurt (DDR). Ambos han acumulado una amplia documentación, cuya importancia y cuyo impacto el público erudito ha podido comprobar en diversas revistas.

Al mismo tiempo, grupos de peritos ampliaban la encuesta a otros medios y a otros aspectos de la cuestión. Mencionemos solamente al grupo animado por el R.P. M. Gilbert, que nos ha ofrecido un volumen sobre el valor moral cristiano del Antiguo Testamento, y el de Mons. A. Descamps, que ya en los años cincuenta intentaba poner de relieve las directrices morales de los sinópticos(63).

2. El sentido del documento «Schürmann»

La segunda fase del trabajo empezó con el segundo quinquenio, en el verano de 1974. La mala salud de A. Feuillet le había movido a expresar el deseo de no ser reelegido. H. Schürmann se quedaba solo, pero ¡con qué fuerza de trabajo y de síntesis!(64) Acababa de hacer una comunicación de especial interés en el XII Congreso de los biblistas polacos, que había tenido lugar en Wroc_aw(65). Por otra parte, H. Schürmann había seguido muy de cerca la evolución de las ideas sobre las tentativas de reducir las normas morales escriturísticas a estado de superestructura de una época y de un ambiente. Conocía muy especialmente los escritos paulinos. Pero -como lo han experimentado todos aquellos que han intentado una teología moral fundamentada en la Biblia- esos escritos paulinos abundan en pasajes parenéticos, en directivas, generales unas veces, concretas otras. Pablo resuelve casos de conciencia y da normas para hacerlo. Enumera fácilmente listas de actos morales (los frutos del Espíritu en Gál 5; las consignas prácticas de la caridad en 1 Cor 13). Hablando con mayor precisión, él es a quien debemos dirigirnos no de manera exclusiva, pero sí preferente. A él es a quien debemos plantear las cuestiones que se debaten en la actualidad. La unidad profunda de la moral neotestamentaria permite recurrir a este procedimiento de simplificación pedagógica (nº 2 del informe Schürmann).

Así, si queremos comprender con fruto el texto de H. Schürmann y hacerle justicia, hay que tener en cuenta el impacto de cierto número de procedimientos literarios de «reducción». Detrás de este texto hay que pensar en el texto más completo de Wroc_aw y no olvidar los trabajos de A. Feuillet o de los peritos que el autor, la Subcomisión de Moral y la misma Comisión han tenido en cuenta en distintos grados, claro está, según los distintos grados de participación en un trabajo activo. Queda que la Comisión teológica internacional ha encargado a uno de los suyos que formulara una primera conclusión y la ha aprobado por gran mayoría pidiéndole que publicara su trabajo.

Ha habido igualmente «reducción» en cuanto al objeto de la investigación. el Antiguo Testamento se impone siempre a la atención del moralista y del fiel cristianos. Pero plantea sus propios problemas y, de todas maneras, sus valores esenciales se repiten en el Nuevo Testamento (nº 2 y 11 a). Entre los autores de la Biblia cristiana se imponía Pablo muy especialmente, como acabamos de recordarlo, siguiendo al autor (nº 3). Aunque Pablo no conociera a Cristo según la carne, recibió mandato de predicar su fe y su moral. Sabe distinguir claramente las órdenes del Señor de las que él formula personalmente (nº 3). Por él, el lector de hoy alcanza las fuentes de la Revelación, en colaboración con la Iglesia de todos los tiempos, pero en especial con aquella que contaba todavía en su seno a los que habían guardado el recuerdo de las palabras del Señor, recogidas de su boca o cristalizadas rápidamente en catequesis primitivas. Esos apostoli, esos viri apostolici(66), fueron marcados por el Espíritu (nº 3).

Hay que señalar especialmente los textos de los números 7 y 12. Este último, que es una conclusión, habla de «exigencias y admoniciones [...] [que] quieren ligar sin condición y trascienden las diversidades históricas». El número 7 sintetiza las diversas razones de esta permanencia de la exigencia cristiana: a) «las actitudes y las palabras de Jesús»; b) «la conducta y las enseñanzas de los apóstoles y de otros "espirituales" de los orígenes cristianos»; c) «la manera de vivir y la tradición de las comunidades primitivas» en un tiempo «en que la Iglesia naciente aún estaba marcada de forma particular por el Espíritu» de la verdad; d) la acción de este Espíritu anunciada por el Señor Jesús: «Tengo aún muchas cosas que deciros, pero ahora no podéis con ellas. Cuando venga el Espíritu de la verdad, él os hará llegar a la verdad completa» (Jn 16, 12-13).

Eso no quiere decir que la reflexión o la vida cristiana estén bloqueadas en una pura repetición o que sean ajenas a los signos de los tiempos. Pero, como también dice H. Schürmann (nº 12): «Sólo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios (Verbum Dei audiens, cf. DV, 1) podremos interpretar sin peligro los signos de la tiempos. Este trabajo de discernimiento deberá hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la teología».

Es con este espíritu como el autor del informe va a tratar de resolver el problema de la repercusión de las normas morales cristianas primitivas en la vida del fiel de hoy. En el plano de la exégesis (nº 2) se pregunta lo que San Pablo y, en general, los autores del Nuevo Testamento han querido decir al transmitirnos el mensaje cristiano. En el plano hermenéutico (nº 2 y 12) estudia la cuestión: los hagiógrafos, y detrás de ellos el mismo Jesús, ¿han formulado reglas de vida que trasciendan la historia y exijan actitudes permanentes, o bien han enunciado y presentado solamente «modelos» y «paradigmas»?

Estos términos quizás parezcan sorprendentes por cuanto han adquirido, en las ciencias humanas de estos últimos años, nuevos significados. No podemos evitar el utilizarlos, pues con mucha frecuencia se usa hoy este vocabulario para formular la cuestión de la permanencia de las enseñanzas morales de Jesús y de los apóstoles. Es importante ver que «el paradigma» de que hablamos en este caso, no es una el de una regla de gramática, sino el de una declinación *rosa, rosae, rosam* que mantiene bien un tipo de lenguaje, pero puede aplicarse a palabras muy diferentes. La primera declinación se aplica también a *regina* o *auriga*. Y de ahí que el paradigma sea el elemento que puede variar sin que el sintagma se modifique en su estructura lingüística. Al aplicar esta forma de hablar a la moral del Nuevo Testamento dirán algunos que el contenido de las normas puede cambiar según las circunstancias históricas, pero que la fidelidad a Jesús implica solamente que se actúe en obediencia radical a un ideal (Bultmann) o buscando la liberación del hombre (J.B. Metz). El «modelo» del que se habla aquí no es la maqueta reducida copiada minuciosamente del objeto reproducido ni siquiera el hombre que acepta uno imitar. Según el vocabulario del estructuralismo, se trata de «una imagen mental simplificadora interpuesta entre la realidad y la estructura, el observador y su objeto de observación»(67).

Para expresar, de otra manera, estas ideas, podríamos quizás pensar en la diferencia que establece el americano de hoy entre un *should* optativo y un *must* imperativo. El optativo es la interpretación que postulan aquellos para quienes los modelos y paradigmas paulinos eran verdaderos valores para su época, pero que hoy no es posible conservar como tales. Estos ideales se explican por las circunstancias del tiempo, pero no están adaptados a nuestra situación. Así hablarán algunos de la prohibición de las relaciones preconyugales. En la otra interpretación, la de la norma permanente, esas relaciones conyugales se prohíben hoy como ayer, pues en la idea creadora y redentora de Dios las relaciones conyugales son coextensivas al compromiso y al sacramento del matrimonio. Existen, por tanto, obligaciones permanentes al modo imperativo, aunque, como es evidente, la prudencia deba siempre intervenir cuando se trate de traducirlas en concreto a la vida. Vemos que la primera respuesta se sitúa a nivel de la razón y de la experiencia, alumbradas, es verdad, por la memoria Christi. La segunda respuesta estima que Cristo nos llama y nos obliga siempre de la misma manera, sin que por ello nos dispense de responderle con discernimiento. Si se me permite hacer una curiosa amalgama de dos fórmulas, una de San Anselmo, otra del Vaticano II, yo propondría: *fides moribus applicanda et quaerens intellectum*.

Como veremos, H. Schürmann tiene el acierto de distinguir diferentes grados de compromiso y de obligación: dos a nivel de los principios, tres en el plano de las realizaciones concretas. No cabe duda de que su texto aclara mucho este problema, en el que todo teólogo y todo fiel debe reflexionar hoy.

5.3.2. Texto de las Cuatro tesis de H. Schürmann, aprobado «in forma generica» por la Comisión teológica internacional(68)

La cuestión del carácter obligatorio de los juicios

de valor y de las directrices morales

del Nuevo Testamento

I. El problema

Nº 1. El Vaticano II ha querido «que la mesa de la palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles» y «se abran [para ellos] más ampliamente los tesoros bíblicos»(69). Consecuentemente ha querido el Concilio que, en las homilías, los sacerdotes expliquen, partiendo del texto sagrado, «los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana»(70). Aparece, sin embargo, una dificultad: ¿no encontramos en un sitio u otro del Antiguo Testamento(71), e incluso del Nuevo, juicios morales condicionados y determinados por la época en la que se compusieron aquellos libros? ¿Nos autoriza ello a afirmar, de modo general, como tantas veces lo oímos decir hoy, que sea preciso replantear el carácter obligatorio de todos los juicios de valor y de todas las directrices de la Escritura, porque están todos condicionados por el tiempo? O, por lo menos, ¿deberíamos admitir que las enseñanzas morales referidas a cuestiones particulares no puedan pretender tener un valor permanente, precisamente a causa de su dependencia de una época determinada? Y entonces, ¿sería la razón humana el criterio último de evaluación de los juicios de valor y de las directrices bíblicas? ¿No podrían los juicios de valor y las directrices de la Sagrada Escritura pretender tener por sí mismos algún valor permanente y, en todo caso, algún valor normativo? ¿Obligarían a los cristianos de otra época únicamente a modo de «paradigma» o de «modelos de conducta»?

Nº 2. Aunque los «libros del Antiguo Testamento» en cuanto «libros inspirados conservan un valor imperecedero»(72), y aunque Dios haya querido en su sabiduría que «la Nueva Alianza estuviera oculta en la Antigua y que la Antigua fuera explicada por la Nueva»(73), nosotros, en las páginas que siguen, limitaremos nuestro examen a los escritos del Nuevo Testamento. En efecto, los «libros del Antiguo Testamento, íntegramente recibidos en la predicación evangélica, alcanzan y muestran su significado completo en el Nuevo Testamento»(74). Por consiguiente la cuestión del carácter obligatorio de los juicios de valor y de las directrices bíblicas se plantea, sobre todo, respecto a los escritos del Nuevo Testamento.

La cuestión de saber de qué naturaleza es la obligación que va unida a los juicios de valor y a las prescripciones neotestamentarias corresponde a la hermenéutica en teología moral. Incluye, sin embargo, una cuestión exegética en cuanto al tipo y grado de obligación que esas apreciaciones y esas directrices neotestamentarias reivindican para sí mismas. Nos dedicaremos en especial a estudiar este problema con relación a los juicios de valor y a las directrices paulinas, pues esta problemática de la moral se refleja de modo particular en el Corpus paulinum. Por otra parte, a pesar de una diversidad sorprendente (por ejemplo, en Pablo, Juan, Mateo, Santiago etc.), los escritos neotestamentarios presentan una singular convergencia en el dominio de la moral.

Nº 3. Por lo que se refiere a los juicios de valor y a las directrices en materia de moral, los escritos neotestamentarios pueden reivindicar un valor especial, teniendo en cuenta que en ellos ha cristalizado el juicio moral de la Iglesia de los comienzos. En efecto, como «Iglesia naciente» está todavía presente en las fuentes de la Revelación y está marcada de forma excepcional por el Espíritu del Señor glorificado. En consecuencia, el comportamiento y la palabra de Jesús, en cuanto criterio último de la obligación moral, podían manifestarse de modo especialmente válido en los juicios de valor y las directrices formuladas en el Espíritu y con autoridad por el Apóstol, lo mismo que por los otros «espirituales» de la Iglesia de los

a) Ciertas palabras de Jesús, según su mismo género literario, no se presentan, propiamente hablando, como leyes; deben entenderse como modelos de conducta y ser consideradas como paradigmas.

b) Para Pablo, las palabras del Señor tienen una fuerza obligatoria definitiva y permanente. Sin embargo, en dos pasajes en que cita expresamente directrices de Jesús (cf. Lc 17, 7b y par.; Mc 10, 11 y par.) puede aconsejar que se observan siguiendo su intención profunda y asimilándose a ellas todo lo que lo permitan situaciones que se han hecho diferentes o más difíciles (1 Cor 9, 14; 7, 12-16). Se aparta así de una interpretación legalista al estilo del judaísmo tardío.

III. Los juicios y las directrices de los Apóstoles y del Cristianismo primitivo están dotados de una fuerza obligatoria

Nº 7. El carácter obligatorio de estas directrices consignadas en el Nuevo Testamento se fundamenta en varios motivos: las actitudes y las palabras de Jesús, la conducta y las enseñanzas de los apóstoles y de otros «espirituales» de los orígenes cristianos, la manera de vivir y la tradición de las comunidades primitivas en la medida en que la Iglesia naciente aún estaba marcada de forma particular por el Espíritu del Señor resucitado. Dentro de este contexto, no hemos de olvidar que el Espíritu de la verdad, especialmente en lo que se refiere al conocimiento moral, «guiará a los discípulos a la verdad completa» (Jn 16, 13s).

Nº 8. También observaremos que en relación a los diversos juicios de valor y directrices del cristianismo primitivo, considerados ya en su forma, ya en su contenido, la reivindicación de una autoridad obligatoria era muy diferente en cada caso y que esas directrices, en campos bastante amplios, iban marcadas por una finalidad práctico-pastoral.

Tesis III

Ciertos juicios de valor y ciertas directrices son permanentes debido a sus fundamentos teológicos y escatológicos

Nº 9. En los escritos neotestamentarios, el interés parenético principal y, por consiguiente, la importancia relativa a la intensidad y frecuencia de las afirmaciones recae sobre los juicios de valor y sobre las directrices (esencialmente formales) que exigen, como respuesta al amor de Dios en Cristo, el abandono de amor total a Cristo, es decir, al Padre, y una conducta conforme a la realidad actual escatológica, es decir, a la acción salvífica de Cristo, así como al estado de bautizado.

Nº 10. Deberá atribuirse un carácter de obligación permanente a estos juicios de valor y a estas directrices así definidas, por cuanto están fundadas de manera incondicional en la realidad escatológica de la salvación y motivadas desde el Evangelio.

a) La exigencia central de los escritos neotestamentarios que -en cuanto precepto «que va hasta el final»- reivindica una forma obligatoria absoluta, está constituida por la llamada al don total de sí mismo en Cristo al Padre.

b) Numerosos pareceres e imperativos escatológicos de los escritos neotestamentarios, que se quedan en su mayoría en el plano de la moral formal, reivindican también un valor obligatorio incondicionado. Dichos pareceres e imperativos llaman, por una parte, a caminar en la fe y en el amor, en conformidad con la realidad y la situación frente al advenimiento de la salvación escatológica, a situarse activamente en la obra redentora de Cristo, es decir, en la condición propia de bautizado. Por otra parte, advierten que hay que dejarse condicionar en la esperanza por la proximidad del Reino, es decir, de la parusía, en una vigilancia y una prontitud continuas.

Tesis IV

Los juicios de valor y las directrices particulares implican obligaciones diversas

Nº 11. Junto a los juicios de valor y a las directrices ya mencionadas, los escritos neotestamentarios enuncian igualmente juicios de valor y directrices que se refieren a los aspectos particulares de la existencia, es decir, a conductas determinadas y que, aunque de formas diversas, tienen también fuerza obligatoria permanente.

a) Encontramos, con frecuencia y de manera particularmente acentuada, en los escritos neotestamentarios, directrices y deberes acerca del amor fraterno y del amor al prójimo, referidos muchas veces a la conducta del Hijo de Dios (por ejemplo, Flp 2, 6s; 2 Cor 8, 2-9) o que hacen alusión a las palabras del Señor. Estas exigencias -aunque permanecen generales- toman un valor incondicionado como «ley de Cristo» (Gál 6, 2) y como «mandamiento nuevo» (Jn 13, 14; 15, 12; 1 Jn 2, 7s). En ellas «se cumple» la ley del Antiguo Testamento (Gál 5, 14; cf. Rom 13, 8s; también Mt 7, 12; 22, 40), es decir que se concentran en el mandamiento del amor y en él finalizan. Sin embargo, cuando el mandamiento del amor se «encarna» en directrices concretas particulares habrá que verificar si, y de qué manera, juicios condicionados por la época o circunstancias históricas particulares matizan la exigencia fundamental hasta el punto que se podría exigir de ella, en circunstancias diferentes, sólo una aplicación analógica, aproximada, adaptada o intencional.

b) Junto al mandamiento del amor -pero muy a menudo en el contexto de la exigencia del amor- presentan los escritos neotestamentarios otros juicios de valor y directrices morales que se refieren a aspectos particulares de la existencia. El «cumplimiento» de la ley por el amor (Gál 5, 14; cf. Rom 13, 8s) se sitúa sobre todo a nivel de la intencionalidad, pero el amor no quita ni a las otras virtudes ni a los comportamientos su consistencia propia. Se expresa a través de diferentes maneras de actuar y de virtudes que no se identifican plenamente con él. Véase, por ejemplo, 1 Cor 13, 4-7; Rom 12, 9s, la Epístola de Santiago, en especial los catálogos de virtudes y vicios, y los temas domésticos de los escritos neotestamentarios.

aa) No hemos de olvidar que gran parte de estos juicios de valor particulares y de estas directrices especiales presentan un carácter «espiritual» muy señalado y como tales determinan bajo este ángulo la vida de la comunidad. Las exhortaciones a la alegría (Flp 3, 1; Rom 12, 15), a la oración continua (cf. 1 Tes 5, 17), a la acción de gracias (1 Tes 5, 16; Col 3, 17), a la «necedad» en oposición a la sabiduría de este mundo (1 Cor 3, 18s), a la indiferencia (1 Cor 7, 29s), son ciertamente preceptos cristianos permanentes que van hasta el final; dicho de otra manera, «frutos del Espíritu» (cf. Gál 5, 22). Otros son «consejos» (1 Cor 7, 17-27s). Muchas de estas directrices espirituales están formuladas en términos muy concretos y no pueden hoy realizarse en el seno de las relaciones comunitarias actuales (ver sólo 1 Cor 11, 5-14; Col 3, 16; Ef 5, 19). Conservan, sin embargo, algo de su autoridad normativa y original y requieren un «cumplimiento» adaptado o análogo.

bb) En cuanto se refiere a los juicios de valor y a las normas de conducta concretas, se establecerá su carácter obligatorio, considerando de qué manera están motivadas por exigencias fundamentales teológico-escatológicas o de alcance moral universalmente obligatorio, o qué *Sitz im Leben* tienen en las comunidades. Esto es válido, por ejemplo, para las parénesis bautismales (cf. Ef 4, 17-21) en que se confronta a los catecúmenos con los vicios principales de los paganos, como la impureza (1 Tes 4, 9s) y la deshonestidad (1 Tes 4, 6). Tales exigencias, lo mismo que la advertencia contra la idolatría (Gál 6, 20s), son puestas muy de relieve por su misma naturaleza.

No podemos, sin embargo, ignorar el hecho de que en el caso de muchos juicios de valor morales concretos referidos a aspectos de vida particulares, juicios de valor y juicios reales condicionados por la época pueden condicionar o relativizar las perspectivas morales. Si, por ejemplo, los escritores del Nuevo Testamento consideran a la mujer en su subordinación al hombre (cf. 1 Cor 11, 2-16, 14, 33-36s) -lo que es comprensible para la época-, nos parece, sin embargo, que sobre esta cuestión el Espíritu Santo ha llevado a la cristiandad contemporánea, junto con el mundo moderno, a una mejor inteligencia de las exigencias morales del mundo de las personas. Incluso si no pudiera señalarse más que este ejemplo en los escritos del Nuevo Testamento, bastaría para demostrar que con respecto a los juicios de valor y a las directrices en materia de precepto particular del Nuevo Testamento no puede eludirse la cuestión de interpretación hermenéutica.

Conclusión

Nº 12. La mayor parte de los juicios de valor y de las directrices neotestamentarias llaman a un comportamiento concreto hacia el Padre que se revela en Cristo, y desembocan así en un horizonte teológico-escatológico. Esto ocurre en especial con las exigencias de Cristo (I), pero también con la mayoría de las directrices apostólicas (III, 11): exigencias y admoniciones de este tipo quieren ligar sin condición y trascienden las diversidades históricas. Incluso los juicios de valor y las directrices que conciernen sectores de vida particulares participan, en gran parte, de esta perspectiva; al menos en tales casos postulan de manera más general el amor del prójimo percibido en su unión con el amor de Dios y de Cristo (III, 4, a). Además este horizonte teológico-escatológico impregna y determina el amplio ámbito de las parénesis «espirituales» del Nuevo Testamento (III, 11, b, aa). Los juicios morales y las parénesis del Nuevo Testamento deberán poder replantearse solamente en el ámbito -relativamente limitado- de las directrices concretas y particulares y de las normas operativas (III, 11, b, bb).

Nuestra exposición no favorece, en modo alguno, la opinión según la cual todos los juicios de valor y las directrices del Nuevo Testamento estarían condicionadas por el tiempo. Esta «relativización» no vale, ni siquiera de modo general, para los juicios particulares que, en su gran mayoría, no pueden ser comprendido hermenéuticamente como puros «modelos» o «paradigmas» de comportamiento. Entre ellos, sólo una pequeña parte puede considerarse sometida a las condiciones de tiempo y de ambiente. Pero los hay en todo caso, lo que significa que la experiencia humana, el juicio de la razón y también la hermenéutica teológico-moral tienen, frente a esos juicios de valor y esas directrices, un papel que desempeñar.

Si esta hermenéutica toma en serio el alcance moral de la Escritura, no puede actuar ni de una manera simplemente «biblicista» ni según una perspectiva puramente racionalista, al establecer los caracteres morales de los actos. Sólo obtendrá resultados positivos dentro de un espíritu de «encuentro», es decir, en la confrontación siempre renovada de los conocimientos críticos de hoy con los datos morales de la Escritura. Sólo poniéndonos a la escucha de la Palabra de Dios -*Verbum Dei audiens*(75)- podremos interpretar sin peligro los signos de los tiempos. Este trabajo de discernimiento deberá hacerse en el seno de la comunidad del Pueblo de Dios, en la unidad del *sensus fidelium* y del magisterio con ayuda de la teología.

Comisión teológica internacional

Magisterio y Teología (1975)

6.1. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

Al presentar las conclusiones de la Comisión teológica internacional sobre las relaciones entre el Magisterio y la Teología quisiera exponer brevemente su origen y sentido.

1. Los trabajos de 1975

A lo largo de sus investigaciones(76), la Comisión teológica internacional ha encontrado el problema de las relaciones entre el Papa y los obispos, «Iglesia docente», por una parte, y los teólogos, por otra(77). En la sistematización preconiliar, los teólogos, ante todo, tenían la misión de transmitir a los seminaristas la doctrina oficial. Sólo algunos de entre ellos llevaban a cabo sus investigaciones personales, pero con frecuencia se encerraban en la erudición histórica. La crisis modernista había creado un clima de desconfianza que aún seguía pesando.

Los trabajos del Concilio y, más aún, el hervidero de ideas del post-Concilio hicieron caer en la cuenta de la simplicidad de las soluciones recibidas. Ya en 1950, en el Congreso jubilar de la Universidad Gregoriana, el cardenal G. Siri había subrayado la paradoja de la situación: «Nosotros los obispos, junto con el Papa, formamos la Iglesia docente -decía-, mas cuando tenemos que enseñar algo nuevo, es a vosotros, teólogos, a quienes nos dirigimos».

¡De nuevo, y mucho, durante y después del Concilio! Y si las intrigas de los teólogos no han sido lo que algunos espíritus desazonados han descrito, no es menos verdad que la parte de los peritos fue muy grande. Los obispos daban las directrices, proponían las cuestiones, pero eran los especialistas los que redactaban los textos de los esquemas sobre los que los obispos habían de pronunciarse. Fuera de los mismos textos oficiales, ¡cuántos discursos episcopales fueron redactados sobre la documentación preparada por tal o cual teólogo!

Por otra parte, la corresponsabilidad episcopal debería extender a todo el mundo los métodos de trabajo de la Curia romana(78): los teólogos especialistas se convertían en coautores de textos doctrinales y pastorales. Al margen de esta colaboración, por otra parte, los «teólogos» ocupaban con frecuencia el primer plano de la vida de las ideas, gracias tanto a los encuentros, congresos, simposios, etc., como también a la prensa y a la televisión, que reservaban, sobre todo, a sus audacias, espacios muy escogidos.

Fue precisamente con un simposio muy abierto y libre como la Comisión teológica internacional decidió hacer el balance del problema durante la sesión anual de octubre de 1975. Bajo la presidencia del reverendo padre O. Semmelroth S.I., rector de la Facultad de Teología de los jesuitas alemanes en Frankfurt a.M.(79), las investigaciones fueron llevadas a cabo, expuestas y pasadas por la criba del diálogo antes de ser examinadas en una mesa redonda durante toda una semana. Se impusieron dos grandes tipos de orientaciones principales: el de la doctrina y el de la historia.

Desde el punto de vista de la historia era importante, ante todo, examinar la experiencia privilegiada de las primeras generaciones, y especialmente las relaciones entre los pastores, los doctores, los «teólogos». Esto fue, sobre todo, obra del profesor H. Schürmann, ayudado en ello por el reverendo padre B. Ahern C.P. El historiador de la teología, autor del espléndido artículo *Théologie* del DThC, reverendo padre Y. Congar O.P., fue el designado para seguir la evolución de la influencia de los teólogos que culmina en la Edad Media(80). En lo que concierne a la época moderna había que escuchar al reverendo padre J. Walgrave O.P., especialista en Newman. Precisamente a lo largo de su evolución espiritual y a través de sus crisis dolorosas el fundador del Oratorio en Inglaterra intentó precisar la parte relativa del Papa, de los

obispos, del conjunto de los fieles, de las conciencias individuales, en la fe creída y vivida.

El segundo bloque de trabajos era estrictamente doctrinal e intentaba tematizar las relaciones Magisterio-teología, después de haberlas estudiado en su evolución histórica concreta. Dos jornadas de estudio fueron especialmente dedicadas a ello, bajo la dirección del reverendo padre J. Alfaro S.I.(81) y del profesor K. Lehmann. Importaba, ante todo, precisar de nuevo la noción de teología: por esta razón las enseñanzas de W. Pannenberg estuvieron un cierto tiempo en el centro de los debates. A continuación había que tomar conciencia del ensanchamiento del trabajo teológico: la enseñanza y la investigación de erudición han perdido importancia relativa. El primer trabajo teológico está ahora ocupado por cuestiones nuevas que asaltan el pensamiento cristiano y que lo confrontan tanto con la evolución cultural como con cristianos que «han tomado la palabra» y que «tienen sus propios estados de espíritu». En fin, aparece un hecho (o, mejor, reaparece, cuando se piensa en otras épocas, por ejemplo, en el siglo XII): la multiplicidad de conflictos entre Magisterio y teología. Sin duda alguna no se puede excluir un debilitamiento del espíritu de obediencia, ni la necesidad casi incoercible de nuestra época, de ver las cosas en términos hegelianos de dialéctica (tesis, antítesis, síntesis) y de lucha. Pero hay algo más profundo en la tensión actual que, gracias a Dios, coexiste con la estima de las personas: la inevitable divergencia de tareas, repartidas entre aquellos que deben mantener y aquellos que deben tomar partido ante un cambio cultural particularmente rápido y profundo.

La Comisión teológica internacional, siendo muy consciente de este problema, no podía esperar resolverlo perfecta y completamente. Después de seis años, sabía perfectamente que, a lo más, podía ser el grano de mostaza (Mt 13, 31). Pero, al menos, sí podía convertir su semana de estudio en un espacio de reflexión y lucidez.

Ella nos comunica hoy las conclusiones redactadas por los dos «directores del juego», el reverendo padre O. Semmelroth y el profesor K. Lehmann. Una de las ventajas del sistema del simposio es que hace nacer las conclusiones, de una reflexión en común llevada por todos al mismo paso. Así se evita el que pueda parecer que se quiere imponer tesis redactadas previamente por una personalidad o un grupo que ha trabajado por su cuenta, sin asociar a otros a su esfuerzo. Indudablemente el trabajo es más complicado. Hay que pasar veladas y noches resumiendo puntos de vista intercambiados en la jornada, intentar sintetizar durante las últimas horas las posturas más generales que se deducen, votar sobre los textos que se ven aún imperfectos. Pero la colaboración puede continuar por correspondencia, aportar modificaciones, permitir tomas de posición y votos. Éste es el resultado de estos trabajos, definitivamente votados en forma específica por la gran mayoría de los miembros de la Comisión teológica internacional, y que ahora voy a presentar. Lo haré inspirándome en el breve comentario redactado por el reverendo padre O. Semmelroth y el profesor K. Lehmann.

2. El sentido de las conclusiones

Además de la introducción y la tesis I, el texto de estas conclusiones se divide en tres partes: lo que aproxima al Magisterio y la teología (tesis II-IV), lo que los diferencia (tesis V-IX), cómo se puede concebir la coordinación de estos dos servicios eclesiales (tesis X-XII).

a) La introducción y la tesis I tienen esencialmente como objetivo situar el problema actual

No podía tratarse de resumir una evolución histórica que presenta considerables variaciones. En ciertas épocas, la de los padres, por ejemplo, los Papas y los obispos son los primeros teólogos. En otras aparece un cambio. Los miembros de la jerarquía se ocupan, ante todo, de la pastoral o de la política general, mientras que la investigación intelectual en materia de fe se convierte en privilegio exclusivo de los especialistas. Entonces la «jurisdicción» de la *missio docendi* toma el lugar de las responsabilidades de enseñar derivadas de la ordenación. Las Facultades de Teología entienden que les corresponde regir el sector de las ideas y entran incluso en conflicto con el Papa Juan XXII en el terreno de la escatología(82). Más tarde, los abusos de este sistema que condujo a los abusos de los doctores conciliares (Constanza, Basilea) y a la revuelta de los teólogos «reformados», obligaron a la puesta en guardia y a la suspicacia con respecto a la investigación. Ante la poca precisión de los libros del Nuevo Testamento, no se puede

esclarecer el problema de una manera histórica, sino por una reflexión sobre las tareas recíprocas. Un primer esfuerzo en este sentido había sido intentado por el Congreso teológico de Roma, celebrado inmediatamente después del Concilio. Fue la ocasión para una enseñanza luminosa y abierta de Pablo VI, que naturalmente sirve de punto de partida(83).

b) Primera parte. Los elementos comunes al Magisterio y la teología pueden ser reducidos a tres grandes temas: su origen, su orientación, la manera de ejercerse.

Los servicios eclesiales del magisterio y del trabajo teológico tienen una fuente común: la Palabra de Dios, que señala incluso las condiciones de su ejercicio (tesis II). Al servicio de la Palabra de Dios es el título de un volumen de artículos varios recientemente ofrecido a un miembro eminente del Vaticano II(84): esta fórmula resume bien la riqueza, el valor, así como los límites que no es lícito traspasar y las usurpaciones a evitar de una parte y de otra (tesis III, 1). Hay que mantener una comunión vital entre el *sensus fidelium*, el Magisterio que lo guía, la teología que lo capta y lo profundiza (tesis III, 2). El Papa, los obispos, los teólogos, los fieles están todos obligados a la fidelidad con respecto a los documentos de la Tradición (tesis III, 3).

Ni el Magisterio ni la teología pueden tomar como blanco, o incluso como coartada, la especulación pura y el gusto intelectual que la especulación pudiera aportar a ciertos espíritus. Tienen un fin y un blanco pastoral y misionero, aun cuando entre los teólogos la técnica y la investigación aparentemente gratuita deban a veces parecer que toman el primer plano. Esencialmente se trata de hacer vivir a todos los hombres vivir a todos los hombres la verdad de Cristo, que se la guarde de toda desviación. El carácter pastoral de la investigación teológica se afirma de dos maneras. Negativamente, los teólogos han de evitar que hipótesis, investigaciones -inevitavelmente repetidas y alegadas por los medios de comunicación social- terminen finalmente dañando a la fe de los cristianos. Positivamente, en el sentido de que incluso en la investigación más abstracta y especializada, el teólogo debe pensar en la manera como ella inspirará la presentación de la Palabra de Dios, la predicación, la instrucción religiosa (tesis III, 4).

Por fin, un tercer punto común es la importancia de la colaboración y la corresponsabilidad (tesis IV). El Vaticano II ha recordado estas ideas tanto a los obispos como a los teólogos. Se ha declarado anticipadamente en contra de todos los particularismos de las naciones, de los ambientes culturales y de las escuelas. Mas es claro que, tanto del lado del Magisterio como del lado de los teólogos, esta voluntad de colaboración no ha de referirse solamente a los colegas. Hay que extenderla a las dos partes en cuestión, en un espíritu de diálogo, del que se hablará más adelante.

c) Segunda parte. Antes de hablar de conciliación y colaboración importa, en efecto, ver con toda nitidez la diferencia entre Magisterio y teología, que recaen sobre las funciones, la «autoridad», el vínculo con la Iglesia, la libertad.

Especificidad de los servicios. El documento de la Comisión teológica internacional sitúa el trabajo propio del Magisterio en la proclamación auténtica del mensaje cristiano. Solamente a partir de esta interpretación de la Palabra de Dios se podrán comprender las intervenciones negativas de poner en guardia contra los errores o un esfuerzo de sistematización que coloca de nuevo una verdad en una síntesis total. Los teólogos, por su parte, ejercen ante todo una función de mediación entre el Magisterio y la comunidad. De una parte, van a continuar la tarea de escrutar la Revelación en sí misma y en la confrontación con las ciencias, las técnicas, las culturas de cada época y de cada ambiente. En esto ayudan al Magisterio a presentar la fe de una manera más adaptada. Pero, por otra parte, los teólogos deben ser, ante el Papa y los obispos, los intérpretes del *sensus fidelium*, de las voces de los tiempos, de la evolución de las mentalidades, y establecer la separación entre lo «humano» que puede ser asumido por la Iglesia de Cristo y aquello que le es irreductible (tesis V).

El problema de la «autoridad» debe ser también evocado porque estamos en un tiempo en el que este término no significa solamente la *ἐξουσία* proveniente del Señor (Mt 28, 18); significa también el aspecto psicológico de la influencia y de la competencia. Estos dos aspectos se encuentran de nuevo en los representantes de la jerarquía y la teología, pero en perspectivas diferentes. El Magisterio jerárquico es, a

la vez, un carisma y una función jurídica que se ejercen en fuerza de la misión recibida de Cristo en la ordenación: el documento reencuentra aquí las concepciones de la Iglesia apostólica y patrística, por encima de todas las sutilezas jurídicas de las jurisdicciones delegadas. Los teólogos, por su parte, al lado de su inserción existencial en una sociedad jerárquica y comunitaria, están, ante todo, definidos por el carácter científico y, por lo tanto, relativamente autónomo de su investigación. Los métodos de la teología no son los de las ciencias experimentales y humanas; ellos también tienen sus exigencias propias, cuyo desprecio o ignorancia -la experiencia lo ha demostrado lastimosamente- repercute en detrimento de la imagen característica de la Iglesia como también de su propio progreso interior (tesis VI).

La referencia a la Iglesia se matiza de una parte y de la otra de la misma manera. En el Papa y los obispos se trata esencialmente de la responsabilidad doctrinal ligada al sacramento del orden: son los encargados de nutrir al pueblo cristiano en la fe, de continuar así la obra de salvación comenzada por Cristo. Los teólogos, por su parte, no son necesariamente ministros ordenados. Si su trabajo no se puede ejercitar sino en comunión con la acción del Espíritu en la Iglesia, sin embargo está especificado, ante todo, por la competencia técnica. Por lo demás, se distinguirá entre la enseñanza que exige una misión canónica, y una misión más libre que se ejercita tanto en la erudición como en la formación de la opinión y la reflexión cristiana en general. Sin caer en el anticlericalismo de algunos, la declaración «des-clerifica» el trabajo teológico en cuanto tal (tesis VII).

Estas diferencias tienen su incidencia en los espacios de la libertad, que hay que reconocer al Magisterio y a la teología. Como hemos dicho anteriormente, este documento tiene el mérito de mirar de frente el problema de los conflictos. Aun antes de esbozar soluciones más concretas (tesis X-XII), recuerda ciertos principios generales demasiado olvidados hoy día. La jerarquía tiene el poder y el deber de actuar en plena libertad por el bien del pueblo cristiano y de su unidad en la caridad y en la fe (tesis VIII, 1). No debe pensar que toda tensión es en sí misma mala; un cierto estado de tensión es una de las condiciones de la vida comunitaria y del progreso científico. Pero tensión no quiere decir necesariamente hostilidad; significa ante todo una llamada al dinamismo y al diálogo (tesis IX), desde el momento que se destierra todo espíritu arbitrario y autoritario (tesis VIII, 1). Por otra parte, es necesario reconocer que ciertos teólogos exageran en su reivindicación e interpretación de la «libertad científica». Llegan a olvidarse de que el respeto debido a la autoridad formal del Magisterio es un elemento constitutivo del método teológico, o incluso se lanzan a campañas de opinión que tienen su lugar más propio en la vida política de las democracias pluralistas que en la schola Christi.

En todos los terrenos ha sido siempre difícil fijar los límites de las libertades. Por lo que toca a la libertad científica y a la libertad académica de los teólogos, el documento de la Comisión teológica internacional propone estos criterios concretos: la sumisión a la Revelación divina, el sentido de responsabilidad, una hermenéutica de los documentos eclesiásticos en el ambiente de la fe, una voluntad de realizar el trabajo crítico de una manera positiva.

d) Tercera parte. Investigaciones sobre los principios de una colaboración confiada entre Magisterio y teólogos

La tercera parte del documento es quizás la más nueva y la más rica. Sin duda alguna, lo anteriormente dicho tiene el mérito de distinguir dos servicios de Cristo y de la Iglesia, frecuentemente confundidos. Pero aquí se trata de reflexionar sobre los conflictos, surgidos estos últimos años y, más todavía, sobre el clima de desconfianza que tiende a establecerse. En la exposición se desarrolla una lenta dialéctica: parte de las condiciones ideales, las del diálogo (tesis X), para definir las condiciones concretas (tesis XI) y examinar, por fin, el eventual fracaso del proceso (tesis XII).

El «diálogo» es uno de los grandes slogans de nuestra época; ha recibido muchos sentidos diferentes y, a veces, ha conseguido detener toda decisión. Digamos rápidamente que la Comisión teológica internacional emplea el término «diálogo» en el mismo sentido que el Vaticano II: se trata de una voluntad eficaz de comunicar los puntos de vista de las partes antes que la autoridad tome una decisión. No se trata de un medio de eludir o de rechazar una responsabilidad bajo el pretexto de que no es aceptada por la «base». Una condición previa asegura, por lo demás, el realismo del método, ya que éste se sitúa en una

comunidad de fe. Se da, pues, un punto de referencia común al que puede uno atenerse y que sirve de criterio: la Revelación de Cristo presentada por la Iglesia. Fuera de él, puede darse, sin duda, un diálogo como el que se da con los no católicos o con los no creyentes. Pero en este caso no se trata ya de un diálogo teológico orientado y guiado por el estudio de una misma fe. Cada una de las partes aportará además lo que le es propio. El Magisterio tendrá así una nueva fuente de información. Por su parte, los teólogos obtendrán para algunas de sus tesis una aprobación oficial (tesis X y XI, 1). Pero insistamos una vez más: se vuelve aquí al Vaticano II, que exige a la autoridad el informarse ampliamente e intercambiando puntos de vista antes de pronunciarse, pero que no prevé, de ninguna manera, con ello una parálisis o una dimisión de esta autoridad. Por el contrario, la autoridad no plantearía un diálogo auténtico si omitiera o redujera indebidamente el estadio de la argumentación y de los intercambios de los puntos de vista para llegar rápidamente a los apremios, las amenazas y las sanciones (tesis XI). Se da un doble peligro al omitir o al reducir indebidamente este estadio: se corre el riesgo de no comprender exactamente el punto de vista del otro o de condenarlo sin haberlo escuchado suficientemente. Y esto es válido en los dos sentidos. Todos conocemos casos sorprendentes, en los que ciertas condenaciones han sido dadas contra los teólogos sin que se los haya escuchado. La reforma del Santo Oficio por Pablo VI y, más todavía, la Norma agendi de 1971 han hecho, por lo demás, imposibles estos abusos(85). Mas en la actualidad con mucha frecuencia es la jerarquía la condenada por ciertos teólogos sin haberla escuchado y sin haber examinado e incluso leído en sus textos.

Para restablecer la autenticidad del diálogo en el sentido de una investigación previa llevada en común, la tesis XI señala también ciertos abusos que los teólogos han de evitar. Evidentemente sería fácil poner nombres bajo cada uno de estos deslices. Pero eso pertenece a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, no a la Comisión teológica internacional. Por lo demás, la simple enumeración es quizás todavía más significativa. El diálogo está condenado al fracaso:

- si los teólogos se entregan indefinidamente a la búsqueda, olvidándose de que hay una Revelación adquirida y confiada a la Iglesia;
- si no se discute con un deseo igual de escuchar y si, con el pretexto de dialogar, se busca solamente hacer prevalecer su punto de vista;
- si se convierte el diálogo en algo equivalente a una justa política en la que se busca derribar a un adversario;
- si no se tiene preocupación por la verdad;
- cuando el diálogo llega al argumento bien conocido de «Escúchame a mí, he aquí mi punto de vista», dispuesto a no escuchar el del otro;
- si se lleva el diálogo delante de un extenso público que, incompetente en materias técnicas, será fácilmente víctima de los movimientos de opinión y de las manipulaciones;
- si se trabaja la opinión por los mass media, fuera ya del diálogo mismo de la fe.

Pero hay que considerar que el diálogo puede fracasar. Aquí la Comisión teológica internacional quiere presentar sugerencias tanto a los representantes del Magisterio como a los de la teología (tesis XII). Se siente que, por encima de los principios en cuestión, planea todavía el recuerdo de casos dolorosos y la conciencia de los peligros que se han corrido actualmente. La síntesis aquí presentada lleva, por lo demás, la marca de las opiniones propuestas por dos grupos más particularmente sensibles al uno o al otro aspecto del problema.

Veamos, ante todo, las ventajas reconocidas a la autoridad. El Magisterio tiene el derecho de entablar un proceso formal. Tiene el deber de restablecer la verdad comprometida, de salvaguardar la fe del pueblo cristiano. Puede acaecer, en casos extremos, que se vea obligado a denunciar la herejía, en el sentido pleno de la palabra. Esto, por lo demás, se recuerda cuando se habla de rechazo de aceptar la fe, por

encima de las legítimas divergencias de las escuelas teológicas y las reglas comunes de la hermenéutica teológica.

Por otra parte, los teólogos tienen el derecho a ser tratados con justicia y caridad. El documento de la Comisión teológica internacional preconiza, a este propósito, una «dialéctica»-tipo en tres tiempos. En un primer estadio, la jerarquía y el teólogo intercambian sus puntos de vista o por conversaciones personales o por escrito. Si la conciliación es imposible de esta manera se pasa a una indagación que es ya más formal, aunque continúe siendo amplia y flexible. Por esta razón se habla aquí de «diferentes clases de advertencias», de puestas en guardia etc. Y solamente cuando todo este proceso se ha agotado, se puede pensar en una condenación de herejía propiamente dicha. Es claro que si el teólogo ha sido suficientemente hábil para evitar los encuentros informales y formales, el Magisterio, a pesar de todo, instruirá la causa. Todas las legislaciones conocen las escapatorias de la contumacia. Un teólogo o un cristiano que rehúsa todo intercambio de puntos de vista con la jerarquía, que se escabulle cuando se le interroga sobre fórmulas contrarias a la fe, ¿no será que por su ambigüedad que da muestras de obstinación, está muy mal cualificado para apelar al «ethos» del diálogo?

Es claro que la «actualidad» de las tesis propuestas por la Comisión teológica internacional no cesa de crecer. Aquellos que al comienzo de la lectura estarían tentados de reprocharle que recuerdan a una doctrina clásica (pero esto ¿no es ya hoy una necesidad?) no podrán menos de sentir que, a partir de ahí, las tomas de posición que desembocan sobre los hechos de los últimos diez años, son francamente avanzadas. En un espíritu pacífico y sin ruido, ciertamente, por encima de la excitación de la vida moderna, ¿no será imperativo volver a la paz y a la serenidad cristianas? Non in commotione Dominus (1 Re 19, 11).

6.2. Texto de las conclusiones aprobadas «in forma específica» por la Comisión teológica internacional(86)

Las relaciones entre el Magisterio y la teología

Introducción

«No solamente las relaciones del Magisterio con la teología [...] tienen mucha importancia, sino que hay que reconocerles hoy un carácter muy acentuado de actualidad»(87). En las páginas que siguen, se hace un esfuerzo para esclarecer la relación que existe entre «el mandato que constituye [al Magisterio eclesiástico] guardián de la Revelación divina y la tarea confiada [a los teólogos] de estudiar y exponer la doctrina de la fe»(88).

Tesis 1

Se llama Magisterio eclesiástico la tarea de enseñar, que pertenece en propiedad, por institución de Cristo, al colegio episcopal o a cada uno de los obispos en comunión jerárquica con el Sumo Pontífice. La denominación de «teólogo» se aplica a los miembros de la Iglesia, a quienes sus estudios y su comunión de vida en la fe cualifican para promover, según un modo científico propio, una inteligencia más profunda de la Palabra de Dios y asimismo, en virtud de una misión canónica, para enseñarla. Con respecto al Magisterio de los pastores, de los teólogos o doctores y sus relaciones mutuas, la manera de hablar del Nuevo Testamento y de la Tradición que se ha desarrollado durante el curso de los siglos, reviste un carácter analógico, que implica a la vez semejanza y desemejanza. A este propósito, la continuidad es real, y hay que admitir también cambios muy profundos. Las relaciones y articulación recíprocas ente el Magisterio y la teología presentan formas concretas diversas en el correr de los tiempos.

I. Elementos comunes al Magisterio y los teólogos en el ejercicio de su tarea

Tesis 2

El Magisterio y la teología tienen en común, aunque de una forma analógica y según su modo particular, la tarea de «conservar el depósito sagrado de la Revelación, y de penetrarlo siempre más profundamente, de

exponerlo, enseñarlo y defenderlo»(89), al servicio del Pueblo de Dios y para la salvación del mundo entero. Este servicio implica, ante todo, el deber de salvaguardar la certeza de la fe. Esta tarea está asegurada, de diferente manera, por el Magisterio y el ministerio de los teólogos, sin que se pueda ni se deba establecer una separación entre la acción del uno y de los otros.

Tesis 3

El Magisterio y la teología están vinculados el uno y la otra, en este servicio común de la verdad, a ciertas obligaciones:

1. Ambos están obligatoriamente guiados por la Palabra de Dios. En efecto, «el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues [...] lo escucha devotamente, lo conserva devotamente y lo expone fielmente, y todo lo que propone para ser creído como revelado por Dios, lo saca de este único depósito de la fe»(90). Por su parte, «la teología se apoya en la Palabra de Dios escrita lo mismo que en la santa Tradición, como sobre un fundamento permanente; allí encuentra la garantía más sólida de su fuerza y principio de una juventud siempre renovada, mientras que escruta a la luz de la fe toda la verdad encerrada en el misterio de Cristo»(91).

2. Una y otra tienen la obligación de atender al «sentido de la fe» poseído por la Iglesia en el pasado y en el presente. La Palabra de Dios, en efecto, se propaga de una manera vital a través de los tiempos en el «sentido común de la fe», del que está animado el Pueblo de Dios en su totalidad y según el cual «la colectividad de los fieles, teniendo la unción que proviene del Santo, no puede equivocarse en la fe»(92). Como se ve, esto vale en cuanto que se realice «una singular concordia entre pastores y fieles en el mantenimiento, la práctica y la confesión de la fe transmitida»(93).

3. Los documentos de la Tradición en los que ha sido propuesta la fe común del Pueblo de Dios, son un término de referencia que se impone tanto al Magisterio como a la teología. Aunque con respecto a algunas de estas enseñanzas el papel del uno y de la otra es diferente, ni el Magisterio ni la teología tienen el derecho de desatender las huellas que la fe ha dejado en la historia de la salvación del Pueblo de Dios.

4. Es necesario hablar también de una obligación común nacida de la responsabilidad pastoral y misionera con relación al mundo. Sin duda alguna, el Magisterio del Sumo Pontífice y de los obispos es pastoral por un título específico, pero los teólogos no están exonerados, por el carácter científico de su trabajo, de una responsabilidad pastoral y misionera. Este aspecto pastoral del trabajo teológico debe ser hoy tanto menos olvidado cuanto que los medios modernos de comunicación favorecen una divulgación muy rápida de cuando concierne a la ciencia. Además en razón de la función vital que debe realizar en el seno del Pueblo de Dios y en su beneficio, la teología debe tender a un fruto pastoral y misionero, y debe realizarlo efectivamente.

Tesis 4

El Magisterio y los teólogos tienen en común -si bien con sus diferencias- el hecho de ejercer su misión de manera a la vez colegial y personal. El carisma de infalibilidad está prometido a «la colectividad de los fieles»(94), al colegio de los obispos que mantienen el lazo de comunión con el sucesor de Pedro y al mismo Sumo Pontífice, jefe de este colegio(95). Esto debe tener su efecto en la práctica de la corresponsabilidad y de una cooperación, que reúnan colegialmente a los titulares del Magisterio y a todos los teólogos. Esta unión debe ser vivida entre los representantes del Magisterio y, tratándose de los teólogos, entre los colegas, así como entre el Magisterio y estos últimos. Sin embargo, hay que tener en cuenta la responsabilidad personal, de la que ningún teólogo puede eximirse. Sin esta responsabilidad personal no hay progreso científico posible; y esto no es menos verdadero cuando se trata de la ciencia de la fe.

II. Las diferencias entre el Magisterio y los teólogos

Tesis 5

Debemos, ante todo, exponer la diferencia entre las funciones específicas del Magisterio y de la teología.

1. Al Magisterio le compete mantener con autoridad la autenticidad cristiana y la unidad en materia de fe y de moral. De ahí se derivan funciones específicas que, aunque en una primera mirada pudieran aparecer como marcadas por un carácter negativo, constituyen, sin embargo, un servicio positivo para la vida de la Iglesia. Se trata «de interpretar de forma auténtica la Palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición»(96); de reprobador las opiniones que ponen en peligro la fe y la moral de la Iglesia; de proponer las verdades a las que las condiciones del momento confieren mayor actualidad. En fin, aunque no sea la tarea propia del Magisterio elaborar síntesis teológicas, su preocupación por la unidad le debe hacer considerar las diferentes verdades particulares a la luz de todo el conjunto del mensaje cristiano. La integración de cada una de ellas en el todo es, en efecto, una exigencia de la misma verdad.

2. Se puede decir que los teólogos están investidos de una función de mediación entre el Magisterio y el Pueblo de Dios. «La teología se halla en relación a la vez con el Magisterio de la Iglesia y la comunidad cristiana toda entera. Ocupa, de alguna manera, una posición intermedia entre la fe de la Iglesia y su Magisterio»(97).

Por una parte, toca a la teología, «en cada gran área sociocultural [...] aquella consideración [...] que someta a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios, consignadas en la Sagrada Escritura y explicadas por los Padres y el Magisterio»(98). En efecto, «las investigaciones y los descubrimientos recientes de las ciencias, como los de la historia y la filosofía, suscitan cuestiones nuevas que [...] exigen a los teólogos nuevas investigaciones»(99). Así la teología «debe ayudar al Magisterio a ser siempre, según su función, luz y guía de la Iglesia»(100).

Por otra parte, por su trabajo de interpretación, de enseñanza, de transmisión dentro del modo de pensar contemporáneo, los teólogos insertan la doctrina y las tomas de posición del Magisterio en la síntesis de un contexto más amplio, y hacen así que el Pueblo de Dios las conozca mejor. De esta manera, contribuyen «por su actividad a extender la verdad enseñada por la autoridad de Magisterio, a exponerla, a justificarla y a defenderla»(101).

Tesis 6

Hay otra diferencia que concierne a la cualificación de la autoridad en virtud de la cual ejercen sus funciones el Magisterio y la teología.

1. El Magisterio tiene su autoridad de la ordenación sacramental que «al mismo tiempo que el encargo de santificación, confiere también los de enseñar y gobernar»(102). Esta autoridad «formal» es, a la vez, carismática y jurídica; fundamenta el derecho y el deber del Magisterio, en cuanto que es una participación de la autoridad de Cristo. Hay que procurar que el ejercicio de esta autoridad ministerial utilice igualmente la autoridad de la persona y el valor que se deriva de la misma verdad propuesta.

2. Los teólogos deben su autoridad específicamente teológica a su cualificación científica. Esta cualificación no puede ser separada del carácter propio de esta investigación que es la ciencia de la fe, y que no puede hacerse sin una experiencia vivida y sin la práctica de la misma fe. Bajo este aspecto, la teología tiene en la Iglesia no solamente una autoridad profana y científica, sino también una autoridad eclesial: se inserta evidentemente en el orden de las autoridades que se derivan de la Palabra de Dios y que están confirmadas por una misión canónica.

Tesis 7

Aparece todavía una nueva diferencia en la manera como el Magisterio de una parte y los teólogos por otra están vinculados a la Iglesia. Si la acción del Magisterio y la de los teólogos se sitúan en la Iglesia y están para beneficio de ella, es con una desemejanza en esta referencia eclesial.

1. El Magisterio es un cargo eclesial oficial conferido por el mismo sacramento del orden. Como elemento institucional, no podría existir de otra manera sino en la Iglesia. Así mismo, los diferentes titulares del Magisterio no pueden usar de su autoridad y de su poder sagrado «más que en vista de la edificación de su rebaño en la verdad y en la santidad»(103). Esto no concierne solamente a las Iglesias particulares confiadas a cada uno de ellos, sino que «como miembros del Colegio episcopal [...], cada uno de ellos está obligado, en relación con la Iglesia universal, por institución y precepto de Cristo a esta solicitud que [...] es provechosa para la Iglesia entera»(104).

2. La obra teológica, aun cuando no se ejerce en fuerza de una «misión canónica» explícita, no puede realizarse fuera de una comunión viviente con la fe de la Iglesia. Por esta razón, todos los bautizados pueden desempeñar la tarea de teólogo en la medida en que, por una parte, viven efectivamente la vida de la Iglesia, y cuando, por otra, están dotados de la competencia científica requerida. La tarea del teólogo recibe su dinamismo de la vida del Espíritu Santo. Esta vida anima a la Iglesia y se comunica por los sacramentos, la predicación y la comunión en la caridad.

Tesis 8

La diferencia entre el Magisterio y la teología reviste un aspecto particular en lo que concierne a su libertad y a la función crítica a ella asociada. Esta función crítica se ejerce en relación con los fieles y el mundo, e incluso entre el Magisterio y la teología.

1. El Magisterio posee evidentemente en su ejercicio la libertad que le garantizan su naturaleza y su institución. Esta libertad va unida a una gran responsabilidad. También es frecuentemente difícil, aunque necesario, usar de esa libertad de tal manera que, a los ojos de los teólogos y de los otros fieles, no parezca su ejercicio arbitrario o exorbitante. Por otra parte, entre los teólogos, algunos reivindican la libertad científica de una manera exagerada, sin tener en cuenta suficientemente el hecho de que el respeto con relación al Magisterio constituye uno de los elementos específicos de la ciencia teológica. Además no es raro que la tendencia democrática actual suscite un movimiento de solidaridad que lleva a que algunos teólogos se opongan a las disposiciones tomadas por el Magisterio en el ejercicio de su misión de vigilancia doctrinal en materias de fe y de costumbres. No deja de ser conveniente, aunque ello no sea cosa fácil, encontrar constantemente una manera de actuar que, aun siendo libre y valiente, evite cualquier especie de arbitrariedad y todo daño al sentimiento de comunidad en la Iglesia.

2. A la libertad del Magisterio corresponde, del lado de los teólogos, con su carácter propio, la que se deriva de su responsabilidad científica. Ésta, sin embargo, no carece de límites. Ante todo, está sujeta a la ley de la verdad. Por otra parte, también para ella es verdad que «en el uso de todas las libertades debe ser observado el principio moral de la responsabilidad personal y social»(105). De otra parte, si los teólogos tienen que interpretar las enseñanzas eclesiales actuales y pasadas del Magisterio, si deben situarlas en el contexto total de la verdad revelada y promover su mejor inteligencia con la ayuda de la hermenéutica, esta tarea debe ser llevada de una manera positiva y no destructiva, incluso cuando presente aspectos críticos.

Tesis 9

No es raro que en la realización de las tareas respectivas del Magisterio y de la teología se dé lugar a algunas tensiones. Ni hay que extrañarse ni se puede esperar que aquí abajo se pueda llegar a eliminar plenamente las divergencias: al contrario, por donde quiera que hay vida verdadera, hay igualmente tensión. Pero ésta no debe ser interpretada en el tono de la hostilidad ni de una verdadera oposición: representa, por el contrario, un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a la teología a desempeñar concertadamente sus funciones respectivas practicando el diálogo.

III. Cómo promover hoy las relaciones entre los teólogos y el Magisterio

Tesis 10

El diálogo entre los teólogos y el Magisterio halla su fundamento y sus condiciones de eficacia en la comunidad de la fe de la Iglesia y en la voluntad de servirla. En efecto, ellas determinan las funciones del Magisterio y la teología, por muy diferentes que ellas sean.

Esta unidad en la comunicación y la participación en la verdad es anterior, como afinidad y predisposición, a todo intercambio concreto. A su vez, se ve reforzada y se hace más viva por el ejercicio del diálogo en sus formas más diversas. Así el diálogo asegura la mejor de las ayudas recíprocas. El Magisterio se encuentra más iluminado en el anuncio y la salvaguardia de la verdad en materia de fe y costumbres. La comprensión de la fe, que ha de ser creída y vivida, propuesta por la teología, alcanza, por otra parte, la certeza gracias a la confirmación que recibe del Magisterio.

Tesis 11

El diálogo entre el Magisterio y los teólogos no está limitado más que por la verdad de la fe que hay que mantener y exponer. Por esta razón todo el campo de la verdad está abierto a este intercambio de ideas. Mas, por otra parte, no se trata de buscar la verdad indefinidamente como un objeto indeterminado o una pura incógnita. La verdad ha sido realmente revelada y confiada a la Iglesia para que ella la guarde fielmente. El proceso del diálogo queda agotado cuando se pretende salir de los límites de la verdad de la fe.

Esta finalidad del diálogo, que lo coloca al servicio de la verdad, es frecuentemente puesta en peligro y su posibilidad queda reducida por ciertas maneras de proceder. El diálogo está condenado al fracaso cuando se quiere convertirlo en un instrumento de acción como si se tratase de una lucha política en la que cada una de las partes pretende asegurarse los medios de presión, y, en fin de cuentas, carece de una preocupación auténtica por la verdad. Las mismas leyes del diálogo quedan violadas desde el momento en que se quiere ocupar todo el espacio de una manera unilateral. Entre el Magisterio y los teólogos, se encuentra particularmente falseado cuando se abandona prematuramente el nivel de la argumentación y los intercambios, para apelar de golpe a los medios de presión, a la amenaza y a la sanción. Lo mismo ocurre cuando el debate entre los teólogos y el Magisterio se lleva al público, católico o no, por una publicidad y una información inadecuada a la naturaleza del tema. Se movilizan entonces presiones poderosas, como las de los mass media, que son extrañas a las exigencias mismas de la discusión.

Tesis 12

Antes de establecer un proceso formal en materia doctrinal, la autoridad competente agotará todas las posibilidades ordinarias de llegar a un acuerdo por la vía del diálogo (por ejemplo, conversaciones personales, preguntas y respuestas cruzadas por correspondencia). Si no se puede llegar a un verdadero acuerdo en estas gestiones, el Magisterio debe poner en marcha un procedimiento de investigación amplia y flexible, comenzando por diversas formas de advertencia, de «sanciones verbales», etc. Si el caso encierra una gravedad particular, el Magisterio está obligado –después de consultar a teólogos de diversas escuelas y no sin haber agotado todos los recursos de diálogo– a restablecer la verdad comprometida y a salvaguardar la fe del pueblo fiel.

Según las reglas clásicas, el hecho de «herejía» no puede ser definitivamente establecido más que cuando el teólogo acusado ha dado pruebas de obstinación, es decir, rehuye cualquier intercambio apto para hacer luz sobre una opinión contraria a la fe y rechaza prácticamente todo diálogo. Esta constatación presupone la aplicación de todas las reglas de interpretación del dogma y de las cualificaciones teológicas. De esta manera está asegurado el «ethos» de un procedimiento dialogal hasta en el caso en que las decisiones no pueden ser evitadas.

6.3. Comentario, por O. Semmelroth y K. Lehmann(106)

Introducción

El tema tratado por la Comisión Teológica Internacional en su sesión de 1975 es el mismo de que habló el Sumo Pontífice Pablo VI en la alocución al Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II, el 1 de octubre de 1966. Parece, por ello, oportuno recurrir a algunas afirmaciones pronunciadas por él. Es necesario ulteriormente tener presente que las relaciones mutuas entre el Magisterio eclesiástico y la teología son estrechas. A modo de introducción quizá se puede explicar así tal relación: toca a toda la Iglesia y, por esta razón, a aquellos órganos delegados especialmente para ello, anunciar a los hombres la Palabra de Dios que ha escuchado.

Se trata, por tanto, de dos funciones que hay que ejercitar conjuntamente: escuchar la Palabra de Dios y anunciarla con el testimonio de la palabra y la vida. Y esto, en último término, debe hacerse a través del testimonio común de todos los fieles, pero, de manera particular, de aquellos que sea a través de un ministerio oficial, sea por la cualificación científica, están preparados para ello. Esta unidad del escuchar y del enseñar, aunque sea de suyo inseparable, sin embargo, en uno u otro modo de cumplir el deber de enseñar –a saber, en virtud del ministerio o por la preparación científica– se ejercita con cierta acentuación diferente. Parece poder afirmarse que a los teólogos toca primariamente el deber de escuchar la Palabra de Dios –de manera, sin duda, cualificada, es decir, científicamente–, mientras que al Magisterio eclesiástico toca más bien enseñar esta Palabra escuchada, pero con la ayuda de expertos en la ciencia teológica.

Tesis 1

En esta tesis se tratan dos cuestiones. En primer lugar, parece necesario explicar el concepto de Magisterio eclesiástico y de teólogo, ya que tanto el uno como el otro pueden expresarse con el concepto de magisterio. La función de enseñar pertenece, en efecto, aunque de manera diversa, tanto a los obispos como a los teólogos. Es necesario también tener presente que no siempre, a lo largo del decurso de la historia de la Iglesia, se ha hablado del Magisterio de los pastores y de los doctores en sentido unívoco. Se da analogía tanto en el sentido en que el uno y el otro eran comprendidos como en el modo concreto en que se ejercitaban. Por ejemplo, en algunos períodos más antiguos, más que en tiempos posteriores, el oficio episcopal y el ejercicio de la teología coincidían en las mismas personas. Más tarde, el Magisterio eclesiástico y la teología científica estuvieron unidos más bien por el camino de la cooperación.

Parte primera: trata de los elementos comunes al Magisterio eclesiástico y a los teólogos en el ejercicio de su función. Parece ser de mucha importancia no olvidar que, en la diversidad del oficio respectivo, deben cooperar para cumplir sus funciones eclesiales.

Tesis 2

En efecto, la verdadera teología, entendida en sentido católico, es función que ha de ejercitarse en el seno de la Iglesia no menos que el Magisterio eclesiástico de los obispos. Tanto la una como la otra función deben poner a salvo la certeza de la fe, sea profundizando la comprensión de la fe y defendiéndola con medios científicos, sea anunciándola auténticamente y custodiándola contra sus adversarios.

Tesis 3

Hay algunos vínculos comunes que obligan tanto al Magisterio como a los teólogos. La autoridad del Magisterio y de los teólogos es diversa; sin embargo, en ambos casos se trata de verdadera autoridad. Por ello es necesario que ambos oficios sepan que esta autoridad no es absoluta, sino que debe ejercitarse en forma de servicio: a saber, servicio a la Palabra de Dios. Esta escucha u «obediencia de fe» (Rom 1, 5; 16, 26) es prestada por los teólogos mediante la investigación científica en cuanto que favorece aquella mejor escucha que ellos facilitan a los obispos, cooperando con los cuales sirven al anuncio de la Palabra de Dios, que es competencia propia de los obispos mismos.

En el cumplimiento de este trabajo común tanto los teólogos como el Magisterio recogen del común sentido de los fieles de los tiempos pasados y del presente aquello que la Palabra de Dios ha comunicado a la Iglesia. En efecto, aquello que pertenece al patrimonio común de fe de la Iglesia emerge de la fe de la

Iglesia en las varias dimensiones de su universalidad, es decir, de toda la Iglesia de hoy, que a la vez se prolonga en los tiempos pasados.

A lo largo del decurso de los siglos, la Iglesia ha dejado huellas en las que se descubre la fe, de la que vivía la Iglesia de los tiempos pasados. Por estos testimonios, es decir, por estos documentos de género diverso, llegados hasta nosotros, están vinculados la investigación de los teólogos y el testimonio del Magisterio eclesiástico, puesto que se trata de testimonios de la misma Iglesia creyente que se prolonga en los siglos.

La investigación teológica, como también el ejercicio del Magisterio, no se hacen por puro academicismo o por discusión polémica en cuanto tal. El fin para el que la verdad de fe es profundizada, mantenida pura y anunciada como evangelio, es pastoral y misionero. Es necesario que los hombres vivan de la misma fe. Más que para los teólogos, el carácter pastoral de su oficio es evidente para el Magisterio eclesiástico. Sin embargo, tampoco los teólogos pueden realizar su trabajo científico prescindiendo del aspecto pastoral, hasta el punto que el cuidado de las almas constituye un elemento intrínseco del mismo trabajo teológico. El carácter pastoral influye sea negativa, sea positivamente, en la teología: negativamente, en el sentido de que el trabajo de los teólogos debe estar atento a que la fe de los creyentes no padezca detrimento por el hecho de que explicaciones difíciles y cuestiones disputadas se lleven fácilmente, mediante los instrumentos de comunicación social, al conocimiento de aquellos, los cuales por tal divulgación quedan más turbados de lo que es tolerable; positivamente, en el sentido de que el trabajo teológico se utiliza para el anuncio, para la predicación y para la instrucción religiosa.

El trabajo teológico, también el científico, no sólo no puede quedar, hoy de hecho, secreto entre cuatro paredes, sino que por su fin mismo de ministerio al servicio de la predicación de la Palabra de Dios, toca de cerca la vida de la comunidad eclesial y humana.

Tesis 4

En esta tesis, la atención se dirige a la cualidad colegial o comunitaria, sea de la función del Magisterio, sea del trabajo de los teólogos. Aunque ambos pueden y deben ejercitarse mediante el empeño personal de cada obispo y teólogo concreto, sin embargo en el ámbito del Magisterio y de la teología el carisma competente se da a los miembros concretos en virtud de su unión con el colegio y con la comunidad eclesial. Esta comunión y esta colegialidad se deben tener en cuenta en el ejercicio del oficio y en el trabajo científico. Se debe tener cuidado especial, sobre todo, de la comunión entre el colegio magisterial y la comunidad de aquellos que se dedican al trabajo teológico. La colegialidad del Magisterio eclesiástico ha sido recordada, de manera especial, por el Concilio Vaticano II, de modo que cada uno no debe y no puede ejercitar su oficio sin referencia al colegio. Por otra parte, los teólogos no pueden realizar su trabajo sin tener en cuenta el trabajo y las opiniones de los colegas, y esto no sólo por exigencia de método científico, sino también por exigencia de comunión vital, tanto intelectual como carismática.

Parte segunda. Los elementos comunes al Magisterio eclesiástico y al ministerio de los teólogos no eliminan las diferencias existentes entre ambos. Cuatro son especialmente los elementos en que difieren: la función propia de cada uno, la cualidad de la autoridad propia a cada uno, el modo diverso de estar unidos con la Iglesia, la libertad propia y específica de cada uno.

Tesis 5

Función del Magisterio es la defensa de la integridad y de la unidad de la fe y de las costumbres. Esto no puede hacerse a fuerza de leyes, sino según la medida de la verdad propuesta a través del ejercicio del oficio. Por ello, en esto tiene necesidad de la ayuda y de la cooperación de la ciencia de los teólogos, en cuanto que con método científico se esfuerzan por descubrir la verdad de la Palabra de Dios escondida en palabras de hombres. La función de defender la integridad y la unidad de la fe, a primera vista, parecería ser más bien negativa, es decir, limitativa. En realidad se ejercita de modo completamente positivo para la vida de la Iglesia, a saber, mediante la interpretación auténtica de la Palabra de Dios, que contiene a la vez un límite a las opiniones contrarias a la fe y, todavía más, una introducción más profundizada en el

conocimiento de la fe.

Lo que se dice en el número 2 de la tesis 5 acerca de la función, en cierto modo, de mediación de los teólogos entre el Magisterio y el pueblo de Dios no debe entenderse de modo demasiado exclusivo. Sin embargo, parece que es bastante importante, ya que aquello que el Magisterio propone como materia de fe o de doctrina eclesial debe comunicarse, mediante la interpretación y la explicación teológica, al pueblo de Dios que vive aquí y ahora y que no siempre comprende en el verdadero sentido cuanto en el pasado o también hoy es anunciado por el Magisterio. Por otra parte, también el mismo Magisterio tiene necesidad de la ayuda de los teólogos para poder reconocer en la fe del pueblo cristiano cuanto es verdadero y cuanto es erróneo, puesto que la fe de la comunidad del pueblo de Dios es norma también para aquellas cosas que el Magisterio podrá proponer obligatoriamente a todos para que las crean. Ya que en el cumplimiento de tal oficio deben emplearse diversos medios científicos, el Magisterio eclesial tiene necesidad de una seria colaboración por parte de los teólogos. Por ello, los teólogos mismos deben ser conscientes de este ministerio.

Tesis 6

Acercas de la fuente de la autoridad, en virtud de la cual tanto el Magisterio eclesial como los teólogos cumplen su misión, es necesario distinguir de modo que -observando la justa diferencia- se evite toda falsa oposición.

Por una parte, la autoridad específica del Magisterio eclesial procede de la ordenación sacramental, mediante la cual tiene lugar la cooptación en el colegio episcopal, al cual en cuanto tal corresponde la suma autoridad pastoral en la Iglesia. Es necesario considerar atentamente que tal «autoridad formal» debe coincidir con una cierta autoridad personal, que se deriva tanto del modo de comportarse la persona como también de la autoridad científica adquirida por el teólogo con el estudio y la investigación. Una cosa no debe excluir a la otra. Y esto puede verificarse por el hecho de que el mismo obispo consagrado pastor en la Iglesia haya adquirido también, con los estudios teológicos, la otra forma de autoridad, o por el hecho de que aquel que ha sido consagrado obispo y maestro, en el cumplimiento del propio oficio se sirva de la ayuda y de la cooperación de un teólogo experto.

Acercas de la autoridad del teólogo, es necesario advertir que no debe ser una autoridad sólo intelectual, sino que debe provenir de la participación en la vida de la Iglesia, cuya fe viva se investiga y explica con la actividad teológica.

Tesis 7

Sin duda, al desarrollar el propio oficio, tanto el Magisterio eclesial como los teólogos deben estar unidos a la Iglesia. Sin embargo, en la modalidad de esta unión con la Iglesia hay algunas diferencias.

En cuanto al Magisterio eclesial, la eclesialidad proviene del hecho de que se trata de un oficio y de un ministerio en y para la Iglesia, que no tiene sentido fuera de la Iglesia. Y esto también, más aún especialmente, porque se refiere a la función de enseñar, es decir, al Magisterio; tanto más que este Magisterio debe, ante todo, ejercitarse a la manera de juicios que discernen la verdad o la falsedad de las sentencias proferidas.

Dígase lo mismo de los teólogos cuando, y en la medida en que ejercitan su función, no sólo como investigadores, sino también como enseñantes en virtud de una misión canónica. La ciencia teológica, sin embargo, está unida a la Iglesia, también cuando se limita a la investigación personal y no se ejercita oficialmente. La ciencia de la fe, que es la teología, no puede ejercitarse más que en el contexto vital de la fe de la Iglesia. En efecto, la fides quae no puede ser investigada sino por aquel que, con viva fides quae, vive en la Iglesia.

Tesis 8

Hoy se habla frecuentemente de la libertad de la ciencia teológica, contraponiendo no raras veces esta libertad científica a las ataduras puestas por parte de la autoridad. Así, frecuentemente se pierde de vista el hecho de que la verdadera libertad es propia tanto del Magisterio autoritativo como de la ciencia teológica: tal libertad propia de cada uno debe ser tenida en cuenta por la otra instancia.

Quien habla de libertad -se trate de la del Magisterio eclesiástico o de la teología científica- no debe olvidar que ella no puede identificarse con el libertinaje, sino que debe caminar juntamente con un gran sentido de responsabilidad, que necesariamente restringe la libertad misma. La responsabilidad que restringe la libertad científica de los teólogos con respecto al Magisterio se presenta como respeto. Este respeto no debe suprimir la libertad científica de los teólogos, la cual, por sí misma, está vinculada por la misma verdad, enunciada por la Palabra de Dios y custodiada por el Magisterio.

Sin duda, en mantener la libertad del Magisterio y la de los teólogos aparece una enorme dificultad; es necesario renovar siempre los esfuerzos para que la libertad se ejercite sin romper por ello los vínculos necesarios, y al mismo tiempo respetar y poner a salvo tales vínculos sin que resulte destruida la libertad propia del ministerio de la verdad.

Tesis 9

Esta tesis prepara el paso a la tercera parte, en la que se trata del diálogo bien entendido entre el Magisterio y la teología. Nadie, en efecto, puede dudar, por cuanto se ha dicho hasta ahora, de la facilidad con que pueden verificarse tensiones. Todas las cosas dichas sobre los puntos de convergencia y sobre las divergencias deben poder coexistir, también a costa de esfuerzos renovados continuamente. Sin embargo, siempre se advertirá una tensión entre elementos que deben coexistir, pero que no pueden reducirse fácilmente a unidad. El diálogo es el medio no para resolver sin más tal tensión, sino para hacerla fructuosa.

(O. Semmelroth S.I.)

La parte tercera de las tesis quiere contribuir a hacer que aquella cierta tensión entre el Magisterio y la teología, descrita en la Tesis 9, no llegue a ser nociva al bien común de la Iglesia. Para evitar esto existen muchos medios e instrumentos, entre los cuales tiene prevalencia el diálogo, camino principal y método válido para instaurar una relación fructuosa entre los teólogos y el Magisterio.

El concepto de diálogo debe entenderse rectamente. No se trata de un coloquio vago, indeterminado y prolijo hasta el infinito. El diálogo debe servir para encontrar la verdad. Si el diálogo, también a nivel sumo, asegura la verdadera libertad y la iniciativa de todos los participantes, no puede, sin embargo, sustituir la función de los jueces de la fe ni debe impedir las necesarias decisiones del Magisterio para proteger la fe de la Iglesia. No se trata, por ello, de un concepto superficial y común de diálogo, sino del concepto de diálogo purificado de tales implicaciones y en consonancia con la fe cristiana.

Tesis 10

El diálogo tiene también sus presupuestos; de no ser así no consigue la verdad. A todo diálogo entre el Magisterio y los teólogos se debe presuponer una solidaridad fundamental que consiste en la fe común de la Iglesia. Esta unidad observa y tiene en cuenta las funciones diversas del Magisterio y de la teología. El verdadero diálogo vive en y de este fundamento común. El diálogo perdería toda significación en el momento en que faltase o fuera sólo fingida la comunión profunda en la fe. Por esto, para que lleve a la verdad, el diálogo no sólo debe ser conducido con pericia, sino, sobre todo, con sinceridad, con fortaleza en afirmar la verdad y con prontitud para acogerla. Hoy esta comunión no raras veces, se descuida o pone en duda; por ello parece necesario subrayar la importancia de esta base de todo diálogo entre Magisterio y teología.

La tesis se propone reafirmar que las funciones propias del Magisterio y de la teología no deben llegar a confundirse. Si están en el campo de la propia responsabilidad, como se precisa al final de la tesis, se

ayudan mutuamente muy bien. La tesis rechaza los intentos de todos aquellos que querrían quitar del medio más o menos la función del Magisterio, atribuyendo en materia de fe y de costumbres la exclusiva competencia a la teología científica y, por ello, a los teólogos.

Tesis 11

Se plantea consecuentemente el problema de los límites del diálogo entre Magisterio y teólogos. Dos son los elementos principales: 1) Si se guarda la comunión de fe, el diálogo, de suyo, no tiene límites. Esto, sin embargo, no significa un proceso hasta el infinito en la búsqueda de la verdad. 2) El método dialógico tiene límites en el momento en que se toca la verdad de fe.

Pero el diálogo presenta también peligros intrínsecos que destruyen la posibilidad de coloquio. El diálogo puede fácilmente resultar alterado en el caso en que, por ejemplo, se empleasen medios de coacción externa. Pero no es hoy éste el mayor peligro. En las relaciones entre Magisterio y teólogos se da un nuevo problema de gran importancia que hasta ahora, en esta forma, no había existido jamás. En otro tiempo, el diálogo entre el Magisterio y los teólogos sobre una materia dudosa se desarrollaba directamente, es decir, entre la autoridad competente y un determinado teólogo; hoy, en caso de conflicto, en no raras ocasiones, se interpone –entre Magisterio y teólogos– la publicidad. De aquí, presiones, cálculos tácticos, etc., que hacen desaparecer la verdadera atmósfera de diálogo, cuya sinceridad queda así oscurecida. Episodios de este género dan origen a una situación nueva que, sin duda, debe profundizarse.

Tesis 12

Las tesis no pretenden afrontar problemas particulares y especialmente jurídicos acerca de la estructura externa del diálogo, sobre todo en caso de conflicto. Pero esta tesis pretende mostrar el significado y el puesto del método dialógico antes del proceso sobre la doctrina, y en cuanto es posible, también en el procedimiento (Ratio agendi).

El proceso sobre la doctrina representa el paso último y decisivo, en el caso en que todas las otras formas insinuadas en el texto se revelasen inútiles y vanas. En este sentido, la tesis recomienda el método del diálogo también al Magisterio, para que –reaccionando a las opiniones dudosas– quiera emplear por grados los instrumentos que tiene a su disposición (cf. lo que se expone en la tesis). Las reglas clásicas de la hermenéutica de los dogmas proporcionan una ayuda válida y clara. Pero la tesis sabe bien que el diálogo también puede terminar si el teólogo contradice a una verdad de fe sin ofrecer esperanza de cambiar. En tal caso, es el teólogo mismo quien, en último término, rechaza el diálogo.

(K. Lehmann)

Comisión teológica internacional

Promoción humana y salvación cristiana (1976)

7.1. Introducción, por K. Lehmann

El problema de la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana ha adquirido por doquier una gran importancia. Esto se comprueba muy particularmente desde el final del Concilio Vaticano II, durante el cual la Iglesia se interesó especialmente, desde el punto de vista de la responsabilidad de los cristianos, por los problemas que afectan a la organización del mundo. En América Latina y en otras partes, diversas teologías de la liberación han llamado la atención cada vez más. En su sesión anual, del 4 al 9 de octubre de 1976, la Comisión teológica internacional se ha ocupado de estos problemas. Pero más bien que focalizar su atención en torno a los diversos ensayos o tendencias recientes, ha centrado su atención sobre las cuestiones fundamentales concernientes a la relación entre el progreso humano y la salvación cristiana. Realizaba de este modo el proyecto ya lejano de continuar el esfuerzo de búsqueda de la *Gaudium et spes*.

Las páginas que siguen, deben tomarse como un resumen de los puntos principales que han sido tratados. Esta especie de informe final tiene en cuenta las dificultades inherentes a los problemas estudiados y al estado actual de los debates entre teólogos. Las tendencias teológicas de las que se trata son múltiples y sujetas a muchos cambios; ellas se corrigen constantemente. Además, están íntimamente vinculadas a las condiciones económicas y sociales, como igualmente a la situación política del mundo y de las diferentes regiones particulares. Finalmente, no deben olvidarse las controversias de que han sido objeto estos ensayos, y que han sido suscitadas desde distintos ángulos, por el temor de ver que estos estudios teológicos se traduzcan en tomas de posición políticas y nocivas para la unidad de la Iglesia. La Comisión teológica internacional desea, en todo caso, prestar una contribución a la discusión con miras a un examen crítico de las posibilidades que comportan las tendencias en cuestión.

30 de junio de 1977.

7.2. Texto de la declaración aprobada «in forma específica» por la Comisión teológica internacional

I. Las situaciones de pobreza y de injusticia como punto de partida de un movimiento teológico

El concilio Vaticano II ha recordado a la Iglesia la obligación permanente de «escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio»(108). La puesta en práctica de esta recomendación ha constituido el objeto de una insistencia particular en los documentos publicados por la segunda conferencia general episcopal de América Latina celebrada en 1968, en Medellín (Colombia); la Iglesia oye el grito de los pobres y se hace intérprete de su angustia. Las preocupaciones que inspira a la Iglesia extendida en el mundo el desafío lanzado por la opresión y el hambre se manifiestan no solamente en las encíclicas pontificias *Mater et magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, sino también en la declaración del Sínodo de los obispos reunido en Roma en 1971 («La justicia en el mundo») y en 1974. El papa Pablo VI ha continuado insistiendo en el deber que incumbe a la Iglesia en esta materia, en su exhortación apostólica «La evangelización en el mundo contemporáneo», del 8 de diciembre de 1975(109).

Es necesario tener en cuenta estas circunstancias para comprender los numerosos ensayos teológicos publicados en estos últimos años sobre estas cuestiones. Si revisten un carácter científico, no son, por ello, en primer lugar, como los frutos de una investigación teórica; no se presentan, ante todo, como una teología «escrita». Ellos quieren permanecer en contacto estrecho con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe llevar a cabo en esta coyuntura. Su intención es la de hacer oír ampliamente el grito del hermano pobre y sufriente, la queja que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta, practicada con espíritu de lucro, el exilio forzado, la opresión.

Es necesario añadir a todo esto las condiciones inhumanas de existencia padecidas por los hombres que poseen exactamente lo que llevan sobre el cuerpo, pasan la noche en la calle, en ella viven y en ella mueren, sin beneficiarse de la asistencia médica más elemental. Para el cristiano «iluminado» por el Evangelio, estos «signos de los tiempos» constituyen uno de los desafíos más provocadores. Incitan a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para liberar a sus hermanos de su situación inhumana. Este interés hacia los miserables y esta alianza con los oprimidos encuentran expresiones particularmente sugestivas en las palabras bíblicas de justicia, liberación, esperanza, paz.

Este testimonio de la preocupación por los pobres que se alimenta en el Evangelio de Jesucristo (cf. Lc 4, 18s) es como el resorte espiritual constante de todos los ensayos teológicos en la materia, las consideraciones teológicas y las opciones políticas le deben su inspiración manifiesta. Una experiencia espiritual estimula el esfuerzo intelectual, que tiende a hacer que se conviertan los movimientos de la caridad cristiana en consignas eficaces de acción por medio de la reflexión humana y de lo que se llama el análisis científico. Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son complementarios y constituyen una unidad viviente. Es necesario, por lo tanto, no confundirlos. No se tiene, pues, el derecho de oponerse con una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de los que se trata, si no se presta atención al clamor de los pobres y si no se busca una forma mejor de responder al mismo. Pero, por otra parte, hay razones para preguntarse si los proyectos teológicos que gozan de un mayor favor actual, tal y como realmente se presentan, abren el único camino que conduce a encontrar, de la forma más apropiada, el deseo de un mundo más humano y más fraternal. En efecto, toda teología que se impone como tarea ser

eficaz, debe, eventualmente, aceptar las modificaciones y las correcciones que se indican, si es que le permiten cumplir mejor su misión fundamental.

II. Un nuevo tipo de teología. Sus dificultades

a) Los ensayos teológicos de los que ya hemos hablado, parten de las condiciones de opresión en que se encuentran los hombres sometidos a otros en materia económica, social y política, y que aspiran a la libertad. No se toma esta situación de la historia humana como un destino imposible de cambiar; se la comprende como un proceso «creador» que debe conducir a mayor libertad en todos los campos de la existencia y, finalmente, hacer que surja el «hombre nuevo». Mejor dicho, se ve en el cambio de las situaciones inhumanas un deseo y una voluntad de Dios: Jesucristo, que, por su acción redentora, ha liberado a los hombres del pecado bajo todas sus formas, da a la fraternidad humana un fundamento nuevo.

Este criterio, que está en el origen de tales ensayos teológicos, les confiere también su forma particular, nueva en cierta medida. Dios revela su misterio a través de los mismos acontecimientos; cuanto más penetra el cristiano las situaciones concretas y su evolución histórica, mejor responde a la palabra de Dios. De este modo se capta mejor la unidad profunda que une la historia divina de la salvación realizada por Jesucristo a los esfuerzos desplegados en favor del bien de los hombres y de sus derechos. Sin que se identifiquen pura y simplemente la historia profana y la historia de la salvación, se conciben, sin embargo, sus relaciones mutuas en términos de unidad. No es correcto acentuar la diferencia que distingue a una de otra en el sentido de una especie de dualismo en el cual la historia humana y la salvación se considerarían indiferentes la una a la otra.

Por el contrario, la actividad humana adquiere un valor nuevo, propiamente teológico, en la historia, en cuanto que construye una sociedad más humana. El advenimiento de una sociedad justa es, en efecto, concebido como el anticipo del advenimiento del reino de Dios(110). A partir de entonces se concibe la fe cristiana, ante todo como una praxis histórica que cambia y renueva el orden social y político.

Esta forma de pensar supone muchos elementos de gran valor; es necesario, en efecto, que el cristiano comprenda más plenamente la unidad total de su vocación a la salvación(111). Sin duda alguna, la fe, entendida en sentido bíblico, alcanza solamente toda su fecundidad y su plenitud en los hechos. El concilio Vaticano II(112) lo recuerda por su parte; el Espíritu Santo actúa en la historia del mundo; incluso fuera de

la Iglesia visible se encuentran hasta cierto punto preámbulos de la fe, a saber, las verdades y las normas relativas a Dios y al bien común, que son accesibles a la sana razón y que constituyen como la base de la religión cristiana(113).

Estos datos elementales quedan, sin embargo, sometidos, en muchas corrientes teológicas, a interpretaciones unilaterales que se prestan, por ello, a objeciones. Así no se puede hacer de la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación una concepción que tendiera a hacer coincidir con la historia profana el Evangelio de Jesucristo. Este es misterio de orden sobrenatural y, por lo tanto, realidad irreductible a cualquier otra por el hecho de trascender completamente la comprensión de la inteligencia humana(114).

No se puede borrar totalmente la frontera entre la Iglesia y el mundo. El mundo, tal como existe históricamente, es ciertamente el lugar donde se desarrolla el designio divino de salvación, pero no de tal suerte que el poder y el dinamismo de la palabra de Dios se limiten a promover el progreso social y político. De este modo, pues, la práctica de la fe (praxis fidei) no podrá reducirse al esfuerzo de mejoramiento de la sociedad humana. Esta práctica de la fe comporta, en efecto, al lado de la denuncia de la injusticia, la formación de la conciencia, la conversión de las disposiciones íntimas, la adoración del verdadero Dios y de Jesucristo nuestro Salvador, en oposición a todas las formas de idolatría. Igualmente, la «fe como praxis» no debe ser comprendida de tal suerte que el compromiso en materia política comprenda y dirija de forma totalitaria y «radical» todas las actividades del hombre.

b) Por otra parte, dos puntos deben concretarse aquí:

1. No es necesario que el debate político, que va acompañado ordinariamente de un enfrentamiento de fuerzas, conduzca a hacer perder de vista o a evacuar el objetivo y el fruto propios de la actividad cristiana, es decir, la paz y la reconciliación. No puede tratarse de acentuar las oposiciones y dejar la primacía a las empresas violentas.

2. Debe quedar siempre bien entendido que, para el cristiano, la política no es el valor absoluto que confiere a toda la vida su sentido último. No es un absoluto en el «eón» cristiano; queda afectado por el carácter de instrumento hecho para servir. El olvido de este principio hace que se cierna sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen el advenimiento de poderes dictatoriales. Por otra parte, si la teología está, ciertamente, ordenada a la práctica, su función principal consiste en buscar la inteligencia de la palabra de Dios. De cualquier materia que se trate, debe ser capaz de distanciarse de condicionamientos concretos, que casi siempre comportan presiones y violencias de todo orden. Los principios de la doctrina católica en materia de fe y de moral ofrecen a los hombres la luz que les permite formarse un juicio sobre lo que es necesario hacer con miras a la salvación eterna, sin riesgo de perder la libertad de los hijos de Dios.

Solamente en estas condiciones, la teología se encuentra realmente sometida a la verdad, y ella salvaguarda la autoridad soberana y el carácter singular de la palabra divina. Es necesario, pues, guardarse muy especialmente de llegar a una visión unilateral del cristianismo que afectaría a la cristología, a la eclesiología, a la noción misma de la salvación y de la existencia cristiana, exactamente igual que al cometido propio de la teología.

c) Las acusaciones proféticas lanzadas contra la injusticia, los llamamientos que incitan a hacer causa común con los pobres se relacionan con situaciones muy complejas, surgidas en un contexto histórico dado, determinadas por ciertas condiciones sociales y políticas. El juicio profético a formular sobre las situaciones del momento no puede formarse sin la aplicación metódica de criterios seguros. Por esta causa, los diversos ensayos teológicos sobre la liberación hacen que intervengan teorías procedentes de ciencias sociales; ellas examinan de forma objetiva lo que traduce «el clamor de los pobres».

La teología, en sí misma, es incapaz de deducir de sus principios propios normas concretas de acción política; de la misma manera, el teólogo no está capacitado para zanjar con sus propias luces los debates fundamentales en materia social. Los ensayos teológicos orientados hacia la construcción de una sociedad

más humana deben tener en cuenta, cuando asumen teorías sociológicas, los azares inherentes a estos plagios. En cada caso es necesario apreciar el grado de certeza de estas teorías. Con frecuencia, en efecto, éstas son meras hipótesis.

No es raro que contengan elementos ideológicos, explícitos o implícitos, fundados sobre presupuestos filosóficos sometidos a discusión o sobre una concepción antropológica errónea. Éste es el caso, por ejemplo, para una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo y el leninismo. Si se recurre a este género de teorías y de análisis, debemos darnos cuenta de que no adquieren suplemento alguno de certeza por el hecho de que la teología los introduzca en la trama de sus exposiciones. La teología debe, sin duda alguna, reconocer más bien el pluralismo de las interpretaciones científicas de la realidad social y recordar que no está obligatoriamente unida a ninguno de los análisis sociológicos concretos.

III. Aspectos de teología bíblica

Puesto que los ensayos de los que hablamos, recurren frecuentemente a la Escritura Santa, conviene ver más de cerca lo que el Antiguo y el Nuevo Testamento dicen de la relación que une el bien y los derechos del hombre con la salvación. Aquí solamente es posible un estudio parcial, como es obvio. Es necesario, por otra parte, evitar un anacronismo que introduciría en la Biblia conceptos de hoy.

a) El Antiguo Testamento

En nuestros días, para determinar la relación existente entre la salvación divina y la promoción humana, se recurre casi siempre al relato del Éxodo. En efecto, la salida de Egipto (cf. Éx 1-24) es realmente el acontecimiento primero de la salvación en el Antiguo Testamento; es la liberación que redime de una dominación extranjera y de los trabajos forzados. Pero, a pesar de todo, el Antiguo Testamento no hace que consista toda la «liberación» en sacar al pueblo de Egipto y hacer que retorne del exilio.

Esta liberación está ordenada al culto de la alianza que se celebró en el monte Sinaí (cf. Éx 24); si falta esta finalidad, pierde su significado específico. Los salmos, igualmente, cuando hablan de miserias y de lamentaciones, de socorros y de acción de gracias, se expresan en fórmulas de plegaria que mencionan la salvación religiosa y la «liberación» (cf., por ejemplo, Sal 18). La estrechez no se identifica con una condición social de miseria, sino también con la enemistad, la injusticia, el pecado y aquello a lo que éste nos conduce: la muerte amenazadora y el vacío que ésta representa.

El objeto de las necesidades sentidas en los diferentes casos particulares es un elemento de menor importancia; lo que prevalece es la experiencia en virtud de la cual solamente se espera de Dios la salvación y el remedio. No se puede, pues, hablar de este género de salvación, en cuanto que afecta a los derechos y al bien del hombre, sin citar al mismo tiempo toda la reflexión teológica según la cual es Dios, y no el hombre, el que cambia las situaciones. Por lo demás, en toda la duración del éxodo, en el desierto, Dios se ha preocupado principalmente de la liberación y de la purificación espirituales de su pueblo.

Un ejemplo impresionante de una empresa inspirada por una revelación divina para intentar mejorar las condiciones de la existencia humana está representada por las denuncias de los profetas en torno a las condiciones sociales, tal como se encuentran principalmente en el profeta Amós (cf. Am 2, 6s; 3, 10; 5, 11; 6, 4s; 8, 4s). Los profetas siguientes recogen y desarrollan el tema inicial de Amós, por ejemplo, cuando maldicen las grandes haciendas (cf. Is 5, 8s; Miq 2). Oseas reprocha con fuerza a sus contemporáneos la falta de solidaridad (Os 4, 1s; 6, 4. 6; 10, 12); Isaías designa muy especialmente, entre los seres humanos que reclaman protección, a las viudas y a los huérfanos (Is 1, 17. 23; 10, 1s). Profiere esta amenaza: Dios hará desaparecer de Jerusalén «la fuerza y el poder», es decir, los altos dirigentes de la sociedad (cf. Is 3, 1s, 1, 21s; 10, 1s). Deplora el acaparamiento de bienes en las manos de algunos (cf. Is 5, 8) y, más generalmente, la opresión de que los pobres son víctima por parte de los ricos (cf. Is 1, 21s; 3, 14s). Pero, al mismo tiempo, él queda ajeno a la provocación a la revuelta contra los opresores, a pesar de que este tema se encuentra en ciertos escritos veterotestamentarios (cf. Jue 9, 22s y 1 Re 12). La perspectiva del desastre inminente no permite establecer un proyecto de sociedad más justa (cf. un comienzo en Jl 3, 1s). En el pensamiento de los profetas, los remedios a las miserias sociales pueden venir por vías muy

diversas. Sin embargo, en ellos se percibe mucho menos el optimismo, que algunos creen fundado sobre una teología de la historia, que cierto escepticismo que se pregunta si el hombre es verdaderamente capaz de transformar el mundo. Lo que es cierto es que ellos plantean, como exigencia previa, la actitud que es propiamente la de la conversión interior y de la justicia: «¡Dejad de hacer el mal! Aprended a hacer el bien, buscad el derecho, socorred al oprimido, sed justos con el huérfano, defended y consolad a la viuda» (Is 1, 16s). Además es necesario que Dios conceda a los hombres la posibilidad de actuar con gran justicia en las relaciones sociales: a fin de cuentas, sólo Dios puede proveer eficazmente los derechos y el bien verdadero de los hombres, sobre todo de los oprimidos (cf. Is 1, 24s; Éx 3, 7-9; Sal 103, 6; 72, 12s; Dt 10, 17s). Dios realiza la salvación más allá de las iniciativas buenas o malas de los hombres.

En eso los profetas reconocen la existencia de algo así como un «sistema perverso», pero en su espíritu no se permite reducir todo al punto de que el mal sería simplemente el signo y el efecto de estructuras sociales injustas y de que la eliminación de los abusos podría resultar de la sola abolición de las formas existentes de propiedad. Es necesario también tener presente en el espíritu el elemento personal que, según el Antiguo Testamento, determina el proceso de «liberación». Esto queda iluminado y confirmado por el principio de la responsabilidad individual (cf. Ez 18; Jer 31, 29).

En muchos pasajes importantes del Antiguo Testamento encontramos intuiciones de una sociedad nueva que no está organizada siguiendo las estructuras entonces vigentes (cf., por ejemplo, Is 55, 3-5; Éx 34; Jer 31, 31s). Muchos salmos hablan explícitamente de Dios como liberador de los oprimidos y defensor de los pobres (cf. Sal 9; 10; 40; 72; 146; Jdt 9, 11). Cuando libra al pueblo de Israel de la opresión, Dios exige de él que se prohíba a sí mismo toda forma de opresión a los hombres (cf. Éx 22, 10; Lev 19, 13. 18. 33; Dt 10, 18; 24, 14; Sal 82, 2-4). El reino de Dios, que llegará al final, eliminará todo dominio del hombre sobre el hombre. Para el Antiguo Testamento, durante largo tiempo esta esperanza no se distingue suficientemente de la historia concreta y no va más allá a las realidades que la trascienden. Hasta nuestros días, buen número de ideologías de una salvación «secularizada» no esperan la realización de estas promesas divinas más que dentro de los límites de la historia y de la acción humana. Y, sin embargo, como hemos visto, estas ideas son rechazadas por el Antiguo Testamento. Es necesario, en fin, subrayar, en los pasajes apocalípticos del final del Antiguo Testamento, la esperanza de una vida futura situada más allá de la existencia presente y la teología de la historia que proclama con insistencia singular la experiencia de la debilidad humana y de la omnipotencia de Dios.

b) El Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento recoge elementos muy importantes del Antiguo (cf., por ejemplo, el libro de Isaías 61, 1, en Lc 4, 16s), o los supone (cf. Mc 12, 29s y Lev 19, 18). El sermón de las bienaventuranzas (cf. Mt 5, 1-7, 29; sobre todo, 5, 3-12) lo muestra particularmente; las exigencias del Antiguo Testamento sobre la conversión y la renovación del corazón del hombre se encuentran reforzadas y pueden ser realizadas en la Nueva Alianza por la fuerza del Espíritu Santo. No obstante, subsiste en los espíritus –como se ha señalado en no pocas ocasiones– la idea de que el Nuevo Testamento se interesa menos por las realidades sociales y por la vida colectiva de los hombres. La novedad singular del mensaje cristiano pudo al principio moderar el interés relativo a los deberes que conciernen a la vida del mundo. La importancia trascendente del amor personal de Dios hacia su nuevo pueblo apareció de tal modo que los problemas ocasionados por la existencia temporal perdían el primer puesto. ¡Con tal impaciencia se esperaba el reino de Dios! Bajo la claridad proyectada por el misterio del Señor paciente y resucitado, las necesidades humanas han podido tomar un carácter de menos urgencia. Por otra parte, la situación política del Imperio romano apartaba a los cristianos de consagrar deliberadamente un gran interés al mundo. Nosotros no tenemos, sin embargo, necesidad de extendernos sobre el hecho de que la buena nueva de Cristo y la ética del Nuevo Testamento han aportado muchas normas directrices y modelos de conducta que estaban destinados a inspirar una «crítica social». Basta pensar en el precepto del amor con respecto al prójimo y al enemigo (cf. Lc 6, 35; Mt 25, 31-46); en las advertencias y en las amenazas dirigidas a los ricos y a los engreídos (por ejemplo, Lc 6, 24s; 12, 16s; Mt 6, 24; 1 Cor 11, 20s; Sant 2, 1s; 5, 1s); en la obligación de cuidar a los pobres y a los enfermos (cf. Lc 6, 20; 1 Cor 12, 22s) y en el aviso, intimado a todos sin distinción, de tener que socorrer al prójimo (Mt 10, 21; Lc 12, 33); en la puesta en guardia contra todo intento de dominio del hombre por el hombre (cf. Mc 10, 42-45; Mt 20, 25-28; Lc 22, 25-27) teniendo como

motivo la fraternidad universal de los hombres (cf. Mt 23, 8; 25, 41s). El Nuevo Testamento hace ver también entre los fieles una disposición a fijarse en formas «institucionales» de caridad cristiana, de las que hay ejemplos en la colecta organizada en favor de Jerusalén (cf. 2, Cor 8, 1s) y el dispositivo de ministerios de «diaconía» y de asistencia caritativa (cf. 1 Cor 12, 28; 15, 15; Rom 12, 7; 16, 1; Flp 1, 1; 1 Tim 3, 8-12). Evidentemente, al menos en los principios, estas formas «institucionales» de asistencia no rebasan el cuadro y el nivel de las comunidades y no están todavía muy desarrolladas.

En el campo de la liberación, el Nuevo Testamento presenta otro elemento importante a considerar. En efecto, es necesario examinar con una atención particular en qué sentido es entendida esta liberación. Lo que San Pablo dice, por ejemplo, de la nueva libertad, está estrechamente asociado al mensaje que concierne a la justificación; así la liberación como tal no es un tema separado de otros. La obra salvífica de Jesucristo ha abierto la intimidad misma del corazón humano; también es fácil equivocarse sobre lo que constituye auténticamente la negación de la libertad y la verdadera servidumbre del hombre. Con una extrema penetración, el anuncio de la justificación muestra que el hombre está sometido a poderes malignos. No sabrá tener libertad auténtica y entera sin que intervenga, en primer lugar, la liberación (cf. Rom 5-7) que le salva de la muerte y de la caducidad (óÜñî), del poder del pecado, así como de la ley, sin olvidar los «elementos del mundo». «Es esta libertad la que nos asegura la liberación operada por Cristo» (Gál 5, 1). Ahora bien, la liberación que nos salva de estos poderes aporta una libertad nueva que nos devuelve la capacidad de actuar, en el espíritu de Jesucristo, según la caridad, al servicio de nuestros hermanos (cf. Gál 5, 6. 13). Hay ciertamente allí una anticipación de lo que Dios, cuando él dé su juicio sobre toda la historia humana, cumplirá con el don conferido por él a los justos. La justicia de Dios, por el Espíritu y su poder, nos concede una acción liberadora en la que somos capaces de obrar el bien y que alcanza su perfección en la caridad. Así, pues, cuando el Nuevo Testamento habla de «liberación que trae la libertad» (cf. Gál 5, 1), que es gracia, estímulo moral y promesa escatológica, estos enunciados se insertan en el anuncio de la justificación, y, por consecuencia, es en ella donde encuentran su fundamento, es de ella de donde derivan su fuerza y su autoridad. Es únicamente considerando las cosas a este nivel profundo como se pueden comprender y hacer eficaces los dinamismos que los cristianos encuentran en el Nuevo Testamento en vista a una acción liberadora. La luz que emana del mismo Nuevo Testamento muestra que no hay verdadero cambio de la sociedad sin reconciliación del hombre con Dios y con los otros hombres. La vida humana sólo puede conseguir una forma mejor de manera suficiente y constante, si los hombres llegan a ser «creatura nueva» por la conversión y la justicia. Los derechos, el bien, la liberación del hombre no se sitúan, por consiguiente, en el orden del «tener», sino primordialmente en el interior de los límites que definen el «ser», con las consecuencias ciertamente que de ello se deducen en cuanto a la reforma de todas las condiciones de la existencia humana.

IV. Consideraciones sistemáticas y teológicas

a) Dios como liberador y la acción liberadora del hombre

Como ya se ha advertido, los enunciados del Antiguo Testamento en materia de liberación no pueden mantener su valor en todos los puntos en el estado de cosas instaurado por el Nuevo Testamento. La revelación con la que hemos sido gratificados en Cristo, divide el curso ininterrumpido de la historia de la salvación en tiempo de promesa y tiempo de cumplimiento. Lo que une, sin embargo, los dos Testamentos es la seguridad de que Dios sólo, maestro supremo y soberanamente libre, procura el bien de los hombres, él sólo es el liberador en el verdadero sentido de la palabra. Evidentemente, para comprender esta afirmación de la fe hay que admitir que las necesidades del hombre no están reducidas solamente a las dificultades económicas y materiales, hay que tener presente la totalidad de lo que comporta su situación de peligro y de perdición. Por otra parte este firme aserto de que sólo Dios libera verdaderamente, no debe ser tomado como una afirmación análoga a un mito (como si se tratase de un «deus ex machina»); el recurso a un mito de este género favorece más bien la inercia, el inmovilismo y el entorpecimiento de los afligidos. De la fe auténtica, las condiciones inhumanas de la existencia no pueden esperar ni excusa ni complicidad. Dios no interviene en el tumulto de una revolución, pero su gracia fortalece el espíritu y el corazón de los hombres, de manera que ellos afinen su conciencia y, guiados por la fe viva, trabajen en construir un mundo más justo. A este fin es necesario que el hombre todo entero sea liberado de todos los poderes malignos. La conversión, que mira a una eficacia auténtica (iãôÜvoéá), y la

renovación de la caridad hacia Dios y el prójimo son las que hacen realmente llegar la liberación.

Por otra parte, la liberación completa, según la fe cristiana, no se acaba en el curso de los acontecimientos terrestres o, dicho de otro modo, en la historia. La historia conduce, en efecto, a la «tierra nueva» y a la «ciudad de Dios»; por consiguiente, hasta esta culminación, toda acción liberadora está afectada de un carácter transitorio y obligada a someterse a veredicto en el momento del juicio último (cf. Mt 25).

El alcance de nuestras consideraciones no se restringe a la exigencia de una reforma espiritual o de la asistencia que hay que prestar a los individuos. Existe un tipo de «injusticia que resiste una forma institucional»; mientras ella domine, la situación misma reclama un progreso de la justicia y de las reformas. Los hombres de hoy no creen que las estructuras sociales representen datos de la naturaleza y sean como tales «queridas por Dios», o que sean el resultado de ciertas leyes anónimas de la evolución. El cristiano siempre está obligado a recordar que las instituciones sociales han salido de la propia conciencia social y que son objeto de una responsabilidad moral. Se puede preguntar, sin dada, si está permitido hablar de «pecado institucional» o de «estructuras de pecado», teniendo en cuenta que el término bíblico de pecado designa, en primer lugar, una decisión expresa y personal de la libertad humana. No es dudoso, desde luego, que, por la fuerza del pecado, el menosprecio y la injusticia puedan instalarse en las estructuras sociales y políticas. Por eso es por lo que, lo hemos resaltado ya, el esfuerzo de reforma debe dirigirse también a las situaciones y estructuras injustas. Existe una conciencia nueva, según la cual se ven con más claridad las responsabilidades de que se trata. Desde este punto de vista, la justicia significa el reconocimiento fundamental de la igual dignidad de todos los hombres, el feliz desarrollo y la protección de los derechos humanos esenciales(115) y una equidad asegurada en el reparto de los principales medios de subsistencia(116).

b) Cómo definir la relación concreta entre la promoción humana y la salvación realizada por Dios

La reflexión sobre la relación entre la salvación operada por Dios y la acción liberadora del hombre muestra la necesidad de definir más exactamente las relaciones existentes entre la promoción humana y esta salvación, entre la construcción del mundo y el cumplimiento escatológico. Tal y como resulta de las consideraciones anteriores, hay que hacerse sobre todo una idea correcta de las relaciones que hay entre la actividad humana y la esperanza cristiana. Es necesario evitar separarlas totalmente, de tal suerte que, por un lado, no haya más que el mundo terrestre, y por otro, la vida futura, que le sería radicalmente extraña. Pero es preciso evitar, con la misma insistencia, un «optimismo evolucionista» que identifique totalmente el dominio de Dios con la obra humana de construcción del mundo en su desarrollo.

La constitución pastoral *Gaudium et spes* hace una distinción entre el crecimiento del reino de Dios y el progreso humano, como entre la obra de divinización y la obra de humanización o también como entre el orden de la gracia divina y el de la actividad humana(117), aun cuando se trate de lo que acerca entre sí a estos dos órdenes. El servicio de los hombres sobre la tierra «prepara la materia del reino celestial»(118). En el reino de Dios encontraremos los frutos excelentes de nuestra actividad, pero purificados de toda mancha, iluminados, transfigurados, de tal suerte que permanecen no solamente la caridad (cf. 1 Cor 13, 8), sino también su obra(119). La esperanza escatológica debe expresarse asimismo a través de las estructuras de la vida secular(120). Es por esto por lo que el concilio no habla solamente del carácter pasajero de este mundo, sino también de su transformación(121). La ciudad terrestre y la ciudad celeste deben compenetrarse, bajo la dirección de la fe, tanto en el respeto de su distinción como de su unión armoniosa(122). Estas enseñanzas se encuentran resumidas en el decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos: «La obra de la redención de Cristo, mientras tiende de por sí a salvar a los hombres, se propone la restauración incluso de todo el orden temporal. Por lo tanto, la misión de la Iglesia no es sólo anunciar el mensaje de Cristo y su gracia a los hombres, sino también impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con espíritu evangélico. [...] Aunque estas estructuras [el orden espiritual y el orden temporal] sean distintas, se compenetran de tal forma en el único designio de Dios, que el mismo Dios busca reasumir en Cristo todo el mundo en la nueva creatura, incoativamente en la tierra, plenamente en el último día»(123).

Estos textos nos incitan a considerar las luchas por la justicia, la participación en la transformación del mundo, «como un elemento constitutivo del anuncio de la fe»(124). Esta misma expresión de ratio constitutiva es todavía objeto de controversia; parece reclamar una interpretación más precisa, según la cual, ateniéndose al sentido estricto de las fórmulas, designa una parte integrante, pero no esencial(125). De un modo general, los textos del concilio Vaticano II se interpretan como si sugiriesen más bien una armonía entre el esfuerzo humano de construcción del mundo y la salvación escatológica en respuesta a una dicotomía abusiva. Hoy día, manteniendo firmemente la afirmación de una unidad entre los dos términos, conviene separar con claridad y rigor lo que los diferencia. La misma resistencia que las situaciones terrestres oponen al cambio positivo en el sentido del bien, la fuerza del pecado y ciertos efectos ambivalentes del progreso humano(126) nos enseñan a reconocer más netamente, hasta en la unidad de la historia de la salvación, una diferencia permanente entre el reino de Dios y la promoción humana, así como el misterio de la cruz, sin la que no se realiza ninguna acción verdaderamente salvadora(127). Cuando se pone en claro esta diferencia –sin olvidar, por otra parte, el lazo que une los dos términos–, no se introduce ninguna especie de «dualismo», como algunos pretenden. Al contrario, esta visión más completa ayuda a cumplir con mayor paciencia, constancia y confianza el deber de promover el bien y la justicia; previene contra el desconcierto que podría nacer en el caso de esfuerzos sin resultado.

Esta unidad de conexión, así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin ninguna duda, una de las tareas principales de la teología actual. El carácter fundamental de la unidad en cuestión no podrá, sin embargo, ser ignorado, arraigado como está, podemos decir, en el centro mismo de la realidad. Por una parte, la historia concreta es, en cierto modo, el lugar donde el mundo se transforma hasta tal punto que toca el misterio mismo de Dios. Es por esto por lo que permanecen la caridad y su fruto. Tal es la razón última de la posibilidad de un elemento que enlaza el bien y el derecho con la salvación, aunque no haya unión total, porque el final escatológico viene a «abolir» y a «transcender» la historia concreta. Por otra parte, el reino de Dios dirige la historia y rebasa de manera absoluta todas las posibilidades de una realización terrestre; se presenta como la acción de Dios, que implica una ruptura con relación a este mundo y con cualquier perfección que se le reconozca a éste. Esta discontinuidad es experimentada como muerte en la historia de cada individuo, pero en cuanto «transformación», afecta a toda la historia, como «pérdida» del mundo. Una dialéctica así expresada en estos dos principios irreductibles, no encuentra solución; no puede ni debe ser eliminada de la vida presente en el estado de «viator». El cumplimiento escatológico, que es todavía objeto de espera («reserva escatológica»), es la causa por la que la relación entre el reino de Dios y la historia no se puede enunciar ni bajo la forma de un monismo ni bajo la de un dualismo; por consiguiente, la definición de esta relación, por su naturaleza, queda en suspenso. Por otra parte, la relación del anuncio de salvación escatológica con la construcción del porvenir del tiempo histórico no puede estar determinada de manera unívoca como siguiendo una línea única, es decir, no teniendo en cuenta más que la armonía, o bien la diferencia. Quizá pueda explicarse así este logion referido por San Lucas: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir; no se dirá: "Vedlo aquí o allá". Pero el reino de Dios ya está entre nosotros» (Lc 17, 20-21). La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual señala otra consecuencia de esta relación fundamental entre la historia y la salvación: «Ignoramos el tiempo del acabamiento de la tierra y de la humanidad; desconocemos el modo de transformación del cosmos»(128).

Tal es, sin duda, la solución formal de nuestro problema, que, por otra parte, queda apoyada por los hechos principales de la revelación. Pero en el despliegue concreto de esta relación se pueden percibir diferentes maneras, según las cuales la misma relación se traduce en hechos que dan lugar a formas particulares, diferentes las unas de las otras. Para escoger correctamente los modos de aplicación de esta solución en el curso de la historia y, por ejemplo en las regiones pertenecientes, respectivamente, al mundo antiguo, al nuevo mundo, al tercer mundo, será necesario proceder de modo diferente. Lo que es válido para los países de Europa y América del Norte, los más avanzados en el desarrollo industrial estimulado por la rentabilidad, no tiene el mismo valor para los continentes y zonas cuya población, en su gran mayoría, sufre necesidad. Sin embargo, en cualquier grado en que se verifique esta diversidad, no está permitido derogar la relación fundamental ya reconocida más arriba entre la promoción humana y la salvación cristiana. Para esto se dispone de criterios exentos de ambigüedad. Se compromete, por

ejemplo, la relación fundamental que hemos recordado más arriba, si se privilegia la acción por la liberación social y política hasta el punto de relegar al último término el culto a Dios, la oración, la Eucaristía o los otros sacramentos, la ética individual, los problemas de los novísimos (la muerte y la vida eterna), la lucha austera que hay que afrontar en la historia contra los poderes de las tinieblas(129). Pero, por otra parte, en las situaciones de pecado y de injusticia, es necesario proclamar y poner en práctica las verdades de la fe que acabamos de evocar. Así se hace justicia al reino de Dios y se debilita la objeción, frecuentemente hecha, de que la Iglesia corre un velo sobre la miseria de los hombres, que adormece a los pobres en su estado de miseria. Aportar un consuelo auténtico y alimentar una esperanza falsamente consoladora, que se limita a embotar el sentido del sufrimiento, son dos cosas totalmente diferentes.

c) La relación entre la promoción humana y la salvación en la misión de la Iglesia

Al insistir en la importancia de lo que la Iglesia representa para el mundo, se subraya a la vez que la comunidad eclesial está siempre situada en unas condiciones concretas, donde ya se han tomado ciertas opciones políticas. La Iglesia tiene que constituir una comunidad de un género particular, no puede jamás olvidar que vive constantemente en una especie de arena, donde están en competición los candidatos al poder, donde el poder se ejerce efectivamente de tal o cual manera concreta, donde reinan las ideologías que allí se relacionan. En razón de su origen, de su carácter sobrenatural y de su misión religiosa, como también de la esperanza escatológica, la Iglesia «no está ligada de una manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género de vida particular, a ninguna costumbre vieja o reciente»(130). No puede ser confundida con ningún sistema social ni estarle asociada a título necesario e irrevocable. Si le es necesario guardarse de estar comprometida en las intrigas de los que buscan el poder, no debe adoptar una actitud puramente «neutralista» e «indiferentista» ni acantonarse en una reserva totalmente «apolítica». Ciertamente, en la hora actual, en muchas regiones del mundo, sus posibilidades de acción son tan estrechamente limitadas, que es frecuentemente invitada a testimoniar su fe en otras formas, que no son menos proféticas, como en el sufrimiento, a ejemplo de Nuestro Señor, y en el silencio impuesto por la fuerza. No le está permitido admitir, como a las fuerzas políticas, ciertas astucias y ciertas maniobras, pero debe prever atentamente el alcance político de sus pasos y omisiones. Puede llegar a incurrir en el reproche de complicidad si no denuncia la situación de los pobres, de los oprimidos, de las víctimas de la injusticia, y más si encubre tal estado de cosas y se abstiene de tocarlo. Por consiguiente, le es necesario, a ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento, afinar su conciencia para instituir, a la luz de la fe, la crítica de las situaciones sociales. Es solidaria de los pobres. Es preciso entender este término en toda su acepción, que comprende, por ejemplo, a los hombres afectados por la indigencia espiritual, psicológica o material. La asistencia eficaz que hay que asegurar a estos «pobres» es, ciertamente, desde la antigüedad, una de las tareas principales de la Iglesia y de sus miembros. Pero hoy en día su ejercicio ha llegado a ser el testimonio más esplendoroso de una fe viva y, para un gran número de hombres ajenos a la Iglesia, un criterio inapreciable de su credibilidad.

La construcción y la reforma del orden social y político incumben, ciertamente, a los laicos a título particular(131). Pero la Iglesia entera –que está representada principalmente por los ministerios del Sumo Pontífice, de los Obispos, de los sacerdotes y de los diáconos– no tiene el derecho de callar en los casos en que son pisoteados la dignidad humana y los derechos elementales del hombre. Siendo así, la Iglesia, en su conjunto, puede estar obligada a expresar su pensamiento sin tardanza y con vigor. Por otra parte, en numerosas circunstancias particulares hay que dejar al cristiano la amplitud de tomar libremente su opción entre las diversas formas que tienden al mismo fin común(132). En consecuencia, es imposible evitar del todo, entre cristianos, las controversias en materia social y política. «A los cristianos que a primera vista parecen oponerse partiendo de opciones diferentes, la Iglesia pide un esfuerzo de comprensión recíproca de las posiciones y motivaciones del otro»(133). Sin disimular sus opiniones personales, cada uno tendrá cuidado de contribuir a la realización del objetivo común por sus recomendaciones y sus estímulos. En la diversidad de maneras de pensar, los cristianos no olvidarán jamás este axioma del concilio Vaticano II: «Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los separa»(134).

En cambio, la unidad de la Iglesia se pone seriamente en peligro si las diferencias que existen entre las «clases» sociales son asumidas en el sistema de «lucha de clases». Allí donde existen desigualdades

entre «clases» no se puede apenas evitar ciertos litigios. El cristiano se distingue sobre todo por el modo como busca resolver los conflictos; no preconiza el recurso a la violencia contra la violencia, pero se esfuerza por obtener un cambio de la situación por otros medios, como la formación de las conciencias e intercambio de argumentos, el apoyo concedido a las acciones no violentas(135). No le está permitido al cristiano descuidar el objetivo principal, que es la reconciliación. Se evitará también que las oposiciones en materia social y política tomen la delantera a todas las cosas, hasta el punto de que, por ejemplo, cristianos representantes de opciones diferentes no celebren la Eucaristía juntos o se excluyan mutuamente de la Eucaristía. La opción política no tiene el derecho de hacerse tan combativa que empañe la universalidad del anuncio cristiano de salvación. Ésta debe estar abierta a todos los hombres, comprendidos los ricos y opresores. La Iglesia no puede excluir a ningún hombre de su caridad. Por eso debe constantemente recordar y avivar el cuidado de negar a la política un valor casi absoluto. Por lo tanto, una elección política exclusiva, intolerante para la consideración de una opción diferente, llega a ser tirana y altera la naturaleza misma de la política. La Iglesia tiene el deber –del que no puede apartarse– de oponerse a las reivindicaciones dictatoriales de un Estado que pretendiese arreglar él mismo, y de una manera exclusiva, todas las dimensiones de la existencia. Sin duda, y en tal circunstancia, es difícil o imposible a la Iglesia proclamar públicamente su pensamiento. Tampoco deja de cumplir eminentemente su deber cuando, en seguimiento del Señor, protesta con valentía contra los abusos en cuestión, cuando ella misma sufre en silencio o incluso soporta toda clase de formas de martirio. La auténtica liberación cristiana que conduce a la libertad no deberá quedar trabada ni siquiera en estas mismas situaciones extremas; tal es nuestra consolación soberana y tal es el principal motivo de nuestra confianza.

Conclusión

El examen de estas cuestiones pone en singular relieve la diversidad de situaciones que conocen las Iglesias locales en el seno mismo de la Iglesia católica. Esta misma diversidad, por otra parte, no deja de ser preocupante. Y puede suceder que, a veces, el peso de las desigualdades sociales, culturales y políticas, se agrande hasta el punto de que lo que constituye la unidad y el centro de la fe común parezca no poder superar la tensión y las rupturas. Los intercambios de ideas y de estudios realizados en el seno de la Comisión teológica internacional han resaltado claramente cuánto difieren las circunstancias de los diferentes pueblos. Pero, en la Iglesia, nadie habla por sí solo. Es necesario que todos oigan el grito de sus hermanos dondequiera que se encuentren, de todos los que sufren tratos injustos, son explotados por el sufrimiento, endurecidos por la pobreza y el tormento del hambre. En esto nosotros debemos aprender los unos de los otros, con el fin de no aplicar una vez más, bajo una forma nueva, soluciones erróneas, que en el curso de la historia de la Iglesia y de las sociedades humanas fueron puestas en práctica no sin muchos sufrimientos. ¡Cómo olvidar el ejemplo que representa a este propósito la exaltación radical de la dimensión política!

En este esfuerzo nos encontramos unidos por la acción del Espíritu de Cristo, y en este sentido la unidad y la catolicidad, que en la Iglesia une a la diversidad de pueblos que la integran tanto como a la de los tipos de civilización humana, son para nosotros un don y una exigencia. Lo que ha sido laboriosamente adquirido no hay que exponerlo a la ligera. Esta exigencia vale muy particularmente con respecto a los problemas que plantea la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana.

Comisión teológica internacional

Doctrina católica sobre el matrimonio (1977)

8.1. Introducción, por Mons. J. Medina Estévez

En octubre de 1975, el R.P. J. Mahoney S.I., Decano de la Facultad de Teología de Heythrop College (Universidad de Londres) y miembro de la Comisión teológica internacional, propuso a la misma Comisión la idea de una investigación acerca del matrimonio, idea que fue acogida por la mayoría de los miembros de ella. «Hoy en día -decía el profesor Mahoney-, lo que está cuestionado y debe ser profundizado, es el matrimonio como comunidad estable de vida y de amor». En consecuencia, el Emmo. Cardenal F. eper, presidente de la Comisión teológica internacional, constituyó, previa consulta a sus miembros, una subcomisión ad hoc, que estuvo compuesta por los profesores Mons. Philippe Delhaye, presidente, y los teólogos B. Ahern, C. Caffarra, W. Ernst, E. Hamel, K. Lehmann. J. Mahoney (moderador), J. Medina Estévez y O. Semmelroth. Se prepararon diversos estudios(136) que sirvieron de base para la redacción de las 30 tesis, que se reproducen más adelante y cuyo contenido merece atención, pues representa el juicio no sólo de la subcomisión, sino de la Comisión teológica en pleno, puesto que cada una de las mencionadas tesis fue aprobada por la mayoría reglamentaria prevista en los estatutos de la Comisión, y sometida al examen de las autoridades superiores de la Iglesia antes de autorizarse su publicación. Comprometen pues más que la opinión personal de los miembros de la Comisión, por respetable que ella sea.

Es interesante notar que este pronunciamiento de la Comisión teológica reafirma varios puntos esenciales de la teología católica sobre el matrimonio, algunos de los cuales han sido, a veces, presentados como dudosos o discutibles por algunas corrientes teológicas marginales. Los teólogos católicos y los fieles recibirán sin duda con agrado esta toma de posición que, sin escamotear los problemas nuevos, insiste en la doctrina sólida de la tradición católica, tanto en los aspectos preferentemente doctrinales, como en las cuestiones prácticas que no pueden resolverse adecuadamente, sino a partir de aquellos.

Notemos rápidamente los temas acerca de la institución del matrimonio, la inseparabilidad para los bautizados entre matrimonio y sacramento, la indisolubilidad y la situación de quienes, habiendo contraído matrimonio sacramental y obtenido posteriormente un divorcio civil, contraen nuevas nupcias civiles. En todas estas materias se reafirma la doctrina tradicional, explicándola a la luz de los principios de la fe y de la teología.

Hay, sin duda, cuestiones nuevas, y sobre ellas el texto de las «tesis» muestra cómo deben considerarse en el contexto de la doctrina católica.

Merece especial mención el problema de los «divorciados vueltos a casar», tema de tanta actualidad. Junto con afirmarse vigorosamente el principio de la imposibilidad de su admisión a los sacramentos mientras dure la situación objetiva de adulterio, se insiste en la necesidad de una acción pastoral que ayude a esas personas tanto a preparar su reencuentro con la plena comunión eclesial, como también a cumplir con algunos deberes que derivan de su condición de bautizados y que no son eliminados en virtud de su condición irregular.

Aparte de las treinta tesis de la Comisión, distribuidas en cinco series, y aprobadas en forma específica, como se ha dicho, la Comisión aprobó también, pero en forma genérica, dieciséis tesis del P. G. Martelet S.I., miembro de la Comisión, y cuya finalidad es la presentación de la doctrina sobre el matrimonio desde un punto de vista cristológico. Esta forma de aprobación –genérica– no compromete tanto a la Comisión como la de las series mencionadas –aprobación específica–, pero tiene la ventaja de respetar más la perspectiva personal del autor. La Comisión había empleado este procedimiento en una sesión anterior para endosar la publicación de las tesis sobre la moral cristiana preparadas por el eminente teólogo H.U. von Balthasar(137). La 16 tesis del P. G. Martelet complementan felizmente el pronunciamiento de la Comisión en sus 30 tesis y su leit-motiv podría ser resumido en las palabras de San Pablo: «Casarse, sí, pero tan sólo en el Señor» (1 Cor 7, 39).

8.2. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

Aunque dispersa en varios documentos como *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*, la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el matrimonio y la familia ha sido la causa de una renovación teológica y pastoral en estas materias, en la misma línea, por lo demás, de las investigaciones que habían preparado estos textos.

Pero, por otra parte, la doctrina conciliar no ha tardado en convertirse en objeto de actitudes contestatarias del «meta-Concilio» en nombre de la secularización, de una severa crítica a la religión popular considerada en exceso «sacramentalista», de la oposición a ciertas instituciones en general, así como la multiplicación de los matrimonios entre los ya divorciados. Y ciertas ciencias humanas, «celosas de su nueva gloria», han jugado también un papel importante en este terreno.

La necesidad de una reflexión, a la vez constructiva y crítica, se impuso a los miembros de la Comisión teológica internacional.

Desde 1975, con la aprobación de su presidente Su Eminencia el Cardenal eper, decidieron introducir en su programa de estudio algunos problemas doctrinales relativos al matrimonio cristiano. Una subcomisión puso enseguida manos a la obra y preparó los trabajos de la sesión de diciembre de 1977. Esta subcomisión estaba compuesta por los profesores B. Ahern C.P., C. Caffarra, Ph. Delhaye (presidente), W. Ernst, E. Hamel, K. Lehmann, J. Mahoney (moderador), J. Medina-Estévez, O. Semmelroth.

La materia fue dividida en cinco grandes temas que fueron preparados por documentos de trabajo, «relaciones» y «documentos». El profesor Ernst tuvo la responsabilidad de la primera jornada consagrada al matrimonio como institución. La sacramentalidad del matrimonio así como su relación con la fe y el bautismo, fueron estudiadas bajo la dirección del profesor K. Lehmann. Antes de que el R.P. Hamel dirigiera los trabajos sobre la indisolubilidad, el profesor C. Caffarra aportó nuevos puntos de vista sobre el viejo problema «contrato-sacramento», examinándolo en la óptica de la historia de la salvación, especialmente en relación con la Creación y la Redención. El estatuto de los divorciados vueltos a casar, surge primordialmente de la pastoral, pero tiene también incidencia sobre el problema de la indisolubilidad y de los poderes de la Iglesia en este terreno. Se estudió este problema bajo la dirección de Mons. Medina-Estévez, teniendo en cuenta, por lo demás, un documento preparado por S.E. Mons. E. Gagnon, vicepresidente del Consejo pontificio para la familia.

Al término de cada uno de estos estudios, la subcomisión formuló en latín una serie de proposiciones que, como es natural, sometió a la votación de todos los miembros de la Comisión teológica internacional. Evidentemente los «modos» se multiplicaron, y fueron propuestas nuevas redacciones. La última formulación de estas proposiciones –repartidas en cinco series para ser fieles a su origen– es lo que ahora publica la Comisión teológica internacional. Estas proposiciones han sido votadas por mayoría absoluta por los miembros de la Comisión teológica internacional. Esto significa que esta mayoría las aprueba no solamente en su inspiración fundamental, sino también en sus términos y en su actual forma de presentación.

Aquí solamente proponemos, a continuación del texto, algunas glosas para facilitar la lectura y el estudio. Estas proposiciones han querido ser concisas; quizá no sea inútil decir su sentido y alcance.

8.3. Texto de las treinta tesis aprobadas «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(138)

1. Institución

1.1. Proyección divina y humana del matrimonio

La alianza matrimonial se funda sobre las estructuras preexistentes y permanentes que establecen la diferencia entre el hombre y la mujer. Es también querida por los esposos como una institución, aunque sea tributaria, en su forma concreta, de diversos cambios históricos y culturales, así como de

particularidades personales. De este modo, la alianza matrimonial es una institución querida por Dios mismo, Creador, con vistas tanto a la ayuda que los esposos deben procurarse mutuamente en el amor y la fidelidad, como a la educación que debe darse, en la comunidad familiar, a los hijos nacidos de esta unión.

1.2. El matrimonio en Cristo

El Nuevo Testamento muestra bien que Jesús confirmó esta institución que existía «desde el principio» y que la sanó de sus defectos posteriores (Mc 10, 2-9, 10-12). Le devolvió así su total dignidad y sus exigencias iniciales. Jesús santificó este estado de vida(139) insertándolo en el misterio de amor que lo une a Él, como Redentor, con su Iglesia. Por esta razón han sido confiadas a la Iglesia la conducción pastoral y la organización del matrimonio cristiano (cf. 1 Cor 7, 10-16).

1.3. Los Apóstoles

Las Epístolas del Nuevo Testamento reclaman el respeto de todos hacia el matrimonio (Heb 13, 4) y, respondiendo a ciertos ataques, lo presentan como una buena obra de Dios creador (1 Tim 4, 1-5). Hacen valer el matrimonio de los fieles cristianos en virtud de su inserción en el misterio de la alianza y del amor que unen a Cristo con la Iglesia (Ef 5, 22-33)(140). Quieren, en consecuencia que el matrimonio se realice «en el Señor» (1 Cor 7, 39) y que la vida de los esposos sea conducida según su dignidad de «nueva creatura» (2 Cor 5, 17), en Cristo (Ef 5, 21-33). Ponen en guardia a los fieles, contra las costumbres paganas en esta materia (1 Cor 6, 12-20; cf. 6, 9-10). Las Iglesias Apostólicas se basan en un «derecho emanado de la fe», y quieren asegurar su permanencia; en este sentido formulan directivas morales (Col 3, 18ss; Tit 2, 3-5; 1 Pe 3, 1-7) y disposiciones jurídicas proyectadas a hacer vivir el matrimonio «según la fe» en las diversas situaciones y condiciones humanas.

1.4. Los primeros siglos

Durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia, los cristianos celebraron su matrimonio «como los otros hombres»(141) bajo la presidencia del padre de familia, y con los solos gestos y ritos domésticos, como por ejemplo, el de juntar las manos de los futuros esposos. No perdieron de vista, sin embargo, «las leyes extraordinarias y verdaderamente paradójicas de su república espiritual»(142). Eliminaron de su liturgia doméstica todo aspecto religioso pagano. Dieron particular importancia a la procreación y a la educación de los hijos(143) y aceptaron la vigilancia ejercida por los Obispos sobre los matrimonios(144). Manifestaron, por medio de su matrimonio, una especial sumisión a Dios y una relación con su fe(145). Incluso gozaron, en ocasiones, de la celebración del sacrificio eucarístico y de una bendición especial con ocasión del matrimonio(146).

1.5. Las tradiciones orientales

En las Iglesias de Oriente, desde una época antigua, los pastores tomaron parte activa en la celebración de los matrimonios, sea en lugar de los padres de familia o conjuntamente con ellos. Este cambio no fue el resultado de una usurpación: se realizó, por el contrario, a petición de las familias y con la aprobación de las autoridades civiles. A causa de esta evolución, las ceremonias que se realizaban primitivamente en el seno de las familias fueron progresivamente incluidas en los ritos litúrgicos mismos, y se formó asimismo la opinión de que los ministros del rito del ἱερόσχεδίασμα matrimonial no eran sólo los cónyuges, sino también el pastor de la Iglesia.

1.6. Las tradiciones occidentales

En las Iglesias de Occidente se produjo el encuentro entre la visión cristiana del matrimonio y el derecho romano. De ahí surgió una pregunta: «¿Cuál es el elemento constitutivo del matrimonio desde el punto de vista jurídico?». Esta pregunta fue resuelta en el sentido de que el consentimiento de los esposos fue considerado como el único elemento constitutivo. Así fue como, hasta el tiempo del Concilio de Trento, los matrimonios clandestinos fueron considerados válidos. Sin embargo, la Iglesia pedía, desde hacia mucho

tiempo, que se reservara lugar a ciertos ritos litúrgicos, a la bendición del sacerdote y a la presencia de éste como testigo de la Iglesia. Por medio del decreto «Tametsi» la presencia del párroco y de otros testigos llegó a ser la forma canónica ordinaria, necesaria para la validez del matrimonio.

1.7. Las nuevas Iglesias

Es deseable que, bajo el control de la autoridad eclesiástica, se instauren en los pueblos recientemente evangelizados nuevas normas litúrgicas y jurídicas del matrimonio cristiano. El mismo Concilio Vaticano II y el nuevo ritual para la celebración del matrimonio lo desean. Así se armonizarán la realidad del matrimonio cristiano con los valores auténticos que manifiestan las tradiciones de esos pueblos.

Esa diversidad de normas, debida a la pluralidad de las culturas, es compatible con la unidad esencial, pues no sobrepasa los límites de un legítimo pluralismo.

El carácter cristiano y eclesial de la unión y de la mutua donación de los esposos puede, en efecto, ser expresado de diferentes maneras, bajo el influjo del bautismo que recibieron y por la presencia de testigos, entre los cuales el «sacerdote competente» juega un papel eminente.

Pueden parecer oportunas, tal vez, diversas adaptaciones canónicas de esos diferentes elementos.

1.8. Adaptaciones canónicas

La reforma del derecho canónico debe tener en cuenta la visión global del matrimonio, y sus dimensiones a la vez personales y sociales. La Iglesia debe ser consciente de que las disposiciones jurídicas están destinadas a apoyar y promover condiciones cada día más atentas a los valores humanos del matrimonio. No debe pensarse, sin embargo, que tales adaptaciones puedan tocar a la totalidad de la realidad del matrimonio.

1.9. Proyección personalista de la institución

«La persona humana que, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de vida social, es y debe ser el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales»(147). Como «comunidad íntima de vida y amor conyugal»(148), el matrimonio constituye un lugar y un medio apropiados para favorecer el bien de las personas en la línea de su vocación. Por consiguiente, el matrimonio jamás puede ser considerado como un modo de sacrificar personas a un bien común que les es extrínseco. Por lo demás, el bien común es «el conjunto de las condiciones sociales que permiten, tanto a los grupos como a cada uno de sus miembros, alcanzar su propia perfección de modo más total y más fácil»(149).

1.10. Estructura y no superestructura

Aunque esté sometido al realismo económico, tanto en su inicio como a lo largo de toda su duración, el matrimonio no es una superestructura de la propiedad privada de bienes y recursos. Es cierto que las formas concretas de existencia del matrimonio y de la familia pueden depender de condiciones económicas. Pero la unión definitiva de un hombre y una mujer en la alianza conyugal corresponde ante todo a la naturaleza humana y a las exigencias inscritas en ella por el Creador. Esta es la razón profunda en virtud de la cual el matrimonio favorece grandemente la maduración personal de los esposos, lejos de entorpecerla.

2. Sacramentalidad

2.1. Símbolo real y signo sacramental

Cristo Jesús hizo redescubrir, de manera profética, la realidad del matrimonio, tal como fue querida por Dios desde el origen del género humano (cf. Gén 1, 27 = Mc 10, 6, par. Mt 19, 4; Gén 2, 24 = Mc 10, 7-8, par. Mt 19, 5). Lo restauró por medio de su muerte y su resurrección. También el matrimonio cristiano se

vive «en el Señor» (1 Cor 7, 39); está determinado por los elementos de la obra de la salvación.

Desde el Antiguo Testamento, la unión matrimonial es una figura de la alianza entre Dios y el Pueblo de Israel (cf. Os 2; Jer 3, 6-13; Ez 16 y 23; Is 54). En el Nuevo Testamento el matrimonio reviste una dignidad más alta aún, pues es la representación del misterio que une a Cristo Jesús con la Iglesia (cf. Ef 5, 21-33). Esta analogía se ilumina más profundamente por medio de la interpretación teológica: el amor supremo y el don del Señor hasta el derramamiento de su sangre, así como la adhesión fiel e irrevocable de la Iglesia, su Esposa, llegan a ser el modelo y el ejemplo para el matrimonio cristiano. Esta semejanza es una relación de auténtica participación en la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia. Por su parte, y a modo de símbolo real y signo sacramental, el matrimonio cristiano representa concretamente a la Iglesia de Jesucristo en el mundo y, sobre todo bajo el aspecto de la familia, se denomina con razón «Iglesia doméstica»(150).

2.2. Sacramento en sentido estricto

Del modo expuesto, el matrimonio cristiano se configura con el misterio de la unión entre Jesucristo y la Iglesia. El hecho de que el matrimonio cristiano sea así asumido en la economía de la salvación, justifica ya la denominación de «sacramento» en un sentido amplio. Pero es más todavía una condensación concreta y una actualización real de ese sacramento primordial. El matrimonio cristiano es, pues, en sí mismo, verdadera y propiamente un signo de salvación que confiere la gracia de Jesucristo, y es por eso por lo que la Iglesia Católica lo cuenta entre los siete sacramentos(151).

Entre la indisolubilidad del matrimonio y su sacramentalidad hay una relación particular, es decir, una relación constitutiva y recíproca. La indisolubilidad permite percibir más fácilmente la sacramentalidad del matrimonio cristiano y, a su vez, desde el punto de vista teológico, la sacramentalidad constituye el fundamento último, aunque no el único, de la indisolubilidad del matrimonio.

2.3 Bautismo, fe actual, intención, matrimonio sacramental

Como los demás sacramentos, también el matrimonio comunica la gracia. La fuente última de esta gracia es el impacto de la obra realizada por Jesucristo y no solamente la fe de los sujetos del sacramento. Esto no significa, sin embargo, que en el sacramento del matrimonio la gracia sea otorgada al margen de la fe o sin ninguna fe. De ahí se sigue, según los principios clásicos, que la fe es un presupuesto, a título de «causa dispositiva», del efecto fructuoso del sacramento. Pero, por otra parte, la validez del sacramento no está ligada al hecho de que éste sea fructuoso.

El hecho de los «bautizados no creyentes» plantea hoy un nuevo problema teológico y un serio dilema pastoral, sobre todo si la ausencia, e incluso el rechazo de la fe, parecen evidentes. La intención requerida –intención de realizar lo que realizan Cristo y la Iglesia– es la condición mínima necesaria para que exista verdaderamente un acto humano de compromiso en el plano de la realidad sacramental. No hay que mezclar, ciertamente, la cuestión de la intención con el problema relativo a la fe de los contrayentes. Pero tampoco se los puede separar totalmente. En el fondo, la verdadera intención nace y se nutre de una fe viva. Allí donde no se percibe traza alguna de la fe como tal (en el sentido del término «creencia», o sea disposición a creer), ni ningún deseo de la gracia y de la salvación, se plantea el problema de saber, al nivel de los hechos, si la intención general y verdaderamente sacramental, de la cual acabamos de hablar, está o no presente, y si el matrimonio se ha contraído válidamente o no. La fe personal de los contrayentes no constituye, como se ha hecho ver, la sacramentalidad del matrimonio, pero la ausencia de fe personal compromete la validez del sacramento.

Este hecho da lugar a interrogantes nuevos, a los que no se han encontrado, hasta ahora, respuestas suficientes; impone este hecho nuevas responsabilidades pastorales en materia de matrimonio cristiano. «Ante todo, es preciso que los pastores se esfuercen por desarrollar y nutrir la fe de los novios, porque el sacramento del matrimonio supone y requiere la fe»(152).

2.4. Una articulación dinámica

En la Iglesia, el bautismo es el fundamento social y el sacramento de la fe, en virtud del cual los hombres que creen, llegan a ser miembros del Cuerpo de Cristo. Desde este punto de vista, igualmente, la existencia de «bautizados no creyentes» implica problemas de gran importancia. Las necesidades de orden pastoral y práctico no encontrarán solución real en cambios que eliminaran el núcleo central de la doctrina en materia de sacramento y de matrimonio, sino en una radical renovación de la espiritualidad bautismal. Es preciso restituir una visión integral que perciba el bautismo en la unidad esencial y en la articulación dinámica de todos sus elementos y dimensiones: la fe, la preparación al sacramento, el rito, la confesión de la fe, la incorporación a Cristo y a la Iglesia, las consecuencias éticas, la participación activa en la vida de la Iglesia. Hay que poner de relieve el vínculo íntimo entre el bautismo, la fe y la Iglesia. Solamente por ese medio aparece cómo el matrimonio entre bautizados es un verdadero sacramento «por el hecho mismo», es decir, no en virtud de una especie de «automatismo», sino por su carácter interno.

3. Creación y Redención

3.1. El matrimonio, querido por Dios

Todo ha sido creado en Cristo, por Cristo y para Cristo. De ahí que aun cuando el matrimonio haya sido instituido por Dios Creador, llega a ser, sin embargo, una figura del misterio de la unión de Cristo Esposo con la Iglesia Esposa, y se encuentra en cierto modo ordenado a ese misterio. Este matrimonio, cuando es celebrado entre bautizados, es elevado a la dignidad de sacramento propiamente dicho y su sentido es, entonces, hacer participar en el amor esponsalicio de Cristo y de la Iglesia.

3.2. Inseparabilidad de la obra de Cristo

Cuando se trata de dos bautizados, el matrimonio como institución querida por Dios Creador es inseparable del matrimonio sacramento. La sacramentalidad del matrimonio de los bautizados no lo afecta de manera accidental, como si esa calidad pudiera o no serle agregada: ella es inherente a su esencia hasta tal punto que no puede ser separada de ella.

3.3. Todo matrimonio de bautizados debe ser sacramental

La consecuencia de las proposiciones precedentes es que, para los bautizados, no puede existir verdadera y realmente ningún estado conyugal diferente de aquel que es querido por Cristo. En este sacramento la mujer y el hombre cristianos, al darse y aceptarse como esposos por medio de un consentimiento personal y libre son radicalmente liberados de la «dureza de corazón» de que habló Jesús (cf. Mt 19, 8). Llega a ser para ellos realmente posible vivir en una caridad definitiva porque por medio del sacramento, son verdadera y realmente asumidos en el misterio de la unión esponsalicia de Cristo y de la Iglesia. De ahí que la Iglesia no pueda, en modo alguno, reconocer que dos bautizados se encuentran en un estado conyugal conforme a su dignidad y a su modo de ser de «nueva creatura en Cristo», si no están unidos por el sacramento del matrimonio.

3.4. El matrimonio «legítimo» de los no-cristianos

La fuerza y la grandeza de la gracia de Cristo se extienden a todos los hombres, incluso más allá de las fronteras de la Iglesia, en razón de la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Informan todo amor conyugal humano y confirman la «naturaleza creada» y asimismo el matrimonio «tal como fue al principio». Los hombres y mujeres que aún no han sido alcanzados por la predicación del Evangelio, se unen por la alianza humana de un matrimonio legítimo. Éste está provisto de bienes y valores auténticos que le aseguran su consistencia. Pero es preciso tener presente que, aun cuando los esposos lo ignoren, dichos valores provienen de Dios Creador y se inscriben en forma incoativa en el amor esponsalicio que une a Cristo con la Iglesia.

3.5. La unión de los cristianos inconscientes de las exigencias de su bautismo

Sería, pues, contradictorio decir que cristianos, bautizados en la Iglesia Católica, pueden verdadera y realmente operar una regresión, contentándose con un estatuto conyugal no sacramental. Eso sería pensar que pueden contentarse con la «sombra», mientras Cristo les ofrece la «realidad» de su amor esponsalicio.

Sin embargo, no pueden excluirse casos en que, para ciertos cristianos, la conciencia esté deformada por la ignorancia o el error invencible. Esos cristianos llegan a creer, entonces, que pueden contraer un verdadero matrimonio excluyendo al mismo tiempo el sacramento.

En esta situación, son incapaces de contraer un matrimonio sacramental válido, puesto que niegan la fe y no tienen la intención de hacer lo que hace la Iglesia. Pero, por otra parte, no deja por ello de subsistir el derecho natural a contraer matrimonio. Son, pues, capaces de darse y aceptarse mutuamente como esposos en razón de su intención, y de realizar un pacto irrevocable. Ese don mutuo e irrevocable crea entre ellos una relación psicológica que se diferencia, por su estructura interna, de una relación puramente transitoria.

Ello no obstante dicha relación no puede en modo alguno ser reconocida por la Iglesia como una sociedad conyugal no sacramental, aunque presente la apariencia de un matrimonio. En efecto, para la Iglesia no existe entre dos bautizados un matrimonio natural separado del sacramento, sino únicamente un matrimonio natural elevado a la dignidad de sacramento.

3.6. Los matrimonios progresivos

Las consideraciones anteriores demuestran el error y el peligro de introducir o tolerar ciertas prácticas, que consisten en celebrar sucesivamente, por la misma pareja, varias ceremonias de matrimonio de diferente grado, aunque en principio conexas entre sí. Tampoco conviene permitir a un sacerdote o a un diácono asistir como tales a un matrimonio no sacramental que bautizados pretendieran celebrar, y tampoco acompañar esta ceremonia con sus oraciones.

3.7. El matrimonio civil

En una sociedad pluralista, la autoridad del Estado puede imponer a los novios una formalidad oficial que haga pública ante la sociedad política su condición de esposos. Puede también dictar leyes que ordenen en forma cierta y correcta los efectos civiles que derivan del matrimonio, así como los derechos y deberes familiares. Es necesario, sin embargo, instruir a los fieles católicos en forma adecuada acerca de que esta formalidad oficial, que se denomina corrientemente matrimonio civil, no constituye para ellos un verdadero matrimonio. No hay excepción a esta regla, sino en el caso en que ha habido dispensa de la forma canónica ordinaria, o también si por la ausencia prolongada del testigo calificado de la Iglesia, el matrimonio civil puede servir de forma canónica extraordinaria en la celebración del matrimonio sacramental⁽¹⁵³⁾. Por lo que se refiere a los no cristianos, y frecuentemente también a los no católicos, dicha ceremonia civil puede tener un valor constitutivo, sea para el matrimonio legítimo, sea para el matrimonio sacramental.

4. Indisolubilidad

4.1. El principio

La tradición de la Iglesia primitiva, que se funda en la enseñanza de Cristo y de los Apóstoles, afirma la indisolubilidad del matrimonio, aun en caso de adulterio. Este principio se impone a pesar de ciertos textos de interpretación dificultosa y de ejemplos de indulgencia frente a personas que se encontraban en situaciones muy difíciles. Por lo demás, no es fácil evaluar exactamente la extensión y la frecuencia de estos hechos.

4.2. La doctrina de la Iglesia

El Concilio de Trento declaró que la Iglesia no yerra cuando ha enseñado y enseña, según la doctrina evangélica y apostólica, que el vínculo del matrimonio no puede ser roto por el adulterio(154). Sin embargo, el Concilio anatematizó solamente a aquellos que niegan la autoridad de la Iglesia en esta materia. Las razones de dicha reserva fueron ciertas dudas que se han manifestado en la historia (opiniones del Ambrosiaster, de Catarino y Cayetano) y, por otra parte, perspectivas que se acercan al ecumenismo. No se puede, pues, afirmar que el Concilio haya tenido la intención de definir solemnemente la indisolubilidad del matrimonio como una verdad de fe. Deben, sin embargo, tenerse en cuenta las palabras pronunciadas por Pío XI, en Casti connubii, al referirse a este canon: «Si la Iglesia no se ha equivocado ni se equivoca cuando dio y da esta enseñanza, es entonces absolutamente seguro que el matrimonio no puede ser disuelto, ni siquiera por causa de adulterio. Y es igualmente evidente que las otras causas de divorcio que podrían aducirse, mucho más débiles, tienen menos valor aún, y no pueden ser tomadas en consideración»(155).

4.3. Indisolubilidad intrínseca

La indisolubilidad intrínseca del matrimonio puede ser considerada bajo diferentes aspectos y puede tener varios fundamentos.

Se puede considerar el problema desde el ángulo de los esposos. Se dirá entonces que la unión íntima del matrimonio, don recíproco de dos personas, y el mismo amor conyugal y el bien de los hijos exigen la unidad indisoluble de dichas personas. De ahí se deriva, para los esposos, la obligación moral de proteger su alianza conyugal, de conservarla y hacerla progresar.

Debe ponerse también el matrimonio en la perspectiva de Dios. El acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, crea un vínculo que está fundado en la voluntad de Dios. Dicho vínculo está inscrito en el mismo acto creador y escapa a la voluntad de los hombres. No depende del poder de los esposos y, como tal, es intrínsecamente indisoluble.

Vista desde la perspectiva cristológica, la indisolubilidad del matrimonio cristiano tiene un fundamento último todavía más profundo, y consiste en que es la imagen, sacramento y testigo de la unión indisoluble entre Cristo y la Iglesia. Es lo que se ha llamado «el bien del sacramento». En este sentido, la indisolubilidad llega a ser un acontecimiento de gracia.

También las perspectivas sociales fundan la indisolubilidad que es requerida por la misma institución. La decisión personal de los cónyuges es asumida, protegida y fortificada por la sociedad, sobre todo por la comunidad eclesial. Están comprometidos ahí el bien de los hijos y el bien común. Es la dimensión jurídico-eclesial del matrimonio.

Estos diversos aspectos están íntimamente ligados entre sí. La fidelidad a que están obligados los esposos debe ser protegida por la sociedad, que es la Iglesia. Es exigida por Dios Creador, así como por Cristo que la hace posible en el flujo de su gracia.

4.4. Indisolubilidad extrínseca y poder de la Iglesia sobre los matrimonios

Paralelamente a su praxis, la Iglesia ha elaborado una doctrina referente a su propia autoridad en el campo de los matrimonios. Y ha precisado así la amplitud y los límites de esa autoridad. La Iglesia no se reconoce autoridad alguna para disolver un matrimonio sacramental ratificado y consumado (*ratum et consummatum*). En virtud de muy graves razones, por el bien de la fe y la salvación de las almas, los demás matrimonios pueden ser disueltos por la autoridad eclesiástica competente o, según otra interpretación, ser declarados disueltos por sí mismos.

Esta enseñanza es sólo un caso particular de la teoría acerca del modo como evoluciona la doctrina cristiana en la Iglesia. Hoy día, dicha enseñanza es casi generalmente aceptada por los teólogos católicos.

No se excluye, sin embargo, que la Iglesia pueda precisar más aún las nociones de sacramentalidad y de consumación. En tal caso, la Iglesia explicaría mejor todavía el sentido de dichas nociones. Así, el conjunto de la doctrina referente a la indisolubilidad del matrimonio podría ser propuesto en una síntesis más profunda y más precisa.

5. Divorciados vueltos a casar

5.1. Radicalismo evangélico

Fiel al radicalismo del Evangelio, la Iglesia no puede dirigirse a sus fieles con otro lenguaje que el del apóstol Pablo: «A aquellos que están casados les mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe de su marido –y si se separa de él, que no vuelva a casarse o que se reconcilie con su marido– y que el marido no despida a su mujer» (1 Cor 7, 10-11). Síguese de ahí que las nuevas uniones, después de un divorcio obtenido según la ley civil, no son ni regulares ni legítimas.

5.2. Testimonio profético

Este rigor no deriva de una ley puramente disciplinar o de un cierto legalismo. Se funda sobre el juicio que el Señor ha dado en la materia (Mc 10, 6ss). Así comprendida, esta severa ley es un testimonio profético que se da de la fidelidad definitiva del amor que une a Cristo con la Iglesia, y demuestra también que el amor de los esposos está asumido en la caridad misma de Cristo (Ef 5, 23-32).

5.3. La «no-sacramentalización»

La incompatibilidad del estatuto de los «divorciados vueltos a casar» con el precepto y el misterio del amor pascual del Señor acarrea para ellos la imposibilidad de recibir, en la Sagrada Eucaristía, el signo de la unión con Cristo. El acceso a la comunión eucarística no puede pasar sino por la penitencia, la que implica el «dolor y detestación del pecado cometido, y el propósito de no pecar en adelante»(156). Todos los cristianos deben recordar las palabras del Apóstol: «...quienquiera come el pan o bebe el cáliz del Señor indignamente, será culpable con respecto al Cuerpo y a la Sangre del Señor. Que cada uno se examine, pues, y que así coma este pan y beba este cáliz; porque el que los come y bebe indignamente, se come y bebe su propia condenación, no haciendo discernimiento del Cuerpo» (1 Cor 11, 27-29).

5.4. Pastoral de los divorciados sueltos a casar

Esta situación ilegítima no permite vivir en plena comunión con la Iglesia. Y, sin embargo, los cristianos que se encuentran en ella no están excluidos de la acción de la gracia de Dios, ni de la vinculación con la Iglesia. No deben ser privados de la solicitud de los pastores(157). Numerosos deberes que derivan del bautismo cristiano permanecen aún para ellos en vigor. Deben velar por la educación religiosa de sus hijos. La oración cristiana, tanto pública como privada, la penitencia y ciertas actividades apostólicas permanecen siendo para ellos caminos de vida cristiana. No deben ser despreciados, sino ayudados, como deben serlo todos los cristianos que, con la ayuda de la gracia de Cristo, se esfuerzan por librarse del pecado.

5.5. Combatir las causas de los divorcios

Es cada día más necesario desarrollar una acción pastoral que se esfuerce por evitar la multiplicación de los divorcios y las nuevas uniones civiles de divorciados. Hay que inculcar especialmente a los futuros esposos una conciencia viva de todas sus responsabilidades de cónyuges y de padres. Es importante presentar en forma cada vez mas eficaz el sentido auténtico del matrimonio sacramental como una alianza realizada «en el Señor» (1 Cor 7, 39). De este modo, los cristianos se encontrarán mejor preparados para adherir al mandamiento del Señor y para dar testimonio de la unión de Cristo con la Iglesia. Y esto redundará, por lo demás, en mayor bien para los esposos, para los hijos y para la misma sociedad.

8.4. Comentario, por Mons. Ph. Delhaye

I

La primera serie de tesis no tiene ni un alcance ni una intención especialmente polémicas. Pero no debía, por ello, dejar de salir al encuentro de las objeciones que hoy se formulan contra el matrimonio como institución. ¿Cuáles son esos reproches? Son sumamente diversos. Unos dirán que el hombre y la mujer hacen de su unión lo que les place sin ninguna estructura preestablecida o incluso que desde el momento que «el amor está allí» son superfluos ritos de entrada en el matrimonio o modelos de vida. Otros afirmarán que el matrimonio sacrifica el bien de las personas al de una sociedad opresiva y extrínseca, cuando no lo hace a imperativos económicos más o menos camuflados. En fin, otros todavía reprocharán a la Iglesia haber usurpado una autoridad sobre el matrimonio que era dominio del Estado o de las familias, y que hay que hacer pasar, también aquí, la gran corriente de la secularización. ¿No se oye decir frecuentemente que, según la carta a Diogneto, «los cristianos se casan como los otros hombres»(158) o que sólo en el siglo XI la autoridad eclesial se impuso para gobernar el matrimonio y sus ritos de celebración?

¿Qué respuestas propone la Comisión teológica internacional a estas dificultades? No fue fácil condensar en diez proposiciones el instrumento de trabajo de W. Ernst, su «relación»(159), como tampoco los documentos que las complementaron(160). El sentido completo aparecerá solamente a quienes lean su comentario y su relación final. Aquí se podrán indicar, a lo sumo, algunas direcciones de pensamiento y de investigación. Por lo demás se distribuyen en dos campos esenciales: por una parte, la persona y la pareja humana delante de Dios, Creador y Redentor; y, por otra parte, el papel exacto jugado por la Iglesia, guardiana y responsable de los datos de la fe en este campo.

La reacción de la teología preconiliar fue poner de relieve la necesidad de un contrato jurídico y referirse a la «natura pura», base de un derecho natural, al que más tarde vino a añadirse, como un elemento extrínseco, un sacramento de la fe. La opción de la Comisión teológica internacional ha sido, sin descuidar nada de lo que había de válido en estas exposiciones, enfocar las cuestiones en la perspectiva de la historia de la salvación y de la filosofía personalista.

La antropología, la psicología, la sociología (tesis 1.1; 1.9; 1.10) nos informan sobre el sentido del matrimonio, que está fundado en la diferencia de sexos (tesis 1.1), que permite una relación interpersonal de un tipo específico, particularmente enriquecedora (tesis 1.10). Pero para el creyente el matrimonio recibe, ante todo, su sentido de la acción de Dios, Creador y Redentor. No se trata de ignorar la distinción entre la naturaleza y la gracia(161), pero en la historia de la salvación hay una continuidad completamente especial entre el matrimonio querido por el Creador para la «naturaleza creada» y el matrimonio restaurado por el Redentor y su gracia para la «naturaleza rescatada». Por esto, tanto Mateo (19, 5) como Pablo (Ef 5, 31) recordarán la voluntad del Señor Jesús de reconducir por la gracia el matrimonio a aquello que fue «al principio» (tesis 1.1; 1.2). Yahveh ha creado el ser humano a su imagen, los hizo varón y mujer, para que el uno diera al otro, en la alegría de la complementariedad, la victoria sobre el aislamiento, así como también para darles el poder casi divino de transmitir, de dar la vida (tesis 1.1).

Los escritos apostólicos (tesis 1.3) han entendido bien todo el alcance del don y del llamamiento que esto implicaba. Pablo, en el fondo, lo dice todo, cuando proclama que el matrimonio cristiano se hace «en el Señor» (1 Cor 7, 39) según la lógica de la fe y de la gracia que instaura una nueva creación (2 Cor 5, 17). La intimidad sexual entre los esposos que se han unido «en Cristo», es materialmente la misma que en la fornicación y el adulterio de los paganos (1 Cor 6, 12-20; 6, 9-10), pero difiere en su realidad humana y divina. Esta unión puede insertarse en el amor de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 22-23); esta alianza humana se coloca dentro de la Alianza entre Dios y su pueblo. En la relación al cónyuge, éste no es ya un objeto, sino un sujeto, una persona (tesis 1.9). El sentido del matrimonio no es sojuzgar a uno de los dos ni es el producto de una sociedad económica (tesis 1.10). «La unión definitiva de un hombre y una mujer» (tesis 1.10) es una respuesta de la gracia de Dios a las llamadas que el Creador mismo ha puesto en las personas humanas a todos los niveles de su ser para ayudarlas a construirse y a superarse con la fuerza de su gracia (tesis 1.10).

Desde entonces, si se trata de directrices morales y canónicas formuladas por la Iglesia, si ésta interviene en la celebración del matrimonio, ello no es solamente como consecuencia de una autoridad o para responder a los deseos de las familias o incluso del Estado (tesis 1.5); es, ante todo, para aplicar y precisar las exigencias de la nueva creación en Cristo y la fe. También aquí el recurso a la historia(162) o la comparación entre las tradiciones de Occidente, de Oriente, del tercer mundo, para la celebración del matrimonio y las orientaciones que de estas cosas se deducen, son plenamente esclarecedores. No ha sido el resultado menos paradójico de estas comparaciones ver desgajarse los elementos esenciales de la entrada de los cristianos en el estado de matrimonio, marcado por su doble pertenencia a Cristo y a la Iglesia (tesis 1.7; cf. 2). Por una parte, la donación consciente y voluntaria, el compromiso recíproco de un hombre y una mujer se hace bajo el influjo de su bautismo (tesis 1.7; cf. 2) y es una manifestación de su «sacerdocio real»(163). Por otra parte, este acto, en si tan personal e íntimo, tiene necesariamente, como testigos, representantes del Pueblo de Dios, entre los que, por títulos diversos según las tradiciones, el pastor tiene ciertamente un puesto preeminente.

Pero esta constatación no era el objetivo primero de esta afirmación. Las investigaciones de la Comisión teológica internacional querían, en primer lugar, salir al encuentro del reproche de usurpación clerical (tesis 1.5) y ver cómo han tomado los pastores un puesto cada vez más importante en el acto inicial del matrimonio. No se trataba de escribir aquí en resumen una historia de la liturgia del matrimonio ni de pretender que ésta, durante los primeros siglos, ha tenido necesariamente un carácter «clerical», todavía menos de descubrir un «derecho canónico» primitivo del matrimonio. Pero tampoco se podía ignorar la convergencia muy clara entre el cuidado de los pastores, por una parte, de eliminar el carácter pagano de las bodas familiares, de discernir las consecuencias de la fe en la entrada y en la vida de matrimonio, y, por otra parte, el deseo de las familias de tomar a la comunidad como testigo de este cambio de vida, de pedir la bendición del sacerdote, de unir el don humano interpersonal al don de Cristo a su Iglesia en la santa Eucaristía. No tiene nada de sorprendente que estas intervenciones pastorales hayan tenido lugar (tesis 1.5 y 1.6) y puedan seguir teniendo lugar (tesis 1.7) en un pluralismo coherente. Esto muestra que, salva sacramenti substantia, la Iglesia es capaz de hacer la síntesis de la realidad inmutable del matrimonio cristiano con las auténticas tradiciones de las diversas culturas y momentos de la historia; pueden esperarse adaptaciones en los pueblos recientemente convertidos (tesis 1.7). Esto implica ciertamente reformas canónicas: la Comisión teológica internacional se ha expresado sobre las que se preparan en el momento de redactar sus tesis (tesis 1.8) con más resignación que entusiasmo.

II

El sentido mismo de la institución del matrimonio está basado sobre su índole sacramental (segunda serie de tesis) e implica una divergencia de las competencias y la identidad de las sociedades que entran en la cuestión (tercera serie de tesis). Una obra muy propensa a desdibujar las diferencias entre el catolicismo y la reforma se ve obligada a reconocer aquí lo que llama «una especial cuestión controvertida»(164). En el catolicismo, la institución matrimonial está fundada en la inserción sacramental del amor esponsalicio en el misterio pascual, y consecuentemente la Iglesia, fiel a su Señor, juega allí un papel primordial, «mientras que la doctrina evangélica [es decir, protestante] rechaza esto y considera el matrimonio, conforme a un célebre dicho de Lutero, como una "cosa mundana", como algo de que la Iglesia sólo debe cuidarse en la predicación de la palabra de Dios, pero fuera de esto no más de lo que se cuida de la profesión de los cristianos»(165).

Los acercamientos ecuménicos, así como la crisis sacramental de hoy, y, por otra parte, el hecho nuevo de «bautizados no creyentes» han llevado a los miembros de la Comisión teológica internacional, esta vez bajo la guía del profesor K. Lehmann(166), a repensar cierto número de problemas: ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que el matrimonio cristiano es un sacramento? ¿Qué parte juega la fe en todo acto sacramental? ¿Qué sucede, más especialmente a este propósito en el caso del matrimonio, en particular para aquellos que vienen a pedir una ceremonia religiosa sin tener una fe personal?

Hablemos, en primer lugar, del matrimonio como sacramento (tesis 2.1; 2.2). Se han escrito bibliotecas sobre el sentido y la evolución de la palabra sacramento. Los miembros de la Comisión teológica internacional no lo ignoran. Eran bien conscientes de que en el siglo XII, bajo el influjo del aristotelismo, el

término ha recibido una definición más estricta, centrada en las ideas de signo y de causalidad eficiente(167). Desde entonces el número septenario de los sacramentos, que incluye al matrimonio, permite distinguir mejor los signos eficaces de Cristo mismo y de su gracia, de una multitud de cosas sagradas y de signos simbólicos a los que se llamará en adelante «sacramentales». Sería equivocado, sin embargo, creer que se trata de una novedad, porque el número septenario se encuentra igualmente en las Iglesias orientales, incluso en las no calcedonenses, las cuales han escapado a la «invasión de Aristóteles». Por otra parte, si las fórmulas son menos nítidas antes del siglo XII, la definición clásica de San Isidoro de Sevilla (+ 636), que era también clásica mucho antes, une la idea de signum con la de virtus, incluso antes de que los escolásticos del siglo XII hayan reemplazado esta última por causa para ser fieles a las categorías de Aristóteles(168). Es en esta perspectiva de causalidad eficiente y... eficaz en sí misma(169), como el Concilio de Trento definirá la sacramentalidad del matrimonio(170), como lo recuerdan y lo explican las tesis 2.1; 2.2.

Pero se puede también tomar el término sacramento en su origen bíblico y en su dimensión patristica de ἰοὸῦπῆεὸν (tesis 2.1; 2.2). ¿No es éste el sentido en que Lumen gentium presenta a la Iglesia misma como «el sacramento, es decir, a la vez, el signo y medio de unión continua con Dios y la Iglesia, de todo el género humano»(171)? En esta perspectiva se insiste menos en la causalidad que hace pasar una fuerza de una persona a otra por un rito, que en la unión de una realidad humana con una realidad divina. ¿Qué es este ἰοὸῦπῆεὸν? Col 1, 26, y tantos otros textos dirán que se trata esencialmente de la encarnación del Hijo primogénito, Creador Él mismo, Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia, primogénito de entre los muertos que quiere unir a los hombres a su imagen divinizante (Col 1). Esta obra se realiza, en primer lugar, por el bautismo que Rom 6 va a presentar como una asimilación al ἰοὸῦπῆεὸν de Cristo. Él ha muerto, ha sido sepultado, ha resucitado. Lo ha hecho por nosotros, es decir, a la vez en provecho nuestro y en nuestro lugar. Nuestra fe nos lleva, por ello, a repetir este gesto ritual de entrada, de sepultura, como también de salida del río bautismal. Y como no se trata solamente de un símbolo, sino de una comunión, nuestra muerte y nuestra resurrección rituales se traducen en la divinización, en una muerte al pecado y una vida para Dios.

El texto de Ef 5 coloca, de nuevo, el matrimonio cristiano en el cuadro del ἰοὸῦπῆεὸν pascual. Ésta es la razón por la cual la muerte y la resurrección de Cristo por los hombres (Rom 4, 25) están presentadas aquí en otra categoría bíblica: la del amor sponsalicio del Señor por su pueblo. Pero se trata del mismo ἰοὸῦπῆεὸν del amor salvador de Cristo y de la Iglesia (Ef 5, 32). Es en este ἰοὸῦπῆεὸν pascual, bajo este aspecto sponsalicio, donde se inserta el amor conyugal de un cristiano y una cristiana. Esta unión ciertamente está llena de dones y de exigencias morales, pero está, ante todo, reconducida a un amor restaurado según el deseo de Dios Creador (Ef 5, 31) y elevado por la gracia, como lo hacía notar en términos tan nítidos Gaudium et spes: «El auténtico amor conyugal está asumido en el amor divino y enriquecido por el poder redentor de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, a fin de conducir eficazmente los esposos a Dios, de ayudarles y confirmarlos en su misión de padre y de madre»(172). También Lumen gentium que habla de «participación», identifica de tal modo el ἰοὸῦπῆεὸν del amor Cristo-Iglesia, que retoma la expresión patristica de «Iglesia doméstica» para designar el hogar(173), como lo hace notar la tesis 2, 1.

Si el matrimonio cristiano es un sacramento en el doble sentido de «signo eficaz» de la gracia y de inserción específica en el ἰοὸῦπῆεὸν de la salvación, se plantea inmediatamente el problema de saber cómo un hombre que no tiene fe cristiana, podría contraer un matrimonio así. La Comisión teológica internacional ha querido tratar este problema, ante todo, porque se impone a la atención de todos como un hecho nuevo (tesis 2.3)(174), pero también porque permite hacer el balance sobre las relaciones fe-sacramento que el Vaticano II ha examinado en una perspectiva nueva o, más exactamente, renovada.

Es simplificar, pero no falsificar, las cosas, decir, leyendo la Escritura en continuidad con su Tradición, que el Magisterio de la Iglesia ha mantenido siempre que los signos místicos y sacramentales deben su eficacia a la acción perpetua de Cristo a través de sus ministros, pero que, por otra parte, las gracias ofrecidas deben recibirse con fe por los hombres que son sus beneficiarios. Esto se requiere como una condición primera para que el sacramento sea eficaz, y evidentemente todavía más para que sea fructuoso. Si la fe del sujeto no puede ser personal, como sucede en el bautismo de los niños, al menos,

es sustituida por la fe de la Iglesia, de los padrinos, de los padres, antes de ser asumida personalmente por la opción fundamental en la edad del uso de razón o por una ceremonia de profesión de fe, de formas, por lo demás, históricamente muy variadas.

Sería vano negarlo: si esta importancia dispositiva de la fe personal ha sido un poco difuminada en la teología católica del siglo XVI y en el Concilio de Trento(175), fue por reacción contra las doctrinas de la reforma. Para éstas no hay acción de Cristo o de la Iglesia en los sacramentos que sea independiente de la fe personal del cristiano. Los gestos sacramentales de la Iglesia serían sólo alimento o signo de la fe de los hombres y no acción de Dios por la Iglesia.

El Vaticano II, por encima de las polémicas e incluso de las oposiciones que perduran, ha querido rendir testimonio más pacíficamente a la fe tradicional de la Iglesia católica, afirmando(176) que los sacramentos confieren la gracia (es el homenaje rendido al «ex opere operato»), pero que, al mismo tiempo, suponen la fe, la alimentan, la fortifican y la expresan.

Esto es lo que la Comisión teológica internacional ha querido, a su vez, expresar (tesis 2.3). En el matrimonio cristiano, la gracia es comunicada, en último análisis, en virtud de la obra de Cristo. Pero, por otra parte, la fe del hombre y de la mujer bautizados que quieren casarse «en el Señor», no es un elemento adventicio; la gracia no se da fuera de la fe y sin fe ninguna (tesis 2.3).

La tesis 2.4 ha querido incluso explicitar la dinámica normal del nacimiento y del desarrollo de toda la vida cristiana a partir de la fe. Lo ha hecho en el espíritu de los discursos petrinus y paulinus del libro de los Hechos y según un esquema que después de haber conocido muchos avatares literarios en los Padres y los medievales, se expresa todavía en el capítulo 6 de la sesión VI del Concilio de Trento(177) para ilustrar el tema de la fe como raíz de la justificación. El hombre escucha predicar la palabra de Dios y cree en Jesús como su Redentor. Se prepara a recibir el bautismo y lo hace confesando su fe. Así es incorporado a Cristo, acepta las condiciones éticas de la justificación y toma una plaza activa en la Iglesia. Cuando se casa, lo hace evidentemente a la luz de su fe, de su pertenencia a Cristo al que pide elevar su amor conyugal a la fuerza y a la incondicionalidad de su agape redentor.

Pero ¿qué va a pasar cuando este dinamismo es perturbado, si no roto? Los candidatos al matrimonio han recibido ciertamente el bautismo, sacramento de la fe. Pero no han vivido esta fe o la han rechazado. Ha parecido a la Comisión teológica internacional, después de largas discusiones de las que aquí se encuentra un cierto resumen, que se planteaba una doble cuestión. Una primera cuestión se sitúa al nivel de los hechos: ¿cuándo y cómo se puede saber si el joven y la joven que piden un matrimonio religioso, tienen verdaderamente fe o la han perdido? Una segunda cuestión es más doctrinal: ¿se puede decir, como lo han hecho ciertos publicistas: «no hay fe, no hay matrimonio»? o, al contrario, ¿se puede hacer jugar un cierto «automatismo»: «ha habido bautismo, por tanto el único matrimonio posible es el sacramental»?

La primera cuestión ha sido resuelta de modos diversos en ciertos ambientes, pero la respuesta que se le ha dado, no ha estado siempre exenta de ese sorprendente antisacramentalismo que se ha manifestado en ciertos ambientes católicos del meta-Concilio. ¿Es tan simple dar un juicio, con toda serenidad, sobre la existencia o la no existencia de la fe de los interlocutores? ¿Quién tiene verdaderamente jurisdicción para hacerlo? ¿No es más juicioso, también más cristiano, pasar, dando un rodeo, por las intenciones y las motivaciones? Pero aquí aparece que la mayor parte de los casos pueden clasificarse en dos grandes opciones. Ciertos candidatos al matrimonio cristiano, por paradójico que ello sea, lo piden solamente por razones mundanas de pompa exterior o de conveniencia familiar. En el fondo de ellos mismos, a pesar del bautismo de la infancia, hay una indiferencia total, incluso una hostilidad contra Cristo y su Iglesia. Este bloqueo de la fe arrastra consigo el de la intención: no tienen ciertamente la voluntad de entrar en el misterio sacramental, de comprometerse «según el rito de nuestra Santa Madre la Iglesia». La honradez no puede sino inspirar que se rehúse lo que sería, en fin de cuentas, una comedia, como también que se rechace una parodia parasacramental. La ausencia de intención y de fe haría inválido este matrimonio. Pero, en otros casos, más numerosos de lo que, en alguna ocasión, cierto elitismo supone, los novios son ciertamente educables. Su fe y sus conocimientos religiosos son poco aparentes, pero, a pesar de todo,

hay en ellos un llamamiento divino a una dimensión superior del matrimonio. Con la ayuda de los pastores y de hogares cristianos, esta simple disposición a creer puede desarrollarse, reforzarse, ilustrarse. ¿Cómo no aprovechar la ocasión de un catecumenado que iluminando y nutriendo la fe, encontrará de nuevo la dinámica de la intención personal reforzándola?

Así aparece el camino medio elegido por la Comisión teológica internacional a propósito de la segunda cuestión. Ni el hecho del bautismo anterior ni la ausencia de fe resuelven estos casos, a nivel de principios, por una especie de automatismo o, al contrario, por una negativa de la realidad sacramental. La clave del problema está en la intención, la intención de hacer lo que hace la Iglesia al ofrecer un sacramento permanente que comporta indisolubilidad, fidelidad, fecundidad. Para que haya posibilidad de un matrimonio sacramental válido, hacen falta el bautismo y una fe explícita, que alimenten ambos la intención de insertar un amor conyugal humano en el amor pascual de Cristo. Por el contrario, si el rechazo explícito de la fe, a pesar del bautismo de la infancia, comporta el rechazo de hacer lo que hace la Iglesia de Dios, no será posible realizar un matrimonio sacramental válido. ¿Están, por ello, estos jóvenes excluidos de todo matrimonio? Esto es lo que, entre otras cosas, estudia la tercera serie de tesis.

III

Para orientarse dentro de las enseñanzas muy densas de la tercera serie de tesis que fue estudiada bajo la guía del profesor C. Caffarra(178), hay que partir de dos puntos esenciales de referencia: la especificidad del matrimonio cristiano(179) y la diversidad de los tipos de matrimonio según la multiplicidad de las relaciones de los hombres a Cristo, Creador y Redentor.

Se ha dicho, a veces, que esta cuestión debía interpretarse dentro del cuadro de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Hoy muchos dudarían de ello, porque les parece que el Vaticano II ha ignorado esta distinción(180) o ha absorbido la gracia en la naturaleza(181). Parece que se puede seguir usando esta fórmula, aunque no fuera más que para mostrar más fácilmente el sentido exacto de los dos aspectos del matrimonio. Cuando los filósofos griegos (Platón Aristóteles, los Estoicos) hablan de la *öyóéò*, entienden por ella, ante todo, el cosmos que pre-existe a la acción del espíritu (*ðvã_ía*) y que escapa al conocimiento, a la providencia, a la creación de los dioses, del demiurgo, del «primer motor». Esta idea evidentemente no es retomada por los Padres o los escolásticos, pero renace en el averroísmo así como en el derecho natural de H. Grocio. Éste pretende ciertamente hacer una moral quasi *Deus non daretur* y, si no es seguido por todos en esta perspectiva, los teóricos de la política, así como los filósofos de la «Aufklärung» eliminan, por lo menos, a Cristo de sus sistemas para contentarse con hablar de un Ser supremo. Los juristas regalistas del Antiguo Régimen, así como los defensores de la Revolución de 1789, estarán paradójicamente de acuerdo para considerar el matrimonio como una institución puramente profana, dependiente exclusivamente del Estado. Si los católicos quieren una ceremonia complementaria, como los protestantes pasan por el templo para una bendición, se puede en rigor permitirla, pero el matrimonio ya está hecho. Una alianza más curiosa es la que ciertos teólogos, partidarios de la natura pura, entablan, por lo demás de hecho, con los regalistas. Sin duda, declaran que esta «naturaleza pura»(182) no orientada hacia la gracia es una simple hipótesis, pero, en este campo, como en tantos otros de la moral, olvidan muy pronto este carácter hipotético de la naturaleza pura, para hacer de ella el fundamento mismo de su enseñanza. A partir de ahí, el matrimonio cristiano es, ante todo, un contrato jurídico, una institución civil que la Iglesia ha usurpado. El sacramento permanece extrínseco y, como se ha dicho alguna vez, es el marco dorado de una pintura que existía fuera de él. Se los podría separar... Como se ve, no se trata de una querrela de competencias sino del sentido mismo del ser cristiano. El rechazo de esta separación por muchos Papas, y especialmente por León XIII (tesis 3.2), el restaurador del tomismo, es una toma de posición doctrinal que remite a los puntos de vista de los Padres y de los escolásticos.

Para éstos, en efecto, no hay ninguna necesidad de la hipótesis de la natura pura para afirmar con la Revelación, especialmente con San Pablo, la gratuidad de la divinización. La naturaleza y la gracia existen ciertamente como dos dimensiones del ser cristiano. Pero ambas son la obra de Dios, Creador y Redentor, y están en continuidad la una con la otra. No se trata de ignorar la naturaleza –y, por consiguiente, los aspectos humanos y civiles del matrimonio– sino de situarla con San Agustín, los Victorinos, San Alberto,

Santo Tomás, San Buenaventura... y el Vaticano II, en la historia de la salvación. La naturaleza humana está siempre situada en un momento de la historia de la salvación: en la creación del comienzo de las cosas (natura condita, tesis 3.4), en la naturaleza pecadora manchada por la dureza del corazón que explica el divorcio (tesis 3.3), en la naturaleza rescatada que recibe de la gracia la fuerza para dominar las dificultades de la vida conyugal (tesis 3.3) y funda el amor conyugal sobre el mismo agape crístico. Se comprende, por ello, en esta óptica que –por necesidad ontológica mucho más que por leyes– es imposible para cristianos, conscientes de su compromiso con Cristo, volver a estadios anteriores de la historia de la salvación y contraer un matrimonio que no sea sacramental (tesis 3.3) o querer hacer de una unión puramente humana, una etapa legítima hacia esta inserción de su amor en el agape de Cristo.

Pero, ¿qué sucede con cristianos a los que la ignorancia o el error hacen inconscientes de esta exigencia? ¿Cómo juzgar los otros «tipos» de matrimonio? La Comisión teológica internacional ha tenido interés en expresarse sobre estos temas, para utilizar el método de los contrastes y, a la vez, para hacer ver mejor que no puede tratarse de despreciar los valores humanos del matrimonio(183).

Tomemos, ante todo, el caso de los cristianos, cuya conciencia está deformada por un error invencible o por la ignorancia (tesis 3.5). Tienen el derecho natural de casarse y son incapaces (tesis 2.3) de hacerlo al nivel de su bautismo por falta de fe y de intención. La Comisión teológica internacional no ha creído poder seguir la opinión de ciertos juristas que hablan aquí de otro tipo de matrimonio legítimo. Pero ha querido reconocer la realidad y la consistencia de esta unión en el plano psicológico, y la ha distinguido con nitidez de una simple relación.

En cuanto al matrimonio de los no bautizados, al que el vocabulario de los canonistas da el nombre de «legítimo», la tesis 3.4, le reconoce la consistencia, los valores, los bienes. Va más lejos, del mismo modo que la tesis 3.1, viendo en él una imagen y una orientación hacia el matrimonio en el Señor. Si la Comisión teológica internacional hubiera trabajado en la óptica de la natura pura, se le habría podido reprochar un intento de recuperación. Pero se trata aquí de una ilación lógica de la dialéctica que va de la obra creadora a la obra redentora. Cristo Salvador no sólo diviniza el matrimonio humano, sino que, por encima del reino del pecado restaura la dignidad del matrimonio que Él, con el Padre y el Espíritu, ha querido como uno de los elementos de su obra creadora.

Nos queda hablar del «matrimonio civil». No era posible olvidar que fue y es todavía a veces una máquina de guerra. Pero, en una sociedad secularizada y pluralista se hace, a veces, difícil, cuando se trata de todos los ciudadanos, ligar los efectos civiles del matrimonio a solo el sacramento. De todas maneras, la Comisión teológica internacional no tiene ninguna opinión que expresar sobre concordatos o revisiones de concordatos. En su tesis 3.1, ha querido reconocer solamente que el Estado tiene ciertamente el derecho de regular el reconocimiento civil de los matrimonios, exigiendo ciertas formalidades que le son propias.

Existe ciertamente el peligro de ver que ciertos cristianos piensen que esta ceremonia civil reemplaza a la celebración sacramental. La experiencia de países en que sobrevive, más o menos, el concordato Napoleón-Caprara muestra que del lado de los fieles se ha podido paliar este peligro(184). Pero hoy paradójicamente el peligro vendría más bien de ciertos clérigos que ceden a la moda del antisacramentalismo. ¿Cómo podría desearse, fuera de los casos extraordinarios que enumera la tesis 3.7, que el sacramento del matrimonio se celebre bajo la tutela del magistrado de un Estado laico, si no ateo?

IV

La indisolubilidad del matrimonio cristiano tiene un lazo muy especial con su sacramentalidad (tesis 2.2). Aquella se hace posible por la inserción del amor humano en el agape Cristo-Iglesia (tesis 3.1; 3.2; 3.3; etc.) por encima de toda «dureza de corazón». Es tiempo de estudiarla por sí misma y de ver los problemas que plantea hoy.

Cuando se analiza de cerca la cuarta serie de tesis que fue preparada bajo la dirección del R.P. E. Hamel(185), se advierte que se trata ciertamente de la doctrina tradicional de la Iglesia, reafirmada muy

recientemente por el Vaticano II. Sin embargo, entre *Gaudium et spes* de 1965 y estas tesis de 1977, hay toda la diferencia que separa lo que antes se llamaba «la posesión pacífica»(186) de una doctrina y una toma de conciencia de dificultades a las que hay que responder.

El texto de 1965 no hace siquiera alusión al «affaire Zoghbi»(187) que ponía en duda el sentido de las afirmaciones del Concilio de Trento en nombre de las vacilaciones de los primeros siglos de la Iglesia y de las dudas de ciertos teólogos. Desde entonces han aparecido numerosos estudios, libros, artículos. Unos creen aportar «dossiers» aplastantes en favor de la disolución de ciertos lazos matrimoniales. Otros no aceptan vacilación alguna a excepción de un caso o dos. La Comisión teológica internacional no podía resolver estas cuestiones históricas; ha tenido la prudencia de reconocer su dificultad. Ha expresado quizás mejor que el Vaticano II, las vacilaciones de los Padres del Concilio de Trento. Pero si no es posible hablar de dogma de fe en sentido estricto, no se puede poner en discusión el hecho de ver aquí una «doctrina católica» con toda la fuerza que reivindica esta nota teológica(188). Para esto no se apoyará tanto sobre la enseñanza de Pío XI, cuanto sobre el inciso tridentino que tenía en cuenta «la fidelidad a la doctrina evangélica y apostólica» (tesis 4.2).

El movimiento de las ideas posconciliares ha llevado a la Comisión teológica internacional a utilizar la distinción entre una indisolubilidad extrínseca y una indisolubilidad intrínseca, que el Vaticano II no tenía en cuenta. La primera tiene lugar cuando la autoridad interviene para anular un matrimonio o para constatar, en nombre de su poder, que esta unión es nula (tesis 4.4).

En el fenómeno general de «la evolución de las doctrinas» (tesis 4.4), la Iglesia se ha reconocido y reivindicado ciertos poderes en este sentido sobre los matrimonios no sacramentales de los paganos (tesis 4.4), en la línea de lo que se llama el privilegio «paulino» y el «privilegio de la fe»(189). Pero no se reconoce con ningún poder sobre los matrimonios sacramentales contraídos y consumados. Se evitará el falso escándalo de una contradicción, si se ve que, de un lado, se trata de una alianza humana y, del otro, de una unión fundada en Cristo. Esto no quiere decir evidentemente que no se puedan realizar ciertos pasos adelante (tesis 4.4, al final), por ejemplo a propósito de la idea de consumación cuando se trata de matrimonios sacramentales. Conocimientos mejores sobre la formación del vínculo sacramental hacen temer que la teoría de los canonistas medievales sobre la consumación del matrimonio por una sola cópula tomada en su materialidad sea verdaderamente un poco corta. Pero no se ha puesto a punto todavía otra teoría, y lo que se ha sugerido, a veces, sobre una consumación del matrimonio equiparada a una larga maduración psicológica evoca el peligro del matrimonio a prueba.

La indisolubilidad intrínseca del matrimonio no se sitúa ya al nivel de una autoridad que actúa desde el exterior, sino al nivel de las realidades mismas. Constata que el vínculo formado en Cristo entre un hombre y una mujer que se han dado y aceptado el uno al otro, es, él mismo, indestructible y escapa a toda autoridad: *Quod Deus conianxit, homo non separet!* Hay que leer y releer la tesis 4.3, notando la insistencia puesta en los argumentos que concluyen, con convicción y fuerza, la indisolubilidad del matrimonio cristiano. Se está lejos de 1965 cuando se tomaba la tesis como obvia; se siente aquí la conciencia ansiosa de defender la doctrina de la Iglesia contra las críticas que vienen de todas partes, y, sin embargo, esta indisolubilidad es la conclusión de las exigencias de la unión conyugal, de la voluntad de Dios creador, del amor redentor, como también de consideraciones tomadas para el bien de la sociedad y de los hijos.

Más bien que resumir estos textos claros y fuertes, intentemos como conclusión de este párrafo y a semejanza del final de la tesis 4.4, coordinar todos estos argumentos en una dialéctica dinámica. El deseo de perennidad y de fidelidad conyugal está, en primer lugar, en la voluntad, la afectividad, el deseo mismo de las personas que se dan totalmente, es decir, en todo lo que son y serán. Cada uno de los cónyuges pretende ciertamente poder contar con el otro así para lo mejor como para lo peor, construye en adelante su vida y su actividad en esta perspectiva hasta el punto de estar como mutilado si el otro le llega a faltar. Desgraciadamente este bello ideal está amenazado, como tantos otros valores humanos, por la debilidad, la rutina, el egoísmo, la agresividad. El sujeto-el otro está amenazado de no ser más que un objeto, un medio de placer egoísta, cuando no es un sufrelotodo. Ésta es la razón por la que, incluso antes de los períodos de crisis, la gracia de Cristo se encarga de curar el amor sponsalicio de sus defectos, de

transformar el deseo en don, de sobrealzar el $\mu\eta\tau\epsilon\gamma\alpha\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$ al nivel del $\delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ que, en vez de buscar en primer lugar su bien, piensa, ante todo, en el del otro(190). El amor pasa del registro del deseo al del don. Cristo da a sus fieles sus gracias a través de un sacramento permanente. Éste consiste en una comunión tanto ontológica, como psicológica y moral con su propio $\alpha\gamma\alpha\pi\epsilon$ de amor. Si los esposos sufren en y por su fidelidad, deben pensar que Cristo los ha precedido en este camino. Si Él les pide mucho, Él, por su parte, ha dado mucho más. Jamás el precepto de la indisolubilidad habría podido tener sentido –el sentido que la naturaleza pecadora del Antiguo Testamento no ha podido percibir propter duritiam cordis–, si Cristo no hubiera aportado gracia y luz. También aquí se puede repetir Jn 1, 17: «La ley ha sido dada por Moisés, la verdad y la gracia han sido realizadas por Cristo». O Ef 4, 32: «Mostraos buenos los unos con los otros; siendo compasivos, perdonaos mutuamente todo, como Dios os ha perdonado por Cristo». Quizás no se equivocaban aquellos escolásticos que veían el nervio de la fidelidad y de la indisolubilidad del matrimonio en el precepto del perdón, apoyado en el ejemplo de perdón universal en y por Cristo.

V

Tratar de la indisolubilidad del matrimonio cristiano evoca necesariamente el problema urgente y angustioso de los católicos divorciados y vueltos a casar. Por una parte, esto es conducir una investigación bajo la doble tutela de la doctrina y de la pastoral, las cuales es importante no separar nunca(191). Pero es también examinar la incidencia que sobre la fe de la Iglesia y su fidelidad al Señor Jesús tienen ciertas praxis que ponen en cuestión el impacto de su enseñanza y de su voluntad de liberar los hombres del pecado. No es posible dar al precepto y a las exigencias del Señor, una satisfacción de principio diciendo: «El matrimonio cristiano sacramental contraído y consumado no puede ser disuelto», para a continuación avalar, como normal y legítimo, un segundo matrimonio. Aceptar la sacramentalización eucarística de los divorciados vueltos a casar es abandonar la regla apostólica de que no se coma el cuerpo ni se beba la sangre del Señor sin estar apartado de su situación de pecado objetivo, sin tener la voluntad –humana y, por tanto, débil, pero auténtica– de no permanecer en él. Dicho esto, la Comisión teológica internacional, como se ve en los textos, no ha tenido trabajo alguno en abandonar una pastoral rigorista que incluso si no iba hasta la excomunión formal como se hacía todavía recientemente en ciertos países, condenaba al ostracismo y abandonaba a sí mismos a los católicos divorciados vueltos a casar... como ovejas sin pastor. Durante toda la duración de los trabajos preparatorios, la Comisión había apreciado mucho un trabajo del Consejo pontificio de la familia: *Problèmes pastoraux relatifs aux catholiques divorcés et civilement remariés*(192). Ha sido escrito por S.E. Mons. E. Gagnon, vicepresidente de este Consejo, con la ayuda del P. D. Martin. Entre la redacción de este documento y el momento de la sesión de la Comisión teológica internacional, el Santo Padre había tomado partido, también él, a favor de una pastoral de acogida y de caridad como se reseña al final de este artículo.

En el espíritu de lo que acabamos de decir, se comprenderá más fácilmente el sentido de las tesis de la quinta serie, y, ante todo, de aquellas que miran el nuevo matrimonio civil de los divorciados como imposibilidad de darles la comunión eucarística. Los miembros de la Comisión teológica internacional no desconocían las disputas de los exegetas –sobre todo, las disputas recientes– acerca del *nisi fornicationis causa* de Mt 19, 9. Ésta es la razón por la que han tomado su amarre bíblico (tesis 5.2) en Mc 10, 6-12 que es de los más nítidos y que justifica las últimas palabras de la tesis 5.1. Sabían cómo especialistas de la moral bíblica han puesto el problema de saber si la prohibición del divorcio por el Señor es una ley, una norma o solamente un ideal y una llamada. Se han referido a San Pablo (1 Cor 7, 10-11) que, en nombre de su autoridad y de su carisma apostólicos, certifica que se trata ciertamente de una prescripción ($\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\mu\epsilon\tau\omicron\varsigma$). A un nivel inferior, pero de manera ineluctable, el teólogo se encuentra con que él es aquí, como el apóstol Pablo, el testigo que no puede esquivar el radicalismo de Jesús (tesis 5.1). El Señor ha dado su veredicto (tesis 5.2), y estamos mucho más allá de un cierto legalismo o de una voluntad de oprimir, de reprimir. Se trata de un signo profético de la amplitud y de la exigencia total del agape de Cristo.

Este rigor de la exigencia del agape ha llevado a Cristo a dar su vida. Revivimos este misterio en la santa Eucaristía. ¿Cómo podrían los que no siguen a Cristo hasta el final, tomar parte en el banquete sacrificial de la Cena renovada por el Señor y a la ofrenda del cual los fieles se unen por la mediación del sacerdote que actúa in persona Christi? Una ruptura en el amor esponsalicio asumido por el agape no puede sino

traer consigo una ruptura con el sacramento del agape. Por lo demás, esto es, en realidad, lo que San Pablo recuerda (tesis 5.3), para todos los pecadores sin duda, pero ciertamente sin excluir de ellos a los divorciados vueltos a casar tan numerosos en la sociedad greco-latina de su tiempo. ¿No prescribe a los cristianos, como lo hará la Iglesia, conducirse en el plano sexual de una manera totalmente distinta que los paganos (tesis 1.3)?

Pero quizás se presentará alguna objeción. San Pablo, podrían decir algunos, recomienda a los fieles que se juzguen en conciencia para saber si no son dignos de comer el Cuerpo del Señor. Habla de conciencia, no de la Iglesia. Sería olvidar que para San Pablo, si la conciencia da un juicio, éste está regulado por el juicio del Señor mismo. La conciencia no es un guía válido más que si es eco de la voz de Dios. El Apóstol de los Gentiles lo dice frecuentemente; baste aquí citar otro pasaje de la misma carta (1 Cor 4, 4): «Mi conciencia, es verdad, no me reprocha nada, pero no por ello estoy justificado; mi juez es el Señor».

Podría surgir otra dificultad. ¿Por qué, se diría, excluir de la comunión eucarística a aquellos que pecan gravemente en materia de sexualidad y no a aquellos que cometen grandes faltas en materia de justicia? Es cierto que la conciencia colectiva cristiana es cada vez más sensible a las faltas contra la justicia, la solidaridad, la caridad. Hay en ello un progreso auténtico. Pero ¿es ésta una razón para tirar por los aires, como tabús caducados, todas las exigencias morales cristianas en materia de vida familiar y sexual? El alcance del argumento va hacia una mayor severidad con los pecadores públicos en materia de justicia, no hacia el laxismo en moral sexual. Se notarán, sin embargo, dos hechos. No es tan fácil establecer que una acusación de injusticia está bien fundada, se corre mucho riesgo de ceder en este caso a su propio interés. Por otra parte, la situación de los divorciados vueltos a casar tiene algo de trágico en cuanto que ha creado una situación estable a la que no se escapa fácilmente. Fundada en actos jurídicos, esta situación es verificable y pública.

Ésta es, sin duda, la razón por la que, si nos encontramos ante una imposibilidad objetiva de sacramentalización eucarística, debemos crear una pastoral del umbral. El desprecio, los desaires, las afrentas ni son evangélicos ni son eficaces. Hay aquí lugar para una nueva pastoral, según las directrices de Pablo VI en su discurso de 6 de noviembre de 1977 (tesis 5.4)(193). ¿No será éste, por lo demás, el caso para numerosos sectores? En clima de cristiandad se puede tratar a la gran mayoría de los fieles como si su vida moral no estuviera más debajo del mínimo de adhesión a Cristo, requerido para la vida eucarística. En caso de necesidad, el sacramento de la penitencia pone, de nuevo, las cosas en su lugar. Pero en este mundo secularizado que segrega por todas partes una visión del hombre o del cosmos en que Dios no tiene ya lugar, no se es discípulo de Cristo sin saberlo ni quererlo. No se trata de ceder a las tentaciones del elitismo. Por lo demás, ¿hay una «élite» en el sentido humano de la palabra, cuando todo valor cristiano es gracia? Pero hay que tomar partido, pues entre los que creen en Cristo, hay rendimientos diversos de esa gracia, como nos lo enseña la parábola del sembrador. Esto exige indulgencia para los débiles, pero también vigilancia y ayuda para que sus actos cristianos sean más maduros y más conscientes (tesis 2.3 y 2.4). En este sentido, la tesis 5.5, preconiza una acción preventiva. Si hay tantos divorcios, ¿no es porque los matrimonios han sido embarullados? Algunos, por lo demás, quizás son nulos por defecto de compromiso y de madurez. Pero, en otros muchos casos, los jóvenes se han lanzado libremente y, por ello, válidamente a una aventura que resulta mal. Hay aquí, por tanto, lugar para una forma nueva del apostolado familiar: los éxitos que ha conocido ya, permiten esperar que no se trate de un piadoso deseo.

Es hora de terminar estos comentarios demasiado largos y... demasiado cortos. Me remito al volumen citado en la nota inicial de este capítulo, cuya lectura permitirá, sin duda, una reflexión más profundizada. Los miembros de la Comisión teológica internacional osan esperar que se ponga en leerlos tanta buena voluntad, tanto cuidado de los métodos teológicos, tanta adhesión a Cristo, como ellos han querido mostrar al preparar estas tesis.

8.5. Las «Dieciséis Tesis» del P. G. Martelet

a) Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

El balance del segundo quinquenio (15 de agosto de 1974-14 de agosto de 1979) de la Comisión teológica internacional comienza a esbozarse. Los problemas de eclesiología y de dogmática habrán ocupado en él un amplio espacio en razón de su urgencia y por el hecho de la especialización de la mayoría de sus miembros. En 1975, el profesor H.U. von Balthasar, el R.P. O. Semmelroth y el profesor K. Lehmann fueron las piezas clave de una reflexión minuciosa sobre las relaciones entre el Magisterio y los teólogos(194). En octubre de 1978, los problemas de la cristología retuvieron la atención de los miembros de la Comisión teológica internacional.

Para este quinquenio, sin embargo, la Secretaría de Estado y la Congregación para la Doctrina de la fe quisieron reforzar el número de profesores de moral para promover el estudio de las cuestiones de la praxis y de la vida cristiana. La sesión de diciembre de 1974 fue así dedicada al estudio de los métodos de la moral y de los criterios del acto moral(195). En 1976 la «teología de la liberación» fue objeto de un estudio crítico y sintético(196). En diciembre de 1977 se tuvo una sesión consagrada a la «doctrina del matrimonio cristiano».

En octubre de 1975 el R.P. J. Mahoney, decano de la Facultad de Teología del Colegio Heythrop (Universidad de Londres), había lanzado la idea de esta investigación y convencido a una mayoría de sus colegas: «En estos últimos años se han estudiado mucho los problemas prácticos de la vida matrimonial de los cristianos, decía; pero ahora, lo que está en cuestión y debe ser profundizado es el cuadro mismo de esta vida sexual: el matrimonio como comunidad estable de vida y amor». Esta sugerencia fue recogida por S. Em. el Cardenal eper, presidente de la Comisión teológica internacional, quien, después de consultar a los miembros, creó una sub-comisión para este problema, compuesta por los profesores B. Ahern C.P., C. Caffarra, Ph. Delhaye (presidente), W. Ernst, E. Hamel S.I., K. Lehmann, J. Mahoney S.I. (moderador), J. Medina Estévez, O. Semmelroth. Después de reunir numerosos documentos, esta subcomisión tomó la responsabilidad de los temas a tratar en las «relaciones» y a resumir en las tesis. Los diversos miembros de ella estudiaron aspectos concretos sobre el matrimonio como institución y su puesta en cuestión actual (Dr. Ernst), la sacramentalidad del matrimonio y su relación con la fe vivida (Dr. Lehmann), el matrimonio como obra de Dios Creador y el sacramento (profesor Caffarra), la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado (profesor Hamel). Este punto de vista doctrinal sería, por lo demás, completado en el plano de la praxis por un estudio de la pastoral de los divorciados vueltos a casar, elaborado por el Consejo pontificio para la Familia.

Si la Comisión teológica internacional tiende a estructurar sus debates y a dar con frecuencia al público las conclusiones a que ha llegado y en las cuales se compromete en el plano científico in forma específica, no deja, por ello, menos lugar a otros trabajos y conclusiones de otro género. Éstos quedan como el testimonio de uno u otro miembro de la Comisión teológica internacional; la Comisión los estudia más brevemente, con frecuencia, por la sola razón de que, como tales, no entran en el cuadro sistemático previsto. Según el antiguo vocabulario romano, la aprobación dada entonces por el grupo queda in forma generica, es decir, que si la aprobación, con frecuencia por lo demás calurosa, se refiere a las ideas esenciales del texto, no cubre cada uno de los detalles ni cada una de las palabras. Los que tienen la costumbre de estas reuniones de profesores saben muy bien que están dominadas por la que alguien ha llamado la «regla de la máxima vigilancia». Para que un texto sea aprobado como de un grupo (in forma específica) ha de ser estudiada cada palabra, los votos van acompañados de «modos» en número considerable. Se gana entonces quizá precisión, pero se pierde en espontaneidad y en impacto. Se produce una erosión que reduce el texto a su mínimo común denominador.

Este género de publicación in forma generica fue ya empleado para la sesión de moral de 1977, concretamente para los trabajos de H.U. von Balthasar y del profesor H. Schürmann, como puede verse más arriba(197). Hoy la Comisión teológica internacional utiliza el mismo procedimiento de redacción y divulgación para las Dieciséis tesis de cristología sobre el sacramento del matrimonio del R.P. G. Martelet S.I. El autor las presentó durante la sesión de diciembre de 1977 como complemento a la exposición del profesor Lehmann. Los miembros de la Comisión teológica internacional las aprobaron por una amplia mayoría y han deseado la publicación después de su revisión, dándoles, como he dicho más arriba, su

aprobación general.

No comentaré estas Dieciséis tesis: tienen un sentido obvio y no presentan esos nudos –y mucho menos esas «cruces»– de interpretación que con frecuencia encuentran los intérpretes. Pero tienen tal densidad que exigen una madura reflexión y una lectura repetida. Indicaré solamente que los miembros de la Comisión teológica internacional expresaron su reconocimiento al R.P. Martelet por haber utilizado a propósito del matrimonio cristiano, el método de la vuelta a la fuente cristológica, que había ya aplicado a la vida del más allá(198) o al tema de la revelación(199). No se trata de una moda o artificio de presentación, sino de una profundización doctrinal de la que tiene necesidad la Iglesia en estos tiempos difíciles. Se encuentra así una manera positiva de responder a las preguntas de tantos de nuestros contemporáneos: «Cristo, pero ¿por qué?». Así se enriquecen tanto la inteligencia del misterio de Cristo como de la praxis y de la vida cristiana. Quizá también la exégesis y el ecumenismo, cuando se piensa en esta afirmación reciente de un biblista de Neuchâtel: «...La ley y la cristología van a la par en el primer evangelio...»(200). En todo caso para los miembros de la Comisión teológica internacional, las tesis del P. Martelet aquí publicadas fueron una aproximación para la inteligencia de esta consigna tan densa de San Pablo: «Casarse sí, pero sólo en el Señor» (1 Cor 7, 39).

b) Texto de las "Dieciséis Tesis" del P. G. Martelet aprobadas «in forma generica» por la Comisión teológica internacional(201)

Sacramentalidad del matrimonio y misterio de la Iglesia

1. La sacramentalidad del matrimonio cristiano aparece tanto mejor cuanto no se la separa del misterio de la misma Iglesia. «Signo y medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano», como dice el último Concilio(202), la Iglesia reposa sobre la relación que se da a sí mismo Cristo con ella para hacer de ella su cuerpo. La identidad de la Iglesia no depende, pues, de solos poderes del hombre sino del amor de Cristo, que la predicación apostólica no cesa de anunciar y al que la efusión del Espíritu nos permite adherirnos. Testimonio de este amor, que la hace vivir, la Iglesia es, por tanto, el sacramento de Cristo en el mundo, pues es el cuerpo visible y la comunidad que revela la presencia de Cristo en la historia de los hombres. Ciertamente, la Iglesia sacramento, cuya «grandeza» declara San Pablo (Ef 5, 32), es inseparable del misterio de la Encarnación, ya que ella es un misterio de cuerpo; es inseparable también de la economía de la Alianza ya que descansa sobre la promesa personal que le hizo Cristo resucitado de permanecer «con» ella «todos los días hasta la consumación de los siglos» (Mt 28, 20). Pero la Iglesia-sacramento brota también de un misterio que se puede llamar conyugal: Cristo está unido con ella en virtud de un amor que hace de la Iglesia, la esposa misma de Cristo, en la energía de un solo Espíritu y la unidad de un mismo cuerpo.

La unión de Cristo y de la Iglesia

2. La unión sponsalicia de Cristo y la Iglesia no destruye sino que, por el contrario, lleva a cumplimiento lo que el amor conyugal del hombre y la mujer anuncia a su manera, implica o ya realiza en el campo de comunión y fidelidad. En efecto, el Cristo de la Cruz lleva a cumplimiento la perfecta oblación de sí mismo, que los esposos desean realizar en la carne sin llegar, sin embargo, jamás a ella perfectamente. Realiza con respeto a la Iglesia que Él ama como a su propio cuerpo, lo que los maridos deben hacer por sus propias esposas, como dice San Pablo. Por su parte la resurrección de Jesús, en el poder del Espíritu revela que la oblación que hizo en la Cruz lleva sus frutos en esta misma carne en que se realizó, y que la Iglesia por Él amada hasta morir, puede iniciar al mundo en esta comunión total entre Dios y los hombres de la que ella se beneficia como esposa de Jesucristo.

El simbolismo conyugal en la Escritura

3. Con razón, pues, el Antiguo Testamento emplea el simbolismo conyugal para sugerir el amor sin fondo que Dios siente por su pueblo y que, por él, quiere revelar a la humanidad entera. Concretamente en el profeta Oseas, Dios se presenta como el esposo cuya ternura y fidelidad sin medida conseguirá al fin ganar a Israel, primeramente infiel, al amor insondable con que había sido enriquecido. El Antiguo

Testamento nos abre así a una comprensión sin timideces del Nuevo en el que Jesús, en muchos lugares se encuentra designado como el Esposo por excelencia. Así lo hace el Bautista en Jn 3, 29; así se llama Jesús a sí mismo en Mt 9, 15; Pablo así lo llama por dos veces en 2 Cor 11, 2 y Ef 5; el Apocalipsis lo hace también en 22, 17. 20, para no decir nada de las alusiones explícitas a este título que se encuentran en las parábolas escatológicas del Reino en Mt 22, 1-10 y 25, 1-12.

Jesús, esposo por excelencia

4. Descuidado de ordinario por la cristología, este título debe reencontrar ante nuestros ojos todo su sentido. De la misma manera que es el Camino, la Verdad, la Vida, la Luz, la Puerta, el Pastor, el Cordero, la Vid, el Hombre mismo, porque recibió del Padre «la primacía en todo» (Col 1, 18), Jesús es asimismo, con la misma verdad y el mismo derecho, el Esposo por excelencia, es decir, «el Maestro y el Señor» cuando se trata de amar a otro como a su propia carne. Por lo tanto, por este título de Esposo y por el misterio que evoca, debe iniciarse una cristología del matrimonio. En este terreno como en cualquier otro, «no puede ponerse otro fundamento que el que realmente se encuentra allí, a saber, Jesucristo» (1 Cor 3, 10). Sin embargo, el hecho de que sea Cristo el Esposo por excelencia no puede separarse del hecho de que es «el segundo» (1 Cor 15, 47) y el «último Adán» (1 Cor 15, 45).

Adán, figura del que había de venir

5. El Adán del Génesis, inseparable de Eva, al cual el mismo Jesús se refiere en Mt 19 donde aborda la cuestión del divorcio, no será plenamente identificado si no se ve en él «la figura de Aquel que había de venir» (Rom 5, 14). La personalidad de Adán, como símbolo inicial de la humanidad entera, no es una personalidad estrecha y encerrada sobre sí misma. Ella es, como también la personalidad de Eva, de un orden tipológico. Adán es relativo a Aquel al cual le debe su sentido último, y, por lo demás, también nosotros: Adán no se entiende sin Cristo, y, a su vez, Cristo no se entiende sin Adán, es decir, sin la humanidad entera –sin todo lo humano– cuya aparición saluda el Génesis como querida por Dios de manera completamente singular. Por esto la conyugalidad que constituye a Adán en su verdad de hombre, aparece de nuevo en Cristo por quien ella llega a cumplimiento al ser restaurada. Estropeada por un defecto de amor, ante el cual Moisés mismo ha tenido que plegarse, va a encontrar en Cristo la verdad que le corresponde. Porque con Jesús, aparece en el mundo el Esposo por excelencia, que puede, como «segundo» y «último Adán», salvar y restablecer la verdadera conyugalidad que Dios no ha cesado de querer en provecho del «primero».

Jesús, renovador de la verdad primordial de la pareja

6. Descubriendo en la prescripción mosaica sobre el divorcio, un resultado histórico que viene de la «dureza del corazón», Jesús osa presentarse como el renovador resuelto de la verdad primordial de la pareja. En el poder que tiene de amar sin límite y de realizar por su vida, su muerte y su resurrección, una unión sin igual con la humanidad entera, Jesús reencuentra el significado verdadero de la frase del Génesis: «¡Que el hombre no separe lo que Dios ha unido!». A sus ojos, el hombre y la mujer pueden amarse en adelante, como Dios desde siempre desea que lo hagan, porque en Jesús se manifiesta el manantial mismo del amor que funda el reino. Así Cristo reconduce de nuevo a todas las parejas del mundo a la pureza inicial del amor prometido; abolió la prescripción que creía deber adherirse a su miseria, al no poder suprimir la causa. Con respecto a Jesús, la primera pareja vuelve a ser lo que fue siempre a los ojos de Dios: la pareja profética a partir de la cual Dios revela el amor conyugal, al que aspira la humanidad, para el cual está hecha, pero que no puede alcanzar más que en Aquel que enseña divinamente a los hombres lo que es amar. Desde entonces, el amor fielmente durable, la conyugalidad que «la dureza de nuestros corazones» convierte en un sueño imposible, encuentra por Jesús el estatuto de una realidad, que sólo El, como el último Adán y como el Esposo por excelencia, puede darle de nuevo.

La sacramentalidad del matrimonio, evidencia para la fe

7. La sacramentalidad del matrimonio cristiano se convierte, entonces, en una evidencia para la fe. Al formar los bautizados parte visiblemente del cuerpo de Cristo que es la Iglesia, Cristo atrae a su esfera el

amor conyugal de ellos, para comunicarle la verdad humana, de la que, fuera de Él, está privado este amor. Lo realiza en el Espíritu, en virtud del poder que Él posee, como segundo y último Adán, de apropiarse y lograr que tenga éxito la conyugalidad del primero. Lo hace también según la visibilidad de la Iglesia, en la que, el amor conyugal, consagrado al Señor, llega a ser un sacramento. Los esposos atestiguan en el corazón de la Iglesia que se comprometen en la vida conyugal, esperando de Cristo la fuerza para cumplir con esta forma de amor, que sin Él estaría en peligro. De este modo, el misterio de Cristo como Esposo de la Iglesia, se irradia y puede irradiarse a las parejas que le están consagradas. Su amor conyugal se ve así profundizado y no desfigurado, ya que remite al amor de Cristo que los sostiene y les da fundamento. La efusión especial del Espíritu, como gracia propia del sacramento, hace que el amor de estas parejas se convierta en la imagen misma del amor de Cristo por la Iglesia. Sin embargo, esta efusión constante del Espíritu jamás dispensa a estas parejas de cristianos y cristianas de las condiciones humanas de fidelidad, porque jamás el misterio del segundo Adán suprime o suplanta en nadie la realidad del primero.

El matrimonio civil

8. Consiguientemente, la entrada en el matrimonio cristiano no se podría realizar por el solo reconocimiento de un derecho puramente «natural» relativo al matrimonio, sea cual fuere el valor religioso que se reconozca a este derecho o que él tenga en realidad. Ningún derecho natural, podría definir por sí solo el contenido de un sacramento cristiano. Si se pretendiese esto en el caso del matrimonio, se falsearía el significado de un sacramento, que tiene como fin consagrar a Cristo el amor de los esposos bautizados, para que Cristo despliegue los efectos transformantes de su propio misterio. Desde entonces, a diferencia de los Estados seculares que ven en el matrimonio civil un acto suficiente para fundar, desde el punto de vista social, la comunidad conyugal, la Iglesia, sin recusar todo valor a tal matrimonio para los no bautizados, impugna que tal matrimonio pueda jamás ser suficiente para los bautizados. Sólo el matrimonio sacramento les conviene, el cual supone, por parte de los futuros esposos, la voluntad de consagrar a Cristo un amor cuyo valor humano depende finalmente del amor que el mismo Cristo nos tiene y nos comunica. De aquí se sigue que la identidad del sacramento y del «contrato», sobre la que el Magisterio apostólico se ha expresado formalmente en el siglo XIX, debe ser comprendida de una manera que respeta verdaderamente el misterio de Cristo y la vida de los cristianos.

Contrato y sacramento

9. El acto de alianza conyugal, con frecuencia llamado contrato, que adquiere la realidad de sacramento en el caso de esposos bautizados, no llega a ello como efecto simplemente jurídico del bautismo. El hecho de que la promesa conyugal de una cristiana y un cristiano es un verdadero sacramento, proviene de su identidad cristiana, reasumida por ellos al nivel del amor que ellos mutuamente se prometen en Cristo. Su pacto conyugal, al hacer que se den uno al otro, los consagra también a Aquel que es el Esposo por excelencia y que les enseñará a llegar a ser ellos mismos cónyuges perfectos. El misterio personal de Cristo penetra, por lo tanto, desde el interior la naturaleza del pacto humano o «contrato». Éste no llega a ser sacramento más que si los futuros esposos consienten libremente en entrar en la vida conyugal a través de Cristo, al que por el bautismo están ya incorporados. Su libre integración en el misterio de Cristo es tan esencial a la naturaleza del sacramento, que la Iglesia procura asegurarse ella misma, por el ministerio del sacerdote, de la autenticidad cristiana de este compromiso. La alianza conyugal humana no llega, pues, a ser sacramento en razón de un estatuto jurídico, eficaz por sí mismo independientemente de toda adhesión libremente consentida al bautismo mismo. Llega a ser sacramento en virtud del carácter públicamente cristiano que afecta en su fondo al compromiso recíproco, y que permite, además, precisar en qué sentido los esposos son ellos mismos los ministros de este sacramento.

Los contrayentes, ministros del sacramento en la Iglesia y por ella

10. Siendo el sacramento del matrimonio la libre consagración a Cristo de un amor conyugal naciente, los cónyuges son evidentemente los ministros de un sacramento que les concierne en el más alto grado. Pero no son ministros en virtud de un poder que se diría «absoluto» y en el ejercicio del cual, la Iglesia, hablando con todo rigor, nada tendría que ver. Son ellos los ministros como miembros vivos del Cuerpo de

Cristo en el que ellos intercambian sus promesas, sin que jamás su decisión irremplazable haga del sacramento la pura y simple emanación de su amor. El sacramento como tal procede todo él del misterio de la Iglesia en el cual su amor conyugal les hace entrar de una manera privilegiada. Por ello ninguna pareja se da el sacramento del matrimonio sin que la misma Iglesia consienta, o bajo una forma diferente de la que la Iglesia ha establecido como la más expresiva del misterio en el cual el sacramento introduce a los esposos. Le toca a la Iglesia, pues, el examinar si las disposiciones de los futuros cónyuges corresponden realmente al bautismo que ya han recibido; y le corresponde a ella disuadirles, si fuese necesario, de celebrar un acto que sería irrisorio con respecto a Aquel del que ella es el testigo. En el consentimiento mutuo que constituye el sacramento, la Iglesia sigue siendo el signo y la garantía del don del Espíritu Santo que los esposos reciben comprometiéndose el uno con el otro como cristianos. Los cónyuges bautizados no son jamás, por tanto, ministros del sacramento sin la Iglesia y, menos aún, por encima de ella son los ministros del sacramento en la Iglesia y por ella, sin relegar jamás al segundo término a Aquella cuyo misterio regula su amor. Una justa teología del ministerio del sacramento del matrimonio tiene no solamente una gran importancia para la verdad espiritual de los cónyuges, sino que tiene además, repercusiones ecuménicas no despreciables en nuestras relaciones con los ortodoxos.

Indisolubilidad del matrimonio

11. En este contexto, la indisolubilidad del matrimonio aparece, ella también, bajo una viva luz. Siendo Cristo el Esposo único de su Iglesia, el matrimonio cristiano no puede llegar a ser y permanecer una imagen auténtica del amor de Cristo a su Iglesia, sin entrar por su parte en la fidelidad que define a Cristo como el Esposo de la Iglesia. Sean cualesquiera el dolor y las dificultades psicológicas que puedan resultar de ello, es imposible consagrar a Cristo, con el fin de hacer de él un signo o sacramento de su propio misterio, un amor conyugal que implique el divorcio de uno de los dos cónyuges o de los dos a la vez, si es verdad que el primer matrimonio fue verdaderamente válido: lo que en más de un caso no es plenamente evidente. Mas si el divorcio, como es su objeto, declara rota en adelante una unión legítima y permite de este modo que se inaugure otra, ¿cómo pretender que Cristo pueda hacer de este otro «matrimonio» una imagen real de su relación personal con la Iglesia? Aunque se pueda pedir alguna consideración, bajo ciertos aspectos, sobre todo cuando se trata de un cónyuge injustamente abandonado, el nuevo matrimonio de los divorciados no puede ser un sacramento y crea una ineptitud objetiva para recibir la Eucaristía.

Divorcio y Eucaristía

12. Sin rechazar las circunstancias atenuantes y algunas veces incluso la calidad de un nuevo matrimonio civil después del divorcio, el acceso de los divorciados vueltos a casar a la Eucaristía, se comprueba incompatible con el misterio del que la Iglesia es guardiana y testigo. Al admitir a los divorciados vueltos a casar a la Eucaristía, la Iglesia dejaría creer a tales parejas, que pueden, en el plano de los signos, entrar en comunión con Aquel cuyo misterio conyugal en el plano de la realidad ellos no reconocen.

Hacer esto, sería, además, por parte de la Iglesia declararse de acuerdo con bautizados, en el momento en que entran o permanecen en una contradicción objetiva evidente con la vida, el pensamiento y el mismo ser del Señor como Esposo de la Iglesia. Si ésta pudiese dar el sacramento de la unidad a aquellos y aquellas, que en un punto esencial del misterio de Cristo, han roto con Él, no sería la Iglesia ya ni el signo ni el testigo de Cristo, sino más bien su contrasigno y contratastigo. No obstante, esta repulsa no justifica de ninguna manera cualquier tipo de procedimiento infamante que estaría en contradicción a su vez con la misericordia de Cristo hacia los pecadores que somos nosotros.

Por qué la Iglesia no puede disolver un matrimonio «ratum et consummatum»

13. Esta visión cristológica del matrimonio cristiano permite, además, comprender por qué la Iglesia no se reconoce ningún derecho para disolver un matrimonio ratum et consummatum, es decir, un matrimonio sacramentalmente contraído en la Iglesia y ratificado por los esposos mismos en su carne. En efecto, la total comunión de vida que humanamente hablando define la conyugalidad, evoca a su manera, el realismo de la Encarnación en la que el Hijo de Dios se hizo uno con la humanidad en la carne.

Comprometiéndose el uno con el otro en la entrega sin reserva de ellos mismos, los esposos expresan su paso efectivo a la vida conyugal en la que el amor llega a ser una coparticipación de sí mismo con el otro, lo más absoluta posible. Entran así en la conducta humana de la que Cristo ha recordado el carácter irrevocable y de la que ha hecho una imagen reveladora de su propio misterio. La Iglesia, pues, nada puede sobre la realidad de una unión conyugal que ha pasado al poder de Aquel de quien ella debe anunciar y no disolver el misterio.

El privilegio paulino

14. El llamado «privilegio paulino» en nada contradice a cuanto acabamos de recordar. En función de lo que Pablo explica en 1 Cor 7, 12-17, la Iglesia se reconoce el derecho de anular un matrimonio humano que se revela cristianamente inviable para el cónyuge bautizado, en razón de la oposición que le hace el que no lo es. En este caso, el «privilegio», si verdaderamente existe, juega en favor de la vida en Cristo, cuya importancia puede prevalecer de manera legítima, con respecto a la Iglesia, sobre una vida conyugal que no ha podido ni puede ser efectivamente consagrada a Cristo por una tal pareja.

El matrimonio cristiano no puede ser separado del misterio de Cristo

15. Trátese, pues, como se quiera, en sus aspectos escriturísticos, dogmáticos, morales, humanos o canónicos, el matrimonio cristiano jamás puede ser separado... del misterio de Cristo. Por esta razón, el sacramento del matrimonio, que la Iglesia testifica, para el cual educa, y que permite recibir, no es realmente viable más que en una conversión continua de los esposos a la persona misma del Señor. Esta conversión a Cristo, pues, constituye parte intrínseca de la naturaleza del sacramento y determina directamente el sentido y el impulso de este sacramento en la vida de los cónyuges.

Una visión no totalmente inaccesible a los no creyentes

16. Sin embargo esta visión cristológica no es en sí totalmente inaccesible a los mismos no creyentes. No solamente tiene una coherencia propia que designa a Cristo como el fundamento único de lo que nosotros creemos, sino que revela también la grandeza de la pareja humana que puede «hablar» a una conciencia incluso ajena al misterio de Cristo. Además, el punto de vista del hombre como tal es explícitamente integrable en el misterio de Cristo en nombre del primer Adán, del cual el segundo y último no es jamás separable. Demostrarlo plenamente en el caso del matrimonio, abriría la reflexión presente a otros horizontes, en los que no entramos aquí. Se ha querido solamente recordar, antes que nada, cómo Cristo es el verdadero fundamento, con frecuencia ignorado por los mismos cristianos, de su propio matrimonio en cuanto sacramento.

Comisión teológica internacional

Cuestiones selectas de Cristología (1979)

9.1. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

Desde hace varios años algunos miembros de la Comisión teológica internacional deseaban dirigir sus trabajos al campo de la Cristología, dialogar sobre ellos, y en cuanto las circunstancias lo permitieran, coordinarlos. No pretendían, ciertamente, redactar una síntesis completa, pero sí al menos prepararla por medio del estudio de cuestiones selectas, considerando su actualidad y dificultades. Era evidente que no se podía evitar el recurso a métodos de diverso tipo. El relator debía ponerse en el campo histórico-crítico, para examinar las cuestiones suscitadas por la escuela de ese nombre. El exegeta, el historiador y el dogmático conducían sus estudios en los propios campos de la teología, es decir, de la fe que busca entender. Otros, finalmente, escuchando las objeciones y dificultades propuestas actualmente con mucha frecuencia, intentaban mostrar cómo el dogma cristológico se puede presentar en una perspectiva moderna, sin perjuicio alguno de su significación original.

El eminentísimo señor cardenal Franjo eper, presidente de la Comisión, reunió en una subcomisión a los miembros que debían realizar este trabajo: los profesores H.U. von Balthasar, R. Cantalamessa, Y. Congar, E. Dhanis, O. González de Cardedal, M.J. Le Guillou, K. Lehmann, G. Martelet, J. Ratzinger, H. Schürmann, O. Semmelroth y J. Walgrave. Durante el transcurso del trabajo preparatorio fallecieron dos de los miembros, los reverendos padres Dhanis y Semmelroth. Descansen en paz. Séame permitido expresar nuestro piadoso recuerdo y alabanza a estos amigos nuestros difuntos, por su incansable celo hasta el extremo de sus fuerzas. La presidencia de la subcomisión estuvo encomendada en un primer tiempo al profesor Ratzinger (el cual fue nombrado cardenal arzobispo de Munich y Freising); luego al padre Semmelroth y, finalmente, al profesor Lehmann, quien ya más de una vez, en años anteriores, había asumido esta responsabilidad en el seno de la Comisión.

Por varios capítulos difiere la vasta documentación preparatoria, que consta de cerca de diez Relaciones, de las conclusiones de una semana (del 21 al 27 de octubre de 1979), deducidas de un diálogo vívido aunque fraternal. Aparecen nuevas cuestiones y también nuevas y mejores expresiones.

Aquí se publican solamente las conclusiones de los trabajos de la Comisión teológica internacional que fueron aprobadas como tales, en forma específica, por la mayor parte de los miembros de la Comisión. La Comisión publica, pues, esta relación conclusiva como su posición colectiva.

Roma, 20 de octubre de 1980.

9.2. Texto de las Conclusiones aprobadas «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional

Introducción

En nuestros días el problema de Jesucristo se ha planteado con renovada agudeza, tanto en el plano de la piedad como en el de la teología. El estudio de la Sagrada Escritura y las investigaciones históricas sobre los grandes concilios cristológicos han aportado numerosos elementos nuevos. Los hombres y mujeres de hoy plantean, con renovada insistencia, las preguntas de otrora: «¿Quién es, pues, este hombre?...» (cf. Lc 7, 49). «¿De dónde le vienen estos dones? ¿Qué sabiduría es ésta, que le ha sido concedida? ¿Qué significan los milagros que realizan sus manos?» (Mc 6, 2). Es claro que no basta, para ciertos ambientes, una respuesta que se quede a nivel del estudio general de la ciencia de las religiones.

Durante el curso de estos recientes trabajos se han manifestado aperturas interesantes, pero han aparecido también tensiones, no sólo entre los especialistas de la teología, sino también entre algunos de ellos y el Magisterio de la Iglesia.

Esta situación impulsó a la Comisión teológica internacional a tomar parte en este vasto intercambio de ideas, y espera poder aportar algunas precisiones oportunas. Como se verá, la Comisión teológica internacional no ha concebido el ambicioso proyecto de exponer íntegramente la Cristología, sino que ha creído más urgente volcar su atención sobre algunos puntos que son de especial importancia, o cuya dificultad ha sido puesta de relieve por las discusiones actuales.

I. Cómo acceder al conocimiento de la Persona y de la obra de Jesucristo

A. Las investigaciones históricas

1. Jesucristo, que es el objeto de la fe de la Iglesia, no es ni un mito ni una idea abstracta cualquiera. Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. La investigación histórica sobre él es, pues, una exigencia de la fe cristiana. Esta investigación no carece de dificultades, como lo demuestran los avatares que ella ha conocido en el transcurso del tiempo.

1.1. El Nuevo Testamento no tiene por finalidad la de presentar una información puramente histórica sobre Jesús. Pretende, ante todo, transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su plena significación de «Cristo» (Mesías) y «Señor» (Ἐϋνείοδ, Dios). Este testimonio es expresión de la fe y busca, a la vez, suscitar la fe. No puede, pues, componerse una «biografía» de Jesús, en el sentido moderno de la expresión, entendiéndose por tal un relato preciso y detallado, cosa que sucede igualmente con numerosos personajes de la antigüedad y de la Edad Media. Sin embargo, no deberían sacarse de esto conclusiones de un exagerado pesimismo acerca de la posibilidad de conocer la vida histórica de Jesús, como bien lo demuestra la exégesis actual.

1.2. Durante los últimos siglos, la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida más de una vez contra el dogma cristológico. Esta actitud antidogmática no es en sí misma, sin embargo, un postulado necesario del buen uso del método histórico-crítico. Dentro de los límites de la investigación exegética es ciertamente legítimo reconstruir una imagen puramente histórica de Jesús o bien -para decirlo en forma más realista- poner en evidencia y verificar los hechos que se refieren a la existencia histórica de Jesús.

Algunos, por el contrario, han querido presentar imágenes de Jesús eliminando los testimonios de los comunidades primitivas, testimonios de los cuales proceden los Evangelios. Creían, de este modo, adoptar una visión histórica completa y estricta. Pero dichos investigadores se basan, explícita o implícitamente, en prejuicios filosóficos, más o menos extendidos, acerca de lo que en la actualidad se espera del hombre ideal. Otros se dejan llevar por sospechas psicológicas con respecto a la conciencia de Jesús.

1.3. Las cristologías actuales deben evitar caer en tales errores, si es que quieren ser valederas. El peligro es particularmente grande para las así llamadas «cristologías desde abajo», en la medida en que pretenden apoyarse en investigaciones puramente históricas. Es ciertamente legítimo tener en cuenta los investigaciones exegéticas más recientes, pero es preciso velar del mismo modo a fin de no volver a caer en los prejuicios de los que hemos hablado anteriormente.

B. La unidad entre el Jesús terrenal y el Cristo glorificado

2. Las investigaciones científicas sobre el Jesús de la historia tienen, ciertamente, un gran valor. Esto es particularmente verdadero para la teología fundamental, así como para los contactos con los no-creyentes. Pero un conocimiento verdaderamente cristiano de Jesús no puede encerrarse dentro de estas perspectivas limitadas. No se accede plenamente a la persona y a la obra de Jesús si no se evita disociar el Jesús de la historia, del Cristo tal como ha sido objeto de la predicación. Un conocimiento pleno de Jesucristo no puede obtenerse a menos de tenerse en cuenta la fe viva de la comunidad cristiana que

sostiene esta visión de los hechos. Esto vale tanto para el conocimiento histórico de Jesús y para la génesis del Nuevo Testamento, como para la reflexión cristológica de hoy.

2.1. Los textos del Nuevo Testamento tienen como finalidad el conocimiento cada vez más profundo de la fe, y su aceptación. No consideran, pues, a Jesucristo en la perspectiva del género literario de la pura historia o de la biografía en un marco, por así decirlo, retrospectivo. La significación universal y escatológica del mensaje y de la persona de Jesucristo exige que se sobrepasen tanto la pura evocación histórica, como las evocaciones puramente funcionales. La noción moderna de la historia, avanzada por algunos como en oposición con la fe, y considerada como desnuda presentación objetiva de una realidad pasada, difiere, por lo demás, de la historia tal como la concebían los antiguos.

2.2. La identidad sustancial y radical de Jesús en su realidad terrenal con el Cristo glorioso, pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico. Una investigación cristológica que pretendiera limitarse al solo «Jesús de la historia», sería incompatible con la esencia y la estructura del Nuevo Testamento, incluso antes de ser objeto de rechazo por parte de una autoridad religiosa magisterial.

2.3. La teología sólo puede captar el sentido y el alcance de la resurrección de Jesús a la luz del acontecimiento de su muerte. Del mismo modo, ella no puede comprender el sentido de esa muerte, sino a la luz de la vida de Jesús, de su acción y de su mensaje. La totalidad y la unidad del acontecimiento de la salvación, que es Jesucristo, implican su vida, su muerte y su resurrección.

2.4. La síntesis original y primitiva del Jesús terrenal y del Cristo resucitado, se encuentra en diversas fórmulas de «confesión de fe» y de «homologías» que hacen hincapié al mismo tiempo y con especial insistencia en su muerte y en su resurrección. Con Rom 1, 3ss, citemos, entre otros, el texto de 1 Cor 15, 3-4: «Os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido: que Cristo ha muerto por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras». Estos textos establecen una conexión auténtica entre una historia individual y la significación por siempre duradera de Jesús. Presentan en un nudo la «historia de la esencia» de Jesucristo. Esta síntesis constituye ejemplo y modelo para toda auténtica cristología.

2.5. Esta síntesis cristológica no supone solamente la confesión de fe de la comunidad cristiana como elemento de la historia, sino que muestra también que la Iglesia, presente en las diversas épocas, permanece siendo el lugar en que se da el verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación de la ayuda de la fe eclesial, el conocimiento de Cristo no es más posible hoy que en la época del Nuevo Testamento. No hay «palanca de Arquímedes» fuera del contexto eclesial, aunque ontológicamente Nuestro Señor conserve siempre la prioridad y primacía sobre la Iglesia.

2.6. Hoy en día es fructífero y necesario, en el campo de la teología dogmática, un retorno hacia el Jesús terrenal, dentro del marco más amplio que queda indicado. Es sumamente importante poner en evidencia las innumerables riquezas de la humanidad de Jesucristo, y más de lo que lo hicieron los cristologías del pasado. Jesucristo ilustra e ilumina en el más alto grado la dimensión última y la esencia concreta del hombre, como lo dice el Papa Juan Pablo II en su primera Encíclica(204). Puestas en esta perspectiva, la fraternidad y la solidaridad de Jesús con nosotros, no ensombrecen en modo alguno su divinidad. Como se verá más adelante, el dogma cristológico, tomado en su sentido auténtico, prohíbe toda falsa oposición entre la humanidad y la divinidad de Jesús.

2.7. El Espíritu Santo, que ha revelado a Jesús como Cristo, comunica a los fieles la vida mismo del Dios trinitario. Suscita y vivifica la fe en Jesús como Hijo de Dios exaltado en la gloria y presente, a la vez, en la historia humana.

Ésta es la fe católica. Ésta es también la fe de todos los cristianos, en la medida en que, además del Nuevo Testamento, conservan fielmente los dogmas cristológicos de los Padres de la Iglesia, los predicán, los enseñan y dan testimonio de ellos con la autenticidad de sus vidas.

II. La fe cristológica de los primeros concilios

A. Del Nuevo Testamento al concilio de Nicea

1. Los teólogos que hoy en día ponen en duda la divinidad de Cristo recurren a menudo a la siguiente argumentación: tal dogma no puede provenir de la revelación bíblica auténtica; su origen está en el helenismo. Pero las investigaciones históricas más rigurosas demuestran, al contrario, que la manera de pensar de los griegos es totalmente extraña a este dogma y que lo rechaza con todas sus fuerzas. El helenismo opuso a la fe de los cristianos, que proclamaban la divinidad de Cristo, su dogma de la trascendencia divina, dogma que el helenismo consideraba inconciliable con la contingencia y la existencia en la historia humana de Jesús de Nazareth. Para los filósofos griegos era particularmente difícil aceptar la idea de una encarnación divina. Los platónicos la tenían por impensable en virtud de su doctrina sobre la divinidad; los estoicos, por su parte, no podían hacerla coincidir con lo que ellos enseñaban sobre el cosmos.

2. Para responder a estas dificultades, varios teólogos cristianos han tomado en préstamo del helenismo, en forma más o menos ostensible, la idea de un «dios secundario» (ἀσύνθετος εἰς ἑαυτὸν), o intermediario, e incluso la de un demiurgo. Esto era, obviamente, abrir las puertas al peligro del subordinacionismo, peligro latente en ciertos Apologetas y en Orígenes. Arrio hizo de él una herejía formal al enseñar que el Hijo ocupa un lugar intermedio entre el Padre y las creaturas. La herejía arriana muestra bien cómo se presentaría el dogma de la divinidad de Cristo si él tuviera su origen en el helenismo filosófico y no en la Revelación divina. En el concilio de Nicea, el año 325, la Iglesia definió que el Hijo es consubstancial (ὁμοούσιος) con el Padre, rechazando así el compromiso arriano con el helenismo, y modificando profundamente, al mismo tiempo, el esquema metafísico griego, sobre todo el de los platónicos y neoplatónicos. En efecto, la Iglesia desmitificó en cierto modo al helenismo, y realizó una ἐπιένεση (purificación) de él, reconociendo solamente dos modos de ser: el del ser increado (no-hecho) y el del ser creado, puesto que rechazó la idea de un ser intermedio.

El término ὁμοούσιος, utilizado por el concilio de Nicea, es, ciertamente, filosófico y no bíblico. Sin embargo, la intención última de los padres del concilio fue solamente, y ello consta, expresar el sentido auténtico de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo, en forma unívoca y sin ambigüedad alguna.

Al definir de este modo la divinidad de Cristo, la Iglesia se apoyó también sobre la experiencia de la salvación y sobre la divinización del hombre en Cristo. Por otra parte, la definición dogmática determinó y subrayó la experiencia de la salvación. Se puede, pues, reconocer una interacción profunda entre la experiencia vital y el proceso de clarificación teológica.

3. Las reflexiones teológicas de los padres de la Iglesia no permanecieron extrañas al problema particular de la preexistencia divina de Cristo. Hay que recordar especialmente a Hipólito de Roma, a Marcelo de Ancira y a Fotino. Sus ensayos tenían por objeto presentar la preexistencia de Cristo no en el plano de la realidad ontológica, sino solamente a nivel de la intencionalidad. Cristo habría preexistido en la medida en que había sido previsto (ἐάν_ ᾄνωθεν).

La Iglesia católica ha considerado insuficientes estas presentaciones de la preexistencia de Cristo, y las condenó, expresando así su propia fe en una preexistencia ontológica de Cristo. La Iglesia se fundaba en la generación eterna del Verbo a partir del Padre. Se refería también a lo que el Nuevo Testamento afirma tan netamente sobre el papel activo del Verbo en la creación del mundo. Esto es lógico, pues aquel que todavía no existe, o quien existe sólo en la intencionalidad, no puede ejercer una acción real.

B. El concilio de Calcedonia

4. El conjunto de la teología cristológica patristica se ocupa de la identidad metafísica y salvífica de Cristo, y desea responder a estas preguntas. «¿Qué es Jesús?», «¿Quién es Jesús?» y «¿Cómo nos salva Jesús?». Esa teología puede ser considerada como una comprensión progresiva y como una formulación teológica dinámica del misterio de la perfecta trascendencia y de la inmanencia de Dios en Cristo. Esta búsqueda de sentido está, en efecto, condicionada por la convergencia de ambos datos. Por una parte, la

fe del Antiguo Testamento proclama una absoluta trascendencia de Dios. Por otra parte, existe «el acontecimiento Jesucristo», el que es considerado como una intervención personal y escatológica de Dios mismo en el mundo. Se trata de una inmanencia superior, de calidad totalmente diversa que aquella de la habitación del Espíritu de Dios en los profetas. No se puede transigir en la afirmación de la trascendencia, la que es postulada por la afirmación de la plena y auténtica divinidad de Cristo, y que es necesaria para sobrepasar los cristologías que se denominan «reductoras»: el ebionismo, el adopcionismo y el arrianismo. Permite también refutar la tesis de inspiración monofisita sobre la mezcla de Dios y del hombre en Jesús, tesis que desemboca en la abolición de la inmutabilidad e impassibilidad de Dios. Por otra parte, la idea de la inmanencia, que está ligada a la fe en la encarnación del Verbo, permite afirmar la real y auténtica humanidad de Cristo, contra el docetismo de los gnósticos.

5. Durante el curso de las controversias entre la escuela de Antioquía y la de Alejandría, no se veía cómo conciliar la trascendencia, es decir, la distinción entre las naturalezas, con la inmanencia, es decir, la unión hipostática. El concilio de Calcedonia, celebrado el año 451(205), quiso mostrar que una síntesis de ambos puntos de vista era posible, recurriendo al mismo tiempo a dos expresiones: «sin confusión» (ἁπόρρητος), «sin división» (ἀδιαιρέτως); se puede ver en ellas el equivalente apofático de la fórmula que afirma «las dos naturalezas y la única hipóstasis» de Cristo.

«Sin confusión» se refiere evidentemente a los dos naturalezas y afirma la humanidad auténtica de Cristo. La fórmula atestigua, al mismo tiempo, la trascendencia de Dios según el deseo de los antiarrianos, puesto que se afirma que Dios permanece Dios, en tanto que el hombre permanece hombre. Esta fórmula excluye cualquier estado intermediario entre la divinidad y la humanidad. «Sin división» proclama la unión profundísima e irreversible entre Dios y el hombre Jesús en la persona del Verbo, y se afirma también la plena inmanencia de Dios en el mundo, inmanencia que es el fundamento de la salvación cristiano y de la divinización del hombre.

Por medio de estas afirmaciones, los padres de Calcedonia alcanzaron un nuevo nivel en la percepción de la trascendencia, la cual no es sólo «teológica», sino «cristológica». Ya no se trata de afirmar solamente la infinita trascendencia de Dios frente al hombre; se trata, ahora, de la infinita trascendencia de Cristo, Dios y hombre, con respecto a la universalidad de los hombres y de la historia. Según los padres conciliares, el carácter absoluto y universal de la fe cristiana reside en este segundo aspecto de la trascendencia, que es al mismo tiempo escatológica y ontológica.

6. ¿Qué representa, pues, el concilio de Calcedonia en la historia de la cristología? La definición dogmática de Calcedonia no pretende dar una respuesta exhaustiva a la pregunta: «¿Cómo pueden coexistir Dios y el hombre en Cristo?». En eso consiste el misterio de la encarnación. Ninguna definición puede agotar sus riquezas por medio de fórmulas afirmativas. Conviene, más bien, proceder por la vía de la negación, y trazar un espacio del cual no es lícito alejarse. En el interior de este espacio de verdad, el concilio ha situado «lo uno» y «lo otro» que parecieran excluirse: la trascendencia y la inmanencia, Dios y el hombre. Ambos aspectos deben afirmarse sin restricción, pero excluyéndose todo lo que sea yuxtaposición o mezcla. Así, la trascendencia y la inmanencia están perfectamente unidas en Cristo.

Si se consideran los categorías mentales y los métodos utilizados, se puede pensar en una cierta «helenización» de la fe del Nuevo Testamento. Pero, por otra parte y bajo otro aspecto, la definición de Calcedonia trasciende radicalmente el pensamiento griego. En efecto, ella hace coexistir dos puntos de vista que la filosofía griega había considerado siempre como inconciliables: la trascendencia divina, que constituye el alma misma del sistema de los platónicos, y la inmanencia divina, que es la médula de la teoría estoica.

C. III concilio de Constantinopla

7. Si se quiere establecer una doctrina cristológica correcta es preciso no limitarse a tomar en cuenta la evolución de las ideas que desembocaron en el Concilio de Calcedonia, sino que es necesario prestar también atención a los últimos concilios cristológicos, y especialmente al III concilio de Constantinopla (año 681)(206).

Mediante la definición de este concilio, la Iglesia demostró que podía iluminar el problema cristológico mejor todavía de lo que lo había hecho en el concilio de Calcedonia. La Iglesia se mostraba dispuesta, de este modo, a examinar nuevamente las cuestiones cristológicas, en razón de las nuevas dificultades que aparecían. Quería profundizar más aún el conocimiento que había adquirido a través de lo que se dice de Jesucristo en la Sagrada Escritura.

El concilio celebrado en Letrán el año 649(207), había condenado el monotelismo y había preparado, de ese modo, el Concilio Ecuménico III de Constantinopla. En efecto, el año 649 la Iglesia -gracias en buena parte a San Máximo, el Confesor- había puesto en evidencia la parte esencial que tuvo la libertad humana de Cristo en la obra de nuestra salvación, y subrayaba así, por el mismo hecho, la relación que había existido entre esa libre voluntad humana y la hipóstasis del Verbo. En este concilio, en efecto, la Iglesia declara que nuestra salvación fue querida humanamente por una persona divina. Interpretado así, a la luz del concilio de Letrán, la definición de Constantinopla III hunde sus raíces profundas en la doctrina de los padres y en el concilio de Calcedonia. Pero, por otra parte, nos ayuda, en forma muy especial, a responder a las exigencias de nuestro tiempo en materia de cristología, exigencias que tienden efectivamente a mostrar mejor el papel que la humanidad de Cristo y los diversos «misterios» de su vida terrenal -como el bautismo, las tentaciones y la «agonía» de Gethsemaní- tuvieron en la salvación de los hombres.

III. El sentido actual del dogma cristológico

A. Cristología y antropología en las perspectivas de la cultura moderna

1. La cristología debe asumir e integrar, en cierto sentido, la visión que el hombre de hoy adquiere sobre sí mismo y sobre la historia, en la relectura que la Iglesia procura al creyente. Se pueden corregir, de este modo, los defectos que provienen, en cristología, de un uso demasiado estricto de lo que se llama «naturaleza». Se puede referir también al Cristo Recapitulador (Ef 1, 10) lo que la cultura de hoy aporta legítimamente a una percepción más nítida de la condición humana.

2. Esta confrontación de la cristología con la cultura actual contribuye al nuevo y más profundo conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo hoy día. Pero, por otra parte, el hombre la verifica y la pone a prueba y la somete a su propio criterio cuando esto es necesario, por ejemplo, en los campos de la política y de la religión, lo que vale sobre todo para esta última. En efecto, la religión o bien es negada y totalmente rechazada por el ateísmo, o bien es interpretada como un medio para llegar a los profundidades últimas de la universalidad de las cosas, excluyendo explícitamente un Dios trascendente y personal. A partir de ahí, la religión corre el riesgo de aparecer como una pura «alienación» de la humanidad, mientras que Cristo pierde su identidad y su unicidad. En ambos casos se llega, lógicamente, a estos resultados: se esfuma la dignidad de la condición humana, y Cristo pierde su primacía y su grandeza. El remedio a tal situación no puede venir sino de una renovación de la antropología a la luz del misterio de Cristo.

3. La doctrina paulina de los dos Adán (ver 1 Cor 15, 21ss; Rom 5, 12-19) será el principio cristológico que conducirá e iluminará la confrontación con la cultura humana, y será también el criterio para juzgar las investigaciones actuales en el campo de la antropología. Gracias a este paralelismo, Cristo, que es el segundo y último Adán, no puede ser comprendido sin tener en cuenta al primer Adán, es decir, nuestra condición humana. El primer Adán, por su parte, sólo es percibido en su verdadera y plena humanidad a condición de que se abra a Cristo que nos salva y nos diviniza por su vida, su muerte y su resurrección.

B. El auténtico sentido de las dificultades actuales

4. Muchos de nuestros contemporáneos encuentran dificultades cuando se les presenta el dogma del concilio de Calcedonia. Palabras como «naturaleza» y «persona», utilizados por los padres conciliares, tienen ciertamente todavía el mismo sentido en el lenguaje corriente, pero las realidades que significan son designadas por conceptos muy diferentes en los diversos vocabularios filosóficos. Para muchos la expresión «naturaleza humana» no significa ya una esencia común e inmutable, sino que alude a un esquema o a un resumen de los fenómenos que de hecho se encuentran en los hombres en la mayoría de

los casos. Muy a menudo la noción de persona se define en términos psicológicos, prescindiendo de su aspecto ontológico.

Son numerosos quienes, hoy en día, formulan dificultades mayores aún cuando se trata de los aspectos soteriológicos de los dogmas cristológicos. Rechazan toda idea de salvación que implique una heteronomía con respecto al proyecto de vida. Critican lo que estiman ser la característica puramente individual de la salvación cristiana. La promesa de una bienaventuranza futura les parece una utopía que aparta a los hombres de sus verdaderos deberes, que son, a su juicio, únicamente terrenales. Preguntan de qué han debido ser rescatados los hombres, y a quién habría sido preciso pagar el precio de la salvación. Se indignan ante la idea de que Dios haya podido exigir la sangre de un inocente, y ven en esta concepción una sospecha de sadismo. Argumentan contra lo que se ha llamado la «satisfacción vicaria» (es decir, por un mediador), diciendo que tal satisfacción es moralmente imposible: cada conciencia es autónoma -es su argumento- y ella no puede ser liberada por otro. En fin, algunos de nuestros contemporáneos se quejan de no encontrar en la vida de la Iglesia y de los fieles la expresión viviente del misterio de liberación que proclaman.

C) Significación permanente de la fe cristológica en sus orientaciones y contenido

5. A pesar de todas estas dificultades, la enseñanza cristológica de la Iglesia, y en forma muy especial el dogma definido en el concilio de Calcedonia, conservan su valor definitivo. Está permitido y es tal vez oportuno tratar de profundizar en ella, pero no es lícito rechazarla. A nivel histórico, es falso decir que los padres conciliares de Calcedonia han inclinado el dogma cristiano en el sentido de los conceptos helenísticos. Las dificultades actuales, que hemos recordado, muestran, por otra parte, que algunos de nuestros contemporáneos padecen de una profunda ignorancia en lo que se refiere al sentido auténtico del dogma cristológico, y tampoco tienen siempre una visión correcta acerca de la verdad de Dios creador del mundo visible e invisible.

Para llegar a la fe en Cristo y en la salvación que Él nos trae, es preciso admitir un cierto número de verdades que la explican. Dios vivo es amor (1 Jn 4, 8), y por amor creó todas las cosas. Este Dios vivo -Padre, Verbo, Espíritu santificador- creó al hombre a su imagen en el comienzo del tiempo, y le dio la dignidad de persona dotada de razón en medio del cosmos. Cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Dios trinitario completó su obra en Jesucristo, constituyéndolo como mediador de la paz y de la alianza que ofrecía al mundo entero, para todos los hombres y para todos los siglos. Jesucristo es el hombre perfecto. En efecto, Él vive totalmente de y para Dios Padre. Al mismo tiempo, vive totalmente con los hombres y para su salvación, es decir, para su realización plena, por lo que es el ejemplo y el sacramento de la nueva humanidad.

La vida de Cristo nos proporciona una nueva comprensión tanto de Dios como del hombre. Del mismo modo que «el Dios de los cristianos» es nuevo y específico, así también «el hombre de los cristianos» es nuevo y original con respecto a todas las demás concepciones acerca del hombre. La condescendencia de Dios (Tit 3, 4) y, si se puede emplear el término, su «humildad» lo hace solidario de los hombres por medio de la Encarnación, obra de amor. Así se hace posible un hombre nuevo que encuentra su gloria en el servicio y no en la dominación.

La existencia de Cristo es para los hombres (pro-existencia); para ellos tomó forma de siervo (cf. Flp 2, 7); para ellos muere y resucita de entre los muertos a la verdadera vida (cf. Rom 4, 24). La vida de Cristo, orientado hacia los demás, nos hace ver que la verdadera autonomía del hombre no consiste ni en una superioridad ni en una oposición. Por el espíritu de superioridad (supra-existencia) el hombre trata de imponerse y dominar a los otros. En la oposición (contra-existencia) trata a los hombres con injusticia y se esfuerza por manipularlos.

En un primer momento, la concepción de la vida humana que se deduce de la de Cristo no puede sino chocar. Y por eso es por lo que reclama una conversión total del hombre, no sólo en sus principios, sino en todo su continuidad y, por la perseverancia, hasta el fin. Tal conversión sólo puede nacer de la libertad que ha sido remodelada por el amor.

D) Necesidad de actualizar la doctrina y la predicación cristológica

6. Durante el curso de la historia y en medio de la variedad de las culturas, las enseñanzas de los concilios de Calcedonia y III de Constantinopla deben ser siempre reactualizadas en la conciencia y en la predicación de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo. Esta necesaria actualización se impone tanto a los teólogos como a la solicitud apostólica de los pastores y de los fieles.

6.1. La tarea de los teólogos es, ante todo, construir una síntesis que subraye todos los aspectos y todos los valores del misterio de Cristo. Deberán asumir en dicha síntesis los resultados auténticos de la exégesis bíblica y de las investigaciones sobre la historia de la salvación. Tendrán también en cuenta la manera como las religiones de los diversos pueblos muestran la inquietud por la salvación y cómo los hombres en general hacen esfuerzos para obtener una auténtica liberación. Y serán igualmente atentos a las enseñanzas de los santos y de los doctores de la Iglesia.

Una síntesis semejante no puede sino enriquecer la fórmula de Calcedonia por medio de perspectivas más soteriológicas que den todo su sentido a la fórmula: Cristo ha muerto por nosotros.

Los teólogos prestarán también la mayor atención a los problemas que permanecen siendo difíciles, entre los cuales pueden citarse los de la conciencia y la ciencia de Cristo, el modo de concebir el valor absoluto y universal de la Redención realizada por Cristo en favor de todos y de una vez por todas.

6.2. Vengamos al conjunto de la Iglesia, que es el pueblo mesiánico de Dios. A esta Iglesia incumbe la tarea de hacer participar a todos los hombres y a todos los pueblos en el misterio de Cristo. Ciertamente, este misterio es el mismo para todos; pero debe ser, sin embargo, presentado de tal modo que cada cual pueda asimilarlo y celebrarlo en su propia vida y en su propia cultura, lo que es tanto más urgente cuanto que la Iglesia de hoy toma más y más conciencia acerca de la originalidad y valor de las diversas culturas. En ellas, en efecto, los pueblos expresan su propio sentido de la vida con símbolos, gestos, nociones y lenguajes específicos, lo que entraña ciertas consecuencias. El misterio fue revelado a los santos varones que Dios escogió, y ha sido creído, profesado y celebrado por los cristianos, lo que constituye un hecho no repetible en la historia. Pero este misterio se abre a nuevas expresiones que deben descubrirse. De este modo, en cada pueblo y época, los discípulos darán su fe a Cristo el Señor y se incorporarán a Él.

El Cuerpo Místico de Cristo está formado por una gran diversidad de miembros, y les da la misma paz en la unidad sin menospreciar por ello sus rasgos particulares. El Espíritu «mantiene todo en la unidad y conoce toda palabra»(208). De este Espíritu todos los pueblos y todos los hombres han recibido sus propias riquezas y carismas. Por ellos se ha enriquecido la familia universal de Dios, puesto que, con una misma voz y con un mismo corazón, y también en sus diversas lenguas, los hijos de Dios invocan a su Padre de los cielos por Cristo Jesús.

IV. Cristología y soteriología

A) «Por nuestra salvación»

1. Dios Padre «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8, 32). Nuestro Señor se hizo hombre «por nosotros y por nuestra salvación». «Tanto amó Dios al mundo, que dio su Hijo, su unigénito para que todo hombre que crea en Él, no perezca, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3, 16). Así, pues, la persona de Jesucristo no puede ser separada de la obra redentora; los beneficios de la salvación no son separables de la divinidad de Jesucristo. Sólo el Hijo de Dios puede realizar una auténtica redención del pecado del mundo, de la muerte eterna y de la servidumbre de la ley, según la voluntad del Padre y con la cooperación del Espíritu Santo.

Ciertas especulaciones teológicas no han conservado suficientemente el vínculo íntimo entre la cristología y la soteriología. Hoy día sigue siendo necesario investigar el modo de expresar mejor la reciprocidad mutua que liga estos dos aspectos del acontecimiento de la salvación, en sí mismo único.

En este estudio queremos considerar solamente dos problemas. Una primera investigación es de índole histórica y se sitúa en el nivel del período de la existencia terrenal de Jesús. Su centro es la pregunta: «¿Qué pensó Jesús de su muerte?». A causa del valor que queremos dar a la respuesta, el problema debe ser considerado al nivel de la investigación histórica y de todas sus exigencias críticas (ver nº 2). Pero, como es evidente, esa respuesta debe ser completada por la visión pascual de la redención (nº 3). Una vez más, y es preciso repetirlo, la Comisión teológica internacional no pretende ni exponer, ni explicar una cristología completa. Deja de lado, precisamente, el problema de la conciencia humana de Cristo. Trata solamente de exponer aquí el fundamento del misterio de Cristo, tanto según la vida terrenal de Cristo, como según su Resurrección.

Una segunda investigación se situará a otro nivel (nº 4), y mostrará cómo la multiplicidad de la terminología neotestamentaria acerca de la obra de la redención, es rica en enseñanzas sobre la soteriología. Se tratará de sistematizarlas y de percibir todo su sentido teológico. Y se someterá, naturalmente, esta investigación, a la confrontación con los textos mismos de la Sagrada Escritura.

B) Jesús se orientó durante su existencia terrenal hacia la salvación de los hombres

2.1. Jesús tuvo perfecta conciencia, en sus palabras y acciones, y en su existencia y su persona, de que el reino y el reinado de Dios eran al mismo tiempo una realización presente, una esperanza y una aproximación (cf. Lc 10, 23ss; 11, 20). No sólo se presentó como el Salvador escatológico, sino que también explicó su misión en forma directa, si bien lo más frecuentemente implícita. Traía la salvación escatológica, puesto que llegaba después del último de los profetas, Juan Bautista. Hacía presente a Dios y su reinado, y conducía a su cumplimiento el tiempo de la promesa (Lc 16, 16; cf. Mc 1, 15a).

2.2. Si Cristo hubiera desesperado de Dios y de su propia misión, su muerte no podría entenderse como el acto definitivo de la economía de la salvación. Una muerte sufrida de modo puramente pasivo no sería un acontecimiento de salvación «cristológica». Su muerte debía ser, por el contrario, la consecuencia libremente querida de la obediencia y del amor con que Jesús se ofrecía con «activa pasividad» (cf. Gál 1, 4). Es legítimo concluir del ideal moral de la vida de Jesús, que Él estaba dispuesto a sufrir la muerte y que realizó en sí mismo todo lo que requería de sus discípulos (cf. Lc 14, 27; Mc 8, 34. 35; Mt 10, 29. 31).

2.3. Al morir, Jesús expresa su voluntad de servir (cf. Mc 10, 45), lo que es el resultado y la continuación de toda su vida (cf. Lc 22, 27). Lo uno y lo otro proceden de una actitud fundamental que tiende a vivir y a morir por Dios y por los hombres, lo que algunos llaman «pro-existencia» (= existir para los otros). En razón de esta disposición, Jesús estaba orientado, por su «esencia» misma, a ser el salvador escatológico que procura «nuestra» salvación (cf. 1 Cor 15, 3; Lc 22, 19. 20b), la salvación de «Israel» (Jn 11, 30) y de los «gentiles» (Jn 11, 51ss), de «muchos» (Mc 14, 24; 10, 45), de «todos» (2 Cor 5, 14ss; 1 Tim 2, 6), y del «mundo» (Jn 6, 51c).

2.4. Por esta actitud fundamental de «pro-existencia», es decir, de entregarse, darse y ofrecerse (cf. infra 3.5) hasta la muerte, Jesús se revela, en su existencia terrenal, como abierto y lúcidamente conforme con la voluntad del Padre. La sucesión histórica de los acontecimientos hizo esta actitud cada día más vívida y concreta. De este modo, Jesús, mediador escatológico de la salvación y pregonero del señorío de Dios, esperó hasta el fin, con esperanza y confianza, el reino venidero (cf. Mc 14, 25 y paral.).

Aunque abierto a la voluntad del Padre, Jesús pudo, sin embargo, considerar diversas preguntas. ¿Concedería el Padre éxito a la predicación del reino, o sería un fracaso la salvación escatológica de Israel? ¿Sería necesario recibir el «bautismo» de la muerte (cf. Mc 10, 38ss) y beber el «cáliz» de la pasión (cf. Mc 14, 36)? ¿Querría el Padre promover su reino, aunque Jesús fracasara en virtud de su muerte, aunque fuera ella un martirio? ¿Haría el Padre eficaz para la salvación lo que Jesús sufriera «muriendo por los demás»?

Jesús obtenía respuestas positivas a estas preguntas, puesto que tenía la conciencia de ser el mediador escatológico de la salvación y el realizador del señorío de Dios. Así podía esperarlo con confianza; y ésta hay que entenderla, de modo que se juzgue que Jesús tenía por cierta su resurrección y exaltación (Mc

14, 25), y estaba dispuesto, según las palabras y acciones de la última cena (Lc 22, 19 y paral.), a sufrir la muerte, promesa y realización de la salvación escatológica.

2.5. Pero no era necesario que Jesús concibiera y expresara su actitud fundamental de pro-existencia o el modo de servir proexistencialmente hasta la muerte, según los categorías y esquemas procedentes de la tradición del culto israelita, como, por ejemplo, la «muerte expiatoria y vicaria del mártir por los demás» o el modo propio de la pasión del «Ebed Yahweh» (cf. Is 53), como si Jesús las hubiera hecho personalmente propias. En realidad, Jesús podía entender y vivir más profundamente esos conceptos en virtud de su actitud pro-existencial (cf. infra 3.4). Pero no es lícito, bajo ningún aspecto, concebir la actitud pro-existencial de Jesús como algo ambiguo; puesto que esa actitud incluye el afecto y el conocimiento prontos en el sujeto que se entrega (cf. infra 3.3).

C) El Redentor escatológico

3.1. Por la resurrección y exaltación, Dios confirmó que Jesús es para los creyentes el salvador definitivo, Señor y Cristo (Hech 2, 36), el Hijo del hombre que viene como juez del mundo (cf. Mc 14, 62), y lo manifestó estableciéndolo como «Hijo de Dios con potestad» (Rom 1, 4). La resurrección y exaltación de Cristo demostraron a los fieles, cada día con mayor claridad, que su muerte en la cruz es eficaz para la salvación de los hombres; antes de la Pascua los fieles no pudieron expresar estas realidades en forma apropiada.

3.2. De lo dicho fluye que hay que considerar ante todo dos cosas: a) Jesús sabía que Él era el salvador escatológico (cf. 2.1), que anunciaba el reino de Dios y lo «re-presentaba» o sea, lo hacía presente (cf. 2.2 y 2.3); b) Por la resurrección y exaltación de Jesús su muerte se manifestó como elemento constitutivo de la salvación que Él traía (cf. Lc 22, 20 y paral.; 1 Cor 11, 24), mediante la realización de la «Nueva Alianza» escatológica. De esto puede deducirse que la muerte de Jesús es eficaz para la salvación.

3.3. Pero esta acción divina, por medio de la cual se realiza la salvación a través de la obra del Salvador y su muerte y resurrección, que lo constituyen en forma definitiva e irrevocable como tal, apenas puede denominarse, en sentido estricto y en el orden puramente nocional, una «sustitución expiatoria» o una «expiación vicaria», a no ser que se consideren la muerte y las acciones de Jesús como sostenidos por su actitud existencial y fundamental que incluya alguna ciencia y voluntad subjetivas (cf. supra 2.5) de sufrir a título vicario la pena del género humano (cf. Gál 3, 13) y su «pecado» (cf. Jn 1, 29; 2 Cor 5, 21).

3.4. Jesús sólo pudo ejercer, por un don gratuito, el efecto de tal expiación vicaria, porque aceptó «ser dado por el Padre» y porque Él mismo se entregó al Padre, que lo aceptó en la resurrección. Éste era el ministerio «pro-existencial» que había de cumplir en su muerte el Hijo preexistente (Gál 1, 4; 2, 20).

Por este motivo, al emplear el modo de hablar y de concebir que presentó el misterio de la salvación bajo el aspecto de «expiación vicaria», hay que tener presente una doble analogía. En primer lugar, que la «ofrenda» voluntario por el martirio y la oblación misma del «Ebed Yahweh» (Is 53) difieren muchísimo de la inmolación de animales, que no son más que «sombras e imágenes» (cf. Heb 10, 1). Hay que distinguir más todavía la «ofrenda» (llamada así analógicamente) del Hijo eterno que «al entrar en el mundo» vino a cumplir «la voluntad [de Dios]» (cf. Heb 10, 7), y que se «ofreció a sí mismo, inmaculado, a Dios por el Espíritu eterno» (Heb 9, 14). (Esta oblación se llama apropiadamente «sacrificio», p. e., en el Concilio Tridentino(209), siempre que el término se entienda en su sentido genuino).

3.5. La muerte de Jesús fue «expiación vicaria» definitivamente eficaz, porque en la perfecta caridad de «Cristo entregado», que se «daba» y «entregaba» a sí mismo (cf. también Ef 5, 2. 25; cf. 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14), se representaba en forma real y ejemplar la acción del Padre que «daba» y «entregaba» al Hijo (Rom 4, 25; 8, 32; cf. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9). Lo que en el uso tradicional se llama «expiación vicaria» debe ser entendido y subrayado como un evento trinitario.

D) La unidad y pluralidad del pensamiento soteriológico en la Iglesia

4. El origen y núcleo de toda la soteriología estriba en la persuasión, nacida de las palabras y acciones del mismo Jesús, de la Iglesia primitiva (prepaolina), de que Cristo sufrió, resucitó y vivió incluso toda su existencia «por nosotros» y «por nuestros pecados». Pueden enumerarse cinco elementos principales: Por la donación de sí mismo (1) y tomando nuestro lugar (2) nos libró «de la ira venidera» y del poder del maligno (3) según la voluntad salvífica del Padre (4) para introducirnos, por la participación en la gracia del Espíritu Santo, en la vida trinitaria (5). La teología posterior muestra cómo son coherentes entre sí los varios aspectos de un mismo misterio. A los cinco aspectos enumerados por Santo Tomás: a modo de mérito, de satisfacción, de redención, de sacrificio y de causa eficiente, hay que agregar otros. Tanto en el Nuevo Testamento como en las varias épocas históricas, se han subrayado unos u otros; pero hay que reducirlos a una síntesis, dando a cada cual su lugar y orden, como aproximaciones al misterio.

5. En la época de los Padres de la Iglesia, tanto de la oriental como de la occidental, prevaleció la idea del «comercio» (= intercambio) realizado entre la naturaleza divina y la humana, por medio de la encarnación y pasión, en general; más precisamente el estado de pecado es cambiado por el de la filiación divina. Sin embargo, los Padres, por reverencia hacia la eminente dignidad de Cristo, pusieron límites al concepto de intercambio: Cristo asumió ciertamente las «pasiones» (δύεç) de la naturaleza caída, pero en forma en cierto modo exterior (ὁ-âôêêò), y no se hizo «pecado» (2 Cor 5, 21), sino en la medida en que se hizo «sacrificio por el pecado».

6. Según San Anselmo (cuya doctrina ha prevalecido hasta nuestro siglo), el Redentor no ocupó propiamente el lugar del pecador, sino que realizó una obra singular (por su muerte, que no era debida a Dios, y por el valor infinito de la unión hipostática) que supera en la presencia del Padre el reato de las culpas. En esta obra del Hijo se realiza el designio salvífico de toda la Trinidad. En este sistema, la fórmula «por nosotros» significa principalmente «en favor nuestro» y no «en lugar nuestro».

Santo Tomás, recibiendo la sustancia de la doctrina anselmiana y uniéndola con la teología de los Padres, insiste en la noción de la «gracia capital», la que redundaba en los miembros en virtud de la interrelación orgánica del cuerpo místico.

7. Los teólogos más recientes tratan de recuperar la idea del «comercio» (nublada en San Anselmo) por dos caminos:

a) Por el concepto de «solidaridad», el cual se entiende diversamente: sea (en forma adecuada) como la experiencia de la alienación de Dios en que cae el pecador y que el Hijo asumió al padecer; sea (en forma inadecuada) como la sola voluntad con la que el Hijo quería manifestar, en la vida y en la muerte, el perdón incondicionalmente ofrecido por el Padre.

b) Por el concepto de «sustitución», por el cual Cristo asumió realmente la condición del hombre pecador, pero no (como muchos han dicho, sobre todo entre los protestantes) como si Dios lo hubiera «castigado» o «condenado», sino en cuanto Jesús habría sufrido, cargando con nuestros pecados, la «maldición de la ley» (cf. Gál 3, 13), o sea la aversión de Dios, la así llamada «ira» de Dios contra los pecados. En efecto, la ira manifiesta, como contradicción, el celo del amor hacia aquella alianza realizada con el pueblo elegido.

8. El concepto de sustitución puede justificarse tanto exegético como dogmáticamente, y no contiene repugnancia intrínseca, como se ha dicho por algunos. Pues la libertad creada no es tan autónoma que no requiera siempre la ayuda de Dios: una vez que se ha apartado de Dios, no puede volver a Él por sus propias fuerzas. Además, el hombre ha sido creado para integrarse en Cristo y por lo mismo en la vida trinitaria, y su alienación de Dios, aunque grande, no puede ser tan grande como lo es la distancia entre el Padre y el Hijo en su anonadamiento kenótico (Flp 2, 7) y en el estado en que fue «abandonado» por el Padre (Mt 27, 46). Se trata aquí del aspecto económico de la relación entre las divinas personas, cuya distinción (en la identidad de naturaleza y del amor infinito) es máxima.

9. La expiación objetiva del pecado y la participación gratuita de la vida divina (que el hombre debe recibir con su propia libertad liberada) son aspectos inseparables de la única obra de salvación. Esta obra

supone, según el testimonio de la tradición de la Iglesia, fundado en la Escritura, para que se realice eficazmente, la verdadera divinidad del Hijo y su plena solidaridad con nosotros, por la total asunción de la naturaleza humana.

10. En el contexto universal de la redención, no puede omitirse la «cooperación especial» de la Bienaventurada Virgen María al sacrificio de Cristo. El consentimiento de la Virgen permanece sin cambio desde el primer momento de la encarnación y manifiesta la supereminente fidelidad de la Antigua Alianza(210).

Ni debe pasar inadvertida la íntima conexión entre la Cruz y la Eucaristía, porque la asunción del pecado humano en la carne de Cristo y la entrega de la propia carne a los hombres, no son sino aspectos complementarios de un mismo acontecimiento. En la celebración eucarística se asocia necesariamente al sacrificio de Cristo la ofrenda que la Iglesia hace de sí misma, la cual se asocia a la oblación con que el Hijo se ofrece al Padre, y se perfecciona por el Espíritu Santo.

V. Dimensiones de la Cristología que deben recuperarse

1. Algunos aspectos de gran importancia en la cristología bíblica y clásica no reciben hoy día, por diversas causas, la debida consideración. Aquí se anotarán brevemente, a modo de corolario, dos de esos elementos, a saber las dimensiones pneumatológica y cósmica de la cristología. Ambos aspectos ofrecen una visión esencial que se ilustra con nueva claridad por medio de lo dicho hasta ahora. Por lo que se refiere a la pneumatología, sólo se ofrecerá una consideración bíblica, que da materia para descubrir profundísimas riquezas por medio de ulteriores explicaciones. De la dimensión cósmica, por otra parte, aparece la significación última de la cristología, que no toca solamente a todas y cada una de las creaturas celestiales, terrenales e infernales, sino también todo el mundo y su historia (cf. Flp 2, 10). Naturalmente no es este el lugar para desarrollar una exposición sistemática.

A) La unción de Cristo por el Espíritu Santo

2. La obra de Cristo Salvador se cumplió con la ininterrumpida cooperación del Espíritu Santo, que cubrió con su sombra a la Virgen María, de modo que quien nacería de ella fuera llamado Santo e Hijo de Dios (Lc 1, 35). Luego, al ser bautizado Jesús en el Jordán (cf. Lc 3, 22), fue ungido por el Espíritu para cumplir su misión mesiánica (Hech 10, 38; Lc 4, 18), mientras la voz del cielo lo declara como el Hijo en quien el Padre se complació (Mc 1, 10 y paral.). En seguida, Cristo, conducido por el Espíritu (Lc 4, 1), inició y completó el ministerio de Servidor expulsando los demonios con el dedo de Dios (Lc 11, 20), y anunciando la proximidad del reino de Dios (Mc 1, 15), que se perfecciona por el Espíritu Santo. Cristo siguió el camino del Servidor, obedeciendo al Padre hasta la muerte, que aceptó libremente «cooperando el Espíritu Santo»(211). Finalmente, el Padre resucitó a Jesús y colmó su humanidad con el propio Espíritu, de tal modo que esa misma humanidad, después de haber tomado la forma de siervo, se revistiera de la forma del Hijo de Dios glorioso (cf. Rom 1, 3-4; Hech 13, 32-33) y estuviera dotada de la potestad de comunicar el Espíritu a los hombres (Hech 2, 32ss). De este modo el nuevo y escatológico Adán es llamado, y con razón, «Espíritu vivificador» (1 Cor 15, 45; cf. 2 Cor 3, 17). En realidad, el Cuerpo místico de Cristo está perpetuamente animado por su Espíritu.

B) El principado cósmico de Cristo

3.1. En los escritos paulinos Cristo resucitado es designado como aquel a quien el Padre «sometió todas las cosas bajo sus pies». Este señorío, aplicado de varios modos, se lee explícitamente en 1 Cor 15, 27; Ef 1, 22; Heb 2, 8 y expresado con otras palabras se encuentra también en Ef 3, 10ss, Col 1, 18; Flp 3, 21.

3.2. Sea cual fuere el origen de esta expresión (Gén 1, 26, mediante Sal 8, 7), ella pertenece en primer lugar a la humanidad glorificada de Cristo, y no a su sola divinidad. Pertenece, en efecto, al Hijo encarnado «tener todo bajo sus pies», porque sólo Él destruyó la potestad que tenían el pecado y la muerte para reducir a los hombres a servidumbre. Cristo, al superar con su resurrección la corruptibilidad que afectaba al primer Adán, y hecho en grado supremo «cuerpo espiritual» (1 Cor 15, 44) en su propia carne, abrió

paso al reino de la incorruptibilidad, por lo cual es el «segundo y último Adán» (1 Cor 15, 45. 49), a quien «todo está sujeto» (1 Cor 15, 27) y que puede «también sujetar todo a Sí» (Flp 3, 21).

3.3. Esta abolición del imperio de la muerte consiste, en cuanto se refiere a los hombres y a todo el mundo, en una y la misma renovación que tendrá lugar al fin de los tiempos con muy manifiestos efectos. Mateo la llama ἀνάστασις (19, 28); Pablo reconoce en ella lo que es esperado por toda creatura (Rom 8, 19); el Apocalipsis (21, 1), usando las palabras del Antiguo Testamento (Is 65, 17; 66, 22), se atreve a hablar de cielo nuevo y tierra nueva.

3.4. Una antropología demasiado estrecha, que desprecia o, por lo menos, pasa por alto aquel elemento fundamental del hombre que se refiere al mundo, podría impedir que se estimara suficientemente la afirmación del Nuevo Testamento acerca del principado cósmico de Cristo. Pero esta afirmación es de suma importancia en nuestros tiempos. No bien percibida hasta ahora, lo ha sido en forma vívida a partir del progreso de las ciencias naturales, y consiguientemente la importancia del mundo y su influjo en la existencia humana, así como los problemas que de allí nacen.

3.5. Al principado cósmico que compete a Cristo por su resurrección y segundo advenimiento se opone con frecuencia cierta concepción cristológica. Si jamás es permitido confundir la humanidad de Cristo con su divinidad, tampoco es conveniente separar una de otra. Por lo demás, ambos errores vienen a reducirse a lo mismo. Sea que la humanidad de Cristo se absorba en su divinidad, sea que se separe de ella, del mismo modo se impide el reconocimiento de aquel principado cósmico que el Hijo de Dios recibió en su humanidad glorificada. Pues se atribuiría sólo a la divinidad del Verbo lo que, según los textos antes referidos del Nuevo Testamento, pertenece en forma no ambigua a su humanidad, en cuanto que el hombre Jesucristo fue hecho Señor y a Él, por tal razón, se le dio «el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2, 9).

3.6. Además, aquel principado cósmico, por la razón de que pertenece a Aquel que es «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8, 29), es también el fundamento del principado que nosotros tenemos en Él. Ya se realiza en alguna forma la «identidad» espiritual que nos ha sido dada por Cristo (cf. 1 Cor 3, 21. 23). Esta identidad, aunque sólo se manifestará plenamente en la Parusía, hace verdaderamente posible para nosotros, ya en la vida presente, la libertad con respecto a todas las potestades de este mundo (Col 2, 15), de tal modo que, entre las vicisitudes del mundo, sin exceptuar siquiera nuestra propia muerte, podamos amar a Cristo (Rom 8, 38-39; 1 Jn 3, 2; Rom 14, 8-9).

3.7. Es perfectamente coherente con este principado cósmico de Cristo, aquel principado que se ha solido ejercer en la historia y sociedad humana, principalmente por medio de los signos de la justicia, que parecen casi necesarios a la predicación del reino de Dios. Pero este señorío de Cristo sobre la historia humana sólo puede alcanzar su cima en aquel último señorío sobre el mundo cósmico en cuanto tal, pues mientras la historia se encuentre cautiva bajo el poder del mundo y de la muerte, aquel principado admirable de Cristo no puede ejercitarse perfectamente antes de su segunda venida, en beneficio de todo el género humano.

Comisión teológica internacional

Teología-Cristología-Antropología (1981)

10.1. Nota preliminar, por Mons. Ph. Delhay

El texto que la Comisión teológica internacional ha redactado en 1981 puede considerarse desde ciertos puntos de vista como la prolongación del de 1979 y llevar el título de «Cuestiones selectas de Cristología II». Pero el documento de 1981 se distingue, en una buena parte, de aquel que le ha precedido y presta una atención muy particular al problema de «teocentrismo y cristocentrismo», más aún a la «relación entre cristología y antropología». En su primera redacción contenía incluso un capítulo sobre la ciencia humana de Jesús que la enfermedad repentina y la muerte de su autor, Mons. I. Rózycki, impidieron de poner a punto. Por lo demás, en la perspectiva de este primer ensayo debía ser conducida una parte de los trabajos de la sesión plenaria de 1985, cuya publicación se incluye en esta obra dedicada a reunir los textos que la Comisión teológica internacional ha publicado hasta el presente.

Otras circunstancias debían, por lo demás influir en la redacción y la presentación de la relación de 1981. El año 1980 había reclamado numerosos trabajos de miembros de la Comisión teológica internacional para el Sínodo de octubre de ese año, consagrado a las cuestiones de la familia cristiana. Una renovación de miembros de la Comisión permitía colaboraciones nuevas. Si Mons. K. Lehmann retomó la presidencia de la nueva Comisión «De Christologia», el profesor W. Kasper estudió muy especialmente los aspectos antropológicos actuales de la cristología. Por su parte, Mons. G. Colombo se ocupó muy especialmente de la cuestión: teocentrismo y cristocentrismo. Los profesores H.U. von Balthasar, C. Peter, C. Pozzo, W. Principe, H. Schürmann y B. Sesboué aportaron su precioso concurso a la nueva Subcomisión designada por el cardenal F. eper.

10.2. Texto de las Conclusiones aprobadas «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(212)

Introducción

Ya en la Sesión Plenaria del año 1979, la Comisión teológica internacional se ocupó del tema cristológico, y el año 1980 publicó la relación conclusiva de esos trabajos suyos(213). En octubre de 1980, al cumplirse el segundo quinquenio de sus actividades (1974-1979), la Comisión recibió una nueva composición de miembros. La mayor parte de ellos, sobre todo de los nuevos, deseó continuar el estudio del tema cristológico. Aunque la nueva Comisión tenía plena libertad para discutir todas las cuestiones cristológicas, sin embargo, incluso por motivos de prudencia, y de economía de fuerzas y de tiempo, se evitaron aquellas que hubieran implicado una mera vuelta a lo que ya se había tratado en el documento anteriormente publicado sobre la misma materia.

El programa de la Sesión Plenaria de 1981 debía implicar desarrollos y complementos ulteriores. En primer lugar había que exponer la conexión de la Cristología con el discurso general sobre Dios y con la fe cristiana en Dios trino, a la vez que el contexto que dentro de ellos recibe. Una vez puesto este fundamento, había que determinar la múltiple relación existente entre Cristología y antropología. En segundo lugar, se debían estudiar dos cuestiones que están íntimamente ligadas con los fundamentos de la Cristología, pero que necesitan una exposición especial: la preexistencia de Jesucristo y la cuestión, discutida hoy, del «dolor de Dios». Ambos temas ofrecen un ejemplo del modo como los problemas actuales y las respuestas clásicas pueden iluminarse mutuamente en diálogo fructuoso.

A esta luz, los dos documentos cristológicos de las dos últimas Sesiones quizás puedan formar un todo. Aunque, como es obvio, esta valoración se deja al juicio del benévolo lector.

I. Fundamento y contexto de la Cristología

El deseo y el conocimiento de Dios por parte del hombre, la revelación cristiana del Dios trino y la imagen del hombre que se recaba sea de los perspectivas de la antropología actual sea de la misma Encarnación de Jesucristo, forman como el contexto en el que debe realizarse cuidadosamente la reflexión cristológica. Si no se hace una correcta preparación de este fundamento, la construcción misma de la Cristología se pone en peligro. Igualmente se oscurecen las consecuencias necesarias para elaborar una doctrina sobre el hombre. Por lo cual, se deben iluminar, de modo nuevo, estos puntos que son el horizonte complejo de todo Cristología.

A. La economía de Jesucristo y la revelación de Dios

1. ¿Qué relación existe entre la Cristología y el problema de la revelación de Dios? Para evitar en esta cuestión toda confusión y toda separación, hay que mantener una relación de complementariedad entre dos vías: una que desciende de Dios a Jesús, y otra que vuelve de Jesús a Dios.

1.1. Hay confusión entre la Cristología y la consideración acerca de Dios, si se supone que el nombre de Dios carece de todo sentido fuera de Jesucristo y que no existe teología alguna que no brote de la revelación cristiana. Así no se mantiene el misterio del hombre creado, en el que surge el deseo natural de Dios, y que supone, a lo largo de toda la historia, en las religiones y en las doctrinas filosóficas, una cierta preñación de Dios; o se abandona la importancia de los vestigios de Dios que se dan en la creación (cf. Rom 1, 20). Así se establece también un desacuerdo con la economía de la revelación del único Dios al pueblo escogido de Israel, la cual fue siempre reconocida por la Iglesia ya desde el comienzo, y con la actitud teocéntrica de Jesús que afirma que el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es su propio Padre. Se engendra así, por último, una grave ambigüedad para entender la profesión «Jesús es el Hijo de Dios», ambigüedad que, en último término, podría degenerar incluso en una cristología atea.

1.2. La separación entre la Cristología y la consideración del Dios revelado, en cualquier lugar del cuerpo de la Teología en que se sitúe, supone frecuentemente que el concepto de Dios elaborado por la sabiduría filosófica basta sin más para la consideración de la fe revelada. No se advierte, de este modo, la novedad de la revelación hecha al pueblo de Israel y la novedad más radical contenida en la fe cristiana, y se disminuye el valor del acontecimiento de Jesucristo. De modo paradójico, esta separación puede llegar a la convicción de que la investigación cristológica se basta a sí misma y puede cerrarse en sí misma, renunciando a toda referencia a Dios.

2. Parece posible aplicar aquí, con las debidas adaptaciones, el criterio que se empleó en la definición de Calcedonia: hay que mantener la distinción, sin confusión ni separación, entre la Cristología y el problema de Dios. Es la distinción que existe igualmente entre los dos tiempos de la revelación que se corresponden entre sí: uno, el de la manifestación universal que Dios hace de sí mismo en la creación primordial, y otro, el de la revelación más personal que progresa en la historia de la salvación desde la vocación de Abraham hasta la venida de Jesucristo, el Hijo de Dios.

3. Existe, por tanto, reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y la que descubre a Dios en Jesús.

3.1. Por una parte, el creyente no puede reconocer la plena manifestación de Dios en Jesús, sino a la luz de la preñación y deseo de Dios, luz que vive en el corazón del hombre. Esta luz, desde hace mucho tiempo, brilla -aunque mezclada con algunos errores-, en las religiones de los diversos pueblos y en la búsqueda filosófica; esta luz actuaba ya con la revelación del único Dios en el Antiguo Testamento y está todavía presente en la conciencia contemporánea a pesar de la virulencia del ateísmo: se la encuentra en los valores buscados como absolutos, por ejemplo, la justicia y la solidaridad. Además se presupone necesariamente en la confesión de fe: «Jesucristo es el Hijo de Dios».

3.2. Por otra parte -aunque hay que decirlo con gran humildad, no sólo porque la fe y la vida de los cristianos no están en conformidad con esta revelación totalmente gratuita que ha tenido su cumplimiento en Jesucristo, sino también porque el misterio revelado sobrepasa todos los enunciados teológicos-, el misterio de Dios, tal y como se ha revelado definitivamente en Jesucristo, contiene «riquezas insondables»

(cf. Ef 3, 8), que superan y trascienden los pensamientos y deseos del espíritu filosófico y del espíritu religioso dejados a sus propias fuerzas. Todo cuanto de verdadero hay en ellos, es contenido, confirmado y llevado a su propia plenitud por este misterio, abriendo a las más nobles intuiciones de los hombres un camino despejado hacia Dios siempre mayor. Los errores y desviaciones que se dan en ellos, son corregidas por este misterio, guiándolas hacia los senderos más rectos y plenos que sus deseos buscan. Así también el misterio de Dios, que debe ser entendido cada vez más profundamente, recibe de ellos e integra sus intuiciones y experiencias religiosas, de modo que la catolicidad de la fe cristiana se realice más ampliamente.

3.3. En realidad, Jesucristo, llevando a su culminación la revelación hecha en toda la historia de la salvación, manifiesta el misterio de Dios, cuya vida trinitaria es, en él mismo y para nosotros, fuente de una comunicación llena de amor. Este Dios, revelado ya en el Antiguo Testamento y predicado, de modo definitivo, por Jesucristo, se ha acercado al hombre (cf. Dt 4, 7)(214). En algunas religiones de la humanidad es más bien el hombre quien busca a Dios, mientras que en la revelación Dios tiene la iniciativa de buscar al hombre y de amarlo cordialmente. Esta convicción, con la que toda prenocción de Dios es superada y alcanza un cumplimiento más allá de todas las fuerzas del hombre, es inmanente a la confesión de fe: «Jesucristo es el Hijo de Dios».

B. Relación entre teocentrismo y cristocentrismo

1. En la historia reciente de la teología occidental (prescindimos, por tanto, de la teología medieval), la cuestión tratada hasta aquí se discute también con otras expresiones, es decir, con los términos respectivos de «teocentrismo» y «cristocentrismo». Con ellos se expresa el problema de si el objeto propio e inmediato de la teología es Dios o Jesucristo. Abordamos este problema determinando formalmente y según el orden lógico la relación entre teocentrismo y cristocentrismo. Materialmente se resuelve con los exposiciones precedentes y las siguientes.

1.1. La cuestión, en realidad, se apoya en un fundamento falso, si en el teocentrismo contrapuesto al cristocentrismo está latente aquel teísmo que pone en duda la posibilidad o el hecho de la revelación, o deja ese acontecimiento fuera de consideración. Con respecto a este punto hay que decir que, por una parte, en el teísmo verdaderamente natural no hay nada que realmente contradiga al cristocentrismo; por otra parte, el teocentrismo cristiano (revelado, trinitario) y el cristocentrismo son, en la realidad, una sola cosa.

1.2. Ya que el teísmo cristiano consiste propiamente en el Dios trinitario y Éste sólo nos es conocido en Jesucristo por revelación, por una parte el conocimiento de Jesucristo lleva al conocimiento de la Trinidad y alcanza su plenitud en el conocimiento de la Trinidad; por otra parte no se da conocimiento del Dios trino sino en el conocimiento mismo de Jesucristo. De ello se sigue que no hay distinción alguna entre teocentrismo y cristocentrismo, sino que ambos designan la misma realidad.

1.3. El cristocentrismo, dejando aparte nociones menos propias, connota propiamente la cristología de Jesús de Nazaret, la cual, tomada en su intención más profunda, expresa la «singularidad» de Jesús; pero la singularidad de Jesús concuerda propiamente con la revelación de la Trinidad, ya que, por una parte, se define por la singular relación del mismo Jesús con el Padre y el Espíritu Santo; y consecuentemente, por otra parte, por su singular manera de ser con y para los hombres.

2. El teísmo cristiano no excluye, sino que, por el contrario, presupone, en cierto modo, el teísmo natural, porque el teísmo cristiano tiene su origen en Dios que se ha revelado por un designio libérrimo de su voluntad; por su parte, el teísmo natural corresponde intrínsecamente a la razón humana, como enseña el Concilio Vaticano I(215).

3. No debe confundirse el teísmo natural con el teísmo/monoteísmo del Antiguo Testamento ni con los teísmos históricos, es decir, con el teísmo que, de modos diversos, profesan los no cristianos en sus religiones. El monoteísmo del Antiguo Testamento tiene su origen en la revelación sobrenatural y, por ello, contiene una relación intrínseca a la revelación trinitaria. Los teísmos históricos no han nacido de la

«naturaleza pura», sino de la naturaleza sometida al pecado, a la vez que objetivamente redimida por Jesucristo y elevada al fin sobrenatural.

C. Cristología y revelación de la Trinidad

1. La economía de Jesucristo revela al Dios trino; Jesucristo sólo puede ser conocido en su misión, si se entiende correctamente la presencia singular de Dios mismo en él. Por ello, teocentrismo y cristocentrismo se iluminan y postulan mutuamente. Pero queda la cuestión de la relación de la Cristología con la revelación del Dios trino.

1.1. Según el testimonio del Nuevo Testamento, la tradición de la Iglesia antigua ha tenido siempre como cierto que Dios, por el acontecimiento de Jesucristo y el don del Espíritu Santo, se nos ha revelado como Él es. Él es en sí mismo como se ha manifestado a nosotros: «Felipe, quien me ve, ve al Padre» (Jn 14, 9).

1.2. Por tanto, los tres nombres divinos son en la Economía de la salvación como son en la «Teología» según la acepción que dan a este término los Padres griegos, es decir, nuestra ciencia acerca de la vida eterna de Dios. Aquella economía es para nosotros la fuente, única y definitiva, de todo conocimiento del misterio de la Trinidad: la elaboración de la doctrina trinitaria ha tenido su origen en la Economía de la salvación. A su vez, la Trinidad económica presupone siempre necesariamente a la Trinidad eterna e inmanente. La teología y la catequesis tienen siempre que dar razón de esta afirmación de la fe primitiva.

2. Por ello, el axioma fundamental de la teología actual se expresa muy bien con las siguientes palabras: la Trinidad que se manifiesta en la Economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la Economía de la salvación.

2.1. Consecuentemente hay que evitar en la teología y en la catequesis toda separación entre la cristología y la doctrina trinitaria. El misterio de Jesucristo se inserta en la estructura de la Trinidad. La separación puede revestir una forma neoescolástica o una forma moderna. A veces, los autores de la llamada neoescolástica aislaban la consideración de la Trinidad, del conjunto del misterio cristiano y no la tenían suficientemente en cuenta para entender la Encarnación y la deificación del hombre. A veces, no se mostraba en absoluto la importancia de la Trinidad en el conjunto de las verdades de la fe o en la vida cristiana.

La separación moderna coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento del Dios trino y a la participación de su vida. Conduce así con respecto a la Trinidad eterna a un cierto «agnosticismo» que no se puede aceptar en modo alguno. Pues aunque Dios es siempre mayor que todo lo que de Él podemos conocer, la revelación cristiana afirma que eso «mayor» es siempre trinitario.

2.2. Hay que evitar igualmente toda confusión inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo como si Dios necesitara un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la Economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza.

3. La distinción entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica concuerda con la identidad real de ambas y, por ello, no puede utilizarse para justificar nuevos modos de separación, sino que hay que entenderla según la vía de afirmación, negación y eminencia. La Economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento «kenótico» del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que Él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el

Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y -al menos, según nuestra manera de entender- casi nuevo, en cuanto que la relación del Padre al Hijo encarnado en la consumación del don del Espíritu es la misma relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo.

Por tanto, los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en el que el Padre dice al Hijo: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7; cf. Hech 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5; y también Lc 3, 22).

D. La relación entre cristología y antropología

1. La cristología moderna frecuentemente se ha fundado y construido no tanto sobre la teología del Dios trino, como sobre la antropología como nuevo principio de comprensión. Este proceso ha sido especialmente fuerte en el campo de la soteriología. Se ha dicho que el fin de la redención es más bien la humanización que la deificación del hombre. Con esta evolución, la crisis de la metafísica, patente ya en la Filosofía, tuvo un gran peso en lo más interno de la teología. La enorme discrepancia entre la consideración «metafísica» y la consideración meramente «funcional» (que algunos consideran más cercana a la manera bíblica de pensar) es la consecuencia más grave y bien conocida en la teología actual. Ante estos hechos hay que determinar, de modo nuevo, la relación entre la antropología y la cristología a partir de la mutua analogía de ambas; ulteriormente habrá que tratar separadamente y en su aspecto propio el problema de la deificación del hombre (cf. apartado E).

El anuncio acerca de Jesucristo, el Hijo de Dios, se presenta con el signo bíblico del «por nosotros». Por lo cual, se debe tratar toda la cristología desde el punto de vista de la soteriología. Por eso, algunos modernos, de alguna manera y con razón, se han esforzado por elaborar una cristología «funcional». Pero, en dirección opuesta, es igualmente válido que la «existencia para los otros» de Jesucristo no se puede separar de su relación y comunión íntima con el Padre, y, por eso, debe fundarse en su filiación eterna. La pro-existencia de Jesucristo, por la que Dios se comunica a sí mismo a los hombres, presupone su preexistencia. De no ser así, el anuncio salvífico acerca de Jesucristo se convertiría en mera ficción e ilusión, y no podría rechazar la acusación moderna de ser una ideología. La cuestión de si la cristología debe ser funcional u ontológica presupone una alternativa completamente falsa.

2. La importancia antropológica de la cristología según la tipología bíblica Adán-Cristo (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 45-49) se puede considerar desde un triple punto de vista:

2.1. La cristología exige una antropología porque la fe presupone al hombre, por haber sido creado por Dios, como capaz de responder a Dios y abierto a Él. Por este motivo, la teología, siguiendo la doctrina del Concilio Vaticano II, debe atribuir al hombre, como al mundo, una autonomía relativa, es decir, la autonomía de causa segunda, fundada en su relación a Dios creador, y reconocer la justa libertad de las ciencias(216); más aún, de modo positivo, puede hacer suya la acentuación antropológica propia de los tiempos modernos. La fe cristiana debe demostrar su índole propia en cuanto que defiende y fomenta la trascendencia completamente distintiva de la persona humana(217).

2.2. El Evangelio de Jesucristo no sólo presupone la existencia y esencia del hombre, sino que lo perfecciona plenamente. Lo que todos los hombres, al menos de modo implícito, buscan, desean y esperan, es tan trascendente e infinito que sólo puede encontrarse en Dios. La verdadera humanización del hombre, por ello, alcanza su culmen en su gratuita divinización o sea en su amistad y comunión con Dios, por la que el hombre es hecho gratuitamente templo de Dios y disfruta la inhabitación del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. La adoración y el culto de Dios, en primer lugar el culto eucarístico, hacen al hombre plenamente humano. Por ello, en Jesucristo, a la vez Dios y hombre, se encuentra la plenitud escatológica del hombre, y sólo en Él se constituye «la medida de la edad adulta y de la plenitud» del hombre (cf. Ef 4, 13). Sólo en Jesucristo aparece concretamente la apertura indefinida del hombre, y en Él, sobre todo, se nos manifiesta íntegramente el misterio del hombre y de su altísima vocación(218). La gracia de Jesucristo colma copiosamente los íntimos deseos del hombre que tienden más allá de los

límites de las fuerzas humanas.

La historia salvífica del pueblo de Israel es tipo de la esperanza del hombre, que Dios no defrauda, aunque las promesas divinas se cumplan abundante y fielmente por caminos nuevos y, a veces, inesperados.

2.3. La determinación y la perfección cristológicas del hombre ponen en discusión la autonomía absoluta que se arroga el pecador. Por lo cual, el anuncio evangélico no puede separarse del anuncio del juicio y de la exhortación a convertirse. La misma cruz, por la que hemos sido salvados, implica el juicio de Dios sobre todo pecado. El seguimiento de la cruz y la comunión con Cristo crucificado no son destrucción del hombre, sino que pueden poner fin a muchas formas de alienación, la cual, en último término, resulta del poder del pecado y de la servidumbre de la ley y de la muerte. Significan y confieren la libertad a la que hemos sido llamados por Jesucristo (cf. Gál 5, 1. 13). Por esta razón, la Pascua del Señor, es decir, la participación en la cruz y resurrección de Jesucristo muestra el verdadero camino por el que el hombre se perfecciona.

3. En esta triple consideración cristológica del hombre se manifiesta al mundo el misterio de Dios y del hombre, como misterio de caridad. De esta consideración, bajo la guía de la fe cristiana, se puede deducir una nueva visión universal de todas las cosas, la cual, aunque examina críticamente los aspiraciones del hombre actual, sin embargo las reafirma, las purifica y las supera.

En el centro de esta «metafísica de la caridad» ya no se coloca, como en la filosofía antigua, la sustancia en general, sino la persona, cuyo acto perfectísimo y sumamente perfectivo es la caridad.

Esta interpretación profética o cristológica de la realidad obtiene también una importancia fundamental en la aplicación de los preceptos de la moral tanto personal como social. En ellos la proclamación de la fe debe presuponer un _èò humano relativamente autónomo (cf. Rom 2, 14s), a la vez que lo juzga críticamente según la medida que es Jesucristo, para que sirva a la dignidad del hombre y a la justicia en la sociedad humana, y supere la justicia por la caridad cristiana, que debe ser el alma de la justicia. Así el _èò humano, que es de suyo capaz de múltiples expresiones, se hace cristiano. Por ello, del mismo Evangelio de Jesucristo se deriva con razón la obligación de trabajar por la construcción de «la civilización de la caridad» en la historia del mundo.

E. La imagen de Dios en el hombre o el sentido cristiano de la «deificación» del hombre

1. «El Verbo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se hiciera Dios»(219). Este axioma de la soteriología de los Padres, sobre todo de los Padres griegos, se niega en nuestros tiempos por varias razones. Algunos pretenden que la «deificación» es una noción típicamente helenista de la salvación que conduce a la fuga de la condición humana y a la negación del hombre. Les parece que la deificación suprime la diferencia entre Dios y el hombre y conduce a la fusión sin distinción. A veces se le opone, como un adagio más coherente con nuestra época, esta fórmula: «Dios se ha hecho hombre para hacer al hombre más humano» Ciertamente, las palabras «deificatio», ἐϋούεò, εὐδοσιζέò, ἰοσιούεò Ἐἄ_, etc., ofrecen, de suyo, alguna ambigüedad. Por eso, hay que exponer brevemente, en sus líneas fundamentales, el sentido genuino, es decir, cristiano de la «deificación».

2. De hecho, la filosofía y la religión griegas reconocían un cierto parentesco «natural» entre la mente humana y la divina. Mientras que la revelación bíblica considera claramente al hombre como creatura que tiende a Dios por la contemplación y el amor. La cercanía a Dios no se alcanza tanto por la capacidad intelectual del hombre cuanto por la conversión del corazón, por una obediencia nueva y por la acción moral, las cuales no se realizan sin la gracia de Dios. El hombre llamado puede sólo por la gracia alcanzar lo que Dios es por naturaleza.

3. Deben añadirse los temas propios de la predicación cristiana. El hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es invitado a la comunión de vida con Dios, el cual es el único que puede colmar los deseos más profundos del hombre. La idea de deificación alcanza su culminación en la encarnación de Jesucristo: el Verbo encarnado asume nuestra carne mortal para que nosotros, liberados del pecado y de

la muerte, participemos de la vida divina. Por Jesucristo en el Espíritu Santo somos hijos y así también coherederos (cf. Rom 8, 17), «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1, 4). La deificación consiste en esta gracia, que nos libera de la muerte del pecado y nos comunica la misma vida divina: somos hijos e hijas en el Hijo.

4. El sentido verdaderamente cristiano de nuestro adagio se hace más profundo por el misterio de Jesucristo. De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda ni disminuye la naturaleza divina, así tampoco la divinidad de Jesucristo muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original. La Redención no convierte a la naturaleza humana simplemente en algo divino, sino que la eleva según la medida de Jesucristo.

En San Máximo el Confesor, esta idea está también determinada por la experiencia extrema de Jesucristo, es decir, por la pasión y el abandono de Dios: cuanto más profundamente desciende Jesucristo en la participación de la miseria humana, tanto más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina.

En este sentido, la «deificación» entendida correctamente hace al hombre perfectamente humano: la deificación es la verdadera y última «humanización» del hombre.

5. La asimilación deificante del hombre no se realiza fuera de la gracia de Jesucristo, la cual se da principalmente por los sacramentos en la Iglesia. Los sacramentos nos unen eficazmente con la gracia deiforme del Salvador, en una forma visible y bajo los símbolos de nuestra vida frágil(220). La deificación además no se comunica al individuo en cuanto tal, sino como miembro de la comunión de los santos, más aún en el Espíritu Santo la invitación de la gracia divina se extiende a todo el género humano. Por tanto, los cristianos deben con su vida corroborar y perfeccionar la santificación que recibieron(221). La deificación se realiza en su plenitud sólo en la visión del Dios trino, que implica la vida bienaventurada en la comunión de los Santos.

II. Algunos puntos importantes en la Cristología actual

En lo dicho hasta ahora hemos expuesto el fundamento y las dimensiones trinitarias y antropológicas de la cristología. Pero se dan también algunos problemas que hay que tratar de modo menos general, es decir, de modo más concreto y preciso. Entre ellos elegimos dos cuestiones: en primer lugar, la «preexistencia» de Jesucristo, que ocupa un puesto intermedio entre la cristología y la teología trinitaria, y, a continuación, la inmutabilidad y el «dolor» de Dios, que tienen relieve en las discusiones teológicas actuales(222).

A. El problema de la preexistencia de Jesucristo

1. Mientras la cristología clásica pudo presuponer la teología trinitaria, la preexistencia de la naturaleza divina de Jesús no ofrecía un aspecto de gran problemática. Pero en la investigación cristológica de los tiempos recientes, que considera, sobre todo, la vida terrestre de Jesús a la luz del método crítico como comienzo y medida(223), esta preexistencia frecuentemente da la impresión de una alienación con respecto a la fe bíblica y religiosa, y de una transformación «griega» o especulación, más aún de un mito y un desprecio de la naturaleza verdaderamente humana de Jesús. Por ello, dicen que la idea de la preexistencia de Jesucristo no hay que entenderla hoy literalmente, sino sólo de modo simbólico. Sería expresión e «interpretación» de la unicidad, originalidad irreductible y trascendencia de Jesús con respecto al mundo y a la historia; Jesucristo no tiene origen intramundano. En estas teorías actuales, la idea de preexistencia aparece apagada y suprimida.

2. Los intentos de explicar las afirmaciones bíblicas sobre la preexistencia de Jesucristo a partir de fuentes míticas, helenísticas y gnósticas no han tenido éxito; por el contrario, hoy tienen más relieve las semejanzas de la literatura intertestamentaria(224) y, sobre todo, los impulsos veterotestamentarios de la teología sapiencial (cf. Prov 8, 22ss, Sir 24). Ulteriormente se estiman más los temas propios de la evolución de la cristología bíblica: la relación única y específica del Jesús terrestre con Dios Padre («Abba», como dice Jesús), la misión singular del Hijo y la resurrección gloriosa. A la luz de su exaltación el origen de Jesucristo se entiende clara y definitivamente: sentado a la derecha de Dios, es decir, en su

condición de «postexistencia» (= después de la existencia terrena), él preexiste junto a Dios ya «desde el principio» y antes de su venida al mundo. Desde el acontecimiento escatológico de Jesucristo se pasa a su significación protológica, y también viceversa. La misión singular del Hijo (cf. Mc 12, 1-12) es inseparable de la persona de Jesucristo, el cual no ha recibido del Padre sólo una tarea profética temporal y limitada, sino su origen coeterno. El Hijo de Dios ha recibido de Dios Padre todo desde la eternidad. Finalmente, se debe subrayar la perspectiva escatológico-soteriológica: Jesucristo no puede abrirnos el acceso a la vida eterna si Él mismo no es «eterno». El anuncio escatológico y la doctrina escatológica suponen la preexistencia de Jesucristo y, por cierto, divina.

El que Jesucristo tiene su origen del Padre no se ha deducido mediante una reflexión posterior, sino que de sus palabras, su oración y hechos aparece claramente que Jesús suponía como cierto que Él en toda su existencia había sido enviado por el Padre. Por tanto, al menos implícitamente, se manifiesta la conciencia de Jesucristo con respecto a su existencia eterna como el Hijo del Padre, que debe reconciliar el mundo todo con Dios (véanse, como los fundamentos primeros, el «yo» de Jesucristo en los Evangelios sinópticos, las palabras «yo soy» en el cuarto Evangelio y la «misión» de Jesús en muchos escritos del Nuevo Testamento).

3. La investigación bíblica ha demostrado cómo se ha desarrollado este dato original paulatinamente y de modos diversos ya dentro de los límites del Nuevo Testamento. Así ha puesto de manifiesto el significado propio de la preexistencia de Jesucristo:

- La elección y predestinación eterna de Jesucristo (cf. Ef 1, 3-7. 10s; 1 Pe 1, 20).
- La misión del Hijo de Dios en el mundo y en la carne (cf. Gál 4, 4; Rom 8, 3s; 1 Tim 3, 16, Jn 3, 16s).
- La ἐϋϋούεò, encarnación, muerte y exaltación gloriosa de Jesucristo como pasos de su descenso del Padre, todos los cuales muestran la importancia soteriológica y salvífica del acontecimiento de Jesucristo (cf., además, Flp 2, 6-11).
- Jesucristo estuvo presente y actuó, de modo escondido, ya en la historia del Pueblo de Israel (cf. 1 Cor 10, 1-4; Jn 1, 30; 8, 14. 58).
- Jesucristo, mediador de la creación, también conserva el mundo en el ser, y es además cabeza del cuerpo de la Iglesia y reconciliador de todas las cosas (cf. 1 Cor 8, 6; Col 1, 15ss; Jn 1, 1-3. 17; Heb 1, 2s). Todos los mediadores que parecían poseer una significación salvífica propia, o son suprimidos o sólo pueden entenderse como subordinados; Jesucristo tiene una potencia absoluta sobre todas las otras mediaciones y constituye, en su obra y en su persona, el acontecimiento escatológico.
- Jesucristo posee el primado cósmico Y comunica a todos la redención, que se concibe como una nueva creación (cf. Col 1, 15ss; 1 Cor 8, 6; Heb 1, 2s; Jn 1, 2).
- La sumisión de las potestades malas comienza con la exaltación de Jesucristo (cf. Flp 2, 10, Col 1, 16. 20).

4. El concepto postbíblico de «preexistencia» contiene, por

tanto, muchos elementos cristológicos. Aunque, en cuanto a su realidad, está fundado en la Sagrada Escritura, sin embargo la «preexistencia» no se menciona en sí misma separadamente, y así no constituye el único fin de los enunciados del Nuevo Testamento. Es un concepto sistemático, que reduce a síntesis muchos significados teológicos. En muchas afirmaciones es principalmente el trasfondo, el presupuesto y la razón de otros temas que se pretenden. Por ello, de la misma manera que no basta el mero uso formal del término, tampoco debe emplearse unívoca, sino analógicamente, y así con cuidado del contexto y de los diversas riquezas materiales ya expuestas. El concepto de «preexistencia», aunque tenga un uso múltiple, no significa una «interpretación», en último término, subjetiva, sino que connota el verdadero origen ontológico y, por cierto, intemporal de Jesucristo, origen que también se manifiesta en su

conciencia, como ya hemos dicho. Pero la «preexistencia» en sentido bíblico no pretende expresar solamente que Cristo es coeterno con Dios, sino que connota todo el movimiento y el misterio cristológicos que, comenzando desde el ser con Dios Padre, implica la ἐϋϋούεò y la encarnación, la muerte infamante en la cruz y la exaltación gloriosa, y testifica, por último, la redención de todos los hombres, el primado sobre la Iglesia y la reconciliación universal y cósmica. Todo esto se presenta en la perspectiva universal soteriológica y «stauroológica». Casi todos los enunciados de la preexistencia de Jesucristo aparecen en un contexto de himnos y de ahí presentan el estilo de profesión y alabanza, nacidos de la experiencia de la presencia del Señor en la Iglesia. Esta índole soteriológica y doxológica, que no niega su significado verdaderamente «ontológico» pone unos claros límites a aquellas formas de especulación acerca de la preexistencia que no observan estas propiedades.

5. El concepto de «preexistencia» de Jesucristo adquirió mayor claridad a lo largo de la reflexión cristológica. En ciertos pasajes, el prefijo «pre» (por ejemplo, «antes de todas las cosas», «antes de Abraham») tiene y conserva una connotación temporal a causa también de la índole histórica de la salvación cristiana, pero, en último término, significa el primado absoluto e intemporal sobre todas las cosas creadas, que se hizo definitivamente evidente cristológicamente en el símbolo Niceno(225) después de la crisis arriana: el Hijo de Dios engendrado por el Padre no es creado, sino consustancial al Padre.

De esta manera, la idea de «preexistencia» de Jesucristo es el elemento eminente de la conjunción entre cristología y teología trinitaria, como se ha dicho más arriba (I, C y D). La verdadera cristología debe ser trinitaria, y la teología trinitaria ha de ser entendida cristológicamente. Entre el Hijo en la vida eterna de Dios y el Hijo en la historia terrestre de Jesús se da una íntima correspondencia, más aún una identidad real, que se nutre con la unidad y comunión filial de Jesucristo con Dios Padre. La preexistencia de Jesucristo debe entenderse también desde la historia de Jesucristo y, sobre todo, desde su consumación en el acontecimiento pascual. La preexistencia de Jesucristo, coeterna -si se la considera en un movimiento descendente y como «desde arriba»-, se miraba, ya desde los comienzos, también en relación con la comunicación y donación de Jesucristo por la vida del mundo. Esta relación tiene su raíz en la filiación eterna de Jesucristo y se constituye mediante el concepto bíblico de «misión». La donación por nosotros y por todos los hombres sólo salva, si brota de Dios, es decir, del Hijo preexistente del Padre, lo cual demuestra, de nuevo, la índole soteriológica de la «preexistencia».

B. El aspecto trinitario de la cruz de Jesucristo o el problema del «dolor de Dios»

En la teología actual se ponen frecuentemente en duda, por motivos históricos o sistemáticos, la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios, sobre todo en el contexto de la teología de la cruz. De esta manera han nacido diversas concepciones teológicas sobre el «dolor de Dios». En ellas hay que separar las ideas falsas de los elementos conformes con la revelación bíblica. Puesto que el problema se está tratando todavía hoy, aquí se busca sólo un primer acercamiento, el cual, sin embargo, quiere abrir el camino a la solución de la cuestión.

1. Los promotores de esta teología dicen que las raíces de sus ideas se encuentran ya en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y en algunos Padres. Pero ciertamente el peso de la filosofía moderna, al menos en la construcción de esta teoría, ha tenido una importancia mayor.

1.1. En primer lugar, Hegel postula que la idea de Dios debe incluir el «dolor de lo negativo» más aún la «dureza del abandono» (die Härte der Gottlosigkeit) para alcanzar su contenido total. En él queda una ambigüedad fundamental: ¿Necesita Dios verdaderamente el trabajo de la evolución del mundo o no? Después de Hegel, los teólogos protestantes llamados de la ἐϋϋούεò y numerosos anglicanos desarrollaron sistemas «staurocéntricos» en los que la pasión del Hijo afecta, de modo diverso, a toda la Trinidad y especialmente manifiesta el dolor del Padre que abandona al Hijo, que «no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros» (Rom 8, 32, cf. Jn 3, 16), o también el dolor del Espíritu Santo que abarca en la Pasión la «distancia» entre el Padre y el Hijo.

1.2. Según muchos autores actuales, este dolor trinitario se funda en la misma esencia divina; según otros, en una cierta ἐϋϋούεò de Dios que crea y se liga así, de alguna manera, a la libertad de la creatura; o,

finalmente, en una alianza estipulada por Dios, con la que Dios libremente se obliga a entregar a su Hijo; de esta entrega dicen que ella hace el dolor del Padre más profundo que todo dolor del orden de lo creado.

Muchos autores católicos han hecho suyas recientemente proposiciones parecidas, diciendo que la tarea principal del Crucificado fue mostrar la pasión del Padre.

2. El Antiguo Testamento insinúa frecuentemente -no obstante la trascendencia divina (cf. Jer 7, 16-19)- que Dios sufre con los pecados de los hombres. Estas expresiones quizás no pueden explicarse como meros «antropomorfismos» (véase, por ejemplo, Gén 6, 6: «El Señor se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra. Y dolido internamente en su corazón...»; Dt 4, 25; Sal 78, 41; Is 7, 13; 63, 10; Jer 12, 7; 31, 20, Os 4, 6; 6, 4; 11, 8s). La teología rabínica amplía este tema, hablando, por ejemplo, de la lamentación de Dios por la alianza estipulada por la que está ligado, o por la destrucción del templo, y, a la vez, subraya la debilidad de Dios frente a las potestades malas(226).

En el Nuevo Testamento, las lágrimas de Jesucristo (cf. Lc 19, 41), su ira (cf. Mc 3, 5) y su tristeza (cf. Mt 17, 17) son también manifestaciones de un cierto modo de comportarse de Dios mismo, del cual se afirma explícitamente en otros pasajes que se afirma (cf. Rom 1, 18; 3, 5; 9, 22; Jn 3, 36; Apoc 15, 1).

3. Ciertamente los Padres subrayan (contra las mitologías paganas) la *ἀπαθεία* de Dios, sin que, a pesar de ello, nieguen su compasión con el mundo que sufre. En ellos, el término *ἀπαθεία* expresa la oposición a *πάθος* que significa una pasión involuntaria impuesta desde fuera, o también que sea consecuencia de una naturaleza caída. Cuando admiten *πάθη* naturales e inocentes (como el hambre o el sueño), los atribuyen a Jesucristo, e incluso a Dios, en cuanto padece juntamente con los hombres(227). A veces, hablan también de modo dialéctico: Dios padeció en Jesucristo de modo impasible, porque en virtud de una elección libre(228).

Según el Concilio de Éfeso (cf. la carta de San Cirilo, dirigida a Nestorio)(229), el Hijo se apropió los dolores infligidos a su naturaleza humana (*ὁμοπαθήσας*); los intentos de reducir esta proposición (y otras existentes en la Tradición, semejantes a ella) a mera «comunicación de idiomas» sólo pueden reflejar su sentido íntimo, de modo insuficiente y sin agotarlo. Pero la Cristología de la Iglesia no acepta que se hable formalmente de pasibilidad de Jesucristo según la divinidad(230).

4. A pesar de cuanto hasta ahora hemos dicho, los Padres citados afirman claramente la inmutabilidad e impasibilidad de Dios(231). Así excluyen en la misma esencia de Dios la mutabilidad y aquella pasibilidad que pasara de la potencia al acto(232). Finalmente, en la tradición de la fe de la Iglesia, la cuestión se ilustra siguiendo estas líneas:

4.1. Con respecto a la inmutabilidad de Dios hay que decir que la vida divina es tan inagotable e inmensa, que Dios no necesita, en modo alguno, de las creaturas(233) y ningún acontecimiento en la creación puede añadirle algo nuevo o hacer que sea acto, algo que fuera todavía potencial en Él. Dios, por tanto, no puede cambiarse ni por disminución ni por progreso. «De ahí que, al no ser Dios mutable de ninguna de estas maneras, es propio de Él ser completamente inmutable»(234). Lo mismo afirma la Sagrada Escritura, de Dios Padre, «en el cual no hay variación ni sombra de cambio» (Sant 1, 17). Sin embargo, esta inmutabilidad del Dios vivo no se opone a su suprema libertad, como lo demuestra claramente el acontecimiento de la encarnación.

4.2. La afirmación de la impasibilidad de Dios presupone e incluye esta comprensión de la inmutabilidad, pero no hay que concebirlo de modo que Dios permanezca indiferente a los acontecimientos humanos. Dios, que nos ama con amor de amistad, quiere que se le responda con amor. Cuando su amor es ofendido, la Sagrada Escritura habla del dolor de Dios, y, por el contrario, si el pecador se convierte a Él, habla de su alegría (cf. Lc 15, 7). «La salud del dolor es más cercana a la inmortalidad, que el pasmo del que no siente»(235). Los dos aspectos se complementan mutuamente. Si se descuida uno de ellos, se desfigura el concepto del Dios que se ha revelado.

5. La tradición teológica medieval y moderna subrayó prevalentemente el primer aspecto (cf. 4.1). En realidad, también hoy la fe católica defiende así la esencia y la libertad de Dios (oponiéndose a teorías exagerados, cf. supra II, B, 1). Pero simultáneamente el segundo aspecto (cf. 4.2) requiere una mayor atención.

5.1. En nuestros tiempos, los aspiraciones de los hombres buscan una Divinidad que ciertamente sea omnipotente, pero que no parezca indiferente; más aún, que esté como conmovida misericordiosamente por los desgracias de los hombres, y en este sentido «compadezca» con sus miserias. La piedad cristiana siempre rehusó la idea de una Divinidad a la que de ningún modo llegaran las vicisitudes de su creatura; incluso era propensa a conceder que, como la compasión es una perfección nobilísima entre los hombres, también existe en Dios, de modo eminente y sin imperfección alguna, la misma compasión, es decir, «la inclinación [...] de la conmiseración, no la falta de poder»(236) y que ella es conciliable con su felicidad eterna. Los Padres llamaron a esta misericordia perfecta con respecto a las desgracias y dolores de los hombres, «Pasión de amor», de un amor que en la Pasión de Jesucristo llevó a cumplimiento y venció los sufrimientos(237).

5.2. Por ello, en las expresiones de la Sagrada Escritura y de los Padres, y en los intentos modernos, que hay que purificar en el sentido explicado, ciertamente hay algo que retener. Quizá hay que decir lo mismo del aspecto trinitario de la cruz de Jesucristo. Según la Sagrada Escritura, Dios ha creado libremente el mundo, conociendo en la presencia eterna -no menos eterna que la misma generación del Hijo- que la sangre preciosa del Cordero inmaculado Jesucristo (cf. 1 Pe 1, 19s; Ef 1, 7) sería derramada. En este sentido, el don de la divinidad del Padre al Hijo tiene una íntima correspondencia con el don del Hijo al abandono de la cruz. Pero, ya que también la resurrección es conocida en el designio eterno de Dios, el dolor de la «separación» (cf. supra II, B, 1.1) siempre se supera con el gozo de la unión, y la compasión de Dios trino en la pasión del Verbo se entiende propiamente como una obra de amor perfectísimo, de la que hay que alegrarse. Por el contrario, hay que excluir completamente de Dios el concepto hegeliano de «negatividad».

En el intento y en la experiencia de esta reflexión, la razón humana y teológica se encuentra no sólo con problemas difícilísimos (por ejemplo, los «antropomorfismos»), sino que toca también, de modo singular, el misterio incomprensible del Dios vivo, y siente, en sumo grado, los límites de sus conceptos.

Conclusión

No podemos ni queremos negar que lo que hemos delineado en este estudio tiene su origen en la teología científica actual. Pero la realidad subyacente, es decir, la fe viva de toda la Iglesia en la Persona del Señor Jesucristo tiende, más allá de las fronteras concretas de culturas particulares, a una universalidad cada vez mayor en entender y amar el misterio de Jesucristo. Como el Apóstol Pablo se ha «hecho todo a todos» (cf. 1 Cor 9, 22), también nosotros debemos insertar más profundamente el anuncio evangélico de Jesucristo en todas las lenguas y formas culturales de los pueblos. Esta tarea es muy difícil. Sólo puede tener éxito si permanecemos en un continuo diálogo, sobre todo con la Sagrada Escritura y con la fe y magisterio de la Iglesia, pero también con las grandes riquezas de las tradiciones culturales de todas las Iglesias particulares y con las de las experiencias humanas de todas las culturas, en las que la acción del Espíritu Santo y su gracia pueden estar presentes(238). Queremos sentirnos alentados para conseguir este fin, siguiendo la tarea propia del apóstol: «Y seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta los últimos confines de la tierra» (Hech 1, 8).

Comisión teológica internacional

La reconciliación y la penitencia (1982)

11.1. Introducción, por Mons. Ph. Delhaye

La relación anual de la Comisión teológica internacional tiene en 1983 un aspecto particular. Efectivamente S.E. Mons. J. Tomko, Secretario General del Sínodo de los Obispos, pidió que la Comisión teológica internacional consagrara la sesión ordinaria de 1982 al estudio doctrinal y técnico de los problemas de la Penitencia y de la Reconciliación, que los Padres Sinodales iban a discutir en octubre de 1983. S. Em. el Card. J. Ratzinger, Presidente de la Comisión teológica internacional, pudo, de hecho, transmitir en tiempo oportuno los resultados de estos trabajos y autoriza hoy una más amplia difusión de ellos.

No se trataba solamente de dar una opinión sobre algunas cuestiones hoy más importantes (parte C). La Comisión teológica internacional quiso retomar el problema de la penitencia cristiana de una manera más vasta. Así decidió subrayar, al comienzo, los aspectos antropológicos de la reconciliación que son tan importantes para los hombres de nuestro tiempo (Parte A). Sin duda, era necesario confrontar este punto de vista con las enseñanzas de la Sagrada Escritura, especialmente con las doctrinas cristológicas y con toda la vida de la Iglesia (Parte B, I, II, III). Se han subrayado constantes y variables en la evolución histórica (Parte B, IV, a, b). Se ha estudiado la doctrina del Concilio de Trento tanto en la fe al Magisterio como en las perspectivas ecuménicas (Parte B, IV, c).

El trabajo de la Subcomisión ha sido dirigido por el profesor W. Kasper de la Universidad de Tubinga. Tenía como colaboradores al R.P. B. Ahern, exegeta americano, a Mons. H. Schürmann, biblista bien conocido de Erfurt, al R.P. B. Sesboüé (París), a Mons. K. Lehmann, entonces profesor en Friburgo de Brisgovia y hoy obispo de Maguncia, al profesor C. Peter de la Universidad Católica de Washington, a Mons. C. Caffarra, presidente del Instituto Juan Pablo II de Roma y al muy célebre P. Y. Congar.

Así se añade un texto más a la serie ya larga de trabajos que fueron publicados por esta Comisión, fundada en 1969. A su recopilación está dedicado el presente volumen.

11.2. Texto del Documento aprobado «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(239)

Sumario

Introducción

A. El contexto antropológico de la penitencia

I. La esencia de la penitencia desde un punto de vista antropológico

II. Dimensiones antropológicas de la penitencia

B. Los fundamentos teológicos de la penitencia

I. Los fundamentos teológicos

II. Los fundamentos cristológicos

III. Los fundamentos eclesiales

IV. Fundamentos en la historia de los dogmas y de la teología

a) Las constantes del desarrollo histórico

b) Las variables del desarrollo histórico

c) La doctrina del Concilio de Trento

C. Reflexiones sobre algunas cuestiones importantes para la práctica

I. Unidad y diversidad de las formas de penitencia

II. Confesión individual - Celebración penitencial - Absolución general

III. Pecado - Pecado grave - Pecados cotidianos

IV. Penitencia y Eucaristía

Conclusión

Introducción

La llamada a la conversión en la predicación de Jesús está inmediatamente ligada con el Evangelio de la venida del Reino de Dios (Mc 1, 14s). Por ello, cuando la Iglesia, siguiendo a Jesús y enviada por Él, llama a la conversión y anuncia la reconciliación del mundo que Dios ha realizado por la muerte y la resurrección de Jesucristo (cf. 2 Cor 5, 18-20), anuncia al Dios que es rico en misericordia (Ef 2, 4) y que no se desdeña de ser llamado el Dios de los hombres (cf. Heb 11, 16).

El mensaje de que Dios es Dios y de la venida de su Reino es, por ello, al mismo tiempo, el mensaje de la salvación de los hombres y de la reconciliación del mundo. Por el contrario, el pecado que no reconoce a Dios como Dios y que rechaza la comunión con Dios que Dios ofrece al hombre desde el comienzo de la creación, significa, al mismo tiempo, la alienación del hombre con respecto al sentido y al fin de su existencia humana y también la alienación de los hombres entre sí. Pero incluso cuando nosotros no somos fieles, Dios permanece fiel. Por ello, ha establecido una alianza primeramente con el pueblo elegido por Él; en la plenitud de los tiempos ha renovado esta alianza al establecer a Jesucristo como Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2, 5). Ha contraído esta nueva y eterna alianza por la sangre que Jesucristo ha derramado por la multitud para el perdón de los pecados (Mt 26, 28).

Si esto es el centro del mensaje cristiano, el tema de la penitencia y de la reconciliación afecta entonces a la Iglesia que es para el mundo el sacramento de la reconciliación, en toda su existencia, tanto en su doctrina como en su vida. Por otra parte, la pérdida del sentido del pecado, que comprobamos hoy en muchas partes del mundo, tiene su raíz en la pérdida del sentido de Dios, y conduce consecuentemente a la pérdida del sentido del hombre. Cuando, por ello, la Iglesia anuncia la conversión y la reconciliación, es fiel, a la vez, a Dios y a los hombres; como sirviente y administradora de los divinos misterios (cf. 1 Cor 4, 1), sirve al mismo tiempo a la salvación del hombre.

En este contexto que «sin separación ni confusión» es, a la vez, teológico y antropológico, la Comisión teológica internacional presenta la contribución que se le ha pedido para el Sínodo Episcopal de 1983. No tiene la intención de decirlo todo ni querría volver a lo que es universalmente conocido y aceptado. Opina, sin embargo, que no respondería a las esperanzas que con razón se ponen en ella, si se limitara inmediata o incluso exclusivamente a los problemas actuales teológicos y pastorales. Está persuadida de que penitencia y reconciliación son de especial importancia para el encuentro con las mentalidades culturales de los hombres, y, por otra parte, está también persuadida de la conexión indisoluble entre la doctrina y la práctica viva de la Iglesia. Por ello, querría proponer sus reflexiones en tres pasos:

1. Análisis de la situación antropológica actual de la penitencia en conexión con la presente crisis del hombre.

2. Fundamentos bíblicos, históricos y dogmáticos de la doctrina sobre la penitencia.

3. Reflexiones sobre algunas cuestiones importantes de la doctrina y de la práctica de la penitencia.

A. El contexto antropológico de la penitencia

I. La esencia de la penitencia desde un punto de vista antropológico

1. Culpa y pecado, penitencia y conversión son fenómenos universalmente humanos, que -aunque frecuentemente oscurecidos o desfigurados- se encuentran, con diversas expresiones históricas, en todas las religiones y en todas las culturas. La llamada a la penitencia y el mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre la reconciliación otorgada por Dios presuponen estos fenómenos universalmente humanos, los purifican y los superan. Pues según la concepción de la Sagrada Escritura, conversión y penitencia son la respuesta del hombre, hecha posible y sostenida por la gracia de Dios, al ofrecimiento de reconciliación realizada por Dios. La penitencia es, por tanto, a la vez, un don de la gracia y un acto libre moralmente responsable del hombre (*actus humanus*), en el que el hombre se reconoce como sujeto responsable de sus acciones malas y, al mismo tiempo, a partir de una decisión interior cambia su vida y le da una nueva dirección hacia Dios. De esta unidad, llena de tensión, de obrar divino y humano en el acto de la penitencia se sigue que la preocupación pastoral por la renovación de la actitud y del sacramento de la penitencia tiene que incluir, por una necesidad objetiva, la preocupación por los presupuestos antropológicos de la penitencia, es decir, económicos, sociológicos, psicológicos y espirituales.

2. La crisis actual en la concepción y práctica de la penitencia afecta no sólo y frecuentemente no primariamente cuestiones concretas, dogmáticas, disciplinares y pastorales. En amplios sectores del mundo actual se ha llegado a una pérdida del sentido del pecado y también consecuentemente del sentido de la penitencia. Esta situación tiene múltiples causas. En primer lugar, hay que indicar causas intraeclesiales. El modo como se practicó la penitencia frecuentemente en la Iglesia hasta el pasado más próximo, se percibe por muchos cristianos como humanamente vacío e ineficaz. La práctica concreta de la penitencia en muchos casos apenas afecta la vida de los hombres y la situación dramática del mundo actual. A esto se añade un aspecto más extraeclesial. La crisis presente de la penitencia tiene su último fundamento en una crisis del hombre moderno, sobre todo del hombre influido por la civilización occidental, y de la comprensión que tiene de sí mismo, la cual en amplia medida ya no conoce ni reconoce pecado y conversión. Hoy frecuentemente culpa y pecado no se entienden ya como un elemento original de la responsabilidad personal del hombre, sino que, como un fenómeno secundario, se las hace derivar de la naturaleza, la cultura, la sociedad, la historia, las circunstancias, el inconsciente, etc. y con ello se las declara ideología o ilusión. Así se llega a una debilitación de la conciencia personal a favor del influjo, generalmente inconsciente, de las normas sociales de un mundo ampliamente descristianizado.

3. Por ello, la renovación de los presupuestos antropológicos de la penitencia tiene que comenzar por la renovación de la comprensión del hombre como persona moral y religiosamente responsable. Hay que mostrar de nuevo que la posibilidad de llegar a ser culpable se da con la libertad humana en la que consiste la dignidad personal del hombre. Pues pertenece al hombre la tarea de realizarse a sí mismo. En el primado de la persona sobre las cosas se funda que el hombre no es mero objeto de fuerzas anónimas fisiológicas, económicas, sociales y culturales, sino también sujeto libremente responsable, el cual es, él mismo, causa de tensiones, rupturas y alienaciones en el mundo. Por ello, donde, por principio, ya no se reconocen pecado y culpa, lo humano del hombre mismo está en peligro.

4. La dignidad incondicionada del hombre como persona está, en último término, fundada en su relación a Dios, en su semejanza con Dios y en su vocación por la gracia a la comunión con Dios. Por ello, el hombre permanece para sí mismo como una cuestión no resuelta, a la que sólo Dios puede dar la respuesta completa y totalmente cierta; más aún, Dios mismo y la comunión con Él es la respuesta a la cuestión que el hombre no sólo se plantea, sino que es él mismo en lo más profundo(240). La renovación del hombre y de la conciencia de la dignidad personal del hombre tiene, por ello, que comenzar por la conversión a Dios y la renovación de la comunión con Él. Al contrario, la Iglesia, cuando llama a la conversión del hombre a Dios, es precisamente «signo y salvaguardia de la transcendencia de la persona humana»(241).

II. Dimensiones antropológicas de la penitencia

1. La persona humana está, según su esencia, constituida corporalmente. En su realización concreta es, en muchas maneras, dependiente de condiciones fisiológicas, económicas, sociológicas, culturales y psicológicas. En sentido inverso, culpa y pecado toman también cuerpo en las organizaciones y estructuras creadas por los hombres y por la sociedad humana, los cuales a su vez son interiorizados, de nuevo, por los hombres concretos que viven en tales organizaciones y estructuras, y así pueden gravar la libertad de los hombres y conducir al pecado. Tales estructuras culpables y acuñadas por el pecado pueden, por ello, actuar de un modo humanamente alienante y destructivo. Pero, a pesar de esta su gran importancia para el comportamiento personal del individuo, se puede hablar, a lo sumo en un sentido análogo, de «estructuras pecadoras» o «de pecado estructural»; en el sentido propio de la palabra sólo el hombre puede ser pecador. Pero porque tales estructuras proceden del pecado y pueden, a su vez, ser ocasión de pecado, incluso impulsar al pecado, la conversión y la penitencia tienen también -siempre que ello es posible- que repercutir en el cambio de las estructuras. Tales cambios presuponen la propia conversión y, por ello, tienen que realizarse por medios que corresponden y conducen a la reconciliación.

El modo como ello es posible, depende también de la posición y de las posibilidades de la persona concreta en una determinada sociedad. Hoy se impone a amplios sectores de la humanidad aceptar con sufrimiento, en actitud de penitencia, estructuras malvadas de orden económico, social o político. Para muchos, el intento de retirarse de una cooperación con tales estructuras trae consigo una sensible renuncia a bienes o posiciones, lo cual puede ser también una forma de penitencia impuesta. El intento de suavizar o de eliminar estructuras malvadas puede plenamente llevar a graves cargas, incluso a persecuciones que tienen que ser soportados en espíritu de penitencia.

De estos modos diversos se nos muestra hoy en una nueva manera que conversión y penitencia tienen necesariamente una dimensión corporal y cósmica, y que tienen que conducir a frutos corporales de penitencia. Por una tal conversión total y personal del hombre a Dios tiene lugar la vuelta a Dios y la repatriación de toda realidad en Él.

2. La persona humana no está constituida sólo corporalmente, sino también socialmente. Por ello, la conversión a Dios está indisolublemente unida con la conversión al hermano. Dios es ciertamente el Padre de todos los hombres; por Él y bajo Él forma toda la humanidad, una única familia. La conversión es, por ello, solamente auténtica, cuando incluye el cumplimiento de las exigencias de la justicia y el compromiso por un orden recto, por la paz y por la libertad de los otros. La reconciliación con Dios tiene que conducir y ayudar a la reconciliación con los hermanos, introducir una civilización del amor, de la que la Iglesia es sacramento, es decir, signo e instrumento. Sin embargo, la conversión a Dios no tiene sólo consecuencias sociales, sino también presupuestos sociales. Sólo el que experimenta amor puede abrirse amorosamente a Dios y al otro. La penitencia, por tanto, no se puede entender como puramente interna y privada. Porque (no: ¡aunque!) es un acto personal, tiene también una dimensión social. Este punto de vista es también de importancia para la fundamentación del aspecto eclesial y sacramental de la penitencia.

3. El hombre es un ser que vive en el tiempo y en la historia. Encuentra su identidad sólo cuando confiesa su pasado pecador y se abre a un nuevo futuro. Se puede entender el pecado como *incurvatio hominis* o como *amor curvus*. La conversión consiste en que el hombre renuncia a esta convulsión egoísta de sí mismo y se abre nuevamente en amor a Dios y a los otros. Las dos cosas tienen lugar en la confesión de la culpa. En ella confiesa el hombre su pasado pecador, al abrirse y mostrarse ante Dios y los hombres para alcanzar, de nuevo, un futuro en la comunión con Dios y con los hermanos. Una tal confesión es, incluso mirada de un modo puramente antropológico, un elemento esencial de la penitencia y tiene una eficacia liberadora y reconciliadora incluso en un nivel psíquico y social. La renovación del sacramento de la penitencia puede enlazar con esta visión antropológica y desde ella hacer nuevamente inteligible la confesión personal de los pecados. Puede y debe al mismo tiempo aprender de esta visión antropológica, y entender y realizar en la práctica, de nuevo, más claramente, el sacramento de la penitencia como un sacramento dialogal.

4. Siempre que hombres se convierten de este modo, hacen penitencia Y confiesan su culpa, tocan el más profundo misterio de la persona que, a su vez, remite al misterio de Dios. Siempre que sucede esto, se realiza de modo anticipado la esperanza en el sentido último y en la reconciliación escatológica del mundo, que sólo nos ha sido revelada y otorgada en su plenitud por Jesucristo. Porque la penitencia en lo que tiene de general humano y de general religioso preludia de modo anticipado y fragmentario lo que ha sido otorgado en plenitud a los fieles por Jesucristo, puede ser designada como sacramentum legis naturae(242).

B. Los fundamentos teológicos de la penitencia

I. Los fundamentos teológicos

1. El mensaje del Antiguo y del Nuevo Testamento que sobrepasa y supera ampliamente toda esperanza humana, es profundísimamente teocéntrico. Se trata de que se revele que Dios es Dios, y su gloria, que venga su Reino, que su voluntad se haga y que su nombre sea glorificado (Mt 6, 9s; Lc 11, 2). De modo correspondiente, el Decálogo comienza: «Yo soy el Señor, tu Dios...» (Éx 20, 2; Dt 5, 6). La exigencia de entrega total a Dios y al prójimo recibe en Jesús una altura y profundidad de contenido, y además una vehemencia, que sobrepasa ulteriormente la del Antiguo Testamento (cf. Mc 12, 29-31, y par.). Frente a esto, el pecado es la actitud y la acción del hombre que no reconoce a Dios y su Reino. Por eso se lo describe en la Sagrada Escritura como desobediencia, como idolatría y como autonomía arbitraria y absolutizada del hombre. Por este apartarse de Dios y este volverse desordenadamente a los valores creados el hombre equivoca, en último término, la verdad de su ser creado; se aliena a sí mismo (cf. Rom 1, 21ss). Al volver en la conversión, otra vez, a Dios, su principio y fin, encuentra también, de nuevo, el sentido de su propia existencia.

2. La idea de Dios del Antiguo Testamento está determinada por la idea de alianza. Se describe a Dios como un esposo amante, un padre bondadoso; Él es «Dives in misericordia» abierto siempre al perdón y a la reconciliación, constantemente dispuesto a renovar su alianza. Sin duda, la ira de Dios es también una realidad; ella muestra que Dios en su amor se deja afectar por el mal que existe en el mundo, y que reacciona contra la injusticia y la mentira. El pecado en esta perspectiva se designa como ruptura de la alianza y se compara con un adulterio. Al final, ya en los profetas, tiene ciertamente la primera y la última palabra, la esperanza en la gracia y la fidelidad de Dios. En Jesús la radicalidad de su exigencia y de su llamada a la conversión está completamente enmarcada en su mensaje de salvación (Lc 6, 35). En Jesús hay una absoluta prioridad del Evangelio ante la Ley. Esto no significa que en Jesús no se den ya exigencias morales; más bien las exigencias morales de Jesús y su llamada a la conversión son sólo comprensibles y realizables en el marco de su Buena Nueva. Sólo la promesa de amor y la previa voluntad de perdón por parte del Padre liberan, alientan y posibilitan la conversión y la entrega total del hombre. Conversión y penitencia no son, por ello, prestaciones puramente humanas, sino un don de la gracia. Pues en sus propios intentos de conversión, el hombre está siempre bajo las condiciones del pecado, de la injusticia, de la falta de paz, de la esclavitud y de la irreconciliabilidad. Sólo Dios puede sanar al hombre en su raíz más profunda y otorgarle un comienzo cualitativamente nuevo, dándole un corazón nuevo (Jer 31, 33; Ez 36, 26). No nos reconciamos nosotros con Dios; es Dios el que nos ha reconciliado consigo por Cristo (2 Cor 5, 18).

3. Tanto el pecado como la conversión no se entienden ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento de modo puramente individualístico. Por el contrario, precisamente en los profetas véterotestamentarios los pecados contra la justicia social son condenados por Dios en nombre de la alianza. El Antiguo y el Nuevo Testamento ven al hombre encuadrado en la solidaridad del pueblo y de toda la humanidad (cf. Gén 3; Rom 5), y respectivamente en la solidaridad del nuevo pueblo de Dios. Por otra parte ya los profetas de los siglos VII y VI antes de Cristo descubren la responsabilidad personal del hombre concreto. La conversión a Cristo llama plenamente al individuo a salir de su ligazón a su pueblo y le sitúa en el nuevo pueblo de Dios que abarca a todos los pueblos. En concreto, la gracia de la conversión exige del hombre una triple respuesta: En primer lugar, es necesario un cambio real del corazón, un nuevo espíritu y sentido. Conversión y penitencia son una opción fundamental (sobre esto véase más adelante C, III, 3s) de la persona a Dios y una completa renuncia al pecado. En segundo lugar, ya Jeremías espera del pecador

una confesión pública de su culpa y una promesa de mejora «ante Yahveh» (Jer 36, 5-7). También en Jesús, una fe que confía con buena voluntad (cf. Mc 1, 15), la confesión arrepentida y la petición de perdón (Lc 11, 4; cf. 18, 10-14) son un comienzo de conversión y un inicial cambio de vida. Finalmente, la penitencia tiene que manifestarse en un cambio radical de toda la vida y de todos sus campos. A esto pertenecen, ante todo, obrar la justicia y la disposición de perdonar con respecto al prójimo (cf. Mt 18, 21s. 23-35; Lc 17, 4).

II. Los fundamentos cristológicos

1. Ya el Antiguo Testamento mira anticipadamente a la nueva alianza, en la que Dios da al hombre un nuevo corazón y un sentido nuevo (Jer 31, 31-33; Ez 36, 26s). Isaías espera al «Siervo de Dios» (Is 53), Malaquías al «Ángel de la Alianza» (Mal 3, 1). Jesús sabe que la salvación del Reino de Dios que viene, está ya presente en su propia existencia (Lc 10, 23s). Por eso, para Él el centro de la exigencia de conversión consiste en la aceptación, por fe y como niños, de la salvación ya prometida (Mc 10, 15), en volverse con fe a Él mismo (Lc 12, 8s), en oír y conservar su palabra (Lc 10, 38-42; 11, 27s), o bien en seguirle (cf. Mt 8, 19s. 21s). La conversión consiste ahora, por tanto, en la decisión a favor de Jesús, en la que al mismo tiempo se decide el Reino de Dios que viene. Sin embargo, Jesús supo bien desde el principio que Él con su exigencia pedía demasiado a sus discípulos y a sus oyentes, y que Él, de modo semejante a los profetas y al Bautista, mirando las cosas humanamente, quedaría sin éxito. A pesar de ello, con confianza en Dios, su Padre, pudo mantener su mensaje y ligarlo, ya desde el principio, con el pensamiento de la pasión (cf. Mc 12, 1-12), con respecto a lo cual la posibilidad del martirio se le convirtió hacia el final en una certeza cada vez más fuerte (cf. Mc 14, 25). Su entrega proexistente por los impenitentes y pecadores, el «servicio de su vida» (Lc 22, 27), se hace, en su pasión y muerte, un proexistente servicio de su muerte (cf. Mt 10, 45). El seguimiento de la cruz de Jesús, fundado en el bautismo (cf. Rom 6, 3ss), es, por ello, la forma fundamental de la penitencia cristiana.

2. El Nuevo Testamento explica la cruz de Jesucristo con ideas como vicariedad, sacrificio, expiación. Todas estas ideas son hoy para muchísimos hombres sólo difícilmente accesibles y tienen, por ello, que ser explicadas e interpretadas cuidadosamente. Esto es posible, de una manera introductiva y preparatoria, remitiendo a la estructura solidaria del ser humano: el ser, obrar y omitir del otro y de los otros, determinan al individuo en su ser y obrar. Así se puede hacer inteligible, de nuevo, que Jesucristo por su obediencia y entrega «por la multitud» ha determinado de modo nuevo la situación existencial de cada existencia humana. Ciertamente las afirmaciones sobre el carácter vicario de la obra redentora de Jesucristo sólo llegan a ser plenamente inteligibles, cuando se acepta que en Jesucristo, Dios mismo ha entrado en la condicio humana de modo que en la persona del Dios-hombre Jesucristo, Dios ha reconciliado consigo al mundo (cf. 2 Cor 5, 19). Así tiene sentido: «Uno ha muerto por todos, por ello todos han muerto... De manera que si uno está en Cristo, es una nueva creación» (2 Cor 5, 14. 17). La redención del pecado, o sea el perdón de los pecados, sucede, por tanto, por el «*admirabile commercium*». Dios «al que no conoció pecado, lo hizo por nosotros pecado, para que nosotros llegáramos a ser en Él justicia de Dios» (2 Cor 5, 21; cf. Rom 8, 3s; Gál 3, 13; 1 Pe 2, 24). «El Hijo de Dios en la naturaleza humana unida a Sí venciendo la muerte por su muerte y resurrección ha redimido al hombre y lo ha transformado en una nueva creatura»(243). «Puesto que en Él la naturaleza humana fue asumida, no absorbida, por ello mismo ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, se ha unido en su encarnación, de alguna manera, con todo hombre»(244).

3. La penitencia cristiana es participación en la vida, pasión y muerte de Jesucristo. Esto se realiza «per fidem et caritatem et per fidei sacramenta»(245). La penitencia cristiana ha sido fundada por el bautismo que es el sacramento de la conversión para el perdón de los pecados (Hech 2, 38) y el sacramento de la fe; la penitencia tiene que determinar toda la vida del cristiano (cf. Rom 6, 3ss). La penitencia cristiana no puede, por ello, entenderse, en primer plano, de un modo ético y ascético, sino que tiene que entenderse de manera fundamentalmente sacramental, como el don, otorgado por Dios, de un nuevo ser, el cual ulteriormente impulsa sin duda a un obrar ético y ascético. La penitencia no debe tener lugar sólo de manera puntual en actos concretos sino que tiene que dar su impronta a toda la existencia cristiana. En esta afirmación consiste el deseo justificado de la primera tesis de Lutero sobre las Indulgencias de 31 de octubre de 1517(246). Finalmente no se puede recortar la penitencia individualísticamente. Hay que

comprenderla más bien en el seguimiento de Cristo como obediencia con respecto al Padre y como servicio vicario por los otros y por el mundo.

III. Los fundamentos eclesiales

1. La obra de la reconciliación de Dios por Jesucristo permanece por el Espíritu Santo como presencia viva y obtiene en la comunidad de los creyentes una realidad que la abarca. Esto no excluye que, por la acción del Pneuma, la reconciliación se realiza también más allá de los fronteras de la Iglesia. Pero la Iglesia es en Jesucristo, en cierto modo, el signo sacramental del perdón y la reconciliación para el mundo entero. Lo es de tres maneras: a) Ella es Iglesia para los pobres, los que sufren, los desposeídos de sus derechos, cuya necesidad se esfuerza por aliviar, y en los cuales sirve a Jesucristo. b) Ella es la Iglesia de los pecadores, que al mismo tiempo es santa y tiene que recorrer constantemente el camino de la conversión y de la renovación. c) Ella es la Iglesia perseguida, que «va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios»(247). Así la Iglesia vive fundamentalmente del perdón de Dios en Jesucristo. Pero es no sólo signo de esta reconciliación, sino también su instrumento eficaz en el mundo(248). Lo es al anunciar y comunicar, por la palabra de la penitencia y de la reconciliación, y por todo su ministerio de reconciliación, la reconciliación que Dios nos ha otorgado en Jesucristo.

2. La Iglesia sólo puede ser para el mundo signo sacramental de la reconciliación porque y cuando están vivos en ella misma la palabra y el ministerio de la reconciliación. Según el modelo de Dios que reconcilia, la comunión fraterna de la Iglesia implica la disposición de los creyentes a perdonar (cf. Ef 4, 32; Col 3, 13; Lc 17, 3s; Mt 18, 21s). El perdón recibido de Dios tiende a un perdón fraterno (cf. Mt 5, 23s; 6, 12. 14s; Mc 11, 25s). En el perdón de la comunidad, el amor reconciliador de Jesucristo viene al encuentro del hermano pecador. Advertencia y corrección (cf. Mt 18, 15s) tienen el sentido de salvar al hermano que peligra en su salvación. La solicitud por el hermano descarriado tiene que ser incansable y la disposición de perdonar ilimitada.

La seriedad del ofrecimiento de la salvación por parte de Dios exige, sin embargo, la consideración de un aspecto ulterior: Por el pecado, la Iglesia misma es herida, precisamente en cuanto signo de la reconciliación de Dios con los hombres y de los hombres entre sí. Por ello, las ofensas contra el respeto debido a Dios y las ofensas del amor del prójimo están en una estrecha conexión. El juicio abarca ambos aspectos como lo muestra especialmente la identificación de Jesús con los más insignificantes de sus hermanos (cf. Mt 25, 40. 45). Por ello, la Iglesia misma tiene siempre de nuevo que purificarse del mal y recorrer el camino de la conversión y la renovación(249). La conversión a Dios es así, al mismo tiempo, la vuelta a los hermanos y la reconciliación con la comunidad eclesial. El que se convierte, tiene que rehacer el camino por el que primeramente vino a él la reconciliación. «Ecclesiae caritas quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit»(250). No se da así perdón alguno de las ofensas sin la Iglesia. No hay que separar entre sí la reconciliación con la Iglesia y la reconciliación con Dios.

3. El Nuevo Testamento, a pesar de todas las advertencias a una disposición ilimitada para perdonar, cuenta con graves violaciones del amor cristiano a Dios y al prójimo. Aquí se hace visible un procedimiento gradual de la reconciliación: ganar al hermano, advertencia, corrección, reprensión, exclusión (cf. Mt 18, 15-20, y también 1 Cor 5, 1-13; 2 Cor 2, 5-11; 7, 10-13). En él, la obstinación, el endurecimiento en una determinada actitud mala son un criterio especialmente importante para la gravedad de la falta. Un procedimiento de exclusión puede así llegar a ser inevitable para la pureza de la comunidad.

4. El poder de perdonar los pecados, que corresponde a Jesús (cf. Mc 2, 1-12), se da también «a los hombres» (Mt 9, 8). En algunos pasajes del Nuevo Testamento (cf. especialmente Mt 18, 17) está, ante todo, en primer plano, la Iglesia como totalidad, la cual tiene ciertamente ministerios y oficios. Aunque en algunas afirmaciones no consta con la última evidencia cuál es el círculo de personas al que se da el encargo (cf. Mt 18, 15-20; Jn 20, 22s), hay que distinguir cualitativamente el encargo general de reconciliación (cf. Mt 5, 23s), del poder oficial para perdonar, o bien para retener los pecados. La palabra y el ministerio de la reconciliación se transmiten en la Iglesia, de modo especial, al oficio apostólico. Él es enviado en lugar de Cristo, y Dios es el que exhorta por él (2 Cor 5, 20; cf. 1 Cor 5, 1-13; 2 Cor 2, 5-11; 7,

10-13). Aquí es importante la conexión con el poder universal de enseñar y dirigir conferido al apóstol Pedro (cf. Mt 16, 18s). Precisamente con respecto a delitos que excluyen del Reino de Dios (1 Cor 6, 9s; Gál 5, 20s; Ef 5, 5; Apoc 21, 8; 22, 15; cf. Heb 6, 4-6; 10, 26s; 1 Jn 5, 16; Mt 12, 31s), es necesario que el poder de perdonar o no perdonar los pecados se confíe a aquél, a quien se dan las llaves del Reino de los cielos. Un delito fundamental contra Dios y la Iglesia puede ser vencido solamente por una palabra inequívoca y auténtica de perdón en nombre de Jesucristo y con su poder (auctoritas). Jesucristo ha confiado el poder específico necesario para ello al oficio que preside a la Iglesia con poder y al que se ha encargado el ministerio de la unidad.

Por este ministerio dotado de poder, fundado por institución de Jesucristo, opera Dios mismo el perdón de los pecados (cf. Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 23). Según la institución de Jesucristo, Dios perdona por el Espíritu Santo, cuando la Iglesia por sus representantes oficiales absuelve el peso de los pecados. Esta estructura del sacramento de la penitencia se ha hecho cada vez más clara a la Iglesia en el curso de su historia por una lenta reflexión sobre el sentido de la Escritura(251), y fue declarada vinculante en el Concilio de Trento(252). El Concilio Vaticano II ha resaltado de nuevo claramente el aspecto eclesial del perdón en el sacramento de la penitencia(253).

Resumiendo se puede, por tanto, decir: La exclusión (excommunicatio = atar) de la plena comunión de la Iglesia, el universale salutis sacramentum, tiene solidez en el cielo (= ante Dios) y significa la exclusión de los sacramentos de la salvación, especialmente de la Eucaristía. La readmisión (reconciliatio = desatar) en la plena comunión de la Iglesia (= comunión de la Eucaristía) es, al mismo tiempo, reconciliación con Dios (perdón de los pecados). Así, en la penitencia sacramental, la readmisión en la plena comunión sacramental de la Iglesia es el signo sacramental (res et sacramentum) de la renovada comunión con Dios (res sacramenti). Esta idea de la Iglesia antigua sobre el sacramento de la penitencia tiene que inculcarse, de nuevo, más claramente, en la conciencia de la Iglesia por la predicación y la catequesis.

5. La penitencia tiene que considerarse en la conexión orgánica con los otros sacramentos. En primer lugar, está presente en todos como palabra de reconciliación en la predicación general de la Iglesia. Un testimonio central de ello es el artículo de las profesiones de fe: «Creo en... el perdón de los pecados». El perdón se manifiesta después en la conversión, en la que el creyente se aparta de su vida pecadora precedente, se convierte con todo su corazón a Dios que por la remisión de los pecados lo libera de su situación desgraciada y le abre una nueva vida en el Espíritu. Esta conversión se efectúa fundamentalmente por la fe y el bautismo. En el bautismo se sella la comunicación del Espíritu; el creyente llega a ser miembro del cuerpo de Cristo, de la Iglesia. El bautismo permanece así también la base para el perdón de posteriores pecados. La penitencia de los bautizados, la cual para los renacidos del agua y del Espíritu se consideró, a veces, como completamente imposible y en la penitencia de la Iglesia antigua como sólo realizable una vez, exige no sólo -como en el bautismo- arrepentimiento sincero como disposición para el perdón, sino también la voluntad firme de la enmienda y de satisfacción, así como también la confesión ante la Iglesia en sus representantes oficiales. Aunque hace referencia al bautismo, la penitencia es un sacramento distinto con un signo propio y una eficacia especial. Según su determinación interna es un complemento del bautismo(254).

Como segundo bautismo, el sacramento de la penitencia es, al mismo tiempo, un presupuesto para la recepción de los restantes sacramentos(255). Esto vale especialmente para la Eucaristía que es el culmen de la vida espiritual de la Iglesia y del creyente concreto(256). La unción de los enfermos tiene, ya desde el comienzo (cf. Sant 5, 15)(257), una relación con el perdón de los pecados. «Hoc sacramentum [...] praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae»(258). Ante la consumación de la peregrinación humana o, por lo menos, ante una grave amenaza física de la vida humana, la unción de los enfermos es una forma especial de renovación del bautismo. Todo esto muestra la estrecha conexión de bautismo -penitencia - unción de los enfermos, y su relación con la Eucaristía, centro de la vida sacramental de la Iglesia.

IV. Fundamentos en la historia de los dogmas y de la teología

a) Las constantes del desarrollo histórico

1. La estructura esencial del sacramento de la penitencia está testimoniada ya en la Iglesia antigua apostólica y postapostólica. De especial importancia, aunque no exclusiva, es la palabra de «atar» y «desatar» en Mt 16, 19 y 18, 18, así como su variante en Jn 20, 23 (cf. más arriba B, III, 4). Lo esencial de este sacramento consiste, por tanto, en que la reconciliación del pecador con Dios se realiza por la reconciliación con la Iglesia. Consecuentemente el signo del sacramento de la penitencia consiste en un doble proceso: por una parte, en los actos humanos de la conversión (conversio) por el arrepentimiento impulsado por el amor (contritio), confesión externa (confessio) y satisfacción (satisfactio) (dimensión antropológica); por otra, en que la comunidad eclesial bajo la dirección del obispo y de los sacerdotes ofrece el perdón de los pecados en nombre de Jesucristo, determina las formas necesarias de la satisfacción, ora por el pecador y hace penitencia vicariamente con él, para finalmente comunicarle la plena comunión eclesial y el perdón de sus pecados (dimensión eclesial).

2. El proceso decisivo en el desarrollo histórico del sacramento de la penitencia consiste en que el carácter personal de este sacramento se ha reconocido y se ha puesto de relieve cada vez más claramente. En este proceso de personalización, la tradición viva de la Iglesia ha prolongado y se ha apropiado de modo más profundo la evolución que ya existía dentro del Antiguo Testamento, así como la evolución del Antiguo al Nuevo Testamento (cf. más arriba B, I, 3). Porque en esta historia, la tendencia fundamental del testimonio bíblico ha repercutido en el consentimiento universal de la Iglesia, este proceso de personalización es irreversible. Sin duda, este proceso ha conducido, por otra parte, a que la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia se viera desplazada, durante largo tiempo, a un segundo plano de la conciencia. En nuestro siglo, este aspecto comunitario de la penitencia se ha redescubierto. El Concilio Vaticano II y el nuevo Ordo Paenitentiae han hecho suya esta visión. Pero es necesario anclarla todavía más profundamente en la conciencia de los fieles y alcanzar de nuevo un equilibrio de los dos aspectos del sacramento de la penitencia que corresponda a la realidad. Para poder satisfacer esta tarea pastoral es imprescindible un conocimiento pormenorizado de la historia del sacramento de la penitencia. Ella muestra, dentro de la plena constancia en lo esencial, una variabilidad no insignificante y señala con ello, al mismo tiempo, el espacio de libertad que la Iglesia tiene hoy -salva eorum substantia(259)- en la renovación del sacramento de la penitencia.

b) Las variables del desarrollo histórico

1. La reconciliación en la Iglesia ha afectado, desde siempre, a dos situaciones cristianas diferentes: Por una parte es una realización de la vida fundada en el bautismo, la cual está obligada a una constante lucha contra los «pecados cotidianos». Por otra, la práctica de la penitencia debe conducir, de nuevo, a la vida de la gracia y devolver los derechos bautismales a aquellos que han vulnerado el sello del bautismo por pecados que llevan a la muerte y que no son conciliables con la existencia cristiana. En la Iglesia antigua se perdonaban los pecados cotidianos con oraciones litúrgicas en las que tomaba parte toda la comunidad, especialmente durante la Eucaristía dominical; junto a ello tenían también importancia otras formas diversas de penitencia (cf. más adelante C, I, 3). La disciplina penitencial en sentido propio afecta en la Iglesia antigua a la segunda situación. En el paso de la penitencia pública a la privada, el sacramento de la penitencia que desde ahora se administraba de forma repetida, se extendió cada vez más, de los pecados mortales, también a los veniales. Una única forma del sacramento correspondió ahora a las dos diversas situaciones cristianas.

2. La confesión de los pecados que en la dirección de las almas está unida con el coloquio espiritual, es un bien muy antiguo en la Iglesia. Por una parte, pertenece a la estructura de la realización de la reconciliación y, por ello, también a la estructura fundamental del sacramento instituido por Jesucristo. Pero, por otra, según el testimonio de la tradición monástica y espiritual, tiene también su lugar fuera del sacramento. El desarrollo partió de ambos lados; y fue conducido por la experiencia espiritual de la Iglesia. Llevó a que desde el final de la época de la Iglesia antigua, en la primera y en la alta Edad Media aumentó, cada vez más, la demanda de confesión privada de los pecados; dirección espiritual y penitencia sacramental se unieron entre sí cada vez más.

3. En la disciplina y en la pastoral de la reconciliación la Iglesia ha demostrado una gran libertad, al intentar dar a la disciplina de sus sacramentos, cuya estructura fundamental ciertamente no es mutable, una forma

que correspondiera a las necesidades del pueblo cristiano y al mejor servicio de los fieles. El cambio más llamativo consistió en el paso del predominio de la penitencia pública al predominio de la práctica privada de la penitencia. A causa de las dificultades y de la aversión en que había decaído la antigua práctica, la Iglesia, caminando por una evolución de siglos, que no era posible sin daños y conflictos, llegó a una disciplina renovada que estructuró, de nuevo, el sacramento de manera más deseable y fructuosa. Esta nueva forma del sacramento condujo también a un cambio en el orden de los actos de penitencia: Originariamente se concedía la reconciliación sólo después de realizar la satisfacción impuesta; ahora se concedía la absolución ya después de la confesión de los pecados.

4. Además se dio un paso de una disciplina que conocía determinados casos de pecados no perdonables, es decir, casos de una penitencia que duraba toda la vida, a una disciplina en la que se perdonan todos los pecados. Ulteriormente se dio un paso en la práctica de la penitencia otorgada sólo una vez a la penitencia iterable, de la imposición de penitencias muy severas y largas a la imposición de penitencias leves, de la penitencia originariamente pública a la penitencia privada, de la reconciliación reservada al obispo a la absolución dada por el sacerdote, de la fórmula deprecativa de absolución a la indicativa.

5. La forma de los actos del penitente estuvo sometida igualmente a un cambio notable, y frecuentemente se llegó a acentuar uno tan fuertemente que los otros pasaron a un segundo plano. La penitencia pública de la Iglesia antigua estaba bajo el signo de la satisfactio externa que duraba un tiempo determinado; la penitencia privada de la Edad Media y de la época moderna está, por el contrario, bajo el signo de la contritio; en la actualidad, a su vez, se pone más el acento en la confessio. Puesto que esta confesión se refiere frecuentemente a pecados de peso existencial pequeño, el sacramento de la penitencia ha tomado en muchos casos la forma de un «sacramento barato» Confessio, contritio y satisfactio tienen, de nuevo, por ello, que considerarse más en su interna compaginación.

c) La doctrina del Concilio de Trento

1. Las declaraciones doctrinales del Concilio de Trento sobre el sacramento de la penitencia(260) tienen que entenderse como respuesta a cuestiones bastante precisas y entonces actuales en la controversia con los reformadores. Este contexto y esta intención son de gran importancia para la interpretación del decreto tridentino sobre el sacramento de la penitencia.

Las cuestiones sobre la reconciliación y el sacramento de la penitencia que se discutían en el siglo XVI entre los católicos y los reformadores, tocaban entre otras cosas:

- a) la institución de la penitencia por Jesucristo como un sacramento distinto del bautismo;
- b) la relación de la fe que justifica, con el arrepentimiento, la confesión, la satisfacción y la absolución sacramental;
- c) la obligación de confesar todos los pecados graves, más concretamente si tal confesión es posible y si está postulada por Dios o sólo por la Iglesia, si está en contradicción con la justificación por la fe, si conduce a la paz o a la intranquilidad de la conciencia;
- d) la función del confesor, más concretamente si se le puede describir adecuadamente como anunciador de la promesa incondicionada de la remisión de los pecados por Dios en atención a Cristo o si tiene que ser designado también como médico, guía de almas, restaurador del orden de la creación perturbado por el pecado y como juez.

2. Como respuesta a estas cuestiones el Concilio de Trento enseñó sobre la confesión sacramental:

- a) sirve al bien espiritual y a la salvación del hombre, y, por cierto, sin conducir necesariamente a la intranquilidad de la conciencia; al contrario, el fruto de este sacramento es frecuentemente la paz y la alegría de la conciencia y el consuelo del alma(261);

b) es una parte necesaria dentro del sacramento de la penitencia, el cual de manera inconveniente se reduciría al anuncio de la promesa incondicionada del perdón divino por los méritos de Cristo(262);

c) tiene que ser clara e inequívoca cuando se trata de pecados mortales; esta obligación no existe para el caso en que es imposible acordarse de los pecados(263);

d) la confesión completa de los pecados mortales está exigida por la voluntad salvífica de Dios (iure divino), para que la Iglesia, por el orden consagrado, pueda ejercitar la función de juez, médico, guía de almas, restaurador del orden de la creación perturbado por el pecado(264).

3. A pesar de las divergencias sobre la necesidad de la confesión de todos los pecados mortales, existe entre el Concilio de Trento(265) y los escritos confesionales luteranos(266) un consenso considerable sobre la utilidad espiritual de la confesión de los pecados y de la absolución, el cual es importante para el diálogo ecuménico y puede ser punto de partida para el diálogo sobre las diferencias que todavía existen.

4. A pesar del pluralismo cultural de hoy, existen necesidades reales permanentes que son comunes a toda la humanidad y para las cuales los auxilios que proceden del sacramento de la penitencia por la misericordia divina, corresponden, también hoy, del modo mejor:

a) curación de enfermedades espirituales;

b) crecimiento en la vida espiritual personal;

c) instrucción para restablecer el orden perturbado por el pecado y para fomentar la justicia como lo postula la naturaleza social tanto del pecado como del perdón;

d) la concesión eficaz divina y eclesial del perdón de los pecados en un tiempo en que reina frecuentemente la enemistad entre los hombres y las naciones;

e) sumisión al juicio de la Iglesia que por los ministros eclesiásticos decide sobre la seriedad de la conversión a Dios y a la Iglesia.

5. Ya que existen estas necesidades humanas y espirituales y ya que para ellas se nos han dado por Dios en el sacramento de la penitencia los medios correspondientes de salvación, la confesión de los pecados graves de los que el pecador se acuerda después de un serio examen de conciencia, conserva, en virtud de la voluntad salvífica de Dios (iure divino), un puesto irrenunciable en la consecución de la absolución. La Iglesia no puede de otra forma cumplir las tareas que le han sido confiadas por Jesucristo su Señor en el Espíritu Santo (iure divino), a saber, el ministerio de médico, guía de almas, abogado de la justicia y del amor en la vida tanto personal como social, de heraldo de la promesa divina del perdón y de la paz en un mundo dominado frecuentemente por el pecado y la enemistad, de juez acerca de la seriedad de la conversión a Dios y a la Iglesia.

6. La confesión íntegra de los pecados mortales pertenece, por tanto, iure divino necesariamente al sacramento de la penitencia y, por ello, no se ha dejado ni al arbitrio del individuo ni a la decisión de la Iglesia. El Concilio de Trento conoce, sin embargo, el concepto de la confesión sacramental in voto(267). Por ello puede la Iglesia en situaciones extraordinarias de necesidad, en los que una tal confesión no es posible, permitir la dilación de la confesión y otorgar la absolución particular o colectivamente (absolución general) sin confesión previa. Entonces tiene, sin duda, la Iglesia, considerando las posibilidades y la situación espiritual del penitente, que preocuparse de la posterior confesión de los pecados mortales e informar cuidadosamente a los fieles, por medios apropiados, de esta obligación. El Concilio de Trento mismo no hizo declaración alguna sobre la naturaleza y la amplitud de estas situaciones de necesidad. Para resolver situaciones pastoralmente difíciles, la ampliación, recomendada por muchos, de las situaciones mencionadas en las Normae pastorales de 1972(268) y en el Ordo Paenitentiae(269) no representa ciertamente la única solución. El Concilio para situaciones en las que no se da una copia confessorum(270), remite más bien a la eficacia reconciliadora del arrepentimiento perfecto en virtud del

amor (contritio), el cual otorga la reconciliación con Dios, cuando incluye el votum sacramenti y con él también el votum confessionis(271). Cómo debe la Iglesia, sobre la base de la doctrina del Concilio de Trento, proceder concretamente en este punto, es una cuestión de prudencia y de amor pastoral (cf. sobre esto más adelante C, II, 4).

C. Reflexiones sobre algunas cuestiones importantes para la práctica

I. Unidad y diversidad de las formas de penitencia

1. Formas de penitencia se dan también en las religiones prebíblicas y extrabíblicas. Ellas testimonian un conocimiento originario de la humanidad sobre culpa y necesidad de redención. El mensaje cristiano sobre la penitencia y sobre la reconciliación parte de que Jesucristo ha prestado toda penitencia y satisfacción, una vez por todas, en el servicio obediente de su vida y de su muerte en la cruz. La penitencia cristiana se distingue de las prácticas de penitencia de las otras religiones, ante todo, porque se deja determinar por el Espíritu de Jesucristo y lo expresa con signos tanto en la mentalidad personal de penitencia como en las obras corporales de penitencia. Así las formas cristianas de penitencia de modo al menos inicial (saltem inchoative) y en germen (in nucleo) tienen que estar impulsados por la fe, la esperanza y la caridad. Ante todo, la fe en Dios es el fundamento, el centro permanente y el principio vital de la penitencia cristiana. La esperanza da al convertido la confianza de que él con la gracia de Dios recorrerá ulteriormente el camino de la conversión y alcanzará la salvación escatológica. Con ello, está en relación el carácter de camino que tiene la penitencia; ésta puede empezar con motivos «más bajos»: temor del castigo, temor del juicio de Dios(272); y de ahí ascender a motivos «más altos». El amor a Dios y al prójimo es el motivo más profundo por el que el bautizado se arrepiente, se convierte y conduce una nueva vida(273). De aquí se sigue un nuevo modo de comunión de Dios con los hombres y de los hombres entre sí (cf. más arriba A, II, 2s; B, III, 2 y 4).

2. En las muchas formas que revisten la penitencia cristiana y el perdón de los pecados, se da, a pesar de la pluralidad de sus formas, una unidad estructural del acontecimiento de conjunto: conocimiento de la culpa individual o colectiva - arrepentimiento de lo hecho u omitido - confesión de la culpa - disposición a cambiar de vida (incluida una reparación posible según los casos, y, a pesar de todo, necesaria en principio, del daño que haya resultado) - petición de perdón - recepción del don de la reconciliación (absolución) - acción de gracias por el perdón otorgado - vida en una obediencia nueva. La práctica de la penitencia es, por tanto, en los formas concretas de la penitencia un proceso dinámico con una estructura consecuente. La pastoral y la catequesis de la reconciliación tienen que atender a la totalidad y al equilibrio de los elementos concretos.

3. La única penitencia se desarrolla en una multiplicidad de modos de realización. La Sagrada Escritura y los Padres acentúan la conexión de las tres formas fundamentales: ayuno, oración y limosna (Tob 12, 8)(274). Orígenes(275) y Casiano(276) ofrecen enumeraciones más largas de formas del perdón de los pecados. Además de los efectos fundamentales de la gracia bautismal y del padecimiento del martirio, mencionan, por ejemplo, la reconciliación con el hermano, las lágrimas de la penitencia, la preocupación por la salvación del prójimo, la intercesión de los santos y el amor. En la tradición viva de la Iglesia aparecen además, ante todo, la lectura de la Sagrada Escritura y el rezo del Padre nuestro. Pero hay que mencionar también las realizaciones, inspiradas por la fe, de la conversión en lo que es el mundo de la vida cotidiana, por ejemplo, el cambio de mentalidad, la común conversación sobre culpa y pecado en una comunidad, gestos de reconciliación, la correctio fraterna, la confesión de reconciliación. Ciertas formas de dirección de la vida espiritual tienen un carácter de expiación de pecados, como, por ejemplo, la revisión de vida, el capítulo de faltas, el diálogo pastoral, la confesión de los «starets» en conexión con la confesión monástica. No hay que olvidar las consecuencias éticas de una nueva orientación de la vida: cambio del estilo de vida, ascesis y renuncia de muchas maneras, acciones de amor al prójimo, obras de misericordia, expiación y reparación vicaria.

Los formas litúrgicas del perdón de los pecados no consisten meramente en las celebraciones penitenciales, sino también en la reflexión y oración, intercesión y «Oración de los horas» de la Iglesia, en la lectura y meditación de la Sagrada Escritura, como también en la celebración de la Eucaristía (cf. más

adelante C, IV, 1)(277). Junto a las formas específicamente sacramentales del perdón de los pecados(278), hay que recordar también otros modos de realización de la actual disciplina penitencial(279). Los tiempos y los días de penitencia de la Iglesia a lo largo del año litúrgico son especiales centros de gravedad de la práctica penitencial de la Iglesia.

II. Confesión individual - Celebración penitencial - Absolución general

1. La conciencia de la riqueza y variedad de las formas de penitencia está frecuentemente olvidada; por ello es necesario fortalecerla de nuevo y hacerla valer tanto en la predicación de la reconciliación como en la pastoral de la penitencia. Un aislamiento del sacramento de la penitencia con respecto a la totalidad de la vida cristiana llevada con espíritu de reconciliación conduce a una atrofia del sacramento mismo. Un estrechamiento del acontecimiento de la reconciliación a sólo pocas formas puede ser corresponsable en la crisis del sacramento de la penitencia y producir los conocidos peligros de ritualismo y privatización. Los diversos caminos de la reconciliación no deben por ello llevarse a una concurrencia entre sí, sino más bien hay que exponer y hacer visible la interna unidad y la dinámica entre los modos concretos de realización. Las formas enumeradas más arriba (cf. C, I, 3) son útiles, ante todo, con respecto al perdón de los «pecados cotidianos». El perdón de los pecados puede otorgarse de modos diversos; el perdón de los pecados cotidianos se concede siempre, cuando existe arrepentimiento informado por el amor (contritio)(280).

2. Cuanto más claro y convincente sea el modo en que las mencionadas formas y dimensiones de la penitencia se realizan en la vida cotidiana del cristiano, tanto más crecerá también el deseo de la confesión sacramental individual. Ante todo, hay que declarar los pecados graves en una confesión individual y lo más completa posible de la propia culpa ante la Iglesia en sus representantes oficiales. Una confesión global de los pecados no basta, porque el pecador -en cuanto es posible- tiene que expresar en concreto la verdad de su culpa y la naturaleza de sus pecados y porque, por otra parte, una tal manifestación individual y personal de la culpa fortifica y profundiza el verdadero arrepentimiento. A favor de esta tesis hablan puntos de vista tanto antropológicos (cf. A, II, 3) como, sobre todo, teológicos (cf. B, III, 4; B, IV, c, 2. 5s). Para el perdón de tales pecados se necesita el poder sacramental. Ciertamente la forma auténtica de la confesión individual necesita hoy, en conexión con el Ordo Paenitentiae renovado, una renovación espiritual profunda, sin la que no se puede superar la crisis del sacramento de la penitencia. Por ello es necesaria, ante todo, una más profunda formación espiritual y teológica de los sacerdotes para que puedan satisfacer los exigencias actuales de la confesión que tiene que contener más elementos de dirección espiritual y de diálogo fraterno. Precisamente desde este punto de vista continúa siendo importante la llamada confesión de devoción.

3. Entre las celebraciones paenitenciales se entienden, muchas veces, cosas diversas. Aquí se hace referencia con este término a celebraciones litúrgicas de la comunidad reunida, en las que se predica la llamada a la penitencia y la promesa de la reconciliación, y en las que tiene lugar una confesión global de los pecados, pero no una confesión individual de pecados ni absolución alguna individual o general. Este modo de celebraciones de la penitencia puede hacer resaltar más claramente el aspecto comunitario del pecado y del perdón; puede despertar y profundizar el espíritu de penitencia y reconciliación. Pero no puede ser equiparado con el sacramento de la penitencia o simplemente sustituirlo. Tales celebraciones de la penitencia están ciertamente ordenadas en su finalidad interna a la confesión individual sacramental, pero no tienen solamente la función de invitación a la conversión y de disposición al sacramento de la penitencia, sino que pueden llegar a ser, con un auténtico espíritu de conversión y un arrepentimiento suficiente (contritio), un verdadero lugar de perdón con respecto a los pecados cotidianos. Así pueden las celebraciones paenitenciales obtener una significación eficaz de salvación, aunque no representan una forma del sacramento de la penitencia.

4. El Ordo Paenitentiae conoce también una celebración comunitaria de la reconciliación con confesión global y absolución general. Ésta presupone ética y jurídicamente normas inequívocas, que pastoralmente hay que observar(281).

De ello se sigue que esta forma de la reconciliación sacramental se refiere a situaciones extraordinarias de necesidad. Como la práctica ha mostrado en ocasiones, la absolución general fuera de tales situaciones extraordinarias de necesidad puede llevar fácilmente a malentendidos de naturaleza fundamental sobre la esencia del sacramento de la penitencia, especialmente sobre la necesidad de principio de la confesión personal de los pecados y la eficacia de la absolución sacramental, la cual presupone el arrepentimiento y, al menos, el *votum confessionis*. Tales malentendidos y los abusos que se derivan de ellos, dañan el espíritu y el sacramento de la reconciliación.

Las situaciones pastorales difíciles, y en parte dramáticas, en muchas partes de la Iglesia traen ciertamente consigo que muchos fieles apenas tienen la posibilidad de recibir el sacramento de la penitencia. En tales situaciones de necesidad es imprescindible mostrar a los fieles afectados, caminos que les posibiliten el acceso al perdón de los pecados y a la recepción de la Eucaristía. La tradición eclesial conoce la posibilidad, atestiguada por el Concilio de Trento, de alcanzar, en tales situaciones, el perdón de los pecados graves por el arrepentimiento perfecto (*contritio*); según la misma tradición, el arrepentimiento perfecto incluye también el deseo (*votum*) de recibir, tan pronto como sea posible, el sacramento de la penitencia(282). Cuando no se da copia *confessorum*, un tal arrepentimiento perfecto puede ser, según la doctrina del Concilio de Trento, la disposición suficiente para la recepción de la Eucaristía (cf. más arriba IV, c, 6)(283). En la mayor parte de las situaciones pastorales de necesidad, esta posibilidad será más conveniente que la absolución general, porque así puede hacerse psicológicamente a la mayor parte de los fieles más fácilmente visible la obligación de una confesión personal. La dimensión eclesial de tal arrepentimiento perfecto puede expresarse por las celebraciones de la penitencia mencionadas más arriba.

5. La crisis actual de la penitencia y del sacramento de la penitencia no puede superarse por la aceptación de una sola forma de penitencia, sino sólo por una concepción integradora que tenga en cuenta la relación múltiple y la complementariedad recíproca de las formas concretas de penitencia. Con ello se llegará también, de nuevo, a integrar más las formas concretas de la penitencia en la realización del sacramento de la penitencia para dar así, de nuevo, más peso existencial en la conciencia de los fieles a la penitencia sacramental.

III. Pecado - Pecado grave - Pecados cotidianos

1. La conversión como apartamiento del pecado y vuelta a Dios presupone la conciencia del pecado y de su contraposición a la salvación. La crisis actual del sacramento de la penitencia está en conexión inmediata con una crisis de la comprensión del pecado y de la conciencia de pecado, como se puede comprobar en amplias partes del mundo. En ello juega también un papel la impresión de muchos hombres de nuestro tiempo, de que los esfuerzos pastorales de la Iglesia (predicación, catequesis, diálogo personal, etc.) en muchos aspectos se han quedado atrás comparados con sus posibilidades (cf. más arriba A, I, 2). Por ello es necesario explicar, de nuevo, la auténtica comprensión cristiana del pecado.

Aunque la Sagrada Escritura no nos ofrece una definición propia del pecado, contiene, sin embargo, una serie de afirmaciones concretas que desde muchos puntos de vista y en relaciones diversas contienen una interpretación del pecado. Así la Sagrada Escritura llama al pecado entre otras cosas:

- a) exclusión de la salvación (ἁπάρσις): impiedad, rechazo de reconocer a Dios (Rom 1, 18ss), ruptura de la alianza con Dios;
- b) oposición a la voluntad revelada de Dios (ἁντιθέσις): oposición a la ley de Dios y a sus mandamientos;
- c) injusticia y culpa (ἀδικία): negarse a vivir según la justicia otorgada por Dios;
- d) mentira y tinieblas (ἁμαρτία; ὁμηροσύνη): oposición a la verdad de Dios, a Jesucristo que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6), a los otros hombres y a la misma verdad de ser hombre. El que peca, no viene a la luz, permanece en las tinieblas (cf. también más arriba B, I, 1-3).

Sobre este trasfondo aparece claro que cada pecado está en relación con Dios; es apartarse de Dios y su voluntad, y absolutizar bienes creados. Por ello, la conciencia y la comprensión del pecado sólo puede tener lugar por el camino de anunciar a Dios y su mensaje de salvación y de despertar una renovada y profundizada sensibilidad de Dios. Sólo cuando se hace claro que el pecado está en relación con Dios, se puede también hacer inteligible que el perdón de los pecados sólo puede venir de Dios.

2. Ya en la parénesis y en la práctica penitencial de las comunidades cristianas primitivas se establecieron distinciones sobre la naturaleza de los pecados:

a) pecados que excluyen del Reino de Dios como lascivia, idolatría, adulterio, pederastia, codicia, etc. (cf. 1 Cor 6, 9s), y que, al mismo tiempo, llevan a la exclusión de la comunidad (cf. 1 Cor 5, 1-13) (cf. más arriba B, III, 4);

b) pecados llamados cotidianos (peccata quotidiana).

La distinción fundamental de pecados graves y no graves ha sido enseñada en toda la tradición de la Iglesia, aunque con diferencias importantes en la terminología y en la valoración de los pecados concretos.

Muchas veces se intenta sustituir esta distinción binaria en pecados graves y no graves, o bien completarla, por la distinción ternaria entre crimina (peccata capitalia), peccata gravia y peccata venialia. Esta división ternaria tiene su razón de ser a nivel fenomenológico y descriptivo; sin embargo, a nivel teológico no se puede borrar la diferencia fundamental entre el sí y el no a Dios, entre el estado de gracia, la vida en comunión y amistad con Dios de una parte, y el estado de pecado, el alejamiento de Dios que lleva a la pérdida de la vida eterna de otra. Pues entre ambas cosas no puede darse esencialmente ningún tercer elemento. Así la distinción tradicional en dos miembros expresa la seriedad de la decisión moral del hombre.

3. Con estas distinciones, la Iglesia ya en siglos anteriores -cada vez en los modos de pensar y en las formas de expresión de la época- ha tenido en cuenta lo que hoy, en los modos de ver y circunstancias actuales, tiene mucho peso, en las declaraciones doctrinales de la Iglesia y en las reflexiones teológicas, sobre la diferencia y la relación entre pecado grave y no grave:

a) del lado subjetivo: la libertad de la persona humana tiene que verse desde su relación con Dios. Por eso, se da la posibilidad de que el hombre, desde el centro de su persona, diga no a Dios (aversio a Deo) como decisión fundamental sobre el sentido de su existencia. Esta decisión fundamental sucede en el «corazón» del hombre, en el centro de su persona. Pero, a causa de la existencia espacial y temporal del hombre, tiene lugar en actos concretos, en los que la decisión fundamental del hombre se expresa más o menos plenamente. A esto se añade que el hombre a causa de la ruptura de su existencia, que ha sido ocasionada por el pecado original, manteniendo el «sí» fundamental a Dios puede vivir y actuar con «corazón dividido», es decir, sin pleno compromiso;

b) del lado objetivo se da, por una parte, el mandamiento gravemente obligatorio con la obligación de un acto en que uno se entrega totalmente, y, por otra parte, el mandamiento levemente obligatorio, cuya transgresión normalmente sólo puede ser designada como pecado en un sentido análogo, pero que, no obstante, no se puede bagatelizar, porque también tal modo de actuar entra en la decisión de la libertad y puede ser o llegar a ser expresión de una decisión fundamental.

4. La Iglesia enseña esta comprensión teológica del pecado grave, cuando habla del pecado grave como rechazo de Dios, como alejarse de Dios y volverse a lo creado, o cuando ve igualmente en cada oposición al amor cristiano y en el comportamiento contra el orden de la creación querido por Dios en algo importante, sobre todo en la violación de la dignidad de la persona humana, una falta grave contra Dios. La Congregación para la Doctrina de la fe subraya este segundo aspecto haciendo referencia a la respuesta de Jesús al joven que le preguntaba: «Maestro, ¿qué tengo que hacer de bueno para conseguir la vida eterna?». Jesús le respondió: «Si quieres alcanzar la vida, guarda los mandamientos... No matarás, no adulterarás, no robarás, no mentarás; honra padre y madre. Y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt

19, 16-19)(284).

Según esta doctrina de la Iglesia, la decisión fundamental determina, en último término, el estado moral del hombre. Pero la idea de decisión fundamental no sirve como criterio para distinguir concretamente entre pecado grave y no grave; esta idea sirve más bien para hacer comprensible teológicamente lo que es un pecado grave. Aunque el hombre puede expresar o cambiar fundamentalmente su decisión en un único acto, a saber, cuando este acto se hace con plena conciencia y plena libertad, sin embargo no tiene que entrar, ya en cada acción concreta, toda la decisión fundamental de modo que cada pecado concreto tenga que ser eo ipso ya también una revisión de la decisión fundamental (explícita o implícita). Según la tradición eclesial y teológica, para un cristiano que se encuentra en estado de gracia y que participa sinceramente en la vida sacramental de la Iglesia, un pecado grave, a causa del «centro de gravedad» que constituye la gracia, no es tan fácilmente posible ni lo normal en la vida cristiana(285).

IV. Penitencia y Eucaristía

1. La cuestión de la relación entre penitencia y Eucaristía nos coloca, en la tradición de la Iglesia, entre dos datos que sólo aparentemente son contradictorios, y que, en realidad, precisamente en su tensión inmanente, son fructíferos:

a) Por un lado, la Eucaristía es el sacramento de la unidad y del amor para los cristianos que viven en gracia de Dios. La Iglesia antigua admitía a la comunión sólo a los bautizados que si habían cometido pecados que conducen a la muerte, habían sido reconciliados después de la penitencia pública. De la misma manera exige el Concilio de Trento que aquél que es consciente de un pecado grave, no comulgue ni celebre antes de haber recibido la penitencia sacramental(286). Sin embargo, no habla aquí de una obligación iure divino; más bien traduce al plano de la disciplina la obligación de probarse a sí mismo para sólo después comer del pan y beber del cáliz (1 Cor 11, 28). Por eso, puede esta obligación permitir casos excepcionales, por ejemplo si no se dispone de copia confessorum; pero, en este caso, la contritio tiene que incluir el votum sacramenti (cf. más arriba B, IV, c, 6; C, II, 4). A pesar de ello el Concilio excluye la tesis de Cayetano que iba más allá(287). La Eucaristía no es en la Iglesia una alternativa al sacramento de la penitencia.

b) Por otra parte, la Eucaristía perdona pecados. La Iglesia antigua está persuadida de que la Eucaristía perdona los pecados cotidianos(288). También el Concilio de Trento habla de la Eucaristía como «antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados graves»(289). La Eucaristía otorga el perdón de los pecados graves mediante la gracia y el don de la penitencia(290), la cual, según la doctrina del Concilio, incluye, por lo menos in voto, la confesión sacramental (cf. más arriba B, IV, c, 6). Esta fuerza de la Eucaristía para el perdón de los pecados cotidianos está fundada en que ella es la memoria, es decir, la nueva presencia sacramental (repraesentatio) del sacrificio, ofrecido una vez por todas, de Jesucristo, cuya sangre fue derramada para el perdón de los pecados (Mt 26, 28)(291).

2. Confesión y comunión de los niños. La formación de la conciencia en los niños para la comprensión del pecado y de la penitencia tiene que tener en cuenta la edad y la experiencia de los niños y no puede simplemente trasladar a los niños la conciencia y la experiencia de los adultos. Sin embargo, la confesión de los niños como sacramento de conversión (iâÜvoéá) no puede considerarse como el término de la educación religiosa. Pues precisamente por la práctica del sacramento crecerá el niño en la comprensión viva de la penitencia.

Conclusión

La renovación de la actitud y del sacramento de la conversión y de la reconciliación está en conexión con la revitalización del mensaje sobre Dios que es rico en misericordia (Ef 2, 4), especialmente con el mensaje de la reconciliación que Dios ha otorgado, una vez por todas, por la muerte y resurrección de Jesucristo y hace permanentemente presente en la Iglesia por el Espíritu Santo. La renovación de la conversión y de la reconciliación es, por ello, posible solamente, si se consigue despertar más, de nuevo, el sentido de Dios y profundizar en la Iglesia el espíritu de seguimiento de Jesús y las actitudes de fe,

esperanza y amor. La renovación del sacramento de la penitencia es posible solamente dentro y en la totalidad del organismo de todos los sacramentos y todas las formas de la penitencia.

Esta renovación espiritual complexiva y que brota del centro del mensaje cristiano, incluye una renovación del sentido de la dignidad personal del hombre, que ha sido llamado por la gracia a la comunión y amistad con Dios. Sólo cuando el hombre se convierte, reconoce que Dios es Dios, y vive de la comunión con Dios, encuentra también el verdadero sentido de su propia existencia. Por eso es importante que, en la renovación del sacramento de la penitencia, se tenga en cuenta la dimensión antropológica de este sacramento y se haga patente la conexión indisoluble de la reconciliación con Dios y la reconciliación con la Iglesia y con los hermanos. De este modo puede conseguirse dar al sacramento de la penitencia, por una fidelidad creadora a la tradición de la Iglesia en la línea del nuevo *Ordo paenitentiae*, una forma que corresponda a las indigencias y necesidades de los hombres.

No en último lugar, la Iglesia en su conjunto, por su *ιάñõðñßá*, su *ëääëðõñßá* y su *äéáêovßá*, tiene que ser para el mundo sacramento, es decir, signo e instrumento de la reconciliación, y tiene que testificar y hacer presente en el Espíritu Santo, por todo lo que ella es y cree, el mensaje de la reconciliación que Dios nos ha otorgado por Jesucristo.

11.3. Comentario por Mons. J. Medina Estévez

Este documento, fruto de los trabajos de la Comisión teológica internacional durante su sesión Plenaria de 1982, tuvo su origen en el deseo de la Secretaría del Sínodo de Obispos de contar con una colaboración de la Comisión, que pudiera servir de apoyo a los trabajos de la Asamblea ordinaria del Sínodo, que debía celebrarse en septiembre de 1983.

Es conveniente tener presente que un documento como el que comentamos no es un acto del magisterio auténtico de la Iglesia. El hecho de que se publique con la autorización de las instancias eclesíásticas competentes, no significa que esas instancias lo hagan suyo, ni tampoco que cada uno de los juicios y opiniones que expresa el documento deban necesariamente ser compartidos por todo teólogo o fiel católico. El valor del documento estriba en que representa el consenso de un grupo numeroso de teólogos católicos, de bastante amplia representatividad sea a causa de su proveniencia geográfica, como por la diversidad de corrientes y preocupaciones que ellos reflejan. Es obvio que los miembros de la Comisión teológica desean expresar un pensamiento que sea fiel al acervo de la doctrina católica, y que le preste un servicio.

El servicio que la Comisión desea prestar es de orden pastoral, o sea de apoyo a la acción de todos aquellos que tienen responsabilidades en el sostén y acrecentamiento de la vida cristiana en sus dimensiones personales y comunitarias. Y este documento es precisamente pastoral porque es doctrinal. En efecto, ninguna acción pastoral merece tal nombre si no está fundada en la doctrina: sería un lastimoso empobrecimiento del concepto de «pastoral» identificarlo con «recetas» prácticas, organigramas o dinámicas de grupo, sin relación estrecha con lo que postula la doctrina. Si, como en el caso presente, se advierten problemas más o menos graves en la vivencia eclesial de la Penitencia y Reconciliación, la primera tarea pastoral consiste en ahondar en la doctrina, para sacar de ella el alma de una predicación revitalizada y de una praxis renovada. Pero el documento de la Comisión es y permanecerá de otro nivel que la esperada Encíclica, Carta o Exhortación apostólica en que el Papa resumirá los trabajos del Sínodo y les conferirá calidad de Magisterio: indudablemente el futuro documento pontificio tendrá más resonancia y reclamará, por su misma naturaleza, una adhesión que irá más allá del valor probatorio de los argumentos. El presente documento tiene su matiz propio de valor precisamente en cuanto expresa una reflexión e invita, a través de ella, a buscar la intelección de la fe. No es difícil ver una complementariedad entre ambos tipos de documentos y servicios a la fe de la Iglesia. Y ninguno de los dos agotará todo lo que se podría decir, y que el Espíritu sugerirá a la Iglesia como novedad en el momento oportuno.

A. Anotaciones acerca del «contexto antropológico»

Los cristianos y católicos viven en un mundo en el que la desacralización ha eliminado en buena parte la conciencia de la relación del hombre con Dios. A muchos sorprenderían poderosamente las palabras citadas por S. Pablo, al decir que en Dios «vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28), y tal vez más la afirmación del Apóstol de que «si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor» (Rom 14, 8). La afirmación, en un cierto sentido correcta, de que el hombre es el centro del mundo, ha sido entendida mal, al menos en la práctica, como si el hombre gozara de autonomía total. Así ha resurgido, con un rostro nuevo, la vieja tentación del Paraíso (ver Gén 3, 5), y se ha hecho rediviva la tentación pelagiana. El hombre rehúsa reconocerse pecador, y si se reconoce tal, piensa que puede salvarse a sí mismo. O se esquiva la responsabilidad personal derivándola hacia la sociedad, la historia, la herencia, los desequilibrios psicológicos, etc. La parábola del hijo pródigo, o del «padre amoroso» (ver Lc 15, 11ss), tan querida a la fe cristiana, resulta incomprensible para una mentalidad ajena a la experiencia de la relación entre el hombre y Dios.

El documento contiene, en esta primera parte, una precisión de mucho interés acerca de un tema de actualidad, al afirmar que en el sentido propio de la palabra, sólo el hombre puede ser pecador y que si se habla de «estructuras pecadoras» o de «pecado estructural», ello es posible, a lo sumo, en un sentido analógico. Intrínsecamente sólo el hombre peca y es pecador: las estructuras sociales defectuosas y que amenazan la dignidad de las personas, o son fruto y consecuencia de pecados personales, o ni siquiera provienen de pecados propiamente tales, sino de ignorancias moralmente no imputables. Esos defectos de las trabazones sociales humanas, originadas en deficiencias de personas, vuelven, a su vez, a influir en las personas que se encuentran inmersas en ellas, dificultándoles su camino hacia Dios, el cual pasa por los hombres. Esta temática aparece, con los necesarios matices, en la Conferencia de Puebla del Episcopado latinoamericano(292). Es claro que no todo hombre es responsable de los desajustes sociales, sino en la medida en que tiene real posibilidad de ejercitar una influencia, y teniéndola, no la ejercita. Es corriente la falacia de culpar de todo a las estructuras, olvidando que hay una cantidad enorme de acciones personales que se pueden y deben ejercitar, que están en la mano de cada cual, y cuya eficacia es real. Es un error descargarse de la responsabilidad posible y a la mano en estas acciones, so pretexto de las «estructuras de pecado». Llevado este error hasta un extremo, no queda otro camino que la revolución que aparece revestida de tal pureza de intención y de tal justicia en la acción, que llega a adquirir contornos mesiánicos.

B. Anotaciones sobre «los fundamentos teológicos de la Penitencia»

Aunque la Sagrada Escritura no acuñe «definiciones» de pecado, da de él ciertas descripciones cuya fuerza expresiva es difícilmente superable: el pecado es desobediencia, rebelión y soberbia (ver Gén 3, 1ss); es idolatría (ver Ex 32, 1ss), y es adulterio (Os 2, 2ss; Ez 16, 1ss). Paradójicamente esa soberbia conduce a la humillación y al envilecimiento; la idolatría somete a la más dura esclavitud y el adulterio aleja del verdadero amor, del amor del Dios fiel.

No cabe duda de que en la perspectiva cristiana la justicia y el pecado adquieren una profundidad muy grande. Si bien es cierto que en el Antiguo Testamento el pecado contenía ya una referencia personal negativa hacia Dios, esa referencia adquiere una consistencia diferente por el hecho de la Encarnación del Hijo de Dios. La ley moral del decálogo y de otros textos véterotestamentarios, no sólo es interiorizada y perfeccionada por Jesucristo (ver Mt 5, 7ss, y la frase «Habéis oído que se dijo...»: Mt 5, 21. 27. 33. 38 y 43, que introduce precisamente las nuevas exigencias), sino que se «encarna», por así decirlo, en el Señor Jesús. Para el discípulo de Cristo la frase de San Pablo «tened los mismos sentimientos que Cristo» (Flp 2, 5), es el resumen de su ideal moral, y por eso mismo Jesucristo es con toda razón la «vida» de los suyos: porque los salva de la muerte eterna; porque los introduce en un nuevo orden de vida; porque les enseña nuevos y más hondos valores. Todo eso, y más todavía, es lo que encierra el breve grito del Apóstol: «¡Para mí, la vida es Cristo!» (Flp 1, 21). A la luz de este aspecto positivo de la vida en Cristo, se percibe toda la trágica realidad del pecado, misterio de tinieblas, de error, de perdición.

El ministerio de la reconciliación con Dios ha sido confiado a la Iglesia en cuanto ella es «sacramento de salvación». Según el vocabulario de «Lumen Gentium», el pecado «ofende» a Dios y «hiere» a la Iglesia(293), dos expresiones similares pero no idénticas. En todo caso es cierto que «por el secreto y

benigno misterio de la divina dispensación, los hombres están unidos entre sí por un vínculo sobrenatural, en virtud del cual el pecado que uno comete, perjudica también a los demás, como también la santidad de uno beneficia a los otros»(294). La Iglesia, «herida» por el pecado de sus miembros en cuanto es comunidad de gracia y fruto de salvación, «reconcilia» con Dios a través de su ministerio sacerdotal, o sea a través de su estructura y en cuanto es instrumento de salvación. Pero también en el ministerio de reconciliación con Dios caben muchas acciones previas al momento de la reconciliación visible, acciones que pueden y aun deben ser puestas por los fieles, y que disponen a la acción sacramental, o incluso forman parte de ella, como son los «actos del penitente». En todo caso, como lo dice el documento, el sentido del texto de Jn 20, 21ss, fue definido magisterialmente por el Concilio de Trento(295), de modo que el ministro de la Iglesia que absuelve no lo hace como representante de la Iglesia-comunidad de salvados, sino como instrumento de ella, que lo es a su vez de Cristo, de quien procede, únicamente, la virtud y fuerza de salvación, como de su fuente. No pocos textos del Nuevo Testamento muestran que en la Iglesia hubo, ya desde un principio, una intervención de los ministros en el proceso de reconciliación (ver Hech 8, 9-15; 1 Cor 5, 1-11; 1 Tim 1, 20; 5, 17-25; Sant 5, 15-16).

La historia del ejercicio práctico y concreto del ministerio de la reconciliación es compleja y, a primera vista, desconcertante. Vale en esta materia lo que dice un texto poco citado del Concilio de Trento: «Declara, además, el santo Concilio, que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salvo la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos»(296). El documento de la Comisión indica, sin entrar en una historia pormenorizada, los no pocos cambios que ha experimentado la celebración sacramental de la reconciliación, cuya «sustancia» inmutable ayudó a precisar el Concilio de Trento. (Téngase presente que hasta Pío XII no hubo una «definición» del concepto de «sustancia» de los sacramentos: «aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de revelación, Cristo nuestro Señor estatuyó que debían observarse en el signo sacramental»)(297).

C. Anotaciones a las «Reflexiones sobre algunas cuestiones importantes para la práctica»

Como quiera que la conversión, penitencia o reconciliación implican un proceso que comienza con el bautismo y que no termina sino con el paso a la vida eterna, es necesario admitir que la actitud penitencial forma parte de la esencia misma de la vida cristiana: es la acción permanente de la gracia salvífica que va invadiendo al viejo hombre pecador, para hacer de él otro Cristo (ver Gál 2, 20). Por lo mismo la penitencia reviste variadas formas y grados, todas las cuales son una expresión de la acogida por parte del hombre de la gracia que renueva.

El documento de la Comisión teológica se ocupa del problema de las «absoluciones generales» dadas en ciertas circunstancias sin que haya previa confesión materialmente íntegra de los pecados. La historia de estas «absoluciones generales» no ha sido ni simple, ni lineal (está jalonada por diversas disposiciones de la Santa Sede que son, a grandes rasgos, una Declaración de la S. Penitenciaría Apostólica del 6. 2. 1915(298); las facultades concedidas por Pío XII a través de la S. C. Consistorial el 8. 12. 1939(299); la Instrucción de la S. Penitenciaría Apostólica de fecha 25. 3. 1944(300); las «normas pastorales» de la S. Congregación para la Doctrina de la fe, del 16. 6. 1972(301); las disposiciones del «Ordo Paenitentiae», de 2. 12. 73(302); y diversos discursos de los Papas Pablo VI y Juan Pablo II, hasta llegar al nuevo Código de derecho canónico, promulgado en 1983, en sus cánones 960ss). El estudio detenido de la historia de las así llamadas «absoluciones generales» muestra que, luego de un período de cierto auge, tolerancia y confusión, la autoridad suprema de la Iglesia ha considerado necesario subrayar el carácter marcadamente excepcional de esta forma de reconciliación sacramental, como se ve en las restricciones que al respecto establece el nuevo Código. En cambio este mismo Código indica que en caso de imposibilidad física o moral de acceder a la confesión individual e íntegra de los pecados, hay otros modos de obtener la reconciliación(303). Una aplicación de este principio está en el canon 916, cuya interpretación justa requerirá todavía algún tiempo, en el que se habla del acto de contrición perfecta con el propósito de confesarse cuanto antes.

El tema del pecado grave no podía estar ausente de estas consideraciones. Es comprensible que este tema presente serias dificultades a los teólogos, a los confesores y a los mismos fieles. Es posible que haya habido exageración en asignar la categoría de «grave» o «mortal» a muchos actos incorrectos. También es posible que no se haya tenido suficientemente en cuenta la disminución subjetiva de la culpabilidad en cada persona concreta, a causa de factores internos o externos. Tal vez han sido estas dificultades, y otras, las que han dado origen a ensayos de solución que han causado confusión sobre todo a causa de imprecisiones o falta de matices, o de simplificaciones.

Una de estas simplificaciones consiste en reemplazar la división binaria de los pecados en «graves» o «mortales», por una parte, y «leves» o «veniales», por otra, por una división ternaria en «capitales» (o «crímenes»), «graves» y «veniales». En esta división ternaria se insinuaría que una acción puede ser «gravemente» contraria al Evangelio, sin llegar, sin embargo, a privar de la amistad divina o de la gracia. Como consecuencia, sólo se requeriría, para poder acceder a la Eucaristía, la reconciliación sacramental previa cuando se tratara de pecados «capitales» o «crímenes». La Comisión creyó su deber afirmar con toda claridad, y conforme a la tradición católica, que no puede haber «tercer estado» entre la amistad con Dios y su rechazo.

El manejo poco cuidadoso del concepto de «decisión» u «opción» fundamental, también ha provocado perplejidades, pues ha sido entendido, bien o mal, como si se restara importancia, por principio, a los actos aislados del comportamiento de cada persona, para considerar como elemento determinante del juicio moral «la línea gruesa» de la conducta, línea llamada a veces también las «actitudes» en cierta oposición a los «actos». Es indudable que la actitud general de una persona constituye un elemento de legítima presunción para valorar los actos, los que no pueden considerarse como absolutamente aislados, pero tal «presunción» no puede llegar hasta el punto de rechazar la consideración del valor intrínseco de un acto determinado, en el cual hay, explícita o implícitamente, un juicio de valor y consiguientemente una toma de posición frente a Dios. Lo que sí es cierto es que pueden darse actos cuya materialidad es grave, o sea, incompatible con la relación de amor con Dios, pero que no son percibidos subjetivamente como tales, o que siéndolo, no son realizados con el nivel de libertad requerido para que representen realmente una opción que aleja de Dios. El problema de estas terminologías estriba en el peligro de desvalorizar los actos singulares, olvidando, tal vez, que las «opciones» o «actitudes» se juegan en la trama concreta de los actos de voluntad. Lo que sí es cierto y positivo es que una vez establecida sólidamente una opción de amor a Dios, sostenida por la contemplación de las cosas divinas y afianzada con los múltiples actos de conversión y penitencia cotidianos, esa misma opción va a influir sobre los actos concretos. Éstos, a su vez, refuerzan esa dirección básica, en la medida en que se realizan según la voluntad de Dios y a imagen del «estilo» de Jesús.

El tema de la relación entre la Eucaristía y la remisión de los pecados no es nuevo, por cierto. Ya Santo Tomás de Aquino había examinado en la Summa(304) el problema de si este sacramento tendría como efecto la remisión de los pecados mortales y veniales(305). El perdón de los pecados graves implica, incluso según la doctrina tomista a título de causa, la contrición. Ahora bien, la contrición no es posible sino como efecto de la gracia, y uno de los efectos o frutos de la Eucaristía es precisamente impetrar la gracia en favor del que aún no la tiene. En este sentido no carece de razón de ser el que un cristiano que está en pecado asista a la celebración eucarística, aun sin poder participar plenamente por la recepción del Cuerpo de Cristo: su participación es un acto de fe en el valor salvífico de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y una oración, unida a la de la Iglesia, para alcanzar la gracia de la conversión. Este es el sentido teológico del formulario de Misa «por el perdón de los pecados», que aparece bajo la rúbrica «IV. Por algunas necesidades particulares» con el nº 40 del Misal Romano promulgado por el Papa Pablo VI(306). En el antiguo Misal Romano había también un formulario de oraciones «para pedir el don de lágrimas»(307).

Conclusión

El documento de la Comisión teológica, elaborado como una contribución al Sínodo de Obispos de 1983, ofrece un material de reflexión que puede ser útil para quienes trabajan en la pastoral católica e incluso para quienes no están en plena comunión con nuestra Iglesia. Es una invitación a ulteriores reflexiones,

-La reconciliación y la penitencia-

así como a revitalizar el ejercicio del múltiple ministerio de la reconciliación.

Comisión teológica internacional

Dignidad y derechos de la persona humana (1983)

12.1. Introducción, por C. Pozo

La Sesión Plenaria de 1983 de la Comisión teológica internacional estuvo consagrada al tema de la «Dignidad y derechos de la persona humana». En los planes de trabajo de la Comisión ello hubiera debido tener lugar ya en la Plenaria anterior, es decir, en la de 1982. La urgencia de una colaboración teológica, solicitada por S.E. Mons. J. Tomko en vistas del Sínodo de 1983, obligó a que la Comisión se dedicara antes al estudio de «La Reconciliación y la Penitencia»(308), y a que se pospusiera en un año el análisis, por parte de la Comisión entera, de los estudios, que se estaban ya realizando desde 1981, sobre la «Dignidad y derechos de la persona humana». Este hecho ha permitido, sin duda, un mayor espacio de tiempo para la reflexión y la maduración de los trabajos que se estaban preparando. Tales estudios fueron objeto de diálogo sereno y profundo en las reuniones plenarias que tuvieron lugar del 1 al 7 de diciembre de 1983. La mayor parte de las relaciones que se debatieron en esos días –enriquecidas en más de una ocasión por el diálogo mismo a que dieron lugar–, han sido ya publicadas bajo la responsabilidad personal de cada uno de sus autores(309).

El diálogo de la Plenaria de 1983, sobre la base de las conclusiones de cada una de las relaciones -conclusiones que fueron sometidas a una primera votación al final de aquella Plenaria–, ha permitido llegar a unos textos comunes que la Comisión ha hecho suyos en dos formas diversas. Ante todo, ha sido posible elaborar una serie de tesis que sintetizaran las líneas fundamentales en que podría resumirse una visión teológica de toda la temática contenida dentro del título «Dignidad y derechos de la persona humana», y un amplio opúsculo que constituye un autorizado comentario de ellas. A ambos documentos dio su redacción definitiva el ilustre Profesor Ph. Delhaye, quien en su trabajo mantuvo un estrecho contacto con los miembros de la Subcomisión que había preparado el estudio de los diversos aspectos del tema (B. Ahern, E. Hamel, J. Medina, Chr. Schonborn, C. Pozo, E. Khalife, S.E. Mons. J. Onaiyekan, I. Fu_ek, J. Walgrave y W. Ernst).

Publicamos aquí el texto de las tesis, que en la votación de 6 de octubre de 1984 fue aprobado por la Comisión teológica internacional en forma específica, es decir, en su conjunto y en todas sus partes. Separadamente se ha publicado el texto más amplio de comentario(310). A diferencia de las tesis que editamos ahora, ese último texto, como se explica más detenidamente en su publicación, fue aprobado por la Comisión en forma genérica, es decir, en su conjunto y en sus orientaciones generales.

En los diversos y numerosos trabajos (relaciones publicadas en «Gregorianum», las presentes tesis y el opúsculo más amplio) realizados en el seno de la Comisión teológica internacional, el propósito de la Comisión y de todos y cada uno de sus miembros ha sido aportar la luz de la teología católica a cuestiones que son decisivas para los hombres de nuestro tiempo, y que deben ser resueltas con un sentido de verdadera justicia para conseguir una recta ordenación de la vida social.

12.2. Texto de las Tesis aprobadas «in forma específica» por la Comisión teológica internacional(311)

Sumario

1. Introducción

1.1. Importancia de este estudio

1.2. Jerarquía de los derechos humanos

1.3. Diversidad de uso de la expresión "dignidad de la persona"

2. Teología de la dignidad y de los derechos humanos

2.1. En algunos lugares teológicos

2.1.1. Perspectivas bíblicas

2.1.2. Magisterio Romano actual

2.2. A la luz de la «teología de la historia de la salvación»

2.2.1. El hombre creado

2.2.2. El hombre como pecador

2.2.3. El hombre redimido por Cristo

3. Comparaciones y sugerencias

3.1. Comparaciones

3.1.1. Diversidad de las condiciones humanas

3.1.2. El primer mundo

3.1.3. El segundo mundo

3.1.4. El tercer mundo

3.2. Sugerencias

3.2.1. Tendencias filosóficas personalistas

3.2.2. Votos por una común y universal observancia de los derechos humanos

1. Introducción

1.1. Importancia de este estudio

La misión de la Iglesia es el anuncio del kerygma de la salvación obtenida para todos por Cristo crucificado y resucitado. Esta salvación tiene su origen primero en el Padre que envió al Hijo, y se comunica a los hombres concretos, como participación de la vida divina, por la infusión del Espíritu. La aceptación del kerygma cristiano por la fe exige y la nueva vida conferida por la gracia implica una conversión que tiene muchas consecuencias en cualquier campo de las actividades del creyente. Por ello, la Iglesia no puede omitir en su predicación la proclamación de la dignidad y derechos de la persona humana, que el cristiano debe respetar fielmente en todos los hombres. Esta obligación y este derecho del pueblo de Dios, de proclamar y propugnar la dignidad de la persona humana, urge especialmente en nuestro tiempo, cuando aparecen a la vez con fuerza, por una parte, una crisis profunda de los valores humanos y cristianos y, por otra parte, una más aguda y profunda conciencia de las injusticias perpetradas contra las personas humanas. De esta obligación y derecho habla claramente el nuevo Código de Derecho Canónico: «Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan

los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas»(312). En nuestros días se atribuye con fuerza afortunadamente a esta proclamación un lugar importante en la predicación y en la acción y vida de la Iglesia.

La Comisión teológica internacional quiere, según sus posibilidades, cooperar con este dinamismo. Después de que se hayan excluido las equivocaciones posibles (1.2-3), se propondrán algunas tesis sobre la doctrina teológica en esta materia (2.1-2. 2.3), en primer lugar sobre la doctrina de la Sagrada Escritura (2.1.1) y del Magisterio Romano actual (2.1.2). Aquí aparecerán consideraciones que pertenecen al «derecho natural de gentes»(313) y otras que pertenecen a la teología de la historia de la salvación. A estas últimas consideraciones, especialmente actuales, se concederá a continuación una atención peculiar, de modo que aparezca cómo la dignidad humana debe considerarse activa y pasivamente en el hombre creado (2.2.1), pecador (2.2.2), redimido (2.2.3). Finalmente, en la última parte, se intentarán algunas comparaciones y se propondrán algunas reflexiones tanto filosóficas como jurídicas.

1.2. Jerarquía de los derechos humanos

Algunos derechos humanos son tan «fundamentales» (Declaración de 1948) que no se pueden negar nunca sin que se subestime la dignidad de las personas humanas. Desde este punto de vista, en el Pacto internacional de 1966 (art. 4, 2) se presentan algunos derechos que no pueden derogarse nunca, por ejemplo, el derecho a la vida que es inherente a la persona (art. 6), el reconocimiento de la dignidad de la persona física y la igualdad fundamental (art. 16), la libertad de conciencia y de religión (art. 17). Esta libertad religiosa puede parecer, desde algunos puntos de vista, como el fundamento de todos los demás derechos(314), mientras que otros atribuyen esta principalidad a la igualdad.

Otros derechos pueden llamarse de grado menor (Pacto internacional de 1966, art. 5, 2), aunque radicalmente sean también esenciales. Tales son ciertos derechos particulares civiles, políticos, económicos, sociales, culturales. En efecto, en cierto modo, estos derechos aparecen, a veces, sólo como consecuencias contingentes de los derechos fundamentales, condiciones prácticas de su aplicación perfecta, pero también conexas con las circunstancias reales de las naciones y tiempos. En esto, tales derechos pueden presentarse como menos intangibles, sobre todo en tiempos difíciles, con tal que así no se pongan en peligro los mismos derechos fundamentales.

Finalmente otros derechos humanos pueden considerarse menos como requisitos del derecho de gentes y como normas estrictamente obligatorias, que como postulados del estado ideal y del progreso de la común «humanización». Estos derechos son una forma eximia de humanidad a la que deben tender los legítimos responsables del bien común y de la vida política según el deseo de todos los ciudadanos y, si es necesario, con ayuda de un auxilio internacional (Declaración de 1948, final del prólogo).

Al dar un juicio de la realización jurídica de los derechos de grado menor, deben atenderse siempre las exigencias del bien común o sea el «conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten tanto a los grupos como a cada uno de los miembros conseguir su propia perfección más plena y más fácilmente»(315).

1.3. Diversidad de uso de la expresión «dignidad de la persona humana»

También la dignidad de la persona humana se presenta hoy de modos diversos. Algunos ponen esa dignidad en la autonomía absoluta del hombre sin relación alguna al Dios trascendente, más aún niegan la existencia de Dios creador, Padre providente (3.1.3)(316). Otros reconocen ciertamente el peso y el valor intrínseco del hombre y su autonomía relativa, y también el honor que hay que prestar a las libertades personales, pero ponen el fundamento último de estas cosas en la relación con la suprema transcendencia divina, aunque la entiendan de modos diversos (2.2.1; 2.2.3)(317). Finalmente otros ponen principalmente la fuente y la significación de la prestancia del hombre, al menos después del pecado (2.2.2), en la incorporación a Jesucristo el Señor, perfectamente Dios y Hombre (2.2.3)(318).

2. Teología de la dignidad y de los derechos humanos

2.1. En algunos lugares teológicos

2.1.1. Perspectivas bíblicas

La Sagrada Escritura ciertamente no usa el vocabulario actual, pero pone las premisas de las que puede deducirse una doctrina desarrollada sobre la dignidad y los derechos de la persona humana.

El fundamento de la vida moral y social del pueblo de Israel es la alianza entre Dios y sus creaturas. En esta misericordia hacia los pobres, Dios muestra su justicia (sedáqua Yahveh) y exige la obediencia de los hombres a sus instituciones. En esta observancia de la ley se incluye la reverencia hacia los derechos de los otros hombres en cuanto a la vida, el honor, la verdad, la dignidad del matrimonio, el uso de los bienes propios. Los anawim Yahveh, es decir, los pobres y oprimidos deben ser honrados de modo especial. Así Dios exige por sus dones, por parte del hombre, un espíritu semejante de misericordia y fidelidad (hesed weemeth). A los derechos de las personas corresponden las obligaciones y deberes de los otros, como mostrará más tarde el apóstol Pablo resumiendo en la caridad el sentido más profundo de la segunda parte del Decálogo del Antiguo Testamento (Rom 13, 8-10).

En el mismo Antiguo Testamento, los profetas urgieron la observancia de las condiciones de la alianza en lo profundo del corazón (Jer 31, 31-39; Ez 36); protestaron con vigor contra las injusticias tanto de las naciones como de los individuos. Levantaron la esperanza del pueblo en el Salvador futuro.

Jesús predicó e inició realmente en su persona y en su obra este nuevo y último reino de Dios. Exige de sus discípulos imitarlo y les anuncia la nueva justicia con la que imiten al Padre celestial (cf. Mt 5, 48; Lc 6, 36) y consiguientemente consideren y traten a todos los hombres como hermanos. Jesús favoreció a los pobres y miserables, y atacó la dureza de corazón de los soberbios y ricos que confían en sus propios bienes. En su muerte y resurrección pascual propugnó, con sus palabras y ejemplos, la «pro-existencia», es decir, el don supremo, el sacrificio de su vida. «No consideró como algo que ha de ser ávidamente arrebatado» (Flp 2, 6) tener sus derechos divinos y humanos, sino que rehusó imponerlos y así «se anonadó a sí mismo» (Flp 2, 7). «Hecho obediente hasta la muerte» (Flp 2, 8), derramó y ofreció su sangre en una alianza nueva (Lc 22, 20) para el bien de todos.

Los escritos apostólicos muestran a la iglesia de los discípulos de Jesús como una creación nueva hecha por el Espíritu Santo. En efecto, por su operación las personas humanas son dotadas de la dignidad de hijos adoptivos de Dios. Con respecto a los otros hombres, los frutos del Espíritu Santo son caridad, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre. Por otra parte, se excluyen las enemistades, luchas, emulaciones, iras, riñas, disensiones, sectas, envidias, homicidios... (cf. Gál 5, 19-23).

2.1.2. Magisterio Romano actual

El Magisterio Romano supremo de la Iglesia católica propugna con fuerza, en nuestros días, la doctrina sobre la dignidad de la persona humana y sobre los derechos humanos en muchos documentos. Recuérdense la predicación y la acción constantes de los Romanos Pontífices Juan XXIII (Pacem in terris), Pablo VI (Populorum progressio) Juan Pablo II (Redemptor hominis, Dives in misericordia, Laborem exercens, las alocuciones de los viajes pastorales en el mundo entero). También debe prestarse mayor atención a la doctrina del Concilio ecuménico Vaticano II, sobre todo en la Constitución pastoral Gaudium et spes n. 12ss sobre la dignidad humana, n. 41 sobre los derechos humanos etc. El nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado el año 1983, que es como el último acto del Concilio Vaticano II(319), trata especialmente «De los deberes y derechos de todos los fieles» (cánones 208-223) en la misma vida de la Iglesia.

En esta actual predicación apostólica aparecen dos vías principales y complementarias. La primera que puede llamarse ascendente, pertenece principalmente al derecho natural de gentes, fundado en razones y argumentos, pero confirmado y elevado por la revelación divina en virtud del Evangelio. Desde este punto de vista, el hombre aparece no como objeto e instrumento, del que uno pueda usar, sino como fin intermedio, cuyo bien debe buscarse por sí mismo y, en último término, por Dios. Está, en efecto, dotado

de alma espiritual, razón, libertad, conciencia, responsabilidad, participación activa en la sociedad. Las relaciones entre los hombres deben conducirse de manera que esta dignidad humana fundamental sea respetada en todas las personas, la justicia y la benignidad sean unánimemente custodiadas y, en cuanto sea posible, se satisfagan las indigencias de todos.

Otra vía de la actual predicación apostólica sobre los derechos humanos puede llamarse descendente. Pues muestra el fundamento y las exigencias de los derechos humanos a la luz del Verbo de Dios que desciende a la condición humana y al sacrificio pascual para que todos los hombres sean dotados de la dignidad de hijos adoptivos de Dios y para que sean, a la vez, actores y beneficiarios de una más alta justicia y de la caridad. Un estudio especial de este fundamento cristológico de los derechos humanos se hará en las tesis inmediatamente siguientes que resumen la luz y la gracia de la teología de la historia de la salvación. Baste recordar aquí cómo el principio de reciprocidad afirmado en tantas doctrinas religiosas y filosóficas como fundamento de los derechos recibe en la predicación de Cristo un sentido cristológico: «Sed, por tanto, misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso...; como queréis que os hagan los hombres, hacedles también vosotros semejantemente» (Lc 6, 36 y 31).

2.2. Dignidad y derechos de la persona humana a la luz de la «teología de la historia de la salvación»

2.2.1. El hombre creado

Según la doctrina del Concilio Vaticano II, debe prestarse especial atención a la teología de la historia de la salvación buscando las conexiones que existen entre esta teología y nuestra dignidad humana. Ésta aparece especialmente a la luz de Cristo creante (Jn 1, 3), encarnado (Jn 1, 14), «entregado» también «por nuestros delitos y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4, 25).

Consideremos, en primer lugar, al hombre en cuanto creado. En esto aparecen la sabiduría, el poder y la benignidad de Dios, como lo recuerda frecuentemente la Sagrada Escritura (especialmente Gén 1-3). Sin embargo, la razón humana no es ajena a esta consideración (Rom 1, 20). Por el contrario, pueden aparecer grandes convergencias entre esta doctrina teológica y la filosofía tanto metafísica como moral, cuando el hombre, al menos desde ciertos puntos de vista, es considerado como creación de Dios.

En la presentación bíblica del hombre creado se manifiestan, sobre todo, tres puntos.

El hombre completo es históricamente, a la vez, espíritu, alma y cuerpo (1 Tes 5, 23). No es mero fruto de la evolución natural general de la materia, sino efecto de una acción especial de Dios, creado a su imagen (Gén 1, 27). El hombre no es solamente corpóreo, sino que está también dotado de entendimiento que busca la verdad, de conciencia y responsabilidad con las que debe tender al bien según su libre albedrío. En estas dotes está el fundamento de la dignidad que ha de ser respetada en todos y por todos.

A la verdad –y en esto aparece el segundo carácter de la exposición bíblica–, las personas humanas son creadas con dimensión social, diversidad de sexo (Gén 1, 27; 2, 24) que funda la unión conyugal en el don del amor y de la estima de los cónyuges y de los hijos que nacen de este amor humano considerado en su totalidad. Entre las familias se dan uniones, comunidades, sociedades, en las que debe regir el mismo respeto de las personas. Como creados por Dios y como dotados de las mismas notas características fundamentales, todos los miembros del género humano son dignos de gran consideración. «De la índole social del hombre aparece que el progreso de la persona y el crecimiento de la sociedad misma son interdependientes. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, ya que, por su misma naturaleza, necesita totalmente la vida social»(320).

El tercer aspecto del hombre considerado en su estado de «naturaleza creada» se encuentra en la misión dada por Dios al hombre para que «domine» (Gén 1, 26) a todas las cosas del mundo, como vice-señor de las cosas terrestres. En este punto desarrolla su dignidad, de modos diversos, inventando las artes técnicas o bellas, las ciencias, las culturas, las filosofías, etc. En este punto está también presente la solicitud de los derechos humanos, porque todas las actividades deben regularse según la justa consideración dada igualmente a todos en cuanto a la distribución de las corresponsabilidades, esfuerzos

y frutos. «Cuanto más crece el poder de los hombres, tanto más amplia es su responsabilidad, sea de los individuos sea de las comunidades»(321).

2.2.2. El hombre como pecador

En el segundo estadio de la historia de la salvación está el hecho del pecado. Como escribe el apóstol Pablo a los Romanos (1, 21), «habiendo conocido (los hombres) a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se desvanecieron en sus pensamientos y se entenebreció su insensato corazón». Los hombres, abandonando la justicia con respecto a Dios y a los hermanos, prefirieron irrazonablemente el egoísmo, la dominación, las riquezas injustas, la irresponsabilidad y las falsas delicias de todo género. Este modo de proceder condujo al entenebrecimiento del corazón que la Iglesia en su Magisterio contemporáneo denuncia repetidamente como pérdida del «sentido del pecado», que hoy está bastante difundida. Por este defecto gravísimo hay el peligro de que la práctica y la proclamación de los derechos humanos resulten frecuentemente estériles. Pues, a veces, se pone toda la fuerza en el intento de cambiar las «estructuras pecaminosas» sin alusión alguna a la necesidad de la conversión de los corazones. No podemos dejar en el olvido que tales estructuras normalmente son fruto de los pecados personales que tienen su raíz en el mismo pecado original y que, como una gran masa de pecados, se llaman, a veces, el «pecado del mundo». Más aún, supuesta la permanente encorvadura del hombre sobre sí mismo después del pecado, el hombre actual, al disfrutar de mayores posibilidades técnicas y económicas, está también sometido a mayores tentaciones de comportarse como señor absoluto (y no como vice-señor dependiente de Dios) que cree unas estructuras todavía más opresivas con respecto a los otros.

Cuando la Iglesia proclama la doctrina del pecado en toda su integridad, exhorta a los hombres a la *iaôÜvoéá* para que abandonando la injusticia, sigan la justicia en toda su amplitud. Tal justicia debe reconocer los derechos de Dios Padre y de los hombres hermanos. Así la predicación de la doctrina del pecado es una válida contribución a la promoción de los derechos de la persona humana. Con esa doctrina, los cristianos pueden aportar algo original al esfuerzo universal por promover esos derechos. En el dinamismo de la predicación de la Iglesia, se recuerdan el pecado y su influjo causal sobre las estructuras pecaminosas no para que los hombres cedan al pesimismo, sino para que tengan cuidado de encontrar en la gracia de Cristo que se ofrece a todos los hombres, los medios de recuperación y restauración. La «naturaleza caída» es históricamente espera de la redención. Por lo demás, no hay que considerar a la naturaleza caída –ni siquiera en los hombres sumamente perversos– como privada de todo derecho y dignidad o incapaz de toda acción positiva en el campo social (cf. Rom 2, 14). Es imagen deformada de Dios, pero que debe ser reformada por la gracia, y que, incluso antes de esta misma reforma, conserva sus derechos y debe ser exhortada a cambiarse a sí misma y al mundo para mejor. Esta exhortación no debe hacerse de modo que el hombre coloque su esperanza en una victoria terrestre. El cristiano no tiene esperanza teológica de la realidad «pen-última», sino sólo de la última. Debe intentar siempre hacer un mundo mejor, aunque quizás, a imagen de Cristo, tenga que recoger sólo frutos terrenos de cruz y de fracaso humano. También en esta configuración suya con Cristo crucificado, el hombre que busca la justicia, prepara el Reino escatológico de Dios.

2.2.3. El hombre redimido por Cristo

La excelencia de la «teología de la historia de la salvación», enseñada por el Concilio Vaticano II, aparece también si se consideran los efectos de la redención adquirida por Cristo el Señor. Por su cruz y resurrección, Cristo Redentor da a los hombres la salvación, la gracia, la caridad activa, y abre, de modo más amplio, la participación de la vida divina, simultáneamente «animando, por el mismo hecho, purificando y robusteciendo los deseos generosos con los que la familia humana intenta hacer su propia vida más humana y someter toda la tierra a este fin»(322).

Cristo comunica estos dones, tareas y derechos a la «naturaleza redimida» y llama a todos los hombres para que por «la fe que obra por la caridad» (Gál 5, 6), se unan a su misterio pascual. En esto hemos conocido la caridad: porque Él dio su vida por nosotros, también nosotros debemos dar la vida por los hermanos (1 Jn 3, 16), no cediendo ulteriormente al egoísmo, a la envidia, a la avaricia, a los diversos deseos malos, a la arrogancia de las riquezas, a la concupiscencia de los ojos y a la soberbia de la vida (1

Jn 2, 16). Por otra parte, el apóstol Pablo describe esta muerte al pecado y la vida nueva «en Cristo» de modo que los discípulos del Señor eviten todo engreimiento y afectación (cf. Rom 12, 3), como miembros de la comunión cristiana, honren las vocaciones y los «dones» según la justa diferencia de las personas (Rom 12, 4-8), «amándose mutuamente con caridad fraterna, adelantándose en darse mutuamente el honor» (Rom 12, 10), «teniendo los mismos sentimientos unos para con otros, no fomentando sentimientos de altivez, sino allanándose a los humildes,... no devolviendo a nadie el mal por el mal, procurando lo bueno no sólo delante de Dios, sino también delante de todos los hombres» (Rom 12, 16-17; cf. Rom 6, 1-14; 12, 3-8).

La doctrina, los ejemplos, también el misterio pascual de Jesús confirman que los esfuerzos de los hombres con los que procuran construir un mundo más conforme con la dignidad del hombre, son justos y rectos. Critican las deformaciones de estos esfuerzos cuando o piensan utópicamente de su éxito terreno o emplean medios contrarios al Evangelio. Superan estos esfuerzos cuando se proponen con luz meramente humana, en cuanto que el Evangelio ofrece un nuevo fundamento religioso específicamente cristiano a la dignidad y derechos humanos, y abre unas perspectivas nuevas y más amplias a los hombres como verdaderos hijos adoptivos de Dios y hermanos en Cristo paciente y resucitado.

Cristo estuvo y está presente a toda la historia humana. «En el principio existía el Verbo,... todas las cosas han sido hechas por Él» (Jn 1, 1-3). «Es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura, porque en Él han sido hechas todas las cosas en el cielo y en la tierra» (Col 1, 15-16; cf. 1 Cor 8, 6; Heb 1, 1-4). En su encarnación confirió a la naturaleza humana la máxima dignidad. Así el Hijo de Dios, en cierto modo, se une a todo hombre(323). Por su vida terrestre participó de la condición humana en todos sus aspectos, a excepción del pecado. En su pasión, por sus dolores humanos corporales y espirituales, fue partícipe de nuestra naturaleza con todos nosotros. Su paso de la muerte a la resurrección es también un nuevo beneficio que ha de ser comunicado a todos los hombres. En Cristo muerto y resucitado se encuentran las primicias del hombre nuevo, transformable y transformado en una condición mejor.

Así, con el corazón y con su obrar, todo cristiano debe conformarse a las exigencias de la vida nueva y obrar según la «dignidad cristiana». Estará especialmente dispuesto a respetar los derechos de todos (Rom 13, 8-10). Según la ley de Cristo (Gál 6, 2) y el mandamiento nuevo de la caridad (cf. Jn 13, 34) no tendrá cuidado por sus cosas propias ni buscará lo suyo (cf. 1 Cor 13, 5).

Usando de las cosas terrestres debe cooperar a la revelación de la creación, liberándola de la servidumbre de la corrupción del pecado (cf. Rom 8, 19-25) para que sirva a la justicia con respecto a todos por «los bienes de la dignidad humana, de la comunión fraterna y de la libertad»(324). De esta manera, como en nuestra vida mortal hemos llevado, por el pecado, la imagen del Adán terreno, debemos, ya ahora, por la vida nueva, llevar la imagen del Adán celeste (cf. 1 Cor 15, 49), el cual constantemente «pro-existe» para el bien de todos los hombres.

3. Comparaciones y sugerencias

3.1. Comparaciones

3.1.1. Diversidad de las condiciones humanas

Después de haber expuesto la doctrina específicamente cristiana sobre la dignidad y derechos de la persona humana como aparece en la teología cristiana actual, la Comisión teológica internacional juzga oportuno considerar también el mismo tema en los aspectos que pertenecen a otras disciplinas y a diversas culturas o ámbitos sociales, económicos, políticos del tiempo actual en el llamado primero, segundo y tercer mundo.

La idea de la dignidad de la persona humana y de los derechos humanos, desarrollada, sobre todo, por influjo de la doctrina cristiana sobre el hombre y confirmada en las declaraciones universales de este siglo, es impedida y lesionada en nuestros días con mucha frecuencia tanto por errores en su interpretación como por violaciones en su realización.

«Si una revisión de los treinta años pasados nos da toda razón para una verdadera satisfacción por los muchos progresos que se han hecho en este campo, sin embargo no podemos ignorar que el mundo en que vivimos hoy, ofrece demasiados ejemplos de situaciones de injusticia y opresión. Uno se siente inclinado a observar una divergencia aparentemente creciente entre las declaraciones muy significativas de las Naciones Unidas y el crecimiento, a veces, masivo de las violaciones de derechos humanos en todas las partes de la sociedad y del mundo»(325).

En la observación de este estado de cosas, el cristiano de hoy quiere discernir lo bueno y lo malo, no para condenar a algunos, sino para que todos se hagan más conscientes y eficaces en procurar el bien de todos con el respeto y la estima de los derechos y de la dignidad de la persona humana. El cristiano no sólo invita a aceptar el Reino de Cristo, reino de justicia, de amor y de paz, sino también a instaurar en todas partes relaciones humanas y conformes a la razón. Es consciente tanto de su especificidad e identidad que implican la observancia de las «leyes paradójicas» del Reino de Dios ya en este mundo(326), como también de su comunión profundísima con todos los hombres de buena voluntad. Con este pensamiento, la Comisión teológica internacional juzgó que podían presentarse, incluso a los no católicos, dos sugerencias particulares. La primera pertenece a la tradición filosófica general, a la vez tradicional y contemporánea. La otra, más concreta, pretende procurar una mejor colaboración internacional y una mejor defensa jurídica de las libertades también ante los poderes y gobiernos que, en algunos casos, podrían cuidarse menos de la libertad de las personas.

3.1.2. El primer mundo

En el llamado primer mundo(327) se proclaman mucho la dignidad y los derechos humanos, y se tiene cuidado de llevarlos a la práctica. Hay en ello una adquisición no despreciable. Pero los derechos, si se entienden de modo meramente formal y se toman en sentido autonomístico, inducen una visión de la libertad humana que quizás no siempre favorece a la dignidad. De modo paradójico, la verdadera dignidad y libertad pueden corromperse con esta perversión como indican los ejemplos siguientes. Muchas sociedades en el primer mundo gozan de grandes riquezas y de la libertad individual de los ciudadanos y fomentan ambas cosas. Sin embargo, en ellas se da una incitación al «consumismo» que, de hecho, muchas veces, conduce al egoísmo(328). En las sociedades de ese «primer mundo» se pierde frecuentemente el sentido de los valores superiores (naturalismo); el sujeto se preocupa sólo de sí (individualismo); desaparece la voluntad de someterse a normas morales (autonomismo(329), laxismo práctico, el llamado derecho a la diferencia). De este modo sucede que se toleran con dificultad las limitaciones de la libertad propia, impuestas por la obligación de procurar el bien común o por la observancia de los derechos y libertades de las otras personas, y se manifiesta un liberalismo demasiado amplio como norma de la vida social y moral(330). Ulteriormente en una misma nación no se evitan ni se combaten suficientemente las diferencias sociales exageradas. Aunque este fenómeno no sea exclusivo del «primer mundo», debe decirse que esta mentalidad conduce a una situación en la que los pueblos más poderosos utilizan a otros pueblos casi en su propio provecho, lo cual es el camino para una discriminación de derechos.

Lo dicho hasta ahora muestra que las normas jurídicas que en tales sociedades se promulgan, con gran cuidado y ostentación, para tutela de la dignidad y derechos humanos, son insuficientes –como, por lo demás, tampoco son suficientes en ninguna parte–, a no ser que los hombres, convertidos en el corazón y renovados en la caridad de Cristo, procuren vivir según la justicia social y los dictámenes de la conversión.

3.1.3. El segundo mundo

Al pasar del primer mundo al segundo, es decir, al que se reúne bajo la guía del llamado «marxismo real», se encuentran diversas dificultades, de las que la principal quizás consiste en la evolución del mismo marxismo y en la diversificación de las teorías post-marxistas. En esta evolución, aquí sólo se considera aquel marxismo que hoy es aplicado por un régimen particular, cuyas constituciones y leyes implican una visión del hombre y una praxis tan diversas que los derechos humanos se aceptan sin duda verbalmente, pero tienen una significación totalmente diversa. Este problema no se pone sólo para información, sino en orden a la «co-existencia» y la cooperación de los cristianos que viven en aquellas regiones, en las cuales

son más o menos tolerados como ciudadanos, más aún son tenidos por sospechosos.

Según el «materialismo histórico», el hombre no es creado por Dios (mito alienante), sino que nace por evolución de la materia. El progreso del mundo se alcanza, cuando las condiciones de la producción de bienes por el trabajo humano se cambian en bien del colectivo por modificación de la estructura económica, de la que, por lo demás, proviene y depende toda la llamada «superestructura». Para obtener este bien, cada uno de los ciudadanos debe insertarse lo más posible en el colectivo.

En cuanto a los derechos y libertades de los ciudadanos, tres cosas se consideran aquí sobre todo:

Conviene que todos hagan suya la ley de la evolución necesaria de la materia que se desarrolla en la vida del colectivo; las cosas que se conceden a los individuos, nunca han de tenerse como estrictamente privadas, sino que han de ordenarse, finalmente como comunes, para el bien de aquel colectivo, siempre a la luz de la teoría de ese colectivo futuro, definitivo y perfecto.

El bien y el mal se declaran únicamente según el sentido de la evolución de la historia en favor del colectivo.

Por eso, la conciencia de los ciudadanos no es una voz propia, sino la voz del colectivo, en cuanto reflejo del colectivo en el individuo.

Como se ve, el vocabulario marxista sobre la dignidad humana, los derechos, la libertad, la persona, la conciencia, la religión, etc. significa, según el tipo de mentalidad que le es propio, cosas no sólo completamente distintas de la concepción cristiana, sino también de la concepción del derecho internacional, expresado en varios documentos.

A pesar de estas dificultades debe proponerse y mantenerse un diálogo prudente y eficaz.

3.1.4. El tercer mundo

Otros problemas pertenecen a los derechos humanos como se perciben en el llamado tercer mundo, donde, como es claro, las condiciones difieren bastante, al querer los «pueblos nuevos» apreciar mucho y retener su propia cultura, aumentar la propia independencia política y promover los progresos técnicos y económicos. En ellos, por tanto prevalecen los aspectos sociales de los derechos humanos. Después del tiempo de la colonización, cuyos efectos no carecen de muchas ambigüedades, y en tiempo de la cual con frecuencia se cometieron no pocas injusticias, ahora se espera, con razón, por parte de ellos, una mayor justicia en las relaciones económicas y en las cosas políticas.

Los pueblos nuevos opinan, muchas veces, que no se les reconocen bastante los derechos de una plena justicia internacional. Su poder público y su peso político aparecen hoy frecuentemente menores que los que están vigentes en los Estados de los llamados primer y segundo mundo. Una nación más pobre rara vez puede ejercer los derechos de su soberanía, a no ser que entre en alianza con otra nación más rica o más poderosa, la cual quiere imponer su dominio.

Las condiciones económicas y el comercio internacional están frecuentemente gravados por injusticias, por ejemplo, en cuanto a la venta de los frutos que produce la tierra o en la remuneración de los obreros que trabajan con contrato de las sociedades comerciales extranjeras e internacionales. Las ayudas dadas por las regiones ricas son muchas veces mínimas. Muy frecuentemente las naciones ricas muestran hacia las naciones pobres aquella dureza que se reprueba en la predicación de los profetas y del mismo Señor Jesús. Rara vez se estiman los valores de las culturas indígenas sea como bienes propios sea como bienes universales. Como es claro, también en las mismas regiones del tercer mundo se encuentran carencias de este tipo que deben removerse para que se tenga un progreso genuino. En estas circunstancias urge el testimonio de la Iglesia católica en favor de aquellos que están abrumados por tantas dificultades.

3.2. Sugerencias

3.2.1. Tendencias filosóficas personalistas

Como hemos visto, aparecen dificultades no pequeñas en el primer, segundo y tercer mundo en cuanto a la auténtica significación y aplicación de los derechos humanos. A las cuales, como ya hemos recordado (3.1.1.), los cristianos de hoy oponen el vigor «de la fe que ha de ser creída y ha de ser aplicada a las costumbres»(331), y de la teología y la filosofía cristiana. Pero no se olvidan de la necesidad de auxilios tanto prácticos (en cuanto al derecho internacional 3.2.2.) como doctrinales (véase más arriba 2.1. y 2.2.). Especialmente en el campo de la filosofía, la Comisión teológica internacional quiere notar las ayudas propedéuticas y explicativas que pueden encontrarse en las actuales tendencias del personalismo, especialmente si se radican en «el patrimonio filosófico perennemente válido»(332) y, de este modo, son fortalecidas por la doctrina tradicional.

Contra el naturalismo materialista (3.1.3.), contra el existencialismo ateo, el personalismo comunitario actual proclama que el hombre, por su misma naturaleza o por su modo más eminente de ser, tiene un fin que supera el proceso físico de este mundo. Este personalismo difiere radicalmente del individualismo; exalta de tal modo la naturaleza social del hombre, que considera al hombre primariamente como referido a las otras personas y sólo secundariamente como referido a las cosas. La persona en cuanto tal no puede existir ni conseguir su plenitud sino en la unión y la comunicación con otros hombres. Entendida así, la comunidad personalista es diferente de las sociedades meramente políticas o sociales que subestimen las realidades espirituales y la autonomía auténtica.

Considerando esto, nos complace buscar el fundamento de este personalismo en la tradición de la filosofía cristiana, especialmente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Para realizarlo más fácilmente, es conveniente recordar que, según Santo Tomás, las substancias naturales existen para obrar. Las acciones son así la perfección de las cosas. Pero, entre las cosas naturales, el hombre obtiene una situación completamente singular por estar enriquecido con entendimiento y libertad. El hombre, en cuanto substancia racional, tiene dominio de su acto y, por esto, se honra con un nombre de especial dignidad, a saber el nombre de persona. Por lo cual no sólo realiza operaciones que tiene en común con los animales irracionales, sino que sólo a él competen también acciones especiales, a saber, de la razón (entendimiento) y de la voluntad. En cuanto que es persona libre, debe seguir su vocación que conoce por la razón. Sin embargo, por este conocimiento no está determinado a una sola cosa, sino que permanece libre para elegir el tipo y el camino de su vida. Así toda persona se define también por la vocación que ha de cumplir y por el fin que debe conseguir.

Las exigencias que fluyen de su mismo ser personal, se proponen a la voluntad del hombre como una obligación que debe cumplir. Este deber (o esta necesidad) que puede aceptar o rechazar, requiere en primer lugar que el hombre se haga consciente de lo que él verdaderamente es, y que viva de modo conveniente al grado de su ser. Esta obligación del hombre puede entenderse más especialmente a la luz de la religión. Lo que la persona es y lo que comporta, deben tomarse del plan de Dios. Por lo cual, buscar la propia perfección es lo mismo que obedecer a la voluntad divina.

Ante todo, hay que preguntar qué es y cuál es aquella perfección que ha de ser tenida como fin y término de la persona humana. Esta pregunta implica consigo dos cosas: ¿En qué ha de encontrar el hombre su ser perfecto (finis qui)? ¿Con qué actividad puede alcanzar aquello que lo hará bienaventurado (finis quo)?

Según el personalismo, lo que el hombre ha de alcanzar, es otra persona, y el camino por el que buscamos la perfección, es el amor. El amor hace la unión. Aunque la persona siempre sea una misma (yo) y, por ello, permanezca el centro subjetivo de su vida, sin embargo, para que llegue a ser plenamente persona, ha de transferir, de alguna manera por el amor, aquel «yo-centro» a otra persona, la cual, por tanto, se hará centro objetivo de su vida (otro yo, otro mismo, tú). Por el amor mutuo, «yo» y «tú» permanecen dos y, sin embargo, se hacen uno («nosotros» en sentido personalístico). Como es claro, aquí se encuentra una «preparación evangélica» para las doctrinas neotestamentarias sobre la unión de las personas divinas en la Santísima Trinidad y sobre la unión, en el cuerpo místico, de las personas

humanas entre si y en la comunión con Cristo Cabeza.

En una sociedad humana, la justicia debe guardar y defender la «alteridad» que en modo alguno puede enajenarse a un sujeto libre. Esta virtud se funda en aquel respeto que cualquier persona debe al otro. La persona en cuanto tal nunca es un medio del que podamos usar, sino siempre debe tenerse como un fin respetable. El amor, por su parte, trae consigo este respeto y justicia, puesto que para alcanzar el bien del otro, invita al hombre a que trabaje libremente para alcanzar este bien.

Los derechos de la persona humana dependen de la justicia. Por justicia se debe al hombre todo lo que necesita para que se desarrolle y consiga su perfección dentro de los límites del bien común. Lo más primariamente debido es el derecho a la vida. Además, no es posible que una persona se perfeccione a sí misma en el mundo sin que disfrute de bienes materiales. Por tanto, debe disponer de ellos. Por otra parte, en cuanto dotada de razón, la persona debe gozar de los derechos de una congrua libertad y corresponsabilidad.

En esta perspectiva que pertenece, a la vez, a la fe, a la teología y a la filosofía, se formulan, como conclusión práctica, algunos votos por una común y universal observancia de los derechos humanos.

3.2.2. Votos por una común y universal observancia de los derechos humanos

Como hemos visto, en el mundo de hoy existe un consenso bastante general sobre el valor normativo-ético de los derechos humanos. Por el contrario, consta suficientemente que hay una gran disensión tanto sobre su justificación filosófica e interpretación jurídica, como sobre su realización política. Y, por ello, en materia de derechos humanos aparecen muchos equívocos. En la práctica se encuentran frecuentemente injusticias y lesiones de las libertades de la persona.

Siendo esto así, en nuestros días con respecto a lo que se refiere a la realización de los derechos humanos deben tenerse presentes las cosas que siguen: presupuesto el valor fundamental de la dignidad humana, como máximo en el orden moral y como razón de la obligación jurídica, es necesario, en primer lugar, definir clara y distintamente los derechos humanos y redactarlos en forma jurídica.

Si así será posible instituir estos derechos fundamentales, dependerá de que se obtenga un consenso que trascienda las concepciones diversas (filosóficas y sociológicas) sobre el hombre. Este consenso, si se obtiene, será el fundamento de una interpretación común de los derechos humanos al menos en el campo político y social.

Este fundamento se encuentra en aquella tríade de principios fundamentales, a saber, la libertad, la igualdad y la participación. Esta tríade subyace a los derechos que se refieren a la libertad personal, a la igualdad jurídica y a la participación social, económica, cultural y política. La interrelación de cada uno de los elementos de esta tríade no admite una interpretación unilateral, por ejemplo, liberal, funcionalista o colectivista.

Por tanto, en la realización de los derechos fundamentales, todas las naciones deben preocuparse de que existan, en dignidad y libertad, las condiciones elementales de vida. En lo cual además hay que tener en cuenta las condiciones especiales de cada nación en cuanto a la cultura y la vida social y económica.

Una vez definidos los derechos fundamentales, deben inscribirse en la constitución y en las instituciones, y sancionarse en todas partes con obligación jurídica. Pero no es posible que en todas las partes de la tierra sean reconocidos plenamente y puedan llevarse a la práctica los derechos humanos, a no ser que todos los Estados, sobre todo en los conflictos, reconozcan la jurisdicción de una institución internacional, no usando, en esta materia, de su potestad absoluta. Para conseguir este consenso jurídico internacional, hay que abstraer metodológicamente de los conflictos doctrinales de tiempos pasados y de los modos de vivir más estrechos, propios de algunas comunidades.

-Dignidad y derechos de la persona humana-

De modo semejante, es necesario que, en la familia de los pueblos, todos y cada uno de los ciudadanos, por su parte, estimen mucho los derechos fundamentales y conserven vigentes aquellos valores que los alimentan.

Comisión teológica internacional

Temas selectos de Eclesiología (1984)

13.1. Prólogo, por el Cardenal Joseph Ratzinger

Ya antes de que Juan Pablo II, a los veinte años de la clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II, anunciara un Sínodo extraordinario, la Comisión teológica internacional había mirado ese acontecimiento como objeto de su propio trabajo. Había decidido leer de nuevo y repensar con atención el texto fundamental del Concilio -la Constitución sobre la Iglesia- teniendo ciertamente en cuenta la experiencia de estos años. En su tarea, la Comisión era plenamente consciente de los límites de sus posibilidades: los documentos de los que disponía para su trabajo eran fruto de los debates de unos treinta expertos procedentes de todas las partes del mundo; éstos representaban, a la vez, las diversas disciplinas teológicas y modos de pensar muy diferentes. Las declaraciones comunes de la Comisión exigen un largo proceso de elaboración colectiva; lo cual las obliga a una reducción tanto en la extensión como en los contenidos.

Igualmente, desde este punto de vista, no era en modo alguno posible exponer íntegra y ampliamente la riqueza teológica y espiritual del texto conciliar o elaborar un comentario de él. Por ello, hemos seleccionado bastantes cuestiones principales que han planteado nuevos interrogantes en el debate posconciliar y que exigen clarificación o también integración e investigación más profunda. Así, por ejemplo, señalemos la cuestión de si la Iglesia puede verdaderamente remontarse a una voluntad primaria de Jesús o si existe más bien sólo como efecto de una evolución sociológica no prevista por él; es una cuestión que antes y durante mucho tiempo se discutió entre los no católicos, pero que sólo después del Concilio ha revestido toda su importancia para los teólogos católicos, a causa de ciertas tomas de posición individuales sobre el Jesús histórico. Por ello, había que colocar este tema en el mismo comienzo de nuestra reflexión. La noción de «Pueblo de Dios», que el Concilio colocó con razón en una clara luz, integrada sin duda en la imagen que el Nuevo Testamento y los Padres tienen de la Iglesia, se ha convertido, poco a poco, en un «slogan» de contenido bastante superficial; allí también era necesario aportar precisiones. Ulteriormente la cuestión de la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, que ha sido objeto, en el Concilio, de una nueva presentación en la óptica de una eclesiología de «comunidad», ha tropezado en la práctica con bastantes puntos oscuros. También el problema de la inculturación se ha hecho más urgente y más actual. Y podría citar otros muchos ejemplos.

Para responder a esta problemática, la Comisión teológica internacional ha elaborado un texto que sometemos hoy al gran público. Sin duda, es difícil apreciar en su forma actual la cantidad de trabajo y de exámenes minuciosos que su preparación ha requerido. Ninguno de sus capítulos da una presentación exhaustiva del tema. En efecto, no se trataba de publicar investigaciones científicas aisladas, sino de ofrecer una conclusión común que pueda dar una nueva aclaración y una prolongación a los temas fundamentales del Concilio. En este espíritu, pienso que este texto, redactado por la Comisión teológica internacional en vísperas del Sínodo, podrá ayudar al lector a captar mejor la herencia del Vaticano II y profundizarla de modo auténtico. Este es el motivo por el que deseo que esta obra sea bien acogida y que su difusión sea todo lo amplia posible.

Roma, 8 de octubre de 1985

13.2. Nota preliminar, por Mons. Ph. Delhaye

El texto de esta relación conclusiva ha sido preparado, según los Estatutos y las costumbres de la Comisión teológica internacional, por la elaboración de diversos estudios, por dos reuniones especiales de la Subcomisión (París y Friburgo de Suiza) y por las discusiones de la sesión plenaria del mes de octubre

del año 1984.

El presidente de esta Subcomisión «De Ecclesia» y redactor del texto último ha sido el Rvmo. Sr. P. Eyt, Rector del Instituto Católico de París. En diversa medida, por título diverso y de maneras diversas han colaborado los miembros de la Subcomisión y los consejeros del grupo de trabajo: los Excmos. Sres. K. Lehmann, J. Medina Estévez, y B. Kloppenburg, y los Rvmos. Profesores o Doctores C. Arévalo, G. Colombo, H.U. von Balthasar, E. Khalifé, M. Ledwith, H. Schürmann, B. Sesboüé, J. Thornhill, Chr. Schönborn.

Esta relación sintética ha sido aprobada en forma específica por el sufragio positivo de la mayoría absoluta de los miembros de la Comisión teológica internacional, el 2 de octubre de 1985, según las normas de la Comisión teológica internacional y del Código de Derecho Canónico (canon 119, § 3). Esta votación ha sido confirmada por el Emmo. Sr. Presidente Card. J. Ratzinger, el 4 de octubre. Con su paternal tutela, el Papa Juan Pablo II, felizmente reinante, el 5 de octubre, declaró, de modo ciertamente peculiar, este texto aprobado y que debía ser editado cuanto antes.

Hace relación de estos hechos, según la norma de los Estatutos de la Comisión teológica internacional (V, 2), el Secretario General, al que corresponde «divulgar los escritos de la misma Comisión».

Roma, 8 de octubre de 1985

13.3. Texto del documento aprobado «in forma específica» por la Comisión teológica internacional

Sumario

Introducción

1. La fundación de la Iglesia por Jesucristo

- 1.1. Estado de la cuestión
- 1.2. Los diferentes sentidos de la palabra «Iglesia»
- 1.3. Noción y punto de partida de la fundación de la Iglesia
- 1.4. Progresos y etapas en el proceso de fundación de la Iglesia
- 1.5. El origen permanente de la Iglesia en Jesucristo

2. La Iglesia «nuevo pueblo de Dios»

- 2.1. La multiplicidad de las designaciones de la Iglesia
- 2.2. «Pueblo de Dios»

3. La Iglesia como «misterio» y «sujeto histórico»

- 3.1. La Iglesia a la vez «misterio» y «sujeto histórico»
- 3.2. La Iglesia como «sujeto histórico»
- 3.3. Plenitud y relatividad del sujeto histórico
- 3.4. El nuevo pueblo de Dios en su existencia histórica

4. Pueblo de Dios e inculturación

- 4.1. Necesidad de la inculturación
- 4.2. El fundamento de la inculturación
- 4.3. Aspectos diversos de la inculturación

5. Iglesias particulares e Iglesia universal
 - 5.1. Las distinciones necesarias
 - 5.2. Unidad y diversidad
 - 5.3. El servicio de la unidad

6. El nuevo pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárquicamente
 - 6.1. Comunión, estructura, organización
 - 6.2. Práctica de la sociedad ordenada jerárquicamente

7. El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial
 - 7.1. Dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo
 - 7.2. Relación entre ambos sacerdocios
 - 7.3. Fundamento sacramental de ambos sacerdocios
 - 7.4. La vocación propia de los laicos

8. La Iglesia como sacramento de Cristo
 - 8.1. Sacramento y misterio
 - 8.2. Cristo y la Iglesia
 - 8.3. La Iglesia sacramento de Cristo

9. La única Iglesia de Cristo
 - 9.1. Unidad de la Iglesia y diversidad de los elementos cristianos
 - 9.2. Unicidad de la Iglesia de Cristo
 - 9.3. Elementos de santificación

10. El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia
 - 10.1. La Iglesia es, a la vez, terrestre y celeste
 - 10.2. La Iglesia y el Reino
 - 10.3. ¿Es la Iglesia sacramento del Reino?
 - 10.4. María, la Iglesia realizada

Introducción

En el presente documento, la Comisión teológica internacional examina algunos de los grandes temas de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*.

Ha parecido útil para el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II proceder, sea al estudio directo de textos de la Constitución, sea al análisis de cuestiones eclesiológicas que, desde entonces, se han agudizado.

Por ello, son, en primer lugar, esencialmente los capítulos I, II, III y VII de *Lumen gentium* los que constituyen el objeto de los estudios presentados en nuestra relación.

Nos ha parecido importante volver sobre algunas de las posiciones-clave de la Constitución; ellas han sido particularmente fecundas en la vida y en la teología de la Iglesia al servicio del *aggiornamento* deseado por Juan XXIII y Pablo VI, pero han podido también, a veces, ser olvidadas e incluso desviadas de su sentido originario.

Ha sido además necesario examinar otras cuestiones poco presentes, a primera vista, en la Constitución como, por ejemplo, la inculturación del Evangelio y de la Iglesia, o también la fundación de la Iglesia por Cristo. En efecto, estos temas han alcanzado un gran relieve en los debates ulteriores.

Finalmente, sin pensar en modo alguno que el Código de Derecho Canónico de 1983 sea un documento de la misma naturaleza o de la misma importancia que una Constitución conciliar, hemos recurrido frecuentemente a él para hacer resaltar, sobre los puntos en debate, la convergencia y la aclaración recíproca de estas dos grandes disposiciones eclesiológicas.

No se nos oculta que en vísperas del Sínodo extraordinario de noviembre de 1985, nuestro trabajo puede constituir una contribución a la tarea que incumbirá a esta Asamblea.

7 de octubre de 1985

1. La fundación de la Iglesia por Jesucristo

1.1. Estado de la cuestión

La Iglesia ha mantenido siempre, no sólo que Jesucristo es el fundamento de la Iglesia, sino que Jesucristo mismo ha querido fundar una Iglesia y que la ha fundado de hecho. La Iglesia ha nacido de la libre decisión de Jesús. La Iglesia debe su existencia al don que él ha hecho de su vida sobre la cruz.

Por todos estos motivos, el Concilio Vaticano II llama a Jesucristo fundador de la Iglesia.

Por el contrario, ciertos representantes de la crítica histórica moderna de los Evangelios han podido, a veces, sostener la tesis según la cual Jesús no ha fundado, de hecho, la Iglesia y que, por la prioridad dada al anuncio del Reino de Dios, Jesús no ha querido tampoco fundarla. Esta manera de ver tuvo como consecuencia disociar la fundación de la Iglesia del «Jesús histórico». Se renunció incluso a las palabras «fundación» o «institución» y se retiró su alcance a los actos que se refieren a ellas. El nacimiento de la Iglesia, como se prefiere decir hoy, fue entonces considerado como un acontecimiento pospascual. Este fue, cada vez más frecuentemente, interpretado como puramente histórico y/o sociológico.

Este desacuerdo entre la fe de la Iglesia, recordada más arriba, y ciertas concepciones atribuidas abusivamente a la crítica histórica moderna ha dado lugar a numerosos problemas. Para abordarlos y encontrarles una solución será necesario, por tanto, manteniéndose en el terreno de la crítica y sirviéndose de sus métodos, buscar una nueva manera de justificar y de confirmar la fe de la Iglesia.

1.2. Los diferentes sentidos de la palabra Ἐκκλησία

«Iglesia» (Ἐκκλησία) es un término teológico muy cargado de sentido, a partir de la historia de la revelación tal como nos la muestra el Nuevo Testamento. Ἐκκλησία (Qahal) procede de la idea veterotestamentaria de «reunión del pueblo de Dios», tanto mediante la traducción de los "Setenta", como a través del judaísmo apocalíptico. A pesar del rechazo de que fue objeto por parte de Israel, Jesús no ha fundado una sinagoga aparte, ni creado una comunidad separada en el sentido de un «resto santo» o de una secta que hace secesión. Ha querido, por el contrario, convertir a Israel, dirigiéndole un mensaje de salvación que será transmitido finalmente en forma universal (cf. Mt 8, 5-13; Mc 7, 24-30). Sin embargo, no existe Iglesia en el sentido pleno y teológico del término más que después de Pascua, bajo la forma de una comunidad compuesta, en el Espíritu Santo, de judíos y de paganos (Rom 9, 24). El término Ἐκκλησία, que en los cuatro Evangelios no aparece más que tres veces en San Mateo (16, 18; 18, 17), adquiere en el conjunto del Nuevo Testamento tres significaciones posibles que, por lo demás, se interfieren bastante frecuentemente:

1. La asamblea de la comunidad.

2. Cada una de las comunidades locales.

3. La Iglesia universal.

1.3. Noción y punto de partida de la fundación de la Iglesia

En los Evangelios hay dos acontecimientos que, de modo muy particular, expresan la convicción de que la Iglesia ha sido fundada por Jesús de Nazaret. Por una parte, la atribución a San Pedro de su nombre (cf. Mc 3, 16), a continuación de su profesión de fe mesiánica y con referencia a la fundación de la Iglesia (cf. Mt 16, 16ss). Por otra, la institución de la Eucaristía (cf. Mc 14, 22ss; Mt 26, 26ss; Lc 22, 14ss; 1 Cor 11, 23ss). Los logia de Jesús que conciernen a Pedro, como también el relato de la Cena, juegan ciertamente un papel primordial en la discusión sobre el problema de la fundación de la Iglesia. Sin embargo, hoy es preferible no ligar la respuesta a la cuestión que se pone a propósito de la fundación de la Iglesia por Jesucristo, únicamente a una palabra de Jesús o a un acontecimiento particular de su vida.

Toda la acción y todo el destino de Jesús constituyen, en cierta manera, la raíz y el fundamento de la Iglesia. La Iglesia es como el fruto de toda la vida de Jesús. La fundación de la Iglesia presupone el conjunto de la acción salvífica de Jesús en su muerte y en su resurrección, así como la misión del Espíritu Santo. Por ello, es posible reconocer en la acción de Jesús elementos preparatorios, progresos y etapas en dirección de una fundación de la Iglesia. Esto es verdadero ya de la conducta de Jesús de Nazaret antes de Pascua. Muchos rasgos fundamentales de la Iglesia, la cual no aparecerá plenamente más que después de Pascua, se adivinan ya en la vida terrestre de Jesús y encuentran en ella su fundamento.

1.4. Progresos y etapas en el proceso de fundación de la Iglesia

Los progresos y las etapas que acabamos de mencionar testifican ya separadamente, pero de manera todavía más clara en su orientación de conjunto, una significativa dinámica que conduce a la Iglesia. El cristiano reconoce en ella el designio salvífico del Padre y la acción redentora del Hijo, que se comunican al hombre por el Espíritu Santo. En detalle se pueden descubrir y describir los elementos preparatorios, los progresos y etapas. Se encuentran así.

- Las promesas que en el Antiguo Testamento conciernen al pueblo de Dios, promesas que la predicación de Jesús presupone, y que conservan toda su fuerza salvífica.
- El amplio llamamiento de Jesús, dirigido a todos en orden a su conversión, así como la invitación a creer en él.
- El llamamiento y la institución de los Doce como signo del restablecimiento futuro de todo Israel.
- La atribución del nombre a Simón-Pedro, su rango privilegiado en el círculo de los discípulos y su misión.
- El rechazo de Jesús por Israel y la ruptura entre el pueblo y los discípulos.
- El hecho de que Jesús, al instituir la Cena y al afrontar su pasión y su muerte, persiste en predicar el Señorío universal de Dios, que consiste en el don de la vida que Jesús hace a todos.
- La reedificación, gracias a la resurrección del Señor, de la comunidad entre Jesús y sus discípulos, que se había roto, y la introducción después de Pascua en la vida propiamente eclesial.
- El envío del Espíritu Santo que hace de la Iglesia una criatura de Dios («Pentecostés» en la concepción de San Lucas).
- La misión con respecto a los paganos y la Iglesia de los paganos.
- La ruptura radical entre el «verdadero Israel» y el judaísmo.

Ninguna etapa, tomada aparte, es totalmente significativa, pero todas las etapas, puestas una tras otra, muestran bien que la fundación de la Iglesia debe comprenderse como un proceso histórico de la revelación. El Padre, por tanto, «determinó convocar en la santa Iglesia a los creyentes en Cristo, la cual, prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y la antigua alianza, constituida en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y será consumada gloriosamente al fin de los siglos». Simultáneamente, en este desarrollo se constituye la estructura fundamental permanente y definitiva de la Iglesia. La Iglesia terrestre misma es ya el lugar de reunión del pueblo escatológico de Dios. Ella continúa la misión confiada por Jesús a sus discípulos. En esta perspectiva, se puede llamar a la Iglesia «germen y comienzo en la tierra, del Reino de Dios y de Cristo».

1.5. El origen permanente de la Iglesia en Jesucristo

La Iglesia, fundada por Cristo, no depende de Él solamente en su proveniencia exterior, histórica o social. Proviene de su Señor todavía más profundamente, porque Él es quien constantemente la nutre y edifica en el Espíritu. Según la Escritura y en el sentido en que la entiende la tradición, la Iglesia nace del costado herido de Jesucristo (cf Jn 19, 34). Él la «adquirió por su sangre» (Hech 20, 28, cf. Tit 2, 14). Su naturaleza está fundada en el misterio de la persona de Jesucristo y de su obra de salvación. Así la Iglesia vive constantemente de su Señor y para Él.

Esta estructura fundamental se expresa en numerosas imágenes bíblicas bajo aspectos diversos: esposa de Cristo, grey de Cristo, propiedad de Dios, templo de Dios, pueblo de Dios, casa de Dios, plantación de Dios y, sobre todo, cuerpo de Cristo, imagen que San Pablo desarrolla refiriéndose, sin duda, a la Eucaristía que le ofrece, en el capítulo 10 de la primera carta a los Corintios, el mismo telón de fondo de su interpretación. Esta formulación se amplía todavía en la carta a los Colosenses y en la carta a los Efesios (cf. Col 1, 18; Ef 1, 22; 5, 23): Cristo es la Cabeza del cuerpo de la Iglesia. El Padre «sometió todas las cosas bajo sus pies y lo constituyó Cabeza sobre toda la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22ss).

Así tiende y llega «a la plenitud total de Dios» (Ef 3, 19).

2. La Iglesia «Nuevo Pueblo de Dios»

2.1. La multiplicidad de las designaciones de la Iglesia

La Iglesia que resplandece por la claridad de Cristo, manifiesta a todos los hombres «la disposición absolutamente libre y misteriosa de la sabiduría y del amor» del eterno Padre, de salvar a todos los hombres por el Hijo y en el Espíritu. Para subrayar, a la vez, la presencia en la Iglesia, de esta realidad divina transcendente, y la expresión histórica que la manifiesta, el Concilio ha designado a la Iglesia con la palabra «misterio». Porque sólo Dios conoce el nombre propio que expresaría toda la realidad de la Iglesia, el lenguaje de los hombres experimenta su inadecuación radical para la expresión total del «misterio» de la Iglesia. Debe, por ello, recurrir a múltiples imágenes, representaciones y analogías que, por lo demás, no podrán designar jamás más que aspectos parciales de la realidad.

Si el empleo de estas formulaciones debe sugerir la transcendencia del «misterio» con respecto a toda reducción conceptual o simbólica, la multiplicación de las expresiones permitirá además evitar los excesos que inevitablemente engendraría la utilización de una formulación única. La Constitución *Lumen gentium* lo sugiere en su n. 6: «De la misma manera que en el Antiguo Testamento la revelación del Reino se propone frecuentemente bajo figuras, también ahora la naturaleza íntima de la Iglesia se nos muestra bajo diversas imágenes». Se han señalado, en el Nuevo Testamento, hasta ochenta comparaciones para hablar de la Iglesia. La pluralidad de imágenes a que recurre el Concilio es, por tanto, intencionada. Pretende subrayar el carácter inagotable del «misterio» de la Iglesia. Ésta, en efecto, se presenta a quien la contempla como «una realidad que esa impregnada por la presencia de Dios, y por ello es de tal naturaleza, que admite siempre exploraciones nuevas y más profundas de sí misma».

Así, el Nuevo Testamento nos presenta «imágenes [que están] tomadas o de la vida pastoril o de la agricultura o del trabajo de la construcción o también de la familia y de los esponsales», y que ya «están preparadas en los libros de los profetas».

Ciertamente no todas estas imágenes tienen la misma fuerza evocadora. Algunas, como la del «cuerpo», revisten una importancia primordial.

Se estará fácilmente de acuerdo en que sin recurrir a la comparación de «cuerpo de Cristo» aplicada a la comunidad de los discípulos de Jesús, la realidad «Iglesia» no puede ser abordada de ninguna manera.

En efecto, el conjunto de las cartas de San Pablo desarrolla esta comparación en muchas direcciones como lo señala la Constitución conciliar *Lumen gentium* en su n. 7. Sin embargo, aunque el Concilio da todo su lugar a la imagen de «cuerpo de Cristo», ha sido más bien la de «pueblo de Dios» la que ha ocupado el primer plano, aunque sólo sea porque constituye el título mismo del capítulo II de la Constitución. La expresión «pueblo de Dios» ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio. De hecho, se puede decir que «pueblo de Dios» ha sido retenido preferentemente con respecto a expresiones como «cuerpo de Cristo» o «templo del Espíritu Santo», a las que el Concilio recurre equivalentemente.

Esta elección se ha efectuado por motivos a la vez teológicos y pastorales que, en el espíritu de los Padres conciliares, se confirman mutuamente: la expresión «pueblo de Dios» tenía la ventaja sobre las otras, de expresar mejor la realidad sacramental común participada por todos los bautizados, como dignidad en la Iglesia y, a la vez, como responsabilidad en el mundo. Simultáneamente, la naturaleza comunitaria y la dimensión histórica de la Iglesia quedan subrayadas, como lo deseaban muchos Padres.

2.2. «Pueblo de Dios»

Sin embargo, en sí misma, la expresión «pueblo de Dios» tiene una significación que no se descubre con un primer examen. Como toda expresión teológica, exige reflexión, profundización y clarificación para evitar las interpretaciones falsas. Ya a nivel lingüístico el término latino «populus» no parece ser capaz de traducir directamente el εἶδος griego de la Biblia de los «Setenta».

Ἔαυδ es un término que en los «Setenta» tiene un sentido muy preciso, sentido no sólo religioso, sino incluso directamente soteriológico y destinado a encontrar su cumplimiento en el Nuevo Testamento.

Ahora bien, *Lumen gentium* supone el sentido bíblico del término «pueblo»; éste es retomado por la Constitución con todas las connotaciones que le han conferido el Antiguo y el Nuevo Testamento. En la expresión «pueblo de Dios», el genitivo «de Dios» da, por lo demás, su alcance específico y definitivo a la expresión, situándola en su contexto bíblico de aparición y de desarrollo. Esto tiene como consecuencia que debe excluirse radicalmente una interpretación del término «pueblo» en un sentido exclusivamente biológico, racial, cultural, político o ideológico.

El «pueblo de Dios» procede «de arriba», del designio de Dios, es decir, de la elección, de la alianza y de la misión. Esto es verdadero, sobre todo si consideramos que *Lumen gentium* no se limita a proponer la noción veterotestamentaria de «pueblo de Dios», sino que la supera hablando del «nuevo pueblo de Dios». El nuevo pueblo de Dios está constituido por los que creen en Jesucristo y han «renacido» porque han sido bautizados en el agua y en el Espíritu Santo (Jn 3, 3-6). El Espíritu Santo «por la fuerza del Evangelio hace rejuvenecer y renueva incesantemente a la Iglesia».

Así la expresión «pueblo de Dios» recibe su sentido propio, de una referencia constitutiva al misterio trinitario revelado por Jesucristo en el Espíritu Santo. El nuevo pueblo de Dios se presenta como la «comunidad de fe, de esperanza y de caridad», de la que la Eucaristía es la fuente: la unión íntima de cada creyente con su Salvador y también la unidad de los fieles entre sí constituyen el fruto indivisible de la pertenencia activa a la Iglesia y transforman toda la existencia del cristiano en «culto espiritual». La dimensión comunitaria es esencial en la Iglesia para que en ella puedan ser vividas y compartidas la fe, la esperanza y la caridad, y para que esa comunión, habiendo alcanzado el «corazón» de cada creyente, se

extienda también a un plano de realización comunitaria objetivo e institucional. La Iglesia está también llamada a vivir, en este plano social, en la memoria y la espera de Jesucristo, y a anunciar la buena nueva a todos los hombres.

3. La Iglesia como «misterio» y «sujeto histórico»

3.1. La Iglesia a la vez «misterio» y «sujeto histórico»

Según la intención profunda de la Constitución conciliar *Lumen gentium*, intención a la que la reflexión posconciliar no ha contradicho, la expresión «pueblo de Dios», utilizada juntamente con otras denominaciones para designar a la Iglesia, pretende subrayar el carácter de «misterio» y el carácter de «sujeto histórico» que, en todo caso, la Iglesia actualiza y «realiza» de modo inseparable.

El carácter de «misterio» designa a la Iglesia en cuanto que proviene de la Trinidad, el carácter de «sujeto histórico» conviene a la Iglesia en cuanto que opera en la historia y contribuye a orientarla.

Descartado todo riesgo de dualismo y de yuxtaposición, se debe profundizar la correlación que en «la Iglesia pueblo de Dios» funda la relación del «misterio» y del «sujeto histórico». En efecto, el carácter de misterio es el que determina, para la Iglesia, su naturaleza de sujeto histórico. Correlativamente, el sujeto histórico es el que, por su parte, expresa la naturaleza del misterio.

En otros términos, el pueblo de Dios es simultáneamente misterio y sujeto histórico. De modo que el misterio constituye el sujeto histórico y el sujeto histórico desvela el misterio. Sería, por tanto, puro nominalismo separar en «la Iglesia-pueblo de Dios» el aspecto de misterio y el aspecto de sujeto histórico.

El «misterio» aplicado a la Iglesia remite a la disposición libre de la sabiduría y de la bondad del Padre, de comunicarse: comunicación que se efectúa en la misión del Hijo y el envío del Espíritu, por los hombres y en orden a su salvación.

En este acto divino tiene su origen la creación y también la historia de los hombres, puesto que ésta tiene su «principio», en el sentido más pleno del término (Jn 1, 1), en Jesucristo, el Verbo hecho carne.

Éste, exaltado a la derecha del Padre, dará y derramará el Espíritu Santo que se hace así principio de la Iglesia constituyéndola como Cuerpo y Esposa de Cristo y, de este modo, en una relación particular, única y exclusiva con respecto a Cristo, y consecuentemente, no extensible indefinidamente.

Se sigue también de ello que el misterio trinitario se hace presente y operante en la Iglesia. En efecto, si desde cierto punto de vista el misterio de Cristo-Cabeza, en el sentido del principio universalmente totalizante del *Christus totus*, «comprende» y envuelve el misterio de la Iglesia, desde otro punto de vista el misterio de Cristo no engloba pura y simplemente a la Iglesia, a la que es necesario reconocer un carácter escatológico.

La continuidad entre Jesucristo y la Iglesia no es directa, sino «mediata» y asegurada por el Espíritu Santo que, siendo el Espíritu de Jesús, opera para instaurar en la Iglesia el señorío de Jesucristo, el cual se realiza en la búsqueda de la voluntad del Padre.

3.2. La Iglesia como «sujeto histórico»

La Iglesia «misterio», en cuanto creada por el Espíritu Santo como cumplimiento y plenitud del misterio de Jesucristo Cabeza -y, por tanto, revelación de la Trinidad-, es propiamente un sujeto histórico.

La voluntad por parte del Concilio de subrayar este aspecto de la Iglesia aparece claramente, como lo hemos referido ya, en el recurso a la categoría de «pueblo de Dios». Esta encuentra en sus antecedentes véterotestamentarios una connotación precisa de sujeto histórico de la alianza con Dios. Esta característica está, además, confirmada en el cumplimiento neotestamentario de la noción, cuando

refiriéndose a Cristo por el Espíritu, el «nuevo» pueblo de Dios amplía sus dimensiones, confiriéndoles un alcance universal. Ahora bien, precisamente porque se refiere a Jesucristo y al Espíritu, el nuevo pueblo de Dios se constituye en su identidad de sujeto histórico.

Lo fundamentalmente propio de este pueblo y que, por ello, lo distingue de todo otro pueblo, es vivir ejerciendo simultáneamente la memoria y la espera de Jesucristo y, por ello, el compromiso de la misión. El pueblo de Dios lo realiza ciertamente por la adhesión libre y responsable de cada uno de sus miembros, pero gracias al apoyo de una estructura institucional establecida para este fin (palabra de Dios y ley nueva, Eucaristía y sacramentos, carismas y ministerios).

En todo caso, memoria y espera dan una especificación precisa al pueblo de Dios, confiriéndole una identidad histórica que, por su misma estructuración, lo preserva, en toda situación, de la dispersión y del anonimato. Memoria y espera tampoco pueden estar dissociadas de la misión para la que el pueblo de Dios es convocado permanentemente.

Se puede decir, en efecto, que la misión se deriva intrínsecamente de la memoria y de la espera de Jesucristo en el sentido de que éstas constituyen su fundamento. El motivo de ello debe buscarse en el hecho de que el pueblo de Dios aprende por la fe y a partir de la memoria y de la espera de Jesús, lo que los otros pueblos no saben y no podrán saber jamás sobre el sentido de la existencia y de la historia de los hombres. El pueblo de Dios debe anunciar este conocimiento y esta buena nueva a todos los hombres por la misión recibida de Jesús (Mt 28, 19). Si no, y a pesar de la sabiduría humana o «griega» (según San Pablo), o incluso no obstante el progreso científico y técnico, los hombres seguirán permaneciendo en la esclavitud y las tinieblas.

Desde este ángulo, la misión que constituye el objetivo histórico del pueblo de Dios desencadena una acción específica que ninguna otra acción humana puede sustituir, acción a la vez crítica, estimuladora y realizadora del modo de vivir de los hombres, dentro del cual cada uno acepta o rechaza su salvación. Subestimar la función propia de la misión y, en consecuencia, reducirla, sólo podría agravar el conjunto de los problemas y de las desgracias del mundo.

3.3. Plenitud y relatividad del sujeto histórico

Por otro lado, la insistencia en la designación del pueblo de Dios como sujeto histórico, y también la referencia constitutiva a la memoria y la espera de Jesucristo, permitirán atraer la atención sobre las notas de relatividad e incompleción que son inherentes al pueblo de Dios. En efecto, «memoria» y «espera» expresan simultáneamente, por una parte, «identidad», y por otra «diferencia». «Memoria» y «espera» expresan «identidad» en el sentido de que la referencia del nuevo pueblo de Dios a Jesucristo por el Espíritu no hace de este pueblo «otra» realidad, independiente o diversa, sino muy simplemente una realidad llena de la «memoria» y de la «espera» que la unen a Jesucristo. Desde este ángulo, la realidad completamente relativa del nuevo pueblo de Dios resalta claramente, ya que sin poder cerrarse sobre sí mismo está en total dependencia de Jesucristo. Se sigue de ello que el nuevo pueblo de Dios no tiene genio propio que hacer valer, imponer o proponer al mundo, sino que sólo puede comunicar la memoria y la espera de Jesucristo, de que vive: «Ya no soy yo el que vive, sino que Cristo es el que vive en mí» (Gál 2, 20).

Es igualmente coherente que «memoria» y «espera», que sugieren la presencia de un Otro y que, por lo mismo, expresan la «relatividad» con respecto a él, implican también la «incompleción». Por esta razón, el nuevo pueblo de Dios, sea que actúe en sus miembros tomados individualmente o en el conjunto que constituyen, permanece siempre «en camino» (in via) y en una situación que jamás será acabada aquí abajo. El destino de este pueblo es hacerse «memoria» y «espera» cada vez más fieles y cada vez más obedientes. La posición auténtica del pueblo de Dios, por tanto, no podría acomodarse a alguna forma de arrogancia o a algún sentimiento de superioridad. Su situación de referencia a Cristo debe, por el contrario, incitarlo a entregarse humildemente a la conversión. A todos los hombres, el nuevo pueblo de Dios no impone más que lo que debe exigirse a sí mismo. Lo que propone de hecho no es algo que le pertenecería como propio, sino más bien lo que, sin ningún mérito propio, ha recibido de Dios.

3.4. El nuevo pueblo de Dios en su existencia histórica

Del Espíritu Santo el nuevo pueblo de Dios recibe su «consistencia» de pueblo. Según las palabras del apóstol Pedro, «lo que no es un pueblo» no puede llegar a ser un «pueblo» (cf. 1 Pe 2, 10) más que por Aquel que lo une desde arriba y por dentro en orden a realizar la unión en Dios. El Espíritu Santo hace vivir al nuevo pueblo de Dios en la memoria y la espera de Jesucristo y le confiere la misión de anunciar la buena nueva de esta memoria y de esta espera a todos los hombres. Con esta memoria, esta espera y esta misión no se trata de una realidad que se superpondría o se sobreañadiría a una existencia y a actividades ya vividas. A este respecto, los miembros del pueblo de Dios no constituyen un grupo particular que se diferenciaría de otros grupos humanos en el plano de las actividades cotidianas. Las actividades de los cristianos no son diferentes de las actividades por las que los hombres, sean los que sean, «humanizan» el mundo. Para los miembros del pueblo de Dios, como para todos los demás hombres, no hay más que las condiciones ordinarias y comunes de la vida humana que todos, según la diversidad de su vocación, están llamados a compartir en solidaridad.

Sin embargo, el hecho de ser miembros del pueblo de Dios da a los cristianos una responsabilidad específica con respecto al mundo: «¡Lo que el alma es en el cuerpo, sean los cristianos en el mundo!». Ya que al mismo Espíritu Santo se le llama alma de la Iglesia, los cristianos reciben, en este mismo Espíritu, la misión de realizar en el mundo algo tan vital como lo que él lleva a término en la Iglesia. Esta acción no es una acción técnica, artística o social más, sino más bien la confrontación de la acción humana en todas sus formas, con la esperanza cristiana o, para conservar nuestro vocabulario, con las exigencias de la memoria y de la espera de Jesucristo. En las tareas humanas, los cristianos y entre ellos más particularmente los seculares, «llevados por el espíritu evangélico, a modo de fermento, [trabajan] por la santificación del mundo, como desde dentro, y así, ante todo por el testimonio de la vida, resplandecientes por la fe, la esperanza y la caridad, [manifiestan] a Cristo a los otros».

El nuevo pueblo de Dios no está, por tanto, caracterizado por un modo de existencia o una misión que sustituirían a una existencia y a proyectos humanos ya presentes. La memoria y la espera de Jesucristo deben, por el contrario, convertir o transformar, desde el interior, el modo de existencia y los proyectos humanos ya vividos en un grupo de hombres. Se podría decir a este respecto que la memoria y la espera de Jesucristo, de las que vive el nuevo pueblo de Dios, constituyen como el elemento «formal» (en el sentido escolástico del término) que viene a estructurar la existencia concreta de los hombres. Esta que es como la «materia» (igualmente en sentido escolástico), evidentemente responsable y libre, recibe esta o aquella determinación para constituir un modo de vida «según el Espíritu Santo». Estos modos de vida no existen «a priori» y no se pueden determinar anticipadamente, se presentan en una gran diversidad y, por tanto, son siempre imprevisibles, aunque se los pueda referir a la acción constante de un único Espíritu Santo. Por el contrario, lo que estos diversos modos de vida tienen de común y de constante, es expresar «en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, de las que está como tejida la existencia [humana]», las exigencias y las alegrías del Evangelio de Cristo.

4. Pueblo de Dios e inculturación

4.1. Necesidad de la inculturación

A la vez como «misterio» y como «sujeto histórico», el nuevo pueblo de Dios «se compone de hombres que, reunidos en Cristo, son conducidos por el Espíritu Santo en su peregrinación al Reino del Padre y han recibido un mensaje de salvación que han de proponer a todos. Por esta razón, ella [la comunidad de los cristianos] se siente real e íntimamente unida al género humano y a su historia». Siendo la misión de la Iglesia entre los hombres hacer «que se introduzca este Reino [de Dios], el [nuevo] pueblo de Dios no sustrae nada al bien temporal de cada pueblo, sino que, por el contrario, fomenta y asume los valores y las riquezas y las costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno, pero, asumiéndolos, los purifica, fortalece y eleva». El término general de «cultura» parece poder resumir, como lo propone la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, este conjunto de datos personales y sociales que marcan al hombre, permitiéndole asumir y dominar su condición y su destino.

Se trata, por tanto, para la Iglesia en su misión de evangelizar, de «introducir la fuerza del Evangelio en lo más íntimo de la cultura humana y de las formas de la misma cultura». Si esto faltara, el hombre no sería alcanzado verdaderamente por el mensaje de salvación que la Iglesia le comunica. La reflexión sobre la evangelización hace tomar una conciencia cada vez más viva de ello en la medida misma del progreso que realiza la humanidad en el conocimiento que puede tener de sí misma. La evangelización no alcanza su objetivo más que cuando el hombre, a la vez como persona única y como miembro de una comunidad que lo marca en profundidad, acepta recibir la Palabra de Dios y hacerla fructificar en su vida. De manera que Pablo VI ha podido escribir en *Evangelii nuntiandi*: «Decimos grupos del género humano que han de ser transformados: para la Iglesia no se trata sólo de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más amplias o a multitudes cada vez mayores, sino de tocar y, por así decirlo, de revolucionar, por la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores que tienen más importancia, los anhelos y modos de pensar, los movimientos impulsores y los modelos de vida del género humano, que están en contraste con la palabra de Dios y el designio de salvación». En efecto, como lo señala el Papa en este mismo documento: «La escisión entre Evangelio y cultura es, sin duda, el drama de nuestra época».

Para designar esta perspectiva y esta acción, por las que el Evangelio pretende alcanzar el corazón de las culturas, se recurre hoy al término «inculturación». El término «aculturación» o «inculturación», «es ciertamente un neologismo que, sin embargo, expresa de modo egregio uno de los elementos del gran misterio de la encarnación». Juan Pablo II subraya en Corea la dinámica de la inculturación: «Es necesario que la Iglesia asuma todo en los pueblos. Tenemos delante de nosotros un largo e importante proceso de inculturación para que el Evangelio pueda penetrar en el fondo del alma de las culturas vivas. Alentar este proceso es responder a las aspiraciones profundas de los pueblos y ayudarlos a venir a la esfera de la misma fe».

Sin pretender dar aquí una doctrina completa de la inculturación, querríamos simplemente recordar su fundamento en el misterio de Dios y de Cristo, en orden a investigar su significación para la misión de la Iglesia. Sin duda, la exigencia de inculturación se impone a todas las comunidades cristianas, pero tenemos que estar hoy más particularmente atentos a las situaciones vividas por las Iglesias de Asia, de África, de Oceanía, de América del Sur o de América del Norte, tanto si se trata de nuevas Iglesias o de cristiandades ya antiguas.

4.2. El fundamento de la inculturación

El fundamento doctrinal de la inculturación se encuentra, en primer lugar, en la diversidad y multitud de los seres creados que proviene de la intención de Dios Creador, deseoso de que esta multitud diversificada ilustre más los innumerables aspectos de su bondad. Todavía más se encuentra en el misterio del mismo Cristo: su encarnación, su vida, su muerte y su resurrección.

En efecto, de la misma manera que el Verbo de Dios ha asumido en su propia persona una humanidad concreta y ha vivido todas las particularidades de la condición humana en un lugar, en un tiempo y en el seno de un pueblo, la Iglesia, a ejemplo de Cristo y por el don de su Espíritu, debe encarnarse en cada lugar, en cada tiempo y en cada pueblo (cf. Hech 2, 5-11).

De la misma manera que Jesús ha anunciado el Evangelio sirviéndose de todas las realidades familiares que constituían la cultura de su pueblo, la Iglesia no puede dejar de tomar, para la construcción del Reino, elementos venidos de las culturas humanas.

Jesús decía: «Convertíos y creed al Evangelio» (Mc 1, 15). Él se ha enfrentado con el mundo pecador hasta la muerte en la cruz, para hacer a los hombres capaces de esta conversión y de esta fe. Ahora bien, con las culturas sucede como con las personas: no hay inculturación conseguida sin que se denuncien los límites, los errores y el pecado que habitan en ellas. Toda cultura debe aceptar el juicio de la cruz sobre su vida y sobre su lenguaje.

Cristo ha resucitado revelando plenamente el hombre a sí mismo y comunicándole los frutos de una redención perfecta. Igualmente, una cultura que se convierte al Evangelio encuentra en él su propia

liberación y saca a la luz riquezas nuevas que son, a la vez, dones y promesas de resurrección.

En la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio se produce un misterioso intercambio: por una parte, el Evangelio revela a cada cultura y libera en ella la verdad última de los valores de que es portadora; por otra, cada cultura expresa el Evangelio de manera original y manifiesta nuevos aspectos de él. La inculturación es así un elemento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10) y de la catolicidad de la Iglesia.

4.3. Aspectos diversos de la inculturación

La inculturación repercute profundamente en todos los aspectos de la existencia de la Iglesia. Retengamos aquí lo que afecta a su vida y su lenguaje.

En el campo de la vida, la inculturación consiste en que las formas y figuras concretas de expresión y de organización de la institución eclesial correspondan, del modo mejor, a los valores positivos que constituyen la personalidad de una cultura. Consiste también en una presencia positiva y un compromiso activo con respecto a los problemas humanos más fundamentales que existen en ella. La inculturación no es solamente tomar en cuenta tradiciones culturales, es también una acción al servicio de todo el hombre y de todos los hombres; penetra y transforma todas las relaciones; estando atenta a los valores del pasado, mira también al futuro.

En el campo del lenguaje (entendido aquí en el sentido antropológico y cultural), la inculturación consiste, en primer lugar, en el acto de apropiación del contenido de la fe en las palabras y las categorías de pensamiento, los símbolos y los ritos de una cultura dada. Exige después la elaboración de una respuesta doctrinal, a la vez, fiel y nueva, constructiva, pero postuladora de la conversión, frente a los problemas nuevos de pensamiento y de ética, ligados a las aspiraciones y a los rechazos, a los valores y a las desviaciones de esta cultura.

Si las culturas son diversas, la condición humana es una; por ello, la comunicación entre las culturas no sólo es posible, sino necesaria. Así, el Evangelio que se dirige a lo más profundo del hombre, tiene un valor transcultural y su identidad debe poder ser reconocida de cultura en cultura. Esto requiere la apertura de cada cultura a las otras culturas. Baste recordar aquí estas palabras de la exhortación apostólica *Catechesi tradendae*: «Podemos aseverar que tanto a la catequesis como a la evangelización en general se le propone introducir la fuerza del evangelio en lo más íntimo de la cultura y de las formas de la misma cultura».

Por su presencia y su compromiso en la historia de los hombres, el nuevo pueblo de Dios es conducido siempre hacia situaciones nuevas. Tiene, por tanto, que retomar sin cesar el esfuerzo de anunciar el evangelio en el corazón de la cultura y de las culturas. Hay, sin embargo, situaciones y épocas que exigen un esfuerzo particular. Así sucede hoy, especialmente, para la evangelización de los pueblos de Asia, de África, de Oceanía, de América del Sur y del Norte. Sean Iglesias nuevas o Iglesias ya más antiguas, estas Iglesias, que podemos llamar «no europeas», se encuentran en una situación particular con respecto a la inculturación. Los misioneros que han llevado el evangelio transmitieron inevitablemente con él elementos de su propia cultura. Por definición no podían hacer lo que debía ser tarea propia de los cristianos que viven en las culturas recientemente evangelizadas. Como lo ha señalado Juan Pablo II ante los Obispos del Zaire, «la evangelización comporta etapas y profundizaciones». Por esto, parece que ha llegado el momento en que bastantes Iglesias no europeas, tomando conciencia por vez primera de su propia originalidad y de las tareas que les incumben, deben crearse, en los campos de la vida y de la palabra, nuevas formas de expresión del único evangelio. Sean las que fueren las dificultades que encuentren estas comunidades y las dilaciones necesarias para tal empresa, el esfuerzo que ellas llevan adelante en comunión con la Santa Sede y con la ayuda del conjunto de la Iglesia se muestra decisivo para el futuro de la evangelización.

En esta tarea global, la promoción de la justicia, sin duda, no es más que un elemento, pero un elemento importante y urgente. El anuncio del evangelio debe asumir el reto tanto de las injusticias locales como de

la injusticia planetaria. Es verdad que en este campo se han manifestado ciertas desviaciones de naturaleza político-religiosa. Pero tales desviaciones no deben llevar al recelo o al olvido de la tarea necesaria de la promoción de la justicia. Muestran más bien la urgencia de un discernimiento teológico fundado en instrumentos de análisis tan científicos como sea posible, sometidos siempre a la luz de la fe. Por otra parte, como las injusticias locales son muy frecuentemente solidarias de la injusticia planetaria sobre la que llamó vigorosamente la atención el papa Pablo VI en *Populorum progressio*, la promoción de la justicia concierne a la Iglesia católica extendida en el universo entero, es decir, requiere la ayuda mutua de todas las Iglesias particulares y la ayuda de la Sede de Roma.

5. Iglesias particulares e Iglesia universal

5.1. Las distinciones necesarias

Siguiendo el uso más corriente del Concilio Vaticano II, retomado por el nuevo Código de Derecho Canónico, mantenemos en la presente exposición la siguiente distinción: la «Iglesia particular» (*Ecclesia peculiaris aut particularis*) es, en primer lugar, la diócesis, «unida a su Pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el evangelio y la eucaristía». El criterio es aquí esencialmente teológico. Según un cierto uso que, por lo demás, no ha sido mantenido por el Código, la «Iglesia local» (*Ecclesia localis*) puede designar un conjunto más o menos homogéneo de Iglesias particulares, cuya constitución resulta, muy frecuentemente, de datos geográficos, históricos, lingüísticos o culturales. Bajo la acción de la Providencia, estas Iglesias han desarrollado, también en nuestros días, un patrimonio propio de orden teológico, jurídico, litúrgico y espiritual. El criterio es aquí, primariamente, de orden socio-cultural.

Distinguimos igualmente la estructura esencial de la Iglesia, de su figura concreta y evolutiva (o su organización). La estructura esencial comprende todo lo que en la Iglesia proviene de su institución por Dios (*iure divino*), a través de la fundación por Jesús y el don del Espíritu Santo. Esta estructura tiene que ser única y destinada a durar siempre. Sin embargo, esta estructura esencial y permanente reviste siempre una figura concreta y una organización (*iure ecclesiastico*) que son fruto de datos contingentes y evolutivos, históricos, culturales, geográficos, políticos... La figura de la Iglesia está, por ello, normalmente sujeta a evolución; ella es el lugar en que se manifiestan diferencias legítimas e incluso necesarias. La diversidad de organizaciones implica, sin embargo, la unidad de la estructura.

La distinción entre la estructura esencial y la figura concreta (u organización) no significa que haya entre ellas una separación. La estructura esencial está siempre implicada en una figura concreta sin la cual no podría vivir. Por ello, la figura concreta no es neutra con respecto a la estructura esencial que debe poder expresar con fidelidad y eficacia en una situación dada. Sobre ciertos puntos, determinar con certeza lo que pertenece a la estructura y a la figura (u organización) puede exigir un discernimiento delicado.

La Iglesia particular, unida a su Obispo o pastor, pertenece en cuanto tal a la estructura esencial de la Iglesia. Sin embargo, en el curso del tiempo, esta misma estructura reviste figuras que pueden variar. El modo de funcionamiento en el seno de cada Iglesia particular, así como las diversas reagrupaciones de varias Iglesias particulares, pertenecen a la figura concreta y a la organización. Éste es, bien entendido, el caso de las «Iglesias locales», localizadas por su origen y sus tradiciones.

5.2. Unidad y diversidad

Puestas estas distinciones, es necesario subrayar aquí que para la teología católica de la unidad y de la diversidad se impone una referencia originaria: la de la Trinidad diferenciada de las personas en la Unidad misma de Dios. La distinción de las personas no divide en nada la naturaleza. La teología de la Trinidad nos muestra que las verdaderas diferencias no pueden existir más que en la unidad. Al contrario, lo que no tiene unidad no soporta la diferencia (cf. J. A. MOEHLER). Podemos aplicar analógicamente estas reflexiones a la teología de la Iglesia.

La Iglesia de la Trinidad, cuya diversidad es múltiple, recibe su unidad del don del Espíritu Santo, que es, él mismo, lazo de unidad entre el Padre y el Hijo.

Lo universal «católico» debe, por tanto, distinguirse de las falsas figuras de lo universal, ligadas sea a las doctrinas totalitarias, sea a los sistemas materialistas, sea a las falsas ideologías de la ciencia y de la técnica, sea también a las estrategias imperialistas de cualquier origen. Tampoco puede confundirse con una uniformidad que destruiría las particularidades legítimas ni se lo podría asimilar a una reivindicación sistemática de singularidad que amenazase la unidad esencial.

El Código de Derecho Canónico ha retomado la fórmula de *Lumen gentium*, según la cual «la una y única Iglesia católica existe en las Iglesias particulares y a partir de ellas». Entre las Iglesias particulares y la Iglesia universal existe, por tanto, una interioridad mutua, una especie de ósmosis. La Iglesia universal, en efecto, encuentra su existencia concreta en cada Iglesia en la cual está presente. Recíprocamente, cada Iglesia particular está formada «a imagen de la Iglesia universal», con la cual vive en intensa comunión.

5.3. El servicio de la unidad

En el corazón de la red universal de Iglesias particulares de que se compone la única Iglesia de Dios, hay un centro y un punto de referencia: la Iglesia particular de Roma. Ésta, con la que «toda Iglesia debe concordar necesariamente», como escribía san Ireneo, preside a la caridad y la comunión universal. «Pues Jesucristo, Pastor eterno [...], para que el Episcopado mismo fuera uno e indiviso, puso al bienaventurado Pedro al frente de los demás Apóstoles e instituyó en él el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión». «El Romano Pontífice, sucesor del apóstol Pedro, es vicario de Cristo y cabeza visible de toda la Iglesia, que tiene sobre ella potestad plena, suprema y universal, que puede ejercitar siempre libremente».

La constitución no quiere dissociar la doctrina que propone de nuevo con respecto al primado y al magisterio del Romano Pontífice, de «la doctrina sobre los Obispos, sucesores de los Apóstoles». El colegio de los Obispos, que sucede al colegio de los Apóstoles, manifiesta, a la vez, la diversidad, la universalidad y la unidad del pueblo de Dios. Ahora bien, «los Obispos, sucesores de los Apóstoles, con el sucesor de Pedro, Vicario de Cristo y Cabeza visible de toda la Iglesia, rigen la casa del Dios vivo», es decir, la Iglesia. De ello se sigue que «el Orden de los Obispos [...] juntamente con su Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza, es también sujeto de potestad plena y suprema sobre toda la Iglesia». Cada Obispo en su Iglesia local «está ligado, por el vínculo de su oficio, al colegio episcopal, al cual, como sucesor del colegio apostólico, ha sido confiado el encargo de vigilar por la pureza de la fe y la unidad de la Iglesia». Así, «está obligado a tener aquella solicitud por toda la Iglesia que, aunque no se ejerza por acto de jurisdicción, contribuye, sin embargo, en gran manera, al bien de la Iglesia universal». Igualmente, el Obispo gobernará su diócesis pensando «que la Iglesia particular [...] está formada a imagen de la Iglesia universal».

El «sentimiento colegial» (*affectus collegialis*) que el Concilio ha vivificado entre los Obispos se ha traducido concretamente desde entonces por el papel importante jugado por las Conferencias Episcopales. En el seno de estas instancias, los Obispos de una nación o de un territorio ejercen «a la vez» o «conjuntamente» algunas de sus responsabilidades apostólicas y pastorales.

Podemos notar también que las Conferencias Episcopales desarrollan frecuentemente entre ellas relaciones de vecindad, de colaboración y de solidaridad, especialmente a escala de los continentes. Así, asambleas episcopales continentales reagrupan a delegados de las diversas Conferencias en el cuadro de los grandes conjuntos geográficos del mundo; por ejemplo, el Consejo Episcopal Latino-Americano (CELAM); el Symposium de las Conferencias Episcopales de África y de Madagascar (SECAM); la Federation of Asian Bishops Conferences (FABC); el Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas (CCEE). Tales asambleas proponen a nuestro tiempo, que ve la unificación y la organización de grandes conjuntos geopolíticos, una figura concreta de la unidad de la Iglesia en la diversidad de las culturas y de las situaciones humanas.

La utilidad e incluso la necesidad pastoral de las Conferencias Episcopales, así como de sus reagrupaciones a escala continental, es indiscutible. ¿Habría que ver consecuentemente en ellas, como se hace a veces a causa de que efectúan un trabajo en común, instancias específicas «colegiales»,

entendidas en el sentido estricto utilizado por *Lumen gentium* y *Christus Dominus*?. Estos textos no permiten que se pueda, en rigor del término, atribuir a las Conferencias Episcopales y a sus reagrupaciones continentales el calificativo de «colegial» (la palabra «colegialidad», en cuanto tal, no ha sido empleada por el Concilio). En efecto, la colegialidad episcopal, que sucede a la colegialidad de los Apóstoles, es universal y se entiende de la totalidad del cuerpo episcopal en comunión jerárquica con el Romano Pontífice con respecto a la totalidad de la Iglesia. Estas condiciones se verifican plenamente en el Concilio Ecuménico y pueden verificarse en la acción unida de los Obispos dispersos en toda la tierra, en las condiciones que determina el decreto *Christus Dominus*. En cierto modo, pueden verificarse también en el Sínodo de los Obispos, que puede tenerse como expresión verdadera, aunque parcial, de colegialidad universal, porque, «en cuanto representación de todo el Episcopado católico, significa a la vez que todos los Obispos en la comunión jerárquica son partícipes de la solicitud por la Iglesia universal». Por el contrario, instituciones como las Conferencias Episcopales (y sus reagrupaciones continentales) pertenecen a la organización o figura concreta de la Iglesia (*iure ecclesiastico*); con respecto a ellas, el empleo de los términos «colegio», «colegialidad», «colegial» no puede tener, por tanto, más que un sentido analógico, teológicamente impropio.

Estas afirmaciones no disminuyen en nada la importancia del papel práctico que las Conferencias Episcopales y sus reagrupaciones continentales deben jugar en el futuro, especialmente en lo que se refiere a las relaciones entre las Iglesias particulares, las Iglesias «locales» y la Iglesia universal. Los resultados ya obtenidos permiten abrigar, a este respecto, una confianza fundada.

Resta que, en nuestra situación peregrinante, las relaciones entre Iglesias particulares, como las relaciones de estas Iglesias con la Sede de Roma, encargada del ministerio de la unidad y de la comunión universales, pueden, a veces, resultar difíciles. La tendencia pecadora de los hombres los lleva a transformar las dificultades en oposiciones. Es, por ello, necesario buscar, sin cesar, en comunión con la Sede de Roma y bajo su autoridad, las mejores modalidades de expresión de la universalidad católica que permitan la compenetración de los más diversos elementos humanos en la unidad de la fe.

6. El nuevo pueblo de Dios como sociedad ordenada jerárquicamente

6.1. Comunión, estructura y organización

Desde que aparece en la historia, el nuevo pueblo de Dios está estructurado en torno a los pastores que Jesucristo mismo a elegido haciendo de ellos sus Apóstoles (Mt 10,1-42) y poniendo a Pedro a su cabeza (Un 21,15-17). «Aquella misión divina, confiada por Cristo a los Apóstoles, durará hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), ya que el evangelio que ellos han de transmitir ha de ser en todo tiempo, para la Iglesia, principio de toda vida. Por ello, los Apóstoles tuvieron cuidado de instituir sucesores en esta sociedad ordenada jerárquicamente». No es, por ello, posible disociar el pueblo de Dios, que es la Iglesia, de los ministerios que la estructuran, y especialmente del episcopado. Éste se hace, a la muerte de los Apóstoles, el verdadero «ministerio de la comunidad» que los Obispos ejercen con la ayuda de los presbíteros y de los diáconos. Desde entonces, si la Iglesia se presenta como un pueblo y una comunión de fe, de esperanza y de caridad, en el seno de la cual los fieles de Cristo «todos [...] gozan de verdadera dignidad cristiana», este pueblo y esta comunión han sido provistos de ministerios y de medios de crecimiento que aseguran el bien de todo el cuerpo. No se pueden, por tanto, separar en la Iglesia los aspectos de una estructura y de una vida que están en ella profundamente asociados entre sí. «El único mediador, Cristo, instituyó y mantiene continuamente en la tierra a su Iglesia santa, comunidad de fe, esperanza y caridad, como un todo visible, mediante la cual difunde la verdad y la gracia. Pues la sociedad provista de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben considerarse como dos cosas, sino que forman una sola realidad compleja que consta de un elemento humano y otro divino».

La comunión que define al nuevo pueblo de Dios es, por tanto, una comunión social ordenada jerárquicamente. Como lo precisa la Nota explicativa previa, de 16 de noviembre de 1964: «La comunión es una noción que en la antigua Iglesia (como también hoy, sobre todo en Oriente) se tiene en gran honor. Pero no se entiende de un cierto sentimiento vago, sino de una realidad orgánica que exige una forma

jurídica que, al mismo tiempo, está animada por la caridad».

Aquí es donde se puede plantear con coherencia la cuestión de la presencia y el alcance de la organización jurídica en la Iglesia. Si se puede distinguir la función sacramental ontológica del aspecto canónico-jurídico, no es menos verdadero que, en grados diversos, ambos aspectos son absolutamente necesarios a la vida de la Iglesia. Teniendo en cuenta la analogía parcial o relativa (*haud mediocris analogia*) de la Iglesia con el Verbo encarnado, como la desarrolla el texto de *Lumen gentium* 8, no olvidamos que «así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como instrumento vivo de salvación, unido indisolublemente a él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica para crecimiento del cuerpo». La analogía con el Verbo encarnado permite afirmar que este «instrumento de salvación», que es la Iglesia, debe ser comprendido de tal manera que se eviten dos excesos característicos de las herejías cristológicas de la antigüedad. Así se podría, por una parte, descartar una especie de «nestorianismo» eclesial para el cual no existiría ninguna relación sustancial entre el elemento divino y el elemento humano. Inversamente sería posible guardarse también de un «monofisismo» eclesial para el cual en la Iglesia todo estaría «divinizado», sin que exista espacio para los límites, los defectos o las faltas de la organización, fruto de los pecados y de la ignorancia de las personas. La Iglesia es un sacramento ciertamente, pero no al mismo nivel y con la misma densidad en todas sus actividades. Baste recordar aquí, ya que volveremos sobre el tema Iglesia-sacramento, que la liturgia constituye el campo en el que la sacramentalidad de la Iglesia actúa y se expresa con más potencia. A continuación se coloca el ministerio de la Palabra en sus formas más altas. Finalmente viene el campo en que se ejercita la función pastoral con la autoridad canónica o poder de gobierno. Se sigue que la legislación eclesiástica, aunque tiene su fuente en una autoridad cuyo origen es divino, no puede evitar ser influenciada, en una medida variable, por la ignorancia y el pecado. En otros términos, la legislación eclesiástica no es ni puede ser infalible. Lo que, como es claro, no significa que no tenga importancia en el misterio de la salvación. Negarle toda función positivamente salvífica equivaldría, a fin de cuentas, a restringir la sacramentalidad de la Iglesia a solos los sacramentos y, por ello, a debilitar la visibilidad de la Iglesia en la vida cotidiana.

6.2. Práctica de la sociedad ordenada jerárquicamente

En la estructura fundamental de la Iglesia se pueden hallar los principios mismos que esclarecen su organización y su práctica canónico-jurídicas.

1. En cuanto comunidad visible y organismo social, la Iglesia tiene necesidad de normas que expresen su estructura fundamental y precisen, en virtud de un juicio prudencial, ciertas condiciones de vida comunitaria. Estas condiciones pueden cambiar, de la misma manera que la fidelidad al Espíritu Santo puede exigir cambios.

2. El fin de la legislación eclesial no puede ser sino el bien común de la Iglesia. Este comprende inseparablemente la salvaguardia del depósito de la fe, recibido de Cristo, y el progreso espiritual de los hijos de Dios, hechos miembros del Cuerpo de Cristo.

3. Si la Iglesia tiene necesidad de normas y de derecho, es preciso, en consecuencia, reconocer que goza de una autoridad legislativa. Ésta respetará escrupulosamente la regla general recordada por la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, según la cual «se debe reconocer al hombre la máxima libertad, y no se la debe restringir sino cuando y en la medida en que es necesario». Tal poder implica también que las disposiciones legislativas legítimas deben ser acogidas y puestas en práctica por los fieles con una obediencia religiosa. Sin embargo, el ejercicio de esta autoridad requerirá de los Pastores una atención particular a la temible responsabilidad que implica el poder de legislar; a él debe unirse el grave deber moral de proceder a consultas previas, como también la obligación de proceder a ulteriores enmiendas, cuando ello sea necesario.

La presencia de elementos jurídicos en las disposiciones que presiden la vida de la Iglesia demanda todavía algunas consideraciones. La libertad cristiana es uno de los rasgos característicos de la Nueva Alianza o del «nuevo pueblo de Dios» y constituye, por ello, una novedad con respecto a la ley antigua. Sin

embargo la llegada de esta libertad, ligada ya en el testimonio de los profetas de Israel a la interiorización de la Ley (cf, Jer 31,31), no implica que la ley exterior desaparezca totalmente de la vida de la Iglesia, al menos mientras está «en peregrinación» en este mundo. El Nuevo Testamento nos presenta ya esbozos de un derecho eclesial (Mt 18,15-18; Hch 15,28s; 1 Tim 3,1-13; 5,17-22; Tit 1,5-9; etc.). Los Padres de la Iglesia más antiguos testifican ciertos desarrollos de reglas que miran a establecer y conservar el buen orden de la comunidad. Así sucede en Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Tertuliano, Hipólito, etc. Los concilios ecuménicos o locales toman disposiciones disciplinares que enuncian al lado de sus decisiones doctrinales propiamente dichas. Ya el derecho antiguo de la Iglesia es, por tanto, importante. Sin embargo, no tomaba siempre la forma de una ley escrita. Había, en efecto, como un derecho consuetudinario, derecho que no era menos obligatorio y que ha constituido frecuentemente la fuente de los «santos cánones» que se redactarán más tarde.

7. El sacerdocio común en su relación al sacerdocio ministerial

7.1. Dos formas de participación en el sacerdocio de Cristo

El Concilio Vaticano II ha prestado una renovada atención al sacerdocio común de los fieles. La expresión «sacerdocio común» y la realidad que tal expresión designa tienen profundas raíces bíblicas (cf., por ejemplo, Éx 19,6; Is 61,6; 1 Pe 2,5-9; Rom 12,1; Ap 1,6; 5,9-10), y fueron abundantemente objeto de comentarios de Padres de la Iglesia (Orígenes, san Juan Crisóstomo, san Agustín...). Sin embargo, esta expresión casi había desaparecido de la terminología de la teología católica, por el uso antijerárquico que de ella habían hecho los Reformadores. Pero conviene recordar aquí que el Catecismo Romano aludió a ella explícitamente. La constitución dogmática *Lumen gentium* da a la categoría de «sacerdocio común de los fieles» un lugar relevante. A veces, este sacerdocio es referido a las personas, estrictamente tales, de los bautizados; a veces, la comunidad misma, es decir, la Iglesia en su complejo, es llamada «sacerdotal».

Por otra parte, el Concilio emplea la expresión «sacerdocio ministerial o jerárquico», del que se dice que están dotados «algunos [los Obispos y presbíteros, que en la Iglesia] desempeñan el ministerio sagrado para bien de sus hermanos». Aunque esta denominación no aparezca directa y explícitamente en el Nuevo Testamento, es usada constantemente en la Tradición desde el siglo in. El Concilio Vaticano II la utiliza habitualmente, y el Sínodo de los Obispos del año 1971 le dedicó un documento específico.

El Concilio pone en conexión el sacerdocio común de los fieles con el sacramento del bautismo. Del mismo modo se indica que tal sacerdocio implica para los fieles y tiene como finalidad «que ofrezcan hostias espirituales por medio de todas las obras del hombre cristiano», o ulteriormente que en él se trata -como ya san Pablo determinaba más concretamente- de que se muestren a sí mismos como «hostia viva, santa, agradable a Dios...» (Rom 12,1). Así, la vida cristiana se considera como alabanza ofrecida a Dios y culto tributado a él por cada persona y por toda la Iglesia. La sagrada liturgia, el testimonio de la fe y el anuncio del evangelio, a partir del sentido sobrenatural de la fe, que participan todos los fieles, constituyen una expresión de este sacerdocio. Este sacerdocio se ejercita concretamente en la vida cotidiana del bautizado cuando la misma existencia se hace oblación de sí por la inserción en el misterio pascual de Cristo. El sacerdocio común de los fieles (o de los bautizados) manifiesta claramente la profunda unidad entre el culto litúrgico y el culto espiritual y concreto de la vida cotidiana. Debemos subrayar también aquí que tal sacerdocio no puede entenderse sino como participación del sacerdocio de Cristo: ninguna alabanza asciende al Padre a no ser por intervención de Cristo. En realidad, en la economía cristiana, la oblación de la vida no se realiza plenamente más que por los sacramentos y, de modo completamente singular, por la Eucaristía. ¿No son los sacramentos, a la vez, fuente de gracia y expresión de la oblación cultural?

7.2. Relación entre ambos sacerdocios

El Concilio Vaticano II, habiendo, de alguna manera, restituido a la expresión «sacerdocio común de los fieles» su sentido pleno, se propuso la cuestión de dilucidar cómo se relacionan entre sí el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico. Es evidente que ambos tienen su fundamento y su fuente en el único sacerdocio de Cristo. Ciertamente, «el sacerdocio de Cristo es participado, de modos

diversos, tanto por los ministros como por el pueblo fiel». Ambos se expresan en la Iglesia por una relación sacramental a la persona, vida y acción santificantes de Cristo. Para la expansión de la vida en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico deben ser complementarios, es decir, necesariamente «se ordenan el uno al otro», de tal manera, sin embargo, que en el aspecto de la finalidad de la vida cristiana y de su cumplimiento tenga la primacía el sacerdocio común, aunque en el aspecto de la estructura visible de la Iglesia y de la eficacia sacramental la prioridad compete al sacerdocio ministerial. La constitución dogmática *Lumen gentium* determinó más concretamente estas relaciones en el número: «Pero el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque difieran esencialmente y no sólo en grado, sin embargo se ordenan el uno al otro; porque uno y otro, según su modo peculiar, participan del único sacerdocio de Cristo. El sacerdocio ministerial, por la potestad sagrada de que goza, forma y rige al pueblo sacerdotal, hace el sacrificio eucarístico en persona de Cristo y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo; los fieles, por su parte, concurren a la oblación de la Eucaristía por su sacerdocio real, y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias, en el testimonio de la vida santa, la abnegación y la caridad activa».

7.3. Fundamento sacramental de ambos sacerdocios

Como muestran estas palabras, la relación entre ambas formas de sacerdocio y la articulación de ellas se pueden determinar con más exactitud a partir de la realidad sacramental presente en vida de la Iglesia, realidad que se expresa, de manera completamente singular, en la Eucaristía. Como ya hemos notado, los sacramentos son, a la vez, fuente de gracia y expresión de la oblación espiritual de toda la vida. Ahora bien, el culto litúrgico de la Iglesia, en el que esa oblación llega a la plenitud, no se puede realizar más que cuando la comunidad es presidida por alguien que puede actuar «en persona de Cristo». Sólo esta condición da al «culto espiritual» la plenitud, en cuanto que lo inserta en la misma oblación y sacrificio del Hijo. «Pues, por el ministerio de los presbíteros, el sacrificio espiritual de los fieles se consuma en unión con el sacrificio de Cristo único Mediador, sacrificio que se ofrece por manos de ellos en la Eucaristía, de modo incruento y sacramental, en nombre de toda la Iglesia, hasta que venga el mismo Señor. A esto tiende y en esto se consuma el ministerio de los presbíteros. Pues su ministerio, que empieza por el anuncio evangélico, saca su fuerza y virtud del sacrificio de Cristo, y tiende a que "toda la ciudad misma redimida, es decir, la congregación y sociedad de los santos, sea ofrecida a Dios por medio del Gran Sacerdote que también se ofreció a sí mismo por nosotros en la pasión, para que fuéramos cuerpo de tanta Cabeza"».

Porque ambos se refieren a una única fuente, es decir, al sacerdocio de Cristo, y porque ambos pretenden, en último término, una única finalidad: la oblación de todo el Cuerpo de Cristo, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial de los Obispos y presbíteros son estrictamente correlativos. De modo que san Ignacio de Antioquía afirmó que sin Obispo, presbíteros y diáconos no se puede hablar de la Iglesia. La Iglesia no existe más que como Iglesia dotada de estructura, y esta afirmación es igualmente válida cuando se utiliza la categoría «pueblo de Dios», que sería erróneo identificar con sólo los laicos, haciendo abstracción de los Obispos y presbíteros.

De modo semejante, el «sentido sobrenatural de la fe» pertenece a todo el pueblo «cuando "desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos" muestra su consentimiento universal sobre cosas de fe y de costumbres». En esto, por tanto, no se podría oponer el sentido de la fe del pueblo de Dios, entendido prescindiendo de los Obispos y presbíteros, al magisterio jerárquico de la Iglesia. El sentido de la fe, al que rinde testimonio el Concilio y «que es excitado y mantenido por el Espíritu de la verdad», no recibe verdaderamente la palabra de Dios más que bajo la guía del sagrado magisterio.

Dentro del único pueblo de Dios, el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial de los Obispos y presbíteros son inseparables. El sacerdocio común alcanza la plenitud de su importancia eclesial por el sacerdocio ministerial, mientras que, por su parte, éste no existe más que en orden al ejercicio del sacerdocio común. Los Obispos y presbíteros son necesarios en la vida de la Iglesia y de los bautizados, pero también los Obispos y presbíteros están llamados a vivir plenamente este mismo sacerdocio común y, en este aspecto, tienen necesidad del sacerdocio ministerial. «Pues para vosotros soy Obispo, con

vosotros soy cristiano», dice san Agustín.

El sacerdocio común de todos los fieles y el sacerdocio ministerial de los Obispos y presbíteros, ordenados el uno al otro, tienen entre sí una diferencia esencial (diferencia que no es sólo diferencia de grado) por la finalidad a que están destinados. Así, el sacerdocio del Obispo y del presbítero es representativo. Actuando «en persona de Cristo», el Obispo y el presbítero lo hacen presente al pueblo; pero, al mismo tiempo, el Obispo y el presbítero representan también a todo el pueblo ante el Padre.

Hay, ciertamente, algunos actos sacramentales cuya validez depende de que aquel que los celebra, en virtud de su ordenación, tenga potestad de actuar «en persona de Cristo» o «en papel de Cristo». Sin embargo, no sería lícito limitarse a esta advertencia para legitimar la existencia del ministerio ordenado en la Iglesia. Este ministerio pertenece a la estructura esencial de la Iglesia y, por ello, a su rostro y visibilidad. La estructura esencial de la Iglesia, como su rostro, implica la dimensión «vertical», signo e instrumento de la iniciativa y de la prioridad de la acción divina en la economía cristiana.

7.4. La vocación propia de los laicos

La reflexión que hemos hecho hasta ahora se muestra útil para explicar ciertas disposiciones del nuevo Código de Derecho Canónico, que se refieren al sacerdocio común de los fieles. El canon 204, § 1, siguiendo al número 31 de la constitución dogmática *Lumen gentium*, pone la participación de los cristianos en el oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, en conexión con el bautismo. «Los fieles cristianos que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, están constituidos como pueblo de Dios y que, por esta razón, son hechos partícipes, a su manera, del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, son llamados, según la condición propia de cada uno, a ejercitar la misión que Dios confió a la Iglesia para que la cumpliera en el mundo». En el espíritu de la misión que los laicos ejercen en la Iglesia y en el mundo, misión que es la de todo el pueblo de Dios, los cánones 228, § 1 y 230, § 1 y 3, contemplan la admisión de laicos a oficios y cargos eclesiásticos, por ejemplo, a los ministerios de lector, acólito y otros. Sin embargo, sólo abusivamente se podría considerar que estas concesiones establecen una igualdad entre los oficios respectivos de los Obispos, presbíteros, diáconos y los de los laicos. La función del laico en los oficios y cargos eclesiásticos que se consideran en los cánones citados más arriba ciertamente es plenamente legítima y, por lo demás, aparece absolutamente necesaria en ciertas circunstancias; sin embargo, no puede tener la plenitud y la amplitud del signo eclesial que reside en los ministros ordenados, en virtud de su cualidad propia de representantes sacramentales de Cristo. La apertura de oficios y cargos eclesiásticos a los laicos no debería tener como efecto oscurecer el signo visible de la Iglesia, pueblo de Dios jerárquicamente ordenado a partir de Cristo-Cabeza.

Por otra parte, esta misma apertura tampoco debería conducir al olvido de la vocación propia de los laicos en el conjunto de la misión de la Iglesia que ellos comparten con todos los otros fieles, como también los Obispos, los presbíteros, los diáconos o, en otro plano, los religiosos y religiosas tienen también una vocación propia. Como el Concilio en el número 31 de la constitución dogmática *Lumen gentium* lo ha establecido: «Es propio de los laicos, por vocación propia, buscar el reino de Dios gestionando las cosas temporales y ordenándolas según Dios. Viven en el mundo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y trabajos del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, por las que su existencia está como entretendida. Allí están llamados por Dios para que, ejercitando su oficio propio, llevados por el espíritu evangélico, a manera de fermento, trabajen por la santificación del mundo, como desde dentro, y así, ante todo por el testimonio de la vida, resplandecientes por la fe, la esperanza y la caridad, manifiesten a Cristo a los otros».

8. La Iglesia como sacramento de Cristo

8.1. Sacramento y misterio

La Iglesia de Cristo, «nuevo pueblo de Dios», se presenta indisolublemente como misterio y sujeto histórico. Para expresar esta realidad de la Iglesia, a la vez divina y humana, la constitución conciliar *Lumen gentium* recurre, como dijimos, al término «sacramento». Esta denominación adquiere su

importancia por el lugar notable que recibe en el primer párrafo de su texto: «Y como la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano...». En el conjunto de toda la constitución la palabra «sacramento» se aplica ulteriormente a la Iglesia dos veces. Por lo demás, estos usos no llevan consigo explicación. Parece que el principio establecido en el párrafo primero de la constitución basta. Sin que haya obtenido el mismo éxito que la expresión «pueblo de Dios», la expresión «sacramento» aplicada a la Iglesia se ha vulgarizado algo. Pero su uso requiere muchas clarificaciones.

El uso de la palabra «sacramento», cuando se refiere a la Iglesia, permite subrayar el origen de la Iglesia en Dios y en Cristo, y su absoluta dependencia con respecto a ellos. De modo semejante, indica más precisamente la ordenación de la Iglesia a la manifestación y presencia a los hombres del misterio del Amor universal de Dios, en orden a la unión íntima de todos los hombres con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, así como en orden a la comunión de los hombres entre sí. El término «sacramento» manifiesta fuertemente la estructura profunda del «misterio» de Cristo y, en conexión con ella, la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia, «de la que es propio ser, a la vez, humana y divina, visible dotada de elementos invisibles, ferviente en la acción y entregada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y, por cierto, de manera que en ella lo que es humano se ordene y subordine a lo divino, lo visible a lo invisible, lo propio de la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos». Ulteriormente no es inútil suscitar la atención sobre este hecho: cuando hace medio siglo algunos teólogos católicos pusieron de nuevo en honor esta denominación de la Iglesia como sacramento, lo hicieron también para devolver al cristianismo un amplio alcance comunitario y social, y no individual o incluso institucional. El cristianismo, en su misma esencia, es misterio de unión y de unidad; de unión íntima con Dios y de unidad de los hombres entre sí.

El término «sacramento», cuando se aplica a la Iglesia, evoca la palabra de origen griego «misterio» con la que comparte un sentido fundamentalmente equivalente. Como hemos subrayado más arriba, el «misterio» es el decreto divino por el que el Padre realiza su voluntad salvífica en Cristo, al mismo tiempo que la revela a través de una realidad temporal que guarda su transparencia.

8.2. Cristo y la Iglesia

Sin duda, es necesario no olvidar que la expresión «sacramento», como cualquier otra palabra, figura, imagen, analogía y comparación, no puede definir estrictamente o describir adecuadamente la realidad de la Iglesia. Sin embargo, la denominación de la Iglesia como sacramento subraya, en primer lugar y con gran claridad, el vínculo de la Iglesia con Cristo. Así, es posible aproximar a esta expresión las imágenes bíblicas de la Iglesia Cuerpo de Cristo y de Esposa. Lo mismo sucede con la fórmula «nuevo pueblo de Dios» en cuanto que se refleja en las dos direcciones inseparables de misterio y sujeto histórico. Realmente, todas las imágenes bíblicas de la Iglesia que se enumeran en el capítulo primero de la constitución dogmática *Lumen gentium* y que ponen de relieve, respectivamente, las notas complementarias de identificación y de diferencia entre Cristo y la Iglesia, pueden encontrar en este término de sacramento como una transcripción formal. En la Iglesia habita verdaderamente la presencia de Cristo, de modo que el que la ha encontrado, ha encontrado a Cristo. Tal es la presencia de Cristo en el bautismo y la Eucaristía, en la palabra de Dios, en la asamblea de los cristianos (Mt 18,20), en el testimonio del ministerio apostólico (Le 10,16; Jn 13,18.20), en el servicio de los pobres (Mt 25,40), en el apostolado... Pero, al mismo tiempo, la Iglesia, que está hecha de hombres y pecadores, tiene necesidad de convertirse, purificarse y pedir a su Señor los dones espirituales necesarios para su misión en el mundo. La Iglesia es, a la vez, sacramento eficaz de la unión con Dios y de la unidad del género humano, y debe pedir incesantemente, en primer lugar para sus miembros, la misericordia de Dios y la unidad de sus hijos. Con otras palabras, el Señor está presente en la Iglesia (Ap 21,3.22), pero no deja, por ello, de mantenerse delante de ella, para atraerla en el Espíritu Santo a las realidades todavía mayores (cf. Jn 5,20) de la presencia definitiva de Dios, que será «todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28; Col 3,11).

En la espera de la venida de Cristo al fin de los tiempos, la Iglesia experimenta, a través de sus miembros, el pecado y conoce el dolor de la división. Los hombres y mujeres que constituyen la Iglesia pueden, a veces, poner impedimento a la acción del Espíritu Santo. Los Pastores, por el hecho de la legitimidad de

su autoridad, no están más inmunes que los otros de los abusos y errores. Desde un punto de vista más estructural, porque el sacramento es «signo e instrumento», la realidad simbólica y social que lo constituye (res et sacramentum) remite siempre a una realidad mayor y más fundamental, a saber, divina (res tantum). Esto es verdad también de la Iglesia, que depende totalmente de Cristo, al que tiende, sin confundirse nunca con aquel que es su Señor.

8.3. La Iglesia, sacramento de Cristo

Se ve bien que el término «sacramento», cuando se aplica a la Iglesia, necesita ciertas explicaciones. Es claro que no se trata de la Iglesia como de un octavo sacramento, porque el término, cuando se utiliza para la Iglesia, tiene un sentido analógico. En realidad, este sentido es más fundamental que el que tiene para los siete sacramentos, pero, al mismo tiempo, menos preciso. No todas las cosas en la Iglesia, como ya advertimos, tienen de suyo la fuerza de eficacia salvífica que es característica para los siete sacramentos. Observemos ulteriormente que, aunque la Iglesia sea sacramento, Cristo es el sacramento «primordial» del cual depende la Iglesia: «El es antes de todas las cosas y todas se mantienen en él. Y él es la cabeza del Cuerpo, de la Iglesia» (Col 1,17-18).

Mediante la categoría de «sacramento» se dice algo esencial de la Iglesia y el sentido de este término, aplicado a la Iglesia, es completamente real. Por lo demás, con la intención de contribuir al esfuerzo de la Iglesia para expresarse a sí misma, algunos teólogos católicos, ya antes del Concilio, recurrieron al término «sacramento» que les legaban los Padres de la Iglesia. El sentido atribuido a la palabra es entonces «la Iglesia sacramento de Dios», o «sacramento de Cristo». Más exactamente, la Iglesia puede llamarse analógicamente «sacramento de Cristo», ya que Cristo mismo puede ser denominado con la expresión «sacramento de Dios». La Iglesia recibe este nombre de sacramento porque es Esposa y Cuerpo de Cristo. Sin embargo, es absolutamente claro que la Iglesia es sacramento sólo en dependencia total de Cristo, que debe ser llamado «sacramento primordial». Los mismos siete sacramentos no tienen realidad y sentido más que en el conjunto total que constituye la Iglesia.

Finalmente, advertamos que el término «sacramento», cuando se aplica a la Iglesia, remite a la salvación, la cual, realizándose por la unión con Dios en Cristo, conduce a la unidad de los hombres entre sí. Se puede, de modo semejante, unir «sacramento» con el término «mundo», y así se subraya que la Iglesia es sacramento de la salvación del mundo, en cuanto que el mundo necesita la salvación, con respecto a la cual la Iglesia ha recibido la misión de proponerla al mundo. En esta perspectiva se puede decir que la Iglesia es sacramento de Cristo para la salvación del mundo.

La teología de la Iglesia-sacramento nos permite estar más atentos a la responsabilidad concreta de la comunidad cristiana. En efecto, los hombres serán conducidos a su Salvador por la vida, el testimonio y la acción cotidiana de los discípulos de Cristo. Unos, por el conocimiento del «signo» de la Iglesia y la gracia de la conversión, encontrarán cuáles son la grandeza del Amor de Dios y la verdad del evangelio, de modo que la Iglesia, de manera completamente explícita, sea para ellos «signo e instrumento» de salvación. Otros, de modo más misterioso y que sólo Dios conoce, son asociados por el Espíritu Santo al misterio pascual de Cristo, y así también a la Iglesia.

9. La única Iglesia de Cristo

9.1. Unidad de la Iglesia y diversidad de los elementos cristianos

«Hay una única Iglesia de Cristo que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, que nuestro Salvador, después de su resurrección, confió a Pedro para que la apacentara (cf. Jn 21,17), y encomendó a él y a los demás Apóstoles para que la propagaran y rigieran (cf. Mt 28,18ss), y a la que erigió como "columna y fundamento de la verdad" (1 Tim 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, aunque fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan a la unidad católica».

De hecho, es necesario mirar la unidad teológica de la Iglesia y la pluralidad histórica de las comuniones cristianas que «se presentan a sí mismas a los hombres como la verdadera herencia de Jesucristo; todos profesan ciertamente que son discípulos del Señor, pero sienten de modo diverso y van por caminos diversos, como si el mismo Cristo estuviera dividido». Porque tales divisiones constituyen objeto de escándalo e impedimento para la evangelización del mundo, el Concilio se propuso establecer, a la vez, la presencia de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica y la existencia, fuera de los límites visibles de la Iglesia católica, de elementos o bienes, por los que la Iglesia de Cristo es edificada y vivificada.

9.2. Unicidad de la Iglesia de Cristo

En primer lugar, conviene decir una palabra de «la misma plenitud de gracia y de verdad que ha sido confiada a la Iglesia católica». Esto se deduce rectamente, porque «creemos, en efecto, que el Señor ha encomendado al único colegio apostólico, que preside Pedro, todos los bienes de la Nueva Alianza para constituir un único cuerpo de Cristo en la tierra, al que deben incorporarse plenamente los que ya pertenecen, de alguna manera, al pueblo de Dios». La dimensión espiritual de la Iglesia no puede separarse de su dimensión visible. La Iglesia una, única y universal, la Iglesia de Jesucristo, puede conocerse históricamente en la Iglesia visible constituida en torno al colegio de los Obispos y su cabeza, el Romano Pontífice. La Iglesia se encuentra allí donde los sucesores del apóstol Pedro y de los otros Apóstoles conservan visiblemente la continuidad con los orígenes. En realidad, con la continuidad apostólica vienen inseparablemente los otros elementos esenciales: la Sagrada Escritura, la doctrina de la fe y el magisterio, los sacramentos y los ministerios. Tales elementos ayudan al nacimiento y al aumento de la existencia según Cristo. Del mismo modo que la afirmación de la fe ortodoxa, constituyen el instrumento esencial y el medio específico por los que se fomenta el incremento de la vida de Dios entre los hombres. De hecho, estos elementos constituyen lo que es la verdadera Iglesia. Es legítimo ver que toda la obra salvífica de Dios en el mundo se refiere a la Iglesia en cuanto que los medios para crecer en la vida de Cristo alcanzan en la Iglesia su culmen y perfección.

El Decreto sobre el ecumenismo puede hablar, con razón, del «sagrado misterio de la unidad de la Iglesia», cuyos elementos esenciales enumera: «Jesucristo quiere que, por la fiel predicación del evangelio y la administración de los sacramentos y por el gobierno en el amor, realizados por los Apóstoles y sus sucesores, es decir, los Obispos con su cabeza el sucesor de Pedro, actuando el Espíritu Santo, crezca su pueblo; y consuma su comunión en la unidad: en la confesión de una sola fe, en la celebración común del culto divino y en la concordia fraterna de la familia de Dios». Siendo la Iglesia la proposición de la vida total del Señor resucitado, consecuentemente el nombre de Iglesia se puede aplicar con plenitud donde esta vida sacramental y esta fe apostólica existen en su integridad y continuidad. Ahora bien, creemos que tales elementos existen con plenitud y por excelencia en la Iglesia católica. Esto es lo que quiere subrayar la primera frase del número 8 de la constitución dogmática *Lumen gentium* con estas palabras: «Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y los Obispos en comunión con él...». La Iglesia se encuentra donde los sucesores de Pedro y de los otros Apóstoles conservan visiblemente la unidad con los orígenes. A esta Iglesia se ha concedido la unidad, y «creemos que [ella] subsiste inamisible en la Iglesia católica». La Iglesia se realiza en toda su plenitud en la sociedad que es regida por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.

8.3. Elementos de santificación

Sin embargo, la presencia plena y perfecta de la Iglesia de Cristo en la Iglesia católica no excluye la presencia de la Iglesia de Cristo allí donde «fuera de esta estructura [de la Iglesia católica] se encuentren muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, impulsan a la unidad católica». Por don de Dios, ordenado a la Iglesia, se dan muchos elementos de santificación y de verdad, que, aunque existan fuera de la estructura visible de la Iglesia católica, están en conexión real con el orden de la salvación. De estas realidades de santificación y de verdad, el Concilio subraya dos notas características: una de hecho y otra teológica. De hecho, podemos advertir que elementos de santificación y de verdad se desarrollan fuera del organismo visible y social de la Iglesia católica; hablando teológicamente, tales elementos «impulsan a la unidad católica».

Hay, por tanto, fuera de la Iglesia católica, no sólo muchos cristianos, sino muchos principios verdaderamente cristianos de ida y de fe. La Iglesia católica puede, por ello, hablar, como en el decreto *Unitatis redintegratio*, de «Iglesias orientales» y, con respecto a Occidente, de «Iglesias y comunidades eclesiales separadas». Auténticos valores de Iglesia están presentes en otras Iglesias y comunidades cristianas. Esta presencia muestra, como exigencia, este hecho: «todos [católicos y no católicos] examinan su fidelidad a la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia y, como es debido, emprenden animosamente la tarea de renovación y de reforma». El decreto conciliar sobre el ecumenismo describió con exactitud los principios católicos del ecumenismo y su ejercicio concreto, tanto con respecto a las Iglesias orientales como con respecto a las Iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente. El conjunto de estas disposiciones desarrolla la doctrina presente en la constitución *Lumen gentium*, especialmente en su número 8: «Pues por sola la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de salvación, puede alcanzarse toda la plenitud de los medios salvíficos...»; «[sin embargo] las mismas Iglesias y comunidades separadas, aunque creemos que padecen carencias, de ninguna manera están despojadas de toda significación y peso en el misterio de la salvación».

De nuestro examen aparece que la «verdadera Iglesia» no puede entenderse como una utopía que todas las comunidades cristianas hoy separadas y divididas buscarían alcanzar. La «verdadera Iglesia», como su unidad, no se encuentran sólo «en el futuro». Ya se dan en la Iglesia católica, en la que está realmente presente la Iglesia de Cristo. «Por lo cual, no pueden los fieles cristianos imaginarse que la Iglesia de Cristo no es sino una suma -ciertamente dividida, pero todavía, de algún modo, una- de Iglesias y comunidades eclesiales; y de ningún modo les es permitido mantener que la Iglesia de Cristo hoy ya no subsiste verdaderamente en ninguna parte, de modo que sólo deba ser considerada como el fin que todas las Iglesias y comunidades deben buscar»". La voluntad de Jesús: «Que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Un 17,21), es cada vez más urgente. Como cada vez es más urgente la obligación, que de ella se deriva para todos los cristianos y todas las comunidades cristianas, de tender ya ahora, con todas sus fuerzas, a esta unidad, objeto de nuestra esperanza.

10. El carácter escatológico de la Iglesia: Reino e Iglesia

10.1. La Iglesia es, a la vez, terrestre y celeste

El capítulo VII de *Lumen gentium*, titulado «índole escatológica e la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste», no a retenido mucho la atención de los comentaristas del Vaticano II. Sin embargo es, en cierta manera, la clave de lectura del capítulo II, puesto que señala el fin hacia el que se encamina el pueblo de Dios. El número 9 de la constitución indica ya este fin: Este pueblo mesiánico «tiene, por último, como fin el Reino de Dios, incoado en la tierra por el mismo Dios, y que ha de ser extendido hasta que al fin de los tiempos sea también consumado por él mismo». Este fin es reafirmado al comienzo del número 48 de la misma constitución conciliar: «La Iglesia a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la que por la gracia de Dios adquirimos la santidad, sólo será consumada en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas». Por lo demás, la constitución pastoral *Gaudium et spes* expresa esta misma enseñanza: «Nacida del amor del Padre eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene un fin salvífico y escatológico que sólo en el siglo futuro puede ser alcanzado plenamente». Además, el capítulo VII de *Lumen gentium* amplía la perspectiva sobre la Iglesia, pues nos recuerda que el pueblo de Dios en su estatuto presente de sujeto histórico es ya escatológico y que la Iglesia peregrina está unida a la Iglesia del cielo.

En efecto, no se podría limitar la Iglesia a su sola dimensión terrestre y visible. Mientras que camina en la tierra, las fuentes invisibles de las que vive y por las que se renueva sin cesar están «donde Cristo está sentado a la derecha de Dios, donde la vida de la Iglesia está escondida con Cristo en Dios, hasta que [la Iglesia misma] aparezca con su Esposo en la gloria (cf. Col 3,1-4)». Tal es la obra que el Espíritu Santo realiza: «por la virtud del evangelio hace a la Iglesia rejuvenecer y la renueva sin cesar y la conduce a la unión consumada con su Esposo». Pero este fin hacia el cual el Espíritu Santo mueve a la Iglesia determina la vida profunda de la Iglesia peregrinante. Por esto, os creyentes tienen desde ahora su ciudadanía «en los cielos» (Flp 3,20); ya «la Jerusalén de arriba es nuestra Madre» (Gál 4,26). Pertenece

al misterio mismo de la Iglesia que este fin esté ya presente, de una manera escondida, en la Iglesia peregrinante. Este carácter escatológico de la Iglesia no puede conducir a subestimar las responsabilidades temporales; muy al contrario, conduce a la Iglesia hacia el camino de imitación de Cristo pobre y servidor. De su unión íntima con Cristo y de los dones de su Espíritu, la Iglesia recibe la fuerza de entregarse al servicio de todo hombre y de todo el hombre. Pero, «en su peregrinación al Reino del Padre», la Iglesia mide la distancia que ha de franquear hasta su consumación final; reconoce, por ello, que cuenta en su seno con pecadores y que tiene constantemente necesidad de penitencia. Esta distancia, sentida con frecuencia dolorosamente, no debe hacer olvidar, sin embargo, que la Iglesia es esencialmente una en sus diferentes estadios: se trate de su prefiguración en la creación, de su preparación en la Antigua Alianza, de su constitución «en estos tiempos que son los últimos», de su manifestación por el Espíritu Santo y, finalmente, de su consumación al fin de los siglos en la gloria. Además, si la Iglesia es una en los diferentes estadios de la economía divina, es también una en sus tres dimensiones de peregrinación, de purificación y de glorificación: «Todos los que son de Cristo, poseyendo su Espíritu, constituyen una sola Iglesia y mutuamente se unen en él (cf. Ef 4,16)».

10.2. La Iglesia y el Reino

Debemos mantener presente en la memoria la perspectiva de la unidad de la Iglesia cuando abordamos la difícil cuestión de la relación entre la Iglesia y el Reino.

Mientras que muchos Padres de la Iglesia, muchos teólogos medievales o los Reformadores del siglo XVI identifican generalmente la Iglesia y el Reino, se tiende, sobre todo desde hace dos siglos, a poner entre ambos una distancia más o menos grande, acentuando unilateralmente el aspecto escatológico para el Reino y el aspecto histórico para la Iglesia. El Concilio no ha tratado explícitamente esta cuestión, pero relacionando los diferentes textos podremos discernir la enseñanza de *Lumen gentium* a este propósito.

Cuando se examinan los textos que tratan de la consumación final, no se puede encontrar allí diferencia entre la Iglesia y el Reino: por una parte, se dice que «ella [la Iglesia]... mientras crece poco a poco, aspira al Reino consumado»; mientras que, por otro lado, es la Iglesia la que tendrá, ella misma, su consumación en la gloria celeste. Por una parte, la consumación final se realizará «cuando Cristo devuelva a su Padre un Reino eterno y universal»; por otra, el Concilio afirma que la Iglesia «al final de los siglos será consumada gloriosamente. Entonces, como se lee en los Santos Padres, todos los justos desde Adán, "desde el justo Abel hasta el último elegido", se congregarán en la Iglesia universal en la casa del Padre». El Espíritu Santo «lleva a la Iglesia a la unión consumada con su Esposo». También la Iglesia «aspira al Reino consumado y, con todas las fuerzas, espera y desea unirse con su Rey en la gloria», mientras que, en otra parte, el Concilio puede decir que el pueblo de Dios tiene como fin el Reino de Dios, añadiendo «hasta que al fin de los tiempos [el Reino] sea también consumado por él mismo [por Dios]».

Es, por tanto, evidente que, en la enseñanza del Concilio, no puede haber diferencia, en cuanto a la realidad futura al fin de los tiempos, entre la Iglesia acabada (*consummata*) y el Reino acabado (*consummatum*).

¿Cuál es su relación en el tiempo presente? El texto más explícito nos hace percibir qué sutil es la relación entre las nociones de Reino y de Iglesia. La suerte de la Iglesia y la suerte del Reino aparecen, en sus comienzos, como inseparables: «Pues el Señor Jesucristo dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios». Comienzo de la Iglesia y llegada del Reino se manifiestan en una perfecta simultaneidad. Lo mismo sucede con el crecimiento de ambos. En efecto, los que acogen con fe la palabra de Cristo y se cuentan en «la pequeña grey de Cristo» (Lc 12,32), «recibieron el Reino mismo». Pertenecer a la Iglesia consiste en lo mismo: el Padre «ha determinado convocar en la santa Iglesia a los que creen en Cristo». Por tanto, se puede describir el crecimiento del Reino y el crecimiento de la Iglesia con los mismos términos. Incluso el Concilio descubre el crecimiento del Reino en el crecimiento de la Iglesia: «Cristo, para cumplir la voluntad del Padre, inauguró el Reino de los cielos en la tierra [...]. La Iglesia, o sea, el Reino de Cristo ya presente misteriosamente, crece visiblemente en el mundo por la fuerza de Dios». La Iglesia peregrinante es, por tanto, «el Reino [...] ya presente misteriosamente», y mientras crece, se lanza hacia el Reino consumado. Pero su crecimiento no es sino el

cumplimiento de su misión: «da Iglesia recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios y de instaurarlo en todas las naciones, y constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra». Esta evocación de la Iglesia como germen y comienzo del Reino expresa, a la vez, la unidad y la diferencia entre ambos.

Iglesia y Reino convergen también en el modo propio de su crecimiento, que no se realiza sino en la conformación y por la conformación a Cristo, que da su vida por la vida del mundo. El Reino sufre violencia (cf. Mt 11,12) y, en esto, la Iglesia no tiene otro destino, pues «avanza peregrinando entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios». La Iglesia es santa, aunque cuenta con pecadores en su seno. El Reino mismo «presente misteriosamente» (in mysterio) está, también él, inserto en el mundo y en la historia, y no está, por ello, todavía purificado de los elementos que le son extraños (cf. Mt 13,24- 30.47-49). En cuanto misterio humano-divino, la Iglesia supera a «socialis compago» o conjunto social de la Iglesia católica. Pertenecer al Reino tiene que constituir una pertenencia -al menos implícita- a la Iglesia.

10.3. ¿Es la Iglesia sacramento del Reino?

Para completar un apartado nuestro precedente, consagrado a la Iglesia como sacramento, puede ser útil preguntarse aquí si se puede con justeza designar a la Iglesia como el sacramento del Reino. Esto, por lo demás, no es solamente una cuestión de terminología, sino una verdadera cuestión teológica, a la que el conjunto de nuestro estudio nos permite dar una respuesta matizada.

Señalaremos, en primer lugar, que el Concilio no ha empleado en modo alguno esta expresión, aunque la palabra «sacramento», como hemos visto, es utilizada con otros contextos. Se podrá, sin embargo, recurrir a la expresión «Iglesia sacramento del Reino» si es claro que se la emplea en la perspectiva siguiente:

1. Para su aplicación a la Iglesia, el término «sacramento es utilizado de manera analógica, como lo subraya el número 1 de Lumen gentium: «veluti sacramentum».
2. La expresión se refiere a la relación entre el Reino comprendido en el sentido pleno de su cumplimiento, por una parte, y, por otra, la Iglesia limitada a su aspecto «peregrinante».
3. El término «sacramento» se comprende aquí en su sentido pleno de «iam praesens in mysterio» de la realidad (del Reino) en el sacramento (Iglesia peregrinante).
4. La Iglesia no es puro signo (sacramentum tantum), sino que la realidad significada está presente en el signo (res et sacramentum) como realidad del Reino.
5. La noción de Iglesia no se limita a su solo aspecto temporal y terrestre, e inversamente, la noción de Reino implica una presencia ya aquí «in mysterio».

10.4. María, la Iglesia realizada

No se podría leer correctamente la constitución Lumen gentium sin integrar la aportación del capítulo VIII a la inteligencia del misterio de la Iglesia. La Iglesia y el Reino encuentran su más alta realización en María. Que la Iglesia sea ya la presencia «in mysteria» del Reino, se esclarece definitivamente a partir de María, morada del Espíritu Santo, modelo de fe, «Realsymbol» de la Iglesia. Por esto, el Concilio afirma de ella: «La Iglesia en la santísima Virgen ha alcanzado ya la perfección, por la que existe sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27)». La distancia, frecuentemente dolorosa, entre la Iglesia peregrinante y el Reino consumado ha sido ya superada en ella, que, en cuanto «asunta», «hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos». Por esto, la Madre de Jesús «es imagen e inicio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura».

Comisión teológica internacional

La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)

Cuatro proposiciones con comentarios

14.1. Nota preliminar, por Mons. Ph. Delhaye

La sesión plenaria de la Comisión teológica internacional de 1985 (2-7 de octubre) ha permitido dar la última mano al texto de eclesiología y proceder a su tercera votación estatutaria. Pero ha estado, sobre todo, consagrada al estudio de ciertos aspectos de «la ciencia» o «ciencias» de Cristo Jesús. Estas difíciles cuestiones teológicas habían sido abordadas desde el principio del tercer quinquenio (1980-1985). El estudio de los problemas eclesiológicos había hecho aparecer un nuevo aspecto de la investigación teológica y pastoral actual: ¿cómo hay que presentar a los cristianos de hoy la conciencia que Jesús ha tenido de ser el Hijo de Dios y de fundar la Iglesia, la «comunidad» que él rescataba con su sangre?(368). No se trata sólo de un problema de escuela. El gran público cristiano interpela hoy a los teólogos y a los Pastores a este propósito.

Un nuevo proyecto de investigación fue así puesto en marcha desde 1983 para clarificar dos problemas: ¿cuál es el contenido de «las ciencias-conocimientos» de Cristo, Dios y hombre?, ¿cuál es el estatuto psicológico de éstas? Para retomar la antigua terminología técnica, se ha podido decir: «quid scitur a lesu Christo?»; «quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato?». Este trabajo fue confiado a una subcomisión que tuvo múltiples reuniones. El R.P. Christoph Schönborn, profesor en Friburgo de Suiza, era su presidente. Los miembros de la subcomisión eran los profesores F. Gál, W. Kasper, C. Peter, C. Pozo, B. Sesboüé y J. Walgrave. Los Excmos. Sres. J. Medina Estévez y B. Kloppenburg, y el R.P. J. Thornhill, miembros de la Comisión teológica internacional, contribuyeron también a la redacción del primer texto que fue sometido a discusión en la plenaria del mes de octubre de 1985(369).

Sin embargo, para llegar a este resultado, en un final de quinquenio un poco agobiado, había sido necesario reducir el proyecto inicial. Así, el texto acabado y votado por los miembros de la Comisión teológica internacional se limitaba a la primera de las dos cuestiones propuestas, un «quid» solamente, y deja a investigaciones ulteriores los «quomodo». No se encontrarán, por ello, aquí exposiciones sobre las ciencias divina, infusa, humana, mística o profética del Verbo Encarnado. Estos temas han sido ciertamente estudiados, pero a la Comisión teológica internacional ha faltado tiempo para confiar aportar respuestas que sean, a la vez, conformes con la Doctrina de la Iglesia y con las investigaciones que tantos teólogos y filósofos cristianos han conducido sobre este tema desde comienzos de siglo. Por el contrario, ha parecido oportuno, si no necesario, reafirmar los datos de la Fe, de la Revelación y de la Tradición sobre algunos puntos esenciales: ¿qué conciencia tenía Jesús de su persona, de su misión, del reino que concretizaba en una Iglesia que es, a la vez, una comunidad de hombres terrestres y el «reino de los Cielos», el reino de Dios, el Cuerpo Místico en que participan, de modo diferente pero real, todos los fieles estén en la condición carnal y en el tiempo humano, o en la vida con Dios y en el «eón» divino y eterno?

A esta expresión de su fe, que es la de la Iglesia, los miembros de la Comisión teológica internacional han querido dar un carácter sistemático. Por ello, la doctrina ha sido repartida en cuatro proposiciones esenciales. El comentario que había que dar de ellas, se sitúa, ante todo, en el plano de la gran Tradición de la Iglesia, que se expresa en la Sagrada Escritura y en la enseñanza del Magisterio. En un tiempo en que, como decíamos, ciertos cristianos se preguntan qué es necesario creer todavía, los miembros de la Comisión teológica internacional aportan la respuesta de la Tradición cristiana. Los estudios ulteriores -ya esbozados- no se han perdido de vista por ello. Pero el papel de los profesores de teología no es solamente explicar la fe; también lleva a la explicitación de la fe. Es lo que se ha intentado hacer aquí.

Ph. Delhaye

14.2. Texto del documento aprobado «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional

Introducción

Ya dos veces, la Comisión teológica internacional se ha ocupado de la Cristología(370). En la relación publicada el año 1980, los miembros hablaban de una síntesis que había de ser elaborada por los teólogos para que a la doctrina calcedonense sobre la persona y las naturalezas de Jesucristo se añadiera una visión soteriológica. En el mismo contexto se hizo una alusión a la cuestión difícilísima de la conciencia y la ciencia de Cristo(371). Después de un trienio se trató de la preexistencia de Jesucristo y del aspecto trinitario de su pasión. Con las debidas cautelas, mirando al futuro, la Comisión indicó que el estudio de la ciencia y conciencia de Jesucristo permanecía todavía incompleto(372).

Defender la importancia de la humanidad del Señor y de los misterios de su vida (por ejemplo, del bautismo, las tentaciones, la agonía en Getsemaní) para la salvación del hombre(373) interesa hoy a la Comisión no menos que en años pasados. Por lo cual se decidió comenzar una nueva investigación sobre la vida cognoscitiva y afectiva de aquel que conoció al Padre y quiso revelarlo a los otros. La Comisión no pretende tratar de todas las cuestiones o de las de mayor importancia con respecto al tema. Pero la mentalidad de nuestro tiempo hace oportuno que, al menos, se dé respuesta a algunos interrogantes sobre Jesucristo que agitan hoy las inteligencias y los corazones de los hombres.

¿Quién que esté en su sano juicio querrá poner su esperanza en alguien que carezca de mente o inteligencia humana? Dar importancia a esta cuestión no era sólo propio de los hombres del siglo cuarto(374); ella permanece hoy actual en otro contexto. En efecto, el método histórico-crítico se aplica a los Evangelios. Por este mismo hecho surgen cuestiones sobre Jesucristo: sobre la conciencia que tenía de su divinidad, de su vida y muerte salvífica, de su misión y doctrina y, sobre todo, de su propósito de fundar la Iglesia. Diversas respuestas -que, a veces, se excluyen mutuamente- han sido propuestas por los peritos que emplean ese método. Con el progreso del tiempo, las controversias no resultan menos numerosas. Esta discusión no se realiza sólo en revistas científicas, sino también, al menos a veces, en periódicos diarios o en semanarios, en otra literatura popular, en los medios modernos de comunicación.

Este mismo hecho, quizás, manifiesta que las cosas tratadas tienen importancia para hombres muy diversos entre sí. Esto vale también de los fieles cristianos. Por lo cual también a ellos resulta difícil dar satisfacción a todo el que les pide razón de la esperanza que hay en ellos (1 Pe 3, 15). Porque en un Salvador que no sabe y no quiere, ¿quién querrá, más aún, quién podrá confiar?

Por lo mismo, es claro que a la misma Iglesia interesan mucho las cuestiones de la conciencia y de la ciencia humana de Jesús. Pues en ambos casos no se trata de teólogos meramente especulativos, sino del fundamento mismo del mensaje y de la misión propias de la Iglesia. La Iglesia llama a los hombres a la penitencia, anunciando el reino de Dios; evangeliza; propone medios y los da como necesarios para la reconciliación, la liberación y la salvación; quiere comunicar a todos la revelación de Dios Padre en el Hijo por el Espíritu. No se avergüenza de presentarse ante el mundo dotada de estos deberes. Confiesa abiertamente que tiene esta misión y doctrina encomendadas por su Señor Jesús. Se esfuerza en responder a los que preguntan si esto responde a la realidad. Éste es el lugar teológico, por cierto muy pastoral, de las cuestiones actuales sobre la conciencia y la ciencia humanas de Jesús.

Al tratar estas cuestiones teológicas y pastorales, por cierto de gran importancia si atendemos a las discusiones actuales, se presentan como dos complejos de cuestiones. En primer lugar, debemos nombrar la relación entre la exégesis eclesiástico-dogmática y la histórico-crítica de la Escritura. Estas difíciles cuestiones hermenéuticas se agudizan, de modo especial, en nuestra cuestión. Según la doctrina del Concilio Vaticano II, la exégesis de la Sagrada Escritura «debe investigar qué es lo que los hagiógrafos han pretendido realmente expresar». En esta investigación de la intención original de las afirmaciones también «hay que atender al contenido y a la unidad de toda la Escritura», que debe ser entendida «teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe»(375). En este sentido

complejivo, la Comisión quiere, en el tratamiento de su tema, comenzar, según la indicación del Concilio, por los temas bíblicos. Pues el estudio de la Sagrada Escritura «debe ser como el alma de toda la teología»(376).

Otra cuestión no menos difícil surge en el tratamiento de la Tradición viva de la Iglesia. Porque la Iglesia y su teología viven en la historia, ambas deben necesariamente, para explicar la fe transmitida una vez para siempre, usar de manera propia y crítica también la lengua filosófica de su tiempo. Las controversias en torno a nuestra cuestión proceden también de las diversas concepciones filosóficas. La Comisión, en su exposición, no quiere partir «a priori» de una determinada terminología filosófica. Parte de la pre-comprensión humana común de que en todos nuestros actos estamos presentes a nosotros mismos, como hombres, en nuestro «corazón». En este punto somos conscientes de que la conciencia de Jesús participa de la singularidad y de la índole misteriosa de su Persona y de que, por ello, se sustrae a una consideración puramente racional. Sólo podemos tratar la cuestión que nos proponemos a la luz de la fe, para la cual Jesús es el Cristo, el Hijo del Dios vivo (cf. Mt 16, 16).

Proposiciones y comentarios

Nuestro estudio se limita a algunas grandes afirmaciones sobre aquello de que Jesús tenía conciencia con respecto a su propia persona y su misión. Las cuatro proposiciones que siguen, se sitúan en el plano de lo que la fe ha creído siempre con respecto a Cristo. Deliberadamente no entran en las elaboraciones teológicas que intentan explicar este dato de fe. Por tanto, no se trata aquí de intentar formular teológicamente cómo esta conciencia ha podido articularse en la humanidad de Cristo.

Los comentarios de las cuatro proposiciones siguen, en líneas generales, un plan en tres etapas: en primer lugar, exponemos lo que la predicación apostólica dice con respecto a Cristo. Intentamos a continuación explorar lo que los Evangelios sinópticos, por la convergencia de sus diferentes líneas, nos permiten decir sobre la conciencia misma de Jesús. Finalmente, consideramos el Evangelio de San Juan, que dice frecuentemente, de manera explícita, lo que los Evangelios sinópticos contienen más implícitamente, sin que haya oposición entre ellos.

Proposición primera

La vida de Jesús testimonia la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del «servidor» perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios. Jesús tomaba esta autoridad incomparable de su relación singular a Dios, a quien él llama «mi Padre». Tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser, él mismo, Dios.

Comentario

1.1. La predicación apostólica pospascual que proclama a Jesús como Hijo y como Hijo de Dios, no es el resultado de un desarrollo tardío en la Iglesia primitiva; está ya en el corazón de las más antiguas formulaciones del kerygma, confesiones de fe o himnos (cf. Rom 1, 3s; Flp 2, 6ss). San Pablo llega a resumir el conjunto de su predicación en la expresión «el Evangelio de Dios acerca de su Hijo» (Rom 1, 3. 9; cf. 2 Cor 1, 19; Gál 1, 16). A este respecto son particularmente significativas también las «fórmulas de misión»: «Dios ha enviado a su Hijo» (Gál 4, 4; Rom 8, 3). La filiación divina de Jesús está, por tanto, en el centro de la predicación apostólica. Ésta puede ser comprendida como una explicitación, a la luz de la cruz y de la resurrección, de la relación de Jesús a su «Abbá».

1.2. En efecto, la designación de Dios como «Padre» que ha llegado a ser pura y simplemente la manera cristiana de nombrar a Dios, se remonta a Jesús mismo: es éste uno de los datos más seguros de la investigación histórica sobre Jesús. Pero Jesús no sólo ha llamado a Dios «Padre» o «mi Padre» en general, sino que dirigiéndose a él en la oración, lo invoca con la designación de «Abbá» (Mc 14, 36; cf. Rom 8, 15; Gál 4, 6). Hay allí algo nuevo. La manera de orar de Jesús (cf. Mt 11, 25) y la manera de orar que enseña a sus discípulos (cf. Lc 11, 2) sugieren la distinción (que será explícita después de Pascua; cf.

Jn 20, 17) entre «mi Padre» y «vuestro Padre», y el carácter único e intransferible de la relación que une a Jesús con Dios. Anteriormente a la manifestación de su misterio a los hombres había en la percepción humana de la conciencia de Jesús una percepción singular muy profunda, la de su relación al Padre. La invocación de Dios como «Padre» implica consecuentemente la conciencia que Jesús tenía de su autoridad divina y de su misión. No sin razón se encuentra en este contexto el término «revelar» (Mt 11, 27 par.; cf. Mt 16, 17). Consciente de ser aquel que conoce a Dios perfectamente, Jesús sabe, por tanto, que es, al mismo tiempo, el mensajero de la revelación definitiva de Dios a los hombres. Es y tiene conciencia de ser «el» Hijo (cf. Mc 12, 6; 13, 32).

A causa de esta conciencia, Jesús habla y actúa con una autoridad que corresponde propiamente sólo a Dios. La actitud de los hombres con respecto a él, a Jesús, es lo que decide su salvación eterna (Lc 12, 8; cf. Mc 8, 38; Mt 10, 32). Por ello, Jesús puede llamar a su seguimiento (Mc 1, 17); para seguirle es necesario amarle más que a los padres (Mt 16, 37), ponerle por encima de todos los bienes terrestres (Mc 16, 29), estar dispuesto hasta a perder la vida «por mí» (Mc 8, 35). Habla como legislador soberano (Mt 5, 22. 28, etc.) que se coloca por encima de los profetas y reyes (Mt 12, 41s). No hay otro maestro más que él (Mt 23, 8); todo pasará salvo su palabra (Mc 13, 31).

1.3. El Evangelio de San Juan dice más explícitamente de dónde tiene Jesús esta autoridad inaudita: es porque «el Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (10, 38); «Yo y el Padre somos una sola cosa» (10, 30). El «Yo» que habla aquí y que legisla soberanamente, tiene la misma dignidad que el «Yo» de Yahveh (cf. Éx 3, 14).

Incluso desde el punto de vista histórico está bien fundado afirmar que la proclamación apostólica primitiva de Jesús como Hijo de Dios está fundada sobre la conciencia misma de Jesús de ser el Hijo y el enviado del Padre.

Proposición segunda

Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida «por la muchedumbre» (Mc 14, 24).

Comentario

2.1. La predicación apostólica de la filiación divina de Cristo implica igual e inseparablemente una significación soteriológica. En efecto, el envío, la venida de Jesús en la carne (Rom 8, 3), bajo la ley (Gál 4, 4), su abajamiento (Flp 2, 7) apuntan a nuestro levantamiento: hacernos justos (2 Cor 5, 21) y enriquecernos (2 Cor 8, 9), hacer de nosotros hijos por el Espíritu (Rom 8, 15s; Gál 4, 5s; Heb 2, 10). Tal participación en la filiación divina de Jesús, que se realiza en la fe viva y se expresa particularmente en la oración de los cristianos al Padre, supone la conciencia que Jesús mismo tiene de ser Hijo. Toda la predicación apostólica reposa sobre la persuasión de que Jesús sabía que él era el Hijo, el Enviado del Padre. Sin tal conciencia de Jesús, no sólo la cristología, sino también toda la soteriología carecería de fundamento.

2.2. La conciencia que Jesús posee de su relación filial singular a «su Padre» es el fundamento y el presupuesto de su misión. A la inversa, se puede de su misión inferir su conciencia. Según los Evangelios sinópticos, Jesús se sabía enviado para anunciar la Buena Nueva del Reino de Dios (Lc 4, 43; cf. Mt 15, 24). Para esto ha salido (Mc 1, 38 griego) y venido (cf. Mc 2, 17).

A través de su misión a favor de los hombres se puede, al mismo tiempo, descubrir a Aquel, del que él es el enviado (cf. Lc 10, 16). En gestos y en palabras, Jesús ha manifestado el fin de su «venida»: llamar a los pecadores (Mc 2, 17), «buscar y salvar lo que está perdido» (Lc 19, 10), no abolir la Ley, sino llevarla a cumplimiento (Mt 5, 17), traer la espada de la decisión (Mt 10, 34), echar fuego sobre la tierra (Lc 12, 49). Jesús se sabe «venido» no para ser servido, sino para servir «y para dar su vida en rescate por la

muchedumbre» (Mc 10, 45)(377).

2.3. Esta «venida» no puede tener otro origen sino Dios. El Evangelio de San Juan lo dice claramente explicitando, en su cristología de la misión (Sendungschristologie), los testimonios más implícitos de los Sinópticos sobre la conciencia que Jesús tenía de su misión incomparable: él se sabía «venido» del Padre (Jn 5, 43), «salido» de él (8, 42; 16, 28). La misión, recibida del Padre, no se le impone exteriormente, le es propia hasta el punto de coincidir con todo su ser: ella es toda su vida (6, 57), su alimento (4, 34); él no busca más que ella (5, 30), porque la voluntad de Aquel que lo ha enviado, es toda su voluntad (6, 38), sus palabras son las palabras de su Padre (3, 34; 12, 49), sus obras las obras del Padre (9, 4), de manera que puede decir de sí mismo: «Quien me ha visto, ha visto al Padre» (14, 9). La conciencia que Jesús tiene de sí mismo coincide con la conciencia de su misión. Esto va mucho más lejos que la conciencia de una misión profética, recibida en un determinado momento, aunque sea «desde el seno de su madre» (Jeremías, cf. Jer 1, 5; el Bautista, cf. Lc 1, 15; Pablo, cf. Gál 1, 15). Esta misión se enraíza mucho más en una «salida» originaria de Dios («Porque he salido de Dios»: 8, 42), lo que presupone, como condición de posibilidad, que él había estado «desde el principio» con Dios (1, 1. 18).

2.4. La conciencia que Jesús tiene de su misión implica, por tanto, la conciencia de su «preexistencia». En efecto, la misión (temporal) no es esencialmente separable de la procesión (eterna), ella es su «prolongación»(378). La conciencia humana de su misión «traduce», por así decirlo, en el lenguaje de una vida humana, la relación eterna al Padre.

Esta relación del Hijo encarnado al Padre supone, en primer lugar, la mediación del Espíritu Santo. El Espíritu debe, por tanto, ser incluido en la conciencia de Jesús en cuanto Hijo. Ya su pura existencia humana es el resultado de una acción del Espíritu; desde el bautismo de Jesús toda su obra -sea acción o pasión entre los hombres o comunión de oración al Padre- no se realiza sino en y por el Espíritu (Lc 4, 18; Hech 10, 38; cf. Mc 1, 12; Mt 12, 28). El Hijo sabe que en el cumplimiento del querer del Padre, el Espíritu lo guía y lo mantiene hasta la cruz. Allí, acabada su misión terrestre, «entrega (δῶν) su aliento (δύσπνοια)» (Jn 19, 30), en lo que algunos leen una insinuación del don del Espíritu. A partir de su resurrección y de su ascensión, llega a ser como hombre glorificado lo que ha sido como Dios desde toda la eternidad, «Espíritu vivificante» (1 Cor 15, 45; 2 Cor 3, 13), Señor capaz de distribuir soberanamente el Espíritu Santo para elevarnos a la dignidad de hijos en él mismo.

Pero esta misma relación del Hijo encarnado al Padre se expresa, al mismo tiempo, de manera «kenótica»(379). Para poder realizar la obediencia perfecta, Jesús renuncia libremente (Flp 2, 6-9) a todo lo que podría entorpecer esta actitud. No quiere, por ejemplo, servirse de las legiones de ángeles que podría tener (Mt 26, 53), quiere crecer, como un hombre, «en sabiduría, en edad y en gracia» (Lc 2, 52), aprender la obediencia (Heb 5, 8), afrontar las tentaciones (Mt 4, 1-11 par.), sufrir. Esto no es incompatible con las afirmaciones de que Jesús «sabe todo» (Jn 16, 30), que «el Padre le ha mostrado todo lo que hace» (Jn 5, 20; cf. 13, 3; Mt 11, 27), si estas afirmaciones se comprenden en el sentido de que Jesús recibe de su Padre todo lo que le permite cumplir su obra de revelación y de redención universal (cf. Jn 3, 11. 32; 8, 38. 40; 15, 15; 17, 8).

Proposición tercera

Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es, por tanto, necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia.

Comentario

3.1. Según el testimonio apostólico, la Iglesia es inseparable de Cristo. Según una fórmula corriente en San Pablo, las iglesias están «en Cristo» (1 Tes 1, 1; 2, 14; 2 Tes 1, 1; Gál 1, 22), son «las iglesias de Cristo» (Rom 16, 16). Ser cristiano significa que «Cristo [está] en vosotros» (Rom 8, 10; 2 Cor 13, 5), es

-La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión-

«la vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2); «todos vosotros sois uno en Cristo» (Gál 3, 28). Esta unidad se expresa, sobre todo, por la analogía de la unidad del cuerpo humano. El Espíritu Santo constituye la unidad de este cuerpo: «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 27) o «en Cristo» (Rom 12, 5) e incluso «Cristo» (1 Cor 12, 12). El Cristo celeste es el principio de vida y de crecimiento de la Iglesia (Col 2, 19, Ef 4, 11-16), es «la cabeza del cuerpo» (Col 1, 18; 3, 15 y alibi), la «plenitud» (Ef 1, 22s) de la Iglesia.

Ahora bien, esta unidad irrompible de Cristo con su Iglesia se enraíza en el acto supremo de su vida terrestre: el don de su vida en la cruz. Porque la ha amado, «se ha entregado por ella» (Ef 5, 25), porque quería presentársela a sí mismo «resplandeciente» (5, 27; cf. Col 1, 22). La Iglesia, cuerpo de Cristo, tiene su origen en el cuerpo entregado en la cruz, en «la sangre preciosa» (1 Pe 1, 19) de Cristo que es el «precio» con que hemos sido comprados (cf. 1 Cor 6, 20). Para la predicación apostólica, la Iglesia es el objetivo de la obra de salvación realizada por Cristo en su vida terrestre.

3.2. Cuando Jesús predica el Reino de Dios, no anuncia simplemente la inminencia de la gran mutación escatológica, convoca primeramente a los hombres para entrar en el Reino. El germen y el comienzo del Reino es el «pequeño rebaño» (Lc 12, 32) de aquellos que Jesús ha venido a convocar en tomo a sí y del que él mismo es el pastor (Mc 14, 27 par.; Jn 10, 1-29; cf. Mt 10, 16 par.), que ha venido a reunir y liberar a sus ovejas (Mt 15, 24; Lc 15, 4-7). Jesús habla de esta convocación bajo la imagen de los invitados a las bodas (Mc 2, 19 par.), de la plantación de Dios (Mt 13, 24; 15, 13), de la red de pescar (Mt 13, 47; Mc 1, 17). Los discípulos de Jesús forman la ciudad sobre la montaña visible de lejos (Mt 5, 14), constituyen la nueva familia, de la que Dios mismo es el Padre y en la que todos son hermanos (Mt 23, 9); constituyen la verdadera familia de Jesús (Mc 3, 34 par.). Las parábolas de Jesús y las imágenes de que se sirve para hablar de los que ha venido a convocar, llevan consigo una «eclesiología implícita».

No se trata de afirmar que esta intención de Jesús implique una voluntad expresa de fundar y establecer todos los aspectos de las instituciones de la Iglesia tal y como se han desarrollado en el curso de los siglos(380). Es necesario, por el contrario, afirmar que Jesús ha querido dotar a la comunidad que ha venido a convocar en tomo a sí, de una estructura que permanecerá hasta la consumación del Reino. Hay que mencionar aquí, en primer lugar, la elección de los doce y de Pedro como su jefe (Mc 3, 14ss). Esta elección, de las más intencionales, mira al restablecimiento escatológico del pueblo de Dios que estará abierto a todos los hombres (cf. Mt 8, 11s). Los doce (Mc 6, 7) y los otros discípulos (Lc 10, 1ss) participan de la misión de Cristo, de su poder, pero también de su suerte (Mt 10, 25; Jn 15, 20). En ellos viene Jesús mismo y en él el que lo ha enviado (Mt 10, 40).

La Iglesia tendrá también su oración propia, la que Jesús le ha dado (Lc 11, 2-4); ella recibe, sobre todo, el memorial de la cena, centro de la «Nueva Alianza» (Lc 22, 20) y de la comunidad nueva reunida en la fracción del pan (Lc 22, 19). A los que Jesús ha convocado en torno a sí, les ha enseñado también un «modo de obrar» nuevo diferente del de los antiguos (cf. Mt 5, 21 etc.), del de los paganos (cf. Mt 5, 47), del de los grandes de este mundo (Lc 22, 25ss).

¿Ha querido Jesús fundar la Iglesia? Sí, pero esta Iglesia es el pueblo de Dios que él reúne a partir de Israel, a través del cual busca la salvación de todos los pueblos. Pues Jesús se sabe enviado y envía a sus discípulos, en primer lugar, «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 6; 15, 24). Una de las expresiones más conmovedoras de la conciencia que Jesús tenía de su divinidad y de su misión, es esta queja (¡la queja del Dios de Israel!): «Jerusalén, Jerusalén... ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, y no habéis querido!» (Lc 13, 34; cf. 19, 41-44). En efecto, Dios (Yahveh) en el Antiguo Testamento intenta sin cesar reunir a los hijos de Israel en un pueblo, su pueblo. Este «no habéis querido» cambió, no la intención, sino el camino que tomará la convocación de todos los hombres en torno a Jesús. En adelante será principalmente «el tiempo de los paganos» (Lc 21, 24; cf. Rom 11, 1-6) lo que marcará a la ecclesia de Cristo.

Cristo tenía conciencia de su misión salvífica. Esta implicaba la fundación de su ecclesia, es decir, la convocación de todos los hombres a la «familia de Dios». La historia del cristianismo reposa, en último término, sobre la intención y la voluntad de Jesús de fundar su Iglesia.

3.3 A la luz del Espíritu, el Evangelio de San Juan ve toda la vida terrestre de Cristo como iluminada por la gloria del Resucitado. Así la mirada sobre el círculo de los discípulos de Jesús se abre ya sobre todos aquellos que «gracias a su palabra creerán en mí» (Jn 17, 20). Los que, durante su vida terrestre, han estado con él, los que el Padre le había dado (17, 6) y que él había guardado y por los que se había «consagrado» (17, 19) a sí mismo dando su vida, representan ya a todos los fieles, a todos los que le habrán recibido (1, 12) y habrán creído en él (3, 36). Por la fe le están unidos como los sarmientos lo están con la cepa sin la que se secan (Jn 15, 6). Esta unión íntima entre Jesús y los creyentes («vosotros en mí y yo en vosotros»: 14, 20) tiene, sin duda, su origen en el designio del Padre que «da» los discípulos a Jesús (6, 39. 44. 65), pero se realiza finalmente por el don libre de su vida (10, 18), «por sus amigos» (15, 13). El misterio pascual permanece la fuente de la Iglesia (cf. Jn 19, 34): «Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12, 32).

Proposición cuarta

La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que «el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2, 20).

Comentario

4.1. La predicación apostólica implica, desde sus primeras formulaciones, la convicción de que «Cristo ha muerto por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15, 3), que «se ha entregado por nuestros pecados» (Gál 1, 4), y esto en concordancia con la voluntad de Dios Padre que lo «ha entregado por nuestras faltas» (Rom 4, 25 en griego pasivo teológico; cf. Is 53, 6), «por todos nosotros» (Rom 8, 32), «para rescatarnos» (Gál 4, 5). Dios que «quiere que todos los hombres se salven» (1 Tim 2, 4), no excluye a nadie de su designio de salvación que Cristo abraza con todo su ser. Toda la vida de Cristo desde su «entrada en el mundo» (Heb 10, 5) hasta el don de su vida es un único «por nosotros». Así lo ha predicado la Iglesia desde el comienzo (cf. Rom 5, 8; 1 Tes 5, 10; 2 Cor 5, 15; 1 Pe 2, 21; 3, 18 y alibi).

Si ha muerto por nosotros, es que nos ha amado. «Cristo nos ha amado y se ha entregado por nosotros como oblación» (Ef 5, 2). Este «nosotros» son todos los hombres que quiere reunir en su Iglesia: «Cristo ha amado a la Iglesia y se ha entregado por ella» (Ef 5, 25). Ahora bien, la Iglesia no ha comprendido este amor como una actitud general solamente, sino como un amor tan concreto que mira a cada uno personalmente. Así ve la Iglesia las cosas cuando oye a San Pablo recordar el respeto a los «débiles»: «No vayas por un alimento a causar la pérdida de aquel por quien Cristo ha muerto» (Rom 14, 15; cf. 1 Cor 8, 11; 2 Cor 5, 14s). A los Corintios, divididos en partidos, Pablo mismo plantea la pregunta: «¿Está dividido Cristo? ¿Ha sido Pablo crucificado por vosotros?» (1 Cor 1, 13). Y con respecto a sí mismo, Pablo que, sin embargo, no ha conocido a Jesús «en los días de su carne» (Heb 5, 7), podrá afirmar: «Vivo en la fe del Hijo de Dios que me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2, 20).

4.2. Los testimonios apostólicos recordados aquí arriba en favor de una muerte amante de Jesús, de manera completamente personal, «por nosotros», «por mí» y mis «hermanos» engloban en una sola mirada el amor sin límites del «Hijo de Dios» (Gál 2, 20) preexistente, que al mismo tiempo es reconocido como el «Señor» glorificado. El «por nosotros» amante de Jesús tiene su fundamento en la preexistencia y se mantiene hasta el amor del Glorificado que -después de habernos amado (cf. Rom 8, 37) en su encarnación y en su muerte- ahora «intercede por nosotros» (Rom 8, 34). El amor «pro-existente» de Jesús es el elemento continuo que caracteriza al Hijo en todas estas tres «etapas» (preexistencia, vida terrena, existencia glorificada).

Esta continuidad de su amor se expresa en las palabras de Jesús. Según Lc 22, 27, Jesús comprende el conjunto de su vida terrestre y de su comportamiento bajo la imagen de «aquel que sirve a la mesa». «Ser el servidor de todos» (Mc 9, 35 par.) es la regla fundamental en el círculo de los discípulos. Este amor de servicio alcanza su punto culminante en la comida de despedida, durante la cual Jesús se sacrifica a sí mismo y se da como aquel que debe morir (Lc 22, 19s par.). En la cruz su vida de servicio se cambia

totalmente en una muerte de servicio, «por la multitud» (Mc 10, 45; cf. 14, 22-24). El servicio de Jesús en su vida y en su muerte era, en último término, igualmente un servicio al «Reino de Dios» en palabras y acciones, hasta el punto que puede presentar su vida y su acción en su gloria futura como un «servir a la mesa» (Lc 12, 37) y como una intercesión (Rom 8, 34). Este servicio era el servicio del amor, que asocia el amor radical de Dios y el amor, lleno de abnegación, del prójimo (cf. Mc 12, 28-34).

Este amor que toda la vida de Jesús demuestra, se nos presenta en primer lugar como universal en el sentido de que no excluye a nadie de los que vienen a él. Este amor busca «lo que está perdido» (Lc 15, 3-10. 11-32), a los publicanos y a los pecadores (cf. Mc 2, 15; Lc 7, 34. 36-50; Mt 9, 1-8; Lc 15, 1s), a los ricos (Lc 19, 1-10) y a los pobres (Lc 16, 19-31), a los hombres y a las mujeres (Lc 8, 2-3; 7, 11-17; 13, 10-17), a los enfermos (Mc 1, 29-34 y alibi), a los endemoniados (Mc 1, 21-28 y alibi), a los que lloran (Lc 6, 2 l) y a aquellos que gimen bajo sus cargas (Mt 11, 28). Esta apertura del corazón de Jesús para todos parece, sin duda, superar los límites de su generación. Esto se manifiesta en «la universalización» de su misión, de sus promesas. Las bienaventuranzas superan los límites de sus oyentes inmediatos, se refieren a todos los pobres, a todos los hambrientos (cf. Lc 6, 20s). Jesús se identifica con los pequeños y los pobres (Mc 10, 13-16): el que acoge a uno de estos pequeños, acoge al mismo Jesús, y en él acoge a Aquel que lo ha enviado (Mc 9, 37). Sólo en el juicio final aparecerá abiertamente hasta dónde ha podido ir esta identificación, ahora todavía oculta (Mt 25, 31-46).

4.3. En el corazón de nuestra fe se encuentra este misterio: la inclusión de todos los hombres en este amor eterno con que Dios ha amado al mundo hasta dar a su propio Hijo (Jn 3, 16). «He aquí en lo que hemos conocido el amor. El [es decir, Cristo] ha dado su vida por nosotros» (1 Jn 3, 16). En efecto, «el buen pastor da su vida por sus ovejas» (Jn 10, 11); él las conoce (Jn 10, 14) y las llama a cada una por su nombre (Jn 10, 3).

4.4. Por haber conocido este amor personal de cada uno(381), tantos cristianos se han comprometido en el amor por los más pobres, sin discriminación, y continúan dando testimonio de este amor que sabe ver a Jesús en cada uno «de estos hermanos míos pequeñísimos» (Mt 25, 40). «Se trata de cualquier hombre, ya que cada uno está comprendido en el misterio de la Redención y por este misterio Cristo se ha unido con él para siempre»(382).

Comisión teológica internacional

La fe y la inculturación (1987)

Texto aprobado «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(383)

Introducción

1. La Comisión teológica internacional ha tenido ocasión, muchas veces, de reflexionar sobre las relaciones entre la fe y la cultura(384). En 1984 ha hablado directamente de la inculturación de la fe en el estudio sobre el misterio de la Iglesia, que hizo con ocasión del Sínodo extraordinario de 1985(385). Por su parte, la Pontificia Comisión Bíblica tuvo su sesión plenaria de 1979 sobre el tema de la inculturación de la fe a la luz de la Escritura(386).

2. Hoy la Comisión teológica internacional pretende llevar a cabo esta reflexión, de manera más profunda y más sistemática, por la importancia que este tema de la inculturación de la fe ha adquirido por todas partes en el mundo cristiano y por la insistencia con que el Magisterio de la Iglesia ha abordado este tema desde el Concilio Vaticano II.

3. Proporcionan la base para ello los documentos conciliares y los textos de los Sínodos que los han prolongado. Así en la Constitución *Gaudium et spes*, el Concilio ha mostrado qué lecciones y qué consignas ha sacado la Iglesia, de sus primeras experiencias de inculturación en el mundo greco-romano(387). Después ha consagrado un capítulo entero de ese documento a la promoción de la cultura (el sano fomento del progreso cultural)(388). Después de haber descrito la cultura como un esfuerzo por una más plena humanidad y por una mejor acomodación del universo, el Concilio ha considerado largamente las relaciones entre la cultura y el mensaje de la salvación. A continuación ha enunciado algunos de los deberes más urgentes de los cristianos con respecto a la cultura: defensa del derecho de todos a la cultura, promoción de una cultura integral, armonización de las relaciones entre cultura y cristianismo. El Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia y la Declaración sobre las religiones no cristianas retoman algunas de estas orientaciones. Dos Sínodos ordinarios han tratado expresamente de la evangelización de las culturas, el de 1974 consagrado a la evangelización(389) y el de 1977 sobre la formación catequética(390). El Sínodo de 1985, que celebraba el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II ha hablado de la inculturación como «una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas»(391).

4. Por su parte, el Papa Juan Pablo II ha asumido, de manera especial y con todo el corazón, la evangelización de las culturas: el diálogo de la Iglesia y de las culturas reviste, a sus ojos, una importancia vital para el futuro de la Iglesia y del mundo. El Santo Padre ha creado un organismo curial especializado para que le ayude en esta gran obra: el Consejo pontificio para la cultura(392). Por lo demás, la Comisión teológica internacional se alegra de poder reflexionar hoy con este Dicasterio sobre la inculturación de la fe.

5. Apoyándose en la convicción de que «la Encarnación del Verbo ha sido también una encarnación cultural», el Papa afirma que las culturas comparables analógicamente con la humanidad de Cristo en lo que tienen de bueno, pueden jugar un papel positivo de mediación para la expresión y la irradiación de la fe cristiana(393).

6. Dos temas esenciales están vinculados a estas perspectivas. En primer lugar, el de la transcendencia de la Revelación con respecto a las culturas en que se expresa. En efecto, la Palabra de Dios no podría identificarse o vincularse de modo exclusivo a los elementos de cultura que la transmiten. El Evangelio donde se implanta, impone frecuentemente incluso una conversión de las mentalidades y una enmienda de las costumbres: también las culturas deben ser purificadas y restauradas en Cristo.

7. El segundo gran tema del magisterio de Juan Pablo II se refiere a la urgencia de la evangelización de las culturas. Esta tarea supone que se comprendan y se penetren las identidades culturales particulares con una simpatía crítica y que, con un cuidado de universalidad congruente con la realidad propiamente humana de todas las culturas, se favorezcan los intercambios entre ellas. El Santo Padre fundamenta así la evangelización de las culturas sobre una concepción antropológica fuertemente enraizada en el pensamiento cristiano ya desde los Padres de la Iglesia. Porque la cultura cuando es correcta, revela y fortifica la naturaleza del hombre, la impregnación cristiana de la cultura supone la superación de todo historicismo y de todo relativismo en la concepción de lo humano. La evangelización de las culturas debe, por ello, inspirarse en el amor del hombre en sí mismo y por sí mismo, especialmente en los aspectos de su ser y de su cultura que están atacados o amenazados(394).

8. A la luz de este magisterio, como también de la reflexión que el tema de la inculturación de la fe ha suscitado en la Iglesia, propondremos, en primer lugar, una antropología cristiana que sitúa la naturaleza, la cultura y la gracia en su relación mutua. Veremos a continuación el proceso de inculturación que se realiza en la historia de la salvación: antiguo Israel, vida y obra de Jesús, Iglesia primitiva. Una última sección tratará de los problemas que actualmente se plantean a la fe por el encuentro con la piedad popular, las religiones no cristianas, la tradición cultural de las Iglesias jóvenes y finalmente los diversos aspectos de la modernidad.

I. Naturaleza, cultura y gracia

1. Los antropólogos recurren de buena gana, para describir o definir la cultura, a la distinción, que se hace a veces oposición, entre naturaleza y cultura. Por lo demás, el significado de la palabra naturaleza cambia según las diversas concepciones de las ciencias de la observación, de la filosofía y de la teología. El Magisterio entiende esta palabra en un sentido muy preciso: la naturaleza de un ser es lo que lo constituye como tal, con el dinamismo de sus tendencias hacia sus finalidades propias. Las naturalezas tienen de Dios lo que son, como también sus fines propios. Por eso están llenas de un significado en el que el hombre, en cuanto imagen de Dios, es capaz de leer «el designio querido por el Creador»(395).

2. Las inclinaciones fundamentales de la naturaleza humana, expresadas por la ley natural, aparecen entonces como una expresión de la voluntad del Creador. Esta ley natural declara las exigencias específicas de la naturaleza humana, exigencias que son significativas del designio de Dios sobre su creatura razonable y libre. De este modo queda descartado todo malentendido que percibiendo la naturaleza en un sentido unívoco, reduciría el hombre a la naturaleza material.

3. A la vez, conviene considerar a la naturaleza humana según su despliegue concreto en el tiempo de la historia: lo que el hombre dotado de una libertad falible, sometida frecuentemente a las pasiones, ha hecho de su humanidad. Esta herencia, transmitida a las generaciones nuevas, implica a la vez tesoros inmensos de sabiduría, de arte y de generosidad, y un lote considerable de desviaciones y de perversiones. La atención se dirige entonces juntamente a la naturaleza humana y a la condición humana, expresión que integra datos existenciales, de los que algunos -el pecado y la gracia- tocan la historia de la salvación. Si, por tanto, utilizamos la palabra «cultura» en primer lugar en un sentido positivo -por ejemplo, como sinónima de desarrollo- como han hecho -el Concilio Vaticano II y los Papas recientes, no olvidamos que las culturas pueden perpetuar y favorecer opciones de orgullo y de egoísmo.

4. La cultura se comprende en la prolongación de las exigencias de la naturaleza humana, como cumplimiento de sus finalidades; así lo enseña especialmente la Constitución *Gaudium et spes*: «Es propio de la persona humana no llegar a la verdadera y propia humanidad si no es mediante la cultura, es decir, cultivando los bienes y los valores de la naturaleza... En sentido general, con la palabra cultura se indica todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus múltiples cualidades de alma y cuerpo»(396). Los campos de la cultura son, por tanto, muchos: el hombre «procura someter el mismo orbe de la tierra por el conocimiento y el trabajo; hace más humana la vida social... por el progreso de las costumbres y de las instituciones; finalmente expresa, conserva y comunica a través del tiempo, en sus obras, las grandes experiencias espirituales y las aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos e incluso a todo el género humano»(397).

5. El sujeto primero de la cultura es la persona humana considerada según todas las dimensiones de su ser. El hombre se cultiva -en esto consiste la finalidad primera de la cultura-, pero lo hace gracias a obras de cultura y a una memoria cultural. Así la cultura designa también el medio en el cual y gracias al cual las personas pueden crecer.

6. La persona humana es un ser de comunión: se expande dando y recibiendo. Por ello, la persona progresa en solidaridad con los otros y a través de los lazos sociales vivos. Así realidades como la nación, el pueblo, la sociedad, con su patrimonio cultural, constituyen para el desarrollo de la persona «un medio histórico y determinado... del que [el hombre] obtiene los valores para promover la civilización»(398).

7. La cultura que es siempre una cultura concreta y particular, está abierta a los valores superiores comunes a todos los hombres. La originalidad de una cultura no significa, por tanto, repliegue sobre sí misma, sino contribución a una riqueza que es bien de todos los hombres. Por ello, el pluralismo cultural no podría interpretarse como la yuxtaposición de universos cerrados, sino como la participación en el concierto de realidades, orientadas todas ellas hacia los valores universales de la humanidad. Los fenómenos de penetración recíproca de las culturas, frecuentes en la historia, ilustran esta apertura fundamental de las culturas particulares a los valores comunes a todos los hombres, y por ello la apertura de las culturas entre sí.

8. El hombre es un ser naturalmente religioso. La orientación hacia el Absoluto está inscrita en su ser profundo. La religión, en sentido amplio, es parte integrante de la cultura en que se enraíza y que desarrolla. Por ello, todas las grandes culturas implican la dimensión religiosa como clave de bóveda del edificio que constituyen, dimensión que inspira las grandes realizaciones que han marcado la historia milenaria de las civilizaciones.

9. En la raíz de las grandes religiones está el movimiento ascendente del hombre a la búsqueda de Dios. Purificado de sus desviaciones y defectos, este movimiento debe ser objeto de un respeto sincero. Sobre él se injerta el don de la fe cristiana. Porque lo que distingue a la fe cristiana, es ser libre adhesión a la propuesta del amor gratuito de Dios que se nos revela, que nos ha dado a su Hijo único para liberarnos del pecado y que ha derramado su Espíritu en nuestros corazones. En este don que Dios hace de sí mismo a la humanidad, reside la radical originalidad cristiana frente a todas las aspiraciones, demandas, conquistas y adquisiciones de la naturaleza.

10. La fe cristiana, porque trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, por una parte, es compatible con todas las culturas en lo que tienen de conforme con la recta razón y la buena voluntad, y por otra parte, es ella misma, en grado eminente, un factor dinamizante de cultura. Un principio ilumina el conjunto de las relaciones entre la fe y la cultura: la gracia respeta la naturaleza, la cura de las heridas del pecado, la conforta y la eleva. La elevación a la vida divina es la finalidad específica de la gracia, pero no puede realizarse sin que la naturaleza sea sanada y sin que la elevación al orden sobrenatural lleve la naturaleza, en su línea propia, a una plenitud de perfección.

11. El proceso de inculturación puede definirse como el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer según todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio. El término inculturación incluye la idea de crecimiento, de enriquecimiento mutuo de las personas y de los grupos, del hecho del encuentro del Evangelio con un medio social. Según Juan Pablo II, en los grandes apóstoles de los eslavos «se encuentra un ejemplo de lo que hoy se llama inculturación, a saber, -la inserción del Evangelio en una cultura autóctona -y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia»(399).

II. Inculturación e historia de la salvación

- Israel, Pueblo de la Alianza

- Jesucristo, Señor y Salvador del mundo

- El Espíritu Santo y la Iglesia de los Apóstoles

1. Consideramos las relaciones de la naturaleza, de la cultura y de la gracia en la historia concreta de la Alianza de Dios con la humanidad. En esta historia que comienza con un pueblo particular, culmina en un hijo de ese pueblo que es también Hijo de Dios, y a partir de él se extiende a todas las naciones de la tierra, se muestra «la admirable condescendencia de la Sabiduría eterna»(400).

- Israel, Pueblo de la Alianza

2. Israel se ha comprendido a sí mismo como formado de modo inmediato por Dios. También el Antiguo Testamento, la Biblia del antiguo Israel, es el testigo permanente de la revelación del Dios vivo a los miembros de un pueblo escogido. En su forma escrita, esta revelación lleva también los rasgos de las experiencias culturales y sociales del milenio en el que este pueblo y las civilizaciones circundantes se han encontrado mutuamente en la historia. El antiguo Israel ha nacido en un mundo que habrá dado ya a luz grandes culturas, y ha crecido en conexión con ellas.

3. Las más antiguas instituciones de Israel (por ejemplo, la circuncisión, el sacrificio de primavera, el reposo sabático) no le son específicas. Las ha tomado de los pueblos vecinos. Una gran parte de la cultura de Israel tiene un origen parecido. Sin embargo, el pueblo de la Biblia ha hecho que estos préstamos, cuando los ha incorporado a su fe y a su práctica religiosa, sufrieran cambios profundos. Los ha discernido a través de la fe en el Dios personal de Abraham (creador libre y ordenador sabio del universo, en el que el pecado y la muerte no pueden tener su origen). El encuentro con este Dios, vivido en la Alianza, permitió comprender al hombre y a la mujer como seres personales y consecuentemente rechazar los comportamientos inhumanos inherentes a otras culturas.

4. Los autores bíblicos han utilizado y, a la vez, transformado las culturas de su tiempo para narrar, a través de la historia de un pueblo, la acción salvífica que Dios hará culminar en Jesucristo, y para unir a los pueblos de todas las culturas, llamados a formar un solo cuerpo, del que Cristo es la cabeza.

5. En el Antiguo Testamento, culturas fundidas y transformadas son puestas al servicio de la revelación del Dios de Abraham, vivida en la Alianza y consignada en la Escritura. Fue una preparación única, en el plano cultural y religioso, para la venida de Jesucristo. En el Nuevo Testamento, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, revelado y manifestado más profundamente en la plenitud del Espíritu, invita a todas las culturas a dejarse transformar por la vida, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesucristo.

6. Aunque los paganos son «injertados en Israel» (cf. Rom 11, 11-24), hay que subrayar que el plan original de Dios se refiere a toda la creación (cf. Gén 1, 1-2. 4a). En efecto, se concluyó una Alianza, por medio de Noé, con todos los pueblos de la tierra que están dispuestos a vivir en la justicia (cf Gén 9, 1-17; Ecli 44, 17-19). Esta Alianza es anterior a las que se hicieron con Abraham y con Moisés. A partir de Abraham, Israel está llamado a comunicar a todas las familias de la tierra, las bendiciones que ha recibido (Gén 12, 1-5; Jer 4, 2; Ecli 44, 21).

7. Señalemos, por otra parte, que los diversos aspectos de la cultura de Israel no mantienen las mismas relaciones con la revelación divina. Algunos atestiguan la resistencia a la Palabra de Dios, mientras que otros expresan su aceptación. Entre estos últimos hay que distinguir todavía entre lo provisorio (prescripciones rituales y judiciales) y lo permanente, de alcance universal. Ciertos elementos «en la Ley de Moisés, los profetas y los salmos» (Lc 24, 44; cf. v. 27) tienen precisamente el sentido de ser la prehistoria de Jesús.

- Jesucristo, Señor y Salvador del mundo

I. La transcendencia de Jesucristo con respecto a toda cultura

8. Una convicción domina la predicación de Jesús: en Él, en su palabra y en su persona, Dios hace culminar, superándolos, los dones que ya había otorgado a Israel y al conjunto de las naciones (Mc 13, 10;

Mt 12, 21; Lc 2, 32). Jesús es la luz soberana y la verdadera sabiduría para todas las naciones y todas las culturas (Mt 11, 19; Lc 7, 35). En su misma actividad muestra que el Dios de Abraham, ya reconocido por Israel como creador y Señor (Sal 93, 1-4; Is 6, 1), se dispone a reinar sobre todos los que creerán al Evangelio; más aún, Dios reina ya por Jesús (Mc 1, 15; Mt 12, 28; Lc 11, 20; 17, 21).

9. La enseñanza de Jesús, especialmente en las parábolas, no teme corregir y, si el caso lo pide, rechazar no pocas ideas sobre la naturaleza de Dios y su obrar que la historia, la religión practicada de hecho y la cultura han sugerido a sus contemporáneos (Mt 20, 1-16; Lc 15, 11-32; 18, 9-14).

10. La intimidad completamente filial de Jesús con Dios y la obediencia amorosa que le hace ofrecer su vida y su muerte a su Padre (Mc 14, 36), testifican que en Él el designio original de Dios sobre la creación, viciado por el pecado, ha sido restaurado (Mc 1, 14-15; 10, 2-9; Mt 5, 21-48). Estamos ante una nueva creación y el nuevo Adán (Rom 5, 12-19; 1 Cor 15, 20-22). También las relaciones con Dios en muchos aspectos están profundamente cambiadas (Mc 8, 27-33; 1 Cor 1, 18-25). La novedad es tal que la maldición que golpea al Mesías crucificado, se convierte en bendición para todos los pueblos (Gál 3, 13; Deut 21, 22-23), y que la fe en Jesús salvador sustituye al régimen de la Ley (Gál 3, 12-14).

11. La muerte y la resurrección de Jesús, gracias a las cuales el Espíritu ha sido derramado en los corazones, han mostrado las insuficiencias de las sabidurías y de las morales meramente humanas, e incluso de la Ley aunque dada a Moisés por Dios, todas ellas instituciones capaces de dar el conocimiento del bien, pero no la fuerza para cumplirlo, el conocimiento del pecado, pero no el poder de substraerse a él (Rom 7, 16ss; 3, 20; 7, 7; 1 Tim 1, 8).

II. La presencia de Cristo con respecto a la cultura y a las culturas

A. La particularidad de Cristo, Señor y Salvador universal

12. La encarnación del Hijo de Dios, por haber sido integral y concreta, fue una encarnación cultural. «El mismo Cristo por su encarnación se unió a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con los que convivió»(401).

13. El Hijo de Dios ha querido ser un Judío de Nazareth en Galilea, que hablaba arameo, estaba sometido a padres piadosos de Israel, los acompañaba al Templo de Jerusalén, donde lo encuentran «sentado en medio de los doctores, oyéndolos y preguntándoles» (Lc 2, 46). Jesús crece en medio de las costumbres y de las instituciones de la Palestina del siglo primero, aprendiendo los oficios de su época, observando el comportamiento de los pescadores, de los campesinos y de los comerciantes de su ambiente. Las escenas y los paisajes de los que se nutre la imaginación del futuro rabino, son de un país y de una época bien determinados.

14. Nutrido con la piedad de Israel, formado por la enseñanza de la Ley y de los profetas, a la que una experiencia completamente singular de Dios como Padre permite dar una profundidad inaudita, Jesús se sitúa en una tradición espiritual bien determinada, la del profetismo judío. Como los profetas de otro tiempo, Él es la boca de Dios y llama a la conversión. La manera es igualmente muy típica: el vocabulario, los géneros literarios, los procedimientos de estilo, todo recuerda la línea de Elías y Eliseo: el paralelismo bíblico, los proverbios, las paradojas, las amonestaciones, las bienaventuranzas y hasta las acciones simbólicas.

15. Jesús está de tal manera ligado a la vida de Israel que el pueblo y la tradición religiosa en que se sitúa, tienen, por este mismo hecho, algo de singular en la historia de la salvación de los hombres: este pueblo elegido y la tradición religiosa que ha dejado, tienen una significación permanente para la humanidad.

16. No. La encarnación no tiene nada de improvisación. El Verbo de Dios entra en una historia que lo prepara, lo anuncia y lo prefigura. Cristo, en primer lugar, se puede decir que forma cuerpo con el pueblo que Dios se ha preparado en orden del don que hará de su Hijo. Todas las palabras que han proferido los profetas, preludian la Palabra subsistente que es el Hijo de Dios.

17. Así la historia de la alianza concluida con Abraham y, por Moisés, con el pueblo de Israel, como también los libros que narran y explican esta historia, conservan para los fieles de Jesús el papel de una pedagogía indispensable e insustituible. Por lo demás, la elección de este pueblo del que ha salido Jesús, jamás ha sido revocada. Mis parientes según la carne -escribe Pablo- «son los Israelitas, de los que es la adopción filial y la gloria y la alianza y la legislación y el culto y las promesas, de los que son los padres, y de los que procede Cristo según la carne: que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos. Amén» (Rom 9, 3-5). El buen olivo no ha perdido sus privilegios en favor del olivo salvaje que ha sido injertado en él (Rom 11, 24).

B. La catolicidad del único

18. Por muy particular que sea la condición del Verbo hecho carne -y, por tanto, de la cultura que lo acoge, lo forma y lo prolonga-, el Hijo de Dios no se ha unido primariamente a esta particularidad. Porque Dios se ha hecho hombre, ha asumido también, en cierta manera, una raza, un país y una época. «Porque en Él la naturaleza humana ha sido asumida, no suprimida, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues el mismo Hijo de Dios, por su encarnación, de alguna manera, se unió con todo hombre»(402).

19. La Transcendencia de Cristo no lo aísla por encima de la familia humana, sino que lo hace presente a todo hombre, más allá de todo particularismo. «No se le puede considerar extranjero con respecto a nadie ni en ninguna parte»(403). «Ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Cristo nos alcanza tanto en la unidad que formamos, como en la multiplicidad y en la diversidad de los individuos en que se realiza nuestra naturaleza común.

20. Sin embargo, Cristo no nos alcanzaría en la verdad de nuestra humanidad concreta, si no entrara en contacto con nosotros en la diversidad y la complementariedad de nuestras culturas. En efecto, las culturas -lengua, historia, actitud general ante la vida, instituciones diversas- nos acogen, para bien o para mal, en la vida, nos acompañan y nos prolongan. Si el cosmos entero es misteriosamente el lugar de la gracia y del pecado, ¿cómo no lo serían también nuestras culturas que son los frutos y los gérmenes de la actividad propiamente humana?

21. En el Cuerpo de Cristo, las culturas, en la medida en que son animadas y renovadas por la gracia y la fe, son, por lo demás, complementarias. Ellas permiten ver la fecundidad multiforme de que son capaces las enseñanzas y las energías del mismo Evangelio, así como los mismos principios de verdad, de justicia, de amor y de libertad, cuando están atravesados por el Espíritu de Cristo.

22. Finalmente hay que recordar que la Iglesia, esposa del Verbo encarnado, no se preocupa de la suerte de las diversas culturas de la humanidad por estrategia interesada. Quiere animar desde el interior estos recursos de verdad y de amor, que Dios ha dispuesto en su creación como semina Verbi, protegerlos y liberarlos del error y del pecado con que los hemos corrompido. El Verbo de Dios no viene a una creación que le sea extraña. «Todas las cosas han sido creadas por Él y para Él, y Él es antes que todas las cosas y todas las cosas se mantienen en Él» (Col 1, 16-17).

- El Espíritu Santo y la Iglesia de los Apóstoles

I. De Jerusalén a las Naciones: los comienzos característicos de la inculturación de la fe

23. El día de Pentecostés, la irrupción del Espíritu Santo inaugura la relación de la fe cristiana y de las culturas como un acontecimiento de cumplimiento y de plenitud: la promesa de la salvación, cumplida por Cristo resucitado, colma el corazón de los creyentes con la efusión del mismo Espíritu Santo. Las «maravillas de Dios» serán «publicadas» en adelante a todos los hombres de toda lengua y de toda cultura (Hech 2, 11). Mientras que la humanidad vive bajo el signo de la división de Babel, el don del Espíritu Santo se le ofrece como la gracia, transcendente y, sin embargo, muy humana, de la sinfonía de los corazones. La comunión divina (ἐοένυμβά) (Hech 2, 42) re-crea una nueva comunidad entre los hombres, penetrando, sin destruirlo, el signo de su división: las lenguas.

24. El Espíritu Santo no insta una super-cultura, sino que es el principio personal y vital que va a vivificar la nueva comunidad en sinergia con sus miembros. El don del Espíritu Santo no es del orden de las estructuras, sino que la Iglesia de Jerusalén que Él forma, es **ἐοικυμένη** de fe y de **ἁλήθεια** que se comunica en la pluralidad sin dividirse; es el Cuerpo de Cristo, cuyos miembros están unidos sin uniformidad. La primera prueba para la catolicidad apareció cuando diferencias ligadas a la cultura (tensiones entre Helenistas y Hebreos) amenazaban la comunión (Hech 6, 1ss). Los Apóstoles no suprimieron las diferencias, sino que desarrollaron una función esencial del Cuerpo eclesial: la **ἁγία ἐκκλησία** al servicio de la **ἐοικυμένη**.

25. Para que la Buena Nueva sea anunciada a las Naciones, el Espíritu Santo suscita un nuevo discernimiento en Pedro y en la comunidad de Jerusalén (Hech 10 y 11): la fe en Cristo no exige de los nuevos creyentes que abandonen su cultura para adoptar la Ley del pueblo judío: todos los pueblos están llamados a ser beneficiarios de la Promesa y a participar de la herencia confiada para ellos al Pueblo de la Alianza (Ef 2, 14-15). Por tanto, «nada más allá de lo necesario», según la decisión de la asamblea apostólica (Hech 15, 28).

26. Pero el misterio de la Cruz, escándalo para los judíos, es locura para los paganos. Aquí, la inculturación de la fe choca con el pecado radical que retiene «cautiva» (cf. Rom 1, 18) la verdad de una cultura que no ha sido asumida por Cristo: la idolatría. Mientras el hombre «está privado de la gloria de Dios» (cf. Rom 3, 23), todo lo que «cultiva», es imagen opaca de sí mismo. El kerygma paulino parte entonces de la Creación y de la vocación a la alianza, denuncia las perversiones morales de la humanidad ciega y anuncia la salvación en Cristo crucificado y resucitado.

27. Después de la prueba para la catolicidad entre Comunidades cristianas culturalmente diferentes, después de las resistencias del legalismo judío y de la idolatría, en el gnosticismo la fe se entrega a la cultura. El fenómeno nace en la época de las últimas cartas de Pablo y de Juan; y alimentará la mayor parte de las crisis doctrinales de los siglos siguientes. Aquí la razón humana, en su estado vulnerado, rechaza la locura de la Encarnación del Hijo de Dios e intenta recuperar el Misterio acomodándolo a la cultura reinante. Ahora bien, «la fe reposa no en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios» (cf. 1 Cor 2, 4ss).

II. La tradición apostólica: inculturación de la fe y salvación de la cultura

28. En los «últimos tiempos» inaugurados en Pentecostés, Cristo resucitado, Alfa y Omega, entra en la historia de los pueblos: desde entonces el sentido de la historia y, por tanto, de la cultura se desvela (Apoc 5, 1-5), y el Espíritu Santo lo revela actualizándolo y comunicándolo a todos. La Iglesia es el sacramento de esta Revelación y de esta Comunión. Centra toda cultura en que Cristo es acogido, colocándola en el eje «del mundo futuro», y restaura la Comunión rota por el «príncipe de este mundo». La cultura está así en situación escatológica: tiende hacia su cumplimiento en Cristo, pero sólo puede ser salvada asociándose al repudio del mal.

29. Cada Iglesia local o particular tiene vocación de ser, en el Espíritu Santo, el sacramento que manifiesta a Cristo, crucificado y resucitado, en la carne de una cultura particular:

a) La cultura de una Iglesia local -joven o antigua- participa del dinamismo de las culturas, y de sus vicisitudes. Aunque está en situación escatológica, permanece sometida a las pruebas y a las tentaciones (cf. Apoc 2 y 3).

b) La «novedad cristiana» engendra en las Iglesias locales, expresiones particulares culturalmente tipificadas (modalidades de las formulaciones doctrinales, simbolismos litúrgicos, tipos de santidad, directrices canónicas, etc.). Pero la Comunión entre las Iglesias exige constantemente que la «carne» cultural de cada una no sirva de pantalla al mutuo reconocimiento en la fe apostólica y a la solidaridad en el amor.

c) Toda Iglesia enviada a las Naciones sólo da testimonio de su Señor, si con respecto a sus lazos culturales se conforma a Él en la kenosis primera de su Encarnación y en el abajamiento último de su Pasión vivificante. La inculturación de la fe es una de las expresiones de la Tradición apostólica, de la que Pablo subraya muchas veces el carácter dramático (1 y 2 Cor passim).

30. Los escritos apostólicos y los testimonios patrísticos no limitan su visión de la cultura al servicio de la evangelización, sino que la integran en la totalidad del Misterio de Cristo. Para ellos, la creación es el reflejo de la Gloria de Dios, el hombre es su icono viviente, y en Cristo se ha dado la semejanza con Dios. La cultura es el lugar en que el hombre y el mundo son llamados a encontrarse en la Gloria de Dios. El encuentro falta o se oscurece en la medida en que el hombre es pecador. En el interior de la creación cautiva se vive la gestación «del universo nuevo» (Apoc 21, 5): la Iglesia «gime» (cf. Rom 8, 18-25). En ella y por ella, las creaturas de este mundo pueden vivir su redención y su transfiguración.

III. Problemas actuales de inculturación

- La piedad popular

- Inculturación de la fe y religiones no cristianas

- Las jóvenes Iglesias y su pasado cristiano

- La fe cristiana y la modernidad

1. La inculturación de la fe que hemos considerado en primer lugar, sobre todo, desde un punto de vista filosófico (naturaleza, cultura y gracia), y después desde el punto de vista de la historia y del dogma (la inculturación en la historia de la salvación), plantea todavía problemas considerables a la reflexión teológica y a la acción pastoral. Así las cuestiones que el descubrimiento de nuevos mundos hizo surgir en el siglo XVI, continúan preocupándonos. ¿Cómo concordar con la fe las expresiones espontáneas de la religiosidad de los pueblos? ¿Qué actitud adoptar frente a las religiones no cristianas, especialmente frente a aquellas que están «conexas con el progreso de la cultura»? (404) En nuestro tiempo han surgido cuestiones nuevas. ¿Cómo deben considerar las «jóvenes Iglesias» nacidas en nuestro siglo de la indigenización de comunidades cristianas ya existentes, su pasado cristiano y la historia cultural de sus pueblos respectivos? Finalmente ¿cómo debe el Evangelio animar, purificar y fortificar el mundo nuevo en el que nos han hecho entrar especialmente la industrialización y la urbanización? Nos parece que estas cuatro cuestiones se imponen a quien reflexiona sobre las condiciones actuales de la inculturación de la fe.

- La piedad popular

2. Por religiosidad popular en los países que han sido tocados por el Evangelio, se entiende generalmente la unión de la fe y de la piedad cristiana por una parte, con la cultura profunda y formas de la religión anterior de las poblaciones por otra. Se trata de esas devociones muy numerosas en que los cristianos expresan su sentimiento religioso en el lenguaje simple, entre otros, de la fiesta y de la peregrinación, de la danza y del canto. Se ha podido hablar de síntesis vital a propósito de esta piedad, ya que une «espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto» (405). La calidad de la síntesis -como puede preverse- depende de la antigüedad y profundidad de la evangelización, así como de la compatibilidad de los antecedentes religiosos y culturales con la fe cristiana.

3. En la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI ha confirmado y alentado una valoración nueva de la piedad popular. «Estas expresiones [con las que se significan la búsqueda de Dios y la fe], aunque largo tiempo consideradas menos puras y, a veces, despreciadas, vuelven casi por todas partes a ser mejor estudiadas y conocidas por los hombres de nuestro tiempo» (406).

4. «Si se orienta bien, sobre todo por una acción de evangelización -continuaba Pablo VI- la misma [piedad popular] es rica también en muchos bienes. Pues muestra una sed de Dios que sólo pueden experimentar los sencillos y pobres de espíritu; da a los hombres la capacidad de darse y entregarse hasta el heroísmo,

cuando se trata de confesar la fe. Trae consigo un fino sentido para poder percibir los atributos inefables de Dios: a saber, su paternidad, providencia, la presencia de su amor perpetuo y benevolente. Engendra en el interior del hombre tales actitudes que difícilmente pueden encontrarse semejantes o iguales: a saber, la paciencia, la conciencia de que la cruz ha de ser llevada en la vida diaria, el desapego, la abierta aceptación de los demás, la observancia de las obligaciones»(407).

5. Por lo demás, la fuerza y la profundidad de las raíces de la piedad popular se han manifestado claramente en este largo período de desestima, de que hablaba Pablo VI. Las expresiones de la piedad popular han sobrevivido a las numerosas predicciones de su desaparición, que la modernidad y los progresos del secularismo parecían garantizar. En muchas regiones del orbe han conservado e incluso aumentado el atractivo que ejercían sobre las multitudes.

6. Muchas veces se han denunciado las limitaciones de la piedad popular. Consisten en un cierto simplismo, fuente de diversas deformaciones de la religión, en concreto de supersticiones. Se permanece en el nivel de manifestaciones culturales sin que una verdadera adhesión de fe y la expresión de esta fe se comprometan en el servicio del prójimo. La piedad popular, mal orientada, puede conducir incluso a la formación de sectas y poner así en peligro la verdadera comunidad eclesial. Ulteriormente tiene el peligro de ser manipulada sea por poderes políticos sea por fuerzas religiosas extrañas a la fe cristiana.

7. La conciencia de estos peligros invita a practicar una catequesis inteligente, que estime los méritos de una piedad popular auténtica y que sea, al mismo tiempo, capaz de discernimiento. Una liturgia viva y adaptada está igualmente llamada a jugar un gran papel en la integración de una fe muy pura y de las formas tradicionales de vida religiosa de los pueblos. Sin duda alguna, la piedad popular puede aportar una contribución insustituible a una antropología cultural cristiana que permitiría reducir la distancia, a veces trágica, entre la fe de los cristianos y ciertas instituciones socio-económicas de orientación muy diferente que rigen su vida diaria.

- Inculturación de la fe y religiones no cristianas

I. Las religiones no cristianas

8. Desde sus orígenes, la Iglesia ha encontrado, en muchos niveles, la cuestión de la pluralidad de las religiones. Todavía hoy los cristianos constituyen sólo alrededor de un tercio de la población mundial. Por lo demás, tendrán que vivir en un mundo que experimenta una simpatía creciente por el pluralismo en materia religiosa.

9. Teniendo en cuenta el puesto importante de la religión en la cultura, una Iglesia local o particular implantada en un medio socio-cultural no cristiano debe tener en cuenta muy seriamente los elementos religiosos de este medio. Esta preocupación, por lo demás, será a la medida de la profundidad y de la vitalidad de estos datos religiosos.

10. Si se puede tomar un continente como ejemplo, hablaremos de Asia que ha visto nacer muchas de las grandes corrientes religiosas del mundo. El hinduismo, el budismo, el Islam, el confucianismo, el taoísmo y el shintoísmo, aunque ciertamente cada uno de estos sistemas religiosos en partes distintas del continente, están profundamente enraizados en los pueblos y muestran mucho vigor. La vida personal, como también la actividad social y comunitaria, han sido marcadas, de manera decisiva, por estas tradiciones religiosas y espirituales. También las mismas Iglesias de Asia consideran la cuestión de las religiones no cristianas como una de las más importantes y urgentes. Son incluso el objeto de esa forma privilegiada de relación que es el diálogo.

II. El diálogo de las religiones

11. El diálogo con las otras religiones es parte integrante de la vida de los cristianos: por el intercambio, el estudio y el trabajo en común, este diálogo contribuye a una mejor inteligencia de la religión del otro y al crecimiento en la piedad.

12. Para la fe cristiana, la unidad de todos en su origen y en su destino, es decir, en la creación y en la comunión con Dios en Jesucristo va acompañada de la presencia y de la acción universales del Espíritu Santo. La Iglesia en diálogo escucha y aprende. «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en estas religiones. Con sincero respeto considera aquellas maneras de obrar y vivir, aquellos preceptos y doctrinas que aunque discrepen, en muchos puntos, de los que ella tiene y propone, sin embargo frecuentemente traen consigo un rayo de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres»(408).

13. Este diálogo tiene algo de original, ya que, como lo atestigua la historia de las religiones, la pluralidad de las religiones ha engendrado frecuentemente discriminación y celos, fanatismo y despotismo, cosas todas que han valido a la religión la acusación de ser fuente de división en la familia humana. La Iglesia, «sacramento universal de salvación»(409), es decir, «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»(410) es llamada por Dios a ser ministra e instrumento de la unidad en Jesucristo para todos los hombres y todos los pueblos.

III. La transcendencia del Evangelio con respecto a la cultura

14. Sin embargo, no podemos olvidar la transcendencia del Evangelio con respecto a todas las culturas humanas en las que la fe cristiana tiene vocación de enraizarse y de desarrollarse según todas sus virtualidades. En efecto, por grande que deba ser el respeto por lo que es verdadero y santo en la herencia cultural de un pueblo, sin embargo esta actitud no pide que se preste un carácter absoluto a esta herencia cultural. Nadie puede olvidar que, desde los orígenes, el Evangelio ha sido «escándalo para los judíos y locura para los gentiles» (1 Cor 1, 23). La inculturación que toma el camino del diálogo entre las religiones, no podría, en modo alguno, dar ocasión al sincretismo.

- Las jóvenes Iglesias y su pasado cristiano

15. La Iglesia prolonga y actualiza el misterio del Siervo de Yahveh, al que ha sido prometido: «te pondré como luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta los confines de la tierra» (Is 49, 6); él será «la Alianza del pueblo» (Is 49, 8). Esta profecía se realiza en la Última Cena, cuando, la víspera de su Pasión, Cristo, rodeado de los Doce, da a los suyos su cuerpo y su sangre como comida y bebida de la Nueva Alianza, asimilándolos así en su propio cuerpo. Nació la Iglesia, pueblo de la Nueva Alianza. En Pentecostés recibirá el Espíritu de Cristo, el Espíritu del Cordero inmolado desde los orígenes y que ya trabajaba para satisfacer el anhelo tan profundamente enraizado en los seres humanos: la unión más radical en el respeto más radical de la diversidad.

16. En virtud de la comunión católica que une todas las Iglesias particulares en una misma historia, las jóvenes Iglesias consideran el pasado de las Iglesias que les han dado nacimiento, como una parte de su propia historia. Sin embargo, el acto decisivo de interpretación que señala su madurez espiritual, consiste en reconocer esta anterioridad como originaria y no sólo como histórica. Esto significa que acogiendo con fe el Evangelio que les han anunciado las Iglesias más antiguas, las jóvenes Iglesias han acogido al mismo «guía del camino de la fe» (Heb 12, 2) y la entera Tradición en la que la fe está atestiguada, así como la capacidad de engendrar formas originales en que se expresará la fe única y común. Iguales en dignidad, viviendo del mismo misterio, auténticas Iglesias-hermanas, las jóvenes Iglesias manifiestan, juntamente con las que les son mayores, la plenitud del misterio de Cristo.

17. La Iglesia, pueblo de la Nueva Alianza, en cuanto que hace memoria del misterio pascual y anuncia sin cesar la vuelta del Señor, puede decirse escatología comenzada de las tradiciones culturales de los pueblos, a condición, sin duda, de que estas tradiciones hayan sido sometidas a la ley purificadora de la muerte y de la resurrección en Jesucristo.

18. Como San Pablo en el Areópago de Atenas, la joven Iglesia hace una lectura nueva y creativa de la cultura ancestral. Cuando esta cultura pasa a Cristo, «se quita el velo» (2 Cor 3, 16). En el tiempo de incubación de la fe, esta Iglesia había descubierto a Cristo como «exegeta y exégesis» del Padre en el Espíritu(411); por lo demás, no cesa de contemplarlo como tal. Ahora lo descubre «exegeta y exégesis»

del hombre, fuente y destinatario de la cultura. Al Dios desconocido, revelado en la Cruz, corresponde el hombre desconocido que la joven Iglesia anuncia en su cualidad de misterio pascual vivo, inaugurado por gracia en la antigua cultura.

19. En la salvación que hace presente, la joven Iglesia se esfuerza por encontrar todos los vestigios de la solicitud de Dios por un grupo humano particular, los semina Verbi. Lo que el prólogo de la Carta a los Hebreos dice de los Padres y de los profetas, puede tomarse y vale, de alguna manera, analógicamente de toda cultura humana con respecto a Jesucristo, en lo que es recto y verdadero en las culturas y en lo que contienen de sabiduría.

- La fe cristiana y la modernidad

20. Las mutaciones técnicas que han provocado la revolución industrial y después la revolución urbana, han afectado el alma profunda de las poblaciones, beneficiarias y también muy frecuentemente víctimas de estos cambios. Por ello, se impone a los creyentes, como una tarea urgente y difícil, comprender la cultura moderna en sus rasgos característicos, como también en sus expectativas y sus necesidades con respecto a la salvación aportada por Jesucristo.

21. La revolución industrial fue igualmente una revolución cultural. Valores asegurados hasta entonces se pusieron en cuestión, como el sentido del trabajo personal y comunitario, la relación directa del hombre a la naturaleza, la pertenencia a una familia de apoyo tanto en la cohabitación como en el trabajo, el enraizamiento en comunidades locales y religiosas de dimensiones humanas, la participación en tradiciones, ritos, ceremonias y celebraciones que dan sentido a los grandes momentos de la existencia. La industrialización, provocando un amontonamiento desordenado de las poblaciones, aporta graves perjuicios a estos valores seculares, sin suscitar comunidades capaces de integrar nuevas culturas. En un momento en que los pueblos más indefensos están buscando un modelo apropiado de desarrollo, se perciben mejor tanto las ventajas como los riesgos y los costes humanos de la industrialización.

22. Se han realizado grandes progresos en muchos campos de la vida: alimentación, salud, educación, transportes, acceso a los bienes de consumo de toda especie. Sin embargo, inquietudes profundas surgen en el inconsciente colectivo. En muchos países, la idea de progreso ha cedido el puesto, sobre todo después de la segunda guerra mundial, al desencanto. La racionalidad en materia de producción y de administración, cuando olvida el bien de las personas, trabaja contra la razón. La emancipación con respecto a las comunidades de pertenencia ha enterrado al hombre en la multitud solitaria. Los nuevos medios de comunicación destruyen de la misma manera que pueden unir. La ciencia por las creaciones técnicas que son su fruto, aparece, a la vez, creadora y homicida. Por ello, algunos desesperan de la modernidad y hablan de una nueva barbarie. A pesar de tantos fracasos y faltas, es necesario esperar una reacción moral de todas las naciones, ricas y pobres. Si el Evangelio es predicado y escuchado, es posible una conversión cultural y espiritual: ésta llama a la solidaridad, al cuidado por el bien integral de la persona, a la promoción de la justicia y de la paz, a la adoración del Padre, del que procede todo bien.

23. La inculturación del Evangelio en las sociedades modernas exigirá un esfuerzo metódico de búsqueda y de acción concertadas. Este esfuerzo supondrá en los responsables de la evangelización: 1) una actitud de acogida y de discernimiento crítico; 2) la capacidad de percibir las expectativas espirituales y las aspiraciones humanas de las nuevas culturas; 3) la aptitud para el análisis cultural en orden a un encuentro efectivo con el mundo moderno.

24. En efecto, se requiere una actitud de acogida en quien quiere comprender y evangelizar el mundo de este tiempo. La modernidad está acompañada de progresos innegables en muchos campos, materiales y culturales: bienestar, movilidad humana, ciencia, investigación, educación, nuevo sentido de la solidaridad. Además la Iglesia del Vaticano II ha tomado una viva conciencia de las nuevas condiciones en las que debe ejercer su misión, y en las culturas de la modernidad se construye la Iglesia de mañana. A propósito del discernimiento se aplica la consigna tradicional repetida por Pío XII: hay que «conocer más y mejor la cultura y las instituciones de los diversos pueblos y cultivar y promover sus valores y dotes espirituales... Todo lo que en las costumbres de los pueblos no está indisolublemente ligado a supersticiones y errores

debe considerarse siempre con benevolencia y, si es posible, conservarse intacto y protegido»(412).

25. El Evangelio suscita cuestiones fundamentales en quien reflexiona sobre el comportamiento del hombre moderno: ¿Cómo hacer comprender a este hombre la radicalidad del mensaje de

Cristo: la caridad incondicional, la pobreza evangélica, la adoración del Padre y el asentimiento constante a su voluntad? ¿Cómo educar en el sentido cristiano del sufrimiento y de la muerte? ¿Cómo suscitar la fe y la esperanza en la obra de resurrección realizada por Cristo?

26. Tenemos que desarrollar una capacidad de analizar las culturas, de percibir sus incidencias morales y espirituales. Se impone una movilización de toda la Iglesia, para afrontar con éxito la tarea sumamente compleja de la inculturación del Evangelio en el mundo moderno. En esta materia, debemos abrazar la preocupación de Juan Pablo II: «Desde el comienzo de mi pontificado he considerado que el diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo era un campo vital, en el que está en juego el destino del mundo en este final del siglo XX»(413).

Conclusión

1. Pablo VI después de haber dicho que es necesario «tocar y cómo revolucionar, con la fuerza del Evangelio, las normas de juicio, los valores principales, los centros de interés y los modos de pensar, las fuentes de inspiración y los modelos de vida de la humanidad que contrastan con la palabra de Dios y el designio de la salvación»(414), añadía que «hay que evangelizar -no por fuera, como si se tratara de añadir un adorno o un color externo, sino por dentro, a partir del centro de la vida y hasta las raíces de la vida- o sea penetrar con el Evangelio las culturas y también la cultura del hombre, en el sentido amplísimo y riquísimo que estas palabras reciben en la Constitución Gaudium et spes... El Reino que se anuncia en el Evangelio, se vive por hombres que están imbuidos por una determinada cultura como propia, y para edificar el Reino hay que emplear necesariamente ciertos elementos de la cultura y de las culturas humanas»(415).

2. Por su parte, Juan Pablo II afirmaba: «En este final del siglo XX, la Iglesia debe hacerse toda a todos, encontrándose con simpatía con las culturas de hoy. Hay todavía ambientes y mentalidades, así como países y regiones enteras que deben ser evangelizados, lo que supone un largo y valiente proceso de inculturación para que el Evangelio penetre el alma de las culturas, respondiendo así a sus expectativas más altas y haciéndolas crecer a la misma medida de la fe, de la esperanza y de la caridad cristiana... A veces, las culturas no han sido todavía tocadas más que superficialmente y, en todo caso, porque se transforman sin cesar, exigen un acercamiento renovado... Además, aparecen nuevos sectores de cultura con objetivos, métodos y lenguajes diversos»(416).

Nota anexa

Para guiar a los lectores en la eventual publicación de las diferentes relaciones preparatorias, damos aquí su lista. En efecto, el R.P Gilles Langevin S.I., Presidente de la subcomisión y redactor principal, a partir de esos trabajos (que continúan siendo de sus Autores, ya que fueron escritos por ellos bajo su propia responsabilidad), ha redactado la síntesis que la Comisión teológica internacional ha aprobado con tres votaciones sucesivas, de las que las dos primeras aportaron correcciones importantes.

He aquí el conjunto de los temas tratados:

I. Diversos aspectos de la reflexión y de la acción de la Iglesia sobre el problema de la inculturación:

1. Estado de la cuestión por lo que se refiere al Magisterio:

1.1. El Concilio Vaticano II y los Sínodos (Prof. Philippe Delhaye).

1.2. Las alocuciones pontificias (Prof. André Jean Léonard).

2. La teología y la acción pastoral:

2.1. En Asia (Prof. Peter Miyakawa).

2.2. En África (Prof. James Okoye).

2.3. En América Latina (Prof. José Miguel Ibáñez Langlois).

2.4. En el Mundo Atlántico (Prof. Giuseppe Colombo).

II. Sagrada Escritura y Teología

1. Dios Padre: Antiguo Testamento y Judaísmo (Dr. Hans Urs von Balthasar).

2. Jesucristo:

2.1. La asunción de la naturaleza humana (Prof. Gilles Langevin).

2.2. La salvación y la divinización (Prof. Francis Moloney).

3. El Espíritu Santo y la Iglesia (Prof. Jean Corbon).

III. Antropología

La naturaleza creada, caída y redimida (Prof. Georges Cottier).

IV. Ecclesiología: la comunidad cristiana y las comunidades humanas

1. Las religiones no cristianas (Prof. Felix Wilfred).

2. Las relaciones de las jóvenes Iglesias con las tradiciones eclesiológicas antiguas (Prof. Balthélemy Adoukonou).

Conclusión pastoral

La modernidad (Prof. Hervé Carrier).

Comisión teológica internacional

La interpretación de los dogmas (1988)

16.1. Presentación, por Mons. Ph. Delhaye

1. El problema tal y como se plantea

Si para el hombre la interpretación de su ser, de la historia y del mundo ha sido siempre un problema importante, en nuestra época nos encontramos frente a una nueva dimensión de la interpretación, es decir, la del círculo hermenéutico: el hombre concreto que es cada uno de nosotros, no trata nunca con lo real en una objetividad pura; lo real existe siempre en un determinado contexto histórico y cultural. Ahora bien, esta cuestión de las relaciones entre el sujeto y el objeto es estudiada por la hermenéutica, que, tanto la positivista como la antropocéntrica, tiene el riesgo de pasar de un desconocimiento de la subjetividad humana a un subjetivismo acentuado. Ciertas corrientes de la teología contemporánea que se sitúan dentro del movimiento hermenéutico, concentran su atención sobre el problema del sentido de los dogmas, dejando completamente en la sombra la cuestión de su verdad inmutable. Así la teología de la liberación y la teología feminista radical colocan la interpretación de la fe en el plano de factores socio-económicos y culturales. El progreso social y la emancipación de la mujer se convierten entonces en criterios que deciden el sentido de los dogmas.

La importancia y la actualidad del problema de la hermenéutica ha llevado a la Comisión teológica internacional a estudiarlo para extraer los datos centrales de la interpretación de los dogmas, tal como la concibe la teología católica.

2. El trabajo de la Comisión teológica internacional

Como sucedió con ciertos temas que la Comisión teológica internacional ha examinado en los quinquenios anteriores, la cuestión de la interpretación de los dogmas ha sido planteada a la Comisión por diversas instancias al comienzo del cuarto quinquenio. El Profesor Walter Kasper que enseñaba entonces en la Universidad de Tubinga, fue designado presidente de la subcomisión que debía estudiar la cuestión y preparar los debates de una futura sesión plenaria. De acuerdo con el Cardenal J. Ratzinger, se formó esta subcomisión, en la que cada uno de sus miembros debía elaborar una comunicación sobre un punto preciso de la cuestión. Él mismo redactó la relación titulada: «¿Qué es un dogma? Reflexiones históricas y sistemáticas», y después las redacciones sucesivas del esquema que se ha convertido en el documento que hoy publicamos. Las otras relaciones preparatorias de la subcomisión tratan los siguientes temas: «La interpretación de los dogmas según el magisterio de la Iglesia, de Trento al Vaticano II» (Prof. J. Ambaum); «El estado de la cuestión de la interpretación de los dogmas» (Prof. G. Colombo); «El dogma en la tradición y en la comunión de la Iglesia» (Prof. J. Corbon); «Tesis de un exegeta del Nuevo Testamento sobre la interpretación correcta de los dogmas» (Prof. J. Gnllka); «La hermenéutica moderna, su alcance filosófico y sus repercusiones teológicas» (Prof. A.-J. Léonard); «Problemática actual de la interpretación legítima del dogma» (St. Nagy); «Hermenéutica de la fe en la teología de la liberación» (Prof. H. Noronha Galvão); «La unidad y la pluralidad de la fe» (Prof. C. Peter); «Dogma y vida espiritual» (Prof. Chr. Schönborn); «Dogma e inculturación» (Prof. F. Wilfred).

Durante la sesión plenaria de 1988, los miembros de la subcomisión han presentado sus comunicaciones respectivas, y las discusiones han tenido lugar a lo largo de toda una semana. A partir de los debates y de las sugerencias enviadas por escrito, el Profesor Kasper, asistido por la subcomisión, ha elaborado un proyecto de texto que fue corregido en varias ocasiones, y finalmente aprobado con amplia mayoría por la Comisión en forma específica en la sesión plenaria de octubre de 1989.

3. Las líneas de fuerza del documento

En una primera parte, el texto subraya la importancia de la historia, es decir, de la tradición, para la comprensión del dogma. En el mundo occidental de hoy se ha llegado a una supervaloración del presente que llega a considerar el pasado como una alienación. Una cierta hermenéutica busca superar la distancia que nos separa del pasado, y se presenta bajo formas diversas, frecuentemente reductivas. Es necesario ir más allá que ellas para llegar a una hermenéutica metafísica que se funda en el hecho de que la verdad se manifiesta en la inteligencia humana y por medio de ella. ¿Cuál es entonces la relación entre verdad e historia? A pesar de todas las determinaciones de nuestro pensamiento, presuponemos que existe una verdad absoluta. Existen verdades universales que siempre conservan su valor.

Por lo que se refiere al problema teológico de la interpretación, la Iglesia parte del presupuesto de que la verdad revelada, enseñada por ella, es universalmente válida e inmutable en su sustancia. Sin embargo, se presentan dificultades cuando se trata de transmitir los dogmas a los hombres que viven en la atmósfera de otras culturas, por ejemplo, la cultura africana o asiática. ¿Cómo «interpretar» entonces la fe? Algunos dan respuestas radicales: hay que reinterpretar la fe en el cuadro del marxismo; o también una cierta idea de la emancipación se convierte en la clave para la lectura de la Biblia.

La segunda parte del documento muestra cómo la Iglesia, llena del Espíritu Santo, testimonia la revelación. La historia de los dogmas pone en claro el proceso ininterrumpido de la tradición. El texto evoca después las declaraciones del magisterio a propósito de la interpretación de los dogmas (Trento, Vaticano I, San Pío X, Pío XII, Pablo VI) para detenerse más ampliamente en la doctrina del Vaticano II. Se subraya la importancia de las cualificaciones teológicas. Existe también la práctica del magisterio que frente a nuevos desarrollos interpreta ciertas posiciones anteriores (por ejemplo, la que se refiere a la libertad religiosa).

Al presentar una reflexión sistemática sobre el dogma en el interior de la Parádosis, el documento explica cómo la Tradición da un significado más profundo a las palabras y a las imágenes del lenguaje humano, cuando se sirve de ellas para expresar la fe. A lo largo de la historia, la Iglesia no añade nada nuevo al Evangelio, sino que anuncia a Cristo de una manera nueva. El lugar de los dogmas en esta evangelización, así como su significación teológica, deben comprenderse en este sentido.

El uso y la interpretación de la Sagrada Escritura se examinan en una tercera sección del texto bajo el título: «Criterios de interpretación». El documento subraya la unidad de la Sagrada Escritura, de la Tradición y de la Comunión de la Iglesia para mantener una interpretación de los dogmas en el interior de la Iglesia. La necesidad de una interpretación actual no es dudosa. Se trata de extraer los principios directores. El documento pone de relieve el valor permanente de las fórmulas dogmáticas, ofreciendo, sin embargo, sugerencias para la renovación de su interpretación. Los criterios propuestos por J.H. Newman para juzgar sobre el desarrollo de los dogmas pueden ayudar para ello. Llegado a este punto, el documento recuerda oportunamente la función del magisterio de la Iglesia, al que ha sido confiada la interpretación auténtica de la Palabra de Dios. En efecto, lo que está en juego en toda interpretación válida, es que los hombres tengan la vida eterna.

16.2. Texto del documento aprobado «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional*

La interpretación de los dogmas(417)

Sumario

A. Estado de la cuestión

I. El planteamiento filosófico del problema en general

1. El problema fundamental de la interpretación

2. Doble actualidad del problema

3. Diversos tipos de hermenéutica

4. La cuestión fundamental: la verdad en la historia

II. El planteamiento teológico actual del problema

1. Un problema parcial de la evangelización y de la nueva evangelización

2. Planteamientos insuficientes de solución en la teología hermenéutica

3. Razón y límites de los nuevos planteamientos en el horizonte de la teoría y de la praxis

B. Fundamentos teológicos

I. Fundamentos bíblicos

1. Tradición e interpretación en la Escritura

2. Perspectivas de la hermenéutica en la Escritura

3. Fórmulas bíblicas de confesión de fe

II. Afirmaciones y praxis del magisterio eclesiástico

1. Afirmaciones magisteriales sobre la interpretación de los dogmas

2. La doctrina del Concilio Vaticano II

3. Cualificaciones teológicas

4. La práctica del magisterio

III. Reflexiones fundamentales sistemáticas y teológicas

1. El dogma dentro de la Parádosis de la Iglesia

2. La doctrina de la Iglesia (dogma en sentido amplio)

3. Dogmas en sentido estricto

4. El sentido teológico de los dogmas

C. Criterios de interpretación

I. Dogma y Sagrada Escritura

1. La importancia fundamental de la Sagrada Escritura

2. Crisis y resultados positivos como consecuencia de la exégesis moderna

3. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Escritura

4. El centro cristológico de la Escritura como criterio

II. El dogma en la Tradición y en la Comunión de la Iglesia

1. La conexión estrecha de Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia
2. La única Tradición y las muchas tradiciones
3. Interpretación de los dogmas dentro de la Comunión de la Iglesia

III. Dogma e interpretación actual

1. La necesidad de una interpretación actual
2. Los principios directivos de la interpretación actual
3. Validez permanente de las fórmulas dogmáticas
4. Criterios para la interpretación actual
5. Siete criterios según J.H. Newman
6. La importancia del magisterio para la interpretación actual

A. Estado de la cuestión

I. El planteamiento filosófico del problema en general

1. El problema fundamental de la interpretación

El problema de la interpretación es un problema del hombre desde los orígenes, pues nos interesa, en cuanto hombres, entender el mundo en que nos encontramos y con ello entendernos también a nosotros mismos. En esta cuestión sobre la verdad de la realidad no empezamos nunca desde el punto cero. La realidad que hay que entender, nos sale más bien al encuentro concretamente al explicarla en el sistema de símbolos de cada cultura, que se manifiesta especialmente en el lenguaje. El entender humano está, por ello, situado históricamente y comunitariamente. Pertenece así siempre a la interpretación también la apropiación de testimonios previos de la tradición.

La conexión entre interpretación y tradición manifiesta claramente que hay que liberarse de un realismo ingenuo. En nuestro conocimiento no actuamos nunca con la realidad desnuda en sí, sino siempre con la realidad en el contexto vivo cultural del hombre, con su interpretación por la tradición y su apropiación actual.

El problema fundamental de la interpretación puede por ello formularse de esta manera: ¿Cómo podemos tomar en serio el círculo hermenéutico entre sujeto y objeto sin caer con ello en un relativismo, en el que sólo se dan interpretaciones de interpretaciones, que conducen, de nuevo, a interpretaciones constantemente nuevas? ¿Se da -no fuera, sino dentro del proceso histórico de interpretación- una verdad en sí? ¿Se dan proposiciones que tienen que ser afirmadas o negadas en todas las culturas y en todas las situaciones históricas?

2. Doble actualidad del problema

Hoy el problema de la interpretación se plantea de modo agudo. A causa de los radicales cambios culturales se ha hecho mayor la distancia entre los testimonios de la tradición y nuestra actual situación cultural. Esto ha llevado, sobre todo en el mundo occidental, a un fuerte cambio de actitud con respecto a las verdades, valores y actitudes tradicionales, a una revalorización unilateral de lo actual frente a lo tradicional y a una estima exclusivista de lo actual como criterio de pensamiento y de actuación. Además

en la filosofía actual se ha hecho dominante, sobre todo por obra de Marx, Nietzsche y Freud, una hermenéutica de la sospecha, que no considera ya a la tradición como medio que trasmite la realidad originaria al presente, sino que la percibe como alienación y opresión. Sin embargo, sin una memoria creadora de la tradición, el hombre se entrega al nihilismo. Por ello, la crisis mundial presente de la tradición representa uno de los retos espirituales más fundamentales.

Junto a la crisis de la tradición se ha llegado actualmente a un encuentro universal de las diversas culturas y de sus diversas tradiciones. Por ello, el problema de la interpretación se nos plantea hoy no sólo como problema de conexión del pasado con el presente, sino también como tarea de conexión entre las diversas tradiciones culturales. Una tal hermenéutica que trascienda las culturas, se ha hecho actualmente incluso una condición de supervivencia de la humanidad en paz y libertad.

3. Diversos tipos de hermenéutica

Se pueden distinguir diversos tipos de hermenéutica:

La hermenéutica de orientación positivista sitúa el polo objetivo en el primer plano. Ha contribuido mucho a un mejor conocimiento de la realidad. Pero ve unilateralmente el conocimiento humano como función de las condiciones naturales, biológicas, psicológicas, históricas y socio-económicas, y desconoce con ello la importancia de la subjetividad humana en el proceso conoscitivo.

La hermenéutica de orientación antropocéntrica subsana esta carencia. Pero para ella el polo subjetivo es unilateralmente decisivo. Así se recorta el conocimiento de la realidad al conocimiento de su importancia para la subjetividad humana; la cuestión de la verdad de la realidad se reduce, por tanto, a la cuestión de su sentido para el hombre.

La hermenéutica cultural entiende la realidad mediante sus realizaciones objetivas culturales en instituciones, costumbres y usos humanos, especialmente en el lenguaje en virtud de la comprensión subjetiva de sí mismo y del mundo que está impresa en cada cultura y su sistema de valores. Con toda la importancia de este planteamiento queda la cuestión de los valores transculturales y de la verdad de lo humano, que une a los hombres a través de todas las diversidades culturales.

A diferencia de las formas más o menos reduccionistas tratadas hasta ahora, la hermenéutica metafísica se plantea la cuestión de la verdad de la realidad misma. Parte de que la verdad se revela en la razón humana y por la razón humana, de manera que la verdad de la realidad misma brilla en la luz de la razón humana. Sin embargo, puesto que la realidad es siempre mayor y más profunda que todas las representaciones e ideas que tenemos de ella, se sigue, siempre de nuevo, la necesidad de una nueva interpretación crítica y profundizadora de cada tradición cultural.

La tarea fundamental ante la que estamos, consiste, por tanto, en intentar llegar, en el encuentro y discusión con la hermenéutica moderna, con las ciencias humanas y con las ciencias de la cultura, a una renovación creadora de la metafísica y de su búsqueda de la verdad de la realidad. El problema fundamental que se plantea con ello, es la relación entre verdad e historia.

4. La cuestión fundamental: la verdad en la historia

Por lo que se refiere a la relación entre verdad e historia, ya ha aparecido claramente que en principio no se da ningún conocimiento humano que carezca simplemente de presupuestos; más bien todo conocimiento y elocución humanas están determinadas por una estructura de pre-cognición y pre-juicio. Sin embargo, en el conocer, hablar y actuar humanos, históricamente condicionados, tiene lugar cada vez una anticipación de algo último, incondicionado y absoluto. Ya en toda búsqueda e investigación de la verdad presuponemos siempre la verdad y también determinadas verdades fundamentales (como el principio de contradicción). De esta manera, siempre, ya anteriormente, nos ilumina la verdad, es

decir, resplandece para nosotros con evidencia objetiva en nuestra razón la realidad misma. Ya en la antigua Estoa, las aludidas pre-afirmaciones y presupuestos se designaban como dogmas. Por ello se puede hablar -en un sentido que debe entenderse todavía de modo muy general- de una estructura fundamental dogmática del hombre.

Puesto que nuestro conocer, pensar y querer están siempre determinados socialmente por cada cultura, ante todo por el lenguaje, la estructura fundamental dogmática afecta no sólo al individuo, sino también a la sociedad humana. Ninguna sociedad puede subsistir a la larga sin convicciones fundamentales y valores fundamentales comunes, que dan fisonomía a su cultura y la sostienen. La unidad y la comprensión mutua y la vida común pacífica en la humanidad, y el reconocimiento mutuo de la misma dignidad humana presuponen además que, dentro de todas las diferencias muy hondas de las culturas, se da algo humano común a todos los hombres, y con ello una verdad común a todos ellos. Esta persuasión alcanza hoy su expresión, ante todo, en los derechos humanos universales e inalienables.

Esa verdad, universal con respecto al espacio y al tiempo, y, por ello, universalmente válida se reconoce, en cuanto tal, ciertamente sólo en determinadas situaciones y discusiones históricas, especialmente en el encuentro de las culturas. Sin embargo, hay que distinguir estas contingentes condiciones de conocimiento y conexiones para hacer hallazgos, de la pretensión incondicionada de validez de la misma verdad conocida. La verdad misma según su esencia sólo puede ser la verdad una y, por ello, universal. Lo que ha sido conocido una vez como verdad, tiene, por ello, que ser reconocido como verdadero de modo permanentemente válido. La Iglesia puede en su anuncio del único Evangelio, revelado históricamente y, sin embargo, válido para todos los pueblos y tiempos, partir de esta esencia histórica y, a la vez, universalmente abierta de la razón humana; puede purificarla y conducirla a su más profundo cumplimiento.

II. El planteamiento teológico actual del problema

1. Un problema parcial de la evangelización y de la nueva evangelización

La teología católica parte de la persuasión de fe, de que la «Parádoxis» de la Iglesia y los dogmas de la Iglesia transmitidos en ella expresan la verdad revelada por Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento de modo válido, y de que la verdad de la revelación transmitida en la «Parádoxis» de la Iglesia es universalmente válida e inmutable en su sustancia.

Esta persuasión, por lo que se refiere a los dogmas, se puso ya en cuestión en la Reforma del siglo XVI. De un modo esencialmente más agudo y con presupuestos totalmente diversos entró completamente en crisis como consecuencia de la moderna Ilustración y del proceso moderno de libertad. Modernamente se ha criticado, de antemano, al pensamiento dogmático como dogmatismo y consecuentemente se lo ha rechazado. En la cultura moderna secularizada, a diferencia de la cultura occidental de los siglos pasados sustancialmente con sello cristiano, el lenguaje dogmático tradicional de la Iglesia, también a muchos cristianos, no parece ya sin más inteligible o parece haberse vuelto completamente equívoco; muchos lo consideran incluso como una barrera para la trasmisión viva de la fe.

Este problema se agudiza, cuando la Iglesia con sus dogmas, que, considerados de un modo meramente histórico, han surgido en el contexto de la cultura greco-romana occidental, intenta aclimatarse en las diversas culturas de Africa y Asia. Esto exige más que una mera traducción de los dogmas; para llegar a una inculturación, el sentido originario del dogma tiene que ser llevado a una nueva inteligencia en otro contexto cultural. El problema de la interpretación de los dogmas se convierte así hoy en un problema universal de la evangelización o de la nueva evangelización.

2. Planteamientos insuficientes de solución en la teología hermenéutica

Ya la teología modernista, al comienzo de nuestro siglo, quiso plantearse este problema. Sin embargo, sus intentos de solución resultaron insatisfactorios, entre otros motivos, a causa de su insuficiente modo de entender la revelación y de su concepción pragmática del dogma.

La teología actual orientada hermenéuticamente intenta franquear el abismo entre la tradición dogmática y el pensamiento moderno preguntando por el sentido o la significación del dogma para nosotros hoy. Pero con ello se separa la fórmula dogmática concreta, del conjunto de la Paradosis y se la aísla de la fe vivida en la Iglesia; de este modo, el dogma es hipostasiado completamente. Además, al preguntarse por la significación práctica, existencial o social del dogma, se pierde la cuestión de su verdad.

Esta dificultad surge también cuando se entiende el dogma de modo meramente convencional, es decir, cuando se lo considera solamente en su función de reglamentación eclesiástica del modo de hablar, necesaria para la unidad, pero fundamentalmente provisoria y superable, sin verlo ulteriormente en su función de transmisión vinculante de la verdad de la revelación.

3. Razón y límites de los nuevos planteamientos en el horizonte de la teoría y la praxis

El problema de la hermenéutica de los dogmas se plantea para la teología de la liberación, sobre el trasfondo de la pobreza, la miseria, la situación de opresión social y política que dominan en muchas partes del Tercer mundo, como cuestión sobre la relación entre la teoría y la praxis. Con ello se aborda un aspecto importante de la concepción bíblica de la verdad, según la cual se trata de hacer la verdad (Jn 3, 21). Sin duda, existe una teología de la liberación integral, conforme al Evangelio y eclesialmente legítima, que parte de la prioridad de la misión espiritual de la Iglesia, pero, a la vez, tiene en cuenta sus presupuestos y consecuencias sociales(418).

Por el contrario, en la teología radical de la liberación se entiende la liberación económica, social y política como premisa que lo determina todo, y la relación de la teoría y la praxis en un sentido marxista y materialista. Con ello desaparece el mensaje sobre la gracia y sobre el fin escatológico de la vida y el mundo. La fe y las fórmulas dogmáticas de la fe dejan de verse en su propio contenido de verdad, para ser ya interpretadas, en nombre de la realidad socio-económica que en este modo de ver es la única decisiva, sólo en su función como motor de la liberación política revolucionaria.

También se presentan hoy otras hermenéuticas que dentro de muchas diversidades tienen en común que desplazan el centro hermenéutico, de la verdad del ser o de la revelación como fuente de sentido, a un elemento en sí legítimo, pero particular, que se convierte después en centro y criterio del todo. Esto vale, por ejemplo, también de la teología feminista radical, en la cual -y es legítimo e importante mostrarlo- los testimonios de la revelación ya no son fundamento y norma para exponer la dignidad de la mujer; más bien una determinada comprensión de la emancipación se convierte en la clave hermenéutica única y últimamente válida para la interpretación tanto de la Escritura como de la Tradición.

De este modo, la cuestión de la interpretación de los dogmas nos coloca ante las cuestiones fundamentales de la teología. En el trasfondo está últimamente la cuestión de la comprensión teológica de la verdad y de la realidad. También en una visión teológica, esta cuestión se agudiza en la relación entre verdad válida universal y permanentemente por un lado, e historicidad de los dogmas por otro. Con ello se trata concretamente de la cuestión de cómo puede la Iglesia transmitir hoy su doctrina vinculante de fe de manera que de la memoria de la tradición surja esperanza para el presente y el futuro. Ante las diversas situaciones socio-culturales en las que la Iglesia vive hoy, se trata además de la cuestión de la unidad y multiplicidad en la exposición dogmática de la verdad y la realidad de la revelación.

B. Fundamentos teológicos

I. Fundamentos bíblicos

1. Tradición e interpretación en la Escritura

La revelación atestiguada en la Sagrada Escritura tiene lugar por palabras y hechos en la historia de Dios con los hombres. El Antiguo Testamento es un proceso de una interpretación constantemente nueva y de una constante relectura; sólo en Jesucristo encuentra su interpretación escatológicamente definitiva. Pues la revelación, preparada en el Antiguo Testamento, encuentra, en la plenitud de los tiempos, su

cumplimiento en Jesucristo (Hebr 1, 1-3; cf. Gál 4, 4; Ef 1, 10; Mc 1, 15). Como Palabra de Dios hecha hombre, Jesús es el intérprete del Padre (Jn 1, 14. 18), la Verdad en persona (Jn 14, 6). En toda su existencia, por palabras y signos, ante todo por su muerte, resurrección y exaltación, y por el envío del Espíritu de la Verdad (Jn 14, 17), Él es la plenitud de gracia y verdad (Jn 1, 14)(419).

La verdad revelada una vez para siempre en Jesucristo sólo puede ser conocida y aceptada en la fe otorgada por el Espíritu Santo. En sentido bíblico, esta fe es la entrega personal del hombre mismo a Dios que se revela(420). Pero incluye el asentimiento y la confesión de las palabras y hechos de la revelación, especialmente de Jesucristo y de la nueva vida dada por Él; por ello es, a la vez, acto (fides qua) y contenido (fides quae). Es una «firmeza en lo que se espera, y convicción de cosas que no se ven» (Heb 11, 1).

En la Iglesia se conserva fielmente, como depositum fidei (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14), la fe transmitida por los apóstoles una vez para siempre. La Iglesia es la realización del cuerpo de Cristo y tiene de Jesucristo la promesa de que el Espíritu Santo la conducirá a la verdad completa (Jn 16, 13). A la Iglesia, como pueblo de Dios que peregrina, se le ha confiado así «la palabra de la verdad, el Evangelio» (Ef 1, 13). Con su vida, su confesión y su celebración litúrgica, ha de dar testimonio ante el mundo, de la fe. Ella misma puede ser designada como «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15). Sin duda, ahora conocemos la verdad sólo como en un espejo y a grandes rasgos, solamente en el estadio escatológico conoceremos a Dios cara a cara, como Él es (1 Cor 13, 12; 1 Jn 3, 2). De este modo, también nuestro conocimiento de la verdad está en la tensión entre el «ya» y el «todavía no».

2. Perspectivas de la hermenéutica en la Escritura

El modo de la interpretación resulta de la esencia misma del mensaje bíblico. La verdad de la revelación, como la testimonia la Sagrada Escritura, es verdad-fidelidad (emeth) histórica de Dios; en último término, es la autocomunicación del Padre por Jesucristo continuamente al tiempo presente en el Espíritu Santo. Es testimoniada tanto por palabras como por hechos y por la vida toda de la Iglesia. Con ello, para un cristiano, Jesucristo es la única Palabra en la multiplicidad de palabras; desde Él y hacia Él tienen que entenderse todas las afirmaciones del Antiguo y del Nuevo Testamento en su unidad interna.

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento tienen que ser interpretados y hechos presentes en el Espíritu Santo que permanece en la Iglesia. Cada uno tiene que aportar sus dones de gracia «según la medida de la fe, que Dios le ha dado», para la edificación del cuerpo de Cristo, de la Iglesia (Rom 12, 4-8; 1 Cor 12, 4ss). Por eso, previene ya 2 Pe 1, 20, de una interpretación arbitraria de la Escritura.

La verdad revelada quiere marcar la vida de los hombres que la han aceptado. Según Pablo, el indicativo de ser en Cristo y en el Espíritu tiene que hacerse imperativo. Hay que llegar, por ello, a permanecer en la verdad, no entenderla cada vez mejor sólo conoscitivamente, sino introducirla también más profundamente en la vida y hacerla (Jn 3, 21). Con ello, la verdad se manifiesta como lo absolutamente digno de confianza y como el fundamento que sostiene la existencia humana. Ante todo, es la liturgia, pero también la oración, un importante lugar hermenéutico para el conocimiento y la transmisión de la verdad.

3. Fórmulas bíblicas de confesión de fe

Lo dicho vale, no en último lugar, de las homologías, fórmulas de confesión y de fe, que se encuentran ya en los más primitivos estratos del Nuevo Testamento. Ellas confiesan, entre otras cosas, a Jesús como el Cristo (Mt 16, 16 y par.), el Ἐϋνέοδ (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11) y el Hijo de Dios (Mt 16, 16; 14, 33; Jn 1, 34. 49; 1 Jn 4, 15; 5, 5, etc.). Testifican la fe en la muerte y la resurrección de Jesús (1 Cor 15, 3-5; 1 Tes 4, 14; Rom 8, 34; 14, 9, etc.), su misión y nacimiento (Gál 4, 4), su entrega (Rom 4, 25; 8, 32; Gál 2, 20, etc.) y su vuelta (1 Tes 1, 10; Flp 3, 20ss). La divinidad de Jesús, su encarnación y su exaltación es loada en himnos (Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; 1 Tim 3, 16; Jn 1, 1-18). Así se expresa que la fe de las comunidades neotestamentarias no reposa sobre el testimonio privado del individuo, sino sobre la confesión común, vinculante para todos y pública.

Ciertamente encontramos esta confesión en el Nuevo Testamento no en una uniformidad monótona; más bien la verdad una se expresa en una gran riqueza pluriforme de fórmulas, que manifiestan un progreso de conocimiento de la verdad, en el que las verdades testificadas pueden completarse y profundizarse ulteriormente, pero nunca contradecirse. Se trata siempre del único misterio de la salvación de Dios en Jesucristo que se expresa en múltiples formas y desde diversos aspectos.

II. Afirmaciones y praxis del magisterio eclesiástico

1. Afirmaciones magisteriales sobre la interpretación de los dogmas

El camino histórico de Nicea (325) a Constantinopla I (381), de Éfeso (431) a Calcedonia (451), a Constantinopla II (553) y a los siguientes Concilios de la Iglesia antigua muestra que la historia de los dogmas es un proceso de interpretación constante y viva de la tradición. El Concilio II de Nicea sintetizó la doctrina unánime de los Padres, según la cual el Evangelio se transmite en la Parádoxis de la Iglesia católica, guiada por el Espíritu Santo(421).

El Concilio de Trento (1545-1563) defendió esta doctrina; advirtió del peligro de una explicación privada de la Escritura y añadió que correspondía a la Iglesia juzgar sobre el verdadero sentido de la Escritura y su interpretación(422). El Concilio Vaticano I (1869-1870) repitió la doctrina de Trento(423). Reconoció además un desarrollo de los dogmas en la medida en que éste tiene lugar en el mismo sentido y con el mismo significado («eodem sensu eademque sententia»). Así enseñó el Concilio que en los dogmas hay que mantener permanentemente el sentido que la Iglesia haya expuesto una vez. Por eso condenó el Concilio a todo el que se separa de ese sentido bajo la apariencia y en nombre de un conocimiento más alto, de una interpretación supuestamente más profunda de la formulación dogmática, o de un progreso en la ciencia(424). Esta irreversibilidad e irreformabilidad se pone en relación con la infalibilidad otorgada por el Espíritu Santo a la Iglesia, especialmente al Papa en materia de fe y costumbres(425). Ésta está fundada en que la Iglesia participa, en el Espíritu Santo, de la infalibilidad de Dios («qui nec falli nec fallere potest»)(426).

Frente a la comprensión de los dogmas, meramente simbólica y pragmática, de los modernistas, el magisterio eclesiástico ha defendido esta doctrina(427). El Papa Pío XII en la Encíclica «Humani generis» (1950) advirtió, de nuevo, del peligro de un relativismo dogmático, que abandona el modo de hablar tradicional de la Iglesia para expresar el contenido de la fe en una terminología históricamente cambiante(428). De modo semejante, el Papa Pablo VI en la Encíclica «Mysterium fidei» (1965) exhortó a permanecer en el modo de expresión exacto y determinado.

2. La doctrina del Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha presentado la anterior doctrina de la Iglesia en un amplio contexto y en él ha dado también relieve a la dimensión histórica del dogma. Ha enseñado que todo el Pueblo de Dios participa en el oficio profético de Cristo(429) y que en la Iglesia, con la asistencia del Espíritu Santo, se da un progreso en la inteligencia de la tradición apostólica(430). Dentro de la misión y responsabilidad común a todos, el Concilio mantiene igualmente el magisterio auténtico que compete sólo a los Obispos(431), como también la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia(432). El Concilio, sin embargo, ve a los Obispos en primera línea como predicadores del Evangelio y ordena su ministerio como maestros al ministerio de la predicación(433). Este relieve dado al carácter pastoral del magisterio condujo la atención a la distinción entre el trasfondo inmutable de la fe, es decir, entre las verdades de la fe y su modo de expresión. Esto significa que la doctrina de la Iglesia -sin duda, en el mismo sentido y con el mismo contenido- tiene que ser transmitida a los hombres de un modo vivo y correspondiente a las necesidades de su tiempo(434).

La Declaración «Mysterium Ecclesiae» (1973) ha vuelto sobre esta distinción, la ha delimitado contra el equívoco de un relativismo dogmático y la ha profundizado ulteriormente. Los dogmas son ciertamente históricos en cuanto que su sentido «en parte depende de la fuerza de expresión del lenguaje empleado en un tiempo determinado y en circunstancias concretas». Las declaraciones posteriores mantienen y confirman las anteriores, pero también las iluminan y -sobre todo, en diálogo con nuevas cuestiones o

errores- las hacen vivas y fructuosas en la Iglesia. Esto no significa que se pueda reducir la infalibilidad a una permanencia fundamental en la verdad. Las fórmulas dogmáticas significan la verdad no sólo aproximativamente, mucho menos la cambian o la deforman. Hay que mantener la verdad en una forma determinada, para lo que es decisivo el sentido histórico de las formulaciones dogmáticas(435). Recientemente el Papa Juan Pablo II en la Carta apostólica «Ecclesia Dei» (1988) ha confirmado, de nuevo, este sentido de una tradición viva(436). Ciertamente la relación entre formulación y contenido del dogma necesita todavía una ulterior aclaración(437).

3. Cualificaciones teológicas

De la índole viviente de la tradición resulta una gran multiplicidad de declaraciones magisteriales de diverso peso y de grado diverso de obligatoriedad. Para su recta ponderación e interpretación, la teología ha desarrollado la doctrina de las cualificaciones teológicas; en parte ha sido asumida por el magisterio eclesiástico. Desgraciadamente en tiempos recientes ha caído algo en el olvido. Sin embargo, es útil para la interpretación de los dogmas y debería, por ello, ser renovada y desarrollada ulteriormente.

Según de la doctrina de la Iglesia hay que decir que sólo aquello, pero también todo aquello «ha de ser creído con fe divina y católica, que está contenido en la palabra de Dios de la Escritura o de la Tradición y es propuesto por la Iglesia para ser creído, como divinamente revelado, por una definición solemne o por el magisterio ordinario»(438). A ello pertenecen tanto verdades de fe (en sentido estricto) como verdades morales atestiguadas en la revelación(439).

Verdades naturales y doctrinas morales naturales pueden pertenecer indirectamente a la doctrina vinculante de la Iglesia, cuando están en una conexión interna necesaria con verdades de fe(440). Sin embargo, el Concilio Vaticano II distingue claramente entre doctrinas de fe y los principios del orden moral natural, en cuanto que habla, a propósito de las primeras, de «exponer» y «enseñar auténticamente», y, a propósito de los últimos, de «declarar autoritativamente» y «confirmar»(441).

Puesto que la proclamación del magisterio es un todo vivo, la adhesión de los fieles no puede limitarse a las verdades formalmente definidas. También otras declaraciones magisteriales, que no son una definición definitiva y que proceden del Papa, de su Congregación para la doctrina de la fe o de los Obispos, han de ser aceptadas, cada una en diverso grado, con obediencia religiosamente fundada (religiosum obsequium), cuando en ellas se manifiesta la intención de enseñar, que se puede colegir principalmente «de la índole de los documentos, de la frecuencia de la proposición de la misma doctrina y del modo de hablar»(442). El sentido preciso de esta aserción del Concilio necesita todavía una explicación teológica más detallada. Ante todo, sería deseable que el magisterio eclesiástico, para que no desgastara innecesariamente su autoridad, haga, cada vez, claros los diversos modos y grados de obligatoriedad de sus declaraciones.

4. La práctica del magisterio

La práctica del magisterio eclesiástico ha procurado corresponder a su carácter pastoral. Su tarea de testificar auténticamente la verdad de Jesucristo, está dentro de la más amplia de la cura animarum y, de acuerdo con su naturaleza pastoral, se enfrenta con prudencia y con discreción a nuevos desarrollos y problemas sociales, políticos y eclesiales que se presentan.

En los últimos siglos se puede reconocer, por parte del magisterio eclesiástico, una interpretación de tomas de posición ya existentes ante nuevos desarrollos, siempre que un estado de cosas complejo se ha diferenciado y clarificado suficientemente. Esto aparece en la actitud frente a cuestiones sociales, en relación con los resultados de las modernas ciencias naturales, frente a los derechos humanos, especialmente el de la libertad religiosa, frente al método histórico-crítico, al movimiento ecuménico, a la valoración de las Iglesias orientales, a numerosos deseos fundamentales de los reformadores etc.

En una sociedad estructurada pluralísticamente y en una Iglesia que se configura diferenciadamente, el magisterio cumple su servicio pastoral de una manera crecientemente argumentativa. En esta situación, la

herencia de la tradición de la fe sólo puede transmitirse fructuosamente, si el magisterio, como también los demás que tienen una responsabilidad pastoral y teológica, están dispuestos a un trabajo común de orden argumentativo, especialmente en el campo previo a definiciones dogmáticas del magisterio. Ante las investigaciones científicas y técnicas de los tiempos recientes parece prudente evitar tomas de posición apresuradas y fomentar, por el contrario, decisiones matizadas y que indican un camino.

III. Reflexiones fundamentales sistemáticas y teológicas

1. El dogma dentro de la Parádosis de la Iglesia

La afirmación fundamental de la fe cristiana consiste en la confesión de que el Logos, que resplandece de modo anticipatorio y fragmentario en toda realidad, está prometido concretamente en el Antiguo Testamento y ha aparecido en su plenitud en Jesucristo en forma histórica y concreta (Jn 1, 3s. 14). En la plenitud de los tiempos, la plenitud de la divinidad habita corporalmente en Jesucristo (Col 2, 9); en Él están escondidos todos los tesoros de la Sabiduría y del Conocimiento (Col 2, 3). Él es en persona el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6).

La presencia de lo eterno en una forma concreta e histórica pertenece, por ello, a la estructura esencial del misterio cristiano de la salvación. En él la apertura indeterminada del hombre es determinada concretamente por Dios. Esta determinación concreta e inequívoca tiene que ser determinante también para la confesión de fe en Jesucristo. El cristianismo está, por ello, por así decirlo, concebido dogmáticamente en su estructura misma.

La verdad de Dios no habría llegado a la historia de modo escatológico y definitivo, si no fuera aceptada definitivamente y testificada abiertamente por la comunidad de los fieles en el Espíritu Santo que nos recuerda, siempre de nuevo, a Jesucristo y nos conduce a toda la verdad (Jn 14, 26; 16, 13). En María y en su «sí» ilimitado a la voluntad salvífica de Dios, dicho representando a toda la humanidad, ve la Iglesia el prototipo de su propio «sí» en la fe. La Iglesia es en el Espíritu Santo el cuerpo de Cristo, en la cual y por la cual la multiforme sabiduría de Dios, aparecida en Jesucristo, se da a conocer al mundo entero (Ef 3, 10s; cf. Rom 16, 25s; Col 1, 26s). En su Tradición (Parádosis) está permanentemente presente la autocomunicación del Padre por el Logos en el Espíritu Santo, de modos muy diversos, por palabra y obra, por su liturgia y su oración y por su vida toda(443). Las afirmaciones dogmáticas son sólo un elemento dentro de esta Tradición mucho más amplia.

Así «tenemos» la realidad y la verdad de Cristo sólo por la mediación del testimonio de la Iglesia conducida por el Espíritu Santo. Sin la Iglesia no «tenemos» ni a Cristo, ni el Evangelio, ni la Biblia. Un cristianismo no dogmático que prescindiera de la mediación eclesial sería mera apariencia.

La Parádosis de la Iglesia hace suyas la apertura y universalidad inherentes al lenguaje humano, sus imágenes e ideas y les da su determinación definitiva en cuanto que, a la vez, las purifica y transforma. Así a la realidad de la nueva creación corresponde un nuevo lenguaje en el que deben entenderse todos los pueblos y en el que se prepara la unidad escatológica de la nueva humanidad. Esto sucede porque la Parádosis se encarna en los símbolos y lenguajes de todos los pueblos e inserta sus riquezas, purificadas y transformadas, en la economía del único misterio de la salvación (Ef 3, 9). En este proceso histórico, la Iglesia no añade al Evangelio nada nuevo (non nova), pero proclama la novedad de Cristo en un modo constantemente nuevo (noviter). Una y otra vez siempre saca lo nuevo que está en consonancia con lo viejo(444).

La continuidad dentro de este proceso de la Parádosis viva se da finalmente en que la Iglesia es el sujeto de la fe, que trasciende espacio y tiempo. Por eso, la Iglesia presente en cada momento tiene que mantener presente toda su precedente historia de fe en su memoria mantenida por el Espíritu Santo y, al mismo tiempo, de modo profético hacerla viva y fructuosa para el presente y el futuro.

2. La doctrina de la Iglesia (dogmas en sentido amplio)

Dentro de la totalidad de la Parádosis eclesial, se entiende por dogma en sentido amplio el testimonio magisterial obligatorio de la Iglesia sobre la verdad salvífica de Dios, prometida en el Antiguo Testamento, revelada definitivamente y en su plenitud por Jesucristo y permanentemente presente en la Iglesia por el Espíritu Santo. Este elemento magisterial pertenece claramente en el Nuevo Testamento desde el comienzo a la predicación de la fe. Jesús mismo se presentó como Maestro (Rabbi) y fue tratado como tal. Él mismo enseñaba y envió a sus discípulos a enseñar (Mt 28, 20). En las comunidades primitivas existían maestros propios (Rom 12, 7; 1 Cor 12, 28; Ef 4, 11). Especialmente aparece ya pronto que hubo un determinado tipo de enseñanza en conexión con la Parádosis bautismal (Rom 6, 17). En los escritos apostólicos tardíos se destaca de modo todavía más claro la importancia de la doctrina (1 Tim 1, 10; 2 Tim 4, 2s; Tit 1, 9 etc.).

La explicación magisterial de la verdad de la revelación testifica la palabra de Dios en y por la palabra humana. Participa tanto de la índole definitiva y escatológica de la verdad de Dios manifestada en Jesucristo, como de la historicidad y limitación de todo lenguaje humano. La doctrina de la Iglesia puede entenderse e interpretarse rectamente sólo en la fe. De ello se sigue:

- Hay que interpretar los dogmas como un *verbum rememorativum*. Tienen que entenderse como *verbum commemorativum* e interpretación conmemorativa de los *magnalia Dei*, acerca de los cuales informan los testimonios de la revelación. Por ello tienen que ser puestos en relación con la Escritura y la Tradición y explicados a partir de ellas. Tienen que ser interpretados en el conjunto del Antiguo y del Nuevo Testamento según la analogía de la fe(445).

- Hay que entender los dogmas como un *verbum demonstrativum*. Hablan no sólo de los hechos salvíficos pasados, sino que quieren expresar y hacer presente la salvación aquí y ahora de modo eficaz; quieren ser luz y vida. Por ello hay que interpretarlos como verdad salvífica y transmitirlos a los hombres de cada tiempo de modo vivo, que les hable y los interpele.

- Hay que interpretar los dogmas como un *verbum prognosticum*. En cuanto testimonio de la verdad y la realidad salvíficas y escatológicas, los dogmas con afirmaciones anticipativas y escatológicas. Deben despertar esperanza y, por ello, tienen que interpretarse mirando al fin último y a la consumación del hombre y del mundo(446) y entenderse como *doxología*.

3. Dogmas en sentido estricto

El testimonio magisterial de la verdad de la revelación puede tener lugar en formas diversas, de modos más o menos explícitos y con diversa obligatoriedad(447). Dogma en sentido estricto (sentido que no se elaboró completamente hasta tiempos recientes) es una doctrina, en la que la Iglesia proclama de tal modo una verdad revelada de forma definitiva y obligatoria para la totalidad del pueblo cristiano, que su negación es rechazada como herejía y estigmatizada con anatema. En el dogma en sentido estricto concurren, por tanto, un elemento doctrinal y un elemento jurídico, incluso disciplinar. Tales proposiciones de derecho sagrado tienen ciertamente un fundamento bíblico, ante todo en el poder de atar y desatar, transmitido por Jesucristo a la Iglesia, que tiene validez también en el cielo, es decir, ante Dios (Mt 16, 19; 18, 18). También el anatema tiene ya un fundamento en el Nuevo Testamento (1 Cor 16, 22; Gál 1, 8s; cf. 1 Cor 5, 2-5; 2 Jn 10 etc.).

Esta acentuación tanto doctrinal como jurídica de una sola proposición corresponde a la índole concreta de la fe cristiana y a la decisión que implica; sin embargo, contiene también el peligro tanto de un positivismo como de un minimalismo dogmático. Para evitar ambos peligros, es necesaria una doble integración de los dogmas:

- Integración del conjunto de los dogmas en la totalidad de la doctrina eclesial y de la vida eclesial. Pues «la Iglesia en su enseñanza, su vida, su culto, perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que ella cree»(448). Por eso los dogmas tienen que ser interpretados en el contexto global de la vida y doctrina de la Iglesia.

- Integración de los dogmas concretos en la totalidad de todos los dogmas. Ellos son inteligibles sólo a partir de su conexión (nexus mysteriorum)(449) y en su estructura de conjunto. Además hay que atender al orden o «jerarquía de las verdades» en la doctrina católica, que se sigue de su diverso modo de conexión con el fundamento cristológico de la fe cristiana(450). Aunque, sin duda, hay que mantener todas las verdades reveladas con la misma fe divina, su importancia y su peso se diferencian según su relación al misterio de Cristo.

4. El sentido teológico de los dogmas

Toda revelación es, en último término, autorevelación y autocomunicación del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, para que tengamos comunión con Él(451). Dios es, por ello, el único objeto de la fe y de la teología que lo abarca todo (Santo Tomás de Aquino). Por eso puede decirse: «el acto del creyente no se termina al enunciado, sino a la realidad»(452). Del artículo de la fe se dice de acuerdo con la tradición medieval: «el artículo de la fe es una percepción de la verdad divina que tiende a ella»(453). Esto significa que el artículo de la fe es una aprehensión real y verdadera de la verdad de Dios; es una forma doctrinal de mediación que contiene la verdad testificada. Pero precisamente porque es verdadero, remite más allá de sí al misterio de la verdad de Dios. La interpretación de los dogmas es, por ello, como todo entender, un camino que conduce de la palabra externa a su significación interna, y finalmente a la única y eterna Palabra de Dios. La interpretación de los dogmas no va, por tanto, solamente de una determinada formulación a otra; más bien pasa de las palabras, las imágenes e ideas a la verdad de la «cosa» misma contenida en ellas. Con ello, todo conocimiento de fe es finalmente anticipación de la visión eterna de Dios cara a cara. De este sentido teológico de los dogmas se sigue:

- Como toda proposición humana sobre Dios, los dogmas deben ser entendidos analógicamente, es decir, existe una mayor semejanza a pesar de todas las semejanzas(454). La analogía constituye un límite tanto frente a un modo objetivista y cosístico, en último término carente de misterio, de entender la fe y el dogma, como contra una teología exageradamente negativa que entiende los dogmas como pura cifra de una transcendencia que permanece, en último término, inconocible y que, con ello, ignora la concreción histórica del misterio cristiano de salvación.

- Hay que distinguir el carácter análogo de los dogmas, de una concepción simbólica mal entendida del dogma en el sentido de una objetivación posterior de una experiencia religiosa originariamente existencial o de una determinada praxis social o eclesial. Hay que entender más bien los dogmas como una forma doctrinal obligatoria de la verdad salvífica de Dios, que se dirige a nosotros. Son la forma doctrinal cuyo contenido es la misma Palabra y Verdad de Dios. Por ello, en primer plano, hay que explicarlos teológicamente.

- La explicación teológica de los dogmas es, según la doctrina de los Padres, no sólo un procedimiento meramente intelectual, sino un acontecimiento profundamente espiritual, es decir, conducido por el Espíritu de la Verdad, que no es posible sin una purificación de los ojos del corazón. Presupone la luz de la fe, otorgada por Dios, y una participación y experiencia espiritual, realizada por el Espíritu Santo, de la realidad creída. Ante todo, en este sentido profundo, la interpretación de los dogmas es un problema de teoría-praxis; está inseparablemente ligada a la vida de comunión con Jesucristo en la Iglesia.

C. Criterios de interpretación

I. Dogma y Sagrada Escritura

1. La importancia fundamental de la Sagrada Escritura

Los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento han sido compuestos bajo la acción del Espíritu Santo, para que fueran «útiles para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia» (2 Tim 3, 16). Estos escritos han sido reunidos en el Canon. La Iglesia ha reconocido en este Canon, la expresión auténtica y fidedigna de la fe de la Iglesia de los orígenes, y siempre se ha adherido a él(455). «La Iglesia ha venerado siempre la Sagrada Escritura, como también el Cuerpo mismo del Señor, porque, sobre todo

en la sagrada liturgia, no deja de tomar de la mesa tanto de la palabra de Dios, como de la del Cuerpo de Cristo, el pan de la vida, y de ofrecerlo a los fieles». Así toda predicación eclesial tiene que «alimentarse y regirse por la Sagrada Escritura»(456). El estudio de la Sagrada Escritura tiene que ser, a la vez, el alma de la teología y de toda predicación(457). El testimonio de la Sagrada Escritura tiene también que ser, por ello, punto de partida y fundamento para la explicación de los dogmas.

2. Crisis y resultados positivos como consecuencia de la exégesis moderna

El conflicto entre exégesis y dogmática es un fenómeno moderno. Como consecuencia de la Ilustración, se desarrolló el instrumental de la crítica histórica también con la intención de emplearlo para la emancipación con respecto a la autoridad dogmática de la Iglesia. Esta crítica se hizo cada vez más amplia. Pronto no sólo estuvieron en conflicto Escritura y dogma, sino que se planteó críticamente la cuestión del trasfondo del texto mismo de la Escritura y se comenzó a ejercitar la crítica sobre los «retoques dogmáticos» en la Escritura misma. La prosecución de la crítica histórica por la crítica socio-política y la psicológica investigó en el texto, antagonismos socio-políticos o datos psicológicos reprimidos. Es común a estas tendencias diversas de la crítica, que el dogma de la Iglesia, y también la Escritura misma, están bajo la sospecha de ocultar una realidad originaria, que sólo puede ser liberada por un nuevo cuestionamiento crítico.

Ciertamente no se pueden dejar de ver el intento y el resultado positivos de la crítica ilustrada de la tradición. La crítica histórica de la Biblia podía ciertamente hacer claro que la Escritura misma es eclesial; tiene su origen en la Parádoxis de la Iglesia primitiva, y la fijación de sus límites canónicos es un proceso de decisión eclesial. Así la exégesis reconducía al dogma y a la tradición.

La crítica histórica, sobre todo, no ha conseguido mostrar que Jesús mismo sea completamente «adogmático». Incluso en la crítica histórica más estricta sigue permaneciendo, de modo significativo, un núcleo histórico indiscutible del Jesús terreno. A este núcleo pertenece la pretensión que se expresa en la actuación y la palabra de Jesús, con respecto a su misión, a su persona y a su relación con Dios, su «Abba». Esta pretensión implica el desarrollo dogmático posterior que comienza ya en el Nuevo Testamento y es el núcleo de todas las proposiciones dogmáticas. La forma primitiva del dogma cristiano es, por ello, la confesión central del Nuevo Testamento: que Jesucristo es el Hijo de Dios (Mt 16, 16).

3. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre la interpretación de la Escritura

El Concilio Vaticano II ha hecho suyo el intento positivo de la moderna crítica histórica. Ha puesto de manifiesto que en la interpretación de la Sagrada Escritura se trata de investigar cuidadosamente «qué pretendían realmente decir los hagiógrafos y qué quería Dios manifestar con sus palabras». Para descubrir esto, hay que conocer la situación histórica y también las formas de pensar, de hablar y de narrar de aquel tiempo. La interpretación histórico-crítica tiene ciertamente que insertarse en una interpretación teológica y eclesial y a su servicio. «Como la Sagrada Escritura tiene que ser leída e interpretada con el Espíritu con que fue escrita», es también ciertamente necesario que se «atienda con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Escritura»(458).

La interpretación teológica de la Escritura tiene que partir de Jesucristo como centro de la Escritura. Él es el único intérprete (ἑρμηνεύτης) del Padre (Jn 1, 18). Desde el comienzo hace partícipes de esta interpretación a sus discípulos, introduciéndolos en su forma de vida, confiándoles sus palabras y dotándolos de su potestad y de su Espíritu, que los conducirá a la Verdad plena (Jn 16, 13). En la fuerza de este Espíritu, sus discípulos han consignado por escrito y transmitido el testimonio de Jesús. La interpretación del testimonio de Jesús está, por ello, indisolublemente ligada a la actividad de su Espíritu en la continuidad de sus testigos (sucesión apostólica) y en el sentido de la fe del pueblo de Dios.

En el dogma de la Iglesia se trata, por tanto, de la recta interpretación de la Escritura. En esta interpretación dogmática obligatoria de la Escritura, el magisterio no está sobre la Palabra de Dios, sino más bien a su servicio(459). El magisterio no emite un juicio sobre la Palabra de Dios, sino sobre la rectitud de su interpretación. Un tiempo posterior no puede retroceder más allá de lo que se formuló en el dogma con asistencia del Espíritu Santo como clave de lectura de la Escritura. Esto no excluye que en el

tiempo siguiente aparezcan nuevos puntos de vista y, con ello, se busquen nuevas formulaciones. El juicio de la Iglesia en cosas de fe se agudiza cada vez más, no en último lugar, por el trabajo previo de los exegetas y su cuidadosa investigación de lo que la Sagrada Escritura intenta decir(460).

4. El centro cristológico de la Escritura como criterio

A pesar de toda la novedad de los tiempos modernos y de toda la radicalidad de los cambios que siguieron a la Ilustración hay que seguir manteniendo que Cristo es la revelación definitiva de Dios, y que no hay que esperar ninguna nueva época en el sentido de una época que supere, desde el punto de vista de historia de la salvación, al tiempo de Cristo, ni ningún otro Evangelio. El tiempo hasta el retorno de Cristo permanece constitutivamente ligado al «una vez para siempre» (ἁΐΐΐΐΐΐ) de Jesucristo, y a la tradición de la Escritura y a la tradición eclesial que dan testimonio de Él. Su señorío presente, aunque oculto, es la medida y el juicio con que también ahora se disciernen la verdad y la mentira. Mirando a Él se realiza también el discernimiento entre aquello que en los nuevos métodos de interpretación de la Escritura «fomenta a Cristo» y aquello que lo deja a un lado o incluso lo falsifica.

Muchos de los modos de ver que el método histórico-crítico o métodos más modernos (historia de las religiones, estructuralismo, semiótica, historia social, psicología profunda) han abierto, pueden contribuir a que la figura de Cristo se presente más claramente a nuestro tiempo. Sin embargo, todos estos métodos permanecen fructuosos sólo mientras se emplean en la obediencia de la fe y no se hacen autónomos. La comunión en la Iglesia sigue siendo el lugar en el que la interpretación de la Escritura queda a salvo de ser arrastrada por las corrientes de cada época.

II. El dogma en la Tradición y en la Comunión de la Iglesia

1. La conexión estrecha de Escritura, Tradición y Comunión de la Iglesia

El único Evangelio que, como cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento, fue revelado en su plenitud por Jesucristo una vez para siempre, es la fuente permanente de toda verdad salvífica y de toda doctrina moral(461). Fue transmitido por los Apóstoles y sus discípulos con asistencia del Espíritu Santo mediante predicación oral, ejemplo e instituciones, y puesto por escrito por inspiración del mismo Espíritu Santo(462). De este modo la Escritura y la Tradición juntas forman la única herencia apostólica (depositum fidei), que la Iglesia tiene que custodiar fielmente (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14). Sin embargo, el Evangelio no ha sido entregado a la Iglesia sólo en letras muertas escritas sobre papel, ha sido escrito por el Espíritu Santo en los corazones de los fieles (2 Cor 3, 3). De esta manera, por obra del Espíritu Santo, está permanentemente presente en la Comunión de la Iglesia, en su doctrina, en su vida y, ante todo, en su liturgia(463).

Por ello, la Sagrada Escritura, la Tradición y la Comunión de la Iglesia no son magnitudes aisladas entre sí, sino que forman una unidad interna(464). El fundamento más profundo de esta unidad consiste en que el Padre envía y entrega juntamente su Palabra y su Espíritu. El Espíritu opera los hechos salvíficos, suscita e inspira a los Profetas que los anuncian anticipadamente y los interpretan, y crea un pueblo que los confiesa y testifica en la fe; en la plenitud de los tiempos opera la encarnación de la Palabra eterna de Dios (Mt 1, 20; Lc 1, 35), y edifica, por el bautismo, el cuerpo de Cristo, la Iglesia (1 Cor 12, 13), le recuerda siempre de nuevo la palabra, obra y persona de Jesucristo y la conduce a la verdad plena (Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13s).

Por la operación del Espíritu, la palabra externa se hace en los fieles «espíritu y vida». Éstos son adoctrinados por la unción de Dios mismo (1 Jn 2, 20 y 27; Jn 6, 45). El Espíritu suscita y alimenta el sensus fidelium, es decir, aquel sentido interno por el que el pueblo de Dios bajo la dirección del magisterio reconoce, afirma y mantiene, de modo inquebrantable, en la predicación, no la palabra de hombres, sino la Palabra de Dios(465).

2. La única Tradición y las muchas tradiciones

La Tradición (**ἡ ἀποστολικὴ παράδοση**) es, en último término, la autocomunicación de Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo para una presencia siempre nueva en la Comunión de la Iglesia. Esta Tradición viva toma en la Iglesia desde el principio diversas formas de tradiciones concretas (traditiones). Su riqueza inagotable se expresa en la multiplicidad de doctrinas, cánticos, símbolos, ritos, disciplinas e instituciones. La Tradición muestra su fecundidad también por el hecho de que se «incultura» en las Iglesias locales concretas según la situación cultural de cada una. Estas múltiples tradiciones son ortodoxas en la medida en que testifican y transmiten la única Tradición apostólica.

A la introducción en la verdad plena por el Espíritu Santo pertenece, por ello, también el discernimiento de los espíritus (1 Cor 12, 10; 1 Tes 5, 21; 1 Jn 4, 1). Hay que discernir la tradición recibida del Señor (1 Cor 11, 23), de las tradiciones de los hombres (Mc 7, 8; Col 2, 8). Aunque la Tradición apostólica no puede sufrir en la Iglesia una corrupción esencial gracias a la asistencia continua del Espíritu Santo que mantiene a la Iglesia indefectible, sin embargo se pueden deslizar en la Iglesia que es a la vez la Iglesia santa y la Iglesia de los pecadores, tradiciones humanas que recortan la única Tradición apostólica o subrayan desproporcionadamente aspectos concretos de ella, de modo que oculten el centro. La Iglesia necesita constantemente, por ello, también con respecto a las tradiciones que se encuentran en ella, la purificación, la penitencia y la renovación(466). Los criterios para tal discernimiento de espíritus se derivan de la esencia de la Tradición:

- Porque es el mismo único Espíritu, el que actúa en toda la historia de la salvación, en la Escritura y en la Tradición, y en toda la vida de la Iglesia a través de los siglos, un criterio fundamental es la interna coherencia de la Tradición. Esta coherencia procede del centro de la revelación en Jesucristo. Jesucristo mismo es, por ello, el punto de unidad para la Tradición y sus múltiples formas; Él es el criterio de discernimiento y de interpretación. Desde este centro tienen que verse e interpretarse Escritura y Tradición, y también las tradiciones concretas en su correspondencia recíproca.

- Porque la fe ha sido transmitida una vez para siempre (Jud 3), la Iglesia está permanentemente ligada a la herencia apostólica. La apostolicidad es, por ello, un criterio esencial. La Iglesia tiene que renovarse siempre de nuevo por una memoria viva de su comienzo e interpretar también los dogmas a la luz de este comienzo.

- La única fe apostólica que ha sido entregada a la Iglesia en su conjunto, toma forma en las múltiples tradiciones de las Iglesias locales. Un criterio esencial es la catolicidad, es decir, la concordancia dentro de la Comunión de la Iglesia. Una concordancia en una doctrina de fe que dura largo tiempo sin ser discutida, es un signo para conocer la apostolicidad de esta doctrina.

- La conexión de la Tradición con la Comunión de la Iglesia se manifiesta y actualiza, ante todo, en la celebración de la liturgia. Por eso, la *lex orandi* es, a la vez, la *lex credendi*(467). La liturgia es el lugar teológico vivo y englobante de la fe no sólo en el sentido externo de que proposiciones litúrgicas y doctrinales tienen que estar en mutua correspondencia; la liturgia actualiza también el «misterio de la fe». La comunión en el cuerpo eucarístico del Señor sirve a la edificación y crecimiento del cuerpo eclesial del Señor, es decir, de la Comunión de la Iglesia (1 Cor 10, 17).

3. Interpretación de los dogmas dentro de la Comunión de la Iglesia

La Iglesia es, en cierto modo, el sacramento, es decir, lugar, signo e instrumento de la Parádoxis. Ella predica el Evangelio de las obras salvíficas de Dios (**ἡ ἀποστολικὴ παράδοση**), transmite la profesión de fe a los neófitos (Rom 6, 17), confiesa su fe durante la fracción del pan y la oración (Hech 2, 42) (**ἡ ἀποστολικὴ παράδοση**) y sirve a Jesucristo en los pobres, los perseguidos, los presos, los enfermos y los moribundos (cf. Mt 25) (**ἡ ἀποστολικὴ παράδοση**). Los dogmas expresan la misma Tradición de fe de modo doctrinal. Por ello no deben separarse del contexto de la vida eclesial ni interpretarse como fórmulas puramente abstractas. El sentido de los dogmas y de su interpretación es mucho más soteriológico: deben proteger de error la Comunión de la Iglesia, curar las heridas del error y servir al crecimiento en una fe viva.

El servicio a la Parádosis y a su interpretación ha sido entregado a la Iglesia en su conjunto. Dentro de la Iglesia corresponde a los Obispos, por encontrarse en la sucesión de los Apóstoles(468), interpretar auténticamente la Tradición de la fe(469). Pueden en comunión con el Obispo de Roma, al que incumbe, de modo especial, el servicio de la unidad, definir, de modo colegial, dogmas e interpretarlos auténticamente. Este puede hacerse por la totalidad de los Obispos juntamente con el Papa y por el Papa solo, cabeza del colegio episcopal(470).

Dentro de la Iglesia corresponde también a testigos y maestros que están en comunión con los Obispos, la tarea de la interpretación de los dogmas. De especial importancia es el testimonio concorde de los Padres de la Iglesia (unanimis consensus patrum)(471), el testimonio de los mártires a causa de la fe y de los otros santos reconocidos (canonizados) por la Iglesia, especialmente de los Santos Doctores de la Iglesia.

4. Al servicio del «consensus fidelium»

Un criterio esencial para el discernimiento de los espíritus es la edificación de la unidad del cuerpo de Cristo (1 Cor 12, 4-11). Por eso, la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia se muestra también en la recepción mutua. La Sagrada Escritura y la Tradición entregan su sentido, sobre todo, cuando se realizan y actualizan en la liturgia. Se reciben plenamente por la comunidad de la Iglesia, cuando se celebran dentro del «misterio de la fe».

La interpretación de los dogmas es una forma de servicio al «consensus fidelium», en el que el pueblo de Dios «desde los Obispos hasta los últimos fieles laicos [San Agustín] manifiesta su consentimiento universal en las cosas de fe y de costumbres»(472). Los dogmas y la interpretación de los dogmas deben fortalecer este «consensus fidelium» en la confesión de aquello que hemos oído desde el principio (1 Jn 2, 7 y 24).

III. Dogma e interpretación actual

1. La necesidad de una interpretación actual

La tradición viva del pueblo de Dios que peregrina por la historia, no cesa en un determinado punto de esa historia; llega hasta el presente y continúa a través de él en el futuro. La definición de un dogma nunca es por ello sólo el final de un desarrollo, sino que es siempre también un nuevo comienzo. Una verdad de la fe, al hacerse dogma, entra definitivamente en la Parádosis que progresa. A la definición sigue la recepción, es decir, la apropiación viva de un dogma en el conjunto de la vida de la Iglesia y la penetración más profunda en la verdad testificada por él. El dogma no debe ser un recuerdo muerto del pasado; ha de ser fructuoso en la vida de la Iglesia. Por ello, un dogma no debe verse solamente en su significación de límite negativo; tiene que ser interpretado en el sentido positivo de que entrega la verdad.

Una tal interpretación actual de los dogmas tiene que tener en cuenta dos principios que, a primera vista, parecen contradictorios: la validez permanente de la verdad y la actualidad de la verdad. No es lícito renunciar a la tradición y traicionarla ni transmitir, con la apariencia de fidelidad, sólo una tradición congelada. Se trata de que de la memoria de la tradición surja esperanza para el presente y el futuro. Una proposición sólo puede tener una significación última para hoy, porque es verdadera y en la medida en que lo es. La validez permanente de la verdad y la actualidad para hoy se condicionan, por tanto, mutuamente. Sólo la verdad hace libres (Jn 8, 32).

2. Los principios directivos de la interpretación actual

Porque la interpretación actual representa una parte de la historia de la tradición y de los dogmas que continúa, está conducida y determinada por los mismos principios que ésta.

Ello significa, ante todo, que tal interpretación actual no es un proceso puramente intelectual, ni es solamente un proceso existencial o sociológico; tampoco consiste sólo en la definición más exacta de los conceptos concretos, en consecuencias lógicas o en meros cambios de formulaciones y en nuevas

formulaciones. Está sugerida, sostenida y dirigida por la actuación del Espíritu Santo en la Iglesia y en los corazones de los cristianos concretos. Tiene lugar a la luz de la fe; está impulsada por los carismas y por el testimonio de los santos, que el Espíritu de Dios otorga a la Iglesia en un tiempo determinado. A este conjunto pertenecen también el testimonio profético de movimientos espirituales y el conocimiento interno, que procede de una experiencia espiritual, de laicos que están llenos del Espíritu de Dios(473).

Como la Parádosis de la Iglesia en su conjunto, también la interpretación actual de los dogmas tiene lugar en toda la vida de la Iglesia y por medio de ella. Tiene lugar en la predicación y la catequesis, en la celebración de la liturgia, en la vida de oración, en la diaconía, en el testimonio cotidiano de los cristianos y también en la ordenación jurídica y disciplinar de la Iglesia. El testimonio profético de cristianos concretos o grupos tiene que ser mensurado por este criterio: si está en comunión, y hasta qué punto, con la vida de la Iglesia toda, o también si puede ser recibido o aceptado por ésta en un proceso que puede ser de larga duración, y a veces doloroso.

La fe y la inteligencia de la fe son también actos plena y completamente humanos, que toman a su servicio todas las fuerzas del hombre, su entendimiento y su voluntad y afectividad (cf. Mc 12, 30 y par.). La fe tiene que dar, ante todos los hombres, respuesta (_đo-ëoßá) a la cuestión acerca de la razón (ëüoò) de la esperanza (1 Pe 3, 15). Por eso, son de gran importancia para la interpretación actual de los dogmas también el trabajo de la teología, el estudio histórico de las fuentes, como también el diálogo con las ciencias humanas y las de la cultura, la hermenéutica y lingüística, y la filosofía. Ellas pueden estimular y preparar el testimonio de la Iglesia y pueden traducirlo ante el foro de la razón. En ello han de estar ciertamente sobre el fundamento y bajo la norma de la predicación, de la doctrina y de la vida de la Iglesia.

3. Validez permanente de las fórmulas dogmáticas

La cuestión de la interpretación actual se agudiza en el problema de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas(474). Sin duda, hay que distinguir el contenido permanente válido de los dogmas, de sus formas de expresión. El misterio de Cristo sobrepasa las posibilidades de expresión de cada época histórica y se sustrae, por ello, a cualquier sistematización exclusiva (cf. Ef 3, 8-10)(475). En el encuentro con las diversas culturas y con los signos cambiantes de los tiempos, el Espíritu Santo hace constantemente presente el misterio de Cristo en su novedad.

Sin embargo, contenido y forma de expresión no se pueden separar netamente. El sistema de símbolos del lenguaje no es sólo un revestimiento externo, sino en cierta medida la encarnación de una verdad. Esto, sobre el trasfondo de la Encarnación de la Palabra eterna, vale especialmente de la proclamación de fe de la Iglesia. Ésta toma, por exigencia de su esencia, una forma concreta formulable, que como expresión simbólico-real del contenido de la fe contiene y hace presente lo que indica. Sus imágenes y conceptos no son, por ello, intercambiables según el propio arbitrio.

El estudio de la historia del dogma muestra con claridad que la Iglesia no ha hecho simplemente suya una conceptualización ya previamente dada; más bien, ha sometido a un proceso de purificación y de transformación o renovación, conceptos previos que generalmente procedían del lenguaje normal culto y así ha creado el lenguaje adecuado a su mensaje. Piénsese, por ejemplo, en la distinción entre esencia (o naturaleza) e hipóstasis, y en la elaboración del concepto de persona que, de este modo, no existía previamente en la filosofía griega, sino que ha sido el resultado de la reflexión sobre la realidad del misterio cristiano de la salvación y sobre el lenguaje bíblico.

Por ello, el lenguaje dogmático de la Iglesia en parte ha surgido de la discusión con ciertos sistemas filosóficos, pero no está ligado a un determinado sistema filosófico; más bien, la Iglesia se ha creado su propio lenguaje en un proceso por el que la fe se hace palabra y ha expresado así con la palabra realidades que anteriormente no se percibían y que precisamente por esta palabra pertenecen a la Parádosis de la Iglesia y, por ella, a la herencia histórica de la humanidad.

Como comunión de fe, la Iglesia es una comunión en la palabra de la confesión. Por ello, pertenece a la unidad de la Iglesia tanto diacrónica como sincrónicamente también la unidad en las palabras

fundamentales de la fe que no son revisables, si no se quiere perder de vista la «cosa» expresada en ellas, y que, sin embargo, en una multiplicidad de modos de predicación hay que intentar asimilar siempre de nuevo y explicar en una ulterior profundización. Especialmente la aclimatación del cristianismo en otras culturas puede ser ocasión y obligar a ello. Sin embargo, la verdad revelada «permanece siempre la misma, no sólo en su sustancia, sino también en sus enunciados fundamentales»(476).

4. Criterios para la interpretación actual

Para este proceso de la Parádosis que continúa en el presente, valen todos los criterios que ya se han desarrollado en los capítulos precedentes. Ante todo, es fundamental que se mantenga el «eje cristológico» de modo que Jesucristo siga siendo punto de partida, centro y medida de toda interpretación. Para garantizar esto es importante el criterio del origen, es decir, de la apostolicidad, y también el criterio de la comunión (ἐοέυνβá), o sea, de la catolicidad(477).

Para la interpretación actual juega un papel importante, además de los dos criterios ya tratados, también el «criterio antropológico». Con ello, como es obvio, no quiere decirse que el hombre, determinadas necesidades, intereses o incluso manifestaciones de la moda puedan ser medida de la fe o de la interpretación de los dogmas. Esto está ya excluído porque el hombre es, en último término, para sí mismo una cuestión no resuelta, para la que sólo Dios es la respuesta plena(478). Sólo en Jesucristo se hace claro el misterio; en Él, el hombre nuevo, ha manifestado Dios plenamente el hombre al hombre y le ha descubierto su más alta vocación(479). De este modo, el hombre no es la medida, sino el punto de referencia de la interpretación de la fe, y también de los dogmas(480).

Ya el Concilio Vaticano I enseñó que una más profunda inteligencia de los misterios de la fe es posible, si se los considera en su analogía con el conocimiento natural y se los pone en relación con el fin último del hombre(481). El Vaticano II habla de los «signos de los tiempos» que, por una parte, tienen que ser interpretados desde la fe, pero, por otra, pueden suscitar también una inteligencia más profunda de la fe transmitida(482). La Iglesia quiere así a la luz de Cristo iluminar el misterio del hombre y colaborar para encontrar una solución a las más apremiantes cuestiones de este tiempo(483).

5. Siete criterios según J.H. Newman

J.H. Newman ha desarrollado una criteriología del progreso de los dogmas que prolonga y completa lo dicho hasta aquí, y que, de modo análogo, se puede aplicar a la interpretación de los dogmas más profundizada y actualizante. Newman enumera siete principios o criterios:

1.- Permanencia del tipo, es decir, de la forma fundamental, de las proporciones y relaciones de las partes y aspectos del todo. Cuando permanece la estructura de conjunto, puede seguir manteniéndose el tipo, incluso si se cambian conceptos concretos; sin embargo la estructura de conjunto puede también corromperse, cuando permanecen los mismos conceptos, pero en un contexto completamente distinto o insertados en un sistema diverso de coordenadas.

2.- Continuidad de los principios. Las diversas doctrinas representan principios que cada vez están más profundos, aunque a veces sólo se los conoce posteriormente. Una misma doctrina puede ser interpretada de modos diversos y conducir a consecuencias opuestas, cuando se la separa del principio que la sustenta. La continuidad de los principios es, por tanto, un criterio para discernir entre un desarrollo correcto y otro falso.

3.- Poder de asimilación. Una idea que es viva, manifiesta su fuerza cuando se muestra capaz de penetrar la realidad, de asimilar otras ideas, de estimular el pensamiento y de desarrollarse sin perder su unidad interna. Esta fuerza de integración es un criterio de desarrollo legítimo.

4.- Consecuencia lógica. El desarrollo dogmático es un proceso vital demasiado amplio para poder ser entendido meramente como explicación y deducción lógica a partir de premisas previas. Sin embargo, tiene que legitimarse posteriormente como lógicamente coherente. A la inversa, se puede juzgar un

desarrollo por sus consecuencias y reconocerlo como legítimo o ilegítimo por sus frutos.

5.- Anticipación del futuro. Tendencias que sólo más tarde se imponen y tienen repercusión, pueden hacerse notar ya mucho antes de modo aislado y poco nítido. Tales anticipaciones son signo de que la evolución posterior concuerda con la idea primitiva.

6.- Influjo conservador sobre el pasado. Un desarrollo es una corrupción, si contradice a la doctrina primitiva o a desarrollos anteriores. Un verdadero desarrollo mantiene y conserva los desarrollos previos.

7.- Fuerza vital duradera. Una corrupción conduce a la disolución y no puede tener una larga permanencia; por el contrario, una fuerza vital duradera es un criterio a favor de que un desarrollo es fiel.***

6. La importancia del magisterio para la interpretación actual

Los criterios formulados hasta ahora serían incompletos, si no recordáramos, para terminar, la función del magisterio eclesiástico, al que ha sido confiada la interpretación auténtica de la palabra de Dios en la Escritura y la Tradición y que ejercita su potestad en nombre de Jesucristo con la asistencia del Espíritu Santo(484). Su tarea no consiste solamente en ratificar conclusivamente, a semejanza de un notario, el proceso de interpretación en la Iglesia; debe también estimularlo, acompañarlo, dirigirlo y, a medida que llega a una conclusión positiva, prestarle con la confirmación oficial, autoridad objetiva y universalmente obligatoria y dar así a los cristianos concretos, orientación y certeza en la confusión intrincada de voces y en la inacabable discusión teológica. Esto puede tener lugar de modos muy variados y con diversos grados de obligatoriedad, comenzando por la predicación cotidiana, la advertencia o el aliento, hasta las declaraciones doctrinales auténticas e incluso infalibles.

«Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del pueblo de Dios»(485). «Un cristianismo que sencillamente ya no pudiera decir lo que es y lo que no es, por dónde pasan sus fronteras, no tendría ya nada que decir»(486). La función apostólica del anatema es también hoy un derecho del magisterio eclesiástico y puede llegar a ser una obligación suya.

Toda interpretación de los dogmas tiene que servir al único objetivo de convertir las letras del dogma en «espíritu y vida» en la Iglesia y en los fieles concretos. De este modo, de la memoria de la Tradición de la Iglesia brotará esperanza en cada momento actual, y en la multiplicidad de situaciones humanas, culturales, raciales, económicas y políticas se fortalecerá y fomentará la unidad y catolicidad de la fe como signo e instrumento de la unidad y de la paz en el mundo. Se trata, por ello, de que los hombres en el conocimiento del único verdadero Dios y de su Hijo Jesucristo tengan la vida eterna (Jn 17, 3).

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

Algunas cuestiones actuales de Escatología (1)

1990

INTRODUCCIÓN

La perplejidad hoy frecuente ante la muerte y la existencia después de la muerte

1. Sin la afirmación de la resurrección de Cristo la fe cristiana se hace vacía (cf. 1 Co 15,14). Pero al haber una conexión íntima entre el hecho de la resurrección de Cristo y la esperanza de nuestra futura resurrección (cf. 1 Co 15,12), Cristo resucitado constituye también el fundamento de nuestra esperanza, que se abre más allá de los límites de esta vida terrestre. Pues «si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, somos los más dignos de compasión de todos los hombres» (1 Co 15,19). Sin tal esperanza sería imposible llevar adelante una vida cristiana.

Esta conexión entre la firme esperanza de la vida futura y la posibilidad de responder a las exigencias de la vida cristiana se percibía con claridad ya en la Iglesia primitiva. Ya entonces se recordaba que los Apóstoles habían obtenido la gloria por los padecimientos (2); y también aquellos que eran conducidos al martirio encontraban fortaleza en la esperanza de alcanzar a Cristo por la muerte, y en la esperanza de la propia resurrección futura (3). Los santos hasta nuestros tiempos, movidos por esta esperanza o apoyados en ella, dieron la vida por el martirio o la entregaron al servicio de Cristo y de los hermanos. Ellos ofrecen un testimonio, mirando al cual los demás cristianos en su camino hacia Cristo se hacen más fuertes. Tal esperanza levanta el corazón de los cristianos a las cosas celestes, sin separarlos de cumplir también las obligaciones de este mundo, porque «la espera [...] de una nueva tierra no debe debilitar, sino más bien alentar, la solicitud por perfeccionar esta tierra» (4).

Sin embargo, el mundo actual pone múltiples insidias a esta esperanza cristiana. Pues el mundo actual está fuertemente afectado por el secularismo, «el cual consiste en una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida e incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre» (5). El secularismo constituye como la atmósfera en que viven muchísimos cristianos de nuestro tiempo. Sólo con dificultad pueden librarse de su influjo. Por ello, no es extraño que también entre algunos cristianos surjan perplejidades acerca de la esperanza escatológica. Frecuentemente miran con ansiedad la muerte futura; los atormenta no sólo «el dolor y la progresiva disolución de su cuerpo, sino también, y mucho más, el temor de una perpetua desaparición» (6). Los cristianos en todos los tiempos de la historia han estado expuestos a tentaciones de duda. Pero, en nuestros días, las ansiedades de muchos cristianos parecen indicar una debilidad de la esperanza.

Como «la fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven» (Hb 11,1), convendrá tener más constantemente presentes las verdades de la fe católica sobre la propia suerte futura. Intentaremos reunir las en una síntesis, subrayando, sobre todo, aquellos aspectos de ellas que pueden dar directamente una respuesta a las ansiedades actuales. La fe sostendrá a la esperanza.

Pero antes de emprender esta tarea hay que describir los principales elementos de los que parecen proceder las ansiedades actuales. Hay que reconocer que, en nuestros días, la fe de los cristianos se ve sacudida no sólo por influjos que deban ser considerados externos a la Iglesia. Hoy puede descubrirse la existencia de una cierta «penumbra teológica». No faltan algunas nuevas interpretaciones de los dogmas que los fieles perciben como si en ellas se pusieran en duda la misma divinidad de Cristo o la realidad de su resurrección. Los fieles no reciben de ellas apoyo alguno para la fe, sino más bien ocasión para dudar de otras muchas verdades de la fe. La imagen de Cristo que deducen de tales reinterpretaciones no puede proteger su esperanza. En el campo directamente escatológico deben recordarse «las controversias teológicas largamente difundidas en la opinión pública, y de las que la mayor parte de los fieles no está en condiciones de discernir ni el objeto ni el alcance. Se oye discutir sobre la existencia del alma, sobre el significado de la supervivencia; asimismo, se pregunta qué relación hay entre la muerte del cristiano y la

resurrección universal. Todo ello desorienta al pueblo cristiano, al no reconocer ya su vocabulario y sus nociones familiares» (7). Tales dudas teológicas ejercen frecuentemente un influjo no pequeño en la catequesis y en la predicación; pues cuando se imparte la doctrina, o se manifiestan de nuevo o llevan al silencio acerca de las verdades escatológicas.

Con el fenómeno del secularismo está inmediatamente unida la persuasión ampliamente difundida, y por cierto no sin la ayuda de los medios de comunicación, de que el hombre, como las demás cosas que están en el espacio y el tiempo, sería completamente material y con la muerte se desharía totalmente. Además, la cultura actual que se desarrolla en este contexto histórico procura por todos los medios dejar en el olvido a la muerte y los interrogantes que están inevitablemente unidos a ella. Por otra parte, la esperanza se ve sacudida por el pesimismo acerca de la bondad misma de la naturaleza humana, el cual nace del aumento de angustias y aflicciones. Después de la crueldad inmensa que los hombres de nuestro siglo mostraron en la segunda guerra mundial, se esperaba bastante generalmente que los hombres enseñados por la acerba experiencia instaurarían un orden mejor de libertad y justicia. Sin embargo, en un breve espacio de tiempo, siguió una amarga decepción: «Pues hoy crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, las torturas y el terrorismo y otras formas de violencia de cualquier clase» (8). En las naciones ricas, muchísimos se ven atraídos «a la idolatría de la comodidad material (al llamado consumismo)» (9), y se despreocupan de todos los prójimos. Es fácil pensar que el hombre actual, esclavo, en tal grado, de los instintos y concupiscencias y sediento exclusivamente de los bienes terrenos, no está destinado a un fin superior.

De este modo, muchos hombres dudan si la muerte conduce a la nada o a una nueva vida. Entre los que piensan que hay una vida después de la muerte, muchos la imaginan de nuevo en la tierra por la reencarnación, de modo que el curso de nuestra vida terrestre no sería único. El indiferentismo religioso duda del fundamento de la esperanza de una vida eterna, es decir, si se apoya en la promesa de Dios por Jesucristo o hay que ponerlo en otro salvador que hay que esperar. La «penumbra teológica» favorece ulteriormente este indiferentismo, al suscitar dudas sobre la verdadera imagen de Cristo, las cuales hacen difícil a muchos cristianos esperar en Él.

2. También se silencia hoy la escatología por otros motivos, de los que indicamos al menos uno: el renacimiento de la tendencia a establecer una escatología intramundana. Se trata de una tendencia bien conocida en la historia de la teología y que desde la Edad Media constituye lo que se suele llamar «la posteridad espiritual de Joaquín de Fiore» (10).

Esta tendencia se da en ciertos teólogos de la liberación que insisten de tal manera en la importancia de construir el reino de Dios ya dentro de nuestra historia, que la salvación que trasciende la historia parece pasar a un segundo plano de atención. Ciertamente, tales teólogos de ninguna manera niegan la verdad de las realidades posteriores a la vida humana y a la historia. Pero cuando se coloca el reino de Dios en una sociedad sin clases, la «tercera edad» en la que estarían vigentes el «Evangelio eterno» (Ap 14, 6-7) y el reino del Espíritu, se introduce en una forma nueva a través de una versión secularizada de ella (11). De este modo, se traslada un cierto ESKHATON dentro del tiempo histórico. Ese ESKHATON no se presenta como último absoluta, sino relativamente. Sin embargo, la praxis cristiana se dirige con tal exclusividad a establecerlo, que surge una lectura reductiva del evangelio en la que lo que pertenece a las realidades absolutamente últimas se silencia en gran parte. En este sentido, en tal sistema teológico, el hombre «se sitúa en la perspectiva de un mesianismo temporal, el cual es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana»(12).

La esperanza teologal pierde su plena fuerza siempre que se la sustituye por un dinamismo político. Esto sucede cuando de la dimensión política se hace «la dimensión principal y exclusiva, que conduce a una lectura reductora de la Escritura»(13). Es necesario advertir que un modo de proponer la escatología que introduzca una lectura reductiva del evangelio, no se puede admitir, aunque no se asumieran algunos elementos del sistema marxista que difícilmente fueran conciliables con el cristianismo.

Es conocido que el marxismo clásico consideró a la religión como el «opio» del pueblo; pues la religión «orientando la esperanza del hombre hacia una vida futura ilusoria, lo apartaría de la construcción de la

ciudad terrestre»(14). Tal acusación carece de fundamento objetivo. Es más bien el materialismo el que priva al hombre de verdaderos motivos para edificar el mundo. ¿Por qué habría que luchar, si no hay nada que nos espere después de la vida terrena? «Comamos y bebamos, que mañana moriremos» (Is 22,13). Por el contrario, es cierto «que la importancia de los deberes terrenos no se disminuye por la esperanza del más allá, sino que más bien su cumplimiento se apoya en nuevos motivos»(15).

No podemos, sin embargo, excluir que hayan existido no pocos cristianos que, pensando mucho en el mundo futuro, hayan elegido un camino pietístico abandonando las obligaciones sociales. Hay que rechazar tal modo de proceder. Por el contrario, tampoco es lícito por un olvido del mundo futuro hacer una versión meramente «temporalística» del cristianismo en la vida personal o en el ejercicio pastoral. La noción de liberación «integral» propuesta por el magisterio de la Iglesia(16) conserva, a la vez, el equilibrio y las riquezas de los diversos elementos del mensaje evangélico(17). Por ello, esta noción nos enseña la verdadera actitud del cristianismo y el modo correcto de la acción pastoral, en cuanto que indica que hay que apartar y superar las oposiciones falsas e inútiles entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo (18). Finalmente, esta noción es la verdadera expresión de la caridad hacia los hermanos, ya que intenta liberarlos absolutamente de toda esclavitud y, en primer lugar, de la esclavitud del corazón. Si el cristiano se preocupa de liberar íntegramente a los otros, no se cerrará en modo alguno dentro de sí mismo.

3. La respuesta cristiana a las perplejidades del hombre actual, como también al hombre de cualquier tiempo, tiene a Cristo resucitado como fundamento y se contiene en la esperanza de la gloriosa resurrección futura de todos los que sean de Cristo (19), la cual se hará a imagen de la resurrección del mismo Cristo: «como hemos llevado la imagen del [Adán] terreno, llevaremos la imagen del [Adán] celeste» (1 Co 15,49), es decir, del mismo Cristo resucitado. Nuestra resurrección será un acontecimiento eclesial en conexión con la parusía del Señor cuando se haya completado el número de los hermanos (cf. Ap 6,11). Mientras tanto hay, inmediatamente después de la muerte, una comunión de los bienaventurados con Cristo resucitado que, si es necesario, presupone una purificación escatológica. La comunión con Cristo resucitado, previa a nuestra resurrección final, implica una determinada concepción antropológica y una visión de la muerte que son específicamente cristianas. En Cristo que resucitó, y por Él, se entiende la «comunicación de bienes» (20) que existe entre todos los miembros de la Iglesia, de la que el Señor resucitado es la cabeza. Cristo es el fin y la meta de nuestra existencia; a Él debemos encaminarnos con el auxilio de su gracia en esta breve vida terrestre. La seria responsabilidad de este camino puede verse por la infinita grandeza de Aquel hacia el que nos dirigimos. Esperamos a Cristo, y no otra existencia terrena semejante a ésta, como supremo cumplimiento de todos nuestros deseos.

LA ESPERANZA CRISTIANA DE LA RESURRECCIÓN

1. La resurrección de Cristo y la nuestra

1.1. El apóstol Pablo escribía a los Corintios: «Pues os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; y que fue sepultado; y que resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Co 15,34). Ahora bien, Cristo no sólo resucitó de hecho, sino que es «la resurrección y la vida» (Jn 11,25) y también la esperanza de nuestra resurrección. Por ello, los cristianos hoy, como en tiempos pasados, en el Credo Niceno-Constantinopolitano, en la misma «fórmula de la tradición inmortal de la santa Iglesia de Dios» (21), en la que profesan la fe en Jesucristo que «resucitó al tercer día según las Escrituras», añaden: «Esperamos la resurrección de los muertos»(22). En esta profesión de fe resuenan los testimonios del Nuevo Testamento: «los que murieron en Cristo, resucitarán» (1 Ts 4,16).

«Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicia de los que duermen» (1 Co 15,20). Este modo de hablar implica que el hecho de la resurrección de Cristo no es algo cerrado en sí mismo, sino que ha de extenderse alguna vez a los que son de Cristo. Al ser nuestra resurrección futura «la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres» (23), se entiende bien que la resurrección del Señor es ejemplar de nuestra resurrección. La resurrección de Cristo es también la causa de nuestra resurrección futura: «porque, habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección

de los muertos» (1 Co 15,21). Por el nacimiento bautismal de la Iglesia y del Espíritu Santo resucitamos sacramentalmente en Cristo resucitado (cf. Col 2,12). La resurrección de los que son de Cristo debe considerarse como la culminación del misterio ya comenzado en el bautismo. Por ello se presenta como la comunión suprema con Cristo y con los hermanos y también como el más alto objeto de esperanza: «y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4,17; «estaremos», ¡en plural!). Por tanto, la resurrección final gloriosa será la comunión perfectísima, también corporal, entre los que son de Cristo, ya resucitados, y el Señor glorioso. De todas estas cosas aparece que la resurrección del Señor es como el espacio de nuestra futura resurrección gloriosa y que nuestra misma resurrección futura ha de interpretarse como un acontecimiento eclesial.

Por esta fe, como Pablo en el Areópago, también los cristianos de nuestro tiempo, al afirmar esta resurrección de los muertos, son objeto de burla (cf. Hch 17,32). La situación actual en este punto no es diversa de la que Orígenes describía en su tiempo: «Además, el misterio de la resurrección, por no ser entendido, es comentado con mofa por los infieles» (24).

Este ataque y esta burla no consiguieron que los cristianos de los primeros siglos dejaran de profesar su fe en la resurrección, o los teólogos primitivos, de exponerla. Todos los símbolos de la fe, como el ya citado, culminan en este artículo de la resurrección. La resurrección de los muertos es «el tema monográfico más frecuente de la teología preconstantiniana; apenas existe una obra de la teología cristiana primitiva que no hable de la resurrección» (25). Tampoco tiene que asustarnos la oposición actual.

La profesión de la resurrección desde el tiempo patrístico se hace de manera completamente realista. Parece que la fórmula «resurrección de la carne» entró en el Símbolo romano antiguo, y después de él en otros muchos, para evitar una interpretación espiritualista de la resurrección que por influjo gnóstico atraía a algunos cristianos(26). En el Concilio XI de Toledo (675) se expone la doctrina de modo reflejo: se rechaza que la resurrección se haga «en una carne aérea o en otra cualquiera»; la fe se refiere a la resurrección «en esta [carne] en que vivimos, subsistimos y nos movemos»; esta confesión se hace por el «ejemplo de nuestra Cabeza», es decir, a la luz de la resurrección de Cristo (27). Esta última alusión a Cristo resucitado muestra que el realismo hay que mantenerlo de modo que no excluya la transformación de los cuerpos que viven en la tierra en cuerpos gloriosos. Pero un cuerpo etéreo, que sería una creación nueva, no corresponde a la realidad de la resurrección de Cristo e introduciría, por ello, un elemento mítico. Los Padres de este Concilio presuponen aquella concepción de la resurrección de Cristo que es la única coherente con las afirmaciones bíblicas sobre el sepulcro vacío y sobre las apariciones de Jesús resucitado (recuérdese el uso del verbo OPHTHE para expresar las apariciones del Señor resucitado y, entre los relatos de apariciones, las llamadas «escenas de reconocimiento»); sin embargo, esa resurrección mantiene la tensión entre continuidad real del cuerpo (el cuerpo que estuvo clavado en la cruz es el mismo cuerpo que ha resucitado y se manifiesta a los discípulos) y la transformación gloriosa de ese mismo cuerpo. Jesús resucitado no sólo invitó a los discípulos para que lo palparan, porque «un espíritu no tiene carne y huesos como veis que tengo yo», sino que les mostró las manos y los pies para que comprobaran «que yo soy el mismo» (Lc 24,39: HOTI EGO EIMI AUTOS); sin embargo, en su resurrección no volvió a las condiciones de la vida terrestre y mortal. Así también, al mantener el realismo para la resurrección futura de los muertos, no olvidamos, en modo alguno, que nuestra verdadera carne en la resurrección será conforme al cuerpo de la gloria de Cristo (cf. Flp 3,21). Este cuerpo que ahora está configurado por el alma (PSYKHE), en la resurrección gloriosa será configurado por el espíritu (PNEUMA) (cf. 1 Co 15,44).

1.2. En la historia de este dogma constituye una novedad (al menos, después que se superó aquella tendencia que apareció en el siglo II por influjo de los gnósticos) el hecho de que en nuestro tiempo algunos teólogos someten este realismo a crítica. La representación tradicional de la resurrección les parece demasiado tosca. Especialmente las descripciones demasiado físicas del acontecimiento de la resurrección suscitan dificultad. Por ello, se busca, a veces, refugio en cierta explicación espiritualista de ella. Para ello piden una nueva interpretación de las afirmaciones tradicionales sobre la resurrección.

La hermenéutica teológica de las afirmaciones escatológicas debe ser correcta (28). No se las puede tratar como afirmaciones que se refieren meramente al futuro (que, en cuanto tales, tienen otra situación

lógica que las afirmaciones sobre realidades pretéritas y presentes que pueden describirse prácticamente como objetos comprobables), porque aunque con respecto a nosotros todavía no hayan sucedido y, en este sentido, sean futuras, en Cristo ya se han realizado.

Para evitar las exageraciones tanto por una descripción excesivamente física como por una espiritualización de los acontecimientos, se pueden indicar ciertas líneas fundamentales:

1.2.1. Pertenece a una hermenéutica propiamente teológica la plena aceptación de las verdades reveladas. Dios tiene ciencia del futuro que puede también revelar al hombre como verdad digna de fe.

1.2.2. Esto se ha manifestado en la resurrección de Cristo, a la que se refiere toda la literatura patristica cuando habla de la resurrección de los muertos. Lo que crecía en el pueblo escogido en esperanza, se ha hecho realidad en la resurrección de Cristo. Aceptada por la fe, la resurrección de Cristo significa algo definitivo también para la resurrección de los muertos.

1.2.3. Hay que tener una concepción del hombre y del mundo, fundamentada por la Escritura y la razón, que sea apta para que se reconozca la alta vocación del hombre y del mundo, en cuanto creados. Pero hay que subrayar todavía más que «Dios es el “novísimo” de la criatura. En cuanto alcanzado es cielo; en cuanto perdido, infierno; en cuanto discierne, juicio; en cuanto purifica, purgatorio. Él es aquello en lo que lo finito muere, y por lo que a Él y en Él resucita. Él es como se vuelve al mundo, a saber, en su Hijo Jesucristo, que es la manifestación de Dios y también la suma de los “novísimos”» (29). El cuidado requerido para conservar el realismo en la doctrina sobre el cuerpo resucitado no debe olvidar la primariedad de este aspecto de comunión y compañía con Dios en Cristo (esa comunión nuestra en Cristo resucitado será completa cuando también nosotros estemos corporalmente resucitados), que son el fin último del hombre, de la Iglesia y del mundo (30).

1.2.4. También el rechazo del «docetismo» escatológico exige que no se entienda la comunión con Dios en el último estadio escatológico como algo que será meramente espiritual. Dios que en su revelación nos invita a una comunión última, es simultáneamente el Dios de la creación de este mundo. También esta «obra primera» será finalmente asumida en la glorificación. En este sentido, afirma el Concilio Vaticano II: «permaneciendo la caridad y su obra, toda la creación que Dios creó por el hombre, será liberada de la esclavitud de la vanidad» (31).

1.2.5. Finalmente hay que advertir que en los Símbolos existen fórmulas dogmáticas llenas de realismo con respecto al cuerpo de la resurrección. La resurrección se hará «en esta carne, en que ahora vivimos» (32). Por tanto, es el mismo cuerpo el que ahora vive y el que resucitará. Esta fe aparece claramente en la teología cristiana primitiva. Así, San Ireneo admite la «transfiguración» de la carne, «porque, siendo mortal y corruptible, se hace inmortal e incorruptible» en la resurrección final (33); pero tal resurrección se hará «en los mismos [cuerpos] en que habían muerto: porque de no ser en los mismos, tampoco resucitaron los que habían muerto» (34). Los Padres, por tanto, piensan que sin identidad corporal no puede defenderse la identidad personal. La Iglesia no ha enseñado nunca que se requiera la misma materia para que pueda decirse que el cuerpo es el mismo. Pero el culto de las reliquias, por el que los cristianos profesan que los cuerpos de los santos «que fueron miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo» han de ser «resucitados y glorificados» (35), muestra que la resurrección no puede explicarse independientemente del cuerpo que vivió.

2. La parusía de Cristo, nuestra resurrección

2. 1. A la resurrección de los muertos se atribuye en el Nuevo Testamento un momento temporal determinado. Pablo, después de haber enunciado que la resurrección de los muertos tendrá lugar por Cristo y en Cristo, añade: «Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su venida» (1 Co 15,23: EN TE PAROUSIA AUTOU). Se señala un acontecimiento concreto como momento de la resurrección de los muertos. Con la palabra griega PAROUSIA se significa la segunda venida, todavía futura, del Señor en gloria, diversa de la primera venida en humildad (36): la manifestación de la gloria (cf. Tt 2,13) y la manifestación de la parusía (cf. 2 Ts 2,8) se refieren a la misma venida. El mismo

acontecimiento se expresa en el evangelio de Juan (6,54) con las palabras «en el último día» (cf. también Jn 6,39-40). La misma conexión de acontecimientos se da en la viva descripción de la carta 1 Ts 4,16-17, y es afirmada por la gran tradición de los Padres: «a su venida todos los hombres han de resucitar» (37).

A esta afirmación se contraponen la teoría de la «resurrección en la muerte». En su forma principalmente difundida se explica de modo que aparece con grave detrimento del realismo de la resurrección, al afirmar una resurrección sin relación al cuerpo que vivió y que ahora está muerto. Los teólogos que proponen la resurrección en la muerte quieren suprimir la existencia posmortal de un «alma separada» que consideran como una reliquia del platonismo. Es muy inteligible el temor que mueve a los teólogos favorables a la resurrección en la muerte; el platonismo sería una desviación gravísima de la fe cristiana. Para ella el cuerpo no es una cárcel, de la que haya que liberar al alma. Pero precisamente por esto no se entiende bien que los teólogos que huyen del platonismo afirmen la corporeidad final, o sea la resurrección de modo que no se vea que todavía se trate realmente de «esta carne, en la que ahora vivimos» (38). Las antiguas fórmulas de fe hablaban, con otra fuerza, de que había de resucitar el mismo cuerpo que ahora vive.

La separación conceptual entre cuerpo y cadáver, o la introducción de dos conceptos diversos en la noción de cuerpo (la diferencia se expresa en alemán con las palabras «Leib» y «Körper», mientras que en otras muchas lenguas ni siquiera se puede expresar), apenas se entienden fuera de círculos académicos. La experiencia pastoral enseña que el pueblo cristiano oye con gran perplejidad predicaciones en las que, mientras se sepulta un cadáver, se afirma que aquel muerto ya ha resucitado. Debe temerse que tales predicaciones ejerciten un influjo negativo en los fieles, ya que pueden favorecer la actual confusión doctrinal. En este mundo secularizado en el que los fieles se ven atraídos por el materialismo de la muerte total, sería todavía más grave aumentar sus perplejidades.

Por otra parte, la parusía es en el Nuevo Testamento un acontecimiento concreto conclusivo de la historia. Se fuerzan sus textos cuando se intenta explicar la parusía como acontecimiento permanente, que no sería otra cosa sino el encuentro del individuo en su propia muerte con el Señor.

2.2. «En el último día» (Jn 6,54), cuando los hombres resucitarán gloriosamente, obtendrán la comunión completa con Cristo resucitado. Esto aparece claramente porque la comunión del hombre con Cristo será entonces con la realidad existencial completa de ambos. Además, llegada ya la historia a su final, la resurrección de todos los consiervos y hermanos completará el cuerpo místico de Cristo (cf. Ap 6,11). Por eso, Orígenes afirmaba: «Es un solo cuerpo, el que se dice que resucita en el juicio» (39). Con razón, el Concilio XI de Toledo no sólo confesaba que la resurrección gloriosa de los muertos sucederá según el ejemplo de Cristo resucitado, sino según el «ejemplo de nuestra Cabeza» (40).

Este aspecto comunitario de la resurrección final parece disolverse en la teoría de la resurrección en la muerte, ya que tal resurrección se convertiría más bien en un proceso individual. Por ello, no faltan teólogos favorables a la teoría de la resurrección en la muerte, que han buscado la solución en lo que se llama el atemporalismo: afirmando que después de la muerte no puede existir, de ninguna manera, tiempo, reconocen que las muertes de los hombres son sucesivas, en cuanto vistas desde este mundo; pero piensan que sus resurrecciones en la vida posmortal, en la que no habría ninguna clase de tiempo, son simultáneas. Este intento del atemporalismo, de que coincidan las muertes individuales sucesivas y la resurrección colectiva simultánea, implica el recurso a una filosofía del tiempo que es ajena al pensamiento bíblico. El modo de hablar del Nuevo Testamento sobre las almas de los mártires no parece sustraerlas ni de toda realidad de sucesión ni de toda percepción de sucesión (cf. Ap 6,9-11). De modo semejante, si no hubiera ningún aspecto de tiempo después de la muerte, ni siquiera uno meramente análogo con el terrestre, no se entendería fácilmente por qué Pablo a los Tesalonicenses, que interrogaban sobre la suerte de los muertos, les habla de su resurrección con fórmulas futuras (ANASTESONTAI) (cf. 1 Ts 4,13-18). Además, una negación radical de toda noción de tiempo para aquellas resurrecciones, a la vez simultáneas y ocurridas en la muerte, no parece tener suficientemente en cuenta la verdadera corporeidad de la resurrección, pues no se puede declarar a un verdadero cuerpo, ajeno de toda noción de tiempo. También las almas de los bienaventurados, al estar en comunión con Cristo, resucitado de modo verdaderamente corpóreo, no pueden considerarse sin conexión alguna con el tiempo.

3. La comunión con Cristo inmediatamente después de la muerte según el Nuevo Testamento

3.1. Los cristianos primitivos, sea que pensarán que la parusía estaba cercana, sea que la considerasen todavía muy distante, aprendieron pronto por experiencia que algunos de ellos eran arrebatados por la muerte antes de la parusía. Preocupados por la suerte de ellos (cf. 1 Ts 4,13), Pablo los consuela recordándoles la doctrina de la resurrección futura de los fieles difuntos: «los que murieron en Cristo, resucitarán en primer lugar» (1 Ts 4,16). Esta persuasión de fe dejaba abiertas otras cuestiones que tuvieron que plantearse pronto; por ejemplo: ¿en qué estado se encontraban entre tanto tales difuntos? Para esta cuestión no fue necesario elaborar una respuesta completamente nueva, pues en toda la tradición bíblica se encontraban, ya hacía tiempo, elementos para resolverla. El pueblo de Israel, desde los primeros estadios de su historia que nos son conocidos, pensaba que algo de los hombres subsistiría después de su muerte. Este pensamiento aparece ya en la más antigua representación de lo que se llama el sheol.

3.2. La antigua concepción judía acerca del sheol en su primer estadio de evolución era bastante imperfecta. Se pensaba que, en contraposición al cielo, estaba debajo de la tierra. De ahí se formó la expresión «bajar al sheol» (Gn 37, 35; Sal 55, 16 etc.). Los que habitan allí se llaman refaim. Esta palabra hebrea carece de singular, lo cual parece indicar que no se prestaba atención a una vida individual de ellos. No alaban a Dios y están separados de Él. Todos, como una masa anónima, tienen la misma suerte. En este sentido, la persistencia posmortal que se les atribuye no incluye todavía la idea de retribución.

3.3. Simultáneamente con esta representación empezó a aparecer la fe israelítica que cree que la Omnipotencia de Dios puede sacar a alguien del sheol (1 S 2,6; Am 9,2, etc.). Por esta fe se prepara la idea de resurrección de los muertos, que se expresa en Dn 12,2 y en Is 26,19, y que en tiempos de Jesús prevalece ampliamente entre los judíos, con la conocida excepción de los Saduceos (cf. Mc 12,18).

La fe en la resurrección introdujo una evolución en el modo de concebir el sheol. El sheol ya no se concibe como el domicilio común de los muertos, sino como dividido en dos estratos, de los que uno está destinado a los justos, y el otro a los impíos. Los muertos se encuentran en ellos hasta el juicio último, en el que se pronunciará la sentencia definitiva; pero ya en estos diversos estratos reciben, de modo inicial, la retribución debida. Este modo de concebir aparece en el Henoch etiópico 22 (41) y se presupone en Lc 16,19-31.

3.4. En el Nuevo Testamento se afirma un cierto estado intermedio de este tipo en cuanto que se enseña pervivencia inmediatamente después de la muerte como tema diverso de la resurrección, la cual, por cierto, en el Nuevo Testamento nunca se pone en conexión con la muerte. Debe añadirse que, al afirmar esta pervivencia, se subraya, como idea central, la comunión con Cristo.

Así, Jesús crucificado promete al buen ladrón: «Yo te aseguro (AMEN): hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23,43). El Paraíso es un término técnico judío que corresponde a la expresión «Gan Edén». Pero se afirma, sin describirlo ulteriormente; el pensamiento fundamental es que Jesús quiere recibir al buen ladrón en comunión consigo inmediatamente después de la muerte. Esteban en la lapidación manifiesta la misma esperanza; en las palabras «Estoy viendo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está en pie a la derecha de Dios» (Hch 7,56), juntamente con su pos-trema oración «Señor Jesús, recibe mi espíritu» (Hch 7,59), afirma que espera ser recibido inmediatamente por Jesús en su comunión.

En Jn 14,1-3, Jesús habla a sus discípulos de las muchas moradas que hay en casa de su Padre. «Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde esté yo, estéis también vosotros» (v.3). Apenas puede dudarse de que estas palabras se refieren al tiempo de la muerte de los discípulos, y no a la parusía, la cual en el evangelio de Juan pasa a un segundo plano (aunque no en la primera carta de Juan). De nuevo, la idea de comunión con Cristo es central. Él no es sólo «el Camino, [sino] la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). Debe advertirse la semejanza verbal entre MONAI (moradas) y MENEIN (permanecer). Jesús nos exhorta, refiriéndose a la vida terrena: «Permaneced en mí, como yo en vosotros» (Jn 15,4), «permaneced en mi amor» (v.9). Ya en la tierra, «si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada (MONEN) en él (Jn

14,23). Esta «morada» que es comunión se hace más intensa más allá de la muerte.

3.5. Pablo merece especial atención. Sobre el estado intermedio, su principal pasaje es Flp 1,21-24: «Pues para mí la vida es Cristo, y la muerte, una ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mí trabajo fecundo, no sé qué escoger. Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual, ciertamente, es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros». En el v.21, «la vida» («el vivir», TO ZEN) es sujeto, y «Cristo», predicado. Así se subraya siempre la idea de comunión con Cristo, la cual, comenzada en la tierra, se proclama como el único objeto de esperanza en el estado después de la muerte: «estar con Cristo» (v.23). La comunión después de la muerte se hace más intensa, y, por ello, es deseable el estado posmortal.

Pablo no procede con desprecio de la vida terrena; finalmente se decide por la permanencia «en la carne» (cf. v.25). Pablo no desea naturalmente la muerte (cf. 2 Co 5,24). Perder el cuerpo es doloroso. Es habitual contraponer las actitudes de Sócrates y de Jesús ante la muerte. Sócrates considera la muerte una liberación del alma con respecto a la cárcel o sepulcro (SEMA) del cuerpo (SOMA); Jesús, que se entrega por los pecados del mundo (cf. Jn 10,15), en el huerto de Getsemaní siente también pavor ante la muerte que se acerca (cf. Mc 14,32). La actitud de Pablo no carece de semejanza con la de Jesús. El estado posmortal sólo es deseable, porque en el Nuevo Testamento implica siempre (es excepción Lc 16,19-31, donde el contexto es del todo diverso) unión con Cristo.

Sería completamente falso afirmar que Pablo ha tenido una evolución, por la que habría pasado de la fe en la resurrección a la esperanza de inmortalidad. Ambas cosas coexisten en él desde el principio. En la misma carta a los Filipenses en la que expone el motivo por el que se puede desear el estado intermedio, habla, con gran alegría, de la espera de la parusía del Señor, «el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,21). Por tanto, el estado intermedio se concibe como transitorio, sin duda deseable por la unión que implica con Cristo, pero de modo que la esperanza suprema permanezca siempre la resurrección de los cuerpos: «En efecto, es necesario que este ser corruptible [es decir, el cuerpo] se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad» (1 Co 15,53).

4. La realidad de la resurrección en el contexto teológico actual

4.1. Se entiende fácilmente que, partiendo de esta doble línea doctrinal del Nuevo Testamento, toda la tradición cristiana, sin excepciones de gran importancia, haya concebido, casi hasta nuestros tiempos, el objeto de la esperanza escatológica, constituido por una doble fase. Cree que, entre la muerte del hombre y el fin del mundo, subsiste un elemento consciente del hombre al que llama con el nombre «alma» (PSYKHE) empleado también por la Sagrada Escritura (cf. Sb 3,1; Mt 10,28), y que ya en ella es sujeto de retribución. En la parusía del Señor que sucederá al final de la historia, se espera la resurrección bienaventurada de «los de Cristo» (1 Co 15,23). Desde entonces comienza la glorificación eterna de todo el hombre ya resucitado. La pervivencia del alma consciente, previa a la resurrección, salva la continuidad y la identidad de subsistencia entre el hombre que vivió y el hombre que resucitará, en cuanto que gracias a ella el hombre concreto nunca deja totalmente de existir.

4.2. Como excepciones frente a esta tradición, hay que recordar a ciertos cristianos del siglo segundo que, bajo el influjo de los gnósticos, se oponían a la «salvación de la carne», llamando resurrección a la mera pervivencia del alma dotada de cierta corporeidad (42). Otra excepción es el thnetopsiquismo de Taciano y de algunos herejes árabes que pensaban que el hombre moría totalmente, de modo que ni siquiera el alma pervivía. La resurrección final se concebía como nueva creación de la nada, del hombre muerto (43).

Después de ellos hasta casi nuestros tiempos no ha habido prácticamente ninguna excepción en este tema. Martín Lutero no constituye una excepción, ya que admite la doble fase escatológica. Para él la muerte es «la separación del alma del cuerpo» (44); mantiene que las almas perviven entre la muerte y la resurrección final, aunque haya expresado dudas acerca del modo de concebir el estado en que las almas se encuentran entre la muerte y la resurrección: a veces admitió que los santos quizás en el cielo oran por

nosotros (45), mientras que otras opinó que las almas se hallan en un estado de sueño (46). No negó nunca, por tanto, el estado intermedio, aunque lo haya interpretado de modo diverso que la fe católica (47). La ortodoxia luterana conservó la doble fase, dejando la idea de sueño de las almas.

4.3. Por primera vez en el siglo XX comenzó a propagarse la negación de la doble fase. La nueva tendencia apareció en algunos teólogos evangélicos y, por cierto, en la forma de muerte total (Ganztod, como el antiguo thnetopsiquismo) y de resurrección al final de los tiempos, explicada como creación de la nada. Las razones a las que se apelaba eran prevalentemente confesionales: el hombre no podría presentar nada propio ante Dios, no sólo las obras, sino tampoco la misma inmortalidad natural del alma; la seriedad de la muerte sólo se mantendría si ésta afecta a todo el hombre y no sólo al cuerpo; siendo la muerte pena del pecado y todo el hombre pecador, todo el hombre debe ser afectado por la muerte, sin que se entienda que el alma, en la que se encuentra la raíz del pecado, se libre de la muerte. Poco a poco, casi de modo programático, comenzó a proponerse un nuevo esquema escatológico: sólo la resurrección en lugar de la inmortalidad y la resurrección.

Esta primera forma de la tendencia presentaba muchísimas dificultades: si todo el hombre desaparece en la muerte, Dios podría crear un hombre completamente igual a él; pero si entre ambos no se da continuidad existencial, el segundo hombre no puede ser el mismo que el primero. Por ello, se elaboraron nuevas teorías que afirman la resurrección en la muerte, para que no surja un espacio vacío entre la muerte y la parusía. Hay que confesar que de este modo se introduce un tema desconocido para el Nuevo Testamento, ya que el Nuevo Testamento habla siempre de la resurrección en la parusía, y nunca en la muerte del hombre (48).

Cuando la nueva tendencia comenzó a pasar a algunos teólogos católicos, la Santa Sede, con una carta enviada a todos los Obispos (49), la consideró disonante con el legítimo pluralismo teológico.

4.4. Todas estas teorías deberían discernirse con una consideración serena del testimonio bíblico y de la historia de la tradición, tanto con respecto a la escatología misma como con respecto a sus presupuestos antropológicos. Pero además puede preguntarse con razón si puede despojarse fácilmente a una teoría de todos los motivos que le dieron origen. Ello debe tenerse especialmente en cuenta cuando, de hecho, una determinada línea teológica ha nacido de principios confesionales no católicos.

Además habría que atender a las desventajas para el diálogo ecuménico que nacerían de la nueva concepción. Aunque la nueva tendencia ha nacido entre algunos teólogos evangélicos, no corresponde a la gran tradición de la ortodoxia luterana, que también ahora es prevalente entre los fieles de esa confesión. Entre los cristianos orientales separados es todavía más fuerte la persuasión acerca de una escatología de almas que es previa a la resurrección de los muertos. Todos estos cristianos piensan que es necesaria la escatología de almas, porque consideran la resurrección de los muertos en conexión con la parusía de Cristo (50). Más aún, si miramos fuera del ámbito de las confesiones cristianas, hay que considerar que la escatología de almas es un bien muy común para las religiones no cristianas.

En el pensamiento cristiano tradicional, la escatología de almas es un estado en el que, a lo largo de la historia, los hermanos en Cristo se reúnen sucesivamente con Él y en Él. El pensamiento de la unión familiar de las almas por la muerte, que no es completamente ajeno a no pocas religiones africanas, ofrece una oportunidad para el diálogo interreligioso con ellas. Hay que añadir ulteriormente que en el cristianismo tal reunión llega a su culminación al final de la historia, cuando los hombres sean conducidos por la resurrección a su plena realidad existencial, también corpórea.

4.5. En la historia de esta cuestión se propuso más tarde otro modo de argumentación a favor de la fase única. Se objetó que el esquema de doble fase habría nacido por una contaminación producida por el helenismo. La única idea bíblica sería la de la resurrección; por el contrario, la inmortalidad del alma procedería de la filosofía griega. Consecuentemente se propone purificar a la escatología cristiana de toda adición del helenismo.

Hay que reconocer que la idea de resurrección es bastante reciente en la Sagrada Escritura (Dn 12,1-3 es el primer texto indiscutido sobre ella). La más antigua concepción de los judíos afirmaba más bien la persistencia de las sombras de los hombres que habían vivido (refaim) en un domicilio común de los muertos (sheol), diverso de los sepulcros. Esta manera de pensar es bastante parecida al modo como Homero hablaba de las almas (PSYKHAI) en el averno (HADES). Este paralelismo entre la cultura hebrea y la griega, que se da también en otras épocas, hace dudar de su supuesta oposición. En la antigüedad, por todas las riberas del Mar Mediterráneo, las semejanzas culturales y los influjos mutuos fueron mucho mayores de lo que se piensa frecuentemente, sin que constituyan un fenómeno posterior a la Sagrada Escritura y contaminante de su mensaje.

Por otra parte, no puede suponerse que sólo las categorías hebreas hayan sido instrumento de la revelación divina. Dios ha hablado «muchas veces y de muchos modos» (Hb 1,1). No puede pensarse que los libros de la Sagrada Escritura en los que la inspiración se expresa con palabras y conceptos culturales griegos tengan, por ello, una autoridad menor que los que han sido escritos en hebreo o arameo.

Finalmente, no es posible hablar de mentalidad hebrea y griega como si se tratara de unidades simples. Las concepciones escatológicas imperfectas de los patriarcas han ido siendo pulidas por la revelación posterior. Por su parte, la filosofía griega no se reduce al platonismo o al neoplatonismo. Esto no puede olvidarse, ya que existen muchos contactos de los Padres no sólo con el platonismo medio, sino también con el estoicismo (51). Por esta razón, habría que exponer, de modo muy matizado, tanto la historia de la revelación y de la tradición como las relaciones entre la cultura hebrea y griega.

5. El hombre llamado a la resurrección

5.1. El Concilio Vaticano II enseña: «El hombre, uno en cuerpo y alma, por su misma condición corporal, reúne en sí los elementos del mundo material, de modo que por él llegan a su culmen y elevan al Creador su voz en una alabanza libre. [...] No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y no sólo como una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad supera al universo: retorna a esta profunda interioridad cuando se vuelve al corazón, donde le espera Dios, que escruta los corazones, y donde él mismo decide sobre su propia suerte ante los ojos de Dios. Por tanto, reconociendo en sí mismo un alma espiritual e inmortal, no se engaña con una ilusión falaz, que fluya sólo de las condiciones físicas y sociales, sino que, por el contrario, alcanza la misma verdad profunda de la realidad» (52). Con estas palabras, el Concilio reconoce el valor de la experiencia espontánea y elemental, por la que el hombre se percibe a sí mismo como superior a todas las demás criaturas terrenas y, por cierto, porque es capaz de poseer a Dios por el conocimiento y el amor. La diferencia fundamental entre hombres y aquellas otras criaturas se manifiesta en el apetito innato de felicidad, que hace que el hombre rechace y deteste la idea de una total destrucción de su persona; el alma, o sea, «la semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia, se subleva contra la muerte» (53). Porque esta alma inmortal es espiritual, la Iglesia mantiene que Dios es su Creador en cada hombre (54).

Esta antropología hace posible la escatología, ya citada, de doble fase. Porque esta antropología cristiana incluye una dualidad de elementos (el esquema «cuerpo-alma») que se pueden separar de modo que uno de ellos («el alma espiritual e inmortal») subsista y perviva separado, ha sido acusada, a veces, de dualismo platónico. La palabra «dualismo» se puede entender de muchas maneras. Por ello, cuando se habla de la antropología cristiana, es mejor emplear la palabra «dualidad». Por otra parte, porque en la tradición cristiana el estado de pervivencia del alma después de la muerte no es definitivo ni ontológicamente supremo, sino «intermedio» y transitorio, y ordenado, en último término, a la resurrección, la antropología cristiana tiene características completamente propias y es diversa de la conocida antropología de los platónicos (55).

5.2. Además, no se puede confundir la antropología cristiana con el dualismo platónico, ya que en ella el hombre no es meramente el alma, de modo que el cuerpo sea una cárcel detestable. El cristiano no se avergüenza del cuerpo como Plotino (56). La esperanza de la resurrección parecería absurda a los platónicos, porque no se puede colocar la esperanza en una vuelta a la cárcel. Sin embargo, esta

esperanza de la resurrección es central en el Nuevo Testamento. Consecuentemente con esta esperanza, la teología cristiana primitiva consideraba al alma separada «medio hombre», y deducía de ello que era conveniente que siguiera después la resurrección: «o qué indigno sería de Dios llevar medio hombre a la salvación» (57). San Agustín expresa bien la mente común de los Padres cuando escribe sobre el alma separada: «le es inherente un cierto apetito natural de administrar el cuerpo:[...] mientras no está el cuerpo con cuya administración se aquiete aquel apetito»(58).

5.3. La antropología de dualidad se encuentra en Mt 10,28: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien a aquel que puede llevar a la perdición alma y cuerpo en la gehenna». Este «logion», entendido a la luz de la antropología y la escatología coetáneas, nos enseña que es un hecho querido por Dios que el alma perviva después de la muerte terrestre hasta que en la resurrección se una, de nuevo, al cuerpo. No hay que admirarse de que el Señor haya pronunciado estas palabras con ocasión de dar doctrina sobre el martirio. La historia bíblica muestra que el martirio por la verdad constituye también el momento privilegiado en que se iluminan con la luz de la fe tanto la creación hecha por Dios como la futura resurrección escatológica y la promesa de la vida eterna (cf. 2 M 7,9.11.14.22-23.28 y 36).

También en el libro de la Sabiduría la revelación de la escatología de almas está en un contexto en el que se habla de aquellos que, «a juicio de los hombres, han sufrido castigos» (Sb 3,4); aunque «a los ojos de los insensatos pareció que habían muerto, y se tuvo por quebranto su partida» (Sb 3,2), «las almas de los justos están en las manos de Dios» (Sb 3,1). Esta escatología de almas está unida en el mismo libro con la clara afirmación del poder de Dios para realizar la resurrección de los hombres (cf. Sb 16,13-14).

5.4. Aceptando fielmente las palabras del Señor en Mt 10,28, «la Iglesia afirma la continuidad y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo “yo” humano, carente mientras tanto del complemento de su cuerpo» (59). Esta afirmación se funda en la dualidad característica de la antropología cristiana.

Sin embargo, a esta afirmación se oponen, a veces, unas palabras de Santo Tomás que sostiene: «mi alma no es el “yo”» (60). Pero el contexto de esta afirmación está constituido por las palabras inmediatamente precedentes, en las que se subraya que el alma es una parte del hombre. Esta doctrina es constante en la Suma teológica de Santo Tomás: cuando se objeta que «el alma separada es una sustancia individual de una naturaleza racional; pero no es persona», responde: «el alma es una parte de la especie humana: y, por ello, aunque esté separada, porque, sin embargo, sigue teniendo la posibilidad de unión, no puede llamarse naturaleza individual, que es una hipóstasis, o sustancia primera; de la misma manera que ni la mano ni cualquier otra de las partes del hombre. Y así no le corresponde ni la definición de persona ni el nombre» (61). En este sentido, en cuanto que el alma humana no es todo el hombre, se puede decir que no es el «yo». Más aún, hay que mantenerlo para que permanezca la línea tradicional de la antropología cristiana. Por ello, de aquí deduce Santo Tomás que en el alma separada se da un apetito del cuerpo, o sea, de la resurrección (62). Esta posición de Santo Tomás manifiesta el sentido tradicional de la antropología cristiana, como ya lo expresaba San Agustín (63).

Sin embargo, en otro sentido se puede y se debe decir que en el alma separada subsiste «el mismo “yo” humano» (64), en cuanto que al ser el elemento consciente y subsistente del hombre, podemos sostener, gracias a ella, una verdadera continuidad entre el hombre que vivió en la tierra y el hombre que resucitará. Sin tal continuidad de un elemento humano subsistente, el hombre que vivió en la tierra y el que resucitará, no serían el mismo «yo». Por ella permanecen después de la muerte los actos de entendimiento y de voluntad hechos en la tierra. Ella, también en cuanto separada, realiza actos personales de entendimiento y voluntad. Además, la subsistencia del alma separada es clara por la praxis de la Iglesia, la cual dirige oraciones a las almas de los bienaventurados.

De estas consideraciones aparece que, por una parte, el alma separada es una realidad ontológicamente incompleta, y, por otra, es consciente; más aún, según la definición de Benedicto XII, las almas de los santos plenamente purificadas «inmediatamente después de la muerte» y, por cierto, ya en cuanto separadas («antes de la reasunción de sus cuerpos»), tienen la felicidad plena de la visión intuitiva

de Dios (65). Tal felicidad en sí es perfecta y no puede darse nada que sea específicamente superior. La misma transformación gloriosa del cuerpo en la resurrección es efecto de esta visión con respecto al cuerpo; en este sentido, Pablo habla de un cuerpo espiritual (cf. 1 Co 15,44), es decir, configurado por influjo del «espíritu», y ya no solamente del alma («cuerpo psíquico»).

La resurrección final, si se la compara con la felicidad del alma individual, implica también el aspecto eclesial, en cuanto que entonces todos los hermanos que son de Cristo llegarán a la plenitud (cf. Ap 6,1 l). Entonces toda la creación será sometida a Cristo (cf. 1 Co 15,27-28) y así también ella «será liberada de la servidumbre de la corrupción» (Rm 8, 21).

6. La muerte cristiana

6.1. La concepción antropológica característicamente cristiana ofrece una concreta manera de entender el sentido de la muerte. Como en la antropología cristiana el cuerpo no es una cárcel, de la que el encarcelado desea huir, ni un vestido, que se puede quitar fácilmente, la muerte considerada naturalmente no es algo deseable para ningún hombre ni un acontecimiento que el hombre pueda abrazar con ánimo tranquilo sin superar previa-mente la repugnancia natural. Nadie debe avergonzarse de los sentimientos de natural repulsa que experimenta ante la muerte, ya que el mismo Señor quiso padecerlos antes de su muerte y Pablo testifica haberlos tenido: «no queremos desvestirnos, sino revestirnos» (2 Co 5,4). La muerte escinde al hombre intrínsecamente. Más aún, porque la persona humana no es solamente el alma, sino el alma y el cuerpo esencialmente unidos, la muerte afecta a la persona.

Lo absurdo de la muerte aparece más claro si consideramos que en el orden histórico existe contra la voluntad de Dios (cf. Sb 1, 13-14; 2, 23-24): pues «el hombre si no hubiera pecado, habría sido sustraído» de la muerte corporal (66). La muerte tiene que ser aceptada con un cierto sentido de penitencia por el cristiano que tiene ante los ojos las palabras de Pablo: «el salario del pecado es la muerte» (Rm 6,23).

También es natural que el cristiano sufra con la muerte de las personas que ama. «Jesús se echó a llorar» (Jn 11,35) por su amigo Lázaro muerto. También nosotros podemos y debemos llorar a nuestros amigos muertos.

6.2. La repugnancia que el hombre experimenta ante la muerte y la posibilidad de superar esa repugnancia constituyen una actitud característicamente humana, completamente diversa de la de cualquier animal. De este modo, la muerte es una ocasión en la que el hombre puede y debe manifestarse como hombre. El cristiano puede además superar el temor de la muerte, apoyado en otros motivos.

La fe y la esperanza nos enseñan otro rostro de la muerte. Jesús asumió el temor de la muerte a la luz de la voluntad del Padre (cf. Mc 14,36). Él murió para «libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud» (Hb 2,15). Consecuentemente puede ya Pablo, tener deseo de partir para estar con Cristo; esa comunión con Cristo después de la muerte es considerada por Pablo en comparación con el estado de la vida presente, como algo que «es con mucho lo mejor» (cf. Flp 1,23). La ventaja de esta vida consiste en que «habitamos en el cuerpo» y así tenemos nuestra plena realidad existencial; pero con respecto a la plena comunión posmortal «vivimos lejos del Señor» (cf. 2 Co 5,6). Aunque por la muerte salimos de este cuerpo y nos vemos así privados de nuestra plenitud existencial, la aceptamos con buen ánimo; más aún, podemos desear, cuando ella llegue, «vivir con el Señor» (2 Co 5,8). Este deseo místico de comunión posmortal con Cristo, que puede coexistir con el temor natural de la muerte, aparece una y otra vez en la tradición espiritual de la Iglesia, sobre todo en los santos, y debe ser entendido en su verdadero sentido. Cuando este deseo lleva a alabar a Dios por la muerte, esta alabanza no se funda, en modo alguno, en una valoración positiva del estado mismo en que el alma carece del cuerpo, sino en la esperanza de poseer al Señor por la muerte (67). La muerte se considera entonces como puerta que conduce a la comunión posmortal con Cristo, y no como liberadora del alma con respecto a un cuerpo que le fuera una carga.

En la tradición oriental es frecuente el pensamiento de la bondad de la muerte en cuanto que es condición y camino para la futura resurrección gloriosa. «Si, por tanto, no es posible sin la resurrección que

la naturaleza llegue a mejor forma y estado, y si la resurrección no puede hacerse sin que preceda la muerte, la muerte es algo bueno en cuanto que es para nosotros comienzo y camino de un cambio para mejor» (68). Cristo con su muerte y su resurrección dio a la muerte esta bondad: «Como extendiendo la mano al que yacía, y mirando por ello a nuestro cadáver, se acercó tanto a la muerte cuanto es haber tomado la mortalidad, y con su cuerpo dio a la naturaleza el comienzo de la resurrección (69). En este sentido, Cristo «cambió el ocaso en oriente» (70).

También el dolor y la enfermedad, que son un comienzo de la muerte, deben asumirse por los cristianos de una manera nueva. Ya en sí mismo se llevan con molestia, pero todavía más en cuanto que son signos del progreso de la disolución del cuerpo (71). Ahora bien, por la aceptación del dolor y de la enfermedad permitidos por Dios, nos hacemos partícipes de la pasión de Cristo, y por el ofrecimiento de ellos nos unimos al acto con que el Señor ofreció su propia vida al Padre por la salvación del mundo. Cada uno de nosotros debe afirmar, como en otro tiempo Pablo: «completo en mi carne lo que falta de las tribulaciones de Cristo por el bien de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). Por la asociación a la pasión del Señor somos también conducidos a poseer la gloria de Cristo resucitado: «siempre llevando en el cuerpo, de acá para allá, la situación de muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Co 4,10) (72).

De modo semejante no nos es lícito entristecernos por la muerte de los amigos «como los demás, que no tienen esperanza» (1 Ts 4,13). Por parte de estos, «con lamentaciones lacrimosas y con gemidos» «se suele deplorar una cierta miseria de los que mueren o su extinción casi total»; a nosotros, como a Agustín en la muerte de su madre, nos consuela este pensamiento: «ella [Mónica] ni moría miserablemente ni moría del todo» (73).

6.3. Este aspecto positivo de la muerte sólo se alcanza por un modo de morir que el Nuevo Testamento llama «muerte en el Señor»: «Dichosos los muertos que mueren en el Señor» (Ap. 14,13). Esta «muerte en el Señor» es deseable en cuanto que lleva a la bienaventuranza, y se prepara con la vida santa: «Desde ahora, sí —dice el Espíritu—, que descansen de sus fatigas, porque sus obras los acompañan» (Ap 14, 13). De este modo, la vida terrena se ordena a la comunión con Cristo después de la muerte, que se obtiene ya en el estado de alma separada (74) que es, sin duda, ontológicamente imperfecto e incompleto. Porque la comunión con Cristo es un valor superior a la plenitud existencial, la vida terrena no puede considerarse el valor supremo. Esto justifica en los santos el deseo místico de la muerte, que, como hemos dicho, es frecuente.

Por la vida santa, a la que la gracia de Dios nos llama y para la que nos ayuda con su auxilio, la conexión original entre la muerte y el pecado como que se rompe, no porque la muerte se suprima físicamente, sino en cuanto que comienza a conducir a la vida eterna. Este modo de morir es una participación en el misterio pascual de Cristo. Los sacramentos nos disponen a esa muerte. El bautismo, en el que morimos místicamente al pecado, nos consagra para la participación en la resurrección del Señor (cf. Rm 6,3-7). Por la recepción de la Eucaristía, que es «medicina de inmortalidad» (75), el cristiano recibe garantía de participar de la resurrección de Cristo.

La muerte en el Señor implica la posibilidad de otro modo de morir, a saber, la muerte fuera del Señor que conduce a la muerte segunda (cf. Ap 20,14). En esta muerte, la fuerza del pecado, por el que la muerte entró en el mundo (cf. Rm 5,12), manifiesta, en grado sumo, su capacidad de separar de Dios.

6.4. Pronto se formaron, y por cierto bajo el influjo de la fe en la resurrección de los muertos, costumbres cristianas para sepultar los cadáveres de los fieles. El modo de hablar expresado en las palabras «cementerio» (en griego, KOIMETERION = «dormi-torio») o «deposición» (en latín, «depositio»; derecho de Cristo a recuperar el cuerpo del cristiano, en oposición a «donación») presupone esa fe. En el cuidado que se tiene con el cadáver, se veía «una obligación de humanidad», pero «si los que no creen en la resurrección de la carne hacen estas cosas», han de prestarlas especialmente aquellos «que creen que esta obligación que se cumple con el cuerpo muerto, pero que ha de resucitar y permanecer en la eternidad, es también, de alguna manera, un testimonio de esta misma fe» (76).

Durante mucho tiempo estuvo prohibida la cremación de los (77) cadáveres porque se la percibía históricamente en conexión con una mentalidad neoplatónica que mediante ella pretendía la destrucción del cuerpo para que así el alma se liberara totalmente de la cárcel (78) (en tiempos más recientes implicaba una actitud materialista o agnóstica). La Iglesia ya no la prohíbe, «a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana» (79). Hay que procurar que la actual difusión de la cremación también entre los católicos no oscurezca, de alguna manera, su mentalidad correcta sobre la resurrección de la carne.

7. «El consorcio vital» (80) de todos los miembros de la Iglesia en Cristo

7.1. La eclesiología de comunión, que es muy característica del Concilio Vaticano II, cree que la comunión de los santos, o sea, la unión en Cristo de los hermanos, la cual consiste en vínculos de caridad, no se interrumpe por la muerte, «antes bien, según la perenne fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de bienes espirituales» (81). La fe da a los cristianos que viven en la tierra «la posibilidad de comunicar con los queridos hermanos ya arrebatados por la muerte» (82). Esta comunicación se hace por las diversas formas de oración.

Un tema muy importante en el Apocalipsis de Juan está constituido por la liturgia celeste. Las almas de los bienaventurados participan en ella. En la liturgia terrena, sobre todo «al celebrar [...] el Sacrificio Eucarístico, nos unimos sumamente al culto de la Iglesia celeste, comunicando y venerando la memoria, en primer lugar, de la gloriosa siempre Virgen María, pero también del bienaventurado José y de los bienaventurados Apóstoles y Mártires y todos los Santos» (83). Realmente cuando se celebra la liturgia terrena, se manifiesta la voluntad de unirla con la celeste. Así en la anáfora romana, esta voluntad aparece no sólo en la oración «Reunidos en comunión» (al menos en su forma actual), sino también en el paso del prefacio al canon y en la oración «Te rogamos humildemente», donde se pide que la oblación terrena sea llevada al sublime altar del cielo.

Pero esta liturgia celeste no consiste sólo en la alabanza. Su centro es el Cordero que está en pie como degollado (cf. Ap 5,6), es decir, «Cristo Jesús, el que murió; más aún, el que resucitó, el que está a la diestra de Dios, y que intercede por nosotros» (Rm 8,34; cf. Hb 7,25). Porque las almas de los bienaventurados participan de esta liturgia de intercesión, tienen también en ella cuidado de nosotros y de nuestra peregrinación, «como quiera que interceden por nosotros y con su fraterna solicitud ayudan grandemente nuestra flaqueza» (84). Porque en esta unión de la liturgia celeste y terrena nos hacemos conscientes de que los bienaventurados oran por nosotros, «conviene [...] sumamente que amemos a estos amigos y coherederos de Jesucristo, hermanos también y eximios bienhechores nuestros, [y] que demos a Dios las debidas gracias por ellos» (85).

Ulteriormente la Iglesia nos exhorta con empeño a «invocarlos con nuestras súplicas y recurrir a sus oraciones, ayuda y auxilio para impetrar beneficios de Dios por medio de su Hijo Jesucristo Señor nuestro, que es el único Redentor y Salvador» (86). Esta invocación de los santos es un acto por el que el fiel se entrega confiadamente a la caridad de ellos. Por ser Dios la fuente de la que toda caridad se difunde (cf. Rm 5,5), toda invocación de los santos es reconocimiento de Dios, como fundamento supremo de la caridad de ellos, y tiende, en último término, a Él.

7.2. La idea de evocación de los espíritus es completamente distinta del concepto de invocación. El Concilio Vaticano II, que recomendó invocar las almas de los bienaventurados, recordó también los principales documentos emanados del magisterio de la Iglesia «contra cualquier forma de evocación de los espíritus» (87). Esta prohibición constante tiene origen bíblico ya en el Antiguo Testamento (Dt 18,10-14; cf. también Ex 22,17; Lv 19,31; 20,6.27). Es muy conocido el relato de la evocación del espíritu de Samuel ('obot), realizada por el rey Saúl (1 S 28,3-25), a la que la Escritura atribuye el rechazo, más aún, la muerte de Saúl: «Saúl murió a causa de la infidelidad que había cometido contra Yahveh, porque no guardó la palabra de Yahveh y también por haber interrogado y consultado a una nigromante, en vez de consultar a Yahveh, por lo que le hizo morir y transfirió el reino a David, hijo de Jesé» (1 Cro 10,13-14). Los Apóstoles mantienen esta prohibición en el Nuevo Testamento en cuanto que rechazan todas las artes mágicas (Hch 13,6-12; 16,16-18; 19,11-20).

En el Concilio Vaticano II, la Comisión doctrinal explicó qué se entiende con la palabra «evocación»: ésta sería cualquier método «por el que se intenta provocar con técnicas humanas una comunicación sensible con los espíritus o las almas separadas para conseguir diversas noticias y diversos auxilios» (88). Este conjunto de técnicas se suele designar generalmente con el nombre de «espiritismo». Con frecuencia -como se dice en la respuesta citada- por la evocación de los espíritus se pretende la obtención de noticias ocultas. En este campo, los fieles han de remitirse a lo que Dios ha revelado: «Tienen a Moisés y a los profetas; que les oigan» (Lc 16,29). Una curiosidad ulterior sobre cosas posmortales es insana y, por ello, se ha de reprimir.

No faltan hoy sectas que rechazan la invocación de los santos, realizada por los católicos, apelando a su prohibición bíblica; de esta manera, no la distinguen de la evocación de los espíritus. Por nuestra parte, a la vez que exhortamos a los fieles a invocar a los santos, debemos enseñarles la invocación de los santos de manera que no ofrezca a las sectas ocasión alguna para tal confusión.

7.3. Con respecto a las almas de los difuntos que después de la muerte necesitan todavía purificación, «la Iglesia de los peregrinos desde los primeros tiempos del cristianismo [...] ofreció también sufragios por ellos» (89). Cree, en efecto, que para esa purificación «les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, tales como el sacrificio de la Misa, oraciones y limosnas, y otros oficios de piedad, que los fieles acostumbran practicar por los otros fieles, según las instituciones de la Iglesia» (90).

7.4. La «Institución general del Misal Romano», después de la renovación litúrgica posconciliar, explica muy bien el sentido de este múltiple consorcio de todos los miembros de la Iglesia, que alcanza su culminación en la celebración litúrgica de la Eucaristía: por las intercesiones «se expresa que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia tanto celeste como terrena, y que la oblación se hace por ella y todos sus miembros vivos y difuntos, los cuales están llamados a participar de la redención y de la salvación adquirida por el Cuerpo y la Sangre de Cristo» (91).

8. Purificación del alma para el encuentro con Cristo glorioso

8.1. Cuando el magisterio de la Iglesia afirma que las almas de los santos inmediatamente después de la muerte gozan de la visión beatífica de Dios y de la comunión perfecta con Cristo, presupone siempre que se trata de las almas que se encuentren purificadas (92). Por ello, aunque se refieran al santuario terreno, las palabras del Salmo 15, 1-2 tienen también mucho sentido para la vida posmortal: «Yahveh, ¿quién morará en tu tienda?, ¿quién habitará en tu santo monte? -El que anda sin tacha» (93). Nada manchado puede entrar en la presencia del Señor.

Con estas palabras se expresa la conciencia de una realidad tan fundamental, que en muchísimas grandes religiones históricas, de una forma o de otra, se tiene un cierto vislumbre de la necesidad de una purificación después de la muerte.

También la Iglesia confiesa que cualquier mancha es impedimento para el encuentro íntimo con Dios y con Cristo. Este principio ha de entenderse no sólo de las manchas que rompen y destruyen la amistad con Dios, y que, por tanto, si permanecen en la muerte, hacen el encuentro con Dios definitivamente imposible (pecados mortales), sino también de las que oscurecen esa amistad y tienen que ser previamente purificadas para que ese encuentro sea posible. A ellas pertenecen los llamados «pecados cotidianos» o veniales (94) y las reliquias de los pecados, las cuales pueden también permanecer en el hombre justificado después de la remisión de la culpa, por la que se excluye la pena eterna (95). El sacramento de la unción de los enfermos se ordena a expiar las reliquias de los pecados antes de la muerte (96). Sólo si nos hacemos conformes a Cristo, podemos tener comunión con Dios (cf. Rm 8,29).

Por esto, se nos invita a la purificación. Incluso el que se ha lavado, debe liberarse del polvo sus pies (cf. Jn 13,10). Para los que no lo hayan hecho suficientemente por la penitencia en la tierra, la Iglesia cree que existe un estado posmortal de purificación (97), o sea, una «purificación previa a la visión de Dios» (98). Como esta purificación tiene lugar después de la muerte y antes de la resurrección final, este estado pertenece al estadio escato-lógico intermedio; más aún, la existencia de este estado muestra la existencia

de una escatología intermedia.

La fe de la Iglesia sobre este estado ya se expresaba implícitamente en las oraciones por los difuntos, de las que existen muchísimos testimonios muy antiguos en las catacumbas (99) y que, en último término, se fundan en el testimonio de 2 M 12,46 (100). En estas oraciones se presupone que pueden ser ayudados para obtener su purificación por las oraciones de los fieles. La teología sobre ese estado comenzó a desarrollarse en el siglo III con ocasión de los que habían recibido la paz con la Iglesia sin haber realizado la penitencia completa antes de su muerte (101).

Es absolutamente necesario conservar la práctica de orar por los difuntos. En ella se contiene una profesión de fe en la existencia de este estado de purificación. Éste es el sentido de la liturgia exequial que no debe oscurecerse: el hombre justificado puede necesitar una ulterior purificación. En la liturgia bizantina se presenta bellamente al alma misma del difunto que clama al Señor: «Permanezco imagen de tu Gloria inefable, aunque vul-nerado por el pecado» (102).

8.2. La Iglesia cree que existe un estado de condenación definitiva para los que mueren cargados con pecado grave (103). Se debe evitar completamente entender el estado de purificación para el encuentro con Dios, de modo demasiado semejante con el de condenación, como si la diferencia entre ambos consistiera solamente en que uno sería eterno y el otro temporal; la purificación posmortal es «del todo diversa del castigo de los condenados» (104). Realmente, un estado cuyo centro es el amor, y otro cuyo centro sería el odio, no pueden compararse. El justificado vive en el amor de Cristo. Su amor se hace más consciente por la muerte. El amor que se ve retardado en poseer a la persona amada padece dolor y por el dolor se purifica (105). San Juan de la Cruz explica que el Espíritu Santo, como «llama de amor viva», purifica el alma para que llegue al amor perfecto de Dios, tanto aquí en la tierra como después de la muerte si fuera necesario; en este sentido, establece un cierto paralelismo entre la purificación que se da en las llamadas «noches» y la purificación pasiva del purgatorio (106). En la historia de este dogma, una falta de cuidado en mostrar esta profunda diferencia entre el estado de purificación y el estado de condenación ha creado graves dificultades en la conducción del diálogo con los cristianos orientales (107).

9. Irrepetibilidad y unicidad de la vida humana. Los problemas de la reencarnación

9.1. Con la palabra «reencarnación» (o también con otras equivalentes como los términos griegos METEMPSYKHOSIS o METENSOMATOSIS) se denomina a una doctrina que sostiene que el alma humana después de la muerte asume otro cuerpo, y de este modo se encarna de nuevo. Se trata de una concepción nacida en el paganismo que, por contradecir completamente a la Sagrada Escritura y a la Tradición de la Iglesia, ha sido siempre rechazada por la fe y la teología cristianas (108).

La «reencarnación» se difunde hoy ampliamente en el mundo, también en el occidental y entre muchísimos que se autodenominan cristianos. Muchos medios de comunicación la proclaman. Además, cada día se hace más fuerte el influjo de las religiones y filosofías orientales que mantienen la reencarnación; a este influjo parece que hay que atribuir el aumento de mentalidad sincretista. La facilidad con que muchos aceptan la reencarnación quizás se deba en parte a una reacción espontánea e instintiva contra el creciente materialismo. En el modo de pensar de muchos hombres de nuestro tiempo, esta vida terrena se percibe como demasiado breve para poder realizar en ella todas las posibilidades de un hombre o para que puedan superarse o corregirse los defectos cometidos en ella.

La fe católica ofrece una respuesta plena a este modo de pensar. Es verdad que la vida humana es demasiado breve para que se superen y corrijan los defectos cometidos en ella; pero la purificación escatológica será perfecta. Tampoco es posible realizar todas las virtualidades de un hombre en el tiempo tan breve de una sola vida terrestre; pero la resurrección final gloriosa llevará al hombre a un estado que supera todo deseo suyo.

9.2. Sin que sea posible exponer aquí separadamente todos los aspectos con que los diversos reencarnacionistas exponen su sistema, la tendencia de reencarnacionismo, prevalente hoy en el mundo occidental, se puede reducir sintéticamente a cuatro puntos (109).

9.2.1. Existen muchas existencias terrestres. Nuestra vida actual ni es nuestra primera existencia corporal ni será la última. Ya vivimos anteriormente y viviremos todavía repetidamente en cuerpos materiales siempre nuevos.

9.2.2. Hay una ley en la naturaleza que impulsa a un continuo progreso hacia la perfección. Esta misma ley conduce las almas a vidas siempre nuevas y no permite retroceso alguno, más aún, tampoco una parada definitiva. A fortiori se excluye un estado definitivo de condenación sin fin. Después de más o menos siglos, todos llegarán a la perfección final de un puro espíritu (negación del infierno).

9.2.3. La meta final se obtiene por los propios méritos. En cada nueva existencia, el alma progresa en la medida de sus propios esfuerzos. Todo mal cometido se reparará con expiaciones personales, que el propio espíritu padece en encarnaciones nuevas y difíciles (negación de la redención).

9.2.4. En la medida en que el alma progresa hacia la perfección final, asumirá en sus nuevas encarnaciones un cuerpo cada vez menos material. En este sentido, el alma tiene tendencia a una definitiva independencia del cuerpo. Por este camino, el alma llegará a un estado definitivo en el que finalmente vivirá siempre libre del cuerpo e independiente de la materia (negación de la resurrección).

9.3. Estos cuatro elementos que constituyen la antropología reencarnacionista contradicen a las afirmaciones centrales de la revelación cristiana. No es necesario insistir ulteriormente en su diversidad con respecto a la antropología característicamente cristiana. El cristianismo defiende una dualidad, la reencarnación un dualismo, en el que el cuerpo es un mero instrumento del alma que se abandona después de cada existencia terrena para tomar otro completamente diverso. En el campo escatológico, el reencarnacionismo rechaza la posibilidad de una condenación eterna y la idea de resurrección de la carne.

Pero su principal error consiste en la negación de la soteriología cristiana. El alma se salva por su esfuerzo. De este modo, mantiene una soteriología auto-redentora, completamente opuesta a la soteriología hétero-redentora cristiana. Ahora bien, si se suprime la hetero-redención, no puede ya hablarse, en modo alguno, de Cristo Redentor. El núcleo de la soteriología del Nuevo Testamento se contiene en estas palabras: Dios «nos agració en el Amado. En Él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos, según la riqueza de su gracia que ha prodigado sobre nosotros» (Ef 1,6-8). Con este punto central está en pie o cae toda la doctrina sobre la Iglesia, los sacramentos y la gracia. Así es evidente la gravedad de las doctrinas implicadas en esta cuestión, y se entiende con facilidad que el magisterio de la Iglesia haya rechazado este sistema con el nombre de teosofismo (110).

Con respecto al punto específico, afirmado por los reencarnacionistas, de la repetibilidad de la vida humana, es conocida la afirmación de la carta a los Hebreos 9,27: «está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio». El Concilio Vaticano II citaba este texto para enseñar que el curso de nuestra vida terrestre es único (111).

En el fenómeno del reencarnacionismo quizás se manifiestan ciertas aspiraciones de librarse del materialismo. Sin embargo, esta dimensión de movimiento «espiritualista» no permite en modo alguno ocultar cuánto contradice el reencarnacionismo al mensaje evangélico.

10. La grandeza del designio divino y la seriedad de la vida humana

10.1. En la unicidad de la vida humana se ve claramente su seriedad. La vida humana no puede repetirse. Como la vida terrena es camino para las realidades escatológicas, el modo como procedemos en ella tiene consecuencias irrevocables. Por ello, esta nuestra vida corporal conduce a un destino eterno.

El hombre, por su parte, comenzará a conocer el sentido de su destino último sólo si considera su propia naturaleza recibida de Dios. Dios creó al hombre a su «imagen y semejanza» (Gn 1,26). Esto implica que lo hizo capaz de conocer a Dios y de amarlo libremente, mientras que, como señor, rige todas las demás criaturas, las somete y usa de ellas (112). Esta capacidad se funda en la espiritualidad del alma humana. Porque ésta es creada en cada hombre inmediatamente por Dios (113), cada hombre existe como objeto

de un acto concreto de amor creativo de Dios.

10.2. Dios no sólo creó al hombre, sino que ulteriormente lo puso en el Paraíso (Gn 2,4); con esta imagen la Sagrada Escritura quiere expresar que el primer hombre fue constituido en cercanía y amistad con Dios (114). Se entiende entonces que por el pecado contra un precepto grave de Dios se pierde el Paraíso (Gn 3,23-24), ya que tal pecado destruye la amistad del hombre con Dios.

Al pecado del primer hombre sigue la promesa de salvación (cf. Gn 3,15), que, según la exégesis tanto judía como cristiana, había de ser aportada por el Mesías (cf. en conexión con la palabra SPERMA los LXX: AUTOS y no AUTO).

De hecho, en la plenitud de los tiempos, Dios «nos reconcilió consigo por Cristo» (2 Co 5,18). Es decir, «a quien no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en él» (2 Co 5,21). Movidado por la misericordia, «tanto amó Dios al mundo que le dio su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). La redención nos permite «desvelar la profundidad de aquel amor que no se echa atrás ante el extraordinario sacrificio del Hijo, para colmar la fidelidad del Creador y Padre respecto a los hombres creados a su imagen y ya desde el “principio” elegidos para la gracia y la gloria» (115).

Jesús es el verdadero «Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El perdón del pecado, obtenido por la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rm 4,25), no es meramente jurídico, sino que renueva al hombre internamente (116), más aún, lo eleva sobre su condición natural. Cristo ha sido enviado por el Padre «para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Ga 4,5). Si con fe viva creemos en su nombre, él nos da «poder de llegar a ser hijos de Dios» (cf. Jn 1,12). De este modo entramos en la familia de Dios. El designio del Padre es que reproduzcamos «la imagen de su Hijo, para que sea él el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29). Consecuentemente, el Padre de Jesucristo se hace nuestro Padre (cf. Jn 20,17).

Porque somos hijos del Padre en el Hijo, somos «también herederos; herederos de Dios y coherederos de Cristo» (Rm 8,17). Así aparece el sentido de la vida eterna que nos ha sido prometida, como participación en la herencia de Cristo: «somos ciudadanos del cielo» (Flp 3,20), ya que con respecto al cielo no somos «extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19).

10.3. Jesús, al revelarnos los secretos de su Padre, pretende hacernos amigos suyos (cf. Jn 15,15). Pero ninguna amistad puede imponerse. La amistad, como también la adopción, se ofrecen para ser libremente aceptadas o rechazadas. La felicidad celeste es la consumación de la amistad ofrecida gratuitamente por Cristo y libremente aceptada por el hombre. «Estar con Cristo» (Flp 1,23), en situación de amigo, constituye la esencia de la eterna bienaventuranza celeste (cf. 2 Co 5,6-8; 1 Ts 4,17). El tema de la visión de Dios «cara a cara» (1 Co 13,12; cf. 1 Jn 3,2) debe entenderse como expresión de amistad íntima (cf. ya en Ex 33,11: «Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo»).

Esta amistad consumada libremente aceptada implica la posibilidad existencial de su rechazo. Todo lo que se acepta libremente, puede rechazarse libremente. Quien elige así el re-chazo, «no participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios» (Ef 5,5). La condenación eterna tiene su origen en el rechazo libre, hasta el final, del Amor y de la Piedad de Dios (117). La Iglesia cree que este estado consiste en la privación de la visión de Dios y en la repercusión eterna de esta pena en todo su ser (118). Esta doctrina de fe muestra tanto la importancia de la capacidad humana de rechazar libremente a Dios como la gravedad de ese libre rechazo. Mientras el cristiano permanece en esta vida, se sabe colocado bajo el juicio futuro de Cristo: «Porque es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba, conforme a lo que hizo a través del cuerpo, el bien o el mal» (2 Co 5,10). Sólo ante Cristo y por la luz comunicada por él, se hará inteligible el misterio de iniquidad que existe en los pecados que cometemos. Por el pecado grave, el hombre llega hasta a considerar, en su modo de obrar, «a Dios como enemigo de la propia criatura y, sobre todo, como enemigo del hombre, como fuente de peligro y de amenaza para el hombre» (119).

Como el curso de nuestra vida terrena es único (Hb 9,27) (120) y como en él se nos ofrecen gratuitamente la amistad y adopción divinas con el peligro de perderlas por el pecado, aparece claramente la seriedad de esta vida. Pues las decisiones que en ella se toman tienen consecuencias eternas. El Señor ha colocado ante nosotros «el camino de la vida y el camino de la muerte» (Jr 21,8). Aunque Él por la gracia preveniente y adyuvante nos invita al camino de la vida, podemos elegir cualquiera de los dos (121). Después de la elección, Dios respeta seriamente nuestra libertad, sin cesar, aquí en la tierra, de ofrecer su gracia salvífica también a aquellos que se apartan de Él. En realidad, hay que decir que Dios respeta lo que quisimos hacer libremente de nosotros mismos, sea aceptando la gracia, sea rechazando la gracia. En este sentido, se entiende que, de alguna manera, tanto la salvación como la condenación empiezan aquí en la tierra, en cuanto que el hombre, por sus decisiones morales, libremente se abre o se cierra a Dios. Por otra parte, se hace claramente manifiesta la grandeza de la libertad humana y de la responsabilidad que se deriva de ella.

Todo teólogo es consciente de las dificultades que el hombre, tanto en nuestro tiempo como en cualquier otro tiempo de la historia, experimenta para aceptar la doctrina del Nuevo Testamento sobre el infierno. Por ello, debe recomendarse mucho un ánimo abierto a la sobria doctrina del Evangelio tanto para exponerla como para creerla. Contentos con esa sobriedad, debemos evitar el intento de determinar, de manera concreta, los caminos por los que pueden conciliarse la infinita Bondad de Dios y la verdadera libertad humana. La Iglesia toma en serio la libertad humana y la Misericordia divina que ha concedido la libertad al hombre, como condición para obtener la salvación. Cuando la Iglesia ora por la salvación de todos, en realidad está pidiendo por la conversión de todos los hombres que viven. Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4). La Iglesia ha creído siempre que esta voluntad salvífica universal de Dios tiene, de hecho, una amplia eficacia. Nunca ha declarado la Iglesia la condenación de alguna persona en concreto. Pero porque el infierno es una verdadera posibilidad real para cada hombre, no es lícito -aunque se olvide hoy a veces en la predicación de las exequias- presuponer una especie de automatismo de la salvación. Por ello, con respecto a esta doctrina es absolutamente necesario hacer propias las palabras de Pablo: «¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus designios e inescrutables sus caminos!» (Rm 11,33).

10.4. La vida terrena parece a los reencarnacionistas demasiado breve para poder ser única. Por esta razón pensaban en su iterabilidad. El cristiano debe ser consciente de la brevedad de esta vida terrena, de la que sabe que es única. Porque «todos caemos muchas veces» (St 3,2) y el pecado ha estado presente -frecuentemente en nuestra vida ya pasada, es necesario que, «aprovechando bien el tiempo presente» (Ef 5,16) y sacudiendo «todo lastre y el pecado que nos asedia, corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consume la fe» (Hb 12,1-2). «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que andamos buscando la del futuro» (Hb 13,14). Así el cristiano, como extranjero y forastero (cf. 1 P 2,1 I), se apresura para llegar por la vida santa a la patria (cf. Hb 11,14), en la que estará siempre con el Señor (cf. 1 Ts 4,17).

11. La ley de la oración - la ley de la fe

11.1. Es un principio teológico «que la ley de la oración establezca la ley de la fe» (122). Podemos y debemos buscar y encontrar en la liturgia la fe de la Iglesia. Como ahora no es posible una investigación completa sobre la doctrina escatológica en la liturgia, intentaremos exponer meramente una breve síntesis de las ideas principales que se encuentran en la liturgia romana renovada después del Concilio Vaticano II.

11.2. En primer lugar, hay que notar que, en la liturgia de difuntos (123), Cristo resucitado es la realidad última que ilumina todas las demás realidades escatológicas. Consecuentemente, la esperanza suprema se coloca en la resurrección corporal: «Porque Cristo ha resucitado, como primicias de los muertos, el cual transformará nuestro cuerpo humilde a imagen del cuerpo de su gloria, encomendemos nuestro hermano al Señor, para que lo reciba en su paz y resucite su cuerpo en el último día» (124). En este texto es claro que se afirma la resurrección no sólo como futura, es decir, todavía no realizada, sino que ha de tener lugar en el fin del mundo.

11.3. Porque hay que esperar la resurrección hasta el fin de los tiempos, existe mientras tanto una escatología de almas. Por esta razón, para bendecir el sepulcro se dice una plegaria «para que cuando su carne [del difunto] sea puesta en él, el alma sea recogida en el paraíso» (125). Con términos bíblicos, tomados de Lc 23,43, se recuerda que hay un retribución «inmediatamente después de la muerte» para el alma. También otras fórmulas de plegarias confiesan esta escatología de almas; así el Ordo exsequiarum contiene esta oración que se dice para colocar el cuerpo en el féretro: «Recibe, Señor, el alma de tu siervo N., que te has dignado llamar de este mundo a ti, para que, liberada del vínculo de todos los pecados, se le conceda la felicidad del descanso y de la luz eterna, de modo que merezca ser levantada entre tus santos y elegidos en la gloria de la resurrección» (126). Una oración por el «alma» del difunto se repite otras veces (127). Es completamente tradicional y muy antigua la fórmula que debe decirse por el moribundo cuando parece estar ya próximo el momento de la muerte: «Marcha, alma cristiana, de este mundo, en nombre de Dios Padre todopoderoso que te creó, en nombre de Jesucristo el Hijo de Dios vivo que padeció por ti, en nombre del Espíritu Santo que fue infundido en ti; esté hoy tu lugar en la paz y tu habitación junto a Dios en la Sión santa» (128).

Las fórmulas que se utilizan en tales oraciones incluyen una petición que no sería inteligible si no hubiera una purificación posmortal: «No padezca su alma ninguna lesión, [...] perdónale todos sus delitos y pecados» (129). La referencia a los delitos y pecados debe explicarse de los pecados cotidianos y de las reliquias de los mortales, ya que en la Iglesia no se hace oración alguna por los condenados.

En una oración se subraya bellamente la ordenación de la escatología de almas a la resurrección: «Encomendamos a tus manos, Padre clementísimo, el alma de nuestro hermano, sostenidos por la esperanza cierta de que él, como todos los difuntos en Cristo, ha de resucitar con Cristo en el último día» (130). Esta resurrección se concibe de manera completamente realista tanto por el paralelismo con la resurrección del mismo Cristo como por la relación que se afirma con respecto al cuerpo muerto que está en el sepulcro: «Señor Jesucristo, que, reposando tres días en el sepulcro, de tal manera santificaste las tumbas de todos los que en ti creen, que mientras sirven para sepultar los cuerpos, aumentasen también la esperanza de la resurrección, concede benignamente que tu siervo descanse durmiendo con paz en este sepulcro, hasta que tú, que eres la resurrección y la vida, resucitándolo lo ilumines» (131). La «Plegaria eucarística III» subraya a la vez el realismo de la resurrección de los muertos (unido ciertamente a la idea de transformación gloriosa), su relación con la resurrección del mismo Cristo y su índole futura: «Concede que el que [por el bautismo] fue injertado a semejanza de la muerte de tu Hijo, también lo sea de su resurrección, cuando resucitará de la tierra en carne a los muertos y transformará nuestro cuerpo humilde según el cuerpo de su gloria» (132). A este texto debe atribuirse una gran importancia teológica, ya que está dentro de la misma anáfora.

CONCLUSIÓN

Hemos querido cerrar esta exposición sobre algunas cuestiones escatológicas actuales con el testimonio de la liturgia. Pues la fe de la Iglesia se manifiesta en la liturgia, que es lugar privilegiado para confesarla. De su testimonio ha aparecido que la liturgia mantiene el equilibrio que debe existir en escatología entre los elementos individuales y los colectivos, y subraya el sentido cristológico de las realidades últimas, sin el que la escatología se degradaría a mera especulación humana.

Permítasenos ahora al final de esta exposición citar, como síntesis doctrinal conclusiva, el párrafo con que comienzan los «Prenotandos» al libro Ordo exsequiarum, en el que además aparece perfectamente el espíritu de la nueva liturgia romana:

«La Iglesia en las exequias de sus hijos celebra confiadamente el misterio pascual de Cristo, para que los que por el bautismo se han hecho miembros del mismo cuerpo de Cristo muerto y resucitado, con él pasen por la muerte a la vida, en cuanto al alma para purificarse y ser asumidos en el cielo con los santos y elegidos, en cuanto al cuerpo aguardando la bienaven-turada esperanza de la venida de Cristo y la resurrección de los muertos. Por ello, la Iglesia ofrece por los difuntos el sacrificio eucarístico de la Pascua de Cristo y dirige plegarias y sufragios por ellos para que, comunicando entre sí todos los miembros de Cristo, a los unos consigan auxilio espiritual y a los otros ofrezcan el consuelo de la esperanza» (133)

(Este documento de la Comisión Teológica Internacional ha sido preparado por una subcomisión, presidida por el R. P. Cándido Pozo, S. I., que estaba compuesta por los profesores J. Ambaum, J. Gnilka, J. M. Ibáñez Langlois, M. Ledwith, St. Nagy, C. Peter (+), y por los excelentísimos Mons. B. Kloppenburg, J. Medina Estévez y Ch. Schönborn. Después de haber sido discutido en la sesión plenaria del mes de diciembre de 1990, ha sido aprobado in forma específica con una amplia mayoría por sufragio escrito. Según los estatutos de la Comisión Teológica Internacional, se publicó con el permiso del eminentísimo cardenal Joseph Ratzinger, presidente de la Comisión).

NOTAS

- 1 Texto oficial latino en COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, De quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam: Gregorianum 73 (1992) 395-435.
- 2 Cf. SAN CLEMENTE DE ROMA, Ad Corinthios 5: Fuentes Patrísticas 4, 76-78
- 3 Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, Ad Romanos 4: Fuentes Patrísticas 1, 152-154
- 4 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 39: AAS 58 (1966) 1057.
- 5 SÍNODO EXTRAORDINARIO (1985), Relación final II, A, 1, 6.
- 6 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 18: AAS 58 (1966) 1038.
- 7 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi, Introducción: AAS 71 (1979) 940.
- 8 SÍNODO EXTRAORDINARIO (1985), Relación final II, D, 1, 17.
- 9 SINODO EXTRAORDINARIO (1985), Relación final 1, 4, 4.
- 10 Sobre ella cf. H. DE LUBAC, La postérité spirituelle de Joachim de Fiore, 2 vols. (París 1978 y 1981).
- 11 Para la relación entre Marx y Hegel cf. *ibid.*, t.2, 256-360.
- 12 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción Libertatis nuntius, 10, 6: AAS 76 (1984) 901.
- 13 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción Libertatis nuntius, 10, 5: AAS 76 (1984) 900.
- 14 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 20: AAS 58 (1966) 1040.
- 15 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 21: AAS 58 (1966) 1041.
- 16 Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi, 34: AAS 68 (1976) 28.
- 17 Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Promoción humana y salvación cristiana (1976).
- 18 SÍNODO EXTRAORDINARIO (1985), Relación final 11, D, 6, 19.
- 19 No es necesario explicar ahora que los hombres pueden ser de Cristo sin que pertenezcan visiblemente a su Iglesia; cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 15 s: AAS 57 (1965) 19 s.
- 20 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 49: AAS 57 (1965) 55.

21 PABLO VI, Profesión de fe, 3: AAS 60 (1968) 434.

22 DS 150.

23 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi, 2: AAS 71 (1979) 941.

24 Contra Celsum 1, 7: GCS 2, 60 (PG 11, 668).

25 A. STUIBER, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Bonn 1957) 101.

26 Cf. J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds, 2.^a ed. (London 1952) 163-165.

27 DS 540.

28 Sobre hermenéutica cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, La interpretación de los dogmas (1988), c.16.

29 H. U. VON BALTHASAR, Eschatologie, en Fragen der Theologie heute (Zürich-Köln 1957) 407-408.

30 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Dei Verbum, 2: AAS 58 (1966) 818.

31 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 39: AAS 58 (1966) 1057.

32 Fides Damasi: DS 72.

33 Adversus haereses 5, 13, 3: SC 153, 172 (PG 7, 1158). Este fragmento se conserva en griego; para la palabra transfiguratio tiene el término METASKHEMATISMOS.

34 Ibid., 5, 13, 1: SC 153, 162-164 (PG 7, 1156).

35 Cf. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 25, Decreto sobre las reliquias: DS 1822.

36 Cf. Símbolo Niceno-Constantinopolitano: DS 150: «y de nuevo ha de venir con gloria».

37 Símbolo Quicumque: DS 76.

38 Símbolo Fides Damasi: DS 72.

39 In Leviticum homilia 7, 2: GCS 29, 378 (PG 12, 480).

40 DS 540.

41 GCS 5, 51-55.

42 Tertuliano los combatió como nuevos saduceos (De resurrectione mortuorum 2, 2: CCL 2, 922 [PL 2, 842]). San Ireneo los refuta como personas «que no quieren entender que si esto fuera así, como dicen, el mismo Señor ciertamente, en el que dicen creer, no habría hecho la resurrección en el tercer día, sino que expirando sobre la cruz, inmediatamente, sin duda, se habría marchado arriba abandonando el cuerpo a la tierra» (Adversus haereses 5, 31, 1: SC 153, 388-390 [PG 7, 1208]). Para Ireneo toda la «economía» de Dios tiene unidad por la carne: Dios hizo al hombre de carne y envió a su Hijo en la carne, para salvar la carne del hombre (ibid., 5, 14, 1: SC 153, 182 [PG 7, 1161]). Recuérdese que la fórmula «resurrección de la carne» entró en los Símbolos de fe para excluir este influjo de los gnósticos (véase más arriba la nota 26).

- 43 Según Eusebio de Cesarea (Historia ecclesiastica 6, 37: GCS 9/2, 592 [PG 20, 597]), Orígenes convenció de su error a estos herejes árabes.
- 44 Vorlesungen über 1. Mose 22, 11: WA 43, 218.
- 45 Artículos de Esmalcalda 2, 2: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3.^a ed. (Göttingen 1956) 425.
- 46 Brief an Amsdorf (Wartburg, 13. Januar 1522): WA, Briefwechsel, 2, 422.
- 47 Cf. BENEDICTO XII, Const. Benedictus Deus: DS 1000, donde se afirma que las almas de los Santos «inmediatamente después de la muerte» y «antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal», «vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno».
- 48 Más arriba, apartado 2, se ha hecho alusión a las principales teorías con que hoy se propone la resurrección en la muerte. También más arriba, apartado 4.2, se recuerdan los pocos antecesores de esta tendencia que existieron en el tiempo patristico.
- 49 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi (17 de mayo de 1979): AAS 71(1979) 939-943.
- 50 Para los cristianos evangélicos cf. Confesión de Augsburgo, 17: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 73.
- 51 Cf. M. SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Paris 1957).
- 52 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 14: AAS 58 (1968) 1035-1036.
- 53 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 18: AAS 58 (1968) 1038.
- 54 PABLO VI, Profesión de fe, 8: AAS 60 (1968) 436. Cf. también PÍO XII, Enc. Humani generis: DS 3896.
- 55 Todavía en nuestros días, entre los judíos, cuando despiertan del sueño, se reza un bekarah en el que se hace la distinción entre «las almas» y «los cuerpos mortales» con una ulterior alusión a la «resurrección», cuyo texto procede del Talmud de Babilonia; cf. Seder R. Amran Gaon, parte 1.^a, Hebrew Text with Critical Apparatus, Translation with Notes and Introduction by D. HEDEGÅRD (Lund 1951) 13.
- 56 Cf. PORFIRIO, De Plotini vita, 1: Plotins Schriften, ed. R. HARDER, t.5 (Hamburg 1958) 2. Cf. también SAN AGUSTÍN, De civitate Dei 22, 26: CCL 48, 853 (PL 41, 794), para la posición de Porfirio.
- 57 TERTULIANO, De resurrectione mortuorum 34, 3: CCL 2, 964 (PL 2, 842).
- 58 SAN AGUSTÍN, De Genesi ad litteram 12, 35: CSEL 28/1, 432-433 (PL 34, 483).
- 59 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum synodi, 3. AAS 71 (1979) 941.
- 60 Super primam epistolam ad Corinthios c.15, lectio 2, n.924, en Super epistolas Sancti Pauli lectura, ed. R. CAI, t. 1 (Taurini-Romae 1953) 411.

61 Summa Theologiae, I, q.29, a. 1, 5 y ad 5: Ed. Leon. 4, 321 v 328. Cuando santo Tomás considera erróneo «decir que Cristo fue hombre en el triduo de la muerte» (Summa Theologiae, III, q.50, a.4, c.: Ed. Leon. 11, 483), defiende que la unión del alma y del cuerpo constituye la noción de ser hombre.

62 En el lugar citado en la nota 60 había escrito santo Tomás: «Pues consta que el alma se une naturalmente con el cuerpo, y se separa de él contra su naturaleza y accidentalmente. Por lo cual, el alma despojada del cuerpo, mientras está sin el cuerpo, es imperfecta. Pero es imposible que lo que es natural y de suyo, sea finito y casi nada, y lo accidental sea infinito, si el alma permanezca siempre sin el cuerpo».

63 Véase el texto suyo al que se refiere la nota 58.

64 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi, 3: AAS 71 (1979) 941.

65 Const. Benedictus Deus: DS 1000.

66 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 18: AAS 58 (1966)

67 Cf. SAN FRANCISCO DE ASÍS, Canticum fratris Solis, 12-13, en Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis, ed. C. ESSER (Grottaferrata 1978) 85-86: «Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana muerte corporal [...]. Bienaventurados aquellos a los que encuentre en tus santísimas voluntades, porque la muerte segunda no les hará mal.»

68 SAN GREGORIO DE NISA, Oratio consolatoria in Pulcheriam: ed. A. SPIRA, en Gregorii Nysseni opera, W. JAEGER-H. LANGERBECK, 9 (Leiden 1967) 472 (PG 46, 877).

69 SAN GREGORIO DE NISA, Oratio catechetica magna, 32: ed. J. H. SRAWLEY (Cambridge 1903) 116 (PG 45, 80).

70 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Protrepticus, 11: GCS 12, 80 (PG 8, 232).

71 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 18: AAS 58 (1966) 1038.

72 Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica Salvifici doloris: AAS 76 (1984) 201-250.

73 Confesiones, 9, 12, 29: CCL 27, 150 (PL 32, 776).

74 Cf. BENEDICTO XII, Const. Benedictus Deus: DS 1000.

75 SAN IGNACIO DE ANTIOQUIA, Ad Ephesios 20, 2: Fuentes Patrísticas 1, 126 (FUNK 1, 230).

76 SAN AGUSTÍN, De cura pro mortuis gerenda, 18, 22: CSEL 41, 658-659 (PL 40, 609-610).

77 Cf. SANTO OFICIO, Decreto (15 de diciembre de 1886): DS 3195-3196; ID., Instrucción (19 de junio de 1926): DS 3680.

78 Cf. F. CUMONT, Lux perpetua (París 1949) 390.

79 CIC 1176, § 3.

80 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 51: AAS 57 (1965) 57.

81 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 49: AAS 57 (1965) 55.

82 CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral Gaudium et spes, 18: AAS 58 (1966) 1038.

- 83 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 50: AAS 57 (1965) 57.
- 84 PABLO VI, Profesión de fe, 29: AAS 60 (1968) 444.
- 85 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 50: AAS 57 (1965) 56.
- 86 CONCILIO DE TRENTO, Ses. 25. Decreto sobre la invocación de los Santos: DS 1821; CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 50: AAS 57 (1965) 56.
- 87 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 49, nota 148: AAS 57 (1965) 55.
- 88 Ad caput VII de Ecclesia, responsio ad modum 35: Acta Synodalia 3/8 (Typis Polyglottis Vaticanis, 1976) 144.
- 89 CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 50: AAS 57 (1965) 55.
- 90 CONCILIO de FLORENCIA, Decreto para los griegos: DS 1304.
- 91 Missale Romanum, editio typica (Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), Institutio generalis Missalis Romani, 55, g, 40.
- 92 BENEDICTO XII, Const. Benedictus Deus: DS 1000.
- 93 ORÍGENES, In Exodum homilia, 9, 2: SC 321, 282-286 (PG 12, 362-363), piensa que en este lugar se trata del tabernáculo celeste. SAN AGUSTÍN, Enarratio in Psalmum, 14, 1: CCL 38, 88 (PL 36, 143), duda.
- 94 Para la distinción de los pecados cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, La reconciliación y la penitencia, C, III.
- 95 CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6ª, Decreto sobre la justificación, canon 30: DS 1580.
- 96 CONCILIO DE TRENTO, Ses. 14ª, Doctrina sobre el sacramento de la extremaunción c.2: DS 1696.
- 97 CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6ª, Decreto sobre la justificación, canon 30: DS 1580. Cf. también CONCILIO DE FLORENCIA, Decreto para los griegos: DS 1304.
- 98 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi, 7: AAS 71 (1979) 942.
- 99 Cf. también TERTULIANO, De corona, 3, 3: CCI- 2, 1043 (PL 2, 99).
- 100 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 50: AAS 57 (1965) 55.
- 101 Cf. SAN CIPRIANO, Epistula 55, 20, 3: ed. L. BAYARD, 2ª ed., t.2 (París 1961) 102 (52: PL 3, 786).
- 102 Eulogitaria de las exequias antes del evangelio.
- 103 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática Lumen gentium, 48: AAS 57 (1965) 54.
- 104 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta Recentiores episcoporum Synodi, 7: AAS 71 (1979) 942.
- 105 Cf. SANTA CATALINA DE GÉNOVA, Trattato del purgatorio (Génova, 1551).

106 Cf. Llama de amor viva 1, 24: Vida y obras de San Juan de la Cruz, ed. L. RUANO, 10ª ed. (Madrid 1978) 1013; Noche oscura 2, 6, 6 y 2, 20, 5: *ibid.*, 682 y 716.

107 Los latinos que hablaban de fuego del purgatorio eran entendidos por los orientales como si mantuvieran el sistema origenista que explica las penas como meramente y siempre medicinales. Por ello, en el Concilio de Florencia la doctrina de la purificación posmortal se expuso con mucha sobriedad (Decreto para los griegos: DS 1304). En el siglo XVI, los reformadores encontraron otras dificultades en la idea de esta purificación después de la muerte, las cuales estaban en conexión con la doctrina de la justificación extrínseca por la fe sola; esta conexión se afirma expresamente en la Apología de la Confesión de Augsburgo, 12: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 255. Es característico que el Concilio de Trento habló dogmáticamente de esta purificación posmortal en la Sesión 6ª en el Decreto sobre la justificación (canon 30: DS 1580); pues el decreto sobre el purgatorio en la Sesión 25ª es disciplinar y hace referencia explícita al otro dogmático (DS 1820).

108 Cf. L. SCHEFFCZYK, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur* (München 1985).

109 En no pocas culturas orientales, la reencarnación se propone con una mayor insistencia en los aspectos de purificación, más aún, a veces de castigo, que en su forma occidental reciente. Por ello, la reencarnación se percibe como algo doloroso de lo que el hombre desearía huir. La liberación de este ciclo se considera por algunos como fruto del propio esfuerzo, por otros como don de Dios.

110 SANTO OFICIO, Respuesta sobre las doctrinas teosóficas: DS 3648, se refiere a este conjunto de ideas.

111 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1965) 54. Es un hecho histórico bien conocido que las palabras «terminado el único curso de nuestra vida terrena» se introdujeron en la última redacción por un *modus* propuesto por 123 Padres, «para que se afirmase la unicidad de esta vida terrena contra los reencarnacionistas». *Ad caput VII de Ecclesia, modus 30: Acta Synodalia 3/8, 143.*

112 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034.

113 Véanse más arriba en la nota 54 algunos textos del magisterio de la Iglesia sobre este punto.

114 Para la realidad de este estado cf. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 5ª, Decreto sobre el pecado original, canon 1: DS 1511.

115 JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, 7: AAS 72 (1980) 1200.

116 CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6ª, Decreto sobre la justificación, c.7: DS 1528.

117 PABLO VI, Profesión de fe, 12: AAS 60 (1968) 438.

118 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, 7: AAS 71 (1979) 941s.

119 JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 38: AAS 78 (1986) 851.

120 Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogmática *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1965) 54.

121 Cf. CONCILIO DE TRENTO, Ses. 6ª, Decreto sobre la justificación, c.5: DS 1525.

122 *Indículo*, 8: DS 246.

123 La palabra latina *defunctus* (difunto) significa aquel que ha cumplido alguna tarea. El «difunto» existe ahora como sujeto. El que funge sus obligaciones en la tierra es admitido en el Reino, sea inmediatamente

después de la muerte, sea después de la purificación escatológica si es necesaria.

124 Ordo exsequiarum, edición típica, n.55 (Typis Polyglottis Vaticanis, 1969) 25. Exactamente las mismas palabras en n.72, p.32 y n.184, p.73.

125 Ibid., n.195, p.77.

126 N.30, p.16.

127 Cf. Ordo exsequiarum, n.33, p.18; n.46-48, p.22; n.65, p.29; n.67, p.30; n.167, p.67; n.174, p.70; n.192-193, p.76; n.195, p.77; n.200, p.80; n.230, p.87.

128 Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura, edición típica, n.146 (Typis Polyglottis Vaticanis, 1972) 60.

129 Ordo exsequiarum, n.167, p.68.

130 Ibid., n.48, p.22.

131 Ibid., n.53, p. 24.

132 Missale Romanum, 465.

133 Ordo exsequiarum, Praenotanda, n. 1, p.7.

Comisión teológica internacional

Cuestiones selectas sobre Dios Redentor (1994)

Texto del documento aprobado «in forma especifica» por la Comisión teológica internacional(620)

Sumario

Parte I: La condición humana y la realidad de la redención

- a) La situación actual
- b) Afinidad con las religiones mundiales
- c) La doctrina cristiana de la Redención y el mundo moderno

Parte II: La Redención bíblica: la posibilidad de libertad

Parte III: Perspectivas históricas

- a) Interpretaciones patrísticas de la Redención
- b) Teorías más recientes sobre la Redención

Parte IV: Perspectivas sistemáticas

- a) Identidad del Redentor: ¿Quién es el Redentor?
- b) La humanidad caída y redimida
- c) El mundo bajo la gracia redentora

Parte I: La condición humana y la realidad de la redención

a) La situación actual

1. Una consideración adecuada de la teología de la redención hoy tiene que comenzar perfilando la auténtica doctrina cristiana sobre la redención y su relación con la condición humana, según la Iglesia ha propuesto esta doctrina en el decurso de su tradición.

2. La primera afirmación que es necesario hacer, es que la doctrina de la redención se refiere a lo que Dios ha realizado por nosotros en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, a saber, la remoción de los obstáculos que se interponían entre Dios y nosotros, y el ofrecimiento que nos hace, de participar en la vida de Dios. En otras palabras, la redención se refiere a Dios -como autor de nuestra redención- antes que a nosotros, y sólo porque es así, puede la redención verdaderamente significar liberación para nosotros y puede ser la Buena Noticia de la Salvación para todo tiempo y para todos los tiempos. Ello quiere decir que sólo porque la redención se refiere primariamente a la bondad gloriosa de Dios, más bien que a nuestra necesidad -aunque la redención atiende a esa necesidad-, es una realidad liberadora para nosotros. Si la redención, por el contrario, hubiera de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?

3. Hay aquí un paralelismo con lo que encontramos en la doctrina de la creación. Dios creó todas las cosas, y los seres humanos a su propia imagen, y halló que su creación era «muy buena» (Gén 1, 31). Todo esto precede al comienzo de nuestra propia historia en la que la actividad humana no resulta tan inequívocamente «buena» como la creación de Dios. Sin embargo, a pesar de ello, la enseñanza de la Iglesia, a lo largo de los siglos -apoyada en la Escritura- ha sido siempre que la imagen de Dios en la persona humana, aunque frecuentemente oscurecida y desfigurada en la historia como resultado del pecado original y de sus efectos, nunca ha sido completamente desarraigada o destruida. La Iglesia cree que los seres humanos pecadores no han sido abandonados por Dios, sino que más bien Dios, en su amor redentor, pretende un destino de gloria para el género humano, e incluso para todo el orden creado, el cual está ya germinalmente presente en la Iglesia y por la Iglesia. Desde la perspectiva cristiana, tales consideraciones subyacen y dan apoyo a la creencia de que la vida aquí y ahora es digna de ser vivida. Sin embargo, un llamamiento genérico a «afirmar la vida» o «a decir "sí" a la vida», aunque es sin duda importante desde este punto de vista y es siempre bienvenido, no agota el misterio de la redención, tal como la Iglesia intenta vivirlo.

4. La fe cristiana está, por ello, atenta, por una parte, a no divinizar o idolatrar los seres humanos a causa de su grandeza, de su dignidad o de sus conquistas y, por otra, a no condenarlos o anularlos por sus fallos y delitos. La fe cristiana no subvalora el potencial humano y el deseo de crecimiento y de realización ni las conquistas a las que la actuación de tal potencial y deseo puede conducir de hecho. No sólo tales conquistas no son consideradas por la fe a priori como obstáculos que hay que superar o adversarios que hay que combatir, sino que, por el contrario, desde el comienzo, son valoradas positivamente. Desde las primeras páginas del libro del Génesis hasta las Encíclicas de los Papas recientes, la invitación dirigida a los seres humanos -y naturalmente, en primer lugar, a los cristianos- es siempre que organicen el mundo y la sociedad de tal manera que las condiciones de la vida humana mejoren en todos los niveles, que aumenten además la felicidad de los individuos, que promuevan la justicia y la paz entre todos, y que, en cuanto es posible, favorezcan un amor que, al traducirse en palabras y acciones, no excluya a nadie sobre la faz de la tierra.

5. Por lo que se refiere al mal y al sufrimiento humanos, en ningún sentido son subvalorados por la fe: la fe de ninguna manera tiende, con el pretexto de proclamar una felicidad eterna en un mundo que ha de venir, a ignorar las muchas clases de dolor y de sufrimiento que afligen a los individuos, ni la clara tragedia colectiva inherente a muchas situaciones. Pero, con todo, la fe ciertamente no se alegra del mal y de los tiempos de prueba en sí mismos, como si no pudiera existir sin ellos.

6. Aquí, al menos como un primer paso, la fe se contenta simplemente con tomar nota y registrar. Por ello, no es admisible acusarla de cerrar los ojos; pero es igualmente inadmisibles estar resentidos con la fe acusándola de tratar el mal y el sufrimiento como hechos fundamentales sin los que la fe no tendría un fundamento creíble, como si, dicho brevemente, la fe sólo pudiera fundarse, como una condición sine qua non de su existencia, sobre la miseria de la condición humana y sobre la repercusión y el reconocimiento de tal desesperación.

7. De hecho, el mal y el sufrimiento no son, en primer lugar, una función de ninguna interpretación teológica particular de la vida, sino una experiencia universal. Y el primer movimiento de la fe, frente al mal y al sufrimiento, ¡no es explotarlos para sus propios fines! Si la fe cristiana los tiene en cuenta, es, en primer lugar, simplemente para realizar una valoración coherente y honesta de la realidad, de la situación histórica concreta del género humano. Y la única preocupación de la fe es saber si, cómo y en qué condiciones su visión de esta situación histórica actual puede todavía hoy conquistar la atención y la adhesión de las personas, -mientras toma en consideración los análisis de ellas sobre su propia condición y las actitudes que asumen en las diversas situaciones que deben afrontar.

8. Sin embargo, la fe cristiana tiene una perspectiva específica sobre la condición humana, que en muchos aspectos ilumina lo que muchas concepciones no cristianas del mundo afirman a su manera. En primer lugar, la fe subraya que el mal aparece ya siempre presente en la historia y en la humanidad: el mal trasciende y precede todas nuestras responsabilidades individuales y parece proceder de «poderes» e incluso de un «espíritu» que están presentes antes de que actuemos, y, hasta cierto punto, son externos a

toda conciencia y voluntad personales que actúan aquí y ahora.

9. En segundo lugar, la fe señala que el mal y el sufrimiento que afectan a la condición histórica de los seres humanos, tienen también, e incluso en una amplia medida, su origen en el corazón de los seres humanos, en sus actitudes habituales egoístas, en su avidez de placer y de poder, en su silenciosa complicidad con el mal, en su cobarde capitulación ante el mal, en su terrible dureza de corazón. Sin embargo, la revelación bíblica y la fe cristiana no desesperan de la persona humana; al contrario, continúan apelando a la voluntad libre, al sentido de responsabilidad, a la capacidad de tomar una iniciativa decisiva en orden a cambiar, -y a aquellos momentos de conciencia lúcida en los que estas facultades pueden ser efectivamente ejercitadas. La fe cree verdaderamente que todos son fundamentalmente capaces de distanciarse de todo lo que pueda condicionarlos negativamente y de renunciar al propio egoísmo y a la cerrazón en sí, para comprometerse en el servicio de los otros y abrirse así a una esperanza viva que podría incluso sobrepasar todos sus deseos.

10. Por tanto, para la fe cristiana, los seres humanos están, como un dato histórico de hecho, alejados de la santidad de Dios a causa del pecado, además del hecho de que somos distintos de Dios en cuanto creados y no intrínsecamente divinos. Esta doble diferencia entre Dios y la humanidad está atestiguada por la Escritura y presupuesta por todos los cristianos de fe ortodoxa que han escrito en los tiempos posteriores a la Biblia. Pero la iniciativa divina de un movimiento de amor hacia la humanidad pecadora es una característica constante del comportamiento de Dios con respecto a nosotros antes y dentro de la historia, y es el presupuesto fundamental de la doctrina de la redención. Por ello, la dialéctica de gracia y pecado presupone que, antes que ningún pecado entrase en el mundo, la gracia había sido ya ofrecida a los seres humanos. La lógica interna de la concepción cristiana de la condición humana postula también que Dios sea el autor de la redención, pues lo que tiene necesidad de ser sanado y salvado no es otra cosa que la verdadera imagen de Dios mismo en nosotros.

11. El valor de la naturaleza humana creada está garantizado, por tanto, para la fe cristiana, desde el principio, por Dios mismo, y es indestructible, y, de modo semejante, la realidad de la redención ha sido obtenida y está garantizada por Dios en Cristo también para siempre. Tanto la creación como la redención -enseña la Iglesia- están enraizadas en la bondad y libertad benignas e insondables de Dios, y desde nuestro punto de vista permanecen incomprensibles, inexplicables y maravillosas. La búsqueda de una comprensión de estas realidades brota de un acto o actitud de acción de gracias por ellas, que son anteriores, no derivables y, por tanto, irreducibles a esa búsqueda(621).

12. Mientras que una comprensión plena de la redención nos es ciertamente imposible, sin embargo una cierta comprensión de la doctrina no sólo es posible, sino que está pedida por la verdadera naturaleza de la redención, que se refiere a la verdad, al valor y al destino último de toda la realidad creada. Si no fuera lícito ningún intento de comprender la redención, se socavaría la racionalidad de la fe, se negaría a la fe la legítima búsqueda por comprender y el resultado sería el fideísmo. Además ya que toda la persona humana ha sido redimida por Cristo, ello debe poder demostrarse como verdadero en el orden intelectual (cf. 2 Cor 10, 5).

13. Para la fe cristiana, la verdad de la redención ha iluminado siempre en particular aquellos aspectos de la condición humana que hacen resaltar más la necesidad humana de salvación. Los seres humanos experimentan, en su vida en muchos niveles, fragmentación, inadecuaciones y frustraciones. En la medida en que los seres humanos frecuentemente se consideran responsables de la cualidad insatisfactoria, fragmentada, de su experiencia, confiesen, en lenguaje tradicional, su pecaminosidad. Sin embargo, si se debe representar la imagen completa de la condición humana, deben considerarse también aquellos aspectos de la vida que desfiguran y destruyen la existencia humana y de los que nadie es directamente responsable, porque también ellos expresan elocuentemente la necesidad humana de la redención. Realidades como el hambre, la pestilencia, las catástrofes naturales, la enfermedad, el sufrimiento físico y mental y la misma muerte revelan que el mal -como, por supuesto, la tradición cristiana ha reconocido siempre- no se agota en absoluto con lo que se llama el malum culpae (el mal moral), sino que comprende también el malum poenae (el sufrimiento), sea éste un mal en sí o se derive de las limitaciones de la naturaleza. Sin embargo, tradicionalmente -como lo revela el mismo testimonio bíblico- todo sufrimiento, e

incluso la misma muerte, ha sido comprendido como procedente del pecado, «el misterio de iniquidad» en frase de San Pablo (2 Tes 2, 7).

14. Mientras los desafíos que acaban de ser mencionados, son las dificultades existenciales más básicas encaradas por los seres humanos, hay también una serie completa de otros problemas más íntimos que los hombres tienen que afrontar. En primer lugar, encuentran dificultad en conseguir, como personas individuales, un equilibrio interno. En segundo lugar, tienen dificultad en vivir en armonía con los propios semejantes, como revela la historia de las guerras, con toda la crueldad y el horror que las acompañan. En tercer lugar, su incapacidad de vivir bien con la naturaleza no humana se refleja dramáticamente en el mundo contemporáneo en la cuestión ecológica. En cuarto lugar, cuando las pruebas de la vida se hacen demasiado fuertes, puede fácilmente nacer la sospecha de que la existencia humana esté destinada al fracaso y a una definitiva falta de sentido. Finalmente está subyacente a las áreas críticas susodichas, la cuestión de la búsqueda siempre inacabada por parte de la humanidad de aquella paz con Dios que se frustra por la poderosa realidad del pecado que todo lo invade.

15. Este esbozo preliminar del modo en que la verdad de la redención ilumina, para la fe cristiana, la condición humana, debe completarse con una valoración del modo en que hoy los mismos seres humanos ven la propia situación histórica actual.

16. En primer lugar, sin embargo, nos ocuparemos de examinar brevemente la comprensión de la redención propuesta por las grandes religiones mundiales. Al hacer esto aquí, en esta sección de reseña, podemos dejar de lado el judaísmo, en el cual el cristianismo tiene sus raíces y con el que comparte una concepción de la redención fundada en la soberana benevolencia de Dios Creador hacia el género humano descarriado, como está expresada en la Alianza.

b) Afinidad con las religiones mundiales

17. El hinduismo no es una religión monolítica. Es más bien un mosaico de creencias y prácticas religiosas que pretende ofrecer al género humano redención y salvación. Aunque el primer hinduismo védico era politeísta, la tradición védica sucesiva llegó a hablar de una Realidad última, a la que se refería también como Atman o Brahman, como Uno, del que todas las cosas emergían con un modo específico, triádico, de manifestación. El Brahman mismo es incomprensible e informe, pero es también el ser Consciente de su autoexistencia, el cual es la plenitud de la Bienaventuranza. A un nivel más popular y personal, divinidades como Shiva, el destructor de lo imperfecto, Vishnu y sus avatars (encarnaciones) como Ram, el Uno Luminoso, Krishna y la Diosa Madre Shakti, corresponden a los atributos de la Realidad Suprema. Las «encarnaciones» de Dios descienden a la tierra para combatir el mal cuando éste se hace poderoso sobre la tierra.

18. Disculpando debidamente la excesiva simplificación, podría decirse que, para el hinduismo, la persona humana es una chispa de lo divino, un alma (atman) encarnada a causa del avidya (ignorancia; más bien un tipo de ignorancia metafísica de la verdadera naturaleza del Uno o un tipo de ignorancia original). En consecuencia, el ser humano está sometido a la ley del karma o renacimiento, y el ciclo del nacimiento y del renacimiento se conoce como karma-samsara o ley de la retribución. El deseo egoísta que conduce a la ignorancia espiritual, es la fuente de todo mal, miseria y sufrimiento en el mundo.

19. Para el hinduismo, la redención -expresada con términos como moksha y mukti- es, por ello, liberación de la ley del karma. Según esto, aunque los seres humanos pueden realizar algunos pasos hacia la propia salvación, de tres maneras (que no se excluyen mutuamente) -a través de la acción desinteresada, la intuición espiritual y la devoción plena de amor a Dios-, el estadio final de comunión salvífica con Dios puede solamente alcanzarse con la ayuda de la gracia.

20. Con respecto al budismo, se puede comenzar diciendo que Buda, al afrontar el sufrimiento del mundo, ha rechazado la autoridad de los Vedas, la utilidad de los sacrificios y no ha visto tampoco provecho en especulaciones metafísicas sobre la existencia de Dios y del alma. Ha buscado la liberación del sufrimiento desde el interior del hombre mismo. Su principal intuición es que el deseo humano es la raíz de

todo mal y miseria -que a su vez da origen a la «ignorancia» (avidya)-, y la causa última del ciclo de nacimiento y renacimiento.

21. Después de Buda surgieron muchas escuelas de pensamiento que elaboraron sus simples enseñanzas básicas en sistemas que trataban la doctrina del karma como la tendencia, inherente a la acción, a renacer. La vida humana histórica no tiene ningún hilo unificante personal, real y existencial, está hecha solamente de fragmentos existenciales inconexos de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. La doctrina del anicca o de la «no permanencia» de toda la realidad es central para el budismo. La noción de precariedad existencial cierra la posibilidad de la existencia de un atman y de ahí el silencio de Buda sobre la existencia de Dios o del atman. Todo es apariencia (maya). Nada puede decirse sobre la realidad ni positiva ni negativamente.

22. La redención para el budismo consiste, por tanto, en un estado de liberación (nirvana) de este mundo de apariencia, una liberación de la naturaleza fragmentaria y de la precariedad de la existencia, alcanzado gracias a la supresión de todo deseo y de toda conciencia. A través de tal liberación se alcanza un estado puro e indeterminado de vacío. Siendo radicalmente otro que el tormento transitorio de este mundo de maya, el nirvana -literalmente «extinción» o «apagamiento» (de todos los deseos), como la luz de una candela se apaga cuando la cera se consume- escapa a toda definición, pero no es simplemente un estado de mera extinción o de total aniquilación. El nirvana no es una meta intelectual, sino una experiencia no definible. Es la liberación de todos los deseos y ansias, la liberación del ciclo del renacimiento y del dolor (dukha). La vía más perfecta para la liberación según el budismo es aquella del Camino Óctuple -recta comprensión, recta intención, recto modo de hablar, recta conducta, recta ocupación, recto esfuerzo, recta contemplación y recta concentración (Vinayana Pitaka)- que pone todo el acento en los esfuerzos humanos. Desde la perspectiva del budismo, todos los otros caminos religiosos son imperfectos y secundarios.

23. Como el judaísmo y el cristianismo, el islam («sumisión») es una religión monoteísta de alianza con una fe firme en Dios como Creador de todas las cosas. Como su nombre sugiere, ve la clave de la verdadera religión y, por tanto, de la salvación en la fe, la confianza y la total sumisión a la voluntad de Dios todo misericordioso.

24. Según la fe de los musulmanes, la religión del islam fue revelada por Dios desde los mismos comienzos de la humanidad y confirmada por sucesivas alianzas con Noé, Abraham, Moisés y Jesús. El islam se considera a sí mismo como la compleción y el cumplimiento de todas las alianzas que han existido desde el principio.

25. El islam no tiene el concepto de pecado original y el sentido cristiano de la redención no tiene ningún lugar en el pensamiento islámico. Todos los seres humanos son considerados simplemente necesitados de salvación que pueden obtener sólo volviéndose a Dios con fe absoluta. El concepto de salvación se expresa también por el término «éxito» o «prosperidad». Sin embargo, la idea de salvación se expresa mejor con términos como seguridad o protección: en Dios encuentra el género humano la definitiva seguridad. La plenitud de la salvación -concebida en términos de delicias materiales y espirituales(622)- se alcanza solamente en el último día con el juicio final y en la vida en el más allá (akhira). En materia de salvación, el islam cree en una especie de predestinación, o a la bienaventuranza del paraíso o al sufrimiento del fuego infernal (nar), sin embargo el ser humano permanece libre para responder con fe y buenas obras. Los medios para alcanzar la salvación, aparte de la profesión de fe, son: la oración ritual, la limosna legal, el ayuno del Ramadán y la peregrinación a la casa de Dios en la Meca. Algunas tradiciones añaden a tales medios, la jihad o «lucha», entendida como guerra santa para difundir o defender el islam o, más raramente, como lucha espiritual personal.

26. Aparte de las grandes religiones mundiales clásicas, hay otras religiones, llamadas, de modos diversos, religiones tradicionales, primitivas, tribales o naturales. Los orígenes de estas religiones se pierden en la antigüedad. Sus creencias, cultos y códigos éticos son transmitidos por la tradición oral viva.

27. Los seguidores de tales religiones creen en un Ser Supremo, identificado bajo nombres diversos y creído como el creador de todas las cosas, pero siendo Él mismo increado y eterno. El Ser Supremo ha delegado la supervisión de los asuntos del mundo a divinidades inferiores, conocidas como espíritus. Estos espíritus influyen en el bienestar o en la desventura de los seres humanos. Para el bienestar humano es muy importante hacerse propicios a los espíritus. En las religiones tradicionales, el sentido de comunión de un grupo con los antepasados del clan, de la tribu y de la más amplia familia humana es importante. Los antepasados difuntos son honrados y venerados de modos diversos, pero no adorados.

28. Las religiones más tradicionales tienen un patrimonio de mitos y de leyendas épicas que hablan de un estado de bienaventuranza con Dios, de la caída de una situación ideal y de la expectación de cierto tipo de redentor-salvador que restablezca la relación perdida y origine la reconciliación y el estado de bienaventuranza. La salvación se concibe en términos de reconciliación y armonía con los antepasados difuntos, con los espíritus y con Dios.

c) La doctrina cristiana de la Redención y el mundo moderno

29. Aparte de considerar las concepciones de la redención, propuestas por las grandes religiones mundiales y por las religiones ancestrales, más localizadas, de muchas culturas humanas, hay que prestar, sin embargo, una cierta atención también a otros movimientos y estilos de vida alternativos contemporáneos que prometen la salvación a sus seguidores (p.e. los cultos modernos, los varios movimientos del New Age y las ideologías de autonomía, emancipación y revolución). Sin embargo, en este campo se requiere prudencia y hay que evitar, si es posible, el riesgo de una excesiva simplificación.

30. Sería equivocado sugerir, por ejemplo, que los contemporáneos caen dentro de sólo una de estas dos categorías: o la de una «modernidad» segura de sí que cree en la posibilidad de auto-redención, o la de una post-modernidad desencantada, que desespera de toda mejora de la condición humana, por así decirlo, «desde dentro» y confía solamente en la posibilidad de salvación «desde fuera». En lugar de ello, lo que se encuentra, es un pluralismo cultural e intelectual, una vasta gama de análisis diferentes de la condición humana y una variedad de caminos para intentar hacerles frente. Al lado de una especie de fuga a diversiones agradables o a las atracciones absorbentes y transitorias del hedonismo, se encuentra una vuelta a varias ideologías y nuevas mitologías. Al lado de un estoicismo más o menos resignado, lúcido y valiente, se encuentran tanto una desilusión que tiene la pretensión de ser tenaz y realista, como una resuelta protesta contra la reducción de los seres humanos y de su entorno a recursos de mercado que pueden ser explotados, y contra la correspondiente relativización, devaluación y finalmente trivialización del lado oscuro de la existencia humana.

31. Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades. Se podrían describir, de muchas maneras, los dos «polos» entre los que cada individuo humano particular y la humanidad en su totalidad están de hecho desgarrados. Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento. Si se pasa de la esfera individual a la general, se puede ver el mismo cuadro sobre un lienzo más amplio. También aquí, por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho posible por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero, por otra parte, habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación, cuyo resultado es que un número muy grande de personas sufren terrible opresión y explotación y llegan a ser víctimas indefensas de lo que, de hecho, puede parecerles solamente un cruel destino. Es claro que, a pesar de las diferencias de acentos, que todo optimismo sin nubes sobre el progreso general y universal mediante la tecnología ha ido perdiendo terreno perceptiblemente en nuestros días. Y es en el contexto contemporáneo de difusa injusticia y de falta de esperanza, en el que la doctrina de la redención tiene que ser presentada hoy.

32. Sin embargo, es importante notar que la fe cristiana no se precipita en enjuiciar: ni para rechazar in toto ni para aprobar demasiado acríticamente. Procediendo tanto con buena voluntad como con discernimiento, no deja de notar, en la gran diversidad de análisis y actitudes que encuentra, algunas

intuiciones fundamentales que le parecen corresponder, en sí mismas, a una profunda verdad sobre la existencia humana.

33. La fe nota también, por ejemplo, que los seres humanos, a pesar de sus límites y en el interior de ellos, buscan, sin embargo, una posible «realización» para sus vidas; que el mal y el sufrimiento son experimentados, dicho brevemente, como algo profundamente «anormal»; que las diversas formas de protesta suscitadas por esta perspectiva son en sí mismas solamente el signo de que los seres humanos no pueden no buscar «algo distinto», «algo más», «algo mejor». Y finalmente, como consecuencia de esto, la fe cristiana ve que los seres humanos contemporáneos no están simplemente buscando una explicación de su condición, sino que aguardan o esperan -lo admitan o no- una liberación efectiva del mal y una confirmación y realización de todo lo que es positivo en sus vidas: el deseo del bien y de lo mejor etc.

34. Sin embargo, la Iglesia, mientras reconoce la importancia del esfuerzo por comprender y valorar los problemas actuales de los seres humanos en el mundo, las actitudes diversas que ellos provocan y las propuestas concretas hechas para afrontarlos, reconoce también la necesidad de no perder nunca de vista la cuestión fundamental que subyace a estos problemas y que está necesariamente subyacente también a toda propuesta para resolverlos, la cuestión de la verdad. ¿Cuál es la verdad de la condición humana? ¿Cuál es el significado de la existencia humana y qué pueden esperar, en definitiva -en la perspectiva del mismo presente-, los seres humanos? Al presentar la doctrina de la redención al mundo, la Iglesia puede quizás aplicarse a varias perspectivas diferentes sobre las cuestiones últimas concentrándose en el aspecto de la fe cristiana en la redención que es quizás el más crucial para la humanidad: la esperanza. Pues la redención es la única realidad suficientemente poderosa para afrontar la verdadera necesidad humana y la única realidad suficientemente profunda para persuadir a las personas de qué es lo que hay realmente dentro de ellas (cf. Jn 2, 25). Este mensaje de esperanza se apoya en las dos doctrinas-clave cristianas de la Cristología y de la Trinidad. En esas doctrinas, se encuentra la razón última para la comprensión cristiana de la historia humana y de la persona humana, hecha a la imagen del Dios Trino, una Unidad en Comunión, y redimida por amor por el Hijo único de Dios, Jesucristo, con el fin de dar participación en la vida divina, para la cual, en primer lugar, hemos sido creados. Esta participación es lo que está indicado por la doctrina de la resurrección del cuerpo, cuando los seres humanos, en su realidad total, comparten la plenitud de la vida divina.

35. La valoración cristiana de la condición humana no es, por tanto, algo aislado, sino un aspecto de una concepción más amplia, en el centro de la cual está la comprensión cristiana de Dios y de la relación de Dios con el género humano y con todo el orden creado. La visión más amplia es la de una Alianza que Dios ha querido y quiere para el género humano. Es una Alianza con la cual Dios quiere asociar los seres humanos a su vida, realizando -incluso más allá de todo lo que pueden desear o imaginar- todo lo que es positivo dentro de ellos y liberándolos de todo lo que es negativo dentro de ellos y que frustra su vida, su felicidad y su desarrollo.

36. Pero es esencial subrayar que si la fe cristiana habla, de esta manera, de Dios y de su voluntad de instituir una Alianza con los seres humanos, no es porque hayamos sido, por así decirlo, solamente informados (a manera de una mera doctrina) sobre las intenciones de Dios. Es porque, en un modo mucho más radical, Dios literalmente ha intervenido en la historia y ha actuado en el verdadero corazón de la historia: por sus «potentes hazañas», en primer lugar a través de toda la Antigua Alianza, pero de modo supremo y definitivo por y en Jesucristo, su propio, verdadero y único Hijo, que ha entrado, encarnado, en la condición humana, en su forma totalmente concreta e histórica.

37. Hablando estrictamente, se sigue de esto que los creyentes, para exponer lo que tienen que decir sobre la condición humana, no comienzan interrogándose acerca de ella, para pasar después a preguntarse qué iluminación ulterior puede arrojar sobre ella el Dios que ellos confiesan. Correlativamente, y hablando también estrictamente, los cristianos empiezan con afirmar a Dios no por la fuerza de una línea de argumentación o, por lo menos, no por la fuerza de una reflexión puramente abstracta, para proceder después, solamente como un movimiento secundario, a examinar qué iluminación podría aportar este anterior reconocimiento de la existencia de Él con respecto al destino histórico de la humanidad.

38. En realidad, para la revelación bíblica, y por tanto para la fe cristiana, conocer a Dios es confesarlo sobre la base de lo que Él mismo ha hecho por los seres humanos, revelándolos plenamente a sí mismos precisamente en el acto de revelarse a Sí mismo a ellos, precisamente entrando en relación con ellos: estableciendo y ofreciéndoles una Alianza, y llegando, para alcanzar este objetivo, hasta entrar y encarnarse en su misma condición humana.

39. Finalmente desde esta perspectiva, la visión de la persona humana y de la condición humana, propuesta por la fe cristiana, adquiere toda su especificidad y toda su riqueza.

40. Por último, sería necesario prestar una cierta atención al debate intracristiano sobre la redención y especialmente a la cuestión de cómo el sufrimiento y la muerte de Cristo están en conexión con la consecución de la redención del mundo. La importancia de esta cuestión ha crecido hoy en muchos ambientes por la percepción de la inadecuación -o, por lo menos, por la percepción de la apertura a serios y peligrosos malentendidos- de ciertos modos tradicionales de entender la obra redentora de Cristo en términos de compensación o castigo por nuestros pecados. Además la agudeza del problema del mal y del sufrimiento no ha disminuido con el pasar del tiempo, sino que más bien se ha intensificado, y la posibilidad de muchos para creer que ese problema pueda ser afrontado adecuadamente en todos sus aspectos, ha sido minada en este siglo en cuanto materia de constatación de hecho. En tales circunstancias parecería importante pensar de nuevo cómo la redención revela la gloria de Dios. Se puede poner la cuestión de si un intento de comprender la doctrina de la redención puede ser, en el fondo, un ejercicio de teodicea, un intento de sugerir, a la luz de la fe cristiana, una respuesta creíble al «misterio de iniquidad», según la expresión de San Pablo. El misterio de Cristo y de la Iglesia es la respuesta divina. Brevemente, la redención ¿es la justificación de Dios o bien la más profunda revelación de Sí mismo a nosotros y por eso el don, hecho a nosotros, de la paz «que supera toda inteligencia» (Flp 4, 7)?

41. El propósito de este documento no es ser un tratado exhaustivo de todo el campo de la teología de la redención, sino más bien afrontar algunos problemas selectos en la teología de la redención que se plantean hoy con particular fuerza en la Iglesia.

Parte II: La redención bíblica: la posibilidad de libertad

1. El testimonio bíblico refleja una búsqueda incesante del significado último de la condición humana (cf., por ejemplo, Gén 1-11; Mc 13, 1-37; Apoc 22, 20). Para Israel, Dios se hace conocer por la Torah y, para el cristianismo, Dios se hace conocer por la persona, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Sin embargo, tanto la Ley como la Encarnación dejan todavía a la humanidad en la ambigüedad de una revelación dada, que está acompañada por una historia humana que no corresponde a las verdades reveladas. Nosotros todavía «gemimos interiormente esperando la adopción de hijos, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8, 23).

2. El ser humano se encuentra de frente a una situación dramática, en la que todos los esfuerzos por librarse del sufrimiento y de la esclavitud que se ha impuesto a sí mismo, están destinados al fracaso. Limitados a causa de nuestro origen como creaturas, ilimitados a causa de nuestra vocación a ser uno con nuestro Creador, no somos capaces sobre la base de nuestros propios esfuerzos de pasar de lo limitado a lo ilimitado. Por ello, el cristiano mira más allá de la realización humana. «Nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»(623).

3. Ya en su legislación civil, Israel tenía conciencia de un «redentor» (go'el). Las familias podían pagar un rescate por un pariente, para salvaguardar la solidaridad de la familia (cf. Éx 21, 2. 7; Deut 25, 7-10). La importancia de la solidaridad de la familia está detrás de instituciones jurídicas como el levirato matrimonial (cf. Deut 25), la venganza de sangre (cf. Lev 25; Núm 35, 9-34) y el año jubilar (cf. Éx 21, 2; Lev 25; Jer 34, 8-22; Deut 15, 9-10). La ley hebrea permite que una persona condenada pueda ser rescatada (cf. Éx 21, 29-30)(624). El pago del kofér libra a la persona culpable, a la familia de él o de ella, a la comunidad entera, en cuanto que el conflicto queda resuelto. Hay algunas narraciones del Antiguo Testamento en las que tienen lugar actividades redentivas que hunden su raíz en este trasfondo legal. Por el ofrecimiento que Judá hace de sí mismo, que anula su crimen contra José (cf. Gén 37, 26-27; 44, 33-34), la familia es

redimida de la venganza. Del mismo modo, Jacob, que había robado a Esaú su bendición para la herencia, lo recompensa con una amplia parte de su propiedad (cf. Gén 32, 21). La venganza se evita.

4. La religión israelita desarrolló una liturgia de expiación. Ella era el acto simbólico de homenaje por el que la persona culpable compensaba y pagaba una deuda a YHWH. Los elementos esenciales de esta liturgia eran:

a: Los ritos son de institución divina (lugares santos, sacerdocio sagrado y ritos determinados por YHWH).

b: YHWH es el único que perdona (cf. Lev 17, 10. 12).

c: Los ritos son todos sacrificiales, y generalmente sacrificios de sangre, en los cuales se vierte la sangre que representa la vida. YHWH da a los seres humanos la sangre para el rito de perdón (cf. Lev 17, 11). La sangre sacrificial indica la gratitud del perdón a nivel de expresión ritual.

5. Los hombres santos, y especialmente Moisés y los profetas que vinieron después de él, tuvieron gran valor delante de Dios. Esto contrapesaba el contravalor del mal y del pecado de los otros. Por eso, atribuían gran peso a la intercesión para el perdón del pecado (cf. Éx 32, 7-14. 30-34; 33, 12-17; 34, 8-9; Núm 14, 10-19; Deut 9, 18-19; Am 7; Jer 15, 1; Is 53, 12; 2 Mac 15, 12-16). La figura del Siervo Sufriente de Is 53, 4-12 se usará repetidamente en el Nuevo Testamento como tipo de Cristo Redentor.

6. Las narraciones de la acción de Dios en el Éxodo (Éx 1-15) y el amor redentor de Ester y Ruth (cf. especialmente Est 14, 3-19; Ruth 1, 15-18) muestran cómo la libertad viene del don desinteresado de sí por una nación o una familia. Estos mismos sentimientos se encuentran en la vida de oración de Israel que celebra el amor redentor de Dios por su pueblo en el Éxodo (cf., por ejemplo, Sal 74, 2; 77, 16) y su solicitud y bondad que trae libertad y plenitud a la vida de las personas (cf., por ejemplo, Sal 103, 4; 106, 10; 107; 111, 9; 130, 7).

7. Estos antiguos temas de liberación y redención son enfocados más finamente en Jesucristo. Jesús de Nazaret, fruto de este mundo y don de Dios al mundo, señala el camino para una libertad auténtica y duradera. En su persona, sus palabras y sus acciones ha mostrado que la presencia del reino de Dios estaba cercana y ha llamado a todos a la conversión de modo que pudieran ser parte de ese reino (cf. Mc 1, 5). Jesús de Nazaret narraba parábolas del reino que han destrozado la estructura profunda de nuestra visión aceptada del mundo (cf., por ejemplo, Lc 15). Ellas remueven nuestras defensas y nos hacen vulnerables a Dios. Aquí Dios nos toca y el reino de Dios llega.

8. Jesús, el narrador de las parábolas del reino de Dios, era la Parábola de Dios. Su apertura inquebrantable a Dios se manifiesta en su relación al Dios tradicional de Israel, Dios como Abba (cf. Mc 14, 36). Esa apertura puede verse en su disponibilidad, como Hijo del Hombre, a padecer todo posible insulto, sufrimiento y muerte, en la convicción de que al final Dios tendría la última palabra (cf. Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34). Él ha reunido seguidores (cf. Mc 1, 16-20) y compartido su mesa con pecadores, invirtiendo valores aceptados, cuando les ha ofrecido la salvación (cf. Mc 2, 15-17; 14, 17-31; Lc 5, 29-38; 7, 31-35. 36-50; 11, 37-54; 14, 1-24; 19, 1-10). Ha perseverado en su estilo de vida y en su enseñanza, no obstante la tensión que esto creaba a su alrededor (cf. Mc 2, 15-17; Lc 5, 27-32; 15, 2; 19, 7), culminada en su simbólica «destrucción» del Templo (Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-13; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-22), en su cena última que prometía ser la primera de muchas cenas semejantes (cf. Mc 14, 17-31; Mt 26, 20-35; Lc 24, 14-34) y en su muerte en la Cruz (cf. Jn 19, 30(625)). Jesús de Nazaret era el ser humano más libre que haya existido jamás. No ha deseado controlar su futuro, porque su radical confianza en su Abba-Padre lo liberaba de todas estas preocupaciones.

9. La historia joánica de la Cruz habla de la revelación de un Dios que ha amado de tal manera al mundo que ha dado a su propio Hijo (cf. Jn 3, 16). La Cruz es el sitio donde Jesús es «exaltado» (cf. Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32-33), para glorificar a Dios y llegar así a su propia gloria (cf. Jn 11, 4; 12, 23; 13, 1; 17, 1-4). «Ninguno tiene un amor mayor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Porque la Cruz hace conocer a Dios, todos los creyentes posteriores tendrán que volver «la mirada al que traspasaron» (Jn 19,

37).

10. Muchas búsquedas de liberación, de libertad o de cualquier otro de los términos usados hoy para hablar de lo que puede llamarse una «redención» de las ambigüedades de la situación humana, son intentos de evitar e ignorar el sufrimiento y la muerte. El camino de Jesús de Nazaret indica que el don libre de sí mismo a los caminos de Dios, cueste lo que cueste, nos glorifica a nosotros mismos y también a Dios. La muerte de Jesús no es el acto de un Dios cruel que exige el sacrificio supremo; no es una «re-compra» de un poder alienante que ha hecho esclavos. Es el tiempo y el lugar en que Dios que es amor y que nos ama, se hace visible. Jesús crucificado proclama lo mucho que Dios nos ama, y afirma que, en este gesto de amor, un ser humano ha dado un asentimiento incondicional a los caminos de Dios.

11. El Evangelio de Jesús crucificado demuestra la solidaridad del amor de Dios con el sufrimiento. En la persona de Jesús de Nazaret, el amor salvador de Dios y su solidaridad con nosotros se dan su forma histórica y física. La Crucifixión, una forma despreciable de muerte, se hace «Evangelio». Aunque gran parte del Antiguo Testamento vea la muerte como final y trágica (cf., por ejemplo, Job 2, 4; Ecl 9, 4; Is 38, 18; Sal 6, 5; 16, 10-11: 73, 27-28), esta visión es superada gradualmente por la idea emergente de una vida después de la muerte (cf. Dan 12, 5-13; Sab 3, 1-13), y por la enseñanza de Jesús, de que Dios es un Dios de vivos, no de muertos (cf. Mt 22, 31-32). Pero el acontecimiento sangrante del Calvario pedía que la Iglesia primitiva explicase, tanto para sí misma como para su misión, la eficacia expiatoria de la muerte sacrificial de Jesús en la Cruz (cf. 1 Cor 1, 22-25).

12. El Nuevo Testamento usa imágenes sacrificiales para explicar la muerte de Cristo. La salvación no puede obtenerse por una mera perfección moral, y el sacrificio no puede considerarse como un resto de una religiosidad fuera de moda. El judaísmo aportaba ya el modelo de la muerte expiatoria del mártir ejemplar (cf. 4 Mac), pero el Nuevo Testamento nos impulsa más allá gracias a la significación decisiva atribuida a la «sangre de Cristo». La Cruz de Cristo, que ocupaba una posición central en el anuncio primitivo, implicaba el derramamiento de la sangre. El significado salvífico de la muerte de Jesús se explicaba en términos tomados de la liturgia sacrificial del Antiguo Testamento, donde la sangre jugaba un importante papel. Continuando, pero transformando, la concepción del Antiguo Testamento, de la sangre como signo esencial de la vida, el lenguaje y la teología sacrificiales surgieron en la Iglesia primitiva:

I. Por un argumento tipológico, se miraba a la sangre de Cristo como eficaz para establecer una Alianza nueva y perfecta entre Dios y el Nuevo Israel (cf. Éx 24; Mt 26, 27-28; 1 Cor 11, 23-26; Heb 9, 18-21). Pero a diferencia de las acciones repetidas de los sacerdotes de la Alianza precedente, la sangre de Jesús, el único medio para obtener remisión y santificación (cf. Heb 9, 22), se derrama una sola vez, en un sacrificio que se ofrece una vez por todas (cf. Rom 6, 10; Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10)(626).

II. El término «muerte» por sí mismo no significaría una obra redentiva. La «sangre» implica más que la muerte. Tiene la connotación activa de la vida (cf. Rom 5, 8-10). El derramamiento de sangre sobre el altar se consideraba el acto esencial y decisivo de ofrecimiento (Levítico), pero para Pablo la eficacia atribuida a la sangre de Cristo (justificación, redención, reconciliación y expiación) va mucho más allá del ámbito reivindicado para la sangre en el Levítico, donde su efecto es sólo negativo, la protección o la neutralización de aquello que no permite un culto de Dios, seguro y aceptable (cf. Rom 3, 24-25). Cristo es considerado el kaporeth: al mismo tiempo, ofrenda y propiciación.

III. Ser en la alianza significa obedecer (cf. Sal 2, 8). La idea de obediencia y de lealtad a la Torah hasta la muerte era bien conocida en el judaísmo del siglo I. Pablo puede, por ello, explicar la muerte de Jesús como obediencia a las exigencias de Dios (cf. Rom 5, 13-18; Flp 2, 8; cf. también Heb 10, 5). Esta obediencia no es el acto de aplacar a un Dios airado, sino una libre oblación de sí mismo que hace posible la creación de la Nueva Alianza. El cristiano entra en la Nueva Alianza imitando la paciencia y obediencia de Jesús (cf. también 1 Pe 1, 18-20).

IV. Como toda la vida terrena de Jesús (cf. Mt 1, 21; 3, 17; 4, 1-10; Lc 1, 35; 4, 14. 18; Jn 1, 32), su muerte en la cruz ha tenido lugar en presencia del Espíritu Santo y con su asistencia (cf. Lc 23, 46). Aquí toda analogía con el Antiguo Testamento queda corta. Jesucristo es el «que, por el Espíritu Eterno, se ofreció a

sí mismo» (Heb 9, 14). Todo lo que sucede en la cruz, es un testimonio dado al Padre, y, según Pablo, nadie puede llamar a Dios Padre sino en el Espíritu, y el Espíritu de Dios le da testimonio en los creyentes (cf. Rom 8, 15; Gál 4, 6). Para el Cuarto Evangelio, el Espíritu Santo se da a la Iglesia, cuando Jesús grita: «Todo se ha cumplido» y transmite el Espíritu (Jn 19, 30)(627).

V. La muerte de Jesús fue alabanza y exaltación de Dios. Él permaneció fiel en la muerte; manifestó el reino de Dios y por ello, en la muerte de Jesús, Dios estaba presente. Por esta razón, la Iglesia naciente atribuyó a la muerte de Jesús, un poder redentivo: «Aunque era Hijo, aprendió por sus padecimientos la obediencia, y habiendo sido hecho perfecto, vino a ser para todos los que le obedecen, causa de salvación eterna, declarado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb 5, 8-10). El sacrificio de Jesús en la cruz no sólo fue passio, sino también actio. El último aspecto, la ofrenda voluntaria de sí al Padre, con su contenido pneumático, es el aspecto más importante de esta muerte. El drama no es un conflicto entre el sino y el individuo. Al contrario, la Cruz es una liturgia de obediencia que manifiesta la unidad entre el Padre y el Hijo en el Espíritu eterno.

13. Jesús resucitado confirma la respuesta clemente de Dios a ese amor que se da a sí mismo. Al final, el cristianismo contempla una cruz vacía. La aceptación incondicional, por parte de Jesús de Nazaret, de todo lo que le había sido pedido por su Padre, ha llevado al «sí» incondicional del Padre a todo lo que Jesús ha dicho y hecho. La resurrección es la que proclama que el camino de Jesús es el que vence al pecado y a la muerte para conducir a una vida que no tiene límites.

14. El cristianismo tiene la tarea de anunciar con palabras y obras la irrupción de la libertad de las numerosas esclavitudes que deshumanizan la creación de Dios. La revelación de Dios en y por medio de Jesús de Nazaret, crucificado, pero resucitado, nos llama a ser todo aquello para lo que hemos sido creados. La persona que participa en el amor de Dios, revelado en y por medio de Jesucristo llega a ser aquello para lo cual él o ella había sido creado: la imagen de Dios (cf. Gén 1, 26-27), como Jesús es el icono de Dios (cf. Col 1, 15). La historia de Jesús muestra que ello nos costará todas las cosas. Pero la respuesta de Dios a la historia de Jesús es igualmente dramática: la muerte y el pecado han sido vencidos una vez por todas (cf. Rom 6, 5-11; Heb 9, 11-12; 10, 10).

15. El poder de destrucción permanece en nuestras manos; la historia de Adán está todavía con nosotros (cf. Rom 5, 12-21). Pero el don de la obediencia semejante a la de Cristo ofrece al mundo la esperanza de transformación (cf. Rom 6, 1-21), libera de la Ley para una fructuosa unión con Cristo (cf. Rom 7, 1-6). Vivir bajo la Ley hace imposible la verdadera libertad (cf. Rom 7, 7-25), mientras que la vida en el Espíritu permite una libertad que viene del don clemente de Dios (cf. Rom 8, 1-13). Pero tal libertad sólo es posible por la muerte al pecado, de modo que podamos ser «vivos para Dios en Cristo Jesús» (cf. Rom 6, 10-11).

16. La vida redimida de los cristianos tiene un claro carácter histórico, y una inevitable dimensión social. La relación entre amos y esclavos no podrán ya ser la misma (cf. Flm, especialmente v. 15-17); no existe ya el esclavo y la persona libre, ni el griego o el judío, ni el varón y la mujer (cf. Gál 3, 28). Los cristianos están llamados a ser auténticamente humanos en un mundo dividido, la manifestación única de amor, alegría, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí, viviendo del Espíritu y caminando según el Espíritu (cf. 1 Cor 13; Gál 5, 22-26).

17. En la soteriología de la Carta a los Efesios y de la Carta a los Colosenses, destacan los temas de la paz y de la reconciliación. «Él [Cristo] es nuestra paz» (Ef 2, 14). La paz (shalom) y la reconciliación llegan a ser aquí el corazón y la mejor expresión de la redención. Pero este aspecto de la redención no es nuevo. La palabra «paz» debe entenderse a la luz de su rico uso a lo largo de la tradición bíblica. Ella tiene un triple dimensión:

I. Significa paz con Dios: «Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 5, 1).

II. Significa paz entre los seres humanos. Ello implica que estén bien dispuestos los unos con respecto a los otros. La paz, que es Cristo, destruye los muros del odio, de la división y de la discordia, y se construye

sobre la confianza mutua.

III. Significa la importantísima paz interior que el ser humano puede encontrar dentro de sí mismo. Este aspecto de la paz de Cristo tiene consecuencias de largo alcance. Pablo habla en Rom 7, 14-25 de la persona humana dividida contra sí misma, cuya voluntad y cuyas acciones están en conflicto entre ellas. Esta persona, sin el poder liberador que viene del don de la gracia y de la paz de Jesucristo, sólo puede gritar: «¡Desdichado de mí! ¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?» (Rom 7, 24). Pablo proporciona inmediatamente la respuesta: «¡Gracias a Dios por Jesucristo nuestro Señor!» (Rom 7, 25).

18. En el himno a Cristo que abre la Carta a los Colosenses (Col 1, 15-20), la redención aportada por Cristo es alabada en cuanto redención cósmica y universal. La creación entera debe ser liberada de la esclavitud de la corrupción para obtener la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Este tema de la integridad, esencialmente orientada hacia Dios, de la totalidad de la creación, ya enunciado elocuentemente en la anterior Carta a los Romanos de Pablo (cf. Rom 8, 18-23), nos hace conscientes de nuestras responsabilidades actuales con respecto a la creación.

19. En la Carta a los Hebreos, encontramos la imagen del pueblo peregrinante de Dios, en su camino a la tierra prometida del reposo de Dios (Heb 4, 11). El modelo es la generación de Moisés que viaja a través del desierto durante cuarenta años buscando la tierra prometida de Canaán. En Jesucristo, sin embargo, tenemos «el guía de la salvación» (Heb 2, 10) que, a causa de su Filiación, sobrepasa con mucho a Moisés (cf. Heb 3, 5-6). Él es el sumo sacerdote según el orden de Melquisedec. Su sacerdocio no sólo supera el sacerdocio de la Antigua Alianza, sino que lo ha abolido (cf. Heb 7, 1-28). Jesucristo nos ha liberado de nuestros pecados por su sacrificio. Nos ha santificado y nos ha hecho sus hermanos. Ha redimido a aquellos que, por miedo a la muerte, estaban sometidos, toda su vida, a esclavitud (cf. Heb 2, 10-15). Ahora aparece como nuestro abogado en la presencia de Dios (cf. Heb 9, 24; 7, 25).

20. Por tanto, el viaje del cristiano a través de la historia está marcado por una verdad inquebrantable. Es verdad que «la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos» (Rom 8, 24-25). Podemos no verlo, pero nos ha sido dada la promesa de la Nueva Jerusalén, el lugar donde «Él morará con ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelos, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado. [...] He aquí que hago nuevas todas las cosas» (Apoc 21, 3-5). Dotados ya con el Espíritu, la libertad y la garantía (cf. 2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13-14) que fluyen de la muerte y resurrección de Jesús, nos dirigimos confiadamente hacia el fin de los tiempos, exclamando: «¡Ven, Señor Jesús!» (Apoc 22, 20).

Parte III: Perspectivas históricas

a) Interpretaciones patrísticas de la Redención

Introducción

1. Los Padres continuaron la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la redención, desarrollando y elaborando algunos temas a la luz de su situación religiosa y cultural. Acentuando la liberación del paganismo, la idolatría y los poderes del demonio, y en consonancia con la mentalidad contemporánea, interpretaron la redención, sobre todo, como una liberación de la mente y el espíritu. Sin embargo, no ignoraron la importancia del cuerpo, en el que los signos de deterioro y muerte, como consecuencias del pecado (cf. Rom 5, 12), aparecen con mayor claridad. Adhiriendo al axioma «caro cardo salutis», rechazaron la concepción gnóstica de la redención solamente del alma.

2. Los Padres tienen una noción clara de la obra «objetiva» de la redención y de la reconciliación que ocasiona la salvación del mundo entero, y de una obra «subjetiva» que atañe a los seres humanos individuales. El aspecto «objetivo» está íntimamente conexo con la Encarnación y la Cristología, mientras que el «subjetivo» está en conexión con los sacramentos y la doctrina de la gracia, que acompaña y dirige la historia humana hacia el ω - α ión.

Padres apostólicos y apologetas

3. Ignacio de Antioquía usa el título soteriológico $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \mu\epsilon\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ (Christus medicus). «Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, Dios hecho carne, vida verdadera en la muerte, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor»(628). Cristo no ha curado meramente la enfermedad, sino que abarca la muerte, de la misma manera que la vida; en realidad, la verdadera vida se encuentra en la muerte. La actividad sanadora, que es parte de su obra redentiva en los Evangelios, expresa, ante todo, su bondad divina: pretendía que sus curaciones y exorcismos fueran obras buenas por las cuales las personas alabasen al Padre. Sus curaciones se fundaban sobre su poder divino de perdonar los pecados, para lo que postulaba la fe como única condición. Esta corriente de pensamiento puede encontrarse en la «Primera Carta de Clemente»(629), en la «Carta a Diogneto»(630) y en Orígenes(631).

4. El pensamiento de Justino está íntimamente conexo al Credo. Su comprensión del $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ evoca la enseñanza de Jesús bajo Poncio Pilato. Los Apologetas recalcan la figura de Christus Magister ($\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \mu\alpha\gamma\iota\sigma\tau\epsilon\rho\varsigma$) y su interés se centra ulteriormente en su doctrina y exorcismos, pero Justino, para su explicación de la presencia sanadora de Cristo, recurre, sobre todo, a la práctica sacramental de la Iglesia y a las explicaciones del Credo. Las palabras del Logos vienen con fuerza divina; tienen un poder liberador. En Gén 6, 1-4 se ponen en movimiento las fuerzas del mal, y la historia de la salvación está marcada por el encuentro entre Cristo y los demonios en una lucha contra la corrupción siempre creciente, como se enseña en la Apología de Justino(632) y en Atenágoras(633). El artículo del Credo de los Apóstoles «descendit ad inferos» describe la culminación de esta batalla a través del bautismo, la tentación, los exorcismos y la resurrección de Jesús. De modo semejante, el uso del término $\sigma\omega\tau\eta\rho\varsigma$ por Justino para hablar de la continuación de la obra redentora de Cristo viene de las fórmulas de la liturgia y del Credo. Lo mismo se puede decir de su idea de Jesús como Redemptor y ayudador, Hijo de Dios, primogénito de toda la creación, nacido de una virgen, que sufrió bajo Poncio Pilato, murió y resucitó de entre los muertos, y que ascendió al cielo, expulsando, derrotando y sometiendo a todos los demonios(634). Justino, a la vez que continúa el pensamiento de los Padres Apostólicos, depende también de los Credos bautismales, el Nuevo Testamento y la $\sigma\omega\tau\eta\rho\varsigma$ vivida en los sacramentos de la Iglesia.

Ireneo

5. Ireneo, al comienzo del libro 5º del Adversus haereses, explica: Cristo el maestro (Christus Magister) es el Verbo hecho hombre que ha establecido comunión con nosotros, de modo que podamos verlo, comprender su palabra, imitar sus obras, cumplir sus mandamientos y revestirnos de incorruptibilidad. En esto somos re-creados a semejanza de Cristo. Al mismo tiempo, Cristo es el Verbo poderoso y verdadero hombre (Verbum potens et homo verus) que inteligiblemente (rationabiliter) nos ha redimido por su sangre, dándose a sí mismo como rescate (redemptionem) por nosotros. Según Ireneo, la redención fue realizada de un modo que el ser humano era capaz de entender (rationabiliter): el Verbo que es absoluto en poder, es también perfecto en justicia. El Verbo, por tanto, se opone al enemigo, no con fuerza, sino con persuasión y benevolencia, asumiendo todo lo que por derecho le pertenece(635). Ireneo no concede que Satanás tenga algún derecho de dominio sobre la humanidad después de la caída. Al contrario, Satanás reina injustamente (iniuste), porque nosotros pertenecemos a Dios según nuestra propia naturaleza (cum natura essemus Dei omnipotentis). Redimiéndonos por su sangre, Cristo inauguró un nuevo estadio en la historia de la salvación, efundiendo el Espíritu del Padre de modo que Dios y la humanidad puedan unirse y estar en armonía. Por su Encarnación, ha garantizado verdadera y seguramente la incorruptibilidad a la humanidad(636). El Redentor y la redención son inseparables, porque la redención no es más que la unidad del redimido con el Redentor(637). La verdadera presencia del Logos divino en la humanidad tiene un impacto sanante y elevante sobre la naturaleza humana en general.

6. La noción de «recapitulación» ($\alpha\pi\omicron\tau\omicron\mu\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$) en Ireneo implica la restauración de la imagen de Dios en el hombre. Aunque la expresión viene de Ef 5, 10, el pensamiento de Ireneo tiene una amplia base bíblica. El terminus a quo de la redención es la liberación del dominio de Satanás y la recapitulación de la historia previa de la humanidad. El terminus ad quem es el aspecto positivo: la renovación de la imagen y

semejanza de Dios. El primer Adán lleva en sí mismo la semilla de todo el género humano; el segundo Adán, por medio de la Encarnación, recapitula a toda persona que ha vivido hasta entonces y se dirige a todos los pueblos y lenguas. La redención no mira sólo al pasado; es una apertura al futuro. Para la recapitulación de la imagen y semejanza de Dios tienen que estar presentes tanto el Verbum como el Spiritus. El primer Adán prefigura al Verbo encarnado, en vista del cual el Verbum y el Spiritus han formado al primer hombre, pero éste permaneció en una condición de «niñez» porque el Espíritu, que da el crecimiento, lo abandonó. La semejanza dada por el Espíritu Santo introduce un nuevo y final período de la «ο_êνοειβία» que se completó en la resurrección, cuando todo el género humano recibió la forma del nuevo Adán(638). El aspecto pneumático de la _vâêâöääßùóéò es importante porque la posesión permanente de la vida es posible sólo por el Espíritu Santo(639). Aunque la Encarnación resume el pasado, compendiándolo en la recapitulación, ella, en cierto sentido, lleva el pasado hacia un final. La efusión del Espíritu Santo, que ha sido inaugurada en la resurrección, dirige la historia hacia el _ó-άδov y hace la _vâêâöääßùóéò verdaderamente universal.

Las tradiciones griegas

7. Atanasio nunca descuidó la importancia del pecado, pero vio claramente que el Redentor tenía que sanar no sólo la realidad del pecado mismo, sino también sus consecuencias: la pérdida de la semejanza a Dios, la corrupción y la muerte(640). Atanasio sostenía que Dios, si hubiera tenido solamente que atender al pecado, habría podido realizar la redención en cualquier otro modo más bien que por la Encarnación y la crucifixión. No negaba que Cristo entró en contacto inmediato con el pecado, pero afirmaba que, aunque el pecado no tocara la naturaleza divina de Cristo, éste experimentaba en su naturaleza humana las consecuencias del pecado. Entró en el mundo del pecado y de la corrupción porque la corrupción y la muerte son ellas mismas pecado(641).

8. Gregorio de Nacianzo enseña que la Encarnación ha tenido lugar porque la humanidad necesitaba una ayuda mayor. Antes de la Encarnación, la pedagogía de Dios había sido insuficiente(642). Cristo asume toda la condición humana para liberarnos del dominio del pecado(643), pero la fuente de la salvación, hecha posible por la Encarnación, es la crucifixión y resurrección de Cristo(644). Gregorio rechaza totalmente la hipótesis de que Dios haya entrado en negociaciones con Satanás y la sugerencia de que un rescate haya sido pagado al Padre. Cualquier cosa que haya sido tocada por la divinidad, era santificada(645). Esta concepción es desarrollada por Gregorio de Nisa, que utiliza la simbología joánica para sostener que el Verbo, como un pastor, se ha unido a la oveja centésima. Trazando una analogía con «el Verbo se hizo carne», afirma que «el pastor se hizo oveja»(646). Esta idea reaparece en Agustín: Ipse ut pro omnibus pateretur, ovis est factus(647).

Las tradiciones latinas

9. En la tradición latina, Ambrosio y Agustín se inspiraron en la riqueza de los «misterios» de la Iglesia, la vida litúrgica, la oración y especialmente la vida sacramental que florecía en la Iglesia latina hacia el siglo cuarto. Ambrosio, cuyo conocimiento del griego le posibilitaba aportar mucho de la tradición oriental a Occidente, basó sus enseñanzas en los sacramentos del Bautismo, de la Penitencia y de la Eucaristía. Esto no sólo nos suministra un testimonio precioso de la vida sacramental de la Iglesia latina, sino también del modo en que la Ecclesia orans comprendió el misterio de la acción redentora de Dios en el acontecimiento de Cristo, pasado (redención objetiva), presente y futuro (redención subjetiva)(648).

10. San Agustín no es un innovador en la doctrina cristiana sobre la redención. Sin embargo, con agudeza y penetración, elabora y sintetiza las tradiciones, las prácticas y las oraciones de la Iglesia que él ha recibido. Sólo Dios puede ayudar a la humanidad en su impotencia(649). Agustín pone de relieve el profundo abismo entre nuestro estado actual y nuestra vocación divina. No puede haber acuerdo entre Dios y Satanás. La redención sólo puede ser obra de la gracia(650). En el plano divino de la salvación, la misión de Cristo se restringe a un cierto tiempo, pero es una realidad ultramundana: el amor del Dios airado hacia la humanidad. Este amor eterno, a través de la crucifixión y muerte de Cristo, aporta la reconciliación y la filiación(651). La obra de la redención tiene que ser digna tanto de Dios como del hombre, y, por ello, Dios perdona y olvida el pecado sólo si la persona humana se arrepiente y repara por

él. Cuando esto sucede, Dios aniquila el pecado y la muerte. Por eso, la reparación y la reconciliación están basadas sobre la justicia, en cuanto que sólo por este camino la humanidad puede ser responsablemente implicada en la historia de la salvación. La humanidad es atraída hacia la reconciliación hasta el extremo de que ella acepta, de modo activo, la salvación y la redención.

11. La redención no es un acontecimiento que simplemente ha sucedido al ser humano. Estamos activamente implicados en él, a través de nuestra cabeza, Jesucristo. El sacrificio redentor de Cristo es el ápice de la actividad cultural y moral de la humanidad. Es el único y solo sacrificio meritorio (sacrificium singulare). La muerte de Jesucristo es un sacrificio perfecto y un acto de adoración. La crucifixión es la consumación de todos los sacrificios ofrecidos anteriormente a Dios. Aceptado por el Padre, obtiene la salvación para los hermanos y hermanas de Cristo. Repitiendo una idea que, como en Ambrosio, estaba asociada a su comprensión del efecto redentor de la vida sacramental de la Iglesia, especialmente el Bautismo, Agustín enseñaba que todos los sacrificios, incluido el de la Iglesia, pueden ser solamente una «figura»(652) del sacrificium singulare, del sacrificio de Cristo(653).

12. Aunque es pura gracia, la redención implica la satis-factio realizada por la obediencia del Hijo de Dios, cuya sangre es el rescate por medio del cual Él ha merecido y obtenido la justificación y la liberación(654). Jesucristo combate esta batalla como un ser humano y de este modo salva el honor de la humanidad en su perfecta respuesta a Dios (la factio pedida a la humanidad) y también revela la majestad de Dios (el satis que viene de Dios, que completa la satisfactio). Por eso, Cristo no es sólo un sanador, sino también un santificador que salva santificando. Continuando una tradición de los Padres primitivos, Agustín insiste en que Cristo es la cabeza de la humanidad, pero porque era también el Salvador de la humanidad ya antes de todos los tiempos y antes de su Encarnación, Cristo influye sobre todas las personas concretas, así como sobre la humanidad en general.

Conclusión

13. Temas que vienen a nosotros de la tradición bíblica, forman la base de la reflexión patrística sobre la redención. El abismo entre la condición humana y la esperanza en la libertad de ser hijos e hijas del único verdadero Dios está claramente comprendido y presentado. La iniciativa de Dios tiende un puente sobre el abismo por el sacrificio de Jesucristo y su resurrección. Dentro de las diversas escuelas de pensamiento, estos elementos constituyen la base de la reflexión patrística. Igualmente importante para los Padres es la asociación de la historia humana y de los individuos humanos con la muerte y la resurrección de Jesucristo. Una vida de amor y obediencia refleja el significado perenne de su vida y de su muerte y, de alguna manera, nos implica en él. Aunque hablasen de modos diversos, reflejando sus visiones personales del mundo y sus propios problemas, los Padres de la Iglesia elaboraron además, sobre la base del Nuevo Testamento y del desarrollo de los misterios de la vida, de la oración y de la práctica de la Iglesia, un cuerpo sólido de tradición sobre el que ha podido construir la posterior reflexión teológica.

b) Teorías más recientes sobre la Redención

14. La Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia proporcionan un sólido fundamento para la reflexión sobre la redención del género humano por la vida, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Cristo en cuanto Hijo de Dios encarnado. Proporcionan también una gran cantidad de metáforas y analogías con las cuales ilustran y contemplan la obra redentiva de Cristo. Hablando de Cristo como vencedor, maestro y médico, los Padres tendían a subrayar la acción «descendente» de Dios, pero no descuidaban la obra de Cristo como la de quien ofrece satisfacción, pagando el «rescate» debido y ofreciendo el solo sacrificio digno.

15. Sería ir más allá de la finalidad del presente documento trazar la historia de la teología de la redención a través de los siglos. Para nuestro propósito puede bastar indicar unos pocos momentos culminantes de esa historia, para lograr saber los principales resultados que tienen que ser tratados en una consideración contemporánea.

16. La contribución medieval a la teología de la redención puede estudiarse en Anselmo, Abelardo y Tomás de Aquino. En su obra clásica *Cur Deus homo*, Anselmo, sin olvidar la iniciativa «descendente» de Dios en la Encarnación, pone el acento en la obra «ascendente» de restitución legal. Empieza con la idea de Dios como Señor soberano, cuyo honor es ofendido por el pecado. El orden de la justicia conmutativa exige una reparación adecuada, que puede ser dada solamente por el Dios-hombre. «La deuda era tan grande, que no debiendo pagarla sino el hombre, y no pudiendo pagarla sino Dios, fuera el mismo hombre y Dios»(655). Ofreciendo una satisfacción adecuada, Cristo libra a la humanidad de la pena debida al pecado. Subrayando la muerte satisfactoria de Cristo, Anselmo calla con respecto a la eficacia redentiva de la resurrección de Cristo. Preocupado con la liberación de la culpa, presta poca atención al aspecto de la divinización. Concentrando su atención en la redención objetiva, Anselmo no se extiende en la apropiación subjetiva de los efectos de la redención por parte del redimido. Sin embargo, reconoce que Cristo establece un ejemplo de santidad que debe ser seguido por todos(656).

17. Pedro Abelardo, si no niega el valor satisfactorio de la muerte de Cristo, prefiere hablar de Cristo como del que enseña por la vía del ejemplo. En esta concepción, Dios podría haber satisfecho a su honor sin la cruz de Cristo, pero Dios ha querido que los pecadores se reconociesen a sí mismos como objeto del amor crucificado de Jesús y así se convirtieran. Abelardo ve en la pasión de Cristo una revelación del amor de Dios, un ejemplo que nos mueve a la imitación. Como a su *locus classicus*, apela a Jn 15, 13: «Nadie tiene mayor amor que éste de dar uno la vida por sus amigos»(657).

18. Tomás de Aquino toma de nuevo el concepto de satisfacción de Anselmo, pero lo interpreta de un modo que tiene reminiscencias de Abelardo. Para el Aquinate, la satisfacción es la concreta expresión del pesar por el pecado. Sostiene que la pasión de Cristo ha compensado por el pecado por ser, por excelencia, un acto de amor, sin el que no podría haber satisfacción(658). En su sacrificio, Cristo ha ofrecido a Dios más de cuanto se requería. Citando 1 Jn 2, 2, el Aquinate declara que la pasión de Cristo satisfizo sobreabundantemente por los pecados del mundo entero(659). La muerte de Cristo fue necesaria sólo como resultado de una libre decisión de Dios, de redimir la humanidad en un manera conveniente, mostrando tanto la justicia como la misericordia de Dios(660). Según el Aquinate, Cristo el Redentor sana y diviniza los seres humanos pecadores no sólo por su cruz, sino por su Encarnación y por todos sus *acta et passiones in carne*, incluida su gloriosa resurrección. En su sufrimiento y muerte, Cristo no es un mero sustituto de los pecadores caídos, sino más bien la cabeza representativa de una humanidad regenerada. El Aquinate «insiste en la noción de la "gracia capital", la que redundaba en los miembros en virtud de la interrelación orgánica del cuerpo místico»(661).

Reforma y contrarreforma

19. Los reformadores protestantes retomaron la teoría anselmiana de la satisfacción, pero no distinguieron, como él había hecho, entre las alternativas de satisfacción y castigo. Para Lutero, la satisfacción tiene lugar precisamente mediante un castigo. Cristo está bajo la cólera de Dios, porque, como enseña San Pablo en la Carta a los Gálatas (3, 13), tomó sobre sí no sólo las consecuencias del pecado, sino el pecado mismo(662). Cristo es, según Lutero, el mayor ladrón, asesino, adúltero y blasfemo que haya vivido jamás(663). En algunos momentos, Lutero habla paradójicamente de Cristo como, al mismo tiempo, puro y, sin embargo, el mayor pecador(664). Porque Cristo ha pagado plenamente la deuda debida a Dios, estamos dispensados de todo cumplimiento. Los pecadores pueden completar el «feliz intercambio», si dejan de confiar en cualquier mérito propio y se revisten, por la fe, con los méritos de Cristo, del mismo modo que Él se revistió con los pecados de la humanidad(665). La justificación tiene lugar mediante la fe solamente.

20. Calvino presenta una comprensión imputativa de la culpabilidad de Cristo. Dice que Cristo está revestido de la suciedad del pecado por una «imputación trasladada»(666). «El reato que nos tenía sometidos a la pena, ha sido trasladado a la cabeza del Hijo de Dios. Esta compensación tiene que ser, ante todo, recordada»(667) en orden a ser librados de ansiedad. Jesús no sólo murió como un malhechor, bajó también al infierno y sufrió las penas de los condenados(668).

21. En el siglo XVII, Hugo Grocio situó la soteriología de Calvino dentro de un marco más jurídico, explicando ampliamente cómo el derramamiento de la sangre de Cristo manifiesta el odio de Dios con respecto al pecado(669).

22. El Concilio de Trento da una breve exposición de la redención en su Decreto sobre la justificación. Basándose en Agustín y en el Aquinate, el Concilio mantiene que Cristo, por su gran amor, mereció nuestra justificación y satisfizo por nosotros sobre el árbol de la cruz(670). La doctrina de la satisfacción es integrada por Trento dentro de un cuadro más amplio que incluye la divinización infundida a los pecadores justificados, por el Espíritu Santo que los hace miembros vivos del cuerpo de Cristo(671).

El protestantismo liberal

23. En algunas versiones de la oratoria popular protestante, e incluso católica, la teoría de la sustitución penal describe a Dios casi como un soberano vengativo que exigía reparación de su honor ofendido. La idea de que Dios castigaría al inocente en lugar del culpable, parecía incompatible con la convicción cristiana de que Dios es eminentemente justo y amante. Por ello, es comprensible que los cristianos liberales tomaran un camino muy diferente en el que la justicia vindicativa de Dios no tuviera lugar alguno. Volviendo, en algunos aspectos, a Abelardo, algunos teólogos del siglo XIX subrayaron el amor ejemplar de Jesús que suscita una respuesta de gratitud, haciendo a los otros capaces de imitar sus acciones de amor y así obtener la justificación. Bajo el influjo de Kant, la doctrina de la justificación fue purificada de sus supuestas «corrupciones sacerdotales», incluidos los conceptos de sacrificio y de satisfacción penal. Albrecht Ritschl, con el reconocimiento debido a Kant, redefinió la redención en términos de libertad para colaborar en una asociación de virtud en orden al «reino de Dios»(672).

24. Una variante de la teoría liberal se puede encontrar en Schleiermacher, quien mantenía que Jesús nos conduce a la perfección no tanto por lo que hace, cuanto por lo que es, la suprema instancia de la conciencia humana transformada por la unión con lo divino. Más bien que hablar simplemente de influjo moral, Schleiermacher usaba categorías orgánicas, incluso físicas, de causalidad. «El Salvador asume a los creyentes en la comunión de su inalterable felicidad, y esto es su actividad reconciliadora»(673).

Movimientos del siglo XX

25. Numerosas nuevas teorías de la redención han aparecido en el siglo XX. En la teología kerigmática de Rudolf Bultmann, Dios redime la humanidad por medio de la proclamación de la cruz y de la resurrección. La significación redentiva de la cruz, para Bultmann, no descansa sobre ninguna teoría «ascendente» del sacrificio o de la satisfacción vicaria (las cuales huelen, ambas, a mitología), sino en el juicio «descendente» del mundo y en su liberación del poder del mal. El mensaje paradójico de salvación por la cruz suscita en sus oyentes una respuesta de sumisión amorosa, de modo que son movidos de una existencia inauténtica a una auténtica. «Creer en la cruz de Cristo no significa mirar a un proceso mítico que se haya realizado fuera de nosotros y de nuestro mundo, a un acontecimiento objetivamente contemplable que Dios impute como sucedido a nuestro favor; sino que creer en la cruz de Cristo significa aceptar la cruz de Cristo como propia, significa dejarse crucificar con Cristo»(674).

26. Paul Tillich tiene una teoría existencial parecida, excepto que atribuye el poder de superar la alienación humana a la imagen bíblica de Jesús como Cristo, y especialmente al símbolo de la cruz. La cruz de Cristo no es la causa, sino la manifestación de que Dios toma sobre sí las consecuencias de la culpa humana. Como Dios participa en el sufrimiento humano, así nosotros somos redimidos tomando parte libremente en la participación divina y permitiendo que ella nos transforme(675).

27. En ambas formas, la teoría existencial atribuye la redención al poder de Dios que actúa mediante palabras o símbolos que transforman la comprensión que el ser humano tiene de sí. Sólo secundariamente se presta atención a Jesús mismo, que es considerado una figura, oscura y míticamente recargada, de la historia.

28. Reaccionando contra el descuido del Jesús histórico en la teología kerigmática y contra la piedad eclesiocéntrica de los últimos siglos, algunos teólogos recientes se han esforzado en reconstruir la verdadera historia de Jesús y han acentuado el modo en que su muerte resultó de su lucha contra las estructuras opresoras e injustas, tanto políticas como religiosas. Jesús, se dice, defendía los derechos de los pobres, de los marginados, de los perseguidos. Se pide a sus discípulos que participen en la solidaridad con los oprimidos. La vida y la muerte de Jesús se consideran redentoras en cuanto que inspiran a otros a emprender la lucha por una sociedad justa. Este tipo de soteriología es característico de la teología de la liberación y de algunas versiones de la teología política(676).

29. La teología de la liberación puede parecer unilateral en su énfasis sobre la reforma social. Como reconocen algunos de sus partidarios, la santidad no puede ser alcanzada ni el pecado puede ser derrotado por un mero cambio de estructuras sociales y económicas. Porque el mal, en amplia medida, tiene su fuente en el corazón humano, los corazones y las mentes tienen que ser transformados e imbuídos con la vida de lo alto. Los teólogos de la liberación difieren entre sí en el énfasis que dan a la esperanza escatológica. Algunos de ellos afirman explícitamente que el reino de Dios no puede establecerse plenamente por la acción humana dentro de la historia, sino sólo por la acción de Dios en la Parusía.

30. Entre los teólogos modernos que intentan restablecer el sentido de la acción «descendente» de Dios a favor de sus creaturas necesitadas, merece una mención especial Karl Rahner. Éste describe a Jesús como el símbolo insuperable que manifiesta la irreversible voluntad salvífica universal de Dios. Como realidad simbólica, Cristo representa efectivamente tanto la irrevocable autocomunicación de Dios en la gracia como la aceptación de esta autocomunicación por parte de la humanidad(677). Rahner es muy reservado con respecto a la idea de sacrificio expiatorio, que describe como una noción antigua que se suponía válida en los tiempos de Nuevo Testamento, pero que «hoy [...] nos presta poco auxilio para el inteligencia buscada»(678), es decir, para la significación causal de la muerte de Jesús. En la teoría de Rahner de la causalidad cuasi sacramental, la voluntad salvífica de Dios pone el signo, en este caso la muerte de Jesús juntamente con su resurrección, y en el interior de ese signo y por él causa lo que se significa(679).

31. Parecería que para Rahner los beneficios esenciales de la redención pueden obtenerse por la aceptación de la autocomunicación interna de Dios que se da a todos como un «existencial sobrenatural», incluso antes de que la Buena Noticia de Jesucristo sea oída. El mensaje del Evangelio, cuando llega a ser conocido, hace posible entender mejor lo que ya estaba implícito en la palabra interior de la gracia de Dios. Todos los que escuchan y creen el mensaje cristiano obtienen la seguridad de que la palabra última de Dios con respecto a los seres humanos no es de severidad y juicio, sino de amor y misericordia.

32. La teoría de Rahner es de un valor indiscutible al poner el énfasis en la iniciativa amorosa de Dios y en la respuesta apropiada de confianza y gratitud. Se separa de las limitaciones legalistas y moralísticas de algunas teorías anteriores. Algunos, sin embargo, se han preguntado si la teoría da suficiente espacio a la eficacia causal del acontecimiento Cristo y especialmente al carácter redentivo de la muerte de Jesús en la cruz. El símbolo Cristo ¿expresa y comunica simplemente lo que anteriormente ha sido dado en la voluntad salvífica universal de Dios? ¿Se subraya la palabra interna de Dios (como «revelación transcendental») a expensas de la otra palabra dada en la proclamación del Evangelio como Buena Noticia?

33. Yendo más allá que Rahner, diversos teólogos contemporáneos han introducido una distinción más radical entre los aspectos transcendentales y predicamentales de la religión. Para ellos la revelación como orientación transcendental se da al espíritu humano siempre y en todo lugar. En las varias religiones, incluidos el judaísmo y el cristianismo, encuentran simbolizaciones, condicionadas histórica y culturalmente, de una experiencia espiritual común a todas ellas. Todas las religiones son miradas como redentivas en la medida en que sus «mitos» suscitan la conciencia de la operación interior de la gracia e impelen a sus adherentes a una acción liberadora. A pesar de sus divergencias doctrinales, se sostiene que las varias religiones están unidas en su orientación a la salvación. «El impulso común, sin embargo, permanece soteriológico, pues la preocupación de la mayor parte de las religiones es la liberación (vimutki,

moksa, nirvana)»(680). Sobre la base de razonamientos de este tipo, un teólogo contemporáneo invoca una transición del teocentrismo o Cristocentrismo, a lo que él llama «soteriocentrismo»(681).

34. Estos acercamientos interreligiosos son intentos laudables de alcanzar la armonía entre concepciones religiosas diferentes y de reivindicar la centralidad de la soteriología. Pero se ponen en peligro las diversas identidades de las religiones. El cristianismo, en particular, se desnaturaliza, si se le priva de su doctrina de que toda redención viene no simplemente mediante una operación interior de la divina gracia o mediante el compromiso humano en una acción liberadora, sino mediante la obra salvadora del Verbo Encarnado, cuya vida y muerte son verdaderos acontecimientos históricos.

35. De la teología transcendental de las religiones a las teorías del New Age, a las que se ha aludido en la Parte I, hay poca distancia. Con el presupuesto de que lo divino es un constitutivo inherente de la naturaleza humana, algunos teólogos insisten en una religión celebrativa centrada en la creación, en lugar del énfasis tradicional en la caída y en la redención. Se sostiene que la salvación consiste en el descubrimiento y actualización de la presencia divina inmanente a través de una espiritualidad cósmica, una liturgia gozosa y técnicas psicológicas de elevación de la conciencia y de dominio de sí(682).

36. Los métodos de conciencia espiritual y de disciplina desarrollados en las grandes tradiciones religiosas y en algunos movimientos contemporáneos de «potencial humano» no deben descuidarse, pero no hay que equiparlos con la redención en el sentido cristiano de la palabra. No hay fundamentos válidos para minimizar los efectos difusivos del pecado y la incapacidad de la humanidad para redimirse por sí sola. La humanidad no es redimida ni Dios es convenientemente glorificado, sino por la acción misericordiosa de Dios en Jesucristo.

Recuperación de la tradición primitiva

37. Un cierto número de teólogos católicos contemporáneos están intentando mantener en tensión los temas «ascendente» y «descendente» de la soteriología clásica. Frecuentemente inclinándose a una teología narrativa o dramática de la redención, estos autores han recuperado temas importantes en los relatos bíblicos, en Ireneo, Agustín y Tomás de Aquino. El esbozo que sigue, está compuesto sobre la base de materiales tomados de múltiples autores recientes.

38. Como distintas de las teorías legalistas de la reparación o de la sustitución en la pena, estas teorías ponen el acento sobre lo que podríamos llamar capitalidad representativa. Sin descuidar la distinción entre el Redentor y el redimido, estas teorías acentúan el modo en que Cristo se identifica con la humanidad caída. Él es el nuevo Adán, el progenitor de una humanidad redimida, la Cabeza o la Vid a la que los individuos tienen que incorporarse como miembros o ramos. La participación sacramental es la manera normal por medio de la cual los individuos se hacen miembros del Cuerpo de Cristo y crecen en su unión con Él.

39. La teoría de la capitalidad representativa entiende la redención como intervención misericordiosa de Dios en la situación humana de pecado y sufrimiento. El Verbo Encarnado se hace el punto de encuentro para la constitución de una humanidad reconciliada y restaurada. Toda la carrera de Jesús, incluidos los misterios de su vida oculta y pública, es redentora, pero alcanza su culmen en el misterio pascual, por medio del cual Jesús, por su sumisión de amor a la voluntad del Padre, sella una nueva relación de alianza entre Dios y la humanidad. La muerte de Jesús que resulta inevitablemente de su valiente oposición al pecado humano, constituye el acto supremo de la donación sacrificial de sí mismo y bajo este aspecto es agradable al Padre, porque satisface en un modo eminente por el desorden del pecado. Sin ser personalmente culpable o castigado por Dios por los pecados de los otros, Jesús se identifica por amor con la humanidad pecadora, y experimenta el sufrimiento de su alienación de Dios(683). En su mansedumbre, Jesús permite a sus enemigos descargar sobre Él su rencor. Devolviendo amor por odio, y aceptando sufrir como si fuera culpable, Jesús hace presente en la historia el amor misericordioso de Dios y abre un canal a través del cual la gracia redentora puede fluir sobre el mundo.

40. La obra de la redención se completa en la vida resucitada del Salvador. Resucitando a Jesús de entre los muertos, Dios lo constituye fuente de vida para la multitud. La resurrección es la efusión del amor creador de Dios en el espacio vacío creado por la abnegación «kenótica» de sí mismo por parte de Jesús. Por medio de Cristo resucitado, que actúa en el Espíritu Santo, el proceso de redención continúa hasta el fin de los tiempos, según nuevos individuos van siendo, por así decirlo, «injertados» en el Cuerpo de Cristo. Los pecadores son redimidos, cuando se abren a la donación generosa de sí hecha por Dios en Cristo; cuando, con la ayuda de su gracia, imitan su obediencia, y cuando ponen su esperanza de salvación en la misericordia ininterrumpida de Dios en su Hijo. Brevemente, ser redimidos es entrar en comunión con Dios mediante la solidaridad con Cristo. En el Cuerpo de Cristo, los muros de división son progresivamente demolidos; la reconciliación y la paz se consiguen.

Parte IV: Perspectivas sistemáticas

a) Identidad del Redentor: ¿Quién es el Redentor?

1. De las ideas ideas de pecado o de caída por una parte, y de las de gracia o divinización por otra, aparece evidente que la naturaleza humana caída no es capaz por sí misma de restaurar su interrumpida relación con Dios y de entrar en amistad con Él. Un auténtico Redentor, por tanto, tendría que ser divino. Sin embargo, era muy conveniente que la humanidad desempeñase un papel en reparar su propia falta colectiva. En palabras de Tomás de Aquino: «pues un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano: pero Dios no tenía que satisfacer; por lo que convenía (oportebat) que Jesucristo fuese Dios y hombre»(684). Según la fe cristiana, Dios no ha cancelado la culpa humana sin la participación de la humanidad en la persona del nuevo Adán en el que todo el género humano tenía que ser regenerado.

2. La redención, por consiguiente, es un proceso que implica tanto a la divinidad como a la humanidad de Cristo. Si Él no fuera divino, no podría pronunciar el juicio eficaz perdonador de Dios ni podría hacer participar en la vida trinitaria íntima de Dios. Pero si no fuera hombre, Jesucristo no podría hacer la reparación en nombre de la humanidad por las ofensas cometidas por Adán y por la posteridad de Adán. Sólo porque tiene ambas naturalezas ha podido ser la cabeza representativa que ofrece satisfacción por todos los pecadores y que les otorga la gracia.

3. La redención, como obra de Dios ad extra, es atribuible a todas las tres divinas personas, pero bajo diversos aspectos se atribuye a cada una de ellas. La iniciativa por la que el Hijo y el Espíritu son enviados al mundo, se atribuye al Padre, la fuente primera de la que fluye todo beneficio. El Hijo, porque se ha encarnado y muere en la cruz, efectúa el cambio completo por el que somos transformados de la enemistad a la amistad con Dios. El Espíritu Santo, enviado a las mentes y corazones de los creyentes, los hace capaces de participar personalmente en los beneficios de la acción redentiva de Dios. Después de la Ascensión de Cristo, el Espíritu Santo hace presentes los frutos de la actividad redentiva en y por la Iglesia(685).

4. ¿Quién es el Redentor? La pregunta puede responderse sólo desde el interior de la Iglesia y por medio de la Iglesia. Conocer al Redentor es pertenecer a la Iglesia. Agustín lo subrayaba en su enseñanza sobre el Cristo total (Christus totus), juntamente Cabeza y miembros. Como afirma Gregorio Magno, «Nuestro Redentor muestra que forma una sola persona con la Iglesia que Él asumió»(686). La vida de la Iglesia como cuerpo de Cristo no debe ser amputada de la vida de la Cabeza. Juan Eudes ofrece un primer acercamiento a una descripción de la unicidad del Redentor: «Debemos continuar y cumplir en nosotros los estados y misterios de Jesús y pedirle con frecuencia [...] que los realice y lleve a plenitud en nosotros y en toda su Iglesia. [...] Porque el Hijo de Dios tiene el designio de hacer participar y de extender y continuar sus misterios en nosotros y en toda su Iglesia»(687). La Gaudium et spes expresa esta unicidad del Redentor que lo abraza todo: «Realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. [...] En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con

todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»(688). Juan Pablo II se hace eco de ello en *Redemptor hominis*: «Con cada uno se ha unido Cristo para siempre por medio de este misterio» de la Redención(689).

5. Por la Encarnación del Verbo, la unicidad del Redentor se nos hace discernible ya en su fuerza redentiva. En el misterio pascual, el Redentor ha hecho accesible la salvación a todos: «Yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos a mí» (Jn 12, 32). El don de Pentecostés hizo finalmente a sus apóstoles y discípulos, capaces de reconocer quién y qué era Jesús, como también en la comunidad de la Iglesia -la enseñanza, la fracción del pan y la oración (Hech 2, 42)- llegaron a ser conscientes de lo que Jesús había hecho por ellos, de lo que había enseñado y mandado. Ésta es precisamente la función del Espíritu Santo en la teología joánica (cf. Jn 16, 13-15).

6. Por tanto, en cuanto seres humanos, podemos llegar a conocer quién es el Redentor, pero sólo dentro de la comunidad de la Iglesia y por medio de ella. No se puede aislar a Cristo de la Iglesia. Él es precisamente el único que nutre a su cuerpo en cuanto Iglesia y así atrae a la comunidad de los creyentes a la obra de realizar la redención. Sería también un error cargar a la Iglesia con una autonomía que no podría soportar sobre sí sola.

7. La unicidad de Cristo debe entenderse dentro de esta «constelación cristológica» que toma forma concreta en la Iglesia. El misterio pascual constituye el contexto para el año litúrgico de la Iglesia(690). Los cristianos son invitados -a través de la objetividad de su fe (fides quae) y también de acuerdo con sus propias posibilidades dentro de la comunidad eclesial- a confesar y predicar a Cristo como el único y solo Redentor de este mundo, y también que la Iglesia es el sacramento de la salvación universal. El acontecimiento Cristo se hace disponible mediante la Iglesia en cuanto que la Iglesia percibe, explica y predica la unicidad del Redentor.

8. La Iglesia hace presente al único y solo Redentor en cuanto que, como comunidad (ἐοὐνὸς) que vive del misterio pascual, la Iglesia acoge a todos los que experimentan la justificación en Cristo en el Bautismo o en el sacramento de la reconciliación y desean vivir de la redención. Aunque además tenemos que tener en cuenta que la comunión en el sacrificio de Cristo (κοινωνία) implica también una participación en su sufrimiento (cf. Col 1, 24), este sufrimiento con Cristo, que se expresa tanto sacramental como efectivamente en la vida cristiana, contribuye a la edificación de la Iglesia y es, por tanto, redentivo.

9. La significación de la redención y de la unicidad del Redentor se revela en las actividades que son constitutivas de la Iglesia en este mundo: ἰατροθεολογία, ἀποστολική και ἀποδοτική. En cuanto ἐοὐνὸς del Señor, la Iglesia convoca a la humanidad a un estilo de vida de κοινωνία olvidada de sí, que tiene su base principal en la Eucaristía, pero también en la comunión de los santos -en la que María tiene un puesto especial. Este conocimiento, adquirido por la fe vivida de la Iglesia, de que existe una inter-subjetividad entre los redimidos y el único y solo Redentor, puede ser objetivado en enunciados teológicos auténticos. Tales enunciados, cuando parten de la objetividad del Redentor, pueden reforzar la vida individual de fe y darle una forma precisa. Por ejemplo, es muy antigua y ligada inseparablemente al conocimiento de la unicidad del Redentor, la celebración del Domingo, como el día de la resurrección de Aquel que fue crucificado.

10. La asociación de la Iglesia a la obra redentiva de Cristo se ha verificado eminentemente en la persona de María, Madre de la Iglesia. Por una gracia singular, Ella fue preservada de todo pecado, y su asociación con la obra redentiva de Cristo llegaría a su culmen en la crucifixión, cuando «sufrió intensamente con su Unigénito y se asoció con entrañas de madre a su sacrificio, consintiendo amorosamente en la inmolación de la víctima que Ella misma había engendrado»(691). Con palabras de Juan Pablo II: «Con la muerte redentora de su Hijo, la mediación materna de la esclava del Señor alcanzó una dimensión universal [...]. La cooperación de María, dotada ciertamente de un carácter "subordinado", participa de la universalidad de la mediación del Redentor, único mediador»(692).

11. El Padre nos ha hecho hijos suyos redimiéndonos mediante la voluntad humana de Cristo. En la obediencia de Cristo a la voluntad del Padre y en el dar su vida por la multitud (cf. Mc 14, 24; 10, 45)(693),

su persona y su obra de redención en nuestro mundo adquieren una significación y una dignidad que son únicas y más allá de toda comparación. El proceder Cristo del Padre continúa en su entregarse por nosotros. Esta relación única, por su propia naturaleza, no puede integrarse teológicamente en ninguna otra religión, aunque la obra de la redención es accesible a todos. El hecho de que la voluntad humana de Cristo como Redentor esté históricamente condicionada, no excluye de suyo la posibilidad de que sea humanamente *sui generis*, que es quizás a lo que la Carta a los Hebreos hace referencia como un «aprender la obediencia», una obediencia que Cristo realizará radicalmente en el misterio pascual. Porque esta voluntad humana de Cristo como Redentor está totalmente de acuerdo con la voluntad divina («No se haga mi voluntad, sino la tuya»), Cristo es, en cuanto mediador, también nuestro abogado en el santuario celeste(694).

12. La concepción de la autodonación del Redentor por todos es indudablemente dependiente del misterio pascual, pero no es menos dependiente del misterio de la encarnación y del misterio de la vida de Cristo que son para los cristianos invitación y ejemplo para vivir sus propias vidas como «filii in Filio» (cf. Rom 8, 15-17). Aquí se hace claro que la vida cristiana tiene una dimensión trinitaria. En el curso de la justificación que el creyente puede recibir en la Iglesia, la experiencia cristiana entra, con el Redentor, en una santificación de la vida redimida que es guiada y perfeccionada -de modo más intenso que en la justificación- por el Espíritu Santo. Esto significa que somos invitados mediante Cristo en el Espíritu Santo a participar, ya ahora, en la vida de la Trinidad. El don del Padre, especialmente la persona de su Hijo y la participación en el Espíritu Santo, impide por ello un pelagianismo que querría intentar justificar la naturaleza humana por sus propios recursos e igualmente excluye un quietismo que implicaría demasiado poco a la persona humana.

13. La vida cristiana es considerada correctamente en la tradición como una preparación para la comunión eterna con Dios. En este sentido, estamos caminando «en la carne» hacia nuestro único y solo Señor, el Redentor, para estar, un día, más plenamente unidos con Él. Sin embargo, la unicidad del Redentor se revela en la vida de los creyentes aquí y ahora. En este mundo, marcado tanto por la bondad de la creación como por la pecaminosidad de la caída, los cristianos intentan, mediante su imitación de Cristo, vivir plenamente y propagar la redención. Su vida virtuosa y el ejemplo de un estilo de vida cristiano hacen posible a la gente de cada época llegar a conocer quién es el único y solo Redentor de este mundo. La Evangelización es precisamente esto.

b) La humanidad caída y redimida

14. La fe cristiana en la redención es, ante todo, fe en Dios. En Jesucristo, su propio y único Hijo encarnado, «el único que los hombres llaman Dios»(695), se revela a sí mismo revelándose como el único y verdadero Salvador en el que todos pueden confiar. Al mismo tiempo, sin embargo, tenemos que notar que este Dios salvador también revela la humanidad a sí misma: la propia condición de la humanidad está, por tanto, radicalmente situada y constantemente llamada a dar una definición de sí misma en relación a la salvación que le es ofrecida.

15. ¿Cómo es iluminada la condición humana por la salvación que Dios le ofrece en Jesucristo? ¿Cómo aparece la humanidad ante la redención? La respuesta podría iluminar la situación histórica humana, pero ésta, como hemos notado en el capítulo 1º, está también marcada por importantes contrastes.

16. Se podría decir que, frente a la redención ofrecida por Jesucristo, la humanidad descubre que I) está fundamentalmente orientada a la salvación y II) profundamente marcada por el pecado.

I. La humanidad orientada a la salvación

17. La primera luz que la redención de Cristo lanza sobre la humanidad es que Él la revela a sí misma como, al mismo tiempo, 1) destinada a la salvación y 2) capaz de aceptarla.

18. La entera tradición bíblica está llena de situaciones en las que el pueblo de Israel -o los grupos de pobres que son llamados a llegar a ser pueblo de Israel- era guiado a buscar y a confesar a su Dios

mediante intervenciones por las que Dios lo salvaba de la angustia y de la perdición. De las aventuras del Éxodo, en las que YHWH intervenía con mano fuerte y brazo extendido, al perdón dado al corazón traspasado de dolor y arrepentido, es claro que, para el pueblo de Dios y para todo creyente, cuando Dios aparece para aportar la salvación, Dios se revela a sí mismo.

19. Pero correlativamente es claro que Dios interviene y, por tanto, se revela a sí mismo en relación con una necesidad de salvación, claramente manifestada a aquéllos que se benefician de la salvación que Dios les ofrece. Esta característica general de la revelación bíblica alcanzará su culmen de luz en el Nuevo Testamento.

20. Dios ha sido tan fiel a su «compromiso» con la humanidad, a su plan de una alianza con la humanidad, que «en el tiempo establecido» envió a su único Hijo. En otras palabras, Dios no se contentó simplemente con intervenir «desde fuera», mediante intermediarios, es decir, manteniendo la distancia con respecto a aquellos que deseaba salvar. En Jesucristo, Dios vino en medio de ellos, se hizo uno de ellos. El Padre ha enviado a su único Hijo, en el Espíritu Santo, a compartir la condición humana (en todo menos en el pecado) y así establecer una comunicación con la humanidad. Esto se ha hecho para permitirles volver plenamente al favor de Dios y entrar plenamente en la vida divina. El resultado es que la condición humana se ve a sí misma en una perspectiva completamente nueva.

21. La condición humana aparece, ante todo, como el objeto de un amor que puede llegar hasta «el extremo»: la prueba de que Dios nos ama, es que Cristo, mientras éramos todavía pecadores, «ha muerto por nosotros» (Rom 5, 8) y «si Dios está a favor de nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con Él todas las cosas?» (Rom 8, 31-32).

22. Está además la plenitud del destino que aguarda a la humanidad, según la voluntad salvífica que Dios ha manifestado con respecto a ella en su Hijo, que se encarnó, murió y resucitó de entre los muertos. Está también la naturaleza radical de la salvación que Dios destina para la humanidad en Jesucristo: ella es invitada a entrar, a su vez, en el dinamismo del misterio pascual de Jesucristo. Por una parte, esta salvación toma la forma de una filiación en el Espíritu de Cristo el Hijo. Atraídos y sostenidos por el Espíritu (participantes de Él mediante los sacramentos), están llamados a vivir por la fe y en la esperanza su condición de hijos del Padre que está en el cielo, pero con el deber de cumplir su voluntad en la tierra, amando y sirviendo a sus hermanos con amor.

23. Por otra parte, si a ellos no se les ahorran las experiencias de la esperanza y de la tristeza, los sufrimientos, por tanto, de este mundo, saben que la gracia de Dios -la presencia activa en ellos de su amor y de su misericordia- los acompañará en todas las circunstancias. Y si ellos deben experimentar también la muerte, saben que ésta no sellará su destino, porque tienen la promesa de la resurrección del cuerpo y de la vida eterna.

24. Aunque la humanidad puede parecer que está empobrecida y que es indigna, no debemos concluir que está completamente desprovista de dignidad a los ojos de Dios. Al contrario, la Biblia nos recuerda constantemente que si Dios interviene a favor de la humanidad, es precisamente porque Dios considera a los seres humanos dignos de su intervención. Debemos notar, por ejemplo, la seguridad dada a Israel en el culmen de su sufrimiento: «porque eres valioso a mis ojos, porque eres estimado y yo te amo» (Is 43, 4).

25. En otras palabras, según la fe bíblica y cristiana, a pesar de todo lo que es negativo en la humanidad, permanece algo que es «capaz de ser salvado», porque es capaz de ser amado por Dios mismo y es consecuentemente amado por Él. ¿Cómo puede ser esto y cómo la persona humana se hace consciente de ello?

26. La respuesta bíblica y cristiana se da en la doctrina de la creación. Según esta doctrina, la humanidad y el mundo no tienen ningún derecho de existir y, sin embargo, no son el resultado de «la casualidad y la necesidad». Existen porque han sido y son llamados. Han sido llamados, cuando no estaban en la existencia, pero de modo que pueden llegar a existir. Son llamados del no-ser para ser dados a sí mismos

y, por ello, para existir en sí mismos.

27. Pero si tal es la condición originaria del hombre en este mundo, condición que lo define precisamente como uno que proclama esta realidad, se dan consecuencias importantes que la fe hace explícitas.

28. Dios no crea la humanidad sin tener un propósito. La crea por el motivo mismo que las divinas intervenciones en la historia revelan: por amor a la humanidad y por su bien. Para decirlo de modo más preciso, crea a la persona humana para hacer una alianza con ella, con el fin de hacerla partícipe de la propia vida de Dios. En otras palabras, si hay creación, es por gracia, por la vida de Dios, con Dios y para Dios.

29. Si Dios nos llama a un destino que claramente supera nuestras fuerzas humanas y que, por tanto, sólo puede ser pura gracia, es, sin embargo, verdad que este destino debe corresponder a lo que la persona humana es en cuanto tal. En caso contrario, la persona que recibiría el don de Dios y que sería beneficiaria de la gracia, sería distinta de la que es llamada a ser salvada. En este sentido, a la vez que se respeta la gratuidad de la gracia, la naturaleza humana esta orientada hacia lo sobrenatural y se realiza a sí misma en él y mediante él de modo que la naturaleza de la humanidad está abierta a lo sobrenatural (capax Dei).

30. Sin embargo, ya que esto es significativo sólo en el contexto de una alianza, hay que señalar también que Dios no impone su gracia a la humanidad; simplemente la ofrece. Sin embargo, esto implica un riesgo. Usando la libertad que Dios le ha dado, el ser humano puede no actuar siempre en armonía con los planes de Dios, sino que puede usar mal los talentos que Dios le ha dado para sus propios fines y para su propia gloria.

31. Dios ha dado estos dones de modo que el deseo que podría conducir la humanidad a buscar y a encontrar a Dios como la única realización, venga de la misma persona humana. Pero la persona humana puede siempre reorientar el dinamismo de su naturaleza y el movimiento de su corazón. Permanece, sin embargo, verdad que el ser humano ha sido constituido -y así permanecerá- para el amor de Dios: para la gracia y la salvación que Dios pretende para él.

II. La humanidad en el pecado

32. La redención de Cristo nos da un segundo punto de vista sobre la humanidad en su condición histórica: los aspectos negativos que la marcan 1) son también resultado del pecado humano, 2) pero esto no pone en duda la fidelidad de Dios a su amor creativo y salvador.

33. Como en el caso de cualquier experiencia común, la fe debe tomar nota de los aspectos negativos de la condición humana. No puede ignorar que, en la historia, no todo sucede en concordancia con las intenciones de Dios Creador. Sin embargo, esto no invalida la fe: se puede confiar en el Dios que profesa la fe. No sólo Dios no ha renunciado a su primer propósito, sino que ha tomado modos de restaurar, de manera más admirable, lo que estaba comprometido. Interviniendo en Jesucristo, mostró que era fiel a Sí mismo, a pesar de la infidelidad de la persona humana, su partner.

34. Enviando a su Hijo en forma humana, Dios, Creador y Salvador del mundo, removió toda justificación para dudar del plan divino con respecto a una alianza salvífica.

35. Esta manifestación de la fidelidad de Dios a su alianza hace resaltar los aspectos negativos de la condición humana y consecuentemente la amplitud y la profundidad de la necesidad de salvación por parte del género humano.

36. Si, en efecto, Dios ha tenido que enviar a su Hijo único para restaurar su plan de salvación fundado en el acto mismo de la creación, es porque su plan había sido radicalmente comprometido. Su éxito tiene que ver con este «reinicio» que Ireneo llama «recapitulación». Si el Hijo se ha encarnado para restablecer la alianza de Dios, es porque la alianza estaba rota no por voluntad de Dios, sino por voluntad de los seres

humanos. Y si en orden a restablecerla, el Hijo encarnado tiene que hacer la voluntad del Padre, si se ha hecho obediente hasta la muerte, incluso la muerte en la cruz, es porque la verdadera fuente de desgracia humana está en su desobediencia, en su pecado, en su rechazo a caminar en los caminos de la alianza ofrecida por Dios.

37. Por eso, la encarnación, vida, muerte y resurrección del Hijo propio de Dios, mientras revelan el amor de Dios Salvador, revelan, al mismo tiempo, la condición humana a sí misma.

38. Si Jesús aparece como el único camino de salvación, es porque la humanidad lo necesita para su propia salvación y porque sin Él estaría perdida. Tenemos, por tanto, que reconocer que cada persona y el mundo entero estaban «encerrados bajo el dominio del pecado» (Gál 3, 22) y que esto ha sido así «desde el principio». Se puede, por ello, decir que Jesús ha aparecido para «restablecer» la condición humana de un modo radical, es decir, con un nuevo comienzo.

39. Se podría decir que Cristo representa un «comienzo» más que Adán mismo. El Amor «originante» es más importante que el pecado «original», puesto que el género humano sólo ha tomado plena conciencia de la amplitud y de la profundidad del pecado que marca su condición, cuando en Jesucristo se ha revelado «la anchura y longitud y alteza y profundidad» (Ef 3, 18) del amor de Dios hacia todo el género humano.

40. Si Dios envía a su único Hijo para reabrir a todos las puertas de la salvación, es porque no ha cambiado su actitud con respecto a ellos; el cambio era por parte del género humano. La alianza que había sido querida, desde el comienzo, por el Dios del amor estaba comprometida por el pecado humano. Había consecuentemente un conflicto entre el plan de Dios por una parte, y los deseos y conducta humanas por otra (Rom 5, 12).

41. La humanidad, rechazando desde el comienzo la invitación de Dios, se ha desviado de su destino auténtico, y los acontecimientos de la historia están marcados por un alejamiento de Dios y de su plan de amor; la historia, en realidad, está marcada por un rechazo de Dios.

42. La venida del Hijo único de Dios al corazón de la historia humana revela la voluntad divina de proseguir la aplicación de su plan a pesar de la oposición. El misterio de Cristo, y en particular su cruz, así como tiene cuenta de la gravedad del pecado y de sus consecuencias sobre parte de la humanidad -el «misterio» de la iniquidad-, es la revelación clara y definitiva de la naturaleza gratuita, radicalmente perdonadora y escatológicamente victoriosa del amor de Dios.

43. Aquí podemos advertir el tema tradicional patrístico y agustiniano de los dos «Adán». No hay ningún intento de equipararlos, pero su tradicional acercamiento es, sin embargo, rico de significado. Los principales pasajes paulinos que establecen este paralelismo (Rom 5, 12-15 y 1 Cor 15, 21-22. 45-47), lo utilizan para hacer patente la dimensión universal del pecado por una parte y de la salvación por otra. Este paralelismo está dominado, en su aplicación, por la idea de «cuánto más» que inclina la balanza a favor de Cristo y de la salvación: si el primer Adán tiene una dimensión universal en el orden de la caída, cuánto más el segundo ha adquirido esta dimensión universal en el orden de la salvación: es decir, por la dimensión universal de su ofrecimiento y la eficacia escatológica de su comunicación.

44. Así es como aparece la condición humana: dividida entre dos Adán, y así es como la fe cristiana interpreta esta situación de «contraposición» que cada uno, incluso fuera del contexto de la fe, puede reconocer como una característica de la condición histórica de la persona humana. La humanidad, inmersa en una historia de pecado, desobediencia y muerte, como resultado de sus orígenes en Adán, está llamada a entrar en la solidaridad del nuevo Adán que Dios ha enviado: su único Hijo, que murió por nuestros pecados y resucitó por nuestra justificación. La fe cristiana afirma claramente que con el primer Adán ha habido una proliferación de pecado y con el segundo una sobreabundancia de gracia(696).

45. El curso entero de la historia humana y el corazón de cada persona constituyen el escenario sobre el que se está desarrollando, entre estos dos Adán, el drama de la salvación y de la vida de todos los seres

humanos, como también de la gracia y la gloria de Dios.

c) El mundo bajo la gracia redentora

I. La humanidad bajo el signo de la redención

46. El Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano, sobre todo para salvar a los seres humanos (Heb 2, 17), «probado en todo a semejanza nuestra, excepto el pecado» (Heb 4, 15). De acuerdo con algunos escritores patristicos, (incluidos Ireneo y Atanasio, como se mencionó más arriba en la Parte III), se puede afirmar que aunque no puede tratarse de una «encarnación colectiva», la encarnación del Logos afecta a toda la naturaleza humana. En cuanto que un miembro de la familia humana es el Hijo propio de Dios, todos los otros han sido elevados a la nueva dignidad de sus hermanos y hermanas. Precisamente porque la naturaleza humana que asumió Cristo, retiene su identidad creatural, la naturaleza humana ha sido levantada a un estado más alto. Como leemos en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre»(697). Como «segundo Adán», Cristo recapitula la humanidad ante Dios, es hecho cabeza de una familia renovada y restituye la imagen de Dios a su prístina verdad. Revelando el misterio del amor del Padre, Cristo revela plenamente la humanidad a sí misma y desvela la suprema vocación de cada persona(698).

47. La obra redentiva de Cristo afecta a todos los seres humanos en su relación a su destino final porque todos están llamados a la vida eterna. Por el derramamiento de su sangre en la cruz, Cristo estableció una nueva alianza, un régimen de gracia, que se dirige a toda la humanidad. Cada uno de nosotros puede decir con el Apóstol: «Me amó y se entregó por mí» (Gál 2, 20). Cada uno está llamado a participar por adopción en la filiación propia de Cristo. Dios no hace esta llamada sin proveer la capacidad de responder a ella. Por eso, el Vaticano II puede enseñar que no hay ningún ser humano, ni siquiera «los que ignoran sin culpa el Evangelio», que no sea tocado por la gracia de Cristo(699). «En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual»(700). Respetando plenamente los caminos misteriosos de la divina Providencia con respecto a los no evangelizados, la atención se centra aquí en el plan revelado de salvación que manifiesta los designios misericordiosos de Dios y el modo en que Dios es convenientemente glorificado.

II. La respuesta de la fe

48. La primera condición para entrar en la nueva alianza de gracia es tener una fe modelada sobre la de Abraham (Rom 4, 1-25). La fe es la respuesta fundamental a la buena noticia del Evangelio. Ninguno puede ser salvado sin la fe, la cual es el fundamento y el origen de toda justificación(701).

49. Para la vida de fe no es suficiente asentir con su mente a los contenidos del Evangelio o colocar su confianza en la misericordia divina. La redención se apodera de nosotros sólo cuando adquirimos una nueva existencia fundada en la obediencia por amor (Rom 16, 26)(702). Tal existencia corresponde a la concepción clásica de la fe animada por la caridad(703).

50. Por el bautismo, sacramento de la fe, el creyente se inserta en el Cuerpo de Cristo, liberado del pecado original y asegurado de la gracia redentora. El creyente «se reviste» de Cristo y camina en novedad de vida (Rom 4, 6). Una conciencia renovada del misterio del bautismo como muerte al pecado y resurrección a la vida verdadera en Cristo, puede capacitar a los cristianos a experimentar la realidad de la redención y obtener la alegría y la libertad de la vida en el Espíritu Santo.

III. Liberación

51. El bautismo es el sacramento de la liberación del pecado y del nuevo nacimiento en la libertad nuevamente escogida. El creyente, liberado del pecado por la gracia de Dios que suscita la respuesta de la fe, comienza el camino de la vida cristiana. Mediante la fe, suscitada por la gracia, el creyente es liberado del dominio del mal y es confiado a Jesucristo, el maestro que otorga la libertad interior. Ésta no es una mera libertad de indiferencia que autoriza toda elección posible, sino una libertad de conciencia que

invita a las personas, iluminadas por la gracia de Cristo, a obedecer a la ley más profunda de su ser y a observar la regla del Evangelio.

52. Sólo con la luz del Evangelio puede la conciencia ser formada para seguir la voluntad de Dios sin ninguna coacción sobre su libertad. Como enseña el Vaticano II: «Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo, en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla. Confiesa asimismo el sagrado Concilio que estos deberes tocan y ligan la conciencia de los hombres y que la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas»(704).

53. Los miembros vivos del cuerpo de Cristo son hechos amigos de Dios y herederos, en la esperanza, de la vida eterna(705). Ellos reciben los primeros frutos del Espíritu Santo (Rom 8, 23), cuya caridad es efundida abundantemente en sus corazones (Rom 5, 5)(706). Tal caridad, fructificando en obediencia y buenas obras(707), renueva a los creyentes desde lo interior, haciéndolos capaces de adherir libremente a la nueva ley del Evangelio(708). La gracia del Espíritu Santo da paz interior y suministra alegría y serenidad en creer y en observar los mandamientos.

IV. Reconciliación

54. La liberación del pecado por la redención en Cristo reconcilia a una persona con Dios, con el prójimo y con toda la creación. Puesto que el pecado original y el actual son esencialmente rebelión contra Dios y contra la voluntad divina, la redención restablece la paz y la comunicación entre el ser humano y el Creador. Dios es experimentado como el Padre que perdona y acoge a su hijo. San Pablo se explaya elocuentemente sobre el aspecto de reconciliación: «Si uno está en Cristo, es una nueva creación. Lo viejo pasó, he aquí que todo se ha hecho nuevo. Todo procede de Dios, que nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo [...]. Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, no teniendo en cuenta sus delitos, y puso en nosotros [los ministros] el mensaje de la reconciliación. [...] Os rogamos en nombre de Cristo: Reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 17-20).

55. La palabra del Evangelio reconcilia a los que se han rebelado contra la ley de Dios e indica un nuevo camino de obediencia a las profundidades de la conciencia iluminada por Cristo. Los cristianos han de reconciliarse con sus prójimos antes de presentarse al altar (cf. Mt 5, 24).

56. El sacramento de la penitencia y de la reconciliación permite una vuelta santificadora al misterio del bautismo y constituye la forma sacramental de reconciliación con Dios y la actualidad de su perdón gracias a la redención dada en Cristo.

57. Dentro de la Iglesia, los cristianos experimentan continuamente el misterio de la reconciliación. Restablecidos en la paz con Dios y obedientes a los mandamientos del Evangelio, conducen una vida reconciliada con los otros, con los cuales son llamados en comunidad. Reconciliados con el mundo, no siguen violando sus bellezas o temiendo sus poderes. Intentan, más bien, proteger y contemplar sus maravillas.

V. Comunión

58. La libertad del pecado, fortificada por la reconciliación con Dios, con el prójimo y con la creación, permite a los cristianos encontrar la verdadera comunión con su Creador que se ha hecho su Salvador. En esta comunión realizan sus potencialidades latentes. Por grandes que sean los poderes intelectuales y creativos de la naturaleza humana, no pueden realizar aquel cumplimiento que se hace posible por la comunión con Dios. La comunión con la persona del Redentor se hace comunión con el Cuerpo de Cristo, es decir, comunión de todos los bautizados en Cristo. La redención, por tanto, tiene un carácter social: en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y mediante ella, es salvada la persona y encuentra comunión con Dios.

59. El cristiano, unido a los creyentes bautizados de todos los tiempos y lugares, vive en la comunión de los santos, que es una comunión de personas santificadas (sancti) mediante la recepción de cosas santas

(sancta): la presencia de Dios y los sacramentos de la presencia y acción de Cristo y del Espíritu Santo.

VI. Lucha y sufrimiento

60. Todos los que viven en Cristo, están llamados a hacerse participantes activos en el proceso continuado de la redención. Incorporados al Cuerpo de Cristo, llevan adelante su obra y entran, por ello, en una unión más estrecha con Él. Precisamente como Él ha sido signo de contradicción, de la misma manera el cristiano concreto y la Iglesia toda se hacen signos de contradicción al luchar contra las fuerzas del pecado y de la destrucción, entre el sufrimiento y la tentación. Los fieles están unidos al Señor por sus oraciones (2 Cor 1, 11; 1 Tim 2, 1-4), sus obras (1 Cor 3, 9-14) y sus sufrimientos (cf. 2 Cor 4, 10-11; Col 1, 24) que tienen valor redentivo cuando están unidos a la acción del mismo Cristo y asumidos por ella. Ya que toda acción humana meritoria está inspirada por la gracia divina, Agustín podía declarar que Dios quiere que sus dones se hagan méritos nuestros(709).

61. La comunión de los santos implica un intercambio de sufrimientos, honores y alegrías, plegarias e intercesión, entre todos los miembros del Cuerpo de Cristo, incluidos aquellos que han pasado antes que nosotros a la gloria. «Si padece un miembro, padecen con él todos los miembros; y si es honrado un miembro, se gozan con él todos los miembros. Vosotros sois Cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte» (1 Cor 12, 26-27).

62. En la perspectiva de la reconciliación mutua de los cristianos en el Cuerpo de Cristo, el sufrimiento de cada uno es una participación en el sufrimiento redentivo de Cristo. El cristiano, por el sufrimiento en el servicio del Evangelio, completa lo que falta en su carne a los sufrimientos de Cristo «por el bien de su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 24). El fiel no huye del sufrimiento, sino que encuentra en él un medio eficaz de unión con la cruz de Cristo. Se hace para él una intercesión por medio de Cristo y de la Iglesia. La redención implica una aceptación del sufrimiento con el Crucificado. Las tribulaciones externas son aliviadas por la consolación de las promesas de Dios y por una anticipación de las bendiciones eternas.

VII. Solidaridad eclesial

63. La redención tiene un aspecto eclesial en cuanto que la Iglesia fue instituida por Cristo «para perpetuar la obra salvífica de la redención»(710). Cristo ha amado a la Iglesia como a su esposa «y se ha entregado por ella, para santificarla» (Ef 5, 25-26). Mediante el Espíritu Santo, Cristo se hace a sí mismo presente en la Iglesia que «constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino [de Dios]»(711). Aunque desfigurada por la pecaminosidad y las divisiones de sus miembros que frecuentemente no llegan a reflejar el verdadero rostro de Cristo(712), la Iglesia permanece, en su realidad más profunda, el templo santo, del que los fieles son «piedras vivas» (1 Pe 2, 5)(713). Ella intenta purificarse continuamente de modo que aparezca claramente como «el sacramento universal de salvación»(714), signo e instrumento de la unión de los seres humanos entre sí y con Dios(715). La Iglesia tiene la tarea de proclamar el mensaje salvador y de actualizar el acontecimiento salvador con la celebración sacramental.

64. Las diversas etapas de la redención se manifiestan en el interior de la Iglesia, donde deben conseguirse la liberación, la reconciliación y la comunión ya descritas. La vida en la Santa Iglesia, Cuerpo del Redentor, permite a los cristianos alcanzar una curación progresiva de su naturaleza herida por el pecado. En solidaridad con sus compañeros creyentes, en el interior de la Iglesia, el cristiano experimenta una liberación progresiva de todas las esclavitudes alienantes y encuentra una verdadera comunidad que derrota al aislamiento.

65. La vida de fe fortalece a los cristianos en la certeza de que Dios ha perdonado sus pecados y de que han encontrado comunión y paz los unos con los otros. La vida espiritual del individuo se enriquece por el intercambio de fe y oración en la comunión de los santos.

66. En la celebración de la Eucaristía, el cristiano encuentra la plenitud de la vida eclesial y la comunión con el Redentor. En este sacramento, el fiel da gracias por los dones de Dios, se une a sí mismo a la oblación que Jesús ha hecho de sí, y participa en el movimiento salvífico de su vida y de su muerte. En la

Eucaristía, la comunidad es liberada del peso del pecado y revivificada en la fuente real de su existencia. «La obra de nuestra redención se efectúa cuantas veces se celebra en el altar el sacrificio de la cruz, por medio del cual Cristo, que es nuestra Pascua, ha sido inmolado (1 Cor 5, 7)»(716). Participando de la Eucaristía, el cristiano concreto es alimentado y transformado en el Cuerpo de Cristo, siendo insertado más profundamente en la comunión liberadora de la Iglesia.

67. La comunión eucarística asegura el perdón de los pecados en la sangre de Cristo. En cuanto medicina de inmortalidad, este sacramento elimina los efectos del pecado y comunica la gracia de una vida más elevada(717).

68. La Eucaristía como sacrificio y comunión es una anticipación del reino de Dios y de la felicidad de la vida eterna. Esta alegría se expresa en la liturgia eucarística que hace al cristiano capaz de vivir, en el nivel del memorial sacramental, los misterios del Redentor que libera, perdona y une a los miembros de la Iglesia.

VIII. Santificación

69. El fiel, liberado del pecado, reconciliado y viviendo en comunión con Dios y con la Iglesia, experimenta un proceso de santificación que empieza con el bautismo en la muerte al pecado y en una nueva vida con Cristo resucitado. Escuchando la palabra de Dios y participando en los sacramentos y en la vida de la Iglesia, el cristiano es transformado gradualmente según la voluntad de Dios y configurado a imagen de Cristo para producir los frutos del Espíritu.

70. La santificación es una participación en la santidad de Dios que, mediante la gracia recibida en la fe, modifica progresivamente la existencia humana para conformarla en concordancia con el modelo de Cristo. Esta transfiguración puede experimentar altos y bajos según que la persona obedezca las sugerencias del Espíritu o se someta, de nuevo, a las seducciones del pecado. También después del pecado, el cristiano es levantado de nuevo por la gracia de los sacramentos y guiado a que progrese en la santificación.

71. Toda la vida cristiana está contenida y recapitulada en la caridad, amor desinteresado a Dios y al prójimo. San Pablo llama a la caridad «fruto del Espíritu» (Gál 5, 22) e indica después las muchas implicaciones de esta caridad, tanto en la lista de los frutos del Espíritu Santo (Gál 5, 22-23) como en su himno de la caridad (1 Cor 13, 4-7).

IX. Sociedad y cosmos

72. La redención tiene efectos que se extienden más allá de la vida interior y de las relaciones recíprocas de los cristianos en la Iglesia. Despliega su influjo en el exterior en cuanto que la gracia de Cristo tiende a aplacar todo lo que lleva al conflicto, a la injusticia y a la opresión, contribuyendo, en este modo, a aquello a lo que el Papa Pablo VI se refería como una «civilización del amor». Las «estructuras de pecado» erigidas por la avaricia del provecho personal no pueden ser vencidas más que por «la entrega por el bien del prójimo, juntamente con la disponibilidad a "perderse", en sentido evangélico, por el otro»(718). El amor desinteresado a Cristo, transformando las vidas de los creyentes, rompe el círculo vicioso de la violencia humana. La verdadera amistad establece un clima favorable a la paz y a la justicia, contribuyendo así a la redención de la sociedad.

73. Permanece verdadero que, como muchos Papas han advertido, la redención no puede reducirse a la liberación de orden socio-político(719). Los «casos de pecado social son el fruto, la acumulación y la concentración de muchos pecados personales»(720). Los cambios en las estructuras sociales, aun mejorando la suerte de los pobres, no pueden por sí mismos derrotar al pecado o infundir la santidad, que se encuentra en el corazón del designio redentivo de Dios y es también, en cierto sentido, su objetivo (cf. 1 Tes 4, 3; Ef 1, 4). A la inversa, las personas que sufren la pobreza y la opresión, males que no fueron escatimados al mismo Cristo, pueden recibir abundantemente la gracia redentora de Dios y ser contados entre los pobres que Cristo llama bienaventurados (Mt 5, 3).

74. La redención tiene un aspecto cósmico, porque Dios se complace en «reconciliar [por medio de Cristo] todas las cosas consigo, pacificando mediante la sangre de su cruz, por medio de Él, tanto las que están sobre la tierra como las que hay en los cielos» (Col 1, 20). Pablo puede hablar de toda la creación que «gime y está con dolores de parto» y de todos nosotros que «gemimos dentro de nosotros» mientras esperamos una redención que nos hará entrar en «la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21-23). El libro del Apocalipsis, siguiendo a Isaías, habla de «un cielo nuevo y una tierra nueva» como resultado final de la redención (Apoc 21, 1; cf. Is 65, 17; 66, 22). La Iglesia en la liturgia del Viernes Santo canta acerca de cielos y mares que son purificados por la sangre de Cristo(721).

X. Perspectivas escatológicas

75. La recepción de la redención en la vida presente es fragmentaria e incompleta. Tenemos los primeros frutos del Espíritu, pero todavía gemimos con toda la creación «anhelando la adopción filial, el rescate de nuestro cuerpo. Porque en esperanza es como hemos sido salvados; ahora bien: la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo? Pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos» (Rom 8, 23-25).

76. Aunque los fieles cristianos reciben el perdón del pecado y la infusión de la gracia, de modo que el pecado no reine ya en ellos (Rom 5, 21; cf. 8, 2), sus tendencias pecaminosas no están completamente vencidas. Las huellas del pecado, incluidos el sufrimiento y la muerte, permanecerán hasta el fin de los tiempos. Los que conforman sus vidas a la de Cristo en la fe, tienen la seguridad de que mediante su propia muerte, obtendrán una participación definitiva en la victoria del Salvador resucitado.

77. Los cristianos tienen que combatir constantemente la presencia del mal y del sufrimiento, en tantas formas, en el mundo y en la sociedad, por la promoción de la justicia, la paz y el amor, en un esfuerzo por asegurar la felicidad y el bienestar de todos.

78. La redención alcanzará su cumplimiento solamente cuando Cristo reaparezca para establecer su reino final. Entonces Él presentará al Padre los frutos permanentes de su lucha. Los bienaventurados en el cielo participarán de la gloria de la nueva creación. La presencia divina penetrará toda la realidad creada; todas las cosas brillarán con el esplendor del Eterno, de modo que «Dios será todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

Consejo Pontificio para la Pastoral de los Agentes Sanitarios

Carta de los Agentes Sanitarios

1995

La Carta de los Agentes Sanitarios fruto de una larga y atenta preparación a nivel pluridisciplinar, ha sido publicada por iniciativa del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios.

El hecho de que la Congregación para la Doctrina de la Fe haya aprobado y confirmado íntegra y tempestivamente el texto de dicha Carta es una razón más que lleva a reconocer su plena validez y autoridad, y también una confirmación concreta de la eficacia de la cooperación interdicasterial expresamente formulada como objetivo del Motu propio institutivo del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios

Son muchos los motivos que recomiendan el conocimiento, la difusión y la aplicación de las directrices contenidas en este código deontológico de los agentes sanitarios. Su publicación cubre una laguna fuertemente advertida no solamente en la Iglesia sino también en quienes se reconocen en el deber primario que ésta asume para la promoción y la defensa de la vida.

Los grandes progresos de la ciencia y de la técnica en el vastísimo campo de la sanidad y de la salud

Han suscitado la creación de la bioética, o ética de la vida, como disciplina independiente. De ello se deriva la exigencia, respetada rigurosamente en la Carta de los Agentes Sanitarios de ofrecer una síntesis orgánica y exhaustiva de la posición de la Iglesia en relación con todo cuanto se refiere a la afirmación en el campo de la salud, del valor primario y absoluto de la vida: de toda la vida y de la vida de cada ser humano.

Por tal motivo, tras una introducción sobre la figura y sobre las tareas esenciales de los agentes sanitarios o, mejor, de los "ministros de la vida", la Carta recoge sus directivas en torno a una triple temática: generar, vivir y morir. Y a fin de que -como sucede a menudo- la interpretación de opinión no prevalezca sobre el valor objetivo de los contenidos, en la redacción del documento, se ha preferido casi siempre ceder directamente la palabra a las intervenciones de los Sumos Pontífices o a textos autorizados publicados por dicasterios de la Curia Romana. Dichas intervenciones demuestran hasta la evidencia que la posición de la Iglesia sobre los problemas fundamentales de la bioética, manteniendo firmes los límites infranqueables de la promoción de la defensa de la vida, es altamente constructiva y abierta al verdadero progreso de la ciencia y de la técnica, cuando este se funde con el de la civilización.

Con humildad, pero también con orgullo, podemos considerar, pues, que esta Carta de los Agentes Sanitarios se inscribe en el compromiso de la "nueva evangelización" que, en el servicio a la vida, especialmente en la de aquellos que sufren tiene, según el ejemplo del misterio de Cristo, su momento cualificante.

El objetivo es, pues, que este instrumento de trabajo se haga parte integrante de la formación inicial y permanente de los agentes sanitarios, de tal manera que su testimonio sea demostración de que la Iglesia, defendiendo la vida, abre su corazón y sus brazos a todos los hombres, porque el mensaje de Cristo se dirige a todos los hombres.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

Capítulo I - ENGENDRAR

La manipulación genética

La regulación de la fertilidad

La procreación artificial

Capítulo II - VIVIR

Origen y nacimiento a la vida

El valor de la vida: unidad de cuerpo y alma

Indisponibilidad e inviolabilidad de la vida

El derecho a la vida

La prevención

Capítulo II (b) - VIVIR

La enfermedad

El diagnóstico

El diagnóstico prenatal

Tratamiento y rehabilitación

Analgesia y anestesia

El consentimiento informado del paciente

Investigación y experimentación

Donación y trasplante de órganos

Capítulo II (c) - VIVIR

La dependencia

Droga

Alcoholismo

Tabaquismo

Psicofármacos

Psicología y psicoterapia

Pastoral y Sacramento de la Unción de los enfermos

Capítulo III - MORIR

Los enfermos terminales

Morir con dignidad

Uso de los analgésicos en los enfermos terminales

Decir la verdad al moribundo

El momento de la muerte

La asistencia religiosa al moribundo

La supresión de la vida

El aborto

La eutanasia

NOTAS

INTRODUCCIÓN: MINISTROS DE LA VIDA

1. La actividad de los agentes de la salud tiene el alto valor del servicio a la vida. Es la expresión de un empeño profundamente humano y cristiano, asumido y desarrollado como actividad no sólo técnica sino de un entregarse total e incondicionalmente y de amor al prójimo. Tal actividad es "una forma de testimonio cristiano". ¹ "Su profesión les exige ser custodios y servidores de la vida humana". ²

La vida es un bien primario y fundamental de la persona humana. En el cuidado de la vida se expresa, pues, ante todo, una obra verdaderamente humana al tutelar la vida física.

A ella dedican la propia actividad profesional o voluntaria los agentes de la salud. Son médicos, enfermeras, farmacéuticos, capellanes hospitalarios, religiosos, religiosas, administradores, voluntarios del sufrimiento, comprometidos en diversas formas en la profilaxis, tratamiento y rehabilitación de la salud humana. Modalidad primaria y emblemática de "darse al cuidado" es su presencia vigilante y solícita al lado de los enfermos. En ella la actividad médica y de enfermería expresan su alto valor humano y

cristiano.

2. La actividad médico-sanitaria se funda sobre una relación interpersonal, de naturaleza particular. Ella es "un encuentro entre una confianza y una conciencia".³ La "confianza" de un hombre marcado por el sufrimiento y la enfermedad, y por tanto necesitado, el cual se confía a la conciencia de otro hombre que puede hacerse cargo de su necesidad y que lo va a encontrar para asistirlo, cuidarlo, sanarlo. Éste es el agente de la salud.⁴

Para él "el paciente no es solamente un caso clínico" - un individuo anónimo sobre el cual aplica el fruto de los propios conocimientos- sino siempre un "hombre enfermo", hacia el cual "adoptar una actitud sincera de simpatía" en el sentido etimológico del término.⁵

Lo cual exige amor: disponibilidad, atención, comprensión, compartir, benevolencia, paciencia, diálogo. No bastan "la pericia científica y profesional", se precisa también "la participación personal en las situaciones concretas del paciente individual".⁶

3. Salvaguardar, recuperar y mejorar el estado de salud significa servir a la vida en su totalidad. En efecto, "enfermedad y sufrimiento son fenómenos que, escrutados a fondo, plantean siempre interrogantes que van más allá de la misma medicina para tocar la esencia de la condición humana en este mundo. Se comprende por tanto fácilmente qué importancia reviste, en los servicios socio-sanitarios, la presencia... de los agentes de la salud, que sean guiados por una visión integralmente humana de la enfermedad y sepan actuar en consecuencia con un acercamiento profundamente humano al enfermo que sufre".⁷

En este sentido el agente de la salud, cuando está verdaderamente animado del espíritu cristiano, descubre más fácilmente la exigente dimensión misionera propia de su profesión: en ella efectivamente: "está implicada toda su humanidad y le es requerida una entrega total".⁸

Decir misión es decir vocación:⁹ respuesta a una llamada trascendente que toma forma en el rostro sufriente e invocante del paciente confiado a los propios cuidados. Así que cuidar con amor a un enfermo es cumplir una misión divina que sólo puede ser motivada y sostenida por un compromiso más desinteresado, disponible y fiel y le da a esto una valencia sacerdotal.¹⁰ "Presentando el núcleo central de su misión redentora, Jesús dice: «yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10). Se refiere a aquella vida «nueva» y «eterna» que consiste en la comunión con el Padre a la que todo hombre está llamado gratuitamente en el Hijo por obra del Espíritu santificador. Pero es precisamente en esa "vida" donde encuentran pleno significado todos los aspectos y momentos de la vida del hombre".¹¹

El agente de la salud es el buen samaritano de la parábola, que se para al lado del hombre herido, haciéndose su "prójimo" en la caridad (Cf. Lc 10, 29-37).¹²

4. Esto significa que la actividad médico-sanitaria es un instrumento ministerial del amor efusivo de Dios por el hombre sufriente; y a la vez obra de amor por Dios, que se manifiesta en el cuidado amoroso al hombre. Para el cristiano es continuación actualizante de la caridad terapéutica de Cristo, el cual "pasó haciendo el bien y sanando a todos" (Hech 10, 38).¹³ Y al mismo tiempo caridad directa a Cristo: es Él el enfermo -"estaba enfermo"- que toma el rostro del hermano sufriente; puesto que Él retiene dirigido hacia sí mismo -"lo habéis hecho a mí"- los cuidados plenos de amor por el hermano (Cf. Mt 25, 31-40).¹⁴

Profesión, vocación y misión se encuentran y, en la visión cristiana de la vida y de la salud, se integran recíprocamente. Bajo esta luz, la actividad médico-sanitaria toma un nuevo y más alto sentido como "servicio a la vida" y "ministerio terapéutico".¹⁵ Ministro de la vida,¹⁶ el agente de la salud es "ministro de aquel Dios, que en la Escritura es presentado como "amante de la vida" (Sab 11, 26).¹⁷ Servir a la vida es servir a Dios en el hombre: volverse "colaborador de Dios en la recuperación de la salud del cuerpo enfermo"¹⁸ y dar alabanza y gloria a Dios en la acogida amorosa de la vida, sobre todo si está débil y enferma.¹⁹

5. La Iglesia, que considera "el servicio a los enfermos como parte integrante de su misión", ²⁰ lo asume como momento de su ministerio.²¹ "La Iglesia... ha mirado siempre la medicina como un soporte importante de la propia misión redentora cuando se confronta con el hombre". En efecto, "el servicio al espíritu del hombre no puede efectuarse plenamente, sino poniéndose como servicio a su unidad psicofísica. La Iglesia sabe bien que el mal físico aprisiona el espíritu, así como el mal del espíritu somete el cuerpo". ²²

Esto significa que el ministerio terapéutico de los agentes de la salud participa de la acción pastoral ²³ y evangelizadora ²⁴ de la Iglesia. El servicio a la vida se convierte en ministerio de salvación, o sea, anuncio que realiza el amor redentor de Cristo. "Médicos, enfermeros, los otros agentes de la salud, voluntarios, son llamados a ser la imagen viva de Cristo y de su Iglesia en el amor hacia los enfermos y los que sufren" ²⁵ : testimonios del "evangelio de la vida". ²⁶

6. El servicio a la vida es tal sólo en la fidelidad a la ley moral, que de ella expresa con exigencia el valor y los deberes. Más allá de una competencia técnico-profesional, existen para el agente de la salud responsabilidades éticas. "La norma ética, fundada sobre el respeto de la dignidad de la persona y de los derechos de los pacientes, debe iluminar y disciplinar tanto la fase de la investigación, como también la de la aplicación de los resultados obtenidos en ella".²⁷ En la fidelidad a la norma moral, el agente de la salud vive su fidelidad al hombre, de cuyo valor la norma es garante, y a Dios, de cuya sabiduría la norma es expresión.

Él toma su directiva de comportamiento de aquel campo particular de la ética normativa que hoy se denomina Bioética. Sobre ella, con vigilante y cuidadosa atención, se ha pronunciado el magisterio de la Iglesia, con relación a cuestiones y conflictos surgidos del progreso biomédico y del cambiante ethos cultural. Este magisterio bioético constituye para el agente de la salud, católico y no católico, una fuente de principios y normas de comportamiento que le iluminan la conciencia y lo orientan -especialmente en la complejidad de la actual posibilidad biotecnológica- a hacer elecciones siempre respetuosas de la vida y de su dignidad.

7. El continuo progreso de la medicina requiere de parte del agente de la salud una seria preparación y formación continua, para mantener, también mediante estudio personal, la exigida competencia y el debido prestigio profesional.

De la misma manera debe ser cultivada una sólida "formación ético-religiosa de los agentes de la salud", ²⁸ que "promueva en ellos el culto de los valores humanos y cristianos y la delicadeza de su conciencia moral". Es necesario "hacer crecer en ellos una fe auténtica y el verdadero sentido de la moral, en la búsqueda sincera de una relación religiosa con Dios, en la cual encuentra fundamento todo ideal de bondad y de verdad". ²⁹

"Todos los agentes sanitarios deben formarse en materia moral y en la bioética". ³⁰ Para tal finalidad los responsables de la formación deben empeñarse en la institución de cátedras y cursos de bioética.

8. Los agentes de la salud, los médicos en particular, no pueden ser dejados solos y cargados de responsabilidades insostenibles, ante casos clínicos cada vez más complejos y problemáticos, debidos a las posibilidades biotecnológicas, muchas de las cuales en fase experimental, de que dispone la medicina actual, y de la relevancia socio-sanitaria de ciertas cuestiones.

Para facilitar tales opciones y mantener una vigilancia sobre ellas, han de favorecerse, en los principales centros hospitalarios, la constitución de comités éticos. En ellos la competencia y valoración médica se confronta e integra con la de otros que también están presentes al lado del paciente, tutelando la dignidad de éstos y la misma responsabilidad médica. ³¹

9. El ámbito de acción de los agentes de la salud está constituido, en general, de cuanto concierne y está comprendido en los términos y conceptos ante todo de salud y de sanidad.

Con el término y concepto de salud se entiende todo lo que atiene a la prevención, al diagnóstico, al tratamiento y a la rehabilitación para el mejor equilibrio y bienestar físico, psíquico y espiritual de la persona. Por sanidad se entiende en cambio todo lo que atañe a la política, la legislación, la programación y la estructura sanitaria.³²

El concepto integral de salud se refleja directamente incluso sobre lo de la sanidad. En efecto "las instituciones son muy importantes e indispensables; pero ninguna institución puede por sí sola sustituir el corazón humano, la compasión humana, el amor humano, la iniciativa humana, cuando se trata de encontrarse con el sufrimiento del otro".³³

El encuentro y la síntesis en la praxis de las exigencias y de los deberes suscitados de los conceptos de salud y sanidad constituyen el fundamento y la forma de humanización de la medicina. Ésta ha de practicarse conjuntamente ya sea en el plano personal-profesional: relación médico-paciente; ya sea en el plano social-político: para defender en las estructuras institucionales y tecnológicas, los intereses humano-cristianos en la sociedad y en las infraestructuras institucionales y tecnológicas. El primero no sin el segundo, en cuanto a la humanización, más que a una obra de amor-caridad, "responde a un deber de justicia".³⁴ "Esta humanización construye en lo profundo «la civilización del amor y de la vida», sin la cual la existencia de las personas y de la sociedad pierde su significado más auténticamente humano".³⁵

10. La presente carta quiere garantizar la fidelidad ética del agente de la salud: las elecciones y comportamientos en los cuales toma cuerpo el servicio a la vida.

Esta fidelidad viene delineada siguiendo el camino de la existencia humana: el generar, el vivir, el morir, como referencia de reflexiones ético-pastorales.

Capítulo I - ENGENDRAR

11. "En el relato bíblico, la distinción entre el hombre y las demás criaturas se manifiesta sobre todo en el hecho de que sólo su creación se presenta como fruto de una especial decisión por parte de Dios, de una deliberación que establece un vínculo particular y específico con el Creador: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra» (Gn 1, 26). La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de Sí mismo con la criatura".³⁶

"El mismo Dios, que dijo: «no es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2, 18) y que «hizo desde el principio al hombre, varón y mujer» (Mt 19, 4), queriendo comunicarle cierta participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: «Creced y multiplicaos» (Gn 1, 28)".

La generación de un nuevo ser humano es, pues, "un acontecimiento profundamente humano y altamente religioso, en cuanto implica a los cónyuges que forman una «sola carne» (Gn 2, 24) como colaboradores de Dios Creador".³⁷

Los agentes de la salud cumplen su servicio cuando ayudan a los padres a procrear con responsabilidad, favoreciendo las condiciones, removiendo las dificultades y protegiéndolos de un tecnicismo invasivo y no digno del procrear humano.

La manipulación genética

12. El conocimiento siempre más extenso de patrimonio genético [genoma] humano, la individualización y el trazado del mapa de los genes (mapa genético), con la posibilidad de transferirlos, modificarlos o sustituirlos, abre inéditas perspectivas a la medicina y contemporáneamente plantea nuevos y delicados problemas éticos.

En la valoración moral se debe distinguir la manipulación estrictamente terapéutica, cuyo objetivo es el tratamiento de enfermedades debidas a anomalías génicas o cromosómicas [terapia génica], de la manipulación que altera el patrimonio genético humano. La intervención curativa, llamada también "cirugía

genética", "es considerada en principio permisible, porque tiende a la verdadera promoción del bienestar personal del hombre, sin menoscabar su integridad o deteriorar sus condiciones de vida". ³⁸

13. Las intervenciones que no son propiamente curativas, sino que miran a la "producción de seres humanos seleccionados según el sexo u otra cualidad preestablecida", o en cualquier caso que alteren la dotación genética del individuo y de la especie humana, "son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad. Por esta razón de ningún modo pueden ser justificadas en vista de eventuales consecuencias benéficas para la humanidad futura" ³⁹ : "ninguna utilidad social o científica y ninguna motivación ideológica podrán jamás motivar una intervención sobre el genoma humano que no sea terapéutica, es decir, que en sí misma sea finalizada según el desarrollo natural del ser humano" ⁴⁰.

14. En cada caso este género de intervenciones "no debe perjudicar el origen de la vida humana, es decir, la procreación ligada a la unión no solamente biológica sino también espiritual de los padres, unidos por el vínculo del matrimonio". ⁴¹

Las valoraciones éticas negativas, aquí delineadas, se refieren a cada intervención de manipulación genética que atañe a los embriones. En cambio no suscitan cuestiones morales ni la manipulación de células somáticas humanas con fines curativos como tampoco la manipulación de células animales o vegetales con fines farmacéuticos.

La regulación de la fertilidad

15. "La verdadera práctica del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar que de él nace, sin posponer los otros fines del matrimonio, tienden a que los cónyuges, con fortaleza de ánimo, estén dispuestos a cooperar con el amor del Creador y del Salvador que a través de ellos continuamente dilata y enriquece su familia". ⁴²

"Cuando de la unión conyugal de los dos nace un nuevo hombre, éste trae consigo al mundo una particular imagen y semejanza de Dios mismo: en la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona... En la concepción y generación de un nuevo ser humano, no nos referimos sólo al aspecto biológico; queremos subrayar más bien... la continuación de la creación". ⁴³

"La paternidad responsable se ejercita, ya sea con la deliberación ponderada y generosa de hacer crecer una familia numerosa, ya sea con la decisión tomada por motivos graves y en el respeto de la ley moral de evitar temporalmente o aun por tiempo indeterminado", ⁴⁴ una nueva concepción. En este segundo caso se ubica el problema de la regulación de la fertilidad.

16. En la evaluación de los comportamientos en orden a esta regulación, el juicio moral "no depende sólo de la sincera intención y de la evaluación de los motivos, sino que va determinado por criterios objetivos, que tienen su fundamento en la dignidad misma de la persona humana y de sus actos". ⁴⁵ Se trata de la dignidad del hombre y de la mujer y de su más íntima relación. El respeto a esta dignidad decide la verdad del amor conyugal.

El acto conyugal expresa la "conexión indivisible entre los dos significados del acto: el significado unitivo y el significado procreativo". ⁴⁶ Los actos en efecto con los cuales los cónyuges realizan plenamente e intensifican su unión son los mismos que generan la vida y viceversa. ⁴⁷

El amor que asume el "lenguaje del cuerpo" en su expresión es al mismo tiempo unitivo y procreativo: "comporta claramente «significados esponsales» y paternos conjuntamente". ⁴⁸ Esta conexión es intrínseca al acto conyugal: "el hombre no la puede romper por su propia iniciativa", sin desmentir la dignidad propia de la persona y "la verdad interior del amor conyugal". ⁴⁹

17. Por tanto, mientras es lícito, por motivos graves, valerse del conocimiento de la fertilidad de la mujer, renunciando al uso del matrimonio en los períodos de fecundidad, resulta ilícito el recurso de los medios contraceptivos. ⁵⁰

Los métodos naturales implican un acto conyugal que, de una parte no dan lugar a una nueva vida y, de la otra, permanece todavía en sí mismo destinado a la vida. ⁵¹ "Precisamente este respeto legítimo, al servicio de la responsabilidad en la procreación, el recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad: éstos han sido precisados cada vez mejor desde el punto de vista científico y ofrecen posibilidades concretas para adoptar decisiones en armonía con los valores morales". ⁵²

Los medios artificiales contradicen "la naturaleza del hombre y de la mujer y la de su más íntima relación". ⁵³ Aquí la unión sexual queda separada de la procreación: el acto se ve privado de su natural apertura a la vida. "Así se deforma y falsifica el contenido originario de la sexualidad humana, y los dos significados, unitivo y procreativo, innatos a la naturaleza misma del acto conyugal, son separados artificialmente. De este modo, se traiciona la unión y la fecundidad se somete al arbitrio del hombre y la mujer". ⁵⁴

Esto sucede con "cada acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su cumplimiento, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales se proponga, como finalidad o como medio, hacer imposible la procreación". ⁵⁵

18. Surge así "la diferencia antropológica y al mismo tiempo moral que existe entre la contracepción y el recurso de los ritmos temporales". ⁵⁶

"No se trata de una distinción a nivel simplemente de técnicas o de métodos, en los cuales el elemento decisivo estaría constituido por el carácter artificial o natural del procedimiento. ⁵⁷ Es una diferencia que involucra "dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana irreducibles entre sí". ⁵⁸

Es necesario ahora reconocer y motivar la "diferencia": "la razón última de cada método natural no es simplemente su eficacia o importancia biológica, sino su coherencia con la visión cristiana de la sexualidad expresiva del amor conyugal". ⁵⁹

"Se afirma con frecuencia que la anticoncepción, segura y asequible a todos, es el remedio más eficaz contra el aborto. La objeción, mirándolo bien, se revela en realidad falaz... De hecho, la cultura abortista está particularmente desarrollada justo en los ambientes que rechazan la enseñanza de la Iglesia sobre la anticoncepción". ⁶⁰

19. Más que como instrucciones de uso, los métodos naturales responden al significado atribuido al amor conyugal, que dirige y determina la vivencia de la pareja: "La elección de los ritmos naturales comporta la aceptación del tiempo de la persona, es decir, el de la mujer, y con esto también aceptar el diálogo, el respeto recíproco, la responsabilidad común, el dominio de sí. En este contexto, la comunión conyugal viene enriquecida con los valores de ternura y de afectividad, los cuales constituyen el alma profunda de la sexualidad humana, aun en su dimensión física". ⁶¹

20. Los agentes de la salud pueden contribuir, según su propia oportunidad, a favorecer esta concepción humana y cristiana de la sexualidad, haciendo accesible a los cónyuges, y primero aun a los jóvenes, el conocimiento necesario para un comportamiento responsable y respetuoso de la dignidad peculiar de la sexualidad humana. ⁶²

Esto explica por qué la Iglesia apela también a la "responsabilidad" de los agentes de salud para "ayudar con efectividad a los cónyuges a vivir su amor en el respeto a la estructura y la finalidad del acto conyugal que lo expresa". ⁶³

La procreación artificial

21. La aplicación al hombre de biotecnologías deducidas de la fecundación de animales, ha hecho posibles diversas intervenciones sobre la procreación humana, suscitando graves cuestiones de licitud moral. "Las distintas técnicas de reproducción artificial, que parecían puestas al servicio de la vida y que son practicadas no pocas veces con esta intención, en realidad dan pie a nuevos atentados contra la vida". ⁶⁴

El criterio ético valorativo está aquí señalado por la originalidad del engendrar humano, que "deriva de la originalidad misma de la persona humana". ⁶⁵ "La transmisión de la vida humana es confiada por la naturaleza a un acto personal y consciente y, como tal, sujeto a las santísimas leyes de Dios: leyes inmutables e inviolables que deben ser reconocidas y observadas". ⁶⁶ Tal acto personal es la íntima unión de amor de los esposos, los cuales donándose en totalidad recíprocamente, donan la vida. Es un único e indivisible acto, conjuntamente unitivo y procreativo, conyugal y de paternidades. ⁶⁷

Este acto -"expresión del don recíproco que, según la palabra de la Escritura, realiza la unión «en una sola carne»" ⁶⁸ - es el centro de la fuente de la vida.

22. El hombre no tiene la libertad de desconocer y desatender los significados y los valores intrínsecos a la vida humana desde que nace. "Es por esto que no se pueden usar medios y seguir leyes que pueden ser lícitas en la transmisión de la vida de las plantas y de los animales". ⁶⁹ La dignidad de la persona humana exige que ésta venga a la existencia como don de Dios y fruto del acto conyugal, propio y específico del amor unitivo y procreativo entre los esposos, acto que por su misma naturaleza resulta insustituible.

Cada medio e intervención médica, en el ámbito de la procreación, debe tener una función de asistencia y jamás de sustitución del acto conyugal. En efecto, "el médico está al servicio de las personas y de la procreación humana: no tiene facultad de disponer ni de decidir sobre ellas. La intervención médica es respetuosa de la dignidad de las personas cuando tiene por fin ayudar al acto conyugal... Al contrario, a veces sucede que la intervención médica sustituye al acto conyugal...: en este caso la acción médica no resulta, como debería, al servicio de la unión conyugal, sino que se apropia de la función procreadora y así contradice a la dignidad y a los derechos inalienables de los esposos y del niño que va a nacer". ⁷⁰

23. "No se proscribire necesariamente el uso de algunos medios artificiales destinados únicamente ya sea a facilitar el acto natural, ya sea a procurar el logro del propio fin del acto natural normalmente realizado". ⁷¹ Es el caso de la inseminación artificial homóloga, o sea, dentro del matrimonio con semen del cónyuge, cuando éste es obtenido a través del acto conyugal normal.

24. Es ilícita la FIVET (Fertilización in vitro con embrión transferido) homóloga porque la concepción no proviene de la realización del acto conyugal -"el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos" ⁷² - sino de afuera: in vitro, por obra de técnicas que le determinan sus condiciones y deciden su actuación. ⁷³ La FIVET responde no a la lógica de la "donación", que connota el generar humano, sino de la "producción" y del "dominio", propia de los objetos y de los efectos. Aquí el hijo no nace como "don" de amor, sino como "producto" de laboratorio. ⁷⁴

"En sí misma" la FIVET "disocia los gestos que están destinados a la fecundación humana del acto conyugal", acto "indivisiblemente corporal y espiritual". La fecundación se efectúa fuera del cuerpo de los cónyuges. Ésta no es "ni de hecho obtenido ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal", sino como el "resultado" de una intervención técnica. ⁷⁵

El hombre "no considera ya la vida como un don espléndido de Dios, una realidad «sagrada» confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su «veneración». La vida llega a ser simplemente «una cosa», que el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable". ⁷⁶

25. El deseo del hijo, aunque sincero e intenso, de parte de los cónyuges, no legitima el recurso de técnicas contrarias a la verdad del engendrar humano y a la dignidad del nuevo ser humano. ⁷⁷

El deseo del hijo no origina ningún derecho al hijo. Éste es persona, con dignidad de "sujeto". En cuanto tal no puede ser querido como "objeto" de derecho. El hijo es más bien sujeto de derecho: el hijo tiene el derecho a ser concebido en el pleno respeto de su ser persona. ⁷⁸

26. Además de estas razones intrínsecas a la dignidad de la persona y a su concepción, contribuyen también circunstancias y consecuencias relativas al modo como es practicada hoy la FIVET homóloga que

la hacen moralmente inadmisibles.

Ésta en efecto se obtiene a costa de numerosas pérdidas embrionarias, que son abortos procurados. Puede comportar además el congelamiento, lo que significa la suspensión de la vida, de los embriones así llamados "supernumerarios" y frecuentemente también su destrucción.⁷⁹

Es inaceptable la inseminación "post mortem", o sea con semen, depositado en vida, del cónyuge difunto.

Se trata de factores agravantes de un procedimiento técnico que ya en sí mismo es moralmente ilícito y que permanece como tal aun sin ellos.⁸⁰

27. Las técnicas heterólogas están "marcadas" por la "negatividad ética" de una concepción disociada del matrimonio. El recurso de gametos de personas extrañas a los esposos es contrario a la unidad del matrimonio y a la fidelidad de los esposos y perjudica el derecho del hijo a ser concebido y traído al mundo en el matrimonio y por el matrimonio.

"La procreación se convierte entonces en el «enemigo» a evitar en la práctica de la sexualidad. Cuando se acepta es sólo porque manifiesta el propio deseo, o incluso la propia voluntad de tener un hijo «a toda costa» y no, en cambio, por expresar la total acogida del otro y, por tanto, la apertura a la riqueza de vida de la que el hijo es portador".⁸¹

Tales técnicas en efecto desatienden la vocación común y unitaria de los cónyuges a la paternidad y a la maternidad -a "convertirse en padre y madre solamente uno a través del otro"- y provocan una "ruptura entre paternidad genética, paternidad gestacional y responsabilidad educativa", que repercute desde la familia a la sociedad.⁸²

Motivo ulterior de deslegitimación es la comercialización y la selección eugenética de los gametos.

28. Por los mismos motivos, agravadas en la esencia del vínculo matrimonial, es moralmente inaceptable la fecundación artificial de núbiles y convivientes.⁸³

"Así se deforma y falsifica el contenido originario de la sexualidad humana, y los dos significados, unitivo y procreativo, innatos a la naturaleza misma del acto conyugal, son separados artificialmente. De este modo se traiciona la unión y la fecundidad se somete al arbitrio del hombre y de la mujer".⁸⁴

29. Igualmente contraria a la dignidad de la mujer, a la unidad del matrimonio y a la dignidad de la procreación de la persona humana es la maternidad "sustitutiva".

Implantar en el útero de una mujer un embrión que le es genéticamente extraño como también fecundarla solamente con el propósito de entregar el niño que va a nacer a un destinatario, significa disociar la gestación de la maternidad, reduciéndola a una incubación irrespetuosa de la dignidad y del derecho del hijo a ser "concebido, llevado en el seno materno, traído al mundo y educado por sus propios padres".⁸⁵

30. El juicio de ilícito moral concierne claramente a la modalidad por medio de la cual se obtiene la fecundación humana y no al fruto de estas técnicas, que es siempre un ser humano, para acoger como un don de la bondad de Dios y para educar con amor.⁸⁶

31. Las técnicas de fecundación artificial pueden abrir hoy el camino a experimentos o proyectos de fecundación entre gametos humanos y animales, de gestación de embriones humanos en úteros animales o artificiales, de reproducción asexual de seres humanos mediante fisión gemelar, clonación, partenogénesis. Tales procedimientos son opuestos a la dignidad humana del embrión y de la procreación, por lo cual deben considerarse reprobables.⁸⁷

32. Una medicina ordenada al bien integral de la persona no puede prescindir de los principios éticos que presiden el engendrar humano.

Éste es el motivo de la "presente apelación" a médicos e investigadores a dar "un testimonio ejemplar del respeto debido al embrión humano y a la dignidad de la procreación". ⁸⁸

33. El servicio médico a la vida acompaña el vivir de la persona a lo largo de toda la existencia terrenal. Esto se convierte en protección, promoción y cuidado de la salud, o sea, de la integridad y del bienestar psico-físico de la persona, en la cual la vida "toma cuerpo". ⁸⁹

Es un servicio fundado en la dignidad de la persona humana y en el derecho a la vida y se expresa tanto en la profilaxis, tratamiento y rehabilitación como también en la promoción de la salud global del hombre.

34. Esta responsabilidad compromete al agente de la salud en un servicio a la vida que va "desde su primer inicio hasta su término natural", o sea "de la concepción a la muerte". ⁹⁰

Capítulo II - VIVIR

Origen y nacimiento a la vida

35. "Desde el momento en que el óvulo es fecundado comienza una vida que no es la del padre o de la madre, sino la de una nueva persona humana que se desarrolla por cuenta propia. No será jamás un ser humano si no lo es desde este momento... Desde el comienzo de la fecundación se inicia la aventura de una vida humana, en la cual cada una de las grandes capacidades requiere tiempo para impostarse y estar lista para funcionar". ⁹¹

Las investigaciones recientes de la biología humana han confirmado que "en el cigoto derivado de la fecundación ya está constituida la identidad biológica de una nueva persona humana". ⁹² Es la individualidad propia de un ser autónomo, intrínsecamente determinado, autorealizante en sí mismo, con gradual continuidad.

La individualidad biológica y, por tanto, la naturaleza personal del cigoto está formada ya desde la concepción. "¿Cómo se puede pensar que uno solo de los momentos de este maravilloso proceso de formación de la vida puede ser sustraído de la sabia y amorosa acción del Creador y dejado a merced del arbitrio del hombre?" ⁹³ De manera que es erróneo y equivocado hablar de pre-embrión, si por ello se entiende un estadio o una condición de vida prehumana del ser humano concebido. ⁹⁴

36. La vida prenatal es vida plenamente humana en cada fase de su desarrollo. Los agentes de la salud, por tanto, deben darle a esta vida el mismo respeto, igual tutela y cuidadosa atención que se le brinda a una persona humana.

De los ginecólogos y obstetras en particular "se espera que vigilen con solicitud el admirable y misterioso proceso de la generación que se realiza en el seno materno, con el fin de seguir el normal desarrollo y de favorecer el feliz éxito de dar a luz la nueva creatura". ⁹⁵

37. El nacimiento de un niño señala un momento importante y significativo del desarrollo iniciado con la concepción. No un "salto" de cualidad o un nuevo inicio, sino una etapa, sin solución de continuidad, del propio desarrollo. El parto es el paso de la gestación materna a la autonomía fisiológica de la vida.

A partir del nacimiento, el niño está en capacidad de vivir con independencia fisiológica de la madre y de entrar en una nueva relación con el mundo externo.

Puede suceder, en caso de parto prematuro, que esta independencia no se haya alcanzado plenamente. En tal eventualidad los agentes de la salud tienen la obligación de asistir al neonato, ofreciéndole todas las condiciones posibles para lograr dicha autonomía fisiológica.

En caso de que, a pesar de todas las tentativas, se tema seriamente por la vida del niño, los agentes de la salud deben proveerle el bautismo en las condiciones previstas por la Iglesia. En la imposibilidad de hallar

un ministro ordinario del sacramento - un sacerdote o diácono - el mismo agente de la salud posee la facultad de conferirlo. ⁹⁶

El valor de la vida: unidad de cuerpo y alma

38. El respeto, la protección y el cuidado debidos propiamente a la vida humana, se derivan de su singular dignidad. "En el ámbito de toda la creación esta dignidad tiene un valor único". El ser humano, en efecto, es la "única creatura que Dios ha querido para Sí mismo". ⁹⁷

Todo ha sido creado para el hombre. Sólo el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1, 26-27), no tiene su fin ni su término en otro o en otros, sino solamente en Dios para el cual existe. Sólo el hombre es persona: tiene dignidad de sujeto y valor de fin. ⁹⁸

39. La vida humana es a la vez e irreduciblemente corporal y espiritual. "En razón de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser considerado solamente como un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado del mismo modo que el cuerpo de los animales, ya que es parte inherente de la persona que a través de su cuerpo se manifiesta y se expresa". ⁹⁹ "Cada persona humana, en su singularidad irrepetible, no está constituida solamente de espíritu sino también de cuerpo, así que en el cuerpo y a través del cuerpo se realiza la persona misma en su realidad concreta". ¹⁰⁰

40. Cada intervención sobre el cuerpo humano "no se limita solamente a los tejidos, órganos y sus funciones, sino que involucra también los diversos niveles de la persona misma". ¹⁰¹

La actividad sanitaria no debe jamás perder de vista "la unidad profunda del ser humano, en la evidente interacción de todas sus funciones corporales, como también en la unidad de sus dimensiones corporal, afectiva, intelectual y espiritual". No se puede aislar "el problema técnico de una determinada enfermedad que está bajo tratamiento de la atención que se le debe ofrecer a la persona del enfermo en todas sus dimensiones. Vale la pena tener esto en cuenta precisamente cuando la ciencia médica tiende a la especialización de cada disciplina". ¹⁰²

41. El cuerpo, en su conformación y dinámica biológica, es revelación de la persona ¹⁰³ y es fundamento y fuente de exigencia moral. Lo que es y ocurre biológicamente no es indiferente. Tiene en cambio una relevancia ética: es indicativo-imperativo para el obrar. ¹⁰⁴

El cuerpo es una realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. ¹⁰⁵

No se puede prescindir del cuerpo y destacar la psique como criterio y fuente de moralidad: el sentir y el desear subjetivos no pueden dominar y desatender las determinaciones objetivas corpóreas. La tendencia de hacer prevalecer aquellos sobre éstas es la base de la actual psicologización de la ética y del derecho, que deduce de los deseos individuales (y de las posibilidades técnicas) la licitud de los comportamientos y de las intervenciones sobre la vida.

El agente de la salud no puede ignorar la verdad corpórea de la persona y prestarse a satisfacer deseos, ya sea subjetivamente manifestados, ya sea legalmente codificados, en contraposición con la objetiva verdad de la vida.

Indisponibilidad e inviolabilidad de la vida

42. "La inviolabilidad de la persona, reflejo de la absoluta inviolabilidad de Dios mismo, encuentra su primera y fundamental afirmación en la inviolabilidad de la vida humana". ¹⁰⁶

"La pregunta «¿Qué has hecho?» (Gn 4, 10), con la que Dios se dirige a Caín después de que éste hubo matado a su hermano Abel, presenta la experiencia de cada hombre: en lo profundo de su conciencia siempre es llamado a respetar el carácter inviolable de la vida -la suya y la de los demás-, como realidad

que no le pertenece, porque es propiedad y don de Dios Creador y Padre". ¹⁰⁷

El cuerpo participa indivisiblemente del espíritu, de la dignidad propia, del valor humano de la persona: cuerpo-sujeto no cuerpo-objeto, como tal indisponible e inviolable. ¹⁰⁸ No se puede disponer del cuerpo como objeto de pertenencia. No se le puede desfigurar como una cosa o un instrumento del cual se es amo y árbitro.

Cada intervención abusiva sobre el cuerpo es una ofensa a la dignidad de la persona y por consiguiente a Dios, que es de él el único y absoluto Señor: "El hombre no es patrón de la propia vida, la recibe solamente en usufructo; no es propietario, sino administrador, porque solo Dios es el Señor de la vida". ¹⁰⁹

43. La pertenencia a Dios, y no al hombre, de la vida, ¹¹⁰ le confiere aquel carácter sagrado ¹¹¹ que suscita una actitud de profundo respeto: "una consecuencia directa del origen divino de la vida es su indisponibilidad, su intocabilidad, es decir su sacralidad". ¹¹² Indisponible e intangible porque es sagrada: es "una sacralidad natural, que toda inteligencia recta puede reconocer, aun prescindiendo de una fe religiosa". ¹¹³

La actividad médico-sanitaria es prioritariamente servicio vigilante y tutor de esta sacralidad: una profesión en defensa del valor no-instrumental de este bien "en sí" -no relativo o sea en otro o en los otros, sino solamente en Dios- que es la vida humana. ¹¹⁴

"La vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital. Por tanto, Dios es el único Señor de esta vida: el hombre no puede disponer de ella". ¹¹⁵

44. La sacralidad de la vida es afirmada con particular vigor y recibida con atento conocimiento en una época en la cual el desarrollo está invadido por la tecnología médica y es mayor el riesgo de una manipulación abusiva de la vida humana. No están en discusión las técnicas en sí mismas, pero sí su presunta neutralidad ética. No todo lo que es técnicamente posible puede considerarse moralmente admisible.

Las posibilidades técnicas deben medirse de acuerdo con lo que es lícito desde la perspectiva ética, que le establece la compatibilidad humana, o sea su uso efectivo con defensa y respeto a la dignidad de la persona humana. ¹¹⁶

45. La ciencia y la técnica "no pueden por sí solas indicar el sentido de la existencia y del progreso humano. Estando éstas ordenadas al hombre del cual proviene su origen y crecimiento, toman de la persona y de sus valores morales la orientación de su finalidad y el conocimiento de sus límites". ¹¹⁷

Por esta razón la ciencia debe mantenerse siempre unida a la sabiduría. La ciencia y la técnica son, a todo trance, desplazantes, porque cada día sobrepasan sus fronteras. La sabiduría y la conciencia les trazan los límites insuperables de lo humano. ¹¹⁸

El derecho a la vida

46. El señorío divino sobre la vida es fundamento y garantía del derecho a la vida, pero no es un poder sobre la vida. ¹¹⁹ Es más bien el derecho a vivir con dignidad humana: ¹²⁰ a estar garantizados y protegidos en este bien fundamental, inalienable, que está en el origen mismo y es raíz y condición de todo bien-derecho de la persona. ¹²¹

"Titular de tal derecho es el ser humano en cada fase de su desarrollo, desde la concepción hasta la muerte natural; y en cada condición, ya sea de salud o de enfermedad, de perfección o de limitación, de riqueza o de miseria". ¹²²

47. El derecho a la vida interpela al agente de la salud desde una doble perspectiva. Ante todo él no se atribuye sobre la vida que ha de cuidar un derecho-poder que no tiene ni él ni el propio paciente; por tanto,

este derecho no le puede ser conferido. ¹²³

El derecho del paciente no es patronal ni absoluto sino que está ligado y limitado a las finalidades establecidas por la naturaleza. ¹²⁴

"Ningún hombre puede decidir arbitrariamente entre vivir o morir. En efecto, solo es dueño absoluto de esta decisión el Creador, en quien «vivimos, nos movemos y existimos» (Hech 17, 28)". ¹²⁵

Desde los límites mismos del derecho del sujeto a disponer de su propia vida, "surge el límite moral de la acción del médico que obra con el consentimiento del paciente". ¹²⁶

48. En segundo lugar, el agente de la salud se hace garante activo de este derecho: es "finalidad intrínseca" de su profesión "la afirmación del derecho del hombre a su vida y a su dignidad". ¹²⁷ Él cumple esta misión asumiendo el correspondiente deber de la protección profiláctica y terapéutica de la salud ¹²⁸ y del mejoramiento, en los ambientes y con los medios que le son pertinentes, de la calidad de la vida de las personas y del ambiente vital. ¹²⁹

En su camino le guía y le sostiene la ley del amor, el amor cuya "fuente y modelo es el Hijo de Dios hecho hombre, que muriendo ha dado la vida al mundo". ¹³⁰

49. El derecho fundamental y primario de todo hombre a la vida, que se particulariza como derecho a la protección de la salud, subordina los derechos sindicales de los agentes de la salud.

Esto implica que cada justa reivindicación de parte de los trabajadores sanitarios ha de desarrollarse salvaguardando el derecho del paciente al cuidado debido, en razón de su indispensabilidad. Por consiguiente, en caso de huelga se deben asegurar -inclusive a través de medidas legales opuestas- los servicios médico-hospitalarios esenciales y urgentes a la protección de la salud.

La prevención

50. La protección de la salud compromete al agente de la salud prioritariamente en el campo de la prevención.

Prevenir es mejor que curar, porque le evita a la persona la molestia y el sufrimiento de la enfermedad y a la sociedad le exime de los costos, no solo económicos, del tratamiento y recuperación.

51. Es competencia esencialmente de los agentes de la salud la prevención propiamente sanitaria, la cual consiste en el suministro de medicamentos especiales, vacunación; ejecución de exámenes-screening y pruebas de tamizaje para investigar predisposiciones; prescripción, información e instrucción sobre comportamientos y hábitos que tienen como propósito evitar la aparición, la difusión o el agravamiento de enfermedades. La prevención puede ser orientada a todos los miembros de una sociedad, a grupos específicos o a personas individuales.

52. Existe también una prevención sanitaria en sentido amplio, en la cual la acción del agente de la salud es solo un componente del compromiso profiláctico puesto en marcha por la sociedad. Es la prevención que se practica con las enfermedades llamadas sociales, como la tóxico-dependencia, el alcoholismo, el tabaquismo, el SIDA; las alteraciones peculiares de grupos sociales específicos como los adolescentes, los que tienen alguna limitación, los ancianos; los riesgos para la salud ligados a las condiciones y modalidad del estilo de vida moderno relacionados con la alimentación, el ambiente, el trabajo, el deporte, el tráfico urbano, el uso de medios de transporte, de máquinas y electrodomésticos.

En estos casos la intervención preventiva es el remedio prioritario y más eficaz, y a veces el único posible. Desde luego, exige la acción concomitante de todas las fuerzas operantes de la sociedad. En este sentido, prevenir es mucho más que un acto médico-sanitario. Se trata de incidir sobre la cultura, a través del rescate de valores sumergidos y la educación sobre éstos, la difusión de una concepción más sobria y

solidaria de la vida, la información sobre hábitos de riesgo y educación respectiva para su modificación, la formación de un consenso político para obtener una legislación de apoyo.

La posibilidad efectiva y eficaz de la prevención está ligada no solo y primariamente a las técnicas de ejecución, sino especialmente a las motivaciones que la sostienen y a su concreción y difusión cultural.

Capítulo II (b) - VIVIR

La enfermedad

53. La vida corpórea refleja, por su naturaleza, la precariedad de la condición humana aunque participa del valor trascendente de la persona. Esta realidad se evidencia especialmente en la enfermedad y en el sufrimiento que son percibidos como malestar de toda la persona. "La enfermedad y el sufrimiento en efecto, no son experiencias que pertenecen exclusivamente al substrato físico del hombre, sino al hombre en su integridad y en su unidad somático-espiritual".¹³¹

La enfermedad es más que un hecho clínico, médicamente circunscribible. Es siempre la condición de un hombre, el enfermo. Con esta visión integralmente humana de la enfermedad los agentes de la salud deben relacionarse con el paciente. Se trata para ellos de poseer, conjuntamente con la debida competencia técnico-profesional, una conciencia de valores y de significados con los cuales dar sentido a la enfermedad y al propio trabajo y de convertir cada caso clínico individual en un encuentro humano.

54. El cristiano sabe por la fe que la enfermedad y el sufrimiento participan de la eficacia salvífica de la cruz del Redentor. "La redención de Cristo y su gracia salvífica alcanzan a todo el hombre en su condición humana y, por consiguiente también a la enfermedad, el sufrimiento y la muerte".¹³²

"En la cruz se renueva y realiza en su plena y definitiva perfección el prodigio de la serpiente levantada por Moisés en el desierto (Cf. Jn 3, 14-15; núm. 21, 8-9). También hoy, dirigiendo la mirada a Aquél que atravesaron, todo hombre amenazado en su existencia encuentra la esperanza segura de liberación y de redención".¹³³

Vivida "en estrecha unión con el sufrimiento de Jesús", la enfermedad y los padecimientos asumen "una extraordinaria fecundidad espiritual". Así que el enfermo puede decir con el Apóstol: "completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, a favor de su cuerpo que es la Iglesia" (Col 1, 24).¹³⁴

Desde esta dimensión cristiana, al paciente se le puede ayudar a hacer crecer una triple actitud saludable hacia la enfermedad: la "conciencia" de su realidad "sin minimizarla y sin exagerarla"; la "aceptación", "no con resignación más o menos ciega", pero si con sereno conocimiento y convicción que "el Señor puede y quiere obtener el bien del mal"; la "oblación", "consumada por amor del Señor y de los hermanos".¹³⁵

55. La presencia de un enfermo siempre afecta, de alguna manera, a la familia. La ayuda a los familiares y su cooperación con los agentes de la salud son valiosos componentes de la asistencia sanitaria.

El agente de la salud, frente a la familia del enfermo, está llamado a proporcionar, conjuntamente con el cuidado, una acción de iluminación, de consejo, de orientación y de apoyo.¹³⁶

El diagnóstico

56. Guiado por esta visión integralmente humana y propiamente cristiana de la enfermedad, el agente de la salud busca evidenciar y analizar la enfermedad en y con el paciente: de esta manera efectúa el diagnóstico y el correspondiente pronóstico.

La previa y exacta individuación de la patología en sus síntomas y en sus causas es condición de todo tratamiento.

57. El agente de la salud debe atender las preguntas y ansiedades del paciente, preservándose de la doble y opuesta insidia: la del "abandono" y la de la "obstinación" en el diagnóstico.

En el primer caso se fuerza al paciente a deambular de un especialista o de un servicio de salud a otro, no logrando encontrar el médico o el centro diagnóstico con la capacidad y disposición de hacerse cargo de su enfermedad. La extrema especialización y parcelación de las competencias y de las divisiones clínicas, si bien es garantía de pericia profesional, se revierten en daño del paciente cuando la organización sanitaria del área o región territorial no permiten ni facilitan un acercamiento solícito y global de su enfermedad.

En el segundo caso, en cambio, se obstinan en encontrar una enfermedad a toda costa. Pueden estar inducidos por pereza, por ganancia y utilidad o por protagonismo, a diagnosticar, sea como fuere, una patología y a medicalizar problemas que no son de naturaleza médico-sanitaria. En este caso no se le ayuda a la persona a tener la exacta y clara percepción de su problema y malestar, se le desvía de sí misma y de la propia responsabilidad.

58. Excluyendo tales excesos y conductas y con el pleno respeto a la dignidad e integridad de la persona, sobre todo con relación al uso de técnicas instrumentales invasivas, el diagnóstico no pone en general problemas de orden ético. En sí mismo está ordenado hacia el tratamiento y la terapia: es un proceso en beneficio de la salud.

El diagnóstico de futuras consecuencias patológicas puede plantear algunos problemas particulares con relación a las posibles repercusiones en el plano psicológico, a las discriminaciones a las que puede dar lugar y al diagnóstico prenatal. Sobre este último, se trata de una posibilidad sustancialmente nueva y en notable progreso, que como tal merece consideraciones aparte.

El diagnóstico prenatal

59. El conocimiento siempre más extenso sobre la vida intrauterina y el desarrollo de los instrumentos de acceso a ésta, le anticipan hoy a la vida prenatal las posibilidades de diagnóstico, permitiendo así intervenciones terapéuticas siempre más oportunas y eficaces.

El diagnóstico prenatal refleja la bondad moral de cada intervención diagnóstica. Pero al mismo tiempo presenta problemas éticos propios, ligados al riesgo diagnóstico y a la finalidad con la cual es requerida y practicada.

60. El factor riesgo concierne a la vida y a la integridad física del concebido, y solo en parte a la de la madre, respecto a las diversas técnicas diagnósticas y a los porcentajes de riesgo que cada una presenta.

Por esta razón es necesario "valorar atentamente las eventuales consecuencias negativas que el uso indispensable de una determinada técnica de indagación puede tener" y "evitar el recurso a procedimientos diagnósticos acerca de los cuales no se poseen suficientes garantías en su honesta finalidad y sustancial inocuidad". Y si es indispensable afrontar un coeficiente de riesgo, el recurso al diagnóstico debe tener razonables indicaciones para obtener claridad y certeza en la misma prueba de consulta diagnóstica. ¹³⁷

Por consiguiente, "tal diagnóstico es lícito si los métodos empleados, con el consenso de los padres suficientemente informados, salvaguardan la vida y la integridad del embrión y de su madre, no exponiéndolos a riesgos desproporcionados". ¹³⁸

61. Las finalidades por las cuales el diagnóstico prenatal puede ser requerido y practicado deben ser siempre en beneficio del niño y de la madre, a fin de que el consentimiento a las intervenciones terapéuticas esté dirigido a dar seguridad y tranquilidad a gestantes angustiadas por la duda de malformaciones fetales y tentadas al recurso del aborto, y a preparar, en caso de un resultado nefasto, la acogida de la vida marcada de handicap.

El diagnóstico prenatal "está en grave oposición con la ley moral cuando contempla la eventualidad, dependiendo de los resultados, de provocar un aborto. Un diagnóstico que confirme la existencia de una malformación o de una enfermedad hereditaria no debe ser equivalente a una sentencia de muerte". ¹³⁹

Es igualmente ilícita cada norma o programa de las autoridades civiles y sanitarias o de organizaciones científicas, que favorecen una conexión directa entre diagnóstico prenatal y aborto. Sería responsable de ilícita colaboración el especialista que, al conducir el diagnóstico y al comunicar el resultado, contribuyera voluntariamente a establecer o a favorecer la unión entre diagnóstico prenatal y aborto. ¹⁴⁰

Tratamiento y rehabilitación

62. Después del diagnóstico viene el tratamiento y la rehabilitación: ejecución de intervenciones curativas y sanables por medio de las cuales se obtiene la recuperación de la salud y la reintegración personal y social del paciente.

El tratamiento es una actividad propiamente médica, dirigida a combatir la enfermedad en sus causas, manifestaciones y complicaciones. La rehabilitación en cambio, es un conjunto de medidas médicas, fisioterapéuticas, psicológicas y de adiestramiento funcional, orientadas a restablecer o mejorar la eficiencia psicofísica de personas que, en diversas formas, tienen disminuidas su capacidad de integración, de relación y de producción laboral.

El tratamiento y la rehabilitación "tienen como objetivo no solamente el bien y la salud del cuerpo, sino la persona como tal que, en el cuerpo, es golpeada por el mal". ¹⁴¹ Toda terapia que tiene como fin el bienestar integral de la persona no se detiene en el caso clínico, sino que engloba el proceso rehabilitativo como restitución de la persona a sí misma, a través de la reactivación y reapropiación de las funciones físicas disminuidas por la enfermedad.

63. Al enfermo se le deben proporcionar los cuidados posibles de los cuales pueda sacar un beneficio saludable. ¹⁴²

La responsabilidad en el cuidado de la salud impone a cada uno "la obligación de cuidarse y hacerse curar". En consecuencia, "aquellos que cuidan a los enfermos tienen la responsabilidad de prestar su servicio con toda diligencia y suministrar los remedios que juzguen necesarios o útiles".¹⁴³ No solo los medicamentos específicos para sanar, sino también los lenitivos del dolor y de alivio de una condición insana.

64. El agente de la salud en la imposibilidad de sanar, jamás debe renunciar a cuidar. ¹⁴⁴ Él está obligado a practicar todos los cuidados "proporcionados". En cambio, no está en la obligación de recurrir a los que son "desproporcionados".

Respecto a las condiciones de un enfermo, se estima como ordinario, los tratamientos que presentan una relación de debida proporción entre los medios empleados y el fin perseguido. Donde no se observe esta proporción, los tratamientos se consideran extraordinarios.

Con el propósito de verificar y establecer si se da o no la relación de proporción en una determinada situación, se deben "valorar bien los medios confrontando el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los costos necesarios y la posibilidad de aplicación, con el resultado esperado, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales. ¹⁴⁵

65. El principio de proporcionalidad en el tratamiento puede precisarse y aplicarse en los siguientes términos:

- "En ausencia de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios de que dispone la medicina más avanzada, aun si están en fase experimental y no exentos de algunos riesgos".

- "Es lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas confiadas en ellos", ya porque no se da más la proporción entre "los costos de inversión en instrumentos y personal" y "los resultados previsibles" o porque "las técnicas utilizadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios posibles de obtener".

- Siempre es lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por tanto, imponer a ninguno la obligación de acoger un tipo de tratamiento que, aunque ya esté en uso, no está aún exento de peligros o es demasiado oneroso. Este rechazo "no equivale al suicidio". Antes bien puede significar "o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar el uso de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar". ¹⁴⁶

66. Para la recuperación de la salud de la persona, pueden ser necesarios, como único remedio alternativo, intervenciones que conllevan la modificación, mutilación o extirpación de órganos.

La manipulación terapéutica del organismo es legitimada por el principio de totalidad, ¹⁴⁷ el cual se aplica también a la terapéutica en virtud de que "cada órgano particular está subordinado al conjunto del cuerpo y debe someterse a él en caso de conflicto. Por consiguiente, aquél que ha recibido el uso de todo el organismo posee el derecho de sacrificar un órgano particular, si la conservación o la funcionalidad de éste provoca a todo el organismo un daño considerable, imposible de evitar de otra manera". ¹⁴⁸

67. La vida física, aunque manifiesta la persona y de la cual asume el valor, hasta el punto de no poder decidir sobre ella como si fuese una cosa, sin embargo no agota el valor de la persona ni representa el sumo bien. ¹⁴⁹

Por esta razón se puede legítimamente disponer de una parte de ella por el bienestar de la persona. Así como también se puede sacrificarla o arriesgarla por un bien superior "cual la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio de los hermanos". ¹⁵⁰ "La vida corpórea es un bien fundamental, condición en este mundo para todos los otros bienes; pero existen valores más altos por los cuales podrá ser legítimo o aún necesario exponerse al peligro de perderla". ¹⁵¹

Analgesia y anestesia

68. El dolor, por una parte, tiene en sí mismo una función terapéutica porque "facilita la confluencia de la reacción física y psíquica del hombre para atacar el mal", ¹⁵² y por otra, apela a la medicina para la terapia lenitiva y de supresión.

69. Para el cristiano el dolor tiene un alto significado penitencial y salvífico. "Es, en efecto, una participación en la pasión de Cristo y es unión al sacrificio redentor que Él ha ofrecido en obsequio a la voluntad del Padre. No debe por tanto sorprender si algunos cristianos desean moderar el uso de los analgésicos, para aceptar voluntariamente al menos una parte de sus aflicciones y asociarse así de manera consciente a los padecimientos de Cristo". ¹⁵³

La tolerancia cristianamente motivada y fortificante del dolor, no induce a imaginar que cada sufrimiento y cada dolor de alguna manera son soportados y que no se deba intervenir para aliviarlos. ¹⁵⁴ Al contrario, esta ayuda constituye un camino de humanización del dolor. La misma caridad cristiana exige de los agentes de la salud mitigar el dolor físico.

70. "El dolor sostenido o permanente impide el logro de bienes y de intereses superiores". ¹⁵⁵ Puede provocar efectos nocivos a la integridad psicofísica de la persona. Un sufrimiento muy intenso puede disminuir o impedir el dominio del espíritu. Por lo cual es legítimo, y cuando se superan ciertos umbrales de soportabilidad es aun obligante para el agente de la salud, prevenir, aliviar y eliminar el dolor. De igual manera, es moralmente con vertiente y propicio el empeño del investigador de "someter el dolor al poder del hombre". ¹⁵⁶

La anestesia como la analgesia, "interviniendo directamente en lo que el dolor tiene de más agresivo y perturbador, recupera al hombre para sí mismo, haciéndole más humana la experiencia del sufrimiento".¹⁵⁷

71. Algunas veces el empleo de fármacos y técnicas analgésicas producen supresión o disminución de la conciencia y del uso de las facultades superiores. Estas intervenciones son éticamente legítimas cuando directamente persiguen no la pérdida de la conciencia y de la libertad sino la sensibilidad al dolor, y son aplicadas dentro de los límites de la exclusiva necesidad clínica.¹⁵⁸

El consentimiento informado del paciente

72. Para intervenir médicamente sobre un enfermo el agente de la salud debe tener su consentimiento expreso o tácito.

Él en efecto "no posee frente al paciente un derecho separado o independiente. En general, puede obrar solo si el paciente lo autoriza explícita o implícitamente (directa o indirectamente)".¹⁵⁹ Sin esta autorización, el agente de la salud se atribuye un poder arbitrario.¹⁶⁰

Además, la relación sanitaria es un contacto humano: dialogal, no de objetos. El paciente "no es un individuo anónimo" sobre el cual se aplican los conocimientos médicos, sino "una persona responsable, a la que debe hacerse copartícipe del mejoramiento de la propia salud y del logro de la curación. Es una exigencia moral colocar al paciente en condiciones de poder elegir personalmente y no a la de someterse a decisiones y elecciones que otros han tomado por él".¹⁶¹

Para una elección deliberada con pleno conocimiento y libertad, désele al paciente la percepción exacta de su enfermedad y de las posibilidades terapéuticas, con los riesgos, las dificultades y las consecuencias que comportan.¹⁶² Esto significa que al paciente se le pida un consentimiento informado.

73. Relativo a la presunción del consentimiento se hace una distinción entre paciente en capacidad y paciente incapaz de comprender y de querer.

En el primero no se puede presumir el consentimiento: éste debe ser determinado y explícito.

En el segundo, en cambio, el agente de la salud puede y en situaciones extremas tiene la potestad de presumir el consentimiento a las intervenciones terapéuticas, que según su ciencia y conciencia ha de practicar. En el caso de ausencia momentánea de conciencia y voluntad, en razón del principio de la confianza terapéutica, o sea de la fe originaria con la cual el paciente se ha puesto en sus manos. En el caso de ausencia permanente de conciencia y voluntad, en razón del principio de responsabilidad en el cuidado de la salud que obliga al agente de la salud a hacerse cargo de la salud del paciente.

74. En cuanto a los familiares, son informados acerca de las terapias ordinarias, e involucrados en las decisiones sobre las terapias extraordinarias y opcionales.

Investigación y experimentación.

75. Una acción terapéutica en grado de intervenir siempre más eficientemente en beneficio de la salud, está por sí misma abierta a investigar nuevas posibilidades. Éstos son los resultados de una actividad constante y progresiva de investigación y experimentación, que así logra construir nuevos conocimientos y técnicas en el campo de la salud.

Proceder por vía de investigación y experimentación es ley de cada ciencia aplicada: El progreso científico va allí instrumentalmente conexas. Las ciencias biomédicas y su desarrollo no se sustraen a esta ley. Pero trabajan sobre un particular campo de aplicación y observación que es la vida de la persona humana.

Ésta, por su singular dignidad, se ofrece a la investigación y a la experimentación clínica con la cautela debida a un ser con valor de sujeto y no de objeto. Por lo cual no se da para las ciencias biomédicas la misma libertad de investigación que gozan las ciencias aplicadas a las cosas. "La norma ética, fundada en el respeto de la dignidad de la persona, debe iluminar y disciplinar tanto la fase de investigación como la de la aplicación de los resultados obtenidos en ella". ¹⁶³

76. En la fase de investigación la norma ética exige que ésta sea orientada a "promover el bienestar humano". ¹⁶⁴ Es inmoral cada investigación contraria al verdadero bien de la persona. Invertir en ella energía y recursos contradice la finalidad humana de la ciencia y de su progreso. ¹⁶⁵

En la fase de experimentación, o sea de la verificación en el hombre de los resultados de una investigación, el bien de la persona, tutelado por la norma ética, exige el respeto de condiciones previas ligadas esencialmente al consentimiento y al riesgo.

77. Ante todo el consentimiento del paciente. Éste "debe ser informado de la experimentación, de su objetivo y de sus eventuales riesgos, de modo que él pueda dar o refutar el propio consentimiento con pleno conocimiento y libertad. El médico tiene sobre el paciente solo aquel poder y aquellos derechos que el mismo paciente le confiera". ¹⁶⁶

Tal consentimiento puede presumirse cuando sea en beneficio del paciente mismo; es decir, cuando se trata de experimentación terapéutica.

78. En segundo lugar viene el factor riesgo. Toda experimentación en sí misma conlleva riesgos. Por esto "no se puede exigir que todo peligro y cada riesgo sean excluidos. Eso superaría las posibilidades humanas, paralizaría toda investigación científica seria y revertiría muy frecuentemente en detrimento del paciente... Existe no obstante un grado de peligro que la moral no puede permitir". ¹⁶⁷

Un sujeto humano, en efecto, no puede exponerse al riesgo del mismo modo que un ser infrahumano. Existe un umbral que, al traspasarse, el riesgo se vuelve humanamente inaceptable. Este umbral está determinado por el bien inviolable de la persona, que prohíbe "someter al peligro su vida, su equilibrio, su salud o de agravar su mal". ¹⁶⁸

79. "La experimentación no puede iniciarse y generalizarse sin que se hayan tomado todas las precauciones para garantizar la inocuidad de la intervención y la atenuación del riesgo. La fase preclínica de base, preparada con sumo cuidado, debe proveer una amplísima y suficiente documentación y las más firmes garantías fármaco-toxicológicas y de seguridad operatoria". ¹⁶⁹

Para adquirir tales seguridades, en caso de que sea útil y necesaria, la experimentación de nuevos fármacos o de nuevas técnicas ha de practicarse en animales antes que en el hombre. "Aunque el animal está al servicio del hombre y puede por tanto ser objeto de experimentación, ha de tratarse, sin embargo, como una criatura de Dios, destinada a cooperar al bien del hombre, pero no a sus abusos". ¹⁷⁰ De ello se deriva que toda experimentación "debe efectuarse respetando al animal, sin infligirle inútiles sufrimientos". ¹⁷¹

Obtenidas estas garantías, en la fase clínica la experimentación en el hombre responderá al principio del riesgo proporcionado, o sea a la debida proporción entre ventajas y riesgos previsibles. Es necesario distinguir aquí entre experimentación efectuada en la persona enferma con fines terapéuticos, y en la persona sana con fines científicos y humanitarios.

80. La experimentación en la persona enferma. La debida proporción se ubica en la confrontación entre las condiciones del enfermo y los previsibles efectos de los fármacos o de los medios experimentales. Por tanto, una tasa de riesgo que para un enfermo resulta proporcionado y por ende, legítimo, puede no serlo para otro.

Vale el principio -ya enunciado- que "en ausencia de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios de que dispone la medicina más avanzada, aunque todavía se hallen en estadio experimental y no estén exentos de cualquier riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá inclusive dar ejemplo de generosidad por el bien de la humanidad". ¹⁷² Pero siempre es menester "un gran respeto al paciente en la aplicación de las nuevas terapias que están en experimentación... cuando éstas presentan todavía un alto porcentaje de riesgo". ¹⁷³

"En casos desesperados, cuando el enfermo está en grave peligro de morir si no se interviene, si existe un medicamento, un medio, una operación que, sin excluir todo peligro, tiene aún cualquier posibilidad de éxito, un espíritu recto y reflexivo admite sin más que el médico pueda, con el consentimiento explícito o tácito del paciente, proceder a la aplicación de tal tratamiento". ¹⁷⁴

81. La experimentación clínica puede llevarse cabo también en personas sanas, que voluntariamente se ofrecen "para contribuir con su iniciativa al progreso de la medicina y, de tal modo, al bien de la comunidad". En este caso, "salvada la propia integridad sustancial, el paciente puede legítimamente asumir una parte de cuota del riesgo". ¹⁷⁵

Este gesto es legitimado por la solidaridad humana que lo motiva: "Donar alguna cosa de si mismo, dentro de los límites fijados por la norma moral, constituye un testimonio de caridad altamente meritorio y una ocasión de crecimiento espiritual tan significativo, que puede compensar el riesgo de una eventual disminución física no sustancial". ¹⁷⁶

De todos modos es obligatorio interrumpir siempre la experimentación cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ella.

82. Debiéndosele reconocer al individuo humano, en la fase prenatal, la dignidad de persona humana, la investigación y la experimentación en embriones y fetos humanos están sujetas a las normas éticas válidas para el niño ya nacido y para cada sujeto humano.

En particular la investigación, o sea, la observación de un determinado fenómeno durante el embarazo, puede ser permitida solo cuando "haya certeza moral de no causar daño ni a la vida ni a la integridad del niño que va a nacer y a la de la madre y con la condición que los padres hayan acordado su consentimiento". ¹⁷⁷

La experimentación en cambio es aprobada solo si los objetivos son claramente terapéuticos por carencia de otros tratamientos posibles. "Ninguna finalidad, aunque noble en sí misma, como la previsión de una utilidad para la ciencia, para otros seres humanos o para la sociedad, puede en algún modo justificar la experimentación en embriones o fetos humanos vivos, viables o no, en el seno materno o fuera de él. El consentimiento informado, normalmente requerido para la experimentación clínica en el adulto, no puede ser concedido por los padres, los cuales no tienen el poder de disponer ni de la integridad física ni de la vida del niño que va a nacer. Por otra parte, la experimentación en embriones o fetos comporta siempre el riesgo, mejor dicho, la mayoría de las veces la previsión cierta de un daño a su integridad física o directamente de su muerte. Usar el embrión humano, o el feto, como objeto o instrumento de experimentación, representa un delito contra su dignidad de seres humanos". "La praxis de mantener en vida los embriones humanos, en vivo o en vitro, con fines experimentales o comerciales" ¹⁷⁸ es de modo especial "contraria en todo a la dignidad humana".

Donación y trasplante de órganos

83. El progreso y la difusión en la medicina y la cirugía de los trasplantes favorecen en la actualidad el tratamiento y la curación de muchas enfermedades que hasta hace poco tiempo solo podían esperar la muerte o, en el mejor de los casos, una existencia dolorosa y limitada. ¹⁷⁹ La donación y el trasplante de órganos solo en cuanto asumen un "servicio a la vida" ¹⁸⁰ tienen valor moral y legitiman la práctica médica; pero respetando ciertas condiciones, relativas esencialmente al donador y a los órganos donados e implantados. Todo trasplante de órgano o de tejido humano conlleva una resección que aminora en algún

modo la integridad corpórea del donador.

84. Los trasplantes autoplásticos, en los cuales la resección y el reimplante se le hacen a la misma persona, son aprobados sobre la base del principio de totalidad, en virtud del cual es posible disponer de una parte por el bien integral del organismo.

85. Los trasplantes homoplásticos, en los cuales la extracción del tejido ha sido operada de un individuo de la misma especie del receptor, son legitimados por el principio de solidaridad que une a los seres humanos y de la caridad que dispone a donarse en beneficio de los hermanos sufrientes. ¹⁸¹ "Con el advenimiento del trasplante de órganos, iniciado con las transfusiones de sangre, el hombre ha encontrado el modo de ofrecer parte de sí, de su sangre y de su cuerpo, para que otros continúen viviendo. Gracias a la ciencia, a la formación profesional y a la entrega incondicional de médicos y agentes de la salud... se presentan nuevos y maravillosos retos. Tenemos el desafío de amar a nuestro prójimo de nuevas formas; en términos evangélicos, de amar "hasta el final" (Jn 13, 1), aunque dentro de ciertos límites que no pueden ser superados; límites impuestos por la misma naturaleza humana". ¹⁸²

Los órganos extraídos en los trasplantes homoplásticos pueden provenir de donador vivo o de cadáver.

86. En el primer caso la extracción es lícita con la condición de que se trate de resección de órganos que no impliquen una grave e irreparable disminución para el donador. "Una persona puede donar solamente aquello de lo cual puede privarse sin peligro serio para la propia vida o la identidad personal, y por una justa y proporcionada razón". ¹⁸³

87. En el segundo caso no estamos en presencia de un viviente sino de un cadáver. Se ha de respetar siempre como cadáver humano, pero ya no posee la dignidad de sujeto ni el valor de fin de una persona viviente. "El cadáver no es ya, en el sentido propio de la palabra, un sujeto de derecho, porque está privado de la personalidad que sólo puede ser sujeto de derecho". Por tanto "destinarlo a fines útiles, moralmente indiscutibles y elevados" es una decisión "no reprobable, sino más bien de justificación positiva". ¹⁸⁴

Es necesario tener la absoluta certeza de estar en presencia de un cadáver, para evitar que se extraigan órganos que provoquen o aunque solo sea que anticipen la muerte. La extracción de órganos de cadáver es autorizada si está seguida de un diagnóstico de muerte certificada del donador. De ahí el deber de "tomar medidas para que un cadáver no sea tenido y tratado como tal antes de que la muerte no haya sido debidamente constatada". ¹⁸⁵

Para que una persona sea considerada cadáver es suficiente la comprobación de la muerte cerebral del donador, que consiste en la "suspensión irreversible de todas las funciones cerebrales". Cuando la muerte cerebral total es constatada con certeza, es decir, después de una cuidadosa y exhaustiva verificación, es lícito proceder a la extracción de los órganos, como también prolongar artificialmente las funciones orgánicas para conservar vitales los órganos en vista de un trasplante. ¹⁸⁶

88. No todos los órganos son éticamente donables. Para el trasplante se excluyen el encéfalo y las gonadas, que dan la respectiva identidad personal y procreativa de la persona. Se trata de órganos en los cuales específicamente toma cuerpo la unicidad inconfundible de la persona, que la medicina está obligada a proteger.

89. Existen también trasplantes heterólogos, o sea con órganos de individuos de especie diversa del receptor. "No se puede decir que todo trasplante de tejidos (biológicamente posible) entre dos individuos de especie diversa sea moralmente condenable, pero igualmente es menos verdadero que todo trasplante heterogéneo biológicamente posible no sea prohibido o no suscite objeciones. Se debe distinguir según los casos y ver cuál tejido y cuál órgano se trata de transplantar. El trasplante de glándulas sexuales animales al hombre es rechazable por inmoral; en cambio el trasplante de córnea de un organismo no humano a un organismo humano no causaría ninguna dificultad si fuese biológicamente posible e indicado". ¹⁸⁷

Entre los trasplantes heterólogos se incluyen también los injertos de órganos artificiales, cuya licitud está condicionada por el beneficio efectivo para la persona y por el respeto a su dignidad.

90. La intervención médica en los trasplantes "es inseparable de un acto humano de donación". ¹⁸⁸ En vida o en muerte, la persona en la cual se efectúa la resección debe reconocerse como un donador, es decir, como el que consiente libremente que le extraigan un órgano.

El trasplante presupone una decisión anterior, libre y con conocimiento de parte del donador o de alguno que legítimamente lo representa, generalmente los familiares más cercanos. "Es la decisión de ofrecer, sin recompensa alguna, una parte del cuerpo de alguien para la salud y el bienestar de otra persona. En este sentido, el acto médico del trasplante hace posible la ofrenda oblativa del donador, como don sincero de sí que expresa nuestra esencial llamada al amor y a la comunión". ¹⁸⁹

La posibilidad, concedida por el progreso bio-médico, de "proyectar más allá de la muerte su vocación al amor" ha de inducir a las personas a "ofrecer en vida una parte del propio cuerpo, oferta que se hará efectiva solo después de la muerte". Es éste "un acto de grande amor, aquel amor que da la vida por los otros". ¹⁹⁰

91. Inscribiéndose en esta "economía" oblativa del amor, el mismo acto médico del trasplante, y aún también la simple transfusión sanguínea, "no es una intervención como cualquier otra". Este "no puede ser separado del acto de oblación del donador, del amor que da la vida". ¹⁹¹

En este caso el agente de la salud "es mediador de un suceso particularmente significativo, el don de sí realizado por una persona -hasta después de la muerte- con el fin de que otro pueda vivir". ¹⁹²

Capítulo II (c) - VIVIR

La dependencia

92. La dependencia, desde el punto de vista médico-sanitario, es una condición de hábito a una sustancia o a un producto -como fármacos, alcohol, estupefacientes, tabaco- por los cuales el individuo sufre una incoercible necesidad, y cuya privación puede ocasionarle turbaciones psicofísicas.

El fenómeno de la dependencia presenta en nuestra sociedad una creciente, preocupante y en ciertos aspectos dramática escalada. Este hecho está en relación, por un lado, con la crisis de valores y de sentido por la cual atraviesa la sociedad y la cultura de nuestro tiempo, ¹⁹³ por otro lado, con el stress y las frustraciones generadas por el eficientismo, por el activismo y por la elevada competitividad y anonimidad de las interacciones sociales.

Indudablemente los males causados por la dependencia y su curación no le pertenecen exclusivamente a la medicina. Pero de todos modos le compete una gestión cercana preventiva y terapéutica propia.

Droga

93. La droga o tóxicodependencia es casi siempre la consecuencia de una reprobable evasión de la responsabilidad, una contestación apriorística contra la estructura social que es rechazada sin propuestas productivas de razonables reformas, una expresión de masoquismo motivada por la carencia de valores.

Quien se droga no comprende o ha perdido el sentido y el valor de la vida, exponiéndola así a riesgos y peligros, hasta perderla: muchos casos de muerte por sobredosis son suicidios voluntarios. El drogado adquiere una estructura mental nihilista, prefiriendo superficialmente el nada de la muerte al todo de la vida.

94. Desde la dimensión moral "el drogarse es siempre ilícito, porque comporta una renuncia injustificada e irracional a pensar, querer y obrar como persona libre". ¹⁹⁴

El juicio de ilicitud de la droga no es un dictamen de condena al drogado. Él vive la propia situación como una "pesante esclavitud", de la cual tiene necesidad de ser liberado.¹⁹⁵ La vía de recuperación no puede ser ni la de la culpabilidad ética ni la de la represión legal, sino impulsar sobre todo la rehabilitación que, sin ocultar las eventuales culpas del drogado, le favorezca la liberación y reintegración.

95. La desintoxicación del drogado es más que un tratamiento médico. Por otra parte, los fármacos poco o nada pueden. La desintoxicación es una intervención integralmente humana, orientada a "dar un significado completo y definitivo a la existencia" ¹⁹⁶ y a restituirle al drogado aquella "autoconfianza y saludable estima de sí" que le ayuden a reencontrar el gozo de vivir. ¹⁹⁷

En la terapia recuperativa del tóxicodependiente es importante "el esfuerzo de conocer a la persona y comprender su mundo interior; conducirlo hacia el descubrimiento o al redescubrimiento de la propia dignidad de hombre, apoyarlo para que le resuciten y crezcan, como sujeto activo, aquellos recursos personales que la droga había sepultado, mediante una segura reactivación de los mecanismos de la voluntad, dirigida hacia firmes y nobles ideales".¹⁹⁸

96. La droga es contra la vida. "No se puede hablar de la «libertad de drogarse» ni del «derecho a la droga», porque el ser humano no tiene la potestad de perjudicarse a sí mismo y no puede ni debe jamás abdicar de la dignidad personal que le viene de Dios" ¹⁹⁹ y menos aún tiene facultad de hacer pagar a los otros su elección.

Alcoholismo

97. A diferencia de la droga, el alcohol no está deslegitimado en sí mismo: "un uso moderado de éste como bebida no choca contra prohibiciones morales". ²⁰⁰ Dentro de límites razonables el vino es un alimento.

"Es condenable solamente el abuso" ²⁰¹ : el alcoholismo, que crea dependencia, obnubila la conciencia y, en la fase crónica, produce graves daños al organismo y a la mente.

98. El alcohólico es un enfermo necesitado tanto de tratamiento médico como de ayuda a nivel de solidaridad y de la psicoterapia; Por eso, se deben poner en ejecución acciones de recuperación integralmente humana. ²⁰²

Tabaquismo

99. También para el tabaco la ilicitud ética no concierne al uso en sí mismo, sino al abuso. Actualmente se afirma que el exceso de tabaco es nocivo para la salud y crea dependencia, ya que induce a reducir siempre más el umbral del abuso.

El fumar crea un problema que ha de manejarse por disuasión y prevención, desarrollándolas especialmente mediante la educación sanitaria y la información, aún de tipo publicitario.

Psicofármacos

100. Los psicofármacos conforman una categoría especial de medicina tendientes a controlar agitaciones, delirios y alucinaciones o a liberar del ansia y la depresión. ²⁰³

101. Para prevenir, contener y superar el riesgo de la dependencia y del hábito, los psicofármacos están asumidos bajo control médico. "Rige la misma instancia sobre la indicación médica de sustancias psicótropas para aliviar en casos bien determinados sufrimientos físicos o psíquicos, aunque también conciernen criterios de gran prudencia, para evitar peligrosas formas de hábito y de dependencia". ²⁰⁴

"Es responsabilidad de las autoridades sanitarias, de los médicos, del personal directivo de los centros de investigación dedicarse a reducir al mínimo estos riesgos mediante adecuadas medidas de prevención y

de información". ²⁰⁵

102. Suministrados con finalidad terapéutica y con el debido respeto a la persona, los psicofármacos son éticamente legítimos. Rigen para ellos las condiciones generales de licitud de la intervención curativa.

En particular, se exige el consentimiento informado y el respeto al derecho de rechazar la terapia, teniendo en cuenta la capacidad de decisión del enfermo mental. Como también el respeto al principio de proporcionalidad terapéutica en la elección y suministro de estos fármacos, sobre la base de un estudio cuidadoso de la etiología de los síntomas o de los motivos que inducen a una persona a solicitar el fármaco. ²⁰⁶

103. Es moralmente ilícito el uso no terapéutico y el abuso de psicofármacos llevado al punto de ser potencializadores del funcionamiento normal o a procurar una serenidad artificial y eufórica. Utilizados en esta forma, los psicofármacos son semejantes a cualquier sustancia estupefaciente, por eso se aplica para ellos los juicios éticos ya formulados respecto a la droga.

Psicología y psicoterapia

104. En casi toda la patología del cuerpo está ya demostrado un componente psicológico ya sea como con-causal o como resonancia. De esto se ocupa la medicina psicosomática, que sostiene el valor terapéutico de la relación médico-paciente. ²⁰⁷

El agente de la salud ha de esmerarse en la interacción con el paciente, de modo tal que su sentido humanitario refuerce la profesionalidad y la competencia y, así, éstas resulten más eficaces por su capacidad de comprender al enfermo.

El acercamiento pleno de humanidad y de amor al enfermo, procurado por una visión integralmente humana de la enfermedad y avalado por la fe, ²⁰⁸ se inscribe en esta eficacia terapéutica de la relación médico-enfermo.

105. Malestares y enfermedades de orden psíquico pueden afrontarse y tratarse con la psicoterapia. Ésta comprende una variedad de métodos que consienten que una persona le ayude a otra a sanarse o al menos a mejorarse.

La psicoterapia es esencialmente un proceso de crecimiento para la persona, es decir, un camino de liberación de problemas infantiles, o de conflictos pasados, y de promoción de la capacidad de asumir identidad, rol, responsabilidad.

106. Como intervención curativa la psicoterapia es moralmente aceptable; ²⁰⁹ pero con el respeto a la persona del paciente, en cuya interioridad él permite entrar.

Tal respeto obliga al psicoterapeuta a no violar la intimidad ajena sin su consentimiento y a obrar dentro de los límites que le impone el mismo paciente. "Así como es ilícito apropiarse de los bienes de otro o atentar contra su integridad corporal sin su aprobación, igualmente no es tolerado entrar contra su voluntad en su mundo interior, cuales sean las técnicas y los métodos empleados". ²¹⁰

El mismo respeto obliga a no influenciar y forzar la voluntad del paciente. "El psicólogo verdaderamente deseoso de buscar solo el bien del paciente, se mostrará muy atento de respetar los límites fijados a su labor por la moral, dado que él, por así decirlo, tiene en la mano la facultad psíquica de un hombre, su capacidad de obrar libremente, de realizar los más elevados valores que comportan su destino y su vocación social". ²¹¹

107. Desde el punto de vista moral las psicoterapias privilegiadas son la logoterapia y el counselling. Pero todas son admisibles, a condición de que sean administradas por psicoterapeutas guiados de un elevado sentido ético.

Pastoral y sacramento de la Unción de los enfermos

108. La pastoral de los enfermos consiste en la asistencia espiritual y religiosa. Ésta es un derecho fundamental del enfermo y un deber de la Iglesia (Cf. Mt 10, 8; Lc 9, 2; 10, 9). No asegurarla, hacerla discrecional, no favorecerla u obstaculizarla es violación de este derecho e infidelidad a tal deber.

La asistencia espiritual y religiosa es deber esencial y específico, mas no exclusivo, del agente de pastoral de la salud. Por la necesaria interacción entre dimensión física, psíquica y espiritual de la persona y por el compromiso de testimoniar la propia fe, todo agente de la salud está obligado a crear las condiciones a fin de que, para quien la solicite, ya sea expresamente o implícitamente, se le asegure la asistencia religiosa. ²¹²

"En Jesús, «Palabra de Vida», se anuncia y comunica la vida divina y eterna. Gracias a este anuncio y a este don, la vida física y espiritual del hombre, incluida su etapa terrena, encuentra plenitud de valor y significado: en efecto, la vida divina y eterna es el fin al que está orientado y llamado el hombre que vive en este mundo". ²¹³

109. La asistencia religiosa requiere, dentro de la estructura sanitaria, la existencia de espacios y de instrumentos idóneos para desarrollarla.

El agente de la salud ha de mostrar plena disponibilidad para favorecer y acoger la demanda de asistencia religiosa de parte del enfermo.

Donde tal asistencia, por causa general u ocasional, no pueda ser efectuada por el agente pastoral, deberá en los límites posibles y acordados, ser prestada directamente por el agente de la salud, respetando la libertad y la fe religiosa del paciente y con la convicción de que, cumpliendo esta función, él no se aparta de las responsabilidades de la asistencia en salud propiamente dicha.

110. La asistencia religiosa a los enfermos se inscribe en el contexto más amplio de la pastoral sanitaria, o sea de la presencia y acción de la Iglesia que tiene como fin llevar la palabra y la gracia del Señor a quienes sufren y a quienes los cuidan.

En el ministerio de cuantos -sacerdotes, religiosos y laicos- individualmente o comunitariamente se dedican a la pastoral de los enfermos, reviven la misericordia de Dios que en Cristo se ha inclinado sobre el sufrimiento humano; Además llevan a término de modo singular y privilegiado la tarea de evangelización, santificación y caridad confiada por el Señor a la Iglesia. ²¹⁴

Lo anterior significa que el cuidado pastoral a los enfermos tiene en la catequesis, en la liturgia y en la caridad sus momentos cualificantes. Se trata de evangelizar la enfermedad, ayudando a descubrir el significado redentor del sufrimiento vivido en comunión con Cristo; de celebrar los sacramentos como signos eficaces de la gracia recreadora y vivificante de Dios; de testimoniar con la "diakonia" (el servicio) y la "koinonia" (la comunión) la fuerza terapéutica de la caridad.

111. En el cuidado pastoral a los enfermos el amor de Dios, pleno de verdad y de gracia, se hace cercano a ellos a través de un sacramento propio y particular: la Unción de los enfermos. ²¹⁵

Administrado a todo cristiano que se halla en precarias condiciones de vida, este sacramento es remedio para el cuerpo y para el espíritu: alivio y vigor para el enfermo en la integridad de su ser corpóreo-espiritual; luz que ilumina el misterio del sufrimiento y de la muerte y esperanza que abre el presente del hombre al futuro de Dios. "Todo hombre recibe ayuda para su salvación, si se siente fortalecido por la confianza en Dios y obtiene nueva fuerza contra tentaciones del maligno y la ansiedad de la muerte". ²¹⁶

Teniendo eficacia de gracia para el enfermo, la Unción de los enfermos "no es el sacramento únicamente para aquellos que están finalizando su vida". Por esto, "el tiempo oportuno para recibirlo es ciertamente

cuando el fiel, por enfermedad o por vejez, comienza a estar en peligro de muerte".²¹⁷

Como todo sacramento, también la Unción de los enfermos va precedida de una oportuna catequesis, para hacer así del destinatario, el enfermo, sujeto consciente y responsable de la gracia del sacramento, y no objeto inconsciente de un rito de muerte inminente. ²¹⁸

112. Solamente el sacerdote es el ministro propio de la Unción de los enfermos, el cual la confiere "a aquellos fieles cuyo estado de salud resulta seriamente comprometido por vejez o enfermedad". Para valorar la gravedad del mal basta "un juicio prudente o probable".

La celebración de Unciones comunitarias puede servir para superar prejuicios negativos contra la Unción de los enfermos y ayudar a valorizar tanto el significado de este sacramento como el sentido de solidaridad eclesial.

La Unción es repetible si el enfermo, sanado de la enfermedad por la cual la ha recibido, cae en otra, o si en el curso de la misma sufre un agravamiento.

Puede ser conferida antes de una intervención quirúrgica, cuando ésta está motivada por "un mal peligroso".

Los ancianos pueden recibir la Unción "por el debilitamiento acentuado de sus fuerzas, aunque no estén afectados con alguna enfermedad grave".

A los niños también se les puede administrar la Unción cuando se dan en ellos las condiciones "sólo han alcanzado un uso de razón suficiente".

En el caso de enfermos en estado de inconsciencia o sin el uso de razón, se le confiere "si existe motivo para pensar que en posesión de sus facultades ellos mismos, como creyentes habrían, al menos implícitamente, pedido la sagrada Unción".

A un paciente ya muerto no se puede conferir el sacramento".²¹⁹

"En la duda de si el enfermo haya alcanzado el uso de razón, o se haya agravado o si está muerto, administrase este sacramento". ²²⁰

113. También la Eucaristía, como Viático asume un significado y una eficacia propia para el enfermo. "El Viático del Cuerpo y de la sangre de Cristo fortalece al fiel y le provee la garantía de la resurrección, según la palabra del Señor: Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene ganada la vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día" (Jn 6, 54). ²²¹

La Eucaristía es para el enfermo este viático de vida y de esperanza. "La comunión en forma de Viático es en efecto un signo especial de la participación al misterio celebrado en el sacrificio de la Misa, el misterio de la muerte del Señor y de su tránsito al Padre". ²²²

Es por tanto obligación del cristiano pedir y recibir el Viático y deber pastoral de la Iglesia administrarlo.²²³

El sacerdote es el ministro del Viático. En su sustitución lo es el diácono o un ministro extraordinario de la Eucaristía. ²²⁴

Capítulo III - MORIR

114. Servir a la vida significa para el agente de la salud asistirle hasta el final natural.

La vida está en las manos de Dios: él es su Señor, sólo él le establece el momento final. Todo servidor fiel vigila para que se cumpla este momento final según la voluntad de Dios en la vida de cada hombre

confiado a su cuidado. Como él no se considera dueño de la vida de ninguno, tampoco, por tanto, se siente árbitro de la muerte.

Los enfermos terminales

115. Cuando las condiciones de salud se deterioran de modo irreversible y letal, el hombre entra en la fase terminal de la existencia terrena. Para él, el vivir se hace particular y progresivamente precario y penoso. Al mal y al sufrimiento físico sobreviene el drama psicológico y espiritual del despojo que significa y comporta el morir.

Como tal, el enfermo terminal es una persona necesitada de acompañamiento humano y cristiano; los médicos y enfermeras están llamados a atender esta necesidad en forma cualificada e irrenunciable. Se trata de proporcionar una especial asistencia sanitaria al moribundo, para que también en el morir al hombre se le reconozca y se le quiera como viviente. "Nunca como en la proximidad de la muerte y en la muerte misma el preciso celebrar y exaltar la vida. Ésta debe ser plenamente respetada, protegida y asistida aun en quien está viviendo el natural desenlace de ella... La actitud frente al enfermo terminal es frecuentemente la prueba clave del sentido de justicia y de caridad, de la nobleza de ánimo de la responsabilidad y de la capacidad profesional de los agentes de la salud, comenzando por los médicos".²²⁵

116. El morir pertenece a la vida como su última fase. Por esta razón, debe ser considerado como su momento final. Interpela, por tanto, la responsabilidad terapéutica del agente de la salud, no menos que todos los otros momentos del vivir humano.

El moribundo no debe ser declarado como incurable y abandonado a su soledad y a la de la familia, sino que va encomendado al cuidado médicos y enfermeras. Éstos, actuando e integrándose con la asistencia de capellanes, asistentes sociales, voluntarios, parientes y amigos, le dan soporte al agonizante para aceptar y vivir la muerte.²²⁶

Ayudar a una persona a morir significa ayudarla a vivir intensamente la última experiencia de su vida. Cuando sea factible y el interesado lo desee, concédasele la posibilidad de terminar su vida en familia con oportuna asistencia sanitaria.

117. Al enfermo terminal se le practica el tratamiento médico que contribuye a aliviarle el sufrimiento del morir. En esta perspectiva entra la así llamada cura paliativa o sintomática.

El primer cuidado que ha de realizarse al lado del agonizante es el de una "presencia amorosa".²²⁷ Ésta es una presencia propiamente médico-sanitaria que, sin ilusionarlo, lo hace sentir vivo, persona entre personas; destinatario, como todo ser necesitado, de atenciones y de cuidados. Esta presencia atenta y cuidadosa, infunde confianza y esperanza en el enfermo y lo reconcilia con la muerte.²²⁸

Es una contribución única que enfermeras y médicos, con su ejercicio humano y cristiano, primero aún que con su función, pueden y deben dar a quien está viviendo el momento supremo de la partida, para que el rechazo sea sustituido por la aceptación y sobre la angustia prevalezca la esperanza.

Se sustrae así el morir humano del "fenómeno de la medicalización", que ve la fase terminal de la vida "desenvolverse en ambientes agolpados y agitados, bajo el control del personal médico-sanitario preocupado prevalentemente del aspecto biofísica de la enfermedad". Todo esto "es sentido en medida creciente como poco respetuoso de la compleja situación humana de la persona sufriente".²²⁹

118. "Delante del misterio de la muerte se permanece impotente; vacilan las certezas humanas. Pero es precisamente frente a tal amenaza que la fe cristiana ... se propone como fuente de serenidad y de paz ... Aquello que parecía carente de significado adquiere sentido y valor".²³⁰

Cuando tal "amenaza" se consume en la vida de una persona, en esta hora decisiva de su existencia, el testimonio de fe y de esperanza en Cristo del agente de la salud tiene un rol determinante. Abre en efecto

nuevos horizontes de sentido, o sea de resurrección y de vida, a quien ve cerrarse la expectativa de la existencia terrena.

"Más allá de todos los comportamientos humanos, ninguno puede dejar de ver la ayuda invaluable dada a los moribundos y a sus familias proveniente de la fe en Dios y de la esperanza en una vida eterna". ²³¹ Brindar una presencia de fe y de esperanza es para médicos y enfermeras la más elevada forma de humanización del morir. Es más que aliviar un sufrimiento. Es saber utilizar el propio cuidado para "hacerle fácil al enfermo retornar a Dios". ²³²

Morir con dignidad

119. El derecho a la vida se precisa en el en enfermo terminal como "derecho a morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana". ²³³

Esto no designa el poder de procurarse o hacerse procurar la muerte, como tampoco el de evitarla "a toda costa", sino de vivir humana y cristianamente la muerte. Este derecho ha venido surgiendo en la conciencia explícita del hombre de hoy para protegerlo, en el momento de la muerte de "un tecnicismo que arriesga convertirse en abusivo". ²³⁴

La medicina moderna dispone, efectivamente, de medios con capacidad de retardar artificialmente la muerte, sin que el paciente reciba un real beneficio. Simplemente se le mantiene en vida o se logra prorrogar por algún tiempo la vida, a precio de ulteriores y duros sufrimientos. Éste es el caso definido como "obstinación terapéutica", consistente "en el uso de medios particularmente extenuantes y pesantes para el enfermo, condenándolo de hecho a una agonía prolongada artificialmente". ²³⁵

Esto es contrario a la dignidad del que está expirando y al deber moral de aceptar la muerte y de dejar que ella finalmente siga su curso. "La muerte es un hecho inevitable de la vida humana": ²³⁶ no se la puede retardar inútilmente, esquivándola con todos los medios. ²³⁷

120. Consciente de no ser "ni el señor de la vida, ni el conquistador de la muerte", el agente de la salud, en la valoración de los medios, "debe hacer la oportuna elección, es decir, tener en cuenta la real condición del paciente y dejarse determinar por ésta". ²³⁸

Él aplica aquí el principio -ya enunciado- de la "proporcionalidad en el tratamiento", el cual para esta situación se concretiza en los siguientes términos: "Ante la inminencia de una muerte inevitable no obstante los medios usados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a tratamientos que procurarían solamente un prolongamiento precario y penoso de la vida, pero sin interrumpir todavía el tratamiento normal correspondiente al enfermo en casos similares. Por tal razón, el médico no tiene motivo de angustiarse, como si no hubiese prestado asistencia a una persona en peligro". ²³⁹

La alimentación y la hidratación, aun artificialmente administradas, son parte de los tratamientos normales que siempre se le han de proporcionar al enfermo cuando no resultan gravosos para él: su indebida suspensión significa una verdadera y propia eutanasia.

121. Para el médico y sus colaboradores no se trata de decidir sobre la vida o sobre la muerte de una persona. Se trata simplemente de ser médico, o sea, de interrogarse y decidir a ciencia y conciencia, sobre el tratamiento y cuidado respetando el vivir y morir del enfermo que se le ha confiado. Esta responsabilidad no exige el recurso siempre y, sea como fuere, de todo medio. Puede inclusive requerir la renuncia a ellos, para una serena y cristiana aceptación de la muerte inherente a la vida. Puede ser también la expresión del respeto a la voluntad del enfermo que rehúsa el empleo de algunos medios. ²⁴⁰

Uso de los analgésicos en los enfermos terminales

122. Entre los tratamientos que se han de suministrar al enfermo terminal se encuentran los analgésicos. Éstos, favoreciendo un transcurso menos dramático, contribuyen a la humanización y a la aceptación del

morir. ²⁴¹

Pero esto no constituye una norma general de conducta. ²⁴² No se puede imponer a todos un "comportamiento heroico". ²⁴³ Porque muchas veces "el dolor disminuye la fuerza moral" en la persona: ²⁴⁴ los sufrimientos "agravan el estado de debilidad y de agotamiento físico, obstaculizan el ascenso del alma y consumen las fuerzas morales en lugar de sostenerlas. En cambio, la supresión del dolor procura una distensión orgánica y psíquica, facilita la oración y hace posible una donación de sí mismo más generosa". ²⁴⁵

"La prudencia humana y cristiana sugiere para la mayoría de los enfermos el uso de medicamentos apropiados para aliviar o suprimir el dolor, aunque de éstos puedan derivarse entorpecimiento o menor lucidez mental. Respecto a aquéllos que no están en capacidad de expresarse se podrá presumir razonablemente que desearían tomar tales calmantes y, por consiguiente, suministrárselos siguiendo las indicaciones del médico. ²⁴⁶

El uso de analgésicos para los moribundos no está de todos modos exento de dificultad.

123. Ante todo, su empleo puede traer como efecto, además del alivio del sufrimiento, también la anticipación de la muerte.

Cuando "motivos proporcionados" lo exijan, "está permitido utilizar con moderación narcóticos que calmarían el dolor, pero también conducirían a una muerte más rápida". ²⁴⁷ En tal caso "la muerte no es querida o buscada en ningún modo, aunque se corre este riesgo por una causa justificable: simplemente se tiene la intención de mitigar el dolor de manera eficaz, usando para tal fin aquellos analgésicos de los cuales dispone la medicina". ²⁴⁸

124. Sucede además la eventualidad de causar con los analgésicos la supresión de la conciencia en el agonizante. Tal empleo merece una particular consideración. ²⁴⁹

"No es necesario, sin motivos graves, privar de la conciencia al moribundo". ²⁵⁰ A veces el recurso sistemático a narcóticos que reducen el enfermo al estado de inconsciencia encubre el deseo, frecuentemente inconsciente de los agentes de la salud de no mantener una relación con el que está falleciendo. En realidad lo que se está buscando no es tanto aliviar el sufrimiento del enfermo, sino más que todo eliminar el malestar de los que rodean al paciente. Se priva a quien está próximo a morir de la posibilidad de "vivir la propia muerte", introduciéndolo en una inconsciencia indigna de un ser humano. ²⁵¹ Es por esto que el suministro de narcóticos con el solo objetivo de evitarle al moribundo un fin consciente es "una práctica verdaderamente deplorable". ²⁵²

Es diversa la situación cuando existe una seria indicación clínica del uso de analgésicos supresores de la conciencia, como es el caso de la presencia de dolores violentos e insoportables. Entonces la anestesia es lícita, pero bajo condiciones previas: que el agonizante haya satisfecho o pueda todavía satisfacer sus deberes morales, familiares y religiosos. ²⁵³

Decir la verdad al moribundo

125. Decirle a quien está en el momento de la partida suprema la verdad sobre el diagnóstico y el pronóstico, y en general a cuantos padecen una enfermedad incurable, plantea un problema de comunicación.

La proximidad de la muerte hace difícil y dramática la notificación, pero no exime de la veracidad. La comunicación entre el que está muriendo y sus asistentes no puede establecerse sobre el fingimiento. Éste jamás constituye una posibilidad humana para quien se halla en el final de su vida y no contribuye a la humanización del morir.

Existe un derecho de la persona a estar informada sobre su propio estado de vida. Este derecho no disminuye ni se excluye en presencia de un diagnóstico de enfermedad que conduce a la muerte, sino que encuentra motivaciones ulteriores.

A tal información, en efecto, están vinculadas importantes e indelegables responsabilidades. Aquí se ubican las responsabilidades ligadas a las terapias a seguir con el consentimiento informado del paciente.

La aproximación de la muerte lleva consigo la responsabilidad de cumplir determinados deberes que miran las relaciones propias con la familia, el ordenamiento de eventuales cuestiones profesionales, la resolución de asuntos pendientes con terceros. Para un creyente la cercanía de la muerte exige la disposición a determinados actos que se han de realizar con plena conciencia, especialmente el encuentro reconciliador con Dios en el sacramento de la penitencia.

No se puede abandonar la persona a la inconciencia en la "hora" decisiva de su vida, substrayéndola de sí misma y de su última y más importante decisión. "La muerte representa un momento demasiado esencial para que su perspectiva sea evitada". ²⁵⁴

126. El deber de decir la verdad al enfermo terminal exige de los agentes de la salud discernimiento y tacto humano.

No puede consistir en una comunicación separada e indiferente del diagnóstico y correspondiente pronóstico. La verdad no va oculta ni tampoco simplemente notificada en su desnuda y cruda realidad. Ella va expresada sobre la amplitud de onda del amor y de la caridad, llamando a sintonizar en esta comunión a todos aquellos que, a diferente título, asisten al enfermo.

Se trata de establecer con él aquella relación de confianza, acogida y diálogo que sabe encontrar los momentos y las palabras. Existe una comunicación que sabe discernir y respetar los tiempos del enfermo e ir al ritmo de ellos. Existe un hablar que sabe acoger sus preguntas y también suscitárselas para dirigirlo gradualmente al conocimiento de su estado de vida. Quien busca estar presente ante el enfermo y es sensible a su suerte, sabe encontrar las palabras y las respuestas que le permitan comunicarse en la verdad y en la caridad: "siendo sinceros en el amor" (Ef 4, 15).

127. "Cada caso particular tiene su exigencia, en función de la sensibilidad y de la capacidad de cada uno, de las relaciones con el enfermo y de su estado; en previsión de sus eventuales reacciones (rebelión, depresión, resignación, etcétera), se lo preparará a afrontarlo con calma y con tacto". ²⁵⁵ Lo importante no consiste en la exactitud de lo que se dice, sino en la relación solidaria con el enfermo. No se trata solamente de transmitir datos clínicos, sino de comunicar significados.

En esta relación la perspectiva de la muerte no se presenta como invencible y pierde su poder angustiante: el paciente no se siente abandonado y condenado a la muerte. La verdad que le viene así comunicada no lo cierra a la esperanza, porque lo hace sentir vivo en una relación de compartir y de comunión. Él no está solo con su enfermedad: se siente comprendido en la verdad, reconciliado consigo mismo y con los otros. Él es sí mismo como persona. Su vida, a pesar de todo, tiene un sentido, y el morir se despliega en un horizonte de significado verificable y trascendente.

El momento de la muerte

128. El empleo de tecnologías reanimadoras y la necesidad de órganos vitales para la cirugía de trasplantes ponen hoy, de un modo nuevo, el problema del diagnóstico del estado de muerte.

La muerte es mirada y probada por el hombre como una descomposición, una disolución, una ruptura. ²⁵⁶ "Sobreviene cuando el principio espiritual que preside a la unidad de la persona no puede ejercitar más sus funciones sobre el organismo y en el organismo cuyos elementos, dejados a sí mismos, se disocian. Ciertamente, esta destrucción no golpea al ser humano entero. La fe cristiana -y no sólo ella- afirma la persistencia, más allá de la muerte, del principio espiritual del hombre". La fe alimenta en el cristiano la

esperanza de "reencontrar su integridad personal transfigurada y definitivamente poseída en Cristo" (Cf. 1 Cor 15, 22).²⁵⁷

Esta fe plena de esperanza no excluye que "la muerte sea una ruptura dolorosa". Pero "el momento de esta ruptura no es directamente perceptible, y el problema está en identificar los signos".²⁵⁸ La constatación e interpretación de estos signos no le es pertinente ni a la fe ni a la moral sino a la ciencia médica: "espera del médico... dar una definición clara y precisa de la muerte y del momento de la muerte".²⁵⁹ "Los científicos, los analistas y los eruditos deben avanzar en sus investigaciones y sus estudios para determinar de la manera más exactamente posible el momento preciso y el signo irrecusable de la muerte".²⁶⁰

Una vez adquirida esta determinación, a la luz de ella se resuelven las cuestiones y los conflictos morales suscitados por las nuevas tecnologías y por las nuevas posibilidades terapéuticas. La moral en efecto, no puede dejar de reconocer la determinación biomédica como criterio decisivo.

129. Entrando en el análisis profundo de esta determinación, la Pontificia Academia de las Ciencias ha dado una autorizada contribución. Ante todo con la definición biomédica de la muerte: "una persona está muerta cuando ha sufrido una pérdida irreversible de toda capacidad de integrar y de coordinar las funciones físicas y mentales del cuerpo".

En segundo lugar, con la precisión del momento de la muerte: "la muerte sobreviene cuando: a) las funciones espontáneas del corazón y de la respiración han cesado definitivamente, o bien b) si se tiene la certeza de la suspensión irreversible de toda función cerebral". En realidad "la muerte cerebral es el verdadero criterio de la muerte, ya que el paro definitivo de las funciones cardio-respiratorias conduce muy rápidamente a la muerte cerebral".²⁶¹

La fe y la moral hacen propias estas conclusiones de la ciencia. Exigen, sin embargo, de los agentes de la salud, un empleo más cuidadoso de los diversos métodos clínicos e instrumentales para un diagnóstico evidente de muerte, a fin de no declarar muerta y tratar como tal a una persona que no lo sea.

La asistencia religiosa al moribundo

130. La crisis que genera la aproximación de la muerte induce al cristiano y a la Iglesia a ser portadores de la luz de la verdad que solo la fe puede encender sobre el misterio de la muerte.

La muerte es un suceso que introduce en la vida de Dios, respecto a la cual solamente la revelación puede pronunciar una palabra de verdad. Esta verdad va anunciada por la fe al paciente que está expirando. El anuncio "pleno de gracia y de verdad" (Jn 1, 14) del evangelio acompaña al cristiano desde el inicio hasta el término de la vida. La última palabra del evangelio es la palabra de la vida que vence la muerte y abre el morir humano a una esperanza mayor.

131. Es necesario, por consiguiente, evangelizar la muerte: anunciar el evangelio al moribundo. Es un deber pastoral de la comunidad eclesial en cada uno de sus miembros, según la responsabilidad de cada cual. Un deber particular compete al capellán hospitalario, llamado en modo singular a tener el cuidado de la pastoral de los moribundos en el ámbito más amplio que aquel de la enfermedad.

Para él tal deber implica no solo el rol que ha de realizar personalmente al lado de los pacientes terminales confiados a su cuidado, sino también la promoción de esta pastoral, a nivel de organización de los servicios religiosos, de formación y de sensibilización de los agentes de la salud, de incorporación de parientes y amigos.

El anuncio del evangelio a quien se encuentra en el momento supremo de la vida tiene en la caridad, en la oración y en los sacramentos las formas expresivas y actuantes privilegiadas.

132. La caridad significa aquella presencia donante y acogedora que establece con el agonizante una comunión hecha de atención, de comprensión, de delicadeza, de paciencia, de compartir, de gratuidad.

La caridad ve en él, como en ningún otro, el rostro de Cristo sufriente y moribundo que lo invita al amor. La caridad hacia el enfermo terminal -este "pobre" que está renunciando a todos los bienes de este mundo- es expresión privilegiada de amor a Dios en el prójimo (Cf. Mt 25, 31-40).

Amarlo con caridad cristiana es ayudarlo a reconocer y hacerle sentir viva la misteriosa presencia de Dios a su lado: la caridad hacia el hermano transparente el amor del Padre.

133. La caridad abre la relación con el moribundo a la oración, o sea a la comunión con Dios. A través de ella él entra en contacto con Dios como el Padre que acoge sus hijos que retornan a él.

Favorecer la oración en quien está dejando definitivamente este mundo y orar conjuntamente con él, quiere decir descubrir al morir los horizontes de la vida divina. Significa, al mismo tiempo, entrar en aquella "comunión de los santos" en la cual se reanuda de un modo nuevo todas las relaciones que la muerte parecía irremediabilmente despedazar.

134. Momento privilegiado de la oración con el moribundo es la celebración de los sacramentos: los signos plenos de gracia, de la presencia salvífica de Dios.

Especialmente el sacramento de la Unción de los enfermos, mediante el cual el Espíritu Santo, completando en el cristiano la asimilación a Cristo iniciada en el bautismo, lo hace definitivamente partícipe de la victoria pascual sobre el mal y sobre la muerte.

El Viático es el alimento eucarístico, el pan de la comunión con Cristo, que da al agonizante la fuerza de afrontar la última y decisiva etapa del camino de la vida.

La penitencia es el sacramento de la Reconciliación: en la paz con Dios, quien está muriendo encuentra la paz consigo mismo y con el prójimo.

135. En esta fe plena de caridad, la impotencia frente al misterio de la muerte no es experimentada como angustiante y paralizante. El cristiano encuentra la esperanza y en ella la posibilidad, a pesar de todo, de vivir y no sufrir la muerte.

La supresión de la vida

136. La inviolabilidad de la vida humana significa e implica por último la ilicitud de todo acto directamente supresivo. "La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente desde la concepción hasta la muerte natural es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la cual el Creador le ha otorgado el don de la vida". ²⁶²

Dios mismo "se yergue como vengador de toda vida inocente": "Reclamaré la vida del hombre al hombre: a todos y cada uno reclamaré la vida de su hermano" (Gn 9, 5; Cf. Mt 19 18; Rom 13, 9). Y es categórico su mandamiento: "No matarás" (Ex 20,13); "No quites la vida al inocente y al justo; y no absuelvas al culpable" (Ex 23, 7) ²⁶³.

137. Es por esto que "ninguno puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios por él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable".²⁶⁴

Este derecho le viene al hombre inmediatamente de Dios (no de otro: los padres, la sociedad, una autoridad humana). "Por consiguiente, no hay ningún hombre, ninguna autoridad humana, ninguna ciencia, ninguna «indicación» médica, eugenésica, social, económica, moral que pueda exhibir o dar un válido título jurídico para una directa y deliberada disposición sobre una vida humana inocente; vale decir una disposición que mire a su destrucción, ya sea como objetivo, ya sea como medio para otro fin que de por

sí pueda no ser ilícito". ²⁶⁵

En particular "nadie y ninguno puede autorizar el homicidio de un ser humano inocente, feto o embrión que sea, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Ninguno, además puede requerir este gesto homicida para sí mismo o para otra persona confiada a su responsabilidad, ni puede consentirlos explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata, en efecto, de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad". ²⁶⁶

138. "Ministros de la vida y jamás instrumentos de muerte", ²⁶⁷ de los agentes de la salud "se espera el deber de salvaguardar la vida, de vigilar a fin de que ésta evolucione y se desarrolle en todo el arco de la existencia, en el respeto al designio trazado por el Creador". ²⁶⁸

Este ministerio vigilante de salvaguardia de la vida humana reprueba el homicidio como acto moralmente grave, en contradicción con la misión médica y se opone a la muerte voluntaria, el suicidio, como "inaceptable", disuadiendo de ello a quien fuese tentado. ²⁶⁹

Entre las modalidades homicidas o suicidas de supresión de la vida, existen dos -el aborto y la eutanasia- las cuales este ministerio ha de dedicar hoy una particular vigilancia y en cierto modo profética, debido a que el contexto cultural y legislativo es frecuentemente insensible, cuando no propiamente favorable a su difusión.

El aborto

139. La inviolabilidad de la persona humana desde el momento de la concepción, prohíbe el aborto como supresión de la vida prenatal. Esta es "una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano" ²⁷⁰ y constituye un "abominable delito". ²⁷¹

Es necesario hacer explícita referencia a la supresión abortiva de la vida y a su gravedad moral, por la facilidad con la cual se recurre hoy a esta práctica homicida y por la indiferencia ética frente a este hecho. Todo ello ha sido inducido por una cultura hedonista y utilitarista, hija del materialismo teórico y práctico, que ha engendrado una verdadera y propia mentalidad abortista.

La eliminación de la vida del hijo indeseado por nacer, se ha convertido en un fenómeno muy difundido, financiado con dinero público y facilitado por legislaciones permisivas y garantes. ²⁷² Todo esto conduce fatalmente a que muchos no adviertan alguna responsabilidad hacia la vida naciente y resten importancia a una culpa grave. ²⁷³

"Por desgracia, este alarmante panorama, en vez de disminuir, se va mas bien agrandado (...). Se va delineando y consolidando una nueva situación cultural, que confiere a los atentados contra la vida un aspecto inédito y -podría decirse- aún más inicuo ocasionando ulteriores y graves preocupaciones: amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de la libertad individual, y sobre este presupuesto pretenden no sólo la impunidad, sino incluso la autorización por parte del Estado, con el fin de practicarlos con absoluta libertad y además con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias". ²⁷⁴

140. La Iglesia, como toda persona amante de la vida, no puede acostumbrarse a esta mentalidad y alza su voz para proteger la vida, en particular de aquélla que es indefensa y desconocida, cual es la vida embrionaria y fetal.

Ella invita a los agentes de la salud a la fidelidad profesional, que no tolera ninguna acción supresiva de la vida, no obstante "el riesgo de incomprendimientos, de malos entendimientos, de tergiversaciones, e inclusive de pesantes discriminaciones" que puede conllevar esta coherencia. ²⁷⁵ La fidelidad médico-sanitaria deslegitima toda intervención, quirúrgica o farmacéutica, directa a interrumpir la gravidez en cada estadio.

141. Es verdad, sin embargo, que en ciertos casos, rechazando el aborto, se causa perjuicios a bienes también importantes, que es normal querer salvaguardar. Es el caso de la salud de la madre, del gravamen de un hijo más, de una severa malformación fetal, de una gravidez originada por una violencia sexual.

No se puede desconocer o minimizar esta dificultad y las razones que la sostienen. Pero se debe afirmar igualmente que ninguna de éstas puede conferir objetivamente el derecho de disponer de la vida de otros, aunque sea en la fase inicial. "La vida, en efecto, es el máximo bien fundamental para que pueda ser confrontada con ciertos inconvenientes también gravísimos". ²⁷⁶

142. La deslegitimación ética, como acto intrínsecamente reprobable, abarca toda forma de aborto directo. Es también acto abortivo el uso de fármacos o medios que impiden la implantación del embrión fecundado o que le provocan la separación precoz. Cooperar con la acción abortiva el médico que con pleno conocimiento prescribe o aplica tales fármacos o medios.

Cuando el aborto viene como consecuencia prevista pero no intencionada ni querida, simplemente tolerada, de un acto terapéutico inevitable para la salud de la madre, éste es moralmente legítimo. El aborto es consecuencia indirecta de un acto en sí no abortivo. ²⁷⁷

143. En presencia de una legislación favorable al aborto, el agente de la salud "debe oponer su civil pero firme rechazo". ²⁷⁸ "El hombre no puede jamás obedecer una ley intrínsecamente inmoral, y éste es el caso de una ley que admitiese, en línea de principio, la licitud del aborto". ²⁷⁹

Esto quiere decir que médicos y enfermeras están obligados a defender la objeción de conciencia. El grande y fundamental bien de la vida convierte tal obligación en un deber moral grave para el personal de la salud, inducido por la ley a practicar el aborto o a cooperar de manera próxima en la acción abortiva directa.

La conciencia del bien inviolable de la vida y de la ley de Dios que la tutela, antecede a toda ley positiva humana. Cuando ésta la contradice, la conciencia afirma su derecho primario y el primado de la ley de Dios: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5, 29).

"Seguir la propia conciencia en la obediencia a la ley de Dios no es siempre una vía fácil. Esto puede comportar sacrificios y agravios, de los cuales no es lícito desconocer el peso; a veces aquí se requiere heroísmo para permanecer fiel a tales exigencias. No obstante, es necesario proclamar claramente que la vía del auténtico desarrollo de la persona humana pasa por esta constante fidelidad a la conciencia mantenida en la rectitud y en la verdad". ²⁸⁰

144. Además de ser un signo de fidelidad profesional, la objeción de conciencia del agente de la salud, auténticamente motivada, tiene el gran significado de denuncia social de una injusticia legal perpetrada contra la vida inocente e indefensa.

145. La gravedad del pecado del aborto y la facilidad con la cual se le ejecuta, con el favor de la ley y de la mentalidad corriente, indujeron a la Iglesia a amenazar con la pena de excomunión al cristiano que lo provoca: "Quien procura el aborto obteniendo el efecto incurre en la excomunión latae sententiae". ²⁸¹

La excomunión tiene un significado esencialmente preventivo y pedagógico. Es una amonestación fuerte de la Iglesia, que busca sacudir la insensibilidad de la conciencia, disuadir de un acto absolutamente incompatible con la exigencia del evangelio y a suscitar la fidelidad sin reserva a la vida. No se puede estar en comunión eclesial y, al mismo tiempo, desatender con el aborto el evangelio de la vida.

La protección y la acogida de la vida naciente, el no posponerla a ningún otro bien, son un testimonio decisivo y creíble que el cristiano debe dar a pesar de todo.

146. Hacia los fetos abortados los agentes de la salud tienen obligaciones particulares.

El feto abortado, si está aún vivo, en los límites de lo posible, debe ser bautizado. ²⁸²

Al feto abortado, y ya muerto se le debe el respeto propio del cadáver humano. Esto implica que de él no se puede deshacer como si fuese cualquier desecho. En la medida de lo posible debe dársele adecuada sepultura.

Igualmente el feto no puede convertirse en objeto de experimentaciones y de resección de órganos, si se ha hecho abortar voluntariamente. Sería una indigna instrumentación de una vida humana.

La eutanasia

147. Muchos factores concurren para abonar de la el terreno a la cultura de la eutanasia:

* una mentalidad siempre menos inclinada a reconocer la vida como valor en sí misma, perteneciente sólo a Dios, independientemente del modo como ella sea en el mundo;

* una concepción de la calidad de vida en términos de eficiencia y de placer psicofísica, incapaz de dar significado al sufrimiento y a la limitación, y por eso mismo decidida a esquivarlos a toda costa y con todos los medios;

* una visión de la muerte como fin absurdo de una vida aún para gozar, o como liberación de una existencia considerada ya privada de sentido;

* todo esto al interior de una cultura que, prescindiendo de Dios, hace al hombre responsable sólo delante de sí mismo y de las leyes de la sociedad libremente establecidas.

Donde estas convicciones se difunden "puede aparecer lógico y «humano» poner fin «dulcemente» a la propia vida o a la de los otros, cuando esa depara únicamente sufrimientos y disminuciones graves". ²⁸³

"Pero esto es en realidad absurdo e inhumano". ²⁸⁴ La eutanasia es un acto homicida, que ningún fin puede legitimar. Por eutanasia se entiende "una acción o una omisión que por su naturaleza, o en las intenciones, procura la muerte, con el fin de eliminar todo dolor. La eutanasia se sitúa, por tanto, a nivel de las intenciones y de los medios usados". ²⁸⁵

La piedad suscitada por el dolor y por el sufrimiento hacia enfermos terminales, niños anormales, enfermos mentales, ancianos, personas afectadas por enfermedades incurables, no autoriza ninguna eutanasia directa, activa o pasiva. Aquí no se trata de ayuda prestada a un enfermo, sino del homicidio intencional de una persona humana.

148. El personal médico y de enfermería -fiel al deber de "estar siempre al servicio de la vida y asistir la hasta el final" ²⁸⁶- no puede prestarse a ninguna práctica eutanásica ni siquiera ante la solicitud del interesado, aún menos de sus parientes. En efecto, las personas no poseen un derecho eutanásico, porque no existe el derecho de disponer arbitrariamente de la propia vida. Ningún agente de la salud, por consiguiente, puede hacerse tutor ejecutivo de un derecho inexistente.

Diverso es el caso del derecho, ya mencionado, a morir con dignidad humana y cristiana. Este es un derecho real y legítimo, que el personal de la salud está llamado a salvaguardar, cuidando al moribundo y aceptando el natural desenlace de la vida. Hay una diferencia radical entre "dar la muerte" y "consentir el morir": el primero es un acto supresivo de la vida, el segundo es aceptarla hasta la muerte.

149. "Las peticiones de los enfermos muy graves, que a veces invocan la muerte, no ha de ser entendida como expresión de una verdadera voluntad de eutanasia; éstas efectivamente son casi siempre demandas angustiosas de ayuda y de afecto. Además de la cura médica, el enfermo tiene necesidad de amor, de calor humano y sobrenatural; de esto deben rodearlo todos aquellos que le son cercanos, padres e hijos, médicos y enfermeras". ²⁸⁷

El enfermo que se siente rodeado con la presencia amorosa humana y cristiana, no cae en la depresión y en la angustia de quien, en cambio, se siente abandonado a su destino de sufrimiento y de muerte y clama finalizar ese estado acabando con la vida. Es por esto que la eutanasia es una derrota de quien la teoriza, la decide y la practica. Al contrario de ser gesto de piedad hacia el enfermo, la eutanasia es acto de autocompasión y de fuga, individual y social, de una situación probada como insostenible.

150. La eutanasia trastorna la relación médico-paciente. De parte del paciente, porque éstos se dirigen al médico como a aquél que puede asegurarles la muerte. De parte del médico, porque él ha dejado de ser absoluto garante de la vida: el enfermo debe temer de él la muerte. El contacto médico-paciente es una relación de confianza de vida y como tal debe permanecer.

La eutanasia es "un crimen" al cual los agentes de la salud, garantes siempre y sólo de la vida, no pueden cooperar de ningún modo. ²⁸⁸

Para la ciencia médica, la eutanasia marca "un momento de decadencia y de abdicación, además de una ofensa a la dignidad del moribundo y a su persona". ²⁸⁹ Su perfil, como "ulterior arribo de muerte después del aborto", debe ser tomado como una "dramática llamada" a la fidelidad efectiva y sin reservas hacia la vida. ²⁹⁰

Notas

1. JUAN PABLO II, Durante la visita al «Mercy Maternity Hospital» de Melbourne, 28 noviembre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 853, «La vida y la salud física son bienes preciosos donados por Dios. Debemos cuidarlas razonablemente, teniendo en cuenta la necesidad ajena y el bien común» (CEC, Catecismo de la Iglesia Católica 2288). [^]
2. EV, 89 [^]
3. Cf. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209. [^]
4. «En el ejercicio de vuestra profesión, vosotros tenéis siempre un quehacer con la persona humana, que deposita en vuestras manos su cuerpo, confiando en vuestra competencia que va más allá de vuestra solicitud y atención. Tratáis con la misteriosa y grande realidad de la vida de un ser humano, con su sufrimiento y su esperanza»: JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso Internacional del "International Collage of Surgeons" sobre la evolución de la cirugía, 19 febrero 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 525. [^]
5. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso médico sobre terapia de los tumores, 25 febrero 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 301. Cf. también JUAN PABLO II: «Cada uno de vosotros no puede limitarse a ser médico de órgano o de aparato, sino que debe hacerse cargo de toda la persona», Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663. [^]
6. Cf. JUAN PABLO II, Al Congreso de médicos católicos italianos, 1988. [^]
7. JUAN PABLO II, Motu Proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. «El cuidado de la salud de los ciudadanos requiere la contribución de la sociedad para que se tengan las condiciones de existencia que permitan crecer y alcanzar la madurez: alimentación e indumentaria, vivienda, asistencia sanitaria, educación básica, trabajo, previsión social» (CEC 2288). [^]
8. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso médico sobre terapia de los tumores, 25 febrero 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 301. A los participantes en el congreso de la Sociedad italiana otorrinolaringología y cirugía cérvico-facial, 21 mayo 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 570. [^]
9. «Como tantas veces he repetido en mis encuentros con los agentes de la salud, vuestra profesión corresponde a una vocación que os compromete en la noble misión de servicio al hombre en el vasto, complejo y misterioso campo del sufrimiento» (JUAN PABLO II, A los miembros del Consejo nacional de la Asociación de Médicos Católicos Italianos, 4 marzo 1989, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 273. [^]

10. Cf. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1979, pág. 45. «Vosotros sabéis cuán estrecha relación, cuánta analogía, cuánto intercambio existe entre la misión del sacerdote por una parte y la del trabajador de la salud por otra: todos están dedicados, en diverso título, a la salvación del hombre, al cuidado de su salud, a liberarlo del mal, del sufrimiento y de la muerte, a promover en él la vida, el bienestar, la felicidad» (JUAN PABLO II, Discurso con ocasión del 120° Aniversario de la fundación del hospital «Bambino Jesús», 18 marzo 1989, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 238. ^
11. EV, 1. ^
12. Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica Salvifici doloris, 11 de febrero de 1984; AAS 76 (1984), 201-250, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 101; A los participantes en el Simposio internacional de la "National Foundation for cancer Research", 27 abril 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 486; A las Organizaciones sanitarias católicas de los Estados Unidos de 12. Norte América, 14 septiembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1979, pág. 737. ^
13. «La relación personalísima de diálogo y de confianza que se instaura entre vosotros y el paciente exige de vosotros una carga de humanidad que, para el creyente, se expresa en la riqueza de la caridad cristiana. Es esta virtud divina la que enriquece cada acción vuestra y da a vuestros gestos, aún al más simple, la potencia de un acto realizado por vosotros en comunión interior con Cristo»: JUAN PABLO II, A las Asociaciones de odontólogos, 14 diciembre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 870. «Vosotros lleváis a la habitación del enfermo y sobre la mesa de cirugía algo de la caridad de Dios, del amor y de la ternura de Cristo, el gran médico del alma y del cuerpo»: JUAN PABLO II, Al personal del hospital «Fatebenefratelli», 5 abril 1981, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 224. ^
14. Cf. JUAN PABLO II, A la Escuela de enfermeros profesionales «Armida Barelli», 27 mayo 14. 1989, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 448. «¡Qué estímulo a la deseada "personalización" de la medicina puede venir de la caridad cristiana, que hace descubrir en los semblantes de cada paciente el rostro adorable del grande, misterioso Paciente, que continúa sufriendo en aquellos sobre los cuales se inclina, sabia y providente vuestra profesión!» (JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209). ^
15. Cf. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1979, pág. 45. ^
16. Cf. JUAN PABLO II, Al personal del hospital «fatebenefratelli», 5 abril 1981. ^
17. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1979, pág. 45. ^
18. JUAN PABLO II, A la Federación italiana de trabajadores de la técnica ortopédica, 19 noviembre 1979, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1980, pág. 22.; Cf. A los participantes a un Congreso científico, 21 mayo 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 570.^
19. «Vuestra obra... puede transformarse en un acto religioso», JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso de cirugía, 19 febrero 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 525.^
20. JUAN PABLO II, Motu proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. ^
21. «Cada preocupación por la enfermedad y el sufrimiento es parte de la vida y de la misión de la Iglesia» (JUAN PABLO II, A las Organizaciones sanitarias católicas de los Estados Unidos de Norte América, 14 septiembre 1987 en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 737. «La Iglesia, dejándose guiar por el ejemplo de Jesús, 'buen samaritano' (Cf. Lc 10, 29-37) y sostenida por su fuerza, siempre ha estado en la primera línea de la caridad: tantos de sus hijos e hijas, especialmente religiosos y religiosas, con formas antiguas y siempre nuevas, han consagrado y continúan consagrando su vida a Dios ofreciéndola por amor al prójimo más débil y necesitado» (EV, 27). ^

22. JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663. «El Señor Jesucristo, médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, quien perdonó los pecados al parálítico y le restableció la salud del cuerpo, ha querido que su Iglesia continúe, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de sanación y de salvación, aun en sus propios miembros. Es la finalidad de los dos sacramentos de sanación: del sacramento de la Penitencia y de la Unción de los enfermos» (CEC, Catecismo de la iglesia católica 1421). [^]
23. «Vuestra presencia al lado del paciente se concatena con la de cuantos -sacerdotes, religiosos y laicos- están dedicados a la pastoral de los enfermos. No pocos aspectos de tal pastoral se encuentran con los problemas y deberes del servicio a la vida realizados por la medicina. Existe una necesaria interacción entre ejercicio de la profesión médica y acción pastoral, ya que único objeto de entreambos es el hombre, considerado en su dignidad de hijo de Dios, de hermano necesitado, al igual que nosotros, de ayuda y de consuelo» (JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663). [^]
24. «Vosotros, mientras aliviáis el sufrimiento y tratáis de sanarlo, sois al mismo tiempo testimonio de una visión cristiana del sufrimiento y del significado de la vida y de la muerte, así como viene enseñado en vuestra fe cristiana» (JUAN PABLO II, A las Organizaciones sanitarias católicas de los Estados Unidos de Norte América, 14 septiembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 737). [^]
25. JUAN PABLO II, Durante la visita al «Mercy Maternity Hospital» de Melbourne, 28 noviembre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 853, «La vida y la salud física son bienes preciosos donados por Dios. Debemos cuidarlas razonablemente, teniendo en cuenta la necesidad ajena y el bien común» (CEC, Catecismo de la Iglesia Católica 2288). [^]
26. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso Internacional sobre la asistencia a los moribundos, marzo 1992, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1992, pág. 180. «Particularmente significativo es el despertar de una reflexión ética sobre la vida. Con el nacimiento y desarrollo cada vez más extendido de la bioética se favorece la reflexión y el diálogo -entre creyentes y no creyentes, así como entre creyentes de diversas religiones- sobre problemas éticos, incluso fundamentales, que afectan a la vida del hombre» (EV, 27). [^]
27. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso de cirugía, 19 febrero 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 525. «El desarrollo de la ciencia y de la técnica, espléndido testimonio de la capacidad de la inteligencia y de la tenacidad de los hombres, no exime a la humanidad de los interrogantes religiosos últimos, más bien la estimula a afrontar la lucha más dolorosa y decisiva, aquélla del corazón y de la conciencia moral» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 1). [^]
28. JUAN PABLO II, Motu proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. [^]
29. Cf. JUAN PABLO II, A las Asociaciones de los agentes de la salud católicos, 24 octubre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 897. «En el contexto cultural y social actual, en que la ciencia y la medicina corren el riesgo de perder su dimensión ética original, ellos pueden estar a veces fuertemente tentados de convertirse en manipuladores de la vida o incluso en agentes de muerte» (EV, 89). [^]
30. Sínodo de Obispos, Asamblea especial para Europa. Declaración final n. 10, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 750. «Es ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de su aplicación. Por otra parte, los criterios orientadores no pueden ser deducidos ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que puede derivarse para unos en menoscabo de otros, ni, peor aún, de la ideología dominante. La ciencia y la técnica demandan, por su propio significado intrínseco, el respeto incondicional de los criterios fundamentales de la moralidad; deben estar al servicio de la persona humana, de sus inalienables derechos, de su bien verdadero e integral, en conformidad al proyecto y a la voluntad de Dios»: S. cong. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 de febrero 1987, en AAS 80 (1988) Introducción, 2, pág. 73 (Cf. CEC 2294). [^]
31. Comités éticos, formados por expertos en el campo médico y moral, han sido constituidos también por los gobiernos con tareas consultivas o de supervisión. «La Iglesia sabe que la instancia moral

- abarca en profundidad a cada hombre, implica a todos, también a aquellos que no conocen a Cristo y su Evangelio ni tampoco a Dios. Sabe que propiamente sobre el camino de la vida moral está abierta para todos la vía de la salvación» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 3). «...ninguna tiniebla de error y de pecado puede eliminar totalmente en el hombre la luz de Dios Creador. En la profundidad de su corazón permanece siempre la nostalgia de la verdad absoluta y la sed de alcanzar la plenitud de su conocimiento. Es prueba elocuente de ello la inexhausta investigación del hombre en todo campo y en cada sector. Lo prueba aún más su investigación sobre el sentido de la vida» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 1). Cf. EV, 4. [^]
32. Cf. JUAN PABLO II, A la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la pastoral de los agentes sanitarios, 9 febrero 1990, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1990, pág. 119. [^]
33. JUAN PABLO II, Carta apostólica Salvifici doloris, 11 de febrero de 1984 (AAS 76 (1984), 201-250, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 101. [^]
34. JUAN PABLO II, A científicos y agentes de la salud, 12 noviembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 967: «La humanización de la medicina responde a un deber de justicia, cuyo cumplimiento no puede ser delegado enteramente a otros; exige el compromiso de todos. El campo operativo es vastísimo: va desde la educación para la salud hasta la promoción de una mayor sensibilidad en las responsabilidades del orden público; del empeño directo en el propio ambiente de trabajo a las formas de cooperación -local, nacional e internacional- que son posibles gracias a la existencia de tantos organismos y asociaciones que persiguen entre sus finalidades estatutarias el advertir, directa o indirectamente, la necesidad de hacer cada vez más humana la medicina». [^]
35. EV, 27. [^]
36. EV, 34. [^]
37. EV, 43. [^]
38. JUAN PABLO II, A la Asociación Médica Mundial, 29 octubre 1983, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 138. Cf. Alocución a los participantes a un Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias, 23 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 791. [^]
39. S. cong. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 85. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Christifideles Laici, 30 diciembre 1988, en (AAS 81 (1989), 393-521, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 87; Santa Sede, Carta de los Derechos de la Familia, 22 octubre 1983, art. 4. [^]
40. JUAN PABLO II, A la Unión de juristas católicos italianos, 5 diciembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1988, pág. 118. «Está siempre viva en la Iglesia la conciencia de su deber permanente de escrutar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio, para que, de modo adaptado a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre su recíproca relación» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor, n. 2). [^]
41. Juan Pablo II, A la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983, en Insegnamenti VI/2, 921-923. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, 90-92. [^]
42. Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral Gaudium et spes, n. 50; PABLO VI, Encíclica Humanae vitae, en AAS 60 (1968) 487. [^]
43. JUAN PABLO II, Encíclica Evangelium vitae, n. 43. [^]
44. Cf. PABLO VI, Encíclica Humanae vitae, en AAS 60 (1968) 487, n. 10. [^]
45. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral Gaudium et spes, n. 51. [^]
46. Cf. PABLO VI, Encíclica Humanae vitae, en AAS 60 (1968) 488, n. 12; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Familiaris consortio, en AAS 74 (1982) 118, n. 32. «Por esto, "el hombre que quiere comprenderse a sí mismo hasta el fondo no solamente según inmediatos, parciales, frecuentemente superficiales, e incluso aparentes criterios y medidas del propio ser debe con su inquietud e incertidumbre y aunque con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y muerte, acercarse a Cristo..."» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 8). [^]
47. «Por su íntima estructura, el acto conyugal, mientras une profundamente a los esposos, los hace idóneos para engendrar nueva vida, conforme leyes inscritas en el ser mismo del hombre y de la mujer» (PABLO VI, Encíclica Humanae vitae, en AAS 60 (1968) 488-489, n. 12). [^]
48. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) [^]

49. Cf. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, n. 12; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 118, n. 32. «Por esto, "el hombre que quiere comprenderse a sí mismo hasta el fondo no solamente según inmediatos, parciales, frecuentemente superficiales, e incluso aparentes criterios y medidas del propio ser debe con su inquietud e incertidumbre y aunque con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y muerte, acercarse a Cristo..."» (JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor* n. 8). [^]
50. Los métodos naturales «son medios diagnósticos de los períodos fértiles de la mujer, que abren la posibilidad a la abstinencia de las relaciones sexuales cuando motivos justificados de responsabilidad piden evitar la concepción» (JUAN PABLO II, A los participantes a un curso para profesores de métodos naturales, 10 enero 1992, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1992, pág. 56). [^]
51. Cf. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, en AAS 60 (1968) 488, n. 11 y 492, n. 16. [^]
52. EV, 97. [^]
53. Cf. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, en AAS 60 (1968) 489, n. 13; Cf. también JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 118, n. 32. [^]
54. EV, 23. [^]
55. Cf. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, en AAS 60 (1968) 490, n. 14. [^]
56. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 118, n. 32. [^]
57. JUAN PABLO II, A los participantes a un curso para profesores de métodos naturales, 10 enero 1992, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1992, pág. 56. EV, 97. [^]
58. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 118, n. 32. EV, 23. [^]
59. JUAN PABLO II, A los participantes a dos Congresos sobre problemas del matrimonio, de la familia y de la fertilidad, 8 junio 1984, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1984, pág. 785. «Al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los cónyuges, la contracepción impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no donarse al otro en totalidad» (Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 32). Cf. PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, en AAS 60 (1968) p. 490, n.14. [^]
60. EV, 13. [^]
61. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 120, n. 32. [^]
62. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 122 n. 33. [^]
63. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en AAS 74 (1982) 125, n. 35. [^]
64. EV, 14. [^]
65. S. Cong. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 76. [^]
66. JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, III, en AAS 53 (1961) 447. Cf. PÍO XII, A los congresistas de la Unión católica italiana de comadronas, 29 octubre 1951, en AAS 43 (1951) 850. [^]
67. Cf. JUAN PABLO II, Audiencia general, 16 enero 1980, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1980, pág. 28. [^]
68. Cf. PÍO XII, A los congresistas de la Unión católica italiana de comadronas, 29 octubre 1951, en AAS 43 (1951) 850. [^]
69. JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, III, en AAS 53 (1961) 447. [^]
70. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 96. [^]
71. PÍO XII, A los participantes al IV Congreso internacional de médicos católicos, 30 septiembre 1949, en AAS 41 (1949) 560. [^]
72. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 92. [^]
73. «La FIVET homóloga es efectuada fuera del cuerpo de los cónyuges mediante maniobras de tercera persona cuya competencia y actividad técnica determinan el resultado de la intervención; ella confía la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos e instaura un dominio de la técnica sobre el origen y destino de la persona humana» (S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 93). [^]
74. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 85-86, 91-92, 96-97. «El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. El hijo concebido deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querido ni concebido como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a objeto de una tecnología científica. Ninguno puede someter la venida al mundo de un niño a las

- condiciones de eficiencia técnica evaluables según parámetros de control y de dominio» (S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 92). [^]
75. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 91, 92-94. [^]
76. EV, 22. [^]
77. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 93. [^]
78. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 97. «El hijo no es un derecho sino un don. El 'don más excelente del matrimonio' es una persona humana. El hijo no puede ser considerado como objeto de propiedad, a lo que conduciría el reconocimiento de un pretendido 'derecho al hijo'. A este respecto, sólo el hijo posee verdaderos derechos: el de 'ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres, y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción'» (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2378). [^]
79. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 84 y 85. Los «llamados 'embriones supernumerarios' son... suprimidos o utilizados para investigaciones que, bajo el pretexto del progreso científico o médico, reducen en realidad la vida humana a simple 'material biológico' del que se puede disponer libremente» (EV, 14). [^]
80. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80, (1988) 94. «Ciertamente la FIVET homóloga no está gravada con toda aquella negatividad ética que se encuentra en la procreación extraconyugal; la familia y el matrimonio continúan constituyendo el ámbito del nacimiento y de la educación de los hijos». Sin embargo la FIVET se contrapone con la dignidad de la procreación humana, privándola de la dignidad que le es propia y connatural. [^]
81. EV, 23. [^]
82. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 87-89. [^]
83. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 88. [^]
84. EV, 23. [^]
85. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 89. [^]
86. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 89. [^]
87. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 92-94. [^]
88. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 95-96. [^]
89. Cf. JUAN PABLO II, Al personal del hospital nuevo «Regina Margherita», 20 diciembre 1981, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 41. [^]
90. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes de la 35ª Asamblea general de la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 37; A las Organizaciones sanitarias católicas de los Estados Unidos de Norte América, 14 septiembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 737; A los participantes al VII Simposio de los Obispos Europeos, 17 octubre 1989, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 757. [^]
91. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 738. EV, 23. [^]
92. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 78-79 [^]
93. EV, 44. [^]
94. La teoría del 14º día -día de la aparición de la estría primitiva, en el cual las células pierden la totipotencia y no son ya más posibles las escisiones gemelares- no puede desconocer ni desmentir el dato biogenético fundamental y decisivo de la naturaleza humana e individual del fruto de la concepción. [^]
95. JUAN PABLO II, A las participantes a un Congreso para comadronas, 26 enero 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1980, pág. 222. [^]
96. Cf. Código de Derecho Canónico, can. 862/2. [^]
97. JUAN PABLO II, A las participantes a un Congreso para comadronas, 26 enero 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1980, pág. 222. Cf. JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 13. [^]
98. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral Gaudium et spes, n. 24. [^]
99. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 74. [^]
100. JUAN PABLO II, A los participantes a la 35ª Asamblea general de la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983 en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 37. «La persona

humana creada a imagen de Dios es al mismo tiempo un ser corpóreo y espiritual. La narración bíblica expresa esta realidad con un lenguaje simbólico, cuando dice que 'Dios plasmó al hombre con polvo de la tierra y le sopló en su nariz un hálito de vida y el hombre se transformó en un ser viviente' (Gn 2, 7). El hombre en su entera totalidad es, por consiguiente, querido por Dios» (CEC 362). ^

101. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 74-75. «La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar el alma como la "forma" del cuerpo; esto significa que gracias al alma espiritual el cuerpo compuesto de materia es un cuerpo humano y viviente; el espíritu y la materia, en el hombre, no son dos naturalezas conjuntas, sino que su unión forma una única naturaleza» (CEC 365). ^
102. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes a la 35ª Asamblea general de la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1984, pág. 37. ^
103. «El cuerpo revela al hombre, expresa la persona y es el primer mensaje de Dios al hombre mismo» (JUAN PABLO II, Alocución del 9 de enero y 20 de febrero 1980, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1980, pág. 15 y pág. 103). ^
104. La ley moral, en la cual los significados biológicos toman cuerpo, «no puede ser concebida como normativa simplemente biológica», sino integralmente humana: en la ley moral se explicita «el orden racional según el cual el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, en particular, a usar y disponer del propio cuerpo»: S. Congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 74; PABLO VI, Encíclica *Humanae vitae*, en AAS 60 (1968) 487, n. 10. ^
105. Cf. EV, 23. ^
106. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 diciembre 1988, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1989, pág. 87. ^
107. EV, 40. ^
108. Cf. PÍO XII, A los participantes al Congreso de la Unión Católica Italiana de comadronas, 29 octubre 1951, en AAS 43 (1951) 838; JUAN PABLO II, A los participantes al 54º Curso de actualización de la Universidad Católica, 6 septiembre 1984, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1984, pág. 816. «El cuerpo del hombre participa de la dignidad de "imagen de Dios": es cuerpo humano precisamente porque está animado del alma espiritual, y la persona humana en su entera totalidad está destinada a ser transformada, en el Cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu» (CEC 364). ^
109. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso del «Movimiento por la vida», 12 octubre 1985, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1985, pág. 670. Cf. A científicos y agentes de la salud, 12 noviembre 1987, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1987, pág. 967. Cf. PÍO XII, A los miembros del Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 782. ^
110. Cf. PÍO XII, Discursos y radiomensajes, X, Tipografía políglota Vaticana, 1949, pp. 98 ss.; A la Unión italiana médica biológica «San Lucas», 12 noviembre 1944, en Discursos y radio mensajes, VI, cit., 191 ss.; JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias, 21 octubre 1985, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1985, pág. 803. ^
111. JUAN PABLO II, A las participantes a un Congreso para comadronas, 26 enero 1980, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1980, pág. 222; A los participantes al Congreso de la Asociación italiana de anestesiología, 4 octubre 1984, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1984, pág. 860; A las Organizaciones Sanitarias Católicas de Estados Unidos, 14 de septiembre 1987, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1987, pág. 737. ^
112. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso del «Movimiento por la Vida», 12 octubre 1985, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1985, pág. 670. ^
113. JUAN PABLO II, A los participantes al III Congreso de la Asociación de los agentes católicos de la salud, 24 octubre 1986, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1986, pág. 897. ^
114. «Los científicos y los médicos no deben considerarse los dueños de la vida, sino sus expertos y generosos servidores» (JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo de la Pontificia Academia de Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 octubre 1985, en *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en español, 1985, pág.

803. [^]
115. EV, 39. [^]
116. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso del «Movimiento por la vida», 4 diciembre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 807; A la Pontificia Academia de las Ciencias, 23 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 791; A los participantes al Coloquio de la Fundación internacional «Nova Spes», 9 noviembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1988, pág. 58. [^]
117. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 73. [^]
118. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. past. Gaudium et spes, n. 15: «En nuestra época, más que en los siglos pasados, tenemos necesidad de esta sabiduría, para que sean más humanos todos sus nuevos descubrimientos». [^]
119. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1137, n. 2.1.1. [^]
120. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1979, pág. 45; Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209; A una delegación de la Asociación «Food and Disarmament International», 13 febrero 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 165. [^]
121. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 544-545; JUAN PABLO II, A la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 138; Exhortación apostólica Christifideles Laici, 30 diciembre 1988, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 87. [^]
122. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Christifideles Laici, 30 diciembre 1988, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 87. «El hombre que no es dueño de la vida, tampoco lo es de la muerte; en su vida, como en su muerte, debe confiarse totalmente al 'agrado del Altísimo', a su designio de amor» (EV, 46). [^]
123. «El médico tiene sobre el paciente solamente el poder y los derechos que éste le confiere, sea implícitamente, sea explícita y tácitamente. De su parte el paciente no puede conferir más derechos de cuantos no posee» PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 782. [^]
124. «El paciente está ligado a la teleología establecida por la naturaleza. Posee el derecho de uso, limitado por la finalidad natural, de la facultad y de la fuerza de su naturaleza humana» (PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 782). [^]
125. EV, 47. [^]
126. Cf. PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 782. [^]
127. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso de Cirugía, 19 febrero 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 525. [^]
128. JUAN PABLO II, Al personal del hospital nuevo «Regina Margherita», 20 diciembre 1981, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 41. [^]
129. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Salud comunitaria, en Enchiridion Vaticanum, 6. Documento oficial de la Santa Sede 1977-1979. EDB, Bologna 1983, 325, n. 1. [^]
130. EV, 79. [^]
131. Cf. JUAN PABLO II, Motu proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. «La enfermedad y el sufrimiento siempre han sido uno de los problemas más graves que someten a prueba la vida humana. En la enfermedad el hombre vive la experiencia de la propia impotencia, de sus propios límites y de lo finito de su ser. Cada enfermedad puede hacernos entrever la muerte» (CEC 1500). «La misión de Jesús, con las numerosas curaciones realizadas, manifiesta cómo Dios se preocupa también de la vida corporal del hombre» (EV, 47). [^]
132. Cf. JUAN PABLO II, Motu proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. [^]

133. EV, 50. [^]
134. JUAN PABLO II, Durante la visita al «Mercy Maternity Hospital de Melbourne, Australia, 28 noviembre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 853. «También los enfermos son enviados como operarios a la viña del Señor. El peso que fatiga los miembros del cuerpo y perturba la serenidad del alma, lejos de disuadirlo de trabajar en la viña, los llama a vivir su vocación humana y cristiana y a participar en el crecimiento del Reino de Dios en una nueva modalidad, aún más preciosa» (JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Christifideles Laici, 30 diciembre 1988, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1989, pág. 87). [^]
135. JUAN PABLO II, Discurso pronunciado en Lourdes, 15 agosto 1983, n. 4. «Sobre la cruz, Cristo ha tomado sobre sí todo el peso del mal y ha quitado el "pecado del mundo"» (Jn 1, 29), del cual la enfermedad es una consecuencia. Con su pasión y su muerte sobre la cruz, Cristo le ha dado un nuevo sentido al sufrimiento: éste puede ahora configurarse con él y unirse a su pasión redentora (CEC 1505). [^]
136. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Familiaris consortio, n. 75. [^]
137. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso del «Movimiento por la vida», 4 diciembre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 807. [^]
138. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 79-80. Con relación a las técnicas diagnósticas más usadas, que son la ecografía y la amniocentesis, se dice que la primera no parece presentar riesgos, mientras que la segunda comporta niveles de riesgo considerados aceptables y por tanto proporcionados. No puede afirmarse lo mismo de otras técnicas, como la placentocentesis, la fetoscopia y la extracción de vellosidades coriónicas que presentan coeficientes de riesgo más o menos elevados. [^]
139. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 79-80. «Los diagnósticos prenatales, que no presentan dificultades morales si se realizan para determinar eventuales cuidados necesarios para el niño aun no nacido, con mucha frecuencia son ocasión para proponer o practicar el aborto. Es el aborto eugenésico (...) que procede de una mentalidad (...) que acoge la vida sólo en determinadas condiciones, rechazando la limitación, la minusvalidez, la enfermedad». (EV, 14). [^]
140. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 80. «Ya que el embrión desde la concepción debe ser tratado como una persona, deberá ser defendido en su integridad, cuidado y sanado, en cuanto sea posible, como cualquier otra persona humana» (CEC 2274). [^]
141. JUAN PABLO II, Motu proprio «Dolentium hominum», 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. «Aquellos cuya vida está disminuida o debilitada exigen un respeto particular. A las personas enfermas o limitadas se les debe sostener para que puedan vivir una existencia lo más normal posible» (CEC 2276). [^]
142. Existe «un derecho primario de cada hombre a cuanto sea necesario para el cuidado de la propia salud y por consiguiente a una adecuada asistencia sanitaria» (JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663). [^]
143. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la eutanasia, 5 mayo 1980, 549. [^]
144. «La ciencia, aun cuando no pueda sanar, puede y debe cuidar y asistir al enfermo» (JUAN PABLO II, A los participantes a un Curso de estudio sobre «preleucemia humana», 15 noviembre 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 131. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 octubre 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 803. [^]
145. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 549-550. [^]
146. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 549-550. [^]
147. «El principio de totalidad afirma que la parte existe por el todo y, en consecuencia, el bien de la parte queda subordinado al bien del todo: que el todo es determinante para la parte y puede disponer según el propio interés» (PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 [1952] 787). [^]
148. PÍO XII, A los miembros del XXVI Congreso italiano de urología, 8 octubre 1953, en AAS 45 (1953) 674; Cf. PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema

nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 782-783. El principio de totalidad se aplica sobre el plano del surgimiento de la enfermedad: solo allí se verifica «correctamente» la relación del todo con la parte. Y en la medida en la cual se verifica, la parte está subordinada al todo, el cual puede por su propio interés disponer de la parte (O. c.). No se puede violar la integridad física de una persona para el tratamiento de un mal de origen psíquico o espiritual. En estas circunstancias no se presentan órganos enfermos o funcionando mal; así que su manipulación medicoquirúrgica es una alteración arbitrada de la integridad física de la persona. No es lícito sacrificar al todo, mutilándolo, modificándolo o extirpándole una parte que no se relaciona patológicamente con el todo. Es por esto que no se puede correctamente asumir el principio de totalidad como criterio de legitimación de la esterilización antiprocreativa, del aborto terapéutico y la medicina y cirugía transexual. Diverso es el caso de sufrimiento psíquico y malestar espiritual de base orgánica, originados por un defecto o por una enfermedad física, sobre el cual, en cambio, es legítimo intervenir terapéuticamente. ^

149. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 75. ^
150. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 545. ^
151. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 736-737. ^
152. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Asociación italiana de anestesiología, 4 octubre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág 860. ^
153. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 545-552, III. ^
154. «El cristiano está obligado a mortificar la propia carne y a aplicarse a la purificación interior... En la medida en la cual el dominio de sí y de las tendencias desarregladas son imposibles de controlarse sin la ayuda del dolor físico, éste se convierte en un imperativo y se necesita aceptarlo; pero, en cuanto no sea requerido por este objetivo, no se puede afirmar que existe al respecto una obligación estricta. El cristiano, pues, no está obligado jamás a desearlo por sí mismo; él lo considera como un medio más o menos adecuado, según las circunstancias, al fin que persigue» (PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 [1957] 135). ^
155. PÍO XII, A una Asamblea Internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 136. ^
156. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981, EDB, Bologna 1985, 1141, n. 2. 3. 1.; JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 octubre 1985 en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 803. ^
157. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Asociación italiana de anestesiología, 4 octubre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 860. ^
158. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 138-143. ^
159. PÍO XII, A los médicos del Instituto G. Mendel, 24 noviembre 1957, en AAS 49 (1957) 1031. ^
160. «No se puede hacer del enfermo objeto de decisiones que no son tomadas por él, o, que no estando en grado de hacerlo, tampoco aprobaría si tuviese la capacidad. La "persona", principal responsable de la propia vida, debe ser el centro de cualquier intervención de asistencia: los otros están presentes para ayudarla, no para sustituirse por ella.» (Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1137, n. 2. 1. 2.). ^
161. JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663. ^
162. Cf. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209. ^
163. JUAN PABLO II, A los representantes de la Sociedad italiana de medicina y de la Sociedad italiana de cirugía general, 27 octubre 1980, n. 3. ^

164. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso sobre cáncer, 26 abril 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 562. [^]
165. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes en el Segundo Coloquio Internacional sobre el tema La humanización de la medicina, 12 noviembre 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 967. «Es conveniente también recordar algunas interpretaciones abusivas de las indagaciones científicas a nivel antropológico. Aludiendo al argumento de la gran variedad de costumbres, hábitos y de instituciones presentes en la humanidad, se concluye, si no siempre con la negación de valores humanos universales, por lo menos con una concepción relativística de la moral» (Juan Pablo II, Encíclica Veritatis splendor, n. 33). [^]
166. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209. [^]
167. PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 788. [^]
168. JUAN PABLO II, A los participantes en la Conferencia Internacional sobre los medicamentos al servicio de la vida humana, 24 octubre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 777; Cf. A los participantes a un Congreso de cirugía, 19 febrero 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 525. «La investigación o experimentación en el ser humano no pueden legitimar actos que en sí mismos son contrarios a la dignidad de la persona y a la ley moral. El eventual consentimiento de las personas no justifica semejantes actos. La experimentación en el ser humano no es legítima moralmente si hace correr riesgos desproporcionados o evitables para la vida o la integridad física y psíquica de las personas» (CEC 2295). [^]
169. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209; A los participantes a un Curso de estudio sobre «preleucemia humana», 15 noviembre 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 131. [^]
170. JUAN PABLO II, Alocución a los participantes a un Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias, 23 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 791. «Si por tanto la disminución de experimentaciones en animales, progresivamente resultase siempre menos necesaria, corresponde al diseño y al bien de la entera creación» (O. c.). [^]
171. JUAN PABLO II, En una conferencia sobre fármacos presentada en el aula del Sínodo, 24 octubre 1986, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 777. [^]
172. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 550. «Puede suceder, en casos dudosos, cuando han fallado los medios ya conocidos, que un nuevo método, aún insuficientemente probado, ofrezca, junto con elementos muy peligrosos, buenas probabilidades de éxito. Si el enfermo da su asentimiento, la aplicación del remedio en cuestión es lícita» (PÍO XII, A los miembros del I Congreso internacional de histopatología del sistema nervioso, 14 septiembre 1952, en AAS 44 (1952) 788). [^]
173. JUAN PABLO II, A los participantes a un Curso de estudio sobre «preleucemia humana», 15 noviembre 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1986, pág. 131. [^]
174. PÍO XII, A los participantes a la VIII Asamblea de la Asociación médica mundial, 30 septiembre 1954, en PÍO XII, Discursos a los Médicos, Roma 1960, 358. [^]
175. Cf. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209. [^]
176. JUAN PABLO II, Discurso A los participantes en el Congreso Internacional de Medicina Interna y en el Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General, 27 octubre 1980, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1981, pág. 209. [^]
177. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 81-83. "La valoración moral del aborto se debe aplicar también a las recientes formas de intervención sobre los embriones humanos que, aun buscando fines en sí mismo legítimos comportan inevitablemente su destrucción (...) Se debe afirmar (...) que el uso de embriones o fetos humanos como objeto de experimentación, constituye un delito en consideración a su dignidad de seres humanos, que tienen

- derecho al mismo respeto debido al niño ya nacido y a toda persona" (EV, 63). [^]
178. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Instrucción Donum Vitae, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 81-83. «Condenamos en el modo más explícito y formal las manipulaciones experimentales hechas en embrión humano, porque el ser humano, desde el momento de su concepción hasta la muerte, no puede jamás ser un instrumento por ninguna razón» (JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias, 25 octubre 1982, en AAS 75 (1983) 37). «El respeto por la dignidad del ser humano excluye toda clase de manipulación experimental o explotación del embrión» (Santa Sede, Carta de los Derechos de la Familia, 22 de octubre de 1983, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1983, pág. 661.). [^]
179. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
180. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. «El trasplante de órganos no es moralmente aceptable si el donador o sus habientes derecho no le han dado su explícito consentimiento. El trasplante de órganos es conforme a la ley moral y es meritorio si los daños y los riesgos físicos y psíquicos en los cuales incurre el donador son proporcionados al bien que se busca para el destinatario. Es moralmente inadmisibles provocar directamente la mutilación invalidante o la muerte de un ser humano, aunque sea para retardar la muerte de otra persona» (CEC 2296). [^]
181. Cf. PÍO XII, A los delegados de la Asociación italiana de donadores de córnea y de la Unión italiana de ciegos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956) 464-465; JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
182. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
183. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
184. Cf. PÍO XII, A los delegados de la Asociación italiana de donadores de córnea y de la Unión italiana de ciegos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956) 462-464. [^]
185. PÍO XII, A los delegados de la Asociación italiana de donadores de córnea y de la Unión italiana de ciegos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956), 466-467. [^]
186. Cf. Pontificia Academia de las Ciencias, Declaración acerca del prolongamiento artificial de la vida y la determinación exacta del momento de la muerte, 21 octubre 1985, n. 1, 3. [^]
187. Cf. PÍO XII, A los delegados de la Asociación italiana de donadores de córnea y de la Unión italiana de ciegos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956) 460. [^]
188. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
189. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. Cf. PÍO XII, A los delegados de la Asociación italiana de donadores de córnea y de la Unión italiana de ciegos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956) 465. Cf. PÍO XII, Discurso a los médicos, 14 mayo 1956, en AAS 48 (1956) 467: «En la propaganda (de donación del córnea, ndr) se debe ciertamente observar una discreción inteligente para evitar serios conflictos exteriores e interiores. ¿Es necesario, además, como frecuentemente sucede, refutar por principio cualquier recompensa? La cuestión está planteada. Sin duda pueden presentarse graves abusos si se exige una retribución; pero sería exagerado juzgar inmoral alguna aceptación o solicitud de compensación. El caso es análogo al de la transfusión de sangre; es un mérito del donador rehusar un pago, pero no es necesariamente una culpa el aceptarlo». [^]
190. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
191. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441. [^]
192. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Primer Congreso internacional sobre trasplantes de órganos, 20 junio 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 441: «La dificultad de la intervención, la necesidad de obrar rápidamente, la exigencia de máxima

concentración en la operación, no deben impedir que el médico pierda de vista el misterio del amor contenido en aquello que se está haciendo». «Los diversos mandamientos del Decálogo efectivamente no son más que la refracción del único mandamiento que mira al bien de la persona, a nivel de los múltiples bienes que marcan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo de las cosas» (JUAN PABLO II, Encíclica Veritatis splendor n. 13). ^

193. «En la raíz del abuso de alcohol y de estupefacientes -no obstante la dolorosa complejidad de las causas y de las situaciones- existe comúnmente un vacío existencial, debido a la ausencia de valores y a una falta de confianza en sí mismo, en los otros y en la vida en general» (JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
194. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
195. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al VIII Congreso mundial de las Comunidades terapéuticas, 7 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 817. ^
196. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al VIII Congreso mundial de las Comunidades terapéuticas, 7 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 817. ^
197. Cf. JUAN PABLO II, Mensaje a la Conferencia Internacional de Viena, 4 junio 1987, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1987, pág. 656. ^
198. JUAN PABLO II, A los participantes al VIII Congreso mundial de las Comunidades terapéuticas, 7 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1984, pág. 817 ^
199. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. «El uso de la droga causa gravísimos daños a la salud y a la vida humana. Excluidos los casos de proscripciones estrictamente terapéuticas, constituye una culpa grave. La producción clandestina de drogas y su tráfico son prácticas escandalosas; son una cooperación directa, desde el momento que incitan a actividades gravemente contraria a la ley moral» (CEC 2291). ^
200. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia Internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
201. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia Internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
202. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia Internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
203. Existen tres categorías de psicofármacos. La primera son los neurolepticos, antipsicóticos que han permitido cerrar los hospitales psiquiátricos, porque vencen agitaciones, delirios, alucinaciones, convirtiendo en inútiles las medidas, que no eran curativas, del encerramiento y de la reclusión. La segunda comprende los sedativos o tranquilizantes y la tercera los antidepresivos. ^
204. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
205. JUAN PABLO II, A los participantes a la Conferencia internacional sobre droga y alcohol, 23 noviembre 1991, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1991, pág. 674. ^
206. Cf. PÍO XII, Al Congreso internacional de neuropsicofarmacología, 9 septiembre 1958, en Discursos y Radiomensajes, Vol. XX, 327-333. ^
207. Lo confirma la frecuencia y la convicción con la cual los paciente le dicen al médico: «ahora que he hablado con usted me siento ya mejor». En efecto, así como «hay contribuciones terapéuticas en las que la cura somática puede acarrear la del espíritu del paciente...; hay, inversamente, ayuda terapéutica que el sufrimiento físico puede recibir mediante la confortación psicológico-espiritual». PABLO VI, Al III Congreso mundial del «International College Psychosomatic Medicin», 18 septiembre 1975, en AAS 67 (1975), 544. ^
208. Cf. JUAN PABLO II, Motu proprio Dolentium hominum, 11 febrero 1985, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1985, pág. 119. ^
209. «La psicología moderna considerada en general, merece aprobación desde el punto de vista moral y religioso» (PÍO XII, A los miembros del XIII Congreso internacional de psicología aplicada, 10 abril 1958, en AAS 50 (1958) 274). ^

210. PÍO XII, A los miembros del XIII Congreso internacional de psicología aplicada, 10 abril 1958, en AAS 50 (1958) 276. [^]
211. PÍO XII, A los miembros del XIII Congreso internacional de psicología aplicada, 10 abril 1958, en AAS 50 (1958) 281. [^]
212. «La experiencia enseña que el hombre, necesitado de asistencia, sea preventiva, sea terapéutica, manifiesta exigencias que van más allá de la patología orgánica que padece. Él espera del médico no solamente una cura adecuada -tratamiento que, por lo demás, antes o después terminará fatalmente por revelarse insuficiente- sino el apoyo humano de un hermano, que sepa participarle una visión de la vida, en la cual también encuentre sentido el misterio del sufrimiento y de la muerte. ¿Y de dónde podría obtener, si no de la fe, tal pacífica respuesta a los interrogantes supremos de la existencia?» (JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1982, pág. 663.) [^]
213. EV, 30. [^]
214. «Del misterio pascual se difunde una luz singular sobre la tarea específica que la pastoral sanitaria está llamada a realizar en el gran compromiso de la evangelización» (JUAN PABLO II, A la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la pastoral de los agentes sanitarios n. 4, 11 febrero 1992, en L'Osservatore Romano, ed. semanal en español, 1992, pág. 137). Cf. CEC 1503. [^]
215. «El hombre gravemente enfermo tiene necesidad, en el estado de ansiedad y de pena en el cual se encuentra, de una gracia especial de Dios para no dejarse abatir, con el peligro de que la tentación haga vacilar su fe. Precisamente por esto, Cristo ha querido dar a sus fieles enfermos la fuerza y el sostén valiosísimo del sacramento de la Unción» (S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, 17 noviembre 1972. Ed. Typica, Typ. Pol. Vat., 1972, 81, n. 5). Cf. CEC 1511. [^]
216. S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, 17 noviembre 1972. Ed. Typica, Typ. Pol. Vat., 1972, 81, n. 6. [^]
217. Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución sobre la sagrada liturgia Sacrosanctum Concilium, n. 73. Cf. (CEC 1514). [^]
218. «Por la gracia de este sacramento el enfermo recibe la fuerza y el don de unirse más íntimamente a la pasión de Cristo; él viene en cierto modo consagrado para producir fruto mediante la configuración con la Pasión redentora del Salvador» (CEC 1521). «Los enfermos que reciben este sacramento, uniéndose "espontáneamente a la pasión y a la muerte de Cristo", contribuyen "al bien del pueblo de Dios"» (Lumen Gentium, 11). «Celebrando este sacramento, la Iglesia, por la comunión de los santos, intercede por el bien del enfermo. Y el enfermo, a su vez, por la gracia de este sacramento, contribuye a la santificación de la Iglesia y al bien de todos los hombres por los cuales la Iglesia sufre y se ofrece, por medio de Cristo, a Dios Padre» (CEC 1522). [^]
219. Cf. S. Congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, nn. 8-19. [^]
220. Código de Derecho Canónico, can. 1005; Cf. cann 1004-1007. [^]
221. S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, n. 26. Cf. CEC 1524. [^]
222. S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, n. 26. [^]
223. «Todos los bautizados que pueden recibir la Comunión están obligados a recibir el Viático. En realidad todos los fieles que por cualquier causa se encuentran en peligro de muerte, son considerados por precepto en condiciones precisas para recibir la santa Comunión, y los pastores deben vigilar para que no se postergue la administración de este Sacramento, y los fieles se queden sin recibir los últimos consuelos cuando aun están en plena posesión de sus facultades» (S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, n. 27). [^]
224. S. congr. Culto Div., Sacramento de la Unción y pastoral de los enfermos, n. 29. [^]
225. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso Internacional de la Asociación «Omnia Hominis», 25 agosto 1990, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1990, pág. 518. «Esto supone una dura prueba para el equilibrio a veces ya inestable de la vida familiar y personal, de modo que, por una parte, el enfermo -no obstante la ayuda cada vez más eficaz de la asistencia médica y social-, corre el riesgo de sentirse abatido por la propia fragilidad; por otra, en las personas vinculadas afectivamente con el enfermo, puede surgir un sentimiento de comprensible aunque equivocada piedad» (EV, 15). [^]
226. Cf. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 551. [^]

227. Cf. JUAN PABLO, A los participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua española 1992, pág. 180. ^
228. «Solamente una presencia humana, discreta y atenta, que le permita al enfermo manifestarse y encontrar un apoyo humano y consuelo espiritual, tendrá un efecto tranquilizante» (Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1151, n. 43). ^
229. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua española 1992, pág. 180. ^
230. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua española 1992, pág. 180. «De cara a la muerte el enigma de la condición humana se hace supremo» (Gaudium et spes). Por un lado, la muerte corporal es natural pero para la fe ella es en realidad «salario del pecado» (Rom 6, 23; Cf. Gn 2, 17). Y para aquellos que mueren en la gracia de Cristo, es una participación en la muerte del Señor, para poder participar también en su Resurrección (CEC 1006; Cf. también CEC 1009). ^
231. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803; Cf. A los participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua española 1992, pág. 180. ^
232. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. Cf. (CEC 1010). «... la muerte es algo más que una aventura sin esperanza: es la puerta de la existencia que se proyecta hacia la eternidad y, para quienes la viven en Cristo, es experiencia de participación en su misterio de muerte y resurrección» (EV, 97). ^
233. Cf. S. Congr. Doc Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 549. ^
234. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 549. ^
235. Cf. JUAN PABLO II, A las participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua española 1992, pág. 180. ^
236. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. ^
237. «Desde este punto de vista, el uso de medios terapéuticos a veces puede suscitar problemas»: S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 549. ^
238. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. ^
239. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. ^
240. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1165, n. 7.2.; Ibid, 1143, n. 2, 4.1: «La vida terrena es un bien fundamental pero no absoluto. Por tanto, se deben individuar los límites de la obligación de mantener con vida a una persona. El criterio ético decisivo para la individuación de aquellos límites radica en la distinción -ya delineada- entre medios "proporcionados", a los cuales jamás se ha de

renunciar para no anticipar y causar la muerte, y medios "desproporcionados", a los que se puede y, para no caer en la obstinación terapéutica, es lícito renunciar. En esta distinción, el agente de la salud encuentra una significativa y asegurada orientación para la solución de los casos complejos confiados a su responsabilidad. Pensamos en particular en los estados de coma permanente e irreversible, en las patologías tumorales con pronóstico nefasto, en los ancianos en graves y terminales condiciones de vida». ^

241. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Asociación italiana de anestesiología, 4 octubre 1984, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1984, pág. 860; A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. ^
242. Para el creyente «el dolor, sobre todo aquél de los últimos momentos de vida asume un significado particular en el plano salvífico de Dios», como «participación en la pasión» y «unión al sacrificio redentor» de Cristo. Por ello el cristiano puede ser libremente inducido a aceptar el dolor sin aliviarlo o moderando el uso de analgésicos: Cf. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 547. ^
243. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 147; A los participantes a un Congreso internacional de neuropsicofarmacología, 9 septiembre 1958, en AAS 50 (1958) 694; S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 547. ^
244. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. ^
245. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 144. ^
246. Cf. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 547-548. ^
247. Cf. PÍO XII, A los participantes a un Congreso internacional de neuropsicofarmacología, 9 septiembre 1958, en AAS 50 (1958) 694. ^
248. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 548. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 146; A los participantes a un Congreso internacional de neuropsicofarmacología, 9 septiembre 1958, «BME 329». Cf. EV, 65. ^
249. Cf. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 548. ^
250. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 144-145. ^
251. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1159, n. 4.4. ^
252. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 145. ^
253. Cf. PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 (1957) 143-146; S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 548. «Si el enfermo se rehúsa obstinadamente y persiste en reclamar la narcosis, el médico puede consentirla sin sentirse culpable de colaboración formal con la culpa cometida. Ésta, en efecto, no depende de la narcosis, sino de la voluntad inmoral del paciente; procurándose o no la analgesia, su comportamiento será idéntico: él no cumplirá su deber», (PÍO XII, A una Asamblea internacional de médicos y cirujanos, 24 febrero 1957, en AAS 49 [1957] 146). ^
254. Cf. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1159, n. 6.1.1. «La muerte es el fin de la peregrinación terrena del hombre, y el fin del tiempo de la gracia y de la misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino» (CEC 1013). ^
255. Pont. Cons. "Cor Unum", Algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos, 27 julio 1981, en Enchiridion Vaticanum, 7. Documento oficial de la Santa Sede

- 1980-1981. EDB, Bologna 1985, 1159, n. 6.1.2. ^
256. Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 18; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, 11 de febrero de 1984; AAS 76 (1984), 201-250, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1984, pág. 101; A los participantes al Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias sobre «Determinación del momento de la muerte», 14 diciembre 1989, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1990, pág. 9. ^
257. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias sobre «Determinación del momento de la muerte», 14 diciembre 1989, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1990, pág. 9. ^
258. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias sobre «Determinación del momento de la muerte», 14 diciembre 1989, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1990, pág. 9. ^
259. PÍO XII, A un grupo de médicos, 24 noviembre 1957, "BME, 432, 434". ^
260. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso de la Pontificia Academia de las Ciencias sobre «Determinación del momento de la muerte», 14 diciembre 1989, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1990, pág. 9. ^
261. Cf. Pontificia Academia de las Ciencias, Declaración acerca del prolongamiento artificial de la vida y la determinación exacta del momento de la muerte, n. 1 ^
262. S. congr. Doc. Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 febrero 1987, en AAS 80 (1988) 75-76; Cf. JUAN PABLO II, A los participantes a la 35ª Asamblea general de la Asociación médica mundial, 29 octubre 1983, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1984, pág. n. 37. ^
263. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes a un Congreso del «Movimiento por la vida», 12 octubre 1985, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 670. ^
264. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 544; Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Veritatis splendor*, n. 13. ^
265. Cf. PÍO XII, A las congresistas de la Unión católica italiana de Obstetricia, 29 octubre 1951, en AAS 43 (1951) 838. «La Escritura precisa la prohibición del quinto mandamiento: "No hacer morir al inocente y al justo" (Ex 23, 7). El asesinato voluntario de un inocente es gravemente contrario a la dignidad del ser humano, a la «regla de oro», y a la santidad del Creador. La ley que prohíbe este homicidio tiene una validez universal: obliga a todos y a cada uno, siempre y en todo lugar» (CEC 2261). ^
266. «Una discriminación fundada sobre los diversos períodos de la vida no tiene una justificación mayor que cualquiera otra. El derecho a la vida permanece intacto en un anciano, aunque esté muy debilitado; un enfermo incurable no la ha perdido. No es menos legítimo en el pequeño apenas nacido que en el hombre maduro» (S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 [1974] 737-738). semanal en Lengua Española 1979, pág. 45. ^
267. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1979, pág. 45. ^
268. JUAN PABLO II, Al Congreso mundial de médicos católicos, 3 octubre 1982, en *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en Lengua Española 1982, pág. 663. ^
269. Cf. S. congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 545. «Todo hombre tiene el deber de conformar su vida al designo de Dios... La muerte voluntaria, o sea el suicidio... constituye, de parte del hombre, el rechazo a la voluntad de Dios y a su designio de amor. El suicidio, además, también es frecuentemente un rechazo al amor hacia sí mismo, negación de la natural aspiración a la vida, renuncia frente a los deberes de justicia y de caridad hacia el prójimo, hacia las varias comunidades y hacia la sociedad entera, si bien a veces intervienen -como se sabe- factores psicológicos que pueden atenuar o, sin más, quitar la responsabilidad. Se deberá, sin embargo, diferenciar del suicidio aquel sacrificio con el cual por una causa superior -como es la gloria de Dios, la salvación de las almas, o el servicio a los hermanos- se ofrece o se pone en peligro la propia vida» (O. c.). ^
270. Santa Sede, Carta de los derechos de la familia, art. 41a. ^
271. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 51; Cf. PABLO VI, A los participantes al XXIII Congreso nacional de la Unión de juristas católicos italianos en AAS 64 (1972) 776-779. ^

272. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes del «Movimiento por la vida», 25 enero 1986, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1986, pág. 165. [^]
273. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos internacionales de estudiosos, 3 noviembre 1979, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1979, pág. 673. [^]
274. EV, 4. [^]
275. Cf. JUAN PABLO II, A las Asociaciones médicas católicas italianas, 28 diciembre 1978, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1979, pág. 45; S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 744, n. 24. «Desde el siglo primero la Iglesia ha declarado la malicia moral de todo aborto provocado. Esta enseñanza no ha cambiado. Permanece invariable. El aborto directo, es decir, querido como un fin o como un medio, es gravemente contrario a la ley moral: No matar al niño con el aborto, y no suprimirlo después del nacimiento» (CEC 2271). [^]
276. Cf. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 739. [^]
277. Cf. PÍO XII, Al «Frente de la familia» y a las «Asociaciones de las familias numerosas», 27 noviembre 1951, en AAS 43 (1951) 859. [^]
278. Cf. JUAN PABLO II, A las participantes a un Congreso de Obstetricia, 26 enero 1980, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1980, pág. 222. [^]
279. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 744. n. 22. [^]
280. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre el aborto provocado, 18 junio 1974, en AAS 66 (1974) 744, n. 24. [^]
281. Código de Derecho Canónico, can. 1398. Latae sententiae significa que no es necesario que la excomunión sea pronunciada por la autoridad en cada caso singular. En ella incurre cualquiera que practique el aborto, por el simple hecho de procurarlo voluntariamente, y sabiendo que se haría objeto de este castigo. [^]
282. Cf. Código de Derecho Canónico, can. 871. [^]
283. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al 54° Curso de actualización de la Universidad Católica, 6 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1984, pág. 816. [^]
284. JUAN PABLO II, A los participantes al 54° Curso de actualización de la Universidad Católica, 6 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1984, Cf. JUAN PABLO II, A los participantes a un Curso de estudio sobre «preleucemia humana», 15 noviembre 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1986, pág. 131. g. 816. «Cualquiera que sean los motivos y los medios, la eutanasia directa consiste en poner fin a la vida de personas limitadas, enfermas o próximas a la muerte. Ella es moralmente inaceptable» (CEC 2276). [^]
285. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 545-546. [^]
286. Cf. PABLO VI, A los participantes al III Congreso mundial del «International College Psychosomatic Medicine», 18 septiembre 1975, en AAS 67 (1975) 545. [^]
287. S. Congr. Doc. Fe, Declaración sobre la Eutanasia, 5 mayo 1980, en AAS 72 (1980) 546. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al Congreso internacional sobre la asistencia a los moribundos, 17 de marzo de 1992, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1992, pág. 180. [^]
288. Cf. JUAN PABLO II, A dos grupos de trabajo promovidos por la Pontificia Academia de las Ciencias sobre los temas: "La prolongación artificial de la vida" y "Los problemas sanitarios del Tercer Mundo", 21 de octubre de 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1985, pág. 803. [^]
289. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes a un Curso de estudio sobre «preleucemia humana», 15 noviembre 1985, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1986, pág. 131. [^]
290. Cf. JUAN PABLO II, A los participantes al 54° Curso de actualización de la Universidad Católica, 6 septiembre 1984, en L'Osservatore Romano, Edición semanal en Lengua Española 1984, pág. 816. [^]
-

Comisión teológica internacional

El cristianismo y las religiones (1996)

Texto del documento aprobado «in forma specifica» por la Comisión teológica internacional(722)

Sumario

Introducción

1. Teología de las religiones (status quaestionis)

1.1. Objeto, método y finalidad

1.2. La discusión sobre el valor salvífico de las religiones

1.3. La cuestión de la verdad

1.4. La cuestión de Dios

1.5. El debate cristológico

1.6. Misión y diálogo interreligioso

2. Los presupuestos teológicos fundamentales

2.1. La iniciativa del Padre en la salvación

2.2. La única mediación de Jesús

2.2.1. Algunos temas neotestamentarios

2.2.2. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio

2.2.3. Conclusiones

2.3. La universalidad del Espíritu Santo

2.4. «Ecclesia, universale salutis sacramentum»

2.4.1. «Extra Ecclesiam nulla salus»

2.4.2. «Paschali mysterio consociati»

2.4.3. «Universale salutis sacramentum»

3. Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones

3.1. El valor salvífico de las religiones

3.2. La cuestión de la revelación

3.3. La verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista

3.4. Diálogo interreligioso y misterio de salvación

3.4.1. El sentido de Dios

3.4.2. El sentido del hombre

4. Conclusión: Diálogo y misión de la Iglesia

Introducción

1. La cuestión de las relaciones entre las religiones adquiere cada día mayor importancia. Varios factores contribuyen a dar actualidad a este problema. Ante todo la creciente interdependencia entre las diversas partes del mundo, que se manifiesta en diversos planos: la información a la que accede un número siempre mayor de personas en la mayoría de los países; las migraciones están lejos de ser recuerdo del pasado; la tecnología y la industria modernas han provocado intercambios hasta ahora desconocidos entre muchos países. Es claro que estos factores afectan de manera diversa a los diferentes continentes y naciones, pero en una u otra medida ninguna parte del mundo puede considerarse ajena a ellos.

2. Estos factores de comunicación e interdependencia entre los diversos pueblos y culturas han provocado una mayor conciencia de la pluralidad de las religiones del planeta, con los peligros y a la vez oportunidades que esto trae consigo. A pesar de la secularización, no ha desaparecido la religiosidad de los hombres de nuestro tiempo. Son conocidos los diversos fenómenos en los que esta religiosidad se manifiesta, a pesar de la crisis que en diversa medida afecta a las grandes religiones. La importancia de lo religioso en la vida humana y los crecientes encuentros entre los hombres y las culturas hacen necesario el diálogo interreligioso, en vista de los problemas y necesidades que afectan a la humanidad, para la iluminación del sentido de la vida y para una acción común en favor de la paz y de la justicia en el mundo. El cristianismo no queda de hecho ni puede quedar al margen de este encuentro y consiguiente diálogo entre las religiones. Si éstas han sido a veces y pueden ser todavía factores de división y de conflicto entre los pueblos, es de desear que en nuestro mundo aparezcan ante los ojos de todos como elementos de paz y de unión. El cristianismo ha de contribuir a que esto sea posible.

3. Para que este diálogo pueda ser fructífero hace falta que el cristianismo y en concreto la Iglesia católica procure aclarar cómo valora desde el punto de vista teológico las religiones. De esta valoración dependerá en gran medida la relación de los cristianos con las diversas religiones y sus adeptos, y el consiguiente diálogo que con ellas se establece en diversas formas. Las reflexiones que siguen tienen como objeto principal la elaboración de algunos principios teológicos que ayuden a esta valoración. Estos principios se proponen con clara conciencia de que hay muchas cuestiones todavía abiertas que requieren ulterior investigación y discusión. Antes de pasar a la exposición de estos principios creemos necesario trazar las líneas fundamentales del debate teológico actual. A partir de él se podrán entender mejor las propuestas que a continuación se formulan.

1. Teología de las religiones (status quaestionis)

1.1. Objeto, método y finalidad

4. La teología de las religiones no presenta todavía un estatuto epistemológico bien definido. En ello reside una de las razones determinantes de la actual discusión. En la teología católica anterior al Vaticano II se constatan dos líneas de pensamiento en relación con el problema del valor salvífico de las religiones. Una, representada por Jean Daniélou, Henri de Lubac y otros, piensa que las religiones se fundan en la alianza con Noé, alianza cósmica que comporta la revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia, y que es diversa de la alianza con Abraham. En cuanto mantienen los contenidos de esta alianza cósmica las religiones contienen valores positivos, pero, como tales, no tienen valor salvífico. Son «jalones de espera» (pierres d'attente), pero también «de tropiezo» (pierres d'achoppement), debido al pecado. De suyo van del hombre a Dios. Sólo en Cristo y en su Iglesia alcanzan su cumplimiento último y definitivo. La otra línea, representada por Karl Rahner, afirma que la oferta de la gracia, en el orden actual, alcanza a todos los

hombres, y que éstos tienen cierta conciencia, no necesariamente refleja, de su acción y de su luz. Dada la característica de socialidad propia del ser humano, las religiones, en cuanto expresiones sociales de la relación del hombre con Dios, ayudan a sus adeptos para la acogida de la gracia de Cristo («fides implícita») necesaria para la salvación, y para que se abran así al amor del prójimo que Jesús identificó con el amor de Dios. En este sentido pueden tener valor salvífico, aunque contengan elementos de ignorancia, de pecado y de perversión.

5. Actualmente gana fuerza la exigencia de un mayor conocimiento de cada religión antes de poder elaborar una teología de la misma. Ya que en cada tradición religiosa se encuentran elementos de origen y alcance bien diversos, la reflexión teológica debe limitarse a considerar fenómenos concretos y bien definidos, para evitar juicios globales y apriorísticos. De este modo, algunos propugnan una teología de la historia de las religiones; otros toman en consideración la evolución histórica de las religiones, sus especificidades respectivas, a veces incompatibles entre sí; otros reconocen la importancia del material fenomenológico e histórico, sin invalidar con todo el método deductivo; otros se niegan a dar un reconocimiento positivo global de las religiones.

6. En una época en que se aprecia el diálogo, la comprensión mutua y la tolerancia, es natural que aparezcan tentativas de elaborar una teología de las religiones a partir de criterios que sean aceptados por todos, es decir, que no sean exclusivos de una determinada tradición religiosa. Por ello no siempre se distinguen claramente las condiciones para el diálogo interreligioso y los presupuestos básicos de una teología cristiana de las religiones. Para huir del dogmatismo se buscan patrones exteriores, que permitan evaluar la verdad de una religión. Los esfuerzos realizados en esta dirección no llegan a convencer. Si la teología es «fides quaerens intellectum» no se ve cómo se puede abandonar el «principio dogmático» o reflexionar teológicamente prescindiendo de las propias fuentes.

7. Frente a esta situación una teología cristiana de las religiones tiene ante sí diversas tareas. En primer lugar el cristianismo deberá procurar comprenderse y evaluarse a sí mismo en el contexto de una pluralidad de religiones; deberá reflexionar en concreto sobre la verdad y la universalidad reivindicadas por él. En segundo lugar deberá buscar el sentido, la función y el valor propio de las religiones en la totalidad de la historia de la salvación. Finalmente la teología cristiana deberá estudiar y examinar las religiones concretas, con sus contenidos bien definidos, que deberán ser confrontados con los contenidos de la fe cristiana. Para ello es necesario establecer criterios que permitan una discusión crítica de este material y una hermenéutica que lo interprete.

1.2. La discusión sobre el valor salvífico de las religiones

8. La cuestión de fondo es la siguiente: ¿son las religiones mediaciones de salvación para sus miembros? Hay quienes dan a esta pregunta una respuesta negativa, más aún algunos ni siquiera ven sentido a su planteamiento. Otros dan una respuesta afirmativa, que a su vez da lugar a otras preguntas: ¿son mediaciones salvíficas autónomas o es la salvación de Jesucristo la que en ellas se realiza? Se trata por tanto de definir el estatuto del cristianismo y de las religiones como realidades socio-culturales en relación con la salvación del hombre. No se debe confundir esta cuestión con la de la salvación de los individuos, cristianos o no. No siempre se ha tenido debidamente en cuenta esta distinción.

9. Se ha intentado clasificar de muchas maneras las diferentes posiciones teológicas ante este problema. Veamos algunas de estas clasificaciones: Cristo contra las religiones, en las religiones, por encima de las religiones, junto a las religiones. Universo eclesiocéntrico o cristología exclusiva; universo cristocéntrico o cristología inclusiva; universo teocéntrico con una cristología normativa; universo teocéntrico con una cristología no normativa. Algunos teólogos adoptan la división tripartita exclusivismo, inclusivismo, pluralismo, que se presenta como paralela a otra: eclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo. Dado que tenemos que escoger una de estas clasificaciones para seguir nuestra reflexión, nos quedaremos con esta última, aunque la completaremos con las otras si fuera necesario.

10. El eclesiocentrismo exclusivista, fruto de un determinado sistema teológico, o de una comprensión errada de la frase «extra Ecclesiam nulla salus», no es defendido ya por los teólogos católicos, después de las claras afirmaciones de Pío XII y del Concilio Vaticano II sobre la posibilidad de salvación para quienes no pertenecen visiblemente a la Iglesia(723).

11. El cristocentrismo acepta que la salvación pueda acontecer en las religiones, pero les niega una autonomía salvífica debido a la unicidad y universalidad de la salvación de Jesucristo. Esta postura es sin duda la más común entre los teólogos católicos, aunque haya diferencias entre ellos. Procura conciliar la voluntad salvífica universal de Dios con el hecho de que todo hombre se realiza como tal dentro de una tradición cultural, que tiene en la religión respectiva su expresión más elevada y su fundamentación última.

12. El teocentrismo pretende ser una superación del cristocentrismo, un cambio de paradigma, una revolución copernicana. Esta posición brota, entre otras razones, de cierta mala conciencia debida a la unión de la acción misionera del pasado a la política colonial, aunque olvidando a veces el heroísmo que acompañó a la acción evangelizadora. Trata de reconocer las riquezas de las religiones y el testimonio moral de sus miembros, y, en última instancia, pretende facilitar la unión de todas las religiones para un trabajo conjunto por la paz y por la justicia en el mundo. Podemos distinguir un teocentrismo en el cual Jesucristo, sin ser constitutivo, se considera normativo de la salvación, y otro en el cual ni siquiera se reconoce a Jesucristo este valor normativo. En el primer caso, sin negar que otros puedan también mediar la salvación, se reconoce en Jesucristo el mediador que mejor la expresa; el amor de Dios se revela más claramente en su persona y en su obra, y así es el paradigma para los otros mediadores. Pero sin él no nos quedaríamos sin salvación, sólo sin su manifestación más perfecta. En el segundo caso, Jesucristo no es considerado ni como constitutivo ni como normativo para la salvación del hombre. Dios es trascendente e incomprensible, de modo que no lo podemos juzgar sus designios con nuestros patrones humanos. Así tampoco podemos evaluar o comparar los diversos sistemas religiosos. El «soteriocentrismo» radicaliza todavía más la posición teocéntrica, pues tiene menos interés en la cuestión sobre Jesucristo (ortodoxia) y más en el compromiso efectivo de cada religión con la humanidad que sufre (ortopraxis). De este modo el valor de las religiones está en promover el Reino, la salvación, el bienestar de la humanidad. Esta posición puede así caracterizarse como pragmática e inmanentista.

1.3. La cuestión de la verdad

13. Subyace a toda esta discusión el problema de la verdad de las religiones. Se nota hoy una tendencia a relegarlo a un segundo plano, desligándolo de la reflexión sobre el valor salvífico. La cuestión de la verdad acarrea serios problemas de orden teórico y práctico, ya que en el pasado tuvo consecuencias negativas en el encuentro entre las religiones. De ahí la tendencia a disminuir o a privatizar este problema, con la afirmación de que los criterios de verdad sólo valen para la respectiva religión. Algunos introducen una noción más existencial de la verdad, considerando sólo la conducta moral correcta de la persona, sin que tenga importancia el que sus creencias puedan ser condenadas. Se produce una cierta confusión entre «estar en la salvación» y «estar en la verdad». Debería pensarse más en la perspectiva cristiana de la salvación como verdad y del estar en la verdad como salvación. La omisión del discurso sobre la verdad lleva consigo la equiparación superficial de todas las religiones, vaciándolas en el fondo de su potencial salvífico. Afirmar que todas son verdaderas equivale a declarar que todas son falsas. Sacrificar la cuestión de la verdad es incompatible con la visión cristiana.

14. La concepción epistemológica subyacente a la posición pluralista utiliza la distinción de Kant entre noumenon y phaenomenon. Siendo Dios, o la Realidad última, trascendente e inaccesible al hombre, sólo podrá ser experimentado como fenómeno, expresado por imágenes y nociones condicionadas culturalmente; esto explica que representaciones diversas de la misma realidad no necesiten excluirse recíprocamente a priori. La cuestión de la verdad todavía se relativiza más con la introducción del concepto de verdad mitológica, que no implica adecuación con una realidad, sino que simplemente despierta en el sujeto una disposición adecuada a lo enunciado. Sin embargo hay que observar que expresiones tan contrastantes del noumenon acaban de hecho por disolverlo, vaciando el sentido de la verdad mitológica. Subyace también una concepción que separa radicalmente el Trascendente, el Misterio, el Absoluto, de sus representaciones; siendo todas ellas relativas, porque son imperfectas e inadecuadas,

no pueden reivindicar exclusividad en la cuestión de la verdad.

15. La búsqueda de un criterio para la verdad de una religión que, para ser aceptado por las otras religiones, debe situarse fuera de la misma, es tarea seria para la reflexión teológica. Ciertos teólogos evitan términos cristianos para hablar de Dios (Eternal One, Ultimate Reality, Real) o para designar la conducta correcta (Reality-centredness, y no Self-centredness). Pero se nota que tales expresiones o manifiestan una dependencia de una determinada tradición (cristiana) o se hacen tan abstractas que dejan de ser útiles. El recurso al humanum no convence por tratarse de un criterio meramente fenomenológico, que haría la teología de las religiones dependiente de la antropología dominante en la época. También se señala que hay que considerar como la religión verdadera la que consiga mejor, sea conciliar la finitud, la provisionalidad y la mutabilidad de su autocomprensión con la infinitud hacia la que apunta, sea reducir a la unidad (fuerza integrativa) la pluralidad de experiencias de la realidad y de las concepciones religiosas.

1.4. La cuestión de Dios

16. La posición pluralista pretende eliminar del cristianismo cualquier pretensión de exclusividad o superioridad con relación a las otras religiones. Para ello debe afirmar que la realidad última de las diversas religiones es idéntica, y, a la vez, relativizar la concepción cristiana de Dios en lo que tiene de dogmático y vinculante. De este modo distingue a Dios en sí mismo, inaccesible al hombre, y a Dios manifestado en la experiencia humana. Las imágenes de Dios son constituidas por la experiencia de la trascendencia y por el contexto socio-cultural respectivo. No son Dios, pero apuntan correctamente hacia él; esto puede decirse también de las representaciones no personales de la divinidad. Como consecuencia de ello, ninguna de ellas puede considerarse exclusiva. De ahí se sigue que todas las religiones son relativas, no en cuanto apuntan hacia el Absoluto, sino en sus expresiones y en sus silencios. Puesto que hay un único Dios y un mismo plan salvífico para la humanidad, las expresiones religiosas están ordenadas las unas a las otras y son complementarias entre sí. Siendo el Misterio universalmente activo y presente, ninguna de sus manifestaciones puede pretender ser la última y definitiva. De este modo la cuestión de Dios se halla en íntima conexión con la de la revelación.

17. También relacionado con la misma cuestión está el fenómeno de la oración, que se encuentra en las diversas religiones. ¿Es en definitiva el mismo destinatario el que es invocado en las oraciones de los fieles bajo nombres diversos? Divinidades y poderes religiosos, fuerzas personificadas de la naturaleza, de la vida y de la sociedad, proyecciones psíquicas o míticas, ¿representan todas ellas la misma realidad? ¿No se da aquí un paso indebido de una actitud subjetiva a un juicio objetivo? Puede haber una oración politeísta que se dirija al verdadero Dios, ya que un acto salvífico puede darse a través de una mediación errónea. Pero esto no significa el reconocimiento objetivo de esta mediación religiosa como mediación salvífica, aunque sí que esta oración auténtica fue suscitada por el Espíritu Santo(724).

1.5. El debate cristológico

18. Detrás de la problemática teo-lógica, que acabamos de ver, ha estado siempre presente la cuestión cristo-lógica, que ahora abordamos. Ambas están íntimamente conexas. Las tratamos separadamente debido a la complejidad del problema. La dificultad mayor del cristianismo se ha focalizado siempre en la «encarnación de Dios», que confiere a la persona y a la acción de Jesucristo las características de unicidad y universalidad en orden a la salvación de la humanidad. ¿Cómo puede un acontecimiento particular e histórico tener una pretensión universal? ¿Cómo entrar en un diálogo interreligioso, respetando todas las religiones y sin considerarlas de antemano como imperfectas e inferiores, si reconocemos en Jesucristo y sólo en él el Salvador único y universal de la humanidad? ¿No se podría concebir la persona y la acción salvífica de Dios a partir de otros mediadores además de Jesucristo?

19. El problema cristológico está esencialmente vinculado con el del valor salvífico de las religiones al que ya nos hemos referido. Nos centramos aquí un poco más en el estudio de las consecuencias cristológicas de las posiciones teocéntricas. Una consecuencia de ellas es el llamado «teocentrismo salvífico», que acepta un pluralismo de mediaciones salvíficas legítimas y verdaderas. Dentro de esta posición, como ya observábamos, un grupo de teólogos atribuye a Jesucristo un valor normativo, ya que su persona y su vida

revela, del modo más claro y decisivo, el amor de Dios a los hombres. La dificultad mayor de esta concepción está en que no ofrece, ni hacia dentro ni hacia fuera del cristianismo, una fundamentación de esta normatividad que se atribuye a Jesús.

20. Otro grupo de teólogos defiende un teo-centrismo salvífico con una cristología no normativa. Desvincular a Cristo de Dios priva al cristianismo de cualquier pretensión universalista de la salvación (y así se posibilitaría el diálogo auténtico con las religiones), pero implica tener que enfrentarse con la fe de la Iglesia y en concreto con el dogma de Calcedonia. Estos teólogos consideran que este último es una expresión históricamente condicionada por la filosofía griega, que debe ser actualizada porque impide el diálogo interreligioso. La encarnación sería una expresión no objetiva, sino metafórica, poética, mitológica. Pretende sólo significar el amor de Dios que se encarna en hombres y mujeres cuyas vidas reflejan la acción de Dios. Las afirmaciones de la exclusividad salvífica de Jesucristo pueden explicarse por el contexto histórico-cultural: cultura clásica (sólo una verdad cierta e inmutable), mentalidad escatológico-apocalíptica (profeta final, revelación definitiva), y actitud de una minoría (lenguaje de supervivencia, un único salvador).

21. La consecuencia más importante de esta concepción es que Jesucristo no puede ser considerado el único y exclusivo mediador. Sólo para los cristianos es la forma humana de Dios, que posibilita adecuadamente el encuentro del hombre con Dios, aunque sin exclusividad. Es totus Deus, porque es el amor activo de Dios en esta tierra, pero no totum Dei, pues no agota en sí el amor de Dios. Podríamos decir también: totum Verbum, sed non totum Verbi. Siendo el Logos mayor que Jesús, puede encarnarse también en los fundadores de otras religiones.

22. Esta misma problemática vuelve cuando se afirma que Jesús es Cristo, pero Cristo es más que Jesús. Esto facilita sobremedida la universalización de la acción del Logos en las religiones. Pero los textos neotestamentarios no conciben al Logos de Dios prescindiendo de Jesús. Otro modo de argumentar en esta misma línea consiste en atribuir al Espíritu Santo la acción salvífica universal de Dios, que no llevaría necesariamente a la fe en Jesucristo.

1.6. Misión y diálogo interreligioso

23. Las diferentes posiciones ante las religiones provocan comprensiones diversificadas con relación a la actividad misionera de la Iglesia y con relación al diálogo interreligioso. Si las religiones son sin más caminos para la salvación (posición pluralista), entonces la conversión deja de ser el objetivo primero de la misión, ya que lo importante es que cada uno, animado por el testimonio de los otros, viva profundamente su propia fe.

24. La posición inclusivista ya no considera la misión como tarea para impedir la condenación de los no evangelizados (posición exclusivista). Incluso reconociendo la acción universal del Espíritu Santo, observa que ésta, en la economía salvífica querida por Dios, posee una dinámica encarnatoria que la lleva a expresarse y objetivarse. De esta manera la proclamación de la palabra conduce esta misma dinámica a su plenitud. No significa sólo una tematización de la trascendencia, sino la mayor realización de la misma, al colocar al hombre ante una decisión radical. El anuncio y la aceptación explícita de la fe hace crecer las posibilidades de salvación y también la responsabilidad personal. Además, la misión se considera hoy como tarea dirigida no sólo a los individuos, sino sobre todo a los pueblos y a las culturas.

25. El diálogo interreligioso se fundamenta teológicamente sea en el origen común de todos los seres humanos creados a imagen de Dios, sea en el destino común que es la plenitud de la vida en Dios, sea en el único plan salvífico divino a través de Jesucristo, sea en la presencia activa del Espíritu divino entre los adeptos de otras tradiciones religiosas(725). La presencia del Espíritu no se da del mismo modo en la tradición bíblica y en las otras religiones, porque Jesucristo es la plenitud de la revelación. Pero experiencias y percepciones, expresiones y comprensiones diversas, provenientes tal vez del mismo «acontecimiento trascendental», valoran sobremedida el diálogo interreligioso. Exactamente a través de él puede desarrollarse el propio proceso de interpretación y de comprensión de la acción salvífica de Dios.

26. «Una fe que no se ha hecho cultura es una fe que no ha sido plenamente recibida, no ha sido enteramente pensada, no ha sido fielmente vivida»(726). Estas palabras de Juan Pablo II en una carta al Cardenal Secretario de Estado (20 de mayo de 1982) dejan clara la importancia de la inculturación de la fe. Se constata que la religión es el corazón de toda cultura, como instancia de sentido último y fuerza estructurante fundamental. De este modo la inculturación de la fe no puede prescindir del encuentro con las religiones, que se debería dar sobre todo a través del diálogo interreligioso(727).

2. Los presupuestos teológicos fundamentales

27. El precedente «status quaestionis» ha mostrado cómo las diferentes aproximaciones a la teología de las religiones y al valor salvífico de las mismas dependen en una gran medida de lo que se piense sobre la voluntad salvífica universal de Dios Padre, a quien el Nuevo Testamento atribuye la iniciativa de la salvación, la única mediación de Cristo, la universalidad de la acción del Espíritu Santo y su relación con Jesús, la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación. La respuesta a las preguntas planteadas requiere una breve reflexión sobre estas cuestiones teológicas fundamentales.

2.1. La iniciativa del Padre en la salvación

28. Solamente a la luz del designio divino de salvación de los hombres, que no conoce fronteras de pueblos ni razas, tiene sentido abordar el problema de la teología de las religiones. El Dios que quiere salvar a todos es el Padre de nuestro Señor Jesucristo. El designio de salvación en Cristo precede a la creación del mundo (cf. Ef 1, 3-10), y se realiza con el envío de Jesús al mundo, prueba del amor infinito y de la ternura que el Padre tiene por la humanidad (cf. Jn 3, 16-17; 1 Jn 4, 9-10, etc.). Este amor de Dios llega hasta la «entrega» de Cristo a la muerte por la salvación de los hombres y para la reconciliación del mundo (cf. Rom 5, 8-11; 8, 3. 32; 2 Cor 5, 18-19, etc.). La paternidad de Dios, que en general en el Nuevo Testamento se relaciona con la fe en Jesús, se abre a perspectivas más amplias en algunos pasajes (cf. Ef 3, 14-15; 4, 6). Dios lo es de los judíos y de los gentiles (cf. Rom 3, 29). La salvación de Dios, que es Jesús, se presenta a todas las naciones (cf. Lc 2, 30; 3, 6; Hech 28, 28).

29. La iniciativa del Padre en la salvación es afirmada en 1 Jn 4, 14: «El Padre ha enviado a su Hijo como Salvador del mundo». Dios, «el Padre de quien todo proviene» (1 Cor 8, 6), es el origen de la obra de salvación realizada por Cristo. El título de «Salvador», con el que Cristo es frecuentemente nombrado (cf. Lc 2, 11; Jn 4, 42; Hech 5, 31, etc.) es dado con prioridad a Dios en algunos escritos del Nuevo Testamento (cf. 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10; 3, 4; Jud 25), sin que por ello se lo excluya de Cristo (cf. Tit 1, 4; 2, 13; 3, 6). Según 1 Tim 2, 3-4 «Dios, nuestro salvador..., quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad». La voluntad salvífica no conoce restricciones, pero va unida al deseo de que los hombres conozcan la verdad, es decir se adhieran a la fe (cf. 1 Tim 4, 10, Dios es «el salvador de todos los hombres, pero especialmente de los que creen»). Esta voluntad de salvación tiene por tanto como consecuencia la necesidad del anuncio. Está ligada por otra parte a la única mediación de Cristo (cf. 1 Tim 2, 5-6), a la que en seguida nos referiremos.

30. Dios Padre es a la vez el término hacia el que todo camina. El último fin de la acción creadora y salvadora se realizará cuando hayan sido sometidas al Hijo todas las cosas; «entonces también el Hijo se someterá a aquel que le ha sometido todas las cosas, para que Dios sea todo en todas las cosas» (1 Cor 15, 28).

31. El A.T. conoce ya alguna prefiguración de esta universalidad que sólo en Cristo se revelará plenamente. Todos los hombres, sin excepción, han sido creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gén 1, 26s; 9, 6); dado que en el NT la imagen de Dios es Cristo (2 Cor 4, 4; Col 1, 15) se puede pensar en una determinación de todos los hombres hacia Cristo. La alianza de Dios con Noé abraza a todos los seres vivos de la tierra (cf. Gén 9, 9. 12. 17s). En Abraham «serán bendecidos todos los linajes de la tierra» (Gén 12, 3; cf. 18, 18); esta bendición para todos viene también por los descendientes de Abraham, a causa de la obediencia de éste (cf. Gén 22, 17-18; 26, 4-5; 28, 14). El Dios de Israel ha sido reconocido como tal por algunos extranjeros (cf. Jos 2; 1 Re 10, 1-13; 17, 17-24, 2 Re 5, 1-27). En el Deutero- y Tritoisaiás se encuentran también textos que hacen referencia a la salvación de los pueblos en el contexto de la

salvación del pueblo de Israel (cf. Is 42, 1-4; 49, 6-8; 66, 18-21, etc., las ofrendas de los pueblos serán aceptadas por Dios como las ofrendas de los israelitas; también Sal 86; 47, 10, «los príncipes de los pueblos se unen al pueblo del Dios de Abraham»). Se trata de una universalidad que tiene a Israel como centro. También la Sabiduría se dirige a todos sin distinción de pueblos o razas (cf. Prov 1, 20-23; 8, 2-11; Sab 6, 1-10. 21, etc.).

2.2. La única mediación de Jesús

2.2.1. Algunos temas neotestamentarios

32. Ya hemos notado que la voluntad de salvación de Dios Padre se une a la fe en Jesús. Él es el único en quien el designio salvador se realiza: «No hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros podamos salvarnos» (Hech 4, 12). Que la salvación se adquiere sólo por la fe en Jesús es una afirmación constante en el Nuevo Testamento. Precisamente quienes creen en Cristo son la verdadera descendencia de Abraham (cf. Rom 9, 6-7; Gál 3, 29; Jn 8, 31-58; Lc 1, 55). La bendición de todos en Abraham encuentra su sentido en la bendición de todos en Cristo.

33. Según el evangelio de Mateo, Jesús se ha sentido especialmente enviado al pueblo de Israel (Mt 15, 24; cf. Mt 10, 5-6). Estas afirmaciones responden a la presentación peculiar de Mateo de la historia de la salvación: la historia de Israel está orientada a su cumplimiento en Cristo (cf. Mt 1, 22-23; 2, 5-6. 15. 17-18. 23), y la perfección de las promesas divinas se realizará cuando hayan pasado el cielo y la tierra y todo se haya cumplido (cf. Mt 5, 18). Este cumplimiento se ha iniciado ya en los acontecimientos escatológicos de la muerte (cf. Mt 27, 51-53) y resurrección (cf. Mt 28, 2-4) de Cristo. Pero Jesús no excluye a los gentiles de la salvación: alaba la fe de algunos de ellos, que no se encuentra en Israel (cf. Mt 8, 10; Lc 7, 9, el centurión; Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-30, la siriofenicia); vendrán de oriente y de occidente a sentarse a la mesa en el reino mientras los hijos del reino serán echados fuera (Mt 8, 11-12; Lc 13, 18-29, cf. 11, 20-24). Jesús resucitado da a los once discípulos una misión universal (cf. Mt 28, 16-20; Mc 16, 15-18; Hech 1, 8). La primera Iglesia empieza pronto la misión a los gentiles, por inspiración divina (Hech 10, 34). En Cristo no hay diferencia entre judíos y gentiles (Gál 4, 24; Col 3, 11).

34. En un primer sentido, la universalidad de la obra salvadora de Jesús se funda en que su mensaje y su salvación se dirigen a todos los hombres y todos pueden acogerla y recibirla en la fe. Pero en el N.T. encontramos otros textos que parecen mostrar que la significación de Jesús va más allá, de algún modo es previa a la acogida de su mensaje por parte de los fieles.

35. Debemos notar ante todo que todo cuanto existe ha sido hecho por medio de Cristo (cf. 1 Cor 8, 6; Jn 1, 3. 10; Heb 1, 2). Según Col 1, 15-20 todo ha sido creado en él, mediante él y todo camina hacia él. Este mismo texto muestra que esta causalidad de Cristo en la creación está en relación con la mediación salvadora, hacia la cual se dirige. Jesús es el primogénito de la creación y el primogénito de entre los muertos; parece que en la segunda primogenitura alcanza la primera todo su sentido. La recapitulación de todo en Cristo es el último designio de Dios Padre (cf. Ef 1, 10). En esta universalidad se distingue la actuación especial de Cristo en la Iglesia: «Bajo sus pies sometió todas las cosas y le constituyó Cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1, 22-23; cf. Col 1, 17).

El paralelismo paulino entre Adán y Cristo (cf. 1 Cor 15, 20-22. 44-49; Rom 5, 12-21) parece apuntar hacia idéntica dirección. Si existe una relevancia universal del primer Adán, en cuanto primer hombre y primer pecador, también Cristo ha de tener una significación salvífica para todos, aunque no se expliciten con claridad los términos de la misma. La vocación de todo hombre, que ahora lleva la imagen del Adán de tierra, es hacerse imagen del Adán celeste.

36. «[La Palabra] era la luz verdadera que ilumina a todo hombre al venir a este mundo» (Jn 1, 9)(728). Es Jesús en cuanto Logos encarnado el que ilumina a todos los hombres. El Logos ha ejercido ya la mediación creadora, no sin referencia a la encarnación y salvación futuras, y por ello Jesús viene a los suyos, que no lo reciben (cf. Jn 1, 3-4. 10. 11). Jesús anuncia un culto a Dios en espíritu y en verdad, que va más allá de Jerusalén y del monte Garizim (cf. Jn 4, 21-24), reconocido por la confesión de los

samaritanos: «Éste es verdaderamente el salvador del mundo» (Jn 4, 42).

37. La mediación única de Jesucristo se relaciona con la voluntad salvífica universal de Dios en 1 Tim 2, 5-6: «No hay más que un solo Dios y un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo en rescate por todos». La unicidad del mediador (cf. también Heb 8, 6; 9, 15; 12, 24) corresponde a la unicidad del Dios que quiere salvar a todos. El mediador único es el hombre Cristo Jesús; también aquí se trata de la significación universal de Jesús en cuanto es el Hijo de Dios encarnado. Es el mediador entre Dios y los hombres porque es el Hijo hecho hombre que se ha entregado a la muerte en rescate por todos.

38. En el discurso de Pablo en el Areópago (Hech 17, 22-31) se muestra con claridad que la conversión a Cristo implica una ruptura con el pasado. Las religiones han llevado de hecho a los hombres a la idolatría. Pero a la vez parece reconocerse la autenticidad de una búsqueda filosófica que, si no ha llegado al conocimiento del verdadero Dios, no por ello estaba en un camino completamente equivocado. La búsqueda a tientas de Dios, responde a los designios de la providencia; parece que habrá de tener también aspectos positivos. ¿Hay relación con el Dios de Jesucristo también antes de la conversión (cf. Hech 10, 34)? No hay una actitud cerrada del NT hacia todo lo que no proviene de la fe en Cristo; la apertura se puede manifestar también a los valores religiosos (cf. Flp 4, 8).

39. El Nuevo Testamento nos muestra a la vez la universalidad de la voluntad salvífica de Dios y la vinculación de la salvación a la obra redentora de Cristo Jesús, único mediador. Los hombres alcanzan la salvación en cuanto reconocen y aceptan en la fe a Jesús el Hijo de Dios. A todos sin excepción se dirige este mensaje. Pero algunos pasajes parecen insinuar que existe una significación salvadora de Jesús para todo hombre, que puede llegar incluso a aquellos que no lo conocen. Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos eterno no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario.

2.2.2. Motivos de la tradición recogidos en el reciente magisterio

40. La significación universal de Cristo se ha expresado de modos diversos en la tradición de la Iglesia, ya desde los tiempos más antiguos. Seleccionamos algunos temas que han encontrado eco en los recientes documentos magisteriales, sobre todo en el Concilio Vaticano II.

41. Los semina Verbi. Fuera de los límites de la Iglesia visible, y en concreto en las diferentes religiones se pueden hallar «semillas del Verbo»; el motivo se combina con frecuencia con el de la luz que ilumina a todo hombre y con el de la preparación evangélica(729).

42. La teología de las semillas del Verbo arranca de san Justino. Frente al politeísmo del mundo griego, Justino ve en la filosofía una aliada del cristianismo, porque ha seguido la razón; ahora bien, esta razón se encuentra en su totalidad solamente en Jesucristo, el Logos en persona. Solamente los cristianos lo conocen en su integridad(730). Pero de este Logos ha participado todo el género humano. Por ello desde siempre ha habido quien ha vivido de acuerdo con el Logos, y en este sentido ha habido «cristianos», aunque han tenido sólo el conocimiento según una parte del Logos seminal(731). Hay mucha diferencia entre la semilla de algo y la cosa misma. Pero de todas maneras la presencia parcial y seminal del Logos es don y gracia divina. El Logos es el sembrador de estas «semillas de verdad»(732).

43. Para Clemente Alejandrino el hombre es racional en cuanto participa de la razón verdadera que gobierna el universo, el Logos. Tiene acceso pleno a esta razón si se convierte y sigue a Jesús, el Logos encarnado(733). Con la encarnación el mundo se ha llenado de las semillas de salvación(734). Pero existe también una siembra divina desde el comienzo de los tiempos, que ha hecho que partes diversas de la verdad estén entre los griegos y entre los bárbaros, en especial en la filosofía considerada en su conjunto(735), aunque junto a la verdad no haya faltado la cizaña(736). La filosofía ha tenido para los griegos una función semejante a la de la ley para los hebreos, ha sido una preparación para la plenitud de Cristo(737). Pero hay una diferencia clara entre la acción de Dios en estos filósofos y en el Antiguo

Testamento. Por otra parte, sólo en Jesús, luz que ilumina a todo hombre, se puede contemplar el Logos perfecto, la verdad entera. Los fragmentos de verdad pertenecen al todo(738).

44. Justino y Clemente coinciden en señalar que estos fragmentos de la verdad total conocidos por los griegos provienen, en parte al menos, de Moisés y los profetas. Éstos son más antiguos que los filósofos(739). De ellos, según los planes de la providencia, han «robado» los griegos, que no han sabido dar gracias por lo que han recibido(740). Este conocimiento de la verdad no está por tanto sin relación con la revelación histórica que encontrará su plenitud en la encarnación de Jesús.

45. Ireneo no hace uso directamente de la idea de las semillas del Verbo. Pero subraya fuertemente que en todos los momentos de la historia el Logos ha estado junto a los hombres, los ha acompañado, en previsión de la encarnación(741); con ésta, trayéndose a sí mismo, Jesús ha traído toda la novedad. La salvación está ligada por tanto a la aparición de Jesús, aunque ésta hubiera sido ya anunciada y sus efectos de algún modo se hayan anticipado(742).

46. El Hijo de Dios se ha unido a todo hombre(743). La idea se repite con frecuencia en los Padres, que se inspiran en algunos pasajes del Nuevo Testamento. Uno de los que ha dado lugar a esta interpretación es la parábola de la oveja perdida (cf. Mt 18, 12-24; Lc 15, 1-7): ésta es identificada con el género humano extraviado, que Jesús ha venido a buscar. Con la ascensión de la naturaleza humana el Hijo ha puesto sobre sus hombros la humanidad entera, para presentarla al Padre. Así se expresa Gregorio de Nisa: «Esta oveja somos nosotros, los hombres... el Salvador toma sobre sus espaldas la oveja entera, pues... ya que se había perdido toda entera, toda entera es reconducida. El pastor la lleva en sus hombros, es decir, en su divinidad... Habiendo tomado sobre él esta oveja, la hace uno con él»(744). También Jn 1, 14, «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» se ha interpretado en no pocas ocasiones en el sentido de habitar «dentro de nosotros», es decir, en el interior de cada hombre; del estar él en nosotros se pasa fácilmente a nuestro estar en él(745). Conteniéndonos a todos en él nos puede reconciliar a todos con Dios Padre(746). En su humanidad glorificada todos podemos encontrar la resurrección y el descanso(747).

47. No olvidan los Padres que esta unión de los hombres en el cuerpo de Cristo se produce sobre todo en el bautismo y la eucaristía. Pero la unión de todos en Cristo por su ascensión de nuestra naturaleza constituye un presupuesto objetivo a partir del cual el creyente crece en la unión personal con Jesús. La significación universal de Cristo se muestra también para los primeros cristianos en el hecho de que libera al hombre de los príncipes de este mundo que lo encierran en lo particular y lo nacional(748).

48. La dimensión cristológica de la imagen. Según el Concilio Vaticano II Jesús es el «hombre perfecto» en cuyo seguimiento el hombre se hace más hombre(749). Indica además que sólo «in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit»(750). Entre otros fundamentos de esta afirmación se señala un pasaje de Tertuliano según el cual en la plasmación de Adán del barro de la tierra Dios pensaba ya en Cristo que se debía encarnar(751). Ya Ireneo había señalado que el Verbo, artífice de todo, había prefigurado en Adán la futura economía de la humanidad de la que él mismo se habría revestido(752). Aunque son muy varias las interpretaciones patrísticas de la imagen, no se puede despreciar esta corriente que ve en el Hijo que se ha de encarnar (y ha de morir y resucitar) el modelo según el cual Dios ha hecho el primer hombre. Si el destino del hombre es llevar la imagen del celeste (1 Cor 15, 49) no parece equivocado pensar que en todo hombre tiene que haber una cierta disposición interna hacia este fin.

2.2.3. Conclusiones

49. a) Sólo en Jesús pueden los hombres salvarse, y por ello el cristianismo tiene una clara pretensión de universalidad. El mensaje cristiano se dirige por tanto a todos los hombres y a todos ha de ser anunciado.

b) Algunos textos del Nuevo Testamento y de la más antigua tradición dejan entrever una significación universal de Cristo que no se reduce a la que acabamos de mencionar. Con su venida al mundo Jesús ilumina a todo hombre, es el Adán último y definitivo al que todos son llamados a conformarse, etc. La

presencia universal de Jesús aparece de manera algo más elaborada en la antigua doctrina del *Éuò òðãñiáóêêüò*. Pero aún ahí se distingue claramente entre la aparición plena del Logos en Jesús y la presencia de sus semillas en quienes no le conocen. Esta presencia, siendo real, no excluye el error ni la contradicción(753). A partir de la venida de Jesús al mundo, y sobre todo a partir de su muerte y resurrección, se entiende el sentido último de la cercanía del Verbo a todos los hombres. Jesús lleva la historia entera hacia su cumplimiento(754).

c) Si la salvación está ligada a la aparición histórica de Jesús, para nadie puede ser indiferente la adhesión personal a él en la fe. Solamente en la Iglesia, que está en continuidad histórica con Jesús, puede vivirse plenamente su misterio. De ahí la necesidad ineludible del anuncio de Cristo por parte de la Iglesia.

d) Otras posibilidades de «mediación» salvífica no pueden verse nunca desligadas del hombre Jesús, el mediador único. Será más difícil determinar cómo se relacionan con Jesús los hombres que no lo conocen, las religiones. Se hace necesaria la mención de los caminos misteriosos del Espíritu, que da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual(755), y cuya obra no puede no referirse a Cristo(756). En el contexto de la actuación universal del Espíritu de Cristo se ha de situar la cuestión del valor salvífico de las religiones en cuanto tales.

e) Siendo Jesús el único mediador, que lleva a cabo el designio salvador del único Dios Padre, la salvación para todos los hombres es única y la misma: la plena configuración con Jesús y la comunión con él en la participación en su filiación divina. Hay que excluir por consiguiente la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y los que no creen en él. No puede haber caminos para ir a Dios que no confluyan en el único camino que es Cristo (cf. Jn 14, 6).

2.3. La universalidad del Espíritu Santo

50. La universalidad de la acción salvífica de Cristo no puede entenderse sin la acción universal del Espíritu Santo. Un primer elemento de esta universalidad de la obra del Espíritu se encuentra ya en la creación. El AT nos muestra el Espíritu de Dios sobre las aguas (Gén 1, 2). Y el libro de la Sabiduría 1, 7, señala que «el Espíritu del Señor llenó toda la tierra, y él que todo lo mantiene unido, sabe cuánto se dice».

51. Si esto se puede decir de todo el universo, vale especialmente para el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, según Gén 1, 26-27. Dios hace al hombre para estar presente en él, para tener en él su morada; mirar a uno con benevolencia, estar junto a él, quiere decir ser amigo suyo. Así se puede hablar de la amistad original, «amicitia originalis», del hombre con Dios y de Dios con el hombre(757) como fruto de la acción del Espíritu. La vida en general y la del hombre en particular se pone en relación más o menos explícita con el Espíritu de Dios en varios lugares del Antiguo Testamento (cf. Sal 104, 29-30; Job 34, 14-15; Ecle 12, 7). Juan Pablo II pone en relación con la comunicación del Espíritu la creación del hombre a imagen de Dios y en la amistad divina(758).

52. La tragedia del pecado consiste en que en lugar de la cercanía entre Dios y el hombre viene la distancia. El espíritu de las tinieblas ha presentado a Dios como enemigo del hombre, como amenaza (cf. Gén 3, 4-5)(759). Pero Dios se ha acercado al hombre a través de las diversas alianzas de que ya nos habla el AT. La imagen y la semejanza significa desde el principio capacidad de relación personal con Dios y, por tanto, capacidad de alianza. Así Dios se ha acercado gradualmente a los hombres, a través de las diversas alianzas con Noé (cf. Gén 7, 1ss), con Abraham y con Moisés, con los que Dios se ha hecho amigo (Sant 2, 23; Éx 33, 11).

53. En la Alianza Nueva Dios se acercó tanto al hombre que envió a su Hijo al mundo, encarnado por obra del Espíritu Santo en el seno de la Virgen María. La Nueva Alianza, al contrario de la precedente, no es de la letra, sino del Espíritu (2 Cor 3, 6). Es la alianza nueva y universal, la alianza de la universalidad del Espíritu. La universalidad quiere decir «versus unum», hacia uno. La misma palabra «espíritu» quiere decir movimiento, y éste incluye el «hacia», la dirección. El Espíritu es llamado *âyváieò*, (Hech 1, 8), y la *âyváieò* incluye la posibilidad de una dirección. De las palabras de Jesús sobre el Espíritu Paráclito se deduce que

el «ser hacia» se refiere a Jesús.

54. La conexión estrecha entre el Espíritu y Cristo se manifiesta en la unción de Jesús. Jesucristo significa precisamente Jesús es el Ungido de Dios con la unción que es el Espíritu: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido...» (Lc 4, 16; Is 61, 1-2). Dios ha ungido a Jesús «con el Espíritu Santo y con poder», y así «pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo» (Hech 10, 38). Como dice Ireneo «en el nombre de Cristo se sobreentiende el que unge, el que es ungido y la misma unción con la que es ungido. El que unge es el Padre, el ungido es el Hijo, en el Espíritu que es la unción. Como dice la Palabra por medio de Isaías: "El Espíritu del Señor está sobre mí porque me ha ungido" (Is 61, 1-2), significando el Padre que unge, el Hijo ungido, y la unción que es el Espíritu»(760).

55. La universalidad de la alianza del Espíritu es por tanto la de la alianza en Jesús. El se ha ofrecido al Padre en virtud del Espíritu eterno (Heb 9, 14), en el que ha sido ungido. Esta unción se extiende al Cristo total, a los cristianos ungidos por el Espíritu, y a la Iglesia. Ignacio de Antioquía señaló ya que Jesús recibió el ungüento «para inspirar incorrupción a su Iglesia»(761). Jesús ha sido ungido en el Jordán, según Ireneo, «para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción»(762). Gregorio de Nisa lo ha expresado con una imagen profunda y bella: «La noción de unción sugiere... que no hay ninguna distancia entre el Hijo y el Espíritu. De hecho, como entre la superficie del cuerpo y la unción del aceite, ni la razón ni la sensación conocen intermediarios, igualmente es inmediato el contacto del Hijo con el Espíritu; por tanto, el que está a punto de entrar en contacto con el Hijo mediante la fe, debe necesariamente entrar antes en contacto con el aceite. Ninguna parte carece del Espíritu Santo»(763). El Cristo total incluye en cierto sentido a todo hombre, porque Cristo se ha unido a todos los hombres(764). El mismo Jesús dice: «Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40).

56. La Iglesia es el lugar privilegiado de la acción del Espíritu. En ella, cuerpo de Cristo, el Espíritu suscita los diversos dones para utilidad común (cf. 1 Cor 12, 4-11). Es conocida la formulación de Ireneo: «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia»(765). Y san Juan Crisóstomo: «Si el Espíritu Santo no estuviera presente no existiría la Iglesia; si existe la Iglesia, esto es un signo abierto de la presencia del Espíritu»(766).

57. Algunos pasajes del N.T. parecen insinuar el alcance universal de la acción del Espíritu, siempre en relación con la misión evangelizadora de la Iglesia que ha de llegar a todos los hombres. El Espíritu Santo precede y guía la predicación, está en el origen de la misión a los paganos (Hech 10, 19. 44-47). La superación del pecado de Babel tendrá lugar en el Espíritu. Al contrario de la tentativa de los constructores de la torre de Babel, que con sus propios esfuerzos quieren llegar al cielo, la morada de Dios, ahora el Espíritu Santo baja del cielo como un don, y da la posibilidad de hablar todas las lenguas y de escuchar cada uno en la suya propia las grandezas de Dios (cf. Hech 2, 1-11). La torre de Babel era un esfuerzo para realizar la unidad sin universalidad: «Hagámonos un nombre [un signo de unidad], de lo contrario nos dispersaremos por toda la tierra» (Gén 11, 4). Pentecostés fue el don de la universalidad en la unidad: «Todos fueron llenos de Espíritu Santo y empezaron a hablar lenguas diversas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hech 2, 4). En el don del Espíritu de Pentecostés se ha de ver también la perfección de la alianza del Sinaí (cf. Éx 19, 1ss), que pasa así a ser universal.

58. El don del Espíritu es el don de Jesús resucitado y subido al cielo a la derecha del Padre (Hech 2, 32; cf. Jn 14, 15. 26; 15, 26; 16, 7; 20, 22); se trata de una enseñanza constante en el Nuevo Testamento. La misma resurrección de Jesús se realiza con la intervención del Espíritu (cf. Rom 1, 4; 8, 11). El Espíritu Santo nos es dado como Espíritu de Cristo, Espíritu del Hijo (cf. Rom, 8, 9; Gál 4, 6; Flp 1, 19; Hech 16, 7). No se puede por tanto pensar en una acción universal del Espíritu que no esté en relación con la acción universal de Jesús. Los Padres no han dejado de ponerlo de relieve(767). Sólo por la acción del Espíritu los hombres podemos ser conformados con la imagen de Jesús resucitado, nuevo Adán, en quien el hombre adquiere definitivamente la dignidad a que estaba llamado desde los orígenes: «Y todos nosotros, con el rostro descubierto, reflejando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados en esta misma imagen, de gloria en gloria, según la acción del Espíritu» (2 Cor 3, 18). El hombre que ha sido creado a imagen de Dios, por la presencia del Espíritu es renovado a imagen de Dios (o de Cristo) según

la acción del Espíritu. El Padre es el pintor; el Hijo es el modelo según el cual el hombre es pintado; el Espíritu Santo es el pincel con que es pintado el hombre en la creación y en la redención.

59. Por ello el Espíritu Santo lleva a Cristo. El Espíritu Santo dirige a todos los hombres hacia Cristo, el Ungido. Cristo, a su vez, los dirige hacia el Padre. Nadie va al Padre si no es por Jesús, porque él es el camino (Jn 14, 6), pero es el Espíritu Santo el que guía a los discípulos a la verdad entera (Jn 16, 12-13). La palabra «guiará» (ἡγήσεται) incluye el camino (ὁ δόμος). El Espíritu Santo guía por tanto por el camino que es Jesús, que lleva al Padre. Por ello nadie puede decir «Jesús es Señor» si no es bajo la acción del Espíritu Santo (1 Cor 12, 3). Y la terminología del Paráclito, usada por Juan, nos indica que el Espíritu es el abogado en el juicio que comenzó en Jerusalén y continúa en la historia. El Espíritu Paráclito defenderá a Jesús de las acusaciones de que es objeto en sus discípulos (cf. Jn 16, 8-11). El Espíritu Santo es así el testigo de Cristo, y por él lo pueden ser los discípulos: «El dará testimonio de mí, y también vosotros seréis testigos, porque habéis estado conmigo desde el comienzo» (Jn 15, 26-27).

60. El Espíritu por tanto es don de Jesús y lleva a él, aunque el camino concreto por el que conduce a los hombres es conocido sólo por Dios. El Vaticano II lo ha formulado con claridad: «Cristo ha muerto por todos, y la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina; por ello debemos creer que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual»(768). No tiene sentido afirmar una universalidad de la acción del Espíritu que no se encuentre en relación con la significación de Jesús, el Hijo encarnado, muerto y resucitado. Más bien en virtud de la obra del Espíritu pueden todos los hombres entrar en relación con Jesús que vivió, murió y resucitó en un lugar y en un tiempo concretos. Por otro lado la acción del Espíritu no se limita a las dimensiones íntimas y personales del hombre, sino también a las sociales: «Este Espíritu es el mismo que ha actuado en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesús, y obra en la Iglesia. No es por tanto una alternativa a Cristo, ni llena una especie de vacío, como a veces se presume que existe, entre Cristo y el Logos. Lo que el Espíritu obra en el corazón de los hombres, o en la historia de los pueblos, en las culturas o religiones, asume un papel de preparación evangélica y no puede no referirse a Cristo»(769).

61. El ámbito privilegiado de la acción del Espíritu es la Iglesia, cuerpo de Cristo. Pero todos los pueblos son llamados, de varios modos, a la unidad del pueblo de Dios que el Espíritu promueve: «Este carácter de universalidad que adorna y distingue el pueblo de Dios es don del mismo Señor, y con ella la Iglesia católica, eficaz y constantemente, tiende a recapitular toda la humanidad, con todos sus bienes, en Cristo cabeza, en la unidad de su Espíritu... Todos los hombres por tanto están llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal, y a la cual de varios modos pertenecen o se ordenan los fieles católicos, los otros creyentes en Cristo y también en fin todos los hombres, llamados por la gracia de Dios a la salvación»(770). Es la misma universalidad de la acción salvífica de Cristo y del Espíritu la que lleva a preguntarse sobre la función de la Iglesia como sacramento universal de salvación.

2.4. «Ecclesia, universale salutis sacramentum»

62. No puede desarrollarse una teología de las religiones sin tener en cuenta la misión salvífica universal de la Iglesia, atestiguada por la Sagrada Escritura y por la tradición de fe de la Iglesia. La valoración teológica de las religiones fue impedida durante mucho tiempo a causa del principio «extra Ecclesiam nulla salus», entendido en sentido exclusivista. Con la doctrina sobre la Iglesia como «sacramento universal de la salvación» o «sacramento del Reino de Dios» la teología trata de responder al nuevo planteamiento del problema. Esta enseñanza, que también fue acogida por el Concilio Vaticano II, enlaza con la visión sacramental de la Iglesia en el Nuevo Testamento.

63. La cuestión primaria ya no es hoy si los hombres pueden alcanzar la salvación aunque no pertenezcan a la Iglesia católica visible; esta posibilidad es considerada como teológicamente cierta. La pluralidad de las religiones, de la que los cristianos son cada vez más conscientes, el mejor conocimiento de estas mismas religiones y el necesario diálogo con ellas, sin dejar para el último lugar la más clara conciencia de las fronteras espaciales y temporales de la Iglesia, nos interrogan sobre si se puede hablar todavía de la necesidad de la Iglesia para la salvación y sobre la compatibilidad de este principio con la voluntad salvífica universal de Dios.

2.4.1. «Extra Ecclesiam nulla salus»

64. Jesús ha unido el anuncio del Reino de Dios con su Iglesia. Después de la muerte y resurrección de Jesús se reanudó la reunión del pueblo de Dios, ahora en nombre de Jesucristo. La Iglesia de judíos y gentiles se entendió como una obra de Dios y como la comunidad en la cual se experimenta la acción del Señor exaltado a los cielos y de su Espíritu. Con la fe en Jesucristo, el mediador universal de la salvación, se une el bautismo en su nombre, que media la participación en su muerte redentora, el perdón de los pecados y la entrada en la comunidad de salvación (cf. Mc 16, 16; Jn 3, 5). Por ello el bautismo se compara con el arca salvadora (1 Pe 3, 20s). Según el Nuevo Testamento la necesidad de la Iglesia para la salvación se funda en la única mediación salvífica de Jesucristo.

65. Se habla de la necesidad de la Iglesia para la salvación en un doble sentido: la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para aquellos que creen en Jesús, y la necesidad para la salvación del ministerio de Iglesia que, por encargo de Dios, tiene que estar al servicio de la venida del reino de Dios.

66. En su encíclica *Mystici Corporis*, Pío XII aborda la cuestión de la relación con la Iglesia de aquellos que alcanzan la salvación fuera de la comunión visible de la misma. Dice de ellos que se ordenan al cuerpo místico de Cristo por un inconsciente anhelo y deseo(771). La oposición del jesuita americano Leonard Feeney, que insiste en la interpretación exclusivista de la frase «Extra Ecclesiam nulla salus», da ocasión a la carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston del 8 de agosto de 1949, que rechaza la interpretación de Feeney y precisa la enseñanza de Pío XII. La carta distingue entre la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación (*necessitas praecepti*) y la necesidad de los medios indispensables para la salvación (*intrinsicam necessitas*); en relación con estos últimos la Iglesia es una ayuda general para la salvación(772). En el caso de una ignorancia invencible basta el deseo implícito de pertenecer a la Iglesia; este deseo estará siempre presente cuando un hombre aspira a conformar su voluntad a la de Dios(773). Pero la fe, en el sentido de Heb 11, 6, y el amor son siempre necesarios con necesidad intrínseca(774).

67. El Concilio Vaticano II hace suya la frase «extra Ecclesiam nulla salus». Pero con ella se dirige explícitamente a los católicos, y limita su validez a aquellos que conocen la necesidad de la Iglesia para la salvación. Considera el Concilio que la afirmación se funda en la necesidad de la fe y del bautismo afirmada por Cristo(775). De esta manera el Concilio se coloca en continuidad con la enseñanza de Pío XII, pero pone de relieve con más claridad el carácter parenético original de esta frase.

68. A diferencia de Pío XII el Concilio renuncia a hablar del *votum implicitum* y aplica el concepto del *votum* sólo al deseo explícito de los catecúmenos de pertenecer a la Iglesia(776). De los no cristianos se dice que están ordenados de diverso modo al pueblo de Dios. Según las diferentes maneras con que la voluntad salvífica de Dios abraza a los no cristianos, distingue el Concilio cuatro grupos: en primer lugar los judíos; en segundo lugar los musulmanes; en tercer lugar aquellos que sin culpa ignoran el evangelio de Cristo y no conocen la Iglesia, pero que buscan a Dios con corazón sincero y se esfuerzan por cumplir su voluntad conocida a través de la conciencia; y en cuarto lugar aquellos que, sin culpa, no han llegado todavía al expreso reconocimiento de Dios, pero que no obstante se esfuerzan por llevar una vida recta(777).

69. Los dones que Dios ofrece a todos los hombres para llevarlos a la salvación se fundan, según el Concilio, en su voluntad salvífica universal(778). El hecho de que también los no cristianos estén ordenados al Pueblo de Dios se funda en que la llamada universal a la salvación incluye la vocación de todos los hombres a la unidad católica del Pueblo de Dios(779). El Concilio considera que la relación íntima de ambas vocaciones se funda en la única mediación de Cristo, que en su Cuerpo que es la Iglesia se hace presente en medio de nosotros(780).

70. Así se devuelve a la frase «extra Ecclesiam nulla salus» su sentido original, el de exhortar a la fidelidad a los miembros de la Iglesia(781). Integrada esta frase en la más general «extra Christum nulla salus», ya no se encuentra en contradicción con la llamada de todos los hombres a la salvación.

2.4.2. «Paschali mysterio consociati»

71. La Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium» habla de una ordenación gradual a la Iglesia desde el punto de vista de la llamada universal a la salvación, que incluye la llamada a la Iglesia. Por el contrario la Constitución pastoral «Gaudium et Spes» abre una más amplia perspectiva cristológica, pneumatológica y soteriológica. Lo que se dice de los cristianos vale también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyos corazones obra la gracia de modo invisible. También ellos pueden ser asociados por el Espíritu Santo al misterio pascual, y pueden por consiguiente ser conformados con la muerte de Cristo y caminar al encuentro de la resurrección(782).

72. Cuando los no cristianos, justificados mediante la gracia de Dios, son asociados al misterio pascual de Jesucristo, lo son también con el misterio de su cuerpo, que es la Iglesia. El misterio de la Iglesia en Cristo es una realidad dinámica en el Espíritu Santo. Aunque falte a esta unión espiritual la expresión visible de la pertenencia a la Iglesia, los no cristianos justificados están incluidos en la Iglesia «cuerpo místico de Cristo» y «comunidad espiritual»(783). En este sentido pueden decir los padres de la Iglesia que los no cristianos justificados pertenecen a la ecclesia ab Abel. Mientras éstos son reunidos en la Iglesia universal junto al Padre(784), no serán salvados aquellos que pertenecen ciertamente «al cuerpo», pero no «al corazón» de la Iglesia, porque no han perseverado en el amor(785).

73. Por ello se puede hablar no sólo en general de una ordenación a la Iglesia de los no cristianos justificados, sino también de una vinculación con el misterio de Cristo y de su cuerpo, la Iglesia. Pero no se debería hablar de una pertenencia, ni siquiera de una pertenencia gradual, a la Iglesia, o de una comunión imperfecta con la Iglesia, reservada a los cristianos no católicos(786); pues la Iglesia por su esencia es una realidad compleja, constituida por la unión visible y la comunión espiritual. Por supuesto que los no cristianos que no son culpables de no pertenecer a la Iglesia entran en la comunión de los llamados al reino de Dios, mediante la puesta en práctica del amor a Dios y al prójimo; esta comunión se revelará como Ecclesia universalis en la consumación del reino de Dios y de Cristo.

2.4.3. «Universale salutis sacramentum»

74. Mientras se partía del supuesto de que todos los hombres entraban en contacto con la Iglesia, la necesidad de la Iglesia para la salvación se entendió sobre todo como necesidad de pertenencia a ella. Desde que la Iglesia se ha hecho consciente de su condición de minoría, tanto diacrónica como sincrónicamente, ha pasado al primer plano la necesidad de la función salvífica universal de la Iglesia. Esta misión universal y esta eficacia sacramental en orden a la salvación han encontrado su expresión teológica en la denominación de la Iglesia como sacramento universal de salvación. Como tal la Iglesia está al servicio de la venida del reino de Dios, en la unión de todos los hombres con Dios y en la unidad de los hombres entre sí(787).

75. Dios se ha revelado de hecho como amor no sólo porque nos da ya ahora parte en el reino de Dios y en sus frutos, sino también porque nos llama y libera para la colaboración en la venida de su reino. Así la Iglesia no es sólo signo, sino también instrumento del reino de Dios que irrumpe con fuerza. La Iglesia lleva a cabo su misión como sacramento universal de salvación en la $\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\alpha}$, $\epsilon\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\alpha}$ y $\alpha\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\sigma\mu\acute{\alpha}$.

76. A través de la $\lambda\acute{\alpha}\nu\theta\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\alpha}$ del evangelio de la redención universal llevada a cabo por Jesucristo, la Iglesia anuncia a todos los hombres el misterio pascual de salvación que se les ofrece o del cual ya viven sin saberlo. Como sacramento universal de salvación la Iglesia es esencialmente una Iglesia misionera. Pues Dios, en su amor, no sólo ha llamado a los hombres a alcanzar su salvación final en la comunión con él. Más bien pertenece a la plena vocación del hombre que su salvación no se realice en el servicio de la «sombra de las cosas futuras» (Col 2, 17), sino en el pleno conocimiento de la verdad, en la comunión del pueblo de Dios y en la activa colaboración para la venida de su Reino, fortalecido por la segura esperanza en la fidelidad de Dios(788).

77. En la $\epsilon\acute{\alpha}\lambda\theta\acute{\iota}\sigma\mu\acute{\alpha}$, la celebración del misterio pascual, la Iglesia cumple su misión de servicio sacerdotal en representación de toda la humanidad. En un modo que, según la voluntad de Dios, es eficaz para todos los hombres, hace presente la representación de Cristo que «se hizo pecado» por nosotros (2 Cor 5, 21) y en nuestro lugar «colgó del madero» (Gál 3, 13) para librarnos del pecado(789). Finalmente,

en la ἀνάστασις la Iglesia da testimonio de la donación amorosa de Dios a los hombres y de la irrupción del reino de la justicia, del amor y de la paz.

78. A la misión de la Iglesia como sacramento universal de salvación pertenece también «que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, no sólo no perezca, sino que sea sanado, elevado y perfeccionado»(790) Pues la acción del Espíritu precede a veces incluso visiblemente a la actividad apostólica de la Iglesia(791), y su acción puede manifestarse también en la búsqueda y la inquietud religiosa de los hombres. El misterio pascual al que, del modo que Dios conoce, todos los hombres pueden ser incorporados, es la realidad salvífica que abraza a toda la humanidad, que une de antemano a la Iglesia con los no cristianos a los que ella se dirige y al servicio de cuya revelación tiene siempre que estar. En la medida en que la Iglesia reconoce, discierne y hace suyo lo verdadero y bueno que el Espíritu Santo ha obrado en las palabras y hechos de los no cristianos, se convierte cada vez más en la verdadera Iglesia católica, «que habla en todas las lenguas, que entiende y abraza todas las lenguas en el amor, y supera de esta forma la dispersión de Babel»(792).

79. «Así este pueblo mesiánico, aunque no comprenda de hecho a todos los hombres y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, para toda la humanidad, el germen más firme de unidad, de esperanza y de salvación. Constituido por Cristo para ser una comunión de vida, de caridad y de verdad, es asumido también por él para que sea instrumento de redención de todos, y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5, 13-16)»(793).

3. Algunas consecuencias para una teología cristiana de las religiones

80. Una vez estudiada la iniciativa salvífica del Padre, la mediación universal de Cristo, la universalidad del don del Espíritu, la función de la Iglesia en la salvación de todos, tenemos los elementos para esbozar una teología de las religiones. Ante la nueva situación creada por el pluralismo religioso se replantea la pregunta por la significación universal de Jesucristo también en relación con las religiones y la función que éstas pueden tener en el designio de Dios que no es otro que el de recapitular todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). Nada tiene de extrañar que viejos temas de la tradición se utilicen para iluminar las nuevas situaciones. Positivamente se ha de tener presente la significación universal de Jesús y de su Espíritu y también de la Iglesia. Ésta en efecto anuncia el evangelio, está al servicio de la comunión entre todos y representa a toda la humanidad mediante su servicio sacerdotal en la celebración litúrgica del misterio pascual. Negativamente, esta universalidad es exclusiva: ni hay un Logos que no sea Jesús ni hay un Espíritu que no sea el Espíritu de Cristo. En estas coordenadas se inscriben los problemas concretos que a continuación se tratan. Estudiaremos algunos de los puntos ya señalados en el «status quaestionis».

3.1. El valor salvífico de las religiones

81. No es hoy objeto de discusión la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia de aquellos que viven según su conciencia. Esta salvación, como se ha visto en la exposición precedente, no se produce con independencia de Cristo y de su Iglesia. Se funda en la presencia universal del Espíritu, que no puede desligarse del misterio pascual de Jesús(794). Algunos textos del Vaticano II tratan específicamente de las religiones no cristianas: los que todavía no han recibido el evangelio están ordenados de diversos modos al pueblo de Dios, y la pertenencia a las diversas religiones no parece indiferente a los efectos de esta «ordenación»(795). Se reconoce que en las diversas religiones hay rayos de la verdad que ilumina a todo hombre(796), semillas del Verbo(797), por la disposición de Dios hay en ellas cosas buenas y verdaderas(798), se encuentran elementos de verdad, de gracia y de bien no solamente en los corazones de los hombres, sino también en los ritos y en las costumbres de los pueblos, aunque todo deba ser «sanado, elevado y completado»(799). Si las religiones como tales pueden tener valor en orden a la salvación es un punto que queda abierto.

82. La encíclica *Redemptoris Missio*, siguiendo y desarrollando la línea del Concilio Vaticano II, ha subrayado con más claridad la presencia del Espíritu Santo no sólo en los hombres de buena voluntad tomados individualmente sino también en la sociedad y la historia, los pueblos, las culturas, las religiones, siempre con referencia a Cristo(800). Existe una acción universal del Espíritu, que no puede separarse ni

tampoco confundirse con la acción peculiar que desarrolla en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia(801). De la disposición del cap. III de la encíclica, titulado «El Espíritu Santo como protagonista de la misión» parece deducirse que estas dos formas de presencia y acción del Espíritu derivan del misterio pascual. En efecto, se habla de la presencia universal en los nn. 28-29(802), después de haberse desarrollado la idea de la misión impulsada por el Espíritu Santo (nn. 21-27)(803). Al final del n. 28 se afirma claramente que es Jesús resucitado el que obra en el corazón de los hombres en virtud de su Espíritu, y que es el mismo Espíritu el que distribuye las semillas del Verbo presentes en los ritos y en las religiones(804). La diferenciación entre los dos modos de acción del Espíritu Santo no puede llevar a la separación de los mismos, como si sólo el primero estuviera en relación con el misterio salvador de Cristo.

83. De nuevo se habla de la presencia del Espíritu y de la acción de Dios en las religiones en los números 55-56(805), en el contexto del diálogo con los hermanos de otras religiones. Las religiones constituyen un desafío para la Iglesia, pues la estimulan a reconocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu. «Dios llama a sí a todos los pueblos en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor; y no deja de hacerse presente de muchas maneras no sólo a los individuos concretos, sino también a los pueblos mediante sus riquezas espirituales, de las que las religiones son expresión principal y esencial, aunque contengan "lagunas, insuficiencias y errores"»(806). También en este contexto se señala la diferencia con la presencia de Dios que trae Cristo con su evangelio.

84. Dado este explícito reconocimiento de la presencia del Espíritu de Cristo en las religiones no puede excluirse la posibilidad de que éstas ejerzan, como tales, una cierta función salvífica, es decir, ayuden a los hombres a alcanzar su fin último, aun a pesar de su ambigüedad. En las religiones se tematiza explícitamente la relación del hombre con el Absoluto, su dimensión trascendente. Sería difícilmente pensable que tuviera valor salvífico lo que el Espíritu Santo obra en el corazón de los hombres tomados como individuos y no lo tuviera lo que el mismo Espíritu obra en las religiones y en las culturas. El reciente magisterio no parece autorizar una diferenciación tan drástica. Por otra parte hay que notar que muchos de los textos a que nos hemos referido no hablan sólo de las religiones, sino que junto a ellas mencionan las culturas, la historia de los pueblos, etc. También todas ellas pueden ser «tocadas» por elementos de gracia.

85. En las religiones actúa el mismo Espíritu que guía a la Iglesia. Pero la presencia universal del Espíritu no se puede equiparar a su presencia peculiar en la Iglesia de Cristo. Aunque no se pueda excluir el valor salvífico de las religiones ello no significa que todo en ellas sea salvífico. No se puede olvidar la presencia del espíritu del mal, la herencia del pecado, la imperfección de la respuesta humana a la acción de Dios, etc.(807). Sólo la Iglesia es el cuerpo de Cristo, y sólo en ella se da en toda su intensidad la presencia del Espíritu. Por ello para nadie puede ser indiferente la pertenencia a la Iglesia de Cristo y la participación en la plenitud de los dones salvíficos que sólo en ella se encuentran(808). Las religiones pueden ejercer la función de «praeparatio evangelica», pueden preparar a los diversos pueblos y culturas para la acogida del acontecimiento salvador que ya ha tenido lugar. En este sentido su función no puede equipararse a la del Antiguo Testamento, que fue la preparación del mismo evento de Cristo.

86. La salvación se obtiene por el don de Dios en Cristo, pero no sin la respuesta y la aceptación humana. Las religiones pueden también ayudar a la respuesta humana, en cuanto impulsan al hombre a la búsqueda de Dios, a obrar según su conciencia, a llevar una vida recta(809). La búsqueda del bien es en último término una actitud religiosa(810). Es la respuesta humana a la invitación divina que se recibe siempre en y a través de Cristo(811). Parece que estas dimensiones objetivas y subjetivas, descendentes y ascendentes, deben darse en unidad, como se dan en el misterio de Cristo. Las religiones pueden ser por tanto, en los términos indicados, un medio que ayude a la salvación de sus adeptos, pero no pueden equipararse a la función que la Iglesia realiza para la salvación de los cristianos y de los que no lo son.

87. La afirmación de la posibilidad de la existencia de elementos salvíficos en las religiones no implica en sí misma un juicio sobre la presencia de estos elementos en cada una de las religiones concretas. Por otra parte el amor de Dios y del prójimo, hecho posible en última instancia por Jesús el único mediador, es el solo camino para llegar a Dios mismo. Las religiones pueden ser portadoras de la verdad salvadora sólo en cuanto llevan a los hombres al verdadero amor. Si es verdad que éste puede hallarse también en

quienes no practican una religión, parece que el verdadero amor a Dios debe llevar a la adoración y a la práctica religiosa en unión con los demás hombres.

3.2. La cuestión de la revelación

88. La especificidad e irrepitibilidad de la revelación divina en Jesucristo se funda en que sólo en su persona se da la autocomunicación del Dios trino. De ahí por tanto que, en sentido estricto, no se puede hablar de revelación de Dios más que en cuanto Dios se da a sí mismo. Cristo es así a la vez el mediador y la plenitud de toda la revelación(812). El concepto teológico de revelación no puede confundirse con el de la fenomenología religiosa (religiones de revelación, aquellas que se consideran fundadas en una revelación divina). Solamente en Cristo y en su Espíritu Dios se ha dado completamente a los hombres; por consiguiente sólo cuando se da a conocer esta autocomunicación se da la revelación de Dios en sentido pleno. La donación que Dios hace de sí mismo y su revelación, son dos aspectos inseparables del acontecimiento de Jesús.

89. Antes de la venida de Cristo Dios se reveló de un modo peculiar al pueblo de Israel como el único Dios vivo y verdadero. En cuanto testimonio de esta revelación los libros del Antiguo Testamento son palabra de Dios y conservan un valor perenne(813). Sólo en el Nuevo Testamento reciben y manifiestan su significación completa los libros del Antiguo(814). Pero en el judaísmo persiste la verdadera revelación divina del Antiguo Testamento. Ciertos elementos de la revelación bíblica han sido recogidos por el Islam, que los ha interpretado en un contexto distinto.

90. Dios se ha dado a conocer y sigue dándose a conocer a los hombres de muchas maneras: a través de las obras de la creación (cf. Sab 13, 5; Rom 1, 19-20); a través de los juicios de la conciencia (cf. Rom 2, 14-15), etc. Dios puede iluminar a los hombres por caminos diversos. La fidelidad a Dios puede dar lugar a un cierto conocimiento por connaturalidad. Las tradiciones religiosas han sido marcadas por «muchas personas sinceras, inspiradas por el Espíritu de Dios»(815). La acción del Espíritu no deja de ser percibida de algún modo por el ser humano. Si, según la enseñanza de la Iglesia, en las religiones se encuentran «semillas del Verbo» y «rayos de la verdad», no pueden excluirse en ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios, aun con imperfecciones(816). La dimensión gnoseológica no puede estar del todo ausente donde reconocemos elementos de gracia y de salvación.

91. Pero aunque Dios haya podido iluminar a los hombres de diversas maneras, nunca tenemos la garantía de la recta acogida e interpretación de estas luces en quien las recibe. Sólo en Jesús tenemos la garantía de la plena acogida de la voluntad del Padre. El Espíritu ha asistido de manera especial a los apóstoles en el testimonio de Jesús y en la transmisión de su mensaje; de la predicación apostólica ha surgido el Nuevo Testamento y también gracias a ella la Iglesia ha recibido el Antiguo. La inspiración divina que la Iglesia reconoce a los escritos del Antiguo y Nuevo Testamento asegura que en ellos se ha recogido todo y sólo lo que Dios quería que se escribiese.

92. No todas las religiones tienen libros sagrados. Aunque no pueda excluirse, en los términos expuestos, alguna iluminación divina, en la composición de estos libros (en las religiones que los tienen) es más adecuado reservar el calificativo de inspirados a los libros canónicos(817). La denominación de «palabra de Dios» se ha reservado en la tradición a los escritos de los dos testamentos. La distinción es clara incluso en los antiguos escritores eclesiásticos que han reconocido semillas del Verbo en escritos filosóficos y religiosos. Los libros sagrados de las diferentes religiones, aun cuando puedan formar parte de una preparación evangélica, no pueden considerarse como equivalentes al Antiguo Testamento, que constituye la preparación inmediata a la venida de Cristo al mundo.

3.3. La verdad como problema entre la teología de las religiones y la posición pluralista

93. El diálogo interreligioso no es sólo un deseo que arranca del Concilio Vaticano II, fomentado por el actual Pontífice. Es también una necesidad en la situación actual del mundo. Sabemos que este diálogo es la preocupación central de la teología pluralista de las religiones en los últimos tiempos. Para hacer posible este diálogo piensan los representantes de estas teologías que se ha de eliminar por parte de los

cristianos toda pretensión de superioridad y de absolutez. Se ha de considerar que todas las religiones tienen igual valor. Piensan que es una pretensión de superioridad la consideración de Jesús como salvador y mediador único para todos los hombres.

94. El abandono de esta pretensión es considerado por tanto como esencial para que el diálogo pueda lograrse. Éste es sin duda el punto más importante con el que tenemos que confrontarnos. Frente a estos planteamientos, se ha de mostrar que no significa en absoluto un menosprecio ni una minusvaloración el que la teología católica afirme que todo lo que en las otras religiones es verdadero y digno de aprecio viene de Cristo en el Espíritu Santo. Éste es el mejor modo que el cristiano tiene de expresar su aprecio por estas religiones.

95. Si comparamos algunas de las opiniones teológicas expuestas en el c. 1 con las concepciones magisteriales actuales y su fundamentación en la Escritura y en la Tradición que han sido objeto del c. 2, se constata que es común a unas y otras la intención fundamental de reconocer con respeto y gratitud las verdades y valores que se encuentran en las diversas religiones. Ambas buscan el diálogo con ellas, sin prejuicios y sin afanes de polémica.

96. Pero la diferencia básica entre los dos planteamientos se encuentra en la posición que adoptan ante el problema teológico de la verdad, y al mismo tiempo ante la fe cristiana. La enseñanza de la Iglesia sobre la teología de las religiones argumenta desde el centro de la verdad de la fe cristiana. Tiene en cuenta por una parte la enseñanza paulina del conocimiento natural de Dios, y a la vez expresa la confianza en la actuación universal del Espíritu. Ve ambas líneas ancladas en la tradición teológica. Valora lo verdadero, bueno y bello de las religiones desde el trasfondo de la verdad de la propia fe, pero no atribuye en general a la pretensión de verdad de las otras religiones una misma validez. Esto llevaría a la indiferencia, es decir, a no tomar en serio la pretensión de verdad tanto propia como ajena.

97. La teología de las religiones que encontramos en los documentos oficiales argumenta desde el centro de la fe. Respecto al modo de proceder de las teologías pluralistas, y a pesar de las diferentes opiniones y de los constantes cambios que se dan en ellas, se puede afirmar que en el fondo tienen una estrategia «ecuménica» del diálogo, es decir, se preocupan por una renovada unidad con las diferentes religiones. Pero esta unidad puede sólo construirse eliminando aspectos de la autocomprensión propia. Se quiere conseguir la unidad quitando valor a las diferencias, que son consideradas como una amenaza; se considera al menos que han de ser eliminadas como particularidades o reducciones propias de una cultura específica.

98. La modificación de la comprensión de la propia fe en la teología pluralista de las religiones tiene múltiples facetas. Notemos las más importantes: a) en el plano histórico se sugiere un esquema de tres fases, que llega en el pluralismo a su punto final: exclusivismo, inclusivismo, pluralismo; en él se presupone erróneamente que sólo la última posición conduce a prestar verdadera atención a las otras religiones y con ello a la paz religiosa; b) en el plano de la teoría del conocimiento se reduce la capacidad de verdad de las afirmaciones teológicas (formas de expresión específicas de una cultura), o incluso llega a suprimirse (las afirmaciones teológicas se equiparan a las mitológicas); y c) en el plano teológico se busca la plataforma de unidad; la posibilidad del reconocimiento de la igual dignidad se paga con la parcialización y reducción metodológicas (del eclesiocentrismo al cristocentrismo, y de éste al teocentrismo, mientras se sugiere un concepto subdeterminado de Dios), y con la modificación y reducción de los contenidos específicos de la fe, especialmente en la cristología.

99. En una época marcada por la idea de un pluralismo de mercado, esta teología adquiere un alto grado de plausibilidad, pero sólo mientras no se la aplique consecuentemente a la posición del interlocutor en este diálogo. En el momento en que se dé una de estas posibilidades: a) que el interlocutor reconozca la tesis de la «igual dignidad» históricamente plural; b) que acepte para la religión propia la tesis de la limitación o supresión de la capacidad de verdad de todas las afirmaciones teológicas; c) o modifique su propio método teológico y el contenido de las propias afirmaciones de fe de tal manera que éstas sólo tengan validez en relación con los cánones de la religiosidad propia, en este instante termina el diálogo religioso. En efecto, no queda nada que constatar más que esta pluralidad indistinta. Por ello la teología

pluralística, como estrategia de diálogo entre las religiones, no sólo no se justifica ante la pretensión de verdad de la religión propia, sino que disuelve a la vez la pretensión de verdad de la otra parte.

100. Frente a la simplificación histórica, epistemológica o teológica de la relación entre el Cristianismo y las otras religiones en la teología pluralista, es preciso partir de la visión diferenciada de las religiones de la declaración «Nostra Aetate» del Concilio Vaticano II. En ella se describe lo que las religiones del mundo tienen fundamentalmente en común, a saber, el esfuerzo «por responder de varias maneras a la inquietud del corazón humano proponiendo para ello caminos, es decir, doctrinas, preceptos de vida y ritos sagrados»(818), pero sin que se borren las diferencias igualmente fundamentales: las diferentes formas del budismo indican al hombre caminos por los que éste percibe el sentido del ser en el reconocimiento de la insuficiencia radical de este mundo contingente; en la riqueza de mitos del hinduismo, en sus exigencias ascéticas y sus profundas meditaciones se expresa la búsqueda confiada de refugio en Dios. Con el Islam la Iglesia tiene más en común, pues reconoce que sus adeptos «adoran al único Dios... creador del cielo y de la tierra»(819). Reconociendo con toda claridad lo que nos separa, no se pueden pasar por alto los elementos comunes en la historia y en la doctrina. El Cristianismo está unido con el Judaísmo por su origen y una rica herencia común. La historia de la alianza con Israel, la confesión de un solo y único Dios que se revela en esa historia, la esperanza en Dios que viene y en su reino futuro, son comunes a judíos y cristianos(820). Una teología cristiana de las religiones debe ser capaz de exponer teológicamente los elementos comunes y las diferencias entre la propia fe y las convicciones de los diferentes grupos religiosos. El Concilio sitúa esta tarea en una tensión: por una parte contempla la unidad del género humano, fundada en un origen común(821). Por esta razón, anclada en la teología de la creación, «la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y de santo»(822). Pero por otra parte la misma Iglesia insiste en la necesidad del anuncio de la verdad que es el mismo Cristo: «Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas»(823).

101. Todo diálogo vive de la pretensión de verdad de los que en él participan. Pero el diálogo entre las religiones se caracteriza además por aplicar la estructura profunda de la cultura de origen de cada uno a la pretensión de verdad de una cultura extraña. Es claro que este diálogo es exigente, y requiere una especial sensibilidad frente a la otra cultura. En los últimos decenios se ha desarrollado especialmente esta sensibilidad frente al contexto cultural tanto de las diferentes religiones como del cristianismo y sus teologías. Basta recordar las «teologías en contexto» y la significación creciente del tema de la inculturación en el magisterio y en la teología. La Comisión teológica internacional ha hablado ya sobre estos temas(824), de manera que aquí parecen sólo necesarias dos indicaciones: 1ª Una teología de las religiones diferenciada, que se basa en la propia pretensión de verdad, es la base de cualquier diálogo serio y el presupuesto necesario para entender la diversidad de las posiciones y sus medios culturales de expresión. 2ª La contextualidad literaria o sociocultural, etc., son medios importantes de comprensión, a veces los únicos, de textos y situaciones, son posible lugar de la verdad, pero no se identifican con la verdad misma. Con ello se indican la significación y los límites de la contextualidad cultural. El diálogo interreligioso trata las «coincidencias y convergencias» con las otras religiones con cautela y respeto. Para el trato de las «diferencias» se debe tener en cuenta que este trato no debe anular las coincidencias y elementos de convergencia, y además que el diálogo sobre estas diferencias ha de inspirarse en la doctrina propia y su ética correspondiente; con otras palabras, la forma del diálogo no puede invalidar el contenido de la fe propia y de su ética.

102. La creciente interrelación de las culturas en la actual sociedad mundial y su constante interpenetración en los medios de comunicación hacen que la cuestión de la verdad de las religiones haya pasado al centro de la conciencia cotidiana del hombre de hoy. Las presentes reflexiones consideran algunos presupuestos de esta nueva situación, pero en ellas no se entra en la discusión de contenidos con las diferentes religiones. Ésta debería realizarse en la teología de los diferentes lugares, es decir, en los diferentes centros de estudio que están en directo contacto cultural con las otras religiones. Frente a la situación de cambio de la conciencia del hombre actual y a la situación de los creyentes, es claro que la discusión con la pretensión de verdad de las religiones no puede ser un aspecto marginal o parcial de la teología. La confrontación respetuosa con esta pretensión debe jugar un papel en el centro del trabajo

cotidiano de la teología, debe ser parte integral de la misma. Con ella el cristiano de hoy debe aprender a vivir, en el respeto por la diversidad de las religiones, una forma de la comunión que tiene su fundamento en el amor de Dios por los hombres y que se funda en su respeto ante la libertad del hombre. Este respeto ante la «alteridad» de las diferentes religiones está a la vez condicionado por la propia pretensión de verdad.

103. El interés por la verdad del otro comparte con el amor el presupuesto estructural del aprecio de sí mismo. La base de toda comunicación, también del diálogo entre las religiones, es el reconocimiento de la exigencia de verdad. Pero la fe cristiana tiene su propia estructura de verdad: las religiones hablan «del» Santo, «de» Dios, «sobre» él, «en su lugar» o «en su nombre». Sólo en la religión cristiana es Dios mismo el que habla al hombre en su Palabra. Sólo este modo de hablar posibilita al hombre su ser personal en un sentido propio, a la vez que la comunión con Dios y con todos los hombres. El Dios tripersonal es el corazón de esta fe. Sólo la fe cristiana vive del Dios uno y trino. Desde el trasfondo de su cultura surgió la diferenciación social que caracteriza la modernidad.

104. A la única mediación salvífica de Cristo para todos los hombres se le atribuye, por parte de la posición pluralista, una pretensión de superioridad; por ello se pide que el cristocentrismo teológico, del cual se deduce necesariamente esta pretensión, sea sustituido por un teocentrismo más aceptable. Frente a ello hay que afirmar que la verdad de la fe no está a nuestra disposición. Frente a una estrategia de diálogo que pide una reducción del dogma cristológico para excluir esta pretensión de superioridad del cristianismo, optamos más bien -con el fin de excluir una «falsa» pretensión de superioridad- por una aplicación radical de la fe cristológica a la forma de anuncio que le es propia. Toda forma de evangelización que no corresponde al mensaje, a la vida, a la muerte y a la resurrección de Jesucristo, compromete este mensaje y, en última instancia, a Jesucristo mismo. La verdad como verdad es siempre «superior»; pero la verdad de Jesucristo, en la claridad de su exigencia, es siempre servicio al hombre; es la verdad del que da la vida por los hombres para hacerlos entrar definitivamente en el amor de Dios. Toda forma de anuncio que busque ante todo y sobre todo imponerse sobre los oyentes o disponer de ellos con los medios de una racionalidad instrumental o estratégica, se opone a Cristo, evangelio del Padre, y a la dignidad del hombre de la que Él mismo habla.

3.4. Diálogo interreligioso y misterio de salvación

105. Desde el Vaticano II la Iglesia católica se ha comprometido de modo decidido en el diálogo interreligioso(825); este documento se ha elaborado con la mirada puesta en este diálogo, aunque no sea éste su tema fundamental. El estado de la cuestión acerca del cristianismo y su relación con las religiones, los presupuestos teológicos y las consecuencias que de ellos se deducen sobre el valor salvífico de las religiones, la revelación divina, son reflexiones destinadas a iluminar a los cristianos en sus diálogos con los fieles de otras religiones.

106. Tanto si estos diálogos se realizan entre especialistas, como si se producen en la vida cotidiana, con las palabras o los comportamientos, comprometen no sólo a las personas que dialogan, sino también, y en primer lugar al Dios que profesan. El diálogo interreligioso como tal comporta tres participantes. Por ello el cristiano es interpelado en él por dos cuestiones fundamentales, de las que depende el sentido del diálogo mismo: el sentido de Dios y el sentido del hombre

3.4.1. El sentido de Dios

107. En el diálogo interreligioso, cada uno de los participantes se expresa de hecho según un determinado sentido de Dios; de manera implícita plantea al otro la pregunta: ¿cuál es tu Dios? El cristiano no puede escuchar y comprender al otro sin plantearse a sí mismo esta pregunta. La teología cristiana es más que un discurso sobre Dios: trata de hablar de Dios en lenguaje humano como el Logos encarnado lo da a conocer (cf. Jn 1, 18; 17, 3). De ahí la necesidad de algunos discernimientos en el diálogo:

108. a) Si se habla de la divinidad como valor trascendente y absoluto, ¿se trata de una Realidad impersonal, o de un Ser personal?

- b) ¿La trascendencia de Dios significa que él es un mito intemporal, o bien esta trascendencia es compatible con la acción divina en la historia con los hombres?
- c) ¿Se conoce a Dios por la sola razón, o bien se le conoce también por la fe porque se revela a los hombres?
- d) Puesto que una «religión» es una cierta relación entre Dios y el hombre, ¿expresa un Dios a la imagen del hombre o bien implica que el hombre es a la imagen de Dios?
- e) Si se admite que Dios es único como exigencia de la razón, ¿qué significa profesar que es Uno? Un Dios monopersonal es aceptable por la razón, pero sólo en su autorevelación en Cristo el misterio de Dios puede ser acogido por la fe como Uni-Trinidad consustancial e indivisible. Este discernimiento es capital en razón de las consecuencias que de ahí se desprenden para la antropología y la sociología inherentes a cada religión.
- f) Las religiones reconocen a la divinidad atributos esenciales, como la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad, la justicia. Pero para comprender la coherencia doctrinal de cada religión y superar las ambigüedades de un lenguaje aparentemente común, es preciso comprender el eje en torno al cual se articulan estos nombres divinos. Este discernimiento concierne especialmente el vocabulario bíblico, cuyo eje es la alianza entre Dios y el hombre, tal como se ha cumplido en Cristo.
- g) Se hace necesario otro discernimiento sobre el vocabulario específicamente teológico, en la medida en que es tributario de la cultura de cada participante en el diálogo y de su filosofía implícita. Hace falta por tanto prestar atención a la peculiaridad cultural de las dos partes, incluso si ambas participan de la misma cultura original.
- h) El mundo contemporáneo parece preocuparse, al menos en teoría, por los derechos del hombre. Algunos integristas, incluso entre los cristianos, oponen a ellos los derechos de Dios. Pero, en esta oposición, ¿de qué Dios se trata y, en último término, de qué hombre?

3.4.2. El sentido del hombre

109. También se compromete en el diálogo interreligioso una antropología implícita, y ello por dos razones principales. Por una parte el diálogo pone en comunicación a dos personas, cada una de las cuales es el sujeto de su palabra y de su comportamiento. Por otra parte, cuando dialogan creyentes de religiones diferentes, tiene lugar un acontecimiento mucho más profundo que su comunicación verbal: un encuentro entre seres humanos, hacia el que cada uno se encamina llevando el peso de su condición humana.

110. En un diálogo interreligioso, ¿tienen las partes la misma concepción de la persona? La cuestión no es teórica, sino que interpela a unos y a otros. La parte cristiana sabe sin duda que la persona humana ha sido creada «a imagen de Dios», es decir, en una llamada constante de Dios esencialmente relacional y capaz de la apertura «al otro». Pero, ¿son conscientes todos los participantes, del misterio de la persona humana y del de Dios «más allá de todo»(826)? También el cristiano es inducido a plantearse la cuestión: ¿desde dónde habla, cuando dialoga? ¿desde el escenario de su personaje social o religioso? ¿desde lo alto de su «superego» o de su imagen ideal? Puesto que él debe dar testimonio de su Señor y Salvador, en qué «morada» de su alma se encuentra éste? En el diálogo interreligioso, más que en toda relación interpersonal, está implicada la relación de cada persona con el Dios viviente.

111. Aquí se muestra la importancia de la oración en el diálogo interreligioso: «El hombre va en búsqueda de Dios... Todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial»(827). Ahora bien, la oración, como relación viviente y personal con Dios, es el acto mismo de la virtud de la religión, y encuentra una expresión en todas las religiones. El cristiano sabe que Dios «llama incansablemente a cada persona al encuentro misterioso de la oración»(828). Si Dios no puede ser conocido más que si él mismo toma la iniciativa de revelarse, la oración se muestra como absolutamente necesaria porque pone al hombre en disposición de recibir la gracia de la revelación. Así, en la búsqueda común de la verdad que debe motivar

el diálogo interreligioso, «se da una sinergia entre la oración y el diálogo... La oración es la condición del diálogo y se convierte en el fruto del mismo»(829). En la medida en que el cristiano vive el diálogo en estado de oración es dócil a la moción del Espíritu que obra en el corazón de los dos interlocutores. Entonces el diálogo se hace más que un intercambio: se hace encuentro.

112. Más profundamente, en el nivel de lo no dicho, el diálogo interreligioso es, en efecto, un encuentro entre seres creados «a imagen de Dios», aunque esta imagen se encuentra en ellos algo oscurecida por el pecado y la muerte. Dicho de otra manera, los cristianos y los que no lo son, están todos a la espera de ser salvados. Por esta razón cada una de sus religiones se presenta como una búsqueda de salvación, y propone caminos para llegar a ella. Este encuentro en la común condición humana coloca a las partes en un plano de igualdad, mucho más verdadero que su discurso religioso meramente humano. Tal discurso es ya una interpretación de la experiencia, y pasa por el filtro de las mentalidades confesionales. Por el contrario, los problemas de la maduración personal, la experiencia de la comunidad humana (hombre y mujer, familia, educación, etc.) y todas las cuestiones que gravitan en torno al trabajo para «ganarse la vida», lejos de ser temas de distracción del diálogo religioso, constituyen el terreno «a descubierto» para este diálogo. Entonces en este encuentro se cae en la cuenta de que el «lugar» de Dios es el hombre.

113. Ahora bien, la constante que subyace a todos los demás problemas de la condición humana común no es más que la muerte. Sufrimiento, pecado, fracaso, decepción, incomunicación, conflictos, injusticias... la muerte está presente en todas partes y en cada momento como la trama opaca de la condición humana. Ciertamente, el hombre, incapaz de exorcizar la muerte, hace todo lo posible para no pensar en ella. Y no obstante es en ella donde resuena con más intensidad la llamada del Dios viviente. Es el signo permanente de la alteridad divina, pues sólo el que llama la nada al ser puede dar la vida a los muertos. Nadie puede ver a Dios sin pasar por la muerte, ese lugar ardiente en el que el Trascendente alcanza el abismo de la condición humana.

La única pregunta seria, porque es existencial e ineludible, sin la cual los discursos religiosos son «alibis» es ésta: ¿asume o no el Dios viviente la muerte del hombre? No faltan las respuestas teóricas, pero no pueden esquivar el escándalo que permanece: ¿cómo puede Dios permanecer oculto y silencioso ante el inocente herido y el justo oprimido? Es el grito de Job y de toda la humanidad. La respuesta es «crucial», más allá de todas las palabras: en la Cruz el Verbo es silencio. Pendiente de su Padre, le encomienda su aliento. Y no obstante ahí está el encuentro de todos los humanos: el hombre está en su muerte y Dios se le une en ella. Sólo el Dios amor es el vencedor de la muerte, y sólo por la fe en él el hombre es liberado de la esclavitud de la muerte. La Zarza ardiente de la Cruz es así el lugar oculto del encuentro. El cristiano contempla en ella «a aquel que han atravesado», y de ella recibe «un espíritu de benevolencia y de súplica» (Jn 19, 37; Zac 12, 10). El testimonio de su nueva experiencia será el de Cristo resucitado, vencedor de la muerte por la muerte. El diálogo interreligioso recibe entonces su sentido en la economía de la salvación: hace más que proseguir el mensaje de los profetas y la misión del Precursor; se apoya en el acontecimiento de la salvación cumplido por Cristo y tiende hacia el segundo Adviento del Señor. El diálogo interreligioso se da en la Iglesia en situación escatológica.

4. Conclusión: Diálogo y misión de la Iglesia

114. En este fin del segundo milenio, la Iglesia está llamada a dar testimonio de Cristo crucificado y resucitado «hasta los confines de la tierra» (Hech 1, 8), en amplios mundos culturales y religiosos. El diálogo religioso es connatural a la vocación cristiana. Se inscribe en el dinamismo de la Tradición viviente del misterio de la salvación, cuyo sacramento universal es la Iglesia; es un acto de esta Tradición.

115. Como diálogo de la Iglesia, tiene su fuente su modelo y su fin en la Trinidad Santa. Manifiesta y actualiza la misión del Logos eterno y del Espíritu Santo en la economía de la salvación. Por su Verbo el Padre llama a todos los seres humanos de la nada a la existencia, y es su Aliento el que les da la vida. Por su Hijo, que asume nuestra carne y es ungido por su Espíritu, se dirige a ellos como a sus amigos, «habla con ellos en la tierra» y les revela «todo el camino del conocimiento» (cf. Bar 3, 36-38). Su Espíritu vivificante hace a la Iglesia Cuerpo de Cristo, enviada a las naciones para anunciarles la Buena Nueva de la resurrección.

116. El Verbo puede darnos a conocer al Padre porque todo lo ha aprendido de él y ha consentido en aprenderlo todo del hombre. Así debe ocurrir en la Iglesia para aquellos que quieren encontrar a sus hermanos y hermanas de otras religiones y dialogar con ellos. No son los cristianos los que son enviados, sino la Iglesia; no son sus ideas las que presentan, sino a Cristo; no será su retórica la que tocará los corazones, sino el Espíritu Paráclito. Para ser fiel al «sentido de la Iglesia» el diálogo interreligioso pide la humildad de Cristo y la transparencia del Espíritu Santo.

117. La pedagogía divina del diálogo no consiste sólo en palabras, sino también en hechos; las palabras manifiestan la «novedad cristiana», la del amor del Padre, de la que los hechos dan testimonio. Obrando así, la Iglesia se muestra como sacramento del misterio de la salvación. En este sentido el diálogo interreligioso forma parte, según los tiempos y los momentos fijados por el Padre, de la «preparación evangélica». En efecto, el testimonio mutuo es algo inherente al diálogo entre personas de religiones diferentes. El testimonio cristiano, aquí, no es todavía el anuncio del evangelio, pero es ya una parte integrante de la misión de la Iglesia, como irradiación del amor derramado en ella por el Espíritu Santo. Aquellos que, en los diversos modos del diálogo interreligioso, dan testimonio del amor de Cristo Salvador, realizan, en el nivel de la «preparación evangélica», el ardiente deseo del Apóstol: «ser un "liturgo" [ἐκείνου] de Cristo Jesús, ejerciendo el sacerdocio [ἐκείνου] del evangelio de Dios, para que las naciones se conviertan en una ofrenda agradable, santificada en el Espíritu Santo» (Rom 15, 16).

Reglamento para el examen de las doctrinas (29-VI-1997)

Art. 1. La Congregación para la doctrina de la fe tiene la misión de promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres en todo el orbe católico . Al perseguir este fin, presta un servicio a la verdad salvaguardando el derecho del pueblo de Dios a recibir íntegramente y en su pureza el mensaje del Evangelio. Por tanto, para que la fe y las costumbres no sufran daño a causa de errores divulgados de cualquier modo, tiene también el deber de examinar los escritos y las opiniones que parecen contrarios a la recta fe o peligrosos .

Art. 2. Esta fundamental preocupación pastoral, por otra parte, concierne a todos los pastores de la Iglesia, quienes tienen el deber y el derecho de vigilar, ya sea individualmente, ya sea reunidos en Concilios particulares o en las Conferencias episcopales, para que no se lesionen la fe y las costumbres de los fieles a ellos encomendados . Para ese fin, pueden servirse también de las Comisiones doctrinales, que constituyen un órgano consultivo institucionalizado para ayudar a las mismas Conferencias episcopales y a cada uno de los obispos en su celo por la doctrina de la fe .

De cualquier modo, permanece firme el principio según el cual la Santa Sede puede siempre intervenir. y por norma interviene, cuando el influjo de una publicación rebasa los límites de una Conferencia episcopal, o bien cuando el peligro para la fe reviste particular gravedad . En tal caso, la Congregación para la doctrina de la fe se atiene al siguiente procedimiento:

I. Examen preliminar

Art. 3 Los escritos o doctrinas señaladas, divulgadas de cualquier modo, son objeto de la atención de la Sección competente, la cual los somete al examen del Congreso. Después de una primera valoración de la gravedad de la cuestión, el Congreso decide si se debe iniciar o no un estudio de Oficio.

II. Estudio de Oficio

Art. 4. El escrito, comprobada su autenticidad, es sometido a un cuidadoso examen, efectuado con la colaboración de uno o más consultores de la Congregación u otros peritos en la materia .

Art. 5. El resultado de dicho examen es presentado al Congreso, el cual decide si éste es suficiente para intervenir ante las autoridades locales, o bien si se debe profundizar el examen según las otras dos modalidades previstas: examen ordinario o examen con procedimiento urgente .

Art. 6. Los criterios para tal decisión se refieren a los posibles errores encontrados, teniendo en cuenta su evidencia, gravedad, difusión, influjo y el peligro de daño a los fieles.

Art. 7. El Congreso, si ha juzgado suficiente el estudio efectuado, puede confiar el caso directamente al Ordinario y, por medio de él, hacer conocer al autor los problemas doctrinales presentes en su escrito. En este caso el Ordinario es invitado a profundizar la cuestión y a pedir al autor que haga las necesarias aclaraciones, para luego someterlas al juicio de la Congregación.

III. Examen con procedimiento ordinario

Art. 8. El examen ordinario se adopta cuando un escrito parece contener errores doctrinales graves, cuya identificación requiere un atento discernimiento y su negativo influjo sobre los fieles no parece tener particular urgencia. Este examen se articula en dos fases: la fase interna, constituida por la investigación previa efectuada en la sede de la Congregación , y la fase externa, que prevé la contestación y el diálogo con el Autor .

Art. 9. El Congreso designa dos o más peritos que examinan los escritos en cuestión, expresan su propio parecer y disciernen si el texto es conforme con la doctrina de la Iglesia.

Art. 10. El mismo Congreso nombra el «relator pro auctore», cuya tarea es mostrar con espíritu de verdad los aspectos positivos de la doctrina y los méritos del autor, cooperar con la genuina interpretación de su pensamiento en el contexto teológico general y expresar un juicio sobre la influencia de las opiniones del autor. Para tal fin él tiene el derecho de examinar toda la documentación concerniente al caso.

Art. 11. La relación de la Sección competente, que contiene todas las noticias útiles para el examen del caso —incluidos los relativos precedentes—, los estudios de los peritos y la presentación del «relator pro auctore», es distribuida a la Consulta.

Art. 12. A la Consulta pueden ser invitados, además de los consultores de la Congregación, del «relator pro auctore», y del Ordinario del mismo, que no puede mandar un sustituto y está vinculado al secreto, también los peritos que han preparado los estudios de los escritos en cuestión. La discusión comienza con la exposición del «relator pro auctore», que hace una presentación completa del caso. A continuación, intervienen el Ordinario del autor, los peritos y cada uno de los consultores expresando, de viva voz y por escrito, el propio parecer sobre el contenido del texto examinado. El «relator pro auctore» y los peritos pueden responder a las posibles observaciones y ofrecer clarificaciones.

Art. 13. Terminada la discusión, sólo los consultores permanecen en el aula para la votación general sobre el resultado del examen, con el fin de determinar si en el texto se encuentran errores doctrinales u opiniones peligrosas, especificándolos en concreto a la luz de las diversas clases de proposiciones de verdad contenidas en la *Professio fidei*.

Art. 14. Toda la ponencia, incluyendo el acta de la discusión, la votación general y los votos de los consultores, es sometida al examen de la Sesión ordinaria de la Congregación, que decide si se debe proceder a una contestación al autor y, en caso afirmativo, sobre cuáles puntos.

Art 15. Las decisiones de la Sesión ordinaria son sometidas a la consideración del Sumo Pontífice .

Art. 16. Si en la fase precedente se ha decidido proceder a una contestación, se informa al respecto al Ordinario del autor o a los Ordinarios interesados, así como a los dicasterios competentes de la Santa Sede.

Art. 17. La lista de las proposiciones erróneas o peligrosas por confutar, acompañada de una argumentación motivada y de la documentación necesaria para la defensa «reticito nomine», es comunicada, a través del Ordinario, al autor y a un consejero suyo, que él tiene derecho a indicar, con la aprobación del mismo Ordinario, para que lo asista. El autor debe presentar por escrito, en el plazo de tres meses útiles, su respuesta. Es oportuno que el Ordinario envíe a la Congregación, junto con la respuesta escrita del autor, un parecer propio.

Art. 18. Está prevista también la posibilidad de un encuentro personal del autor, asistido por su consejero —que toma parte activa en el coloquio— con algunos delegados de la Congregación. En esta eventualidad los delegados de la Congregación, nombrados por el Congreso, deben redactar un acta del coloquio y firmarlo junto con el autor y su consejero.

Art. 19. En caso de que el autor no envíe la respuesta escrita, siempre necesaria, la Sesión ordinaria tomará las oportunas decisiones.

Art. 20. El Congreso examina la respuesta escrita del autor, así como el acta del posible coloquio. Si de éstos resultasen elementos doctrinales verdaderamente nuevos, que requieran un estudio más profundo, el Congreso decide si la cuestión debe ser presentada nuevamente a la Consulta, la cual podría ser ampliada incluyendo otros peritos, entre los cuales también el consejero del autor, nombrado a tenor del art. 17. En caso contrario la respuesta escrita y el acta del coloquio son sometidos directamente al juicio de la Sesión ordinaria.

Art. 21. Si la Sesión ordinaria considera que la cuestión ha sido resuelta de modo positivo, y la respuesta es suficiente, no se procede ulteriormente. En caso contrario, se toman las medidas adecuadas, incluso por el bien de los fieles. La misma Sesión ordinaria decide igualmente si se debe publicar el resultado del examen y cómo debe efectuarse tal publicación.

Art. 22. Las decisiones de la Sesión ordinaria, son sometidas a la aprobación del Sumo Pontífice y, después, comunicadas al Ordinario del autor, a la Conferencia Episcopal y a los dicasterios interesados.

IV. Examen con procedimiento urgente

Art. 23. El examen con procedimiento urgente se adopta cuando el escrito es clara y seguramente erróneo y simultáneamente a su divulgación podría derivar o ya deriva un daño grave a los fieles. En este caso son informados de inmediato el Ordinario o los Ordinarios interesados, así como los dicasterios competentes de la Santa Sede.

Art. 24. El Congreso nombra una Comisión con el encargo especial de determinar cuanto antes las proposiciones erróneas y peligrosas.

Art. 25. Las proposiciones indicadas por la Comisión, junto con la relativa documentación, son sometidas a la Sesión ordinaria, la cual dará prioridad al examen de la cuestión.

Art. 26. Las proposiciones mencionadas, en caso de que la Sesión ordinaria las juzgue efectivamente erróneas y peligrosas, después de la aprobación del Santo Padre, son transmitidas, a través del Ordinario, al autor, invitándolo a corregirlas en el plazo de dos meses útiles.

Art. 27. En caso de que el Ordinario, habiendo escuchado al autor, estimase necesario pedirle también una explicación escrita, ésta deberá ser transmitida a la Congregación, acompañada del parecer del mismo Ordinario. Tal explicación es presentada en seguida a la Sesión ordinaria para las oportunas decisiones.

V. Disposiciones

Art. 28. En caso de que el autor no haya corregido de modo satisfactorio y con la adecuada publicidad los errores señalados, y la Sesión ordinaria haya llegado a la conclusión de que ha incurrido en el delito de herejía, apostasía, o cisma, la Congregación procede a declarar las penas *latæ sententiæ* en que ha incurrido; contra tal declaración no se admite recurso.

Art. 29. Si la Sesión ordinaria verifica la existencia de errores doctrinales para los cuales no hay previstas penas *latæ sententiæ*, la Congregación procede a tenor del derecho ya sea universal, ya sea propio.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto el 30 de mayo de 1997, ha dado su aprobación al presente Reglamento, decidido en la Sesión ordinaria de esta Congregación aprobando al mismo tiempo *in forma specifica* los artículos 28-29, *contrariis quibus libet non obstantibus*, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 29 de junio de 1997, solemnidad de los apóstoles san Pedro y san Pablo.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone
Secretario

**Conferencia Episcopal Española
Comité para la defensa de la vida**

La Eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos

Febrero de 1993

Presentación

Cuando, hace casi dos años, el Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, dependiente de la Conferencia Episcopal Española, presentó a la opinión pública el libro "El Aborto: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos", ya anunció que aquel era efímero de una serie de publicaciones que verían la luz en el futuro. Una era la idea común: estudiar el valor y la dignidad de la vida humana desde la peculiar óptica que implica el tratamiento monográfico de un problema de actualidad. En aquella primera ocasión se trató del aborto; hoy, de la eutanasia.

El amplio debate social generado por aquellas "caen cuestiones sobre el aborto", la difusión lograda por el texto en España, en Hispanoamérica y en toda Europa, especialmente en los países recién salidos de la experiencia comunista, no dejó de ser un acicate importante para el Comité a la hora de dar cumplimiento a su propósito inicial de continuar aquel trabajo sobre el aborto con otros temas de similar actualidad. El millón de ejemplares vendidos de las "100 cuestiones sobre el aborto" y las noticias de su permanente uso como instrumento de trabajo y estudio en los más variados ambientes escolares, académicos y religiosos de varios continentes, han incentivado el esfuerzo intenso del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida que ha trabajado durante más de un año en múltiples reuniones plenarios y de ponencia, para perfilar el texto que ahora se hace público.

Médicos, filósofos, farmacéuticos, enfermeras, teólogos, juristas, moralistas, han escrito, reescrito, discutido y redactado finalmente este texto sobre la eutanasia durante largos meses de trabajo, pretendiendo lograr un producto final fiel al doble objetivo de esta colección de trabajos: rigor técnico y científico en el tratamiento y claridad y sencillez en la exposición.

Mientras preparábamos este trabajo se han celebrado dos referendums en los EE.UU., sobre la eutanasia, rechazando en ambos la mayoría de los ciudadanos su legalización; se ha reabierto en Holanda el debate -una vez más en aquel país- sobre la despenalización de las prácticas eutanásicas; en distintos países han saltado a los medios de comunicación social noticias sobre "casos", sentencias, opiniones y propuestas referentes a la eutanasia. Estos hechos no han alterado el plan de trabajo del Comité, aunque hayan sido estudiados, valorados y considerados.

Cuando nuestro trabajo estaba casi acabado, el Gobierno Español ha aprobado un Proyecto de Código Penal -actualmente en trámite en el Congreso de los Diputados- en el que se regula la eutanasia como un delito singular acreedor a una pena sensiblemente más liviana que la del homicidio. Se inicia así en nuestro país la tendencia de "comprensión jurídica" hacia las prácticas eutanásicas que, nos tememos, puede acabar a corto plazo con su total impunidad como ha sucedido con el aborto, despenalizado parcialmente para atender a determinados "casos extremos" y legalizado en la práctica hasta el punto de constituir ya un lucrativo negocio amparado incluso por determinadas instituciones del Estado.

La iniciativa legislativa del Gobierno hace de total actualidad el presente trabajo que pretende servir como elemento de reflexión para todos los ciudadanos -también para quienes emiten su voto como Diputados y Senadores- y como factor de formación para la conciencia ilustrada de los católicos.

Este documento aborda la eutanasia sin rehuir ni ocultar los argumentos de sus partidarios; sin omitir los puntos de vista más conflictivos; sin silenciar los temas más polémicos, pues creemos que la sociedad -los católicos y quienes no lo son- puede y debe dedicar un tiempo razonable a reflexionar y lo formarse antes de emitir un juicio sobre cuestión de tal relevancia.

En nuestro tiempo crecen sentimientos de ideas muy acordes con la idea de hombre, de justicia y de derechos humanos que subyace en este trabajo, pero a la vez se imponen en nuestras sociedades prácticas incompatibles con la dignidad humana. El Comité Episcopal para la Defensa de la Vida está convencido de que podemos impulsar los aspectos más positivos de nuestra cultura si todos hacemos un esfuerzo para ser coherentes con el humanismo que ha inspirado los aspectos más positivos de la Modernidad. Por ello, ofrece a la consideración responsable de todos los ciudadanos -también de los políticos, los médicos, educadores, familias y demás personas que han de decidir sobre la eutanasia-, un trabajo que se inspira en un profundo respeto por cada hombre, por cada mujer, por cada ser humano, que -para quienes creemos en Dios- es objeto de un amor singular y personal desde antes de la creación y no acabará jamás, proyectándose tras la muerte por la eternidad.

Cardenal Narciso Jubany Arnau
Presidente del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida

I. Terminología

1. ¿Qué es la eutanasia?

La palabra "eutanasia" a lo largo de los tiempos ha significado realidades muy diferentes. Etimológicamente, eutanasia (del griego "eu", bien, "Thánatos", muerte) no significa otra cosa que buena muerte, bien morir, sin más.

Sin embargo, esta palabra ha adquirido desde antiguo otro sentido, algo más específico: procurar la muerte sin dolor a quienes sufren. Pero todavía este sentido es muy ambiguo, puesto que la eutanasia, así entendida, puede significar realidades no sólo diferentes, sino opuestas profundamente entre sí, como el dar muerte al recién nacido deficiente que se presume que habrá de llevar una vida disminuida, la ayuda al suicida para que consume su propósito, la eliminación del anciano que se presupone que no vive ya una vida digna, la abstención de persistir en tratamientos dolorosos o inútiles para alargar una agonía sin esperanza humana de curación del moribundo, etc.

2. ¿Qué se entiende hoy por eutanasia?

Hoy, más estrictamente, se entiende por eutanasia el llamado homicidio por compasión, es decir, el causar la muerte de otro por piedad ante su sufrimiento o atendiendo a su deseo de morir por las razones que fuere.

Sin embargo, en el debate social acerca de la eutanasia, no siempre se toma esta palabra en el mismo sentido, e incluso a veces se prefiere, según el momento, una u otra acepción para defender tal o cual posición dialéctica. Esto produce con frecuencia la esterilidad del debate y, sobre todo, grave confusión en el común de las gentes.

3. ¿Es, pues, especialmente importante el significado de las palabras en esta materia?

Es de extrema importancia, porque, según la significación que se dé al término eutanasia, su práctica puede aparecer ante las gente como un crimen inhumano o como un acto de misericordiosa solidaridad. Estas diferencias tan enormes obedecen con frecuencia a la distinta manera de entender la significación de la palabra, es decir, la realidad que se quiere designar.

No se puede ignorar, sin embargo, que en el debate público también se da no pocas veces, por parte de los patrocinadores de la eutanasia, una cierta manipulación -querida o no- de las palabras, cuyo resultado es presentar ante la opinión pública la realidad de la eutanasia como algo más inocuo de lo que es (se dice "muerte dulce", "muerte digna"), y propiciar así su aceptación social; como si no existiera, o fuera secundario, el hecho central de que en la eutanasia un ser humano da muerte a otro, consciente y deliberadamente, por muy presuntamente nobles o altruistas que aparezcan las motivaciones que lo animen a ejecutar tal acción y por poco llamativos que sean los medios que utilice para realizarla.

Todo esto no quiere decir que el debate sobre la eutanasia dejaría de existir si todos hablásemos de lo mismo y otorgásemos al término idéntico significado. El debate también se produciría aun cuando por eutanasia todos entendiesen una sola cosa: el causar la muerte de otro, con su consentimiento o no, para evitarle dolores físicos o padecimientos de otro tipo, considerados insoportables.

Tomada la eutanasia de esta manera, existen algunas personas y grupos partidarios de legalizarla y de darle respetabilidad social, porque interpretan que la vida humana no merece ser vivida más que en determinadas condiciones de plenitud, frente a la convicción mayoritaria que considera, por el contrario, que la vida humana es un bien superior y un derecho inalienable e indisponible, es decir, que no puede estar al albur de la decisión de otros, ni de la de uno mismo.

4. ¿Qué se va a entender por eutanasia en esta obra?

Llamaremos eutanasia a la actuación cuyo objeto es causar muerte a un ser humano para evitarle sufrimientos, bien a petición de éste, bien por considerar que su vida carece de la calidad mínima para que merezca el calificativo de digna.

Así considerada, la eutanasia es siempre una forma de homicidio, pues implica que un hombre da muerte a otro, ya mediante un acto positivo, ya mediante la omisión de la atención y cuidado.

5. ¿Por qué se escoge esta definición?

Porque en ella están los elementos esenciales que configuran un fenómeno complejo como es la eutanasia:

- la muerte ha de ser el objetivo buscado, ha de estar en la intención de quien practica la eutanasia: no es eutanasia, por tanto, el aplicar un tratamiento necesario para aliviar el dolor, aunque acorte la expectativa de vida del paciente como efecto secundario no querido, ni puede llamarse eutanasia al resultado de muerte por imprudencia o accidente;

- puede producirse por acción (administrar sustancias tóxicas mortales) o por omisión (negarle la asistencia médica debida); ha de buscarse la muerte de otro, no la propia. No consideraremos el suicidio como forma peculiar o autónoma de eutanasia,

Los motivos son un elemento sustancial para hablar de eutanasia con propiedad.

- puede realizarse porque la pide el que quiere morir. La ayuda o cooperación al suicidio sí la consideramos una forma de eutanasia;

- puede realizarse para evitar sufrimientos, que pueden ser presentes o futuros, pero previsibles; o bien porque se considere que la calidad de vida de la víctima no alcanzará o no mantendrá un mínimo aceptable (deficiencias psíquicas o físicas graves, enfermedades degradantes del organismo, ancianidad avanzada, etc.).

El sentimiento subjetivo de estar eliminando el dolor o las deficiencias ajenas es elemento necesario de la eutanasia; de lo contrario estaríamos ante otras formas de homicidio.

6. ¿No es muy estricto el significado de la eutanasia expuesto?

Más que estricto quiere ser preciso, y eso por dos razones: primera, porque solo acotando con precisión la realidad que se quiere designar será posible saber a qué nos estamos refiriendo; segunda, porque este significado coincide también con lo que los patrocinadores de la legalización de la eutanasia quieren que prospere: que se legitime el que un hombre dé muerte a otro dadas ciertas circunstancias.

Como más adelante se verá, por ejemplo, la renuncia a la obstinación terapéutica sin esperanza -que se suele designar como encarnizamiento terapéutico- merece una consideración aparte y, en sentido estricto, no puede considerarse eutanasia, aunque desde el mero punto de vista etimológico sea, desde luego, una forma de favorecer la "buena muerte". Este es un ejemplo concreto de lo fácilmente que se introduce la confusión en esta materia por los diversos significados que pueden darse a una misma palabra.

7. ¿Cuántas clases de eutanasia hay?

Según el criterio que se emplee, hay diversas clasificaciones del fenómeno de la eutanasia que dependen también del significado que se dé al término.

Desde el punto de vista de la víctima la eutanasia puede ser voluntaria o involuntaria, según ser solicitada por quien quiere que le den muerte o no; perinatal, agónica, psíquica o social, según se aplique a recién nacidos deformes o deficientes, a enfermos terminales, a afectados de lesiones cerebrales irreversibles o a ancianos u otras personas tenidas por socialmente improductivas o gravosas, etc. Algunos hablan de auto eutanasia refiriéndose al suicidio, pero eso no es, propiamente, una forma de eutanasia, aunque muchos de sus patrocinadores defienden también, con arreglo a su propia lógica, el derecho al suicidio.

Desde el punto de vista de quien la practica, se distingue entre eutanasia activa y pasiva, según provoque la muerte a otro por acción o por omisión, o entre eutanasia directa e indirecta: la primera sería la que busca que sobrevenga la muerte, y la segunda la que busca mitigar el dolor físico, aun a sabiendas de que ese tratamiento puede acortar efectivamente la vida del paciente; pero esta última no puede tampoco llamarse propiamente eutanasia.

Existen muchas más clasificaciones posibles y una misma acción puede, a su vez, incluirse en varias de las modalidades referidas aquí. Pero todo esto es, en el fondo, secundario, y con frecuencia contribuye a aumentar la confusión sobre la realidad del problema, en lugar de ayudar a esclarecer la cuestión. De ahí que, para poder referirnos a un concepto que admitan tanto los partidarios de la eutanasia como los defensores de la vida, la hayamos definido en los términos expuestos más arriba, sin detenernos en ulteriores divisiones o clasificaciones.

8. ¿Qué se entiende por distanasia?

La distanasia (del griego "dis", mal, algo mal hecho, y "thánatos", muerte) es etimológicamente lo contrario de la eutanasia, y consiste en retrasar el advenimiento de la muerte todo lo posible, por todos los medios, proporcionados o no, aunque no haya esperanza alguna de curación y aunque eso signifique infligir al moribundo unos sufrimientos añadidos a los que ya padece, y que, obviamente, no lograrán esquivar la muerte inevitable, sino sólo aplazarla unas horas o unos días en unas condiciones lamentables para el enfermo.

La distanasia también se llama "ensañamiento" y, "encarnizamiento terapéutico", aunque sería más preciso denominarla "obstinación terapéutica".

9. ¿Qué es la ortotanasia?

Con esta palabra (del griego "orthos", recto, y "thánatos", muerte), se ha querido designar la actuación correcta ante la muerte por parte de quienes atienden al que sufre una enfermedad incurable en fase terminal. La ortotanasia estaría tan lejos de la eutanasia, en el sentido apuntado aquí, como de la distanasia u obstinación terapéutica. Este término, reciente, no se ha consagrado más que en ciertos ambientes académicos, sin hacer fortuna en el léxico habitual de la calle; pero su sola acuñación revela la necesidad de acudir a una palabra distinta de "eutanasia" para designar precisamente la buena muerte, que es lo que se supone que tendría que significar la eutanasia, y que sin embargo ya no significa, porque designa la otra realidad mencionada: una forma de homicidio.

10. ¿Estamos, pues, ante el "secuestro" de la palabra "eutanasia"?

Más bien habría que hablar de la desvirtuación de su significado, que se ha debido tanto al deseo de algunos de hacer más aceptable socialmente el "homicidio por compasión" (y desde este punto de vista puede hablarse de "secuestro" de esta palabra), como a la inexistencia de un término adecuado para designar esta clase de homicidio. Esta es una de las razones por las que el aspecto terminológico es de suma importancia en toda esta cuestión.

11. ¿Cuáles son los principales argumentos que se emplean para promover la legalización de la eutanasia?

Se suele promover la legalización de la eutanasia y su aceptación social con cinco clases de argumentos:

- el derecho a la muerte digna, expresamente querida por quien padece sufrimientos atroces;
- el derecho de cada cual a disponer de su propia vida, en uso de su libertad y autonomía individual;
- la necesidad de regular una situación que existe de hecho. Ante el escándalo de su persistencia en la clandestinidad;
- el progreso que representa suprimir la vida de los deficientes psíquicos profundos o de los enfermos en fase terminal, ya que se trataría de vidas que no pueden llamarse propiamente humanas;
- la manifestación de solidaridad social que significa la eliminación de vidas sin sentido, que constituyen una dura carga para los familiares y para la propia sociedad.

No todos los partidarios de la eutanasia comparten todos estos argumentos; pero todos, en cambio, comparten los dos primeros, y a menudo el tercero.

A lo largo de este texto iremos refiriéndonos a cada uno de dichos argumentos para examinarlos en su propio contexto.

II. El hombre, ante el dolor y la muerte

12. El dolor y la muerte, ¿forman parte de la vida humana o, por el contrario, son obstáculos para ella?

El dolor y la muerte forman parte de la vida humana desde que nacemos en medio de los dolores de parto de nuestra madre hasta que morimos causando dolor a los que nos quieren y sufriendo por el propio proceso que lleva a la muerte. A lo largo de toda la existencia, el dolor -físico o moral- está presente de forma habitual en todas las biografías humanas: absolutamente nadie es ajeno al dolor. El producido por accidentes físicos -pequeños o grandes- es compañero del hombre en toda su vida; el dolor moral (producto de la incompreensión ajena, la frustración de nuestros deseos, la sensación de impotencia, el trato injusto, etc.) nos acompaña desde la más tierna infancia hasta los umbrales de la muerte.

El dolor -y su aspecto subjetivo, el sufrimiento- forma parte de toda vida humana y de la historia de la humanidad: así lo acreditan la experiencia personal de cada uno de nosotros y la literatura universal, en la que la experiencia del dolor es no sólo motivo de inspiración, sino objeto de reflexión constante.

La muerte es el destino inevitable de todo ser humano, una etapa en la vida de todos los seres vivos que -quíerese o no, guste o no- constituye el horizonte natural del proceso vital. La muerte es la culminación prevista de la vida, aunque incierta en cuanto a cuándo y cómo ha de producirse; y, por lo tanto, forma parte de nosotros porque nos afecta la de quienes nos rodean y porque la actitud que adoptamos ante el hecho de que hemos de morir determina en parte cómo vivimos.

El dolor y la muerte no son obstáculos para la vida, sino dimensiones o fases de ella. Obstáculo para la vida es la actitud de quien se niega a admitir la naturalidad de estos hechos constitutivos de toda vida

sobre la tierra, intentando huir de ellos como si fuesen totalmente evitables, hasta el punto de convertir tal huida en valor supremo: esta negación de la propia realidad sí que puede llegar a ser causa de deshumanización y de frustración vital.

13. ¿Debería, entonces, todo hombre renunciar a huir del dolor en general, y del dolor de la agonía en particular?

Todo ser humano huye por instinto del dolor y de cuanto cause sufrimiento, y esta actitud es adecuada a la constitución natural del hombre, que está creado para ser feliz y, por tanto, reacciona con aversión ante lo que atente a su felicidad.

El rechazo de lo doloroso, de lo que causa sufrimiento, es, en consecuencia, natural en el hombre. Y, por ello, este rechazo es justo y no censurable. Sin embargo, convertir la evitación de lo doloroso en el valor supremo que haya de inspirar toda conducta, tratar de huir del dolor a toda costa y a cualquier precio, es una actitud que acaba volviéndose contra los que la mantienen, porque supone negar de raíz una parte de la realidad del hombre, y este error puede llevar fácilmente a cometer injusticias y actos censurables por antihumanos, aunque pueda parecer superficialmente otra cosa.

Estas ideas son especialmente patentes en el caso de la agonía, de los dolores que, eventualmente, pueden preceder a la muerte. Convertir la ausencia del dolor en el criterio preferente y aun exclusivo para reconocer un pretendido carácter digno de la muerte puede llevar a legitimar homicidios -bajo el nombre de eutanasia- y a privar a la persona moribunda del efecto humanizador que el mismo dolor puede tener.

14. ¿Significa eso que el dolor tiene algún valor positivo para una vida humana?

El dolor y el sufrimiento, como cualquier otra dimensión natural de toda vida humana tienen también un valor positivo si nos ayudan a comprender mejor nuestra naturaleza y sus limitaciones, si sabemos integrarlos en nuestro proceso de crecimiento y maduración. Todo hombre se hace a sí mismo durante su vida realizando las posibilidades de plenitud que están en su constitución natural, o rechazando tales posibilidades.

Es experiencia universal que el dolor no puede evitarse totalmente y que puede ser fuente de humanización personal y de solidaridad social. La persona que sufre y acepta su sufrimiento llega a ser más humana, pues comprende y hace suya una dimensión básica de la vida que ayuda a hacer más rica la personalidad. Quien a toda costa pretende huir del dolor, probablemente destruya sus posibilidades de ser feliz, pues es imposible tal fin.

La experiencia de la humanidad es que el dolor, si se admite como una dimensión de la vida contra la que se debe luchar, pero que es inevitable, es escuela que puede ayudar a que existan vidas humanas más plenas.

15. Si la muerte es inevitable, y el dolor es una "escuela de vida", ¿qué sentido tienen los esfuerzos de la investigación científica para mitigar el dolor y para alejar lo más posible el momento de la muerte?

El dolor es inevitable en toda vida humana, pero todos tenemos la clara idea de que el hombre aspira a la felicidad. Por ello, esforzarse en mitigar el dolor es positivo, pero esta finalidad es absurda, por imposible, si erradicar el dolor se convierte en bien absoluto ante el cual deben subordinarse el resto de los fines nobles del actuar humano. En toda vida humana se dan dimensiones o facetas que no siempre resultan congruentes entre sí en caso de pretender darles valor absoluto a cada una de ellas; todo ser humano tiene derecho a defender sus opiniones, pero si convierte este derecho en valor absoluto, probablemente acabará siendo un dictador para los demás; todo hombre ansía su bienestar, pero si pone esta dimensión de su naturaleza por encima de cualquier otra consideración, será incapaz de cualquier manifestación de generosidad, etc.

Con el dolor pasa lo mismo: luchar por mitigarlo es positivo, y el esfuerzo de la ciencia moderna en tal sentido es encomiable, pero convertir esta lucha y este esfuerzo en valor absoluto es, además de quimérico, injusto, pues obligaba a renunciar a otras dimensiones valiosas de la vida humana.

Algunas ideologías en el último siglo han considerado determinadas dimensiones parciales o relativas del ser humano como valores absolutos y, al hacerlo, han generado clamorosas injusticias: así ha sucedido con quienes han construido su visión del mundo exclusivamente sobre la raza, el color, la clase social, la nación o la ideología. Cualquier filosofía o actitud vital que convierta en absoluta una de las dimensiones o facetas de la pluriforme realidad humana, conduce a planteamientos injustos y antihumanistas, pues el humanismo exige equilibrio y una visión global, integral, del ser humano sobre la tierra.

Esto, que es evidente en las ideologías totalitarias, no aparece con tanta claridad en las actitudes actualmente proclives a ver la salud como bien absoluto y la ausencia de dolor como valor supremo del hombre, pero el fenómeno es el mismo: de estas actitudes dimana la legitimación de acciones contra quienes no responden a ese ideal absoluto de "calidad de vida": los deficientes, los enfermos, los moribundos, los ancianos, etc.

16. ¿Es natural el miedo a morir?

Es natural tener miedo a morir, pues el hombre en la felicidad, y la muerte se presenta como una ruptura traumática de destino incierto. La explicación bíblica de la muerte como consecuencia del pecado y, por tanto, como elemento ajeno a la naturaleza primigenia del hombre, encaja perfectamente con la psicología personal y colectiva que acredita una resistencia instintiva ante la muerte.

Sin embargo, puede llevar a resultados inhumanos convertir en absoluto este rechazo a la muerte, innato en el hombre: la muerte es un hecho, y un ser humano adulto ha de aceptarla como tal, pues de lo contrario se situaría contra su propia realidad.

17. ¿Es natural el miedo al modo de morir?

Desde luego, es natural sentir miedo a una muerte dolorosa, como es natural tener miedo a una vida sumida en el dolor. Si esta aversión se lleva al extremo, se convierte la huida del dolor en un valor absoluto, ante el cual todos los demás han de ceder. El miedo a un modo de morir doloroso y dramático puede llegar a ser tan intenso que, al anular todos los demás valores, puede conducir a desear la muerte misma como medio de evitar tan penosa situación. Este es, de hecho, el principal estímulo para quienes preconizan la aceptación legal y social de la eutanasia. Pero la experiencia demuestra que cuando un enfermo que sufre pide que lo maten, en realidad está pidiendo casi siempre que le alivien los padecimientos, tanto los físicos como los morales, que a veces superan a aquellos: la soledad, la incomprensión, la falta de afecto y consuelo en el trance supremo. Cuando el enfermo recibe alivio físico y consuelo psicológico y moral, deja de solicitar que acaben con su vida, según la experiencia común.

18. ¿No hay, pues, fronteras definidas que delimiten cuándo es bueno aceptar el dolor y la muerte, y cuándo es bueno tratar de evitarlos?

Es bueno aceptar el hecho cierto e inevitable del dolor, y también es bueno luchar por mitigarlo. Es bueno luchar por vencer a la enfermedad, y no es bueno eliminar seres humanos enfermos para que no sufran. Es bueno luchar en favor de la vida contra la muerte, y no es bueno, porque no es realista, rechazar la muerte como si se pudiera evitar. Pero no existe un catálogo de soluciones que pueda resolver todas las dudas y las perplejidades con que nos enfrentamos ante la realidad del dolor y de la muerte. Lo mismo ocurre con muchas otras situaciones de la vida, en las que no es posible establecer normas rígidas, sino que hemos de actuar, basados en el conocimiento de los principios generales, con un criterio recto y prudente.

19. ¿Y no podían ser los motivos de nuestra actuación un criterio adecuado?

Es necesario saber que los motivos por los que actuamos (compasión, deseo de que seres queridos no sufran...) no pueden cambiar el fin intrínseco de nuestro actuar, que en la eutanasia es privar de la vida a otro o cooperar a que se suicide. Si los motivos prevalecieran sobre la naturaleza de los actos hasta el punto de hacer a éstos social y jurídicamente justificables, no sería posible la convivencia, pues cualquier acto, fuera el que fuese, podría quedar legitimado en virtud de los motivos íntimos de su autor. Se puede y se debe comprender y ayudar a quien obra torcidamente; también se pueden y se deben valorar las circunstancias que influyen en los actos humanos, y modifican la responsabilidad. Pero la norma general no puede decir nunca que está bien lo que está mal, por mucho que el autor de la acción crea hacer algo bueno. El fin -el motivo subjetivo- no justifica los medios -en este caso, matar-.

Quienes proponen la admisibilidad ética y jurídica de la eutanasia confunden a menudo la disposición moral íntima de las personas con lo que las leyes o la sociedad deben tener como aceptable; y confunden también las circunstancias que pueden atenuar la responsabilidad, e incluso anularla, con lo que la norma general debe disponer.

20. A pesar de todo, hay quienes creen que una muerte dolorosa o un cuerpo muy degradado serían más indignos que una muerte rápida y "dulce", producida cuando cada uno dispusiera.

En su naturaleza última, el dolor y la muerte humanos encierran un misterio, que no es otro que el misterio del mismo ser humano puesto en esta tierra; es también el misterio de la libertad y del amor, que son realidades vivas e íntimas, aunque intangibles, y que no encuentran explicación suficiente en la física o la química.

El dolor y la muerte no son criterios aptos para medir la dignidad humana, pues ésta conviene a todos los seres humanos por el hecho de serlo; el dolor y la muerte serán dignos si son aceptados y vividos por la persona; pero no lo serán si alguien los instrumentaliza para atentar contra esa persona.

Una muerte digna no consiste sólo en la ausencia de tribulaciones externas, sino que nace de la grandeza de ánimo de quien se enfrenta a ella. Es claro que, llegado el momento supremo de la muerte, el protagonista de este trance ha de afrontarlo en las condiciones más llevaderas posibles, tanto desde el punto de vista del dolor físico como también del sufrimiento moral. Los analgésicos y la medicina paliativa (de la que se hablará en otro lugar) por un lado, y el consuelo moral, la compañía, el calor humano y el auxilio espiritual, por otro, son los medios que enaltecen la dignidad de la muerte de un ser humano que siempre, aun en el umbral de la muerte, conserva la misma dignidad.

III. La medicina ante la eutanasia

21. La cuestión de la eutanasia, ¿Es un problema médico?

La eutanasia, tal y como la plantean los defensores de su legalización, afecta de lleno al mundo de la Medicina, puesto que las propuestas de sus patrocinadores siempre hacen intervenir al médico o al personal sanitario. Pero la cuestión de la eutanasia no es, propiamente hablando, un problema médico, o no tendría que serlo.

La eutanasia merece la misma calificación ética si la practica un médico o una enfermera en el técnico ambiente de un hospital que si la practica, por otro medio cualquiera, un familiar o un amigo de la víctima. En ambos casos se trata de un hombre que da muerte a otro.

La eutanasia no es una forma de Medicina, sino una forma de homicidio; y si la practica un médico, éste estará negando la Medicina.

22. ¿Por qué la eutanasia es la negación de la Medicina?

Porque la razón de ser de la Medicina es la curación del enfermo en cualquier fase de su dolencia, la mitigación de sus dolores, y la ayuda a sobrellevar el trance supremo de la muerte cuando la curación no

es posible. La eutanasia, por el contrario, no sólo es la renuncia a esa razón de ser, sino que consiste en la deliberada decisión de practicar justamente lo opuesto a la Medicina, ya que es dar muerte a otro, aunque sea en virtud de una presunta compasión. Cualquiera es perfectamente capaz de advertir la diferencia sustancial que existe entre ayudar a un enfermo a morir dignamente y provocarle la muerte.

La eutanasia no es una técnica, un recurso de la Medicina: la eutanasia expulsa a la Medicina, la sustituye. La eutanasia, además, precisamente por ser la negación de la Medicina, se vuelve contra el médico que la practique.

23. ¿Por qué la eutanasia se vuelve contra el médico que la practique?

Por dos razones: por un lado es fácil que el médico se deslice hacia una habitualidad en la práctica de la eutanasia una vez admitido el primer caso; y, por otro lado, la eutanasia acaba con la base del acto médico: la confianza del paciente en el médico.

Cuando un médico ha dado muerte a un paciente por piedad hacia él, ha dado ya un paso que tiene muy difícil retorno. Los que padecen una misma enfermedad se parecen mucho entre sí en los síntomas, las reacciones, los sufrimientos. Cuando un médico se ha sentido "apiadado" de un enfermo hasta el punto de decidir quitarle la vida para ahorrarle padecimientos, será ya relativamente fácil que experimente idéntico estado de ánimo ante otro que padezca el mismo mal; y esta circunstancia puede sobrevenir con relativa frecuencia, porque la especialización profesional impone a la práctica totalidad de los médicos la necesidad de tratar a enfermos muy semejantes unos de otros. En tal situación, las virtudes propias del médico (la no discriminación en el tratamiento a unos u otros enfermos, la previsión de dolencias o complicaciones futuras) se convierten en factores potencialmente multiplicadores de la actividad eutanásica, porque es muy difícil determinar la frontera que separa la gravedad extrema de la situación crítica, o los padecimientos enormes de los padecimientos insoportables, sean físicos o anímicos.

Por otro lado, no es posible que exista la Medicina si el paciente en vez de tener confianza en su médico hasta poner su vida, salud e integridad física en sus manos, llega a tenerle miedo porque no sabe si el profesional de la Medicina o la enfermera que se ocupan de su salud van a decidir que su caso es digno de curación o susceptible de eutanasia.

Si se atribuyese a los médicos el poder de practicar la eutanasia, éstos no serían ya una referencia amiga y benéfica sino, por el contrario, temida y amenazadora, como sucede ya en algunos hospitales holandeses.

La humanidad ha progresado en humanitarismo retirando a los gobernantes y los jueces el poder de decretar la muerte (abolición de la pena de muerte). Los partidarios de la eutanasia pretenden dar un paso atrás, otorgando tal poder a los médicos. De conseguir tal propósito lograrían dos retrocesos por el precio de uno: recrearían una variedad de muerte legal y degradarían, tal vez irreversiblemente, el ejercicio de la Medicina.

24. ¿No es muy sutil la línea divisoria entre la eutanasia y la cesación de unos cuidados ya inútiles?

Sólo en contadas situaciones terminales sin esperanza humana, la apariencia de los gestos del médico puede guardar semejanza en ambos casos; pero el médico sabe, sin género de dudas, lo que hay en su intención: sabe si lo que realiza tiene por objeto causar la muerte del enfermo o si, por el contrario, está renunciando al encarnizamiento terapéutico. Lo primero nunca será admisible; lo segundo lo es.

25. ¿Qué es el encarnizamiento terapéutico?

Con esta denominación, o la de "ensañamiento terapéutico" -que acaso sean menos acertadas que la de "obstinación terapéutica", que refleja mejor la intención con que se practica-, se quiere designar la actitud del médico que, ante la certeza moral que le dan sus conocimientos de que las curas o los remedios de cualquier naturaleza ya no proporcionan beneficio al enfermo y sólo sirven para prolongar su agonía

inútilmente, se obstina en continuar el tratamiento y no deja que la naturaleza siga su curso.

Esta actitud es consecuencia de un exceso de celo mal fundamentado, derivado del deseo de los médicos y los profesionales de la salud en general de tratar de evitar la muerte a toda costa, sin renunciar a ningún medio, ordinario o extraordinario, proporcionado o no aunque eso haga más penosa la situación del moribundo.

En otras ocasiones cabe hablar más propiamente de ensañamiento terapéutico, cuando se utiliza a los enfermos terminales para la experimentación de tratamientos o instrumentos nuevos. Aunque esto no sea normal en nuestros días, la historia, por desgracia, nos aporta algunos ejemplos.

En cualquier caso, la obstinación terapéutica es gravemente inmoral, pues instrumentaliza a la persona subordinando su dignidad a otros fines.

26. ¿No se plantea aquí otra frontera imprecisa para distinguir la obstinación terapéutica de unos cuidados solícitos y constantes?

Ciertamente, así es. No hay una regla matemática para calibrar si existen o no esperanzas fundadas de curación. La práctica médica cuenta con abundantes experiencias de enfermos que parecían irrecuperables y que, sin embargo, salieron adelante de trances muy comprometidos. La solución de esos conflictos sólo puede venir del criterio claro según el cual hay que hacer un uso proporcionado de los medios terapéuticos. El médico ha de respetar la dignidad de la persona humana y no dejarse vencer por un tecnicismo médico abusivo.

27. ¿Y no es ésta una forma de eutanasia?

No. Refiriéndonos siempre al enfermo terminal y ante la inminencia de una muerte inevitable, médicos y enfermos deben saber que es lícito conformarse con los medios normales que la Medicina puede ofrecer, y que el rechazo de los medios excepcionales o desproporcionados no equivale al suicidio o a la omisión irresponsable de la ayuda debida a otro, sino que significa sencillamente la aceptación de la condición humana, una de cuyas características es la muerte inevitable.

Pueden darse casos concretos en que sea difícil adoptar una decisión ética y profesionalmente correcta, como sucede en otros muchos aspectos de la vida: el juez que debe decidir si alguien es culpable o inocente cuando las pruebas no son claramente taxativas; el profesor que debe optar entre aprobar o suspender a un alumno y tiene dudas razonables del acierto o desacierto de cualquiera de las opciones; el padre de familia que duda entre la severidad o la indulgencia ante un hijo con problemas, etc. En estos casos, una norma moral adecuada es prescindir de los posibles motivos egoístas de la propia decisión y aconsejarse de otros expertos para decidir prudentemente. Con estos requisitos, un médico -como un juez, un profesor o un padre- puede equivocarse, pero no cometerá un crimen.

28. Pero, ¿cómo distinguir los medios terapéuticos ordinarios de los extraordinarios?

Evidentemente, es inútil establecer una casuística objetiva de los medios ordinarios y extraordinarios, porque eso depende de factores tan cambiantes como la situación del paciente, el estado de la investigación en un momento dado, las condiciones técnicas de un determinado hospital, el nivel medio de la asistencia sanitaria de uno u otro país, etc. Lo que respecto a un paciente en unas circunstancias concretas se estima como medio ordinario, puede tener que considerarse como extraordinario respecto a otra persona, o pasado un tiempo, o en otro lugar. De hecho, así ocurre constantemente en la realidad cotidiana.

Ante estos problemas ciertos de interpretación, algunos prefieren no hablar de medios ordinarios y extraordinarios, sino más bien de medios proporcionados y desproporcionados a la situación de cada enfermo, pues de este modo se puede aquilatar mejor la decisión en cada caso.

De acuerdo con esto, cuando existe en un enfermo en peligro próximo de muerte la posibilidad cierta de recuperación (por ejemplo, un paciente joven en coma por un traumatismo producido en un accidente), la Medicina considera que son proporcionados todos los medios técnicos posibles, porque existe una esperanza fundada de salvarle la vida. El problema se manifiesta cuando no se confía ya en la recuperación sino sólo en un alargamiento de la vida o, más exactamente, de la agonía. Entonces es cuando la prudencia del médico debe aconsejarle rechazar la actitud de obstinarse en prodigar unos medios que ya son inútiles y, en todo caso, respetando la voluntad del propio enfermo moribundo, si está en condiciones de manifestarla.

Por otra parte es legítimo que un enfermo moribundo prefiera esperar la muerte sin poner en marcha un dispositivo médico desproporcionado a los insignificantes resultados que de él se puedan seguir; como es legítimo también que tome esta decisión pensando en no imponer a su familia o a la colectividad unos gastos desmesurados o excesivamente gravosos. Esta actitud, por la ambigüedad del lenguaje, podría confundirse, para los no avisados, con la actitud eutanásica por razones socio-económicas, pero existe una diferencia absolutamente esencial: la que va de la aceptación de la muerte inevitable a su provocación intencionada.

29. ¿Existen, pues, unos derechos del enfermo moribundo?

Ciertamente. El derecho a una auténtica muerte digna incluye:

- el derecho a no sufrir inútilmente;
- el derecho a que se respete la Libertad de su conciencia;
- el derecho a conocer la verdad de su situación;
- el derecho a decidir sobre sí mismo y sobre las intervenciones a que se le haya de someter;
- el derecho a mantener un diálogo confiado con los médicos, familiares, amigos y sucesores en el trabajo;
- el derecho a recibir asistencia espiritual.

El derecho a no sufrir inútilmente y el derecho a decidir sobre sí mismo amparan y legitiman la decisión de renunciar a los remedios excepcionales en la fase terminal, siempre que tras ellos no se oculte una voluntad suicida.

30. Y estos derechos ¿no pueden legitimar alguna forma de eutanasia "pasiva" (por omisión)?

No. Cuando la muerte aparece como inevitable porque ya no hay remedios eficaces, el enfermo puede determinar, si está en condiciones de hacerlo, el curso de sus últimos días u horas mediante alguna de estas decisiones:

- aceptar que se ensayen en él medicaciones y técnicas en fase experimental, que no están libres de todo riesgo. Aceptándolas, el enfermo podrá dar ejemplo de generosidad para el bien de la Humanidad;
- rechazar o interrumpir la aplicación de esos remedios;
- contentarse con los medios paliativos que la Medicina le pueda ofrecer para mitigar el dolor, aunque no tengan ninguna virtud curativa; y rechazar medicaciones u operaciones en fase experimental, porque sean peligrosas o resulten excesivamente caras. Este rechazo no equivale al suicidio, sino que es expresión de una ponderada aceptación de la inevitabilidad de la muerte;
- en la inminencia de la muerte, rechazar el tratamiento obstinado que únicamente vaya a producir una prolongación precaria y penosa de su existencia, aunque sin rehusar los medios normales o comunes que

le permiten sobrevivir.

En estas situaciones está ausente la eutanasia, que implica -repetámoslo- una deliberada voluntad de acabar con la vida del enfermo. Es un atentado contra la dignidad de la persona la búsqueda deliberada de su muerte, pero es propio de esa dignidad el aceptar su llegada en las condiciones menos penosas posibles. Y es en el fondo del corazón del médico y del paciente donde se establece esta diferencia entre provocar la muerte o esperarla en paz y del modo menos penoso posible, mediante unos cuidados que se limiten a mitigar los sufrimientos finales.

31. ¿Cómo se puede paliar el dolor del enfermo terminal?

Uno de los derechos del enfermo es el de no sufrir un dolor físico innecesario durante el proceso de su enfermedad. Pero la experiencia nos muestra que el enfermo, especialmente el enfermo en fase terminal, experimenta, además del dolor físico, un sufrimiento psíquico o moral intenso, provocado por la colisión entre la proximidad de la muerte y la esperanza de seguir viviendo que aún alienta en su interior. La obligación del médico es suprimir la causa del dolor físico o, al menos, aliviar sus efectos; pero el ser humano es una unidad, y al médico y demás personal de enfermería compete, junto a los familiares, también la responsabilidad de dar consuelo moral y psicológico al enfermo que sufre.

Frente al dolor físico, el profesional de la sanidad ofrece la analgesia; frente a la angustia moral, ha de ofrecer consuelo y esperanza. La deontología médica impone, pues, los deberes positivos de aliviar el sufrimiento físico y moral del moribundo, de mantener en lo posible la calidad de la vida que declina, de ser guardián del respeto a la dignidad de todo ser humano.

32. ¿Qué significa "Medicina paliativa" ?

La Medicina paliativa es una forma civilizada de entender y atender a los pacientes terminales, opuesta principalmente a los dos conceptos extremos ya aludidos: obstinación terapéutica y eutanasia.

Esta es una nueva especialidad de la atención médica al enfermo terminal y a su entorno, que contempla el problema de la muerte del hombre desde una perspectiva profundamente humana, reconociendo su dignidad como persona en el marco del grave sufrimiento físico y psíquico que el fin de la existencia humana lleva generalmente consigo.

En definitiva, la Medicina paliativa es, ni más ni menos, un cambio de mentalidad ante el paciente terminal. Es saber que, cuando ya no se puede curar, aún podemos cuidar; es la consciencia de cuándo se debe iniciar ese cambio: si no puedes curar, alivia; y si no puedes aliviar; por lo menos consuela. En ese viejo aforismo se condensa toda la filosofía de los cuidados paliativos.

33. ¿Cómo está organizada la Medicina paliativa?

La Medicina paliativa, que parece tener sus antecedentes en la Gran Bretaña, está aún escasamente contemplada en la organización sanitaria española, y sería deseable que los poderes públicos reconocieran con mayor sensibilidad su existencia. Se asienta básicamente en el reconocimiento de la triple realidad que configura el proceso de la muerte inminente en la sociedad actual: un paciente terminal con dolor físico y sufrimiento psíquico, una familia angustiada que no acaba de aceptar la situación y sufre por el ser querido, y un médico educado para luchar contra la muerte. Todos ellos están inmersos en una sociedad que parece no querer admitir el fracaso cuando la muerte se considera un fracaso.

En las Unidades de Cuidados Paliativos, que son áreas asistenciales incluidas física y funcionalmente en los hospitales, se proporciona una atención integral al paciente terminal. Un equipo de profesionales asiste a estos enfermos en la fase final de su enfermedad, con el único objetivo de mejorar la calidad de su vida en este trance último, atendiendo todas las necesidades físicas, psíquicas, sociales y espirituales del paciente y de su familia. Todas las acciones de la Medicina paliativa van encaminadas a mantener y, en lo posible, aumentar, el sosiego del paciente y de su familia.

34. ¿Y cuáles son las necesidades que estos pacientes terminales presentan?

Son necesidades físicas, psíquicas, espirituales o religiosas, y sociales.

Las necesidades Físicas derivan de las graves limitaciones corporales y, sobre todo, del dolor, especialmente en las muertes por cáncer, donde éste está presente en el 80 por ciento de los enfermos terminales. Con tratamientos adecuados se pueden llegar a controlar un 95 por ciento de los dolores.

Las necesidades psíquicas son evidentes. El paciente necesita sentirse seguro, necesita confiar en el equipo de profesionales que le trata, tener la seguridad de una compañía que lo apoye y no lo abandone. Necesita amar y ser amado, y tiene necesidad de ser considerado, lo que afianza su autoestima.

Las necesidades espirituales son indudables. El creyente necesita a Dios. Es una grave irresponsabilidad civil y política que la atención religiosa de los pacientes no esté claramente presente en todas las clínicas e instituciones hospitalarias.

Las necesidades sociales del paciente terminal no son menos importantes para dar sosiego al penoso trance. La enfermedad terminal produce a quien la padece y a su familia unos gastos y no pocos desajustes familiares. Toda la atención de los componentes de la unidad familiar se concentra generalmente en el miembro enfermo y, si la supervivencia se alarga, el desajuste puede ser duradero. El paciente lo ve y también lo sufre.

35. ¿La Medicina paliativa es la alternativa a la eutanasia?

En realidad, no. La Medicina paliativa es más propiamente alternativa al llamado "encarnizamiento terapéutico" u "obstinación terapéutica". No es alternativa a la eutanasia, porque la eutanasia no es sino un grave atentado a la vida humana y a su dignidad.

Se puede decir que la Medicina paliativa ha existido siempre y ha sido ejercida tradicionalmente por los médicos, aunque no se haya considerado técnicamente como una especialidad. Sus principios están impresos en el juramento hipocrático y en la concepción histórica del ejercicio médico. Pero, ciertamente, como especialización dentro de la organización sanitaria representa una novedad, que es hacer frente a las peculiaridades del proceso de la muerte en el campo sanitario. Este proceso se ha complicado de forma extraordinaria, y exige la aparición de un nuevo médico, atento al máximo a los adelantos científicos y conocedor profundo de las necesidades del paciente terminal.

36. ¿No puede considerarse, entonces, una forma de eutanasia el aplicar sustancias analgésicas, a sabiendas de que eso puede acortar la vida del paciente?

No. Cuando el tratamiento del dolor es ya prácticamente lo único que se puede hacer por el enfermo terminal, el efecto secundario que ciertos analgésicos tengan respecto del acortamiento de la vida no puede considerarse como una forma de eutanasia, porque no se persigue el destruir esa vida, sino aliviar el dolor; y este propósito paliativo puede, ante la inminencia de la muerte, ser preferente para esperar la llegada de la muerte en las condiciones menos angustiosas.

Es lo mismo que sucede con quien -alpinistas, bombero...- asume un riesgo cierto, pero pretende una cosa buena sin ánimo suicida alguno. Esto es legítimo aunque eventualmente pueda ser causa de muerte.

Por otra parte, se puede en muy buena medida dar por superada la vieja pugna entre tratar el dolor y acortar la vida: los recientes avances en el tratamiento eficaz del dolor y de la enfermedad terminal han reducido casi por completo el riesgo de anticipar indebidamente la muerte de ciertos pacientes.

37. ¿En qué consiste el argumento de la "muerte digna" a que se refieren los partidarios de la eutanasia para intentar justificarla?

Este argumento es uno de los principales que se utilizan hoy para promover la legalización de la eutanasia. En síntesis puede formularse de esta manera: La técnica médica moderna dispone de medios para prolongar la vida de las personas, incluso en situación de grave deterioro físico. Gracias a ella es posible salvar muchas vidas que hace unos años estaban irremisiblemente perdidas; pero también se dan casos en los que se producen agonías interminables y dramáticas, que únicamente prolongan y aumentan la degradación del moribundo. Para estos casos, la legislación debería permitir que una persona decidiera, voluntaria y libremente, ser ayudada a morir. Esta sería una muerte digna, porque sería la expresión final de una vida digna.

38. ¿Es aceptable este argumento?

No lo es, porque en él, junto a consideraciones razonables acerca de la crueldad de la obstinación terapéutica, se contiene una honda manipulación de la noción de dignidad. En este argumento subyace la grave confusión entre la dignidad de la vida y la dignidad de la persona. En efecto, hay vidas dignas y vidas indignas, como puede haber muertes dignas y muertes indignas. Pero por indigna que sea la vida o la muerte de una persona, en cuanto tal persona tiene siempre la misma dignidad, desde la concepción hasta la muerte, porque su dignidad no se fundamenta en ninguna circunstancia, sino en el hecho esencial de pertenecer a la especie humana. Por eso los derechos humanos, el primero de los cuales es el derecho a la vida, no hacen acepción de personas, sino que, muy al contrario, están establecidos para todos, con independencia de su condición, su estado de salud, su raza o cualquier otra circunstancia.

Es digno, ciertamente, renunciar a la obstinación terapéutica sin esperanza alguna de curación o mejora y esperar la llegada de la muerte con los menores dolores físicos posibles; como es digno también el preferir esperar la muerte con plena consciencia y experiencia del sufrimiento final. Nada de eso tiene que ver con la eutanasia; la provocación de la muerte de un semejante, por muy compasivas que sean las motivaciones, es siempre ajena a la noción de dignidad de la persona humana.

39. ¿Estamos, pues, ante un ejemplo concreto de manipulación del lenguaje?

Consciente o inconscientemente, sí. So capaz de rechazar el empeñamiento terapéutico sin expectativa ninguna de mejoría, lo que se patrocina en realidad es el acto positivo (por acción u omisión, tanto da) de dar muerte a otro, como si eso mereciese la misma consideración que la de abstenerse de emplear medios irrazonables de prolongar una existencia precaria y dejar que el moribundo pueda vivir lo más dignamente posible su propia muerte cuando ésta llegue.

Por otra parte, la expresión "ayudar a morir" es otro ejemplo concreto de tergiversación del sentido de las palabras, pues no es lo mismo ayudar a morir a alguien que matarlo, aunque se le dé muerte por aparente compasión y a petición suya. La expresión "ayudar a morir" evoca una actitud filantrópico y desinteresada, generosa y compasiva, que se desvanecería inmediatamente si lo que se lleva a cabo mediante la eutanasia se expresara con la palabra dura, desde luego, pero precisa, que es matar.

IV. La sociedad ante la eutanasia

40. La cuestión de la eutanasia ¿es un problema social?

La eutanasia fue un problema social en aquellas sociedades primitivas en que se practicaba la eliminación de vidas consideradas inútiles, costumbre que estuvo admitida respecto a los recién nacidos con malformaciones o los ancianos en distintos pueblos de la antigüedad, hasta que la influencia del cristianismo acabó con tales prácticas inhumanas. Desde la llegada del cristianismo, la eutanasia dejó de ser un problema social hasta el siglo XX, en que algunos vuelven a convertirla en problema al pretender su legalización.

Desde los años 30 de este siglo se vienen constituyendo asociaciones en defensa de la eutanasia y se han propuesto leyes permisivas, que habitualmente han sido rechazadas, en distintos países. Sin embargo, la actitud a favor de la eutanasia de estos pequeños grupos, y cierta mentalidad de relativización

del respeto debido al ser humano (que se expresa, por ejemplo, en el aborto), van calando en la sociedad, convirtiendo de nuevo a la eutanasia en un problema social que vuelve a aparecer después de haber sido superado durante siglos.

41. La aceptación de la eutanasia, ¿no es, pues, un signo de civilización?

No. Lo que es un signo de civilización es justamente lo contrario, es decir, la fundamentación de la dignidad de la persona humana en el hecho radical de ser humana, con independencia de cualquier otra circunstancia como raza, sexo, religión, salud, edad, habilidad manual, o capacidad mental o económica. Esta visión esencial del hombre significa un progreso cualitativo importantísimo, que distingue justamente a las sociedades civilizadas de las primitivas, en las que la vida del prisionero, el esclavo, el deficiente o el anciano, según épocas y lugares, era despreciada.

Los progresos científicos y técnicos en la lucha contra el dolor, tan propios de la era moderna, pueden dar esta falsa apariencia de civilización a la eutanasia, en la medida en que se la presenta como una forma más de luchar contra el dolor y el sufrimiento. Pero ya sabemos que eutanasia no es eso, sino eliminar al que sufre para que deje de sufrir. Y eso es incompatible con la civilización, pues revela un desprecio profundo hacia la dignidad radical del ser humano. Un ser humano no pierde la dignidad por sufrir; lo indigno es basar su dignidad en el hecho de que no sufra.

Es más, resulta especialmente contradictorio defender la eutanasia precisamente en una época como la actual, en la que la Medicina ofrece alternativas, como nunca hasta ahora, para tratar a los enfermos terminales y aliviar el dolor. Es probable que este resurgimiento de las actitudes eutanásicas sea una consecuencia de la conjunción de dos factores: por un lado, los avances de la ciencia en retrasar el momento de la muerte; por otro, la mentalidad contemporánea dé escapar, de huir del dolor a todo trance y de considerar el sufrimiento como un fracaso. De esta negación de la realidad surge la contradicción.

42. ¿Se pueden prever los efectos sociales de aceptar la eutanasia?

En épocas recientes la eutanasia no ha sido legal en ningún país -salvo la experiencia nazi-, pero podemos fácilmente prever lo que pasaría si contrastamos los datos que nos aporta la legalización del aborto en este siglo y el conocido como "caso holandés", experiencia social de admisión práctica de la eutanasia que recientemente ha recibido una cierta cobertura legal.

La experiencia del aborto acredita que las leyes permisivas se aprueban presuntamente para dar solución a determinados casos extremos especialmente dramáticos para la sensibilidad común, pero acaban creando una mentalidad que trivializa el aborto provocado hasta convertirlo en un hecho socialmente admisible que se realiza por motivos cada vez más nimios. Con la eutanasia no tiene por qué ocurrir algo distinto: la legislación permisiva se nos presentaría como una solución para "casos límite" de "vida vegetativa", "encarnizamiento terapéutico", etc. y acabaría siendo una opción normal ante casos de enfermedad o declive biológico más o menos irreversible.

El proceso descrito responde a la más elemental psicología humana: cuando algo prohibido se permite y empieza a practicarse, se va considerando cada vez más como normal, máxime si resulta un buen negocio para algunos, ayuda a eliminar situaciones engorrosas para otros y además es defendido por algunas corrientes ideológicas.

En Holanda se está viviendo desde hace años una triste experiencia de admisibilidad práctica de la eutanasia -caso único en el mundo-. Un testigo de esta realidad, Richard Fenigsen, cardiólogo holandés, la describe: "Los médicos de cabecera holandeses practican la eutanasia activa voluntaria en unos 5.000 pacientes al año. La cifra más elevada de 10.000 probablemente también incluya a los pacientes de hospitales. Sin embargo, se han llegado a mencionar cifras del orden de los 18.000 a 20.000 casos al año. (...) El 81% de los médicos de cabecera holandeses ha realizado la eutanasia en algún momento de su carrera profesional; un 28% realiza la eutanasia a dos pacientes al año y un 14% de tres a cinco pacientes al año. (...)

Un gran número de personas en Holanda lleva consigo un testamento en el que pide que se le realice la eutanasia "en caso de lesiones corporales o perturbaciones mentales de las que no se pueda esperar una recuperación suficiente para llevar una existencia digna y razonable". Recientemente estos testamentos escritos han sido reemplazados por pequeñas "tarjetas de crédito para una muerte fácil". En 1981 el número de personas portadoras de estas tarjetas era de 30.000, pero se calcula que este número es mucho más alto ahora. (...)

La aceptación de la eutanasia activa "voluntaria" crece entre los holandeses. Según dos encuestas realizadas en años consecutivos, en 1985 un 70% de los holandeses aceptaba la eutanasia activa, mientras que en 1986 lo hacía un 76% (...) Mucha gente acepta que se deba negar el tratamiento a personas con minusvalías serias, a personas mayores e incluso a individuos sin familia. Es más, las encuestas demuestran que la mayoría de las personas que defienden la eutanasia voluntaria, la libertad de elección y el derecho a morir, también aceptan la eutanasia activa involuntario, es decir, la negación de la libertad de elección y del derecho a la vida" (...)

Los médicos holandeses dejan morir al menos a 300 bebés minusválidos recién nacidos; deniegan operaciones de enfermedades congénitas de corazón a niños con síndrome de Down, negándose a anestesiárselos; y se niegan a implantar marcapasos a pacientes mayores de 75 años o a tratar de edema pulmonar a pacientes ancianos que carezcan de familiares cercanos. Algunos médicos justifican estas acciones diciendo que es interés de los pacientes el morir cuanto antes, pero frecuentemente la explicación es que no se debe imponer a la sociedad la carga de mantener vivos a estos pacientes. Estas decisiones se toman sin el conocimiento de los pacientes y en contra de su voluntad".

Legalizada la eutanasia, se abrirían las puertas a prácticas siniestras, pues la compasión podría ser utilizada como disculpa para justificar la eliminación de los débiles, los deficientes, los terminales. Se hablan "comprensibles" presuntos intereses públicos en la eliminación de los que representan una carga para la sociedad sin aportar utilidad material alguna; hasta llegar a crear la presión psicológica suficiente para que se sientan casi obligados a pedir su eliminación quienes, por su edad o estado, se sientan carga "insostenible" para los demás. No se trata de un puro ejercicio de imaginación, y el testimonio citado así lo indica.

43. ¿Cuáles son, desde la óptica del paciente terminal, los principales efectos de la aceptación de la eutanasia?

El principal efecto es el miedo. Miedo a que los que le rodean puedan diagnosticar que es acreedor a la eutanasia; miedo a los profesionales de la sanidad; miedo a los familiares; miedo a las instituciones asistenciales.

En efecto, una sociedad en la que la eutanasia es delito transmite el mensaje de que toda vida tiene valor, que el enfermo terminal puede tener la tranquilidad de que los médicos y sus familiares se empeñarán en apoyar su vida y su muerte dignas y en las mejores condiciones. Por el contrario, una sociedad en que la eutanasia no se persigue ni se castiga por los poderes públicos, está diciendo a sus miembros que no importa gran cosa que sean eliminados si ya no se les ve futuro o utilidad. En una sociedad con la eutanasia legalizada, el anciano o el enfermo grave tendrían un muy justificado miedo a que el profesional de la sanidad o cualquier persona de la que dependieran por una u otra razón, no fueran una ayuda para su vida, sino unos ejecutores de su muerte.

44. Pero todo eso afecta a la eutanasia no deseada voluntariamente. Si lo que se admitiera fuera sólo la eutanasia voluntaria, ¿no se producirían efectos sociales positivos?

Este es un error bastante extendido, que la experiencia misma se ha encargado de desmentir una y otra vez. En efecto:

a) La experiencia de los casos de eutanasia que se han visto ante los Tribunales de los países de nuestro entorno en las últimas décadas acredita que los partidarios de la eutanasia dan con suma facilidad el paso

que va de aceptar la petición voluntaria de un paciente para ser "ayudado a morir", "ayudar a morir" quien, a su juicio, debería hacer tal petición dado su estado, aunque de hecho no lo solicite. Así ha sucedido en los conocidos casos de eutanasia de enfermos de SIDA en Holanda, del Doctor Hackethal y la enfermera M. Roeder en Alemania o de las enfermeras del Hospital austriaco de Lainz, entre otros. Si a una persona en una situación dada es legítimo matarla a su petición, nada tiene de extraño que a quien está en la misma situación -pero sin posibilidad de pedir la muerte- se le presuponga igualmente un deseo de morir.

b) La experiencia de la Alemania de los años 30 y 40 de este siglo demuestra cómo se puede pasar, fácil y rápidamente, de las teorías científicas pro eutanasia a la práctica de una eutanasia realizada por motivos cada vez más subjetivos, relativos y baladíes. Ciertamente eso se vio favorecido por un entorno dictatorial, pero un entorno distinto no asegura que el fenómeno no pueda repetirse.

c) La experiencia de Holanda, donde está ya creada una mentalidad permisiva de la eutanasia, es que se crea paralelamente una "coacción moral" que lleva a los terminales o "inútiles" a sentirse obligados a solicitar la eutanasia. Un grupo de adultos con minusvalías importantes manifestaba recientemente ante el Parlamento holandés: "Sentimos que nuestras vidas están amenazadas... Nos damos cuenta de que suponemos un gasto muy grande para la comunidad... Mucha gente piensa que somos inútiles... Nos damos cuenta a menudo de que se nos intenta convencer para que deseemos la muerte... Nos resulta peligroso y aterrador pensar que la nueva legislación médica pueda incluir la eutanasia".

La experiencia muestra que las campañas a favor de la eutanasia siempre se han iniciado asegurando sus promotores que, en todos los casos, debe ser voluntaria, es decir, querida y solicitada expresamente por quien va a recibir la muerte por este procedimiento. Pero también la experiencia acredita que el paso siguiente -pedir la eutanasia para quien no está en condiciones de expresar su voluntad: el deficiente, el recién nacido, el agónico inconsciente- es sólo cuestión de tiempo, porque ya ha quebrado el principio del respeto al derecho fundamental a la vida. Es más: cuando se inician los debates acerca de la legalización de la eutanasia siempre se produce la misma contradicción: se insiste en legalizar sólo la eutanasia voluntaria, pero para ilustrar los "casos límite" se ponen, en cambio, ejemplos de enfermos terminales inconscientes y, por lo tanto, incapaces de manifestar su voluntad.

La diferencia entre eutanasia voluntaria e involuntario no existe en la práctica: una vez legalizada la primera, fácilmente se cae en la segunda, puesto que los casos prácticos surgen inmediatamente, y ya está relajada la capacidad social de defender la vida de los inocentes.

45. ¿Cómo afecta la eutanasia a la institución familiar?

Dado que todos los ordenamientos jurídicos reconocen -en una u otra medida- el derecho de los familiares más cercanos a decidir por el enfermo o incapaz no posibilitado de expresar por sí mismo su voluntad, la posibilidad teórica de que los familiares decidan que procede la eutanasia introduce en las relaciones familiares un sentimiento de inseguridad, confrontación y miedo, totalmente ajeno a lo que la idea de familia sugiere: solidaridad, amor, generosidad. Esto es así sobre todo si se tiene en cuenta la facilidad con que se pueden introducir motivos egoístas al decidir unos por otros en materia de eutanasia: herencias, supresión de cargas e incomodidades, ahorro de gastos...

Desde otra perspectiva, en una familia donde se decide aplicar la eutanasia a uno de sus miembros, la tensión psicológica y afectiva que se genera al haber propiciado un homicidio puede ser, y es de hecho, fuente de problemas e inestabilidades emocionales, dadas las inevitables connotaciones éticas de tal conducta.

46. Pero ¿no puede responder cierta aceptación social de la eutanasia a un verdadero sentimiento de compasión hacia el que sufre y no tiene remedio?

Desde el punto de vista puramente subjetivo, puede ser: alguien -médico, familiar- puede estar convencido de que hace un bien a otro procurando su muerte. Pero si convirtiésemos la sensibilidad personal, los sentimientos subjetivos, en fuente de la moralidad de los propios actos, se podría llegar a conclusiones

objetivamente inhumanas: un príncipe europeo medieval podía creer sinceramente que aplicando tormento al reo le hacía un bien, puesto que de esta manera diría la verdad y salvara su alma en el patíbulo; un estadounidense del siglo XVIII podía pensar que tener esclavos era una forma de ayudarlos a sobrevivir; y un padre de familia de finales de este siglo puede pensar que matar a un hijo recién nacido subnormal es ayudarle a evitar sufrimientos futuros.

Los sentimientos del príncipe medieval, del americano del siglo XVIII y del padre infanticida contemporáneo aludidos pueden ser subjetivamente bondadosos, pero son objetivamente inhumanos. Lo mismo sucede respecto a la eutanasia: quien decide practicarla o ayuda a que se practique puede actuar creyendo que beneficia a quien da muerte, pero objetivamente su acción es repudiable, pues está arrogándose el derecho de decidir qué es bueno o malo para el otro. Si la convivencia social hubiera de fundamentarse sobre los sentimientos subjetivos, con olvido de las realidades morales objetivas, no habría posibilidad de establecer normas generales de comportamiento y estaríamos en la selva, donde imperaría la ley del más fuerte, ya que por definición toda acción voluntaria es vista por su autor como un bien.

47. ¿Es, pues, posible la instauración del egoísmo bajo apariencia de piedad?

Sí, es perfectamente posible, porque los hombres tendemos con mucha facilidad a justificar cualquier medio cuando el fin nos parece bueno. En este siglo hemos visto a relevantes intelectuales cerrando los ojos ante los crímenes estalinistas, o incluso justificándolos, por compartir el fin "progresista" que ellos suponían en la política de Stalin; o a quienes han justificado atentados a los derechos humanos perpetrados por ciertos regímenes de Sudamérica, por compartir el proclamado fin anticomunista de esas dictaduras.

En el terreno del derecho a la vida y a la integridad física este fenómeno ya se está produciendo: como es bueno tener hijos y el deseo de ellos es natural, hay matrimonios que creen positivo tener hijos por medio de las técnicas de reproducción asistida, aunque éstas lleven consigo inevitablemente la destrucción de embriones; padres buenos y piadosos solicitan para sus hijos subnormales la esterilización, porque tratan con ello de evitar el embarazo de la incapaz; madres a quienes se diagnostica la grave deficiencia del niño que crece en su seno abortan para evitarle una vida desgraciada. En todos estos casos el fin -visto como bueno subjetivamente- lleva a cometer gravísimos males objetivos.

En principio, todos afirman que el fin no justifica los medios, pero en la vida práctica y concreta -en el caso particular que a cada uno preocupa- por desgracia no se guarda coherencia entre el eso muchas personas buenas defienden que, si no les afectasen personalmente, les parecerían inadmisibles.

Con la eutanasia se está produciendo un fenómeno como el descrito: algunas personas que se horrorizarían sólo de pensar que alguien pueda matar a su padre, su esposa o su hijo, comprenden la eutanasia bajo la presión de la imagen del dolor, la enfermedad o la degradación: física, sin ser consecuentes con la realidad de que la eutanasia implica matar, por muchos eufemismos con que se disfraza esta acción.

48. Pero hay ocasiones en que la vida de algunos enfermos o discapacitados es casi sólo vegetativa. ¿No deberían considerarse estas situaciones con otro criterio?

En efecto, hay personas que piensan, incluso de buena fe, que hay situaciones en las cuales la vida humana está tan deteriorada, que no puede decirse que sea propiamente humana, es decir, propia de seres racionales y libres: un enfermo con una lesión cerebral irreversible, en estado de inconsciencia, conectado a un respirador, puede mantenerse así mucho tiempo, pero vive una vida puramente vegetativa, es como un vegetal; su vida no puede decirse que sea propiamente humana; un deficiente profundo, incapaz de expresarse y aun de conocer, inmerso irreversiblemente en las tinieblas de su mente dañada, sólo con sarcasmo puede decirse que lleve una vida humana. Para quienes así razonan, el mantener a estas personas con vida es, más que un acto de protección y respeto, una forma de tortura disfrazada de humanitarismo. Es necesario, pues -concluyen-, plantearse seriamente la legalización de la eutanasia para estos casos extremos y definitivos, por doloroso que sea, porque una vida así no merece ser vivida.

49. ¿Y no es aceptable este argumento?

No lo es, porque el derecho a la vida deriva directamente de la dignidad de la persona, y todos los seres humanos, por enfermos que estén, ni dejan de ser humanos ni su vida deja de merecer el máximo respeto. Olvidar este principio por la visión dramática de minusvalías profundas conduce inexorablemente a hacer depender el derecho a la vida de la calidad de ésta, lo que abre la posibilidad de colocar la frontera del derecho a la vida con arreglo a "controles de calidad" cada vez más exigentes, según el grado de egoísmo o de comodidad que impere en la sociedad.

Este proceso se llevó al extremo con los programas eutanásicos a gran escala de la época nazi, que se iniciaron también con un caso límite de "muerte por compasión", el de un niño ciego y subnormal con sólo dos extremidades, internado a finales de 1938 en la crónica pediátrica de la Universidad de Leipzig; la abuela de ese niño solicitó a Hitler que le garantizase la "muerte por compasión", cosa que ocurrió seguidamente. A partir de entonces, Hitler ordenó poner en marcha un programa que aplicase los mismos criterios de misericordia a casos similares. El 18 de agosto de 1939 se dispuso la obligación de declarar a todos los recién nacidos con defectos físicos.

La experiencia del nazismo no es de la remota antigüedad o de un pueblo salvaje y primitivo, sino de mediados del siglo XX y de uno de los pueblos más tecnificados y cultos de su época. Tampoco se refiere a un pueblo señaladamente sanguinario e inhumano, sino a un pueblo normal, en el que sólo unos 350 de los 90.000 médicos alemanes aceptaron la realización de estos crímenes, con los resultados escalofriantes que después se han conocido. Y todo esto fue posible porque se aceptó la teoría de las "vidas humanas sin valor vital", es decir, las vidas que, por su precariedad, no merecen ser vividas.

Este argumento en favor de la eutanasia se sustenta también en otro error grave, que es el de concebir al cuerpo humano como un objeto, contrapuesto al propio hombre como sujeto; según eso, el hombre sería el sujeto, que "tiene" un cuerpo al que puede utilizar, manipular, incluso suprimir, en aras de la dignidad de ese sujeto personal. Este error profundo niega la realidad humana, al negar que el ser humano es cuerpo y espíritu, cuerpo y mente, y que ambos elementos constituyen al ser humano de manera indisoluble.

La persona humana no es el mero espíritu, al que convendrían las cualidades de la persona como sujeto: libertad, responsabilidad, valor moral, etc., mientras que el cuerpo sería un mero objeto, perteneciente al orden de las cosas, y por lo tanto carente de valor moral y de dignidad merecedora de respeto. Si se incurre en este error antropológico, es inevitable acabar defendiendo la eliminación de aquellos seres humanos a quienes la cárcel de sus cuerpos defectuosos impide el desarrollo pleno de su humanidad. Pero la persona humana no es un sujeto pensante y libre que se haya instalado en un cuerpo; la persona humana es (también) cuerpo, y por eso el respeto a la dignidad de la persona es absolutamente incompatible con la falta de respeto radical al cuerpo, hasta el punto de suprimirlo por ser gravemente deficiente.

50. Si son así las cosas, ¿no se manipula también el significado de las palabras al hablar de "vidas verdaderamente humanas"?

Sin duda alguna. La expresión "vida vegetativa", que es un tecnicismo que expresa la realización de determinadas funciones vitales, evoca la noción de "vegetal", con lo que se trivializa la muerte de un ser humano deficiente, al asimilarlo vagamente a una especie de planta. Por otra parte, la expresión "vida verdaderamente humana", aplicada a estos casos, se emplea metafóricamente, en el sentido de que es una vida humana plenamente lograda, en posesión de todas sus posibilidades, en contraste con una vida disminuida de hecho. Pero es evidente que la vida de un ser humano, por deteriorada que esté, no puede dejar de ser una vida humana. Y mediante esta metáfora se pretende justificar una consecuencia -la muerte física- que nada tiene de metafórico.

51. ¿No puede ser la eutanasia una manifestación de solidaridad social?

Los defensores de la eutanasia así lo exponen conforme a la siguiente argumentación: la enfermedad, invalidez o vejez de algunas personas ha llegado a extremos que convierten esas vidas en vidas sin sentido, inútiles y aun seriamente gravosas, no sólo para los familiares y allegados, sino también para las arcas públicas, que tienen que soportar cuantiosísimos dispendios en prestaciones sanitarias de la Seguridad Social y subsidios de diversa índole, con la carga que eso supone para los contribuyentes. Estas situaciones se prolongan, además, gracias a los avances de la investigación científica que han logrado alargar considerablemente las expectativas de vida de la población. Por consiguiente, el Estado tiene el derecho, y aun el deber, de no hacer que pese sobre la colectividad la carga del sostenimiento de estas vidas sin sentido. El efecto de esta acción redundará en beneficio del conjunto de la colectividad, lo que no deja de ser una manifestación de solidaridad social.

El argumento de las "vidas improductivas", por razones fáciles de comprender, nunca se plantea en los inicios del debate social sobre la eutanasia, pero tampoco faltan quienes, en foros restringidos o en ambientes académicos, mencionan las "vidas sin sentido" como candidatas a la eutanasia por razones socioeconómicas.

52. ¿Es aceptable esta argumentación?

No lo es en manera alguna. El sacrificio de seres humanos enfermos, ancianos o impedidos para que no resulten gravosos a los familiares, o para mejorar las condiciones económicas de la colectividad es una manifestación de totalitarismo, es decir, de prevalencia de la colectividad sobre los individuos hasta el extremo de despreciar el derecho de éstos incluso a vivir si son un estorbo para aquella. Por duro que resulte, se hace preciso recordar lo que ocurrió en el régimen hitleriano, donde bajo el nombre de eutanasia lo que se acabó realizando fue el genocidio de los considerados "parásitos inútiles", esto es, "vidas sin sentido", según el eufemismo de quienes propugnan la eutanasia por razones socioeconómicas.

De nuevo aparece aquí la perversión profunda de los valores humanos y sociales, y queda enmascarada bajo una presunta "solidaridad social" la manifestación más atroz de insolidaridad, que consiste en la eliminación física de los conciudadanos gravosos, molestos o inútiles. No estamos, pues, aquí, sólo ante una tergiversación del sentido de las palabras, sino ante su completa vuelta del revés.

53. Si tan rechazable es la eutanasia, ¿cómo es que hay personas y grupos que promueven socialmente su aceptación?

El hecho de que ciertas legislaciones, o determinados comportamientos sociales, sean rechazables y aun monstruosos, no significa que sean vistos siempre así por todos en todas las épocas. La historia está plagada de ejemplos a este respecto. En el caso de la eutanasia en este tiempo presente, lo primero que hay que decir es que las personas y los grupos que apoyan una legislación eutanásica constituyen una minoría exigua en relación con el conjunto de la sociedad. Pero esto no quiere decir que en un futuro no pueda aumentar esta proporción, porque es perceptible que están en marcha campañas de influencia sobre la opinión pública en este sentido.

54. ¿Existen estas campañas? ¿En qué consisten?

Por desgracia, existen, del mismo modo que existen en relación con el aborto, según se ha podido saber cuando algunos de sus promotores comprendieron el alcance terrible de su trabajo, se arrepintieron públicamente y dieron a conocer las técnicas de que se habían servido para intoxicar a la opinión pública.

Las campañas tendentes a promover opiniones favorables a la eutanasia suelen desarrollarse de esta manera:

- lo primero que se presenta es un "caso límite": se busca un ejemplo de situación terminal especialmente llamativa que excite la sensibilidad colectiva para justificar la eutanasia en ese caso tan dramático y singular. Admitido un caso, desaparecen las razones serias para no admitir otros parecidos, y otros más, en una pendiente cada vez más permisiva. Es el mismo proceso que hemos visto ya respecto al aborto:

aquí la niña oligofrénica violada por su padre es sustituida por el enfermo intubado con funciones sólo vegetativas, para generar un sentimiento de compasión en la opinión pública que la conduzca a estar a favor de que se arregle ese "problema". A la vez se silencia que "arreglar ese problema" supone matar, como en las campañas pro aborto se oculta que "arreglar el problema" de la niña violada es, en la propuesta abortiva, matar a un ser humano.

- esto se complementa con eufemismos ideológicos y semánticos, aprovechando la complejidad conceptual y terminológica que reviste el fenómeno de la eutanasia según se ha explicado en el capítulo I. Así, no se hablará nunca de "matar al enfermo" o, más suavemente, de "quitarle la vida" siquiera, sino de "ayudarle a morir", facilitarle la "culminación de la vida", lograr su "auto liberación", etc., eufemismos que intentan apartar la atención de la realidad material de lo que se preconiza: que un hombre pueda impunemente matar a otro.

- paralelamente, a los defensores de la vida frente a la eutanasia se les procura presentar como retrógrados, intransigentes, contrarios a la libertad individual y al progreso, etc.; de este modo el debate se distrae y no se escuchan con serenidad y ecuanimidad las opiniones a favor de la dignidad humana, sino a través de los prejuicios creados sobre sus defensores.

- como quiera que muchas confesiones religiosas, especialmente las de raíz cristiana -no sólo la Iglesia Católica, desde luego-, reaccionan vivamente contra los intentos de legalizar la eutanasia dada su gravedad moral, se pretende transmitir la falsa idea de que la eutanasia es una pura cuestión religiosa, íntima, de mera conciencia individual, y que, por lo tanto, mientras la eutanasia no sea obligatoria debe aceptarse en una sociedad pluralista.

Como complemento de estas estrategias se promueven encuestas para afirmar a continuación que la mayoría de los ciudadanos, de los médicos o de los enfermos de cáncer están a favor de la eutanasia. La experiencia universal en materia de eutanasia es que esas encuestas no son fiables, dada la confusa terminología al respecto y los componentes emocionales del tema: según cómo se planteen las preguntas y se interpreten las respuestas se pueden conseguir resultados interpretables de cualquier manera. Recientemente en España hemos visto un caso modélico al respecto: los titulares de prensa anunciaban que, según una encuesta, la mayoría de los médicos de Barcelona estaban a favor de la eutanasia. Analizado el contenido real de tal encuesta, resulta que los tales médicos están en contra de la obstinación terapéutica y en contra de la eutanasia, es decir, opinan lo mismo que lo que expresa este documento, pero su opinión ha sido manipulada en servicio de una idea que no comparten.

55. Sin embargo, ¿no es verdad que pretender que la eutanasia sea perseguida como delito supone que una parte de la sociedad pretende imponer a otra parte su propia moral o religión?

No, en modo alguno. La defensa de la dignidad de la persona y de sus derechos, incluido el primero de ellos, que es el derecho a la vida, ha de ser fin primigenio de la sociedad y del Estado, pues de lo contrario la institucionalización por la sociedad del poder público y los instrumentos de éste, como el Derecho, no serían más que expresión de violencia al servicio de la pura fuerza.

Defender la vida frente a la eutanasia (como frente al aborto provocado) no es una postura religiosa, sino humanista, aunque a ella puedan coadyuvar motivos religiosos en el caso de los creyentes.

Las sociedades y los Estados tienen obligación de poner los medios, también los jurídicos, para que no se mate a seres humanos, y por tanto, también para que no se practique la eutanasia, que es una forma de matar; del mismo modo que tienen obligación de poner los medios para que no se asesine, se viole o se robe. Cuando el Estado prohíbe y sanciona la violación no está defendiendo la moral católica de forma intransigente frente a otras opiniones, aunque coincida con la moral católica en que la violación debe ser rechazada. Lo mismo sucede respecto a la eutanasia.

56. Si, a pesar de todo, en una nación concreta se diese un consenso mayoritariamente favorable a la eutanasia en determinados casos especialmente graves ¿no sería admisible tal práctica en esos

casos?

No. Lo único que pasara es que los poderes públicos no perseguirían ni castigarán a quienes mataran a otros en los supuestos eutanásicos, porque habrían admitido la legitimidad de la violencia y la pura fuerza como criterio regulador de la relación entre los particulares.

En tal caso la eutanasia regula siendo lo que realmente es: el acto por el que un ser humano da muerte a otro. Y este acto -aunque se haga con el beneplácito de las leyes- es intrínseca y esencialmente reprobable, como lo es discriminar a la mujer respecto al hombre en Irak, o torturar y matar judíos, o anticomunistas, o comunistas en la Alemania nazi, la Camboya Jmer o ciertas dictaduras hispanoamericanas recientes, respectivamente. El que las leyes y los poderes públicos amparen conductas contrarias a la dignidad humana no hace a tales conductas lícitas, sino a tales leyes rechazables e ilegítimas por inhumanas.

57. Respecto a la eutanasia ¿se limitan las obligaciones de la sociedad a su persecución como delito?

Evidentemente, no. La sanción penal es una última garantía frente a las actitudes homicidas, pero no es ésta la única medida operativo en el terreno real en que se evita la eutanasia: Tan importante, o acaso más, y desde luego previa a la norma penal, es la actitud de las personas y los grupos sociales frente al enfermo, al anciano, al minusválido.

La mentalidad eutanásica prospera mejor en un clima social de rechazo a todo lo que suponga sacrificio, esfuerzo por el otro, preeminencia de lo inmaterial sobre lo material. Si los valores predominantes son el culto al cuerpo, el bienestar material, el egoísmo ajeno a la solidaridad humana, el desprecio a la familia y el economicismo materialista -y ésta es una realidad en auge en nuestra sociedad-, nada de extraño tiene que una concepción de la vida basada en el puro pragmatismo utilitarista caracterice la actitud de algunos frente a quienes son vistos no como seres humanos, sino como fuentes de gastos que no aportan ingresos; no como miembros queridos de la familia, sino como obstáculos inadmisibles para el desarrollo personal; no como pacientes, sino como sobrecarga absurda de trabajo sin sentido.

Si queremos que en nuestra sociedad los hábitos de conducta y los valores respetados sean coherentes con un deseable humanismo y, por tanto, reacios a prácticas como la eutanasia, será preciso que en tal sociedad:

- la muerte no sea un tema tabú, sino un hecho natural que forma parte de la vida humana como el nacer, el crecer, la condición sexuada o la inteligencia; nadie -ni jueces, ni legisladores, ni médicos- se pueda atribuir el derecho a decidir que algunos seres humanos no tienen derechos o los tienen en menor grado que los demás por sus deficiencias, color, sexo, edad o estado de salud;

- la familia sea respetada y querida como ámbito natural de solidaridad entre generaciones, en las que se acoge, se protege y se cuida a los miembros sanos y a los enfermos, a los jóvenes y a los ancianos, a los no deficientes y a los que lo son;

- no se considere la organización hospitalaria como el ámbito en el que son abandonados los enfermos y ancianos, sino que el hogar vuelva a ser lugar de acogida natural en la enfermedad y ancianidad y donde la muerte se viva con cariño y lucidez;

- surjan iniciativas sociales de atención a los enfermos terminales en un clima humano, respetuoso con la persona y su dolor y técnicamente preparado para ayudar a afrontar dignamente la muerte sintiéndose persona, como es el caso de los "hospices" británicos inspirados por la doctora Cicely Saunders, obra que hace más para evitar la eutanasia que un millón de discursos;

- la Medicina se oriente hacia la atención de la persona, no limitándose a un puro esfuerzo tecnológico por alargar la vida.

Este último aspecto merece una especial atención, pues la mentalidad eutanásica transforma, aun sin quererlo, a los médicos en una especie de verdugos, y se hace preciso que los médicos sean impulsores y protagonistas de una práctica médica preocupada por el hombre y su dignidad en la línea de lo que hoy -como hemos visto antes- se conoce como Medicina paliativa.

V. El Estado ante la eutanasia

58. La cuestión de la eutanasia, ¿es un problema político?

Lo es, sin duda, porque uno de los deberes primordiales del Estado es el de respetar y hacer respetar los derechos fundamentales de la persona, el primero de los cuales es el derecho a la vida, y la eutanasia no es sino la destrucción de vidas humanas inocentes en determinadas condiciones.

59. ¿Reconoce el ordenamiento jurídico español el derecho a la vida?

Sí. La Constitución española reconoce el derecho a la vida de todos los seres humanos, y el resto de las leyes, en especial el Código Penal, protegen este derecho prohibiendo todo atentado contra la vida de cualquier ser humano e imponiendo las más severas penas a quien quita la vida a otro.

No obstante, en los últimos años algunas leyes han roto el tradicional principio de protección absoluta del derecho a la vida, permitiendo, o no castigando, el atentar contra la vida de los concebidos y aún no nacidos mediante el aborto, o la destrucción de los embriones humanos creados en el laboratorio. Tales leyes sobre el aborto y las técnicas de procreación artificial han abierto una brecha en la línea coherente de protección jurídica de la vida humana, que algunos pretenden ahora a ampliar aún más mediante la permisión de la eutanasia.

Por el contrario, también en los últimos años, se va extendiendo un consenso ético sobre la necesidad de prohibir la pena de muerte, prohibición que loablemente establece la Constitución española.

60. ¿Cómo protegen las normas jurídicas y los Estados el derecho a la vida de los seres humanos?

Los Estados se comprometen activamente en la defensa de la vida humana mediante muchas de sus actividades, y también a través de leyes y otras normas jurídicas.

Las normas que regulan el tráfico rodado o la existencia y funcionamiento de hospitales, las instituciones como la policía o el ejército, la lucha contra las epidemias, la práctica de las profesiones sanitarias; las normas sobre seguridad en el trabajo, la regulación de la calidad de los alimentos, y mil actividades y leyes más que el Estado promueve o ampara, son otras tantas expresiones del compromiso del Estado y de la sociedad en la defensa de la vida humana y de su calidad.

Como de todos modos resulta imposible evitar que aparezcan quienes, por unos motivos u otros, se niegan a respetar el derecho a la vida de los demás, todos los paises civilizados protegen también penalmente la vida humana, considerando como delito los ataques a la vida, y amenazando a quienes lo cometan con los castigos más graves que existen en cada país. En España, la ley que protege la vida humana mediante la amenaza de cárcel es el Código Penal.

61. ¿Cómo protege el Código Penal español la vida humana?

El Código Penal español protege la vida humana considerando como delito toda acción voluntaria realizada por una persona para matar a otro ser humano; y estableciendo que a quien mate a otro se le impondrá la pena de privación de libertad más grave que existe en España.

Los delitos contra la vida humana que establece y castiga el Código Penal llevan distintos nombres según las circunstancias del crimen, del criminal o de la víctima: aborto, si se mata a un no nacido; infanticidio, si se mata a un recién nacido para evitar la deshonra de la madre; asesinato, si se mata a otro en

circunstancias que conllevan una especial maldad (a cambio de dinero, con premeditación, con ensañamiento, etc.); parricidio, si se mata a ascendientes, descendientes o cónyuge, y homicidio, si se mata a otro sin que concurra ninguna de las circunstancias mencionadas.

Existen otros delitos previstos en el Código Penal que también pretenden proteger, entre otras cosas, a la vida humana: son, por ejemplo, el no socorrer a quien está en peligro, o prestar ayuda a otro para suicidarse, o provocar incendios o inundaciones... y otros muchos más.

62. ¿No distingue el Código Penal el castigo que merece quien mata a otro según sea el grado de salud de la víctima, o la utilidad de su vida?

Dejando ahora de lado la cuestión del aborto, que no es el tema que nos ocupa, el Código Penal protege a todo ser humano y su derecho a vivir frente a cualquiera que lo quiera matar. Da lo mismo que la víctima esté sana o enferma, sea recién nacida o anciana, útil o inútil para la sociedad, deficiente física, sensorial o psíquica, o sana. También da lo mismo que quien mata lo haga por crueldad o por compasión, por motivos ideológicos o por cualquier otra motivación: Matar a otro siempre es delito, y el que lo comete es castigado con la pena correspondiente.

Es lógico que así sea, porque todo ser humano tiene a la vida por el mero hecho de pertenecer a la especie humana, por ser uno de nosotros, con independencia de su edad, raza, grado de salud o cualquier otra circunstancia. Este es un convencimiento básico de la humanidad, fundamento de la conciencia ética, que, gracias al progreso moral y jurídico de los hombres y las naciones, ha llegado a ser afirmado por todas las sociedades civilizadas y protegido por todos los ordenamientos jurídicos.

63. ¿No es cierto, sin embargo, que ha habido culturas y civilizaciones que han admitido la legitimidad de suprimir la vida de determinadas personas (de otra raza o tribu, esclavos, inútiles por su edad o su enfermedad, etc.)?

Efectivamente. Casi siempre en la historia de la Humanidad han convivido en permanente tensión el ideal por garantizar el respeto a la vida en las costumbres y las leyes, por un lado, y, por otro, formas de relación humana basadas en la violencia, o en ideologías o prejuicios que niegan que determinados grupos de seres humanos merezcan vivir.

Según las diversas épocas y culturas, se ha negado por algunos el derecho a vivir de los que pertenecen a otras naciones u otras tribus, de quienes son de otra raza o caen en esclavitud, de los ancianos y enfermos, o de las mujeres o los recién nacidos defectuosos. Pero frente a estas costumbres, ideas o leyes inhumanas, siempre -en todos los pueblos y épocas- ha ido abriéndose paso la idea ética de que todos los seres humanos son esencialmente iguales y tienen derecho a la vida sean cuales fueren su raza o las diversas circunstancias de su vida. Hay que añadir que en cada época se tiende a ver como prácticas inadmisibles las brutalidades que en la época anterior se consideraban como algo normal, pero desaparece el sentido ciego y se cierran los ojos, consciente o inconscientemente, ante las barbaridades que la propia época admite en sus leyes o sus usos sociales.

La Humanidad ha ido eliminando progresivamente las costumbres y las leyes inhumanas. Así, la esclavitud, la tortura, el racismo, el infanticidio, el abandono de ancianos y enfermos, el menosprecio a la mujer, han ido desapareciendo -con altibajos- de las costumbres de los pueblos más civilizados. La influencia del cristianismo en la cultura occidental ha ido extendiendo la idea clara del "no matarás", que va calando a medida que se descubre la profundidad de las aplicaciones prácticas de este mandamiento.

Aunque nunca se ha perdido del todo la conciencia ética del respeto que merece todo ser humano, en cada época algunos grupos sociales se han convencido así mismos de que hay algunos seres humanos que no tienen derecho a vivir: así ha ocurrido con respecto a los negros, los esclavos, los judíos, los aristócratas, los burgueses, los campesinos, los de otra nación, los no nacidos o los llamados "inútiles" porque, por su salud precaria o su edad avanzada, ya no son productivos y resultan una carga.

64. En nuestros días, ¿se ha superado ya esta contradicción?

En nuestros días vivimos la experiencia, bastante común en la historia, de una cultura que defiende con energía la dignidad de la persona y se compromete en la defensa de los derechos humanos, pero que, a la vez e incongruentemente, presta su tolerancia y aun su apoyo a prácticas como el aborto provocado o la eutanasia, opuestas a los derechos inalienables de la persona. Esto significa que la tensión referida más arriba se da hoy como en otras épocas, y es responsabilidad de todos el lograr que, aquí y ahora, la exigencia de respeto a todos los seres humanos no admita excepciones.

65. ¿Qué dice el Código Penal español sobre la eutanasia?

Nuestras leyes no mencionan el término "eutanasia" en absoluto. El Código Penal no contiene ninguna regulación especial de la eutanasia, pues considera homicidio tanto al que se comete por "compasión" o para evitar el dolor como al que se comete por cualquier otro motivo. Matar es siempre delictivo para las leyes españolas, sin que importe el motivo.

66. ¿Qué establecen nuestras leyes sobre el suicidio?

El suicidio es lícito en nuestra legislación, como sucede en la mayoría de los países de nuestra cultura. Nuestras leyes no admiten el derecho a suicidarse. Sin embargo, el suicidio no se considera delito por obvias razones prácticas: si el que quiere quitarse la vida lo logra, ya no hay a quien castigar; y si no lo logra, amenazarle con la cárcel sólo servía para agravar sus deseos de suicidio.

67. ¿Significa esto que el Derecho se abstiene de todo juicio sobre el suicidio?

No. Para el Derecho español, el suicidio es una conducta lícita, y por eso se considera delito tanto la conducta de quien induce a alguien a suicidarse como la del que ayuda a otro a quitarse la vida. El artículo 409 del Código Penal establece que "el que prestare auxilio o induzca a otro para que se suicide será castigado con la pena de prisión mayor; si se lo prestare hasta el punto de ejecutar él mismo la muerte será castigado con la pena de reclusión menor".

Como puede verse, se castiga tanto la inducción y el auxilio al suicidio como el llegar a quitar la vida a quien quiere suicidarse. Esta última figura se conoce habitualmente como "homicidio suicidio" u "homicidio consentido", y se le impone la misma pena que al homicidio a secas, porque para nuestro Código Penal, como para la ética, matar a otro es tan reprochable si se hace con su consentimiento como sin él.

68. ¿No es la eutanasia una forma de homicidio consentido?

La eutanasia siempre es matar a otro, con o sin su consentimiento, por presuntos motivos de compasión o para evitarle dolores o situaciones dramáticas. Para nuestro Código Penal, la eutanasia es homicidio, y si se practica a petición de la víctima es el "homicidio suicidio" antes mencionado. En todos los casos la pena sería la misma.

69. Según esto, ¿no es legítima la decisión de una persona de disponer de su propia vida?

No. En la conservación de la vida humana existen a la vez intereses individuales y sociales; y ni los primeros pueden prevalecer sobre los segundos en exclusividad, ni los segundos sobre los primeros.

Ningún ser humano es una realidad aislada, fuente autónoma y exclusiva de derechos y obligaciones. Todos somos solidarios por la mutua interacción entre padres e hijos, entre cada uno y el resto de la sociedad; por eso nadie tiene derecho a eliminar la vida, aun la propia. Así lo ha entendido la tradición jurídica occidental, que ha negado toda validez al consentimiento prestado para recibir la muerte, al considerar el derecho a la vida como indisponible, es decir, como un "derecho-deber".

Por eso, en nuestro Derecho el auxilio al suicidio es delito, el homicidio consentido se castiga con la misma pena que cualquier otro homicidio, y el no evitar un suicidio pudiendo hacerlo es también delito: el delito de omisión del socorro debido. Y por las mismas razones, nuestros Tribunales han reconocido el derecho a alimentar forzosamente a quienes se ponían en peligro de muerte por huelgas de hambre, o el derecho de los médicos a salvar la vida de quienes la pusieron en riesgo al intentar suicidarse, o el derecho de los jueces a autorizar actos médicos tendentes a salvar vidas de pacientes que se niegan a recibir tratamientos normales que no implican riesgos.

70. ¿Por qué el Estado ha de impedir a las personas renunciar al derecho a vivir y, en cambio, les permite renunciar a otros derechos, como votar, casarse, asociarse, etc.?

Porque la renuncia a ejercitar el derecho a casarse, a votar, a asociarse o a opinar sobre una materia determinada, por ejemplo, se refiere a derechos que no quedan anulados, sino que en otras circunstancias pueden ejercitarse. Estos derechos-libertades no se pierden por la renuncia a su ejercicio en un momento concreto.

Existen, sin embargo, otros derechos de la persona que, de renunciarse a ellos, la misma persona o su dignidad quedarían anuladas. En esos casos, el Estado y el Derecho niegan validez a la expresión de voluntad de quien renuncia a ellos. Eso ocurre con el derecho a la vida: si una persona pretende darse muerte o pide que otros la ayuden a morir, está anulando su dignidad y sus derechos con carácter definitivo; por eso el Derecho no se desentiende de esa decisión, sino que la considera ineficaz y obliga a poner los medios para evitar que sea irreversible.

Además, el argumento del pretendido derecho del enfermo a decidir él como y el cuándo de la propia muerte tropieza con un obstáculo insalvable en la práctica. En la medida en que su propia situación clínica lo incapacita para suicidarse, el titular de ese supuesto derecho no puede ejercer él solo su autodeterminación, sino que ha de incorporar necesariamente a su decisión a otras personas. Al tratarse de un derecho del enfermo que afecta a su misma vida, esas personas vendrían obligadas a respetarlo, puesto que contra el ejercicio de los derechos humanos no cabe la objeción de conciencia. Se llegaría así a crear una "obligación de matar", disparate que no sólo repugna a la más elemental noción de libertad, sino también al sentido común.

71. ¿Es el derecho a la vida el único irrenunciable?

Ciertamente, no. Son muchos los derechos irrenunciables por su titular en las sociedades modernas. No se admite la renuncia a la integridad física, al derecho a la educación, a condiciones de trabajo dignas, etc. El consentimiento de una persona a que la mutilen o lesionen no evita que quien mutila o lesiona cometa un delito; o el deseo de un muchacho y sus padres de renunciar a recibir la instrucción básica no es tenido en cuenta por el Derecho y el Estado, que obligan al joven a recibir la educación que las leyes definen como obligatoria.

En materia laboral el ejemplo es muy claro y nos es próximo: en nuestra sociedad existen muchas personas dispuestas a trabajar en condiciones higiénicas o de seguridad inferiores a las exigidas por las leyes, o a trabajar más horas que las permitidas o por menos salario que el fijado legalmente como mínimo; sin embargo, el Derecho y el Estado no reconocen validez al consentimiento de esas personas, e imponen obligatoriamente el respeto a los derechos de los trabajadores aun en contra de la voluntad de éstos. En un caso extremo, piénsese la opinión que merecería un contrato voluntario de esclavitud.

Razones más importantes concurren todavía para que el Estado y sus leyes consideren irrenunciable el derecho a la vida, que hace posibles todos los demás y que si se pierde ya no es recuperable, pues es la base por el bien que protege: la vida de la propia dignidad humana.

Lo mismo sucede con el cinturón de seguridad en los coches: al ciudadano puede apetecerle o no ponérselo, pero el Estado le obliga a ello amenazándole con una sanción si no respeta esta obligación. La razón es que se da por supuesto que la vida de cada uno no es sólo de su particular y privado interés, sino

que la sociedad está legitimada para exigir que cada uno asegure que no arriesga gratuita o imprudentemente su vida.

72. ¿Existe doctrina del Tribunal Constitucional sobre si la Constitución admite o no el derecho a morir?

El Tribunal Constitucional español ha afirmado en varias sentencias que nuestra Constitución no reconoce un derecho a acabar con la propia vida.

El Tribunal Constitucional ha negado que exista un derecho a morir protegido por la Constitución, cuando se le ha planteado la legitimidad de la Administración y los Tribunales para ordenar la alimentación forzosa de terroristas encarcelados y en peligro de muerte por huelga de hambre (cfr. Sentencias 120/1990, de 27 de junio y 137/1990, de 19 de julio, entre otras).

73. Entonces, ¿hay que suponer que es imposible que en España se legalice la eutanasia, por ser anticonstitucional?

No. No es imposible que el Tribunal Constitucional llegue a dar su visto bueno a la eutanasia. Los magistrados que lo integran pueden, aun de buena fe, buscar argumentos para dar por bueno lo que la mayoría del Parlamento quiera, aunque esto se oponga a lo que ya han sentenciado en otros casos, en que negar el derecho a morir era lo que solicitaba el abogado del Estado en nombre del Gobierno.

74. ¿Y no hay una contradicción entre la negación del derecho a matarse y la consagración de la libertad como uno de los valores superiores por la propia Constitución?

No la hay. Si la libertad, entendida como la capacidad del ser humano para hacer cualquier cosa que quisiera, fuese fuente absoluta e incondicionada de derechos, no existirían los ordenamientos jurídicos, ni la sociedad, ni el Estado, pues cada persona determina por sí misma lo que es justo o injusto, bueno o malo, permitido o prohibido; y serían ilegítimos el Parlamento, los Tribunales, los Gobiernos, las leyes y los derechos humanos.

La libertad, como valor superior reconocido en la Constitución, se hace efectiva en los derechos que ésta garantiza en concreto, y no puede ser disculpa ni para negar tales derechos ni para violar el resto de las leyes. Así lo ha entendido el Tribunal Constitucional español con acierto en las Sentencias antes citadas.

El suicidio jamás ha sido considerado un derecho del hombre. De hecho, cuando se redactó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en las Naciones Unidas, ese pretendido derecho no se incluyó, y no fue por omisión involuntario, ya que hubo varias propuestas de que se incorporase a la Declaración, y fueron rechazadas. Se dirá que en otro momento histórico futuro podría ocurrir al revés, y es, efectivamente, pero eso no cambiaría la realidad profunda de las cosas. La mención de la situación actual se aduce aquí sólo como constatación de un hecho cierto.

75. Entonces, ¿no es coartar la libertad y la autonomía individual el negar al ser humano la capacidad de decidir cuándo y cómo quiere morir?

No lo es, porque no tiene sentido contraponer el derecho a la libre autodeterminación de la persona -como expresión de su dignidad- al bien de la vida humana, puesto que la vida humana, cualquiera que sea su estado de plenitud o de deterioro, es siempre vida personal, y por lo mismo goza indisolublemente de la dignidad indivisible de la persona, realidad unitaria de cuerpo y espíritu.

Enfrentar como incompatibles, aunque sea en determinadas circunstancias, la libertad y la vida equivaldría a la contradicción de realizar, en nombre de la dignidad de la persona como sujeto libre, un acto contra la dignidad de la persona, puesto que la vida, que es un bien fundamental de la persona, goza de su misma dignidad.

En este tipo de planteamientos de la libertad y la autonomía individual se esconde la falacia de considerar la libertad como un bien desligado de toda referencia a la verdad y el bien de la persona. El pretendido derecho a acabar con su vida no es para el hombre una afirmación de su dignidad, sino el intento de negarla en su misma raíz.

El pretender que el hombre no es plenamente libre si no le está permitido decidir su propia muerte entraña un sofisma tan pueril como el afirmar que Dios no es omnipotente porque hay algo que no puede hacer: el mal, es decir, no puede ir contra Sí mismo.

76. Sin embargo, esta idea está muy extendida incluso entre personas tenidas por ilustradas. ¿Por qué?

Porque está muy extendida una concepción subjetivista de la ética y el Derecho, que tiene su fundamento en negar al ser humano la capacidad de averiguar por sí mismo la realidad objetiva de las cosas, convirtiendo la voluntad individual en la única fuente de moralidad y a la postre -potencialmente- de la legalidad.

Esta forma de pensamiento, muy vinculada a la orientación básica de la llamada filosofía moderna (el racionalismo cartesiano y sus derivados y epígonos), tiene sus manifestaciones prácticas más llamativas hoy en un desprecio antiecológico de la naturaleza, considerada como ilimitadamente manipulable por la voluntad humana, y en el positivismo jurídico, que considera a la voluntad legislativa como creadora de Injusticia y los derechos y, por tanto, legitimada para negarlos o suprimirlos.

Esta manera de pensar tiene la consecuencia de relativizarlo todo, y hace depender toda legitimidad del consenso social de cada momento, lo que nos lleva al absurdo de considerar los derechos humanos no como patrimonio de todo hombre por el hecho de serlo, sino como objetos a disposición de la voluntad mayoritaria.

Pero los derechos humanos fundamentales, el primero de los cuales hay que repetirlo es el derecho a la vida, no pertenecen al ámbito de la estadística, el juego de las mayorías, la confesionalidad religiosa o el consenso social, por otra parte tan propio de las sociedades democráticas en otras materias. Por el contrario, los derechos humanos constituyen el fundamento mismo y la fuente de todo Estado de Derecho sobre el que descansan las libertades y la democracia, y su intangibilidad no deriva de su promulgación, sino de su inserción en la naturaleza misma del ser humano. Olvidar esta realidad sólo puede conducir a una organización social edificada sobre la ley del más fuerte -aunque esa fortaleza se base en una mayoría legislativa- abriendo la puerta a todo totalitarismo, por muy disfrazado de libertades con que paradójicamente se presente. Para legislar con legitimidad hace falta la legitimidad de origen, pero ésta no legitima a su vez cualquier clase de legislación. Es bien sabido que Hitler llegó legítima y democráticamente al poder, pero eso no significa que el uso que hizo de él no se basase en la ley del más fuerte. La elección democrática de los legisladores y los gobernantes los legitima a ellos en cuanto tales, pero no a todas sus decisiones, que serán correctas si se adecuan a la dignidad de la persona, e ilegítimas si se oponen a ella.

El respeto a la dignidad de la persona, cuyo presupuesto inexcusable es el respeto a su vida, no es materia susceptible de adquirir o perder legitimidad mediante votación. Por el contrario, pierde legitimidad el poder del Estado o la Cámara legislativa que pretenda arrogarse la competencia de decidir discrecionalmente qué hombres ostentan derechos humanos y cuáles no.

77. Sin embargo, ¿no es evidente que el hombre usa de su libertad (bien o mal, eso es otra cuestión) cuando decide su propia muerte?

Bajo el término "libertad" se esconden dos realidades enteramente distintas. Por una parte, cuando se habla de libertad se puede entender la mera facultad de hacer o no hacer, de hacer una cosa u otra, sin más. Entendida de este modo, la libertad no es más que la mera constatación de que el hombre puede actuar sin ser coaccionado, pero se prescinde por completo de si lo que hace es bueno o malo, justo o

injusto, elogiado o repugnante. El ejercicio de la libertad así entendida no nos dice nada sobre si lo que el hombre hace o deja de hacer es admisible o recomendable ética o jurídicamente, o si, por el contrario, debe ser evitado y, en su caso, perseguido y castigado.

Pero también puede entenderse el término "libertad" para designar aquellas conductas humanas que reflejan la posibilidad existente en el hombre de realizar lo mejor de que es capaz, dando así una connotación ética a los actos que se consideran libres. En este sentido, el hombre que mata, viola o roba no ejerce propiamente su libertad; sí lo hace quien piensa, ama, vota o trabaja. En este segundo sentido, el término "libertad" permite un examen de las conductas humanas que lleve a algo más que a la mera constatación de que, de hecho, son posibles sin coacción.

La confusión aparece cuando se pasa del primer sentido al segundo, como si la pura circunstancia de que una acción es libre (en el sentido de que se realiza sin coacción) significase que sólo por eso ya es moralmente aceptable y jurídicamente defendible. Pero la experiencia demuestra que este salto lógico no es posible. Si lo fuera, habría que admitir el absurdo de que la violación, el atraco y la tortura, si se realizasen consciente y voluntariamente (es decir, libremente, en el primer significado expuesto), en lugar de ser delitos abominables serían derechos amparados por la ley.

En definitiva, en cierto sentido puede decirse que el hombre usa su libertad cuando decide su propia muerte, si toma esta decisión con plenitud de facultades y sin ser coaccionado; pero que la use bien o mal no es "otra cuestión", sino que es precisamente lo que importa, lo decisivo, a la hora de establecer un juicio ético o jurídico sobre sus actos.

78. ¿Cómo se formula el argumento de evitar la clandestinidad con el que algunos defienden la legalización de la eutanasia?

Suele expresarse de este modo: existen situaciones de extrema gravedad y circunstancias dramáticas en las que unas personas dan muerte a otras por compasión ante sus sufrimientos intolerables, o bien obedeciendo al expreso deseo de quienes quieren abreviar su vida, por hallarse en la fase terminal de una enfermedad incurable. Estas prácticas existen y, al no estar legalmente reguladas, se desarrollan en la clandestinidad, con lo que se impide por completo cualquier clase de control sobre los excesos o abusos que puedan producirse. En consecuencia, hay que establecer una regulación de esos casos remite.

Este es un argumento que se repite siempre que se trata de legalizar, o de dejar impunes, algunos atentados contra la vida de los inocentes, como el aborto y la eutanasia, y no suele presentarse solo, sino que por lo general va acompañado de consideraciones en torno al "derecho a morir", que ya hemos visto.

79. ¿No es éste un argumento razonable, puesto que se refiere sólo a los casos más dramáticos e irresolubles?

No, ciertamente. El hecho de que se cometan delitos -obviamente, en la clandestinidad- no es razón para que esas conductas tengan que ser legalizadas. Según esta extraña lógica, habría que regular la evasión de impuestos en los casos límite de contribuyentes que tuvieran extremas dificultades para cumplir sus deberes con el Fisco, a fin de que no defrauden en la clandestinidad.

Cuando en la comisión de un delito concurren circunstancias especiales, la actitud razonable no es legalizar el delito en tales circunstancias, sino que el juez las tenga en cuenta a la hora de ponderar en el correspondiente juicio la responsabilidad del autor o los autores, si la hubiera.

Por otra parte, también en este tipo de argumentos nos hallamos ante la manipulación de las palabras y su significado. Los partidarios de la eutanasia propugnan su legalización para, mediante su control, impedir "excesos o abusos". Esta forma de presentar la cuestión presupone que, en determinadas circunstancias, la práctica de la eutanasia no es un exceso o un abuso; es decir, se ciega la posibilidad de debatir la naturaleza misma de la eutanasia, porque se parte gratuitamente del supuesto de que hay eutanasias abusivas y eutanasias correctas, lo cual es falso. Además, con esta forma de argumentar se intenta

producir la impresión de estar solicitando una legislación restrictiva, cuando en la realidad se solicita una norma permisiva, que es exactamente lo contrario.

80. El carácter irrenunciable, inalienable e indisponible del derecho a la vida, ¿tiene valor absoluto en el Derecho español, o admite excepciones?

Son varias las leyes que han admitido excepciones a este principio: las que han legitimado la pena de muerte, las que permiten el aborto no punible en determinados casos y las que hacen posible sin sanción penal la destrucción de embriones y fetos humanos en el entorno de las técnicas de reproducción asistida y las experimentaciones e investigaciones relacionadas con esas técnicas.

En un grado inferior al del derecho a la vida, nuestro Código Penal permite en algunos casos ir contra la integridad física de las personas, derecho íntimamente conexo al de la vida: son los casos de las esterilizaciones y los trasplantes de órganos, que, si son consentidos no son delito. Desde el punto de vista moral los trasplantes son, normalmente, dignos de elogio mientras que las esterilizaciones merecen un serio reproche moral.

81. ¿Admite el Derecho español algún caso en que no sea castigado el atentado contra la integridad física de una persona sin su consentimiento?

Sí. Una reforma realizada en el Código Penal en 1989 modificó su artículo 428 para permitir la esterilización forzosa de deficientes psíquicos. Este es el primer caso en que la legislación española ha abierto la puerta a la legitimación jurídica de atentados a la integridad física de las personas sin su consentimiento, admitiendo así el peligroso principio de que los deficientes psíquicos, sólo por serlo, pueden ver limitados los derechos fundamentales que -por ser personas como las demás- la Constitución les reconoce.

Como es fácil advertir, admitido el principio, es imposible ya poner un límite lógico, absoluto e inamovible al proceso de limitación de derechos a los deficientes o a quienes están en situaciones asimilables por edad o por enfermedad.

Esta norma, aparte de intrínsecamente inmoral, ha introducido una escala de valores en el Derecho español que puede propiciar un deslizamiento suave hacia la eutanasia, hacia la privación del derecho a la vida a quienes por una u otra razón no están en la plenitud de sus facultades.

82. ¿Puede en algún caso no ser delictiva la llamada eutanasia del recién nacido", es decir, el matar o dejar morir sin asistencia a un niño recién nacido al saberse, tras el parto, que es deficiente?

No. En España, matar a un recién nacido porque éste sea deficiente siempre es delito.

Sin embargo, puede llegar el día en que el legislador se plantee que en tales casos nadie debiera ser condenado o siquiera Juzgado, argumentando que se hace un favor al deficiente matándolo para evitar que lleve una vida de escasa calidad. Si, detectada la deficiencia -o la mera probabilidad de deficiencia- antes de nacer, la ley permite que se mate a un ser humano mediante un aborto no punible hasta las veintidós semanas de vida intrauterina, no se ve razón lógica para impedir que se le mate tres meses y medio después si se aprecia entonces la deficiencia del niño.

El aborto "eugenésico" no punible ha introducido una lógica de eliminación de vidas deficientes que no tiene por qué detenerse en el momento del parto. En países cercanos geográfica y culturalmente al nuestro ya se han dado casos de padres que han matado a hijos recién nacidos por ser deficientes, y han sido absueltos por los tribunales con argumentos como los expuestos.

83. Ya que el derecho a la vida es irrenunciable, ¿pueden los médicos tomar las decisiones que quieran para mantener con vida a sus pacientes?

No. El Derecho español se basa en el principio de que el tratamiento médico sólo es legítimo si el paciente consiente en él. Si un médico decidiera actuar sobre un paciente en contra de la voluntad de éste, podría cometer un delito de coacciones. Ahora bien, la libertad del paciente para recibir o no un determinado tratamiento, o sufrir o no una intervención quirúrgica, no llega hasta el extremo de obligar al médico a cometer un delito como quitarle la vida. Si la voluntad del paciente revelase una actitud claramente suicida, el médico podría y debería -con autorización judicial, en su caso- aplicarle tratamientos ordinarios y no arriesgados para mantenerlo en vida, ya que, de lo contrario, podría cometer el delito de omisión del socorro debido.

84. ¿Qué es el delito de omisión del socorro debido?

El Código Penal lo define en su artículo 489 ter así:

"El que no socorriera a una persona que se hallare desamparada y en peligro manifiesto y grave, cuando pudiese hacerlo sin riesgo propio ni de tercero, será castigado con la pena de arresto mayor o multa de 30.000 a 60.000 pesetas.

En la misma pena incurrirá el que, impedido a prestar socorro, no demandare con urgencia auxilio ajeno.

Si la Víctima lo fuere por accidente ocasionado por el que omitió el auxilio debido, la pena será de prisión menor".

Considerar delito el no prestar socorro a quien se encuentra en peligro para su vida o su integridad física es una manifestación de solidaridad social y humana, y se basa precisamente en que toda persona tiene derecho a que los demás la ayuden cuando esté en peligro, sin que se distinga si eso ocurre por causas ajenas a su voluntad o por su propio deseo.

La existencia de este delito, y la exigibilidad ética de esta conducta de ayuda a quien está en peligro, acreditan cómo no existe un derecho a quitarse la vida. Si eso no fuera así cometerían un delito de coacciones el policía que intenta evitar que el suicida se arroje por la ventana, o el médico que procura salvar la vida del herido que ingresa en grave estado como consecuencia de un intento de suicidio.

Además, quien no hiciera todo lo posible por salvar la vida de otro, aun cuando éste deseara morir, violaría el principio de justicia que exige dar a cada cual lo que es suyo y reconocerle su dignidad aunque él no lo desee.

85. ¿Qué es el principio de justicia?

Es uno de los principios generales del Derecho según el cual todo ser humano debe ser respetado y su dignidad protegida y amparada por los demás -incluido el Estado- aun en el caso de que renuncie explícita y expresamente a ello. Este principio elemental de la ética social y de la conducta común implica que prevalece la justicia sobre la autonomía del individuo, de forma que nadie puede hacer daño a otro aunque éste lo pida.

El principio de justicia es una expresión del sentido ético básico de la Humanidad, fundamento elemental de todas las leyes y de la propia convivencia social. Sin él no tendrían justificación alguna ni el Derecho ni los Tribunales, y sería imposible una sociedad organizada sobre fundamentos distintos de la ley del más fuerte y la institucionalización de la violencia.

86. Si esto es así, ¿cómo es que algunos dicen que es preciso legalizar la eutanasia para evitar el encarnizamiento terapéutico?

Quienes defienden tal argumento, o hacen pura demagogia al llamar "encarnizamiento terapéutico" a que el médico no pueda ser obligado a acabar con la vida de sus pacientes cuando éstos o sus familiares lo soliciten, o engañan -de buena o mala fe- a la opinión pública pretendiendo que ésta caiga en el error de

legalizar un mal (la eutanasia) para evitar otro mal (el encarnizamiento terapéutico), cuando la verdad es que ambos males ya están prohibidos y castigados por las leyes.

87. ¿Qué valoración global merece la legislación española en cuanto a la protección del derecho a la vida?

Actualmente, crecen las opiniones y se elaboran propuestas legislativas que pretenden ampliar las grietas ya existentes en el bloque coherente que una tradición de siglos ha construido para comprometer activamente al Estado y al Derecho en la defensa de la vida humana. Pero, salvo en lo relativo a seres humanos no nacidos, o concebidos en laboratorio, la protección jurídica en España del derecho a la vida es bastante correcta.

88. ¿Es válido en España el llamado "testamento vital"?

Si por "testamento vital" se entiende el mandato hecho a una persona para que acabe con la propia vida en caso de estar gravemente enfermo, impedido o con fuertes dolores, tal testamento es nulo y totalmente ineficaz, porque nadie puede obligar a otro a matarlo ni por acción ni por omisión.

En cambio, si por "testamento vital" se entiende la expresión de la voluntad de una persona de renunciar a que le sean aplicados medios desproporcionados para alargarle artificial o mecánicamente la agonía cuando ya no sea posible salvarle la vida, tal testamento es válido jurídica y éticamente.

Como ejemplo concreto de un "testamento vital" perfectamente válido y admisible, está el que la Conferencia Episcopal Española ha aprobado y propuesto a los cristianos. Su texto dice así:

Testamento vital

A mi familia, a mi médico, a mi sacerdote, a mi notario:

Si me llega el momento en que no pueda expresar mi voluntad acerca de los tratamientos médicos que se me vayan a aplicar, deseo y pido que esta Declaración sea considerada como expresión formal de mi voluntad, asumida de forma consciente, responsable y libre, y que sea respetada como si se tratara de un testamento.

Considero que la vida en este mundo es un don y una bendición de Dios, pero no es el valor supremo y absoluto. Sé que la muerte es inevitable y pone fin a mi existencia terrena, pero desde la fe creo que me abre el camino a la vida que no se acaba, junto a Dios.

Por ello, yo, el que suscribe..... pido que si por mi enfermedad llegara a estar en situación crítica irrecuperable, no se me mantenga en vida por medio de tratamientos desproporcionados o extraordinarios; que no se me aplique la eutanasia activa, ni se me prolongue abusiva e irracionalmente mi proceso de muerte; que se me administren los tratamientos adecuados para paliar los sufrimientos.

Pido igualmente ayuda para asumir cristiana y humanamente mi propia muerte. Deseo poder prepararme para este acontecimiento final de mi existencia, en paz, con la compañía de mis seres queridos y el consuelo de mi fe cristiana.

Suscribo esta Declaración después de una madura reflexión. Y pido que los que tengáis que cuidarme respetéis mi voluntad. Soy consciente de que os pido una grave y difícil responsabilidad. Precisamente para compartirla con vosotros y para atenuamos cualquier posible sentimiento de culpa, he redactado y firmo esta declaración.

Fecha.....

Firma

89. La exigencia de respeto al principio de justicia. ¿permite hablar de una "ecología humana"?

Desde luego que sí. Al igual que los hombres hemos ido adquiriendo la convicción de la necesidad de respetar la Naturaleza sin manipularla abusivamente al servicio egoísta de nuestros exclusivos intereses, debemos también convencernos de que mayor respeto aún merece el ser humano. Sería aberrante que, mientras la mentalidad ecológica se constituye en legítimo título de orgullo de nuestros contemporáneos, excluyésemos a los seres humanos de esta mentalidad de respeto.

En España, como en los demás países tenidos por civilizados, se da la paradoja de que se aprueban leyes cuyo objeto es proteger a los animales de tratos hirientes o experimentos innecesarios, y, al mismo tiempo, se proponen leyes (y a veces se aprueban) que desprotegen jurídicamente a los seres humanos, de forma que el Estado y el Derecho están menos comprometidos con el respeto a la dignidad del hombre que con la defensa de los animales frente a tratos degradantes. Dado que estas contradicciones existen, no sólo se puede, sino que se debe hablar de una ecología humana, implicada y comprometida en la salvaguarda de la vida como un derecho inalienable, indisponible e irrenunciable.

VI. La Iglesia ante la eutanasia

90. La cuestión de la eutanasia ¿es un problema religioso o moral?

Además de un problema médico, político o social, la eutanasia es un grave problema moral para cualquiera, sea o no creyente.

Quienes creemos en un Dios personal que no sólo ha creado al hombre sino que ama a cada hombre o mujer en particular y le espera para un destino eterno de felicidad y, en especial, los católicos, tenemos un motivo más que los que pueda tener cualquier otra persona para rechazar la eutanasia, pues los que así pensamos estamos convencidos de que la eutanasia implica matar a un ser querido por Dios que vela por su vida y su muerte. La eutanasia es así un grave pecado que atenta contra el hombre y, por tanto, contra Dios, que ama al hombre y es ofendido por todo lo que ofende al ser humano; razón por la que Dios en su día pronunció el "no matarás" como exigencia para todo el que quiera estar de acuerdo con Él.

Para los católicos, la eutanasia, como cualquier otra forma de homicidio, no sólo es un ataque injustificable contra la dignidad humana, sino también un gravísimo pecado contra un hijo de Dios.

Oponerse a la eutanasia no es postura exclusiva de quienes creen en Dios, pero para éstos es algo natural y no renunciaba: para ellos la vida es don gratuito de Dios y nadie está legitimado para acabar con la vida de un inocente.

91. Sin embargo, la Iglesia no condena en toda circunstancia la guerra y la pena de muerte. ¿No es contradictorio esto con su postura sobre la eutanasia?

No es contradictorio por cuanto la guerra y la pena de muerte pueden ser expresión del derecho a la legítima defensa contra la agresión injusta, que la Iglesia siempre ha reconocido a las personas y las sociedades y que, por otra parte, es admitida por todos los ordenamientos jurídicos contemporáneos como por las declaraciones internacionales sobre derechos humanos. La eutanasia, por el contrario, jamás puede ser entendida como legítima defensa aunque materialmente su efecto sea el mismo que el de la guerra o la pena de muerte.

Uno de los requisitos para considerar admisible la legítima defensa es el de la proporcionalidad entre el ataque que se recibe y el daño que se causa al agresor. Hoy día se extiende el convencimiento entre muchos moralistas -y ello ha sido reflejado en algunos textos del episcopado mundial- de que los medios de destrucción masiva existentes hacen desproporcionado cualquier guerra en la que se usen estos medios. Asimismo se extiende la opinión de que la ineficacia acreditada de la pena de muerte como elemento disuasorio, la convierte también en desproporcionado para justificarla moralmente como legítima defensa social. Por tanto, en la medida en que medios distintos de la pena de muerte y la guerra sean

suficientes para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger la paz pública, estos recursos no sangrientos deben preferirse por ser más proporcionados y más conformes al fin perseguido y a la dignidad humana.

De ahí que varias Conferencias Episcopales hayan tomado postura oficialmente a favor de la abolición de la pena de muerte y en contra del carácter justo de cualquier guerra no puramente defensiva, postura que este documento comparte, pues, si se debe defender la vida, este principio es indivisible, y debe ser de aplicación en todos los casos.

92. ¿Por qué la Iglesia condena el suicidio y la eutanasia y, en cambio, exalta el martirio?

La vida humana en su dimensión corporal participa ciertamente, según se ha dicho antes, de la dignidad de la persona y, por lo mismo, no se puede atentar contra ella por ningún motivo.

La Iglesia condena por ello el suicidio y el homicidio. en sus diversas formas y cualesquiera que sean los motivos que se invoquen para cometerlos. Tan condenable es la eutanasia en cuanto una forma de homicidio por motivo de piedad y compasión, como el atentado contra la propia vida por un motivo religioso, que sería en ese caso, desde luego, un suicidio.

Pero es evidente que el mártir no es un suicida que atenta contra su vida por un motivo religioso. El mártir no se quita la vida: se la quitan. No realiza un suicidio, sino que es víctima de un homicidio. No quebranta, pues, en absoluto, el principio de la inviolabilidad de la vida humana como bien fundamental de la persona.

Ahora bien: la vida humana en su dimensión corporal participa de la dignidad de la persona, pero no se identifica con esta dignidad. La persona humana es cuerpo, pero es también más que cuerpo. Forman parte, por ello, de la dignidad de la persona otros valores más altos que el de su vida física, y por los que el hombre puede entregar su vida, gastarla y hasta acortarla mientras no atente directamente contra ella. La vida humana, siendo un valor fundamental de la persona, no es el valor absoluto y supremo.

La Iglesia, que condena el suicidio y el homicidio por atentar contra un bien fundamental e inviolable de la persona, exalta el martirio por cuanto es una entrega que el mártir hace de su vida física en aras de unos valores superiores a ella, como son su fidelidad y amor a Dios, dando con ello testimonio heroico de vida coherente con las más altas exigencias de la dignidad de la persona humana lejos de atentar contra esta dignidad hace una máxima afirmación de ella.

Que la entrega de la vida sea una muestra de la dignidad de la persona humana es, por otra parte, fácil de advertir. La experiencia cotidiana nos brinda ejemplos de vidas que se entregan, se gastan en cada momento en el ejercicio de las responsabilidades familiares, profesionales o sociales. La madre que quebranta su salud pasando noches enteras junto al lecho de su marido o su hijo; el bombero que arriesga su vida por sofocar un incendio; el empresario o el sindicalista que sufren enfermedades derivadas de la tensión por mantener unos puestos de trabajo; el socorrista que se pone en trance de morir ahogado... Todos éstos son ejemplos, entre otros muchos, de formas de gastar, de acortar y de arriesgar la propia vida en aras de valores solidarios. Cuando el valor que se pone en juego es un valor supremo, el ofrendar supremamente la vida es una actitud coherente y admirable, y es evidente que nada de eso tiene que ver con la eutanasia.

Es en esta lógica de la entrega, de la donación de la vida, donde se enmarca el martirio, y por lo que merece ser exaltado.

93. ¿Puede decirse, entonces, que la vida humana no es para la Iglesia un valor absoluto?

La vida humana no es para la Iglesia un valor absoluto al que todos los demás se deban subordinar; lo que es un valor absoluto para la Iglesia es la dignidad de la persona humana, que está hecha a imagen y semejanza de Dios. Por eso el martirio o el arriesgar la propia vida por salvar a otros no sólo no son pecado, sino que pueden ser algo valioso e incluso moralmente obligatorio.

Así, la Iglesia ha elevado a los altares a una persona como Maximiliano Kolbe, que realizó, por motivos sobrenaturales, un acto de suprema generosidad entregando su vida para salvar la de otra persona.

No existe, en consecuencia, contradicción alguna entre el estricto criterio de rechazo a la eutanasia por parte de la Iglesia y el que para ella existan valores superiores a la vida humana: matar a un ser humano inocente es gravísimo pecado; que un ser humano asuma morir por hacer el bien que debe o antes que verse obligado a hacer el mal, es virtuosa actitud.

94. ¿Se puede resumir en pocas palabras cuál es la doctrina de la Iglesia sobre la eutanasia?

La doctrina de la Iglesia sobre la eutanasia es la que ha quedado expuesta en este documento, pero podemos resumirla ahora en forma de decálogo:

1. Jamás es lícito matar a un paciente, ni siquiera para no verle sufrir o no hacerle sufrir, aunque él lo pidiera expresamente. Ni el paciente, ni los médicos, ni el personal sanitario, ni los familiares tienen la facultad de decidir o provocar la muerte de una persona.

2. No es lícita la acción que por su naturaleza provoca directa o intencionalmente la muerte del paciente.

3. No es lícito omitir una prestación debida a un paciente, sin la cual va irremisiblemente a la muerte; por ejemplo, los cuidados vitales (alimentación por tubo y remedios terapéuticos normales) debidas a todo paciente, aunque sufra un mal incurable o esté en fase terminal o aun en coma irreversible.

4. Es ilícito rehusar o renunciar a cuidados y tratamientos posibles y disponibles, cuando se sabe que resultan eficaces, aunque sea sólo parcialmente. En concreto, no se ha de omitir el tratamiento a enfermos en coma si existe alguna posibilidad de recuperación, aunque se puede interrumpir cuando se haya constatado su total ineficacia. En todo caso, siempre se han de mantener las medidas de sostenimiento.

5. No existe la obligación de someter al paciente terminal a nuevas operaciones quirúrgicas, cuando no se tiene la fundada esperanza de hacerle más llevadera su vida.

6. Es lícito suministrar narcóticos y analgésicos que alivien el dolor, aunque atenúen la consciencia y provoquen de modo secundario un acortamiento de la vida del paciente. Siempre que el fin de la acción sea calmar el dolor y no provocar subrepticamente un acortamiento sustancial de la vida; en este caso, la moralidad de la acción depende de la intención con que se haga y de que exista una debida proporción entre lo que se logra (la disminución del dolor) y el efecto negativo para la salud.

7. Es lícito dejar de aplicar tratamientos desproporcionados a un paciente en coma irreversible cuando haya perdido toda actividad cerebral. Pero no lo es cuando el cerebro del paciente conserva ciertas funciones vitales, si esa omisión provocase la muerte inmediata.

8. Las personas minusválidas o con malformaciones tienen los mismos derechos que las demás personas, concretamente en lo que se refiere a la recepción de tratamientos terapéuticos. En la fase prenatal y postnatal se les han de proporcionar las mismas curas que a los fetos y niños sin ninguna minusvalía.

9. El Estado no puede atribuirse el derecho a legalizar la eutanasia, pues la vida del inocente es un bien que supera el poder de disposición tanto del individuo como del Estado.

10. La eutanasia es un crimen contra la vida humana y contra la ley divina, del que se hacen corresponsables todos los que intervienen en la decisión y ejecución del acto homicida.

95. En las situaciones ¿No se plantean al médico, la enfermera o los familiares creyentes, unos problemas morales muy difíciles de resolver?

Pueden plantearse tales problemas y pueden ser de difícil resolución, como sucede por otra parte en otros muchos ámbitos de la vida (¿cuál es el salario justo?, ¿cuál la actitud respecto a un hijo, un marido o una esposa delincuente?, ¿qué impuestos son justos? etc.), pero se puede llegar a una solución justa si se tienen claros los principios morales, los bienes que hay que respetar y los males que hay que evitar. En el caso del enfermo terminal, habrá que acudir al contraste de opiniones con otros expertos en Medicina y en Moral, y habrá que reflexionar con cuidado y lealtad sincera hacia el otro y sus derechos, antes de tomar una decisión.

Si a pesar de todo permanece la duda, la actitud moralmente prudente será la de abstenerse de correr el riesgo de hacer algo inmoral, viejo principio de gran eficacia.

96. ¿Y no es demasiado ambiguo el dejar al puro criterio del médico, o del estado de la ciencia en un momento concreto, la determinación de lo que son medios proporcionados o no para mantener la vida?

No, no es ambiguo: es profundamente humano y realista. Pretender hacer un elenco casuístico de todos los casos posibles es inútil, porque tal relación es imposible. La moral (como, por otra parte, el Derecho, tanto eclesiástico como civil) define los principios del recto obrar, identifica los bienes que han de ser respetados y pone de manifiesto los males que han de ser evitados. Después es el sujeto del acto moral, el hombre con capacidad de conocer y querer, el que debe decidir -según su conciencia, previamente formada- ante la situación concreta. Es esa -la decisión- la responsabilidad de cada ser humano y debe ser asumida pensando en Dios, porque Él es el que al final juzga.

Esto es así no sólo respecto a la eutanasia, sino en mil ámbitos más: el trabajador que se plantea ir a la huelga, el empresario que fija salarios y condiciones de trabajo, el legislador o el político que adopta decisiones que afectan a millones de ciudadanos, el vendedor que pone precio a sus productos, el juez que dicta sentencia, el padre o la madre que se ven ante un hijo problemático, son personas que tienen la obligación moral de adoptar decisiones justas, y para ello no disponen de ninguna lista de casos que lo abarque todo, sino que deben basarse en los principios morales que la Iglesia enseña, y también en las circunstancias diversas cambiantes, a veces fugaces y otras difíciles de aprender de la realidad sobre la que su decisión va a incidir.

La doctrina es clara y segura; las circunstancias pueden no ser conocidas con total certeza, y la decisión -el acto moralmente relevante- siempre será un acto del hombre enfrentado a la situación conflictiva. Esta es la grandeza y la servidumbre de la libertad que caracteriza al hombre.

97. ¿Cuál es la doctrina de la Iglesia sobre el dolor y la muerte?

Para quienes tienen fe, el interrogante que sobre el mal se hacen todos los hombres es más acuciante, pues la fe nos hace tener presente a un Dios todopoderoso que ama a cada hombre. Pues bien, el conocimiento de que, en la realidad, la providencia amorosa de Dios respecto a cada hombre es compatible con la existencia del dolor y el sufrimiento, nos indica que el dolor -aunque no podamos explicarlo- tiene un sentido.

Cuando a Cristo se le preguntó por alguna de las facetas del dolor, fue parco en palabras: prácticamente sólo explicó que no se trataba de un castigo divino (cfr. curación del ciego de nacimiento; Jn. 9,2-4). Pero Jesús hizo algo mejor que pronunciar palabras sobre el dolor: sufrió el dolor total en la Cruz convirtiendo ese dolor y esa muerte, por la Resurrección, en la Buena Nueva, dándole el máximo sentido: ese dolor atroz hasta la muerte es el máximo bien de la Humanidad y dio sentido al hombre, a la historia y al universo.

Quizá nosotros lo más que podamos hacer sea imitar a Cristo: decir pocas palabras sobre el dolor, pero vivir la experiencia de encontrarle sentido convirtiéndolo, con la esperanza en la resurrección y la vida eterna, en fuente de amor y de superación de uno mismo, para unirnos en espíritu con el sufrimiento de Cristo, que prometió la bienaventuranza a los que sufren: a los pobres, los que lloran, los que tienen

hambre y sed, los perseguidos.

Cristo no teorizó sobre el dolor: amó y consoló a los que sufren y Él mismo sufrió hasta la muerte, y muerte de cruz. La Iglesia no elabora teorías sobre el dolor, pero quiere aportar a la Humanidad una vocación de donación preferente hacia los que sufren, y también la experiencia del sentido del dolor que Cristo nos dio con su muerte, y que tantos millones de cristianos intentan revivir todos los días desde hace veinte siglos.

98. ¿Cuál debe ser la actitud de un cristiano ante la eutanasia y, en general, ante el sufrimiento y la muerte propios o ajenos?

Todos los cristianos podemos y debemos coadyuvar con nuestras palabras, nuestros actos y nuestras actitudes y recrear en el entramado de la vida cotidiana una cultura de la vida que haga inadmisibles la eutanasia. En particular, y a título meramente de ejemplo, todos podemos ayudar a esa inmensa tarea:

- aceptando el dolor y la muerte, cuando nos afecte personalmente, con la visión sobrenatural propia de un católico que sabe que puede unirse a Cristo en su sufrimiento redentor y que, tras la muerte, nos espera el abrazo de Dios Padre;

- ejercitando según nuestros medios, posibilidades y circunstancias, un activo apoyo al que sufre: desde una sonrisa hasta la dedicación de tiempo y dinero mil cosas podemos hacer para aliviar el dolor ajeno y ayudar al que lo padece a sacar amor y alegría honda de su dolor, y no odio y tristeza;

- rezando por los que sufren, por quienes los atienden, por los profesionales de la salud, por los políticos y legisladores en cuyas manos está legislar a favor de la eutanasia o a favor de la dignidad del que sufre. La oración es el alma más poderosa y eficaz con que contamos los cristianos;

- facilitando el surgimiento de vocaciones a las instituciones de la Iglesia que por su carisma fundacional están específicamente dedicadas a atender a la humanidad doliente y que constituyen hoy -como hace siglos- una maravillosa expresión del amor y el compromiso práctico de la Iglesia con los que sufren;

- acogiendo con amor sobrenatural, afecto humano y naturalidad en el seno de la familia a los miembros dolientes, deficientes, enfermos o moribundos aunque eso suponga sacrificio;

- estando presentes en los medios de comunicación social y demás foros de influencia en la opinión pública para hacer patentes nuestras convicciones sobre el dolor y la muerte y nuestras alternativas a la eutanasia homicida: cartas al director, llamadas telefónicas, estudios médicos, conferencias, etc.;

- votando, en los procesos electorales de nuestro país, con atención responsable hacia la actitud de cada partido político ante cuestiones como la familia, la sanidad, la política respecto a los minusválidos y la tercera edad, la eutanasia, etc.;

- los médicos, enfermeras y demás profesionales sanitarios, promoviendo un tipo de Medicina y de asistencia hospitalaria realmente centradas en el enfermo, en el trato digno al paciente.

En todo caso tenemos a nuestra disposición un sacramento -la unción de los enfermos- específicamente creado por Dios para preparar una buena muerte.

99. ¿Qué es el Sacramento de la Unción de los Enfermos?

Es uno de los siete Sacramentos de la Iglesia destinado a reconfortar a los que están probados por la enfermedad.

Este Sacramento otorga al cristiano un don particular del Espíritu Santo, mediante el cual el hombre recibe una gracia de fortalecimiento, de paz y de valor para vencer las dificultades propias del estado de enfermedad grave o de fragilidad de la vejez. Esta gracia renueva en el que la recibe su fe y confianza en

el Señor, robusteciéndole contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda, no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e incluso, conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual; asimismo, la unción de los enfermos le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la penitencia cristiana. La Unción es Sacramento de enfermos y sacramento de Vida, expresión ritual de la acción liberadora de Cristo que invita, y al mismo tiempo ayuda al enfermo a participar en ella.

Es aconsejable recibir este Sacramento en enfermedad grave, vejez o peligro, como puede ser el de una operación quirúrgica en que pelagra su vida, pudiendo reiterarse aún dentro de la misma enfermedad si ésta se agrava, no debiendo reservarse para cuando el enfermo está ya privado de su consciencia.

Así dice el Concilio: "... no es sólo el Sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez" (SC 73).

Unido a este Sacramento, el "Viático" o recepción de la Eucaristía que ayude a completar el camino hacia el Señor, ("Viático", quiere decir "Vianda" para el camino), perfeccionará la esperanza cristiana "asociándose voluntariamente (el enfermo) a la pasión y muerte de Cristo" (L.G. 11).

100. ¿Cuál debe ser la actitud de un cristiano ante la muerte?

Los cristianos deben ver la muerte como el encuentro definitivo con el Señor de la Vida y, por lo tanto, con esperanza tranquila y confiada en Él, aunque nuestra naturaleza se resista a dar ese último paso que no es fin, sino comienzo. La antigua cristiandad denominaba, con todo acierto, al día de la muerte, "dies natalis", día del nacimiento a la Vida de verdad, y con esa mentalidad deberíamos acercarnos todos a la muerte.

En todo tiempo la piedad cristiana identificó en breves jaculatorias el deseo que a todos los cristianos debe animar respecto a su muerte: que en la última agonía está muy cerca de nosotros la Madre de Dios, como estuvo al pie de la Cruz cuando su Hijo moría.

Conferencia Episcopal Española

Testamento vital de la Conferencia Episcopal Española

Diciembre de 2000

A mi familia, a mi médico, a mi sacerdote, a mi notario:

Si me llega el momento en que no pueda expresar mi voluntad acerca de los tratamientos médicos que se me vayan a aplicar, deseo y pido que esta Declaración sea considerada como expresión formal de mi voluntad, asumida de forma consciente, responsable y libre, y que sea respetada como si se tratara de un testamento.

Considero que la vida en este mundo es un don y una bendición de Dios, pero no es el valor supremo absoluto. Sé que la muerte es inevitable y pone fin a mi existencia terrena, pero desde la fe creo que me abre el camino a la vida que no se acaba, junto a Dios.

Por ello, yo, el que suscribe pido que si por mi enfermedad llegara a estar en situación crítica irrecuperable, no se me mantenga en vida por medio de tratamientos desproporcionados o extraordinarios; que no se me aplique la eutanasia activa, ni que se me prolongue abusiva e irracionalmente mi proceso de muerte; que se me administren los tratamientos adecuados para paliar los sufrimientos.

Pido igualmente ayuda para asumir cristiana y humanamente mi propia muerte. Deseo poder prepararme para este acontecimiento final de mi existencia, en paz, con la compañía de mis seres queridos y el consuelo de mi fe cristiana.

Suscribo esta Declaración después de una madura reflexión. Y pido que los que tengáis que cuidarme respetéis mi voluntad. Soy consciente de que os pido una grave y difícil responsabilidad. Precisamente para compartirla con vosotros y para atenuaros cualquier posible sentimiento de culpa, he redactado y firmo esta declaración.

Firma:

Fecha:

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE LA AUTENTICIDAD MOSAICA DEL PENTATEUCO

(27 de junio de 1906)

Propuestas las siguientes dudas, la Comisión Pontificia para la promoción de los estudios sobre cuestiones bíblicas, estimó responder como sigue:

I. Si los argumentos empleados por los críticos para oponerse a la autenticidad mosaica de los Libros Sagrados que se designan con el nombre de Pentateuco tienen tanta fuerza que, dejando a un lado los múltiples testimonios de uno y otro Testamento tomados en su conjunto, la constante conformidad de opiniones del pueblo judío, así como la permanente tradición de la Iglesia y también los argumentos internos que se extraen del mismo texto, dan derecho a afirmar que estos libros no tienen por autor a Moisés, sino que han ido formándose de fuentes en su mayor parte posteriores a la época de Moisés.

Respuesta: Negativamente.

II. Si la autenticidad mosaica del Pentateuco exige una redacción tal de toda la obra que se debe mantener absolutamente que Moisés escribió de su propia mano todas y cada una de las cosas, o que las dictó a los amanuenses; o también, si se puede admitir la hipótesis de quienes piensan que él encargó a otro o varios que escribieran la obra que él había concebido por influjo de la inspiración divina, mas de tal manera que expresaran fielmente su pensamiento, y no escribieran nada contra su voluntad ni omitieran nada; por último, si la obra así realizada, aprobada por el mismo Moisés como autor principal e inspirado, se divulgó con su propio nombre.

Respuesta: Negativamente a la primera parte; afirmativamente a la segunda.

III. Si se puede conceder, sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pentateuco, que Moisés empleó fuentes para realizar su obra, es decir, documentos escritos o tradiciones orales, de las cuales, según el fin peculiar que se había propuesto y bajo el soplo de la inspiración divina, tomó algunas cosas y las introdujo en su obra al pie de la letra o en cuanto al sentido, resumiéndolas o ampliándolas.

Respuesta: Afirmativamente.

IV. Si, salva la autenticidad mosaica y la integridad del Pentateuco, se puede admitir que en tan largo transcurso de siglos ha sufrido algunas modificaciones, tales como añadiduras, hechas después de la muerte de Moisés por un autor inspirado, o glosas y explicaciones intercaladas en el texto; algunas palabras y formas de una lengua antigua traducidas a una lengua más moderna; por último, erratas atribuibles a defectos de los amanuenses, sobre las que es lícito investigar y juzgar según las normas de la ciencia crítica.

Respuesta: Afirmativamente, salvo el juicio de la Iglesia.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL AUTOR Y LA VERDAD HISTÓRICA DEL CUARTO EVANGELIO

(29 de mayo de 1907)

Duda I. Si de la constante, universal y solemne tradición de la Iglesia, vigente ya desde el siglo II, como se comprueba principalmente:

a) por los testimonios y alusiones de los Santos Padres, de los escritores eclesiásticos e incluso de los herejes, los cuales testimonios y alusiones se derivan por precisión de los discípulos de los apóstoles o de sus primeros sucesores y, por consiguiente, están necesariamente ligados con el origen del libro;

b) por el nombre del autor del cuarto Evangelio, el cual nombre ha sido recibido desde siempre y en todas partes en el canon y en los catálogos de los Libros Sagrados;

c) por los antiquísimos códices manuscritos de esos mismos Libros y por sus versiones a varios idiomas;

d) por el uso litúrgico público vigente en todo el orbe ya desde los orígenes de la Iglesia, prescindiendo del argumento teológico,

se demuestra por tan sólido argumento histórico que el Apóstol Juan, y no otro, ha de ser tenido por autor del cuarto Evangelio, de manera que las razones aducidas en contra por los críticos en ningún modo desvirtúan esta tradición.

Respuesta: Afirmativamente.

Duda II. Si también las razones internas sacadas del texto del cuarto Evangelio considerado separadamente del testimonio del escritor y del manifiesto parentesco de ese mismo Evangelio con la primera carta del Apóstol Juan, han de considerarse como confirmación de la tradición que atribuye sin dejar duda el cuarto Evangelio al citado Apóstol. Y si las dificultades surgidas de la comparación de ese mismo Evangelio con los otros tres, teniendo en cuenta la diferencia de época, de finalidad perseguida y de destinatarios para los cuales o contra los cuales escribió el autor, pueden resolverse razonablemente según lo hicieron repetidas veces los Santos Padres y los exégetas católicos.

Respuesta: Afirmativamente a las dos partes.

Duda III. Si, no obstante la práctica vigente de manera constantísima en toda la Iglesia desde los primeros tiempos, de sacar argumentos del cuarto Evangelio como documento propiamente histórico, teniendo siempre en cuenta la índole peculiar de ese mismo Evangelio y la intención manifiesta del autor de ilustrar y de probar la divinidad de Cristo por medio de los hechos mismos y de las palabras del Señor, se puede decir que los hechos narrados en el cuarto Evangelio fueron total o parcialmente inventados para hacer de ellos alegorías o símbolos doctrinales, y que los sermones del Señor no son propiamente sermones del Señor, sino composiciones teológicas del escritor, aunque puestas en boca del Señor.

Respuesta: Negativamente.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LOS TRES PRIMEROS CAPÍTULOS DEL GÉNESIS

(30 de junio de 1909)

1. Si se apoyan en sólido fundamento los diversos sistemas exegéticos que, para excluir el sentido literal del Génesis han sido inventados y propugnados como si fueran científicos.

Respuesta: Negativamente.

II. Si, no obstante la índole histórica del libro del Génesis, la peculiar conexión de los tres primeros capítulos entre sí y con los siguientes, el múltiple testimonio de las Escrituras tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, el casi unánime parecer de los Santos Padres y el sentido tradicional que, transmitido también por el pueblo israelita, siempre tuvo la Iglesia, se puede enseñar que los mencionados tres primeros capítulos del Génesis contienen no narraciones de hechos verdaderamente acaecidos que responden a la realidad objetiva y a la verdad histórica, sino más bien cosas fabulosas tomadas de las mitologías y cosmogonías de los pueblos antiguos y acomodadas por el autor sagrado a la doctrina monoteísta, con exclusión de todo error politeísta; o bien contienen alegorías o símbolos faltos de fundamento en la realidad objetiva y propuestos con apariencia de historia para inculcar verdades religiosas y filosóficas; o también, por último, si contienen leyendas en parte históricas y en parte de ficción compuestas libremente para instrucción y edificación de las almas.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

III. Si se puede poner en duda especialmente el sentido literal histórico cuando se trata de hechos narrados en esos mismos capítulos y que tienen relación con los fundamentos de la religión cristiana, como son, entre otros, la creación de todas las cosas, hecha por Dios en el comienzo del tiempo; la particular creación del hombre; la formación de la primera mujer a partir del primer hombre; la unidad del género humano; la felicidad original de los primeros padres en estado de justicia, integridad e inmortalidad; el precepto dado por Dios al hombre para probar su obediencia; la trasgresión del precepto divino por instigación del demonio bajo la forma de serpiente; la expulsión de los primeros padres de aquel primitivo estado de inocencia, y la promesa de un futuro Reparador.

Respuesta: Negativamente.

IV. Si, en la interpretación de aquellos lugares de estos capítulos que los Padres y Doctores entendieron de maneras diferentes sin que hayan enseñado nada cierto y definitivo, es lícito seguir y defender la que a cada cual prudentemente le parezca mejor, dejando a salvo el juicio de la Iglesia y observando la analogía de la fe.

Respuesta: Afirmativamente.

V. Si todas y cada una de las palabras y de las frases que se encuentran en los capítulos citados se han de tomar siempre y necesariamente en sentido propio, de manera que nunca sea permitido apartarse de él, incluso cuando esas expresiones parezcan manifiestamente empleadas de modo impropio, metafórica o antropomórficamente, y la razón impida mantener su sentido propio o por necesidad haya que rechazarlo.

Respuesta: Negativamente.

VI. Si, presupuesto el sentido literal e histórico, se puede hacer uso sabia y útilmente de la interpretación alegórica y profética de algunos lugares de esos capítulos, siguiendo el ejemplo de los Santos Padres y de la Iglesia.

-Sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis-

Respuesta: Afirmativamente.

VII. Si, puesto que al escribir el primer capítulo del Génesis el autor sagrado no tuvo intención de enseñar científicamente la constitución íntima de las cosas visibles y el orden completo de la creación, sino más bien proporcionar a su pueblo una narración popular en el lenguaje común de aquellos tiempos, adaptada a la manera de sentir y a la capacidad de comprensión de los hombres, se ha de buscar para su interpretación, siempre y con todo rigor, la exactitud de un lenguaje científico.

Respuesta: Negativamente.

VIII. Si en el nombre y en la distinción de los seis días de que se habla en el primer capítulo del Génesis se puede tomar la palabra *yón* (día) en sentido propio de un día natural, o en el sentido impropio de un cierto espacio de tiempo, y si es permitido discutir libremente esta cuestión entre los exégetas.

Respuesta: Afirmativamente.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL AUTOR, EL TIEMPO DE COMPOSICIÓN Y LA VERDAD HISTÓRICA DEL EVANGELIO SEGÚN SAN MATEO

(19 de junio de 1911)

A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si, teniendo presente el consentimiento universal y constante de la Iglesia desde los primeros siglos, que claramente manifiestan los testimonios de los Padres, los títulos de los códices de los Evangelios, las versiones de los catálogos transmitidos por los Santos Padres y por los escritores eclesiásticos, por los Sumos Pontífices y por los concilios, y, finalmente, el uso litúrgico de la Iglesia oriental y occidental, puede y debe afirmarse con certeza que Mateo, Apóstol de Cristo, es verdaderamente el autor del Evangelio divulgado con su nombre.

Respuesta: Afirmativamente.

II. Si la redacción del original de este texto se puede diferir hasta después del tiempo de la destrucción de Jerusalén, de tal manera que las profecías que acerca de ella allí se leen fueron escritas después de ese suceso; o bien, si el testimonio de Ireneo (*Adv. haer.*, 3, 1, 2), que suele citarse y que es de dudosa y discutida interpretación, se ha de considerar de tanto peso que obligue a rechazar la opinión de quienes, más conformes con la tradición, creen que la citada redacción fue realizada aun antes de la venida de Pablo a Roma.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

III. Si se puede mantener, aunque sólo sea como probable, la opinión de algunos autores, según la cual Mateo no compuso propia y estrictamente el Evangelio tal cual nos ha sido transmitido, sino solamente una colección de dichos o sermones de Cristo, que utilizó como fuentes otro autor anónimo, el cual consideran autor de ese Evangelio.

Respuesta: Negativamente.

IV. Si, por el hecho de que los Padres y todos los escritores eclesiásticos, e incluso la Iglesia misma desde sus comienzos, han usado únicamente como canónico el texto griego del Evangelio conocido con el nombre de Mateo, sin dejar de tener en cuenta los testimonios de quienes expresamente nos han enseñado que el Apóstol Mateo escribió en su lengua nativa, se puede probar con certeza que ese Evangelio griego es sustancialmente idéntico al Evangelio compuesto por el mismo Apóstol en su lengua nativa.

Respuesta: Afirmativamente.

V. Si, por el hecho de que el autor del primer Evangelio se propone una finalidad principalmente dogmática y apologética, es decir, demostrar a los judíos que Jesús es el Mesías anunciado por los profetas y nacido de la estirpe de David; y porque [el primer Evangelio] no guarda siempre un orden cronológico en el esquema de los hechos y dichos que narra y describe, se puede deducir, en consecuencia, que todo eso no tiene que ser aceptado como verdadero; o si se puede afirmar que las narraciones de los hechos y sermones de Cristo, que en ese Evangelio se leen, han sufrido alguna alteración y adaptación por influencia de las profecías del Antiguo Testamento y de un estado más desarrollado de la Iglesia y, por consiguiente, ya no están conformes con la verdad histórica.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

VI. Si se han de considerar especialmente desprovistas de sólido fundamento las opiniones de quienes ponen en duda la autenticidad histórica de los primeros capítulos, en los que se relata la genealogía y la infancia de Cristo, así como la [autenticidad] de algunas frases de gran importancia dogmática, cual son las relativas al primado de Pedro (*Mt 16, 17-19*), a la forma de bautizar y también a la misión universal de predicar encomendada a los Apóstoles (*Mt 28, 19 ss.*), y a la profesión de fe en la divinidad de Cristo hecha por los Apóstoles (*Mt 14, 33*) y otras [frases] semejantes, que se encuentran expresadas de un modo particular en Mateo.

Respuesta: Afirmativamente.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL AUTOR, EL TIEMPO DE COMPOSICIÓN Y LA VERDAD HISTÓRICA DE LOS EVANGELIOS SEGÚN SAN MARCOS Y SAN LUCAS

(26 de junio de 1912)

A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si el elocuente testimonio de la Tradición, en conformidad maravillosa ya desde los principios de la Iglesia, confirmado con múltiples argumentos por los explícitos testimonios de los Santos Padres y escritores eclesiásticos, por las citas y alusiones que se encuentran en sus escritos, por el uso de los antiguos herejes, por las versiones de los libros del Nuevo Testamento, por casi todos los códices manuscritos más antiguos y universales e igualmente por razones internas sacadas del mismo texto de los Libros Sagrados, obliga a defender con toda certeza que Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, y Lucas, médico, colaborador y compañero de Pablo, realmente son los autores de los Evangelios que respectivamente se les atribuyen.

Respuesta: Afirmativamente.

II. Si las razones con que algunos críticos pretenden demostrar que los doce últimos versículos del Evangelio de Marcos (*Mc* 16, 9-20) no fueron escritos por el mismo Marcos, sino añadidos por una mano extraña, son tales que dan derecho a afirmar que no se han de admitir como inspirados y canónicos, o demuestran al menos que Marcos no es autor de ellos.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

III. Si es asimismo lícito dudar de la inspiración y canonicidad de las narraciones de Lucas acerca de la infancia de Cristo (*Lc* 1 y 2) o de la aparición del ángel confortando a Jesús del sudor de sangre (*Lc* 22, 43s.); o si se puede al menos demostrar con razones sólidas -según opinaron algunos antiguos herejes y hoy día aprueban ciertos críticos- que esas narraciones no pertenecen al genuino Evangelio de Lucas.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

VI. Si los documentos rarísimos y enteramente singulares en los que se atribuyen el canto *Magnificat*, no a la Bienaventurada Virgen María, sino a Isabel, pueden y deben en modo alguno prevalecer contra el testimonio concorde de casi todos los códices, ya sean del texto original griego o de las versiones, como también contra la interpretación que claramente exigen tanto el contexto como el sentir de la misma Virgen y la tradición constante de la Iglesia.

Respuesta: Negativamente.

V. Si, en cuanto al orden cronológico de los Evangelios, está permitido apartarse de la sentencia que, reforzada por el antiquísimo y también constante testimonio de la tradición, atestigua que, después de Mateo que fue el primero de todos en escribir su Evangelio en lengua nativa, Marcos escribió el segundo y Lucas el tercero, por este orden; o si se debe estimar contraria a esta sentencia la opinión de quienes afirman que el segundo y el tercer Evangelio fueron compuestos antes de la versión griega del primer Evangelio.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

VI. Si está permitido retrasar el tiempo de la composición de los Evangelios de Marcos y de Lucas hasta la destrucción de la ciudad de Jerusalén; o bien, por el hecho de que en Lucas se encuentra más detallada la profecía del Señor acerca de la destrucción de esa ciudad, puede sostenerse al menos que ese Evangelio

fue escrito comenzado ya el asedio.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

VII. Si debe afirmarse que el Evangelio de Lucas precedió al libro de los *Hechos de los Apóstoles*; y, dado que este libro, cuyo autor es el mismo Lucas (*Hech 1, 1 ss.*), fue concluido al final de la primera cautividad del Apóstol en Roma (*Hech 28, 30 ss.*), si debe afirmarse que ese Evangelio no fue compuesto después de ese tiempo.

Respuesta: Afirmativamente.

VIII. Si, teniendo en cuenta los testimonios de la tradición y los argumentos internos, se puede poner en duda prudentemente, en lo que se refiere a las fuentes que utilizaron los dos evangelistas, la opinión que mantiene que Marcos escribió según la predicación de Pedro y Lucas según la de Pablo, y que al mismo tiempo afirma que utilizaron otras fuentes fidedignas, tanto orales como escritas.

Respuesta: Negativamente.

IX. Si los dichos y hechos que son narrados por Marcos cuidadosa y casi gráficamente según la predicación de Pedro, y los que con toda sinceridad expone Lucas, *informado diligentemente de todas las cosas desde el principio* a través de testigos fidedignos que *desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra* (*Lc 1, 2, ss.*), reclaman para sí con todo derecho la plena fe histórica que la Iglesia siempre les concedió; o si, por el contrario, esos mismos dichos y hechos deben ser considerados desprovistos, al menos en parte, de verdad histórica; bien porque con cierta frecuencia se observa entre uno y otro Evangelista una falta de orden y una discrepancia en la sucesión de los hechos; bien porque, dado que llegaron y escribieron más tarde, necesariamente tuvieron que referir concepciones ajenas a la mente de Cristo y de los Apóstoles o hechos que ya estaban más o menos desfigurados por la imaginación popular; bien, finalmente, porque se dejaron llevar de ideas dogmáticas preconcebidas, cada cual de acuerdo con su propósito.

Respuesta: Afirmativamente a la primera; negativamente a la segunda.

**RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE LA CUESTIÓN SINÓPTICA, O SEA,
SOBRE LAS MUTUAS RELACIONES DE LOS TRES PRIMEROS EVANGELIOS**

(26 de junio de 1912)

Igualmente, a las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

1. Si, observando todo lo que se ha de observar de acuerdo con lo anteriormente establecido, de manera especial acerca de la autenticidad y la integridad de los tres Evangelios -de Mateo, de Marcos y de Lucas-, acerca de la identidad sustancial del Evangelio griego de Mateo con su original primitivo, y también acerca del orden cronológico en que los tres Evangelios fueron escritos, para explicar sus mutuas semejanzas y diferencias está permitido a los exégetas, entre tantas y tan diversas y opuestas sentencias de los autores, discutir libremente y apelar a la hipótesis de la tradición oral o escrita, y también a la dependencia de un Evangelio con respecto al precedente o a los precedentes.

Respuesta: Afirmativamente.

II. Si ha de considerarse que observan lo anteriormente prescrito quienes, sin apoyarse en testimonio alguno de la tradición ni en argumento histórico, abrazan fácilmente la hipótesis llamada vulgarmente «de las dos fuentes», la cual intenta explicar la composición del Evangelio griego de Mateo y del Evangelio de Lucas principalmente por depender entrambos del Evangelio de Marcos y de la llamada colección de los Sermones del Señor y si, por consiguiente, pueden defenderla libremente.

Respuesta: Negativamente a las dos partes.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. SOBRE EL AUTOR, LA FECHA DE COMPOSICIÓN Y LA VERDAD HISTÓRICA DEL LIBRO DE LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES

(12 de junio de 1913)

A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si, examinada especialmente la tradición de la Iglesia universal, que se remonta a los primeros escritores eclesiásticos, y teniendo en cuenta las razones internas del libro de los Hechos, tanto en sí mismos como en su relación con el tercer Evangelio y, sobre todo, la mutua afinidad y conexión de los prólogos de ambos (*Le 1, 1-4 y Hech 1, 1 ss.*), se debe tener por cierto que el volumen cuyo título es *Hechos de los Apóstoles o Práxeis Apostolón*, tiene por autor a Lucas Evangelista.

Respuesta: Afirmativamente.

II. Si, por razones críticas deducidas de la lengua y el estilo, de la manera de narrar, de la unidad entre la finalidad propuesta y la doctrina, se puede demostrar que el libro de los *Hechos de los Apóstoles* ha de ser atribuido a un solo autor y si, en consecuencia, carece de todo fundamento la opinión de los escritores modernos que mantiene que Lucas no es el único autor del libro, sino que hay que admitir diversos autores del mismo.

Respuesta: Afirmativamente a las dos partes.

III. Si en concreto las perícopas que aparecen en los Hechos en las cuales, interrumpido el uso de la tercera persona del verbo, se emplea la primera del plural (*wirstücke*), debilitan la unidad de la composición y la autenticidad o si, por el contrario, considerándolas histórica y filológicamente, se puede decir que la confirman.

Respuesta: Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

IV. Si, por el hecho de que el citado libro acabe de repente nada más mencionar los dos años de la primera cautividad de San Pablo en Roma, es legítimo inferir que el autor escribió o tenía la intención de escribir otro volumen que se ha perdido y, por consiguiente, el tiempo de la composición del libro de los Hechos puede diferirse hasta mucho después de esa cautividad; o si más bien se puede mantener con justicia y razón que Lucas terminó el libro al final de la primera cautividad romana del Apóstol Pablo.

Respuesta: Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

V. Si, considerando a un mismo tiempo, por una parte el frecuente y fácil trato que, sin duda, tuvo Lucas con los primeros y principales fundadores de la Iglesia palestinense, como también con Pablo, Apóstol de las Gentes, del que fue colaborador en la predicación evangélica y compañero de viajes; por otra parte, su acostumbrada habilidad y diligencia para buscar testigos y observar las cosas por sí mismo; y, por otra parte, las muchas veces evidente y admirable coincidencia del libro de los Hechos con las cartas de Pablo y con los más auténticos monumentos de la historia, se debe mantener como cierto que Lucas tuvo a su disposición fuentes absolutamente fidedignas y que las empleó cuidadosa, honrada y fielmente, de tal manera que en justicia puede reclamar para sí una plena autoridad histórica.

Respuesta: Afirmativamente.

VI. Si las dificultades que se suelen oponer con frecuencia provenientes de los hechos sobrenaturales narrados por Lucas; del relato de algunos discursos que, al ser expuestos de manera resumida, se consideran inventados y adaptados a las circunstancias; de algunos pasajes que, por lo menos aparentemente, discrepan de la historia profana o de la bíblica, y, por último, de algunas narraciones que parecen contradecirse con el mismo autor de los Hechos o con otros autores sagrados, son tales que pueden poner en duda o, al menos, disminuir de algún modo la autoridad histórica de los Hechos.

-Sobre los Hechos de los Apóstoles-

Respuesta: Negativamente.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL AUTOR, LA INTEGRIDAD Y LA FECHA DE COMPOSICIÓN DE LAS EPÍSTOLAS PASTORALES DEL APÓSTOL SAN PABLO

(12 de junio de 1913)

Igualmente, a las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si, teniendo en cuenta la tradición de la Iglesia, universal y firmemente constante desde el principio, como lo muestran de muchas maneras los antiguos documentos eclesiásticos, se debe mantener con certeza que las cartas llamadas pastorales, a saber, las dos a Timoteo, y la otra a Tito, no obstante el atrevimiento de algunos herejes que, por ser contrarias a su doctrina las excluyeron del número de las cartas paulinas sin dar razones de ello, fueron escritas por el mismo Apóstol Pablo y siempre han estado consideradas como genuinas y canónicas.

Respuesta: Afirmativamente.

II. Si la hipótesis llamada fragmentaria, inventada y expuesta de diversos modos por algunos críticos modernos, los cuales, por cierto, sin ninguna razón probable y, lo que es más, desacordes entre sí, defienden que las cartas pastorales fueron tardíamente compuestas y notablemente aumentadas por autores desconocidos, sirviéndose de fragmentos de cartas o de cartas paulinas perdidas, puede originar el más mínimo perjuicio al claro y firmísimo testimonio de la tradición.

Respuesta: Negativamente.

III. Si las dificultades que de diversas maneras suelen oponerse, basándose en el estilo y en la lengua del autor, o en los errores principalmente gnósticos que se describen como ya entonces difundidos, o en el estado de la Jerarquía eclesiástica que se supone que ya estaba desarrollada, o en otras razones en contra parecidas, debilitan de alguna manera la sentencia que considera firme y cierta la genuinidad de las cartas pastorales.

Respuesta: Negativamente.

IV. Si, puesto que debe ser considerada cierta la sentencia de la doble cautividad romana del Apóstol Pablo, no menos por razones históricas que por la tradición eclesiástica, conforme con los testimonios de los Santos Padres orientales y occidentales, así como por los indicios que se deducen fácilmente tanto de la conclusión repentina del libro de los Hechos como de las cartas paulinas escritas en Roma -sobre todo de la carta segunda a Timoteo-, se puede afirmar con seguridad que las cartas pastorales fueron escritas en el espacio de tiempo que media entre la liberación del primer encarcelamiento y la muerte del Apóstol.

Respuesta: Afirmativamente.

RESPUESTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE EL AUTOR Y EL MODO DE COMPOSICIÓN DE LA EPÍSTOLA A LOS HEBREOS

(24 de junio de 1914)

A las siguientes dudas propuestas, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así:

I. Si a las dudas que en los primeros siglos, por abuso principalmente de los herejes, preocuparon a algunos en Occidente acerca de la inspiración divina y del origen paulino de la carta a los Hebreos, se les debe conceder tanta importancia que, teniendo en cuenta la perpetua, unánime y constante afirmación de los Padres orientales, a la cual se añade después del siglo IV el consentimiento pleno de toda la Iglesia occidental; y consideradas también las intervenciones de los Sumos Pontífices y de los sagrados Concilios, sobre todo el tridentino, como también el perpetuo uso de la Iglesia universal, está permitido poner en duda que la citada carta se incluya no sólo entre las canónicas -lo cual es de fe definida-, sino también entre las cartas auténticas del Apóstol Pablo.

Respuesta: Negativamente.

II. Si los argumentos que suelen sacarse de la insólita ausencia del nombre de Pablo y de la omisión del acostumbrado exordio y saludo en la carta a los Hebreos; o de la pureza de la lengua griega y de la elegancia y perfección de sus expresiones y de su estilo; o del modo como en ella se cita el Antiguo Testamento y de la forma con que a partir de éste se argumenta; o de ciertas diferencias que se pretende que existen entre la doctrina de esta carta y las otras de Pablo, pueden debilitar de alguna manera el origen paulino de la misma, o si, por el contrario, la perfecta coincidencia de la doctrina y de las sentencias, la semejanza entre los consejos y las exhortaciones, así como la concordia de las expresiones y de las mismas palabras -puesta de relieve incluso por algunos no católicos-, cosas todas que se observan entre la carta citada y los demás escritos del Apóstol de las Gentes, demuestran y confirman su origen paulino.

Respuesta: Negativamente a la primera parte y afirmativamente a la segunda.

III. Si de tal manera ha de ser considerado el Apóstol Pablo autor de esta carta que, necesariamente, se debe afirmar que él mismo no solamente la concibió y escribió toda entera por inspiración del Espíritu Santo, sino que también le dio la forma que hoy tiene.

Respuesta: Negativamente, salvo ulterior juicio de la Iglesia.

**CARTA DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, AL EMINENTÍSIMO CARDENAL SURARD,
ARZOBISPO DE PARIS,**

**SOBRE LA FECHA DE LAS FUENTES DEL PENTATEUCO Y SOBRE EL GENERO LITERARIO DE LOS
ONCE PRIMEROS CAPÍTULOS DEL GÉNESIS**

(16 de enero de 1948)

Eminencia:

El Santo Padre se ha dignado confiar a la Comisión Bíblica Pontificia el examen de dos cuestiones propuestas recientemente a Su Santidad sobre las fuentes del Pentateuco y sobre la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. Estas dos cuestiones, con los considerandos y votos correspondientes, fueron objeto del más atento estudio por parte de los reverendísimos consultores y eminentísimos cardenales miembros de la susodicha Comisión. Como consecuencia de sus deliberaciones, Su Santidad se dignó aprobar la siguiente respuesta en la audiencia concedida al firmante con fecha 16 de enero de 1948.

La Comisión Bíblica Pontificia se alegra de rendir homenaje a la filial confianza que inspiró esta gestión y desea corresponder con un sincero esfuerzo para promover los estudios bíblicos, garantizándoles, dentro de los límites de la enseñanza tradicional de la Iglesia, la más completa libertad. Esta libertad está afirmada en términos explícitos en la encíclica *Divino af flante Spiritu* por el Sumo Pontífice gloriosamente reinante, con estas palabras: «El exégeta católico, movido por un amor activo y laborioso hacia su ciencia, sinceramente entregado a nuestra Madre la Iglesia Santa, de ninguna manera debe abstenerse de abordar, una y otra vez, las cuestiones difíciles que hasta ahora no han sido resueltas, no solamente para rebatir las objeciones de los adversarios, sino también para intentar, por una parte, encontrarles una explicación sólida en acuerdo perfecto con la doctrina de la Iglesia, especialmente en lo que se refiere a la que la Iglesia ha enseñado acerca de la inmunidad de todo error en la Sagrada Escritura y, al mismo tiempo, dar plena satisfacción a las conclusiones ciertas de las ciencias profanas. Los esfuerzos que llevan a cabo estos valerosos operarios de la viña del Señor merecen ser considerados no solamente con equidad y con justicia, sino también con suma caridad; todos los demás hijos de la Iglesia deben -recordar bien esto. Y éstos deben precaverse contra ese celo, que no es precisamente prudente, por el cual se estima que hay que atacar o tener por sospechoso todo lo que es nuevo» (AAS, 1943, p. 319).

A la luz de esta exhortación del Soberano Pontífice, convendrá comprender e interpretar las tres respuestas oficiales dadas por la Comisión Bíblica a las cuestiones antes mencionadas, es decir, la del 23 de junio de 1905 sobre relatos que, dentro de los libros históricos de la Sagrada Escritura, no tendrían de historia sino la apariencia; la de 27 de junio de 1906 sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco; y la del 20 de junio de 1909 sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis; y se concederá que tales respuestas no se oponen de ningún modo a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas, según los resultados conseguidos en estos últimos cuarenta años. Por consiguiente, la Comisión Bíblica no cree que sea el caso de promulgar, al menos por ahora, nuevos decretos sobre dichas cuestiones.

En cuanto a la composición del Pentateuco, ya en el decreto antes recordado, de 27 de junio de 1906, la Comisión Bíblica reconocía que se puede afirmar que Moisés, «al componer su obra, se sirvió de documentos escritos o de tradiciones orales», y admitir también modificaciones y añadiduras posteriores a Moisés. Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes ni rechaza admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos. Sin embargo, sobre la naturaleza y el número de tales documentos, sobre su nomenclatura y fecha, se profesan hoy, aun en el campo de los exégetas no católicos, opiniones muy divergentes. E incluso no faltan, en diferentes países, autores que, por motivos puramente críticos e históricos, sin ninguna intención apologética, rechazan resueltamente las

teorías hasta ahora más en boga y buscan la explicación de ciertas particularidades redaccionales del Pentateuco, no tanto en la diversidad de los supuestos documentos cuanto en la especial psicología y en los singulares procedimientos, ahora mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión entre los antiguos orientales, o también el diverso género literario requerido por la diversidad de materia. Por eso, invitamos a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenciones, a la luz de una sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con esta materia. Tal estudio conseguirá, sin duda, confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y como legislador.

Bastante más oscura y compleja es la cuestión de las formas literarias de los primeros once capítulos del Génesis. Tales formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas y no se pueden juzgar a la luz de los géneros literarios grecolatinos o modernos. No se puede, pues, negar ni afirmar en bloque la historicidad de todos aquellos capítulos, aplicándoles irrazonablemente las normas de un género literario bajo el cual no pueden ser clasificados. Si convenimos en no ver en estos capítulos de la historia un sentido clásico y moderno, hay que confesar también que los datos científicos actuales no permiten dar una solución *positiva* a todos los problemas que esos capítulos plantean. El primer deber de la exégesis científica en este punto consiste, ante todo, en el atento estudio de todos los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos que tienen conexión con aquellos capítulos. Después sería preciso examinar con más detalle el procedimiento literario de los antiguos pueblos de Oriente, su psicología, su modo de expresarse y la noción misma que ellos tenían de la verdad histórica. En una palabra, haría falta reunir sin prejuicios todo el material de las ciencias paleontológica e histórica, epigráfica y literaria. Sólo así puede esperarse ver más claro en la naturaleza de ciertas narraciones de los primeros capítulos del Génesis. Con declarar a priori que estos relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra, se dejaría fácilmente entender que en ningún sentido la contienen, mientras que de hecho refieren en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de una humanidad menos avanzada, las verdades fundamentales presupuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo escogido. Entre tanto, hay que practicar la paciencia, que es prudencia y sabiduría de la vida. Esto es inculcado también por el Santo Padre en la ya citada encíclica: «Nadie debe maravillarse -dice- si no todas las dificultades han sido hasta ahora puestas en claro y resueltas [...]. No ha de perderse por eso el ánimo; no se olvide que ocurre en los estudios humanos como en las cosas materiales: que las obras crecen lentamente y no se consiguen frutos sino después de muchas fatigas [...]. Se puede, pues, tener esperanza en que (estas dificultades), que hoy día parecen las más complejas y las más arduas, quedarán un día abiertas a la luz plena, gracias a un esfuerzo constante» (AAS, 35 (1943), p. 318).

Besando la Sagrada Púrpura con sentimientos de la más profunda veneración, soy de

Vuestra Eminencia Reverendísima,
el más humilde servidor,

SANTIAGO M. VOSTE, O. P.
Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica

Roma, 16 de enero de 1948.

SAGRADA CONGREGACIÓN DE RELIGIOSOS

INSTRUCCIÓN

CUM SANCTISSIMUS

Cuando el papa Pío XII promulgó la Constitución *"Provida Mater Ecclesia"*, se dignó delegar en la Sagrada Congregación de Religiosos, a cuya competencia fueron encomendados los Institutos Seculares (Lex peculiaris, an. IV, 1 y 2) todo lo concerniente a la más eficaz ejecución de lo que en la Constitución había sido sabiamente establecido, concediendo a la Congregación cuantas facultades eran necesarias y oportunas para tal fin.

Entre las misiones y deberes que en virtud de esa delegación pontificia, según la expresa definición de la misma Constitución, pesan sobre la Sagrada Congregación, hay que recordar lo de que, según lo pida la necesidad y lo aconseje la experiencia, bien interpretando la Constitución Apostólica o bien completándola y aplicándola, puede la Congregación dar normas que se consideren necesarias o útiles a los Institutos Seculares en general o a algunos de ellos en particular (art. II, § 2,2.º).

Así, pues, aun cuando las normas completas y definitivas relativas a los Institutos Seculares sea mejor retardarlas hasta tiempos más oportunos, a fin de no coartar peligrosamente la presente evolución de estos Institutos, conviene, sin embargo, que algunas cosas que en la Constitución Apostólica *"Provida Mater Ecclesia"* no por todos fueron claramente comprendidas y rectamente interpretadas, sean sin tardanza declaradas de modo más evidente y establecidas con certeza, observando con exactitud las prescripciones que se establecen en las Letras *"Primo feliciter"*, dadas motu proprio por nuestro Santísimo Señor el día 12 del corriente mes. Por eso, la Sagrada Congregación resolvió recopilar y publicar claramente ordenadas las normas fundamentales que con razón deben considerarse básicas para, desde un principio, constituir y estructurar sólidamente los Institutos Seculares.

1. Para que una asociación, aunque plenamente consagrada a la profesión de la perfección cristiana y al ejercicio del apostolado en el siglo, pueda con razón y derecho tomar el nombre y el título de Instituto Secular, no sólo debe reunir todos y cada uno de los elementos que, según las normas de la Constitución Apostólica *Provida Mater Ecclesia* se relacionan y definen como necesarios y esenciales a los Institutos Seculares, sino que es, además, absolutamente necesario que haya sido aprobada y erigida por algún Obispo, previa consulta a la Sagrada Congregación.

2. Las asociaciones de fieles que tienen la naturaleza y características descritas en la Constitución Apostólica dependen todas, tanto en territorios de Derecho común como en territorios de Misiones, de esta Sagrada Congregación de Religiosos, según lo dispuesto en la misma Constitución (art. IV, párrafos 1 y 2), y están sometidas a ella como a su ley peculiar, no pudiendo, por ninguna razón y bajo ningún título, de acuerdo con las Letras *Primo feliciter* (n. V), permanecer entre las comunes asociaciones de fieles (C. I. C., L II, P. III) salvo lo dispuesto en el n.º 5 de esta Institución.

3. Al objeto de conseguir la venia para la erección de un nuevo Instituto Secular, el Obispo del lugar, precisamente él debe dirigirse a esta Sagrada Congregación, informándola detalladamente sobre todos los puntos que se especifican en las normas para la erección y aprobación de Congregaciones, dadas por la misma Sagrada Congregación de Religiosos (6 de marzo de 1921, nn. 38), *congrua congruis referendo*. Han de enviarse también los esquemas de las Constituciones (seis ejemplares por lo menos), redactadas en latín o en otra de las lenguas admitidas por la Curia, y además los Directorios y otros documentos que puedan ser de utilidad para dar a conocer la naturaleza y el espíritu de la asociación. Las Constituciones deben contener todo aquello que haga referencia a la naturaleza del Instituto: clases de socios, régimen, forma de consagración (art. III, 5 2), vínculo de los asociados con el Instituto nacido de la incorporación (art. III, 53), casas comunes (art. III, párrafo 4), condición de los miembros de la institución y ejercicios de piedad.

4. Las asociaciones que con anterioridad a la Constitución *Provida Mater Ecclesia* habían sido legítimamente aprobadas por los Obispos, según las normas del derecho precedente o hubieran obtenido alguna aprobación pontificia como asociaciones laicales, para que puedan ser reconocidas por esta Sagrada Congregación como Institutos Seculares, bien de derecho diocesano o bien de derecho pontificio, deben remitir a esta misma Sagrada Congregación los documentos de erección y aprobación, las Constituciones por las que hasta ahora se regían, una breve relación his-tórica sobre la disciplina y apostolado, y también, especialmente si son sólo de derecho diocesano, los testimonios de los Ordinarios en cuyas diócesis tienen sus domicilios. Habida cuenta de todas estas cosas, la norma de los artículos VI y VII de la Constitución *Provida Mater Ecclesia*, y tras su detenido examen, se les podrá conceder, si hubiera lugar a ello, la venia para la erección o *Decretum laudis*.

5. Las asociaciones no fundadas con anterioridad o no desarrolladas sufi-cientemente y también las que se inician ahora, aun cuando hagan, con ra-zón, concebir buenas esperanzas de que, si las cosas suceden prósperamente, podrán surgir de ellas sólidos y genuinos Institutos Seculares, es preferible que no se propongan inmediatamente a la Sagrada Congregación solicitando de ésta la venia para la erección. Por regla general, que no debe sufrir excepciones sino por graves causas rígidamente probadas, estas nuevas sociedades deben ser retenidas y puestas a prueba, experi-mentadas bajo la paternal potestad y tutela de la autoridad diocesana, primero como meras asociaciones existentes más de hecho que de derecho, y después, no bruscamente, sino paso a paso y gradualmente, bajo alguna de las formas de las asociaciones de fieles, como Pías Uniones, Sodalicios, Cofradías, según las circunstancias vayan aconsejando.

6. Mientras duran estas evoluciones previas, de las que ha de quedar bien patente que se trata realmente de asociaciones que se proponen una plena vida de perfección con una entera consagración al apostolado y que reúnen todas las otras características que se exigen en un verdadero Instituto Secular, ha de vigilarse atentamente que no se permita a estas asociaciones nada que interna o externamente exceda a la condición presente de las mismas y que parezca responder a la específica naturaleza y condición de los Institutos Seculares. Se ha de evitar particularmente todo aquello que, caso de denegarse después la venia para la erección en Instituto Secular, no pueda deshacerse o destruirse fácilmente y que sea susceptible de significar una presión a los Superiores para conceder la aprobación u otorgarla demasiado a la ligera.

7. Para asentar un criterio seguro y práctico sobre la verdadera naturaleza de Instituto Secular de alguna asociación, es decir, sobre si ésta lleva eficazmente a sus miembros, dentro del estado y condición seglar, a aquella plena consagración y entrega que, incluso en el fuero externo, presente los caracteres de un estado en completa perfección y, en la esencia, verdaderamente religioso, hay que examinar cuidadosamente lo que sigue:

a) Si los socios que, como miembros en el sentido más estricto, se inscriben en la asociación, —además de aquellos ejercicios de piedad y abnegación—, sin los cuales la vida de perfección habría de llamarse ilusión vana, profesan práctica y sólidamente los tres consejos evangélicos generales en una de las diversas formas que la Constitución Apostólica admite (art. III, 2). Pueden, sin embargo, admitirse como miembros en el sentido más amplio y adscritos al cuerpo de la asociación con mayor o menor fuerza o intensidad, socios que aspiren a la perfección evangélica y procuren vivirla dentro de su propio estado, aun cuando no abracen o no puedan abrazar cada uno de los consejos evangélicos en su más alto grado.

b) Si el vínculo con que se ligan los miembros en sentido estricto a la asociación es estable, mutuo y pleno, de tal forma que, de acuerdo con la Constitución, el socio se entregue totalmente a la asociación y la asociación sea de tal naturaleza o se prevea razonablemente que haya de llegar a serlo, que quiera y pueda tener cuidado del socio y responder de él.

c) Si desde qué condición o bajo qué título tenga ya o intente tener los domicilios que se prescriben en la Constitución Apostólica (art. III, 4) para lograr los fines a que aquéllas están

ordenados.

d) Si se evita todo aquello que no sea conforme con la naturaleza y modo de ser de los Institutos Seculares, como por ejemplo, lo que no responda a la condición secular, vida común, ordenada exteriormente a semejanza de la vida común religiosa (art. II,1; art. III, 4), o equiparada a ésta (título 17, L, II, C.I.C.).

8. Los Institutos Seculares, de acuerdo con el art. II,2,2° de la Constitución Apostólica *Provida Mater Ecclesia*, y salvo lo dispuesto en los artículos X y II,1,1° de la misma Constitución, no están obligados por el derecho propio y peculiar de las Religiones y Sociedades de vida común, ni pueden hacer uso de él. La Sagrada Congregación de Religiosos podrá, sin embargo, por excepción, acomodar y aplicar a tenor de la Constitución (*ibidem*, art. II,1,2°) algunas prescripciones particulares del derecho de religiosos que convengan también a los Institutos Seculares e incluso tomar prudentemente de aquel derecho ciertos criterios más o menos generales, comprobados por la experiencia y que responden a la íntima naturaleza de las cosas.

9. En particular

a) Aun cuando las prescripciones del canon 500,3, comprendan estrictamente a los Institutos Seculares ni sea necesario aplicarlas tal como están concebidas, puede, sin embargo, con prudencia, obtenerse de ellas sólido criterio y claras directrices para la aprobación y ordenación de los Institutos Seculares.

b) Aunque nada impide que los Institutos Seculares puedan, según derecho (can. 492,1), agregarse por especial concesión a las Ordenes y otras Religiones, y ser por ellas ayudados en diversos modos e incluso en alguna manera dirigidos moralmente, otras formas de más estricta dependencia, que se vean puedan menoscabar la autonomía de régimen de los Institutos Seculares o someterla a una tutela más o menos estricta, aun cuando sean deseadas o invocadas por los mismos Institutos, en especial de mujeres, no podrán concederse sino con dificultad, habida razón atentamente del bien de los Institutos, considerando su espíritu y la naturaleza y género del apostolado que debe dedicarse, y adoptadas las oportunas precauciones.

10. Los Institutos Seculares

a) Por el estado de plena perfección que profesan y por la total consagración al apostolado que imponen, son evidentemente llamados, dentro de esa misma perfección y apostolado a más altas empresas que las que aparecen como suficientes para los fieles, incluso ejemplares, que trabajan en asociaciones meramente laicales o en Acción Católica y otras obras piadosas.

b) Deben éstas, sin embargo, dar acogida a las actividades y ministerios de apostolado que constituyan los fines peculiares de aquellos Institutos, para que sus socios cuidadosamente evitadas las conclusiones - puedan ofrecer a los demás fieles que les ven y observan un preclaro ejemplo de abnegada, humilde y constante colaboración con la jerarquía, salvo siempre la interna disciplina de las mismas, (cfr. *Motu proprio, Primo feliciter*, n° IV).

11. a) El Ordinario cuando, obtenida la venia de la Santa Sede, procede a la erección del Instituto Secular, que existía antes como Asociación de hecho o como Pía Unión o como Sodalicio, podrá definir si conviene, a efectos de fijar la condición de las personas y de computar los requisitos prescritos en las Constituciones, tener en cuenta lo que había sido hecho hasta entonces, por ejemplo, aprobación, consagración, etcétera.

b) En los primeros diez años de un Instituto Secular, contados a partir de su erección, el Obispo del lugar puede dispensar en orden a oficios, cargos, grados y otros efectos jurídicos de los requisitos de edad, tiempo de aprobación, años de consagración y otros análogos que hayan sido prescritos para todos los Institutos en general o alguno en particular.

-Instrucción Cum sanctissimus-

c) Las casas o centros fundados antes de la erección canónica del Instituto si fueron constituidos con la venia de los dos Obispos que prescribe el canon 495,1, pasan, por el mismo hecho de la erección, a ser partes del Instituto.

Dado en Roma, en el Palacio de la Sagrada Congregación de Religiosos el día 19 del mes de marzo, fiestas de San José, Esposo de la Virgen nuestra Señora, del año 1948.

Luis, Cardenal Lavitrano
Prefecto

Fr. Lucas Hermenegildo Pasetto
Secretario

INSTRUCCIÓN *SANCTA MATER ECCLESIA*, DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, SOBRE LA VERDAD HISTÓRICA DE LOS EVANGELIOS

(21 de abril de 1964)

La Santa Madre Iglesia, *columna y fundamento de la verdad* (1 Tim 3, 15), en su misión de proporcionar la salvación de las almas, se ha servido siempre de la Sagrada Escritura y siempre la ha defendido de toda falsa interpretación. Y puesto que no faltan nunca cuestiones complejas, el exégeta católico, en la exposición de la palabra divina y en la resolución de las dificultades que se le ofrecen, no debe nunca desfallecer; antes bien, trate con todo empeño de hacer cada vez más claro el sentido genuino de las Escrituras, confiando no tanto en sus esfuerzos, sino más bien en la ayuda de Dios y en la luz de la Iglesia.

Es una gran satisfacción que hoy se encuentren no pocos hijos de la Iglesia que, expertos en las ciencias bíblicas, de acuerdo con las exigencias de nuestro tiempo, siguiendo las exhortaciones de los Sumos Pontífices, se dedican con incansable esfuerzo a esta ardua y grave tarea. «Recuerden todos los hijos de la Iglesia que están obligados a juzgar no sólo con justicia, sino también con suma caridad, los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos obreros de la viña del Señor» (*Divino Afflante Spiritu*), pues incluso intérpretes de fama notoria, como el mismo San Jerónimo, solamente consiguieron un éxito relativo en sus tentativas de resolver las cuestiones de mayor dificultad (Cfr. *Spiritus Paraclitus*). Procúrese que, «en el ardor de las disputas, no se sobrepasen los límites de la mutua caridad, ni se dé la impresión en la polémica de poner en duda las mismas verdades reveladoras y las divinas tradiciones. Pues sin la concordia de los ánimos y sin el respeto indiscutible de los principios, no hay que esperar grandes progresos en esta disciplina, en los diversos estudios de muchos» (Cart. Apost. *Vigilantiae*).

El esfuerzo de los exégetas es hoy mucho más necesario, por cuanto que se van difundiendo muchos escritos en los que se pone en duda la verdad de los dichos y de los hechos contenidos en los Evangelios. Moviada por estos motivos, la Pontificia Comisión para Estudios Bíblicos, para cumplir la tarea que los Sumos Pontífices le han encomendado, ha creído oportuno exponer e inculcar cuanto sigue.

1. Que el exégeta católico, bajo la guía del magisterio eclesiástico, aproveche todos los resultados conseguidos por los exégetas que le han precedido, especialmente por los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia, sobre la inteligencia del texto sagrado y se dedique a proseguir su obra. Con el fin de poner a plena luz la verdad y la autoridad de los Evangelios, siguiendo fielmente las normas de la hermenéutica racional y católica, será diligente en servirse de los nuevos medios y exégesis, especialmente de los ofrecidos por el método histórico universalmente considerado. Este método estudia, con atención las fuentes, define su naturaleza y valor sirviéndose de la crítica del texto, de la crítica literaria y del conocimiento de las lenguas. El exégeta pondrá en práctica la recomendación de Pío XII, de v. m., que le obliga a «prudentemente... buscar cuanto la forma de la expresión o el género literario adoptado por el hagiógrafo pueda llevar a su recta y genuina interpretación; debe estar persuadido de que esta parte de su oficio no puede ser descuidada sin causar graves perjuicios a la exégesis católica» (*Divino Afflante Spiritu*). Con esta advertencia, Pío XII, de v. m., enuncia una regla general de hermenéutica, válida para la interpretación de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, pues para componerlos los hagiógrafos siguieron el modo de pensar y de escribir de sus contemporáneos. En suma, el exégeta utilizará todos los medios con que pueda penetrar más a fondo en la índole del testimonio de los Evangelios, en la vida religiosa de las primitivas comunidades cristianas, en el sentido y en el valor de la tradición apostólica.

El «método de la historia de las formas».

Donde convenga le será lícito al exégeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el «método de la historia de las formas», empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios. Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método

mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho, algunos autores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la Revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de los milagros y profecías.

Otros parten de una falsa noción de la fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico.

Tres momentos básicos

2. El exégeta, para afirmar el fundamento de cuanto los Evangelios nos refieren, atienda con diligencia a los tres momentos que atravesaron la vida y la doctrina de Cristo antes de llegar hasta nosotros.

Cristo escogió a los discípulos (Cfr. *Mc 3, 14; Lc 6, 13*) que lo siguieron desde el comienzo (Cfr. *Lc 1, 2; Hech 1, 21-22*) vieron sus obras, oyeron sus palabras y pudieron así ser testigos de su vida y de su enseñanza (Cfr. *Lc 24, 48; Hech 1, 8; 10, 39; 13, 31; Jn 15, 27*). El Señor, al exponer de viva voz su doctrina, siguió las formas del pensamiento y expresión entonces en uso, adaptándose a la mentalidad de sus oyentes, haciendo que cuanto les enseñaba se grabara firmemente en su mente, pudiera ser retenido con facilidad por los discípulos.

Los cuales comprendieron bien los milagros y los demás acontecimientos de la vida de Cristo como hechos realizados y dispuestos con el fin de mover a la fe en Cristo y hacer abrazar con la fe el mensaje de salvación.

Los Apóstoles anunciaron ante todo la muerte y la resurrección del Señor; dando testimonio de Cristo (Cfr. *Lc 24, 44-48; Hech 2, 32; 3, 15; 5, 30-32*), exponían fielmente su vida, repetían sus palabras (Cfr. *Hech 10, 36-41*), teniendo presente en su predicación las exigencias de los diversos oyentes (Cfr. *Hech 13, 16-41*, con *Hech 17, 23-31*). Después que Cristo resucitó de entre los muertos y su divinidad se manifestó de forma clara (*Hech 2, 36; Jn 20, 28*), la fe no sólo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos, antes lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo les había realizado y enseñado (*Hech 2, 22; 10, 37-39*). Por el culto con que luego los discípulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verificó una transformación suya en persona «mítica», ni una deformación en su enseñanza. No se puede negar, sin embargo, que los Apóstoles presentaron a sus oyentes los auténticos dichos de Cristo y los acontecimientos de su vida con aquella más plena inteligencia que gozaron (*Jn 2, 22; 12, 16; 11, 51-62; Cfr. 14, 26; 16, 12-13; 7, 39*) a continuación de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del Espíritu de verdad (Cfr. *Jn 14, 26; 16, 13*). De aquí se deduce que, como el mismo Cristo después de su resurrección les interpretaba (*Lc 24, 27*) tanto las palabras del Antiguo Testamento como las suyas propias (Cfr. *Lc 24, 44-45; Hech 1, 3*), de esta forma ellos explicaron Sus hechos y palabras de acuerdo con las exigencias de sus oyentes. *Asiduos en el ministerio de la palabra* (*Hech 6, 4*), predicaron con formas de expresión adaptadas a su fin específico y a la mentalidad de sus oyentes (*1 Cor 9, 19-23*), "pues eran *deudores de griegos y bárbaros, sabios e ignorantes* (*Rom 1, 14*). Se pueden, pues, distinguir en la predicación que tenía por tema a Cristo: catequesis, narraciones, testimonios, himnos, doxologías, oraciones y otras formas literarias semejantes que aparecen en la Sagrada Escritura y que estaban en uso entre los hombres de aquel tiempo.

La transcripción a los Evangelios

Esta instrucción primitiva, hecha primero oralmente y luego puesta por escrito -de hecho, muchos se dedicaron a *ordenar la narración de los hechos* (Cfr. *Lc 1, 1*) que se referían a Jesús-, los autores sagrados la consignaron en los cuatro Evangelios para bien de la Iglesia, con un método correspondiente al fin que cada uno se proponía. Escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; desarrollaron algunos

elementos mirando la situación de cada una de las iglesias, buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba (Cfr. *Le 1, 4*). Verdaderamente, de todo el material que disponían los hagiógrafos escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin. Pero, como el sentido de un enunciado depende de su contexto, cuando los Evangelios al referir los dichos y hechos del Salvador presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hacen para utilidad de sus lectores. Por ello el exégeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho de una forma determinada y en un determinado contexto. Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso (Cfr. S. J. CRISÓSTOMO, *in Mat. hom. 1, 3*) y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad conservando su sentido (Cfr. S. AGUSTÍN, *De consensu Evang. 2, 21, 51*). Pues dice San Agustín: «es bastante probable que los evangelistas se creyeran en el deben de contar, con el orden que Dios sugería a su memoria, las cosas que narraban, por lo menos en aquellas cosas en las que el orden, cualquiera que sea, no quita en nada a la verdad y autoridad evangélica. Pues el Espíritu Santo, al distribuir sus dones a cada uno como le parece (*1 Cor 12, 11*), y por ello también, dirigiendo y gobernando la mente de los santos con el fin de situar los libros en tan alta cumbre de autoridad, al recordar las cosas que habrían de escribir, permitiría que cada uno dispusiera la narración a su modo, y que cualquiera que con piadosa diligencia lo investigara lo pudiera descubrir con la ayuda divina» (*De consensu Evang. 2, 21, 51 s.*).

Si el exégeta no pone atención en todas estas cosas que se refieren al origen y composición de los Evangelios y no aprovecha todo lo bueno que han aportado los recientes estudios, no cumplirá realmente su oficio de investigar cuál fue la intención de los autores sagrados y lo que realmente dijeron. De los nuevos estudios se deduce que la vida y la doctrina de Cristo no fueron simplemente referidas con el único fin de conservar su recuerdo, sino «predicadas» para ofrecer a la Iglesia la base de la fe y las costumbres; por ello el exégeta, escrutando diligentemente los testimonios de los evangelistas, podrá ilustrar con mayor penetración el perenne valor teológico de los Evangelios y poner de manifiesto la necesidad y la importancia de la interpretación de la Iglesia.

Quedan muchas cosas de gran importancia, en cuya discusión se puede y se debe ejercer libremente el ingenio y la agudeza del intérprete católico, para que cada uno, por su parte, aporte su contribución en beneficio de todos, para un creciente progreso de la doctrina sagrada, para preparar el juicio de la Iglesia y documentarlo, en defensa y honor de la Iglesia (*Divino Af flante Spiritu*). Sin embargo, esté dispuesto a obedecer al magisterio de la Iglesia, y no olvide que los Apóstoles predicaron la buena nueva llenos del Espíritu Santo y que los Evangelios fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, que preserva a sus autores de todo error. «Verdaderamente, nosotros hemos conocido la economía de la salvación no por medio de los demás, sino por medio de aquellos por los que nos viene el Evangelio, que primero predicaron y luego, por voluntad de Dios, lo transmitieron a las Escrituras, destinado a ser columna y fundamento de nuestra fe. No se puede, pues, decir que hemos predicado antes de tener un conocimiento perfecto, como algunos osan decir, gloriándose de ser los que corrigen a los Apóstoles. Pero luego que el Señor resucitó de entre los muertos y ellos fueron investidos de lo alto por la virtud del Espíritu Santo descendiendo sobre ellos, fueron adoctrinados sobre todas las cosas y tuvieron un conocimiento perfecto y partieron luego para los confines de la tierra evangelizando los bienes que nos vienen de Dios y anunciando la paz celestial a los hombres, para que todos y cada uno poseyeran el Evangelio de Dios» (S. IRENEO, *Adv. haer. III 1, 1*; HARVEY, 11 2).

La Sagrada Escritura en los seminarios

3. Aquellos, pues, que tienen encomendada a tarea de enseñar en los seminarios y en análogos institutos «procuren, ante todo, que... las divinas letras sean enseñadas en la forma que sugiere la gravedad misma de la disciplina y las necesidades de los tiempos» (Carta Apost. *Quoniam in re biblica*). Los maestros expongan en primer término la doctrina teológica, para que las «Sagradas Escrituras sean para los futuros sacerdotes de la Iglesia fuente pura y perenne de vida espiritual, para cada uno personalmente, y sustancia para el oficio de la predicación que les espera» (*Divino Af flante Spiritu*). Además, cuando recurran a la crítica, y ante todo a la crítica literaria, no lo hagan como si estuvieran interesados solamente

en ésta, sino con el fin de mejor penetrar, con su auxilio, en el sentido pretendido por Dios por medio del hagiógrafo. No se detengan, por tanto, a medio camino, contentos de sus hallazgos literarios, sino traten de demostrar cómo estos hallazgos contribuyen en realidad a comprender cada vez más claramente la doctrina revelada o, cuando sea posible, a rechazar los errores. Los profesores que actúen de esta forma harán que los alumnos encuentren en la Sagrada Escritura lo «que eleva la mente a Dios, alimenta el alma y fomenta la vida interior» (*Divino Af flante Spiritu*).

Los predicadores, suma prudencia

4. Finalmente, los que instruyen al pueblo cristiano con la predicación sagrada tienen necesidad de suma prudencia. Ante todo, enseñen la doctrina, recordando la recomendación de San Pablo: *Atiende a tu tarea de enseñar, y en esto persevera; haciendo esto, te salvarás tú y tus oyentes* (.1 Tim 4, 16). Absténganse de proponer novedades vanas o no suficientemente probadas. Nuevas opiniones ya sólidamente demostradas expónganlas, si es preciso, con cautela y teniendo presentes las condiciones de los oyentes. Al narrar los hechos bíblicos, no mezclen circunstancias ficticias poco consonantes con la verdad.

Esta virtud de la prudencia debe ser característica de quienes difunden escritos de divulgación para los fieles. Sea su preocupación poner con claridad las riquezas de la palabra divina «para que los fieles se sientan movidos y enfervorizados para mejorar su propia vida» (*Divino Afflante Spiritu*). Sean escrupulosos en no apartarse jamás de la doctrina común o de la tradición de la Iglesia ni siquiera en cosas mínimas, aprovechando los progresos de la ciencia bíblica y los resultados de los estudios modernos, pero evitando del todo las temerarias opiniones de los innovadores (Cfr. Carta Apost. *Quoniam in re biblica*). Les está severamente prohibido difundir, para secundar un pernicioso afán de novedades, algunas tentativas para la resolución de las dificultades, sin una selección prudente y un serio examen, turbando así la fe de muchos.

Y a antes, esta Comisión Pontificia de Estudios Bíblicos estimó oportuno recordar que también los libros y los artículos de revistas y periódicos que se refieran a la Biblia, en cuanto se refieren a temas de religión y a la instrucción cristiana de los fieles, están sometidos a la autoridad y jurisdicción de los Ordinarios (*Instruc. ad Excmos. Locorum Ordinarios*, 15 dic. 1955), Los Ordinarios están, por tanto, obligados a vigilar con máxima diligencia sobre estos escritos.

5. Los que están al frente de las Asociaciones Bíblicas observen fielmente las normas fijadas por la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos (*Ibid.*).

* *

Si se observan las normas expuestas, el estudio de las Sagradas Escrituras resultará ciertamente de utilidad para los fieles. Aun en nuestros días cualquiera podrá experimentar el dicho de San Pablo: «Las Sagradas Letras *pueden instruir para la salvación mediante la fe en Cristo Jesús. Toda la Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, argüir, corregir, educar en la justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y capaz de toda obra buena*» (2 Tim 3, 15-17).

Roma, 21 de abril de 1964.

Sagrada Congregación de Ritos

Instrucción *Eucharisticum mysterium* sobre el culto del misterio eucarístico

25-05-1967

PROEMIO

1. Los últimos documentos eclesiológicos sobre el misterio eucarístico

El misterio eucarístico es sin duda el centro de la liturgia sagrada y más aún, de toda la vida cristiana. Por eso la Iglesia, iluminada por el Espiritu Santo, trata de penetrarlo cada día más y de vivir de él más intensamente.

Actualmente el Concilio Vaticano II ha expuesto diversos aspectos importantes de este misterio.

En la Constitución sobre la sagrada liturgia, después de recordar algunos puntos sobre la naturaleza e importancia de la Eucaristía, ha fijado las normas para la revisión de los ritos del santo sacrificio de la misa, con el fin de que la celebración de este misterio ayude a la participación activa y plena de los fieles; ha extendido además el uso de la concelebración y de la comunión bajo las dos especies.

En la Constitución sobre la Iglesia ha expuesto la estrecha unión entre la Eucaristía y el misterio de la Iglesia. Y en otros documentos ha llamado la atención sobre la importancia del misterio eucarístico en la vida de los fieles, y su fuerza para iluminar el sentido de la actividad humana y de toda la creación, por cuanto en «los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se transforman en el Cuerpo y Sangre gloriosos».

El Papa Pío XII, sobre todo en su Encíclica *Mediator Dei*, había preparado el camino a estas numerosas enseñanzas del Concilio. Y el Sumo Pontífice Pablo VI, en la Encíclica *Mysterium fidei*, ha recordado la importancia de algunos puntos de la doctrina eucarística, en particular el de la presencia real de Cristo y el del culto debido a este Sacramento, incluso fuera de la misa.

2. Necesidad de considerar conjuntamente toda la doctrina de estos documentos

Por todo lo cual, en estos últimos tiempos, en muchas partes de la Iglesia se reflexiona con mayor dedicación sobre algunos aspectos de la doctrina tradicional acerca de este misterio y se proponen con nuevo entusiasmo a la piedad de los fieles con la colaboración de múltiples trabajos e iniciativas, sobre todo en el campo de la liturgia y de la Biblia.

Se impone, por tanto, deducir del conjunto de la doctrina de estos documentos normas prácticas que orienten la conducta del pueblo cristiano con relación al misterio eucarístico en orden a conseguir aquella comprensión y santidad que el Concilio ha propuesto a la Iglesia. Conviene, en efecto, que el misterio eucarístico, considerado en su totalidad bajo sus diversos aspectos, brille ante los fieles con el esplendor debido, y que se fomente en la vida y en el espíritu de los fieles la relación que, según la doctrina de la Iglesia, existe objetivamente entre los aspectos de este misterio.

3. Puntos doctrinales más importantes de estos documentos

Entre los puntos doctrinales que se destacan en los documentos citados relativos al misterio eucarístico, será útil hacer notar los siguientes, ya que se refieren a la conducta del pueblo cristiano con relación a este misterio y por ello pertenecen directamente al fin de esta Instrucción:

a) «El Hijo de Dios, encarnado en la naturaleza humana, redimió al hombre y lo transformó en una nueva criatura, superando la muerte con su muerte y resurrección. Pues a sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espiritu. La vida de

Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo que ha padecido y está glorificado por medio de los sacramentos. »

Por eso, «nuestro Salvador, en la última Cena, la noche en que iba a ser entregado, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual Cristo es nuestra comida, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura».

Por eso la misa o Cena del Señor es a la vez inseparablemente:

Sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la cruz.

Memorial de la muerte y resurrección del Señor, que dijo: «Haced esto en memoria mía.»

Banquete sagrado, en el que por la comunión en el Cuerpo y la Sangre del Señor el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva Alianza entre Dios y los hombres, sellada de una vez para siempre con la sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la muerte del Señor «hasta que vuelva»

b) Por consiguiente, en la misa el sacrificio y el banquete sagrado pertenecen a un mismo misterio, de tal manera que están íntimamente unidos. Pues el Señor se inmola en el mismo sacrificio de la misa cuando «comienza a estar sacramentalmente presente como alimento espiritual de los fieles bajo las especies de pan y vino» y Cristo entregó a la Iglesia este sacrificio para que los fieles participen de él tanto espiritualmente por la fe y la caridad, como sacramentalmente por el banquete de la sagrada comunión. Y la participación en la Cena del Señor es siempre comunión con Cristo, que se ofrece en sacrificio al Padre por nosotros

c) La celebración eucarística que se realiza en la misa es una acción no sólo de Cristo, sino también de la Iglesia. En ella Cristo ,perpetuando a través de los siglos en forma incruenta el sacrificio de la cruz, se ofrece a sí mismo al Padre para la salvación del mundo por ministerio de los sacerdotes. La Iglesia, por su parte, esposa y ministro de Cristo, cumpliendo con él el oficio (le sacerdote y de hostia, lo ofrece al Padre y se ofrece a sí misma toda entera con él. Así la Iglesia, sobre todo en la gran oración eucarística, da gracias con Cristo al Padre en el Espíritu Santo por todos los bienes que él concede a los hombres en la creación, y de modo verdaderamente especial en el misterio pascual, y le pide la venida de su reino.

d) De donde ninguna misa ni acción litúrgica alguna es acción meramente privada, sino celebración de la Iglesia, en cuanto es sociedad organizada en diversidad de órdenes y funciones en la que cada uno actúa según el propio orden y función.

e) La celebración de la Eucaristía en el sacrificio de la misa es realmente el origen y el fin del culto que se le tributa fuera de la misa. Porque las sagradas especies que quedan después de la misa no sólo proceden de ella, sino que se guardan para que los fieles que no pueden asistir a la misa se unan a Cristo y a su sacrificio, celebrado en la misa, por medio de la comunión sacramental recibida con las debidas disposiciones.

Así el sacrificio eucarístico es fuente y culminación de todo el culto de la Iglesia y de toda la vida cristiana. Los fieles participan más plenamente de este sacrificio de acción de gracias, de propiciación, de impetración y de alabanza, cuando, conscientes de ofrecer al Padre, de todo corazón, juntamente con el sacerdote, la sagrada Víctima y, en ella, a sí mismos, reciben la misma Víctima en el Sacramento.

f) Nadie debe dudar «que los cristianos tributan a este Santísimo Sa–cramento, al venerarlo, el culto de latría que se debe al Dios verdadero, según la costumbre siempre aceptada en la Iglesia católica. Porque no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido por Cristo, el Señor para ser comido ». También en la reserva eucarística debe ser adorado porque allí está sustancialmente presente por aquella

conversión del pan y del vino que, según el Concilio de Trento, se llama apropiadamente transustanciación.

g) Hay, pues, que considerar el misterio eucarístico en toda su amplitud, tanto en la celebración misma de la misa como en el culto de las sagradas especies que se reservan después de la misa para prolongar la gracia del sacrificio.

De estos principios se deben deducir normas para la ordenación en la práctica del culto debido a este Sacramento aun después de la misa y para armonizarlo con la recta ordenación del sacrificio de la misa, según el sentido de las prescripciones del Concilio Vaticano II y de otros documentos de la Sede Apostólica.

4. Sentido general de esta instrucción

Por esto el Sumo Pontífice Pablo VI ha encomendado al Consilium para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia la preparación de una Instrucción especial en que se promulguen las normas prácticas más útiles en las presentes circunstancias.

Conviene, sin embargo, que estas normas se orienten sobre todo a que no sólo se tengan a mano los principios más generales que hay que enseñar al pueblo en la catequesis del misterio eucarístico, sino que también sean más inteligibles los signos por los que se celebra la Eucaristía como memorial del Señor y se venera en la Iglesia como Sacramento permanente.

Porque, aunque en este misterio se encuentra el hecho excelso y único de que el Autor mismo de la santidad está presente en él, sin embargo, tiene de común con los demás sacramentos el ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible. De donde con tanta más seguridad y eficacia penetrará en el espíritu y en la vida de los fieles, cuanto más aptos y claros sean los signos con que se celebra y venera.

PARTE I

ALGUNOS PRINCIPIOS GENERALES QUE DEBEN TENERSE EN CUENTA PARA LA CATEQUESIS DEL PUEBLO

5. Lo que se requiere en los pastores encargados de la catequesis de este misterio

Para que el misterio eucarístico poco a poco llegue a impregnar toda la vida espiritual de los fieles es necesaria una catequesis adecuada. Pero para poderla dar debidamente deben ante todo los pastores no sólo tener en cuenta toda la doctrina de la fe, contenida en los documentos del Magisterio, sino también penetrar hondamente en el espíritu de la Iglesia en esta materia con el corazón y la vida. Sólo entonces serán capaces de discernir entre los aspectos de este misterio aquellos que en cada caso sean más convenientes para los fieles.

Teniendo en cuenta lo dicho en el número 3, habrá que atender especialmente, entre otras cosas, a las siguientes:

6. El misterio eucarístico, centro de toda la vida de la Iglesia

La catequesis del misterio eucarístico debe tender a inculcar en los fieles que la celebración de la Eucaristía es verdaderamente el centro de toda la vida cristiana, tanto para la Iglesia universal como para las comunidades locales de la misma Iglesia. Porque «los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras de apostolado, están unidos por la Eucaristía y hacia ella se ordenan. Pues en la sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra Pascua y pan vivo, que, por su carne vivificada y que vivifica por el Espíritu Santo, da vida a los hombres, que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas las

cosas creadas, juntamente con él».

La comunión de la vida divina y la unidad del pueblo de Dios, por las que subsiste la Iglesia, los significa debidamente la Eucaristía y los realiza maravillosamente. En ella tenemos el culmen de la acción por la que Dios santifica al mundo en Cristo y del culto que los hombres tributan a Cristo y por él al Padre en el Espíritu Santo, y su celebración «contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia»

7. El misterio eucarístico, centro de la iglesia local

Por la Eucaristía vive y crece la Iglesia. Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son, en efecto, cada una en su lugar el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y plenitud. En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor a fin de que por el Cuerpo y la Sangre del Señor quede unida toda la fraternidad. En todo altar, reunida la comunidad bajo el ministerio sagrado del Obispo», o del sacerdote que hace las funciones del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico de Cristo sin la cual no puede haber salvación. En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, Cristo está presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, santa, católica y apostólica. Porque la participación del Cuerpo y Sangre de Cristo no hace otra cosa sino transformarnos en aquello que recibimos.

8. Misterio eucarístico y unidad de los cristianos

Además de lo que respecta a la comunidad eclesial y a cada uno de los fieles, dediquen especial atención los pastores a aquella parte de la doctrina en la que la Iglesia enseña que por el memorial del Señor, celebrado según su voluntad, se significa y se realiza la unidad de todos los que creen en él.

Según las prescripciones del Decreto sobre el ecumenismo del Concilio Vaticano II, sean llevados los fieles a una justa estima de los bienes que se conservan en la tradición eucarística, según la cual los hermanos de otras confesiones cristianas acostumbran a celebrar la Cena del Señor. Porque mientras en la santa Cena realizan la anámnesis de la muerte y resurrección del Señor, profesan que en la comunión con Cristo se significa la vida y esperan su gloriosa vertida». Y los que han conservado el sacramento del Orden, en la celebración de la Eucaristía, «unidos con el Obispo, teniendo acceso al Dios Padre, por el Hijo Verbo encarnado, que ha padecido y ha sido glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, alcanzan la comunión con la Santísima Trinidad, hechos partícipes del mismo ser de Dios. Por tanto, por la celebración de la Eucaristía del Señor, en todas estas Iglesias se edifica y crece la Iglesia de Dios, por la celebración se manifiesta esta comunión».

En la celebración del misterio de la unidad es donde especialmente los cristianos deben dolerse de las divisiones que los separan. Dirijan, pues, oraciones a Dios para que todos los discípulos de Cristo sientan cada vez más profundamente el misterio de la Eucaristía según su verdadera voluntad y lo celebren de manera que, hechos partícipes del Cuerpo de Cristo, formen un solo cuerpo unidos con los mismos lazos con que él quiso constituirlo.

9. Diversos modos de presencia de Cristo

Para una inteligencia más profunda del misterio de la Eucaristía los fieles deben ser instruidos acerca de los modos principales según los cuales el Señor mismo se hace presente a su Iglesia en las celebraciones litúrgicas .

Siempre está presente en la asamblea de los fieles congregados en su nombre. Está presente también en su palabra, puesto que él mismo habla cuando se leen en la Iglesia las Sagradas Escrituras.

Pero en el sacrificio eucarístico está presente, sea en la persona del ministro, «ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz», sea sobre todo bajo las especies eucarísticas.

En este sacramento, en efecto, de modo singular el Cristo total e íntegro, Dios y hombre, se halla presente sustancial y permanentemente. Esta presencia de Cristo bajo las especies «se dice real no por exclusión, como si las otras no fueran reales, sino por excelencia».

10. La relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística

Los pastores «instruyan cuidadosamente a los fieles acerca de la participación en toda la misa», mostrando la unión estrecha que existe entre la liturgia de la palabra y la celebración de la Cena del Señor, para que puedan percibir claramente que todo esto constituye un solo acto de culto. Pues «se requiere la predicación de la palabra para el ministerio de los sacramentos, puesto que son sacramentos de fe, que procede de la palabra y de ella se nutre». Esto se ha de decir sobre todo de la celebración de la misa, en la cual la liturgia de la palabra tiene la intención de fomentar de manera peculiar la unión estrecha entre el anuncio y la escucha de la palabra de Dios y el misterio eucarístico

Por tanto, los fieles, al escuchar la palabra de Dios, comprendan que las maravillas que les son anunciadas tienen su punto culminante en el misterio pascual; cuyo memorial es celebrado sacramentalmente en la misa. De este modo, escuchando la palabra de Dios, alimentados por ella, los fieles son introducidos en la acción de gracias a una participación fructuosa de los misterios de la salvación. Así la Iglesia se nutre del pan de vida tanto en la mesa de la palabra de Dios como en la del Cuerpo de Cristo.

11. El sacerdocio común y el sacerdocio ministerial en la celebración eucarística

Esta participación activa y propia de la comunidad será tanto más consciente y fructuosa cuanto más claramente los fieles conozcan el puesto que tienen en la asamblea litúrgica y lo que les corresponde hacer en la acción eucarística.

En la catequesis, por tanto, se expondrá la doctrina del sacerdocio real, con el que los fieles han sido consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo.

A partir de esto se ilustrará tanto la función del sacerdocio ministerial en la celebración eucarística el cual difiere en la esencia y no sólo en el grado del sacerdocio común de los fieles como las funciones ejercidas por todos los que realizan algún ministerio.

12. Naturaleza de la participación activa en la misa

Se explicará, pues, que todos los que se congregan para la Eucaristía son pueblo santo, que, junto con los ministros, toma parte en la acción sagrada. En verdad sólo el sacerdote, porque ocupa el lugar de Cristo, consagra el pan y el vino. Mas la acción de los fieles en la Eucaristía consiste en que, celebrando el memorial de la pasión, la resurrección y la gloria del Señor, den gracias a Dios y ofrecen la hostia inmaculada no solamente por las manos del sacerdote, sino en unión con él; y por la recepción del Cuerpo del Señor la, realiza su comunión con Dios y entre sí, a la cual debe conducir la participación en el sacrificio de la misa. Pues la participación más perfecta en la misa tiene lugar cuando ellos, debidamente dispuestos, reciben el Cuerpo del Señor en la misma misa, obedeciendo a sus propias palabras: «Tomad y comed. »

Este sacrificio, como la misma pasión de Cristo, aunque se ofrece por todos, sin embargo, «no produce su efecto sino en aquellos que se unen a la pasión de Cristo por la fe y la caridad... y les aprovecha en diverso grado, según su devoción».

Todo esto se explicará a los fieles para que participen activamente en la misa con la adhesión interior del espíritu y con la participación exterior de los ritos, en conformidad con las prescripciones de la Constitución sobre la sagrada liturgia, que han sido precisadas con más amplitud por la Instrucción *Inter Oecumenici*, de 26 de septiembre de 1964, por la Instrucción *Musicam sacram*, de 5 de marzo de 1967, y por la Instrucción *Tres abhinc annos*, de 4 de mayo de 1967.

13. Implicaciones de la celebración eucarística en la vida cotidiana de los fieles

Los fieles deben mantener en sus costumbres y en su vida lo que han recibido en la celebración eucarística por la fe y el Sacramento. Procurarán, pues, que su vida discurra con alegría en la fortaleza de este alimento del cielo, participando en la muerte y resurrección del Señor. Así, después de haber participado en la misa, cada uno «sea solícito en hacer buenas obras, en agradar a Dios, en vivir rectamente, entregado a la Iglesia, practicando lo que ha aprendido y progresando en el servicio de Dios», trabajando por impregnar al mundo del espíritu cristiano y también constituyéndose en testigo de Cristo «en todo momento en medio de la comunidad humana».

En efecto, «no se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía, por ella, pues, hay que empezar toda la formación para el espíritu de comunidad».

14. Catequesis de la misa a los niños

Los encargados de la formación religiosa de los niños, especialmente padres, párroco y maestros, procuren dar la debida importancia a la catequesis de la misa cuando los introducen gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación." La catequesis sobre la Eucaristía, bien adaptada a la edad y capacidad de los niños, debe tender a que conozcan la significación de la misa por medio de los ritos principales y por las oraciones, incluso lo que atañe a la participación en la vida de la Iglesia.

Téngase en cuenta todo esto cuando expresamente se prepara a los niños para la primera comunión, de modo que la primera comunión aparezca realmente como la inserción plena en el Cuerpo de Cristo."

15. LA CATEQUESIS DE LA MISA HA DE PARTIR DE LOS RITOS Y ORACIONES

El Concilio ecuménico de Trento prescribe a los pastores que frecuentemente, «o por sí o por otros, expongan algo de lo que se lee en la misa y que expliquen, entre otras cosas, algún aspecto del misterio de este santo sacrificio».

Por tanto, los pastores guíen a los fieles con una catequesis apta a la plena inteligencia de este misterio de fe, la cual debe iniciarse por los misterios del año litúrgico y por los ritos y oraciones de la celebración, para esclarecerles el sentido de los mismos, sobre todo el de la gran oración eucarística, y conducirlos a la percepción íntima del misterio que tales ritos significan y realizan.

PARTE II

LA CELEBRACIÓN DEL MEMORIAL DEL SEÑOR

1. ALGUNAS NORMAS GENERALES PARA ORDENAR LA Celebración DEL «MEMORIAL DEL SEÑOR , EN LA COMUNIDAD DE LOS FIELES

16. La unidad de la comunidad se ha de manifestar en la celebración

Ya que por el bautismo «no hay distinción entre judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres», sino que todos son uno en Cristo Jesús, la asamblea que manifiesta más plenamente la naturaleza de la Iglesia en la Eucaristía es aquella que une entre sí a fieles de cualquier género, edad y condición.

Pero la unidad de esta comunidad que nace de un solo pan, del que todos participan, está ordenada jerárquicamente y por esto exige que «cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, haga todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas ».

Ejemplo preclaro manifiesto de tal unidad se da «en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios... en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros ».

17. Hay que evitar la dispersión de la comunidad de los fieles y la distracción en distintas cosas

En las celebraciones litúrgicas hay que evitar la dispersión de la comunidad y la distracción en cosas distintas. Por lo que se ha de evitar que en la misma iglesia se tengan simultáneamente dos celebraciones litúrgicas que atraigan la atención del pueblo a cosas diversas.

Esto hay que decir ante todo de la celebración de la Eucaristía; por tanto, se evite con cuidado en los domingos y días de precepto, cuando se celebra la misa para el pueblo, la dispersión que suele producirse al celebrar misas al mismo tiempo en la misma iglesia.

Esto se ha de observar incluso los otros días, en lo posible. El modo mejor para lograrlo es, según el derecho, la concelebración de los sacerdotes que desean celebrar al mismo tiempo la misa.

Cuando, según el horario público de una iglesia, corresponde celebrar una misa para el pueblo, evítese tener en la misma iglesia la celebración común o coral del Oficio divino o un sermón sagrado o la administración del bautismo o la celebración del matrimonio.

18. Hay que fomentar el sentido de comunidad universal y local

De tal manera se fomente el sentido de la comunidad en la celebración de la Eucaristía que cada uno sienta que se une con los hermanos en la comunión de la Iglesia tanto local como universal; más aún, de alguna manera, con todos los hombres. Porque en el sacrificio de la misa Cristo se ofrece por la salvación de todo el mundo, y la congregación de los fieles es tipo y signo de la unión del género humano en Cristo Cabeza.

19. Hay que integrar a los forasteros en la celebración local de la eucaristía

Los fieles que participan en la celebración de la Eucaristía fuera de su parroquia han de unirse a la acción sagrada en la forma utilizada por la comunidad del lugar.

Y preocupense los pastores de ayudar a los fieles que provienen de otras regiones, con medios oportunos, a que puedan unirse a la comunidad local.

De modo especial se debe procurar esto en las iglesias de las grandes ciudades y en los lugares a que acuden muchos fieles en tiempo de vacaciones. Pero en donde viven transeúntes de otra lengua o emigrados en un número apreciable procuren los pastores que se les ofrezca ocasión, al menos de cuando en cuando, de participar en la misa según el modo acostumbrado por ellos. «Procúrese, sin embargo, que los fieles sean capaces de recitar o cantar juntos en latín las partes del Ordinario de la misa que les corresponde.

20. Los ministros han de tener especial cuidado en el modo de celebrar

Para fomentar el orden debido en la celebración sagrada y la participación activa de los fieles, los ministros no sólo han de desempeñar su función rectamente según las normas de las leyes litúrgicas, sino actuar de tal modo que inculquen el sentido de lo sagrado.

El pueblo tiene el derecho a ser alimentado en la misa con la proclamación y explicación de la palabra de Dios. De ahí que los sacerdotes no sólo han de tener la homilía cuando se prescribe o conviene, sino que han de procurar también que todo aquello que dicen ellos o los ministros, según su función, lo pronuncien o canten de tal modo que los fieles lo perciban claramente y entiendan su sentido, e incluso tiendan espontáneamente a responder y participar. Sean preparados para esto los ministros con adecuados ejercicios, especialmente en el seminario y en las casas religiosas.

21. El canon de la misa

a) Puede el sacerdote celebrante, según el juicio de la autoridad territorial, pronunciar el canon con voz inteligible en las misas con asistencia del pueblo, aunque no sean concelebradas. Pero en las misas cantadas puede también cantar aquellas partes del canon cuyo canto está permitido en el *Ritus servandus in concelebratione Missae*, según la norma del número 10 de la Instrucción *Tres abhinc annos*, de 4 de mayo de 1967.

b) Las palabras de la consagración, según el uso tradicional, se imprimirán con tipos distintos del texto general, para que aparezcan más claramente.

22. La retransmisión de la misa por radio o televisión

Donde se retransmite la misa por radio o televisión, según el número 20 de la Constitución sobre la sagrada liturgia, procuren los Ordinarios del lugar que con ello no se moleste especialmente la oración y participación de los fieles; además, se ha de realizar la celebración y participación con tal prudencia y decoro que sea ejemplo de celebración del sagrado misterio, según las leyes de la instauración litúrgica.

23. Fotografías durante las celebraciones eucarísticas

Hay que poner especial empeño para que no se perturben las celebraciones litúrgicas, especialmente las misas, por la costumbre de sacar fotografías. En donde se dé una causa razonable se haga con gran discreción y según las normas establecidas por el Ordinario del lugar.

24. Importancia de la disposición de la iglesia para una ordenación recta de la celebración

La casa de oración en la que se celebra y se guarda la sagrada Eucaristía, y se reúnen los fieles, y en la que se adora para auxilio y solaz de los fieles la presencia del Hijo de Dios, nuestro Salvador, ofrecido por nosotros en el ara sacrificial, debe de estar limpia y dispuesta para la oración y para las funciones sagradas.»

Sepan, por tanto, los pastores que ayuda mucho a la celebración correcta y a la participación activa de los fieles la misma preparación adecuada del lugar sagrado.

Por tanto, pónganse en práctica las reglas y normas establecidas en la Instrucción *Inter Oecumenici. 12* sobre la construcción de iglesias y su adaptación a la liturgia instaurada, sobre la construcción y ornamentación de altares, sobre la colocación apta de los sediles para el celebrante y los ministros, sobre la preparación de un lugar propio para la proclamación de las lecturas sagradas, sobre el lugar destinado a los fieles y al coro de cantores.

Ante todo, de tal manera ha de colocarse y construirse el altar mayor que aparezca siempre como signo del mismo Cristo, como lugar en el que se realizan los misterios salvíficos y como el centro de la congregación de los fieles, al que se le debe la máxima reverencia.

Hay que evitar la dilapidación de los tesoros de arte sagrado al adaptar las iglesias, pero si se juzga que tales tesoros hay que sacarlos del lugar en que ahora se encuentran, por la instauración litúrgica, según el

juicio del Ordinario, pedidos los pareceres de los técnicos y, si el caso lo requiere, con el consentimiento de aquellos a quienes afecta, hágase esto con prudencia y de tal manera que en los nuevos puestos sean colocados de un modo adecuado y digno de las obras.

Recuerden también los pastores que ayuda mucho a una celebración litúrgica digna el género y el estilo de las vestiduras sagradas, las cuales busquen más una noble belleza que la mera suntuosidad».

11. La celebración en domingos y días laborables

25. Celebración de la eucaristía en domingo

Siempre que se reúne la comunidad para celebrar la Eucaristía, anuncia la muerte y resurrección del Señor, en la espera de su venida gloriosa. Esto lo manifiesta especialmente la reunión del domingo; es decir, aquel día de la semana en que el Señor resucitó de entre los muertos y en el que, según la tradición apostólica, se celebra de un modo especial el misterio pascual de la Eucaristía.

Para que los fieles acepten gustosamente el precepto sobre la santificación del día de fiesta y entiendan la razón por la que la Iglesia los convoca a celebrar la Eucaristía todos los domingos, se les presentará e inculcará, ya desde el comienzo de la formación cristiana, que el domingo es la fiesta primordial, en la que reunidos escuchan la palabra de Dios y participan en el misterio pascual.

Más aún, favorézcanse las iniciativas que procuren que el domingo «sea también día de alegría y de liberación del trabajo.

26. La celebración dominical en torno al Obispo y en la parroquia

El sentido de la comunidad eclesial, que de un modo especial se nutre y expresa en la celebración común de la misa en domingo, conviene que se fomente tanto en torno al Obispo, especialmente en la iglesia catedral, como en la comunidad parroquial, cuyo pastor ocupa en lugar del Obispo.

Foméntese con especial interés en la celebración dominical la participación activa de todo el pueblo que se expresa en el canto; más aún, ha de preferirse, en lo posible, la misa con canto.

Deben conjugarse, especialmente los domingos y días festivos, las celebraciones que se hacen en iglesias y oratorios con las celebraciones de la parroquia, de manera que ayuden a la acción pastoral. Más aún, que las pequeñas comunidades religiosas no clericales y otras del mismo tipo, especialmente aquellas que trabajan en la parroquia, participen aquellos días en la misa de la iglesia parroquial.

Hay que tener en cuenta, para la hora y el número de misas que hay que celebrar en las parroquias, la utilidad de la comunidad parroquial, y no multiplicar el número de misas de manera que se disminuya la verdadera eficacia de la acción pastoral. Esto sucedería, por ejemplo, si por la multiplicación de las misas acudiesen a cada misa en iglesias de gran capacidad únicamente pequeñas comunidades de fieles; o si, por la misma causa, los sacerdotes de tal manera se viesan abrumados de trabajo que únicamente con gran dificultad pudiesen cumplir con su ministerio.

27. Misas particulares

Para que la unidad de la comunidad parroquial crezca en la Eucaristía de los domingos y días festivos, las misas para grupos particulares, como son las asociaciones, ténganse en lo posible en los días feriales. Y si no pueden trasladarse a los días dentro de la semana, procúrese que se mantenga la unidad de la comunidad parroquial integrando los grupos particulares en las celebraciones parroquiales.

28. Las misas en domingos y días festivos anticipadas a la víspera

Ya que por concesión de la Sede Apostólica se permite que en la tarde del sábado precedente se pueda cumplir con el precepto de participar en la Misa del domingo, instruyan los pastores con cuidado a los fieles sobre la significación de la concesión y procuren que no se pierda por eso el sentido del domingo. La concesión pretende que los fieles, en las actuales circunstancias, puedan celebrar más fácilmente el día de la resurrección del Señor.

Sin que obsten las concesiones y costumbres contrarias, puede celebrarse esta misa únicamente la tarde del sábado en las horas establecidas por el Ordinario del lugar.

En estos casos se ha de celebrar la misa que se asigna en el calendario para el domingo, sin que se excluya de ninguna manera la homilía y la oración de los fieles.

Lo mismo se ha de decir de la misa que por la misma razón se permite celebrar en la víspera de una fiesta de precepto.

La misa vespertina antes del domingo de Pentecostés es la actual misa de vigilia, con *Credo*. Igualmente la misa vespertina anterior al día del Nacimiento del Señor es la misa de la vigilia, celebrada festivamente con ornamentos blancos, Aleluya y prefacio de Navidad. Pero la misa vespertina anterior al domingo de Resurrección no se puede comenzar antes del crepúsculo o ciertamente antes de la puesta del sol. Esta misa es siempre misa de la Vigilia pascual, que por razón de su especial significación en el año litúrgico y en toda la vida cristiana debe celebrarse con los ritos litúrgicos de la noche santa, según el orden de la misma Vigilia.

Los fieles que, según lo dicho anteriormente, comienzan a celebrar el domingo o la fiesta de precepto en la tarde del día anterior pueden comulgar aunque hubiesen comulgado ya por la mañana. Y «los fieles que hayan comulgado en la misa de la Vigilia pascual y en la noche de Navidad pueden acercarse de nuevo a comulgar en la segunda misa de Pascua, que se celebra de día, y en una de las misas que se celebran el día de Navidad». Del mismo modo, «los fieles que el Jueves Santo hubieran comulgado en la misa crismal pueden de nuevo acercarse a recibir la comunión en la misa vespertina del mismo día», según la norma de número 14 de la Instrucción *Tres abhinc annos*, de 4 de mayo de 1967.

29. Las misas celebradas en días feriales

Sean invitados los fieles a participar en la misa frecuentemente, incluso en los días feriales; más aún, cada día.

Se recomienda esto especialmente en determinadas ferias que conviene celebrar con especial interés, particularmente en Cuaresma y Adviento, igualmente en las fiestas menores del Señor, en determinadas fiestas de santa María Virgen y de los santos que gocen de un honor especial en la Iglesia universal o particular.

30. Misas en reuniones de carácter religioso

Conviene que las asambleas y convivencias cuyo fin es fomentar la vida cristiana o el apostolado, o promover los estudios religiosos, así como los ejercicios espirituales de todo género, sean organizadas de tal manera que culminen en la celebración eucarística.

III. La comunión de los fieles

31. La comunión de los fieles en la misa

Los fieles participan más perfectamente en la celebración por la comunión sacramental de la Eucaristía. Se recomienda encarecidamente que la reciban ordinariamente en la misa y en el momento prescrito por el mismo rito de la celebración: es decir, inmediatamente después de la comunión del sacerdote celebrante.

Y para que, incluso por los signos, se manifieste mejor la comunión como participación del sacrificio que en aquel momento se celebra, hay que procurar que los fieles puedan recibirla con hostias consagradas en la misma misa.

Pertenece ante todo al sacerdote celebrante el administrar la comunión, y no debe continuar la misa sino una vez terminada la comunión de los fieles. Pero los otros sacerdotes o diáconos, según la conveniencia, ayuden al sacerdote celebrante .

32. La comunión bajo las dos especies

La comunión, cuando se hace bajo las dos especies, adquiere la forma plena en su aspecto de signo. Pues en aquella forma (manteniendo los principios establecidos por el Concilio Tridentino, según los cuales se recibe a todo e íntegro Cristo y un verdadero sacramento bajo cualquier especie) aparece más perfectamente el signo del banquete eucarístico y más claramente se expresa la voluntad que ratifica el Nuevo y eterno Testamento en la Sangre del Señor y el lazo entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico en el reino del Padre.

Por tanto, de ahora en adelante, según el juicio de los Obispos y previa la conveniente catequesis, se permite la comunión del cáliz en los siguientes casos, que son concedidos o ya en el derecho anterior o por esta Instrucción:

- 1) a los neófitos adultos, en la misa que sigue al bautismo; a los confirmados adultos, en la misa de su confirmación; a los bautizados que son recibidos en la comunión de la Iglesia;
- 2) a los esposos, en la misa de su matrimonio;
- 3) a los ordenados, en la misa de su ordenación;
- 4) a la abadesa, en la misa de su bendición; a las vírgenes, en la misa de su consagración; a los profesos, en la misa de su primera o renovada profesión religiosa, con tal que los votos los emitan o renueven dentro de la misa;
- 5) a los cooperadores misioneros laicos, en la misa en la que pública-mente son enviados, y a todos los otros, en la misa en la cual reciben la misión eclesial;
- 6) en la administración del viático al enfermo, y a todos los presentes, cuando la misa se celebra en la casa del enfermo, según las normas del derecho;
- 7) al diácono, subdiácono y ayudantes que desempeñan su función en la misa pontifical o solemne;
- 8) en caso de concelebración:
 - a) a todos los que en la misma concelebración desempeñan un verdadero ministerio litúrgico, aunque sean laicos, y a todos los alumnos de los seminarios que están presentes;
 - b) y en sus iglesias, también a todos los miembros de los Institutos que profesan consejos evangélicos y de otras asociaciones en las que por los votos religiosos u oblación o promesa se consagran a Dios; además, a todos los que habitualmente viven en la casa de los miembros de aquellos Institutos y sociedades;
- 9) a los sacerdotes que están presentes en las grandes celebraciones y no pueden celebrar ni concelebrar;
- 10) a todos los que hacen ejercicios espirituales, en la misa que durante los ejercicios se celebra especialmente por tal grupo con participación activa; a todos los que participan en una reunión de alguna

Comisión de pastoral, en las misas que celebran en común;

11) a todos aquellos que se mencionan en los números 2 y 4, en las misas de sus jubileos;

12) al padrino, a la madrina, a los padres y cónyuges y catequistas laicos del adulto bautizado, en la misa de su misma iniciación;

13) a los padres, familiares e insignes bienhechores que participan en la misa de un neosacerdote.

33. La comunión fuera de la misa

a) Hay que procurar que los fieles comulguen en la misma celebración eucarística. Pero los sacerdotes no rehúsen administrar la sagrada comunión, incluso fuera de la misa, a los que la pidan con justa causa. Lo que incluso por la tarde se puede hacer con autorización del Obispo del lugar, según la norma del número 4 del «*Motu proprio*» *Pastorale munus*, o con la licencia del superior general de la religión, según la norma del artículo 1, número 1, del Rescripto *Cum admotae*.

b) Cuando se distribuye la comunión en las horas prescritas fuera de la misa, según la conveniencia, puede preceder una breve celebración de la palabra de Dios, según la Instrucción *Inter Oecumenici*.⁹⁸

c) Si no puede celebrarse la misa por escasez de sacerdotes, se distribuye la comunión incluso por un ministro que tenga esta facultad por indulto de esta Sede Apostólica y debe guardarse el rito prescrito por la autoridad competente.

34. Modo de recibir la comunión

a) Según la costumbre de la Iglesia, los fieles pueden recibir la comunión de rodillas o de pie. Elíjase uno u otro modo según las normas establecidas por la competente autoridad eclesiástica territorial, teniendo en cuenta las diferentes circunstancias, ante todo la disposición del lugar y el número de los comulgantes. Sigán los fieles de buen grado el modo indicado por los pastores para que la comunión sea verdaderamente signo de unidad entre todos los comensales en la misma mesa del Señor.

b) Cuando los fieles comulgan de rodillas no se exige de ellos otro signo de reverencia para con el Santísimo Sacramento, porque la misma genuflexión expresa adoración.

Pero cuando se comulga de pie se recomienda encarecidamente que los que se acercan procesionalmente hagan una reverencia debida antes de la recepción del Sacramento en lugar y tiempo oportuno para que no se entorpezca el acceso y retiro de los fieles.

35. Sacramento de la penitencia y comunión

Propóngase la Eucaristía a los fieles también «como remedio que nos libra de las culpas de cada día y nos preserva de los pecados mortales» e indíqueseles el modo conveniente de aprovecharse de las partes penitenciales de la liturgia de la misa.

«Hay que recordar al que libremente comulga el mandato: Examínese cada uno a sí mismo. Y la práctica de la Iglesia declara que es necesario este examen para que nadie, consciente de pecado mortal, por contrito que se crea, se acerque a la sagrada Eucaristía sin que haya precedido la confesión sacramental.» «Pero si se da una necesidad urgente y no hay suficientes confesores, emita primero un acto de contrición perfecta.»

Procúrese encarecidamente que los fieles se acostumbren a acudir al sacramento de la penitencia fuera de la celebración de la misa, sobre todo en las horas señaladas, de tal manera que su administración se haga con tranquilidad y con verdadera utilidad de los mismos y no sean estorbados en la participación activa de la misa. Los que acostumbran a comulgar cada día o frecuentemente, sean instruidos para que

en tiempos adecuados, según las posibilidades de cada uno, se acerquen al sacramento de la penitencia.

36. La comunión en algunas ocasiones solemnes

Es muy conveniente que los fieles, cuando comienzan a trabajar en la viña del Padre, de un modo nuevo o en nuevo estado, participen del santo sacrificio por la comunión sacramental, con el fin de consagrarse de nuevo a Dios y renovar su alianza con él.

Esto lo realizan muy oportunamente, por ejemplo, la asamblea de los fieles, cuando en la noche pascual renueva las promesas bautismales; los adolescentes, cuando llegan a la edad de renovarlas públicamente ante la Iglesia; los esposos, cuando se unen en el sacramento del matrimonio; los que se consagran a Dios, cuando emiten sus votos o hacen su oblación; los fieles, cuando se entregan a oficios apostólicos.

37. La comunión frecuente y diaria

«Es evidente que por medio de la recepción frecuente o diaria de la santísima Eucaristía se aumenta la unión con Cristo, se alimenta abundantemente la vida espiritual, el alma se enriquece con las virtudes y se da al que la recibe una prenda más segura de la felicidad eterna; por eso, los párrocos, confesores y predicadores... exhorten al pueblo cristiano, frecuente y encarecidamente, a tan religiosa y tan saludable costumbre.»

38. La oración en privado después de la comunión

Por la participación del Cuerpo y Sangre del Señor se derrama sobre cada uno el don del Espíritu como agua viva, con tal de que los reciban sacramental y espiritualmente; es decir, en la fe viva que obra por la caridad.

Pero la unión espiritual con Cristo, a la que se ordena el mismo Sacramento, no se ha de buscar únicamente en el tiempo de la celebración eucarística, sino que ha de extenderse a toda la vida cristiana; de modo que los fieles de Cristo, contemplando asiduamente en la fe el don recibido, y guiados por el Espíritu Santo, vivan su vida ordinaria en acción de gracias y produzcan frutos más abundantes de caridad.

Para que puedan continuar más fácilmente en esta acción de gracias, que de un modo eminente se da a Dios en la misa, se recomienda a los que han sido alimentados con la sagrada comunión que permanezcan algún tiempo en oración.

39. El viático

La comunión recibida como viático ha de ser tenida como un signo especial de participación en el misterio que se celebra en el sacrificio de la misa, esto es, en la muerte del Señor y su tránsito al Padre. Con ella el fiel, al dejar esta vida, fortalecido con el Cuerpo de Cristo, recibe la prenda de la resurrección.

Por tanto, los fieles en peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de que proviene, están obligados por el precepto de recibir la sagrada comunión," y los pastores deben velar para que la administración de este Sacramento no se difiera, sino que los fieles sean alimentados con él cuando están aún en plena posesión de sus facultades." Aunque los fieles hayan recibido la sagrada comunión en el mismo día, se recomienda, sin embargo, insistentemente que comulguen de nuevo llegado el peligro de muerte.

40. La comunión de los que no pueden acudir a la iglesia

Póngase interés en que los que están impedidos de asistir a la celebración eucarística de la comunidad sean alimentados con la Eucaristía, para que así se sientan también unidos a la misma comunidad y sostenidos por el amor de los hermanos.

Los pastores de almas tengan cuidado en que los enfermos y ancianos pongan facilidades para recibir la Eucaristía frecuentemente, e incluso, a ser posible, todos los días, sobre todo en el tiempo pascual, aunque no padezcan una enfermedad grave ni estén amenazados por un peligro de muerte inminente. En estos casos, la comunión puede administrarse a cualquier hora.

41. La comunión bajo la sola especie del vino

Se permite, en caso de necesidad y a juicio del Obispo, administrar la eucaristía únicamente bajo la especie del vino a los que no puedan recibirla bajo la especie de pan.

En este caso se permite, a juicio del Ordinario del lugar, celebrar la misa en la habitación del enfermo.

Y si no se celebra la misa en la habitación del enfermo, resérvese después (le la misa la Sangre del Señor en un cáliz debidamente cubierto y colocado en el tabernáculo; pero no se lleve al enfermo sino en un vaso de tal modo cerrado que se evite completamente el peligro de que sea derramada. Para administrar el sacramento elíjase en cada caso el modo más apto de los que se proponen en el Ritus *servandus* para las dos especies. Una vez dada la comunión, si sobra algo de la preciosísima Sangre, consúmala el ministro, que debe también tener cuidado de que se realicen las purificaciones debidas.

IV. La celebración de la eucaristía en la vida del obispo y de los presbíteros

42. La celebración de la eucaristía en la vida y en el ministerio del Obispo

La celebración de la Eucaristía expresa de un modo especial la naturaleza pública y social de las acciones litúrgicas de la Iglesia, «que es un sacramento de unidad, es decir, pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los Obispos».

Por lo cual «el Obispo, revestido como está de la plenitud del sacramento del orden, es el administrador de la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo en la Eucaristía, que él mismo ofrece, ya sea por sí, ya sea por otros... Y toda legítima celebración de la Eucaristía la dirige el Obispo, al cual ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana y de administrarlo conforme a los preceptos del Señor y las leyes de la Iglesia, que él precisará según su propio criterio, adaptándolas a su diócesis».

En la celebración eucarística presidida por el Obispo, rodeado de su presbiterio y sus ministros, con la participación activa de todo el pueblo santo de Dios, se encuentra la principal manifestación de la Iglesia, jerárquicamente constituida.

43. Lo normal es que los presbíteros participen en la celebración eucarística ejerciendo su función propia

También los presbíteros están ordenados por razón de un sacramento especial, el del orden, a una función peculiar suya en la celebración de la Eucaristía. Pues también ellos, «como ministros sagrados, sobre todo en el sacrificio de la misa..., personifican a Cristo»; por esto es normal, por razón del signo sacramental, que participen en la Eucaristía ejerciendo la función propia de su Orden;... esto es, celebrando o concelebrando la misa y no comulgando únicamente como los laicos.

44. La celebración diaria de la misa

«En el misterio del sacrificio eucarístico, en que los sacerdotes desempeñan su función principal, se realiza continuamente la obra de nuestra redención, y, por tanto, se recomienda encarecidamente su celebración diaria, la cual, aunque no puedan estar presentes los fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia», en la que el sacerdote actúa siempre para la salvación del pueblo.

45. En la celebración de la misa hay que observar fielmente las normas de la iglesia

A excepción de la suprema autoridad de la Iglesia, y según el derecho, a excepción del Obispo y de las Conferencias Episcopales, a nadie le es permitido, ni siquiera al sacerdote, añadir, quitar o cambiar nada por propia iniciativa en la liturgia, particularmente en la celebración de la Eucaristía. Por tanto, los presbíteros se esfuercen por presidir la celebración de la Eucaristía, de modo que los fieles tengan conciencia de participar no en un rito determinado por una autoridad privada, sino en el culto público de la Iglesia, cuya dirección fue confiada por el mismo Cristo a sus Apóstoles a sus sucesores.

46. La utilidad pastoral debe determinar la elección de las diversas formas de celebración

Por esta razón, los pastores de almas deben vigilar para que en la acción litúrgica no sólo se observen las leyes relativas a la celebración válida y lícita, sino también, para que los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente.»

Por este motivo, entre las formas de celebración permitidas por las leyes, traten los sacerdotes de elegir en cada caso aquellas que más respondan a la necesidad o provecho de los fieles y a su participación.

47. La concelebración

Por la concelebración de la Eucaristía se expresa adecuadamente la unidad del sacrificio y del sacerdocio, y cuando los fieles participan activamente en ella resplandece de modo extraordinario la unidad del pueblo de Dios, particularmente si preside el Obispo.

La concelebración, además, significa y fortalece los lazos fraternales entre los presbíteros, ya que, «por la común ordenación sagrada y misión, los presbíteros todos se unen entre sí en íntima fraternidad»

Por esto, si no lo impide el provecho de los fieles (que siempre ha de ser atendido con amorosa solicitud pastoral) y con tal de que todo sacerdote conserve íntegra la libertad de celebrar a solas la misa, es mejor que los sacerdotes celebren la Eucaristía de este modo excelente, tanto en las comunidades de sacerdotes como en las reuniones que tienen lugar en tiempos determinados y en otras ocasiones parecidas. Los que viven en común o sirven a una misma iglesia inviten gustosamente a los sacerdotes que están de paso a concelebrar con ellos.

Los superiores competentes faciliten, pues, y fomenten la concelebración, siempre que la necesidad pastoral u otra causa razonable no pida lo contrario.

La facultad de concelebrar se refiere también a las misas principales en la iglesia y oratorios públicos y semipúblicos de los seminarios, colegios e institutos eclesiásticos y de las casas religiosas y asociaciones de clérigos que viven en común sin votos. Donde el número de sacerdotes sea grande, el superior competente puede conceder que se concelebre aun varias veces en el mismo día, pero en tiempos sucesivos o en lugares sagrados diversos.

48. La elaboración del pan para la concelebración

Si, de acuerdo con el número 17 del *Ritus servandus in celebratione Missae*, se hace una hostia de mayores dimensiones para la concelebración, hay que cuidar de que, según la costumbre tradicional, sea de tal forma y aspecto que se adapte lo más posible a tan gran misterio.

PARTE III

EL CULTO DEBIDO A LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA COMO SACRAMENTO PERENNE

1. FINES DE LA RESERVA DE LA EUCARISTÍA Y LA ORACIÓN ANTE EL SANTÍSIMO SACRAMENTO

49. Los fines de la reserva de la eucaristía fuera de la misa

No es inútil recordar que el fin primero y primordial de la reserva de las sagradas especies fuera de la misa es la administración del viático; los fines secundarios son la distribución de la comunión fuera de la misa y la adoración de nuestro Señor Jesucristo, oculto bajo las mismas especies.,

Pues «la reserva de las especies sagradas para los enfermos... ha introducido la laudable costumbre de adorar este manjar del cielo conservado en las iglesias. Este culto de adoración se basa en una razón muy sólida y firme», sobre todo porque a la fe en la presencia real del Señor le es connatural su manifestación externa y pública.

50. La oración ante el santísimo sacramento

Los fieles cuando veneran a Cristo presente en el Sacramento recuerden que esta presencia proviene del sacrificio y se ordena a la comunión al mismo tiempo sacramental y espiritual.

Así, pues, la piedad que impulsa a los fieles a acercarse a la sagrada comunión los lleva a participar más plenamente en el misterio pascual y a responder con agradecimiento al don de aquel que por medio de su humanidad infunde continuamente la vida divina en los miembros de su cuerpo. Permaneciendo ante Cristo, el Señor, disfrutan de su trato íntimo, le abren su corazón pidiendo por sí mismos y por todos los suyos y ruegan por la paz y la salvación del mundo. Ofreciendo con Cristo toda su vida al Padre en el Espíritu Santo, sacan de este trato admirable un aumento de su fe, su esperanza y su caridad. Así fomentan las disposiciones debidas que les permitan celebrar con la devoción conveniente el memorial del Señor y recibir frecuentemente el pan que nos ha dado el Padre.

Traten, pues, los fieles de venerar a Cristo, el Señor, en el Sacramento, de acuerdo con su propio modo de vida. Y los pastores en este punto vayan delante con su ejemplo y exhortenlos con sus palabras.

51. Facilítese a los fieles el acceso a las iglesias

Cuiden los pastores de que todas las iglesias y oratorios públicos en que se guarde la santísima Eucaristía estén abiertos por lo menos algunas horas de la mañana y de la tarde para que los fieles puedan fácilmente orar ante el Santísimo Sacramento.

II. EL LUGAR PARA LA RESERVA DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

52. El sagrario

Donde, según el derecho, se puede reservar la santísima Eucaristía únicamente sea guardada continua o habitualmente en un solo altar o lugar de la misma iglesia. Según esto, haya ordinariamente un solo sagrario en cada iglesia. Este será sólido e inviolable.

53. Capilla para la reserva del Santísimo Sacramento

El lugar de la iglesia o del oratorio en que se guarde la Eucaristía en el sagrario sea verdaderamente destacado. Conviene que sea al mismo tiempo apto para la oración privada, de modo que los fieles no dejen de venerar al Señor en el Sacramento, aun con culto privado, y lo hagan con facilidad y provecho. Por eso se recomienda que el sagrario, en cuanto sea posible, se coloque en una capilla que esté separada de la nave central del templo, sobre todo en las iglesias en que se celebran más frecuentemente matrimonios y funerales y en los lugares que son muy visitados por razón de los tesoros de arte y de historia.

54. El sagrario colocado en medio del altar o en otra parte de la iglesia

«La sagrada Eucaristía se reservará en un sagrario sólido e inviolable, colocado en medio del altar mayor, o de un altar lateral, pero que sea realmente destacado, o también, según costumbres legítimas y en casos particulares, que deben ser aprobados por el Ordinario del lugar, en otro sitio de la iglesia, pero que

sea verdaderamente muy noble y esté debidamente adornado.

Se puede celebrar la misa de cara al pueblo, aunque encima del altar mayor esté el sagrario, en cuyo caso éste será pequeño, pero apropiado.»

55. El sagrario colocado en el altar en que se celebra misa con asistencia del pueblo

En la celebración de la misa se ponen de manifiesto sucesivamente los modos principales según los cuales Cristo está presente en su Iglesia, pues en primer lugar manifiesta su presencia en la misma asamblea de los fieles reunida en su nombre; después, en su palabra, cuando se lee y se explica la Escritura; también en la persona del ministro; finalmente, y del modo más excelente, bajo las especies eucarísticas. Así que, por razón del signo, es más propio de la naturaleza de la celebración sagrada que la presencia eucarística de Cristo, fruto de la consagración, y que como tal debe aparecer en cuanto sea posible, no se tenga ya desde el principio por la reserva de las especies sagradas en el altar en que se celebra la misa.

56. El sagrario en el caso de construcción de nuevas iglesias o de adaptación de iglesias y altares ya existentes

Conviene que en la construcción de nuevas iglesias se tengan honrada—mente en cuenta los principios establecidos en los números 52 y 54.

Los arreglos de iglesias o altares ya existentes no podrán hacerse sino según la norma del número 24 de esta Instrucción.

57. Modo de indicar la presencia del Santísimo Sacramento en el sagrario

La presencia de la santísima Eucaristía en el sagrario indíquese a los fieles por el conopeo o por otro medio determinado por la autoridad competente.

Según la costumbre tradicional, arda continuamente junto al sagrario una lámpara como signo de honor al Señor.

III. LOS PIADOSOS EJERCICIOS EUCARÍSTICOS

58. La Iglesia recomienda con empeño la devoción privada y pública al Sacramento del altar, aun fuera de la misa, de acuerdo con las normas establecidas por la autoridad competente y en la presente Instrucción, pues el sacrificio eucarístico es la fuente y el punto culminante de toda la vida cristiana.

En la organización de tales piadosos y santos ejercicios téngase en cuenta las normas establecidas por el Concilio Vaticano II sobre la relación que hay que guardar entre la liturgia y las otras acciones sagradas que no pertenecen a ella. De modo especial téngase en cuenta la norma siguiente: «Es preciso que estos mismos ejercicios se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia por su naturaleza está muy por encima de ellos.»'

IV. LAS PROCESIONES EUCARÍSTICAS

59. El pueblo cristiano da un testimonio público de fe y de piedad hacia este Sacramento con las procesiones en que se lleva la Eucaristía por las calles con solemnidad y cantos, particularmente en la fiesta del Corpus Christi.

Corresponde, sin embargo, al Ordinario del lugar juzgar sobre la oportunidad en las circunstancias actuales, y sobre el lugar y la organización de tales procesiones, para que se lleven a cabo con dignidad y sin menoscabo de la reverencia debida a este Santísimo Sacramento.

V. LA EXPOSICIÓN DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

60. La exposición de la santísima Eucaristía, sea en el copón, sea en la custodia, lleva a los fieles a reconocer en ella la maravillosa presencia de Cristo y los invita a la comunión de corazón con él. Así fomenta muy bien el culto en espíritu y en verdad que le es debido.

Hay que procurar que en tales exposiciones el culto del Santísimo Sacramento manifieste en signos su relación con la misa. Conviene, pues, que la exposición, cuando es más solemne y prolongada, tenga lugar al terminar la misa en que se consagra la hostia que se ha de exponer a la adoración. Esta misa termine con el *Benedicamus Domino*, sin bendición. En los adornos y en el modo de la exposición evítese cuidadosamente todo lo que puede oscurecer el deseo de Cristo, que instituyó la Eucaristía, ante todo, para que fuese nuestro alimento y nuestro consuelo y nuestro remedio.

61. Se prohíbe la celebración de la misa ante el Santísimo expuesto

Se prohíbe la celebración de la misa durante el tiempo que está el Santísimo expuesto en la misma nave de la iglesia, sin que obste las concesiones y tradiciones hasta ahora vigentes, aun las dignas de especial mención.

Pues, según las razones propuestas en el número 55 de esta Instrucción, la celebración del misterio eucarístico incluye de una manera más perfecta aquella comunión interna a la cual pretende llevar a los fieles la exposición, y, por tanto, no necesita de esa ayuda.

Si la exposición del Santísimo se prolonga durante uno o varios días, debe interrumpirse durante la celebración de la misa, a no ser que se celebre en una capilla o espacio separado de la exposición y permanezcan en adoración por lo menos algunos fieles.

Allí donde la supresión de la antigua costumbre pueda causar en los fieles extrañeza, el Ordinario del lugar podrá establecer un tiempo conveniente, no demasiado largo, antes de implantar esta nueva norma.

62. Rito de la exposición

Si la exposición es breve, el copón o el ostensorio se coloca sobre el altar. Si se prolonga durante algún tiempo, se puede utilizar el expositor, situado en un lugar más eminente, pero evítese que esté demasiado alto y distante.

Durante la exposición todo debe organizarse de manera que los fieles, atentos a la oración, se dediquen a Cristo, el Señor.

Para alimentar la oración íntima pueden admitirse lecturas de la Sagrada Escritura con homilía o breves exhortaciones que lleven a una mayor estima del misterio eucarístico. Conviene también que los fieles respondan cantando a la palabra de Dios. En momentos oportunos debe guardarse un silencio sagrado.

Al fin de la exposición se dará la bendición con el Santísimo Sacramento.

Si se utiliza la lengua vulgar, en vez del himno *Tantum ergo*, cantado antes de la bendición, se puede emplear otro canto eucarístico a juicio de la competente autoridad territorial.

63. Exposición solemne anual

En aquellas iglesias en las cuales se reserva habitualmente la Eucaristía, cada año puede hacerse exposición solemne con el Santísimo Sacramento, prolongada durante algún tiempo, aunque estrictamente no sea continuo, a fin de que la comunidad local pueda meditar y adorar más intensamente este misterio.

Pero esta exposición se hará solamente si se prevé una asistencia conveniente de fieles, con el permiso del Ordinario del lugar, y según las normas establecidas.

64. Exposición prolongada

En caso de necesidad grave y general, el Ordinario del lugar puede ordenar preces delante del Santísimo expuesto durante algún tiempo más prolongado (que puede ser estrictamente continuo). Debe hacerse en aquellas iglesias que son más frecuentadas por los fieles.

65. Interrupción de la exposición

Donde, por falta de un número conveniente de adoradores, no se puede tener la exposición sin interrupción, está permitido reservar el Santísimo en el sagrario, en horas determinadas y dadas a conocer, pero no más de dos veces al día; por ejemplo, a mediodía y por la noche.

Esta reserva puede hacerse de modo más simple y sin canto: el sacerdote, revestido de sobrepelliz y estola, después de una breve adoración, reserva el santísimo en el tabernáculo. Del mismo modo, a la hora señalada se hace de nuevo la exposición: el sacerdote se retira una vez que ha colocado el santísimo, después de una breve adoración.

66. Exposición breve

Aun las exposiciones breves del Santísimo Sacramento, tenidas según las normas del derecho, deben ordenarse de tal manera que antes de la bendición con el Santísimo Sacramento, según la oportunidad, se dedique un tiempo conveniente a la lectura de la palabra de Dios, a los cánticos, a las preces y a la oración en silencio prolongada durante algún tiempo.

Procuren los Ordinarios del lugar que estas exposiciones del Santísimo Sacramento se hagan siempre y en todo lugar con la debida reverencia.

Se prohíbe la exposición tenida únicamente para dar la bendición después de la misa.

VI. LOS CONGRESOS EUCARÍSTICOS

67. En los Congresos eucarísticos procuren los cristianos penetrar más profundamente en este santo misterio, teniendo en cuenta sus diversos aspectos. Célebrenlo según las normas del Concilio Vaticano II y lo veneren con la oración prolongada en privado y con piadosos ejercicios, sobre todo en una procesión más solemne, de manera que todas las formas de piedad encuentren como su culmen en la celebración solemne de la misa.

Durante la celebración del Congreso de toda una región conviene que se reserve alguna iglesia a la adoración continua.

El Sumo Pontífice Pablo VI aprobó la presente Instrucción en la audiencia concedida al eminentísimo señor Cardenal Arcadio María Larraona, Prefecto de esta Sagrada Congregación, el día 13 de abril de 1967, la confirmó con su autoridad y mandó publicarla, estableciendo al mismo tiempo que comen-zara a tener vigor el día 15 de agosto de 1967, solemnidad de la Asunción de la bienaventurada Virgen María.

Instrucción Inter Oecumenici, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica

26 de septiembre de 1964

INTRODUCCIÓN

I. Naturaleza de esta Instrucción

1. La Constitución sobre la sagrada liturgia debe considerarse, con razón, como el primer fruto del Concilio ecuménico Vaticano II, por cuanto que viene a regular la parte más excelente de la actividad de la Iglesia. Tanto más abundante será el fruto que produzca, cuanto más profundamente penetren en su auténtico espíritu los pastores de almas y los fieles, y la lleven a la práctica con voluntad más decidida.

2. EL «Consilium» para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia, creado por el Pontífice felizmente reinante Su Santidad Pablo VI, con el «Motu proprio» *Sacram Liturgiam* (25 de enero de 1964), ha abordado con presteza la labor que se le ha encomendado, para llevar fielmente a la práctica los preceptos de la Constitución y del «Motu proprio», y para facilitar todo lo que se refiera a la interpretación y ejecución de dichos documentos.

3. Tiene máxima importancia que desde un principio estos documentos se apliquen en todas partes con fidelidad y se eliminen las dudas que pueda haber sobre su interpretación. Por eso, el «Consilium», por mandato del Sumo Pontífice, ha preparado la presente Instrucción en la que se definen con mayor precisión las facultades de las Conferencias Episcopales en materia litúrgica, y se exponen más detalladamente algunos principios expresados en los antedichos documentos en términos generales. Finalmente, se permiten o se establecen algunas disposiciones que se pueden llevar a la práctica desde ahora, sin esperar la reforma de los libros litúrgicos.

II . Principios que hay que tener en cuenta

4. Lo que se establece que ha de ponerse en práctica inmediatamente, no tiene otro fin que procurar que la liturgia responda cada vez mejor a la intención del Concilio de promover la participación activa de los fieles.

Además, la reforma general de la liturgia será mejor recibida por los fieles, si se va realizando por grados y progresivamente, y si los pastores se la proponen y explican por medio de una conveniente catequesis.

5. Mas, ante todo, es indispensable que todos estén persuadidos de que el objetivo de la Constitución del Concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia no es solamente cambiar unos ritos y textos litúrgicos, sino más bien promover una educación de los fieles y una acción pastoral que tengan la sagrada liturgia como su cumbre y su fuente (cf. Const. art. 10). En efecto, todos los cambios introducidos hasta el presente en la liturgia y todos los que se introducirán en el futuro no tienen otra finalidad.

6. La razón de ser de esta acción pastoral centrada en la liturgia es hacer que se traduzca en la vida el Misterio Pascual, en el que el Hijo de Dios, encarnado y hecho obediente hasta la muerte de cruz, es exaltado en su resurrección y ascensión de suerte que pueda comunicar al mundo la vida divina, por la que los hombres, muertos al pecado y configurados con Cristo, «ya no vivan para sí, sino para Aquel que murió y resucitó por ellos» (2 Cor. 5, 15).

Esto se realiza por la fe y por los Sacramentos de la fe, principalmente por el Bautismo (cf. Const. art. 6), y por el sacrosanto misterio de la Eucaristía (cf. Const. 7), en torno al cual se ordenan los demás sacramentos y sacramentales (cfr. Const. art. 61), y el ciclo de celebraciones con que la Iglesia va

desplegando a lo largo del año el Misterio Pascual de Cristo (cfr. Const. artículos 102-107).

7. Por lo tanto, aunque la liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia (cfr. Const. art. 9), no obstante, hay que procurar diligentemente que toda la pastoral esté debidamente relacionada con la sagrada liturgia, y que a su vez la pastoral litúrgica no se desarrolle de una manera independiente y aislada, sino en íntima unión con las demás obras pastorales.

Es particularmente necesario que reine una estrecha unión entre la liturgia y la catequesis, la instrucción religiosa y la predicación.

III. Frutos que cabe esperar

8. Por consiguiente, los obispos y sus colaboradores en el sacerdocio centren cada vez más todo su ministerio pastoral en torno a la liturgia. De este modo los fieles, por medio de una perfecta participación en las celebraciones sagradas, recibirán también con abundancia la vida divina y, convertidos en fermento de Cristo y sal de la tierra, la anunciarán y la transmitirán a los demás.

CAPÍTULO I

Algunas normas generales

I. Aplicación de estas normas

9. Las disposiciones prácticas contenidas en la Constitución y en la presente Instrucción, y todo lo que por medio de esta Instrucción se permite o manda hacer ya desde ahora, antes de la reforma de los libros litúrgicos, aunque sólo se refiere al romano, se puede aplicar también a los demás ritos latinos, según las normas del derecho.

10. Lo que se deja a la decisión de la competente autoridad eclesiástica territorial, sólo ella puede y debe llevarlo a efecto por medio de legítimos decretos.

Se establecerá siempre el tiempo y las circunstancias en que estos decretos entrarán en vigor, pero se dará un tiempo suficiente de «vacatio legis», para que, por medio de una catequesis adecuada, se instruya a los fieles acerca de su cumplimiento.

II. Formación litúrgica de los clérigos (Const. 15-16 y 18)

11. Respecto de la formación litúrgica de los clérigos:

a) Las facultades teológicas tendrán una cátedra de liturgia, a fin de que todos los alumnos reciban la debida formación litúrgica. Los ordinarios, del lugar y los superiores mayores se preocuparán de que en los seminarios y casas de estudio de los religiosos haya, lo más pronto posible, un profesor especial de liturgia, debidamente preparado.

b) De acuerdo con el artículo 15 de la Constitución, fórmense cuanto antes profesores que se encarguen de enseñar la asignatura de sagrada liturgia.

c) Para una ulterior formación litúrgica del clero, especialmente de aquellos que ya trabajan en la vida del Señor, se erigirán oportunamente institutos de liturgia pastoral.

12. Se consagrará a la enseñanza de la liturgia un tiempo conveniente que habrá de determinar la autoridad competente en el plan general de estudios; se enseñará con un método adecuado a tenor del artículo 16 de la Constitución.

13. Se procurará la máxima perfección en las celebraciones litúrgicas. Por lo tanto:

- a) Obsérvense diligentemente las rúbricas y ejecútense decorosamente las ceremonias, bajo la asidua vigilancia de los superiores y después de los ensayos necesarios.
- b) Los clérigos ejerzan frecuentemente el oficio litúrgico propio de su orden, es decir, de diácono, de subdiácono, de acólito, de lector y además el de comentador y cantor.
- c) Las iglesias y oratorios, los objetos sagrados en general y las vestiduras sagradas, ofrecerán un aspecto de auténtico arte cristiano, sin excluir el arte moderno.

III. Formación litúrgica de la vida espiritual de los clérigos (Const. art. 17)

14. Para que los clérigos se habitúen a participar plenamente en las celebraciones litúrgicas, y a alimentar en ellas su vida espiritual para comunicarla más tarde a los demás, llévase decididamente a la práctica la Constitución sobre la sagrada liturgia en los seminarios y en las casas de estudio de los religiosos, conforme a los documentos de la Sede Apostólica, con la cooperación unánime y concorde de todos los superiores y profesores.

Se iniciará debidamente a los clérigos en la liturgia, recomendándoles la lectura de libros que la estudien, sobre todo, desde el punto de vista teológico y espiritual, y poniéndolos a su disposición en número conveniente en la biblioteca, por medio de meditaciones y pláticas cuya fuente principal sean la Sagrada Escritura y la liturgia (Const. art. 35, § 2), y por la práctica en común de aquellos ejercicios que la costumbre y las leyes cristianas han introducido y estén de acuerdo con el espíritu de los diversos tiempos del año litúrgico.

15. Celébrese todos los días la Eucarística, centro de toda la vida espiritual, empleando distintas formas de celebración que can las más aptas y respondan mejor a la condición de los participantes (cfr. Const. art. 19).

Los domingos y en las grandes festividades, se celebrará misa solemne o cantada, con homilía y con la participación de todos los que viven en la casa; en ella comulgarán sacramentalmente, en cuanto sea posible, todos los no sacerdotes. Los sacerdotes podrán concelebrar, sobre todo en las festividades más solemnes, una vez que se haya publicado el nuevo rito, siempre que la utilidad de los fieles no les exija celebrar individualmente.

Conviene que, por lo menos en las grandes festividades, los seminaristas participen en la Eucaristía reunidos en torno al obispo en la iglesia catedral (cfr. Const. art. 41).

16. Es sumamente conveniente que los clérigos, aunque no estén todavía obligados al Oficio Divino, reciten o canten todos los días en común : por la mañana los Laudes, como oración matutina, y por la tarde las Vísperas, como oración vespertina, o las Completas al final del día. En cuanto sea posible, participen también los superiores en la recitación común. Además, en el horario diario de los clérigos ordenados «in sacris» se les dará tiempo suficiente para la recitación del Oficio Divino.

Es conveniente que, según las posibilidades, los seminaristas canten Vísperas en la iglesia catedral, por lo menos en las grandes festividades.

17. Ténganse en la debida estima los ejercicios piadosos, ordenados según las leyes o costumbres de cada lugar o Instituto. No obstante, se cuidará, sobre todo si se practican en común, que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia y tengan en cuenta los tiempos del año litúrgico, conforme al artículo 13 de la Constitución.

IV. Formación litúrgica de los miembros de Institutos de estado de perfección

18. Lo que se dice en los artículos precedentes sobre la formación litúrgica de la vida espiritual de los clérigos, debe aplicarse también, en las debidas proporciones, a los miembros, ya varones ya mujeres, de

los Institutos de estado de perfección.

V. Formación litúrgica de los fieles (Const. art. 19)

19. Esfuérense los pastores de almas en llevar a la práctica con celo y paciencia lo que establece la Constitución acerca de la educación litúrgica de los fieles y su participación activa, interna y externa, que debe ser promovida «conforme a su edad, condición, género de vida y grado de cultura religiosa» (Const. artículo 19). Pero, sobre todo, cuidarán la educación litúrgica y la participación activa de los miembros de asociaciones religiosas de laicos, pues ellos tienen la obligación de participar más íntimamente en la vida de la Iglesia y ayudar a los pastores de almas también en promover convenientemente la vida litúrgica en la parroquia (cfr. Const. art. 22).

VI. Autoridad competente en materia litúrgica (Const. art. 22)

20. La reglamentación de la sagrada liturgia es de la competencia de la autoridad eclesiástica : por lo mismo, que nadie proceda en esta materia por iniciativa propia, con detrimento, muchas veces, de la misma liturgia y de su reforma que ha llevar a cabo la autoridad competente.

21. Es de la competencia de la Sede Apostólica reformar y aprobar los libros litúrgicos generales, confirmar las Actas y decisiones de la autoridad territorial, y recibir sus propuestas y peticiones.

22. Es de competencia del obispo regular la liturgia dentro de su diócesis, según las normas y el espíritu de la Constitución sobre la sagrada liturgia, y de los decretos de la Sede Apostólica y de la competente autoridad territorial.

23. Por asambleas episcopales territoriales de diverso género, a las que en virtud del artículo 22, § 2 de la Constitución toca reglamentar la liturgia, hay que entender, hasta nueva disposición :

a) O bien la asamblea de todos los obispos de una nación, conforme al «Motu proprio» Sacram Liturgiam, n. X.

b) O bien la asamblea ya legítimamente constituida de obispos, o de obispos y demás ordinarios de lugar, de varias naciones;

e) o bien la asamblea que, con licencia de la Sede Apostólica, se constituya de obispos, o de obispos y demás ordinarios de lugar, de varias naciones, sobre todo cuando los obispos de cada una de estas naciones son tan pocos, que resulta mejor una reunión conjunta de obispos de varias naciones de una misma lengua y de una misma cultura.

Si las circunstancias particulares de algunas regiones aconsejan otra solución, propónganse a la Sede Apostólica.

24. A estas asambleas deben ser convocados

a) los obispos residenciales ;

b) los abades y los prelados «nullius»;

c) los vicarios y los prefectos apostólicos;

d) los administradores apostólicos de las diócesis, nombrados con carácter permanente.

e) todos los demás ordinarios del lugar, a excepción de los vicarios generales.

Los obispos coadjutores y auxiliares pueden ser convocados por el presidente, con el consentimiento de la mayoría de los que intervienen en la asamblea con voto deliberativo.

25. A no ser que para algunos lugares y en atención a circunstancias particulares se provea legítimamente de otra forma, la convocación de la asamblea debe hacerse

- a) Por el presidente respectivo, si se trata de asambleas ya legítimamente constituidas.
- b) En los demás casos, por el arzobispo u obispo a quien, según la ley, le corresponda legítimamente el derecho de precedencia.

26. Obtenido el consentimiento de los padres, el presidente establece el orden del día, abre, difiere, proroga y cierra la asamblea.

27. Tienen voto deliberativo todos los enumerados en el número 24, sin exceptuar los obispos coadjutores y auxiliares, a menos que en el decreto de convocación se disponga expresamente otra cosa.

28. Para que los decretos tengan fuerza de ley, se requieren los dos tercios de votos secretos.

29. Es preciso que las Actas de la competente autoridad territorial, que deben ser transmitidas a la Sede Apostólica para su aceptación o confirmación, contengan los siguientes datos:

- a) Los nombres de los que participaron en la asamblea.
- b) Una relación sobre las cuestiones tratadas.
- c) El resultado de la votación de cada decreto.

Estas Actas, en doble ejemplar, firmadas por el presidente y por el secretario de la asamblea, y con el sello correspondiente, se mandarán al «Consilium» para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia.

30. Cuando se trata de Actas que contengan decretos sobre el uso y extensión de la lengua vernácula en la liturgia, además de lo indicado en el número precedente, deberán contener también, según el artículo 36 de la Constitución § 3 y el n. IX del «Motu proprio» Sacram Liturgiam:

- a) La indicación de cada una de las partes de la liturgia que se determine se digan en lengua vernácula.
- b) Dos ejemplares de los textos litúrgicos en lengua vernácula, uno de los cuales se devolverá a la asamblea episcopal.
- c) Una breve relación acerca de los criterios que han inspirado la traducción.

31. Los decretos de la autoridad territorial que necesitan aceptación o confirmación de la Sede Apostólica se promulgarán y llevarán a la práctica sólo después que hayan sido aceptados o confirmados por la Sede Apostólica.

VII. La función que cada uno debe desempeñar en la liturgia (Const. art. 28)

32. El celebrante no repite en privado las partes que corresponden a la schola y al pueblo, si es que las cantan o recitan éstos.

33. Asimismo el celebrante no lee en privado las lecturas que lee o canta el ministro competente o el acólito.

VIII. Que no haya acepción de personas (Const. art. 32)

34. Cada obispo en particular, o si pareciera más oportuno, las Conferencias Episcopales regionales, cuiden de aplicar en sus territorios la prescripción del sacrosanto Concilio que prohíbe la acepción de personas privadas o de clases sociales, tanto en las ceremonias como en el ornato externo.

35. Por lo demás, no dejen los pastores de trabajar con prudencia y caridad, a fin de que, en las acciones litúrgicas y, especialmente, en la celebración de la misa y en la administración de los sacramentos y sacramentales, aparezca, incluso al exterior, la igualdad de los fieles, y se evite además toda apariencia de lucro.

X.. Simplificación de algunos ritos (Const. art. 34)

36. A fin de que las acciones litúrgicas resplandezcan con aquella noble simplicidad que responde mejor a la mentalidad de nuestra época :

a) Los saludos al coro por parte del celebrante y de los ministros sólo se harán al principio y al fin de la acción sagrada.

b) La incensación del clero, a excepción de los obispos, se hará colectivamente con tres golpes de incensario a cada parte del coro.

c) Solamente se incensará el altar en que se celebra la acción litúrgica.

d) Se omitirán los ósculos de la mano y los de los objetos que se dan o se reciben.

X. Celebraciones sagradas de la Palabra de Dios (Constitución art. 34, § 4)

37. En los lugares donde no haya sacerdote y no se pueda celebrar la misa, los domingos y fiestas de precepto organícese, a juicio del ordinario, una sagrada celebración de la Palabra de Dios, presidida por un diácono o incluso por un seglar, especialmente delegado.

La estructura de esta celebración será semejante a la de la liturgia de la Palabra en la misa : normalmente se leerán en lengua vulgar la Epístola y el Evangelio de la misa del día, intercalando cantos, tomados preferentemente de los salmos. Si es diácono el que preside, pronunciará la homilía y, si no lo es, será la homilía que le haya señalado el obispo o el párroco. La celebración terminará con la oración común o de los fieles y el Padrenuestro.

38. Es conveniente que también las celebraciones de la Palabra de Dios que se organicen en las vigiliias de las grandes festividades o en algunas ferias de Adviento y de Cuaresma y los domingos y días de fiesta, se ajusten a la estructura de la liturgia de la Palabra de la misa, aunque nada impide que haya una sola lectura.

Al ordenar las distintas lecturas, la del Antiguo Testamento precederá normalmente a la del Nuevo y la lectura del santo evangelio será como la cima de la celebración, de suerte que se vea claramente el sucederse de la Historia de la Salvación.

39. Para que estas celebraciones se hagan con dignidad y piedad, cuídense las Comisiones litúrgicas de cada diócesis de indicar y proporcionar material oportuno.

XI. Traducciones de los textos litúrgicos a la lengua vulgar (Const. art. 36, 3)

40. En la traducción de los textos litúrgicos a la lengua vulgar según el artículo 36, § 3, de la Constitución, es preciso que se observen las siguientes normas:

a) La traducción de los textos litúrgicos a la lengua vulgar se hará sobre el texto litúrgico latino. La versión de la perícopas bíblicas debe ser conforme al texto latino litúrgico, con facultad, si es preciso, de revisar tal versión sobre el texto original o sobre otra versión más clara.

b) La traducción de los textos litúrgicos se encargará con preferencia a la Comisión litúrgica mencionada en el artículo 44 de la Constitución y en el número 44 de esta Instrucción, le ayudará, si es posible, el Instituto de liturgia pastoral. Donde no existía tal Comisión, se confiará el cuidado de estas traducciones a dos o tres obispos que escojan personas competentes en sagrada Escritura, liturgia, lenguas bíblicas, latín, lengua vulgar y música, sin excluir los seglares. Pues una perfecta traducción de los textos litúrgicos a la lengua vulgar debe satisfacer simultáneamente muchas exigencias,

c) Para las traducciones pónganse de acuerdo, si fuere preciso, los obispos de las regiones limítrofes de una misma lengua.

d) En las naciones donde se hablen distintas lenguas se harán traducciones a cada una de ellas y se someterán al examen especial de los obispos interesados.

e) Cuídese la dignidad de los libros que han de servir para proclamar al pueblo el texto litúrgico en lengua vulgar, de suerte que la misma dignidad del libro induzca a los fieles a una mayor reverencia hacia la Palabra de Dios y a las cosas sagradas.

41. En las acciones litúrgicas que se celebran en ciertos lugares con asistencia de fieles de distinta lengua, sobre todo en presencia de grupos de emigrantes, de parroquias personales, o en casos semejantes, se permite el uso de su lengua, con consentimiento del ordinario del lugar, en la forma y con la versión legítimamente aprobadas por la competente autoridad eclesiástica territorial de aquella lengua.

42. Las nuevas melodías para las partes que han de cantarse en lengua vernácula el celebrante y los ministros tendrán que ser aprobadas por la competente autoridad eclesiástica territorial.

43. Los libros litúrgicos particulares que fueron debidamente aprobados antes de la promulgación de la Constitución sobre la sagrada liturgia, así como los indultos hasta entonces concedidos, mientras no estén en desacuerdo con la Constitución quedan en vigor hasta que, realizada total o parcialmente la reforma litúrgica, se establezca de otra manera.

XII. Comisión litúrgica de las Conferencias Episcopales (Constitución. art. 44)

44. La Comisión litúrgica que habrá de constituir oportunamente la autoridad territorial será elegida, en lo posible, entre los miembros de la misma asamblea, o por lo menos estará compuesta de uno o dos obispos, a los que se agregarán algunos sacerdotes competentes en liturgia pastoral, personalmente designados para este oficio.

Es conveniente que los miembros de esta Comisión se reúna con sus consultores varias veces al año para tratar las cuestiones en común.

45. La autoridad territorial puede encomendar oportunamente a esta Comisión:

a) Promover estudios y experiencias a norma del artículo 40, § 1.

b) Estimular iniciativas prácticas para todo el territorio, destinadas a fomentar la vida litúrgica y la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia.

c) Preparar los estudios y el material que exigirá la aplicación de los decretos de la asamblea plenaria de los obispos.

d) Dirigir la acción litúrgico-pastoral en todo el territorio, vigilar la aplicación de los decretos de la misma conferencia plenaria, y dar cuenta de todo ello a la misma.

e) Colaborar frecuentemente y promover iniciativas comunes con las organizaciones que en la misma región trabajan en el campo de la Biblia, catequesis, pastoral, música y arte sacro, y con las asociaciones religiosas de laicos de todo género.

46. Los miembros del Instituto de pastoral litúrgica, así como cada uno de los peritos llamados a ayudar a la Comisión litúrgica, no se nieguen tampoco a colaborar de buen grado con cada uno de los obispos, para promover con mayor eficacia en su territorio la acción litúrgico-pastoral.

XIII. La Comisión litúrgica diocesana (Const. art. 45)

47. A la Comisión litúrgica diocesana, bajo la autoridad del hispo, corresponde:

a) Conocer el estado de la acción pastoral litúrgica en la diócesis.

b) Llevar diligentemente a la práctica lo que en materia litúrgica haya establecido la autoridad competente, y tener en cuenta los estudios e iniciativas de otras partes en este terreno.

c) Sugerir y promover, sobre todo en orden a prestar ayuda a los sacerdotes que ya trabajan en la viña del Señor, iniciativas prácticas de toda clase que puedan contribuir a dar impulso a la misa litúrgica.

d) Sugerir en casos particulares, e incluso para toda la diócesis, un orden oportuno y progresivo de acción pastoral litúrgica, señalar y aun llamar, cuando fuera preciso, a personas idóneas, que en el momento oportuno puedan ayudar a los sacerdotes en esta labor, y proponer medios y material adecuado.

e) Procurar que las iniciativas que surjan en la diócesis para promover el apostolado litúrgico vayan adelante de acuerdo y con la colaboración de las demás asociaciones, de forma parecida a la que se ha dicho sobre la Comisión de la asamblea episcopal (n. 45, e).

CAPÍTULO II

El sacrosanto Misterio de la Eucaristía

I. El Ordo de la misa (Const. art. 50)

48. Mientras se reforma íntegramente el Ordo de la misa se observará desde ahora lo siguiente:

a) Las partes del propio, que cantan o recitan los cantores o el pueblo, el celebrante no las dice en privado.

b) Las partes del ordinario las puede cantar o recitar el celebrante juntamente con el pueblo o con la schola.

c) En las preces al pie del altar, al principio de la misa, se omite el salmo 42. Y se omitirán todas las preces al pie del altar siempre que preceda inmediatamente otra acción litúrgica.

d) En la misa solemne el subdiácono no sostiene la patena, sino que se deja sobre el altar.

e) En las misas con canto la oración secreta o sobre las ofrendas será cantada; en las demás se dirá en alta voz.

f) La doxología final del Canon, desde las palabras Per Ipsum hasta el Per omnia saecula saeculorum. R/. Amén inclusive, se cantará o se dirá en alta voz; durante toda la doxología el celebrante sostiene un poco elevado el cáliz con la Hostia, omitiendo las señales de la cruz, y hace genuflexión al final, solamente

después que el pueblo haya respondido Amén.

g) En las misas rezadas, el pueblo puede recitar conjuntamente con el celebrante el Paternoster en lengua vernácula. Y en las misas con canto puede asimismo cantarlo juntamente con el celebrante en latín, e incluso, si así lo determinara la autoridad eclesiástica territorial, en lengua vernácula, con melodías aprobadas por la misma autoridad.

h) El embolismo que sigue a la oración dominical se cantará o dirá en alta voz.

i) En la distribución de la sagrada comunión se usará la fórmula Corpus Christi. Al pronunciar estas palabras el celebrante sostendrá la Hostia un poco elevada sobre el copón, mostrándola al que va a comulgar, quien responde Amén, y después recibe la comunión del celebrante, el cual omite la señal de la cruz con la Hostia.

j) Se omite el último Evangelio y se suprimen las preces leoninas.

k) La misa con canto se puede celebrar con sólo el diácono.

l) Si fuere menester, los obispos pueden celebrar la misa con canto al modo de los presbíteros.

II. Lecturas y cantos interleccionales (Const. art. 51)

49. En las misas celebradas con el pueblo, las lecturas, la Epístola y el Evangelio se leerán o cantarán de cara al pueblo:

a) En la misa solemne : en el ambón o junto al cancel.

b) En la misa cantada y en la misa rezada, si el celebrante las lee o la canta : desde el altar, o en el ambón, o junto al cancel, según sea más oportuno. Pero si otro las lee o canta : en el ambón o junto al cancel.

50. En las misas no solemnes celebradas con el pueblo un lector idóneo o un acólito puede leer las lecturas y la Epístola con los cantos interleccionales, que el celebrante escuchará sentado. El Evangelio lo puede leer un diácono u otro sacerdote, que dice Munda cor meum, pide la bendición y al final presenta el libro de los Evangelios al ósculo del celebrante.

51. En las misas con canto, las lecturas de la Epístola y el Evangelio, si se dicen en lengua vulgar, pueden ser leídas sin canto.

52. Al leer o cantar las lecturas, la Epístola, los cantos interleccionales y el Evangelio se procede de esta manera:

a) En la misa solemne, el celebrante escucha sentado las lecturas, la Epístola y los cantos interleccionales. Cantada o leída la Epístola, el subdiácono va hacia el celebrante y recibe de él la bendición. Luego el celebrante, sentado, impone y bendice el incienso. Mientras se canta el Aleluya con su versículo, o hacia el final de los otros cantos después de la Epístola, se levanta para bendecir al diácono. Escucha el Evangelio desde su sede y besa el libro, y después de la homilía, entona el símbolo, si hay que decirlo. Terminado el símbolo, vuelve al altar con los ministros, a no ser que dirija la oración de los fieles.

b) Se comporta del mismo modo el celebrante en las misas cantadas o rezadas cuando las lecturas, la Epístola, los cantos interleccionales y el Evangelio, los canta o lee el ministro de que se habló en el número 50.

c) En las misas cantadas o rezadas en que el Evangelio lo canta o lee el celebrante, éste se acerca a la última grada del altar mientras se canta o se lee el Aleluya con su versículo, o hacia el final de los otros

cantos después de la Epístola, y allí, inclinado profundamente, dice *Munda cor meum.*, luego va al ambón o cerca del cancel para cantar o leer el Evangelio.

d) Pero si en una misa cantada o rezada todas las lecturas las canta o lee en el ambón o junto al cancel el mismo celebrante, éste, allí mismo, lee también, si fuere preciso, los cantos que siguen a las lecturas y a la Epístola; el *Munda cor meum* lo dice vuelto hacia el altar.

III. La homilía (Const. art. 52)

53. Se predicará la homilía en todas las misas que se celebren los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo sin exceptuar siquiera las misas conventuales, las misas con canto y las pontificales.

Se recomienda la homilía, además, en los días laborables, principalmente en ciertas ferias de Adviento y de Cuaresma, y en otras ocasiones en que asiste a la iglesia un buen número de fieles.

54. Por homilía inspirada en los textos sagrados se entiende una explicación de algún aspecto de las lecturas bíblicas o de otro texto del ordinario o del Propio de la misa del día, teniendo en cuenta el misterio que se celebra y las necesidades particulares de los oyentes.

55. Si se proponen esquemas de predicación para la misa en ciertos períodos del año, deben guardar una íntima y armónica relación, al menos con los principales tiempos del año litúrgico (Const. arts. 102-104), es decir, con el Misterio de la Redención, porque la homilía es parte de la liturgia del día.

IV. Oración común o de los fieles (Const. art. 53)

56. Allí donde existe la costumbre de la oración común o de los fieles, hágase por ahora según los formularios en uso en cada región, antes del ofertorio, después de decir *Oremus*. La dirigirá el celebrante desde su sede o desde el altar o desde el ambón, o junto al cancel.

Las intenciones e invocaciones las puede cantar un diácono, un cantor u otro ministro idóneo, pero reservando al celebrante las palabras introductorias y la oración final. Ésta será ordinariamente *Deus refugium nostrum et virtus* (cfr. Misal romano *Orationes diversae*, n. 20), u otra que responda mejor a una necesidad particular.

Allí donde no se practica la oración común o de los fieles, la competente autoridad territorial puede establecer su uso del modo que se acaba de indicar y con fórmulas que la misma autoridad apruebe interinamente.

V. Partes que admiten lengua vulgar en la misa (Const. art. 54)

57. En las misas con canto y en las misas rezadas, que se celebran con asistencia del pueblo, la competente autoridad eclesiástica territorial puede permitir el uso de la lengua vernácula, después que la Sede Apostólica haya aceptado, es decir, aprobado las Actas:

a) Ante todo, en la proclamación de las lecturas, Epístola y Evangelio, y en la oración común o de los fieles.

b) Según las circunstancias de los diversos lugares, también en los cantos del ordinario de la misa, esto es : *Kyrie*, *Gloria*, *Sanctus-Benedictus* y *Agnus Dei*, y asimismo en las antífonas del Introito, Ofertorio y Comunión y en los cantos interleccionales.

c) Además, en las aclamaciones, saludos y fórmulas de diálogo, en las fórmulas : *Ecce Agnus Dei*, *Domine non sum dignus*; y *Corpus Christi* en la comunión de los fieles, y en la oración dominical con su monición y embolismo.

Sin embargo, los misales que sirven para el uso litúrgico deberán traer también el texto latino junto a la traducción vernácula.

58. Es de la competencia exclusiva de la Sede Apostólica conceder el uso de la lengua vernácula en otras partes de la misa que canta o recita sólo el celebrante.

59. Cuiden con diligencia los pastores de almas que los fieles y, sobre todo, los miembros de las asociaciones religiosas de laicos puedan recitar conjuntamente o cantar, también en latín, las partes del ordinario de la misa que les corresponden, especialmente con melodías sencillas.

VI. Facultad de repetir la comunión el mismo día (Const. artículo 55)

60. Los fieles que hayan comulgado en la misa de la Vigilia Pascual y en la noche de Navidad pueden acercarse de nuevo a comulgar en la segunda misa de Pascua, que se celebra de día, y en una de las misas que se celebran el día de Navidad.

CAPÍTULO III

Los demás Sacramentos y los Sacramentales

I. Partes que admiten lengua vulgar (Const. art. 63)

61. La competente autoridad territorial puede admitir la lengua vernácula, una vez aceptadas, es decir, aprobadas, sus actas por la Sede Apostólica

a) En los ritos del Bautismo, Confirmación, Penitencia, Unción de enfermos y Matrimonio, sin exceptuar siquiera la fórmula esencial; asimismo en la distribución de la sagrada comunión.

b) En la colación de las órdenes sagradas: en las alocuciones al principio de cada orden o consagración, en el examen del obispo electo en la Consagración Episcopal y en las admoniciones.

c) En los sacramentales.

d) En las exequias.

Pero si en alguna parte pareciera todavía oportuno un uso más amplio de la lengua vernácula, obsérvese lo que prescribe el artículo 40 de la Constitución.

II. Omisiones en el «Ordo supplendi omisa super baptizatum» (Const. art. 69)

62. En el rito con que se suplen las ceremonias omitidas en el Bautismo de un niño, rito que se encuentra en el Ritual romano, tít. II, e. 5, omítanse los exorcismos que se hallan en los números 6 (Exi ab eo), 10 (Exorcizo te, immunde spiritus; Ergo, maledicte diabole) y en el número 15 (Exorcizo te, omnis spiritus).

63. En el rito con que se suplen las ceremonias omitidas en el Bautismo de un adulto, rito que se encuentra en el ritual romano, tít. I, e. 6, omítanse los exorcismos que se hallan en los números 5 (Exi ab eo), 15 (Ergo, maledicte diabole), 17 (Audi, rnaledicte satana), 19 (Exorcizo te; Ergo, maledicte diabole), 21 (Ergo, maledicte diabole), 23 (Ergo, nialedicte diabole), 25 (Exorcizo te; Ergo, maledicte diabole), 31 (Nec te latet) y 35 (Exi, immunde spiritus).

III. Confirmación (Const. art. 71)

64. Cuando la Confirmación se confiere dentro de la misa conviene que sea el mismo obispo quien la celebre, en cuyo caso administrará la Confirmación revestido con los ornamentos de la misa.

La misa en que se confiere la Confirmación puede ser la del Espíritu Santo, como votiva de segunda clase.

65. Es de alabar que los confirmandos renueven las promesas del Bautismo después del Evangelio y de la homilía antes de recibir la Confirmación, conforme al rito de cada región, a no ser que ya lo hubieren hecho antes de la misa.

66. Si celebra la misa otro sacerdote, conviene que el obispo asista revestido con los ornamentos prescritos para la Confirmación, que pueden ser, o bien del color del día, o bien de color blanco. La homilía la pronunciará el mismo obispo, y el celebrante no continuará la misa sino después de conferida la Confirmación.

67. La Confirmación se administra conforme al rito descrito en el Pontifical romano ; pero a las palabras In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, que siguen a la fórmula Signo te se hará una sola señal de la cruz.

IV. Rito continuado de Unción de enfermos y Viático (Constitución art. 74)

68. Cuando se administran a un tiempo la Unción de enfermos y el Viático, de no existir en el Ritual particular propio un rito continuado, se seguirá el orden siguiente : hecha la aspersion y recitadas las oraciones de entrada, que se hallan en el ritual de la Unción, el sacerdote, si es necesario, escuchará la confesión del enfermo, luego conferirá la Unción, y, finalmente, administrará el Viático, omitiendo la aspersion con sus fórmulas, el Confiteor y la absolución.

Si se imparte entonces la bendición apostólica con la indulgencia plenaria «in articulo mortis», se dará ésta inmediatamente antes de la Unción, omitiendo la aspersion con sus fórmulas, el Confiteor y la absolución.

V. Imposición de manos en la Consagración Episcopal (Constitución art. 76)

69. Todos los obispos presentes, revestidos de hábito coral, pueden hacer, en la Consagración Episcopal, la imposición de [as manos. Mas las palabras Accipe Spiritum Sanctum solamente las pronunciarán el obispo consagrante y los dos obispos co-consagrantes.

VI. Rito del Matrimonio (Const. art. 78)

70. Si no hay una causa justa que lo excuse, el Matrimonio se celebrará dentro de la misa, después del Evangelio y de la homilía, que jamás deberá omitirse.

71. Siempre que el Matrimonio se celebre dentro de la Misa, incluso en tiempo de velaciones, se dirá la misa votiva por los esposos o se hará conmemoración de la misma, según las rúbricas.

72. En cuanto sea posible, celebrará la misa el mismo párroco o el delegado suyo que asiste al Matrimonio. Si asiste otro sacerdote, el celebrante no continuará la misa sino después de terminado el rito del Matrimonio.

El sacerdote que sólo asiste al Matrimonio, sin celebrar la misa, se revestirá de sobrepelliz y estola blanca, e incluso pluvial, según las costumbres locales, y pronunciará la homilía. Pero la bendición después del Pater noster y la de antes del Placeat tiene que darla siempre el sacerdote que celebra la misa.

73. Dentro de la misa se impartirá siempre la bendición nupcial, aun en tiempo de velaciones, y aun cuando uno o ambos cónyuges hayan contraído anteriores nupcias.

74. En la celebración del matrimonio sin misa:

a) Según el motu proprio Sacram Liturgiam, n. V, se empezará el rito con una breve admonición, que no es la homilía, sino una simple introducción al rito (Cfr. Const. art. 53, § 3); el sermón u homilía, que debe inspirarse en los textos sagrados (cfr. Const. art. 52), se hará después de la lectura de la Epístola y del

Evangelio de la misa por los esposos, de suerte que el orden de todo el rito es el siguiente : breve admonición, lectura de la Epístola y Evangelio en lengua vernácula, homilía, celebración del Matrimonio y bendición nupcial

b) Para la lectura de la Epístola y del Evangelio de la misa por los esposos, a falta de un texto en lengua vulgar, aprobado por la competente autoridad territorial, se podrá utilizar provisionalmente un texto aprobado por el Ordinario de lugar.

c) No hay inconveniente en intercalar algún canto entre la Epístola y el Evangelio. Asimismo se recomienda vivamente la oración de los fieles, después del rito del Matrimonio y antes de la bendición nupcial, según fórmula aprobada por el Ordinario del lugar, en la cual se pida también por los esposos.

d) Al final del rito se dará siempre la bendición a los esposos, incluso en tiempo de velaciones, y aun cuando uno de ambos cónyuges haya contraído otras nupcias. La fórmula de bendición es la que se halla en el Ritual romano, tít. VIII, cap. 3, a no ser que en los Rituales particulares haya otra bendición.

75. Si se celebra el Matrimonio cerradas las velaciones, el párroco amonestará a los esposos que respeten el carácter propio de aquel tiempo litúrgico.

VI. Los Sacramentales (Const. art. 79)

76. En la bendición de las candelas, el 2 de febrero, y de la Ceniza, al principio de la Cuaresma, se puede decir una sola de las oraciones que se hallan en el Misal Romano para estas bendiciones.

77. Las bendiciones reservadas hasta el presente, contenidas en el Ritual Romano, tít. IX., caps. 9, 10 y 11, pueden ser impartidas por cualquier sacerdote, exceptuando la bendición una campana para uso de una iglesia bendecida o de un oratorio (cap. 9, núm. 11), de la primera piedra de una nueva iglesia (cap. 9, núm. 17), del antimensio (cap. 9, núm. 21), del nuevo cementerio (cap. 9, núm. 22), y exceptuadas asimismo as bendiciones papales (cap. 10, núms. 1-3), y la bendición y erección de las estaciones del Vía Crucis (cap. 11, núm. 1). Todas estas bendiciones quedan reservadas al obispo.

CAPÍTULO IV

El Oficio divino

El Oficio Divino de los obligados a coro (Const. art. 95)

78. Mientras no se haya efectuado la reforma del Oficio Divino

a) Las comunidades de canónigos, monjes, monjas y demás regulares o religiosos obligados a coro por derecho o por las Constituciones, además de la misa conventual, deben celebrar cada día el Oficio entero en el coro.

Cada uno de los miembros de estas Comunidades que tengan órdenes mayores o hayan hecho profesión solemne, exceptuados los legos, aunque estén legítimamente dispensados del coro, deben recitar individualmente cada día todas aquellas Horas que no reciten en coro.

b) Los Cabildos Catedrales y Colegiales, además de la misa conventual, deben recitar en coro aquellas partes del Oficio Divino a las que estén obligados por derecho común o particular.

Cada uno de los miembros de estos cabildos, además de las Horas canónicas a las que están obligados todos los clérigos constituidos en órdenes mayores (Cfr. Cons., arts. 96 y 89), deben recitar individualmente aquellas Horas que recita su respectivo cabildo.

c) En los países de misiones, quedando a salvo la disciplina coral establecida por el derecho para las comunidades religiosas o capitulares, los miembros de tales comunidades que se halle legítimamente ausentes del coro por razón de su ministerio pastoral, pueden gozar de la facultad concedida por el «Motu Proprio» Sacram Liturgiam, número VI, con la licencia del Ordinario del lugar, pero no del Vicario General o del delegado.

II. Facultad para dispensar o conmutar el Oficio Divino (Constitución art. 97)

79. La facultad concedida a todos los Ordinarios para dispensar a sus súbditos, en casos particulares y con justa causa, de la obligación de recitar todo o parte del Oficio Divino, o para conmutarlo, se extiende asimismo a los Superiores Mayores de las Religiones clericales no exentas y de las Instituciones de clérigos que viven vida común sin votos.

III. Oficios Parvos (Const. art. 98)

80. Ningún Oficio Parvo puede considerarse estructurado al modo del Oficio Divino, sino está compuesto de salmos, lecturas, himnos y oraciones, y no tiene en cuenta las horas del día y el tiempo litúrgico correspondiente.

81. Para hacer oración pública de la Iglesia se pueden utilizar interinamente aquellos Oficios Parvos legítimamente aprobados hasta ahora con tal de que cumplan los requisitos señalados en el número anterior.

Para que los nuevos Oficios Parvos puedan ser utilizados como oración pública de la Iglesia deben ser aprobados por la Sede Apostólica.

82. La traducción del texto de los Oficios Parvos a una lengua vulgar, destinados a ser oración pública de la Iglesia, debe ser aprobada por la competente autoridad eclesiástica ; esta decisión tiene que ser aceptada, es decir, confirmada por la Sede Apostólica.

83. La autoridad competente para conceder el uso de la lengua vulgar en la recitación del Oficio Parvo a los que están obligados a su rezo en virtud de sus Constituciones, o para dispensar de su recitación o conmutarla, es el Ordinario o Superior Mayor de cada uno.

IV. Obligación de los miembros de institutos de estado de perfección (Const. art. 99)

84. La obligación de recitar en común el Oficio Divino o, un Oficio Parvo, o una parte de los mismos, que incumbe a miembros de los institutos de estado de perfección en virtud de sus Constituciones, no excluye la facultad de omitir la Hora de Prima, ni la de elegir entre las demás Horas menores la que mejor corresponda al momento del día (cfr. «Motu Proprio» Sacram. Liturgiam, número VI).

V. Lengua que se ha de emplear en la recitación del Oficio Divino (Const. art. 101).

85. En la recitación del Oficio Divino en coro los clérigos están obligados a usar la lengua latina.

86. La facultad concedida al Ordinario de permitir el uso de la lengua vulgar, para casos particulares, a aquellos clérigos para quienes el uso de la lengua latina resulta un grave impedimento para poder rezar debidamente el Oficio, se extiende asimismo a los Superiores Mayores de las religiones clericales no exentas y de los institutos de clérigos que viven en común sin votos.

87. El grave impedimento que se requiere para otorgar tal concesión hay que ponderarlo teniendo en cuenta la condición física, moral, intelectual y espiritual del que la solicite. Sin embargo, esta facultad se concede únicamente para hacer más fácil y devota la recitación del Oficio Divino; con ella no se pretende en modo alguno derogar la obligación que tiene todo sacerdote de rito latino de aprender la lengua latina.

88. La traducción vernácula de un Oficio Divino de otro rito distinto del romano debe ser preparada y aprobada por los respectivos Ordinarios de aquella lengua, pero, respecto de los elementos comunes a ambos ritos, debe utilizarse la traducción aprobada por la autoridad territorial. Todo ello debe proponerse a la confirmación de la Sede Apostólica.

89. Es preciso que los breviarios que han de utilizar los clérigos a quienes se concede el uso de la lengua vulgar en la recitación del Oficio Divino, según artículo 101, § 1, de la Constitución, contengan también el texto latino, además de la traducción vernácula.

CAPÍTULO V

Construcción de iglesias y altares para facilitar la participación activa de los fieles

I. Disposición de las iglesias

90. Al construir nuevas iglesias, al reconstruirlas o adaptarlas, procúrese con diligencia que resulten aptas para celebrar las acciones sagradas conforme a su auténtica naturaleza, y obtener la participación activa de los fieles (cfr. Const. art. 124).

II. El altar mayor

91. Conviene que el altar mayor se construya separado de la pared, de modo que se pueda girar fácilmente en torno a él y celebrar de cara al pueblo. Y ocupará un lugar tan importante en el edificio sagrado que sea realmente el centro adonde espontáneamente converja la atención de toda la asamblea de los fieles.

Obsérvese lo que prescribe el derecho acerca de la materia con que debe edificarse y adornarse el altar.

Además el presbiterio alrededor del altar tendrá tal amplitud que se puedan desarrollar cómodamente en él los ritos sagrados.

III. La sede del celebrante y de los ministros

92. La sede para el celebrante y los ministros se colocará de tal forma que, según la estructura de cada iglesia, sea bien visible a los fieles, y el celebrante aparezca realmente como el presidente de toda la comunidad de los fieles.

No obstante, si la sede del celebrante está situada detrás del altar, hay que evitar la forma de trono, que es propia únicamente del obispo.

IV. Los altares laterales

93. Los altares laterales serán muy pocos; es más, en cuanto lo permita la estructura del edificio, es muy conveniente que se coloquen en capillas separadas de algún modo del cuerpo de la iglesia.

V. Ornato de los altares

94. La cruz y los candelabros que se requieren en el altar para cada una de las acciones litúrgicas, se pueden colocar también en las proximidades del mismo, a juicio del Ordinario de lugar.

VI. Reserva de la Eucaristía

95. La sagrada Eucaristía se reservará a un sagrario sólido e inviolable, colocado en medio del altar mayor o de un altar lateral, pero que sea realmente destacado, o también según costumbres legítimas, y en casos particulares que deben ser aprobados por el Ordinario de lugar, en otro sitio de la iglesia, pero que

sea verdaderamente muy noble y esté debidamente adornado.

Se puede celebrar la misa de cara al pueblo, aunque encima del altar mayor haya el sagrario, en cuyo caso éste será pequeño pero apropiado.

VII. El ambón

96. Conviene que para la proclamación de las lecturas sagradas haya uno o dos ambones, dispuestos de tal forma que los fieles puedan ver y oír bien al ministro.

VIII. Lugar de la «schola» y del órgano

97. El lugar de la schola y del órgano se situará de tal forma que parezca claramente que los cantores y el organista forman parte de la asamblea congregada, y puedan desempeñar mejor su ministerio litúrgico.

IX. Lugar de los fieles

98. Téngase especial cuidado en disponer el lugar de los fieles, de modo que puedan ver las celebraciones sagradas y participar debidamente en ellas con su espíritu. Conviene que normalmente se pongan para su uso bancos o sillas, pero hay que reprobear la costumbre de reservar asientos a personas privadas, según el artículo 32 de la Constitución.

Se procurará, además, que los fieles no sólo puedan ver al celebrante y demás ministros, sino también escucharlos cómodamente, utilizándose para ello los medios técnicos modernos.

X. El bautisterio

99. En la construcción y ornamentación del bautisterio se procurará con diligencia que aparezca claramente la dignidad del sacramento del Bautismo, y que el lugar sea apto para celebraciones comunitarias (cfr. art. 27 de la Constitución).

Esta Instrucción del «Consilium» para a aplicación de la Constitución sagrada Liturgia, preparada por mandato de Su Santidad el Papa Pablo VI, la presentó a Su Santidad el eminentísimo señor cardenal Santiago Lercaro, presidente del «Consilium».

El Santo Padre, después de haberla examinado con la debida atención, con la ayuda del mencionado «Consilium» y de esta Sagrada Congregación de Ritos, la aprobó de manera especial todas y cada una de sus partes, y la confirmó con su autoridad en audiencia concedida el día 2 de septiembre de 1964 al eminentísimo señor cardenal Arcadio Larraona, prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, y mandó publicarla para que sea diligentemente observada por todos aquellos a quienes se refiere, a partir del día 7 de marzo del año 1965, primer domingo de Cuaresma.

Sin que obste nada en contrario.

Roma, día 26 de septiembre de 1964.

SANTIAGO CARD. LERCARO
Arzobispo de Bolonia

Presidente del «Consilium» para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada Liturgia

ARCADIO M. CARD. LARRAONA
Prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos

-Instrucción Inter Oecumenici-

† ENRIQUE DANTE

Arzobispo Titular de Carpasia

Secretario de la Sagrada Congregación de Ritos

La comunión en los hospitales

Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, de 14 de febrero de 1966, sobre la comunión en los hospitales.

Como en nuestros días se halla en vigor la práctica frecuente e incluso diaria de que también los enfermos que se hallan en los hospitales reciban la sagrada comunión, lo cual se verifica no sin incomodidades, teniendo en cuenta el nuevo modo de edificar esta clase de instituciones y su régimen interno, la Sagrada Congregación de los Ritos, con el fin de que se pueda administrar la Eucaristía a muchos enfermos, del modo más fácil y rápido, ha determinado cambiar las prescripciones del Ritual Romano' del siguiente modo, a saber:

1. En los hospitales que constan de un solo edificio, en el cual se halla el oratorio, el sacerdote que vaya a distribuir el Sacramento recite en el mismo oratorio todas las preces que se han de decir, según el Ritual Romano, antes y después de la comunión de los enfermos, y distribuya la Eucaristía a cada uno de los enfermos instalados en habitaciones distintas, empleando la fórmula de la comunión.

2. Pero en aquellos sanatorios donde haya varios pabellones o cuerpos de edificio, llévese desde el oratorio la santísima Eucaristía con reverencia y colóquese sobre una mesa, preparada en lugar decente y apto de cada uno de los pabellones, y allí, una vez recitadas las preces que se han de decir antes y después de la comunión de los enfermos, el sacerdote distribuya el Sacramento conforme se ha dicho antes.

Finalmente, hecha la relación de todas estas cosas por el infrascrito Cardenal prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos a nuestro santísimo Señor el Papa Pablo VI, Su Santidad ratificó y confirmó los predichos cambios y concedió benignamente que se pongan en práctica, conforme a los casos.

Instrucción «Matrimonii sacramentum», sobre los matrimonios mixtos

Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre los matrimonios mixtos, de 18 de marzo de 1966. Se recoge solamente la normativa litúrgica.

III. En la celebración de los matrimonios mixtos se debe observar la forma canónica, según la disposición del canon 1094, lo cual se requiere para la misma validez del matrimonio. Pero, si surgieran dificultades, el Ordinario debe referir el caso con todos sus elementos a la Santa Sede.

IV. En cuanto a la forma litúrgica, se derogan los cánones 1102, § 2, y 1109, § 3, y se concede a los Ordinarios de lugar la facultad de permitir en la celebración de los matrimonios mixtos el uso de los ritos sagrados, con la acostumbrada bendición y homilía.

V. Se debe absolutamente evitar cualquier celebración en presencia de un sacerdote católico y de un ministro acatólico que celebren simultáneamente su rito respectivo. Sin embargo, no se prohíbe que, terminada la ceremonia religiosa, el ministro acatólico dirija algunas palabras de felicitación y exhortación, y se reciten en común algunas oraciones con los acatólicos. Todo esto se puede realizar con el consentimiento del Ordinario del lugar y con las cautelas debidas para evitar el peligro de extrañeza.

Instrucción «Matrimonii sacramentum» sobre los matrimonios mixtos

Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre los matrimonios mixtos, de 18 de marzo de 1966. Se recoge solamente la normativa litúrgica.

III. En la celebración de los matrimonios mixtos se debe observar la forma canónica, según la disposición del canon 1094, lo cual se requiere para la misma validez del matrimonio. Pero, si surgieran dificultades, el Ordinario debe referir el caso con todos sus elementos a la Santa Sede.

IV. En cuanto a la forma litúrgica, se derogan los cánones 1102, § 2, y 1109, § 3, y se concede a los Ordinarios de lugar la facultad de permitir en la celebración de los matrimonios mixtos el uso de los ritos sagrados, con la acostumbrada bendición y homilía.

V. Se debe absolutamente evitar cualquier celebración en presencia de un sacerdote católico y de un ministro acatólico que celebren simultáneamente su rito respectivo. Sin embargo, no se prohíbe que, terminada la ceremonia religiosa, el ministro acatólico dirija algunas palabras de felicitación y exhortación, y se reciten en común algunas oraciones con los acatólicos. Todo esto se puede realizar con el consentimiento del Ordinario del lugar y con las cautelas debidas para evitar el peligro de extrañeza.

Notificación sobre la situación del «índice» de libros prohibidos

Tras la publicación de la Carta Apostólica *Integrae servandae*, dada Motu Proprio el 7 de diciembre de 1965, llegaron a la Santa Sede insistentes preguntas acerca de la situación, del «Índice de libros prohibidos», utilizado hasta ahora por la Iglesia para defender la integridad de la fe y de las costumbres, en cumplimiento del mandato divino.

Para responder a dichas preguntas, esta S. Congregación para la Doctrina de la Fe, habiendo hablado con el Santo Padre, declara que el *Índice* conserva su fuerza moral, en cuanto que advierte a la conciencia de los fieles que, por exigirlo el derecho natural, se abstengan de leer aquellos escritos que pueden dañar la fe y las buenas costumbres; a la vez declara que dicho *Índice* ya no tiene valor de ley eclesiástica con las censuras que lo acompañaban.

Por lo cual, la Iglesia confía en la conciencia madura de los fieles, especialmente de los autores y de los editores católicos, y de cuantos se dedican a la formación de los jóvenes. Tiene firmísima esperanza en la solicitud vigilante de cada uno de los Ordinarios y de las Conferencias Episcopales, los cuales tienen el derecho y el deber de examinar los libros nocivos y, si el caso lo requiere, refutarlos y reprobarlos.

La S. Congregación para la Doctrina de la Fe, según la mente de la Carta apostólica *Integrae servandae* y de los decretos del Concilio Vaticano II, se esmerará en comunicarse con los Ordinarios del orbe católico, si fuera necesario, para ayudar su diligencia en enjuiciar las obras publicadas, en promover la sana cultura contra la insidiosa, así como en unir también sus fuerzas con los Institutos y Universidades de estudios.

Si se publicaran doctrinas y opiniones, cualquiera que sea el modo como se divulguen, que sean opuestas a los principios de la fe y de las costumbres, y sus autores, —cortésmente invitados para que corrijan sus errores— rehusaran corregirlos, la Santa Sede, haciendo use de su derecho y en cumplimiento de su deber, reprobará tales escritos, incluso públicamente, para atender el bien de las almas con la debida entereza.

Finalmente, se proveerá en forma debida para que el juicio de la Iglesia sobre las obras publicadas llegue a conocimiento de los fieles.

Roma, en la sede del S. Oficio, 14 de junio de 1966

A. Card. Ottaviani,
Pro-Prefecto de la S. C. para la Doctrina de la Fe

P. Parente, *Secretario*

Carta sobre algunas opiniones erróneas en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II

Habiendo promulgado el Concilio Ecuménico Vaticano II, felizmente concluido en fecha reciente, sapientísimos documentos, tanto sobre cuestiones doctrinales, como sobre cuestiones disciplinares, para promover eficazmente la vida de la Iglesia, incumbe a todo el Pueblo de Dios la grave obligación de luchar con todo empeño para que se realice todo lo que, con la inspiración del Espíritu Santo, fue solemnemente propuesto o decretado en aquel amplísimo sínodo de Obispos, presidido por el Romano Pontífice.

A la Jerarquía compete el derecho y el deber de vigilar, dirigir y promover el movimiento de renovación que el Concilio ha comenzado, de modo que los Documentos y Decretos del referido Concilio reciban una recta interpretación y se lleven a efecto con exactitud según la fuerza y el sentido de los mismos. Por tanto, esta doctrina ha de ser defendida por los Obispos, ya que, como tales, gozan de la potestad de enseñar estando unidos con la cabeza de Pedro. Es encomiable el que muchos Pastores del Concilio ya hayan tornado sobre sí la obligación de explicarla convenientemente. Sentimos, sin embargo, el que desde diversas partes nos hayan llegado desagradables noticias de como no solo van pululando los abusos en la interpretación de la doctrina del Concilio, sino también de como aquí y allí van surgiendo opiniones peregrinas y audaces, que perturban no poco las almas de muchos fieles. Hemos de encomiar los trabajos o intentos de penetrar más profundamente la verdad, distinguiendo rectamente entre lo que ha de ser creído y lo que es opinable; pero, por los documentos examinados en esta Sagrada Congregación, consta que existen no pocas sentencias que, pasando por alto con facilidad los límites de la simple opinión, parecen afectar un tanto al mismo dogma y a los fundamentos de la fe.

Conviene que expresemos, a modo de ejemplo, algunas de estas sentencias y errores, tal como son conocidas a través de las relaciones de los doctores y de las publicaciones escritas.

1) En primer lugar, nos referimos a la misma Sagrada Revelación: hay quienes recurren a la Sagrada Escritura, dejando a un lado intencionadamente la Tradición, pero coartan el ámbito y la fuerza de la inspiración y de la inerrancia, a la vez que piensan equivocadamente acerca del valor de los textos históricos.

2) En lo que se refiere a la doctrina de la Fe, se dice que las formulas dogmáticas han de estar sometidas a la evolución histórica, de tal manera que el sentido objetivo de las mismas queda expuesto a cambios.

3) Se olvida o se subestima el Magisterio ordinario de la Iglesia, principalmente del Romano Pontífice, de tal manera que se relega al plano de las cosas opinables.

4) Algunos casi no reconocen la verdad objetiva absoluta, firme e inmutable, y todo lo exponen a un cierto relativismo, aduciendo el falaz argumento de que cualquier verdad ha de seguir necesariamente el ritmo de evolución de la conciencia y de la historia.

5) Es atacada la misma adorable Persona de Nuestro Señor Jesucristo, cuando, al reflexionar sobre la cristología, se utilizan tales conceptos de naturaleza y de persona, que apenas pueden conciliarse con las definiciones dogmáticas. Se insistía un cierto humanismo por el que Cristo es reducido a la condición de simple hombre, que fue adquiriendo poco a poco conciencia de su filiación divina. Su concepción virginal, sus milagros y su misma Resurrección se conceden de palabra, pero a menudo se reducen a un mero orden natural.

6) Igualmente, al tratar de la teología de los Sacramentos, algunos elementos son ignorados o no se les presta la suficiente atención; sobre todo, en lo que se refiere a la Santísima Eucaristía. No faltan quienes discuten acerca de la presencia real de Cristo bajo las especies de pan y de vino, defendiendo un exacerbado simbolismo, como si el pan y el vino no se convirtiesen en el Cuerpo y la Sangre de Nuestro Señor Jesucristo por la transubstanciación, sino que simplemente fuesen empleados como cierta significación. Hay quien insiste más en el concepto de *agape* con respecto a la Misa, que en el de Sacrificio.

7) Algunos desean explicar el Sacramento de la Penitencia como un medio de reconciliación con la Iglesia, sin explicar suficientemente la reconciliación con Dios ofendido. Pretenden que, al celebrar este Sacramento, no sea necesaria la personal confesión de los pecados, sino que solo se preocupan de expresar la función social de reconciliación con la Iglesia.

8) No faltan quienes menosprecian la doctrina del Concilio de Trento acerca del pecado original o quienes la interpretan oscureciendo la culpa original de Adán, o, al menos, la transmisión del pecado.

9) No son menores los errores que se hacen circular en el ámbito de la teología moral. En efecto, no pocos se atreven a rechazar la razón objetiva de la moralidad; otros no aceptan la ley natural y defienden, en cambio, la legitimidad de la llamada *moral de situación*. Se propagan opiniones perniciosas acerca de la moralidad y de la responsabilidad en materia sexual y matrimonial.

10) A todos estos temas hemos de añadir una nota sobre el Ecumenismo. La Sede Apostólica, ciertamente, alaba a todos los que en el espíritu del Decreto Conciliar sobre el ecumenismo promueven iniciativas para fomentar la caridad con los hermanos separados y atraerlos a la unidad de la Iglesia; pero lamenta que no faltan quienes, interpretando a su modo el Decreto Conciliar, exigen una acción ecuménica que va contra la verdad, así como contra la unidad de la Fe y de la Iglesia, fomentando un peligroso irenismo e indiferentismo, que es totalmente ajeno a la mente del Concilio.

Esparcidos por aquí y por allá esta clase de errores y peligros, los presentamos recogidos sumariamente en esta carta a los Ordinarios de lugar, para que cada uno, según su cargo y oficio, cuide de frenarlos y prevenirlos.

Este Sagrado Dicasterio ruega encarecidamente que los Ordinarios del lugar traten de ellos en las reuniones de sus Conferencias Episcopales y envíen relaciones a la Santa Sede, aconsejando lo que crean oportuno, antes de la fiesta de la Navidad de Nuestro Señor Jesucristo del año en curso.

Esta Carta, que una obvia razón de prudencia nos impide hacer del dominio público, ha de ser guardada bajo estricto secreto por los Ordinarios y por todos aquellos a los que con justa causa la enseñen.

Roma, 24 de julio de 1966.
A. Card. Ottaviani

Decreto acerca de la interpretación de la «Notificación» sobre el índice de libros prohibidos

Después de publicada la «Notificación» de 14 de junio de este año, acerca del «Índice» de libros prohibidos, se preguntó a esta S. Congregación para la Doctrina de la Fe si permanecen en vigor los cánones 1399, por el cual se prohíben ipso iure ciertos libros, y 2318, por el que se dictan penas a los transgresores de las leyes sobre censura y prohibición de libros.

Estudiadas las consultas en la reunión plenaria del miércoles 12 de octubre de 1966, los Eminentísimos Padres decretaron que se ha de responder:

1) Negativamente en ambos casos, respecto a si permanece la obligatoriedad de la ley eclesiástica; pero recalcando de nuevo el valor de la ley moral, que prohíbe totalmente poner en peligro la fe y las buenas costumbres.

2) Quienes quizá estén todavía vinculados por censuras relativas al canon 2318, han de considerarse absueltos por el mismo hecho de la abrogación de este canon.

En la Audiencia concedida al Emmo. Cardenal Pro-Prefecto de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe el 14 del mismo mes y año, el S. Pontífice Pablo VI la aprobó y ordenó su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, el 15 de noviembre de 1966

A. Card. Ottaviani, Pro-Prefecto

P. Parente, Secretario

Conferencia Episcopal Española

Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico

Decreto sobre la disciplina penitencial en España

III Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

INTRODUCCIÓN

La renovación de la vida cristiana, que el Concilio Vaticano II ha querido promover, incluye como elemento necesario la practica de la penitencia interior y exterior según la voluntad de Dios y el ejemplo de Cristo Jesús.

La constitución apostólica Paenitemini, del papa Pablo VI, que entró en vigor el 23 de febrero de este año 1966, Miércoles de Ceniza, recuerda la obligación y explica el sentido de la ley divina de la penitencia, y para fomentar su ejercicio acomoda al tiempo presente la disciplina de la Iglesia.

En virtud de las nuevas disposiciones, a partir del 18 de agosto han cesado los privilegios e indultos anteriormente concedidos, entre los cuales se contaba la mitigación de la ley canónica general que tradicionalmente podían disfrutar los españoles gracias al sumario de abstinencia y ayuno adjunto al sumario general de la bula de la Santa Cruzada. Pero al mismo tiempo que se establecen unas normas comunes en toda la Iglesia, la constitución apostólica autoriza a las Conferencias Episcopales para adaptar la disciplina a las condiciones propias de cada país, en conformidad con el decreto conciliar Christus Dominus (n. 38, 4).

Por tanto, la Conferencia Episcopal Española, que en su II Asamblea Plenaria, el pasado mes de julio, reguló la disciplina penitencial durante el año 1966 y aprobó los criterios fundamentales para la adaptación de la ley general de la Iglesia a España, determina como sigue las normas que han de regir en nuestro país desde el comienzo del año 1967.

ORIENTACIONES DOCTRINALES

1. Todos los hombres están obligados por ley divina a hacer penitencia. Para un conocimiento mas profundo de esta ley divina, los fieles deberán aprovechar la enseñanza teológica que contiene la primera parte de la mencionada constitución apostólica, donde con tanta riqueza de hechos y expresiones bíblicas se nos manifiesta la voluntad de Dios. Sólo así la adaptación de nuestra practica penitencial externa podrá responder a la renovación interna exigida por el Señor. Con la gracia del Espíritu Santo y un conocimiento íntimo del sentido sobrenatural, las razones y los frutos de la ley, podremos todos asimilarla vitalmente y cumplirla con el espíritu de generosidad, sinceridad y verdad que debe animar el ejercicio de la penitencia externa en su doble vertiente, individual y social.

2. Por lo cual recomendamos y, en cuanto fuere preciso, mandamos a todos los sacerdotes y catequistas que utilicen ampliamente la parte doctrinal de dicha constitución cuando expongan a los fieles la obligación general de la penitencia externa, que dimana de la misma ley divina, y las normas particulares de la disciplina en vigor. Se debe mostrar cómo, por ser miembros de la Iglesia, estamos todos llamados por Dios a participar en la misión de Cristo, también en lo tocante a la expiación por los pecados de la comunidad; cómo la penitencia alimenta en los pecadores el deseo de una constante conversión y renovación interior y nos dispone para una entrega mas pura y completa a Dios Padre; cómo el señorío sobre el cuerpo constituye una afirmación de la majestad de Dios y nos libera de la esclavitud de la concupiscencia desordenada y de la intemperancia; cómo, en fin, el recto uso del mundo y la estimación y fomento de sus valores positivos trae consigo la abstinencia y el desprendimiento para que las cosas terrenas sirvan de verdad al bien de la familia humana y no nos traben en nuestra peregrinación hacia la patria celeste.

3. Hay que llamar la atención sobre las formas de cumplir el precepto divino de la penitencia externa implicadas en el cumplimiento cuidadoso de nuestros deberes profesionales y de estado, en la paciente aceptación de las molestias cotidianas de la vida y de su inquietante incertidumbre, en la debilidad y enfermedad, pobreza, persecución injusta y demás miserias. Los fieles que viven en condiciones desahogadas tienen que dar, en sus actos de penitencia, un testimonio de abnegación y de caridad hacia los hermanos indigentes. En cuanto a los que viven en necesidad, han de saber que mientras procuran mejorar la condición social, hacen, sin duda, un acto de penitencia muy provechoso y agradable a Dios si ofrecen sus penalidades a Dios Padre en íntima comunión con los dolores de Cristo.

4. Los fieles procuran que las practicas de penitencia de su libre elección se acomoden a las circunstancias de la vida actual, redunden en bien del prójimo y, a ser posible, tengan un sentido comunitario. Sirvan de ejemplo las que se indican en las normas practicas.

5. Por ser la penitencia un mandato divino, su obligación subsiste aun cuando alguien por causas justas (enfermedad, trabajo, viajes, etc.) quedare excusado de cumplirla en la forma determinada o en los días señalados por la Iglesia. En tal caso, la persona dispensada procurara sustituir el ayuno o la abstinencia por otras formas de penitencia que le sean posibles y en tiempos de su libre elección.

6. Es importante que los fieles reconozcan la conveniencia de una disciplina o ley eclesiástica que regule formas y tiempos de penitencia comunes a todos. Con ello se asegura y facilita el cumplimiento del precepto divino y se promueve la unión de la comunidad en tiempos fijos, que expresan con mas plenitud el misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo (cuaresma y viernes del año) o bien corresponden a especiales necesidades de la Iglesia.

La observancia sustancial de la disciplina eclesiástica sobre la penitencia es gravemente obligatoria. Adviértase que la Iglesia no quiere precisar con medidas y pormenores los límites que determinarían en cada caso la gravedad de las faltas, porque desea que los fieles no caigan en la servidumbre y en la rutina de una observancia meramente externa, y prefiere, al contrario, que ellos mismos, sin omitir el oportuno consejo, formen deliberadamente su conciencia en cada caso según las indicaciones y el espíritu de la ley, con sentido de responsabilidad ante el Señor, que ha de juzgar la sinceridad y la diligencia de nuestras actitudes. Pero, sin duda, el desprecio y la inobservancia habitual de los preceptos de la Iglesia constituiría pecado grave.

NORMAS PRÁCTICAS

7. El Episcopado español, en uso de las facultades que le confiere la constitución apostólica Paenitemini, dispone que la ley eclesiástica de la penitencia se ha de aplicar en España según las normas siguientes:

1ª Son días de abstinencia de carne todos los viernes de cuaresma que no coincidan en fiesta de precepto. Son días de abstinencia y de ayuno el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo.

2ª Los demás viernes del año que no sean fiesta de precepto son también días de penitencia. Pero la abstinencia de carne, impuesta por la ley general, puede sustituirse, según la libre voluntad de cada uno de los fieles, por cualquiera de las varias formas de penitencia recomendadas por la Iglesia, como son: a) ejercicios de piedad y oración, preferentemente en familia o en grupo (por ejemplo, la participación en la santa misa, lectura de una parte de la Sagrada Escritura o de vidas de santos, el rezo del rosario y otros); b) mortificaciones corporales (ayuno, privaciones voluntarias en la comida o bebida, en el fumar o en la asistencia a espectáculos, abstención de manjares costosos o muy apetecibles, etc.); c) obras de caridad (visita de enfermos o atribulados, limosna, etc.).

3ª La cuantía de la limosna y de las demás acciones penitenciales se deja a la conciencia de cada uno. La limosna penitencial puede darse directamente a personas necesitadas, bien por medio de instituciones benéficas; y la entrega puede hacerse tanto semana a semana por cada uno de los viernes como de una sola vez y en cantidad proporcionada para un período mas largo o para todo el año. Pero aunque la donación se haga de una vez para muchas semanas, y así se cumpla el precepto, es muy conveniente

renovar de algún modo cada viernes la asociación personal a la pasión y muerte del Señor.

4ª Teniendo presente la mayor eficacia de la acción caritativa organizada, sobre todo si es dirigida oficialmente por la Iglesia, se recomienda con todo encarecimiento –sin que ello constituya un mandato– que aquellos que quieran voluntariamente sustituir la abstinencia de los viernes no cuaresmales por la limosna, la hagan a través de las Caritas diocesanas. De este modo podrán ser atendidas como hasta ahora, y aun con mayor amplitud, las numerosas necesidades de la beneficencia, el culto y la acción apostólica a las que se destinaba la limosna dada por el indulto de ayuno y abstinencia que se concedía a España.

5ª Las Caritas diocesanas pondrán a disposición de todos medios fáciles y seguros para recoger los donativos hechos con intención de limosna penitencial. El producto de esta limosna, reunido en un fondo diocesano, será aplicado, con adecuada distribución, a fines sociales, benéficos, apostólicos y de culto. De la cuantía total de tales limosnas, así como de su administración y de las obras atendidas, se dará cuenta pública oportunamente, en la forma que dispongan el prelado de cada diócesis y la Conferencia Episcopal de la nación.

6ª La ley de abstinencia obliga a no comer carne, pero no prohíbe los huevos, lactiginios y los condimentos incluso de grasa de animales.

La ley del ayuno prescribe no hacer sino una sola comida al día; pero no prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y la calidad de los alimentos.

7ª La ley de abstinencia obliga a todas las personas que hayan cumplido los catorce años. La ley del ayuno obliga desde los veintiún años cumplidos hasta los sesenta incoados.

8ª La disciplina promulgada por la Conferencia Episcopal Española es aplicable a todos los fieles residentes en España, aun transitoriamente.

9ª La nueva disciplina penitencial no modifica ninguna de las obligaciones que por razón de votos correspondan a personas física o morales o que sean propias de institutos religiosos en virtud de sus reglas y constituciones.

La Conferencia Episcopal Española espera que la presente disciplina penitencial, adaptada a España, servirá para aumentar en todos el sentido de sacrificio, la autenticidad de una vida sinceramente cristiana y la practica mas personal y consciente de la mortificación y la caridad [1].

3 de diciembre de 1966

[1] Disposición sobre la limosna penitencial.- Por encargo de la Asamblea, el Presidente de la Comisión Episcopal de Caridad y Asistencia Social redactó una disposición adicional para regular la colecta y la administración del fondo diocesano constituido por las limosnas penitenciales. El texto fue aprobado por la Asamblea, para que cada obispo lo publicase en su diócesis juntamente con el decreto de la Conferencia Episcopal.

Formula para la Profesión de Fe

PROFESSIO FIDEI

Ego N. firma fide credo et profiteor ómnia et singula quae continéntur in Sýmboło fidei, videlicet:

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factórem coeli et terrae, visibílium ómnium et invisibílium et in unum Dóminum Iesum Christum, Fílium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante ómnia saecula, Deum de Deo, lumen de lúmine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantiálem Patri per quem Omnia facta sunt, qui propter nos hómines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnátus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Póntio Piláto, passus et sepúltus est; et resurrexit tértia die secúndum Scriptúras, et ascéndit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum ventúrus est cum glória iudicare vivos et mórtuos, cuius regni non erit finis; et in Spiritum Sanctum Dóminum et vivificantem, qui ex Patre Filióque procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur qui locútus est per Prophétas; et unam sanctam cathólicam et apostólicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatórum, et expecto resurrectionem mortuórum, et vitam venturi saeculi. Amen.

Firmiter quoque amplector et retineo ómnia et singula quae circa doctrinam de fide et móribus ab Ecclésia, sive sollemni iudicio definita sive ordinárió magisterio adsérta ac declaráta sunt, prout ab ipsa proponúntur, praesertim ea quae respiciunt mystérium sanctae Ecclésiae Christi, eidsque Sacraménta et Missae Sacrificium atque Primatum Románi Pontificis.

Instrucción acerca de la creación de comisiones doctrinales

Por el «Motu proprio» *Integrae servandae* del 7 de diciembre de 1965, el Sumo Pontífice Pablo VI cambia el nombre y el reglamento de este Sacro Dicasterio con el fin de que, teniendo en cuenta las circunstancias actuales, ejerza con mayor eficacia su función propia de garantizar y promover la doctrina de la fe y las costumbres.

Conviene que los Obispos, que ejercen su oficio apostólico con el Romano Pontífice a la cabeza, trabajen afanosamente en esta solicitud que concierne a la Iglesia universal.

El actual progreso de las ciencias es tal que la doctrina no puede crecer más que si un gran número de hombres se unen en sus trabajos. Además, como lo muestra la experiencia, lo que se dice y se piensa en cualquier ámbito del saber se difunde en el mundo entero por los medios de comunicación social, que han tenido un desarrollo extraordinario. Esto es particularmente verdadero para los problemas religiosos, que, en la hora actual, no se contienen dentro de las paredes de un templo o de una escuela, sino que llegan al conocimiento de un número cada vez más grande de fieles e incluso de los hombres cultivados. En efecto, Dios no omite dar al género humano testimonio de si mismo.

Por lo tanto, es necesario que en nuestro ámbito los Obispos de todo el mundo se unan entre si y con la Sede Apostólica, de donde «nace la unidad del Sacerdote»: A este fin será muy oportuno que se constituya una Comisión doctrinal en las Conferencias Episcopales, para que vele sobre lo que se publica, fomente una ciencia teológica auténtica y aporte sus conocimientos a los Obispos en el juicio sobre los libros.

La Santa Sede sabe y alaba que esto ya está actuando en varias Conferencias Episcopales. En cuanto a las Conferencias Episcopales que carecen de estas Comisiones, esta Sagrada Congregación, con la gozosa aprobación del Sumo Pontífice, las exhorta a que las constituyan cuanto antes.

En un espíritu de comunión católica fraternal, este S. Dicasterio desea vivamente que, en primer lugar, los Obispos, individual o colectivamente, como es su deber y su derecho, se afanen para custodiar la fe y se comuniquen con esta S. Congregación en lo que estimen tiene una importancia particular acerca de la doctrina de la fe y de las costumbres, e igualmente sugieran los remedios que, en el Señor, estimen adecuados para desterrar los errores. Será particularmente necesario que las antedichas Comisiones aporten su concurso en esta materia.

No hay duda de que los profesores de las Universidades Católicas y todas las personas doctas invitadas por los obispos a colaborar podrán realizar una gran tarea en la realización de este trabajo.

Finalmente, esta Sagrada Congregación ruega con empeño a los Obispos, en cuyo territorio haya casas editoriales, que envíen a esta Congregación las principales obras que se publiquen y se prevea que ejerzan un influjo notable, sea bueno o malo, en lo referente a la doctrina católica y opiniones anejas.

Roma, 23 de febrero de 1967.

A. Card. Ottaviani, *Pro-Prefecto*

Instrucción «Musicam sacram»

Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos y del Consilium, de 5 de marzo de 1967, sobre la música en la sagrada liturgia.

INTRODUCCIÓN

1. La música sagrada, en lo que respecta a la renovación litúrgica, fue objeto de atento estudio en el Concilio Vaticano II. Éste aclaró la función que desempeña en los divinos oficios, promulgando principios y leyes sobre la misma en la Constitución sobre la sagrada liturgia y dedicándole un capítulo entero en dicha Constitución.

2. Las decisiones del Concilio han comenzado ya a ponerse en práctica en la renovación litúrgica recientemente iniciada. Pero las nuevas normas referentes a la organización de los ritos sagrados y a la participación activa de los fieles han dado origen a algunos problemas sobre la música sagrada y sobre su función ministerial, que parece se deben resolver para lograr una mejor comprensión de algunos principios de la Constitución sobre la sagrada liturgia.

3. En consecuencia, el Consilium, instituido por el Sumo Pontífice para poner en práctica la Constitución sobre la sagrada liturgia, ha examinado cuidadosamente estos problemas y ha redactado la presente Instrucción. No pretende ésta reunir toda la legislación sobre la música sagrada, sino establecer unas normas principales, las que parecen más necesarias en el momento presente; es como la continuación y el complemento de la anterior Instrucción de esta Sagrada Congregación preparada por este mismo Consilium y publicada el 26 de septiembre de 1964 para regular correctamente la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia.

4. Es de esperar que pastores, músicos y fieles acojan con buen espíritu estas normas y las llevan a la práctica, y de esta manera, todos a una, se esfuercen por conseguir el verdadero fin de la música sagrada, «que es la gloria de Dios y la santificación de los fieles».

a) Se entiende por música sagrada aquella que, creada para la celebración del culto divino, posee las cualidades de santidad y de perfección de formas.

b) Con el nombre de música sagrada se designa aquí: el canto gregoriano, la polifonía sagrada antigua y moderna, en sus distintos géneros, la música sagrada para órgano y para otros instrumentos admitidos, y el canto sagrado popular, litúrgico y religioso.

I. ALGUNAS NORMAS GENERALES

5. La acción litúrgica adquiere una forma más noble cuando se realiza con canto: cada uno de los ministros desempeña su función propia y el pueblo participa en ella. De esta manera, la oración adopta una expresión más penetrante; el misterio de la sagrada liturgia y su carácter jerárquico y comunitario se manifiestan más claramente; mediante la unión de las voces, se llega a una más profunda unión de corazones; desde la belleza de lo sagrado, el espíritu se eleva más fácilmente a lo invisible; en fin, toda la celebración prefigura con más claridad la liturgia santa de la nueva Jerusalén.

Por tanto, los pastores de almas se esforzarán con diligencia por conseguir esta forma de celebración.

Incluso en las celebraciones sin canto, pero realizadas con el pueblo, se conservará de manera apropiada la distribución de ministerios y funciones que caracteriza a las acciones sagradas celebradas con canto; se procurará, sobre todo, tener los ministros necesarios y capaces, así como fomentar la participación activa del pueblo.

La preparación práctica de cada celebración litúrgica se realizará con espíritu de colaboración entre todos los que han de intervenir en ella y bajo la dirección del rector de la iglesia, tanto en lo que atañe a los ritos

como a su aspecto pastoral y musical.

6. Una organización auténtica de la celebración litúrgica, además de la debida distribución y desempeño de las funciones en la que «cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» requiere también que se observen bien el sentido y la naturaleza propia de cada parte y de cada canto. Para conseguir esto, es preciso, en primer lugar, que los textos que por sí mismos requieren canto se canten efectivamente, empleando el género y la forma que requiera su propio carácter.

7. Entre la forma solemne y más plena de las celebraciones litúrgicas, en la cual todo lo que exige canto se canta efectivamente, y la forma más sencilla, en la que no se emplea el canto, puede haber varios grados, según que se conceda al canto un lugar mayor o menor. Sin embargo, en la selección de las partes que se deben cantar se comenzará por aquellas que por su naturaleza son de mayor importancia; en primer lugar, por aquellas que deben cantar el sacerdote o los ministros con respuestas del pueblo; o el sacerdote junto con el pueblo; se añadirán después, poco a poco, las que son propias sólo del pueblo o sólo del grupo de cantores.

8. Siempre que pueda hacerse una selección de personas para la acción litúrgica que se celebra con canto, conviene dar preferencia a aquellas que son más competentes musicalmente, sobre todo si se trata de acciones litúrgicas más solemnes o de aquellas que exigen un canto más difícil o se transmiten por radio o televisión.

Si no se puede hacer esta selección, y el sacerdote o ministro no tiene voz para cantar bien, puede recitar sin canto, pero con voz alta y clara, alguna que otra parte más difícil de las que le corresponden a él. Pero no se haga esto sólo por comodidad del sacerdote o del ministro.

9. En la selección del género de música sagrada, tanto para el grupo de cantores como para el pueblo, se tendrán en cuenta las posibilidades de los que deben cantar. La Iglesia no rechaza en las acciones litúrgicas ningún género de música sagrada, con tal que responda al espíritu de la misma acción litúrgica y a la naturaleza de cada una de sus partes y no impida la debida participación activa del pueblo.

10. A fin de que los fieles participen activamente con más gusto y mayor fruto, conviene variar oportunamente, en la medida de lo posible, las formas de celebración y el grado de participación, según la solemnidad del día y de la asamblea.

11. Téngase en cuenta que la verdadera solemnidad de la acción litúrgica no depende tanto de una forma rebuscada de canto o de un desarrollo magnífico de ceremonias, cuanto de aquella celebración digna y religiosa que tiene en cuenta la integridad de la acción litúrgica misma; es decir, la ejecución de todas sus partes según su naturaleza propia. Una forma más rica de canto y un desarrollo más solemne de las ceremonias siguen siendo, sin duda, deseables allí donde se disponga de medios para realizarlos bien; pero todo lo que conduzca a omitir, a cambiar o a realizar indebidamente uno de los elementos de la acción litúrgica sería contrario a su verdadera solemnidad.

12. Corresponde exclusivamente a la Sede Apostólica establecer los grandes principios generales, que son como el fundamento de la música sagrada, en conformidad con las normas tradicionales y especialmente con la Constitución sobre la sagrada liturgia.

La reglamentación de la música sagrada pertenece también, en los límites establecidos, a las competentes Asambleas territoriales de Obispos legítimamente constituidas, así como al Obispo.

II. LOS ACTORES DE LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA

13. Las acciones litúrgicas son celebraciones de la Iglesia; es decir, del pueblo santo congregado y ordenado bajo la presidencia del Obispo o de un presbítero. Ocupan en la acción litúrgica un lugar especial: el sacerdote y sus ministros, por causa del orden sagrado que han recibido; y, por causa de su

ministerio, los ayudantes, los lectores, los comentadores y los que forman parte del grupo de cantores.

14. El sacerdote preside la asamblea, haciendo las veces de Cristo. Las oraciones que él canta o pronuncia en voz alta, puesto que son dichas en nombre de todo el pueblo santo y de todos los asistentes, deben ser religiosamente escuchadas por todos.

15. Los fieles cumplen su función litúrgica mediante la participación plena, consciente y activa que requiere la naturaleza de la misma liturgia; esta participación es un derecho y una obligación para el pueblo cristiano, en virtud de su bautismo.

Esta participación:

a) Debe ser ante todo interior; es decir, que por medio de ella los fieles se unen en espíritu a lo que pronuncian o escuchan, y cooperan a la divina gracia.

b) Pero la participación debe ser también exterior; es decir, que la participación interior se exprese por medio de los gestos y las actitudes corporales, por medio de las aclamaciones, las respuestas y el canto.

Se debe educar también a los fieles a unirse interiormente a lo que cantan los ministros o el coro, para que eleven su espíritu a Dios al escucharles.

16. Nada más festivo y más grato en las celebraciones sagradas que una asamblea que, toda entera, expresa su fe y su piedad por el canto. Por consiguiente, la participación activa de todo el pueblo, expresada por el canto, se promoverá diligentemente de la siguiente manera:

a) Incluya, en primer lugar, las aclamaciones, las respuestas al saludo del celebrante y de los ministros y a las oraciones litánicas, y además las antífonas y los salmos, y también los versículos intercalares o estribillo que se repite, así como los himnos y los cánticos.

b) Por medio de una catequesis y pedagogía adaptada se llevará gradualmente al pueblo a participar cada vez más en los cantos que le corresponden, hasta lograr una plena participación.

c) Sin embargo, algunos cantos del pueblo, sobre todo si los fieles no están aún suficientemente instruidos o si se emplean composiciones musicales a varias voces, podrán confiarse sólo al coro, con tal que no se excluya al pueblo de las otras partes que le corresponden. Pero no se puede aprobar la práctica de confiar sólo al grupo de cantores el canto de todo el Propio y de todo el Ordinario, excluyendo totalmente al pueblo de la participación cantada.

17. Se observará también, en su momento, un silencio sagrado. Por medio de este silencio, los fieles no se ven reducidos a asistir a la acción litúrgica como espectadores mudos y extraños, sino que son asociados más íntima-mente al misterio que se celebra, gracias a aquella disposición interior que nace de la palabra de Dios escuchada, de los cantos y de las oraciones que se pronuncian y de la unión espiritual con el celebrante en las partes que dice él.

18. Entre los fieles, con cuidado especial, fórmese en el canto sagrado a los miembros de las asociaciones religiosas de seculares, de forma que contribuyan más eficazmente a la conservación y promoción de la participación del pueblo. En cuanto a la formación de todo el pueblo para el canto, será desarrollada seria y pacientemente, al mismo tiempo que la formación litúrgica, según la edad de los fieles, su condición, su género de vida y su nivel de cultura religiosa, comenzando desde los primeros años de formación en las escuelas elementales.

19. El coro o «capilla musical» o schola cantorum merece una atención especial por el ministerio litúrgico que desempeña.

Su función, según las normas del Concilio relativas a la renovación litúrgica, ha alcanzado una importancia y un peso mayor. A él le pertenece asegurar la justa interpretación de las partes que le corresponden según los distintos géneros de canto y promover la participación activa de los fieles en el canto.

Por consiguiente:

a) Se tendrán un «coro» o «capilla» o schola cantorum y se fomentará con diligencia, sobre todo en las catedrales y las demás iglesias mayores, en los seminarios y las casas de estudio de religiosos.

b) Es igualmente oportuno establecer tales coros, incluso modestos, en las iglesias pequeñas.

20. Las «capillas musicales» existentes en las basílicas, las catedrales, los monasterios y las demás iglesias mayores, que han adquirido un gran renombre a través de los siglos, conservando y cultivando un tesoro musical de un valor incomparable, serán conservadas según sus normas propias y tradicionales, aprobadas por el Ordinario del lugar, para hacer más solemne la celebración de las acciones sagradas.

Los maestros de capilla y los rectores de las iglesias cuiden, sin embargo, de que el pueblo sea asociado siempre al canto, al menos en las piezas fáciles que le corresponden.

21. Procúrese, sobre todo allí donde no haya posibilidad de formar ni siquiera un coro pequeño, que haya al menos uno o dos cantores bien formados que puedan ejecutar algunos cantos más sencillos con participación del pueblo y dirigir y sostener oportunamente a los mismos fieles.

Este cantor debe existir también en las iglesias que cuentan con un coro, en previsión de las celebraciones en las que dicho coro no pueda intervenir y que, sin embargo, hayan de realizarse con alguna solemnidad y, por tanto, con canto.

22. El grupo de cantores puede constar, según las costumbres de cada país y las circunstancias, ya de hombres y niños, ya de hombres solos o de niños solos, ya de hombres y mujeres, o, donde sea verdaderamente conveniente, sólo de mujeres.

23. Los cantores, teniendo en cuenta las disposiciones de la iglesia, sitúense de tal manera que:

a) Aparezca claramente su función; a saber: que forman parte de la asamblea de los fieles y realizan una función peculiar.

b) La realización de su ministerio litúrgico resulte más fácil.

c) A cada uno de sus miembros le resulte asequible la participación plena en la misa; es decir, la participación sacramental.

Cuando en el grupo de cantores hay también mujeres, dicho grupo se ha de situar fuera del presbiterio.

24. Además de la formación musical, se dará también a los miembros del coro una formación litúrgica y espiritual adecuada, de manera que, al desempeñar perfectamente su función religiosa, no aporten solamente más belleza a la acción sagrada y un excelente ejemplo a los fieles, sino que adquieran ellos mismos un verdadero fruto espiritual.

25. Para lograr más fácilmente esta formación tanto técnica como espiritual, prestarán su colaboración las asociaciones de música sagrada diocesanas, nacionales e internacionales, sobre todo aquellas que han sido aprobadas y repetidas veces recomendadas por la Sede Apostólica.

26. El sacerdote, los ministros sagrados y los ayudantes, el lector, los que pertenecen al coro y el comentador pronunciarán los textos que les correspondan de forma bien inteligible para que la respuesta del pueblo, cuando el rito lo exige, resulte más fácil y natural. Conviene que el sacerdote y los ministros de

cada grado unan su voz a la de toda la asamblea de los fieles en las partes que corresponden al pueblo .

III. EL CANTO EN LA CELEBRACIÓN DE LA MISA

27. Para la celebración de la Eucaristía con el pueblo, sobre todo los domingos y fiestas, se ha de preferir, en la medida de lo posible, e incluso varias veces en el mismo día, la forma de misa cantada.

28. Consérvese la distinción entre misa solemne, misa cantada y misa rezada, establecida en la Instrucción del año 1958, según las leyes litúrgicas tradicionales y en vigor. Sin embargo, para la misa cantada, y por razones de utilidad pastoral, se proponen aquí varios grados de participación, a fin de que resulte más fácil, conforme a las posibilidades de cada asamblea, mejorar la celebración de la misa por medio del canto.

El uso de estos grados de participación se regulará de la manera siguiente: el primer grado puede utilizarse solo; el segundo y el tercer grado no serán empleados, íntegra o parcialmente, sino con el primer grado. Así los fieles serán siempre orientados hacia una plena participación en el canto.

29. Pertenecen al primer grado:

a) En los ritos de entrada:

El saludo del sacerdote con la respuesta del pueblo.
La oración.

b) En la liturgia de la palabra:

Las aclamaciones al Evangelio.

c) En la liturgia eucarística:

La oración sobre las ofrendas.
El prefacio con su diálogo y el Sanctus.
La doxología final del canon.
La oración del Señor Padrenuestro con su monición y embolismo.
El Pax Domini.
La oración después de la comunión.
Las fórmulas de despedida.

30. Pertenecen al segundo grado:

a) Kyrie, Gloria y Agnus Dei.
b) El Credo.
c) La oración de los fieles.

31. Pertenecen al tercer grado:

a) Los cantos procesionales de entrada y de comunión.
b) El canto después de la lectura o la epístola.
c) El Alleluia antes del Evangelio.
d) El canto del ofertorio.
e) Las lecturas de la Sagrada Escritura, a no ser que se juzgue más oportuno proclamarlas sin canto.

32. La práctica legítima, en vigor en algunos lugares y muchas veces confirmada por indultos, de utilizar otros cantos en lugar de los cantos de entrada, ofertorio y comunión, que se encuentran en el Graduale Romanum, puede conservarse a juicio de la autoridad territorial competente, con tal que esos cantos estén

de acuerdo con las partes de la misa y con la fiesta o tiempo litúrgico. Esa misma autoridad territorial debe aprobar los textos de esos cantos.

33. Conviene que la asamblea de los fieles, en la medida de lo posible, participe en los cantos del «Propio», sobre todo con respuestas fáciles u otras formas musicales adaptadas.

Dentro del «Propio» tiene particular importancia el canto situado después de las lecturas en forma de gradual o de salmo responsorial. Por su naturaleza, es una parte de la liturgia de la palabra; por consiguiente, se ha de ejecutar estando todos sentados y escuchando; mejor aún, en cuanto sea posible, tomando parte en él.

34. Los cantos llamados del «Ordinario de la misa», si se cantan a varias voces, pueden ser interpretados por el coro, según las normas habituales, por la «capilla» o con acompañamiento de instrumentos, con tal de que el pueblo no quede totalmente excluido de la participación en el canto.

En los demás casos, las piezas del «Ordinario de la misa» pueden distribuirse entre el coro y el pueblo o también entre dos partes del mismo pueblo; se puede así alternar por versículos o siguiendo otras divisiones convenientes que distribuyan el conjunto del texto en secciones más importantes. Pero en esos casos se tendrá en cuenta lo siguiente: el Símbolo es fórmula de profesión de fe, y conviene que lo canten todos o que se cante de forma que permita una conveniente participación de los fieles; el Sanctus es una aclamación conclusiva del prefacio, y conviene que habitualmente lo cante la asamblea juntamente con el sacerdote; el Agnus Dei puede repetirse cuantas veces sea necesario, sobre todo en la concelebración, cuando acompaña a la fracción; conviene que el pueblo participe en este canto al menos con la invocación final.

35. El Padrenuestro está bien que lo diga el pueblo juntamente con el sacerdote. Si se canta en latín, empléense las melodías oficiales ya existentes; pero si se canta en lengua vernácula, las melodías debe aprobarlas la autoridad territorial competente.

36. Nada impide que en las misas rezadas se cante alguna parte del «Propio» o del «Ordinario». Más aún, algunas veces puede ejecutarse también algún otro canto al principio, al ofertorio, a la comunión y al final de la misa; pero no basta que ese canto sea «eucarístico»; es preciso que esté de acuerdo con las partes de la misa y con la fiesta o tiempo litúrgico.

IV. EL CANTO DEL OFICIO DIVINO

37. La celebración cantada del Oficio divino es la más en consonancia con la naturaleza de esta oración e indicio de mayor solemnidad y de más profunda unión de corazones en la alabanza del Señor; conforme al deseo expresado por la Constitución sobre la sagrada liturgia, se recomienda encarecidamente esta forma a los que tienen que cumplir el Oficio divino en el coro o en común.

Conviene que éstos canten al menos alguna parte del Oficio divino, y ante todo las Horas principales, esto es, Laudes y Vísperas, principalmente los domingos y días festivos.

También los demás clérigos que viven en común por razón de sus estudios o que se reúnen para hacer ejercicios espirituales o celebrar otros congresos, santifiquen oportunamente sus asambleas mediante la celebración cantada de algunas partes del Oficio divino.

38. En la celebración cantada del Oficio divino, quedando a salvo el derecho vigente para aquellos a quienes obliga el coro y a salvo también los indultos particulares, se puede seguir el principio de una solemnización «progresiva» cantando ante todo las partes que por su naturaleza reclaman más directamente el canto, como son los diálogos, los himnos, los versículos y cánticos, y recitando lo demás.

39. Debe invitarse a los fieles y formarles con la necesaria catequesis para celebrar en común, los domingos y días festivos, algunas partes del Oficio divino, sobre todo las Vísperas u otras Horas, según

las costumbres de los lugares y de las asambleas.

De manera general, se conducirá a los fieles, sobre todo a los más cultivados, gracias a una buena formación, a emplear en su oración los salmos, interpretados en su sentido cristiano, de forma que, poco a poco, se vean como conducidos de la mano a gustar y practicar más la oración pública de la Iglesia.

40. Esta educación debe darse en particular a los miembros de los Institutos que profesan los consejos evangélicos, a fin de que obtengan riquezas más abundantes para el crecimiento de su vida espiritual. Y conviene que, para participar más plenamente en la oración pública de la Iglesia, recen e incluso en cuanto sea posible canten las Horas principales.

41. Conforme a la Constitución sobre la sagrada liturgia y a la tradición secular del rito latino, los clérigos, en la celebración del Oficio divino en el coro, conserven la lengua latina.

Puesto que la misma Constitución sobre la sagrada liturgia prevé el uso de la lengua vernácula en el Oficio divino, tanto por parte de los fieles como por parte de las religiosas y de los miembros de otros Institutos que profesan los consejos evangélicos, y no son clérigos, procúrese que se preparen melodías para utilizarlas en el canto de Oficio divino en lengua vernácula.

V. LA MÚSICA EN LA CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES, EN ACCIONES PECULIARES DEL AÑO LITÚRGICO, EN LAS SAGRADAS CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS Y EN LOS EJERCICIOS PIADOSOS Y SAGRADOS

42. Como ha declarado el Concilio, siempre que los ritos, según la naturaleza propia de cada uno de ellos, suponen una celebración común, con asistencia y participación activa de los fieles, se deberá preferir esto a una celebración individual y casi privada de estos mismos ritos. De este principio se deduce lógicamente que se debe dar gran importancia al canto, ya que pone especialmente de relieve el aspecto «eclesial» de la celebración.

43. Por tanto, en la medida de lo posible, se celebrarán con canto los sacramentos y sacramentales que tienen una particular importancia en la vida de toda la comunidad parroquial, como son las confirmaciones, las ordenaciones, los matrimonios, las consagraciones de iglesias o de altares, los funerales, etc. Esta solemnidad de los ritos permitirá su mayor eficacia pastoral. Sin embargo, se cuidará especialmente de que, a título de solemnidad, no se introduzca en la celebración nada que sea puramente profano o poco compatible con el culto divino; esto se aplica, sobre todo, a la celebración de los matrimonios.

44. Asimismo, se solemnizarán con el canto aquellas celebraciones a las que la liturgia concede un relieve especial a lo largo del año litúrgico. Pero, en particular, solemnícense los sagrados ritos de la Semana Santa; mediante la celebración del misterio pascual, los fieles son conducidos como al corazón del año litúrgico y de la liturgia misma.

45. Para la liturgia de los sacramentos y de los sacramentales y para las demás funciones particulares del año litúrgico, se prepararán melodías apropiadas que permitan dar a la celebración, incluso en lengua vernácula, más solemnidad. Se seguirán para ello las directrices dadas por la autoridad competente y se tendrán en cuenta las posibilidades de cada asamblea.

46. La música sagrada es también de gran eficacia para alimentar la piedad de los fieles en las celebraciones de la palabra de Dios y en los ejercicios piadosos y sagrados.

En las celebraciones de la palabra de Dios se tomará como modelo la liturgia de la palabra de la misa; en los ejercicios piadosos y sagrados serán más útiles sobre todo los salmos, las obras de música sagrada del tesoro antiguo y moderno, los cantos religiosos populares, así como el sonido del órgano y de otros instrumentos apropiados.

En estos mismos ejercicios piadosos y sagrados, y sobre todo en las celebraciones de la palabra, se podrá muy bien admitir ciertas obras musicales que no encuentran ya lugar en la liturgia, pero que pueden, sin embargo, desarrollar el espíritu religioso y ayudar a la meditación del misterio sagrado (cf. núm. 59).

VI. LA LENGUA QUE SE HA DE EMPLEAR EN LAS ACCIONES LITÚRGICAS QUE SE CELEBRAN CON CANTO Y LA CONSERVACIÓN DEL TESORO DE MÚSICA SAGRADA

47. Conforme a la Constitución sobre la sagrada liturgia, «se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo derecho particular».

Pero como «el uso de la lengua vernácula es muy útil para el pueblo en no pocas ocasiones», «será de la incumbencia de la competente autoridad eclesiástica territorial determinar si ha de usarse la lengua vernácula y en qué extensión; estas decisiones tienen que ser aceptadas, es decir, confirmadas por la Sede Apostólica».

Observando exactamente estas normas, se empleará, pues, la forma de participación que mejor corresponda a las posibilidades de cada asamblea.

Los pastores de almas cuidarán de que, además de en lengua vernácula, «los fieles sean capaces también de recitar o cantar juntos en latín las partes del Ordinario de la misa que les corresponde».

48. Allí donde se haya introducido el uso de la lengua vernácula en la celebración de la misa, los Ordinarios juzgarán si es oportuno mantener una o varias misas celebradas en latín especialmente la misa cantada en algunas iglesias, sobre todo en las grandes ciudades, que reúnan suficiente número de fieles de diversas lenguas.

49. Por lo que se refiere al uso de la lengua latina o vernácula en las sagradas celebraciones de los seminarios, obsérvense las normas de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades sobre la formación litúrgica de los alumnos.

Los miembros de Institutos que profesan los consejos evangélicos observan en esto las normas de la Carta apostólica *Sacrificium laudis*, de 15 de agosto de 1966, y de la Instrucción sobre la lengua que han de emplear los religiosos en la celebración del Oficio divino y de la misa conventual o comunitaria, dada por esta Sagrada Congregación de Ritos el 23 de noviembre de 1965.

50. En las acciones litúrgicas con canto que se celebran en latín:

a) El canto gregoriano, como propio de la liturgia romana, en igualdad de circunstancias ocupará el primer lugar. Empléense oportunamente para ello las melodías que se encuentran en las ediciones típicas.

b) «También conviene que se prepare una edición que contenga modos más sencillos, para uso de las iglesias menores.»

c) Las otras composiciones musicales escritas a una o varias voces, tanto si están tomadas del tesoro musical tradicional como si son nuevas, serán tratadas con honor, favorecidas y utilizadas según se juzgue oportuno.

51. Teniendo en cuenta las condiciones locales, la utilidad pastoral de los fieles y el carácter de cada lengua, los pastores de almas juzgarán si las piezas del tesoro de música sagrada compuestas en el pasado para textos latinos, además de su utilización en las acciones litúrgicas celebradas en latín, pueden, sin inconveniente, ser utilizadas también en aquellas que se realizan en lengua vernácula. En efecto, nada impide que en una misma celebración algunas piezas se canten en una lengua diferente.

52. Para conservar el tesoro de la música sagrada y promover debidamente nuevas creaciones, «dése mucha importancia a la enseñanza y a la práctica musical en los seminarios, en los noviciados de

religiosos de ambos sexos y en las casas de estudios, así como también en los demás institutos y escuelas católicas», y principalmente en los Institutos superiores especialmente destinados a esto. Debe promoverse ante todo el estudio y la práctica del canto gregoriano, ya que, por sus cualidades propias, sigue siendo una base de gran valor para la cultura en música sagrada.

53. Las nuevas composiciones de música sagrada han de adecuarse plenamente a los principios y a las normas expuestas más arriba. Por lo cual, han de «presentar las características de verdadera música sacra y que no sólo puedan ser cantadas por las mayores scholae cantorum, sino que también estén al alcance de los coros más modestos y fomenten la participación activa de toda la asamblea de los fieles».

En lo que concierne al tesoro musical tradicional, se pondrán de relieve, en primer lugar, las obras que respondan a las exigencias de la renovación litúrgica. Después, los expertos especialmente competentes en este terreno estudiarán cuidadosamente si otras piezas pueden adaptarse a estas mismas exigencias.

En cuanto a las composiciones que no corresponden a la naturaleza de la liturgia o a la celebración pastoral de la acción litúrgica, serán oportunamente trasladadas a los ejercicios piadosos, y, mejor aún, a las celebraciones de la palabra de Dios (cf. núm. 46).

VII. LA PREPARACIÓN DE MELODÍAS PARA LOS TEXTOS ELABORADOS EN LENGUA VERNÁCULA

54. Al establecer las traducciones populares que han de ser musicalizadas especialmente la traducción del Salterio, los expertos cuidarán de compaginar bien la fidelidad al texto latino con la aptitud para el canto del texto en lengua vernácula. Se respetará el carácter y las leyes de cada lengua; se tendrán en cuenta también las costumbres y el carácter particular de cada pueblo: en la preparación de nuevas melodías, los músicos han de tener muy presentes estos datos junto con las leyes de la música sagrada.

La autoridad territorial competente cuidará, pues, de que en la Comisión encargada de elaborar las traducciones populares haya expertos en las disciplinas citadas, así como en lengua latina y en lengua vernácula; su colaboración debe intervenir desde los comienzos del trabajo.

55. Pertenece a la autoridad territorial competente decidir si pueden utilizarse aún determinados textos en lengua vernácula procedentes de épocas anteriores, y a los cuales están ligadas melodías tradicionales, aun cuando presenten algunas variantes con relación a las traducciones litúrgicas oficiales en vigor.

56. Entre las melodías que han de prepararse para los textos en lengua vernácula tienen una importancia especial aquellos que pertenecen al sacerdote y a los ministros, ya las ejecuten solos, ya las canten con la asamblea de los fieles o las dialoguen con ella. Al elaborarlas, los músicos han de discernir si las melodías tradicionales de la liturgia latina ya utilizadas para el mismo fin pueden sugerir soluciones para ejecutar estos mismos textos en lengua vernácula.

57. Las nuevas melodías destinadas al sacerdote y a los ministros han de ser aprobadas por la autoridad territorial competente.

58. Las Conferencias Episcopales interesadas en ello cuidarán de que exista una sola traducción para una misma lengua, que será utilizada en las diversas regiones donde esta lengua se hable. Conviene también que haya, en la medida de lo posible, uno o varios tonos comunes para las piezas que conciernen al sacerdote y a los ministros, así como para las respuestas y aclamaciones del pueblo; así se facilitará la participación común de los que hablen un mismo idioma.

59. Los músicos abordarán este nuevo trabajo con el deseo de continuar una tradición que ha proporcionado a la Iglesia un verdadero tesoro para la celebración del culto divino. Examinarán las obras del pasado, sus géneros y sus características, pero considerarán también con atención las nuevas leyes y las nuevas necesidades de la liturgia: así, «las nuevas formas se desarrollarán, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes», y las obras nuevas, en modo alguno indignas de las

antiguas, obtendrán su lugar, a su vez, en el tesoro musical.

60. Las nuevas melodías que se han de componer para los textos en lengua vernácula necesitan evidentemente de la experiencia para llegar a una suficiente madurez y perfección. No obstante, se debe evitar que, bajo el pretexto de experimento, se realicen en las iglesias cosas que desdigan de la santidad del lugar, la dignidad de la acción litúrgica y la piedad de los fieles.

61. La adaptación de la música sagrada en las regiones que posean una tradición musical propia, sobre todo en los países de misión, exigirá a los expertos una preparación especial: se trata, en efecto, de asociar el sentido de las realidades sagradas con el espíritu, las tradiciones y la expresión simbólica de cada uno de estos pueblos. Los que se consagren a este trabajo deben conocer suficientemente tanto la liturgia y la tradición musical de la Iglesia como la lengua, el canto popular y la expresión simbólica del pueblo para el cual trabajan.

VIII. LA MÚSICA SAGRADA INSTRUMENTAL

62. Los instrumentos musicales pueden ser de gran utilidad en las celebra-ciones sagradas, ya acompañen el canto, ya intervengan solos.

«Téngase en gran estima en la Iglesia latina el órgano de tubos, como instrumento musical tradicional, cuyo sonido puede aportar un esplendor notable a las ceremonias eclesióásticas, y levantar poderosamente las almas hacia Dios y hacia las realidades celestiales.

En el culto divino se pueden admitir otros instrumentos, a juicio y con el consentimiento de la autoridad eclesióástica territorial competente, siempre que sean aptos o puedan adaptarse al uso sagrado, convengan a la dignidad del templo y contribuyan realmente a la edificación de los fieles.»

63. Para admitir instrumentos y para servirse de ellos se tendrá en cuenta el carácter y las costumbres de cada pueblo. Los instrumentos que, según el común sentir y el uso normal, sólo son adecuados para la música profana serán excluidos de toda acción litúrgica, así como de los ejercicios piadosos y sagrados .

Todo instrumento admitido en el culto se utilizará de forma que responda a las exigencias de la acción litúrgica, sirva a la belleza del culto y a la edificación de los fieles.

64. El empleo de instrumentos en el acompañamiento de los cantos puede ser bueno para sostener las voces, facilitar la participación y hacer más profunda la unidad de una asamblea. Pero el sonido de los instrumentos jamás debe cubrir las voces ni dificultar la comprensión del texto. Todo instrumento debe callar cuando el sacerdote o un ministro pronuncian en voz alta un texto que les corresponda por su función propia.

65. En las misas cantadas o rezadas se puede utilizar el órgano, o cualquier otro instrumento legítimamente admitido para acompañar el canto del coro y del pueblo. Se puede tocar en solo antes de la llegada del sacerdote al altar, en el ofertorio, durante la comunión y al final de la misa.

La misma regla puede aplicarse, adaptándola correctamente, en las demás acciones sagradas.

66. El sonido solo de estos instrumentos no está autorizado durante los tiempos de Adviento y Cuaresma, durante el Triduo sacro, y en los Oficios o misas de difuntos.

67. Es muy de desear que los organistas y demás instrumentistas no sean solamente expertos en el instrumento que se les ha confiado, sino que deben conocer y penetrarse íntimamente del espíritu de la liturgia, para que los que ejercen este oficio, incluso desde hace tiempo, enriquezcan la celebración según la verdadera naturaleza de cada uno de sus elementos, y favorezcan la participación de los fieles (cf. núms. 24 25).

IX. LAS COMISIONES ERIGIDAS PARA EL DESARROLLO DE LA MÚSICA SAGRADA

68. Las Comisiones diocesanas de música sagrada aportan una contribución de gran valor para hacer progresar en la diócesis la música sagrada de acuerdo con la pastoral litúrgica.

Así, pues, y en la medida de lo posible, deberán existir en cada diócesis; trabajarán uniendo sus esfuerzos a los de la Comisión de liturgia.

Frecuentemente interesará incluso que las dos Comisiones estén reunidas en una sola; en ese caso, estará constituida por expertos en ambas disciplinas; así se facilitará el progreso en cuestión.

Se recomienda vivamente que, allí donde parezca de más utilidad, varias diócesis de una misma región constituyan una sola Comisión, que pueda realizar un plan de acción concertada y agrupar las fuerzas en orden a un mejor resultado.

69. La Comisión de liturgia, que deben establecer las Conferencias Episcopales para ser consultada según las necesidades, velará también por la música sagrada; por consiguiente, constará también de músicos expertos. Interesa que esta Comisión esté en relación no sólo con las Comisiones diocesanas, sino también con las demás asociaciones que se ocupen de la música en la misma región, y lo mismo debe decirse del Instituto de pastoral litúrgica, del que se habla en el número 44 de la Constitución.

El Sumo Pontífice Pablo VI aprobó la presente Instrucción en la audiencia concedida al Ermno. Sr. Cardenal Arcadio María Larraona, Prefecto de esta Sagrada Congregación, el día 9 de febrero de 1967, la confirmó con su autoridad y mandó publicarla, estableciendo al mismo tiempo que comenzara a tener vigor el día 14 de mayo de 1967, Domingo de Pentecostés.

Sagrada Congregación de Ritos

Instrucción Tres abhinc annos, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica

4 de mayo de 1967

Hace tres años, por medio de la instrucción «Inter Oecumenici», publicada por esta Sagrada Congregación el 26 de septiembre de 1964, se establecieron una serie de adaptaciones en los sagrados ritos, que, como primicia de la reforma litúrgica prevista por la Constitución Conciliar sobre la sagrada liturgia, entraron en vigor el 7 de marzo de 1965.

De estas primicias de la reforma se han comenzado a recoger abundantes frutos, como lo atestiguan numerosas relaciones de obispos, que confirman también que la participación de los fieles en la sagrada liturgia, y en particular en el santo sacrificio de la misa, ha aumentado en todas partes, haciéndose más consciente y activa.

Con el fin de fomentar aún más esta participación, y para hacer los ritos sagrados, especialmente los de la misa, más claros e inteligibles, los mismos obispos han sugerido otras adaptaciones, que, presentadas al «Consilium» para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia, han sido atentamente examinadas y discutidas por el mismo «Consilium» y por esta Sagrada Congregación de Ritos.

Aun cuando no todo lo sugerido se haya podido, al menos por ahora, aceptar, ha parecido oportuno poner en práctica algunas propuestas, válidas desde el punto de vista pastoral, y no opuestas a la línea de la próxima reforma litúrgica definitiva. Las cuales sirven para introducir progresivamente la misma reforma, y pueden llevarse a cabo con simples disposiciones de rúbricas, dejando inalterados los actuales libros litúrgicos.

Parece, sin embargo, necesario también, en esta ocasión, recordar un principio fundamental en la disciplina de la Iglesia, confirmado claramente por la Constitución sobre la sagrada liturgia, que establece : «Regular la sagrada liturgia compete únicamente a la autoridad de la Iglesia... Por consiguiente, ningún otro, absolutamente, incluso sacerdote, se atreva, de propia iniciativa, a añadir, quitar o cambiar algo en materia litúrgica» (art. 22, 1, 3).

Los ordinarios, tanto diocesanos como religiosos, tengan presente el grave deber que les incumbe ante el Señor de vigilar la observancia de esta norma tan importante en la vida y en la reglamentación de la Iglesia. Y que los ministros sagrados y los fieles la sigan de buen grado.

Lo exige la edificación y el bien espiritual de cada uno; la armonía espiritual y el buen ejemplo mutuo en una misma comunidad local; el grave deber que incumbe a toda iglesia local de cooperar en el bien de toda la Iglesia, especialmente hoy que todo lo bueno y lo malo que se realiza en cada comunidad tiene reflejo inmediato en toda la familia de Dios.

Por tanto, que cada uno tenga presente el consejo del Apóstol: «Dios no es el Dios del desorden, sino de la paz» (1 Cor., 14, 33).

En el marco de una realización más plena y de un avance progresivo de la reforma litúrgica se fijan ahora estas nuevas adaptaciones y estas nuevas variaciones.

I. Elección del formulario de la misa.

1. En los días de tercera clase, fuera de la Cuaresma, se puede decir la misa del oficio del día, o la misa de la conmemoración que se ha hecho en laudes. En esta misa se puede usar el color del oficio del día según la norma del artículo 323 del Código de las rúbricas.

2. El leccionario ferial, una vez que sea aprobado por la Conferencia Episcopal de cada nación para las misas con asistencia del pueblo, se puede usar también en las misas sin asistencia de fieles; en este caso las lecturas pueden hacerse también en lengua vulgar.

El leccionario ferial se utiliza en algunos días de segunda clase, expresamente indicados, y en todas las misas de tercera clase del tiempo, o de los santos, o votivas, que no tengan lecturas estrictamente propias, es decir, lecturas en las que se haga mención de la persona o del misterio que se celebra.

3. En las ferias «per annum», cuando se celebra la misa de la dominica anterior, en lugar de las oraciones de la dominica se pueden decir: o una de las oraciones «ad diversa» existentes en el misal, o las oraciones de una de las misas votivas «ad diversa», igualmente consignadas en el misal.

II. Las oraciones de la misa.

4. En la misa, dígase una sola oración. Sin embargo, bajo una sola conclusión, añádase a la oración de la misa, según las rúbricas:

a) la oración ritual (Cr. núm. 447);

- la oración de la misa votiva impedida en la profesión de religiosos o religiosas (rúbrica especial del misal),

- la oración de la misa votiva de los esposos (Cr. número 589);

b) la oración de la misa votiva de acción de gracias (Cr. número 342 y rub. espec. del misal);

- la oración en el aniversario del Sumo Pontífice y del obispo (Cr. núms. 449-450),

- la oración en el aniversario de la propia ordenación sacerdotal (Cr. minis. 451-452).

5. Cuando sean más de una las oraciones a decir bajo una sola conclusión, tómese solamente la más apropiada a la celebración que se realiza.

6. En lugar de la oración imperada, el obispo puede añadir una o varias intenciones en la oración de los fieles, por intenciones especiales. Asimismo, por decreto de la competente autoridad territorial, pueden añadirse a la oración de los fieles las preces por las autoridades civiles, que en distintos lugares y de diversas maneras están ordenadas, e incluso algunas intenciones peculiares por las necesidades a toda la nación o a una región.

III. Variantes en el «Ordo Missae».

7. El celebrante hace genuflexión solamente:

a) cuando llega al altar o cuando parte de él, si existe sagrario con el Santísimo Sacramento;

b) después de la elevación de la hostia y después de la elevación del cáliz;

c) al final del canon, después de la doxología;

d) para la comunión, antes de decir «Panem celestem accipiani»;

e) terminada la comunión de los fieles, después de haber colocado de nuevo en el sagrario las partículas sobrantes.

Todas las demás genuflexiones se omiten,

8. El celebrante besa el altar solamente al comienzo de la misa, mientras dice la oración «Oramus Te Domine», o cuando sube al altar, si se han omitido las oraciones iniciales, y al final de la misa, antes de dar la bendición y despedir al pueblo.

Todos los demás besos del altar se omiten.

9. En el ofertorio, después de la oblación del pan y del vino, el celebrante deposita la patena con la hostia, y el cáliz sobre el corporal, omitiendo las señales de la cruz con la patena y con el cáliz.

La patena, y con ella la hostia encima, se deja sobre el corporal antes y después de la consagración.

10. En las misas en que participa el pueblo, aunque no sean concelebradas, el sacerdote puede, cuando resulte oportuno, recitar el canon en alta voz. En las misas cantadas se pueden cantar aquellas partes del canon que el rito de la concelebración permite cantar.

11. Durante la recitación del canon el celebrante:

a) comienza el «Te igitur», permaneciendo derecho y con las manos extendidas;

b) realiza un solo signo de la cruz sobre las oblatas;

En las palabras «benedicas † haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata», en la oración «Te igitur». Los demás signos de la cruz sobre la oblata, se omiten.

12. Después de la consagración, el celebrante puede no juntar el dedo pulgar y el índice; pero si algún fragmento queda pegado a sus dedos, déjelo caer sobre la patena.

13. El rito de la comunión del sacerdote y de los fieles realícese del modo siguiente : después de haber dicho «Panem caelestem accipiam», el celebrante toma la hostia y, dirigiéndose hacia el pueblo, la levanta y dice: «Ecce Agnus Dei», y repite tres veces, junto con los fieles, «Domine non sum dignus». Comulga a continuación con la hostia y el cáliz, omitiendo los signos de la cruz, e inmediatamente después distribuye, como de ordinario, la comunión a los fieles.

14. Los fieles que el Jueves Santo han comulgado en la misa del Crisma, pueden recibir de nuevo la comunión en la misa vespertina del mismo día.

15. En la misa con asistencia del pueblo, antes de la «postcommunio», según convenga, o bien se puede guardar silencio sagrado durante un breve tiempo, o también cantar o recitar un salmo o un canto de alabanza, por ejemplo, el salmo 33: «Benedicam Domino»; el salmo 150: «Laudate Domino in Sanctuario eius»; los cánticos «Benedictus est», «Benedicite».

16. Al final de la misa, la bendición del pueblo debe darse inmediatamente antes de la despedida. El «Placeat» podrá ser recitado laudablemente por el sacerdote, en secreto, mientras abandona el altar. Impártase también la bendición en las misas de difuntos , y despídase al pueblo con la fórmula acostumbrada «Ite Missa est», a menos que no se siga la absolución sobre el túmulo; en cuyo caso, dígase «Benedicamus Domino»; omitase la bendición y a continuación procédase a la absolución.

IV. Algunos casos particulares.

17. En la misa «por los esposos» el celebrante dice las oraciones «Propiciare» y «Deus qui potestate», no entre el padrenuestro y su embolismo, sino después de la fracción e inmixción, antes del «Agnus Dei».

Si la misa se celebra en un altar de cara al pueblo, el celebrante, después de la inmixción, hecha la genuflexión, se acerca oportunamente a los esposos y recita las mencionadas oraciones. Al final de las cuales vuelve al altar, hace genuflexión y continúa la misa como de ordinario.

18. En la misa celebrada por un sacerdote privado de la vista o enfermo, que goza del indulto de misa votiva, se puede regular de esta suerte :

a) el sacerdote dice las oraciones y el prefacio de la misa votiva ;

b) otro sacerdote, o un diácono, un lector, o el acólito, lee las lecciones de la misa del día o del leccionario ferial.

Si sólo están el lector o el acólito, éstos pueden leer también el Evangelio, omitiendo, sin embargo, las fórmulas: «Munda cor meum, lube domine benedicere y Dominus sit in corde meo».

El celebrante, antes de la lectura del Evangelio, dice el «Dominus vobiscum», y, al final, besa el libro.

c) la «schola», el pueblo o el lector mismo pueden leer las antífonas del introito, ofertorio y comunión y los cantos interleccionales.

V. Variantes en la celebración del oficio divino.

19. Mientras se realiza la reforma general del oficio divino, en los días de primera y segunda clase, que tienen los matines de tres nocturnos, se puede recitar un solo nocturno.

El «Te Deum» se recita al final de la tercera lectura, según las rúbricas. Durante el triduo sacro obsérvense las rúbricas propias del breviario romano.

20. En la recitación individual, omítanse las absoluciones y las bendiciones antes de las lecturas. y la conclusión «Tu autem», al final de las mismas.

21. En laudes y vísperas, cuando se celebren con la participación del pueblo, en lugar del capítulo se puede hacer una lectura más amplia de la Sagrada Escritura, tomándola, por ejemplo, de matines o de la misa del día, o del leccionario ferial. Añadiendo, en su caso, una breve homilía. Antes de la oración, se puede hacer también la oración de los fieles, a menos que siga inmediatamente la misa.

Cuando se inserten estos elementos, se pueden decir tres salmos, de este modo: en laudes se escoge uno de los tres salmos primeros, haciéndolo seguir del cántico y del último salmo; en vísperas, se pueden elegir libremente tres de los cinco salmos.

22. Cuando se celebran las completas con asistencia del pueblo, se pueden decir siempre los salmos del domingo.

VI. Modificaciones en los oficios de difuntos.

23. En los oficios y misas de difuntos se puede usar el color morado. Sin embargo, las Conferencias Episcopales pueden adoptar también otro color litúrgico, que sea conforme con la mentalidad del pueblo, que no ofenda al dolor humano e indique la esperanza cristiana del misterio pascual.

24. En la absolución al féretro, el responsorio «Libera me Domine», puede ser sustituido por otros, sacados de matines de difuntos, es decir: «Credo quod redemptor meus vivit», «Qui Lazarus resucitasti», «Memento mei Deus», «Libera me Domino de viis inferni».

VII. Las vestiduras sagradas.

25. Se puede dejar de llevar el manípulo.

26. La aspersion con agua bendita antes de la misa dominical, la bendición y la imposición de la ceniza al comienzo de la Cuaresma, y la absolución al féretro, se pueden realizar con la planeta.

27. Todos los concelebrantes deben llevar las vestiduras sagradas prescritas para la celebración individual («Ritus servandus in concelebratione Missae», núm. 12).

Sin embargo, por causa grave, por ejemplo, en el caso de un número destacado de concelebrantes y de, falta de ornamentos sagrados, los concelebrantes, a excepción siempre del principal, pueden dejar de vestir la casulla, pero nunca pueden omitir el alba y la estola.

VIII. Uso de la lengua vulgar.

28. La autoridad competente territorial, observando cuanto prescribe el artículo 36, 3 y 4, de la Constitución sobre la sagrada liturgia, puede establecer que en las celebraciones litúrgicas con participación del pueblo pueda usarse también la lengua vulgar:

- a) en el canon de la misa;
- b) en las lecturas del oficio divino, incluso en la celebración coral;
- c) en todo el rito de las sagradas órdenes.

Su Santidad el Papa Pablo VI, en la audiencia concedida el 13 de abril, de 1967 al que suscribe, cardenal Arcadio Larraona, prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos, ha aprobado la presente instrucción en todas y cada una de sus partes y con su autoridad la ha confirmado, ordenando que fuese publicada y observada por todos aquellos a quienes corresponde, a partir del día 29 de junio de 1967.

Roma, 4 de mayo de 1967, fiesta de la Ascensión del Señor.

SANTIAGO, CARDENAL LERCARO
arzobispo de Bolonia,
presidente del Consilium para la ejecución de la Constitución sobre la sagrada liturgia,

ARCADIO M., CARDENAL LARRAONA,
prefecto de la Sagrada Congregación de Ritos

FERNANDO ANTONELLI,
arzobispo titular de Idicra
secretario de la Sagrada Congregación de Ritos.

Introducción del «Graduale Simplex»

Introducción del Graduale simplex in usum minorum ecclesiarum, promulgado el 3 de septiembre de 1967.

I. NATURALEZA DE ESTA EDICIÓN

1. El sacrosanto Concilio Vaticano II, deseando fomentar el canto sagrado y la activa participación de los fieles en las acciones sagradas celebradas con canto, determinó en la Constitución sobre la sagrada liturgia que, además de que se completase la edición típica de las melodías gregorianas, se preparase «una edición que contenga modos más sencillos, para uso de las iglesias menores». Obedeciendo a este deseo de los Padres del Concilio, se ha preparado por peritos en la materia esta edición para los cantos fijados para el «Propio de la misa», y está destinada a aquellas iglesias en las que resulta difícil cantar bien las melodías más adornadas del Gradual Romano.

2. El Gradual Romano sea tenido en sumo honor en la Iglesia por los admirables sentimientos de arte y piedad, en los que tanto abunda, y conserve íntegro su valor. Por tanto, es de desear que se use convenientemente en aquellas iglesias que cuenten con schola de cantores provista de la necesaria preparación técnica en orden a interpretar debidamente los modos más adornados.

Más aún, se recomienda que hasta en las iglesias menores que usan el Graduale Simplex, se conserven, tomadas del Gradual Romano, algunas partes, principalmente las que son más fáciles o se usan más entre el pueblo por tradición.

3. Así, pues, el tesoro de los dos libros no es necesario que se use separadamente; e incluso puede redundar en una mayor y más agradable variedad cierta mezcla de formas tomadas de ambas fuentes.

4. Consiguientemente, si se hace uso inteligente, el Graduale Simplex no sólo no empobrece el tesoro musical de las melodías gregorianas, sino que lo enriquece. Y, en primer lugar, en cuanto se refiere a la selección de textos, puesto que introduce otros en el uso litúrgico que hasta ahora no existen en el Misal Romano; en segundo lugar, también en cuanto a las melodías, ya que se recogen y se presentan otras no pocas del tesoro auténtico de las fuentes gregorianas; en tercer lugar, hasta bajo el aspecto pastoral, comoquiera que abre las posibilidades de tener con canto las celebraciones aun en las asambleas menores.

II. CRITERIOS ADOPTADOS

5. Con el fin de que la celebración eucarística en su forma más noble, es decir, con canto, pueda tenerse en todas partes y lograr la participación de los fieles en ella, era absolutamente necesario contar con melodías sencillas.

6. Sin embargo, estas melodías sencillas, no podían derivarse de las más adornadas que existen en el Gradual Romano, porque no es posible, en modo alguno, quitar de ellas algunas notas o melismas; ni se creyó conveniente componer nuevas melodías neogregorianas para los textos del Misal Romano.

7. En consecuencia, se ha escogido del tesoro del canto gregoriano las melodías auténticas conformes con el fin propuesto, tanto de las ediciones típicas ya existentes, como de las fuentes manuscritas, sea del rito romano, sea de otros ritos latinos.

8. Pero de esta nueva selección de melodías ha resultado también una nueva serie de textos: pues rarísima vez se ha hallado una melodía sencilla unida a las mismas palabras existentes en el Misal. Así, pues, cuando no se ha podido lograr esta conformidad, se han escogido las partes que tuvieran palabras semejantes al texto del Misal Romano o, por lo menos, próximas en cuanto al sentido. Con frecuencia, sin embargo, el texto de la antífona tornada del salmo, que carece de melodía sencilla y que,

consiguientemente, no se pudo poner como antifona, viene como versículo en el mismo salmo que había de ser cantado después de la antifona.

Y, ya que estos nuevos textos han sido escogidos solamente por razones musicales, no se pueden usar en modo alguno sin las notas musicales.

III. FORMA DE LOS CANTOS

9. Para los cantos de entrada, del ofertorio y de la comunión, se emplea la forma que consta de una antifona que ha de ser repetida después de los versículos del salmo.

10. Para los cantos interleccionales existe, según los diversos tiempos del año:

a) salmo responsorial, con respuesta salmódica o aleluyática;

b) salmo sin respuesta que, según nombre tradicional, se llama tracto;

c) Alleluia con algunos versículos del salmo, en el tiempo en el que se canta el Alleluia, u otra aclamación no aleluyática del Evangelio, para el tiempo que corre desde Septuagésima hasta Pascua.

IV. ESTRUCTURA DE LOS ESQUEMAS DE LAS MISAS

11. En el Propio del tiempo, cada una de las dominicas no tiene cantos propios, sino que para cada uno de los tiempos litúrgicos se presentan uno o varios esquemas, con facultad para tomarlos a lo largo de las dominicas del mismo tiempo.

Cada una de las fiestas del Señor, sin embargo, tiene cantos propios.

12. En el Propio de los santos, se ponen cantos propios de la misa para aquellas fiestas que prevalecen sobre la dominica ocurrente.

13. El Común de los santos se halla dispuesto del mismo modo que el Común del Misal Romano, pero de tal suerte que para cada categoría de santos se pone un solo esquema, si bien con varios cantos para las diversas partes de la misa, a fin de que se pueda escoger uno u otro entre los mismos, que se acomode mejor al santo.

V. PERSONAS QUE SE REQUIEREN PARA LA EJECUCIÓN DE LOS CANTOS DEL «GRADUALE SIMPLEX»

14. Teniendo en cuenta el principio propuesto en la Constitución sobre la sagrada liturgia, que «cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y solo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» según la estructura de los cantos del Graduale Simplex:

a) El cantor comienza las antífonas, y propone los versículos de los salmos, respon–diendo el pueblo. El salmo puede también ser cantado por la schola.

b) La asamblea de los fieles debe cantar las antífonas y las respuestas que hay en los salmos interleccionales. La parte correspondiente a los fieles a veces también podrá reservarse a la schola; conviene, sin embargo, que, al menos las respuestas que hay entre los salmos interleccionales, atendida su naturaleza y su facilidad para ser cantadas, se digan por toda la asamblea.

VI. USO DEL «GRADUALE SIMPLEX»

15. Al introito, ofertorio y comunión, se canta la antifona con uno o varios versículos del salmo, según las circunstancias.

La antífona se vuelve a repetir después de los versículos del salmo; y los versículos se pueden escoger libremente, hasta omitiendo algunos de los propuestos, pero de tal suerte que la expresión resulte íntegra. Tratándose del introito y de la comunión, al final se dice Gloria Patri y Sicut erat, haciendo un solo versículo de los dos, conforme se indica en los tonos comunes.

Al cantar el salmo, consérvense los dos elementos particulares del tono salmódico; a saber: el comienzo, con el cual se conecta el final de la antífona con el tono del salmo, y la terminación, por la que el final del salmo se conecta con el comienzo de la antífona.

16. Los cantos interleccionales se ordenan del siguiente modo:

a) en el tiempo en el cual se dice Alleluia, se canta el salmo con la respuesta salmódica y el Alleluia, al menos con un versículo; o solamente el salmo con la respuesta aleluyática;

b) en el tiempo en el que no se dice Alleluia, se canta el salmo con la respuesta salmódica y, a voluntad, la antífona de aclamación del Evangelio, al menos con un versículo; o el salmo sin respuesta, o sea tracto, y, a voluntad, la antífona de aclamación, conforme a lo indicado antes;

c) en tiempo pascual, se canta el salmo con respuesta aleluyática, o Alleluia con su salmo,

Cuando hay dos salmos del mismo género, basta elegir uno de ellos.

Si se proponen más, se cantan siempre al menos cinco versículos, que han de escogerse del salmo, a voluntad.

17. Cuando se presentan varios esquemas para el mismo tiempo, puede escogerse uno/ u otro libremente, según se crea más oportuno. Más aún: se pueden tomar unas parte de uno, y las otras de otro.

18. Para la comunión, se puede cantar siempre el salmo 33: Benedicam Dominum, con el R. Alleluia o Gustate.

TRADUCCIÓN A LENGUAS VIVAS DEL «GRADUALE SIMPLEX»

A instancias de numerosas Conferencias Episcopales, el Consilium determinó establecer lo que sigue, acerca de la traducción a lenguas vivas del Graduale Simplex:

1. Las Conferencias Episcopales pueden admitir la lengua viva para todos o para algunos de los cantos que hay en el Graduale Simplex, y aprobar un texto apropiado al canto, conforme a lo dispuesto en la Constitución sobre la sagrada liturgia y en la Instrucción Inter Oecumenici.

2. Para cada fórmula de la misa o parte de la misma, consérvese el salmo, la antífona y la forma de canto que responda a la índole de la acción litúrgica, según se describe en el Graduale Simplex.

Concretamente:

a) Para los versículos de los salmos, se puede adoptar la traducción popular aprobada por la competente autoridad, pero que sea apta para el canto, manteniendo, si es posible, la división de los versículos empleados en la misma traducción.

b) El texto de las antífonas, aunque esté sacado del Salterio, a veces, sin embargo, tiene necesidad de cambios, para lograr sentido pleno que se conforme con el tiempo litúrgico o con la fiesta peculiar, para que sea entendido por los fieles y corresponda a las necesidades rítmicas y vocales del canto popular.

c) Las formas de canto que hay en el Graduale Simplex (a saber, ya con la antífona que se ha de repetir después de los versículos del salmo, ya con la breve respuesta constituyendo una unidad con la melodía

del versículo) pueden adaptarse a la índole musical y coral de cada pueblo, pero evitando cualquier modulación profana y secular.

3. En ocasiones el texto de las antífonas, el versículo del salmo, o el mismo salmo, según están en el Graduale Simplex, pueden engendrar dificultades, de modo que parezca preferible el que se escoja otro texto diverso:

o bien porque el texto de la traducción que se ha escogido presenta dificultades pastorales;

o bien porque parece oportuno usar colecciones de salmos y antífonas quizás ya existentes, que las conocen muchos y se consideran adecuadas.

En estos casos, la Conferencia Episcopal puede elegir otros textos, siempre que estén en conformidad con los principios propuestos en los Prenotandos del Graduale Simplex.

Carta sobre la catequesis de las plegarias eucarísticas

Firmada por el Cardenal Benno Gut, Presidente del Consilium, a los presidentes de las Conferencias Episcopales, el 2 de junio de 1968, con ocasión de la publicación de las nuevas plegarias eucarísticas del Misal Romano.

INTRODUCCIÓN

En los últimos meses las Conferencias Episcopales, en casi todas las partes del mundo, han usado de la facultad de recitar el canon en las lenguas modernas. Ahora, con la introducción de tres anáforas en la liturgia romana, se da un nuevo paso adelante. Todo este movimiento tiene un fin eminentemente espiritual y pastoral. En primer lugar abrir abundantemente al clero y al pueblo los tesoros bíblicos y tradicionales, patrimonio de la Iglesia universal, que encuadran la celebración de la Eucarística; luego, facilitar la comprensión y asimilación vital de los mismos. Los nuevos textos harán sin duda más asequible el alcance de aquel ideal de participación activa, completa, interior y exterior, que constituye la meta indicada por el Concilio a la restauración litúrgica. La Iglesia, con la nueva disciplina que regula el uso de las anáforas, desea sobre todo ofrecer una ayuda para que en cada sacerdote, en cada bautizado, en cada comunidad de fieles la celebración del sacrificio eucarístico sea realmente fuente y culminación de todo el culto de la Iglesia y de toda la vida cristiana».

Es por tanto esencial que una intensa catequesis y una adecuada preparación espiritual precedan a la introducción de la nueva disciplina sobre las anáforas; preparación que debe comenzar en el clero mismo, proseguir en grupos especializados y alcanzar finalmente a todo el pueblo.

La preparación del clero deberá comprender incluso detalles de naturaleza técnica, pero será orientada principalmente a facilitarle su tarea pastoral. En la catequesis al pueblo, en cambio, se evitarán las cuestiones meramente históricas y los intrincados problemas teológicos, aún no resueltos y que son objeto de viva discusión entre los mismos teólogos; lo importante es determinar en seguida el significado de las nuevas plegarias eucarísticas, así como se presentan hoy día, y mostrar su incidencia en la vida cotidiana.

Los puntos principales sobre los que se deberá concentrar la catequesis sobre las anáforas, son los siguientes:

1. SIGNIFICACIÓN GENERAL DE LA ANÁFORA

Habrá que explicar al pueblo la terminología adoptada en cada idioma para indicar la anáfora (plegaria eucarística, canon, anáfora, etc.), pues para la mayor parte de los fieles resultarán términos nuevos.

La anáfora constituye la parte central de la misa; empieza con el diálogo: «El Señor esté con vosotros»... «Levantemos el corazón»... y termina con la doxología: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos. »

Se trata de una plegaria de jubilosa «acción de gracias» y de alabanza al Padre, pero también de ferviente súplica; plegaria pronunciada sobre el pan y el vino, en el curso de la cual, a imitación de Cristo y obedeciendo su mandato, se repite y se actualiza lo que él hizo en la última Cena, y luego se entra en comunión íntima con él recibiendo su Cuerpo y su Sangre.

II. LOS ELEMENTOS ESENCIALES DE LA ANÁFORA

La anáfora consta de un núcleo esencial y de elementos añadidos en sucesivos desarrollos.

a) El núcleo esencial consiste en la narración actualización de lo que Jesús hizo en la última Cena, excepto la fracción del pan y la comunión, que tienen lugar en la última parte de la misa.

Jesús, en efecto, habiendo tomado el pan: 1. pronunció sobre el mismo una plegaria de «acción de gracias» y de alabanza al Padre; 2. lo partió y lo distribuyó; 3. dijo: «Tomad y comed, esto es mi Cuerpo, que será entregado por vosotros»; 4. y añadió: «Haced esto en conmemoración mía», es decir, como celebración que recuerde y contenga lo que yo soy y lo que he hecho por vosotros.

Y asimismo hizo con el cáliz.

Estos elementos constituyen aun hoy día el núcleo de la anáfora, que comprende:

1. Un himno de acción de gracias y de alabanza al Padre por los beneficios que nos ha dispensado, ante todo por nuestra redención en Cristo (en el canon romano: el prefacio).

2. La narración de los gestos y de las palabras pronunciadas por Jesús en la institución de la Eucaristía (en el canon romano: *Qui pridie*).

3. Pero no se trata de un simple relato de cosas pasadas, sino de una narración que actualiza lo que hizo Jesús. Por eso, se eleva al Padre la súplica de que haga eficaz dicha narración santificando el pan y el vino, es decir, convirtiéndolos en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo (en el canon romano: *Quam oblationem*), para que cuantos reciban esos dones sean santificados por la acción de los mismos (en el canon romano: *Supra quae ...*).

4. Jesús añadió que todo esto tendríamos que hacerlo «en conmemoración» de él; es decir, como una celebración que recuerde y contenga lo que él hizo por nosotros « Ahora bien, esta referencia a nuestra redención implica ante todo una referencia a la muerte redentora en la cruz, porque lo que él hizo fue sobre todo ofrecer su cuerpo por nosotros y derramar su sangre por nuestros pecados. Por tanto, la celebración eucarística, en cuanto «memorial» que hace presente el cuerpo entregado por nosotros y la sangre derramada por nuestros pecados, implica una ofrenda sacrificial. Por esto, la anáfora incluye una plegaria de ofrecimiento de los dones santos «en memoria» de la pasión, muerte y resurrección (y, prácticamente, de toda la economía redentora de Cristo). Esta sección, en el canon romano, está constituida por: *Unde et memores.. offerimus*.

5. La anáfora se concluye con una doxología a la que todo el pueblo se asocia contestando: «Amén.»

b) A dicho núcleo central se añadieron sucesivamente tres elementos:

1. El *Sanctus* como conclusión del himno de júbilo o de acción de gracias (prefacio), en el que toma parte todo el pueblo.

2. Las plegarias de intercesión por aquellos por quienes se ofrece el sacrificio; esta ampliación deriva con toda naturalidad del concepto según el cual el sacrificio se ofrece en beneficio especial de alguien (en el canon romano: *In primis quae tibi offerimus, Memento de vivos, Hanc igitur, y, después de la narración de la institución, el Memento de difuntos y Nobis quoque*).

3. La conmemoración de los santos, que se desarrolló a partir de las preces de in-tercesión.

III. VARIEDAD DE TEXTOS PARA LA ANÁFORA

En las diversas familias litúrgicas, especialmente orientales, existe una gran variedad de textos para la plegaria eucarística. Comparándolos, se notan elementos comunes y también algunas diferencias, a veces considerables, en puntos secundarios:

1. Algunos elementos comunes tienen, a veces, una colocación diferente en la estructura de las diversas plegarias eucarísticas. Por ejemplo, en el canon romano, la súplica al Padre para que convierta el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo está colocada antes de la narración de la institución (*Quam oblationem*); en las anáforas derivadas de la liturgia de Antioquía, se encuentra después de la narración;

en la antigua liturgia de Alejandría estaba probablemente antes (como en el canon romano), si bien los textos posteriores contienen dos veces dicha súplica: antes y después de la narración de la institución.

Otro ejemplo. En el canon romano, las intercesiones por los vivos y difuntos están colocadas de modo que una parte se encuentra antes y otra después de la narración de la institución; en la tradición alejandrina, se encuentran todas antes; en la antioquena, en cambio, todas después de la narración. De ahí se deduce que la estructura de la anáfora puede variar en algunos puntos y resultar más o menos clara.

2. Un segundo factor de diferenciación estriba en el hecho de que en algunas tradiciones litúrgicas casi todos los elementos de la anáfora son fijos, sin que cambien según las fiestas: así en Oriente. En otras, al contrario, diversos elementos importantes cambian según las fiestas: en el canon romano son variables el prefacio y más raramente el *Communicantes* y el *Hanc igitur*; en la tradición hispánica y en la galicana, todo el texto cambia según las fiestas, excepto la narración de la institución.

3. Tercer factor de diferenciación: la mayor o menor acentuación de determinados aspectos doctrinales.

4. Cuarto factor de diferenciación: la variedad de estilos literarios, que pueden ser concisos o prolijos, solemnes, metafóricos, embebidos de Sagrada Escritura, etc.

Las Iglesias de Oriente tienen ordinariamente varias anáforas, a veces incluso muchas, y, según las circunstancias, usan una u otra. Esta variedad de textos constituye una verdadera riqueza de la Iglesia universal. De este modo unas anáforas se completan con otras, que expresan mejor determinados conceptos, ya que no es posible que todas las anáforas expresen toda la teología eucarística y de la misma manera.

IV. NUEVAS ANÁFORAS EN LA LITURGIA ROMANA

Atendiendo al deseo formulado por muchos Obispos y confirmado por el reciente Sínodo Episcopal, la Santa Sede ha introducido tres nuevas anáforas en la liturgia romana. Esta introducción mira sobre todo a proporcionar mayores posibilidades de proclamar en la parte central de la celebración eucarística los beneficios de Dios y las etapas de la historia de la salvación.

Con el canon romano (llamado ahora anáfora I), la liturgia romana dispondrá de ahora en adelante de cuatro anáforas.

¿Por qué esta novedad? Quien considera la variedad de anáforas en la tradición de la Iglesia universal y los valores de cada una, se percata fácilmente de que una sola anáfora no puede contener todas las anheladas riquezas pastorales, espirituales y teológicas. Es necesario suplir con la pluralidad de textos a los límites de cada una. Excepto la Iglesia romana, las demás Iglesias cristianas han procedido siempre de esta manera. Todas han poseído y poseen una considerable variedad de anáforas. La Iglesia, introduciendo en el rito romano tres nuevas anáforas, ha querido dotarlo de una mayor riqueza pastoral, espiritual y litúrgica en este sector tan importante.

V. CARACTERÍSTICAS DE LAS ANÁFORAS DE LA LITURGIA ROMANA

1. El canon romano

Desde el punto de vista de la colocación de los varios elementos y, por tanto, de la estructura, el canon romano se distingue ante todo porque sitúa la súplica al Padre para que convierta el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo (*Quam oblationem*) antes de la narración de la institución; luego, porque dispone una parte de las intercesiones y una lista de santos antes de dicha narración, mientras otra serie de intercesiones y una segunda lista de santos las coloca después; finalmente, porque en él es variable según las fiestas y en esto concuerda con las tradiciones hispánica y galicana la primera parte del canon o sea el prefacio (raramente el *Communicantes* y el *Hanc igitur*).

En el actual canon romano, no se perciben fácilmente y en seguida la unidad y el desarrollo lógico de las ideas. Deja más bien la impresión de que está formado por una serie de oraciones independientes y simplemente yuxtapuestas. Para percibir la unidad, se requiere una cierta reflexión.

Por otra parte, la variabilidad del prefacio, según las celebraciones del año litúrgico, permite una gran riqueza y variedad en la primera sección del canon. Los nuevos prefacios, introducidos por la actual reforma litúrgica, facilitaran aun más la utilización de estas ventajas espirituales y pastorales.

Desde el punto de vista del contenido, es típico del canon romano la insistencia en la idea de la oblación de los dones y en la petición a Dios de que se digne aceptarlos en nuestro favor. Su estilo, en fin, es muy particular: se siente notablemente el gusto romano, solemne y redundante, y, a la vez, admirablemente breve y conciso.

El valor del canon romano, como documento teológico, litúrgico y espiritual de la Iglesia latina, es inmenso. Ciertamente existía ya a principios del siglo V y, prácticamente, ha permanecido inmutado desde los primeros años del siglo VII. Más tarde, pasó a ser el único canon de toda la Iglesia latina.

2. Las tres nuevas anáforas

Han sido compuestas con los siguientes criterios:

a) Estructura clara y lógica, lograda mediante el pasaje natural y fácilmente perceptible de una parte de la anáfora a otra, de una a otra idea.

La estructura es esencialmente la misma en las tres:

I. Prefacio (variable en las anáforas II y III, fijo en la IV), con el *Sanctus* al final.

II. Pasaje del *Sanctus* a la epiclesis consagratoria, es decir, a la súplica para que el Padre, mediante la acción del Espíritu Santo, convierta el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo. El pasaje es brevísimo en la anáfora II, breve en la III, amplio en la IV.

III. Epiclesis consagratoria.

IV. Narración de la institución.

V. Anámnesis, o sea, «memorial», de la muerte, resurrección y del conjunto del «ministerio» de Cristo, y ofrecimiento de la víctima divina.

VI. Oración por la aceptación de la oblación y por una comunión fructuosa.

VII y VIII. Conmemoración de los santos e intercesiones (anáfora III), o bien, intercesiones y conmemoración de los santos (anáforas II y IV).

IX. Doxología final.

La principal diferencia entre esta estructura y la del actual canon romano consiste en el hecho de que en las tres nuevas anáforas la conmemoración de los santos y las intercesiones están reunidas en la segunda parte de la anáfora, mientras en el canon romano una parte se encuentra antes y otra parte después de la narración de la institución. Esta agrupación, modelada sobre la de las anáforas antioqueñas, da a las nuevas composiciones una claridad mucho mayor, que se funda en la natural trabazón y concatenación de las varias partes. Sin embargo, las nuevas anáforas pertenecen fundamentalmente al tipo romano, sobre todo por la colocación de la epiclesis consagratoria antes de la narración de la institución.

b) La variedad. Dentro de dicha estructura, común a las tres, cada una de las nuevas anáforas tiene sus propias características espirituales, pastorales y literarias. De esta manera, se evita, en lo posible, la repetición de conceptos, palabras y frases del actual canon romano, o de repetir en una anáfora lo que ya se encuentra en otra.

Con estas tres nuevas anáforas, la liturgia romana queda notablemente enriquecida en no pocos puntos: en la presentación de la teología eucarística, de la historia de la salvación en general, y del pueblo de Dios y de la Iglesia en particular, de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y especialmente en la Eucaristía. Las perspectivas universalistas y ecuménicas del Concilio Vaticano II y las de la denominada «teología de las realidades humanas y terrenas» se encuentran representadas de una manera discreta y de entonación bíblica. Todo esto no quita, sin embargo, que el carácter tradicional de los nuevos textos sea muy marcado y fácilmente comprobable.

La anáfora II es intencionalmente breve y expone conceptos muy sencillos. En el estilo y en muchas expresiones recuerda a la anáfora de Hipólito (principios del siglo III).

La anáfora III, de amplitud media, ofrece una estructura clara, con pasajes de una parte a otra fácilmente perceptibles. Su estructura y su estilo han sido estudiados de modo que pueda ser utilizada con cualquiera de los prefacios romanos, tradicionales o nuevos.

La anáfora IV se caracteriza por presentar ordenadamente, antes de la narración de la institución, una síntesis bastante amplia de la historia de la salvación, según el modelo típico de la tradición antioquina; esto exige que en el prefacio se anuncien sólo los temas de la creación en general y de la creación de los ángeles en particular, o sea, las dos primeras etapas de la historia de la salvación; las demás etapas, desde la creación del hombre en adelante, se desarrollan en la sección que va desde el Sanctus a la epiclesis. Por tanto, en esta anáfora el prefacio debe ser siempre el mismo, porque, si variase según las fiestas, inevitablemente se perjudicaría la característica principal: la exposición sintética, completa y ordenada de la historia de la salvación, sin repeticiones ni anticipaciones.

No hay duda que motivos de orden pastoral aconsejan que el pueblo escuche, de cuando en cuando, una síntesis semejante, ordenada y completa, que constituya como el marco donde colocar mentalmente los numerosos detalles de la historia de la salvación que oye en otras ocasiones.

VI. INDICACIONES PARA EL USO DE LAS ANÁFORAS

No es posible determinar, con criterios inspirados únicamente en las fiestas y tiempos del año litúrgico, qué anáfora se deba utilizar en cada caso. En efecto, han sido compuestas según la tradición romana, que no desarrolla a lo largo de toda la anáfora un tema relacionado con el misterio que se celebra, sino que se limita a exponer en el prefacio un solo aspecto.

Por tanto, deben ser criterios de orden pastoral los que determinen la elección de una u otra anáfora, es decir: la efectiva aptitud del texto para la capacidad intelectual y espiritual de los fieles, y la conveniencia de usar con las nuevas plegarias los textos ya existentes, propios de las grandes solemnidades.

He aquí algunas líneas directrices, emanadas de los dos principios enunciados:

1. El canon romano, que puede ser usado en todas las ocasiones, debería obtener la preferencia en aquellas fiestas o tiempos litúrgicos que tienen textos relacionados con la anáfora, es decir, el prefacio, el Communicantes y el Hanc igitur. Son los textos que, según la tradición romana, dan a la anáfora la nota característica del día. Debería además usarse en los días en que se conmemoran los santos recordados en el canon.

2. La segunda plegaria eucarística, caracterizada por su concisión y relativa sencillez, podrá útilmente ser usada en los días laborables, en las misas para niños y para jóvenes o para pequeños grupos. Su sencillez constituye una buena base inicial para la catequesis sobre los varios elementos de la plegaria

eucarística.

Tiene un prefacio propio, que normalmente debería ser usado junto con el resto de la plegaria eucarística. Sin embargo, puede ser substituido por un prefacio análogo, es decir, que exprese de una manera concisa el misterio de la salvación: por ejemplo, los nuevos prefacios para los domingos del tiempo ordinario o los nuevos prefacios comunes.

3. La tercera plegaria eucarística puede usarse con cualquiera de los prefacios del Misal Romano. Su uso podría alternarse con el del canon los domingos.

4. La cuarta plegaria eucarística debe usarse integralmente, sin posibilidad de sustituir sus partes. El prefacio es también invariable. Además, dado que presenta un compendio bastante amplio de la historia de la salvación (que supone un conocimiento bastante profundo de la Sagrada Escritura), debería utilizarse en ambientes ya preparados desde el punto de vista bíblico. Los días más indicados serían aquellos que carecen de prefacio u otras partes propias en el canon.

A imitación del canon romano, que presenta algunos elementos propios en determinadas celebraciones (el Hanc igitur), las nuevas anáforas prevén el uso de una especie de embolismo en las misas de difuntos. Dicho embolismo puede ser insertado en las anáforas II y III; no en la IV, porque rompería su estructura unitaria.

CONCLUSIÓN

Las líneas expuestas son las que han dirigido el trabajo de composición de las nuevas plegarias eucarísticas. Ha parecido oportuno presentarlas para que puedan servir de guía en la explicación de los nuevos textos. Así se podrán comprender más fácilmente su verdadera finalidad y su naturaleza. Todo esto contribuirá a alimentar la piedad de los fieles y su participación en el misterio eucarístico, incrementando además, cual fruto concreto, su formación y su vida cristianas.

Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo

VIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ÍNDICE

1. Dedicación total de los sacerdotes-obreros al servicio de Cristo y de la Iglesia
2. Selección y envío de sacerdotes al trabajo
3. Preparación previa
4. Equipos y vida común
5. Dedicación de los miembros del equipo al trabajo manual y al ministerio
6. Fidelidad de los sacerdotes en el trabajo a la Iglesia y a la promoción cristiana y humana de los obreros
7. Estabilidad en el trabajo de los sacerdotes-obreros
8. Vida espiritual de los sacerdotes en el trabajo

1. DEDICACIÓN TOTAL DE LOS SACERDOTES-OBREROS AL SERVICIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

La dedicación de los sacerdotes, seculares o religiosos, en el trabajo manual no ha de estar determinada por motivaciones, objetivos o finalidades extraños a la pastoral; su consagración exige del sacerdote que trabaja como obrero, al igual que de los demás sacerdotes, una dedicación total al servicio de Cristo y de la Iglesia.

La presencia de ésta en medio del mundo del trabajo que se realiza por los sacerdotes-obreros ha de ser obra solidaria de toda ella: Jerarquía, sacerdotes y pueblo.

2. SELECCIÓN Y ENVÍO DE SACERDOTES AL TRABAJO

Sólo los obispos pueden enviar sacerdotes al trabajo, previa la selección que ellos mismos hagan, si son seculares, o sus superiores, si son religiosos, entre los que voluntariamente se ofrezcan y reúnan las cualidades naturales y sobrenaturales adecuadas para este tipo de trabajo.

Siendo el objetivo de esta forma de apostolado el dar testimonio de Cristo en el mundo obrero, los sacerdotes habrán de ser enviados allí donde, por encontrarse un mayor número de trabajadores, pueda su testimonio resultar de mayor eficacia: minería, agricultura, pesca e industria.

3. PREPARACIÓN PREVIA

Todos los sacerdotes que fueran elegidos habrán de procurarse la conveniente preparación profesional y la necesaria y específica preparación espiritual; y antes de ser enviados a realizar el trabajo manual efectuaran, a ser posible, una prueba conveniente en una comunidad de sacerdotes que trabajen. Normas provisionales para los sacerdotes en el trabajo VIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

4. EQUIPOS Y VIDA COMÚN

Los sacerdotes y religiosos dedicados al trabajo se integraran en equipos, conectados, a su vez, con la diócesis siempre y con la parroquia, con el arciprestazgo o con otras unidades pastorales, según los casos, y, a ser posible, vivirán en común.

5. DEDICACIÓN DE LOS MIEMBROS DEL EQUIPO AL TRABAJO MANUAL Y AL MINISTERIO

Según las necesidades del pueblo, el juicio del equipo y la aprobación del obispo, los sacerdotes que forman el equipo se dedican, bien exclusivamente al ministerio, bien al trabajo en plena jornada, o bien alternan el trabajo de media jornada con su ministerio sacerdotal.

Los que se dediquen en plena jornada al trabajo habrán de dedicar al ministerio, al menos cada semana, algún tiempo en las parroquias, o en sus iglesias si son religiosos.

6. FIDELIDAD DE LOS SACERDOTES EN EL TRABAJO A LA IGLESIA Y A LA PROMOCIÓN CRISTIANA Y HUMANA DE LOS OBREROS

Los sacerdotes en el trabajo, por una parte, han de guardar, con un testimonio en medio del mundo obrero, la más estricta fidelidad a Cristo y a la Iglesia en la persona del obispo; y, por otra parte, han de ser fieles a los trabajadores, sus hermanos, siendo servidores en Cristo de todos ellos, aunque estén divididos por ideologías y compromisos políticos contrapuestos, manteniéndose independientes y libres de cargos y responsabilidades sindicales y políticas.

7. ESTABILIDAD EN EL TRABAJO DE LOS SACERDOTES-OBTEROS

Para que el testimonio sea más eficaz y más visible esta fidelidad, los sacerdotes que entran en el trabajo lo harán con la oportuna estabilidad y con propósito de permanecer en él, mientras no surjan dificultades para ellos, a juicio del obispo que los envió.

8. VIDA ESPIRITUAL DE LOS SACERDOTES EN EL TRABAJO

Los sacerdotes-obteros han de cuidar su vida espiritual con la oración diaria, el uso del oficio litúrgico, la celebración eucarística, la lectura bíblica y otros ejercicios, además de enriquecerla buscando sin cesar los valores espirituales del trabajo y del mundo de los trabajadores.

Periódicamente, los sacerdotes-obteros habrán de reunirse, entre sí y con otros sacerdotes, en convivencias, para hacer revisión de vida como sacerdotes y trabajadores.

1) En el plan definitivo se establecerán las normas sobre organismos nacionales, diocesanos y locales y el modo con que los movimientos apostólicos obreros han de participar como elemento indispensable en este plan de evangelización del mundo obrero.

2) Estas normas o criterios quedan de base para el estudio que han de hacer las provincias eclesiásticas y para las experiencias uniformes que en este campo se hagan en ellas o en regiones socialmente homogéneas.

27 de noviembre de 1968

Introducción del «Calendario Romano»

Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario, de 21 de marzo de 1969, publicadas como introducción del *Calendarium Romanum*.

CAPÍTULO I

EL AÑO LITÚRGICO

1. La santa Iglesia celebra la memoria sagrada de la obra de la salvación realizada por Cristo, en días determinados durante el curso del año. En cada semana, el domingo por eso es llamado «día del Señor» hace memoria de la Resurrección del Señor, que una vez al año, en la gran solemnidad de la Pascua, es celebrada juntamente con su santa Pasión. Durante el curso del año despliega todo el misterio de Cristo y conmemora los días natalicios de los santos.

En los diversos tiempos del año litúrgico, según las prácticas tradicionales, la Iglesia va instruyendo a los fieles por medio de ejercicios piadosos del alma y del cuerpo, de la enseñanza, de la oración y de las obras de penitencia y de misericordia.

2. Los principios que se expondrán a continuación pueden y deben ser aplicados tanto al rito romano como a los otros ritos, pero las normas prácticas afectan únicamente al rito romano, a no ser que sean normas que por su misma naturaleza afecten también a los otros ritos.

TÍTULO I: LOS DÍAS LITÚRGICOS

I. El día litúrgico en general

3. Cada día es santificado por las celebraciones litúrgicas del pueblo de Dios, principalmente por el sacrificio eucarístico y por el Oficio divino.

El día litúrgico comienza a medianoche y se extiende hasta la medianoche siguiente. Pero la celebración del domingo y las solemnidades comienza ya en la tarde del día precedente.

II. El domingo

4. En el primer día de cada semana, llamado día del Señor o domingo, la Iglesia, según una tradición apostólica que tiene sus orígenes en el mismo día de la Resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual. Así pues, el domingo ha de ser considerado como el día festivo primordial.

5. Por su peculiar importancia, el domingo solamente cede su celebración a las solemnidades y a las fiestas del Señor; pero los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua tienen precedencia sobre todas las fiestas del Señor y sobre todas las solemnidades. Las solemnidades que coincidan en estos domingos han de ser anticipadas al sábado.

6. El domingo excluye de por sí la asignación perpetua de otra celebración.

Sin embargo:

a) En el domingo dentro de la Octava de Navidad se celebra la fiesta de la Sagrada Familia.

b) El domingo posterior al 6 de enero, la fiesta del Bautismo del Señor.

c) El domingo posterior a Pentecostés, la solemnidad de la Santísima Trinidad.

d) El último domingo del tiempo ordinario, la solemnidad de nuestro Señor Jesucristo, Rey del Universo.

7. Allí donde las solemnidades de Epifanía, de la Ascensión y del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo no son de precepto, se celebrarán en un domingo como en día propio, de este modo:

a) La Epifanía, el domingo que cae entre el 2 y el 8 de enero.

b) La Ascensión, el VII domingo de Pascua.

c) La solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, el domingo después de la Santísima Trinidad.

III. Las solemnidades, las fiestas y las memorias

8. Al celebrar el misterio de Cristo durante el curso del año, la Iglesia venera también con amor particular a santa María, Madre de Dios, y propone a la piedad de los fieles las memorias de los mártires y de otros santos.

9. Los santos que tienen un relieve universal se celebran obligatoriamente en toda la Iglesia; los otros o son inscritos en el calendario para que puedan ser celebrados libremente, o se dejan para el culto particular de cada Iglesia, o nación o familia religiosa.

10. Las celebraciones, según la importancia que tienen, han de distinguirse entre sí y denominarse de la siguiente manera: solemnidad, fiesta, memoria.

11. Las solemnidades son los días principales y su celebración comienza en las primeras Vísperas, el día precedente. Algunas solemnidades tienen también una misa propia para la vigilia, que ha de emplearse en la tarde del día precedente, si la misa se celebra en horas vespertinas.

12. La celebración de las principales solemnidades de Pascua y Navidad se extiende durante ocho días seguidos. Cada Octava se rige con leyes propias.

13. Las fiestas se celebran dentro de los límites del día natural, por lo tanto, no tienen primeras Vísperas, a no ser que se trate de fiestas del Señor que coincidan en un domingo ordinario o del tiempo de Navidad y sustituyan el Oficio de éstos.

14. Las memorias son obligatorias o libres; su celebración se ordena con la celebración de la feria coincidente según las normas que se exponen en las Ordenaciones generales del Misal Romano y de la Liturgia de las Horas.

Las memorias obligatorias que caigan en los días de Cuaresma pueden ser celebradas solamente como memorias libres.

Cuando en un mismo día el calendario propone varias memorias libres, solamente se puede celebrar una, omitiendo las demás.

15. En los sábados del tiempo ordinario, en los que no coincida una memoria obligatoria, puede hacerse memoria libre de santa María Virgen.

IV. Las ferias

16. Reciben el nombre de ferias los días de la semana que siguen al domingo; su celebración tiene reglas distintas según su importancia:

a) El Miércoles de Ceniza y las ferias de Semana Santa, desde el lunes hasta el jueves, inclusive, tienen preferencia sobre cualquier otra celebración.

b) Las ferias de Adviento desde el día 17 hasta el día 24 de diciembre, inclusive, y todas las ferias de Cuaresma tienen preferencia sobre las memorias obligatorias.

c) Las ferias restantes ceden su celebración a todas las solemnidades y fiestas, y se combinan con las memorias.

TÍTULO II: EL CURSO DEL AÑO

17. Durante el curso del año, la Iglesia conmemora todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación hasta el día de Pentecostés y la expectación de la venida del Señor.

I. El Triduo pascual

18. Ya que Jesucristo ha cumplido la obra de la redención de los hombres y de la glorificación perfecta de Dios, principalmente por su misterio pascual, por el cual, muriendo, destruyó nuestra muerte y, resucitando, restauró la vida, el Triduo santo pascual de la Pasión y de la Resurrección del Señor es el punto culminante de todo el año litúrgico. La preeminencia que tiene el domingo en la semana, la tiene la solemnidad de Pascua en el año litúrgico.

19. El Triduo pascual de la Pasión y de la Resurrección del Señor comienza con la Misa vespertina de la Cena del Señor, tiene su centro en la Vigilia pascual y acaba con las Vísperas del domingo de Resurrección.

20. El Viernes Santo de la Pasión del Señor y, según la oportunidad, también el Sábado Santo hasta la Vigilia pascual, en todas partes se celebra el sagrado ayuno de la Pascua.

21. La Vigilia pascual, la noche santa de la Resurrección del Señor, es tenida como «la madre de todas las santas Vigilias», en ella la Iglesia espera velando la Resurrección de Cristo y la celebra en los sacramentos. Por consiguiente, toda la celebración de esta Vigilia sagrada debe hacerse en la noche, de tal modo que o comience después de iniciada la noche o acabe antes del alba del domingo.

II. El tiempo pascual

22. Los cincuenta días que van desde el domingo de Resurrección hasta el domingo de Pentecostés han de ser celebrados con alegría y exultación como si se tratase de un solo y único día festivo, más aún, como «un gran domingo».

Éstos son los días en los que principalmente se canta el «Aleluya».

23. Los domingos de este tiempo son tenidos como domingos de Pascua y, después del domingo de Resurrección, son denominados domingo II, III, IV, V, VI, VII de Pascua; el domingo de Pentecostés clausura este sagrado tiempo de cincuenta días.

24. Los ocho primeros días del tiempo pascual constituyen la Octava de Pascua y se celebran como solemnidades del Señor.

25. A los cuarenta días de Pascua se celebra la Ascensión del Señor, a no ser que se haya trasladado al VII domingo de Pascua, donde no sea día de precepto (cf. núm. 7).

26. Las ferias que van desde la Ascensión hasta el sábado antes de Pentecostés, inclusive, preparan para la venida del Espíritu Santo.

III. El tiempo de Cuaresma

27. El tiempo de Cuaresma está ordenado a la preparación de la celebración de la Pascua: la liturgia cuaresmal prepara para la celebración del misterio pascual tanto a los catecúmenos, haciéndolos pasar por los diversos grados de la iniciación cristiana, como a los fieles que recuerdan el bautismo y hacen penitencia.

28. El tiempo de Cuaresma va desde el Miércoles de Ceniza hasta la Misa de la Cena del Señor, exclusive.

Desde el comienzo de Cuaresma hasta la Vigilia pascual no se dice «Aleluya».

29. En el Miércoles de Ceniza al comienzo de Cuaresma, que en todas partes es tenido como día de ayuno se imponen las cenizas.

30. Los domingos de este tiempo reciben el nombre de domingo I, II, III, IV, V de Cuaresma. El domingo sexto, en que comienza la Semana Santa, es llamado domingo de Ramos en la Pasión del Señor.

31. La Semana Santa tiene la finalidad de recordar la Pasión de Cristo desde su entrada mesiánica en Jerusalén.

El Jueves Santo por la mañana, el Obispo, que concelebra la misa con sus presbíteros, bendice los santos óleos y consagra el crisma.

IV. El tiempo de Navidad

32. Después de la celebración anual del misterio pascual, la Iglesia tiene como más venerable el hacer memoria de la Natividad del Señor y de sus primeras manifestaciones: esto es lo que hace en el tiempo de Navidad.

33. El tiempo de Navidad va desde las primeras Vísperas de la Natividad del Señor hasta el domingo después de Epifanía, o después del día 6 de enero, inclusive.

34. La misa de la Vigilia de Navidad es la que se celebra en la tarde del día 24 de diciembre, ya sea antes o después de las primeras Vísperas.

El día de Navidad se pueden celebrar tres misas, según la antigua tradición romana, es decir, en la noche, a la aurora y en el día.

35. La Navidad tiene su Octava ordenada de este modo:

a) El domingo dentro de la Octava, o en su defecto el día 30 de diciembre, es la fiesta de la Sagrada Familia de Jesús, María y José.

b) El día 26 de diciembre es la fiesta de san Esteban, protomártir.

c) El día 27 de diciembre es la fiesta de san Juan, apóstol y evangelista.

d) El día 28 de diciembre es la fiesta de los Santos Inocentes.

e) Los días 29, 30 y 31 son días de la Octava.

f) El día 1 de enero, Octava de Navidad, es la solemnidad de Santa María, Madre de Dios, en la que se conmemora también la imposición del Santísimo Nombre de Jesús.

36. El domingo que cae entre el 2 y el 5 de enero es el domingo II después de Navidad.

37. La Epifanía del Señor se celebra el día 6 de enero, a no ser que se traslade al domingo entre el 2 y el 8 de enero por no ser día de precepto (cf. núm. 7).

38. El domingo después del 6 de enero es la fiesta del Bautismo del Señor.

V. El tiempo de Adviento

39. El tiempo de Adviento tiene una doble índole: es el tiempo de preparación para las solemnidades de Navidad, en las que se conmemora la primera venida del Hijo de Dios a los hombres, y es a la vez el tiempo en el que por este recuerdo se dirigen las mentes hacia la expectación de la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos. Por estas dos razones el Adviento se nos manifiesta como tiempo de una expectación piadosa y alegre.

40. El tiempo de Adviento comienza con las primeras Vísperas del domingo que cae el 30 de noviembre o es el más próximo a este día, y acaba antes de las primeras Vísperas de Navidad.

41. Los domingos de este tiempo se denominan domingo I, II, III, IV de Adviento.

42. Las ferias del 17 al 24 de diciembre, inclusive, tienen la finalidad de preparar más directamente la Navidad.

VI. El tiempo ordinario

43. Además de los tiempos que tienen un carácter propio, quedan 33 o 34 semanas en el curso del año, en las cuales no se celebra algún aspecto peculiar del misterio de Cristo; sino más bien se recuerda el mismo misterio de Cristo en su plenitud, principalmente los domingos. Este periodo de tiempo recibe el nombre de tiempo ordinario.

44. El tiempo ordinario comienza el lunes que sigue al domingo posterior al 6 de enero y se extiende hasta el martes antes de Cuaresma, inclusive; de nuevo comienza el lunes después del domingo de Pentecostés y termina antes de las primeras Vísperas del domingo I de Adviento.

Por esto, se emplean una serie de formularios que para los domingos y ferias de este tiempo se encuentran tanto en el Misal como en la Liturgia de las Horas.

VII. Las Rogativas y las Cuatro Témperas del año

45. En las Rogativas y en las Cuatro Témperas del año, la Iglesia suele orar a Dios por las diversas necesidades de los hombres, principalmente por los frutos de la tierra y el trabajo humano, y le da públicamente gracias a Dios.

46. Para que las Rogativas y las Cuatro Témperas se adapten a las necesidades de los lugares y de los fieles es conveniente que las Conferencias Episcopales determinen el tiempo y la manera cómo se han de celebrar.

En cuanto a la extensión de la celebración, durante un día o varios, sobre su repetición a lo largo del curso del año, la competente autoridad determinará las normas correspondientes, teniendo en cuenta las necesidades locales.

47. La misa que se ha de decir en cada uno de estos días se escogerá entre las misas por diversas necesidades, la que sea más acomodada a la intención de las súplicas.

CAPÍTULO II

EL CALENDARIO

TÍTULO I: EL CALENDARIO Y LAS CELEBRACIONES QUE HA DE CONTENER

48. La ordenación de la celebración se rige por el calendario del año litúrgico, que puede ser general o particular, según esté concebido para uso de todo el rito romano o para alguna Iglesia particular o familia religiosa.

49. El calendario general contiene el ciclo total de las celebraciones, ya sean las del misterio de la salvación en el Propio del tiempo, ya las de los santos que tienen una importancia universal y por eso todos han de celebrarlos obligatoriamente, ya las de otros santos que demuestran la universalidad y la continuidad de la santidad en el pueblo de Dios.

Los calendarios particulares contienen celebraciones más propias convenientemente combinadas y organizadas con el ciclo general. Cada una de las Iglesias o familias religiosas conviene que venere con particular honor los santos que le son propios por alguna razón particular.

Los calendarios particulares, compuestos por la competente autoridad, han de ser aprobados por la Sede Apostólica.

50. En la composición de los calendarios particulares se ha de tener presente:

a) El Propio del tiempo, o ciclo temporal, de las solemnidades o fiestas en las que se va desplegando y conmemorando a lo largo del año litúrgico el misterio de la Redención, se ha de conservar siempre íntegramente y ha de gozar de la debida preeminencia sobre las celebraciones particulares.

b) Las celebraciones propias se han de combinar orgánicamente con las celebraciones universales, teniendo en cuenta el orden y la precedencia establecidos para cada caso en la Tabla de los días litúrgicos. Para que los calendarios particulares no se recarguen excesivamente, cada santo gozará de una sola celebración durante el año litúrgico; si razones pastorales lo aconsejan, se conservará una segunda celebración en forma de memoria libre para celebrar la traslación o descubrimiento de los santos patronos o fundadores de las Iglesias o de las familias religiosas.

c) Las celebraciones a título de concesión no han de ser un doblaje de otras celebraciones que ya tienen lugar en el ciclo del misterio de la salvación, y no se han de multiplicar más de lo justo.

51. Aunque es conveniente que cada diócesis tenga su Calendario y el Propio de los Oficios y misas, nada impide que se tengan Calendarios y Propios comunes en toda una provincia eclesiástica, en una región o nación, o en un territorio más amplio: los interesados han de preparar estos calendarios en mutua cooperación.

Este principio, por las mismas razones, se puede observar también en los calendarios religiosos para diversas provincias de un mismo territorio civil.

52. El calendario particular se confecciona insertando en el calendario general las solemnidades, fiestas y memorias que son propias, esto es:

a) En el calendario diocesano, además de las celebraciones de los patronos y de la dedicación de la iglesia catedral, los santos y beatos que tienen una relación particular con la diócesis, por ejemplo, relación de origen, de larga permanencia, de muerte.

b) En el calendario religioso, además de las celebraciones del título, del fundador y del patrono, los santos y beatos que fueron miembros de aquella familia religiosa o que tuvieron con ella una especial relación.

c) En el calendario de cada una de las iglesias, además de las celebraciones propias de la diócesis o de la familia religiosa, las celebraciones propias de la misma iglesia registradas en la Tabla de los días litúrgicos, así como los santos cuyo cuerpo se conserva en la misma iglesia. Los miembros de las familias

religiosas se unen a la comunidad de la Iglesia local, para celebrar la dedicación de la iglesia catedral y el patrono principal del lugar y del territorio donde viven.

53. Cuando alguna diócesis o familia religiosa tiene muchos santos y beatos, se ha de procurar que el calendario de la diócesis o del Instituto no esté excesivamente cargado. Por lo tanto:

a) En primer lugar se puede hacer una celebración común de todos los santos y beatos de la diócesis o de la familia religiosa o al menos de algún grupo de ellos.

b) Solamente tendrán en el calendario una celebración singular los santos y beatos que tienen peculiar importancia para toda la diócesis o familia religiosa.

e) Los restantes santos y beatos se celebrarán solamente en aquellos lugares con los que tienen una estricta relación o donde reposan sus cuerpos.

54. Las celebraciones propias se han de inscribir en el calendario como memorias obligatorias o libres, a no ser que se haya previsto otra cosa para algunas de ellas en la Tabla de los días litúrgicos o existan particulares razones históricas o pastorales. Nada impide, sin embargo, que algunas celebraciones en lugares determinados se hagan con una solemnidad mayor de la que tienen en toda la diócesis o en la familia religiosa.

55. Las celebraciones del calendario propio han de ser observadas por todos los que están obligados a dicho calendario y si no es con la aprobación de la Sede Apostólica no se podrán quitar del calendario ni cambiar de grado tales celebraciones.

TÍTULO II: EL DÍA PROPIO DE LAS CELEBRACIONES

56. La Iglesia tiene la costumbre de celebrar los santos en el día de su muerte: lo cual se ha de observar igualmente en las celebraciones propias inscritas en el calendario particular.

Sin embargo, aunque las celebraciones propias tengan una peculiar importancia para cada Iglesia particular o para una familia religiosa, es muy conveniente que, en la medida de lo posible, haya unidad en la celebración de las solemnidades, de las fiestas y de las memorias obligatorias indicadas en el calendario general.

Por lo tanto, en las celebraciones propias que se han de inscribir en el calendario particular, obsérvese lo siguiente:

a) Las celebraciones que también se encuentran en el calendario general se han de inscribir en el calendario propio el mismo día en el que están en el general, cambiando, si es necesario, el grado de la celebración.

Se ha de observar lo mismo en las celebraciones propias de una sola iglesia, en lo que afecta al calendario diocesano o religioso.

b) Las celebraciones de los santos que no se encuentran en el calendario general serán asignadas al día de la muerte. Cuando se ignora el día de la muerte, la celebración se pondrá en otro día que por alguna razón sea propio del santo, por ejemplo, el día de su ordenación, de su descubrimiento, del traslado; de lo contrario en un día que en el calendario particular esté libre de otras celebraciones.

c) Si el día de la muerte u otro día propio está impedido por otra celebración obligatoria, aunque sea de menor grado, del calendario general o particular, pasará igualmente al día más próximo que esté libre.

d) Sin embargo, si se trata de celebraciones que por razones pastorales no pueden trasladarse a otro día, trasládese la celebración que lo impide.

e) Otras celebraciones, llamadas de concesión, se han de inscribir en el día más apto desde el punto de vista pastoral.

f) Para que el ciclo del año litúrgico resplandezca con toda su luz y para que algunas celebraciones de santos no se vean impedidas perpetuamente, quedarán libres de celebraciones particulares los días en que normalmente suele caer el tiempo de Cuaresma y la Octava de Pascua, así como los días que van desde el 17 al 31 de diciembre, a no ser que se trate de memorias no obligatorias o de fiestas expresadas en la Tabla de los días litúrgicos, número 8, a, b, c, d, o de solemnidades intransferibles a otro tiempo.

La solemnidad de san José (19 de marzo) puede ser transferida por las Conferencias Episcopales a otro día fuera de Cuaresma, a no ser que sea día de precepto.

57. Si algunos santos o beatos están inscritos conjuntamente en el calendario siempre se celebrarán conjuntamente mientras el grado de su celebración sea idéntico, aunque uno o algunos de ellos sean más propios. Pero si uno o algunos de estos santos o beatos han de ser celebrados en un grado superior, se celebrará solamente el Oficio de éstos, omitiendo la celebración de los demás, a no ser que sea conveniente asignarles otro día a título de memoria obligatoria.

58. Por el bien pastoral de los fieles es lícito celebrar, en los domingos del tiempo ordinario, aquellas celebraciones que caen entre semana y que tienen mucha aceptación en la piedad de los mismos fieles, siempre que estas celebraciones puedan ser preferidas al domingo según la Tabla de precedencia. De estas celebraciones pueden decirse todas las misas en que participa el pueblo.

59. La precedencia entre los días litúrgicos, en cuanto a su celebración, se rige únicamente por la Tabla siguiente:

TABLA DE LOS DÍAS LITÚRGICOS
dispuesta según el orden de precedencia

I

1. Triduo pascual de la Pasión y Resurrección del Señor.
2. Natividad del Señor, Epifanía, Ascensión y Pentecostés.
Domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua.
Miércoles de Ceniza.
Semana Santa, desde el lunes al jueves, inclusive.
Días de la Octava de Pascua.
3. Solemnidades del Señor, de la Santísima Virgen María y de los santos, inscritas en el calendario general.
Commemoración de todos los fieles difuntos.
4. Solemnidades propias, a saber:
 - a) Solemnidad del Patrono principal del lugar, sea pueblo o ciudad.
 - b) Solemnidad de la dedicación y aniversario de la dedicación de la iglesia propia.
 - c) Solemnidad del Título de la iglesia propia.
 - d) Solemnidad: o del Título, o del Fundador, o del Patrono principal de la Orden o Congregación.

II

5. Fiestas del Señor inscritas en el calendario general.
6. Domingos del tiempo de Navidad y del tiempo ordinario.

7. Fiestas de la Santísima Virgen María y de los santos, inscritas en el calendario general.
8. Fiestas propias, a saber:
- a) Fiesta del Patrono principal de la diócesis.
 - b) Fiesta del aniversario de la dedicación de la iglesia catedral.
 - c) Fiesta del Patrono principal de la región o provincia, de la nación, de un territorio más extenso.
 - d) Fiesta o del Título, o del Fundador, o del Patrono principal de la Orden o Congregación y de la provincia religiosa, quedando a salvo lo prescrito en el número 4.
 - e) Otras fiestas propias de alguna iglesia.
 - f) Otras fiestas inscritas en el calendario de cada diócesis o de cada Orden o Congregación.
9. Las ferias de Adviento desde el día 17 al 24 de diciembre, inclusive.
Días de la Octava de Navidad. Las ferias de Cuaresma.

III

10. Memorias obligatorias inscritas en el calendario general.
11. Memorias obligatorias propias, a saber:
- a) Memorias del Patrono secundario del lugar, de la diócesis, de la región o provincia, de la nación, de un territorio más extenso, de la Orden o Congregación y de la provincia religiosa.
 - b) Otras memorias obligatorias inscritas en el calendario de cada diócesis, o de cada Orden o Congregación.
12. Memorias libres, que aun en los días señalados en el número 9 se pueden celebrar, pero según el modo peculiar descrito en las Ordenaciones generales del Misal Romano y de la Liturgia de las Horas.
De la misma manera se pueden celebrar como memorias libres las memorias obligatorias que accidentalmente caigan en las ferias de Cuaresma.
13. Ferias de Adviento hasta el día 16 de diciembre, inclusive.
Ferias del tiempo de Navidad desde el día 2 de enero al sábado después de Epifanía.
Ferias del tiempo pascual desde el lunes después de la Octava de Pascua hasta el sábado antes de Pentecostés, inclusive.
Ferias del tiempo ordinario.
60. Si en un mismo día ocurren varias celebraciones, el Oficio se celebra de la que ocupe lugar preferente en la Tabla de los días litúrgicos; sin embargo, toda solemnidad que sea impedida por un día litúrgico que goce de precedencia se traslada al día más próximo que esté libre de los días inscritos en los números 1 8 de la Tabla precedente, observando las normas del año litúrgico establecidas en el número 5. Las otras celebraciones se omiten aquel año.
61. Cuando en el mismo día hubieran de celebrarse las Vísperas del Oficio en curso y las primeras Vísperas del día siguiente, prevalecen las Vísperas de la celebración que en la Tabla de los días litúrgicos ocupe lugar preferente; en caso de igualdad, se prefieren las Vísperas del día en curso.

Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos

Instrucción «Fidei custos» sobre los ministros extraordinarios de la comunión

Instrucción de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, de 30 de abril de 1969, sobre los ministros extraordinarios de la comunión.

Custodio de la fe, cuyo depósito conserva inviolado a través de las edades, la Iglesia modifica con prudencia y magnanimidad las leyes canónicas por ella misma promulgadas en el decurso de los siglos y celosamente conservadas, cuando así lo piden especiales circunstancias o necesidades nuevas. Siendo la salvación de las almas el fin de la Iglesia, las disposiciones canónicas deben responder a este fin, de modo que, según las exigencias de cada tiempo, éstas sean en realidad eficaces y sirvan para orientar rectamente la actividad de la Iglesia.

En nuestros días, cuando tan rápidamente cambian las condiciones de la vida humana, la Iglesia, entre otras cosas, no puede dejar de advertir las preocupaciones y dificultades en las que ella misma se encuentra a causa del reducido número de ministros sagrados, especialmente en algunas regiones, al paso que aumentan las necesidades del cuidado de las almas y las ocupaciones y exigencias del ministerio pastoral.

Por estos motivos, el Santo Padre Pablo VI, en su solicitud pastoral, ha creído conveniente corresponder a los deseos de los fieles derogando con prudencia el derecho hasta ahora vigente, de modo que además de los ministros de los que se habla en el canon 845, y en atención a los apremios del momento presente, sean constituidos otros ministros extraordinarios que puedan administrar, a sí mismos y a los demás, la sagrada comunión.

Para que esto pueda ser llevado a la práctica del modo más conveniente, con la autoridad del Sumo Pontífice, se establecen las siguientes normas acerca de la administración de la sagrada comunión según el rito latino:

1. Los Obispos residenciales, los coadjutores con plenos derechos y deberes episcopales, los abades de régimen, los prelados ordinarios de lugar, los vicarios capitulares, los administradores apostólicos, los vicarios y prefectos apostólicos, aun los que no posean el carácter episcopal todos los cuales vienen denominados en este Decreto con el nombre de pastores , podrán acudir a las Sagradas Congregaciones para la Disciplina de los Sacramentos y para la Evangelización de los pueblos o Propaganda Fide, según las respectivas esferas de competencia, a fin de obtener la facultad de permitir que determinadas personas idóneas puedan administrar la sagrada comunión a sí mismas y a los demás fieles:

a) Cuando faltare el ministro del que se habla en el canon 845 del Código de Derecho Canónico.

b) Cuando el mismo no pueda administrar la santa comunión, por razón de enfermedad, de avanzada edad o de ocupaciones pastorales.

c) Cuando el número de los fieles que se acercan a la sagrada comunión sea tan grande que la celebración de la misa haya de alargarse excesivamente.

2. Los mencionados pastores podrán delegar la facultad recibida a los Obispos auxiliares, a los vicarios generales, a los vicarios episcopales y delegados.

3. La designación de la persona idónea, en conformidad con el número 1, se hará con arreglo al orden siguiente: subdiácono, clérigo de órdenes menores, tonsurado, religioso, religiosa, catequista (a no ser que, según juicio prudente del pastor, el catequista deba ser preferido a la religiosa) y simple fiel, varón y mujer.

4 Más en particular:

A. En los oratorios de las comunidades religiosas de uno u otro sexo los indicados pastores pueden obtener la facultad de permitir que, con las convenientes cautelas, el superior carente de orden sacro, o la superiora, o sus sustitutos, puedan distribuir el pan eucarístico a sí mismos, a los miembros de la comunidad, a los fieles presentes, y llevarlo a los enfermos que están en casa.

B. En los orfanatos, colegios e institutos, tomados en el sentido amplio de la palabra, (dirigidos por religiosos o religiosas, los mismos pastores (núm. 1) pueden obtener la facultad de que el superior o rector carente de orden sacro, o la superiora, o también el simple fiel de reconocida piedad, puedan distribuir la sagrada comunión a sí mismos, a los alumnos de la propia casa y a los demás fieles que por cualquier motivo se hallaren ausentes y llevarla también a los enfermos.

5. El cristiano que haya de ser elegido como ministro extraordinario de la sagrada comunión debe distinguirse por su fe, costumbres santas y madura edad, y deberá estar rectamente instruido para el desempeño de tan noble encargo. En caso de necesidad podrá ser designada una mujer de reconocida piedad, siempre que no pueda hallarse otra persona idónea.

6. La persona idónea, nominalmente designada por el Obispo para la administración (le la sagrada comunión, recibirá del mismo la misión o mandato, en conformidad con el rito preparado para este efecto, y deberá distribuir la sagrada comunión observando las normas litúrgicas.

7. En la administración de la santa Eucaristía deberá precaverse cualquier peligro de irreverencia hacia el Santísimo Sacramento, al cual ha de tributarse el máximo honor.

8. La mencionada facultad se concederá por un trienio a los pastores que por justas causas la pidan a la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, o a la Sagrada Congregación para la Evangelización de los pueblos (Propaganda Fide).

9. Transcurrido el trienio, los mismos pastores enviarán a las referidas Congregaciones una información acerca del modo como se han desarrollado las cosas, y si han contribuido realmente al bien de las almas.

Instrucción «Actio pastoralis» sobre las misas para grupos particulares

Instrucción de la Sagrada Congregación para el Culto divino, sobre las misas para grupos particulares, de 15 de mayo de 1969.

Uno de los fines principales de la acción pastoral de la Iglesia es el de educar a los fieles a integrarse en la comunidad eclesial, de tal modo que, en las celebraciones, y sobre todo en las celebraciones litúrgicas, cada uno se sienta unido a los hermanos en la comunión de la Iglesia universal y de la Iglesia local.

En efecto, la asamblea litúrgica, presidida por quien está investido de la potestad de convocar al pueblo de Dios, de dirigirlo, instruirlo y santificarlo, es un signo y un instrumento de la unidad de todo el género humano y primordialmente de la Iglesia con Cristo.

Ciertamente esta unidad se efectúa y se ve expresada en la celebración comunitaria de la Eucaristía, en especial los domingos y los demás días festivos, sea alrededor del Obispo, sea en la asamblea parroquial, cuyo pastor hace las veces del Obispo.

Pero la solicitud pastoral se ordena y orienta también a los grupos particulares, y no para fomentar separación alguna ni para constituir «pequeñas iglesias» o situaciones de privilegio, sino para proveer a peculiares necesidades de los fieles o para lograr una visión más profunda de la vida cristiana que responda a las necesidades y a la formación de las personas que se solidarizan en dichos grupos, con todas las ventajas que ya suponen los especiales vínculos espirituales y apostólicos que las unen y el común afán de estimularse mutuamente a la virtud.

La pastoral sabe, por experiencia, lo eficaces que pueden resultar para tales grupos este tipo de celebraciones peculiares. Si se saben ordenar y dirigir bien, lejos de dañar a la unidad de la parroquia, favorecen su acción misionera, logrando el acercamiento de algunos fieles y la más completa formación de otros.

Más aún: la vitalidad de estos grupos radica precisamente en que el estudio en común de las verdades cristianas y el esfuerzo conjunto por conformar a ellas la propia existencia van unidos en esas reuniones llamadas de oración que ellos realizan con un estilo y unas fórmulas más adaptadas al grupo y sobretodo con la lectura y la meditación de la palabra de Dios e inclusive, en muchos casos, con la celebración de la Eucaristía, que da plenitud a dichas reuniones y viene a constituir su punto culminante.

Actualmente se experimenta en estos grupos un gran deseo por tomar parte en la celebración de la Eucaristía. Por esta razón, ha parecido conveniente dar algunas normas que regulen estas celebraciones, asegurando en ellas el orden, el decoro y la seriedad, para provecho espiritual de los participantes y habida cuenta del propio carácter del culto religioso.

1. Examínense atentamente todas las circunstancias, para juzgar en cada caso si desde el punto de vista pastoral ofrece ventajas la celebración eucarística, o si más bien ha de aconsejarse otro tipo de celebración religiosa.

2. Entre los grupos particulares a los que puede convenir la celebración eucarística cabe señalar los siguientes:

a) Grupos reunidos para los ejercicios espirituales, para estudios religiosos o pastorales durante uno o varios días, para reuniones de apostolado seglar o de otra clase de asociaciones.

b) Reuniones de carácter pastoral de algún sector de la parroquia.

- c) Grupos de fieles que viven lejos de la iglesia parroquial y que se reúnen periódicamente para cultivar su formación religiosa.
- d) Grupos de personas de una misma condición que periódicamente se reúnen para la instrucción o la formación religiosa adecuada a sus necesidades
- e) Grupos familiares reunidos en torno a personas enfermas o ancianas impedidas para salir de casa y que, por tanto, nunca podrían participar en celebración eucarística. En estos grupos entran también los allegados y cuantos asisten a la persona anciana o enferma.
- f) Grupos familiares reunidos para velar a un difunto o por alguna otra circunstancia religiosa excepcional.

3. La celebración eucarística para grupos particulares ha de tenerse habitualmente en lugar sagrado.

4. Se reserva al Ordinario del lugar, y al Ordinario religioso para las propias casas, la facultad de conceder la celebración eucarística para grupos particulares fuera de lugar sagrado. Únicamente se dará este permiso, sobre todo tratándose de domicilios privados o de instituciones, si se cuenta con un lugar adecuado y decoroso, excluidos siempre los dormitorios.

Y no suceda que por buscar un lugar más amplio y más digno se incurra en preferencias intencionadas de unas familias sobre otras, dando ocasión a que reaparezcan, bajo formas nuevas, los privilegios desaprobados por la Constitución conciliar sobre la sagrada liturgia.

5. Se tendrán presentes los principios fundamentales expuestos en la Instrucción Eucharisticum mysterium, sobre todo los siguientes:

- a) El sacrificio eucarístico y el sagrado banquete pertenecen al mismo misterio y están enlazados el uno con el otro por un estrechísimo vínculo teológico y sacramental.
- b) No se considere ninguna misa como acción exclusiva de un grupo particular, sino como celebración de la Iglesia, en la cual el sacerdote, desempeñando su propia función, preside toda la acción sagrada como ministro de la misma Iglesia.
- c) Póngase cuidado en que todos los elementos disposición del lugar, actitudes de las personas, uso de las cosas concurren a que el Santísimo Sacramento de la Eucaristía sea venerado con el culto de latría que es debido a Dios verdadero.

6. Para lograr una celebración que corresponda realmente a las circunstancias y al ambiente, procúrese que cada una de sus partes esté convenientemente organizada, teniendo en cuenta las normas generales y los siguientes principios:

- a) Favorézcase al máximo la participación de los fieles, atendiendo a las peculiares circunstancias en que se realiza la celebración y a lo que más facilite dicha participación.
- b) La celebración podrá estar precedida de un tiempo dedicado bien a la meditación de la Sagrada Escritura, bien a una instrucción espiritual, según el grupo de que se trate.
- c) Además de una monición inicial, el celebrante puede introducir brevemente a la liturgia de la palabra antes de las lecturas y a la liturgia eucarística antes del prefacio; puede intervenir nuevamente antes del saludo de despedida. Pero se abstendrá de tales intervenciones durante la plegaria eucarística.
- d) Salvo cuanto se prescribe en las letras f) y h), y exceptuada la parte confiada al comentador, los fieles se abstendrán de intervenir dentro de la celebración con reflexiones, exhortaciones o cosas análogas.

- e) En la liturgia de la palabra se pueden escoger las lecturas más adecuadas a las circunstancias, pero se deben tomar exclusivamente del Leccionario aprobado.
- f) Las lecturas que preceden al evangelio podrán ser leídas por alguno de los participantes (hombre o mujer); el evangelio, en cambio, debe ser proclamado por el sacerdote o, habiendo ocasión, por un diácono.
- g) En la homilía el sacerdote hará referencia a lo particular de la celebración y mostrará los vínculos que unen al grupo congregado con la Iglesia local y con la universal.
- h) La oración de los fieles se puede adaptar a las peculiares circunstancias, conservando siempre su carácter religioso. Pero se tendrá cuidado en no omitir nunca las intenciones generales por la Iglesia, por el mundo, por los hermanos necesitados y por la asamblea reunida. No hay inconveniente en que los participantes añadan alguna intención especial que ellos mismos hayan preparado de antemano.

7. La participación completa y perfecta en la celebración eucarística incluye la comunión sacramental.

En lo tocante al modo de distribuir la sagrada comunión, se seguirá el uso legítimamente establecido en cada diócesis. Con respecto a la comunión bajo ambas especies, se observará lo que determina la Ordenación general del Misal Romano. Pero esta forma de comunión no está permitida si las misas se celebran en casa, excepto si se tiene que administrar el viático.

8 Para favorecer la participación de los fieles podrá resultar útil, sobre todo en algunas circunstancias, la utilización del canto sagrado, por contribuir a una mayor unanimidad. Obsérvense también en este campo las normas relativas al canto y a la música en las sagradas celebraciones, evitando todo lo que sea contrario a la santidad del rito y a la piedad de los fieles.

9. Las adaptaciones mencionadas solamente se permiten para estos casos, y no podrán ser introducidas en las celebraciones que se tengan en la iglesia para toda la comunidad de fieles.

10. Con respecto a las condiciones previas que se exigen para celebrar la eucaristía en grupos particulares fuera de lugar sagrado, especialmente en las casas particulares, obsérvense lo siguiente:

a) La facultad mencionada en el número 4 no se concederá, excepto en casos particulares, los domingos y las fiestas de precepto. Con ello se logrará que la asamblea litúrgica parroquial no se vea privada del ministerio de algunos sacerdotes ni de la participación de determinados fieles, y se contribuirá a acrecentar la vida y la unidad de la comunidad.

b) Si el sacerdote celebrante no es el párroco, deberá avisar a éste de antemano. El párroco, a su vez, enviará al Obispo una relación de las celebraciones que hayan tenido lugar.

c) Se observarán las normas sobre el ayuno eucarístico. En ningún caso la santa misa podrá estar inmediatamente precedida de una comida o banquete. Si se tienen a continuación, procúrese en lo posible no emplear la misma mesa en que se celebró la Eucaristía.

d) El pan para la Eucaristía deberá ser el pan ázimo, que es el único admitido por la Iglesia latina; y será confeccionado de la misma forma que se acostumbra a usar en las demás misas.

e) Las celebraciones no se tendrán de noche a hora avanzada.

f) Tratándose de grupos familiares, no se excluya a quienes razonablemente pidan tomar parte en la celebración.

11. Para asegurar el buen resultado de estas celebraciones y para obtener una mayor eficacia espiritual, se deben preparar adecuadamente y desarrollar con dignidad y sentido de lo sagrado. Se atenderá

cuidadosamente a la forma y se escogerán los elementos más adecuados, respetando, además, las normas litúrgicas.

Por tanto:

- a) Los textos de la misa deben ser tomados exclusivamente del Misal o de los suplementos aprobados. Cualquier otro cambio, salvo lo dicho en el número 6, letra e, es arbitrario y, por tanto, reprobado.
- b) Los objetos del altar, los vasos sagrados y las vestiduras deberán ser en número, forma y calidad como dispone la legislación vigente.
- c) Los gestos rituales, las ceremonias y las actitudes de los participantes deben ser los prescritos para la celebración eucarística habitual.

Se exhorta vivamente a los sacerdotes con cura de almas a considerar y profundizar el valor espiritual y formativo de estas celebraciones. Son útiles sólo si conducen a los participantes a una mayor conciencia del misterio cristiano, al incremento del culto divino, a la inserción en la comunidad eclesial, al ejercicio profundo del apostolado y de la caridad entre los hombres.

Aunque en nuestro tiempo no faltan quienes estiman que «están al día» sólo si pueden presentar «novedades» a veces extravagantes, o inventar formas arbitrarias de celebraciones litúrgicas, los sacerdotes del clero secular y regular preocupados por el verdadero bien de los fieles, sepan que en la fidelidad generosa e irremovible a la voluntad de la Iglesia, expresada en sus directrices, normas y estructuras, está el secreto del éxito pastoral duradero y santificador.

Lo que se aparta de esta línea, aunque en apariencia sea atrayente, termina por crear desorientación en los fieles y hace que el ministerio sacerdotal languidezca y se torne estéril.

Esta Instrucción, preparada por la Sagrada Congregación para el Culto divino por mandato del Sumo Pontífice y aprobada por el mismo, regulará en adelante todas las celebraciones de misas para grupos particulares.

Sagrada Congregación para el Culto divino

Instrucción «Memoriale Domini» sobre el modo de administrar la comunión

Instrucción de la Sagrada Congregación para el Culto divino, sobre el modo de administrar la comunión, de 29 de mayo de 1969.

Al celebrar el memorial del Señor, la Iglesia atestigua por el mismo rito la fe y la adoración de Cristo, que está presente en el sacrificio y se da como alimento a los que participan de la mesa eucarística.

Por eso da mucha importancia a que la Eucaristía sea celebrada y participada del modo más digno y fructuoso, guardando enteramente la tradición que, mediante un cierto desarrollo, llega hasta nosotros y cuyas riquezas han sido infundidas en el uso y en la vida de la Iglesia. Pues los documentos históricos demuestran que el modo de celebrar y de sumir la sagrada Eucaristía ha sido multiforme. También en nuestros tiempos se han introducido en la celebración de la Eucaristía no pocas ni leves modificaciones, en cuanto al rito, para que se acomodase mejor a las necesidades espirituales y psicológicas de los hombres actuales. Y en la misma disciplina que regula el modo con que los fieles participan en el divino Sacramento se ha establecido de nuevo, en ciertas circunstancias, la comunión bajo las dos especies de pan y vino, que en otros tiempos fue común también en el rito latino y poco a poco fue cayendo en desuso. Situación que se hizo general en tiempos del Concilio de Trento, el cual la aprobó con doctrina dogmática y la defendió como apropiada a las condiciones de aquella época.

Con las reformas indicadas se han hecho más vivos y transparentes el signo del convite eucarístico y el cumplimiento omnímodo del mandato de Cristo. Pero, al mismo tiempo, la participación más plena de la celebración eucarística, significada por la comunión sacramental, ha suscitado en algunas partes, durante los últimos años, el deseo de volver al uso de depositar el pan eucarístico en la mano de los fieles, para que ellos mismos, comulgando, lo introduzcan en su boca.

Más aún, en algunas comunidades y lugares se ha practicado este rito, sin haber pedido antes la aprobación de la Sede Apostólica, y a veces de manera que les ha faltado a los fieles la oportuna preparación.

Es verdad que, según el uso antiguo en otros tiempos, se permitió a los fieles tomar en la mano este divino alimento y llevarlo a la boca por sí mismos, y también, en tiempo antiquísimo, llevar consigo el Santísimo desde el lugar en que se celebraba el sacrificio, principalmente con el fin de aprovecharse de él como viático en el caso de tener que luchar por la confesión de la fe.

Sin embargo, las normas de la Iglesia y los documentos de los Padres manifiestan con abundancia la máxima reverencia y la prudencia suma con que se trataba a la sagrada Eucaristía. Porque «nadie... come aquella carne sin adorarla antes», y, al asumirla, se amonesta a todos: «... tómala, y estate atento para que no se te pierda nada»: «Porque es el Cuerpo de Cristo.»

Además, el cuidado y el ministerio del Cuerpo y la Sangre del Señor se encomendaban de modo verdaderamente peculiar a ministros sagrados u hombres designados para eso: «Después que el presidente terminó las preces y todo el pueblo hizo la aclamación, los que entre nosotros se llaman diáconos, distribuyen a cada uno de los presentes para que participe de ellos, el pan y el vino con agua, sobre los que se dieron gracias, y los llevan a los ausentes.

Por eso, el oficio de llevar la Eucaristía a los ausentes fue luego confiado exclusivamente a los ministros sagrados, para asegurar mejor la reverencia debida al Cuerpo de Cristo y servir al mismo tiempo a la necesidad de los fieles. Andando el tiempo, después de estudiar más a fondo la verdad del misterio eucarístico, su eficacia y la presencia de Cristo en el mismo, bajo el impulso ya de la reverencia hacia este Santísimo Sacramento, ya de la humildad con que debe ser recibido, se introdujo la costumbre de que el

ministro por sí mismo depositase en la lengua de los que recibían la comunión una partícula del pan consagrado.

Este modo de distribuir la santa comunión, considerando en su conjunto el estado actual de la Iglesia, debe ser conservado no solamente porque se apoya en un uso tradicional de muchos siglos, sino, principalmente, porque significa la reverencia de los fieles cristianos hacia la Eucaristía. Este uso no quita nada a la dignidad personal de los que se acercan a tan gran Sacramento, y es parte de aquella preparación que se requiere para recibir el Cuerpo del Señor del modo más fructuoso.

Esta reverencia significa la comunión no de «pan y bebida común», sino del Cuerpo y la Sangre del Señor, por la cual «el pueblo de Dios participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva alianza entre Dios y los hombres sellada de una vez para siempre con la sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre».

Por lo demás, con este modo de obrar, que se ha de considerar ya común, se garantiza, con mayor eficacia, la distribución de la sagrada comunión con la reverencia, el decoro y la dignidad que convienen, para alejar todo peligro de profanación de las especies eucarísticas, en las que «de modo singular el Cristo total e íntegro, Dios y hombre, se halla presente sustancial y permanentemente»; y para tener, finalmente, con los mismos fragmentos del pan consagrado el cuidado diligente que la Iglesia ha recomendado siempre: «Porque si dejas caer algo, piensa que es como si lo perdieses de tus propios miembros.»

Por todo lo cual, habiendo pedido algunas Conferencias Episcopales y algunos Obispos en particular que se permitiese en sus territorios el uso de poner en las manos de los fieles el pan consagrado, el Sumo Pontífice mandó que se preguntase a todos y cada uno de los Obispos de la Iglesia latina su parecer sobre la oportunidad de introducir el rito mencionado. Pues una mutación en cosa de tanta importancia, que se asienta en una tradición antiquísima y venerable, además de tocar a la disciplina, también puede traer consigo peligros, que se teme podrían surgir del nuevo modo de administrar la sagrada comunión, a saber: el que se llegue a una menor reverencia hacia el augustísimo Sacramento del altar o a la profanación del mismo Sacramento o a la adulteración de la recta doctrina.

Por consiguiente, fueron propuestas a los Obispos tres cuestiones, a las que, hasta el día 12 del mes de marzo último, respondieron del modo siguiente:

1. ¿Se ha de acoger el deseo de que, además del modo tradicional, se permita también el rito de recibir la sagrada comunión en la mano? Placet: 567; Non placet: 1.233; Placet iuxta modum: 315; Votos inválidos: 20.
2. ¿Place que se hagan antes experimentos de este nuevo rito en pequeñas comunidades, con el consentimiento del Ordinario del lugar? Placet: 751; Non placet: 1.215; Votos inválidos: 70.
3. ¿Piensa que los fieles, después de una preparación catequética bien ordenada, han de recibir de buen grado este nuevo rito? Placet: 835; Non placet: 1.185; Votos inválidos: 128.

Por las respuestas dadas se ve que la mayor parte de los Obispos estiman que no se debe cambiar la disciplina vigente; más aún, que el cambio sería dañoso, tanto para la sensibilidad como para el culto espiritual de los mismos Obispos y de muchos fieles.

Así, pues, teniendo en cuenta las observaciones y el parecer de aquellos a quienes «el Espíritu Santo ha encargado guardar el rebaño, como pastores de la Iglesia de Dios», de acuerdo con la gravedad del asunto y con el valor de los argumentos aducidos, el Sumo Pontífice ha decidido no cambiar el modo, hace mucho tiempo recibido, de administrar a los fieles la sagrada comunión.

En consecuencia, la Sede Apostólica exhorta calurosamente a los Obispos, sacerdotes y fieles que se conformen diligentemente a la ley vigente y nuevamente confirmada, tomando en consideración el juicio dado por la mayor parte del Episcopado católico, la forma empleada por el rito actual de la sagrada liturgia

y también el bien común de la misma Iglesia.

Pero si el uso contrario, es decir, el de poner la santa comunión en las manos, hubiera arraigado ya en algún lugar, la misma Sede Apostólica, con el fin de ayudar a las Conferencias Episcopales a cumplir el oficio pastoral, que con frecuencia se hace más difícil en las condiciones actuales, confía a las mismas Conferencias el encargo y el deber de examinar las circunstancias peculiares, si existen, pero con la condición de prevenir todo peligro de que penetren en los espíritus la falta de reverencia o falsas opiniones sobre la santísima Eucaristía, como también de suprimir con todo cuidado otros inconvenientes.

Ahora bien, en tales casos, para la debida ordenación del mencionado uso, las Conferencias Episcopales, previo un prudente estudio, tomarán los oportunos acuerdos, en votación secreta y por dos tercios de los votos; acuerdos que luego han de presentar a la Santa Sede para su necesaria confirmación, remitiendo aneja una exposición precisa de los motivos que han llevado a tales acuerdos. La Santa Sede ponderará cuidadosamente cada caso, teniendo en cuenta la unión de las varias Iglesias locales entre sí y la de cada una con la Iglesia universal, para promover el bien común y la común edificación, y para el aumento de la fe y de la piedad, que brota del ejemplo mutuo.

Esta Instrucción, compuesta por mandato especial del Sumo Pontífice Pablo VI, ha sido debidamente aprobada por él mismo, en virtud de su apostólica autoridad, el día 28 del mes de mayo del año 1969. El dispuso también que se notificase a los prelados por medio de los presidentes de las Conferencias Episcopales.

CARTA ANEXA A LA INSTRUCCIÓN *MEMORIALE DOMINI*

Respondiendo a la petición presentada por su Conferencia Episcopal sobre el permiso de distribuir la comunión depositando la hostia en la mano de los fieles, os transmito el siguiente comunicado:

Recordando lo que en este punto dice la Instrucción del 29 de mayo de 1969, sobre el mantenimiento en vigor del uso tradicional, el Santo Padre ha tomado en consideración los motivos invocados en vuestra petición y los resultados de la votación hecha con este objeto. Está de acuerdo en que en el territorio de vuestra Conferencia Episcopal, cada Obispo, según su prudencia y su conciencia, pueda autorizar en su diócesis la introducción del nuevo rito para distribuir la comunión, a condición de que se evite toda ocasión de escándalo por parte de los fieles y el peligro de irreverencia hacia la Eucaristía.

Para ello se tendrán en cuenta las normas siguientes:

1. La nueva manera de comulgar no deberá ser impuesta de modo que excluya el uso tradicional. Lo importante es que cada fiel tenga la posibilidad de recibir la comunión sobre la lengua, al modo tradicional, y al mismo tiempo otras personas puedan recibir la hostia en la mano. En efecto, las dos maneras de comulgar pueden coexistir sin dificultad en la misma acción litúrgica. Así nadie encontrará en el nuevo rito una causa de turbación a su propia sensibilidad espiritual hacia la Eucaristía, y también este Sacramento, que por su naturaleza es fuente y cauce de unidad, no se convertirá en ocasión de división entre los fieles.

2. El rito de la comunión dada en la mano del fiel no deberá ser aplicado sin discreción. En efecto, puesto que se trata de una actitud humana, está ligada a la sensibilidad y a la preparación del que la toma. Conviene, pues, introducirlo gradualmente, comenzando por unos grupos más preparados. Es necesario, sobre todo, hacer preceder esta preparación de una catequesis adecuada para que los fieles comprendan exactamente el significado del gesto y lo realicen con el respeto debido al Sacramento. El resultado de esta catequesis debe de excluir cualquier apariencia de cesión en la conciencia de la Iglesia sobre la fe en la presencia eucarística, y también cualquier riesgo a que sea un peligro de profanación.

3. La posibilidad que se da al fiel de recibir en la mano y de llevar a la boca el pan eucarístico no le debe ofrecer la ocasión de considerarlo como un pan ordinario o una cosa sagrada cualquiera; debe, al

contrario, aumentar en él el sentido de su dignidad de miembro del Cuerpo místico de Cristo, en el cual está insertado por el bautismo y por la gracia de la Eucaristía, y también acrecentar su fe en la gran realidad del Cuerpo y de la Sangre del Señor, que él toca con sus manos. Su actitud de respeto será proporcionada a lo que él comprenda.

4. Respecto a la manera de hacerlo se podrán seguir las indicaciones de la tradición antigua, que ponía en relieve la función ministerial del sacerdote y del diácono, que depositaba la hostia en la mano del comulgante. En todo caso, los fieles deberán consumir la hostia antes de volver a su sitio y la intervención del ministro será subrayada con la fórmula habitual: «El Cuerpo de Cristo», a la cual el fiel responderá: «Amén.»

5. Cualquiera que sea la forma adoptada, póngase atención en no dejar caer ni dispersar los fragmentos del pan eucarístico, así como tener una actitud conveniente del gesto en las manos según el uso de los diversos pueblos.

6. En el caso de la comunión bajo las dos especies, distribuida por intinción, no está permitido depositar en la mano del fiel la hostia mojada en la Sangre del Señor.

7. Los Obispos que hayan permitido la introducción del nuevo modo de comulgar deben enviar a esta Sagrada Congregación, en el plazo de seis meses, una relación sobre el resultado de esta concesión.

Introducción del «Ritual de exequias»

Introducción del Ordo Exsequiarum, promulgado el 15 de agosto de 1969.

I. SENTIDO DE LAS EXEQUIAS CRISTIANAS

1. La Iglesia, en las exequias de sus hijos, celebra el misterio pascual, para que quienes por el bautismo fueron incorporados a Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él a la vida eterna, primero con el alma, que tendrá que purificarse para entrar en el cielo con los santos y elegidos, después con el cuerpo, que deberá aguardar la bienaventurada esperanza del advenimiento de Cristo y la resurrección de los muertos.

Por tanto, la Iglesia ofrece por los difuntos el sacrificio eucarístico de la Pascua de Cristo, y reza y celebra sufragios por ellos, de modo que, comunicándose entre sí todos los miembros de Cristo, éstos impetran para los difuntos el auxilio espiritual y, para los demás, el consuelo de la esperanza.

2. En la celebración de las exequias por sus hermanos, procuren los cristianos afirmar la esperanza en la vida eterna, pero teniendo en cuenta la mentalidad de la época y las costumbres de cada región, concernientes a los difuntos. Por tanto, ya se trate de tradiciones familiares, de costumbres locales o de empresas de pompas fúnebres, aprueben de buen grado todo lo bueno que en ellas encuentren y procuren transformar todo lo que aparezca como contrario al Evangelio, de modo que las exequias cristianas manifiesten la fe pascual y el verdadero espíritu evangélico.

3. Dejada de lado toda vana ostentación, es conveniente honrar los cuerpos de los fieles difuntos, que han sido templos del Espíritu Santo. Por eso, por lo menos en los momentos más importantes entre la muerte y la sepultura, se debe afirmar la fe en la vida eterna y orar por los difuntos.

Los principales momentos pueden ser, según la costumbre de los lugares: la vigilia en la casa del difunto, la colocación del cuerpo en el féretro y su traslado al sepulcro, previa reunión de los familiares y, si fuera posible, de toda la comunidad, para escuchar, en la liturgia de la palabra, el consuelo de la esperanza, para ofrecer el sacrificio eucarístico y para la última despedida al difunto.

II. FORMAS DE CELEBRACIÓN

4. Después de considerar las condiciones y posibilidades de las diversas regiones, el Ritual de exequias propone tres formas de celebración:

a) la primera forma prevé tres «estaciones»: en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio;

b) la segunda forma considera sólo dos «estaciones»: en la capilla del cementerio y junto al sepulcro;

c) la tercera forma tiene una sola «estación»: en la casa del difunto.

Primera forma de celebración exequial

5. La primera forma de celebración exequial es casi igual al antiguo rito. Comprende, de ordinario, sobre todo en ambientes rurales, tres «estaciones»: en la casa del difunto en la iglesia y en el cementerio, con dos procesiones intermedias. Sin embargo, las procesiones, especialmente en las grandes ciudades, o no son frecuentes o, por diversas razones, son menos convenientes; por otra parte, por la insuficiencia de clero y las largas distancias entre las iglesias y los cementerios, los sacerdotes no pueden, a veces, celebrar las «estaciones» en la casa y en el cementerio. En vista de esto, se aconseja a los fieles que, en ausencia del sacerdote o diácono, reciten ellos mismos las oraciones y salmos acostumbrados; si esto no fuera posible, se omitirán las «estaciones» en la casa del difunto y en el cementerio.

6. Según esta primera forma, la «estación» en la iglesia comprende, de ordinario, la celebración de la misa exequial, que sólo se prohíbe en el Triduo pascual, en las solemnidades y en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua. Mas si, por razones pastorales, las exequias en la iglesia se celebran sin misa la cual, en lo posible, ha de celebrarse otro día, es obligatoria la liturgia de la palabra, de modo que la «estación» en la iglesia comprenda siempre la liturgia de la palabra, haya o no sacrificio eucarístico, y el rito que antes se llamaba «absolución» del difunto, y que, en adelante, se llamará «último adiós al cuerpo del difunto».

Segunda forma de celebración exequial

7. La segunda forma de celebración exequial comprende sólo dos «estaciones», ambas en el cementerio: una en la capilla del cementerio y otra junto al sepulcro. En esta forma de exequias, no se prevé la celebración eucarística, la cual, no obstante, tendrá lugar, ausente el cadáver, antes o después de las exequias.

Tercera forma de celebración exequial

8. La tercera forma de celebración exequial, con una sola «estación», en la casa del difunto, parecerá inútil en algunos lugares; en otros, sin embargo, resulta necesaria. Teniendo presente las diversas circunstancias, no se determinan expresamente los detalles de esta forma. Pero se ha juzgado convenientemente dar al menos algunas indicaciones, de tal modo que, en este caso, se puedan tomar elementos comunes con las otras formas, por ejemplo, en la liturgia de la palabra y en el rito del último adiós al cuerpo del difunto. Lo demás lo podrán proveer las Conferencias Episcopales.

9. En la preparación de las versiones en lengua vernácula de la edición típica latina del Ritual de exequias, las Conferencias Episcopales pueden o bien mantener las tres formas de exequias o bien cambiar el orden o bien omitir una u otra forma. Porque puede suceder que, en algún país, se use exclusivamente una de las formas, por ejemplo, la primera, con las tres «estaciones» en cuyo caso se ha de mantener ésta, con exclusión de las otras dos; en otros países, en cambio, las tres formas pueden ser necesarias. Por tanto las Conferencias Episcopales proveerán oportunamente, teniendo en cuenta las necesidades particulares.

III. ELEMENTOS QUE DEBEN TENERSE EN CUENTA EN LAS EXEQUIAS

El último adiós al cuerpo del difunto

10. Después de la misa exequial, tiene lugar el rito del último adiós al cuerpo del difunto.

Este rito no significa una purificación, que se realiza principalmente por el sacrificio eucarístico, sino el último saludo de la comunidad cristiana a uno de sus miembros, antes de que se lleven el cuerpo o de que sea sepultado. Pues, si bien en la muerte hay siempre una separación, a los cristianos, que como miembros de Cristo son una sola cosa en Cristo, ni siquiera la misma muerte puede separarlos.

El celebrante introduce y explica este rito con una monición; siguen unos momentos de silencio, la aspersion e incensación y el canto de despedida. Este canto, compuesto de texto y melodía adecuados, debe ser cantado por todos y, a la vez, todos han de ver en él la culminación del rito.

También la aspersion, que recuerda la inscripción en la vida eterna realizada por el bautismo, y la incensación, con la que se honra el cuerpo del difunto, templo del Espíritu Santo, pueden ser consideradas como gesto de despedida.

El rito del último adiós al cuerpo del difunto sólo puede tener lugar en la misma acción exequial y estando presente el cadáver.

La lectura de la palabra de Dios

11. En cualquier celebración por difuntos, tanto exequial como común, se considera parte muy importante del rito la lectura de la palabra de Dios. En efecto, ésta proclama el misterio pascual, afianza la esperanza de un nuevo encuentro en el reino de Dios, exhorta a la piedad hacia los difuntos y a dar un testimonio de vida cristiana.

Los salmos

12. En los oficios por los difuntos, la Iglesia recurre especialmente a los salmos, para expresar el dolor y reafirmar la confianza. Procuren, pues, los pastores de almas, mediante una adecuada catequesis, que sus comunidades comprendan, con mayor claridad y profundidad, los salmos que se proponen para la liturgia exequial, por lo menos algunos de ellos. En cuanto a los otros cantos, cuya conveniencia pastoral se indica con frecuencia en el rito, procuren que expresen «un amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura», a la vez que el sentido de la liturgia.

Las oraciones

13. La comunidad cristiana también en las oraciones confiesa su fe e intercede piadosamente por los difuntos adultos, para que alcancen la felicidad junto a Dios; felicidad a la cual cree que ya han llegado los niños difuntos, que son hijos de adopción por el bautismo. Por los padres de estos niños, como también por los familiares de todos los difuntos, ora la comunidad, para que en su dolor reciban el consuelo de la fe.

El Oficio de difuntos

14. Donde por ley particular, por fundación o por costumbre, se celebra el Oficio de difuntos, con motivo de las exequias o fuera de ellas, puede conservarse este Oficio con tal que se celebre digna y piadosamente. Pero, teniendo en cuenta las condiciones de la vida actual y de la pastoral, en lugar del Oficio de difuntos, puede celebrarse una vigilia o una liturgia de la palabra.

Exequias en casos especiales

14 bis. Se han de celebrar exequias por los catecúmenos y, además, según establece el canon 1183 del Código de Derecho Canónico, se pueden celebrar también:

- a) por aquellos niños que sus padres deseaban bautizar, pero murieron antes de recibir el bautismo;
- b) según el juicio prudente del Ordinario del lugar, por los bautizados que estaban adscritos a una Iglesia o comunidad eclesial no católica, con tal de que no conste la voluntad contraria de éstos y no pueda hacerlas su ministro propio.

Exequias y cremación del cadáver

15. Se puede conceder las exequias cristianas a quienes han elegido la cremación de su cadáver, a no ser que conste que dicha cremación fue elegida por motivos contrarios al sentido cristiano de la vida.

En este caso, las exequias se celebrarán según la forma que se usa en la región, pero de tal manera que no se oculte que la Iglesia prefiere la costumbre de sepultar los cuerpos, como el mismo Señor quiso ser sepultado; evítese también el peligro de escándalo o de sorpresa en los fieles.

Por otro lado, los ritos que se hacen en la capilla del cementerio o junto al sepulcro pueden tener lugar en el edificio del crematorio; más aún, si no hay un lugar adecuado, dichos ritos pueden hacerse en la misma sala del crematorio, evitando todo peligro de escándalo o de indiferentismo religioso.

IV. FUNCIONES Y MINISTERIOS DE LA CELEBRACIÓN DE LAS EXEQUIAS

16. En la celebración de las exequias, recuerden todos los que pertenecen al pueblo de Dios que a cada uno se le ha confiado un ministerio particular: a los padres y familiares, a los responsables de las pompas fúnebres, a la comunidad cristiana y, principalmente, al sacerdote, que, como maestro de la fe y ministro del consuelo, preside la acción litúrgica y celebra la Eucaristía.

17. Recuerden también todos, en especial los sacerdotes, cuando encomien–dan a Dios los difuntos en la liturgia exequial, que es su deber avivar la esperanza de los presentes y afianzar su fe en el misterio pascual y en la resurrección de los muertos, de tal manera, sin embargo, que, al manifestar el cariño de la Madre Iglesia y el consuelo de la fe, animen a los creyentes, pero respeten su natural dolor.

18. Al preparar y organizar la celebración de las exequias, los sacerdotes considerarán, con la debida solicitud, no sólo la persona del difunto y las circunstancias de su muerte, sino también el dolor de los familiares y las necesidades de su vida cristiana. Tendrán un cuidado especial por aquellos que, con ocasión de las exequias, asisten a una celebración litúrgica y oyen el Evangelio, sean acatólicos o sean católicos que nunca o casi nunca participan de la Eucaristía o que parecen haber abandonado la fe; pues los sacerdotes son ministros del Evangelio de Cristo para todos.

19. Las exequias, con excepción de la misa, pueden ser celebradas por un diácono. Cuando la necesidad pastoral lo exija, la Conferencia Episcopal, con licencia de la Sede Apostólica, puede facultar también a un laico.

En ausencia del sacerdote o del diácono, se aconseja que las «estaciones» en la casa del difunto y en el cementerio, en la primera forma de celebración exequial, y la vigilia se celebren bajo la dirección de un laico.

20. En la celebración de las exequias, a excepción de la distinción que se deriva de la función litúrgica y del Orden sagrado, y aparte de los honores debidos a las autoridades civiles, de acuerdo con las leyes litúrgicas, no se hará acepción alguna de personas o de clases sociales, ni en las ceremonias ni en el ornato externo.

V. ADAPTACIONES QUE CORRESPONDEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

21. En conformidad con lo que establece la Constitución sobre la sagrada liturgia,¹ corresponde a las Conferencias Episcopales traducir la edición típica latina del Ritual de exequias y adaptarla a las necesidades y características locales para que, una vez aprobadas sus decisiones por la Sede Apostólica, dicho Ritual sea utilizado en las respectivas regiones.

En esta materia, corresponde a las Conferencias Episcopales:

- a) determinar las adaptaciones, dentro de los límites establecidos en esta sección;
- b) considerar, con cuidado y prudencia, cuanto pueda admitirse, oportunamente, de las tradiciones y el modo de ser de los diversos pueblos y, también, proponer a la Sede Apostólica otras adaptaciones que se estimen útiles o necesarias para introducirlas con su consentimiento;
- c) mantener vigentes o adaptar los elementos propios, cuando los hay, ya existentes en los Rituales particulares, siempre que estén de acuerdo con la Constitución sobre la sagrada liturgia y las necesidades actuales;
- d) preparar las versiones de los textos, de manera que se acomoden verdaderamente a las diversas lenguas y culturas, agregando, cuando fuere oportuno, melodías aptas para el canto;
- e) adaptar y completar las instrucciones de la edición típica del Ritual Romano, de modo que los ministros comprenden plenamente y realicen adecuadamente la significación de los ritos;

f) al preparar las ediciones de los libros litúrgicos, ordenar los textos del modo que sea más apropiado para el uso pastoral, con tal de que no se omita nada del material contenido en esta edición típica; si pareciera oportuno añadir algunas rubricas o textos, se los distinguirá de los de la edición típica con un signo o carácter tipográfico adecuado.

22. En la preparación de la edición en lengua vernácula del Ritual de exequias, corresponderá a las Conferencias Episcopales:

a) ordenar los ritos según una o más formas, como se indica en el número 9;

b) sustituir las fórmulas propuestas en el rito principal, si pareciera oportuno, por otras de las que se encuentran en el capítulo de textos potestativos ;

c) cuando la edición típica latina del Ritual de exequias presenta varias fórmulas optativas, añadir otras fórmulas del mismo género (de acuerdo con el número 21,f);

d) juzgar si un laico puede ser elegido para celebrar las exequias (cf. núm. 19);

e) cuando razones pastorales lo indiquen, establecer que la aspersion y la incensación puedan omitirse o ser suplidas por otro rito;

J) establecer para las exequias el color litúrgico más adecuado a la idiosincrasia de cada pueblo, de manera que no ofenda al dolor humano y que haga patente la esperanza cristiana, a la luz del misterio pascual.

VI. FUNCIÓN DEL SACERDOTE EN LA PREPARACIÓN Y ORGANIZACIÓN DE LA CELEBRACIÓN

23. El sacerdote, después de haber considerado las diversas circunstancias y de haber oído los deseos de la familia y de la comunidad, usará de buena gana de las facultades concedidas en los ritos.

24. Los ritos propuestos en cada forma de celebración se describen de modo que puedan ser realizados con simplicidad; no obstante, se ofrece gran número de textos para las diversas circunstancias. Así, por ejemplo:

a) por regla general, todos los textos pueden ser cambiados por otros, con la cooperación de la comunidad y de la familia, para obtener en cada caso una celebración que se adapte mejor a las diversas circunstancias;

b) algunos elementos no son obligatorios, sino que se pueden añadir a voluntad según las circunstancias, como, por ejemplo, en la casa del difunto, la oración por los afligidos;

c) según la tradición litúrgica, se da una gran libertad de elección en los textos propuestos para las procesiones;

d) cuando, por una razón litúrgica, se indica o aconseja un salmo que puede ofrecer dificultad pastoral, se ofrece siempre la posibilidad de cambiarlo por otro; más aún: si algún versículo de un salmo pareciera menos apto bajo el aspecto pastoral, puede omitirse;

e) el texto de las oraciones se propone siempre en singular, es decir, por un solo difunto; por tanto, en cada caso, el texto será adaptado según el género y el número; por ejemplo: en lugar de las palabras «tu hijo», se usará, según las circunstancias, «tu hija» o «tus hijos» o «tus hijas», etc.;

f) en las oraciones, las palabras o frases puestas entre corchetes pueden omitirse.

25. Una adecuada y digna celebración de las exequias, así como todo el ministerio del sacerdote para con los difuntos, supone una consideración orgánica del misterio cristiano y del oficio pastoral. Entre otras cosas, compete al sacerdote:

- a) asistir a los enfermos y moribundos, como se indica en la sección correspondiente del Ritual Romano;
- b) catequizar sobre el sentido de la muerte cristiana;
- c) consolar con bondad a la familia del difunto, aliviar la angustia de su dolor y, en cuanto sea posible, ayudarla generosamente y preparar con ella la celebración adecuada de las exequias, empleando las facultades propuestas y concedidas en el mismo rito;
- d) finalmente, ordenar la liturgia de los difuntos dentro del marco de la vida litúrgica parroquial y del ministerio pastoral.

CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS

Carta circular a las Conferencias Episcopales sobre la dimensión misional en la formación del sacerdote

Ya que la « *Ratio institutionis sacerdotales* » ha de ser elaborada por las Conferencias Episcopales para sus territorios respectivos, disponiendo ya ahora de la « *Ratio fundamentales institutionis sacerdotales* » que debe servir de base y guía en tal elaboración, esta Sagrada Congregación para la Evangelización, muy consciente de que la cooperación misionera de todo el pueblo de Dios depende, en gran parte, del espíritu misionero del clero, cree que es deber suyo recordar a las Conferencias Episcopales, la necesidad que hay de desarrollar, todo lo posible, la dimensión misionera en la formación sacerdotal en toda la Iglesia.

En los Seminarios hay que despertar en los futuros sacerdotes, una espiritualidad sacerdotal, abierta a la universalidad de la Iglesia, a la misión redentora de Cristo que debe realizarse en toda la tierra. San Agustín dijo ya: «Si quieres amar a Cristo, tu caridad ha de abarcar el mundo entero»; lo que ha de ser realidad en todos los cristianos debe brillar de modo singular en el clero que, según hace notar San Pedro, debe ser «modelo del rebaño» (1 Pet. 5-3).

Ahora bien, la solicitud por las «ovejas extraviadas» (Mt. 18,11-13; Lc. 15, 4-7) debe predominar en los que se han consagrado al ministerio o que se preparan a tal consagración; por tanto hay que formar al clero en una espiritualidad apostólica que alcance los horizontes misioneros, donde está en juego el destino del plan redentor de la humanidad.

Ateniéndose a estas perspectivas, el Concilio Vaticano II declaró en lo relativo a la formación de los seminaristas: «Se les empapará del espíritu católico genuino que los habitúe a trascender los límites de su propia diócesis, nación o rito y lanzarse en ayuda de las necesidades de toda la Iglesia con ánimo dispuesto para predicar el Evangelio en todas partes». Y el mismo Concilio exhortó con sumo empeño a todos los sacerdotes a incrementar su vida espiritual de tal modo que sean instrumentos dóciles de la gracia «en la renovación interna de la Iglesia así como en la difusión del Evangelio a través del mundo entero» La *Ratio fundamentalis* indica con acierto a propósito de la espiritualidad de los seminaristas: el sentido de la Iglesia, el celo apostólico y misionero (nº 39), El amor del prójimo con vistas a la salvación del mundo y de la edificación de la Iglesia (nº 57).

«Para conseguir sus fines pastorales de renovación interna de la Iglesia, difusión del Evangelio en todo el mundo y diálogo con el mundo moderno» (*Presbyterorum Ordinis*, 12-d).

Esta dimensión misionera de la espiritualidad sacerdotal no puede sino conseguir que las perspectivas cristianas se dilaten hasta alcanzar la totalidad del mundo y constituir para el sacerdote un factor magnífico de equilibrio humano, de animación vital de su consagración a Cristo, y de dinamismo en su servicio al Pueblo de Dios.

Esta espiritualidad apostólica, en la que las perspectivas misioneras tendrán el lugar que les corresponde, se deberá inculcar los seminaristas con una enseñanza teológica de alta calidad, que tenga en cuenta los aspectos misioneros de los diversos tratados relativos a las ciencias sagradas. Es lo que daba a entender el Decreto «*Ad Gentes*» sobre la enseñanza que se debía dar en los Seminarios, con miras a formar la conciencia misionera de los futuros sacerdotes y equiparlos para su futuro deber en la colaboración misionera del Pueblo de Dios: «En la enseñanza de las disciplinas dogmáticas, bíblicas, morales e históricas subrayen los aspectos misionales que en ellas se contienen, para ir formando de ese modo la conciencia misionera en los futuros sacerdotes». Esta norma del Decreto Misionero del Concilio, en realidad no hacía sino evidenciar la misión universal del misterio de la salvación de la Humanidad en Cristo, en quien deben centrarse todas las disciplinas filosóficas y teológicas, como lo dice el Decreto «*Optatam totius*».

No se trata, sin duda alguna de que en los Seminarios ordinarios den una formación propiamente misionológica, tal como prescribe el Decreto «*Ad Gentes*» únicamente para los futuros sacerdotes

destinados a la actividad misionera; es conveniente, con todo, impartir a todos los seminaristas, que han de ejercer su ministerio en las regiones en las que la Iglesia está implantada, muchas veces desde luengos años, un conocimiento general de las misiones, o una introducción a las cuestiones fundamentales de la teología misionera: esto como programa misionero mínimo en la enseñanza de los Seminarios.

El reciente Concilio recomendó también para el clero, después de los años de Seminario, una «formación sacerdotal permanente» de la que han de preocuparse las Conferencias Episcopales además de los Obispos residenciales, para así concretar, del mejor modo posible, las formas y los métodos; la S. C. para el Clero intervino también recientemente en este asunto.

Como responsable de todo el movimiento de cooperación misionera de los fieles, que depende en gran parte de la animación espiritual del clero parroquial, esta Sagrada Congregación para la Evangelización, se permite recordar, a las Conferencias Episcopales la función asignada por los últimos Papas a la Pontificia Unión Misional del Clero, con el fin de alimentar y desarrollar la espiritualidad misionera y orientación ampliamente eclesial en cuanto trabajan al servicio de Cristo. Esto se aplica a los sacerdotes, a los seminaristas, los religiosos y las religiosas. Bástenos aquí, con citar la Carta Apostólica «*Graves et crescentes*» publicada con ocasión del 50 aniversario de la fundación de la Pontificia Unión Misional del Clero. El Papa Pablo VI la propone como gran medio de formación que ayudará a los sacerdotes a vivir con plenitud el sacerdocio de Cristo, es decir, en sus dimensiones igualmente apostólicas como misioneras, recomendándola vivamente como deber de conciencia para los Obispos y clero.

Roma, Pentecostés 1970

G.P. CARD. AGAGIANIAN,
Prefecto

SERGIO PIGNEDOLI,
Secretario

Ritual de la profesión religiosa

ADVERTENCIAS PREVIAS

I. Naturaleza y valor de la profesión religiosa.

1. Muchos fieles, llamados por Dios, son consagrados mediante los vínculos de la vida religiosa, al servicio del Señor y al bien de los hombres y se esfuerzan por seguir más de cerca a Cristo Jesús, observando los consejos evangélicos (1). Por lo cual, la gracia del bautismo produce en ellos frutos más abundantes (2).

2. La Iglesia, Madre piadosa, ha estimado siempre mucho la vida religiosa que, bajo la guía del Espíritu Santo, ha revestido diversas formas en el decurso de los siglos (3); la ha elevado a la dignidad de estado canónico; ha aprobado muchas familias religiosas y las protege con leyes prudentes (4).

La misma Iglesia, en efecto, recibe los votos de los que profesan, alcanza de Dios para ellos auxilios y gracias con su oración pública, los encomienda a Dios y les da su bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico (5).

II. Ritos para las diversas etapas de la vida religiosa.

3. Las etapas por las que los religiosos se entregan a Dios y a la Iglesia son: noviciado, primera profesión u otros sagrados vínculos, y profesión perpetua. A esto se añade, según las constituciones de los Institutos, la renovación de votos.

4. El, noviciado, por el que comienza la vida religiosa (6), es tiempo de experiencia, tanto para el novicio como para la familia religiosa. Conviene que al empezar el noviciado se tenga algún rito por el cual se pida la gracia de Dios para conseguir su fin peculiar. Este rito, por su misma naturaleza, debe ser sobrio y breve, reservado a la comunidad. Debe realizarse fuera de la misa.

5. Sigue la primera profesión. Por ésta el novicio se compromete, con los votos temporales, emitidos ante Dios y ante la Iglesia, a observar los consejos evangélicos.

La emisión de los votos temporales puede hacerse dentro de la misa, pero sin especial solemnidad. El rito de la primera profesión incluye la entrega del hábito y de las demás insignias de la vida religiosa, pues según una antiquísima costumbre, el hábito se entrega al acabar el tiempo de prueba; ya que el hábito es signo de vida consagrada (7).

Si se adopta la promesa u otro tipo de compromiso en lugar de la profesión, el rito debe hacerse oportunamente en una acción litúrgica adecuada, como es una liturgia de la palabra, o en una hora del Oficio Divino, sobre todo en Laudes o Vísperas o, lo piden las circunstancias, en el mismo sacrificio eucarístico.

6. Concluido el tiempo señalado, se emite la profesión perpetua. El religioso se entrega por ella perpetuamente al servicio de Dios y de la Iglesia. La profesión perpetua representa a Cristo unido con un vínculo indisoluble a la Iglesia, su esposa (9).

El rito de la profesión perpetua, con la conveniente solemnidad, se celebra muy oportunamente dentro de la misa, ante los religiosos y el pueblo (10). He aquí sus partes:

a) El llamamiento o la petición de los que van a profesar que puede omitirse, si se juzga conveniente.

b) La homilía o alocución, para instruir al pueblo y a los que van a profesar sobre la excelencia de la vida religiosa.

c) Las preguntas por las que el celebrante o superior se asegura de que los que van a profesar están dispuestos a entregarse a Dios, y avanzar por La senda de la caridad perfecta, según la Regla de la familia religiosa.

d) La oración litánica, por la que se ruega a Dios Padre y se pide la intercesión de la Santísima Virgen y de todos los santos.

e) La emisión de la profesión, ante la Iglesia, el superior legítimo del Instituto, los testigos y el pueblo.

f) La bendición solemne o consagración de los profesos. Por ella la Iglesia, nuestra Madre, confirma la profesión religiosa con la consagración litúrgica, rogando al Padre celestial que derrame con abundancia los dones del Espíritu Santo sobre los nuevos profesos.

g) La entrega de las insignias de la profesión, si es costumbre de la familia religiosa, por las que se significa externamente la dedicación perpetua a Dios.

7. En algunas familias religiosas se renuevan los votos en fechas determinadas según las constituciones.

Esta renovación puede hacerse dentro de la misa, pero sin especial solemnidad, sobre todo si se renuevan los votos frecuentemente o todos los años.

El rito litúrgico sólo se refiere a la renovación de votos que tiene valor jurídico. Sin embargo, algunas familias religiosas han introducido la costumbre de renovar los votos sólo por devoción. Esto se puede hacer de muchos modos, pero no se recomienda hacer públicamente dentro de la misa lo que sólo es devoción privada. Sin embargo, si parece oportuno el renovar públicamente los votos en determinados aniversarios, como el XXV o el L año de vida religiosa, se puede adoptar el rito de la renovación de los votos, haciendo las debidas adaptaciones.

8. Como son de índole distinta, cada uno de estos ritos requieren su propia celebración. Por tanto, hay que evitar absolutamente la acumulación de diversos ritos en una misma acción litúrgica.

III. *Misa que hay que celebrar en el rito de la profesión religiosa.*

9. Siempre que la profesión religiosa, sobre todo la perpetua, se celebre dentro de la misa es conveniente decir una de las misas rituales "en el día de la profesión religiosa", que están en el misal romano o en los propios de misas aprobados legítimamente. Pero cuando la profesión coincide con una solemnidad o un domingo de Adviento, Cuaresma o Pascua, con el Miércoles de Ceniza o durante la Semana Santa, se dice la misa del día, añadiendo oportunamente fórmulas propias en la oración eucarística y en la bendición final.

10. Por tener la liturgia de la Palabra, cuando está adaptada a la celebración de la profesión, una gran importancia para subrayar la naturaleza y función de la vida religiosa, cuando se prohíbe la celebración de la misa "en el día de la profesión religiosa", puede tornarse una de las lecturas del leccionario de la profesión, a no ser que se trate de los días del triduo pascual o de las solemnidades de Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo u otras solemnidades que se celebran como días de precepto.

11. Para la misa ritual "en el día de la profesión", se emplean vestiduras sagradas de color blanco.

IV. *Adaptaciones propias de cada Instituto.*

12. Las normas dadas para el rito de iniciación (núms...1-13), no obligatorias, a no ser que se diga claramente lo contrario (por ejemplo, que el rito se tenga siempre fuera de la misa, núm. 2), o se trate de algo que pertenece a la naturaleza misma del rito (por ejemplo, que el rito sea sencillo y breve).

13. Salvo derecho particular, todos los que emiten o renuevan la profesión religiosa dentro de la misa, han de seguir los ritos de la profesión temporal, de la profesión perpetua y de la renovación de votos (11).

14. Conviene, sin embargo, que las familias religiosas adapten convenientemente el rito de forma que exprese mejor la naturaleza y el espíritu de cada Instituto. Por eso, se concede a todos los Institutos que puedan adaptar el rito, debiendo confirmar la Sede Apostólica las decisiones tomadas.

En la adaptación del rito de la profesión, debe tenerse en cuenta lo siguiente:

a) El rito ha de tenerse inmediatamente después del Evangelio.

b) No se puede cambiar de ninguna manera la distribución de las partes. Pero no hay inconveniente en omitir algunas o sustituirlas por otras semejantes.

c) Obsérvese cuidadosamente la diferencia litúrgica entre profesión perpetua y profesión temporal o renovación de votos, sin introducir en una, alguna parte peculiar de las otras.

d) Como se dice en su lugar, se pueden cambiar muchas de las fórmulas del rito de la profesión, e incluso deben cambiarse si con ellas aparece más clara la naturaleza y el espíritu del propio Instituto. Cuando el ritual romano trae muchas fórmulas "ad libitum", también los rituales particulares pueden añadir otras fórmulas del mismo estilo.

15. Como es menos conforme con el verdadero sentido litúrgico la profesión delante del Santísimo Sacramento, antes de la comunión, se prohíbe introducir en adelante este rito en las nuevas familias religiosas. A los Institutos que, por derecho particular, lo vienen haciendo, se les aconseja que desistan de él.

Del mismo modo, a todos los religiosos que tienen rito particular se advierte que supriman lo que esté en abierta contradicción con los principios de la liturgia instaurada, se adhieran a las formas más puras de la liturgia y las sigan. Así se conseguirá la sobriedad, la dignidad y mayor unidad, tan recomendadas en este punto (12).

Notas

(1) "Lumen Gentium", núm. 43 ; "Perfectae Caritatis", núm. 1.

(2) "Lumen Gentium", núm. 43.

(3) "Lumen Gentium", núm. 43 ; "Perfectae Caritatis", núm. 1.

(4) "Lumen Gentium", núm. 45 ; "Perfectae Caritatis", núm. 1.

(5) "Lumen Gentium", núm. 45.

(6) "Renovationis Causam", núm. 13.

(7) "Perfectae Caritatis", núm. 17.

(8) "Lumen Gentium", núm. 44 ; "Renovationis Causam", núm. 2-7.

(9) "Lumen Gentium", núm. 44.

(10) "Sacrosanctum Concilium", núm. 80.

(11) "Sacrosanctum Concilium", núm. 80.

(12) "Sacrosanctum Concilium", núm. 80.

Rito de la promesa para religiosos y religiosas

NORMAS GENERALES

204. A algunas congregaciones les parece oportuno que los novicios, al acabar el año de noviciado canónico, no emitan los votos temporales, sino que por algunos años, o hasta la profesión perpetua, se comprometan con el Instituto sólo mediante una promesa especial o mediante otros vínculos temporales (1).

205. Aunque la promesa, o esos otros vínculos temporales se diferencian, por su propia naturaleza, de los votos religiosos, sin embargo, se refieren a los tres consejos evangélicos y, de algún modo, preparan para la profesión (2). Por lo cual, es muy conveniente que esta promesa vaya acompañada de ferviente oración. Incluso la Iglesia, Madre piadosa, permite de buen grado que la promesa se haga dentro de una acción Litúrgica apropiada, como en una celebración de la Palabra de Dios o del Oficio divino, sobre todo de las Laudes o Vísperas o sacrificio eucarístico, si lo piden las circunstancias.

206. Al preparar el rito de la promesa téngase gran cuidado de conservar su índole particular y no introducir en él lo que es propio de la profesión religiosa. Asimismo, en la redacción de las fórmulas, en la elección de las lecturas o en la determinación de los signos litúrgicos, evítese lo que por derecho o por costumbre antigua, pertenece al rito de la profesión religiosa.

207. La emisión de la promesa es un acto reservado, sobre todo, a la comunidad; pues la promesa busca, en primer lugar, que el candidato pueda experimentar por más tiempo la vida religiosa y sea probado por el Instituto. Por eso, el rito ha de tener una sobriedad oportuna.

Notas

(1) Cf. S. Congregación para los religiosos e Institutos seculares. Instrucción "Renovationis Causam", núm. 6, enero, 1969, núms. 2, 7, 34.

(2) Ibid., núms. 7 y 35.

Ritual de la consagración de vírgenes

ADVERTENCIAS PREVIAS

I. Naturaleza y fuerza de la consagración de vírgenes.

388. La costumbre de consagrar vírgenes, que estuvo ya en vigor en la primitiva Iglesia cristiana, hizo que se publicase un rito solemne, por el que la virgen quedase constituida persona sagrada, signo trascendente del amor de la Iglesia hacia Cristo, imagen escatológica de la Esposa celeste y de la vida futura. Por el rito de la consagración, la Iglesia manifiesta su amor a la virginidad, implora la gracia sobrenatural de Dios sobre las vírgenes y pide insistentemente la efusión del Espíritu Santo.

II. Principales funciones de las vírgenes.

389. Las vírgenes sagradas, impulsadas por el Espíritu Santo, consagran su castidad para amar más ardentemente a Cristo y servir más libremente a los hermanos.

Las vírgenes cristianas, por medio de obras de penitencia y misericordia, deben dedicarse al dinamismo apostólico y a la oración santa, según su situación y carismas.

Para cumplir su ministerio de oración, se aconseja vehementemente a las vírgenes sagradas que reciten diariamente el Oficio Divino, principalmente Laudes y Vísperas; así, uniendo su voz con Cristo, Sumo Sacerdote, y con la santa Iglesia, alabarán sin cesar al Padre del cielo e intercederán por la salvación de todo el mundo.

III. Qué mujeres pueden recibir la consagración virginal.

A la consagración virginal pueden ser admitidas tanto las religiosas como las mujeres seglares.

390. Para las religiosas se requiere:

- a) Que nunca hayan celebrado nupcias y no hayan vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad.
- b) Que ya hayan hecho la profesión perpetua con anterioridad o la hagan en el mismo rito.
- c) Que la congregación religiosa utilice este rito según antigua costumbre o un nuevo permiso de la autoridad competente.

391. Para las vírgenes que viven una vida seglar se requiere:

- a) Que nunca hayan celebrado nupcias y no hayan vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad.
- b) Que por su edad, prudencia, costumbres probadas a la vista de todos, sean fieles en la vida casta y puedan perseverar dedicadas al servicio de la Iglesia y del prójimo.
- c) Que sean admitidas a la consagración por el obispo, ordinario del lugar.

Al obispo le corresponde establecer de qué modo y con qué condiciones las vírgenes seglares se obligan a abrazar perpetuamente la vida virginal.

IV. *Ministro del rito.*

392. El ministro del rito de la consagración de vírgenes es el obispo ordinario del lugar.

V. Forma del rito.

393. Para la consagración de vírgenes seglares se ha de emplear el rito que se describe en el capítulo I.

Para las religiosas se ha de seguir el rito que se propone en el capítulo II, en el cual están unidas convenientemente la profesión religiosa y la consagración virginal. Por una causa justa, el rito se puede separar, por ejemplo, cuando esto se hace según una antigua costumbre. Se ha de evitar el duplicar algunas partes del rito; las dos acciones litúrgicas se han de disponer de tal modo que, en el rito de la profesión, omitida toda plegaria de consagración, solamente se haga lo que pertenece a la profesión; por tanto, la plegaria "Deus castorum corporum" y demás cosas que tienen índole esponsal, por ejemplo, la entrega del anillo, resérvese para el rito de la consagración.

Las partes del rito son:

- a) Llamada de las vírgenes.
- b) Homilía o alocución, en la que el pueblo y las vírgenes son exhortados sobre el don de la virginidad.
- c) Escrutinio, en el que el obispo pregunta a las vírgenes sobre su propósito de perseverar en la virginidad y su deseo de recibir la consagración.
- d) Súplica litánica, en la que la oración se dirige a Dios Padre y se pide la intercesión de la Virgen María y de todos los santos.
- e) Renovación del voto de castidad (o emisión de la profesión religiosa).
- f) Solemne consagración de las vírgenes, en la que la Madre Iglesia pide al Padre del cielo que derrame abundantemente sobre las vírgenes los dones del Espíritu Santo.
- g) Entrega de las insignias, de la consagración, por las que se manifiesta externamente la consagración interna.

VI. Misa que se debe utilizar en el rito de la consagración de vírgenes.

394. Convenientemente se dice la misa ritual "en el día de la consagración de vírgenes". Cuando coincide con una solemnidad o domingo del tiempo de Adviento, Cuaresma o Pascua, se dice la misa del día, conservando, oportunamente, las fórmulas propias en la plegaria eucarística y en la bendición final.

395. Ya que la liturgia de la Palabra, adaptada a la celebración de la consagración de vírgenes, tiene una gran fuerza para esclarecer el bien de la virginidad y su ministerio en la Iglesia, cuando está prohibida la misa "en el día de la consagración de vírgenes", se puede tomar una lectura de las propuestas en el leccionario particular, excepto en el Triduo sacro, en las solemnidades de Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés y Corpus, o en otras solemnidades de precepto.

396. Para celebrar la misa ritual "en el día de la consagración de vírgenes" se emplean vestiduras blancas.

Instrucción «Calendaria particularia»

Instrucción de la Sagrada Congregación para el Culto divino, de 24 de junio de 1970, para la revisión de los calendarios particulares y los propios de la misa y del Oficio.

Parece llegado el momento de revisar los calendarios particulares y los propios de los Oficios y de las misas, con el fin de aplicar también a ellos los principios y las normas que dirigieron la renovación del nuevo Calendario general, así como del Misal y del Breviario.

Con la publicación del nuevo Calendario general se ha ordenado el año litúrgico buscando conseguir una mejor integración mutua entre el ciclo que recuerda los misterios del Señor y el cielo que celebra a los santos. Siguiendo además el mandato del Concilio Vaticano II, sólo se han introducido en el Calendario general aquellos santos que parecían tener una importancia realmente universal.

Así, pues, queda por realizar la segunda parte del mismo mandato, a saber, aquella que preceptúa dotar de la debida celebración a los demás santos en aquellos lugares en los que causas especiales aconsejan darles culto; es decir, en cada nación, diócesis o familia religiosa de la que cada santo puede ser considerado como algo más propio.

Con esta finalidad, y con la de responder a muchas preguntas que ya se le habían formulado, esta Sagrada Congregación para el Culto divino considera oportuno publicar esta Instrucción para contribuir así a que la citada revisión se realice con mayor seguridad y facilidad.

CAPÍTULO I

NORMAS GENERALES

1. Es conveniente que cada Iglesia y familia religiosa tribute un culto especial a aquellos santos que le son más propios, y corresponde a los calendarios particulares armonizar orgánica y debidamente con el ciclo general tales celebraciones.

2. Se debe conservar siempre íntegro el Propio del tiempo; a saber, el ciclo de tiempos, solemnidades y fiestas mediante el cual se despliega y celebra todo el misterio de la Redención a lo largo del año litúrgico; ciclo que, por lo mismo, debe anteponerse a las celebraciones particulares. Por ello:

a) Los domingos se prohíbe en absoluto toda celebración particular perpetua.

b) Los días que normalmente coinciden con el tiempo de Cuaresma y con la Octava de Pascua, así como desde el día 17 al 31 de diciembre, deben estar libres de celebraciones particulares, a no ser que se trate de memorias libres, o de aquellas fiestas de las que se habla en la Tabla de los días litúrgicos, número 8, a, b, e, d, o de solemnidades que no pueden trasladarse a otro tiempo.

c) Las celebraciones de indulto, es decir, aquellas que no tienen una relación propiamente dicha con el calendario particular, no deben repetir otras celebraciones ya representadas en el ciclo del misterio de la salvación, ni deben multiplicarse más de lo debido. Para conservar las antiguas o para introducir otras nuevas, tiene que haber razones especiales.

3. Cada santo gozará de una sola celebración en el año litúrgico; pero donde razones pastorales lo aconsejen, se permite una segunda celebración a manera de memoria libre para el traslado o hallazgo de los santos patronos o fundadores de Iglesias particulares o de familias religiosas, o para un acontecimiento especial (por ejemplo, la conversión) relativo a la vida de los mismos santos. Si existiera la obligación de hacer memoria del mismo misterio o santo en días determinados (por ejemplo, en un día fijo de cada mes o de cada semana), en adelante se suprimirá.

4. Es necesario que la revisión de los calendarios y de los propios vaya precedida de una cuidadosa investigación teológica, histórica y pastoral; por ello, los Ordinarios u otras legítimas autoridades procurarán establecer una Comisión de varones versados en estas materias.

Los calendarios se redactarán después de oído el consejo del clero y del pueblo o de los miembros de la familia religiosa afectados, serán aprobados por la competente autoridad e intra quinquennium, a partir de la promulgación del nuevo Misal y del nuevo Breviario, se someterán a la confirmación de esta Sagrada Congregación para el Culto divino.

Deben observar el calendario así aprobado todos los obligados al mismo y sólo podrá cambiarse con el consentimiento de la Sede Apostólica.

5. Una vez revisados el Calendario y el Propio de la diócesis o de la familia religiosa, los Ordinarios procurarán que se revisen oportunamente también los calendarios, los propios y los indultos y privilegios de cada Iglesia y provincia religiosa dependiente de su jurisdicción, aplicando los mismos principios y normas expuestas en la presente Instrucción.

6. Los calendarios particulares y los propios de Oficios y de misas se mandarán a esta Sagrada Congregación por triplicado, escritos a máquina, y con un ejemplar del Calendario y del Propio precedente. Además, al mandar este trabajo:

a) Se expondrán breve y claramente las razones por las que se ha introducido cada cambio, sobre todo si se apartan de las normas expuestas en la Instrucción presente.

b) Si se trata de Oficios o de misas nuevas, se indicarán también las partes tomadas de otros Oficios o misas ya aprobadas y las que se han elaborado de nuevo totalmente.

CAPÍTULO II

LAS CELEBRACIONES Y EL CALENDARIO PROPIOS

A) Las celebraciones particulares

7. Figurarán en los calendarios particulares las celebraciones propias, obligadas por el mismo derecho o las concedidas por indulto.

8. Las celebraciones propias de cada región, nación o territorio más extenso son:

La fiesta del patrono principal, que, con todo, por razones pastorales, puede convertirse en solemnidad.

La memoria del patrono secundario.

Otras celebraciones de santos o de beatos, regularmente inscritos en el Martirologio o en su Apéndice, y particularmente relacionados con aquella región, nación o territorio más extenso.

9. Las celebraciones propias de cada diócesis son:

La fiesta del patrono principal, que, con todo, por razones pastorales, puede convertirse en solemnidad.

La fiesta del aniversario de la dedicación de la iglesia catedral.

La memoria del patrono secundario.

Las celebraciones de santos y de beatos, regularmente inscritos en el Martirologio o en su Apéndice, y particularmente relacionados con aquella diócesis, por ejemplo, por razón de origen, larga permanencia,

muerte o culto inmemorial y aún vivo.

10. Las celebraciones propias de cada lugar o pueblo o ciudad son:

La solemnidad del patrono principal.

La memoria del patrono secundario.

11. Las celebraciones propias de cada iglesia son:

La solemnidad del aniversario de la dedicación, si está consagrada.

La solemnidad del titular.

La memoria de un santo o de un beato, inscrito en el Martirologio o en su Apéndice, si en ella se conserva su cuerpo.

12. Las celebraciones propias de cada familia religiosa son:

a) Para toda la familia religiosa:

La solemnidad o la fiesta del titular.

La solemnidad o la fiesta del fundador, si está canonizado.

La solemnidad o la fiesta del patrono principal de la Orden o de la Congregación.

La fiesta del fundador, si está inscrito en el catálogo de los beatos.

La memoria del patrono secundario.

Las celebraciones de los santos y de los beatos que fueron miembros de la Orden o de la Congregación, a tenor del número 17, a.

b) Para cada provincia:

La fiesta del titular o del patrono principal.

La memoria del patrono secundario.

Las celebraciones de aquellos santos y beatos que tienen una relación especial con la provincia, a tenor del número 17, h.

En lo tocante a las celebraciones del titular, del fundador canonizado y del patrono principal, recuerden que sólo una de ellas puede figurar en el calendario con categoría de solemnidad, y que las demás deben celebrarse como fiestas. La elección corresponde a la autoridad suprema de la familia religiosa, lo mismo que la revisión del calendario particular.

B) El calendario particular y las celebraciones que deben introducirse en él

13. El calendario particular está formado por las celebraciones particulares introducidas en el calendario general. Puede ser nacional, regional, diocesano o religioso.

14. El calendario nacional o regional se puede hacer, si se cree oportuno, para toda la nación o región, y en él figurarán aquellas celebraciones propias o de indulto que no se encuentran en el calendario general

o que en el calendario propio deben celebrarse con grado superior.

De esta forma, en cada nación o región pueden dotarse de la celebración correspondiente aquellos santos que tuvieron una gran influencia en su historia religiosa, sobre todo por su doctrina o por su actividad apostólica.

15. a) Tiene calendario diocesano cada diócesis y territorio eclesiástico equiparado a una diócesis.

b) El calendario diocesano se forma introduciendo en el calendario general:

Las celebraciones propias o de indulto de toda una nación o región o de todo un territorio más extenso.

Las celebraciones propias o de indulto de toda la diócesis.

c) Los calendarios de cada lugar, de cada iglesia u oratorio, así como de aquellas Congregaciones religiosas y de aquellos Institutos que carecen de calendario religioso, se forman de acuerdo con este calendario diocesano, añadiéndole las celebraciones propias o de indulto.

16. a) Tienen calendario religioso:

Las Órdenes de varones, cuyo calendario deben usar también las monjas y las hermanas de la misma Orden, si existen, así como los terciarios agregados que viven en común y emiten votos simples.

Las Congregaciones religiosas, las Sociedades y los Institutos de derecho pontificio, si de algún modo están obligados a la celebración del Oficio divino.

b) El calendario religioso se forma introduciendo en el calendario general las celebraciones propias y las concedidas por indulto a la misma Orden o Congregación.

c) Los calendarios de cada provincia religiosa, de cada iglesia u oratorio de la Orden o Congregación se forman de acuerdo con este calendario religioso, añadiéndole las celebraciones propias y las de indulto.

d) Los miembros de las familias religiosas se unen con la Iglesia local para la celebración del aniversario de la dedicación de la iglesia catedral y del patrono principal del lugar y del territorio más amplio donde viven.

17. Cuando alguna diócesis o alguna familia religiosa ha dado muchos santos y beatos hay que evitar que el calendario de toda la diócesis o del Instituto resulte excesivamente recargado. En consecuencia:

a) En los calendarios se destina una celebración singular sólo a aquellos santos o beatos que tienen una importancia especial para toda la diócesis (por ejemplo, los fundadores de la Iglesia local o aquellos que la honraron con su sangre o con ilustres méritos), o para toda la familia religiosa (por ejemplo, los principales mártires o aquellos santos o beatos que adornaron la familia religiosa con ilustres méritos).

b) Los demás santos y beatos se celebrarán sólo en aquellos lugares con los que están particularmente vinculados o donde se conserva su cuerpo, añadiendo, si se da el caso, en el calendario de la diócesis o de la familia religiosa una celebración común, ya de todos los santos o beatos, ya de alguna de sus clases (por ejemplo, mártires, obispos, etc.).

Las precedentes determinaciones se observarán también en la confección de los calendarios nacionales o de los relativos a un territorio más extenso, con las debidas modificaciones.

18. Se someterá a un examen crítico cada uno de los santos o beatos que se quieran inscribir en el calendario, de modo que históricamente esté comprobada su vida y actuación, el origen y la difusión de su culto. Con este fin, se consultarán los especialistas en hagiografía local y las colecciones hagiográficas

críticas recientes. Si, a pesar de ello, subsistieran algunas dudas, todo el asunto podrá remitirse a esta Sagrada Congregación.

19. Al revisar los calendarios particulares se quitarán los nombres de aquellos santos de los que, fuera del nombre, poco o nada consta históricamente. Se quitarán también del calendario los nombres de aquellos santos que, habiendo sido introducidos en otros tiempos por razón de circunstancias especiales, ahora tienen poco o nada que ver con la diócesis o con la familia religiosa.

20. Como en los últimos tiempos los límites de las diócesis han cambiado en diversas ocasiones, no se conservarán en el calendario los nombres de todos los santos de los diversos territorios de los que está formada la nueva diócesis, a no ser que tales santos tengan una importancia especial para toda la nueva diócesis.

C) El día propio de las celebraciones

21. En cuanto sea posible, se asignará a los santos el día de su muerte. Si se ignora el día de la muerte, la celebración se colocará en un día propio del mismo santo por otra razón, por ejemplo, el día del hallazgo, de la exhumación o del traslado del cuerpo o el día de la canonización; si esto no es posible, se le asignará un día que en el calendario particular esté libre de otras celebraciones.

Pero si el santo ya está inscrito en el calendario y el día de su celebración está tan vinculado a la devoción de los fieles, a tradiciones populares o a costumbres civiles que resulta difícil cambiarlo, se conservará el día tradicional.

22. Las celebraciones llamadas de indulto se colocarán en el día más apropiado desde el punto de vista pastoral.

23. Siempre que se dé la necesidad de acoplar las celebraciones propias con las universales, se observará lo siguiente:

a) Las solemnidades que figuran en el calendario general se celebrarán el mismo día en los calendarios particulares, a no ser que se provea otra cosa (cf. núm. 36).

b) Las fiestas que figuran en el calendario general se celebrarán también el mismo día en los calendarios particulares; en caso de que cayera el mismo día una fiesta propia, se la trasladará al próximo día libre, a no ser que el día de la fiesta propia esté tan vinculado con las costumbres del lugar o con el culto del pueblo, que resulte imposible trasladarlo sin grandes dificultades.

c) La memoria propia se preferirá a la memoria general no obligatoria. Pero en ciertas circunstancias podrá tener preferencia incluso sobre la memoria general obligatoria, ya sea cambiando a esta última en memoria no obligatoria y uniéndola con una memoria particular de la misma clase en un mismo día del calendario, ya sea trasla-dándola a otra fecha, si es del caso.

D) Gradación de las celebraciones

24. Las celebraciones que en virtud del mismo derecho deben figurar en los calendarios particulares como solemnidades o fiestas, constan expresamente en la Tabla de los días litúrgicos. Se ha hablado antes de ellas en los números 8 y 12.

Las demás celebraciones propias figurarán como memorias obligatorias o memorias libres, a no ser que se opongan a ello especiales razones históricas o pastorales.

La memoria libre, al dejar libre la elección del Oficio y de la misa de feria o del santo, no dificulta la celebración de los santos, y, cambio, permite ordenar la celebración del día litúrgico de la forma que más convenga a las necesidades espirituales, a la piedad, a la preparación y a la inteligencia de los asistentes.

Por ello, su uso se demostrará muy útil a la hora de confeccionar los calendarios, sobre todo si hubiera que introducir en ellos muchos santos.

25. Nada impide que algunas celebraciones reciban en un lugar determinado mayor solemnidad de la que les corresponde en toda la diócesis o familia religiosa. Aplicando prudentemente esta distinción, los calendarios responderán mejor a las necesidades y conveniencias particulares.

26. Aquellos santos o beatos que se conmemoran juntos en el calendario se celebran también juntos siempre que hay que celebrarlos con el mismo grado, aunque uno o varios de entre ellos sean más propios. Pero si hay que celebrar con grado superior a uno o a algunos de estos santos o beatos se redactará un Oficio sólo para éstos, omitiendo la celebración de los demás, a no ser que sea conveniente asignarles otro día, a modo de memoria obligatoria.

E) Los títulos de los santos

27. Suprimidos los títulos siguientes: «confesor pontífice», «confesor no pontífice», «ni virgen ni mártir», «viuda», los nombres de los santos irán acompañados, como en el calendario general, de los siguientes títulos:

a) Títulos consagrados por el uso: apóstol (evangelista), mártir, virgen.

b) Títulos que indican el grado dentro de la sagrada jerarquía: obispo (papa), presbítero, diácono.

c) Títulos que indican que el santo formó parte de una familia religiosa: abad (monje), religioso, religiosa.

El título de «abad» se da a todos los santos que pertenecieron a una Orden religiosa en la que existe el cargo abacial, aunque fueran presbíteros, por ejemplo, san Bernardo; el título de «religioso» se atribuye a los religiosos no presbíteros; el título de «religiosa» se da a aquella mujer que antes de su entrada en religión hizo vida matrimonial; las demás religiosas reciben el título tradicional de «virgen».

Aunque en el calendario general ningún título particular sigue al nombre de los santos seculares, que no son mártires o vírgenes, nada se opone a que en los calendarios particulares se conserven aquellos apelativos que recuerdan de algún modo su condición de vida (por ejemplo, rey, padre de familia, madre de familia, etc.).

CAPÍTULO III

ALGUNAS CELEBRACIONES EN PARTICULAR

A) Patronos y titulares

28. Sólo los santos, es decir, aquellos que se veneran legítimamente bajo este título, pueden elegirse como patronos de las naciones, regiones, diócesis, lugares, familias religiosas, hermandades y personas morales; no los beatos, a no ser con indulto de la Sede Apostólica. Se excluyen siempre las Personas divinas.

29. En lo tocante a la celebración litúrgica, ésta corresponde sólo a los patronos elegidos y establecidos de acuerdo con la antigua costumbre, o a los recibidos de tradición inmemorial. A los demás, que sólo en sentido más amplio llevan el nombre de patronos y responde únicamente a razones de simple piedad, no les corresponde ningún derecho litúrgico especial.

30. Los patronos serán elegidos por el clero y el pueblo, con la aprobación del Obispo o de otra competente autoridad eclesiástica. La elección y la aprobación deben ser confirmadas por la Sagrada Congregación para el Culto divino.

Para el caso de los patronos de una Orden, Congregación o Instituto religioso o de una provincia suya, la elección hecha por aquellos a quienes corresponde y la aprobación dada por la competente autoridad de la familia religiosa deben ser confirmadas por esta Sagrada Congregación para el Culto divino.

31. En adelante sólo habrá un patrono principal. Por razones especiales, se puede añadir otro, como secundario. En cuanto sea posible, se observará lo mismo para los patronos ya establecidos, teniendo en cuenta lo mandado en los números 32 y 33.

Está permitido elegir dos o más santos como patronos principales, si dichos santos figuran inscritos juntos en el calendario.

32. Aquellos patronos, tanto principales como secundarios, que fueron constituidos como tales en otros tiempos, debido a circunstancias históricas particulares, así como los que fueron antiguamente escogidos por situaciones extraordinarias, por ejemplo, peste, guerra u otra calamidad, o debido a un culto especial ahora caído en desuso, no se venerarán ya en adelante como patronos.

33. En el caso en que el culto y la piedad hacia un patrono legítimamente establecido o recibido por tradición inmemorial, con el correr del tiempo hayan desaparecido, o si nada cierto se sabe del mismo santo, nada impide que, después de estudiar bien el asunto y de oír a los interesados, se establezca un nuevo patrono, cumpliendo lo mandado en el número 30.

34. Las iglesias pueden tener como titular a la Santísima Trinidad; a nuestro Señor Jesucristo, bajo alguna invocación de un misterio de su vida o de un nombre ya introducido en la sagrada liturgia; o al Espíritu Santo; o a la Bienaventurada Virgen María, también bajo alguna invocación ya introducida en la sagrada liturgia; o a los santos ángeles; o también a un santo inscrito en el Martirologio Romano o legítimamente canonizado, pero no a los beatos sin indulto de la Sede Apostólica.

El titular de la iglesia, de la misma manera que el patrono principal, en adelante será uno solo, a no ser que se trate de santos que figuren inscritos juntos en el calendario.

Si pareciere oportuno cambiar el titular de la iglesia, se cumplirá lo que se establece más arriba, en el número 33, acerca de los patronos.

35. La solemnidad de los títulos de la Bienaventurada Virgen María que no se hallan en el calendario general o en el particular se celebrará o bien el día 15 de agosto o bien en otra fecha dedicada en los mismos calendarios a una celebración en honor de la Bienaventurada Virgen María que responda mejor al título particular, debido, por ejemplo, a tiempo de más frecuentes peregrinaciones de los fieles, a tradiciones populares, etc.

Se elegirá de la misma manera el día de la solemnidad de aquellos títulos del Señor que no figuran en el calendario general o en el particular.

B) Solemnidades que han dejado de ser fiesta de precepto

36. Aquellas solemnidades que por derecho general llevan consigo las obligaciones inherentes a la fiesta de precepto, aunque este precepto haya sido anulado por la Sede Apostólica, se celebran el día en que figuran en el calendario general, a no ser que de acuerdo con las normas generales relativas al año litúrgico y al calendario puedan o deban trasladarse a otra fecha.

Si una Conferencia Episcopal considerara más oportuno fijar alguna de estas solemnidades, por ejemplo, la solemnidad de Todos los Santos, en otra fecha, que encaje mejor con las tradiciones locales o con el sentir del pueblo, podrá proponer el caso a la Sede Apostólica.

37. Cuando a las solemnidades que se han suprimido como fiestas de precepto se les asigna como propio un día diverso del que figura en el calendario general, deben fijarse también en la nueva fecha en el

calendario particular.

C) La Rogativas y las Cuatro Témoras

38. Corresponde a la Conferencia Episcopal determinar para toda su jurisdicción cómo hay que realizar aquellas celebraciones que corresponden a las Rogativas y Cuatro Témoras. Por tanto, determinará cuándo y durante cuántos días hay que tener las Rogativas; y también cuándo y durante cuántos días han de tenerse las celebraciones que corresponden a las Cuatro Témoras y cuál es el objetivo que se les asigna.

Determinará también cuáles son los formularios de misas que deben usarse esos días, escogiéndolos entre aquellos que se encuentren en la nueva edición del Misal Romano como misas ad diversa.

CAPÍTULO IV

REVISIÓN DE LOS PROPIOS DE LAS MISAS Y DE LOS OFICIOS

A) Los Propios de la misa

39. En la revisión de los textos de los Propios de la misa hay que distinguir oportunamente entre los textos que pertenecen al Misal y los que corresponden al Leccionario.

40. Pertenecen al Misal: la antífona de entrada, la oración colecta, la oración sobre las ofrendas, el prefacio, la antífona de comunión y la oración después de la comunión. Pueden añadirseles la bendición solemne o la oración sobre el pueblo:

a) La antífona de entrada debe introducir las mentes de los reunidos en el sentido de la celebración. El texto debe estar redactado de tal manera que pueda recitarse cuando no se cante y de tal manera que el sacerdote pueda adaptarlo como base de la monición previa. La antífona de comunión debe expresar de alguna manera el nexo con el misterio eucarístico.

b) De entre las oraciones, sólo la oración colecta guarda relación directa con el santo que se celebra; conviene que en ella se subraye el carácter propio del mismo santo, alguna faceta de su vida espiritual o de su actividad apostólica, evitando las fórmulas que insisten siempre en lo mismo, por ejemplo, en los milagros o en la fundación de la familia religiosa. Por el contrario, las oraciones sobre las ofrendas y después de la comunión se refieren directamente al misterio eucarístico; si se introduce en ellas una mención del santo será sólo de forma indirecta. En el nuevo Misal Romano se hallan también muestras de oraciones sobre el pueblo y de bendiciones solemnes, que en determinados días u ocasiones pueden anteponerse a la última bendición ordinaria.

c) El prefacio debe dar expresión al tema propio de la acción de gracias, que empapa toda la Eucaristía en aquellos días o en aquellos tiempos en que se usa el mismo prefacio. Su forma literaria no es la de súplica, sino la de la glorificación de Dios por medio de Cristo Señor, a la luz de algún aspecto particular del misterio de la salvación. Si hay un prefacio propio, se insertará en la misa de la que forma parte.

41. En lo tocante a las lecturas, es necesario tener muy presente: que las solemnidades tienen tres lecturas; que el Antiguo Testamento no se lee durante el tiempo pascual; que las lecturas propias, siempre que se determine tenerlas, piden su salmo propio con la respuesta del pueblo y su propia aclamación o versículo antes del evangelio.

42. El Misal y el Leccionario, revisados hace poco, ofrecen en los Comunes de misas muchas fórmulas que se podrán emplear oportunamente en la revisión de los Propios, sobre todo cuando éstos no contienen textos que deben conservarse por su importancia espiritual o pastoral, o por su misma antigüedad.

B) Los Propios del Oficio

43. El elemento de mayor importancia y la nota propia del Oficio divino es la lectura hagiográfica o tomada de escritores eclesiásticos, que debe redactarse o escogerse para cada solemnidad, fiesta o memoria. Esta lectura puede tomarse de los escritos de los Padres o de escritores eclesiásticos; pero, si se trata de santos o de beatos, puede tomarse de sus escritos o puede ser también una exposición de las características de su vida espiritual o de su actividad apostólica. La lectura irá precedida por una breve narración biográfica, que empero no debe leerse en la celebración del Oficio.

Al preparar o revisar las lecturas hagiográficas se procurará que sean breves y sobrias (por ejemplo, normalmente no pasarán de las ciento veinte palabras); evitar los lugares comunes; suprimir o corregir lo falso o inadecuado.

Se añadirá a la lectura un responsorio apropiado, propio o del Común, que ayude oportunamente a la meditación del texto antes leído.

44. Otros elementos que pueden dar su carácter propio al Oficio, sobre todo en las solemnidades y en las fiestas, son el Invitatorio, las antífonas, en particular las de Laudes y Vísperas, y las preces. Si hay himnos propios, pueden conservarse, introduciendo las modificaciones pertinentes. La oración será siempre la misma de la misa.

Al revisar o elaborar en su totalidad estas partes, se podrán hallar en el Breviario restaurado muchos textos, que convendrá usar.

C) La disposición de misas y Oficios

45. En la elaboración de los Propios de los Oficios y de las misas, lo mismo en lo tocante a su distribución general que en la forma de escribir los textos y los títulos, y en el modo de indicar los libros de la Sagrada Escritura y de las obras patrísticas, se tendrá en cuenta el sistema que han seguido las ediciones típicas del Breviario y del Misal, lo mismo las de lengua latina que las de lengua vernácula.

46. Es conveniente que al imprimir el Misal y el Breviario para toda una nación o un territorio más amplio, las celebraciones propias de toda la nación o del territorio más amplio se coloquen en su correspondiente lugar dentro de las celebraciones del calendario general; pero las que sólo son propias de una parte, por ejemplo, de una región o de una diócesis, se colocarán en el apéndice particular.

47. Para que puedan ejecutarse debidamente los textos que hay que cantar en la misa y en el Oficio, se indicarán las oportunas melodías, teniendo en cuenta las normas que determinan la forma de ejecución de cualquier canto, y las facultades de sustituir unos textos por otros. Por lo que se refiere a la misa, se indicará el salmo para el introito y para la comunión, así como la antífona y el salmo a cantar en el ofertorio.

CAPÍTULO V

PRIVILEGIOS E INDULTOS EN MATERIA LITÚRGICA

48. Los privilegios e indultos contrarios a las nuevas normas litúrgicas deben considerarse revocados. Pero si un Ordinario cree necesario renovar uno u otro de estos privilegios e indultos, lo pedirá oportunamente, exponiendo las razones que lo movieron a ello.

Los privilegios y los indultos que no son contrarios a las citadas normas siguen vigentes; pero es también necesario revisarlos para que puedan conservarse con mayor seguridad.

49. Por ello, cada Ordinario procurará mandar a esta Sagrada Congregación la lista de los privilegios litúrgicos junto con el calendario y los Propios de los Oficios y de las misas, para su conveniente revisión o

renovación, añadiendo además una copia de la concesión precedente.

50. Al imprimir los Propios se les añadirá la lista de los privilegios litúrgicos, para que esté al alcance de cualquiera que haga uso del Propio.

El Sumo Pontífice Pablo VI se dignó aprobar esta Instrucción, en todas y cada una de sus partes, el día 23 de junio de 1970, mandando que la apliquen con diligencia todos aquellos a quienes corresponde.

Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre el bautismo de niños

(24 de junio de 1970)

INTRODUCCIÓN

Los sacramentos de la iniciación cristiana

1. Por los sacramentos de la iniciación cristiana, los hombres, «libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de hijos de adopción y asisten con todo el pueblo de Dios al memorial de la muerte y de la resurrección del Señor».

2. En efecto, incorporados a Cristo por el bautismo, constituyen el pueblo de Dios, reciben el perdón de todos sus pecados, son arrancados del dominio de las tinieblas y pasan al estado de los hijos adoptivos, convertidos en nueva criatura por el agua y el Espíritu Santo. Por esto, se llaman y son hijos de Dios.

Marcados luego en la confirmación por el don del Espíritu, son más perfectamente configurados al Señor y llenos del Espíritu Santo, a fin de que, dando testimonio de él ante el mundo, cooperen «a la expansión y dilatación del Cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a la plenitud».

Finalmente, participando en la asamblea eucarística, comen la carne del Hijo del hombre y beben su sangre, a fin de recibir la vida eterna y expresar la unidad del pueblo de Dios; y, ofreciéndose a sí mismos con Cristo, contribuyen al sacrificio universal, en el cual se ofrece a Dios, a través del Sumo Sacerdote, toda la ciudad redimida; y piden que, por una efusión más plena del Espíritu Santo, «todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios».

Por tanto, los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que «ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo».

1. DIGNIDAD DEL BAUTISMO

El bautismo, sacramento de la fe

3. El bautismo, puerta de la vida y del reino, es el primer sacramento de la nueva ley, que Cristo propuso a todos para que tuvieran la vida eterna y que después confió a su Iglesia juntamente con su Evangelio, cuando mandó a los Apóstoles: «Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Por ello, el bautismo es, en primer lugar, el sacramento de la fe con que los hombres, iluminados por la gracia del Espíritu Santo, responden al Evangelio de Cristo. Así, pues, no hay nada que la Iglesia estime tanto ni hay tarea que ella considere tan suya como reavivar en los catecúmenos o en los padres y padrinos de los niños que se van a bautizar una fe activa, por la cual, uniéndose a Cristo, entren en el pacto de la nueva alianza o la ratifiquen. A esto se ordenan, en definitiva, tanto el catecumenado y la preparación de padres y padrinos como la celebración de la palabra de Dios y la profesión de fe en el rito bautismal.

El bautismo, incorporación a la Iglesia

4. El bautismo es, además, el sacramento por el que los hombres son incorporados a la Iglesia, «integrándose en su construcción, para ser morada de Dios, por el Espíritu», «una raza elegida, un sacerdocio real»; es también vínculo sacramental de la unidad que existe entre todos los que son marcados con él. Este efecto indeleble, expresado por la liturgia latina en la misma celebración con la crismación de los bautizados en presencia del pueblo de Dios, hace que el rito del bautismo merezca el sumo respeto de todos los cristianos y no esté permitida su repetición cuando se ha celebrado válidamente, aun por hermanos separados.

El bautismo, nacimiento a la vida de Dios

5. El bautismo, baño del agua en la palabra de vida, limpia a los hombres de toda mancha de culpa, tanto original como personal, y los hace partícipes de la naturaleza divina e hijos de Dios. En efecto, el bautismo, como lo proclaman las oraciones de bendición del agua, es un «baño del segundo nacimiento» por el que nacen hijos de Dios de lo alto. La invocación de la Santísima Trinidad sobre los bautizados hace que los que son marcados con su nombre le sean consagrados y entren en la comunión con el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Las lecturas bíblicas, la oración de los fieles y la triple profesión de fe están encaminadas a preparar este momento culminante.

El bautismo, participación en el misterio pascual

6. Estos efectos, muy superiores a las purificaciones de la antigua ley, los realiza el bautismo por la fuerza del misterio de la Pasión y Resurrección del Señor. Los bautizados, cuya «existencia está unida a Cristo en una muerte como la suya» y que «fueron sepultados con él en la muerte», «son también, juntamente con él, vivificados y resucitados». El bautismo, en efecto, conmemora y actualiza el misterio pascual, haciendo pasar a los hombres de la muerte del pecado a la vida. Por tanto, en su celebración debe brillar la alegría de la resurrección, principalmente cuando tiene lugar en la Vigilia pascual o en domingo.

II. IMPORTANCIA DEL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

7. Por «párvulos» o «niños» se entiende aquellos que, por no haber llegado todavía ;j la edad de la discreción, no pueden expresar una fe personal.

8. La Iglesia, que recibió la misión de evangelizar y de bautizar, bautizó ya desde los primeros siglos, no solamente a los adultos, sino también a los niños. En aquellas palabras del Señor: «El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios», siempre entendió la Iglesia que no había de privar del bautismo a los niños, porque consideró que son bautizados en la fe de la misma Iglesia, proclamada por los padres, padrinos y demás presentes. Ellos representan tanto a la Iglesia local como a la comunidad universal de los santos y de los fieles; es decir, «a la Madre Iglesia», que «toda ella, en la totalidad de sus miembros, engendra a todos y a cada uno».

9. Ahora bien, para completar la verdad del sacramento, conviene que los niños sean educados después en la fe en que han sido bautizados. El mismo sacramento recibido será el fundamento y la fuente de esta educación. Porque la educación en la fe, que en justicia se les debe a los niños, tiende a llevarles gradualmente a comprender y asimilar el plan de Dios en Cristo, para que finalmente ellos mismos puedan libremente ratificar la fe en que han sido bautizados.

III. FUNCIONES Y MINISTERIOS

10. La celebración del bautismo es el momento culminante de toda una acción pastoral prolongada y compleja, que supone la colaboración de muchos responsables y se desarrolla en varias etapas sucesivas.

El pueblo de Dios

11. La preparación al bautismo y la formación cristiana es tarea que incumbe muy seriamente al pueblo de Dios, es decir, a la Iglesia, que transmite y alimenta la fe recibida de los Apóstoles. A través del ministerio de la Iglesia, los adultos son llamados al Evangelio por el Espíritu Santo, y los niños son bautizados y educados en la fe de la Iglesia.

Es, pues, muy importante que los catequistas y otros laicos presten su colaboración a los sacerdotes y a los diáconos ya desde la preparación del bautismo. Conviene, además, que en la celebración del bautismo tome parte activa el pueblo de Dios, representado no solamente por los padrinos, padres y parientes, sino también, en cuanto sea posible, por sus amigos, familiares y vecinos, y por algunos miembros de la Iglesia local, para que se manifieste la fe y se exprese la alegría de todos al acoger en la Iglesia a los recién

bautizados.

12. La comunidad cristiana, viva representación de la Iglesia Madre, debe sentirse solidariamente responsable del crecimiento de la Iglesia, considerando como misión de todos el comunicar por los sacramentos la vida de Cristo a nuevos miembros y el ayudarlos luego a alcanzar la madurez y plenitud de esa vida.

Este sentido de corresponsabilidad debe mover tanto a los que celebran el sacramento como a los miembros más activos de nuestras comunidades, sobre todo a los educadores, ya sean religiosos o seculares.

13. El niño, en efecto, tiene derecho al amor y la solicitud de la comunidad, tanto antes como después de la celebración del sacramento. Dentro del mismo rito, además de o dicho anteriormente (núm. 11), la comunidad ejercita su propio oficio litúrgico dando su asentimiento, juntamente con el celebrante, después de la profesión de fe de los padres y padrinos. La fe en que son bautizados los niños se manifiesta así como un tesoro no sólo de la familia, sino de toda la Iglesia de Cristo.

14. Toda la comunidad, reunida para la celebración del bautismo, cumple un verdadero oficio litúrgico con sus intervenciones en los momentos señalados en el rito. Se ha de procurar por todos los medios que todos los asistentes asuman la responsabilidad que les corresponde en la celebración.

Los padres

15. Por el mismo orden natural, el ministerio y las funciones de los padres en el bautismo de los niños está muy por encima del ministerio y funciones de los padrinos:

a) Es muy importante que, antes de la celebración del sacramento, los padres, movidos por su propia fe o ayudados por amigos u otros miembros de la comunidad, se preparen a una celebración consciente, recurriendo a medios adecuados, como pueden ser libros, folletos, circulares y catecismos. Procure el párroco tener contacto con ellos, personalmente o por otros, incluso reuniendo a varias familias, para prepararles a la próxima celebración con reflexiones pastorales y oración en común.

b) Es igualmente importante que los padres del niño asistan a la celebración en la que su hijo renacerá del agua y del Espíritu Santo.

c) Los padres del niño ejercen un ministerio verdaderamente propio en la celebración del bautismo. En efecto, además de escuchar las moniciones del celebrante y de orar juntamente con la asamblea, desempeñan un verdadero ministerio:

cuando piden públicamente que sea bautizado el niño;

cuando lo signan en la frente, después del celebrante;

cuando hacen la renuncia a Satanás y pronuncian la profesión de fe;

cuando llevan el niño a la fuente bautismal (función que corresponde principalmente a la madre);

cuando encienden el cirio;

cuando reciben la bendición especial, destinada a las madres y a los padres.

d) Si acaso alguno no pudiera, en conciencia, hacer la profesión de fe por ejemplo, por no ser católico, puede guardar silencio. En este caso, sólo se le pide que cuando presente a su hijo al bautismo garantice o, por lo menos, permita que el niño sea educado en la fe bautismal.

e) Después de conferido el bautismo, los padres, por gratitud a Dios y por fidelidad a la misión recibida, deben conducir al niño al conocimiento de Dios, del cual ha sido hecho hijo adoptivo, así como prepararle a la confirmación y a la Eucaristía. En esta tarea el párroco les prestará ayuda con medios adecuados.

Los padrinos

10. Según costumbre antiquísima de la Iglesia, no se admite a un adulto al bautismo sin un padrino, tomado de entre los miembros de la comunidad cristiana. Este padrino le habrá ayudado al menos en la última fase de preparación al sacramento y, después de bautizado, contribuirá a su perseverancia en la fe y en la vida cristiana. En el bautismo de un niño debe haber también un padrino: representa a la familia, como extensión espiritual de la misma, y a la Iglesia Madre, y, cuando sea necesario, ayuda a los padres para que el niño llegue a profesar la fe y a expresarla en su vida.

17. El padrino interviene en la celebración del bautismo para profesar, juntamente con los padres, la fe de la Iglesia en la cual es bautizado el niño.

18. Por tanto, es conveniente que el padrino elegido por la familia reúna, a juicio de los pastores, las cualidades requeridas para que pueda realizar los ritos que le corresponden, a saber:

a) que haya sido elegido por quien va a bautizarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; y que tenga capacidad para esta misión, e intención de desempeñarla;

b) que tenga la madurez necesaria para cumplir con esta función, lo cual se presupone si ha cumplido dieciséis años, a no ser que el Obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción;

c) que haya recibido los tres sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y Eucaristía, y lleve una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir;

d) que no sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar;

e) que sea uno solo o una sola madrina, o uno y una;

f) que pertenezca a la Iglesia católica y no esté incapacitado, por el derecho, para el ejercicio de la función de padrino.

Sin embargo, cuando así lo deseen los padres, se puede admitir como testigo cristiano del bautismo a un bautizado que no pertenece a una comunidad católica, siempre que lo sea juntamente con un padrino católico o una madrina católica. En lo que respecta a los orientales separados, si se da el caso, hay que atender a la disciplina peculiar por las Iglesias orientales.

19. Cada niño puede tener padrino y madrina, o solamente padrino o madrina. La palabra «padrino», en el Ritual, incluye los tres casos.

20. Los padres han de tomar en serio la elección de buenos padrinos para sus hijos, a fin de que el padrinazgo no se convierta en una institución de puro trámite y formalismo. No deben dejarse guiar únicamente por razones de parentesco, amistad o prestigio social, sino por un deseo sincero de asegurar a sus hijos unos padrinos que, por su edad, proximidad, formación y vida cristianas, sean capaces de influir, en su día, eficazmente en la educación cristiana de aquéllos.

Los ministros

21. Es ministro ordinario del bautismo el Obispo, el presbítero y el diácono:

a) Siempre que celebren este sacramento recuerden que actúan como Iglesia, en nombre de Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo. Sean, pues, diligentes en administrar la palabra de Dios y en la forma de realizar el sacramento.

b) Eviten también todo lo que pueda ser interpretado razonablemente por los fieles como una discriminación de personas.

c) Exceptuando el caso de necesidad, no han de bautizar en territorio ajeno sin la debida licencia, ni siquiera a sus súbditos.

22. Por ser los Obispos «los principales dispensadores de los misterios de Dios», así como también «los moderadores, promotores y guardianes de toda la vida litúrgica en la Iglesia que se les ha confiado corresponde a ellos «regular la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio regio de Cristo». Por tanto, no dejen de celebrar ellos mismos el bautismo, principalmente en la Vigilia pascual y en la visita pastoral (cf. núm. 48).

23. Incumbe a los párrocos, valiéndose de la colaboración de catequistas y otros seglares idóneos, preparar y ayudar con medios pastorales aptos a los padres y padrinos de los niños que van a ser bautizados, así como conferir el bautismo a estos niños.

24. Los demás presbíteros y diáconos, por ser los colaboradores del Obispo y de los párrocos en su ministerio, preparan al bautismo y lo confieren también, de acuerdo con el Obispo o el párroco.

25. Pueden ayudar al celebrante otros presbíteros o diáconos, y también los laicos, en las funciones que les correspondan, tal como se prevé en las respectivas partes del rito, sobre todo si el número de los bautizandos es muy grande.

26. No habiendo sacerdote ni diácono, en caso de peligro inminente de muerte, cualquier fiel, y aun cualquier hombre que tenga la intención requerida, puede, y algunas veces hasta debe, conferir el bautismo. Pero si no es tan inmediata la muerte, el sacramento debe ser conferido, en lo posible, por un fiel y según el rito abreviado que se describe en el Ritual del bautismo de niños. Es muy importante que, aun en este caso, esté presente una comunidad reducida o, al menos, que haya, si es posible, uno o dos testigos.

27. Todos los laicos, como miembros que son de un pueblo sacerdotal, especialmente los padres y, por razón de su oficio, los catequistas, las comadronas, las asistentes sociales, las enfermeras, los médicos y los cirujanos, deben tener interés por conocer bien, cada cual según su capacidad, el modo correcto de bautizar en caso de urgencia.

Corresponde a los presbíteros, diáconos y catequistas el instruirles.

28. El que preside la celebración del bautismo no actúa sólo como ministro del sacramento, sino también en función o en nombre del presidente de la comunidad a la que se agrega un nuevo miembro. Se tendrá esto en cuenta especialmente cuando, por razones de tipo familiar o social, ha de presidir un presbítero o diácono distinto de los presbíteros o diáconos de la comunidad.

29. No ha de olvidar el presidente que él no es el único ministro en la celebración. El lector, el cantor y el pueblo también tienen su función propia, que no debe absorber el que preside.

30. Aunque de suyo la elección de algunos elementos de la celebración sea tarea del presidente, éste procurará hacerlo de común acuerdo con los miembros más interesados de la asamblea.

Coordinación a nivel diocesano y local

31. Por razón de su ministerio, corresponde al Obispo y a los sacerdotes en general promover, estimular, orientar y coordinar la actividad de todos aquellos que, de una manera directa o indirecta, intervienen en la pastoral del bautismo.

Es de sumo interés que en cada diócesis, oídos el Consejo del presbiterio y el Consejo pastoral, se elabore, dentro de una pastoral orgánica, un programa detallado de acción conjunta, con metas y criterios comunes de actuación, para concretar y prolongar las orientaciones pastorales que aquí se dan, adaptándolas a la situación particular de cada diócesis. Una pastoral renovada del bautismo exige, además, la creación de nuevas estructuras, instituciones y cursos de formación a nivel diocesano o interparroquial.

Especialmente interesa que los Obispos, a nivel diocesano o de Conferencia regional, estudien el modo de concretar los puntos siguientes:

- a) la conveniencia de una dilación mayor del bautismo, bien para preparar a los padres, bien para destacar las tradicionales fiestas bautismales del calendario litúrgico;
- b) dar normas acerca del modo de preparar a las familias a la celebración del bautismo;
- e) la supresión total del bautismo en las clínicas;
- d) estudiar la oportunidad de la supresión del rito del effetà;
- e) sugerir un repertorio de cantos bautismales.

32. Al promover la pastoral del bautismo en los territorios a ellos encomendados, los párrocos procurarán coordinar sus esfuerzos con los de otros organismos diocesanos que de alguna manera se relacionan con dicha pastoral. Al mismo tiempo, conscientes de no ser ellos los únicos responsables de esta acción pastoral en sus parroquias, buscarán la colaboración de todas aquellas instituciones que tienen algo que ver con esa acción, como son las casas de religiosos, las clínicas, los centros de enseñanza, los movimientos de espiritualidad y apostolado familiar, etc.

IV. REQUISITOS PARA CELEBRAR EL BAUTISMO

33. El agua del bautismo debe ser agua natural y limpia, para manifestar la verdad del signo y hasta por razones de higiene.

34. La fuente bautismal o el recipiente en que se prepara el agua cuando, en algunos casos, se celebra el sacramento en el presbiterio, deben distinguirse por su limpieza y estética.

35. Según las necesidades locales, provéase a la posibilidad de calentar el agua.

36. A no ser en caso de necesidad, el sacerdote y el diácono no deben bautizar sino con agua bendecida a este fin. El agua consagrada en la Vigilia pascual consérvese, en lo posible, durante todo el tiempo pascual, y empléese para afirmar con más claridad la conexión de este sacramento con el misterio pascual.

Pero, fuera del tiempo pascual, se bendice el agua en cada una de las celebraciones; de este modo, las mismas palabras de la bendición del agua declaran abiertamente el misterio redentor que conmemora y proclama la Iglesia.

Si el bautisterio está construido de manera que se utilice una fuente de agua viva, se bendecirá la corriente del agua.

37. Tanto el rito de la inmersión que es más apto para significar la muerte y resurrección de Cristo como el rito de la infusión pueden utilizarse con todo derecho.

38. Las palabras en las cuales se confiere el bautismo en la Iglesia latina son: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.»

39. Dispóngase un lugar adecuado para la celebración de la liturgia de la palabra, bien en el bautisterio, bien en otro lugar de la iglesia.

40. El bautisterio es decir, el lugar donde brota el agua de la fuente bautismal o, simplemente, está colocada permanentemente la pila debe estar reservado al sacramento del bautismo y ser verdaderamente digno, de manera que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo. Bien sea que esté situado en alguna capilla dentro o fuera de la iglesia, bien esté colocado en cualquier parte de la iglesia a la vista de los fieles, debe estar ordenado de tal manera que permita la cómoda participación de una asamblea numerosa. Una vez concluido el tiempo de Pascua, conviene que el cirio pascual se conserve dignamente en el bautisterio; durante la celebración del bautismo debe estar encendido, para que con facilidad se puedan encender en él los cirios de los bautizados.

41. Aquellos ritos que, en la celebración del bautismo, se hacen fuera del bautisterio deben realizarse en los distintos lugares de la iglesia que respondan más adecuadamente tanto al número de los asistentes como a las distintas partes de la liturgia bautismal. En cuanto a aquellos ritos que suelen hacerse en el bautisterio, se pueden elegir también otros lugares más aptos, si la capilla del bautisterio no es capaz para todos los asistentes.

42. Todos los niños nacidos recientemente serán bautizados, a ser posible, en común en el mismo día. Y, si no es por justa causa, nunca se celebre dos veces el sacramento en el mismo día y en la misma iglesia.

43. Los párrocos deben anotar, cuidadosamente y sin demora, en el libro del bautismo los nombres de los bautizados, haciendo mención también del ministro, de los padres y padrinos, del lugar y del día del bautismo.

V. TIEMPO Y LUGAR DEL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

Tiempo

44. Por lo que se refiere al tiempo de conferir el bautismo, es necesario tener en cuenta, en primer lugar, la salvación del niño, a fin de que no sea privado del beneficio del sacramento; después, el estado de salud de la madre, para que, en lo posible, pueda estar presente también ella; finalmente, la necesidad pastoral, o sea, el tiempo suficiente de preparar a los padres y de organizar la ceremonia de tal manera que la índole del rito se manifieste adecuadamente.

En consecuencia:

a) Si el niño se encuentra en peligro de muerte, se le bautizará sin demora, lo cual se hace lícitamente aun contra la voluntad de sus padres, aunque se trate de un niño de padres no católicos. En este caso el bautismo se administra del modo establecido en el Ritual del bautismo de niños.

b) En los demás casos, los padres, o al menos uno de los dos, o quienes legítimamente hacen sus veces, han de dar su consentimiento al bautismo. Para preparar adecuadamente la celebración del sacramento, comunicarán lo antes posible inclusive antes de su nacimiento al párroco su intención de bautizar al niño.

c) El bautismo debe celebrarse dentro de las primeras semanas siguientes al nacimiento del niño. Si no existe en absoluto esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica, debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular, haciendo saber la razón a sus padres.

d) Es incumbencia del párroco, teniendo en cuenta las normas vigentes en cada región, establecer el tiempo en que han de ser bautizados los niños cuando no se dan las condiciones de las que antes (cf. b y c) se ha hablado.

45. Allí donde haya muchos bautizos, para no multiplicar excesivamente las celebraciones, y para que la comunidad parroquial pueda estar presente, conviene fijar un calendario de «días bautismales».

46. Para manifestar la índole pascual del bautismo se encarece la celebración del sacramento en la Vigilia pascual o en domingo, día en que la Iglesia conmemora la Resurrección del Señor. El domingo puede celebrarse el bautismo dentro de la misa, para que sea posible la asistencia de toda la comunidad y se manifieste más claramente la relación del bautismo con la Eucaristía. Esto, sin embargo, no se haga con demasiada frecuencia. Más adelante se proponen normas para celebrar el bautismo en la Vigilia pascual (núm. 78) o dentro de la misa dominical (núms. 79-81).

47. Por ser la Cuaresma un tiempo de preparación al bautismo de los catecúmenos y de renovación de la conciencia bautismal de los fieles, parece oportuno que durante la misma no se celebre dicho sacramento, precisamente para que la Vigilia pascual y el día de la Resurrección aparezcan como el «día bautismal» por excelencia.

48. El carácter «pastoral» de la visita del Obispo diocesano a sus comunidades locales adquiere su pleno significado, destacando esta fecha también como «día bautismal», en el que el pastor de la diócesis, concelebrando con sus presbíteros, agrega nuevos hijos a la Iglesia (núm. 22).

Lugar

49. Para que el bautismo aparezca como el sacramento de la fe de la Iglesia y de la agregación al pueblo de Dios, normalmente debe celebrarse en la iglesia parroquial, que debe tener su fuente bautismal.

50. Es competencia del Ordinario del lugar, después de haber escuchado el parecer del párroco del lugar, permitir o mandar que haya una fuente bautismal también en otra iglesia u oratorio dentro del territorio de la misma parroquia. Aun en este lugar pertenece también, normalmente, al párroco celebrar el bautismo.

Cuando, por la lejanía u otras circunstancias, el que ha de ser bautizado no puede ir o ser llevado sin grave inconveniente, puede y debe conferirse el bautismo en otra iglesia u oratorio más cercanos o en otro lugar decente, respetando lo dispuesto respecto al tiempo y estructura de la celebración (cf. núms. 44, 46, 66-77 y 82-84).

51. Fuera del caso de necesidad, no debe administrarse el bautismo en casas particulares, a no ser que el Ordinario del lugar lo hubiera permitido por causa grave.

52. A no ser que el Obispo haya determinado otra cosa (cf. núms. 31 y 50), en las clínicas no se celebre el bautismo, salvo en caso de necesidad. Pero cuídese siempre comunicarlo al párroco y preparar a los padres previamente.

53. Mientras se celebra la liturgia de la palabra, si los niños dificultan el recogimiento necesario para la escucha de la palabra de Dios y si existe un lugar, es conveniente que los niños sean llevados a dicho lugar aparte. No obstante, hay que procurar que las madres y madrinas asistan a la liturgia de la palabra; por tanto, encomiéndense los niños a otras mujeres.

VI. PREPARACIÓN DEL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

A) Preparación remota

Finalidad de esta preparación

54. Para que el pueblo de Dios sea consciente de su misión, tanto en la celebración del bautismo como en su preparación y cuidado posterior, es necesario desarrollar una adecuada y constante catequesis sobre el bautismo y sus exigencias, según se explica en los números 3 al 6.

Momentos de esta catequesis

55. Como momentos especialmente aptos para esta catequesis, señalados por el mismo ritmo de la vida cristiana, cabe destacar los siguientes:

- a) La Cuaresma, que «prepara a los fieles para que celebren el misterio pascual, sobre todo mediante el recuerdo o la preparación del bautismo».
- b) Los días especialmente domingos cuya liturgia de la palabra haga referencia al bautismo.
- c) Siempre que se celebre otro sacramento de la iniciación cristiana.
- d) En ocasiones extraordinarias, tales como misiones populares, ejercicios espirituales, cursillos, etc., donde se renueva la conciencia bautismal del cristiano.
- e) El mejor complemento de la catequesis será siempre una buena celebración del bautismo, preparada y participada por todos.

Formación prematrimonial

56. En la preparación al matrimonio o en los cursillos prematrimoniales no puede faltar el tema del bautismo, porque, al aceptar el sacramento del amor de Cristo a su Iglesia, los contrayentes asumen la misión maternal de la Iglesia.

B) Preparación próxima de padres y padrinos

Diálogo prebautismal

57. Para preparar adecuadamente a los padres y padrinos para el cumplimiento de su misión es necesario que a la celebración del bautismo preceda el diálogo con un sacerdote o con otras personas responsabilizadas en la pastoral bautismal. Este diálogo pretende:

- a) hacerles reflexionar sobre las motivaciones de la petición del bautismo, ayudándolos a que esta petición sea un verdadero ejercicio de fe;
- b) preparar el rito, explicando las intervenciones de los padres y padrinos y su significado, para que se asegure la veracidad de sus respuestas;
- c) en muchos casos, realizar una elemental catequesis del sacramento;
- d) en otros, incluso una catequesis general que busca una educación de la fe y no sólo una mera instrucción sobre la fe;
- e) alguna vez, con padres descristianizados, evangelizar en sentido pleno o sensibilizar para una posterior evangelización.

Cursillos para futuros padres

58. Allí donde el número de nacimientos sea abundante será conveniente organizar cursillos o conferencias, a nivel parroquial o de zona, para padres que esperan un hijo.

Petición del bautismo

59. Como conclusión del diálogo prebautismal, los padres solicitarán el bautismo para su hijo o se comprometerán a cumplir las exigencias del mismo. Esto, si se hace por escrito, es un documento que acredita el derecho del niño a ser educado en cristiano.

Garantías

60. En el caso de padres descristianizados (núms. 15, d, y 44, d), si se retrasa la fecha del bautismo será para conceder un tiempo prudencial a su preparación, evitando que esa dilación aparezca como castigo o como cerrar las puertas de la Iglesia a los que de manera ruda o torpemente pidan su entrada. Asimismo se ha de evitar el bautizar sin una garantía suficiente de educación cristiana del niño.

VII. LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO DEL NIÑO

A) Aspecto comunitario de la celebración

61. La naturaleza de este sacramento y la misma estructura del rito exigen una celebración comunitaria, que no se define solamente por el mayor o mejor número de los bautizados, sino, sobre todo, por la participación activa de la comunidad local. Una celebración sin comunidad deberá constituir siempre una excepción.

62. La comunidad parroquial, por tanto, debe estar interesada en los bautismos que se celebren en la parroquia, significando con su presencia la Iglesia Madre. Los padres y padrinos, con los familiares y amigos, deben tomar conciencia de que son parte integrante de esta comunidad. Con más razón habrá de estar presente y participar la comunidad presbiteral.

63. El lugar de la celebración del bautismo es aquel donde los padres viven normalmente su vida cristiana, esto es, la comunidad parroquial. Con esto no se trata tanto de afirmar un derecho cuanto de destacar la índole del bautismo como agregación a una comunidad viva. Por esto, fuera del caso de estricta necesidad, no se celebre ni en las clínicas ni en las casas particulares (cf. núms. 51 y 52).

64. El canto enriquece en gran manera la celebración del bautismo: aviva la unanimidad de los asistentes, fomenta la oración comunitaria y, finalmente, expresa la alegría pascual que debe manifestar este rito. Por consiguiente, se recomienda vivamente su uso. Además de los cantos indicados en el rito, se podrán emplear otros cantos populares apropiados.

65. Según las exigencias del rito bautismal, adáptense los lugares de la celebración, teniendo en cuenta la dignidad del sacramento, la dinámica del rito y el respeto a los valores artísticos de la iglesia.

B) Dinámica del rito

66. El rito del bautismo cuenta de cuatro partes, íntimamente ordenadas entre sí, formando una unidad de celebración con un ritmo progresivo que culmina en el sacramento propiamente dicho, y que es necesario respetar, para que la misma dinámica de la celebración ayude a los fieles a una fructuosa y activa participación.

Rito de acogida

67. Comienza el rito por la recepción de los niños. En él se expresa la voluntad de los padres y padrinos, y la intención de la Iglesia de celebrar el bautismo: esto se manifiesta por medio de la signación en la frente de los niños, hecha por los padres y por el celebrante.

68. La finalidad del rito de acogida es lograr que los fieles reunidos constituyan una comunidad y se dispongan a oír como conviene la palabra de Dios y a celebrar dignamente el sacramento.

El tono cordial, afectuoso y humano con que el celebrante va acogiendo a los fieles lo mismo que la ejecución de un canto apropiado, contribuirá a crear un ambiente de celebración comunitaria y favorecerá la integración de los fieles a la misma.

Tanto la petición del bautismo por los padres como la aceptación de las responsabilidades que lleva anejas deben aparecer como una verdadera profesión de fe ante la comunidad reunida.

Liturgia de la palabra

69. La celebración de la palabra de Dios se ordena a que, antes de realizar el sacramento, se avive la fe de los padres y padrinos y de todos los presentes, y se ruegue en la oración común por el fruto del sacramento. Esta celebración consta de la lectura de uno o varios textos de la Sagrada Escritura; de la homilía, juntamente con un tiempo de silencio; de la oración de los fieles, que concluye con una oración en forma de exorcismo, y a su vez introduce la unción con el óleo de los catecúmenos o la imposición de manos.

70. Para que la liturgia de la palabra sirva realmente para avivar la fe de los padres, padrinos y demás asistentes antes de realizar el sacramento, es necesario:

a) que sea cuidadosamente preparada y realizada en todas sus partes lecturas, homilía, silencio, oración de los fieles , atendiendo al nivel de cultura y de fe de los asistentes;

b) que se elija el lugar más apto que reúna las condiciones necesarias de acústica y recogimiento; éste será ordinariamente el que se utiliza para la liturgia de la palabra en la misa.

71. De la conveniente elección de las lecturas depende en gran parte el fruto de esta celebración de la palabra. La brevedad o el gusto personal del celebrante no ha de ser el criterio decisivo, sino el interés pastoral de la comunidad.

72. La homilía, como parte integrante del rito, dentro de su brevedad, tiende a explicar las lecturas y a llevar a los presentes a un conocimiento más profundo del bautismo y en la aceptación de las responsabilidades que nacen del mismo, sobre todo para los padres y padrinos.

Celebración del sacramento

73. La celebración del bautismo comprende:

a) Una preparación próxima, que consiste:

en una oración solemne del celebrante, que, recordando la historia de la salvación e invocando a Dios, bendice el agua del bautismo o recuerda su bendición;

en la renuncia de los padres y padrinos a Satanás, y en la profesión de fe, a la cual se añade el asentimiento del celebrante y de la comunidad; y en la última interrogación a los padres y padrinos.

b) El rito de la ablución con el agua, que puede hacerse por inmersión o por infusión, invocando a la Santísima Trinidad.

c) Finalmente, los ritos complementarios: como la crismación, por la que se significan el sacerdocio real del bautizado y su agregación al pueblo de Dios, la vestidura blanca, el cirio encendido y el effetà propuesto ad libitum.

74. Se ha de procurar que la celebración del sacramento aparezca como la parte culminante del rito, a la cual están ordenadas todas las demás. Mantener la participación activa de todos debe ser el criterio principal a la hora de determinar el lugar de la celebración.

75. Hay que hacer caer en la cuenta que las renunciaciones y la profesión de fe de padres y padrinos, y el asentimiento de la comunidad, son una actualización de su propio bautismo y expresan la fe de la Iglesia, en la cual es bautizado el niño. La utilización de otros formularios más explícitos, que figuran en el apéndice del Ritual, puede contribuir a evitar que la renuncia sea un acto rutinario.

76. Se recomienda, por razón de su significado, que el «vestido blanco» sea un auténtico vestido, y que sea traído por la propia familia del bautizando. Tanto el vestido como el cirio pueden servir más adelante, sobre todo en ocasiones especiales, para recordar el bautismo recibido.

Ritos conclusivos

77. Después de una monición del celebrante, para prefigurar la futura participación en la Eucaristía, se dice ante el altar la oración dominical, en la cual los hijos de Dios se dirigen al Padre que está en los cielos. Finalmente, para que la gracia de Dios descienda sobre todos, se bendice a las madres, a los padres y a todos los asistentes.

C) Celebración en la Vigilia pascual

78. Cuando el bautismo de los niños se celebra dentro de la Vigilia pascual, ordénese el rito de la siguiente manera:

a) Antes de la Vigilia pascual, en tiempo y lugar convenientes, se celebra el rito de la recepción de los niños; al final, omitiendo, si se cree oportuno, la liturgia de la palabra, se hace la oración del exorcismo y la unción con el óleo de los catecúmenos.

b) La celebración del sacramento propiamente dicho tiene lugar después de la bendición del agua, tal como se indica en el rito mismo de la Vigilia Pascual

c) Se omite el asentimiento del celebrante y de la comunidad, la entrega del cirio encendido y el rito del effetà.

d) Se omiten los ritos conclusivos.

D) Celebración dentro de la misa

79. Cuando el bautismo se confiere dentro de la misa dominical, se dice la misa del día o, en los domingos del tiempo de Navidad o del tiempo ordinario, la misa en la administración del bautismo de niños. La celebración se ordena como sigue:

a) El rito de la recepción de los niños se hace al principio de la misa; se omite, por tanto, el saludo y el acto penitencial.

b) En la liturgia de la palabra:

las lecturas se toman de la misa del domingo. En el tiempo de Navidad y en el tiempo ordinario pueden tomarse también de las que se proponen en el Leccionario de misas rituales, para el bautismo de los niños, o en el Ritual del bautismo de niños. Cuando está prohibida la misa ritual, una de las lecturas puede tomarse de los textos previstos para la celebración del bautismo de niños, atendiendo al provecho pastoral de los fieles y a la índole del día litúrgico;

la homilía debe basarse en el texto sagrado, pero teniendo en cuenta el bautismo que se va a celebrar;

no se recita el Credo, que se sustituye por la profesión de fe que hará toda la comunidad antes del bautismo;

la oración universal se toma de entre las que figuran en el Ritual del bautismo. Pero al final, antes de las invocaciones de los santos, se añaden unas peticiones por la Iglesia universal y por las necesidades del mundo.

c) Prosigue la celebración del bautismo con la oración del exorcismo, la unción y demás ritos que se indican en el Ritual.

d) Una vez terminada la celebración del bautismo, continúa la misa, como de costumbre, con el ofertorio.

e) Al final de la misa, para la bendición, el sacerdote puede emplear una de las fórmulas previstas en el rito del bautismo.

80. Cuando el bautismo se celebra dentro de la misa en un día entre semana, se sigue, en general, el mismo orden que los domingos. Sin embargo, las lecturas para la liturgia de la palabra pueden tomarse de entre las propuestas para el rito del bautismo.

81. La celebración del bautismo dentro de la misa no es una manera de dar más solemnidad externa al acto, sino un modo mejor de significar, en medio de la comunidad reunida, el carácter eclesial del bautismo y su relación con la Eucaristía.

E) Ritual breve del bautismo

82. El ritual breve para bautizar a un niño en peligro de muerte, ausente el ministro ordinario, presenta dos formas:

a) In articulo mortis, o sea, cuando la muerte es inminente y el tiempo urge, el ministro, omitido todo lo demás, vierte sobre la cabeza del niño agua, aunque no esté bendecida, siempre que sea natural, pronunciando la fórmula habitual.

b) Pero si prudentemente se juzga que hay tiempo suficiente, congréguese algunos fieles y, si hay entre ellos alguno que pueda dirigir una breve oración, utilícese el siguiente rito: se tiene una monición del ministro y una breve oración universal, la profesión de fe de los padres o solamente del padrino, y la infusión del agua con las palabras acostumbradas. Cuando los presentes sean poco instruidos, el ministro, después de haber recitado en alta voz el símbolo de la fe, bautice según el rito indicado para el caso de peligro de muerte inminente.

83. También el sacerdote y el diácono pueden utilizar, en caso de peligro de muerte, este rito breve. El párroco y otro sacerdote que tenga potestad equivalente, si tiene a mano el santo crisma y queda tiempo suficiente, no deje de administrar la confirmación después del bautismo, omitiendo en este caso la crismación postbautismal.

84. En los casos de urgencia, no se atienda únicamente a asegurar la validez del sacramento, sino que se deben salvar todos los valores pastorales que sea posible, como se indica en los formularios previstos para estos casos.

F) Acomodaciones que competen al ministro

85. Haga uso el ministro, gustosa y oportunamente, de las opciones que le ofrece el rito, según las circunstancias, necesidades particulares y deseos de los fieles.

86. Según esto, el ministro puede introducir en el rito algunas acomodaciones exigidas por las circunstancias. Por ejemplo:

a) Si la madre del niño ha fallecido de parto, esta circunstancia deberá tenerse en cuenta en la monición inicial, en la oración universal y en la bendición final.

b) En el diálogo con los padres hay que fijarse en las respuestas que dan; si en vez de responder: «El bautismo», contestan: «La gracia de Cristo», o «La entrada en la Iglesia», o «La vida eterna», el ministro no debe empezar la frase siguiente por: «Al pedir el bautismo para vuestros hijos ... », sino ajustándose a la respuesta de los padres: «Al pedir la gracia de Cristo», etc.

c) El rito para presentar a la Iglesia un niño ya bautizado no prevé más que el caso de un niño bautizado en peligro de muerte, pero se puede adaptar también a otras circunstancias; por ejemplo, cuando unos niños han sido bautizados en tiempos de persecución religiosa o durante un desacuerdo pasajero entre los padres, etc.

VIII. LA EDUCACIÓN DE LA FE DE LOS BAUTIZADOS

A) Principios generales

87. Aunque el don del bautismo es pleno por parte de Dios, sin embargo, por parte del hombre requiere respuesta y conversión; esto es, fe personal, cuando el hombre sea capaz de ello. Lo que en los adultos es requisito previo al bautismo, en los niños es exigencia posterior, de tal manera que si esta exigencia no se cumple, el bautismo queda, de alguna manera, infructuoso. Lo que al niño lo salvó en promesa no le será suficiente de adulto si no se cumple esa promesa viviendo la fe de la Iglesia, en la que ha sido bautizado.

88. Porque «quienes fueron incorporados a la Iglesia por el bautismo recibido en la infancia están llamados a desarrollar la fe que se les infundió, de modo que lleguen a ser conscientes de lo que significa haber sido elegidos para asociarse a Cristo por el sacramento del agua y del Espíritu».

89. Desde la más corta edad se debe iniciar la educación cristiana, la cual «no persigue solamente la madurez de la persona humana, sino que busca, sobre todo, que los bautizados se hagan más conscientes cada día del don recibido de la fe, mientras son iniciados gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación; aprendan a adorar a Dios Padre en espíritu y en verdad, ante todo en la acción litúrgica, adaptándose a vivir según el hombre nuevo, en justicia y santidad de verdad y así lleguen al hombre perfecto a la edad de la plenitud de Cristo y contribuyan al crecimiento del Cuerpo místico».

90. La maternidad de la Iglesia se ejerce, en el caso de los niños, no sólo por haberlos engendrado hijos de Dios por el bautismo, sino también por el cuidado, educación y desarrollo de esa fe que en él recibieron y que, de algún modo, es un germen o promesa de vida cristiana que ha de crecer hasta alcanzar la talla de la edad de Cristo. La catequesis tiene como fin hacer crecer la vida de fe por el conocimiento de la palabra de Dios. «La fe necesita la enseñanza de la Iglesia para que pueda nutrirse, crecer y dar fruto.»

91. La fe es don de Dios y como tal ha sido recibida en el bautismo; pero para que ese don no quede estéril requiere respuesta del hombre, y es obra de la catequesis posterior disponer el corazón para acoger el don del Espíritu y seguir sus llamadas.

92. La fe también es conocimiento, y por eso la catequesis posterior al bautismo ayudará a penetrar cada vez más en el misterio divino, a la par que el niño crece, se desarrolla y «va adquiriendo el conocimiento del mundo, de la vida y del hombre».

93. La fe, sobre todo, es conversión, que empieza cuando se descubre y se acepta a Cristo como salvación de Dios, y termina con el encuentro último y definitivo del Señor. Será obra de una constante y cuidadosa atención al niño ayudarlo a enfrentarse con Dios que lo llama, lo invita y lo responsabiliza. La fe compromete a todo el hombre; su desarrollo lo hace más hombre y no se podrá lograr una educación integral del mismo omitiendo o relegando a segundo plano la educación de la fe. Pero nunca hay que confundir educar la fe del niño como sinónimo de una mera instrucción de un «credo» o de una cultura religiosa; en ayudarlo a dar una respuesta de adhesión libre y consciente a la palabra de Dios.

B) Los responsables de la educación de la fe

94. «Sobre todos los discípulos de Cristo pesa la obligación de propagar la fe según su propia condición de vida.» Pero aunque todos solidariamente son responsables del crecimiento de la Iglesia, no lo son por igual ante todos los hombres.

En lo que respecta a los bautizados de niños, lo serán de una manera directa los responsables de las tres instituciones en las que el niño ha de ser educado: la familia, la parroquia y la escuela. En la familia se incluyen los padres y padrinos; en la parroquia, los sacerdotes y los catequistas; y en la escuela, los maestros.

La familia

95. La familia es llamada «Iglesia doméstica», y en ella «los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo». Es en la familia en donde «los cónyuges tienen su propia vocación para que ellos, entre sí, y sus hijos, sean testigos de la fe y del amor de Cristo».

96. A esto se comprometen los padres al pedir el bautismo para sus hijos: a «educarlos en la fe, para que, guardando los mandamientos de Dios, amen al Señor y al prójimo, como Cristo nos enseña en el Evangelio ». Y esto es lo que prometen al renovar las promesas de su propio bautismo: esforzarse «en educarlos en la fe, de tal manera que esta vida divina quede preservada del pecado y crezca en ellos de día en día». Y, cuando se les entrega el cirio pascual con la luz de Cristo, el celebrante les recuerda: «A vosotros, padres y padrinos, se os confía acrecentar esta luz. Que vuestros hijos, iluminados por Cristo, caminen siempre como hijos de la luz. Y, perseverando en la fe, puedan salir con todos los santos al encuentro del Señor.» Y, por último, en la bendición de despedida, reciben gracia especial para ser «los primeros que, de palabra y obra, den testimonio de la fe ante sus hijos, en Jesucristo, nuestro Señor».

97. «La educación de la fe en el ambiente familiar se realiza, ante todo, por el testimonio de vida cristiana de los padres. Para la educación de la fe de los niños, nada tiene tanto valor como una vida familiar honrada, sincera, que ama la justicia, que respeta la opinión ajena y fomenta el diálogo amistoso, que es iluminada por los criterios evangélicos de pobreza, de amor fraterno, de perdón cristiano, y que alimenta una fe que se expresa tanto en los momentos difíciles de la vida como en los días de júbilo, que tiene su ritmo de oración comunitaria, familiar y litúrgica, y que, en todo momento, mira hacia Jesucristo como luz, camino, verdad y vida.

La experiencia del amor incondicional con que los niños deben ser amados por sus padres, y del amor profundo con que éstos se aman entre sí, es para los niños un signo vivo del amor de Dios Padre.

Los padres están, además, llamados, según su capacidad, a dar una instrucción religiosa, generalmente de carácter ocasional o no sistemático. Partiendo de la realidad de los acontecimientos de la vida familiar, de las fiestas del año litúrgico, de la actividad que los niños realizan en el ambiente escolar, en la parroquia, en las agrupaciones, etc., los padres van descubriendo a los hijos la presencia del misterio de Cristo Salvador en el mundo.»

98. De una manera especial han de estar presentes los padres en las etapas sacramentales que, como hitos, van desarrollando la iniciación a la vida cristiana que empezó en el bautismo, como son la confirmación y la primera comunión, así como las del desarrollo humano del niño: entrada en la escolaridad, edad de razón, despertar de la vida, adolescencia, entrada en el mundo de los estudios, etc.

Todo esto reclama una acción pastoral que ilumine la fe de los padres y que les oriente en el cumplimiento de su misión educadora.

La escuela

99. Tanto el documento conciliar sobre la educación cristiana de la juventud como el de la Comisión Episcopal de Enseñanza, antes citado, dan valiosas normas sobre los objetivos, los métodos y los agentes

de la educación en la escuela católica, que no se repiten, pero han de tenerse en cuenta en este momento.

La parroquia

100. Porque el bautizado va madurando en la vida de fe en la medida en que se va incorporando, de una manera consciente, a la vida concreta del pueblo de Dios, es necesario ayudar a los niños a incorporarse, paso a paso, a formas de vida comunitaria, y entre éstas ocupa un lugar preeminente la parroquia.

101. Si la finalidad de la escuela es la sistematización vital de todo el contenido religioso, y la de la familia preferentemente una catequesis ambiental, el acento catequizador de la parroquia hay que ponerlo más en la vida concreta cristiana, que se alimenta en los sacramentos, participa en la liturgia y se manifiesta en una comunidad dinámica de caridad y apostolado.

102. Le corresponde también a la parroquia una misión de suplencia en el caso de que las otras instituciones educativas no realicen su misión, y siempre habrá de ser elemento coordinador de las mismas.

103. La parroquia ha de estar en contacto estrecho y en actitud de servicio con los padres y con los maestros en todo momento, pero de una manera especial cuando se ha de realizar la catequesis de la iniciación a la vida, la primera comunión, la confirmación, la salida de escolaridad, la entrada en el mundo de los adultos, etc.

IX. ACTUALIZACIÓN DEL BAUTISMO A LO LARGO DE LA VIDA DEL CRISTIANO

104. Si el bautismo constituye el fundamento de la vida cristiana, justo es que sea evocado frecuentemente y que sea actualizado, sobre todo en momentos y circunstancias en las que la vida cristiana crece o se afianza o se cualifica con una vocación particular dentro del pueblo de Dios.

105. Cuando se celebran los otros dos sacramentos que, con el bautismo, constituyen la iniciación sacramental a la vida cristiana es decir, la confirmación y la primera comunión, para que aparezca más claramente su íntima relación conviene que preceda la renovación de las promesas del bautismo. El momento más oportuno es después de la homilía, igual que se hace en la Vigilia pascual.

106. De una manera especial se ha de renovar el bautismo en la celebración anual de la Pascua, precedida por la Cuaresma, como tiempo en el que la Iglesia prepara el bautismo de los catecúmenos y recuerda el de todos los fieles.

107. Y siempre que en la Iglesia el cristiano tome una nueva responsabilidad, de algún modo cualifica su bautismo o lo actualiza, como ocurre en el caso de los padres ante el bautismo de sus hijos, y lo mismo en el matrimonio, la profesión religiosa o el orden sacerdotal.

108. Por último, hay un nuevo modo de actualizar el bautismo, que es por medio de conmemoraciones o celebraciones de la palabra en circunstancias especiales: aniversario del bautismo, ejercicios espirituales, jornadas de estudio, etc.

Sagrada Congregación para el Culto divino

Instrucción «Sacramentali Communione» ampliando la facultad de administrar la comunión bajo las dos especies

Instrucción de la Sagrada Congregación para el Culto divino, de 29 de junio de 1970, ampliando la facultad de administrar la comunión bajo las dos especies.

Toda la tradición de la Iglesia enseña que los fieles, por medio de la comunión sacramental, participan de un modo más perfecto en la celebración eucarística. De esta manera, efectivamente, participan plenamente en el sacrificio eucarístico, uniéndose a Cristo, que se ofrece sobre el altar, no sólo espiritualmente, con la fe y la oración, sino que al recibir a él mismo sacramentalmente, alcanzan de este santísimo sacrificio frutos más abundantes.

A fin de que la plenitud del signo del convite eucarístico apareciese a los fieles¹ con mayor claridad, permaneciendo inmutables los principios dogmáticos fijados por el Concilio de Trento, que enseña cómo bajo una sola especie se recibe a Cristo, todo e íntegro, y el verdadero Sacramento, el sacrosanto Concilio ecuménico Vaticano II estableció que, en algunos casos que serían determinados por la Sede Apostólica, pudiesen los fieles recibir la comunión bajo las dos especies.

Esta voluntad del Concilio se ha llevado a cabo gradualmente , en la medida que progresaba la preparación de los fieles, teniendo en cuenta siempre que este cambio de la disciplina eucarística llevase a los mismos mayores frutos de piedad y de provecho espiritual.

Desde el principio se ha manifestado un deseo creciente de que los casos en los que se pudiera dar la comunión bajo las dos especies fuesen multiplicados en conformidad con las diversas exigencias, ya regionales, ya personales.

Por tanto, esta Sagrada Congregación para el Culto divino, habiendo tenido en cuenta las peticiones de muchos Obispos y de numerosas Conferencias Episcopales y de varios superiores de familias religiosas, por disposición del Sumo Pontífice, establece, en lo que a la facultad de administrar la sagrada comunión bajo las dos especies se refiere, lo siguiente:

1. La comunión, bajo las dos especies, se puede distribuir, a juicio del Ordinario, en los casos determinados por la Sede Apostólica, conforme a la lista adjunta.
2. Además, las Conferencias Episcopales pueden establecer hasta qué punto, por cuáles motivos, y en qué condiciones, los Ordinarios pueden conceder la comunión bajo las dos especies en otros casos que pudiesen tener una gran importancia para la vida espiritual de la comunidad o de un grupo de fieles.
3. Dentro de estos límites, los Ordinarios pueden indicar casos particulares, a condición, sin embargo, de no conceder la facultad indiscriminadamente, precisando bien las celebraciones y todo aquello que se debe tener en cuenta, evitando también aquellas ocasiones en las que hubiese un número considerable de comulgantes. Los grupos mismos, a los que se concede tal facultad, sean bien circunscritos, ordenados y homogéneos.
4. Dichas facultades pueden ser concedidas por el Ordinario del lugar a todas las iglesias y oratorios en el ámbito de su territorio y, por el Ordinario religioso, a las casas de su dependencia. A los mismos corresponde, consiguientemente, vigilar la observancia de las normas prescritas por la Sede Apostólica o por las Conferencias Episcopales, y a los mismos deberá constar, antes de que concedan dicha facultad, que realmente todo puede realizarse sin que la santidad del Sacramento sufra menoscabo alguno.

5. Antes de admitir a los fieles a la sagrada comunión bajo las dos especies, hágase la debida catequesis, de forma que se encuentren convenientemente instruidos en la significación del rito.

6. Con el fin de que la comunión bajo las dos especies sea distribuida decorosamente, es necesario cuidar de que todo se desarrolle con el debido respeto, observando el rito descrito en los números 244-251 de la Ordenación general del Misal Romano.

Escójase el modo conveniente, a fin de que la comunión se distribuya con dignidad, piedad y decoro, evitando los peligros de irreverencia, teniendo presente la naturaleza de cada grupo litúrgico, la edad, las condiciones y la preparación de los que la reciben.

Entre los modos previstos por la Ordenación general del Misal Romano tiene, ciertamente, preeminencia la comunión que se hace bebiendo del mismo cáliz; sin embargo, de este modo se efectuará solamente cuando todo pueda realizarse con el orden conveniente, sin que haya peligro alguno de irreverencia hacia la Sangre del Señor. Si están presentes, ofrezcan el cáliz otros sacerdotes, o diáconos o acólitos.

Por el contrario, no es de aprobar el método de pasar el cáliz de uno a otro, ni tampoco el que los comulgantes se acerquen directamente al cáliz para beber la Sangre del Señor.

Cuando no estén disponibles los ministros indicados, sean pocos los que han de comulgar, y el modo escogido sea el de beber directamente del cáliz, distribuya el mismo sacerdote, primero el pan consagrado y después la otra especie.

En caso contrario, se debe preferir el rito de la comunión en el que la especie de pan se moja en el cáliz, de manera que, evitando las dificultades prácticas, se salve el respeto debido al Sacramento. De esta forma resulta más fácil y segura la comunión bajo las dos especies para los fieles, sea cual fuere su edad o condición, y al mismo tiempo se respeta la verdad del signo en toda su plenitud.

El Sumo Pontífice Pablo VI, el día 26 de junio de 1970, ha aprobado y confirmado la presente Instrucción y ha dispuesto su promulgación.

APÉNDICE

Casos en que puede administrarse la comunión bajo las dos especies, de acuerdo con la Ordenación general del Misal Romano:

«A juicio del Ordinario y haciendo preceder una conveniente catequesis, la comunión del cáliz se permite en los siguientes casos:

1) A los neófitos adultos, en la misa que sigue a su bautismo; a los confirmados adultos, en la misa de su confirmación; a los bautizados, cuando se los recibe en la comunión con la Iglesia.

2) A los contrayentes, en la misa de su matrimonio.

3) A los diáconos, en la misa de su ordenación.

4) A la abadesa, en la misa de su bendición; a las vírgenes, en la misa de su consagración; a quienes profesan, a sus padres, familiares y hermanos de religión, en la misa de su primera, renovada o perpetua profesión religiosa, con tal de que, dentro de la misma misa, emitan o renueven sus votos.

5) A los que son instituidos en algún ministerio, en la misa de su institución; a los auxiliares misioneros laicos, en la misa en la que públicamente reciben su misión; igualmente a otros, en la misa en que reciben alguna misión eclesial.

- 6) En la administración del viático, al enfermo y a todos los presentes, cuando la misa se celebra en casa del enfermo.
- 7) Al diácono y ministros, cuando ejercen su función en la misa.
- 8) Cuando tiene lugar una concelebración:
 - a) A todos los que en la concelebración desempeñan un ministerio litúrgico, y a todos los alumnos del seminario que tomen parte en ella.
 - b) En sus propias iglesias u oratorios, a todos los miembros de los Institutos que profesan los consejos evangélicos, o de otras Sociedades en las que se consagran a Dios con un voto, entrega o promesa; además, a todos los que en las casas de estos Institutos y Sociedades viven día y noche.
- 9) A los sacerdotes que asisten a grandes celebraciones y no pueden celebrar o concelebrar.
- 10) A todos los que en una tanda de ejercicios espirituales tienen una misa especial durante esos mismos ejercicios y participan activamente en ella; a todos los que toman parte en reuniones de alguna asamblea pastoral, en la misa que se celebra en común.
- 11) A los que se enumeran en los apartados 2 y 4, en la misa de sus jubileos.
- 12) Al padrino, madrina, padres o consorte, y a los catequistas laicos, en la misa que se celebra como iniciación de un adulto bautizado.
- 13) A los padres, familiares e insignes bienhechores que toman parte en la misa de un neo sacerdote.
- 14) A los miembros de las comunidades, en la misa conventual o "de comunidad", según la norma del número 76 de esta Ordenación.»

Sagrada Congregación para el Culto Divino

Instrucción Liturgicae instaurationes, sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica

5 de septiembre de 1970

Las reformas que se han hecho hasta el presente para la aplicación de la constitución sobre la liturgia han tenido como meta, sobre todo, la celebración del misterio Eucarístico. Este, en efecto, "contiene todo el bien de la Iglesia; es decir, Cristo en persona nuestra Pascua y pan vivo, que, por su carne vivificada y que vivifica por el Espíritu Santo, da vida a los hombres, que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas las cosas creadas juntamente con El".

La renovación de la celebración del sacrificio de la misa en las asambleas litúrgicas han puesto de manifiesto que el centro de toda la vida de la Iglesia es el sacrificio Eucarístico, al que se ordenan las demás obras; y, que el fin de la reforma de los ritos es "promover una acción pastoral que tenga como cumbre y origen la sagrada liturgia y hacer vivir el misterio pascual de Cristo".

Los seis años pasados en este trabajo de gradual renovación han preparado el paso de la anterior liturgia a la que hoy día se presenta en forma más orgánica y completa, después de la publicación del Ordo Missae y de la Institutio generalis, que lo acompaña, con los que bien puede decirse inicia un nuevo camino de grandes, perspectivas para la pastoral litúrgica. Hay una puerta ampliamente abierta a varias posibilidades en la celebración Eucarística.

La multiplicidad de formas y la flexibilidad de rúbricas, permite una celebración viva, sugestiva y espiritualmente eficaz porque hace posible adaptarse a las varias situaciones, mentalidades y preparar a las asambleas sin que sea necesario recurrir a selecciones de personal, a veces arbitrarias, con las que se rebajaría el tono de la celebración.

El paso gradual a las nuevas formas, que ha tenido muy en cuenta plano general de los trabajos de reforma y la gran diversidad de situaciones del mundo, ha sido acogido favorablemente por la mayor parte del clero y de los fieles, pero ha encontrado también, acá y allá, resistencia y alguna impaciencia. Algunos, quizá anclados en pasado, han aceptado de mala gana la reforma; otros, por el contrario, bajo la presión de la necesidad pastoral, han creído que no podían esperar a la promulgación definitiva de las reformas, y han tomado iniciativas personales, soluciones precipitadas y a veces desacertadas, con anticipaciones, creaciones, añadiduras o simplificaciones rituales, frecuentemente en contraste con las normas fundamentales de la liturgia. Esto ha creado desorientación en la conciencia de los fieles y ha dañado o dificultado, la verdadera renovación.

Por ello, muchos obispos, sacerdotes y numerosos laicos buenos han pedido repetidas veces a la Sede Apostólica su intervención para que al fin vuelva a florecer, en el sector de la liturgia, aquella armonía, tan fecunda y deseada, que ha de haber en el encuentro de la "familia" cristiana con Dios.

Esto, que no pareció oportuno hacer cuando el "Consilium" trabajaba con gran empeño, en la renovación litúrgica, hoy día es posible sobre la base segura y definitiva de la labor llevada a cabo.

Ante todo, una llamada a la responsabilidad de cada uno de los obispos "puestos por el Espíritu Santo para gobernar las Iglesias locales". Son ellos "los principales administradores de los misterios de Dios y, al mismo tiempo, moderadores, custodios y promotores de toda la vida litúrgica en la Iglesia que les ha sido confiada". A ellos, pues, corresponde moderar, dirigir, estimular, iluminar la realización de una sana renovación asegurando que todo el cuerpo eclesial proceda compacto, en unión de caridad, tanto a nivel diocesano como a nivel nacional y universal.

La labor de los obispos, en este sector, es tanto más necesaria y urgente cuanto son más íntimas las relaciones entre liturgia y fe, de tal modo, que lo que se hace en favor de una redundancia en beneficio de la otra.

Ellos, pues, con la cooperación de las comisiones litúrgicas, deben estar perfectamente informados de la situación religiosa y social de los fieles confiados a su cuidado, de sus exigencias religiosas y del modo más idóneo para ir a su encuentro, aprovechándose de las posibilidades que ofrecen los nuevos ritos. De este modo podrán discernir los auténticos valores de renovación o las ambigüedades y promover una acción sabia y prudente de persuasión y de guía para encauzar las exigencias razonables, y, si es necesario, para llevar a cabo un retorno a la normalidad dentro del marco trazado por la nueva legislación litúrgica.

El conocimiento adecuado de las cosas por parte de los obispos ayuda a los sacerdotes en su ministerio, que debe desarrollarse en unión con la jerarquía y les facilita, asimismo, la obediencia, que se les pide en orden a la manifestación más perfecta del culto y a la santificación de las almas.

Para facilitar a los obispos el deber de aplicar exactamente las normas litúrgicas, especialmente aquellas que se refieren a la *Institutio Generalis del Misal Romano* y a restablecer el orden y serenidad de la celebración Eucarística, centro de la vida eclesial, "signo de unidad, vínculo de caridad", se establecen las siguientes normas:

Normas generales.

1. Los nuevos ritos han simplificado mucho las fórmulas y los actos litúrgicos, según el principio de la constitución litúrgica. "Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez; deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles; adaptados a la capacidad de los fieles y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones". No se debe ir más allá de lo que está establecido. Sería despojar a la liturgia de los signos santos y de la belleza, que son necesarios para que el misterio de salvación pueda actuarse en la comunidad cristiana y ésta pueda comprenderlo bajo el velo de las realidades visibles.

La reforma litúrgica, en efecto, no es sinónimo de desacralización, ni quiere dar ocasión a lo que llaman secularización del mundo. Hay que conservar en los ritos dignidad, robustez, sacralidad.

La eficacia de las acciones litúrgicas no está en la búsqueda continua de novedades rituales, o de ulteriores simplificaciones, sino en profundizar en la palabra de Dios y en el misterio celebrado, cuya presencia se asegura con la observancia de los ritos de la Iglesia y no con los impuestos a voluntad del sacerdote.

Téngase presente, además, que la imposición de creaciones personales en los sagrados ritos ofende la dignidad de los fieles y abre las puertas al individualismo y al personalismo en la celebración de actos que son de toda la Iglesia.

El ministerio del sacerdote es ministerio de la Iglesia, y no se puede ejercer más que con dependencia y en unión de la jerarquía y para servicio de Dios y de los hermanos. El carácter jerárquico de la liturgia, su valor sacramental y el respeto debido a la comunidad de los fieles exigen que el sacerdote cumpla su servicio de culto como "ministro fiel y dispensador de los misterios de Dios", sin introducir ningún rito que no esté previsto y autorizado por los libros litúrgicos.

2. La Sagrada Escritura, proclamada en la asamblea litúrgica, goza de particular dignidad, es Dios que habla a su pueblo, y Cristo, presente en su palabra, anuncia el Evangelio. Por tanto:

a) Téngase en sumo honor la liturgia de la palabra. No se admite nunca sustituirla con otras lecturas de escritores sagrados o profanos, ni antiguos ni modernos. La homilía debe hacer comprensible y actual la palabra escuchada. Aquélla incumbe al celebrante; por tanto, absténganse los fieles de tomar parte., en ella con diálogos, reflexiones etc. "No es lícito proclamar una sola lectura."

b) La liturgia de la palabra prepara y conduce a la liturgia Eucarística con la que forma un único acto de culto. No es lícito separar una parte de la otra, celebrándolas en tiempos y lugares diferentes.

Para la unión orgánica de la liturgia de la palabra, con algún otro acto litúrgico o con parte del oficio divino que preceda a la misa, donde sea necesario, se deben seguir especiales normas dadas en los respectivos libros litúrgicos.

3. Asimismo, deben tenerse en gran respeto los textos litúrgicos compuestos por la Iglesia. A nadie está permitido cambiar, sustituir, quitar o añadir algo.

a) El ordinario de la misa, de modo particular, debe ser respetado. Las fórmulas en él contenidas, en las versiones oficiales, no pueden alterarse, de ningún modo, ni siquiera con la excusa de la misa cantada. Para algunas partes: acto penitencial, anáforas, aclamaciones, bendición final, puede escogerse entre las varias fórmulas indicadas en los libros litúrgicos.

b) Las antífonas del introito y de la comunión pueden tomarse del Gradual Romano, del "Graduale simplex", del Misal Romano y de la colección aprobada por las Conferencias Episcopales. Estas al escoger los cantos para la celebración de la misa, tengan también presente, además de la adecuación a los tiempos y al momento del acto litúrgico, las personas que van a usarlos.

c) El canto litúrgico del pueblo debe promoverse con todos los medios, aun usando las nuevas formas musicales, que respondan a la mentalidad de los varios pueblos y al gusto actual.

Las Conferencias pueden reglamentar el repertorio de cantos destinados a las misas por grupos particulares, por ejemplo: para jóvenes, niños, de modo que no sólo en las palabras, sino también en la melodía, ritmo y uso de instrumentos estén conformes a dignidad y carácter sagrado del lugar y del culto divino.

En efecto, aunque la Iglesia no, excluya de la liturgia ningún género de música sagrada, sin embargo, no todo género de música, canto o sonido de instrumentos musicales son igualmente aptos para alimentar la oración y expresar el misterio de Cristo. El fin de estas formas musicales es la celebración del culto divino, y, por lo mismo, es necesario que estén "dotadas de santidad y forma conveniente", que estén en sintonía con el espíritu del acto litúrgico, conforme a la naturaleza de cada uno de sus momentos, que no estorben la participación activa de toda la asamblea y que lleven la atención de la mente y el fervor del espíritu hacia la acción litúrgica.

Esta determinación práctica deben tomarla las Conferencias Episcopales, y cuando falten normas generales la tomarán los obispos, para sus diócesis. Escójanse con cuidado los instrumentos musicales: sean pocos, adaptados al lugar y a la índole de la asamblea, que ayuden a la piedad y no sean muy ruidosos.

d) Se ha dado amplia posibilidad para las oraciones. Particularmente en los días feriales pueden tomarse de algún domingo "per annum" o de las misas "ad diversa" o votivas.

Además, las Conferencias Episcopales pueden valerse, para la traducción de los textos, de las normas especiales que se les han dado a este respecto en la instrucción sobre la traducción de los litúrgicos a la lengua vulgar, para la celebración con el pueblo, emanada por "Consilium" del 25 de enero de 1969, número 34, I.

e) Para las lecturas, además de las señaladas para cada domingo, fiesta y día de feria, hay algunas preparadas para la celebración de los sacramentos o para circunstancias especiales. Además, en las misas para grupos particulares, es lícito escoger entre las lecturas de la semana, las más adecuadas, con tal que se escojan del leccionario aprobado.

f) El celebrante puede intervenir brevísimamente en el curso de la celebración: al inicio de la misma, antes de las lecturas, del prefacio, de la oración de después de la comunión y de la despedida. Exceptuados estos momentos, y de modo particular durante la liturgia eucarística, no es lícito introducir didascalías. Sean éstas, siempre breves, incisivas y anteriormente preparadas para no recargar la celebración.

Si fuesen necesarias otras intervenciones, confiense al "guía" de la asamblea, advirtiéndole siempre que no exagere, sino que se limite a lo indispensable.

g) Durante la oración de los fieles es conveniente que se añada alguna intención particular de la comunión local, a las generales de la Iglesia, del mundo y de los necesitados. Evítase el introducir otras intenciones en el "Memento" de los vivos y de los difuntos, en el canon romano. Dichas intenciones prepárense y escríbanse antes, y estén conformes al estilo de la oración de los fieles. Su lectura puede confiarse a diversas personas de la asamblea.

Todas estas posibilidades, conocidas y usadas con inteligencia, dan una flexibilidad tan vasta que no es necesario recurrir a creaciones personales. Estén formados los sacerdotes para que puedan preparar su celebración, teniendo en cuenta la realidad y la necesidad espiritual de los fieles y, moviéndose con seguridad, dentro de los límites consentidos por la Institución.

La oración Eucarística, función exclusiva del sacerdote.

4. La oración Eucarística, más que otra ninguna, pertenece exclusivamente al sacerdote, en virtud de su oficio. No está permitido, de ningún modo, hacer decir parte de ella a alguno de los ministros inferiores, a la asamblea o a fiel alguno. Esto sería contrario a la naturaleza jerárquica de la liturgia, en la que cada uno debe hacer todo y sólo lo que le pertenece. La oración Eucarística debe ser proclamada por entero y solamente por el sacerdote.

5. "El pan para la celebración de la Eucaristía, según el uso secular de la Iglesia latina, es el pan de trigo y ázimo". No obstante que la verdad del signo exija que éste aparezca como alimento que se parte y se divide entre los hermanos, el pan debe prepararse siempre según la forma tradicional prescrita por la institución general del Misal Romano, ya se trate de las hostias pequeñas para la comunión de los fieles, ya de las más grandes que se dividirán después en varias partes. La mayor exigencia de verdad está ligada, más que a la forma del pan, al color, al gusto y a la consistencia del mismo.

Pero su preparación requiere mucho cuidado y atención, de forma que su elaboración no sea en detrimento de la dignidad debida al pan Eucarístico, que permita una fracción digna y posible, que no lastime la sensibilidad de los fieles en su manducación. Es necesario evitar un pan que tenga gusto de pasta a medio cocer, que endurezca demasiado pronto y no se pueda comer.

Úsese, además, gran respeto, como merece el sacramento, tanto en el momento de la fracción del pan consagrado, como en el de la consumación del mismo pan y del vino al distribuir la comunión y al consumir lo que haya quedado después de su distribución.

6. Por razón del signo, la participación más perfecta de los fieles se obtiene con la comunión bajo las dos especies.

Esta forma de recibir la comunión es permitida sólo en los límites establecidos por la instrucción general del Misal Romano (n. 242). y según la norma de la instrucción "Sacramentali Communionem" del 29 de julio de 1970, de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, para una facultad más amplia de dar la comunión bajo las dos especies.

Por tanto:

a) Los ordinarios no concedan esta facultad en general, sino determinen con precisión los casos y la celebración, dentro de los límites establecidos por la Conferencia Episcopal.

Evítense las ocasiones en que sea grande el número de los que comulgan. Los grupos sean determinados, ordenados y homogéneos.

b) Instrúyase diligentemente a los fieles, antes de ser admitidos a la comunión bajo las dos especies, para que comprendan profundamente su significado.

c) Cuando la comunión se hace en el cáliz, haya sacerdotes, diáconos acólitos constituidos en el respectivo orden, que presenten el cáliz a los que comulgan. Faltando éstos, el celebrante observará el rito prescrito en la instrucción general del Misal Romano, en el número 245.

No se aprueba que una persona pase el cáliz a otra o que los comulgantes se acerquen directamente al cáliz para comulgar con la Preciosísima Sangre. En estos casos, prefíerese la comunión por intinción.

d) Distribuir la comunión es oficio, en primer lugar, del sacerdote celebrante, luego del diácono, y en algunos casos, del acólito. La Santa Sede puede permitir que se designe para esto a otras personas dignas, que hayan recibido orden para ello. Quien no haya recibido dicha orden no puede distribuir la santa comunión o llevar de un lugar a otro los vasos sagrados con el Santísimo Sacramento.

Respecto al modo de distribuir la Sagrada Comunión, sujétense a la instrucción general del Misal Romano, número 244-252 y a la citada instrucción del 25 de junio de 1970, publicada por Sagrada Congregación.

Si se concede un modo distinto del tradicional para distribuir la sagrada comunión, obsérvense las condiciones establecidas por la Sede Apostólica.

e) Cuando, por falta de sacerdotes, especialmente en las misiones, el obispo designa, con permiso de la Sede Apostólica, a otras personas como los catequistas, para la liturgia de la palabra y para la, distribución. de la comunión, ellas no deben, de ninguna manera, decir la oración Eucarística. Si consideran oportuno leer la narración de la institución de la Eucaristía, háganlo como lectura en la liturgia de la palabra, En tales asambleas de fieles, celebrada la liturgia de la palabra, dígase el Pater Noster y distribúyase la sagrada comunión según el rito prescrito.

f) Cualquiera que sea el modo escogido, téngase cuidado de distribuir la sagrada comunión con dignidad, piedad y decoro, evitando el peligro de poco respeto y teniendo en cuenta la índole de cada asamblea litúrgica, "la edad, las condiciones y preparación de los comulgantes".

7. Según las normas litúrgicas de la Iglesia latina, no se permite que las mujeres (niñas, esposas, religiosas) sirvan en el altar, aunque se trate de Iglesia, casas, conventos colegios e institutos de mujeres.

Según las normas dadas en esta materia es lícito a las mujeres:

a) Hacer las lecturas, menos el Evangelio, sirviéndose de los instrumentos técnicos modernos, de forma que puedan ser oídas de todos. Las Conferencias Episcopales pueden determinar el lugar conveniente, desde donde la mujeres pueden anunciar la palabra de Dios durante la asamblea litúrgica.

b) Proponer las intenciones de la oración universal.

c) Dirigir el canto de la asamblea y tocar el órgano u otros instrumentos permitidos.

d) Leer las amonestaciones o didascalías para que los fieles puedan comprender mejor el rito.

e) Desempeñar, en servicio de la asamblea de los fieles, algunos actos, que ordinariamente son confiados en algún lugar a las mujeres, por ejemplo: recibir a los fieles en la puerta de la iglesia y acomodarlos en los lugares para ellos preparados, ordenar las procesiones, recoger la limosna en la Iglesia.

8. Especial respeto y cuidado se debe tener con los vasos sagrados, ornamentos y demás objetos sagrados. Si se ha concedido mayor libertad respecto a su forma y materia, es para dar a los diversos pueblos y artistas posibilidad más amplia de empeñar sus mejores energías en favor del culto sagrado.

Téngase presente, también, estas normas:

a) Los objetos destinados al culto deben ser siempre: "Nobles, duraderos y que se adapten bien al uso sagrado". No es lícito por tanto, usar objetos destinados a usos profanos.

b) Los cálices y las patenas, antes de usarse, deben ser consagrados por el obispo, que juzgará si son propios para el uso a que se destinan.

c) "El ornamento común a todos los ministros, de cualquier grado, es el alba". Se desaprueba el abuso de concelebrar solamente con la estola sobre la "cogulla" monástica o sobre la sotana clerical. Está absolutamente prohibido llevar solamente, la estola sobre el traje civil, para celebrar la misa o desempeñar otros actos sagrados, como imponer las manos durante las ordenaciones, administrar los demás sacramentos o impartir bendiciones.

d) Corresponde a las Conferencias Episcopales decidir si es oportuno escoger, para los objetos sagrados, otras materias, además las tradicionales. Esta deliberación debe comunicarse a la Apostólica.

Por lo que se refiere a la forma de los ornamentos sagrados, las Conferencias Episcopales pueden determinar y proponer a la Sede Apostólica las adaptaciones que respondan a las necesidades y costumbres de cada una de las regiones.

9. La Eucaristía normalmente se celebra en el lugar sagrado. Sin una verdadera necesidad, así juzgada por el Ordinario, no está permitido celebrar fuera de la Iglesia. Y cuando el Ordinario lo permita, téngase cuidado de escoger un lugar digno y de celebrar sobre una mesa conveniente. Si es posible, no se celebre en comedores o sobre la mesa donde consumen las comidas.

10. En aplicación de la liturgia renovada de los obispos pongan interés en la definitiva y digna sistematización del lugar sagrado, y particularmente del presbiterio., siguiendo las indicaciones la Institutio generalis del Misal Romano y de la instrucción Eucharisticum Mysterium.

Algunas soluciones provisionales tomadas estos años tienden a ser definitivas. Varias de ellas, ya reprobadas por el "Consilium" continúan en vigor, aun siendo contrarias al sentido litúrgico, al gusto estético y al cómodo y digno desarrollo de las sagradas celebraciones.

Con la ayuda de las comisiones diocesanas de liturgia y arte sagrado, con el asesoramiento, si es necesario, de expertos y de competentes órganos de Estado, hágase un atento examen de los proyectos para nuevas construcciones y revísense también los arreglos provisionales, de modo que se llegue en todas las Iglesias a una solución definitiva que se adapte en lo posible a las nuevas exigencias, pero que respete al mismo tiempo los eventuales monumentos de arte del pasado.

11. La comprensión de la liturgia renovada exige también un gran esfuerzo en la digna traducción y publicación de nuevos libros litúrgicos. Deben traducirse integralmente y sustituir los demás rituales particulares precedentemente en uso.

Cuando la Conferencia Episcopal cree necesario u oportuno añadir otras fórmulas, o hacer alguna adaptación, no las introduzca hasta que las haya confirmado la Santa Sede, pónganse separadas del típico texto en latín, con especial carácter tipográfico. A este respecto, será oportuno proceder con paciencia, sin prisas, pidiendo la colaboración de muchos, no sólo teólogos y liturgistas, sino también de literatos y estilistas para que las traducciones sean hermosos documentos que puedan desafiar el paso del tiempo, por la propiedad, armonía, elegancia y riqueza de expresión del lenguaje y en plena concordancia con la riqueza interior de su contenido.

En la preparación de los libros litúrgicos en la lengua vernácula obsérvese la norma tradicional de publicarlos sin el nombre de los autores y traductores.

Los libros litúrgicos son destinados a la comunidad cristiana y se preparan y difunden solamente por orden de la jerarquía y con su autorización.

Todo esto no depende de la aprobación de ninguna persona privada, sería una ofensa contra la libertad de la autoridad y la dignidad de la liturgia.

12. Los experimentos en materia litúrgica, cuando son necesarios o se consideran oportunos, se conceden sólo por esta Sagrada Congregación por escrito con normas precisas y determinadas, y bajo la responsabilidad de la competente autoridad local.

En lo referente a la misa han cesado todas las facultades para hacer experimentos, en vista de la reforma del rito. Con la publicación del nuevo misal, las normas y la forma para la celebración eucarística, son las dadas por la Institutio Generalis y por el Ordo Missae.

Las Conferencias Episcopales decidan ante todo las adaptaciones ya previstas en los libros litúrgicos y propónganlas a la Santa Sede para ser confirmadas.

Si fuera necesario hacer alguna adaptación más amplia, según cuanto establece el número 40 de la constitución "Sacrosanctum Concilium", la Conferencia Episcopal estudie atentamente la cosa, tomando en cuenta las tradiciones y la índole de los varios pueblos, así como las particulares exigencias pastorales. Si se cree oportuno hacer algún experimento, determínense exactamente sus límites; hágase dicho experimento en grupos preparados para ello, bajo la responsabilidad de personas prudentes, designadas con especial autorización para ello. No se hagan en grandes celebraciones, ni se les dé publicidad; sean limitados en número y tiempo, al máximo, por un año. Después, sométanse las conclusiones a la Santa Sede. Mientras llega la respuesta no es lícito iniciar la aplicación de dichas adaptaciones.

Si se tratara de cambiar la estructura de los ritos o la disposición de las partes previstas en los libros litúrgicos, de introducir textos o algo nuevo, antes de iniciar cualquier experimento es necesario presentar un esquema completo a la Santa Sede.

Esta es la praxis requerida por la constitución "Sacrosanctum Concilium" y postulada por la seriedad de la cosa.

13. Finalmente, téngase presente que en la renovación litúrgica, querida por el Concilio, está empeñada toda la Iglesia: dicha renovación requiere un estudio de conjunto, teórico y práctico, en reuniones pastorales, con vistas a la formación del pueblo cristiano, para que la liturgia sea viva, sentida y adaptada.

La reforma actual se, ha esforzado por evidenciar que la oración litúrgica tiene su origen en la tradición secular de espiritualidad vivida. La aplicación de la misma tiene que ser también "obra de todo el pueblo de Dios", estructurado en sus diversos órdenes y ministerios.

Solamente en la unidad de todo el conjunto eclesial está la garantía de eficacia y autenticidad. Los pastores, de modo particular, con generosa fidelidad a las normas directivas de la Iglesia, con espíritu de fe, y renunciando a sus preferencias personales y singularismos, sepan ser "servidores de la liturgia" común y preparen con su ejemplo, su profundización y con una obra inteligente y paciente de catequesis, aquella primavera floreciente que se espera de la renovación litúrgica, atenta a las presentes exigencias y lejos de la secularización y arbitrariedad que la comprometerían seriamente.

Esta instrucción, preparada por la Sagrada Congregación para el Culto Divino, por mandato del Sumo Pontífice, ha sido aprobada el 3 de septiembre del presente año por el Santo Padre Pablo VI, el cual, confirmándola con su autoridad, ha ordenado que se publique y observe por todos.

Roma, 5 de septiembre de 1970.

Benno, card. GUT,
Praefectus.

A. BUGNINI,
a Secretis.

Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre el matrimonio

(1971)

1. IMPORTANCIA Y DIGNIDAD DEL MATRIMONIO

La vocación al matrimonio cristiano

1. Por el sacramento del matrimonio Dios llama a los esposos cristianos a participar y manifestar el misterio de unión y amor fecundo de Cristo y de su Iglesia. La decisión libre y espontánea de los esposos cristianos es respuesta en la fe a esta llamada de Dios.

El matrimonio cristiano en la perspectiva de la historia de la salvación

2. Desde los orígenes la institución matrimonial, en el designio de Dios Salvador, fue imagen de la comunión de Dios con el hombre; es decir, de la Alianza Antigua de Dios con su pueblo; y, al mismo tiempo, anuncio profético de la Alianza Nueva y definitiva sellada en Cristo.

En efecto, llegada la plenitud de los tiempos, el matrimonio de los cristianos es por voluntad de Cristo el sacramento que actualiza y manifiesta de manera permanente la unión inefable, el amor fidelísimo y la entrega irrevocable de Jesucristo, el Esposo, a su esposa, la Iglesia. Es éste un gran misterio, que tuvo su comienzo en la encarnación del Hijo de Dios, fue consumado en la cruz y alcanzará su perfección última en el Reino glorioso, cuando Cristo sea todo en todos.

El matrimonio cristiano, signo de la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia

3. La unión conyugal de los cristianos es, por tanto, indisoluble y exige la plena fidelidad mutua no sólo por razón del bien de ambos cónyuges, de los hijos y de toda la sociedad humana, sino principalmente por razón del sacramento de las nupcias de Cristo con su Iglesia.

Plenitud del matrimonio a la luz de la fe

4. Pero la institución matrimonial y el amor conyugal no sólo se ordenan a la necesaria complementariedad de ambos cónyuges, como ayuda mutua y remedio de la soledad humana, sino también a «la procreación y educación responsable de la prole. Los hijos son ciertamente el regalo más hermoso del matrimonio y contribuyen grandemente al bien de los propios padres».

Los esposos cristianos están dispuestos a cooperar con el amor de Dios Creador y Salvador, «pues de su unión conyugal procede la familia, en que nacen los nuevos ciudadanos de la sociedad humana, que por la gracia del Espíritu Santo quedan constituidos por el bautismo en hijos de Dios para perpetuar el pueblo de Dios en el correr de los tiempos. En la familia, como Iglesia doméstica, los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo».

La gracia sacramental del matrimonio

5. Solamente los que han sido incorporados por el bautismo al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, nacida del costado de Cristo, son capaces de celebrar el sacramento del matrimonio.

Más aún, dada su condición de miembros de Cristo, que no se pertenecen a sí mismos, sino al Señor, los esposos cristianos se entregan y reciben mutuamente, como don del mismo Cristo, que sale al encuentro de los mismos y actúa en ellos y a través de ellos. Y así por ese sacramento, imbuidos del Espíritu de Cristo, su «amor conyugal es asumido por el amor divino», «son robustecidos y como consagrados» para cumplir «su deber conyugal y familiar» y «se van acercando cada vez más hacia su propia perfección y

-Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre el matrimonio-
mutua santificación, y de ahí, conjuntamente, a la glorificación de Dios».

El matrimonio cristiano, sacramento de la fe

6. El sacramento del matrimonio, por el que los esposos son llamados a ofrecer al mundo el ejemplo de un incansable y generoso amor, a construir la fraternidad en la caridad y a ser testigos y cooperadores de la fecundidad de la santa Madre Iglesia, presupone la madurez de la fe y de la vida cristiana, alimentada por la palabra de Dios, sellada por los sacramentos que completan la iniciación cristiana: la confirmación y la Eucaristía, y expresada y garantizada por la práctica de las virtudes evangélicas.

El matrimonio cristiano, participación en el misterio pascual

7. Los esposos deben «sentirse unidos por el afecto recíproco, por la analogía de pensamiento y la mutua santidad, para que, siguiendo a Cristo, principio de la vida, en los gozos y en los sacrificios de su vocación, por la fidelidad de su amor, lleguen a ser testigos del misterio de aquel otro amor que el Señor, con su muerte y resurrección, reveló al mundo».

II. PREPARACIÓN AL MATRIMONIO

A) DISTINTAS SITUACIONES O ACTITUDES DE LOS CONTRAYENTES

8. El rito del matrimonio está concebido para los contrayentes, que de verdad entienden y viven la significación y realidad de las nupcias cristianas. Solamente en un clima de fe se puede entender que los esposos cristianos son llamados a ser signo del misterio de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y a participar del mismo. Y solamente con una viva conciencia de Iglesia los contrayentes irán ante la asamblea a hacer pública manifestación de su amor para vivirlo «en el Señor» y a comprometerse a «recibir de Dios responsable y amorosamente los hijos, y a educarlos según la ley de Cristo y de su Iglesia».

9. Por consiguiente, habrá que tener en cuenta las diversas actitudes de los contrayentes, atendiendo no sólo a las situaciones jurídicas, sino sobre todo a las situaciones de vida de fe.

Situaciones según la fe

10. Conviene distinguir aquellas personas de fe viva (personal, activa), de otras de fe ambiental (infantil, heredada, no personal), y de aquellas descristianizadas (que han perdido la fe, o no influye en su vida). Estas circunstancias se pueden dar en los dos contrayentes por igual o distintas en cada uno, creando situaciones complejas, que se han de tener en cuenta en la celebración y en la catequesis previa, para no aplicarles una pastoral indiscriminada o una celebración indiferenciada, como si todos fueran capaces de entender el misterio del matrimonio cristiano.

11. Al apreciar las diversas situaciones de fe, no se trata de valorar la moralidad o la bondad de una persona, ni siquiera la práctica externa de actos religiosos, sino si sus convicciones cristianas se manifiestan más o menos claramente en un comportamiento individual y social consecuente.

12. Cuando surjan casos de contrayentes descristianizados, será preciso discernir las causas con vistas a un tratamiento pastoral adecuado. Si el motivo es la ignorancia de la fe o la indiferencia, es imprescindible una catequesis básica o catecumenado. Solamente en casos extremos de rebeldía o alarde de falta de fe se procurará hacerles comprender que el sacramento del matrimonio supone la fe, y que sin fe no es lícito celebrarlo. Sin embargo, antes de tomar una decisión, recúrrase al parecer del Obispo.

Situaciones especiales

13. También deben tenerse en cuenta otras situaciones de los contrayentes, que requieren un trato especial, como son los matrimonios precipitados para salvaguardar la buena fama, los realizados para

legalizar una situación, o los de segundas nupcias y de edad avanzada. En la atención pastoral, en la catequesis y en la celebración se han de ver reflejadas estas distintas situaciones.

Matrimonios mixtos

14. Los matrimonios mixtos requieren, por la delicada situación que crean, un tratamiento especial, ya que «introducen una especie de división en la célula viva de la Iglesia, como se llama justamente a la familia cristiana, y hace más difícil en la misma familia, por razón de la diversidad de vida religiosa, el fiel cumplimiento de los preceptos evangélicos, especialmente por lo que se refiere a la participación en el culto de la Iglesia y la educación de la prole».

15. «Por tales motivos, la Iglesia, consciente de su responsabilidad, desaconseja el contraer matrimonios mixtos, siendo su más profundo deseo que los católicos en su vida conyugal puedan alcanzar una perfecta concordia espiritual y una plena comunión de vida.»

16. «Pero, como es un derecho natural del hombre contraer matrimonio y engendrar hijos, la Iglesia, por medio de sus leyes, que demuestran claramente su solicitud pastoral, provee a regular las cosas, de modo que, por una parte, sea garantizado el respeto absoluto de los preceptos de derecho divino y, por otra, quede tutelado el mencionado derecho a contraer matrimonio.»

17. «La Iglesia no coloca en el mismo plano, ni doctrinal ni canónicamente, el matrimonio contraído por un cónyuge católico con persona no católica bautizada y el matrimonio en el cual un cónyuge católico se ha unido con persona no bautizada. De hecho, según lo declarado por el Concilio Vaticano II, aquellos que, aun no siendo católicos, creen en Cristo y recibieron el bautismo debidamente, quedan constituidos en una comunión, aunque no perfecta, con la Iglesia católica.»

18. A la hora de celebrar el matrimonio, es sumamente significativo el hecho de que para el matrimonio entre un católico y un no bautizado esté previsto un rito especial, mientras que para el matrimonio de un católico y un bautizado se sigue, según los casos, uno de los ritos previstos para el matrimonio entre católicos.

19. «Los fieles deben estar, pues, bien informados de que la Iglesia, aun cuando en casos particulares afloja un poco los lazos de la disciplina eclesiástica, no puede abolir nunca la obligación de la parte católica, impuesta según las diversas circunstancias por ley divina, es decir, en virtud del mismo plan de salvación instituido por Cristo.»

20. «La parte católica tiene la obligación, no sólo de perseverar en la fe, sino también de procurar, en cuanto sea posible, que la prole sea bautizada y educada en su misma fe y pueda recibir todos los medios de salvación eterna que la Iglesia católica pone a disposición de sus hijos.»

B) PREPARACIÓN DE LOS CONTRAYENTES

Necesidad de catequesis

21. Casarse por la Iglesia, o en el Señor, es una auténtica confesión de fe ante la comunidad cristiana reunida, que exige de los novios una madurez en la misma fe, y que necesita una adecuada catequesis.

22. El noviazgo ha de ser para los fieles no sólo el tiempo de preparación psicológica para el matrimonio, sino también de iniciación al sacramento, y de desarrollo progresivo de las exigencias de la fe en orden al matrimonio.

23. Por consiguiente, es necesaria una catequesis orientada a la actualización de la fe y a la preparación consciente del matrimonio, y una catequesis litúrgica de la celebración del sacramento.

Lo que hay que evitar

24. Será necesario contrarrestar tendencias fáciles o desenfocadas en la práctica pastoral, o en la orientación doctrinal, para devolver al matrimonio todo su significado. Por ejemplo:

proceder al matrimonio con una preparación meramente burocrática, haciéndola consistir en el solo expediente;

presentar el matrimonio como una mera «legalización» de la vida conyugal;

hacerlo consistir exclusivamente en el contrato jurídico sin apenas relación a la Alianza;

disociar el sacramento de la vida cristiana.

Objetivos

25. Se trata, por tanto, de que los contrayentes:

a) alcancen una clara conciencia y convicción de que casarse por la Iglesia es poner a Cristo como fundamento y sentido de la vida conyugal;

b) descubran que en su nueva vida matrimonial deben realizar el misterio de amor y entrega de Cristo a su esposa, la Iglesia, significado en el sacramento del matrimonio, y que deben dar testimonio del amor de Dios a los hombres;

c) instauren un régimen de comunidad familiar, en el que las aspiraciones de ambos se confronten constantemente con las exigencias del Evangelio;

d) acepten una situación de perpetuos compromisos en la línea del amor fiel, indisoluble y fecundo, que tendrá consistencia no sólo por la fuerza de la carne y de la sangre, sino por la fuerza de la fe y de la gracia de Dios.

Tipos de catequesis

26. En distintos planos o tipos de catequesis se ha de tratar de alcanzar estos objetivos. Una catequesis del rito sacramental hará comprender y vivir el signo y la realidad significada. Otra catequesis o también llamado «curso prematrimonial» capacitará a los novios para cumplir su misión de esposos cara a su nuevo estado de vida conyugal y familiar. Y una catequesis fundamental o básica tratará de actualizar la fe, proponiendo a los aspirantes los principales hechos de la historia de la salvación, de manera que tengan con claridad conocimiento de lo que Cristo y la Iglesia significan para los que creen.

27. La catequesis fundamental trasciende el ámbito de este documento; y de la catequesis litúrgica se trata al hablar de la dinámica de la celebración. Aquí nos referimos exclusivamente al curso de preparación al matrimonio o catequesis prematrimonial.

Aspectos fundamentales

28. Las líneas fundamentales o temas básicos de esta catequesis han de ser:

a) Presentar el matrimonio en la perspectiva de los designios de Dios, para que la realidad del amor y del matrimonio adquieran por la fe su total profundidad desde la iniciativa y designios de Dios. La catequesis deberá insistir en el hecho de esta vinculación del matrimonio con los designios de Dios, presentándolo en el horizonte de la historia de la salvación.

b) Presentar el matrimonio en la perspectiva de los designios de Dios, consumados en Cristo y en la Iglesia. La sacramentalidad del matrimonio está plenamente revelada y cumplida en los tiempos de Cristo y de la Iglesia. La catequesis deberá insistir no sólo en el matrimonio como sacramento del amor, sino

también como sacramento de la Alianza indisoluble entre Cristo y la Iglesia, que hace al matrimonio indisoluble también y fecundo.

c) Presentar el estado matrimonial como un servicio a la Iglesia y al mundo, pues «casarse por la Iglesia» significa también «casarse para la Iglesia». La catequesis insistirá tanto en el tema de la fecundidad conyugal como en el de la familia como «Iglesia doméstica».

Aspectos complementarios

29. Además de estos temas fundamentales (de la Biblia, de la doctrina de la Iglesia y de la liturgia), cuando sea necesario y nadie lo haga, y, por tanto, en virtud de la ley de suplencia, se deberán tratar otros temas complementarios, que habrá que encomendar a especialistas, como pueden ser breves informaciones sobre:

antropología sexual;

psicología del amor;

convivencia conyugal;

aspectos jurídicos, civiles y canónicos del matrimonio;

procesos de la fecundidad;

cuidados que requiere la maternidad, etc.

Momentos de esta catequesis

30. No todo lo dicho a propósito de la catequesis preparatoria al matrimonio es para realizarlo de una vez y a corto plazo. Necesita un tiempo que va desde una preparación remota, que afecta a toda la pastoral del noviazgo, pasando por una preparación próxima, que se atiende con los llamados cursillos prematrimoniales, y que, por último, se concreta en otra preparación inmediata, próxima ya a la celebración del sacramento.

Preparación a nivel de fe

31. El primer contacto de esta preparación inmediata se establece cuando los novios se acercan a la parroquia para preguntar qué documentos necesitan para casarse por la Iglesia. Además de informarles sobre los requisitos burocráticos necesarios, aprovéchese, si es preciso, esta primera oportunidad para instruirles sobre lo que significa y requiere casarse por la Iglesia.

32. El momento del expediente matrimonial no debe ser un mero acto administrativo, sino también el momento oportuno para descubrirles que su matrimonio concierne a toda la Iglesia y que debe ser garantizado.

33. Los cursillos que se organicen a nivel parroquial, arciprestal o de zona completarán la catequesis, que se inicia en esos primeros contactos.

34. Por último, no debe quedar reducida la catequesis a una mera instrucción sobre las verdades de la fe, sino que debe ser un verdadero ejercicio de la fe y penetración en el misterio, que se ha de celebrar. Esto se logrará mediante la organización de reuniones de oración en común, en las que pueden utilizarse algunas de las lecturas y plegarias que figuran en el Ritual.

III. CELEBRACIÓN LITÚRGICA DEL MATRIMONIO

A) ASPECTOS GENERALES DE LA CELEBRACIÓN

35. El rito del matrimonio, siguiendo la recomendación de la Constitución sobre la sagrada liturgia, ha sido enriquecido visiblemente en varios aspectos:

gran abundancia de lecturas bíblicas;

mayor conexión con la Eucaristía;

multiplicidad de fórmulas, moniciones y cantos;

mayor adaptación a la sensibilidad religiosa del hombre de hoy, manteniendo, al mismo tiempo, fidelidad a los elementos vivos de la tradición litúrgica.

Para descubrir la dinámica del rito es preciso interpretarlo con el espíritu nuevo que viene informando todos los ritos promulgados después del Concilio.

36. Este espíritu nuevo pide tomar en serio la participación plena, consciente y activa, «a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano». En el rito del matrimonio tiene mayor aplicación este principio de la participación por ser los contrayentes los principales actores de la celebración. Deberán ser instruidos debidamente en orden a preparar con el sacerdote las partes del rito que admiten elección o requieren ensayo.

37. Exige también el nuevo rito que el celebrante, en sus diversas actuaciones, no se limite a la mera y rutinaria recitación de los textos, sino que adopte el tono más acomodado a cada circunstancia y momento de la celebración.

38. El canto es elemento importante en la celebración, porque integra en la misma a toda la asamblea. Especial atención requieren el cántico de entrada que no debiera suplantarse por compases musicales y también la aclamación de la asamblea después del consentimiento de los nuevos esposos.

39. La gran variedad de textos para cada una de las acciones litúrgicas: moniciones, oraciones de la misa, prefacio, consentimiento, oración sobre los esposos y bendición final, obliga a una reflexión seria sobre su contenido, para saber elegir, teniendo en cuenta las circunstancias concretas de cada matrimonio y de cada asamblea.

40. Los pastores tengan muy en cuenta a los acatólicos y a los católicos no practicantes o indiferentes, cuando asisten a las celebraciones litúrgicas y oyen el Evangelio con ocasión de las bodas; pues los sacerdotes son ministros del Evangelio para todos.

41. En la celebración del matrimonio, fuera de los honores debidos a las autoridades civiles a tenor de las leyes litúrgicas, no se haga acepción alguna de personas privadas o por su condición social, en las ceremonias y en el ornato externo .

B) ESTRUCTURA DE LA CELEBRACIÓN

42. El conjunto de los ritos que constituyen la celebración del matrimonio está de tal manera ordenado entre sí, que, sin perder la unidad de la celebración, va conduciendo a los participantes a vivir y expresar toda la riqueza del sacramento. Estos ritos son:

a) Recibimiento o acogida de los contrayentes.

b) Liturgia de la palabra, en la que se expresa la importancia del matrimonio cristiano en la historia de la salvación, los fines y obligaciones del mismo, en orden a la santificación de los esposos y de los hijos.

e) Celebración del sacramento:

El consentimiento mutuo de los esposos, que el sacerdote asistente requiere y recibe.

La venerable plegaria por los esposos, en la que el sacerdote invoca la bendición de Dios sobre la alianza matrimonial.

La comunión eucarística.

d) Despedida.

Recibimiento o acogida

43. Dos posibilidades ofrece el rito de acogida:

a) recibir a los esposos a la puerta de la iglesia y, después del saludo, entrar procesionalmente hasta la sede; o

b) hacer todo este rito desde la sede, una vez reunida la asamblea. Procúrese el tono cordial y expresivo, capaz de crear el clima de comunidad reunida para celebrar el sacramento y participar en el mismo.

Liturgia de la palabra

44. La liturgia de la palabra tiene gran importancia en la celebración del matrimonio, porque de ella depende en gran parte la asimilación del misterio que se celebra.

45. El Leccionario matrimonial ofrece diversas lecturas, que comprenden una rica variedad de temas: institución del matrimonio, santidad e indisolubilidad del matrimonio, paz y florecimiento del hogar, primacía del amor, principios de vida cristiana... La elección de los textos hágase teniendo en cuenta el aspecto que se desee resaltar y las circunstancias concretas de los contrayentes y de la asamblea.

46. La homilía que es pieza clave y nunca deberá omitirse requiere su tono apropiado. Debe ser sobria. Valen las reglas de toda homilía, que parte de los textos bíblicos, se centra en la celebración y se proyecta en la vida. Debe evitarse siempre una predicación meramente moralista.

Celebración del sacramento

47. Los elementos precedentes, bien utilizados, deberán haber preparado el clima litúrgico conveniente para realizar la parte central del rito matrimonial: la manifestación del consentimiento. Una monición sirve de introducción. Las preguntas del escrutinio tienen como fin manifestar ante la asamblea que los contrayentes reúnen las disposiciones fundamentales de libertad, propósito irrevocable y aceptación de los fines y exigencias del matrimonio cristiano.

48. Para la manifestación del consentimiento figura, en primer lugar, una fórmula indicativa que pronuncian sucesivamente cada uno de los contrayentes. La segunda fórmula consiste en un diálogo entre ambos contrayentes. Y en la tercera el sacerdote pregunta a los contrayentes. Estas fórmulas no sólo expresan la mutua entrega, sino también la promesa de fidelidad para toda la vida.

Se conservan las fórmulas tradicionales usadas en el Ritual toledano y valenciano.

49. El gesto de darse las manos, que antes tenía lugar en el momento de la ratificación, se ha revalorizado al hacerlo simultáneo con las palabras del consentimiento, que así resulta más expresivo.

50. El sacerdote, además de haber requerido en nombre de la comunidad la manifestación del consentimiento, interviene como representante del Señor, invocando la confirmación por parte de Dios.

Hace constar también que el acto se ha verificado ante la Iglesia allí convocada y presidida por él.

51. La aclamación litúrgica, que el Ritual ofrece a continuación, es la ratificación gozosa de la asamblea al consentimiento manifestado por los esposos.

52. Los anillos son signo visible de la alianza matrimonial. Los mismos contrayentes se los imponen el uno al otro; y el sacerdote invoca la bendición de Dios, para que la alianza se mantenga con fidelidad perenne.

53. La entrega de las arras donde sea costumbre puede servir para hacer expresiva la función providencial de Dios en el matrimonio.

54. La liturgia eucarística se inicia con la presentación de las ofrendas, en la que pueden participar los esposos. Si los esposos intervienen queda más patente la vinculación entre el matrimonio y la Eucaristía.

55. Las plegarias de bendición de los esposos, de gran riqueza bíblica y patristica recogen y expresan la bendición inicial del Génesis, sublimada en el misterio de unidad y amor entre Cristo y la Iglesia.

56. La comunión bajo las dos especies modo normal de comunión para los contra-yentes pone de relieve la significación del matrimonio cristiano, como expresión de la nueva alianza de Cristo y la Iglesia.

57. Aunque el sacramento del matrimonio debe celebrarse normalmente dentro de la misa, se exceptúan los casos de matrimonios mixtos o de disparidad de culto, y aquellos en que por razones personales no comulguen ninguno de los dos contrayentes.

58. No se dé la comunión eucarística fuera de la misa, por razón de brevedad o premura de tiempo.

59. Siempre que el matrimonio se celebre dentro de la misa, se utilizan los textos de la misa por los esposos (lecturas y oraciones).

60. Si el matrimonio se celebra en un domingo del tiempo ordinario o del tiempo de Navidad, pueden tomarse de la misa por los esposos una o dos lecturas, así como también las oraciones.

Más aún, en dichos domingos del tiempo ordinario y del tiempo de Navidad, si la comunidad parroquial no participa en la misa, puede utilizarse íntegramente la misa por los esposos.

61. Si el matrimonio se celebra en domingos de Adviento, Cuaresma, tiempo pascual o en solemnidades, se utilizan los textos lecturas y oraciones de la misa del día, recitándose en los momentos oportunos la plegaria de bendición de los esposos y la bendición final propia de la celebración del matrimonio.

Bendición de despedida

62. El rito termina con la bendición del sacerdote, en la que se expresan los frutos del matrimonio celebrado y la alegría de la comunidad. Para la utilización de los tres formularios que se ofrecen, valen los criterios expuestos a propósito de las lecturas.

C) TIEMPO DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

63. Las nupcias cristianas pueden celebrarse en todo tiempo litúrgico, incluso en los tiempos privilegiados de Adviento y Cuaresma. Todos los días son aptos para la celebración del matrimonio, excepto el Triduo pascual. Más aún, es deseable que el sacramento del matrimonio se celebre alguna que otra vez dentro de la misa del domingo o en solemnidades de precepto en presencia de la comunidad parroquial.

64. Sin embargo, la fecha de la celebración del matrimonio deberá estar condicionada por la necesidad pastoral, es decir, por el tiempo suficiente para la debida preparación catequética de los contrayentes.

D) LUGAR DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

65. El matrimonio cristiano es celebración de la Iglesia. Los esposos cristianos expresan su voluntad de unirse en el Señor in facie Ecclesiae.

La celebración del matrimonio requiere la presencia no sólo de sacerdote o diácono, que pide y recibe el consentimiento de los esposos, sino también de la comunidad cristiana formando asamblea. Por tanto, evítese en lo posible el estrecho círculo de familiares y amigos y procúrese la presencia de la comunidad parroquial.

66. La celebración del matrimonio normalmente tendrá lugar en la parroquia en la que tienen su domicilio ambos esposos o uno de los dos. Puede también celebrarse el matrimonio si lo prefieren los esposos en la parroquia en que fijarán su domicilio a partir de su boda.

67. Más aún, dada la movilidad en nuestros tiempos actuales, así como la costumbre razonable cada día más generalizada de elegir los fieles, fuera de la propia parroquia, la comunidad o asamblea de culto a la que desean incorporarse, facilítese en este caso, sin imponer condición alguna, la celebración del matrimonio en dicho lugar, a cuya comunidad o asamblea cultural ambos esposos o uno de ellos están incorporados.

68. Por otra parte, procúrese disuadir a los esposos de contraer matrimonio en determinados lugares por razón de vana ostentación o de índole económica o por otras razones injustificables.

69. Téngase en cuenta que no se trata tanto de salvaguardar los principios jurídicos como de garantizar y posibilitar la celebración comunitaria del sacramento del matrimonio.

IV. PASTORAL MATRIMONIAL

70. De la celebración del matrimonio, «acto humano con que los cónyuges mutuamente se entregan y aceptan» nace la institución matrimonial y familiar, a la cual «el bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado». Por lo que no sólo la celebración, sino sobre todo la sociedad que de ella nace, requiere una acción pastoral seria.

71. «La familia, en la que se congregan diversas generaciones y se ayudan mutuamente para adquirir una más madura sabiduría y para concordar los derechos de las personas con las otras exigencias de la vida social, constituye el fundamento de la sociedad. Por eso, todos los que ejercen un influjo sobre las comunidades o los grupos sociales deben contribuir eficazmente a la promoción del matrimonio y de la familia.»

72. La pastoral matrimonial y familiar debe ser respuesta a las líneas doctrinales expuestas en la primera parte de estas Orientaciones, por lo que insistirán los pastores en los siguientes puntos fundamentales:

Amor conyugal

73. «Siempre fue deber de los cónyuges, constituyendo hoy la parte principalísima de su apostolado, manifestar y demostrar con su vida la indisolubilidad y la santidad del vínculo matrimonial. Esta misión, que se cumple no sin esfuerzo, exige una atención pastoral que los ayude a descubrir el sentido y las dimensiones del verdadero amor humano y cristiano, cuyo ideal es el amor de Cristo a la Iglesia; les manifieste la riqueza del sacramento, que en ellos permanece, para que, a través de su amor, se manifieste «la viva presencia del Salvador en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia», y los sostenga en su esfuerzo en medio de las dificultades internas y externas que se oponen al amor, de modo que «el mutuo amor entre los esposos se manifieste ordenadamente y se perfeccione y madure».

Fecundidad

74. El matrimonio y el amor están ordenados por su propia naturaleza a la fecundidad. De aquí que «el auténtico cultivo del amor conyugal... tiende precisamente a que los esposos estén valientemente dispuestos a cooperar con el amor del Creador y Salvador».

75. El amor conyugal debe llevar a los esposos a la ayuda mutua en el progresivo desarrollo de sus personas, a transmitir la vida humana responsable y generosamente, a educar a los hijos, a «practicar activamente la hospitalidad y a promover la justicia y demás obras buenas al servicio de todos los hermanos que padecen necesidad».

Educación de la fe de los hijos

76. Merece cuidado particular en el seno de la familia la educación cristiana, porque «en la familia, como Iglesia doméstica, los padres han de ser para con sus hijos los primeros predicadores de la fe, tanto con su palabra como con su ejemplo».

77. Puede ser útil, y necesario muchas veces, para el desempeño de esta misión por parte de los padres, el fomento de los grupos de «catequesis familiar», donde los padres profundizan en el mensaje cristiano y descubren el contenido y las formas concretas de la catequesis que ellos deben impartir a sus hijos. Esta educación de la fe no se quedará en mera instrucción, si la familia, «por la piedad mutua de sus miembros y la oración en común dirigida a Dios, se presenta como santuario familiar de la Iglesia» .

Integración familiar

78. La familia, llamada a ser comunidad, integrada por los padres, hijos y demás personas que conviven en el hogar, debe hacer constantes esfuerzos para lograrlo. De ordinario no será fruto espontáneo de la convivencia, sobre todo cuando los hijos van siendo conscientes de su propia personalidad. Trabájese, pues, con constancia, para acercarse lo más posible al ideal de una comunidad humana y cristiana, en la que se respeta a la persona y su vocación, donde cada uno se siente libre, donde todos participan según su capacidad en el clima de responsabilidad comunitaria, donde toda iniciativa es recibida, es posible la corrección mutua, el diálogo es frecuente y el conocimiento es profundo, donde todos sirven a la comunidad y la comunidad vive el desarrollo y la madurez de los individuos, donde, en definitiva, se vive el verdadero amor.

Misión en la sociedad y en la Iglesia

79. Sin embargo, la familia no debe ser considerada como organismo cerrado, sino como célula abierta al servicio de la sociedad; por lo que, «rebasando los límites de la familia, abran su alma a las comunidades, tanto eclesiológicas como temporales». Lo cual será, verdaderamente eficaz, si la misma comunidad familiar, especialmente los padres, se preocupan de las necesidades materiales y espirituales del prójimo, y son fieles a la justicia, a sus deberes profesionales, y viven plenamente integrados en la sociedad civil y en la Iglesia.

80. A los padres corresponde también «afirmar abiertamente el derecho y la obligación de educar cristianamente la prole, y defender la dignidad y legítima autonomía de la familia» ante la legislación civil.

Renovación del sacramento del matrimonio

81. Entre las muchas ocasiones que pueden ser propicias para que los esposos actualicen su compromiso y misión en la Iglesia, procúrese aprovechar el momento de la Vigilia pascual. Ayúdeseles con esta ocasión a descubrir la estrecha relación existente entre su bautismo y su matrimonio, e invíteseles a renovarlo.

82. Asimismo no se descuide la magnífica oportunidad que brindan la nueva liturgia bautismal y las catequesis preparatorias al bautismo de sus hijos para que tomen conciencia de la responsabilidad contraída y de su misión educadora.

83. Invítese a los esposos, con ocasión del aniversario de su boda, a renovar conscientemente su compromiso matrimonial, especialmente en sus bodas jubilaes. Téngase en cuenta los nuevos formularios para la celebración de la misa en estas ocasiones.

Movimientos apostólicos

84. Los esposos y las familias cristianas no sólo están necesitados de una amplia atención pastoral, sino que ellos mismos están llamados al apostolado. Promuévanse, pues, con diligencia estos movimientos, «ya que el apostolado de los cónyuges y de las familias tiene una importancia trascendental tanto para la Iglesia como para la sociedad civil».

85. Las familias reunidas en grupos amistosos podrán ayudarse mutuamente a vivir con más facilidad y plenitud su vida cristiana, y «deben convertirse en los primeros e inmediatos apóstoles» de las otras familias y de los novios. «Esta evangelización, es decir el mensaje de Cristo pregonado con el testimonio de la vida y de la palabra, adquiere una nota específica y una peculiar eficacia por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo.»

86. Téngase, en fin, una preocupación especial por las familias que ven dificultada su vida por condicionamientos culturales, sociales y económicos: obreros, campesinos, emigrantes, desterrados marinos, etc. Atiéndase con particular solicitud a los matrimonios sin hijos, a los matrimonios mixtos y a los matrimonios jóvenes.

Normas para proceder a la reducción al estado laical

I. MEDIOS QUE SE HAN DE EMPLEAR, ANTES DE LA EXPOSICIÓN DE LOS CASOS A LA SANTA SEDE, PARA UNO QUE DECIDA ABANDONAR EL SACERDOCIO

1. Antes de proponer a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe una causa de reducción al estado laical con dispensa de las obligaciones anejas a la Sagrada Ordenación, los Ordinarios a quienes corresponda —los Ordinarios diocesanos para los sacerdotes seculares y los Superiores mayores para los religiosos—, deben, durante un tiempo razonable, hacer todo lo posible para ayudar al peticionario a superar las dificultades que padece (cfr. Pablo VI, Carta Enc. Sacerdotalis caelibatus, n. 87), por ejemplo, con el traslado del Lugar donde esta expuesto a peligros, ayudando a ello, según los casos, los compañeros y amigos, los familiares, los médicos y los psicólogos.

2. Pero, si todos estos medios resultan ineficaces y el interesado insiste en pedir la dispensa, se procederá a la recogida de las informaciones necesarias al caso.

II. NATURALEZA DE LA INVESTIGACIÓN EN ORDEN A LOS INFORMES

1. A fin de que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe pueda juzgar, previo conocimiento de la causa, si puede proponerse al Sumo Pontífice la reducción al estado laical, con dispensa de las obligaciones, no basta la solicitud del peticionario, sino que es absolutamente necesario que las preces vayan avaladas con los informes recogidos por la autoridad eclesiástica competente, de la forma que más adelante se indica en el número III. La investigación se ordena a poner en claro las razones verdaderas por las que el peticionario solicita la reducción al estado laical con dispensa de sus obligaciones, es decir, para que, mediante interrogatorios, documentos, declaraciones de testigos, dictamen de médicos y de otros peritos, se averigüe si la solicitud del peticionario se funda en la verdad.

2. Esta investigación, sin embargo, no tiene carácter de proceso judicial. No tiende a demostrar, según los cánones 19931998, la invalidez de la ordenación sagrada o de la aceptación de sus obligaciones, sino únicamente a conceder, si el caso lo requiere, la dispensa al sacerdote de sus obligaciones, el cual al mismo tiempo quedará reducido al estado laical. Por esta causa, la autoridad competente no debe constituir un tribunal propiamente dicho, sino realizar, por si misma o por un sacerdote delegado, una investigación, que es más propia de la función pastoral. Pero la investigación debe hacerse conforme a las reglas determinadas, o sea, proponiendo un cuestionario preciso al que se ha de responder concretamente, y emitiendo la autoridad competente el voto final, ajustado a la realidad de los hechos.

3. La investigación comprende principalmente los puntos siguientes:

a) Datos generales sobre el interesado: fecha y lugar de nacimiento, los llamados antecedentes o anamnesia, ambiente familiar, moralidad, estudios, informes dados para la recepción de las sagradas Ordenes, o para la emisión de los votos si el peticionario es religioso, tiempo y lugar de la sagrada ordenación, ejercicio del ministerio sacerdotal, condición jurídica en que actualmente se encuentra, tanto en el fuero eclesiástico como en el civil, y otros datos análogos.

b) Causas y concomitantes, o circunstancias, de las dificultades que agobian al peticionario o de su defección. Antes de la ordenación: enfermedades, inmadurez fisiológica o psicológica, faltas contra el sexto mandamiento durante el tiempo de formación en el Seminario o en el Instituto religioso, presiones por parte de la familia, errores de los Superiores, ya en el fuero interno (supuesta la licencia del interesado), ya en el fuero externo, al dar el juicio sobre su vocación; después de la ordenación: falta de adaptación al sagrado ministerio, angustias o crisis en la vida espiritual o en la misma fe, errores acerca del celibato y del sacerdocio, costumbres disolutas y otras semejantes.

c) Fe que merece el peticionario, es decir, si cuanto se expone en su solicitud corresponde a la verdad de los hechos.

d) Interrogatorio de los testigos elegidos para el caso, como son los padres, los hermanos y hermanas, los superiores y los condiscípulos en el Seminario o en el Noviciado y, en cuanto convenga, los superiores y compañeros en el ministerio.

e) Según la naturaleza de los casos, y cuando sea conveniente, examen de peritos oficialmente reconocidos en medicina, psicología y psiquiatría. La autoridad a quien incumbe el deber de practicar la investigación puede acompañarla con cuantos informes juzgue ser de utilidad para el perfecto esclarecimiento del caso. A ser posible, exíjase, bajo juramento, la alegación de los datos precedentes y guárdese secreto.

4. Una vez presentada a su Ordinario la solicitud y hasta tanto llegue la respuesta de la Sagrada Congregación, se le ha de prohibir al peticionario, por razón de cautela, el ejercicio de las órdenes (cfr. can. 1997).

III. AUTORIDAD COMPETENTE A QUIEN INCUMBE REALIZAR LA INVESTIGACIÓN

1. Normalmente, el acto de proponer al Sumo Pontífice, por medio de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, un caso de reducción al estado laical, con dispensa de las obligaciones, pertenece al Prelado del peticionario, o sea, al Ordinario del lugar de la incardinación, si se trata de sacerdotes diocesanos, y al Superior mayor para los sacerdotes religiosos.

2. El Ordinario de la incardinación o el Superior mayor de religiosos no necesitan la previa licencia de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe para hacer la investigación según las presentes Normas, sino que la realizan de ordinario por derecho y oficio propios. Concluida la investigación, la autoridad competente enviará las actas a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Este Sagrado Dicasterio examinará lo más pronto posible el caso y, si juzgare que debe apoyar la petición, lo propondrá al Santo Padre, a quien únicamente corresponde decidir si ha de ser concedida o no la reducción con la dispensa.

3. Cuando el sacerdote peticionario se halla lejos de la propia diócesis o de la sede del propio Superior mayor:

a) Si recurriere a su Ordinario propio, diocesano o religioso, procurará este mismo Ordinario pedir al Ordinario del lugar en el que habitualmente reside el peticionario que instruya la investigación, notificando a ese Ordinario todos los datos dignos de ser conocidos en el caso.

b) Si recurriere al Ordinario del lugar en que habitualmente reside, procurará este Ordinario ponerlo en conocimiento del Prelado propio, diocesano o religioso, del peticionario e informarse de él sobre las cosas necesarias, para instruir la investigación.

En ambos casos, el Ordinario del lugar en que habitualmente reside el peticionario remitirá al Ordinario propio, diocesano o religioso, del peticionario las actas del interrogatorio acompañando su voto.

4. Habiendo causa proporcionada, el sacerdote peticionario puede solicitar de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe que su caso, fuera de la norma que acaba de señalarse, sea encomendado a otra autoridad distinta del Ordinario propio, diocesano o religioso. Pero, aun en este caso, el Ordinario a quien la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe encomiende realizar la investigación debe requerir bajo secreto del Ordinario propio, diocesano o religioso, las oportunas informaciones juntamente con su voto; pero en este caso transmitirá las actas directamente a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

5. Siempre que se trate de un religioso y cuando el sacerdote secular no resida en la propia diócesis, el Ordinario del lugar en que viva preguntará a la autoridad competente si hay temor o no lo hay de que se produzca escándalo por la concesión de la dispensa y por el matrimonio canónico del peticionario.

IV. ACTAS QUE SE HAN DE REMITIR A LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Terminada la investigación, el Ordinario propio, diocesano o religioso, del peticionario debe remitir a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe cuanto se indica a continuación:

- 1) la solicitud por escrito del peticionario;
- 2) las actas de la investigación (cfr. n. III, 3);
- 3) su propio voto, en el que debe también hacer constar todo cuanto realizó para ayudar al peticionario en la superación de sus dificultades y los medios que se propone emplear para evitar el escándalo que tal vez se originará entre los fieles por la concesión de la dispensa;
- 4) en los casos señalados en el n. III, 5., el voto del Ordinario local de la residencia del peticionario sobre si se teme o no algún escándalo en aquel lugar.

Cuiden mucho las autoridades competentes de que las actas se transmitan completas, con lo cual las causas se resolverán con mayor rapidez; puesto que, si falta alguno de los documentos, la solución del caso tiene que retrasarse.

V. RESCRIPTO DE REDUCCIÓN AL ESTADO LAICAL CON DISPENSA DE LAS OBLIGACIONES ANejas A LA SAGRADA ORDENACIÓN

1. El Rescripto abarca inseparablemente la reducción al estado laical y la dispensa de las obligaciones provenientes de las sagradas órdenes. Nunca es lícito al peticionario separar estos dos elementos, es decir, aceptar el segundo y rehusar el primero. Si el peticionario es religioso, el Rescripto contiene también la dispensa de los votos.

El Rescripto lleva además consigo, en cuanto sea necesario, la absolución de las censuras contraídas y la legitimación de la prole.

El Rescripto produce su efecto desde el momento en que la notificación ha sido hecha al peticionario por el Prelado competente.

2. El Rescripto se envía al Prelado propio del peticionario, es decir, al Ordinario diocesano para los sacerdotes seculares y al Superior mayor para los religiosos, a fin de que lo ponga en conocimiento del peticionario, exceptuado el caso de que se trata en el n. III, 4.

3. Si el peticionario es un sacerdote diocesano que reside fuera de su propia diócesis, o un religioso, el Ordinario del lugar de la incardinación, o el Superior religioso mayor, notificará la dispensa pontificia al Ordinario del lugar donde reside habitualmente el peticionario, rogándole, si el caso lo requiere, que comunique el Rescripto al peticionario y que otorgue la delegación necesaria para la celebración del matrimonio canónico. Mas, si circunstancias especiales aconsejan otra cosa, recurra el Ordinario mencionado en primer lugar a la Sagrada Congregación.

4. En los Libros de bautizados de la parroquia del peticionario como de la consorte póngase la advertencia de que es necesario consultar al Ordinario de lugar en el caso de que se pidan datos o documentos.

VI. CONDICIONES QUE HA DE CUMPLIR EL SACERDOTE DISPENSADO

1. Ordinariamente, el sacerdote reducido al estado laical y dispensado de las obligaciones anejas al sacerdocio, y con mayor razón el sacerdote casado, debe alejarse de aquellos sitios en que es conocido su carácter sacerdotal. Pero el Ordinario del lugar en que reside el peticionario, de común acuerdo —en cuanto sea necesario— con el Ordinario propio de la incardinación, o con el Superior mayor religioso,

podrá dispensar de esa cláusula del Rescripto si no se prevé que la presencia del peticionario dispensado haya de originar escándalo.

2. En lo que concierne a la celebración del matrimonio canónico, procure por si mismo el Ordinario que no vaya acompañada de pompa o aparato externo, y que se celebre ante un sacerdote de probada virtud y sin testigos, o, si el caso lo requiere, ante solo dos, guardándose las actas en el archivo secreto de la Curia.

Incumbe al Ordinario del lugar de residencia en unión del Prelado propio del peticionario —ya diocesano, ya religioso— determinar la manera de como ha de guardarse en secreto la dispensa y también la celebración del matrimonio, o bien si pueden comunicarse, con las debidas cautelas, a los parientes del peticionario, amigos y compañeros de trabajo, a fin de salvaguardar la buena fama del interesado y los derechos económico-sociales provenientes de su nuevo estado de laico y de casado.

3. Pero si el sacerdote reducido al estado laical y dispensado de las obligaciones anejas a la sagrada ordenación no guarda la promesa de evitar el escándalo e incluso publica su caso para provocar escándalo (por medio de la prensa, instrumentos radiotelevisivos, etc.), llevado de la mala intención de escarnecer el sagrado celibato, entonces los Ordinarios a quienes corresponda, y también el Superior religioso si se trata de religiosos, podrán divulgar que el sacerdote del caso fue reducido al estado laical y dispensado de las obligaciones, porque la Iglesia no lo juzgó idóneo para el desempeño del ministerio sacerdotal.

4. El Ordinario a quien corresponde comunicar el Rescripto al peticionario exhorte a este encarecidamente para que, en la forma acomodada a su nueva situación, participe de la vida del Pueblo de Dios, de testimonio edificante y así se muestre hijo amantísimo de la Iglesia. Pero al mismo tiempo hágale saber que a todo sacerdote reducido al estado laical y dispensado de las obligaciones se le prohíbe:

a) realizar cualquier función del orden sagrado, salvo en aquellos casos de que se trata en los cánones 882 y 892 § 2;

b) tomar parte en cualquier acción litúrgica con asistencia de pueblo en aquellos lugares en que su situación es conocida; no pudiendo nunca pronunciar la homilía;

c) ejercer cualquier oficio pastoral;

d) desempeñar el oficio de Rector (o cualquier otro cargo directivo), de Director espiritual o de Profesor en Seminarios, Facultades teológicas e Institutos análogos;

e) igualmente, asumir el cargo de Director en una escuela católica o el de profesor de religión en cualquier escuela, sea o no católica. Con todo, el Ordinario del Lugar, según su prudencia, puede permitir en casos particulares que un sacerdote reducido al estado laical y dispensado de las obligaciones anejas a la sagrada ordenación enseñe la religión en escuelas públicas, mientras no haya temor a que se produzca escándalo o extrañeza.

5. Los Ordinarios a quienes corresponde, y entre ellos el Superior mayor de los religiosos, deben amar con paterna y pastoral caridad a los sacerdotes reducidos al estado laical y dispensados de las obligaciones anejas a la sagrada ordenación y, en cuanto les sea posible, prestarles ayuda en lo necesario para su honesta sustentación.

VII. CASOS EN LOS QUE SE HA DE PROCEDER DE OFICIO

Observando las debidas proporciones, todo cuanto se ha establecido en las precedentes normas para los casos en que los sacerdotes piden espontáneamente la reducción al estado laical con dispensa de las obligaciones que dimanen de la sagrada ordenación, se ha de aplicar también en aquellos casos en que, después de la necesaria investigación, se vea que algún sacerdote, por su mala vida o por errores en

-Normas para proceder a la reducción al estado laical-

doctrina o por otra causa grave, ha de ser reducido al estado laical y dispensado al mismo tiempo por un sentimiento de compasión, a fin de que no se vea expuesto al peligro de condenación eterna.

Carta sobre la reducción al estado laical

En la Carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, de 24 de junio de 1967, el Sumo Pontífice Pablo VI amonestaba «con amor paterno, con gran estremecimiento y dolor... que aquellos infelices, pero siempre amadísimos y queridísimos hermanos nuestros en el sacerdocio, que manteniendo impreso en su alma el carácter sagrado conferido en la Ordenación del Presbiterado, sin embargo fueron o son desgraciadamente infieles a las obligaciones contraídas al tiempo de su consagración sacerdotal» (n. 83).

En ese documento, el Sumo Pontífice, recordadas las razones por las que la Iglesia concede a algunos sacerdotes la reducción al estado laical con la dispensa de observar el celibato, advierte que «se pongan todos los medios persuasivos, con el fin de inducir al hermano vacilante a la calma, a la confianza, al arrepentimiento, a la recuperación de la primera alegría. Solo cuando fuese visto que no puede conseguirse que el sacerdote vuelva a la buena conducta, entonces se apartará al desgraciado ministro del ministerio a él confiado» (n. 87). Y añade el Santo Padre que, «si se muestra irrecuperable para el sacerdocio, pero presenta todavía alguna disposición buena y sincera de llevar una vida cristiana como laico, la Sede Apostólica, estudiadas todas las circunstancias diligentemente, de acuerdo con el Ordinario de lugar o el Superior religioso, dejando que al dolor venza todavía el amor, concede a veces la dispensa pedida...» (n. 88) (AAS 59 11967), 690 y 690–691).

Ciertamente, los Sumos Pontífices Pío XII y Juan XXIII, de feliz memoria, y Pablo VI confiaron a la entonces Sagrada Congregación del Santo Oficio que examinara las peticiones que solicitaban la reducción al estado laical con dispensa de la obligación de guardar el celibato, para que le presentara en la Audiencia Pontificia los casos dignos de juicio favorable.

Por lo cual, este Sagrado Dicasterio, el 2 de febrero de 1964 envió una carta «a todos los Emmos. y Excmos. Ordinarios de lugar y a los Superiores Generales de las Familias Religiosas» en la que se anunciaba que se había creado una Comisión especial, dentro de la misma Sagrada Congregación, a la que le incumbiría la tarea de estudiar las peticiones para la reducción al estado laical con dispensa de la obligación de guardar el celibato. Con esa Carta se adjuntaban las «Normas para preparar las causas de la Ordenación S. y sus obligaciones», según las cuales el Ordinario del lugar donde residiese habitualmente el peticionario (que también se le llamaba «actor») debería constituir un Tribunal, formado por un Juez, un Defensor del Vinculo de la Sagrada Ordenación y un Secretario, para iniciar el proceso según el modo judicial. El interrogatorio del peticionario contiene 27 artículos, y el «Examen judicial» de los padres y de los testigos, 22 y 32, respectivamente. Desde hace ya bastante tiempo, muchos Emmos. y Excmos. Obispos y Superiores Generales de los Religiosos pidieron que se redactaran en forma más breve las reglas que debían ser observadas, y, consecuentemente, que se redujera el tiempo dedicado a la solución de las causas, tanto en las Curias diocesanas como en esta Sagrada Congregación.

Al considerar esto, la Asamblea Plenaria de esta S. Congregación de 3 de diciembre de 1969 decretó derogar las normas aquí recordadas y que fueran sustituidas por otras más sencillas. El Santo Padre aprobó la decisión de los Emmos. y Excmos. Padres que se le había presentado.

Así pues, esta Sagrada Congregación distribuyó ordenadamente lo que los Obispos y los Superiores Generales habían sugerido, y formula unas conclusiones extraídas de las experiencias de los miles de casos que le fueron presentados de casi todo el mundo. De ahí fueron sacadas las nuevas Normas, que el Santo Padre se dignó aprobar el 14 de diciembre de 1970.

Con esta Carta se comunican las nuevas Normas a cada uno de los Ordinarios de lugar y de los Superiores Generales de los Institutos religiosos clericales; se ruega a los Superiores Generales que hagan llegar esas notas a todos los Superiores Mayores de su Religión (Provinciales y asimilados a los Provinciales). Esta Carta y las mismas Normas deben darse a conocer solo a los aquí expresamente especificados, y se prohíbe su publicación.

A continuación se ilustran las principales diferencias entre las Normas de 1964 y las actuales.

1) En lugar de instruir un «proceso judicial» ante el Tribunal, ahora se hace una simple investigación, cuyo propósito es descubrir si son válidos los motivos aducidos en la petición de dispensa de las obligaciones del celibato y si las afirmaciones del peticionario se basan en la verdad. Así pues, la actual investigación tiene menos rigor jurídico y se tramita más por razones pastorales, procediendo por una vía más sencilla: esto siempre ha de ser sobrenatural para que lleve la investigación a un conocimiento de la verdad objetiva.

2) Las Normas de 1964 confiaban todo el proceso al Ordinario del lugar donde el peticionario residía habitualmente, el cual podía no ser el Ordinario propio del sacerdote secular peticionario y nunca era el Superior mayor propio del religioso. Las nuevas Normas remiten la tarea de realizar la investigación al Ordinario propio del peticionario, sea este diocesano o religioso.

Pero si el peticionario está ausente de la diócesis propia o de la sede de su superior mayor, las Normas encargan a dichas autoridades competentes, o prelados, que envíen cartas rogatorias al Ordinario del lugar en el que reside el peticionario, para que realice la investigación.

3) En esta Sagrada Congregación, el examen de las actas que sean enviadas por el Prelado competente se acomodará a una regla más sencilla. Supuesta la integridad de las actas, el examen a realizar para resolver el caso se sustanciará en breve tiempo. Si el voto del Prelado competente fuese favorable, y el voto de esta S. Congregación lo ratificara, la dispensa de la obligación de guardar el celibato se pediría inmediatamente al Santo Padre; si fuera concedida, se enviará el Rescripto al mismo Prelado que propuso el caso.

4) Hasta ahora, el Rescripto de reducción al estado laical con dispensa de la obligación de guardar el celibato se enviaba con una carta al Ordinario del lugar donde residía el peticionario, Pero la misma Sagrada Congregación lo comunicaba al Ordinario propio de la incardinación del peticionario o al Superior mayor religioso. De aquí en adelante, el mismo Prelado a quien el peticionario está sujeto por incardinación o por profesión religiosa, y que realizó la investigación del caso, comunicará el Rescripto al peticionario por sí mismo o por el Ordinario del lugar en el que reside este.

5) Las nuevas Normas conceden al Prelado competente (Ordinario de la incardinación, Superior mayor religioso, Ordinario del lugar en el que reside el peticionario) la facultad de dispensar al peticionario, según su prudencia y en cuanto sea necesario, de la obligación, hasta ahora muy estricta, de guardar secreto sobre la dispensa y la celebración canónica del matrimonio.

6) Después de profundas consultas y de realizar un examen diligente en la reunión mixta de esta S. Congregación y de otros Dicasterios competentes, se ha llegado a las Normas contenidas en el n. VI; el Santo Padre las ha aprobado de manera particular.

Las Normas ahora editadas, de alguna manera, cambian y completan las dadas en el año 1964. Pero una grave obligación que incumbe a todos los Obispos y a los Superiores religiosos se ha de presuponer para estas mismas normas, y debe dirigir su uso. También esta S. Congregación se siente constreñida por este deber grave, que el Sumo Pontífice se propone cumplir en primer lugar, de poner todos los medios (antes de que el recurso se eleve a la Suprema Autoridad de la Iglesia para resolver los casos dignos de misericordia mencionados por la Carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus*), para que los sacerdotes que se encuentran en la tentación de abandonar venzan sus dificultades.

Esta Carta y las Normas anejas de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe testimonian a los Obispos y a los Superiores Mayores el deseo vivo y firme de que se dediquen afanosamente a que los sacerdotes que se encuentran en peligro sean llamados a la buena conducta.

Mientras comunicamos esto cumpliendo nuestro oficio, redoblamos gustosamente los vivos deseos de nuestra complacencia y nos confesamos afectísimos en el Señor.

-Carta sobre la reducción al estado laical-

Francisco Card. Seper, *Prefecto*

Pablo Philippe, *Secretario*

Nueva forma de actuar en el examen de las doctrinas

NOTIFICACIÓN

La Sagrada Congregación para Doctrina la Fe, según la norma n. 12 de la Carta Apostólica *Integrae servandae*, dada «Motu proprio» el día 7 de diciembre de 1965, estatuye y hace de derecho público la siguiente «Forma de actuar en el examen de las doctrinas» (*Agendi ratio in doctrinarum examine*):

1. Los libros y las otras publicaciones o conferencias, cuyo contenido cae bajo la competencia de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, se transmiten a la Comisión [Congressum] formada por los Superiores y los Oficiales, y que se reúne todos los sábados. Si la opinión examinada es clara y ciertamente errónea en materia de fe y, al mismo tiempo, se prevé que de su divulgación puede derivar o deriva ya un daño real para los fieles, la Comisión puede decidir que se adopte el procedimiento extraordinario; es decir, que el caso sea puesto inmediatamente en conocimiento del Ordinario o de los Ordinarios interesados y que se invite al autor, a través del propio Ordinario, a corregir el error. Una vez recibida la respuesta del Ordinario o de los Ordinarios, la Asamblea Ordinaria [Congregatio] optará por adoptar los procedimientos oportunos de acuerdo con las normas de los art. 16, 17 y 18 que se indican a continuación.

2. La Comisión decide igualmente si determinadas publicaciones o conferencias deben ser examinadas más atentamente, según el procedimiento ordinario; si adopta esta decisión, la misma Comisión nombrará dos expertos que prepararán los «votos», y el Relator que represente al autor [pro auctore]. La Comisión establece también si conviene advertir inmediatamente al Ordinario o a los Ordinarios interesados, o si conviene hacerlo solo después de terminada la investigación.

3. A quienes se les ha confiado el encargo de confeccionar los votos, han de examinar el texto auténtico del autor, para ver si el texto se conforma con la Revelación Divina y el Magisterio de la Iglesia; y expresan un juicio sobre las doctrinas contenidas en el, sugiriendo, si fuese el caso, lo que conviene hacer.

4. El Cardenal Prefecto, el Secretario y, en su ausencia, el Subsecretario tienen la facultad, en caso de urgencia, de confiar el voto a alguno de los Consultores, mientras que la designación de un experto por encargo especial [ex commissione speciali] la hace siempre la Comisión.

5. Los votos se imprimen junto con la Aclaración oficial [Relatio Officii], en la que se contienen todos los datos útiles para enjuiciar el caso propuesto y los antecedentes del mismo; por último, se imprimen los documentos para profundizar el examen, teniendo en cuenta sobre todo el contexto teológico del problema tratado.

6. La Relación junto con los votos anteriores será consignada al Relator «pro auctore». Este tiene derecho a examinar todos los documentos referentes al caso que se encuentren en la S. Congregación. La misión del Relator «pro auctore» consiste en mostrar con sinceridad los aspectos positivos de la doctrina y los méritos del autor; cooperar a la interpretación genuina del pensamiento del autor en el contexto teológico y general y expresar un juicio sobre el influjo de las opiniones del autor.

7. La misma Relación con los votos y los otros documentos se distribuyen a los Consultores, al menos una semana antes de la discusión en la reunión de los Consultores [Consilio Consultorum].

8. La discusión en el Consejo comienza con la exposición del Relator «pro auctore». Después de la misma, todos los Consultores expresan de palabra o por escrito su propio parecer sobre el texto examinado; por último, el Relator «pro auctore» puede pedir la palabra para responder a las observaciones o para eventuales aclaraciones. Este deberá ausentarse cuando los Consultores formulen sus votos. Al final de la discusión, tales votos serán leídos y aprobados por los mismos Consultores.

9. Toda la Relación, con los votos de los Consultores, con la Relación «pro auctore» y con el resumen de la discusión, se distribuye después a la Asamblea Ordinaria de los Cardenales de la Sagrada

Congregación para la Doctrina de la Fe, al menos una semana antes del día fijado para la discusión; en la Asamblea Ordinaria pueden participar con pleno derecho los siete Obispos miembros que residen fuera de Roma.

10. La Asamblea Ordinaria está presidida por el Cardenal Prefecto, que presenta el problema y expresa su opinión; siguen los demás por orden. El Subsecretario recoge y pone por escrito las opiniones de todos, que después de la discusión y de la votación han de ser leídas y aprobadas.

11. El Cardenal Prefecto o el Secretario someten tales decisiones a la aprobación del Santo Padre en la audiencia semanal que tiene con uno de los dos.

12. Si durante el examen no se encuentran opiniones erróneas o peligrosas en el sentido indicado en el n. 3, se le comunica al Ordinario, en el caso de que haya sido informado previamente del examen. Por el contrario, si durante el examen se encuentran opiniones falsas o peligrosas, se advierte de ello al Ordinario del autor o a los Ordinarios interesados.

13. Las proposiciones consideradas erróneas o peligrosas se comunican al autor, para que pueda presentar por escrito su respuesta en el espacio de un mes útil. Después de esto, si se considera necesario un coloquio, se invitara al autor a un encuentro personal con delegados de la Sagrada Congregación.

14. Los delegados deben consignar por escrito, al menos, un resumen del coloquio tenido y firmado junto con el autor.

15. Tanto la respuesta escrita del autor como el resumen del coloquio, si se tiene, serán presentados a la Asamblea Ordinaria para que tome su decisión. Pero si, de la respuesta escrita del autor o del coloquio que hubiere tenido lugar, resultan elementos doctrinales nuevos que requieren una valoración más profunda, tal respuesta escrita o el resumen del coloquio deben ser presentados primero al Consejo de los Consultores.

16. En el caso de que el autor no envíe su respuesta o no se presente al coloquio, habiendo sido invitado, la Asamblea Ordinaria tomará las decisiones oportunas.

17. La Congregación Ordinaria decide también si el resultado del examen debe ser publicado y en que forma.

18. Las decisiones de la Asamblea Ordinaria se someten a la aprobación del Sumo Pontífice y se comunican luego al Ordinario del autor.

El Sumo Pontífice Pablo VI, en audiencia concedida el 3 de enero de 1971 al infrascrito Cardenal Prefecto de esta Sagrada Congregación, confirmó, aprobó y mandó publicar estas Normas.

Roma, 15 de enero de 1971.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Pablo Philippe, *Secretario*

Normas de la Conferencia Episcopal Española sobre los matrimonios mixtos

(25 de enero 1971)

1. DECLARACIÓN

El Motu proprio de S. S. Pablo VI sobre los matrimonios mixtos, de 31 de marzo de 1970, deja a la determinación de las Conferencias Episcopales la fijación de determinadas normas según las necesidades y la situación pastoral de los diversos países.

En efecto, el problema de los matrimonios mixtos se presenta con características muy diversas en unas naciones y en otras, variando mucho también su volumen y extensión. Hay países en los cuales la pluralidad confesional desde hace siglos lo han hecho presente de un modo continuado y extenso. Otros, en cambio, como España, católicos tradicionalmente en su casi totalidad, lo han venido contemplando en sus límites de rara excepción.

En los últimos años, no obstante, el número de matrimonios mixtos contraídos por españoles ha experimentado un aumento muy notable. Si se suman los verificados dentro del territorio nacional a los llevados a cabo en la emigración en Europa, superan el millar los matrimonios mixtos de españoles en 1970. No es aventurada la cifra de veinte mil matrimonios mixtos existentes en España, lo que supone cuarenta mil cónyuges afectados por el problema, y una cifra no inferior a ochenta mil miembros de familia que sienten sobre sí la problemática que conlleva el hecho de los matrimonios mixtos.

La emigración a países pluriconfesionales y, también, el turismo son las causas principales que han desencadenado este crecimiento de los últimos años. Por otro lado, el clima ecuménico que el Concilio ha aportado a la Iglesia aminora algunas reservas antes vividas ambientalmente y hace que el problema sea abordado con una nueva luz que orienta las determinaciones relativas a este delicado sector.

Consideradas las verdaderas dimensiones del hecho de los matrimonios mixtos contraídos por españoles, los Obispos toman conciencia de su alcance ecuménico. Por ello, mirando con singular solicitud y amor a las familias así constituidas, desean ver promovida una pastoral que halle los mejores cauces de acierto en el diálogo con los responsables del cuidado pastoral de los bautizados no católicos incluidos en esta visión. Conscientes de la tensión espiritual vivida día a día en el seno de los matrimonios mixtos, esperan que la necesaria concordia y compenetración no se obre mediante un progresivo indiferentismo religioso; y hasta abrigan la esperanza de que las posibilidades que el diálogo ecuménico abre para las Iglesias sean vividas ya ahora, con amor sacrificado y fiel, dentro del santuario del propio hogar.

Para promover acertadamente la acción pastoral con los matrimonios mixtos, el Motu proprio de Su Santidad recomienda a cada Conferencia Episcopal la elaboración de un Directorio pastoral. La labor ya iniciada por el Secretariado Nacional de Ecumenismo, en diálogo con representantes de otras Iglesias y confesiones cristianas establecidas en España, contribuirá a trazar desde ahora las líneas de un Directorio nacional que contemple los matrimonios mixtos de españoles en sus peculiares circunstancias.

II. NORMAS

La Conferencia Episcopal Española, ateniéndose a las prescripciones contenidas en el Motu proprio y cumpliendo su cometido de determinar todo lo que éste deja a su decisión, tenidas en cuenta las especiales circunstancias de nuestro país, establece para España las siguientes Normas relativas al matrimonio de católicos con cristianos de otra confesión:

Expediente matrimonial

1. Con vistas a la celebración del matrimonio mixto, los novios serán instruidos previamente sobre la peculiaridad de tal matrimonio y convenientemente informados sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio por el representante de la Iglesia católica. En esta instrucción de los novios pueden participar también los ministros de otras confesiones.

2. La parte católica, al hacer el expediente, dejará constancia escrita de las promesas y declaraciones específicas del matrimonio mixto exigidas en el Motu proprio: «Para obtener del Ordinario del lugar la dispensa del impedimento, la parte católica debe declarar dispuesta a alejar de sí el peligro de perder la fe. Además, tiene la obligación grave de formular la promesa sincera de que hará todo lo posible para que toda la prole sea bautizada y educada en la Iglesia católica.»

3. La parte acatólica dejará constancia escrita de haber recibido información sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, cual lo entiende la Iglesia católica; de no excluir dichos fines y propiedades esenciales dentro del matrimonio; de ser consciente de los imperativos de conciencia que al cónyuge católico le impone su fe, y de las promesas hechas por éste en conformidad con las exigencias de su Iglesia.

Dispensa del impedimento

4. Para la celebración lícita del matrimonio entre un católico y un cristiano de otra confesión debe proceder la correspondiente dispensa del Ordinario. Si uno de los contrayentes es católico y el otro no bautizado, la dispensa del Ordinario es necesaria para la validez del matrimonio.'

Dispensa de la forma canónica

5. La forma canónica de la celebración del matrimonio mixto es condición indispensable para su validez. No obstante, el Ordinario del lugar puede dispensar también de la forma canónica, cuando concurren causas graves que dificulten el cumplimiento de esta condición. Se consideran como tales las siguientes:

a) La oposición irreductible de la parte no católica.

b) El que un número considerable de familiares de los contrayentes rehuya la forma canónica.

c) La pérdida de amistades muy arraigadas.

d) El grave quebranto económico.

e) Un grave conflicto de conciencia de los contrayentes, insoluble por otro medio.

f) Si una ley civil extranjera obligase a uno, al menos, de los contrayentes a una forma distinta de la canónica.

6. Para que, una vez concedida la dispensa de la forma canónica, el matrimonio sea celebrado «en forma pública», la celebración puede hacerse:

Ante el ministro de otra confesión cristiana y en la forma prescrita por ésta.

Ante la competente autoridad civil y en la forma civil legítimamente prescrita.

Celebración del matrimonio con la forma canónica

7. Cuando el matrimonio se contraiga con la forma canónica, su celebración se tendrá ordinariamente con la liturgia de la palabra.

Si lo desean ambos contrayentes, podrá celebrarse incluso dentro de la misa, siempre que se observen las normas eclesiológicas vigentes sobre la comuni3n eucarística.

En ambos casos, se ha de utilizar el rito matrimonial aprobado por la Conferencia Episcopal Española.

8. Con relaci3n a la intervenci3n del ministro de otra confesi3n cristiana en el rito matrimonial, téngase presente lo que se dice en el Motu proprio: «Está prohibida la celebraci3n del matrimonio ante el sacerdote o diácono cat3lico y ante el ministro acat3lico que celebren simultáneamente el rito respectivo. Queda igualmente excluida, sea antes o despu3s de la celebraci3n cat3lica, otra celebraci3n religiosa del matrimonio para la formulaci3n o renovaci3n del consentimiento matrimonial.»

Sin embargo, conforme al número 56 del Directorio ecuménico, cuando se celebra el matrimonio con la liturgia de la palabra, el ministro de la parte no cat3lica puede participar en el acto haciendo alguna de las lecturas, recitando la oraci3n com3n de los fieles e, inclusive, haciendo uso de la palabra.

En todo caso, es necesario para la validez que el interrogatorio previsto en el rito lo haga el ministro cat3lico.

Celebraci3n del matrimonio con dispensa de la forma can3nica

9. Cuando la forma can3nica es suplida por el rito p3blico de la confesi3n del otro contrayente, el ministro (presbítero o diácono) de la Iglesia cat3lica puede tomar parte en la celebraci3n del modo previsto en el número anterior para el representante de la confesi3n no cat3lica.

Al elegir el modo de suplencia de la forma can3nica, es de desear que los contrayentes opten por una celebraci3n religiosa.

Registro del matrimonio mixto

10. Una vez celebrado el matrimonio conforme ala forma can3nica y registrado en el lugar debido, se enviará la correspondiente comunicaci3n al responsable de la confesi3n del otro contrayente.

11. Cuando el matrimonio se celebra con dispensa de la forma can3nica, el párroco del contrayente cat3lico hará el registro en el libro correspondiente de su parroquia, teniendo a la vista el acta matrimonial extendida por el responsable de la otra confesi3n o del Registro civil. Se consignará, además, el autor de la dispensa del impedimento y de la forma can3nica.

12. El matrimonio mixto celebrado con dispensa de la forma can3nica, será anotado al margen de la partida bautismal del contrayente cat3lico y se enviará la correspondiente comunicaci3n a la Curia diocesana.

III. RECOMENDACI3N A LOS SACERDOTES

La Conferencia Episcopal Española exhorta a los sacerdotes con cura de almas, y muy especialmente a los capellanes de nuestros emigrantes, a dirigir su atenci3n pastoral a los matrimonios mixtos que se contraigan y a los contraídos anteriormente.

Traten de informarse con prudencia y bondad de las posibles anomalías en que algunos hubieran incurrido, y sean entonces portadores de la paz que la Iglesia ofrece a las conciencias de sus fieles, para que éstos puedan convalidar su matrimonio, si el caso lo exigiera, y normalizar su situaci3n dentro de la misma.

Al reiterar, para bien de los matrimonios mixtos, el deseo de una adecuada colaboraci3n pastoral entre los sacerdotes cat3licos y los ministros de otras Iglesias y confesiones cristianas, los Obispos espańoles hacen votos para que esta colaboraci3n sea ocasi3n de un diálogo fraterno en el Seńor, que acreciente el

-Normas de la Conferencia Episcopal Española sobre los matrimonios mixtos-
mutuo conocimiento y estima.

ORDENACIÓN GENERAL DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

2 de febrero de 1971

CAPITULO I

IMPORTANCIA DE LA LITURGIA DE LAS HORAS U OFICIO DIVINO EN LA VIDA DE LA IGLESIA

1. La oración pública y comunitaria del pueblo de Dios figura con razón entre los principales cometidos de la Iglesia. Ya en sus comienzos, los bautizados "perseveraban en oír la enseñanza de los Apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración" (Act. 2,42). Por lo demás, la oración unánime de la comunidad cristiana es atestiguada muchas veces en los Hechos de los Apóstoles ...

Testimonios de la primitiva Iglesia ponen de manifiesto que cada uno de los fieles solía dedicarse individualmente a la oración a determinadas horas. En diversas regiones se estableció luego la costumbre de destinar algunos tiempos especiales a la oración común, como la última hora del día, cuando se hace noche y se enciende la lámpara, o la primera, cuando la noche se disipa con la luz del sol.

Andando el tiempo se llegó a santificar con la oración común también las restantes Horas, que los Padres veían claramente aludidas en los Hechos de los Apóstoles. Allí aparecen los discípulos congregados a la "hora tercia". El Príncipe de los Apóstoles "subió a la terraza para orar hacia la hora sexta" (10, 9); 'Pedro... y Juan subían al templo a la hora de oración, que era la noria" (3, 1); "hacia media noche, Pablo y Sil, puestos en oración, alababan a Dios" (16,25).

2. Tales oraciones realizadas en común poco a poco se iban configurando como un conjunto definido de Horas. Esta Liturgia de las Horas u Oficio Divino, enriquecida también con lecturas, es principalmente oración de alabanza y de súplica, y ciertamente oración que la Iglesia realiza con Cristo y que dirige a él.

I. LA ORACIÓN DE CRISTO

Cristo intercesor ante el Padre

3. Cuando vino para comunicar a los hombres la vida de Dios el Verbo que procede del Padre como esplendor de su gloria, "el Sumo sacerdote de la nueva y eterna Alianza Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales". 3 Desde entonces resuena en el corazón de Cristo la alabanza a Dios con palabras humanas de adoración, propiciación e intercesión: todo ello lo presentó al Padre, en nombre de los hombres y para bien de todos ellos, el que es príncipe de la nueva humanidad y Mediador ante Dios.

4. El Hijo de Dios, "que es una sola cosa con el Padre" (Jn 10, 30), y que al entrar en el mundo dijo: "He aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad" (Hbr 10, 9; c£ Jii 6, 38), se ha dignado ofrecernos ejemplos de su propia oración. En efecto, los Evangelios nos lo presentan muchísimas veces en oración: cuando el Padre revela su misión, antes del llamamiento de los Apóstoles, cuando bendice a Dios en la multiplicación de los panes, en la transfiguración. cuando sana al sordo y mudo y cuando resucita a Lázaro antes de requerir de Pedro su confesión cuando enseña a orar a los discípulos, cuando los discípulos regresan de la misión cuando bendice a los niños, cuando ora por Pedro.

Su actividad diaria estaba tan unida con la oración que incluso aparece fluyendo de la misma, como cuando se retiraba al desierto o al monte para orar levantándose muy de mañana, o al anochecer, permaneciendo en oración 17 hasta la cuarta vigilia de la noche.

Tornó parte también, como fundamentalmente se sostiene, en las oraciones públicas, tanto en las sinagogas, donde entró en sábado, "como tenía por costumbre", como en el templo, al que llamó casa de

oración , y en las oraciones privadas que los israelitas piadosos acostumbraban recitar diariamente. También al comer dirigía a Dios las tradicionales bendiciones, como expresamente se narra cuando la multiplicación del pan , en la Última Cena, en la comida de Emaús, de igual modo recitó el himno con los discípulos .

Hasta el final de su vida, acercándose ya el momento de la Pasión en la última Cena, en la agonía y en la cruz, el Divino Maestro mostró que era la oración lo que le animaba en el ministerio mesiánico y en el tránsito pascual. "Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarlo de la muerte, fue escuchado por su reverencial temor" (Heb 5, 7) y con la oblación perfecta del ara de 12 cruz "perfeccionó para siempre a los santificados" (Heb 10, 14); y después de resucitar de entre los muertos vive para siempre y ruega por nosotros.

II. LA ORACIÓN DE LA IGLESIA

El mandato de orar

5. Lo que Jesús Puso por obra nos lo mandó también hacer a nosotros. Muchas veces dijo "orad", "pedid", "en mi nombre", incluso nos proporcionó una fórmula de plegaria en la llamada oración dominical y advirtió que la oración es necesaria y que debe ser humilde, atenta, perseverante y confiada en la bondad del Padre, pura de intención y concorde con lo que Dios es.

Los apóstoles, que frecuentemente nos aportan en las Epístolas oraciones sobre todo de alabanza y de acción de gracias, también insisten en la oración asidua a Dios, por medio de Jesús, en el Espíritu Santo, en su eficacia para la santificación, en la oración de alabanza de acción de gracias, de peticiones y de intercesión por todos.

La Iglesia continúa la oración de Cristo

6. Ya que el hombre proviene todo él de Dios, debe reconocer y confesar este dominio de su Creador, como en todos los tiempos hicieron al orar los hombres piadosos.

La oración, que se dirige a Dios, ha de establecer conexión con Cristo, Señor de todos los hombres y único Mediador, por quien tenemos el único acceso a Dios. Pues de tal manera él une así a toda la comunidad humana, que se establece una íntima unión entre la oración de Cristo y la de todo el género humano. Pues en Cristo y solo en Cristo la religión del hombre alcanza su valor salvífico y su fin.

7. Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su Cuerpo, la Iglesia, mediante el sacramento del Bautismo. Todas las riquezas del Hijo se difunden así de la cabeza a todo el cuerpo: la comunicación del Espíritu, la verdad, la vida y la participación de su filiación divina que se hacía patente en toda su oración mientras estaba en el mundo.

También el sacerdocio de Cristo es participado por todo el cuerpo celestial, de tal forma que los bautizados, por la regeneración y la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como templo espiritual y sacerdocio sanioso y son depurados para el culto del Nuevo Testamento que brota no de nuestras energías, sino de los méritos y donación de Cristo.

"No pudo Dios hacer a los hombres un don mayor que el de darles por cabeza a su Verbo, por quien ha fundado todas las cosas, uniéndolos a él como miembros suyos, de forma que el es Hijo de Dios e Hijo del hombre al mismo tiempo, Dios uno con el Padre y hombre con el hombre, y así, cuando nos dirigimos a Dios con súplicas, no establecemos separación con el Hijo, y cuando es el cuerpo del Hijo quien ora, no se separa de su cabeza, y el mismo salvador del cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es el que ora por nosotros, ora en nosotros y es invocado por nosotros. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros por ser nuestra cabeza, es invocado por nosotros como Dios nuestro. Reconozcamos, pues, en él nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros"

En Cristo radica, por tanto, la dignidad de la oración cristiana, al participar ésta de la misma piedad para con el Padre y de la misma oración que el Unigénito expresó con palabras en su vida terrena y es continuada ahora incesantemente por la Iglesia y por sus miembros en representación de todo el género humano y para su salvación.

La acción del Espíritu Santo

8. La unidad de la Iglesia orante es realizada por el Espíritu Santo, que es el mismo en Cristo, en la totalidad de la Iglesia y en cada uno de los bautizados. El mismo "Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza" y "aboga por nosotros con gemidos inefables" (Rom. 8 26); siendo el Espíritu del Hijo, nos infunde "el espíritu de adopción, por el que clamamos: Abba, Padre" (Rom 8, 15; Cf Gal 4, 6, 1 Cor 12, 3; Ef 5, 18; Jd 20). No puede darse, pues oración cristiana sin la acción del Espíritu Santo, el cual, realizando la unidad de la Iglesia nos , lleva al Padre por medio del Hijo.

Carácter comunitario de la oración

9. Por tanto, el ejemplo y el mandato de Cristo y de los Apóstoles de orar siempre e insistentemente, no han de tomarse como simple norma legal, ya que pertenecen a la esencia íntima de la Iglesia, la cual, al ser una comunidad, debe manifestar su propia naturaleza comunitaria incluso cuando ora. Por eso, en los Hechos de los Apóstoles, donde por vez primera se habla de la comunidad de fieles, aparece ésta congregada en oración "con las mujeres y con María la madre de Jesús y sus hermanos" (Act 1, 14), "La muchedumbre de los que habían creído tenían un corazón y un, alma sola" (Act 4, 37), y esta unanimidad se fundaba en la Palabra de Dios, la comunión fraterna, la oración y la Eucaristía.

Sí bien la oración hecha en oculto y cerrada la puerta que es necesaria y debe recomendarse siempre, la realizan los miembros de la Iglesia por medio de Cristo y en el Espíritu Santo, la oración comunitaria encierra una especial dignidad conforme a lo que el mismo Cristo manifestó: "Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20).

III. LA LITURGIA DE LAS HORAS

Consagración del tiempo

10. Fiel y obediente al mandato de Cristo: "Es necesario orar siempre y no desfallecer" (Lc 18, 1), la Iglesia no cesa un momento en su oración y nos exhorta a nosotros con estas palabras: "Ofrezcamos siempre a Dios el sacrificio de alabanza por medio de el (Jesús) (Heb 3, 15). Responde al mandato de Cristo no sólo con la celebración eucarística, sino también con otras formas de oración, principalmente con la Liturgia de las Horas, que, conforme a la antigua tradición cristiana, tienen como característica propia la de servir para santificar el curso entero del día y de la noche .

11. Consiguientemente, siendo fin propio de la Liturgia de las Horas la santificación del día y de todo el esfuerzo humano, se ha llevado a cabo su reforma procurando que en lo posible las Horas respondan de verdad al momento del día, y teniendo en cuenta al mismo tiempo las condiciones de la vida actual.

Porque "ayuda mucho tanto para santificar realmente el día como para recitar con fruto espiritual las Horas, que la recitación se tenga en el tiempo más aproximado al verdadero tiempo natural de cada Hora canónica.

Relación entre la Liturgia de las Horas y la Eucaristía

12. La Liturgia de las Horas extiendes a los distintos momentos del día la alabanza y la acción de gracias, así como el recuerdo de los misterios de la salvación, las súplicas y el gusto anticipado de la gloria celeste, que se nos ofrecen en el misterio eucarístico, "centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana"

La celebración eucarística halla una preparación magnífica en la Liturgia de las Horas, ya que esta suscita y acrecienta muy bien las disposiciones que son necesarias para celebrar la Eucaristía, como la fe, la esperanza, la caridad, la devoción y el espíritu de sacrificio.

La función sacerdotal de Cristo en la liturgia de las Horas

13.

La "obra de la redención de los hombres y de la perfecta glorificación Y de Dios. es realizada por Cristo en él Espíritu Santo por medio de su Iglesia, no sólo en la celebración de la Eucaristía y en la administración de los sacramentos, sino también con preferencia a los modos restantes, cuando se desarrolla la Liturgia de las Horas. En ella Cristo está presente en la Asamblea congregada, en la Palabra de Dios que se proclama y "cuando la Iglesia suplica y canta salmos"

La santificación humana

14. La santificación humana y el culto a Dios se dan en la Liturgia de las Horas de forma tal que se establece aquí aquella especie de correspondencia o diálogo entre Dios y los hombres, en que "Dios habla a su pueblo... y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración".

Los que participan en la Liturgia de las Horas pueden hallar una fuente abundantísima de santificación en la Palabra de Dios que tiene aquí principal importancia. En efecto, tanto las lecturas, como los salmos que se cantan en su presencia están tomados de la Sagrada Escritura y las demás preces, oraciones e himnos están penetradas de su espíritu.

Por tanto, no sólo cuando se lee lo que "fue escrito para nuestra enseñanza" (R.M. 15, 4), sino también cuando la Iglesia ora y canta, se alimenta la fe de cuantos participan y las mentes se dirigen a Dios presentándole la ofrenda espiritual y recibiendo de él su gracia con mayor abundancia.

Alabanza a Dios en unión con la Iglesia del cielo

15.

En la Liturgia de las Horas la Iglesia, desempeñando la función sacerdotal de Cristo su cabeza, ofrece a Dios, "sin interrupción" el sacrificio de alabanza, es decir, la primicia de los labios que cantan su nombre. Esta oración es "la voz de la misma Esposa que habla al Esposo; más

aún: es la oración de Cristo, con su Cuerpo, al Padre" "Por tanto, todos aquellos que ejercen esta función, por una parte cumplen la obligación de la Iglesia y por otra participan del altísimo honor de la Esposa de Cristo, ya que, mientras alaban a Dios, están ante su trono en nombre de la madre Iglesia."

16. Con la alabanza que a Dios se ofrece en las Horas, la Iglesia canta asociándose al himno de alabanza que perpetuamente resuena en las moradas celestiales; y sienta ya el sabor de aquella alabanza celestial que resuena de continuo ante el trono de Dios y el Cordero, como Juan la describe en el Apocalipsis. Porque la estrecha unión que se da entre nosotros y la iglesia, se lleva a cabo cuando "celebramos juntos, con fraterna alegría, la alabanza de la Divina Majestad y todos los redimidos por la sangre de Cristo de toda tribu, lengua, pueblo y nación (c£ Ap 5, 9), congregados en una misma Iglesia, ensalzamos con un mismo cántico de alabanza al Dios Uno y Trino" .

Esta liturgia del ciclo casi aparece intuida por los profetas en la victoria del día sin ocaso, de la luz sin tinieblas. "Ya no será el sol tu luz en el día ni te alumbrará la claridad de la luna; será el Señor tu luz perpetua" (Is 60, 19-, CE Ap 21, 23, 25). "Será un día único, conocido del Señor, sin día ni noche, pues por la noche habrá luz" (Zac 14, 7). Pero "hasta nosotros ha llegado ya la plenitud de los tiempos (c£ 1 Cor 10, 11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente." De este modo la fe nos enseña también el sentido de nuestra vida temporal, a fin de que

unidos con todas las criaturas anhelemos la manifestación de los hijos de Dios". En la Liturgia de las Horas proclamamos esta fe, expresamos y nutrimos esta esperanza, participamos en cierto modo del gozo de la perpetua alabanza y del día que no conoce ocaso.

Súplica a intercesión

17. Además de la alabanza a Dios, la Iglesia expresa en la Liturgia los ofrecimientos y deseos de todos los fieles, más aún: se dirige a Cristo, y por medió de él al Padre, intercediendo por la salvación del mundo. No es sólo de la Iglesia esta voz, sino también de Cristo, ya que las súplicas se profieren en nombre de Cristo, es decir, "por medio de Nuestro Señor Jesucristo" y la Iglesia continúa las plegarias y súplicas que brotaron de Cristo durante su vida mortal y que por lo mismo poseen singular eficacia. Por tanto, la comunidad eclesial ejerce su verdadera función de conducir las almas a Cristo no sólo con la caridad, el ejemplo y los actos de penitencia, sino también con la oración.

Esta incumbencia atañe principalmente a todos aquellos que han recibido especial mandato para celebrar la Liturgia de las Horas: los obispos y presbíteros, que cumplen el deber de orar por su grey y por todo el pueblo de Dios, y los demás ministros sagrados y los religiosos.

Cumbre y fuente de la acción pastoral

18. Por consiguiente, los que toman parte en la Liturgia de las Horas contribuyen de modo misterioso y profundo al crecimiento del pueblo de Dios; ya que las tareas apostólicas se ordenan "a que todos, una vez hechos hijos de Dios por la fe y por el bautismo, se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la cena del Señor de este modo los fieles expresan en su vida y manifiestan a los otros "el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia, que tiene como propiedad el ser... visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina.

A su vez, las lecturas y oraciones de la Liturgia de las Horas constituyen un manantial de vida cristiana. esta se nutre de la mesa de la Sagrada Escritura y de las palabras de los Santos, y se robustece con las plegarias. Pues sólo el Señor, sin el cual nada podemos hacer⁴, y a quien acudimos con nuestros ruegos, puede dar a nuestras obras la eficacia y el incremento, para que diariamente seamos edificados como morada de Dios en el Espíritu, y redoblemos las energías para llevar la buena nueva de Cristo a los que están fuera.

Que la mente concuerde con la voz

19. Para que se adueñe de esta oración cada uno de los que en ella participan, para que sea manantial de piedad y de múltiples gracias divinas y nutra al mismo tiempo la oración personal y la acción apostólica, conviene que la celebración sea digna, atenta y devota, de forma que la mente concuerde con la voz. Muéstrense todos diligentes en cooperar con la gracia divina, para que ésta no caiga en el vacío. Buscando a Cristo y penetrando cada vez más por la oración en sus misterios alaben a Dios y eleven súplicas con los mismos sentimientos con que oraba el Divino Redentor.

IV. LOS QUE CELEBRAN LA LITURGIA DE LAS HORAS

a) La celebración en común

20. La Liturgia de las Horas, como las demás acciones litúrgicas, no es una acción privada, sino que pertenece a todo el cuerpo de la Iglesia, lo manifiesta e influye en él. Su celebración eclesial alcanza el mayor esplendor, y por lo mismo es recomendable con grado sumo, cuando con su obispo, rodeado de los presbíteros y ministros, la realiza una Iglesia particular, en que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica". Esta celebración, incluso, cuando ausente el obispo, la realiza el cabildo de canónigos u otros presbíteros, téngase siempre de forma que, responda de veras a la hora del día, y en lo posible con participación del pueblo. Lo cual vale también para los cabildos colegiales.

21. Allí donde sea posible celebrarán comunitariamente y en la iglesia las Horas principales también las otras asambleas de fieles, que "en cierto modo representarán la Iglesia y visible constituida por todo el orbe de la tierra". Entre ellas ocupan lugar eminente las parroquias, que son como células de la diócesis constituidas localmente bajo un pastor que hace las veces del obispo.

22. Por tanto cuando los fieles son convocados y se reúnen para la Liturgia de las Horas, uniendo sus corazones y sus voces, visibilizan a la Iglesia que celebra el misterio de Cristo.

23. A los que han recibido el orden sagrado o están provistos de un peculiar mandato canónico", les incumbe convocar a la comunidad y dirigir su oración: "procuren que todos los que están bajo su cuidado vivan unánimes en la oración". Cuiden, por tanto, de invitar a los fieles y de proporcionarles la debida catequesis para la celebración común de las partes principales de la Liturgia de las Horas, sobre todo en los domingos y fiestas. Enséñenles a participar sacando motivos de auténtica oración, de forma que logren orar de verdad en la celebración y encáucenlos mediante una instrucción apropiada hacia la inteligencia cristiana de los salmos, a fin de que gradualmente lleguen a gustar mejor y a hacer más amplio uso de la oración de la Iglesia .

24. Las comunidades de canónigos, monjes, monjas y demás religiosos que por Regla o Constituciones celebran la Liturgia de las Horas en su totalidad o en parte, bien sea con el rito común o con un rito particular, representan de modo especial a la Iglesia orante: reproducen más de lleno el modelo de la Iglesia, que ataba incesantemente al Señor con armoniosa voz, y cumplen con el deber "de cooperar", principalmente con la oración, "en la edificación e incremento de todo el cuerpo místico de Cristo y en bien de las Iglesias particulares" Lo cual ha de decirse principalmente de los que viven consagrados a la vida contemplativa.

25. Los ministros sagrados y todos aquellos clérigos que no están obligados de algún modo a la celebración común, cuando conviven o celebran reuniones, procuren tener comunitariamente siquiera alguna parte de la Liturgia de las Horas, sobre todo Laudes a la mañana y Vísperas por la tarde.

26. A los religiosos, varones y mujeres, que no están obligados a la celebración en común, así como a los miembros de cualquier Instituto de perfección, se les ruega encarecidamente que se reúnan bien sea entre sí o con el pueblo, para celebrar esta Liturgia o una parte de la misma.

27. Se recomienda asimismo a los laicos, dondequiera que se reúnan en asambleas de oración, de apostolado, o por cualquier otro motivo, que reciten el Oficio de la Iglesia , celebrando alguna parte de la Liturgia de las Horas. Es conveniente que aprendan, en primer lugar, a adorar al Padre en espíritu de verdad. y que se den cuenta de que el culto público y la oración que celebran atañe a todos los hombres y puede contribuir en considerable medida a la salvación del mundo entero.

Conviene finalmente que la familia, que es como un santuario doméstico dentro de la Iglesia, no sólo oro en común, sino que además lo haga recitando algunas partes de la Liturgia de las Horas, cuando resulte oportuno, con lo que se sentirá más insertada en la Iglesia.

b) El mandato de celebrar la Liturgia de las Horas

28. A los ministros sagrados se les confía de tal modo la Liturgia de las Horas que cada uno de ellos habrá de celebrarla incluso cuando no participa el pueblo, con las adaptaciones necesarias al caso; pues la Iglesia los depura para la Liturgia de las Horas de forma que al menos ellos aseguren de modo constante el desempeño de lo que es función de toda la comunidad, y se mantenga en la Iglesia sin interrupción la oración de Cristo .

El obispo, puesto que de modo eminente y visible representa a la persona de Cristo y es el gran sacerdote de su grey, de quien en cierto modo se deriva y depende la vida en Cristo de los fieles, deberá sobresalir por su oración entre todos los miembros de su Iglesia; su oración en la celebración de las Horas es siempre en nombre de la Iglesia, y a favor de la Iglesia y a él encomendada .

Los presbíteros, unidos al obispo y a todo el presbiterio, que también actúan de modo especial en lugar de la persona de Cristo sacerdote, participan en la misma función, al rogar a Dios por todo el pueblo a ellos encomendado y por el mundo entero.

Todos ellos realizan el ministerio del buen Pastor, que ora por los suyos para que tengan vida y para que sean consumados en la unidad. En la Liturgia de las Horas que la Iglesia pone en sus manos tratarán de hallar un manantial de piedad y un alimento para su oración personal, pero también deberán nutrir y alentar ahí la acción pastoral y misional con la abundancia de la contemplación para gozo de la Iglesia de Dios .

29. Por consiguiente, los obispos, presbíteros y demás ministros sagrados que han recibido de la Iglesia (c. 17) el mandato de celebrar la Liturgia de las Horas, deberán recitarlas diariamente en su integridad y, en cuanto sea posible, en los momentos del día que de veras correspondan.

Ante todo darán la importancia que le es debida a las Horas que vienen a constituir el núcleo de esta Liturgia, es decir los Laudes de la mañana y las Vísperas; y guardarán de no omitirlas si no es por causa grave.

Hagan con fidelidad el oficio de lecturas, que es principalmente una celebración litúrgica de la Palabra de Dios; cumplirán así cada día con el deber, que a ellos les atañe con particular razón, de acoger en sus propios corazones la Palabra de Dios, con lo que crecerán en la perfección de discípulos de Señor y saborearán más a fondo las riquezas de Cristo .

Para santificar mejor el día íntegro, tomarán con sumo interés el recitar la Hora intermedia y las completas con que coronarán en su totalidad el "Opus Dei" y se encomendarán a Dios antes de acostarse.

30. Conviene muchísimo que los diáconos permanentes reciten diariamente alguna parte al menos de la Liturgia de las Horas, en la medida que determine la Conferencia Episcopal.

31. a) Los cabildos catedrales y colegiales deben tener en el coro las partes de la Liturgia de las Horas que les están preceptuadas por derecho común o particular. Pero cada uno de los miembros de estos cabildos deberán recitar en particular las Horas que recita el cabildo respectivo, además de aquellas a que estén obligados todos los ministros sagrados

b) Las comunidades religiosas obligadas a la Liturgia de las Horas, y cada uno de sus miembros, celebrarán las Horas conforme a sus particulares estatutos, salvo lo que se prescribe en el n. 29 para cuantos han recibido el Orden sagrado.

32. A las demás comunidades religiosas, y a cada uno de sus miembros, se les exhorta a que, según las diversas circunstancias en que se encuentren, celebren algunas partes de la Liturgia de las Horas, que es la oración de la Iglesia y hace de todos los que andan dispersos por el mundo un solo corazón y una sola alma.

La misma exhortación se hace también a los seglares. .

c) Estructura de la celebración.

33. La Liturgia de las Horas se rige por sus propias leyes, estructurando de un modo peculiar los diversos elementos que se dan en las demás celebraciones cristianas; así está dispuesto que siempre se tenga la salmodia, precedida de un himno; seguidamente la lectura, breve o más extensa, de la Sagrada Escritura, y finalmente, las preces.

Tanto en la celebración comunitaria, como en la recitación a solas, se mantiene la estructura esencial de esta Liturgia, que es un coloquio entre Dios y el hombre. Sin embargo, la celebración comunitaria pone más de manifiesto la índole eclesial de la Liturgia de las Horas, facilita la participación activa de todos, conforme a la condición de cada uno, con el diálogo, la salmodia alternada y otros medios semejantes, y

tiene más en cuenta los diversos géneros de expresión. De aquí el que siempre que pueda tenerse una celebración comunitaria con concurrencia y participación activa de los fieles, haya de preferirse a una celebración a solas y en cierto modo privada. Cuando proceda, será ventajoso, además, cantar el Oficio en coro y en comunidad, teniendo en cuenta la naturaleza y la función propia de cada parte.

De este modo daremos cumplimiento a la advertencia M Apóstol: "La Palabra de Dios habite en vosotros con toda su riqueza; instruíos y amonestaos con toda sabiduría, cantad agradecidos a Dios en vuestros corazones con salmos, himnos y cánticos inspirados" (Col 3. 16; c£ Eph 5,19-20).

CAPITULO II

LA SANTIFICACIÓN DEL DÍA MEDIANTE LAS DISTINTAS HORAS LITÚRGICAS

1. LA INTRODUCCIÓN A TODO EL OFICIO

34. Se acostumbra iniciar todo el Oficio con el Invitatorio. Consta éste del verso "Señor, ábrenos los labios: Y mi boca proclamará tu alabanza", y el del salmo 94, que diariamente invita a los fieles a cantar las alabanzas de Dios y a escuchar su voz, y los estimula a esperar anhelantes el "descanso del Señor"

Sin embargo, puede sustituirse este salmo, cuando se juzgue oportuno, por uno de los salmos 99, 66 ó 23. Es conveniente recitar el salmo invitatorio en forma responsorial, como se indica en su propio lugar, es decir, con su antifona propia, que se dice al principio del salmo y luego la repite la asamblea y la intercala después de cada una de las estrofas.

35. El lugar del invitatorio es el principio de todo el curso de la oración cotidiana, es decir, que antecede a los Laudes de la mañana o al oficio de Lecturas, según que se comience el día por una u otra acción litúrgica. No obstante, cuando el salmo invitatorio hubiere de preceder a los Laudes, podría omitirse si se juzga oportuno.

36. En el lugar correspondiente, se indica el modo de variar la antifona del invitatorio, según los distintos días litúrgicos.

II. LOS LAUDES DE LA MAÑANA Y LAS VÍSPERAS

37. "Los Laudes, como oración matutina, y las Vísperas, como oración vespertina, que, según la venerable tradición de toda la Iglesia, son el doble quicio sobre el que gira el Oficio cotidiano, se deben considerar y celebrar como las Horas principales.

38. Los Laudes matutinos están dirigidos y ordenados a santificar la mañana, como salta a la vista en muchos de sus elementos. San Basilio expresa muy bien este carácter matinal con las siguientes palabras: "Al comenzar el día oramos para que los primeros impulsos de la mente y del corazón sean para Dios, y no nos preocupemos de cosa alguna antes de habernos llenado de gozo con el pensamiento en Dios, según está escrito: "Me acordé del Señor y me llené de gozo" (Sal 76, 4), ni empleemos nuestro cuerpo en el trabajo antes de poner por obra lo que fue dicho: "por la mañana escucharás mi voz, por la mañana te expongo mi causa, me acerco y te miro" (Sal. 5, 4-5)".

Esta Hora, que se tiene con la primera luz del día, trae, además, a la memoria el recuerdo de la resurrección del Señor Jesús que es la luz verdadera que ilumina a todos los hombres (c£ Jn 1, 9) y "el sol de justicia" (Mat 4, 2), "que nace de lo alto" (Lc 1, 78). Así se comprende bien la advertencia de San Cipriano: "Se hará oración a la mañana para celebrar la Resurrección del Señor con la oración matutina.

39. Se celebran las Vísperas a la tarde, cuando ya declina el día, "en acción de gracias por cuanto se nos ha otorgado en la jornada y por cuanto hemos logrado realizar con acierto". También hacemos memoria de la Redención por medio de la oración que elevamos "como el incienso en presencia del Señor", y en la cual "el alzar de las manos" es "oblación vespertina". Lo cual "puede aplicarse también con mayor sentido

sagrado a aquel verdadero sacrificio vespertino que el Divino Redentor instituyó precisamente en la tarde en -que cenaba con los Apóstoles, inaugurando así los sacrosantos misterios, y que ofreció al Padre en la tarde del día supremo, que representa la cumbre de los siglos, alzando sus manos por la salvación del mundo" . Y para orientarnos con la esperanza hacia la luz que no conoce ocaso, "oramos y suplicamos para que la luz retorne siempre a nosotros, pedimos -que venga Cristo a otorgarnos el don de la luz eterna"8 * Precisamente en esta Hora concuerdan nuestras voces con las de las Iglesias orientales, al invocar "a la luz gozosa de la santa gloria del eterno Padre, Jesucristo bendito, llegados a la puerta del sol, viendo la luz encendida en la tarde, cantamos a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo..."

40. La oración de la comunidad cristiana deberá consistir, ante todo, en los Laudes de la mañana y las Vísperas: foméntese su celebración pública o comunitaria, sobre todo entre aquellos que hacen vida común. "Encomiéndose incluso su recitación individual a los fieles que no tienen la posibilidad de tomar parte en la celebración común".

41. Los Laudes de la mañana y las Vísperas se inician con la invocación inicial: "Dios mío, ven en mi auxilio: Señor, date prisa a socorrerme", al que sigue el "Gloria al Padre" con el "Como era" y el Aleluya (que se omite en el tiempo de Cuaresma). Todo ello se suprime en los Laudes, cuando precede inmediatamente el Invitatorio.

42. Seguidamente se dice un himno apropiado. El himno está situado de forma que dé a cada Hora una especie de colorido propio y también, sobre todo en la celebración con el pueblo, para que el comienzo de la oración resulte más fácil y se cree un clima más festivo.

43. A continuación del himno viene la salmodia, conforme los n. 121-125. Conforme a la tradición de la Iglesia, la salmodia de los Laudes consta de un primer salmo matutino, el cántico tomado del Antiguo Testamento y un segundo salmo de alabanza.

La salmodia de Vísperas consta de dos salmos, o de dos partes de un salmo más extenso, apropiado a esta Hora y a la celebración con el pueblo, y de un cántico tomado de las Epístolas o del Apocalipsis.

44. Terminada la salmodia, se tiene la lectura, bien sea breve o más extensa.

45. La lectura está señalada de acuerdo con las características del día, del tiempo o de la fiesta; deberá leerse y escucharse como una proclamación de la Palabra de Dios, que inculca con intensidad algún pensamiento dado y que ayude a poner de relieve determinadas palabras a las que posiblemente no se presta toda la atención en la lectura continua de la Sagrada Escritura.

Las lecturas breves son distintas en cada uno de los días en que se divide el salterio.

46. Hay libertad para hacer una lectura bíblica más extensa, principalmente en la celebración con el pueblo, tomándola o del Oficio de lecturas, o de las lecturas de la misa, eligiendo principalmente aquellos textos que por diversas razones no se hubieran podido emplear. Nada impide que se elija algunas veces otra lectura más adecuada al caso, conforme a los nn. 248, 249, 25 1.

47. En la celebración con el pueblo puede tenerse una homilía ilustrativa de la lectura precedente, si se juzga oportuno.

48. Igualmente, si se juzga oportuno, puede tenerse también un espacio de silencio a continuación de la lectura o de la homilía.

49. Como respuesta a la palabra de Dios, se ofrece un canto responsorial o responsorio breve, que puede omitirse si conviene.

En su lugar pueden tenerse otros cantos del mismo género y función, con tal que hayan sido debidamente aprobados por las Conferencias Episcopales.

50. Seguidamente se dice, con su correspondiente antifona, el cántico evangélico, que en los Laudes será el cántico de Zacarías "Benedictus", y en las Vísperas el cántico de la B. V. María "Magnífica". Tales cánticos que la Iglesia Romana ha empleado y ha popularizado a lo largo de los siglos, expresan la alabanza y acción de gracias por la obra de la Redención. Las antifonas correspondientes al Benedictus y al Magnificat están señaladas de acuerdo con las características del día, del tiempo o de las fiestas.

51. Terminado el cántico, en los Laudes se tienen preces, consagrando a Dios el día y el trabajo; a las Vísperas, las preces son de intercesión (e£ nn. 179-193).

52. A continuación de dichas preces o intercesiones, recitan todos el Padrenuestro.

53. Una vez recitado el Padre nuestro, se dice inmediatamente la oración conclusiva que figura en el salterio, para las ferias extraordinarias, y en el Propio, para los demás días.

54. Si es un sacerdote o un diácono el que preside despide luego al pueblo con el saludo "El Señor esté con vosotros" y con la bendición, lo mismo que en la misa, diciendo a continuación: "Podéis ir en paz" R/ "Demos gracias a Dios". No siendo así la celebración finaliza con "El Señor nos bendiga", etc.

III

. EL OFICIO DE LECTURA

55. El Oficio de Lectura se orienta a ofrecer al pueblo de Dios y principalmente a quienes se han entregado al Señor con una consagración especial, una más abundante meditación de la palabra de Dios y las mejores páginas de los autores espirituales. Pues si bien es verdad que en la misa de cada día es más rica la serie de lecturas bíblicas, no puede negarse que el tesoro de la revelación y de la tradición contenido en el Oficio de lectura es de grande provecho espiritual. Traten de buscar estas riquezas, ante todo, los sacerdotes, para que puedan transmitir a otros la palabra de Dios que ellos han recibido y convertir su doctrina en "alimento para el pueblo de Dios"

56. La oración debe acompañar "a la lectura de la Sagrada Escritura, a fin de que se establezca un coloquio entre Dios y el hombre, puesto que con él hablamos cuando oramos y lo escuchamos a él cuando leemos los divinos oráculos" y, por lo mismo, el Oficio de lectura consta también de salmos, de un himno, de una oración y de otras fórmulas, y tiene de suyo carácter de oración.

57. El Oficio de lectura, conforme a la Constitución Sacrosanctum Concilium, "aunque en el coro conserve el carácter de alabanza nocturna, compóngase de manera que pueda rezarse a cualquier hora del día menos salmos y lecturas más largas".

58. Por tanto, los que están obligados por sus particulares leyes a mantener el carácter de alabanza nocturna en este Oficio y los que cosa laudable quieran hacerlo así, y reciten de noche, ya al anochecer y antes de los Laudes, en el tiempo "per annum" elegirán el himno dentro de la serie destinada a este fin. En los domingos, solemnidades y en ciertas fiestas habrá de tenerse en cuenta, además, lo que se dice en los nn. 70-73 acerca de las vigiliias.

59. Permaneciendo vigente la disposición que precede, el Oficio de lectura puede recitarse a cualquier hora del día, e incluso en la noche del día precedente, después de haberse celebrado las Vísperas.

60. Si el Oficio de lectura se recita antes de los Laudes, habrá de proceder el invitatorio, como arriba se ha dicho (rin. 34-36). De lo contrario, se comienza por el verso "Dios mío, ven en mi auxilio" con el "Gloria, Como era" y fuera del tiempo de Cuaresma, el Aleluya.

61. A continuación se dice un himno que, en el tiempo ordinario se tornará, de acuerdo con lo que exija la realidad del momento, o de la serie nocturna, como arriba se indica en el n. 58, o de la serie diurna.

62. Se prosigue con la salmodia, que consta de tres salmos (o fragmentos, cuando los salmos que corresponden son más largos). En el triduo pascual, en los días comprendidos en las octavas de Pascua y Navidad, así como en las solemnidades y fiestas, figuran salmos propios, con sus antífonas propias.

En los domingos y en las ferias los salmos con sus antífonas se toman del Salterio en curso. De aquí se toman también las memorias de los Santos, a no ser que se tengan salmos y antífonas propios (c£ número 218 ss.).

63. Entre la salmodia y las lecturas se dice, como es costumbre, el verso, que sirve para enlazar ambas partes.

64. Se hace una doble lectura: la primera es bíblica: la otra puede estar tomada de las obras de los Padres o de escritores eclesiásticos o ser hagiográfica.

65. Después de cada lectura se dice un responsorio (c£ n. 169-172).

66. Ordinariamente se ha de tomar la lectura bíblica que corresponda en el Propio del tiempo, conforme a las normas que más abajo se darán, en los nn. 140-155. En cambio, en las solemnidades y fiestas, la lectura bíblica se ha de tomar del Propio o del Común.

67. La segunda lectura con el correspondiente responsorio se toma, o bien del libro Liturgia de las Horas o del Leccionario libre, de que se hablará en el n. 161. Ordinariamente será la que corresponda en el Propio del Tiempo.

En las solemnidades y fiestas de los Santos, se empleará la lectura hagiográfica correspondiente; si no la hubiera se tomará la lectura patrística del lugar respectivo del Común de los Santos. En las memorias de los Santos, no impedidas de celebración, también se tiene la lectura hagiográfica en vez de la segunda lectura que hubiera correspondido (c£ nn. 166, 235).

68. En los domingos fuera de la Cuaresma, en los días comprendidos en las octavas de Pascua y de Navidad, en las solemnidades y fiestas, después de la segunda lectura seguida de su responsorio, se recita el Te Deum, el cual se omite en las memorias y en las ferias. La última parte de este himno, desde el versículo "Salvum fac populum tuum" hasta el fin, puede omitirse libremente.

69. El Oficio de lectura concluye con la oración propia del día y, al menos cuando se celebra en común, con la aclamación "Bendigamos al Señor. R. Demos gracias a Dios".

IV. LAS VIGILIAS

70. La Vigilia Pascual es celebrada en toda la Iglesia, como se indica en los correspondientes libros litúrgicos. "Es tan grande la Vigilia de esta noche, dice San Agustín, que ella sola reclamaría para sí como propio el nombre que es común a las demás"; "pasamos en vela la noche en que el Señor resucitó y en la que inauguró para nosotros en su carne aquella vida... del todo ajena a la muerte y al sueño y así querrá que con él vivamos y reinemos eternamente aquel a quien nosotros, vigilantes, cantamos resucitado al amanecer".

71. A semejanza de la Vigilia pascual hubo la costumbre de iniciar la celebración de algunas solemnidades con una vigilia en el templo: sobresalen, entre ellas, el Nacimiento del Señor y el día de Pentecostés. Tal costumbre debe conservarse de acuerdo con el uso de cada una de las Iglesias. Si en algún lugar determinado se ve la conveniencia de dar realce a otras solemnidades o peregrinaciones mediante una vigilia, obsérvense las normas generales para las celebraciones de la Palabra divina.

72. Los Padres y autores espirituales con muchísima frecuencia exhortan a los fieles, sobre todo a los que se dedican a la vida contemplativa, a la oración en la noche, con la que se expresa y se aviva la espera del Señor que ha de volver "En medio de la noche se oyó un clamor que viene el esposo, salid a su

encuentro" (Mt 25, 6). "Vigilad pues, porque no sabéis cuándo va a venir el señor de la casa: si a la tarde, o a media noche, o al canto del gallo, o al amanecer, no sea que viniendo de súbito os encuentre durmiendo" (Me. 13, 35-36). Son, por tanto dignos de alabanza los que mantienen el carácter nocturno del Oficio de lectura.

73. Además, como quiera que en el Rito Romano, y en atención principalmente a los que se dedican a una tarea apostólica, el Oficio de lectura mantiene siempre la misma brevedad, los que deseen una celebración más extensa de la vigilia del domingo, de las solemnidades y de las fiestas, procederán del modo siguiente: Celébrese en primer lugar el Oficio de lectura Según figura en el libro Liturgia de las Horas hasta las lecturas inclusive. Terminadas ambas lecturas, y antes del Te Deum, añádanse los cánticos que se han puesto en el Apéndice con este fin; léase a continuación el Evangelio, sobre el que podrá tenerse la homilía, si conviene; luego se canta el Te Deum y se dice la oración.

En las solemnidades y fiestas el Evangelio se tomará del Leccionario de la Misa, y los domingos de la serie del misterio pascual que aparece detallada en el apéndice del libro Liturgia de las Horas.

V. TERCIA, SEXTA, NONA: LA HORA INTERMEDIA

74. Conforme a una tradición muy antigua de la Iglesia, los cristianos acostumbraron a orar por devoción privada en determinados momentos del día, incluso en medio del trabajo, a imitación de la Iglesia apostólica; esta tradición, andando el tiempo, cristalizó de diversas maneras en celebraciones litúrgicas.

75. Tanto en Oriente como en Occidente, se ha mantenido la costumbre litúrgica de rezar Tercia, Sexta y Nona, principalmente porque se unía a estas horas el recuerdo de los acontecimientos de la Pasión del Señor y de la primera propagación del Evangelio.

76. El Concilio Vaticano II ha establecido que las Horas menores de Tercia, Sexta y Nona se mantengan en el Oficio coral.

Deberá mantenerse este uso litúrgico, salvo **derecho particular, por** todos aquellos que se consagran a la contemplación; lo cual se aconseja a todos, principalmente los que se encuentran en retiro espiritual o en alguna reunión de pastoral.

77. Sin embargo, fuera del Oficio coral, y salvo derecho particular, cabe elegir una de estas Horas, aquella que más se acomode al momento del día.

Los que no dicen las tres Horas, habrán de celebrar una al menos, a fin de que se mantenga la tradición de orar durante el día en medio del trabajo.

78. La disposición de las Horas Tercia, Sexta y Nona se han hecho teniendo en cuenta tanto a los que sólo recitan una Hora u "Hora intermedia", como a los que por obligación o libre voluntad celebran las tres.

79. Tercia, Sexta y Nona o la "Hora intermedia" se comienzan con la invocación "Dios mío, ven en mi auxilio" con el Gloria, "Como era" y Aleluya (que se omite en el tiempo de Cuaresma). Luego se dice el himno correspondiente a la Hora. A continuación se tiene la salmodia, seguida de la lectura breve y del verso. Concluye la Hora con la oración conclusiva y, al menos cuando se recita en común, con la aclamación "Bendigamos al Señor. R. Demos gracias a Dios".

80. A cada una de las Horas se le asignan diversos himnos y oraciones, de forma que, conforme a la tradición, concuerden de verdad con el momento del día y se facilite mejor la santificación de cada Hora; por lo mismo, el que sólo recite una Hora, procurará elegir los elementos que mejor correspondan a la misma.

Además, las lecturas breves y las oraciones varían de acuerdo con el día, el tiempo o la fiesta.

81. La salmodia que se ofrece es doble: una habitual y otra complementaria. Cuando se reza solamente una Hora se tomará la salmodia habitual. El que reza varias Horas dirá en una la salmodia habitual y la complementaria en las restantes.

82. La salmodia habitual consta de los tres salmos (o fragmentos, si se trata de salmos más extensos) que se encuentran en el curso del Salterio, y tienen sus propias antífonas si en su lugar no se dice lo contrario.

Las solemnidades, el triduo pascual y los días de la octava de Pascua tienen antífonas propias, con tres salmos que se tomarán de la salmodia complementaria si no hubieren de emplearse salmos especiales, o la celebración de la solemnidad coincidiera en domingo, en cuyo caso se toman los salmos del domingo de la primera semana.

83. La salmodia complementaria consta de temas de salmos escogidos entre los que se llaman "graduales".

VI. LAS COMPLETAS

84.

Las Completas son la última oración del día que se ha de hacer antes del descanso nocturno, aunque haya pasado ya la media noche.

85. Las Completas comienzan, como las demás Horas, con la invocación inicial "Dios mío, ven en mi auxilio" con el Gloria "Como era" y el Aleluya (que se omite en tiempo de Cuaresma).

86. A continuación es de alabar que se haga examen de conciencia, que en la celebración común se hace en silencio o bien según alguna de las fórmulas que propone el Misal Romano para el acto penitencial.

87. Después se dice el himno correspondiente.

88. En cuanto a la salmodia, el domingo, después de las I Vísperas, se dicen los salmos 4 y 133; después de las II Vísperas, el salmo 90.

Los demás días se han elegido aquellos salmos que estimulen sobre todo la confianza en el Señor, se concede, sin embargo, que éstos puedan ser sustituidos por los salmos del domingo, principalmente para comodidad de aquellos que quizá prefieran recitar las Completas de memoria.

89. Después de la salmodia se hace la lectura breve, a la cual sigue el responsorio "A tus manos, Señor"; después se dice el cántico evangélico "Ahora, Señor" con su antífona. Con ¿l podemos decir que culmina esta Hora.

90. La oración conclusiva es la correspondiente al día de la semana.

91. Después de la oración, incluso en la recitación privada, se dice la bendición El Señor todopoderoso nos conceda.

92. Después se dice una de las antífonas de la B. Virgen María. Pero en tiempo pascual será siempre "Reina del ciclo alégrate". Además de las antífonas que se contienen en el libro Liturgia de las Horas, pueden ser aprobadas otras por la Conferencia Episcopal.

VIII.

MODO DE UNIR, SEGÚN LA OPORTUNIDAD, LAS HORAS DEL OFICIO CON LA MISA O BIEN ENTRE SI

93. En casos particulares, cuando lo aconsejan las circunstancias, se puede llegar, en la celebración pública o común, a una unión más estrecha entre la Misa y una Hora del Oficio, según las normas que siguen con tal de que tanto la Misa como la Hora sean del mismo Oficio. Pero téngase cuidado de que esto no vaya en detrimento de la utilidad pastoral, sobre todo el domingo.

94. Cuando los Laudes matutinos que se celebran en el coro o en común preceden inmediatamente a la Misa, la acción litúrgica puede comenzar por la invocación inicial y el himno del Oficio, especialmente los días de feria, o por el canto de entrada de la Misa con la procesión y saludo del celebrante, especialmente los días festivos. Según el caso se omite, pues, uno de los ritos iniciales.

A continuación se prosigue con la salmodia de los Laudes, como de costumbre, hasta la lectura breve exclusiva. Después de la salmodia, omitido el rito penitencial, y según la oportunidad el Kyrie, se dice u omite según las rúbricas el Gloria y el celebrante recita la colecta de la Misa. Después se continúa con la liturgia de la Palabra, como de costumbre.

La Oración de los fieles se hace en su lugar y según la forma acostumbrada en la Misa. Pero los días de feria, en la Misa de la mañana, en lugar del formulario corriente de la Oración de los fieles, se pueden decir las preces matutinas de los Laudes.

Después de la comunión con su canto propio, se canta el Benedictus con su antífona de Laudes. Después se dice la oración para después de la comunión y lo demás como de costumbre.

95. Si la Hora intermedia, Tercia, Sexta y Nona, según pido el momento del día, se celebra pública e inmediatamente antes de la Misa, la acción litúrgica puede empezar igualmente o por la invocación inicial e himno de la Hora, especialmente los días de feria, o por el canto de entrada de la Misa con la procesión y saludo del celebrante, especialmente los días festivos. Según el caso se omite, pues, uno de los ritos iniciales.

Después se prosigue la salmodia de la Hora como de costumbre hasta la lectura breve exclusiva. Después de la salmodia, omitido el acto penitencial y, según la oportunidad el Kyrie, se dice u omite según las rúbricas el Gloria, y el celebrante dice la colecta de la Misa.

96. Las Vísperas se unen a la Misa cuando preceden inmediatamente a la misma, del mismo modo que los Laudes. Pero las primeras Vísperas los días de solemnidad, domingos y fiestas del Señor, no podrán celebrarse hasta que se haya celebrado la Misa del día precedente o del sábado.

97. Cuando siguen a la Misa, la Hora intermedia, es decir, Tercia, Sexta y Nona, o bien las Vísperas, la Misa se celebra como de costumbre hasta la oración para después de la comunión, inclusive. Dicha la oración para después de la comunión, comienza inmediatamente la salmodia de la Hora.

En la Hora intermedia, terminada la salmodia y omitida la lectura breve, se dice la oración y se despide como en la Misa. Para las Vísperas, terminada la salmodia y omitida la lectura, se continúa con el Magnificat y su antífona y, omitidas las preces y Padrenuestro se dice la oración conclusiva y se bendice al pueblo.

98. Excepto en el caso de la Navidad del Señor, se excluye normalmente la unión de la Misa con el Oficio de lectura, puesto que la Misa contiene ya su ciclo de lecturas, que se ha de distinguir de aquel otro del Oficio. Pero si en algún caso especial conviene hacerlo, después de la segunda lectura del Oficio y su responsorio, omitido todo lo demás del mismo, comienza la Misa por el himno Gloria, en el caso de que lo prescriba la rúbrica, si no por la colecta.

99. Si se celebra el Oficio de lectura inmediatamente antes de otra Hora del Oficio, se puede adelantar al comienzo de toda la celebración el himno correspondiente de esta Hora; después, al fin del oficio de lecturas, se omite la oración y la conclusión, y en la Hora siguiente se omite la invocación inicial y el Gloria al Padre.

CAPITULO III

LOS DISTINTOS ELEMENTOS DE LA LITURGIA, DE LAS HORAS

I. LOS SALMOS Y SU CONEXIÓN CON LA ORACIÓN CRISTIANA

100. En la Liturgia de las Horas, la Iglesia ora sirviéndose en buena medida de aquellos cánticos insignes que bajo la inspiración del Espíritu Santo compusieron los autores sagrados del antiguo Testamento. Pues por su origen tienen la virtud de elevar hacia Dios la mente de los hombres, excitan en ellos sentimientos santos y piadosos, les ayudan de un modo admirable a dar gracias en los momentos de alegría y les proporcionan consuelo y firmeza de espíritu en la adversidad.

101. Sin embargo, los salmos no son más que una sombra de aquella plenitud de los tiempos que se reveló en Cristo Señor y de la que recibe toda su fuerza la oración de la Iglesia; por lo cual no es de extrañar que, a pesar de la suma estima de los salmos, en la que se muestran concordes todos los fieles, surja a veces alguna dificultad cuando alguien al orar intenta hacer suyos tan venerables poemas.

102. Sin embargo, el Espíritu Santo, bajo cuya inspiración cantaron los salmistas, asiste siempre con su gracia a los que "creyendo con buena voluntad" cantan estas composiciones poéticas. Pero es necesario, ante todo, que "adquieran una instrucción bíblica más rica, principalmente acerca de los salmos", y cada cual, conforme a su capacidad, considere de qué modo y con qué método puede orar rectamente cuando los recita.

103. Los salmos no son lecturas ni preces compuestas en prosa sino composiciones poéticas de alabanza. Por lo tanto, aunque posiblemente hayan sido proferidos alguna vez en forma de lectura, sin embargo, atendiendo a su género literario, con acierto se les llama en hebreo: "Tehillim", es decir "cánticos de alabanza", y en griego: "psalmoi" es decir, "cánticos que han de ser entonados al son del salterio". En verdad, todos los salmos están dotados de cierto carácter musical que determina el modo adecuado de recitarlos. Por lo tanto, aunque los salmos se reciten sin canto, e incluso de modo individual y silencioso, convendrá que se atienda a su índole musical: ciertamente ofrecen un texto a la consideración de la mente, pero tienden sobre todo a remover los corazones de los que los recitan y de los que los escuchan, e incluso de los que tocan "el salterio y la cítara".

104. Quien, por tanto, gusta de la salmodia, medite verso tras verso, dispuesto siempre en su corazón a responder conforme a la voluntad del Espíritu que inspiró al salmista y sigue asistiendo también a todo el que con piedad esté dispuesto a recibir su gracia. Por lo cual, la salmodia, aunque exija la reverencia debida a la majestad divina, debe realizarse con alegría de espíritu y dulzura amorosa, tal como conviene a la poesía y al canto sagrado y sobre todo a la libertad de los hijos de Dios.

105. A menudo valiéndose de las palabras de los salmos podemos orar con mayor facilidad y fervor, ya que se trate de dar gracias y alabar a Dios en el júbilo, ya de invocarlo desde lo profundo de la angustia. No obstante -sobre todo si el salmo se dirige inmediatamente a Dios- surgen a veces ciertas dificultades. Pues el salmista como poeta que es, habla al pueblo trayendo a la memoria la historia de Israel, a veces interpela a otros sin exceptuar siquiera a las criaturas irracionales. Es más: nos presenta a Dios y a los hombres hablando entre sí, e incluso a los enemigos de Dios, como sucede en el salmo segundo. Con lo cual se manifiesta que el salmo no tiene el mismo argumento de oración que las preces o colectas compuestas por la Iglesia. Además, la índole poética y musical de los salmos no exige necesariamente que se dirijan a Dios, sino que se canten ante Dios como advierte San Benito: "Consideremos de qué modo conviene estar en la presencia de la Divinidad y de sus ángeles, y recitemos los salmos de modo que nuestra mente concuerde con nuestra voz.

106. Quien recita los salmos abre su corazón a los sentimientos que éstos inspiran según el género literario de cada uno, ya sea de lamentación, confianza, acción de gracias u otros que acertadamente señalan los exegetas.

107. Adhiriéndose al sentido literal, el que recita los salmos fija su atención en la importancia del texto para la vida del creyente.

En efecto, consta que cada uno de los salmos fue compuesto en circunstancias peculiares, como nos lo indican los títulos que los preceden en el salterio hebreo. Pero sea lo que fuere de su origen histórico, cada salmo tiene un sentido literal que incluso en nuestros tiempos no podemos desatender. Pues aunque tales cánticos traigan su origen de los pueblos orientales de hace bastantes siglos, expresan, sin embargo, de un modo adecuado el dolor y la esperanza, la miseria y la confianza de los hombres de todas las edades y regiones, cantando sobre todo la fe Dios, la revelación y la redención.

108. Quien recita los salmos en la Liturgia de las Horas no lo hace tanto en nombre Propio como en nombre de todo el Cuerpo de Cristo, e incluso en nombre de la persona de] mismo Cristo. Teniendo esto presente se desvanecen las dificultades que surgen cuando alguien, al recitar el salmo advierte tal vez que los sentimientos de su corazón difieren de los expresados en el mismo, así, por ejemplo, si el que está triste y afligido se encuentra con un salmo de júbilo o, por el contrario, si sintiéndose alegre se encuentra con un salmo de lamentación. Esto se evita fácilmente cuando se trata simplemente de la oración privada en la que se da la posibilidad de elegir el salmo más adaptado al propio estado de ánimo. Pero en el Oficio divino se recorre toda la cadena de los salmos, no a título privado, sino en nombre de la Iglesia, incluso cuando alguien hubiere de recitar las Horas individualmente. Pero quien recitare los salmos en nombre de la Iglesia, siempre puede encontrar un motivo de alegría y tristeza, porque también aquí tiene su aplicación aquel dicho del Apóstol: "Alegrarse con los que se alegran y llorar con los que lloran" (Rom 12, 1) y así la fragilidad humana, indispuesta por el amor propio, se sana por la caridad, que hace que concuerden el corazón y la voz del que recita el salmo .

109. Quien recita los salmos en nombre de la Iglesia debe dirigir su atención al sentido pleno de los salmos, en especial al sentido mesiánico que movió a la Iglesia a servirse del Salterio. El sentido mesiánico se manifestó plenamente en el Nuevo Testamento, y el mismo Cristo Señor lo puso de manifiesto al hablar a los Apóstoles: "es necesario que se cumplan todas las cosas que fueron escritas de Mí en la ley de Moisés, los profetas y los salmos" (Luc 24, 44). Es un ejemplo conocidísimo el diálogo que nos refiere San Mateo acerca del Mesías, Hijo de David y Señor suyo, en el que el salmo 109 es aplicado al Mesías.

Siguiendo esta senda, los Santos Padres aceptaron y comentaron todo el salterio a modo de *profecía acerca* de Cristo y su Iglesia; por el mismo motivo fueron elegidos los salmos para su uso en la sagrada Liturgia. Aunque a veces eran aceptadas algunas interpretaciones artificiosas, sin embargo, por lo general, tanto los Padres como la Liturgia procedieron rectamente al oír en los salmos a Cristo que clama al Padre o *el* Padre que habla a su hijo, reconociendo incluso la voz de la Iglesia, de los Apóstoles o de los mártires. Este método interpretativo siguió floreciendo en la Edad Media: en muchos códices del salterio, escritos durante este período, se les proponía a los que recitaban los salmos el sentido cristológico de los mismos, expresando en los títulos que precedían a cada uno de los salmos. La interpretación cristológica no se limita en modo alguno a aquellos salmos que son considerados como mesiánicos, sino que se extiende a muchos otros, en los que sin duda se dan meras apropiaciones, pero refrendadas por la tradición de la Iglesia.

Sobre todo en la salmodia de los días festivos, los salmos fueron elegidos con cierto criterio cristológico, para cuya ilustración se proponen generalmente antífonas sacadas de los mismos salmos.

II. ANTÍFONAS Y OTROS ELEMENTOS QUE FACILITAN LA ORACIÓN DE LOS SALMOS

110. Tres cosas hay en la tradición latina que contribuyeron grandemente a la inteligencia de los salmos o a su adaptación para la oración cristiana, a saber, los títulos, las oraciones sálmicas y, sobre todo, las antífonas.

111. En el Salterio de la Liturgia de las Horas, cada salmo va precedido de un título que denota su sentido e importancia para la vida del creyente. Estos títulos se proponen en el libro de la Liturgia de las Horas tan

sólo para utilidad de los que recitan los salmos. Para fomentar la oración a la luz de la revelación cristiana, se añade una sentencia del Nuevo Testamento o de los Padres invitando a orar en sentido cristológico.

112. Las oraciones sálmicas que sirven de ayuda para su interpretación específicamente cristiana, se proponen en el apéndice del libro de la Liturgia de las Horas para cada uno de los salmos y pueden ser utilizadas libremente según la norma de la antigua tradición: concluido el salmo y observando un momento de Silencio, se concluye con una oración que sintetiza los sentimientos de los participantes.

113. Aunque la Liturgia de las Horas se celebre sin canto, todo salmo tiene su antífona, que deberá recitarse incluso en privado. Las antífonas, en efecto, ayudan a poner de manifiesto el género literario del salmo; lo transforman en oración personal; iluminan mejor alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida; proporcionan a un determinado salmo cierta tonalidad peculiar en determinadas circunstancias; más aún, siempre que se excluyan arbitrarias acomodaciones, contribuyen en gran medida a poner de manifiesto la interpretación topológica o festiva y pueden hacer agradable y variada la recitación de los salmos.

114. Las antífonas en el salterio están redactadas de tal forma que puedan ser traducidas a las lenguas vernáculas, e incluso ser repetidas después de cada estrofa según lo que se especifica en el núm. 125. Pero en el Oficio sin canto del tiempo ordinario, en lugar de estas antífonas se pueden utilizar según la oportunidad, las sentencias añadidas a los salmos (Cf, n.111).

115. Cuando a consecuencia de su extensión se puede dividir un salmo en varias partes dentro de una misma Hora, a cada una de las partes se le añade su propia antífona para lograr una mayor variedad, sobre todo en la celebración con canto, y para captar mejor la riqueza del salmo: es lícito, sin embargo, recitar el salmo íntegro sin interrupción, utilizando sólo la primera antífona.

116. Poseen antífonas propias todos los salmos de Laudes y Vísperas del triduo pascual, los de los días que caen dentro de las octavas de Pascua y Navidad; los de las dominicas de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, asimismo los de los días feriales de Semana Santa, del tiempo pascual y los de los días comprendidos entre el 17 y el 24 de diciembre.

117. En las solemnidades hay antífonas propias para el Oficio de lectura de Laudes matutinos, Tercia, Sexta, Nona y Vísperas; en caso de que no las hubiera se tomarán del Común. En las fiestas se observará otro tanto en el Oficio de lectura en los Laudes y en las Vísperas.

118. Las memorias de los Santos, que tienen sus antífonas propias, las conservan (CE n. 235).

119. Las antífonas del "Benedictus" y del "Magnificat" en el Oficio del Tiempo se tomarán del Propio del Tiempo, si las hay, si se tomarán del salterio habitual; en las solemnidades y en las fiestas se toman del Propio, si las posee, y en caso contrario, del Común; pero en las memorias que no tienen antífonas propias se puede escoger libremente la antífona del Común o de la feria que corresponda.

120. Durante el tiempo pascual, a todas las antífonas se les añade el Aleluya, a no ser que discrepe del sentido de la antífona.

III. MODO DE RECITAR LOS SALMOS

121.

Según las exigencias del género literario, de la extensión de cada salmo; según sea recitado en latín o en lengua vernácula, y principalmente según se reciten por uno solo o por muchos o se celebren con el pueblo, pueden proponerse distintos modos de recitación que ayuden a percibir mejor la fragancia espiritual y literaria de los mismos. Porque el empleo de los salmos no se establece por una especie de criterio cuantitativo de oración, sino que se ha atendido a la variedad del salterio y a la índole propia de cada salmo.

122. Los salmos se cantan o recitan bien sea en forma seguida (o "en directo"), bien sea alternando los versos o estrofas entre dos coros o dos partes de la asamblea, bien sea en forma responsorial, según las diversas modalidades que nos brinda la tradición o la experiencia.

123. Al comienzo de cada salmo recítese siempre su antífona tal como queda dicho en los nn. 113-120; pero al final de cada salmo se mantiene en vigor el concluir con el Gloria al Padre y Como era. Pues el Gloria es la conclusión adecuada que recomienda la tradición que da a la oración del Antiguo Testamento un sentido laudatorio, cristológico y trinitario. Recitado el salmo, se repite la antífona, según convenga.

124. Cuando se emplean salmos de mayor extensión, las divisiones de los mismos vienen señaladas en el salterio, dividiendo los miembros de la salmodia de forma que hagan patente la estructura temática de la Hora, y teniendo en cuenta, sin embargo, el sentido objetivo del salmo en cuestión.

Conviene observar dicha división, sobre todo en la celebración coral en latín, añadiendo el Gloria al Padre al final de cada una de las partes.

Es lícito, sin embargo, mantener este modo tradicional o interponer una pausa entre las diversas partes del mismo salmo, o recitar todo el salmo sin interrupción acompañado de su antífona.

125. Además, cuando así lo aconsejare el género literario del salmo, se indicarán las divisiones estróficas de modo que, sobre todo si los salmos se han de cantar en lengua vernácula, puedan ser recitados interponiendo la antífona después de cada estrofa, en cuyo caso bastará con decir el Gloria al Padre cuando haya finalizado todo el salmo.

IV. DISTRIBUCIÓN DE LOS SALMOS EN EL OFICIO

126.

Los salmos están distribuidos a lo largo de un ciclo de cuatro semanas, de tal forma que quedan omitidos muy pocos salmos, mientras que otros, insignes por su tradición, se repiten con mayor frecuencia y se reservan a los Laudes de la mañana, a las Vísperas y Completas salmos adecuados a las respectivas Horas.

127. Para Laudes y Vísperas, por ser Horas más destinadas a la celebración con el pueblo, se han elegido los salmos más adecuados a este fin.

128. Por lo que se refiere a las Completas, se observa la norma descrita en el número 88.

129. Para el domingo, incluso para el Oficio de lectura y para la Hora intermedia se han seleccionado aquellos salmos que conforme a la tradición expresan de un modo más adecuado el misterio pascual. A los viernes se les han asignado algunos salmos penitenciales o de Pasión.

130. Se reservan para el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua tres salmos, a saber 77, 104 y 105, que manifiestan con especial claridad la historia de la salvación de] Antiguo Testamento, como anticipo de lo que se realiza en el Nuevo.

131. En el curso del salterio se omiten los salmos 57, 82 y 108, en los que predomina el carácter imprecatorio. Asimismo se han pasado por alto algunos versos de ciertos salmos, como se indica al comienzo de cada uno de ellos. La omisión de estos textos se debe a cierta dificultad psicológica, a pesar de que los mismos salmos imprecatorios afloran en la espiritualidad noetamentaria, Por ejemplo: Apoc. 6, 10, sin que en modo alguno induzcan a maldecir.

132. Los salmos demasiado largos para ser recitados en una Hora del Oficio, se distribuyen a lo largo de varios días dentro de la misma Hora, de modo que los puedan recitar quienes no acostumbran a rezar otras Horas. Así el salmo 118, según su propia división, se distribuye a lo largo de veintidós días en la

Hora intermedia puesto que tradicionalmente es asignado a las horas del día.

133. El ciclo de las cuatro semanas del Salterio se relaciona de tal modo con el año litúrgico que en la Primera semana, prescindiendo acaso de otras, comienza el primer domingo de Adviento, la primera semana per annum, el primer domingo de Cuaresma y el primer domingo de Pascua.

Después de Pentecostés, como en el tiempo per annum el ciclo del Salterio sigue una serie de semanas, se comienza por aquella semana del Salterio que es indicada en el Propio del Tiempo al comienzo de su respectiva semana per annum.

134. En las solemnidades y en las fiestas, en el triduo pascual en los días que caen dentro de las octavas de Pascua y Navidad, los salmos propios para el Oficio de lectura son elegidos entre aquellos que están respaldados por la tradición y cuya oportunidad se aclara, la mayor parte de las veces, mediante una antífona. Otro tanto se hace con la Hora intermedia en ciertas solemnidades del Señor y en la octava de Pascua. Los salmos y el cántico para los Laudes de la mañana se toman del primer domingo del Salterio. Los salmos de las primeras Vísperas de las solemnidades pertenecen a la serie Laudáte, según una antigua costumbre. Las II Vísperas de las solemnidades y las Vísperas de las fiestas tienen salmos y cánticos propios. Para la Hora intermedia de las solemnidades, exceptuando aquellas de las que se habló arriba y a no ser que caigan en domingo, se tomarán de los salmos graduales; en la Hora intermedia de las fiestas se dicen los salmos del día correspondiente.

135. En los demás casos se dicen los salmos del Salterio en curso si no hubiere antífonas o salmos propios.

V. LOS CÁNTICOS DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

136. En los Laudes, entre el primero y segundo salmo, se intercala, según costumbre, un cántico del Antiguo Testamento. Además de la serie aceptada por la antigua tradición romana y de la nueva ordenación introducida por S. Pío X en el Breviario, se han añadido en el Salterio muchos cánticos sacados de los libros del Antiguo Testamento, de forma que cada día ferial de las cuatro semanas tenga su cántico propio y en los domingos alternen las dos partes del cántico de los tres jóvenes.

137. En las Vísperas, después de los dos salmos, se intercala un cántico del Nuevo Testamento, sacado de las Epístolas o del Apocalipsis. Se indican siete cánticos para cada uno de los días de la semana. Pero en los domingos de Cuaresma, en lugar del cántico aleluyático sacado del Apocalipsis, se dice el cántico tomado de la primera Epístola de S. Pedro. Además, en la solemnidad de la Epifanía y en la fiesta de la Transfiguración del Señor, se recitará el cántico indicado en su lugar, de la primera Epístola a Timoteo.

138. A los cánticos evangélicos Benedictus, Magnificat y Nunc dimittis se les ha de conceder la misma solemnidad y dignidad con que se acostumbra a oír la proclamación del Evangelio.

139. La salmodia y las lecturas están ordenadas conforme a una ley firme de la tradición que sitúa, en primer lugar, el Antiguo Testamento, luego el Apóstol y por último el Evangelio.

VI. LA LECTURA DE LA SAGRADA ESCRITURA

a) La Lectura de la Sagrada Escritura en General

140. La lectura de la Sagrada Escritura, que conforme a una antigua tradición se hace públicamente en la Liturgia, no sólo en la celebración eucarística, sino también en el Oficio divino, ha de ser tenida en máxima estima por todos los cristianos porque es propuesta por la misma Iglesia, no por elección individual o mayor propensión del espíritu hacia ella, sino en orden al misterio que la Esposa de Cristo "desarrolla en el círculo del año, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectación de la dichosa esperanza y venida del Señor"6 ' Además, en la celebración litúrgica, la lectura de la Sagrada Escritura siempre va acompañada de la oración, de modo que la lectura produce frutos más plenos y a su

vez la oración, sobre todo la de los salmos, es entendida, por medio de las lecturas, de un modo más profundo y la piedad se vuelve más intensa.

141. En la Liturgia de las Horas se propone una lectura larga y una lectura corta de la Sagrada Escritura.

142. La lectura que se ha de hacer en los Laudes matutinos y en las Vísperas libremente, queda descrita en el n. 46.

b) Distribución de las lecturas de 1 Sagrada Escritura en el Oficio de la lectura

143. En la distribución de las lecturas de la Sagrada Escritura, en el Oficio de lectura se tienen en cuenta tanto aquellos tiempos sagrados en los que siguiendo una tradición venerable se han de leer ciertos libros, como la distribución de las lecturas en la Misa. De esta forma, pues, la Liturgia de las Horas se coordina con la Misa de modo que la lectura de la Sagrada Escritura en el Oficio complete las lecturas hechas en la Misa, ofreciendo así un panorama de toda la historia de la Salvación.

144. Siguiendo en pie la excepción de que se habla en el n. 72, no se leerá el Evangelio en la Liturgia de las Horas puesto que se lee íntegramente todos los años en la Misa.

145. Hay un doble curso de lectura bíblica: el primero, que va inserto en el libro de la Liturgia de las Horas, comprende tan sólo un año; el segundo, que se puede utilizar libremente, va incluido en el apéndice y es bienal, lo mismo que el curso de la lectura per annum en la Misa ferial.

146. El curso bienal de las lecturas está dispuesto de forma que casi todos los libros de la Escritura son leídos cada año siguiendo a la Liturgia de las Horas aquellos textos más largos y más difíciles que apenas pueden tener cabida en la Misa. Pero mientras el Nuevo Testamento se lee íntegramente todos los años, ya sea en la Misa ya en la Liturgia de las Horas, se han seleccionado de los libros del Antiguo Testamento tan sólo aquéllas partes que son de mayor importancia para la inteligencia de la historia de la Salvación y para tal fomento de la piedad.

Sin embargo, la coordinación entre las lecturas de la Liturgia de las Horas y las lecturas de la Misa, para que no se propongan los mismos textos en los mismos días o se distribuyan con relativa frecuencia los mismos libros para las mismas épocas del año (lo que dejaría a la Liturgia de las Horas perícopas de menos importancia y perturbaría la lectura seguida de los textos), exige necesariamente que el mismo libro figure en años alternos en la Misa y en la Liturgia de las Horas o, al menos, dejar cierto intervalo de tiempo si se ha de leer en el mismo año.

147. En tiempo de Adviento se leerán, siguiendo una antigua tradición, las perícopas del libro de Isaías, en lectura semicontinua, alterna en años alternos. Se leerán además el libro de Ruth y algunas profecías del libro de Miqueas. Pero como desde el 17 hasta el 24 de diciembre se hacen lecturas especialmente asignadas a estos días, se omitirán aquellas lecturas de la tercera semana de Adviento que no tengan cabida.

148. Desde el día 29 de diciembre hasta el 5 de enero se leerá el primer año la Epístola a los Colosenses, en la que se considera la Encarnación del Señor en el marco de toda la historia de la Salvación, y en el segundo año, el Cantar de los Cantares, en el que se prefigura la unión de Dios y el hombre en Cristo: "Dios Padre se desposó con Dios su Hijo en el instante en que lo unió a la naturaleza humana en el seno de la Virgen, en el momento en que Dios, antes de todos los siglos, determinó que se hiciese hombre al final de los tiempos" .

149. Desde el 7 de enero hasta el sábado después de Epifanía se leen textos escatológicos tomados de Baruch y de Isaías 60-66; las lecturas que no hayan tenido cabida se omitirán ese año.

150. Durante la Cuaresma se leerán el primer año fragmentos del libro de] Deuteronomio y de la Epístola a los Hebreos. En el segundo año se ofrece una visión panorámica de la historia de la Salvación tomada de

los libros del Éxodo, del Levítico y de los Números. La Epístola a los Hebreos interpreta la antigua alianza a la luz del misterio pascual de Cristo. De esta misma Epístola se leerán el día de Viernes Santo el fragmento acerca del sacrificio de Cristo (9, 11-28), y el Sábado Santo, el que trata del descanso del Señor (4, 1-16). En los otros días de Semana Santa se leen en el primer año los cantos tercero y cuarto del Siervo del Señor, tomados del libro de Isaías, y perícopas del libro de las Lamentaciones; en el segundo año se leerá a Jeremías como figura de Cristo paciente.

151. En el tiempo pascual, exceptuando la dominica primera y segunda de Pascua y las solemnidades de la Ascensión y Pentecostés, se leerán, según es tradicional, el primer año la primera Epístola de S. Pedro, el Apocalipsis y las Epístolas de S. Juan, y el segundo año, los Hechos de los Apóstoles.

152. Desde el lunes después de la dominica de] Bautismo del Señor hasta la Cuaresma y desde el lunes después de Pentecostés hasta el Adviento, discurre una serie continua de treinta y cuatro semanas per annum.

Dicha serie queda interrumpida desde el miércoles de Ceniza hasta el día de Pentecostés; en el lunes después de la dominica de Pentecostés se toma de nuevo la lectura per annum a partir de la semana que sigue a la que fue interrumpida por la llegada de la Cuaresma, pero omitiendo la lectura que le corresponde a la dominica.

En los años que tienen sólo treinta y tres semanas per annum, se omite la semana que cae inmediatamente después de Pentecostés, de modo que siempre sean leídas las lecturas de las últimas semanas, que son de índole escatológica.

Los libros del Antiguo Testamento se distribuyen según la historia de la Salvación: Dios se revela a sí mismo en el curso de la vida del pueblo, que es guiado e iluminado paulatinamente. Por ello los profetas son leídos entre los libros históricos teniendo en cuenta el tiempo en que vivieron y enciñaron. Así, el primer año la serie de lecturas del Antiguo Testamento presenta juntamente los libros históricos y los oráculos de los profetas desde el libro de Josué hasta el tiempo del exilio inclusive. El segundo año, después de las lecturas del Génesis que se han de realizar antes de Cuaresma, se continúa la narración de la historia de la Salvación desde el exilio hasta los tiempos de los Macabeos. En ese mismo año se incluyen, además, los profetas más recientes, los libros sapienciales y las narraciones de los libros de Esther, Tobías y Judit.

Las Epístolas de los Apóstoles que no se leen en períodos especiales, van distribuidas teniendo en cuenta ya las lecturas de la Misa, ya el orden cronológico en que fueron escritas.

153. El curso de un año queda abreviado de modo que todos los años se lean las partes seleccionadas de la Sagrada Escritura, habida cuenta de los dos ciclos de lecturas de la Misa a la que sirven de complemento.

154. A las solemnidades y a las fiestas se les asigna lectura propia; en caso contrario se tomará del Común de los Santos.

155. Cada una de las perícopas guarda, en la medida de lo posible, cierta unidad por ello para no sobrepasar los límites adecuados que, por lo demás, son distintos según los diversos géneros literarios, se omiten a veces algunos versos, lo cual es señalado en cada caso: Pueden, no obstante, ser leídas con provecho íntegramente en un texto aprobado.

c) Las lecturas breves

156. Las lecturas breves, o "capítulos", cuya importancia en la Liturgia de las Horas se señaló en el n. 45, fueron seleccionadas en forma que expresen sucinta y distintamente una sentencia o exhortación. Se ha prestado atención asimismo a la variedad.

157. Se han constituido cuatro series semanales de lecturas breves per annum, que van incluidas en el Salterio, de modo que cada día a lo largo de cuatro semanas se cambie lectura. Hay además series semanales para el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua. Y por último, lecturas breves propias para las solemnidades y las fiestas y algunas conmemoraciones, y también, una serie semanal para Completas.

158. En la selección de lecturas breves se han seguido los siguientes criterios:

- a) conforme a la tradición, se han excluido los Evangelios,
- b) se ha observado, en medida de lo posible, el carácter propio del domingo, y también el de la feria VI y el de las mismas Horas:
- c) las lecturas de las Vísperas fueron seleccionadas tan sólo del Nuevo Testamento, puesto que van después de un cántico del Nuevo Testamento.

VII. LA LECTURA DE LOS PADRES DE LOS ESCRITORES ECLESIAÍSTICOS

159. Según la tradición de la Iglesia Romana, en el Oficio de lectura, a continuación de la lectura bíblica tiene lugar la lectura de los Padres o de 108 escritos eclesiásticos con su responsorio correspondiente, ha no ser que haga una lectura hagiográfica (e£ nn 228-239).

160. En esta lectura se proponen diversos textos tomados de los escritos de los Santos Padres, de los doctores y de otros escritores eclesiásticos pertenecientes, ya a la Iglesia Oriental, ya a la Occidental, cuidando no obstante, de conceder el primer lugar a los santos Padres, que gozan en la Iglesia de una autoridad especial.

161. Además de las lecturas asignadas para cada día en el libro de la Liturgia de las Horas, hay un Leccionario libre que contiene un mayor abundancia de lecturas para que sean más accesibles a los que rezan el Oficio divino el tesoro de la tradición de la Iglesia. Se concede a todos la facultad de tomar la segunda lectura o del libro de la Liturgia de las Horas o del Leccionario libre.

162. Además de las Conferencias Episcopales pueden proponer otros textos acordes con las tradiciones y la mentalidad de su demarcación, los cuales han de incluirse a modo de suplemento en el Leccionario libre.

Dichos textos estarán tomados de 8 las obras de escritores católicos insignes por su doctrina y santidad de vida

163. La finalidad de esta lectura en ante todo, la meditación de la Palabra de Dios tal como es entendida por la Iglesia en su tradición. Porque la Iglesia siempre estimó necesario declarar auténticamente a los fieles la Palabra de Dios de modo que "la línea de la interpretación profética y apostólica se guíe conforme a la norma del sentido eclesiástico y católico

164. Mediante el trato asiduo con los documentos que presenta la tradición universal de la Iglesia, los lectores son llevados a una meditación más plena de la Sagrada Escritura y a un amor suave y vivo. Porque los escritos de los Santos Padres son testigos preciaros de aquella meditación de la palabra de Dios, producida a lo largo de los siglos, mediante la cual la Esposa del Verbo Encarnado, es decir, la Iglesia, "que tiene consigo el consejo y el Espíritu de su Dios y Esposo"¹⁰ ' se afana por conseguir una inteligencia cada vez más profunda de las Sagradas Escrituras.

165. La lectura de los Padres conduce asimismo a los cristianos al verdadero sentido de los tiempos y de las festividades litúrgicas. Además, les hace accesibles las inestimables riquezas espirituales que constituyen el egregio patrimonio de la Iglesia y que a la vez son el fundamento de la vida espiritual y el alimento ubérrimo de la piedad. Y por lo que se refiere a los pregoneros de la Palabra de Dios, tendrán así todos los días a su alcance ejemplos insignes de la sagrada predicación.

VIII. LA LECTURA HAGIOGRÁFICA

166.

Con el nombre de lectura hagiográfica se designa, ya el texto de algún Padre o escritor eclesiástico que o bien hable directamente del Santo cuya festividad se celebra o que pueda aplicarsele rectamente, ya un fragmento de los escritos del Santo en cuestión, ya la narración de su vida.

167. En la elaboración de los Principios particulares de los Santos se ha de atender a la verdad histórica y al verdadero aprovechamiento espiritual de aquellos que han de leer o escuchar la lectura hagiográfica; se ha de evitar cuidadosamente todo lo que suscite tan sólo la admiración; más bien se ha de poner a la luz la peculiar índole espiritual de los Santos, de un modo adecuado a las condiciones actuales, así como su importancia para la vida y la espiritualidad de la Iglesia.

168. Antes de la lectura misma y para instrucción tan sólo, no para ser proferida en la celebración, se pone una breve noticia hagiográfica que contiene datos meramente históricos y describe brevemente la historia del Santo.

IX. LOS RESPONSORIOS

169. A la lectura bíblica en el Oficio de la lectura le sigue su propio responsorio, cuyo texto ha sido seleccionado del tesoro tradicional o compuesto de nuevo de forma que arroje nueva luz para la inteligencia de la lectura que se acaba de hacer, ya sea insertando dicha lectura en la historia de la salvación, ya conduciéndonos desde el Antiguo Testamento al Nuevo, ya convirtiendo la lectura en oración o contemplación, ya, finalmente, ofreciendo la fruición variada de sus bellezas poéticas.

170. Asimismo la segunda lectura lleva que no va tan estrechamente ligado con el texto de la lectura favoreciendo así más la libertad de la meditación.

171. Los responsorios, junto con sus partes que han de ser repetidas, conservan, por tanto, su valor, incluso cuando la recitación ha de ser hecha por uno sólo. No obstante, la parte que se suele repetir en el responsorio puede omitirse en la recitación sin canto a no s exigida por el sentido mismo.

172. De modo semejante, aunque más sencillo, el responsorio breve de los Laudes matutinos, Vísperas Y Completas, del cual se habló en los nn. 49 y 89 y los versos que acompañan a Tercia, Sexta y Nona, responden a la lectura breve a modo de cierta aclamación mediante la cual la Palabra de Dios penetra más profundamente el espíritu del que escucha o del que lee.

X LOS HIMNOS Y OTROS CANTICOS NO BÍBLICOS

173. Los himnos, que según una antiquísima tradición formaban parte del Oficio, conservan ahora también su importancia ' En realidad no sólo han sido destinados expresamente, por su naturaleza lírica, para la alabanza de Dios, sino que constituyen una parte popular, y aún más, casi siempre ponen más de manifiesto el carácter diferencialmente de las Horas o de cada una de las fiestas, que las otras partes de] Oficio, a la vez que mueven e incitan los ánimos a una celebración piadosa. Dicha eficacia se ve alimentada a menudo por la belleza literaria. Por lo demás, los himnos se encuentran en el Oficio como el principal elemento poético introducido por la Iglesia.

174. Siguiendo la norma de la tradición, el himno termina con una doxología que, de acuerdo con la costumbre, se dirige a la misma persona divina a la que se dirige el mismo himno.

175. Para fermentar la variedad, se establece en el Oficio del tiempo ordinario un doble curso de himnos para todas las Horas, a utilizar en semanas alternas.

176. Se introduce, además, en el Oficio de lectura un doble curso de los himnos del tiempo ordinario, según que los himnos sean recitados de día o de noche.

177. Los himnos introducidos por primera vez pueden ejecutarse con melodías del mismo número y metro que las tradicionales.

178. En lo referente a la celebración en lengua vernácula se les concede a las Conferencias Episcopales la facultad de adaptar a la naturaleza de la propia lengua los himnos latinos, y asimismo la de introducir como himnos nuevas composiciones poéticas siempre que estén acordes plenamente con el espíritu de la Hora, del tiempo o de la festividad; se ha de evitar cuidadosamente el que sean admitidas canciones populares carentes de todo valor artístico y no consentáneas verdaderamente con la dignidad de la liturgia.

XI. LAS PRECES, EL PADRENUESTRO, LA ORACIÓN CONCLUSIVA

a) Las preces o intercesiones en los Laudes y Vísperas

179. La Liturgia de las Horas celebra ciertamente las alabanzas de Dios. Ahora bien, tanto la tradición judaica como la cristiana no separan la oración de petición de la alabanza divina; a menudo la súplica es en alguna manera una deducción de la alabanza divina. El apóstol San Pablo exhorta a que se hagan "peticiones, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes y por todos los constituidos en dignidad, a fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2, 1-4). Dicha amonestación fue interpretada a menudo por los Padres en el sentido de que se debían hacer intercesiones por la mañana y por la tarde

180. Las intercesiones que se hacen en la Misa de rito Romano se repiten también a la Hora de Vísperas, aunque de modo distinto, tal como se describe más adelante.

181. Como es tradicional en la oración el que, sobre todo por la mañana, se encomienda a Dios todo el día, en los Laudes matutinos se hacen invocaciones para encomendar o consagrar el día a Dios.

182. Con el nombre de preces se designan tanto las intercesiones que se hacen en las Vísperas, como las invocaciones hechas para consagrar el día a Dios en los Laudes matutinos.

183. Para fomentar la variedad de días, y sobre todo, para expresar mejor las distintas necesidades de la Iglesia y de los hombres según los diversos estados, grupos, personas, condiciones y tiempos, se proponen diversas fórmulas de preces para cada uno de los días del curso del Salterio y para los tiempos sagrados del año litúrgico lo mismo que para la celebración de ciertas festividades.

184. Además, las Conferencias Episcopales poseen la facultad tanto de adaptar las fórmulas propuestas en el libro de la Liturgia de las Horas, como de aprobar otras nuevas

185. Como se hace en el Padrenuestro conviene enlazar las peticiones con la alabanza de Dios o la confesión de su gloria, o la conmemoración de la historia de la salvación.

186. En las preces que tienen lugar en las Vísperas, la última intención es siempre por los difuntos.

187. Como la Liturgia de las Horas es, ante todo, la oración de toda la Iglesia e incluso por la salvación de todo el mundo conviene que en las Preces las intenciones universales obtengan absolutamente el primer lugar, ya se ore por la Iglesia y los Ordenados, por las autoridades civiles, por los que sufren pobreza, enfermedad o aflicciones, por las necesidades de todo el mundo, a saber, por la paz y otras causas semejantes.

188. Es lícito, sin embargo, tanto en los Laudes matutinos como en las Vísperas añadir ciertas intenciones particulares.

189. Las preces que han de ser utilizadas en el Oficio están dotadas de tal estructura que pueden adaptarse a la celebración con el pueblo, a una pequeña comunidad y a la recitación hecha por uno solo.

190. Por ello, las Preces en la recitación con el pueblo o en común van precedidas de una breve invitación hecha por el sacerdote o el ministro, en la que se propone el tipo de respuesta que ha de ser repetida de un modo invariable por la asamblea.

191. Las intenciones se enuncian, además, en lenguaje dirigido a Dios, de forma que puedan convenir tanto a la celebración común como a la recitación por uno solo.

192. Cada fórmula de las intenciones consta de dos partes, la segunda de las cuales puede utilizarse como respuesta variable.

193. Por ello, se pueden seguir diversos modos de forma que el sacerdote o el ministro digan ambas partes y la asamblea interponga una respuesta uniforme o una pausa de silencio, o que el sacerdote o el ministro digan tan solo la primera parte y la asamblea la segunda.

b) El Padrenuestro

194. En los Laudes matutinos y en las Vísperas, como Horas más populares, a continuación de las preces ocupa el Padrenuestro el lugar correspondiente a su dignidad, de acuerdo con una tradición venerable.

195. Así, la oración dominical, de ahora en adelante, se dirá solemnemente tres veces al día, a saber en la Misa, en los Laudes matutinos y en las Vísperas.

196. El Padrenuestro será dicho por todos, antecediéndole, según fuere oportuno, una breve monición.

c) la oración conclusiva

197. Al final de toda la Hora se dice la oración conclusiva, que en la celebración pública popular, según la norma de la tradición, correrá a cargo del sacerdote o del diácono

198. Esta oración, en el Oficio de la lectura suele ser la misma que en la Misa. Para las Completas, siempre se encuentra en el Salterio.

199. Para los Laudes matutinos y las Vísperas, la oración se tomará del Propio, los siguientes días: domingos, ferias del tiempo de Adviento, de Navidad, Cuaresma y Pascua, y asimismo en las solemnidades, las festividades y las memorias. Pero en las ferias del tiempo ordinario se dirá la oración indicada en el curso del Salterio para manifestar la índole propia de estas Horas.

200. Por lo que se refiere a Tercia, Sexta y Nona, u Hora intermedia, la oración se tomará del Propio, los domingos y ferias de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, lo Mismo que las solemnidades y las fiestas. Los de más días se dirán aquellas oraciones que expresan la índole de cada Hora y que figuran en el Salterio.

XII. EL SILENCIO SAGRADO

201. Como se ha de procurar de un modo general que en las acciones litúrgicas se guarde asimismo, a su debido tiempo- un silencio sagrado" también se ha de dar cabida al silencio en la Liturgia de las Horas.

202. Por lo tanto, según la oportunidad y la prudencia, para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia, es lícito dejar un espacio de silencio o después de cada salmo, una vez repetida su antífona, según la costumbre tradicional, sobre todo si después del silencio se añade la oración sálmica (c£ n. 112); o después de las lecturas tanto breves, como más largas, indiferentemente antes o después del responsorio.

Se ha de evitar, sin embargo, que el silencio introducido sea tal que deforme la estructura del Oficio o resulte molesto o fatigoso para los participantes.

203. Cuando la recitación haya de ser hecha por uno solo, se concede una mayor libertad para hacer una pausa en la meditación de alguna fórmula que suscite sentimientos espirituales, sin que por eso el Oficio pierda su carácter público.

CAPITULO IV

LAS DIVERSAS CELEBRACIONES

A LO LARGO DEL AÑO

1. LA CELEBRACION DE LOS MISTERIOS DEL SEÑOR

El domingo

204. El Oficio del domingo comienza con las 1 Vísperas, en las que todos los elementos son tomados del Salterio, a excepción de aquellos que se originan como propios.

205. Cuando una festividad del Señor se celebra el domingo, tiene 1 Vísperas propias.

206. De modo de celebrar las vigilias dominicales, cuando se juzgue oportuno, se habló arriba, en el n. 73.

207. Es sumamente conveniente que donde fuere posible, se celebren con asistencia 1 del pueblo, al menos, las Vísperas, conforme a la antiquísima costumbre .

b) El triduo pascual

208. En el triduo pascual, el Oficio se celebra como se describe en el Propio del tiempo.

209. Los participantes en la Misa vespertina del Jueves Santo o de la celebración de la Pasión del Señor el Viernes Santo, no dicen las Vísperas del día respectivo.

210. El Viernes y el Sábado Santo se organizará, antes de las Laudes matutinas, según fuese posible, una celebración pública del Oficio de la lectura con asistencia del pueblo.

211. Las Completas del Sábado Santo se dirán tan sólo por aquellas que no asisten a la Vigilia Pascual.

212. La Vigilia pascua] ocupa el lugar del Oficio de lecturas: quienes, por tanto no asisten a la solemne Vigilia pascual, lean de ella al menos cuatro lecturas, junto con los cánticos y oraciones. Conviene elegir las lecturas del Éxodo, Ezequiel, del Apóstol y del Evangelio. Siguen el himno Te Deum y la oración del día.

213. Los Laudes del domingo de Resurrección deben ser dichos por todos conviene celebrar las Vísperas de un modo más solemne para santificar el ocaso de un día tan sagrado y para conmemorar las apariciones del Señor que se manifiesta a sus discípulos. Póngase sumo cuidado en conservar, donde estuviese vigente, la tradición particular de celebrar el día de Pascua aquellas Vísperas bautismales en las que, mientras son cantados los salmos, se hace una procesión al baptisterio.

c) El tiempo pascual

214. La Liturgia de las Horas toma carácter pascual con la aclamación ¡Aleluya!, con la que concluyen la mayoría de las antífonas (c£ n. 120); y también con los himnos, las antífonas y las preces especiales, finalmente de las lecturas propias asignadas a cada Hora.

d) La Natividad del Señor

215. En la noche de la Natividad del Señor conviene celebrar antes de la Misa una vigilia solemne con el Oficio de lectura. No dicen Completas q ur asisten a esta vigilia.

216. Los Laudes del día de Natividad se dicen de la Misa de la aurora.

e) Otras solemnidades y fiestas del Señor

217. En la distribución del Oficio en las solemnidades y fiestas del Señor, obsérvese lo que se dice más adelante, en los nn. 225 y 233, haciendo, sin embargo, los cambios oportunos.

III. CELEBRACIÓN DE LOS SANTOS

218. Las celebraciones de los Santos se disponen de forma que no prevalezcan sobre las festividades o los tiempos sagrados que conmemoran los mismos misterios de la salvación , ni interrumpan a cada paso el curso de la salmodia y de la lectura divina o den origen a repeticiones indebidas y, por otro lado, se fomente oportunamente la legítima devoción de cada uno. En estos principios se fundan tanto la reforma del calendario llevada a cabo por mandato del Concilio Vaticano II, como el modo de celebrar a los Santos en la Liturgia de las Horas, que se describe en los números siguientes.

219. Las celebraciones de los Santos son o solemnidades, o fiestas memorias.

220. Las memorias son u obligatorias o, si no se indica nada, libres. Para averiguar si conviene o no celebrar tal memoria libre en un Oficio con el pueblo o en la celebración común, téngase presente el bien común, o sea la verdadera devoción de dicha asamblea y no tan sólo la del que la preside.

221. Si coinciden en el mismo día muchas memorias libres, puede celebrarse una tan sólo, omitiendo las otras.

222. Tan sólo son trasladables las solemnidades, según las normas de las rúbricas.

223. Las normas que siguen son válidas tanto para los Santos que figuran en el Calendario general Romano, como para aquellas que registran los calendarios particulares.

224. En caso de que falten las partes propias, las suplirán los respectivos Comunes de los Santos.

1. Cómo se ha de ordenar el Oficio en las solemnidades

225. Las solemnidades tienen I Vísperas el día anterior.

226. Tanto las primeras Vísperas como las segundas tienen himno, antífonas, lectura breve con su responsorio, y oración conclusiva propias; en caso de que no los tuvieren, se tomarán del Común.

En las primeras Vísperas ambos salmos se tomarán, según costumbre, de la serie Laudáte (a saber, de los salmos 112, 116, 134, 145, 146, 147), de acuerdo con la antigua tradición; el cántico del Nuevo Testamento se indica en su lugar. En las II Vísperas tanto los salmos como el cántico son propios. Las preces son propias o se tornan de] Común.

227. El himno, las antífonas, la lectura breve con su responsorio y la oración conclusiva de los Laudes de la mañana, son propios; en caso de que no les hubiere, tómense del Común. Los salmos han de ser tomados de la primera dominica de] Salterio. Las preces son propias de] Común.

228. En el Oficio de lectura todas las partes son propias; el himno, las lecturas y los responsorios. La primera lectura es bíblica, la segunda hagiográfica. Si se tratase de un Santo al que no se le han señalado

partes especiales ni siquiera en el Propio local, se han de tomar todas ellas del Común.

Al final del Oficio de Lectura, se dice el himno Te Deum y la oración propia.

229. En la Hora intermedia, es decir en Tercia, Sexta y Nona, se dice el himno cotidiano, a no ser que se indique otra cosa; los salmos se toman de los graduales con la antífona propia; en domingo, los salmos se toman del 1º domingo del Salterio, la lectura breve y la oración conclusiva son propias.

Sin embargo, en algunas solemnidades del Señor se proponen salmos especiales..

230. Para, las Completas, todo se tornará del domingo después de las I y las II Vísperas, , respectivamente

2. Estructuración del Oficio en las fiestas

231. Las fiestas no tienen 1 Vísperas a no ser las fiestas del Señor que caigan en domingo. Por lo que se refiere al Oficio de la lectura, los Laudes matutinos y las Vísperas se harán lo mismo que en las solemnidades.

232. En la Hora intermedia, es decir en Tercia, Sexta y Nona se dice el himno de todos los días; los salmos con sus antífonas se tomarán de la feria correspondiente, a no ser que alguna razón peculiar o la tradición requieran que se diga una antífona propia, lo que se indicará en su lugar. La lectura breve y la oración conclusiva son propias.

233. Las Completas se dicen en los días ordinarios.

3. Estructuración del Oficio en las memorias de los Santos

234. Entre la memoria obligatoria y la memoria libre, en caso de que ésta se celebre, no existe diferencia alguna en lo que se refiere a la composición del Oficio, a no ser que se trate de memorias libres que caigan casualmente en tiempos privilegiados.

a) las memorias que tienen lugar en días ordinarios

235.

En el Oficio de lectura los Laudes matutinos y las Vísperas:

a) Los salmos, con sus antífonas, se tomarán de la feria correspondiente, a no ser que haya antífonas o salmos propios, lo que se indicará en cada lugar.

b) Si son propios la antífona del invitatorio, himno, lectura breve, antífonas del Benedictus y del Magnificat y las preces, se han de decir del Santo; en caso contrario se tomarán o del Común o de la feria correspondiente.

c) La oración conclusiva se ha de decir del Santo.

d) En el Oficio de lectura, la lectura bíblica con su responsorio se ha de tomar de las partes de la escritura que correspondan al día. La segunda lectura es hagiográfica, con el responsorio propio del Común; si no la hubiere propia, se tomará de los textos de los Padres del día correspondiente.

No se dice el Te Deum.

236. Por lo que se refiere a las Horas intermedia, o Tercia, Sexta y Nona y a Completas, todo se tomará de la feria correspondiente.

b) Las memorias que tienen lugar en un tiempo privilegiado

237.

No se celebrará ninguna memoria que coincida con domingos, solemnidades y fiestas, lo mismo que con el miércoles de Ceniza, Semana Santa y la octava de Pascua

238. No se celebrará ninguna memoria obligatoria ni siquiera en los calendarios particulares en los días comprendidos entre el 17 y el 24 de diciembre, en la octava de Navidad y en Cuaresma. Las que accidentalmente cayeren en tiempo de Cuaresma se consideran aquel año como memorias libres.

239. Durante esos mismos tiempos, si alguien quisiera celebrar la memoria de algún santo que correspondiera a dichas fechas:

- a) En el Oficio de lectura, a continuación de la lectura de los Padres en el Propio del Tiempo, junto con su responsorio, se ha de añadir la lectura hagiográfica propia con su responsorio, concluyendo con la oración del Santo.
- b) A los Laudes de 1ª mañana Y Vísperas se puede añadir además, después de la Oración conclusiva una antífona (o i oración del santo.
- c) Conmemoración de Santa María en sábado.

240. En los sábados, a través del año en que se permita memorias libres, podrá celebrarse, con el mismo rito la conmemoración libre de Santa María con su lectura propia.

III. EL CALENDARIO QUE SE HA DE SEGUIR Y LA FACULTAD DE ELEGIR ALGÚN OFICIO O ALGUNA DE SUS PARTES

a) El calendario que se ha de seguir

241. El Oficio se ha de recitar en el coro o en común siguiendo un calendario propio, a saber el de la diócesis, el de la familia religiosa o el de la Iglesia particular. Los miembros de familias religiosas se unirán con la comunidad de la Iglesia local para celebrar la dedicación de la Iglesia, catedral y los Patronos principales del lugar y zonas más amplias .

242. Cualquier clérigo o religioso, obligado por algún título al Oficio divino, que tome parte en la recitación del Oficio en común, según otro calendario u otro rito distinto del suyo, cumple con su obligación por lo que se refiere a esta parte del Oficio.

243. En la recitación hecha individualmente puede observarse tanto calendario del lugar como el calendario propio des y las fiestas propias.

b) La facultad de elegir algún Oficio

244. En los días feriales que admiten la celebración de una memoria libre, podrá celebrarse, habiendo una justa causa en el mismo rito (Cf. nn. 234-239) el Oficio de algún santo señalado para aquel día en el Martirologio Romano o en su Apéndice debidamente aprobado.

245. Fuera de las solemnidades, los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, miércoles de Ceniza, Semana Santa, octava de Pascua y el 2 de noviembre, se podría celebrar, por una causa pública o por devoción, ya totalmente ya en parte, algún Oficio votivo; v.g.: con motivo de una peregrinación, de una fiesta local, o la solemnidad externa de algún santo.

c) **Facultad de decir algunos formularios**

246. En algunos casos particulares pueden elegirse para el Oficio formularios distintos de los que correspondan, siempre que se respete la ordenación general de cada Hora y se observen las reglas que siguen.

247. En el Oficio de los domingos, solemnidades, fiestas del Señor que están señaladas en el Calendario general, lo mismo que en el Oficio de los días feriales de Cuaresma y Semana Santa y en los días comprendidos entre el 17 y el 24 de diciembre inclusive, nunca sea lícito cambiar aquellos formularios que son propios o apropiados a esta celebración, como son las antífonas, los himnos, las lecturas, los responsorios, las oraciones y, muy a menudo, también los salmos.

Sin embargo, los salmos dominicales de la semana en curso podrán ser sustituidos, si fuere oportuno, por los salmos dominicales de otra semana, e incluso, si se tratase de un Oficio con el pueblo, se podrán elegir otros salmos de forma que el pueblo sea llevado gradualmente a una mejor inteligencia de los mismos.

248. En el Oficio de lectura siempre se ha de preferir la lectura en curso de la Sagrada Escritura. Se refiere también al Oficio el deseo de la Iglesia "de que en un período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura.

Teniendo esto presente, respétese el curso de las lecturas de la Escritura propuesto en el Oficio de lectura para el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua; durante el tiempo ordinario podrán elegirse, por una justa causa, en algún día o unos pocos días continuos, otras lecturas entre las propuestas para otros días o incluso otras lecturas bíblicas; v.g.; cuando se celebran ejercicios espirituales o asambleas pastorales u oraciones por la unidad de la Iglesia y otras cosas semejantes.

249. Si alguna vez se interrumpe la lectura continua a consecuencia de alguna solemnidad, fiesta o celebración peculiar, será lícito en esa misma semana, teniendo presente toda su distribución, o bien unir las partes que se omiten con las otras o bien determinar qué textos han de ser preferidos a los demás.

250. En el mismo Oficio de la lectura, en lugar de la segunda lectura asignada a aquel día, podrá elegirse por un motivo justo otra lectura del mismo tiempo, tornada del libro de la Liturgia de las Horas o del Leccionario libre (n. 161). Sobre todo en los días feriados a lo largo del año y si se considerase oportuno, incluso en el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, se puede hacer una lectura casi continua de algún fragmento patrístico en consonancia con los textos bíblicos y litúrgicos.

251. Las lecturas de Laudes, Vísperas y otras Horas y las oraciones, cantos y preces propuestas para los días feriales de un tiempo peculiar, pueden ser dichas en otros días del mismo tiempo, a excepción de los casos señalados en el n. 274.

252. Aunque todos deben tener en la mayor estima la observación de todo el curso del Salterio distribuido a lo largo de las semanas sin embargo, si fuese oportuno desde el punto de vista espiritual o pastoral, se pueden decir en lugar de los salmos asignados a un día determinado, los salmos de la misma **Hora, correspondientes a otro día. Se dan también de un modo ocasional** ciertas circunstancias en las que es lícito elegir salmos adecuados y otras partes de modo a Oficio votivo.

CAPITULO V

LOS RITOS QUE SE HAN DE OBSERVAR EN LA CELEBRACIÓN COMÚN

1. LOS DIVERSOS OFICIOS QUE SE HAN DE DESEMPEÑAR

253. En la celebración de la Liturgia de las Horas, lo mismo que en las demás acciones litúrgicas, "cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas"

254. Si preside el obispo, sobre todo en la Iglesia catedral, estará acompañado de su presbiterio y de los ministros, con la participación plena y activa del pueblo. No obstante, toda celebración con asistencia del pueblo la presidirá ordinariamente, el sacerdote o el diácono, debiendo estar presentes asimismo los ministros.

255. El presbítero o el diácono que preside la celebración puede llevar la estola sobre el alba o el sobrepelliz e incluso el pluvial en el caso del presbítero. No hay inconveniente en que en las mayores solemnidades varios presbíteros vayan revestidos de pluvial y los diáconos de dalmática.

256. Pertenece al sacerdote o diácono que presida el dar comienzo al Oficio, desde su sede, con el Padrenuestro, empezar la invocación inicial, recitar la oración conclusiva, saludar al pueblo, bendecirlo y despedirlo.

257. Puede recitar las preces el sacerdote o el ministro.

258. Si no estuvieran presentes el presbítero o el diácono, el que preside el Oficio es solamente uno entre iguales; no sube al presbiterio y no saluda ni bendice al pueblo.

259. Quienes desempeñan el oficio de lector recitarán de pie en un lugar adecuado, las lecturas, tanto las largas como las breves.

260. El comienzo de las antífonas, de los salmos y de los otros cantos ha de hacerse por uno o varios cantores. En lo que atañe a la salmodia, obsérvese lo dicho más arriba en los nn. 121-125.

261. Mientras se profiere el cántico evangélico, en los Laudes matutinos y Vísperas se puede incensar el altar y, a continuación, también al sacerdote y al pueblo.

262. La obligación coral afecta a la comunidad; pero no al lugar de la celebración, que no es necesariamente el templo, sobre todo tratándose de aquellas horas que no son recitadas de un modo solemne.

263. Todos los participantes estarán de pie:

- a) durante la introducción del Oficio y la invocación inicial de cada Hora;
- b) mientras se dice el himno;
- c) durante el cántico evangélico;
- d) mientras se dicen las preces, el Padrenuestro y la oración conclusiva.

264. Todos escucharán sentados las lecturas, a no ser la del Evangelio.

265. Mientras se recitan los salmos y los otros cánticos con sus antífonas, la asamblea estará sentada o de pie, según fuere costumbre.

266. Todos harán la señal de la cruz, desde la frente hasta el pecho y desde el hombro izquierdo al derecho:

- a) al comienzo de las Horas, cuando se dice Dios mío, ven en mi auxilio;
- b) al comienzo de los cánticos evangélicos: Benedictus, Magnificat y el Nunc dimittis.

Harán la señal de la cruz sobre la boca al comienzo del Invitatorio al proferir las palabras "Señor, ábreme los labios".

II. EL CANTO EN EL OFICIO

267. En las rúbricas y normas de esta Ordenación las palabras "decir" o "proferir" se refieren al canto o la recitación, según los principios que se establecen más adelante.

268. "Se recomienda vivamente a los que rezan el Oficio en el coro o en común el uso del canto como algo que responde mejor a la naturaleza de esta oración y que es además indicio de una mayor solemnidad y de una unión más profunda de los corazones al proferir las alabanzas divinas".

269. Pues si es aplicable a toda acción litúrgica lo especificado por el Concilio Vaticano II acerca del canto litúrgico, lo es de un modo especial tratándose de la Liturgia de las Horas. Pues aunque todas y cada una de las partes han sido ordenadas de forma que pueden recitarse, con provecho incluso individualmente, muchas de ellas pertenecen al género lírico y, por tanto, sólo mediante el canto alcanzan un sentido más pleno, sobre todo tratándose de salmos, cánticos, himnos y responsorios.

270. Por ello, el canto no ha de ser considerado en la Liturgia de las Horas como cierto ornato que se añada a la oración, como algo extrínseco, sino más bien como algo que dimana de lo profundo del espíritu del que ora y alaba a Dios, y pone de manifiesto de un modo pleno y perfecto la índole comunitaria del culto cristiano.

Son de alabar, por tanto, los grupos cristianos de cualquier género que se esfuerzan por adoptar esta modalidad de plegaria el mayor número de veces posible; para ello se los ha de proporcionar tanto a los clérigos y religiosos como a los fieles la debida instrucción catequética y práctica, de modo que, especialmente en los días festivos, estén en disposición de cantar con gozo las Horas. Pero, dado que resulta difícil cantar todo el Oficio y, por otro lado, no se ha de considerar a la alabanza de la Iglesia como algo que por su origen o por su naturaleza sea exclusivo de los clérigos o de los monjes, sino como algo que atañe a toda la comunidad cristiana, se han de tener presentes a la vez varios principios para que la celebración de la Liturgia de las Horas con canto pueda a la vez ser realizada adecuadamente y resplandecer por su autenticidad y belleza.

271. Conviene, ante todo, utilizar el canto al menos los domingos y días festivos, poniendo de manifiesto mediante su uso los diversos grados de solemnidad.

272. Asimismo, Puesto que no todas las Horas poseen la misma importancia, conviene destacar mediante el uso del canto aquellas que son en verdad los quicios sobre los que gira el Oficio, a saber, los Laudes matutinos y las Vísperas.

273. Además, aunque se recomiende la celebración íntegra con canto, siempre que se señale por su arte y unción, puede, sin embargo, adoptarse a veces con provecho el principio de la solemnidad "progresiva" tanto por razones prácticas como en atención al hecho de que los distintos elementos de la celebración litúrgica no se equiparan entre sí de un modo indiscriminado, sino que cada uno vuelve a alcanzar su sentido originario y su verdadera función. De ese modo la Liturgia de las Horas no es contemplada como un monumento insigne de una época pretérita que casi exija ser conservado de un modo intangible para provocar la admiración hacia sí, sino que, por el contrario, puede revivir e incrementarse con un sentido nuevo, y ser otra vez verdadero signo manifestativo de la vida pujante de algunas comunidades.

El principio, pues, de la solemnidad "progresiva" es el que admite varios grados intermedios entre el Oficio cantado íntegramente y la simple recitación de todas las partes. Este modo de proceder produce una variedad grande y agradable, cuya medida ha de ser calculada atendiendo a la tonalidad del día o de la Hora que se celebra, la naturaleza de cada uno de los elementos que constituyen el Oficio, y, por último, el número o índole de la comunidad y asimismo al número de cantores de que se dispone en tales circunstancias.

Mediante esta mayor posibilidad de variación, la alabanza pública de la Iglesia podrá realizarse con canto con más frecuencia que antes y adaptarse de muchos modos a las diferentes circunstancias, existiendo un sólo fundamento para esperar que se habrán de encontrar nuevas vías y nuevas formas para nuestro tiempo tal como ha ocurrido siempre en la vida de la Iglesia.

274. En las acciones litúrgicas que se han de celebrar con canto en latín en igualdad de circunstancias ocupará el puesto principal el canto gregoriano, como propio de la Liturgia Romana. En el Oficio cantado, si no hubiere melodía para la antifona propuesta, tómese otra antifona de las que se hallan en el repertorio, siempre que sea esta de acuerdo con lo señalado en los nn. 113, 121-125. No obstante, "la Iglesia no excluye de las acciones litúrgicas ningún género de música sacra con tal que responda al espíritu de la acción litúrgica y a la naturaleza de cada una de sus partes y no suponga un obstáculo para

la debida participación activa del pueblo".

275. Como la Liturgia de las Horas puede celebrarse en lengua vernácula, "póngase el debido cuidado en preparar melodías para su empleo en el canto del Oficio divino en lengua vernácula".

276. Nada impide, sin embargo, que dentro de una misma Hora las partes sean cantadas en lenguas distintas .

277. Qué elementos hayan de ser elegidos en primer lugar para ser cantados, habrá que deducirlo de la ordenación genuina de la celebración litúrgica, que exige observar fielmente el sentido y naturaleza de cada parte y del canto; pues hay partes que por su naturaleza exigen ser cantadas , tales son, en primer lugar, las aclamaciones, las respuestas al saludo del sacerdote y los ministros, y en las preces litánicas, y, además, las antífonas y los salmos, como también los estribillos o respuestas repetidas, los himnos y cánticos.

278. Consta que los salmos están estrechamente ligados con la música (cf. nn. 103-120), tal como confirman la tradición judaica y cristiana. En verdad, para la plena inteligencia de muchos salmos es de no escaso provecho el que los mismos sean cantados o al menos el que se les considere siempre bajo esta luz poética y musical. Por lo tanto, si es factible, se ha de preferir esta forma, al menos en los días y Horas principales, según el carácter originario de los salmos.

279. Se señalan arriba en los nn. 121-123 los diversos modos de ejecutar la salmodia, con los que se logrará la variedad atendiendo no tanto a las circunstancias externas, como al diverso género de los salmos que figuran en una celebración: así será mejor, quizá, escuchar los salmos penitenciales o históricos, mientras que, por el contrario, los himnos o las acciones de gracias exijan de por sí ser cantados. Importa, sobre todo, no obstante, el que la celebración no resulte rígida ni artificiosa ni preocupada tan sólo de cumplir con las normas meramente formales, sino que responda a la verdad de la cosa. Hay que esforzarse en primer lugar por que los espíritus estén movidos por el deseo de la genuina oración de la Iglesia y resulte agradable celebrar las alabanzas divinas (cfr salmo 146).

280. Los himnos pueden fomentar también la oración de quien recita las Horas, si se distinguen por la excelencia de su arte y doctrina; de por sí, sin embargo, están destinados a ser cantados, y, por eso, se aconseja que en la medida de lo posible, sean proferidos de esta forma en la celebración comunitaria.

281. El responsorio breve después de la lectura en Laudes y Vísperas, del que se habló en el n. 49, se destina de por sí al canto, y, por cierto, al canto del pueblo.

282. También los responsorios que sigan a las lecturas en el Oficio de lectura piden por su índole Y función el ser cantados. En el curso del Oficio están dispuestos, no obstante, de forma que mantengan su valor incluso en la recitación privada. Aquellos que han sido provistos de melodías especialmente sencillas y fáciles, se podrán cantar con mayor frecuencia que los provenientes de los fuentes litúrgicas.

283. Las lecturas ya largas ya breves de por sí no están destinadas a ser cantadas; al proferirlas se ha de atender cuidadosamente a que sean leídas digna, clara y distintamente y que sean percibidas y entendidas fielmente por todos. Por tanto, sólo resulta aceptable para la lectura aquella melodía que hace posible obtener una mejor audición de las palabras e inteligibilidad del texto.

284. Los textos que son leídos individualmente por el que preside la asamblea, como las oraciones, son apto por ser cantados decorosamente, sobre todo en latín. No obstante, esto resultará más difícil en algunas lenguas vernáculas, a no ser que, mediante el canto, las palabras del texto puedan ser percibidas más claramente por todos.

Directorio Catequístico General

- 1971 -

INTRODUCCIÓN

Se publica el presente Directorio Catequístico General según las normas del Decreto "Christus Dominus" N 44.

No poco tiempo ha llevado la preparación de este documento, por las dificultades inherentes a la obra misma y por el método que se ha seguido.

Efectivamente, después de constituir una comisión especial de auténticos expertos en catequesis, de varias nacionalidades y escogidos tras consultar con algunos Episcopados, se recabaron los consejos y las opiniones de varios Episcopados. Teniendo en consideración tales consejos y opiniones, se elaboró un primer esquema de Directorio, sólo en sus líneas generales, que se presentó, para ser estudiado, a la Congregación Plenaria extraordinaria de la Sagrada Congregación del Clero. Luego se elaboró un esquema más amplio, sobre el cual también se han consultado las Conferencias Episcopales. Con las opiniones y propuestas obtenidas de los Obispos en esta segunda consulta, se preparó el esquema definitivo del Directorio, que antes de ser publicado, fue examinado por una especial Comisión teológica y por la Sgda. Congregación para la Doctrina de la Fe.

Este Directorio presenta los principios fundamentales teológico-pastorales del Magisterio de la Iglesia y especialmente del Concilio Ecuménico Vaticano II, con los cuales se puede dirigir y ordenar mejor la acción pastoral del ministerio de la palabra. De aquí se comprende el porqué en este Directorio prevalece el aspecto teórico, aunque, como se puede ver, no falta el aspecto práctico. Se ha empleado este criterio especialmente por el siguiente motivo: se evitarán los defectos y errores que no pocas veces se detectan en la catequesis moderna, únicamente si se parte de la recta manera de entender la naturaleza y los fines de la catequesis, como también las verdades que se enseñan con la misma, teniendo en la debida cuenta los destinatarios de la catequesis y sus condiciones. La aplicación concreta de los principios y de las enunciaciones contenidas en el Directorio, es incumbencia específica de los Episcopados, que publicarán Directorios nacionales y regionales, como también catecismos y otras publicaciones aptas para promover con eficacia la obra del ministerio de la palabra.

Es claro que no todas las partes del Directorio tienen la misma importancia. Debe ser aceptado por todos lo que se dice de la Revelación divina, de la naturaleza de la catequesis, de los criterios con los cuales exponer el mensaje cristiano y de sus elementos más importantes. Tienen más bien valor de sugerencia y de indicación lo que se refiere a la condición presente, a la metodología, a los textos de catequesis según las edades, pues muchos de esos datos se toman necesariamente de las ciencias humanas, teóricas o prácticas, que pueden evolucionar.

El Directorio está destinado a los Obispos, a las Conferencias Episcopales y en general a cuantos, colaborando con ellos, tienen una responsabilidad en el campo de la catequesis. El fin inmediato del Directorio es prestar una ayuda para preparar los Directorios catequísticos y los catecismos. Por eso mismo, es decir para ayudar a la preparación de estos instrumentos, se han propuesto unas líneas fundamentales de las actuales condiciones, para que en las distintas partes de la Iglesia se susciten investigaciones, — con estudio atento y diligente— acerca de las condiciones y de las necesidades pastorales de los lugares; se han indicado además unos principios generales de metodología y de catequesis según las varias edades, para poner de manifiesto cuánto es necesario aprender el arte y la ciencia de la educación; un cuidado especial se puso en redactar la tercera parte en la cual se exponen los criterios con los cuales se tendrán que proponer las verdades mediante la catequesis, y a la vez se da un compendio de los elementos esenciales de la fe cristiana, para que quede bien clara la meta que la catequesis debe necesariamente tener: proponer el mensaje cristiano en su integridad.

Como el Directorio está destinado a Naciones que tienen condiciones y necesidades pastorales muy diferentes, es claro que sólo se han podido tener en cuenta las condiciones comunes. Hay que tener presente esta índole peculiar y esta estructura para juzgar y comprender el Directorio. Lo mismo dígase de la descripción de la labor pastoral que figura en la sexta parte. Se trata de la promoción de la acción pastoral, de la que sólo se dan las líneas principales: insuficientes, tal vez para las regiones muy adelantadas en la catequesis, y excesivas para aquellas que no lo son tanto.

Mientras se publica este Documento, por el cual la Iglesia demuestra una vez más su interés por un ministerio absolutamente necesario para cumplir cabalmente su misión en el mundo, es de desear que sea bien recibido y con toda diligencia estudiado y meditado, teniendo presentes las necesidades pastorales de las comunidades eclesiales. Igualmente se desea que sirva de estímulo para ulteriores e incansables investigaciones que respondan fielmente a las necesidades del ministerio de la palabra y a las normas del Magisterio eclesiástico.

PARTE PRIMERA

LA ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

SENTIDO Y FINALIDAD DE ESTA PARTE.

1. Puesto que la preocupación fundamental de la Iglesia es la de anunciar y promover la fe en la sociedad de nuestro tiempo, sometido a profundas transformaciones socio-culturales, es conveniente —teniendo presente cuanto ha expuesto el Concilio Vaticano II— describir algunos rasgos específicos de la situación actual, indicando las repercusiones espirituales y los nuevos compromisos que esta situación pone ante la Iglesia.

Con esto no se quiere de ninguna manera agotar un asunto que en las varias partes de la Iglesia presenta aspectos particulares y muchas veces profundamente diferentes. Será tarea de los Directorios Nacionales completar estas indicaciones y adaptarlas a las exigencias de cada nación o región.

LA SITUACION ACTUAL DEL MUNDO

LA EPOCA CONTEMPORÁNEA EN CONTINUA TRANSFORMACION.

2. "El género humano se halla hoy en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al Universo entero... Se puede ya hablar de una verdadera transformación social y cultural que se refleja también en la vida religiosa" (GS. 4).

A manera de ejemplo se pueden indicar dos repercusiones que afectan la vida de la fe e interesan más de cerca a la catequesis.

a) En el pasado la tradición cultural era más favorable que hoy a la transmisión de la fe; hoy esa tradición ha cambiado no poco, de manera que cada vez se hace menos posible apoyarse en su continuidad. Por eso para poder transmitir la fe a las nuevas generaciones, es necesario una evangelización renovada.

b) Conviene tener presente que la fe cristiana, si quiere arraigarse en las nuevas culturas que se suceden, necesita desarrollo y nuevas formas de expresión.

Aunque las aspiraciones y los deseos profundos del hombre y de su condición humana permanecen profundamente idénticos, sin embargo, los hombres de hoy se hacen nuevas preguntas acerca del sentido y la importancia de la vida.

El hombre creyente de hoy no es totalmente igual al hombre creyente de ayer. De aquí nace la necesidad de asegurar la continuidad de la fe, pero también de proponer de un modo nuevo el mensaje de la salvación.

Hoy es necesario tener presente la grandísima difusión de los medios de comunicación social; su eficacia sobrepasa los confines de las naciones y hace a los individuos como ciudadanos de todo el consorcio humano (Cfr. IM. 22).

Estos medios actúan con gran fuerza en la vida de los fieles, tanto por lo que enseñan como por la mentalidad y modos de comportarse que fomentan en ellos. Todo esto hay que tenerlo en cuenta con la debida atención.

EL PLURALISMO DE HOY.

3. "Por todo ello, son cada día más profundos los cambios que experimentan las comunidades locales tradicionales, como la familia patriarcal, el clan, la tribu, la aldea, otros diferentes grupos y las mismas relaciones de la convivencia social" (GS. 6).

En las antiguas cristiandades la religión era considerada como el mejor principio de unidad de los pueblos. Hoy las cosas han cambiado: la cohesión de los pueblos, que trae su origen en el fenómeno de la democratización, promueve la concordia de las diversas familias espirituales; el "pluralismo" no es ya considerado como un mal que hay que combatir, sino como un hecho digno de consideración; cada uno puede tomar sus decisiones, sin que por eso sea considerado como extraño a la sociedad.

Por tanto los que se encargan del Ministerio de la Palabra, no deben nunca olvidar que la fe es la libre respuesta del hombre a la gracia de Dios que se revela. Y deben proponer, más que en el pasado, el buen mensaje de Cristo en su admirable condición de clave misteriosa que explica toda la condición humana, y de don gratuito de Dios que se recibe de su gracia en la confesión de la propia insuficiencia (Cfr. GS. 10).

EL DINAMISMO DE NUESTRA EPOCA

4. La construcción de la sociedad humana, el progreso y la gradual realización de los proyectos humanos, movilizan las energías de los hombres de nuestro tiempo (GS. 4). La fe no puede permanecer extraña a estos progresos que por otra parte pueden ir unidos a graves desviaciones. El mensaje evangélico debe aportar su juicio sobre este estado de cosas y manifestar a los hombres el sentido de estos acontecimientos.

El ministerio de la palabra, por medio de una más profunda exploración de la vocación humana y divina del hombre, debe dejar que el Evangelio derrame sus fermentos de auténtica libertad y progreso (Cfr. AG. 8,12), haga nacer el deseo de la promoción de la persona humana y de la lucha contra el modo de hacer y pensar que se entrega al fatalismo.

Estas indicaciones quieren solamente mostrar cómo el ministerio de la palabra debe dirigir su acción al mundo de hoy:

"...se pide a la Iglesia que inyecte en las venas de la comunidad humana la fuerza perenne, vital y divina del Evangelio". (Juan XXIII, Constituc. Apost. Humanas Salutis, AAS, 1962, p. 6).

LA CONDICION DEL SENTIDO RELIGIOSO

5. La civilización científica, técnica, industrial y urbana no pocas veces aparta el interés del hombre por las cosas divinas y le hace más difícil la preocupación interior por la vida religiosa.

Para no pocos, Dios se ha hecho como menos presente, menos necesario, menos válido para dar una explicación a la vida personal y social: de este estado de cosas surge fácilmente una crisis religiosa (Cfr. GS. 5,7).

La fe cristiana experimenta en sus seguidores esta crisis lo mismo que en las otras confesiones religiosas. Frente a una cultura desacralizada y secularizada, la fe tiene el deber urgente de afirmar su naturaleza que

trasciende a todo progreso cultural y manifestar su originalidad.

Toca al ministerio de la palabra descubrir y desarrollar, liberándolos de los elementos ambiguos, los valores auténticos que se encuentran en el patrimonio espiritual de aquellas culturas humanas en las que el sentido religioso se conserva todavía vivo y operante, influyendo en toda la existencia de la vida humana.

En otro tiempo las opiniones desviadas y los errores acerca de la fe y la manera cristiana de vivir alcanzaban a un número pequeño de personas, limitándose, más que hoy, a los ambientes intelectuales.

Hoy, en cambio, el progreso humano y los medios de comunicación social hacen que estas opiniones se divulguen con mayor rapidez y tengan un influjo cada vez más grande en los fieles, especialmente en los jóvenes que sufren una mayor crisis y son empujados a adoptar modos de pensar y de actuar contrarios a la religión. Esta situación requiere adecuados remedios pastorales.

LA SITUACION ACTUAL DE LA IGLESIA

Estas notas que caracterizan la situación religiosa del mundo, tienen profundas repercusiones en la vida de la Iglesia.

LA FE "TRADICIONAL"

6. La fe cristiana en muchos fieles corre graves peligros, especialmente en aquellos lugares donde la religión era considerada como prerrogativa de algunas clases sociales, o donde esa fe confiaba demasiado en las antiguas costumbres y en la unanimidad de la profesión religiosa.

Masas enteras se van haciendo al indiferentismo o corren al peligro de conservar una fe privada del necesario dinamismo y de un influjo real en la vida. Más que conservar las costumbres religiosas, conviene hoy afrontar el problema de una reevangelización de las masas, de una renovada conversión de las mismas y de una más profunda y madura educación de la fe.

Esto sin embargo no debe entenderse en el sentido de que se deba descuidar el sentimiento religioso popular, o que se deba hacer poco caso de la fe genuina conservada en ambientes transidos de cultura cristiana. El sentido religioso, no obstante el progreso de la secularización, sigue vigente en muchas partes de la Iglesia. No se puede hacer caso omiso de él pues muchas veces se expresa en el estilo de vida sincero y auténtico de multitud de hombres.

- Más aún el sentido' religioso popular brinda una ocasión para el anuncio de la fe. Naturalmente hay que purificarlo y jerarquizar sus elementos válidos para que nadie se contente con formas de acción pastoral inadecuadas a nuestros tiempos y menos adaptadas a la realidad de hoy.

EL INDIFERENTISMO RELIGIOSO Y EL ATEISMO

7. Muchos bautizados se han apartado de la religión de tal manera que llegan a profesar en cierto indiferentismo y disfrace que hasta el ateísmo. "Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del 'fondo de esta íntima y vital unión con Dios lo niegan en forma explícita. Es esto ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención" (GS. 19).

El Concilio Vaticano II ha examinado con detención este fenómeno (GS. 19,20), y ha procurado encontrarle remedio. "El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y como visibles a DIOS Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la dirección del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer" (GS. 21).

Se da también el caso de una fe cristiana mezclada con una especie de neopaganismo aunque quede un cierto sentido religioso y una cierta creencia en un ser supremo. La mentalidad religiosa puede andar lejos del influjo de la Palabra de Dios y de la vida sacramental y de buscar su alimento en prácticas supersticiosas y mágicas; y la vida moral, por su parte, puede regresar a una ética precristiana. Es posible a veces que en la religiosidad cristiana se introduzcan elementos de cultos naturistas y animistas, de prácticas adivinatorias con peligro de caer en formas sincretistas. Y pueden también difundirse sectas religiosas que mezclan los misterios cristianos con antiguas visiones míticas.

En estos casos principalmente se necesita que el ministerio de la Palabra, sobre todo la evangelización y la catequesis, sean renovadas según lo indicado en el Decreto Ad Gentes divinitus nn. 13, 14, 21 y 22.

LA FE Y LAS DIFERENTES CULTURAS

8. Tampoco faltan cristianos, especialmente entre aquellos que han recibido una formación cultural más elevada, que experimentan cierto descontento frente al lenguaje de la fe que ellos juzgan demasiado apegado a fórmulas superadas y a la cultura occidental.

Ellos van a la búsqueda de un nuevo lenguaje religioso más de acuerdo con la vida moderna y que permita a la fe difundir su luz sobre las realidades que angustian al hombre de hoy, dejando que el Evangelio pueda encarnarse en las diversas culturas.

Sin duda es deber de la Iglesia considerar con la mayor atención esta aspiración del hombre.

Lo que el Decreto Ad Gentes dice a propósito de las Iglesias jóvenes, vale también para todos los que trabajan en el ministerio de la palabra: ". . . de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría - y doctrina, de las artes e instituciones de sus pueblos, reciben todo lo que puede servir para confesar la gloria del Creador, para ensalzar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana". (n. 22; cf.: n. 21; Paulus VI, Alloc. 6 agosto 1969).

Por lo tanto "el ministerio de la palabra presentado de una manera renovada el mensaje evangélico, debe manifestar la unidad del plan de Dios. Sin caer en confusiones e identificaciones simplistas, debe manifestar la unidad profunda que existe entre el plan salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos". (II Conf. Gen. Episc. Lat. Amer. 1968 VIII, 2,1).

LA RENOVACION

9. En esta situación de tan profundos cambios cualquiera podría pensar que es inútil el esfuerzo apostólico que la Iglesia pretende desplegar. En realidad no se puede acusar al celo de los pastores ni el de los fieles, que en verdad es grande. Los impedimentos para una acción más eficaz parecen provenir o de la falta de una preparación adecuada a los nuevos y difíciles compromisos que se ofrecen al ministerio de la palabra o de una reflexión todavía imperfecta que se expresa en teorías que lejos de favorecer obstaculizan la iniciativa evangélica.

Es por esto por lo que el Concilio Vaticano II ha multiplicado sus llamadas a una profunda renovación del ministerio de la palabra. Pero esta renovación parece correr peligro principalmente:

—Por parte de aquellos que no logran ver la profundidad de la renovación propuesta, como si sólo se tratara de poner un remedio a la ignorancia religiosa. Según éstos, bastaría incrementar la instrucción catequística. Es evidente que este remedio no responde a la verdadera realidad. Lo que hay que renovar es el mismo lenguaje catequístico, pues se trata de una renovación no sólo en lo que respecta a la catequesis de los niños sino a la educación permanente de los adultos en la fe.

—Por parte de aquellos que quieren reducir El mensaje evangélico a sus consecuencias temporales en la vida de los hombres.

El Evangelio y su ley de amor requieren, sin duda, que los cristianos colaboren con ‘todas sus fuerzas —comprometiéndose en actividades de orden temporal— a fin de promover cada día más la justicia y la fraternidad entre los hombres. Esto sin embargo no es suficiente para dar testimonio de Jesucristo, hijo de Dios y Salvador nuestro cuyo misterio, muestra inefable del amor de Dios (1 Jn 4,9) debe ser explícita e integralmente anunciado a los evangelizados y aceptado por ellos.

Las enseñanzas de la Constitución GS y de la Declaración DH no están por el "minimismo" en cuanto al servicio directo de la fe por el ministerio de la Palabra. Ambos documentos muestran su inquietud porque se ponga remedio a las situaciones de estos tiempos. En todo caso la renovación del ministerio de la Palabra no puede ir separada de la renovación general de la Pastoral.

Habrá que realizar tareas graves y decisivas: habrá que promover la evolución de las formas tradicionales del ministerio de la palabra, y suscitar nuevas; evangelizar y catequizar a aquellos que solo han alcanzado niveles culturales bajos; responder a las instancias de la "inteligencia" y salir al encuentro de sus exigencias; mejorar las formas tradicionales de presencia cristiana y encontrar otras más válidas; utilizar todos los recursos actuales de la Iglesia y al mismo tiempo renunciar a aquellas formas que aparezcan menos conformes al Evangelio.

Para lograr estos propósitos, la Iglesia confía en todos los miembros del pueblo de Dios Cada uno —obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos— según la propia responsabilidad, tiene

el deber de desempeñar su misión teniendo presente la situación del mundo que influye tan profundamente en la vida de fe.

La renovación catequística, para que pueda dar una ayuda eficaz a estos obreros del Evangelio, deberá valerse del apoyo de las ciencias sagradas, de la teología, de los estudios bíblicos, de la reflexión pastoral y de las ciencias humanas y de otros medios —sobre todo de los medios de comunicación social— a través de los cuales se difunden hoy las opiniones y las ideas.

PARTE II

EL MINISTERIO DE LA PALABRA

CAPITULO 1

EL MINISTERIO 'DE LA PALABRA Y LA REVELACION

LA REVELACION DON DE DIOS

10. En la Constitución DV., el Concilio Ecuménico considera la revelación como un acto mediante el cual Dios entra en comunión con nosotros personalmente: "Quiso Dios, en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y manifestar el misterio de voluntad.., para invitarlos y recibirlos en su compañía (a todos los hombres)" (DV. 2). Así aparece Dios como quien quiere comunicarse a sí mismo, realizando un proyecto inspirado en el amor.

Este amor de Dios es el punto de partida de la catequesis. La fe es la aceptación y la fructificación de este don divino en nosotros. Esta característica, por la cual la fe debe considerarse como un don, toca íntimamente todo el contenido del ministerio de la Palabra.

LA REVELACION: HECHOS Y PALABRAS

11. Dios, para hacer conocer a los hombres su plan obra por medio de los acontecimientos de la historia de la salvación y por medio de palabras inspiradas que acompañan y esclarecen estos acontecimientos: "La revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio" (DV. 2).

La revelación es, por tanto, un conjunto de hechos y palabras que se iluminan recíprocamente. El ministerio de la palabra debe anunciar tales hechos y palabras de tal manera que esclarezcan y comuniquen los profundos misterios contenidos en ellos. Así el ministerio de la palabra, además de recordar las obras admirables realizadas - por Dios en el pasado ..y. qué encuentran. én Cristo .su cumplimiento, interpreta. también ..a la luz de esta revelación, la vida humana de nuestro tiempo, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo, en cuanto en ellos se actualiza el plan de Dios para la salvación del hombre.

JESUCRISTO MEDIADOR Y PLENITUD DE TODA LA REVELACION

12. "La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que trasmite dicha revelación..., resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación" (DV. 2).

Cristo no es sólo el más grande de los profetas, el que con su doctrina completó lo que Dios había dicho y hecho con anterioridad. El es el Hijo eterno de Dios hecho hombre, el acontecimiento último al cual tienden todos los anteriores que constituyen la historia de la salvación; el que cumple y manifiesta las supremas intenciones de Dios. "El . . . cumple y completa la revelación. . ." (DV. 4; LG. 9),

El ministerio de la palabra debe poner en luz este admirable carácter de la economía de la revelación. El Hijo de Dios se integra en la historia de los hombres, asume la vida y la muerte del hombre, y cumple en esta historia su plan de alianza definitiva.

Como el Evangelista Lucas, el ministerio de la Palabra tiene como primera tarea recordar a los creyentes el acontecimiento — Cristo, manifestar su significado, indagando siempre más profundamente este hecho único e irreversible: "Dado que muchos han emprendido la narración bien ordenada de los sucesos que se han verificado entre nosotros . . . he determinado yo también después de haberlo investigado todo diligentemente desde los orígenes, escribírtelo ordenadamente" (Lc. 1, 1-3).

El ministerio de la Palabra, por tanto, debe apoyarse en el comentario divinamente inspirado que han hecho de la Encarnación Redentora el mismo Jesús, los primeros discípulos y sobre todo los apóstoles, testigos de los acontecimientos. "Todos saben que entre los escritos . . .sobresalen los Evangelios por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador" (DV 18)

Recuérdese además que Jesús, Mesías y Señor, está siempre presente en su Iglesia por medio de su Espíritu (Cfr. J. 14, 26; 15,26; 16,13; Ap.. 2,7); El ministro de la palabra por tanto . debe presentarlo no solo como objeto de estudio, sino también como el que abre los corazones de los oyentes para recibir y comprender el mensaje que viene de Dios (Cfr. Act. 16,14).

EL MINISTERIO DE LA PALABRA O PREDICACION DE LA PALABRA DE DIOS: ACTO DE LA TRADICION VIVA

13. "Por eso los Apóstoles, al transmitir lo que escribieron, avisan a los fieles que conserven las tradiciones aprendidas de palabra o por carta. Lo que los apóstoles transmitieron comprende todo lo necesario para una vida santa y para una fe creciente del pueblo de Dios; así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y 'trasmite a todas las edades lo que es y lo que cree" (DV. 8),

Esta tradición está vinculada a formulaciones, pero es más vasta y más profunda que estas formulaciones. Es una tradición viva, porque en ella Dios continúa su diálogo con nosotros: "Así Dios que habló en otros

tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la Palabra de Cristo" (DV. 8).

De aquí que el ministerio de la Palabra puede considerarse como el portavoz de esta tradición viva, en el ámbito de toda la tradición. "Esta tradición apostólica va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón, cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad" (DV. 8).

Por una parte es necesario distinguir claramente la revelación divina que constituye el objeto de la fe católica y que se cerró con el tiempo de los apóstoles, de la gracia del Espíritu Santo, sin cuya inspiración e iluminación nadie puede creer. Por otra parte Dios, que un tiempo había hablado a los hombres revelándose a sí mismo a través de los acontecimientos salvífico y el mensaje de los profetas, de Cristo y de los Apóstoles, todavía hoy guía misteriosamente la Iglesia, su esposa, y habla con ella, mediante el Espíritu Santo, en la sagrada tradición, con la luz y el sentido de la fe, para que el pueblo de Dios, bajo la dirección del magisterio, adquiera una comprensión siempre más profunda de la revelación. -

Los pastores de la Iglesia tienen la obligación, no sólo de proclamar y explicar directamente al Pueblo de Dios el depósito de la fe que les ha sido confiado, sino también de discernir con autenticidad las formulaciones y las explicaciones propuestas por los fieles, de suerte que "en el conservar, practicar y profesar la fe transmitida haya concordia entre pastores y fieles". (DV. 10). .

De aquí se sigue que el ministerio de la Palabra debe presentar la revelación divina como la enseña el Magisterio y como la expresa en su conciencia y en su fe el Pueblo de Dios bajo la vigilancia del Magisterio. De esta manera el ministerio, de la Palabra no es la pura y simple repetición de una antigua doctrina, sino una reproducción fiel de ésta, adaptada a los nuevos problemas y comprendida cada vez más profundamente.

LA SAGRADA ESCRITURA

14. La revelación divina, por especial inspiración del Espíritu Santo, ha sido expresada también en forma escrita, es decir en los Libros Sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento, que contienen y presentan la verdad revelada por Dios (Cfr. DV. 11).

La Iglesia, custodia e intérprete de la Sagrada Escritura, es por ella amaestrada, meditando asiduamente y penetrando cada vez más su doctrina. Fiel a la tradición, el ministerio de la palabra encuentra en la Sagrada Escritura el alimento y su norma (Cfr. DV. 21, 24, 25). En efecto, en los libros sagrados el Padre que está en los cielos viene amorosamente al encuentro de sus hijos y dialoga con ellos (Cfr. DV. 21).

La Iglesia, sin embargo, aunque toma de la Sagrada Escritura la norma de su pensamiento, tiene también el poder de interpretarla en virtud del Espíritu de que ella está animada:

"En ella las Sagradas Escrituras son más profundamente comprendidas a la vez que más constantemente activas" (DV. 8).

El ministerio de la palabra, por tanto, tiene su punto de partida en la Sagrada Escritura y en la predicación de los Apóstoles, de la manera como son entendidas, explicadas y aplicadas a las situaciones concretas en la Iglesia.

LA FE: RESPUESTA A LA PALABRA DE DIOS

15. Con la fe el hombre acoge la revelación y por medio de ella participa del don de Dios de manera consciente.

A Dios que se revela debemos la obediencia de la fe por la cual el hombre se adhiere libremente al Evangelio de la gracia de Dios, (Cfr. Act. 20, 24) con pleno asentimiento de la inteligencia y de la voluntad. Guiado por la fe y por el don del Espíritu Santo el hombre llega a contemplar y a gustar el Dios del amor que en Cristo ha revelado la riqueza de su gloria (Cfr. Col. 1,26); más aún la fe viva constituye en nosotros un comienzo de la vida eterna, en la cual finalmente se podrán conocer sin velos las profundidades de Dios (1 Cor. 2,10). La fe que conoce el plan de salvación de Dios, nos guía al discernimiento de la voluntad de Dios con respecto a nosotros en este mundo y a la cooperación con su gracia. "La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS. 11).

TAREA DEL MINISTERIO DE LA PALABRA

16. El ministerio de la Palabra, para decirlo brevemente, debe estar consciente del cometido que se le ha confiado, es decir suscitar una fe viva que convierta la mente a Dios, impulse a asentir a su acción y lleve a un vivo conocimiento de los contenidos de la tradición y revele y manifieste el verdadero significado del mundo y de la existencia humana.

El ministerio de la Palabra es la proclamación del mensaje de salvación: lleva a los hombres al Evangelio. El misterio anunciado y enseñado toca profundamente aquella voluntad de vivir, aquel profundo deseo de plenitud, aquella viva espera de la felicidad futura que Dios ha sembrado en el corazón de todo hombre y ha elevado con su gracia al orden sobrenatural.

Las verdades de la fe llevan consigo el amor a Dios, que ha creado todas las cosas por Cristo y en Cristo nos ha resucitado. Los diversos aspectos del misterio cristiano deben ser presentados de tal modo que el acontecimiento central, Jesús —el don más grande de Dios a los hombres— aparezca en primer plano, y que las otras verdades de la doctrina católica se ordenen y se jerarquicen pedagógicamente en torno a El (cf. nn. 43, 39).

CAPITULO II

LA CATEQUESIS EN LA MISION PASTORAL DE LA IGLESIA

(Significado, fin, eficacia)

EL MINISTERIO DE LA PALABRA EN LA IGLESIA

17. El ministerio de la palabra toma diversas formas, según las diversas maneras de ejercerlo y los fines que se persiguen, entre ellas 'está la catequesis.

Hay en primer lugar una forma que es la evangelización o predicación misionera que se propone suscitar aquel primer acto de fe con el cual los hombres se adhieren a la palabra de Dios.

(Cfr. CD. 11, 13; AG. 6, 13, 14).

Sigue la forma catequística "cuyo fin es que la fe, ilustrada por la doctrina se torne viva, explícita y activa" (CD, 14).

Luego viene la forma litúrgica en el ámbito de la celebración litúrgica, especialmente eucarística (homilía) (SC. 33, 52; Inter oecum. 54).

Y hay, por último, la forma teológica, es decir, el estudio sistemático y la investigación científica de las verdades de la fe.

Para nuestro propósito es importante distinguir estas formas, cada una de las cuales obedece sus propias leyes, aún cuando en realidad guardan entre sí una íntima conexión.

Por lo tanto, lo que hasta ahora hemos dicho del ministerio de la palabra de una manera general se aplica también a la catequesis.

CATEQUESIS Y EVANGELIZACION

18. La catequesis de suyo supone una adhesión global al Evangelio de Cristo, propuesto por la Iglesia. Sin embargo a veces se dirige a hombres que, aunque pertenecen a la Iglesia, de hecho nunca tuvieron una verdadera adhesión personal al mensaje revelado.

Esto significa que la evangelización puede preceder o acompañar a la catequesis propiamente dicha, según las circunstancias. Pero en todo caso hay que tener en cuenta que la conversión es un elemento necesario en el dinamismo de la fe, y por lo tanto la catequesis, cualquiera sea su forma, debe incluir de alguna manera la evangelización.

FORMAS DE LA CATEQUESIS

19. La catequesis adopta necesariamente varias formas según las circunstancias y las necesidades del caso.

En los países tradicionalmente cristianos la catequesis se presenta a manera de enseñanza religiosa que se imparte a los niños y adolescentes en el ámbito escolar o fuera de él. Hay allí

- ordinariamente organizaciones para catequizar a los adultos o catecumenados para los que se preparan a recibir el bautismo, o para los que —aún ya bautizados— carecen de la debida iniciación cristiana. Lo cierto es que la situación real en que se encuentra un gran número de fieles, pide alguna forma de evangelización antes de la catequesis.

En las Iglesias recién establecidas se le da especial importancia a la evangelización en el sentido estricto, y se organiza el catecumenado para los que se inician en la fe y se preparan para recibir el bautismo (AG. 4).

En pocas palabras, la labor catequística toma formas y estructuras muy diversas: sistemáticas y ocasionales; organizadas y espontáneas, etc.

20. Recuerden los pastores el deber que les incumbe de promover y asegurar la ilustración de la vida cristiana por la palabra de Dios, de acuerdo con la edad y las circunstancias (CD,

14) de tal manera que todos, así el individuo como la comunidad, puedan ser promovidos teniendo en cuenta el estado espiritual en que se encuentran.

Recuerden también que la catequesis de adultos, como dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe considerarse como la forma de catequesis principal a la cual deben encaminarse todas las otras formas, siempre necesarias. Procuren de igual manera, atendiendo a las normas del Conc. Vat. II, "que se restablezca o se adapte mejor la instrucción de los catecúmenos adultos" (CD. 14; AG. 14).

MISION DE LA CATEQUESIS

21. En la actividad pastoral, la catequesis es una forma de acción eclesial que trata de llevar a la madurez de la fe tanto a las comunidades como a los individuos.

Por la catequesis las comunidades cristianas logran un conocimiento más profundo y más vivo de Dios y de su plan salvífico cuyo centro está en Cristo, Verbo de Dios Encamado, y se consolidan alcanzando una fe madura e ilustrada, haciendo a la vez partícipes de esa fe a los hombres que desean abrazarla.

Para cualquier hombre cuya alma se abra al mensaje evangélico, la catequesis es el medio más apto para captar el plan de Dios en su propia vida y descubrir el significado último de la existencia y de la historia, de suerte que tanto la vida de los individuos como la de la sociedad se ilumine con la luz del Reino de Dios, se adapte a sus exigencias y pueda conocer el misterio de la Iglesia como la comunidad de los que creen en el Evangelio. Todos estos aspectos determinan las tareas específicas de la catequesis.

LA CATEQUESIS Y LA GRACIA DE LA FE

22. La fe es un don de Dios que provoca la conversión del hombre. "Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios, que se adelanta y nos ayuda, junto con el auxilio del Espíritu Santo, que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del Espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad" (DV, 5).

La comunidad cristiana vive una fe madura, si oye religiosamente la palabra de Dios, tiende mediante el estudio constante a su conversión y renovación y está a la escucha de lo que el Espíritu dice a la Iglesia.

La catequesis (por la palabra acompañada del testimonio y la oración) tiene como misión disponer a los hombres a recibir la acción del Espíritu Santo y convertirse más profundamente.

CATEQUESIS Y COMPROMISO DE LA FE

23. El hombre maduro en 1-a fe adhiere plenamente a la invitación que contiene el mensaje evangélico, en virtud del cual es él llamado a la comunión con Dios y con los hermanos, y traduce en su vida los deberes que derivan de esta invitación (AG. 12).

La catequesis tiene los siguientes objetivos: ayudar a los hombres a hacer realidad esta comunión con Dios y proponer el mensaje cristiano de manera que aparezca como garantía del valor supremo de la vida humana. Esto supone que la catequesis tendrá siempre presente las legítimas aspiraciones del hombre así como el progreso y la realización de los valores que ellas involucran.

La comunión con Dios y la adhesión a El conllevan como efecto necesario el cumplimiento de los deberes humanos y la obligación de 1-a solidaridad, por que todo esto responde a la voluntad salvadora de Dios (GS, 4).

Por lo tanto la catequesis debe favorecer e ilustrar el incremento de la caridad teologal tanto en cada uno de los fieles como en las comunidades eclesiales, lo mismo que las obras que de esa virtud dimanen en los deberes de cada uno y de la comunidad.

CATEQUESIS Y CONOCIMIENTO DE LA FE

24. El hombre maduro en la fe conoce el misterio de la salvación revelado en Cristo y los milagros y hechos divinos que prueban que este misterio se realiza en la historia humana. Por tanto, no basta que la catequesis excite solo una experiencia religiosa, aunque sea verdadera, sino que debe llevar a percibir poco a poco toda la verdad del plan divino, enseñando a los fieles a leer las Sagradas Escrituras y a conocer la tradición.

CATEQUESIS Y VIDA DE ORACIÓN LITÚRGICA Y PRIVADA

25. "Toda celebración litúrgica, por obra de Cristo Sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia cuya eficacia con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia" (SC, 7). Pero la comunidad cristiana, cuanto más madura en la fe, vive el culto en

espíritu y en verdad principalmente en las celebraciones litúrgicas eucarísticas (Jn, 4,23).

La catequesis por tanto, debe ayudar a una participación activa, consciente y genuina de la liturgia de la Iglesia, no solamente explicando la significación de los ritos sino educando a los fieles en la oración, la acción de gracias, la penitencia, la petición confiada, el sentido comunitario y el sentido de los símbolos: cosas todas necesarias para que haya una verdadera vida litúrgica.

"Con todo, la participación en la sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual. En efecto, el cristiano, llamado a orar en común, debe no obstante, entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto (Mt. 6,6) más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol, (1 Tes. 5,17) orad sin interrupción" (SC. 12).

Por tanto la catequesis debe educar a los cristianos a meditar la palabra de Dios y a rezar en privado.

LA CATEQUESIS Y LA ILUMINACION CRISTIANA DE LA EXISTENCIA HUMANA

26. El hombre ya maduro en la fe puede reconocer en las distintas circunstancias y encuentros con el prójimo la invitación de Dios que lo llama a acogerse a su plan de salvación.

A la catequesis toca, pues, aclarar esta idea, enseñando a los cristianos la cristiana interpretación de las cosas humanas, principalmente los signos de los tiempos, de manera que todos "se capaciten para examinar e interpretar todas las cosas con integro sentido cristiano" (GS. 62).

LA CATEQUESIS Y LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

27. Las comunidades de los fieles, según las circunstancias, deben participar en el diálogo ecuménico y en los demás proyectos referentes a la restauración de la unidad cristiana (tJR. 5).

Por eso conviene que la catequesis preste su ayuda a esta causa, (UR. 6) exponiendo con claridad toda la doctrina de la Iglesia, (UR. 11) procurando un conocimiento adecuado de las otras confesiones tanto en los puntos que coinciden con la fe católica como en los que difieren; pero en este asunto hay que evitar las palabras y los modos de exponer la doctrina "que puedan inducir a los hermanos separados o a cualesquiera otras personas a algún error acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia" (LG. 67); guárdese el orden y la jerarquía de las verdades de la doctrina católica; pero propónganse los argumentos en favor de la doctrina católica con caridad a la vez que con firmeza. (UR. 11; AG. 15; Ad Ecclesiam totam, 14 mayo 1967, AAS. 1967, p. 574-592).

LA CATEQUESIS Y LA MISION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

28. La Iglesia en 'Cristo es como el sacramento o el signo y el instrumento de salvación y de unidad de la humanidad entera (LG. 1). Y en este sentido es 'tanto más visible cuanto más maduras en la fe aparecen las comunidades de los fieles,

La catequesis debe ayudar a estas comunidades a propagar la luz del Evangelio y a entablar diálogo fructífero con los hombres y las culturas no cristianas dentro de 1-a libertad religiosa bien entendida (DH; AG. 22).

LA CATEQUESIS Y LA ESPERANZA ESCATOLOGICA

29. El hombre maduro en la fe dirige sus pensamientos y deseos a la plena consumación del Reino en la vida eterna.

De aquí que la catequesis deba dirigir la esperanza de los hombres hacia los bienes futuros que nos reserva la Jerusalén Celestial, pero invitándolos a la vez a colaborar con el prójimo en las tareas que tienen- al mejoramiento de la sociedad (GS.

39, 40-43).

LA CATEQUESIS Y EL PROGRESO DE LA VIDA DE FE

30. En los fieles la fe se presenta más o menos desarrollada según- la gracia que el Espíritu Santo da a cada uno y que hay que obtener mediante la oración constante, y según la respuesta que cada quien da a esa gracia (Mr. 9,23).

Además la vida de la fe reviste diversas formas según evoluciona la existencia del individuo, a medida que alcanza la madurez y va asumiendo responsabilidades. Por tanto la vida de fe admite varios grados sea que se considere la aceptación global de toda la palabra de Dios, sea que se considere su explicación y aplicación a los diferentes compromisos correspondientes a la edad y a la índole propia de cada hombre (n. 38).

Lo que significa que esas formas cambiarán según se trate de párvulos, de niños, de adolescentes, de jóvenes o de adultos.

La catequesis debe ayudar al nacimiento y al progreso de esa vida de fe a lo largo de toda la existencia hasta la plena explicación de la verdad revelada y su aplicación a la vida.

RIQUEZA DE LA ACCION CATEQUISTA

31. La catequesis se dirige a la comunidad sin olvidar a los fieles en particular. Ella se une a las otras actividades pastorales de la Iglesia pero conserva su índole específica, y cumple a un mismo tiempo su deber de iniciación, de educación y enseñanza.

Mucho interesa que la catequesis conserve esta riqueza de aspectos sin que uno se desarrolle más con detrimento de otros.

EFICACIA DE LA PALABRA DE DIOS EN LA CATEQUESIS

32. Recuerde la catequesis aquella expresión de la Sagrada Escritura: "Viva y eficaz es la palabra de Dios" (Heb. 4,12).

Esta palabra divina se hace presente en la catequesis por medio de la palabra humana. Mas para que sea fructífera y produzca en el hombre sentimientos capaces de descartar en él la incertidumbre y la indiferencia, moviéndole -a abrazar la fe, la catequesis debe expresar fiel y adecuadamente la palabra de Dios. Pero téngase siempre presente que a la eficacia de 1-a catequesis contribuye enormemente el testimonio de vida del catequista y el de la comunidad eclesial (n. 35).

La catequesis, por tanto, debe transmitir la palabra de Dios como la Iglesia la propone y en el lenguaje de los hombres a quienes se dirige (DV. 13; OT. 16). Cuando Dios se reveló a la humanidad se expresó en palabras humanas y en el lenguaje propio de la cultura del tiempo. (Cfr. DV. 12).

La Iglesia a la cual Cristo confió el depósito de su revelación, se esfuerza por transmitirlo hasta el fin de los siglos, explicándolo e interpretándolo de una manera viva y adaptada a los pueblos de cualquier cultura y a los hombres de toda condición.

LA PEDAGOGIA DE DIOS QUE REVELA Y DE LA IGLESIA QUE CATEQUIZA

33. Dios en la Historia de la Revelación usó de una pedagogía para anunciar en el A.T. sus designios de salvación por medio de profecías y figuras que preparan la venida de su . Hijo, autor y consumidor de la Fe en el N. T. (Hebr. 12,2).

Pero ahora, después de la consumación de la revelación, la Iglesia debe predicar todo el misterio de nuestra salvación en Cristo. Y, sin olvidar la pedagogía usada por Dios, debe acomodar la suya a las nuevas exigencias que hoy confronta el mensaje, para que éste, propuesto sin adulteración ni mutilación, se adapte a la índole de los catequizados.

Por tanto, mientras por una parte se adapta a las mentalidades menos cultas y les expone las esas de manera simple y breve, mediante fórmulas sumarias que puedan explicarse más tarde, por la otra procura acomodarse a las inteligencias más desarrolladas que exigen explicaciones más profundas.

FIDELIDAD A DIOS Y AL HOMBRE

34. La catequesis guarda fidelidad a la palabra de Dios y a su expresión (DV. 24). Sacando la verdad de la palabra de Dios, con plena adhesión a la expresión segura de esta palabra, la catequesis intenta enseñar la palabra de Dios con toda fidelidad.

De todos modos su tarea no se limita a repetir las fórmulas tradicionales, sino que exige que estas sean adecuadamente comprendidas y que, según las necesidades se reexpresen fielmente en un lenguaje adaptado a los oyentes.

El lenguaje, por tanto, será diferente según las edades, las condiciones sociales, la cultura y la civilización (DV. 8; CD, 14).

NECESIDAD DEL TESTIMONIO ECLESIAL

35. La Catequesis por último pide, tanto' a los catequistas como a la comunidad eclesial, el testimonio de la fe acompañado del ejemplo de una auténtica vida cristiana y de capacidad para el sacrificio (16. 12,17; NA. 2).

El encuentro del hombre con Cristo se efectúa no solo por medio del sagrado ministerio, sino por medio de los fieles y sus comunidades (LG. 35), que están, por tanto, obligadas a dar testimonio. Si falta este testimonio se pone a los oyentes un obstáculo para que acepten la palabra de Dios, ya que la catequesis puede hablar con más eficacia de las cosas que hace visible la comunidad. El catequista es como- un intérprete de la Iglesia ante los catequizados. El lee y enseña a leer los signos de la fe de los cuales el principal es la misma Iglesia (Concil. Vat. 1, Const. Dei Filius, Dz. Sch. 3014).

- De todo esto se desprende cuan necesario es que la comunidad eclesial según las enseñanzas de la Iglesia y guiada por sus Pastores evite o corrija todo aquello que pueda deformar la imagen de la Iglesia, convirtiéndola en obstáculo para que los hombres abracen la fe (GS. 19).

Los catequistas, por tanto, 'tienen obligación de transmitir la fe, pero la tienen también de dar su aporte a la comunidad eclesial de modo que ésta dé un genuino testimonio cristiano.

La acción catequística por tanto se encuadra en la acción pastoral general que ordena y coordina todos los elementos de vida eclesial (GS. 4, 7, 43).

PARTE III

EL MENSAJE CRISTIANO

SENTIDO Y FINALIDAD DE ESTA PARTE

36. La fe cuya maduración busca la catequesis (n. 21), se puede considerar de dos maneras: como la adhesión plena del hombre a Dios que se revela, bajo el influjo de la gracia (fides qua), o como la materia de la revelación y del mensaje cristiano (fides quae).

Estos dos aspectos no pueden separarse por razón de su misma naturaleza, y la maduración normal de la fe supone un progreso coherente de ambos, pero estos dos aspectos se distinguen por razones metodológicas.

En esta tercera parte se trata de la materia de la fe: en el primer capítulo se dan las normas o criterios en que la catequesis deberá inspirarse para la búsqueda y la formulación de sus contenidos. En el capítulo segundo se tratará del contenido en sí mismo.

Sin embargo no se van a exponer todas y cada una de las verdades cristianas que constituyen el objeto de la fe y la catequesis, ni se van a enumerar los errores más salientes de nuestro tiempo ni las verdades de la fe que hoy se niegan con más insistencia o por lo menos se ven con indiferencia.

A estos renglones provee el magisterio ordinario de la Iglesia por sus medios de comunicación.

Tampoco se quiere mostrar en este capítulo una manera orgánica de ordenar las verdades de la fe en una como síntesis que responda, a la vez, a una jerarquía objetiva y a las aspiraciones existenciales de los hombres de nuestro tiempo. Esta es tarea de la teología y de otras disciplinas que se ocupan de exponer la doctrina cristiana.

Por el contrario en este segundo capítulo —en formulaciones globales que suponen una explicación ulterior— se expondrá lo más saliente del mensaje de salvación, de manera orgánica en cuanto a los lineamientos específicos que deberán presentarse de manera más clara en una catequesis nueva que persiga con fidelidad su fin.

CAPITULO 1

NORMAS O CRITERIOS

CONTENIDO DE LA CATEQUESIS EN RELACION A DISTINTAS FORMAS DE VIDA ECLESIAL, A LAS DIVERSAS CULTURAS Y DIFERENTES LENGUAJES

37. La Revelación es la manifestación del misterio de Dios y de su acción salvífica en la historia, hecha por Dios mismo al hombre por una comunicación personal, cuyo contenido quiere El que se predique a todos los hombres como mensaje de salvación.

De aquí que la primera y principal obligación del ministerio profético de la Iglesia es hacer inteligible este mensaje a los hombres de todos los tiempos, para que se conviertan a Dios por Cristo, interpreten su vida a la luz de la fe, teniendo en cuenta la situación histórica concreta de esa vida, y puedan vivir de acuerdo con la dignidad que les ha traído el mensaje de salvación y que la fe les ha revelado,

Para lograr todo esto la catequesis, tiempo importantísimo del ministerio profético de la Iglesia, no solo debe tomar contacto continuo con las diferentes maneras de vida de la comunidad eclesial, sino que debe procurar la más estrecha relación entre las posibles formulaciones del divino mensaje y las diferentes culturas y maneras de hablar de los pueblos.

META DE LA CATEQUESIS ES PROPONER TODA LA MATERIA

38. La materia del mensaje de salvación consta de partes estrechamente unidas entre sí, aún cuando su revelación fue hecha progresivamente por Dios, primero por los profetas y últimamente por medio de su Hijo (H-ebr, 1.1).

Puesto que el fin de la catequesis —como se ha dicho— consiste en llevar a la madurez de la fe a los cristianos como individuos y como comunidades, ésta debe tener el cuidado de proponer integro el tesoro del mensaje cristiano. Y debe hacerse de acuerdo con el ejemplo de la pedagogía divina (n. 33), sin perder de vista la totalidad de la revelación para que el pueblo se alimente de ella y de ella viva,

La catequesis por tanto empieza por la proposición simple de la estructura íntegra del mensaje cristiano —valiéndose de fórmulas sumarias y globales— y de manera adecuada a las distintas condiciones culturales y espirituales de los catequizados. Pero de ninguna manera debe limitarse a esa presentación inicial sino que debe proponer el mensaje de una manera cada vez más amplia y explícita, de modo que los fieles individualmente y la comunidad, adquieran de él un conocimiento más profundo y enfoquen los problemas humanos bajo la luz de la revelación.

Esta tarea de la catequesis —que no es tan fácil— debe cumplirse bajo la dirección del magisterio de la Iglesia a quien toca custodiar la verdad de la revelación y vigilar que el ministerio de la palabra use expresiones correctas y tome en cuenta con prudencia las investigaciones de la teología y de la ciencia.

LA MATERIA DE LA CATEQUESIS CONSTITUYE UN CUERPO ORGANICO Y VITAL

39. - El objeto de la fe es - por su naturaleza complejo, es decir: Dios en su misterio y su intervención salvífica en la historia, y esto lo sabemos por lo que el mismo Dios ha revelado de sí y de sus obras. -

Cristo es el centro principal tanto en lo relativo a la intervención de Dios en la historia como en la manifestación de sí mismo a los hombres.

Por lo dicho, el objeto de la catequesis son el misterio de Dios y sus obras, es decir las obras que Dios hizo, hace y hará por nosotros los hombres y por nuestra salvación. Todas estas cosas guardan entre sí una vital coherencia y constituyen la economía de la salvación.

Una catequesis que descuide esta organicidad y armonía del contenido se haría incapaz de lograr la finalidad que persigue.

CRISTOCENTRISMO DE LA CATEQUESIS

40. Cristo Jesús, el Verbo de Dios encarnado, siendo la suprema manera como Dios interviene en el mundo y se manifiesta a los hombres, es el centro del mensaje evangélico en la Historia de la salvación.

El es "la imagen de Dios invisible, primogénito de la creación" (Col. 1,15). El es en verdad el único mediador por el cual Dios se acerca a los hombres y el hombre es llevado a Dios. (Cfr

1. Tim. 2,5). En El tiene la Iglesia su fundamento. En El se instauran todas las cosas (Ef. 1,10).

- Por eso las cosas creadas, la conciencia de los hombres, los valores genuinos que se encuentran en otras religiones, los signos de los tiempos deben tenerse como caminos y escalones aunque no de manera unívoca, por los cuales uno puede acercarse a Dios bajo el influjo de la gracia y no sin cierta referencia a la Iglesia (Cfr. LG. 16).

Por todo esto la catequesis debe ser necesariamente Cristocéntrica. -

EL TEOCENTRISMO TRINITARIO DE LA CATEQUESIS

41. Así como Cristo es el centro de la historia de la salvación, así el misterio de Dios es el centro del cual parte esta historia y hacia el cual se ordena como último fin. Cristo muerto y resucitado lleva a los hombres al Padre enviando al Espíritu Santo al Pueblo de Dios. Por esta razón la estructura de toda la catequesis debe ser teocéntrica — trinitaria: por Cristo al Padre en el Espíritu.

Por Cristo: Toda la economía de la salvación toma sentido del Verbo Encarnado, cuya venida preparó, cuyo reino en la tierra después de su muerte y resurrección manifiesta y extiende hasta su segunda venida gloriosa, que consumará la obra de Dios. De aquí que el misterio de Cristo ilumine toda la materia de la catequesis. Todos los elementos —bíblicos, evangélicos, eclesiales, humanos y aún cósmicos— que la enseñanza catequística debe disponer y explicar, hay que referirlos al Hijo de Dios Encarnado.

Al Padre: El fin supremo de la Encarnación del Verbo y de toda la economía 'de la salvación consiste en llevar a todos los hombres al Padre. Por tanto la catequesis, que debe ayudar a entender .cada vez mejor este designio amoroso del Padre Celestial, tiene la misión de enseñar que el último sentido de la vida es este: conocer y glorificar a Dios haciendo su voluntad, como Cristo nos enseñó con su palabra y su ejemplo, y así llegar a la vida eterna.

En el Espíritu Santo: El conocimiento del misterio de Cristo y nuestra ida hacia el Padre se hacen realidad en el Espíritu Santo. La catequesis, por tanto, al transmitir el mensaje cristiano, debe explicar esta presencia del Espíritu Santo por la cual somos promovidos a la comunión con Dios y con los hombres y al cumplimiento de nuestras responsabilidades.

Si la catequesis carece de estos tres elementos o no le da importancia a su estrecha relación, se corre el riesgo de que el mensaje cristiano pierda su propia índole.

POR NOSOTROS LOS HOMBRES Y POR NUESTRA SALVACION

42. El fin teocéntrico-trinitario de la economía de la salvación no se puede separar de su objeto que consiste en que los hombres liberados del pecado y sus consecuencias se configuren en lo posible a Cristo (Cfr. LG. 39). Como la Encarnación del Verbo, así, toda la verdad revelada es por nosotros los hombres y por nuestra salvación. La relación prospectiva de todas las verdades cristianas con el último fin del hombre es una de las condiciones para su provechosa inteligencia (Con. Vat. 1. Const. Dei Filius, Dz. Sch., 3016).

La catequesis, por tanto, debe mostrar con claridad la estrechísima relación del misterio de Dios y de Cristo con la existencia y el último fin del hombre. Con esta manera de proceder de ningún modo se quiere subestimar los fines terrenales a cuya consecución, por el esfuerzo individual y colectivo, llama Dios a los hombres; sino que se está diciendo claramente que el fin último del hombre no se restringe a estos fines temporales, sino que más bien los supera con una ventaja no sospechada, y de una manera que sólo el amor de Dios para los hombres pudo pensar.

JERARQUIA DE VERDADES QUE HAY QUE GUARDAR EN LA CATEQUESIS

43. En el mensaje de salvación hay una cierta jerarquía de verdades (tJR. 11), que siempre reconoció la Iglesia, al- elaborar los símbolos o compendios de las verdades de la fe. Esta

jerarquía no significa que unas verctactes pertenecen menos que otras a la fe, sino que unas verdades se apoyan en otras como más principales y reciben de ellas luz.

La catequesis en todos sus grados habrá de tener - en cuenta esta jerarquía de las verdades de la fe.

Estas verdades se pueden agrupar en cuatro capítulos fundamentales:

El misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas;

El misterio de Cristo, Verbo Encarnado, que nació de María la Virgen y por nuestra salvación padeció, murió y resucitó;

El misterio del Espíritu Santo, presente en la Iglesia a la cual santifica y dirige hasta la gloriosa venida de Cristo, Salvador y juez nuestro;

El misterio de la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, en la cual la Virgen María ocupa un puesto eminente.

INDOLE HISTORICA DEL MISTERIO DE LA SALVACION

44. La economía de la salvación se realiza en el tiempo:

pues empezó y progresó en el pasado, actúa su fuerza en el presente y espera su consumación en el futuro. Por eso es necesario que en la catequesis aparezca la memoria del pasado, la conciencia del presente y la esperanza de la vida futura.

Por eso la catequesis recuerda el acontecimiento supremo de toda la historia de la salvación con el cual los cristianos se unen por la fe: la Encarnación, la Pasión, la Muerte y Resurrección de Cristo.

Además la catequesis hace conocer a los cristianos cómo el misterio salvífico de Cristo actúa hoy por el Espíritu Santo y el magisterio de la Iglesia, así como sus obligaciones para con Dios, para consigo mismos y para con el prójimo.

La catequesis por último dispone el corazón a la esperanza de la vida futura —consumación de toda la historia de la salvación— y hacia la cual los cristianos deben tender con confianza filial, pero no sin un santo temor del juicio divino.

Por esta esperanza la comunidad de los fieles se llena de una íntima expectación escatológica que la capacita para juzgar rectamente los bienes terrenales estimándolos en su justa proporción sin que por ello los menosprecie.

Estos tres aspectos principales hay que tomarlos en cuenta asidua y eficientemente en toda catequesis.

FUENTES DE LA CATEQUESIS

45. El contenido de la catequesis se encuentra en la Palabra de Dios escrita o en la tradición; el pueblo creyente lo entiende y lo explica más profundamente bajo la dirección del Magisterio que es el único que enseña auténticamente; lo celebramos en la liturgia; resplandece en la Iglesia, principalmente en los justos y en los santos; y de alguna manera se hace patente en los mismos valores morales que, por providencia de Dios, existen en la sociedad humana.

Estas son las fuentes de la catequesis: unas principales, otras subsidiarias. Por tanto no deben tomarse en sentido unívoco.

Así que al usar estas fuentes, el catequista mirará siempre y sobretodo a la revelación escrita y a la tradición y a la autoridad del magisterio eclesiástico en las cosas relacionadas con la fe.

Además el catequista, al exponer cualquier punto del contenido de la fe, debe destacar cómo el misterio de Cristo es su centro; cómo la Iglesia lo interpreta, lo define, lo celebra, lo actualiza y participa en la liturgia y lo reduce a la práctica en la vida.

Por último el catequista debe pensar cómo podrán con la ayuda del Espíritu Santo, realizarse los planes de Dios en nuestra época.

PRINCIPIO GENERAL DE LA METODOLOGIA CATEQUISTICA

46. Las normas arriba indicadas que se refieren a la exposición de la materia de la catequesis, deben aplicarse en las varias formas de la catequesis: es decir en la catequesis bíblica, litúrgica, en el compendio doctrinal, en la interpretación de las condiciones concretas de la existencia humana, etc.

De ellas, sin embargo, no puede deducirse el orden que ha de guardarse en la exposición de la materia. Se puede partir de Dios para llegar a Cristo y al contrario; se puede partir del hombre para llegar a Dios y al contrario, etc. etc. El método pedagógico se escogerá de acuerdo con las circunstancias porque atraviesa la comunidad eclesial o los fieles a quienes se dirige. De aquí la necesidad de investigar cuidadosamente para encontrar los caminos y las maneras que mejor respondan a las condiciones de la

realidad.

Toca a las Conferencias Episcopales dar la normas más precisas y aplicarlas mediante los directorios catequísticos, catecismos según la edad, la cultura y los otros recursos que parezcan oportunos. (Cfr. parte VI).

CAPITULO II

LOS PRINCIPALES ELEMENTOS DEL MENSAJE CRISTIANO

EL MISTERIO DE UN SOLO DIOS: PADRE, HIJO, ESPIRITU SANTO

47. La historia de la salvación es lo mismo que la historia de los medios y modos cómo Dios uno y verdadero: Padre, Hijo, Espíritu Santo, se revela a los hombres, a quienes, apartados del pecado, reconcilia y une consigo.

El A.T. mientras afirma de una manera clara la unidad de Dios en un mundo politeísta, adelanta algunos indicios del misterio Trinitario que tendrán plena explicación en la persona, en las obras y palabras de Jesucristo, quien al revelarse como Hijo de Dios, revela al mismo tiempo al Padre y al Espíritu Santo.

El conocimiento íntimo de Dios verdadero que llena el alma del divino Maestro, 1-o comparte El con sus discípulos llamándolos a que se hagan hijos de Dios por el don que él les hace de su Espíritu filial (Jn. 1. 12; Rom. 8,15).

En la catequesis, por tanto, el encuentro con Dios Uno y Trino ocurre primero y principalmente cuando el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son reconocidos como autores del plan de salvación, que llega a su culminación con 1-a muerte y resurrección de Jesús (Irenaeum, *Demonet. praedic. apost.*, n- 6, S. Chr., 62, p. 39 sq.).

De ésta manera a la Revelación del Misterio transmitida por la Iglesia responde una progresiva conciencia de los fieles que, en la fe, entienden que su vida, después del bautismo, consiste en alcanzar una más íntima familiaridad con las tres divinas Personas, por cuanto ellos han sido llamados a participar su divina naturaleza.

Por último, los cristianos con los ojos de la fe, por un don de Espíritu Santo, pueden, desde ya contemplar con amor filial la Santísima Trinidad de las Personas, como es ella en la vida íntima de Dios desde la eternidad.

EL GENUINO CULTO DE DIOS EN UN MUNDO SECULARIZADO

48. "El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo" (Efe. 1,3) es "un Dios vivo" (Mt. 16, 16): santo, justo, misericordioso es un Dios autor de una alianza con los hombres, Dios que ve, libera, salva, Dios que ama como Padre, como esposo. La catequesis anuncia este Dios con alegría, como fuente que es de toda esperanza (1 Petr. 1, 3-4),

La catequesis, por otra parte, no puede ignorar que muchos hombres de nuestro tiempo sienten la lejanía y la ausencia de Dios. Este hecho que es parte del proceso de secularización, constituye sin duda un peligro para la fe, pero también nos empuja a tener una fe más pura y a ser más humildes ante el misterio de Dios, como conviene: "Verdaderamente tú eres un Dios escondido, Dios salvador de Israel" (Is. 45,15).

Bajo esta luz podemos entender más fácilmente la verdadera naturaleza del culto que Dios nos pide y que le glorifica:

es decir un culto que va unido al propósito de hacer su voluntad en todos los campos de nuestra actividad y de multiplicar fielmente en el amor los talentos que él nos ha dado (M:at. 25, 14 Sigs.).

En la sagrada Liturgia los fieles presentan los frutos de sus actos de amor, de justicia y de paz para ofrecerlo humildemente a Dios y así recibir la palabra de vida y las gracias que necesitan para profesar en el mundo la verdad en la caridad (Efe. 4, 15), en comunión con Cristo que ofrece por los hombres su Cuerpo y su sangre.

CONOCIMIENTO DE DIOS Y TESTIMONIO DE CARIDAD

49. Los cristianos pueden ayudar al mundo ateo para que se acerquen a Dios, por medio del testimonio de su vida conforme al mensaje de caridad de Cristo y de fe viva y madura que se manifieste en obras de justicia y amor (GS. 21).

Pero no hay que desestimar el recto uso de la razón que, como enseña la Iglesia, (Conc. Vat. 1. Const. dogm. Dei Filius, Dz.—Sch. 3004-3005, 3026), puede conocer a Dios principio y fin de todas las cosas. Este conocimiento de Dios lejos de menoscabar la dignidad humana la establece y la afirma.

Aún cuando el fin de la Iglesia es la salvación eterna de los hombres, sin embargo la fe en Dios lleva consigo la urgente obligación de ayudar a resolver los problemas humanos (1 Jo.

4, 20-21): en este campo los cristianos deben dar testimonio del valor del mensaje del Señor con sus obras.

JESUCRISTO, HIJO DE DIOS, PRIMOGENITO DE TODA LA CREACION Y SALVADOR

50. La coronación de todas las obras de Dios es la Encarnación de su Hijo Jesucristo. Primogénito de toda la creación, El tiene ser antes que todas las cosas y todas las cosas tienen en El su consistencia (Col. 1, 15-17). En El, por El, y para El fueron creadas todas las cosas (Col. 1, 15 ss). -

Hecho obediente hasta la muerte, exaltado como Señor de todos, se nos manifestó por la Resurrección el Hijo de Dios en poderío (Rom. 1, 4). Primogénito entre los muertos da vida a todos (1 -Cor. 15,22); en El somos creados como hombres nuevos (Ef. 2, 10); por El será liberada toda la creación de la esclavitud de la corrupción (Rom. 8, 19-21). "No hay salvación en ninguno otro" (Act. 4, 12).

LA CREACION, PRINCIPIO DE LA ECONOMIA DE LA SALVACION

51. El mundo creado de la nada es el mundo en el cual, en realidad, se realiza la salvación y la redención por Jesucristo.

En el A.T. la verdad de la acción creadora de Dios no se propone como principio filosófico abstracto; sino que entra en la mente de los Israelitas, mediante la noción de la unidad de Dios, como mensaje de la omnipotencia y la victoria de Yavé, como el argumento que demuestra que el Señor siempre permanece con su Pueblo (Is. 40, 27-28; 51, 9-13). La Omnipotencia de Dios creador se manifiesta también en la Resurrección de Cristo, en la cual se revela "la supereminente grandeza de su poder" (Ef. 1, 19).

Por eso la verdad de la creación no hay que proponerla simplemente como una verdad que separada de las demás tiene consistencia en sí misma, sino como algo que de hecho se ordena a la salvación realizada por Jesucristo. La creación de lo visible y lo invisible, del mundo y de los ángeles, es el comienzo de la Historia de la salvación (Cfr. DV, 3); la creación del hombre (Pío XII, Enc. Humani generis, ASS, 1950, p. 575; GS. 12, 14). Hay que tomarla como el primer don y la primera llamada que conduce a la glorificación de Cristo (Rom. 8, 29-30).

Mientras el cristiano oye la explicación de la doctrina de la creación, además de considerar el primer acto por el que Dios "creó el cielo y la tierra" (Gen. 1,1), debe abrir su mente a todas las obras salvíficas de Dios. Estas están siempre presentes en la historia del hombre y del mundo y brilla con luz especial en la historia de Israel, encaminan al supremo evento de la Resurrección de Cristo y alcanzan la consumación al fin del mundo cuando tendremos los cielos nuevos y la tierra nueva (Cfr. II Pet. 3, 13).

JESUCRISTO CENTRO DE TODA LA ECONOMIA DE LA SALVACION

52. En Jesucristo el cristiano se sabe unido a toda la historia y en comunión con todos los hombres. En la mitad de la historia del mundo tiene lugar la historia de la salvación en la cual Dios realiza su plan, para que el pueblo de Dios o sea el "Cristo total" se haga en el tiempo.

Reconozca el cristiano con sencillez y sinceridad que él tiene parte en esta empresa cuya meta, por la virtud de Cristo, es lograr que la creación dé la máxima gloria a Dios (Cfr 1 Cor. 15, 28).

JESUCRISTO, COMO VERDADERO DIOS Y VERDADERO HOMBRE EXISTENTE EN LA UNIDAD DE PERSONA DIVINA

53. Este gran misterio, Cristo Cabeza y Señor de todas las cosas "se hizo visible a los hombres encarnándose" (1 Tim. 3, 16). El hombre Cristo Jesús que habitó entre los hombres, trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre, es verdaderamente el Verbo y el Hijo de Dios que por la Encarnación se unió en cierto modo con cada uno de los hombres (GS. 22).

El catequista debe predicar a Jesús en su existencia concreta y en su mensaje; es decir, de tal manera debe franquear a los hombres el camino hacia la admirable perfección de su humanidad, que puedan reconocer el misterio de su divinidad.

En verdad, Cristo Jesús unido con el Padre por su asidua y peculiar oración, vivió en una estrecha comunión con los hombres. Con su bondad los abrazó a todos: justos y pecadores, pobres y ricos, compatriotas y extranjeros; y si por algunos llegó a tener predilección fue por los enfermos, los pobres y los humildes. Y para con la persona humana se mostró siempre tan respetuoso y tan solícito como no lo hizo nadie antes de él.

La catequesis debe defender y fortalecer todos los días la fe en 1-a divinidad de Jesucristo, para que los hombres lo acepten no solo por su admirable vida humana, sino que por sus palabras y milagros le reconozcan como Hijo- de Dios unigénito, (Jn. 1, 18), "Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, consustancial al Padre" (Dz. Sch. 150).

La recta interpretación del misterio de la Encarnación ha ido progresando en la tradición cristiana. Los Padres y los Concilios, en un continuo estudio de la fe, dirigieron sus esfuerzos a lograr nociones cada vez más exactas, a exponer con más profundidad la índole propia del misterio de Cristo y a investigar las misteriosas relaciones que hay entre El y el Padre celestial y entre El y los hombres,

A esto se añade el testimonio- de vida cristiana que dio la Iglesia acerca de esta verdad en el correr de los siglos: la comunión de Dios con los hombres que se logra en Cristo, ha sido fuente de gozo y de inexhausta esperanza. En Cristo está toda la plenitud de la divinidad, y por El se hace visible el amor de Dios a los hombres.

San Ignacio escribía a los Efesios: "Jesucristo nuestro Señor es médico carnal y espiritual, engendrado e ingénito, Dios existiendo en carne, vida verdadera en la muerte, de María y de Dios, primero impasible y entonces pasible" (RJ. 39).

JESUCRISTO SALVADOR Y REDENTOR DEL MUNDO

54. El misterio de Cristo aparece en la historia de los hombres del mundo, sujeta al pecado, no solo como misterio de Encarnación, sino de Salvación y Redención.

De tal manera amó Dios a los hombres pecadores, que les dio a su Hijo para reconciliar consigo al mundo (II Cor. 5,19). Jesús, pues, como primogénito de muchos hermanos (Rom. 8,29), santo, inocente, inmaculado (Hebr. 7,26), obedeciendo libremente a su Padre por amor filial (Filip. 2,8), aceptó como

Mediador la muerte —estipendio del pecado— por sus hermanos pecadores (Rom. 6,23; GS. 18).

Jesucristo, con su muerte santísima, redimió a la humanidad de la servidumbre del pecado y del demonio y derramó sobre ella su Espíritu de adopción creando en sí mismo una nueva humanidad.

LOS SACRAMENTOS SON ACCIONES DE CRISTO EN LA IGLESIA QUE ES EL SACRAMENTO PRIMORDIAL

55. El misterio de Cristo se continúa en la Iglesia que goza siempre de su presencia y le sirve, mediante los signos instituidos por el mismo Cristo para significar y conferir la gracia, y se llaman propiamente sacramentos (Conc. Tridentinum, Decretum de sacramentis, Dz. - Sch., 1601).

Pero la misma Iglesia, por cuanto no es sólo el pueblo de Dios, sino que es también en Cristo "como signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG. 1), debe considerarse en cierto modo como el sacramento primordial. -

Los sacramentos son las acciones principales y fundamentales por las cuales Jesucristo da continuamente a los fieles su Espíritu, haciendo de ellos el pueblo santo, que en El y con El, se ofrece en oblación, acepta al Padre.

Los sacramentos, es claro, deben tenerse como los bienes inestimables de la Iglesia que tiene el poder de administrarlos, pero deben referirse siempre a Cristo de quien derivan su eficacia. En realidad Cristo es quien bautiza. No es tanto el hombre que celebra la Eucaristía como el mismo Cristo; es El quien por el ministerio de los sacerdotes se ofrece en el sacrificio de la misa. (Conc. Trid., Doctrina de sacrificio Missae, - Dz., Sch., 1743).

La acción sacramental es en primer lugar acción de Cristo, de quien los ministros de la Iglesia son como instrumentos.

LOS SACRAMENTOS SEGUN SU NATURALEZA INTEGRAL

56. Cuidado de la catequesis es proponer los sacramentos según su naturaleza integral.

Lo primero, hay que proponerlo como sacramentos de la fe. Ellos de por sí expresan la voluntad eficaz de Cristo Salvador, y los hombres por su parte deben manifestar su sincera voluntad de responder al amor y misericordia de Dios. Por eso la catequesis debe procurar, como disposición, excitar la sinceridad y la generosidad para la más digna recepción de los sacramentos.

En segundo lugar los sacramentos hay que presentarlos según la naturaleza y fin de cada uno, no sólo como remedios del pecado y sus consecuencias, sino, y principalmente, como fuentes de gracia en los individuos y en las comunidades; de tal suerte que toda dispensación de la gracia en la vida de los fieles diga relación a la economía sacramental.

CATEQUESIS DE LOS SACRAMENTOS

57. El bautismo lava al hombre de la culpa original y de todo pecado personal, lo hace hijo de Dios, lo incorpora a la Iglesia y lo santifica con los dones del Espíritu Santo, y, por un carácter indeleble impreso en su alma, lo hace partícipe de una manera inicial, de la misión profética, real y sacerdotal del Señor Jesucristo (1 Petr. 29; LG. 31).

La Confirmación vincula al cristiano más perfectamente a la Iglesia y lo enriquece con una fortaleza especial del Espíritu Santo, para que viva en el mundo como testigo de Cristo.

Pero como la vida del cristiano, que es milicia sobre la tierra, está expuesta a tentaciones y pecados, se abre el camino del sacramento de la penitencia para que alcance el perdón de Dios misericordioso y

se reconcilie con la Iglesia.

El Orden configura de una manera especial a Cristo mediador, a algunos de los miembros del pueblo de Dios confiriéndoles la potestad sagrada para que apacienten la Iglesia, alimenten y santifiquen a los fieles con la palabra de Dios, y para que en representación de Cristo ofrezca el sacrificio de la Misa y presidan el banquete Eucarístico.

"Con la Unción de los Enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda a los enfermos al Señor paciente y glorificado para que los alivie y los salve" (GL. 11. Sant. 5,14-16).

En la catequesis de los sacramentos dése importancia a la explicación de los signos; porque la catequesis por signos visibles debe llevar a los fieles a escrutar los misterios invisibles de Dios.

LA EUCARISTÍA CENTRO DE TODA LA VIDA SACRAMENTAL

58. Sin duda la Eucaristía tiene el primado sobre todos los sacramentos, y la mayor eficacia en la edificación de la Iglesia (LG. 11, 17; Instr. Eucharisticum mysterium, nn 5-15).

Porque en la Eucaristía, una vez pronunciadas las palabras de la consagración, se convierte la realidad profunda (no fenoménica) del pan y del vino, en cuerpo y sangre de Cristo; conversión que en la Iglesia recibió el nombre de "transubstanciación". Por eso, bajo las apariencias (la realidad fenoménica) del pan y del vino, se oculta de manera misteriosa la misma humanidad de Cristo, no solo por su virtud, sino por sí misma (es decir sustancialmente) y unida a su divina Persona (Paulum VI Enc. Mysterium Fidel, AAS, 1965, p. 766),

Pero este sacrificio no es sólo el rito conmemorativo de un sacrificio pasado. Porque en él Cristo a través de los siglos perpetúa de una manera incruenta, por el ministerio de los sacerdotes, el sacrificio de la cruz, (SC, 47) a la vez que alimenta a los fieles por sí mismo como pan de vida, para que imbuidos del amor de Dios y del prójimo se hagan el pueblo cada vez más aceptable a Dios.

Los fieles alimentados con la Víctima del Sacrificio de la cruz superan con amor auténtico y- activo los prejuicios que llevan a tildar de estéril un culto que los aísla de la fraternidad y de la colaboración humana.

El banquete Eucarístico fue instituido para hacer que los fieles por la oración frecuente unan cada día más su corazón con Dios y por lo mismo reconozcan y amen a los hombres como hermanos de Cristo y como hijos de Dios,

EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

59. Hoy —con el debido respeto que el mensaje cristiano tiene por la virginidad consagrada— (1. Cor. 7,38; Concilium Tridentinum, Canones de sacramento matrimonii, Dz. - Sch., 1810), debemos dar una peculiar importancia a la catequesis sobre el matrimonio instituido por el mismo Creador y enriquecido con varios bienes, fines y leyes (Gs. 48).

La catequesis apoyada en las palabras de la fe y en la ley natural, bajo el magisterio de la Iglesia que tiene como misión su interpretación auténtica (Enc. Humanae Vitae, n. 4, ASS, 1968, p. 483), y tomando en cuenta el progreso de las ciencias antropológicas, debe poner en el matrimonio la base de la vida familiar por cuanto se refiere a sus valores -a la ley divina de la indisolubilidad y unidad y a los deberes del amor ordenado naturalmente a la procreación y educación de la prole.

En cuanto al control de la natalidad hay que observar lo que la doctrina de la Iglesia dice respecto a la castidad conyugal. (Humanae Vitae, n. 14, AAS, 1968, p, 490).

Dado que N.S. Jesucristo —para los bautizados— elevó el matrimonio a la dignidad de sacramento, los cónyuges, ministros del sacramento al dar el consentimiento personal e irrevocable, viviendo en gracia

imitan y de cierta manera representan el amor del mismo Cristo para con su Iglesia (Efe. 5,25).

Los esposos cristianos son robustecidos y como consagrados por este! sacramento para cumplir los deberes de su estado y conservar su dignidad (GS, 48).

Por último a la vocación de la familia toca el abrirse como comunidad a la Iglesia y al mundo.

EL HOMBRE NUEVO

60. El hombre al recibir el Espíritu de Cristo empieza una manera completamente nueva y gratuita de vida con Dios.

El Espíritu Santo presente en el alma del cristiano, lo hace partícipe de la naturaleza divina y lo une en comunión íntima de vida con el Padre y con el Hijo, que no puede romper ni la muerte (Cfr. Jn. 14,23),

El Espíritu Santo sana al hombre de sus debilidades y enfermedades espirituales; 1-o libra de la servidumbre de las pasiones- y del inmoderado amor de sí mismo, dándole fuerza para guardar la ley divina; lo robustece con la esperanza y la fortaleza; lo ilumina en la prosecución del bien; y le da frutos de calidad, de alegría, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fidelidad, modestia, continencia y castidad (Gal. 5,22-23). -

De aquí que el Espíritu Santo sea invocado como huésped del alma.

La liberación del pecado y la inhabitación de Dios en el alma es la gracia. Cuando se dice que el pecador es justificado por Dios, que es vivificado por el Espíritu de Dios, que posee en sí la vida de Cristo O: que tiene la gracia, estamos utilizando un lenguaje que, con distintas palabras, significa la misma cosa, es - decir: morir al pecado, hacerse partícipe de la divinidad del Hijo por el Espíritu de adopción y entrar en íntima comunión de vida con la Santísima Trinidad.

El hombre de la historia de la Salvación es el hombre ordenado a la gracia de la adopción filial y a la vida eterna. La Antropología cristiana encuentra su índole verdadera y propia en la gracia de Cristo Salvador.

LA LIBERTAD HUMANA Y CRISTIANA

61. La vocación divina del hombre pide de él una respuesta libre en Jesucristo.

El hombre no puede menos de ser libre. Es propio de su dignidad y responsabilidad que, siendo dueño de sus acciones, guarde la ley. natural y la ley de la gracia y adherirse a Dios que se reveló en Cristo. La libertad del hombre caído quedó de tal manera herida, que no puede cumplir las obligaciones de la ley natural por mucho tiempo, sin el auxilio de la gracia divina; pero la gracia eleva y fortalece de tal manera su libertad que viviendo en la carne, está en capacidad de vivir santamente en la fe de Jesucristo (Cfr. Gal. 2,20).

Misión de la Iglesia es promover y defender el verdadero sentido de la libertad y su recto uso contra cualquier coacción injusta. Ella, además, la defiende de sus negadores que sostienen que la actividad del hombre depende totalmente de determinismos psicológicos y de acondicionamientos económicos, sociales, culturales y otros por el estilo.

No niega, sin embargo, la Iglesia que la libertad aún ayudada por la divina gracia, está expuesta a graves dificultades psicológicas y al influjo de las condiciones externas en que cada uno vive; de manera que la responsabilidad humana no pocas veces se disminuye y, aún más, casos hay en que casi desaparece, o desaparece totalmente.

También tiene en cuenta la Iglesia las investigaciones y el progreso moderno de las ciencias antropológicas acerca del uso y de los límites de la libertad humana. Por todo esto, se preocupa en educar

y cultivar la genuina libertad, 1-o mismo que procurar en el campo psicológico, social, económico, político y religioso las condiciones convenientes para el verdadero y justo uso de la libertad.

Los cristianos, por tanto, deben trabajar con dedicación y sinceridad en el orden temporal de las cosas para que en lo posible se den las mejores condiciones para el ejercicio de la libertad. -

Es este un compromiso que ellos comparten con todos los hombres de buena voluntad, aunque deben también saber que esta obligación les urge a ellos por razones más válidas y apremiantes; pues no se trata de promover solo un bien terrenal, sino el bien inestimable de la gracia y la salvación eterna.

EL PECADO DEL HOMBRE

62. Las condiciones históricas y ambientales no son, sin embargo, el principal obstáculo a la libertad del hombre: el más grande obstáculo que 'tiene el hombre para adherir libremente a la obra de la salvación es el pecado.

"Creado por Dios en la justicia, el hombre sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS. 13). "Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte y así la muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Rom. 5,12). "La naturaleza humana caída, destituida de la gracia que antes la enriquecía, herida en sus fuerzas naturales y sometida al imperio de la muerte es transmitida a todos los hombres, por lo cual todo hombre nace en pecado" (Paulo VI, Profeso fidei ri. 16. AAS. 1968, p. 439).

El pecado se ha hecho una dolorosa experiencia de los hombres y es causa de muchos sufrimientos y ruina. Ni hay que olvidar la doctrina acerca de la naturaleza y los efectos del pecado personal con el que el hombre viola, consciente y libremente, la ley moral y ofende gravemente en cosas graves a Dios.

La historia de la salvación es también historia de liberación del pecado. Todas las intervenciones de Dios desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento tienen también la finalidad de dirigir al hombre en la lucha contra las fuerzas del mal; la misión histórica de Cristo se endereza a la destrucción del pecado y se realiza en el misterio de la cruz.

La penetrante reflexión de S. Pablo (Rom. 5) sobre la realidad del pecado y sobre la consiguiente "obra de justicia" de Cristo, constituye un aspecto fundamental de la fe cristiana, que no puede ser callado en la catequesis.

Sin embargo la salvación traída por Cristo va mucho más allá de la redención del pecado. Ella es de hecho la realización del designio de Dios de comunicarse en Jesucristo con una riqueza que trasciende toda comprensión; es un designio que no se detiene ante la culpa de los hombres, sino que les confiere una gracia sobreabundante con respecto a la muerte causada por el pecado (Rom. 5, 15-17).

Esta iniciativa de amor, por la cual los hombres son llamados a participar, por medio- del espíritu de Cristo, a la misma vida de Dios, es siempre eficaz y actual en todos los tiempos. El hombre, aún pecador, queda siempre incluido en el único orden querido por Dios es decir el de comunicare benévolamente a nosotros en Cristo Jesús y por eso, movido de la gracia puede obtener la salvación por la conversión.

LA VIDA MORAL DE LOS CRISTIANOS

63. Cristo confió a sus apóstoles la tarea de enseñar a observar todas las cosas que él había enseñado (Mt. 28,20). Por eso la catequesis no comprende solamente las verdades que hay que creer sino también las cosas que hay que hacer.

La vida moral del cristiano, es decir el modo de vivir conforme a su dignidad de hombre y de hijo adoptivo de Dios, es el compromiso de vivir y crecer, bajo la gula del Espíritu Santo en la vida nueva comunicada

por Jesucristo.

La vida moral del cristiano es guiada por la gracia y los dones del Espíritu Santo: "El amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones con el Espíritu Santo que nos fue dado" (Rom. 5,5).

La docilidad al Espíritu Santo conlleva la fidelidad a los mandamientos de Dios, como también a las leyes de la Iglesia y a las leyes civiles justas.

- La libertad cristiana tiene también necesidad de ser orientada y guiada en sus realizaciones concretas. Por eso la conciencia de los fieles, aunque guiada por la virtud de la prudencia, debe someterse al magisterio de la Iglesia, al cual le toca exponer auténticamente el orden moral objetivo.

Es necesario también que el cristiano conozca la existencia de normas morales absolutas que obligan siempre y a todos. Por este motivo los santos han dado testimonio de Cristo aún con actos heroicos de virtud, y los mártires han afrontado los tormentos y la muerte para no negarlo.

LA PERFECCION DE LA CARIDAD

64. La acción del Espíritu de Cristo se expresa bien cuando se pone a la luz la originalidad propia de la moral cristiana, que consiste en resumir y centrar todo compromiso ético, preceptos y consejos, en aquel elemento que es como su alma, es decir en una fe que obra en la caridad (Gal. 5,6).

El hombre es llamado a aceptar libremente en toda circunstancia el designio de Dios. Esta es "la obediencia de la fe por la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios" (DV. 5). Y puesto que Dios es amor y su designio es comunicar en Jesucristo su amor y hacer de la humanidad una comunión en el amor recíproco, aceptar libre y perfectamente a Dios y a su designio significa decidirse por una vida inspirada por el amor en la observancia de los mandamientos, es decir aceptar y vivir como mandamiento nuevo el compromiso de la caridad,

El hombre es llamado por tanto a decidirse en la fe por una vida de caridad hacia Dios y los otros hombres: aquí está su máxima responsabilidad y su altísima dignidad moral. La santidad del hombre, cualquiera sea su estado de vida a que ha sido llamado, consiste en la perfección de la caridad (LOE 29-42).

LA IGLESIA PUEBLO DE DIOS E INSTITUCION SALVIFICA

65. La Iglesia instituida por Cristo, nació de su muerte y Resurrección. Ella es el nuevo Pueblo de Dios, preparado en la Historia de Israel, pueblo que Cristo vivifica y hace crecer con la efusión de su espíritu y que continuamente renueva y dirige con sus dones jerárquicos y carismáticos; "pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG. 4).

Por eso la Iglesia en cuanto Pueblo de Dios, sociedad de los Pueblos, comunión de los hombres en Cristo, es obra del amor salvífico de Dios en Cristo.

Los principios que generan y forman los fieles, constituyéndolos en comunidad es decir el depósito de la fe, los sacramentos, los ministerios apostólicos, pertenecen a la Iglesia Católica. A ella le han sido encomendados y dan origen a las actividades eclesiales. En otras palabras, la Iglesia posee todos los medios necesarios para reunirse y llevar a plena madurez la comunión de los hombres en Cristo.

Esta obra no es fruto solamente de la acción trascendente de Dios, del trabajo invisible de Cristo y de su Espíritu, sino también de instituciones, de poderes y de acciones salvíficas propias de la Iglesia. Por eso ella además de sociedad de los fieles es también su madre, en virtud de su acción ministerial y salvífica.

La Iglesia es el pueblo santo de Dios que participa de la misión profética de Cristo (Cfr. LG 12) y congregado por la palabra de Dios, la acoge y la proclama a todo el mundo. Es un pueblo sacerdotal: "Cristo Señor, Pontífice, tomado de entre los hombres, hizo un pueblo nuevo un reino y sacerdotes para

Dios su Padre. (Ap 1,6). Los bautizados en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo para que, por toda obra del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquél que los llamó de las tinieblas a su admirable luz" (LG. 10).

Pero la Iglesia es una sociedad especialmente jerárquica; es un pueblo conducido por sus pastores unidos al sumo Pontífice, Vicario de Cristo y sujetos a El (Cfr. LG. 22). A estos pastores miran los fieles con amor y obsequiosa obediencia. Es un pueblo que peregrina hacia la plenitud del misterio de Cristo.

La presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, mientras por una parte asegura indefectiblemente las condiciones objetivas necesarias a su encuentro santificante con Cristo, por la otra hace que ella en sus miembros y a causa de sus miembros y en sus estructuras contingentes tienda continuamente a la purificación y renovación. -

LA IGLESIA COMO COMUNION

66. La Iglesia es una comunión; de esta verdad ha adquirido ella una renovada conciencia en el Concilio Vat. II. -

La Iglesia es un pueblo congregado por Dios y estrechamente unido por vínculos espirituales. Su estructura pide diversidad de dones y de funciones, pero esta diversidad, aunque no sea simplemente de grado sino de esencia —como en el caso del sacerdote ministerial y el sacerdocio común de los fieles— no quita la radical y constitutiva igualdad de las personas. "Uno es pues el Pueblo de Dios escogido: 'un Señor, una sola fe un solo bautismo', (Ef. 4,5); común es la dignidad de los miembros por su regeneración en Cristo, común la gracia de los hijos, común la vocación a la perfección, una sola salvación, una sola esperanza e indivisible caridad... Aún cuando algunos por voluntad de Cristo han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, existe una auténtica igualdad entre todos en cuanto a la dignidad y a la acción común de todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo" (LG. 32).

En la Iglesia por tanto toda vocación es digna de honor y un llamado a la plenitud del amor; toda persona tiene una consistencia sobrenatural que merece respeto; toda función y todo carisma, aún, cuando algunos son objetivamente más excelentes que otros (Cfr. 1 Cor. 12, 31; 7,38), cooperan al bien de todos con una favorable multiformidad de expresiones que el ministerio apostólico debe coordinar y discernir (Cfr. LG. 12).

Esto vale también para toda la Iglesia particular, en cada una de ellas, por pequeña, pobre y, dispersa que sea, "está presente Cristo, en virtud del cual se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica" (LG. 26). -

Los fieles católicos deben ser solícitos por los cristianos separados, que no viven en comunión plena con la Iglesia católica, orando por ellos, hablándoles de las cosas de la Iglesia, pro moviendo con ellos los primeros contactos. Pero, ante todo, cada uno según su propia condición, deben los católicos considerar con sinceridad y diligencia lo que hay que renovar y hacer en la familia católica a fin de que su vida dé un testimonio más fiel y más claro de la doctrina y de las instituciones transmitidas por Cristo a través de los apóstoles (Cfr. UR. 4,5).

LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN DE SALVACION

67. La Iglesia se presenta no solo como comunión de hermanos que tienen por cabeza a Cristo, sino también como institución a la cual ha sido confiada una misión salvífica universal. El Pueblo de Dios "instituido por Cristo para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra" (LG. 9), -

Por esta razón el Vaticano II presenta a la Iglesia como realidad que abraza a toda la Historia, asume todas sus culturas y las ordena a Dios y está constituida por la acción del Espíritu de Cristo "Sacramento Universal de Salvación". Pero la presenta también como Iglesia que entabla diálogo con el mundo, que dócil a los signos del tiempo descubre los puntos de interés y de entendimiento entre los hombres, y que además se preocupa de hacerse inteligible y reconocible y de despojarse de aquellas formas que resultan menos evangélicas y demasiado marcadas con el sello de épocas ya superadas.

La Iglesia no es ciertamente de este mundo, "no se mueve por intereses terrenos" (GS. 3) será perfecta sólo en el cielo hacia donde mira y marcha; y sin embargo es solidaria con el mundo y con su historia. "La gran solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, sigue de cerca las necesidades de los hombres, es decir, sus alegrías y esperanzas, dolores y trabajos, no es otra cosa sino el deseo que la impele vehementemente a estar presente a ellos ciertamente con la voluntad de iluminar a los hombres con la luz de Cristo, y de congregar y unir a todos en aquel que es su único Salvador. Pero jamás debe interpretarse esta solicitud como si la Iglesia se acomodase a las cosas de este mundo, o que disminuya el ardor con que ella espera a su Señor y el Reino eterno" (Pablo VI, *Professio Fidei* n. 27, AAS, 1965, p. 444).

MARIA MADRE DE DIOS, MADRE Y MODELO DE LA IGLESIA

68. Unida inefablemente al Señor está María, siempre Virgen, su Madre que "ocupa en la Santa Iglesia, después de Cristo, el puesto más alto y el más cercano a nosotros" (LG. 54).

El don del Espíritu de Cristo se manifiesta en ella de manera singularísima, porque María es la "llena de gracia" (Lc, 1,28) y es el "modelo de la Iglesia" (LG. 63).

En ella, preservada de toda mancha de pecado original, libre y totalmente fiel al Señor, asumida a la gloria celeste en alma y cuerpo, el Espíritu Santo ha manifestado ya plenamente su obra. -

Ella "se asemeja de la manera más plena a su Hijo, Señor de los Señores y vencedor del pecado y de la muerte" (LO 59). Madre de Dios y "madre nuestra en el orden de la gracia", (LG. 61), figura de la virginidad y maternidad de toda la Iglesia, (LG. 63-65), signo de esperanza cierta y de consolación para el pueblo de Dios peregrinante (LOE 69), "reúne en sí y en cierto modo refleja las supremas verdades de la fe" y "atrae a los creyentes a su Hijo, a su sacrificio, y al amor del Padre" (LG. 65).

Por eso la Iglesia que honra a los fieles y a los santos que están ya cerca del Señor e interceden por nosotros (LG. 49,50), venera de modo especialísimo a la Madre de Cristo y madre suya.

LA COMUNION FINAL CON DIOS

69. En Jesucristo y por su misterio, los creyentes esperan con esperanza ya desde esta vida terrena "al Señor nuestro Jesucristo, que transfigurará nuestro cuerpo humilde para conformarlo a su cuerpo glorioso" (Fil. 3,21; 1 Cor. 15). -

Pero las últimas realidades de la Historia de la salvación se evidenciarán y perfeccionarán solamente cuando Cristo venga con poder, juez de vivos y muertos, a culminar la Historia y entregar su pueblo al Padre, de manera que "Dios sea todo en todos" (1 Cor. 15,24-28).

"Hasta que el Señor no venga revestido de majestad y acompañado de sus ángeles, y, destruida la muerte, le sean sometidas todas las cosas, de sus discípulos unos peregrinan en la tierra, otros ya difuntos se purifican; otros finalmente, gozan de la gloria, contemplando claramente a Dios uno y trino, tal como es" (LG. 49).

Toda la Iglesia el día de la venida del Señor llegará a su perfección y entrará en la plenitud de Dios: este es el objeto fundamental de la esperanza y de la oración cristiana ("venga tu reino").

La catequesis sobre los novísimos, mientras por una parte debe darse bajo el signo de la consolación, de la esperanza y de un saludable temor (1 Tes. 4,18), de todo 1-o cual sienten una gran necesidad los hombres de nuestro tiempo, por la otra debe ser completamente fiel a la verdad. Porque no es lícito disminuir la grave responsabilidad de cada uno con respecto a su suerte futura.

La catequesis no puede callar ni el juicio particular después de la muerte, ni las penas expiatorias del purgatorio, ni la triste y luctuosa realidad de- la muerte eterna, ni el juicio final. Ese día todos los hombres alcanzarán plenamente su suerte, pues todos comparecerán "ante el tribunal de Cristo para recibir cada uno la retribución de sus obras buenas o malas" (2 Cor. 5,10) e "irán los que hicieron el bien -a la resurrección de la vida y los que hicieron el mal a la resurrección de condena". (Jn. 5, 29 LO. 48).

PARTE IV

ELEMENTOS DE METODOLOGIA

SIGNIFICADO Y FINALIDAD DE ESTA PARTE

70. En este siglo los catequistas han profundizado los problemas metodológicos presentados por las ciencias psicológicas, didácticas y pedagógicas. Pues en verdad se ha emprendido el estudio del método de la lección de catecismo; se ha precisado el papel de los métodos activos en la catequesis; se ha analizado el acto catequístico según las leyes del aprendizaje (la experiencia, la imaginación, la memoria, la inteligencia); se ha elaborado una metodología diferencial según las edades, los ambientes sociales, el grado de desarrollo psíquico del sujeto.

Ahora no nos vamos -a enfrentar a todos estos problemas, expondremos solamente algunos puntos que revisten particular importancia. Los Directorios e instrumentos de trabajo nacionales tratarán estos problemas de manera apropiada y específica.

EL PAPEL DEL CATEQUISTA

71. Ninguna metodología, por experimentada que sea dispensará al catequista de un esfuerzo personal de asimilación y de adaptación a las circunstancias concretas. Más que la elección de un buen método, son las buenas cualidades humanas y cristianas las que aseguran el buen éxito.

El papel de catequista es mucho más importante que el de los textos y otros instrumentos de trabajo (Cfr. AG. 17).

Sin embargo, esta grandeza e importancia no impiden que consideremos las limitaciones del catequista. El debe industriarse para escoger y crear las condiciones más adecuadas para que el - mensaje cristiano sea pedido, acogido y profundizado. Hasta aquí llega la tarea del catequista y aquí termina. En efecto, la adhesión al mensaje cristiano por parte del catequizando, que es fruto de la gracia y de la libertad, en último análisis no depende del catequista; y por eso es necesario que la actividad del catequista vaya acompañada de la oración.

Esta aclaración es obvia, pero es también útil en el contexto contemporáneo que pide mucho del talento y del genuino celo cristiano del catequista y al mismo tiempo exige en él el máximo respeto por la libertad y creatividad de los catequizados.

EL METODO INDUCTIVO Y DEDUCTIVO

72, El método inductivo ofrece grandes ventajas.

Este método consiste en la presentación, en la consideración y el examen de los hechos (acontecimientos bíblicos, actos litúrgicos, eventos de la vida de la Iglesia y de la vida cotidiana) a fin de descubrir el significado que ellos puedan tener en el misterio cristiano.

Este método es conforme a la economía de la revelación; corresponde además a una de las más profundas instancias del espíritu humano que es la de llegar al conocimiento de las cosas inteligibles por las cosas visibles; y es conforme también a las características del conocimiento de la fe, que es conocimiento por medio de los signos.

El método inductivo no excluye, antes bien exige el método deductivo, que explica y describe los hechos procediendo desde sus causas. Pero la síntesis deductiva tendrá pleno valor sólo cuando se haya hecho el proceso inductivo.

LAS FORMULAS

73. Las ventajas del método inductivo entre las cuales destaca el ejercicio activo de las facultades espirituales y la referencia continúa a la realidad concreta al explicar los conceptos difíciles, no nos deben llevar al olvido de la necesidad y utilidad de las fórmulas.

Las fórmulas permiten expresar de una manera cuidadosa los pensamientos y son por tanto útiles para una exposición exacta de la fe, y, aprendidas de memoria, favorecen una posesión estable de la verdad. Y por último, hacen posible que los fieles tengan una manera común de hablar.

Ordinariamente las fórmulas se utilizan y se explican cuando la lectura o la investigación han llegado -a una síntesis.

Es necesario escoger aquellas fórmulas que expresen fielmente la verdad de la fe y sean adaptadas a la capacidad de los oyentes. No se debe olvidar que las fórmulas dogmáticas constituyen una verdadera profesión de la doctrina católica y, por tanto, se deben acoger por los fieles en el sentido que las ha entendido y entiende la Iglesia. (Cfr. Vat. 1, Const. Dog. Dei Filius, Dz. 3020, 3043).

Las fórmulas tradicionales que se usan para expresar la fe y para orar, como el Símbolo de los Apóstoles, el Padre Nuestro, y el Ave María y otros semejantes, se deben enseñar cuidadosamente.

LA EXPERIENCIA

74. a) la experiencia hace nacer en el hombre intereses e interrogantes, esperanzas y ansiedades, reflexiones y juicios que confluyen en un cierto deseo de transformar el modo de vivir.

La catequesis debe por tanto preocuparse para orientar la atención de los hombres hacia sus experiencias de mayor importancia, tanto personales, como sociales; y debe también esforzarse por poner a la luz del evangelio los interrogantes que surgen de tales situaciones, de manera que se estimule en los hombres un justo deseo de transformar la propia manera de vivir.

En este aspecto la experiencia ayuda al hombre a comportarse de una manera activa frente al don de Dios.

b) La experiencia puede favorecer la inteligibilidad del mensaje cristiano.

El mismo Señor Jesucristo predicó el Reino de Dios ilustrando su sentido con parábolas tomadas de la experiencia humana. Jesús evocó ciertas situaciones humanas (el mercader que hace un buen negocio, los sirvientes que hacen fructificar más o menos el dinero recibido en depósito, etc.) para explicar la realidad escatológica y trascendente, y para insinuar la actitud que se debe tomar frente a tales realidades.

Desde este punto de vista la experiencia es un instrumento para explorar y asimilar las verdades contenidas en el depósito de la revelación.

c) La experiencia considerada en sí misma debe ser iluminada por la revelación, la catequesis debe ayudar a los hombres a explorar, interpretar y juzgar sus experiencias y a darle un sentido cristiano a su

existencia poniendo de relieve la acción de Dios que opera nuestra salvación.

Bajo este respecto la experiencia se hace un objeto que el catequista debe interpretar e iluminar. Esta tarea, que no carece de dificultades, no puede ser descuidada.

DESARROLLO DE LA ACTIVIDAD Y DE LA CREATIVIDAD DE LOS CATEQUIZANDOS

75. Toda enseñanza y toda verdadera comunicación humana requieren que se haga posible y se suscite una actividad interior en aquel a quien se dirigen. En la catequesis, por tanto, se debe suscitar la actividad de fe (también de esperanza y caridad); puesto que la rectitud y la capacidad de juicio que una enseñanza activa debe suscitar, están aquí al servicio de la acogida de la Palabra de Dios. El optimismo sobre las posibilidades humanas, que es propio de toda educación activa, no debe hacernos olvidar que el acto de fe envuelve necesariamente la conversión de la persona.

- Esto supuesto, es claro que la dimensión activa de la catequesis está en plena conformidad con la economía de la revelación y de la salvación. Una pedagogía que favorece una respuesta activa de los catequizados es conforme al estado ordinario de la vida cristiana en 1-a cual los creyentes responden activamente al don de Dios por medio de la oración, la participación de los sacramentos y la liturgia, el compromiso eclesial y social, y el ejercicio de la caridad.

Los catequizandos, sobre todo cuando se trata de adultos, pueden contribuir activamente al desarrollo de la catequesis. Por eso, pregúnteseles cómo han entendido el mensaje cristiano y con qué palabras lo podrían reexpresar. Compárese luego el resultado de esta pregunta con lo que enseña el magisterio y reténgase sólo lo que es conforme a la fe.

De esta manera se podrán encontrar colaboraciones válidas para expresar de modo eficaz el único y verdadero mensaje cristiano.

LOS GRUPOS

- 76. El grupo toma una importancia creciente en la catequesis-

En la catequesis de los niños el grupo responde a la función de favorecer su educación para la vida social, sea que se trate de niños que siguen juntamente las lecciones de catecismo, sea que se trate de pequeños grupos dedicados a la realización de alguna actividad.

Para los adolescentes y los jóvenes el grupo debe considerarse como una necesidad vital. En el grupo el adolescente y el joven se conocen y se sienten sostenidos y estimulados.

Entre los adultos el grupo se puede considerar hoy como condición para una catequesis que se proponga crear un sentido de corresponsabilidad cristiana.

En los grupos que se componen de adolescentes y adultos la catequesis asume las características propias de una investigación común.

Esta investigación común consiste en explorar las relaciones y los vínculos que se dan entre el contenido objetivo del mensaje cristiano, que es siempre norma de fe y de acción, y la experiencia del grupo.

El catequista debe tomar parte en la investigación común; pero tiene en el grupo un puesto específico que es el de ser a nombre de la Iglesia, testigo del mensaje, es decir, hombre que sirve y comunica a los otros los frutos de su fe madura y promueve con inteligencia la investigación común con vistas al fin que hay que alcanzar.

Este papel de testigo del mensaje no implica que el catequista sea dirigente del grupo.

El grupo que alcanza un buen nivel de funcionamiento puede ofrecer a sus miembros no solamente una ocasión de instrucción religiosa, sino también una magnífica experiencia de vida eclesial.

La catequesis en grupo podrá mostrar a los jóvenes que La Iglesia no es algo extrínseco a su existencia, sino más bien una realidad de la cual todos somos responsables, cada uno según su propia vocación y su propio ministerio.

PARTE V

LA CATEQUESIS SEGUN LA EDAD

SIGNIFICADO Y FIN DE ESTA PARTE

77. Muchos son los caminos por los cuales puede la catequesis hacer llegar el mensaje cristiano de manera adecuada a las circunstancias del hombre. -

Si se considera la acción misionera, está el camino de la evangelización, de la iniciación de los catecúmenos y de los neófitos.

Si se pone el acento sobre el desarrollo físico y psíquico de los catequizandos, se tiene la catequesis según la edad.

Si se tienen presentes los ambientes socio culturales, se tiene la catequesis según las mentalidades: (catequesis a los obreros, a los técnico. s etc.).

Si por último, se atiende a las actitudes que los bautizados pueden asumir frente a la fe, se tiene la catequesis para los creyentes que quieren una mayor profundización de las verdades de la catequesis, o bien para los que todavía andan a la búsqueda de los verdaderos fundamentos de la fe.

Es evidente que todas estas vías que se enlazan entre sí y dependen la una de la otra, tienen su valor y su importancia.

Tocará a los Directorios Catequísticos nacionales y regionales dar al respecto orientaciones específicas y precisas sobre la base de las condiciones concretas y las necesidades locales.

- Aquí, a manera de ejemplo, se proponen solamente algunos elementos generales, que quieren mostrar el valor y la importancia de la catequesis según la edad.

LA INFANCIA

78. Los comienzos de la vida religiosa y moral se manifiestan ya desde el amanecer de la vida humana. En una familia de creyentes los primeros meses y años de la vida, que son de particular importancia para el equilibrio del hombre futuro, pueden dar ya las condiciones para una personalidad cristiana.

El Bautismo de los niños asume todo su significado cuando la vida cristiana de los padres —de la madre en modo particular pero no exclusivo— ofrece a la gracia bautismal la posibilidad de dar su fruto. El niño, en efecto, asimila como por "ósmosis", los modos de actuar y los sentimientos familiares. Así se va acumulando en él todo un complejo de experiencias que

constituyen un cierto fundamento de la vida de fe que más adelante será explicitada y se hará más evidente.

- - La disposición a la fe se apoya inicialmente sobre la relación del amor que el niño tiene con la madre, y más adelante también con el padre; se nutre de la participación de la alegría y de la experiencia de una autoridad aceptada en el amor.

- De esta disposición inicial depende en parte la evolución normal de las virtudes teologales, mientras al mismo tiempo ellas contribuyen a consolidarla. En este período empieza a afirmarse la personalidad, es decir la autonomía, necesaria para la adquisición de las virtudes morales y para la integración en la vida comunitaria. Ella exige equilibrio entre la firmeza y la tolerancia. Después vendrá la aptitud para la iniciativa espontánea base indispensable para la vida social y para el compromiso en el servicio de Dios y de Iglesia.

La aparición de estas actitudes debe ir acompañada de la educación para la oración. El niño debe aprender a invocar a Dios que nos ama y nos conserva; a Jesús Hijo de Dios y hermano nuestro que nos conduce al Padre; al Espíritu Santo que habita en nosotros y a María, Madre de Jesús y Madre nuestra.

Si estas bases llegan a faltar, es necesario que la catequesis descubra si hay y cuáles son las deficiencias y cómo se podrán remediar. Mediante una formación adecuada se ayudará a los padres cristianos a realizar su tarea educativa de una manera más apropiada y adaptada; esta formación aún impartida de una manera sencilla y adaptada a su cultura, debe confiarse a educadores competentes. Esta obligación, propia de los pastores, no debe ser considerada por ellos como de supererogación:

cuando se ayuda a los padres a cumplir bien su misión, se edifica la Iglesia, además de que este trabajo es una magnífica ocasión para la catequesis de adultos,

LA NIÑEZ

79. Cuando el niño empieza a frecuentar la escuela, entra a formar parte de una sociedad más vasta que la familia, e inicia en una forma intensa, que absorbe una parte notable de sus energías y de sus intereses, la vida en la sociedad de los adultos. En la escuela hace él sus primeras experiencias de trabajo (Cf. GE. 5).

Primero la relación del muchacho con el Pueblo de Dios se realizaba por medio de la familia: ahora en cambio puede comenzar una participación directa en la vida de la Iglesia y puede ser admitido a los sacramentos.

El muchacho se desarrolla gradualmente en sus capacidades intelectuales y la catequesis se debe adaptar a este progreso mental. El busca una explicación de la vida religiosa de los adultos: y la vida genuinamente cristiana de la comunidad de los adultos se le ofrece de una manera verdaderamente didáctica, cuando la vida religiosa de los adultos y las actividades del Pueblo de Dios se explican a la luz de la Historia de la salvación.

La primera experiencia no debe considerarse como extraña a los fines de la catequesis. La alegría de hacer y de hacer bien, la cooperación con los otros, el sentido de la disciplina clara y razonable que de allí nace, deben considerarse como otras tantas experiencias útiles no sólo para la integración en la sociedad, sino también para la participación en la vida activa de la Iglesia.

Siguiendo estos criterios, la pedagogía catequística, sea cual sea el método que se siga, procurará suscitar la actividad del muchacho. Si esto no se logra, la catequesis no realizaría su tarea de enseñar al creyente a responder de una manera siempre más personal a la Palabra y al don de Dios.

Esta Pedagogía activa no se limitará a expresiones puramente exteriores, por útiles que estas sean, sino que procurará suscitar la respuesta interior y el gusto de la oración.

Esta educación de la interioridad se hace hoy más difícil, pero más necesaria por la índole de la actual civilización que favorece la dispersión.

La colaboración entre los catequistas y los padres (intercambio de ideas acerca del programa, los métodos, las dificultades) es necesaria para que la educación de los chicos tenga un proceso adecuado y concorde. Esta colaboración es útil tanto a los catequistas como a los padres, en el sentido de ayuda al

ejercicio de sus responsabilidades específicas.

LOS NIÑOS QUE NO FRECUENTAN LA ESCUELA

80. Hay también regiones extensas y a veces bastante pobladas, donde la organización escolar es insuficiente. En estos casos es necesario desarrollar una intensa labor pastoral hacia las familias y promover, en cuanto sea posible, asociaciones varias, oportunamente preparadas que tomen cuidado de los niños y respondan a las condiciones locales y a las necesidades espirituales que ellos tienen.

LOS NIÑOS QUE PERTENECEN A FAMILIAS RELIGIOSAMENTE INDIFERENTES

81. Cada vez se advierte más la dificultad de una catequesis dirigida a los niños que viven en familias o ambientes donde falta la práctica religiosa o es notablemente insuficiente. A veces se oyen dudas acerca de la posibilidad y la conveniencia de esta catequesis.

No se trata evidentemente de renunciar a esta catequesis, sino de concebirla y adaptarla de manera que resulte adaptada con la situación ambiental. En estos casos es necesario establecer relaciones con la familia, que se estudien su mentalidad y sus costumbres, para descubrir los posibles puntos de contacto para un diálogo.

Conviene también que la catequesis presente un contenido que sea en verdad proporcionado a las posibilidades concretas de los muchachos.

LA ADOLESCENCIA Y LA JUVENTUD

82. La etapa de la adolescencia y, más todavía el "fenómeno de la juventud" revisten una importancia crucial (Cfr. AA. 12). En las sociedades preindustriales, escasamente dotadas de escuelas, se pasaba casi directamente de la niñez a la integración en la comunidad de los adultos. Hoy en cambio prevalece la práctica de extender para los adolescentes el tiempo de la obligación escolar; esta práctica da origen en la sociedad a una generación no integrada en un trabajo directamente productivo, la cual, aunque se encuentre en pleno vigor físico e intelectual, no desarrolla ninguna otra actividad fuera del estudio y el aprendizaje de la profesión futura.

Esta clase social ejerce una fuerte presión sobre la sociedad de los adultos, lo cual comporta no pequeños problemas.

El mismo problema se presenta también en la Iglesia, y no es menos grave, aunque se presente en formas diversas. Más que el peligro de una desenfadada contestación a la Iglesia, existe en estos adolescentes y jóvenes la tentación de alejarse de la Iglesia. Este es un problema gravísimo para la catequesis, incluso porque muchas veces los adultos no llegan a entender lo que de válido pueden ofrecer los adolescentes y los jóvenes.

Los jóvenes serán tanto menos desconfiados cuanto más capaces se muestren los catequistas de comprender y aceptar su verdadero aporte.

LA PREADOLESCENCIA, LA ADOLESCENCIA Y LA JUVENTUD

83. Es necesario que los Directorios Nacionales distingan la preadolescencia, la adolescencia y la juventud.

Aquí sólo se quiere recordar que en regiones de cultura adelantada, donde se pone la cuestión, no siempre se reconocen en la práctica las dificultades propias de la preadolescencia o se conocen insuficientemente. El educador puede caer en la tentación de considerar a los preadolescentes como niños y correr el riesgo de no interesarlos; o podría considerarlos como adolescentes y por lo mismo proponerles temas y métodos de trabajo que suponen un desarrollo de la personalidad y una experiencia que ellos no

poseen todavía.

La preadolescencia se caracteriza por la aparición laboriosa de la subjetividad. Conviene por tanto en esta edad no seguir con la enseñanza simple y objetiva que es propia de los niños; pero al mismo tiempo conviene evitar que se propongan problemas y temas que son propios de la adolescencia.

Una enseñanza concreta, que ilustre la vida y la obra de los santos y de los hombres beneméritos y el estudio de la vida actual de la Iglesia, puede proporcionar en este período un buen alimento.

La juventud propiamente dicha, que sigue a la adolescencia, es igualmente un período todavía poco estudiado y sus características no han sido suficientemente reconocidas.

Algunos sostienen que en esta edad debe darse una enseñanza teológica. Otros prefieren proponer las cuestiones humanas y sociales, añadiendo argumentaciones teológicas simples y exhortaciones para una conducta cristiana. La vía preferible parece la de tratar los problemas fundamentales típicos de esta edad, con una serie de documentación teológica y humana y una adecuada metodología de la discusión colectiva.

LA BUSQUEDA DEL SENTIDO DE LA VIDA

84. El adolescente advierte en sí mismo profundas transformaciones físicas y psíquicas y está a la búsqueda de su papel en la sociedad. Está insatisfecho de la religiosidad de su infancia pero no ha alcanzado todavía la madurez de fe que es propia del adulto: por eso busca una orientación fundamental que pueda darle unidad a su vida. Muchas veces esta búsqueda puede traducirse en una crisis religiosa.

La tarea principal de la catequesis para adolescentes será por tanto, hacerles descubrir el sentido genuinamente cristiano de la vida, Debe proyectar la luz del mensaje cristiano sobre las realidades que mayormente conmueven al adolescente, como el sentido de la existencia corporal, el amor y la familia, la orientación de la propia vida, el trabajo y el tiempo libre, la justicia, la paz, etc.

LA ATENCION A LOS VALORES REALES

85. El adolescente procura ordenar su visión de la vida y su comportamiento en torno a algunos valores fundamentales y primarios. Pero nota que está inmerso en una marea de valores contradictorios. Este hecho agudiza el conflicto del adolescente ante los varios valores y lo impele a rechazar aquellos que él no ve expresados con convencimiento en la manera de vivir de los adultos.

La catequesis debe ayudar al adolescente a descubrir siempre más claramente los valores genuinos y ordenarlos según un recto orden de prioridad.

LA AUTONOMIA DE LA PERSONALIDAD

86, Para lograr la autonomía que desea, el adolescente exagera muchas veces la afirmación de sí mismo y contesta el ordenamiento aceptado por los adultos.

Los adultos deben tener en cuenta que el adolescente no acepta la fe y no se confirma en ella a través de una identificación con ellos, sino por una decisión personal que madura progresiva. mente.

De esta exigencia de autonomía nace lo que podíamos llamar "tentación del naturalismo" en virtud de la cual el adolescente tiende a actuar y conquistarse la salvación con sus propias fuerzas. Esta tendencia es tanto más fuerte cuanto más marcada es la personalidad.

La catequesis por tanto tendrá la misión de favorecer en el adolescente la madurez personal que le permita superar toda forma de subjetivismo y descubrir una renovada confianza en el poder y la sabiduría divina.

LOS GRUPOS DE ADOLESCENTES

87, Para la búsqueda de la propia autonomía a los adolescentes les gusta agruparse entre ellos con el preciso intento de encontrar la propia identidad personal y defender su independencia de los adultos. En el ámbito de estos grupos el adolescente es solicitado por los diversos valores de la vida y es empujado a vivirlos. En la actividad cotidiana él se entiende mejor con sus iguales que con los adultos.

La catequesis tiene la misión de influir en estas asociaciones juveniles, que, a su vez, pueden actuar de mediación entre los jóvenes y toda la comunidad eclesial (Cf r. AA. 12).

Las asociaciones de adolescentes no siempre son portadoras de valores positivos. Conviene por tanto promover relaciones entre estas asociaciones y las comunidades cristianas, de modo que los adolescentes puedan debidamente reconocer y estimar los valores humanos y cristianos que en ellas se encuentran. (Cfr. AA. 12).

LAS EXIGENCIAS INTELECTUALES

88. El adolescente, por sí mismo, posee el uso "formal" del raciocinio. Sabe cómo usar rectamente el entendimiento y descubre que la cultura que se le propone exige de él una posterior reflexión y una aplicación concreta a la vida.

Si la catequesis quiere suscitar una experiencia de la vida de fe, no debe descuidar la formación de un modo religioso de pensar que muestre el nexo que existe entre todos los misterios y entre ellas: el fin último del hombre (Cfr. Vat. 1, Const. Dei Filius, C. IV. Dz. 3015 - 1020). Para asegurar la coherencia interior de este modo religioso de pensar, no basta el testimonio. Hoy se exige en todas partes el rigor científico: la catequesis por eso debe presentar con cuidado la justificación racional de la fe.

La estructuración intelectual de la fe de los adolescentes no debe ser retenida como algo complementario, sino como una necesidad esencial de la vida de fe. El modo de enseñar tiene una particular importancia: el catequista en diálogo con el adolescente, debe estimular su inteligencia.

LA ACTIVIDAD

89. Para el desarrollo de la personalidad del adolescente es necesaria la actividad. La liberación del egocentrismo y del subjetivismo pide un contacto con la realidad bien sea con sus éxitos o con sus fracasos.

La catequesis, a la cual corresponde suscitar una experiencia personal de fe y agilizar una reflexión ordenada sobre las cosas religiosas, alcanza su meta cuando conduce a un compromiso cristiano concreto. La catequesis cristiana debe educar a los adolescentes para que asuman sus propias responsabilidades y para hacerlos progresivamente capaces de una abierta profesión cristiana.

LOS ADOLESCENTES QUE NO FRECUENTAN LA ESCUELA

90. Los jóvenes que ejercen un menester o una profesión, y son muchos, son llevados a un desarrollo acelerado de su personalidad. Esta precipitada maduración puede venir de una manera ordenada o desordenada, de un modo completo o incompleto.

De aquí la necesidad de una catequesis específica para esta categoría de adolescentes. Ella deberá considerar atentamente los problemas cotidianos más apremiantes, sostener a los jóvenes en el momento en que entran en el mundo del trabajo y ayudarlos a desplegar una actividad proporcionada a sus posibilidades, en colaboración con los movimientos católicos.

Además, en la medida en que los jóvenes aprendices conservan las características y las exigencias propias de los adolescentes, la catequesis deberá no solamente iluminar su actividad concreta, sino

también llevarlos a acoger todo el plan de Dios.

LOS NIÑOS Y LOS ADOLESCENTES INADAPTADOS

91. Este deber no debe ser considerado como secundario y marginal. Los niños y adolescentes inadaptados no constituyen una parte pequeña de la población. Las condiciones de la sociedad moderna muchas veces hacen difícil el crecimiento equilibrado de los jóvenes y su adaptación en la sociedad.

La catequesis debe proporcionar a estos jóvenes la posibilidad de vivir la vida de fe según su capacidad. Este es un deber eminentemente evangélico y un testimonio de gran relieve, que siempre ha preocupado a la Iglesia.

La educación de estos jóvenes en la fe constituye un valor pastoral de gran importancia, aún por el hecho de que ofrece la posibilidad de contacto con muchas familias. -

En fin hay que considerar que la especial dificultad de esta misión y la necesidad de presentar solo lo esencial, pueden ofrecer a la catequesis el beneficio de servirse de los métodos y de las vías que la investigación pedagógica descubre y pone al servicio de los inadaptados.

LA EDAD ADULTA

92. El presente Directorio General afirma con fuerza la necesidad de una catequesis de adultos por los siguientes motivos:

a) Los compromisos de la vida social, las responsabilidades familiares, profesionales, civiles y políticas exigen que los adultos alcancen una apropiada e idónea formación cristiana a la luz de la palabra de Dios (Cfr. AA. 29-32). Es necesario que se promueva una acción ordenada entre aquellos que están comprometidos en la catequesis de los adultos y aquellos que prestan su colaboración en las diversas formas de apostolado de los laicos.

b) Las aptitudes y la capacidad, que alcanzan su perfección en la edad adulta, como la experiencia de la vida, la madurez personal, etc., deben ser cultivadas e iluminadas por la palabra de Dios.

c) El adulto, además, está llamado a superar ciertas crisis, que, aún cuando menos ostensibles que las experimentadas - por los adolescentes, sin embargo no deben juzgarse menos peligrosas ni menos profundas. En tales momentos su fe debe ser continuamente iluminada, desarrollada y protegida.

ORIENTACIONES DINAMICAS DE LA EDAD ADULTA. COMUNIÓN Y SOLEDAD

93. El hombre adulto ordinariamente es más capaz de comunión y de mutuas relaciones con los otros. -

Esta capacidad y esta exigencia de comunión vienen ejercidas en el ámbito de las responsabilidades familiares y de las relaciones de la vida social, las cuales sin embargo pueden ser a la vez instrumento y obstáculo de comunión.

Muchas veces el hombre, especialmente en la sociedad moderna, experimenta la soledad.

La catequesis debe mostrar cómo Dios, que es amor, es el autor de la Iglesia, comunidad de fe, y fomentar el deseo de comunión con todos los hombres. A los cónyuges recuerda que su unión íntima en virtud del sacramento del Matrimonio, significa y realiza el misterio de unidad y de amor fecundo que existe entre Cristo y la Iglesia (Cfr. Ef. 5,32).

En el ámbito de las pequeñas comunidades eclesiales la catequesis deberá ayudar a los adultos a vivir en modo concreto la caridad cristiana, y deberá demostrar cómo en virtud de la caridad, signo de una común experiencia, cada uno debe servir de ayuda a los otros en la fe.

EL PERFECCIONAMIENTO DE LA PERSONALIDAD

94. La edad adulta se caracteriza particularmente por la conciencia de haber llegado a la plena madurez.

El hombre que ha superado con éxito las varias etapas de su evolución y ha podido establecer relaciones con los otros y ejercer una actividad creadora, llegado a la edad adulta, trata de recoger en una visión unitaria todas las experiencias de su vida personal, social y espiritual.

Existe aquí el peligro de que el adulto, especialmente si pertenece a una sociedad industrial, crea poder realizar esta unidad simplemente a través de la integración en la sociedad en que vive. Pero la perfecta madurez personal no consiste solamente en un cierto equilibrio exterior entre la vida personal y el contexto cultural, sino sobretodo en la conquista de la sabiduría cristiana.

la catequesis procurará conducir al hombre a respetar el orden de los fines, o sea, a percibir plenamente el significado de la vida y de la muerte, a la luz de la muerte y resurrección de Cristo.

DE LA VEJEZ

95. La importancia pastoral de este período de la vida no se reconoce suficientemente.

En nuestros días aumenta siempre más el número de las personas ancianas. Y muchas veces son descuidadas en la moderna sociedad. Por lo que respecta a la actividad pastoral, este es un punto para tenerse muy presente.

En realidad los ancianos pueden ofrecer grandes servicios a la comunidad con su laboriosidad no siempre valorada justamente, y con el testimonio de su experiencia.

Además es un deber de justicia ayudar a los ancianos a través de la catequesis a prepararse para la muerte que está biológicamente próxima —en una cierta medida— y socialmente está ya en acto, por el hecho de que ya no se espera casi nada de su actividad.

La catequesis debe educar a los ancianos a la esperanza sobrenatural, en virtud de la cual la muerte es considerada como un paso a la verdadera vida y un ir al encuentro del divino Salvador. De esta manera la ancianidad puede convertirse en signo de la presencia de Dios, de la inmortalidad y de la futura resurrección. Es este un testimonio escatológico, y los viejos pueden darlo con la paciencia hacia sí mismos y hacia los otros, con la benevolencia, con la alabanza a Dios, con el espíritu de pobreza y la confianza en Dios.

Sería sin duda un grave daño para la Iglesia si la multitud de las personas ancianas bautizadas no dieran pruebas de que su fe cristiana resplandece con luz más fulgida a medida que se avecina la muerte.

FORMAS PECULIARES DE CATEQUESIS PARA ADULTOS

96. Se dan situaciones y circunstancias en las cuales se imponen formas especiales de catequesis.

a) La catequesis de iniciación en la vida cristiana o catecumenado de adultos. -

b) La catequesis dirigida a aquellos que están particularmente comprometidos en el apostolado de los laicos. Es obvio que en este caso la catequesis debe procurar un profundizamiento especial del mensaje cristiano.

c) La catequesis que se imparte en ocasiones particularmente significativas de la vida, como el matrimonio, el bautizo de los hijos, la primera comunión y la confirmación, los períodos críticos para la educación de los hijos, la enfermedad etc., son circunstancias en las cuales los hombres están más motivados para buscar el verdadero sentido de la vida.

d) La catequesis que se imparte con ocasión de los cambios de condición de vida, como la entrada a un empleo, el servicio militar, la emigración, el cambio de profesión o de posición social. Estos cambios pueden llevar consigo un enriquecimiento interior, pero pueden causar también desorientación y de aliento. La comunidad cristiana debe en estos casos proporcionar su ayuda fraterna. La palabra de Dios que en estos casos es acogida con más amplitud debe ser luz y apoyo.

e) La catequesis que se refiere al uso cristiano del tiempo libre y la que puede impartirse con ocasión de las vacaciones y de los viajes turísticos (-Cfr. Directorio General para la Pastoral de Turismo, n. 19, 25).

f) La catequesis que se hace con motivo de acontecimiento. tos particulares en la vida de la Iglesia y de la sociedad.

Estas formas generales de catequesis no deben hacer perder de vista la necesidad de promover cursos de catequesis en que se estudie de manera sistemática todo el mensaje cristiano. Esta formación orgánica y ordenada no puede reducirse a una simple serie de conferencias y de discursos.

LAS TAREAS PROPIAS DE LAS CATEQUESIS DE ADULTOS

97. Para responder a las necesidades más urgentes de nuestro tiempo, la catequesis de adultos debe:

a) Educar para la apreciación justa de los cambios sociológicos y cultura s de nuestra sociedad a la luz de la fe. El Pueblo cristiano' se da cuenta, cada vez más, de la necesidad de indagar a dónde puede conducir el progreso de la sociedad actual y discernir cuales sean los verdaderos valores y peligros de nuestra civilización. El pueblo desea ser ayudado en la apreciación de esos cambios e ilustrado en cuanto a la actitud que puede y debe asumir.

b) Aclarar las dudas acerca de las cosas religiosas y morales. La catequesis debe hacer suyas estas dudas que asaltan a los hombres de hoy. Por ejemplo: hoy se da mucha importancia a las cuestiones sociales. El hombre desea imprimir un nuevo curso a la sociedad en que vive. Este esfuerzo de renovación, en el cual el hombre manifiesta claramente sus responsabilidades y sus limitaciones (Cfr. Populor. Prog. AAS. 1967, p. 257-299) no puede escapar a la atención de la catequesis.

- c) Aclarar las relaciones entre la acción temporal y la acción eclesial. Es tarea de la catequesis educar a los cristianos para discernir las relaciones recíprocas que hay entre el compromiso temporal .y el compromiso eclesial. Ella, la catequesis debe poner en evidencia que el compromiso temporal puede tener beneficiosas repercusiones en la comunidad eclesial, en cuanto contribuye a hacerla más consciente de su fin trascendente y de su misión en el mundo. Y debe poner en evidencia que el compromiso eclesial se traduce en utilidad de la misma sociedad humana. (Cfr. GS. 40-45).

d) Explicar los fundamentos racionales de la fe. La Iglesia, contra el fideísmo, ha defendido siempre los fundamentos racionales de la fe. La catequesis debe explicar cada vez con más claridad la recta comprensión de la fe, para demostrar que el acto de- fe y las verdades que creemos son conformes a las exigencias de la razón humana. Debe demostrar que el Evangelio es

siempre actual y oportuno. Conviene por tanto promover una pastoral del pensamiento y de la cultura cristiana.

PARTE VI

LA PASTORAL - DEL MINISTERIO DE LA PALABRA

LA ACCION PASTORAL

98. De 1-o que se ha dicho sobre la acción catequística y sobre el contenido de la catequesis, nace un camino para 1-a acción pastoral cuyas líneas fundamentales se examinarán en esta sexta parte.

Esta acción requiere órganos adaptados que deben crearse en el nivel nacional por las Conferencias Episcopales con misión deliberativa, de investigación y ejecución. En líneas generales estos órganos son: a) La comisión episcopal para la catequesis, en la cual trabajan miembros elegidos de oficio, con la colaboración de expertos; b) un órgano ejecutivo permanente (oficio, centro, etc.).

Para desarrollar por medio de estos órganos y de manera coherente y eficaz, la pastoral del ministerio de la palabra, es necesario que:

- 1) se prepare una relación sobre el estado real de la situación local y sobre las posibilidades que se ofrecen al - ministerio de la palabra;
- 2) se publique un programa concreto de acción;
- 3) se procure la formación y la cultura de los responsables de esta acción pastoral;
- 4) se preparen los convenientes instrumentos de trabajo- y se provea a su elaboración;
- 5) se promueva una conveniente organización de la catequesis;
- 6) se coordine la actividad catequística con los otros sectores de la pastoral;
- 7) se estimule la investigación;
- 8) se favorezca la cooperación internacional;

Las indicaciones y sugerencias hechas hasta aquí en - esta parte no podrán encontrar inmediata y simultánea aplicación en todas las partes de - la Iglesia. Para aquellas naciones o regiones en las que la acción catequística no ha alcanzado todavía suficiente desarrollo, estas indicaciones y sugerencias señalan metas que se irán alcanzando gradualmente.

CAPITULO I

EL ANALISIS DE LA SITUACION

FINALIDAD

99. Es necesario poseer en el ámbito de la Conferencia Episcopal, una visión clara de la situación en la cual se ejerce el ministerio de la Palabra.

La finalidad de este análisis es averiguar hasta qué punto logra su propósito la acción evangelizadora de la Iglesia. Se requiere por tanto un examen cuidadoso acerca de cómo se ha desarrollado el ministerio de la Palabra y de los resultados obtenidos —cuanto esto es posible— por la catequesis o cualquiera otra forma de presentación del mensaje cristiano.

Habrá que verificar cuáles son las iniciativas de la Iglesia, cómo son éstas acogidas, dónde, por quiénes, y con qué frutos, etc.

OBJETO

100. El objeto de esta investigación es complejo. Abraza el examen de la acción pastoral y el análisis de la situación religiosa y de las condiciones socioculturales y económicas en cuanto procesos colectivos que pueden tener profundas repercusiones sobre la difusión del Evangelio.

MODALIDAD

101. En este trabajo que presenta notables dificultades, es necesario ante todo apuntar dos peligros:

- a) Tomar como seguros algunos datos no suficientemente analizados y verificados;
- b) exigir un estudio de tanta perfección científica que resulte irrealizable.

Habría que tener también presente que las investigaciones técnicas, hechas bajo forma de cuestionarios y encuestas, ofrecen resultados de escaso valor si no van precedidas de una cuidadosa reflexión sobre las varias formas de acción pastoral que pueden adoptarse. Por tanto lo que parece más necesario a la Conferencia Episcopal es una visión integral de la situación que

puede obtenerse consultando a personas verdaderamente expertas en el examen de los documentos disponibles y sacando las debidas conclusiones de la actividad pastoral ya comenzada.

Sobre este punto los estudios monográficos pueden ofrecer una ayuda de gran utilidad.

En el estudio de la situación debe colaborar toda la comunidad cristiana para que esté consciente de los problemas y se disponga a la acción.

RESULTADOS

102. El análisis de la situación no es fin en si mismo, pero debe iluminar las actividades más válidas y abrir el camino para adoptarlas, bien sea incrementando las 'obras e iniciativas cuya eficacia se ha comprobado, bien sea promoviendo otras nuevas. En verdad se trata de prever y preparar lo que es necesario para el futuro.

Esta investigación debe también convencer a los que trabajan en el ministerio de la palabra que las situaciones humanas son ambivalentes por lo que respecta a la acción pastoral. Es necesario por tanto que los obreros del Evangelio aprendan a descubrir las posibilidades que se ofrecen a su iniciativa en una situación siempre nueva y distinta.

Hay el peligro de que el descubrimiento de las dificultades nos lleve a la conclusión de que la acción pastoral es imposible, cuando al contrario, todos debemos estar convencidos que las realidades culturales no son datos inertes, inmutables, unívocos, frente a los cuales la gracia y la actividad pastoral queden reducidas a la impotencia.

Siempre es posible un proceso de transformación que abra camino a la fe.

CAPITULO II

EL PROGRAMA DE ACCION

103. Después de haber explorado la situación conviene proceder a la publicación de un programa de acción, cosa que puede hacerse mediante el Directorio Catequístico. Este Programa determina los objetivos, los medios de la pastoral catequística y las normas que la regulan, y esto en armonía con la finalidad y las normas de la Iglesia universal y con una decidida fidelidad a las necesidades locales.

Al presentar el programa de acción ténganse muy presentes las funciones que pueden ejercer las instituciones específicamente eclesiales como las Parroquias, las comunidades de base, los movimientos apostólicos, la familia, las instituciones educativas, como la escuela tanto cristiana como neutra, y cualquiera otra forma de agrupación social o cultural.

- Las metas que hay que alcanzar y los medios que hay que emplear deben considerarse como el eje de todo programa de acción.

LAS METAS

104. Las metas pastorales pueden ser distintas de acuerdo con los lugares y las necesidades; pero todas deben mirar hacia el progreso de la fe, el compromiso moral de los cristianos y hacia el desarrollo 'de sus relaciones con Dios y con los hombres, por ejemplo: el acceso de los adultos a una fe madura, la inserción del pensamiento cristiano en los círculos científicos y técnicos, el ejercicio por parte de la familia de sus responsabilidades cristianas, la presencia activa de los cristianos en la obra de la transformación social.

Pero como las metas son generalmente muchas es justo y necesario prever una programación en el tiempo según la prioridad de los distintos objetivos que hay que alcanzar.

Es bueno también que las metas pastorales establecidas en una determinada región sean -oportunamente confrontadas con las establecidas por las Conferencias Episcopales de las regiones más vecinas geográfica y culturalmente.

LOS MEDIOS

105. Los medios a usar son sobretodo: los institutos de catequética que hay que promover y sostener, los programas, los textos (Cfr. Cap. IV de esta parte) los instrumentos de trabajo y las directivas acerca de los métodos (-Cfr. parte IV) etc. El ámbito de la investigación sobre los medios es prácticamente inagotable. Sin embargo es siempre necesario controlar con cuidado que los medios propuestos sean verdaderamente adecuados a los fines espirituales que se pretende conseguir.

LAS NORMAS

106. Las normas sobre la catequesis pueden ser múltiples, varían según las finalidades que se quieren lograr. Entre ellas revisten particular importancia las normas que conciernen a la catequesis de preparación a los sacramentos: por ejemplo las normas sobre el catecumenado de los adultos; sobre la iniciación sacramental de los niños, sobre la preparación de las familias al Bautizo de los niños.

Para que estas normas resulten eficaces, conviene que sean pocas y simples y que definan criterios eternos más que internos.

- Es obvio que ningún norma particular puede derogar, sin el beneplácito de la Santa - Sede, - las leyes generales y la praxis común de la Iglesia. -

DISTRIBUCION Y PROMOCION DE LA RESPONSABILIDAD

107. Conviene ante todo hacer una clara y eficaz distribución de las responsabilidades y de los cometidos. Es importante, por ejemplo, que se esclarezcan y se ponga de relieve las responsabilidades de las familias cristianas, de las comunidades eclesiales, del clero, de los catequistas. Sin embargo no nos podemos limitar a la pura repartición de las fuerzas existentes sino que hay que promover un compromiso siempre mayor por parte de todos.

De hecho se trata de hacer a la comunidad cada vez más consciente de su misión que consiste en ser signo de la sabiduría y del amor de Dios que se nos ha manifestado en Cristo. A este efecto es útil que 'toda la comunidad y los individuos, en cuanto sea posible sean informados siempre y oportunamente de lo que se va a hacer y que todos sean invitados a tomar parte activa en la elaboración de los proyectos, en las decisiones y en la ejecución de lo que se ha determinado. -

Al preparar la programación de las actividades catequísticas téngase muy presente que las distintas iniciativas pueden tal vez crear incomodidades y conflictos. Dificultades, por ejemplo, que pueden provenir de los cambios del lenguaje y- de las nuevas relaciones entre lo educativo y lo apostólico. En estos casos es necesario hacer todo lo posible para evitar lo que puede provocar indebidas perturbaciones.

Es necesario en fin que todas las actividades catequísticas sean provistas de los oportunos medios económicos.

CAPITULO III

LA FORMACION CATEQUISTICA

108. Cualquiera actividad pastoral- para cuyo- ejercicio no se cuente con personas bien formadas va al fracaso. Los mismos materiales de trabajo se hacen ineficaces si no los usan catequistas bien preparados. La formación catequística, por tanto, tiene prioridad sobre la renovación de los textos y el mejoramiento de la misma organización catequística.

Cuídese ante todo de la formación de aquellos que están encargados de la actividad catequística a nivel nacional. Esto es responsabilidad de las Conferencias Episcopales. La formación de los dirigentes en plan nacional exige, como complemento natural, la formación de los catequistas que trabajan a nivel regional o diocesano. Esta responsabilidad recae sobre las Conferencias Episcopales regionales donde las hay y sobre cada uno de los Obispos.

INSTITUTOS SUPERIORES Y ESCUELAS CATEQUISTAS

109. Se deben fomentar y crear institutos superiores de pastoral catequística, a fin de preparar catequistas capacitados para dirigir la catequesis en el campo diocesano o en el ámbito de las actividades que cumplen las congregaciones religiosas. Estos institutos superiores podrán ser de carácter nacional y aún internacional. Deben ser planeadas como los Institutos Universitarios, en cuanto se refiere a la organización de los estudios, la duración de los cursos y las condiciones para ser admitidos.

Establézcanse también escuelas catequísticas en el ámbito diocesano o al menos en el ámbito de las conferencias regionales, que tengan como finalidad, por medio de un curriculum de estudios menos ambicioso pero igualmente válido, preparar a los catequistas de tiempo completo.

LA FORMACION PERMANENTE

110. La formación permanente comprende modalidades y grados diversos. Es necesario que se - prolongue por todo el tiempo que los catequistas se dedican a su misión específica. Por eso ella mira tanto a los dirigentes de la catequesis como a los simples catequistas. -

- La formación permanente se puede pedir no solamente a los entes centrales; deben preocuparse de ella también las comunidades cristianas y esto por el simple hecho de que las condiciones y las necesidades de la catequesis varían de un lugar a otro. El clero, todos los que están comprometidos en tareas directivas, tienen el deber de procurar la formación permanente de sus colaboradores en la catequesis.

EL FIN DE LA FORMACION CATEQUISTICA

111. El fin esencial de la formación catequística es capacitar para la --comunicación- del mensaje cristiano. Por - tanto se requiere una formación teológico-doctrinal, antropológica y metodológica más - o menos profunda según el nivel científico que se quiere alcanzar. La adquisición de estos conocimientos teóricos sin embargo, no agota los propósitos de la formación la cual puede llamarse completa - solamente cuando el catequista se hace capaz de encontrar en la confrontación de grupos y personas, en situaciones que son siempre peculiares, el modo más válido para. transmitir el mensaje evangélico.

LA FORMACION TEOLOGICO-DOCTRINAL, ANTROPOLOGICA, METODOLOGICA

112. a) La doctrina. La necesidad de adquirir un patrimonio doctrinal válido es evidente. Ello comprende un adecuado conocimiento de la doctrina católica que en los institutos superiores debe alcanzar el nivel de la teología científica. La Sagrada Escritura es como el alma de esta formación.

De todas maneras, la doctrina debe ser asimilada hasta el punto de hacer al catequista no solo capaz de exponer con exactitud el mensaje evangélico, sino de suscitar también la recepción activa del mismo mensaje por parte de los catequizandos y de saber discernir en el itinerario espiritual de ellos lo que es conforme a la fe. -

b) Las ciencias humanas. Nuestra época se caracteriza por el grandioso desarrollo de las ciencias antropológicas. Estas ciencias ya no se reservan únicamente a los especialistas; ellas penetran en la conciencia que el hombre moderno tiene de sí mismo; afectan las relaciones sociales y constituyen una especie de contexto cultural que es común aún a los menos cultos.

La enseñanza de las ciencias humanas, dada la enorme extensión y diversidad de estas disciplinas pone difíciles problemas de elección y de método. Puesto que no se ‘trata de formar especialistas en psicología sino catequistas, el criterio a seguir es el distinguir y escoger lo que puede ayudarles directamente en la adquisición de la capacidad de comunicación.

c) La formación metodológica. Por si misma la metodología no es otra cosa que la reflexión sobre los medios que se han experimentado con la práctica. Conviene por tanto dar mayor importancia al ejercicio practico que a la enseñanza teórica de la pedagogía. Sin embargo la enseñanza teórica es necesaria para ayudar al catequista a adaptarse a las varias situaciones, para evitar formas empíricas de enseñanza, para percibir los cambios que se verifican en las relaciones educativas, para orientar bien el trabajo futuro. -

Considérese que cuando se trata de la formación de-- los catequistas de base (es decir los que enseñan la catequesis elemental), los conocimientos antedichos se adquieren mejor si se imparten al mismo tiempo que se realiza el trabajo (por ej. durante las reuniones en que se preparan y critican las lecciones de catecismo).

COMO APRENDER EL ARTE DE DAR CATECISMO

113. Se requiere Una preparación- específica para que el- catequista se haga capaz de interpretar bien las reacciones de un grupo o de una persona, descubrir su capacidad espiritual y escoger el modo de trasmitirle el mensaje evangélico de modo que pueda ser recibido con verdadero fruto. Los métodos para tal aprendizaje son varios: ejercicios prácticos, trabajos en equipo, análisis de casos, etc.

La base de todo es la reflexión sobre la fuerza comunicativa del mensaje cristiano. La catequesis —que es la pastoral práctica de la Iglesia— no se aprende sólo en la teoría, es con la experiencia, con la guía de maestros competentes y con el mismo ejercicio, como se aprende el arte de enseñar el catecismo, arte que es una síntesis de las aptitudes para el apostolado y del conocimiento de la fe, de los hombres y de las leyes que rigen los progresos de los individuos y de los grupos.

LA VIDA ESPIRITUAL DE LOS CATEQUISTAS

114. La misión que el catequista está llamado a desempeñar requiere en él una intensa vida sacramental y espiritual, la familiaridad con la oración, una profunda admiración por la grandeza del mensaje cristiano y por su capacidad para transformar la vida. Pero requiere al mismo tiempo un afectivo deseo de caridad, de humildad y de prudencia que permita al Espíritu Santo cumplir en los catequizados su obra fecunda.

LA FORMACION DE LOS CATEQUISTAS

115. Es necesario que las autoridades eclesiásticas consideren la formación de los catequistas como tarea de la máxima importancia. -

Esta formación se dirige a todos los catequistas (Cfr. AG. 17,26), tanto laicos como religiosos y también a los padres cristianos que en ella deben encontrar una ayuda válida para la catequesis inicial y ocasional que es tarea suya específica.

Se dirige a los diáconos y en modo particular a los sacerdotes que "en virtud del sacramento del orden, son consagrados, a imagen de Cristo sumo y eterno sacerdote (Cfr. Hebr. 5,1-10;

7, 24; 9, 11-28) como verdaderos sacerdotes del N.T., para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino" (LG. 28). -

En realidad en las parroquias la predicación de la palabra de Dios se confía sobre todo a los sacerdotes que deben descubrir a los fieles los - tesoros de la Sagrada Escritura y presentar en las homilías, a lo largo del año litúrgico, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana (Cfr. SC. 51, 52). Es de gran importancia, por tanto, que en los seminarios se procure con seriedad la formación catequística, que deberá completarse luego a través de la formación permanente de que se ha hablado arriba (n. 110). -

Esta formación se dirige por último a los que enseñan religión en las escuelas públicas, bien sean de la Iglesia o del Estado. Para una tarea de tan gran importancia solo se pueden destinar personas que se distinguan por su capacidad, doctrinal y vida espiritual (Cfr. GS. 5).

Lo ideal es que en este campo de la formación exista una colaboración entre las diversas actividades apostólicas y la catequesis, porque todas estas actividades, aunque desde puntos de vista distintos cumplen una común misión la de comunicar el mensaje cristiano. -

CAPITULO IV

LOS INSTRUMENTOS DE TRABAJO

116. Entre los principales instrumentos de la catequesis hay que enumerar:

- los directorios de las Conferencias Episcopales;
- los programas;
- los catecismos;
- los textos didácticos; -
- los medios audiovisuales.

LOS DIRECTORIOS CATEQUISTICOS

117. Los directorios tienen como finalidad el promover y coordinar la acción catequística en una región o nación o también en muchas naciones pertenecientes a la misma área sociocultural. Los directorios, antes de ser promulgados, deben ser sometidos a la consideración de cada uno de los Ordinarios y a [a aprobación de la Sede Apostólica (n. 134).

LOS PROGRAMAS

118. Los programas precisan, según la edad y los lugares y los tiempos, las metas educativas que hay que alcanzar, los principios metodológicos que se han de usar, y los contenidos que hay que transmitir. Es absolutamente indispensable que los misterios de la fe, contenidos en el credo de los adultos, se presenten ya en los programas para los catecismos de los niños, de los adolescentes de manera apropiada a su edad (Cfr. n. 134).

LOS CATECISMOS

119. Hay que darles gran importancia a los catecismos publicados por la autoridad eclesiástica. Su objetivo es de entregar en forma condensada y práctica, los documentos de la revelación y de la tradición cristiana y los elementos fundamentales, indispensables al discurso catequístico, es decir a la educación personal de la fe. Téngase por tanto la debida estima de los documentos de la tradición y evítese con todo cuidado presentar como pertenecientes a la fe interpretaciones particulares, que no son otra cosa que hipótesis personales u opiniones de alguna escuela teológica. La doctrina de la Iglesia debe trasmitirse fielmente.

A este respecto deben tenerse presentes las normas expuestas en el Capítulo 1 de la III parte.

Considerando las graves dificultades de redacción y la especial importancia de estos documentos, conviene sobre todo que:

- a) se haga un trabajo en colaboración entre numerosos expertos tanto de catequética como de teología;
- b) que se consulten expertos en otras ciencias - así religiosas como humanas y las otras organizaciones de pastoral;
- c) se consulten particularmente a los obispos y se tengan en consideración sus indicaciones;
- d) se haga preceder la publicación definitiva de experimentaciones particulares;
- e) se proceda, después de un cierto período de tiempo, a una cuidadosa revisión de los textos.

Estos catecismos antes de ser promulgados, deben ser sometidos al examen y a la aprobación de la Santa Sede (Cfr. n.134)

LOS TEXTOS DIDACTICOS

120. Los textos - didácticos son subsidios o ayudas que se ofrecen a la comunidad cristiana comprometida en la - catequesis. Ningún texto puede sustituir la viva comunicación del mensaje cristiano. Los textos, sin embargo, son muy importantes porque contribuyen a una más difusa explicación de los documentos de la tradición cristiana y de los otros elementos que constituyen el discurso catequístico. También para la redacción de estos textos se requiere el trabajo en colaboración de parte de los más expertos en catequética y - la consulta de otros especialistas. -

LAS GUIAS PARA LOS CATEQUISTAS

121 Estas guías deben contener:

—la explicación del mensaje de la salvación (con constantes referencias a las fuentes y con la precisa indicación de lo que forma parte de la fe y de la doctrina segura y de lo que solo es opinión de los teólogos).

— consejos psicológicos y pedagógicos;

— sugerencias metodológicas;

Prevéanse también publicaciones para la investigación y la actividad de los catequizandos. Estas publicaciones pueden integrarse en los mismos textos o editarse en opúsculos distintos.

Procúrense, en fin, publicaciones para los padres, cuando se trate de catequesis para los niños.

LOS MEDIOS AUDIOVISUALES

122. Los medios audiovisuales se utilizan principalmente:

a) como documentos que aportan elementos objetivos a la enseñanza catequística; en este caso deben tener las cualidades de veracidad, exactitud y claridad didáctica.

b) como símbolos para educar la sensibilidad y la imaginación; en este caso deben presentar belleza y fuerza emotiva.

Dos tareas se imponen en el campo de los medios audiovisuales: -

— promover estudios sobre los criterios que deberían dirigir la creación y la selección de tales medios de acuerdo con los peculiares aspectos del mensaje cristiano que se quieren presentar y del tipo de personas a las cuales se va a dirigir;

— formar los catequistas para el - recto uso de estos medios (muchas veces los catequistas ignoran la naturaleza propia del lenguaje de las imágenes; con frecuencia el medio audiovisual conduce a la pasividad antes que a la actividad; etc.).

LOS 'MASS MEDIA'

123. Los mas media tienen el poder, entre otros, de dar carácter de realidad y actualidad a los hechos, a las instituciones, a las ideas de que hablan y, al contrario, de disminuir en la opinión común el crédito de las cosas que callan. -

El mensaje de la salvación debe por tanto encontrar puesto en los medios de comunicación social (Cfr. IM. 3). Por tanto no basta con perfeccionar los medios de que ya dispone la Iglesia en este campo, sino que es necesario que se promueva la cooperación entre los productores, escritores y artistas que trabajan en este sector. Esta cooperación requiere que tanto en el ámbito nacional como en el internacional se organicen grupos de expertos que puedan aportar una verdadera contribución cuando sean consultados sobre programación de actividades referentes a la religión.

Es igualmente tarea de la catequesis educar a los cristianos para que discernan la naturaleza y el valor de lo que proponen los medios de comunicación. Es evidente que esto supone un conocimiento técnico del lenguaje de tales medios.

ENSEÑANZA PROGRAMADA

124. En el ámbito de los medios audiovisuales que la catequesis puede y debe usar para lograr mejor sus fines, no debe olvidarse el método didáctico conocido como "enseñanza programada", método reciente, pero que va alcanzando cada vez mayor importancia.

- En este particular sin embargo hay que contar con las dificultades que surgen tanto de parte de la verdad que se ha de enseñar como del objetivo de la catequesis, y evitar la superficialidad y la improvisación. Tanto en la preparación de los programas como en la presentación de las verdades por medio de la imagen, búsquese 1-a colaboración de expertos en teología, cat-equética y didáctica audiovisual.

CAPITULO V

LA ORGANIZACION DE LA CATEQUESIS

125. En el ámbito de la Conferencia Episcopal la organización de la catequesis comprende ante todo estructuras diocesanas, regionales y nacionales. -

Los objetivos fundamentales de estas estructuras son:

- a) promover las actividades catequísticas específicas;
- b) colaborar con las otras iniciativas y actividades apostólicas (por ejemplo con la comisión litúrgica, con las organizaciones del apostolado de los seglares, con la comisión ecuménica) por cuanto todas estas actividades de la Iglesia participan, aunque de modo diverso, en el ministerio de la Palabra.

LAS ESTRUCTURAS DIOCESANAS

126. Con el decreto "Provido Sane", (Cfr. ASS, 1935, p. 151 Sig.) se constituyó el Oficio Catequístico Diocesano con el objeto de presidir toda la organización catequística. Este oficio debe estar constituido por un grupo de personas verdaderamente expertas en la materia. La amplitud y la diversidad de las cuestiones en que debe interesarse el Oficio Catequístico, exigen que Las responsabilidades sean repartidas entre muchas personas competentes.

El Oficio Catequístico Diocesano debe también promover y guiar el trabajo 'de organizaciones como el centro catequístico parroquial, la confraternidad de la Doctrina Cristiana, etc. que constituyen las células de base de la acción catequística.

Conviene también que las comunidades locales constituyan centros permanentes para la formación de los catequistas. Así se pondrá en evidencia ante el pueblo cristiano que la responsabilidad de anunciar y enseñar el mensaje de la salvación recae sobre todos.

El Oficio Catequístico que forma parte de la Curia, es por tanto el órgano por medio del cual el Obispo, cabeza de la comunidad y maestro de la doctrina, dirige y modera todas las actividades catequísticas.

Ninguna Diócesis puede carecer del Oficio Catequístico.

LAS ESTRUCTURAS REGIONALES

127. Es provechoso que varias Diócesis unan su acción, poniendo en común investigaciones y actividades, capacidades y recursos, de manera que las Diócesis más abastecidas vengán en auxilio de las otras y se pueda elaborar un programa común de acción y carácter regional. -

LAS ESTRUCTURAS NACIONALES

128. Es indispensable que la Conferencia Episcopal, y más directamente la Comisión Episcopal para la catequesis, sea asistida de un órgano permanente.

Este oficio o Centro Catequístico Nacional se propone esta doble función:

— estar al servicio de las necesidades catequísticas de orden nacional. Caen, por tanto, dentro de sus atribuciones las publicaciones que revisten importancia para toda la nación, los congresos nacionales, las relaciones con los "mass media", y en general todas aquellas actividades e iniciativas que superan la capacidad de las diócesis o regiones en particular.

— estar al servicio de las diócesis y de las regiones para hacer circular noticias e iniciativas catequísticas, coordinar la acción, ayudar a las diócesis catequísticamente menos evolucionadas.

Es 'también atribución del Oficio Catequístico Nacional coordinar sus actividades con las de otros organismos pastorales y colaborar con el movimiento catequístico internacional.

CAPITULO VI

COORDINACION DE LA PASTORAL CATEQUISTICA CON EL CONJUNTO DE LA ACCION PASTORAL

CATEQUESIS Y PASTORAL

129. Supuesto que todo acto importante de la Iglesia participa del ministerio de la palabra y la catequesis tiene siempre relación con toda la vida eclesial, es necesario que la actividad catequística vaya coordinada con la pastoral general. El fin de esta cooperación es el desarrollo armonioso de la comunidad cristiana que aún dentro del contexto específico de cada función, persigue un solo propósito fundamental.

Es necesario por tanto que la catequesis actúe en estrecha colaboración con las otras actividades pastorales (Cfr. M.P. Ecclesiae Sanctae n. 17), es decir con el movimiento bíblico, litúrgico, ecuménico, con el apostolado de los seglares, con la acción social etc. -

Además, téngase presente que esta coordinación es necesaria desde el principio, es decir desde el momento en que se estudia y se orienta el plan de acción pastoral.

EL CATECUMENADO DE LOS ADULTOS

130. El catecumenado de los adultos, que es a la vez catequesis, participación litúrgica y vida comunitaria, es el caso típico de una institución que nace de la colaboración de diversas actividades pastorales; tiene la finalidad de guiar el itinerario espiritual, el cambio de mentalidad y de costumbres de aquellos que se preparan para el Bautismo. Es escuela preparatoria a la vida cristiana, es introducción a la vida religiosa, litúrgica, caritativa y apostólica del pueblo de Dios (Cfr. AG. 13-14; SC. 65; CD. 14). Toda la comunidad cristiana, a través de los padrinos que la representan, y no solamente los sacerdotes o los catequistas, está comprometida en esta obra.

CAPITULO VII

LA NECESIDAD DE PROMOVER LA

INVESTIGACION CIENTIFICA

131. Sin la investigación científica el movimiento catequístico quedaría paralizado, supuesta la rápida evolución de la cultura de nuestros tiempos.

Es indispensable por tanto que los órganos nacionales de las Conferencias Episcopales promuevan una investigación asociada. Conviene por otra parte que se establezca un programa de las cuestiones a investigar que ya están en marcha y que se tomen los contactos convenientes con los expertos que están comprometidos en eso y que se afronte el estudio de las cuestiones todavía no investigadas procurando para ello los medios económicos necesarios.

Hay temas de investigación que revisten un interés universal, por ejemplo relaciones entre la exégesis y la catequesis moderna, catequesis y antropología, catequesis y los "mass media", etc. La naturaleza y las dificultades de estas investigaciones aconsejan una colaboración internacional.

CAPITULO VIII

LA COOPERACION INTERNACIONAL Y LAS RELACIONES CON LA SANTA SEDE

LA COOPERACION INTERNACIONAL

132. El Colegio Apostólico es solidario en el ejercicio de su misión (Cfr. LG. 22-23; AG. 38; CD 2,4). Muchas veces en esta parte del Directorio se han indicado las consecuencias que se siguen de esta

solidaridad por cuanto mira a la catequesis (por ejemplo el Capítulo II: armonización de las metas pastorales de las naciones vecinas; Cap. III: creación de Institutos Superiores; Cap. IV: elaboración de instrumentos comunes de trabajo; Cap. VII: investigación científica).

La cooperación internacional se requiere también en lo que respecta a la predicación a los emigrantes.

La tarea que hay que cumplir es doble: Ante todo es necesario que los emigrantes no se queden privados de la Palabra de Dios. Las diferencias de lenguaje, de cultura, de costumbres piden un cambio de informaciones y de personal entre la Iglesia de los países de origen y las del país que acoge. Además es necesario que el ministerio de la palabra contribuya a tomar conciencia en los cristianos del país hospitalario de los problemas de los emigrantes y disponerlos fraternalmente para recibirlos.

La cooperación internacional se requiere también en la catequesis a los turistas. Se sabe, de hecho, que el turismo toma una dimensión cada vez más internacional (Cfr. El Directorio General para la Pastoral del turismo).

La cooperación internacional debe respetar las responsabilidades y las condiciones de las Iglesias locales. Conviene por tanto que los países que se encuentran en situación mejor en cuanto al personal, medios económicos e investigación científica, den su apoyo a los otros sin pretender imponer sus concepciones y sus métodos de acción.

LA SANTA SEDE

133. Como 'Pedro fue constituido cabeza del Colegio Apostólico y fundamento de la Iglesia, así el sucesor de Pedro, es decir, el Romano Pontífice, (Cfr. LG, 22), es la cabeza visible del Colegio Episcopal y de todo el pueblo de Dios. El cumple su obligación de magisterio y de gobierno como Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia (LG, 22) siempre para el bien espiritual del Pueblo de Dios y para el crecimiento del mismo. El puede ejercer su función de acuerdo con las necesidades de la Iglesia con toda libertad de diversas formas, es decir, o personalmente o colegialmente, esto es junto con los Obispos de toda la Iglesia.

Ejerce el poder personalmente bien sea con sus propios actos o a través de los actos ministeriales principalmente de los Dicasterios de la Curia Romana.

LA SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO

134. La responsabilidad central de la catequesis para los territorios de derecho común está confiada a la Sagrada Congregación para el Clero (Oficio Segundo). Ella tiene la tarea de estimular, coordinar y guiar todo lo que respecta a la predicación de la Palabra de Dios y las obras de apostolado; de difundir las noticias y promover, en cuanto sea posible, la cooperación entre las diversas naciones. -

Se encarga de incrementar y moderar los oficios que están al frente de la catequesis.

Revisa y aprueba los directorios catequísticos, los catecismos y programas para la predicación de la Palabra de Dios, preparados por las Conferencias Episcopales. Estimula los congresos catequísticos nacionales y fomenta los internacionales (Const. Apost. Regimine Ecclesiae universae, n. 69; Carta Secret. Est. 20. Ag. 1969. N. 143741).

APENDICE

INICIACION A LOS SACRAMENTOS DE LA PENITENCIA Y DE LA EUCARISTIA

Entre los distintos objetivos de la catequesis tiene gran importancia la preparación de los niños a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. A este respecto se juzga oportuno recordar algunos principios y hacer algunas observaciones sobre las experiencias realizadas en estos últimos tiempos en algunas regiones de la Iglesia.

LA EDAD DE LA DISCRECION

1. La edad más apropiada para recibir por primera vez estos sacramentos es la que en los documentos de la Iglesia se llama edad de la razón o de la discreción.

Esta edad "tanto para la confesión como para la comunión es aquella en la que el niño comienza a razonar, es decir hacia los siete años poco más o menos. Desde este momento comienza la obligación de cumplir el uno y el otro precepto de la confesión y de la comunión" (Decr. Quam Singulari, 1, AAS, 1910, p. 582).

Será cosa laudable que a través de investigaciones de psicología pastoral, se estudie y describa esta edad, que se desarrolla gradualmente bajo el influjo de varios factores y presenta en cada niño una fisonomía propia.

Téngase cuidado, sin embargo, de que el tiempo en que de por sí empieza a obligar el precepto de la confesión y la comunión no se extienda más allá de los límites dichos, los cuales, por lo demás no son rígidos.

LA FORMACION DE LA CONCIENCIA MORAL DE LOS NIÑOS Y SU DESARROLLO

2. Mientras se desarrolla en el niño la capacidad de razonar, se afina también la conciencia moral, es decir la capacidad de juzgar las propias acciones en relación con la norma moral. A la formación de esta conciencia moral del niño concurren varios elementos y circunstancias: la familia con su fisonomía y conducta que en los primeros años del niño se destaca sobre los otros factores educativos; las relaciones con los otros y la conducta y el testimonio de la comunidad eclesial.

A decir verdad, la catequesis al cumplir su tarea de instrucción y de formación de la fe cristiana, coordina estos varios elementos, los estimula y trabaja juntamente con ellos. Solamente así podrá dirigir oportunamente a los niños al Padre Celestial y corregir eventuales desviaciones u orientaciones de vida no correctas. -

Sin duda, a los niños de esta edad se debe hablar de la manera más simple de Dios nuestro Señor y Padre, de su amor hacia nosotros, de Jesucristo, Hijo de Dios, que por nosotros se hizo hombre, murió y resucitó.

Considerando el amor de Dios, el niño podrá gradualmente percibir la malicia del pecado, que siempre ofende a Dios Padre y a Jesús, y es contrario a la caridad con la cual debemos amar al prójimo y a nosotros mismos.

LA IMPORTANCIA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

3. El niño que comienza a ofender a Dios con el pecado, comienza también a sentir el deseo de alcanzar el perdón, no solamente de sus padres y parientes sino también de Dios.

La catequesis le ayudará a cultivar saludablemente este deseo y le inculcará una santa aversión al pecado, como también la necesidad de enmendarse y sobre todo de amar a Dios. La tarea peculiar de la catequesis, en este sentido, consiste en explicar de la manera más adecuada, que la confesión sacramental es un medio para obtener el perdón ofrecido a los hijos de la Iglesia, más aún, el medio necesario para el que ha caído en pecado grave.

Ciertamente los padres cristianos y los educadores religiosos, deben formar al niño de modo que él procure ante todo progresar en el amor más íntimo del Señor Jesús y en el amor verdadero del prójimo. La doctrina del sacramento de la penitencia debe proponerse en el vasto cuadro de la purificación y del progreso espiritual que se alcanza con una gran confianza en el amor y la misericordia de Dios. De esta manera los niños no sólo podrán alcanzar gradualmente una mayor delicadeza de conciencia, sino que no

caerán en el desaliento cuando hagan alguna cosa menos recta.

La Eucaristía es la cumbre y el centro de toda la vida cristiana. Para recibir la comunión además del estado de gracia que se requiere, conviene una gran pureza de conciencia.

Sin embargo evítense con toda solicitud que los niños crean necesaria la confesión antes de recibir la Eucaristía, aún cuando uno, amando sinceramente a Dios, se ha alejado no gravemente del camino de los divinos preceptos.

4. En algunas partes de la Iglesia, en estos últimos tiempos se han hecho experimentos con respecto a la primera recepción del Sacramento de la Penitencia y de la Eucaristía, que en realidad le dejan a uno dudoso y perplejo.

Para anticipar convenientemente la comunión de los niños, para evitar en la futura vida cristiana turbaciones psicológicas que pueden derivar de un apresurado uso de la confesión, para favorecer, en fin, una mejor educación del espíritu de penitencia y una más sólida preparación catequística para la misma confesión, ha parecido bien a algunos admitir los niños a la primera comunión sin la previa recepción del sacramento de la penitencia.

En verdad el acceso al sacramento de la penitencia desde los comienzos de la edad de la discreción no lastima el alma de los niños, siempre que, naturalmente, se haga preceder de una amorosa y prudente preparación catequística.

Por lo demás, el espíritu de penitencia podrá ser posteriormente desarrollado a través de una instrucción catequística continuada aún después de la primera comunión; del mismo modo podrá crecer el conocimiento y la estima del gran don concedido por Cristo a los hombres en el sacramento del perdón que deben recibir, y de la reconciliación con la Iglesia (Cfr. LG. 11).

Todas estas consideraciones no han impedido que en algunos lugares se haya introducido la práctica de distanciar, como costumbre, algunos años entre la primera comunión y la primera confesión.

En otras partes, en cambio, se han introducido innovaciones más prudentes, sea porque la primera confesión no se ha diferido- tanto tiempo, sea porque se tiene en cuenta el juicio de aquellos padres que prefieren que los niños se acerquen al sacramento de la penitencia antes de la primera comunión.

VALOR DE LA PRACTICA COMUN VIGENTE

5. El Sumo Pontífice Pío X ha declarado "la costumbre de no admitir a la confesión y de no absolver a los niños llegados al uso de la razón, es totalmente reprobable" (Decr. Quam Singulari VII. AAS, 1910, p. 583). Apenas se salva el derecho que tienen los niños de confesar los propios pecados, si al comienzo de la edad de la discreción no son preparados y dulcemente encaminados al sacramento de la penitencia.

También se debe tener presente la utilidad de la confesión, que conserva su fuerza aún en el caso de sólo pecados veniales y confiere el aumento de la gracia y de la caridad, aumenta las nuevas disposiciones del niño para recibir la Eucaristía y ayuda a perfeccionar la vida cristiana.

Parece, pues, que no se puede excluir la utilidad de la confesión en nombre de aquellas formas penitenciales o del ministerio de la palabra con que se cultiva en los niños la virtud de la penitencia; esas formas, sin embargo, pueden ser cumplidas con fruto junto con el sacramento, preparado por una catequesis adecuada.

La experiencia pastoral de la Iglesia, avalada por muchos testimonios aún actuales, le enseña cuánto puede contribuir la edad de la discreción para lograr que, mediante una recepción bien preparada de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, la - gracia bautismal de los niños dé los primeros frutos que a continuación deberán ser acrecentados con la continuación de una catequesis oportuna.

Considerado cuanto antecede y teniendo presente la práctica común y general que no se puede derogar sin el beneplácito de la Sede Apostólica, y después de oír las Conferencias Episcopales, esta misma Santa Sede juzga que se debe conservar vigente costumbre de la Iglesia de confesarse antes de la primera comunión; lo cual de ninguna manera impide que esta costumbre se mejore de muchas maneras, por ejemplo con la celebración penitencial común que preceda o siga al acceso al sacramento de la penitencia.

La Santa Sede no ignora las peculiares razones y circunstancias de las diversas regiones, pero exhorta a los Obispos en este asunto de no poca importancia a no apartarse del uso vigente de la Iglesia si no después de haber consultado con ella en el espíritu de comunión jerárquica. Así los Obispos tampoco permitirán que los Párrocos o educadores o institutos religiosos comiencen o continúen el abandono de la costumbre vigente.

En las regiones, pues, donde ya se han introducido prácticas que se separan notablemente de la primitiva, las Conferencias Episcopales vean de someter tales experimentos a un nuevo examen; y, si quieren prorrogarlos, no lo hagan sino después de haber hablado con la Santa Sede Apostólica que de buen grado los oirá, y de acuerdo con la misma.

El Sumo Pontífice PABLO VI, con su carta de la Secretaría de Estado N. 177335 del 18 de Marzo 1971, ha aprobado y confirmado con su autoridad este Directorio General, con el apéndice, y ha ordenado que se publique.

Roma 11 de Abril de 1971, Resurrección del Señor.

CARD. JUAN J. WRIGHT, Prefecto

PEDRO PALAZZINI, Secretario

PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Instrucción pastoral *Communio et Progressio* sobre los medios de comunicación social PREPARADA POR MANDATO ESPECIAL DEL CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II

PROEMIO

1. La comunión y el progreso en la convivencia humana son los fines principales de la comunicación social y de sus instrumentos: la prensa, el cine, la radio y la televisión. Su creciente perfeccionamiento hace que lleguen cada vez más fácilmente a todos los hombres; de día en día influyen más en sus actitudes y en sus vidas, en las que los medios técnicos están cada vez más introducidos.

2. La Iglesia los ve como "dones de Dios" (1), ya que, según designio de la divina Providencia, unen fraternalmente a los hombres para que colaboren así con Su voluntad salvadora.

Una comprensión más plena y un más profundo conocimiento de la comunicación social y del papel de sus instrumentos para el bien de la sociedad, son el objeto ya de algunos documentos del Concilio Vaticano II, especialmente: la Constitución *De Ecclesia in mundo*(2), el Decreto *De Oecumenismo*(3), la Declaración *De Libertate religiosa*(4), el Decreto *De Activitate missionalis*(5) y sobre todo el Decreto dedicado por entero al tema de los Medios de Comunicación Social (6). Este conocimiento más profundo de la materia, basado en el espíritu y la doctrina del Concilio, enseñará a los cristianos a conducirse adecuadamente en el uso de los Medios de Comunicación Social y los animará a trabajar más intensamente en ellos.

3. Por último esta Instrucción Pastoral nacida del mandato del mismo Concilio Vaticano II (7), desarrolla, en general, los principios doctrinales y normas pastorales, sin entrar en aquellos puntos concretos que sólo pueden ser determinados según las circunstancias de cada momento y lugar.

4. Corresponderá por tanto a los Obispos y sus Conferencias, y en las Iglesias orientales a los Sínodos, utilizar gustosamente la ayuda de los peritos y de los organismos diocesanos, nacionales e internacionales, para llevar a efecto esta Instrucción en un esfuerzo conjunto, explicándola más detenidamente y acomodándola a las circunstancias concretas de los hombres y lugares que gobiernan, sin perder de vista la unidad de la Iglesia entera.

Para ello las Conferencias Episcopales aprovecharán la ayuda que sacerdotes, religiosos y laicos, cada uno según su función, puedan aportar, ya que el recto uso de los medios de comunicación social recae en todo el Pueblo de Dios.

5. Es de esperar que esta Instrucción encuentre la cálida acogida de todos los que se ocupan de alguna manera de la comunicación social y de cuantos, con buena voluntad, desean el progreso de la familia humana. Y así se conseguirá, que, por el diálogo y la colaboración, los inmensos bienes que estos instrumentos prometen sean realidad para todos los hombres.

PRIMERA PARTE

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL DESDE UN PUNTO DE VISTA CRISTIANO: PRINCIPIOS DOCTRINALES

6. Los instrumentos de comunicación social, aunque directamente se dirijan al individuo, afectan y mueven (8) realmente a toda la sociedad, llevan rápidamente el conocimiento de la vida del mundo de hoy a muchos hombres, mostrando el estilo y mentalidad de nuestro tiempo. Por eso han de ser juzgados como necesarios para las estrechas y cada vez más intensas relaciones y tareas de nuestra sociedad. Y así, les afectan también los mismos principios que regulan y rigen las relaciones humanas bajo un punto de vista cristiano. Por un providencial designio, estos mismos inventos se ordenan a revelar los interrogantes y esperanzas de la sociedad humana, a darles respuesta y a que los hombres se unan más estrechamente. Este es el principio fundamental del que se deduce la valoración cristiana de las posibilidades de

prosperidad humana que estos instrumentos aportan.

7. Dondequiera que el esfuerzo humano pretende mejorar las condiciones de la vida terrestre, y especialmente siempre que se trata de los más modernos prodigios de la ciencia humana y los grandes éxitos de la técnica, la visión de los cristianos y su juicio sobre el mismo hombre, sobre las relaciones humanas y sobre la historia entera ve en ellos una respuesta -muchas veces inconsciente- al precepto divino de "poseer y dominar la tierra" (9), a la vez que una participación al plan de Dios Creador y Conservador de las cosas (10). Y en esta consideración y perspectiva se sitúan los medios de comunicación social ya que son muy eficaces para la difusión del conocimiento y, por lo tanto, para toda colaboración. Dios al crear al hombre a su imagen, le dió participación en su mismo poder creador para construir la ciudad terrena (11).

8. Por su propia naturaleza la comunicación social intenta crear en los hombre un mayor sentido comunitario, aumentando el intercambio entre unos y otros. Y así todo hombre unido fraternalmente a los demás contribuye, como llevado de la mano de Dios (12), a realizar el plan divino en la historia. Según la fe cristiana el acercamiento y la comunión entre los hombres es el fin primero de toda comunicación que tiene su origen y modelo supremo en el misterio de la eterna comunión divina del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo que existen en una misma vida divina.

9. Los instrumentos de comunicación, pueden sin duda, ayudar mucho a la unidad de los hombres; sin embargo, el error y la falta de buena voluntad pueden producir el efecto contrario: menor entendimiento entre los hombres y mayores disensiones, que engendran innumerables males. Con demasiada frecuencia experimentamos cómo, a través de los instrumentos de comunicación, se niegan o se adulteran los valores fundamentales de la vida humana. Una mentalidad cristiana deduce de estas aberraciones la necesidad de que el hombre se libere del pecado que entró en la historia humana con la caída original (13).

10. Cuando el hombre por su propia culpa se aparta de su Creador, por el desorden que sigue el pecado, cae en la discordia, después en el enfrentamiento con sus hermanos y por último, en el rompimiento de toda comunión (14). Pero el amor de Dios a los hombres no soporta ser repudiado. Él fue quien inició la comunicación con los hombres, empezando así la historia de la salvación (15) y al llegar la plenitud de los tiempos se comunicó Él mismo con ellos (16): "El Verbo se hizo carne" (17).

Cuando, por su muerte y resurrección, Cristo, el Hijo encarnado, a la vez Palabra y Imagen del Dios invisible (18), liberó a la raza humana, compartió con todos la verdad y la vida de Dios mismo con una nueva y mayor abundancia. El mismo como único mediador entre el Padre y los hombres establece la paz, la comunión con Dios y restaura la fraterna unión entre los hombres (19). Desde entonces el fundamento último y el primer modelo de la comunicación entre los hombres lo encontramos en Dios que se ha hecho Hombre y Hermano y que después mandó a los discípulos que anunciaran la buena nueva a todos los hombres de toda edad y región (20), proclamándola "a la luz" y "desde los tejados" (21).

11. El mismo Cristo en su vida se presentó como el perfecto "Comunicador". Por la "encarnación" se revistió de la semejanza de aquellos que después iban a recibir su mensaje, proclamado tanto con palabras como con su vida entera, con fuerza y constancia, desde dentro, es decir, desde en medio de su pueblo. Sin embargo, se acomodaba a su forma y modo de hablar y pensar ya que lo hacía desde su misma situación y condición.

Por otra parte, la comunicación lleva consigo algo más que la sola manifestación de ideas o expresión de sentimientos. Según su más íntima naturaleza es una entrega de sí mismo por amor; y la comunicación de Cristo es "espíritu y vida" (22). En la institución de la Sagrada Eucaristía, Cristo nos dejó la forma de comunión más perfecta que puede darse en este mundo, a saber: la comunión entre Dios y el hombre y, mediante ella, la más perfecta y estrecha unión entre los hombres mismos. Por último, Cristo nos comunicó su Espíritu Vivificador que es el principio de todo acercamiento y unidad (23).

Con la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo y plenitud misteriosa de Cristo glorificado, "El llena todas las cosas" (24) y así hace que en la Iglesia, por la fuerza de la palabra y de los sacramentos, caminemos

hacia la esperanza de la unión definitiva, "cuando Dios será todo en todos" (25).

12. "Entre los maravillosos inventos de la técnica" (26) con los que se realiza la intercomunicación social de los hombres, el cristiano encuentra aquellos instrumentos que, por providente designio de Dios, han sido logrados para que prospere la mutua comunicación entre los hombres mientras peregrinan en el mundo, pues establecen nuevas relaciones entre ellos y, por así decirlo, crean un lenguaje nuevo que les permite conocerse más exactamente y acercarse más fácilmente los unos a los otros. Y cuanto más libremente se comprenden y más cordialmente se vuelven hacia los demás, tanto más caminan hacia la justicia y la paz, la benevolencia y la mutua ayuda, el amor y, consiguientemente, hacia la comunión. Por lo cual los instrumentos de comunicación, se cuentan justamente entre las más eficaces posibilidades y riquezas que el hombre puede usar para confirmar esa caridad que a la vez expresa y engendra comunión.

13. Por lo tanto, todos los hombres de buena voluntad son invitados a trabajar coordinadamente para que los instrumentos de comunicación social sean útiles para el descubrimiento y conquista de la verdad y para el desarrollo y progreso humanos. Y aún más los cristianos quienes por su fe saben que el mensaje del Evangelio, difundido por los medios de comunicación, promueve la fraternidad humana bajo la paternidad de Dios. La mutua comunión y la eficaz colaboración entre los hombres descansan ante todo en su libre voluntad que se mueve por razones unas veces nacidas de la propia mentalidad y otras, de la sociedad o de la técnica. Así, el hecho de ser utilizados por la libertad humana, es lo que da a los instrumentos de comunicación social su importancia y sentido últimos.

14. Por lo cual, como el hombre mismo es la norma en el uso de los Medios de comunicación, los principios morales que a ellos se refieren, deben apoyarse en la conveniente consideración de la dignidad del hombre, llamado a formar parte de la familia de los hijos adoptivos de Dios. Por otro lado, estos principios dimanar de la íntima naturaleza de la comunicación social y de las peculiaridades de cada uno de estos instrumentos. Como se concluye del Decreto *Gaudium et spes*: "Por la propia naturaleza de la de la creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de las propias leyes y orden que el hombre debe respetar..." (27).

15. Así, pues, cuantos quieran situar debidamente los medios de comunicación dentro de la historia de la Creación y de la Encarnación redentora, y asegurar por ello su misma honestidad, tendrán que contemplar al hombre en su integridad y conocer perfectamente la naturaleza de la comunicación social y de sus instrumentos.

Todos "los difusores" (esto es: los profesionales de los medios de comunicación), cada uno según su propia conciencia, deben esforzarse en conseguir la capacitación necesaria para el ejercicio de tal profesión (28)²⁸, y esto tanto más, cuanto mayor sea su responsabilidad. Mayor obligación aún corresponde a quienes deben iluminar y formar el juicio y criterio de otros, sobre todo, si se dirigen a personas de escasa madurez y cultura. Esa necesidad y esa obligación incluyen todo aquello que, de un modo u otro, puede enriquecer o empobrecer la personalidad humana de los individuos o de los grupos sociales.

No debe, pues, omitirse esfuerzo alguno para que "los receptores" (esto es: los que se benefician de lo que leen, oyen o ven) se capaciten para interpretar exactamente cuanto les suministran estos instrumentos, y para beneficiarse lo más posible y poder participar activamente en la vida social; sólo así estos instrumentos conseguirán su plena eficacia.

16. El conjunto de las obras llevadas a cabo por los Medios de comunicación, en cada lugar, debe juzgarse y valorarse en la medida en que sirvan al bien común (29)²⁹, esto es: sus noticias, su arte y sus diversiones han de ser útiles a la vida y progreso de la comunidad.

Estos instrumentos han de informar. Es decir han de dar cuenta de los acontecimientos en su contexto, sin aislarlos de la realidad, de manera que cuantos ven u oyen, comprendan a fondo los difíciles problemas de la sociedad y puedan prestar así su atención y esfuerzo a su perfeccionamiento. Por lo cual ha de

mantenerse la debida proporción entre las noticias, la enseñanza y el pasatiempo, y entre las diversiones selectas y populares.

17. Es necesario que toda comunicación se ajuste a la ley primordial de la sinceridad, de la honradez y de la verdad. No bastan, pues, la buena intención y la recta voluntad, para que la comunicación resulte, sin más, honesta. Es además necesario que la comunicación difunda los hechos a partir de la verdad, esto es, que dé una imagen verdadera de las cosas y que ella misma tenga su propia verdad intrínseca. La estima y valor moral de una comunicación no nace sólo de su contenido ni de su enseñanza teórica, sino también del motivo que la determina, del modo y técnica de expresión y persuasión, de las circunstancias y de la diversidad misma de los hombres a los que se dirige (30).

18. La comprensión, el conocimiento mutuo y una colaboración más eficaz de todos, que la comunicación social es capaz de promover de modo admirable, son metas que concuerdan con los mismos fines del Pueblo de Dios, que las confirma y perfecciona. "Pues la promoción de la unidad concuerda con la misión íntima de la Iglesia" ya que ella es "en Cristo como sacramento o señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (31).

SEGUNDA PARTE

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL FACTORES DEL PROGRESO HUMANO

CAPÍTULO I

ACTUACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL EN LA SOCIEDAD HUMANA

19. Los modernos adelantos de la comunicación humana, congregan, por así decirlo, a los hombres de nuestro tiempo, en un estrecho círculo de diálogo, que persigue la fraternidad y colaboración de todos. A través de estos instrumentos se promueve y difunde el cotidiano diálogo de los hombres entre sí, y así se da origen y curso por doquier al diálogo público de la sociedad entera. La afluencia de noticias y opiniones así difundidas, hace realmente que todos los hombres en todo lo ancho de la tierra, participen de los asuntos y dificultades que afectan tanto a cada uno como a toda la humanidad. Y con esta difusión se realizan las condiciones necesarias para la mutua comprensión y benevolencia y, por lo tanto, para el común progreso.

20. Los instrumentos de comunicación, aceleran la desaparición de las barreras que los tiempos y las circunstancias locales habían levantado entre unos hombres y otros y se nos presentan como artífices de una cercanía más estrecha y de una unidad más firme. Por ellos, cualquier rumor o noticia llega al instante al último rincón del orbe y permite que los hombres sigan mucho más activamente la vida y acontecimientos del mundo de hoy. También la transmisión de la enseñanza en cualquier grado se beneficia de estos instrumentos, que son maravillosamente útiles, tanto en la lucha contra el analfabetismo, como para la instrucción básica o su perfeccionamiento. Son igualmente válidos para la promoción y auténtica liberación de los hombres, sobre todo en las zonas de lento desarrollo. Más, aún, crean y defienden una mayor igualdad entre los hombres, al permitir que todos los estamentos sociales sin distinción disfruten de los mismos bienes morales y de las mismas diversiones. Finalmente, enriquecen el espíritu, ya que por medio del sonido y de la imagen viva, hacen visibles y concretas las cosas, y a la vez aproximan las regiones más apartadas o los tiempos más remotos. Y en los países menos cultos -aún cuando sus formas culturales y humanas deben ser apreciadas en mucho-, de hecho los ciudadanos terminan por asimilar rápidamente las formas de vida más actuales y modernas.

21. La consideración de tales posibilidades nos persuade a considerar los instrumentos de comunicación social como elementos poderosísimos del progreso humano, por lo que se han de superar con perseverancia las dificultades que pueden traer consigo. Tanto los "difusores", como los "receptores" deben sentirse interpelados por estas dificultades, y esforzarse en dar respuesta a los problemas que plantean. Así, ¿cómo garantizar que las noticias, que tan abundante y constantemente se difunden, y muchas veces de manera confusa a causa de su misma celeridad, se valoren y se discernan con

exactitud? Los instrumentos de comunicación social al dirigirse por su misma naturaleza al mayor número posible de receptores, y al optar por una neutralidad que no moleste a nadie, ¿cómo se conseguirá entonces que el pueblo, en una sociedad "pluralista", discierna con seguridad lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo? ¿Cómo podrá evitarse que, en el juego de la libre competencia, el deseo de popularidad someta estos instrumentos o los empuje a despertar o exacerbar los impulsos menos generosos y honestos del hombre? ¿Cómo se impedirá que un uso excesivo de los mismos ahogue la conversación y el trato personal en nuestra sociedad? ¿Cómo se utilizarán estos medios sin que resulten dañadas las relaciones entre las personas, especialmente cuando la información se transmite por medio de imágenes? Y como muchas veces invitan al hombre a la evasión, ¿cómo lograr que no lo aparten de las realidades de la vida actual? ¿Cómo se evitará que los hombres caigan en la desidia, en la pereza? Finalmente, ¿cómo hacer que una sollicitación constante de los sentidos no termine por imponerse al uso mismo de la razón?

22. El descenso de la moralidad que se percibe en muchos aspectos de la vida actual preocupa profundamente a todos los hombres de buena voluntad; y los signos de esta nueva situación se advierten fácilmente en todos los medios de comunicación social. Es discutible, qué parte de culpa se les pueda imputar en esta situación. Pues muchos piensan que los Medios de Comunicación no son más que el reflejo de las costumbres de la sociedad humana. Otros sostienen que refuerzan y propagan aún más esas tendencias, y que al presentarlas como corrientes en la vida humana, hacen poco a poco que se hagan usuales. No faltan, por fin, quienes quieran atribuir a los medios de comunicación la mayor parte de la culpa.

Como quiera que sea, no puede negarse que la sociedad misma está asediada por estos males y que para remediarlos y corregirlos, es necesaria la intervención de los padres y educadores, de los pastores de almas y de cuantos han de procurar el bien común. En este laudable intento les corresponde no poco a los medios de comunicación, aunque no se puede evitar que éstos no reflejen la misma vida y las costumbres públicas.

23. Para que se conozcan mejor y se comprendan con más seguridad los beneficios que realmente ofrecen a la humanidad las comunicaciones sociales y para que así, sobre todo, puedan superarse sus dificultades, conviene sopesar profundamente los aspectos principales de la influencia de estos medios en las relaciones humanas.

I. La opinión pública

24. Los instrumentos de comunicación son como un foro público donde los hombres recíprocamente se hablan. En este diálogo, la formulación y el choque de las diversas opiniones que se difunden, afectan profundamente la vida misma de la sociedad, la enriquecen y hacen que vaya madurando su progreso.

25. La "opinión pública", que es característica y propiedad de la sociedad humana, nace del hecho de que cada uno, espontáneamente, se esfuerza por mostrar a los demás sus propios sentimientos, opiniones y afectos, de manera que acaban convirtiéndose en opiniones y costumbres comunes.

Ya Pío XII presenta agudamente la opinión pública como "el eco natural, la resonancia común, más o menos espontánea, de los sucesos y de la situación actual en los espíritus y en los juicios de los hombres" (32).

La libertad de expresar la propia opinión, es factor y elemento necesario en la formación de la opinión pública. Y así ocurre que las opiniones expresadas públicamente revelan a los demás el estado de espíritu y el criterio de importantes grupos, en un determinado contexto de lugar, tiempo y costumbres.

26. La libertad, por la que cada uno puede expresar sus sentimientos y opiniones, es necesaria para la formación recta y exacta de la opinión pública. Conviene pues, con el Concilio Vaticano II, defender la necesidad de la libertad de expresión, tanto para los individuos como para la colectividad, dentro de los límites de la honestidad y del bien común (33). Y puesto que se exige la colaboración de todos para el real progreso de la vida social, es necesaria también la libre confrontación de opiniones para que, aceptadas

unas y rechazadas o perfeccionadas otras, y conciliadas y acomodadas las demás, terminen las más sólidas y constantes por crear una norma común de acción.

27. De esto se concluye fácilmente, que la función de los informadores es muy importante: pues tienen una gran influencia para formar las opiniones y para reunir las y difundirlas. Ya que permiten, además, que éstas se comparen entre sí con criterio libre y lúcido.

28. Todos los ciudadanos son invitados a concurrir a la formación de la opinión pública, incluso por medio de delegados que interpreten sus puntos de vista (34). Los que profesionalmente, o por cualidades propias o cualquier otro tipo de motivos, son estimados e influyen en la sociedad, juegan un papel de gran peso en la creación de la opinión pública, al expresar su propia opinión.

Por lo cual su responsabilidad es tanto mayor cuanto más capaces son de arrastrar a otros con su ejemplo.

29. Sólo será lícita la propaganda o "campaña publicitaria" cuando su finalidad y métodos sean dignos del hombre, cuando intente servir a la verdad y aproveche al bien común, tanto nacional como universal, sea de los individuos o de las colectividades.

30. En cambio, una forma de persuasión que obste al bien común, que intente impedir la pública y libre opinión, que deforme la verdad o infunda prejuicios en las mentes de los hombres, difundiendo verdades a medias, o discriminándolas según un fin preestablecido, o pasando por alto algunas verdades importantes, daña la legítima libertad de información del pueblo y por ello no debe admitirse en forma alguna. Y esto hay que subrayarlo tanto más, cuanto que el progreso de las ciencias humanas y especialmente de la psicología y de los nuevos inventos en el campo de la comunicación social, confiere un poder cada vez mayor a esta suerte de propaganda.

31. Pero no toda opinión, por el hecho de estar muy difundida y de afectar a un gran número de personas, ha de tenerse sin más por opinión pública. Pues, pueden coexistir, en un mismo lugar y simultáneamente, opiniones contradictorias, aunque una de ellas cuente con el apoyo de muchos. Por el contrario, la opinión de la mayoría no siempre es la mejor ni la más próxima a la verdad. Además la opinión pública cambia con frecuencia, perdiendo unas veces, ganando otras, su fuerza entre las masas. Por todo esto no deben adoptarse demasiado rápidamente las opiniones que están en boca de todos. Es más, puede haber razones obvias, que aconsejen oponerse directamente a ellas.

32. No obstante, las opiniones que corren más abiertamente, dado que manifiestan la mentalidad y deseos del pueblo, deben ser tomadas en atenta consideración, sobre todo, por las autoridades tanto religiosas como civiles.

II. El derecho a obtener y comunicar la información

33. Para que la opinión pública surja de la forma que le es propia, es necesario que, en primer lugar, se conceda a todos los miembros de la sociedad la posibilidad de acceso a las fuentes y a los canales de información, así como la posibilidad de exponer libremente su pensamiento. La libertad de opinión y el derecho a informarse y a informar, son inseparables. Juan XXIII (35), Pablo VI (36), y el Concilio Vaticano II (37), han defendido clara y manifiestamente este derecho a investigar la verdad, que se basa en una auténtica necesidad del hombre mismo y de nuestra sociedad actual.

a) Acceso a las fuentes y medios de transmisión de las noticias

34. Es necesario que el hombre de nuestro tiempo conozca las cosas plena y fielmente, adecuada y exactamente, primero para comprender el mundo, sujeto a mutaciones, en el que se mueve, después para adaptarse a las cosas mismas que con un constante cambio exigen cada día un criterio y juicio, para así participar activa y eficazmente en su ambiente social, y por último para hacerse presente en las distintas situaciones económicas y políticas, sociales, humanas y religiosas de hoy. Al derecho que nace de estas

necesidades apuntadas, corresponde la obligación de adquirir información de las cosas; pues este derecho no podrá ejercerse, si el hombre mismo no se esfuerza por informarse. Por lo cual es necesario que tenga a su alcance ayudas y medios variados entre los que pueda elegir libremente de acuerdo con sus necesidades, tanto privadas como sociales. Sin la diversidad real de fuentes de comunicación es ilusorio, queda anulado, el derecho de información.

35. La sociedad misma, en sus distintos planos, necesita esta información para funcionar adecuadamente. Necesita igualmente, ciudadanos bien informados. Así, este derecho a la información hoy se considera no sólo un derecho individual, sino una verdadera exigencia del bien común.

36. A los que, por profesión, tienen que difundir la información, les corresponde una importante y difícil tarea, frecuentemente expuesta a conflictos. Con frecuencia se ven obstaculizados por aquellos a quienes interesa oscurecer u ocultar la verdad. Esto ocurre especialmente a los corresponsales que transmiten los acontecimientos desde el lugar mismo, para lo cual muchas veces tienen que desplazarse hasta los últimos rincones del mundo (38). E intentando ver "los acontecimientos tal como se desarrollan" (39), muchas veces se ven obligados a exponer sus vidas a grandes peligros; tanto, que muchos han muerto por cumplir su misión. Pues teniendo los hombres derecho a conocer la situación y realidad, especialmente de los lugares en que hay conflictos y guerras que interesan y angustian tanto a toda la humanidad, se ha de proteger siempre y por todos los medios la integridad e incolumidad de esos corresponsales. Por eso la Iglesia lamenta y condena cualquier violencia que se les inflija, a ellos o a cualquier otro informador que, para adquirir o enviar las noticias, reclame y exija el ejercicio de este derecho humano.

37. Además de la dificultad que tiene el hombre de percibir y manifestar la verdad íntegramente, ocurre también que los mismos informadores, cuando tienen que comunicar alguna novedad, tienden a destacar solamente aquellos aspectos más novedosos o de mayor interés.

Otra dificultad se deriva de que los informadores, de entre gran cantidad de noticias, tienen que escoger las que juzgan de mayor importancia y de mayor interés para la curiosidad del público. Con lo que sucede que el conocimiento de un hecho resulta fraccionario y no siempre responde a la total importancia del acontecimiento.

38. Además de esto, los informadores, como tienen que comunicar las cosas íntegras, fácilmente comprensibles y rápidamente, cada vez más, buscan los comentarios de los peritos en las distintas materias, para que expliquen las causas y circunstancias de los acontecimientos y expresen sus propios juicios. No obstante, los hombres fidedignos y conscientes de su cargo, si son gobernantes o dirigentes, con razón rehuyen el describir o comentar un acontecimiento sobre la marcha antes de haber investigado toda la situación y contexto. Por lo cual, como los medios de comunicación, por su misma naturaleza, exigen noticias y comentarios repentinos, ocurre muchas veces que los periodistas más superficiales e ineptos ganan la delantera, siendo además los que encuentran mayores oportunidades de trabajo. Los auténticos profesionales deben cuidar de que esto no ocurra. En cuanto sea posible, han de esforzarse en obtener las noticias más recientes, de modo que sean ellos quienes se adelanten a dar la información y la den más exacta.

39. Hay aún otra dificultad, y es que las noticias para conservar la actualidad y conseguir la atención del público han de difundirse con la máxima celeridad. Además, la competencia impone sus exigencias comerciales. Y esta necesaria rapidez obstaculiza una verdadera exactitud. Aún más, los informadores han de tener en cuenta el público, sus gustos y culturas y qué es lo que, ante todo, desea conocer y recibir. Aún en estas circunstancias tan difíciles, los informadores deben esforzarse en ser fieles a la verdad al difundir las noticias.

40. Además de estas dificultades que nacen de la misma naturaleza de la información y de los medios de comunicación, se presentan otras a los informadores: han de presentar las cosas a un público, en general apresurado y distraído, de la manera que más atraiga su curiosidad. Pero le está prohibido al informador impresionar al público por medio de tal selección de temas, de tal dramatización de los hechos que puede

adulterar la misma noticia.

41. El público, al recibir noticias fragmentadas puede concebir una noción deforme o inexacta de la totalidad. Se podrá de alguna manera restablecer el equilibrio con una continua confrontación de fuentes diversas que, eso sí, siempre habrá que discernir cuidadosamente.

Por último, los "receptores", deben tener en cuenta y comprender bien la situación de los profesionales de la información y no exigirles una perfección absoluta que rebase las posibilidades humanas. Lo que sí tienen, es el derecho y el deber de exigir que se corrijan rápida y claramente las noticias falsas o deformadas, de señalar las posibles omisiones y de protestar cuantas veces los medios de comunicación social hayan deformado los hechos mismos al sacarlos de su contexto o al darles mayor o menor importancia de la que tienen. Este derecho de los receptores de la información puede garantizarse eficazmente por códigos creados por los mismos informadores, o si no los hubiere, por las leyes nacionales o internacionales.

42. Ciertamente el derecho de información tiene determinados límites, siempre que su ejercicio choca con otros derechos, como son: el derecho a la verdad que ampara la buena fama de los hombres y de toda sociedad; el derecho a la vida privada, que defiende lo más íntimo de las familias y de los individuos (40); el derecho al secreto, si lo exigen las necesidades o circunstancias del cargo o el bien público.

Estando en juego el bien común, la información ha de ser prudente y discreta.

43. La descripción cruda de temas crueles o violentos exige una gran atención y cuidado exquisito. Sin duda, la violencia y la crueldad manchan la vida humana como se comprueba en las más recientes convulsiones. Podrían presentarse siempre que se haga de manera que los receptores las rechacen. Aunque si estas escenas crueles se ponen ante los ojos con excesiva frecuencia y con toda viveza, hay el peligro de deformar la visión exacta de la vida humana y sus reales circunstancias, o de que incluso se engendre -como muchos peritos piensan- una psicosis o ambiente que hagan de la fuerza y de la violencia formas habituales de resolver los conflictos.

b) *La libertad de comunicación*

44. Este derecho a ser informado adecuadamente, se relaciona con la misma libertad de comunicación. La vida social se apoya de hecho en el intercambio y diálogo constantes de los individuos y de los grupos entre sí. Esto es absolutamente necesario para la mutua comprensión y cooperación. Al intervenir en este contacto, la voz de los instrumentos de comunicación cobra una nueva dimensión, ya que así en la vida y progreso de la sociedad toman parte muchas más personas.

45. El hombre es un ser social; por ello, le es necesario manifestar sus pensamientos y compararlos con los de los demás. Y esto es hoy más necesario que nunca, cuando son los grupos o equipos más que cada hombre aisladamente, quienes realizan las obras de investigación y los descubrimientos. Por lo demás, cuantas veces los hombres, según su natural inclinación, intercambian sus conocimientos o manifiestan sus opiniones, están usando de un derecho que les es propio, y a la vez ejerciendo una función social.

46. Las sociedades "pluralistas" que admiten la diversidad de partidos comprenden perfectamente cuánto interesa poder difundir libremente noticias y opiniones, para que así los ciudadanos participen activamente en la vida social y así garantizan esa libertad con leyes oportunas. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre ha proclamado esta libertad como un derecho primario, afirmando también implícitamente la necesaria libertad de los medios de comunicación social.

47. En la práctica, esta libertad de comunicación, incluye la libertad de los individuos y los grupos para investigar, para difundir a todas partes las noticias y para utilizar libremente los medios de información. Sin embargo, una libertad de comunicación que en su ejercicio no tenga en cuenta las exigencias intrínsecas y los límites del derecho a la información más serviría en realidad al difusor o informador que al público.

III. Educación, cultura y ocio

48. En el vasto campo de la educación, se abren cada vez más amplias e importantes funciones a los medios de comunicación social. En muchos lugares los medios audiovisuales, las cintas sonoras y visuales (cassettes) y los aparatos de radio y televisión han llegado a ser instrumentos corrientes en la enseñanza, que hacen accesibles, a cada vez mayor número de personas, el quehacer de los expertos en cualquier materia. Por otra parte los instrumentos de comunicación social ayudan y potencien los sistemas de enseñanza ya establecidos, a la vez que permiten :que los adolescentes y los adultos puedan completar su instrucción. Y donde los medios pedagógicos sean insuficientes, pueden servir para la educación religiosa, y para remediar de muy distintas formas el analfabetismo. Enseñan también la agricultura, la higiene, la medicina y las normas de la promoción comunitaria.

En cuanto sea posible, esta utilización de los medios de comunicación debe constituir un auténtico diálogo, de forma que, los discípulos participando de su poder creador, no sólo se instruyan, sino que se acostumbren a expresarse por estos mismos medios.

49. Los medios de comunicación, que de por sí constituyen ya una clara expresión y parte notable de la cultura actual, permiten, de un modo peculiar, poner al alcance de gran parte y aun de todos los hombres, las obras artísticas y culturales más importantes. Y constituyen así un auténtico progreso de la sociedad humana, tanto como la misma superación y supresión de la desigualdad social y económica.

50. Estos medios son capaces de enriquecer notablemente la cultura de hoy. Y los informadores deben ser conscientes del derecho de todos a participar en la cultura y por ello han de usar decididamente los llamados "Medios de Masa" para llegar a un número mayor de grupos y de personas. Estos medios permiten también atender y servir a los distintos grupos y niveles de cultura ya que con eficacia y amenidad presentan obras de todos los géneros artísticos.

El público puede así usar fácilmente estos medios para cultivar su mente y perfeccionar su espíritu, con tal de que añada su propia reflexión, e intercambie su pensamiento y sus puntos de vista con los demás.

51. Un ejemplo de la utilidad de los instrumentos de comunicación en el campo de la cultura, lo encontramos en el folklore y el arte de muchas regiones, en las que las narraciones, representaciones teatrales, canciones y danzas encierran un tesoro secular de la cultura de un pueblo. Por su perfección técnica, los instrumentos de comunicación pueden difundir ampliamente esos bienes de la cultura nativa y conservarlos en grabaciones para que así una y otra vez se disfrute de ellos y lleguen a lugares donde se habían perdido. De esta forma, ayudan a imprimir en un pueblo el sentido de su identidad cultural y a expresarlo, y también a deleitar y enriquecer otras culturas y pueblos.

52. No puede olvidarse que muchas obras de notable valor -sobre todo en la música y el teatro- se representaron primero como espectáculos de esparcimiento, de donde se comprueba que estas diversiones pueden ser muy útiles a la cultura (41). En nuestros días, por los medios de comunicación, los más elevados géneros artísticos procuran, a un creciente número de personas, una recreación -en el sentido más pleno de la palabra- cada vez más necesaria en nuestra sociedad tan complicada. El simple deleite tiene también su importancia, ya que libera al pensamiento de las preocupaciones diarias y llena útilmente el tiempo libre. Por eso la variedad de obras que estos medios nos ofrecen para llenar el ocio es muy útil al hombre actual. Sin embargo los oyentes deben moderarse para que el arte y belleza de las mismas obras que se exhiben o el afán de saber no les lleve a abandonar las obligaciones ni pierdan inútilmente el tiempo.

53. Los mismos medios de comunicación son un capítulo nuevo de la cultura actual ya que afectan a la vez a masas humanas. Pueden enriquecer la cultura y también despojarla de su belleza y dignidad, porque con frecuencia se acomodan a la capacidad y comprensión del nivel cultural más bajo de oyentes o lectores. Y como se dedica a estos medios de comunicación tanto espacio, puede el hombre perder el tiempo en un ejercicio mediocre de su entendimiento y despreciar las cosas más elevadas y útiles. Una continuada contemplación de obras un tanto superficiales, casi fatalmente hará que se deteriore la

delicadeza y profundidad de juicio de quienes habían ya conseguido una cultura superior. Este peligro sólo se evitará si el productor no solamente se preocupa por los valores culturales, sino que añade a esa buena voluntad un amplio conocimiento del arte de educar. Los instrumentos de comunicación pueden además, alcanzar un altísimo grado de perfección artística, sin que por ello resulten más difíciles o inaccesibles a la mayoría.

IV. Las artes

54. Los modernos sistemas de comunicación difunden al mundo entero las formas artísticas antiguas, y a la vez crean nuevos géneros. La red de comunicaciones cubre todo el mundo y multiplica las posibilidades de relación entre los pueblos; además para muchas obras se requiere la colaboración de autores de naciones diversas, siendo normal que los autores y usuarios de estos medios busquen unos criterios de carácter universal, válidos para todas las formas artísticas antiguas y modernas, capaces además de incorporar y respetar el arte de todas las naciones y culturas, y de las minorías dentro de cada cultura.

55. La importancia y valor de las obras de arte han de ser estimadas como algo objetivo. La belleza eleva espontáneamente el espíritu de quien la contempla. Cualquier obra artística puede reflejar y manifestar la condición humana hasta su último repliegue, puede descubrir, por medio de los sentidos, las realidades espirituales y morales, puede dar al hombre un mayor conocimiento de sí mismo, y lo que es más valioso, no sólo en el plano literario y artístico, sino también en el de la moral y la religión.

"Cuando vosotros, escritores y artistas sabéis sacar de las vicisitudes humanas, por humildes y tristes que sean, un acento de bondad, súbitamente un rayo de belleza inunda vuestra obra. No se os pide que os convirtáis en moralistas, sino que tengáis fe en vuestro poder secreto: hacer entrever el campo de luz que hay tras el misterio de la vida humana" (42).

56. Quien quiera comprender la mentalidad y carácter de una época, tendrá que investigar, además de la historia y sus acontecimientos, también las obras literarias y artísticas porque ellas, con mayor profundidad y lucidez y con mayor exactitud que cualquier descripción, muestran el genio, los ideales, los pensamientos y el estilo de cada pueblo. Hasta cuando los artistas con su fantasía parecen escapar de este mundo real, permiten un conocimiento profundo de la naturaleza y ser humanos. Las mismas obras de imaginación, nacidas del talento del actor, representando la vida y hechos de los hombres en un marco ficticio, a su modo enseñan la verdad. Pues aunque no sean reales objetivamente, sin embargo descubren la realidad de la vida en la medida en que éstas recojan elementos de la vida humana (43). Más aún, estas obras nos descubren las fuentes mismas del dinamismo del hombre, desentrañándolo de tal manera que los espíritus clarividentes pueden en ellas adivinar las líneas del progreso humano.

57. El Papa Pío XII enseña que la vida humana "no se podría comprender, al menos en los grandes conflictos, si se cierran los ojos a los crímenes y a los vicios que tantísimas veces los causaron (...). ¿Puede una película ideal tomar como argumento tal tema? Los grandes poetas y escritores de todos los tiempos y de todos los pueblos han abordado esta difícil y cruda materia y lo seguirán haciendo en adelante. Siempre que el conflicto con el mal, y aun su victoria pasajera, en relación con todo el conjunto, sirve para la mayor comprensión de la vida, de su recta dirección, del dominio de su propia conducta, del esclarecimiento y consolidación del criterio y de la acción, entonces esa materia puede ser elegida y tratada, como argumento parcial, en la entera acción del espectáculo. Se aplica el mismo criterio que debe sobreentenderse en todo género artístico similar" (44).

Se trata entonces de una obra útil para el progreso moral; pues el valor artístico y la bondad moral, que ciertamente son distintos, no sólo no se oponen sino que mutuamente se reclaman y refuerzan.

58. Una obra de arte crea dificultades en el orden moral cuando sus espectadores, sea por su edad, por ignorancia o por defecto en su formación, no pueden, debidamente o sólo muy difícilmente, discernir lo malo y deshonesto. El artista contempla la vida humana entera en todos sus elementos, buenos y malos; pero no ocurre lo mismo al conjunto de espectadores. Se requiere pues prudencia y discreción siempre que una obra de arte llega a un público heterogéneo, en el que hay hombres de categorías muy diversas, y

esto especialmente cuando el tema sea la lucha del hombre contra el mal.

V. La publicidad

59. La importancia de la publicidad en la sociedad de nuestro tiempo crece de día en día y nadie escapa a su influencia. Es ciertamente muy útil a la sociedad. Por ella el comprador conoce los bienes que puede necesitar y los servicios que se ofrecen, y así también se promueve una más amplia distribución de los productos. Con esto se ayuda al desarrollo de la industria, que contribuye al bien general. Esto es laudable con tal que quede siempre a salvo la libertad de elección por parte del comprador, y aunque se utilicen las necesidades primarias excitando el deseo de unos bienes, la publicidad debe tener en cuenta la verdad dentro de su estilo característico.

60. Pero si la publicidad presenta al público unos artículos perjudiciales o totalmente inútiles, si se hacen promesas falsas en los productos que se venden, si se fomentan las inclinaciones inferiores del hombre, los difusores de tal publicidad causan un daño a la sociedad humana y terminan por perder la confianza y autoridad. Se daña a la familia y a la sociedad, cuando se crean falsas necesidades, cuando continuamente se les incita a adquirir bienes de lujo cuya adquisición puede impedir que atiendan a las necesidades realmente fundamentales. Por lo cual, los anunciantes deben establecerse sus propios límites de manera que la publicidad no hiera la dignidad humana ni dañe a la comunidad. Ante todo debe evitarse la publicidad que sin recato explota los instintos sexuales buscando el lucro o, que de tal manera afecta al subconsciente, que se pone en peligro la libertad misma de los compradores.

61. Por el contrario, un uso prudente de la publicidad puede estimular a un mayor progreso, de manera que el público se esfuerce en elevar el nivel de las condiciones de su vida. Pero se sigue un grave daño si de tal manera se alaban y aconsejan unos bienes, que unos grupos, principalmente los que se esfuerzan en salir de la pobreza, buscando un digno nivel de vida, ponen su progreso en satisfacer unas necesidades ficticias, les dedican una gran parte de sus bienes y así posponen a ello el cubrir necesidades verdaderas y conseguir un auténtico progreso.

62. La gran cantidad de dinero empleado en la publicidad amenaza, en sus fundamentos mismos, a los instrumentos de comunicación, porque el estilo mismo de estos anuncios, lleva consigo el peligro de que el público juzgue que los medios de comunicación social no tienen más objetivo que estimular las necesidades humanas para propagar el uso de cualquier producto. También, la libertad misma de los medios de comunicación puede peligrar por la presión de los medios económicos.

Como los medios de comunicación social están apoyados en una economía, sólo podrán subsistir aquellos que consiguen mayores ingresos de la, publicidad.

Se abre, así, camino a los monopolios y se pone en peligro el derecho de recibir anuncios o de rechazarlos y el mismo diálogo social. En el uso de los medios de comunicación social ha de garantizarse "el pluralismo" y defenderse con leyes adecuadas contra el peligro que nace de que las inversiones procedentes de la publicidad vayan a parar exclusivamente a los medios más poderosos.

CAPÍTULO II

CONDICIONES APROPIADAS PARA UNA ACTUACIÓN EFICAZ

63. Para que los instrumentos de comunicación social sirvan realmente a los hombres, se ha de reconocer en ellos, ante todo, la importancia del factor humano que sobrepasa a la misma técnica maravillosa de la mecánica y la electrónica. Las funciones que en la sociedad corresponden a estos medios de comunicación no se ejercen de forma mecánica; tanto los informadores como los usuarios han de estar suficientemente instruidos y capacitados, de manera que pueden recibir todo el beneficio de estos medios.

Es pues necesario que todos sean conscientes de la peculiar tarea que les corresponde y que tanto los individuos como los grupos, que participan en la intercomunicación social, se preparen para ello. Las

autoridades civiles, los pastores de la Iglesia, y los educadores deben cumplir sus propias funciones, de modo que se obtenga plenamente el bien de la sociedad que estos medios nos permiten esperar.

I. Formación

64. Urge, ante todo, una formación que inculque profundamente los principios que han de regir el uso de los medios de comunicación social; principios que a todos afectan, pues los instrumentos de comunicación social, enriquecen el entendimiento y el espíritu humanos, con tal que se comprendan exactamente su naturaleza y uso; por el contrario, disminuyen la libertad de los que sólo superficialmente captan su valor. Por ello, esta formación debe incluir unos principios claros y concretos sobre la peculiar naturaleza de cada uno de los instrumentos de comunicación social, sobre su situación, uso y recta aplicación, teniendo especialmente en cuenta al hombre y a la sociedad.

a) De los receptores

65. Los usuarios necesitan una instrucción básica, para poder sacar de los medios de comunicación social el mayor provecho posible, no sólo con miras personales, sino para poder ser capaces de participar en el intercambio y diálogo social y en la colaboración de los miembros de la comunidad y poder encontrar los más adecuados caminos para realizar la justicia internacional, logrando la superación de las estridentes diferencias entre los pueblos ricos y los subdesarrollados.

66. Por lo cual, los usuarios necesitan una formación puesta al día y adaptada, suficiente y accesible. Los más competentes deben ayudar a esta formación continuada por medio de conferencias, círculos, "foros", reuniones y cursos de renovación.

67. Nunca será demasiado pronto para inculcar en los jóvenes el criterio y sentido artístico y la conciencia de la propia responsabilidad moral en la selección de las publicaciones, películas y emisiones de televisión, ya que los niños y adolescentes pueden ser perjudicados más fácilmente, y por el contrario unos hábitos más firmes y un dominio de sí mismos, conseguidos en esa edad, les beneficiarán durante toda su vida. Los niños y los adolescentes tienen admirables cualidades de generosidad, entrega, sencillez y sinceridad. Estas cualidades, junto con el dominio de sí mismos, podrán conservarlas sólo si desde el principio son cultivadas y preservadas. Así los padres y formadores exhortarán y guiarán a los niños para que ellos mismos escojan entre las diversas formas de comunicación que se les ofrecen, aún reservándose convenientemente la última palabra en esta elección. Y si alguna vez tienen que disentir de sus hijos y oponerse a su opinión, a la hora de elegir entre estas formas de comunicación, cuiden de explicarles con claridad las razones de esta oposición; pues siempre se logra más, persuadiendo que prohibiendo, especialmente cuando de educar se trata. Recuerden igualmente que el entendimiento y la psicología del niño no son los de un adulto, y así, una forma de comunicación que para un mayor carece de interés, puede convenir a los niños y jóvenes.

Es preciso que muchos jóvenes lleguen a ser maestros y guías de sus compañeros. Tener la misma edad les permite estar abiertos a nuevas formas culturales y les da entrada al grupo del que son compañeros. La experiencia demuestra la eficacia de este sistema.

68. Es muy útil que los padres y educadores sigan las emisiones, películas, publicaciones que más atraen a los jóvenes, y de las cuales, después podrán discutir con ellos y despertar y educar su sentido crítico.

Siempre que se presenten obras de arte ambiguas o desorientadoras, los padres, oportunamente deben ayudar a sus hijos guiándoles para que descubran en ellas la bondad humana, considerándolas en todo su conjunto y analizando sus diversos aspectos.

69. Esta formación se ha de desarrollar en las mismas escuelas con un método y sistema determinados, para que según sus distintos niveles los alumnos lleguen gradualmente al conocimiento y aplicación de los principios, a la lectura e interpretación de las obras modernas. En los planes de estudio, debe tener un puesto esta enseñanza que será después desarrollada en reuniones y ejercicios prácticos dirigidos por

expertos.

70. Es claro que ni padres ni formadores cumplirán adecuadamente esta misión si ellos mismos no estiman los medios de comunicación. Tanto más, cuanto que ellos quizás no se formaron rodeados de estos instrumentos y por ello les será más difícil, que a los jóvenes de hoy, entender su "lenguaje". Los padres se ven angustiados ante el modo tan abierto cómo los medios de comunicación abordan todas las cuestiones y dificultades en todos los campos, sea de la sociedad civil, sea de la Iglesia. Y precisamente, porque les importa tanto que sus hijos usen rectamente de estos medios, deben, con todo, confiar en ellos, persuadidos de que sus hijos nacidos, crecidos y formados en una sociedad distinta, están dispuestos para reaccionar contra las muchas y diversas influencias que han de soportar.

b) *De los informadores*

71. Hay profesionales que, aun trabajando en los medios de comunicación social, carecen de la suficiente preparación en este campo. Para promocionarlos en su labor necesitan una capacitación adecuada. Por eso es oportuno recordar que deben erigirse cátedras de comunicación social en las Universidades, que den los correspondientes grados académicos. Los informadores son los responsables principales de la comunicación; antes han de dominar su teoría y su práctica.

72. Los informadores han de conocer no sólo su profesión, sino la misma realidad humana. Y si los medios están al servicio del hombre, los informadores deben empeñarse en ese servicio. Sólo quienes de veras comprendan y amen auténticamente a los hombres podrán mostrar ese deseo y espíritu de servicio. Además, tanto mayor aliciente encontrarán los informadores en el ejercicio de su profesión y tanto mayor bien aportarán a los hombres, cuanto más conscientes sean de que al otro lado del medio de comunicación, que transmite su voz o su rostro, viven hombres reales, hombres y mujeres de carne y hueso. Cuanto más se esfuercen por conocerlos profundamente, por penetrar y calibrar su pensamiento, tanto más acertadamente adaptarán su palabra a las necesidades de sus receptores. Con ello, los instrumentos de comunicación crearán una comprensión más profunda entre los hombres y una más íntima comunicación de las voluntades.

II. Posibilidades y obligaciones

a) *De los realizadores*

73. Los realizadores son promotores y animadores del diálogo en la sociedad humana. Ellos dirigen este intercambio que los instrumentos de comunicación social constituyen en el mundo entero. Ellos pues tienen que atender, de manera especial y más profunda, a los fines de la comunicación social, que son: colaborar de todos los modos posibles al progreso humano y llevar a los hombres a unas relaciones de verdadera comunión.

74. Por ello, al escoger los temas que van a presentar, los realizadores cuidarán de que se tengan en cuenta las circunstancias del público y se dé debido lugar a las opiniones de todos los grupos que gocen de seriedad y peso. Para lograrlo, han de prever quiénes serán sus oyentes o espectadores y obtener así una cooperación previa. De esta manera podrán adaptarse a las necesidades de todo el público y a sus posibilidades, habida cuenta de su edad, clase social, grado de cultura e instrucción. Y sólo así, por medio de hombres suficientemente instruidos y libres, conscientes de sus deberes, se establecerá en la sociedad el continuo y gran diálogo que los mismos instrumentos de comunicación social hacen posible.

75. Los informadores "atentos continuamente a la observación de los hechos, como atisbando por una ventana abierta al mundo, han de escrutar los acontecimientos, las opiniones y las corrientes del pensamiento humano" (45)45. A ellos corresponde no sólo confirmar la verdad de los hechos, sino además, destacando con sus comentarios lo más notable de ellos, desentrañar su sentido e iluminar la conexión de unos con otros. Así ayudarán a los usuarios a situar en el contexto total de los acontecimientos, con recto orden de valoración, las noticias que reciben indiscriminadamente; de este modo podrán juzgar y tomar decisiones que afectan a la vida de la sociedad.

76. Los informadores no deben olvidar que necesariamente una cantidad inmensa e indeterminada de personas será afectada por esos instrumentos de comunicación social. Y sin traicionar ni al genio ni al arte, han de pensar en el poder y en las obligaciones que comporta su profesión. Pues su influencia puede contribuir de forma increíble al progreso y felicidad humanos.

Su sentido de la equidad y su integridad ha de respetar las minorías. Y si de hecho o por la misma legislación, algunos instrumentos de comunicación disfrutan de monopolio, tanto más es necesario este difícil equilibrio, cuanto que, de por sí, el monopolio tiende a sustituir el diálogo por el monólogo.

77. Los realizadores que deshonran un arte y su obra dejándose llevar exclusivamente del interés económico o del ansia de la popularidad, tan efímera, no sólo sirven pésimamente a sus clientes, sino que tarde o temprano ofenden la fama y estima de su profesión.

78. Para que la comunicación, de cualquier tipo que sea, procure siempre el mayor bien y utilidad, y para que los mismos informadores se sientan ayudados a perfeccionarse, los críticos tienen una función irremplazable. Son, como censores domésticos, ya que ellos mismos son a su vez informadores. Por su profesión de críticos podrán también anticiparse a las censuras venidas desde fuera.

Es necesario que todos comprendan y estén convencidos de que el alma de este arte son la integridad y la probidad. Y así, movidos siempre por un sentido de la justicia y por el deseo de la verdad, los críticos darán a conocer con un juicio verdadero y ecuánime, cuanto de laudable y recto, y cuanto de viciado o erróneo haya en las realizaciones. Sólo así serán de verdad útiles a los usuarios, ayudándoles a juzgar con acierto las producciones que se les ofrecen. No puede menospreciarse la importancia de su función, realmente creadora, especialmente, cuando la agudeza de su sensibilidad y de su ciencia ahondan en las obras de arte y descubren sentidos y riquezas ocultos quizá a sus mismos autores. Los críticos, sin embargo, han de mostrarse de tal manera modestos que no atraigan hacia sí la atención del público, apartándoles de las obras que juzgan.

79. Las asociaciones de informadores, con su esfuerzo, constante intercambio, y mutua ayuda, podrán remediar eficazmente las dificultades inherentes a la profesión. Reunidos en organizaciones podrán, partiendo de unos principios seguros y de la experiencia, redactar normas o códigos que sirvan para orientar los proyectos y la tarea de todos los informadores, según los postulados de toda la comunicación social. Estas normas o códigos de actuación han de ser más bien positivas que negativas y no deben solamente señalar lo que se ha de evitar, sino más bien persuadir de lo que se ha de hacer para mejor servir a la humanidad.

80. Los medios de comunicación exigen inversiones importantes para constituirse, para desarrollarse y seguir el ritmo de una sociedad en progreso. Los directores y propietarios de estos medios acuden directa o indirectamente al capital, público o privado. Este puede prestar un apoyo muy útil a los medios de comunicación, siempre que se discierna a qué proyectos se debe ayudar, buscando no exclusivamente el lucro, sino el auténtico beneficio de la humanidad. Por lo demás, si el capital es consciente de que los medios de comunicación, a la vez que una inversión productiva son un servicio a la cultura humana y social, se abstendrá de interferirse en la legítima libertad de los informadores, de los realizadores y del público.

b) *Los usuarios*

81. El público tiene en este campo unas posibilidades -y por ello también unas obligaciones- más graves de lo que generalmente se cree. Un diálogo auténtico depende en gran parte de los mismos receptores. Si ellos soportan el influjo de la información como oyentes mudos, la comunicación se orientará en un sentido único, sin respuesta, por más que los informadores intenten establecer diálogo.

82. Los receptores serán realmente parte activa, si interpretan rectamente las noticias presentadas, juzgándolas y ponderándolas según su fuente y contexto; si las escogen con prudencia y diligencia y un espíritu crítico exigente; si en los casos necesarios completan la información recibida con datos adquiridos

de otras fuentes; si no dudan de manifestar con franqueza su asentimiento, sus reservas o su abierta desaprobación.

83. Podría objetarse que los hombres que forman este foro público, pueden hacer muy poco aislados e individualmente. Pero no se olvide que asociados y unidos tienen gran fuerza. Igual que los profesionales de la comunicación, también los simples ciudadanos deben coordinarse en asociaciones de usuarios, o prestar su colaboración a otras instituciones que buscan fines semejantes aunque más amplios.

III. La colaboración

a) Entre los ciudadanos y las autoridades

84. Los instrumentos de comunicación afectan al progreso de la sociedad entera; por ello, todos los ciudadanos y los legisladores están obligados a ciertos deberes en este campo. A todos les conviene defender la libertad y las condiciones indispensables para poder actuar con plena conciencia de sus obligaciones, respetar la persona humana y garantizar el bien de la propia nación y de toda la humanidad.

85. Así, la comunidad política exige ante todo que los individuos y los grupos sean los artífices y los censores de sus proyectos y asuman las responsabilidades de los mismos ya sea como informadores ya como receptores. Es conveniente y aun necesario que los profesionales establezcan asociaciones con este fin.

86. A este respecto, la función de los gobernantes debe ejercerse de manera más positiva que negativa: su acción no ha de concebirse como exclusivamente prohibitiva o represiva, aunque su intervención, a veces, sea necesaria para corregir o enmendar. El Concilio Vaticano II, enseña que la libertad humana mientras sea posible, ha de ser fomentada y protegida y sólo puede ser restringida en cuanto lo exija el bien común (46); la censura, por lo tanto, se reducirá sólo a los casos extremos. La misma autoridad pública debe someterse al principio de subsidiariedad, tantas veces expuesto por el Magisterio de la Iglesia; o sea: no hacer lo que cada persona, o los grupos, pueden realizar y llevar a cabo también o mejor que el mismo poder público.

87. Según este principio, conviene que se dicten leyes que protejan la libertad de expresión, a la vez que el derecho a la información, y garanticen ambos derechos, frente al poder o las presiones económicas. Las leyes también deben asegurar y conceder a los ciudadanos la total facultad de juzgar con detalle la administración de estos instrumentos, sobre todo, cuando su monopolio está en manos del gobierno. Es indudable que hoy el uso de estos medios exige la norma de unas leyes que protejan eficazmente su variedad y multiplicidad frente a una excesiva abundancia producida por la competencia económica, a la vez que defiendan la dignidad humana de las personas y grupos y el nivel de la cultura, y permitan finalmente unas condiciones en las que se ejerza la libertad religiosa en el uso de estos medios.

88. Especialmente se recomienda a los profesionales y a los grupos del campo de la comunicación que creen asociaciones fundadas en leyes que aborden y promuevan todos los aspectos que les afectan. Convóquense a ellas representantes de las distintas organizaciones y estamentos de la nación o comunidad. Con ello se evitará, de una parte la interferencia de cualquier autoridad civil o de la fuerza del poder económico, y de otra, se establecerá una colaboración de todos los informadores, por la que la actividad de los medios de comunicación social servirá mejor al bien común. En algunos lugares acaso será necesario que las mismas autoridades creen organismos de control, que por la misma ley deben estar constituidos de forma que se atiendan las distintas opiniones y líneas de pensamiento de toda la comunidad.

89. En cuanto les sea posible, las leyes defenderán a los jóvenes de los daños tan graves y a veces tan duraderos, que ciertos programas pueden causarles en su voluntad y en su criterio moral. Tratándose de niños y adolescentes la legislación ha de prestar su colaboración a la tarea educativa de la familia y de la escuela.

90. Igualmente, las leyes exhorten e insten a que se destinen fondos a las obras que se refieren a los instrumentos de comunicación social y que claramente beneficien al bien común, como son algunas agencias de noticias, libros o publicaciones propiamente educativos, cine y emisiones infantiles, de las que apenas se puede esperar ganancia. Otro tanto debe decirse de los espectáculos cinematográficos de gran valor, de obras de grandes escritores y de otros espectáculos que por estar destinados a minorías especializadas difícilmente podrían realizarse.

91. La responsabilidad de los poderes públicos, en lo que se refiere a los instrumentos de comunicación social, se extiende a todo el orbe; por medio de asambleas internacionales se ha de procurar que en todos los países se establezcan y perfeccionen los medios de comunicación social y por encima de toda discriminación racial y de todo monopolio. Los satélites de comunicación serán objeto de convenios internacionales. Y así se podrá conceder a todos los pueblos un lugar digno y proporcionado en este diálogo y coloquio del mundo entero.

b) *Entre los pueblos*

92. Entre las muchas formas de cooperación internacional, que la naturaleza misma de los medios de comunicación exige, tiene especial importancia la ayuda para crear y perfeccionar estos mismos medios en los pueblos en vías de desarrollo. La falta o insuficiencia de medios de comunicación social son signo de subdesarrollo de una sociedad; esta falta es a la vez causa y efecto del desarrollo. Sin los medios modernos de comunicación, ninguna nación puede proporcionarse la necesaria información e instrucción; con lo cual se pone en peligro el desarrollo económico, social y político.

93. "El progreso es el nuevo nombre de la paz" (47) ha proclamado el Papa Pablo VI. Los países industrializados, al igual que en los demás campos, también en el de los instrumentos de comunicación, deben ayudar a los países atrasados para que preparen técnicos y peritos, y proporcionarles la ayuda técnica necesaria. Pues a estos países desarrollados les corresponde la obligación de promover no sólo el bien propio, sino además la prosperidad y progreso de toda la humanidad. Esa obligación es tanto más urgente cuanto más rápido y admirable es el progreso técnico. Las naciones en desarrollo deben ser ayudadas por las otras, de tal manera que dentro de sus propias fronteras se establezcan instituciones para los medios de comunicación, y así se evite que los que se preparan para estas profesiones tengan que hacerlo fuera, con grave detrimento de su propio país, por el peligro de que los cerebros más dotados se pierdan para su propia patria.

94. Con todo, esta ayuda debe respetar y conservar cuidadosamente las tradiciones y costumbres de los pueblos y sus modalidades artísticas y literarias, tan ricas en valores humanos. Esta colaboración cultural y social no es una limosna, sino un intercambio de bienes para común enriquecimiento.

95. En los países en vías de desarrollo, especialmente en aquellos en los que el analfabetismo impide el desarrollo integral, los medios audiovisuales pueden comunicar un conocimiento utilísimo al servicio de la agricultura, la industria, el comercio, la higiene y salud públicas, la instrucción de los individuos, la estabilidad de la familia y al servicio de las relaciones y sentido social de esos pueblos. Como esta tarea difícilmente puede ser lucrativa, habrá que acudir a la generosidad de los particulares e instituciones privadas de las naciones más ricas y aun de la ayuda de los organismos internacionales.

c) *Entre los cristianos, los creyentes y los hombres de buena voluntad*

96. Los medios de comunicación social no conseguirán su finalidad de contribuir al progreso humano, si a la vez no se enfrentan a los interrogantes y dificultades que acucian al hombre y si no aseguran la esperanza de nuestro tiempo, favoreciendo una amplia comunión entre todos los hombres que creen en un Dios viviente, y especialmente entre los que están unidos por el Bautismo, como enseñan los Decretos sobre Ecumenismo y sobre Religiones no cristianas del Concilio Vaticano II (48).

97. Los mismos cristianos, por otra parte, usando estos medios de comunicación, sabrán comprender mejor la situación y naturaleza del mundo actual que muchas veces vive apartado de Dios. Los autores

teatrales y los periodistas, dibujan de alguna manera esta alineación del hombre, afirmando con talento e ingenio su libertad. Esta habilidad y fuerza creadora son motivo de gratitud por parte de todos (49)49.

98. Los creyentes de todo el mundo inflamados por su fe, pueden ayudar eficazmente a estos medios de comunicación no sólo para que el progreso humano, social y moral sea constante, sino para que, con la ayuda de Dios Providente y en unas condiciones más favorables, se prepare un diálogo más elevado y universal que lleve a los hombres a expresar mejor, en su propia vida, la fraternidad bajo el Dios eterno Padre de todos.

99. Esta colaboración, esta ayuda mutua, puede llevarse a cabo de muchas maneras. Recordemos algunas, las más fáciles para todos: organización en común de emisiones de radio y televisión, servicios conjuntos de instrucción especialmente para los jóvenes y sus padres, asambleas y coloquios entre el público y los representantes mismos de los medios de comunicación, premios para las mejores obras, intercambio de proyectos e investigación científica, todo ello, ordenado a la eficaz utilización de los medios de comunicación, especialmente en orden a la formación de sus técnicos y a la igualdad de derechos de todos los pueblos.

100. Para irlo consiguiendo, hace falta un programa común de acción y coordinación de medios y posibilidades. El Concilio Vaticano II ha sugerido a este propósito una ocasión muy propicia: la Jornada Mundial para las Comunicaciones Sociales. Todos los que creen en Dios son invitados a celebrar con interés esta jornada de oración y estudio, de forma que en ella se examinen los problemas más difíciles y las perspectivas de la comunicación social, se reúnan profesionales y representantes de los distintos medios de comunicación, se encuentren nuevos caminos y recursos para suscitar obras y programas que así ayuden al progreso de la humanidad. El pueblo de Dios, tanto los Pastores como los fieles, únense animosamente a los intentos y esfuerzos de todos los hombres de buena voluntad para que los instrumentos de comunicación social sirvan eficazmente a la justicia, la paz, la libertad y el progreso humano.

TERCERA PARTE

ACCIÓN DE LOS CATÓLICOS EN TORNO A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

101. El Concilio Vaticano II, exhorta e invita a los católicos a que, guiados por la fe, consideren cuidadosa y atentamente las nuevas exigencias y responsabilidades que les imponen los avances en la comunicación social. Como ya hemos indicado brevemente en la primera parte, la misma Historia de la Salvación atestigua el notable e importante papel de la comunicación social en la obra de Dios Creador y Redentor, que los hombres deben continuar. Por lo cual, la Iglesia al cumplir su obligación en este campo intenta conjugar los principios de la fe y las leyes propias de la comunicación social. Así cumple el divino mandato de la atención pastoral universal en su doble vertiente del progreso de los hombres y la evangelización. En la segunda parte de esta Instrucción, se ha explicado cómo los medios de comunicación fomentan, ayudan y aprovechan al progreso humano.

En esta tercera parte, ¿qué añade la perspectiva cristiana y católica? y especialmente, ¿qué lugar corresponde a los medios de comunicación en la vida de los fieles católicos? Se tratará acerca de ello brevemente.

CAPÍTULO I

SERVICIO DE LOS CATÓLICOS A LA COMUNICACIÓN SOCIAL

102. Los católicos deben persuadirse de que sirviendo a la comunicación social con los medios más modernos sirven también al hombre, derivándose así grandes beneficios para las almas en el orden espiritual. La Iglesia confía que, a través de su colaboración espiritual quedarán determinadas más claramente y observadas con más diligencia las leyes fundamentales de la comunicación social, a la vez que se acentuará con más plenitud y se respetará mejor la dignidad del hombre, tanto del informador como

del receptor. Espera finalmente que esta comunicación, que acerca entre sí a los hombres, lleve realmente a una verdadera comunión.

103. Por lo cual, los profesionales de estos medios que, siendo católicos, ejercen su oficio con perfección técnica, no sólo cumplen con ello una tarea de primer orden, sino que además colaboran en la misión que a los cristianos corresponde en el mundo.

Además de este importante testimonio que dan como artistas y profesionales en los organismos o asociaciones no confesionales, mostrarán el pensamiento católico sobre todas las cuestiones que acucian a la sociedad humana.

Así también, los propios escritores y difusores de noticias pueden cooperar, cuidando de no pasar por alto las noticias religiosas que afectan a todo el pueblo, sino más bien iluminando las vertientes y aspectos religiosos de todos los acontecimientos. Es evidente que la presencia de estos católicos no busca una imposición o dominio sino una eficaz colaboración que por su calidad se gane el ánimo de sus colegas y compañeros.

104. Los informadores católicos tienen derecho a recibir de la Iglesia la ayuda espiritual proporcionada a la importancia y dificultad de su misión.

105. Consciente de la dignidad de esta profesión y de sus dificultades, la Iglesia desea tratar y dialogar con los informadores -sea cual sea su creencia religiosa-, sobre cuanto ella pueda aportar en la común tarea de resolver las cuestiones propias de su profesión y de ayudar lo más posible a los hombres.

106. Se invita a los obispos, sacerdotes, religiosos y seglares y a cuantos de cualquier manera representan a la Iglesia, a que colaboren cada vez más en las publicaciones y a que intervengan en las emisiones de radio, televisión y en el cine. Esta acción, para la cual deben ser invitados y estimulados constantemente, puede dar resultados sorprendentes. Pero la naturaleza misma de los instrumentos de comunicación exige de cuantos los utilizan, escribiendo, hablando, o actuando, que estén perfectamente capacitados. Por eso, los organismos nacionales y las instituciones creadas para este fin, han de cuidar que cuantos usen estos medios estén preparados a fondo y oportunamente.

107. La Iglesia juzga como urgentemente necesario el proporcionar formación cristiana a los mismos receptores. Con ello beneficia también a la misma comunicación social. En efecto los receptores bien formados serán capaces de tomar parte en el diálogo promovido por los medios de comunicación y sabrán a la vez pedirles comunicaciones más dignas y de más elevada calidad.

Las escuelas e instituciones católicas tienen que cumplir su importante papel en este campo. En estos centros se ha de intentar no sólo formar buenos lectores, oyentes y espectadores, sino además hombres poseedores de ese "lenguaje total" que usan los medios de comunicación; así pues los jóvenes se convertirán en auténticos ciudadanos de la era de las comunicaciones sociales que parece iniciarse en este tiempo.

108. Los temas y cuestiones referentes a la comunicación social han de tener un lugar en la enseñanza teológica, especialmente en la moral y la pastoral, siempre que se aborden cuestiones relacionadas con este tema, y en sus líneas fundamentales; y también, en los libros de catequética. Esto se realizará más adecuadamente, cuando los teólogos mismos hubieren investigado más profunda y detalladamente las cuestiones que se indican en la parte primera de esta Instrucción.

109. Los padres, formadores, sacerdotes y asociaciones católicas no deben dudar en orientar y dirigir a las profesiones de comunicación social a cuantos jóvenes se sientan inclinados a ellas y dotados de las necesarias cualidades. Para que esta preparación dé su fruto y ayude a los mejores candidatos son necesarias ayudas económicas. En las zonas en vías de desarrollo es necesario que se ayude a los obispos de aquellas naciones y se les den medios para la adecuada formación de los candidatos y para la práctica de la profesión en la región misma.

110. Cada uno según su función, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, y también las organizaciones seculares han de colaborar en la formación cristiana en este campo, y con una visión social. Por ello, es necesario estén al corriente e informados de los progresos recientes. Esto impone un contacto directo y cierta familiaridad con los medios de comunicación social. Asimismo todos ellos, a una con los profesionales, estudiarán los problemas de la comunicación social y cambiarán entre sí experiencias y criterios.

111. Para que no estén completamente alejados de las realidades de la vida y asuman sin preparación la tarea apostólica, los futuros sacerdotes y los religiosos y religiosas, durante su formación en seminarios y colegios, han de estudiar la influencia de estos medios de comunicación sobre la sociedad humana y aprender su uso técnico. Esta preparación es parte de su formación integral; ya que es una condición imprescindible para ejercer un apostolado eficaz en una comunidad humana cada día más afectada por estos medios (50). Por ello es necesario que los sacerdotes, los religiosos y religiosas conozcan cómo nacen las opiniones y criterios, y así puedan adaptarse a las circunstancias del hombre actual, ya que la Palabra de Dios se proclama al hombre de hoy y estos medios prestan un eficaz apoyo a esta proclamación. Los alumnos que muestren una especial inclinación y capacidad en el uso de estos medios deben ser preparados más específicamente.

112. Los juicios y críticas de transmisiones radiofónicas o de televisión, de cine e información gráfica, pueden ser muy útiles a la formación humana y cristiana a la vez que orientan el uso conveniente de estos medios sobre todo dentro de la familia. Por ello, han de estimarse en mucho las críticas verdaderamente autorizadas, que en algunos sitios, por encargo de los obispos, emiten organismos especializados, sobre la importancia, utilidad, honestidad y sentido cristiano de películas, emisiones y publicaciones.

113. Las Universidades y demás centros católicos de enseñanza deben crear y desarrollar una investigación científica sobre la comunicación social. Deben realizarlo de manera que resuman cuanto se va investigando en este campo, proporcionen instrumentos de investigación y por último difundan los conocimientos conseguidos, en beneficio de la formación cristiana. Para conseguir estos objetivos las Universidades necesitan subvenciones y aportaciones económicas y han de trabajar coordinadas con las demás instituciones.

CAPÍTULO II

LOS INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN AL SERVICIO DE LOS CATÓLICOS

I. Opinión pública e intercomunicación en la vida de la Iglesia

114. La Iglesia se afana para que crezca y se perfeccione el vínculo comunitario entre sus fieles; comunicación y diálogo son pues muy necesarios para los católicos. Además la Iglesia está insertada en la misma sociedad humana y ha de vincularse a ella por el diálogo y la comunicación. Esta tarea la realiza la Iglesia por la información y la difusión de noticias, por la atención a la opinión pública y por el coloquio con el mundo actual, mientras se esfuerza con colaborar en la solución de los problemas humanos.

a) El diálogo en el seno de la Iglesia

115. Como la Iglesia es un Cuerpo vivo necesita de la opinión pública para mantener el diálogo entre sus propios miembros.

Sólo así prosperará su pensamiento y actividad. "...Le faltaría algo en su vida, si careciera de opinión pública. Y sería por culpa de sus pastores y fieles" (51)

116. Es necesario, pues, que los católicos sean plenamente conscientes de que poseen esa verdadera libertad de expresar su pensamiento, que se basa en la caridad y en "el sentido de la fe". En ese sentido de fe que es despertado y mantenido por el Espíritu de verdad, de tal manera que el pueblo de Dios, guiado por el Sagrado Magisterio, y en fiel seguimiento del mismo, adhiere indefectiblemente a la fe

confiada en el principio a los creyentes, penetra más plenamente en ella con juicio recto y la aplica más plenamente a la vida (52); y en la caridad, a cuya luz, la misma libertad es elevada a la categoría de comunión en la libertad de Cristo, quien librándonos de las ataduras del pecado, nos hizo capaces de juzgar libremente según su voluntad. Las autoridades correspondientes han de cuidar pues de que el intercambio de las legítimas opiniones se realice en la Iglesia con libertad de pensamiento y expresión. Por ello, determine las normas y condiciones conducentes a este fin (53).

117. Es amplísimo el campo al que puede extenderse el diálogo interno de la Iglesia. Aunque las verdades de fe pertenecen a la esencia misma y no pueden en modo alguno estar sujetas a la libre interpretación de cada uno, sin embargo, la Iglesia avanza por los caminos de la historia humana; por ello debe acomodarse a las circunstancias propias de cada momento y lugar, aceptando las necesarias sugerencias, tanto para mostrar adecuadamente las verdades de la fe a las diversas edades y culturas humanas como para adaptar eficazmente su actividad a las condiciones y circunstancias cambiantes.

Los católicos, pues, aún debiendo estar todos atentos a seguir el Magisterio, pueden y deben investigar libremente, para llegar a interpretarlas más profundamente, las verdades reveladas a fin de que éstas se expongan mejor a una sociedad múltiple y cambiante. Esta libertad de expresión en la Iglesia, lejos de dañar su coherencia y unidad, puede favorecer su concordia y coincidencia, por el libre intercambio de la opinión pública. Pero para que este diálogo se establezca y desarrolle activamente, es absolutamente necesario practicar constantemente la caridad en la discusión y estar todos llenos de un decidido afán de robustecer y conservar la concordia y la colaboración. Por ello se ha de proceder con una auténtica voluntad de construir, no de destruir, a la vez que con un ferviente amor a la Iglesia y con aquel afán de unidad que Cristo puso como signo de la verdadera Iglesia y de sus verdaderos discípulos (54).

118. Habrá pues que distinguir entre el campo de la investigación científica, en el que los peritos han de gozar de la libertad necesaria para su trabajo y para intercambiar con los otros el fruto de su investigación, con libros o con artículos, y el campo de la instrucción de los fieles en el cual sólo se puede exponer como doctrina de la Iglesia lo que como tal se propone por el Magisterio auténtico, y las opiniones que pueden presentarse ya como seguras.

Y dado que, por la misma naturaleza de los instrumentos de comunicación, algunas veces se divulgan las nuevas opiniones de los teólogos prematuramente, y frecuentemente fuera de su ambiente, los que escuchan tales opiniones no deben confundirlas con la doctrina auténtica de la Iglesia, y tendrán que juzgarlas con espíritu crítico. Deberán además tener en cuenta que frecuentemente el sentido de esas afirmaciones queda gravemente deformado por el mismo estilo informativo y el lenguaje popular de los medios de comunicación.

119. De la misma manera que se reconoce como sumamente necesario el desarrollo de la opinión pública en la Iglesia, así, a su vez, cada fiel tiene el derecho a conocer cuanto le es necesario para poder asumir un papel activo en la vida de la Iglesia. Esta exige que el fiel pueda disponer de unos medios de comunicación no sólo variados y de amplia tirada sino también católicos, si pareciere necesario, siempre que éstos sean plenamente aptos para cumplir esa misión.

120. Un adecuado desarrollo de la vida y las funciones en la Iglesia exige una habitual corriente de información entre las autoridades eclesiales de todos los niveles, las organizaciones católicas y los fieles, en ambos sentidos, y en todo el mundo. Para ello son necesarias distintas instituciones, dotadas de los medios imprescindibles: agencias de noticias, consejos pastorales, portavoces oficiales, salas de prensa...

121. Cuando el estudio de una cuestión en la Iglesia exija secreto, deben observarse las normas generales que se siguen en la sociedad civil. Sin embargo, las riquezas espirituales de las que la misma Iglesia es signo, piden que las noticias que sobre sus programas y múltiple acción se difunden sean del todo íntegras, verdaderas y claras. Por ello cuando las autoridades religiosas no quieren o no pueden dar tales noticias, dan fácilmente ocasión más a la difusión de rumores perniciosos que al esclarecimiento de la verdad. Por lo tanto el secreto se ha de restringir y limitar sólo a lo que exijan la fama y estima de las

personas y los derechos de los individuos o de los grupos.

b) *El diálogo entre la Iglesia y el mundo*

122. El diálogo de la Iglesia debe llegar no sólo a sus fieles, sino a todo el mundo. La Iglesia ha de proclamar su doctrina y su moral, en virtud del derecho concedido a todos los humanos del que ella participa y en virtud de un claro mandato divino (55).

Además, como enseña el Concilio Vaticano I debe "leer los signos de los tiempos" que son también un modo del hablar de Dios y una manifestación providencial del desarrollo de la Historia de la Salvación. La Iglesia, debe conocer pues cómo reaccionan los hombres de hoy, católicos y no católicos ante los acontecimientos y el pensamiento moderno. En la medida en que los medios de comunicación social expresan y hacen patente esta respuesta, llevan a un mayor conocimiento de la Iglesia.

123. Cuantos tienen en la Iglesia la sagrada potestad, deben por medio de los instrumentos de comunicación social, anunciar plena y constantemente la verdad, y esforzarse a la vez por que en ellos se refleje la verdadera imagen de la Iglesia y de su vida. Y como estos instrumentos, muchas veces son la única fuente y el único canal de noticias entre la Iglesia y el mundo, el prescindir de ellos sería realmente enterrar los talentos recibidos de Dios.

La Iglesia, que confía y espera que las agencias de noticias y los mismos instrumentos de comunicación atiendan con frecuencia a las cuestiones religiosas y las traten con el cuidado que a tales temas corresponde, por su parte debe ofrecer y difundir noticias completas, seguras y verdaderas, para que así estas instituciones puedan desarrollar bien su cometido.

124. Lo que antes se dijo (56) sobre el conocimiento y la difusión de los acontecimientos de la Iglesia tiene aquí toda su fuerza. De donde se sigue que también los responsables en la Iglesia deben sabiamente anticiparse a esta dificultad y no permitir que otros les tomen la delantera con sus iniciativas. Conviene pues que las decisiones y tomas de posición de importancia sean conocidos previamente por algunos que, sometidos al secreto hasta una fecha prefijada, puedan exponerlas e iluminarlas para el bien de la Iglesia.

125. Así pues, los medios de comunicación social afectan a los católicos de tres formas: ayudan a la Iglesia a manifestarse al mundo; establecen el diálogo dentro de ella misma; y finalmente, la ponen al tanto de la mente del hombre actual, al que tiene, por mandato de Dios, que transmitir el mensaje de salvación, con un lenguaje que ellos puedan entender, y a partir de los interrogantes que les preocupan y angustian.

II. Utilidad de los medios de comunicación para el anuncio del evangelio

126. Cristo mandó a los Apóstoles y a sus sucesores que enseñaran "a todas las gentes"(57), que fuesen "luz del mundo" (58), que proclamaran el Evangelio, en todo tiempo y en todo lugar. Y de la misma manera que Cristo, en su vida terrestre, presentó la forma y figura más perfecta de "Comunicador", y al igual que los Apóstoles mismos usaron los medios de comunicación que tenían a mano, así también ahora debe llevarse a cabo la misión apostólica por los más modernos medios e instrumentos. Por lo que no podría considerarse fiel al mandato de Cristo quien desaprovechara las facilidades y oportunidades que estos medios proporcionan para hacer llegar las verdades y preceptos evangélicos a los más posibles. Por ello el Concilio Vaticano II exhorta a los católicos "a que utilicen sin dilación y con el máximo empeño los medios de comunicación social en las distintas formas de apostolado" (59).

127. La necesidad de esta actitud es evidente si se recuerda que hoy el hombre está rodeado y como sumergido en la abundancia de comunicaciones sociales que constantemente forman su opinión y sus costumbres, tanto en el aspecto religioso como en los demás campos.

128. Los más modernos inventos abren nuevos caminos y medios para que el anuncio evangélico llegue a todos los hombres; permiten a los cristianos intervenir, a pesar de las distancias, en las solemnes ceremonias de la Iglesia y así la comunidad cristiana entera se siente más estrechamente unida; por ellos,

finalmente, todos son llamados a una más íntima participación en la vida de la Iglesia. Ni que decir tiene, que la forma de realizarse todo esto ha de estar dictada por la naturaleza misma del medio de comunicación que se utiliza. Pues es distinto el lenguaje del púlpito y el de los medios de comunicación. Y nunca se insistirá bastante en que la dignidad de las obras religiosas no sea inferior a la de las obras profanas.

129. Estos instrumentos, además, son muy útiles para hacer llegar más fácilmente a todos la instrucción cristiana. Deben poder contar pues con la ayuda de los peritos en educación religiosa y en los distintos temas que se traten. Pueden utilizar también todos los alicientes de la técnica, gracias a la cual se pueden presentar atractivamente las cosas, según el arte más moderno. Pueden también colaborar, según su propia naturaleza, a la renovación de toda la educación religiosa y a los esfuerzos de los formadores habituales.

Y como, además, estos medios son el camino de difusión de noticias que descubren la mentalidad y el espíritu del hombre de hoy, pueden hacer que, al examinar los sucesos y acontecimientos diarios se ofrezca, a la vez, ocasión favorable para guiar a los cristianos en la consideración de los fundamentos de su propia fe, y en su aplicación a las actuaciones de la vida concreta.

130. Los hombres de hoy están de tal manera acostumbrados al agradable y hábil estilo que los medios de comunicación emplean para expresarse y para persuadir, que difícilmente soportan, en los mismos espectáculos públicos, otros inferiores, y menos aún en las obras religiosas, sean actos litúrgicos, predicación o exposición de la doctrina cristiana.

131. Para ganarse pues realmente la atención de los oyentes al exponerles y explicarles las enseñanzas de la fe, conviene utilizar todo lo posible los medios de comunicación, y acomodar a ellos el lenguaje y estilo.

132. La Iglesia puede expresar su pensamiento y opinión tanto por los medios de comunicación a los que en determinadas condiciones tiene acceso, aunque no sean suyos propios, como por aquellos que directamente administra y dirige. Según las distintas naciones y circunstancias son diversas las condiciones que habrá que adoptar. La autoridad religiosa debe orientar a sus colaboradores, después de consultar detenidamente a los peritos de cada lugar y nación.

133. Esta colaboración y esfuerzo múltiple de los católicos que intentan el progreso humano según las normas del Evangelio y que están al servicio de estos providenciales medios de comunicación, exigen muy fuertes inversiones económicas. Se ruega pues, a los católicos que, conscientes de su papel y responsabilidad, hagan estas inversiones con perseverante generosidad "... ya que resulta indecoroso que los hijos de la Iglesia permitan, insensibles, que la Palabra de salvación quede impedida y obstaculizada..." (60).

134. Al ponderar la creciente importancia de los medios de comunicación social, tanto para la vida humana en su conjunto, como en especial para la vida de la Iglesia, las Conferencias Episcopales deben conceder un lugar preminente en el "Plan Pastoral" a este aspecto de la acción pastoral en el campo de la comunicación y destinar el dinero suficiente para sus organismos según un plan de colaboración de todos.

CAPÍTULO III

QUEHACER DE LOS CATÓLICOS EN CADA UNO DE LOS MEDIOS

135. Ya se ha tratado de las obligaciones de los informadores católicos, obligaciones que brotan de su conciencia personal como algo común a todos los informadores, pero que recibe mayor fuerza de la fe religiosa (61). Después se han estudiado, en general y en conjunto, las obligaciones de los católicos, en este campo (62). Resta, por último, que estudiemos los deberes de los realizadores católicos en cada uno de los medios en particular, tanto cuando trabajan en organizaciones propias como cuando lo hacen en las de otros que les ofrecen sus medios para realizar una obra común.

I. La prensa

136. La prensa, por su naturaleza y propiedades, reclama la mayor importancia y atención. Por su agilidad y variedad, por la riqueza de sus temas, la prensa puede tratar los más pequeños detalles de los hechos, ampliándolos e interpretándolos, a la vez que excita las facultades de reflexión del lector y estimula su deseo de saber. Siendo complemento necesario de los demás medios dirigidos a la vista y al oído, puede admirablemente desarrollar el sentido crítico y formar el juicio de los hombres. Por poder abordar tan variados temas y favorecer de un modo decisivo el conocimiento de los hechos, es la prensa el instrumento primario del intercambio social. Hoy las más sencillas páginas y folletos impresos hacen posible llevar a todos los hombres documentos religiosos y artísticos de todo género, informaciones sobre la técnica y la ciencia y sobre todo lecturas destinadas principalmente para la diversión. Los grabados y los relatos ilustrados son muy útiles incluso para explicar la Sagrada Biblia y contar la vida de los santos. Todos estos recursos de la prensa merecen nuestro interés y apoyo.

137. Las actividades periodísticas de los católicos, que abarcan diarios, revistas y todo tipo de publicaciones periódicas, pueden ser un medio eficacísimo por el que el mundo y la Iglesia se conozcan mutuamente por un intercambio de ideas y por el mecanismo de la opinión pública. Se procurará que la eficacia de las obras católicas ya existentes no se debilite por una impremeditada multiplicación de nuevas obras.

138. La prensa católica debe interesarse en todo lo humano y en todo género de noticias, comentarios y opiniones de cualquier aspecto de la vida cotidiana, así como de todos los problemas e interrogantes que angustien al hombre de hoy, pero bajo la luz de la visión cristiana de la vida. A ella corresponde también perfilar y si fuera necesario enmendar las noticias e informaciones que atañen a la religión y a la vida de la Iglesia. Al mismo tiempo que es un espejo del mundo, lo iluminará con su propia luz. Pero tendrá que llegar a contar con tales medios y posibilidades que llegue a alcanzar un nivel profesional indiscutible.

139. Junto a esta dedicación periodística de los católicos es necesario que haya agencias u oficinas de noticias dirigidas por católicos, de modo que el diálogo dentro de la Iglesia, y entre la Iglesia y el mundo, progrese eficazmente; será necesario así mismo que cuenten con medios profesionales que permitan una información rápida y actual, al mismo tiempo que fiel y completa, de la vida de la Iglesia. Estas agencias deben realizar su tarea en una colaboración mutua extendida por toda la tierra para que puedan ser reunidas y difundidas las noticias de todos los lugares.

140. Con igual interés deben los fieles leer asiduamente, dentro de sus posibilidades, las publicaciones católicas, siempre que sean dignas de este nombre, no sólo para conocer las novedades de la Iglesia sino para que a través de sus comentarios descubran el pensamiento cristiano.

Nada contradice esto a la libertad de leer ni a la legítima diversidad de opinión de los demás escritores. Para que los escritores católicos adquieran este prestigio y aceptación es necesario que tengan una auténtica maestría y dignidad.

141. Los sucesos de cada día suscitan interrogantes que interesan profundamente al pensamiento cristiano; los escritores católicos intentarán darles una respuesta de acuerdo con el magisterio de la Iglesia. Por lo demás, sacerdotes y laicos favorecerán la libre manifestación de las opiniones y estimarán el pluralismo de publicaciones y opiniones no sólo porque responde a la diversidad y utilidad de los lectores y a sus distintos intereses, sino porque, además, crean y favorecen la opinión pública en la Iglesia y en el mundo (63).

Las publicaciones católicas que son consideradas portavoces de las actividades y organizaciones de la Iglesia, de acuerdo con las normas profesionales, deben transmitir claramente el pensamiento de la institución de quien son portavoces. Sin embargo se reservarán algunas páginas en las que se dé la posibilidad de expresarse con libertad, de modo que se vea que el grupo que dirige la publicación no se define en cuestiones aún discutidas.

II. El cine

142. El cine, por derecho propio, ocupa un lugar y está enraizado en la vida de los hombres y tiene gran influencia en su educación, vida afectiva, descanso y conocimiento de la realidad. Los autores encuentran en él una manera actual y adecuada de expresar una visión del mundo. Las nuevas técnicas de expresión, que atraen cada vez más a los espectadores, y la facilidad de disponer de aparatos de bajo costo, hacen prever una difusión cada vez más frecuente y más extendida de los filmes. Así se logrará un mayor conocimiento de todo lo concerniente al cine.

143. En lo que respecta a la pastoral, los progresos del cine deben ser cuidadosamente atendidos ya que, gracias a la colaboración de los pueblos en este campo, se ofrece una valiosa oportunidad para el apostolado. Los filmes se realizan más rápida y fácilmente que antes, se adaptan a las diversas necesidades y circunstancias humanas y, por último, se proyectan no sólo en grandes salas sino también en las pequeñas e incluso en los hogares.

144. Muchos filmes muestran su fuerza de persuasión al tratar temas que favorecen el progreso del hombre y elevan su espíritu. Realmente esta clase de filmes son obras estimables que todos han de recomendar y elogiar. Por tanto, los centros católicos cinematográficos ayudarán y sostendrán a los que realizan filmes valiosos y procurarán su difusión. Se ha de tener presente que muchos de los filmes universalmente reconocidos como auténticas obras de arte han abordado temas directamente religiosos, lo que sin duda prueba que el cine es un medio muy apto para tratar estos temas con dignidad. Se recomienda vivamente la organización de espectáculos de este tipo.

145. Las organizaciones católicas especializadas en cine, deben unificar sus proyectos y colaborar con los otros organismos de medios de comunicación para la elaboración, difusión y empleo de espectáculos con valores religiosos. Para llevar esto a cabo, aplicarán diestramente a la transmisión de la doctrina religiosa los múltiples descubrimientos de menor precio como son discos, cintas magnetofónicas y películas, aparatos de proyecciones fijas o móviles y también aparatos de grabación y reproducción.

146. En las regiones con mayoría de analfabetos las películas pueden facilitar, además de una primera instrucción, una catequesis. Las imágenes impresionan y mueven con gran fuerza al hombre sin instrucción, pues por ellas comprende más fácilmente la realidad y las ideas. El esfuerzo y trabajo por elevar la dignidad humana y cristiana no pueden mirar con indiferencia estos valiosísimos medios de ayuda. Pero evidentemente, es necesario para esto que las películas tengan en cuenta la capacidad y estilo de cada pueblo.

147. Como los dedicados al cine están rodeados de las dificultades propias de su profesión, todos los católicos y especialmente las organizaciones católicas especializadas deben entablar gustosamente diálogo con ellos. Este contacto, enseñará con claridad que este arte debe ser tenido como una profesión honrosa e importante, reconociendo todos que es sumamente útil al hombre.

III. La radio y la televisión

148. La radio y la televisión han traído a los hombres nuevas posibilidades de mutua comunicación y un nuevo estilo de vida. Cada día sus retransmisiones llegan a más lugares y superan viejas fronteras de pueblos y culturas. Las emisiones penetran en los hogares y los que las dirigen captan simultáneamente la atención y el pensamiento de innumerables personas. Los rápidos progresos técnicos, y especialmente el uso de los satélites artificiales y la posibilidad de grabar y repetir las emisiones ya difundidas, han liberado a estos medios de comunicación de límites de lugar y tiempo. Y todo hace esperar que en el futuro habrá medios aún más asombrosos y poderosos. La radio y la televisión dan a los oyentes y espectadores la posibilidad de disfrutar de un descanso, a la vez que adquieren cultura y un cierto conocimiento de la vida del mundo entero. La televisión en concreto pone ante nuestros ojos cosas, personas y acontecimientos como si estuvieran realmente ante nosotros. Nuevas formas artísticas nacen de estos medios de comunicación, especialmente la televisión y la radio, que pueden cambiar muy profundamente al hombre.

149. Los aspectos religiosos de la vida humana han de tener un lugar proporcionado en las transmisiones de cada día.

150. Las diversas emisiones directamente religiosas, compatibles con la naturaleza propia de la radio y de la televisión, fomentan nuevos contactos entre los fieles y enriquecen de forma maravillosa su vida de piedad y su religiosidad. Tienen además gran eficacia para mover a la santificación mediante el trabajo abnegado en la Iglesia y en el mundo. Pueden aprovechar especialmente a quienes, por su edad o enfermedad, se ven impedidos de una participación directa en la vida de la Iglesia. Establecen también un contacto con muchos que, aunque separados de la Iglesia, buscan inconscientemente ayuda espiritual. Finalmente, llevan el mensaje evangélico a regiones donde todavía la Iglesia no ejerce su influjo. Conviene pues que la Iglesia se esfuerce en que estas emisiones sean cada día más numerosas y perfectas.

151. Entre las emisiones religiosas más apropiadas y deseables están las de la santa misa y otras ceremonias litúrgicas. Es necesario que se preparen con el mayor cuidado, tanto en el aspecto litúrgico como técnico. Hay que tener en cuenta la diversidad de espectadores y, si la emisión va a tener audiencia en otras naciones, también las costumbres y creencias religiosas de las mismas. La frecuencia y duración de estas emisiones se debe adaptar a los deseos de los espectadores.

152. Las homilías y charlas religiosas deben acomodarse a la naturaleza de cada uno de los instrumentos de comunicación que se utilicen. Los que vayan a realizar este ministerio han de ser escogidos con toda prudencia y cuidado y sólo cuando posean la formación y práctica debidas.

153. Las retransmisiones religiosas y las informaciones, noticias, entrevistas radiofónicas o televisadas, son muy útiles para la formación y el diálogo. Aquí se puede aplicar lo dicho anteriormente sobre la colaboración de los católicos en la prensa. Las normas universales, sobre la fiel y objetiva expresión de las diversas opiniones, habrá que ponerlas en práctica especialmente cuando estos medios de comunicación, en una determinada región, estén sometidos a un verdadero monopolio.

154. El público ve, en los directores y responsables de estos programas religiosos, sean laicos o eclesiásticos, a verdaderos enviados e intérpretes de la Iglesia. Por ello, los que intervienen en estas transmisiones deben tener pleno conocimiento de esta dificultad y riesgo de confusión para procurar evitarla por todos los medios. Sean conscientes de la importancia de su misión al exponer su pensamiento, en sus formas de expresión y en su modo de proceder. Conviene que consulten a las correspondientes autoridades eclesiásticas cuantas veces sea oportuno.

155. Los oyentes y espectadores de las emisiones religiosas han de esforzarse en mejorarlas expresando su juicio sobre las mismas.

156. Para conseguir una eficaz acción de la Iglesia desde la radio y la televisión, tanto en lo que se refiere a las emisiones en general, como a las de índole religiosa, es necesario la colaboración y mutuo respeto entre los católicos encargados de esta misión y los técnicos responsables de la difusión radiofónica o televisiva.

157. En las naciones en que la Iglesia no tiene acceso a los medios de comunicación, la audición de emisiones religiosas por radio es el único medio que tienen los cristianos de enterarse de la vida de toda la Iglesia y escuchar la Palabra de Dios. Esta lamentable situación crea a los Pastores y fieles de las naciones vecinas la grave obligación de solidarizarse eficazmente con ellos, como corresponde a su condición de cristianos, y ayudar a los hermanos en Cristo realizando emisiones de radio o televisión con temas religiosos adecuados a su necesidad.

IV. El teatro

158. El teatro, una de las más antiguas y poderosas formas de comunicación humana, tiene hoy un gran público, tanto de asistentes a las representaciones como de oyentes en la radio o de telespectadores. No pocas obras teatrales son también filmadas.

159. Las obras teatrales utilizando procedimientos tomados de los otros medios de comunicación, han abierto nuevas posibilidades a la escena, hasta el punto de que pueden calificarse de "multi-media". Aunque nacidas del teatro tradicional, tienen algo propio. Sobre todo, logran una coordinación de las múltiples posibilidades de cada uno de los distintos medios de comunicación.

160. Con frecuencia el teatro actual entra en el terreno de las ideas, del pensamiento, y se convierte en una especie de laboratorio del que salen nuevas y audaces opiniones sobre el hombre actual y su situación en el mundo. La fuerza de estas ideas y opiniones arrastra a masas cada vez mayores y se extiende a los demás medios de comunicación social.

161. La Iglesia sigue con efecto y atención el arte teatral, que en sus orígenes trataba casi exclusivamente temas religiosos. Conviene que también hoy los cristianos lo acojan con el mismo interés que antes, y que de él se beneficien lo más posible. Los escritores teatrales deben ser ayudados y exhortados para que saquen a la escena la problemática religiosa del hombre de hoy. Muchas veces esto será el comienzo de una difusión mayor a través de los demás medios de comunicación.

CAPÍTULO IV

INSTITUCIONES, PERSONAS Y ORGANIZACIÓN

162. Debido al lugar que los medios de comunicación social tienen en la vida y progreso humanos, a los resultados que pueden obtenerse y a los problemas que plantean a la conciencia de los católicos, es necesario que estos medios se utilicen con gran interés para bien y provecho de la tarea pastoral, que los especialistas más destacados les dediquen su mejor conocimiento y capacidad, que se les tenga en cuenta en la planificación pastoral, que se les dote de los necesarios recursos, derechos y ayudas y, por último, que distintas asociaciones especializadas se dediquen a ellos.

163. Todos los fieles deben intentar, con su oración y con la ayuda individual y colectiva, que la obra de la Iglesia en nuestros días encuentre el apoyo de los más modernos medios de comunicación, tan útiles para difundir el Evangelio, para iluminar las conciencias y para fomentar una colaboración que beneficie al progreso ordenando cristianamente la realidad temporal.

164. Conviene, que en los organismos e iniciativas relacionados con la comunicación social, se integren, con fines netamente pastorales, dirigentes y realizadores convenientemente capacitados. Esta tarea formativa, tanto de laicos como de eclesiásticos, es una de las principales obligaciones de quienes dirigen la actuación de la Iglesia en este campo.

165. El estudio atento de todo el campo de la comunicación social, la prudente ordenación de todo el esfuerzo pastoral, la sabia ordenación de estos medios dentro de toda la actuación apostólica, pertenece, naturalmente, al cuidado y vigilancia de los pastores que deben, eso sí, acudir al consejo y sugerencias de los expertos en cada una de las modalidades. Según las normas del Decreto "*Inter Mirifica*", este deber compete: a cada obispo en su diócesis (64); en el ámbito nacional, a una Comisión Episcopal especial o a un obispo especialmente delegado (65); y en toda la Iglesia, a la Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales (66).

166. Las múltiples obras y asociaciones que realizan su apostolado con los medios de comunicación social, necesitan desarrollarse y colaborar estrechamente entre sí (67). La autoridad eclesiástica ha de invitar, con interés e insistencia, a los católicos y a sus asociaciones a que brinden iniciativas, reservándose la dirección de las obras que por su naturaleza corresponden al sacerdocio ministerial y de aquellos que, según las circunstancias y lugares, reclaman una intervención de la acción jerárquica para el bien mismo de los fieles.

167. Las autoridades eclesiásticas competentes, de las que se trata en el n. 165, colaborarán y ayudarán para que cada año, en todo el mundo, se celebre una Jornada de la Comunicación Social, en la cual se honrará también a los que trabajan en tales medios (68). Además, presentarán periódicamente a las

Conferencias Episcopales los presupuestos económicos para sostener este apostolado.

168. Corresponde a los obispos el apostolado en el campo de la comunicación, con la ayuda de sacerdotes y laicos. Donde sea posible ha de constituirse una oficina diocesana, o al menos interdiocesana, entre cuyas principales tareas estará la coordinación pastoral de ese apostolado en la diócesis y en las parroquias; otra misión suya será preparar en la diócesis la ya citada Jornada de las Comunicaciones Sociales.

169. En cada nación ha de haber un organismo nacional para todos los medios de comunicación social, con los departamentos correspondientes, o diversos organismos para cada uno de ellos (cine, prensa, televisión) que deberán colaborar estrechamente. En todo caso habrá una dirección única (69).

170. Será misión de los organismos nacionales y diocesanos estimular, promover y coordinar los planes y la actividad de los católicos en el campo de la comunicación. De manera especial cuidarán que clérigos y laicos sean instruidos por medio de clases, conferencias, lecturas, congresos y también, a través de orientaciones de expertos de dichos organismos a fin de ayudar a los fieles a un juicio prudente sobre obras y emisiones. Orientarán también la adecuada preparación de emisiones u obras que toquen materia religiosa.

171. Los organismos nacionales y diocesanos, estrechamente relacionados entre sí, recabarán la ayuda de los profesionales de la comunicación y de sus asociaciones, y les facilitarán los documentos, orientaciones y ayudas que necesiten. En cada nación celebrarán la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales y organizarán la colecta que el Decreto del Concilio aconseja se haga en esta Jornada (70)70.

172. Las Comisiones Episcopales nacionales de Medios de Comunicación, o los obispos delegados, dirigirán en su ámbito las oficinas nacionales y dictarán normas generales para la ordenación del esfuerzo apostólico en este campo. Estarán en contacto con las Comisiones Episcopales de las demás naciones y ayudarán a la Comisión Pontificia de Medios de Comunicación Social, cuya misión se expone en el Decreto citado (71) y en la carta apostólica "*In Fructibus Multis*" (72).

173. En los continentes o regiones en las que hay una Conferencia Episcopal internacional, ha de haber también una Oficina de Comunicación del mismo ámbito, bajo la autoridad de uno o varios obispos, encargados de este campo.

174. Cada uno de los obispos, cada Conferencia o Asamblea Episcopal y la misma Sede Apostólica, tendrán un portavoz o informador fijo que oficialmente comunique las noticias y que resuma los documentos de la Iglesia para su difusión, de manera que comentados, se facilite con mayor seguridad la comprensión del público. Estos portavoces, con rapidez y veracidad, darán a conocer las novedades de la vida y actividad de la Iglesia, en cuanto se lo permita su función. Es muy aconsejable que también las diócesis y las organizaciones católicas importantes tengan sus portavoces fijos, con una misión semejante. Todos estos colaboradores, como todos los demás que de alguna manera personifican la vida pública de la Iglesia, han de observar cuidadosamente cuanto exige el arte de las relaciones públicas; conocer las diversas opiniones del público al que se dirigen y mantener una provechosa relación guiada por la mutua comprensión y confianza. Esta mutua confianza y cortesía sólo se pueden garantizar y mantener cuando los hombres se respetan y se someten a la verdad.

175. Además de este cargo de portavoz oficial, es preciso que se asegure un intercambio de noticias e informaciones que presenten a todos la verdadera imagen de la Iglesia y que se recojan las reacciones, opiniones y deseos del público, a fin de informar a las propias autoridades eclesíásticas. Esto exige unas relaciones corteses y amistosas entre la Iglesia y las personas de diversas tendencias, con sus asociaciones y grupos. De igual forma puede establecerse un intercambio permanente en que cada uno aporte y reciba (73).

176. Para que tenga lugar un auténtico diálogo, dentro y fuera de la Iglesia, de manera fecunda y fácil sobre los nuevos acontecimientos desde su perspectiva religiosa, se hacen imprescindibles los comentarios públicos u "oficiales" que oportunamente -es decir, cuanto antes- lleguen al público de forma segura y adecuada (utilizando los medios oportunos: comunicados, telex, fotografías), aclarando los hechos según lo exijan los acontecimientos y las noticias.

177. Los institutos religiosos estarán atentos a las múltiples e importantes obligaciones de la Iglesia en el campo de la comunicación social; examinarán cómo pueden colaborar en este campo y qué tareas pueden desempeñar, de acuerdo siempre con sus constituciones. Los Institutos fundados para trabajar de pleno en la comunicación social deben colaborar estrechamente y estar en íntima relación con los organismos diocesanos, regionales, nacionales y continentales, y conjuntamente elaborarán y realizarán los planes pastorales y las orientaciones referentes a la comunicación.

178. Los organismos nacionales (74) y los organismos generales de los institutos religiosos colaborarán con las asociaciones católicas de la prensa (UCIP), del cine (OCIC), de la radio y televisión (UNDA), de acuerdo con los estatutos de las mismas aprobados por la Sede Apostólica. (75)

179. Estas asociaciones católicas dedicadas a la comunicación social -teniendo en cuenta su especialización y según lo que prevean sus estatutos- desarrollarán su misión de manera que ayuden a los grupos de profesionales católicos de cada país. El objetivo de esta ayuda es fomentar la investigación y el progreso de los medios de comunicación; desarrollar el sentido de la mutua relación y colaboración entre las naciones; buscar la eficaz colaboración de los católicos por medio de los instrumentos de comunicación social; coordinar entre sí y apoyar las diversas empresas internacionales; crear nuevas organizaciones mundiales -las que parezcan más útiles para las naciones en vías de desarrollo-; y estimular las iniciativas. Se ocuparán igualmente de facilitar la producción y distribución de filmes, de transmisiones de radio y de televisión, de material audiovisual y de publicaciones útiles para el progreso de la comunicación humana y para la misma vida del pueblo de Dios. Se invita finalmente a estas organizaciones internacionales a que, con su estudio e investigación, cooperen a resolver las dificultades comunes a todos.

180. Las Conferencias Episcopales, con la eficaz ayuda de los organismos nacionales y las asociaciones católicas de profesionales, proporcionarán a las asociaciones los medios económicos necesarios para que realicen sus objetivos.

CONCLUSIÓN

181. Surge aquí el difícil interrogante de si estamos en el umbral y comienzo de una era totalmente nueva en las comunicaciones sociales, y asimismo de si se trata de unas comunicaciones que influyen no tanto cuantitativa como cualitativamente. Cada vez es más difícil responder a esta cuestión. Lo que sí es cierto es que el progreso de la ciencia hace prever -dados los avances técnicos de los satélites artificiales- que las noticias llegarán dentro de poco y simultáneamente a todo el mundo, tanto visual como acústicamente. Además, estos programas podrán registrarse y reproducirse, cada vez que alguien lo desee, con fines culturales o recreativos. Todo ello puede ser ocasión de un diálogo más intenso entre los hombres. Dichas emisiones podrán, según el objeto y uso que se haga de ellas, contribuir a afianzar los vínculos de fraternidad humana, a desarrollar la civilización y a cimentar la paz.

182. Cada día, y con rapidez, crece la conciencia de la responsabilidad del pueblo de Dios en el uso de los medios de comunicación social para que éstos presten una fecunda y eficaz colaboración al progreso de la humanidad entera, al desarrollo del Tercer Mundo, a la fraterna comunión entre los pueblos y también al anuncio del Evangelio de Salvación, a fin de que, hasta el último rincón del orbe llegue el testimonio de Cristo Redentor.

183. Esta Instrucción Pastoral se limita a dar algunas orientaciones generales dado que la diversidad de circunstancias en este campo de la comunicación social no permite entrar en pormenores. El concepto cristiano de la vida incluye unos principios inmutables, basados en la manifestación del amor que es la

"buena nueva" del Evangelio, y en la dignidad del hombre mismo, llamado a la adopción de hijo de Dios. Es evidente que la práctica, la aplicación concreta de los principios y las fórmulas pastorales han de acomodarse a las circunstancias y condiciones de cada lugar y momento, según la situación de la técnica, de la sociedad y de la civilización, de acuerdo con el carácter cambiante propio de los medios de comunicación y teniendo en cuenta los futuros cambios que irán produciéndose en el campo de la comunicación social.

184. Queda mucho aún por investigar hasta alcanzar un pleno conocimiento de los medios de comunicación, a fin de que estén realmente al servicio del hombre, favorezcan la formación de todo orden, especialmente la escolar, y contribuyan al desarrollo integral de la persona humana. Han de estudiarse más profundamente los efectos de la comunicación social y el influjo que ejercen en las distintas formas de cultura y en las diversas mentalidades. Para comprender exactamente cómo los medios de comunicación social cumplen su objetivo y conocer profundamente su naturaleza y posibilidades, así como su influencia en la cultura, hay que partir de investigaciones estrictamente científicas que hay que promover más que nunca. Las universidades, tanto antiguas como modernas, encontrarán aquí un inmenso campo de temas hoy importantísimos que justamente rivalizarán en dignidad con las disciplinas tradicionales. La Iglesia desea asegurar a cuantos investigan en este campo, que aceptará gustosamente los resultados y conclusiones de sus estudios para ponerlos al servicio, en cuanto de ella depende, del bien de todos los hombres.

185. Para lo cual parece necesario, en primer lugar, que se reconozca todo lo que puede hacer la Iglesia en este campo; después, que en todo el mundo se vayan poniendo oportunamente en práctica las normas que ésta ha ido dando; y por último, que los católicos se incorporen a las iniciativas que respondan a la creciente importancia de estos medios de comunicación.

186. La Iglesia, deseando que no se retrase más esta Instrucción Pastoral, movida por una necesidad cada día más urgente, se dirige y convoca a los profesionales de la comunicación social y exhorta a todos los hombres para que hagan que estos medios sean realmente útiles a la humanidad y a la gloria de Dios; a la vez, presta su propio esfuerzo en todo cuanto se relaciona con este campo de la comunicación.

La Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales, según disposiciones del Concilio Vaticano II, después de reunir peritos de todo el mundo, ha preparado esta Instrucción, más con la intención de inaugurar una nueva etapa que de dar por terminada la anterior.

187. El pueblo de Dios, que camina a través del tiempo construyendo la historia, como protagonista a la vez que destinatario de la comunicación, fijos en el mañana los ojos confiados y atentos, vislumbra lo que a manos llenas le promete la era espacial recién nacida.

El Sumo Pontífice Pablo VI ha aprobado esta Instrucción Pastoral sobre los Medios de Comunicación Social en todas y cada una de sus partes y, confirmándola con su autoridad, ha mandado sea promulgada y observada por todos aquellos a quienes concierne, sin que obste ninguna otra disposición contraria.

Roma, 18 de mayo de 1971, V Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales.

Martín J. O'Connor

*Arzobispo Titular de Laodicea en Siria
Presidente*

Agustín Ferrari-Toniolo

*Obispo Titular de Taracena de Bizancio
Propresidente*

Andrés M. Deskur

Secretario

NOTAS

1. Cf. Pío XII: Carta Enc. *Miranda Prorsus*, ASS, XLIV (1957), p. 765.
2. *Gaudium et Spes*, AAS, LVIII (1966), pp. 1025- 1120.
3. *Unitatis Redintegratio*, AAS, LVII (1965), pp. 90- 112.
4. *Dignitatis Humanae*, AAS, LVIII (1966), pp. 929- 946.
5. *Ad Gentes*, AAS, LVIII (1966), pp. 947- 990.
6. *Inter Mirifica*, AAS, LVI (1964), pp. 145- 157.
7. *Inter Mirifica*, 23.
8. *Inter Mirifica*, 1.
9. *Gn* 1, 26-28; Cf, *Gn* 9, 2-3; *Sab* 9, 2-3 y *Gaudium et Spes*, 34.
10. Cf. *Gaudium et Spes*, 34.
11. Cf. *Gaudium et Spes*, 57.
12. Cf. *Gaudium et Spes*, 36; Juan XXIII: *Pacem in Terris*, AAS, LV (1963) p. 257 et passim.
13. Cf. *Rom* 5, 12- 14.
14. Cf. *Gn* 4, 1- 16; 11, 1-9.
15. Cf. *Gn* 3, 15; 9, 1-17; 12, 1-3.
16. Cf. *Hb* 1, 1-2.
17. *Jn* 1-14.
18. *Col* 1, 15; 2 *Cor.* 4, 4.
19. Cf. *Ad Gentes*, 3.
20. *Mt* 28, 19.
21. *Mt* 10, 27; *Lc* 12, 3.
22. *Jn* 6, 63.
23. Cf. *Lumen Gentium*, AAS, LVII (1965), n. 9, p. 14.
24. *Ef* 1, 23; 4, 10.
25. 1 *Cor* 15, 28.
26. *Inter Mirifica*, 1.
27. *Gaudium et Spes*, 36.

28. Cf. *Gaudium et Spes*, 43.

29. La Encíclica *Mater et Magistra* define el bien común con estas palabras: "El conjunto de aquellas condiciones de la vida social en las que los hombres puedan más plena y fácilmente conseguir su propia perfección". AAS, LIII (1961), p. 417. Cf. también *Pacem in Terris*, AAS, LV (1963), pp. 272-274; *Dignitatis Humanae*, 6; *Gaudium et Spes*, 26 y 74.

30. Cf. *Inter Mirifica*, 4.

31. *Gaudium et Spes*, 42; *Lumen Gentium*, 1.

32. Alocución a los periodistas católicos, día 17 de febrero de 1950, AAS, XLII (1950), p. 251; Cf. también *Gaudium et Spes*, 59, *Pacem in Terris*, AAS, LV (1963), p. 283.

33. *Gaudium et Spes*, 59.

34. Cf. *Inter Mirifica*, 8.

35. Cf. *Pacem in Terris*, AAS, LV (1963), p. 260.

36. Cf. Alocución del día 17 de abril de 1964 al "Séminaire des Nations Unies sur la liberté de l'information", AAS, LVI (1964), p. 387 y ss.

37. Cf. *Inter Mirifica*, 5, 12.

38. Pío XII en discurso a los periodistas americanos, 21 de julio de 1945, *L'Osservatore Romano*, 22-VII-1945.

39. También, 27 de abril de 1946. *L'Osservatore Romano*, 28-IV-1946.

40. "Que en cuanto al modo sea la información honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad del hombre, tanto en la obtención de las noticias como en su difusión", *Inter Mirifica*, 5.

41. Cf. *Miranda Prorsus*, AAS, XLIX (1957), p. 765.

42. Pablo VI: Discurso a representantes de teatro, cine, radio y TV y demás medios de Comunicación Social, 6 de mayo de 1967, AAS, LIX (1967), p. 509.

43. Pío XII: Discurso a representantes de cine italianos. Día 21 de junio de 1955. AAS, XLVII (1955), p. 509.

44. Pío XII: Discurso a representantes de cine reunidos en el Congreso Internacional de Roma, día 28 de octubre de 1955, AAS, XLVII (1955), pp. 822- 823.

45. Pablo VI: Discurso al Comité directivo de la Unión Católica de Periodistas Italianos (UCSI). *L'Osservatore Romano*, 24 de enero de 1969.

46. Cf. *Dignitatis Humanae*, 7.

47. Pablo VI: Carta al Excmo. Sr. U Thant, Secretario General de las Naciones Unidas. AAS, LVIII (1966), p. 480. Cf. también Discurso a los Delegados que intervinieron en el Congreso de Milán. AAS, LVIII (1966), p. 589.

48. Cf. *Unitatis Redintegratio*, AAS, LVII (1965), pp. 90- 112. Cf. también: *Nostra Aetate*, AAS, LVIII (1966), pp. 740- 744.
49. Así, el comunicado del Congreso Ecuménico de Iglesias de Upsala, 1968, p. 381.
50. Cf. Sagrada Congregación para la enseñanza católica "*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*", AAS, LXII (1970), pp. 321- 384. Idem, principalmente párrafo 4 y número 68.
51. Pío XII: Discurso a los participantes al Congreso Internacional de periodistas católicos, celebrado en Roma, Día 17 de febrero de 1950 AAS, XLVII (1950), p. 256.
52. Cf. *Lumen Gentium*, 12.
53. Cf. "Reflexions et suggestions concernant le dialogue oecumenique". *L'Osservatore Romano*, 21- 22 de setiembre de 1970.
54. Cf. *Jn* 17, 21.
55. Cf. *Mt* 28, 19.
56. Cf. párrafo 38.
57. *Mt* 28, 19.
58. *Mt* 5, 14.
59. *Inter Mirifica*, 13.
60. *Inter Mirifica*, 17.
61. Cf. párrafos 102- 113.
62. Cf. párrafos 126-134.
63. Cf. 105 párrafos anteriores 114-121 donde se habla del diálogo en la Iglesia. Cf. también la Encíclica de Pablo VI *Ecclesiam Suam* y las orientaciones de los principios para un diálogo ecuménico, principalmente nn. IV, 4, b y IV, 5 del documento "Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecumenique". *L'Osservatore Romano*, 21/22-IX-1970.
64. Cf. *Inter Mirifica*, 20.
65. Cf. *Inter Mirifica*, 21.
66. Cf. *Inter Mirifica*, 19.
67. Cf. *Apostolicam Actuositatem*, nn. 19 y 21.
68. *Inter Mirifica*, 18.
69. Cf. *Inter Mirifica*, 21.
70. Cf. *Inter Mirifica*, 18.
71. Cf. *Inter Mirifica*, 19.

72. Cf. *In Fructibus Multis*, AAS, LVI (1964), pp. 289- 292.

73. Cf. párrafos anteriores 138-141.

74. Cf. párrafo 169.

75. Cf. *Inter Mirifica*, 22.

Introducción del «Ritual de la confirmación»

Introducción del Ordo Confirmationis, promulgado el 22 de agosto de 1971.

OBSERVACIONES PREVIAS

I. IMPORTANCIA DE LA CONFIRMACIÓN

1. Los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana por medio del sacramento de la confirmación, por el que reciben la efusión del Espíritu Santo, que fue enviado por el Señor sobre los Apóstoles en el día de Pentecostés.

2. Por esta donación del Espíritu Santo los fieles se configuran más perfectamente con Cristo y se fortalecen con su poder para dar testimonio de Cristo y edificar su Cuerpo en la fe y la caridad. El carácter o el signo del Señor queda impreso de tal modo, que el sacramento de la confirmación no puede repetirse.

II. FUNCIONES Y MINISTERIOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA CONFIRMACIÓN

3. Al pueblo de Dios le corresponde principalmente preparar a los bautizados para recibir el sacramento de la confirmación. Y los pastores deben procurar que todos los bautizados lleguen a la plena iniciación cristiana, y, por lo tanto, se preparen con todo cuidado para la confirmación.

Los catecúmenos adultos, que han de recibir la confirmación inmediatamente después del bautismo, gozarán de la ayuda de la comunidad cristiana y principalmente de la formación que reciben durante el tiempo del catecumenado y a la que contribuyen los catequistas, los padrinos y los miembros de la Iglesia local, y también de la catequesis y de las celebraciones rituales comunitarias. La organización de este mismo catecumenado se adaptará oportunamente a los que, bautizados de niños, se acercan a la confirmación en edad adulta.

A los padres cristianos corresponde ordinariamente mostrarse solícitos por la iniciación de los niños a la vida sacramental, bien formando en ellos el espíritu de fe y aumentándoselo gradualmente, bien preparándoles a una fructuosa recepción de los sacramentos de la confirmación y de la Eucaristía, siendo ayudados, oportunamente, por las instituciones que se dedican a la formación catequística. Esta función de los padres se manifiesta también por medio de su activa participación en la celebración de los sacramentos.

4. Se procurará que la acción sagrada sea festiva y solemne, pues ésta es su significación para la Iglesia local; principalmente se obtendrá si todos los candidatos se reúnen en una celebración común. Todo el pueblo de Dios, representado por los familiares y amigos de los confirmandos y por los miembros de la comunidad local, será invitado a participar en esta celebración; y se esforzará en manifestar su fe con los frutos que ha producido en ellos el Espíritu Santo.

5. Según costumbre, a cada uno de los confirmandos le asiste un padrino, que lo lleva a recibir el sacramento, lo presenta al ministro de la confirmación para la unción sagrada y lo ayuda después a cumplir fielmente las promesas del bautismo, según el Espíritu Santo que ha recibido.

Teniendo en cuenta las circunstancias pastorales de hoy día, es conveniente que el padrino del bautismo, si está presente, sea también el padrino de la confirmación. Así se manifiesta más claramente la unión entre el bautismo y la confirmación, y se hace más eficaz el ministerio y la misión del padrino.

Sin embargo, de ningún modo se excluye la facultad de elegir un padrino propio de la confirmación. También los mismos padres pueden presentar a sus hijos. Al Ordinario del lugar le compete, teniendo en cuenta las circunstancias locales, establecer el modo de proceder que se ha de observar en su diócesis.

6. Los pastores de almas procurarán que el padrino, elegido por el confirmando o por su familia, sea espiritualmente idóneo para el oficio que recibe, y esté revestido de estas dotes:

- a) tenga madurez suficiente para cumplir esta función;
- b) pertenezca a la Iglesia católica y esté iniciado en los tres sacramentos: bautismo, confirmación y Eucaristía;
- c) no esté impedido por el derecho a ejercer la función de padrino.

7. El ministro ordinario de la confirmación es el Obispo. Ordinariamente el sacramento es administrado por él mismo, con lo cual se hace una referencia más abierta a la primera efusión del Espíritu Santo en el día de Pentecostés. Pues, después que se llenaron del Espíritu Santo, los mismos Apóstoles lo transmitieron a los fieles por medio de la imposición de las manos. Así la recepción del Espíritu Santo por el ministerio del Obispo demuestra más estrechamente el vínculo que une a los confirmados a la Iglesia, y el mandato recibido de dar testimonio de Cristo entre los hombres.

Además del Obispo, por el mismo derecho tienen facultad de confirmar:

- a) El prelado territorial y el abad territorial, el vicario apostólico y el prefecto apostólico, el administrador apostólico y el administrador diocesano, dentro de los límites de su territorio y durante su ministerio.
- b) Respecto a la persona de que se trata, el presbítero que, por razón de su oficio o por mandato del Obispo diocesano, bautiza a quien ha sobrepasado la infancia, o admite a un adulto bautizado a la plena comunión de la Iglesia.
- c) Para los que se encuentren en peligro de muerte, el párroco, e incluso cualquier presbítero.

8. El Obispo diocesano debe administrar por sí mismo la confirmación, o cuidar de que la administre otro Obispo; pero si la necesidad lo requiere, puede conceder facultad a uno o a varios presbíteros determinados, para que administren este sacramento.

Por causa grave, como sucede algunas veces por razón del gran número de confirmandos, el Obispo, y asimismo el presbítero dotado de facultad de confirmar por el derecho o por concesión de la autoridad competente, pueden, en casos particulares, admitir a otros presbíteros, que administren también el sacramento.

Se aconseja que se invite a aquellos presbíteros que:

- a) O bien tengan un ministerio o cargo peculiar en la diócesis, a saber: sean vicarios generales o episcopales, o arciprestes.
- b) O bien sean párrocos del lugar en que se administra la confirmación, o párrocos del lugar al que pertenecen los confirmandos, o presbíteros que han trabajado especialmente en la preparación catequética de los confirmandos.

III. CELEBRACIÓN DEL SACRAMENTO

9. El sacramento de la confirmación se confiere por la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y por las palabras: «N., recibe por esta señal el Don del Espíritu Santo.»

La imposición de las manos, que se hace sobre los confirmandos con la oración: «Dios todopoderoso... », aunque no pertenece a la validez del sacramento, tiene, sin embargo, gran importancia para la integridad del rito y para una más plena comprensión del sacramento.

Cuando algunos presbíteros acompañan al ministro principal en la administración del sacramento, hacen al mismo tiempo que él la imposición de las manos sobre todos los candidatos, pero en silencio.

Todo el rito tiene una doble significación. Por la imposición de las manos sobre los confirmandos, hecha por el Obispo y por los sacerdotes concelebrantes, se actualiza el gesto bíblico, con el que se invoca el don del Espíritu Santo de un modo muy acomodado a la comprensión del pueblo cristiano. En la unción del crisma y en las palabras que la acompañan se significa claramente el efecto del don del Espíritu Santo. El bautizado, signado por la mano del Obispo con el aceite aromático, recibe el carácter indeleble, señal del Señor, al mismo tiempo que el don del Espíritu, que le configura más perfectamente con Cristo y le confiere la gracia de derramar «el buen olor» entre los hombres.

10. El sagrado crisma es consagrado por el Obispo en la misa que ordinariamente se celebra el Jueves Santo con esta finalidad.

11. Los catecúmenos adultos y los niños que en edad de catequesis son bautizados deben ser admitidos también en la misma celebración del bautismo, como siempre ha sido costumbre, a la confirmación y a la Eucaristía. Si esto no puede hacerse, recibirán la confirmación en otra celebración comunitaria (cf. núm. 4). Del mismo modo en una celebración comunitaria recibirán la confirmación y la Eucaristía los adultos que, bautizados en la infancia, después han sido preparados oportunamente.

Por lo que se refiere a los niños, en la Iglesia latina la confirmación suele diferirse hasta alrededor de los siete años. No obstante, si existen razones pastorales, especialmente si se quiere inculcar con más fuerza en los fieles su plena adhesión a Cristo, el Señor, y la necesidad de dar testimonio de él, las Conferencias Episcopales pueden determinar una edad más idónea, de tal modo que el sacramento se confiera cuando los niños son ya algo mayores y han recibido una conveniente formación.

En este caso tórnense las debidas cautelas, para que, si se presentase peligro de muerte o cualquier otra grave dificultad, los niños sean confirmados en su tiempo oportuno, incluso antes del uso de razón, para que no se vean privados del bien del sacramento.

12. Para recibir la confirmación se requiere estar bautizado. Además, si el fiel tiene ya uso de razón, se requiere que esté en estado de gracia, convenientemente instruido y dispuesto a renovar las promesas bautismales.

Corresponde a las Conferencias Episcopales determinar con más precisión con qué ayudas pastorales los candidatos, principalmente los niños, han de ser preparados para la confirmación.

En lo que se refiere a los adultos, manténganse los principios, oportunamente adaptados, que están vigentes en cada una de las diócesis para admitir a los catecúmenos al bautismo y a la Eucaristía. Cuídese principalmente que a la confirmación preceda una catequesis adecuada y que se facilite a los candidatos una convivencia eficaz y suficiente con la comunidad cristiana y con cada uno de los fieles, para que reciban la ayuda necesaria, de tal modo que los candidatos puedan adquirir la formación adecuada para dar testimonio de vida cristiana y ejercer el apostolado; así su deseo de participar en la Eucaristía podrá ser sincero.

A veces, la preparación de un adulto bautizado para la confirmación coincide con su preparación para el matrimonio. Siempre que en estos casos se prevea que no pueden cumplirse las condiciones que se requieren para una fructuosa recepción de la confirmación, el Ordinario del lugar juzgará si es más oportuno retrasar la confirmación para una fecha posterior a la celebración del matrimonio.

Cuando se ha de administrar la confirmación en peligro de muerte a un fiel dotado de uso de razón, procúrese que, en la medida de lo posible, se haga una conveniente preparación espiritual.

13. La confirmación se tiene normalmente dentro de la misa, para que se manifieste más claramente la fundamental conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culmen en la

comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Por esa razón, los confirmados participan de la Eucaristía, que completa su iniciación cristiana.

En el caso de que los confirmandos sean niños que aún no han recibido la Eucaristía y que en esta acción litúrgica no van a hacer la primera comunión, o cuando otros motivos particulares lo aconsejen, confiérase fuera de la misa. Cuando la confirmación es administrada sin misa, debe preceder una celebración sagrada de la palabra de Dios.

Siempre que la confirmación se confiera dentro de la misa, es conveniente que el ministro de la confirmación celebre la misa, más aún, la concelebre principalmente con los presbíteros que le acompañan para la administración del sacramento.

Si la misa es celebrada por otro, es conveniente que el Obispo presida la liturgia de la palabra, haciendo todo lo que compete ordinariamente al celebrante; al final de la misa dará la bendición.

Debe darse el mayor relieve a la celebración de la palabra de Dios, con que comienza el rito de la confirmación. De la escucha de la palabra de Dios proviene la multiforme acción del Espíritu Santo sobre la Iglesia y sobre cada uno de los bautizados o confirmandos, y se manifiesta la voluntad del Señor en la vida de los cristianos.

Debe darse gran importancia a la recitación de la oración dominical (Padrenuestro), que hacen los confirmandos juntamente con el pueblo, ya sea dentro de la misa antes de la comunión, ya fuera de la misa antes de la bendición, porque es el Espíritu el que ora en nosotros, y el cristiano en el Espíritu dice: «Abba, Padre.»

14. Deben inscribirse los nombres de los confirmandos en el libro de confirmaciones de la Curia diocesana, dejando constancia del ministro, de los padres y padrinos, y del lugar y día de la administración de la confirmación, o, donde lo mande la Conferencia de los Obispos o el Obispo diocesano, en el libro que se guarda en el archivo parroquial; el párroco debe notificarlo al párroco del lugar del bautismo, para que se haga la anotación en el libro de bautismos, según manda el derecho.

15. Si el párroco del lugar no ha estado presente, el ministro que ha conferido la confirmación, bien por sí mismo o bien por otro, se lo debe hacer saber lo antes posible.

IV. ADAPTACIONES QUE PUEDEN HACERSE EN EL RITO DE LA CONFIRMACIÓN

16. Compete a las Conferencias Episcopales, en virtud de la Constitución sobre la sagrada liturgia, preparar en los Rituales particulares el rito de la confirmación que corresponda al rito de la confirmación del Pontifical Romano y se adapte a las necesidades de cada región, para que, reconocido por la Sede Apostólica, se pueda usar en las regiones pertinentes.

17. Teniendo en cuenta las circunstancias de los lugares y la idiosincrasia y tradiciones de los pueblos, la Conferencia Episcopal considerará si es oportuno:

a) Adaptar convenientemente las fórmulas de renovación de promesas y de profesión de fe bautismal, bien sea proponiendo el mismo texto del Ritual del bautismo, bien acomodando las fórmulas para que respondan mejor a la condición de los confirmandos.

b) Determinar otro modo para que el ministro dé la paz después de la unción, ya sea a cada uno de los confirmados, ya a todos juntos.

18. El ministro podrá, en cada uno de los casos y teniendo en cuenta la condición de los confirmandos, introducir en el rito algunas moniciones, y acomodar oportunamente las ya existentes, por ejemplo, proponiéndolas en forma dialogada, principalmente cuando se trata de niños, etcétera.

Cuando la confirmación es administrada por un ministro extraordinario, bien sea por concesión del derecho general, bien por un peculiar indulto de la Sede Apostólica, conviene que en la homilía recuerde que el Obispo es el ministro originario del sacramento, y explique la razón por la que el derecho o la Sede Apostólica concede la facultad de confirmar a los presbíteros.

V. COSAS QUE HAY QUE PREPARAR

19. Para la administración de la confirmación prepárense:

a) Las vestiduras sagradas requeridas para la celebración de la misa, tanto para el Obispo como para los presbíteros que le ayudan si los hay– y concelebran, cuando la confirmación es administrada dentro de la misa; si la misa es celebrada por otro, conviene que el ministro de la confirmación y los presbíteros que le acompañan en la administración del sacramento participen en la misa revestidos con los ornamentos prescritos para la confirmación, es decir, alba, estola y, para el ministro de la confirmación, pluvial; estas vestiduras se utilizan también cuando la confirmación es administrada fuera de la misa.

b) Sedes para el Obispo y para los presbíteros que le ayudan.

c) Una vasija (o vasijas) con el sagrado crisma.

d) El Pontifical Romano o el Ritual.

e) Todo lo necesario para la celebración de la misa y la comunión bajo las dos especies si se distribuye de esta forma , cuando la confirmación es administrada dentro de la misa.

f) Lo necesario para lavarse las manos después de la unción de los confirmandos.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Carta circular sobre la enseñanza de la filosofía en los seminarios

A los Excelentísimos Ordinarios sobre la enseñanza de la filosofía en los Seminarios

Excelencia Reverendísima:

En el período actual, de tan diversos cambios en la vida de los seminarios, esta Sagrada Congregación desea comunicarse con Vuestra Excelencia Reverendísima sobre un tema que, a su juicio, reviste una gran importancia.

Como es sabido, entre los varios problemas relacionados con la renovación conciliar de los seminarios, se plantea particularmente también el de la formación filosófica de los futuros sacerdotes. El Concilio Vaticano II, en su intento de crear una sólida base para los estudios teológicos y de establecer las necesarias premisas para un encuentro entre la Iglesia y el mundo, entre la fe y la ciencia, entre el patrimonio espiritual cristiano y la cultura moderna, ha creído oportuno insistir, entre otras cosas, en una profunda reforma de la enseñanza filosófica, ofreciendo a tal fin algunas orientaciones fundamentales (cf. Decr. *Optatam totius*, n. 15; Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 62 y otros lugares; Decr. *Ad gentes*, n. 16).

Se trata de un programa muy vasto y exigente que, en las actuales circunstancias, mientras por una parte reviste el carácter de urgencia, por otra encuentra no pocas dificultades. En efecto, la Sagrada Congregación para la Educación Católica, que sigue con particular interés la situación en este campo, ha podido comprobar en varias ocasiones no sólo laudables esfuerzos y progresos, sino también, por desgracia, síntomas inquietantes capaces de provocar desconfianza y desaliento.

Hoy, a distancia de seis años del Concilio, es necesario reflexionar sobre la situación, para deducir de ella conclusiones concretas y precisas con miras al futuro. Porque las dificultades que encuentran los esfuerzos dedicados a la renovación filosófica son innegables, y de tal entidad, que reclaman un cuidadoso examen, junto con un estudio atento de los remedios oportunos para superarlas.

I. DIFICULTADES ACTUALES DE LOS ESTUDIOS FILOSÓFICOS

La reforma actual de los estudios filosóficos en los seminarios se encuadra en un clima espiritual, al mismo tiempo, favorable y hostil con relación a la filosofía. Mientras por una parte nuestra época, llena de cambios sociales y de movimientos ideológicos, invita constantemente a una seria reflexión filosófica, por otra parte se nota la tendencia a infravalorar la filosofía, hasta el punto de declararla, en algunos casos extremos, inútil o de hacerla desaparecer. Sin duda alguna, la cultura moderna, cerrándose cada vez más al problema de la trascendencia, va obstaculizando el auténtico pensamiento filosófico y, en especial, la especulación metafísica, única que puede alcanzar los valores absolutos.

A este respecto, hay que mencionar sobre todo el actual espíritu tecnológico, que tiende a reducir el *homo sapiens* al *homo faber*. La técnica, mientras reporta a la humanidad numerosas e innegables ventajas, no siempre favorece en el hombre el sentido de los valores del espíritu. Como se observa hoy comúnmente, la mentalidad del hombre parece orientarse con prevalencia al mundo material, concreto, al dominio de la naturaleza mediante el progreso científico y técnico, reduciendo el conocimiento al nivel de los métodos de las ciencias positivas. El acento puesto unilateralmente en la acción de cara al futuro, el optimismo alimentado por una confianza casi ilimitada en el progreso, mientras impulsan a las transformaciones inmediatas y radicales en el campo económico, político y social, hacen olvidar con frecuencia el carácter permanente de ciertos valores morales y espirituales, y sobre todo hacen que parezca superflua, o incluso perjudicial, la auténtica especulación filosófica, que, contrariamente, debería ser considerada como base indispensable de aquellos cambios. En este clima, la búsqueda seria de las verdades supremas es con frecuencia despreciada, y los criterios de verdad no son ya los sólidos e indiscutidos principios metafísicos, sino la actualidad y el éxito; así se comprende fácilmente que el espíritu de nuestro tiempo se manifieste cada día más como antimetafísico y, por lo mismo, abierto a toda especie de relativismo.

No hay que maravillarse si, en semejante contexto, muchos no encuentran ya lugar para una filosofía distinta de las ciencias positivas. Hoy, en efecto, mientras se nota en casi todas partes un notable descenso de interés por las disciplinas filosóficas clásicas, va aumentando rápidamente la importancia de las ciencias naturales y antropológicas, con las que muchas veces se pretende dar una explicación exhaustiva de la realidad, llegando al extremo de eliminar completamente la filosofía, como cosa arcaica y destinada a ser superada. De este modo, en lugar de caminar hacia un deseable encuentro, que podría contribuir al genuino progreso tanto de las ciencias como de la filosofía, se va creando un antagonismo de consecuencias negativas para ambas partes.

Si muchos científicos se oponen a la filosofía distinta de las ciencias positivas, hasta impugnar su existencia, ciertos teólogos consideran la filosofía inútil e incluso perniciosa para la formación sacerdotal. Sostienen que la pureza del mensaje evangélico ha sido comprometida, a lo largo de la historia, por la introducción de la especulación griega en las ciencias sagradas; piensan que la filosofía escolástica ha gravado la teología especulativa con una cantidad de problemas falsos, y en consecuencia son del parecer que las disciplinas teológicas deben ser cultivadas exclusivamente con el método histórico.

Otras dificultades nacen en el campo mismo de la filosofía. En efecto, donde la filosofía no es rechazada, se abre camino cada vez más el pluralismo filosófico, debido no sólo al encuentro de las varias culturas del mundo, a la diversidad y complejidad de las corrientes filosóficas, sino también al pluralismo casi inagotable de las fuentes de la experiencia humana. Este proceso se va acentuando, no obstante los laudables esfuerzos que varios filósofos modernos están realizando para llegar a una mayor coherencia de sus sistemas y a posiciones más equilibradas. La amplitud y la profundidad de la problemática planteada por la aparición de varias nuevas filosofías y por el progreso científico es de tal magnitud, que resulta extremadamente difícil no ya el logro de una síntesis, sino incluso la asimilación de nuevas nociones tan necesarias para una enseñanza filosófica realmente viva y eficaz.

Es natural que esta situación repercuta gravemente en los estudios filosóficos de los seminarios; de ella se resienten tanto los profesores como los alumnos. Nadie desconoce las graves y numerosas tareas que se imponen hoy a la actividad de un profesor de filosofía: la necesidad de asimilar una gran cantidad de nociones nuevas, derivadas de las varias mentalidades filosóficas y del progreso de las ciencias; la problemática, totalmente nueva en muchos casos, que hay que afrontar; las exigencias de nuevas adaptaciones en el lenguaje y en los métodos didácticos, etc. Todo lo cual, por otra parte, ha de realizarse con frecuencia en un tiempo relativamente escaso, en un ambiente pobre de recursos y con un alumnado no siempre suficientemente interesado y preparado.

No pocas dificultades se encuentran también en los alumnos. Estos, aun cuando muestran interés por ciertos problemas vivos que afectan al hombre y a la sociedad, no se sienten por lo general estimulados a los estudios filosóficos por el clima cultural de nuestro tiempo —más propenso a las imágenes que a la reflexión— y, sobre todo, por la preparación previa, que con frecuencia es de índole prevalentemente técnica y orientada a la práctica. Hay además otras circunstancias más particulares, que hacen menos atractivo a los alumnos el estudio de la filosofía: la perplejidad que muchos experimentan ante la multitud de corrientes filosóficas contrapuestas; la índole demasiado exigente, a su juicio, y acaso la imposibilidad de una búsqueda desinteresada de la verdad; la aversión hacia los sistemas fijos y recomendados por la autoridad; las deficiencias de una enseñanza poco actualizada, que presenta una problemática anticuada, sin conexión con la vida; un cierto lenguaje filosófico arcaico, poco accesible al hombre moderno; un excesivo abstractismo, que impide a los alumnos una visión clara del nexo de la filosofía con la teología y, sobre todo, con la actividad pastoral para la que ellos desean primordialmente prepararse.

De ahí el que en algunos seminarios haya una cierta sensación de malestar, de desazón y de disgusto con respecto a la filosofía, dudas sobre el valor y la utilidad práctica de los estudios filosóficos; de ahí también los fenómenos de aflojamiento o incluso de abandono de la auténtica enseñanza filosófica, para dar mayor tiempo a las ciencias que se consideran más actuales y orientadas a las exigencias concretas de la vida.

Como se ve, las principales dificultades que problematizan los estudios filosóficos en los seminarios parecen reducirse a las tres siguientes:

1. La filosofía no tiene ya objeto propio: ha sido definitivamente absorbida y sustituida por las ciencias positivas, naturales y humanas, las cuales afrontan los problemas verdaderos y reales, estudiándolos con la ayuda de los únicos métodos reconocidos hoy como válidos. Es la actitud inspirada en las corrientes positivistas, neopositivistas y estructuralistas.

2. La filosofía ha perdido importancia para la religión y para la teología: los estudios teológicos deben desprenderse de la especulación filosófica como de un inútil juego de palabras, y construirse en plena autonomía sobre base positiva, establecida con la crítica histórica y con particulares métodos exegéticos. La teología del porvenir será, por consiguiente, una tarea específica de los historiadores y de los filólogos.

3. La filosofía contemporánea se ha convertido hoy en una ciencia esotérica, inaccesible a la mayor parte de los candidatos al sacerdocio: las modernas escuelas filosóficas (la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo, el neopositivismo, etc.) cultivan su saber a tal nivel de tecnicismo en el vocabulario, en los análisis y en las demostraciones, que vienen a ser un campo privilegiado para estudiosos altamente especializados. No se ve, por tanto, la conveniencia ni la posibilidad de insertar una ciencia tan difícil y compleja en la formación normal de los candidatos al sacerdocio.

Es comprensible que estos obstáculos parezcan a muchos poco menos que insuperables y capaces de provocar en ciertos ambientes un verdadero desaliento.

II. NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA PARA LOS FUTUROS SACERDOTES

1. Aun teniendo en cuenta lo que llevamos dicho, estamos, sin embargo, convencidos de que todas las tendencias que propenden a abandonar la filosofía o a restarle importancia pueden ser superadas, y por tanto, no deben desalentarnos. Aun cuando los obstáculos que hoy se oponen a la enseñanza filosófica son numerosos y difíciles, no se entiende cómo pueda infravalorarse o incluso suprimirse la filosofía en la formación para un verdadero y auténtico humanismo y, en particular, con miras a la misión sacerdotal. En efecto, la voluntad de ceder a semejantes tentaciones significaría querer ignorar todo lo que hay de más genuino y profundo en el pensamiento contemporáneo. Sin duda alguna, los problemas filosóficos más fundamentales se encuentran hoy como nunca al centro de las preocupaciones de los hombres de nuestro tiempo, y ello hasta el punto de invadir todos los campos de la cultura: la literatura (novelas, ensayos, poesía ...), el teatro, el cine, la radio-televisión, e incluso la canción. En ellos se encuentran constantemente evocados los eternos temas del pensamiento humano: el sentido de la vida y de la muerte, el sentido del bien y del mal, el fundamento de los valores, la dignidad y los derechos, de la persona humana, la confrontación de las culturas y de su patrimonio espiritual, el escándalo del sufrimiento, de la injusticia, de la opresión, de la violencia, la naturaleza y las leyes del amor, el orden y el desorden en la naturaleza, los problemas relativos a la educación, a la autoridad, a la libertad, el sentido de la historia y del progreso, el misterio del más allá, y finalmente, sobre el fondo de estos problemas, Dios, su existencia, su carácter personal y su providencia.

2. Es evidente que ninguno de estos problemas puede hallar una adecuada solución al nivel de las ciencias positivas, naturales y humanas, porque sus métodos específicos no ofrecen posibilidad alguna de afrontarlos de manera satisfactoria. Semejantes cuestiones pertenecen a la esfera específica de la filosofía, la cual, trascendiendo los aspectos meramente exteriores y parciales de los fenómenos, se dirige a la realidad integral, tratando de comprenderla y de explicarla a la luz de las últimas causas.

Así la filosofía, aun teniendo necesidad de la aportación de las ciencias experimentales, se presenta como una ciencia distinta de las otras, autónoma y de máxima importancia para el hombre, el cual siente interés no sólo por observar, describir y ordenar los varios fenómenos, sino también y sobre todo por comprender su verdadero valor y su más hondo sentido. Es claro que ningún otro conocimiento de la realidad lleva las cosas a este supremo nivel de la inteligencia, prerrogativa característica del espíritu humano. En tanto no se da respuesta a estos interrogantes fundamentales, toda la cultura queda por debajo de la capacidad especulativa de nuestra inteligencia. Puede decirse, por consiguiente, que la filosofía tiene un valor cultural insustituible; ella constituye el alma de la auténtica cultura, porque plantea las cuestiones sobre el sentido de las cosas y de la existencia humana en el modo verdaderamente adecuado a las aspiraciones más

íntimas del hombre.

3. En muchos casos, por lo demás, no es ni siquiera posible un recurso exclusivo a la luz de la revelación. Una tal actitud de espíritu resultaría radicalmente insuficiente, por los siguientes motivos:

a) La adhesión perfecta del hombre a la revelación divina no puede ser concebida como un acto de fe ciega, una postura fideísta carente de motivos racionales. El acto de fe presupone por su naturaleza «las razones de creer», «los motivos de credibilidad», los cuales son en gran parte de índole filosófica; el conocimiento de Dios, el concepto de creación, la providencia, el discernimiento de la verdadera religión revelada, el conocimiento del hombre como persona libre y responsable. Se puede decir que toda palabra del Nuevo Testamento presupone formalmente estas nociones filosóficas fundamentales. El sacerdote tiene, por tanto, necesidad de la filosofía para asegurar a su fe personal las bases racionales de valor científico que corresponden al nivel de su cultura intelectual.

b) El programa de la *fides quaerens intellectum* no ha perdido nada de su actualidad: la verdad revelada reclama siempre la reflexión por parte del creyente; ella le invita al trabajo de análisis, de profundización y de síntesis, que se llama «teología especulativa».

Evidentemente, no se trata aquí de repetir el error cometido en los siglos pasados, cuando la especulación teológica fue cultivada de modo con frecuencia exagerado y unilateral, hasta prevalecer sobre los estudios bíblicos y patrísticos. A este respecto, es necesario restituir la primacía al estudio de las fuentes de la revelación, como también al de la transmisión del mensaje evangélico a través de los siglos, primacía que es indiscutible y que jamás debe ser menoscabada. Es asimismo reprochable el empleo abusivo de la filosofía en el campo que esencialmente corresponde a la ciencia revelada. Sin embargo, una vez restablecido el justo equilibrio y realizados enormes progresos en las ciencias bíblicas y en todos los sectores de la teología positiva, es posible y necesario completar y perfeccionar dicho trabajo histórico con la reflexión racional sobre los datos revelados. Disponiendo hoy, por fortuna, de datos mucho más seguros y ricos que en otro tiempo, el teólogo especulativo debe someter a una crítica inteligente los conceptos y las categorías mentales en que se expresa la revelación. En este delicado trabajo, no sólo tendrá que hacer acopio de los descubrimientos logrados por las ciencias naturales y, sobre todo, de las ciencias humanas (psicología, antropología, sociología, lingüística, pedagogía, etc.), sino que deberá recurrir también, y de modo particular, a la sana filosofía, para poder ayudarse con el aporte de su reflexión sobre los presupuestos y las conclusiones de los conocimientos facilitados por las disciplinas positivas. Dado que los mismos métodos de las ciencias positivas (exégesis, historia, etc.) parten con frecuencia de varios preliminares, que comportan implícitas opciones filosóficas, una sana filosofía podrá también contribuir notablemente a la clarificación y valoración crítica de tales opciones (hoy particularmente necesaria, por ejemplo, para el método exegético de Bultmann), aunque sin arrogarse una función crítica absoluta respecto a los datos revelados.

Este influjo recíproco de las dos ciencias, profundamente radicado ya en la misma naturaleza de ambas, queda acentuado por la nueva situación que ha venido a crearse estos últimos años en la teología, la cual —al intentar abrirse a nuevas dimensiones (histórica, antropológica-existencial-personalística), desarrollar varios aspectos nuevos (psicológico, social-político, ortopráctico, etc.), y profundizar también en sus métodos (el problema hermenéutico)— comporta una nueva problemática, que llega tal vez a rozar los mismos presupuestos del conocimiento teológico (por ejemplo, la posibilidad de las definiciones dogmáticas de valor permanente) y que exige, por tanto, una nueva clarificación y profundización de los conceptos, tales como la verdad, la capacidad y límites del conocimiento humano, el progreso, la evolución, la naturaleza humana y la persona humana, la ley natural, la imputabilidad de las acciones morales, etc.

c) La filosofía es, finalmente, un terreno insustituible de encuentro y de diálogo entre los creyentes y los no creyentes. A este respecto, ella tiene un valor pastoral muy evidente. Es, por tanto, absolutamente inadmisibles que un sacerdote católico, llamado a ejercer su ministerio dentro de la sociedad pluralística, en la que se debaten fundamentales problemas filosóficos a través de todos los medios de comunicación social y a todos los niveles culturales, sea incapaz de mantener un inteligente intercambio de puntos de

vista con los no cristianos acerca de las cuestiones fundamentales que tocan de cerca tanto su fe personal, cuanto los problemas más candentes del mundo.

d) Hay que destacar, además, que todas las orientaciones pastorales, las opciones pedagógicas y las mismas normas jurídicas, las reformas sociales y muchas decisiones políticas comportan presupuestos y consecuencias de orden filosófico, que necesitan ser aclarados y críticamente valorados. No cabe duda que una auténtica filosofía puede contribuir notablemente a la humanización del mundo y de su cultura, proporcionando una justa jerarquía de valores tan necesaria para una acción fructuosa.

III. ALGUNAS LÍNEAS DIRECTRICES PARA LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA

Se ha procurado poner en evidencia cómo una sólida formación filosófica es hoy más necesaria que nunca para los futuros sacerdotes. Al mismo tiempo se ha querido dar una respuesta a algunas objeciones que se esgrimen contra la filosofía, ya de parte de ciertos cultivadores de las ciencias positivas, ya de parte de algunos ambientes teológicos. Queda por responder todavía a las dificultades que nacen de la situación actual de la misma filosofía, es decir, del pluralismo filosófico, del alto nivel de tecnicismo del vocabulario, etc.

Estas dificultades son reales, pero no deben ser exageradas. En todo caso, es bueno desear estar a la altura de los tiempos, pero hace falta, por otra parte, ser realistas, evitando el «perfeccionismo». En las dificultades actuales, cada seminario tendrá que realizar lo que sea posible, teniendo en cuenta su situación concreta, los recursos locales, sin pretender alcanzar una perfección ideal.

1. Los primeros esfuerzos deben dedicarse a la organización concreta de los estudios, proponiéndose ante todo los siguientes objetivos:

a) Procurar una sólida preparación profesional a los profesores. Supuestas las crecientes exigencias en el campo filosófico, es absolutamente necesario que aquellos posean una seria preparación específica, lograda en Centros de estudio que ofrezcan garantías desde el punto de vista doctrinal y estén reconocidos como institutos de auténtica investigación filosófica.

b) Favorecer por todos los medios una actualización permanente de los profesores, mediante cursos de estudio y encuentros, a fin de intercambiar ideas y experiencias didácticas. A facilitar su trabajo contribuirá también una conveniente remuneración económica y una justa distribución de las lecciones, que permita a cada uno un serio, sistemático estudio personal.

c) Salir al paso de las dificultades de los alumnos, mejorando los métodos didácticos, como se desea en el Decreto *Optatam totius*, n. 17, y en la *Ratio Fundamentalis*, cap. XV, pero conservando íntegro el tiempo asignado a la filosofía, a saber, el bienio señalado en el n. 61c de la *Ratio Fundamentalis*.

Para una orientación más segura de los alumnos, será bueno promover, aunque respetando la autonomía de cada disciplina, un diálogo entre los profesores de filosofía y de teología, para crear una cierta coherencia entre los dos ámbitos, según exige una eficaz colaboración interdisciplinaria (cf. *Ratio Fundamentalis*, n. 61b; cap. XI. nota 148a).

d) Enriquecer las bibliotecas de los seminarios, para ofrecer publicaciones útiles a la investigación de los profesores y de los alumnos.

e) Promover una estrecha colaboración entre seminarios e institutos teológicos, favoreciendo el intercambio de profesores.

Es evidente que, a la hora de adoptar estos u otros remedios oportunos, corresponde a las autoridades locales decidir, según las necesidades concretas. De todos modos, sin embargo, mientras se realizan los deseados esfuerzos renovadores, no se perderá nunca de vista la importancia fundamental de las Facultades filosóficas y de otros Centros de estudios filosóficos especializados, a los cuales corresponde

la grave y delicada tarea de preparar a los futuros profesores y de sostener su actividad Normativa mediante cursos periódicos de «aggiornamento», la divulgación científica y, sobre todo, la publicación de buenos libros manuales que respondan a las necesidades de nuestro tiempo. Será, pues, una de las principales preocupaciones de las autoridades competentes la de organizar bien y promover la actividad de tales Institutos.

2. En la medida en que se asegura una buena organización de los estudios, hará falta proveer también, y sobre todo, a la solución de los problemas más importantes y delicados que se refieren al contenido de la enseñanza y a los programas de estudio. Dichos problemas deberán ser resueltos, teniendo en la debida consideración la finalidad de los estudios mismos dentro del cuadro de la formación sacerdotal.

Aun cuando el Concilio Vaticano II trazó claramente algunas líneas fundamentales para la deseada renovación de la enseñanza filosófica, hoy, a distancia de seis años, nos vemos forzados a reconocer que, por desgracia, no todos los seminarios se hallan en la línea querida por la Iglesia. Diversas causas, muchas veces complejas y difíciles de precisar, han contribuido a que la enseñanza filosófica, en vez de progresar, haya perdido mucho de su vigor, y presente incertidumbres, sobre todo, acerca de su contenido y de su finalidad. A la vista de dicha situación, consideramos necesario puntualizar cuanto sigue:

La formación filosófica en los seminarios no debe limitarse a enseñar a los jóvenes a «filosofar». Ciertamente es importante que los jóvenes seminaristas aprendan a filosofar, es decir, a buscar con amor sincero y continuo la verdad, desarrollando y agudizando su propio sentido crítico, reconociendo los límites del conocimiento humano y profundizando los presupuestos racionales de la propia fe; pero esto no basta. Es necesario que la enseñanza de la filosofía presente principios y contenidos válidos, que los alumnos puedan considerar con atención, debatir y asimilar gradualmente.

Ni se puede reducir la enseñanza de la filosofía a una búsqueda que se limite a recoger y describir con la ayuda de las ciencias humanas los datos de la experiencia; antes bien, es necesario proceder a una reflexión verdaderamente filosófica, a la luz de principios metafísicos seguros, de suerte que se llegue a afirmaciones de valor objetivo y absoluto.

A tal fin, resulta ciertamente útil la historia de la filosofía, que presenta las principales soluciones que los grandes pensadores de la humanidad han tratado de dar, en el correr de los siglos, a los problemas del mundo y de la vida, y en particular, la historia de la filosofía contemporánea, así como el estudio de obras escogidas de la literatura, para mejor comprender la problemática actual. Sin embargo, la enseñanza de la filosofía no puede ceñirse a la presentación de lo que otros han dicho; es preciso ayudar al joven a afrontar directamente los problemas de la realidad, a tratar de confrontar y debatir las varias soluciones, para formarse convicciones propias y alcanzar una visión coherente de la realidad.

Es claro, por lo demás, que esta visión coherente de la realidad, a la que debe llevar la enseñanza de la filosofía en los seminarios, no puede estar en contraste con la revelación cristiana. Ciertamente, no hay dificultad en admitir un sano pluralismo filosófico, debido a la diversidad de las regiones, de las culturas, de las mentalidades, de forma que por caminos distintos se pueden alcanzar las mismas verdades, las cuales asimismo pueden presentarse y exponerse de manera diversa; lo que no puede admitirse es un pluralismo filosófico que comprometa el núcleo fundamental de afirmaciones que tienen conexión con la revelación, pues no cabe contradicción entre las verdades naturales de la filosofía y las sobrenaturales de la fe. A este propósito, se puede en general afirmar que la naturaleza de la revelación judeocristiana es absolutamente incompatible con todo relativismo epistemológico, moral o metafísico, con todo materialismo, panteísmo, inmanentismo, subjetivismo y ateísmo.

Por consiguiente, el mencionado núcleo fundamental de verdades comporta en particular la certeza:

a) que el conocimiento humano está en grado de captar, en las realidades contingentes, verdades objetivas y necesarias, y de llegar así a un realismo crítico, punto de partida de la ontología;

b) que es posible construir una ontología realística, que destaque los valores trascendentales y termine en la afirmación de un Absoluto personal y creador del universo;

c) que es igualmente posible una antropología que salvaguarde la auténtica espiritualidad del hombre, que conduzca a una ética teocéntrica y trascendente con relación a la vida terrena, al mismo tiempo que abierta a la dimensión social del hombre.

Este núcleo fundamental de verdades, que excluye todo relativismo historicístico y todo inmanentismo materialista o idealista, corresponde a aquel conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, de que habla el Concilio Vaticano II (Decr. *Optatam totius*, n. 15), el cual quiere que la enseñanza filosófica en los seminarios, apoyada en las riquezas que el pensamiento del pasado nos ha transmitido (*innixi patrimonio philosophico perenniter valido*, *ibid.*), al mismo tiempo se abra para acoger las riquezas que el pensamiento moderno continúa aportando (*ratione habita quoque philosophicarum investigationum progredientis aetatis*, *ibid.*).

En este sentido, están plenamente justificadas y siguen siendo válidas las repetidas recomendaciones de la Iglesia sobre la filosofía de

Santo Tomás, en la cual aquellos primeros principios de verdad natural son clara y orgánicamente enunciados y armonizados con la revelación, al mismo tiempo que se encierra también en ella aquel dinamismo innovador que, según atestiguan los biógrafos, caracterizaba la enseñanza de Santo Tomás, y debe también hoy caracterizar la enseñanza de cuantos desean seguir sus huellas, en una continua y renovada síntesis de las conclusiones válidas recibidas de la tradición con las nuevas conquistas del pensamiento humano.

Todo esto debe hacerse, teniendo particularmente en cuenta las problemáticas y las características propias de las diversas regiones y culturas, procurando que los alumnos consigan un adecuado conocimiento de las principales concepciones filosóficas del propio tiempo y del propio ambiente, de forma que el estudio de la filosofía sea una verdadera preparación para la vida y el ministerio que les espera, y les ponga en condiciones de poder dialogar con los hombres contemporáneos (Decr. *Optatam totius*, *ibid.*), no sólo con los creyentes, sino también con los que no tienen fe.

Excelencia Reverendísima:

Al solicitar Vuestra atención sobre los problemas de la formación filosófica de los futuros sacerdotes, deseamos ofrecerle algún elemento de reflexión y, sobre todo, la ayuda para una conveniente renovación Normativa en el campo que, en las actuales circunstancias, se demuestra tan importante. Conscientes de los límites de esta nuestra carta —ceñida intencionadamente a lo esencial, por razón de su finalidad—, queremos esperar que ella, junto con los textos claros del Concilio Vaticano II y de la *Ratio Fundamentalis Institutionis sacerdotalis*, pueda ofrecer al menos alguna útil indicación y orientación a los profesores en la actividad educativa que están realizando.

Expresando a Vuestra Excelencia y a cuantos se dedican a la formación de sus seminaristas mis mejores votos y deseos de todo bien, con sentimientos de distinguido aprecio y veneración, una vez más me profeso

Revmo. en Jesucristo,

GABRIEL MARÍA card. GARRONE

JOSÉ SCHROFFER,
Secretario

Introducción del «Ritual de la iniciación cristiana de adultos»

Se trata de la introducción específica de la Iniciación cristiana de adultos. Hay una introducción de la Iniciación cristiana en general que se ha recogido en la Introducción del Ritual del bautismo de niños. El Ordo Initiationis Christianae Adultorum fue promulgado el 6 de enero de 1972.

OBSERVACIONES PREVIAS

1. El Ritual de la iniciación cristiana, que se describe a continuación, se destina a los adultos, que al oír el anuncio del misterio de Cristo, y bajo la acción del Espíritu Santo en sus corazones, consciente y libremente buscan al Dios vivo y emprenden el camino de la fe y de la conversión. Por medio de este Ritual se les provee de la ayuda espiritual para su preparación y para la recepción fructuosa de los sacramentos en el momento oportuno.

2. El Ritual no presenta solamente la celebración de los sacramentos del bautismo, la confirmación y la Eucaristía, sino también todos los ritos del catecumenado, que, probado por la más antigua práctica de la Iglesia, corresponde a la actividad misionera de hoy y de tal modo se siente su necesidad en todas partes, que el Concilio Vaticano II mandó restablecerlo y adaptarlo de acuerdo a las costumbres y necesidades de cada lugar.

3. Para que mejor se compagine con la labor de la Iglesia y con la situación de los individuos, de las parroquias y de las misiones, el Ritual de la iniciación presenta en primer lugar la forma completa común, apta para la preparación colectiva (cf. núms. 68 239), de la cual los pastores, por simple acomodación, obtienen la fórmula oportuna para la preparación individual. A continuación, para casos particulares, se ofrece también la forma simple, propia para acabar el rito en una sola celebración (cf. núms. 240 273), o para distribuirlo en sucesivas celebraciones (cf. núms. 274 277), y por último la forma abreviada para los que se encuentran en peligro de muerte (cf. núms. 278 294).

4. La iniciación de los catecúmenos se hace gradualmente, en conexión con la comunidad de los fieles que, juntamente con los catecúmenos, considerando el valor del misterio pascual y renovando su propia conversión, inducen con su ejemplo a los catecúmenos a seguir al Espíritu Santo con toda generosidad.

5. El Ritual de la iniciación se acomoda al camino espiritual de los adultos, que es muy variado según la gracia multiforme de Dios, la libre cooperación de los catecúmenos, la acción de la Iglesia y las circunstancias de tiempo y lugar.

6. En este camino, además del tiempo de investigación y de maduración (cf. núm. 7), hay «grados» o etapas, mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar, atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones:

a) El primer grado, etapa o escalón es cuando el catecúmeno se enfrenta con el problema de la conversión y quiere hacerse cristiano, y es recibido por la Iglesia como catecúmeno.

b) El segundo grado es cuando, madurando ya la fe y finalizado casi el catecumenado, el catecúmeno es admitido a una preparación más intensa de los sacramentos.

c) El tercer grado, cuando acabada la preparación espiritual, el catecúmeno recibe los sacramentos, con los que comienza a ser cristiano.

Tres, pues, son los grados, pasos o puertas, que han de marcar los momentos culminantes o nucleares de la iniciación. Estos tres grados se marcan o sellan con tres ritos litúrgicos: el primero, por el rito de entrada en el catecumenado; el segundo, por la elección; y el tercero, por la celebración de los sacramentos.

7. Los grados, por tanto, introducen a las etapas de investigación y maduración, o por ellas son preparados:

- a) El primer tiempo, o etapa, por parte del candidato exige investigación, y por parte de la Iglesia se dedica a la evangelización y «precatecumenado» y acaba con el ingreso en el grado de los catecúmenos.
- b) El segundo tiempo comienza con este ingreso en el grado de los catecúmenos, y puede durar varios años, y se emplea en la catequesis y ritos anejos. Acaba en el día de la «elección».
- c) El tercer tiempo, bastante más breve, que de ordinario coincide con la preparación cuaresmal de las solemnidades pascuales y de los sacramentos, se emplea en la «purificación» e «iluminación».
- d) El último tiempo, que dura todo el tiempo pascual, se dedica a la mystagogia, o sea, a la experiencia y a la vivencia espiritual y a estrechar más profundamente el trato y los lazos con la comunidad de los fieles.

Cuatro, pues, son los tiempos que se suceden: el «precatecumenado», caracterizado por la primera evangelización; el «catecumenado», destinado a la catequesis integral; el de «purificación e iluminación», para proporcionar una preparación espiritual más intensa; y el de mystagogia, señalado por la nueva experiencia de los sacramentos y de la comunidad.

8. Fuera de esto, como la iniciación de los cristianos no es otra cosa que la primera participación sacramental en la muerte y resurrección de Cristo, y como, además, el tiempo de purificación e iluminación coincide de ordinario con el tiempo de Cuaresma, y la mystagogia con el tiempo pascual, conviene que toda la iniciación se caracterice por su índole pascual. Por esto, la Cuaresma ha de cobrar toda su pujanza para ofrecer una más intensa preparación de los elegidos y la Vigilia pascual debe ser el tiempo legítimo de los sacramentos de la iniciación, pero, no obstante, no se prohíbe que estos sacramentos, por necesidades pastorales, se celebren fuera de este tiempo.

A) La evangelización y el «precatecumenado»

9. Aunque el Ritual de la iniciación comienza con la admisión o entrada en el catecumenado, sin embargo, el tiempo precedente o «precatecumenado» tiene gran importancia y no se debe de omitir ordinariamente. En ese período se hace la evangelización, o sea, se anuncia abiertamente y con decisión al Dios vivo y a Jesucristo, enviado por él para salvar a todos los hombres, a fin de que los no cristianos, al disponerles el corazón el Espíritu Santo, crean, se conviertan libremente al Señor, y se unan con sinceridad a él, quien por ser el camino, la verdad y la vida, satisface todas sus exigencias espirituales; más aún, las supera infinitamente.

10. De la evangelización, llevada a cabo con el auxilio de Dios, brotan la fe y la conversión inicial, con las que cada uno se siente arrancar del pecado e inclinado al misterio del amor divino. A esta evangelización se dedica íntegramente el tiempo del precatecumenado, para que madure la verdadera voluntad de seguir a Cristo y de pedir el bautismo.

11. En este tiempo se ha de hacer por los catequistas, diáconos y sacerdotes, y aun por los seglares, una explanación del Evangelio adecuada a los candidatos; ha de prestárseles una ayuda atenta para que con más clara pureza de intención cooperen con la divina gracia y, por último, para que resulten más fáciles las reuniones de los candidatos con las familias y con los grupos de los cristianos.

12. Toca a las Conferencias Episcopales, además de la evangelización propia de este período, determinar, dado el caso, y según las circunstancias de la región, el modo de recibir por primera vez a los que se podría llamar «simpatizantes», es decir, a los que, aunque todavía no crean plenamente, muestran, sin embargo, alguna inclinación a la fe cristiana:

- 1) La recepción o admisión de éstos, que se ha de hacer sin ningún rito y libremente, manifiesta su recta intención pero todavía no la fe.
- 2) Se adaptará a las condiciones y circunstancias locales. A unos candidatos se ha de mostrar principalmente el espíritu de los cristianos, que quieren conocer y experimentar; mientras que a otros, cuyo

catecumenado por diversas razones tiene que demorarse, convendrá más bien comenzar por algún acto externo de ellos mismos o de la comunidad.

3) La admisión se hará en una reunión de la comunidad local, con tiempo suficiente para que brote la amistad y el diálogo. Presentado por algún amigo, el «simpatizante» será saludado y recibido con palabras amistosas por un sacerdote o por algún miembro de la comunidad digno y preparado.

13. Durante el tiempo de «precatecumenado» es propio de los pastores ayudar a los «simpatizantes», por medio de oraciones apropiadas.

B) El catecumenado

14. De gran importancia es el rito llamado «entrada en el catecumenado», porque entonces los candidatos se presentan por primera vez y manifiestan a la Iglesia su deseo; y ésta, cumpliendo su deber apostólico, admite a los que pretenden ser sus miembros. A éstos Dios les otorga su gracia, ya que su deseo se muestra patente en esta celebración, que también es signo de su recepción y primera consagración por parte de la Iglesia.

15. Para dar este paso se requiere en los candidatos una vida espiritual inicial y los conocimientos fundamentales de la doctrina cristiana: a saber, la primera fe concebida en el tiempo del «precatecumenado», la conversión inicial y la voluntad de cambiar de vida y de empezar el trato con Dios en Cristo, y, por tanto, los primeros sentimientos de penitencia y el uso incipiente de invocar a Dios y hacer oración, acompañados de las primeras experiencias en el trato y espiritualidad de los cristianos.

16. De estas disposiciones deben juzgar los pastores con la ayuda de los padrinos de catecumenado (sponsors) (cf. núm. 42), catequistas y diáconos, según los indicios externos. Además es oficio de los pastores, atentos a la virtud de los sacramentos ya recibidos válidamente (cf. Observaciones generales de la iniciación cristiana, núm. 4), cuidar de que ninguno de los ya bautizados, por ninguna razón, quiera reiterar el bautismo.

17. Después de la celebración del rito, inscribanse prontamente los nombres de los catecúmenos en el libro destinado a este menester, añadiendo la mención del ministro y de los padrinos, así como la fecha y lugar de la admisión.

18. Porque, desde ese momento, los catecúmenos (a los que ya abraza como suyos la santa Madre Iglesia con amor y cuidado maternal, por estar vinculados a ella) son ya de «la casa de Cristo»: son alimentados por la Iglesia con la palabra de Dios y favorecidos con las ayudas litúrgicas. Por tanto, los catecúmenos han de estimar de todo corazón la asistencia a la liturgia de la palabra y el recibir bendiciones y sacramentales. Cuando contraigan matrimonio, ya sea entre dos catecúmenos, o entre un catecúmeno y un no bautizado, úsense los ritos apropiados. Finalmente, si murieran durante el catecumenado, se les deben exequias cristianas.

19. El catecumenado es un tiempo prolongado, en que los candidatos reciben la instrucción pastoral y se ejercitan en un modo de vida apropiado, y así se les ayuda para que lleguen a la madurez las disposiciones de ánimo manifestadas a la entrada. Esto se obtiene por cuatro caminos:

1) Por una catequesis apropiada, dirigida por sacerdotes, diáconos o catequistas y otros seglares, dispuesta por grados, pero presentada íntegramente, acomodada al año litúrgico y basada en las celebraciones de la palabra, se va conduciendo a los catecúmenos no sólo al conveniente conocimiento de los dogmas y de los preceptos, sino también al íntimo conocimiento del misterio de la salvación, cuya aplicación desean.

2) Al ejercitarse familiarmente en la práctica de la vida cristiana, y ayudados por el ejemplo y auxilio de sus padrinos de catecumenado y de bautismo, y aun de todos los fieles de la comunidad, se acostumbran a orar a Dios con más facilidad, a dar testimonio de su fe, a tener siempre presente la expectación de Cristo,

a seguir en su actuación las inspiraciones de lo alto y a ejercitarse en la caridad al prójimo hasta la abnegación de sí mismos. Preparados así, «los nuevos convertidos emprenden un camino espiritual por el que, participando ya por la fe del misterio de la muerte y de la resurrección pasan del hombre viejo al nuevo hombre perfecto según Cristo. Trayendo consigo este tránsito un cambio progresivo de sentimientos y de costumbres, debe de manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse poco a poco durante el catecumenado. Siendo el Señor, en quien creen, blanco de contradicción, los nuevos convertidos sentirán con frecuencia rupturas y separaciones, pero también gozos que Dios concede sin medida».

3) Con los ritos litúrgicos oportunos la santa Madre Iglesia ayuda a los catecúmenos en su camino y son purificados paulatinamente y sostenidos con la bendición divina. Para ayudarles se promueven celebraciones de la palabra, y hasta pueden asistir con los fieles a la liturgia de la palabra para prepararse mejor, poco a poco, a la futura participación en la Eucaristía. Sin embargo, de ordinario, conviene que cuando asisten a las asambleas litúrgicas de los fieles, antes de comenzar la celebración eucarística, si no surge alguna dificultad, se les despida cortésmente; porque deben esperar a que, agregados por el bautismo al pueblo sacerdotal, sean promovidos a participar en el nuevo culto de Cristo.

4) Como la vida de la Iglesia es apostólica, los catecúmenos deben aprender también a cooperar activamente a la evangelización y a la edificación de la Iglesia con el testimonio de su vida y con la profesión de la fe.

20. La prolongación del período de catecumenado depende de la gracia de Dios y de varias circunstancias, a saber: de la organización de todo el catecumenado, del número de catequistas, diáconos y sacerdotes, de la cooperación de cada catecúmeno, de los medios necesarios para acudir al lugar del catecumenado y permanecer en él, y finalmente, de la ayuda de la comunidad local. Por tanto, nada se puede determinar a priori. Al Obispo, pues, toca determinar el tiempo y ordenar la disciplina del catecumenado. También será oportuno que las Conferencias Episcopales decidan más concretamente sobre este asunto, atendidas las condiciones de los países y regiones.

C) El tiempo de purificación e iluminación

21. El tiempo de purificación e iluminación de los catecúmenos de ordinario coincidirá con la Cuaresma, que es tiempo para renovar a la comunidad de los fieles junto con los catecúmenos por la liturgia y la catequesis litúrgica, mediante el recuerdo o la preparación del bautismo, y por la penitencia. Así dispone a los catecúmenos para celebrar el misterio pascual, que los sacra-mentos de la iniciación aplican a cada uno.

22. Con el segundo grado de la iniciación, comienza el tiempo de la purificación e iluminación, destinado a la preparación intensiva del espíritu y del corazón. En este grado hace la «elección» la Iglesia, o sea, la selección y admisión de los catecúmenos, que por su disposición personal sean idóneos, para acercarse a los sacramentos de la iniciación en la próxima celebración. Se llama «elección», porque la admisión, hecha por la Iglesia, se funda en la elección de Dios, en cuyo nombre actúa la Iglesia; se llama también «inscripción de los nombres», porque los candidatos, en prenda de fidelidad, escriben su nombre en el libro de los elegidos.

23. Antes de que se celebre la «elección», se requiere en los catecúmenos la conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad; se requiere, además, una deliberación sobre su idoneidad. Después, durante la celebración del rito, tiene lugar la manifestación de su voluntad y la sentencia del Obispo o de su delegado delante de la comunidad. Así se comprende que la elección, rodeada de tanta solemnidad, sea como el eje de todo el catecumenado.

24. Desde el día de la «elección» y de su admisión los catecúmenos reciben la denominación de «elegidos». También, se les denomina «competentes», porque todos juntos rivalizan o compiten en recibir los sacramentos de Cristo y el don del Espíritu Santo. Se llaman, también, «iluminandos», ya que el bautismo mismo recibe, también, el nombre de «iluminación», y por él los neófitos son inundados con la

luz de la fe. En nuestro tiempo se pueden utilizar otras denominaciones que, según la diversidad de los países y de las civilizaciones, más se acomoden a la comprensión de todos y al genio de cada lengua.

25. En este período, la preparación intensiva del ánimo, que se ordena más bien al recogimiento espiritual que a la instrucción doctrinal de la catequesis, se dirige a los corazones y a las mentes para purificarlas por el examen de la conciencia y por la penitencia, y para iluminarlas por un conocimiento más profundo de Cristo, el Salvador. Esto se verifica por medio de varios ritos, especialmente por los «escrutinios» y las «entregas»:

1) Los «escrutinios», que se celebran solemnemente en los domingos, se dirigen a estos dos fines anteriormente mencionados: a saber, a descubrir en los corazones de los elegidos lo que es débil, morboso o perverso para sanarlo; y lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo. Porque los escrutinios se ordenan a la liberación del pecado y del diablo, y al fortalecimiento en Cristo, que es el camino, la verdad y la vida de los elegidos.

2) Las «entregas» por las cuales la Iglesia entrega o confía a los elegidos antiquísimos documentos de la fe y de la oración, a saber: el Símbolo y la Oración dominical, tienden a la iluminación de los elegidos. En el Símbolo, en el que se recuerdan las grandezas y maravillas de Dios para la salvación de los hombres, se inundan de fe y de gozo los ojos de los elegidos; en la Oración dominical, en cambio, descubren más profundamente el nuevo, espíritu de los hijos, gracias al cual, llamarán Padre a Dios, sobre todo durante la reunión eucarística.

26. Para la preparación próxima de los sacramentos:

1) Exhórtese a los elegidos para que el Sábado Santo, en cuanto les sea posible, dejando el trabajo acostumbrado, dediquen el tiempo a la oración y al recogimiento del corazón, y guarden el ayuno según sus fuerzas.

2) En ese día, si hay alguna reunión de los elegidos, se puede tener algún rito de preparación próxima, por ejemplo, la entrega del Símbolo, el effetá, la elección del nombre cristiano, y la unción con el óleo de los catecúmenos, si el caso lo admite.

D) Los sacramentos de la iniciación

27. Estos sacramentos, es decir, el bautismo, la confirmación y la Eucaristía, son el último grado o etapa, en el que los elegidos, perdonados sus pecados, se agregan al pueblo de Dios, reciben la adopción de los hijos de Dios, y son conducidos por el Espíritu Santo a la plenitud prometida de antiguo, y, sobre todo, a pregonar el reino de Dios por el sacrificio y banquete eucarístico.

a) Celebración del bautismo de adultos

28. La celebración del bautismo se prepara con la bendición del agua y la profesión de fe, en relación íntima con el rito del agua, llegando a su culminación en la ablución con el agua y en la invocación de la Santísima Trinidad.

29. En efecto, por la bendición del agua se invoca por primera vez a la Santísima Trinidad, se recuerda el designio salvífico del misterio pascual y la razón de elegir el agua para significar sacramentalmente el misterio. Así el agua recibe su valor de signo de fe por el que se proclama ante todos la realización del misterio de Dios.

30. Con los ritos de la renuncia y de la profesión de fe, el mismo misterio pascual, conmemorado al bendecir el agua y evocado después brevemente

por el celebrante en las palabras del bautismo, es confesado por la fe activa de los que van a ser bautizados. Porque los adultos no se salvan, sino acercándose por propia voluntad al bautismo y

queriendo recibir el don de Dios, mediante su fe. Pues la fe, cuyo sacramento reciben, no es sólo propia de la Iglesia, sino también de ellos, y se espera que sea activa y operante en ellos. Al bautizarse, por propia voluntad establecen alianza con Cristo, renunciando a los errores y uniéndose al Dios verdadero, y no se limiten a recibir pasivamente el sacramento.

31. Seguidamente, después de confesar con viva fe el misterio pascual de Cristo, se acercan y reciben aquel misterio, significado por la ablución del agua, y después de confesar a la Santísima Trinidad, la misma Trinidad, invocada por el celebrante, actúa admitiendo entre los hijos de adopción a sus elegidos y agregándolos a su pueblo.

32. Por esto, la ablución del agua, al significar la mística participación en la muerte y resurrección de Cristo, por la que los que creen en su nombre mueren a los pecados y resucitan para la vida eterna, adquiere toda su importancia en la celebración del bautismo; elíjase, por tanto, el rito de la inmersión o el de la infusión, el que resulte más apto en cada caso concreto, para que, según las varias tradiciones y circunstancias, mejor se entienda que aquel baño no es solamente un rito de purificación, sino el sacramento de la unión con Cristo.

33. La unción del crisma después del bautismo significa el sacerdocio real de los bautizados y su adscripción en la comunidad del pueblo de Dios. La vestidura blanca es símbolo de su nueva dignidad. El cirio encendido ilumina su vocación de caminar como conviene a los hijos de la luz.

b) La celebración de la confirmación de adultos

34. Según el antiquísimo uso conservado en la liturgia romana, no se bautice a ningún adulto, sin que reciba a continuación del bautismo la confirmación, a no ser que obste una causa grave (cf. núm. 44). Al enlazar ambos sacramentos se significa la unidad del misterio pascual, y el vínculo entre la misión del Hijo y la efusión del Espíritu Santo, y la conexión de ambos sacramentos, en los que desciende una y otra Persona divina juntamente con el Padre sobre los bautizados.

35. Por tanto, después de los ritos complementarios del bautismo, omitida la unción postbautismal (núm. 224), se confiere la confirmación.

c) La primera participación eucarística de los neófitos

36. Finalmente, se tiene la celebración de la Eucaristía, en la que por primera vez este día y con pleno derecho los neófitos toman parte, y en la cual encuentran la consumación de su iniciación cristiana. Porque en esta Eucaristía los neófitos, llegados a la dignidad del sacerdocio real, toman parte activa en la oración de los fieles, y en cuanto sea posible en el rito de llevar las ofrendas al altar; con toda la comunidad participan en la acción del sacrificio y recitan la Oración dominical, en la cual hacen patente el espíritu de adopción filial, recibido en el bautismo. Finalmente, al comulgar el Cuerpo entregado por nosotros y la Sangre derramada también por nosotros, ratifican los dones recibidos y preguntan los eternos.

E) El tiempo de la mystagogia

37. Concluida la etapa precedente, la comunidad juntamente con los neófitos progresa, ya con la meditación del Evangelio, ya con la participación de la Eucaristía, ya con el ejercicio de la caridad, en la percepción más profunda del misterio pascual y en la manifestación cada vez más perfecta del mismo en su vida. Esta es la última etapa de la iniciación, a saber, el tiempo de la mystagogia de los neófitos.

38. La inteligencia más plena y fructuosa de los misterios se adquiere con la renovación de las explicaciones y sobre todo con la recepción continuada de los sacramentos. Porque los neófitos, renovados en su espíritu, han gustado íntimamente la provechosa palabra de Dios, han recibido el Espíritu Santo y han experimentado cuán suave es el Señor. De esta experiencia, propia del cristiano y aumentada con el transcurso de la vida, beben un nuevo sentido de la fe, de la Iglesia y del mundo.

39. La posterior frecuencia de sacramentos, así como ilumina la inteligencia de las Sagradas Escrituras, hasta tal punto acrecienta la ciencia de los hombres y redundante en la experiencia de la comunidad, que hace más fácil y provechoso a los neófitos el trato de los demás fieles. Por esto, la etapa de la mystagogia tiene gran importancia para que los neófitos, ayudados por los padrinos, traben relaciones más íntimas con los fieles y les enriquezcan con la renovada visión de las cosas y con un nuevo impulso.

40. Como la índole y la fuerza propia de esta etapa procede de esta experiencia personal y nueva de los sacramentos y de la comunidad, el principal lugar de la mystagogia lo constituyen las llamadas «misas para los neófitos», o sea, las misas de los domingos del tiempo pascual, porque en esas misas, además de la comunidad de los fieles reunida y de la participación de los misterios, los neófitos encuentran, especialmente en el Leccionario del año «A» lecturas sumamente adecuadas para ellos. Por tanto, a esas misas debe ser invitada toda la comunidad local junto con los neófitos y sus padrinos, y los textos de esas misas se pueden utilizar aunque la iniciación se celebrara fuera del tiempo pascual.

II. MINISTERIOS Y OFICIOS

41. Además de lo que se dijo en las Observaciones generales de la iniciación cristiana (núm. 7), el pueblo de Dios, representado por la Iglesia local, siempre debe entender y mostrar que la iniciación de los adultos es cosa suya y asunto que atañe a todos los bautizados. Esté, pues, muy preparado y dispuesto, siguiendo su vocación apostólica, para ayudar a los que buscan a Cristo. En las varias circunstancias de la vida cotidiana, como en el apostolado, incumbe a todo discípulo de Cristo la obligación de propagar, en lo que le toca, la fe. Por tanto, debe ayudar a los candidatos y a los catecúmenos durante todo el período de la iniciación, en el precatecumenado, en el catecumenado y en el tiempo de la mystagogia. En concreto:

1) En el período de la evangelización y del precatecumenado recuerden los fieles que el apostolado de la Iglesia, y de todos sus miembros, se dirige en primer lugar a que el anuncio de Cristo con palabras y hechos sea patente al mundo y a que éste reciba la gracia del Señor. Muéstrense, pues, inclinados a abrir el espíritu de la comunidad cristiana, a recibir a los candidatos en las familias, a dialogar personalmente con ellos, y admitirlos hasta en organizaciones especializadas de la comunidad.

2) Asistan, según lo aconsejen las circunstancias, a las celebraciones o actos del catecumenado y tomen parte en las respuestas, en las oraciones, en el canto y en las aclamaciones.

3) El día de la elección, puesto que se trata de un incremento de la misma comunidad, ésta debe dar en el momento oportuno un testimonio justo y prudente acerca de los catecúmenos.

4) En tiempo de Cuaresma, o sea, durante la etapa de purificación e iluminación, acudan con asiduidad a los ritos de los escrutinios y de las entregas y den ejemplo a los catecúmenos de la propia renovación en el espíritu de penitencia, de fe y de caridad. En la Vigilia pascual tengan empeño en renovar las promesas del bautismo.

5) En tiempo de la mystagogia participen en las misas por los neófitos, acójalos con caridad, ayudándolos para que se sientan gozosos en la comunidad de los bautizados.

42. Al candidato que pide ser admitido entre los catecúmenos, lo avala el padrino del catecumenado, a saber, un varón o una mujer que le conozca, le ayude y sea testigo de sus costumbres, de su fe y de su voluntad. Puede acontecer que este padrino del catecumenado no haga el oficio de padrino en las etapas de la purificación e iluminación, y de la mystagogia, pero entonces otro le ha de sustituir en este oficio.

43. El padrino, por su parte, elegido por el catecúmeno a causa de su buen ejemplo, de sus dotes y de la amistad, delegado por la comunidad cristiana local y aprobado por el sacerdote, acompaña al candidato en el día de la elección, en la celebración de los sacramentos y en la etapa de la mystagogia. A él le atañe mostrar familiarmente al catecúmeno la práctica del Evangelio en la vida propia y en el trato con la sociedad, ayudarle en las dudas y ansiedades, darle testimonio y velar por el incremento de su vida bautismal. Señalado antes de la «elección», cumple su oficio públicamente desde el día de la «elección»,

al dar testimonio del catecúmeno ante la comunidad; y su oficio sigue siendo importante, cuando el neófito, recibidos los sacramentos, ha de ser ayudado para permanecer fiel a las promesas del bautismo.

44. Es propio del Obispo, por sí o por su delegado, organizar, orientar y fomentar la educación pastoral de los catecúmenos y admitir a los candidatos a la elección y a los sacramentos. Es de desear que, en cuanto sea posible, además de presidir la liturgia cuaresmal, él mismo celebre el rito de la elección, y en la Vigilia pascual confiera los sacramentos de la iniciación, por lo menos a aquellos que han cumplido catorce años. Finalmente, por su cargo pastoral debe delegar para los exorcismos menores a catequistas que realmente sean dignos y estén bien preparados.

45. A los presbíteros toca, además del acostumbrado ministerio en cualquier celebración del bautismo, confirmación y Eucaristía, atender al cuidado pastoral y personal de los catecúmenos auxiliando, especialmente, a los que se vean combatidos por dudas o aflicciones, proporcionándoles la catequesis adecuada con ayuda de los diáconos y catequistas; aprobar la elección de los padrinos, y oírlos y ayudarlos gustosamente; y finalmente, velar con diligencia para que se sigan perfectamente los ritos aptos en el curso de todo el Ritual de la iniciación (cf. núm. 67).

46. El presbítero que bautiza a un adulto o niño en edad catequística, confíerale también la confirmación, en ausencia del Obispo, a no ser que este sacramento haya de ser conferido en otro tiempo (cf. núm. 56).

Cuando sean muy numerosos los que han de confirmarse, el ministro de la confirmación puede auxiliarse asociando a otros presbíteros para administrar el sacramento.

Es necesario que estos presbíteros:

a) desempeñen algún cargo u oficio peculiar en la diócesis, a saber: sean ya vicarios generales, ya vicarios o delegados episcopales, ya vicarios regionales o de distrito, o que por mandato del Obispo sean equiparados a los anteriores ex officio;

b) o bien sean párrocos de los lugares en que se confiere la confirmación, o párrocos de los lugares a que pertenecen los que van a confirmarse, o presbíteros que han tenido intervención especial en la preparación catequística de los confirmandos.

47. Es conveniente que los diáconos, donde los haya, ofrezcan su ayuda. Si la Conferencia Episcopal juzgare oportuno establecer diáconos permanentes, cuide también de que su número sea proporcionado para que puedan tenerse en todos los sitios, donde lo requieran las necesidades pastorales, todos los grados, etapas y ejercicios del catecumenado.

48. Los catequistas, cuyo oficio tiene verdadera importancia para el progreso de los catecúmenos y el aumento de la comunidad, tengan parte activa en los ritos en cuanto fuere posible. Cuando enseñan, procuren que su doctrina esté llena del espíritu evangélico, acomodada a los símbolos y tiempos litúrgicos, adaptada a los catecúmenos y enriquecida, en cuanto sea posible, con las tradiciones y usos locales. Más aún, delegados por el Obispo, pueden realizar los exorcismos menores (cf. núm. 44) y las bendiciones, de que se trata en los números 113 114 del Ritual.

III. TIEMPO Y LUGAR DE LA INICIACIÓN

49. El Ritual de la iniciación han de organizarlo los pastores de tal modo que, como norma general, los sacramentos se celebren en la Vigilia pascual y la elección tenga lugar el primer domingo de Cuaresma. Los otros ritos han de distribuirse teniendo en cuenta esta disposición (núms. 6 8 y 14 40). Sin embargo, por graves necesidades pastorales, se puede disponer el curso de todo el Ritual de otra manera, como se dice después más en concreto (núms. 58 62).

A) Tiempo legítimo o acostumbrado

50. En lo que toca al tiempo de celebrar el rito de entrada en el catecumenado, hay que advertir lo siguiente:

1) Que no sea prematuro: espérese hasta que los candidatos según su disposición y condición, tengan el tiempo necesario para concebir la fe inicial y para dar los primeros indicios de su conversión (cf. núm. 20).

2) Donde el número de candidatos suele ser mayor, espérese hasta que se forme un grupo suficiente para la catequesis y los ritos litúrgicos.

3) Establézcanse dos días o tiempos oportunos al año (o tres, donde sea necesario) en los que normalmente se desarrolle el rito.

51. El rito de la «elección» o de la «inscripción del nombre» se celebrará, ordinariamente, el primer domingo de Cuaresma. Oportunamente puede anticiparse unos días antes o celebrarse dentro de la semana.

52. Los «escrutinios» tendrán lugar en los domingos III, IV y V de Cuaresma, o si fuera necesario en otros domingos de Cuaresma, y aun en las ferias más convenientes de la semana. Han de celebrarse tres «escrutinios»; sin embargo, por graves impedimentos, el Obispo puede dispensar de uno, o en circunstancias graves de dos de los «escrutinios». Faltando tiempo, adelántense la «elección» y también el primer escrutinio; atiéndase en este caso a que no se alargue más de ocho semanas el «tiempo de la purificación e iluminación».

53. Desde la antigüedad las «entregas» se tienen después de los «escrutinios» y pertenecen al mismo «tiempo de la purificación e iluminación»; celébrense, no obstante, dentro de la semana. El Símbolo se entrega en la semana que sigue al primer escrutinio; la Oración dominical, después del tercero. Sin embargo, por razones pastorales, para enriquecer la liturgia del tiempo de catecumenado, las «entregas» se pueden trasladar y celebrar dentro del catecumenado al modo de «rito de transición» (cf. núms. 125 126).

54. El Sábado Santo, mientras los «elegidos», dejando su trabajo (cf. núm. 26), se entregan a la meditación, pueden hacerse varios ritos inmediatamente preparatorios: recitación del Símbolo, rito effetà, elección del nombre cristiano, y hasta la unción con el óleo de los catecúmenos (cf. núms. 193 207).

55. En la misma Vigilia pascual celébrense los sacramentos de la iniciación de los adultos (cf. núms. 8 y 49). Pero si los catecúmenos son muchos, la mayor parte de ellos recibirán los sacramentos esta misma noche, dejando los demás para los días de la infraoctava de Pascua, renovándolos con los sacramentos en las iglesias principales o en lugares de reunión secundarios. En este caso, dígase la misa propia del día o la misa ritual para la iniciación cristiana, leyendo las lecturas de la Vigilia pascual.

56. En algunos casos la confirmación puede retrasarse hacia el fin del tiempo de la mystagogia, por ejemplo, hasta el domingo de Pentecostés (cf. núm. 237).

57. En todos y cada uno de los domingos después del primero de Pascua ténganse las llamadas «misas por los neófitos», a las que se invita encarecidamente a la comunidad y a los recién bautizados con sus padrinos (cf. núm. 40).

B) Fuera del tiempo propio

58. Aunque el curso de la iniciación debe disponerse ordinariamente de modo que los sacramentos se celebren en la Vigilia pascual, sin embargo, a causa de circunstancias inesperadas y de necesidades pastorales, se permite que los ritos de la elección y los del tiempo de la purificación e iluminación se celebren fuera de Cuaresma, y los sacramentos fuera de la Vigilia pascual o del día de Pascua. Incluso en circunstancias normales, pero sólo por graves necesidades pastorales, por ejemplo, donde hayan de bautizarse muchísimos, se puede elegir, además del curso normal de iniciación de la Cuaresma, otro curso

suplementario, principalmente durante el tiempo pascual, para celebrar los sacramentos de la iniciación. En estos casos, mudando la inserción en el año litúrgico, toda la estructura se traslada, con los debidos intervalos, pero quedando intacta aquélla. Las acomodaciones se hacen del modo siguiente:

59. Los sacramentos de la iniciación, en cuanto sea posible, se celebrarán en domingo, siguiendo, según se juzgue oportuno, o la misa del domingo, o la misa ritual propia (cf. núm. 55).

60. El rito de entrada en el catecumenado debe celebrarse en el tiempo conveniente, como se dijo en el número 50.

61. La «elección» se celebrará unas seis semanas antes de los sacramentos de la iniciación, de modo que quede tiempo suficiente para los «escrutinios» y «entregas». Cuídese de que la celebración de la «elección» no caiga en una solemnidad del año litúrgico. Para el rito léanse las lecturas asignadas en el Ritual. El formulario de la misa será el del día, o bien, de la misa ritual.

62. Los «escrutinios» celébrense en domingo, o también dentro de la semana, pero no en las solemnidades, guardando los intervalos acostumbrados y leyendo las lecturas del Ritual. El formulario de la misa será el del día, o bien, el de la misa ritual, como en el número 374 bis.

C) Lugar, de la iniciación

63. Los ritos deben hacerse en lugares idóneos, como se dice en el Ritual. Ténganse en cuenta las necesidades peculiares, que se presentan en los lugares de reunión secundarios de los países de misión.

IV. ACOMODACIONES QUE PUEDEN HACER LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES QUE SIGUEN EL RITUAL ROMANO

64. Además de las acomodaciones previstas en las Observaciones generales de la iniciación cristiana (núms. 30-33), el Ritual de la iniciación de adultos puede admitir otras acomodaciones a juicio de las Conferencias Episcopales.

65. A juicio de estas Conferencias se puede establecer lo siguiente:

1) Antes del catecumenado, donde sea oportuno, se puede establecer algún modo de recibir a los «simpatizantes» (cf. núm. 12).

2) Si en alguna parte abundan los cultos paganos, se puede introducir un primer exorcismo y una primera renuncia en el rito de entrada en el catecumenado (núms. 79 y 80).

3) Se puede establecer que el gesto de signar la frente se haga sin tocar la frente, donde ese tacto no parezca oportuno (núm. 80).

4) Donde, según la práctica de las religiones no cristianas, sea costumbre que a los iniciados se les dé enseguida un nuevo nombre, puede establecerse que se imponga a los candidatos un nuevo nombre en el rito de entrada en el catecumenado (núm. 88).

5) Según las costumbres locales pueden admitirse en el mismo rito, número 89, algunos ritos auxiliares para significar la recepción en la comunidad.

6) En el tiempo del catecumenado, además de los ritos acostumbrados (núms. 106-124), se puede establecer el «rito de la transición», como sería anticipar las «entregas» (núms. 125-126), o el rito *effetà*, o la recitación del Símbolo o también la unción con el óleo de los catecúmenos (núms. 127-129).

7) Se puede decretar la omisión de la unción de los catecúmenos (núm. 218) o su traslado entre los ritos de preparación inmediata (núms. 206-207) o su realización dentro del tiempo de catecumenado como

«rito de transición» (núms. 127 132).

8) También pueden abreviarse o enriquecerse las fórmulas de la renuncia (cf. núms. 217 y 80).

V. LO QUE COMPETE AL OBISPO

66. A cada Obispo en su diócesis incumbe:

1) Establecer la institución del catecumenado y decidir las normas oportunas para cada necesidad (cf. núm. 44).

2) Determinar, según las circunstancias, si se puede celebrar, y cuándo, el rito de la iniciación fuera de los tiempos propios (cf. núm. 58).

3) Dispensar por impedimentos graves de un escrutinio y, en circuns–tancias extraordinarias, también de dos (cf. núm. 240).

4) Permitir que parcial o totalmente se use el Ritual abreviado (cf. núm. 240).

5) Delegar a los catequistas, que sean verdaderamente dignos y estén bien preparados, la misión de realizar los exorcismos y las bendiciones (cf. núms. 44 y 47).

6) Presidir el rito de la «elección» y dar por válida la admisión de los elegidos, por sí o por medio de un delegado (cf. núm. 44).

7) Establecer la edad de los padrinos, de conformidad con el derecho.

VI. ACOMODACIONES QUE PUEDE HACER EL MINISTRO

67. El celebrante puede servirse plenamente y con conocimiento de causa de la libertad que se le otorga en el número 34 de las Observaciones generales de la iniciación cristiana o en las rúbricas del Ritual. En muchos lugares del Ritual no se determina a propósito el modo de actuar o de rezar, o se ofrecen dos soluciones, para que el celebrante, según su prudente juicio pastoral, pueda acomodarse a las condiciones de los candidatos y de los asistentes. Se ha dejado la máxima libertad en cuanto a las moniciones y a las súplicas, que según las circunstancias siempre se pueden abreviar o cambiar o enriquecer con otras intenciones, que respondan a la especial condición de los candidatos (por ejemplo, algún luto o gozo familiar ocurrido a alguno de ellos) o de los asistentes (por ejemplo, algún luto o gozo común de la parroquia o de la ciudad).

Será propio del celebrante acomodar el texto, mudando el género y el número según las circunstancias de cada cual.

CAPÍTULO I

RITUAL DEL CATECUMENADO DISTRIBUIDO EN SUS GRADOS O ETAPAS

PRIMER GRADO

RITO DE ENTRADA EN EL CATECUMENADO

68. El rito por el que se agrega entre los catecúmenos a los que desean hacerse cristianos se celebra cuando, recibido el primer conocimiento de Dios vivo, tienen ya la fe inicial en Cristo Salvador. Desde entonces se presupone acabada la primera «evangelización», el comienzo de la conversión u de la fe, y cierta idea de la Iglesia, y algún contacto previo con un sacerdote u otro miembro de la comunidad, y hasta alguna preparación para este rito litúrgico.

69. Antes de que los candidatos sean admitidos entre los catecúmenos, lo que se hará en determinados días dentro del año según las condiciones locales, espérese algún tiempo, el conveniente y necesario en cada caso concreto, para investigar los motivos de la conversión, y para purificarlos, si es necesario.

70. Es de desear que toda la comunidad cristiana, o alguna parte de ella, compuesta por los amigos y familiares, por los catequistas y sacerdotes, tenga parte activa en la ceremonia.

71. Asistan también los padrinos de catecumenado (sponsors) que han de presentar a la Iglesia los candidatos avalados por ellos.

72. A este rito, que consta de la admisión de los candidatos, de la liturgia de la palabra y de la despedida de aquéllos, puede seguir la Eucaristía.

EL TIEMPO DEL CATECUMENADO Y SUS RITOS

98. El catecumenado, es decir, la instrucción pastoral de los catecúmenos, se alargará cuanto sea necesario para que madure su conversión y su fe, y, si fuere preciso, por varios años. Porque, con la formación de la vida cristiana en su integridad y con el adiestramiento debidamente prolongado, los catecúmenos son iniciados convenientemente en los misterios de la salvación y en la práctica de las costumbres evangélicas y en los sagrados ritos, que se celebrarán posteriormente, y así son introducidos en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del pueblo de Dios.

En casos peculiares, atendida la preparación espiritual de los candidatos, a juicio del Ordinario del lugar, puede abreviarse el tiempo del catecumenado; más aún, en circunstancias totalmente singulares, se puede hacer de una sola vez, o sea, en una sesión (cf. núm. 240).

99. Dentro de este tiempo transmítanse a los catecúmenos las debidas instrucciones, con las que al mismo tiempo que se les va mostrando toda la doctrina católica, sean iluminados por la fe, dirijan su corazón a Dios, se promueva su participación en el misterio litúrgico, se impulse su actividad apostólica y toda su vida se nutra según el espíritu de Cristo.

100. Ténganse las celebraciones de la palabra de Dios, acomodadas al tiempo litúrgico que sirvan lo mismo para la formación de los catecúmenos que para las necesidades espirituales de los fieles (cf. núms. 106 108).

101. Los exorcismos primeros o menores, ordenados de modo deprecatorio y positivo, muestren ante los ojos de los catecúmenos la verdadera condición de la vida espiritual, la lucha entre la carne y el espíritu, la importancia de la renuncia para conseguir las bienaventuranzas del reino de Dios, y la necesidad constante del divino auxilio (cf. núms. 109 118).

102. Las bendiciones, con las que se muestra la caridad de Dios y la solicitud de la Iglesia, ofrézcanse también a los catecúmenos, para que, mientras todavía carecen de la gracia de los sacramentos, reciban al menos de la Iglesia ánimo, gozo y paz en la prosecución de su esfuerzo y de su camino (cf. núms. 119 124).

103. Durante los años que dura el catecumenado a partir del primer grado catequético, los pasos de un grado a otro, por los que van ascendiendo progresivamente los catecúmenos, pueden simbolizarse o significarse a veces con algunos ritos. Según lo aconsejen las circunstancias, se pueden adelantar la tradición o entrega del Símbolo, y también de la Oración dominical, y el rito eufetá, para los cuales, tal vez, falte tiempo si se deja todo para la última etapa (núms. 125 126). Según la utilidad y el deseo local, se puede organizar con tiempo la unción con el óleo de los catecúmenos (cf. núms. 127 132).

104. Durante este tiempo los catecúmenos preocupense de buscar los padrinos que les han de presentar a la Iglesia en el día de la «elección» (cf. núm. 43).

105. A veces, durante el año, para algunas celebraciones del catecumenado, y para el rito de la transición (cf. núms. 125-132), convóquese de toda la comunidad a los que tienen alguna relación especial con la iniciación de los catecúmenos, a saber, presbíteros, diáconos, catequistas, padrinos de catecumenado, padrinos (propriadamente dichos), amigos y familiares.

SEGUNDO GRADO

RITO DE LA ELECCIÓN O INSCRIPCIÓN DEL NOMBRE

133. Al comienzo de la Cuaresma, que es la preparación próxima de la iniciación sacramental, se celebra la «elección» o «inscripción del nombre» en la cual la Iglesia, oído el testimonio de los padrinos y de los catequistas, y confirmando su voluntad los catecúmenos, juzga de su preparación y decide si pueden acercarse a los sacramentos pascales.

134. Con la ceremonia de la «elección» concluye el catecumenado mismo, y por tanto el largo aprendizaje de la mente y del corazón. Por esta razón, para que alguien pueda ser inscrito entre los «elegidos», se requiere de él la fe ilustrada y la voluntad deliberada de recibir los sacramentos de la Iglesia. Hecha la elección, se le instará a seguir a Cristo con mayor generosidad.

135. En lo que toca a la Iglesia, la elección es como el centro de la atenta solicitud hacia los catecúmenos. El Obispo, los presbíteros, diáconos, catequistas, padrinos y toda la comunidad local, cada uno en su orden y a su modo, después de diligente reflexión, dé su parecer acerca de la instrucción y aprovechamiento de los catecúmenos. Finalmente acójase con la oración a los «elegidos», para que toda la Iglesia los conduzca consigo al encuentro de Cristo.

136. Entonces los padrinos, escogidos antes por los catecúmenos de acuerdo con el sacerdote y, en cuanto sea posible, aceptados por la comunidad local, comienzan a ejercitar públicamente su oficio: se les llama al principio del rito y se acercan con los catecúmenos (núm. 143), en favor de éstos pronuncian su testimonio ante la comunidad (núm. 144), y, según la oportunidad, inscriben su nombre con ellos (núm. 146).

137. Atendiendo a la autenticidad de la celebración, conviene que antes del rito litúrgico se tenga alguna deliberación sobre la idoneidad de los candidatos por aquellos que les atienden, o sea, en primer lugar los que dirigen la formación del catecumenado, presbíteros, diáconos y catequistas, más los padrinos y delegados de la comunidad local; incluso, si es preciso, con la participación del grupo de catecúmenos. Esta deliberación puede adoptar diversas formas, según las condiciones de cada región y los principios pastorales. El resultado favorable de la deliberación lo dará a conocer el celebrante durante el rito litúrgico.

138. Es oficio del celebrante, es decir, del Obispo o del que haga sus veces, tanto si su participación en la deliberación previa ha sido remota o próxima, manifestar en la homilía o en el curso del rito cuál es la índole religiosa y eclesial de la «elección». Él es, pues, quien debe exponer ante los presentes la decisión de la Iglesia, y del mismo modo oír, según lo pidan las circunstancias, la opinión de los presentes, averiguar la voluntad personal de los catecúmenos, y efectuar, por último, en nombre de Cristo y de la Iglesia, la admisión de los «elegidos». Además explicará a todos el divino misterio, que se contiene en la vocación a la Iglesia y en su celebración litúrgica; y exhorte a los fieles para que, juntamente con los «elegidos», a los que deben dar ejemplo, se preparen para las solemnidades pascales.

139. Puesto que los sacramentos de la iniciación se celebran en las solemnidades pascales y su preparación pertenece a la índole propia de la Cuaresma, el rito de la elección hágase de ordinario en el primer domingo de Cuaresma; y el tiempo de la última preparación de los competentes coincida con el tiempo de Cuaresma, cuyo ciclo, ya sea por su estructura litúrgica, ya sea por la participación de la comunidad, aprovechará mucho a los elegidos. Sin embargo, por causas pastorales urgentes (principalmente en lugares de reunión secundarios de las misiones), el rito se puede celebrar la semana precedente o la siguiente.

EL TIEMPO DE LA PURIFICACIÓN Y DE LA ILUMINACIÓN Y SUS RITOS

152. En este tiempo, que de ordinario coincidirá con la Cuaresma y que comienza con la «elección», los catecúmenos juntamente con la comunidad local se entregan al recogimiento espiritual como preparación para las fiestas pascuales y para la iniciación de los sacramentos. A este objeto se celebran para ellos los escrutinios, las «entregas» y los ritos de preparación inmediata.

Escrutinios y entregas

153. En la Cuaresma, que precede a los sacramentos de la iniciación, se celebran los escrutinios y las «entregas». Con estos ritos se completa la preparación espiritual y catequética de los «elegidos» o «competentes», que se prolonga durante todo el tiempo de Cuaresma.

I. Escrutinios

154. La finalidad de los escrutinios es primordialmente espiritual, y se completa con ayuda de los exorcismos. Porque el objeto de los escrutinios es purificar las almas y los corazones, proteger contra las tentaciones, rectificar la intención y mover la voluntad, para que los catecúmenos se unan más estrechamente a Cristo y prosigan con mayor decisión en su esfuerzo por amar a Dios.

155. De los competentes se espera la voluntad de llegar al sentimiento íntimo de Cristo y de la Iglesia, y muy en especial el progreso en el sincero conocimiento de sí mismos, un serio examen de conciencia y la verdadera penitencia.

156. En el rito del exorcismo, celebrado por los sacerdotes o por los diáconos, los elegidos, instruidos por la santa Madre Iglesia acerca del misterio de Cristo que nos libra del pecado, se desprenden de las consecuencias del pecado y del influjo diabólico, consiguen fuerzas para su itinerario espiritual, y se les abre el corazón para recibir los dones del Salvador.

157. A fin de excitar el deseo de la purificación y de la redención de Cristo, se celebran tres escrutinios, ya para que los catecúmenos conozcan gradualmente el misterio del pecado, del cual todo el universo, y cada hombre en particular, anhela redimirse para verse libre de sus consecuencias actuales y futuras; ya para que se impregnen sus mentes del sentido de Cristo Redentor, que es agua viva (cf. Evangelio de la samaritana), luz (cf. Evangelio del ciego de nacimiento), resurrección y vida (cf. Evangelio de la resurrección de Lázaro). Es necesario que haya algún progreso en el conocimiento del pecado y en el deseo de la salvación desde el primer escrutinio al último.

158. Los escrutinios se celebran por un sacerdote o por un diácono, al frente de la comunidad, para que de la liturgia de los escrutinios también se aprovechen espiritualmente los fieles, y para que intercedan en las súplicas por los «elegidos».

159. Los escrutinios se hacen en las misas de los escrutinios, que se celebran los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma; léanse las lecturas del año «A» con sus cantos, según están asignadas en el Leccionario de la misa. Pero, si en estos domingos, por razones pastorales, no se pueden hacer, elíjanse otros domingos de Cuaresma, o días de entre semana más convenientes. Sin embargo, la primera misa de los escrutinios debe ser siempre la misa de la samaritana; la segunda, la del ciego de nacimiento; y la tercera, la de Lázaro.

TERCER GRADO

CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN

208. Como de ordinario la iniciación de los adultos se celebra en la santa noche de la Vigilia pascual, los sacramentos se confieren después de la bendición del agua, como se indica en el rito de la Vigilia pascual.

209. Pero si la iniciación se celebrara fuera de los tiempos acostumbrados,0 procúrese que la celebración revista carácter pascual, utilizando la misa ritual, que viene en el Misal (cf. núm. 388).

Celebración del bautismo

210. El rito de la bendición del agua téngase también cuando los sacramentos de la iniciación se celebran fuera de la solemnidad pascual pues en ese rito se trae a la memoria, por la contemplación de las maravillas de Dios, el misterio de la caridad de Dios desde el principio del mundo y de la creación del linaje humano; y después, por la invocación del Espíritu Santo y por el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, se inculca la novedad de la purificación por el agua que nos hace renacer en el Señor, y que nos hace participar en su muerte y resurrección, y recibir la santidad divina.

211. La renuncia a Satanás y la profesión de fe son un único rito, que en el bautismo de los adultos adquiere pleno valor. Porque al ser el bautismo el sacramento de la fe, con la que los catecúmenos se unen a Dios y al mismo tiempo son engendrados de nuevo por él, muy acertadamente se antepone al bautismo el gesto de cada uno de los elegidos, por el que, como en la primera alianza de los patriarcas se prefiguraba, así ahora éstos renuncian totalmente al pecado y a Satanás, y se adhieren para siempre a la promesa del Salvador y al misterio de la Trinidad. Con esta profesión, hecha ante el celebrante y la comunidad, manifiestan la voluntad, madurada durante el tiempo del catecumenado, de entablar una alianza nueva con Cristo. En esta fe, que, transmitida por la Iglesia según el designio divino, han abrazado, son bautizados los adultos.

212. La unción con el óleo de los catecúmenos tiene lugar entre la renuncia y la profesión de fe, pero por necesidades pastorales según la oportunidad litúrgica puede anticiparse (cf. núms. 206 207).

En este caso, atiéndase a significar por ella la necesidad de la fortaleza divina, para que el que va a ser bautizado, a pesar de las ataduras de la vida pasada, y superando la oposición del diablo, dé con decisión el paso de profesar la fe, y la mantenga sin desmayo a lo largo de toda su vida.

EL TIEMPO DE LA MYSTAGOGIA

235. Para que los primeros pasos de los neófitos sean seguros, es de desear que en todo momento sean ayudados con interés y amistad por la comunidad de los fieles, por sus padrinos y pastores. Póngase todo empeño en conseguir su plena y gustosa integración en la comunidad.

236. Durante todo el tiempo pascual, en las misas dominicales, resérvese un sitio entre los fieles, especial para los neófitos. Estos han de procurar asistir a las misas con sus padrinos. En la homilía y, según la oportunidad, también en la oración universal, téngase en cuenta su presencia.

237. Para clausurar el tiempo de la mystagogia, al final del tiempo pascual, en la proximidad del domingo de Pentecostés, téngase alguna celebración litúrgica, festejando la fecha también con algún acto externo festivo, según las costumbres de la región.

238. En el aniversario del bautismo sería de desear que los neófitos se reunieran de nuevo para dar gracias a Dios, y para comunicarse sus experiencias personales y para renovar las energías espirituales.

239. Para establecer un trato personal con los nuevos miembros de su Iglesia, cuide el Obispo, especialmente si no hubiera podido presidir en persona los sacramentos de la iniciación, que al menos una vez al año, en cuanto sea posible, se reúna con los neófitos últimamente bautizados y presida la celebración de la Eucaristía, en la cual puede darles la comunión bajo ambas especies.

CAPÍTULO II

FORMA SIMPLIFICADA DE LA INICIACIÓN DE UN ADULTO

240. En circunstancias extraordinarias, cuando el candidato no pueda recorrer todos los grados de la iniciación, o cuando el Ordinario del lugar, juzgando sobre la sinceridad de la conversión cristiana del candidato y sobre su madurez religiosa, dispone que reciba el bautismo sin dilación, a él le toca permitir para cada caso en particular que se use este rito sencillo (simplificado), en el que todo se realiza en una sola ceremonia (núms. 245 273), o dando facultad para tener solamente, además de la celebración de los sacramentos, uno o dos ritos del catecumenado o del tiempo de la purificación e iluminación (núms. 274 277).

241. Antes de ser bautizado el candidato, que habrá elegido un padrino (o madrina) y habrá estado en contacto con la comunidad local, conviene que sea instruido y preparado en el tiempo oportuno para que se purifiquen mejor las razones por las que haya pedido el bautismo y pueda madurar su conversión y su fe.

242. Además de la presentación y admisión del candidato, el rito significa su manifiesta y decidida voluntad de pedir la iniciación cristiana, así como el asentimiento de la Iglesia: después, a continuación de la adecuada liturgia de la palabra, se celebran todos los sacramentos de la iniciación.

243. El rito de ordinario se celebra durante la misa, eligiendo lecturas a propósito y con el formulario de la misa ritual de la iniciación o de otra misa adecuada; después del bautismo y de la confirmación, el neófito participa por primera vez en la celebración de la Eucaristía.

244. En cuanto sea posible la celebración téngase un domingo, con participación activa de la comunidad local.

* * *

274. En circunstancias extraordinarias, como son enfermedad, vejez, cambio de localidad, largas distancias, etc., cuando:

a) el candidato no pudo empezar todo el catecumenado con el rito apropiado, o no pudo acabarlo con todos los ritos;

b) y por otra parte se le causaría un perjuicio espiritual, si por la brevedad del rito anterior se le privara de los beneficios de una preparación más larga, entonces es mejor que, con permiso del Obispo, al rito abreviado se le añadan uno o varios elementos del Ritual completo.

275. Este rito aumentado proporciona la facultad, ya de agregar el nuevo candidato a otros más avanzados en la preparación, añadiendo oportunamente los ritos iniciales del Ritual completo (por ejemplo, entrada en el catecumenado, exorcismos menores, bendiciones, etc.); ya de acabar él solo los ritos que empezó con los demás y que quedaron incompletos (por ejemplo, la elección, el rito de la purificación e iluminación, los mismos sacramentos).

276. Las acomodaciones, que los pastores han de hacer razonablemente, se pueden determinar combinando elementos del rito abreviado y otros del rito más completo, del modo siguiente:

1) Añadiendo sencillamente otros ritos: por ejemplo, ritos del tiempo del catecumenado (núms. 106 132), «entregas», (núms. 183 192).

2) Dividiendo y ampliando, ya el rito de la admisión (núms. 245 251), ya la liturgia de la palabra (núms. 252 256). En el rito de la admisión, los números 245 247 se pueden aumentar al modo del rito de entrada en el catecumenado (núms. 73 97); quitando, si parece oportuno, los números 246 247, los números posteriores, 248 249, pueden dar paso al rito de la elección. En la liturgia de la palabra, los números 253 255 se pueden adaptar uno u otro escrutinio (núms. 160 179), etcétera.

3) Empleando parte de este rito sencillo en lugar de otros ritos del Ritual común completo; o bien, cuando se recibe a los «fautores» (vulgarmente, «simpatizantes»), juntando el rito para la entrada en el catecumenado (núms. 73 97) y el de la elección (núms. 143 151).

277. En el empleo de este rito aumentado o combinado cuídese:

- 1) Que la catequesis del candidato sea íntegra.
- 2) Que el rito se celebre con la participación activa de alguna parte de la comunidad.
- 3) Que, recibidos los sacramentos, se dé al neófito, en cuanto sea posible, el tiempo de la mystagogia.

CAPÍTULO III

RITUAL BREVE DE LA INICIACIÓN DE UN ADULTO EN PELIGRO PRÓXIMO O INMINENTE DE MUERTE

278. Al que se encuentra en peligro próximo de muerte, sea catecúmeno o no, se le puede bautizar con el rito breve que viene en los números 283 294 del Ritual, con tal de que, no hallándose todavía en el momento de morir, pueda oír las preguntas y responda a ellas.

279. Si ya ha sido recibido como catecúmeno, debe prometer que, una vez recuperada la salud, acabará la catequesis acostumbrada. Si no es catecúmeno, conviene que dé señales claras de la conversión a Cristo y de la renuncia a los cultos paganos, y no esté ligado con obstáculos morales en su vida (por ejemplo, poligamia «simultánea», etc.); además ha de prometer que, después de recobrar la salud, seguirá todo el curso de la iniciación que le corresponda.

280. Este rito se adapta especialmente para que lo dirijan catequistas y seglares.

Sin embargo, también el presbítero y el diácono, en caso de necesidad urgente, lo pueden utilizar; pero, de ordinario, el presbítero y el diácono es mejor que utilicen el rito que hemos llamado simplificado (núms. 240 273), introduciendo los cambios necesarios al lugar y al tiempo.

Así el presbítero que bautiza, y tenga a mano el sagrado crisma, si hay tiempo suficiente, no omite, después del bautismo, conferir también la confirmación, omitiendo en este caso la crismación después del bautismo (núm. 263).

Igualmente, si es posible, lo mismo el presbítero que el diácono, y, en su caso, el catequista o seglar que tenga facultad de distribuir la sagrada comunión, no dejen de administrar la sagrada comunión al neófito. En este caso, se puede llevar el Sacramento antes de la celebración del rito, y durante la ceremonia se coloca respetuosamente el Sacramento sobre una mesa cubierta con un mantel blanco.

281. En el mismo momento de la muerte, o siendo ésta inminente, cuando el tiempo urge, el ministro, omitiendo todo lo demás, derrama el agua natural, aunque no esté bendecida, sobre la cabeza del enfermo, diciendo la fórmula acostumbrada.

282. Para aquellos que hayan sido bautizados, sea en peligro próximo, sea en el momento de la muerte, procúrese que, si recobran la salud, sean instruidos con la debida catequesis, y que, recibidos en la iglesia en el tiempo oportuno, se les den los otros sacramentos de la iniciación. En este caso, guárdense con las debidas acomodaciones los principios que se establecen en los números 295 305.

CAPÍTULO IV

PREPARACIÓN PARA LA CONFIRMACIÓN Y LA EUCARISTÍA DE LOS ADULTOS BAUTIZADOS EN LA PRIMERA INFANCIA Y QUE NO HAN RECIBIDO CATEQUESIS

295. Las sugerencias pastorales que siguen se refieren a los adultos que recibieron el bautismo cuando eran muy niños, y después no recibieron ninguna instrucción catequística ni, por tanto, han sido admitidos a la confirmación y a la Eucaristía. Pueden, sin embargo, equipararse a casos similares, especialmente al caso del adulto que haya sido bautizado en peligro de muerte o ya moribundo.

Aunque tales adultos nunca hayan oído hablar del misterio de Cristo, sin embargo, su condición difiere de la condición de los catecúmenos, puesto que aquéllos ya han sido introducidos en la Iglesia y hechos hijos de Dios por el bautismo. Por tanto, su conversión se funda en el bautismo ya recibido, cuya virtud deben desarrollar después.

296. Por la misma razón que en el caso de los catecúmenos, la preparación de estos adultos requiere tiempo prolongado, para que la fe infundida en el bautismo pueda crecer, llegar a la madurez y ser grabada plenamente por medio de la formación pastoral que se les proporciona; y conviene que su vida cristiana sea confirmada por la oportuna enseñanza que se les propone, por la catequesis adecuada a ellos, por el trato con la comunidad de los fieles y por la participación en algunos ritos litúrgicos.

297. El desarrollo ordinario de la catequesis generalmente corresponderá al orden propuesto a los catecúmenos; pero al proponerla el sacerdote, el diácono o el catequista tenga presente la peculiar condición de estos adultos que ya han recibido el bautismo.

298. Como a los catecúmenos, también a estos adultos debe ofrecer la comunidad de los fieles su ayuda con caridad fraterna y con la oración y dando testimonio de su idoneidad cuando hayan de ser admitidos a los sacramentos.

299. Los adultos son presentados a la comunidad por un fiador. Pero en el tiempo de su formación cada uno de ellos elige con la aprobación del sacerdote, su padrino, que como delegado de la comunidad actuará junto a él, y tendrá para con él los mismos deberes que el padrino para su catecúmeno. Por cierto, que el padrino elegido en este tiempo, puede ser el que lo fue del bautismo, con tal de que realmente sea capaz de cumplir este oficio.

300. El tiempo de la preparación debe ser santificado con celebraciones litúrgicas, de las cuales la primera es el rito con el que los adultos son recibidos en la comunidad, y con el que ellos, como ya sellados con el bautismo, reconocen que tienen parte en ella.

301. Desde entonces participarán en las celebraciones de la liturgia de la palabra, ya sea en las celebraciones en que se reúne la asamblea de los fieles, ya sea en las que se destinan directamente a los catecúmenos.

302. Para significar la acción de Dios en esta obra de preparación, sería muy oportuno emplear algunos de los ritos propios del catecumenado, que respondan a la condición especial de estos adultos y a su provecho espiritual, como son las «entregas» del Símbolo, de la Oración dominical y también de los Evangelios.

303. Las etapas de la catequesis acomódense de modo conveniente al año litúrgico, especialmente en cuanto a su última parte, que generalmente se combinará con la Cuaresma, porque este período del año es muy a propósito para las ceremonias penitenciales que preparan para la celebración del sacramento de la penitencia.

304. El vértice de toda la formación será generalmente la Vigilia pascual, en la cual los adultos profesarán su fe bautismal, recibirán el sacramento de la confirmación y participarán de la Eucaristía. Si no se pudiera administrar la confirmación en la misma Vigilia pascual por ausencia del Obispo o del ministro extraordinario de la confirmación, debe conferirse cuanto antes, y, si es posible, durante el tiempo pascual.

305. Finalmente los adultos completarán su formación cristiana, y perfeccionarán su inserción en la comunidad, viviendo en unión de los neófitos el tiempo de la mystagogia.

CAPÍTULO V

RITUAL DE LA INICIACIÓN DE LOS NIÑOS EN EDAD CATEQUÍSTICA

306. Este Ritual está destinado a los niños que, no habiendo sido bautizados en la infancia, y llegados a la edad de la discreción y de la catequesis, vienen para la iniciación cristiana, ya traídos por sus padres o tutores, ya espontáneamente, pero con su permiso. Estos niños ya son idóneos para concebir y alimentar una fe propia, y tienen en sí mismos algún sentido del deber de conciencia. Sin embargo, todavía no pueden ser tratados como adultos, puesto que poseen una mentalidad infantil, dependen de los padres o tutores y se dejan influir excesivamente por los compañeros y por el ambiente.

307. Su iniciación requiere antes la propia conversión, madurada progresivamente, en cuanto lo permite su edad, pero además la ayuda de la educación, tan necesaria a esa edad. De acuerdo con esto tal ayuda ha de ser adaptada al punto del itinerario espiritual en que se encuentran los candidatos, o sea, a su progreso en la fe y a la formación catequística que reciben. Por consiguiente, su iniciación debe prolongarse, como la de los adultos, durante varios años, si es necesario, antes de que se acerquen a los sacramentos, y debe distribuirse en varios grados o etapas, y jalonarse con diversos ritos.

308. Como el progreso de los niños en la formación dependa tanto de la ayuda y ejemplo de los compañeros como de la que reciben de sus padres, es preciso que se tengan en cuenta ambos influjos:

a) Puesto que los niños que han de ser iniciados pertenecen generalmente a algún grupo de compañeros, bautizados ya de tiempo atrás, que se preparan en la catequesis para la confirmación y la Eucaristía, la iniciación que reciben avanza progresivamente, y se apoya sobre la base del mismo grupo catequístico.

b) Pero es de desear también que esos niños reciban además, en cuanto sea posible, la ayuda y el ejemplo de sus padres, cuyo permiso se requiere para comenzar la iniciación y para llevar en el futuro la nueva vida cristiana. Por otra parte, el tiempo de la iniciación proporcionará ocasiones oportunas a la familia para tratar con los sacerdotes y catequistas.

309. Según las circunstancias, ayudará no poco el reunir a varios niños, que se hallen en la misma situación, para las ceremonias de cada etapa, a fin de que con el ejemplo mutuo se ayuden a caminar en el catecumenado.

310. En lo que toca al tiempo de las celebraciones, sería de desear que, en cuanto sea posible, el último tiempo de la preparación coincidiera con la Cuaresma, y que los sacramentos se celebren en la Vigilia pascual. Pero antes de que los niños sean admitidos a los sacramentos en las fiestas pascales, hay que asegurarse bien de que están capacitados, y de que el tiempo corresponda al grado de la formación catequística en que se encuentran. Porque, en cuanto sea posible, hay que procurar que los candidatos a los sacramentos de la iniciación se acerquen a ellos al mismo tiempo que sus bautizados ya de tiempo atrás, son admitidos a la confirmación y a la Eucaristía.

311. Las ceremonias deben celebrarse con participación activa de algún grupo, que se componga de un número conveniente de fieles, entre los que deben estar los padres y parientes, así como los compañeros de estudios catequísticos y algunos adultos allegados a los interesados. Porque, hablando en general, no es deseable la presencia de toda la comunidad parroquial, basta con que esté representada, cuando se inician los niños de esa edad.

312. Este Ritual aquí elaborado, puede recibir las acomodaciones y adiciones que juzguen oportunas las Conferencias Episcopales, para que responda a las necesidades y circunstancias de cada región y a sus peculiares circunstancias pastorales. Se puede introducir, adaptado a la edad de los niños, el rito de las «entregas» que se usan para los adultos (cf. núms. 103, 125 y 181-192). Además, cuando este Ordo se traduzca a las lenguas vernáculas, hay que cuidar que las moniciones, súplicas y oraciones se acomoden la mentalidad de los niños. Por ejemplo, si se juzga oportuno, cuando alguna oración del Ritual Romano se traduzca a la lengua del lugar, se puede aprobar por la Conferencia Episcopal otra oración, que proponga

las mismas ideas, pero de modo más apropiado a los niños.

313. Los ministros que empleen este Ritual usen con libertad y sensatez de las facultades y atribuciones que se les conceden en las Observaciones generales de la iniciación cristiana, en las Observaciones previas del bautismo de niños y en las Observaciones previas de la iniciación cristiana de adultos.

PRIMER GRADO

RITO DE ENTRADA EN EL CATECUMENADO

314. Este rito debe celebrarse ante una asamblea poco numerosa, pero activa, para que no se turben los niños con la muchedumbre (cf. núm. 311). Asistan, en cuanto sea posible, los padres o tutores de los candidatos. Pero, si no pudieran venir, manifiesten el consentimiento dado a los niños, y en su lugar haya «fiadores» (sponsors) (cf. núm. 42), a saber, fieles idóneos para hacer las veces de los padres en este acto, y para presentar a los niños.

315. La celebración hágase en la iglesia, o en un local lo más apto posible, para que, según la edad y capacidad de los niños, se favorezca la vivencia íntima de la admisión. La primera parte o rito de la introducción hágase, según las circunstancias del lugar, en la entrada de la iglesia o de otro local; la segunda parte o liturgia de la palabra, en la misma iglesia o en un local elegido para esto.

SEGUNDO GRADO

ESCRUTINIOS O RITOS PENITENCIALES

330. Estos ritos penitenciales, que señalan el paso entre las diversas etapas del catecumenado de los niños, pertenecen al género de los escrutinios, que tienen lugar en el Ritual de la iniciación de adultos (núms. 152-180). Por tanto, como tienen una finalidad similar, se pueden utilizar y acomodar las normas que se establecen para los escrutinios (núms. 154-159).

331. Como los escrutinios de ordinario pertenecen al último tiempo de la preparación para el bautismo, los ritos penitenciales exigen que los niños se acerquen a ellos con la fe que se requiere para el bautismo.

332. Estos ritos, en los que participan a una con los catecúmenos sus padrinos (madrinas) y sus compañeros de catequesis, son apropiados para todos los asistentes, de modo que se conviertan en celebraciones penitenciales también para los que no son catecúmenos. En realidad, durante esta ceremonia, algunos niños ya bautizados de tiempo atrás, y pertenecientes al grupo catequístico, pueden ser admitidos por primera vez al sacramento de la penitencia. En tal caso, procúrese que en la celebración se añadan oportunamente las moniciones, intenciones de la oración y los actos que requieran estos niños.

333. Los ritos penitenciales se celebran en Cuaresma, si los catecúmenos han de ser iniciados en las solemnidades pascales; en otro caso, se celebran en el tiempo que parezca más oportuno. Téngase por lo menos un rito penitencial. Si cómodamente se puede tener otro, mejor. Su esquema será similar al primero; para las súplicas y para la oración del exorcismo, se emplean los textos de los números 164, 171 y 178, convenientemente acomodados.

TERCER GRADO

CELEBRACIÓN DE LOS SACRAMENTOS DE LA INICIACIÓN

343. Para mostrar la índole pascual del bautismo, se aconseja celebrar este sacramento en la Vigilia pascual o en un domingo, pues en él la Iglesia conmemora la resurrección del Señor, teniendo en cuenta lo que se dice en el número 310.

344. El bautismo se celebra en la misa, en la cual participan por primera vez los neófitos. En esta misma celebración se confiere la confirmación por el Obispo o por el presbítero que administra el bautismo.

345. Si el bautismo se celebra fuera de la Vigilia o del día de Pascua, se dice la misa del día o la misa ritual de la iniciación cristiana. Se eligen las lecturas de entre las que se proponen en el número 388, pero también se pueden leer las lecturas del domingo o de la festividad.

346. A cada uno de los niños catecúmenos le acompaña el padrino (madrina), elegido por el niño y aprobado por el sacerdote .

APÉNDICE

Ritual de la admisión a la plena comunión con la Iglesia de los ya bautizados válidamente

OBSERVACIONES PREVIAS

1. El rito con el que los nacidos y bautizados en el seno de una Comunidad eclesial separada son recibidos en la plena comunión de la Iglesia católica, según el rito latino, está elaborado de modo que para restablecer la comunión y la unidad no se impongan más requisitos de los necesarios.

2. A los cristianos orientales que vienen a la plena comunión católica no se les exige más que lo requerido por la simple profesión de la fe católica, aun cuando, en virtud del recurso a la Sede Apostólica, se les permita el tránsito al rito latino.

3. a) El rito de la celebración debe aparecer como celebración de la Iglesia, culminando en la comunión eucarística. Por tanto, generalmente, hágase la admisión durante la misa.

b) Evítese con diligencia todo lo que revista de algún modo un esplendor estudiado. Defínase cuidadosamente, según las circunstancias, el modo con que esta misa ha de celebrarse. Atiéndase tanto al recto ecumenismo como a las relaciones entre el candidato y la comunidad parroquial. La mayor parte de las veces convendrá que la misa se celebre sólo con algunos amigos y allegados. Pero, si por causa grave no se puede celebrar la misa, téngase la admisión durante la liturgia de la palabra, siempre que por lo menos esto sea posible. En cuanto a la forma concreta, óigase también al que pide la admisión.

4. Si la admisión se celebra fuera de la misa, queda patente su conexión con la comunión eucarística, teniendo lo antes posible una celebración eucarística, en la que participe plenamente por primera vez entre los hermanos católicos el recién admitido.

5. Para la admisión de los ya bautizados a la plena comunión de la Iglesia católica se requiere la preparación tanto doctrinal como espiritual del candidato, según las necesidades pastorales de cada caso. Aprenda el candidato progresivamente a adherirse de corazón a la Iglesia, pues en esto encontrará la plenitud del bautismo.

Durante el tiempo de esta preparación puede tener ya alguna *communicatio in sacris*, según las normas establecidas en el Directorio del ecumenismo.

Evítese completamente el equiparar a los candidatos con los catecúmenos.

6. Al que ha nacido y ha sido bautizado fuera de la comunión de la Iglesia católica visible, ya no se le exige la abjuración de la herejía, sino solamente la profesión de fe.

7. El sacramento del bautismo no se puede iterar y, por tanto, no se permite conferir de nuevo el bautismo *sub conditione*, a no ser que exista prudente duda «del hecho» o de la validez del bautismo ya conferido. Si después de seria investigación a causa de la prudente duda «del hecho» o de la validez del bautismo ya conferido, pareciese necesario repetir el bautismo *sub conditione*, el ministro explicará oportunamente las

razones por las que el bautismo se confiere en semejante caso sub conditione y lo administrará en forma privada.

Vea el Ordinario del lugar, en cada caso, qué ritos se han de conservar al conferir el bautismo sub conditione y cuáles se han de omitir.

8. Es propio del Obispo admitir al candidato. Sin embargo, el presbítero al cual encomienda la celebración del rito tiene la facultad de confirmar al candidato en el mismo rito de la admisión, a no ser que el candidato haya recibido ya la confirmación válidamente.

9. Si la profesión de fe y la admisión se hacen durante la misa, el candidato, según su situación personal, confiese sus pecados, después de hacer saber al confesor su inminente admisión. Esta confesión la puede recibir cualquier confesor debidamente aprobado.

10. El candidato, en el momento de la admisión, vaya acompañado, si el caso lo requiere, de un padrino (sponsor), a saber, un hombre (o mujer), que tendrá más intervención que otros en la presentación o preparación del candidato; puede tener dos padrinos (sponsors).

11. En la celebración eucarística en que se hace la admisión (o si ésta se hiciera fuera de la misa, en la misa que siga a la admisión) es lícito al admitido recibir la comunión bajo ambas especies, e igualmente, a sus padrinos, a sus padres y cónyuge (si son católicos), y a los catequistas seculares que le hayan instruido; dígase lo mismo de todos los presentes católicos, si su número u otras circunstancias lo aconsejan.

12. El rito de admisión puede acomodarse, según las diversas circunstancias, por las Conferencias Episcopales, de acuerdo con la Constitución sobre la sagrada liturgia. También el Ordinario del lugar, atendiendo a las peculiaridades de las personas y lugares, puede adaptar el mismo rito a las circunstancias, ampliándolo o abreviándolo según sea oportuno.

13. Los nombres de los admitidos se anotarán en un libro especial, añadiendo el día y el lugar del bautismo.

DECLARACIÓN PARA SALVAGUARDIA DE LA FE EN TORNO A ALGUNOS ERRORES RECIENTES SOBRE LOS MISTERIOS DE LA ENCARNACIÓN Y DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

21.02.1972

1. Es necesario que el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y el misterio de la Santísima Trinidad, que forman parte de las verdades principales de la Revelación, iluminen con la pureza de la verdad la vida de los cristianos. Dado que recientes errores perturban estos misterios, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha decidido recordar y salvaguardar la fe transmitida en ellos.

2. La fe católica en el Hijo de Dios hecho hombre. Jesucristo, durante su vida terrena, en diversas formas, con las palabras y con las obras, manifestó el adorable misterio de su persona. Tras «hacerse obediente hasta la muerte» fue exaltado por el poder de Dios en la gloriosa Resurrección, tal como convenía al Hijo «mediante el cual todo» ha sido creado por el Padre. De El afirmó solemnemente San Juan: «En el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios... y el Verbo se hizo carne».

La Iglesia ha conservado siempre santamente el misterio del Hijo de Dios hecho hombre, y lo ha propuesto como creencia «a lo largo de los años y de los siglos», con un lenguaje cada vez más diáfano. En el Símbolo Constantinopolitano, en efecto, que hasta hoy se recita durante la celebración eucarística, profesa la fe en «Jesucristo, Unigénito Hijo de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos... Dios verdadero del Dios verdadero... de la misma naturaleza que el Padre... que por nosotros los hombres y por nuestra salvación ... se hizo hombre». El Concilio de Calcedonia ha ordenado profesar que el Hijo de Dios ha sido engendrado por el Padre según su divinidad antes de todos los siglos, y ha nacido en el tiempo de María Virgen según su humanidad. Además, este mismo Concilio llamó al único y mismo Cristo, Hijo de Dios, persona o hipóstasis, y empleó, en cambio, el término naturaleza para designar su divinidad y su humanidad; con estos nombres ha enseñado que en la única persona de nuestro Redentor se unen las dos naturalezas, divina y humana, sin división y sin separación. Del mismo modo, el Concilio Lateranense IV ha enseñado a creer y a profesar que el Unigénito Hijo de Dios, coeterno con el Padre, se hizo verdadero hombre y es sola persona en dos naturalezas. Esta es la fe católica que recientemente el Concilio Vaticano II, siguiendo la constante tradición de toda la Iglesia, ha expresado claramente en muchos lugares. Recientes errores sobre la fe en el Hijo de Dios, hecho hombre. Son claramente opuestas a esta fe las opiniones según las cuales no sería revelado y conocido que el Hijo de Dios, subsiste desde la Eternidad, en el misterio de Dios, distinto del Padre y del Espíritu Santo; e igualmente, las opiniones según las cuales debería abandonarse la noción de la única persona de Jesucristo, nacida antes de todos los siglos del Padre, según la naturaleza divina y en el tiempo de María Virgen, según la naturaleza humana; y, finalmente, la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría, no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino, más bien, en sí misma como persona humana y, en consecuencia, el misterio de Jesucristo consistiría en el hecho de que Dios, al revelarse, estaría de un modo sumo presente en la persona humana de Jesús.

Los que piensan de semejantes modos permanecen alejados de la verdadera fe de Jesucristo, incluso cuando afirman que la presencia única de Dios en Jesús hace que El sea la expresión suprema y definitiva de la Revelación Divina; y no recobran la verdadera fe en la unidad de Cristo, cuando afirman que Jesús puede ser llamado Dios por el hecho de que, en la que dicen su persona humana, Dios está sumamente presente.

4. La fe católica en la Santísima Trinidad y especialmente en el Espíritu Santo. Cuando se abandona el misterio de la persona divina y eterna de Cristo, Hijo de Dios, se destruye también la verdad de la Santísima Trinidad y, con ella, la verdad del Espíritu Santo, que, desde la eternidad procede del Padre y del Hijo o, dicho con otras palabras, del Padre por medio del Hijo. Por esto, teniendo en cuenta recientes errores, hay que recordar algunas verdades de fe en la Santísima Trinidad y particularmente en el Espíritu Santo.

La segunda carta a los corintios termina con esta maravillosa fórmula: «La gracia de Nuestro Señor Jesucristo, la caridad de Dios y la comunión del Espíritu Santo esté con todos vosotros. En el mandato de bautizar, según el Evangelio de San Mateo, se nombran el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como los «tres» que pertenecen al misterio de Dios y en cuyo nombre deben ser regenerados los nuevos fieles. Finalmente, en el Evangelio de San Juan, Jesús habla de la venida del Espíritu Santo: «Cuando después venga el Paráclito, que os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, El dará testimonio de Mí».

Basándose en datos de la Divina Revelación, el magisterio de la Iglesia, al cual solamente está confiado «el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida por la tradición», en el símbolo constantinopolitano ha profesado su fe «en el Espíritu Santo, que es Señor y da la vida..., y con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado».

Igualmente, el Concilio Lateranense IV ha enseñado a creer y a profesar «que uno sólo es el verdadero Dios..., Padre e Hijo y Espíritu Santo: tres personas, una sola esencia...: el Padre que no procede de ninguno, el Hijo que procede solamente del Padre y el Espíritu Santo, que procede de los dos juntos, siempre sin principio y fin».

5. Recientes errores sobre la Santísima Trinidad, y particularmente sobre el Espíritu Santo. Se aparta de la fe la opinión según la cual la Revelación nos dejaría inciertos sobre la eternidad de la Trinidad, y particularmente sobre la eterna existencia del Espíritu Santo como persona distinta en Dios, del Padre y del Hijo. Es verdad que el misterio de la Santísima Trinidad nos ha sido revelado en la economía de la salvación, principalmente en Cristo, que ha sido enviado al mundo por el Padre y que, juntamente con el Padre, envía al pueblo de Dios, el Espíritu vivificador. Pero con esta revelación ha sido dado a los oyentes también un cierto conocimiento de la vida íntima de Dios, en la cual «el Padre que engendra, el Hijo que es engendrado y el Espíritu Santo que procede», son «de la misma naturaleza, iguales, omnipotentes y eternos».

6. Los misterios de la Encarnación y de la Trinidad deben ser fielmente conservados y expuestos. Lo que se ha expresado en los documentos conciliares arriba mencionados sobre el único y mismo Cristo Hijo de Dios, engendrado antes de todos los siglos, según la naturaleza divina, y en el tiempo según la naturaleza humana, así como sobre las personas eternas de la Santísima Trinidad, pertenece a las inmutables verdades de la fe católica.

Esto, ciertamente no quita el que la Iglesia considere su deber, teniendo también en cuenta los nuevos modos de pensar de los hombres, no omitir esfuerzos, para que los misterios arriba citados se estudien más profundamente mediante la contemplación de la fe y el estudio de los teólogos y que sean más explicados y de forma apropiada. Pero mientras se cumple el necesario deber de investigar, es necesario estar atentos para que aquellos arcanos misterios jamás sean tomados en un sentido diverso de como «la Iglesia los ha entendido y entiende».

La verdad intacta de estos misterios es de suma importancia para toda la Revelación de Cristo, porque hasta tal punto forman parte de su núcleo, que, si se alteran, queda falsificado también el restante tesoro de la fe. La verdad de estos mismos misterios no es menos importante para la vida cristiana, bien porque nada manifiesta mejor la caridad de Cristo, de la que la vida del cristiano debe ser una respuesta -como la Encarnación del Hijo de Dios Redentor nuestro¹⁹-, bien porque «los hombres por medio de Cristo, Verbo hecho carne han accedido al Padre en el Espíritu Santo y se han hecho partícipes de la naturaleza divina».

7. Sobre las verdades, pues, que la presente declaración defiende, es deber de los pastores de la Iglesia exigir la unidad en la profesión de fe de su pueblo y, sobre todo, de aquellos que, en virtud del mandato recibido del magisterio, enseñan las ciencias sagradas o predicán la palabra de Dios.

Este deber de los obispos forma parte del oficio a ellos confiado por Dios de «conservar puro e íntegro el depósito de la fe» en comunión con el sucesor de Pedro y de «anunciar incesantemente el Evangelio»; por este mismo oficio están obligados a no permitir en modo alguno que los ministros de la palabra de Dios se

aparten de la sana doctrina y la transmitan corrompida o incompleta; el pueblo, en efecto, que está confiado a los cuidados de los obispos y «del cual» ellos «son responsables ante Dios, goza del «derecho imprescriptible y sagrado» de «recibir la palabra de Dios, toda la palabra de Dios, de la que la Iglesia jamás ha cesado de adquirir un conocimiento cada vez más profundo».

Los cristianos después -y sobre todo los teólogos, a causa de su importante oficio y de su servicio necesario en la Iglesia- deben profesar fielmente los misterios que quedan recordados en esta declaración. Además, mediante la acción y la iluminación del Espíritu Santo, los hijos de la Iglesia deben prestar su adhesión a toda la doctrina de la Iglesia, bajo la guía de sus pastores y del pastor de la Iglesia universal, «de suerte que al conservar, practicar y profesar la fe transmitida, estén de acuerdo los obispos y los fieles».

El Sumo Pontífice, por Divina Providencia, Papa Pablo VI, en audiencia concedida al infrascrito Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 1 de febrero de 1972, ratificó, confirmó y ordenó que se promulgase esta declaración para salvaguardar de algunos errores recientes la fe en los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad.

Dado en Roma, en la Sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 21 de febrero de 1972, en la fiesta de San Pedro Damián.

FRANCISCO, Card. SEPER,
Prefecto

Pablo Philippe,
Arz. tit. de Heraclea
Secretario

Declaración sobre los fragmentos de hostias consagradas

Para responder a preguntas dirigidas a la Sede Apostólica sobre el modo de actuar con los fragmentos de las hostias consagradas, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha 2 de mayo de 1972 (Pro. N. 89/71), publicó la Declaración siguiente:

«Habiendo llegado a la Sede Apostólica preguntas sobre los fragmentos que quedan después de la sagrada Comunión, esta Sagrada Congregación, tras haber consultado a las Sagradas Congregaciones para la Disciplina de los Sacramentos y del Culto Divino, ha estimado un deber responder como sigue:

Después de la sagrada Comunión, no solamente las hostias que quedan y las partículas que de ellas se han desprendido, que conservan el aspecto exterior de pan, deben ser conservadas y consumidas respetuosamente, por razón de la veneración debida a la presencia eucarística de Cristo, sino que, en lo que concierne a los demás fragmentos, se deben observar las prescripciones relativas a la purificación de la patena y del cáliz que figuran en los números 120, 138, 237-239 de la Institución general del Misal romano, en la Ordenación de la Misa con asistencia de pueblo, n. 138, y de la Misa sin asistencia de pueblo, n. 31. En cuanto a las hostias que no se consumen inmediatamente, el ministro idóneo debe llevarlas al lugar destinado para reservar la Santísima Eucaristía (cfr. Institutio generalis Missalis Romani, n. 276)».

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Normas pastorales sobre la absolución colectiva

Cristo, nuestro Señor, instituyó el sacramento de la penitencia para que los fieles pecadores obtuviesen de la misericordia de Dios el perdón de las ofensas hechas a Dios y pudiesen, al mismo tiempo, reconciliarse con la Iglesia. (1) Hizo esto al comunicar a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores la potestad de perdonar y retener los pecados. (2)

El Concilio de Trento declaró solemnemente que para la remisión íntegra y perfecta de los pecados se requieren en el penitente tres actos como parte del sacramento a saber la contrición, la confesión y la satisfacción; declaró asimismo que la absolución dada por el sacerdote es un acto de orden judicial y que, por derecho divino, confesar al sacerdote todos y cada uno de los pecados mortales, así como las circunstancias que cambian su especie, de los cuales uno se acuerde después de un diligente examen de conciencia. (3)

Ahora bien, muchos Ordinarios de lugar están preocupados, de una parte, por la dificultad que encuentran sus fieles para acercarse a la confesión individual debido a la escasez de sacerdotes en algunas regiones, y de otra, por la propagación de algunas teorías erróneas sobre la doctrina del sacramento de la penitencia y la penitencia abusiva de dar la absolución sacramental a muchos simultáneamente, sólo genéricamente confesados. Por eso se han dirigido a la Santa Sede pidiendo que, según la verdadera naturaleza del sacramento de la penitencia, se recuerden al pueblo cristiano las condiciones necesarias para el recto uso de este sacramento y que se den algunas normas al respecto en las actuales circunstancias.

Esta Sagrada Congregación, después de una seria reflexión sobre tales cuestiones, y teniendo en cuenta la Instrucción de la Sagrada Penitenciaria apostólica del 25 de marzo de 1944, declara cuanto sigue:

I. Se ha de mantener con firmeza y se ha de continuar poniendo fielmente en práctica la doctrina del Concilio de Trento. Consiguientemente, se ha de reprobear la práctica surgida recientemente aquí y allá, con la cual se pretende satisfacer el precepto de confesar sacramentalmente los pecados mortales para obtener la absolución mediante la sola confesión genérica o, como dicen, celebrada comunitariamente. Esto lo exige no sólo el precepto divino declarado en el Concilio de Trento, sino también el mayor bien de las almas que, según puede comprobarse por experiencia secular, se consigue con la confesión individual rectamente hecha y administrada. La confesión individual y completa seguida de la absolución es el único modo ordinario, mediante el cual los fieles pueden reconciliarse con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral los dispense de tal confesión.

II. Puede suceder de hecho que alguna vez, en circunstancias particulares, sea lícito e incluso necesario dar la absolución de modo colectivo a muchos penitentes sin previa confesión individual.

Puede ocurrir esto, sobre todo, cuando se presenta peligro inminente de muerte y no hay tiempo para que el sacerdote, o sacerdotes, aunque estén presentes, puedan oír en confesión a cada uno de los penitentes. En tal caso, cualquier sacerdote tiene la facultad de dar la absolución de manera general a muchas personas, haciendo antes, si hay tiempo, una brevísima exhortación para que cada uno procure hacer un acto de contrición.

III. Además de los casos de peligro de muerte, es lícito dar la absolución sacramental a muchos fieles simultáneamente confesados sólo de modo genérico pero convenientemente exhortados al arrepentimiento, cuando haya grave necesidad es decir, cuando, visto el número de penitentes no haya disposición de suficientes confesores para escuchar convenientemente la confesión de cada uno en un tiempo razonable y por consiguiente, los penitentes se verían obligados sin culpa suya, a quedar privados por largo tiempo de la gracia sacramental o de la sagrada comunión. Esto puede ocurrir sobre todo, en territorios de misión, pero también en otros lugares y entre grupos de personas donde resulte clara una tal

necesidad.

Sin embargo, esto no es lícito, cuando haya confesores a disposición, por el solo motivo de una gran concurrencia de penitentes como puede ocurrir, por ejemplo, en Ocasión de una gran fiesta o peregrinación. (4)

IV. Los Ordinarios de lugar y también los sacerdotes, en lo que a ellos atañe, están obligados en conciencia a procurar que no sea insuficiente el número de confesores por el hecho de que algunos sacerdotes descuiden este noble ministerio, (5) dedicándose a asuntos temporales o a otros ministerios menos necesarios, sobre todo si éstos pueden ser ejercidos por diáconos o seglares idóneos.

V. Queda reservado al Ordinario del lugar, después de haber intercambiado su parecer con otros miembros de la Conferencia Episcopal, juzgar si se dan las condiciones señaladas en el número III, y, por tanto, decidir cuándo se puede dar la absolución sacramental colectiva.

Además de los casos determinados por el Ordinario del lugar, si se presenta otra necesidad grave de dar la absolución sacramental a muchos simultáneamente, el sacerdote está obligado a recurrir previamente al Ordinario del lugar, siempre que le sea posible, para poder dar lícitamente la absolución; en caso contrario, deberá informar cuanto antes al mismo Ordinario sobre tal necesidad y sobre la absolución dada.

VI. Por lo que se refiere a los fieles, para que puedan beneficiarse de la absolución sacramental dada colectivamente, se requiere absolutamente que estén bien dispuestos, es decir que cada uno esté arrepentido de sus pecados, tenga propósito de enmienda, esté decidido a reparar los escándalos o daños eventualmente causados, y a la vez se proponga hacer a su debido tiempo la confesión de todos y cada uno de los pecados graves que por el momento no ha podido confesar de esa manera. Los sacerdotes deberán instruir diligentemente a los fieles sobre estas disposiciones y condiciones necesarias para la validez del sacramento.

VII. Aquellos a. quienes han sido perdonados los pecados graves con una absolución común han de hacer una confesión individual antes de recibir una nueva absolución común, a no ser que estén impedidos por una causa justa. De todos modos están obligados absolutamente a acudir dentro de un año a un confesor, a no ser que estén impedidos por imposibilidad moral. Sigue vigente también para ellos el precepto por el que todo cristiano está obligado a confesar privadamente a un sacerdote, al menos una vez al año; los propios pecados, se entiende los pecados graves, que no haya confesado todavía singularmente. (6)

VIII. Los sacerdotes enseñen a los fieles que no está permitido a quienes tienen conciencia de estar en pecado mortal y tienen a disposición algún confesor eludir intencionalmente, o por negligencia, el cumplir la obligación de la confesión individual, esperando una ocasión en que se dé a muchos la absolución colectiva. (7)

IX. Para que los fieles puedan satisfacer fácilmente la obligación de la confesión individual, procúrese que haya en las iglesias confesores disponibles en días y horas determinadas, teniendo en cuenta la comodidad de los fieles.

En los lugares lejanos o de difícil acceso, donde el sacerdote puede ir pocas veces al año, dispónganse las cosas de manera que el sacerdote, en cuanto sea posible, oiga cada vez las confesiones sacramentales de algunos penitentes, dando a los demás penitentes, si se cumplen las condiciones indicadas en el número III, la absolución sacramental colectiva; de tal modo, sin embargo, que todos los fieles, si es posible, puedan hacerla confesión individual al menos una vez al año.

X. Incúlquese claramente a los fieles que las celebraciones litúrgicas y los ritos penitenciales comunitarios son de gran utilidad para prepararse más fructuosamente a la confesión de los pecados y para la enmienda de vida. Téngase cuidado, sin embargo, de que tales celebraciones y ritos no se confundan con la confesión y la absolución sacramental.

Si durante estas celebraciones los penitentes han hecho la confesión individual, cada uno reciba individualmente la absolución del confesor que ha escuchado su confesión. En caso de absolución sacramental dada a muchos simultáneamente ésta deberá ser siempre impartida según el rito peculiar determinado por la Sagrada Congregación para el Culto divino. (8) La celebración de este rito ha de estar totalmente separada de la celebración de la misa.

XI. Aquel que es motivo actual de escándalo para los fieles, si está sinceramente arrepentido y tiene propósito serio de hacer desaparecer el escándalo, puede recibir, sin duda, la absolución sacramental colectiva con los demás; no podrá, sin embargo, acercarse a la sagrada comunión mientras no haya hecho desaparecer el escándalo a juicio de un confesor, al que debe acudir antes personalmente.

En cuanto a la absolución de las censuras reservadas, se han de observar las normas del derecho vigente, computando el tiempo para el recurso a partir de la próxima confesión individual.

XII. Por lo que se refiere a la práctica de la confesión frecuente o de «devoción», los sacerdotes no disuadan de ella a los fieles. Antes al contrario, elogien los frutos abundantes que aporta a la vida cristiana, (9) y muéstrense siempre dispuestos a oír en confesión cuando lo pidan razonablemente los fieles. Se ha de evitar absolutamente el que la confesión individual quede limitada a los pecados graves solamente, lo cual privaría a los fieles del gran fruto de la confesión y perjudicaría a la buena fama de los que se acercan individualmente al sacramento.

XIII. Las absoluciones sacramentales dadas colectivamente sin observar las normas precedentes han de considerarse abusos graves. Todos los pastores han de evitar cuidadosamente tales abusos conscientes de su propia responsabilidad ante el bien de las almas y de la dignidad del sacramento de la penitencia.

El Sumo Pontífice Pablo VI, en la obediencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe el 16 de junio de 1972, aprobó de manera especial estas normas y mandó promulgarlas y que entraran inmediatamente en vigor.

Notas

1. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia núm. 11.
2. Cf. Jn 20, 22s.
3. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIX, Canones de sacramento *paenitentiae*, 4, 5- 9 DS 1704, 1706-1709.
4. Cf. Proposición 29 de las condenadas por Inocencio XI el 2 de marzo de 1979: DS 2159.
5. Cf. Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, sobre el ministerio y vida de los presbíteros, núms. 5 y 13; Decreto *Christus Dominus*, sobre el deber pastoral de los obispos, núm. 30.
6. Cf. Concilio de Letrán IV, cap. 21, con el Concilio Tridentino, Doctrina de sacramento *paenitentiae*, cap. 5, De confessione, y cánones 7- 8: DS 812, 1679- 1683 y 1707- 1708; cf., también, la Proposición 11 de las condenadas por la Sagrada Congregación del Santo Oficio en el Decreto de 24 de septiembre de 1665: DS 2031
7. Cf. Instrucción de la Sagrada Penitenciaria apostólica, de 25 de marzo de 1944.
8. Entre tanto, hasta la promulgación de este nuevo rito, se usará en plural la fórmula de la absolución sacramental actualmente prescrita.
9. Cf. Pío XII, Encíclica *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943), p. 235.

Declaración sobre la interpretación de algunas disposiciones establecidas por las normas publicadas el día 13 de enero de 1971

TRAMITACIÓN DE EXPEDIENTES DE SECULARIZACIÓN DE SACERDOTES

Con fecha 13 de enero de 1971, este Sagrado Dicasterio dictó nuevas Normas para la tramitación de las causas de reducción de los sacerdotes al estado laical con dispensa de todas las obligaciones que derivan de las Ordenes Sagradas, ya sean incoadas en las Curias Diocesanas o bien en las Curias Generalicias de los clérigos religiosos.

Aparecida la indicada publicación, fueron sometidas a esta Sagrada Congregación algunas dudas y dificultades, principalmente, acerca de la interpretación de ciertas disposiciones establecidas en las Normas.

Para solucionar o aclarar totalmente dichas dudas o dificultades, este Sagrado Dicasterio, participe de la solicitud de los Ordinarios, propone las siguientes consideraciones, interpretando de forma autentica dichas Normas sobre una materia grave y particularmente delicada.

I. Este Sagrado Dicasterio exhorta vivamente a los Ordinarios para que, con prudencia digna de todo elogio, tengan a bien ayudar paternalmente «con ocasión y sin ella» a los sacerdotes que sufren crisis de vocación, a fin de que, en asunto de tanta importancia, tanto para su propio futuro como para el bien de la Iglesia, no actúen precipitadamente y, por tanto, no soliciten la dispensa sin razones graves y objetivas.

En efecto, principalmente en estos tiempos, algunos que solicitaron la dispensa a causa de una crisis repentina revocaban posteriormente su propia petición cuando ya el Sagrado Dicasterio examinaba el caso.

Otros, después de recibir el Rescripto con la gracia ya concedida, no la quisieron aceptar, con el fin de continuar en el ejercicio del sacerdocio, movidos por la gracia divina y atormentados por remordimientos de conciencia.

Algunos, finalmente, una vez obtenida la dispensa y celebrado el matrimonio ante la Iglesia, también traicionaron la fidelidad matrimonial. Las nuevas Normas no tienen como fin conceder la gracia de la dispensa a todo el que la pida indiscriminadamente, sino solamente reducir a una formula más sencilla las investigaciones que deben realizar los Ordinarios.

II. Consideraciones al numero II, 3, *b*, de las Normas. Las «causas y concomitantes, o circunstancias, de las dificultades que angustian al peticionario», son elementos principales de la investigación que deben realizar los Ordinarios para poder comunicar al Sagrado Dicasterio las razones en las que se apoya la petición del solicitante. Sin embargo, estas razones deben confirmarse también con otros datos y circunstancias, dimanantes acaso de las mismas investigaciones (cfr. n. II, 3, *c*, *d*, *e*), y con el voto con el que el mismo Ordinario manifiesta su propio criterio sobre la petición. La dispensa no se concede de una manera como «automática», sino que se requieren razones graves.

A esta S. Congregación corresponde examinar las razones aducidas y dictar sentencia en cada caso, considerando no solamente el bien espiritual del propio peticionario, sino también el bien de toda la Iglesia, permaneciendo Integra la ley del sagrado celibato.

Por esta causa, no siempre pueden considerarse suficientes o válidas cualesquiera razones aducidas para obtener la gracia solicitada. Así pues, no pueden considerarse suficientes: *a*) el simple deseo de casarse; *b*) el desprecio de la ley del sagrado celibato; *c*) el intento de matrimonio civil o la fijación previa del día para la celebración del matrimonio con la esperanza de obtener de este modo más fácilmente la dispensa.

Por tanto, las peticiones que parecen basadas únicamente en las indicadas razones no deben enviarse a esta Sagrada Congregación, principalmente, cuando se trata de sacerdotes que recibieron recientemente la Ordenación Sagrada.

III. Sobre la duda propuesta de si los Ordinarios pueden aplicar el canon 81 del *CIC*, aun cuando se trate de la dispensa del sagrado celibato, hay que responder «negativamente». Esta dispensa se reserva única y personalmente al Sumo Pontífice (cfr. *De Episcoporum muneribus*, n. IX, 1).

Por tanto, el matrimonio quizá celebrado sin que fuere concedida la dispensa por la Sede Apostólica carece de toda validez.

IV. El Rescripto de reducción al estado laical y de la dispensa de todas las obligaciones, adquiere toda su plena fuerza e inmediatamente desde el momento de la notificación por parte del Ordinario, sin que se requiera aceptación alguna por parte del solicitante. Como medida de precaución, la Sagrada Congregación nunca comunica directamente al peticionario el Rescripto de dispensa, sino que siempre lo envía al Ordinario, para que, con motivo de la notificación del Rescripto, advierta al mismo peticionario, de forma más personal, la obligación que tiene de llevar vida cristiana para merecer la salvación eterna de su propia alma y para la edificación de los fieles cristianos.

Pero si, notificado el Rescripto, el peticionario, movido a penitencia, manifiesta el deseo de perseverar en el ejercicio del sacerdocio, el mismo se debe considerar suspenso en el derecho de toda función sacerdotal, ya que ha sido reducido al estado laical por la misma notificación; sin embargo, puede elevar una nueva petición a la Sagrada Congregación solicitando su readmisión al estado clerical. La propia Sagrada Congregación, tras un adecuado tiempo de prueba, y teniendo en cuenta el voto favorable del Ordinario, dictamina sobre la oportunidad de proponer una nueva gracia al Sumo Pontífice.

V. Por las palabras «Institutos análogos» que se encuentra en el n. VI, 4, d, de las «Normas», se debe entender:

a) *Facultades, Institutos, Escuelas, etc., de ciencias eclesiásticas o religiosas (v.g. Facultades de Derecho Canónico, de Misionología, de Historia Eclesiástica, Filosofía o Institutos de Pastoral, de Pedagogía Religiosa, Catequética; etc.)*. En los mencionados Institutos no se puede confiar cargo alguno docente a los sacerdotes dispensados; más aun, conviene que se alejen de dicha tarea con anterioridad a la concesión de la dispensa.

b) *Cualesquiera otros centros superiores de estudios, aunque no dependan estrictamente de la autoridad de la Iglesia, en los que se enseñen también las materias teológicas o religiosas*. En estos Institutos no se puede confiar a dichos sacerdotes dispensados las disciplinas propiamente teológicas o íntimamente relacionadas con ellas (por ejemplo, pedagogía religiosa y catequética). En caso de duda en torno a las materias relacionadas con la teología, el asunto se resolverá por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, una vez celebradas las reuniones que procedan con la S. Congregación para la Educación Católica.

VI. Esta Sagrada Congregación confía haber aclarado las dudas de algunos para que, resueltas las dificultades, dichas Normas puedan ser observados íntegramente y con mayor facilidad.

Dado en Roma, el 26 de junio de 1972.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Pablo Philippe, *Secretario*

Sagrada Congregación para el Culto divino

Declaración «In celebratione» sobre la concelebración eucarística

Declaración de la Sagrada Congregación para el Culto divino, de 7 de agosto de 1972, sobre la concelebración eucarística.

En la celebración de la misa «cada uno de los presentes tiene el derecho y el deber de aportar su participación, en modo diverso, según la diversidad de orden y de oficio ... ; de ese modo, por el mismo orden de la celebración, se hará visible la Iglesia constituida en su diversidad de órdenes y de ministerios». Los presbíteros, a causa del especial sacramento del orden, cumplen con su deber propio en la celebración de la misa cuando, bien individualmente o bien en unión con otros presbíteros, realizan el sacrificio de Cristo por medio del acto sacramental, lo ofrecen y participan del mismo por la comunión.

Es conveniente, pues, que los sacerdotes celebren o concelebran la misa, a fin de participar en ella más plenamente y según su modo característico, y no se limiten a comulgar de la forma que lo hacen los laicos.'

Habiéndose presentado muchas peticiones en torno a la recta interpretación de la Ordenación general del Misal Romano , la Sagrada Congregación para el Culto divino declara lo siguiente:

1. Los capitulares y miembros de las comunidades de todo Instituto de perfección, que tienen que celebrar por el bien pastoral de los fieles, pueden también concelebrar en el mismo día la misa conventual o de «comunidad». En las comunidades ha de ser tenida en gran estima la concelebración eucarística. La concelebración fraternal de los presbíteros pone de manifiesto y fortalece los lazos mutuos y de toda la comunidad, porque en esta celebración del sacrificio, en la que todos participan consciente y activamente y en la forma característica de cada uno, aparece más clara la acción de toda la comunidad y se consigue la manifestación principal de la Iglesia en la unidad del sacrificio y del sacerdocio, en una única acción de gracias en torno a un altar.

2. Los que concelebran en la misa principal con motivo de una visita pastoral, o una reunión especial de sacerdotes, por ejemplo, reuniones de pastoral, congresos, peregrinaciones, según el criterio del número 158 de la Ordenación general del Misal Romano, pueden celebrar otra misa para utilidad de los fieles.

3. Sin embargo, deberán observarse las prescripciones siguientes:

a) Los Obispos y los superiores correspondientes deberán preocuparse diligentemente de que la concelebración en las comunidades y en las reuniones de sacerdotes se realice con dignidad y con verdadera piedad. A este fin, y para conseguir más plenamente el bien espiritual, deberá mirarse siempre por la libertad de los concelebrantes y favorecerse la participación interior y exterior mediante un auténtico y completo orden de la celebración, de acuerdo con las normas de la Ordenación general del Misal Romano la ejecución de todas las partes de la misa, según la naturaleza propia de las mismas, la distinción de los cargos y oficios, cuidando la importancia del canto y del sagrado silencio.

b) A los sacerdotes que celebren por el bien pastoral de los fieles y concelebran otra misa, no les está permitido bajo ningún concepto percibir estipendio por la misa concelebrada.

c) Aun cuando la concelebración es una forma excelente de la celebración eucarística que ha de llevarse a cabo en las comunidades, también la misma celebración sin la participación de los fieles «sigue siendo el centro de toda la Iglesia y como el corazón de la existencia sacerdotal».

Por tanto, conviene se respete la libertad que asiste a todo sacerdote de celebrar una misa privada, y para favorecer esta libertad deben prepararse todas aquellas cosas, en cuanto al tiempo, lugar, ayuda del

-Declaración «In celebratione» sobre la concelebración eucarística-
ministro y todo lo concerniente a la celebración, que hagan fácil esta celebración.

El Sumo Pontífice Pablo VI, con fecha 7 de agosto de 1972, consideró válida, confirmó e hizo de derecho público esta Declaración, preparada después de oír los pareceres de las Sagradas Congregaciones a las que concierne este asunto.

Introducción del "Ritual de la Unción de los enfermos"

Introducción de la edición típica del Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae

7 de diciembre de 1972

I. LA ENFERMEDAD HUMANA Y SU SIGNIFICACIÓN EN EL MISTERIO DE SALVACIÓN

1. Las enfermedades y los dolores han sido siempre considerados como una de las mayores dificultades que angustian la conciencia de los hombres. Sin embargo, los que tienen la fe cristiana, aunque las sienten y experimentan, se ven ayudados por la luz de la fe, gracias a la cual perciben la grandeza del misterio del sufrimiento y soporta los mismos dolores con mayor fortaleza. En efecto: los cristianos no solamente conocen, por las propias palabras de Cristo, el significado y el valor de la enfermedad de cara a su salvación y la del mundo, sino que se saben amados por el mismo Cristo que en su vida tantas veces visitó y curó a los enfermos.

2. Aún cuando la enfermedad se halla estrechamente vinculada a la condición del hombre pecador, no siempre puede considerarse como un castigo impuesto a cada uno por sus propios pecados (1). El mismo Cristo, que no tuvo pecado, cumpliendo la profecía de Isaías, experimentó toda clase de sufrimientos en su pasión y participó en todos los dolores de los hombres; (2) más aún, cuando nosotros padecemos ahora, Cristo padece y sufre en sus miembros configurados con él. No obstante, todos esos padecimientos son transitorios y pequeños comparados con el peso de gloria eterna que realizan en nosotros. (3)

3. Entra dentro del plan providencial de Dios el que el hombre luche ardentemente contra cualquier enfermedad y busque solícitamente la salud, para que pueda seguir desempeñando sus funciones en la sociedad y en la Iglesia con tal de que esté siempre dispuesto a completar lo que falta a la pasión de Cristo para la salvación del mundo, esperando la liberación y la gloria de los hijos de Dios. (4)

Es más: en la Iglesia, los enfermos, con su testimonio, deben recordar a los demás el valor de las cosas esenciales y sobrenaturales y manifestar que la vida mortal de los hombres ha de ser redimida por el misterio de la muerte y resurrección de Cristo

4. No basta sólo con que el enfermo luche contra la enfermedad, sino que los médicos y todos los que de algún modo tienen relación con los enfermos, han de hacer, intentar y disponer todo lo que consideren provechoso para aliviar el espíritu y el cuerpo de los que sufren; al comportarse así, cumple con aquella palabra de Cristo que mandaba visitar a los enfermos, queriéndonos indicar que era el hombre completo el que se confiaba a sus visitas para le ayudaran con medios físicos y le confortaran con consuelos espirituales.

II. LOS SACRAMENTOS QUE HAY QUE DAR A LOS ENFERMOS

A) La unción de los enfermos

5. Los Evangelios muestran claramente el cuidado corporal y espiritual con que el Señor atendió a los enfermos y el esmero que puso al ordenar sus discípulos que procedieran de igual manera. Sobre todo, reveló el sacramento de la unción que, instituido por él y proclamado en la carta de Santiago, fue celebrado siempre por la Iglesia en favor de sus miembros con la unción y la oración de los presbíteros, encomendando a los enfermos al Señor doliente y glorioso para que los alivie y los salve, (5) exhortándolos también para que asociándose libremente a la pasión y muerte de Cristo (6) colabore al bien del pueblo de Dios. (7)

En efecto, el hombre, al enfermar gravemente, necesita de una gracia de Dios, para que, dominado por la angustia, no desfallezca su ánimo, y sometido a la prueba, no se debilite su fe.

Por eso, Cristo robustece a sus fieles enfermos con el sacramento de unción, fortaleciéndolos con una firmísima protección. (8)

La celebración del sacramento consiste primordialmente en lo siguiente: previa la imposición de manos por los presbíteros de la Iglesia, se proclama la oración de la fe y se unge a los enfermos con el óleo santificado por la bendición de Dios: con este rito se significa y se confiere la gracia de sacramento.

6. Este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud, confortado por la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e, incluso, conseguir la salud si conviene para su salvación espiritual, asimismo, le concede, si es necesario, el perdón de los pecados y la plenitud de la penitencia cristiana. (9)

7. En la santa unción, que va unida a la oración de la fe, (10) se expresa ante todo la fe que hay que suscitar tanto en el que administra como, de manera especial, en el que recibe el sacramento; pues lo que salvará al enfermo es la fe y la de la Iglesia, que mira a la muerte y resurrección de Cristo, de donde brota la eficacia del sacramento, (11) y entrevé el reino futuro cuya garantía se ofrece en los sacramentos.

a) De aquellos a quienes se ha de dar la unción de los enfermos

8. En la carta de Santiago se declara que la unción debe darse a los enfermos para aliviarlos y salvarlos. (12) Por lo tanto, esta santa unción debe ser conferida con todo cuidado y diligencia a los fieles que, por enfermedad o avanzada edad, vean en grave peligro su vida. (13)

Para juzgar la gravedad de la enfermedad, basta con tener un dictamen prudente y probable de la misma, (14) sin ninguna clase de angustia, y si fuera necesario, consultando la situación con el médico.

9. Este sacramento puede celebrarse de nuevo en el caso de que el enfermo, tras haberlo recibido, llegara a convalecer; puede también repetirse si, en el caso de la misma enfermedad, la situación llegara a ser crítica.

10. Puede darse la santa unción a un enfermo que va a ser operado, con tal de que una enfermedad grave sea la causa de la intervención quirúrgica.

11. Puede darse la santa unción a los ancianos, cuyas fuerzas se debilitan seriamente, aun cuando no padezcan una enfermedad grave.

12. Ha de darse la santa unción a los niños, a condición de que comprendan significado de este sacramento. En la duda si han alcanzado el uso de razón, se les debe administrar el sacramento. (15)

13. Tanto en la catequesis comunitaria como en la familiar los fieles deben ser instruidos de modo que sean ellos mismos los que soliciten la unción y, llegado el tiempo oportuno de recibirla, puedan aceptarla con plena fe y devoción de espíritu, de modo que no cedan al riesgo de retrasar indebidamente el sacramento. Explíquese la naturaleza de este sacramento a todos cuantos asisten a los enfermos.

14. Ha de darse la santa unción a aquellos enfermos que, aun habiendo perdido el uso de los sentidos y el conocimiento, cuando estaban en posesión de sus facultades lo hayan pedido al menos de manera implícita. (16)

15. El sacerdote que ha sido llamado a un enfermo que ya ha muerto, rece por él y pida a Dios que lo absuelva de sus pecados y lo admita misericordiosamente en su reino; pero no le administre la unción. Si dudara de la certeza de la muerte, ha de darle el sacramento con el rito descrito más abajo. (17)

No se dé la unción de los enfermos a quienes persistan obstinadamente en un pecado grave manifiesto.

b) Del ministro de la unción de los enfermos

16. Sólo el sacerdote es el ministro propio de la unción de los enfermos. [\(18\)](#) Los Obispos, los párrocos y vicarios parroquiales, los capellanes de sanatorios y los superiores de comunidades religiosas clericales, ejercen ordinariamente el oficio de este ministerio. [\(19\)](#)

17. A todos ellos pertenece el disponer con una catequesis adecuada a los enfermos y a los que les rodean, mediante la colaboración de religiosos y seculares, y administrar el sacramento a los mismos enfermos.

Corresponde al Obispo diocesano la ordenación de aquellas celebraciones en las que, tal vez, se reúnen muchos enfermos para recibir la santa unción.

18. Por una causa razonable, cualquier otro sacerdote puede administrar este sacramento, con el consentimiento al menos presunto del ministro del que se habla más arriba en el número 16, al que se informará posteriormente de la celebración del sacramento.

19. Cuando dos o más sacerdotes se hallan ante un mismo enfermo, uno puede decir las oraciones y hacer la unción con su fórmula, y los otros pueden distribuirse entre sí las otras partes del rito, como los ritos iniciales, la lectura de la palabra de Dios, las invocaciones y moniciones. Todos pueden hacer a la vez la imposición de manos.

c) De las cosas que se necesitan para celebrar la unción

20. La materia apta del sacramento es el aceite de oliva, en caso necesario, otro óleo sacado de las plantas. [\(20\)](#)

21. El óleo que se emplea en la unción de los enfermos debe ser bendecido para este menester por el Obispo o por un presbítero que tenga esta facultad en virtud del derecho o de una especial concesión de la Santa Sede.

Además del Obispo, puede, en virtud del derecho, bendecir el óleo empleado en la unción de los enfermos:

- los que jurídicamente se equiparan al Obispo diocesano;
- cualquier sacerdote, en caso de necesidad, pero dentro de la celebración del sacramento. [\(21\)](#)

Y la bendición del óleo de los enfermos se hace normalmente en la misa crismal que celebra el Obispo en el día del Jueves Santo. [\(22\)](#)

22. Cuando, según el número 21, b, un sacerdote haya de bendecir dentro mismo rito el óleo, éste puede ser llevado por el propio presbítero o, también, puede ser preparado por los familiares del enfermo en un recipiente adecuado. Si, celebrado el sacramento, sobra óleo bendecido, póngase en un algodón y quémese.

Cuando el sacerdote se sirva de un óleo que ha sido bendecido previamente por el Obispo o por otro sacerdote, llévelo en el recipiente en el que habitualmente se guarda. Dicho recipiente debe ser de material apto para conservar el óleo, estar limpio y contener suficiente cantidad de óleo empapado en un algodón para facilitar su uso. En este caso, el presbítero, una vez terminada la unción, vuelve a llevar el recipiente al lugar donde se guarda dignamente. Cuidese de que este óleo esté siempre en buen estado: para ello se renovará convenientemente, bien cada año tras la bendición que hace el Obispo el Jueves Santo, bien con mayor frecuencia si fuera necesario.

23. La unción se confiere ungiendo al enfermo en la frente y en las manos; conviene distribuir la fórmula de modo que la primera parte se diga mientras se unge la frente y al segunda parte mientras se ungen las

manos.

Pero, en caso de necesidad, basta con hacer una sola unción en la frente según sea la situación concreta del enfermo, en otra parte conveniente del cuerpo, pronunciando siempre la fórmula íntegra.

24. No hay inconveniente en que, teniendo en cuenta las peculiaridades y adiciones de los pueblos, se aumente el número de unciones o se cambie el lugar de las mismas, lo cual se consignará en los respectivos Rituales particulares.

25. Esta es la fórmula por la que en el rito latino se confiere la unción los enfermos:

"POR ESTA SANTA UNCIÓN Y POR SU BONDADOSA MISERICORDIA, TE AYUDE EL SEÑOR CON LA GRACIA DEL ESPÍRITU SANTO, PARA QUE, LIBRE DE TUS PECADOS, TE CONCEDA LA SALVACIÓN Y TE CONFORTE EN TU ENFERMEDAD."

B) El viático

26. En el tránsito de esta vida, el fiel, robustecido con el viático del Cuerpo y Sangre de Cristo, se ve protegido por la garantía de la resurrección, según palabras del Señor: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día". (23)

A ser posible, el viático debe recibirse en la misa de modo que el enfermo pueda comulgar bajo las dos especies, ya que, además, la comunión en forma de viático ha de considerarse como signo peculiar de la participación en el misterio que se celebra en el sacrificio de la misa, a saber, la muerte del Señor y su tránsito al Padre. (24)

27. Están obligados a recibir el viático todos los bautizados que pueden comulgar. En efecto, todos los fieles que se hallan en peligro de muerte, sea por la causa que fuere, están sometidos al precepto de la comunión; los pastores vigilarán para que no se difiera la administración de este sacramento y así puedan los fieles robustecerse con su fuerza en plena lucidez. (25)

28. Conviene, además, que el fiel durante la celebración del viático renueve a fe de su bautismo, con el que recibió su condición de Hijo de Dios y se hizo coheredero de la promesa de la vida eterna.

29. Son ministros ordinarios del viático el párroco y los vicarios parroquiales, los capellanes y el superior de la comunidad en los institutos religiosos o sociedades de vida apostólica clericales, respecto a todos los que están en la casa. En caso de necesidad, o con permiso, al menos presupuesto, del ministro competente, cualquier sacerdote o diácono puede administrar el viático; si no hay un ministro sagrado, cualquier fiel debidamente designado.

El diácono debe seguir el orden descrito en el Ritual (26) para el sacerdote; los otros fieles deben adoptar el orden descrito para el ministro extraordinario en el Ritual de la sagrada comunión y el culto a la Eucaristía fuera de la misa. (27)

C) El rito continuo

30. Con el fin de facilitar ciertos casos particulares en los que, sea por una enfermedad repentina o por otros motivos, el fiel se encuentra como de improviso en peligro de muerte, existe un rito continuo por el cual el enfermo puede recibir la fuerza de los sacramentos de la penitencia, de la unción y de la Eucaristía en forma de viático.

Mas si urge el peligro de muerte y no hay tiempo de administrar los tres sacramentos en el orden que se acaba de indicar, en primer lugar, dese al enfermo la oportunidad de la confesión sacramental que, en caso necesario, podrá hacerse de forma genérica; a continuación se le dará el viático, cuya recepción es obligatoria para todo fiel en peligro de muerte. Finalmente, si hay tiempo, se administrará la santa unción.

Si, por la enfermedad, no pudiese comulgar, se celebrará, la santa unción.

31. Si hubiera, de administrarse al enfermo el sacramento de la confirmación, téngase presente cuanto se indica en el Ritual de la unción. (28)

En peligro de muerte y siempre que el Obispo no pueda venir, tienen en virtud del derecho facultad para confirmar el párroco, e incluso cualquier presbítero. (29)

III. LOS OFICIOS Y MINISTERIOS CERCA DE LOS ENFERMOS

32. En el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, si padece un miembro, padecen con él todos los demás miembros. (30) De ahí que sean muy dignas de alabar la piedad hacia los enfermos y las llamadas obras de caridad y mutuo auxilio para remediar las necesidades humanas; (31) igualmente, todos los esfuerzos científicos para prolongar la vida (32) y toda la atención que cordialmente se presta a los enfermos, sean quienes sean los que así procedan, deben considerarse como una preparación evangélica y, de algún modo, participan en el misterio reconfortador de Cristo. (33)

33. Por eso, conviene sobremanera que todos los bautizados ejerzan este ministerio de Caridad mutua en el Cuerpo de Cristo, tanto en la lucha contra la enfermedad y en el amor a los que sufren como en la celebración de los sacramentos de los enfermos. Estos sacramentos, como los demás, revisten un carácter comunitario que, en la medida de lo posible, debe manifestarse en su celebración.

34. La familia de los enfermos y los que, desde cualquier nivel, los atienden tienen una parte primordial en este ministerio reconfortador. A ellos les corresponde en primer lugar fortalecer a los enfermos con palabras de fe y con oraciones en común, encomendarlos al Señor doliente y glorioso e, incluso, exhortarlos para que, asociándose libremente a la pasión y muerte de Cristo, colaboren al bien del pueblo de Dios. (34) Al hacerse más grave la enfermedad, a ellos corresponde provenir al párroco y preparar al enfermo. Con palabras prudentes y afectuosas para que pueda recibir los sacramentos en el momento oportuno.

35. Recuerden los sacerdotes, sobre todo los párrocos y todos los que se mencionan en el número 16, que pertenece a su misión visitar a los enfermos con atención constante y ayudarles con inagotable caridad. (35) Deberán, sobre todo en la administración de los sacramentos, estimular la esperanza de los presentes y fomentar su fe en Cristo paciente y glorificado, de modo que, aportando el piadoso afecto de la Madre Iglesia y el consuelo de la fe, reconforten a los creyentes e inviten a los demás a pensar en las realidades eternas.

36. Para que pueda percibirse mejor todo lo que se ha dicho de los sacramentos de la unción y del viático y para que la fe pueda alimentarse, robustecerse y expresarse alejar, es de la mayor importancia que tanto los fieles en general como sobre todo los enfermos sean instruidos mediante una catequesis adecuada que les disponga a preparar la celebración y a participar realmente en ella, sobre todo si se hace comunitariamente. Como se sabe, la oración de la fe que acompaña a la celebración del sacramento es robustecida por la profesión de esa misma fe.

37. Al preparar y ordenar la celebración de los sacramentos, el sacerdote se informará del estado del enfermo, de modo que tenga en cuenta su situación, en la disposición del rito, en la elección de lecturas de la Sagrada Escritura y oraciones, en la posibilidad de celebrar la misa para administrar el viático, etc. Si es posible, el sacerdote debe determinar previamente todas estas cosas de acuerdo con el enfermo o con su familia, explicando la significación de los sacramentos.

IV. ADAPTACIONES QUE COMPETEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

38. En virtud de la Constitución sobre la sagrada liturgia (36) es competencia de las Conferencias Episcopales preparar el Ritual particular correspondiente a este título del Ritual Romano, en consonancia con las necesidades de cada país, para que, una vez reconocido por la Santa Sede, pueda utilizarse en la

región a que va destinado.

En este campo, pertenece a las Conferencias Episcopales:

- a) Determinar las adaptaciones, de las que se habla en el número 39 de la Constitución sobre la sagrada liturgia.
- b) Considerar, con objetividad y prudencia, lo que realmente puede aceptarse entre lo propio del espíritu y tradición de cada pueblo; por lo tanto, deberán ser sometidas al juicio y consentimiento de la Santa Sede aquellas otras adaptaciones que se estimen útiles o necesarias.
- c) Mantener algunos elementos existentes en los antiguos Rituales particulares de enfermos, siempre que estén en consonancia con la Constitución sobre la sagrada liturgia y las necesidades actuales; de lo contrario, deberán revisarse.
- d) Preparar las versiones de los textos de modo que respondan realmente a la idiosincrasia de las diferentes lenguas y al espíritu de las diversas culturas, añadiendo, siempre que parezca oportuno, melodías para ser cantadas.
- e) Si fuera necesario, adaptar y completar los praenotanda del Ritual Romano para lograr una participación más consciente y viva de los fieles.
- f) En la edición de los libros litúrgicos bajo la responsabilidad de las Conferencias Episcopales, distribuir la materia según el método que parezca mas adecuado para su uso pastoral.

39. Cuando el Ritual Romano ofrece varias fórmulas a elección del usuario, los Rituales particulares pueden añadir otras fórmulas parecidas.

V. ADAPTACIONES QUE COMPETEN AL MINISTRO

40. Teniendo en cuenta las circunstancias y necesidades de cada caso, así como los deseos de los enfermos y de los fieles, el ministro puede usar las diversas facultades que se le ofrecen en la ejecución de los ritos:

- a) Primordialmente atenderá a la situación de fatiga de los enfermos ya las variaciones que experimente su estado físico a lo largo del día y de cada momento. Por esta razón, podrá abreviar la celebración.
- b) Cuando no haya asistencia de fieles, recuerde el sacerdote que en él y en el enfermo está la Iglesia. Por lo tanto, procure proporcionar al enfermo, antes o después de la celebración del sacramento, el amor y ayuda de la comunidad, bien por si mismo, bien, si el enfermo lo admite, por medio de otro cristiano de la comunidad.
- c) Si, después de la unción, el enfermo se repusiera, aconséjele con suavidad que agradezca a Dios el beneficio recibido, por ejemplo, participando en una misa de acción de gracias o de otra manera parecida.

41. Por lo tanto, observe la estructura del rito en la celebración, pero acomodándose a las circunstancias del lugar y de las personas. Hágase el acto penitencial al comienzo del rito o después de la lectura de la Sagrada Escritura, según convenga. En lugar de la acción de gracias sobre el óleo, utilice una monición si le parece mejor. Todo esto habrá de tenerlo muy en cuenta, sobre todo cuando el enfermo se encuentra en un sanatorio y hay otros enfermos en la misma sala que, acaso, no participan de ningún modo en la celebración.

Notas

1. Cf. 9, 3. [\[Regresar\]](#)
2. Cf. Is 53, 4-5. [\[Regresar\]](#)
3. Cf. 2 Co 4, 17. [\[Regresar\]](#)
4. Cf. Col 1, 24; Rm. 8, 19-21. [\[Regresar\]](#)
5. Cf. St 5, 14-16. [\[Regresar\]](#)
6. Cf. Rm 8, 17; cf., también, Col 1, 24; 2 Tm 2, 11-12; 1P 4, 13. [\[Regresar\]](#)
7. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De extrema unctione*, cap. 1: DS 1695: Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 11. [\[Regresar\]](#)
8. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De extrema unctione*, proemio: DS 1694. [\[Regresar\]](#)
9. Cf. *ibid.*, proemio y cap. 2: DS 1694y 1696. [\[Regresar\]](#)
10. Cf. St 5, 15. [\[Regresar\]](#)
11. CF. St 5, 15; cf. STO. TOMÁS, *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 3. [\[Regresar\]](#)
12. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De extrema unctione*, cap. 2: DS 1696. [\[Regresar\]](#)
13. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, núm. 73. [\[Regresar\]](#)
14. Cf. PÍO XI, Carta *Explorata res*, de 2 de febrero de 1923. [\[Regresar\]](#)
15. Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 1005. [\[Regresar\]](#)
16. Cf. *ibid.*, can. 1006. [\[Regresar\]](#)
17. Cf. *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*, núms 229-230, *Código de Derecho Canónico*, Can. 1005. [\[Regresar\]](#)
18. Cf. Concilio Tridentino. Sesión XIV, *De extrema unctione*, cap. 3 y can. 4: DS 1697 y 1719, *Código de Derecho Canónico*, can. 1003, § 1. [\[Regresar\]](#)
19. Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 1003, § 2. [\[Regresar\]](#)
20. Cf. *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Praenotanda, núm. 3, Typis Polyglottis Vaticanis 1970. [\[Regresar\]](#)
21. Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 999. [\[Regresar\]](#)
22. Cf. *Ordo benedicendi olum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Praenotanda, núm. 9, Typis Polyglottis Vaticanis 1970. [\[Regresar\]](#)
23. Jn 6, 54. [\[Regresar\]](#)

24. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, de 25 de mayo de 1967, núms. 36, 39 y 41: AAS 59 (1967), pp. 561, 562 y 563. [\[Regresar\]](#)
25. *Ibid.*, núm. 39: AAS 59 (1967), p. 562. [\[Regresar\]](#)
26. Cf. *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*, núms. 175-200. [\[Regresar\]](#)
27. Cf. *Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa*, núms. 68-78. [\[Regresar\]](#)
28. Cf. *Ritual de la unción y de la pastoral de enfermos*, núms 203, 217 y 231-233. [\[Regresar\]](#)
29. Cf. *Ordo Confirmationes*, Praenotanda, núm. 7, c, Typis Polyglottis Vaticanis 1971. [\[Regresar\]](#)
30. Cf. 1Co 12, 26; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre La Iglesia núm. 7. [\[Regresar\]](#)
31. Cf. Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado de los seglares núm. 8. [\[Regresar\]](#)
32. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual núm. 8. [\[Regresar\]](#)
33. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 28. [\[Regresar\]](#)
34. Cf. *ibid* núm. 21. [\[Regresar\]](#)
35. Cf. *Código de Derecho Canónico*, can 529, S 1. [\[Regresar\]](#)
36. Cf. Concilio Vaticano II, *Constitución Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, núm. 63, b. [\[Regresar\]](#)

Instrucción sobre la disolución del matrimonio en favor de la fe

Como es sabido, esta S. Congregación durante mucho tiempo trató y estudió la cuestión de la disolución del matrimonio en favor de la fe.

Últimamente, después de investigar el tema con diligencia, el Santo Padre Pablo VI se ha dignado aprobar estas nuevas normas por las que se declaran las condiciones para la concesión de la disolución del matrimonio en favor de la fe, independientemente de que se bautice o se convierta la parte peticionaria, o no lo haga.

I. Para que se conceda una disolución válida, se requieren tres condiciones sine quibus non [sin las cuales no se concede la disolución]:

- a) carencia de bautismo en uno de los cónyuges durante todo el tiempo de vida conyugal;
- b) no uso del matrimonio después del bautismo, tal vez recibido por la parte que no estaba bautizada;
- c) que la persona no bautizada o bautizada fuera de la Iglesia católica deje a la parte católica la libertad y la facultad de profesar la propia religión y de bautizar y educar a los hijos católicamente; esta condición, por cautela, ha de constar con toda seguridad.

II. Se requiere además:

§1. Que no haya ninguna posibilidad de restablecer la vida conyugal, por haber oposición radical e insanable.

§2. Que no haya peligro de escándalo público o de grave estupor por la concesión de la gracia.

§3. Que la parte peticionaria no fuera causa culpable del fracaso del matrimonio legítimo y que la parte católica, con la que va a contraer o convalidar nuevo matrimonio, no haya provocado por propia culpa la separación de los cónyuges.

§4. Que se interpele a la otra parte del primer matrimonio, si es posible, y que no se oponga razonablemente.

§5. Que la parte que pide la disolución procure educar religiosamente a la prole habida tal vez del primer matrimonio.

§6. Que igualmente, según las leyes de la justicia, cuide del cónyuge abandonado y de la prole que tal vez haya tenido.

§7. Que la parte católica con la que va a contraer nuevo matrimonio viva según las promesas del bautismo y cuide de la nueva familia.

§8. Que cuando se trata de un catecúmeno, con el que se va a casar, haya certeza moral de que recibirá el bautismo próximamente, si no pudiera aguardar (cosa aconsejable) hasta la recepción del bautismo.

III. La disolución se concede más fácilmente cuando se duda seriamente del valor del mismo matrimonio por otro motivo.

IV. También puede disolverse el matrimonio contraído entre parte católica y parte no bautizada con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, siempre que se verifiquen las condiciones establecidas en los nn. II y III, y conste que la parte católica, por circunstancias peculiares de la región, principalmente por el escaso número de católicos en la misma, no pudiese evitar el matrimonio y tampoco pudiese llevar en el mismo la adecuada vida de la religión católica. Además, es necesario que esta S. Congregación sea

-Instrucción sobre la disolución del matrimonio en favor de la fe-
informada de la publicidad del matrimonio celebrado.

V. La disolución del matrimonio legítimo contraído con dispensa del impedimento de disparidad de cultos no se concede a la parte católica que lo pide, para contraer nuevas nupcias con no bautizado que no se convierte.

VI. No se concede la disolución del matrimonio legítimo que haya sido contraído o convalidado después de obtenida la disolución del primer matrimonio legítimo.

Para que estas condiciones se apliquen rectamente, se han dado «nuevas normas procesales», según las cuales se habrán de instruir todos los futuros procesos. Añadimos tales normas a la presente instrucción.

Establecidas las nuevas normas, se abrogan totalmente las anteriores que fueron dadas para la instrucción de estos procesos.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Jerónimo Hamer, *Secretario*

Normas procesales para incoar proceso de disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe

ART. 1

El proceso que ha de ser enviado para la concesión de la gracia de disolución del matrimonio legítimo lo elabora el Ordinario del lugar competente, según lo prescrito en la Carta apost. *Causas matrimoniales*, IV § 1, ya por sí mismo o por otro varón eclesiástico delegado por él. En las actas que se han de transmitir a la S. Sede debe constar la delegación o comisión dada.

ART. 2

Las deducciones deben probarse y no solo afirmarse, según las prescripciones del Derecho Canónico, por documentos o por declaraciones de testigos dignos de fe.

ART. 3

Los documentos, tanto los originales como los presentados en un ejemplar auténtico, deben ser reconocidos por el mismo Ordinario o por el Juez delegado.

ART. 4

§1. En la preparación de las interpelaciones, que deben hacerse a las partes y a los testigos, deben admitirse las preguntas del Defensor del Vínculo o de otra persona delegada en cada caso para realizar este oficio; y de esta delegación se ha de hacer mención en las actas.

§2. Antes de que sean interrogados, los testigos deben jurar que dirán la verdad.

§3. El Ordinario o su Delegado proponga las preguntas ya preparadas, y añada otras que juzgue oportunas para conocer mejor el caso, o sean sugeridas por las respuestas ya dadas.

Cuando las partes o los testigos declaren sobre hechos ajenos, el Juez interrogue también sobre la causa o el origen de ese conocimiento.

§4. El Juez debe procurar con empeño que las interpelaciones y las respuestas dadas sean escritas cuidadosamente por el Notario y firmadas por el testigo.

ART. 5

§1. Si algún testigo acatólico se resiste ante el sacerdote católico o renuncia a declarar, podría ser aceptado un documento realizado por el testigo que contenga la declaración sobre la causa, hecho ante un notario público, o ante persona digna de fe; el cual ha de ser anotado en las actas.

§2. El Juez ordinario o el delegado, para discernir si este documento sea digno de fe, induzca a testigos jurados, principalmente católicos, que conozcan bien al testigo acatólico, y quieran y puedan dar testimonio de su veracidad.

§3. El propio Juez exprese su voto acerca de a fe que se debe prestar a este documento.

ART. 6

§1. La ausencia de bautismo en cualquiera de los cónyuges se ha de demostrar de tal manera que se destierre toda duda prudente.

§2. El mismo cónyuge que afirma no estar bautizado sea interpelado bajo juramento, si es posible.

§3. Además, examínense a los testigos y principalmente a los padres y consanguíneos del cónyuge, y a otros, especialmente a los que convivieron con el durante su infancia y en todo el curso de su vida.

§4. Los testigos han de ser interpelados no únicamente sobre la carencia de bautismo, sino también sobre las circunstancias de las que aparezca creíble y probable que no hubiera recibido el bautismo.

§5. Se ha de procurar también que se consulten los libros de los bautizados en los lugares donde la parte, que afirma no estar bautizada, vivió en su edad infantil; principalmente en las iglesias que hubiera frecuentado para adquirir formación religiosa o en la que celebró matrimonio.

ART. 7

§1. Si, durante el tiempo en el que se pide la gracia de la disolución, el cónyuge que no había sido bautizado fuera admitido al bautismo, debe instruirse al menos un proceso sumario, con intervención del Defensor del Vínculo, de no haber hecho uso del matrimonio después de recibido el bautismo.

§2. Sea interrogado bajo juramento el mismo cónyuge si, después de la separación de su cónyuge, hubiera tenido con el algún tipo de relación y de que clase, y principalmente si, después del bautismo, hubiera tenido con él contactos matrimoniales.

§3. La otra parte ha de ser interrogada bajo juramento, si fuera posible, acerca de la no consumación del matrimonio.

§4. Además de a los testigos, se ha de inducir y escuchar principalmente entre los consanguíneos y amigos, igualmente bajo juramento, no solo sobre lo sucedido después de la separación de las partes y, principalmente, después del bautismo, sino también sobre la honradez y veracidad de los cónyuges o sobre su fe, según merezcan las declaraciones de ellos.

ART. 8

Interróguese al peticionario, si se convirtiese y fuere bautizado, sobre el tiempo y el ánimo con que fuera a recibir el bautismo o inducido a la conversión.

ART. 9

§1. En el mismo caso, el Juez interroge al párroco y a los demás sacerdotes que hubieran intervenido en la enseñanza de la doctrina de la fe y en la preparación de su conversión, por que motivos el peticionario fuese inducido a recibir el bautismo.

§2. El Ordinario nunca envíe la petición a la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, a no ser que fuera removida cualquier sospecha racional sobre la sinceridad de la conversión.

ART. 10

§1. El Juez ordinario o el Delegado interroge al peticionario y a los testigos si, por supuesto, la causa de separación o de divorcio fuera solicitada o no por el peticionario.

§2. El Juez incorpore a las actas un ejemplar autentico del divorcio.

ART. 11

El Juez o el Ordinario exprese si el peticionario tuvo prole del matrimonio o del concubinato, y de que modo atendió a la educación de la misma o piense atenderla.

ART. 12

El Juez o el Ordinario exprese igualmente de qué modo el peticionario tenga en su ánimo cuidar al cónyuge abandonado y a la prole tal vez tenida, e, igualmente, según las leyes de la justicia, cuidaría o cuida.

ART. 13

El Ordinario o el Juez delegado reúna las informaciones acerca del cónyuge acatólico, de las cuales pueda deducirse si pudiera ser esperada una restauración de la vida conyugal; y no omita referir si la parte acatólica contrajo nuevo matrimonio después del divorcio.

ART. 14

El Ordinario, de modo expreso, refiera si se ha de temer peligro, por la gracia que tal vez sea concedida, de escándalo, extrañeza o interpretación errónea, tanto entre católicos como entre acatólicos, como si la Iglesia estuviera a favor en su praxis a los divorcios; expuestas las circunstancias, también lo que haga probable o excluya el peligro en el caso.

ART. 15

El Ordinario presente las causas que aconsejen en cada caso la concesión de la gracia, añadiendo juntamente, siempre, si el peticionario atentó de cualquier modo nuevo matrimonio o vive en concubinato. Igualmente, el Ordinario exprese exactamente sobre las condiciones cumplidas para la concesión de la gracia, y si se han dado las cautelas de las que se trata en el n. I bajo la letra c) [de la *Instrucción*]; remita el documento autentico de las mismas.

ART. 16

El Ordinario remita la suplica, todas las actas e informaciones a la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, por triplicado, de lo que está obligado a responder.

Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos

Instrucción «Immensae caritatis» para facilitar la comunión sacramental en algunas circunstancias

Instrucción de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, de 29 de enero de 1973, para facilitar la comunión sacramental en algunas circunstancias.

El testamento de infinita caridad que Jesucristo, nuestro Señor, dejó a su Esposa, la Iglesia, es decir, el don inefable de la Eucaristía, el mayor de todos, exige un conocimiento cada día más profundo de tan gran misterio y una participación más plena de su eficacia salvadora.

A este fin la Iglesia, movida por su celo y solicitud pastorales, para fomentar la devoción a la Eucaristía, cumbre y centro del culto cristiano, ha promulgado en más de una ocasión normas oportunas e instrucciones apropiadas.

Con todo, las circunstancias de nuestro tiempo parecen aconsejar que, dejando a salvo el máximo respeto debido a tan gran Sacramento se den mayores facilidades para acercarse a la sagrada comunión, con el fin de que los fieles, participando más a menudo y con mayor plenitud en los frutos del sacrificio de la misa, se entreguen con mayor generosidad y celo al servicio de Dios y al bien de la Iglesia y de los hombres.

En primer lugar, hay que procurar que, debido a la escasez de ministros, no resulte imposible ni demasiado difícil recibir la sagrada comunión. En segundo lugar, que los enfermos no se vean privados del gran consuelo espiritual de la sagrada comunión, por no poder observar la ley del ayuno eucarístico, aunque ya bastante mitigada. Finalmente, parece conveniente que en algunas circunstancias se permita, a los fieles que lo pidan, recibir lícitamente la comunión sacramental dos veces en el mismo día.

Por tanto, acogiendo favorablemente los deseos manifestados por algunas Conferencias Episcopales, se establecen las siguientes normas, relativas a los puntos siguientes:

1. Los ministros extraordinarios de la sagrada comunión.
2. Facultades más amplias para recibir la sagrada comunión dos veces al día.
3. La mitigación del ayuno eucarístico en favor de los enfermos y de las personas de edad avanzada.
4. La devoción y reverencia debidas al Santísimo Sacramento, cuando el pan eucarístico se deposita en las manos de los fieles.

1. MINISTROS EXTRAORDINARIOS DE LA SAGRADA COMUNIÓN

Las circunstancias en que puede ser insuficiente el número de ministros ordinarios para administrar la sagrada comunión son varias:

Durante la celebración de la misa, cuando es muy grande la asistencia de fieles, o el celebrante se encuentra impedido por alguna dificultad especial.

Fuera de la misa, cuando las distancias hacen difícil llevar las sagradas especies, sobre todo en forma de viático, a los enfermos en peligro de muerte, y también cuando es tan grande el número de enfermos,

sobre todo en hospitales o instituciones similares, que hacen falta bastantes ministros para la distribución de la comunión.

Por tanto, para que no queden sin la ayuda y el consuelo de este Sacramento los fieles que, en estado de gracia y con recta y piadosa intención, desean tomar parte en el banquete eucarístico, el Sumo Pontífice ha considerado oportuno instituir ministros extraordinarios, que puedan administrar la sagrada comunión tanto a sí mismos como a los demás fieles, con las siguientes condiciones precisas:

I. Los Ordinarios de lugar tienen facultad para permitir a personas idóneas, elegidas individualmente como ministros extraordinarios, en casos concretos o también por un período de tiempo determinado, o en caso de necesidad, de modo permanente, que se administren a sí mismas el pan eucarístico, lo distribuyan a los demás fieles y lo lleven a los enfermos en sus casas. Esto se permite cuando:

a) Falten sacerdote, diácono o acólito.

b) Los mismos se hallen impedidos para distribuir la sagrada comunión a causa de otro ministerio pastoral, por enfermedad o por motivo de su edad avanzada.

c) El número de fieles que desean acercarse a la sagrada comunión sea tan grande que se prolongaría demasiado la duración de la misa o la distribución de la comunión fuera de la misa.

II. Los mismos Ordinarios de lugar tienen facultad para permitir que los sacerdotes dedicados al sagrado ministerio puedan designar una persona idónea que, en caso de verdadera necesidad, distribuya la sagrada comunión ad actum.

III. Los Ordinarios de lugar podrán delegar esta facultad en sus Obispos auxiliares, vicarios episcopales y delegados episcopales.

IV. La designación de la persona idónea, de que se habla en los números I y II, se hará teniendo presente el siguiente orden, que puede ser cambiado, sin embargo, según el prudente parecer del Ordinario del lugar: lector, alumno de seminario mayor, religioso, religiosa, catequista, fiel varón o mujer.

V. En los oratorios de comunidades religiosas de uno y otro sexo, el encargo de distribuir la sagrada comunión en las circunstancias enumeradas en el número I puede confiarse obviamente al superior que carezca del orden sagrado, o a la superiora, o a sus respectivos vicarios.

VI. Si se dispone de tiempo suficiente, conviene que la persona idónea escogida individualmente por el Ordinario del lugar para la distribución de la sagrada comunión, y la persona elegida para el mismo fin por el sacerdote que tenga facultad, conforme a lo dicho en el número II, reciban el mandato de acuerdo con el rito anexo a esta Instrucción y que distribuyan la sagrada comunión ateniéndose a las normas litúrgicas.

Como estas facultades han sido concedidas únicamente para el bien espiritual de los fieles y pensando en casos de verdadera necesidad, tengan presente los sacerdotes que tales facultades no los dispensan del deber de distribuir la Eucaristía a los fieles que legítimamente la pidan, y en modo particular de llevarla y darla a los enfermos.

El fiel designado ministro extraordinario de la sagrada comunión y debidamente preparado deberá distinguirse por su vida cristiana, por su fe y sus buenas costumbres. Se esforzará por ser digno de este nobilísimo encargo, cultivará la devoción a la sagrada Eucaristía y dará ejemplo a los demás fieles de respeto al Santísimo Sacramento del altar. No será elegido para tal oficio uno cuya designación pueda causar sorpresa a los fieles.

2. AMPLIACIÓN DE LA FACULTAD PARA COMULGAR DOS VECES EN EL MISMO DÍA

Según la disciplina vigente, los fieles pueden acercarse a la sagrada comunión por segunda vez en el mismo día:

El sábado por la tarde o la víspera de un día de precepto, si se quiere cumplir con la obligación de oír misa, aunque hayan comulgado ya el mismo día por la mañana.

En la segunda misa del domingo de Pascua, o en una de las misas que se celebran el día de Navidad, aunque hayan comulgado en la misa de la Vigilia pascual y en la misa de medianoche de Navidad, respectivamente.

Igualmente en la misa vespertina de la Cena del Señor del día de Jueves Santo, aunque hayan comulgado también en la Misa crismal.

Pero como, además de las circunstancias enumeradas, pueden presentarse otras similares, que inviten a comulgar por segunda vez, se hace necesario determinar ahora con mayor precisión las razones de la nueva facultad que se concede.

La norma que por tradición secular adoptó la Iglesia, madre providen-tísima, e introdujo en la legislación canónica, en virtud de la cual los fieles pueden acercarse a la sagrada mesa una sola vez al día, se mantiene en toda su integridad y no se permite abandonarla por motivos de sola devoción. A un simple deseo de recibir otra vez la comunión se debe contraponer la razón de que tanto mayor será la eficacia del Sacramento para alimentar, corroborar y expresar la fe, la caridad y las demás virtudes, cuanto más devotamente se acerque el fiel a la sagrada mesa. Por tanto, es necesario que después de la celebración litúrgica, los fieles se dediquen a las obras de caridad, piedad y apostolado para «mantener en sus costumbres y en su vida lo que han recibido en la celebración eucarística por la fe y el Sacramento».

Pueden presentarse, sin embargo, circunstancias especiales en las que los fieles, tanto los que ya recibieron ese mismo día la sagrada comunión como los mismos sacerdotes que han celebrado ya la misa, participen después en una celebración comunitaria. A todos ellos les será permitido recibir por segunda vez la sagrada comunión en los casos siguientes:

1. En las misas rituales en las que se administran los sacramentos del bautismo, confirmación, unción de los enfermos, orden, matrimonio, y en la misa en la que se dé la primera comunión.¹
2. En las misas celebradas para la consagración de una iglesia o de un altar, para la profesión religiosa y para la colación de una «misión canónica».
3. En las siguientes misas de difuntos: misa de exequias, misa celebrada al «recibir la noticia de la muerte», misa celebrada el día del entierro y del primer aniversario.
4. Durante la misa principal celebrada en la iglesia catedral o parroquial en la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo y en el día de la visita pastoral; en la misa celebrada por el superior mayor religioso con ocasión de la visita canónica, de encuentros especiales o de reunión de Capítulos.
5. Durante la misa principal de un Congreso eucarístico o mariano, ya sea internacional o nacional, regional o diocesano.
6. Durante la misa principal de una reunión, de una peregrinación o de predicaciones populares.
7. Con ocasión de la administración del viático, durante la cual se puede dar la comunión a los familiares y amigos del enfermo que se hallen presentes.
8. Además de los casos mencionados, los Ordinarios de lugar pueden conceder ad actum la facultad de recibir la sagrada comunión dos veces en el mismo día cuando por circunstancias verdaderamente especiales lo crean plenamente justificado, según las normas de esta Instrucción.

3. MITIGACIÓN DEL AYUNO EUCARÍSTICO EN FAVOR DE LOS ENFERMOS Y ANCIANOS

Ante todo sigue firme y estable la norma según la cual el fiel a quien se administra el viático en peligro de muerte no está obligado a ninguna ley sobre el ayuno. Asimismo, continúa en vigor la facultad concedida por Pío XII, en virtud de la cual «los enfermos, aunque no guarden cama, pueden tomar sin límite de tiempo bebidas no alcohólicas y también medicinas, líquidas o sólidas, antes de la celebración de la misa o de recibir la Eucaristía».

En cuanto a los alimentos y bebidas tomados a modo de nutrición, existe la tradición venerable según la cual la Eucaristía, como dice Tertuliano, ha de recibirse «antes de cualquier otro alimento» para poner de relieve la excelencia del alimento sacramental.

Antes de recibir la sagrada Eucaristía es aconsejable recogerse por algún tiempo en silencio y meditación, reconociendo así la dignidad del Sacramento y fomentando el gozo por la venida del Señor. Y, por lo que se refiere a los enfermos, será señal suficiente de su devoción y respeto dedicar unos minutos a preparar su alma a tan profundo misterio. El tiempo para guardar el ayuno eucarístico, es decir, para abstenerse de alimentos o de bebidas alcohólicas, queda reducido a un cuarto de hora, poco más o menos, en favor de:

1. Los enfermos que estén internados en centros sanitarios o en sus propias casas, aunque no guarden cama.
2. Los fieles de edad avanzada, tanto los que se ven obligados a permanecer dentro de casa por razón de su vejez como los que están internados en asilos.
3. Los sacerdotes enfermos, aunque no guarden cama, o los sacerdotes de edad avanzada que van a celebrar misa o recibir la sagrada comunión.
4. Las personas que cuidan a los enfermos o ancianos y los familiares de éstos que deseen recibir, junto con ellos, la sagrada Eucaristía, cuando no puedan guardar el ayuno de una hora sin una cierta dificultad.

4. DEVOCIÓN Y RESPETO DEBIDOS AL SANTÍSIMO SACRAMENTO CUANDO EL PAN EUCARÍSTICO SE DISTRIBUYE A LOS FIELES EN LA MANO

Desde la publicación de la Instrucción Memoriale Domini, hace tres años, algunas Conferencias Episcopales han pedido a la Santa Sede que permita a los ministros de la sagrada comunión depositar las especies eucarísticas, al distribuirlas, en las manos de los fieles. Como recuerda la misma Instrucción, «las normas de la Iglesia y los documentos de los Padres manifiestan con abundancia la máxima reverencia y la prudencia suma con que se trataba a la sagrada Eucaristía» y debe seguir siendo tratada.

Por tanto, sobre todo en esta forma de recibir la sagrada comunión, se han de tener bien presentes algunas cosas que la misma experiencia aconseja.

Cuando la sagrada especie se deposita en las manos del comulgante, tanto el ministro como el fiel pongan sumo cuidado y atención a las partículas que pueden desprenderse de la sagrada forma. La modalidad de la sagrada comunión en las manos de los fieles debe ir acompañada, necesariamente, de la oportuna instrucción o catequesis sobre la doctrina católica acerca de la presencia real y permanente de Jesucristo bajo las especies eucarísticas y del respeto debido al Sacramento

Hay que enseñar a los fieles que Jesucristo es el Señor y el Salvador, que a él, presente bajo las especies sacramentales, se le debe el mismo culto de latría o de adoración que se da a Dios. Adviértase también a los fieles que, después del banquete eucarístico, no descuiden una sincera y oportuna acción de gracias que corresponde a la capacidad, estado y ocupaciones de cada uno.

Finalmente, para que la participación en esta mesa celeste sea plenamente digna y fructífera, se deben explicar a los fieles los bienes y los frutos que se derivan de ellas para los individuos y para la sociedad, de modo que la habitual familiaridad con el Sacramento demuestre respeto, alimente el íntimo amor al Padre de familia que nos procura «el pan de cada día» y conduzca a una viva unión con Cristo, de cuya Carne y Sangre participamos.

El Sumo Pontífice Pablo VI se ha dignado aprobar y confirmar con su propia autoridad la presente Instrucción y ha mandado publicarla estableciendo que entre en vigor el día mismo de su publicación.

-Declaración para defender la dignidad del sacramento de la Penitencia-

Declaración para defender la dignidad del sacramento de la Penitencia

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en virtud de los poderes especiales que le han sido conferidos por la Suprema Autoridad de la Iglesia, declara que, cualquiera que se burle del Sacramento de la Penitencia registrando confesiones sacramentales, verdaderas o simuladas, y las impriman o divulguen públicamente por cualquier tipo de medio técnico, incurren en excomunión *latae sententiae* [es decir, automáticamente], a nadie reservada; igualmente caen en esta excomunión todos los que colaboren formalmente en esa iniciativa, quedando firme lo prescrito en los cánones 889, 890, 2369.

Roma, en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, 23 de marzo de 1973.

Fr. Jeronimo Hamer, O.P., *Secretario.*

Carta sobre la indisolubilidad del matrimonio y la admisión a los sacramentos a los fieles que viven en unión irregular

Roma, 11 de abril de 1973

Excelencia,

Esta Sagrada Congregación, cuya misión es proteger la doctrina de la fe y de las costumbres en todo el orbe católico, observa con cuidadosa vigilancia la difusión de nuevas opiniones que niegan o se afanan en poner en duda la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio, enseñada constantemente por el Magisterio de la Iglesia.

Estas opiniones se difunden no solo por escrito en libros o en periódicos católicos, sino también comienzan a insinuarse en seminarios y en escuelas católicas, así como en la misma praxis de algunos tribunales eclesiásticos en diversas diócesis.

Tales opiniones, al mismo tiempo que con otras razones de orden doctrinal o pastoral, se asumen como argumentos, aquí o allá, para justificar abusos contra la disciplina vigente en lo que concierne a la admisión a los Sacramentos de personas que viven en unión irregular. Por estos motivos, este Sagrado Dicasterio, en una Asamblea Plenaria del año 1972, sometió a examen esta cuestión y tomó la decisión, que ha sido aprobada por el Sumo Pontífice, de exhortar con insistencia a Su Excelencia a una vigilancia diligente, para que todos aquellos a quienes se les ha confiado el encargo de la enseñanza religiosa en escuelas de cualquier grado o en los institutos, o un cargo oficial en los tribunales eclesiásticos [jueces, defensores del vínculo, etc.], permanezcan fieles a la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio y la practiquen en los tribunales eclesiásticos.

Con respecto a la admisión a los Sacramentos, los Ordinarios de lugar han de vigilar bien, por una parte, para urgir la observancia de la vigente disciplina de la Iglesia; por otra, para que los pastores de almas se ocupen con solicitud particular de las personas que viven en estado de unión irregular, aplicando en la solución de tales casos, además de los medios normales, la práctica aprobada de la Iglesia en el fuero interno.

Con los sentimientos respetuosos de su devotísimo

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., *Secretario*

Sagrada Congregación para el Culto divino

Carta «Eucharistiae participationem» sobre las plegarias eucarísticas

Carta de la Sagrada Congregación para el Culto divino a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, de 27 de abril de 1973, sobre las plegarias eucarísticas.

1. La reforma de la sagrada liturgia, y particularmente del Misal Romano, renovado recientemente según las normas establecidas por el Concilio Vaticano II, tiende principalmente a conseguir una participación consciente, piadosa y activa de los fieles en la Eucaristía.

Característica peculiar del nuevo Misal Romano, promulgado por la autoridad del Papa Pablo VI, es, indudablemente, la gran variedad de textos, que no raramente es posible elegir, tanto en lo que concierne a las lecturas bíblicas como a los cánticos, a las oraciones, a las aclamaciones de los fieles o bien, finalmente, respecto a las oraciones presidenciales, no excluida la plegaria eucarística, de la que, además del canon romano, de venerable tradición, se han introducido en el uso tres nuevos formularios.

2. El motivo de una variedad tan amplia de textos y el objetivo a alcanzar por medio de la renovación de las fórmulas son de carácter pastoral, es decir, para obtener unidad y variedad en la oración litúrgica. Utilizando los mismos textos propuestos en el Misal Romano, las diversas comunidades cristianas que se reúnen para celebrar la Eucaristía sienten que cons–tituyen una sola Iglesia, la cual reza con la misma fe y la misma oración, y al mismo tiempo disfrutan de una oportuna posibilidad especialmente al expresarse en la lengua del pueblo de anunciar bajo muchas formas el idéntico misterio de Cristo, de suerte que todos los fieles puedan elevar sus corazones al Señor con mayor facilidad en la oración y en la acción de gracias, y puedan participar de las celebraciones con mayor fruto espiritual.

3. A la distancia de algunos años de su promulgación, el nuevo Misal Romano no ha podido ser introducido en todas partes íntegramente en la celebración con el pueblo, dado que la ingente labor de traducción en lengua vernácula en las diversas naciones requiere un cierto período de tiempo. Además, se ignora frecuentemente la posibilidad de aumentar la eficacia pastoral de la celebración, y en la selección de formularios de la misa no se presta atención suficiente al bien espiritual de toda la comunidad.

4. Mientras tanto, en no pocos ha surgido el deseo de adaptar todavía más la celebración eucarística con la elaboración de nuevas fórmulas y hasta de nuevas plegarias eucarísticas. Afirman éstos que la opción entre las oraciones presidenciales y las mismas cuatro plegarias eucarísticas del actual Ordo Missae todavía no satisface plenamente las exigencias de los diversos grupos, regiones y pueblos. Por esta causa, en muchas ocasiones se ha pedido a esta Sagrada Congregación la aprobación o concesión de facultades para admitir y emplear nuevos textos tanto de oraciones como de plegarias eucarísticas, que respondan más perfectamente al modo de sentir y de hablar de nuestro tiempo.

Además, no pocos autores de diversas lenguas y naciones, en los años inmediatamente precedentes, han publicado plegarias eucarísticas compuestas por ellos a título de estudio. Y se ha dado el caso frecuente de sacerdotes que han empleado en las celebraciones textos de composición privada, en oposición a las normas dictadas por el Concilio Vaticano II y a las disposiciones de los Obispos.

5. Considerado todo ello, esta Sagrada Congregación, por mandato del Sumo Pontífice, y sirviéndose de la colaboración de los expertos de todas las partes del mundo, ha estudiado diligentemente el problema de la formulación de nuevas plegarias eucarísticas y la posibilidad de conceder a las Conferencias Episcopales la facultad de aprobarlas, juntamente con los problemas anexos y sus consecuencias.

Las conclusiones de este estudio fueron sometidas a los miembros de este Dicasterio reunidos en Congregación plenaria, al juicio de las demás Congregaciones a las que compete, y finalmente al Santo Padre.

Tras concienzudo examen de todos los aspectos del problema no ha parecido conveniente en este momento conceder a las Conferencias Episcopales la facultad general de mandar componer o de aprobar nuevas plegarias eucarísticas. Al contrario, se ha considerado más oportuno poner de relieve la urgencia de una catequesis más amplia sobre la naturaleza y las características de la plegaria eucarística; toda vez que ella está en el vértice de la celebración, debe constituir también el vértice de una catequesis profundizada. Parece también necesario dar una formación más amplia sobre las posibilidades ofrecidas a los sacerdotes para suscitar la plena participación de los fieles mediante el uso recto de las normas litúrgicas en vigor y de los formularios contenidos en el Misal Romano.

6. Por tanto, permanecen en uso, actualmente, las únicas cuatro plegarias eucarísticas que se encuentran en el Misal Romano renovado, y no es lícito emplear ninguna otra compuesta sin permiso de la Sede Apostólica o no aprobada por ella. A las Conferencias Episcopales y a cada uno de los Obispos se les pide vivamente que utilicen los medios oportunos para conducir con sabiduría a los sacerdotes a la observancia de la misma disciplina de la Iglesia romana; y de este modo se favorecerá el bien de la Iglesia misma y el exacto desarrollo de la celebración litúrgica.

La Sede Apostólica, impulsada por el amor pastoral hacia la unidad, se reserva el derecho de pronunciarse sobre un asunto de tanta importancia como es justamente la disciplina de las plegarias eucarísticas. Respetando la unidad del rito romano, no rehusará considerar las peticiones legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las Conferencias Episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva plegaria eucarística; y pondrá las normas a seguir en cada uno de los casos.

7. Tras haber dado a conocer tal decisión, se estima útil exponer algunas consideraciones que puedan hacer más claro su significado y más fácil su ejecución. Algunas de ellas conciernen a la naturaleza e importancia de la plegaria eucarística en la tradición litúrgica, particularmente en la tradición romana; otras, en cambio, pueden facilitar la adaptación de la celebración para cada uno de los grupos, sin cambiar en modo alguno el texto de la plegaria eucarística.

8. La plegaria eucarística, que por su naturaleza es como «el culmen de toda la celebración», es «una plegaria de acción de gracias y de consagración» y tiende a hacer ciertamente «que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de la grandeza de Dios y en la ofrenda del sacrificio». Dicha oración es recitada por el sacerdote ministerial, que interpreta la voluntad de Dios que se dirige al pueblo, y la voz del pueblo, que eleva los ánimos a Dios. Solamente ella debe resonar, mientras que la asamblea, reunida para la celebración litúrgica, mantiene un silencio religioso.

En ella, sobre el carácter catequístico, destinado a ilustrar las cualidades peculiares de una celebración, prevalece el aspecto de acción de gracias por todo el misterio de la salvación o por un aspecto particular del mismo, que se celebra en la acción litúrgica según la diversidad del día, de la fiesta, del tiempo o del rito.

A este fin, para que los que participan en la Eucaristía puedan dar mejor gracias a Dios y bendecirlo, ya en el nuevo Misal Romano ha sido aumentado el número de prefacios, «procedentes de la antigua tradición romana o de nueva composición; prefacios que presentan con mayor claridad las principales etapas del misterio de la salvación y que ofrecen numerosos y ricos motivos de acción de gracias».

Por esto, el sacerdote que preside la Eucaristía tiene la facultad de introducir la plegaria eucarística con breves palabras, mediante las cuales propone a los fieles las razones de la misma acción de gracias, de forma apropiada a la asamblea en aquel momento, de suerte que la comunidad pueda sentir su propia vida íntimamente enmarcada en la historia de la salvación y pueda cosechar mayores frutos de la celebración de la Eucaristía.

9. En lo que concierne al fin de la plegaria eucarística y a su estructura, resulta secundario el aspecto de petición o de intercesión. En la renovada liturgia este aspecto se desarrolla, principalmente, en la oración universal, en la cual, de forma más libre y que responde mejor a las circunstancias, se formulan peticiones

para la Iglesia, para todos los hombres y para sus necesidades. No obstante, los nuevos libros litúrgicos ofrecen también diversas fórmulas de intercesión, para insertarse en cada plegaria según la estructura propia de cada una, en celebraciones particulares, y en primer lugar en las misas rituales. De este modo, se tiene en cuenta lo que es propio de una celebración particular y se indica que tal oración se eleva en comunión con toda la Iglesia.

10. Además de las variantes arriba mencionadas, que tienden a armonizar mejor la acción de gracias y las intercesiones con la celebración, la tradición romana presenta también otras fórmulas particulares para ser utilizadas infra actionem en las principales solemnidades del año litúrgico, a fin de que se destaque mejor el recuerdo del misterio del Señor que se celebra.

De todo esto se deduce que es muy propio de la misma tradición atribuir gran importancia a la inmutabilidad del texto, sin excluir las variantes oportunas. Si, en efecto, los fieles, oyendo muchas veces el mismo texto, pueden unirse más fácilmente en cierto modo a la oración del sacerdote celebrante, algunas variantes de aquel texto, limitadas en número, resultan gratas y útiles para suscitar la atención y la piedad y para dotar a la oración de un matiz particular.

No existe nada en contrario respecto a que las Conferencias Episcopales, por su propia cuenta, el Obispo respecto al Propio de la diócesis, o la autoridad competente para el Propio de la familia religiosa, dispongan en este sentido en lo que concierne a los elementos arriba relacionados (núms. 8-10), susceptibles de variaciones, pidiendo confirmación de ellos a la Sede Apostólica.

11. En la celebración eucarística se debe atribuir mucha importancia a la dimensión eclesial. En efecto, mientras que en la celebración de la Eucaristía «se representa y se reproduce la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo», «la celebración de la misa en sí misma es ya una profesión de fe, en la que toda la Iglesia se reconoce y se expresa». Todo esto aparece perfectamente en la misma plegaria eucarística, en la que se dirige a Dios no solamente una persona cualquiera privada o una comunidad local, sino «la una y única Iglesia católica», presente en toda Iglesia particular.

Sin embargo, cuando se emplean plegarias eucarísticas sin aprobación alguna de la autoridad eclesiástica competente, no raras veces surgen contrastes y discrepancias entre sacerdotes y en las mismas comunidades, mientras que, por el contrario, la Eucaristía debe ser «señal de unidad» y «vínculo de caridad». De hecho, no pocos se lamentan del carácter excesivamente subjetivo de aquellos textos. En realidad, los que toman parte en la celebración tienen derecho a que la plegaria eucarística, que ellos, en cierto sentido, ratifican por medio del «Amén» final, no sea alterada o plenamente matizada por el gusto personal del que la ha compuesto o del que la recita.

De aquí la necesidad de utilizar solamente los textos de la plegaria eucarística aprobados por la legítima autoridad de la Iglesia, que manifiestan más clara y plenamente el sentido eclesial.

12. Una más cuidada adaptación de la celebración a los diversos grupos y circunstancias, y una más completa expresión del carácter catequístico, que no puede hacerse siempre ni de forma conveniente durante la plegaria eucarística, dada su naturaleza, deberá, en cambio, insertarse en aquellas fórmulas y partes de la acción litúrgica que permiten o exigen variación.

13. Ante todo se debe recordar, a los que preparan la celebración y la presiden, la facultad concedida por la Ordenación general del Misal Romano de elegir, en algunos casos, formularios de misas y textos de diversas partes de la misa, como lecturas, oraciones, cánticos, «que mejor respondan a las necesidades y a la preparación espiritual y modo de ser de quienes participan en el culto». No se debe olvidar que otros documentos, promulgados tras la indicada Ordenación general, imparten ulteriores normas e indicaciones para celebraciones vivas, que respondan a las necesidades pastorales.

14. Entre los elementos que pueden resultar útiles para una más completa adaptación, y que están a disposición de todo celebrante, es conveniente recordar las moniciones, la homilía, la oración universal.

En primer lugar, las moniciones, por medio de las cuales los fieles llegan a una más profunda comprensión del significado de la acción sagrada o de algunas de sus partes, y a participar de ellas según su espíritu auténtico. Entre las moniciones revisten particular importancia aquellas cuya composición y proclamación la Ordenación general del Misal Romano confía al mismo sacerdote para introducir a los fieles en la misa del día, antes del comienzo de la celebración; en la liturgia de la palabra, antes de las lecturas; en la plegaria eucarística, antes del prefacio, y, para concluir, antes de la despedida, toda la acción sagrada.

Pero también deben considerarse importantes las moniciones propuestas en el mismo Ordo Missae para algunos ritos, como las que figuran antes del acto penitencial o de la oración dominical. Por su naturaleza, estas moniciones no exigen que el formulario propuesto en el Misal sea recitado al pie de la letra; por lo que, al menos en ciertos casos, podrá ser oportuno adaptarlas en cierto modo a las condiciones reales de la comunidad. No obstante, en toda monición debe respetarse su característica, a fin de conseguir que no se convierta en un discurso o en una homilía; debe procurarse la brevedad y evitarse la locuacidad, que podría aburrir a los presentes.

15. Además de las moniciones, debe recordarse la homilía, que es «parte de la misma liturgia», y mediante la cual se explica la palabra de Dios proclamada en la asamblea litúrgica para la comunidad presente y de acuerdo con su capacidad y sus condiciones, teniendo en cuenta las circunstancias de la celebración.

16. Finalmente, debe atribuirse gran importancia a la oración universal, mediante la cual la comunidad, en cierto modo, responde a la palabra de Dios explicada y aceptada. Para hacerla eficaz, téngase cuidado de que las peticiones formuladas para las diversas necesidades de todo el mundo resulten apropiadas a la asamblea litúrgica, empleando al componerlas una sabia libertad, que responda a la naturaleza de esta oración.

17. Sin duda, una celebración, para ser comunitaria y viva, además de la elección de las partes, exige que quien preside, y los demás ministros que cumplen un ministerio particular, sepan valorar con diligencia los diversos modos de comunicar, por medio de la palabra, con la misma asamblea, como son las lecturas, la homilía, las moniciones, la introducción y otros análogos.

Al recitar las oraciones, y sobre todo la plegaria eucarística, el sacerdote debe evitar, por una parte, un modo de leer árido y carente de variedad, y, por otra, un modo excesivamente subjetivo y patético de decir y de hacer. Como presidente de la acción sagrada, leyendo o cantando o realizando gestos, se dedicará con cuidado a ayudar a los participantes a formar una verdadera comunidad, que celebra y vive el memorial del Señor.

18. Para obtener, además, mayor eficacia de las palabras y más abundante fruto espiritual, debe respetarse siempre, como muchos desean, el silencio sagrado, que se observará en los tiempos establecidos, como parte de la acción litúrgica a fin de que los asistentes, en respuesta al momento particular en que aquél se coloca, se concentren en sí mismos o bien reflexionen brevemente sobre todo lo que han oído, o alaben y rueguen al Señor en la intimidad de su propio espíritu.

19. Al término de estas consideraciones, es lícito exhortar y esperar que los pastores de almas, más que a introducir novedad en las acciones sagradas en cuanto a los textos y a los ritos, se dediquen, con celo esmerado, a instruir a los fieles para que comprendan mejor el carácter, la estructura, los elementos de la celebración y, sobre todo, de la plegaria eucarística, y tomen parte en la misma celebración de forma cada vez más plena y consciente. Pues la fuerza y la eficacia de la sagrada liturgia no consiste únicamente en la novedad y variedad de los elementos, sino más bien en una participación más profunda en el misterio de la salvación, presente y operante en la acción litúrgica. Sólo así los fieles profesan la misma fe y, elevando a Dios la misma plegaria, pueden conseguir la propia salvación y transmitirla a sus hermanos.

El Santo Padre Pablo VI, con fecha 18 de abril de 1973, ha aprobado y confirmado todo lo que está contenido en esta Carta circular, preparada por la Sagrada Congregación para el Culto divino, y ha dispuesto la publicación de dicha Carta.

-Sobre la sepultura eclesiástica de los fieles que se encuentran en situación matrimonial irregular-

Carta circular sobre la sepultura eclesiástica de los fieles que se encuentran en situación matrimonial irregular

Roma, 29 de mayo de 1973

Excelencia,

Muchas Conferencias Episcopales y muchos Ordinarios de lugar han pedido a esta Sagrada Congregación que se mitigue la práctica actual de la sepultura eclesiástica para aquellos fieles que, a la hora de su muerte, se encuentran en una situación matrimonial irregular.

En esta Asamblea, los Padres decretaron, con la aprobación del Sumo Pontífice, que se haga más fácil la celebración de la sepultura eclesiástica a los fieles católicos que la tenían prohibida a tenor del can. 1240.

Derogando este canon en la medida que sea necesaria, se promulgara una nueva norma enseguida, en los términos de no prohibir la celebración de las exequias religiosas para aquellos fieles que, aunque se encuentren en manifiesta situación de pecado antes de su muerte, conservaron su adhesión a la Iglesia y dieron algún signo de penitencia, con la condición de que sea descartado el escándalo en los otros fieles.

El escándalo de los fieles y de la comunidad eclesial podrá atenuarse o evitarse, en la medida en que los pastores expliquen de modo conveniente el sentido de las exequias de los cristianos, en las que muchos ven un recurso a la misericordia de Dios y un testimonio de la fe de la comunidad en la resurrección de los muertos y en la vida eterna.

Por la presente carta ruego a Su Excelencia que comunique a los Ordinarios de esa Conferencia Episcopal que en breve tiempo será publicado el texto del nuevo decreto sobre la sepultura eclesiástica, con efecto inmediato a partir del mismo día de su notificación.

Con los sentimientos respetuosos de su devotísimo

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer. O.P, *Secretario*

Introducción del «Ritual del bautismo de niños»

Introducción de la edición típica del Ordo Baptismi Parvulorum, promulgado el 15 de mayo de 1969. El 24 de junio de 1973 se publicó la segunda edición típica con algunas ligeras variantes. La edición española del Ritual del bautismo de niños se publicó en 1970 y contiene la Introducción fundida con las Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español. El texto que sigue es la traducción de los Praenotanda de la edición típica latina solamente. Estos Praenotanda tienen dos partes: la Iniciación cristiana en general, y el Bautismo de niños.

1) LA INICIACIÓN CRISTIANA

OBSERVACIONES GENERALES

1. Por los sacramentos de la iniciación cristiana, los hombres, libres del poder de las tinieblas, muertos, sepultados y resucitados con Cristo, reciben el Espíritu de los hijos de adopción y celebran con todo el pueblo de Dios el memorial de la Muerte y Resurrección del Señor.

2. En efecto, incorporados a Cristo por el bautismo, constituyen el pueblo de Dios, reciben el perdón de todos sus pecados, son arrancados del dominio de las tinieblas y pasan al estado de hijos adoptivos, convertidos en una nueva criatura por el agua y el Espíritu Santo. Por esto, se llaman y son hijos de Dios.

Marcados luego en la confirmación por el don del Espíritu, son más perfectamente configurados al Señor y llenos del Espíritu Santo, a fin de que den testimonio de él ante el mundo, para llevar cuanto antes el Cuerpo de Cristo a su plenitud.

Finalmente, participando en la asamblea eucarística, comen la carne del Hijo del hombre y beben su sangre, a fin de recibir la vida eterna y expresar la unidad del pueblo de Dios; y, ofreciéndose a sí mismos con Cristo contribuyen al sacrificio universal en el cual se ofrece a Dios, a través del Sumo Sacerdote, toda la Ciudad misma redimida; y piden que, por una efusión más plena del Espíritu Santo, llegue todo el género humano a la unidad de la familia de Dios.

Por tanto, los tres sacramentos de la iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo.

1. DIGNIDAD DEL BAUTISMO

3. El bautismo, puerta de la Vida y del Reino, es el primer sacramento de la nueva ley, que Cristo propuso a todos para que tuvieran la vida eterna y que después confió a su Iglesia juntamente con su Evangelio, cuando mandó a los Apóstoles: «Id y haced discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Por ello, el bautismo es, en primer lugar, el sacramento de la fe con que los hombres, iluminados por la gracia del Espíritu Santo, responden al Evangelio de Cristo. Así, pues, no hay nada que la Iglesia estime tanto ni hay tarea que ella considere tan suya como reavivar en los catecúmenos o en los padres y padrinos de los niños que se van a bautizar, una fe verdadera y activa, por la cual, uniéndose a Cristo, entren en el pacto de la nueva alianza o lo ratifiquen. A esto se ordenan, en definitiva, tanto la institución pastoral del catecumenado y la preparación de los padres y padrinos como la celebración de la palabra de Dios y la profesión de fe en el rito bautismal.

4. El bautismo es, además, el sacramento por el que los hombres son incorporados a la Iglesia, integrándose «en la construcción, para ser morada de Dios, por el Espíritu», «raza elegida, sacerdocio real»; es también vínculo sacramental de la unidad que existe entre todos los que son marcados con él. Este efecto indeleble, expresado por la liturgia latina en la misma celebración con la crismación de los

bautizados en presencia del pueblo de Dios, hace que el rito del bautismo merezca el sumo respeto de todos los cristianos y no esté permitida su repetición cuando se ha celebrado válidamente, aunque lo haya sido por hermanos separados.

5. El bautismo, baño del agua en la palabra de vida, limpia a los hombres de toda mancha de culpa, tanto original como personal, y los hace partícipes de la naturaleza divina e hijos de Dios. En efecto, el bautismo, como lo proclaman las oraciones de bendición del agua, es un baño de regeneración por el que nacen hijos de Dios de lo alto. La invocación de la Santísima Trinidad sobre los bautizando hace que los que son marcados con su nombre le sean consagrados y entren en la comunión con el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Las lecturas bíblicas, la oración de los fieles y la triple profesión de fe están encaminadas a preparar este momento culminante.

6. Estos efectos, muy superiores a las purificaciones de la antigua ley, los realiza el bautismo por la fuerza del misterio de la Pasión y Resurrección del Señor. Los bautizados, que han unido su existencia con la de Cristo en una muerte como la suya y han sido sepultados con él en la muerte, son también, juntamente con él, vivificados y resucitados. El bautismo, en efecto, conmemora y actualiza el misterio pascual, haciendo pasar a los hombres de la muerte del pecado a la vida. Por tanto, en su celebración debe brillar la alegría de la resurrección, principalmente cuando tiene lugar en la Vigilia pascual o en domingo.

II. FUNCIONES Y MINISTERIOS EN LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO

7. La preparación al bautismo y la formación cristiana es tarea que incumbe muy seriamente al pueblo de Dios, es decir, a la Iglesia, que transmite y alimenta la fe recibida de los Apóstoles. A través del ministerio de la Iglesia, los adultos son llamados al Evangelio por el Espíritu Santo, y los niños son bautizados y educados en la fe de la Iglesia.

Es, pues, muy importante que los catequistas y otros laicos presten su colaboración a los sacerdotes y a los diáconos ya desde la preparación del bautismo. Conviene, además, que, en la celebración del bautismo, tome parte activa el pueblo de Dios, representado no solamente por los padrinos, padres y parientes, sino también, en cuanto sea posible, por sus amigos, familiares y vecinos, y por algunos miembros de la Iglesia local, para que se manifieste la fe y se exprese la alegría de todos al acoger en la Iglesia a los recién bautizados.

8. Según costumbre antiquísima de la Iglesia, no se admite a un adulto al bautismo sin un padrino, tomado de entre los miembros de la comunidad cristiana. Este padrino le habrá ayudado al menos en la última fase de preparación al sacramento y, después de bautizado, contribuirá a su perseverancia en la fe y en la vida cristiana.

En el bautismo de un niño debe haber también un padrino: representa a la familia, como extensión espiritual de la misma, y a la Iglesia Madre, y, cuando sea necesario, ayuda a los padres para que el niño llegue a profesar la fe y a expresarla en su vida.

9. El padrino interviene, por lo menos, en los últimos ritos del catecumenado y en la misma celebración del bautismo, bien para dar testimonio de la fe del bautizando adulto, bien para profesar, juntamente con los padres, la fe de la Iglesia, en la cual es bautizado el niño.

10. Por tanto, es conveniente que el padrino elegido por el catecúmeno o por la familia reúna, a juicio de los pastores, las cualidades requeridas para que pueda realizar los ritos que le corresponden y que se indican en el número 9, a saber:

- 1) que haya sido elegido por quien va a bautizarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; y que tenga capacidad para esta misión, e intención de desempeñarla;
- 2) que tenga la madurez necesaria para cumplir con esta función, lo cual se presupone si ha cumplido dieciséis años, a no ser que el Obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción;
- 3) que haya recibido los tres sacramentos de la iniciación cristiana: bautismo, confirmación y Eucaristía, y lleve una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir;
- 4) que no sea el padre o la madre de quien se ha de bautizar;
- 5) que sea uno solo o una sola madrina, o uno y una;
- 6) que pertenezca a la Iglesia católica y no esté incapacitado, por el derecho, para el ejercicio de la función de padrino.

Sin embargo, cuando así lo deseen los padres, se puede admitir como testigo cristiano del bautismo a un bautizado que no pertenece a una comunidad católica, siempre que lo sea juntamente con un padrino católico o una madrina católica. En lo que respecta a los orientales separados, si se da el caso, hay que atender a la disciplina peculiar para las Iglesias orientales.

11. Es ministro ordinario del bautismo el Obispo, el presbítero y el diácono.

- 1) Siempre que celebren este sacramento, recuerden que actúan como Iglesia, en nombre de Cristo y por la fuerza del Espíritu Santo. Sean, pues, diligentes en administrar la palabra de Dios y en la forma de realizar el sacramento.
- 2) Eviten también todo lo que pueda ser interpretado razonablemente por los fieles como una discriminación de personas.
- 3) Exceptuando el caso de necesidad, no han de bautizar en territorio ajeno sin la debida licencia, ni siquiera a sus súbditos.

12. Por ser los Obispos los principales administradores de los misterios de Dios, así como también moderadores de toda la vida litúrgica en la Iglesia que les ha sido confiada corresponde a ellos regular la administración del bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio real de Cristo. Por tanto, no dejen de celebrar ellos mismos el bautismo, principalmente en la Vigilia pascual. A ellos les está encomendado particularmente el bautismo de los adultos y el cuidado de su preparación.

13. Los sacerdotes con cura de almas deben prestar su colaboración al Obispo en la instrucción y bautismo de los adultos que tienen encomendados, a no ser que el Obispo haya previsto de otra manera. Es también de su incumbencia, valiéndose de la colaboración de catequistas y otros seglares idóneos, preparar y ayudar con medios pastorales aptos a los padres y padrinos de los niños que van a ser bautizados, así como, finalmente, conferir el bautismo a estos niños.

14. Los demás presbíteros y diáconos, por ser los colaboradores del Obispo y de los párrocos en su ministerio, preparan al bautismo y lo confieren también, de acuerdo con el Obispo o el párroco.

15. Pueden ayudar al celebrante otros presbíteros o diáconos, y también los laicos en las funciones que les correspondan, tal como se prevé en las respectivas partes del rito, sobre todo si el número de los bautizados es muy grande.

16. No habiendo sacerdote ni diácono, en caso de peligro inminente de muerte, cualquier fiel, y aun cualquier hombre que tenga la intención requerida, puede, y algunas veces hasta debe, conferir el bautismo. Pero si no es tan inmediata la muerte, el sacramento debe ser conferido, en lo posible, por un fiel y según el rito abreviado. Conviene que, aun en este caso, esté presente una comunidad reducida, o, al menos, que haya, si es posible, uno o dos testigos.

17. Todos los laicos, como miembros que son de un pueblo sacerdotal, especialmente los padres y, por razón de su oficio, los catequistas, las comadronas, las asistentes sociales, las enfermeras, los médicos y los cirujanos, deben tener interés por conocer bien, cada cual según su capacidad, el modo correcto de bautizar en caso de urgencia. Corresponde a los presbíteros, diáconos y catequistas el instruirlos. Cuiden los Obispos de que dentro de su diócesis existan los medios aptos para esta formación.

III. REQUISITOS PARA CELEBRAR EL BAUTISMO

18. El agua del bautismo debe ser agua natural y limpia, para manifestar la verdad del signo, y hasta por razones de higiene.

19. La fuente bautismal o el recipiente en que se prepara el agua cuando, en algunos casos, se celebra el sacramento en el presbiterio, deben distinguirse por su limpieza y estética.

20. Según las necesidades locales, provéase a la posibilidad de calentar el agua.

21. A no ser en caso de necesidad, el sacerdote y el diácono no deben bautizar sino con agua bendecida a este fin. Si en la Vigilia pascual se ha hecho la consagración del agua, consérvase, en lo posible, el agua bendita durante todo el tiempo pascual, y empléese para afirmar con más claridad la conexión de este sacramento con el misterio pascual.

Pero, fuera del tiempo pascual, es de desear que se bendiga el agua en cada una de las celebraciones; de este modo, las mismas palabras de la bendición del agua declaran abiertamente el misterio redentor que conmemora y proclama la Iglesia.

Si el bautisterio está construido de manera que se utilice una fuente de agua viva, se bendecirá la corriente de agua.

22. Tanto el rito de la inmersión que es más apto para significar la participación en la Muerte y Resurrección de Cristo como el rito de la infusión, pueden utilizarse con todo derecho.

23. Las palabras con las cuales se confiere el bautismo en la Iglesia latina, son: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.»

24. Dispóngase un lugar adecuado para la celebración de la liturgia de la palabra, bien en el bautisterio, bien en la iglesia.

25. El bautisterio es decir: el lugar donde brota el agua de la fuente bautismal o, simplemente, está colocada permanentemente la pila debe estar reservado al sacramento del bautismo, y ser verdaderamente digno, de manera que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo. Bien sea que esté situado en alguna capilla dentro o fuera de la iglesia, bien esté colocado en cualquier parte de la iglesia, a la vista de los fieles, debe estar ordenado de tal manera que permita la cómoda participación de una asamblea numerosa. Una vez concluido el tiempo de Pascua, conviene que el cirio pascual se conserve dignamente en el bautisterio; durante la celebración del bautismo debe estar encendido, para que con facilidad se puedan encender en él los cirios de los bautizados.

26. Aquellos ritos que, en la celebración del bautismo, se hacen fuera del bautisterio deben realizarse en los distintos lugares de la iglesia que respondan más adecuadamente tanto al número de los asistentes como a las distintas partes de la liturgia bautismal. En cuanto a aquellos ritos que suelen hacerse en el

bautisterio, se pueden elegir también otros lugares más aptos, si la capilla del bautisterio no es capaz para todos los catecúmenos o para los asistentes.

27. Todos los niños nacidos recientemente serán bautizados, a ser posible, en común en el mismo día. Y, si no es por justa causa, nunca se celebra dos veces el sacramento en el mismo día y en la misma iglesia.

28. En su lugar se hablará más detalladamente del tiempo del bautismo, tanto de los adultos como de los niños. De todos modos, a la celebración del sacramento se le debe dar siempre sentido pascual.

29. Los párrocos deben anotar, cuidadosamente y sin demora, en el libro (le bautismos los nombres de los bautizados, haciendo mención también del ministro, de los padres y padrinos, del lugar y del día del bautismo.

IV. ADAPTACIONES QUE COMPETEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

30. A tenor de la Constitución sobre la sagrada liturgia 24 compete a las Conferencias Episcopales preparar en los Rituales particulares el apartado que corresponde a esta parte del Ritual Romano, acomodado a las necesidades peculiares de cada región, para que pueda emplearse en los respectivos países, una vez que haya sido confirmado por la Sede Apostólica.

En concreto, será propio de la Conferencia Episcopal lo siguiente:

- 1) Determinar las adaptaciones a que se refiere el número 39 de la Constitución sobre la sagrada liturgia.
- 2) Considerar cuidadosa y prudentemente aquello que conviene oportunamente admitir de las tradiciones y genio de cada pueblo, y, por tanto, proponer a la Sede Apostólica otras adaptaciones que se consideren útiles o necesarias, para introducirlas con su consentimiento.
- 3) Retener o adaptar los elementos de los Rituales particulares, siempre que sean compatibles con la Constitución sobre la sagrada liturgia y con las necesidades actuales.
- 4) Preparar la traducción de los textos, de tal manera que esté verdaderamente acomodada al espíritu de cada lengua y cultura, y añadir las melodías para el canto de aquellas partes que convenga cantar.
- 5) Adaptar y completar las introducciones que figuran en el Ritual Romano, a fin de que los ministros entiendan y hagan realidad la significación de los ritos.
- 6) En los libros litúrgicos que deben editar las Conferencias Episcopales, ordenar la materia de la manera que parezca más útil al uso pastoral.

31. Teniendo principalmente en cuenta las normas de los números 37 40 y 65 de la Constitución sobre la sagrada liturgia, en los países de misión pertenece a las Conferencias Episcopales el juzgar si ciertos elementos de iniciación, que se encuentran en uso en algunos pueblos, pueden ser acomodados al rito del bautismo cristiano, y decidir si se han de incorporar a él.

32. Siempre que en el Ritual Romano se presente más de una fórmula para elegir, los Rituales particulares pueden añadir otras del mismo tenor.

33. Dado que el canto enriquece en gran manera la celebración del bautismo porque aviva la unanimidad, fomenta la oración comunitaria y, finalmente, expresa la alegría pascual que debe manifestar este rito, procuren las Conferencias Episcopales estimular y ayudar a los peritos en música, a fin de que musicalicen los textos litúrgicos con melodías aptas para el canto de los fieles.

V. ACOMODACIONES QUE COMPETEN AL MINISTRO

34. Haga uso el ministro, gustosa y oportunamente, de las opciones que le ofrece el rito, según las circunstancias, necesidades particulares y deseos de los fieles.

35. Aparte de aquellas adaptaciones que se prevén en algunos diálogos y en las bendiciones del Ritual Romano, pertenece al ministro, teniendo en cuenta las diversas circunstancias, introducir otras acomodaciones, de las cuales se habla más detalladamente en las introducciones al bautismo, tanto de adultos como de niños.

2) EL BAUTISMO DE NIÑOS

OBSERVACIONES PREVIAS

I. IMPORTANCIA DEL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

1. Con el nombre «niños» o «infantes» se entiende aquellos que todavía no han llegado al uso de la razón y, por ello, no pueden profesar una fe propia.

2. La Iglesia, que fue encargada de la misión de evangelizar y de bautizar, bautizó, ya desde los primeros siglos, no solamente a los adultos, sino también a los niños. Pues en la palabra del Señor: «El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» ella entendió siempre que los niños no han de ser privados del bautismo, puesto que se les bautiza en la fe de la misma Iglesia, la cual es proclamada por los padres, los padrinos y las otras personas que se han reunido. Ellos representan a la Iglesia local, y a la sociedad entera de los santos y de los fieles, es decir, a la Madre Iglesia, que toda entera, da a luz a todos y a cada uno.

3. Para completar la verdad de este sacramento, es necesario que los niños sean educados después en aquella misma fe en que fueron bautizados, de lo cual será fundamento el mismo sacramento que antes recibieron. Pues la educación cristiana, a que tienen derecho los niños, no busca otro fin que llevarlos poco a poco a captar el designio de Dios en Cristo, para que puedan ratificar, finalmente, la fe en que fueron bautizados.

II. FUNCIONES Y MINISTERIOS EN LA CELEBRACIÓN DEL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

4. El pueblo de Dios, es decir, la Iglesia, representada por la comunidad local, tiene una participación de gran importancia en el bautismo de los niños, como la tiene también en el bautismo de los adultos. Porque el niño tiene derecho al amor y al auxilio de la comunidad, antes y después de la celebración de este sacramento. Y, en el mismo rito, además de lo señalado en el número 7 de la Introducción a la iniciación cristiana, la comunidad ejerce su función, después de la profesión de fe de los padres y padrinos, manifestando su asentimiento junto con el celebrante. Así se demuestra claramente que la fe en la que son bautizados los niños no es únicamente patrimonio de la sola familia, sino de toda la Iglesia de Cristo.

5. En el bautismo de los niños, el ministerio y función de los padres tienen mayor importancia que el ministerio y función de los padrinos, por el mismo orden natural.

1) Antes de la celebración de este sacramento, importa mucho que los padres, llevados por su propia fe y ayudados por amigos y otros miembros de la comunidad, se preparen para una celebración consciente, valiéndose de medios oportunos, como libros, folletos, catecismos destinados a la familia. El párroco procure visitarlos, personalmente o por medio de otras personas; trate también de hacer reuniones de varios padres y madres, a fin de prepararlos, con exhortaciones pastorales y con la oración común, para la celebración próxima. .

2) Tiene suma importancia que los padres del niño participen en la celebración en que su hijo renacerá por el agua y por el Espíritu Santo.

3) Los padres del niño intervienen en la celebración del bautismo con una participación que les es propia: además de atender a las exhortaciones que el celebrante les dirige y de participar en la oración con toda la asamblea de los fieles, ejercen un verdadero ministerio en las partes siguientes:

- a) piden públicamente que el niño sea bautizado;
- b) lo signan en la frente, después del celebrante;
- c) pronuncian la renuncia al demonio y la profesión de fe;
- d) llevan al niño hacia la fuente bautismal (en primer lugar, la madre);
- e) tienen en la mano el cirio encendido;
- f) son bendecidos con fórmulas destinadas especialmente a las madres y a los padres de los bautizados.

4) Si alguno de los padres no quiere, tal vez, hacer la profesión de fe, por ejemplo, porque no es católico, puede guardar silencio; se le pide solamente que, habiendo solicitado el bautismo del niño, provea para que éste sea educado en la fe bautismal, o que, por lo menos, lo permita.

5) Después de conferido el bautismo, los padres, agradecidos a Dios y fieles al encargo recibido, tienen que guiar al niño para que vaya conociendo a Dios, de quien ha sido hecho hijo de adopción, y deben prepararlo para que reciba la confirmación y para que participe en la santa Eucaristía; nuevamente, serán ayudados por el párroco en este oficio, con los medios adecuados.

6. Se puede admitir un padrino y una madrina para cada niño; ambos son indicados con la palabra «padrinos» en el desarrollo de la celebración.

7. Además de cuanto se ha indicado sobre el ministro ordinario en los números 11-15 de la Introducción a la iniciación cristiana, hay que destacar ahora los puntos siguientes:

1) Corresponde a los pastores preparar a las familias para el bautismo y ayudarlas después a cumplir la tarea de educación cristiana que por ello recibieron; toca al Obispo coordinar en su diócesis las iniciativas pastorales a este respecto, con el auxilio también de los diáconos y los laicos.

2) También es propio de los pastores preocuparse de que cada celebración del bautismo se haga con la dignidad debida y, en cuanto sea posible, esté proporcionada a las condiciones y a los deseos de las familias; todo el que bautice debe realizar el rito cuidadosa y religiosamente y, además, mostrarse comprensivo y afable con todos.

III. TIEMPO Y LUGAR PARA EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

8. Respecto al tiempo para conferir el bautismo, téngase presente, prime-ramente, la salvación del niño, para no privarlo del beneficio de este sacramento; luego, la salud de la madre, para que ella también pueda participar, en cuanto sea posible; finalmente, atendido el bien del niño, que es más importante, téngase también presente la necesidad pastoral, es decir, el lapso de tiempo suficiente para la preparación de los padres y el ordenamiento razonable de la celebración, de modo que se manifieste la índole del rito como conviene.

Por tanto:

1) Si el niño se encuentra en peligro de muerte, sea bautizado sin demora, lo cual se hace lícitamente aun contra la voluntad de sus padres aunque se trate de un niño de padres no católicos. En este caso el bautismo se administra del modo que se indica en los números 161-168 del Ritual.

2) En los otros casos, los padres, o al menos uno de los dos, o quienes legítimamente hacen sus veces, han de dar su consentimiento al bautismo. Para preparar adecuadamente la celebración del sacramento, pongan, cuanto antes, en conocimiento del párroco el futuro bautismo, incluso antes del nacimiento del niño.

3) La celebración del bautismo hágase dentro de las primeras semanas después del nacimiento del niño. Si no existe en absoluto esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica, debe diferirse el bautismo, según las disposiciones del derecho particular, haciendo saber la razón a sus padres.

4) Teniendo en cuenta las disposiciones de la Conferencia Episcopal, corresponde al párroco fijar el tiempo en que van a ser bautizados los niños cuando no se dan las condiciones de las que antes (cf. los apartados 2 y 3) se ha hablado.

9. Para manifestar con claridad la índole pascual del bautismo, se recomiend—a celebrarlo en la Vigilia pascual, o bien en domingo, que es el día en que la Iglesia conmemora la resurrección del Señor. En domingo, el bautismo puede celebrarse también dentro de la misa, para que toda la comunidad pueda participar en el rito y la relación entre el bautismo y la santa Eucaristía aparezca más claramente; sin embargo, no se haga esto con mucha frecuencia. Las normas para celebrar el bautismo en la Vigilia pascual o en la misa dominical serán indicadas más adelante (núms. 28 29).

10. El bautismo se celebrará, de ordinario, en la iglesia parroquial, la cual debe tener fuente bautismal; de este modo, se verá con claridad que el bautismo es sacramento de la fe de la Iglesia y de la incorporación al pueblo de Dios.

11. Sin embargo, oído el párroco del lugar, el Ordinario del lugar puede permitir o mandar que haya fuente bautismal también en otra iglesia u oratorio, dentro de los límites de la misma parroquia. De ordinario, corresponde también al párroco celebrar el bautismo en esos lugares.

Cuando, por la lejanía u otras circunstancias, el que ha de ser bautizado no puede ir o ser llevado sin grave inconveniente, puede y debe conferirse el bautismo en otra iglesia u oratorio más cercanos o en otro lugar decente, respetando lo dispuesto respecto al tiempo y estructura de la celebración (cf. núms. 8 ,9 y 15 22).

12. Fuera del caso de necesidad, no debe administrarse el bautismo en casas particulares, a no ser que el Ordinario del lugar lo hubiera permitido por causa grave.

13. Si el Obispo no ha establecido otra cosa (cf. núm. 11), no se celebre el bautismo en los hospitales o clínicas, sino en caso de necesidad o cuando lo exija otra razón pastoral. Sin embargo, téngase siempre cuidado de que se dé aviso al párroco y de que haya antes la preparación oportuna de los padres.

14. Conviene que los niños sean llevados a un lugar separado, mientras se celebra la liturgia de la palabra. Sin embargo, hay que procurar que las madres y las madrinas asistan a la liturgia de la palabra; por lo cual, los niños han de ser atendidos por otras personas.

IV. ESTRUCTURA DE LOS RITOS PARA EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

A) Bautismo celebrado por el ministro ordinario

15. El celebrante desarrollará el rito íntegro del bautismo, como se describe aquí, ya se trate de un solo niño, ya de varios, ya de un gran número de ellos, siempre que no haya peligro de muerte.

16. El rito comienza con la acogida de los niños, en la cual se manifiestan la voluntad de los padres y de los padrinos y el propósito de la Iglesia de celebrar el sacramento del bautismo, voluntad y propósito que los padres y el celebrante expresan con la signación de los niños en la frente.

17. La liturgia de la palabra de Dios, antes de la acción del misterio, tiene por finalidad avivar la fe de los padres, de los padrinos y de todos los presentes, e implorar a Dios el fruto del sacramento mediante la oración común. Esta celebración de la palabra de Dios consta de una o varias lecturas de la Sagrada Escritura, de la homilía, que puede acompañarse de un momento de silencio, y de la oración de los fieles, que se concluye con una oración redactada a modo de exorcismo; esta oración introduce la unción prebautismal con el óleo de los catecúmenos o la imposición de la mano.

18. La liturgia del sacramento se desarrolla así:

1) Preparación próxima, que consta de los siguientes elementos:

a) oración solemne del celebrante, el cual, invocando a Dios y recordando su designio de salvación, bendice el agua del bautismo o conmemora su bendición;

b) renuncia al demonio y profesión de fe de los padres y padrinos, a la que sigue el asentimiento del celebrante y de la comunidad;

c) última interrogación a los padres y padrinos.

2) Sigue la ablución con el agua y la invocación de la Santísima Trinidad. La ablución puede hacerse por inmersión o por infusión, según las costumbres de los diversos lugares.

3) El rito se completa con la unción con el santo crisma, por la cual se significa el sacerdocio regio del bautizado y su incorporación en la comunidad del pueblo de Dios, y, después, con la imposición de la vestidura blanca, la entrega del cirio encendido y, si parece oportuno, con el rito effetà, que se propone en forma opcional.

19. Para prefigurar la futura participación en la Eucaristía, después de una exhortación del celebrante, todos recitan, ante el altar, la oración dominical, con la cual los hijos de Dios oran a su Padre que está en el cielo. Finalmente, para que abunde en todos la gracia de Dios, las madres, los padres y todos los presentes reciben la bendición del celebrante.

B) Celebración breve del bautismo

20. En esta celebración breve, para uso de los catequistas, en ausencia del ministro ordinario, se hace el rito de acogida de los niños, la celebración de la palabra de Dios o una exhortación del ministro y la oración de los fieles. Ante la fuente bautismal, el ministro pronuncia una oración, para invocar a Dios y recordar la historia de la salvación en lo referente al bautismo. Después de la ablución bautismal, se omite la unción con el santo crisma, pero se dice la fórmula, convenientemente adaptada, y todo el rito concluye en la forma ordinaria. Se omiten, pues, la oración en forma de exorcismo, la unción prebautismal con el óleo de los catecúmenos, la unción con el santo crisma y el rito effetà.

21. Otra celebración más breve, que se usará, en ausencia del ministro ordinario, para bautizar a un niño que se encuentra en peligro de muerte, presenta dos formas distintas:

1) En el artículo de la muerte, es decir, cuando el peligro de muerte es inminente y el tiempo urge, el ministro derrama el agua sobre la cabeza del niño, mientras dice la fórmula del bautismo; se omite todo lo demás. El ministro usa agua natural, aunque no esté bendecida.

2) En cambio, si se juzga prudentemente que hay tiempo suficiente, reunidos algunos fieles, cuando hay entre ellos alguno que pueda dirigir una breve oración, se usa el rito siguiente: después de una exhortación del que dirige, sigue una breve oración de los fieles, la profesión de fe de los padres o de un padrino, o de todos los presentes, y la infusión con el agua, con la fórmula del bautismo. Pero cuando las personas presentes carecen de instrucción religiosa, el fiel que dirige recita en voz alta el símbolo de la fe y bautiza al niño seguidamente, tal como se ha indicado en el caso del peligro inminente de muerte.

22. Cuando urge bautizar a un niño en peligro de muerte, también los sacerdotes y los diáconos, por la necesidad del momento, pueden emplear el rito más breve descrito anteriormente. El párroco, o el sacerdote con facultad para ello, no omita conferir la confirmación después del bautismo, si tiene a mano el santo crisma y hay tiempo para conferirla, suprimiendo, en este caso, la unción postbautismal con el santo crisma.

V. ADAPTACIONES QUE CORRESPONDEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES Y AL OBISPO

23. Además de las adaptaciones previstas para el bautismo de los niños y de los adultos en los números 30-33 de la Introducción a la iniciación cristiana, las celebraciones del bautismo de los niños admiten otras adaptaciones que han de definir las Conferencias Episcopales.

24. Como se indica en el mismo Ritual Romano, dichas Conferencias pueden decidir sobre los siguientes puntos:

1) De acuerdo con las costumbres locales, la interrogación sobre el nombre del niño que va a ser bautizado puede hacerse de varias maneras, según que el nombre ya se haya puesto al niño o se le vaya a poner en el mismo acto del bautismo.

2) La unción prebautismal con el óleo puede omitirse.

3) La fórmula de renuncia al demonio puede hacerse más amplia y precisa.

4) En el bautismo de muchos niños, si el número de ellos es muy grande, puede omitirse la unción postbautismal con el santo crisma.

5) Puede conservarse el rito *effetà*.

25. Como sea que, en algunas regiones, los padres, a veces, no están preparados para la celebración del bautismo, o bien piden que sus hijos sean bautizados, aunque después no serán educados cristianamente y hasta perderán la fe, y como sea que no basta con amonestar e interrogar a los padres acerca de su fe durante la celebración del bautismo, las Conferencias Episcopales pueden promulgar disposiciones para ayudar a los párrocos, en las cuales se establezca un intervalo de tiempo más largo antes de la celebración del bautismo.

26. Corresponde al Obispo decidir si, en su diócesis, los catequistas pueden hacer libremente la homilía o deben hacerla leyendo un texto escrito.

VI. ACOMODACIONES QUE CORRESPONDEN AL MINISTRO

27. En las reuniones en las que se prepara a los padres para el bautismo de los niños, es de mucha importancia que las instrucciones se acompañen de oraciones y ritos. Para esto, serán de gran utilidad los diversos elementos que se proponen en el Ritual del bautismo para la liturgia de la palabra.

28. Cuando el bautismo de los niños se confiere dentro de la Vigilia pascual, la celebración se desarrolla en la forma siguiente:

1) Antes de la celebración de la Vigilia, a la hora y en el lugar que sea conveniente, se hace el rito de acogida de los niños, terminado el cual se suprime, si parece oportuno, la liturgia de la palabra, se dice la oración de exorcismo y se hace la imposición de la mano o la unción prebautismal con el óleo de los catecúmenos.

2) La liturgia del sacramento tiene lugar después de la bendición del agua, como se indica en las rúbricas de la Vigilia pascual.

3) Omitida la entrega del cirio encendido y toda la conclusión del rito, sigue el desarrollo de la Vigilia pascual con la renovación de la profesión de fe de la comunidad, etcétera.

29. Cuando el bautismo de los niños se confiere dentro de la misa dominical, se dice la misa del día o, en los domingos del tiempo de Navidad y del tiempo ordinario, la misa para el bautismo; la celebración se desarrolla en la forma siguiente:

1) El rito de acogida de los niños se hace al comenzar la misa, por lo cual se omiten en ésta el saludo y el acto penitencial.

2) En la liturgia de la palabra:

a) se proclaman las lecturas correspondientes al domingo, pero en los domingos del tiempo de Navidad y del tiempo ordinario, pueden proclamarse las lecturas propuestas en el Leccionario para la celebración del bautismo de los niños; cuando se prohíbe celebrar la misa para el bautismo, una de las lecturas puede, sin embargo, tomarse del mencionado Leccionario, teniendo en cuenta el bien pastoral de los fieles y la índole del día litúrgico;

b) la homilía se hace sobre el texto sagrado, teniendo en cuenta la celebración del bautismo;

c) no se recita el símbolo, puesto que toda la comunidad hace la profesión de fe antes del bautismo;

d) la oración de los fieles se elige entre las propuestas en la celebración del bautismo de los niños, pero al final, antes de las invocaciones a los santos, se añaden las súplicas por la Iglesia y por las necesidades del mundo; se concluye con la oración de exorcismo y la unción prebautismal o la imposición de la mano.

3) Sigue la celebración del bautismo, con los demás ritos previstos en el Ritual.

4) Después, continúa la misa en la forma acostumbrada, a partir del ofertorio.

5) Para dar la bendición final, el sacerdote puede valerse de una de las fórmulas propuestas en la celebración del bautismo de los niños.

30. Cuando el bautismo de los niños se confiere dentro de la misa ferial, la celebración se desarrolla como se ha indicado para el domingo, pero en la liturgia de la palabra las lecturas se pueden tomar siempre del Leccionario para la celebración del bautismo de los niños.

31. De conformidad con lo que se dice en el número 34 de la Introducción a la iniciación cristiana, corresponde al ministro hacer ciertas acomodaciones que son exigidas por las mismas circunstancias, por ejemplo:

1) Cuando la madre de un niño ha muerto al dar a luz, téngase en cuenta esta circunstancia en la exhortación inicial, en la oración común y en la bendición final.

2) En el diálogo con los padres, téngase en cuenta la respuesta de ellos; cuando no han dicho: «El bautismo» sino: «La fe», o: «La gracia de Cristo» o: «La entrada en la Iglesia», o: «La vida eterna», al darles respuesta, el ministro no dirá: «el bautismo ... », sino, según convenga: «la fe ... » o: «la gracia de Cristo ... », etc.

3) El rito de presentación en la iglesia de un niño ya bautizado está redactado solamente para un niño que fue bautizado en peligro de muerte; puede, sin embargo, adaptarse también a otras situaciones, por ejemplo: cuando el niño fue bautizado en tiempo de persecución religiosa o durante una discordia transitoria entre sus padres.

DECLARACIÓN SOBRE LA DOCTRINA CATÓLICA ACERCA DE LA IGLESIA PARA DEFENDERLA DE ALGUNOS ERRORES ACTUALES

24.06.1973

El misterio de la Iglesia, ilustrado con nueva luz por el Concilio Vaticano II, ha sido objeto de reflexión, una y otra vez, en numerosos escritos teológicos. No pocos de éstos han ayudado a comprender mejor el misterio; otros, en cambio, debido a su lenguaje ambiguo o también erróneo, han oscurecido la doctrina católica, llegando alguna vez a oponerse a la fe católica incluso en cosas fundamentales.

Frente a una situación tal, no han faltado obispos de numerosos países que, conscientes de su responsabilidad «de conservar puro e íntegro el depósito de la fe» y «de anunciar constantemente el Evangelio», han procurado defender del peligro de error, con declaraciones afines entre sí, a los fieles confiados a su cuidado pastoral. La Segunda Asamblea general del Sínodo de los Obispos, tratando del sacerdocio ministerial, ha expuesto diversos puntos doctrinales de no poca importancia, en lo que se refiere a la constitución de la Iglesia.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cuya misión es «tutelar la doctrina acerca de la fe y costumbres en todo el mundo católico», siguiendo las huellas de los dos últimos Concilios Vaticanos, intenta recoger y declarar algunas verdades que, de algún modo, pertenecen al misterio de la Iglesia y que se han visto negadas o puestas en peligro.

1. DE LA ÚNICA IGLESIA DE CRISTO

Una sola es la Iglesia que «nuestro Salvador dejó al cuidado pastoral de Pedro, después de la Resurrección (cf Jn. 21, 17); a él y a los demás apóstoles confió su difusión y su gobierno (cf. Mt. 18, 18 ss.) y la erigió como columna y fundamento de la verdad para siempre» (cf. 1 Tim. 3, 15); y esta Iglesia de Cristo, «constituida y ordenada en este mundo como sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él». Esta declaración del Concilio Vaticano II es ilustrada por el mismo Concilio, cuando afirma que «sólo por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es el auxilio general de salvación, puede alcanzarse la plenitud total de los medios de salvación»; y que la misma Iglesia católica «se halla enriquecida con toda la verdad divinamente revelada y todos los medios de la gracia», de los cuales Cristo ha querido dotar a su comunidad cristiana. Esto no impide el que la misma Iglesia, durante su peregrinación terrena «al encerrar en su propio seno a pecadores, sea al mismo tiempo santa y tenga necesidad de continua purificación»; y tampoco que «fuera de su estructura», concretamente en las Iglesias o comunidades eclesiales que no están en perfecta comunión con la Iglesia Católica, «se encuentren numerosos elementos de santidad y de verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impulsan hacia la unidad católica».

Por tales razones, «es necesario que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los valores genuinamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre los hermanos separados»; y con un esfuerzo común de purificación y de renovación deben empeñarse en el restablecimiento de la unidad de todos los cristianos para que se cumpla la unidad de Cristo y la división de los cristianos no siga impidiendo la proclamación del evangelio en el mundo. Pero al mismo tiempo los católicos están obligados a profesar que pertenecen, por misericordioso don de Dios, a la Iglesia fundada por Cristo y guiada por los sucesores de Pedro y de los demás apóstoles, en cuyas manos persiste íntegra y viva la primigenia institución y la doctrina de la comunidad apostólica, que constituye el patrimonio de verdad y santidad de la misma Iglesia. Por lo cual no pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo como si no fuera más que una suma - -ciertamente dividida, aunque en algún sentido una- de Iglesias y de comunidades eclesiales; y en ningún modo son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades.

2. INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA UNIVERSAL

«Dispuso Dios benignamente que cuanto había revelado para la salvación de todas las gentes se conservara íntegro para siempre». Por eso confió a la Iglesia el tesoro de la palabra de Dios, en cuya conservación, penetración y aplicación a la vida contribuyen los pastores y el pueblo santo.

El mismo Dios, absolutamente infalible, ha querido dotar a su nuevo Pueblo, que es la Iglesia, de una cierta infalibilidad participada, que se circunscribe, al campo de la fe y de las costumbres, que vige cuando todo el pueblo sostiene, sin lugar a dudas, algún punto doctrinal perteneciente a estos campos; y, en fin, que depende constantemente de la sabia providencia y de la unción de la gracia del Espíritu Santo, el cual guía en toda verdad a la Iglesia hasta la gloriosa venida del Señor. Acerca de esta infalibilidad del pueblo de Dios declara el Concilio Vaticano II: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn. 2, 20 y 27), no puede equivocarse cuando cree; y manifiesta esta prerrogativa peculiar suya mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando «desde los obispos hasta los últimos fieles seglares» (San Agustín, *De prae. Sant.* 14, 27) presta su consentimiento unánime en las cosas de fe y costumbres».

Además, el Espíritu Santo ilumina y sostiene al pueblo de Dios en cuanto cuerpo de Cristo unido en comunión jerárquica. Lo dice el Concilio Vaticano II cuando a las palabras arriba citadas añade: «Mediante este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente «a la fe confiada de una vez para siempre a los santos» (Jud. 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida, guiado en todo por el Magisterio, sometiéndose fielmente al cual no acepta ya una palabra de hombres, sino verdaderamente la palabra de Dios (cf. 1 Tes. 2, 13)».

Sin duda alguna los fieles, que participan también en una cierta medida a la misión profética de Cristo, contribuyen de muchas maneras a incrementar la comprensión de la fe en la Iglesia. «En efecto -así lo dice el Concilio Vaticano II-, va creciendo la comprensión tanto de las realidades cuanto de las palabras transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian meditándolas en su corazón (cf. Luc. 2, 19, 51), cuando perciben íntimamente las realidades espirituales que experimentan, cuando las proclaman los Obispos, que, con la sucesión episcopal, recibieron el carisma cierto de la verdad». El Sumo Pontífice Pablo VI insiste también en que los pastores de la Iglesia den un «testimonio que esté firmemente vinculado a la tradición y a la sagrada escritura y alimentado por la vida de todo el pueblo de Dios».

Pero sólo a estos pastores, sucesores de Pedro y de los demás apóstoles, pertenece por institución divina enseñar a los fieles auténticamente, es decir, con la autoridad de Cristo, participada por ellos de diversos modos; por esto los fieles no pueden darse por satisfechos con oírlos como expertos de la doctrina católica, sino que están obligados a recibir a los que les enseñan, con adhesión proporcionada a la autoridad que poseen y que tienen intención de ejercer. De ahí que el Concilio Vaticano II, siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I, enseña que Cristo ha instituido en Pedro «el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión»; y por su parte el Sumo Pontífice Pablo VI ha afirmado: «El magisterio de los Obispos es para los creyentes el signo y el camino que les permite recibir y reconocer la palabra de Dios». Por más que el sagrado magisterio se valga de la contemplación, de la vida y de la búsqueda de los fieles, sin embargo, su función no se reduce a sancionar el consentimiento expresado por ellos; sino que incluso, al interpretar y explicar la palabra de Dios escrita o transmitida, puede prevenir tal consentimiento y hasta exigirlo. Finalmente, el mismo pueblo de Dios, para que no sufra menoscabo en la comunión de la única fe, dentro del único cuerpo de su Señor (cf. Ef 4, 4 y 5), necesita tanto más de la intervención y de la ayuda del magisterio cuando en su propio seno surgen y se difunden divisiones sobre la doctrina que hay que creer o mantener.

3. INFALIBILIDAD DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Jesucristo quiso que el magisterio de los Pastores, a quienes confió el ministerio de enseñar el evangelio a todo su pueblo y a toda la familia humana, estuviese dotado del conveniente carisma de la infalibilidad en las cosas de fe y costumbres. Como este carisma no es fruto de nuevas revelaciones, cosa de que gozara

el sucesor de Pedro y el Colegio episcopal, no les dispensa de la necesidad de escrutar con los medios apropiados el tesoro de la divina revelación contenido en las sagradas escrituras -en las cuales se enseña intacta la verdad que Dios ha querido que fuese escrita para nuestra salvación- y contenido también en la tradición viva de los apóstoles. En el cumplimiento de su misión los pastores de la Iglesia gozan de la asistencia providencial del Espíritu Santo, que alcanza su cumbre cuando instruyen al pueblo de Dios, de tal modo que transmiten una doctrina necesariamente libre de error, en virtud de las promesas de Cristo hechas a Pedro y a los demás apóstoles.

Esto tiene lugar cuando los Obispos, dispersos por todo el mundo, pero enseñando en comunión con el sucesor de Pedro, están de acuerdo en considerar como definitiva una sentencia. Esto se realiza más claramente, ya sea cuando los Obispos, con un acto colegial -como en el caso de los Concilios Ecuménicos- en unión con su Cabeza visible definen una doctrina que hay obligación de mantener, y también cuando el Romano Pontífice «habla ex cathedra, es decir, cuando cumpliendo su oficio de pastor y doctor de todos los cristianos define con su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre la fe o sobre las costumbres debe ser mantenida por la Iglesia universal».

Según la doctrina católica, la infalibilidad del magisterio de la Iglesia no sólo se extiende al depósito de la fe, sino también a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado y expuesto como se debe. La extensión de esta infalibilidad al depósito mismo de la fe es una verdad que la Iglesia desde sus orígenes ha tenido por ciertamente revelada en las promesas de Cristo. Fundándose precisamente en esta verdad, el Concilio Vaticano I definió el objeto de la fe católica: «Se debe creer con fe divina y católica todo lo que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida y que la Iglesia propone para creer como divinamente revelado, con una declaración solemne o mediante el magisterio ordinario y universal». Consiguientemente el objeto de la fe católica, que se conoce con el nombre de dogmas, es necesariamente y lo fue en todo tiempo la norma inmutable no sólo para la fe, sino también para la ciencia teológica.

4. NO MINIMIZAR EL DON DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

De lo dicho anteriormente sobre la extensión y las condiciones de la infalibilidad del Pueblo de Dios y del Magisterio eclesiástico, se sigue que de ningún modo está permitido a los fieles admitir en la Iglesia sólo una «fundamental» permanencia en la verdad, que, como algunos sostienen, se puede conciliar con errores diseminados por doquier en las sentencias definitivas del magisterio, así como en el consentimiento ajeno a toda duda del Pueblo de Dios en materia de fe y costumbres.

Es verdad que mediante la fe saludable los hombres se convierten a Dios, que se revela a sí mismo en Jesucristo; pero es un error querer inferir de ahí que los dogmas de la Iglesia, expresión de otros misterios, puedan despreciarse o negarse. Más aún, la conversión a Dios, que estamos obligados a prestar por la fe, es una cierta obediencia (cf. Rom. 16, 26) que es necesario adaptar a la naturaleza de la Revelación y a sus exigencias. Esta Revelación, en todo el ámbito de la salvación, narra y enseña que ha de aplicarse a la conducta de los cristianos el misterio de Dios, el cual envió su Hijo al mundo (cf. 1 Jn. 4, 14); y exige, por tanto, que en plena obediencia de entendimiento y voluntad a Dios que revela sea aceptado el anuncio de la salvación tal como es enseñado infaliblemente por los pastores de la Iglesia. Los fieles se convierten debidamente, mediante la fe, a Dios que se revela en Cristo, cuando se le unen en toda la doctrina de la fe católica.

Ciertamente existe un orden y como una jerarquía de los dogmas de la Iglesia, siendo como es diverso su nexos con el fundamento de la fe. Esta jerarquía significa que unos dogmas se apoyan en otros como más principales y reciben luz de ellos. Sin embargo, todos los dogmas, por el hecho de haber sido revelados, han de ser creídos con la misma fe divina.

5. NO FALSIFICAR LA NOCIÓN DE INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

La transmisión de la divina revelación por parte de la Iglesia encuentra dificultades de distinto género. Estas surgen ante todo por el hecho de que los misterios escondidos de Dios «trascienden de tal manera

por su naturaleza el entendimiento humano que, aunque hayan sido transmitidos por la revelación y recibidos por la fe, sin embargo, permanecen velados por la fe misma y como envueltos en la oscuridad»;³⁶ surgen luego de las condiciones históricas que repercuten en la expresión de la revelación.

Por lo que se refiere a este condicionamiento histórico, se debe observar ante todo que el sentido de los enunciados de la fe depende en parte de la fuerza expresiva de la lengua en una determinada época y en determinadas circunstancias. Ocurre además no pocas veces que una verdad dogmática se expresa en un principio de modo incompleto, aunque no falso, y más adelante, vista en un contexto más amplio de la fe y de los conocimientos humanos, se expresa de manera más plena y perfecta. La Iglesia, por otra parte, cuando hace nuevos enunciados, intenta confirmar o aclarar las verdades ya contenidas, de una manera o de otra, en la Sagrada Escritura o en precedentes expresiones de la tradición, pero al mismo tiempo suele pensar en resolver ciertas cuestiones o también extirpar errores; todo esto hay que tenerlo en cuenta para entender bien tales enunciados. Finalmente hay que decir que si bien las verdades que la Iglesia quiere enseñar de manera efectiva con sus fórmulas dogmáticas se distinguen del pensamiento mutable de una época y pueden expresarse al margen de estos pensamientos, sin embargo puede darse el caso de que tales verdades pueden ser enunciadas por el sagrado magisterio con palabras que sean evocación del mismo pensamiento.

Teniendo todo esto presente hay que decir que las fórmulas dogmáticas del magisterio de la Iglesia han sido aptas desde el principio a comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo las mismas, lo serán siempre para quienes las interpretan rectamente. Sin embargo, de esto no se deduce que cada una de ellas lo haya sido o lo seguirá siendo en la misma medida. Por esta razón los teólogos tratan de fijar exactamente la intención de enseñar contenida realmente en las diversas fórmulas, y prestan con este trabajo una notable ayuda al magisterio vivo de la Iglesia, al que están subordinados. Por esta misma razón puede suceder también que algunas fórmulas dogmáticas antiguas y otras relacionadas con ellas permanezcan vivas y fecundas en el uso habitual de la Iglesia, con tal de que se les añadan oportunamente nuevas exposiciones y enunciados que conserven e ilustren su sentido primordial. Por otra parte, ha ocurrido también alguna vez que en este mismo uso habitual de la Iglesia algunas de estas fórmulas han cedido el paso a nuevas expresiones que, propuestas o aprobadas por el sagrado magisterio, manifiestan más clara y plenamente su sentido.

Por lo demás, el sentido mismo de las fórmulas dogmáticas es siempre verdadero y coherente consigo mismo dentro de la Iglesia, aunque pueda ser aclarado más y mejor comprendido. Es necesario, por tanto, que los fieles rehuyan la opinión según la cual: en principio las fórmulas dogmáticas (o algún tipo de ellas) no pueden manifestar la verdad de modo concreto, sino solamente a base de aproximaciones mudables que la deforman o alteran de algún modo: además, las mismas fórmulas manifiestan solamente de manera indefinida la verdad, la cual debe ser por tanto buscada a través de aquellas aproximaciones. Los que abracen tal opinión no escapan al relativismo teológico y falsean el concepto de la infalibilidad de la Iglesia que se refiere explícitamente a la verdad que hay que enseñar y mantener.

Una opinión tal está en abierto contraste con las declaraciones del Concilio Vaticano I, el cual, aunque consciente del progreso de la Iglesia en el conocimiento de la verdad revelada, sin embargo enseñó: «El sentido de los dogmas, que nuestra santa madre la Iglesia ha propuesto de una vez para siempre, debe ser mantenido permanentemente y no puede uno abandonarlo con la vana pretensión de conseguir una inteligencia más profunda»; condenó también la sentencia según la cual puede ocurrir «que a los dogmas propuestos por la Iglesia se les deba dar alguna vez, de cara al progreso de la ciencia, otro sentido diverso del que entendió y entiende la Iglesia»: No hay duda de que, según estos textos del Concilio, el sentido de los dogmas que declara la Iglesia es determinado e irreformable.

La misma opinión discrepa también de la declaración hecha por el Sumo Pontífice Juan XXIII acerca de la «doctrina cristiana», en la inauguración del Concilio Vaticano II: «Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable, a la que se debe prestar fiel asentimiento, sea estudiada y expuesta en conformidad con las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades contenidas en la doctrina revelada, y otra cosa el modo de expresar estas verdades conservando, sin embargo, su sentido y su acepción». Dado que el sucesor de Pedro habla aquí de la doctrina cristiana,

cierta e inmutable, del depósito de la fe que se identifica con las verdades contenidas en esta doctrina, y habla también de verdades cuyo significado no se puede cambiar, es claro que él reconoce un sentido de los dogmas, discernible por nosotros, verdadero e inmutable. La novedad que él mismo recomienda, teniendo en cuenta las necesidades de los tiempos, concierne solamente a la manera de investigar, exponer y enunciar esta doctrina con su sentido permanente. De modo semejante el Sumo Pontífice Pablo VI, exhortando a los pastores de la Iglesia, declaró: «Debemos aplicarnos hoy con todo empeño a conservar en la doctrina de la fe la plenitud de su significación y todo su alcance, expresándola, sin embargo, de manera que hable al espíritu y al corazón de los hombres a quienes va dirigida».

6. LA IGLESIA ASOCIADA AL SACERDOCIO DE CRISTO

Cristo nuestro Señor, Pontífice de la nueva y eterna alianza, ha querido asociar y conformar con su sacerdocio perfecto al pueblo rescatado por El con su sangre (cf. Heb. 7, 20-22, 26-28; 10, 14, 21). El ha hecho, pues, participar de su sacerdocio a la Iglesia mediante el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico; estas dos formas del sacerdocio, que difieren por esencia y no sólo en cuanto al grado, se ordenan recíprocamente en la comunión eclesial.

El sacerdocio común de los fieles, llamado también con toda propiedad sacerdocio real (cf. 1 Pet. 2, 9; Apoc. 1, 6; 5, 9 ss.), porque realiza la conjunción de los fieles, en cuanto miembros del pueblo mesiánico, con su Rey celestial, se confiere en el sacramento del bautismo. En virtud de este sacramento, por razón del signo indeleble llamado carácter, los fieles «incorporados a la Iglesia quedan destinados al culto de la religión cristiana» y «regenerados como hijos de Dios, están obligados a confesar delante de los hombres la fe que recibieron de Dios mediante la Iglesia». Por lo tanto, todos los que han renacido por el bautismo «en virtud de su sacerdocio real concurren a la ofrenda de la Eucaristía y ejercen dicho sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, a través del testimonio de una vida santa, en la abnegación y en la caridad operante».

Por otra parte, Cristo, Cabeza de su Cuerpo místico que es la Iglesia, constituyó ministros de su sacerdocio a los Apóstoles y, por medio de ellos, a los Obispos, sus sucesores, con el fin de que le representasen a El personalmente en la Iglesia; éstos a su vez comunicaron legítimamente el sagrado ministerio recibido a los Presbíteros en grado subordinado. Se instauró de este modo en la Iglesia la sucesión apostólica del sacerdocio ministerial para gloria de Dios y al servicio de toda la familia humana, que debe ser conducida hacia Dios.

En virtud de este sacerdocio, los Obispos y los Presbíteros son segregados en cierto modo dentro del Pueblo de Dios, pero no para estar separados ni del pueblo mismo ni de hombre alguno, sino para consagrarse totalmente a la obra a la que el Señor los llama, es decir, la función de santificar, de enseñar y de gobernar, precisada en concreto por la comunión jerárquica. Esta función multiforme tiene como principio y fundamento la predicación constante del Evangelio, y tiene como cumbre y fuente de toda la vida cristiana el sacrificio eucarístico, que los sacerdotes, como representantes en persona de Cristo Cabeza, en su nombre y en el nombre de los miembros de su cuerpo místico, ofrecen al Padre en el Espíritu Santo; y que se integra después en la santa cena en la cual los fieles, participando en el único cuerpo de Cristo, se convierten todos en un sólo cuerpo (cf. 1 Cor., 10, 16 s.)

La Iglesia no ha dejado jamás de investigar sobre la naturaleza del sacerdocio ministerial, que desde la época apostólica es constantemente conferido mediante un rito sagrado (cf. 1 Tim., 4, 14; 2 Tim., 1, 6). Con la asistencia del Espíritu Santo, ha ido alcanzando gradualmente la clara persuasión de que Dios ha querido manifestarle que aquel rito confiere a los sacerdotes no sólo un aumento de gracia para cumplir santamente las funciones eclesiales, sino que imprime también un sello permanente de Cristo, es decir, el carácter en virtud del cual, dotados de una idónea potestad derivada de la potestad suprema de Cristo, están habilitados para cumplir aquellas funciones. La permanencia del carácter, cuya naturaleza por otra parte es explicada diversamente por los teólogos, la enseña el Concilio de Florencia y se halla confirmada en dos decretos del Concilio de Trento. Últimamente dicha permanencia ha sido también recordada en varias ocasiones por el Concilio Vaticano II y la segunda Asamblea general del Sínodo de los Obispos ha considerado justamente que la existencia del carácter sacerdotal, que persiste a lo largo de toda la vida,

pertenece a la doctrina de la fe. Semejante existencia estable del carácter sacerdotal debe ser admitida por los fieles y debe tenerse en cuenta para un juicio recto sobre la naturaleza del ministerio sacerdotal y sobre las correspondientes modalidades de su ejercicio.

En cuanto a la potestad propia del sacerdocio ministerial, el Concilio Vaticano II, de acuerdo con la sagrada Tradición y con numerosos documentos del Magisterio, ha enseñado: «Pero, aunque cualquiera puede bautizar a los creyentes, es, sin embargo, propio del sacerdote el llevar a su complemento la edificación del Cuerpo mediante el sacrificio eucarístico»; y además: «El mismo Señor, con el fin de que los fieles formaran un solo cuerpo, en el que «no todos los miembros desempeñan la misma función» (Rom., 12, 4) constituyó ministros a algunos de entre los fieles, quienes en la sociedad de los creyentes gozaran de la sagrada potestad del orden para ofrecer el Sacrificio y perdonar los pecados». Igualmente la segunda Asamblea general del Sínodo de los Obispos ha afirmado con razón que sólo el sacerdote en cuanto representante de Cristo en persona, puede presidir y realizar el banquete del sacrificio, en el cual el Pueblo de Dios es asociado a la oblación de Cristo. Sin querer entrar ahora en las cuestiones sobre el ministro de cada uno de los sacramentos, según el testimonio de la sagrada Tradición y del Sagrado Magisterio es evidente que los fieles que, sin haber recibido la ordenación sacerdotal, se arrogasen por propia cuenta la función de hacer la Eucaristía, llevarían a cabo un atentado que además de gravemente ilícito sería también inválido. Y es evidente que los abusos de este género, si los hubiese, deben ser cortados por los Pastores de la Iglesia.

La presente Declaración no ha intentado, ni tampoco era su fin, demostrar con un apropiado estudio de los fundamentos de nuestra fe, que la Revelación divina ha sido confiada a la Iglesia para que fuese mantenida inalterada por ella en el mundo. Pero, junto a otras verdades que atañen al misterio de la Iglesia, ha sido también recordado este dogma que constituye el origen de la fe católica, para que aparezca claramente, dentro del actual confusionismo de ideas, cuál es la fe y la doctrina que los fieles deben profesar firmemente.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se alegra de que los teólogos se apliquen con diligencia a la profundización del misterio de la Iglesia. Reconoce también que su trabajo toca frecuentemente cuestiones que sólo pueden ser aclaradas a través de libres investigaciones complementarias y a base de tentativas y conjeturas. Sin embargo, la justa libertad de los teólogos debe mantenerse en los límites de la palabra de Dios tal como ha sido fielmente conservada y expuesta en la Iglesia y como es enseñada y explicada por el Magisterio vivo de los Pastores, en primer lugar, del Pastor de todo el Pueblo de Dios.

La misma Sagrada Congregación confía la presente Declaración a la atenta solicitud de los Obispos y de todos aquellos que, por cualquier título, comparten el deber de salvaguardar el depósito de la verdad legado a la Iglesia por Cristo y sus Apóstoles. Y la dirige también con confianza a los fieles y de manera especial, dada la importancia de su función en la Iglesia, a los sacerdotes y a los teólogos, para que todos estén concordes en la fe y en sincera consonancia con la Iglesia.

El Sumo Pontífice, por la divina Providencia Papa Pablo VI, en la Audiencia concedida al infrascrito Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 11 del mes de mayo de 1973, ha ratificado y confirmado esta Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la Sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 24 de junio de 1973, fiesta de San Juan Bautista.

FRANCISCO Card. SEPER
Prefecto

Mons. JERONIMO HAMER
Secretario

-Decreto sobre la sepultura eclesiástica-

Decreto sobre la sepultura eclesiástica

Los Padres de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en las reuniones plenarias de los días 14 y 15 de noviembre de 1972 determinaron acerca de la sepultura eclesiástica: que no se prohíban las exequias a los pecadores manifiestos, si antes de morir hubieran dado algunos signos de penitencia y se excluye el escándalo público de los demás fieles.

Su Santidad el Papa Pablo VI en la audiencia concedida al infrascrito Prefecto el día 17 de noviembre de 1972 ratificó la anterior decisión de los Padres, abrogando el tenor del can. 1240 par. 1, y, no obstante nada en contrario, aprobó y mandó publicar.

Roma, 20 de septiembre de 1973.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Jeronimo Hamer, Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Directorio litúrgico para las misas con participación de niños

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1

DE LA CONDUCCION DE LOS NIÑOS HACIA LA CELEBRACION EUCARISTICA

Capítulo II

DE LAS MISAS DE ADULTOS DE LAS QUE TAMBIEN PARTICIPAN NIÑOS

Capítulo III

DE LAS MISAS DE NIÑOS EN LAS QUE PARTICIPAN PERSONAS MAYORES

DEL LUGAR Y TIEMPO DE LA CELEBRACION

DE LA PREPARACION DE LA CELEBRACION

DEL CANTO Y DE LA MUSICA

DE LOS GESTOS

DE LOS ELEMENTOS VISUALES

DEL SILENCIO

DE LAS PARTES DE LA MISA

a) Del Rito Inicial

b) De la Lectura de la Palabra de Dios y de su explicación.

c) De las Oraciones Presidenciales

d) De los Ritos de la Comunión

Notas

INTRODUCCIÓN

1 - La Iglesia debe atender al ciudadano especial de los niños bautizados que todavía deben ser plenamente iniciados por los Sacramentos de la Confirmación y la Eucaristía y también de aquellos que recientemente han sido admitidos a la Sagrada Comunión.

Ciertamente las condiciones de la vida actual en la que los niños crecen, favorecen menos su adelanto espiritual (1). Además los padres a menudo apenas cumplen las obligaciones de una educación cristiana adquiridas en el bautismo de sus hijos.

2 - En cuanto a la educación de los niños en la Iglesia surge una peculiar dificultad de que las celebraciones litúrgicas, principalmente la Eucaristía no pueden ejercer plenamente su innata fuerza pedagógica en los niños. Aunque ahora está permitido usar el idioma patrio en la Misa, sin embargo la palabra y los signos no han sido suficientemente adaptados para ser comprendidos por los niños.

A decir verdad, los niños no siempre entienden en su vida cotidiana todas las cosas que experimentan con los adultos sin que por ello les cause fastidio. Por lo cual tampoco se puede pretender que en la liturgia les deban ser inteligibles todas y cada una de las cosas. Sin embargo se puede temer un daño espiritual si durante años los niños experimentan en la Iglesia una y otra vez, cosas que apenas comprenden. La reciente psicología ha probado cuán profundamente se forman los niños por la experiencia religiosa de la infancia y de la primera puericia, por la singular capacidad religiosa que poseen (3).

3 - La Iglesia siguiendo a su Maestro que abrazando a los niños los bendecía. Mc 10, 16-. No puede abandonar a sí mismo a los niños puestos en tales condiciones. Por ello, poco después del Concilio Vaticano II -el cual ya en la Constitución de la Sagrada Liturgia había hablado de la necesidad de la adaptación de la Liturgia a los diversos grupos (4)- Comenzó a considerar con más diligencia, principalmente en el Primer Sínodo de los Obispos tenido en Roma, el año 1967, cómo pudiera facilitarse la participación de los niños en la Liturgia. Aprovechando aquella ocasión con palabras explícitas, el Presidente del Concilium ad esequendam Constitutionem de Sagrada Liturgia, Manifestó que ciertamente no podría tratarse de hacer algún rito totalmente especial, sino más bien de retener, abreviar u omitir algunos elementos y de elegir algunos textos más aptos- (5).

4 - Después que fueron establecidas por la Instrucción General del Misal Romano instaurado, publicada el año 1969, todas y cada una de las cosas referentes a la celebración eucarística con el pueblo, esta Congregación, cumpliendo las peticiones recibidas una y otra vez de todo el mundo católico, comenzó a preparar un peculiar directorio para la Misa con niños, como suplemento de aquella Institución, con la cooperación de peritos, hombres y mujeres, de casi todas las naciones.

5 - En este Directorio así como en la Instrucción General quedan reservadas algunas adaptaciones a las Conferencias Episcopales o a los Obispos en particular (6).

Las mismas Conferencias Episcopales propongan a la Sede Apostólica -de acuerdo al artículo 40 de la Constitución de la sagrada Liturgia- las adaptaciones que conceptúen necesarias para las Misas con niños en su jurisdicción y que no estén contenidas en el Directorio General, las cuales adaptaciones deben ser introducidas con el consentimiento de la Santa Sede.

6 - El Directorio toma en consideración a los niños que aún no han entrado en la edad llamada pre-adolescencia. Además, de suyo no habla de los niños ya sea corporal o mentalmente impedidos dado que no raramente es necesario para ellos una mayor adaptación (7); sin embargo las normas que siguen, mutatis mutandis, también les pueden ser aplicadas.

7 - En el primer capítulo del Directorio (8/15) se pone como el fundamento, donde se trata de la multiforme conducción de los niños hacia la liturgia eucarística; el segundo capítulo trata brevemente de la Misa con adultos en la que también participan niños (16/19); finalmente el tercer capítulo (20/54) trata más largamente de las Misas con niños en las cuales participan solamente algunos adultos.

Capítulo 1

DE LA CONDUCCIÓN DE LOS NIÑOS HACIA LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

8 - Puesto que la vida plenamente cristiana no se puede pensar sin la participación en las acciones litúrgicas en la que los fieles congregados en uno celebran el Misterio Pascual, la iniciación religiosa de los niños no debe ser ajena a ese fin (8). La Iglesia, que bautiza a los niños, confiada en los dones que este Sacramento da, debe cuidar que los bautizados crezcan en la comunión con Cristo y los hermanos, de cuya comunión es signo y prenda la participación en la mesa eucarística, a la cual se preparan los niños o en

cuya significación son introducidos más profundamente. La cual formación litúrgica y eucarística no es lícito separar de la educación universal, humana y cristiana, más aún, sería nocivo si la formación eucarística careciera de tal fundamento.

9 - Por lo cual todos aquellos a quienes corresponda la instrucción de los niños, en conjunción de esfuerzos y buscando los consejos adecuados tiendan a que los niños, aunque ya algún sentido de Dios y de las cosas divinas tienen, experimenten también -de acuerdo a su edad y a su progreso personal los valores humanos insitos en la celebración eucarística, como son las acción comunitaria, los saludos, la capacidad de escuchar, el pedir perdón y otorgarlo, la expresión de gratitud, experiencias de acciones simbólicas de una reunión amistosa, de una celebración festiva (9).

La catequesis eucarística, de la cual se trata en el número 12, deberá de tal modo cultivar esos valores humanos, que los niños gradualmente de acuerdo a su edad y condiciones psicológicas y sociales, abran su ánimo a la percepción de los valores cristianos y a los misterios de Cristo (10).

10 - El más importante rol en el inculcar estos valores humanos y cristianos lo tiene la familia cristiana (1). Por lo cual la instrucción que se da a los padres o a otras personas a quienes corresponde la educación, debe ser grandemente alentada, también en razón de la educación litúrgica de los niños.

Por la conciencia del deber libremente aceptado en el bautismo de sus hijos, los padres tienen la obligación de enseñar gradualmente a los niños, ahora, orando junto con ellos cada día y conduciéndolos a hacer sus oraciones privadamente (12). Si los niños así preparados ya desde los tiernos años, cuando lo deseen, participan junto con la familia en la Misa, más fácilmente comenzarán a cantar y a orar en la comunidad litúrgica, ya de algún modo presentirán el misterio eucarístico.

Si los padres, sin embargo, son más débiles en la fe, pero desean la instrucción cristiana de los niños, al menos sean invitados a comunicar con los niños valores humanos de los cuales se ha hablado antes y, según la ocasión, a tomar parte en reuniones de padres y en celebraciones eucarísticas que se hagan con los niños.

11 - Además las comunidades cristianas a las que pertenecen cada una de las familias o en las que los niños viven, tienen también una obligación hacia los niños bautizados en la Iglesia. Una comunidad cristiana que da testimonio del Evangelio, que vive en fraterna caridad, que celebra los misterios de Cristo activamente, es una escuela óptima de educación cristiana y litúrgica para los niños que en ella viven.

Dentro de la comunidad cristiana los padrinos u otras personas notables por su formación, movidas por impulso apostólico pueden proporcionar una gran ayuda en la recta catequización de los niños, a las familias que apenas cumplen su parte en la educación cristiana.

Para tal fin sirven especialmente las preescuelas y escuelas católicas así como los diversos grupos de niños.

12 - Aunque la Liturgia en sí misma ejerza también en los niños su propia fuerza de enseñanza, se le debe dar la debida importancia dentro de la educación catequística tanto escolar como parroquial a la catequesis de la Misa (14), conducente a la activa, consciente y genuina participación en la misma (15).

Tal catequesis sanamente acomodada a la edad y al ingenio de los niños, debe tener a que por los principales ritos y oraciones se dé el significado de la Misa, también en lo que a la participación de la Iglesia se refiere- (16); esto se ha de decir principalmente de los textos de la misma plegaria Eucarística y las aclamaciones con que los niños participan en ella.

Es digna de particular mención la catequesis por la cual los niños se preparan a la primera comunión; en ella aprenden no solamente las verdades de la fe sobre la Eucaristía, sino cómo después, preparados a su manera por la penitencia, plenamente injertados en el Cuerpo de Cristo, podrán participar activamente con el pueblo de Dios en la Eucaristía, tomando parte en la Mesa del Señor y en la Comunidad de los

hermanos.

13 - Gran importancia en la formación litúrgica de los niños y en su preparación para la vida litúrgica de la Iglesia pueden tener también las diversas celebraciones por las cuales los niños más fácilmente perciben por la misma celebración, algunos elementos litúrgicos como son: los saludos, el silencio, la alabanza común, principalmente la que se hace por el canto comunitario.

Téngase sin embargo cuidado que tales celebraciones no adopten una índole demasiado didáctica.

14 - Tenga siempre más lugar en estas celebraciones de acuerdo a la comprensión de los niños la Palabra de Dios. Más aún creciendo su capacidad espiritual ténganse frecuentemente con ellos sagradas celebraciones propiamente dichas de la Palabra de Dios principalmente en los tiempos de Adviento y Cuaresma (17). Las cuales celebraciones grandemente pueden favorecer en los niños la estimación por la Palabra de Dios.

15 - Toda educación litúrgica y eucarística, de acuerdo a lo anteriormente dicho, debe siempre tender a que la vida cotidiana de los niños responda cada día más al Evangelio.

Capítulo II

DE LAS MISAS DE ADULTOS DE LAS QUE TAMBIÉN PARTICIPAN NIÑOS

16 - En muchas partes celebran Misas parroquiales, especialmente los domingos y fiestas, en las que con gran asistencia de personas mayores, no pocos niños también participan. En estas Misas el testimonio de los mayores puede tener gran efecto en los niños. Pero también los adultos en cuanto que en tales celebraciones experimentan la parte que los niños tienen en la comunidad cristiana, reciben espiritual ganancia.

El espíritu cristiano de las familias en gran manera se favorece si los niños participan de tales Misas juntamente con sus padres y otros miembros de su familia.

Los mismos infantiles, que todavía no pueden o no quieren participar de la Misa, pueden ser llevados al final para recibir la bendición juntamente con la comunidad, después, por ejemplo, que algunas personas de la comunidad parroquial encargada de su cuidado los entretuvieran en un lugar separado durante la Misa.

17 - Con todo en estas Misas, se ha de cuidar con esmero que los niños no se sientan rechazados por la incapacidad de participar y de entender, aquellas cosas que se realizan y se proclaman durante la celebración.

De alguna manera, téngase presente, por ejemplo, hablándoles a ellos particularmente en las moniciones del comienzo y del final de la Misa y en alguna parte de la homilía.

Más aún, si la condición del lugar y de las personas lo permite, podrá ser oportuno que la Liturgia de la Palabra con la homilía se tenga para ellos en algún lugar separado pero no muy distante, para que antes de comenzar la Liturgia de la Eucaristía, pueden ser llevados al lugar, donde los mayores celebraron su propia Liturgia de la Palabra.

18 - Es muy conveniente que en estas Misas algunos niños desempeñen algunos oficios; pueden ser por ejemplo: llevar los dones, ejecutar alguno u otro de los cantos de la Misa.

19 - Algunas veces en estas Misas, si el número de niños es muy notable, ordénese de tal manera, que satisfaga aún más las necesidades de los niños. Y así la homilía diríjase a los niños de tal manera que también puedan sacar de ella provecho los mayores. Además de las adaptaciones en el mismo Ordinario de la Misa, ya anunciadas, puede emplearse con permiso del Obispo, una u otra de las adaptaciones que

más abajo se detallan, en las Misas con los mayores de las que también participan los niños.

Capítulo III

DE LAS MISAS DE NIÑOS EN LAS QUE PARTICIPAN PERSONAS MAYORES

20 - Además de las Misas en las que participan los niños juntamente con sus padres y otros miembros de la familia, las cuales ni siempre, ni en todas partes pueden ser realizadas, se recomienda principalmente en los días de semana, las Misas que se celebren con niños solamente permitiendo algunos adultos únicamente.

Que en estas Misas eran necesarias adaptaciones, era una persuasión común desde el comienzo de la restauración litúrgica (18).

De tales adaptaciones y por cierto sólo de las más generales se hablará más adelante (38-54).

21 - Siempre hay que tener en consideración que tales celebraciones eucarísticas deben conducir a los niños hacia las Misas de adultos, principalmente aquellas en que la comunidad cristiana debe reunirse los domingos (19).

Por lo tanto, salvas las adaptaciones necesarias por la edad, no se llegue a ritos totalmente especiales (20), que difieran demasiado del Ordinario de la Misa que se celebra con el pueblo. El fin de los diversos elementos debe responder a lo que en la Institución General del Misal Romano se ha dicho de cada uno de ellos aún cuando por razones pastorales no pueda ser inculcada una identidad absoluta.

22- Los principios de una activa y consciente participación tienen también valor aún cuando la Misa se celebre con niño de ahí que debe cuidarse en que todas las cosas se realicen para aumentar dicha participación y que se tome así mucho más eficaz. Por esta razón muchos niños realicen las partes especiales en la celebración; éstas podrían ser:

- Preparar el lugar y el altar (No. 29).
- Ejercer el oficio de cantor (No. 24).
- Cantar en el coro y tocar los instrumentos musicales (Cfr. No. 32).
- Proclamar las lecturas (Cfr. No. 24 y 47).
- Responder en la homilía (Cfr. No. 48).
- Recitar las intenciones de la oración de los fieles.

Llevar las ofrendas al altar, y hacer otras acciones semejantes a éstas de acuerdo a las costumbres de los diversos lugares (Cfr. No. 34).

Para aumentar la participación alguna vez ayudarán también algunos agregados, vg.: la inserción de causas para dar gracias antes que el sacerdote comience el diálogo del Prefacio.

En todas estas cosas conviene tener presente que las acciones externas permanecerán sin fruto, más aún, serán nocivas si no sirven para estimular la participación interna de los niños por los que también en la Misa con niños tiene su importancia el sagrado silencio (Cfr. No. 37).

Cuídese en gran manera que los niños no se olviden que cualquier forma de participación adquiere su momento culmen en la comunión eucarística en la que reciben el Cuerpo y la Sangre de Cristo como alimento espiritual (2 I).

23 - El sacerdote que debe celebrar la misa con niños haga celebración festiva, fraterna, meditativa (22), el mismo sacerdote manifieste esta disposición más aún que en la celebración de las Misas con personas mayores. Depende mucho de su preparación personal, más aún de su manera de actuar y de hablar.

Sobre todo atienda a la dignidad, claridad y simplicidad de los gestos. Al hablar a los niños de tal manera lo haga, que sea fácilmente comprendido, evitando, con todo, toda forma demasiado pueril.

Las moniciones que se está permitido decir, conduzcan a los niños a una participación litúrgica y no sean meras explicaciones didáctica.

Ayudará a mover los corazones de los niños, sí el sacerdote alguna vez los invita con sus propias palabras, vg.: al acto penitencial, a la oración sobre las ofrendas, en la oración del Padre Nuestro, a darse la paz en la comunión.

24 - Como quiera que sea, la Eucaristía es siempre la acción de toda la comunidad de la iglesia, se debe optar al menos por la participación de algunas personas mayores que no asistirán como vigilantes, sino como participantes con ellos de la Misa y que en cuanto sea necesario, los ayuden.

Nada impide, que una de estas personas mayores, que participan de la Misa con los niños, con la anuencia del párroco o del Rector de la Iglesia, dirija unas palabras a los niños después del Evangelio, especialmente sí el sacerdote en su manera y forma de hablar no se adapta a los niños o lo hace con dificultad.

En esto obsérvense las normas de la Sagrada Congregación para el clero.

Foméntense también en las Misas con niños, la diversidad de los ministerios, de suerte que la celebración aparezca como comunitaria (24), - ténganse por ejemplo: lectores y cantores no sólo entre los niños sino también entre los adultos, y así la variedad de la voz evitará el cansancio.

DEL LUGAR Y TIEMPO DE LA CELEBRACIÓN

25 - El lugar primario de la celebración de la Eucaristía con los niños es la Iglesia, en la cual con todo, si es que la hay, elíjase con diligencia una parte, que respondiendo el número de los que participan donde los niños puedan expresarse con libertad según los postulados de la liturgia y de acuerdo a su edad.

Sí la construcción de la iglesia no se presta para ello, alguna vez será oportuno celebrar la Eucaristía con los niños fuera del lugar sagrado, pero entonces dicho lugar sea digno Y apto para tan gran celebración (25).

26 - Para estas Misas con niños elíjase aquella hora que más se adapte a las circunstancias en que viven, de suerte que estén mejor dispuestos para escuchar con facilidad la Palabra de Dios y celebrar la Eucaristía.

27 - La Misa en la que participan los niños podrá celebrarse dentro de la semana ciertamente con mayor fruto y menor peligro de fastidio, sí no se celebra todos los días (por ejemplo, en los colegios de internados); más aún puede prepararse con mayor diligencia sí entre las varias celebraciones se da un espacio mayor de tiempo.

En el tiempo intermedio se ha de preferir la oración en común, a la cual los niños pueden espontáneamente contribuir ya sea la meditación en común o la celebración de la Palabra de Dios, que prolonguen las anteriores celebraciones eucarísticas y preparen una más profunda participación en las futuras.

28 - Puede ocurrir que por el número grande de los niños que juntamente celebran la Eucaristía, la participación atenta y devota se tome difícil.

Y así, si puede hacerse, divídanse en varios grupos en los que se encuentren no por la edad sino atendiendo a la formación religiosa progresiva y a la preparación catequética.

Y estos mismos grupos invítense oportunamente a participar del sacrificio de la Misa durante la semana y en distintos días.

DE LA PREPARACIÓN DE LA CELEBRACIÓN

29 - Cada una de las celebraciones eucarísticas de los niños prepárese con cuidado y en especial de una manera particular las oraciones, los cantos, las lecturas, las intenciones de la oración de los fieles, tomando para dicha participación el parecer de los adultos y los niños que ejercen algún ministerio particular en estas Misas. Para preparar y adornar el lugar de la celebración así como para la preparación del cáliz con la patena y las vinajeras. Eras, en cuanto se pueda, dése lugar a algunos niños. Salva siempre la debida preparación interior, también tales acciones ayudan a despertar el sentido comunitario de la Celebración.

DEL CANTO Y DE LA MÚSICA

30 - El canto, si se le debe dar gran importancia en todas las celebraciones, debe ser particularmente fomentado en las Misas que se celebren con niños por su peculiar afinidad hacia la música, - teniendo en cuenta el ingenio de los diversos pueblos y la propia capacidad de los niños presentes.

Donde se pueda, las aclamaciones principalmente las que pertenecen a la plegaria eucarística sean por los niños más bien cantadas que recitadas.

31 - A fin de facilitar la participación de los niños en los cantos del "Gloria", Credo, Santo y Cordero de Dios", se permite el uso con música de las interpretaciones populares aprobadas por la competente autoridad, aún cuando dichos textos no concuerden en todo con los textos litúrgicos (27).

32 - También en las Misas con niños - la música instrumental puede prestar una gran utilidad" (28), especialmente si la misma es ejecutada por ellos. Sirven no sólo para el canto, que sostienen, o para la meditación de los niños, sino que además expresan a su manera un gozo festivo de alabanza de Dios.

Préstese con todo siempre especial cuidado a que la música no predomine sobre el canto o que sirva para distracción y no para edificación, debe responder a la finalidad propia de cada uno de los tiempos en los cuales durante la Misa se puede tocar música.

Con las mismas cautelas y con la misma debida circunspección y con peculiar discreción, también la música realizada técnicamente puede emplearse en la Misa con niños de acuerdo a las normas establecidas por la Conferencia Episcopal.

DE LOS GESTOS

33 - Tenida en cuenta la razón de la naturaleza de la Liturgia como acción de todo hombre y la psicología de los niños, se ha de propender en gran manera en la Misa con niños, la participación por los gestos y movimientos del cuerpo de acuerdo a la edad y a la costumbre del lugar. Mucho depende no solamente de los gestos que realice el sacerdote (29), sino también de la manera como se comporte toda la comunidad de los niños. Sí alguna Conferencia Episcopal de acuerdo a las normas de la Institución General del Misal Romano, adapta al ingenio del pueblo los gestos que ocurren en la Misa, tenga también en consideración la peculiar condición de los niños o determina para ellos solos tales adaptaciones.

34 - Entre las acciones que exigen determinados gestos, son dignas de especial mención las procesiones y aquellos movimientos que llevan participación del cuerpo.

Puede ayudar a esto, el ingreso procesional de los niños con el sacerdote celebrante, para que entonces mejor se sienta la comunión que se establece (31); la participación por los menos de algunos niños en la procesión con el Evangelio hará más clara la presencia de Cristo, que anuncia la Palabra a su pueblo; la procesión de los niños con el cáliz y los dones pone mejor de manifiesto la fuerza y el sentido de la preparación de los dones la procesión de la comunión debidamente ordenada mucho ayuda a aumentar la piedad de los niños.

DE LOS ELEMENTOS VISUALES

35 - La misma Liturgia de la Misa contiene muchos elementos visuales a los que se debe atribuir gran importancia, tratándose de los niños; lo que debe decirse especialmente de los elementos visuales peculiares en el transcurso del año litúrgico como son la adoración de la Cruz, el cirio pascual, las velas en la fiesta de la Presentación del Señor, la diversidad de los colores y los ornamentos litúrgico. Además de aquellos elementos visuales inherentes a la misma celebración y al lugar de la celebración, introdúzcanse otros que permitan a los niños percibir por los ojos las maravillas obradas por Dios en la Creación y Redención y con la fuerza de la vista sostienen la oración.

Que nunca la Liturgia aparezca como una cosa árida y que sólo perteneciera al pensamiento.

36 - Por la misma causa el uso también de imágenes preparadas por los mismos niños puede ser útil, vg. para ilustrar la homilía, para demostrar visiblemente las intenciones de la oración universal, para despertar la reflexión.

DEL SILENCIO

37 - También en las Misas con niños - el silencio como parte de la celebración, debe guardarse a su tiempo- (32), para que no todo se convierta en acción externa, porque también los niños son de verdad capaces a su manera de hacer meditación. Con todo deben ser como llevados, para que aprendan según los diversos momentos (vg. después de la comunión (33), o también después de la homilía), a que reflexionen dentro de sí o mediten brevemente, o alaben y oren a Dios en su corazón (34).

Se ha de cuidar además, y esto con mucho más cuidado que en las Misas con adultos, que los textos litúrgicos se proclamen sin apuro e inteligiblemente, haciendo en su lugar las debidas pausas.

DE LAS PARTES DE LA MISA

38 - Quedando a salvo siempre la estructura general de la Misa, la que consta de dos partes, Liturgia de la Palabra y Liturgia de la Eucaristía", y de algunos ritos que inician y concluyen la celebración (35), entre cada una de las partes siguientes de la celebración se hace necesario efectuar algunas adaptaciones, para que los niños verdaderamente conozcan a su manera, según las leyes psicológicas de la niñez el misterio de la fe por los ritos y las preces- (36).

39 - A fin de que no aparezca una gran diferencia entre las Misas con niños y las Misas con adultos (37) algunos ritos y textos nunca se adapten a los niños, como ser las aclamaciones y respuestas de los fieles a los saludos del sacerdote (38), la oración del Padre Nuestro, la fórmula trinitaria, al final de la bendición con que el sacerdote termina la Misa. Se aconseja también, que los niños lentamente (salvo el recitado del Símbolo de los Apóstoles del que se habla en el No. 49), conozcan el símbolo Niceno - Constantinopolitano.

a) Del Rito Inicial

40 - Como quiera que el rito inicial en la Misa se dirige a que la finalidad de estos ritos es constituir en comunidad a los fieles reunidos y disponerlos a escuchar debidamente la Palabra de Dios y a celebrar dignamente la Eucaristía (39), se ha de cuidar que dicha disposición se oriente en los niños y no se pierda por la abundancia de los ritos que aquí se proponen.

De aquí que alguna vez pueda omitirse uno u otro elemento del rito inicial, mientras que otro en cambio podría ampliarse. Siempre, con todo, permanezca algún elemento introductorio que termine por la oración Colecta.

En la elección de algunos de estos elementos, atiéndase, a que cada uno de los mismos elementos aparezca a su tiempo y ninguno quede completamente excluido.

b) De la Lectura de la Palabra de Dios y de su explicación.

41 - Como las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura constituyen la parte principal de la Liturgia de la Palabra (40), también en las Misas que se celebren con los niños nunca falte la lectura bíblica.

42 - Por lo que respecta al número de lecturas en los domingos y fiestas, deben guardarse los decretos de la Conferencia Episcopales. Si las tres o dos lecturas señaladas para los domingos y ferias con dificultad podrán ser entendidas por los niños, está permitido elegir de entre éstas, dos o una solamente; pero que nunca falte la lectura tomada del Evangelio.

43 - Si todas las lecturas señaladas del día parecieran menos aptas para la comprensión de los niños, se permite que las lecturas o lectura puedan ser elegidas o del Leccionario del Misal Romano, o de la Biblia directamente, teniendo con todo presente los tiempos litúrgicos. Con todo se aconseja que cada Conferencia Episcopal cuide de preparar el Leccionario para las Misas con niños.

44 - El criterio para elegir las lecturas tómesese por la calidad más que por la cantidad de textos de la Sagrada Escritura. No siempre la lectura más breve, es la más apta para los niños, que la prolongada.

Todo depende de la utilidad espiritual, que la lectura pueda proporcionar a los niños.

Sí por la capacidad de los niños se viera la necesidad de suprimir uno u otro versículo de la lectura bíblica hágase esto con mucha prudencia, y de tal manera que el sentido del texto o del pensamiento y estilo de la Escritura no aparezca mutilado" (41).

45 - Como quiera que en el mismo texto bíblico "Dios habla a su Pueblo y se hace presente el mismo Cristo en medio de los fieles por su Palabra - (421). Evítense paráfrasis de la Sagrada Escritura. Se aconseja el uso de aquellas versiones, que aprobadas por la autoridad competente, ya existen tal vez para la catequesis de los niños.

46 - Entre las lecturas, cántense o versículos de los Salmos diligentemente seleccionados según la capacidad de los niños, o algún canto a manera de salmo o el Aleluya con el versículo simple.

Siempre en estos cantos los niños tengan parte: nada impide que alguna vez el silencio meditativo sustituya el canto.

Si se proclama una sola lectura, el canto puede tenerse después de la homilía.

47 - A fin de que los niños hagan suyas las lecturas bíblicas. Y conozcan cada día más la dignidad de la Palabra de Dios, mucho se han de estimar todos aquellos elementos que sirven para la interpretación de las lecturas.

Entre estos elementos se han de enumerar las moniciones que preceden a las lecturas (43), y mueven a los niños a oírlas con atención y fructuosamente ya sea porque explican el contexto o porque conducen al mismo texto.

En las Misas correspondientes al santo del día para interpretar e ilustrar las lecturas de la Sagrada Escritura, se puede narrar algo sobre la vida del Santo no solamente en la homilía sino también antes de las lecturas bíblicas a modo de monición.

Donde lo aconseja el texto de la lectura, puede resultar útil que los niños lean las diversas partes, distribuidas entre ellos, como se hace en Semana Santa para la lectura de la Pasión del Señor.

48 - En todas las Misas con niños se debe poner especial interés en la homilía que explica la Palabra de Dios. La homilía destinada a los niños puede a veces convertirse en diálogo con ellos a no ser que se prefiera que escuchen en silencio.

49 - Sí al final de la Liturgia de la Palabra debe recitarse el símbolo, para los niños puede ser el Símbolo Apostólico, como quiera que ya forma parte de su instrucción catequética.

c) De las Oraciones Presidenciales

50 - Para que el sacerdote pueda unir a sí de verdad a los niños por las oraciones presidenciales, le está permitido elegir del Misal Romano textos más aptos, atendiendo sin embargo al tiempo litúrgico.

51 - Alguna vez el principio de selección no basta, para que los niños puedan considerar las oraciones como expresiones de su vida propia y de su experiencia religiosa (44), ya que las oraciones han sido hechas para personas adultas.

En este caso nada impide que los textos de las oraciones del Misal Romano se Adapten a las necesidades de los niños, de suerte que sin embargo, conservando el fin y también la sustancia, se evite todo aquello que sea ajeno al género literario de la oración presidencial, como son las exhortaciones de costumbre y la manera demasiado pueril de hablar.

52 - El momento mayor en la Eucaristía celebrada con niños compete a la Plegaria Eucarística que es el centro y cumbre de toda la celebración (45).

En gran manera depende del modo como esta plegaria es pronunciada por el sacerdote (46) y como es participada por los niños oyendo y aclamando.

La misma disposición de ánimo, que se requiere para este centro de la celebración, la tranquilidad y reverencia con que todas las cosas deben ser hechas, debe conducir a los niños a prestar su mayor atención a la presencia real de Cristo en el altar bajo las especies del pan y del vino, a su oblación, a la acción de gracias por El mismo y con El mismo y por El mismo, como así también a la oblación de la Iglesia que entonces se hace y por la cual los fieles se ofrecen a sí mismos y su vida con Cristo, al Padre Eterno en el Espíritu tu Santo.

Hasta que la Sede Apostólica no provea otra cosa la Misa con niños, deben emplearse mientras tanto las cuatro Plegarias aprobadas por la Autoridad suprema para las Misas con adultos e Impuestas para el uso litúrgico.

d) De los Ritos de la Comunión

53 - Terminada la Plegaria Eucarística siempre sigan la oración del Señor, la fracción del pan y la invitación a la Comunión (47), ya que estos elementos tienen máxima importancia en la estructura de esta parte de la Misa.

e) De la Comunión y de los Ritos que le siguen

54 - Hágase todo de tal manera que los niños que hayan sido admitidos a la Eucaristía, debidamente dispuestos, con tranquilidad y ánimo recogido se acerquen a la Sagrada Mesa para que participen

plenamente del misterio eucarístico. Donde se pueda hacer la procesión de la Comunión, cántese un canto acomodado a los niños (48).

La monición que precede a la bendición final (49), es de gran importancia en la Misa con niños, ya que éstos necesitan antes de la despedida alguna repetición y aplicación de las cosas que oyeron aunque enunciadas en bravísimas palabras, principalmente aquí explíquese oportunamente el nexo entre la Liturgia y la vida.

Por los menos a veces, según los tiempos litúrgicos y los diversos momentos en la vida de los niños, emplee el sacerdote formas más ricas de bendición, reteniendo siempre la fórmula trinitaria con el signo de la Cruz al final (50).

55 - Todas las cosas contenidas en este Directorio tienden a que los niños fácilmente y con alegría puedan en la Celebración Eucarística al mismo tiempo ir hacia Cristo y con El presentarse al Padre (51).

Formados en la consciente y activa Participación del Sacrificio y del banquete eucarístico aprendan cada día más, en casa y fuera de casa, a anunciar Cristo entre los familiares y los iguales, viviendo la fe que obra por la caridad. (Gálatas 5,6).

El Sumo Pontífice Pablo VI, el 22 de octubre de 1973 aprobó este Directorio preparado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino, lo confirmó y mandó que fuera publicado.

Dado en el Palacio de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, el 10 de noviembre de 1973.

Notas

1. Cf. Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 5: 101-102.
2. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la Sagrada Liturgia n. 33.
3. Cf. Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 78: pp. 146-147.
4. Mc 10, 16.
5. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagr núm. 38; cf., también, Sagrada Congregación para el Culto divino, Instrucción Actio Pastoralis 15 de mayo de 1969: AAS 61(1969), pp. 806-811.
6. 'De liturgia in prima Synodo Episcoporum' Notitiae 3 (1967), p. 368.
7. Cf. Ritual de la misa con niños sordomudos de la Región germánica, aprobado y confirmado por esta Sagrada Congregación el día 26 de junio de 1970 (Prot. núm. 1546/70).
8. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagrada liturgia, núms. 14 y 19.
9. Cf. Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 25: AAS 6 (1972), p. 114.
10. Cf. Concilio Vaticano II, Declaración Gravissimum educationis, sobre la educación cristiana de la juventud, núm. 2.
11. Cf. *ibid.*, núm. 3.
12. Cf. Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 78: AAS 6 (1972), p. 147.

13. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagrada liturgia, núm. 33.
14. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción Eucharisticum mysterium, de de 1967, núm. 14: AAS 59 (1967). p. 550.
15. Cf. Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 25: AAS 64 (1972), p. 114.
16. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción Eucharisticum mysterium, de 25 de mayo de 1967, núm. 14: AAS 59 (1967), p. 550; cf., también, Sagrada Congregación del Clero, Directorio catequístico general, núm. 57: AAS 64(1972), p. 131.
18. Cf. ibid, núms. 42 y 106.
19. Cf. »liturgia in prima Synodo Episcoporum»: Notitiae 3 (1967), p. 368.
20. Ordenación general del Misal Romano, núm. 56.
21. ibid., núm. I
22. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagrada liturgia, núm. 28
23. Cf. Ordenación general de/Misa/Romana, núm. 253.
24. Cf. ibid., núm. 19.
25. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción Musicam sacram, sobre la liturgia, de 5 de marzo de 1967, núm. 55: AAS 59(1967), p. 316.
26. Ibid., núm. 62: AAS 59(1967), p. 318.
27. Cf. Ordenación general del Misal Romano, núm. 21.
28. Cf. ibid., núm. 24.
29. Ibid., núm. 23.
30. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción Eucharisticum mysterium, de de 1967, núm. 38: AAS 59 (1967), p. 562.
31. Cf. Ordenación general del Misal Romano, núm. 23.
32. Ibid., núm. 8.
33. Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la sagrada liturgia, núm. 48.
34. Ordenación general del Misal Romano, núm. 15.
35. Ordenación general del Misal Romano, núm. 24.
36. ibid., núm. 33.
37. Ordo lectionum Missae, segunda edición típica, Libreria Editrice Vaticana, 1981, Prenotandos, núm. 77.
38. Ordenación general del Misal Romano, núm. 33.

39. Cf. *ibid*, núm. 11.

40. Cf. *Consilium* para la aplicación de la Constitución sobre la sagrada liturgia sobre la traducción de los textos litúrgicos para la celebración con el pueblo, de 25 de enero de 1969, núm. 20: *Notitiae* 5(1969). p. 7.

41. Cf. Ordenación general del Misal Romano, núm. 54.

42. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, *Instrucción Musicam sacram*, sobre la música en la liturgia, de 5 de marzo de 1967, núm. 32: *AAS* 59 (1967), p. 309.

43. Cf. Ordenación general del Misal Romano, núm. 11.

44. Cf. *Missale Romanum*, Plegana eucarística II.

45. Ga 5, 6.

Introducción al Ritual de la Penitencia Observaciones previas (Praenotanda)

Introducción de la edición típica del Ordo Paenitentiae

2 de diciembre de 1973

I. EL MISTERIO DE LA RECONCILIACIÓN EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

1. El Padre manifestó su misericordia reconciliando consigo por Cristo todos los seres, los del cielo y de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz. (1) El Hijo de Dios, hecho hombre, convivió entre los hombres para liberarlos de la esclavitud del pecado (2) y llamarlos desde las tinieblas a su luz admirable. (3) Por ello inició su misión en la tierra predicando penitencia y diciendo: "Convertíos y creed en el Evangelio." (4)

Esta llamada a la penitencia, que ya resonaba insistentemente en la predicación de los profetas, fue la que preparó el corazón de los hombres al advenimiento del Reino de Dios por la palabra de Juan el Bautista que vino "a predicar que se convirtieran y se bautizaran, para que se les perdonasen los pecados". (5)

Jesús, por su parte, no sólo exhortó a los hombres a la penitencia, para que, abandonando la vida de pecado se convirtieran de todo corazón a Dios, (6) sino que acogió a los pecadores para reconciliarlos con el Padre. (7) Además, como signo de que tenía poder de perdonar los pecados, curó a los enfermos de sus dolencias. (8) Finalmente, él mismo "fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación". (9) Por eso, en la misma noche en que iba a ser entregado, al iniciar su pasión salvadora, (10) instituyó el sacrificio de la Nueva Alianza en su sangre derramada para el perdón de los pecados (11) y, después de su resurrección, envió el Espíritu Santo a los Apóstoles para que tuvieran la potestad de perdonar o retener los pecados (12) y recibieran la misión de predicar en su nombre la conversión y el perdón de los pecados a todos los pueblos. (13)

Pedro, fiel al mandato del Señor que le había dicho: "Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desates en la tierra quedará desatado en el cielo", (14) proclamó el día de Pentecostés un bautismo para la remisión de los pecados: "Convertíos y bautizaos todos en nombre de Jesucristo, para que se os perdonen los pecados." (15) Desde entonces la Iglesia nunca ha dejado ni de exhortar a los hombres a la conversión, para que, abandonando el pecado, se conviertan a Dios, ni de significar, por medio de la celebración de la penitencia, la victoria de Cristo sobre el pecado.

2. Esta victoria sobre el pecado la manifiesta la Iglesia, en primer lugar, por medio del sacramento del bautismo; en él nuestra vieja condición es crucificada con Cristo, quedando destruida nuestra personalidad de pecadores y quedando nosotros libres de la esclavitud del pecado, resucitamos con Cristo para vivir para Dios. (16) Por ello confiesa la Iglesia su fe al proclamar en el Símbolo: "Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados."

En el sacrificio de la misa se hace nuevamente presente la pasión de Cristo y la Iglesia ofrece nuevamente a Dios, por la salvación de todo el mundo, el Cuerpo que fue entregado por nosotros y la Sangre derramada para el perdón de los pecados. En la Eucaristía, en efecto, Cristo está presente y se ofrece como "víctima por cuya inmolación Dios quiso devolvernos su amistad", (17) para que por medio de este sacrificio "el Espíritu Santo nos congregue en la unidad". (18)

Pero además nuestro Salvador Jesucristo instituyó en su Iglesia el sacramento de la penitencia al dar a los Apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados; así los fieles que caen en el pecado después del bautismo, renovada la gracia, se reconcilien con Dios, (19) La Iglesia, en efecto, "posee el agua y las lágrimas, es decir, el agua del bautismo y las lágrimas de la penitencia". (20)

II. LA RECONCILIACIÓN DE LOS PENITENTES EN LA VIDA DE LA IGLESIA

La Iglesia es santa y, al mismo tiempo, está siempre necesitada de purificación.

3. Cristo "amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para consagrarla", (21) y la tomó como esposa; (22) la enriquece con sus propios dones divinos, haciendo de ella su propio cuerpo y su plenitud, (23) y por medio de ella comunica a todos los hombres la verdad y la gracia.

Pero los miembros de la Iglesia están sometidos a la tentación y con frecuencia caen miserablemente en el pecado. Por eso, "mientras Cristo, "santo, inocente, sin mancha", (24) no conoció el pecado, (25) sino que vino a expiar sólo los pecados del pueblo, (26) la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación". (27)

La penitencia en la vida y en la liturgia de la Iglesia

4. Esta constante vida penitencial el pueblo de Dios la vive y la lleva a plenitud de múltiples y variadas maneras. La Iglesia, cuando comparte los padecimientos de Cristo (28) y se ejercita en las obras de misericordia y caridad, (29) va convirtiéndose cada día más al Evangelio de Jesucristo y se hace así, en el mundo, signo de conversión a Dios. Esto la Iglesia lo realiza en su vida y lo celebra en su liturgia, siempre que los fieles se confiesan pecadores e imploran el perdón de Dios y cée sus hermanos, como acontece en las celebraciones penitenciales, en la proclamación de la palabra de Dios, en la oración y en los aspectos penitenciales de la celebración eucarística. (30)

Pero en el sacramento de la penitencia los fieles "obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de éste y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con caridad, con ejemplos y con oraciones, los ayuda a su conversión". (31)

Reconciliación con Dios y con la Iglesia

5. Porque el pecado es una ofensa hecha a Dios, que rompe nuestra amistad con él, la penitencia "tiene como término el amor y el abandono en el Señor". (32) El pecador, por tanto, movido por la gracia del Dios misericordioso, se pone en camino de conversión, retorna al Padre, que: "nos amó primero", (33) y a Cristo, que se entregó por nosotros. (34), y al Espíritu Santo, que ha sido derramado copiosamente en nosotros. (35)

Mas aún: "Por arcanos y misteriosos designios de Dios, los hombres están vinculados entre sí por lazos sobrenaturales, de suerte que el pecado de uno daña a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a los otros" (36), por ello la penitencia lleva consigo siempre una reconciliación a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a quienes el propio pecado perjudica.

Además, hay que tener presente que los hombres, con frecuencia, cometen la injusticia conjuntamente. Del mismo modo, se ayudan mutuamente cuando hacen penitencia, para que, liberados del pecado por la gracia de Cristo, unidos a todos los hombres de buena voluntad, trabajen en el mundo por el progreso de la justicia y de la paz.

El sacramento de la penitencia y sus partes

6. El discípulo de Cristo que, después del pecado, movido por el Espíritu Santo acude al sacramento de la penitencia, ante todo debe convertirse de todo corazón a Dios. Esta íntima conversión del corazón, que incluye la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva, se expresa por la confesión hecha a la iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida Dios concede la remisión de los pecados por medio de la Iglesia, a través del ministerio de los sacerdotes. (37)

a) Contrición

Entre los actos del penitente ocupa el primer lugar la contrición, "que es un dolor del alma y un detestar el pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante". (38) En efecto, "al reino de Cristo se puede llegar solamente por la metánoia, es decir, por esta íntima y total transformación y renovación de todo el hombre -de todo su sentir, juzgar y disponer que se lleva a cabo en él a la luz de la santidad y caridad de Dios, santidad y caridad que, en el Hijo, se nos han manifestado y comunicado con plenitud". (39) De esta contrición del corazón depende la verdad de la penitencia. Así, pues, la conversión debe penetrar en lo más íntimo del hombre para que le ilumine cada día más plenamente y lo vaya conformando cada vez más a Cristo.

b) Confesión

La confesión de las culpas, que nace del verdadero conocimiento de si mismo ante Dios y de la contrición de los propios pecados, es parte del sacramento de la penitencia. Este examen interior del propio corazón y la acusación externa deben hacerse a la luz de la misericordia divina. La confesión, por parte del penitente, exige la voluntad de abrir su corazón al ministro de Dios; y por parte del ministro, un juicio espiritual mediante el cual, como representante de Cristo y en virtud del poder de las llaves, pronuncia la sentencia de absolución o retención de los pecados. (40)

c) Satisfacción

La verdadera conversión se realiza con la satisfacción por los pecados, el cambio de vida y la reparación de los daños. (41) El objeto y cuantía de la satisfacción debe acomodarse a cada penitente, para que así cada uno repare el orden que destruyó y sea curado con una medicina opuesta a la enfermedad que le afligió. Conviene, pues, que la pena impuesta sea realmente remedio del pecado cometido y, de algún modo, renueve la vida. Así el penitente, "olvidándose de lo que queda atrás", (42) se injerta de nuevo en el misterio de la salvación y se encamina de nuevo hacia los bienes futuros.

d) Absolución

Al pecador que manifiesta su conversión al ministro de la Iglesia en la confesión sacramental, Dios le concede su perdón por medio del signo de la absolución y así el sacramento de la penitencia alcanza su plenitud. En efecto, de acuerdo con el plan de Dios, según el cual la humanidad y la bondad del Salvador se han hecho visibles al hombre (43), Dios quiere salvarnos y restaurar su alianza con nosotros por medio de signos visibles.

Así, por medio del sacramento de la penitencia, el Padre acoge al hijo que retorna a él, Cristo toma sobre sus hombros a la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil y el Espíritu Santo ;vuelve a santificar su templo o habita en él con mayor plenitud; todo ello se manifiesta al participar de nuevo, o con más fervor que antes, en la mesa del Señor, con lo cual estalla un gran gozo en el convite de la Iglesia de Dios por la vuelta del hijo desde lejanas tierras. (44)

Necesidad y utilidad de este sacramento

7. De la misma manera que las heridas del pecado son diversas y variadas, tanto en la vida de cada uno de los fieles como de la. comunidad, así también es diverso el remedio que nos aporta la penitencia. A aquellos que por el pecado grave se separaron de la comunión con el amor de Dios, el sacramento de la penitencia les devuelve la vida que perdieron. A quienes caen en pecados veniales, experimentando cotidianamente su debilidad, la repetida celebración de la penitencia les restaura las fuerzas, para que puedan alcanzar la plena libertad de los hijos de Dios.

a) Para recibir fructuosamente el remedio que nos aporta el sacramento de la penitencia, según la disposición del Dios misericordioso, el fiel debe confesar al sacerdote todos y cada uno de los pecados graves que recuerde después de haber examinado su conciencia. (45)

b) Además el uso frecuente y cuidadoso de este sacramento es también muy útil en relación con los pecados veniales. En efecto, no se trata de una mera repetición ritual ni de un cierto ejercicio psicológico, sino de un constante empeño en perfeccionar la gracia del bautismo, que hace que de tal forma nos vayamos conformando continuamente a la muerte de Cristo, que llegue a manifestarse también en nosotros la vida de Jesús. (46) En estas confesiones los fieles deben esforzarse principalmente para que, al acusar sus propias culpas veniales, se vayan conformando más y más a Cristo y sean cada vez más dóciles a la voz del Espíritu.

Pero para que este sacramento llegue a ser realmente fructuoso en los fieles es necesario que arraigue en la vida entera de los cristianos y los impulse a una entrega cada vez más fiel al servicio de Dios y de los hermanos.

La celebración de este sacramento es siempre una acción en la que la Iglesia proclama su fe, da gracias a Dios por la libertad con que Cristo nos liberó (47) y ofrece su vida como sacrificio espiritual en alabanza de la gloria de Dios y sale al encuentro de Cristo que se acerca.

III. LOS OFICIOS Y MINISTERIOS EN LA RECONCILIACIÓN DE LOS PENITENTES

Función de la comunidad en la celebración de la penitencia

8. Toda la Iglesia, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido confiada por Dios. No sólo llama a la penitencia por la predicación de la palabra de Dios, sino que también intercede por los pecadores y ayuda al penitente con atención y solicitud maternal, para que reconozca y confiese sus pecados, y así alcance la misericordia de Dios, ya que sólo él puede perdonar los pecados. Pero, además la misma Iglesia ha sido constituida instrumento de conversión y absolución del penitente por el ministerio entregado por Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores. (48)

El ministro del sacramento de la penitencia

9. a) La Iglesia ejerce el ministerio del sacramento de la penitencia por los Obispos y presbíteros, quienes llaman a los fieles a la conversión por la predicación de la palabra de Dios y atestiguan e imparten a éstos el perdón de los pecados en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo.

Los presbíteros, en el ejercicio de este ministerio, actúan en comunión con el Obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial. (49)

b) El ministro competente para el sacramento de la penitencia es el sacerdote que, según lo establecido en los cánones 967- 975 del Código de Derecho Canónico, tiene facultad de absolver. Sin embargo, todos los sacerdotes, aunque no estén autorizados para confesar, pueden absolver válidamente y lícitamente a cualquiera de los penitentes que se encuentren en peligro de muerte.

Sobre el ejercicio pastoral de este ministerio

10. a) Para que el confesor pueda cumplir su ministerio con rectitud y fidelidad, aprenda a conocer las enfermedades de las almas y a aportarles los remedios adecuados; procure ejercitar sabiamente la función de juez y, por medio de un estudio asiduo, bajo la guía del Magisterio de la Iglesia, y, sobre todo, por medio de la oración, adquiera aquella ciencia y prudencia necesarias para este ministerio. El discernimiento del espíritu es, ciertamente, un conocimiento íntimo de la acción de Dios en el corazón de los hombres, un don del Espíritu Santo y un fruto de la caridad. (50)

b) El confesor muéstrase siempre dispuesto a confesar a los fieles cuando estos lo piden razonablemente. (51)

c) Al acoger al pecador penitente y guiarle hacia la luz de la verdad cumple su función paternal, revelando el corazón del Padre a los hombres y reproduciendo la imagen de Cristo Pastor. Recuerde, por consiguiente, que le ha sido confiado el ministerio de Cristo, que para salvar a los hombres llevó a cabo misericordiosamente la obra de redención y con su poder está presente en los sacramentos. [\(52\)](#)

d) El confesor, sabiendo que ha conocido los secretos de la conciencia de su hermano como ministro de Dios, está obligado a guardar rigurosamente el secreto sacramental por razón de su oficio.

El penitente

11. Son importantísimas las acciones con que el fiel penitente participa en el sacramento.

Cuando debidamente preparado se acerca a este saludable remedio instituido por Cristo y confiesa sus pecados, sus actos forman parte del mismo sacramento, que alcanza su plena realización con las palabras de la absolución, pronunciadas por el ministro en nombre de Cristo.

Así, el fiel que experimenta y proclama la misericordia de Dios en su vida, celebra junto con el sacerdote la liturgia de la Iglesia, que se renueva continuamente.

IV. LA CELEBRACIÓN DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Lugar de la celebración

12. El sacramento de la penitencia normalmente se celebra, a no ser que intervenga una causa justa, en una iglesia u oratorio.

Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia de los Obispos de normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que puedan utilizar libremente los que así lo deseen.

No se deben oír confesiones fuera del confesionario, si no es por justa causa. [\(53\)](#)

Tiempo de la celebración

13. La reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier tiempo y día. Sin embargo, es conveniente que los fieles conozcan el día y la hora en que esta disponible el sacerdote para ejercer este ministerio. Acostúmbrese a los fieles para que acudan a recibir el sacramento de la penitencia fuera de la celebración de la misa, principalmente en horas establecidas. [\(54\)](#)

El tiempo de Cuaresma es el más apropiado para celebrar el sacramento de la penitencia, pues ya en el día de la Ceniza resuena una invitación solemne ante el pueblo de Dios: "Convertíos y creed el Evangelio." Es conveniente, por tanto que durante la Cuaresma se organicen con frecuencia celebraciones penitenciales para que se ofrezca a los fieles la ocasión de reconciliarse con Dios y con los hermanos y de celebrar con un corazón renovado el misterio pascual en el Triduo sacro.

Vestiduras litúrgicas

14. En lo que hace referencia a las vestiduras litúrgicas en la celebración de la penitencia, obsérvense las normas establecidas por los Ordinarios de lugar.

A) Rito Para Reconciliar a un Solo Penitente

Preparación del sacerdote y del penitente

15. El sacerdote y el penitente prepárense a la celebración del sacramento ante todo con la oración. El sacerdote invoque el Espíritu Santo para recibir su luz y caridad; el penitente compare su vida con el ejemplo y los mandamientos de Cristo y pida a Dios el perdón de sus pecados.

Acogida del penitente

16. El sacerdote acoge al penitente con caridad fraternal y, si es oportuno, salúdele con palabras de afecto. Después el penitente hace el signo de la cruz, diciendo; "En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén." El sacerdote puede hacerlo al mismo tiempo. Después el sacerdote le invita con una breve fórmula a la confianza en Dios. Si el penitente es desconocido por el confesor, aquél indicará oportunamente su situación y también el tiempo de la última confesión, sus dificultades para llevar una vida cristiana y otras circunstancias cuyo conocimiento sea útil al confesor para ejercer su ministerio.

Lectura de la palabra de Dios

17. Entonces el sacerdote, o el mismo penitente, lee, si parece oportuno, un texto de la Sagrada Escritura; esta lectura puede hacerse también en la preparación del sacramento. Por la palabra de Dios el cristiano es iluminado en el conocimiento de sus pecados y es llamado a la conversión y a la confianza en la misericordia de Dios.

Confesión de los pecados y aceptación de la satisfacción

18. Después el penitente confiesa sus pecados, empezando, donde sea costumbre, con la fórmula de la confesión general: "Yo confieso..." El sacerdote, si es necesario, le ayudará a hacer una confesión íntegra, además le exhortará para que se arrepienta sinceramente de las ofensas cometidas contra Dios; por fin le ofrecerá oportunos consejos para empezar una nueva vida y, si fuere necesario, le instruirá acerca de los deberes de la vida cristiana.

Si el penitente hubiese sido responsable de daño o escándalo, ayúdele a tomar la decisión de repararlos convenientemente.

Después el sacerdote impone al penitente una satisfacción que no sólo sirva de expiación de sus pecados, sino que sea también ayuda para la vida nueva y medicina para su enfermedad; procure, por tanto, que esta satisfacción esté acomodada, en la medida de lo posible, a la gravedad y naturaleza de los pecados. Dicha satisfacción es oportuno realizarla por medio de la oración, de la abnegación y, sobre todo, del servicio al prójimo y por las obras de misericordia, con las cuales se pone de manifiesto cómo el pecado y su perdón revisten también una dimensión social.

Oración del penitente y absolución del sacerdote

19. Después el penitente manifiesta su contrición y el propósito de una vida nueva por medio de alguna fórmula de oración, con la que implora el perdón de Dios Padre. Es conveniente que esta plegaria esté compuesta con palabras de la Sagrada Escritura.

El sacerdote, después que el penitente ha terminado su oración, extendiendo sus dos manos, al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente, dice la absolución, cuya parte esencial son las palabras; "YO TE ABSUELVO DE TUS PECADOS EN EL NOMBRE DEL PADRE, Y DEL HIJO, Y DEL ESPÍRITU SANTO." El sacerdote, mientras dice estas últimas palabras, hace la señal de la cruz sobre el penitente. La fórmula de la absolución significa cómo la reconciliación del penitente tiene su origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el misterio pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados; y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación Con Dios se pide y se otorga por el ministerio de la Iglesia.

Acción de gracias y despedida del penitente

20. Una vez recibido el perdón de los pecados, el penitente proclama la misericordia de Dios y le da gracias con una breve aclamación tomada de la Sagrada Escritura; después el sacerdote lo despide en la paz del Señor.

El penitente ha de continuar y manifestar su conversión, reformando su vida según el Evangelio de Cristo y con un amor a Dios cada vez más generoso porque "el amor cubre la multitud de los pecados". [\(55\)](#)

Rito breve

21. Cuando la necesidad pastora! lo aconseje, el sacerdote puede omitir o abreviar algunas partes del rito; sin embargo, siempre ha de mantenerse íntegramente: la confesión de los pecados y la aceptación de la satisfacción, la invitación a la contrición, la fórmula de la absolución y la fórmula de despedida. En inminente peligro de muerte, es suficiente que el sacerdote diga las palabras esenciales de la fórmula de la absolución, a saber: "YO TE ABSUELVO DE TUS PECADOS EN EL NOMBRE DEL PADRE, Y DEL HIJO, Y DEL ESPÍRITU SANTO."

B) Rito Para Reconciliar a Varios Penitentes con Confesión y Absolución Individual

22. Cuando se reúnen muchos penitentes a la vez para obtener la reconciliación sacramental, es conveniente que se preparen a la misma con la celebración de la palabra de Dios.

Pueden también participar en esta celebración aquellos fieles que en otro momento recibirán el sacramento.

La celebración común manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia, ya que los fieles oyen juntos la palabra de Dios, la cual al proclamar la misericordia divina, les invita a la conversión; juntos, también examinan su vida a la luz de la misma palabra de Dios y se ayudan mutuamente con la Oración. Después que cada uno ha confesado sus pecados y recibido la absolución, todos a la vez alaban a Dios por las maravillas que ha realizado en favor del pueblo que adquirió para sí con la sangre de su Hijo.

Si es preciso, estén dispuestos varios sacerdotes, para que, en lugares apropiados, puedan oír y reconciliar a cada uno de los fieles.

Ritos iniciales

23. Una vez reunidos los fieles, se canta si parece oportuno, un canto adecuado. Después, el sacerdote saluda a los fieles y él mismo, u otro ministro los introduce, si parece oportuno, con breves palabras, en la celebración y les da las indicaciones prácticas sobre el orden que se va a seguir en la misma. A continuación, invita a todos a orar, y, después de un momento de silencio dice la oración.

Celebración de la palabra de Dios

24. Es conveniente que el sacramento de la penitencia empiece con la lectura de la palabra. Por ella Dios nos llama a la penitencia y conduce a la verdadera conversión del corazón.

Puede elegirse una o más lecturas. Si se escogen varias, intercállese un salmo u otro canto apropiado o un espacio de silencio, para profundizar más la palabra de Dios y facilitar el asentimiento del corazón. Si sólo se hace una lectura, es conveniente que se tome del Evangelio.

Elíjanse principalmente lecturas por las cuales:

a) Dios llama a los hombres a la conversión y a una mayor semejanza con Cristo.

b) Se propone el misterio de la reconciliación por la muerte y resurrección de Cristo y también como don del Espíritu Santo.

c) Se manifiesta el juicio de Dios sobre el bien y el mal en la vida de los hombres, para iluminar y examinar la conciencia.

25. La homilía, a partir del texto de la Escritura, ha de ayudar a los penitentes al examen de conciencia, a la aversión del pecado y a la conversión a Dios. Así mismo debe recordar a los fieles que el pecado es una acción contra Dios, contra la comunidad y el prójimo, y también contra el mismo pecador. Por tanto, oportunamente se pondrán en relieve:

a) La infinita misericordia de Dios, que es mayor que todas nuestras iniquidades y por la cual siempre, una y otra vez, él nos vuelve a llamar a sí.

b) La necesidad de la penitencia interna, por la que sinceramente nos disponemos a reparar los daños del pecado.

c) El aspecto social de la gracia y del pecado, puesto que los actos individuales repercuten de alguna manera en todo el cuerpo de la Iglesia.

d) La necesidad de nuestra satisfacción, que recibe toda su fuerza de la satisfacción de Cristo, y exige en primer lugar, además de las obras penitenciales, el ejercicio del verdadero amor de Dios y del prójimo.

26. Terminada la homilía, guárdese un tiempo suficiente de silencio para examinar la conciencia y suscitar una verdadera contrición de los pecados. El mismo presbítero, o un diácono u otro ministro, puede ayudar a los fieles con breves fórmulas o con una plegaria litánica, teniendo en cuenta tu condición, edad, etc.

Si parece oportuno, este examen de conciencia y exhortación a la contrición puede sustituir a la homilía; pero, en tal caso, se debe tomar claramente como punto de partida el texto de la Sagrada Escritura leído anteriormente.

Rito de la reconciliación

27. Después, a invitación del diácono u otro ministro, todos se arrodillan o se inclinan y dicen una fórmula de confesión general (por ejemplo, "Yo confieso..."); a continuación, de pie, recitan, si se cree oportuno, una oración litánica o entonan un cántico adecuado que expresa su condición de pecadores, la contrición del corazón, la petición del perdón y también la confianza en la misericordia de Dios. Al final se dice la oración dominical, que nunca deberá omitirse.

28. Dicha la oración dominical, los sacerdotes, se dirigen al lugar determinado para oír las confesiones. Los penitentes que desean hacer la confesión de sus pecados se acercan al sacerdote que han elegido, y después de aceptar la debida satisfacción, son absueltos por él con la fórmula para reconciliar a un solo penitente.

29. Una vez terminadas las confesiones, los sacerdotes vuelven al presbiterio. El que preside la celebración invita a todos a la acción de gracias, con la que los fieles proclaman la misericordia de Dios. Lo cual puede hacerse con un salmo o un himno o una plegaria litánica. Finalmente, el sacerdote concluye la celebración con una oración de alabanza a Dios por la gran caridad con la que nos ha amado.

Despedida del pueblo

30. Acabada la acción de gracias, el sacerdote bendice a los fieles. Después el diácono o el mismo sacerdote despide a la asamblea.

C) Rito Para Reconciliar a Muchos Penitentes con Confesión y Absolución General

Disciplina de la absolución general

31 La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único modo ordinario con el que un fiel consciente de que está en pecado grave se reconcilia con Dios y la Iglesia; sólo una imposibilidad física o moral excusa de este modo de confesión, en cuyo caso la reconciliación se puede tener también por otros medios.

No puede darse la absolución a varios penitentes a la vez sin previa confesión individual con carácter general, a no ser que:

a) amenace un peligro de muerte y el sacerdote o los sacerdotes no tengan tiempo para oír la confesión de cada penitente;

b) haya una grave necesidad, es decir, cuando, dado el número de penitentes, no hay suficientes confesores para oír con el conveniente sosiego (rite) las confesiones de cada uno en un tiempo razonable, de tal manera que los penitentes se vean obligados, sin culpa por su parte, a quedar privados por un notable tiempo (día) de la gracia sacramental o la sagrada comunión; pero no se considera suficiente necesidad cuando no se puede disponer de confesores a causa sólo de una gran concurrencia de penitentes, como podría darse en una fiesta grande o una peregrinación. (56)

32. Corresponde al Obispo diocesano juzgar si se dan las condiciones requeridas antes expuestas (cf. núm. 31), el cual, teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la Conferencia de los Obispos puede determinar los casos en los que se verifica esta necesidad. (57)

33. Para que un fiel reciba válidamente la absolución sacramental dada a varios a la vez, se requiere no sólo que esté debidamente dispuesto, sino que se preponga a la vez hacer en su debido tiempo confesión individual de todos los pecados graves que en las presentes circunstancias no ha pedido confesar de este modo.

En la medida de lo posible, también al ser recibida la absolución general, instrúyase a los fieles sobre los requisitos antes expresados y exhórtese antes de la absolución general, aun en peligro de muerte si hay tiempo, a que cada uno haga un acto de contrición. (58)

34. Aquellos a quienes se les han perdonado pecados graves con una absolución común acudan a la confesión individual lo antes posible, en cuanto tengan ocasión, antes de recibir otra absolución general, a no ser que una justa causa se lo impida. En todo caso están obligados a acudir al confesor dentro de un año, a no ser que los obstaculice una imposibilidad moral. Ya que también para ellos sigue en vigor el precepto por el cual todo cristiano debe confesar a un sacerdote individualmente, al menos una vez al año, todos sus pecados, se entiende graves, que no hubiese confesado en particular. (59)

Rito de la absolución general

35. Para reconciliar a los penitentes con la confesión y absolución general en los casos prescritos por el derecho, se procede de la misma forma antes citada para la reconciliación de muchos penitentes con la confesión y absolución individual, cambiando solamente lo que sigue:

a) Después de la homilía, o dentro de la misma, adviértase a los fieles que quieran beneficiarse de la absolución general que se dispongan debidamente, es decir, que cada uno se arrepienta de sus pecados., esté dispuesto a enmendarse de ellos, determine reparar los escándalos y daños que hubiese ocasionado, y al mismo tiempo proponga confesar individualmente a su debido tiempo los pecados graves, que en las presentes circunstancias no ha podido confesar; (60) además propóngase una satisfacción que todos deberán de cumplir, a la que, si quisieran, podrán añadir alguna otra.

b) Después el diácono, u otro ministro, o el mismo sacerdote, invita a los penitentes que deseen recibir la absolución a manifestar abiertamente, mediante algún signo externo, que quieren recibir dicha absolución (por ejemplo, inclinando la cabeza, o arrodillándose, o por medio de otro signo conforme a las normas establecidas por las Conferencias Episcopales), diciendo todos juntos la fórmula de la confesión general

(por ejemplo, "Yo confieso..."). Después puede recitarse una plegaria litánica o entonar un cántico penitencial, y todos juntos dicen o cantan la oración dominical, como se ha dicho antes en el número 27.

c) Entonces el sacerdote recita la invocación por la que se pide la gracia del Espíritu Santo para el perdón de los pecados, se proclama la victoria sobre el pecado por la muerte y resurrección de Cristo, y se da la absolución sacramental a los penitentes.

d) Finalmente, el sacerdote invita a la acción de gracias, como se ha dicho antes en el número 29, y, omitida la oración de conclusión, seguidamente bendice al pueblo y lo despide.

V. LAS CELEBRACIONES PENITENCIALES

Índole y estructura

36. Las celebraciones penitenciales son reuniones del pueblo de Dios para oír la palabra de Dios, por la cual se invita a la conversión y a la renovación de vida y se proclama, además, nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo. Su estructura es la que se acostumbra a observar en las celebraciones de la palabra de Dios, [\(61\)](#) y que se propone en el "Rito para reconciliar a varios penitentes".

Por tanto, es conveniente que después del rito inicial (canto, salutación y oración) se proclamen una o más lecturas -intercalando cantos o salmos, o momentos de silencio- y que en la homilía se expliquen y apliquen a los fieles reunidos. No hay inconveniente en que, antes o después de las lecturas de la Escritura, se lea algún fragmento de los Padres o escritores que realmente ayuden a la comunidad y a los individuos al verdadero conocimiento del pecado y a la verdadera contrición del corazón, es decir, a lograr la conversión.

Después de la homilía y la meditación de la palabra de Dios, es conveniente que la asamblea de los fieles ore formando un solo corazón y una sola voz mediante alguna plegaria litánica u otro medio apto para promover la participación de los fieles. Finalmente, se dice siempre la oración dominical para que Dios, nuestro Padre, "perdone nuestras ofensas., como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden... y nos libre del mal". El sacerdote o el ministro que preside la reunión, concluye con la oración y la despedida del pueblo.

Utilidad e importancia

37. Téngase cuidado de estas celebraciones no se confundan, en apreciación de los fieles, con la misma celebración del sacramento de la penitencia. [\(62\)](#) Sin embargo, estas celebraciones penitenciales son muy útiles para promover la conversión y la purificación del corazón. [\(63\)](#)

Las celebraciones penitenciales son muy útiles principalmente:

- para fomentar el espíritu de penitencia en la comunidad cristiana;
- para ayudar la preparación de la confesión que después, en momento oportuno puede hacerse en particular;
- para educar a los niños en la formación gradual de su conciencia del pecado en la vida humana y de la liberación del pecado por Cristo;
- para ayudar a los catecúmenos a la conversión.

Además, donde no haya sacerdote a disposición para dar la absolución sacramental, las celebraciones penitenciales son utilísimas, puesto que ayudan a la contrición perfecta por la caridad, por la cual los fieles

pueden conseguir la gracia de Dios, con el propósito de recibir el sacramento de la penitencia. [\(64\)](#)

VI. ADAPTACIONES DEL RITO A LAS DIVERSAS REGIONES Y CIRCUNSTANCIAS

Adaptaciones que pueden hacer las Conferencias Episcopales

38. Compete a las Conferencias Episcopales, en la preparación de los Rituales particulares, acomodar este Ritual de la penitencia a las necesidades de cada lugar, para que, aprobado por la Sede Apostólica se pueda usar.

Compete, por tanto, a las Conferencias Episcopales:

a) Establecer las normas sobre la disciplina del sacramento de la penitencia, especialmente en lo que hace referencia al ministerio de los sacerdotes.

b) Determinar normas concretas en cuanto a la sede para la ordinaria celebración del sacramento de la penitencia (cf. núm. 31) y en cuanto a los signos de penitencia que han de mostrar los fieles en la absolución general (cf. núm. 35).

c) Preparar las traducciones de los textos para que estén realmente adaptados a la índole y al modo de hablar de cada pueblo, y también componer nuevos textos para las oraciones de los fieles o del ministro, conservando íntegra la fórmula sacramental.

Competencias de los Obispos

39. Es propio del Obispo diocesano:

a) Moderar la disciplina de la penitencia en su diócesis, [\(65\)](#) haciendo las oportunas adaptaciones del mismo rito según las normas propuestas por la Conferencia Episcopal.

b) Determinar, teniendo en cuenta las condiciones establecidas por el derecho (cf. núm. 31) y los criterios concordados con los demás miembros de la Conferencia de los Obispos, los casos de necesidad en los que es lícito dar la absolución general. [\(66\)](#)

Acomodaciones que corresponden al ministro

40. Los presbíteros, los párrocos especialmente, han de procurar:

a) En la celebración de la reconciliación, sea individual o comunitaria, adaptar el rito a las circunstancias concretas de los penitentes, conservando la estructura esencial y la fórmula íntegra de la absolución; así, pueden omitir algunas partes, si es preciso por razones pastorales, o ampliar otras, seleccionar los textos de las lecturas o de las oraciones, elegir el lugar más apropiado para la celebración, según las normas establecidas por las Conferencias Episcopales, de modo que toda la celebración sea rica en contenido y fructuosa.

b) Organizar y preparar celebraciones penitenciales algunas veces durante el año, principalmente en tiempo de Cuaresma, ayudados por otros -también por los laicos, de tal manera que los textos seleccionados y el orden de la celebración sean verdaderamente adaptados a las condiciones y circunstancias de la comunidad o reunión (por ejemplo, de niños, de enfermos, etc.).

Notas

1. 1. Cf. 2Co 5, 18s.; Col 1, 20. [\[Regresar\]](#)

2. Cf. Jn 8, 34- 36. [\[Regresar\]](#)

3. Cf. 1P 2, 9. [\[Regresar\]](#)
4. Mc 1, 15. [\[Regresar\]](#)
5. Mc 1, 4. [\[Regresar\]](#)
6. Cf. Lc 15. [\[Regresar\]](#)
7. Cf. Lc 5, 20.27- 32; 7, 48. [\[Regresar\]](#)
8. Cf. Mt 9, 2- 8. [\[Regresar\]](#)
9. Rm 4, 25. [\[Regresar\]](#)
10. Cf. *Missale Romanum*, Plegaria eucarística III. [\[Regresar\]](#)
11. Cf. Mt. 26, 28. [\[Regresar\]](#)
12. Cf. Jn 20, 19 23. [\[Regresar\]](#)
13. Cf. Lc. 24, 47. [\[Regresar\]](#)
14. Mt 16, 19. [\[Regresar\]](#)
15. Hch 2, 38; cf. Hch 3, 19.26; 17, 30. [\[Regresar\]](#)
16. Cf. Rom 6, 4- 10. [\[Regresar\]](#)
17. *Missale Romanum*, Plegaria eucarística III. [\[Regresar\]](#)
18. *Ibid.*, Plegaria eucarística II. [\[Regresar\]](#)
19. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV. *De sacramento Paenitentiae*, cap. I: DS 1668 y 1670; can 1: DS 1701. [\[Regresar\]](#)
20. S. AMBROSIO, *Epístola* 41, 12: PL 16, 1116. [\[Regresar\]](#)
21. Ef 5 25- 26. [\[Regresar\]](#)
22. Cf. Ap 19, 7. [\[Regresar\]](#)
23. Cf. Ef 1, 22- 23; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 7. [\[Regresar\]](#)
24. Hb 7, 26. [\[Regresar\]](#)
25. Cf. 2Co 5, 21. [\[Regresar\]](#)
26. Cf. Hb, 2 17. [\[Regresar\]](#)
27. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 8. [\[Regresar\]](#)
28. Cf. 1P 4, 13. [\[Regresar\]](#)
29. Cf. 1P 4, 8. [\[Regresar\]](#)

30. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*: DS 1638, 1740 y 1743; Sagrado Congregación de Ritos, Instrucción *Eucharisticum mysterium*, de 25 de mayo de 1967, núm. 35: AAS 59 (1967), pp. 560- 561; *Ordenación general del Misal Romano*, núms. 29, 30 y 56, a, b, g. [\[Regresar\]](#)
31. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. II. [\[Regresar\]](#)
32. PABLO VI, Constitución apostólica *Paenitemini*, de 17 de febrero de 1966: AAS 58 (1966), p 179; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. II. [\[Regresar\]](#)
33. 1Jn 4, 19. [\[Regresar\]](#)
34. Cf. Ga 2, 20; Ef 5, 25. [\[Regresar\]](#)
35. Cf. Tt 3, 6. [\[Regresar\]](#)
36. PABLO VI, Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*, de 1 de enero de 1967, núm.4: AAS 59 (1967), p. 9; cf. PÍO XII, Encíclica *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943: AAS 35 (1943), p 213. [\[Regresar\]](#)
37. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, cap. 1: DS 1673- 1675. [\[Regresar\]](#)
38. *Ibid.*, cap. 4: DS 1676. [\[Regresar\]](#)
39. Cf. Hb 1, 2; Col 1, 19 y en otros lugares; Ef 1, 23 y en otros lugares; PABLO VI, Constitución apostólica *Paenitemini*, de 17 de febrero de 1966: AAS 58 (1966), p. 179. [\[Regresar\]](#)
40. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, cap. 5: DS 1679. [\[Regresar\]](#)
41. Cf. *ibid*, cap. 8: DS 1690- 1692; PABLO VI, Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*, de 1 de enero de 1967, núms. 2- 3: AAS 59 (1967), pp. 6- 8. [\[Regresar\]](#)
42. Flp 3, 13. [\[Regresar\]](#)
43. Cf. Tt 3, 4- 5. [\[Regresar\]](#)
44. Cf. Lc 15, 7.10. 32. [\[Regresar\]](#)
45. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, cáns. 7- 8: DS 1707- 1708. [\[Regresar\]](#)
46. Cf. 2Co 4, 10. [\[Regresar\]](#)
47. Cf. Ga 4, 31. [\[Regresar\]](#)
48. Cf. Mt 18, 18; Jn 20, 23. [\[Regresar\]](#)
49. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 26. [\[Regresar\]](#)
50. Cf. Flp 1, 9- 10. [\[Regresar\]](#)
51. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo general, de 16 de junio de 1972, núm. XII: AAS 64 (1972), p. 514. [\[Regresar\]](#)
52. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia. [\[Regresar\]](#)

53. Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 964. [\[Regresar\]](#)

54. Cf. Sagrada Congregación de Ritos. Instrucción *Eucharisticurn mysterjum*, de 25 de mayo de 1967, núm. 35: AAS 59 (1967), pp. 560- 561. [\[Regresar\]](#)

55. 1P 4, 8. [\[Regresar\]](#)

56. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo general, de 16 de mayo de 1972, núm. III: AAS 64 (1972), p. 511. [\[Regresar\]](#)

57. Cf. *ibid.*, núm. V: AAS 64 (1972), p. 512. [\[Regresar\]](#)

58. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo general, de 16 de mayo de 1972, núms. VI y XI: AAS 64 (1972), pp. 512- 514. [\[Regresar\]](#)

59. Cf. *ibid.*, núms. VII y VIII: AAS 64 (1972), pp. 512- 513. [\[Regresar\]](#)

60. Cf. *Ibid*, núm VI: AAS 64 (1972), p. 512. Cf. *ibid*, núms. VII y VIII: AAS 64 (1972), pp. 512- 513. [\[Regresar\]](#)

61. Cf. Sagrada Congregación de Ritos, Instrucción *Inter Oecumenici*, de 26 de septiembre de 1964, núms. 37- 39: AAS 56 (1964), pp. 110- 111. [\[Regresar\]](#)

62. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo general, de 16 de junio de 1972, núm. X: AAS 64 (1972), pp. 513- 514 [\[Regresar\]](#)

63. Cf. *ibid.* [\[Regresar\]](#)

64. Cf. Concilio Tridentino, Sesión XIV, *De sacramento Paenitentiae*, cap. 4: DS 1677. [\[Regresar\]](#)

65. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 26. [\[Regresar\]](#)

66. Cf. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo general, de 16 de junio de 1972, núm. V: AAS 64 (1972), 1 p. 512.

[\[Regresar\]](#)

Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre la Unción de los enfermos

(1974)

I. SENTIDO Y ALCANCE DEL RITUAL

42. Dios «no es Dios de muertos, sino de vivos». Jesús ha venido para que los hombres «tengan vida y la tengan abundante». La Iglesia continúa esta obra de Jesús y, como él y sus primeros Apóstoles, se inclina ante la humanidad dolorida para, «en nombre de Jesucristo Nazareno», levantarla y hacerla caminar.

43. Todo el inmenso esfuerzo de los hombres de todas las culturas por superar la enfermedad, el progreso de la medicina y los avances insospechados de la cirugía, son reconocidos por la Iglesia como el cumplimiento de un designio de salvación plena trazado por Dios, si bien los trasciende, al mismo tiempo, al iluminar a la luz de la fe el verdadero y último destino del hombre.

44. El Ritual se sitúa, pues, no tanto en un contexto de muerte cuanto en una perspectiva de vida, sobre todo en el sacramento de la unción de los enfermos, cuya administración, reducida en la práctica a los moribundos, es considerada, desde el Concilio Vaticano II, como una limitación que hay que corregir.

Por lo demás, el Ritual sigue con atención las múltiples y variadas situaciones y etapas por las que puede pasar el hombre enfermo que muchas veces desembocarán en la muerte y para cada momento le ofrece la fuerza consoladora del Espíritu y la presencia fraternal de la Iglesia.

45. Ciertamente que la enfermedad y el dolor humanos continúan siendo un misterio, como lo son, en mucho mayor grado, el sufrimiento y la muerte del Hijo de Dios hecho hombre. Nuestra fe en él tiene la fuerza de transformar nuestros sufrimientos y enfermedades, al sentirnos miembros de su Cuerpo, continuadores de su Pasión y cooperadores de su Redención. Pero, a la vez, sabemos que él ha triunfado de la muerte y que es capaz de comunicar su energía vivificadora a todo nuestro ser, corporal y espiritual. Nuestra fe en su señorío universal sobre la creación entera alienta nuestra esperanza de una salvación en plenitud y no pone límites a nuestros deseos de alcanzarla para nosotros y para nuestros hermanos. Para conseguir los frutos de esa fe y esa esperanza, en la realización de los signos sacramentales instituidos por Cristo, pone hoy la Iglesia en nuestras manos este Ritual.

46. Pero muy exiguos serían los resultados que se alcanzarían con él si intentásemos aplicar sus directrices pastorales sólo en los momentos críticos. La utilidad y eficacia de la reforma que supone este Ritual sólo puede garantizarse mediante la práctica de una pastoral que comienza mucho antes de la situación de crisis, se desarrolla dentro de la misma y, en caso de salud recuperada, se prolonga tras la enfermedad. A estas tres situaciones deberá corresponder, por lo tanto, una pastoral adecuada, cuyo contenido, finalidad y aplicación se describen a continuación.

II. LOS ENFERMOS EN LA PASTORAL DE LA IGLESIA

47. Todos los cristianos deben ser instruidos diligentemente sobre el misterio de la enfermedad y sobre sus obligaciones para con los enfermos, así como sobre el sentido cristiano de la muerte, para que, en cada circunstancia, puedan participar activa e inteligentemente en los sacramentos que la Iglesia pone a su disposición. La catequesis insistirá principalmente en estos puntos:

a) La comunidad cristiana tiene unas obligaciones muy concretas para con sus enfermos. Los discípulos de Cristo recibieron el encargo del Señor de representarlo y de perpetuar su solicitud por ellos, como miembros de su Cuerpo. Si es verdad que los Obispos, presbíteros y diáconos, por razón de su ministerio, deben manifestar su preferencia por los enfermos, la obligación de atenderlos es cometido de todos y cada uno de los componentes de la comunidad cristiana.

b) La enfermedad, a la luz de la Biblia y de la Tradición, es consecuencia de la condición pecadora del hombre. Sin embargo, los hombres, uniendo sus dolores a los padecimientos de Jesús, colaboran en la edificación del pueblo de Dios y completar, lo que falta a la pasión de Cristo, Por lo tanto, si bien cada enfermo debe luchar para recuperar la salud, no podrá olvidar nunca que también es llamado a abrirse a esta nueva intervención de Cristo en su vida y asociarse más profunda y personalmente al misterio pascual.

c) La santa unción está destinada a los que se encuentran seriamente afectados por la enfermedad y no a los moribundos. Descúbrase cómo, en esa especial situación de ansiedad y prueba, el hombre necesita verse robustecido con el sacramento de la unción y ayudado con la gracia del Espíritu Santo, para vencer las tentaciones del enemigo, superar la angustia de la muerte y recuperar, tal vez, la salud perdida.

48. Además de la catequesis propiamente dicha, la acción pastoral estará orientada también a suscitar equipos que, como inmediatos colaboradores de los pastores, visiten, consuelen y ayuden a los enfermos. A estos equipos se les dará una formación más amplia y profunda sobre la significación de cada uno de los sacramentos de los enfermos y sobre su celebración litúrgica.

49. El proceso de mentalización del pueblo de Dios es siempre lento y dificultoso, pero es necesario emprender esta tarea con ánimo y constancia. Los pastores que tienen cura de almas deben ser los primeros en asimilar el espíritu del Ritual para aplicarlo luego convenientemente en la práctica.

50. De todos modos, es urgente iniciar y proseguir una acción amplia, dirigida a todos, y una mayor profundización en el conocimiento de los sacramentos de enfermos por parte de algunos miembros de la comunidad más directamente vinculados con el cuidado material y espiritual de los que sufren. Esta actividad pastoral, que puede revestir muy variadas formas, encontrará cauces muy adecuados:

a) En la predicación ordinaria de la Iglesia, aprovechando los tiempos litúrgicos y los textos bíblicos más apropiados, que pueden ofrecer la oportunidad de hablar sobre el cuidado de los enfermos.

b) En reuniones de estudio y reflexión de pequeñas comunidades, de movimientos apostólicos y de asociaciones de caridad, muy especialmente en las que se preocupan de la asistencia a los enfermos.

c) Teniendo un recuerdo especial para los enfermos de la comunidad en la oración de los fieles de la celebración eucarística y en las preces de Laudes y Vísperas, especialmente cuando alguno de ellos haya recibido algún sacramento a lo largo de la semana.

d) En las celebraciones comunitarias por los enfermos o con los enfermos en santuarios, peregrinaciones, reuniones periódicas de enfermos, etc.

e) Convocando y admitiendo a la celebración de la Eucaristía en casa del enfermo (cuando se vea oportuna y conveniente) a familiares, vecinos y amigos.

51. Hágase ver que la situación en que se encuentran los enfermos puede ser muy diversa. Solamente cuando llegue el momento de entrar en un contacto personal y frecuente, se podrán captar las formas precisas por las que puede manifestarse una verdadera solidaridad cristiana.

52. Aunque durante todo el año la comunidad cristiana debe tener particular preocupación, bajo todos los aspectos, por sus miembros enfermos y hacer llegar hasta ellos sus cuidados en todos los sentidos, es conveniente dedicar algún tiempo del año para tenerlos presentes de una manera más viva y especial. Convendrá mantener y revitalizar la tradición, muy extendida en España, de llevar la comunión a los ancianos y enfermos el domingo de la Octava de Pascua, y aprovechar los días precedentes a esta fecha para prepararlos a una celebración en la que puedan vivir el misterio pascual los que no pudieron participar, entre la comunidad de los sanos, en la comunión en la Muerte y Resurrección de Cristo.

III. PASTORAL INMEDIATA

Necesidad y contenido de esta pastoral

53. La enfermedad y la vejez siempre han sido situaciones personales especialmente delicadas, pero puede afirmarse, con razón, que, a pesar de las mejoras sociales de nuestro tiempo, en el mundo actual especialmente en las regiones desarrolladas constituyen una situación crítica que se ha agudizado por el ambiente materialista.

54. Los aspectos somáticos, psicológicos, sociales y religiosos que se entremezclan en un mismo enfermo, dan lugar a situaciones diferenciadas dentro de una misma enfermedad.

Entre los aspectos somáticos y psicológicos habrá que tener en cuenta la distinta situación de un anciano, un enfermo a corto o a largo plazo, los enfermos crónicos o los que precisan una intervención quirúrgica. En unos, la esperanza de curación es grande, en otros se ha perdido totalmente; hay quien padece ansiedad, otros soledad. A ello habrá que sumar la formación cultural que, según los casos, será alivio o tortura para el enfermo. Y no faltará quien necesite ayuda material para poder sanar.

55. Sin olvidar estos aspectos, siempre condicionantes, se tendrán muy presentes, sobre todo, los distintos niveles de fe cristiana, para actuar siempre gradualmente, con discreción y pudor, evitando todo lo que pueda provocar dolor, resentimiento o alejamiento.

No debe faltar, a lo largo del doloroso itinerario que recorre el enfermo, la presencia alentadora de la Iglesia que le ayuda a vivir con pleno sentido cristiano cada una de las etapas de su enfermedad, y, en todo momento, la acción primordial del sacerdote irá dirigida a crear y favorecer un clima de paz no sólo en el enfermo, sino también en la familia.

56. No se puede olvidar que, en la enfermedad, el cuerpo, lejos de ser olvidado y menospreciado, es objeto de atención, cuidado y esfuerzo, juntamente con el alma: es el hombre entero, «cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad», el que se quiere salvar y recuperar para la vida.

Convencidos de esta unidad sustancial en el hombre (alma cuerpo) y de la interdependencia de ambos, la pastoral del enfermo procura crear el clima propicio para superar la prueba del alma y del cuerpo a fin de conseguir la salud de ambos, o, en su caso, para ayudar al enfermo a la entrega humilde y confiada en manos del Padre.

Responsables de la pastoral

57. Entre los múltiples responsables de esta pastoral, cabe destacar:

a) El Obispo

A él incumbe la obligación de promover y dirigir la pastoral de toda la diócesis, manifestando una atención especial hacia los más pobres y desamparados. Su presencia cerca de los enfermos, ya para presidir una celebración, ya para una visita de consuelo, será un testimonio claro de su oficio de Padre y Pastor de todos. Por lo demás, como moderador de las celebraciones en las que se congregan enfermos de varias parroquias o de diversos sanatorios para recibir la santa unción, procurará facilitar este tipo de celebración colectiva y orientarla de forma conveniente.

b) Los presbíteros

La presencia del presbítero junto al enfermo es signo de la presencia de Cristo, no sólo porque es ministro de los sacramentos de la unción, la penitencia y la Eucaristía, sino porque es especial servidor de la paz y del consuelo de Cristo. La presencia humilde y servicial junto al enfermo o anciano en un apostolado nada brillante es testimonio de su fe. Por lo demás, el respeto y la discreción le sugerirán los momentos más oportunos de ayuda para que el enfermo vaya progresando en su identificación con Cristo paciente.

Responsabilidad especial corresponde a los párrocos y sus colaboradores, a los capellanes de clínicas y a los superiores de comunidades religiosas, para quienes el cuidado de los enfermos debe ser considerado como una importante obligación de su ministerio.

c) Las comunidades religiosas sanitarias

Las comunidades religiosas que tienen como misión el servicio a los enfermos, en los hospitales y en otras organizaciones sanitarias, deben dar especialmente testimonio de fe y de esperanza teológica, en medio de un mundo cada vez más tecnificado y materialista.

La capacitación y competencia profesional serán medios para un mejor servicio de caridad, teniendo la preocupación constante de educar en la fe a enfermos y familiares, y de humanizar la técnica para hacer de ella el vehículo del amor de Cristo. Cuidar a los enfermos en nombre de la Iglesia, como testigos de la compasión y ternura del Señor, es el carisma propio de las comunidades religiosas en las instituciones sanitarias.

d) Los laicos

Una de las grandes ocasiones para testimoniar que la parroquia es una comunidad de amor, la ofrece la enfermedad de uno de sus miembros, durante la cual, los lazos que vinculan a una y otro (parroquia y enfermo) no sólo no se rompen, sino que adquieren un sentido nuevo que debe ser robustecido por el amor, pues, como dice el Apóstol, «cuando un miembro sufre, todos sufren con él». Una manera de hacer palpable y visible esta fraterna solidaridad puede ser usar, de acuerdo con lo prescrito en cada diócesis, la facultad concedida a los laicos de llevar la sagrada comunión a los enfermos. Por lo demás, será necesario coordinar los esfuerzos individuales para evitar que unos enfermos se vean privados de las ayudas más elementales mientras otros son visitados, confortados y ayudados, acaso con exceso.

Asimismo, la comunidad parroquial atenderá las necesidades de los enfermos sin ningún tipo de discriminación y alentará la promoción de las asociaciones y fraternidades de enfermos, ya que son éstos los que, por sintonizar de manera más directa con otros enfermos podrán realizar una gran labor pastoral en este campo. De este modo, será patente ¿e es una comunidad católica, esto es, abierta a las necesidades de todos los hombres. Convendrá tener en cuenta que, si bien hay que dar razón de la fe y la esperanza cristianas, ha de evitarse todo tipo de proselitismo o coacción, opuesto a la dignidad de la persona humana y a la libertad religiosa. También se tendrán en cuenta las especiales circunstancias de cada enfermo, a fin de ser utilidad y no estorbo.

El laico que trabaja en el campo sanitario no sólo ejercita una de las más nobles profesiones, sino que ejerce, de hecho, un apostolado frecuentemente misionero. La honradez y la competencia profesional son sin duda una condición indispensable que difícilmente puede ser suplida por ningún otro tipo de celo apostólico.

La familia cristiana, como Iglesia doméstica, sometida a prueba por la enfermedad de uno de los suyos, ha de manifestar que es una comunidad natural de amor humano y cristiano, no sólo en la abnegación y entrega personal y en la solidaridad de todos, sino atendiendo al bien espiritual del enfermo. A los familiares, como creyentes, les debe preocupar llamar a los presbíteros de la Iglesia, o a cualquiera que tenga la responsabilidad de la pastoral de la enfermedad. Ellos son genuina representación de la Iglesia en todo el itinerario del enfermo.

Coordinación necesaria

58. Se impone, dentro el mismo centro sanitario, una coordinación entre la actividad del capellán, las religiosas, los laicos sanitarios y la familia, para que ninguna de las necesidades de los enfermos quede desatendida y a todos ellos llegue la ayuda y el consuelo. Y ello no sólo por razón de una buena organización, sino porque como creyentes forman una comunidad cristiana. Todos colaborarán para que los servicios religiosos de la casa estén pensados y realizados en función de una atención a los enfermos

y no de una comodidad particular.

Igualmente ha de procurarse la mayor coordinación entre los capellanes y las parroquias. De esta manera, el centro sanitario será una prolongación de la parroquia de donde procede el enfermo y adonde ha de volver.

A nivel diocesano, la creación de secretariados de apostolado sanitario hará posible una pastoral de conjunto en coordinación con la pastoral caritativa de la Iglesia.

IV. PASTORAL SACRAMENTAL

59. Toda la pastoral de los enfermos encuentra plena culminación en la celebración de los sacramentos. Conviene subrayar que una buena celebración en la que participen activamente el presbítero, el enfermo, la familia y la comunidad cristiana, será siempre la mejor catequesis para el pueblo de Dios y superará en eficacia toda otra actividad en este campo.

Por eso será necesario revisar una pastoral exclusivamente «sacramentalista», reducida al empeño de hacer aceptar los sacramentos, y una pastoral exclusivamente orientada «al bien morir», que sólo lograría que los fieles vieran al sacerdote como mensajero de la muerte.

60. Para las varias y sucesivas etapas que recorra el hombre en el camino de su enfermedad, el Ritual prevé la adecuada ayuda sacramental. Esta progresiva asistencia espiritual responde a la naturaleza misma de los sacramentos de los enfermos, a la vez que se acomoda mejor a los avances técnicos de la medicina que logra, en muchos casos, retrasar la muerte.

Los sacramentos de los enfermos

1) La penitencia

61. La actitud de conversión, el deseo del perdón, de Dios y su celebración son una condición esencial de toda la vida cristiana. Hay que reconocer que un momento crítico en la vida humana, como es la enfermedad, puede ser ocasión propicia para oír la llamada de Dios a la conversión.

62. En cuanto a la celebración, es importante evitar la mezcla y confusión de sacramentos. El Ritual prefiere que la penitencia sea recibida, si es posible, con anterioridad a la celebración de los demás sacramentos de enfermos.

2) Comunión de enfermos

63. La Eucaristía, sin ser un sacramento específico de la enfermedad, tiene estrecha relación con ella. Primero, porque el enfermo, que ya vive en la fe la incorporación de su enfermedad a la Pasión de Cristo, puede tener el deseo de celebrarla sacramentalmente. En segundo lugar, porque la Eucaristía servirá para descubrir al enfermo, tentado de encerrarse egoístamente en sí mismo, el sentido de comunión total con Dios y los hombres que Cristo da a la vida.

64. Ciertos elementos del rito (el acto penitencial, las lecturas, la homilía, etcétera) sirven para clarificar algunas de las exigencias de la celebración entre las que cabe destacar las siguientes:

a) La celebración debe ser signo en que se reconozca que la Eucaristía es un momento fuerte de la vida del enfermo y de la de aquellos que le acompañan, a los cuales se ha de procurar asociar a la recepción del Sacramento. Evítese, en la medida de lo posible, una distribución de la Eucaristía que, por la rutina u otras causas, no revista el carácter de una verdadera celebración.

b) Por lo mismo ha de preferirse, siempre que sea posible, la comunión dentro de la misa, que pone de relieve su dimensión comunitaria y su relación con la acción eucarística. Cuando no sea posible la

celebración en casa del enfermo, podría preceder una misa en la parroquia o centro hospitalario. No se olvide, sin embargo, que el fin primario y principal de la reserva eucarística consiste en la posibilidad de llevar la comunión a los enfermos que no han podido participar en la misa.

c) También convendrá escoger el momento más oportuno para el enfermo, evitando la coincidencia con los cuidados médicos, horas de comidas, etc., con el fin de que disponga de un momento de calma suficiente para atender al don que recibe y a la plegaria personal.

3) La santa unción

65. La unción de los enfermos es el sacramento específico de la enfermedad y no de la muerte. De acuerdo con la doctrina del Concilio Vaticano II, el rito de la unción está concebido y dispuesto para tal situación, como lo demuestra el cambio de la fórmula sacramental y el resto de las oraciones, orientadas, conforme a la más genuina tradición, hacia la salud y restablecimiento del enfermo. La neta distinción establecida con el viático, como sacramento del tránsito de esta vida, ayuda a situar la santa unción en su justo momento.

66. La unción es sacramento de enfermos y sacramento de Vida, expresión ritual de la acción liberadora de Cristo que invita y al mismo tiempo ayuda al enfermo a participar en ella. La catequesis a todos los niveles ha de insistir en esto. Pero será poco eficaz o inútil la catequesis, si la práctica sacramental viniese a desmentirla dejando su celebración para última hora. Es muy aconsejable, al menos alguna vez durante el año, y siempre que sea posible, la celebración comunitaria y colectiva, si hay varios enfermos capaces de trasladarse a un mismo lugar. Tales celebraciones, bien organizadas, valdrían por muchos sermones para el cambio de mentalidad que se desea.

67. Es importante evitar el contraste del sacramento con los cuidados sanitarios, empeñados solamente en la recuperación de la salud. La santa unción no es, de ningún modo, el anuncio de la muerte cuando la medicina no tiene ya nada que hacer. Más aún, la unción no es ajena al personal sanitario y asistencial, pues es expresión del sentido cristiano del esfuerzo técnico. Por todo ello, sería muy de desear que el personal sanitario participara en la celebración para que pudiera abrir mejor el conjunto de su acción terapéutica a la vertiente sobrenatural, propia del sacramento.

68. La lucha por la salud no agota el sentido de la unción. Sacramento de Vida en tal situación, debe ayudar a vivir la enfermedad conforme al sentido de la fe; lo cual es bien distinto de ayudar a bien morir. El enfermo ha de ver en la unción no la garantía de un milagro, sino la fuente de una esperanza.

69. Como sacramento del restablecimiento, la pastoral de la unción debe preparar al enfermo para su reintegración a la vida ordinaria. El enfermo que ha recorrido el itinerario sacramental de la enfermedad y ha recobrado la salud se reincorpora a su actividad normal tras haber vivido un peculiar encuentro con Cristo. Una pastoral postsacramental le hará descubrir la urgencia de vivir más evangélicamente sus relaciones con Dios y con los hermanos y le vinculará más estrechamente con la comunidad cristiana, a la que, con gratitud al consuelo que de ella recibió durante la enfermedad, tratará de dar ahora un testimonio más claro de su fe.

a) Sujetos del sacramento de la unción

70. El Ritual determina claramente quiénes son los destinatarios de la santa unción. Entre ellos, se enumera a los ancianos. Los responsables de asilos y residencias destinados a atender a personas de avanzada edad recordarán que la mayor parte de los ancianos acogidos en estas instituciones son sujetos de la unción.

Asimismo, los comatosos y amentes no de nacimiento son también sujetos de la unción, siempre que se pueda presumir razonablemente que la habrían solicitado si tuvieran expedito el uso de sus facultades.

Los moribundos, en caso de súbito peligro de muerte, son también sujeto de la santa unción. En cambio, no lo son nunca los muertos: sólo en caso de duda de muerte, es potestativo pero no obligatorio ungirles bajo condición.

Aun en estas circunstancias, no deberá faltar una oración dirigida por el sacerdote pidiendo a Dios que perdone los pecados de quien acaba de fallecer. Dios es siempre misericordioso, y la Iglesia, a la que representa también en este momento el ministro, es portadora de la salvación en Cristo.

b) La celebración de la santa unción

71. La bendición del óleo ha sido puesta de relieve en el Ritual, al permitir al presbítero que lo bendiga en caso necesario o, si ya está bendecido, al hacerle pronunciar una oración de acción de gracias, de modo semejante a como se hace con el agua bautismal. A esta especial atención en torno al santo óleo debe corresponder un trato noble y digno tanto en la conservación y custodia de la materia del sacramento como en su aplicación al enfermo, que deberá hacerse con cantidad suficiente de óleo para que aparezca visible—mente como una verdadera unción.

72. Una celebración digna y cuidada hará descubrir la estructura y dinámica de todo el rito que, al igual que sucede con los otros sacramentos, encierra diversos elementos. En efecto, los ritos iniciales vienen a crear un clima sagrado para constituir la comunidad en oración; la liturgia de la palabra intenta iluminar el conjunto de la celebración a la luz de la revelación; la liturgia del signo subraya la importancia de la oración de la fe, la imposición de manos, y la propia unción como un momento culminante de la celebración; finalmente, los ritos conclusivos tratan de vincular a la comunidad en el cuidado de los enfermos.

73. El rito, tal como está presentado, puede parecer excesivo para un enfermo. Por eso, lo primero que hay que tener en cuenta es su estado de salud y de fuerzas. El ministro puede, por esta razón, abreviarlo. El nivel de fe es asimismo importante para elegir la forma del rito y los diversos elementos. También habrán de ser tenidas en cuenta las personas que le rodean, sea la familia, sean otros enfermos, que tal vez ocupan la misma sala en su sanatorio.

74. La celebración comunitaria, en cuanto sea posible, ha de manifestar el sentido eclesial del sacramento. En ciertos casos, será factible la presencia de algunos miembros de la comunidad; en otros muchos, la comunidad se verá reducida a la presencia de la familia; incluso no faltarán ocasiones en las que se hallarán solos el ministro y el enfermo, en cuyo caso se hará comprender a este último que allí está la Iglesia representada.

75. Además del Rito continuo para casos muy excepcionales, existe la posibilidad de dos tipos de celebración: el Rito ordinario sin misa o con misa, y el Rito con una gran asamblea, también con o sin misa. Lo que distingue, pues, a este segundo Rito del primero no es el número de enfermos (que, en ambos casos, puede ser uno solo), sino la presencia de una amplia asamblea de fieles.

Si bien deberá preferirse una celebración con una asamblea numerosa de fieles, más amplia que la propia comunidad familiar, el responsable de la unción de los enfermos elegirá, entre las varias opciones que le ofrece el Ritual, aquel modo de celebración que, consideradas todas las circunstancias externas y teniendo en cuenta el nivel de fe del paciente, le parezca más oportuno. Este mismo criterio le aconsejará administrar el sacramento dentro o fuera de la celebración eucarística.

76. Son muy aconsejables las celebraciones en las que, a ser posible, bajo la dirección del Obispo, enfermos provenientes de distintos centros hospitalarios o de diversas parroquias se congreguen en un determinado lugar, para recibir el sacramento de la unción. Si ha precedido una buena catequesis, este tipo de celebración puede ayudar en gran manera a descubrir la plena significación del sacramento, a situar su recepción en su debido momento y a subrayar el papel que corresponde a todos y cada uno de los miembros de la comunidad cristiana en la pastoral de la enfermedad. Si se hallan presentes varios presbíteros, podrán imponer las manos y realizar las unciones, acompañadas de sus respectivas fórmulas, sobre distintos enfermos, pero dejando al celebrante principal la recitación de las oraciones presidenciales.

Los sacramentos de los moribundos

a) El viático

77. El viático es el sacramento del tránsito de la vida, función específica que ahora, en el Ritual, ha quedado más claramente subrayada.

78. La comunión en forma de viático no se diferencia esencialmente de otra participación en la Eucaristía., si bien, tal como señala la fórmula del rito, marca la última etapa de la peregrinación que inició el cristiano en su bautismo. Es, pues, una circunstancia espacialísima que será subrayada por el ministro, haciendo ver al enfermo que, con esta comunión solemne, viene a completar un itinerario eucarístico comenzado el día de su primera comunión.

79. Para que, por un lado, el viático pueda expresar toda esta significación y, por otro, sea una aceptación consciente de la muerte como paso con Cristo a la Vida, el enfermo debe recibirlo en plena lucidez.

80. Siempre que sea posible, el viático debe recibirse dentro de la misa y esto, no sólo para dar posibilidad de recibir la comunión bajo las dos especies, sino, sobre todo, para hacer más clara y visible la participación sacramental en el misterio de Muerte y Resurrección de Cristo, que se renueva en la misa. Esta celebración puede tenerse en casa del enfermo.

La profesión de fe sigue a las lecturas, supliendo incluso al Credo de la misa. Con esta profesión realizada en la cercanía de la muerte, el fiel aviva y actualiza la fe que recibió en el bautismo y la proclama ante la Iglesia.

b) Rito continuo

81. La realidad desborda muchas veces las previsiones y desbarata los cuadros teóricos. El peligro de muerte repentina se puede presentar inesperadamente. Para esta circunstancia está pensado el llamado Rito continuo.

El pastor de almas hará un uso inteligente y no indiscriminado de las posibilidades del Rito continuo, no extendiéndolo más allá del caso para el que está hecho.

V. LA IGLESIA ENCOMIENDA Y ENTREGA EL MORIBUNDO A DIOS: EL TRÁNSITO DEFINITIVO

82. La Iglesia ha estado presente a lo largo de toda la enfermedad, y al llegar el momento de la muerte, no abandona al cristiano, sino que le ayuda a hacer su tránsito a la Vida eterna en unión con Cristo, y lo entrega a la Iglesia celeste, por medio de la oración. Su presencia allí, en esos momentos, es, ciertamente, compañía, consuelo y plegaria. Pero, sobre todo, es un signo: Si el cristiano se salva formando parte del pueblo de Dios, a la hora de alcanzar la salvación, también lo hace dentro del pueblo de Dios peregrinante que lo entrega a su porción gloriosa ya en el cielo. Por eso, es más significativa en este momento la presencia del sacerdote a su lado.

83. Mientras el moribundo es consciente, la Iglesia ora con él y por él, para ayudarlo a vencer la angustia natural de la muerte, uniendo su muerte a la de Cristo, que por su muerte venció la nuestra. Cuando el enfermo no puede ya rezar, la Iglesia ora por él y le entrega a la Iglesia celeste, al mismo tiempo que ella misma se consuela con el sentido pascual de la muerte.

84. Teniendo en cuenta las actuales dificultades para lograr una presencia personal del sacerdote o del diácono, será muy recomendable la formación de laicos para este ministerio. Ellos tendrán que ejercer, no pocas veces, los oficios concernientes a la muerte cristiana.

85. Puesto que los hombres mueren cada vez en mayor número dentro de las instituciones sanitarias y lejos de sus comunidades naturales, los capellanes de esos centros hospitalarios prestarán un gran

-Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre la Unción de los enfermos-

servicio pastoral con su esfuerzo por rodear los últimos momentos de la vida humana de un clima de comunidad. En este mundo en que el hombre respira un aire de soledad insoportable, los capellanes trabajarán por crear, al menos, lazos fraternales en torno a los moribundos.

APÉNDICE: LA CONFIRMACIÓN

86. Todo cuanto se dice en el Ritual sobre la confirmación debe ser una ocasión propicia para recordar el empeño de la Iglesia en lograr que todo bautizado complete el itinerario de su iniciación cristiana, aunque sea en esta ocasión tan particular. Pero debe quedar siempre claro que la confirmación no es un sacramento de enfermos.

Declaración sobre el sentido que se ha de dar a la aprobación de las versiones de las formulas sacramentales

La reforma litúrgica llevada a cabo según la Constitución del Concilio Vaticano II introdujo algunas modificaciones, incluso en las formulas concernientes a la esencia misma de los ritos sacramentales. Esas nuevas expresiones, y las demás, debieron traducirse a las lenguas modernas de modo que expresasen el sentido original, según las características propias de las diversas lenguas. Después han surgido algunas dificultades, que salen ahora a la luz, al ser enviadas aquellas versiones por las Conferencias Episcopales para la aprobación por la Sede Apostólica. En tales circunstancias, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe advierte nuevamente que es necesario que la traducción de las formulas esenciales en los ritos sacramentales transmita fielmente el significado originario del texto típico latino. Recordando esto, hace saber:

La Sede Apostólica, una vez bien examinada la versión propuesta de la formula sacramental en lengua vernácula, cuando estima que tal versión expresa exactamente el sentido dado por la Iglesia, la aprueba y la confirma, estableciendo que el sentido de la misma debe ser entendido según la mente de la Iglesia expresada por el texto original.

El Santo Padre Pablo Papa VI, en la audiencia concedida al Cardenal Prefecto el 25 de enero de 1974, aprobó esta Declaración.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Jeronimo Hamer, O.P., *Secretario*

Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal

PRESENTACIÓN

El Santo Padre, que con la encíclica *Sacerdotalis caelibatus* se había propuesto «explicar de nuevo y de manera más adecuada a los hombres de nuestro tiempo las razones profundas del sagrado celibato» (n 16), se ha preocupado también de facilitar una conveniente educación al mismo a cuantos quieran escoger la vida sacerdotal. Con tal fin ha querido que fueran «promulgadas lo antes posible instrucciones pertinentes», en las que se tratara el tema «con la necesaria amplitud y la colaboración de personas expertas, a fin de ofrecer una ayuda competente y oportuna a cuantos tienen en la Iglesia la gravísima tarea de preparar a los futuros sacerdotes» (n 61).

El presente documento responde a esta voluntad del Santo Padre.

El retraso en su publicación se debe principalmente a las consultas que se han tenido que hacer a numerosos expertos —siguiendo las directrices mismas de la encíclica—, así como a las dificultades propias del tema, que han requerido sucesivas redacciones del texto, necesarias para poder tener en su debida cuenta todas las observaciones válidas. Por último, dicho retraso tiene también su explicación en la preocupación por someter el proyecto del texto al juicio de las Conferencias Episcopales y en la posterior revisión del mismo habida cuenta de sus sugerencias.

La actualidad y oportunidad del documento —que, dado su carácter específico, no entra en cuestiones teóricas sobre el celibato— no han perdido nada de su urgencia.

El espíritu de estas *Orientaciones* queda suficientemente subrayado por el texto mismo, por el título y por la introducción. La educación al celibato tiene evidentemente su motivación y su regulación primordial en el amor a Cristo, que es la raíz de un compromiso semejante; sin un profundo amor a Cristo el celibato sacerdotal pierde todo su significado.

Sin embargo, el sentido y la práctica del celibato están sujetos a condicionamientos humanos, que es necesario sacar a la luz, y que por consiguiente sería grave, hoy más que nunca, no tener en cuenta.

La Sagrada Congregación para la Educación Católica, encargada por razones de competencia de la preparación del presente documento, se complace en ofrecérselo a los obispos y a todos los responsables de la formación de los candidatos al sacerdocio, con la esperanza de que esta aportación a su difícil tarea —en campo tan delicado y fundamental— será favorablemente acogida, responsablemente meditada y, con la gracia de Dios, puesta en práctica con utilidad para el bien de la Iglesia.

Roma, Sede de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, Jueves Santo, 11 de abril de 1974.

G. M. CARD. GARRONE,
Prefecto

J. SCHROFFER,
Secretario

INTRODUCCIÓN

1. Naturaleza y razón de ser de estas orientaciones

El presente trabajo no ofrece normas, sino orientaciones generales sobre la educación al celibato sacerdotal; orientaciones que, en su esencia, tienen valor para todas las condiciones sociales, pero que necesitan del arte pedagógico para ser puestas en práctica en cada uno de los casos. Responden a una

clara indicación de la encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, que había augurado la promulgación de correspondientes instrucciones para ayudar oportunamente a quienes en la Iglesia tienen la grave responsabilidad de preparar a los futuros sacerdotes a vivir el celibato sacerdotal.

El documento se inserta en la vida actual de la Iglesia con miras a la formación al sagrado celibato, como un don del Espíritu libremente abrazado; de ninguna manera pretende empañar el valor de las condiciones de vida y el planteamiento educativo vigentes en las Iglesias orientales.

El sagrado celibato es un don precioso que Dios da con liberalidad a sus llamados; sin embargo es deber de éstos poner las condiciones humanas más favorables para que el don pueda fructificar. Por esto incumbe a los educadores promover en sus alumnos el aprecio del don del celibato, la disposición a abrazarlo, el reconocimiento de su presencia y su encarnación en la vida del aspirante.

2. Objeto específico de estas orientaciones

La educación de la sexualidad —cualquiera sea el estado, matrimonial o de celibato, al que la persona aspira— es un problema difícil y delicado, sobre todo en el ambiente socio-cultural de hoy. Además este problema adquiere un relieve singular en la formación integral de los aspirantes a la vida de consagración a Dios.

Como subraya el Sínodo de los obispos de 1971, en el mundo de hoy, el celibato está amenazado por todas partes por dificultades especiales, que, por lo demás, han experimentado ya muchas veces los sacerdotes en el decurso de los siglos. En realidad, hay que reconocer que el celibato, como don de Dios, no puede observarse si el aspirante no está convenientemente preparado.

La formación al sagrado celibato representa un deber ineludible para los educadores, ya de la comunidad familiar y parroquial, ya de la comunidad del seminario, porque sobre ellos recae, en gran parte, la responsabilidad formativa de los aspirantes a la vida eclesial.

El problema de la formación al celibato se considera aquí principalmente bajo el aspecto humano a la luz de las ciencias de la educación; pero sin olvidar nunca que este problema no puede resolverse simplemente en un plano natural. Aun supuestas las mejores disposiciones por parte de los aspirantes y la máxima solicitud por parte de los educadores, está fuera de discusión que es fundamental e insustituible la intervención de la gracia, teniendo presentes las categóricas afirmaciones bíblicas al respecto (Sal 126; Mc 4, 26-29; 10, 27; Lc 1, 37; Jn 15,5; 1 Cor 3, 6; Gal 5, 22-23; Flp 4, 13), e igualmente permanece insustituible la fiel observancia de las normas ascéticas garantizadas por la experiencia de la Iglesia, no menos necesarias en las actuales circunstancias.

Deben convencerse los jóvenes de que no podrán recorrer su difícil camino sin una particular ascesis, propia de los aspirantes al sacerdocio y superior a la exigida a todos los demás fieles.

Desde el seminario aprenderán a dedicarse ante todo a cultivar con todo el amor que la gracia les inspire la intimidad con Cristo, explorando el inextinguible y beatífico misterio; adquieran un sentido más y más profundo del misterio de la Iglesia, sin el cual su género de vida correría el riesgo de presentárselas inconsistente y sin sentido.

3. Motivos de una continua puesta al día

El problema ha existido siempre, pero en nuestros días ha adquirido un relieve especial y una urgencia más viva debido a una gran serie de factores y motivos, entre los cuales están especialmente los siguientes:

— El celibato sacerdotal ha revestido modalidades diversas a través de la historia. Debe ser un testimonio salvífico ofrecido a los hombres según sus actuales exigencias espirituales.

— Las ciencias del hombre —en particular, la pedagogía, la psicología y la sociología— están en continuo avance y buscan nuevas metodologías, ya teóricas ya prácticas.

— El mismo seminarista manifiesta una nueva sensibilidad psíquica: tiende cada día más a rechazar los vínculos convencionales para insertarse en lo humano como los demás, reivindicando al máximo su derecho a la elección y al compromiso libre, en la apertura interior a los ideales evangélicos.

En consonancia con todo esto, la educación tiene el deber de investigar una personal y continua puesta al día y de captar los signos de los tiempos en la comunidad humana y cristiana de hoy.

La obligada y periódica puesta al día se impone a todas las instituciones humanas, las cuales deben proclamar los valores perennes y no ser una expresión de la pura verdad relativa. Los valores sacerdotales, precisamente porque son perennes e imperecederos, deben abrazarse en el ámbito de una Iglesia peregrina hacia el Señor resucitado; exigen que se expresen en formas adaptadas a los tiempos presentes. Por consiguiente, el educador ayudará a los jóvenes a amar los mismos valores sacerdotales, pero con las modalidades concretas de nuestro tiempo.

4. Adaptación a las condiciones de las iglesias locales

La educación al celibato debe adaptarse no sólo a las civilizaciones o épocas, sino también a las condiciones de las iglesias locales. La diversa situación eclesial estimula a vivir en una perspectiva psicológica y antropológica característica y a dar testimonio del evangelio de forma adecuada. Así pues la educación seminarística debe investigar y reflejar las líneas educativas más adaptadas al concreto ambiente local, según las normas dadas por las conferencias episcopales, ya que, al igual que el sacerdocio, el celibato sacerdotal es también una consagración a Dios para el pueblo, a cuyo servicio está destinado el sacerdote.

Las presentes orientaciones, dadas para los tiempos actuales, no pretenden orillar las responsabilidades educativas de las iglesias locales, sino más bien quieren recordar que a estas comunidades eclesíásticas incumbe indagar sobre las peculiares exigencias espirituales, sobre los usos eclesíásticos convenientes, sobre los oportunos deberes de educación y de testimonio del seminario local. Cada presbiterio particular debe descubrir los designios de Dios a través de la meditación de la Palabra del Señor, aplicada a las concretas situaciones de hoy.

5. Adaptación a las condiciones de cada individuo

El presente trabajo ofrece en sus diversas partes unas sugerencias educativas que irán desarrollándose a través del estudio. El educador procurará abarcarlo en una visión de conjunto, y además tendrá presente que, a pesar de las grandes diferencias bio-psicológicas y socioculturales existentes en cada uno de los aspirantes a la vida sacerdotal, será siempre verdad que el problema de la sexualidad se presenta sustancialmente idéntico para todos, independientemente de las específicas condiciones de vida.

El carácter universal del problema implica orientaciones generales de solución; pero, al mismo tiempo, obliga a investigar los métodos de aplicación adecuados a las exigencias de cada individuo y a resolver las dificultades de orientación y de selección cuando se presenten profundas diferencias individuales de tipo normal y, sobre todo, en presencia de auténticas desviaciones o verdaderas anomalías de la personalidad.

Las siguientes orientaciones están dictadas para la educación de personas normales, como deben ser los aspirantes a la vida sacerdotal. En casos más o menos anormales, se han de aplicar intervenciones especializadas y soluciones adecuadas, y será un deber indicar claramente a los aspirantes que el estado eclesíástico no es para ellos.

PRIMERA PARTE

SIGNIFICADO DEL CELIBATO EN LA VIDA SACERDOTAL DE HOY

6. Condiciones de una vida auténticamente cristiana

El matrimonio y el celibato son dos estados de una vida auténticamente cristiana y dos formas de practicar específicamente la vocación cristiana.

El celibato por el reino de los cielos (Mt 19, 12) es un don dado por Jesucristo a su Iglesia. No es un carisma que pertenezca esencial y exclusivamente al sacerdocio y, por consiguiente, no es una vocación necesaria y exclusiva del sacerdote. Puede observarse en la Iglesia por grupos de personas llamadas, de diversas formas, a la práctica de los consejos evangélicos.

Por esto el celibato es un signo encuadrado en el lugar que le compete entre los demás valores evangélicos. En cuanto elegido y practicado por el reino de los cielos, está estrechamente unido a las otras virtudes evangélicas de pobreza y de obediencia. En efecto, las virtudes evangélicas, tomadas en su conjunto, se vinculan y complementan entre sí y ponen de manifiesto una vida inserta totalmente en el Evangelio.

I. EL CELIBATO EN LA VIDA DE LA IGLESIA

7. Significado del sacramento del orden

Los sacramentos del Bautismo y del Orden hacen participar del sacerdocio de Cristo, a través del misterio pascual del Señor.

El orden sagrado es una participación de la función de Cristo sacerdote como Cabeza; confiere el sacerdocio ministerial, que difiere no sólo de grado sino esencialmente del sacerdocio común conferido por el Bautismo ; hace a los sacerdotes ministros, es decir, representantes de Cristo como Cabeza de la Iglesia y partícipes de la autoridad con la que Jesucristo mismo acrecienta, santifica y gobierna su cuerpo místico.

Los presbíteros, en virtud de la unción del Espíritu Santo, están marcados por un carácter especial que los configura con Cristo sacerdote. Como Cristo y en unión con El, son enviados para la salvación del pueblo de Dios; están llamados a encaminar a los hombres, mediante la comunidad eclesial fundada en la Palabra de Dios y en la Eucaristía, hacia una vida cada vez más extensa y profunda en el espíritu de Cristo, de manera que den más y más testimonio de la resurrección del Señor.

8. El Sacerdocio y las virtudes evangélicas

Las virtudes evangélicas se inscriben a la vez ya como imperativos, ya como gracias, en la consagración sacerdotal. El aspirante al sacerdocio, consagrándose a Cristo sacerdote, asume los compromisos evangélicos de Cristo, prolongando su misma misión y dando testimonio de El con una vida evangélica.

El sacerdocio ministerial exige la forma singular de amor que es la caridad pastoral, con la cual el sacerdote tiende a dar toda su vida para la salvación de los demás y precisamente la exige en cuanto la da. Las virtudes evangélicas están precisamente al servicio de esta caridad pastoral.

Si es cierto que todo cristiano está consagrado a Dios en Cristo y al servicio de sus hermanos, no es menos cierto que la consagración a Dios en el sacerdocio exige una participación más generosa y más completa, la cual halla su respuesta más adecuada al ideal de la perfección sacerdotal en el cumplimiento de las virtudes evangélicas.

9. Naturaleza específica del celibato

El celibato tiene un evidente valor positivo como total disponibilidad para el ejercicio del ministerio sacerdotal y como medio de consagración a Dios con el corazón indiviso; tiene un valor de signo, de testimonio de un amor casi paradójico por el reino de los cielos.

A propósito del fundamento del celibato, se lee en el documento conclusivo del Sínodo citado que el celibato de los sacerdotes corresponde plenamente a la llamada al seguimiento apostólico de Cristo y también a la respuesta incondicional del llamado que asume el servicio pastoral¹. Se subraya igualmente que, si el celibato se vive con espíritu evangélico, en oración y vigilancia, con pobreza, con alegría, con desprecio de los honores y con amor fraterno, es un signo que no puede estar por mucho tiempo oculto, sino que proclama eficazmente a Cristo ante los hombres de nuestros días.

El celibato trasciende las vías comunes e implica un compromiso total de la persona. No puede observarse sino mediante la colaboración con la gracia de Dios. Más que como ley eclesiástica, el celibato debe considerarse como una cualificación a la que se le confiere el valor de un ofrecimiento público ante la Iglesia.

El celibato es, por consiguiente, un ofrecimiento, una oblación, un verdadero y propio sacrificio de carácter público, además de personal; no es una simple renuncia a un sacramento, el del matrimonio por el reino de los cielos. El aspirante debe entender esta forma de vida no como impuesta desde fuera, sino más bien como manifestación de su libre donación, aceptada y ratificada en nombre de la Iglesia por el Obispo.

10. El celibato en la perspectiva apostólica

Nadie duda de que Jesucristo puso ante los ojos de todos sus discípulos las mayores exigencias para su seguimiento. A este respecto pide también disposiciones más profundas a los que ha llamado para la misión apostólica. Pedro, Andrés, Santiago y Juan lo dejaron todo para seguir a Cristo (Mc 1, 16-20), el cual exaltó el celibato abrazado por el reino de los cielos (Mt 18, 12). El apóstol Pablo vivió este radicalismo evangélico y lo consideró como un don divino, que permite dedicarse mejor al Señor, con un corazón indiviso.

Así en los ministros de la Iglesia, el celibato refuerza la disponibilidad para trabajar por el Evangelio, aumenta la capacidad de testimonio, y conserva la libertad para oponerse a cualquier opresión.

Con el celibato se participa admirablemente en la *kénosis*, que fue la vía de Cristo en su misterio pascual.

Inserto en la vida sacerdotal, el celibato, sin ser necesario de manera absoluta ni para la existencia ni para el ejercicio del sacerdocio, sin embargo le es tan conveniente que ilumina su naturaleza y favorece su acción. Realiza de una manera eminente las dimensiones de la consagración a Dios, de la configuración con Cristo y de la dedicación a la Iglesia, que son características propias del sacerdocio. El celibato expresa el ideal que el carácter sacerdotal tiende a promover.

11. El celibato en la perspectiva escatológica

El celibato tiende a iluminar y a potenciar la caridad misma del sacerdote: perfecciona y, en cierta manera, anticipa la futura vida de caridad resurgida en Cristo, hacia la cual orienta el sacerdocio.

Con el celibato, abrazado y vivido por el reino de los cielos, el sacerdote responde a la llamada de configuración con Cristo y anticipa el mundo futuro, presente ya por medio de la fe y de la caridad. Tal consagración constituye así un signo de la esperanza escatológica, un signo profético de la realidad futura, cuando los hombres todos, unificados en Cristo por su Espíritu, no vivirán sino para la alabanza del Padre.

Por lo demás cada cristiano tiene el deber de testimoniar en el mundo la caridad de Cristo, y toda la vida cristiana (desde el martirio a la vida religiosa, desde el sacerdocio a la vida conyugal) aparece saturada del carácter escatológico.

Hablando con propiedad, no es el celibato el que confiere el carácter escatológico al sacerdocio, que ya lo posee por sí mismo, como lo poseen, por sí mismos y de manera complementaria, los demás estados o vocaciones de la vida cristiana. Sin embargo, el celibato sacerdotal está en armonía con el carácter escatológico del sacerdocio y, bajo ciertos aspectos, lo potencia ulteriormente y de manera singular ; le

ofrece la posibilidad de asimilarse más plenamente a la perfecta caridad de Cristo resucitado.

II. EL CELIBATO SACERDOTAL EN LA VIDA DE HOY

12. Problemática del celibato sacerdotal

Hay quien se pregunta hoy día si no se podría ser buen sacerdote sin ser célibe. Ciertamente, el celibato sacerdotal introduciendo una opción en la vida, tanto humana como cristiana, implica el sacrificio de algún bien. Sin duda es posible pensar que el estado matrimonial, en ciertas circunstancias, puede de alguna manera facilitar mejor el acceso a la vocación sacerdotal y tal vez en algún sacerdote favorecer un equilibrio humano afectivo más profundo. Pero esto no quita que el celibato en sí mismo sea más apropiado para la misión sacerdotal y que la consiguiente renuncia pueda traducirse en caridad redentora.

No existe estado o vocación que no lleve consigo la renuncia a ciertos valores, no sólo por tratarse de vocaciones vividas por criaturas humanas, sino también porque en éstas debe poderse derramar la gracia del misterio pascual del Señor.

Si conviene unir el celibato con el ministerio sacerdotal o permitir una limitada separación, no es una mera cuestión disciplinar: es una decisión pastoral de gobierno eclesial, que no puede basarse exclusivamente ni en la sola luz de la fe, ni en la mera investigación sociológica, sino que debe surgir de la fusión armónica de los dos elementos. Son codeterminantes la profundización en los valores sacerdotales, comunicados por una fe viva, y la atenta reflexión sobre la experiencia sacerdotal.

13. Motivaciones del celibato

Para la exigencia del celibato, la Iglesia tiene motivaciones profundas, que se fundan en la imitación de Cristo, en la función representativa de Cristo, Cabeza de la comunidad, y en la disponibilidad de servicio como medio indispensable para edificar continuamente la Iglesia. Esta exigencia no se basa en razones de una pureza ritual, o en la idea de que sólo por medio del celibato se puede llegar a la santidad.

Entre las motivaciones históricamente aducidas para justificar el celibato sacerdotal, pueden encontrarse algunas que se consideran superadas con el paso del tiempo; pero esto no debe inducir a renegar de la unión de celibato y sacerdocio, porque ésta es una experiencia viva de la Iglesia, vinculada no tanto con esta u otra motivación, sino más bien con la realidad fundamental del cristianismo, que es la persona de Cristo, quien fue, al mismo tiempo, virgen y sacerdote.

En el sentido propuesto por la Iglesia, el celibato no es un elemento exterior, impersonal, sino parte integrante de la vida y del ministerio sacerdotal. Originariamente el celibato es un don conferido por Dios; pero es un don que debe empapar la vocación sacerdotal, y llegar a ser su componente más importante y cualificado.

14. Naturaleza de la relación celibato-sacerdocio

La conveniencia de unir celibato y sacerdocio aparece cada vez mayor a medida que se ilumina el aspecto cristológico, eclesiológico y escatológico del celibato. Por esto el Concilio Vaticano II habla de *multimodam convenientiam*, refiriéndose a la consagración y a la misión del sacerdote en el ámbito del misterio de Cristo y de la Iglesia. El Sínodo antes mencionado reafirma la ley vigente del celibato por razón de la íntima y múltiple conjunción entre ministerio pastoral y vida célibe.

El sacerdote es representante de la persona de Cristo, delegado por su ordenación no sólo para la misión de edificar el pueblo de Dios, por el ministerio de la Palabra y de la Eucaristía, sino también para manifestar, de una manera única y sacramental, el amor fraterno, sirviendo así igualmente a la causa de la edificación del reino.

La invitación de Jesús a los Apóstoles de dejarlo todo, además de mirar a una disponibilidad mayor para la llegada del reino, comprendía también la perspectiva de entrar en la comunión apostólica, donde se pueden realizar profundas y benéficas relaciones interpersonales.

El celibato sacerdotal es una comunión con el celibato de Cristo. La novedad del sacerdocio cristiano participa íntimamente de la novedad de Cristo, ya que una visión de fe preside todo el desarrollo de las razones que militan a favor del celibato sagrado en su significación cristológica, eclesiológica y escatológica.

El sacerdote, participando realmente del único sacerdocio del Redentor, tiene también en El el modelo directo y el supremo ideal, que por ser supremo está lógicamente abierto a todos los heroísmos y las más arduas conquistas. De aquí el ansia de querer reproducir, en el ejercicio del sacerdocio, el mismo estado y la misma suerte del Señor para una configuración con El lo más perfecta posible.

15. Dificultades actuales para el celibato sacerdotal

Parece que el celibato sacerdotal no está favorecido por el ambiente sociológico de hoy. Las ideas están en un radical proceso de revisión y la sociedad no está a favor de la estabilidad de la vocación, sino más bien en contra. Todo esto hace que el celibato esté expuesto de una manera especial a crisis. Según algunos el celibato parece que obstaculiza parcialmente la misión sacerdotal en el ponerse al servicio de los humildes y de los pobres. El sacerdote desea insertarse en la vida humana sin privilegios, exenciones o limitaciones; quisiera participar en las fundamentales experiencias del hombre (trabajo, inseguridad, vivienda, amor, cultura, diversiones, etc.); sobre todo siente la fuerte llamada del amor humano.

El celibato sacerdotal, además de no ser hoy fácilmente comprensible para muchos, resulta singularmente difícil cuando lo vive una persona que se cree ofendida en su autonomía o poco atendida en sus reivindicaciones. En semejante situación, la persona tiende instintivamente, por la ley de la compensación, a desquitarse reclamando un suplemento de afecto, aunque sea prohibido.

La búsqueda de compensaciones afectivas puede estar favorecida también por el simple hecho de que las mujeres, con las cuales el sacerdote se relaciona por razón de su ministerio, tienden a confiarse a él, incluso porque su estado célibe les inspira confianza; a veces ellas buscan en él un apoyo varonil. Además, en el difuso ambiente de promiscuidad, la situación resulta más difícil por los peligros a los que está expuesta la castidad de los candidatos, especialmente en la sociedad actual.

16. Presupuestos de la educación para el celibato

El celibato, considerado en su perspectiva concreta de hoy, pone de manifiesto la necesidad de hacer posible una madurez humana afectiva y, juntamente, la de hacer vivir la continencia como expresión de la caridad apostólica. Una continencia interiormente no dominada por la caridad apostólica no tiene nada de evangélica, ni por otra parte podría ser observada por la persona consagrada, que ha abrazado el celibato para vivir y comunicar la caridad de la Iglesia de una manera más intensa y original.

La persona célibe, madura afectiva y espiritualmente, no se siente bajo la constricción de la ley canónica exterior, ni considera las necesarias precauciones como prescripciones impuestas desde afuera.

La castidad del celibato no es tanto un tributo que se paga al Señor, sino más bien un don que se recibe de su misericordia. La persona que abraza este estado de vida, debe ser consciente de que no se impone sólo un peso, sino sobre todo de que recibe una gracia liberadora.

El fin de la formación seminarística es el de preparar un hombre maduro, responsable, un sacerdote perfecto y fiel. Pero las condiciones actuales no facilitan semejante madurez y perfección. Esta negativa situación socio-ambiental impone, por consiguiente, un acrecentamiento de la responsabilidad personal en los aspirantes al sacerdocio, puesto que el deber de lograr plenamente su vocación recae, fundamentalmente, sobre los mismos aspirantes.

SEGUNDA PARTE

METAS DE LA EDUCACIÓN SEMINARÍSTICA

17. Triple componente de la educación seminarística

Una perspicaz pedagogía del celibato sacerdotal tendrá presentes las metas a las que debe conducir la educación seminarística; en concordancia con esto se delinearán las exigencias y las características de la educación al celibato sacerdotal. Así pues, podemos pasar a la indicación de las correspondientes orientaciones educativas.

La educación seminarística debe tender a formar pastores de almas, a ejemplo de Nuestro Señor Jesucristo, maestro, sacerdote y pastor. Este propósito educador presupone e implica que en los alumnos se promocióne simultáneamente la formación del hombre, del cristiano y del sacerdote. Por esto las metas educativas programáticas de los candidatos al sacerdocio son tres y corresponden a la urgencia de preparar personalidades íntegramente *humanas, cristianas y sacerdotales*.

Las tareas educativas deben por lo tanto respetar siempre, plena y equilibradamente, las relaciones entre estos tres niveles de la formación, sin hacer hincapié en uno de ellos con detrimento de los otros dos, y sin separar el nivel cristiano del humano, ni el sacerdotal del cristiano.

En esta triple componente Normativa humano-cristiana-sacerdotal es imperioso subrayar la distinción esencial, que debe armonizarse con la unidad; así como es necesario subrayar la complementariedad y la interacción. En efecto, si la formación humana es una condición y un axioma para una vida cristiana, la gracia es la fuerza dinámica para realizar esta plenitud humana.

I. FORMACIÓN EN LA MADUREZ HUMANA

18. El concepto de madurez humana

El problema específico del celibato sacerdotal está comprendido en el fundamental de la madurez afectiva del aspirante, más aún, en el más amplio y esencial de la madurez psíquica y moral, o más simplemente de la madurez humana como expresión de la personalidad madura, caracterizada por la armonía entre todos sus elementos, por la integración de sus tendencias y de sus valores.

Según lo subrayan los psicólogos de hoy, la madurez no es una cualidad simple; tiene muchos aspectos y cada uno de ellos puede desarrollarse de manera diversa. Esto debe ser tenido muy en cuenta a la hora de determinar los criterios con que se la quiere valorar. La madurez, pues, se presenta como una condición global que se distingue por un típico modo de ser, por un estilo que escapa en parte a medidas objetivas, pero que se impone de una manera característica.

La madurez es una realidad compleja y no es fácil circunscribirla completamente. Se ha convenido, sin embargo, en considerar maduro, en general, al hombre que ha realizado su vocación de hombre, con otras palabras, al hombre que ha conseguido la suficiente capacidad habitual para obrar libremente; que ha integrado sus bien desarrolladas capacidades humanas en hábitos virtuosos; que ha conseguido un fácil y habitual autocontrol emotivo, con la integración de las fuerzas emotivas que deben estar al servicio de una conducta racional; que prefiere vivir comunitariamente porque quiere hacer partícipes a los demás de su donación; que se compromete en un servicio profesional con estabilidad y serenidad; que demuestra saber comportarse según la autonomía de la conciencia personal; que posee la libertad de explorar, investigar y elaborar una experiencia, es decir, transformar los acontecimientos para que resulten fructíferos en el futuro; al hombre que ha logrado llevar al debido nivel de desarrollo todas sus potencias y posibilidades específicamente humanas.

19. La madurez humana en la educación

La educación del hombre tiende a hacer que el sujeto crezca en las varias dimensiones primarias (educación física, intelectual, moral, social y religiosa) y derivadas (educación artística, vocacional, en el sentido de educación profesional y en el de educación para un determinado papel social), pero de manera que todo el complejo de la obra educativa esté coordinado en el conjunto unitario de la personalidad bio-psico-social de cada sujeto, en su peculiar y específica individualidad.

Lo que hace que un hombre esté verdaderamente formado es el querer libre, consciente y responsablemente el bien, con toda su personalidad psicológica y espiritual. Esta madurez humana la presenta el Concilio como el fin de la educación; en ella tienen inalienable derecho a ser formados todos los hombres. Con mayor razón deben así formarse los alumnos de los seminarios, puesto que Dios llama al hombre real, y si no existe el hombre tampoco existirá el llamado.

La formación debe permitir al aspirante desarrollarse humanamente, de manera que la orientación religiosa no sustituya al hombre, sino que lo penetre y lo purifique lentamente.

20. La madurez afectiva del hombre

La madurez debe ser alcanzada en todos sus aspectos, comprendido naturalmente y sobre todo el afectivo. El papel de la afectividad, en efecto, está considerado como elemento fundamental en la formación de la personalidad, porque concurre de forma especial a su integración, explicando la relación afectiva y sexual con los demás, realizándose responsablemente en un trabajo o en una profesión, cultivando relaciones sociales amistosas. Puesto que la afectividad está considerada como una dimensión fundamental de la persona, la madurez afectiva se puede considerar como requisito indispensable para el *optimum* del funcionamiento de la personalidad.

Considerada como aspecto de la vida psíquica, la afectividad puede entenderse de diversas maneras: como conjunto de reacciones interiores y exteriores a la exigencia de satisfacción, como capacidad de experimentar sentimientos y emociones, como capacidad de amar o como posibilidad de establecer relaciones interpersonales.

Una personalidad bien integrada sabe hacer prevalecer la naturaleza racional del hombre sobre la naturaleza impulsiva; al contrario. cuanto menos integrada esté una persona, tanto mayor será la fuerza impulsiva que predomine sobre la fuerza racional. Por esto una educación que quiera favorecer en el educando el desarrollo íntegro de la personalidad debe hacerle adquirir ante todo la capacidad de equilibrio emocional.

Íntimamente unido con el factor emocional está el problema de la adaptación, que consiste en afrontar serenamente los propios problemas, adquirir responsabilidad de los mismos y elaborar soluciones¹ para las dificultades presentadas. La inadaptación, en cambio, lleve consigo el predominio de la emotividad negativa, de factores adversos, de dependencia, de inadaptación social y, al mismo tiempo, el predominio de problemas no resueltos.

21. La madurez sexual del hombre

Respecto a la afectividad, adquiere singular relieve la dimensión sexual. Si bien es cierto que se la considera de varias maneras, no se puede negar el estrecho vínculo entre afectividad y sexualidad, y su interdependencia en la integración de la personalidad. Para poder hablar de persona madura, el instinto sexual debe superar dos típicas formas de inmadurez: el narcisismo y la homosexualidad, y alcanzar la heterosexualidad. Esta es la primera fase del desarrollo sexual; pero es necesaria también una segunda fase: el amor debe ser una donación, y no el buscarse a sí mismo.

La consecuencia de semejante desarrollo es una conducta sexual a nivel propiamente humano, por el cual el sujeto se comprende y comporta de una manera distinta y elevada, y adquiere otro concepto de sí.

La sexualidad debe considerarse como un factor determinante de la madurez de la personalidad. La madurez sexual representa una etapa necesaria para alcanzar un nivel psicológicamente adulto. De aquí, la necesidad de un justo planteamiento de la sexualidad en el cuadro total de la personalidad en formación.

Una sexualidad madura, con las características aludidas, no podrá ser alcanzada sin esfuerzos, renunciaciones o dificultades. El sujeto, en vía de madurez, debe luchar siempre, porque en cada momento tendrá que elegir entre la satisfacción de ciertas tendencias a menudo contrapuestas entre sí.

22. El problema de la sexualidad integrada

El problema más difícil es el de valorar adecuadamente la sexualidad integrada. Se trata de considerar la sexualidad como valor humano, y no como algo negativo que frustra el desarrollo de la persona. El valor intrínseco de la sexualidad debe ser entendido y aceptado en su justo lugar en la escala de valores, un lugar importante como valor de expresión y como factor integrador.

La sexualidad madura comporta no sólo la aceptación del valor sexual integrado en el conjunto de los valores, sino también la potencialidad oblativa, es decir la capacidad de donación, de amor altruista. Cuando esta capacidad se realiza en la medida adecuada, la persona se hace idónea para establecer un contacto espontáneo, para dominarse emocionalmente y comprometerse con seriedad. El aspecto oblativo de la sexualidad comporta el sentimiento de ser el uno para el otro. La oblación no está pues dissociada de la recepción: la sexualidad coloca a la persona en una vida de relación; por eso, exige la capacidad tanto de dar como de recibir y la disposición a aceptar el amor que se le ofrece en una actitud de total correspondencia.

23. El autocontrol perfectivo del hombre

Para que una persona pueda utilizar plenamente sus capacidades, debe ser capaz de autocontrol. Lo que debe ser controlado es el continuo cambio que se realiza en cada persona y que toma la forma de deseos, impulsos, pensamientos y hábitos. En este sentido, autocontrol significa autodisciplina, es decir, ordenar la actividad mental y la conducta de manera que proporcione alegría, felicidad y bienestar al sujeto.

La estructura dinámica de la personalidad se distingue por las luchas y tensiones interiores. La personalidad alcanza su madurez a través de la gradual y progresiva unificación de fuerzas contrastantes. Entre los ideales de una persona y sus tendencias existe un conflicto; y es entonces cuando es necesario el autocontrol si se quiere asegurar la estabilidad, la adaptación y el éxito.

El autocontrol no significa actitud estática o estancamiento anodino en el comportamiento personal y social. Se advierte en el psiquismo humano un impulso a una cierta superación de sí mismo, una fuerza que tiende a superar, mediante una intervención consciente y un esfuerzo personal, el puro desarrollo espontáneo o el proceso biológico del crecimiento. El hombre no sólo crece y se desarrolla, sino que, al ser consciente y libre, progresa. Tal fuerza interior, generadora de progreso, no es más que la puesta en acción de las potencialidades siempre nuevas en el hombre.

El proceso integrador de la personalidad se realiza por el repetido consentimiento a satisfacer unas tendencias, y por la no satisfacción de otras. En otras palabras, se canalizan las tendencias y las potencialidades activas del individuo. En el mismo dinamismo del hombre está implícito un ejercicio ascético, pero de carácter eminentemente positivo.

II. FORMACIÓN EN LA MADUREZ CRISTIANA

24. La dimensión cristiana en la educación

La educación cristiana —a la que tiene derecho el cristiano, hijo de Dios por el Bautismo— debe tender a ayudar a la persona a madurarse a sí misma no sólo en sentido humano, sino principalmente en sentido

cristiano. La madurez cristiana se obtiene con el gradual crecimiento en la fe, en la adoración de Dios como Padre, especialmente con la participación en la vida litúrgica, con el crecimiento en la perfección en Cristo, concurriendo al incremento de su cuerpo místico.

El cristiano, aunque ya vive en Cristo, no se siente jamás suficientemente transformado en su espíritu: debe ir perfeccionando ulterior mente la creación-redención en sí mismo, en los demás hombres en la realidad terrestre. Sin embargo, suele afirmarse que es posible constatar la presencia de una madurez cristiana.

La educación seminarística debe llevar la personalidad cristiane del aspirante a la madurez. Por tanto, la pedagogía de los seminarios debe enfocarse ante todo en la perspectiva de la unidad, es decir de lo que es común, y luego en la perspectiva de la diferenciación. Según esto, la educación en los seminarios no debe aislarse ni separarse de la común educación del cristiano; no hay en efecto dos formas de educación, sino una sola y fundamental, la del cristiano, en la que tiene lugar la diferenciación entre la distinta vocación del seglar la del sacerdote.

25. La madurez como exigencia de una vida cristiana

La madurez humana, antes que exigencia del estado sacerdotal, es exigencia elemental de la vida cristiana. La historia de los sacerdotes frustrados es con frecuencia la historia de hombres frustrados: historia de personalidades no unificadas, no integradas, en las que se busca en vano al hombre maduro y equilibrado.

El cristianismo debe entenderse según su dimensión trascendente y también según la dimensión de promoción humana, sobre todo hoy que somos singularmente sensibles para todo lo que concurre al desarrollo de la perfección humana.

La madurez psico-afectiva hay que considerarla como la meta de los esfuerzos personales y sociales en pro del desarrollo integral del hombre, como la premisa para un vigoroso desarrollo sobrenatural, es decir, para la consecución de la madurez de vida cristiana a la que exhortaba San Pablo a los Efesios, a fin de que alcanzasen la dimensión del hombre maduro hasta la medida que llegue a la plenitud de Cristo (*Ef 4, 13*).

La invitación a desarrollar una plena personalidad humana, siempre presente en los documentos del magisterio, hoy día es recomendada con insistencia, de acuerdo con las adquisiciones de las ciencias humanas.

26. La madurez afectiva del cristiano

La maduración afectiva recibe gran ayuda de la educación cristiana. En efecto, respecto a los condicionamientos de la afectividad, han de considerarse no sólo los factores naturales, sino también las repercusiones efectivas del hecho de estar insertos, por el Bautismo, en la vida de Cristo, de estar bajo la moción de los dones del Espíritu y de vivir a la escucha de la palabra del Señor.

El cristiano vive en la Iglesia, que es esencialmente fraternidad y caridad, una comunión de vida, de caridad y de verdad ; por consiguiente, estando inserto en la sociedad abierta de la Iglesia, en ella encuentra las mayores aperturas del amor en unión con Dios y con los hermanos.

Viviendo en unión con Dios y con el prójimo, el cristiano hallará paz y seguridad duraderas a pesar de posibles turbaciones originadas por las dificultades de las pasiones. En efecto, la vida cristiana no destruye las reacciones espontáneas de la naturaleza frente al peligro, ni las anomalías psíquicas adquiridas en la infancia o provenientes de una educación religiosa equivocada o mal integrada.

A propósito de esto, conviene observar cómo la pedagogía cristiana puede ayudar en gran manera al sujeto a la aceptación positiva de la propia realidad íntima, con su conjunto de elementos, potencialidades,

lagunas e imposibilidades. La aceptación de sí mismo es un elemento esencial para el proceso de maduración personal a todos los niveles; en cambio, cuando no se opera positivamente esta aceptación, tienen lugar los fenómenos de regresión, que con frecuencia desembocan en comportamientos anormales por razón de la ley de compensación.

27. La madurez sexual del cristiano

La pedagogía cristiana tiene una visión y valoración de la sexualidad en consonancia con la Revelación divina. Considera la sexualidad como obra de Dios, como realidad que no se agota en el cuerpo, sino que invade al ser humano en su totalidad; una realidad que tiene un papel determinante en la maduración del hombre, desde la personalidad física hasta la personalidad moral y, por eso mismo, en el desarrollo de la semejanza con Dios; una realidad que se actualiza en un contacto personal. Precisamente por este mutuo contacto de persona a persona, la relación sexual humana se diferencia fundamentalmente de la unión animal.

Para la pedagogía cristiana, el amor es la capacidad de abrirse al prójimo en ayuda amorosa, es la superación de toda forma de interés egoísta, es la entrega al otro para bien del mismo, es una inserción activa en la vida comunitaria. La pedagogía cristiana enseña que este amor auténtico, vocación del hombre, puede vivirse en el matrimonio y en la virginidad.

El complemento sexual en el matrimonio no es necesario para la formación afectiva de la personalidad, ni el matrimonio realiza por sí mismo el desarrollo armónico de la personalidad afectiva. Por otra parte, el hombre es capaz de sublimar su sexualidad y de completar su personalidad en una relación de intercambios efectivos no sexuales.

La virtud que regula el ejercicio de la sexualidad es la castidad, virtud natural, pero que para el cristiano se convierte en virtud sobrenatural. La castidad cristiana es santificante en la medida en que participa del orden sobrenatural. El dinamismo teológico, dando un nuevo y superior fin a la virtud de la castidad, la cambia de naturaleza; es un don de Dios en virtud del cual la voluntad es capaz no tanto de reprimir los deseos sexuales, cuanto de integrar el impulso sexual en la armonía de la entera personalidad cristiana.

28. Autocontrol perfectivo del cristiano

Una exigencia de vida espiritual en Cristo reclama el control dominador de la pasión sensual (*1 Cor 1,23*). Sufrir con Jesús significa mortificar las propias pasiones a fin de identificarse místicamente con Cristo crucificado. Es imposible satisfacer contemporáneamente la concupiscencia y la vida del Espíritu (*Rom 8, 13; 1 Cor 6, 9; Ef 5, 5*).

El misterio pascual, que en el Bautismo es la raíz de la vida cristiana, manifiesta de la forma más verdadera y vivificante el dinamismo fundamental de la existencia cristiana, precisamente porque aúna, de modo armónico y fecundo, las exigencias esenciales de la persona humana y cristiana: afirmación de sí mismo en la donación de sí a Dios y al prójimo.

En el actual orden de la salvación, sólo el misterio pascual ofrece el fundamento teológico y también psicológico para una ascesis que se manifiesta como la única capaz de aproximarse a la original armonía del hombre. El plan de vida que nos ha sido revelado por el misterio pascual vincula la renuncia a ciertas formas de comportamiento y el ofrecimiento de sí mismo en una unidad inseparable, como teológicamente resulta inseparable la muerte de Cristo de su resurrección.

Impulsados por un amor que se hace cada vez mayor y que no pierde la fuerza de su ímpetu, se vive el esfuerzo ascético sin sospechar incluso su existencia; se hacen renunciaciones sin darse cuenta de ellas, porque un ideal más elevado atrae y hechiza.

III. FORMACIÓN EN LA MADUREZ SACERDOTAL

29. Formación en la perspectiva pastoral

El rasgo fundamental de la personalidad sacerdotal, según el Concilio Vaticano II, es el de pastor de almas, formado según el modelo de Cristo, maestro, sacerdote y pastor. El sacerdote, como pastor, debe poseer la capacidad de promover y dirigir a la comunidad cristiana; presta un servicio en la edificación de la Iglesia.

La educación seminarística tiene el fin principal de preparar verdaderos pastores. Por formación pastoral se entiende no sólo un aspecto o un sector educativo entre otros, sino también la característica propia de la preparación de los sacerdotes, característica que debe revestir y penetrar todos los aspectos de la formación de los aspirantes.

La personalidad del sacerdote-pastor es el vértice al que, por consiguiente, debe converger en plena armonía la educación seminarística. Esto significa que todos los elementos constitutivos de la estructura y función del seminario deben estar pensados y calibrados con miras a su eficiencia práctica, a la consecución del fin indicado, y que los educadores deben proponerse, como meta calificativa de su acción especializada, la formación pastoral de los seminaristas.

30. Madurez humano-cristiana del sacerdote

La vocación sacerdotal requiere la madurez humana y cristiana para que la respuesta a la llamada divina esté fundamentada en la fe, y al mismo tiempo en condiciones de comprender el sentido de la vocación y de sus exigencias.

La madurez específicamente sacerdotal debe buscarse en lo que el sacerdote se diferencia del cristiano común, es decir, en su relación única con el cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía como principio y fuente de la comunidad eclesial salvífica, y en su misión salvadora. El sacerdote es un hombre de Dios tomado de entre los hombres; su espiritualidad oscila entre estos dos polos: Dios y los hombres. La relación entre los dos términos no es de alternativa: o Dios o los hombres, sino de unión: Dios y los hombres. Para estar más estrechamente unido a los hombres, el sacerdote debe vivir unido a Dios más profundamente.

Durante su período formativo, el seminarista debe pasar de la inmadurez preadolescente a la madurez adulta; de la vida cristiana común a la madurez cristiana, es decir, a la profundidad y a la densidad de una vida de fe, esperanza y caridad en Cristo; y finalmente debe pasar a la madurez sacerdotal, es decir, a la participación más íntima de la misión profética, santificadora y pastoral de Cristo sacerdote. La madurez sacerdotal abarca y potencia la madurez humano-cristiana y, al mismo tiempo, la trasciende; exige la irradiación en todo el yo humano-cristiano y, por lo mismo, en toda la vida afectiva, sexual y operativo.

31. La madurez afectiva del sacerdote

La elección del celibato sacerdotal no obstaculiza, antes bien, presupone el normal desarrollo de la afectividad; el hombre célibe está llamado a mostrar una singular manifestación de la capacidad de amar. Adulto en el amor divino y humano, el sacerdote sabe decidir responsablemente respecto al modo de vivir su afectividad, y por toda la vida.

El celibato, elegido por el reino de los cielos, como es precisamente el sacerdotal, es un estado de amor; solamente es posible para quien lo ha integrado en su vida espiritual. Se trata de una elección exclusiva, perenne y total del único y solo amor de Cristo, a fin de realizar una participación más íntima de su suerte, en una lógica luminosa y heroica de amor único e ilimitado a Cristo Señor y a su Iglesia.

En virtud de su celibato el sacerdote puede ser por completo el hombre de Dios, que se ha dejado conquistar enteramente por Cristo que sólo vive para El. El amor virginal le invita a poseer de una manera más absoluta a Dios y, por eso, a irradiarlo, a darlo en toda su totalidad.

El amor del sacerdote al prójimo debe estar caracterizado por una finalidad pastoral; conviene que se manifieste mediante la cordialidad, indispensable para hacer que los hombres sean capaces de aceptar el apoyo espiritual que el sacerdote les ofrece.

El sacerdote es capaz de verdaderas y hondas amistades, singularmente útiles para su expansión afectiva, cuando éstas se cultivan en la fraternidad sacerdotal.

32. La madurez sexual del sacerdote

Si el celibato como opción personal en favor de un bien más importante, aunque puramente natural, está en condiciones de promover la plena maduración e integración de la personalidad humana, con mayor razón se puede afirmar esto del celibato elegido por el reino de los cielos, como claramente se puede ver en la vida de tantos santos y fieles, que viviendo una vida célibe se consagran totalmente a Dios y a los hombres, promoviendo el progreso humano y cristiano.

El modo exclusivo con que un aspirante elige el celibato sacerdotal y se une más estrechamente a Dios determina también sus deberes y su singular dedicación en la caridad a Dios en Cristo. Quien ha elegido la virginidad, en virtud de su consagración exclusiva para participar del sacerdocio de Cristo, tiene como norma el progresar en el amor de Dios y del prójimo. Si no progresa en el amor no corresponde a su vocación.

Las virtualidades que la paternidad natural enciende en el corazón del hombre tienen algo de grande y de sublime: espíritu altruista, aceptación de pesadas responsabilidades, capacidad de amor y de mayor entrega a cualquier clase de sacrificios, experiencia concreta y cotidiana de las dificultades de la vida, apremio de cara al futuro, etc.; pero todo esto es igualmente propio de la paternidad espiritual.

Por esto el celibato no es para todos. Requiere una llamada especial del Señor, y no deja de ser para toda la vida un riesgo y un peligro si se extinguiere la llama de la paternidad pastoral universal y la exclusiva dedicación a Cristo.

33. Autocontrol perfectivo del sacerdote

El autocontrol perfectivo, que implica un esfuerzo constante para la realización de valores superiores, es necesario no sólo para llegar a la madurez afectiva, sino también para perseverar en ella, impidiendo las posibles regresiones, una vez alcanzada la afectividad adulta; es un componente insustituible de la castidad humano-cristiana y sacerdotal, la cual debe saber moderar siempre las sollicitaciones que renacen de manera nueva e imprevista.

En la perspectiva cristiana de un continuo autocontrol perfectivo, el celibato sacerdotal se vislumbra como un ofrecimiento al Señor durante toda la vida. La consagración de la continencia no se agota en el gesto aislado de la ordenación sacerdotal sino que se renueva en la continua y necesaria vigilancia frente a simpatías, amores sensibles y afectos pasionales.

Al igual que en el amor humano, la plenitud de amor que el celibato lleva consigo requiere el cotidiano renovarse en la gozosa renuncia de sí mismo. Sólo así pueden superarse las dificultades que nacen con el paso del tiempo y de una cierta monotonía en la propia vida, como también de la resistencia de la naturaleza.

Al sacerdote le servirá siempre de estímulo el pensamiento de que el sacrificio personal requerido por su celibato tiene una función eclesial; tal sacrificio, en efecto, pone de relieve la dimensión espiritual de todo amor digno de este nombre, y merece para las familias cristianas la gracia de una verdadera unión.

TERCERA PARTE

ORIENTACIONES PARA LA FORMACIÓN SEMINARÍSTICA

34. Dificultades de la acción formativa

La educación a la castidad toca tan directamente la sensibilidad y el sentimiento de los jóvenes y pone en movimiento tantos procesos psíquicos, concretamente vividos y todavía no bien coordinados —dada la edad de la formación—, que hacen temer las más inopinadas reacciones. Así, por ejemplo, tratar de prevenir una anomalía, cuando todavía no existe, podría inducir a provocarla; o exagerar la importancia de leves anomalías evolutivas, podría traer la consecuencia de comprometer su desaparición y favorecer complicaciones de tipo obsesivo.

Por otra parte, se trata de educar un instinto que más que cualquier otro puede estar sujeto a anomalías, porque se complica con la presencia de elementos psíquicos. La dificultad nace de su gran diferenciación en el ámbito del mismo sexo. Si es difícil la educación sexual en su normal evolución y preparación para el matrimonio, es fácilmente comprensible cómo es más difícil la educación para el celibato sacerdotal.

Nadie puede pretender una solución adecuada y definitiva para una problemática abierta siempre y difícilmente reducible a parámetros fijos, ya que depende del resultado psico-físico de toda la existencia humana, de los ambientes con sus solicitaciones y condicionamientos sociológicos, de las ocasiones a menudo imprevisibles, como también de los auxilios sobrenaturales no palpables con certeza, y ligados a la liberalidad divina.

I. CRITERIOS DE ACCIÓN DEL EDUCADOR

35. Conciencia de la complejidad del problema

El educador debe ser consciente de que la vida psíquica, moral y religiosa del futuro hombre y del futuro sacerdote depende mucho de su modo de conocer el problema de la formación para la castidad, de su modo de interpretarlo, tratarlo y resolverlo. Por esto, en los problemas sexuales y efectivos de la edad evolutiva, el educador debe intervenir con el tacto más fino.

Es necesario que el educador sea consciente de toda la complejidad fisiológica, psicológica, pedagógica, moral y ascética del problema. El ideal del celibato sacerdotal es el de una castidad estimada, amada, guardada, sólidamente poseída y largamente observada; una castidad que no sólo resiste al choque de peligros siempre en aumento, sino que es llama de consagración y de apostolado.

Por esto la educación a la castidad ha de ser sincera, es decir, fundada en la claridad y no en reticencias o insinceridades; positiva, es decir, orientada sobre todo a hacer madurar la sexualidad como un modo recto y gozoso de amar y no sólo a evitar las trasgresiones. Ha de ser al mismo tiempo completa, orgánica y personalizada, es decir, adaptada a cada individuo en su concreto y diferenciado desarrollo personal.

Los aspirantes a la vida sacerdotal podrán superar las dificultades propias del celibato si se promueven las condiciones aptas, a saber, el equilibrio humano mediante una ordenada incorporación en el trato de las relaciones humanas; el incremento de la vida interior mediante la oración, la abnegación y la ardiente caridad hacia Dios y al prójimo, y los otros auxilios de la vida espiritual; la fraternal familiaridad con los demás sacerdotes y con el obispo, adaptando mejor a tal fin las estructuras pastorales y confiando del mismo modo en la ayuda de la comunidad eclesial.

36. Situaciones normales y patológicas

Generalmente, el tratamiento de los problemas sexuales debe basarse en criterios de sencillez, naturalidad y positividad. Diríjase la atención a las condiciones generales de la personalidad y no sólo a los actos particulares y fenoménicos. En esto, como en otros campos, los métodos represivos producen más bien el efecto de reforzar que el de atenuar la mala costumbre o la anomalía sexual.

Tenga presente el educador que el buen camino para educar sexualmente a los jóvenes es el de dirigirse a sus sentimientos más nobles, hacerles entender que, para llegar a ser maduros, hay que formarse un

carácter fuerte, una personalidad bien integrada; hay que saberse autocontrolar. Es oportuno hacer hincapié también en el sentimiento de nobleza, haciéndoles ver que las anomalías sexuales son señal de un frustrado desarrollo de la personalidad y un residuo de infantilismo; situaciones éstas que no pueden admitirse en quien quiere vivir coherentemente con sus propios ideales y con la propia dignidad humana.

El educador no puede quedar indiferente ante las anomalías sexuales de la edad evolutiva, sino que es preciso que intervenga de manera positiva en la solución del problema, evitando considerarlo como un hecho aislado. Tendrá que ayudar a la entera personalidad a alcanzar un nivel superior de integración, utilizando para este fin las indicaciones que la naturaleza misma le proporciona.

Son numerosas hoy las personas en las que se hallan verdaderas neurosis sexuales que, aunque tengan su fundamento en una predisposición constitucional, hallan sin embargo en las condiciones de la vida moderna el estímulo que las hace todavía más penosas. En efecto, es el ambiente el que proporciona abundante material para su elaboración fantástica. El problema aparece especialmente de relieve en el período de la pubertad. La experiencia demuestra que una dirección iluminadora puede facilitar notablemente la superación de la crisis y garantizar de manera segura la expansión integral de la personalidad juvenil.

37. Dirección humana y espiritual del desarrollo

El joven que se abre a la vida no puede ser abandonado a sí mismo; necesita de dirección, de seguridad en el juicio, de fuerte voluntad. La dificultad del problema está aquí: en esta personalidad todavía incierta y, al mismo tiempo, obstinada, cuya conciencia moral lleva todavía estos mismos rasgos.

El consejero debe ser sumamente respetuoso y discreto, porque cada intervención que no responda a una necesidad íntima sería rechazada como una intrusión, como una violación de la intimidad personal; debe ser como el amigo que está al lado, para animarle en las horas difíciles, para aconsejarle en las dudas e incertidumbres y para sostenerle en los momentos de peligro moral, sin hacer pesada su palabra ni su presencia.

El joven quiere conocer los problemas de la vida sexual, porque la considera parte fundamental de su vida. Las prohibiciones inoportunas, más que detener, impulsan al acto prohibido. Procúrese que el sujeto aprenda a considerar las cuestiones sexuales como cuestiones serias y a respetar la persona humana y su incomparable valor en sí mismo y en los demás.

En el tratamiento de las dificultades o anomalías sexuales, conviene que el educador tome estas precauciones: ante todo no atemorizar al individuo para no fomentar en él la ansiedad; tratar de evitar imposiciones para no meter al joven en condiciones artificiales o anormales; evitar siempre toda ironía sobre lo que el sujeto ha manifestado para no inducirlo a replegarse y encerrarse en sí mismo y no dramatizar la situación para no disminuir la fuerza de superación del joven.

38. Valoración de la autenticidad de la vocación

Una orientación educativa de gran importancia respecto a todo el problema de la educación para el celibato es la de ayudar al joven a tomar conciencia de las propias inclinaciones y de las propias capacidades para superar eventuales dificultades conexas con el estado de célibe. Y en cuanto se dé cuenta de que no tiene las cualidades necesarias, hay que procurar que sepa hacer la propia elección vocacional conscientemente, con decisión y coraje.

Los errores de discernimiento de las vocaciones no son raros, y demasiadas ineptitudes psíquicas, más o menos patológicas, resultan patentes solamente después de la ordenación sacerdotal. Discernirlas a tiempo permitirá evitar muchos dramas.

La selección de los aspirantes es difícil y delicada al mismo tiempo; requiere una verdadera labor de preparación y de realización por parte de todos los educadores. Hágase según los criterios de una

adecuada indagación diagnóstica, como la permite hacer hoy la ciencia psicológica, y téngase en cuenta, junto con el valor sobrenatural, la multiplicidad de los condicionamientos humanos.

Consideramos que los educadores bien preparados están en condiciones de distinguir la autenticidad de las vocaciones en los sujetos normales, con los criterios selectivos comunes. En casos singulares, o cuando parezca oportuno a los encargados de la educación seminarística, para ayudar mejor a algunos aspirantes a descubrir su propia vocación será oportuno, e incluso a veces necesario, recurrir a remedios específicos: el examen psicológico del aspirante antes de ingresar en el curso teológico; el consejo del especialista, incluso de carácter psicoterapéutico y la interrupción de los estudios eclesiásticos para adquirir la experiencia de un trabajo profesional.

39. La educación sexual, problema de educadores

La educación sexual tiene el fin de tomar en consideración la sexualidad humana en la medida que le compete para estar a la altura con las demás componentes educativas, en el cuadro de una educación integral del hombre. Frente a una forma de sexualidad desconocida o ignorada, hay que cuidarse del error opuesto que tiende a supervalorarla, haciendo de ella la única o la más importante dimensión en la dinámica de la personalidad.

La obra educativa debe abarcar todo el arco de la curva evolutiva, acomodándose a la edad, al sujeto, al sexo y al ambiente mediante una positiva y prudente educación sexual.

Entre las áreas educativas, la de la educación sexual parece hoy la más problemática, no sólo por las incertidumbres y dificultades de sus métodos, sino también por la interferencia de la personalidad y del pasado emocional del educador. Se trata de valorar debidamente los aspectos dinámicos de la sexualidad que obran frecuentemente a nivel inconsciente, sin querer con esto reducir toda la vida íntima del educador a un juego de impulsos irracionales.

La preparación de los educadores en este sector, que es uno de los más difíciles de la educación humana, es condición indispensable para garantizar resultados positivos en su acción. Presupone ésta el conocimiento del desarrollo juvenil, la existencia de especiales relaciones en el grupo familiar, un lenguaje consecuente con una determinada clase social y la adhesión a valores concretos.

Es preciso, sobre todo, que los que se ocupan de la educación sexual de los jóvenes sean personas sexualmente maduras, dotadas de un auténtico equilibrio sexual. Más que el conocimiento del método y del contenido vale el tipo de personalidad que representa el educador; la perspectiva según la cual se vive, antes de que se enseñe, la educación sexual, y el tipo de vida que encarna el educador. Los conocimientos, los consejos, y los esmerados cuidados del educador son importantes, pero cuenta mucho más su comportamiento.

II. ORIENTACIONES PARA LA EDUCACIÓN SEXUAL

40. La educación sexual como proceso formativo

Tenga presente el educador que la educación sexual no puede prescindir de una formación moral integral; debe ser una educación activa, individual, protegida y favorecida por un ambiente formativo, basada en la plena y recíproca confianza entre educador y educando.

Desde el punto de vista de la responsabilidad del educador, es un error tanto el ignorar la sexualidad como el querer aislarla del contexto educativo. La sexualidad humana es un hecho del que es necesario tomar conciencia y valorarlo en relación con las exigencias globales del sujeto. Y éste es el único modo para poderla integrar en el ámbito de la personalidad total. La educación de la sexualidad ha de hacerse de manera permanente y en constante relación con toda la personalidad.

La educación sexual ha de integrarse en la educación completa del aspirante, puesto que la ejecución de esta obra de arte, que es la vida casta, supone un trabajo que repercute en todo el conjunto de la persona. El problema de la pureza no se resuelve haciendo de ella una idea fija y exclusiva, sino considerándola y viviéndola en las más altas y amplias razones de justicia y de caridad, absolutamente necesarias para dar un significado y un valor a la vida; en un cuadro, pues, de una humanidad integral.

41. La personalización en la educación sexual

Trate el educador de llevar a los aspirantes a descubrir la elección fundamental de su vida, guiándoles y ayudándoles a reconocerla como un bien, su bien, y por consiguiente a quererla traducir en sus actos y, finalmente, a practicarla con una perseverancia tal que haga fácil su actuación y dé carácter propio a toda su existencia.

Para activar fuertemente la esfera afectivo-volitiva de la personalidad de los seminaristas, el educador debe poner ante su consideración más el bien que el mal, la virtud que el vicio; deberá presentarles ideas-fuerza y valores que puedan servirles en cualquier eventualidad. Incluso fuera de las perspectivas ético-religiosas, conviene enseñar a los jóvenes que el sexo constituye una reserva de las cualidades viriles del cuerpo, del espíritu y del corazón.

Para que la educación sexual alcance sus fines esencialmente morales y, por lo tanto, estrechamente ligados a la personalidad, es necesario que se le dé dicha educación a cada uno en particular y se le ayude a resolver sus problemas. Para desarrollar con fruto una educación personalizado, hay que saber acertar con las necesidades y los recursos de cada individuo; es necesario saber dosificar los medios naturales y sobrenaturales según la capacidad y necesidad de cada uno.

42. El factor ambiental en la educación sexual

La relación personal del educador con el alumno y la dirección personalizado no bastan para educar; hay que organizar sabiamente el ambiente de vida. Esto exige que, por una parte, se eliminen, en el límite de lo posible, los factores que actúan de manera perjudicial en el ánimo del joven, y que, por otra parte, se eduquen los alumnos a reaccionar contra las malas influencias que puedan venir del ambiente.

El ambiente debe ser rico en vida, actividad, serenidad, elevación moral, amistad sana; debe ser tal que facilite la transferencia de las energías efectivas y de los intereses del adolescente o del joven sobre objetos buenos, para apartarle de la concentración sobre objetos peligrosos.

Un importante elemento constitutivo del ambiente es la mentalidad colectiva de los alumnos. El educador no podrá jamás crear un clima ideal para la pureza si no trata de formar una elevada mentalidad colectiva en los alumnos sobre el mutuo respeto y si no los educa para un cultivo de la virtud.

La residencia en el seminario es necesariamente temporal; los seminaristas por lo tanto se preparan para vivir con fidelidad y satisfacción la vida que llevarán fuera del seminario, en un mundo que tiende a desterrar al hombre de sí mismo y a poner en tela de juicio. junto con su unidad espiritual, la unión con Dios.

43. El diálogo en la educación sexual

Los jóvenes sienten la necesidad de un amigo en el que puedan confiar y a quien puedan creer. Sin la ayuda de un director amigo, prudente, se multiplicarán y complicarán los estados de angustia, de desaliento, y las caídas. A su vez, el educador-amigo no podrá hacer de guía si no conoce íntimamente al educando; esto comporta que el educando se confíe sinceramente. Pero esta recíproca relación sólo es posible si el educador es capaz de poner toda su persona a la escucha, esperando confiadamente la hora de la buena voluntad y de la gracia.

Respetando la libertad que se debe dejar en el campo de la dirección espiritual, el educador deberá convencer y exhortar a los jóvenes a tener un director espiritual al cual se confíen con toda sinceridad, confianza, pero sobre todo deberá procurar perfeccionarse a sí mismo de modo que merezca y conquiste su estimación y confianza.

Cuando el educador haya creado una atmósfera de recíproca confianza, podrá desarrollar una obra de iluminación personal, discreta y progresiva, la cual es también una parte importante de la educación para la castidad y, si se hace como conviene, ayudará incluso a consolidar la confianza y el afecto del educando hacia el educador.

44. Educación sexual personal y progresiva

La educación sexual, entendida no sólo como iluminación intelectual, sino también como educación moral, es necesaria y obligatoria. porque mediante tal educación se entrevé la solución del problema, , porque quien carezca de ella está por esto mismo indefenso tanto ante anomalías personales como ante las iniciaciones nocivas, que se han de prevenir.

El deber del educador no sólo es el de enseñar, sino sobre todo e de favorecer las tomas de conciencia. Se trata de que los jóvenes adquieran una capacidad de decisión libre y recta, porque ésta es de hecho apta para gobernar el dinamismo de la sensibilidad.

Por lo tanto, la educación sexual debe responder a los requisitos, de graduación según la edad, a la capacidad de intervención, al carácter de cada individuo y estar en correlación con el estado de vida. El ambiente primero y natural para esta educación es la familia, , dentro de ella los padres, pero no siempre están preparados para desempeñar esta misión. De ahí la necesidad de que los educadores suplan las deficiencias educativas de la familia.

45. El problema del pudor en la educación sexual

El pudor es un elemento esencial de la sensibilidad en sus diversas manifestaciones. Es una resistencia inconsciente a todo cuanto pueda descubrir en nosotros nuestro fondo instintivo. Cuando se hace consciente, tiende a excluir circunstancias y a frenar fantasías y comportamientos que empañan la dignidad espiritual del yo; es un medio eficaz para hacer brotar el amor auténtico en la vida sexual y para conservarla dentro de una casta armonía de la persona.

El pudor está íntimamente ligado con la vida moral superior; es la expresión de la conciencia en el campo sexual, la cual es una reacción interior a todas las desviaciones del orden natural. Como tal, el sentido del pudor es protección de la personalidad y, por consiguiente, un valor de la más alta importancia pedagógica. No se puede educar en la castidad sin desarrollar el sentido del pudor.

Por otra parte, téngase presente que una educación demasiado estrecha en este campo multiplicaría las dificultades y agravaría las inquietudes y el desasosiego de los jóvenes. Es bueno habituarles a una cierta liberación de temores y vergüenzas injustificadas, a fin de no extender el campo de las tentaciones con detrimento de una vida serena y normal.

La educación del pudor ha de ser indirecta y positiva. Utilícese a tal fin la tendencia imitativa de los sujetos, presentándoles modelos concretos y atractivos de virtud; edúquese su sentido estético, inspirándoles el gusto a la belleza presente en la naturaleza, en el arte, en la vida moral; y ayúdese a los alumnos a instaurar en sí mismos un sistema de valores espirituales que deben procurar aunar con un arrojo desinteresado de fe y dedicación.

46. El problema del amor en la educación sexual

La madurez sexual debe estar sincronizada con la madurez afectiva. La educación de la castidad es, en gran parte, educación del corazón y un problema de amor.

El amor humano no es perfecto desde el principio; se desarrolla y se perfecciona a través de un largo proceso de evolución y purificación. De egoísta, sensible y hedonista, como es en el niño, debe llegar a ser, en el adulto, espiritual, altruista, amante del sacrificio, a imagen del amor de Dios al hombre. Hay que ayudar al seminarista a ascender según esta trayectoria, sin retrasos ni paradas, y sin pretender por lo demás quemar las etapas.

Hay que señalar especialmente la exigencia de favorecer el desarrollo de las grandes reservas efectivas de los jóvenes con la invitación insistente a los ideales de verdad, belleza, justicia, bondad, pureza, generosidad, donación y heroísmo, y de hacer posibles amistades genuinas que levanten el ánimo.

Llámesse la atención de los jóvenes no tanto sobre los eventuales elementos poco claros que pueda haber en sus amistades, cuanto sobre su obligación de hacer que éstas sean un reflejo de la caridad con el amigo y con los demás. La efervescencia sentimental juvenil necesita esclarecimiento, purificación y ordenación; hay que demostrar su fundamento en la razón y en la fe, de modo que el joven tome conciencia clara de ella, la ame rectamente y tienda a conseguir los fines naturales y sobrenaturales del amor.

III. ORIENTACIONES PARA LA EDUCACIÓN AL CELIBATO

47. Verdad y autenticidad del celibato

El celibato es un valor, una gracia, un carisma, que debe presentarse en su justo punto para que se le estime, elija y viva por lo que es. Así, pues, es necesaria una serena presentación del mismo, refutando a la vez los prejuicios y las objeciones contra él. Esto es un deber primario del educador.

La educación seminarística debe ayudar a discernir el sentido de la sexualidad en el matrimonio; para consagrarse al celibato se presupone el conocimiento de lo que lleva consigo el amor de los cónyuges. Sin embargo, la educación seminarística tiene como finalidad primordial descubrir el sentido de la sexualidad y su función auténtica en el celibato consagrado a Dios en Cristo . No se trata pues de suprimir el amor y la sexualidad, sino de aprender a sublimarlos. Y aquí, más que la simple instrucción, se requiere toda una pedagogía que eduque a amar con amor de caridad.

El celibato sacerdotal es algo más que la simple castidad y no se identifica con el hecho de no casarse o con la continencia sexual; es la renuncia a una triple tendencia natural: a la función generativa, al amor conyugal y a la paternidad humana; renuncia, si, pero por amor del reino de los cielos. Para que sea auténtico y verdadero testimonio de los valores religiosos, no debe ser nunca una negación o una huida, sino una sublimación de la sexualidad.

48. Dinamismo interior en la vida de celibato

Las motivaciones del celibato tienen dimensiones particulares para cada sujeto. Por otra parte, en la vida del célibe consagrado tiene lugar una evolución, mediante un aprendizaje de relaciones con Dios y con los demás. Y aquí es donde se plantea el verdadero problema, más que en el valor de las motivaciones iniciales.

No hay que olvidar la importancia de la actitud psicológica del seminarista frente a la vida célibe. El ideal del equilibrio humano, tanto en el celibato como en el matrimonio, no se realiza completamente de una vez para siempre.

No hay tampoco que considerar como contradictoria la inclinación del joven al matrimonio o a la familia, incluso el que le resulte dolorosa la renuncia. El sacrificio puede hacerse sentir por toda la vida y, sin embargo, no constituye prejuicio para el estado virginal, si la exclusividad de la dedicación a Dios se vive con pleno consentimiento. El celibato es una invitación de Dios, que puede costar incluso el sacrificio de una fuerte propensión al matrimonio.

49. En un contexto de relaciones y de soledad

El celibato voluntario tiene sentido en un contexto de relaciones; se debe vivir en el seno de una comunidad fraterna que supone intercambio y permite llegar a los demás al margen de la necesidad que se pueda tener de ellos: aprendizaje de la no-posesión. Señal de un celibato bien abrazado es la capacidad de crear y mantener relaciones interpersonales válidas; es la presencia de los amigos en su ausencia, el rehusar imponerse a ellos, la prueba de no tener demasiada necesidad de ellos. Por esto el celibato es también una aceptación de la soledad.

Hay una soledad constitutiva, misteriosa, que forma parte de nuestra condición humana. En una situación de soledad es donde siempre se descubre mejor la propia identidad y las propias posibilidades, y se maduran las grandes elecciones de la vida. La soledad del celibato sacerdotal está llena de estos valores.

El sacerdote está destinado a conducir a los hombres a Dios a través de Cristo y lo conseguirá cuando la bondad y el amor de Dios irradian a través de su persona. En coherencia con su estado, el sacerdote debe saber poner en un segundo plano los intereses personales y subordinar la satisfacción de sus propias tendencias al amor del prójimo, al que se ha entregado con su sacerdocio.

50. Condiciones de la educación para el celibato

Teniendo en cuenta el principio, ya enunciado, según el cual la educación sexual se integra en la educación total de la persona, y queriendo educar para el celibato, es indispensable inducir a los seminaristas a cultivar cada vez más las virtudes naturales y sobrenaturales. Se les haga ver la conexión y la unión de las virtudes con la caridad, que es la norma de toda conducta virtuosa; se les persuada de la necesidad de dedicarse constante y enteramente a la perfección de la caridad, vínculo de la perfección (Col 3, 14).

A medida que los seminaristas crezcan en convicciones y en sentido de responsabilidad para la elección vocacional debe estimularseles a amar activamente el ideal y a querer vivir la castidad perfecta sin indulgentes concesiones o compromisos, conscientes de que, incluso desde el punto de vista humano, no son inferiores a los demás.

Cada aspirante debe conocerse a sí mismo, sus propias condiciones físicas, psíquicas, morales, religiosas y efectivas, y valorar plenamente su capacidad de responder a la llamada divina con una decisión ponderada, madura y responsable. Debe tener la plena y libre voluntad de ofrecerse totalmente y de forma continua a Cristo, sumo y eterno Sacerdote, y a su Iglesia. Debe poder y querer cumplir los mandamientos de Dios y la disciplina de la Iglesia.

51. Educación al verdadero amor del celibato

La integración de la renuncia al matrimonio no sólo excluye la ignorancia de la sexualidad, sino que exige que los jóvenes sean educados a tomar conciencia de ella y a valorarla en toda su importancia en el conjunto de los demás valores de la personalidad. Todo esto implica una educación del corazón, de los afectos, de los sentimientos, de la apertura a los demás, en una palabra, un progresivo y controlado desarrollo de la propia sexualidad y afectividad.

No basta vivir materialmente el celibato, hay que amarlo sacerdotalmente. Sería una grave contraindicación para la vocación eclesial si un joven fuese egoísta, cerrado al afecto y preocupado exclusivamente de sí mismo y de sus propias conveniencias. Pero es también verdad que un joven dotado de un temperamento excesivamente afectuoso, fácil a simpatías y aficiones morbosas, no es muy apto para la vida célibe.

El celibato es vocación a una forma de amor; hay que vivirlo en un clima de amistad, ante todo con Dios en Cristo. El sacerdote debe vivir de aquel amor de caridad que se remonta hasta Dios como a su más elevado manantial y que se ejercita a imitación de Cristo, extendiéndose a todos y dilatando aquel sentido

de responsabilidad que es índice de la personalidad madura.

52. Relación entre religiosidad y castidad

A la hora de hacer su elección de vida y para ser fieles a la misma —ya que debe renovarse día a día— guíese a los seminaristas a fundarse en los motivos que sean más válidos, y se les persuade a querer vivir un auténtica, si no quieren consumirse en la mediocridad, sin las alegrías humanas ni las divinas.

Dada la profunda relación existente entre religiosidad y castidad, y por el significado específicamente sagrado y cristiano del celibato, es indispensable que la formación religiosa de los seminaristas se perfeccione más y más y alcance hasta lo más hondo del alma ; que se les ponga en contacto con las fuentes de una auténtica vida espiritual, la única que puede dar sólido fundamento a la observancia de la sagrada virginidad.

El celibato, abrazado para toda la vida, ofrece la posibilidad de sacrificar nuevas situaciones al Señor, de enriquecerse con renovadas dimensiones eclesiales, de verificar la generosidad sincera del primer ofrecimiento, además de ir conformándose lenta y progresivamente con Cristo Jesús en lo más hondo del propio yo, de perpetuar un constante abandono confiado en la asistencia del Espíritu del Señor y de simbolizar y testimoniar ante el Pueblo de Dios el sacerdocio eterno de Jesucristo.

IV. EDUCACIÓN A LA ASCESIS SACERDOTAL

53. Exigencia de la realización del proceso ascético

La formación al sacerdocio, y especialmente al celibato sacerdotal, requiere una ascesis; y no una ascesis genérica, sino una ascesis singular, superior a la exigida a los demás fieles y propia de los aspirantes al sacerdocio. Una ascesis severa, pero no sofocante, que sea ejercicio meditado y asiduo de aquellas virtudes que hacen del hombre un sacerdote. Además, la vida sacerdotal exige una ascética interior y exterior verdaderamente viril , a fin de que pueda mantenerse la plena fidelidad a los compromisos adquirido y tener la garantía de un feliz éxito.

La conquista de la santidad cristiana exige una ascesis de abnegación que, al mismo tiempo, es ascesis de liberación. La abnegación, según la doctrina del Concilio Vaticano II, es el ejercicio de un poder real y es necesaria para ejercer el dominio de la caridad. Caridad y abnegación son complementarias entre sí; la abnegación libera al hombre, dando paso a la caridad, y la caridad promueve la abnegación.

El aspirante a la vida sacerdotal está prevenido por la gracia vocacional que le hace el don precioso de una vida casta ; tomando conciencia de ella será estimulado a recibir este don o regalo con mucha gratitud y a corresponderle libre y generosamente. La ascesis es la respuesta decidida que el aspirante quiere dar con toda su vida.

54. Característica de la ascesis sacerdotal

Esta mortificación vivificante, necesaria en toda vida humana y cristiana, lo es con mayor razón en la vida sacerdotal. En efecto, la actividad sacerdotal de Cristo no se entiende en su pleno sentido bíblico sino teniendo presente, ante todo, que Cristo es sacerdote y víctima, y que se sacrifica a sí mismo en el altar de la Cruz por el bien de la humanidad, anticipando y luego renovando de manera incruenta en los altares esta donación de sí mismo.

Siendo éste el punto capital de la misión sacerdotal del Redentor, no se puede pensar diversamente respecto a la vida de los que son llamados a participar de tal misión y que, obrando en su persona, continúan su tarea. Está claro, pues, que la santidad sacerdotal, y por esto mismo la espiritualidad de los sacerdotes, debe estar enteramente centrada en el hecho de que también ellos deben ser sacerdotes y víctimas, unidos a Cristo, sumo sacerdote y víctima inmolada.

Esta verdad, mientras evidencia la necesidad de una fuerte ascesis encaminada a evitar todo lo que podría obstaculizar el ministerio sacerdotal, constituye también más positivamente una invitación a seguir el camino de la cruz, llevando siempre la mortificación de Cristo en el cuerpo para que la vida de Jesús se manifieste en nosotros (2 Cor, 4,10). Es una invitación positiva a aceptar totalmente las consecuencias de la consagración sacerdotal.

Así se explica la conexión, puesta bien de relieve por el Concilio, que existe entre la función principal de los sacerdotes y su obligación de imitar lo que tratan.

Esta acentuación de la ascesis, propia del sacerdocio célibe no ignora que también el matrimonio es un estado de sacrificio que implica mortificación de sí mismo.

55. Necesidad de la ascesis en la vida seminarística

Teniendo en cuenta el actual clima de general rechazo de la mortificación, insístase en que los seminaristas se convenzan de que la necesidad de la ascesis es indispensable para conseguir la madurez humana, cristiana y sacerdotal; y se les haga ver que es condición indispensable para crecer en la participación del misterio pascual de Cristo.

La fidelidad a la elección hecha es la virtud de una persona llegada a la plena madurez espiritual, y es la forma más elevada de la libertad. Pero a esta madurez y libertad no se llega sino a través de un diario ejercicio de autocontrol y de autodonación, adquirido durante los años de formación, y que debe mantenerse continuamente. De esta manera el aspirante al sacerdocio adquirirá, con la ayuda de la gracia divina, una personalidad equilibrada, fuerte y madura, síntesis de elementos innatos y adquiridos, armonía de todas sus facultades a la luz de la fe y de la unión íntima con Cristo, que lo ha escogido para sí y para el ministerio de la salvación del mundo.

56. La opción fundamental en el plano de la fe

No sin razón el magisterio de la Iglesia insiste sobre la función profética de los que están comprometidos a seguir de cerca a Jesucristo, porque profeta no es sólo el que anuncia el futuro, sino también el que da testimonio de la realidad y de la proximidad de Dios.

El impulso de amor hacia el Invisible no puede apoyarse más que en la mirada sobrenatural, en un conocimiento que supera al de los sentidos. El celibato sacerdotal y religioso es un ofrecimiento hecho al Señor; supera todo cálculo humano de fecundidad y de eficacia; se revela como sacrificio y acepta no recibir su justificación más que de la fe.

En esta tendencia a Dios hay una ascesis profunda; tanto más profunda cuanto que el sujeto, como todo ser humano, debe descubrir y asumir los límites del propio ser. Nada es posible sin la aceptación generosa de este límite. Es como la lucha de Jacob con el Ángel (Cf. Gen 32, 24-32). La lucha hace, sobre todo, referencia a las desilusiones que experimenta el hombre en sus entusiasmos más profundos y en sus esperanzas más acariciadas.

V. EL PROBLEMA DE LA INTEGRACIÓN AFECTIVA

57. Problema delicado y muy debatido

El seminarista, como cualquier otro joven, advierte la exigencia de la integración afectiva, es decir, siente la necesidad de un comportamiento equilibrado y sereno respecto a la sexualidad en general, y de una manera especial respecto al otro sexo. Se intenta alcanzar un equilibrio justo, el dominio de sí mismo, o, como frecuentemente se dice, el estado de madurez, en el que la afectividad se integra en la persona del joven de tal manera que permita un comportamiento normal y adecuado a las diversas situaciones de la vida.

Es evidente que esta maduración puede solamente efectuarse de manera perfecta mediante el trato con los demás, que consiste en relaciones de amistad, en conversaciones y, generalmente, en la comunión de trabajo, diversiones y otros intereses. Este trato tiene naturalmente gran importancia en la vida del joven. Este, efectivamente, percibe muy vivamente los propios límites; ve que no se basta a sí mismo, impulsado como está a recibir y a dar. Es ésta una experiencia humana fundamental que puede ser la base de una preciosa experiencia espiritual.

Pero es difícil vivir en sentido maduro las relaciones, especialmente cuando se trata de personas de diverso sexo. Esto requiere la capacidad y la necesidad de saber ver la ambigüedad que aquellas asumen y cómo se organizan los deseos y los varios mecanismos efectivos; es necesario también un prudente discernimiento de espíritus, sensible a las mociones de la gracia y de la naturaleza.

Respecto al problema de las relaciones con el otro sexo se ha registrado en estos últimos años un cambio notable. Mientras hasta hace poco prevalecía una actitud de reserva y de cautela, hasta llegar, en casos extremos, a un exagerado aislamiento del seminarista, hoy en cambio se está abriendo camino un gran optimismo, una actitud de confianza, excesiva a veces, que no parece contentarse con los contactos comunes y ordinarios de la vida, sino que augura la conveniencia de frecuentes relaciones con las chicas, únicamente por motivos de una maduración afectiva más fácil del joven.

58. Llamamiento a una teología de la castidad

Encamínese a los seminaristas a descubrir la teología de la castidad, haciéndoles ver las relaciones existentes entre la práctica de esta virtud y todas las grandes verdades del cristianismo. Se les haga ver la fecundidad apostólica de la virginidad consagrada, poniendo de relieve que cada experiencia buena o mala concurre a modificar en sentido positivo o negativo nuestro ser, nuestra personalidad y, consiguientemente, también nuestra acción apostólica.

La religión valora la pureza como virtud e indica los medios aptos para conservarla y defenderla con solícito celo, circunspección, disciplina interior de la fantasía y deseos, y disciplina exterior de los sentidos.

La acción educativa, en este campo, no será completa si no instruye a los alumnos sobre la naturaleza de las tentaciones, sobre sus fuentes y causas, sobre las diversas formas de tentación, sobre los remedios y sobre la estrategia espiritual que hay que adoptar contra ellas.

59. Hacia una solución positiva del problema

Al igual que en todas las relaciones humanas, también en las relaciones del seminarista con el otro sexo la justa línea a seguir es la de la verdad y sinceridad, insistiendo sobre la autenticidad del comportamiento, que excluye, por su naturaleza, todo lo que suena a ficción y artificio. Es evidente que están fuera de esta línea todas las relaciones provocadas y buscadas solamente por un interés personal unilateral y para aprovecharse de la persona del prójimo para propia utilidad.

Excluidas, pues, para el futuro sacerdote relaciones de este género, quedan las relaciones ordinarias y normales que se presentan en las diversas circunstancias de la vida. Se trata de relaciones entabladas según las reglas de un sano comportamiento humano, orientadas con el tacto, respeto y sobre todo la caridad debidos a toda persona.

Las relaciones a este nivel ofrecen al seminarista suficientes ocasiones para su desarrollo, para conocerse mejor a sí mismo, para refinar su propio carácter, observando los puntos fuertes y débiles las diversas cualidades a potenciar o corregir. Es necesario que, en tales relaciones, el seminarista llegue al dominio de sí mismo, que sepa suspenderlas o romperlas sin sentirse desasosegado. Supone esto una sana ascesis, una vigilante mortificación y un constante autocontrol.

Teniendo presente esta necesidad de autocontrol, exhórtese a los seminaristas a un prudente discernimiento de los afectos. Aprendan a discernir en el Señor este amor con la ayuda de los Padres

espirituales y de los Superiores, manifestándose abiertamente y con confianza; sin embargo, eviten las relaciones individuales con personas de distinto sexo, sobre todo si son solitarias y prolongadas; esfuércense más bien en ofrecer un amor abierto a todos, y, en consecuencia, verdaderamente casto.

La importancia que se da en este campo a la dirección espiritual supone también naturalmente las debidas capacidades del director espiritual. Es evidente que no podrá éste resolver los diversos problemas que se presentarán, siguiendo un único formulario, sino que deberá considerarlos uno por uno, teniendo en cuenta las diferencias de cada persona y ayudando a cada uno personalmente a superar las eventuales crisis que puedan perturbar o desviar su propia vocación.

60. Formación con miras a la vida pastoral

El problema de las relaciones con el otro sexo atañe al seminarista no sólo en la esfera de su vida personal, sino también en el porvenir de su futura actividad pastoral. Precisamente teniendo en cuenta este compromiso pastoral de mañana se insiste aquí en que ha de darse la debida importancia a la preparación de los alumnos en el trato con personas de otro sexo para que, bien instruidos sobre su carácter y psicología según el diverso estado y edad, puedan, en el cumplimiento de su ministerio, prestarles una eficaz ayuda espiritual y comportarse con sobriedad y prudencia, como corresponde a los ministros de Cristo.

Como se ha indicado anteriormente, las justas y sanas relaciones con la mujer no se improvisan, sino que se entablan a través de una larga y delicada educación. Así pues, es tarea de los seminarios preparar a los alumnos para los contactos personales con la mujer, es decir, ayudarlos no sólo a adquirir el autodomínio sobre las propias reacciones afectivas en presencia de la mujer, sino también a hacerles conocer lo que ella representa en el orden del espíritu. Esta preparación es necesaria al seminarista incluso para ahondar en su sentido humano y en el tacto delicado que deben distinguir toda relación pastoral.

61. Una palabra sobre las relaciones de amistad

En atención a la situación de hoy es necesario decir también algo acerca de la posibilidad de una amistad entre el seminarista (o el sacerdote) y la mujer. En efecto, este problema reclama una perspicaz atención y un equilibrio no común.

No hay duda de que las relaciones normales en el ámbito de la vida cotidiana pueden contribuir en determinados casos a la madurez humana y espiritual del seminarista; sin embargo, hay que tener cuidado con las relaciones particulares que se manifiestan peligrosas e incompatibles con la vocación sacerdotal, en cuanto impiden la libertad del corazón y la universalidad de amor. La naturaleza de la misión a la cual se está preparando el seminarista exige en él una apertura de espíritu a todos, un amor universal sincero, humano, fraterno, personal y sacrificado, a ejemplo de Cristo, hacia todos y cada uno, pero sobre todo, hacia los pobres, los que sufren, y hacia los más próximos.

Supone esto, implícitamente, que los superiores y los directores espirituales sepan dar una ayuda eficaz a los jóvenes confiados a su cuidado. Téngase presente que es muy difícil conocer, desde un principio, el carácter de las relaciones, juzgando quizá espiritual lo que no lo es; y luego, aun en la hipótesis de una gran rectitud de intención, hay que tener en cuenta la fuerza idealizadora de las relaciones efectivas, que induce a despreciar y a ignorar los peligros reales que dichas relaciones envuelven. En efecto, el amor sensible, por su naturaleza ambivalente, fácilmente inclina a la concupiscencia, con el peligro de comprometer el pleno desarrollo de la persona, que, en cambio, debería favorecer. Así, las ventajas espirituales que alguno quisiera reportar de una amistad de este género son muy hipotéticas e inciertas, y, en cambio, los peligros y dificultades que de ella se derivan son a menudo grandes y reales.

En este campo, un justo realismo llevará a tener presente que la naturaleza engaña fácilmente, haciendo creer necesarias ciertas relaciones y coloreando con motivaciones sobrenaturales lo que solamente es instinto de la naturaleza.

VI. DIFICULTADES DEL PROCESO DE FORMACIÓN

62. Deberes de la acción educativa en la adolescencia

El educador debe conocer la personalidad del educando a través de las varias fases de la edad evolutiva. En lo que respecta especialmente a la adolescencia, téngase presente que ésta se distingue por el proceso de maduración fisiológica, por el brote del deseo sexual y por el predominio de la actividad de la fantasía sobre lo relacionado con la vida sexual.

El adolescente necesita ser ayudado para formarse una sana idea de la función de la sexualidad, para tomar conciencia de su posición en el orden de los valores, para aprender el recto modo de actuar en el caso de tentaciones impuras y frente a situaciones que envuelven elementos sexuales y para dominar sus instintos, no con terror, sino con la serenidad que solamente el conocimiento de la verdad puede proporcionar.

La educación debe tener presente todo esto y debe desarrollar en la sociabilidad el potencial afectivo del adolescente, ayudándole a objetivar su impulso sexual en una donación total. Es tarea particularmente ardua la de integrar claramente este impulso. Nada de extraño, pues, que se efectúe en el adolescente un repliegue sobre sí mismo, unido a la sensación de que es dramáticamente incomprendido por el ambiente que le rodea. Es comprensible que en este estado el impulso sexual lleve alguna vez al adolescente a centrar en sí su carga erótica, haciendo cada vez más difícil su integración.

63. El fenómeno del autoerotismo en la adolescencia

Una de las causas responsables del fenómeno de la masturbación es el desequilibrio sexual; otras causas son sobre todo ocasionales y secundarias, si bien facilitan su aparición y contribuyen a fomentarlo. La acción pedagógica debe estar orientada más a estas causas que no a enfrentarse directamente con el fenómeno; solamente así se podrá favorecer eficazmente la evolución del instinto del muchacho, es decir, el crecimiento interior que le llevará a una disciplina progresiva de su mundo instintivo que estas causas contribuyen a obstaculizar más o menos.

No hay que recurrir al miedo, a las amenazas o intimidaciones de carácter físico o espiritual, si no se quieren favorecer estados obsesivos que comprometan el equilibrio sexual y fijen al sujeto sobre sí mismo; más bien hay que abrirlo a los demás. En ésta, como en otras materias, la superación se obtiene en la medida en que se logra tomar conciencia de la verdadera causa de la anomalía. Y en esta línea se orientará particularmente la acción educativa.

El autoerotismo es un obstáculo contra el orden de vida a que conduce la tarea formativa. El educador no puede permanecer indiferente ante la cerrazón de horizontes causada por el autoerotismo. Sin embargo, debe despojar de todo dramatismo el hecho de la masturbación y no disminuir el aprecio y benevolencia al sujeto. Al establecer contacto con el amor oblativo sobrenatural del educador, el joven se siente acogido en la comunión caritativa y se siente arrancado de su cerrazón en sí mismo.

No es conveniente ofrecer siempre una solución para cada una de las dificultades, de forma que el sujeto sólo se limitara a acatarla, sino que es mucho más eficaz —para los efectos de un verdadero crecimiento interior— ayudar y estimular al sujeto a hallar por sí mismo la solución. Así no sólo resuelve un determinado problema, sino que aprende el arte de resolver todos los problemas que eventualmente se le presenten.

64. La formación seminarística en la adolescencia

Admitido que la educación seminarística debe promover armónicamente la formación natural, cristiana y sacerdotal de los alumnos, el aspecto más difícil de esta educación en la adolescencia es el de saber dosificar, en la proporción justa, la formación cristiana y la formación sacerdotal. Esta última se iniciará gradualmente y se llevará adelante, en el período adolescente, con mucha sensatez.

Para la mayoría de los aspirantes, los motivos de la vocación son al principio, muy vagos. Quieren ponerse al servicio de los hombres, de la Iglesia y de Cristo, pero frecuentemente no tienen idea muy concreta ni de la Iglesia ni de Cristo. Su actitud es más bien una disponibilidad de carácter humanitario, con una polarización poco específica a Dios, a Cristo y a la Iglesia. En efecto, para muchos adolescentes la visión de la vida es todavía global. La actitud humanitaria y la referencia religiosa están aún difuminadas.

Esta es la razón por la que muchos adolescentes se inclinan inicialmente por el sacerdocio; pero cuando los intereses humanos se presentan en su dimensión específica, si el tenor religioso de su disposición no se enriquece, abandonan la idea de la vocación y dejan el seminario. Hay que hacerles descubrir oportunamente el sentido de una vida consagrada a Dios y no imponerles desde el principio un estado de vida ya sacerdotal.

65. Tarea de la acción educativa en la juventud

En la juventud, el amor tiende a expresarse en manifestaciones de sexualidad muy definida, en la fusión del factor sexual fisiológico con el psico-afectivo. A pesar de las apariencias y de la actual promiscuidad, muchos jóvenes desconocen la verdadera psicología femenina. La mujer les atrae, pero es un misterio para ellos y les desconcierta. Pueden ceder fácilmente a las falsificaciones del amor, cuando en realidad deberían descubrir que castidad y amor son una única virtud, esencialmente activa, fecunda y generosa.

El educador ha de tener presente, en especial, el hecho de que la juventud es la época de la elección decisiva y definitiva de la vida. A los jóvenes se les debe poner frente a todas sus propias posibilidades para poder elegir libremente. Es el momento en que es necesario guiarles para que conozcan la verdadera teología del matrimonio y del celibato consagrado; es el tiempo en que deben serles disipados definitivamente los prejuicios y las falsas teorías que afirman que la continencia es imposible o nociva para el perfeccionamiento del hombre.

66. El problema de la perseverancia en la vocación

Un grave problema, hoy, no es sólo el de la insensibilidad de los jóvenes a la vocación sacerdotal, sino también el de su perseverancia y adhesión completa a las exigencias que esta vocación comporta.

Entre las muchas causas de la no perseverancia, están ciertamente las objetivas, que dependen de las condiciones ambientales y culturales en que viven los jóvenes. Pero indudablemente hay también una causa subjetiva de notable importancia, sobre la cual conviene llamar la atención de los educadores: la indebida desvalorización del estado de consagración a Dios en la vida sacerdotal.

Los jóvenes de hoy no son menos generosos que los de ayer, pero necesitan ser guiados en el camino del deber, impulsados hacia el heroísmo. Necesitan grandes ideales. Es un grave error reducir la vocación sacerdotal a las dimensiones de una vida ordinaria, sin sacrificio, sin obligaciones. Los jóvenes no podrán responder generosamente si no se hace hincapié sobre las cualidades propias del alma juvenil: el amor a lo difícil, la necesidad de la entrega, el gozo en el sacrificio.

Los jóvenes deben llegar a sentir profundamente con cuánto agradecimiento debe ser abrazado este estado, no solo por exigirlo la ley eclesiástica sino porque ciertamente es un don precioso de Dios que debe impetrarse humildemente y al que ellos, estimulados y ayudados por la gracia del Espíritu Santo, deben apresurarse a corresponder libre y generosamente.

67. Dificultades especiales en la edad adulta

Es señal de realismo psicológico pensar que el sacerdote, como todo hombre, está sujeto a las crisis comunes del desarrollo humano y a las dificultades especiales de su condición: crisis y dificultades efectivas, sexuales, de relación con la autoridad, de inserción en la Iglesia y en el mundo, y de orden espiritual. Por esto los aspirantes a la vida sacerdotal deberán ser preparados para afrontar estas crisis con espíritu de sacrificio y animosa coherencia.

En la vida del hombre, el paso de lo que suele llamarse la mitad del camino de nuestra vida es un hecho muy importante. Las soluciones fundamentales se han adoptado ya al resolver, entre los veinte y los treinta años, los problemas cruciales de la vida: vocación, profesión, orientación de la vida. Las posibilidades de volver atrás son mínimas.

A esta edad, han disminuido las perspectivas y prerrogativas de la juventud: entusiasmos, esperanzas, sueños de santidad y de grandes obras en el seno de la Iglesia. Empieza una vida más consciente, más tranquila, más equilibrada; pero también más vulnerable. Se ha podido ya gozar de consideraciones, de puestos de responsabilidad, de éxitos; o sentirse uno humano y apostólicamente frustrado. Incluso se puede uno hallar en una situación de resignada oscuridad.

Esta constatación puede llevar a algunos sujetos a una vida atormentada, interiormente desasosegada, a una crisis de vacío, es decir, de insatisfacción y de frustración respecto a los ideales malogrados. En semejantes circunstancias, la urgencia de una amistad humana se dejará sentir muy vivamente.

68. Razones de crisis en la vida sacerdotal

Desde el punto de vista de la situación familiar, el sacerdote se encuentra solo; ya no vive, generalmente, la familia en la que estaba insertado desde joven y no tiene una familia propia. La situación de su apostolado señala una disminución del fervor que sostuvo al sacerdote en su juventud; tiene la impresión de que las nuevas generaciones le marginan. Por esto, a los cuarenta años le espera, por lo general, una soledad interior y exterior. Entonces puede sentir más vivamente el peso y el alcance de lo que renunció con el celibato.

Con frecuencia, a esto se añade una cierta monotonía en el ministerio, siempre igual, muchas veces difícil, unido tal vez a una sensación de desconfianza del ambiente y de la jerarquía eclesial, desconfianza porque las cosas marchan siempre del mismo modo, sin esperanza de cambiarlas.

Nacen así las penosas introversiones, las irritaciones, los malos humores; surge el peligro de redescubrir y sobrevalorar las realidades sensibles, de las que se separó para consagrarse a Dios. No faltará la crisis espiritual, que a veces emprende el camino de la rutina en el ministerio y en los ejercicios de piedad; otras veces le invade el escepticismo sobre los progresos espirituales y juzga inútiles los esfuerzos.

69. Criterios para prevenir y resolver las crisis

Para quien se pueda encontrar en estas situaciones, la primera norma a seguir es la de tener paciencia consigo mismo, aceptarse a sí mismo y no irritarse cuando sobrevengan las dificultades. Estas forman parte de la naturaleza, y la vocación no suprime la naturaleza. La impaciencia frente a estas dificultades, la incapacidad de comprenderlas, es una de las causas que conducen al abandono o al hastío de la vocación.

Sin embargo, la aceptación paciente y serena de lo que los años traen consigo no bastará, ni será tal vez posible tampoco, sin tener vivo el sentido de la fe con una humilde y fructífera unión con Dios, repitiendo a menudo las palabras del apóstol San Pablo: *Scio cui credidi et certus sum* (2 Tim 1,12). Esta humilde y fructífera unión, hecha con conciencia de sí mismo, confianza, abandono y oración, le proporcionará una lozanía de vida espiritual que le mantendrá joven a pesar del paso de los años. La unión con Dios y una visión de fe harán también valorar de una manera justa y objetiva las dificultades aludidas; si no suprimen las dificultades, al menos las aligeran y son capaces de transformar en un don el vacío de la soledad.

Y si la crisis fuese tan profunda hasta el punto de que el sacerdote pidiese suspender su misión eclesial para reflexionar y, al mismo tiempo, experimentar por algún tiempo la vida seglar, es preferible poner al sacerdote en un ambiente comunitario, en el que se vea favorecido o por un amor humano y caritativo o por una renovada visión de fe en un ejercicio ascético y pastoral.

FUNCIÓN EDUCATIVA DEL SEMINARIO

70. Condiciones de la formación seminarística

La castidad, lejos de ser una virtud aislada en el mecanismo de la personalidad espiritual del sacerdote, constituye la expresión culminante de una vida sana en la fe, equilibrada y sólidamente basada en una ardiente caridad.

Por esto nada en la vida y en el clima del seminario debe ser indiferente para la adquisición de tal virtud. Más aún, el propio tenor de este ambiente será la condición principal y el factor fundamental de dicha formación. No es por lo tanto superfluo, sino más bien necesario, hacer ver los rasgos esenciales de la vida de seminario en su directa o indirecta relación con la formación a la castidad.

Todo seminario debe reunir las condiciones que alimenten en los alumnos la alegría de su vocación, haciendo ver el celibato vivido por el reino de Dios como una gracia eminentemente favorable con miras al anuncio gozoso de Cristo resucitado.

Se podrá lograr esto inyectando en los seminaristas el amor a la caridad eclesial y apostólica, que es al mismo tiempo amor de Cristo y comunión amistosa con los superiores y compañeros, espíritu evangélico y voluntad de colaboración. Este programa no sólo debe enseñarse sino más bien atestiguarlo en la vida concreta del seminario.

Ponemos aquí algunas sugerencias que pueden ayudar a crear en el seminario una atmósfera altamente educativa, como efecto de un sabio establecimiento de relaciones interpersonales, de una vida espiritual intensa y de una ardiente caridad eclesial, así como también de un conveniente contacto con el mundo exterior y de un adecuado uso de los medios de comunicación social.

I. ATMÓSFERA EDUCATIVA DEL SEMINARIO

71. El seminario como comunidad fraternal

El clima en el que se desenvuelven las relaciones humanas en el seminario es un factor importante para la formación pastoral. Antes de llevar afuera del seminario las riquezas de que dispone, hay que dar al ambiente mismo en el que se vive el carácter y el estilo de servicio recíproco, donde cada uno concurre a crear las condiciones para el desarrollo de todos los demás.

Este clima educativo se distingue por ciertas orientaciones. Ante todo es de desear que en la comunidad seminarística cada uno busque *libremente* su vocación, sin sentirse automáticamente destinado al sacerdocio por el hecho de haber iniciado la experiencia seminarística. Téngase en cuenta la pluralidad de disposiciones en las que los seminaristas pueden hallarse en relación con la vocación, y también de lo mudable de las actitudes juveniles. Respeten los directores a todos y cada uno de sus alumnos; no establezcan escalas de mérito; no insinúen la idea de que el que cambia de rumbo es un traidor; mantengan vivo en todos el binomio derecho-deber personal de estudiar profunda y continuamente la vocación y la libre decisión.

Otra orientación de la que depende la buena marcha de la comunidad juvenil del seminario la proporcionan las relaciones interpersonales que deben distinguirse por una *confianza familiar* y una *amistad fraterna*. Recuérdese que la confianza no se logra con autoridad, sino que se provoca y obtiene mereciéndola; y acerca de la amistad fraterna, hay ciertos factores que la favorecen y otros que la pueden destruir. El seminario debe ser una escuela de amistad; debe fomentar la fraternidad a nivel incluso humano; debe tener confianza en ella, y no perturbarla con insinuaciones injustas y de mal gusto. Una verdadera educación para el celibato debe estar enraizada profundamente en la fraternidad.

Una vida de comunidad fraternal, armónica, laboriosa, llena de calor humano y sobrenatural, difunde entre sus miembros un sentido de distensión, de equilibrio y de satisfacción, que sirven como de vacuna contra

el intento de buscar compensaciones efectivas fuera de ella y hacen más difícil lamentar la renuncia hecha con la elección del celibato.

72. El seminario como comunidad educativa

En último análisis, madurez significa adhesión y amor a la realidad de sí mismos, de los demás y de Dios. Por eso el instrumento formativo más importante debe ser un clima impregnado de *verdad*, es decir, de sinceridad, lealtad, afecto, respeto y diálogo, a fin de que el descubrimiento de la propia vocación sea una conquista progresiva y el resultado de una elección madura más que el efecto de un condicionamiento externo. La atmósfera de la vida seminarística contribuirá a la madurez de los aspirantes en la medida en que esté caldeada por verdaderas relaciones humanas, capaces de estimular iniciativas y responsabilidades personales, de llevar gradualmente a una obediencia digna de los hijos de Dios, es decir, consciente y razonable.

Es conveniente sobre todo que la vida del seminario se realice en una estrecha relación de colaboración entre educadores y alumnos, en la que se valoren las personales, capacidades y aptitudes de cada uno. Las relaciones de solidaridad y sociabilidad deben entrar en el programa o método del seminario. Los superiores y los profesores, bajo la dirección del rector, estén en estrechísima unidad de espíritu y de acción, y entre ellos y los alumnos formen una familia que haga realidad adoración del Señor: Que sean una sola cosa (Jn, 17,11) y que fomente en los alumnos la alegría de la propia vocación.

73. La dinámica de grupo en la formación seminarística

Para promover una formación personal hay que poner a los alumnos en un ambiente favorable al desarrollo de todas sus cualidades y posibilidades.

Con esta finalidad se aconseja, en determinadas situaciones, cierta división en grupos, que respete, sin embargo, la unidad del seminario. Así se podrán reanudar y ejercitar más fácilmente las relaciones de solidaridad realizando la experiencia de una oportuna división de tareas, según los recursos de cada uno, para el servicio del bien común. De esta manera podrán delinarse las orientaciones propias de cada uno de cara al porvenir.

Los grupos pueden organizarse de acuerdo con las necesidades reales de cada diócesis y, por consiguiente, de los futuros campos del ministerio, adquiriendo así una funcionalidad dinámica y pastoral. En torno a ellos podrán funcionar diversos círculos con fines humanos y apostólicos, fácilmente convertibles en factores de actividad Normativa, aptos para crear vínculos de amistad y trabajo. Todo esto dará riqueza y vitalidad a la formación.

La vida comunitaria del seminario, al mismo tiempo que educa para la vida de fe, prepara para entrar en el presbiterio diocesano, para integrarse en él progresivamente, no sólo de derecho, sino inteligente, cordial y animosamente. Requiere esto que el seminario mismo sea una comunidad que prepare para el espíritu y el trabajo comunes de un cuerpo pastoral único y diverso y que esta comunidad esté suficientemente integrada en la vida diocesana y favorezca la efectiva participación de la diócesis en la formación de los futuros sacerdotes.

74. Función de la disciplina y del reglamento

El clima de libertad, el respeto a la persona y la valoración de la iniciativa personal no deben interpretarse como exoneración de la disciplina. El seminarista, que elige su estado libremente, libremente también debe aceptar sus condicionamientos y respetarlos. La disciplina forma parte de la estructura espiritual del seminarista y del sacerdote durante toda la vida. La disciplina no debe soportarse sólo como una imposición externa, sino que debe, por así decirlo, interiorizarse, insertarse en la complejidad de la vida espiritual como componente indispensable. Lo cual no significa que la disciplina sea puramente interior, ya que al ser personal y comunitaria es también exterior.

Pero si la disciplina ordenada por el reglamento es importante, sin embargo el centro de la educación lo ofrece la relación educativa, humana y cristiana entre educador y seminarista. Esta perspectiva no implica el abandono del educando a sí mismo, ni exonera al educador de estar presente, sino que más bien lo reclama de una manera mucho más íntima. En efecto, el educador no puede ser sustituido por una disciplina férrea, por una regla minuciosa, por una vigilancia rígida, sino que él debe guiar y potenciar al educando a través de una relación amistosa, mediante el diálogo confidencial, atendiendo a las situaciones que vive el alumno.

Es necesario adaptar los principios generales a cada caso en concreto. No hay una educación valedera para todos; algunas veces el superior encargado, por el conocimiento personal que tiene del súbdito, podrá dejar, que éste vaya adelante incluso aceptando un cierto riesgo, porque una certeza íntima le dice que el joven acabará por comprender lo que le ayuda y lo que no le ayuda, mejor que a través de rígidas imposiciones; otras veces, en cambio, intervendrá decididamente para salvar al que presume de sí y se expone, sin motivo, a peligro grave.

II. EL SEMINARIO, EXPRESIÓN DE VIDA ESPIRITUAL

75. La vida de oración como factor educativo

La elección del celibato debe estar animada por la magnanimidad, por el conocimiento de que es importante dedicar enteramente la propia vida a un gran amor que abarca juntamente a Dios, a Cristo y a las almas; por la convicción de que, si el celibato es un don precioso del Señor, que debe pedirse con humildad es también un don del hombre a Dios. Esta generosidad abrirá el corazón del seminarista de una manera cada vez mayor a la oración, a la adoración y a la contemplación de Quien es el término de la propia donación, y será fuente de continua alegría y juventud.

El seminario debe iniciar a los alumnos en la práctica habitual y espontánea de la presencia y del diálogo con Dios a través de Cristo. Y esto en los múltiples modos de la oración, de la acción litúrgica, de la palabra meditada y del estudio de la persona de Cristo como centro de toda reflexión de fe y de la teología.

Una vida centrada en Dios por la oración es un imperativo categórico de la vida de consagración. El seminarista y el sacerdote tendrán pues en gran consideración el don de piedad que, en sustancia, es un gran amor al Señor, y deberán ser siempre los testigos privilegiados de la belleza y de la alegría del trato inmediato con el Dios de la Revelación.

El célibe por vocación que abandona la oración, es decir, que rompe las relaciones interpersonales con Dios, está al borde de la ruina de su celibato. El trato fundamental con el Señor, alimentado en las fuentes de la oración misma de la Iglesia y hecha profundamente personal por medio de ejercicios apropiados, es de capital importancia para que el sacerdote pueda desenvolverse cómodamente en las relaciones de la dirección espiritual. Sin una relación con Dios, llena de sana vida espiritual, el sacerdote no será capaz de ayudar eficazmente a los fieles.

76. Criterios de la puesta al día en las formas de piedad

En la puesta al día de las formas de piedad hay que tender a descubrir, más que las prácticas, lo que ha sido la razón de su ser, adaptando los medios a las exigencias psicológicas y pastorales de hoy. Favorézcase la espontaneidad capaz de abrirse al amor amistoso con Cristo en el encuentro íntimo con el Padre. La piedad, preferentemente orientada al misterio de la salvación, debe estar concretamente inserta en la vida, de la que no debe constituir un momento esporádico sino ser el alma que la vivifique integralmente.

Concediendo el justo lugar a la oración espontánea, téngase presente que es una ilusión y un error fundamental de psicología y de ascética creer que la oración, hecha cuando surge la inclinación, es por esto mismo más fructífera, y que, viceversa, la exigida por la regla común, no sólo es menos fructífera sino que produce incluso el disgusto por la oración. Cultívese la oración espontánea, pero sobre todo búsquese

el modo de hacerla personal, interior.

Es necesario que la pedagogía religiosa haga vivir las prácticas de piedad como búsqueda de vida evangélica, en la que sinceramente se establece el diálogo con el Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo.

77. Formación litúrgica de los seminaristas

Fórmese a los seminaristas para que participen y vivan intensamente la vida litúrgica y sacramental y no simplemente para asistir a las funciones sagradas. Si algún joven no se halla en disposición de buscar y de seguir a Cristo, la liturgia le parecerá tal vez una exteriorización molesta. Para evitar esto, los ejercicios de piedad y los actos litúrgicos deberán programarse y proponerse del modo más adecuado a los jóvenes, de forma que éstos puedan cumplirlos con gusto y alegría. Deben ser educados a ver en la liturgia una manera comunitaria de vivir en Dios.

El ministerio del sacerdote, más que obra del hombre, es la obra de Cristo en persona. Por esto el sacerdote debe desempeñarlo según el espíritu de Cristo, sumo sacerdote y pastor eterno. De aquí se trasluce qué intimidad deberá reinar entre Cristo y el sacerdote. Por consiguiente, toda la obra educativa del seminario debe tender a la adquisición de esta perfección: vivir interiormente la vida de Cristo y prepararse para ejercer el ministerio sacerdotal con su espíritu.

78. La meditación de la Palabra de Dios

Al ponerse en presencia de Dios en Cristo, tanto si lo hace él solo como si lo hace en grupo, guste el seminarista de meditar la palabra revelada, tratando de aplicarla a las circunstancias de hoy. Habitúese a considerar toda la vida cristiana (usos, instituciones, personas y doctrina) a la luz del Evangelio en la convicción de que es la Palabra de Dios la que juzga y convierte a la Iglesia. Y esto como principio inspirador de toda la actividad personal y apostólica.

La comunión con el Redentor no consiste solamente en una comunión con su pensamiento, sino sobre todo en una comunión con su vida de caridad, de la que el misterio pascual es como el acto central, la expresión más auténtica y más viva (Rom 6, 2-11). Después del Bautismo, el cristiano, y mucho más el sacerdote, no pueden ser simples espectadores de este misterio, sino que deben participar en él configurándose con Cristo muerto por el pecado y resucitado para gloria del Padre, resultando así manifestación de El en el mundo (Fil 3, 8-11; 2 Cor 4, 10; 3, 18).

Esta participación bautismal y presbiteral se realiza solamente con el concurso del Espíritu Santo, puesto que el misterio pascual no resulta nuestro sino por obra de Quien es su artífice, es decir, el Espíritu Santo. Esta espiritualidad debe guiar desde dentro la vida de los llamados al sacerdocio ministerial.

79. Formación mediante el estudio teológico

Al seminarista de hoy le es particularmente necesaria una síntesis vital de fe, personalmente descubierta y capaz de iluminar su vida concreta; una fe que no se limite a adherirse a determinados contenidos, sino que sea un ejercicio cristiano de elección y de confianza en Cristo y en la Iglesia. Una grave crisis afectiva sacerdotal presupone siempre una debilitación o un ofuscamiento de fe.

El estudio de la teología está llamado a favorecer el espíritu de fe en los seminaristas. Se dé pues una introducción al misterio de Cristo y a la historia de la salvación, que, a la vez que ayuda a la formación espiritual del seminarista, le da una visión unitaria y orgánica de los estudios sacerdotales.

Las clases deben ofrecer al joven, mediante una exposición sistemática, un saber teológico orgánico y, juntamente, una iniciación a la investigación (bíblico-patristica, histórica y sociológica), de forma que adquiera un sentido personal crítico y valorativo del pensamiento moderno. El resultado debe servir para cultivar una fe profunda abierta a las necesidades de hoy y alimentada siempre por el amor de Cristo

obrando en su Iglesia.

Estas sugerencias, referentes al clima espiritual del seminario, no pueden considerarse como extrañas al problema de la formación en orden la castidad. Si el seminario no logra hacer vivir en semejante clima, si el futuro sacerdote no se ve impregnado por él, la castidad, privada de su savia, no tiene en verdad perspectiva alguna de supervivencia.

III. EL SEMINARIO, EXPRESIÓN DE CARIDAD ECLESIAL

80. Relaciones entre superiores y seminaristas

El seminarista tiene necesidad de vivir inmerso en un ambiente de caridad apostólica. Es tarea del seminario hacerles experimentar que la esencia del vivir sacerdotalmente el celibato y cristianamente el espíritu de Cristo se reduce a un común denominador: practicar y testimoniar la caridad eclesial en el Señor. La caridad vivida, don del Espíritu Santo, permite educar, convertir y santificarse a sí mismo y a los demás.

Los superiores del seminario deben aparecer ante el seminarista, no tanto como los que dan órdenes, directrices, amenazas y castigos, sino más bien como los que suscitan la unión caritativa en los súbditos, atestiguándola sobre todo con su conducta personal. En la medida en que se tienen responsabilidades de dirección se está obligado a ser también principio más profundo de la unidad caritativa.

Cuando el seminarista haya experimentado la caridad del Señor a través del rostro sacerdotal de su educador, en el futuro sabrá manifestarla en el presbiterio en unión con el Obispo y comunicarla a sus mismos fieles. Por la caridad misma, experimentada en el seminario y en la diócesis, el sacerdote vivirá serenamente su vida de célibe, sin nostalgia de la vida del estado laical.

81. Formación para la caridad apostólica

La formación espiritual que debe darse a los seminaristas ha de estar orientada al fin pastoral y concebida en función de la futura vida sacerdotal. Los sacerdotes son cualificados constructores de la comunidad eclesial. Para este ministerio no solamente se les confiere una potestad espiritual (2 Cor 10, 8; 13, 10), sino que ellos mismos están obligados a tener relaciones que lleven la impronta de la más delicada bondad, siguiendo el ejemplo del Señor.

La vida comunitaria del seminario, animada por una sincera caridad cristiana e irradiando una gran virtud apostólica debe ser como una preparación, un prelude para esta comunión fraterna del trabajo apostólico. Así los alumnos se sentirán ligados a la diócesis interesándose por sus problemas pastorales, es decir, por su futuro campo de acción.

La unión con Dios en la oración, el amor al silencio y a las cosas espirituales, no impiden, sino que reclaman un interés apostólico por las vicisitudes de la sociedad humana y por los signos de los tiempos, que constituyen una invitación a la caridad pastoral del futuro sacerdote y a su servicio sincero y desinteresado.

Comprenda bien el seminarista la relación que hay entre su celibato voluntario y la caridad apostólica. En efecto, el celibato voluntario es un testimonio de amor, una respuesta de amor al amor de Cristo, en la que la capacidad de donación, propia de la criatura humana, recibe de la gracia una nueva fuerza incomparable.

La castidad perfecta la vive el sacerdote no por desprecio del don de la vida, sino por un amor superior a la vida nueva nacida del misterio pascual. El sacrificio del afecto humano se hace entonces por amor de Cristo y, consiguientemente, de la Iglesia, más aún, de toda la humanidad, a la que el sacerdote sacrifica otros vínculos y también legítimos afectos

82. Progresiva asimilación a Cristo

El ejemplo del Pastor supremo pone en evidencia cuánto tiene de sobrehumana la misión redentora en la que los sacerdotes deben participar. La raíz primordial de la condición pastoral y de su ejercicio no puede ser sino una consagración viva y total a Cristo, dado por el Padre al mundo.

El sacramento que constituye pastores hace de un bautizado un elegido por Cristo para la salvación de sus hermanos, un comprometido de Jesucristo en el amor fraterno (Fil 3, 12; Gal 1, 10; 5, 13). Una vida de total sumisión a las exigencias del amor del Señor dispone a la acción de la gracia y a vivir cada vez menos para sí y más para El, que la hace fructificar (2 Cor 5, 14-15).

Los pastores deben formarse continuamente para una disponibilidad y una donación que, por su naturaleza, abarca toda la existencia; deben saber que el sí dado al obispo al imponerles las manos es el asentimiento al compromiso permanente y virtualmente total del Amor salvador.

En la oración sacerdotal de Jesús es imposible separar el por ellos del yo me consagro a mí mismo. Así debe ser también en la formación de los sacerdotes; no se debe separar la consagración a Dios del servicio a los hermanos, antes bien, éste se debe fundar en aquélla.

IV. EXIGENCIAS Y MODALIDADES DEL CONTACTO CON EL MUNDO

83. Nuevas tareas de la formación seminarística

Los seminarios han procurado siempre preservar a los alumnos del influjo mundano, favoreciendo un clima de recogimiento adaptado a su vida interior. junto a esta preocupación, válida y obligatoria en todo tiempo, se siente también la necesidad de poner a los seminaristas en contacto con el mundo, en el contexto de todas las realidades en que vive la familia humana. En efecto, entre las exigencias fundamentales de la formación seminarística está la siguiente: que no se puede ni se debe pretender mantener separaciones que han resultado quiméricas.

No se puede hacer abstracción de la situación delicada, a veces crítica, de la fe en el mundo actual. Los jóvenes no pueden ignorar la realidad del mundo humano en que están llamados a actuar; y no deben ignorarlo, puesto que la presentación de la fe no puede dejar de tener en cuenta las condiciones de los hombres a los que se dirigirán. Por esto la formación de los futuros sacerdotes debe comportar una lucidez, una franqueza, un valor y ciertas características que no se requerían en el pasado.

El seminarista tiene que ser ayudado a superar los posibles riesgos, anomalías y equívocos mediante una formación positiva, teológicamente fundada, acerca de la elección que se prepara a asumir definitivamente con la sagrada ordenación. Lo que le impulse a tomar la decisión fundamental de abrazar el sacerdocio debe ser, no el temor o la ignorancia del mundo o el desconocimiento de las realidades, sino una serena visión de lo que es su persona, viviendo en el mundo, y de sus relaciones con los demás.

84. Función de las relaciones interpersonales

El aislamiento total en el seminario impide al seminarista captar el significado de los problemas de su generación; tiende a crear convencionalismos de relaciones recíprocas según normas de comportamiento ya establecidas; le priva de la posibilidad de madurar responsablemente su vocación confrontándose con el ambiente exterior; no le facilita un conocimiento concreto de la vida y de los hombres, entre los que el seminarista desempeñará su apostolado ; no le permite comprender las tentaciones de los hombres ni sentir interés como sacerdote por los problemas de los demás; expone a los jóvenes al peligro de formarse en un espíritu de casta privilegiada.

El contacto humano no es únicamente instrumento de apostolado, es un valor en sí mismo bajo el aspecto teológico. El cristiano, imagen de Dios en Cristo, está llamado a ser en el mundo expresión del amor de Cristo por los hombres; en el amor por los demás, se realiza en Cristo como nueva criatura. El mismo

estado sacerdotal manifiesta la misión de vivir caritativamente en contacto amistoso, en intimidad serena, en fraterno amor, en comunión familiar.

Por la necesidad de que la educación se desarrolle en contacto con los hombres de hoy, el Magisterio eclesial ha invitado a que se forme a los seminaristas con miras a la sociedad; ha recomendado su formación en las virtudes humano-sociales, tales como la amistad, la lealtad, la fidelidad a la palabra dada y la capacidad de darse a los demás con generosidad y constancia.

85. Relaciones de los seminaristas con la familia

La familia tiene un papel importante y ofrece ocasiones decisivas a los aspirantes a la vida sacerdotal, por ejemplo, la posibilidad de descubrir concretamente el significado, valor y sacrificios del amor humano; una fundamental experiencia y estímulo para un trato afectivo y la posibilidad de conocer aspectos particulares de la psicología femenina.

Para la educación del aspirante es hoy muy importante el tiempo que pasa con su familia, no sólo durante las vacaciones veraniegas, sino durante el año escolar. Es un tiempo de fáciles y variados contactos sociales en el que también puede descansar, trabajar, hacer algún apostolado y en el que experimenta la validez y la oportunidad de los consejos recibidos en el seminario. Esta función educativa, ejercitada debidamente, tiene también el efecto de potenciar la responsabilidad y la vida espiritual de los familiares y de los sacerdotes de la parroquia.

La familia debe ser el jardín en el que nazcan y crezcan las vocaciones, como el primer seminario y la mejor colaboradora del mismo. Sin embargo, ténganse presentes los muchos y graves fallos educativos de las familias de hoy. De ahí que muchas veces sea precisamente la familia quien destruye lo que el seminario trata de edificar.

Para poder confiar en la familia, como factor integrador y favorecedor de la formación y de la perseverancia del futuro sacerdote, hay que desarrollar una adecuada pastoral de la misma. Uno de los objetivos principales de la pastoral de las vocaciones eclesiales es precisamente el suscitar la colaboración de las familias y de forma particular el crear en los padres la conciencia de que pueden y deben fomentar el nacimiento y crecimiento de las vocaciones sagradas.

La misión de los padres respecto a la vocación eclesial de los hijos es múltiple, ya que están llamados a preparar, cultivar y defender las vocaciones que Dios suscita en su hogar. Deben, pues, enriquecerse ellos mismos y su familia con importantes valores espirituales, morales y pedagógicos, tales como una religiosidad consciente y profunda, una conducta moral ejemplarmente cristiana, una conciencia apostólica y eclesial, una buena preparación pedagógica y una idea exacta de la vocación.

86. Relaciones con la comunidad parroquial

En la comunidad eclesial el cristiano vive su experiencia de fe y acepta la invitación a colaborar en la propagación de los beneficios de la salvación. Una comunidad de vida en la que las diversas atribuciones, tanto de los sacerdotes como de los seglares, se vivan correctamente, y en la que la presencia del Señor sea el centro de toda la actividad, ayudará a cada uno a tomar conciencia de la dimensión eclesial de la propia vocación.

Por consiguiente, también la comunidad parroquial está llamada a colaborar eficazmente en el florecimiento de las vocaciones sacerdotales, a su perseverancia y gradual inserción en la acción apostólica con todas las fuerzas vivas de la comunidad.

Este objetivo se conseguirá eficazmente a condición de que la parroquia constituya una verdadera comunidad, caracterizada por una fe viva y debidamente orientada a la realización del Reino de Dios; de que los sacerdotes de la parroquia influyan en el ánimo de los jóvenes con el ejemplo de una vida santa y una entrega generosa a la acción pastoral y de que los fieles se interesen por el problema vocacional,

rueguen por las vocaciones y por la santificación de los sacerdotes, y contribuyan con su ayuda eficaz a las necesidades pastorales de la comunidad eclesial.

87. Contacto humano y sacerdotal con el mundo

El seminario debe ser una comunidad abierta a la vida de hoy, es decir, debe mantener contactos y enlaces con diversos campos, a saber: con las familias de los alumnos, con el mundo juvenil, con la vida eclesial, tanto local como universal y con los problemas de la humanidad

Al decir que el seminario no debe ser una institución cerrada, sino abierta, se entiende una apertura no de manera acrítica, sino de manera reflexiva. Significa esto, ante todo, que los alumnos sean formados de manera que estén capacitados para un genuino contacto humano y sacerdotal con los hombres, para una apertura de espíritu frente a sus problemas y para el diálogo

El sacerdote está llamado a actuar en el mundo, comprenderlo y aceptarlo, pero, al mismo tiempo, a desempeñar en él una misión que le distingue del mismo. No puede ser en todo como ellos. Viviendo en el mundo de una manera responsable, el sacerdote se siente en él solidario y, al mismo tiempo, solitario. Su acción recae simultáneamente sobre la comunidad humana y sobre la comunión de los santos, vive entre los hombres, pero conservándose en la presencia de Dios.

Al seminarista se le educará para vivir en el ambiente profano con espíritu sacerdotal; se le formará para que, viviendo entre los demás sepa adoptar comportamientos propios y dar respuestas personales forjadas en su intimidad espiritual. El proceso educativo del seminario deberá tender a desarrollar la capacidad de autonomía espiritual frente a las presiones ambientales.

88. Educación en orden a la presencia apostólica en el mundo

Los alumnos aprenderán ya desde el seminario a tener contacto con los hombres con miras apostólicas. A este respecto el Concilio Vaticano II sugiere que los seminaristas sean iniciados en el apostolado, no tanto para integrar las fuerzas operativas parroquiales, sino más bien para crear en ellos una mentalidad pastoral al contacto con los demás; para suscitar en ellos el gusto de la caridad apostólica como alma de su propia misión; para incrementar en ellos el anhelo de hallar un método apostólico adaptado a las nuevas necesidades.

Para poder conseguir estos objetivos es necesario que las parroquias elegidas para las prácticas pastorales estén en condiciones de suscitar en el seminarista el espíritu misionero, la caridad apostólica una técnica puesta al día a través de una revisión crítica. La misma vida célibe debe estar unida a la misión apostólica personal.

Para alcanzar un fin tan elevado como es el de la formación pastoral del sacerdote son necesarios educadores especializados, que atiendan a los alumnos y se responsabilicen de la reflexión y obligación pastoral. No se concibe regla ni apertura alguna si los seminarios no disponen de hombres que tengan el sentido y el don de verdaderos educadores.

89. Función de los medios de comunicación social

Los medios de comunicación social tienen un papel importante en la formación del hombre de hoy, y también del sacerdote, y no son extraños al problema de la formación en orden a la castidad perfecta, ya que hoy se emplean al servicio de la sexualidad. El problema, pues, atañe al aspecto personal del sacerdote que, quiéralo o no, usará estos medios y estará sujeto a su influjo; atañe también al aspecto pastoral del sacerdote, que, como pastor, sabe que estos instrumentos contribuyen a informar, formar y madurar en sentido social a sus fieles, y que él debe estar en condiciones de ayudarles, ya sacando provecho de estos nuevos recursos, ya poniéndose en guardia contra lo que pudiera tener de nocivo su influjo.

Conviene que los aspirantes al sacerdocio sean iniciados en el uso de los medios de comunicación social, no sólo para la propia formación, sino como verdadera preparación para el apostolado y se les ejercite en el arte de comunicar, de palabra y por escrito, el pensamiento a sus contemporáneos de manera adaptada a la mentalidad moderna.

Se trata evidentemente de un problema de enorme amplitud y gravedad, si se tiene presente el verdadero estado de la prensa actual y la difusión y el impacto de la radio y de la televisión. El ambiente exterior e interior de una comunidad seminarística depende estrechamente del uso de estos medios, que influyen ampliamente en la formación o deformación de los aspirantes al sacerdocio.

El problema pedagógico de los medios de comunicación social no puede pues reducirse solamente a una reglamentación disciplinar sobre el uso de los mismos. Es, sobre todo, un problema de educación positiva, de reflexión sobre el fenómeno social en el que estamos inmersos; problema de preparación y de cultura de maestros capaces de atender bien este aspecto de la formación. Se trata no sólo de limitar los daños de un instrumento que puede ser peligroso, sino también de formar hombres adaptados a vivir responsablemente en lo concreto de la realidad diaria.

CONCLUSIÓN

90. La formación, síntesis de la naturaleza y de la gracia

Tenemos la confianza de que estas orientaciones servirán de ayuda a los educadores. Han estado inspiradas por una serena valoración de los elementos de la naturaleza y de la gracia que concurren a la formación seminarística y sacerdotal. Los educadores, conscientes de la grandeza y responsabilidad de su misión, atiendan siempre a promover en armónica unidad los recursos de la naturaleza y de la gracia.

La educación en orden al celibato sacerdotal, para que resulte eficaz, debe tender a favorecer el desarrollo y la perfección de la persona, tomada en su conjunto más concreto y original. Hay que conocer, pues, e interpretar la realidad del sujeto tal como es y adaptar la acción educadora a las condiciones concretas de cada uno, condiciones que deben considerarse en el cuadro de toda la historia personal, tanto bajo su aspecto individual como bajo su aspecto social.

Las condiciones humanas que favorecen la vida espiritual se sintetizan en el concepto de madurez. Ahora bien, esforzarse por madurar la propia personalidad y ayudar a los demás a madurar la suya, significa colaborar con la acción divina de la gracia para construir el edificio espiritual del hombre, y, por consiguiente, del sacerdote.

Si es cierto que la vida espiritual, en su misterio, depende esencialmente de la gracia y por esto trasciende en cuanto tal el psiquismo humano, también es cierto que este psiquismo condiciona su eficiencia. Por esto es de gran importancia que la personalidad de cada individuo resulte lo más plenamente humana para servir, de la mejor manera posible, de instrumento y signo a la llamada del Espíritu.

La acción educativa se propone concretamente favorecer las condiciones humanas de los individuos, orientarlas y perfeccionarlas, cuando sea necesario, a fin de hacer más propicia la acción de la gracia. Y tanto mayor será la eficacia de la acción educativa cuanto más presentes se tengan las condiciones, normales o patológicas, propias de una personalidad en formación. Solamente entonces se darán las condiciones que hacen de la personalidad humana un válido instrumento de la obra divina de la gracia.

Determinaciones sobre los nuevos ministerios sagrados y el Orden del diaconado aprobadas por la Conferencia Episcopal Española

(22 de mayo de 1974)

INTRODUCCIÓN

Con fecha de 15 de agosto de 1972, S.S. Pablo VI firmó dos Cartas apostólicas que entraron en vigor a primeros de enero de 1973.

La primera, de ellas reforma en la Iglesia latina la disciplina relativa a la primera tonsura, a las Ordenes menores y al subdiaconado.

En ambas se introducen variaciones con respecto a la disciplina anterior y se pide que las Conferencias Episcopales tomen algunas determinaciones.

La Conferencia Episcopal Española se limita ahora a exponer, para conocimiento de todos los fieles, el contenido de las citadas Cartas apostólicas y a hacer públicas las determinaciones tomadas por la propia Conferencia en aquellos extremos que las Cartas dejan a su arbitrio y que afectan directamente a quienes se preparan para el sacerdocio.

La presente nota no se refiere, por tanto, ni a los militantes seculares que no aspiran al presbiterado y a quienes, sin embargo, se les pueden conferir los ministerios, ni a los diáconos permanentes. Ambos temas serán, en su día, objeto de un tratamiento específico.

La Conferencia Episcopal Española llama la atención de todos acerca del gran valor espiritual y pastoral que estas nuevas normas entrañan en orden a que los candidatos al presbiterado vayan acercándose al sacerdocio tomando paulatinamente conciencia y responsabilizándose de la misión y de las exigencias que éste lleva consigo. En este sentido, esperamos de todos que, huyendo del frío formalismo, trabajen seriamente por crear en torno a estos ministerios un clima de ilusión espiritual y de efectividad pastoral que ayude a los candidatos a prepararse a ellos debidamente, a vivirlos y a ejercitarlos con celo apostólico, mientras van caminando y acercándose al ministerio sacerdotal al que se sienten llamados por el Señor.

1. EL CONTENIDO DE LAS CARTAS APOSTÓLICAS

Según las Cartas, son varias las razones por las que se han revisado la primera tonsura, las Ordenes menores y el subdiaconado. Entre ellas, se señalan las siguientes: las órdenes menores no han sido siempre las mismas; los seculares las han ejercitado también en otros tiempos; es necesario suprimir lo que resulta ya inusitado, mantener lo que es útil e introducir lo que hoy se necesita.

Nuevas disposiciones

1ª En adelante ya no se confieren la primera tonsura ni el subdiaconado.

2ª - La incorporación al estado clerical, la incardinación y la obligación del sagrado celibato y del rezo de la Liturgia de las Horas quedan vinculadas en adelante al diaconado transitorio.

3ª - Se establece un nuevo rito: el de la admisión entre los candidatos al diaconado y presbiterado.

4ª - En lugar de órdenes menores habrá y se denominarán, en adelante, ministerios. Éstos serán dos: lector y acólito.

5ª - Estos ministerios serán conferidos por el Ordinario (el Obispo y, en los Institutos clericales de perfección, el Superior mayor).

Sentido de estos ritos y ministerios

1. Admisión entre los candidatos al diaconado y presbiterado

El candidato manifiesta públicamente su voluntad de ofrecerse a Dios y a la Iglesia para ejercer el Orden sagrado.

La Iglesia, al recibir este ofrecimiento, elige al candidato y lo llama para que se prepare al Orden sagrado y, a su vez, se compromete a brindarle las ayudas espirituales necesarias para poder cultivar su vocación y seguir la voluntad de Dios incondicionalmente.

Por este rito el aspirante es admitido entre los candidatos al diaconado y presbiterado y se compromete a atender a su propia vocación y al desarrollo de la misma.

2. Ministerios de lector y acólito

La Iglesia considera muy oportuno que los candidatos a las órdenes sagradas, tanto por el estudio como por el ejercicio gradual del ministerio de la palabra y del altar, conozcan y mediten a través de un íntimo y constante contacto esta doble vertiente de la función sacerdotal.

De esta forma los candidatos podrán acercarse a las sagradas órdenes plenamente conscientes y convencidos de su vocación.

Contenido de los ministerios

1. El lector (ministerio de la palabra)

Leer la palabra de Dios en la asamblea litúrgica, a excepción del Evangelio.

Dirigir el canto y participación del pueblo.

Instruir a los fieles para recibir dignamente los sacramentos.

Preparar a todos los fieles que ocasionalmente hayan de hacer la lectura de la Sagrada Escritura en los actos litúrgicos.

Faltando el salmista, recitar el salmo interleccional.

Faltando el diácono o cantor, proclamar las intenciones de la oración universal.

2. El acólito (ministerio del altar)

Ayudar al diácono y servir al sacerdote en las funciones litúrgicas, principalmente en la santa misa.

Instruir a los fieles que ocasionalmente ayuden al sacerdote o diácono en los actos litúrgicos.

Como ministro extraordinario, distribuir la Eucaristía en las siguientes ocasiones:

a) a falta o por imposibilidad, enfermedad o edad avanzada del ministro ordinario (presbítero o diácono);

b) en ocasiones de elevado número de fieles; y exponer el Santísimo Sacramento, reservarlo, excluida la bendición con el mismo, en ocasiones especiales, de acuerdo con las determinaciones de la Conferencia Episcopal.

Exigencias de vida cristiana en estos ministros

1. El lector

Aspiración constante a la perfección cristiana, propia de un verdadero discípulo del Señor.

Meditación asidua de la Sagrada Escritura para conocerla mejor.

2. El acólito

Ofrecerse diariamente a Dios, siendo ejemplo de seriedad y devoción en el templo.

Estar cercano al pueblo de Dios y ser caritativo especialmente con los necesitados y enfermos.

Aprender a captar el sentido íntimo y espiritual de todo lo que pertenece al culto público.

Requisitos

1. Para ser admitido entre los candidatos al diaconado y presbiterado

Libre petición del aspirante, escrita de propia mano y firmada.

Aceptación, también escrita, del competente superior eclesiástico, en virtud de la cual tiene lugar la elección por parte de la Iglesia.

Haber dado muestras de verdadera vocación a las órdenes sagradas.

Buenas costumbres.

Estar libre de defectos psíquicos y físicos.

Deseo de dedicar la propia vida al servicio de la Iglesia, para gloria de Dios y el bien de las almas.

Haber cumplido veinte años.

Haber comenzado los estudios teológicos.

2. Para recibir los ministerios de lectorado y acolitado

Petición libremente escrita y firmada por el aspirante.

Aceptación de la misma por el Ordinario (el Obispo y, en los Institutos clericales de perfección, el Superior mayor).

Firme voluntad de servir a Dios y al pueblo cristiano.

Todos los admitidos entre los candidatos al diaconado y presbiterado, antes de acceder a las sagradas órdenes, deben recibir estos ministerios, a no ser que los hubieran recibido anteriormente en condición de seglares cristianos.

Los ministerios han de ser recibidos durante los estudios teológicos.

Tener edad conveniente (a determinar por la Conferencia Episcopal).

Poseer dotes peculiares (a determinar por la Conferencia Episcopal).

La dispensa de la recepción de estos ministerios está reservada a la Santa Sede.

Precisiones sobre la ordenación de diácono

1. El aspirante ha de declarar por escrito de su propia mano y firmado que solicita la ordenación sagrada espontánea y libremente.
2. Con rito especial que debe preceder a la ordenación, el ordenado ha de comprometerse públicamente a aceptar la obligación del sagrado celibato. El celibato, así asumido, constituye impedimento dirimente para contraer matrimonio.
3. Los aspirantes, antes de la ordenación, han de tener completados los cursos de estudios teológicos, tal y como está determinado por las prescripciones de la Santa Sede.

Casos especiales

1. Los tonsurados antes del 1 de enero de 1973 conservan todos los deberes, derechos y privilegios de los clérigos.
2. Los que antes de esta fecha hubieran recibido el subdiaconado están sujetos al celibato, y al rezo de la Liturgia de las Horas, por tratarse de obligaciones ya asumidas.
3. Estos subdiáconos, antes de ser ordenados de diáconos, harán también la pública aceptación de guardar el sagrado celibato ante Dios y ante la Iglesia con el rito señalado anteriormente.
4. El rito de admisión entre los candidatos al diaconado y presbiterado no obliga a los profesos de los Institutos religiosos clericales que se preparan al sacerdocio.

II. DETERMINACIONES DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

Las Cartas apostólicas, cuyo contenido fundamental se acaba de exponer, encomiendan al recto juicio y prudencia del criterio pastoral de las Conferencias Episcopales la determinación de algunos extremos en orden a la realización práctica de las nuevas disposiciones. Entre ellos, cabe señalar los siguientes: la edad conveniente para recibir los ministerios de lector y acólito, las dotes personales que han de reunir los candidatos y los intersticios que deben mediar entre ambos ministerios y entre el acolitado y el diaconado.

Estudiada con detenimiento la importancia pastoral y espiritual de dichas determinaciones y vista la necesidad de que las mismas orienten con unidad y eficacia la nueva situación que las citadas Cartas apostólicas crean en la progresiva formación de los aspirantes al sacerdocio, la Conferencia Episcopal Española, en su XX Asamblea plenaria, ha tomado los siguientes acuerdos:

- 1º. La Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades elaborará y difundirá dos catequesis: una sobre el rito y sentido de la admisión entre los candidatos al diaconado y presbiterado y otra sobre los ministerios de lector y acólito.
- 2º. La admisión entre los candidatos al diaconado y presbiterado habrá de celebrarse, de ordinario, durante el primer curso de teología, allí donde los estudios teológicos se impartan separadamente de los filosóficos, y durante el tercer curso de los estudios teológicos, allí donde Filosofía y Teología se cursen en un mismo ciclo.

3º. El ministerio de lector, supuestas las demás condiciones, se concederá de ordinario a partir del primer curso de los estudios teológicos, donde éstos estén separados de los filosóficos, y a partir del tercer curso, donde los estudios se impartan unificadamente.

4º. El ministerio de acólito, supuestas las demás condiciones, se concederá, de ordinario, a partir del segundo curso de los estudios teológicos, allí donde éstos se imparten separados de los filosóficos, y a partir del cuarto curso de estudios eclesiásticos, allí donde los filosóficos y teológicos se impartan en un solo curso.

5º. Los aspirantes, previamente a la colocación de los ministerios, además de poseer el grado de ciencia correspondiente, deberán haber dado muestras suficientes, a juicio de su superior eclesiástico, de conveniente y probada madurez humana, espiritual y apostólica y de una verdadera vocación y firme voluntad de recibir en su día el diaconado y el presbiterado.

6º. Los intersticios que habrán de mediar entre ambos ministerios y entre el acolitado y el diaconado serán determinados a juicio del respectivo Ordinario.

CONCLUSIÓN

La Conferencia Episcopal Española desea vivamente que la fidelidad en el cumplimiento de estas determinaciones y la visión de la finalidad espiritual y pastoral de las mismas por parte de quienes cumplen en la Iglesia una misión educativa entre los que se preparan al sacerdocio contribuyan de forma eficaz a incorporar en los seminarios y centros análogos de los religiosos el espíritu de renovación que anima las Cartas apostólicas que hemos presentado.

-A propósito de las pretendidas apariciones de la «Señora de todos los pueblos»-

Notificación a propósito de las pretendidas apariciones de la «Señora de todos los pueblos»

A propósito de las pretendidas apariciones y revelaciones de la llamada «Señora de todos los pueblos», en Ámsterdam, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe estima oportuno declarar cuanto sigue:

El 7 de mayo de 1956, el Obispo de la diócesis de Haarlem (Holanda), después de un examen atento de la causa sobre las pretendidas apariciones y revelaciones de la «Señora de todos los pueblos», declaró que «no constaba el carácter sobrenatural de las apariciones», y, en consecuencia, prohibía la veneración de la imagen de la «Señora de todos los pueblos», así como la simple divulgación de los escritos que presentan tales apariciones y revelaciones como de origen sobrenatural.

El 2 de marzo de 1957, el mismo Ordinario confirmaba esta declaración, y el Santo Oficio, por carta de 13 de marzo del mismo año, alababa la prudencia y la solicitud pastoral del Obispo, al tiempo que aprobaba sus disposiciones. Además, en respuesta a un recurso del Obispo de Haarlem de 29 de marzo de 1972, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe confirmaba la decisión ya tomada a este respecto el 24 de mayo del mismo año.

En la actualidad, en razón de los acontecimientos ulteriores, y después de un nuevo y más profundo examen del caso, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe confirma con la presente notificación el fundamento del juicio ya expresado por la competente autoridad eclesiástica e invita a los sacerdotes y a los laicos a cesar cualquier propaganda sobre las pretendidas apariciones y revelaciones de la «Señora de todos los pueblos», exhortando a todos a expresar su devoción hacia la Virgen Santísima, Reina del Universo (cfr. Carta enc. Ad Caeli Reginam, AAS 30 (1954), 625-640), como reconocida y recomendada por la Iglesia.

Roma, 25 de mayo de 1974

Introducción a las plegarias eucarísticas de las misas con niños y sobre la reconciliación

Publicada por la Sagrada Congregación para el Culto divino con los textos de las tres plegarias eucarísticas para las misas con niños y las dos sobre la reconciliación, el 1 de noviembre de 1974.

Después de publicada la Carta circular de esta Sagrada Congregación, de 27 de mayo de 1973, acerca de las plegarias eucarísticas, algunas Conferencias Episcopales y Obispos de diversos lugares del mundo han pedido a la Sede Apostólica que se elaboraran nuevas plegarias eucarísticas para las misas con niños y para las misas sobre la reconciliación.

El Directorio para las misas con niños, publicado el 1 de noviembre de 1973, recomienda, en forma general, que las oraciones presidenciales, que han sido compuestas para los adultos, en las misas con niños se adapten de tal manera que puedan los niños considerarlas como expresión de su propia vida religiosa. Sin embargo, respecto a la más noble de las oraciones presidenciales, la plegaria eucarística, el mismo documento establecía que también con los niños sólo se podían emplear las cuatro plegarias eucarísticas aprobadas «hasta que la Santa Sede disponga otra cosa para las misas con niños»

Por otro lado, con ocasión de la celebración del Año Santo, ha parecido muy útil y oportuno que se tuviera una plegaria eucarística especial, que también se pudiera emplear en las celebraciones penitenciales, debido esto principalmente a que el tema fundamental presenta variados aspectos que llegan a su plenitud en la acción de gracias y bendición de la plegaria eucarística.

El Sumo Pontífice Pablo VI consideró legítimas estas peticiones y encomendó a la Sagrada Congregación la preparación de algunas plegarias eucarísticas para las ocasiones indicadas.

Se prepararon, por tanto, tres esquemas de plegarias eucarísticas para las misas con niños y dos «sobre la reconciliación» y se sometieron al parecer del Sumo Pontífice, quien el 26 de octubre de 1974 estableció lo siguiente:

1. Las siguientes plegarias eucarísticas están aprobadas en forma experimental por tres años, es decir, hasta el final de 1977. La plegaria «sobre la reconciliación» se puede emplear en celebraciones especiales sobre el tema de la reconciliación o de la penitencia, especialmente durante la Cuaresma, en las peregrinaciones o en reuniones espirituales.

Sin embargo, estos textos no pueden publicarse en ediciones oficiales ni pueden insertarse en el Misal Romano.

2. Las plegarias eucarísticas antedichas serán enviadas a los Presidentes de las Conferencias Episcopales que las soliciten. Cada Conferencia Episcopal puede escoger solamente una plegaria eucarística para las misas con niños, y una «sobre la reconciliación».

3. La Conferencia Episcopal hará la traducción del texto escogido y lo someterá a la confirmación de esta Sagrada Congregación y solamente después de la confirmación de la Sede Apostólica puede utilizarse.

La traducción en vernáculo del texto escogido puede hacerse con cierta libertad, de manera que corresponda a la índole propia de cada lengua, y puede diferir un tanto del texto latino, de acuerdo con lo indicado en la introducción del Directorio para las misas con niños. Sin embargo, deben conservarse la estructura de la plegaria eucarística y el sentido del texto; las fórmulas de la consagración deben traducirse fiel y literalmente y deben ser las mismas en todas las plegarias eucarísticas.

4. El uso de las plegarias eucarísticas para las misas con niños debe limitarse únicamente a las misas celebradas sólo para los niños o en aquellas en que la mayoría de los participantes sean niños.

Se considera asamblea de niños, según el Directorio para las misas con niños, la que está constituida por niños que no han entrado todavía en la edad llamada de la preadolescencia.

A quienes se conceda la facultad de utilizar experimentalmente las antedichas plegarias, deben someterse estrictamente a las anteriores normas.

I. PLEGARIAS EUCARÍSTICAS PARA LAS MISAS CON NIÑOS

OBSERVACIONES PREVIAS

1. El texto de la plegaria eucarística adaptado a los niños debe ayudarlos a participar con mayor fruto en la misa de los adultos.

Así, pues, el Directorio para las misas con niños determinó que algunos textos de la misa nunca deberían ser adaptados a ellos «a fin de no establecer una excesiva diferencia entre las misas con niños y las misas con adultos». Entre tales textos se enumeran «las aclamaciones y respuestas de los fieles a los saludos del sacerdote». Por tanto, en estas plegarias eucarísticas el diálogo del prefacio debe ser siempre el mismo que en las misas con adultos. Lo mismo hay que decir del «Santo» fuera de lo que se dice luego en los números 18 y 23.

2. Igualmente, de acuerdo con la Constitución apostólica *Missale Romanum*, las palabras del Señor deben ser las mismas en todas las plegarias eucarísticas.

3. A fin de que los niños distingan más claramente las palabras que se dicen sobre el pan y sobre el vino, de las que se refieren a la repetición de la celebración, antes de las palabras: «Haced esto en conmemoración mía», se introdujo la frase: *Deinde dixit ad eos* («Y les dijo también»).

4. Las tres plegarias eucarísticas para las misas con niños contienen todos los elementos de que consta una plegaria eucarística, según lo indicado en la Ordenación general del Misal Romano, salvo raras excepciones.

5. No sólo consta de estos elementos necesarios, sino que también, en lenguaje sencillo, adaptado a los niños, se expresa todo aquello que la tradición acostumbra expresar, por ejemplo, en la anámnesis o en la epiclesis.

6. Aunque se ha buscado un lenguaje sencillo, los redactores han tenido siempre un gran cuidado en evitar el peligro del «infantilismo», que podría perjudicar la dignidad de la celebración eucarística, principalmente si se trata de las palabras que ha de pronunciar el mismo celebrante.

7. Dado que los principios de la participación activa tienen en cierta manera una mayor fuerza cuando se trata de las misas con niños, para hacerlas más vivas y más profundas se ha aumentado el número de las aclamaciones en las plegarias eucarísticas para las misas con niños, pero sin que se descuide el carácter presidencial de la plegaria eucarística.

8. Como es muy difícil presentar una sola plegaria para las misas con niños que se acomode a las diversas culturas y a la idiosincrasia de los pueblos en todo el mundo, ha parecido conveniente proponer tres textos diversos (cf. núms. 23-25).

Redacción de estas plegarias en los diversos idiomas

9. Corresponde a las Conferencias Episcopales escoger uno de los esquemas aquí propuestos y procurar que se redacte un texto en lengua vernácula que corresponda plenamente a las exigencias pastorales,

pedagógicas y litúrgicas. Este texto puede emplearse en las celebraciones litúrgicas únicamente después de haber sido confirmado por la Sede Apostólica.

10. Es de desear que el trabajo de redacción de este texto se encomiende a una comisión de hombres y mujeres competentes no sólo en liturgia, sino también en temas pedagógicos, catequísticos, literarios y musicales.

11. Tal comisión debe tener siempre presente que el texto latino, en esta circunstancia, no está destinado al uso litúrgico y que, por tanto, no se trata simplemente de traducirlo.

El texto latino determina el objetivo, lo sustancial y la forma general de estas plegarias, que deben ser los mismos en las diversas lenguas. Pero aquellos elementos propios de la lengua latina (que nunca se ha preocupado de la manera de hablar propia de los niños), la preferencia por la construcción subordinada, el estilo adornado y redundante, el llamado *cursus*, nunca deben trasladarse a los textos en lengua vernácula destinados al uso litúrgico, cuyo lenguaje debe estar totalmente adaptado no sólo al genio propio de los diversos idiomas, sino a la forma como se expresan los niños cuando se trata de asuntos importantes. Todo esto tiene mucha mayor aplicación cuando se trata de idiomas más ajenos al latín, como las lenguas no occidentales.

Para facilitar el trabajo de los traductores se presenta también una traducción en alguna lengua occidental.

12. En la redacción de estos textos hay que distinguir bien los diversos géneros literarios de cada una de las partes de la plegaria eucarística: prefacio, intercesiones, aclamaciones, según los sensatos principios indicados en la Instrucción del 25 de enero de 1969 sobre las traducciones de los textos litúrgicos.

13. Procuren además las Conferencias Episcopales que, según la índole de las diversas regiones, se preparen formas musicales para el canto de las partes correspondientes a los niños en estas plegarias.

Uso litúrgico de estas plegarias

14. El uso de estas plegarias está reservado exclusivamente para las misas con niños, salvando, sin embargo, el derecho del Obispo, según lo establecido en el Directorio para las misas con niños.

15. En cada nación se escogerá entre las tres plegarias la que más corresponda a la condición de los niños del país; sea la primera por su mayor sencillez, o la segunda por tener una participación más abundante, o la tercera por sus elementos variables.

16. Las nuevas aclamaciones pueden fácilmente introducirse en el uso litúrgico si cada una es dicha primero por un cantor o uno de los niños, luego todos la repiten cantándola o diciéndola.

Al preparar los textos en lengua vernácula, hay que procurar que las aclamaciones se introduzcan con facilidad, por ejemplo, con una palabra propia que suscite la aclamación.

17. Las Conferencias Episcopales pueden introducir en lugar de las nuevas aclamaciones otras distintas, con tal de que expresen el espíritu de las nuevas.

18. Es necesario que también los niños aprendan a cantar o a decir el «Santo», pero permaneciendo válida la determinación de que para el canto «pueden emplearse, con temas musicales adecuados, interpretaciones populares, aprobadas por la autoridad competente, aun cuando no concuerden plenamente con los textos litúrgicos».

En los lugares donde exista la costumbre del canto en forma responsorial, las Conferencias Episcopales pueden permitir que el «Santo» se cante en esta forma.

19. Por razones pedagógicas se ha cambiado un poco el lugar de las aclamaciones de los fieles después de la consagración. Así los niños comprenderán más fácilmente la relación entre las palabras del Señor «Haced esto en conmemoración mía» y la anámnesis pronunciada por el celebrante. La aclamación anamnética o laudativa no se hace sino después de dicha la anámnesis.

20. Para fomentar la participación de los niños se puede, según el Directorio para las misas con niños, dar motivaciones particulares para la acción de gracias antes del diálogo del prefacio. También vale aquí lo dicho en el mismo Directorio respecto a gestos y actitudes corporales. Pero ante todo hay que dar una gran importancia a la participación interna y a lo dicho en el Directorio sobre la celebración festiva, fraterna, meditativa: todo esto tiene particular aplicación tratándose de la plegaria eucarística.

21. Para fomentar esta participación interna, que debe ser tenida muy en cuenta por los pastores de los niños, es necesario que la celebración esté precedida y seguida de una diligente instrucción catequética. Entre los textos que han de servir para ilustrar esta catequesis de los niños, desempeñan un papel eminente las plegarias que luego se emplearán como punto culminante de las mismas celebraciones eucarísticas.

22. Las rúbricas de cada una de las plegarias eucarísticas están en latín y deben ser publicadas con el texto vernáculo de las plegarias.

Las rúbricas especiales para la concelebración, que tienen las cuatro plegarias eucarísticas ya conocidas, no se presentan en estas plegarias, pues, por razones pedagógicas, parece preferible abstenerse de la concelebración en las misas con niños.

a) Plegaria eucarística I

23. Para que los niños se acostumbren más fácilmente a cantar el «Santo», en la primera plegaria se ha dividido en varias aclamaciones que concluyen con «Hosanna en el cielo». Según se dijo en el número 16, estas aclamaciones las puede decir o cantar primero un cantor o uno de los niños. La tercera vez, cuando se canta «Santo, Santo, Santo» todos pueden cantarlo o recitarlo.

Después de la anámnesis de esta plegaria, en lugar del texto más sencillo aquí previsto, se puede emplear una de las aclamaciones aprobadas para las cuatro plegarias eucarísticas corrientes.

b) Plegaria eucarística II

24. En la segunda plegaria eucarística, fuera del «Santo» y de la aclamación después de la anámnesis, las demás aclamaciones son facultativas. Las aclamaciones que vienen después de las palabras del Señor sobre el pan y sobre el vino deben considerarse y cantarse como una meditación común sobre el misterio eucarístico.

c) Plegaria eucarística III

25. En la tercera plegaria eucarística se presenta únicamente el texto variable que corresponde al tiempo pascual. La intención es que para otros tiempos y circunstancias las Conferencias Episcopales elaboren textos apropiados y los introduzcan en el uso litúrgico, una vez que la Sede Apostólica los haya confirmado, según lo indicado en la Carta circular sobre las plegarias eucarísticas. En la redacción de estos textos hay que tener el cuidado de que las tres partes (el prefacio, la parte de después del «Santo» la epiclesis) se correspondan mutuamente.

Después de la consagración reaparece tres veces la misma aclamación a fin de que manifieste a los niños el carácter laudativo y de acción de gracias de toda la plegaria eucarística.

II. PLEGARIAS EUCARÍSTICAS PARA LAS MISAS SOBRE LA RECONCILIACIÓN

OBSERVACIONES PREVIAS

1. Ha parecido conveniente que las intenciones que el Sumo Pontífice ha repetido una y otra vez para el Año Santo resonaran también en las celebraciones litúrgicas, especialmente en el sacrificio de la misa sin excluir a la misma plegaria eucarística. Por esta razón, se han elaborado estas dos plegarias eucarísticas que presentan aspectos de la reconciliación en cuanto pueden ser objeto de acción de gracias.

2. La Conferencia Episcopal puede escoger solamente uno de estos textos para que se pueda emplear en su territorio, durante el Año Santo, en las misas destinadas a inculcar las intenciones propias del mismo, y, una vez terminado el Año Santo, puede emplearse también en las misas en que se quiere presentar a los fieles de una manera particular el misterio de la reconciliación.

3. Los textos que se presentan contienen todos los elementos de que consta la plegaria eucarística, según la Ordenación general del Misal Romano. Estos elementos guardan el mismo orden que en las plegarias II IV del Misal Romano.

4. Las rúbricas vienen en latín. Para facilitar el trabajo de los traductores se presenta una versión en una lengua occidental de cada una de las plegarias. Al publicarse las plegarias en lengua vernácula hay que poner también las rúbricas.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN SOBRE EL ABORTO

I INTRODUCCIÓN

1. El problema del aborto provocado y de su eventual liberalización legal ha llegado a ser en casi todas partes tema de discusiones apasionadas. Estos debates serían menos graves si no se tratase de la vida humana, valor primordial que es necesario proteger y promover. Todo el mundo lo comprende, por más que algunos buscan razones para servir a este objetivo, aun contra toda evidencia, incluso por medio del mismo aborto. En efecto, no puede menos de causar extrañeza el ver cómo crecen a la vez la protesta indiscriminada contra la pena de muerte, contra toda forma de guerra, y la reivindicación de liberalizar el aborto, bien sea enteramente, bien por "indicaciones" cada vez más numerosas. La Iglesia tiene demasiada conciencia de que es propio de su vocación defender al hombre contra todo aquello que podría deshacerlo o rebajarlo, como para callarse en este tema: dado que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, no hay hombre que no sea su hermano en cuanto a la humanidad y que no esté llamado a ser cristiano, a recibir de él la salvación.

2. En muchos países los poderes públicos que se resisten a una liberalización de las leyes sobre el aborto son objeto de fuertes presiones para inducirlos a ello. Esto, se dice, no violaría la conciencia de nadie, mientras impediría a todos imponer la propia a los demás. El pluralismo ético es reivindicado como la consecuencia normal del pluralismo ideológico. Pero es muy diverso el uno del otro, ya que la acción toca los intereses ajenos más rápidamente que la simple opinión; aparte de que no se puede invocar jamás la libertad de opinión para atentar contra los derechos de los demás, muy especialmente contra el derecho a la vida.

3. Numerosos seculares cristianos, especialmente médicos, pero también asociaciones de padres y madres de familia, hombres políticos o personalidades que ocupan puestos de responsabilidad, han reaccionado vigorosamente contra esta campaña de opinión. Pero, sobre todo, muchas conferencias episcopales y obispos por cuenta propia han creído oportuno recordar, sin ambigüedades, la doctrina tradicional de la Iglesia (1) . Estos documentos cuya convergencia es impresionante ponen admirablemente de relieve la actitud a la vez humana y cristiana del respeto a la vida. Ha ocurrido, sin embargo, que varios de entre ellos han encontrado aquí o allá reserva o incluso contestación.

4. Encargada de promover y defender la fe y la moral en la Iglesia universal (2) , la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe se propone recordar estas enseñanzas, en sus líneas esenciales, a todos los fieles. De este modo, al poner de manifiesto la unidad de la Iglesia, confirmará con la autoridad propia de la Santa Sede lo que los obispos han emprendido felizmente. Ella cuenta con que todos los fieles, incluso los que hayan quedado desconcertados con las controversias y opiniones nuevas, comprenderán que no se trata de oponer una opinión a otra, sino de transmitir una enseñanza constante del Magisterio supremo, que expone la norma de la moralidad a la luz de la fe (3) . Es, pues, claro que esta declaración no puede por menos de obligar gravemente a las conciencias cristianas (4) . Dios quiera iluminar también a todos los hombres que con corazón sincero tratan de "realizar la verdad" (Jn. 3, 21).

II A LA LUZ DE LA FE

5. "Dios no hizo la muerte; ni se goza en la pérdida de los vivientes" (Sab 1, 13). Ciertamente, Dios ha creado a seres que sólo viven temporalmente y la muerte física no puede estar ausente del mundo de los seres corporales. Pero lo que se ha querido sobre todo es la vida y, en el universo visible, todo ha sido hecho con miras al hombre, imagen de Dios y corona del mundo (Gn 1, 26-28). En el plano humano, "por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo" (Sab 2, 24); introducida por el pecado, la muerte queda vinculada a él, siendo a la vez signo y fruto del mismo. Pero ella no podrá triunfar. Confirmando la fe en la resurrección, el Señor proclamará en el evangelio que "Dios no es el Dios de los muertos, sino de los vivos" (Mt 22, 32), y que la muerte, lo mismo que el pecado, será definitivamente vencida por la resurrección en Cristo (1 Cor 15, 20-27). Se comprende así que la vida humana, incluso sobre esta tierra,

es preciosa. Infundida por el Creador (5) , es él mismo quien la volverá a tomar (*Gn 2, 7; Sab 15, 11*). Ella permanece bajo su protección: la sangre del hombre grita hacia él (*Gn 4, 10*) y él pedirá cuentas de ella, "pues el hombre ha sido hecho a imagen de Dios" (*Gn 9, 5-6*). El mandamiento de Dios es formal: "No matarás" (*Éx 20, 13*). La vida al mismo tiempo que un don es una responsabilidad: recibida como un "talento" (*Mt 25, 14-30*), hay que hacerla fructificar. Para ello se ofrecen al hombre en este mundo muchas opciones a las que no se debe sustraer; pero más profundamente el cristiano sabe que la vida eterna para él depende de lo que habrá hecho de su vida en la tierra con la gracia de Dios.

6. La tradición de la Iglesia ha sostenido siempre que la vida humana debe ser protegida y favorecida desde su comienzo como en las diversas etapas de su desarrollo. Oponiéndose a las costumbres del mundo grecorromano, la Iglesia de los primeros siglos ha insistido sobre la distancia que separa en este punto tales costumbres de las costumbres cristianas. En la *Didaché* se dice claramente: "No matarás con el aborto al fruto del seno y no harás perecer al niño ya nacido"(6) . Atenágoras hace notar que los cristianos consideran homicidas a las mujeres que toman medicinas para abortar; condena a quienes matan a los hijos, incluidos los que viven todavía en el seno de su madre, "donde son ya objeto de solicitud por parte de la Providencia divina" (7) . Tertuliano quizá no ha mantenido siempre el mismo lenguaje; pero no deja de afirmar con la misma claridad el principio esencial: "es un homicidio anticipado el impedir el nacimiento; poco importa que se suprima la vida ya nacida o que se la haga desaparecer al nacer. Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo" (8) .

7. A lo largo de toda la historia, los Padres de la Iglesia, sus pastores, sus doctores, han enseñado la misma doctrina, sin que las diversas opiniones acerca del momento de la infusión del alma espiritual hayan suscitado duda sobre la ilegitimidad del aborto. Es verdad que, cuando en la Edad Media era general la opinión de que el alma espiritual no estaba presente sino después de las primeras semanas, se hizo distinción en cuanto a la especie del pecado y a la gravedad de las sanciones penales; autores dignos de consideración admitieron, para este primer período, soluciones casuísticas más amplias, que rechazaban para los períodos siguientes. Pero nunca se negó entonces que el aborto provocado, incluso en los primeros días, fuera objetivamente una falta grave. Esta condena fue de hecho unánime. Entre muchos documentos baste recordar algunos.

El primer Concilio de Maguncia (Alemania), en el año 847, reafirma las penas decretadas por concilios anteriores contra el aborto y determina que sea impuesta la penitencia más rigurosa "a las mujeres que provoquen la eliminación del fruto concebido en su seno"(9) . El Decreto de Graciano refiere estas palabras del papa Esteban V: "Es homicida quien hace perecer, por medio del aborto, lo que había sido concebido"(10) . Santo Tomás, Doctor común de la Iglesia, enseña que el aborto es un pecado grave, contrario a la ley natural(11) . En la época del Renacimiento, el papa Sixto V condena al aborto con la mayor severidad(12) . Un siglo más tarde, Inocencio XI reprueba las proposiciones de ciertos canonistas laxistas que pretendían disculpar el aborto provocado antes del momento en que algunos colocaban la animación espiritual del nuevo ser(13) . En nuestros días, los últimos pontífices romanos han proclamado con la máxima claridad la misma doctrina: Pío XII ha dado una respuesta explícita a las objeciones más graves(14) ; Pío XI ha excluido claramente todo aborto directo, es decir, aquel que se realiza como fin o como medio(15) ; Juan XXIII ha recordado la doctrina de los Padres acerca del carácter sagrado de la vida, "la cual desde su comienzo exige la acción creadora de Dios"(16) . Más recientemente, el Concilio Vaticano II, presidido por Pablo VI, ha condenado muy severamente el aborto: "La vida desde su concepción debe ser salvaguardada con el máximo cuidado; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables"(17) . El mismo Pablo VI, hablando de este tema en diversas ocasiones, no ha vacilado en repetir que esta enseñanza de la Iglesia "no ha cambiado ya que es inmutable"(18) .

III TAMBIÉN A LA LUZ DE LA RAZÓN

8. El respeto a la vida humana no es algo que se impone a los cristianos solamente; basta la razón para exigirlo, basándose en el análisis de lo que es y debe ser una persona. Constituido por una naturaleza racional, el hombre es un sujeto personal, capaz de reflexionar por sí mismo, de decidir acerca de sus actos y, por tanto, de su propio destino. Es libre; por consiguiente es dueño de sí mismo, o mejor, puesto que se realiza en el tiempo, tiene capacidad para serlo, ésa es su tarea. Creada inmediatamente por Dios,

su alma es espiritual y, por ende, inmortal. Está abierto a Dios y solamente en él encontrará su realización completa. Pero vive en la comunidad de sus semejantes, se enriquece en la comunión interpersonal con ellos, dentro del indispensable medio ambiente social. De cara a la sociedad y a los demás hombres, cada persona humana se posee a sí misma, posee su vida, sus diversos bienes, a manera de derecho; esto lo exige de todos, en relación con ella, la estricta justicia.

9. Sin embargo, la vida temporal vivida en este mundo no se identifica con la persona; ésta tiene en propiedad un nivel de vida más profundo que no puede acabarse. La vida corporal es un bien fundamental, condición para todos los demás aquí abajo; pero existen valores más altos, por los cuales podrá ser lícito y aun necesario exponerse al peligro de perderlas. En una sociedad de personas, el bien común es para cada persona un fin al que ella debe servir, al que sabrá subordinar su interés particular. Pero no es su fin último; en este sentido es la sociedad la que está al servicio de la persona, porque ésta no alcanzará su destino más que en Dios. Ella no puede ser subordinada definitivamente sino a Dios. No se podrá tratar nunca a un hombre como simple medio del que se dispone para conseguir un fin más alto.

10. Sobre los derechos y los deberes recíprocos de la persona y de la sociedad, incumbe a la moral iluminar las conciencias; al derecho, precisar y organizar las prestaciones. Ahora bien, hay precisamente un conjunto de derechos que la sociedad no puede conceder porque son anteriores a ella, pero que tiene la misión de preservar y hacer valer: tales son la mayor parte de los llamados hoy día "derechos del hombre", y de cuya formulación se gloria nuestra época.

11. El primer derecho de una persona humana es su vida. Ella tiene otros bienes y algunos de ellos son más preciosos; pero aquél es el fundamental, condición para todos los demás. Por esto debe ser protegido más que ningún otro. No pertenece a la sociedad ni a la autoridad pública, sea cual fuere su forma, reconocer este derecho a uno y no reconocerlo a otros: toda discriminación es inicua, ya se funde sobre la raza, ya sobre el sexo, el color o la religión. No es el reconocimiento por parte de otros lo que constituye este derecho; es algo anterior; exige ser reconocido y es absolutamente injusto rechazarlo.

12. Una discriminación fundada sobre los diversos períodos de la vida no se justifica más que otra discriminación cualquiera. El derecho a la vida permanece íntegro en un anciano, por muy reducido de capacidad que esté; un enfermo incurable no lo ha perdido. No es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. En realidad el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, queda inaugurada una vida que no es ni la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegará a ser nunca humano si no lo es ya entonces.

13. A esta evidencia de siempre -totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación(19)-, la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente: un hombre, individual, con sus notas características ya bien determinadas. Con la fecundación ha comenzado la aventura de una vida humana, cada una de cuyas grandes capacidades exige tiempo, un largo tiempo, para ponerse a punto y estar en condiciones de actuar. Lo menos que se puede decir es que la ciencia actual, en su estado más evolucionado, no da ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto. Por lo demás, no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto. Ahora bien, desde el punto de vista moral, esto es cierto: aunque hubiese duda sobre la cuestión de si el fruto de la concepción es ya una persona humana, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio. "Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo"(20) .

IV RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES

14. La ley divina y la ley natural excluyen, pues, todo derecho a matar directamente a un hombre inocente.

Sin embargo, si las razones aducidas para justificar un aborto fueran claramente infundadas y faltas de peso, el problema no sería tan dramático: su gravedad estriba en que en algunos casos, quizá bastante numerosos, rechazando el aborto se causa perjuicio a bienes importantes que es normal tener en aprecio y que incluso pueden parecer prioritarios. No desconocemos estas grandes dificultades: puede ser una cuestión grave de salud, muchas veces de vida o muerte para la madre; a la carga que supone un hijo más, sobre todo si existen buenas razones para temer que será anormal o retrasado; la importancia que se da en distintos medios sociales a consideraciones como el honor y el deshonor, una pérdida de categoría, etcétera. Debemos proclamar absolutamente que ninguna de estas razones puede jamás dar objetivamente derecho para disponer de la vida de los demás, ni siquiera en sus comienzos; y, por lo que se refiere al futuro desdichado del niño, nadie, ni siquiera el padre o la madre, pueden ponerse en su lugar, aunque se halle todavía en estado de embrión, para preferir en su nombre la muerte a la vida. Ni él mismo, en su edad madura, tendrá jamás derecho a escoger el suicidio; mientras no tiene edad para decidir por sí mismo, tampoco sus padres pueden en modo alguno elegir para él la muerte. La vida es un bien demasiado fundamental para ponerlo en balanza con otros inconvenientes, incluso más graves(21) .

15. El movimiento de emancipación de la mujer, en cuanto tiende esencialmente a liberarla de todo lo que constituye una injusta discriminación, está perfectamente fundado(22) . Queda mucho por hacer, dentro de las diversas formas de cultura, respecto de este punto; pero no se puede cambiar la naturaleza, ni sustraer a la mujer, lo mismo que al hombre, de lo que la naturaleza exige de ellos. Por otra parte, toda libertad públicamente reconocida tiene siempre como límite los derechos ciertos de los demás.

16. Otro tanto hay que decir acerca de la reivindicación de la libertad sexual. Si con esta expresión se entendiera el dominio progresivamente conquistado por la razón y por el amor verdaderos sobre los impulsos del instinto, sin menos precio del placer, aunque manteniéndolo en su justo puesto -y tal sería en este campo la única libertad auténtica-, nada habría que objetar al respecto; pero semejante libertad se guardaría siempre de atentar contra la justicia. Si, por el contrario, se entiende que el hombre y la mujer son "libres" para buscar el placer sexual hasta la saciedad, sin tener en cuenta ninguna ley ni la orientación esencial de la vida sexual hacia sus frutos de fecundidad (23) , esta idea no tiene nada de cristiano; y es incluso indigna del hombre. En todo caso, no da ningún derecho a disponer de la vida del prójimo, aunque se encuentre en estado embrionario, ni a suprimirla con el pretexto de que es gravosa.

17. Los progresos de la ciencia abren y abrirán cada vez más a la técnica la posibilidad de intervenciones refinadas cuyas consecuencias pueden ser muy graves, tanto para bien como para mal. Se trata de conquistas, en sí mismas admirables, del espíritu humano. Pero la técnica no podrá sustraerse del juicio de la moral, porque esta hecha para el hombre y debe respetar sus finalidades. Así como no hay derecho a utilizar para un fin cualquiera la energía nuclear, tampoco existe autorización para manipular la vida humana de la forma que sea: el progreso de la ciencia debe estar a su servicio, para asegurar mejor el juego de sus capacidades normales, para prevenir o curar las enfermedades, para colaborar al mejor desarrollo del hombre. Es cierto que la evolución de las técnicas hace cada vez más fácil el aborto precoz; pero el juicio moral no cambia.

18. Sabemos qué gravedad puede revestir para algunas familias y para algunos países el problema de la regulación de nacimientos: por eso el último Concilio, y después la encíclica *Humanae vitae* , del 25 de julio de 1968, han hablado de "paternidad responsable"(24) . Lo que queremos reafirmar con fuerza, como lo han recordado la constitución conciliar *Gaudium et spes*, la encíclica *Populorum progressio* y otros documentos pontificios, es que jamás, bajo ningún pretexto, puede utilizarse el aborto, ni por parte de una familia, ni por parte de la autoridad política, como medio legítimo para regular los nacimientos(25) . La violación de los valores morales es siempre, para el bien común, un mal más grande que cualquier otro daño de orden económico o demográfico.

V LA MORAL Y EL DERECHO

19. En casi todas partes la discusión moral va acampanada de graves debates jurídicos. No hay país cuya legislación no prohíba y no castigue el homicidio. Muchos, además, han precisado esta prohibición y sus penas en el caso especial del aborto provocado. En nuestros días, un vasto movimiento de opinión

reclama una liberalización de esta última prohibición. Existe ya una tendencia bastante generalizada a querer restringir lo más posible toda legislación represiva, sobre todo cuando la misma parece entrar en la esfera de la vida privada. Se repite además el argumento del pluralismo: si muchos ciudadanos, en particular los fieles a la Iglesia católica, condenan el aborto, otros muchos lo juzgan lícito, al menos a título de mal menor; ¿por qué imponerles el seguir una opinión que no es la suya, sobre todo en países en los cuales sean mayoría? Por otra parte, allí donde todavía existen, las leyes que condenan el aborto se revelan difíciles de aplicar: el delito ha llegado a ser demasiado frecuente como para que pueda ser siempre castigado y los poderes públicos encuentran a menudo más prudente cerrar los ojos. Pero el mantener una ley que ya no se aplica no se hace nunca sin detrimento para el prestigio de todas las demás. Añádase que el aborto clandestino expone a las mujeres que se resignan a recurrir a él a los más grandes peligros para su fecundidad y también, con frecuencia, para su vida. Por tanto, aunque el legislador siga considerando el aborto como un mal, ¿no puede proponerse limitar sus estragos?

20. Estas razones, y otras más que se oyen de diversas partes, no son decisivas. Es verdad que la ley civil no puede querer abarcar todo el campo de la moral o castigar todas las faltas. Nadie se lo exige. Con frecuencia debe tolerar lo que en definitiva es un mal menor para evitar otro mayor. Sin embargo, hay que tener cuenta de lo que puede significar un cambio de legislación. Muchos tomarán como autorización lo que quizá no es más que una renuncia a castigar. Más aún, en el presente caso, esta renuncia hasta parece incluir, por lo menos, que el legislador no considera ya el aborto como un crimen contra la vida humana, toda vez que en su legislación el homicidio sigue siendo siempre gravemente castigado. Es verdad que la ley no está para zanjar las opiniones o para imponer una con preferencia a otra. Pero la vida de un niño prevalece sobre todas las opiniones: no se puede invocar la libertad de pensamiento para arrebatársela.

21. La función de la ley no es la de registrar lo que se hace, sino la de ayudar a hacerlo mejor. En todo caso, es misión del Estado preservar los derechos de cada uno, proteger a los más débiles. Será necesario para esto enderezar muchos entuertos. La ley no está obligada a sancionar todo, pero no puede ir contra otra ley más profunda y más augusta que toda ley humana, la ley natural inscrita en el hombre por el Creador como una norma que la razón descifra y se esfuerza por formular, que es menester tratar de comprender mejor, pero que siempre es malo contradecir. La ley humana puede renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto lo que sea contrario al derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley.

22. En todo caso debe quedar bien claro que un cristiano no puede jamás conformarse a una ley inmoral en sí misma; tal es el caso de la ley que admitiera en principio la licitud del aborto. Un cristiano no puede ni participar en una campaña de opinión en favor de semejante ley, ni darle su voto, ni colaborar en su aplicación. Es, por ejemplo, inadmisibles que médicos o enfermeros se vean en la obligación de prestar cooperación inmediata a los abortos y tengan que elegir entre la ley cristiana y su situación profesional.

23. Lo que por el contrario incumbe a la ley es procurar una reforma de la sociedad, de las condiciones de vida en todos los ambientes, comenzando por los menos favorecidos, para que siempre y en todas partes sea posible una acogida digna del hombre a toda criatura humana que viene a este mundo. Ayuda a las familias y a las madres solteras, ayuda asegurada a los niños, estatuto para los hijos naturales y organización razonable de la adopción: toda una política positiva que hay que promover para que haya siempre una alternativa concretamente posible y honrosa para el aborto.

VI CONCLUSIÓN

24. Seguir la propia conciencia obedeciendo a la ley de Dios, no es siempre un camino fácil; esto puede imponer sacrificios y cargas, cuyo peso no se puede desestimar; a veces se requiere heroísmo para permanecer fieles a sus exigencias. Debemos subrayar también, al mismo tiempo, que la vía del verdadero desarrollo de la persona humana pasa por esta constante fidelidad a una conciencia mantenida en la rectitud y en la verdad, y exhortar a todos los que poseen los medios para aligerar las cargas que abruman aún a tantos hombres y mujeres, a tantas familias y niños, que se encuentran en situaciones humanamente sin salida.

25. La perspectiva de un cristiano no puede limitarse al horizonte de la vida en este mundo; él sabe que en la vida presente se prepara otra cuya importancia es tal, que los juicios se deben hacer sobre la base de ella(26) . Desde este punto de vista, no existe aquí abajo desdicha absoluta, ni siquiera la pena tremenda de criar a un niño deficiente. Tal es el cambio radical anunciado por el Señor: "Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados" (Mt 5, 5). Sería volver las espaldas al evangelio medir la felicidad por la ausencia de penas y miserias en este mundo.

26. Pero esto no significa que uno pueda quedar indiferente a estas penas y a estas miserias. Toda persona de corazón y ciertamente todo cristiano, debe estar dispuesto a hacer lo posible para ponerles remedio. Esta es la ley de la caridad, cuyo primer objetivo debe ser siempre instaurar la justicia. No se puede jamás aprobar el aborto; pero por encima de todo hay que combatir sus causas. Esto comporta una acción política, y ello constituirá en particular el campo de la ley. Pero es necesario, al mismo tiempo, actuar sobre las costumbres, trabajar a favor de todo lo que puede ayudar a las familias, a las madres, a los niños. Ya se han logrado progresos admirables por parte de la medicina al servicio de la vida; puede esperarse que se harán mayores todavía, en conformidad con la vocación del médico, que no es la de suprimir la vida, sino la de conservarla y favorecerla al máximo. Es de desear igualmente que se desarrollen, dentro de las instituciones apropiadas o, en su defecto, en las suscitadas por la generosidad y la caridad cristiana, toda clase de formas de asistencia.

27. No se trabajará con eficacia en el campo de las costumbres más que luchando igualmente en el campo de las ideas. No se puede permitir que se extienda, sin contradecirla, una manera de ver y, más aun, posiblemente de pensar, que considera la fecundidad como una desgracia. Es verdad que no todas las formas de civilización son igualmente favorables a las familias numerosas; estas encuentran obstáculos mucho más graves en una civilización industrial y urbana. También la Iglesia ha insistido en tiempos recientes sobre la idea de paternidad responsable, ejercicio de una verdadera prudencia humana y cristiana. Esta prudencia no sería auténtica si no llevase consigo la generosidad; debe ser consciente de la grandeza de una tarea que es cooperación con el Creador para la trasmisión de la vida que da a la comunidad humana nuevos miembros y a la Iglesia, nuevos hijos. La Iglesia de Cristo tiene cuidado fundamental de proteger y favorecer la vida. Ciertamente piensa ante todo en la vida que Cristo vino a traer: "He venido para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10). Pero la vida proviene de Dios en todos sus niveles, y la vida corporal es para el hombre el comienzo indispensable. En esta vida terrena, el pecado ha introducido, multiplicado, hecho más pesadas la pena y la muerte, pero Jesucristo, tomando sobre sí esta carga, las ha transformado: para quien cree en él, el sufrimiento e incluso la muerte, se convierten en instrumentos de resurrección. Por eso puede decir san Pablo: "Considero que los sufrimientos del tiempo presente no guardan proporción con la gloria que se debe manifestar en nosotros" (Rom 8, 18) y, si hacemos la comparación, añadiremos con él: "nuestras tribulaciones, leves y pasajeras, nos producen eterno caudal de gloria, de una medida que sobrepasa toda medida" (2 Cor 4, 17).

El sumo pontífice Pablo VI, en la audiencia concedida al infrascrito secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 25 de junio de 1974, ratificó, confirmó y mandó que se publicara la presente declaración sobre el aborto provocado.

Dado en Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 18 de noviembre, dedicación de las basílicas de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, en el año del Señor de 1974.

Cardenal Franjo SEPER
Prefecto

Jerôme HAMER
arzobispo titular de Lorium
Secretario.

NOTAS

1. Un cierto número de documentos episcopales puede encontrarse en G. Caprile, *Non uccidere. "Il Magistero della Chiesa" sull-aborto*. Parte II, pp. 47-300, Roma, 1973.
2. *Regimini Ecclesiae universae*, III, 29. Cf. ib 31 (AAS 59, 1967, p. 897). Ella es competente en todas las cuestiones que se refieren a la fe o que están vinculadas con la fe.
3. *Lumen gentium*, 12 (AAS 57, 1965, pp. 16-17). La presente declaración no trata todas las cuestiones que pueden plantearse con respecto al tema del aborto: corresponde a los teólogos examinarlas y discutir las. La declaración recuerda solamente algunos principios fundamentales que deben ser para los mismos teólogos una luz y una regla, y para todos los cristianos, la confirmación de proposiciones de la doctrina católica.
4. *Lumen gentium*, 25 (AAS 57, 1965, pp. 29-31).
5. Los autores sagrados no hacen consideraciones filosóficas acerca de la animación, pero hablan del período de la vida que precede al nacimiento indicando que es objeto de la atención de Dios: él crea y forma al ser humano, modelándolo con sus manos (cf. *Sal* 118, 73). Parece que este tema se halla expresado por vez primera en Jer 1, 5. Se lo encontrará en muchos otros textos. cf. *Is* 49, 13; 46, 3; *Job* 10, 8-12; *Sal* 22, 10; 71, 6; 139, 13. En el evangelio, leemos en San Lucas 1, 44: "Porque apenas sonó la voz de tu salutación en mis oídos ha saltado de gozo el niño en mi seno".
6. *Didaché Apostolorum*, ed. Funk, Patres Apostolici, V. 2. La Carta de Bernabé, 19, 5, utiliza las mismas expresiones (Funk, 1. c. 91-93).
7. Atenágoras, *En defensa de los cristianos*, 35 (PG 6, 970: Sources Chrétiennes, 33, pp. 166-167). Se tenga en cuenta la *Carta de Diogneto* V, 6 (Funk, o.c. I, 399: S. C. 33), en la cual se dice de los cristianos: "Ellos procrean niños, pero no abandonan fetos".
8. Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 8 (PL I, 371-372; Corp. Chris. I, p. 103, 1, 31-36).
9. Canon 21 (Mansi 14, p. 909). Cf. el Concilio de Elvira, canon 63 (Mansi 2, p. 16) y el de Ancira, canon 21 (ib., 519). Véase también el decreto de Gregorio III relativo a la penitencia que se ha de imponer a aquellos que se hacen culpables de este crimen (Mansi 12, 292, c. 17).
10. Graciano, *Concordantia discordantium canonum*, c. 20, C. 2, q. 2. Durante la Edad media se recurre frecuentemente a la autoridad de San Agustín, que escribe a este respecto en *De nuptiis et concupiscentia*, c. 15: "A veces esta crueldad libidinosa o esta libido cruel llegan hasta procurarse venenos para causar la esterilidad. Si el resultado no se obtiene, la madre extingue la vida y expulsa el feto que estaba en sus entrañas, de tal manera, que el niño perezca antes de haber vivido o, si ya vivía en el seno materno, muera antes de nacer" (PL 44, 423-424: CSEL 33, 619. Cf. el *Decreto de Graciano*, q. 2, C. 32, c. 7).
11. Comentario sobre las Sentencias, libro IV, dist. 31, exposición del texto.
12. Constitución Effrenata en 1588 (*Bullarium Romanum*, V, 1. pp. 25-27; *Fontes Iuris Canonici*, I, n. 165, pp. 308- 311).
13. Denz. Sch. 1184. Cf. también la Constitución *Apostolicae Sedis* de Pío IX (Acta Pío IX, V, 55-72; AAS 5, 1869, pp. 305-331; *Fontes Iuris Canonici*, III, n. 552, pp. 24-31).
14. Encíclica *Casti connubii*, AAS 22, 1930, 562-565; Denz. Sch. 3719-21.
15. Las declaraciones de Pío XII son expresas, precisas y numerosas; requerirían por sí solas un estudio aparte. Citemos solamente, porque formula el principio en toda su universalidad, el discurso a la Unión Médica Italiana San Lucas, del 12/9/44: "Mientras un hombre no sea culpable, su vida es intocable, y es

por tanto ilícito cualquier acto que tienda directamente a destruirla, bien sea que tal destrucción se busque como fin, bien sea que se busque como medio para un fin, ya se trate de vida embrionaria, ya de vida camino de su total desarrollo o que haya llegado ya a su término" (*Discorsi e radiomessaggi*, VI, 183 ss.)

16. Encíclica *Mater et Magistra*, (AAS 53, 1961, 447).

17. *Gaudium et spes*, II. c. 1, n. 51. cf. n. 27, (AAS 58, 1966, 1072; cf. 1047).

18. Alocución: *Salutiamo con paterna efusione*, del 9 de diciembre de 1972, 737. Entre los testimonios de esta doctrina inmutable, recuérdese la declaración del santo Oficio que condena el aborto directo (AAS 17, 1884, 556; 22, 1888-1890, 748; DS 3258).

19. Esta declaración deja expresamente a un lado la cuestión del momento de la infusión del alma espiritual. No hay sobre este punto una tradición unánime, y los autores están todavía divididos. Para unos, esto sucedería en el primer instante; para otros, podría ser anterior a la anidación. No corresponde a la ciencia dilucidarlas, pues la existencia de un alma inmortal no entra dentro de su campo. Se trata de una discusión filosófica de la que nuestra razón moral es independiente por dos motivos: 1. Aún suponiendo una animación tardía, existe ya una vida humana, que prepara y reclama el alma en la que se completa la naturaleza recibida de los padres; 2. Por otra parte, es suficiente que esta presencia del alma sea probable (y jamás se demostrará lo contrario) para que arrebatarse la vida sea aceptar el riesgo de matar a un hombre, no solamente en expectativa, sino ya provisto de su alma.

20. Tertuliano, citado en nota 8.

21. El cardenal Villot, secretario de Estado, escribía el 10/10/73 al cardenal Döpfner a propósito de la protección de la vida humana: "La Iglesia, sin embargo, no puede reconocer como lícitos, a fin de superar tales difíciles situaciones, ni los medios anticonceptivos ni, todavía menos, el aborto".

22. Encíclica *Pacem in terris*, AAS 55, 1963, 267. Cons. *Gaudium et spes*, 29. Pablo VI, alocución *Salutiamo*, AAS 64, 1972, 779.

23. *Gaudium et spes*, II, c. i. 48: "Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con la que se ciñen como con su propia corona". Asimismo, n. 50: "El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y a la educación de la prole".

24. *Gaudium et spes*, 50 y 51. Pablo VI, encíclica *Humanae vitae*, 10 (AAS 60), 1968, p. 487). La paternidad responsable supone el uso exclusivo de medios lícitos de regulación de nacimientos. cf. *Humanae vitae*, 14 (ib., p. 490).

25. *Gaudium et spes*, 87. Pablo VI, encíclica *Populorum progressio*, 31; alocución a las Naciones Unidas, AAS 1965, 883. Juan XXIII, *Mater et magistra*, AAS 53, 1961, pp. 445-448).

Declaración sobre dos libros del profesor Hans Küng

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cumpliendo su deber de promover y tutelar la doctrina de la fe y de las costumbres en toda la Iglesia, ha sometido a examen las dos obras del profesor Hans Küng, *Die Kirche* [La Iglesia] y *Unfehlbar? Eine Anfrage* [¿Infalible? Una pregunta], que han sido publicadas en diversas lenguas. En dos cartas, fechadas, respectivamente, el 6 de mayo de 1971 y el 12 de julio de 1971, la Congregación comunicó al autor las dificultades que había encontrado en sus opiniones y le rogó que explicase por escrito cómo esas opiniones no estén en contradicción con la doctrina católica. En una carta del 4 de julio de 1973, la Congregación ofreció al profesor Küng una nueva oportunidad para que explicara sus ideas en un dialogo. Finalmente, en carta del 4 de septiembre de 1974, el profesor Küng renunció a esta oportunidad. Por otra parte, en sus respuestas no probó que algunas opiniones suyas sobre la Iglesia no contradecían la doctrina católica, sino que continuó manteniéndolas, incluso después de la publicación de la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Por tanto, para que no queden dudas sobre la doctrina que la Iglesia católica profesa, y para que no quede ofuscada de ningún modo la fe de los fieles, esta Sagrada Congregación, recordando la doctrina del Magisterio de la Iglesia expuesta en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, declara:

En las mencionadas dos obras del profesor Hans Küng se contienen algunas opiniones que, en diverso grado, se oponen a la doctrina de la Iglesia católica que debe ser profesada por todos los fieles. Señalamos solamente las siguientes, por su mayor importancia, prescindiendo, por el momento, de un juicio sobre otras opiniones que el profesor Küng defiende.

La opinión que, por lo menos, pone en duda el mismo dogma de fe de la infalibilidad en la Iglesia, o lo reduce a una cierta indefectibilidad fundamental de la Iglesia en la verdad, con la posibilidad de errar en las sentencias que el Magisterio de la Iglesia enseña que han de ser mantenidas de modo definitivo, contradice la doctrina definida por el Concilio Vaticano I y confirmada por el Concilio Vaticano II.

Otro error del profesor Küng, que compromete gravemente la doctrina, concierne a su opinión sobre el Magisterio de la Iglesia. En realidad, el autor no se atiene al concepto genuino del Magisterio auténtico, según el cual los Obispos en la Iglesia son «maestros auténticos, es decir, están investidos con la autoridad de Cristo, para predicar al pueblo que les ha sido encomendado la fe que ha de creerse y las costumbres que han de aplicarse a la vida» (*Lumen Gentium*, 25); pues «la función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o transmitida oralmente, solo ha sido confiada al Magisterio vivo de la Iglesia» (*Dei Verbum*, 10).

Igualmente, la opinión sugerida por el profesor Küng en el libro *Die Kirche* [La Iglesia], según la cual la Eucaristía puede ser consagrada válidamente, al menos en casos de necesidad, por los bautizados que no tienen el orden sacerdotal, tampoco puede armonizarse con la doctrina de los Concilios Lateranense IV y Vaticano II.

Sin embargo, a pesar de la gravedad de estas opiniones, dado que el mismo autor, en su carta del 4 de septiembre, excluye poder armonizar mínimamente sus propias opiniones con la doctrina del Magisterio auténtico de la Iglesia, tras un tiempo adecuado de profundo estudio, esta Sagrada Congregación, por mandato del Sumo Pontífice Pablo VI, amonesta de momento al profesor Hans Küng a no continuar enseñando dichas opiniones y le recuerda que la autoridad eclesiástica le ha confiado la facultad de enseñar la sagrada teología según el espíritu de la doctrina de la Iglesia, y no según opiniones que destruyen esta doctrina o la ponen en duda.

Se ruega a los Obispos de Alemania y de aquellos lugares donde sea particularmente necesario, sobre todo allí donde se sostienen las mencionadas opiniones en las facultades teológicas, en los seminarios y en los centros de formación católica o sacerdotal, que procuren instruir a los fieles de modo adecuado sobre la doctrina de la Iglesia, sobre la Declaración *Mysterium Ecclesiae* y sobre la presente Declaración.

Los sacerdotes, los predicadores del Evangelio, los profesores y los catequistas tienen por su oficio el deber de profesar fielmente la doctrina de la Iglesia sobre estos puntos y de exponerla a los demás.

-Declaración sobre dos libros del profesor Hans Küng-

Finalmente, se ruega de nuevo a los teólogos que investiguen y expongan el misterio de la Iglesia y los demás misterios de la fe en obediencia a la misma fe y en orden a la auténtica edificación de la Iglesia.

Esta Declaración, que concluye de momento la actuación de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en este asunto, fue aprobada y mandada publicar por el Papa Pablo VI en audiencia concedida al abajo firmante, Prefecto de dicha Congregación, el 14 de febrero de 1975.

Roma, en la sede de la S. Congregación Para Doctrina de la Fe, 15 de febrero de 1975.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Respuesta acerca de la esterilización en los hospitales católicos

Esta Sagrada Congregación ha considerado diligentemente, tanto el problema de la esterilización terapéutica preventiva en si misma como las opiniones para la solución del mismo manifestadas por diversas personas, así como los conflictos relativos a la colaboración solicitada para tal esterilización en los hospitales católicos. A las preguntas formuladas a dicha Congregación, esta ha estimado responder como sigue:

1. Toda esterilización que, por si misma o por su naturaleza y condición propia, inmediatamente solo consiga que la facultad generativa se torne incapaz de conseguir la procreación, se debe considerar esterilización directa, tal como se entiende en las declaraciones del Magisterio Pontificio, especialmente, de Pío XII. Por tanto, dicha esterilización esta absolutamente prohibida según la doctrina de la Iglesia, a pesar de cualquier intención subjetiva recta de los autores que buscan la curación o la prevención de un mal, tanto físico como psíquico, que se prevé o se teme surgirá del embarazo. Y, por una razón más grave, esta prohibida la esterilización de dicha facultad, más que la esterilización de los actos particulares, ya que aquella produce en la persona el estado de esterilidad, casi siempre irreversible. Y no se puede invocar ninguna orden de la autoridad publica, que en razón de un bien común necesario quiera imponer la esterilización directa, porque lesionaría la dignidad e inviolabilidad de la persona humana. Igualmente, no se puede invocar en este caso el principio de totalidad, por el que se justifican las intervenciones sobre los órganos por un bien mayor de la persona; en efecto, la esterilidad buscada por si misma no se dirige al bien integral de la persona rectamente entendido, «salvado el orden de las cosas y de los bienes», sino que más bien daña a su bien ético, que es supremo, desde el momento en que deliberadamente priva de un elemento esencial de la prevista y libremente elegida actividad sexual. De aquí que el artículo 20 del Código de ética medica, promulgado por la Conferencia de 1971, presenta fielmente la doctrina que hay que mantener, y su observancia debe ser urgente.

2. La Congregación, al tiempo que confirma esta doctrina tradicional de la Iglesia, no ignora el hecho de la discrepancia existente, en lo que respecta a la misma, por parte de muchos teólogos. Niega, sin embargo, que se pueda atribuir un significado doctrinal a este hecho, en cuanto tal, hasta constituirlo como «lugar teológico» que los fieles puedan invocar, para que, abandonando el Magisterio auténtico, se adhieran a sentencias de teólogos privados que disienten del mismo.

3. En lo que concierne a la gestión de los hospitales católicos:

a) Cualquier cooperación de los mismos institucionalmente aprobada o admitida para acciones por si mismas (o sea, por su naturaleza y condición) ordenadas a un fin anticonceptivo, es decir, para que se impidan los efectos naturales de los actos sexuales deliberadamente realizados por un sujeto esterilizado, esta absolutamente prohibida. Pues la aprobación oficial de la esterilización directa y, todavía más, su regulación y ejecución autorizada en los estatutos del hospital, es cosa en el orden objetivo, es decir, por su naturaleza, intrínsecamente mala, a la que un hospital católico por ninguna razón puede cooperar. Toda cooperación así prestada sería totalmente incompatible con la misión confiada a dichas instituciones, y sería contraria a la necesaria proclamación y defensa del orden moral.

b) La doctrina tradicional de la cooperación material, con las oportunas distinciones entre cooperación necesaria y libre, próxima y remota, permanece en vigor y debe aplicarse con la máxima prudencia, si el caso lo requiere.

c) En la aplicación del principio sobre la cooperación material, cuando el caso lo requiera, debe huirse a toda costa del escándalo y del peligro de toda confusión de los espíritus, mediante la oportuna explicación de la realidad. Esta Sagrada Congregación espera que los criterios expuestos en este documento satisfagan la expectación del Episcopado, para que, eliminadas las incertidumbres de los fieles, pueda responder más fácilmente a su deber pastoral.

Roma, en la sede de la S. Congregación para Doctrina de la Fe, 13 de marzo de 1975.

-Respuesta acerca de la esterilización en los hospitales católicos-

Francisco Card. Seper, *Prefecto*

Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Decreto sobre la vigilancia de los Pastores de la Iglesia acerca de los libros

Es propio de los Pastores de la Iglesia, a quienes se ha encomendado anunciar el Evangelio por toda la tierra, guardar las verdades de la fe, exponerlas, difundirlas y custodiarlas, así como fomentar y defender la integridad de las costumbres. En efecto, «Dios quiso que lo que había revelado para la salvación de todos los pueblos se conservara íntegro y fuera transmitido a todas las generaciones. Por eso mandó a los Apóstoles predicar a todo el mundo el Evangelio como fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta, comunicándoles así los bienes divinos: el Evangelio prometido por los profetas que El mismo cumplió y promulgó con su boca». Por tanto, el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o transmitida por tradición, se ha confiado tan solo al Magisterio vivo de la Iglesia. Este lo ejercen los Obispos, sucesores de los Apóstoles, pero por razón especial lo ejerce el sucesor de Pedro, por ser el fundamento perpetuo y visible de la unidad, tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles. Los mismos fieles cristianos, cada uno según su oficio, especialmente los que se dedican al estudio de las ciencias sagradas, también tienen el deber de cooperar con los pastores de la Iglesia a guardar y enseñar íntegramente las verdades de la fe y de conservar puras las costumbres.

Mas, para conservar y defender la integridad de las verdades de la fe y de las costumbres, dichos pastores tienen el deber y el derecho de velar para que la fe o las costumbres de los fieles no sufran menoscabo por los escritos; por ende, también están autorizados para exigir que se sometan a su previa aprobación los escritos sobre la fe y las costumbres que se hayan de publicar y asimismo tienen autoridad para reprobos los libros o escritos que atacan la fe recta o las buenas costumbres. Esta función compete a los Obispos, bien a cada uno en particular, bien reunidos en Concilios particulares o en las Conferencias Episcopales respecto de los fieles a ellos encomendados, y a la suprema autoridad de la Iglesia en orden a todo el pueblo de Dios.

Por lo que atañe a la edición de libros y de otros escritos, esta Sagrada Congregación, después de haber consultado a muchos Ordinarios de los lugares donde es más importante la actividad editorial, en Sesión Plenaria estableció las normas siguientes.

ART. 1

1. A no ser que se establezca una norma contraria, el Ordinario del lugar, a quien se debe pedir la aprobación para editar libros, según las normas siguientes, es el Ordinario propio del autor o el Ordinario del lugar en el que se edite el libro, pero de tal manera que, si uno de ellos negase la aprobación, no le es lícito al autor pedirla al otro, a no ser que le haga saber que el primero le ha negado la aprobación.

2. Lo que se prescribe en estas normas sobre los libros debe aplicarse a cualquier otro escrito destinado a la divulgación, a no ser que se diga otra cosa.

ART. 2

1. Los libros de la Sagrada Escritura no pueden editarse a no ser que tengan la aprobación de la Sede Apostólica o la del Ordinario del lugar; asimismo, para publicar sus traducciones en lengua vernácula, se requiere que estén aprobadas por la misma autoridad y, además, que vayan acompañadas de las necesarias y suficientes explicaciones.

2. Los fieles católicos pueden preparar y editar traducciones de la Sagrada Escritura, anotadas convenientemente, con el consentimiento del Ordinario del lugar, incluso las realizadas en común con los hermanos separados.

ART. 3

1. Los libros litúrgicos, así como sus traducciones en lengua vernácula o alguna de sus partes, no se editen a no ser por mandato de la Conferencia Episcopal y bajo su vigilancia, previa confirmación de la Sede Apostólica.

2. Para editar de nuevo los libros litúrgicos que han sido aprobados por la Sede Apostólica, así como sus traducciones en lengua vulgar, hechas y aprobadas según el párrafo 1, o alguna de sus partes, debe constar la concordancia con la edición aprobada por el testimonio del Ordinario del lugar en el que se editan.

3. Tampoco se editen libros con preces para hacer oración privada sin licencia del Ordinario del lugar.

ART. 4

1. Los catecismos y los demás escritos referentes a la instrucción catequética, así como sus traducciones, para poder editarlas, necesitan la aprobación del Ordinario del lugar o de la Conferencia Episcopal Nacional o Regional.

2. A no ser que se hayan editado con la aprobación de la competente Autoridad eclesiástica, en las escuelas, tanto elementales como medias y superiores, no pueden utilizarse como textos en los que se basa la instrucción catequética libros que se refieran a cuestiones de Sagrada Escritura, Sagrada Teología, Derecho Canónico, Historia eclesiástica y otras disciplinas religiosas o morales.

3. Se recomienda que los libros que traten de Las materias señaladas en el párrafo 2, aunque no se tengan como textos de enseñanza, así como los escritos que contengan algo relacionado de manera especial con la religión o la honestidad de las costumbres, se sometan a la aprobación del Ordinario del lugar.

4. No se pueden exponer, vender o regalar libros u otros escritos que traten de cuestiones religiosas o morales en iglesias u oratorios, a no ser que se hayan editado con la aprobación de la Autoridad eclesiástica competente.

ART. 5

1. Teniendo en cuenta su deber y responsabilidad peculiar, se recomienda encarecidamente a los clérigos seculares que no editen libros que traten de cuestiones religiosas o morales, sin licencia de su propio Ordinario; tampoco a los miembros de Institutos de perfección, sin licencia del Superior mayor, dejando a salvo sus Constituciones, cuando lo impongan como obligación.

2. Los fieles cristianos no escriban, a no ser con causa justa y razonable, en diarios, hojas o revistas que manifiestamente suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres; los clérigos y los miembros de los Institutos de perfección solo pueden hacerlo si se lo aprueba el Ordinario del lugar.

ART. 6

1. Quedando a salvo íntegramente el derecho de cada Ordinario de encomendar, según su prudencia, el juicio sobre los libros a personas de su confianza, en cada región eclesiástica, la Conferencia Episcopal puede elaborar un elenco de censores, que sobresalgan por su ciencia, doctrina recta y prudencia, que estén al servicio de las Curias episcopales, o que constituyan una comisión de censores, a la que puedan consultar los Ordinarios de lugar.

2. El censor, al desempeñar su cometido, depuesta toda acepción de personas, tenga solamente ante sus ojos la doctrina de la Iglesia sobre la fe y las costumbres, como la propone el Magisterio eclesiástico.

3. El censor debe dar su dictamen por escrito; si fuere favorable, el Ordinario, según su prudente juicio, otorgará la licencia para que se edite [el libro] con su aprobación, consignando su nombre y la fecha y el lugar de la aprobación concedida; pero, si no concede la aprobación, comunique el Ordinario al autor de la obra los motivos de su negativa.

-Decreto sobre la vigilancia de los Pastores de la Iglesia acerca de los libros-

Estas normas, propuestas en la Asamblea Plenaria de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, las aprobó y mandó publicar el Sumo Pontífice Pablo VI en la Audiencia concedida el día 7 de marzo de 1975 al infrascrito Prefecto, derogando a la vez lo que en el Código de Derecho Canónico sea contrario a las mismas.

Roma, día 19 de marzo de 1975.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Carta circular sobre la enseñanza del Derecho Canónico para los aspirantes al sacerdocio

Roma, 2 de abril de 1975

A todos los Excmos. y Revmos. Ordinarios diocesanos (incluso los Jerarcas de rito oriental) y religiosos y a los Rectores de sus seminarios y estudiantados

Por causas diversas el estudio del Derecho Canónico ha sufrido en los últimos años una pérdida de interés, especialmente entre los estudiantes eclesiásticos, con cierta desorientación en la Iglesia.

La S. Congregación para la Educación Católica, solicitada de diversas partes y consciente de la responsabilidad que le incumbe en el campo de la formación teológica y sacerdotal, se siente en la obligación de llamar la atención, ante todo de los Ordinarios y Jerarcas de Lugar y de los Superiores Religiosos, sobre la necesidad del estudio del Derecho Canónico, tanto para la debida preparación de los futuros pastores de almas, como para asegurar a la Iglesia hombres calificados en el sector canonístico, intérpretes competentes, diligentes tutores y ejecutores del derecho actualmente vigente y del futuro Código de Derecho Canónico.

No estará de más hacer una breve referencia a las dificultades que sobre dicho estudio hoy más comúnmente se propagan, incluso entre los aspirantes al sacerdocio. Podrían reducirse a dos: Supuesto desuso del Código de Derecho Canónico y falta de un Código nuevo; imperfecta y a veces falsa interpretación eclesiológica del Concilio Vaticano II.

La *primera dificultad* desaparece si se tiene presente que no sólo no ha sido abrogado hasta el momento el Código de Derecho Canónico, sino que no es posible tener prudentes pastores de almas, docentes, jueces de Tribunales eclesiásticos, cultivadores y ejecutores del Derecho de la Iglesia, si los mismos están desprovistos de la debida preparación jurídico-histórica y del debido conocimiento del Código todavía vigente. Además, hay que considerar que después del Concilio han sido publicados numerosos documentos referentes a la aplicación de las disposiciones conciliares que revisten carácter propiamente jurídico y que obviamente deben ser profundizadas y enseñadas. Amplia es pues la materia a estudiar, no sólo por los competentes, sino también por los aspirantes al sacerdocio y por los estudiantes de las Facultades Teológicas y Canonísticas.

La *segunda dificultad* -que se presenta más sutil, ya que toca las mismas razones del desinterés por las disciplinas canonísticas- requiere algunas breves consideraciones, orientadas a hacer comprender cómo es precisamente la eclesiológica del Vaticano II la que apremia la promoción del derecho en la Iglesia.

I. FUNCIÓN Y PAPEL DEL DERECHO CANÓNICO EN LA IGLESIA

El Concilio Ecuménico Vaticano II, especialmente con la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, ha dado un conocimiento más profundo de la Iglesia en su doble aspecto carismático e institucional. La visión es ante todo cristocéntrica: la Iglesia es la continuación de la obra de la Encarnación y del Misterio Pascual. Entre los elementos co-esenciales a la Iglesia, el primer puesto lo ocupa netamente la ontología de la gracia como comunicación de la vida divina. A esta comunicación de la vida divina sirve de medio la estructura sacramental y jerárquica.

«El Concilio, en efecto, después de haber destacado la estructura sacramental de la Iglesia, ha subrayado que la sociedad constituida por los órganos jerárquicos y el Cuerpo Místico de Cristo, la comunidad visible y la espiritual, forman una sola compleja realidad resultan te de un doble elemento, el humano y el divino. La Iglesia es parangonada por analogía al misterio del Verbo encarnado: «pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a El, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo... »; «(La Iglesia) unida con ellos, ...ha sido constituida y organizada por Cristo como

sociedad en este mundo y está dotada de los medios adecuados propios de una unión visible y social. De esta forma, la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad...».

A la luz de la eclesiología conciliar, resulta más claro el puesto justo y la necesidad del derecho Canónico. La «Ley» adquiere mayor valor porque es mejor comprendida su función en la vida de la Iglesia.

El primado pertenece ciertamente a la caridad, «pero la caridad no puede subsistir sin la justicia, que se expresa en las leyes. Las dos (caridad y justicia) deben proceder conjuntamente y completarse recíprocamente, emanando de la única fuente, que es Dios. Por lo demás, como dice S. Pablo, el reino de Dios es justicia y paz y alegría en el Espíritu Santo (Rom 14, 17)».

El primado es del espíritu y de la interioridad, pero la inserción orgánica en el cuerpo eclesial, la presencia de la autoridad y la sumisión a la misma, permanecen siempre elementos insuprimibles, queridos por el mismo Fundador de la Iglesia. En la Iglesia, libertad y autoridad no son términos que se oponen, sino valores que se integran; y su mutuo concurso favorece al mismo tiempo el crecimiento de la comunidad y la capacidad de iniciativa y de enriquecimiento de cada miembro. Con la llamada al principio de autoridad y a la necesidad del orden jurídico nada se quita al valor de la libertad y a la estima en que ésta debe ser tenida; se subrayan sin embargo las exigencias de una segura y eficaz tutela de los bienes comunes, entre los cuales el fundamental del ejercicio de la libertad, que sólo la convivencia bien ordenada puede garantizar adecuadamente. En efecto: ¿para qué serviría la libertad al individuo si no fuera protegida por normas sabias y oportunas?.

Además es el mismo Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución dogmática *Lumen gentium*, quien hace más comprensible la función y el papel del Derecho Canónico también en las Iglesias locales. El principio de subsidiariedad pone en evidencia que, además de las normas válidas para toda la Iglesia, hay también normas particulares para las Iglesias locales.

II. NECESIDAD DEL ESTUDIO DEL DERECHO CANÓNICO

Las anteriores consideraciones pueden ayudar a hacer más luz sobre la necesidad de la promoción del Derecho Canónico no sólo en la perspectiva universal, sino también a todos los niveles de la organización eclesial. Hay necesidad de canonistas competentes en la enseñanza teológica, en las estructuras organizativas de las curias diocesanas, en los Tribunales eclesiásticos regionales, en el gobierno de las familias religiosas, etc. Las Conferencias Episcopales, los Sínodos, los Ordinarios diocesanos y los Superiores religiosos necesitan del concurso de personas preparadas jurídicamente que les ayuden no sólo a preparar canónicamente a los futuros sacerdotes y a interpretar rectamente el derecho común, sino también a formular con competencia el derecho particular; es decir, a redactar correctamente, tanto en cuanto al contenido como a la forma, las leyes particulares y a aplicarlas del mejor modo posible.

Vale la pena recordar que los Institutos religiosos, después del período de experimentación previsto por el Motu Proprio «*Ecclesiae Sanctae*» de 1966, están trabajando en la revisión del derecho particular propio y se están estudiando también nuevas estructuras.

Se trata, pues, de una colaboración insustituible a la Autoridad eclesiástica en su función de gobierno (que es inseparable de la pastoral), para el desarrollo ordenado y pacífico de la vida social de la comunidad cristiana, para la promoción del apostolado y para la recta tutela de los legítimos derechos de todos.

De ahí la necesidad y urgencia de la idónea preparación de estas personas, así como la necesidad de una adecuada formación jurídica del sacerdocio encargado de cura de almas para realizar convenientemente el ministerio pastoral propio de su carácter sacerdotal.

De ahí la urgencia de que los Obispos y los Superiores religiosos tomen mayor conciencia de su obligación de animar y promover los estudios canonísticos.

Por ello la S. Congregación para la Educación Católica, de acuerdo con las Sagradas Congregaciones para las Iglesias Orientales, para la Evangelización de los Pueblos, y para los Religiosos e Institutos Seculares, confía a los Ordinarios y Jerarcas de lugar, y a los Superiores Religiosos estas consideraciones, en la certeza de que su atenta y diligente atención pastoral, plenamente consciente de este problema eclesial, aportará una decisiva contribución a la deseada solución.

III. DISPOSICIONES PRÁCTICAS

A fin de facilitar la actuación de los propósitos más arriba señalados, se dispone lo siguiente:

1. En ningún Seminario Mayor, o Escolasticado (a fortiori en ninguna Facultad o Departamento Teológicos) faltará la cátedra de enseñanza del Derecho Canónico; enseñanza que deberá ser incluida entre las disciplinas necesarias.

2. En la enseñanza serán indicados los fundamentos teológicos generales del Derecho Canónico y los particulares de cada «instituto» jurídico. De este modo y en esta línea será puesto en evidencia el espíritu que anima el derecho de la Iglesia, a diferencia de los otros derechos, y su función pastoral.

3. La enseñanza del Derecho Canónico efectúese de tal modo que el futuro sacerdote llegue a asimilar los principios y normas del Derecho Canónico en relación con la vida pastoral; llegado el caso no se dude en trazar también la historia de la norma, relacionándola con la teología de los distintos períodos históricos. Ofrézcase también un conocimiento suficiente del derecho civil de la propia nación sobre los problemas tratados por el Derecho Canónico, especialmente sobre los de competencia mixta Iglesia-Estado (además del derecho concordatorio, donde éste exista.).

4. En vista de las exigencias del ecumenismo y respetando la respectiva legislación eclesiástica, la enseñanza del Derecho Canónico debe tratar las cuestiones referentes al ecumenismo que tengan implicaciones jurídicas, con particular referencia al campo litúrgico-sacramental.

5. A fin de que la enseñanza no sea abstracta es necesario que los estudiantes sean iniciados en la práctica, incluso mediante el conocimiento y uso de apropiados y bien precisos formularios, de los diversos procedimientos jurídicos (con el análisis de las respectivas fases de su desarrollo) etc., tanto en el plano administrativo como en el judicial. Con tal objeto sería de gran utilidad la organización de visitas de los estudiantes a las Cancillerías y Tribunales diocesanos o regionales, así como la invitación al Seminario de jueces, defensores del vínculo, etc.

6. Más particularmente por lo que se refiere al método de enseñanza:

a) La programación de la enseñanza será distinta de la de las Facultades e Institutos canonísticos, siendo distintas sus finalidades. En cuanto sea posible serán descartadas las cuestiones disputadas y la investigaciones monográficas, salvo alguna que revista especial importancia para los fines pastorales.

b) En las Rationes Institutionis sacerdotalis, de cada nación y de cada Familia Religiosa deberá especificarse la materia a enseñarse. Con mayor razón deberá figurar en los programas de cada Seminario Mayor o Estudiantado Religioso, con indicación de las horas asignadas a la enseñanza canonística

7. Los docentes de Derecho Canónico se mantendrán en continuo contacto con los docentes de las otras disciplinas teológicas, de tal modo que, en un clima de fraterna colaboración anual del programa de enseñanza y para su ejecución (todo obviamente de acuerdo con la «*Ratio Institutionis sacerdotalis*» de cada Conferencia Episcopal o Familia Religiosa).

8. Los Ordinarios Diocesanos, los Jerarcas y los Superiores Religiosos procurarán que sus docentes de Derecho Canónico participen diligentemente en los cursos de actualización organizados al efecto por las Facultades o Institutos Canonísticos, y por las respectivas Conferencias Episcopales o Religiosas.

9. En la promoción de la formación permanente del clero, en los diversos cursos de actualización para el clero, así como también en los Institutos de Pastoral, inclúyanse temas referentes a cuestiones canonísticas.

10. Los Ordinarios, los Jerarcas y los Superiores Religiosos no dejen de enviar a sus sacerdotes a las Facultades e Institutos de Derecho Canónico a fin de preparar docentes idóneos. Envíen también a otros a especializarse en los sectores jurídicos exigidos por la actividad diocesana o religiosa. Finalmente, los Ordinarios latinos en cuyas diócesis se encuentran fieles, católicos u ortodoxos, pertenecientes a las Iglesias Orientales procuren que algunos de sus sacerdotes frecuenten cursos de especialización de Derecho Canónico Oriental, especialmente en la Facultad de Derecho Canónico Oriental del Pontificio Instituto de Estudios Orientales de Roma.

Agradeciéndole desde ahora la colaboración que estamos seguros Su Señoría nos prestará para la conclusión satisfactoria de este preocupante problema, sírvanse aceptar la expresión de nuestra estima y respeto

Suyos afectísimos en el Señor

GABRIEL MARÍA, Cardenal Garrone

J. SCHOFFER
secretario

FE CRISTIANA Y DEMONOLOGÍA*

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha encargado a un experto la preparación del presente estudio, que recomienda encarecidamente como base segura para reafirmar la doctrina del Magisterio acerca del tema «Fe cristiana y demonología».

A lo largo de los siglos la Iglesia ha reprobado las diversas formas de superstición, la preocupación excesiva acerca de Satanás y de los demonios, los diferentes tipos de culto y de apego morboso a estos espíritus [1]; sería por esto injusto afirmar que el cristianismo ha hecho de Satanás el argumento preferido de su predicación, olvidándose del señorío universal de Cristo y transformando la Buena Nueva del Señor resucitado en un mensaje de terror. Ya San Juan Crisóstomo declaraba a los cristianos de Antioquía: «No es para mí ningún placer hablaros del diablo, pero la doctrina que este tema me sugiere será para vosotros muy útil»[2]. Efectivamente, sería un error funesto comportarse como si nada tuvieran que enseñarnos las lecciones de la historia y considerar que la Redención ha surtido ya todos sus efectos sin que haga falta empeñarse en la lucha de la que nos hablan el Nuevo Testamento y los maestros de vida espiritual.

Un malestar actual

En este error se puede caer hoy también. En efecto, son muchos los que se preguntan si no sería el caso de examinar de nuevo la doctrina católica acerca de este punto, comenzando por la Escritura. Algunos creen imposible cualquier toma de posición —¡como si se pudiera dejar en suspenso este problema!— haciendo notar que los Libros Sagrados no permiten pronunciarse ni en favor ni en contra de la existencia de Satanás y de los demonios; con mayor frecuencia tal existencia es puesta abiertamente en duda. Ciertos críticos, creyendo poder distinguir la posición propia de Jesús, insinúan que ninguna de sus palabras garantizan la realidad del mundo de los demonios, sino que la afirmación de la existencia de los mismos, cuando tal afirmación aparece, refleja más bien las ideas de los escritos judaicos o depende de tradiciones neotestamentarias y no de Cristo; y dado que dicha afirmación no formaría parte del mensaje evangélico central, no comprometería hoy nuestra fe y seríamos libres de abandonarla. Otros, más objetivos, y a la vez más radicales, aceptan las aseveraciones de la Sagrada Escritura en su sentido más obvio, pero añaden que en el mundo actual no son aceptables ni siquiera para los cristianos. Por esto, también ellos las eliminan. Para algunos, finalmente, la idea de Satanás, sea cual fuere su origen, no tiene ya importancia y el intento de justificarla no lograría sino hacer perder crédito a nuestras enseñanzas o hacer sombra al discurso acerca de Dios, que es el único que merece nuestro interés. Hay que notar que para unos y otros los nombres de Satanás y del demonio no son sino personificaciones míticas y funcionales, cuyo único significado es el de subrayar dramáticamente el influjo del mal y del pecado sobre la Humanidad. Un simple lenguaje, por tanto, que nuestra época debería descifrar con el fin de encontrar una manera diversa de inculcar en los cristianos el deber de luchar contra todas las fuerzas del mal existentes en el mundo.

Estas tomas de posición, repetidas con gran alarde de erudición y difundidas por revistas y por ciertos diccionarios de teología, no pueden menos de turbar los ánimos. Los fieles, acostumbrados a tomar en serio las advertencias de Cristo y de los escritos apostólicos, tienen la impresión de que esta forma de hablar tiende a cambiar radicalmente, en este punto, la opinión pública; además, quienes conocen las ciencias bíblicas y religiosas se preguntan hasta dónde podrá llevarnos el proceso de desmitización emprendido en nombre de una cierta hermenéutica.

Frente a tales postulados, y con el fin de dar una respuesta a los mismos, hemos de detenernos, brevemente, ante todo, en el Nuevo Testamento, para poner de relieve su testimonio y autoridad.

EL NUEVO TESTAMENTO Y SU CONTEXTO

Antes de recordar la independencia de espíritu con la que Jesús se comportó en todo momento respecto a las opiniones de su tiempo, es importante notar que no todos sus contemporáneos tenían, a propósito de los ángeles y demonios, aquella creencia común que muchos parecen atribuirles hoy y de la cual Jesús mismo dependería.

Una indicación, con la que los *Hechos de los Apóstoles* describen la polémica provocada entre los miembros del Sanedrín por una declaración de San Pablo, nos hace saber, en efecto, que los saduceos no admitían, contra la opinión de los fariseos, «ni resurrección, ni ángel, ni espíritu», es decir, según la interpretación dada por los buenos exegetas, no creían en la resurrección y, por tanto, tampoco en los ángeles o en los demonios[3]. Así, pues, en lo que se refiere a Satanás, a los demonios y a los ángeles, la opinión de los contemporáneos de Jesús parece dividida en dos concepciones diametralmente opuestas. ¿Cómo puede entonces sostenerse que, al ejercer y dar a otros el poder de expulsar los demonios, Jesús —y a ejemplo suyo los escritores del Nuevo Testamento— no han hecho otra cosa que adoptar, sin ningún esfuerzo crítico, las ideas y prácticas de su tiempo? Ciertamente, Cristo, y con mayor razón los apóstoles, pertenecían a su época y compartían la cultura de la misma; pero Jesús, en virtud de su naturaleza divina y de la revelación que había venido a comunicar, trascendía su ambiente y su tiempo, escapaba a su presión. La lectura del sermón de la montaña basta para convencernos de su libertad de espíritu, a la vez que de su respeto por la tradición[4]. Por esto, cuando Él reveló el significado de su redención, tuvo evidentemente que tener en cuenta a los fariseos, los cuales, como Él mismo, creían en el mundo futuro, en el alma, en los espíritus, en la resurrección; y hasta no pudo olvidar a los saduceos que no admitían tales creencias. Así, pues, cuando los fariseos lo acusaron de expulsar los demonios con la ayuda del príncipe de los mismos, Él habría podido sortear la dificultad alineándose con los saduceos; pero haciendo esto habría desmentido lo que era su misión. Por tanto, sin renegar la creencia en los espíritus y en la resurrección —que Él tenía en común con los fariseos— debía tomar distancia respecto de ellos, oponiéndose no menos a los saduceos.

Sostener, pues, hoy que lo dicho por Jesús sobre Satanás expresa solamente una doctrina tomada del ambiente y que no tiene importancia para la fe universal, aparece en seguida como una opinión basada en una información deficiente sobre la época y la personalidad del Maestro. Si Jesús ha usado este lenguaje, y, sobre todo, si lo ha puesto en práctica durante su ministerio, es porque expresaba una doctrina necesaria —al menos en parte— para la noción y la realidad de la salvación que Él traía.

El testimonio personal de Jesús

También las principales curaciones de posesos fueron hechas por Cristo en momentos que resultan decisivos en la narración de su ministerio. Sus exorcismos ponían y orientaban el problema de su misión y de su persona, como prueban suficientemente las reacciones suscitadas[5].

Sin poner nunca a Satanás en el centro de su Evangelio, Jesús habló de él sólo en momentos evidentemente cruciales, y con declaraciones importantes. En primer lugar inició su ministerio público aceptando ser tentado por el diablo en el desierto: la narración de Marcos, precisamente a causa de su sobriedad, es tan decisiva como la de Mateo y la de Lucas[6]. Puso en guardia a los suyos en el sermón de la montaña y en la oración que les enseñó, el Padrenuestro, como admiten hoy muchos exegetas [7], apoyándose en el testimonio de diversas liturgias [8].

En las parábolas, Jesús atribuyó a Satanás los obstáculos que encontraba su predicación[9], como en el caso de la cizaña sembrada en el campo del padre de familia [10]. A Simón Pedro anunció que «las puertas del infierno» intentarían prevalecer sobre la Iglesia[11], que Satanás trataría de pasarlo por la criba como a los demás apóstoles[12]. En el momento de dejar el Cenáculo, Cristo declaró como inminente la venida del «príncipe de este mundo»[13]. En el Getsemaní, cuando fue arrestado por los soldados, afirmó que había llegado la hora del «poder de las tinieblas»[14]; sin embargo Él sabía y lo había declarado en el Cenáculo, que «el príncipe de este mundo ha sido ya juzgado»[15].

Estos hechos y estas declaraciones —bien encuadrados, repetidos y concordantes— no son casuales ni pueden ser tratados como datos fabulosos que hay que desmitificar. En caso contrario habría que admitir que en aquellas horas críticas la conciencia de Jesús, cuya lucidez y dominio de sí mismo aparecen evidentes ante los jueces, era presa de fantasmas ilusorios y que su palabra carecía de toda firmeza; lo cual estaría en contraste con la impresión de los primeros que la escucharon y de los lectores de los evangelios. Se impone, por tanto, una conclusión: Satanás, a quien Jesús había afrontado con sus exorcismos, que había encontrado en el desierto y en la pasión, no puede ser el simple producto de la capacidad humana de inventar fábulas o de personificar las ideas, ni tampoco un vestigio aberrante del lenguaje cultural primitivo.

Es verdad que San Pablo, resumiendo en grandes líneas, en la Carta a los Romanos, la situación de la Humanidad antes de Cristo, personifica el pecado y la muerte, mostrando su temible poder; pero se trata, en el conjunto de su doctrina, de un momento que no es el efecto de un puro recurso literario, sino de su aguda conciencia de la importancia de la cruz de Jesús y de la necesidad de la opción de fe que Él pide.

Los escritos paulinos

Por otra parte, Pablo no identifica el pecado con Satanás. En efecto, en el pecado él ve, ante todo, lo que este último es esencialmente: un acto personal de los hombres, y también el estado de culpabilidad y de ceguera en el que Satanás trata efectivamente de meterlos y mantenerlos[16]. De esta manera, Pablo distingue bien a Satanás del pecado. El Apóstol, que frente a la «ley del pecado que siente en sus miembros» confiesa su impotencia sin la ayuda de la gracia[17], es el mismo que, con gran decisión, invita a resistir a Satanás[18], a no dejarse dominar por él, a no darle entrada[19], a aplastarlo bajo los pies[20]. Porque Satanás es para él una entidad personal, «el dios de este mundo»[21], un adversario astuto, distinto tanto de nosotros como del pecado al que él lleva.

Como en el Evangelio, el Apóstol ve a Satanás activo en la historia del mundo, o sea, en lo que él llama «el misterio de la iniquidad»[22]; en la incredulidad que rechaza reconocer la gloria de Cristo[23], en la aberración de la idolatría [24], en la seducción que amenaza la fidelidad de la Iglesia a Cristo su Esposo [25] y, finalmente, en la prevaricación escatológica que conduce al culto del hombre, colocándole en lugar de Dios[26]. Ciertamente, Satanás induce al pecado, pero se distingue del mal que hace cometer.

El Apocalipsis y el Evangelio de de San Juan

El Apocalipsis es, sobre todo, el grandioso cuadro en el que el poder de Cristo resucitado resplandece en los testigos de su Evangelio: proclama el triunfo del Cordero inmaculado; pero nos engañaríamos completamente acerca de la naturaleza de esta victoria, si no se viera en ella el final de una larga lucha en la que intervienen, mediante los poderes humanos que se oponen a Jesús, Satanás y sus ángeles, distintos unos de otros, además de los agentes históricos. En efecto, es el Apocalipsis el que, subrayando el enigma de los diversos nombres y símbolos de Satanás en la Sagrada Escritura, revela definitivamente su identidad [27]. Su acción se desarrolla a lo largo de todos los siglos de la historia humana bajo los ojos de Dios.

No sorprende, por ello, que, en el Evangelio de San Juan, Jesús hable del diablo y que lo defina «príncipe de este mundo» [28]: ciertamente, su acción sobre el hombre es interior, pero es imposible ver en su figura únicamente una personificación del pecado y de la tentación. Jesús reconoce que pecar significa ser «esclavo»[29], pero no por ello identifica con Satanás ni esta esclavitud ni el pecado en que en ella se manifiesta. El diablo ejerce sobre los pecadores solamente un influjo moral, en la medida en que cada uno sigue su inspiración [30]: ellos, libremente, ejecutan sus «deseos»[31] y hacen «su obra»[32]. Solamente en este sentido y en esta medida Satanás es su «padre»[33], porque entre él y la conciencia de la persona humana queda siempre la distancia espiritual que separa la «mentira» diabólica del consentimiento que a ella se puede dar o negar[34], de la misma manera que entre Cristo y nosotros existe siempre la distancia entre la «verdad» que él revela y propone, y la fe con que es acogida.

LA DOCTRINA GENERAL DE LOS PADRES

Por este motivo, los Padres de la Iglesia, convencidos a través de la Sagrada Escritura de que Satanás y los demonios son los adversarios de la Redención, no han dejado de recordar a los fieles la existencia y acción de aquéllos.

Desde el siglo II de nuestra era, Melitón de Sardes había escrito una obra «Sobre el demonio»[35] y sería difícil citar a un solo Padre que no haya hablado de este tema. Obviamente, los más diligentes en poner en claro la acción del diablo fueron aquellos que ilustraron el designio divino en la historia, especialmente San Ireneo y Tertuliano, quienes afrontaron sucesivamente el dualismo gnóstico, y Marción, luego lo hizo Victorino de Pettau y, finalmente, San Agustín. San Ireneo enseñó que el diablo es un «ángel apóstata»[36]; que Cristo, recapitulando en sí mismo la guerra que este enemigo mueve contra nosotros, tuvo que enfrentarse con él al comienzo de su ministerio [37]. Con mayor amplitud y vigor San Agustín demostró su actividad en la lucha de las «dos ciudades», que tiene origen en el cielo, cuando las primeras creaturas de Dios, los ángeles, se declararon fieles o infieles a su Señor[38]; en la sociedad de los pecadores él vio un «cuerpo» místico del diablo[39], del cual habló también más tarde, en su obra *Moralia in Job*, San Gregorio Magno [40].

Evidentemente, la mayoría de los Padres, abandonando con Orígenes la idea del pecado carnal de los ángeles caídos, vieron en su orgullo —es decir, en el deseo de elevarse por encima de su condición, de afirmar su independencia, de hacerse pasar por Dios— el principio de su caída; pero, junto a este orgullo, muchos subrayaron también su malicia respecto del hombre. Según San Ireneo, la apostasía del diablo comenzó cuando él tuvo envidia de la creación del hombre y trató de hacer que se rebelara contra su Creador[41]. Tertuliano juzga que Satanás, para contrastar los planes del Señor, plagió en los misterios paganos los sacramentos instituidos por Cristo[42]. Se ve, pues, que las enseñanzas patrísticas fueron un eco sustancialmente fiel de la doctrina, y orientaciones del Nuevo Testamento.

EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

El Concilio Lateranense IV (1215) y su contenido demonológico

Es cierto que en veinte siglos de historia el Magisterio dedicó a la demonología sólo unas pocas declaraciones propiamente dogmáticas. La razón de ello es que la ocasión se presentó raramente; en concreto, únicamente en dos circunstancias la más importante de las cuales se coloca a principios del siglo XIII, cuando se manifiesta un revivir del dualismo maniqueo y priscilianista con la aparición de los cátaros y albigenses; sin embargo, el enunciado dogmático de entonces, formulado en un cuadro doctrinal familiar, corresponde muy de cerca a nuestra sensibilidad, porque entraña una cierta visión del universo y de la creación del mismo por parte de Dios:

«Firmemente creemos y simplemente confesamos... un solo principio de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud, a la vez desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios, ciertamente, fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo»[43].

Lo esencial de esta exposición es sobrio. Sobre el diablo y los demonios el Concilio se limita a afirmar que, siendo criaturas del único Dios, ellos no son sustancialmente malos, sino que se convirtieron en tales siguiendo su libre albedrío. No se precisa ni el número, ni la culpa, ni la extensión de su poder: estas cuestiones que no tocan al problema teológico, fueron dejadas a la libre discusión escolástica. Sin embargo, la afirmación del Concilio, por sucinta que sea, es de importancia capital porque es emanación del mayor Concilio del siglo XIII, y es puesta en evidencia en la profesión de fe preparada por el mismo, la cual, viniendo poco después de las profesiones de fe impuestas a los cátaros y valdenses[44], evocaba las

condenas pronunciadas contra el Priscilianismo de algunos siglos antes[45].

**El primer tema del Concilio:
Dios, creador de los «seres visibles e invisibles»**

Esta profesión de fe merece, por consiguiente, ser tenida en atenta consideración. Adopta la estructura común de los Símbolos dogmáticos y encaja perfectamente en la serie de los mismos, a partir del Concilio de Nicea. Según el texto citado, puede compendiarse, desde nuestro punto de vista, en dos temas unidos entre sí e igualmente importantes para la fe: el enunciado que hace referencia al diablo y en el que deberemos fijarnos más detenidamente viene después de una declaración sobre Dios creador de todas las cosas «visibles e invisibles», esto es, de los seres corpóreos y angélicos.

Esta afirmación sobre el Creador y la misma fórmula que la expresa tienen singular importancia para nuestro tema, ya que ambas arrancan de la doctrina de San Pablo. En efecto, al ensalzar a Jesucristo, el Apóstol dice de Él que ejerce su dominio sobre todos los seres «celestes, terrestres e infernales»[46], tanto «en el mundo actual como en el venidero»[47]; hablando por otra parte de su preexistencia, enseña que «en Él fueron creadas todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra: las visibles y las invisibles»[48]. Esta doctrina de la creación adquirió bien pronto una gran importancia para la fe cristiana, debido a que el Gnosticismo y el Marcionismo, ya antes del Maniqueísmo, trataron largamente de hacerla vacilar. Los primeros símbolos de la fe especifican ordinariamente que los «seres visibles e invisibles», todos ellos, «han sido creados por Dios». Esta doctrina afirmada por el Concilio niceno-constantinopolitano[49], y más tarde por el Concilio de Toledo[50], se usaba para las profesiones de fe que se leían en las grandes Iglesias durante la celebración del bautismo[51]; entró a formar parte de la gran plegaria eucarística de Santiago en Jerusalén[52], de San Basilio en Asia Menor, en Alejandría[53] y en otras Iglesias orientales[54]. Entre los Padres griegos aparece ya en San Ireneo[55] y en la *Expositio fidei* de San Atanasio[56]. En Occidente, la encontramos en Gregorio de Elvira[57], en San Agustín[58], en San Fulgencio[59], etcétera.

Cuando los cátaros en Occidente, igual que los bogomilos en Europa oriental, restauraron el dualismo maniqueo, la profesión de fe del Concilio IV de Letrán no podía hacer cosa mejor que recoger esta declaración y su fórmula, las cuales adquirieron desde entonces importancia definitiva. Se repitieron muy pronto en las profesiones de fe del Concilio II de Lyon[60], de Florencia[61] y de Trento[62], para reaparecer por último en la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I[63] en los mismos términos del Concilio IV de Letrán, del año 1215. Se trata, por consiguiente, de una afirmación primordial y constante de la fe, subrayada providencialmente por el Concilio IV de Letrán para enlazar con ella el enunciado relativo a Satanás y a los demonios. Indicó así que el caso de éstos, ya importante de por sí, se insertaría en el contexto más amplio de la doctrina sobre la creación universal y de la fe en los seres angélicos.

Segundo tema del Concilio: el diablo

1. El texto

Por lo que se refiere a este enunciado demonológico, está muy lejos de presentarse como algo nuevo añadido circunstancialmente, a manera de consecuencia doctrinal o de una deducción teológica; al contrario, aparece como un punto firme, adquirido desde hace mucho tiempo. Lo está indicando la misma formulación del texto. En efecto, después de haber afirmado la creación universal, el documento no pasa a los diablos y a los demonios como a una conclusión lógicamente deducida: no escribe «*Consiguientemente* Satanás y los demonios han sido creados naturalmente buenos»..., tal como hubiese sido necesario si la declaración fuese nueva y deducida de la anterior; al contrario, presenta el caso de Satanás como una prueba de la afirmación anterior, como un argumento contra el dualismo. Escribe, en efecto: «Porque Satanás y los demonios fueron creados naturalmente buenos...». En resumen, el enunciado que a ellos se refiere se presenta como una afirmación incontrovertible de la conciencia cristiana: es este un punto importante del documento y no podía menos de serlo si se tiene en cuenta las circunstancias históricas.

2. La preparación: las formulaciones positivas y negativas (siglos IV-V)

De hecho, ya en el siglo IV la Iglesia había tomado posición contra la tesis maniquea de dos principios igualmente eternos y opuestos[64]; tanto en Oriente como en Occidente, enseñaba firmemente que Satanás y los demonios han sido creados y hechos naturalmente buenos. «Debes creer, decía San Gregorio Nacianceno al neófito, que no existe una esencia del mal, ni un reino (del mal), sin principio o subsistente por sí mismo o creado por Dios»[65].

El diablo era considerado creatura de Dios, *buena y luminosa* en un principio, que por desgracia no se mantuvo en la verdad, en que había sido hecho (*Jn 8, 44*), sino que se había revelado contra el Señor[66]. El mal, por consiguiente, no estaba en su naturaleza, sino en un acto libre y contingente de su voluntad[67]. Afirmaciones de este tipo —que se pueden leer equivalentemente en San Basilio[68], San Gregorio Nacianceno[69], San Juan Crisóstomo[70], Dídimo de Alejandría[71] en Oriente; y en Tertuliano[72], Eusebio de Vercelli[73], San Ambrosio[74], San Agustín[75], en Occidente— podían asumir eventualmente una firme formulación dogmática. Se encuentran incluso bajo forma de condenación doctrinal o también de profesión de fe.

El *De Trinitate*, atribuido a Eusebio de Vercelli, lo expresaba firmemente en términos de anatemas sucesivos:

«Si alguien cree que el ángel apóstata, en la naturaleza en que ha sido hecho, no es obra de Dios, sino que existe por sí mismo, llegando incluso a atribuirle el tener en sí mismo el propio principio, sea anatema.

Si alguno cree que el ángel apóstata ha sido hecho por Dios con una naturaleza mala y no dice que él ha concebido el mal, por su propia voluntad, sea anatema.

Si alguno cree que el ángel de Satanás ha hecho el mundo —¡lejos de nosotros tal creencia!— y no declara que todo pecado es invención suya, sea anatema»[76].

Tal redacción en forma de anatema no era entonces un caso único: se encuentra ya en el *Commonitorium*, atribuido a San Agustín y escrito con vistas a la abjuración de los Maniqueos. Esta instrucción consideraba como anatema a «aquel que cree que existen dos naturalezas, que tienen origen en dos principios diversos, la una buena que es Dios, la otra mala, no creada por Él»[77].

Esta enseñanza se expresaba mejor, no obstante, bajo la fórmula directa y positiva de una afirmación que hay que creer. San Agustín, al comienzo de su *De Genesi ad litteram*, decía así:

«La doctrina católica obliga a creer que la Trinidad es un solo Dios que ha hecho y creado todos los seres existentes en cuanto existentes, de manera que toda creatura, ya sea intelectual, ya sea corpórea, o, para decirlo brevemente, según los términos de las divinas Escrituras, visible o invisible, no pertenece a la naturaleza divina, sino que ha sido hecha de la nada por Dios»[78].

En España, el primer Concilio de Toledo profesaba igualmente que Dios es creador de «todos (los seres) visibles e invisibles» y que fuera de él «no existe naturaleza divina, ángel, espíritu o potencia alguna que pueda ser considerada por Dios»[79].

Así, ya desde el siglo IV, la expresión de la fe cristiana —enseñada y vivida— presentaba en este punto las dos formulaciones dogmáticas, positiva y negativa, que volveremos a encontrar ocho siglos más tarde en tiempos de Inocencio III y del IV Concilio de Letrán.

San León Magno

Entretanto, estas expresiones dogmáticas no cayeron en desuso. En efecto, en el siglo V la Carta del Papa San León Magno a Toribio, obispo de Astorga, cuya autenticidad no deja lugar a dudas, habla en el mismo

tono y con la misma claridad. Entre los errores priscilianistas condenados por él se encuentran, en efecto, los siguientes:

«La anotación sexta[80] señala su pretensión de que el diablo no ha sido nunca bueno y que su naturaleza no es obra de Dios, sino que ha salido del caos y de las tinieblas: porque de hecho no tiene un autor para su ser, sino que él mismo es principio y sustancia de todo mal, mientras que la verdadera fe, la fe católica, profesa que la sustancia de todas las creaturas, tanto espirituales como corpóreas, es buena y que el mal no es una naturaleza, desde el momento en que Dios, creador del universo, ha hecho solamente lo que es bueno. Por esto mismo el diablo sería bueno si hubiese permanecido en el estado en que había sido hecho. Por desgracia, como hizo mal uso de su natural excelencia y no se mantuvo en la verdad (*Jn* 8, 44), no se ha transformado (sin duda) en una sustancia contraria, sino que se ha separado del sumo bien, al que se tendría que haber adherido...»[81].

Esta afirmación doctrinal (comenzando por las palabras «la verdadera fe, la fe católica profesa...» hasta el final) fue considerada tan importante como para ser recogida en los mismos términos, entre las adiciones hechas en el siglo IV al «Libro de los dogmas eclesiásticos», atribuido a Gennadio de Marsella[82]. En fin, la misma doctrina será sostenida, con tono magisterial, en la «Regla de fe a Pedro», obra de San Fulgencio, donde se encontrará afirmada la necesidad de «mantener principalmente», de «mantener firmemente» que todo lo que no es Dios es creatura de Dios, y éste es el caso de todos los «seres visibles e invisibles»: «Que una parte de los ángeles se han desviado y alejado voluntariamente de su Creador» y «que el mal no es una naturaleza»[83]. No es extraño, pues, que, en tal contexto histórico, los «Statuta Ecclesiae antiqua» —una colección canónica del siglo V— hayan introducido en el interrogatorio destinado a examinar la fe de los candidatos al episcopado, la siguiente pregunta: «Si el diablo es malo por condición o si se ha hecho tal por libre arbitrio»[84], fórmula que volverá a encontrarse en las profesiones de fe impuestas por Inocencio VIII a los Valdenses[85].

El primer Concilio de Braga (siglo VI)

La doctrina era, pues, común y firme. Los numerosos documentos que la expresan, de los que hemos citado los principales, constituyen el fondo doctrinal dentro del cual sobresale el primer Concilio de Braga, a mediados del siglo VI. En esta perspectiva, el capítulo 7 de este Sínodo no aparece como un texto aislado, sino como una síntesis de las enseñanzas de los siglos IV y V en esta materia y especialmente de la doctrina del Papa San León Magno:

«Si alguno pretende que el diablo no ha sido antes un ángel (bueno) hecho por Dios y que su naturaleza ha sido obra de Dios, sino que ha salido del caos y de las tinieblas y que no existe un autor de su ser sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dicen Mani y Prisciliano, sea anatema»[86].

3. El advenimiento de los cátaros (siglos XII y XIII)

Forman parte también de la fe explícita de la Iglesia, desde hace mucho tiempo, la condición de creatura y el acto libre con que el diablo se ha pervertido. En el Concilio IV de Letrán bastó introducir estas afirmaciones en el Símbolo sin necesidad de documentarlas, porque se trataba de creencias claramente profesadas. Tal inserción, que desde el punto de vista dogmático era posible ya anteriormente, en aquel entonces se había hecho necesaria, debido a que la herejía de los cátaros había adoptado algunos de los antiguos errores maniqueos. Entre los siglos XII y XIII muchas profesiones de fe tuvieron que insistir rápidamente en que Dios es creador de los seres «visibles e invisibles», que es autor de los dos Testamentos, y especificar que el diablo no era malo por naturaleza, sino como consecuencia de una elección[87]. Las antiguas posiciones dualísticas, encuadradas en vastos movimientos doctrinales y espirituales, constituían entonces, en la Francia meridional y en la Italia septentrional, un daño real para la fe. En Francia, Ermengaud de Béziers había tenido que escribir un tratado contra los herejes «que dicen y creen que el mundo presente y todos los seres visibles no han sido creados por Dios, sino por el diablo» y que existía un Dios bueno y omnipotente y un dios malo, esto es, el diablo[88]. En Italia septentrional un cátaro convertido, Bonacursus, había dado también la alarma y había indicado con precisión las diversas escuelas de la secta[89]. Poco después de su intervención, la *Summa contra haereticos*, atribuida por

largo tiempo a Prepositino de Cremona, anota de manera más clara el impacto de la herejía dualista sobre la enseñanza de aquella época, cuando comienza así el tratado sobre los cataros:

«Dios omnipotente ha creado solamente los (seres) invisibles e incorpóreos. Por lo que refiere al diablo, a quien este herético llama dios de las tinieblas, él ha creado los (seres) visibles y corpóreos. Después de decir esto el herético añade que existen dos principios de las cosas: el principio del bien, es decir, Dios omnipotente, y el principio del mal, es decir, el diablo; añade también que existen dos naturalezas: una buena, de los (seres) incorpóreos, creada por Dios omnipotente; otra mala, la de los (seres) corpóreos, creada por el diablo. El hereje que así se expresa se llamaba antiguamente Maniqueo, hoy Cátaro»[90].

No obstante su brevedad, este resumen es significativo por su densidad. Hoy podemos completarlo haciendo referencia al «Libro de los dos principios», escrito por un teólogo cátaro poco después del Concilio IV de Letrán[91]. Adentrándose en los particulares de la argumentación y basándose en la Sagrada Escritura, esta pequeña suma de los militantes de la secta pretendía impugnar la doctrina del único Creador y fundamentar sobre textos bíblicos la existencia de los dos principios opuestos[92]. Junto al Dios bueno —decía— «debemos reconocer necesariamente la existencia de otro principio, el del mal, que actúa perniciosamente contra el verdadero Dios y contra la creatura»[93].

Valor de la decisión del Concilio de Letrán

A principios del siglo XIII estas declaraciones, lejos de ser solamente teorías de intelectuales expertos, correspondían a un conjunto de creencias erróneas, vividas y difundidas por una multitud de conventículos ramificados, organizados y activos. La Iglesia tenía la obligación de intervenir, repitiendo enérgicamente las afirmaciones doctrinales de los siglos anteriores. Lo hizo el Papa Inocencio III introduciendo los dos enunciados dogmáticos, indicados anteriormente, en la confesión de fe del IV Concilio Ecuménico de Letrán. Fue leída oficialmente a los obispos y aprobada por ellos: preguntados en alta voz: ¿creéis estas (verdades) punto por punto?, ellos respondieron con una aclamación unánime: «Las creemos»[94]. En su conjunto, el documento conciliar es un documento de fe y, dada su naturaleza y su formación, que son las de un Símbolo, cada punto principal tiene igualmente valor dogmático.

Se caería en un manifiesto error si se pretendiese que cada párrafo de un Símbolo de fe deba contener una sola afirmación dogmática: esto significaría aplicar a su interpretación una hermenéutica válida, por ejemplo, en el caso de un decreto del Concilio de Trento, donde cada capítulo enseña generalmente un solo tema dogmático: necesidad de prepararse a la justificación[95], verdad de la presencia real de Cristo en la Eucaristía[96], etc. El primer párrafo del Lateranense IV, en cambio, condensa en un número de líneas igual a las del capítulo del Tridentino sobre el «don de la perseverancia»[97], una cantidad de afirmaciones de fe, en gran parte ya definidas, sobre la unidad de Dios, la Trinidad y la igualdad de las Personas, la simplicidad de su naturaleza, las «procesiones» del Hijo y del Espíritu Santo. Lo mismo ocurre con la creación, especialmente en los dos pasajes que se refieren al conjunto de los seres espirituales y corpóreos creados por Dios y con la creación del diablo y su pecado. Se trataba, como hemos visto, de otros tantos puntos que a partir de los siglos IV-V pertenecían a la enseñanza de la Iglesia; introduciéndolos en el propio Símbolo, el Concilio no hizo otra cosa que consagrar su pertenencia a la norma universal de la fe.

También la existencia de la realidad demoníaca y la afirmación de su poder tienen su fundamento no sólo sobre estos documentos más específicos; no obstante, adquieren otra expresión, más general y menos rígida, en los enunciados conciliares, cuando describen la condición del hombre sin Cristo.

La enseñanza común de las Papas y de los Concilios

A mediados del siglo V, en vísperas del Concilio de Calcedonia, el «Tomo» del Papa San León Magno a Flaviano precisó uno de los fines de la economía de la salvación, evocando la victoria sobre la muerte y sobre el diablo, que, según la *Carta a los Hebreos*, la tenía bajo su dominio[98]. Más tarde, cuando el Concilio de Florencia habló de la Redención la presentó bíblicamente como una liberación del dominio del diablo[99]. El Concilio de Trento, resumiendo la doctrina de San Pablo, declara que el hombre pecador

«está bajo el poder del diablo y de la muerte»[100]; salvándonos, «Dios nos ha liberado del poder de las tinieblas y nos ha trasladado al reino de su Hijo amado, en el cual tenemos la redención, la remisión de los pecados»[101]. Cometer pecado después del bautismo es «abandonarse al poder del demonio»[102]. Esta es, en efecto, la fe primitiva y universal de la Iglesia, atestiguada desde los primeros siglos en la liturgia de la iniciación cristiana, cuando los catecúmenos, se disponían ya para ser bautizados, renunciaban a Satanás, profesaban su fe en la Santísima Trinidad y se adherían a Cristo, su Salvador.[103]

Por eso mismo, el Concilio Vaticano II, que se ha interesado más por el presente de la Iglesia que de la doctrina de la creación, no ha dejado de poner en guardia contra la actividad de Satanás y de los demonios. Como ya habían hecho los Concilios de Florencia y de Trento, ha recordado nuevamente con el Apóstol que Cristo nos «libera del poder de las tinieblas»[104]; y, resumiendo la Sagrada Escritura, a la manera de San Pablo y del Apocalipsis, la Constitución *Gaudium et Spes* ha dicho que nuestra historia, la historia universal, «es una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que, iniciada en los orígenes del mundo, durará, como dice el Señor, hasta el día final»[105]. En otra parte, el Vaticano II renueva la exhortación de la *Carta a los Efesios* a «vestir la armadura de Dios para poder resistir a las insidias del diablo»[106]. Porque, como la misma Constitución *Lumen Gentium* recuerda a los seglares, «debemos luchar contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malignos»[107]. Finalmente, no causa ninguna sorpresa comprobar que el mismo Concilio, queriendo presentar la Iglesia como el reino de Dios ya comenzado, invoca los milagros de Jesús que, a este respecto, apela precisamente a sus exorcismos[108]. Efectivamente, en esta ocasión fue pronunciada por Jesús la famosa declaración: «Sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros»[109].

El argumento litúrgico

En cuanto a la liturgia, que ya hemos evocado de paso, aporta un testimonio particular, porque es la expresión concreta de la fe vivida, pero no debemos exigirle que responda a nuestra curiosidad sobre la naturaleza de los demonios, sus categorías y sus nombres.

La liturgia se contenta con insistir, de acuerdo con su función, en la existencia de los demonios y en la amenaza que constituyen para los cristianos; basándose en las enseñanzas del Nuevo Testamento, la liturgia se hace directamente eco de ello, recordando que la vida de los bautizados es un combate emprendido, con la gracia de Cristo y la fuerza de su Espíritu, contra el mundo, la carne y los seres demoníacos[110].

El significado de los nuevos rituales.

No obstante, hoy día este argumento litúrgico debe ser utilizado con mucha cautela. Por una parte, los rituales y los sacramentarios Orientales, habiendo conocido a lo largo de los siglos menos supresiones que integraciones, tienen peligro de desviarnos, sus demonologías son exuberantes; por otra parte, los documentos litúrgicos latinos, refundidos muchas veces a lo largo de la historia, invitan, precisamente a causa de estos cambios, a conclusiones igualmente prudentes.

Nuestro antiguo ritual de la penitencia pública expresaba con fuerza la acción del demonio sobre los pecadores: desgraciadamente, estos textos, que han sobrevivido hasta nuestros días en el Pontifical Romano[111], hace mucho tiempo que ya no se usan. Antes de 1972 se podían citar también las oraciones de la recomendación del alma, que recordaban el horror del infierno y los últimos asaltos del demonio[112]; pero estos textos significativos han desaparecido. Sobre todo, en nuestros días, el característico ministerio del exorcista, sin haber sido abolido radicalmente, está reducido a un servicio eventual, y de hecho solamente subsistirá si lo necesitan los obispos[113], sin que se haya previsto ningún rito para conferirlo. Una decisión de este género no significa, evidentemente, que el sacerdote no tenga ya el poder de exorcizar, ni que ya no deba ejercerlo; pero esto obliga a constatar que la Iglesia, al no hacer de este ministerio una función específica, no reconoce ya a los exorcismos la importancia que tenían en los primeros siglos. Sin duda alguna, esta evolución merece tenerse en cuenta.

Sin embargo, no debemos sacar la conclusión de que ha habido un retroceso o una revisión de la fe en el campo litúrgico. El Misal Romano de 1970 sigue reflejando la convicción existente en la Iglesia a propósito de las intervenciones demoníacas. Hoy, como antes, la liturgia del primer domingo de Cuaresma recuerda a los fieles cómo Jesucristo nuestro Señor venció al demonio: los tres relatos sinópticos de su tentación están reservados a los tres ciclos A, B, C, de las lecturas cuaresmales. El protoevangelio, con su anuncio de la victoria de la descendencia de la mujer sobre la de la serpiente (*Gen 3, 15*) se lee en el X domingo del año B y en el sábado de la V semana. La fiesta de la Asunción y el común de la Virgen presentan la lectura de *Apocalipsis*, 12, 1-6, es decir, la amenaza del Dragón contra la Mujer que da a luz (*Mc 3, 20-35*), que describe la discusión de Jesús con los Fariseos sobre Belcebú, forma parte de la lecturas del X domingo del año B, ya mencionado. La parábola del grano y de la cizaña (*Mt 13, 23-43*) aparece en el XVI domingo del año A, y su explicación (*Mt 13, 36-43*) se lee el martes de la semana XIII. El anuncio de la derrota del príncipe de este mundo (*Jn 12, 20-23*) se lee el V domingo de Cuaresma del año B y (*Jn 14, 30*) se lee durante la semana. Entre los textos de los Apóstoles (*Ef 2, 1-10*) está asignado al lunes de la semana XXIX (*Ef 6, 10-20*) al común de los santos y santas y al jueves de la semana XIII (*Jn 3, 7-10*) se lee el 4 de enero, y la fiesta de San Marcos propone la primera lectura de San Pedro, que presenta al diablo rondando en torno a su presa para devorarla. Estas citas, que para ser completas deberían multiplicarse, demuestran que los textos bíblicos más importantes sobre el diablo siguen formando parte de la lectura oficial de la Iglesia.

Es verdad que el ritual de la iniciación cristiana de los adultos ha sido modificado en este punto y que ya no interpela al diablo con apostrofes imperativos; pero en el mismo sentido se dirige a Dios bajo forma de plegaria[114]. El tono es menos espectacular, pero no menos expresivo y eficaz. Es, pues, falso pretender que los exorcismos han sido eliminados del nuevo ritual del bautismo. El error es tan claro que el nuevo ritual del catecumenado ha instituido, antes de los exorcismos llamados «mayores», exorcismos «menores», distribuidos a lo largo de todo el catecumenado y desconocidos en el pasado[115]

Los exorcismos, pues, permanecen. Hoy, como ayer, piden la victoria sobre «Satanás», «el diablo», «el príncipe de este mundo» y «el poder de las tinieblas»; y los tres «escrutinios» habituales, en los que, como antes, tienen lugar los exorcismos, poseen la misma finalidad negativa y positiva de siempre: «Liberar del pecado y del diablo» y, al mismo tiempo, «fortalecer en Cristo»[116]. La celebración del bautismo de los niños conserva también, en definitiva, un exorcismo[117]; lo cual no quiere decir que la Iglesia considere a estos niños como otros tantos poseídos del demonio, sino que cree que también ellos necesitan todos los efectos de la Redención de Cristo. En efecto, antes del bautismo, todo hombre, niño o adulto, lleva el signo del pecado y de la acción de Satanás.

En cuánto a la liturgia de la Penitencia privada, ésta habla hoy del diablo menos que antes; pero las celebraciones penitenciales comunitarias han restaurado una antigua oración, que recuerda la influencia de Satanás sobre los pecadores[118]. En el ritual de los enfermos —como ya hemos notado— la oración de la recomendación del alma no subraya la presencia de Satanás; pero en el curso del rito de la unción el celebrante reza para que el enfermo «sea liberado del pecado y de toda tentación»[119]. El santo óleo es considerado como una «protección» del cuerpo, del alma y del espíritu[120], y la oración *Commendote*, sin mencionar el infierno y el demonio, evoca, sin embargo, indirectamente su existencia y su acción al pedir a Cristo que salve al moribundo y lo cuente entre el número de «sus» ovejas y de «sus» elegidos: evidentemente, este lenguaje quiere evitar un trauma al enfermo y a su familia, pero no olvida la fe en el misterio del mal.

Conclusión

En una palabra, la actitud de la Iglesia en todo lo referente a la demonología es clara y firme. Es verdad que a lo largo de los siglos la existencia de Satanás y de los demonios nunca ha sido hecha objeto de una afirmación explícita de su magisterio. La razón está en que la cuestión no se planteó jamás en estos términos: tanto los herejes como los fieles, fundándose en la Sagrada Escritura, estaban de acuerdo en reconocer su existencia y sus principales perversidades. Por eso hoy, cuando se pone en duda la realidad demoníaca, es necesario hacer referencia —como hemos recordado hace poco— a la fe constante y universal de la Iglesia y a su fuente más grande: la enseñanza de Cristo. En efecto, la existencia del

mundo demoníaco se revela como un dato dogmático en la doctrina del Evangelio y en el corazón de la fe vivida. El malestar contemporáneo que hemos denunciado al principio no pone, pues, en discusión un elemento secundario del pensamiento cristiano, sino que compromete la fe constante de la Iglesia, su modo de concebir la Redención y, en el punto de partida, la conciencia misma de Jesús. Por eso Su Santidad Pablo VI, hablando recientemente de esta terrible realidad misteriosa y tremenda del Mal, podía afirmar con autoridad: «Se sale del cuadro de la enseñanza bíblica y eclesiástica quien se niega a reconocer su existencia; o bien quien hace de ella un principio que existe por sí y que no tiene, como cualquier otra creatura, su origen en Dios; o bien la explica como una pseudo-realidad, una personificación conceptual y fantástica de las causas desconocidas de nuestras desgracias»[121]. Ni los exegetas ni los teólogos deberían olvidar esta advertencia.

Por eso repetimos que, al subrayar también hoy la existencia de la realidad demoníaca, la Iglesia no se propone ni retroceder a las especulaciones dualistas y maniqueas de otros tiempos, ni proponer un sustituto aceptable para la razón. Sólo quiere seguir siendo fiel al Evangelio y a sus exigencias. Está claro que jamás ha permitido al hombre descargarse de su responsabilidad atribuyendo las propias culpas a los demonios. La Iglesia no dudaba en lanzarse contra una escapatoria semejante cuando se manifestaba, diciendo con San Juan Crisóstomo: «No es el diablo, sino la incuria propia de los hombres la que causa todas sus caídas y todos los males de los que se lamentan»[122].

A este respecto, las enseñanzas cristianas, con su valentía en defender la libertad y la grandeza del hombre y en hacer resaltar plenamente la omnipotencia y la bondad del Creador, no muestran desmayo. Esas enseñanzas han condenado en el pasado y condenarán siempre la excesiva facilidad en aducir como pretexto una incitación demoníaca; ha proscrito tanto la superstición como la magia; ha rechazado toda capitulación doctrinal frente al fatalismo y toda renuncia a la libertad frente al esfuerzo. Es más, cuando se habla de una posible intervención diabólica, la Iglesia deja siempre espacio, igual que con el milagro, a la exigencia crítica. En dicha materia exige reserva y prudencia. En efecto, es fácil caer víctimas de la imaginación, dejarse desviar por narraciones inexactas, torpemente transmitidas o abusivamente interpretadas. En estos, como en otros casos, es necesario ejercitar el discernimiento y dejar espacio a la investigación ya sus resultados.

No obstante esto, la Iglesia, fiel al ejemplo de Cristo, cree que la exhortación del apóstol San Pedro a la «sobriedad» y a la vigilancia es siempre actual[123]. Ciertamente, en nuestros días conviene defenderse de una nueva «embriaguez». Pero el saber y la potencia técnica también pueden embriagar. Hoy día el hombre se siente orgulloso de sus descubrimientos, y, muchas veces, justamente. Pero en nuestro caso, ¿está seguro de que sus análisis han esclarecido todos los fenómenos característicos y reveladores de la presencia del demonio? ¿No queda ya nada problemático en este punto? El análisis hermenéutico y el estudio de los Padres, ¿habrían allanado las dificultades de todos los textos? Nada hay menos seguro. Ciertamente, en otros tiempos hubo cierta ingenuidad al temer encontrar algún demonio en cada encrucijada de nuestros pensamientos. Pero, ¿no sería igualmente ingenuo hoy pretender que nuestros métodos digan pronto la última palabra sobre la profundidad de las conciencias, donde se interfieren las relaciones misteriosas del alma y del cuerpo, de lo sobrenatural, de lo preternatural y de lo humano, de la razón y de la revelación? Porque estas cuestiones se han considerado siempre vastas y complejas. En cuanto a nuestros métodos modernos, éstos, como los de los antiguos, tienen límites que no pueden traspasar. La modestia, que es también una cualidad de la inteligencia, debe conservar sus fueros y mantenerse en la verdad. Porque esta virtud —aun teniendo en cuenta el futuro— permite desde ahora al cristianismo dejar sitio a la aportación de la revelación, o más brevemente, a la fe.

A esta fe, en realidad, nos conduce de nuevo el apóstol San Pedro cuando nos invita a resistir, «fuertes en la fe», al demonio. La fe nos enseña, en efecto, que la realidad del mal «es un ser vivo, espiritual, pervertido y pervertidor»[124], y sabe también darnos confianza, haciéndonos saber que el poder de Satanás no puede traspasar los límites que Dios le ha marcado; nos asegura igualmente que, aunque el diablo es capaz de tentarnos, no puede arrancarnos nuestro consentimiento. Sobre todo, la fe abre el corazón a la plegaria, en la cual encuentra su victoria y su coronación, haciéndonos triunfar sobre el mal gracias al poder de Dios.

Es cierto que la realidad demoníaca, testificada concretamente por aquello que llamamos el misterio del Mal, permanece todavía hoy como un enigma que envuelve la vida cristiana. Nosotros no sabemos mucho mejor que los apóstoles por qué el Señor lo permite, ni cómo lo usa para sus designios; pero podría suceder que, en nuestra sociedad, prendada por el horizontalismo secular las explosiones inesperadas de este misterio ofrezcan un sentido menos refractario a la comprensión. Estas obligan al hombre a mirar más lejos, más alto, más allá de las evidencias inmediatas; a través de las amenazas y de la prepotencia del mal, que impiden nuestro caminar, nos permiten discernir la existencia de un más allá que hay que descifrar, y volvernos hacia Cristo para escuchar de Él la Buena Nueva de la salvación ofrecida como gracia.

Roma, 26 de junio de 1975

Notas

[*] *Ecclesia* II (1975) 1057 (13) – 1065 (21); *Sectas satánicas y fe cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid (cfr *L'Osservatore Romano*, Edizione quotidiana, 26.06.1975, pp. 6-7; *L'Osservatore Romano*, Édition hebdomadaire en langue française, 4.07.1975).

[1] La actitud firme de la Iglesia frente a la superstición tiene ya una explicación en la severidad de la ley de Moisés, aunque ésta no estaba motivada formalmente por la conexión de la superstición con los demonios. Así, *Ex* 22, 17, condenaba a muerte, sin más explicación a quién practicaba la magia; *Lev* 19, 26 y 31, prohibía la magia, la astrología, la nigromancia y la adivinación; *Lev* 20, 27, añadía la invocación de los espíritus. *Dt* 8, 10, condenaba a la vez a los adivinos, astrólogos, magos, hechiceros, encantadores, invocadores de fantasmas y de espíritus y a quienes consultaban a los muertos. En Europa, durante la alta Edad Media, quedaban todavía muchas supersticiones paganas, como se deduce de los discursos de S. Cesáreo de Arles y de S. Eloy, del «De correctione rusticorum», de Martín de Braga, de los elencos contemporáneos de supersticiones (cfr. «P. L.», 89, 810-818) y de los libros penitenciales. El I Concilio de Toledo (Denz-Sch., 205), y después el de Braga (Denz-Sch., 459) condenaron la astrología, como hizo también el Papa San León Magno en la carta a Toribio de Astorga (Denz-Sch., 483). La Regla IX del Concilio de Trento prohíbe la quiromancia, nigromancia, etc. (Denz-Sch., 1859). La magia y la hechicería provocaron por sí solas bastantes Bulas Pontificias (de Inocencio VIII, León X, Adriano VI, Gregorio XV, Urbano VIII) y muchas decisiones de Sínodos regionales. Sobre el magnetismo y el espiritismo tratará, sobre todo, la carta del Santo Oficio del 4 de agosto de 1856 (Denz-Sch., 283-285).

[2] «De diabolo tentatore, Homil.» II, 1; «P. G.», 49, 257-258.

[3] *Hch* 23, 8. En el contexto de las creencias judías en los ángeles y en los espíritus malignos, nada obliga a recortar el término «espíritu», sin especificación, a la significación exclusiva de los espíritus de los muertos; éste se aplica también a los espíritus del mal, esto es, a los demonios: esta es la opinión de dos autores hebreos (G. F. Moore, «Judaism in the First Centuries of the Christian Era», vol. I, 1927, p. 68; M. Simón, «Les sectes juives au temps de Jésus», París, 1960, p. 25) y de un protestante (R. Meyer, «T. W. N. T.», VII, página 54).

[4] Cuando Jesús declara: «No penséis que he venido a abrogar la ley y los profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla» (*Mt* 5, 17), expresaba claramente su respeto por el pasado; y los versículos siguientes (19-20) confirman esta impresión; pero su condena del divorcio (*Mt* 5, 31), de la ley del talión (*Mt* 5, 38), etc., subrayan su total independencia más que el deseo de asumir el pasado y completarlo. Lo mismo, con mayor razón, se debe decir de su condena al exagerado apego de los fariseos a la tradición de los antiguos (*Mt* 7, 1-22).

[5] *Mt* 8, 28-34; 12, 22-45. Aun admitiendo variaciones en el significado atribuido por cada uno de los Sinópticos a los exorcismos, debe reconocerse su amplia convergencia.

[6] *Mc* 1, 12-13.

[7] *Mt* 5, 37; 6, 13; cfr. Jean Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris, 1969, paginas 305-319. Por lo demás, ésta es la interpretación de los Padres griegos y de muchos occidentales (Tertuliano, S. Ambrosio, Casiano); pero S. Agustín y el «Libera nos» de la misa latina orientaron hacia una interpretación impersonal.

[8] E. Renaudot, «Liturgiarum orientalium collectio», 2 vols., «ad locum Missae»; H. Denzinger, «Ritus Orientalium», 1961, 2 t. II, página 436. Esta parece ser también la interpretación seguida por Pablo VI en el discurso de la audiencia general del 15 de noviembre de 1972, porque se habla del mal como principio viviente y personal (*L'Osservatore Romano*, 16 de noviembre de 1972).

[9] *Mt* 13, 19.

[10] *Mt* 13, 39.

[11] *Mt* 16,19, así entendido por P. Joun, M. Lagrange, A. Médebielle, D. Buzy, M. Meinertz, W. Trilling, J. Jérémias, etc. No se entiende, pues, por qué hoy día alguien descuida *Mt* 16, 19, para detenerse en 16, 23.

[12] *Lc* 22, 31.

[13] *Jn* 14, 30.

[14] *Lc* 22, 53; cfr. *Lc* 22, 3; sugiere, como se ha reconocido, que el evangelista entiende de manera impersonal este «poder de las tinieblas».

[15] *Jn* 16, 11.

[16] *Ef* 2, 1-2; *2Tes* 2, 11; *2Co* 4, 4.

[17] *Gal* 5, 17; *Rm* 7, 23-24.

[18] *Ef* 6, 11-16.

[19] *Ef* 4, 27; *1Co* 7, 5.

[20] *Rm* 16, 20.

[21] *2Co* 4, 4.

[22] *2Tes* 2 7.

[23] *2Co* 4, 4, evocado por Pablo VI en la alocución arriba citada.

[24] *1Co* 10, 19-20; *Rm* 1, 21-22. Esta es, efectivamente, la interpretación seguida por la *Lumen Gentium*, n. 16: «Pero con mucha frecuencia los hombres, engañados por el Maligno, se envilecieron con sus fantasías y trocaron la verdad de Dios en mentira, sirviendo a la creatura más bien que al Creador».

[25] *2Co* 11, 3.

[26] *2Tes* 2, 3-4, 9-11.

[27]) *Ap* 12, 9.

[28] *Jn* 12, 31; 14, 30; 16, 11.

[29] *Jn* 8, 34.

[30] *Jn* 8, 38, 44.

[31] *Jn* 8, 44.

[32] *Jn* 8, 41.

[33] *Ib.*

[34] *Jn* 8, 38, 44.

[35] J. Quasten, «Initiation aux Pères de l'Église», I, Paris, 1955, p. 279 («Patrology», volumen I, p. 246).

[36] «Adv. Haer.», V, XXIV, 3; «P. G.», 7, 1188 A.

[37] *Ib.*, XXI, 2; «P. G.», 7, 1179 C, 1180 A.

[38] «De Civitate Dei», Lib. XI, IX; «P. L.», 41 323-325.

[39] «De Genesi ad litteram», lib, XI, XXIV, 31; «P. L.», 34, 441-442.

[40] «P. L.», 76, 694; 705, 722.

[41] S. Ireneo, «Adv. Haer.», IV, XI, 3; «P. G.», 7, 13 C.

[42] «De praescriptionibus», cap. XI; «P. L.», 2, 54; «De ieiuniis», cap. XVI; *ibid.*, 977.

[43] «Firmiter credimur et simpliciter confitemur... unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam, videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Diabolus enim et daemones alii a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestionem peccavit...» («C. Oe. D. = Conciliorum Oecumenicorum Decreta», editorial I. S. R. Bologna, 1973, 3, p. 230; Denz-Sch., «Enchiridion symbolorum», n. 800).

[44] La primera, en orden cronológico, es la profesión de fe del Sínodo de Lyon (aa. 1179-1181), pronunciada por Valdés (edic. A. Dondaine, «Arch. Fr. Pr.», 16 (1946), después la impuesta a Durando de Huesca ante el obispo de Tarragona en 1208 («P. L.», 215, 1510-1513) y finalmente, la de Bernardo Primo en 1210 («P. L.», 216, 289-292). Denz-Sch., 790-797 colecciona estos documentos.

[45] En el Concilio de Braga (560-563), en Portugal (Denz-Sch., 451-464).

[46] *Flp* 2, 10.

[47] *Ef* 1, 21.

[48] *Col* 1, 16.

[49] «C. Oe. D.», pp. 5 y 24; Denz-Sch., 125-150.

[50] Denz-Sch., 188.

[51] En Jerusalén (Denz-Sch., 41), en Chipre (referido por Epifanio de Salamina: Denz-Sch., 44), en Alejandría (Denz-Sch., 46), en Antioquía (*Ib.*, 50), en Armenia (*Ib.*, 48), etc.

- [52] «P. E.» («Prex Eucharistica», ed. Hänggl-Pahl, Fribourg, 1968), p. 244.
- [53] «P. E.», pp. 232 y 348.
- [54] «P. E.», pp. 327, 332 y 382.
- [55] «Adv. Haer.», II, XXX, 6; «P. G.», 7, 888 B.
- [56] «P. G.», 25, 199-200.
- [57] «De fide orthodoxa contra Arianos»: en las obras atribuidas a S. Ambrosio («P. L.», 17,549) y a Febadio («P. L.», 20, 49).
- [58] «De Genesi ad litteram liber imperfectus», I, 1-2; «P. L.», 34, 221.
- [59] «De fide liber unus», III, 25; «P. L.», 65, 683.
- [60] Esta profesión de fe, pronunciada por el emperador Miguel Paleólogo, conservada por Hardouini y Mansi en las Actas de este Concilio, puede verse en Denz-Sch., 851. El «C. Oe. D.» de Bolonia la omite sin indicar la razón (en el Concilio Vaticano I el relator de la «Deputatio fidei», sin embargo, hizo alusión oficialmente, Mansi, t. 52., 1113 B).
- [61] Sess. IX: «Bulla unionis Coptorum, C. Oe. D.», p. 571; Denz-Sch., 1333.
- [62] Denz-Sch., 1862 (falta en «C. Oe. D.»).
- [63] Sess. III: 'Constitutio' «Dei Filius», capítulo I: «C. Oe. D.», pp. 805-806; Denz-Sch., 3002.
- [64] Mani, fundador de la secta, vivió en el siglo III de nuestra era. A partir del siglo siguiente, se afirmó la resistencia de los Padres al maniqueísmo. Epifanio consagró a esta herejía una larga exposición, seguida de una confutación («Adv. Haer.», 66; «P. G.», 42, 29-172). San Atanasio habla de ella ocasionalmente («Oratorio contra gentes», 2; «P. G.», 25, 6 C). S. Basilio compuso un pequeño tratado: «Quod Deus non sit auctor malorum», «P. G.», 31, 330-354). Dídimos de Alejandría es el autor de un «Contra Manicheos» («P. G.», 39, 1085-1110). En Occidente, San Agustín, que en su juventud había aceptado el maniqueísmo, después de la conversión lo combatió sistemáticamente (cfr. «P. L.», 42).
- [65] «Oratio, 40. In sanctum Baptisma», número 45; «P. G.», 36, 424 A.
- [66] Los Padres interpretaron en este sentido *Is* 14, 14, y *Ez* 28, 2, donde los profetas tratan de desacreditar el orgullo de los reyes paganos de Babilonia y de Tiro.
- [67] «No me digáis que la malicia ha existido siempre en el diablo; al principio no la tuvo; se trata de un accidente de su ser, que le sobrevino después» (S. Juan Crisóstomo, «De diabolo tentatore, homil.» II, 2; «P. G.», 49, 260).
- [68] «Quod Deus non sit auctor malorum», 8; «P. G.», 31, 345 C-D.
- [69] «Oratio 38. In Theophania», 10; «P. G.», 36, 320 C, 321 A; «Oratio 45. In sanctum Pascha», ibíd., 629 B.
- [70] Cfr. «Supra», n. 67.
- [71] «Contra Manicheos», 16: interpreta en este sentido *Jn* 8, 44 («In veritate non stetit»); «P. G.», 39, 1105 C; cf. «Enarratio in epist. B. Judae», en v. 9, ibíd., 1814 C, 1815 B.

[72] «Adversus Marcionem», II, X; «P. L.», 296-298.

[73] Ver en el párrafo siguiente el primero de los cánones del «De Trinitate».

[74] «Apologia proph. David.», I, 4; «P. L.», 14, 1453 C-D; «In Psalmum» 118, 10; «P. L.», 15, 1363 D.

[75] «De Genesi ad litteram», lib. XI, XX-XXI, 27-28; «P. L.», 34, 439-440.

[76] «Si quis confitetur angelum apostaticum in natura, qua factus est, non a Deo factum fuisse, sed ab se esse, ut de se illi principium habere adsignet, anathema sit. Si quis confitetur angelum apostaticum in mala natura a Deo factum fuisse et non dixerit eum per voluntatem suam malum concepisse, anathema illi. Si quis confitetur angelum Satanae mundum fecisse, quod absit, et non indicaverit (iudicaverit) omne peccatum per ipsum adinventum fuisse» («De Trinitate», VI 17, 1-3, ed. V. Bulhart, «CC, SI.», 9, pp. 89-90; «P. L.», 280-281).

[77] «CSEL», XXV, 2, pp. 977-982; «P. L.», 42, 1153-1156.

[78] «De Genesi ad litteram liber imperfectus», I, 1-2; «P. L.», 34, 221.

[79] Denz-Sch., 188,

[80] Esto es, la sexta anotación del memorial dirigido al Papa por el obispo de Astorga, su interlocutor.

[81] «Sexta annotatio indicat eos dicere quod diabolus numquam fuerit bonus, nee natura eius opificium Dei sit, sed eum. ex chao et tenebris emersisse: quia scilicet nullum sui habet auctorem sed omnis mali ipse sit principium atque substantia: cum fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confiteatur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. Sed quia naturali excellentia male usus est, et in veritate non stetit (Joan VII, 44), non in contrariam transit substantiam, sed a summo bono, qui debuit adhaerere, descivit...» («Epist.», 15, cap. VI; «P. L.», 54, 683; cfr. Denz-Sch., 286; el texto crítico editado por V. Vollmann, O. S. B., tiene solamente variantes de puntuación).

[82] Cap. IX: «Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. Sed quia natural excellentia male usus est, et in veritate non stetit, non in contrariam substantiam transiit, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, discessit» («De ecclesiasticis dogmatibus», «P. L.», 58, 995 C-D). Pero la recensión primitiva de esta obra publicada como apéndice a las obras de S. Agustín no tiene este capítulo («P. L.», 42, 1213-1222).

[83] «De fide seu de regula fidei ad Petrum liber unus», «P. L.», 65, 671-706. «Principaliter tene» (III, 25, col. 683 A); «Firmissime tene...» (IV, 45, col. 694 C). «Pars itaque angelorum quae a suo Creatore Deo, quo solo bono beata fuit, voluntaria prorsus aversione discessi...» (III, 31, col. 687 A); «nullamque esse mali naturam» (XXI, 62, col. 699 D-700 A).

[84] «Concilia Gallica (314-506), (CC, SL», 148, ed. Ch. Munier, p. 165, 25-26; también en el apéndice del «Ordo», XXXIV, en: M. Andrieu, «Ordines Rommani», t. III, Lovanii, 1951, página 616.

[85] «P. L.», 215, 1512 D; A. Dondaine, «Arch. Fr. Pr.», 16 (1946), 232; Denz-Sch., 797.

[86] Denz-Sch., 457.

[87] Cfr. más arriba, n. 44.

[88] «P. L.», 204, 1235-1272. Cfr. E. Delaruelle, «Dict. Hist. et Géogr. Eccl.», vol. XV, colección 754-757.

[89] «P. L.», 204, 775-792. El contexto histórico de Italia septentrional lo describe bien el p. Ilarino da Milano, «Le eresie medioevali» (ss. XI-XV), en la: «Grande Antologia filosofica», vol. IV, Milano, 1954, pp. 1599-1689. La obra de Bonacursus es estudiada por el mismo padre Ilarino da Milano: «La manifestatio heresis Catarum quam fecit Bonacursus» «secondo il cod. Ottob. lat. 136 della Biblioteca Vaticana, Aevum. 12 (1938), 281-333.

[90] «Sed primo de fide. Contra quam proponit sententiam falsitatis et iniquitatis dicens Deum omnipotentem sola invisibilia et incorporalia creasse; diabolum vero, quem deum tenebrarum appellat, dicit visibilia et corporalia creasse. Quibus predictis addit hereticus duo esse principia rerum: unum boni, scilicet Deum omnipotentem: alterum mali, scilicet diabolum. Addit etiam duas esse naturas: unam bonam, incorporalium, a Deo omnipotentem creatam: alteram malam, corporalium, a diabolo creatam. Hereticus autem qui hoc dicit antiquitus Manicheus, nunc vero Catharus appellatur» («Summa contra haereticos», cap. I, EDC. Josephi N. Garvin y James A. Corbett, University of Notre-Dame, 1958, p. 4).

[91] Este tratado, que fue descubierto y editado por primera vez por Antoine Dondaine, O. P., ha sido publicado recientemente en su segunda edición: «Livre des deux principes. Introduction. Texte critique, traduction, notes et index, por Christine Thouzallier, S. Chr., 198, Paris, 1973.

[92] L. c. n. 1, pp. 160-161.

[93] *Ib.*, n. 12, 190-191.

[94] «Dominus papa, summo mane missa celebrata et omnibus episcopis per sedes suas dispositis, in eminentiorem locum cum suis kardinalibus et ministris ascendens, sanctae Trinitatis fidem et singulis fidei artículos recitari facit. Quibus recitatis quesitum est ab universis alta voce: Creditis haec per omnia? Responderunt omnes: 'Credimus'. Postmodum damnati sunt omnes heretici et reprobate quorumdam sententiae, Joachim videlicet et Emelrici Parisiensis. Quibus recitantis iterum quasitum est: 'An reprobatis sententias Joachim et Emelrici?' At illi magis inalescebant clamando: 'Reprobamus' ('A new eyewitness Account of the the Fourth Lateran Council, publicado por St. Kuttner y Antonio García y García, en «Traditio», 20 [1964], 115-128, especialmente páginas 127-128).

[95] Sess. VI: «Decretum de iustificatione, capítulo V, «C. Oe. D.», p. 672; Denz-Sch., 1525.

[96] Sess. XIII, cap. I, «C. Oe. D.», p. 693; Denz-Sch., 1636-1637.

[97] Sess. VI, cap. XIII, «C. Oe. D.», página 676; Denz-Sch., 1541.

[98] Denz-Sch., 291; la fórmula será nuevamente tomada por la sess. V, cap. 1 del Concilio de Trento («C. Oe. D», p. 666; Denz-Sch., 1511).

[99] Sess. XI: «Bulla unionis Coptorum», (C. Oe. D.», pp. 675-676»; Denz-Sch., 1347-1349.

[100] Sess. VI, cap. I: «C. Oe. D.», p. 671; Denz-Sch., 1541.

[101] Col. 1, 13-14, citado en el mismo decreto, cap. III: «C. Oe. D.», p. 671; Denz-Sch., 1523.

[102] Sess. XIV: «De poenitentia», cap. I, «C. Oe. D.», p. 703; Denz-Sch., 1668.

[103] Este rito aparece ya en el siglo III en la «Traditio Apostolica» (ed. B. Botte, cap. 21, páginas 46-51) y en el siglo IV, en la liturgia de las «Constitutiones Apostolorum», VII, 41, edición de F. X. Funk, «Didascalia et Constitutiones Apostolorum», t. I, 1905, pp. 444-447).

[104] *Ad gentes*, nn. 3 y 14 (nótese la cita de *Col* 1, 13, y el conjunto de la nota 19 del número 14).

[105] *Gaudium et Spes*, n. 37, b.

[106] Ef., 6, 11-12, señalado por la *Lumen Gentium*, 43, d.

[107] Ef., 6, 12, señalado también por la *Lumen Gentium*, 35, a.

[108] *Lumen Gentium*, 5, a.

[109] *Lc.*, 11, 20; cfr. *Mt* 12, 28.

[110] C. Vagaggini, O. S. B., «Il senso teologico della liturgia. Saggio di teologia liturgica generale», Roma, 1965, 4, cap. XIII, «Le due città, la liturgia e la lotta contro Satana», páginas 346-427; Egon von Petersdorff, «De daemonibus in liturgia memoratis. Angelicum», (1942), pp. 324-339; «Daemonologie», I. «Daemonen in Weltlan», II. «Daemonen am Werk», Munich, 1956-1957.

[111] Léase el «Ordo excommunicandi et absolvendi», y especialmente la larga admonición «Quia N. diabolo suadente...», «Pontificale Romanum», segunda ed. Ratisbona, 1008, pp. 392-398.

[112] Citamos de la oración «Commendote...» «Ignores omne, quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis, cedat tibi teterrimus satanás cum satellitibus suis...».

[113] Así está establecido en el n. IV del «motu proprio» «Ministeria quaedam»: «Ministeria in tota Ecclesia latina servanda, hodiernis necessitatibus accommodata, duo sunt, 'Lectoris' nempe et 'Acolythi'. Partes quae hucusque Subdiacono commissae erant, Lectori et Acolythae concreduntur, ac proinde in Ecclesia Latina ordo maior Subdiaconatus non amplius habetur. Nihil tamen obstat, quominus ex Conferentiae iudicio, Acolythu alicubi etiam Subdiaconus vocari possit» («AAS, 64 [1972], página 532). De este modo se suprime el exorcistado y no está previsto que los relativos poderes puedan ser ejercitados por el lector o por el acólito. El «motu proprio» declara solamente (p. 531) que las Conferencias Episcopales podrán solicitar para su región los ministerios del «Ostiario», del «exorcista» y del «catequista».

[114] El paso a la forma deprecativa se ha realizado solamente después de «experimentos», seguidos a su vez por reflexiones y discusiones en el «Consilium».

[115] «Ordo initiationis christianae adultorum», ed. typ., Roma, 1972, nn. 101, 109-118, páginas 36-41.

[116] *Ibid.*, n. 25, p. 13; y nn. 154-157, página 54.

[117] Así fue desde la primera edición: «Ordo Baptismi parvolorum», ed. typ. Roma, 1969, página 27, n. 49 y p. 85, n. 221; la única novedad consiste en que este exorcismo es deprecativo, «Oratio exorcismi», y que a éste le sigue inmediatamente la «unctio praebaptismalis» (ib. n. 50); pero los dos ritos, exorcismo y unción, tienen cada uno la propia conclusión.

[118] En el nuevo «Ordo Paenitentiae», ed. typ. Roma, 1974, nótese, en el II apéndice la oración «Deus humani generis benignissime conditor (pp. 85-86), que, a pesar de ligeros retoques, es idéntica de la «Oratio reconciliationis poenitentium» del Jueves Santo («Pontificale Romanum», Ratisbona, 1908, p. 350).

[119] «Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae», ed. typ. Roma, 1972, p. 33 número 73.

[120] *Ib.*, p. 34, n. 75.

[121] «Padre nostro... liberaci dal male». Alocución en la audiencia general del 15 de noviembre de 1972 (Pablo VI, «Enseñanzas al pueblo de Dios», -1972, pp. 183-188). El Santo Padre había manifestado la misma inquietud en la homilía del 29 de junio precedente: «Ser fuertes en la fe» (*L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, de 9 de julio de 1972, páginas 1-2).

[122] «De diabolo tentatore», homil. II, «P. G.», 49, 259.

[123] 1P 5, 8.

[124] Pablo VI, *ibíd.*

Congregación para la Doctrina de la Fe

Declaración "Persona humana" acerca de ciertas cuestiones de ética sexual

29 de diciembre de 1975

1. Consideraciones generales sobre la persona humana y la sexualidad

La persona humana, según los datos de la ciencia contemporánea, está de tal manera marcada por la sexualidad, que ésta es parte principal entre los factores que caracterizan la vida de los hombres. A la verdad en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad. Por esto, como se puede comprobar fácilmente, la sexualidad es en nuestros días tema abordado con frecuencia en libros, semanarios, revistas y otros medios de comunicación social. Al mismo tiempo ha ido en aumento la corrupción de costumbres, una de cuyas mayores manifestaciones consiste en la exaltación inmoderada del sexo; en tanto que con la difusión de los medios de comunicación social y de los espectáculos, tal corrupción ha llegado a invadir el campo de la educación y a infectar la mentalidad de las masas. Si en este contexto han podido contribuir educadores, pedagogos o moralistas a hacer que se comprendan e integren mejor en la vida los valores propios de uno y otro sexo, ha habido otros que, por el contrario, han propuesto condiciones y modos de comportamiento contrarios a las verdaderas exigencias morales del ser humano, llegando hasta a dar favor a un hedonismo licencioso.

De ahí ha resultado que doctrinas, criterios morales y maneras de vivir conservados hasta ahora fielmente, han sufrido en algunos años una fuerte sacudida aun entre los cristianos; y que son hoy numerosos los que, ante tantas opiniones que contrastan con la doctrina que han recibido de la Iglesia, llegan a preguntarse qué deben considerar todavía como verdadero.

2. La sana doctrina moral y la acción pastoral a la luz del Concilio Vaticano II

La Iglesia no puede permanecer indiferente ante semejante confusión de los espíritus y relajación de las costumbres. Se trata, en efecto, de una cuestión de máxima importancia para la vida personal de los cristianos y para la vida social de nuestro tiempo¹. Los obispos tienen que constatar cada día las dificultades crecientes que, particularmente en materia sexual, experimentan los fieles para adquirir conciencia de la sana doctrina moral, y los Pastores para exponerla con eficacia. Son conscientes de que, por su cargo pastoral, están llamados a responder a las necesidades de sus fieles sobre este punto tan grave. Ya algunos de entre ellos, e incluso enteras Conferencias Episcopales, han publicado importantes documentos sobre este tema. Sin embargo, como las opiniones erróneas y las desviaciones que de ellas se siguen continúan difundándose en todas partes, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en virtud de su función respecto de la Iglesia universal² y por mandato del Soberano Pontífice, ha juzgado necesario publicar la presente declaración.

3. La ley natural y la ley divina

Los hombres de nuestro tiempo están cada vez más persuadidos de que la dignidad y la vocación humanas piden que, a la luz de su inteligencia, ellos descubran los valores inscritos en la propia naturaleza, que los desarrollen sin cesar y que los realicen en su vida para un progreso cada vez mayor.

Pero en sus juicios acerca de valores morales, el hombre no puede proceder según su personal arbitrio. "En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley, que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer... Tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente"³. Además, a nosotros los cristianos, Dios nos ha hecho conocer, por su revelación, su designio de salvación; y Jesucristo Salvador y Santificador, nos lo ha propuesto, en su doctrina y en su ejemplo, como la ley suprema e inmutable de la vida, al decirnos Él: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de

vida" 4.

No puede haber, por consiguiente, verdadera promoción de la dignidad del hombre, sino en el respeto del orden esencial de su naturaleza. Es cierto que en la historia de la civilización han cambiado, y todavía cambiarán, muchas condiciones concretas y muchas necesidades de la vida humana; pero toda evolución de las costumbres y todo género de vida deben ser mantenidos en los límites que imponen los principios inmutables fundados sobre los elementos constitutivos y sobre las relaciones esenciales de toda persona humana; elementos y relaciones que trascienden las contingencias históricas.

Estos principios fundamentales comprensibles por la razón, están contenidos en "la ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta su ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, puede conocer más y más la verdad inmutable"⁵. Esta ley divina es accesible a nuestro conocimiento.

4. El Magisterio de la Iglesia

Se equivocan, por tanto, los que ahora sostienen en gran número que, para servir de regla a las acciones particulares, no se puede encontrar ni en la naturaleza humana, ni en la ley revelada, ninguna norma absoluta e inmutable fuera de aquella que se expresa en la ley general de la caridad y del respeto a la dignidad humana. Como prueba de esta aserción aducen que, en las que llamamos normas de la ley natural o preceptos de la Sagrada Escritura, no se deben ver sino expresiones de una forma de cultura particular, en un momento determinado de la historia.

Sin embargo, cuando la Revelación divina y, en su orden propio, la sabiduría filosófica, ponen de relieve exigencias auténticas de la humanidad, están manifestando necesariamente, por el mismo hecho, la existencia de leyes inmutables inscritas en los elementos constitutivos de la naturaleza humana; leyes que se revelan idénticas en todos los seres dotados de razón.

Además, Cristo ha instituido su Iglesia como "columna y fundamento de la verdad" ⁶. Con la asistencia del Espíritu Santo ella conserva sin cesar y transmite sin error las verdades del orden moral e interpreta auténticamente no sólo la ley positiva revelada, sino también "los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" ⁷. y que atañen al pleno desarrollo y santificación del hombre.

Ahora bien, es un hecho que la Iglesia, a lo largo de toda su historia, ha atribuido constantemente a un cierto número de preceptos de la ley natural, valor absoluto e inmutable, y que en la transgresión de los mismos ha visto una contradicción con la doctrina y el espíritu del Evangelio.

5. La ética sexual

Puesto que la ética sexual se refiere a ciertos valores fundamentales de la vida humana y de la vida cristiana, a ella se le aplica de igual modo esta doctrina general. En este campo existen principios y normas que la Iglesia ha transmitido siempre en su enseñanza sin la menor duda, por opuestas que les hayan podido ser las opiniones y las costumbres del mundo. Estos principios y estas normas no deben, en modo alguno, su origen a un tipo particular de cultura, sino al conocimiento de la ley divina y de la naturaleza humana. Por lo tanto, no se los puede considerar como caducados, ni cabe ponerlos en duda bajo pretexto de una situación cultural nueva.

Tales principios son los que han inspirado los consejos y las orientaciones dados por el Concilio Vaticano II para una educación y una organización de la vida social que tengan en cuenta la dignidad igual del hombre y de la mujer, en el respeto de sus diferencias ⁸.

Hablando de "la índole sexual del hombre y (de) la facultad generativa humana", el Concilio ha hecho notar que "superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de la vida" ⁹.

A continuación se ha aplicado a exponer en particular los principios y los criterios que conciernen a la sexualidad humana en el matrimonio, y que tienen su razón de ser en la finalidad de la función específica del mismo.

A este propósito declara que la bondad moral de los actos propios de la vida conyugal, ordenados según la verdadera dignidad humana, "no dependen solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero" ¹⁰.

Estas últimas palabras resumen brevemente la doctrina del Concilio, expuesta más ampliamente con anterioridad en la misma Constitución ¹¹, sobre la finalidad del acto sexual y sobre el criterio principal de su moralidad: el respeto de su finalidad es el que asegura su honestidad a este acto.

Este mismo principio, que la Iglesia deduce de la Revelación y de su interpretación auténtica de la ley natural, funda también aquella doctrina tradicional suya, según la cual el uso de la función sexual logra su verdadero sentido y su rectitud moral tan sólo en el matrimonio legítimo¹².

6. Objeto de la presente Declaración

La presente Declaración no se propone tratar de todos los abusos de la facultad sexual, ni de todo lo que implica la práctica de la castidad. Tiene por objeto recordar el juicio de la Iglesia sobre ciertos puntos particulares, vista la urgente necesidad de oponerse a errores graves y a normas de conducta aberrante, ampliamente difundidas.

7. Las relaciones sexuales prematrimoniales

Muchos reivindican hoy el derecho a la unión sexual antes del matrimonio, al menos cuando una resolución firme de contraerlo y un afecto que en cierto modo es ya conyugal en la psicología de los novios piden este complemento, que ellos juzgan connatural; sobre todo cuando la celebración del matrimonio se ve impedida por las circunstancias, o cuando esta relación íntima parece necesaria para la conservación del amor.

Semejante opinión se opone a la doctrina cristiana, según la cual debe mantenerse en el cuadro del matrimonio todo acto genital humano. Porque, por firme que sea el propósito de quienes se comprometen en estas relaciones prematuras, es indudable que tales relaciones no garantizan que la sinceridad y la fidelidad de la relación interpersonal entre un hombre y una mujer queden aseguradas, y sobre todo protegidas, contra los vaivenes y las veleidades de las pasiones. Ahora bien, Jesucristo quiso que fuese estable la unión y la restableció a su primitiva condición, fundada en la misma diferencia sexual. "¿No habéis leído que el Creador, desde el principio, los hizo varón y mujer y que dijo: 'Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su esposa, y los dos se harán una carne'? Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre" ¹³. San Pablo es más explícito todavía, cuando declara que, si los célibes y las viudas no pueden vivir en continencia, no tienen otra alternativa que la de la unión estable en el matrimonio: "Mejor es casarse que abrasarse" ¹⁴. En efecto, el amor de los esposos queda asumido por el matrimonio en el amor con el cual Cristo ama irrevocablemente a la Iglesia¹⁵, mientras la unión corporal en el desenfreno¹⁶ profana el templo del Espíritu Santo que es el cristiano. Por consiguiente, la unión carnal no puede ser legítima sino cuando se ha establecido una definitiva comunidad de vida entre un hombre y una mujer.

Así lo entendió y enseñó siempre la Iglesia ¹⁷, que encontró, además, amplio acuerdo con su doctrina en la reflexión ponderada de los hombres y en los testimonios de la historia.

Como enseña la experiencia, para que la unión sexual responda verdaderamente a las exigencias de su propia finalidad y de la dignidad humana, el amor tiene que tener su salvaguardia en la estabilidad del matrimonio. Estas exigencias reclaman un contrato conyugal sancionado y garantizado por la sociedad; contrato que instaura un estado de vida de capital importancia tanto para la unión exclusiva del hombre y

de la mujer como para el bien de su familia y de la comunidad humana. A la verdad, las relaciones sexuales prematrimoniales excluyen las más de las veces la prole; y lo que se presenta como un amor conyugal no podrá desplegarse, como debería indefectiblemente, en un amor paternal y maternal; o, si eventualmente se despliega, lo hará con detrimento de los hijos, que se verán privados de la convivencia estable en la que puedan desarrollarse, como conviene, y encontrar el camino y los medios necesarios para integrarse en la sociedad.

Por tanto, el consentimiento de las personas que quieren unirse en matrimonio tiene que ser manifestado exteriormente y de manera válida ante la sociedad. En cuanto a los fieles, es menester que, para la instauración de la sociedad conyugal, expresen según las leyes de la Iglesia su consentimiento, lo cual hará de su matrimonio un sacramento de Cristo.

8. La homosexualidad

En nuestros días, fundándose en observaciones de orden psicológico, han llegado algunos a juzgar con indulgencia, e incluso a excusar completamente, las relaciones entre ciertas personas del mismo sexo, en contraste con la doctrina constante del Magisterio y con el sentido moral del pueblo cristiano.

Se hace una distinción, que no parece infundada, entre los homosexuales cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas análogas, es transitoria o a lo menos no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediablemente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable.

Ahora bien, en cuanto a los sujetos de esta segunda categoría, piensan algunos que su tendencia es natural hasta tal punto que debe ser considerada en ellos como justificativa de relaciones homosexuales en una sincera comunión de vida y amor análoga al matrimonio, mientras se sientan incapaces de soportar una vida solitaria.

Indudablemente esas personas homosexuales deben ser acogidas, en la acción pastoral, con comprensión y deben ser sostenidas en la esperanza de superar sus dificultades personales y su inadaptación social. También su culpabilidad debe ser juzgada con prudencia. Pero no se puede emplear ningún método pastoral que reconozca una justificación moral a estos actos por considerarlos conformes a la condición de esas personas. Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable. En la Sagrada Escritura están condenados como graves depravaciones e incluso presentados como la triste consecuencia de una repulsa de Dios ¹⁸. Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen de esta anomalía son del todo responsables, personalmente, de sus manifestaciones; pero atestigua que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y que no pueden recibir aprobación en ningún caso.

9. La masturbación

Con frecuencia se pone hoy en duda, o se niega expresamente, la doctrina tradicional según la cual la masturbación constituye un grave desorden moral. Se dice que la psicología y la sociología demuestran que se trata de un fenómeno normal de la evolución de la sexualidad, sobre todo en los jóvenes, y que no se da falta real y grave sino en la medida en que el sujeto ceda deliberadamente a una autosatisfacción cerrada en sí misma (ipsación); entonces sí que el acto es radicalmente contrario a la unión amorosa entre personas de sexo diferente, siendo tal unión, a juicio de algunos, el objetivo principal del uso de la facultad sexual.

Tal opinión contradice la doctrina y la práctica pastoral de la Iglesia católica. Sea lo que fuere de ciertos argumentos de orden biológico o filosófico de que se sirvieron a veces los teólogos, tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado ¹⁹. La razón principal es que el uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice

esencialmente a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Le falta, en efecto, la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero²⁰. A esta relación regular se le debe reservar toda actuación deliberada de la sexualidad. Aunque no se puede asegurar que la Sagrada Escritura reprueba este pecado bajo una denominación particular del mismo, la tradición de la Iglesia ha entendido, con justo motivo, que está condenado en el Nuevo Testamento cuando en él se habla de "impureza", de "lascivia" o de otros vicios contrarios a la castidad y a la continencia.

Las encuestas sociológicas pueden indicar la frecuencia de este desorden según los lugares, la población o las circunstancias que tomen en consideración. Pero entonces se constatan hechos. Y los hechos no constituyen un criterio que permita juzgar del valor moral de los actos humanos²¹. La frecuencia del fenómeno en cuestión ha de ponerse indudablemente en relación con la debilidad innata del hombre a consecuencia del pecado original; pero también con la pérdida del sentido de Dios, con la depravación de las costumbres engendrada por la comercialización del vicio, con la licencia desenfadada de tantos espectáculos y publicaciones; así como también con el olvido del pudor, custodio de la castidad.

La psicología moderna ofrece diversos datos válidos y útiles en tema de masturbación para formular un juicio equitativo sobre la responsabilidad moral y para orientar la acción pastoral. Ayuda a ver cómo la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave. Sin embargo, no se puede presumir como regla general la ausencia de responsabilidad grave. Eso sería desconocer la capacidad moral de las personas.

En el ministerio pastoral deberá tomarse en cuenta, en orden a formar un juicio adecuado en los casos concretos, el comportamiento de las personas en su totalidad; no sólo en cuanto a la práctica de la caridad y de la justicia, sino también en cuanto al cuidado en observar el precepto particular de la castidad. Se deberá considerar en concreto si se emplean los medios necesarios, naturales y sobrenaturales, que la ascética cristiana recomienda en su experiencia constante para dominar las pasiones y para hacer progresar la virtud.

10. Pecado grave y opción fundamental

El respeto de la ley moral en el campo de la sexualidad, así como la práctica de la castidad, no se ven poco comprometidos, sobre todo en los cristianos menos fervorosos, por la tendencia actual a reducir hasta el extremo, al menos en la existencia concreta de los hombres, la realidad del pecado grave; si no es que se llega a negarla.

Algunos llegan a afirmar que el pecado mortal que separa de Dios sólo se verifica en el rechazo directo y formal de la llamada de Dios, o en el egoísmo que se cierra al amor del prójimo completa y deliberadamente. Sólo entonces tendría lugar una opción fundamental, es decir, una de aquellas decisiones que comprometen totalmente una persona, y que serían necesarias para constituir un pecado mortal. Por ella tomaría o ratificaría el hombre, desde el centro de su personalidad, una actitud radical en relación con Dios o con los hombres. Por el contrario, las acciones que llaman periféricas (en las que niegan que se dé por lo regular una elección decisiva), no llegarían a cambiar una opción fundamental. Y tanto menos, cuanto que, según se observa, con frecuencia proceden de los hábitos contraídos. De esta suerte, esas acciones pueden debilitar las opciones fundamentales, pero no hasta el punto de poderlas cambiar por completo. Ahora bien, según esos autores, un cambio de opción fundamental respecto de Dios ocurre más difícilmente en el campo de la actividad sexual donde, en general, el hombre no quebranta el orden moral de manera plenamente deliberada y responsable, sino más bien bajo la influencia de su pasión, de su debilidad, de su inmadurez; incluso, a veces, de la ilusión que se hace de demostrar así su amor por el prójimo. A todo lo cual se añade con frecuencia la presión del ambiente social.

Sin duda que la opción fundamental es la que define en último término la condición moral de una persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando

éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no son suficientes para constituir un pecado mortal.

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que esté incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales.

El mismo Jesucristo indicó el doble mandamiento del amor como fundamento de la vida moral. Pero de ese mandamiento depende toda la ley y los profetas ²²; incluye, por consiguiente, todos los demás preceptos particulares. De hecho, al joven rico que le preguntaba: "¿qué de bueno haré yo para obtener la vida eterna?", Jesús le respondió: "Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos...: no matarás, no adulterarás, no hurtarás, no levantarás falso testimonio; honra a tu padre y a tu madre y ama al prójimo como a ti mismo"²³.

Por lo tanto, el hombre peca mortalmente no sólo cuando su acción procede de menosprecio directo del amor de Dios y del prójimo, sino también cuando consciente y libremente elige un objeto gravemente desordenado, sea cual fuere el motivo de su elección. En ella está incluido, en efecto, según queda dicho, el menosprecio del mandamiento divino; el hombre se aparta de Dios y pierde la caridad. Ahora bien, según la tradición cristiana y la doctrina de la Iglesia, y como también lo reconoce la recta razón, el orden moral de la sexualidad comporta para la vida humana valores tan elevados, que toda violación directa de este orden es objetivamente grave ²⁴.

Es verdad que en las faltas de orden sexual, vista su condición especial y sus causas, sucede más fácilmente que no se les de un consentimiento plenamente libre; y eso invita a proceder con cautela en todo juicio sobre el grado de responsabilidad subjetiva de las mismas. Es el caso de recordar en particular aquellas palabras de la Sagrada Escritura: "El hombre mira las apariencias, pero Dios mira el corazón" ²⁵. Sin embargo, recomendar esa prudencia en el juicio sobre la gravedad subjetiva de un acto pecaminoso particular no significa en modo alguno sostener que en materia sexual no se cometen pecados mortales.

Los Pastores deben, pues, dar prueba de paciencia y de bondad; pero no les está permitido ni hacer vanos los mandamientos de Dios, ni reducir desmedidamente la responsabilidad de las personas: "No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas. Pero esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar, sino para salvar, El fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas" ²⁶.

11. La virtud de la castidad

Como se ha dicho más arriba, la presente Declaración se propone llamar la atención de los fieles, en las circunstancias actuales, sobre ciertos errores y desórdenes morales de los que deben guardarse. Pero la virtud de la castidad no se limita a evitar las faltas indicadas. Tiene también otras exigencias positivas y más elevadas. Es una virtud que marca toda la personalidad en su comportamiento, tanto interior como exterior.

Ella debe calificar a las personas según los diferentes estados de vida a unas, en la virginidad o en el celibato consagrado, manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios sólo con corazón indiviso²⁷; a otras, de la manera que determina para ellas la ley moral, según sean casadas o celibatarias. Pero en ningún estado de vida se puede reducir la castidad a una actitud exterior. Ella debe hacer puro el corazón del hombre, según la palabra de Cristo: "Habéis oído que fue dicho: no adulterarás. Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón" ²⁸.

La castidad está incluida en aquella "continencia" que san Pablo menciona entre los dones del Espíritu Santo, mientras condena la lujuria como un vicio especialmente indigno del cristiano, que excluye del reino de los cielos ²⁹. "La voluntad de Dios es vuestra santificación: que os abstengáis de la fornicación; que cada uno sepa tener a su mujer en santidad y honor, no con afecto libidinoso, como los gentiles que no

conocen a Dios; que nadie se atreva a ofender a su hermano... Que no nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo" ³⁰. "Cuanto a la fornicación y cualquier género de impureza o avaricia, que ni siquiera pueda decirse que lo hay entre vosotros, como conviene a santos... Porque habéis de saber que ningún fornicario, o impuro, o avaro, que es adorador de ídolos, tendrá parte en la heredad del reino de Cristo y de Dios. Que nadie os engañe con palabras de mentira, pues por éstos viene la cólera de Dios sobre los hijos de la rebeldía. No tengáis parte con ellos. Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor; andad, pues, como hijos de la luz"³¹.

El Apóstol precisa, además, la razón propiamente cristiana de la castidad, cuando condena el pecado de fornicación no solamente en la medida en que perjudica al prójimo o al orden social, sino porque el fornicario ofende a quien lo ha rescatado con su sangre, a Cristo, del cual es miembro, y al Espíritu Santo, de quien es templo: "¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?... Cualquier pecado que cometa un hombre, fuera de su cuerpo queda; pero el que fornicar, peca contra su propio cuerpo. O ¿no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que, por tanto, no os pertenecéis? Habéis sido comprados a precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo" ³².

Cuanto más comprendan los fieles la excelencia de la castidad y su función necesaria en la vida de los hombres y de las mujeres, tanto mejor percibirán, por una especie de instinto espiritual, lo que ella exige y aconseja; y mejor sabrán también aceptar y cumplir, dóciles a la doctrina de la Iglesia, lo que la recta conciencia les dicte en los casos concretos.

12. Las exigencias de la vida cristiana

El Apóstol San Pablo describe en términos patéticos el doloroso conflicto que existe en el interior del hombre esclavo del pecado entre la ley de su mente y la ley de la carne en sus miembros, que le tiene cautivo ³³. Pero el hombre puede lograr la liberación de su "cuerpo de muerte" por la gracia de Jesucristo ³⁴. De esta gracia gozan los hombres que ella misma ha justificado, aquellos que la ley del espíritu de vida en Cristo libró de la ley del pecado y de la muerte ³⁵. Por ello les conjura el Apóstol: "Que ya no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, sometido a sus concupiscencias" ³⁶.

Esta liberación, aunque da aptitud para servir a una vida nueva, no suprime la concupiscencia que proviene del pecado original ni las incitaciones al mal de un mundo "en que todo está bajo el maligno" ³⁷. Por ello anima el Apóstol a los fieles a superar las tentaciones mediante la fuerza de Dios ³⁸, y a "resistir a las insidias del diablo" ³⁹ por la fe, la oración vigilante⁴⁰ y una austeridad de vida que someta el cuerpo al servicio del Espíritu ⁴¹.

El vivir la vida cristiana siguiendo las huellas de Cristo exige que cada cual "se niegue a sí mismo, y tome cada día su cruz" ⁴² sostenido por la esperanza de la recompensa: "Que si padecemos con Él, también con Él viviremos; si sufrimos con Él, con Él reinaremos" ⁴³.

En la línea de estas invitaciones apremiantes hoy también, y más que nunca, deben emplear los fieles los medios que la Iglesia ha recomendado siempre para mantener una vida casta: disciplina de los sentidos y de la mente, prudencia atenta a evitar las ocasiones de caídas, guarda del pudor, moderación en las diversiones, ocupación sana, recurso frecuente a la oración y a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía.

Los jóvenes, sobre todo, deben empeñarse en fomentar su devoción a la Inmaculada Madre de Dios y proponerse como modelo la vida de los santos y de aquellos otros fieles cristianos, particularmente jóvenes, que se señalaron en la práctica de la castidad.

En particular es importante que todos tengan un elevado concepto de la virtud de la castidad, de su belleza y de su fuerza de irradiación. Es una virtud que hace honor al ser humano y que le capacita para un amor verdadero, desinteresado, generoso y respetuoso de los demás.

13. Deberes de los obispos, de los teólogos, de los sacerdotes, de los padres de familia, de los que operan en los medios de comunicación social. Responsabilidad de todos.

Corresponde a los obispos enseñar a los fieles la doctrina moral que se refiere a la sexualidad, cualesquiera que sean las dificultades que el cumplimiento de este deber encuentre en las ideas y en las costumbres que hoy se hallan extendidas. Esta doctrina tradicional debe ser profundizada, expresada de manera apta para esclarecer las conciencias de cara a las nuevas situaciones creadas, enriquecida con el discernimiento de lo que de verdadero y útil se puede decir sobre el sentido y el valor de la sexualidad humana. Pero los principios y las normas de vida moral reafirmadas en la presente Declaración se deben mantener y enseñar fielmente. Se tratará en particular de hacer comprender a los fieles que la Iglesia los conserva no como inveteradas tradiciones que se mantienen supersticiosamente (tabús), ni en virtud de prejuicios maniqueos, según se repite con frecuencia, sino porque sabe con certeza que corresponden al orden divino de la creación y al espíritu de Cristo; y, por consiguiente, también a la dignidad humana.

Misión de los obispos es, asimismo, la de velar para que en las facultades de teología y en los seminarios sea expuesta una doctrina sana a la luz de la fe y bajo la dirección del Magisterio de la Iglesia. Deben igualmente cuidar de que los confesores iluminen las conciencias, y de que la enseñanza catequética se dé en perfecta fidelidad a la doctrina católica.

A los obispos, a los sacerdotes y a sus colaboradores corresponde poner en guardia a los fieles contra las opiniones erróneas frecuentemente propuestas en libros, revistas y conferencias públicas.

Los padres en primer lugar, pero también los educadores de la juventud, se esforzarán por conducir a sus hijos y alumnos a la madurez psicológica, afectiva y moral por medio de una educación integral. Para ello les impartirán una información prudente y adaptada a su edad, y formarán asiduamente su voluntad para las costumbres cristianas; no sólo con los consejos, sino sobre todo con el ejemplo de su propia vida, mediante la ayuda de Dios que les obtendrá la oración. Tendrán también cuidado de protegerlos de tantos peligros que los jóvenes no llegan a sospechar.

Los artistas, los escritores y cuantos disponen de los medios de comunicación social deben ejercitar su profesión de acuerdo con su fe cristiana, conscientes de la enorme influencia que pueden ejercitar. Tendrán presente que "todos deben respetar la primacía absoluta del orden moral objetivo" ⁴⁴, y que no se puede dar preferencia sobre él a ningún pretendido objetivo estético, ventaja material o resultado satisfactorio. Ya se trate de creación artística o literaria, ya de espectáculos o de informaciones, cada cual en su campo debe dar prueba de tacto, de discreción, de moderación y de justo sentido de los valores. De esta suerte, lejos de añadir favor a la licencia creciente de las costumbres, contribuirán a frenarla e incluso a sanear el clima moral de la sociedad.

Por su parte, todo el laicado fiel, en virtud de su derecho y de su deber de apostolado, tomará en serio el trabajar en el mismo sentido.

Finalmente, conviene recordar a todos que el Concilio Vaticano II "declara que los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal y también a que se les estimule a conocer y amar más a Dios. Ruega, pues, encarecidamente, a todos los que gobiernan los pueblos, o están al frente de la educación, que procuren que nunca se vea privada la juventud de este sagrado derecho" ⁴⁵.

Su Santidad, Pablo VI por la divina Providencia, en audiencia concedida al infrascrito Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 7 de noviembre de 1975, aprobó esta Declaración acerca de la ética sexual, la confirmó y ordenó que se publicara.

Dado en Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 29 de diciembre de 1975.

Cardenal Franjo SEPER,
Prefecto

Jerôme HAMER,
arzobispo titular de Lorium,
Secretario.

Notas

1. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo "Gaudium et Spes," 47 AAS 58 (1966), p. 1067.
2. Cf. Constitución Apostólica "Regimini Ecclesiae Universae," 29 (15 Ago 1967) AAS 89 (1967), p. 1067.
3. "Gaudium et Spes," 16 AAS 58 (1966), p. 1037.
4. Jn 8:12.
5. Concilio Vaticano II, Declaración "Dignitatis Humanae," 3 AAS 58 (1966), p. 931.
6. I Tim 3:15
7. "Dignitatis Humanae," 14 AAS 58 (1966), p. 940; cf Pio XI, Encíclica "Casti Connubii," Dec 31st, 1930 AAS 22 (1930), pp 579-580; Pio XII, alocución de 2 de noviembre de 1954 AAS 46 (1954), pp 671-672; Juan XXIII, Encíclica "Mater et Magistra," 15 de mayo de 1961 AAS 53 (1961), p. 457; Pablo VI, Encíclica "Humanae Vitae," 4, 25 de julio de 1968 AAS 60 (1968) p. 483.
8. Cf. Concilio Vaticano II, Declaración "Gravissimum Educationis," 1, 8: AAS 58 (1966), pp. 729-730; 734-736 "Gaudium et Spes," 29, 60, 67 AAS 58 (1966), pp. 1048 1049, 1080-1081, 1088-1089.
9. "Gaudium et Spes," 51 AAS 58 (1966), pp. 1072.
10. Ibid; cf también 49 loc cit, pp. 1069-1070.
11. Ibid, 49, 50 loc cit, pp. 1069-1072.
12. La presente Declaración no profundiza en las normas relativas a la vida sexual dentro del matrimonio; estas normas han sido claramente enseñadas en las Encíclicas "Casti Connubii" y "Humanae Vitae."
13. Cf. Mt 19:4-6.
14. I Cor 7:9.
15. Cf. Eph 5:25-32.
16. Las relaciones sexuales extramatrimoniales se encuentran formalmente condenadas en I Cor 5:1; 6:9; 7:2; 10:8 Eph. 5:5; I Tim 1:10; Heb 13:4; y con razones explícitas en I Cor 6:12-20.
17. Cf. Inocencio IV, carta "Sub catholica professione," 6 de marzo de 1254, DS 835; Pio II, "Propos damn in Ep Cum sicut accepimus." 13 de noviembre de 1459, DS 1367; decretos del Santo Oficio de 24 de septiembre de 1665, DS 2045; 2 de marzo de 1679, DS 2148; Pio XI, Encíclica "Casti Connubii," 31 de diciembre de 1930 AAS 22 (1930), pp. 558 559.
18. Rom 1:24-27 "Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adoraron y

sirvieron a la criatura en vez del Creador, que es bendito por los siglos. Amén. Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío." Véase también lo que San Pablo dice de "masculorum concubitores" en I Cor 6:10; I Tim 1:10.

19. Cf. León IX, carta "Ad splendidum nitentis," en el año 1054 DS 687-688; decreto del Santo Oficio, de 2 de marzo de 1679: DS 2149; Pio XII, "Alocución," 18 de octubre de 1953 AAS 45 (1953), pp. 677-678; 19 de mayo de 1956 AAS 48 (1956), pp. 472-473.

20. "Gaudium et Spes," 51 AAS 58 (1966), p. 1072.

21. ". . . aunque las investigaciones sociológicas son útiles para conocer mejor la mentalidad del ambiente, las preocupaciones y las necesidades de aquellos a quienes anunciamos la palabra de Dios, así como la resistencia que le opone la razón humana en la edad moderna, con la idea ampliamente difundida de que no existiría, fuera de la ciencia, ninguna forma legítima de saber, las conclusiones de tales encuestas no podrían constituir por sí mismas un criterio determinante de la verdad." Pablo VI, Exhortación apostólica "Quinque iam anni." 8 de diciembre de 1970, AAS 63 (1971), p. 102.

22. Mt 22:38, 40.

23. Mt 19:16-19.

24. Cf. notas 17 y 19 anteriores; Decreto del Santo Oficio, 18 de marzo de 1666, DS 2060; Pablo VI, Encíclica "Humanae Vitae," 13, 14 AAS 60 (1968), pp. 489-496.

25. Sam 16:7.

26. Paul VI, Encíclica "Humanae Vitae," 29 AAS 60 (1968), p. 501.

27. Cf. I Cor 7:7, 34; Concilio de Trento, Sesión XXIV, can 10 DS 1810; Concilio Vaticano II, Constitución "Lumen Gentium," 42 43, 44 AAS 57 (1965), pp. 47-51; Sínodo de Obispos, "De Sacerdotio Ministeriali," parte II, 4, b: AAS 63 (1971), pp. 915-916.

28. Mt 5:28.

29. Cf. Gal 5:19-23; I Cor 6:9-11.

30. I Thes 4:3-8; cf. Col 3:5-7; I Tim 1:10.

31. Eph 5:3-8; cf. 4:18-19.

32. I Cor 6:15, 18-20.

33. Cf. Rom 7:23.

34. Cf. Rom 7:24-25.

35. Cf. Rom 8:2.

36. Rom 6:12.

37. I Jn 5:19.

38. Cf. I Cor 10:13.

39. Eph 6:11.

40. Cf Eph 6:16, 18.

41. Cf I Cor 9:27.

42. Lc 9:23.

43. II Tim 2:11-12.

44. Concilio Vaticano II, Decreto "Inter Mirifica," 6 AAS 56 (1964), p. 147.

45. "Gravissimum Educationis," 1: AAS 58 (1966), p. 730.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

La formación teológica de los futuros sacerdotes

INTRODUCCIÓN

1. Entre los muchos signos de nuestro tiempo sobresalen especialmente cambios profundos en la cultura y en la teología. Es un fermento que afecta a la vida de toda la Iglesia, pero en primer lugar a la formación teológica de los futuros sacerdotes. Como en todos los sectores de la formación, se notan aquí, nuevos horizontes de búsqueda, nuevos métodos, nuevos intereses y cambios de acento. En estos últimos años se ha acumulado al respecto una cantidad de problemas que requiere la atención de todos los responsables, invitándoles a un serio examen.

2. Por esta razón la Sagrada Congregación para la Educación Católica se permite dirigir a los Rvdmos. Obispos y a sus colaboradores en la educación del clero, un documento sobre la formación teológica de los candidatos al sacerdocio. Distintos motivos exigen que el tema sea tratado con la debida amplitud y profundidad: algunos, intrínsecos al proceso formativo teológico (como se ha aludido antes), otros, extrínsecos, como las nuevas circunstancias de los tiempos, la situación de la Iglesia y del ministerio sacerdotal, los problemas de la evangelización, las necesidades generales de la Iglesia. En el momento actual, la enseñanza de la teología reviste una importancia primaria; y muchas esperanzas se cifran en su auspiciada renovación. Una adecuada y oportuna preparación teológica de los candidatos aparece como uno de los medios mejores para restituir vigor a los seminarios y ofrecer un fundamento más sólido a la vida espiritual del clero y a su ministerio pastoral.

3. Para proceder con orden y claridad, se ha considerado oportuno:

I. Exponer algunos *aspectos de la situación actual*.

II. Recordar algunas *exigencias de la enseñanza de la teología*, derivadas de la naturaleza misma y de la función propia de la teología.

III. Formular algunas *orientaciones para la enseñanza de la teología* en general y para las distintas materias en particular.

IV. Establecer algunas normas *prácticas* que han de ser observadas en todos los centros a los cuales está confiada la formación teológica de los futuros sacerdotes.

I. ASPECTOS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

I. Nuevas instancias del ministerio pastoral

4. 1) La primera razón por la cual hay que dedicar especial atención a la profundización de la formación teológica, proviene del cambio de las condiciones en que los sacerdotes han de ejercer, en el futuro, su ministerio. Estos, menos numerosos, debido a la disminución general de las vocaciones, se verán asociados a una responsabilidad más amplia en el cuadro de un contexto pastoral articulado en ministerios, algunos de los cuales serán confiados a los diáconos y a los fieles. En virtud de su carácter específico, los sacerdotes participarán más de cerca en los afanes de sus obispos, asumiendo tareas pastorales siempre más generales y complejas, junto con iniciativas muy vastas dentro y fuera de la diócesis. Esta abultada responsabilidad pastoral requerirá, es obvio, una competencia teológica y seguridad doctrinal no común.

5. 2) Por otra parte, los sacerdotes ejercerán su ministerio en una Iglesia en movimiento y en busca de adaptaciones a las nuevas necesidades que emergen en su interior y en el mundo. En tales circunstancias, la solidez teológica constituye un presupuesto indispensable, ya para interpretar correctamente los signos de los tiempos, ya para hacer frente a las nuevas situaciones, evitando el

inmovilismo y las aventuras.

6. 3) Los sacerdotes de mañana serán también pastores de hombres más adultos, más críticos, más informados, inmersos en un mundo ideológicamente pluralístico, donde el cristianismo estará expuesto a múltiples interpretaciones y sospechas por parte de una cultura cada vez más extraña a la fe. Les será imposible realizar el propio servicio a la fe y a la comunidad eclesial sin una fuerte formación teológica, iniciada ya desde el seminario y continuada de una manera permanente. Ni hay que olvidar el hecho de que hoy ha aumentado la cultura teológica de muchos laicos, los cuales frecuentan clases y facultades de teología; esto exige del clero un alto nivel de preparación teológica.

7. 4) Finalmente, es de prever que la fe misma de los sacerdotes de mañana estará expuesta a mayores peligros que en tiempos pasados. De hecho, la experiencia muestra ya las dificultades encontradas por algunos sacerdotes en superar la prueba de la incredulidad y del escepticismo ambiental. La formación sacerdotal debe prever esta dura situación: en efecto, difícilmente se podrá permanecer firmes en la fe y confirmar a los propios hermanos creyentes, sin una formación teológica que esté a la altura de ese estado de cosas.

8. Las consideraciones que se han hecho hasta aquí dejan claro que el sacerdote no puede contentarse con una formación prevalentemente práctica y culturalmente reducida. Aunque no todos los sacerdotes estén llamados a ser especialistas en teología, sin embargo existe una afinidad entre ministerio pastoral y competencia teológico. De los sacerdotes se espera que ejerzan un verdadero ministerio teológico en el ámbito de la comunidad cristiana, sin ser, por eso, teólogos de profesión. Obispos y sacerdotes son, en realidad, como pastores, responsables de la predicación oficial en la Iglesia.

II. Nuevas funciones de la teología

9. La formación teológica, cuya importancia se ha tratado de subrayar, debe, pues, hacer frente a situaciones y problemas nuevos. Numerosas experiencias de diversa índole inducen a poner de relieve algunas componentes de la investigación y de la enseñanza de la teología, que parecen de una cierta urgencia con vistas a las múltiples tareas actuales.

10. 1) En el pasado, la teología realizaba su razonamiento en un mundo cultural que le era sobremano homogéneo, por el hecho de que la fe de la Iglesia inspiraba las culturas y las costumbres. Este ambiente está, por lo demás, profundamente cambiado. Secularizado y, a menudo, indiferente ante el problema religioso, el mundo actual no se encuentra en sintonía con la fe y con la predicación de la Iglesia. Es, por tanto, necesario actuar para que el Evangelio pueda ser comprendido por nuestros contemporáneos. Se trata de hallar un lenguaje apropiado a los mismos. Esta labor, en cambio, es demasiado grave y delicada para que se la deje a merced de improvisaciones e iniciativas individuales. Tal labor corresponde justamente a la teología, la cual está llamada a darle su aporte de solidez científica y de claridad doctrinal.

11. 2) Sobre la actividad teológica incide también hoy notablemente el diálogo ecuménico que, al mismo tiempo que empuja a los teólogos a nuevos estudios en el ámbito de la historia y de las fuentes exige antes de nada, el quehacer de y en toda la Iglesia. Se impone, antes de nada, el quehacer de redescubrir la dimensión ecuménica de la teología y de formular las verdades de la fe, «con más profundidad y exactitud y con aquella forma de exposición y de expresiones, que pueda ser comprendida también por los hermanos separados».

12. 3) A interpelar hoy rigurosamente a la teología acude incluso la vida de la Iglesia; ésta, en verdad, suscita cuestiones inéditas, en nombre de una nueva praxis, que exige ser analizada y, si es posible, integrada en la fe. Aquí aparece la importancia de la acción pastoral que provoca la reflexión teológica y estimula la enseñanza teológica a hacerse más viva y actual, sin perder su autenticidad. Esta función de la teología es necesaria para el servicio del pueblo de Dios.

13. 4) Además, graves problemas del mundo moderno interpelan en medida creciente a la teología. La Constitución *Gaudium et Spes* ha demostrado el interés de la Iglesia por la entera familia humana. En los

últimos años, la teología se ha hecho más sensible a los problemas económicos, sociales, políticos de la humanidad, vistos a la luz del Evangelio. Una conciencia mayor acerca de las aplicaciones y las consecuencias sociales del dogma ha suscitado un gran fermento. no sólo a nivel de la acción, sino al de la reflexión propiamente teológica. Esto no puede descuidarse en la formación del clero.

14. 5) Para cumplir su misión al servicio de la Iglesia de hoy, la teología debe realizar el encuentro con las ciencias humanas. Ciertamente, éstas no han sido nunca ignoradas por la teología; más aún, algunas de las aportaciones de aquellas han sido ya, en cierto sentido, « canonizadas », hasta el punto de estar ligadas a las formulaciones históricas de la fe.

Pero la teología, a la par que está convencida de que del enorme desarrollo actual de dichas ciencias podrá obtener ventajas cada vez mayores, no esconde ciertos malestares que tal encuentro lleva consigo en el momento presente: la difusión de las ciencias humanas en la mentalidad y en la cultura de hoy pone de manifiesto, en algunos sectores, las insuficiencias de un determinado lenguaje teológico; además, el gran prestigio de que gozan, influye en algunos ambientes teológicos de tal modo que la ciencia sagrada sale malparada, perdiendo su especificidad. Creyendo hacer teología, se hace, en cambio, historicismo, sociologismo, etc. Está bien tener presentes estas dificultades. Urge, por tanto, la necesidad de delinear con precisión el terreno epistemológico de la teología en las relaciones con las otras ciencias.

15. 6) Otro fenómeno que caracteriza la situación presente es la pérdida de aquella unidad que se tenía en la enseñanza clásica de la teología. Las materias teológicas han debido abrirse a nuevos problemas, a nuevas filosofías, a nuevos aportes de las ciencias. En consecuencia, las cuestiones concernientes a la religión se han hecho cada vez más complejas, sujetas a diversas interpretaciones. Se ha abierto, así, el camino a un cierto pluralismo. Trazar los legítimos y necesarios linderos a tal pluralismo es una de las tareas de la teología contemporánea. Esto hace más urgente la renovación de su enseñanza.

16. 7) Por último, en la enseñanza actual de la teología se deja sentir cada vez más la dificultad de conciliar la brevedad del tiempo disponible, con el enorme desarrollo que han tenido las distintas materias teológicas. Es evidente que en tal situación no es posible una enseñanza enciclopédica, que ofrezca respuestas exhaustivas a todas las cuestiones teológicas que hoy se debaten. Por eso, se impone una reestructuración de toda la enseñanza, a fin de que esté en condiciones de dar al seminarista una visión coherente y global del misterio cristiano.

II. EXIGENCIAS DE LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA

I. Exigencias fundamentales

17. La compleja situación que se acaba de describir, no puede dejar indiferente a la enseñanza de la teología, que tiene algunas exigencias fundamentales que se derivan de la naturaleza misma de la teología y de su función.

1. Naturaleza de la teología

18. 1) Es necesario, ante todo, llamar la atención sobre la naturaleza de la teología. Pese a que se renueve y se adapte a las exigencias de los tiempos, la teología permanece, en la línea de la continuidad de la tradición, fiel a sí misma como « ciencia de la Revelación cristiana ». La *fides quaerens intellectum*, es decir, la fe que impulsa a buscar y a ampliar la propia inteligibilidad, consigue su meta. mediante la teología, de una forma más elevada y sistemática. El objeto de que se ocupa la teología, no son las verdades adquiridas con la ayuda de la razón, sino las verdades reveladas por Dios y conocidas a través de la fe. El ámbito de la fe es, en todo caso, invariable por la teología. El progreso de la misma no puede consistir en confundirse con las demás ciencias, al margen de la perspectiva de la fe

19. 2) En el ámbito de la fe la teología responde, ya a las instancias del dinamismo interno de la fe —*cum assensu cogitare*—, ya a la interpelaciones de la cultura, para integrar la fe en el contexto psicológico y social contemporáneo, en medio de los interrogantes y de las preocupaciones fundamentales del hombre

moderno.

20. 3) Como ciencia que nace de la fe y que se desarrolla en el ámbito de la fe y al servicio de la fe, la teología asume el discurrir de la razón y los datos de las culturas para comprender mejor el propio objeto. Por eso, goza de un estatuto particular en la articulación de las distintas ciencias, incluso las religiosas, con las cuales no puede ser confundida, como ni tampoco puede ser restringida en sus métodos.

a) En particular, no puede ser confundida y reducida a la historia de las religiones o de los dogmas, a la psicología religiosa, a la sociología de la Iglesia, sino que conserva su naturaleza y su función también en el cuadro epistemológico de las materias que se ocupan de la religión.

b) En la situación socio-cultural determinada por el desarrollo de las ciencias humanas y naturales, la teología asume los resultados seguros de estas ciencias, y tiene en cuenta la mentalidad y el espíritu que producen en los hombres, igual que las interpretaciones que el hombre da de sí mismo a cada generación. Por este motivo, puede y debe la teología realizar un razonamiento documentado, apropiado y accesible, sobre todo en torno a los puntos del dogma y de la moral, que se refieren al origen, la constitución, el comportamiento, el desarrollo, la condición y el destino del hombre, sin quitar peso a los datos ciertos e inmutables de la palabra de Dios.

21. 4) La teología católica no puede prescindir de la doctrina y de la experiencia vivida en el ámbito de la Iglesia, en la cual el Magisterio custodia e interpreta auténticamente el «depósito de la fe» contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Por eso, el teólogo católico, en el campo de la exégesis, lo mismo que en otros campos de su trabajo científico, no puede seguir sin más los métodos o aceptar los resultados de las teologías opuestas o extrañas a la Iglesia. El conformismo acrílico de cara a tales teologías, además de no responder a la especificidad de la teología católica, no está siquiera dentro del interés de un verdadero ecumenismo.

22. 5) Poseyendo la teología por objeto verdades que son principios de vida y de compromiso personal, ya para cada creyente, ya para la comunidad de que forma parte, tiene una dimensión espiritual, merced a la cual el teólogo en la investigación y en el estudio no procede en la línea de un puro intelectualismo, sino que obedece a las exigencias de la fe efectuando cada vez más su unión existencial con Dios y su inserción vital en la Iglesia.

En virtud de su misma naturaleza, la teología tiene una índole vital, por la cual, también en este aspecto, se coloca en un lugar propio dentro del cuadro epistemológico de las ciencias.

2. Función de la teología

23. Como «ciencia de la Revelación cristiana», la teología tiene una función específica en la amplia esfera de las actividades y ministerios que se ejercen en la Iglesia, comunidad de fe y de amor, a la cual Dios ha confiado la Revelación y la obra de la salvación realizada por Cristo.

24. 1) La teología indaga y profundiza el dato revelado, circunscribe sus límites y coopera a su desarrollo homogéneo de acuerdo con las exigencias de la fe y las indicaciones de los «signos de los tiempos», en los cuales lee los signos mismos de Dios. Esta función suya esencial no puede quedar marginada o pasada por alto en ninguna situación contingente y, mucho menos, por tanto, en el momento actual.

25. 2) En el cumplimiento de esta función tiene la teología una incidencia importante en la vida espiritual, porque clarifica y ahonda el sentido de las leyes de la salvación y de la vía del progreso espiritual, que la Revelación ofrece a la vida cristiana. Esto vale, sobre todo, para la formación del futuro sacerdote en una clara y sólida piedad, fundada en la comprensión de su ministerio y en la exacta valoración de la obediencia que la Iglesia le exige hoy.

26. 3) De aquí procede también la función de la teología en orden al apostolado cristiano y especialmente al ministerio pastoral, cuya inserción en la economía de la salvación descubre y ayuda a su realización con

los recursos doctrinales y las indicaciones prácticas que proporciona. De ahí, la necesidad de una excelente formación teológica de los futuros pastores de almas.

27. 4) Respecto de la edificación del «Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia» (Col 1,24), la teología está llamada a efectuar una obra constructiva, ya con la elaboración de los datos de fe y de moral tomados de la Revelación al servicio del Magisterio, que vienen aplicados a las cuestiones del tiempo presente; ya con el estudio científico de los problemas que tocan el pensamiento y la vida de la Iglesia; ya con el ahínco en individuar, iluminar y resolver positivamente los puntos críticos que las circunstancias presentan a nivel doctrinal y práctico.

La teología, en concreto, está llamada a interpretar, secundar y promover el empuje operativo naciente de la nueva conciencia misionera de la Iglesia. Esto sucede especialmente en las relaciones con las religiones y las culturas no cristianas, con las cuales es necesario establecer un encuentro y mantener un diálogo que, a la par que acercan los espíritus, hacen posible nuevas formas de evangelización.

En el recinto del mundo cristiano, la teología debe tener en cuenta las nuevas exigencias ecuménicas, sea con el estudio de las fuentes comunes; sea con la profundización de las tesis de las distintas Iglesias y comuniones cristianas en torno a los puntos controvertidos; sea con el ensanche de la dimensión ecuménica de la eclesiología y de los otros tratados que más referencia tienen con el problema de la unión de los cristianos.

28. 5) De cara a los problemas terrenos del hombre y del mundo, la teología está llamada a recoger las instancias humanas y evangélicas que frecuentemente encierran éstos y a obrar de tal modo que ahonde los puntos de contacto con el mensaje evangélico, sin ocultar las divergencias. Debe procurar también que las soluciones que hoy se intentan dar a esos problemas puedan beneficiarse de la superior fuerza iluminadora y constructiva del cristianismo.

Entran en este cuadro problemas como la nueva solidaridad entre las clases sociales y entre los pueblos, la liberación de la explotación y de la alienación del hombre, la participación en la vida del estado y de la sociedad internacional, el triunfo sobre el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, la eliminación de la guerra como medio de solucionar las contiendas entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados portadores de paz.

En este sentido, la teología cumple una función «política» original e insustituible, porque ilumina los problemas y dirige la acción en los distintos campos de la vida del hombre, conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios.

II. Las componentes de la teología

29. Por su naturaleza y por su función, la teología es una ciencia unitaria que se nutre en las fuentes de la Revelación y organiza los datos que encuentra allí *ad lumen fidei*, tanto en el proceso de investigación como en el de elaboración especulativa. La teología es, por consiguiente «positiva» y sistemática a la vez.

La base, en efecto, de la teología es el estudio de las fuentes de la Revelación enderezado a establecer lo que Dios ha revelado. Este estudio del *auditus fidei*, a su nivel científico, da lugar a la *teología positiva*.

Los resultados de la teología positiva son el objeto de una ulterior elaboración científica por parte de la *teología sistemática*, que, según las exigencias del *intellectus fidei*, trata de penetrar el sentido y descubrir las conexiones de las verdades reveladas para coordinarlas de un modo orgánico y unitario.

Estas dos componentes de la teología —la investigación positiva y la reflexión racional— no se pueden separar nunca del todo, porque hay continuas y mutuas interferencias y porque sus funciones son complementarias. Y, por tanto, es necesario que se mantengan en un constante equilibrio, sin que la una intente arrollar a la otra.

1. Dimensión histórica de la teología

En cuanto a la investigación histórica, que es predominante en la componente positiva del trabajo teológico, la indicación a seguir es triple:

30. 1) Debe llevarse a cabo con los propios métodos. Esto comporta una legítima libertad de investigación realizada sobre una seria base documental; pero que no resuelva la teología en pura filología o crítica histórica. Quedarse exclusivamente a ese nivel supondría para la teología positiva el riesgo de hacerse estéril y de traicionar a su misión.

31. Realmente, la teología positiva debe reconocer, como primer presupuesto, el carácter sobrenatural de su objeto y el origen divino de la Iglesia. Su elaboración, pues, no puede ser guiada por la solamente humana, sino también por la luz de la fe y por el Magisterio de la Iglesia. Sus fundamentos están en la teología de la Revelación, de la inspiración, de la Iglesia. Y ésta tiene la misión de custodiar fielmente y de interpretar auténticamente la palabra de Dios.

32. 2) Puesto que hay una dimensión histórica de la Revelación, de su transmisión y del mismo Magisterio que la custodia y la interpreta, la teología positiva debe recurrir además de a los métodos tradicionales de investigación (filología, historia, crítica histórica), a la reflexión filosófica o filosófico-teológica. Tal reflexión tiene como objeto la naturaleza del testimonio, las relaciones existentes entre los hechos y su significado, el carácter de estas relaciones, y, luego, la relación entre testimonios oculares y comunidad creyente, y, por otro lado, el carácter específico del tiempo de la historia de la salvación y la índole histórica de las narraciones de los hechos.

33. 3) La necesidad de recurrir en esta parte positiva de la labor teológica a la reflexión filosófica se deriva también de los avances de la hermenéutica moderna, debidos a la especial sensibilidad que la cultura actual tiene hacia la realidad histórica. Esta, realmente, atrae la atención de los teólogos sobre el condicionamiento histórico del pensamiento en sus distintas expresiones, y con ello sobre la diferencia que existe entre el modo de pensar y de expresarse del hombre moderno y aquél con que se topa en la Biblia o en las formulaciones tradicionales de la fe. La teología debe, pues, tomarse el trabajo de exponer y de reinterpretar los contenidos de la fe con el fin de expresarles en conceptos comprensibles para hombres de hoy, alejándoles de los medios expresivos del pasado, que quizás ya no son accesibles en el presente.

A este respecto, hay que notar que « una es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei* y otra la formulación de su revestimiento ». Mientras que sólo esta última puede sufrir condicionamientos históricos, transformaciones y adaptaciones, la primera queda inmutable y firme. Es, por tanto, de suma importancia que el teólogo en su trabajo, sepa evitar los escollos del puro positivismo e historicismo el cual gusta de explicar todos los fenómenos del pensamiento y de la moral únicamente con causas y condiciones históricas, y esto hasta el punto de reducir cualquier verdad de valor permanente y objetivo a la relatividad de las contingencias históricas. El teólogo, por tanto, para llevar a feliz término sus graves responsabilidades, debe dejarse guiar, no sólo por el Magisterio y por las normas exegéticas, sino también por los sanos principios filosóficos sobre el valor objetivo del conocimiento humano.

2. Dimensión sistemática

34. La situación actual, caracterizada por un cierto desapego hacia la filosofía, requiere ante todo que se sitúe en su debido puesto la necesidad y la naturaleza de la reflexión teológica querida por el Concilio, el cual, «para explicar, lo más íntegramente posible, los misterios de la salvación», prescribe que «los alumnos aprendan a ahondarlos y a ver su nexos por medio de la especulación, teniendo a S. Tomás por maestro».

35. 1) La reflexión teológico sistemática (*intellectus fidei*) es la continuación natural y necesaria del procedimiento positivo, constituyendo, de alguna manera, su culmen y su cumplimiento. Es verdad que una cierta reflexión está presente en cada fase del procedimiento teológico, incluso en la positiva; pero ya en la exégesis, con el fin de determinar el sentido de cada uno de los datos y conceptos dispersos por la

S. Escritura, ya en la *teología bíblica*, respecto de los temas fundamentales, ella no es suficiente para proporcionar una comprensión más adecuada y propiamente teológico de los datos revelados y para facilitar su sistematización orgánica y completa.

36. 2) Sólo una reflexión metódica, acrisolada y elevada a nivel científico con ayuda de la filosofía, está en grado de penetrar mayormente la verdad revelada, sistematizar sus distintos datos y formular oportunamente un juicio maduro. Tal recurso a la reflexión especulativa no es sencillamente una característica de la Escolástica medieval; responde a una necesidad de la teología y a una exigencia del intelecto que tiende a comprender siempre más y siempre mejor.

37. 3) Naturalmente, la reflexión teológica sistemática no persigue como finalidad «la especulación por la especulación», sin una ligazón vital con las fuentes de la Revelación, sino que tiende a una comprensión más orgánica de la palabra de Dios, que, por tanto, queda presente en la especulación como un momento suyo interno.

El papel que corresponde a la filosofía en esta fase del procedimiento teológico, no es el de dominio sino de instrumento. Ni se trata de una actividad puramente racional, sino más bien de un procedimiento que, aún siendo estrictamente lógico según los principios filosóficos, es conducido *ad lumen fidei*. Es, efectivamente, la constante referencia a la fe que hace posible descubrir, en los datos revelados, las conexiones vitales, el orden y el significado más profundo.

38. 4) Desde el momento en que la Revelación, objeto de la reflexión teológica no es sólo una suma de verdades dirigida al entendimiento, sino también, y sobre todo, una comunicación que Dios hace de sí mismo al hombre, cualquier auténtica reflexión teológico lleva consigo una actitud de simpatía y de compromiso hacia el objeto de su estudio; una afinidad del espíritu con las verdades reveladas. De ahí se sigue que la reflexión filosófica, si se realiza bien, lejos de menoscabar la dimensión espiritual de la teología, la supone y la exige.

39. 5) El procedimiento racional, aplicado a los datos de la Revelación, es irrenunciable; con él, en efecto, guardan conexión también las cuestiones fundamentales del sentido mismo de la fe y del diálogo con las ciencias y las culturas del hombre. La reflexión racional da lugar a una «teología de la palabra», que no puede ser sustituida por una «teología de la praxis», la cual prescinde de todo empeño metafísico y disuelve la teología en las «ciencias del hombre», reduciéndola, por consecuencia, a un puro fenomenologismo y pragmatismo.

40. 6) A pesar de estar muy difundida la tendencia a infravalorar el aporte de la reflexión filosófica a la teología, y aún existiendo, más bien, cierta aversión por todo pensamiento sistemático abstracto, es necesario, en cambio, insistir en el valor de la especulación en la teología dogmática y moral para garantizar su solidez y coherencia. Realmente, la especulación, si se la entiende bien, no sólo no hace el estudio árido y desgajado de la vida, sino que le confiere una gran seriedad de empeño verdaderamente vital y personal.

41. 7) También hoy, pues, es deseable que se construya y se promueva una teología sistemática y orgánica, que abarque el estudio del dato de fe, tal como resulta de la investigación histórica y tal como ha sido propuesto por la Iglesia; la reflexión racional sobre el mismo a la luz de la fe; la interpretación de los resultados conseguidos en una síntesis mantenida siempre en sus elementos fundamentales; la aplicación y la respuesta a las instancias de pensamiento y de vida —individuales y colectivas— del tiempo actual.

42. Como se ve, la teología católica en cuanto ciencia, se distingue por su referencia constante a la fe. El rigor científico del procedimiento, sea positivo, sea sistemático, no excluye, sino exige la presencia continua del *sensus fidei*, que guía y orienta desde dentro el trabajo teológico en el campo exegético, patristico, litúrgico, canónico, histórico, sistemático y pastoral. Dada su identidad y especificidad, la teología adquiere plenitud de significado y seguridad precisamente de la guía interior de la fe, convalidada por la del Magisterio.

III. Algunas condiciones del trabajo teológico

43. La situación actual de la teología y de su enseñanza está caracterizada, de un lado, por una intensa aplicación al desarrollo de los temas bíblicos, y, de otro, por una atención nueva a las corrientes filosóficas, sociológicas, psicológicas modernas, de las cuales se cree que puede asumir no sólo resultados de investigaciones, análisis, experimentaciones, sino también categorías y criterios de pensamiento. Esta apertura a las ciencias del hombre y de la naturaleza, y a los problemas del tiempo actual, conduce a algunos a un cierto alejamiento del Magisterio de la Iglesia y de la tradición teológica y filosófica cristiana, con el riesgo de construir una teología sin bases y fuera del ámbito y de las perspectivas de la fe.

Conviene, por tanto, hacer algunas precisiones acerca de las condiciones de una buena labor teológica en relación al Magisterio de la Iglesia, al patrimonio teológico y filosófico que nos viene de los siglos pasados, a la filosofía, a las ciencias, y, por último, a los problemas y valores terrenos que hoy son objeto de mayor interés.

Se trata, pues, de un esclarecimiento sobre el status epistemológico de la teología como «ciencia de la Revelación cristiana», en relación con los principios que permanecen y a las condiciones históricas que cambian.

1. La teología y el Magisterio

44. 1) La fe que la teología trata de comprender y ahondar es la fe de la Iglesia; la fe profesada por el Cuerpo de la Iglesia (*sensus fidelium*), custodiada e interpretada auténticamente por el Magisterio ordinario y extraordinario confiado por Jesucristo a los Apóstoles y a sus sucesores. Por consiguiente, la Revelación y el Magisterio forman una unión natural e inseparable. Según el Concilio Vaticano II «es claro... que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, por sapientísima disposición de Dios, están totalmente ligados y entrelazados entre sí, de tal modo que no pueden subsistir independientemente». Por eso, en la teología católica la índole eclesial de la fe debe concretarse necesariamente en una continua referencia al Magisterio.

45. 2) El Magisterio ha de ser considerado como autoridad y servicio a la par, en cuanto «no es superior a la palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando únicamente lo que ha sido transmitido, y, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, escucha religiosamente, santamente custodia, y fielmente expone aquella palabra, y de este solo depósito de la fe saca todo lo que propone para creer como revelado por Dios».

Por esta razón, el Magisterio no debe ser alejado de la Iglesia, ni considerado como algo que desde lo alto cae sobre ella; debe, sí, ser considerado como un «rol», una función, un ministerio acompañado de carismas en la comunidad y para la comunidad.

No es, por tanto, un elemento externo y heterogéneo de la labor teológica, sino más bien un momento suyo interno y completamente natural, que no es un estorbo, sino una ayuda indispensable; es un medio, una *conditio sine qua non* de la teología católica.

46. 3) El Magisterio puede y debe ser considerado y presentado:

- a) como portador, intérprete y garante de la *regula fidei* para la unidad de la comunidad de los creyentes;
- b) como ministerio agente de síntesis de los valores seguros y comunes que emergen de las distintas sentencias y experiencias;
- c) como facultad de juicio acerca de la conformidad entre los resultados de investigaciones, reflexiones de teólogos, experiencias espirituales de personas y de grupos, y la revelación transmitida por medio de la Tradición que el mismo Magisterio custodia, interpreta auténticamente y propone a los fieles.

47. 4) La Iglesia tiene el derecho y el deber de exigir a los teólogos la fidelidad al Magisterio que, lejos de prejuzgar la libertad de la legítima investigación, le da garantía positiva de auténtica edificación del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. En realidad, el *munus docendi* es propio de los Obispos colegialmente unidos al Sumo Pontífice, en la línea de la sucesión apostólica, a los cuales, en la teología, como en cualquier otra forma de catequesis y de predicación, no puede sustituirseles con el pensamiento individual. Este conserva su función, pero sólo para investigar, explicar, ampliar el dato objetivo que viene de Dios y es guardado y proclamado por la Iglesia.

Los teólogos tienen en la Iglesia el quehacer de búsqueda y de reflexión crítica, y pueden recibir del Magisterio una participación del *munus docendi (missio canonica)* que le es propio; mas el Magisterio conserva la facultad de juicio sobre la relación de las elaboraciones teológicas con la palabra de Dios. En particular la función propia de los profesores de teología en los seminarios que consiste en preparar idóneos y buenos ministros de Dios futuros maestros de la fe en la Iglesia conlleva la máxima fidelidad al Magisterio ordinario y extraordinario.

2. La teología y el patrimonio teológico y filosófico-cristiano

48. 1) En el mismo contexto del Magisterio de la Iglesia se recuerda la fidelidad al «patrimonio perennemente válido» del pensamiento cristiano y especialmente a la enseñanza de Santo Tomás, del cual habla el Concilio. Y eso, no sólo por el empleo de la filosofía en teología, sino también por la misma valoración del dinamismo intrínseco de ésta, en cuanto aquel patrimonio doctrinal es expresión de la continuidad de vida de fe de la Iglesia en momentos particularmente intensos. En efecto, bastante más allá del ámbito de la autoridad reconocida a uno u otro de los grandes Padres y Doctores de la Iglesia, su obra pertenece a la tradición viviente de la Iglesia, a la cual por disposición providencial, ellos han hecho aportaciones de valor duradero en épocas favorables a la síntesis de razón y fe.

49. 2) Bajo el impulso y en la línea de aquella tradición y a la luz de la doctrina del Doctor Común puede y debe progresar la teología, y puede y debe ser impartida la enseñanza de la misma. Tal inserción en el dinamismo de la tradición preserva de un exagerado individualismo, garantizando aquella objetividad del pensamiento a la cual la Iglesia está especialmente obligada.

3. Relaciones entre teología y filosofía

50. 1) En lo tocante al complejo problema de la relación intrínseca, y no sólo extrínseca, entre filosofía y teología, conviene adelantar dos premisas:

a) Hay una independencia radical de la teología de cualquier sistema filosófico. La teología, en verdad, se refiere esencialmente a la realidad de la fe; cualquier otra referencia es instrumental. En esta perspectiva, la teología es libre de aceptar o rechazar las distintas propuestas filosóficas, en función del propio estudio y reflexión; más aún, se inclina a aceptar los datos del sentido común -que más le sirven para su desarrollo racional- de las filosofías que mejor los han elaborado y expresado, sin confundirse con ellas.

b) En cuanto a la teología, es necesario que acepte la instancia crítica que toda filosofía, más allá de sus contenidos particulares, presenta no sólo a la teología sino a la fe. La teología no puede evitar tal confrontación so pena de quedar ante las distintas filosofías injustificada e incomprensible; no debe, por tanto, cerrarse, bajo capa de prejuicios, a sus propuestas.

51. 2) En esta perspectiva se comprende la validez de la postura de la Iglesia en este campo, que es doble:

a) *apertura* a cualquier filosofía, antigua o nueva, respecto de las aportaciones de valores reales y universales, que sean integrables en la síntesis cristiana;

b) *preferencia* por aquella filosofía cuyas afirmaciones fundamentales se armonizan con los datos de la Revelación puesto que no es posible una contradicción entre las verdades naturales de la filosofía y las

sobrenaturales de la fe.

52. 3) Es claro, en efecto, que no puede aceptarse una filosofía que presente una concepción de la realidad en contraste con la Revelación. En determinadas circunstancias, se acepta un sano pluralismo filosófico debido a la diversidad de regiones, de las culturas, de las mentalidades, pudiéndose alcanzar las mismas verdades por caminos distintos, las cuales se pueden presentar luego y exponer de modo diverso. No es posible, en cambio, admitir un pluralismo filosófico que comprometa aquel núcleo fundamental de afirmaciones que están ligadas con la Revelación, como sucede en algunas filosofías afectadas por relativismo historicístico o por inmanentismo, ya materialístico ya idealístico. A causa de este su defecto radical, se explica por qué hoy no es tan fácil realizar una síntesis filosófica tal como fue realizada por S. Tomás de Aquino con el bagaje intelectual de los pensadores antiguos.

53. 4) Por tal motivo aparece justificada la alusión a Santo Tomás en el decreto *Optatam totius* (n. 16), cuando se habla de la teología especulativa, porque en la filosofía de éste se enuncian y armonizan nítida y orgánicamente con la Revelación los primeros principios de las verdades naturales, no de una forma estática, sino con aquel dinamismo innovador propio de S. Tomás, que hace posible una continua y renovada síntesis de las conclusiones válidas del pensamiento tradicional con las nuevas conquistas del pensamiento moderno.

4. Aportación de las ciencias del hombre y de la naturaleza

54. 1) Después de la filosofía, la teología reconoce como sus auxiliares preciosos las ciencias naturales, históricas, antropológicas. En efecto, la relación «hombre-Dios» está en el centro de la economía de la salvación, en la cual la Revelación, y por tanto la teología, son *propter homines*. Las mencionadas ciencias, cada una a su modo, ofrecen a la teología una ayuda valiosa para conocer mejor al hombre, uno de los términos de aquella relación; al mismo tiempo la estimulan a determinar mejor el sentido de las verdades reveladas que se refieren al hombre.

Además, el contacto con las ciencias enriquece temáticamente a la teología y le impide aislarse culturalmente en un mundo, como el nuestro, en que éstas tienen gran florecimiento y suscitan interés universal.

55. 2) Con todo, es necesario mantener bien diferenciados los dos campos y actuar respetando la autonomía de ambos: en realidad, las ciencias y la teología tienen objetos distintos. Por consiguiente, igual que las ciencias no deben estar subordinadas a apriorismos teológicos, así también la teología no puede resolver sus problemas en base a resultados o a hipótesis de las ciencias. La teología estudia aquello que está más allá del campo de acción y de estudio de las ciencias: el misterio revelado por la palabra de Dios. Pero si un problema teológico implica datos que son objeto de estudio de una ciencia (p.e. el del origen del hombre y del mundo; las cuestiones de orden moral y pastoral), la teología no puede menos de tener en cuenta lo que de seguro dicen las ciencias al respecto.

56. 3) La teología, aún sin interferir en el campo de las ciencias, puede reportarles notables ventajas, ya por el sentido más completo que ella da del hombre y del mundo, ya por la jerarquía de los valores, hacia la cual reclama continuamente a los hombres de ciencia, con la orientación general de su pensamiento y de su vida a la luz de la verdad divina. Se trata, en el fondo, del aporte de « sabiduría », de que —como dice el Concilio Vaticano II— «tiene necesidad, más que en siglos pasados, nuestra época moderna (...) con el fin de que sean más humanos todos sus descubrimientos».

57. 4) Las aportaciones de las ciencias a la teología pasan generalmente (pero no necesariamente) a través de la filosofía que hoy entre otras tareas suyas, tiene también la de cribar la inmensa y compleja problemática propuesta por las ciencias y por las soluciones dadas por ellas, para obtener de ahí los datos de valor permanente respecto de la razón humana, y por tanto, de la relación con la Revelación. Gracias a esta obra de la filosofía, la teología puede valorar mejor la contribución real de las ciencias a su trabajo.

58. 5) Desde el punto de vista metodológico, la teología, aún permaneciendo fiel a sus exigencias del proceso inductivo deductivo que le es propio, no puede menos de tener presente el «espíritu científico» difundido ampliamente por las ciencias del hombre y de la naturaleza y seguir también en su trabajo, en cuanto le es posible, aquellas leyes de la investigación positiva, del control de las fuentes, de la verificación de los datos, que presiden las ciencias.

Aquella, en cambio, aún apreciando y utilizando tal método, permanece con la conciencia de su específico *status* epistemológico, y evita confundirse con las otras ciencias incluso a nivel de procedimiento.

5. Aplicación de la teología a las realidades terrenas y asunción de los valores humanos

59. 1) Entre los quehaceres de la teología está ciertamente el indicado a los teólogos en el decreto *Optatam totius* (n. 16) que los invita a emplear el método teológico también en lo concerniente a la aplicación de las verdades eternas a las mudables condiciones de nuestros tiempos, de modo que los alumnos « aprendan a buscar la solución de los problemas humanos a la luz de la Revelación, a aplicar las verdades eternas a las cambiantes condiciones de este mundo y comunicarlas en forma apropiada a los hombres contemporáneos». Por lo demás, el mismo Concilio, en la constitución *Gaudium et Spes*, invita no pocas veces a la teología a dedicar cada vez más su atención a los problemas de la cultura, y de la ciencia contemporánea, para renovar los temas de su reflexión y contribuir así «ad compositionem culturae cum christiana institutione» (n. 62).

60. 2) Es como un nuevo capítulo de epistemología teológica pastoral que los teólogos deben escribir, partiendo —in via metodológica— de los datos de hecho y de las cuestiones del tiempo actual, más que de las ideas y de los problemas de siglos lejanos.

Este trabajo se ha hecho difícil a causa de la compleja realidad cultural y social de nuestro tiempo y del cambio de las actitudes mentales ante la teología y la Iglesia; pero se trata de un empeño de evangelización que los teólogos no pueden eludir.

61. 3) El esfuerzo teológico en tal campo comporta concretamente la tarea:

a) de integrar en la doctrina y en la moral cristiana lo que de válido ha sido expresado por la experiencia de las realidades terrenal y por el desarrollo de los valores humanos;

b) de iluminar las realidades terrenas y los valores humanos —sin comprometer su identidad— en orden al reino de Dios;

c) de promoverlos e inspirarles también a nivel de su identidad natural, mejor actualizada con referencia a los valores y a las realidades trascendentes;

d) de contribuir a purificarlos de sobrevaloraciones mundanas «secularizantes», que no raramente pueden acompañarlos, y por tanto a salvar su identidad.

Todo esto encaja en el ámbito de aquel «humanismo cristiano » o «plenario» que tiene el sostén en el principio de la *gratia supponem et perficiens (sanans) naturam*.

62. 4) La tarea teológica en tal campo no significa un viraje antropológico o un antropocentrismo de la teología, que acabarían vaciándola de su carácter de ciencia de Dios y de las cosas divinas. Se trata, no obstante, de dar mayor relieve a los problemas del hombre haciendo más actual la teología, pero sin alterar la relación hombre-Dios en el plano metafísico, gnoseológico y ético. Tal relación queda en el centro de la teología y se resuelve siempre en una definitiva referencia a Dios.

III. ORIENTACIONES PARA LA ENSEÑANZA DE LA TEOLOGÍA .

I. Orientaciones generales

63. En el clima en que se efectúa hoy la actividad teológica y, en parte, la enseñanza de la teología en los seminarios, emergen algunos hechos característicos, entre los cuales parece que hay que señalar sobre todo la pluralidad de tendencias, de intereses, de opiniones, con relativa falta de unidad; el particularismo de las investigaciones, de los estudios, de los temas, y de las mismas concepciones de la teología y de sus relaciones con la filosofía y con las ciencias, al margen de una síntesis orgánica y constructiva; la justa preocupación de encontrar en el hombre de hoy un interlocutor atento de la teología y por tanto descubrir un tipo de razonamiento que le interese, no sin una tendencia a la adaptación que, impulsada más allá de ciertos límites, podría significar ruptura con la tradición y desnaturalización de la teología.

En este clima se imponen, para la enseñanza, algunas exigencias de orden metodológico, que afectan sin embargo a la misma identidad y función de la teología.

1. Pluralidad y unidad

64. 1) La pluralidad en las expresiones teológicas de las verdades de fe, que caracteriza la situación actual, no es un hecho nuevo; comenzó a manifestarse ya desde los primeros siglos en las corrientes teológicas principales: la oriental y la occidental. Luego, continuó con la variedad de las escuelas teológicas que florecieron sucesivamente, partiendo de diversos principios organizativos y de diversas preocupaciones fundamentales. Cada una de ellas representa un acercamiento al misterio, un esfuerzo de interpretar la realidad servida por la Revelación. Ninguna puede identificarse con la otra, a no ser en el plano de las verdades reveladas que todos tratan de comprender, y en el plano de la Iglesia que las reconoce.

65. 2) El pluralismo teológico actual, a diferencia del conocido en el pasado, se distingue por su amplitud y profundidad, hasta alcanzar formas radicales. En el aspecto cuantitativo obedece a la enorme cantidad de materiales acumulados por cada disciplina que la teología considera y utiliza con una vasta y compleja articulación de procesos ordinativos. Pero desde el punto de vista del planteamiento y del espíritu de la teología, el pluralismo de hoy obedece a la diversidad de métodos usados, a la variedad de las filosofías que se han seguido, a la diversidad de las terminologías y de las perspectivas fundamentales. Estas y otras características hacen, ciertamente, que las nuevas formas de pluralismo instauradas de modo especial después del Concilio Vaticano II, sean consideradas también cualitativamente distintas de los pluralismos precedentes.

66. 3) La Iglesia, en el pasado, se ha mostrado no sólo tolerante, sino incluso favorable a la pluralidad de las corrientes teológicas, en cuanto ésta comportaba el esfuerzo de proporcionar nuevas y mejores explicaciones para ciertos temas y problemas, afrontados bajo distintos aspectos. También hoy la Iglesia favorece y alienta un cierto pluralismo con fines kerigmáticos, misionales y pastorales, con tal que ello signifique un ulterior enriquecimiento de la doctrina bien clara y definida de la fe en constante referencia a la misma. La Iglesia, con todo, no puede menos de deplorar un pluralismo arbitrario y caótico que se sirve conscientemente de los sistemas filosóficos más alejados de la fe, y de las terminologías más disparatadas, haciendo cada vez más difícil, por no decir imposible, una verdadera y propia inteligencia entre los teólogos. Tal fenómeno, que significa, en fin de cuentas, una confusión de lenguaje y de conceptos, y la ruptura con la tradición teológica del pasado, no puede ciertamente considerarse favorable a la formación de los futuros sacerdotes, y, por tanto, no es admisible en la enseñanza de la teología.

67. 4) Es absolutamente necesario que los aspirantes al sacerdocio, en cuanto principiantes en el estudio de la teología, adquieran ante todo una sólida *forma mentis* en la escuela de los grandes maestros de la Iglesia. Estos están en grado de ayudarles a conocer la verdadera ciencia teológica y la verdadera doctrina cristiana. Por lo demás, esto es propio del buen aprendizaje y de la formación en cualquier campo del saber y de la cultura.

68. 5) En orden a la formación teológica de los alumnos a cualquier nivel, se deberán aplicar los siguientes principios concernientes al pluralismo:

a) Salvaguardar la unidad de la fe. A este propósito, es sobre todo necesario distinguir el plano de la fe, al cual están todos obligados a adherirse, y el plano en que se puede tener variedad de opciones consentidas por ella.

b) Respetar, en el ámbito de las sentencias teológicas, la doctrina común de la Iglesia y *el sensus fidelium*. Existe en teología un núcleo de afirmaciones ciertas, comunes e irrenunciables, que constituyen la base de cualquier dogmática católica; éstas no pueden ponerse sobre el tapete, sino sólo ser aclaradas, y profundizadas, mejor explicadas en su contexto histórico y teológico.

c) Tener en cuenta, en el ámbito de los distintos sistemas teológicos, su valor desigual. Primero de todo, hay que ver si esos sistemas están guiados por intereses particulares, limitados a algún aspecto parcial de la verdad revelada, o si abarcan todo el misterio cristiano, organizando e integrando una gran cantidad de datos a la luz de los simples principios y de un valor que linda con lo universal. En todo caso, un sistema será considerado válido si no descuida ninguno de los aspectos esenciales de la realidad o si se demuestra capaz de asimilar puntos de vista nuevos, en una síntesis orgánica y armónica. Bajo este aspecto, la síntesis tomista conserva plenamente su valor.

Siguiendo estos principios y criterios, el profesor de teología podrá moverse con seguridad y agilidad incluso entre los escollos del pluralismo actual.

2. Perspectivas de una síntesis

69. 1) La teología de hoy, al estar volcada en la busca de nuevos planteamientos y formulaciones, está marcada por un sello de transitoriedad y provisionalidad, que la hace asemejarse a una inmensa obra cuyo edificio está realizado sólo en parte, mientras que se acumula en torno a él un abundante material que debe ser integrado, dentro de lo posible, en una nueva síntesis.

Por consiguiente, la enseñanza de la teología ha perdido en muchos casos su unidad y solidez, y ofrece un aspecto de fragmentariedad y de lagunosidad, que obliga a hablar de un saber teológico «atomizado». Al faltar la sistematicidad y la integridad, no rara vez se pierden de vista verdades centrales de la fe. No es una maravilla si en este clima ganan cada vez más terreno las distintas «teologías» de moda, en su mayoría unilaterales, parciales y a veces sin fundamentos.

70. 2) Estas dificultades inherentes a la novedad de muchos problemas tratados por los teólogos, a la amplitud de su interés científico, al mismo clima general, no pueden dejar indiferentes a los responsables de la enseñanza de la teología, incluso en el curso institucional. El ideal de unidad y de síntesis, aunque parezca difícil, debe interesar a los profesores y a los alumnos. Se trata de un problema de máxima importancia, de cuya solución depende en gran parte toda la eficacia, la vitalidad y la práctica utilidad de los estudios. Y comprende:

a) la síntesis de las distintas doctrinas entre sí;

b) la síntesis de los distintos niveles del estudio teológico, p.e. exégesis - teología sistemática;

c) la síntesis entre ciencias y experiencias religiosas en relación con la acción pastoral, etc.

71. 3) Entre los medios indispensables para conseguir este fin, se señalan los siguientes:

a) Ya desde el principio de los estudios es necesario «distribuir mejor las distintas asignaturas teológicas y filosóficas, haciéndolas converger concordemente en la progresiva apertura de las mentes de los alumnos hacia el misterio de Cristo, el cual penetra toda la historia del género humano, actúa de continuo en la Iglesia y obra principalmente a través del ministerio sacerdotal». En un curso especial introductorio, «el misterio de la salvación sea propuesto de modo que los alumnos puedan darse cuenta del significado de los estudios eclesiásticos, de su estructura y de su finalidad pastoral».

b) Es necesario un programa de estudios detallado y ordenado, que garantice la integridad y la cohesión interna de todos los cursos teológicos, la totalidad de las materias a tratar, igual que un justo planteamiento de cada asignatura.

c) Es insustituible el empeño personal de los profesores, convencidos plenamente de tal ideal de unidad y de síntesis, y capaces de hacer converger cada una de las partes y los datos fragmentarios en un todo orgánico, que ellos ya poseen y al cual pueden encaminar toda consideración parcial.

d) De aquí, la importancia de las clases «magistrales», que deben ser suficientemente numerosas y bien preparadas. El trabajo de los alumnos en grupos y en «seminarios» debería servir para una profundización de la síntesis y para aprender el método del trabajo científico. En todo caso, ellos por sí mismos no pueden suplir las clases y no bastan para dar a los alumnos una visión completa y sintética de las materias que se han de estudiar.

e) Con vistas a la integridad de la enseñanza y de la deseada síntesis de la teología, se hace necesario determinar un canon fijo de las asignaturas principales, junto con los temas básicos y centrales de la fe que han de tratarse obligatoriamente; el principio de «opcionalidad», a nivel de formación institucional, debe limitarse solo a algunas asignaturas auxiliares o especiales bien concretas.

f) El punto de apoyo de los esfuerzos para obtener una mayor integridad y la síntesis, está constituido por el programa de los estudios y de la unidad efectiva del claustro de profesores. Se impone, por tanto, una coordinación y una colaboración de todos, que debería estar institucionalizada de alguna manera, especialmente en la elaboración de los programas y en la subdivisión de las tareas.

g) Es necesario reconocer y respetar el papel importantísimo del prefecto de estudios, el cual debe estar a la altura de su misión y ser eficiente de verdad. Tratará de mantener viva en el claustro de profesores la preocupación por la integridad y la síntesis, esforzándose, a la vez que los profesores, en evitar, a toda costa, una enseñanza fragmentaria, polarizada en torno a algunas cuestiones de actualidad, o limitada a ciertas teologías modernas parciales (p.e., la teología del desarrollo, de la liberación, etc.).

3. Vitalidad y comunicabilidad del saber teológico

72. 1) Quizás nunca, como hoy, ha sido consciente la teología el hecho de estar al servicio de la transmisión del mensaje cristiano. Esta conciencia ha sido acentuada notablemente por el Concilio Vaticano II que había recibido del Papa Juan XXIII la consigna de esforzarse «ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra». Por su parte, los alumnos desean que la enseñanza de la teología sea verdaderamente vital en el orden espiritual, pastoral, social.

73. 2) Por razón de su misma naturaleza, la teología lleva al encuentro personal con Dios, suscitando en quien la enseña o estudie un estímulo a la plegaria y a la contemplación. La espiritualidad que nace de una vida de fe es como una dimensión interna de la teología a la cual da un sabor sobrenatural. Por otra parte, para una vida espiritual más intensa y una adecuada preparación pastoral es necesaria una enseñanza científica seria, sin la cual para nada sirven las posibles adaptaciones ascéticas v pastorales.

74. 3) La vitalidad de la teología en relación con la oración y la contemplación, según la doctrina del Vaticano II, se obtiene mediante el recurso a la palabra de Dios manifestada y operante en la historia de la salvación que encuentra su centro vivificador y sintetizante en el misterio de Cristo. Las verdades de la fe resultan tanto más vitales cuanto más se ve su unidad profunda en Cristo, como se comprueba de modo particular en los Padres y en la liturgia. Por esta causa, un mayor acercamiento a la Sagrada Escritura, a los Padres y a la liturgia puede considerarse el medio más eficaz para descubrir la fuerza vital de la formación teológica. A este fin, valen también evidentemente todos los medios y los esfuerzos arriba mencionados para dar a la enseñanza de la teología mayor cohesión y unidad.

75. 4) La espiritualidad es también una de las componentes principales de la adaptación pastoral; pero ella sola no basta. Es también necesario un mayor contacto con la vida. Para ello se recomienda a los profesores que tengan contactos con la realidad pastoral, con los sacerdotes encargados de la cura de almas, con los fieles, especialmente con los profesionales creyentes y cultos. Gracias a tales relaciones, podrán tomar más conciencia de los problemas reales que la vida cotidiana y el progreso científico proponen a la fe, y podrán así orientar las clases de manera que «*alumni hodiernae aetatis índole recte perspecta, ad colloquiin cum hominibus accommodare praeparentur*».

76. 5) Para estar al servicio de la comunicación de la fe al hombre de hoy, la teología supone y exige, sin duda, el análisis de sus disposiciones y capacidades receptivas respecto de las verdades que se le deben proponer. Por eso se esfuerza en formular las verdades teniendo en cuenta la *forma mentis del hombre*, de modo que puedan ofrecerle un significado real y una importancia vital, incluso en lo referente a problemas sociales, políticos y culturales que más interesan al mundo de hoy.

En este trabajo no se debe perder el sentido de la trascendencia del mensaje cristiano, ni reducir la teología a una especie de filología, o de sociología de la religión, elaboradas por un teólogo; ni se debe abandonar la tradición clásica de la teología, ni descuidar el objeto verdadero de la teología, que es Dios.

77. 6) La tarea de que hemos hablado, plantea el problema del lenguaje teológico, que es hoy vivo por el interés que suscita la problemática de la hermenéutica moderna. La teología debe sensibilizarse al lenguaje del mundo moderno, si quiere arraigarse en la cultura y mantener la posibilidad de acercamiento a los hombres contemporáneos. Como dice a este propósito el Sumo Pontífice Pablo VI, «hay que mirar adelante, sin cedimiento alguno irreflexivo a las modas caducas, *en las formas del lenguaje nuevo*, al cual, a su vez, no se le pone condiciones a no ser aquellas de la absoluta fidelidad a la Revelación y al Magisterio infalible de la Iglesia, del respeto del *sensus fidelium* y de la edificación en la caridad».

II. Orientaciones particulares para las distintas materias teológicas

78. Después de haber indicado algunas orientaciones generales, de actualidad especial para la enseñanza de la teología, se considera oportuno ahora precisar algunas orientaciones metodológicas con particular referencia a aquellas materias que en la situación actual se encuentran al centro del interés científico y han de afrontar problemas y dificultades no comunes.

Se ha hablado hasta ahora de la necesidad de salvaguardar la naturaleza específica de la teología; de respetar fielmente las peculiaridades de su procedimiento metodológico; de hacer un justo empleo de la reflexión filosófica, de las ciencias naturales y humanas; de buscar una mayor cohesión interna; de asegurar la vitalidad y la utilidad práctica del saber teológico, en un contacto más estrecho con las fuentes de la Revelación y con la vida. Todo ello encuentra una resonancia mucho más fuerte y concreta cuando se trata de hacer aplicaciones a cada una de las materias, como la exégesis, la teología dogmática, la moral, la patrística, la teología pastoral y fundamental, de que se hablará luego. Todas estas materias —por su relación directa que tienen, o con las fuentes, o con el núcleo central del misterio cristiano, o con la vida— se encuentran hoy especialmente interpeladas, ya por las directrices conciliares, ya por la situación general de hoy.

1. La Sagrada Escritura

79. 1) El primer hecho que hay que tener en cuenta en la enseñanza de la teología, es que la Sagrada Escritura constituye el punto de partida, «un fundamento perenne y el principio vivificante y animador de toda la teología». Es, por tanto, necesario que el profesor de las ciencias bíblicas cumpla su misión con aquella competencia e integridad científica que la importancia de su asignatura requiere. Para ser fiel a su quehacer, debe trabajar a nivel del texto, a nivel del acontecimiento que éste encierra y a nivel de la tradición que lo comunica y lo interpreta. Debe recurrir también al método del análisis textual literario e histórico; y debe mantener en el ánimo de los alumnos el sentido de la unidad del misterio y del designio de Dios. La Escritura, transmitida y en parte nacida en la Iglesia, debe ser leída y entendida dentro de la tradición eclesial.

80. 2) Este papel primordial que corresponde a la Sagrada Escritura no puede menos de determinar la naturaleza de las relaciones que se dan entre la misma y la teología con sus distintas materias. A este propósito, es necesario recordar que ésta no puede ser considerada unilateralmente en función de dichas materias (como una fuente de los *loci probantes*, sino que toda la teología está llamada a ofrecer su aporte que sirva a una mejor y más profunda comprensión de los textos sagrados, es decir, de las verdades dogmáticas y morales que éstos contienen. De ahí que, la enseñanza de la Sagrada Escritura, una vez que se han tratado las cuestiones introductorias, deberá culminar en una teología bíblica, presentando una visión unitaria del misterio cristiano.

81. 3) La teología bíblica, para que pueda servir a una mejor comprensión de la Sagrada Escritura, debe tener contenidos propios, identificados según la metodología específica, y con una cierta autonomía, es decir, con la atención exclusiva a la especificidad y a la integridad del tema bíblico. Esta relativa autonomía no debe, en cambio, significar independencia y antagonismo frente a la teología sistemática, como, por desgracia, se comprueba en ciertos casos.

Entre la parte positiva y la sistemática —permaneciendo intacta la especificidad de los respectivos métodos— debe mediar, sin embargo, una constante y fecunda colaboración. Propiamente hablando, en teología no existen dos etapas sucesivas de trabajo, en cuanto la parte especulativa se inicia ya en la positiva; la positiva es la especulativa *in fieri*; mientras que la especulativa es la positiva al término de su movimiento.

82. 4) Para conseguir este objetivo, uno de los medios consiste en la cooperación eficaz y coordinada de los profesores de las materias mayormente interesadas: la exégesis, la teología fundamental, dogmática y moral, con el fin de llegar a una conveniente división de las tareas, no menos que a una armonización más perfecta y a una estructuración de las asignaturas enseñadas.

Del profesor de Sagrada Escritura se espera, en particular, una justa apertura y comprensión hacia los problemas de las otras asignaturas, teniendo siempre presentes sobre todo, las exigencias de la integridad y de la coherencia interna de la fe, expresadas en el principio de la «analogía de la fe».

La importancia, justamente atribuida hoy a las ciencias bíblicas, mientras crece la responsabilidad del escriturista de cara a los dedicados a las otras materias, no justifica su postura como de independencia o de dominio. Por tanto, deberá sentirse, antes de todo, un servidor de la palabra de Dios, acordándose de la delicadeza de los problemas exegéticos que, especialmente en los cursos institucionales, deben ser tratados con suma prudencia y equilibrio; y ello, también en consideración de la influencia que pueden tener en la catequesis y en la predicación.

83. 5) El profesor de Sagrada Escritura será consciente, antes de nada, de las tareas que su enseñanza tiene en función de la teología dogmática y moral, de la teología fundamental, del ministerio pastoral y de la vida espiritual de los futuros sacerdotes. Bastará recordar aquí que:

a) en orden a la teología sistemática, la exégesis, para ser útil, debe elevarse a una verdadera y propia teología bíblica;

b) en orden a la teología fundamental, las ciencias bíblicas exigen un «aggiornamento» científico unido a una postura constructiva en la utilización de los datos seguros de las ciencias en función de la fe;

c) en orden al ministerio pastoral, es necesario ofrecer una visión, en lo posible, completa de la Sagrada Escritura —sin descuidar los problemas más graves—, y guiar a los alumnos al sabio empleo de los textos interpretados en su justo sentido;

d) en orden a la vida espiritual, es necesario suscitar en los alumnos respeto y amor hacia la Sagrada Escritura y adiestrarlos a servirse de ella para bien propio en la liturgia, en la piedad y en la ascética sacerdotal.

84. Con el fin de dar valor formativo a la enseñanza que arranca de los «temas bíblicos», el profesor de Sagrada Escritura procurará coordinarlos en una síntesis teológico-eclesial, inspirada en la «Profesión de la fe católica», que expresa sintéticamente el conocimiento que la Iglesia posee de la Revelación. Tal procedimiento ayudará a ligar la teología con los artículos fundamentales de la fe cristiana.

2. La patrística

85. 1) Un razonamiento análogo puede hacerse para la patrística, aunque no puede trasvasarse a ella íntegramente lo que vale para la Sagrada Escritura, porque existen evidentes diferencias objetivas entre las dos materias.

Es, ciertamente, también necesario, en la patrística como en las ciencias bíblicas:

a) respetar la especificidad del método de la investigación histórica;

b) tender a la unidad de la enseñanza de la teología, evidentemente a través de las unidades parciales que se han de realizar dentro de lo posible.

86. 2) Una de las metas de la enseñanza de la patrística consiste en delinear el cuadro de la teología y de la vida cristiana en la época de los Padres dentro de su realidad histórica. Asignarle objetivos diversos comportaría el riesgo de fragmentarla y hacerla estéril.

87. 3) Además, la enseñanza de la patrística debe tender a dar el sentido, ya de la continuidad del razonamiento teológico, que corresponde a los datos fundamentales, ya de su relatividad, que corresponde a los aspectos y a las aplicaciones particulares. De esta manera, podrá ayudar a la teología, tomada globalmente, a mantenerse dentro de los límites de la fe interpretada y conservada por el consenso de los Padres.

88. 4) También por esta razón será oportuno cuidar el lazo entre la enseñanza de la patrística y el de la historia de la Iglesia, a fin de que contribuyan al conocimiento unitario de los problemas, de los acontecimientos, de las experiencias, de las adquisiciones doctrinales, espirituales, pastorales y sociales de la Iglesia en las distintas épocas.

3. La teología dogmática

89. 1) El método genético descrito para la teología dogmática por el Concilio Vaticano II, articulado en las cinco etapas de la Sagrada Escritura, de la Tradición patrística y de la historia, de la especulación, de la vida litúrgica, de la vida de la Iglesia, con aplicación a los problemas de hoy, garantiza una enseñanza anclada en los datos revelados, unificada en la historia de la Iglesia de la salvación, sistematizada e integrada en una visión completa de la fe, vitalizada por el contacto con la liturgia y con la vida de la Iglesia, abierta a las exigencias pastorales, gracias a la atención que se presta a los problemas de nuestro tiempo.

90. 2) Para realizar todas las posibilidades de este método y superar las dificultades que presenta, la primera condición radica en respetar y aplicar el principio de la *continuidad de la fe*, contando con la necesidad, para las generaciones futuras, de comprenderla de manera siempre más plena y más adecuada a las necesidades del mundo.

En la línea de esta continuidad hay que considerar:

a) la referencia necesaria y continua a la Revelación que, en cuanto principio objetivo e inagotable de la fe, genera el dogma y las diversas expresiones de la vida cristiana, en especial la «teología»;

b) la intervención del Magisterio eclesiástico para fijar y definir las exigencias permanentes e irrenunciables de la fe;

c) la necesidad y, a la vez, la relatividad de la teología, que descubre y pone en claro la profundidad de la fe;

d) la exigencia de la comprensión *actual* de la fe, aceptada y profesada íntegramente, respecto de la nueva situación cultural y, por tanto, del quehacer propio de la teología.

91. 3) La buena aplicación del mencionado método exige ciertamente la justa relación entre la dogmática y las ciencias bíblicas, de que se ha hablado ya.

El contacto directo con la Sagrada Escritura lleva consigo la posibilidad de un mayor enriquecimiento temático y una enseñanza más activa y creativa, y, como consecuencia, mucho más exigente tanto para el profesor como para el alumno.

92. 4) De cuanto se ha ido diciendo, emergen algunas tareas específicas del profesor de teología dogmática, singularmente para la parte positiva de la enseñanza, bajo el aspecto bíblico e históricopatristico:

a) bajo el aspecto bíblico, debe tener presente que la Sagrada Escritura no sirve únicamente para proporcionar las pruebas, a fin de sostener una tesis, sino también y sobre todo, como punto de partida y fuente de inspiración para toda la enseñanza;

b) bajo el aspecto patristico-histórico, debe contar con las conclusiones de las investigaciones y de los estudios monográficos sobre los grandes maestros de la tradición cristiana, para utilizarlos no sólo en la componente histórica de la teología, sino también como guía en la reflexión cristiana y en la organización sistemática.

93. 5) Se tendrá, pues, presente la necesidad de una estrecha coordinación de materias y de una cooperación efectiva de profesores en la relación entre parte positiva y parte especulativa de la teología, que se ha de plantear sobre la base de dos principios:

a) la amplitud y la importancia de la parte positiva del método genético-histórico no ha de disminuir de ningún modo el peso que la profundización especulativa debe tener en la enseñanza;

b) la integridad del método genético-histórico admite una cierta flexibilidad, en consideración a la naturaleza de los temas tratados: algunos de modo más positivo (p.e., los de la penitencia), otros de modo más especulativo (p.e., los de la gracia y la libertad, o la conciencia de Cristo).

94. 6) En la enseñanza de la dogmática, aparte la integridad sustancial del procedimiento genético, hay que asegurar la integridad material de la disciplina, de manera que todas las verdades de la fe sean debidamente tratadas. Naturalmente, se impone una opción juiciosa de los temas, en la cual habrá que distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es. Existe, en verdad, una «*hierarchia ventatum doctrinas catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae*». Y es evidente que en la dogmática, igual que en el resto de las materias principales del curso institucional, está excluida toda opcionalidad, o una especialización prematura.

4. La teología moral

95. 1) La renovación de la teología moral, deseada por el Concilio Vaticano II, se inserta en los esfuerzos que la Iglesia está realizando para comprender mejor al hombre de hoy y para ir al encuentro de sus necesidades en un mundo que está en la fase de profundas transformaciones.

Se trata de inferir el fermento evangélico «en la circulación de pensamiento, de palabras, de cultura, de tendencias de la humanidad, tal como vive hoy y se agita sobre la faz de la tierra».

La enseñanza de la teología moral concurre eficazmente en esta obra de la Iglesia, y por eso se perfecciona y se renueva según esta exigencia.

96. 2) Para superar la unilateralidad y las lagunas que la teología moral ha presentado a veces, en el pasado, debidas en gran parte a un cierto juridicismo, al individualismo y al distanciamiento de las fuentes de la Revelación, se hace necesario clarificar su *status epistemológico*. Hay que determinar, por tanto, el modo con que la teología moral debe construirse en estrecho contacto con la Sagrada Escritura, la Tradición (aceptada mediante la fe e interpretada por el Magisterio) y teniendo en cuenta la ley natural (conocida mediante la razón).

Sobre esta base se puede abrir camino una revisión y una nueva valoración de la teología moral, incluso en orden a sus aplicaciones espirituales, pastorales, «políticas». Así se situará en un auténtico nivel teológico. Dicho enfoque es también el primer presupuesto para que la teología pueda salir al encuentro de las justas exigencias de la llamada «ortopraxis».

97. 3) A este fin, es, ante todo, necesario tener una conciencia viva acerca de la trabazón que existe entre la teología moral y la dogmática, y que permite considerar y tratar la moral como una verdadera y propia asignatura teológica, en conformidad con todas las reglas fundamentales epistemológicas y metodológicas valederas para cualquier teología. A este respecto, conviene remitirse a la gran concepción, tan bien puesta en relieve por S. Tomás de Aquino que, como otros maestros, no ha separado nunca la teología moral de la dogmática y la ha insertado, en cambio, en el plan unitario de la teología sistemática, como parte concerniente al proceso en el que el hombre, creado a imagen de Dios y redimido por la gracia de Cristo, tiende hacia la plenitud de su realización según las exigencias de la vocación divina, en el contexto de la economía de la salvación históricamente efectuada en la Iglesia.

98. 4) En virtud de la estrecha unión existente entre la teología moral y la dogmática, se debe adoptar en la elaboración de la moral el procedimiento específico de la teología, ensanchando debidamente, ya el aspecto positivo, ya el especulativo, tocando con amplitud la Revelación y desarrollando todo razonamiento en sintonía con el pensamiento y la conciencia de la Iglesia. En lo que toca a la temática a tratar, se recomienda la misma preocupación por la integridad material de la enseñanza exigida para la teología dogmática.

99. 5) En cuanto a la teología moral, más que en las otras materias teológicas, es necesario tener en cuenta las conclusiones de las ciencias de la naturaleza y del hombre, y de la experiencia humana; las cuales, aunque no pueden basar, o, mucho menos, crear las normas morales, pueden, sin embargo, arrojar mucha luz sobre la situación y sobre el comportamiento del hombre, estimulando investigaciones, revisiones, o profundizaciones de las doctrinas intermedias entre los principios seguros de razón y de fe, y las aplicaciones a lo concreto de la vida. La mediación entre la teología moral y las ciencias del hombre y de la naturaleza se verificará a través de una exhaustiva reflexión filosófica, para la cual servirá de estímulo la tradición cristiana que no ha dejado nunca de plantearse el problema del hombre en relación especial a su naturaleza, a su destino y a su desarrollo integral en el camino hacia Dios.

100. 6) Es, en verdad, necesario reintegrar en la teología moral el aspecto dinámico que ayuda a resaltar la respuesta que el hombre debe dar a la llamada divina en el proceso de su crecimiento en el amor, en el seno de una comunidad salvífica. De esta forma, la teología moral alcanzará una dimensión espiritual interna, respondiendo a las exigencias de desarrollo pleno de la «imago Dei», que está en el hombre, y a las leyes del proceso espiritual descrito en la ascética y mística cristianas. Pero, precisamente por esto, debe mantenerse la teología moral en contacto con la bíblica y dogmática, teniendo al mismo tiempo presente el quehacer pastoral que los futuros sacerdotes deberán llevar a cabo en la dirección de las almas y en el ministerio del sacramento de la penitencia.

101. 7) De modo especial, la enseñanza de la moral a los alumnos que se preparan al ministerio sacerdotal conlleva un estrecho contacto y relación con la pastoral; por ésta será provocada a estudiar los problemas planteados por la experiencia de la vida, y a la cual proveerá de esquemas de acción inspirados en las exigencias de la palabra de Dios y teológicamente fundados y elaborados. Este es el camino de la

renovación indicado por el Concilio Vaticano II: «Sub luce evangelii et humanae experientiae».

5. La teología pastoral

102. 1) Con particular interés se deberá impartir la enseñanza de la teología pastoral, ya como dimensión de todas las materias teológicas, ya como ciencia que interpreta y estimula las genuinas instancias del ministerio pastoral y orienta su cumplimiento en las circunstancias actuales según las exigencias de la fe, a la luz de la Revelación.

103. 2) La pastoral se mantiene en contacto con la realidad, es decir, con los problemas del ministerio y con las soluciones que de ahí proceden en los distintos tiempos y especialmente en el presente, pero está ligada a la teología y de ella se nutre en dos momentos fundamentales:

a) interpela y provoca a la teología (particularmente a la teología moral), poniéndole problemas que no puede y no pretende resolver de forma autónoma y simplemente empírica, porque sobre ellos hay que proyectar la luz de la fe;

b) estudia las aplicaciones prácticas de las soluciones teológicas teniendo en cuenta las situaciones concretas y respetando la pluralidad de las opciones posibles, cuando se trata de materias opinables.

104. 3) Siguiendo estos criterios, la enseñanza de la teología pastoral resulta verdaderamente formativa y echa las bases para una acción bien enfocada, que evita las timideces y frustraciones, por un lado, y, por otro, ciertas iniciativas imprudentes y temerarias, cuyos defectos ayuda a ver una sana teología.

105. 4) Dependerá de todos los profesores de teología en el período institucional hacer armónica, coherente y formativa la enseñanza de la pastoral, ya como aspecto de cualquier materia, ya como desarrollo autónomo de las cuestiones referentes al ministerio.

La misma distribución de los estudios deberá reservar un puesto adecuado a esta materia.

Y ciertamente, hay que alentar la realización del curso anual de pastoral al final de los estudios institucionales, sin excluir, en cambio, tal enseñanza de los años precedentes, durante los cuales, según las exigencias y las posibilidades locales, deberá montarse en la forma y en la medida convenientes.

106. 5) En todo caso, habrá que tener siempre presente que no se puede omitir la enseñanza de la pastoral, como no puede pretenderse reducir a ella la teología.

6. La teología fundamental

107. 1) Todas las materias teológicas suponen como base de propio procedimiento racional la teología fundamental, que tiene por objeto de estudio el hecho de la Revelación cristiana y su transmisión en la Iglesia; temas, éstos, que están en el centro de toda problemática sobre las relaciones entre razón y fe.

108. 2) La teología fundamental ha de ser estudiada como asignatura introductoria a la dogmática y más bien como preparación reflexión y desarrollo del acto de fe (el «Credo» del Símbolo), en el contexto de las exigencias de la razón y de las relaciones entre la fe las culturas y las grandes religiones. Pero es también una dimensión permanente de toda la teología, que debe responder a los problemas actuales presentados por los alumnos y por el ambiente en que éso viven y en el cual mañana desempeñarán su ministerio.

109. 3) Tarea esencial de la teología fundamental es la reflexión racional que el teólogo, junto con la Iglesia, partiendo de la fe, hace sobre la realidad del cristianismo como obra de Dios que se ha revelado y se ha hecho presente en Cristo, y de la Iglesia misma como institución querida por Cristo para prolongar su acción en el mundo.

Se la viene a concebir como una teología de diálogo y de frontera, en la cual —además de la confrontación entre fe y razón en términos abstractos— se entra en contacto con las religiones históricas (hinduismo, budismo, islamismo); con las formas reflejas del ateísmo moderno (especialmente de Marx, Freud y Nietzsche); con las formas vitales de la indiferencia religiosa en un mundo secularizado, que se caracteriza por el predominio de los procesos tecnológicos y de los valores económicos; y finalmente, con las exigencias de los mismos creyentes que, en el mundo presente, llevan dentro de sí nuevas dudas y dificultades y plantean a la teología y a la catequesis cristiana cuestiones nuevas.

Para responder a las exigencias y a las experiencias que emergen de estas distintas categorías de hombres, la teología fundamental trata de fijar el sentido que, en tal situación, tienen Cristo, su mensaje, su Iglesia para provocar y obtener la adhesión de fe, como vía para llegar a Dios.

110. 4) Este enfoque de la teología fundamental implica el estudio y la exposición de la relación del cristianismo con la historia, con el lenguaje, con las experiencias religiosas, con las místicas, las filosofías, las ciencias, las situaciones humanas. Pero su función específica sigue siendo la de manifestar racionalmente, con una exposición válida para los creyentes y no creyentes, cómo el misterio de Cristo, presente en la Iglesia, no sólo ilumina sino que actualiza y completa la existencia humana, superándola en su relación perfecta y salvífica con Dios.

111. 5) Lejos de la tentación de reducir la teología fundamental a una antropología, la enseñanza de aquella tendrá, pues, un sentido en la medida en que sirva como introducción al misterio total de Cristo y, por eso mismo, a la teología. Esta función introductoria supone para el profesor la tarea de resaltar debidamente los elementos fundamentales de la epistemología teológica, con el fin de comunicar a los alumnos un concepto exacto de la ciencia sagrada.

112. 6) Es oportuno añadir que, tanto en el profesor como en el alumno, la teología fundamental, explicada según sus enteras dimensiones, debe formar una personalidad madurada en la confrontación continua entre fe y razón, resuelta en una armonía superior, como sucede en tantos grandes Maestros de la tradición cristiana. Aquella ayuda al teólogo y al pastor de almas a vencer todo complejo de inferioridad ante los datos de la cultura, especialmente de las ciencias, que ellos utilizan como expresiones de la verdad racional, pero sin esclavizarse a ellas, según los criterios metodológicos empleados por la teología fundamental. Esta, finalmente, sirve para estimular en todos el valor de la fe, sin el cual no es posible la vida cristiana y mucho menos una buena teología.

113. 7) Por las razones apuntadas, la teología fundamental ha de considerarse como materia necesaria en la formación teológica y pastoral, y por tanto su enseñanza debe ocupar en los programas de estudio un lugar que corresponda a su importancia.

7. Las otras materias teológicas

114. Naturalmente, a una completa formación teológica concurren también otras materias principales de gran importancia, p.e., la liturgia, el derecho canónico, la historia eclesiástica, y las auxiliares, como la teología espiritual, la doctrina social de la Iglesia, la teología ecuménica, la misionología, el arte sacro, el canto sagrado, etc. Estas, o franquean las asignaturas principales, o quedan enmarcadas (como, p.e. la catequética y la homilética) en el ámbito de la teología pastoral.

115. Para éstas valen las directrices contenidas, en parte, en los Documentos del Concilio Vaticano II, (*Cons. Sacrosanctum Concilium, Decr. Optatam totius, Ad gentes, Unitatis redintegratio, Orientalium Ecclesiarum, Inter mirifica*, etc.), y, en parte, en la *Ratio fundamentales* y en otros documentos particulares. Cada una de estas materias, al mismo tiempo que se ocupa cuidadosamente de la problemática propia y del propio fin específico, mucho podrá beneficiarse del presente documento, sobre todo en lo que se refiere a una más viva toma de conciencia de las funciones actuales y de la necesidad de insertarse de manera constructiva en el tema teológico, según el espíritu de la fe.

IV. NORMAS PRÁCTICAS

116. A continuación de las consideraciones precedentes se juzga oportuno formular algunas proposiciones de carácter normativo, especificando los deberes de las autoridades puestas al frente de los seminarios, de los profesores y de los alumnos.

I. Las obligaciones de los responsables de la formación teológica

1. Las autoridades responsables de los Seminarios (Obispos y Conferencias Episcopales, Rectores)

117. 1) Las autoridades puestas al frente de los Seminarios tienen la responsabilidad de atestiguar que los candidatos al sacerdocio poseen, además de otros requisitos, el de la preparación teológica que los hace aptos para desempeñar el ministerio de la enseñanza de la fe y de la guía espiritual de los fieles.

118. 2) La preparación de los futuros sacerdotes no podrá estar asegurada sin la existencia de un cuerpo docente eficaz y cualificado. De ahí se sigue que los obispos y los rectores de los seminarios no deben dudar en conceder a los candidatos, especialmente a los dotados para los estudios superiores, el tiempo necesario para obtener los grados académicos reconocidos por la Iglesia. Deben poner a su disposición los adecuados instrumentos de trabajo (biblioteca, libros, revistas) y concederles con gusto períodos de «aggiornamento».

119. 3) La formación de los futuros sacerdotes, sea considerada en la diócesis como uno de los ministerios más importantes y, en algunos aspectos, más exigentes. En realidad, la función de la enseñanza asocia al profesor a la del Señor y Maestro que preparó a sus apóstoles para ser testigos del evangelio y dispensadores de los misterios de Dios.

120. 4) Las presentes normas tendrán su eficacia únicamente si van acompañadas de una constante vigilancia por parte de todos los responsables de los seminarios.

2. Los profesores

121. 1) El papel del profesor es muy importante a nivel de los cursos institucionales. Es él, en efecto, quien muestra la continuidad de la fe, de la tradición y de la vida actual de la Iglesia. Es él quien asegura, dentro del cuadro del pluralismo actual, la adhesión a las verdades fundamentales y, a la par, los juicios de valor bien equilibrados. Es él, pues, el elemento unificador, indispensable para una formación de base. Es, por tanto, necesario revalorizar la función de profesor, al cual la Iglesia, consciente de lo difícil de su misión, desee expresar aprecio y agradecimiento.

122. 2) Como servidor de la palabra de Dios, el profesor de teología está ligado a Cristo y a la Iglesia. Su enseñanza, que se lleve a cabo en una perspectiva de fe en la palabra del único Señor y en una perspectiva de lealtad a la Iglesia y al Magisterio.

123. 3) La pluralidad de las escuelas es un fenómeno común en la Iglesia; mejor, en ciertos aspectos, puede considerarse un beneficio. Ha sido el mismo Concilio Vaticano II, quien ha reconocido su legitimidad y fecundidad. Sin embargo, tal pluralidad no debe transformarse en un pluralismo de sistemas al margen de la unidad de la fe que debe permanecer intacta. Sería deplorable que se llegase a confundir el pluralismo teológico con el de la fe.

124. 4) En su enseñanza, el profesor demuestre estar al corriente de las aportaciones más recientes de la investigación teológica, esté en grado de proponerlas y de apreciarlas en su justo valor. Con todo, guárdese de aquel apriorismo que lo llevaría a considerar como ciertas todas las hipótesis nuevas por el simple hecho de ser nuevas, y como trasnochadas todas las posiciones anteriores por la razón de no ser recientes.

125. 5) La teología actual va tomando viva conciencia de la necesidad de una colaboración interdisciplinar. Por lo demás, también en teología, como en el campo de las ciencias profanas, es el equipo de profesores el que debe dedicarse a un conocimiento cada vez más exhaustivo de la fe. Es, por tanto, de desear que

los profesores de los seminarios intensifiquen entre ellos el diálogo que favorezca el trabajo en equipo a nivel de enseñanza y de investigación.

126. 6) En bien de una mayor eficacia normativa —sobre todo de una preparación sistemática, completa y doctrinalmente segura— es recomendable que se pongan libros de texto, que estén al día, para cada asignatura, que constituyan la base.

127. 7) Ya que la enseñanza de la teología en los seminarios está destinada principalmente a formar sacerdotes para el ministerio pastoral, procuren los profesores tener en cuenta este objetivo pastoral; y con el fin de comprender mejor sus exigencias, manténgase en contacto con los párrocos y con cuantos trabajan ya en el futuro campo de acción de los alumnos.

3. Los alumnos

128. 1) Los alumnos, siéntanse corresponsables de la propia formación teológica. Ciertamente, como en los otros aspectos de la formación, así también en este doctrinal, se exige hoy una más activa participación del alumno, de acuerdo con las mejores tradiciones pedagógicas, hoy revalorizadas.

129. 2) Antes de iniciar los estudios teológicos, los alumnos consigan la preparación necesaria literaria y filosófica, a no ser que los estudios de filosofía estén integrados en los teológicos. La formación filosófica, que no abarque únicamente la historia de la filosofía sino también y sobre todo una reflexión orgánica sobre el mundo y sobre el hombre, que culmine en la afirmación de un Absoluto personal. Los cursos de filosofía, si han de hacerse conforme a las normas prescritas, tengan la duración de, al menos, dos años.

130. 3) Los alumnos de teología estén en situación de estudiar las fuentes de la reflexión teológica (especialmente del Nuevo Testamento, de los documentos del Magisterio eclesiástico, de las obras de los Padres de la Iglesia y de los grandes Escolásticos), y ello, mediante un adecuado conocimiento del latín y de las lenguas bíblicas mediante la utilización de los trabajos de investigación contemporánea (traducciones y comentarios).

131. 4) Durante los cursos de teología, los alumnos siéntense obligados a asistir activa y regularmente a las clases. En efecto, cuando se trata de la transmisión, no de un simple saber sino de una tradición de fe, como en el caso de la tradición cristiana, es insustituible el contacto con un maestro, el cual es, al mismo tiempo, testigo de esta fe que ha iluminado y transformado su vida. La enseñanza se convierte así en conversación del teólogo creyente y orante, en el cual coinciden la inteligencia del misterio y la intimidad de vida con el mismo. No es posible enseñar y estudiar la teología como una materia profana, ante la cual se podría permanecer neutral; por consiguiente, es importante el trato personal entre profesores y alumnos en las clases, en las ejercitaciones o seminarios, en la dirección personal.

II. Distribución de los estudios teológicos

132. 1) En todos los seminarios la formación básica que prepara al sacerdocio debe comportar un minimum de cuatro años de teología, o su equivalente, en los sistemas que integran la filosofía y la teología. La misma norma vale para los estudiantados de los religiosos.

133. 2) La enseñanza institucional de la teología debe, ante todo, tender a proporcionar una visión orgánica del misterio cristiano, incluyendo el estudio de los temas esenciales de la fe y de la vida cristiana. Sin una formación así, que asegure la solidez y la fecundidad de cualquier especialización posterior, la misma vocación sacerdotal correría el peligro de venirse abajo. No se podría hablar de formación básica, si alguno de los siguientes temas fuera omitido o tratado de prisa y superficialmente: la Revelación y su transmisión mediante la Tradición y la Sagrada Escritura; la afirmación de Dios uno y trino; Dios creador; la Encarnación del Hijo de Dios y la redención del hombre (misterio pascual); la Iglesia y los sacramentos; la antropología cristiana (gracia y vida teologal); la escatología; la moral cristiana (fundamental y especial); el conjunto del mensaje de la Sagrada Escritura (ley y profetas; Sinópticos, S. Juan y S. Pablo). A esta visión del misterio cristiano ayuda por otra parte el estudio de la teología fundamental, de la epistemología

teológico, de la liturgia, de la historia de la Iglesia, del derecho canónico, de la teología pastoral, de la teología espiritual, de la doctrina social de la Iglesia, del ecumenismo y de la misionología.

134. 3) Sin confundirse con las ciencias humanas, hasta el punto de diluirse y convertirse en psicología, sociología, antropología, la teología contemporánea, también a nivel de los cursos institucionales, no puede ignorar los problemas planteados al hombre de hoy por el desarrollo de las ciencias humanas. Debe ser, en realidad, no sólo comprensión de la palabra de Dios, sino también comprensión del hombre a quien se dirige esta palabra, y de la situación en que es escuchada la misma palabra. Debe hablar de los misterios cristianos de manera tal que llegue a una inteligencia profunda de lo que son en sí y de lo que son para nosotros.

135. 4) En la enseñanza de las distintas materias teológicas, ténganse presentes de continuo las orientaciones indicadas de modo especial en la tercera parte de este documento (algunas de cuyas afirmaciones se han tratado adrede aquí de nuevo y se han subrayado), con el fin de asegurar a los alumnos, tanto candidatos como no candidatos a las órdenes sagradas, una formación segura y completa.

CONCLUSIÓN

La Sagrada Congregación para la Educación Católica confía este documento a los Rvdmos. Obispos y a todos los responsables de la formación teológica de los candidatos al sacerdocio, para ofrecerles un servicio en orden a las graves tareas formativas que deben realizar en las circunstancias actuales. Se ha tratado de evidenciar la verdadera naturaleza y la específica misión del profesor de teología —colocándola en la perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II y los sucesivos documentos del Sumo Pontífice y de la Santa Sede— con el fin de asegurar a los futuros «maestros de la fe» una formación doctrinal a la altura de nuestros tiempos. De esta forma, podrán «conocer lo que hacen e imitar lo que tratan».

Es de desear que la asimilación de la palabra de Dios y de su valor salvífico se traduzca en ellos en una vida acorde con tales principios. alimentando una auténtica espiritualidad sacerdotal, que ponga la verdad en sintonía con las exigencias de la caridad pastoral, orientada a transmitir la fe de la Iglesia.

Roma, Palacio de las Sagradas Congregaciones, 22 de febrero Fiesta de la Cátedra de S. Pedro, 1976.

GABRIEL M. Card. GARRONE,
Prefecto

J. SCHROFFER
Arzobispo tit. de Volturno
Secretario

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Decreto sobre exequias de los no católicos

Decreto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 11 de junio de 1976, sobre la celebración de la misa en una iglesia católica por otros cristianos difuntos.

En diversas partes del mundo se pide a los ministros católicos que celebren misas en sufragio de difuntos bautizados en otras Iglesias o comunidades eclesiales, sobre todo cuando los difuntos han demostrado especial respeto y veneración por la religión católica o cuando han desempeñado cargos públicos al servicio de toda la comunidad civil.

Como es sabido, no hay ninguna dificultad en que sean celebradas misas privadas por dichos difuntos; incluso pueden ser recomendadas por diversos motivos como la piedad, la amistad, la gratitud, etc., si no se opone a ello ninguna prohibición.

Sin embargo, en cuanto a las misas públicas, la disciplina vigente establece que no se celebren por aquellos que han fallecido fuera de la plena comunión con la Iglesia católica.

Habiendo cambiado hoy día las condiciones religiosas y sociales que sugerían dicha disciplina, se ha preguntado, desde diversas partes del mundo, a esta Sagrada Congregación si en determinados casos se puede celebrar también la misa pública en sufragio por tales difuntos.

A este respecto, los Padres de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, después de haber examinado debidamente la cuestión en la Congregación ordinaria del día 9 de junio de 1976, han emanado el siguiente decreto:

I. La disciplina vigente acerca de la celebración de misas públicas en sufragio de otros cristianos debe permanecer como norma general también en el futuro; y ello incluso por consideración a la conciencia de dichos difuntos, los cuales no han profesado plenamente la fe católica.

II. Esta norma general puede ser derogada, hasta que se promulgue el nuevo Código, cada vez que se verifiquen conjuntamente las siguientes condiciones :

1) Que la celebración pública de las misas sea explícitamente solicitada por los familiares, amigos o súbditos del difunto, por un genuino motivo religioso.

2) Que a juicio del Ordinario no se produzca escándalo en los fieles.

Las dos condiciones mencionadas se podrán verificar más fácilmente cuando se trate de hermanos de las Iglesias orientales, con las cuales existe una más estrecha, aunque no plena, comunión en materia de fe.

III. En estos casos se podrá celebrar la misa pública, pero con la condición de que no se mencione el nombre del difunto en la plegaria eucarística, ya que tal mención presupone la plena comunión con la Iglesia católica.

Por lo que respecta a la *communicatio in sacris*, cuando junto a los fieles católicos que participan en la celebración estén presentes otros cristianos, se observarán fielmente las normas establecidas por el Concilio Vaticano II y por la Santa Sede.

El Sumo Pontífice Pablo VI, durante la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe el día 11 de junio del corriente año, derogando en cuanto sea necesario el canon 809 (junto con el canon 2262 § 2, número 2) y el canon 1241, no obstante cualquier disposición contraria, ha ratificado y aprobado la mencionada decisión de los Padres y ha establecido su promulgación.

Decreto sobre las ordenaciones ilícitas de presbíteros y obispos en «El Palmar de Troya»

Excmo. y Rvdmo. D. Pedro Martín Ngô-dinh-Thuc, Arzobispo tit. de Bullensium Regionum, a media noche del 31 de diciembre de 1975, en la finca Palmar de Troya, contra la prohibición expresa del Emmo. y Rvdmo. Cardenal Arzobispo de Sevilla, rechazando lo prescrito en el can. 955, ordenó algunos presbíteros; más aún, el 11 de enero de 1976, en contra de la norma del can. 953, sin mandato pontificio y, lo que es más grave, sin provisión canónica, ordenó cinco obispos; finalmente, los obispos ordenados de tal modo procedieron, a su vez, a ulteriores ordenaciones presbiterales y episcopales en otros lugares.

Sopesada la gravedad de los delitos, esta Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con especial mandado de Su Santidad Pablo VI, decretó declarar lo que sigue acerca de las antedichas ordenaciones:

1) Los Obispos que ordenaron a otros obispos, así como los mismos obispos ordenados, además de las sanciones prescritas en los cánones 2370 y 2373, 1 y 3, del Código de Derecho Canónico, incurrieron en excomunión *ipso facto*, reservada de especialísimo modo a la Sede Apostólica, según el Decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de 9 de abril de 1951 (AAS 43 [1951], 217 s). Se aplica la pena del can. 2370 a los presbíteros asistentes, si asistieron algunos.

2) Los presbíteros que han sido ordenados de este modo ilegítimo quedan suspendidos *ipso facto* desde el mismo momento de recibir las Ordenes, a tenor del canon 2374, y, si ejercieran algún acto del orden, caen en irregularidad (can. 985, 7).

3) Finalmente, en lo que se refiere a quienes ya recibieron la ordenación de modo ilegítimo o a quienes quizá la reciban en el futuro, con respecto a la validez de las Ordenes, la Iglesia no conoce ni conocerá la ordenación de los mismos, y los considera, a todos los efectos, en el estado que cada uno tuviera anteriormente, permaneciendo sometidos a las sanciones penales arriba mencionadas hasta que sean absueltos. Sin que conste nada en contrario.

Roma, en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, 17 de septiembre de 1976

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Declaración sobre la admisión de la mujer a los ministerios

Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, de 15 de octubre de 1976, sobre la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial.

INTRODUCCIÓN: PUESTO QUE EN NUESTRO TIEMPO CORRESPONDE A LA MUJER EN LA SOCIEDAD Y EN LA IGLESIA

Entre los rasgos más característicos de nuestra época, el Papa Juan XXIII indicaba, en su encíclica *Pacem in terris*, del día 11 de abril de 1963, «el hecho de que las mujeres están entrando en la vida pública..., quizá más de prisa en los pueblos que profesan la fe cristiana y más lentamente, pero también a gran escala, en los países de civilización y tradiciones distintas». Del mismo modo, el Concilio Vaticano II, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, al enumerar las formas de discriminación que afectan a los derechos fundamentales de la persona y que deben ser superadas y eliminadas por ser contrarias al plan de Dios, indica, en primer lugar, la discriminación por razón del sexo. La igualdad de las personas que de ahí se desprende tiende a la construcción de un mundo no completamente uniforme, sino armónico y unido, contando con que hombres y mujeres aporten sus propias dotes y su dinamismo, como exponía recientemente el Papa Pablo VI.

En la misma vida de la Iglesia, como lo demuestra la historia, ha habido mujeres que han actuado con decisiva eficacia, llevando a cabo obras notables. Baste pensar en las fundadoras de las grandes familias religiosas, como santa Clara de Asís o santa Teresa de Ávila. Por otra parte, la misma santa abulense y santa Catalina de Siena han dejado obras escritas de tan rico contenido espiritual, que el Papa Pablo VI las ha inscrito entre los doctores de la Iglesia. Ni tampoco se pueden echar en olvido las numerosas mujeres consagradas al Señor en el ejercicio de la caridad o en las misiones, ni el influjo profundo de las esposas cristianas dentro de sus familias y en la transmisión de la fe a sus hijos.

Pero nuestro tiempo presenta mayores exigencias: «Como en nuestros tiempos participan las mujeres cada vez más activamente en toda la vida social, es de gran importancia su mayor participación también en los campos del apostolado de la Iglesia.» Esta consigna del Concilio Vaticano II ha dado origen a una evolución que está en marcha: pero más que, lógicamente, tales experiencias necesitan madurar. No obstante, según observaba oportunamente el Papa Pablo VI, son ya muy numerosas las comunidades cristianas que se están beneficiando del compromiso apostólico de las mujeres. Algunas de estas mujeres son llamadas a participar en los organismos de reflexión pastoral, tanto a nivel diocesano como parroquial; la misma Sede Apostólica ha dado entrada a mujeres en algunos de sus organismos de trabajo.

Por su parte, algunas comunidades cristianas nacidas de la Reforma del siglo XVI o en tiempo posterior han admitido desde hace algunos años a las mujeres en el cargo de pastor, equiparándolas a los hombres; esta iniciativa ha provocado, por parte de los miembros de esas comunidades o grupos similares, peticiones y escritos encaminados a generalizar dicha admisión, aunque no han faltado tampoco reacciones en sentido contrario. Todo esto constituye, pues, un problema ecuménico, acerca del cual la Iglesia católica debe manifestar su pensamiento, tanto más cuanto que algunos sectores de opinión se han preguntado si ella misma no debería modificar su disciplina y admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal. Algunos teólogos católicos han llegado a plantear públicamente la cuestión y han dado lugar a investigaciones, no sólo en el campo de la historia patristica, de la historia de la Iglesia, sino también en el campo de la historia de las instituciones y de las costumbres, de la sociología y de la psicología. Los diversos argumentos susceptibles de esclarecer tan importante problema han sido sometidos a un examen crítico. Y como se trata de un tema debatido sobre el que la teología clásica no detuvo demasiado su atención, la discusión actual corre el riesgo de pasar por alto elementos esenciales.

Por estos motivos, obedeciendo al mandato recibido del Santo Padre y haciéndose eco de la declaración que él mismo ha hecho en su Carta del 30 de noviembre de 1975, la Congregación para la Doctrina de la Fe se siente en el deber de recordar que la Iglesia, por fidelidad al ejemplo de su Señor, no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenación sacerdotal, y cree oportuno, en el momento presente, explicar esta postura de la Iglesia, que posiblemente sea dolorosa, pero cuyo valor positivo aparecerá a la larga, dado que podría ayudar a profundizar más la misión respectiva del hombre y de la mujer.

I. LA TRADICIÓN

La Iglesia no ha admitido nunca que las mujeres pudiesen recibir válidamente la ordenación sacerdotal o episcopal. Algunas sectas heréticas de los primeros siglos, sobre todo gnósticas, quisieron hacer ejercitar el ministerio sacerdotal a las mujeres. Tal innovación fue inmediatamente señalada y condenada por los Padres, que la consideraron inaceptable por parte de la Iglesia. Es cierto que se encuentra en sus escritos el innegable influjo de prejuicios contra la mujer, los cuales, sin embargo hay que decirlo, no han influido en su acción pastoral y menos todavía en su dirección espiritual. Pero, por encima de estas consideraciones inspiradas por el espíritu del momento, se indica sobre todo en los documentos canónicos de la tradición antioquena y egipcia el motivo esencial de ello: que la Iglesia, al llamar únicamente a los hombres para la ordenación y para el ministerio propiamente sacerdotal, quiere permanecer fiel al tipo de ministerio sacerdotal deseado por el Señor Jesucristo, y mantenido cuidadosamente por los Apóstoles.

La misma convicción anima a la teología medieval, incluso cuando los doctores escolásticos, en su intento de aclarar racionalmente los datos de la fe, dan, con frecuencia, en este punto, argumentos que el pensamiento moderno difícilmente admitiría o hasta justamente rechazaría. Desde entonces puede decirse que la cuestión no ha sido suscitada hasta hoy, ya que tal práctica gozaba de la condición de posesión pacífica y universal.

La tradición de la Iglesia respecto de este punto ha sido, pues, tan firme a lo largo de los siglos que el Magisterio no ha sentido necesidad de intervenir para proclamar un principio que no era discutido o para defender una ley que no era controvertida. Pero, cada vez que esta tradición tenía ocasión de manifestarse, testimoniaba la voluntad de la Iglesia de conformarse con el modelo que el Señor le ha dejado.

La misma tradición ha sido fielmente salvaguardada por las Iglesias orientales. Su unanimidad acerca de este punto es tanto más de notar cuanto que en muchas otras ocasiones su disciplina admite una gran diversidad; y, en nuestros días, estas mismas Iglesias rehúsan asociarse a las solicitudes encaminadas a obtener el acceso de las mujeres a la ordenación sacerdotal.

II. LA ACTITUD DE CRISTO

Jesucristo no llamó a ninguna mujer a formar parte de los Doce. Al actuar así, no lo hizo para acomodarse a las costumbres de su tiempo, ya que su actitud respecto a las mujeres contrasta singularmente con la de su ambiente y marca una ruptura voluntaria y valiente.

Así pues, con gran sorpresa de sus propios discípulos, él conversa públicamente con la Samaritana,¹ no tiene en cuenta el estado de impureza de la hemorroisa, permite que una pecadora se le acerque en casa de Simón el fariseo, perdona a la mujer adúltera y a la vez manifiesta que no se debe ser más severo con las faltas de una mujer que con las del hombre. Jesús no duda en alejarse de la ley de Moisés para afirmar la igualdad en los derechos y en los deberes, por parte del hombre y de la mujer, en lo que se refiere a los vínculos del matrimonio.

Durante su ministerio itinerante, Jesús se hace acompañar no sólo por los Doce, sino también por un grupo de mujeres: «María la Magdalena, de la que habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, intendente de Herodes; Susana y otras muchas que le ayudaban con sus bienes.»

Al contrario de la mentalidad judía, que no concedía gran valor al testimonio de las mujeres, como lo demuestra el derecho judío, son éstas las primeras en tener el privilegio de ver a Cristo resucitado y son ellas las encargadas por Jesús de llevar el primer mensaje pascual, incluso a los Once, para prepararlos a ser testigos oficiales de la resurrección.

Es verdad que estas constataciones no ofrecen una evidencia inmediata. No habría que extrañarse, pues los problemas que suscita la palabra de Dios sobrepasan la evidencia. Para comprender el sentido último de la misión de Jesús, así como el de la Escritura, no basta la exégesis simplemente histórica de los textos, sino que hay que reconocer que se halla aquí un conjunto de indicios convergentes que subrayan el hecho notable de que Jesús no ha confiado a mujeres la misión de los Doce. Su misma Madre, asociada tan íntimamente a su misterio, y cuyo papel sin par es puesto de relieve por los Evangelios de Lucas y de Juan, no ha sido investida del ministerio apostólico, lo cual induciría a los Padres a presentarla como el ejemplo de la voluntad de Cristo en tal campo: «Aunque la bienaventurada Virgen María superaba en dignidad y excelencia a todos los Apóstoles repite a principios del siglo XIII Inocencio III, no ha sido a ella, sino a ellos a quienes el Señor ha confiado las llaves del reino de los cielos».

III. LA PRÁCTICA DE LOS APÓSTOLES

La comunidad apostólica ha sido fiel a la actitud de Jesús. Dentro del pequeño grupo de los que se reúnen en el Cenáculo después de la Ascensión, María ocupa un puesto privilegiado; sin embargo, no es ella la llamada a entrar en el Colegio de los Doce, en el momento de la elección que desembocará en la persona de Matías: los presentados son dos discípulos que los Evangelios no mencionan.

El día de Pentecostés, el Espíritu Santo desciende sobre todos, hombres y mujeres, sin embargo, el anuncio del cumplimiento de las profecías en la persona de Jesús es hecho por «Pedro con los Once».

Cuando éstos y Pablo salen de los límites del mundo judío, la predicación del Evangelio y la vida cristiana en la civilización grecorromana les llevan a romper, a veces con dolor, con las prácticas mosaicas. Habrían podido pensar, si no hubieran estado persuadidos de su deber de ser fieles al Señor en este punto, en conferir la ordenación sacerdotal a mujeres. En el mundo helénico diversos cultos a divinidades paganas estaban confiados a sacerdotisas. En efecto, los griegos no compartían las concepciones de los judíos. Y aunque ciertos filósofos hubieran sostenido la inferioridad de la mujer, los historiadores anotan la existencia de un movimiento de promoción femenina durante el período imperial. De hecho, comprobamos, a través de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de san Pablo, que algunas mujeres trabajan con el Apóstol en favor del Evangelio. Él indica con complacencia sus nombres, en los saludos finales de las cartas; algunas de ellas ejercen con frecuencia un influjo importante en las conversiones: Priscila, Lidia y otras; sobre todo Priscila, pues «Priscila y Aquila tomaron a Apolo por su cuenta y le explicaron con más detalle el camino de Dios»; también Febe, que era «diaconisa de la Iglesia de Cencreas». Estos hechos ponen de manifiesto en la Iglesia apostólica una considerable evolución respecto de las costumbres del judaísmo. Sin embargo, en ningún momento se ha tratado de conferir la ordenación a estas mujeres.

En las cartas paulinas, exegetas de autoridad han notado una diferencia entre dos fórmulas del Apóstol: él escribe indistintamente «colaboradores míos» a propósito de los hombres y mujeres que lo ayudaban de un modo o de otro en su apostolado; sin embargo, él reserva el título de «colaboradores de Dios» para Apolo, Timoteo y para sí mismo, Pablo, llamados así porque ellos están directamente consagrados al ministerio apostólico, a la predicación de la palabra de Dios. A pesar de su papel tan importante en el momento de la Resurrección, la colaboración de las mujeres no llega, para san Pablo, hasta el ejercicio del anuncio oficial y público del mensaje, que queda en la línea exclusiva de la misión apostólica.

IV. VALOR PERMANENTE DE LA ACTITUD DE JESÚS Y DE LOS APÓSTOLES

¿Podría la Iglesia apartarse hoy de esta actitud de Jesús y de los Apóstoles, considerada por toda la tradición, hasta el momento actual, como normativa? En favor de una respuesta positiva a esta pregunta han sido presentados diversos argumentos que conviene examinar.

Se ha dicho, especialmente, que la toma de posición de Jesús y de los Apóstoles se explica por el influjo de su ambiente y de su tiempo. Si Jesús se dice no ha confiado a las mujeres, ni siquiera a su Madre, un ministerio que las asimila a los Doce, es porque las circunstancias históricas no se lo permitían. Sin embargo, nadie ha probado, y es, sin duda, imposible probar, que esta actitud se inspira solamente en motivos socio-culturales. El examen de los Evangelios demuestra, por el contrario, como hemos visto, que Jesús ha roto con los prejuicios de su tiempo, contraviniendo frecuentemente las discriminaciones practicadas para con las mujeres. No se puede, pues, sostener que, al no llamar a las mujeres para entrar en el grupo apostólico, Jesús se haya dejado guiar por simples razones de oportunidad. A mayor razón, este clima socio cultural no ha condicionado a los Apóstoles en un ambiente griego en el que esas mismas discriminaciones no existían.

Otra objeción viene del carácter caduco que se cree descubrir hoy en algunas de las prescripciones de san Pablo referentes a las mujeres, y de las dificultades que suscitan a este respecto ciertos aspectos de su doctrina. Pero hay que notar que esas prescripciones, probablemente inspiradas en las costumbres del tiempo, no se refieren sino a prácticas de orden disciplinar de poca importancia como, por ejemplo, a la obligación por parte de la mujer de llevar un velo en la cabeza; tales exigencias ya no tienen valor normativo. No obstante, la prohibición impuesta por el Apóstol, cuando dice que «las mujeres guarden silencio en la iglesia», es de otro tipo. Los exegetas precisan así el sentido de la prohibición: Pablo no se opone absolutamente al derecho, que reconoce por lo demás a las mujeres, de profetizar en la asamblea; la prohibición se refiere únicamente a la función oficial de enseñar en la asamblea. Para san Pablo esta prohibición está ligada al plan divino de la creación: difícilmente podría verse ahí la expresión de un dato cultural. No hay que olvidar, por lo demás, que debemos a san Pablo uno de los textos más vigorosos del Nuevo Testamento acerca de la igualdad fundamental entre el hombre y la mujer, como hijos de Dios en Cristo. No hay, pues, motivo para acusarle de prejuicios hostiles para con las mujeres, cuando se constata la confianza que les testimonia y la colaboración que les pide en su apostolado.

Además de estas objeciones sacadas de la historia de los tiempos apostólicos, los que sostienen la necesidad de una evolución en este terreno sacan argumentos de la práctica de la Iglesia en la disciplina de los sacramentos. Se ha podido observar, sobre todo en nuestra época, cómo la Iglesia tiene conciencia de poseer respecto de los sacramentos, aunque instituidos por Cristo, cierto poder de intervención. Ella lo ha usado a lo largo de los siglos para precisar el signo y las condiciones de administración: las recientes decisiones de los Papas Pío XII y Pablo VI son una prueba. No obstante, hay que subrayar que ese poder es real, pero limitado. Como lo recordaba Pío XII: «En la Iglesia ha existido siempre este poder, es decir, que en la administración de los sacramentos, salvaguardada la sustancia de los mismos, ella pueda establecer o modificar todo lo que cree ser más conveniente o útil para aquellos que los reciben o para el respeto hacia los mismos sacramentos, según las diversas circunstancias de tiempos y lugares.» Ésta era ya la enseñanza del Concilio de Trento, que declaraba: «La Iglesia ha tenido siempre el poder, en la administración de los sacramentos, de prescribir o modificar todo aquello que conviene más, según las diversas épocas o países, para la utilidad de los fieles o el respeto debido a los sacramentos, con tal que sea salvaguardada la sustancia de los mismos.»

Por otra parte, no hay que olvidar que los signos sacramentales no son convencionales; y aunque es cierto que son, en ciertos aspectos, signos naturales, dado que responden al simbolismo profundo de los gestos y de las cosas, ellos son más que eso: están destinados principalmente a introducir al hombre de cada época en el acontecimiento por excelencia de la historia de la salvación y a hacerle comprender, mediante la gran riqueza de la pedagogía y del simbolismo de la Biblia, cuál es la gracia que ellos significan y producen. Así, por ejemplo, el sacramento de la Eucaristía no es solamente una comida fraterna, sino también un memorial que hace presente y actualiza el sacrificio de Cristo y su ofrenda por la Iglesia; el sacerdocio ministerial no es un simple servicio pastoral, sino que asegura la continuidad de las funciones confiadas por Cristo a los Doce y de los respectivos poderes. La adaptación a las civilizaciones y a las épocas no puede, pues, abolir, en los puntos esenciales, la referencia sacramental a los acontecimientos funda-mentales del cristianismo y al mismo Cristo.

En último análisis, es la Iglesia la que, a través de la voz de su Magisterio, asegura en campos tan variados el discernimiento acerca de lo que puede cambiar y de lo que debe quedar inmutable. Cuando

ella cree no poder aceptar ciertos cambios, es porque se siente vinculada por la conducta de Cristo; su actitud, a pesar de las apariencias, no es la del arcaísmo, sino la de la fidelidad; ella no puede comprenderse verdaderamente más que bajo esta luz. La Iglesia se pronuncia, en virtud de la promesa del Señor y de la presencia del Espíritu Santo, con miras a proclamar mejor el misterio de Cristo, de salvaguardarlo y de manifestar íntegramente la riqueza del mismo.

Esta práctica de la Iglesia reviste, pues, un carácter normativo: en el hecho de no conferir más que a hombres la ordenación sacerdotal hay una tradición constante en el tiempo, universal en Oriente y en Occidente, vigilante en reprimir inmediatamente los abusos; esta norma, que se apoya en el ejemplo de Cristo, es seguida porque se la considera conforme con el plan de Dios para su Iglesia.

V. EL SACERDOCIO MINISTERIAL A LA LUZ DEL MISTERIO DE CRISTO

Después de haber recordado la norma de la Iglesia y sus fundamentos, es útil y oportuno tratar de aclarar dicha norma, mostrando la profunda conveniencia que la reflexión teológica descubre entre la naturaleza propia del sacramento del orden, con su referencia específica al misterio de Cristo, y el hecho de que sólo hombres hayan sido llamados a recibir la ordenación sacerdotal. No se trata de ofrecer una argumentación demostrativa, sino de esclarecer esta doctrina por la analogía de la fe.

La enseñanza constante de la Iglesia, renovada y especificada por el Concilio Vaticano II, recordada asimismo por el Sínodo de los Obispos de 1971 y por esta Congregación para la Doctrina de la Fe en la Declaración del 24 de junio de 1973, proclama que el Obispo o el sacerdote, en el ejercicio de su ministerio, no actúa en nombre propio, in persona propria: representa a Cristo que obra a través de él: «El sacerdote tiene verdaderamente el puesto de Cristo» escribía ya san Cipriano. Este valor de representación de Cristo es lo que san Pablo consideraba como característico de su función apostólica. Esta representación de Cristo alcanza su más alta expresión y un modo muy particular en la celebración de la Eucaristía, que es la fuente y el centro de unidad de la Iglesia, banquete sacrificio en el que el pueblo de Dios se asocia al sacrificio de Cristo: el sacerdote, el único que tiene el poder de llevarlo a cabo, actúa entonces no sólo en virtud de la eficacia que le confiere Cristo, sino in persona Christi, haciendo las veces de Cristo, hasta el punto de ser su imagen misma cuando pronuncia las palabras de la consagración.

El sacerdocio cristiano es, por tanto, de naturaleza sacramental: el sacerdote es un signo, cuya eficacia sobrenatural proviene de la ordenación recibida; pero es también un signo que debe ser perceptible y que los cristianos han de poder captar fácilmente. En efecto, la economía sacramental está fundada sobre signos naturales, sobre símbolos inscritos en la psicología humana: «Los signos sacramentales dice santo Tomás— representan lo que significan por su semejanza natural.» La misma ley vale cuando se trata de personas: cuando hay que expresar sacramentalmente el papel de Cristo en la Eucaristía, no habría esa «semejanza natural» que debe existir entre Cristo y su ministro, si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre: en caso contrario, difícilmente se vería en el ministro la imagen de Cristo. Porque Cristo fue y sigue siendo un hombre.

Ciertamente, Cristo es el primogénito de toda la humanidad, mujeres y hombres: la unidad que él restableció después del pecado es tal, que «ya no hay distinción entre judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres, porque todos sois uno en Cristo Jesús».

Sin embargo, la encarnación del Verbo se hizo según el sexo masculino: se trata de una cuestión de hecho; pero este hecho, lejos de implicar una pretendida superioridad natural del hombre sobre la mujer, es inseparable de la economía de la salvación: en efecto, está en armonía con el conjunto del plan de Dios, tal como Dios mismo lo ha revelado, y cuyo centro es el misterio de la Alianza.

Porque la salvación ofrecida por Dios a los hombres, la unión con él a la que ellos son llamados, en una palabra, la Alianza, reviste ya en el Antiguo Testamento, como se ve en los profetas, la forma privilegiada de un misterio nupcial: el pueblo elegido se convierte para Dios en una esposa ardientemente amada; la tradición, tanto judía como cristiana, ha descubierto la profundidad de esta intimidad de amor leyendo y

volviendo a leer el Cantar de los cantares; el Esposo divino permanecerá fiel incluso cuando la Esposa traicione su amor, cuando Israel sea infiel a Dios. Cuando llega la plenitud de los tiempos, el Verbo, Hijo de Dios, se encarna para inaugurar y sellar la Alianza nueva y eterna en su sangre, que será derramada por la muchedumbre para la remisión de los pecados: su muerte reunirá a los hijos de Dios que se hallaban dispersos; de su costado abierto nace la Iglesia, como Eva nació del costado de Adán. Entonces se realiza plena y definitivamente el misterio nupcial, enunciado y cantado en el Antiguo Testamento: Cristo es el Esposo; la Iglesia es su Esposa, a la que él ama porque la ha comprado con su sangre, la ha hecho hermosa y santa y, en adelante, es inseparable de él. Este tema nupcial, que se precisa luego en las cartas de san Pablo y en los escritos de san Juan, se encuentra también en los Evangelios sinópticos: «mientras tienen el esposo con ellos, no pueden ayunar» sus amigos; «el reino de los cielos se parece a un rey que celebraba la boda de su hijo». Mediante este lenguaje de la Escritura, entretelado de símbolos, que expresa y alcanza al hombre y a la mujer en su identidad profunda, se nos ha revelado el misterio de Dios y de Cristo; misterio, de suyo, insondable.

Por ello mismo, no se puede pasar por alto el hecho de que Cristo es un hombre. Y, por tanto, a menos de desconocer la importancia de este simbolismo para la economía de la Revelación, hay que admitir que, en las acciones que exigen el carácter de la ordenación y donde se representa a Cristo mismo, autor de la Alianza, esposo y jefe de la Iglesia, ejerciendo su ministerio de salvación lo cual sucede en la forma más alta en la Eucaristía, su papel lo debe realizar (éste es el sentido obvio de la palabra «persona») un hombre: lo cual no revela en él ninguna superioridad personal en el orden de los valores, sino solamente una diversidad de hecho en el plano de las funciones y del servicio.

Podría decirse que, puesto que Cristo se halla actualmente en condición celeste, sería indiferente que sea representado por un hombre o por una mujer, ya que, «cuando llegue la resurrección, ni los hombres ni las mujeres se casarán». Sin embargo, este texto no significa que la distinción entre hombre y mujer, dado que determina la identidad propia de la persona, sea suprimida en la glorificación; lo que vale para nosotros vale también para Cristo. No es necesario recordar que en los seres humanos la diferencia sexual juega un papel importante, más profundo que, por ejemplo, el de las diferencias étnicas; en efecto, éstas no afectan a la persona humana de manera tan íntima como la diferencia de sexo, que se ordena directamente a la comunión entre las personas y a la generación; y que es, según la revelación, el efecto de una voluntad primordial de Dios: «Hombre y mujer los creó.»

Sin embargo se dirá todavía, el sacerdote, sobre todo cuando preside las funciones litúrgicas y sacramentales, representa a la Iglesia, obra en nombre de ella, «con intención de hacer lo que ella hace». En este sentido, los teólogos de la Edad Media decían que el ministro obra también in persona Ecclesiae, es decir, en nombre de toda la Iglesia y para representarla. En efecto, sea cual fuere la participación de los fieles en una acción litúrgica, es cierto que tal acción es celebrada por el sacerdote en nombre de toda la Iglesia; él ruega por todos, y en la misa ofrece el sacrificio de toda la Iglesia: en la nueva Pascua, es la Iglesia la que inmola a Cristo sacramentalmente por medio del sacerdote. Dado, pues, que el sacerdote representa también a la Iglesia, ¿no sería posible pensar que esta representación puede ser asegurada por una mujer, según el simbolismo antes expuesto? Es verdad que el sacerdote representa a la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo. Pero si lo hace es precisamente porque representa, ante todo, a Cristo mismo, que es la Cabeza y Pastor de la Iglesia, según fórmula del Concilio Vaticano II, que precisa y completa la expresión in persona Christi. En calidad de tal, el sacerdote preside la asamblea cristiana y celebra el sacrificio eucarístico «que toda la Iglesia ofrece y en el que ella entera se ofrece a sí misma».

Si se tiene en cuenta el valor de estas reflexiones se comprenderá mejor el válido fundamento en el que se basa la práctica de la Iglesia; y se podrá concluir que las controversias suscitadas en nuestros días acerca de la ordenación de la mujer son para todos los cristianos una acuciante invitación a profundizar más en el sentido del episcopado y del presbiterado, a descubrir de nuevo el lugar original del sacerdote dentro de la comunidad de los bautizados, de la que él es, ciertamente, parte, pero de la que se distingue, ya que en las acciones que exigen el carácter de la ordenación él es para la comunidad con toda la eficacia que el sacramento comporta la imagen, el símbolo del mismo Cristo que llama, perdona y realiza el sacrificio de la Alianza.

VI. EL SACERDOCIO MINISTERIAL EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

Quizá sea oportuno recordar que los problemas de eclesiología y de teología sacramental sobre todo, cuando tocan el sacerdocio, como en el caso presente no pueden ser resueltos más que a la luz de la Revelación. Las ciencias humanas, por preciosa que pueda ser la aportación que ofrecen en este campo, no bastan, ya que ellas no pueden captar las realidades de la fe: el contenido propiamente sobrenatural de éstas escapa a la competencia de las mismas ciencias.

Por ello, hay que poner de relieve que la Iglesia es una sociedad diferente de las otras sociedades, original en su naturaleza y estructuras. La función pastoral en el interior de la Iglesia está normalmente vinculada al sacramento del orden: ella no es simplemente un gobierno comparable a las formas de autoridad que se dan en los Estados. Ésta no es otorgada por la espontánea elección de los hombres. Incluso cuando tal autoridad comporta una designación por la vía de elección, es la imposición de las manos y la oración de los sucesores de los Apóstoles la que garantiza la elección de Dios; y es el Espíritu Santo, recibido en la ordenación, el que hace participar en el gobierno del Supremo Pastor, Cristo. Es una función de servicio y de amor: «Si me amas, apacienta mis ovejas.»

Por este motivo no se ve cómo es posible proponer el acceso de las mujeres al sacerdocio, en vista de la igualdad de los derechos de la persona humana, igualdad que vale también para los cristianos. A tal fin se utiliza, a veces, el texto antes citado de la carta a los Gálatas, según el cual, en Cristo no hay distinción entre hombre y mujer. Pero este texto no se refiere en absoluto a los ministerios: él afirma solamente la vocación universal a la filiación divina, que es la misma para todos. Por otra parte, y por encima de todo, sería desconocer completamente la naturaleza del sacerdocio ministerial con—siderarlo como un derecho: el bautismo no confiere ningún título personal al ministerio público en la Iglesia, El sacerdocio no es conferido como un honor o ventaja para quien lo recibe, sino como un servicio a Dios y a la Iglesia; es objeto de una vocación específica, totalmente gratuita: «No sois vosotros las que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido.»

Se dice a veces o se escribe en libros y revistas que hay mujeres que sienten vocación sacerdotal. Tal atracción, por muy noble y comprensible que sea, no constituye todavía una vocación. En efecto, ésta no puede ser reducida a un simple atractivo personal, que puede ser meramente subjetivo. Dado que el sacerdocio es un ministerio particular confiado al cuidado y control de la Iglesia, es indispensable la autenticación por parte de la Iglesia. Tal autenticación forma parte constitutiva de la vocación: Cristo ha elegido «a los que él quiso». Por el contrario, todos los bautizados tienen una vocación universal al ejercicio del sacerdocio real mediante el ofrecimiento de su vida a Dios y el testimonio de alabanza al Señor.

Las mujeres que manifiestan el deseo de acceder al sacerdocio ministerial están, ciertamente, inspiradas por la voluntad de servir a Cristo y a la Iglesia. Y no es sorprendente que, en un momento en que las mujeres toman conciencia de las discrim—minaciones de las que han sido objeto, algunas de ellas deseen el sacerdocio ministerial. Sin embargo, no hay que olvidar que el sacerdocio no forma parte de los derechos de la persona, sino que depende del misterio de Cristo y de la Iglesia. El sacerdocio no puede convertirse en término de una promoción social. Ningún progreso puramente humano de la sociedad o de la persona puede de por sí abrir el acceso al mismo: se trata de cosas distintas.

Lo que hemos de hacer es meditar mejor acerca de la verdadera naturaleza de esta igualdad de los bautizados, que es una de las grandes afirmaciones del cristianismo: igualdad no significa identidad dentro de la Iglesia, que es un cuerpo diferenciado en el que cada uno tiene su función; los papeles son diversos y no deben ser confundidos, no dan pie a superioridad de unos sobre otros ni ofrecen pretexto para la envidia: el único carisma superior que debe ser apetecido es la caridad. Los más grandes en el reino de los cielos no son los ministros, sino los santos.

La Iglesia hace votos para que las mujeres cristianas tomen plena conciencia de la grandeza de su misión: su papel es capital hoy en día, tanto para la renovación y humanización de la sociedad como para descubrir de nuevo, por parte de los creyentes, el verdadero rostro de la Iglesia.

-Declaración sobre la admisión de la mujer a los ministerios-

En la audiencia concedida el día 15 de octubre de 1976 al infrascrito Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Su Santidad Pablo VI aprobó esta Declaración, la confirmó y ordenó que se publicara.

Sagrada Congregación para la Educación Católica

La escuela católica

INTRODUCCIÓN

1. La Escuela Católica adquiere cada día una mayor importancia en la Iglesia, tal como ésta se muestra después del Concilio Vaticano II, principalmente en las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*. La Escuela se integra en aquella otra realidad más amplia que es la educación cristiana, de la que trata específicamente la declaración conciliar *Gravissimum Educationis*, en cuya línea quiere situarse este documento, limitándose a ahondar en la reflexión relativa a la Escuela Católica.

2. Al contemplar los graves problemas que afectan a la educación cristiana en la sociedad pluralista contemporánea la S. Congregación para la Educación Católica juzga necesario concentrar su atención, en primer lugar, sobre la naturaleza y características de una escuela que quiere definirse y presentarse como «católica». Dada la heterogeneidad de situaciones en que se encuentra la Escuela Católica para realizar su obra en una variedad de países, de tradición cristiana o no cristiana, incluso sometida a legislaciones diversas, los problemas que la afectan deben ser afrontados y resueltos por cada una de las Iglesias locales, en el cuadro de los diferentes contextos socioculturales.

3. La S. Congregación para la Educación Católica considera oportuno ofrecer su ayuda proponiendo algunas consideraciones que sirvan para ver con mayor claridad el valor educativo de la Escuela Católica, en el cual radica fundamentalmente su razón de ser y en virtud del cual ella constituye un auténtico apostolado. Estas consideraciones más que agotar el tema, quisieran servir de base para ulteriores estudios y para realizaciones más profundas.

4. Las Conferencias episcopales, ciertamente, son conscientes de que deben dedicar sus cuidados pastorales a toda la juventud católica de las diversas escuelas de cada nación,(1) no obstante eso, la S. Congregación para la Educación Católica les confía a ellas el presente documento para que procuren que se elabore —en diversos niveles— un proyecto educativo que responda a las exigencias de la educación integral de los jóvenes de hoy en las escuelas católicas y para que velen por su ejecución. Además, la S. Congregación exhorta a todos los responsables de la educación —padres de familia, educadores, jóvenes, autoridades escolares— a que aúnen todos los recursos y medios disponibles que permitan a la Escuela Católica desarrollar un servicio verdaderamente cívico y apostólico.

I. LA ESCUELA CATÓLICA Y LA MISIÓN SALVÍFICA DE LA IGLESIA

Misión salvífica de la Iglesia

5. Dios Padre en su misterioso designio de amor, llegada la plenitud de los tiempos envió a su Hijo Unigénito a inaugurar en la tierra el Reino de Dios y a realizar la obra de la redención de los hombres. Para continuar su obra de salvación, Cristo ha instituido la Iglesia como organismo visible vivificado por el Espíritu.

6. Movida por este Espíritu, la Iglesia profundiza continuamente en la conciencia de sí misma meditando sobre el misterio de su ser y de su misión.(2) Renueva así el descubrimiento de su relación vital con Cristo «para encontrar mayor luz, nueva energía y mayor gozo en el cumplimiento de su propia misión, y para determinar los modos más aptos para hacer más cercanos, operantes y benéficos sus contactos con la humanidad, a la que ella pertenece, aunque distinguiéndose por caracteres propios inconfundibles»,(3) y a cuyo servicio está destinada para que la humanidad alcance su plenitud en Cristo.

7. La misión de la Iglesia es, pues, evangelizar; es decir, proclamar a todos el gozoso anuncio de la salvación, engendrar con el bautismo nuevas creaturas en Cristo y de educarlas para que vivan conscientemente como hijos de Dios.

Medios al servicio de la misión salvífica de la Iglesia

8. Para llevar a cabo su misión salvífica, la Iglesia se sirve principalmente de los medios que Jesucristo mismo le ha confiado, sin omitir otros que, en las diversas épocas y en las varias culturas, sean aptos para conseguir su fin sobrenatural y para promover el desarrollo de la persona. Es deber esencial de la Iglesia desarrollar su misión adaptando los medios a las cambiantes condiciones de los tiempos y a las nuevas necesidades del género humano.(4) Al encontrarse con diversas culturas y frente a las continuas conquistas de la humanidad, la Iglesia, a través del anuncio de la fe, revela «al hombre de todos los tiempos el único fin trascendente que da a la vida un sentido más pleno».(5) Para llevar a término esta misión, la Iglesia crea sus propias escuelas, porque reconoce en la escuela un medio privilegiado para la formación integral del hombre, en cuanto que ella es un centro donde se elabora y se trasmite una concepción específica del mundo, del hombre y de la historia.

Contribución de la Escuela Católica a la misión salvífica de la Iglesia

9. La Escuela Católica entra de lleno en la misión salvífica de la Iglesia y particularmente en la exigencia de la educación a la fe. Sabiendo que «la conciencia psicológica y moral son llamadas por Cristo a una simultánea plenitud como condición para que el hombre reciba convenientemente los dones divinos de la verdad y de la gracia»,(6) la Iglesia se siente comprometida a promover en sus hijos la plena conciencia de que han sido regenerados a una vida nueva.(7) El proyecto educativo de la Escuela Católica se define precisamente por su referencia explícita al Evangelio de Jesucristo, con el intento de arraigarlo en la conciencia y en la vida de los jóvenes, teniendo en cuenta los condicionamientos culturales de hoy.

Compromiso educativo de la Iglesia y pluralismo cultural

10. En el curso de los siglos, la Iglesia buscando «incesantemente la plenitud de la verdad divina»,(8) se ha acercado progresivamente a las fuentes y a los medios de la cultura para adquirir un conocimiento cada vez más profundo de la fe y un fructuoso diálogo con el mundo. Moviada por la fe, que la impulsa a creer que quien la conduce es el Espíritu del Señor, la Iglesia intenta discernir en los acontecimientos, en las búsquedas y en las aspiraciones de nuestro tiempo (9) cuáles son las llamadas más urgentes a las que debe responder para realizar el designio de Dios.

11. En la sociedad actual, caracterizada entre otras manifestaciones, por el pluralismo cultural, la Iglesia capta la necesidad urgente de garantizar la presencia del pensamiento cristiano; puesto que éste, en el caos de las concepciones y de los comportamientos, constituye un criterio válido de discernimiento: «la referencia a Jesucristo enseña de hecho a discernir los valores que hacen al hombre, y los contravalores que lo degradan».(10)

12. El pluralismo cultural invita, pues, a la Iglesia a reforzar su empeño educativo para formar personalidades fuertes, capaces de resistir al relativismo debilitante, y de vivir coherentemente las exigencias del propio bautismo. Además, la apremia a promover auténticas comunidades cristianas que, precisamente, en virtud de su propio cristianismo, vivo y operante, puedan dar en espíritu de diálogo, una contribución original y positiva a la edificación de la ciudad terrena y, con tal fin, la estimula a potenciar sus recursos educativos. Estas mismas finalidades se imponen a la Iglesia frente a otros elementos característicos de la cultura contemporánea, como el materialismo, el pragmatismo y el tecnicismo.

13. Para garantizar estos objetivos, como respuesta al pluralismo cultural, la Iglesia sostiene el principio del pluralismo escolar, es decir, la coexistencia y —en cuanto sea posible— la cooperación de las diversas instituciones escolares, que permitan a los jóvenes formarse criterios de valoración fundados en una específica concepción del mundo, prepararse a participar activamente en la construcción de una comunidad y, por medio de ella, en la construcción de la sociedad.

14. Dentro de este panorama corresponde a la Escuela Católica un puesto propio en la organización escolar de las diversas naciones, teniendo en cuenta las modalidades y posibilidades que se presentan en los diversos contextos ambientales. Por medio de esta alternativa la Iglesia trata de responder a las

exigencias de cooperación que se manifiestan hoy en un mundo caracterizado por el pluralismo cultural. Contribuye así a promover la libertad de enseñanza y, por consiguiente, a sostener y a garantizar la libertad de conciencia y el derecho de los padres de familia a escoger la escuela que mejor responda a su propia concepción educativa.(11)

15. Por último, la Iglesia está plenamente convencida de que la Escuela Católica, al ofrecer su proyecto educativo a los hombres de nuestro tiempo, cumple una tarea eclesial, insustituible y urgente. En ella, de hecho, la Iglesia participa en el diálogo cultural con su aportación original en favor del verdadero progreso y de la formación integral del hombre. La desaparición de la Escuela Católica constituiría una pérdida inmensa(12) para la civilización, para el hombre y para su destino natural y sobrenatural.

II. LA PROBLEMÁTICA ACTUAL SOBRE LA ESCUELA CATÓLICA

16. La Iglesia, reflexionando sobre su misión salvífica, considera la Escuela Católica como un ambiente privilegiado para la formación integral de sus hijos y un servicio de suma importancia para todos los hombres. Pero no ignora que, en diversos lugares, se presentan numerosas dudas y objeciones en cuanto a la razón de ser de la misma y en cuanto a su eficacia operativa. En realidad, esta cuestión debe mirarse en el horizonte más amplio de una problemática que atañe a la razón de ser de las instituciones como tales, en una sociedad como la actual, caracterizada por transformaciones cada vez más rápidas y profundas.

Objeciones contra la Escuela Católica

17. En el debate sobre la Escuela Católica se pueden precisar algunos temas, en torno a los cuales se agrupan las objeciones, dificultades, alternativas, que conviene tener presentes para situar atinadamente la reflexión en su contexto concreto, y para considerar todos aquellos aspectos que invitan a los educadores a emprender un vigoroso esfuerzo para poder responder a las exigencias de su misión en el mundo contemporáneo.

18. Conviene tener presente, en primer lugar, que ciertos medios dentro y fuera de la Iglesia Católica, inspirados por un sentido de laicidad mal entendida impugnan la Escuela Católica como institución. No aceptan que la Iglesia pueda ofrecer, además del testimonio individual de sus miembros, el testimonio específico de sus propias instituciones, dedicadas, por ejemplo, a la investigación de la verdad o a las obras de caridad.

19. Objetan otros que la Escuela Católica pretende instrumentalizar una institución humana para fines religiosos y confesionales. La educación cristiana puede, a veces, estar expuesta al riesgo del proselitismo, de una concepción parcial de la cultura entendida y actuada erróneamente. Pero también es necesario recordar que la educación integral comprende imprescindiblemente la dimensión religiosa, la cual contribuye eficazmente al desarrollo de otros aspectos de la personalidad en la medida en que se la integre en la educación general.

20. Según otros, la Escuela Católica sería una institución anacrónica que, después de haber ejercido su papel de suplencia exigido en el pasado, no tendría ya razón de ser en una época en que la sociedad civil va tomando a su cargo el servicio de la enseñanza. De hecho, el Estado se encarga cada vez más de la institución educativa escolar, amenazando la supervivencia de las comunidades naturales, fundadas sobre una común concepción de la vida, mediante instituciones educativas a nivel nacional, pretendidamente neutras. La Escuela Católica, frente a esta situación, se propone ofrecer una alternativa a la que pudieran recurrir los miembros de la comunidad eclesial que lo desearan.

21. Es cierto que, en algunos países, la Escuela Católica se ha visto forzada a reducir en cierta medida su acción educativa a las clases sociales más acomodadas, dando la impresión de querer favorecer con su educación una discriminación socioeconómica; pero esto sucede precisamente allí donde, ignorando las ventajas de su presencia como alternativa en la actual sociedad pluralista, le han creado en consecuencia graves dificultades.

22. Relacionadas con las precedentes están las objeciones que se refieren a los resultados educativos de la Escuela Católica. Se le achaca incapacidad en la tarea de formar cristianos convencidos, coherentes, preparados en el campo social y político. Semejante riesgo es inseparable del esfuerzo educativo: no hay que desanimarse por fracasos aparentes o reales, porque los elementos que influyen en la formación del educando son múltiples y, muchas veces, los resultados se logran a largo plazo.

23. Antes de concluir estas reflexiones acerca de los cargos que se le hacen a la Escuela Católica no se puede menos de recordar en qué contexto se desarrolla hoy el trabajo escolar en cualquier sitio, pero especialmente en la Iglesia Católica: en la sociedad actual, que se encuentra en estado de rápida evolución, el problema escolar en todas partes se presenta como grave; el Concilio Vaticano II ha promovido aperturas que a veces son interpretadas y realizadas erróneamente; existen, además, serias dificultades para encontrar personal educativo preparado y medios de financiamiento. En tales circunstancias ¿no debiera tal vez la Iglesia —como proponen algunos— renunciar a su misión apostólica en las escuelas católicas y dedicar sus fuerzas a una obra evangelizadora más directa, en sectores considerados prioritarios o más acomodados a su misión espiritual, u orientar sus desvelos pastorales al servicio de las escuelas estatales? Aparte de que semejante solución no estaría de acuerdo con las directivas del Concilio, las consideraciones siguientes quieren hacer ver que no se justifican, precisamente, en virtud de la misión propia de la Iglesia.

Algunos aspectos de la escuela contemporánea

24. La problemática de la Escuela Católica no puede comprenderse en su conjunto si no se la considera en el contexto más amplio de la problemática de la escuela en general. Prescindiendo de las reivindicaciones presentadas por los partidarios de la desescolarización, teoría que parece perder importancia, la escuela está adquiriendo en el mundo contemporáneo un lugar preeminente, debido a la función que le compete, ya sea como «escuela de todos y para todos» (participación de los padres de familia, democratización e igualdad de oportunidades), ya sea porque cada vez se configura más decididamente como «escuela de tiempo completo», coordinando y, eventualmente, absorbiendo las tareas educativas de otras instituciones, o porque la duración del ciclo escolar tiende a prolongarse.

III. LA ESCUELA LUGAR DE HUMANIZACIÓN MEDIANTE LA ASIMILACIÓN DE LA CULTURA

25. Para comprender bien la misión específica de la Escuela Católica, conviene partir de una reflexión sobre el concepto de «escuela», teniendo presente que si no es «escuela» y no reproduce los elementos característicos de ésta, tampoco puede aspirar a ser escuela «católica».

Funciones de la escuela en general

26. Un atento examen de las distintas definiciones en curso y de las tendencias renovadoras, presentes en el ámbito de las instituciones escolares, según diversos niveles, permite formular un concepto de escuela como lugar de formación integral mediante la asimilación sistemática y crítica de la cultura. La escuela es verdaderamente un lugar privilegiado de promoción integral mediante un encuentro vivo y vital con el patrimonio cultural.

27. Esto supone que tal encuentro se realice en la escuela en forma de elaboración, es decir, confrontando e insertando los valores perennes en el contexto actual. En realidad, la cultura para ser educativa debe insertarse en los problemas del tiempo en el que se desarrolla la vida del joven. La escuela debe estimular al alumno para que ejercite la inteligencia, promoviendo el dinamismo de la clarificación y de la investigación intelectual, y explicitando el sentido de las experiencias y de las certezas vividas. Una escuela que no cumpliera esta función, sino que, por el contrario, ofreciera elaboraciones prefabricadas, por el mismo hecho se convertiría en obstáculo para el desarrollo de la personalidad del alumno.

Escuela y concepción de vida

28. De lo dicho se desprende la necesidad de que la escuela confronte su propio programa formativo, sus contenidos y sus métodos, con la visión de la realidad en la que se inspira y de la que depende su ejercicio.

29. La referencia, implícita o explícita, a una determinada concepción de la vida (Weltanschauung) es prácticamente ineludible, en cuanto que entra en la dinámica de toda opción. Por esto es decisivo que todo miembro de la comunidad escolar tenga presente tal visión de la realidad, aun cuando sea según diversos grados de conciencia, por lo menos para conferir unidad a la enseñanza. Toda visión de la vida se funda, de hecho, sobre una determinada escala de valores en la que se cree y que confiere a maestros y adultos autoridad para educar. No se puede olvidar que en la escuela se enseña para educar, es decir, para formar al hombre desde dentro, para liberarlo de los condicionamientos que pudieran impedirle vivir plenamente como hombre. Por esto, la escuela debe partir de un proyecto educativo intencionalmente dirigido a la promoción total de la persona.

30. Constituye una responsabilidad estricta de la escuela, en cuanto institución educativa, poner de relieve la dimensión ética y religiosa de la cultura, precisamente con el fin de activar el dinamismo espiritual del sujeto y ayudarle a alcanzar la libertad ética que presupone y perfecciona a la psicológica. Pero no se da libertad ética sino en la confrontación con los valores absolutos de los cuales depende el sentido y el valor de la vida del hombre. Se dice esto, porque, aun en el ámbito de la educación, se manifiesta la tendencia a asumir la actualidad como parámetro de los valores, corriendo así el peligro de responder a aspiraciones transitorias y superficiales y perder de vista las exigencias más profundas del mundo contemporáneo.

La escuela en la sociedad actual

31. Si se prestan oídos a las exigencias más profundas de una sociedad caracterizada por el desarrollo científico y tecnológico, que podría desembocar en la despersonalización y en la masificación, y si se quiere darles una respuesta adecuada, resulta evidente la necesidad de que la escuela sea realmente educativa; o sea, que se halle en grado de formar personalidades fuertes y responsables, capaces de hacer opciones libres y justas. Característica ésta que, todavía más fácilmente, se puede deducir de la reflexión sobre la escuela considerada como institución en la cual los jóvenes se capacitan para abrirse progresivamente a la realidad y formarse una determinada concepción de la vida.

32. Así configurada, la escuela supone no solamente una elección de valores culturales, sino también una elección de valores de vida que deben estar presentes de manera operante. Por eso, ella debe realizarse como una comunidad en la cual se expresen los valores por medio de auténticas relaciones interpersonales entre los diversos miembros que la componen y por la adhesión, no sólo individual, sino comunitaria, a la visión de la realidad en la cual ella se inspira.

IV. EL PROYECTO EDUCATIVO DE LA ESCUELA CATÓLICA

Carácter específico de la Escuela Católica

33. Después de haber tratado de definir la Escuela Católica a partir de la noción de escuela, es posible ahora concentrar la atención en aquello que la especifica como católica. Lo que la define en este sentido es su referencia a la concepción cristiana de la realidad. Jesucristo es el centro de tal concepción.

34. En el proyecto educativo de la Escuela Católica, Cristo es el fundamento: El revela y promueve el sentido nuevo de la existencia y la transforma capacitando al hombre a vivir de manera divina, es decir, a pensar, querer y actuar según el Evangelio, haciendo de las bienaventuranzas la norma de su vida. Precisamente por la referencia explícita, y compartida por todos los miembros de la comunidad escolar, a la visión cristiana —aunque sea en grado diverso— es por lo que la escuela es «católica», porque los principios evangélicos se convierten para ella en normas educativas, motivaciones interiores y al mismo tiempo metas finales.

35. De este modo la Escuela Católica adquiere conciencia de su empeño por promover al hombre integral porque en Cristo, el Hombre perfecto, todos los valores humanos encuentran su plena realización y, de ahí, su unidad. Este es el carácter específicamente católico de la escuela, y aquí se funda su deber de cultivar los valores humanos respetando su legítima autonomía, y conservándose fiel a su propia misión de ponerse al servicio de todos los hombres. Jesucristo, pues, eleva y ennoblece al hombre, da valor a su existencia y constituye el perfecto ejemplo de vida propuesto por la Escuela Católica a los jóvenes.

36. Si la Escuela Católica, como todas las demás escuelas, tiene por fin la comunicación crítica y sistemática de la cultura para la formación integral de la persona, persigue este fin dentro de una visión cristiana de la realidad «mediante la cual, la cultura humana, adquiere su puesto privilegiado en la vocación integral del hombre».(13) Consciente de que el hombre histórico es el que ha sido salvado por Cristo, la Escuela Católica tiende a formar al cristiano en las virtudes que lo configuran con Cristo, su modelo, y le permiten colaborar finalmente en la edificación del reino de Dios.(14)

37. Estas premisas permiten indicar las tareas y explicitar los contenidos de la Escuela Católica. Las tareas se polarizan en la síntesis entre cultura y fe, y entre fe y vida; tal síntesis se realiza mediante la integración de los diversos contenidos del saber humano, especificado en las varias disciplinas, a la luz del mensaje evangélico, y mediante el desarrollo de las virtudes que caracterizan al cristiano.

Síntesis entre fe y cultura

38. Al proponerse promover entre los alumnos la síntesis entre fe y cultura a través de la enseñanza, la Escuela Católica parte de una concepción profunda del saber humano en cuanto tal, y no pretende en modo alguno desviar la enseñanza del objetivo que le corresponde en la educación escolar.

39. En este contexto se cultivan todas las disciplinas con el debido respeto al método particular de cada una. Sería erróneo considerar estas disciplinas como simples auxiliares de la fe o como medios utilizables para fines apologéticos. Ellas permiten aprender técnicas, conocimientos, métodos intelectuales, actitudes morales y sociales que capaciten al alumno para desarrollar su propia personalidad e integrarse como miembro activo en la comunidad humana. Presentan, pues, no sólo un saber que adquirir, sino también valores que asimilar y en particular verdades que descubrir.

40. A la luz de tal concepción global de la misión educativa de la Escuela Católica, el maestro se encuentra en las mejores condiciones para guiar al alumno a profundizar en la fe y, al mismo tiempo, para enriquecer e iluminar el saber humano con los datos de la fe. La enseñanza ofrece numerosas ocasiones para elevar al alumno a perspectivas de fe, pero aparte de tales circunstancias, el educador cristiano sabe descubrir la válida aportación con que las disciplinas escolares pueden contribuir al desarrollo de la personalidad cristiana. La enseñanza puede formar el espíritu y el corazón del alumno y disponerlo a adherirse a Cristo de una manera personal y con toda la plenitud de una naturaleza humana enriquecida por la cultura.

41. Además, la escuela considera el saber humano como una verdad que hay que descubrir. En la medida en que las diversas materias se cultivan y se presentan como expresión del espíritu humano que, con plena libertad y responsabilidad busca el bien, ellas son ya en cierta manera cristianas, porque el descubrimiento y el reconocimiento de la verdad orienta al hombre a la búsqueda de la verdad total. El maestro, preparado en la propia disciplina, y dotado además de sabiduría cristiana, trasmite al alumno el sentido profundo de lo mismo que enseña y lo conduce, trascendiendo las palabras, al corazón de la verdad total.

42. El patrimonio cultural de la humanidad comprende otros valores que están más allá del ámbito específico de lo verdadero. Cuando el maestro cristiano ayuda al alumno a captar, apreciar y asimilar tales valores, lo orienta progresivamente hacia las realidades eternas. Tal dinamismo hacia su fuente increada explica la importancia de la enseñanza para el crecimiento de la fe.

43. Es evidente que semejante orientación de la enseñanza no depende tanto de la materia o de los programas, sino principalmente de las personas que los imparten. Mucho dependerá de la capacidad de los maestros el que la enseñanza llegue a ser una escuela de fe, es decir, una trasmisión del mensaje cristiano. La síntesis entre cultura y fe se realiza gracias a la armonía orgánica de fe y vida en la persona de los educadores. La nobleza de la tarea a la que han sido llamados reclama que, a imitación del único Maestro Cristo, ellos revelen el misterio cristiano no sólo con la palabra sino también con sus mismas actitudes y comportamiento. Se comprende así la fundamental diferencia que existe entre una escuela en la cual la enseñanza estuviera penetrada del espíritu cristiano y otra que se limitara a incluir la religión entre las otras materias escolares.

Síntesis entre fe y vida

44. Fundada en la asimilación de los valores objetivos, la enseñanza, en su dimensión apostólica, no se limita a la síntesis entre fe y cultura, sino que tiende a realizar en el alumno una síntesis personal entre fe y vida.

45. La Escuela Católica asume como misión específica —y con mayor razón hoy frente a las deficiencias de la familia y de la sociedad en este campo— la formación integral de la personalidad cristiana. Para lograr la síntesis entre fe y vida en la persona del alumno, la Iglesia sabe que el hombre necesita ser formado en un proceso de continua conversión para que llegue a ser aquello que Dios quiere que sea. Ella enseña a los jóvenes a dialogar con Dios en las diversas situaciones de su vida personal. Los estimula a superar el individualismo y a descubrir, a la luz de la fe, que están llamados a vivir, de una manera responsable, una vocación específica en un contexto de solidaridad con los demás hombres. La trama misma de la humana existencia los invita, en cuanto cristianos, a comprometerse en el servicio de Dios en favor de los propios hermanos y a transformar el mundo para que venga a ser una digna morada de los hombres.

46. La Escuela Católica enseña a los jóvenes a interpretar la voz del universo que les revela al Creador y, a través de las conquistas de la ciencia, a conocer mejor a Dios y al hombre. En la vida diaria del ciclo escolar, el alumno aprende que a través de su obrar en el mundo él está llamado a ser un testimonio vivo del amor de Dios entre los hombres, porque él mismo forma parte de una historia de salvación que recibe su último sentido de Cristo salvador de todos los hombres.

47. Consciente de que no basta ser regenerados por el bautismo, para ser cristianos, sino que es necesario vivir y obrar conforme al Evangelio, la Escuela Católica se esfuerza por crear en el ámbito de la comunidad escolar un clima⁽¹⁵⁾ que ayude al alumno a vivir su fe de una manera cada día más madura, y a adquirir gradualmente una actitud pronta para asumir las responsabilidades de su bautismo. En la educación tiene presente el puesto insustituible que la doctrina católica da a las virtudes, como orientación permanente y profunda, que deben instaurarse gradualmente en la conciencia. Las virtudes teologales las asumen para sublimarlas en la caridad, que viene a ser, por así decirlo, el alma que transforma al hombre virtuoso en cristiano. Por tanto, el centro de la acción educativa es Cristo, modelo según el cual el cristiano debe configurar la propia vida. En esto la Escuela Católica se diferencia de toda otra escuela que se limita a formar al hombre, mientras que ella se propone formar al cristiano y a hacer conocer a los no bautizados, por su enseñanza y su testimonio, el misterio de Cristo que supera todo conocimiento.⁽¹⁶⁾

48. Aunque la específica acción educativa de la Escuela Católica se desarrolla junto con la de otras instituciones educativas (como son, además de la familia, las comunidades cristianas y parroquiales, las asociaciones juveniles, culturales, deportivas, etc.) , existen también muchas otras esferas sociales que constituyen, de múltiples formas, una fuente de información y de participación cultural. Frente a esta «escuela paralela», se impone la presencia activa de la escuela que, mediante una educación sistemática y crítica, prepare a los jóvenes a un autocontrol,⁽¹⁷⁾ que los capacite para hacer opciones libres y conscientes frente a los mensajes que le presentan los medios de comunicación social. Es necesario enseñarles a someter tales mensajes a un juicio crítico personal,⁽¹⁸⁾ a ordenarlos en buenas síntesis y a integrarlos en su cultura humana y cristiana.

Enseñanza religiosa

49. En el desempeño de su misión específica, que consiste en transmitir de modo sistemático y crítico la cultura a la luz de la fe y de educar el dinamismo de las virtudes cristianas, promoviendo así la doble síntesis entre cultura y fe, y fe y vida, la Escuela Católica es consciente de la importancia que tiene la enseñanza de la doctrina evangélica tal como es transmitida por la Iglesia Católica. Ese es, pues, el elemento fundamental de la acción educadora, dirigido a orientar al alumno hacia una opción consciente, vivida con empeño y coherencia.

50. Sin entrar en la problemática que plantea la enseñanza religiosa en las escuelas, es necesario subrayar que esta enseñanza —que no puede limitarse a los cursos de religión previstos por los programas escolares— debe ser impartida en la escuela de una manera explícita y sistemática, para evitar que se cree en el alumno un desequilibrio entre la cultura profana y la cultura religiosa. Una enseñanza tal, difiere fundamentalmente de cualquier otra, porque no se propone como fin una simple adhesión intelectual a la verdad religiosa, sino el entronque personal de todo el ser con la persona de Cristo.

51. Pero, aun reconociendo que el lugar propio de la catequesis es la familia ayudada por las otras comunidades cristianas, particularmente la parroquial, nunca se insistirá suficientemente en la necesidad y en la importancia de la catequesis en la Escuela Católica con el fin de conseguir la madurez de los jóvenes en la fe.

52. La Escuela Católica estará, pues, atenta para aprovechar los avances que se logran en el campo de los estudios psicopedagógicos, especialmente catequéticos, pero, sobre todo, a las iniciativas y directivas emanadas de los órganos eclesiales competentes. Además sentirá el deber de colaborar, mediante la preparación cada día más cualificada de quienes tienen a su cargo la catequesis escolar, en la mejor realización del mandato catequístico de la Iglesia.

La Escuela Católica, lugar de encuentro de la comunidad educativa cristiana

53. Por todos estos motivos, las escuelas católicas deben convertirse en «lugares de encuentro de aquéllos que quieren testimoniar los valores cristianos en toda la educación».(19) Como toda otra escuela, y más que ninguna otra, la Escuela Católica debe constituirse en comunidad que tienda a la trasmisión de valores de vida. Porque su proyecto, como se ha visto, tiende a la adhesión a Cristo, medida de todos los valores, en la fe. Pero la fe se asimila, sobre todo, a través del contacto con personas que viven cotidianamente la realidad: la fe cristiana nace y crece en el seno de una comunidad.

54. La dimensión comunitaria de la Escuela Católica viene, pues, exigida no sólo por la naturaleza del hombre y la del proceso educativo, como ocurre en las demás escuelas, sino por la naturaleza misma de la fe. Consciente de sus limitaciones para responder a los compromisos que se derivan de su propio proyecto educativo, la Escuela Católica sabe que ella constituye una comunidad que debe alimentarse y confrontarse con las fuentes de las que se deriva la razón de su existencia : la palabra salvífica de Cristo, tal como se expresa en la Sagrada Escritura, en la Tradición sobre todo litúrgica y sacramental, y en la existencia de aquellos que la han vivido o la viven actualmente.

55. Sin la constante referencia a la Palabra y el encuentro siempre renovado con Cristo, la Escuela Católica se alejaría de su fundamento. Es del contacto con Cristo, de donde la Escuela Católica obtiene la fuerza necesaria para la realización de su propio proyecto educativo y «crea para la comunidad escolar una atmósfera animada de un espíritu evangélico de libertad y caridad»,(20) en la cual el alumno pueda hacer la experiencia de su propia dignidad. Reconociendo la dignidad del hombre y la llamada que Dios dirige a cada uno, la Escuela Católica contribuye a liberarlo, es decir, a hacer que sea lo que él está destinado a ser, el interlocutor consciente de Dios, disponible a su amor.

56. «Esta doctrina religiosa elemental, que constituye el eje de la metafísica existencial cristiana»,(21) es erigida en criterio de actividad educativa por la comunidad escolar católica. No trasmite, pues, la cultura como un medio de potencia y de dominio, sino como un medio de comunión y de escucha de la voz de los

hombres, de los acontecimientos y de las cosas. No considera el saber como un medio de crearse una posición, de acumular riquezas, sino como un deber de servicio y de responsabilidad hacia los demás.

Otros aspectos del proyecto educativo de la Escuela Católica

57. Si la comunidad católica recurre a una solución alternativa para dar a los jóvenes una formación específica en la fe cristiana mediante la escuela Católica, ésta, lejos de impartir un saber que divida a los hombres y fomente la presunción, exasperando las posiciones contrarias, favorece y promueve el encuentro y la colaboración. Se abre a los demás respetando su modo de pensar y de vivir, comprendiendo sus preocupaciones y esperanzas, compartiendo su situación y participando en su futuro.

58. La Escuela Católica, movida por el ideal cristiano, es particularmente sensible al grito que se lanza de todas partes por un mundo más justo, y se esfuerza por responder a él contribuyendo a la instauración de la justicia. No se limita, pues, a enseñar valientemente cuáles sean las exigencias de la justicia, aun cuando eso implique una oposición a la mentalidad local, sino que trata de hacer operativas tales exigencias en la propia comunidad, especialmente en la vida escolar de cada día. En algunas naciones, como consecuencia de la situación jurídica y económica en la que desarrolla su labor, corre el riesgo de dar un contratestimonio, porque se ve obligada a autofinanciarse aceptando principalmente a los hijos de familias acomodadas. Esta situación preocupa profundamente a los responsables de la Escuela Católica, porque la Iglesia ofrece su servicio educativo en primer lugar a «aquellos que están desprovistos de los bienes de fortuna, a los que se ven privados de la ayuda y del afecto de la familia, o que están lejos del don de la fe».(22) Porque, dado que la educación es un medio eficaz de promoción social y económica para el individuo, si la Escuela Católica la impartiera exclusiva o preferentemente a elementos de una clase social ya privilegiada, contribuiría a robustecerla en una posición de ventaja sobre la otra, fomentando así un orden social injusto.

59. Es evidente que un proyecto educativo, basado en una concepción que compromete profundamente a la persona, exige ser realizado con la libre adhesión de todos aquellos que toman parte en él: no puede ser impuesto, se ofrece como una posibilidad, como una buena nueva y, como tal, puede ser rechazado. Sin embargo, para realizarlo con toda fidelidad, la escuela debe poder contar con la unidad de intención y de convicción de todos sus miembros.

Participación de la comunidad cristiana en el proyecto educativo de la Escuela Católica

60. Declarando desde el principio su proyecto y decidida a realizarlo fielmente, la Escuela Católica forma una comunidad auténtica y verdadera que, cumpliendo su tarea específica de transmisión cultural, ayuda a cada uno de sus miembros a comprometerse en un estilo de vida típicamente cristiano. De hecho en una comunidad semejante, el respeto al prójimo es servicio a la persona de Cristo, la colaboración se realiza bajo el signo de la fraternidad; el compromiso político por el bien común es asumido con plena responsabilidad, como una misión para la construcción del reino de Dios.

61. La colaboración responsable para llevar a cabo el común proyecto educativo es considerada como un deber de conciencia por todos los miembros de la comunidad —maestros, padres de familia, alumnos, personal administrativo— cada uno de los cuales la ejecuta según las responsabilidades y funciones que le atañen. Esa participación, vivida con espíritu evangélico, es por su propia naturaleza un testimonio que no sólo «edifica» a Cristo en la comunidad, sino que lo irradia y se convierte en «signo» para todos.

La Escuela Católica como servicio eclesial y social

62. De esta manera la comunidad escolar presta un insustituible servicio no sólo a la persona de los alumnos y de cuantos por diverso título la integran, sino también a la sociedad que hoy, particularmente dividida entre aspiraciones a la solidaridad y el surgir de formas siempre nuevas de individualismo, puede por lo menos, hacerse consciente de la posibilidad de dar vida a auténticas comunidades, que llegan a serlo gracias a la convergente tensión hacia el bien común. Además, la Escuela Católica asegurando institucionalmente, a la sociedad pluralista de hoy, una presencia crítica en el mundo de la cultura y de la

enseñanza, revela con su misma existencia las riquezas de la fe, presentándola como respuesta a los grandes problemas que oprimen a la humanidad. Sobre todo, la Escuela Católica está llamada a prestar un humilde y amoroso servicio a la Iglesia haciéndola presente en el campo educativo escolar en beneficio de la familia humana.

63. Así es como ella desarrolla un «auténtico apostolado».(23) Dedicarse, pues, a este apostolado «significa cumplir una tarea eclesial insustituible y urgente».(24)

V. RESPONSABILIDADES ACTUALES DE LA ESCUELA CATÓLICA

64. Considerado en su debida perspectiva, el problema de la Escuela Católica consiste, sobre todo en precisar su misión y hallar las condiciones que le permitan realizarla. Esto se lleva a cabo mediante una búsqueda lúcida y creativa, con ánimo perseverante y solidario, y cumpliendo las condiciones concretas sin dejarse impresionar ni por el peso de las dificultades internas y externas, ni por la persistencia de slogans ya superados(25) que, en último análisis, tienden a la supresión de la Escuela Católica.(26) Ceder a eso sería autolesionarse; anhelar, en forma más o menos radical, una presencia no institucional de la Iglesia en el campo escolar revela una visión quimérica y peligrosa de la misma.(27)

65. En siglos pasados, al precio de grandes sacrificios, las instituciones escolares, inspiradas por la doctrina de la Iglesia, se esforzaron por llevarla a cabo, dotando a la humanidad de escuelas que respondieran a las necesidades de épocas y lugares. La Escuela Católica, consciente de su responsabilidad de continuar este servicio, reconoce también sus propias limitaciones. Pues hoy como en el pasado, algunas instituciones escolares que se dicen católicas, parece que no responden plenamente al proyecto educativo que debería distinguirlas y, por lo tanto, no cumplen con las funciones que la Iglesia y la sociedad tendrían derecho a esperar de ellas. Sin pretender hacer un examen completo de los factores que pueden explicar las dificultades en las que se encuentra la Escuela Católica, se trata aquí solamente de mencionar algunas, con el fin de provocar una reflexión que anime a una valiente reforma.

66. Lo que falta muchas veces a los católicos que trabajan en la escuela, en el fondo es, quizás, una clara conciencia de la «identidad» de la Escuela Católica misma y la audacia para asumir todas las consecuencias que se derivan de su «diferencia» respecto de otras escuelas. Por tanto se debe reconocer que su tarea se presenta como más ardua y compleja, sobre todo hoy, cuando el cristianismo debe ser encarnado en formas nuevas de vida por las transformaciones que tienen lugar en la Iglesia y en la sociedad, particularmente a causa del pluralismo y de la tendencia creciente a marginar el mensaje cristiano.

67. La fidelidad al proyecto educativo de la Escuela Católica requiere también, por este motivo, una continua autocrítica y un constante retorno a los principios y a los motivos inspiradores. No es que se vaya a deducir de ellos una respuesta automática a los problemas de hoy, sino una orientación que permita resolverlos en diálogo con los nuevos avances de la pedagogía y en colaboración con cuantos, sin distinción de confesión, honradamente trabajan por el verdadero progreso del hombre. Tal colaboración debe establecerse prioritariamente con las escuelas de otras comunidades cristianas con el fin de promover también en este campo, la unidad de los cristianos. Pero debe extenderse también a las escuelas estatales. Tales colaboraciones, iniciadas mediante contactos entre educadores, encuentros e investigaciones en común, podrán extenderse a los mismos alumnos y a sus familias.

68. Para concluir, es oportuno recordar lo que se ha dicho(28) acerca de las graves dificultades jurídicas y económicas que dificultan, en diversos países, la actividad de la Escuela Católica. Las cuales le impiden particularmente extender su servicio a los jóvenes de cualquier otro nivel socio-económico y la fuerzan a presentarse, erróneamente, como escuela de ricos.

VI. LÍNEAS OPERATIVAS

69. Después de haber reflexionado sobre las dificultades que encuentra la Escuela Católica, se pasa ahora a considerar las posibilidades operativas que se ofrecen a cuantos trabajan en este campo o son

responsables de él. Se trata de mencionar algunos de los más graves problemas: la organización y planificación, las garantías que aseguran el carácter específico, el empeño de los institutos religiosos en la labor escolar, su presencia en los países de misión, la pastoral de los educadores, las asociaciones profesionales y la situación económica.

Organización y planificación de la Escuela Católica

70. La enseñanza católica se inspira en los principios generales enunciados por el Concilio Vaticano II para la colaboración entre la jerarquía y quienes realizan el apostolado. Por el principio de participación y corresponsabilidad, los diversos grupos que constituyen la comunidad educativa están asociados, según sus propias competencias, en las decisiones concernientes a la Escuela Católica y en su aplicación.(29) Este principio, manifestado por el Concilio, se aplica sobre todo en la elaboración y realización de un proyecto educativo cristiano. La asignación de diversas responsabilidades está regulada por el principio de subsidiariedad, en virtud del cual la autoridad jerárquica respeta en particular las competencias profesionales propias de la enseñanza y de la educación. Pues «el derecho y el deber de ejercitar el apostolado es común a todos los fieles, sean clérigos o laicos, y aun los laicos tienen tareas propias en la edificación de la Iglesia».(30)

71. Este principio, enunciado por el Concilio Vaticano II, se aplica de modo particular al apostolado de la Escuela Católica, que une estrechamente la enseñanza y la educación religiosa en una actividad profesional bien definida. Aquí tiene lugar especialmente la misión del laico, la cual ha venido a ser «tanto más urgente cuanto más ha aumentado, como es justo, la autonomía de muchos sectores de la vida humana, aunque a veces con cierta independencia del orden ético y religioso y con grave peligro de la vida cristiana».(31) Además, los laicos que trabajan en la Escuela Católica son enviados a «colaborar más inmediatamente con el apostolado de la jerarquía»,(32) sea por medio de la enseñanza de la religión,(33) o sea por la educación religiosa más general, que tratan de promover ayudando a los alumnos a lograr una síntesis personal entre fe y cultura, y entre fe y vida. La Escuela Católica, en cuanto institución apostólica, recibe aquí un «mandato» de la jerarquía.(34)

72. El elemento esencial de tal mandato es «la unión con aquellos que el Espíritu Santo ha puesto para regir la Iglesia de Dios».(35) Este vínculo se expresa también en la planificación de la pastoral de conjunto. «Foméntense las varias formas de apostolado y, en toda la diócesis o en regiones especiales de ella, la coordinación e íntima conexión de todas las obras de apostolado bajo la dirección del Obispo, de suerte que todas las empresas e instituciones —catequéticas, misionales, caritativas, sociales, familiares, escolares y cualesquiera otras que persigan un fin pastoral— sean reducidas a acción concorde, por la que resplandezca al mismo tiempo más claramente la unidad de la diócesis».(36)

Esto parece indispensable para la Escuela Católica ya que se beneficia de «la cooperación apostólica de uno y otro clero, de religiosos y laicos».(37)

Garantía del carácter específico de la Escuela Católica

73. Estas premisas aseguran el desarrollo del carácter específico de la Escuela en cuanto católica. Si la autoridad jerárquica tiene la misión de velar por la ortodoxia de la enseñanza religiosa y la observancia de la moral cristiana en la Escuela Católica, es tarea de toda la comunidad educativa asegurar en la práctica los caracteres distintivos que constituyen un ambiente de educación cristiana. Una responsabilidad particular pesa sobre los padres de familia cristianos que le confían sus hijos : el haberla elegido no los exime del deber personal de educarlos cristianamente. Están obligados a una activa colaboración y eso requiere que, por una parte, ayuden al esfuerzo educativo realizado por la Escuela Católica y, por otra, que ejerzan una vigilancia mediante las estructuras de participación con el fin de que se mantenga fiel a los principios educativos cristianos. Un papel no menos importante corresponde a los mismos educadores, respecto de la salvaguardia y promoción de la misión específica de la Escuela Católica, en particular por lo que atañe a la atmósfera cristiana que debe impregnar la enseñanza y la vida de la escuela. En caso de dificultad o de conflicto que atañe al auténtico carácter cristiano de la Escuela Católica, la autoridad jerárquica puede y debe intervenir.

Escuela Católica e Institutos Religiosos

74. Algunos problemas provienen del hecho de que algunos Institutos Religiosos, fundados para el apostolado educativo escolar, a causa de las transformaciones sociales o políticas, posteriormente se han dedicado a otras actividades abandonando las escuelas. En otros casos, el esfuerzo por adecuarse a las recomendaciones del Concilio Vaticano II respecto de una revisión del propio carisma a la luz de los orígenes del instituto, ha orientado a algunos religiosos y religiosas a abandonar las escuelas católicas.

75. Es necesario revisar ciertas motivaciones aducidas contra la enseñanza. Se escoge un apostolado llamado "más directo", (38) olvidando la excelencia y el valor apostólico de la actividad educativa en la escuela. (39) Algunos tienden a dar mayor importancia a una acción individual que a la desarrollada comunitariamente en instituciones específicamente apostólicas. Las ventajas de un apostolado comunitario en el campo educativo son evidentes. Algunas veces se pretende justificar el abandono de las escuelas católicas por un motivo de ineficacia, al menos aparente, en la consecución de ciertos objetivos. Estas consideraciones invitarían, más bien, a someter a una profunda revisión la actividad concreta desarrollada en la escuela y a recordar la actitud de humildad y esperanza, propias de todo educador convencido de que su obra no puede ser medida con los criterios racionalistas que se aplican en otros campos. (40)

76. En el caso de que situaciones particulares pidieren revisar el apostolado escolar, o transformarlo en otras actividades, corresponde a la competente autoridad eclesiástica local valorar la oportunidad y necesidad de semejante cambio, teniendo presentes las reflexiones de la pastoral de conjunto anteriormente expuestas. (41)

La Escuela Católica en los países de misión

77. El apostolado de la Escuela Católica adquiere una importancia todavía mayor cuando se trata de tierras de misión. En los países que tienen Iglesias jóvenes, sostenidas aún por la presencia de misioneros extranjeros, la eficacia de la Escuela Católica dependerá mucho de su capacidad de adaptación a las exigencias locales, haciéndose expresión de la comunidad católica local y nacional, y contribuyendo al progreso de su desarrollo mediante la calidad profesional y la franca colaboración con las escuelas católicas. En los países en donde la comunidad cristiana está todavía en formación y, por lo tanto, no está en situación de asumir la responsabilidad directa de las instituciones educativas, la autoridad jerárquica, aun manteniendo temporalmente tal responsabilidad, deberá atender a los objetivos mencionados a propósito de la organización de la Escuela Católica. (42)

Los maestros de la Escuela Católica

78. Los maestros, con la acción y el testimonio, están entre los protagonistas más importantes que han de mantener el carácter específico de la Escuela Católica. Es indispensable, pues, garantizar y promover su "puesta al día" con una adecuada acción pastoral. La cual tendrá por objetivo, bien sea la animación general que subraya el testimonio cristiano de los maestros, o bien la preocupación por los problemas particulares relativos a su apostolado específico una visión cristiana del mundo y de la cultura, y una pedagogía adaptada a los principios evangélicos. Aquí se abre un campo vastísimo a las Organizaciones Nacionales e Internacionales que agrupan, en diversos niveles, a los maestros católicos y a las instituciones educativas.

79. Las organizaciones profesionales que se proponen proteger los intereses de cuantos trabajan en el campo educativo deben también ser consideradas dentro del cuadro de la misión específica de la Escuela Católica. Los derechos de las personas que las integran deben ser salvaguardados con verdadero sentido de justicia. Ya sea que se trate de intereses materiales o de condiciones sociales o morales que permitan el desarrollo profesional, el principio enunciado por el Concilio Vaticano II encuentra aquí una particular aplicación: "aprendan los fieles a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana". (43) Además "los laicos, aun cuando se ocupan de cuidados temporales, pueden y

deben ejercitar una acción preciosa para la evangelización del mundo".(44) Por consiguiente, si organizándose en asociaciones específicas, se proponen salvaguardar los derechos de los educadores, de los padres de familia y de los alumnos, deben tener presente la misión específica de la Escuela Católica que está puesta al servicio de la educación cristiana de la juventud. «El seglar que es al mismo tiempo fiel y ciudadano, debe guiarse, en uno y otro orden, siempre y solamente por su conciencia cristiana».(45)

80. En esa perspectiva, estas asociaciones no sólo deben examinar y salvaguardar los derechos de sus miembros, sino también velar por su participación en las responsabilidades inherentes a la misión específica de la Escuela Católica. Al incorporarse libremente a una actividad profesional que tiene un carácter específico, el personal docente católico está obligado a respetar tal carácter y a cooperar activamente bajo la dirección de los organizadores responsables.

Situación económica de las Escuelas Católicas

81. Desde el punto de vista económico la situación de numerosas escuelas católicas ha mejorado y en algunas naciones se ha normalizado. Esto ha ocurrido allí donde los gobiernos han comprendido las ventajas y la necesidad de un pluralismo escolar que ofrezca alternativas diversas al sistema escolar estatal. De subsidios varios, concedidos a título gratuito, se ha llegado a acuerdos, convenciones y contratos que, al mismo tiempo que garantizan a las escuelas católicas la doble posibilidad de conservar su carácter específico y de desarrollar adecuadamente su labor, las integran más o menos completamente en el sistema escolar nacional y les aseguran condiciones económicas y derechos análogos a los que tienen las escuelas estatales.

82. Estos acuerdos han sido estipulados gracias al interés de los gobiernos respectivos, que reconocen así el servicio público ofrecido por la Escuela Católica, y por la acción resuelta de la jerarquía o de la comunidad nacional. Tales soluciones son un motivo de aliento para los responsables de la Escuela Católica en los países, en los cuales, la comunidad católica todavía tiene que soportar gravosas cargas financieras para conservar un sistema, frecuentemente muy importante, de escuelas católicas. Deben persuadirse que, mediante el empeño por regularizar una situación, no raras veces injusta en este campo, no sólo contribuyen a asegurar a todo niño una educación respetuosa de su pleno desarrollo, sino que también defienden la libertad de enseñanza y el derecho de los padres de familia a escoger, para sus hijos, una educación conforme a sus legítimas exigencias.(46)

VII. EMPEÑO VALIENTE Y SOLIDARIO

83. Proponerse recorrer el itinerario educativo de la Escuela Católica significa, ante todo, estar animados de una fe fuerte en la necesidad y eficacia de semejante apostolado. Pues, quien tiene fe y acepta el mensaje de Cristo, quien ama y comprende a la juventud de hoy, quien conoce los problemas y dificultades que pesan sobre el mundo contemporáneo, puede darse cuenta de que la actuación de una escuela, coherente con su verdadera fisonomía, exige el valor y la audacia de contribuir a su desarrollo, imprimiendo cambios decisivos a muchas de sus realizaciones, de acuerdo con las necesidades actuales y con el sublime ideal que la inspira.

84. En todo caso, la validez de los resultados educativos de la Escuela Católica no se mide en términos de eficiencia inmediata: en la educación cristiana, además de la libertad del educador y de la libertad del educando, colocados en relación dialógica, se debe tener presente la relación de ambos con el factor «gracia». Libertad y gracia maduran sus frutos según el ritmo del espíritu, que no se mide sólo con categorías temporales. La gracia, al injertarse en la libertad, puede guiarla a su plenitud que es la libertad del Espíritu. Cuando colabora consciente y explícitamente con esa fuerza liberadora, la Escuela Católica se convierte en levadura cristiana del mundo.

85. Convencida de que la acción misteriosa del Espíritu actúa en cada uno de los hombres, la Escuela Católica se ofrece también con su proyecto educativo y con los medios específicos de que dispone, aun a los no cristianos, pronta a reconocer, conservar y hacer progresar los bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que caracterizan a las diversas civilizaciones.(47)

86. En esta perspectiva es necesario manifestar que, la desproporción entre los recursos de que dispone y el número relativamente reducido de alumnos a que atiende directamente la Escuela Católica, no le dispensa de seguir prestando su servicio, porque la única condición que, de derecho, se pone a su subsistencia es la fidelidad a su específico proyecto educativo. Esta fidelidad constituye también el criterio fundamental que se debe aplicar cuando se trate, llegado el caso, de reorganizar las instituciones escolares católicas.

87. Si todos los responsables de la Escuela Católica quisieran continuar la reflexión sobre su misión hasta redescubrir el valor apostólico de la enseñanza, se habrían puesto las premisas para que ella pudiera seguir prestando su servicio en las mejores condiciones, y para que pudiera transmitir fielmente su misión a las nuevas generaciones. Los responsables lograrán entonces un convencimiento, una seguridad, una alegría y un espíritu de sacrificio enormes, con la certeza de que, a numerosos jóvenes, les ofrecen la oportunidad de crecer en la fe y de aceptar y vivir los principios y los tesoros de la verdad, de la caridad y de la esperanza.

88. Al poner todo su empeño en fomentar y llevar a su plena realización a la Escuela Católica, la S. Congregación para la Educación Católica siente necesidad viva y urgente de renovar una calurosa y cordial llamada de aliento a cuantos trabajan en ella: no pueden dudar de la importancia apostólica que tiene la enseñanza, dentro del conjunto de múltiples servicios en los cuales se articula la única e idéntica misión salvífica de la Iglesia.

89. En particular, la Iglesia mira con renovada confianza y esperanza a los Institutos Religiosos que, fieles a un carisma específico suscitado por el Espíritu Santo en la Iglesia, se dedican a la educación cristiana de la juventud, para que —con fidelidad dinámica al carisma de sus fundadores— contribuyan a la actividad educativa y apostólica en las escuelas católicas, sin dejarse desviar por actividades apostólicas que, muchas veces, sólo son en apariencia más eficaces.

90. A poco más de un decenio de la clausura del Concilio Vaticano II, la S. Congregación para la Educación Católica vuelve a dirigir —a los sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos que ejercen su misión en la Escuela Católica— la exhortación final de la declaración conciliar sobre la Educación Cristiana, para que «perseveren generosamente en su empeño, esforzándose por sobresalir en formar a los alumnos con espíritu cristiano, en el arte de la pedagogía y en el estudio de las ciencias, de modo que no sólo promuevan la renovación interna de la Iglesia, sino que también mantengan y acrecienten su benéfica presencia en el mundo de hoy, sobre todo en el intelectual».(48)

CONCLUSIÓN

91. En la perspectiva del quehacer confiado a la Escuela Católica, y sin disminuir en nada el valor del testimonio y de la labor realizada por tantos católicos en las instituciones escolares oficiales en tantas naciones, este documento se propone alentar todos los esfuerzos emprendidos para promover su causa, pues en la sociedad pluralista contemporánea, ella puede, más que nunca, prestar un servicio inestimable y necesario. Al referirse constantemente a los valores evangélicos, se hace protagonista de la construcción de un mundo nuevo, desgarrado por una mentalidad impregnada de hedonismo, de eficiencia y de consumismo.

92. A cada una de las Conferencias Episcopales se dirige ahora la respetuosa invitación a considerar estos principios que inspiran a la Escuela Católica, a desarrollarlos y a traducirlos en programas concretos que respondan a las situaciones particulares y a las exigencias de las diversas clases y grados de enseñanza que comprende el sistema escolar en los diversos países.

93. Consciente de la complejidad y delicadeza del problema, la S. Congregación para la Educación Católica dirige también estas reflexiones a todo el pueblo de Dios, con la certeza de que, en la economía de la salvación, las pobres fuerzas humanas afrontan y sufren el problema tratando de resolverlo, pero que el resultado final de todo esfuerzo no se debe a la confianza en ellas, sino a Jesús Maestro, que inspira, guía, sostiene y lleva a plenitud toda obra emprendida en su nombre.

Roma, 19 de marzo de 1977, fiesta de san José

GABRIEL MARÍA Card. GARRONE,
Prefecto

Antonio M. Javierre,
Secretario
Arzobispo tit. de Meta

Notas:

- (1) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 7.
- (2) Cf. PAULO VI, *Carta Encíclica «Ecclesiam Suam»*, 7.
- (3) *Ibid.* 13.
- (4) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo «Gaudium et Spes»*, 4.
- (5) PAULO VI, *Alocución a Su Emma. el Señor Cardenal Gabriel-María Garrone*, 27 de noviembre de 1972.
- (6) PAULO VI, *Carta Encíclica «Ecclesiam Suam»*, 15.
- (7) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 3.
- (8) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación «Dei Verbum»*, 8.
- (9) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo «Gaudium et Spes»*, 11.
- (10) PAULO VI, *Alocución al IX Congreso de la O.I.E.C.*, en «L'Osservatore Romano», 9 de junio de 1974.
- (11) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 8.
- (12) Cf. PAULO VI, *Alocución al IX Congreso de la O.I.E.C.*, en «L'Osservatore Romano», 9 de junio de 1974.
- (13) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo «Gaudium et Spes»*, 57.
- (14) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 2.
- (15) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 8.
- (16) Cf. *Eph* 3, 18-19.
- (17) Cf. *Instrucción Pastoral «Communio et Progressio»*, 67.

- (18) Cf. *ibid.* 68.
- (19) PAULO VI, *Alocución al IX Congreso de la O.I.E.C.*, en «L'Osservatore Romano», 9 de junio de 1974.
- (20) CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 8.
- (21) PAULO VI, *Valor de la oblación en la vida*, en «Insegnamenti di Paolo VI», vol. 8 (1970) 97.
- (22) CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 9.
- (23) CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 8.
- (24) PAULO VI, *Al Prof. Giuseppe Lazzati, Rector Magnífico de la Universidad del Sagrado Corazón*, en «Insegnamenti di Paolo VI», vol. 9 (1971) 1082.
- (25) PAULO VI, *Alocución al IX Congreso de la O.I.E.C.*, en «L'Osservatore Romano», 9 de junio de 1974.
- (26) Cf. *supra* 18, 20, 23.
- (27) PAULO VI, *Alocución al IX Congreso de la O.I.E.C.*, en «L'Osservatore Romano», 9 de junio de 1974.
- (28) Cf. *supra* 58.
- (29) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo «Gaudium et Spes»*, 43.
- (30) CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Apostolado de los Laicos «Apostolicam Actuositatem»*, 25.
- (31) *Ibid.* 1.
- (32) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»*, 33.
- (33) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Apostolado de los Laicos «Apostolicam Actuositatem»*, 10.
- (34) CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Apostolado de los Laicos «Apostolicam Actuositatem»*, 24.
- (35) *Ibid.* 23.
- (36) CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Oficio Pastoral de los Obispos en la Iglesia «Christus Dominus»*, 17.
- (37) CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Apostolado de los Laicos «Apostolicam Actuositatem»*, 23.
- (38) Cf. *supra* 23.
- (39) Cf. *supra* 38-48.
- (40) Cf. *supra* 22.
- (41) Cf. *supra* 70-72.
- (42) *Ibid.*
- (43) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»*, 36.

(44) *Ibid.* 35.

(45) CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre el Apostolado de los Laicos «Apostolicam Actuositatem»*, 5.

(46) Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, 6.

(47) Cf CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre las Relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas «Nostra Aetate»*, 2.

(48) CONCILIO VATICANO II, *Declaración sobre la Educación Cristiana «Gravissimum Educationis»*, Conclusión.

-Decreto sobre la impotencia, que hace nulo el matrimonio-

Decreto sobre la impotencia, que hace nulo el matrimonio

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe mantuvo siempre que no se debe impedir el matrimonio a los que han padecido la vasectomía y a otros que se encuentran en parecidas circunstancias, ya que no consta con certeza su impotencia.

Ahora Bien, a la vista de tal praxis, y después de reiterados estudios llevados a cabo por esta Sagrada Congregación y también por la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, los Emmos. y Rvdmos. Padres de esta S. Congregación, en la reunión plenaria tenida el miércoles 11 de mayo de 1977, decidieron responder a las siguientes dudas que le fueron propuestas:

1. Si la impotencia que dirime el matrimonio consiste en la incapacidad, antecedente y ciertamente perpetua, ya absoluta o relativa, de consumar la copula conyugal.
2. En caso afirmativo, si para la copula conyugal se requiere necesariamente la eyaculación de semen elaborado en los testículos.

A la primera: *Afirmativo*; a la segunda: *Negativo*.

En la Audiencia concedida al infrascrito Prefecto de esta S. Congregación el viernes día 13 de los mismos mes y año, el S. Pontífice, por la divina Providencia Pablo VI, aprobó y mandó publicar la susodicha decisión.

Dado en Roma, en la Sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 13 de mayo de 1977.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. De Lora, *Secretario*

Introducción del «Ritual de la dedicación de iglesias y de altares»

Introducción del Ordo Dedicacionis ecclesiae et altaris, promulgado el 29 de mayo de 1977.

CAPÍTULO I

COLOCACIÓN DE LA PRIMERA PIEDRA O COMIENZO DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

1. Cuando se empieza la construcción de una nueva iglesia conviene celebrar un rito para implorar la bendición de Dios sobre la obra y para recordar a los fieles que el edificio de piedras materiales es signo visible de aquella Iglesia viva o edificación de Dios formada por ellos mismos.

Según el uso litúrgico, este rito consta de bendición del terreno de la nueva iglesia y de bendición y colocación de la primera piedra.

Si por alguna razón de tipo artístico o estructural no se coloca la primera piedra, conviene, con todo, celebrar el rito de bendición del terreno de la nueva iglesia, para consagrar a Dios el comienzo de la obra.

2. El rito de colocación de la primera piedra o del comienzo de la nueva iglesia puede realizarse en cualquier día y hora, excepto en el Triduo pascual, pero se escogerá un día de gran afluencia de fieles.

3. Conviene que el Obispo diocesano celebre el rito. Si él no puede hacerlo, encomendará este oficio a otro Obispo o presbítero, sobre todo al que tenga como asociado y colaborador en el cuidado pastoral de la diócesis o de la comunidad para la cual se edifica la iglesia.

4. Se avisará con tiempo a los fieles el día y la hora de la celebración, y el párroco u otros encargados de ello los instruirán sobre el sentido del rito y sobre la veneración que merece la iglesia que para ellos se construye. Conviene invitar también a los fieles a que ayuden gustosamente en la construcción de la iglesia.

5. En cuanto sea posible, procúrese que el terreno de la futura iglesia esté bien delimitado y que se pueda circundar.

6. En el lugar del futuro altar se clavará una cruz de madera de altura conveniente.

7. Para este rito se preparará lo siguiente:

- el Pontifical Romano y el Leccionario;
- la sede para el Obispo;
- la primera piedra, si es del caso, la cual, según costumbre, será cuadrada y angular;
- además el cemento y las herramientas para colocar la piedra en los cimientos;
- agua bendita con el hisopo;
- el incensario y la naveta;
- la cruz procesional y los ciriales para los ministros.

Se utilizará un buen equipo de sonido, para que el pueblo congregado pueda oír fácilmente las lecturas, oraciones y moniciones.

8. Se usarán vestiduras de color blanco o festivo:

-Introducción del «Ritual de la dedicación de iglesias y de altares»-

para el Obispo: alba, estola, capa pluvial, mitra y báculo;
para el presbítero, si es él quien preside la celebración: alba, estola y capa pluvial;
para los diáconos: alba, estola y, si se quiere, la dalmática;
para los demás ministros: alba u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

CAPÍTULO II

DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

I. NATURALEZA Y DIGNIDAD DE LAS IGLESIAS

1. Cristo, por su muerte y resurrección, se convirtió en el verdadero y perfecto templo de la Nueva Alianza y reunió al pueblo adquirido por Dios.

Este pueblo santo, unificado por virtud y a imagen del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la Iglesia, o sea, el templo de Dios edificado con piedras vivas, donde se da culto al Padre con espíritu y verdad .

Con razón, pues, desde muy antiguo se llamó «iglesia» el edificio en el cual la comunidad cristiana se reúne para escuchar la palabra de Dios, para orar unida, para recibir los sacramentos y celebrar la Eucaristía.

2. Por el hecho de ser un edificio visible, esta casa es un signo peculiar de la Iglesia que peregrina en la tierra e imagen de la Iglesia celestial.

Y porque la iglesia se construye como edificio destinado de manera fija y exclusiva a reunir al pueblo de Dios y celebrar los sagrados misterios, conviene dedicarla al Señor con un rito solemne, según la antiquísima costumbre de la Iglesia.

3. La iglesia, como lo exige su naturaleza, debe ser apta para las celebraciones sagradas, hermosa, con una noble belleza que no consista únicamente en la suntuosidad, y ha de ser un auténtico símbolo y signo de las realidades sobrenaturales. «La disposición general del edificio sagrado conviene que se haga de tal manera que sea como una imagen de la asamblea reunida, que consienta un proporcionado orden de todas sus partes y que favorezca la perfecta ejecución de cada uno de los ministerios.» En lo que se refiere al presbiterio, el altar, la sede, el ambón y el lugar de la reserva del Santísimo Sacramento, se observará lo prescrito por las normas que establece la Ordenación general del Misal Romano.

Se observará también cuidadosamente lo pertinente a las cosas y lugares destinados a los demás sacramentos, especialmente al bautismo y la penitencia.

II. TITULAR DE LA IGLESIA Y LAS RELIQUIAS DE SANTOS QUE EN ELLA SE COLOCAN

4. Toda iglesia que se dedica debe tener un titular. Pueden figurar, para ello: la Santísima Trinidad; nuestro Señor Jesucristo, bajo la invocación de un misterio de su vida o de un nombre ya introducido en la liturgia; el Espíritu Santo; la Virgen María, bajo una de las advocaciones admitidas en la liturgia; los santos ángeles; finalmente, los santos que figuran en el Martirologio Romano o en su Apéndice debidamente aprobado. Para los beatos se requiere indulto de la Sede Apostólica. El titular de la iglesia será uno solo, a no ser que se trate de santos que aparecen unidos en el Calendario.

5. Es oportuno conservar la tradición de la liturgia romana de colocar reliquias de mártires o de otros santos debajo del altar. Pero se tendrá en cuenta lo siguiente:

a) Las reliquias deben evidenciar, por su tamaño, que se trata de partes de un cuerpo humano. Se evitará, por tanto, colocar partículas pequeñas.

b) Debe averiguarse, con la mayor diligencia, la autenticidad de dichas reliquias. Es preferible dedicar el altar sin reliquias que colocar reliquias dudosas.

c) El cofre con las reliquias no se colocará ni sobre el altar, ni dentro de la mesa del mismo, sino debajo de la mesa, teniendo en cuenta la forma del altar.

III. CELEBRACIÓN DE LA DEDICACIÓN

Ministro del rito

6. Es competencia del Obispo, que tiene encomendado el cuidado pastoral de la Iglesia particular, dedicar a Dios las nuevas iglesias construidas en su diócesis.

Pero, si él no puede presidir el rito, confiará este oficio a otro Obispo, en particular a quien tuviere como asociado y colaborador en el cuidado pastoral de los fieles para quienes se construye la nueva iglesia; en circunstancias espacialísimas, puede dar un mandato especial para ello a un presbítero.

Elección del día

7. Para dedicar una nueva iglesia se elegirá un día en que sea posible gran asistencia de fieles, sobre todo el domingo. Y, puesto que en este rito el sentido de la dedicación lo invade todo, no se puede realizar aquellos días en que no conviene en modo alguno dejar de lado el misterio que se conmemora: Semana Santa, Natividad del Señor, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, Miércoles de Ceniza y Conmemoración de todos los fieles difuntos.

Misa de la dedicación

8. La celebración de la misa está íntimamente ligada al rito de la dedicación; por lo tanto, en lugar de los textos del día, se utilizarán los textos propios, tanto para la liturgia de la palabra como para la liturgia eucarística.

9. Conviene que el Obispo concelebre con los presbíteros que con él cooperan en la ejecución de los ritos de la dedicación y con los responsables de la parroquia o de la comunidad para la cual se ha construido la iglesia.

Oficio de la dedicación

10. El día de la dedicación de una iglesia se ha de considerar como solemnidad en la misma iglesia que se dedica.

Se celebra el Oficio de la dedicación de la iglesia, que empieza con las primeras Vísperas. Si se van a colocar reliquias debajo del altar, es muy conveniente celebrar una Vigilia junto a las reliquias del mártir o santo, lo cual se puede hacer muy bien celebrando el Oficio de lectura, tomado del Común o del Propio conveniente. Para favorecer la participación del pueblo, se adaptará la Vigilia, según las normas de la Ordenación general de la Liturgia de las Horas.

Partes del rito de la dedicación

A. Entrada en la iglesia

11. El rito empieza con la entrada en la iglesia, la cual puede hacerse de tres maneras, de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar:

procesión a la iglesia que se va a dedicar: se hace la reunión en una iglesia cercana, o en otro lugar apropiado, desde donde el Obispo, los ministros y los fieles se dirigen orando y cantando hacia la iglesia

que se va a dedicar;

entrada solemne: si no hay la procesión, la comunidad se reúne en la entrada de la iglesia;

entrada sencilla: los fieles se reúnen en la misma iglesia; el Obispo, los concelebrantes y los ministros salen de la sacristía en la forma acostumbrada.

Dos ritos sobresalen en la entrada a la nueva iglesia:

a) Entrega de la iglesia: los delegados de quienes edificaron la iglesia la entregan al Obispo.

b) Aspersión de la iglesia: el Obispo bendice agua y asperja con ella al pueblo, que es el templo espiritual, y asperja también los muros de la iglesia y el altar.

B. Liturgia de la palabra

12. En la liturgia de la palabra se hacen tres lecturas, escogidas de entre las que propone el Leccionario para la celebración de la dedicación de una iglesia.

Con todo, en la primera lectura se lee siempre, incluso en tiempo pascual, el texto de Nehemías que nos muestra al pueblo de Jerusalén congregado alrededor del escriba Esdras para escuchar la proclamación de la ley de Dios.

13. Después de las lecturas, el Obispo hace la homilía, en la cual explica los textos bíblicos y el significado de la dedicación de la iglesia.

Se dice siempre el Credo. La oración universal o de los fieles se omite, ya que en su lugar se cantan las letanías de los santos.

C. Oración de dedicación y unción de la iglesia y del altar

Colocación de las reliquias de los santos

14. Después del canto de las letanías, se colocan, si es del caso, las reliquias de un mártir para significar que el sacrificio de los miembros tuvo principio en el sacrificio de la Cabeza. Si no se dispone de reliquias de mártir, puede colocarse en el altar reliquias de otro santo.

La oración de dedicación

15. La celebración de la Eucaristía es el rito máximo y el único necesario para dedicar una iglesia; no obstante, de acuerdo con la común tradición de la Iglesia, tanto oriental como occidental, se dice también una peculiar oración de dedicación, en la que se expresa la voluntad de dedicar para siempre la iglesia al Señor y se pide su bendición.

Unción, incensación, revestimiento e iluminación del altar

16. Los ritos de unción, incensación, revestimiento e iluminación del altar expresan con signos visibles algo de aquella acción invisible que Dios realiza por medio de la Iglesia cuando ésta celebra los sagrados misterios, en especial la Eucaristía:

a) Unción del altar y de las paredes de la iglesia:

En virtud de la unción con el crisma, el altar se convierte en símbolo de Cristo, que es llamado y es, por excelencia, el «Ungido», puesto que el Padre lo ungió con el Espíritu Santo y lo constituyó sumo Sacerdote para que, en el altar de su Cuerpo, ofreciera el sacrificio de su vida por la salvación de todos.

La unción de la iglesia significa que ella está dedicada toda entera y para siempre al culto cristiano. Se hacen doce unciones, según la tradición litúrgica, o cuatro, según las circunstancias, para significar que la iglesia es imagen de la ciudad santa de Jerusalén.

b) Se quema incienso sobre el altar para significar que el sacrificio de Cristo, que se perpetúa allí sacramentalmente, sube hasta Dios como suave aroma y también para expresar que las oraciones de los fieles llegan agradables y propiciatorias hasta el trono de Dios.

La incensación de la nave de la iglesia indica, por su parte, que ésta, por la dedicación, llega a ser casa de oración; pero se incienso primero al pueblo de Dios, ya que él es el templo vivo en el que cada uno de los fieles es un altar espiritual.

e) El revestimiento del altar indica que el altar cristiano es ara del sacrificio eucarístico y al mismo tiempo la mesa del Señor, alrededor de la cual los sacerdotes y los fieles, en una misma acción pero con funciones diversas, celebran el memorial de la muerte y resurrección de Cristo y comen la Cena del Señor. Por eso, el altar, como mesa del banquete sacrificial, se viste y adorna festivamente. Ello significa claramente que es la mesa del Señor, a la cual todos los fieles se acercan alegres para nutrirse con el alimento celestial que es el Cuerpo y la Sangre de Cristo inmolado.

d) La iluminación del altar, seguida de la iluminación de la iglesia, nos advierte que Cristo es la «Luz para alumbrar a las naciones», con cuya claridad brilla la Iglesia y por ella toda la familia humana.

D. Celebración de la Eucaristía

17. Una vez preparado el altar, el Obispo celebra la Eucaristía, que es la parte principal y más antigua del rito. La celebración eucarística se relaciona íntimamente con él. En efecto:

con la celebración del sacrificio eucarístico se alcanza el fin principal de la construcción de una iglesia y de un altar y se manifiesta con signos preclaros;

además, la Eucaristía, que santifica los corazones de quienes la reciben, consagra en cierta manera el altar y el lugar de la celebración, como lo afirman repetidas veces los antiguos Padres de la Iglesia: «Este altar es admirable porque, siendo piedra por su naturaleza, ha llegado a ser cosa santa después que recibió el Cuerpo de Cristo»;

también se hace evidente el nexo profundo que relaciona la dedicación de una iglesia con la celebración eucarística por el hecho de que la misa de dedicación tiene prefacio propio, estrechamente vinculado al rito.

IV. ADAPTACIÓN DEL RITO

Adaptaciones que competen a las Conferencias Episcopales

18. Las Conferencias Episcopales pueden adaptar este Ritual a las costumbres de cada país, pero sin quitarle nada de su nobleza y solemnidad.

Con todo, se observarán estas normas:

a) nunca se omitirá la celebración de la misa, con su prefacio propio, ni la oración de dedicación;

b) se conservarán aquellos ritos que, por tradición litúrgica, tienen un peculiar significado y fuerza expresiva (cf. núm. 16), a no ser que obsten graves razones, adaptando adecuadamente las fórmulas, si el caso lo requiere.

Al hacer las adaptaciones, la competente autoridad eclesiástica consultará a la Sede Apostólica y con su aprobación introducirá las adaptaciones.

Acomodaciones que competen a los ministros

19. Conciérne al Obispo y a quienes preparan la celebración del rito lo siguiente:

establecer el modo de realizar la entrada en la iglesia (cf. núm. 11);

determinar la manera de hacer la entrega de la nueva iglesia al Obispo (cf. núm. 11);

resolver sobre la oportunidad de colocar o no reliquias de santos, buscando ante todo el bien espiritual de los fieles y observando lo prescrito en el número 5.

Corresponde al rector de la iglesia que se va a dedicar, con la ayuda de los que cooperan en la actuación pastoral, determinar y preparar todo lo referente a las lecturas y cantos, así como los recursos encaminados a fomentar una provechosa participación del pueblo y a promover una deco-rosa celebración.

V. PREPARACIÓN PASTORAL

20. Para que los fieles participen con fruto en el rito de la dedicación, es necesario que el rector de la iglesia que se va a dedicar y los peritos en pastoral los instruyan sobre el contenido de la celebración y sobre su eficacia espiritual, eclesial y misional.

Por tanto, conviene explicar a los fieles las diversas partes de la iglesia y sus usos, el rito de la dedicación y los principales símbolos litúrgicos en él empleados, para que, con ayuda de los recursos oportunos, a través de los ritos y plegarias entiendan claramente el sentido de la dedicación de la iglesia, y así participen de la acción litúrgica en forma consciente, piadosa y activa.

VI. Lo QUE DEBE PREPARARSE PARA LA DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA

21. Para la dedicación de una iglesia, se preparará lo siguiente:

a) En el lugar donde se reúne la comunidad:

el Pontifical Romano;
la cruz que se llevará en la procesión;
si se han de llevar procesionalmente las reliquias de los santos, se tendrá en cuenta lo que se dice en el número 24, a.

b) En la sacristía o en el presbiterio o en la nave de la iglesia, según el caso:

el Misal Romano y el Leccionario;
- agua para bendecir y el hisopo;
recipiente con el santo crisma;
toallas para secar la mesa del altar;
si es del caso, un mantel de lino encerado o un lienzo impermeable a la medida del altar;
jarra y palangana con agua, toallas y todo lo necesario para lavar las manos del Obispo y de los presbíteros que ungirán los muros de la iglesia;
un gremial;
un brasero para quemar incienso o aromas; o granos de incienso y cerillas para quemar sobre el altar;
incensarios y la naveta con la cucharilla;
cáliz, corporal, purificadores y manutergio;

pan, vino y agua para la misa;
la cruz del altar, a no ser que ;a haya una cruz situada en el presbiterio o que la cruz que se llevará en la procesión de entrada sea colocada luego cerca del altar;
mantel, cirios, candelabros;
si se quiere, flores.

22. Conviene conservar la antigua costumbre de colocar cruces de piedra o de bronce o de otra materia conveniente, o de esculpir las en los muros de la iglesia. Así pues, se prepararán doce o cuatro cruces, según el número de las unciones (cf. núm. 16) y se distribuirán por las paredes de la iglesia armónicamente y a una altura conveniente. Debajo de cada cruz se colocará un pequeño candelabro con su cirio, el cual se encenderá oportunamente.

23. En la misa de la dedicación de una iglesia se usarán vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo. Se preparará:

para el Obispo: alba, estola, casulla, mitra, báculo pastoral y palio, si tiene facultad de usarlo;
para los presbíteros concelebrantes: las vestiduras para concelebrar la misa;
para los diáconos: albas, estolas y, si se quiere, dalmáticas;
para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

24. Si se van a colocar debajo del altar reliquias de santos, se preparará lo siguiente:

a) En el lugar donde se reúne la asamblea:

el cofre con las reliquias, rodeado de flores y antorchas; si se hace la entrada sencilla, se puede colocar el cofre en un lugar apropiado del presbiterio, antes de comenzar el rito;

para los diáconos que llevarán las reliquias: alba, estola de color rojo, si se trata de reliquias de mártires, o de color blanco, en los demás casos, y dalmáticas, si las hay disponibles; si las reliquias las llevan presbíteros, en lugar de las dalmáticas, se les prepararán casullas.

Pueden llevar las reliquias también otros ministros, revestidos con albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En el presbiterio:

una mesa pequeña para colocar las reliquias mientras se realiza la primera parte del rito de la dedicación.

c) En la sacristía:

mezcla de cemento para tapan la cavidad; ha de haber también un albañil que, a su tiempo, tapaná el sepulcro de las reliquias.

25. Se escribirán las actas de la dedicación de la iglesia en dos ejemplares, firmados por el Obispo, el rector de la iglesia y delegados de la comunidad local. Un ejemplar se guardará en el archivo diocesano, otro en el de la iglesia dedicada. Cuando se colocan reliquias, se hará un tercer ejemplar, que se guardará en el mismo cofre de las reliquias.

En las actas se mencionarán el día, mes y año de la dedicación de la iglesia, el nombre del Obispo que preside la celebración, el titular de la iglesia y, si es del caso, los nombres de los mártires o santos cuyas reliquias se colocan bajo el altar.

Además, en un sitio apropiado de la iglesia, se colocará una inscripción que mencione el día, mes y año de la celebración, el titular de la iglesia y el nombre del Obispo que celebró el rito.

VII. ANIVERSARIO DE LA DEDICACIÓN

A. Aniversario de la dedicación de la iglesia catedral

26. Para manifestar la importancia y dignidad de la Iglesia particular, se celebrará cada año el día aniversario de la dedicación de su iglesia catedral, como solemnidad en la misma iglesia catedral, como fiesta en las demás iglesias de la diócesis. Si el mismo día aniversario está perpetuamente impedido, se asignará su celebración para el día libre más cercano.

Conviene que en este día aniversario el Obispo concelebre la Eucaristía en la iglesia catedral con el Capítulo de los canónigos o el Consejo presbiteral y con la mayor participación posible de fieles.

B. Aniversario de la dedicación de la iglesia propia

27. Se celebra el día aniversario de la dedicación de la iglesia como solemnidad.

CAPÍTULO III

DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA EN LA CUAL YA SE CELEBRAN HABITUALMENTE LOS SAGRADOS MISTERIOS

INTRODUCCIÓN

1. Para que se perciba plenamente la fuerza de los símbolos y el sentido del rito, la inauguración de una nueva iglesia debe hacerse juntamente con su dedicación; por eso, como antes se dijo, se evitará, en lo posible, celebrar la misa en la nueva iglesia antes de dedicarla (cf. cap. II, núms. 8, 15 y 17).

Sin embargo, cuando se dedican iglesias en las cuales ya se acostumbra celebrar los sagrados misterios, se utilizará el rito que se propone a continuación.

Además, hay que distinguir aquellas iglesias recientemente construidas, en las cuales el motivo para dedicarlas aparece más claro, de aquellas otras que se han edificado hace ya largo tiempo. Para dedicar estas últimas se requiere:

que el altar no esté aún dedicado, pues tanto la costumbre como el derecho litúrgico prohíben, con razón, dedicar una iglesia sin dedicar su altar, ya que esto último es la parte principal de todo el rito;

que haya tenido lugar en el edificio algo nuevo o muy cambiado, sea en su construcción material (por ejemplo, una radical restauración), sea en su estatuto jurídico (por ejemplo, su elevación a iglesia parroquial).

2. Todo lo que se ha dicho en la Introducción del capítulo II vale también para este rito, a no ser que algo se vea claramente que es extraño a la realidad de las cosas que precisamente este rito tiene en cuenta, o que se prescriba de otra manera.

Este rito difiere del rito que se ha descrito en el capítulo II, sobre todo en lo siguiente:

a) se omite el rito de abrir las puertas de la iglesia puesto que la iglesia ya estaba abierta a los fieles. Por eso, la entrada se hace en la forma sencilla .

Pero, si se trata de dedicar una iglesia que estuvo cerrada por largo tiempo y que ahora se abre de nuevo para las celebraciones sagradas, sí que se puede realizar este rito, que, en este caso, conserva su fuerza

y su sentido;

b) el rito de entrega de la iglesia al Obispo, según las circunstancias, se conservará, se omitirá o se adaptará a la condición de la iglesia que se va a dedicar (se conservará en la dedicación de una iglesia recién edificada; se omitirá en la dedicación de una iglesia antigua que no ha sido cambiada en su estructura material; se adaptará en la dedicación de una iglesia antigua, pero profundamente restaurada);

c) el rito de rociar con agua bendita los muros de la iglesia, que tiene una índole lustral, se omite;

d) lo que es propio de la primera proclamación de la palabra de Dios se omite y, por lo mismo, la liturgia de la palabra se hace en la forma acostumbrada; en lugar de la primera lectura del libro de Nehemías, seguida del salmo responsorial, se elige otra lectura adecuada.

CAPÍTULO IV

DEDICACIÓN DE UN ALTAR

INTRODUCCIÓN

I. NATURALEZA Y DIGNIDAD DEL ALTAR

Cristo es el altar del Nuevo Testamento

1. Los antiguos Padres de la Iglesia, meditando la palabra de Dios, no dudaron en afirmar que Cristo fue, al mismo tiempo, la víctima, el sacerdote y el altar de su propio sacrificio.

En efecto, la carta a los Hebreos presenta a Cristo como el sumo Sacerdote y, al mismo tiempo, como el Altar vivo del templo celestial. Y en el Apocalipsis aparece nuestro Redentor como el Cordero degollado cuya oblación es llevada hasta el altar del cielo por manos del Ángel de Dios.

También el discípulo de Cristo es un altar espiritual

2. Si Cristo, Cabeza y Maestro, es verdadero altar, también sus miembros y discípulos son, altares espirituales, en los que se ofrece a Dios el sacrificio de una vida santa. Esto lo afirman ya los santos Padres. San Ignacio de Antioquía suplica a los Romanos: «El mejor favor que podéis hacerme es dejar que sea inmolado para Dios, mientras el altar está aún preparado.» San Policarpo amonesta a las viudas a que vivan santamente, porque «son el altar de Dios.» A estas voces, se une, entre otros, san Gregorio Magno: «¿Qué es el altar de Dios sino la mente de quienes viven honestamente?... Con razón, pues, el corazón de los justos es llamado el altar de Dios.

O según otra imagen célebre entre los escritores eclesiásticos, los fieles cristianos que se dedican por completo a la oración, que ofrecen a Dios el sacrificio de sus plegarias y súplicas, son ellos mismos piedras vivas con las que el Señor Jesús edifica el altar de la Iglesia.

El alta es la mesa del sacrificio y del convite pascual

3. El Señor Jesucristo, al instituir, bajo la forma de un banquete sacrificial, el memorial del sacrificio que iba a ofrecer al Padre en el ara de la cruz, santificó la mesa en la cual se reunirían los fieles para celebrar su Pascua. Así, pues, el altar es mesa de sacrificio y de convite en la que el sacerdote, en representación de Cristo Señor, hace lo mismo que hizo el Señor en persona y encargó a los discípulos que hicieran en conmemoración suya, todo lo cual resume admirablemente el Apóstol cuando dice: «El cáliz de la bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan.»

El altar es signo de Cristo

4. Los hijos de la Iglesia pueden, según las circunstancias, celebrar en cualquier lugar el memorial de Cristo y acercarse a la mesa del Señor. Pero conviene al misterio eucarístico que los fieles levanten un altar estable para celebrar la Cena del Señor, como se viene haciendo desde los tiempos antiguos.

El altar cristiano es, por su misma naturaleza, la mesa peculiar del sacrificio y del convite pascual:

es el ara peculiar en la cual el sacrificio de la cruz se perpetúa sacramentalmente para siempre hasta la venida de Cristo,

es la mesa junto a la cual se reúnen los hijos de la Iglesia para dar gracias a Dios y recibir el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

Así, pues, en todas las iglesias el altar es el «centro de la acción de gracias que se realiza en la Eucaristía», y el lugar a cuyo alrededor giran de un modo u otro las demás acciones litúrgicas.

Por el hecho de que el memorial del Señor se celebra en el altar y allí se entrega a los fieles su Cuerpo y su Sangre, los escritores eclesiásticos han visto en el altar como un signo del mismo Cristo. De ahí la expresión: «El altar es Cristo.»

El altar es honor de los mártires

5. Toda la dignidad del altar le viene de ser la mesa del Señor. Por eso los cuerpos de los mártires no honran el altar, sino que éste dignifica el sepulcro de los mártires. Porque, para honrar los cuerpos de los mártires y de otros santos y para significar que el sacrificio de los miembros tuvo principio en el sacrificio de la Cabeza, conviene edificar el altar sobre sus sepulcros o colocar sus reliquias debajo de los altares, de tal manera que «vengan luego las víctimas triunfales al lugar en que la víctima que se ofrece es Cristo; pero él sobre el altar, ya que padeció por todos, ellos bajo el altar, ya que han sido redimidos por su pasión». Esta disposición repite, en cierta manera, la visión de san Juan en el Apocalipsis: «Vi, al pie del altar, las almas de los asesinados por proclamar la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían. Porque aunque todos los santos son llamados, con razón, testigos de Cristo, sin embargo, el testimonio de la sangre tiene una fuerza especial que sólo las reliquias de los mártires colocadas bajo el altar expresan en toda su integridad.

II. ERECCIÓN DEL ALTAR

6. Conviene que haya un altar fijo en toda iglesia; en los demás lugares dedicados a las celebraciones sagradas, un altar fijo o móvil.

Un altar se llama fijo cuando está construido sobre el pavimento, de manera que no se pueda mover; se llama móvil si se puede trasladar.

7. Conviene que en las nuevas iglesias no se construya sino un solo altar para que, dentro del único pueblo de Dios, el altar único exprese que uno solo es nuestro Salvador Jesucristo y que es única la Eucaristía de la Iglesia.

Sin embargo, en la capilla destinada a la reserva del Santísimo Sacramento, que estará separada, en cuanto sea posible, de la nave de la iglesia, se podrá colocar otro altar, en el cual se pueda celebrar la misa para pequeños grupos de fieles, en los días entre semana.

Se evitará, de todas maneras, construir varios altares con el solo pretexto de adornar la iglesia.

8. El altar se construirá separado del muro, para que el sacerdote pueda rodearlo fácilmente y celebrar la misa de cara al pueblo. «Ocupe el lugar que sea de verdad el centro hacia el que espontáneamente

converja la atención de toda la asamblea de los fieles.»

9. Según la costumbre tradicional de la Iglesia y el simbolismo bíblico inherente al altar, la mesa del altar fijo será de piedra natural. Sin embargo, a juicio de las Conferencias Episcopales, se puede utilizar otro material artificial, digno y sólido.

Las columnas o la base para sostener la mesa pueden construirse de cualquier material con tal que sea digno y sólido.

10. Por su misma naturaleza, el altar se dedica sólo a Dios, puesto que el sacrificio eucarístico solamente se ofrece a él. En este sentido, debe entenderse la costumbre de la Iglesia de dedicar altares a Dios en honor de los santos, como lo expresa bellamente san Agustín: «A ninguno de los mártires, sino al mismo Dios de los mártires levantamos altares.»

Esto se debe explicar con toda claridad a los fieles. En las nuevas iglesias no deben colocarse sobre el altar imágenes de santos.

Tampoco se colocarán sobre la mesa del altar reliquias de santos, cuando se expongan a la veneración de los fieles.

11. Es oportuno conservar la tradición de la liturgia romana de colocar reliquias de mártires o de otros santos debajo del altar. Pero se tendrá en cuenta lo siguiente:

a) Las reliquias deben evidenciar, por su tamaño, que se trata de partes de un cuerpo humano. Se evitará, por tanto, colocar partículas pequeñas.

b) Debe averiguarse, con la mayor diligencia, la autenticidad de dichas reliquias. Es preferible dedicar el altar sin reliquias que colocar reliquias dudosas.

c) El cofre con las reliquias no se colocará ni sobre el altar, ni dentro de la mesa del mismo, sino debajo de la mesa, teniendo en cuenta la forma del altar.

Cuando tiene lugar el rito de colocar las reliquias, es muy conveniente celebrar una Vigilia junto a las reliquias del mártir o santo, según se dijo antes en el número 10 del capítulo II.

III. CELEBRACIÓN DE LA DEDICACIÓN

Ministro del rito

12. Es competencia del Obispo, que tiene encomendado el cuidado pastoral de la Iglesia particular, dedicar a Dios los nuevos altares levantados en su diócesis. Sí no puede hacerlo personalmente, confiará este oficio a otro Obispo, en particular a quien tuviere como asociado y colaborador en el cuidado pastoral de los fieles para quienes se erige el nuevo altar; en circunstancias espaciales, puede dar un mandato especial para ello a un presbítero.

Elección del día

13. Puesto que el altar llega a ser sagrado ante todo por la celebración eucarística, para conservar la verdad de las cosas se evitará celebrar la misa en el nuevo altar antes de su dedicación, de tal manera que la misa de la dedicación sea también la primera Eucaristía que se celebra en ese altar.

14. Para dedicar un nuevo altar se elegirá un día en que sea posible gran asistencia de fieles, sobre todo el domingo, si no aconsejan otra cosa razones pastorales. Pero no se puede celebrar en la Semana Santa, ni en el Miércoles de Ceniza, ni en la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

Misa de la dedicación

15. La celebración eucarística está íntimamente ligada al rito de la dedicación de un altar. Se dice la misa «En la dedicación de un altar». Pero, en la Natividad del Señor, en la Epifanía, en la Ascensión, en Pentecostés y en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, se dice la misa del día, salvo la oración sobre las ofrendas y el prefacio, que están íntimamente relacionados con el rito mismo.

16. Conviene que el Obispo concelebre con los presbíteros presentes, particularmente con los responsables de la parroquia o de la comunidad para la cual se ha levantado el altar.

Partes del rito de la dedicación

A. Ritos iniciales

17. Los ritos iniciales de la misa de la dedicación de un altar se hacen en la forma acostumbrada, pero, en lugar del acto penitencial, el Obispo bendice el agua y rocía con ella al pueblo y el nuevo altar.

B. Liturgia de la palabra

18. En la liturgia de la palabra conviene hacer tres lecturas, tomadas, conforme a las rúbricas, sea de la liturgia del día (cf. núm. 15), sea de las que propone el Leccionario para la celebración de la dedicación de un altar.

19. Después de las lecturas, el Obispo hace la homilía, en la cual explica los textos bíblicos y el significado de la dedicación del altar.

Terminada la homilía, se dice el Credo. La oración universal o de los fieles se omite, ya que en su lugar se cantan las letanías de los santos.

C. Oración de dedicación y unción del altar

Colocación de las reliquias de los santos

20. Después del canto de las letanías, si es del caso, se colocan bajo el altar las reliquias de mártires o de otros santos, para expresar que todos los que han sido bautizados en la muerte de Cristo, y especialmente los que han derramado su sangre por el Señor, participan de la pasión de Cristo (cf. núm. 5).

La oración de dedicación

21. La celebración de la Eucaristía es el rito máximo y el único necesario para dedicar un altar; no obstante, de acuerdo con la común tradición de la Iglesia, tanto oriental como occidental, se dice también una peculiar oración de dedicación, en la que se expresa la voluntad de dedicar para siempre el altar al Señor y se pide su bendición.

Unción, incensación, revestimiento e iluminación

22. Los ritos de unción, incensación, revestimiento e iluminación del altar expresan con signos visibles algo de aquella acción invisible que Dios realiza por medio de la Iglesia cuando ésta celebra los sagrados misterios, en especial la Eucaristía:

a) Unción del altar: En virtud de la unción con el crisma, el altar se convierte en símbolo de Cristo, que es llamado y es, por excelencia, el «Ungido», puesto que el Padre lo ungió con el Espíritu Santo y lo constituyó sumo Sacerdote para que, en el altar de su Cuerpo, ofreciera el sacrificio de su vida por la salvación de todos.

b) Se quema incienso sobre el altar para significar que el sacrificio de Cristo, que se perpetúa allí sacramentalmente, sube hasta Dios como suave aroma y también para expresar que las oraciones de los fieles llegan agradables y propiciatorias hasta el trono de Dios.

e) El revestimiento del altar indica que el altar cristiano es ara del sacrificio eucarístico y al mismo tiempo la mesa del Señor, alrededor de la cual los sacerdotes y los fieles, en una misma acción pero con funciones diversas, celebran el memorial de la muerte y resurrección de Cristo y comen la Cena del Señor. Por eso, el altar, como mesa del banquete sacrificial, se viste y adorna festivamente. Ello significa claramente que es la mesa del Señor, a la cual todos los fieles se acercan alegres para nutrirse con el alimento celestial que es el Cuerpo y la Sangre de Cristo inmolado.

d) La iluminación del altar nos advierte que Cristo es la «Luz para alumbrar a las naciones»,⁹ con cuya claridad brilla la Iglesia y por ella toda la familia humana.

D. Celebración de la Eucaristía

23. Una vez preparado el altar, el Obispo celebra la Eucaristía, que es la parte principal y más antigua del rito. La celebración eucarística se relaciona íntimamente con él. En efecto:

con la celebración del sacrificio eucarístico se alcanza y se manifiesta el fin para el cual el altar ha sido construido;

además, la Eucaristía, que santifica los corazones de quienes la reciben, consagra en cierta manera el altar, como lo afirman repetidas veces los antiguos Padres de la Iglesia: «Este altar es admirable porque, siendo piedra por su naturaleza, ha llegado a ser cosa santa después que recibió el Cuerpo de Cristo»;

también se hace evidente el nexo profundo que relaciona la dedicación de un altar con la celebración eucarística por el hecho de que la misa de dedicación tiene prefacio propio, estrechamente vinculado al rito.

IV. ADAPTACIÓN DEL RITO

Adaptaciones que competen a las Conferencias Episcopales

24. Las Conferencias Episcopales pueden adaptar este Ritual a las costumbres de cada país, pero sin quitarle nada de su nobleza y solemnidad. Con todo, se observarán estas normas:

a) nunca se omitirá la celebración de la misa, con su prefacio propio, ni la oración de dedicación;

b) se conservarán aquellos ritos que, por tradición litúrgica, tienen un peculiar significado y fuerza expresiva (cf. núm. 22), a no ser que obsten graves razones, adaptando adecuadamente las fórmulas, si el caso lo requiere.

Al hacer las adaptaciones, la competente autoridad eclesiástica consultará a la Sede Apostólica y con su aprobación introducirá las adaptaciones.

Acomodaciones que competen a los ministros

25. Conciérne al Obispo ya quienes preparan la celebración del rito resolver sobre la oportunidad de colocar o no reliquias de santos, buscando ante todo el bien espiritual de los fieles y el verdadero sentido litúrgico, y observando lo prescrito en el número 11.

Corresponde al rector de la iglesia, en que se va a dedicar el altar, con la ayuda de los que cooperan en la actuación pastoral, determinar y preparar todo lo referente a las lecturas y cantos, así como los recursos encaminados a fomentar una provechosa participación del pueblo y a promover una decorosa celebración.

V. PREPARACIÓN PASTORAL

26. Se informará oportunamente a los fieles sobre la dedicación del nuevo altar, preparándolos además para que participen activamente en el rito. Con este fin, se les instruirá sobre el significado y ejecución de cada una de sus partes. Para esta catequesis puede servir lo que se dijo antes sobre la naturaleza y dignidad del altar y sobre el sentido y valor de los ritos. Así los fieles quedarán imbuidos del amor que se debe al altar.

VI. LO QUE DEBE PREPARARSE PARA LA DEDICACIÓN DE UN ALTAR

27. Para la dedicación de un altar, se preparará lo siguiente:

- el Misal Romano, el Leccionario y el Pontifical Romano;
- la cruz y el libro de los Evangelios que se llevarán en la procesión;
- agua para bendecir y el hisopo;
- recipiente con el santo crisma;
- toallas para secar la mesa del altar;
- si es del caso, un mantel de lino encerado o un lienzo impermeable a la medida del altar;
- jarra y palangana con agua, toallas y todo lo necesario para lavar las manos del Obispo;
- un gremial,
- un brasero para quemar incienso o aromas; o granos de incienso y cerillas para quemar sobre el altar;
- un incensario y la naveta con la cucharilla;
- cáliz, corporal, purificadores y manutergio;
- pan, vino y agua para la misa;
- la cruz del altar, a no ser que ya haya una cruz situada en el presbiterio o que la cruz que se llevará en la procesión de entrada sea colocada luego cerca del altar;
- manteles, cirios, candelabros;
- si se quiere, flores.

28. En la misa de la dedicación de un altar se usarán vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo. Se preparará:

para el Obispo: alba, estola, casulla, mitra, báculo pastoral y palio, si tiene facultad de usarlo;

para los presbíteros concelebrantes: las vestiduras para concelebrar la misa;

para los diáconos: albas, estolas y, si se quiere, dalmáticas;

para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente apropiadas.

29. Si se van a colocar debajo del altar reliquias de santos, se preparará lo siguiente:

a) En el lugar de donde sale la procesión:

el cofre con las reliquias, rodeado de flores y antorchas;

según las circunstancias, se puede colocar el cofre en un lugar apropiado del presbiterio, antes de comenzar el rito;

para los diáconos que llevarán las reliquias: alba, estola de color rojo, si se trata de reliquias de mártires, o de color blanco, en los demás casos, y dalmáticas, si las hay disponibles; si las reliquias las llevan presbíteros, en lugar de las dalmáticas, se les prepararán casullas.

Pueden llevar las reliquias también otros ministros, revestidos con albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En el presbiterio:

una mesa pequeña para colocar las reliquias mientras se realiza la primera parte del rito de la dedicación.

c) En la sacristía:

mezcla de cemento para tapar la cavidad; ha de haber también un albañil que, a su tiempo, tapaná el sepulcro de las reliquias.

30. Conviene conservar la costumbre de incluir dentro del cofre de las reliquias un pergamino en el cual se mencionarán el día, mes y año de la dedicación del altar, el nombre del Obispo celebrante que preside la celebración, el titular de la iglesia y los nombres de los mártires o santos cuyas reliquias se colocan bajo el altar.

Se escribirán, también, las actas de la dedicación del altar en dos ejemplares, firmados por el Obispo, el rector de la iglesia y delegados de la comunidad local. Un ejemplar se guardará en el archivo diocesano, otro en el de la iglesia.

CAPÍTULO V

BENDICIÓN DE UNA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

1. Conviene dedicar a Dios los lugares sagrados o iglesias destinados de manera estable para celebrar los divinos misterios, según el rito de la dedicación de una iglesia, descrito en los capítulos II y III, que sobresale por la fuerza de los ritos y de los símbolos.

En cuanto a los oratorios, capillas o edificios sagrados que por circunstancias peculiares están destinados sólo temporalmente al culto divino, conviene bendecirlos según el rito que aquí se describe.

2. En lo que se refiere a su regulación litúrgica, a la elección del titular, a la preparación pastoral de los fieles, se observará, con las oportunas adaptaciones, lo que se dice en la Introducción a la dedicación de una iglesia (cf. cap. II, núms. 4, 5, 7 y 20).

La iglesia u oratorio serán bendecidos por el Obispo diocesano o por un presbítero delegado por él.

3. Las iglesias u oratorios se pueden bendecir en cualquier día, excepto en el Triduo pascual, pero conviene escoger un día de gran asistencia de fieles, sobre todo el domingo, si razones pastorales no aconsejan otra cosa.

4. En los días inscritos en los números 1-4 de la Tabla de los días litúrgicos se dice la misa del día; en los demás, se puede celebrar sea la misa del día, sea la del titular de la iglesia u oratorio.

5. Para el rito de bendición de una iglesia u oratorio se preparará lo necesario para la celebración de la misa. Pero el altar, aunque esté ya bendito o dedicado, permanecerá desnudo hasta el comienzo de la liturgia de la

Eucaristía. Además, en un lugar apropiado del presbiterio, se preparará lo siguiente:

un recipiente con agua y el hisopo, además, el incensario y la naveta con la cucharilla;

el Pontifical Romano;

la cruz del altar, a no ser que ya haya una cruz situada en el presbiterio o que la cruz que se llevará en la procesión de entrada sea colocada luego cerca del altar;

manteles, cirios, candelabros y, si se quiere, flores.

6. Pero, si al mismo tiempo que la bendición de la iglesia tiene lugar la consagración del altar, se preparará todo lo que se dice en el número 27 del capítulo IV; también lo que se dice en el número 29 del mismo capítulo, si se van a colocar reliquias de santos debajo del altar.

7. En la misa de bendición de una iglesia se usarán vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo. Se preparará:

para el Obispo: alba, estola, casulla, mitra, báculo pastoral;

(para un presbítero: las vestiduras para celebrar la misa;

para los presbíteros concelebrantes: las vestiduras para concelebrar la misa);

para los diáconos: albas, estolas y dalmáticas;

para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

CAPITULO VI

BENDICIÓN DE UN ALTAR MÓVIL

INTRODUCCIÓN

1. «Un altar se llama fijo cuando está construido sobre el pavimento, de manera que no se pueda mover; móvil, si se puede trasladar.»

El altar fijo se ha de dedicar según el rito descrito en el capítulo IV. Pero también al altar móvil se le debe respeto y honor, porque es la mesa destinada en forma única y estable para el banquete eucarístico. Conviene, pues, que el altar móvil, si no se consagra, al menos reciba una bendición antes de ponerlo en servicio, según el rito que aquí se describe.

2. El altar móvil se puede construir de cualquier material sólido que convenga al uso litúrgico, según las tradiciones y costumbres de las diversas regiones.

3. Para erigir un altar móvil se observan, con las debidas adaptaciones, las normas prescritas en la Introducción al rito de la dedicación de un altar (cf. cap. IV, núms. 6-10). Pero no se colocan en su base reliquias de santos.

4. Conviene que sea el Obispo de la diócesis o el presbítero rector de la iglesia el que bendiga el altar móvil.

5. El altar móvil puede bendecirse cualquier día, excepto el Viernes de la Pasión del Señor y el Sábado Santo. Se preferirá un día de mayor asistencia de fieles y, sobre todo, el domingo, si razones pastorales no aconsejan otra cosa.

6. En el rito de bendición de un altar móvil se dice la misa del día.

-Introducción del «Ritual de la dedicación de iglesias y de altares»-

7. Hasta el momento de la liturgia de la Eucaristía, el altar estará completamente desnudo. Por eso, la cruz, si es el caso, el mantel, los cirios y demás elementos necesarios se prepararán en un sitio conveniente del presbiterio.

CAPÍTULO VII

BENDICIÓN DEL CÁLIZ Y DE LA PATENA

INTRODUCCIÓN

1. El cáliz y la patena, en los cuales se ofrecen, se consagran y se reciben el vino y el pan , por estar destinados de manera exclusiva y estable a la celebración de la Eucaristía, llegan a ser «vasos sagrados».
2. El propósito de reservar estos vasos únicamente para la Eucaristía se manifiesta ante la comunidad de los fieles mediante una bendición especial que es aconsejable hacer dentro de la misa.
3. Cualquier sacerdote puede bendecir el cáliz y la patena con tal que estén fabricados según las normas indicadas en la Ordenación general del Misal Romano.
4. Si sólo se bendice el cáliz o sólo la patena se adaptarán los textos.

Las plegarias eucarísticas de las misas con niños

Carta de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, de 10 de diciembre de 1977.

Con obediencia pronta y esmerada, este Sagrado Dicasterio ha sometido al parecer del Sumo Pontífice los resultados de la consulta hecha a algunas Conferencias Episcopales acerca de las plegarias eucarísticas para las misas con niños y sobre la reconciliación.

Las Conferencias Episcopales, a las que se facultó la celebración de estas plegarias, las han recibido elogiosa y favorablemente casi por unanimidad. Algunas, empero, han pedido que se prorrogue el tiempo concedido para el uso de estas plegarias más allá de la fecha tope señalada, finales de 1977, por estimar que el plazo dado ha sido demasiado breve para poder emitir un juicio válido sobre la eficacia pastoral de esta experiencia.

El Sumo Pontífice benignamente concede un nuevo trienio hasta finales de 1980, y en las mismas condiciones antes señaladas para la celebración de las plegarias eucarísticas en las misas con niños y sobre la reconciliación; esta concesión afecta tanto a las Conferencias Episcopales que ya gozan del permiso, como a aquellas Conferencias que deseen introducir en sus respectivas naciones el uso de las plegarias aprobadas por la Santa Sede.

Al hacerle a usted partícipe de tan grata concesión, esta Sagrada Congregación estima oportuno recordar algunas de las normas que obligatoriamente han de observarse en la celebración de las plegarias:

1. El uso de las plegarias eucarísticas para las misas con niños debe limitarse únicamente a las misas celebradas sólo para los niños, o en aquellas en que la mayoría de los participantes sean niños.
2. La plegaria de reconciliación se puede emplear en celebraciones especiales sobre el tema de la reconciliación o de la penitencia, especialmente durante la Cuaresma, en las peregrinaciones o en reuniones espirituales.
3. Los textos son *ad interim* y *ad experimentum*. Por tanto, no pueden publicarse en ediciones oficiales, ni pueden insertarse en el Misal Romano.
4. La Santa Sede, y sólo ella, propondrá, después de realizadas las experiencias, los textos definitivos que se insertarán en el Misal Romano.

Entretanto, las Comisiones Episcopales, a través de las Comisiones de liturgia, legalmente establecidas según la norma número 44 de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, han de trabajar con ahínco en la presentación de todo aquello (textos, cantos sobre todo de aclamación) que favorezca una participación activa y responsable de los niños en las celebraciones que con ellos se tengan, sin olvidar nunca la finalidad de las mismas: «Hay que tener siempre presente que tales celebraciones eucarísticas deben introduciendo a los niños a las misas de los adultos, sobre todo a aquellas a las que la comunidad cristiana debe asistir los domingos.»

Las Conferencias Episcopales que aún no han utilizado estas plegarias eucarísticas para las misas con niños y sobre la reconciliación y deseen gozar de esta concesión de la Santa Sede, tengan presente que dicho permiso caduca a finales de 1980.

Respuesta sobre la absolución sacramental colectiva

UNA PREGUNTA ACERCA DE LA ABSOLUCIÓN COLECTIVA

En una jurisdicción eclesiástica X, se prepararon servicios penitenciales especiales como preparación para la Pascua, especificando fechas y lugares en que se daría la absolución colectiva, junto con la preparación necesaria para estos actos.

Este plan pastoral fue recibido favorablemente por los fieles, y la absolución general fue dada en presencia de varios sacerdotes, algunos de los cuales también formaban parte de los penitentes.

¿Se ajusta este caso a las normas existentes sobre absolución colectiva?

RESPUESTA

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe contesta que el caso narrado no es conforme con las «Normas pastorales sobre la absolución sacramental impartida de modo colectivo» de 1972 (AAS, vol. 64, 510-514), porque no se cumplen en el las condiciones necesarias para el use de esta practica extraordinaria.

1) La Norma III requiere que los fieles sean demasiado numerosos como para ser atendidos en confesión individual, dentro de un horario razonable, por haber pocos sacerdotes; y que —de no hacerse la absolución colectiva quedarían sin recibir la gracia sacramental y la Sagrada Comunión durante un largo periodo de tiempo, sin culpa suya.

El caso descrito no ofrece indicios de que los fieles no vayan a tener nuevas oportunidades para confesarse o comulgar: las tienen normalmente —y de una forma regular— en sus propias parroquias. Una circunstancia de este tipo se presentaría, por ejemplo, cuando un solo sacerdote visitase una misión remota y de forma muy esporádica.

2) La Norma IV exige que los obispos y sacerdotes organicen su trabajo pastoral de forma que haya un número suficiente de sacerdotes para administrar el sacramento de la confesión.

El caso narrado no justifica que los sacerdotes presentes no impartan el sacramento de la confesión en la forma normal, de acuerdo con los nn. 15-21 y 22-30 del «Ordo Poenitentiae» (Rito para reconciliar a un solo penitente y rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual, respectivamente).

Roma, 20 de enero de 1978.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*

Notificación sobre la devoción a la Divina Misericordia

De diversos lugares, especialmente desde Polonia, e incluso de fuentes autorizadas, se nos ha preguntado si las prohibiciones contenidas en la «Notificación» de la S. Congregación del S. Oficio, publicada en AAS, el año 1959, 271, referentes a la devoción a la Divina Misericordia en la forma propuesta por Sor Faustina Kowalska, están aún en vigor.

Esta S. Congregación, a la vista de muchos documentos originales, desconocidos en 1959; considerando que las circunstancias han variado profundamente y contando con el parecer de muchos Ordinarios polacos, declara que las prohibiciones contenidas en la citada «Notificación» no obligan en adelante.

En la Sede de la S. Congregación, 15 de abril de 1978.

Franjo Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS

CRITERIOS PASTORALES SOBRE RELACIONES ENTRE OBISPOS Y RELIGIOSOS EN LA IGLESIA

INTRODUCCION

I. - LAS MUTUAS RELACIONES entre los diversos miembros del Pueblo de Dios están siendo objeto actualmente de una especial atención. Ha ocurrido que la doctrina conciliar acerca del misterio de la Iglesia, juntamente con las constantes innovaciones culturales, han llevado las cosas a una tal sazón que problemas completamente nuevos han empezado a surgir por doquier; problemas delicados y complejos que, sin embargo, han resultado indudablemente positivos, con frecuencia. Precisamente a este tipo de problemas pertenece el de las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos que ha sido motivo de especiales preocupaciones. Para comprender esto, basta tener presente el hecho, verdaderamente impresionante, de que las religiosas en el mundo son más de un millón, o sea una religiosa por cada 250 mujeres católicas; y que los religiosos son alrededor de los 270.000; de ellos, los religiosos sacerdotes llegan a ser el 35,6% de todos los sacerdotes de la Iglesia y en algunas regiones, como ciertas naciones africanas o de América Latina, pasan de ser la mitad del clero residente.

II. - Las Sagradas Congregaciones para los Obispos y para los Religiosos e Institutos seculares, al cumplirse el primer decenio de la promulgación de los Decretos conciliares *Christus Dominus* y *Perfectae caritatis* (28 de octubre de 1965) han celebrado una Asamblea Plenaria Mixta (16-18 de octubre de 1975) después de consultar y pedir la colaboración de las Conferencias nacionales de Obispos y de Religiosos, así como de las Uniones Internacionales de Superiores y Superiores generales. En dicha Asamblea se afrontaron, como temas principales, las siguientes cuestiones: a) qué esperan los Obispos de los Religiosos; b) qué esperan los Religiosos de los Obispos; c) qué medios pueden ser utilizados para obtener una coordinación fecunda entre Obispos y Religiosos a nivel diocesano y a nivel nacional e internacional.

Se fijaron los criterios generales a seguir y se hicieron diversas enmiendas al texto que fue presentado a los Padres; la Asamblea decidió luego que se elaborase un documento cuyo contenido fuera de tipo pastoral orientativo. Publicamos ahora este documento redactado con el contributo de las Sagradas Congregaciones para las Iglesias Orientales y para la Evangelización de los Pueblos.

III. - EL argumento tratado se sitúa dentro de límites bien precisos: en efecto, el tema de las relaciones entre Obispos y Religiosos de cualquier rito y territorio que sean, viene examinado con el objeto de facilitar en la práctica el desarrollo de tales relaciones. La discusión mira directamente a las relaciones existentes entre Obispos e Institutos religiosos o Sociedades de vida común; los Institutos seculares por lo mismo no entran dentro de la visual del documento, si no se trata de aquellos pasajes que tratan de los principios generales de la vida de consagración (cfr. PC 11) y de su inserción en las Iglesias particulares (cfr. CD 33).

El texto comprende dos partes: una *doctrinal* y otra *normativa*; su principal intención es la de marcar una línea orientadora en la tarea de aplicar mejor y más eficazmente los principios renovadores dados por el Concilio Ecuménico Vaticano II.

Parte Primera

ALGUNOS ELEMENTOS DOCTRINALES

Antes de dar normas pastorales que regulen ciertos problemas existentes en el campo de las relaciones entre Obispos y Religiosos, parece evidente que se debe presentar una breve síntesis doctrinal que enumere los principios sobre los que se fundan tales relaciones. Por lo demás, semejante exposición de principios presupone, por muy compendiosa que sea, todo el desarrollo doctrinal que se halla en los documentos conciliares.

Capítulo I

LA IGLESIA COMO «PUEBLO NUEVO»

No según la carne, sino según el Espíritu (LG 9)

1. - El Concilio ha puesto en evidencia la naturaleza constitutiva de la Iglesia, tan singular, al presentarla como *Misterio* (cfr. LG cap. 1). En efecto, partiendo del día mismo de Pentecostés (cfr. LG 4), existe en el mundo un Pueblo *nuevo* que, vivificado por el Espíritu, se reúne en Cristo para llegar hasta el Padre (cfr. Ef. 2, 18). Los individuos que componen este Pueblo son convocados de entre todas las naciones y se funden entre sí en tan íntima unidad (cfr. LG 9) que el resultado no puede explicarse a base de ningún módulo sociológico; y esto porque una verdadera *novedad* que trasciende todo orden humano le subyace inmanentemente. Ocurre que sólo en esta perspectiva trascendente pueden hallar una interpretación exacta las relaciones mutuas entre los diversos miembros de la Iglesia, ya que la presencia misma del Espíritu Santo es el elemento sobre el cual se funda la originalidad de su naturaleza. Es EL, en efecto, vida y fuerza del Pueblo de Dios y causa de su comunión; es vigor de su misión, manantial de sus dones multiformes, vínculo de su admirable unidad, luz y belleza de su poder creador, fuego de su amor (cfr. LG 4; 7; 8; 9; 12; 18; 21). En realidad, el despertar espiritual y pastoral de estos últimos años, a pesar de ciertos inquietantes abusos, manifiesta claramente, merced a la presencia del Espíritu Santo, la actualización de un tiempo privilegiado (cfr. *Evangelii nuntiandi* 75) a causa de la juventud nupcial de la Iglesia en renovación que acelera su caminar hacia el día de su Señor (cfr. Ap. 22, 17).

« Un solo Cuerpo » y « muchos miembros diferentes » (1 Cor. 12, 13; Rom. 12, 5)

2. - En el misterio de la Iglesia la unidad en Cristo lleva consigo una intercomunión de vida entre los miembros. Pues *plugo a Dios santificar y salva a los hombres no singularmente, cual individuos sin conexión, sino constituyendo con ellos un pueblo* (LG 9). Es la presencia misma del Espíritu Santo que vivifica (cfr. LG 7) la que produce en Cristo la cohesión orgánica: *El da unid.ad a la Iglesia en la comunión y el ministerio, y con variados dones jerárquicos y carismáticos la dota, la dirige y la colma de sus frutos* (cfr. Ef. 4, 11-12; 1 Cor. 12, 4; Gal. 5, 22; LG 4).

Los elementos que hacen diferentes entre sí a los diversos miembros, o sea, los dones, los oficios y los ministerios diversos, constituyen una especie de complemento recíproco y, en realidad, están ordenados a la única comunión y misión del único *Cuerpo* (LG 7; AA 3). El hecho que en la Iglesia existan Pastores, Laicos y Religiosos no arguye, por tanto, una desigualdad en la común dignidad de los miembros, sino que más bien es manifestación de la unidad articulada de las junturas y funciones de un organismo vivo.

Convocados para formar todos juntos un « Sacramento visible » (LG 9)

3. - La *novedad* del Pueblo de Dios en su doble dimensión de organismo social visible y de presencia divina invisible dimensiones íntimamente unidas puede parangonarse con el misterio mismo de Cristo: *porque, así como la naturaleza asumida por el Verbo Divino le sirve de órgano vivo de salvación, unido a El indisolublemente, de manera semejante el conglomerado social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo que la vivifica para el crecimiento del Cuerpo* (cfr. Ef. 4, 16; LG 8). Así pues, la íntima conexión entre ambos elementos confiere a la Iglesia su naturaleza *sacramental* que trasciende absolutamente los límites de cualquier perspectiva simplemente sociológica. Precisamente por eso, el Concilio pudo afirmar que el Pueblo de Dios está en el mundo como *sacramento visible de unidad salutífera para todos los hombres* (LG 9; cfr. LG 1; 8; 48; GS 42; AG 1; 5).

Las actuales evoluciones sociales y los cambios culturales a que asistimos, si bien provocan en la Iglesia la necesidad de renovar no pocos de sus aspectos humanos, no son capaces, con todo, de deteriorar ni siquiera en lo más mínimo su estructura peculiar de *Sacramento universal de salvación*; por el contrario, los mismos cambios que se harán necesarios servirán a poner más de relieve su naturaleza.

Destinados a dar testimonio y a anunciar el Evangelio

4. - Todos los miembros, Pastores, Laicos y Religiosos, participan cada uno a su manera de la naturaleza *sacramental* de la Iglesia; igualmente cada uno desde su propio puesto, debe ser signo e instrumento tanto de la *unión con Dios* cuanto de la *salvación del mundo*. Para todos, en efecto, existe el doble aspecto de la vocación:

a) a la santidad: *en la Iglesia todos, pertenezcan a la Jerarquía o sean guiados por ella, son llamados a la santidad* (LG 39);

b) al apostolado: *la Iglesia entera es impulsada por el Espíritu Santo a cooperar en la realización del plan divino* (LG 17; cfr. AA 2; AG 1, 2, 3, 4, 5).

Por consiguiente, antes de considerar la diversidad de los dones, oficios y ministerios, es preciso admitir como fundamento la común vocación a la unión con Dios para salvación del mundo. Ahora bien, esta vocación requiere en todos, como criterio de participación en la comunión eclesial, el primado de la *vida en el Espíritu*; en virtud del mismo ocupan el primer lugar la audición de la Palabra, la oración interior, la conciencia de ser miembro de todo el Cuerpo junto con la preocupación por la unidad, el fiel cumplimiento de la propia misión, el don de sí en el servicio y la humildad de la penitencia. Pasando ya a la cuestión de las relaciones entre Obispos y Religiosos, es precisamente de la común vocación bautismal a la vida en el Espíritu de donde provienen los influjos más eficaces y donde nacen las más fuertes exigencias.

Capítulo II

EL MINISTERIO DE LOS OBISPOS DENTRO DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

Propia y excelsa comunión del Pueblo de Dios

5. - La comunión orgánica entre los diversos miembros de la Iglesia, de tal manera es fruto de un mismo Espíritu Santo que presupone necesariamente la iniciativa histórica de Jesucristo y su éxodo pascual. Precisamente porque el Espíritu Santo es el Espíritu del Señor: Jesucristo, *ensalzado a la derecha de Dios* (Act. 2, 33) *ha derramado sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre* (LG 5). Si el Espíritu es como el *alma* del Cuerpo (cfr. LG 7) Cristo es en realidad su *Cabeza* (LG 7); así que de ambos promana la orgánica cohesión de los miembros (cfr. 1 Cor. 12-13; Col. 2, 19). Por lo mismo no puede existir una verdadera docilidad al Espíritu sin fidelidad al Señor que lo envía; por Cristo, en efecto, *todo el Cuerpo recibe nutrimento y cohesión a través de las coyunturas y ligamentos y crece con el crecimiento de Dios* (Col. 2, 19).

Consiguientemente la comunión orgánica de la Iglesia no es solamente *espiritual*, en cuanto nacida del Espíritu Santo y anterior por naturaleza a las funciones eclesiales y creadora de las mismas, sino que es simultáneamente *jerárquica* al derivar por impulso vital de Cristo-Cabeza. Los dones mismos infundidos por el Espíritu están ordenados por voluntad de Cristo y por su naturaleza al Cuerpo entero, en orden a vivificar sus funciones y actividad. Cristo es la *Cabeza del Cuerpo, el principio, el primogénito de los muertos, para que en todo obtenga El la primacía* (cfr. LG 7; Col. 1, 15-18). Así pues, la comunión orgánica de la Iglesia, tanto en su aspecto espiritual cuanto en su dimensión jerárquica, deriva conjuntamente de Cristo y de su Espíritu. Con razón, pues, S. Pablo Apóstol ha usado con frecuencia la fórmula « *en Cristo y en el Espíritu* » mostrando la profunda y vital convergencia de ambas palabras (cfr. Ef. 2, 21-22 y multitud de otros pasajes).

Cristo-Cabeza presente en el ministerio episcopal

6. - El Señor mismo ha instituido *en la Iglesia varios ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo* (LG 18). Entre estos ministerios el episcopal es fundamento de todos los otros. Los Obispos, en comunión jerárquica con el Romano Pontífice, constituyen el Colegio Episcopal y de esta manera expresan en conjunto y realizan en la Iglesia-Sacramento la función de Cristo-Cabeza: *en la persona de los Obispos, en efecto, rodeados de sus sacerdotes, está presente en medio de los creyentes el Señor Jesucristo, Pontífice Sumo... estando ellos en lugar del mismo Cristo, Maestro, Pastor y Pontífice, actuando en vez de*

El (LG 21; cfr. 27; 28; PO 1; CD 2) en nombre de Cristo-Cabeza (PO 2). Nadie fuera del Obispo desarrolla en la Iglesia una función orgánica de fecundidad (cfr. LG 18; 19), de unidad (cfr. LG 23) y de potestad espiritual (cfr. LG 22) tan fundamental que influya en toda la actividad eclesial. Pues aunque en el Pueblo de Dios existan repartidos otros muchos ministerios y tareas, sólo al Pontífice Romano y a los Obispos, como a la Cabeza en el Cuerpo, compete el ministerio de discernir y armonizar (cfr. LG 21), lo cual supone la abundancia de especiales dones del Espíritu y el carisma peculiar de ordenar las diversas funciones con íntima docilidad espiritual al único Espíritu vivificante (cfr. LG 12; 24; etc.).

Indivisibilidad del ministerio de los Obispos

7. - El Obispo, con la colaboración de los presbíteros, ejerce un servicio triple en favor de la comunidad de los fieles, a saber: enseñando, santificando, gobernando (cfr. LG 25-27; CD 12-20; PO 4-6). Pero no se trata de tres ministerios; sino que, habiendo Cristo en la nueva Ley fusionado radicalmente las tres funciones de Maestro, Liturgo y Pastor, se trata de un solo ministerio original. Por lo mismo el ministerio episcopal se ejerce indivisiblemente a través de sus diversas funciones. De modo que, aun cuando las circunstancias exijan, a veces, que uno de estos tres aspectos sea puesto especialmente de relieve, nunca deberán separarse ni deberán ser preteridos los otros dos, para que en modo alguno sufra menoscabo la íntima integridad de todo el ministerio. El Obispo, pues, no gobierna solamente, ni santifica o enseña solamente, sino que, con la asistencia de sus presbíteros, apacienta su grey enseñando, santificando, gobernando con acción única e indivisible. El Obispo, por tanto, en virtud de su propio ministerio, es responsable de modo especial del crecimiento en la santidad de todos sus fieles, en cuanto es *principal dispensador de los ministerios de Dios y perfeccionador de su grey* según la vocación de cada uno (cfr. CD 15); por lo tanto, también y con mayor razón, según la vocación de los Religiosos.

Misión de la Sda. Jerarquía con relación a la vida religiosa

8. - Una reflexión atenta acerca de las funciones y deberes del Romano Pontífice y de los Obispos con relación a la vida concreta de los religiosos, nos lleva al descubrimiento en modo particularmente claro y tangible de su dimensión eclesial, es decir, del indudable ligamen de la vida religiosa con la vida y santidad de la Iglesia (cfr. LG 44). Pues Dios, por medio de la sacra Jerarquía, *consagra* a los religiosos a su más alto servicio en el Pueblo de Dios (cfr. LG 44); y asimismo la Iglesia, por ministerio de sus Pastores, *no solamente eleva con su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que con su acción litúrgica la presenta además como estado de consagración a Dios* (LG 45; cfr. SC 80; 2). Además, los Obispos en cuanto miembros del Colegio Episcopal, convienen con la voluntad del Sumo Pontífice en las siguientes funciones: *regulan sabiamente la práctica de los consejos evangélicos* (cfr. LG 45); *aprueban auténticamente las Reglas presentadas* (cfr. LG 45) de manera que sea reconocida y conferida a los Institutos la *misión* propia de cada uno, promoviendo en ellos la solicitud por la fundación de nuevas iglesias (AG 18; 27) y confiándoles, según las circunstancias, mandatos y servicios peculiares; procuran que los *Institutos crezcan y florezcan según el espíritu de los Fundadores, protegiéndolos y vigilándolos con su autoridad* (LG 45); determinan la exención de algunos Institutos de la *jurisdicción de los Ordinarios de lugar en vista de la común utilidad* (LG 45) de la Iglesia universal y para *mejor proveer al incremento y perfeccionamiento de la vida religiosa* (CD 35, 3).

Algunas consecuencias

9. - Las breves consideraciones hechas hasta aquí acerca de la *comunidad jerárquica* en la Iglesia, proyectan luz abundante sobre la cuestión de las relaciones entre Obispos y Religiosos:

a) *Cabeza del Cuerpo eclesial es Cristo, Pastor Eterno, que le ha puesto al frente a Pedro, a los Apóstoles y a sus sucesores, o sea, al Romano Pontífice y a los Obispos, constituyéndolos sacramentalmente sus Vicarios* (cfr. LG 18; 22; 27) y colmándolos de los carismas necesarios; y nadie más tiene la potestad de ejercitar función alguna de magisterio, santificación o gobierno, si no es en participación y comunión con ellos.

b) Alma del Cuerpo de la Iglesia es llamado el Espíritu Santo; ningún miembro del Pueblo de Dios, sea cual sea el ministerio a que se dedica, posee aisladamente todos los dones, oficios y ministerios, sino que debe estar en comunión con los demás. Los diversos dones y funciones en el Pueblo de Dios convergen y se complementan recíprocamente en una única comunión y misión.

c) Los Obispos, en unión con el Romano Pontífice, reciben de Cristo-Cabeza la misión de discernir los dones y las atribuciones, de coordinar las múltiples energías y de guiar todo el Pueblo a vivir en el mundo como signo e instrumento de salvación. Por lo tanto también a ellos ha sido confiado el cuidado de los carismas religiosos; tanto más al ser, en virtud de su indivisible ministerio pastoral, *perfeccionadores* de toda su grey. Y por lo mismo, al promover la vida religiosa y protegerla según sus propias notas características, los Obispos cumplen su propia misión pastoral.

d) Todos los Pastores, no echando en olvido la admonición apostólica de estar entre los fieles a ellos confiados, *no en calidad de dominadores, sino haciéndose modelos de la grey* (1 Pt. 5, 3), serán justamente conscientes de la primacía de la *vida en el Espíritu* que exige de ellos ser, a la vez, *guías y miembros, verdaderos padres pero también hermanos, maestros de la fe pero, ante todo, condiscípulos* ante Cristo, *perfeccionadores* ciertamente de sus fieles, pero también verdaderos *testigos* de su santificación personal.

Capítulo III

LA VIDA RELIGIOSA DENTRO DE LA COMUNIÓN ECLESIAL

Naturaleza eclesial de los Institutos religiosos

10. - El estado religioso *no es un intermedio entre la condición clerical y laical*, sino que proviene de una y otra, siendo como un don especial hecho a toda la Iglesia (cfr. LG 43).

Consiste en el seguimiento de Cristo mediante la profesión pública de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia y la asunción del compromiso de remover todos los obstáculos que puedan apartar del fervor de la caridad y de la perfección del culto divino. Pues el religioso *se entrega totalmente a Dios sumamente amado, quedando por nuevo y especial título consagrado al servicio y honor de Dios, lo cual hace que esté unido de modo especial a la Iglesia y su misterio* y le apremie a una entrega absoluta por el bien de todo el Cuerpo (cfr. LG 44).

De aquí se deduce claramente que la vida religiosa es un modo especial de participar de la naturaleza *sacramental* del Pueblo de Dios. Ya que la consagración de los que profesan los votos religiosos, tiene por objetivo principal el testimoniar visiblemente ante el mundo el misterio insondable de Cristo, manifestándolo realmente en sí mismos, *ya contemplando en el monte, ya anunciando el reino de Dios a las turbas, ya sanando enfermos y heridos, convirtiendo pecadores al bien obrar o bendiciendo a los niños y beneficiando a todos, pero siempre obediente a la voluntad del Padre que le envió* (LG 46).

La índole propia de cada Instituto

11. - Los Institutos religiosos en la Iglesia son muchos y diversos, cada uno con su propia índole (cfr. PC 7, 8, 9, 10); pero todos aportan su propia vocación, cual don hecho por el Espíritu, *por medio de hombres y mujeres insignes* (cfr. LG 45; PC 1, 2) y aprobado auténticamente por la sagrada Jerarquía.

El *carisma* mismo de los *Fundadores* se revela como una *experiencia del Espíritu* (Evang. nunt. 11), transmitida a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne. Por eso *la Iglesia defiende y sostiene la índole propia de los diversos Institutos religiosos* (LG 44; cfr. CD 33; 35, 1, 2, etc.). La *índole propia* lleva además consigo, un estilo particular de santificación y apostolado que va creando una tradición típica cuyos elementos objetivos pueden ser fácilmente individuados. Es necesario por lo mismo que en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, la identidad de cada

Instituto sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su índole, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua.

Señales del « carisma » genuino

12. - Todo carisma auténtico lleva consigo una cierta carga de genuina novedad en la vida espiritual de la Iglesia, así como de peculiar efectividad, que puede resultar tal vez incómoda e incluso crear situaciones difíciles, dado que no siempre es fácil e inmediato el reconocimiento de su proveniencia del Espíritu.

La caracterización carismática propia de cada Instituto requiere, tanto por parte del Fundador cuanto por parte de sus discípulos, el verificar constantemente la propia fidelidad al Señor, la docilidad al Espíritu, la atención a las circunstancias y la visión cauta de los signos de los tiempos, la voluntad de inserción en la Iglesia, la conciencia de la propia subordinación a la Sda. Jerarquía, la audacia en las iniciativas, la constancia en la entrega, la humildad en sobrellevar los contratiempos. La exacta ecuación entre carisma genuino, perspectiva de novedad y sufrimiento interior, supone una conexión constante entre carisma y cruz; es precisamente la cruz la que, sin justificar los motivos inmediatos de incompreensión, resulta sumamente útil al momento de discernir la autenticidad de una vocación.

Cada religioso personalmente tiene también sus propios dones que el Espíritu suele dar precisamente para enriquecer, desarrollar y rejuvenecer la vida del Instituto en su cohesión comunitaria y en su testimonio de renovación. Pero el discernimiento de tales dones y de su utilización deben tener como medida la congruencia de los mismos con el estilo comunitario del Instituto y las necesidades de la Iglesia a juicio de la legítima autoridad.

El servicio propio de la Autoridad religiosa

13. - Los Superiores ejercen su función de servicio y guía, dentro del Instituto religioso, de acuerdo con la índole propia del mismo. Su autoridad proviene del Espíritu del Señor en conexión con la sagrada Jerarquía que ha erigido canónicamente el Instituto y aprobado auténticamente su misión específica. Ahora bien, teniendo presente la condición común del Pueblo de Dios, es decir la condición *profética, sacerdotal y real* (cfr. LG 9; 10; 34; 35; 36) sería de grande utilidad describir el contenido de la autoridad religiosa, por analogía con la triple función del ministerio pastoral sin que por ello se confundan o equiparen ambas autoridades:

a) función de magisterio: los Superiores religiosos tienen la misión y autoridad del *maestro de espíritu* con relación al contenido evangélico del propio Instituto; dentro de ese ámbito, pues, deben ejercitar un a verdadera *dirección espiritual* de toda la Congregación y de las comunidades de la misma; lo cual procurarán llevar a la práctica en armonía sincera con el magisterio auténtico de la Jerarquía, conscientes de realizar un mandato de grave responsabilidad dentro del ámbito del área evangélica señalada por el Fundador;

b) función de santificación: es propio de los Superiores la misión y mandato de perfeccionar, con diversas incumbencias, en todo aquello que tiene relación con el incremento de la vida de caridad conforme al modo de ser del Instituto; y esto tanto por lo que se refiere a la formación, fundamental y continua de los cohermanos, como en lo referente a la fidelidad comunitaria y personal, a la práctica de los consejos evangélicos según las propias Constituciones. Una tal misión cumplida con exactitud será para el Romano Pontífice y los Obispos un auxilio precioso en el cumplimiento de su ministerio fundamental de santificación;

c) función de gobierno: los Superiores deben ejercitar el servicio de ordenar la vida de su propia comunidad, organizar los efectivos del Instituto en orden al fomento de la misión peculiar del mismo y a su inserción en la acción eclesial bajo la guía de los Obispos.

Existe, pues, un *orden interno de los Institutos* (cfr. CD 35, 3) que tiene su propio campo de competencia, al cual es connatural una cierta *autonomía* auténtica, pero que en la Iglesia no podrá nunca convertirse en *independencia* (cfr. CD 35, 3 y 4). El derecho de cada Instituto establecerá públicamente el grado de autonomía que le compete, así como el alcance concreto de sus facultades según aparecen en sus Reglas y Constituciones.

Algunas conclusiones orientadoras

14. - De las consideraciones hechas acerca de la vida religiosa podemos recabar las siguientes conclusiones explicativas:

a) los Religiosos y sus comunidades están llamados a dar en la Iglesia un público testimonio de entrega total a Dios. Esta es la opción fundamental de su existencia cristiana y la tarea que ante todo deben realizar dentro de su forma de vida propia. Cualquiera que sea la índole del Instituto, los Religiosos están consagrados a hacer pública profesión en la Iglesia-Sacramento, de que el *mundo no puede ser transfigurado y ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas* (LG 31);

b) todos los Institutos religiosos han nacido a causa de la Iglesia y para ella; obligación de los mismos es enriquecerla con sus propias características en conformidad con su espíritu peculiar y su misión específica. Por lo tanto los religiosos renovarán cuidadosamente su propia conciencia eclesial, cooperando a la edificación del Cuerpo de Cristo, perseverando en la fidelidad a la Regla y obedeciendo a los propios Superiores (cfr. PC 14; CD 35, 2);

c) los Superiores de los Religiosos tienen la obligación grave que han de considerar de primaria importancia, de fomentar por todos los medios a su alcance la fidelidad de los religiosos al carisma del Fundador, promoviendo al mismo tiempo la renovación que prescribe el Concilio y exigen los tiempos. Harán todo lo que esté en su mano para que los religiosos sean orientados eficaz y apremiantemente a la consecución de dicho fin: y, ante todo, procurarán que los religiosos se preparen para ello con una formación adecuada y que responda a las exigencias de los tiempos (PC 2, d; 14; 18).

Finalmente, teniendo presente que la Vida Religiosa requiere por su misma naturaleza la coparticipación de los religiosos, los Superiores procurarán favorecerla, ya que *sin la colaboración de todos los miembros del Instituto, no pueden conseguirse ni una renovación eficaz ni una acomodación verdadera* (PC 4).

Capítulo IV

OBISPOS Y RELIGIOSOS CONSAGRADOS A LA ÚNICA MISIÓN DEL PUEBLO DE DIOS

La misión eclesial nace en la « fuente del amor » (AG 2)

15. - La misión del Pueblo de Dios es única y constituye, en cierta manera, el núcleo de todo el misterio eclesial. En efecto, el Padre *santificó* al Hijo y *lo envió al mundo* (Jn. 10,36) mediador entre Dios y los hombres (cfr. AG 3); el día de Pentecostés, *Cristo envió desde el Padre al Espíritu Santo para que realizara su obra santificadora desde dentro y provocara de ese modo el crecimiento de la Iglesia* (AG 4). De ahí que la Iglesia es, a lo largo de toda su historia, en Cristo y a causa del Espíritu, *misionera por naturaleza* (AG 2; cfr. LG 17).

Todos, Pastores, Laicos y Religiosos, cada uno según su propia misión, son llamados a un quehacer apostólico (cfr. n. 4) que tiene su fuente en la caridad del Padre; el Espíritu, por su parte, lo nutre, *vivificando las instituciones eclesiales en calidad de alma de las mismas e infundiendo en el corazón de los fieles aquel mismo ánimo misionero que movió a Cristo* (AG 4). Así pues, la misión del Pueblo de Dios no podrá consistir jamás en mera actividad exterior, ya que la tarea apostólica no puede en modo alguno limitarse a la sola promoción humana, por digna que sea, siendo así que toda actividad pastoral y misionera hunde sus raíces en la participación del misterio de la Iglesia. Y la misión de la Iglesia por su misma naturaleza no es otra cosa que la misión del mismo Cristo prolongada en la historia del mundo;

consiguientemente, consiste ante todo en compartir la obediencia de Aquél que se ofreció al Padre por la vida del mundo (cfr. Hebr. 5, 8).

Absoluta necesidad de la «unión con Dios»

16. - La misión, que tiene en el Padre su origen, está exigiendo a cada uno de los enviados que explicita la conciencia de su caridad en el diálogo de la oración. De ahí que, en estos tiempos de renovación apostólica, como siempre por lo demás, cuando se trata de una tarea apostólica, el primer lugar se ha de dar a la contemplación de Dios, a la meditación de su designio de salvación y a la reflexión sobre los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, de suerte que la oración se alimente y robustezca en calidad y frecuencia.

Es sin duda una necesidad apremiante, para todos, el tener en gran consideración la oración y el recurrir a ella.

Los Obispos y sus colaboradores, los Presbíteros (cfr. LG 25; 27; 28; 41) *dedicados a la oración y al ministerio de la palabra* (Act. 6, 4), *dispensadores de los misterios de Dios* (1 Cor. 4, 1) *pongan todo su empeño en que aquellos que les han sido confiados vivan concordes en la oración y, mediante la recepción de los sacramentos, crezcan en gracia y sean fieles testigos del Señor* (CD 15).

Los religiosos, por su parte, habiendo sido llamados a ser como *profesionales de la oración* (Pablo VI, 28.X.1966) a Dios... *ante todo busquen y amen y, en cualesquiera situaciones, esfuércense en fomentar la vida escondida con Cristo en Dios* (Col. 3, 3), *de donde procede y apremia el amor del prójimo* (PC 6).

Por disposición de la divina Providencia, no pocos fieles sienten hoy día un impulso interior que les lleva a reunirse, a escuchar el Evangelio, meditar profundamente y contemplar con mayor elevación. Por ello, en vista de la eficacia misma de la misión, es absolutamente indispensable que todos, y antes que nadie los Pastores, se dediquen a la oración; asimismo es necesario que los Institutos religiosos conserven íntegra su propia forma de entrega a Dios, tanto promoviendo la *noble misión* que en este campo llevan a cabo las comunidades de vida contemplativa, como haciendo que los religiosos dedicados a la acción apostólica cultiven su propia íntima unión con Dios y den testimonio de ella abiertamente (cfr. PC 8).

Multiformidad en la tarea apostólica

17. - El trabajo apostólico debe realizarse en medio de diferentes condiciones culturales. De ahí, que dentro de la unidad misma de la misión, se noten *diferencias que... no provienen de la naturaleza íntima de la misión, sino de las condiciones en que se desarrolla. Tales condiciones dependen a veces de la Iglesia, otras de los pueblos, grupos o individuos a quienes la misión se dirige* (AG 6). Ahora bien estas diferencias, que existen realmente aunque sean contingentes, influyen grandemente no sólo en el desempeño del ministerio pastoral de Obispos y Presbíteros, sino también en la forma peculiar de vida y en las actividades de los Religiosos, imponiendo adaptaciones no fáciles, sobre todo por parte de aquellos institutos de vida apostólica que actúan en el ámbito internacional.

Cuando se trata, pues, de relaciones entre Obispos y Religiosos, habrá que tener en cuenta no sólo las diferentes funciones y carismas, sino también las diferencias concretas de tipo ambiental que existen en los diversos países.

Influjo recíproco entre valores de universalidad y de singularidad

18. - De la necesidad de inserir el misterio de la Iglesia en el ambiente propio de cada región nace el problema del influjo recíproco de los valores de universalidad y de singularidad en el Pueblo de Dios.

El Concilio Vaticano II no sólo ha tratado de la Iglesia universal, sino también de las Iglesias particulares y locales, las cuales ha calificado de agentes de renovación en la vida eclesial (cfr. LG 13; 23; 26; CD 3; 11; 15; AD 22; PC 20). De este modo, un cierto proceso de descentramiento puede adquirir un significado

positivo, que ciertamente tiene su influjo en las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos (cfr. Evang. nunt. 61-64).

Cada Iglesia particular se enriquece, con elementos humanos de valor, propios de la idiosincrasia de cada nación. Pero tales elementos no deben ser considerados como indicios de división, particularismo o nacionalismo, sino como expresiones de variedad dentro de una misma unidad y de plenitud de aquella encarnación con que se enriquece el Cuerpo entero de Cristo (cfr. UR 14-17). Pues la Iglesia universal no es un *conglomerado o federación* de Iglesias particulares (cfr. Evang. nunt. 62) sino una presencia total y acrecida del único sacramento universal de salvación (cfr. Evang. nunt. 54). Pero esta multiforme unidad lleva consigo varias exigencias concretas en el cumplimiento de sus deberes por parte de Obispos y Religiosos:

a) Los Obispos y sus colaboradores, los Presbíteros, son los primeros a quienes incumbe el deber de responsabilizarse tanto del discernimiento de los valores culturales del lugar en la vida de su Iglesia, cuanto de la exacta perspectiva de universalidad que les proporciona su carácter misionero de Sucesores de los Apóstoles, los cuales fueron enviados al mundo entero (cfr. CD 6; LG 20; 23; 24; AG 5; 38).

b) Los Religiosos, por su parte, aun perteneciendo a Institutos de derecho pontificio, deben sentirse verdaderamente miembros de la *familia diocesana* (cfr. CD 3) y procurar la adaptación consiguiente; favorezcan las vocaciones locales tanto para el clero diocesano cuanto para la vida consagrada; den, además, a los candidatos a su Instituto una formación que les haga capaces de vivir realmente la genuina cultura local, pero con atenta vigilancia que impida las aberraciones provenientes de la pérdida del impulso misionero, inherente a su misma vocación religiosa, o del sentido de la unidad y de la índole propia de cada Instituto.

Deber misionero y espíritu de iniciativa

19. - Aparece, pues, claramente, sobre todo tratándose de Obispos y Religiosos, el deber misionero connatural a su propio ministerio y carisma. Semejante deber se vuelve cada vez más apremiante, en vista de las actuales condiciones culturales que van evolucionando fuertemente, principalmente en dos aspectos específicos: el materialismo que invade las masas populares aún en regiones que eran cristianas tradicionalmente y el incremento de las comunicaciones internacionales que hacen posible que los pueblos, cristianos o no, se relacionen entre sí. Además, los cambios profundos de situación, el crecimiento de los valores humanos y las múltiples necesidades del mundo contemporáneo (cfr. GS 43-44) reclaman, cada vez con mayor urgencia, que por una parte se renueven muchas actividades pastorales de tipo tradicional y, por otra, se busquen nuevos modos de presencia apostólica. En tales circunstancias se vuelve urgentemente necesaria una especie de solicitud apostólica que bajo el impulso del Espíritu Santo, que es de suyo creador, sea capaz de actuar con ingeniosidad y audacia los experimentos eclesiales oportunos. Ahora bien, la fecundidad de inventiva y la búsqueda alegre de nuevos caminos se acuerda perfectamente con la naturaleza carismática de la vida religiosa (cfr. n. 12). El Sumo Pontífice Pablo VI ha afirmado justamente: *gracias a su misma consagración religiosa, los religiosos son ante todo libres y pueden espontáneamente dejarlo todo e irse a los confines del mundo a anunciar el Evangelio. Ellos son animosos en el obrar y su apostolado se distingue con frecuencia por la genialidad y el atrevimiento que causan admiración en quien les contempla* (Evang. nunt. 69).

Coordinación en la actividad pastoral

20. - Es cierto que la Iglesia no ha sido instituida para ser una *organización de actividades*, sino más bien como *Cuerpo vivo de Cristo para dar testimonio*. Pero evidentemente es necesario que ella realice el trabajo concreto de proyectar y coordinar los múltiples ministerios y servicios que han de convergir en una única acción pastoral, en la que se definen cuáles son las opciones a elegir y qué tareas apostólicas han de anteponerse a las demás (cfr. CD 11; 30; 35, 5; AG 22; 29). Ya que, en el día de hoy, es preciso que se busque instantemente, en los diversos campos de vida eclesial, el modo de proyectar y realizar más apropiado, para desempeñar la misión evangélica en las diversas situaciones.

Las centrales de esta necesaria coordinación son: la diócesis (cfr. CD 11), la Conferencia Episcopal (cfr. CD 38), la Santa Sede. Además, junto a estos centros se van constituyendo otros órganos de coordinación según las necesidades eclesiales y regionales.

Mutua colaboración entre los religiosos

21. - Dentro del ámbito de la vida religiosa la Santa Sede erige, a nivel local o universal, las Uniones de Superiores Mayores y Generales (cfr. PC 23; REU 73, 5), las cuales, como es evidente, son diversas por naturaleza y autoridad de las Conferencias Episcopales. Pues su fin primario es la promoción de la vida religiosa inserida en la misión eclesial. Su actividad consiste en ofrecer servicios comunes, iniciativas fraternas, propuestas de colaboración, respetando naturalmente la índole propia de cada Instituto. Con ello se conseguirá, sin duda, ofrecer también un auxilio precioso en el plano de la coordinación pastoral, si se realiza periódicamente una revisión de todo el modo de obrar y, sobre todo, si se favorecen las relaciones entre las Conferencias Episcopales y las Uniones de Superiores Mayores, según las normas emanadas por la Santa Sede.

Significado pastoral de la exención

22. - El Sumo Pontífice, en vistas de la utilidad de la Iglesia misma (cfr. LG 45; CD 35, 3) concede a no pocas Familias religiosas la exención, gracias a la cual puedan expresar mejor su propia identidad y colaborar más amplia y generosamente al bien común (cfr. n. 8).

Pero la exención, de por sí, no pone obstáculo alguno ni a la coordinación pastoral, ni a las buenas relaciones entre los miembros del Pueblo de Dios. Pues *se refiere principalmente al orden interno de los Institutos, en los cuales hace que todo vaya más unido y ordenado al incremento y perfeccionamiento de la vida religiosa, haciendo posible, además, que el Sumo Pontífice disponga de ellos en bien de la Iglesia universal, así como cualquier otra competente Autoridad, en bien de las Iglesias de la propia jurisdicción* (CD 35, 3; cfr. CD 35, 4; Eccl. Sanctae I, 25-40).

Por tanto, los Institutos religiosos exentos, fieles a su *fisonomía particular y a su propia función* (PC 2, b), deben, ante todo, cultivar una especial adhesión al Pontífice Romano y a los Obispos, poniendo a disposición en verdad y con generosidad de espíritu, su libertad y su animosidad apostólica bajo la guía de la obediencia religiosa; igualmente se dedicarán, con plena conciencia y todo su celo, a realizar dentro de la familia diocesana su testimonio específico y la auténtica misión de su Instituto; fomentando, finalmente, en todas las ocasiones, la sagacidad y laboriosidad apostólicas que son características de su consagración.

Los Obispos reconocerán, sin duda, y tendrán muy en cuenta todo lo que aportan a las Iglesias particulares aquellos religiosos, en cuya exención podrán encontrar, en cierto modo, la huella de la solicitud pastoral que les une estrechamente con el Pontífice Romano, en su atención universal dirigida a todos los pueblos (cfr. n. 8).

Esta conciencia renovada de la exención, si es participada concordemente por todos los colaboradores del ministerio pastoral, podrá contribuir no poco al incremento de las iniciativas apostólicas y del celo misionero en cada Iglesia particular.

Algunos criterios orientadores de la acción pastoral

23. - Lo que se ha dicho anteriormente acerca de la misión eclesial sugiere las siguientes anotaciones orientadoras:

a) Ante todo, la naturaleza misma de la acción apostólica exige que los Obispos reconozcan el primer lugar al recogimiento interior y a la vida de oración (cfr. LG 26; 27; 41); requiere, además, que los Religiosos, conforme a su índole propia, se renueven profundamente y se dediquen con asiduidad a la oración.

b) Con especial atención se han de fomentar *las iniciativas que tienden a implantar la vida contemplativa* (AG 18), ya que este género de vida retiene el puesto de honor en la misión de la Iglesia, *por mas que urjan las necesidades del apostolado activo* (PC 7). En efecto, la común vocación a la perfección de la caridad (cfr. LG 40) viene puesta radicalmente a la luz, principalmente mientras el peligro del materialismo grava sobre el mundo actual, gracias a los Institutos de vida contemplativa pura, en los cuales aparece más claramente, como dice S. Bernardo, que *el motivo de amor Dios, es Dios; y la medida de ese amor es amarlo sin medida* (De diligendo Deo, c. 1; PL 182, n. 584).

c) La actividad del Pueblo de Dios en el mundo es, de por sí, universal y misionera, tanto por la índole misma de la Iglesia (cfr. LG 17) cuanto por el mandamiento de Cristo que marcó al apostolado unos *confines universales sin fronteras* (Evang. nunt. 49). Será necesario, por tanto, que los Obispos y los Superiores cultiven esta dimensión de la conciencia apostólica y promuevan iniciativas concretas para avivarla.

d) La Iglesia particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa realmente y realiza su tarea apostólica; pues precisamente allí, dentro de los confines de una determinada cultura, es donde se anuncia y es recibido el Evangelio (cfr. Evang. nunt. 19; 20; 29; 32; 35; 40; 62; 63). Por lo mismo, es preciso que una realidad de tanta importancia en la renovación pastoral sea tenida muy en cuenta en el trabajo de formación.

e) El influjo recíproco entre ambos polos, es decir, entre la perspectiva de universalidad y la coparticipación viva de una cultura particular, debe fundarse en el respeto absoluto y la protección asidua de aquellos valores de unidad, a los que en manera alguna se debe renunciar, tanto si se trata de la unidad de la Iglesia católica para todos los fieles como de la unidad de cada Instituto religioso para los miembros del mismo. La Comunidad local que tal vez se aparte de esta unidad, se enfrentará con dos peligros: *peligro, por una parte, de aislamiento esterilizador...; y por otra parte, peligro de perder su libertad, cuando separada de su cabeza... queda sola frente a las fuerzas más diversas de servilismo y explotación* (Evang. nunt. 64).

f) En estos tiempos se exige de los religiosos aquella autenticidad carismática, vivaz e imaginativa, que brilló fúlgidamente en los Fundadores, para que puedan realizar el trabajo apostólico de la Iglesia en medio de aquellos hombres que hoy día son mayoría y eran los predilectos del Señor: los *pequeños y pobres* (cfr. Mt. 18, 1-6; Lc. 6, 20).

Parte Segunda

DISPOSICIONES Y NORMAS

La experiencia de estos últimos años, a la luz de los principios expuestos, ha aconsejado la compilación de algunas disposiciones y normas que se refieren principalmente al aspecto práctico. De ahí provendrá, sin duda, un perfeccionamiento en las relaciones entre Obispos y Religiosos para edificación del Cuerpo de Cristo.

Propondremos las diversas disposiciones bajo tres puntos de vista que se completan mutuamente:

- a) aspecto formativo;
- b) aspecto operativo;
- c) aspecto organizativo.

El texto da por supuesta la existencia de las normas jurídicas en vigor y a veces hace alusión a las mismas; por tanto, no deroga ninguna de las prescripciones de documentos anteriormente publicados por la Santa Sede.

Capítulo V

ALGUNAS EXIGENCIAS EN EL CAMPO DE LA FORMACIÓN

El Romano Pontífice y los Obispos ejercen en la Iglesia el oficio supremo de *Maestros auténticos y de Santificadores* de toda la grey (cfr. Parte I, cap. II). Por su parte, los Superiores religiosos gozan de una especial autoridad con relación a la guía del propio Instituto y llevan sobre sí el peso gravísimo de la formación específica de los cohermanos (cfr. PC 14; 18; y Parte I, cap. III).

Así pues, Obispos y Superiores, cada cual según su propia competencia pero de común acuerdo y en perfecta concordia, den una verdadera precedencia a la responsabilidad de la formación.

25. - Los Obispos, de acuerdo también con los Superiores religiosos, promuevan principalmente entre los sacerdotes diocesanos, los laicos celosos y los religiosos y religiosas residentes, la experiencia y la conciencia viva del misterio y de la estructura de la Iglesia y de la vivificante inhabitación del Espíritu Santo, organizando en común círculos de estudio y encuentros de espiritualidad. E insistan constantemente en la valorización e intensificación de la oración, tanto personal cuanto pública, con iniciativas oportunamente preparadas.

25. - Las Comunidades religiosas, por su parte, principalmente las de vida contemplativa, conservando como es debido la fidelidad a su propio espíritu (cfr. PC 7; AG 40) ofrezcan a los hombres de nuestro tiempo la ayuda que necesitan para adentrarse en la oración y en la vida espiritual de manera que puedan responder a las exigencias apremiantes de meditación y de fe hoy tan sentidas. Ofrézcanles asimismo la posibilidad y la facilidad de participar convenientemente en sus acciones litúrgicas, salvaguardando las debidas exigencias y normas de la clausura.

26. - Los Superiores religiosos procuren, con todos los medios a su alcance, que sus cohermanos y cohermanas perseveren fielmente en su propia vocación. Promuevan las acomodaciones convenientes a las condiciones culturales, sociales y económicas según las exigencias de los tiempos, pero teniendo cuidado de que, en modo alguno, conduzcan a costumbres contrarias a la consagración religiosa. La puesta al día y los estudios de especialización de los religiosos, manténganse dentro de las disciplinas que se refieran en verdad a la vocación específica del Instituto; y su programación tenga por objetivo no un realizarse personal mal entendido que lleve al logro de fines individuales, sino la satisfacción de las exigencias apostólicas de la Familia religiosa en armonía con las necesidades de la Iglesia.

27. - Al promover la formación permanente de Religiosos y Religiosas, se ha de insistir en el testimonio que se ha de dar de pobreza y servicio a los más pobres; así como se ha de procurar que las Comunidades, gracias a una renovada obediencia y castidad, se conviertan en signos evidentes de amor fraterno y de unidad, evitando todas aquellas discordias internas que pueden causar estupor y escándalo entre los fieles.

En los Institutos de vida activa, en los cuales el apostolado existe como elemento esencial de su vida religiosa (cfr. PC 8; AG 25), póngaselo en su debido lugar, durante el desarrollo de la formación, tanto inicial cuanto permanente.

28. - Es propio de los Obispos, en calidad de maestros auténticos y moderadores de perfección para todos los miembros de su diócesis (cfr. CD 12; 15; 35, 2; LG 25; 45) el custodiar también la fidelidad a la vocación religiosa según el espíritu de cada Instituto. Al ejercitar este ministerio pastoral los Obispos procurarán favorecer las relaciones con los Superiores religiosos a quienes todos los cohermanos se someten en la fe (cfr. PC 14), en manifiesta comunión de doctrina y propósitos con el Sumo Pontífice, con los Dicasterios de la Santa Sede, con los demás Obispos y Ordinarios de lugar.

Los Obispos, juntamente con su propio clero, sean firmes asertores de la vida consagrada, defensores de las Comunidades religiosas, educadores de vocaciones, eficaces mantenedores de toda característica de las Familias religiosas, sea en campo espiritual sea en campo apostólico.

29. - Los Obispos y los Superiores religiosos, cada uno en su propio campo de acción, fomenten celosamente el conocimiento de la doctrina conciliar y de los documentos pontificios acerca del Episcopado, la Vida religiosa y las Iglesias particulares, así como acerca de sus relaciones recíprocas. Por ello, serían de aconsejar las siguientes iniciativas:

- a) organizar encuentros de Obispos y Superiores religiosos para examinar a fondo tales argumentos;
- b) cursos especiales que preparen nuevas y más apropiadas adaptaciones dirigidos a Presbíteros diocesanos, Religiosos y Laicos dedicados a actividades apostólicas;
- c) iniciativas apropiadas para la formación de los Religiosos llamados Coadjutores y de las Religiosas;
- d) elaboración de documentos pastorales idóneos, en la diócesis, la región o nación, que presenten estos argumentos a la reflexión ponderada de los fieles.

Procúrese, sin embargo, que estos ejercicios de renovación no queden limitados a unos pocos, sino que a todos se dé la posibilidad de disfrutarlos y se conviertan en quehacer común de todos los hermanos.

Parece asimismo conveniente que un adoctrinamiento de tanta amplitud y profundidad tenga una difusión suficiente por medio de publicaciones, medios de comunicación social, conferencias, exhortaciones, etc.

30. - Ya desde los primeros grados de la formación inicial eclesial o religiosa, se introduzca en el programa el estudio sistemático del misterio de Cristo, de la naturaleza sacramental de la Iglesia, del Ministerio episcopal y de la Vida religiosa en la Iglesia. Por lo tanto:

- a) los Religiosos y Religiosas, ya desde el noviciado sean formados de modo que adquieran una conciencia más exacta y mayor solicitud por la Iglesia particular, aumentando al mismo tiempo el sentido de fidelidad a su vocación específica;
- b) los Obispos procuren que el clero diocesano comprenda perfectamente los problemas que actualmente atañen a la Vida religiosa y la urgente necesidad misionera; asimismo que algunos Presbíteros selectos se preparen, de modo que puedan colaborar eficazmente con los Religiosos y Religiosas, ayudándoles en su empeño de progreso espiritual (cfr. OT 10; AG 39), aunque será con frecuencia conveniente que esta misión sea confiada a religiosos Presbíteros seleccionados para ello (cfr. n. 36).

31. - La plena madurez de la vocación sacerdotal y religiosa depende también, y de manera decisiva, de la formación doctrinal que las más de las veces se imparte, o bien en centros de estudio de nivel universitario, o en Escuelas Superiores o bien en Institutos especializados.

Los Obispos y los Superiores religiosos responsables del sector cooperen eficazmente a la subsistencia y eficiencia de dichos centros, sobre todo cuando son interdiocesanos e intercongregacionales, de modo que presenten garantías tanto de una enseñanza más prestigiosa, cuanto de una suficiente presencia del personal docente y no docente, debidamente preparado para responder a las exigencias de la formación, y de una utilización apropiada del personal y de los subsidios didácticos.

Al preparar, reformar y poner en práctica los Estatutos de tales Centros de estudio, se definan claramente los deberes y derechos de cada participante, la competencia reservada, en fuerza del ministerio mismo, al Obispo u Obispos, los límites de intervención y la responsabilidad de los Superiores Religiosos interesados; de tal manera que se promueva una exposición objetiva y completa de la doctrina en armonía con el Magisterio de la Iglesia. Además se provea, respetando los criterios generales de competencia y responsabilidad y las normas de los Estatutos, al debido control y apoyo de las iniciativas y realizaciones de los Centros. Y, en materia tan grave e importante, se observen siempre las normas y disposiciones de la Santa Sede.

32. - Una renovación adecuada de la pastoral diocesana requiere un perfecto conocimiento de todas las cuestiones que tienen relación concreta con la vida humana y religiosa en la Diócesis, de tal suerte que pueda llevarse a cabo una reflexión teológica objetiva y exacta, puedan establecerse prioridades operativas, programarse una acción pastoral adecuada y, finalmente, llevar un control periódico de cuanto se haya conseguido. Este trabajo puede inducir a los Obispos, con la asistencia de personas idóneas escogidas también entre los Religiosos, a crear y mantener Comisiones de estudio y Centros de Investigación. Tales iniciativas se muestran cada vez más necesarias para conseguir una formación más adecuada del personal y para racionalizar la estructura de la praxis pastoral.

33. - Es un deber grave y peculiar de los Religiosos la atención y docilidad al Magisterio de la Jerarquía y el facilitar a los Obispos el ejercicio del ministerio de *doctores auténticos y testigos de la Verdad católica y divina* (cfr. LG 25) en su responsabilidad frente a la doctrina de la fe, sea que se enseñe en Centros de estudio o se transmita por los medios apropiados.

a) En cuanto a la publicación de libros y documentos, dirigida por Religiosos o Religiosas o bien por Instituciones católicas o editoriales llevadas por ellos, se observen las normas dadas por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe (19.III.1975) acerca de la autoridad competente para la aprobación de textos de la Sda. Escritura y traducciones correspondientes, de libros litúrgicos, de obras de piedad o catecismos, o bien de obras de cualquier género que toquen argumentos que se refieran de manera especial a la religión y a la moral. El incumplimiento de estas normas, con pretextos a veces especiosos, a veces astutos, puede ser causa de grave daño para los fieles; y es menester que, sobre todo los religiosos, se esfuercen lealmente en evitarlo con todas sus fuerzas.

b) También cuando se trata de documentos y de iniciativas promovidas por instituciones religiosas, locales o nacionales, y no dirigidas al público, pero que pueden ejercitar un influjo notable en la pastoral, como por ejemplo los nuevos y graves problemas de la cuestión social, económica y política, relacionados de cualquier modo con la fe y la vida religiosa, se salvaguarde siempre la necesaria concordia con los Ordinarios competentes.

c) Además, los Obispos, teniendo muy en cuenta la peculiar misión dentro de este campo de algunos Institutos religiosos, exhorten y sostengan a los Religiosos y Religiosas que trabajan en el importante sector apostólico de la actividad editorial y de las comunicaciones sociales; promuevan en esta materia una cooperación apostólica más amplia, principalmente a nivel nacional; igualmente se preocupen solícitamente de la formación de personal especializado en la materia, no sólo en cuanto a la competencia técnica, sino también y, con mayor razón, en cuanto a su conciencia de responsabilidad eclesial .

34. Sería un grave error independizar mucho más grave aún el oponerlas la vida religiosa y las estructuras eclesiales, como si se tratase de realidades distintas, una carismática, otra institucional, que pudieran subsistir separadas; siendo así que ambos elementos, es decir los dones espirituales y las estructuras eclesiales, *forman una sola*, aunque *compleja realidad* (cfr. LG 8).

Por lo tanto, los Religiosos y Religiosas, a la vez que manifiestan una peculiar efectividad y una clara visión del futuro (cfr. Parte I, cap. III), sean fieles con valentía al objetivo y espíritu del Instituto, en perfecta obediencia y adhesión a la autoridad jerárquica (cfr. PC 9; LG 12).

35. - El Obispo, en cuanto Pastor de la Diócesis, y los Superiores religiosos en cuanto responsables del propio Instituto, promuevan la participación de los Religiosos y Religiosas en la vida de la Iglesia particular y el conocimiento de las normas y disposiciones eclesiásticas vigentes; asimismo fomenten, principalmente los Superiores, la unidad supranacional en el propio Instituto y la docilidad hacia los Superiores supremos (cfr. Parte I, cap. IV).

Capítulo VI

OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES EN EL PLANO OPERATIVO

La Iglesia vive en el Espíritu a la vez que se funda sobre el fundamento de Pedro y los Apóstoles y de sus Sucesores, de modo que el ministerio episcopal resulta ser el principio motor de la solicitud pastoral de todo el Pueblo de Dios. Pues la Iglesia obra en armonía tanto con el Espíritu que la anima cuanto con la Cabeza que mueve el Cuerpo (cfr. Parte I, cap. II). Esto, evidentemente lleva consigo con relación a Obispos y Religiosos, al tratarse de sus iniciativas y actividades, una serie de consecuencias concretas, por más que exista un campo de competencia propio de cada uno según el propio oficio.

Las normas aquí expuestas se refieren a los dos tipos de exigencias en el plan operativo: pastorales y religiosas.

Exigencias de la misión pastoral

36. - El Concilio afirma que los *Religiosos y Religiosas pertenecen también de manera peculiar a la familia diocesana y prestan una grande ayuda a la sagrada Jerarquía; ayuda que, al aumentar las necesidades del apostolado, pueden y deben prestar mas y más cada día* (CD 34).

En los territorios donde existen diversos ritos, los Religiosos que ejercen actividades dirigidas a fieles de diverso rito que el suyo, observen las normas dadas al respecto en sus relaciones con los Obispos de diverso rito (cfr. Eccl. sanctae I, 23).

Estos criterios deben ser llevados a la práctica urgentemente; y no sólo cuando se trata de concluir, sino también al programar y organizar, salva naturalmente la potestad del Obispo en el momento de decidir.

Los Religiosos Presbíteros, dada la unidad del Presbiterio (cfr. LG 28; CD 28; 11) y en cuanto participan de la cura de almas, *han de considerarse pertenecientes al clero de la diócesis en cierto real modo* (CD 34); por lo mismo, pueden y deben facilitar la unión de los Religiosos y Religiosas con el clero y la Jerarquía local en orden a una cooperación eficaz.

37. - Se fomente la fraternización y los vínculos de cooperación entre clero diocesano y comunidades religiosas (cfr. CD 35, 5). Por eso, se dé grande importancia a todo aquello que favorezca, aunque sea en plan sencillo y no formal, la confianza recíproca, la solidaridad apostólica y la *concordia fraterna* (cfr. ES I, 28). Esto servirá, en realidad, no solamente para robustecer el sentido auténtico de la Iglesia particular, sino también estimulará a cada uno para que preste de buen grado los servicios que pueda, para incrementar el deseo de cooperación y para amar la comunidad humana y eclesial en que se halla inserido, como patria de la propia vocación.

38. - Los Superiores Mayores pondrán sumo interés en conocer bien, no solamente las dotes y posibilidades de sus cohermanos, sino también las necesidades apostólicas de la Diócesis en la cual el propio Instituto está llamado a actuar. Es por tanto de desear que se mantenga un diálogo concreto y completo entre el Obispo y los Superiores de los diversos Institutos presentes en la Diócesis, de manera que, teniendo presentes sobre todo ciertas situaciones difíciles y la crisis de vocaciones, el personal religioso pueda ser distribuido de modo más equitativo y provechoso.

39. - Campo privilegiado de la colaboración entre Obispos y Religiosos debe considerarse la obra pastoral de las vocaciones (cfr. PO 11; PC 24; OT 2). Esta obra pastoral consiste en una acción concorde de la comunidad cristiana en pro de todas las vocaciones, para que la Iglesia sea edificada según la plenitud de Cristo y conforme a la variedad de carismas de su Espíritu.

En esta materia, ante todo se ha de considerar que el Espíritu Santo que sopla *donde quiere* (Jn. 3, 8), para mayor bien de la Iglesia llama los cristianos a diversos ministerios y estados. A semejante acción divina, es evidente que no debe oponerse obstáculo alguno, antes bien, se ha de procurar que cada uno responda a su vocación con la mayor libertad. Por lo demás, la historia es testigo frecuente y evidente de que una tal diversidad de vocaciones, y en especial la coexistencia y la colaboración de ambos cleros, diocesano y religioso, lejos de ir en detrimento de las Diócesis, las enriquece con nuevos tesoros espirituales y aumenta la vitalidad apostólica de las mismas.

Consiguientemente será preciso componer sabiamente las muchas iniciativas bajo la dirección de los Obispos, es decir, distribuyendo según su naturaleza los oficios que corresponden a los padres y educadores, a los Religiosos y Religiosas, a los Presbíteros y a todos los demás que actúan en la acción pastoral. Por tanto se han de ejercitar estos ministerios en común y en concordia, así como con plena entrega de cada uno; el Obispo dirija los trabajos de todos encaminados a un mismo fin, no olvidando que proceden originariamente del impulso del Espíritu.

Ante semejante realidad espiritual urge la necesidad de promover también iniciativas de oración en común.

40. - En la renovación de la pastoral y de las obras de apostolado hay que tener muy en cuenta los cambios profundos que van introduciéndose en el mundo actual (cfr. GS 43; 44); de ahí que sea preciso a las veces sortear situaciones muy difíciles, sobre todo cuando se trata de las *necesidades urgentes de las almas y de la penuria del clero* (ES I, 36).

Los Obispos, dialogando con los Superiores religiosos y con todos los que trabajan en el campo pastoral de la Diócesis, traten de discernir qué cosa pide el Espíritu y busquen modos de procurar nuevas presencias apostólicas, de manera que puedan contrarrestar las dificultades surgidas en el ambiente de la propia Diócesis. Pero esta búsqueda de renovación de la presencia apostólica no puede en modo alguno significar el abandono completo de otras formas aún válidas de apostolado, propias de la tradición, como son el apostolado de la escuela (cfr. S.C. para la Educación Católica, La Escuela Católica, 19.III.1977), de las misiones, del trabajo en Hospitales, de los servicios sociales, etc. Por lo demás, es menester que todas estas formas tradicionales sean diligente y oportunamente renovadas sin rémora, según las normas y orientaciones del Concilio y las necesidades de los tiempos.

41. - Las iniciativas apostólicas nuevas, que han de promoverse constantemente, han de ser cuidadosamente proyectadas. Es deber de los Obispos, por una parte, no *extinguir el Espíritu, antes bien examinarlo todo y retener lo que es bueno* (1 Th. 5, 12; 19-21; LG 12) *pero de manera que sea salvaguardado y fomentado el celo espontáneo de los que tomen parte en la obra* (AG 30); por otra parte, los Superiores religiosos cooperen animosamente y en diálogo con los Obispos, para buscar soluciones, programar las obras por las que se haya optado, emprender experiencias, incluso del todo nuevas, teniendo siempre presentes las necesidades más urgentes de la Iglesia, las normas y orientaciones dadas por el Magisterio y la índole propia del Instituto.

42. - Nunca se omita el intercambio de ayudas entre Obispos y Superiores al momento de valorar objetivamente y juzgar equitativamente las nuevas experiencias ya en curso, de modo que se logren evitar no solo evasiones y frustraciones sino, también, los peligros de crisis y desvíos.

Hágase un examen periódico de estas iniciativas; y, en caso de éxito negativo (cfr. Evang. nunt. 58), téngase la humildad y también la debida energía para corregir, suspender o enderezar el experimento en cuestión.

43. - Cede no poco en detrimento de los fieles el que sean toleradas ulteriormente ciertas iniciativas aberrantes y ciertas ambigüedades de hecho. Por lo tanto los Obispos y los Superiores, nutriendo sentimientos de confianza recíproca y, dentro cada uno de su propia competencia y responsabilidad, procurarán por todos los medios que tales errores sean prevenidos y corregidos con manifiesta decisión y claras disposiciones, siempre con la debida caridad pero también con la necesaria firmeza.

En el campo litúrgico principalmente es necesario poner urgente remedio a no pocos abusos realizados con intenciones opuestas. Los Obispos, en calidad de Liturgos auténticos de la Iglesia local (cfr. SC 22; 41; LG 26; CD 15; cfr. Parte I, cap. II), y los Superiores religiosos por lo que toca a sus cohermanos, sean vigilantes para que la renovación adecuada del culto sea llevada a efecto, e intervengan tempestivamente para corregir o evitar desvíos y abusos en materia tan significativa y central (cfr. SC 10). Los religiosos, por lo demás, recuerden también que es un deber suyo atenerse a las leyes y normas de la Santa Sede y a los decretos del Obispo local, en el ejercicio del culto público (cfr. ES I, 26; 37; 38).

Exigencias de la vida religiosa

44. - El Concilio declara expresamente refiriéndose a la praxis pastoral de los Religiosos: *Todos los religiosos, exentos y no exentos, están sometidos a la potestad de los Ordinarios de lugar en lo que atañe al ejercicio del culto divino público, salva la diversidad de ritos; a la cura de almas, a la sagrada predicación que debe hacerse al pueblo, a la formación religiosa y moral de los fieles, especialmente de los niños, a la instrucción catequética y formación litúrgica, al decoro del estado clerical, así como a las obras varias referentes al sagrado apostolado. También las escuelas católicas de los religiosos están sometidas a los Ordinarios de lugar en lo que se refiere a su ordenación y vigilancia general, quedando sin embargo en firme el derecho de los religiosos en cuanto al régimen de las mismas. Los religiosos están igualmente obligados a observar cuanto los concilios o conferencias de los Obispos legítimamente decretaran, con obligación de ser observado por todos* (CD 35, 4; cfr. 35, 5; ES I, 39).

45. - Las relaciones entre Obispos y Superiores, para que sean cada vez más fructuosas, habrán de tener en consideración benévola las personas y los Institutos, en la persuasión, por parte de los religiosos, de que es obligación suya manifestar docilidad al Magisterio y obediencia a los Superiores, y prestar la debida atención para no crear conflictos de competencia.

46. - Respecto a los Religiosos que desarrollan actividades apostólicas fuera de las obras propias del Instituto, ha de tutelarse la participación substancial a la vida de comunidad y la fidelidad a las propias Reglas y Constituciones; obligación que los Obispos mismos deben urgir (CD 35, 2). Ningún compromiso apostólico debe ser ocasión de apartarse de la propia vocación.

Por lo que se refiere al estado de ciertos religiosos que pretenden substraerse a la obediencia de los propios Superiores recurriendo a la autoridad del Obispo, cada caso deberá ser examinado objetivamente; pero es necesario que, consultándose mutuamente y buscando con sinceridad la solución, el Obispo defienda la sentencia dada por el Superior competente siempre que no le resulte contener alguna injusticia.

47. - Los Obispos y sus inmediatos colaboradores procuren no sólo conocer a la perfección la índole propia de cada Instituto, sino informarse también acerca del estado actual de los mismos y de los criterios de renovación vigentes. A su vez, los Superiores Religiosos, además de procurarse una visión doctrinal más al día de la Iglesia particular, hagan lo posible por tenerse también informados, acerca del estado actual de la pastoral y del programa apostólico de la Diócesis en la cual desarrollan su actividad.

Si tal vez aconteciese que un Instituto religioso se hallase en la imposibilidad de llevar adelante la gestión de una obra, manifiesten tempestiva y confiadamente los obstáculos que se oponen a la prosecución de la obra, al menos en la forma precedente, sobre todo si la causa fuera la falta de personal; el Ordinario del lugar, por su parte, considere benignamente la petición de suprimir la obra (cfr. ES I, 34, 3) y busque de común acuerdo con los Superiores la posible solución.

48. - Es una necesidad profundamente sentida y rica de esperanzas incluso para la actividad y dinamismo apostólico de la Iglesia local, la de promover el intercambio de informaciones y acuerdos más significativos entre los diversos Institutos que trabajan en la Diócesis. Los Superiores, por tanto, hagan lo posible porque este diálogo se realice con maneras y ritmos convenientes. Esto contribuirá indudablemente al acrecentamiento de la confianza y del aprecio, del intercambio y de la ayuda recíproca, de la profundización de los problemas y de la comunicación mutua de experiencias, de donde resultará más evidente la común profesión de los consejos evangélicos.

49. - En el ancho campo pastoral de la Iglesia ha de darse un puesto nuevo y de grande importancia a la mujer. Habiendo sido ya solícitas colaboradoras de los Apóstoles (cfr. Act. 18, 26; Rom. 16,1 ss), las mujeres deben hoy inserir su actividad apostólica en la comunidad eclesial, actuando con fidelidad el misterio de su identidad creada y revelada (cfr. Gen. 2; Ef. S; 1 Tim. 3, etc.) siguiendo atentamente el ritmo de su creciente presencia en la sociedad civil.

Por tanto, las Religiosas, fieles a su vocación y en armonía con su feminidad, respondiendo además a las exigencias concretas de la Iglesia y del mundo, buscarán y propondrán nuevas formas apostólicas de servicio.

A imitación de María que ocupa en la Iglesia entre los fieles el vértice de la caridad, y animadas por aquel espíritu *incomparablemente humano de sensibilidad y solicitud* que constituye su nota característica (cfr. Pablo VI, discurso al Congreso nacional del Centro italiano femenino, Oss. Rom. 6-7.XII.1976), comprobada por una larga historia de iniciativas preciosas e insignes testimonios en el campo de la actividad apostólica, las Religiosas podrán aparecer y ser cada vez más signo preclaro de la Iglesia fiel, solícita y fecunda en el anuncio del Reino (cfr. Decl. *Inter insigniores*, S.C. para la Doctrina de la Fe, 15.X.1976).

50. - Los Obispos, juntamente con sus colaboradores en el campo pastoral, los Superiores y Superiores procuren que el servicio apostólico de las Religiosas sea mejor conocido, reconocido y fomentado. Por lo mismo, teniendo presente no sólo el número de Religiosas en el mundo (cfr. Intr.), sino más aún la importancia de su presencia en la vida de la Iglesia, hagan cuanto esté a su alcance para actuar solícitamente el principio de una mayor promoción eclesial de las mismas, no sea que el Pueblo de Dios se vea privado de la asistencia especial que solamente ellas, en virtud de los dones que de Dios han recibido precisamente como mujeres, pueden ofrecer. Pero se procure siempre que las Religiosas sean tenidas en grande estima y sean valorizadas justamente por el testimonio que dan en calidad de mujeres consagradas, más aún que por los servicios que prestan útil y generosamente.

51. - En algunas regiones se nota una cierta facilidad de iniciativa en fundar nuevos Institutos religiosos. Quienes tienen la responsabilidad de discernir la autenticidad de las fundaciones, deben sopesar con humildad, ciertamente, pero también con objetividad y constancia y con vistas al futuro, todos los indicios de una presencia del Espíritu Santo y de sus *carismas... sea para acogerlos con gratitud y consuelo* (LG 12) sea también para evitar que *surjan incautamente Institutos inútiles o faltos de la suficiente vitalidad* (PC 19). Cuando el juicio acerca de un Instituto nuevo se basa solamente en el criterio de utilidad y conveniencia práctica o, tal vez, en el modo de obrar de una persona que presenta fenómenos devocionales de por sí ambiguos, se ve claramente que falla el genuino sentido de la vida religiosa en la Iglesia (cfr. Parte I, cap. III).

Las notas características de un *carisma* auténtico son las siguientes:

a) proveniencia singular del Espíritu, distinta ciertamente aunque no separada de las dotes personales de quien guía y modera;

b) una profunda preocupación por configurarse con Cristo testimoniando alguno de los aspectos de su misterio;

c) un amor fructífero a la Iglesia, que rehuya todo lo que en ella pueda ser causa de discordia.

Además, la imagen auténtica de un *Fundador* exige que se trate de hombres y mujeres de probada virtud (cfr. LG 45) que demuestren una sincera docilidad tanto a la sagrada Jerarquía cuanto al don del Espíritu que existe en ellos.

Cuando se trata, pues, de nuevas fundaciones, se requiere absolutamente que cuantos deben contribuir a dar el juicio acerca de ellas, emitan su sentencia con prudencia manifiesta, estudio ponderado y justo rigor. Deben sentirse responsables sobre todo los Obispos, Sucesores de los Apóstoles, a *cuya autoridad el Espíritu mismo somete incluso los carismáticos* (LG 7) y a quienes compete en comunión con el Romano Pontífice *interpretar los consejos evangélicos, regular su práctica y establecer formas de vida basadas en los mismos* (LG 43).

Capítulo VII

IMPORTANCIA DE UNA COORDINACIÓN APROPIADA

La vitalidad multiforme y fecunda de las Iglesias requiere un trabajo de coordinación en orden a renovar, crear y perfeccionar los diversos instrumentos pastorales de servicio y estímulo. Pasaremos revista de algunos de ellos según sus diferentes niveles: diocesano, nacional y universal.

A nivel diocesano

52. - En cada Diócesis, el Obispo procure entender lo que el Espíritu quisiera manifestar, a través incluso de su grey, y particularmente por medio de las personas y Familias religiosas presentes en la Diócesis. Por tanto es preciso que cultive relaciones sinceras y familiares con los Superiores y Superiores, que faciliten el ejercicio de su ministerio de pastor para con los Religiosos y Religiosas (cfr. CD 15; 16). Porque es deber propio suyo defender la vida consagrada, promover y fomentar la fidelidad y autenticidad de los Religiosos y ayudarles a inserirse en la comunión de su misma Iglesia y en la acción evangelizadora, según su propia índole. Cosa que el Obispo deberá hacer, en colaboración solidaria con la Conferencia Episcopal, y en sintonía con la mente de la Cabeza del Colegio Apostólico.

Los Religiosos, por su parte, consideren al Obispo no sólo como Pastor de toda la Comunidad diocesana, sino también como garante de su misma fidelidad a la vocación y en el cumplimiento de su servicio en pro de la Iglesia local. Procuren consiguientemente *secundar pronta y fielmente las peticiones y deseos de los Obispos, en el sentido de aceptar funciones más amplias en el ministerio de la salvación humana, salvo siempre el carácter del Instituto y la fidelidad a las Constituciones* (CD 35, 1).

53. - Se tenga siempre presente lo que establece el Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*:

1. *Todos los religiosos, aún los exentos, están sujetos a las leyes, decretos y disposiciones del Ordinario de lugar acerca de las diversas obras en lo que se refiere al ejercicio del apostolado, así como a la acción pastoral y social prescrita o recomendada por el Ordinario de lugar.*

2. *Igualmente están obligados a observar las leyes, decisiones y disposiciones del Ordinario de lugar o de la Conferencia Episcopal o, según los lugares, del Sínodo Patriarcal* (cfr. CD 35, 5) que tengan por objeto los elementos anteriormente citados (ES I, 25, 1-2, a, b, c, d.).

54. - Es conveniente que sea instituido en la Diócesis el oficio de Vicario Episcopal para los Religiosos y Religiosas, con el fin de proveer al Obispo de una ayuda en este campo en su ministerio pastoral (cfr. Parte I cap. II); tal oficio no lleva consigo ninguna de las potestades propias de los Superiores. Es competencia del Obispo residencial determinar claramente los límites de la potestad de tal oficio y, después de madura consideración, confiarlo a persona preparada que conozca a fondo la vida religiosa, la sepa apreciar y desee incrementarla.

En cuanto al cumplimiento del oficio, se recomienda vivamente que puedan intervenir oportunamente (por ejemplo en calidad de consultores o de alguna otra manera) representantes de las diversas categorías de Religiosos: sacerdotes, hermanos laicos, religiosas, provistos de las necesarias calidades.

Así pues, el mandato del Vicario Episcopal para las Congregaciones de Religiosos y Religiosas tiene por fin ayudar al Obispo a cumplir una misión, de por sí, propia y exclusiva del Obispo, o sea, la de cuidar la vida religiosa en la Diócesis e insertarla en el complejo de la actividad pastoral. Por esta razón, parece deseable que el Obispo consulte prudentemente a los Religiosos y Religiosas antes de nombrar al candidato.

55. Con el fin de que el Presbiterio de la Diócesis exprese debidamente la unidad y que los diversos ministerios sean promovidos más eficazmente, el Obispo persuadirá con sumo interés a los sacerdotes diocesanos a reconocer también ellos, con sentimientos de gratitud, la obra de los Religiosos y Religiosas en favor de su Iglesia y aprobar gustosamente que se les confíen ministerios de mayor responsabilidad, que estén en consonancia con su vocación y misión.

56. Procúrese que sacerdotes religiosos formen parte, en número proporcionado, de los Consejos presbiteriales; como también que los Religiosos, sacerdotes y laicos así como las Religiosas, estén dignamente representados en los Consejos pastorales (cfr. PO 7; CD 27; ES I, 15 y 16). El Ordinario de lugar establezca oportunamente los criterios y modos de definir con equidad la proporción de representantes.

57. - Para favorecer una cierta estabilidad en la cooperación pastoral:

a) Se tenga presente la diferencia que existe entre *obras propias* del Instituto y *obras confiadas* a un Instituto por el Ordinario de lugar. Pues las primeras dependen de los Superiores religiosos según sus Constituciones, aunque están sometidas como pastoral a la jurisdicción del Ordinario de lugar a norma de derecho (cfr. ES I, 29).

b) *Para cualquier obra de apostolado que el Ordinario de lugar haya de confiar a un Instituto, observadas las normas de derecho, establézcase un acuerdo escrito entre él y el Superior competente del Instituto en el que, entre otras cosas, se defina claramente cuanto se refiere a la obra que se ha de realizar, los religiosos que se deban dedicar a ella y los elementos de naturaleza económica* (ES I, 30, 1-).

c) *Para estas obras, el mismo Superior religioso elegirá a miembros del Instituto verdaderamente capaces, después de conferir con el Ordinario de lugar; y cuando se trata de conferir un oficio eclesiástico a un Religioso, éste debe ser nombrado por el Ordinario de lugar, a propuesta o al menos con el consentimiento de su Superior, para un tiempo determinado y de común acuerdo* (ES. I, 30, § 2).

58. - Dejando siempre a salvo la facultad de disponer diversamente o de hacer cambios que aparezcan convenientes para satisfacer las exigencias apremiantes de renovación de los Institutos, parece oportuno que se determine previamente con exactitud cuáles son las obras y sobre todo los oficios que han de confiarse a religiosos personalmente, y para los cuales se repute necesaria una convención escrita, como por ejemplo, para los párrocos (cfr. ES I, 33), los decanos, los vicarios episcopales, los asistentes de Acción católica, los secretarios de acción pastoral, los directores diocesanos, los docentes de Universidad católica, los catequistas profesionales, los directores de colegios católicos, etc. teniendo en cuenta al hacerlo tanto la estabilidad de los titulares cuanto la atribución de los bienes en caso de supresión de la obra.

Si un Religioso debiera ser removido de su cargo, se recuerde la siguiente disposición: *Por causa grave, cualquier religioso puede ser removido del cargo que se le encomendó por decisión del comitente, avisado el Superior religioso, o por decisión del Superior religioso, avisado el comitente, con igual derecho sin que se requiera el consentimiento del otro; ni están obligados a comunicar al otro los motivos, y menos aún a probarlos, salvo el recurso in devolutivo a la Santa Sede.*

59. - Las asociaciones de Religiosos y Religiosas a nivel diocesano se demuestran de gran utilidad; por lo mismo deben ser fomentadas, teniendo siempre presentes su índole y sus fines específicos

a) como instrumentos de solidaridad, renovación y fomento de la vida religiosa respetando la fidelidad a las prescripciones del Magisterio eclesiástico y las características propias de cada Instituto;

b) como instrumento de coordinación para discutir *los problemas mixtos* entre Obispos y Superiores, así como para encuadrar las actividades de las Familias religiosas en la acción pastoral de la Diócesis bajo la guía del Obispo, sin prejuzgar para nada las relaciones y convenciones directas entre el mismo Obispo y los Institutos religiosos en particular.

A nivel nacional, regional y ritual

60. - En las Conferencias Episcopales de una nación o territorio (cfr. CD 37) los Obispos mismos ejercen *conjuntamente el ministerio pastoral para fomentar el bien que la Iglesia ofrece a los hombres* (CD 38). Del mismo modo ejercen su ministerio dentro del propio rito, los Sínodos patriarcales (cfr. DE 9) y cuando se

trata de relaciones entre diversos ritos, en el ámbito de su particular composición, las Asambleas interrituales de Ordinarios (cfr. CD 38).

61. - En muchas naciones y territorios, por obra de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares y en los territorios dependientes de las SS. Congregaciones para la Evangelización de los Pueblos y para las Iglesias Orientales con el consentimiento de los respectivos Dicasterios la Santa Sede ha establecido Uniones o Conferencias de Superiores Mayores (Religiosos, Religiosas o bien mixtas). Tales Uniones deben tener muy presente la diversidad de los Institutos, fomentar la consagración común y facilitar la coordinación por parte de los Obispos de todas las fuerzas empleadas en el trabajo apostólico (cfr. n. 21).

Para que estas Uniones de Superiores Mayores cumplan su fin con mayor eficiencia, aparece de grandísima utilidad la revisión periódica de sus actuaciones y la reorganización de las diversas comisiones (según las diversas funciones de los Institutos) u organismos parecidos en conexión con dichas Uniones de Superiores Mayores.

62. - Las relaciones entre las Uniones de Superiores Mayores y los Sínodos patriarcales, así como con las Conferencias Episcopales y las Asambleas interrituales, deben regularse por los mismos criterios que regulan las relaciones entre los Institutos en particular y el Ordinario de lugar (cfr. ES I, 23-25; 40); consiguientemente, establézcanse también las normas aditicias según las diversas exigencias regionales.

63. - Siendo de la mayor importancia que las Uniones de Superiores Mayores colaboren confiada y diligentemente con las Conferencias Episcopales (cfr. CD 35, 5; AG 33) *es de desear que las cuestiones que interesan una y otra parte sean tratadas en Comisiones mixtas compuestas por Obispos y Superiores Mayores* (ES I, 43) o en formas parecidas que se adapten a las condiciones de los diversos Continentes, Naciones o Regiones.

Una Comisión mixta del tipo descrito deberá estructurarse de modo que pueda conseguir con eficacia sus fines en cuanto organismo de consulta recíproca, de coordinación, de intercomunicación, de estudio y reflexión, aunque el derecho de decidir definitivamente habrá de dejarse siempre a las Uniones o Conferencias según su específica competencia.

El fomento pues de la coordinación de todas las obras y acciones apostólicas en cada Diócesis es competencia de los sagrados Pastores; lo mismo ha de decirse de los Sínodos Patriarcales y Conferencias Episcopales en su propio territorio (cfr. CD 36, 5).

Para tratar las cuestiones que atañen a los Religiosos y Religiosas, los Obispos, si la necesidad o la utilidad lo exigiese, como se ha hecho en muchos lugares, establecerán una Comisión especial dentro de la Conferencia Episcopal. Pero la existencia de una tal Comisión no anula la funcionalidad de la Comisión Mixta, sino que más bien la requiere.

64. - La participación de Superiores Mayores, o bien según las prescripciones de los Estatutos, de sus delegados en otras Comisiones de la Conferencia Episcopal o Asambleas interrituales de Ordinarios de lugar (como por ejemplo, en la Comisión para la Educación, la Salud, la Justicia y Paz, las Comunicaciones sociales, etc.) puede resultar de grande oportunidad en orden a la acción pastoral.

65. - Es recomendable la presencia recíproca por medio de delegados de las Conferencias Episcopales y de las Uniones de Superiores Mayores en las Asambleas respectivas, estableciendo como es evidente normas oportunas según las cuales cada Conferencia pueda tratar sola los argumentos que convengan.

A nivel supranacional y universal

66. - En lo referente al ámbito internacional, continental o subcontinental, pueden constituirse con aprobación de la Santa Sede formas de coordinación tanto para los Obispos cuanto para los Superiores Mayores entre las diversas naciones. Una cierta centralización de servicios a este nivel de las diversas

organizaciones existentes puede ser de notable ayuda para una acción concorde y ordenada de los Obispos y Religiosos. En los lugares donde ya existen formas organizadas a nivel continental, serán sus mismos Comités o Consejos permanentes los que podrán realizar este servicio de coordinación.

67. - A nivel universal el Sucesor de Pedro ejerce su ministerio propio en pro de toda la Iglesia; pero *en el ejercicio de su potestad suprema, plena e inmediada sobre toda la Iglesia, el Romano Pontífice se sirve de los Dicasterios de la Curia Romana* (CD 9).

El mismo Sumo Pontífice ha promovido algunas formas de cooperación de los Religiosos con la Santa Sede, aprobando la constitución de un Consejo de las Uniones de Superiores y Superiores generales ante la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares (cfr. ES II, 42) y disponiendo la introducción de Religiosos entre los miembros de las SS. Congregaciones para los Religiosos e Institutos seculares y para la Evangelización de los Pueblos (cfr. ES III, 16).

CONCLUSIÓN

El diálogo y la colaboración existen ya en los diversos grados; pero no hay duda que deben desarrollarse aún más si se quiere que sus frutos sean abundantes. Por lo que es necesario recordar que, en cuestión de cooperación, se logra una verdadera eficacia cuando los protagonistas de la misma son conscientes de que dicha eficacia, proviene ante todo de su propia convicción y formación. En efecto, todo procederá mejor si ellos están completamente convencidos de la necesidad, naturaleza e importancia de la cooperación, de la confianza recíproca, del respeto de la competencia de cada uno, de las consultas que han de realizarse antes de emprender iniciativas de cualquier género y grado. Será así como las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos, llevadas con voluntad sincera y abierta, servirán para expresar de modo más conveniente y adecuado, la vitalidad dinámica de la Iglesia-Sacramento en su admirable misión de salvación.

Pablo Apóstol, *prisionero en el Señor*, escribiendo desde Roma a los Efesios, les amonestaba así: *Os exhorto a caminar de manera digna de la vocación a la que fuisteis llamados, con toda humildad y mansedumbre, con magnanimidad, soportándoos mutuamente en la caridad, solícitos por conservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz* (Ef 4, 1-3).

* * *

Todos los principios y normas expuestos han sido sometidos al examen del Santo Padre, el cual, con fecha 23 de Abril de 1978, se ha dignado aprobarlos y ha decretado su publicación.

Roma, S. Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, 14 de Mayo de 1978, Solemnidad de Pentecostés.

Card. Sebastián Baggio
*Prefecto de la S. Congregación
para los Obispos*

Card. Eduardo F. Pironio
Prefecto de la S.C.R.I.S.

Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre el sacramento de la penitencia

(Noviembre de 1978)

INTRODUCCIÓN

Sentido de estas notas en relación con los Praenotanda del Ritual

41. La pastoral de la penitencia debe tener como punto de partida orientador y normativo el Ordo Paenitentiae promulgado por Pablo VI, correctamente entendido y aplicado. Lo que aquí se dice no intenta suplir los Praenotanda de la edición típica del Ritual, sino solamente completarlos en algunas cuestiones prácticas, y adaptarlos a la situación pastoral de nuestras comunidades. Intenta también desarrollar algunos puntos doctrinales solamente insinuados en los Praenotanda, sin llegar, no obstante, a ofrecer un tratamiento completo de todos los aspectos de este sacramento.

De esta forma, los Obispos de España ejercen una de las tareas propias del ministerio episcopal: moderar la disciplina penitencial de la comunidad cristiana.

En esta labor esperan, en primer lugar, la colaboración de los presbíteros, a quienes pertenece por su misma condición ministerial la función de reunir el pueblo de Dios en el Espíritu Santo, por la predicación de la fe que conduce a la conversión, y por la celebración de los sacramentos, concretamente el de la reconciliación. Esperan, asimismo, y desean que las comunidades cristianas, con sus pastores, puedan vivir y celebrar la penitencia, de tal suerte que se manifieste visiblemente entre los hombres la verdad de las palabras del Padrenuestro: «Perdona nuestras ofensas, como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden.»

1. EL PECADO DEL CRISTIANO

El cristiano está sujeto a tentación, y de hecho peca

42. El cristiano, por el bautismo, ha sido incorporado al misterio pascual de Cristo, e integrado en la comunidad de los santos: «todo el que ha nacido de Dios no comete pecado». Pero mientras vive en el tiempo presente, el cristiano continúa sujeto a la tentación de «lo que hay en el mundo» y de hecho peca. Al pecar, no queda excluido automáticamente de la comunidad de los hijos de Dios, pero se convierte en un hijo que marcha lejos de la casa paterna.

Por su acto personal y responsable, sus relaciones con el Padre se degradan, y su pecado perturba y debilita la comunión eclesial. En los llamados pecados «colectivos», la connivencia pecaminosa del cristiano es, además, un contrasentido de su fe ante los hombres, y adquiere así una influencia específica.

La reconciliación del pecador bautizado es el misterio que celebra la Iglesia, en la fe y la acción de gracias, en el sacramento de la penitencia. De ahí que tratemos aquí del pecado en su condición de realidad postbautismal.

Dimensión ética y dimensión religiosa del pecado del cristiano

43. El pecado tiene, para el creyente, una doble dimensión: la ética y la religiosa, que en el cristiano hay que entender a través de la visión unitaria de la caridad.

La dimensión ética constituye el contravalor que el hombre, con su comportamiento, ha aceptado o ha inducido en la vida personal o social. Un no creyente, con tal de que acepte los valores morales, descubre esta dimensión de la culpabilidad en cuanto forma de desintegración de las relaciones humanas.

Pero el creyente descubre además la vertiente trascendente del pecado. Es la dimensión religiosa. Ésta, para el cristiano, constituye un nuevo horizonte de comprensión iluminado por la palabra de Dios; a la luz de la fe, el comportamiento ético pecaminoso suficientemente grave aparece como ruptura consciente y voluntaria de la relación col] el Padre, con Cristo y con la comunión eclesial.

Precisiones sobre el concepto de pecado

44. Teniendo en cuenta la dimensión ética del pecado, éste puede tener mayor o menor gravedad, según sea mayor o menor el contravalor que induce en el mundo. A la luz de la Escritura y de su interpretación auténtica, la teología moral y la catequesis han ido señalando la mayor o menor importancia objetiva de las situaciones de pecado, siguiendo criterios valorativos y reglas prudenciales. De hecho, la conciencia moral cristiana, quedando a salvo los valores objetivos siempre válidos, ha experimentado cambios de insistencia en las diversas épocas (ahora, por ejemplo, acentuación de la repercusión colectiva de las acciones personales, valoración de la justicia social, defensa de la vida humana, etc.). De ahí el sentido de formular exámenes de conciencia actualizados que señalen y describan situaciones de pecado.

Si atendemos a la dimensión religiosa del pecado del cristiano, introduciremos otra distinción, que es decisiva para entender la disciplina penitencial: la del pecado mortal y pecado venial.

No se trata con estas distinciones de establecer ni se puede una separación radical entre la dimensión ética y la dimensión religiosa en el pecado, ni tampoco por consiguiente una distinción adecuada entre pecados graves y mortales. Los pecados mortales dimensión religiosa suponen una materia, estimativamente al menos, grave dimensión ética .

El pecado y la reconciliación sacramental

45. Para la recta realización de la realización sacramental es necesario referirse a la distinción de los pecados por razón de su contenido, y de su responsabilización personal.

Un elemento esencial de la tradición penitencial de la Iglesia es considerar y establecer la reconciliación sacramental como necesaria en orden a los pecados mortales. No siempre, sin embargo, se utilizó este término en la disciplina penitencial, y en los Praenotanda del Ritual se habla de peccata gravia al referirse a los pecados mortales.

También los pecados veniales, según la venerable tradición de la Iglesia, pueden ser fructuosamente objeto de reconciliación sacramental.

El pecado mortal

46. Para tener una noción correcta del pecado mortal habrá que entenderlo en términos religiosos, es decir, a partir de la comprensión del pecado desde la fe. El pecado mortal hunde sus raíces en la mala disposición del corazón del hombre, se sitúa en una actitud de egoísmo y cerrazón, se proyecta en una vida construida al margen de las exigencias de Dios y de los demás y se concreta en una oposición de «iniquidad» frente a Cristo.

El pecado mortal, por tanto, supone un fallo en lo fundamental de la existencia cristiana de ahí el nombre de ad mortem o mortal , implica una ruptura consciente y consentida de la amistad con Dios, que puede manifestarse ya en actos singulares y aislados, ya en situaciones, en actitudes o en un conjunto de actos.

El pecado venial

47. Esta voluntad de ruptura que constituye el pecado mortal dista mucho de los fallos y ligerezas de la vida cotidiana, que nos demuestran la imperfección y la debilidad de nuestro amor a Dios y a los hermanos. Éstos son los pecados veniales, que nos atestiguan nuestra condición de pecadores, pero que no nos excluyen del Reino de Dios. Las múltiples acciones penitenciales de la liturgia, las prácticas

ascéticas, y la misma fidelidad en el amor y en el perdón a los hermanos, son medios tradicionales para purificarnos de estos pecados, además de la reconciliación sacramental.

El sentido del pecado en la vida cristiana

48. Los frutos que cabe esperar de una catequesis sobre los varios aspectos del pecado son, entre otros, los siguientes:

a) Una correcta situación, o recuperación en su caso, del sentido M pecado, como posibilidad de ruptura o degradación de relaciones personales con Dios y con los hermanos; sentido que resultaría incompleto si se quedara en el sentimiento de culpa-bilidad o en el reconocimiento de infracción de leyes.

b) Una clarificación acerca de la seriedad del pecado, que ni debe identificarse especialmente en la formación de la conciencia de los niños con cualquier nimiedad, ni debe considerarse como definitivo durante esta vida, ya que, mientras el hombre es peregrino en este mundo, Dios le ofrece misericordiosamente la reconciliación.

c) Un aprecio de la reconciliación otorgada por Dios como elemento más decisivo que el pecado del hombre y, por tanto, un predominio de referencia a la acción de gracias por la misericordia del Padre, por la obra de Cristo, por el don del Espíritu, por el ministerio reconciliador de la Iglesia, etc., por encima de las consecuencias de condenación y desintegración personal, que produce el pecado, aunque sin descuidar ni infravalorar estas últimas.

d) Una toma de conciencia de las múltiples formas o cauces de la reconciliación con Dios y con los hombres, hasta llegar a valorar el cauce sacramental en toda su densidad reconciliadora y eclesial.

II. EL SENTIDO ECLESIAL DE LA RECONCILIACIÓN

Recuperación del sentido eclesial

49. El sacramento de la penitencia, como todos los sacramentos, es esencialmente una acción de Cristo y de la Iglesia, y no un simple momento privado de la vida espiritual del cristiano. El aspecto eclesial de la penitencia, sin embargo, no ha sido suficientemente explicitado en algunas épocas y por esto hay que esforzarse ahora para que recupere toda la importancia que tiene, tal como aconsejan los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente la Constitución *Lumen gentium* y como viene indicado en el Ritual.

La dimensión eclesial del pecado en el cristiano, la necesidad de que la reconciliación sea también una acción eclesial, el sentido de la reconciliación con la Iglesia como signo de la reconciliación con Dios, y, en general, la función de la Iglesia en todo el proceso de la conversión y de la reconciliación, son aspectos que no pueden faltar en la predicación y la catequesis.

La dimensión eclesial del pecado en el cristiano

50. La fe cristiana se vive en la comunión visible de la Iglesia. En la Iglesia, en efecto, el cristiano participa, por la fe y por los sacramentos de la fe, y por medio de los otros signos de la presencia del Señor, de la comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo, en el Espíritu Santo (*communio sanctorum*). En la Iglesia es enviado a los hombres para dar testimonio, con obras y palabras, del amor salvador de Dios.

Por la misma razón, y como contrapartida, el pecado del cristiano afecta siempre a la Iglesia como realidad visible y sacramental en medio de los hombres. La vida teologal y la vida sacramental son, en realidad, dos aspectos complementarios en la vida cristiana. Las deficiencias en nuestra vida teologal, y sobre todo las actuaciones personales discordantes con la comunión y la misión de la Iglesia no solamente afectan a nuestra íntima condición de hijos de Dios, sino también a la Iglesia misma, ya que retrasan su misión, debilitan su comunión y oscurecen su rostro ante los hombres. Con su pecado, además, el cristiano compromete la vida de fe y caridad con sus hermanos, siendo para ellos ocasión de escándalo, en mayor

o menor grado, según las responsabilidades que cada uno asume en la comunidad. Esto hace también que el pecado pueda ser hallado dentro de la misma comunidad, a pesar de su condición de pueblo santo, rescatado de las tinieblas.

La conversión parte del corazón del hombre, pero es también eclesial

51. El proceso por el cual el pecador, con la gracia de Dios misericordioso, trata de restablecer lo que el pecado ha dañado en lo más profundo de su corazón, tiene que ser necesariamente personal y responsable. El cristiano tiene, no obstante, junto a sí el ministerio y la colaboración de la Iglesia, que con la predicación, el testimonio, la oración por los pecadores especialmente en el tiempo de Cuaresma, con su compañía y sus esfuerzos penitenciales, le presta ayuda fraternal para vencer las dificultades, y le muestra cercano el amor salvador de Dios.

Los clásicos actos del penitente, algunos de los cuales pueden resultar, en determinadas ocasiones, penosos y difíciles, disponen al gozo de recibir la gracia y la liberación, y forman, a la vez, parte integrante del signo sacramental de la penitencia. Además, el penitente actúa siempre como miembro de la Iglesia, ejerciendo su sacerdocio espiritual al ofrecer a Dios el culto espiritual de la renovación de su vida, «el sacrificio de su corazón quebrantado y humillado». Con su actitud de purificación y de renovación, contribuye a purificar y renovar toda la Iglesia.

La reconciliación con la Iglesia, y la acción reconciliadora de la Iglesia

52. De la misma manera que el pecado no se reduce a una cuestión individual, sino que tiene a la vez una dimensión eclesial, así también la reconciliación no es sólo una invisible relación entre Dios y el pecador, sino que, por voluntad de Cristo, y por fidelidad al mismo hecho eclesial, implica una relación visible con la Iglesia.

Así la reconciliación del pecador con la Iglesia sacramento ella misma de la comunión de los hombres con Dios es también fruto del sacramento de la penitencia, y signo visible, camino e instrumento de la reconciliación con Dios. La paz con la Iglesia es, desde la primitiva tradición cristiana, prenda de la paz con Dios. El pecador que manifiesta humildemente su condición se integra de nuevo plenamente en la comunidad aceptando las exigencias de la verdadera reconciliación: exigencia de compartir la fe y de progresar en la conversión personal, exigencia de la colaboración en la edificación del cuerpo de Cristo, exigencia de ser, ante el mundo, signo de la verdadera libertad de los hijos de Dios.

La acción reconciliadora de la Iglesia se ejerce en la celebración sacramental además de los otros momentos de la vida cotidiana en que el cristiano perdona a los hermanos, y cada miembro participa en este ministerio según su propia situación en la comunidad. Los Obispos y presbíteros, como responsables de la comunidad eclesial, tienen encomendado el ministerio de la reconciliación para ejercerlo en la persona de Jesucristo; ellos intervienen de una manera específica e insustituible. Pero la comunidad entera interviene también, acogiendo de nuevo, con fiesta y alegría, al hijo de Dios que «estaba muerto y ha revivido; estaba perdido y lo hemos encontrado».

El dinamismo misionero de la Iglesia penitente

53. El dinamismo penitencial de la Iglesia no debe considerarse como una realidad exclusivamente interior a la comunidad. Al contrario, debe estar abierto al mundo, en el cual la Iglesia es fermento, sal y luz. Por eso, al renovarse y purificarse interiormente en sus miembros pecadores, la Iglesia limpia su rostro para presentar al mundo la verdadera faz de Cristo salvador.

Siguiendo a su Esposo en la cruz de su humillación, alentada por el Espíritu Santo renovador, demostrando con obras que se quiere convertir, la Iglesia prepara y establece ya el Reino de Dios, destruyendo en el mundo la fuerza del mal, y se encamina hacia el Reino definitivo donde el mal será aniquilado para siempre. Así se presenta ante todos los hombres que aman la verdad, la justicia y la paz, como sacramento universal de la salvación.

Equilibrio entre el aspecto individual y el aspecto comunitario de la penitencia

54. La acentuación conveniente y equilibrada del aspecto individual y del aspecto comunitario de la penitencia cristiana es una tarea pedagógica importante. La catequesis debe estar atenta a que los aspectos comunitarios no sean infravalorados para conseguir mayor intensidad en la conversión personal, o viceversa, que el esfuerzo personal no resulte diluido en una acción pretendidamente comunitaria. Esto no sucederá si queda clara desde el principio la situación del cristiano pecador como un hecho eclesial, y se insiste en la inseparabilidad entre la vida teológica y la vida sacramental.

Lo mismo cabe decir de las celebraciones, en las que hay que velar por la complementariedad de aspectos. Así, por ejemplo, en las celebraciones individuales convendrá no perder el elemento ritual que ayuda a conservar el sentido litúrgico; en la celebración comunitaria, convendrá, en cambio, cuidar los tiempos de silencio y asegurar la calidad del encuentro personal para la confesión y la absolución.

III. LA FE Y EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Conexión entre la fe y el perdón de los pecados

55. La conexión entre la fe y el perdón de los pecados es una de las afirmaciones básicas del Nuevo Testamento, y una vivencia constante de la Iglesia. Desde los inicios de la predicación de Jesús se manifiesta una identidad entre la conversión y la fe en el Evangelio, Jesús mismo perdonaba los pecados al ver la fe de los que acudían a él. San Pablo asegura que aquel que cree en Jesús en su corazón, y confiesa con sus labios que ha resucitado de entre los muertos, está salvado, y, asimismo, que ninguna condenación pesa sobre aquellos que, justificados por la fe y sepultados con Cristo por el bautismo, están en Cristo Jesús y viven para Dios. El Concilio Tridentino, por su parte, afirma que «la fe es el fundamento y la raíz de la justificación» por la cual el hombre pasa del pecado a la gracia, y es hecho amigo de Dios.

La predicación de la palabra de Dios y la conversión después del bautismo

56. Esta conexión que en la Escritura se afirma, sobre todo en referencia al bautismo, continúa siendo válida para el cristiano que, después de haber sido incorporado al pueblo de los santos, ha roto o ha debilitado la comunión con Dios y con la Iglesia. El proceso de conversión es siempre, básicamente, un despertar de la fe y del amor hacia el Padre, que siempre nos espera y nos busca para perdonarnos, en Jesucristo. Ahora bien, para el cristiano, el misterio del pecado sólo adquiere su plena luz en la medida en que se parte de la palabra de Dios. De ahí que toda la pastoral de la penitencia tenga que estar apoyada por una predicación de la «palabra de la fe» previa a la catequesis misma del sacramento. Así se renueva y reproduce, a nivel del bautizado, el proceso catecumenal de iniciación a la lucha cristiana.

Contenido y circunstancias de la predicación de la fe para la penitencia

57. La casi totalidad de los cristianos no ha tenido la experiencia catecumenal previa al bautismo. Esto hace más urgente la predicación de la fe para llamar a la conversión, para promover el compromiso responsable en el interior de la comunidad eclesial, para urgir el testimonio misionero en el mundo. Además, la llamada a la conversión no debe efectuarse en abstracto, sino de la manera más concreta posible, de suerte que la palabra de Dios ilumine lo más íntimo del corazón del hombre y de las situaciones en que actúa, y le muestre el pecado que hay en él y en el mundo.

Esta temática tiene que estar presente en la predicación homilética, a partir de los textos bíblicos y litúrgicos, y en las catequesis de adultos, jóvenes y niños, según las diversas situaciones.

Esta predicación será tanto más necesaria e intensa en las ocasiones en que piden la reconciliación sacramental personas que, o bien no han llegado por el motivo que sea a asumir conscientemente su compromiso cristiano, o bien durante mucho tiempo han vivido alejadas de la vida comunitaria y de los sacramentos.

La fe del penitente

58. La fe del cristiano que se acerca a la reconciliación sacramental no puede ser una simple fe conceptual conocimiento de las verdades dogmáticas o una fe individualista pretensión de una relación exclusiva y espiritual con Dios, sino una fe activa y eclesial. Por esta fe, reconocerá y confesará humildemente su pecado, se comprometerá a luchar contra el mal y a seguir, con la fuerza de Dios y la ayuda de los hermanos, el camino de las bienaventuranzas; por esta fe, en fin, podrá vivir la alegría de ser reconciliado con Dios y con la Iglesia, por la acción de Cristo presente en ella, y la gracia del Espíritu Santo.

La celebración misma del sacramento, en conjunto, ha de tender a la promoción de esta fe en los penitentes; la acción del ministro, especialmente, ha de suscitarla y confortarla, valorando el esfuerzo personal de cada uno de ellos.

La lectura bíblica en la celebración, momento privilegiado de la predicación de la fe

59. El Ritual inserta orgánicamente en el mismo rito sacramental la proclamación de la palabra de Dios. La renovación pastoral del sacramento de la penitencia pide que todos los que son responsables de la celebración valoren mucho esta presencia de la Escritura, incluso en las celebraciones individuales. Aun en los casos en que por alguna circunstancia que lo justifique, se omite la lectura, será bueno que los fieles tengan fácilmente a mano algunos textos bíblicos para que ellos mismos puedan leerlos antes de la confesión, y así se mantenga el enlace entre la palabra, la fe y el sacramento de la reconciliación.

Los valores de la lectura bíblica en el interior de la celebración sacramental son los siguientes:

- a) Actualización de la llamada de Dios a la conversión, y, en este sentido, manifestación de la iniciativa divina en la reconciliación.
- b) Introducción a la acción sacramental por la cual Dios comunica, en la visibilidad del signo eclesial, su perdón y su paz.
- c) Proposición de objetivos de perfección, especialmente los reflejados en las palabras y las obras de Cristo.

La absolución sacramental, profesión de la fe de la Iglesia

60. El momento decisivo en la reconciliación de los penitentes tiene lugar cuando el ministro, con las palabras de la absolución que proclaman la fe eclesial en este sacramento, perdona los pecados por el poder que Cristo dio a su Iglesia. El penitente, participando con un acto personal en esta fe así proclamada, recibe el perdón y la paz por el ministerio eclesial.

Una catequesis adecuada a esta fórmula destacará los siguientes puntos:

- a) Que la reconciliación entre Dios y los hombres es una acción realizada en el marco de la historia de la salvación, en la que actúa el amor del Padre, el misterio del Hijo y la comunicación del Espíritu Santo; es un acontecimiento de salvación.
- b) Que la obra central y decisiva de la reconciliación entre Dios y el mundo es el misterio pascual de Cristo «del cual la penitencia, como todos los sacramentos, recibe su poder».
- c) Que esta reconciliación de Cristo es significada y actualizada en cada celebración por la reconciliación con la Iglesia y mediante una acción institucional de la Iglesia.
- d) Que la acción de la Iglesia se concentra, en último término, en el ministerio del sacerdote, que actúa como signo personal de Cristo, cabeza de la Iglesia.

IV. PUNTOS PARTICULARES DE CATEQUESIS Y DE PASTORAL SACRAMENTAL

Ministerio sacerdotal y pastoral sacramental de la reconciliación

61. La acción ministerial de los Obispos y los presbíteros, en la reconciliación de los penitentes, no puede limitarse a pronunciar válida y lícitamente la fórmula de la absolución; debe conducir al penitente a la conciencia viva de que sus actos personales forman parte de la misma celebración sacramental que culmina con la absolución. En la casi totalidad de los casos, de la acción del ministro y de su actitud hacia el penitente depende la expresividad de la celebración, la participación fructuosa y la animación espiritual para mantenerse en el propósito iniciado.

Sin embargo, la pastoral sacramental de la reconciliación pide un esfuerzo más amplio que el cuidado de la celebración estricta y reclama una intervención de toda la comunidad junto a sus pastores. Este esfuerzo eclesial tiene como objeto lograr que la vida entera de los cristianos se mantenga en una dimensión penitencial y reconciliadora, y que las comunidades de creyentes sean lugares donde se viven y desde donde se comunican a todos los hombres el perdón y la paz.

Catequesis sacramental a partir de los ritos

62. La catequesis de la conversión cristiana y del sacramento mismo de la reconciliación tienen un lugar imprescindible en la formación del cristiano, en cualquier edad y nivel (cf. núm. 57). Sin embargo, existe además la catequesis directamente sacramental, es decir, la que conduce a la participación activa y fructuosa en la celebración. Esta catequesis está estrechamente ligada al desarrollo del rito, y por esto la pauta para hacerla es el rito mismo, con la condición de que éste sea realizado de tal manera que no contradiga, antes ayude y complete lo que la catequesis pretende. En los siguientes artículos se subrayan algunos ritos que, sea por su propia importancia, sea por su resituación o por su novedad en el Ritual actual, merecen una especial atención.

La absolución sacramental, con la imposición de manos

63. La absolución sacramental es el signo decisivo y fundamental de la reconciliación y la profesión de fe de la Iglesia en el sentido de su acción, tal como Cristo se la ha confiado (cf. núm. 60). Para que esta importancia quede destacada, es necesario que el ministro recite pausadamente, en tono de voz perceptible por el penitente, de manera que éste pueda responder al final. Sólo en casos excepcionales podrá omitir el ministro la parte no esencial de la fórmula.

El gesto de extensión de las manos sobre la cabeza del penitente tiene a su favor la práctica bíblica, continuada por la tradición de la Iglesia. Se trata de un signo de bendición, de acogida, de reconciliación, de donación del Espíritu; por todo eso, es apropiado para el sacramento de la reconciliación. Nada mejor para que recupere progresivamente su sentido que realizarlo con toda su expresividad. El penitente se arrodilla delante del ministro, si puede hacerlo sin inconveniente, o por lo menos inclina la cabeza.

La valoración de este rito se puede hacer subrayando el carácter de gratuidad del perdón de Dios y la necesidad absoluta de la absolución para celebrar el sacramento, incluso cuando no ha habido confesión oral individual. Una buena catequesis sobre estos puntos será la mejor manera de conseguir que en el sacramento predomine el tema de la reconciliación sobre el tema de la confesión de los pecados.

La confesión de los pecados

64. La confesión oral de los pecados es una parte necesaria del proceso normal de la reconciliación, y como tal hay que valorarla; en el caso de absolución general puede ser posterior a la absolución, pero no por ello deja de tener su sentido penitencial. La forma de confesar los pecados, la atención del ministro y el diálogo en el nivel de la fe son elementos que requieren preparación, si se quiere hacer de la confesión un acontecimiento de verdadera densidad espiritual.

La confesión de los pecados, como elemento personalizador de la celebración de la penitencia, es la parte de este sacramento sobre la cual ha versado, de hecho, preferentemente la atención pastoral durante siglos. Es necesario hacer un esfuerzo inteligente para que la confesión de los pecados obtenga en el ánimo de los pastores y de los fieles el sitio que le corresponde en el conjunto.

La satisfacción

65. La seriedad y la recuperación del sentido de la obra penitencial o satisfacción es una tarea que pide esfuerzo de imaginación. Para que pueda ser signo de una renovación de vida y comienzo de una nueva etapa, tiene que tratarse de algo realmente adaptado a la situación del penitente, tanto en la línea de la superación personal como en la del servicio a los demás. Sin quitar nada al valor de ser impuesta por el ministro, puede ser sugerida por el penitente o considerada por ambos. La oración es indudablemente una de las formas de expresar y fortalecer la conversión; sin embargo, no debe imponerse la recitación de oraciones, en mayor o menor cantidad, como recurso normal para la satisfacción, con un criterio simplista de facilidad.

Algunas veces, y con las debidas explicaciones, la satisfacción podría recuperar su primitivo y tradicional puesto en el proceso penitencial, entre la confesión y la absolución, tanto en la reconciliación de un penitente como en la de varios, a condición de que se salve la unidad de la acción sacramental. De esta forma se verifica con mayor fuerza expresiva que la reconciliación no es un momento aislado en la vida del cristiano, sino un proceso que tiene sus etapas significativas.

La acción de gracias

66. El rito conclusivo de la reconciliación, introducido en el Ritual promulgado por Pablo VI, merece ser destacado, tanto en la catequesis sacramental como en la celebración. En las celebraciones comunitarias aparece más desarrollado, mientras que en las individuales es muy breve, pero en ambos casos tiene el sentido básico de una alabanza y acción de gracias. Su fuerza está en el reconocimiento de que la reconciliación es obra de Dios en nosotros, y que su amor es más fuerte y constante que nuestro pecado. Este rito, junto con la valoración de la absolución por encima de la confesión, contribuye a completar una visión más coherente del sacramento como acción de Dios en Cristo, por la Iglesia, y a librarle de un exceso de antropocentrismo que fácilmente le amenaza.

La relación entre penitencia y Eucaristía

67. El proceso de conversión de un cristiano tiende, de por sí, a la plena expresión de la reconciliación con Dios y con la Iglesia: la fiesta. Ahora bien, la celebración eclesial del misterio de la alianza entre Dios y los hombres, por la sangre de Cristo reconciliador del mundo con el Padre, es por excelencia la Eucaristía. Según la doctrina del Concilio Tridentino, en este sacrificio sacramental se encuentra el perdón de los pecados, incluso de los más graves, por la fuerza del misterio que se celebra, ya que Dios concede a los participantes la conversión y el amor. Por lo mismo, el penitente que reconoce que el perdón es obra de Dios encuentra en la Eucaristía la acción de gracias perfecta.

Esta relación íntima no significa que sistemáticamente la penitencia tenga que preceder a la Eucaristía. Para participar en la Eucaristía, lo que se requiere en el cristiano es que su espíritu esté en comunión de fe y amor con el Señor que se ofrece al Padre. Sólo en el caso de tener conciencia de haber cometido pecado mortal tiene obligación el cristiano de recurrir a la reconciliación sacramental antes de acercarse a comulgar; así lo dispuso el Concilio Tridentino. Sin embargo, si un cristiano en estas condiciones tiene urgente necesidad de comulgar y no encuentra ministros suficientes para la reconciliación, puede acercarse a comulgar fructuosamente, después de haber hecho un acto de contrición perfecta, que incluye el arrepentimiento de su pecado y el propósito de celebrar el sacramento de la penitencia tan pronto como sea posible.

Esta doctrina y normativa, tan tradicionales en la Iglesia, conviene explicarlas a los fieles, a fin de que puedan actuar con responsabilidad. Muchas veces el desconocimiento de las mismas puede privarles

innecesariamente de la participación eucarística, o, por otra parte, hacerles caer en una infravaloración de la conversión y de la reconciliación sacramental.

Los niños y el sacramento de la penitencia

68. La formación de la conciencia del niño y la catequesis sobre el sacramento de la penitencia son tareas de la máxima importancia tanto en sí mismas como en la perspectiva de una renovación en profundidad de la vida cristiana. Se trata de que el niño pueda ir penetrando conscientemente en el ámbito de las relaciones filiales con Dios, en el amor de Jesucristo y en la experiencia de la comunidad cristiana. La acción de los padres, y en general de la familia y de las personas más cercanas al niño (parvularios, jardines de infancia, guarderías, etc.), es decisiva, y toda atención pastoral a los mismos será poca. Al llegar a la edad de la discreción, el niño podrá ir descubriendo, a través de una catequesis apropiada, el sentido del pecado como crisis de las relaciones personales con Dios y con los demás, y del perdón como reconciliación; ir también ratificando su opción libre y personal por el cumplimiento de la voluntad del Padre.

Normalmente se puede pensar que el niño es capaz de celebrar el sacramento de la penitencia antes de participar por primera vez en la Eucaristía; la Santa Sede ha considerado oportuna la conservación de la costumbre vigente en ese sentido. El diálogo personal del ministro con el niño y con sus padres es imprescindible para decidir acerca de su madurez en la formación de la conciencia, y para captar su situación espiritual. Hay que tener muy en cuenta que tanto el precepto de la confesión anual como el de la reconciliación sacramental antes de comulgar se refiere a los que tienen conciencia de pecado mortal, y no identificar, por tanto, la capacidad de celebrar el sacramento con la necesidad de hacerlo antes de comulgar.

La forma más apropiada de iniciar al niño en el sacramento de la reconciliación son las celebraciones penitenciales, adaptadas a su edad y situación. A partir de ellas se podrá llegar en el momento oportuno a la confesión y absolución individual, descartando las confesiones masivas y cuidando que no tengan ni siquiera la apariencia de coacción, prisa o rutina. La educación de los niños y adolescentes en el ritmo penitencial de la comunidad cristiana (cf. núm. 72) y la participación incluso en las celebraciones peni-tenciales de los adultos son otros tantos medios para conseguir un sentido auténtico de la reconciliación con Dios y con la Iglesia, y prevenir las crisis que fácilmente sobrevendrán.

El diálogo pastoral

69. Muchos fieles valoran la confesión individual como una ocasión de diálogo con el sacerdote para consultas, diálogo pastoral, dirección espiritual, etc. Incluso en algunos casos como una ocasión para salir del anonimato en que viven y sentirse acogidos personalmente. Estos aspectos tienen su importancia y hay que tenerlos en cuenta, pero a la vez habrá que mantenerlos en su propio nivel y no confundirlos con la celebración misma del sacramento. En este sentido, la creación de lugares de acogida, la disponibilidad en atender a las consultas, etc., pueden reorientar estos valores.

Por parte del sacerdote, esto pide una preparación espiritual, teológica, litúrgica e incluso científica, constantemente actualizada. Pide, a la vez, una revisión constante sobre la capacidad de diálogo educativo de la fe, sobre la proporción de tiempo dedicado a este ministerio, etc.

V. ORIENTACIONES SOBRE LAS VARIAS FORMAS DE RECONCILIAR A LOS PENITENTES

A) LA RECONCILIACIÓN DE MUCHOS PENITENTES CON CONFESIÓN Y ABSOLUCIÓN INDIVIDUAL

Valoración de esta forma de reconciliación de penitentes

70. El criterio conciliar de preferir a la celebración individual y casi privada la celebración comunitaria siempre que un rito la admita, se aplica al sacramento de la penitencia dando preferencia, en principio, a la celebración de la reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual.

Los valores sacramentales de esta forma de celebración consisten, sobre todo, en:

- a) La experiencia comunitaria del pecado y de la reconciliación.
- b) La celebración más completa de la palabra de Dios.
- c) La importancia de la oración en común, de la súplica y acción de gracias, que manifiestan una acción eclesial.
- d) La permanencia del elemento personalizador de la confesión individual.

También conviene, sin embargo, observar los peligros que esta celebración puede ofrecer, si no es preparada y celebrada debidamente:

- a) Que se convierta en una simple preparación colectiva para la confesión individual, o en un examen de conciencia explicado.
- b) Que, por una prisa indebida, la confesión individual se reduzca a una rápida recitación de los pecados.
- c) Que la absolución, al ser individual, pierda su relieve propio en el conjunto de la celebración.

Condiciones para celebrar bien

71. Para celebrar debidamente esta forma de reconciliación es necesario reunir ministros suficientes que atiendan individualmente a los penitentes; preparar las lecturas que corresponden mejor a la asamblea, y la homilía que las actualice; asegurar los actos y las plegarias de la asamblea durante el rito; determinar las sedes de los ministros, de forma que sean aptas para el desarrollo del rito íntegro; dar un tono de verdadera celebración litúrgica, y no de una simple reunión, o de una sesión de catequesis, o de una revisión de vida. Los ministros se revestirán, en estos casos, del alba y de la estola. El lugar de estas celebraciones será ordinariamente la iglesia, sea en la nave principal, sea en una capilla apropiada.

Tiempo de estas celebraciones

72. Los responsables de las iglesias cuidarán de organizar celebraciones de este tipo en algunas ocasiones durante el año, según un calendario oportuno y en relación con el desarrollo de la acción pastoral de la comunidad. Para este calendario hay que tener en cuenta, ante todo, el tiempo de Cuaresma: por ejemplo, en la proximidad del Jueves Santo. También durante el Adviento, en la proximidad de Navidad y en otras ocasiones especiales, como, por ejemplo, a principios de octubre, en relación con las Téporas de petición y acción de gracias, que incluyen el día penitencial, y en algunas fiestas de mayor relieve. Otro criterio para organizar estas celebraciones puede ser la atención a grupos concretos: religiosas, jóvenes, ancianos, matrimonios, enfermos, niños, fieles que preparan una peregrinación, etc.

B) LA RECONCILIACIÓN DE UN SOLO PENITENTE

Valoración de la reconciliación individual

73. Los elementos de la celebración comunitaria de la reconciliación persisten fundamentalmente en la individual; de ahí que en ésta tengan que ser valorados a partir de la forma que se hallen en aquélla. El hecho de que ésta haya sido durante muchos siglos la única forma en ejercicio, hace que la revisión sea más necesaria para recuperar y conservar los valores que indudablemente contiene.

Estos valores son:

- a) El carácter más personalizado de los actos del penitente y del ministro.

- b) La posibilidad de un diálogo más amplio y, en consecuencia, de una ayuda más intensa al proceso de la vida cristiana concreta.
- c) La mayor flexibilidad en la forma de desarrollar el rito.

Los peligros que esta forma presenta son:

- a) La apreciación del pecado y del perdón como algo puramente privado, con olvido, por lo menos práctico, de la referencia eclesial.
- b) La confusión entre la celebración sacramental propiamente dicha y el diálogo de orientación y ayuda.
- c) El oscurecimiento del carácter litúrgico y, en último término, del sentido gratuito y sacramental de la reconciliación.

Condiciones para celebrar bien

74. Para celebrar debidamente la reconciliación de esta forma es necesario que los Obispos y presbíteros estén dispuestos a acoger a los penitentes que recurren a su ministerio eclesial. Convendrá organizar, además, los horarios para atender a los penitentes, según lugares y frecuencia, especialmente en las ciudades, e informar debidamente de los mismos. En lugares aptos, los penitentes deben poder encontrar instrumentos para la lectura bíblica, el examen de conciencia, la prolongación de la acción de gracias. Los viernes de cada semana, como días penitenciales, pueden ser un punto de referencia de este horario de celebraciones individuales. Igualmente puede ser útil y educativo en las iglesias a donde acude cierto número de penitentes ofrecer, a horas determinadas, una preparación colectiva de la celebración individual o una celebración penitencial no sacramental de manera periódica. Por fidelidad a la celebración, tanto de la penitencia como de la Eucaristía, y siguiendo las reiteradas disposiciones de los documentos recientes de la reforma litúrgica, se evitará celebrar la penitencia durante la celebración de la misa en la misma iglesia.

Ornamentos y lugar de esta celebración

75. Los ornamentos propios para celebrar la reconciliación individual en la iglesia son el alba y la estola. Si se celebra en otro lugar apropiado, fuera de la iglesia, no es necesario que el ministro revista ningún ornamento. Tanto en la iglesia como fuera de ella, el lugar para la reconciliación debe responder, por una parte, a la discreción propia de la acción que se realiza y así pueda favorecer el diálogo; pero, a la vez, no debe perder el carácter de lugar visible, iluminado, que corresponde a una acción litúrgica, y dispuesto de tal manera que sea posible realizar el rito íntegro, especialmente la lectura bíblica y la extensión de las manos sobre la cabeza del penitente, para la absolución. Con estos criterios será oportuna una revisión inteligente y respetuosa, sobre todo cuando se trate de muebles con valor artístico, de los confesionarios actuales en uso.

C) LA RECONCILIACIÓN DE MUCHOS PENITENTES CON CONFESIÓN Y ABSOLUCIÓN GENERAL

Novedad y carácter propio de esta forma

76. Sin constituir una novedad absoluta en la disciplina de la Iglesia, esta forma de celebrar la reconciliación adquiere en el Ritual un lugar reconocido al lado de las otras dos, manteniendo, no obstante, un carácter de forma extraordinaria. La reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución generales hay que considerarla eficaz en sí misma, como las otras dos, y su eficacia sacramental no queda pendiente del hecho posterior de la confesión oral. Sin embargo, hay que notar que la absolución en esta forma como en las restantes sólo es fructuosa cuando se recibe con las debidas disposiciones, y éstas en el caso de absolución general incluyen por parte del penitente el sincero propósito de confesar los pecados graves cometidos, y entonces perdonados, en el momento oportuno, según las disposiciones del Ritual.

Valoración de esta forma de reconciliación

77. La reconciliación con confesión y absolución general tiene unos valores propios que conviene destacar, especialmente cuando las circunstancias aconsejen su utilización. Éstos son:

- a) Dar una respuesta sacramental a la dificultad que sentirían unos penitentes con grave necesidad de ser reconciliados, al no tener a disposición sacerdotes suficientes para realizar de forma correcta la confesión individual.
- b) Acentuar más la acción divina en la reconciliación, su iniciativa misericordiosa y el carácter decisivo de la absolución en el proceso sacramental.
- c) Ofrecer una fórmula de absolución general con un texto más enriquecido doctrinalmente y, por tanto, más expresivo de la fe de la Iglesia en este sacramento.

Como contrapartida, los pastores tendrán que estar atentos a que:

- a) La absolución colectiva no signifique una menor intensidad en el compromiso personal de conversión.
- b) No se hiera con uso desconsiderado la sensibilidad espiritual de los cristianos acostumbrados a la celebración individual.
- c) No se pierda paulatinamente la confesión individual y sus valores reales.
- d) No se convierta la absolución en un recurso mágico y, en definitiva, banal, con la pérdida del sentido de seriedad del pecado.

Condiciones para celebrar bien

78. Esta forma de celebrar la reconciliación está reservada, según las indicaciones del Ritual, para circunstancias extraordinarias en las que concurren los tres elementos indicados: insuficiencia de sacerdotes, afluencia numerosa de penitentes y la circunstancia de que éstos, de no ser absueltos entonces, se verán privados de la gracia del sacramento o de la sagrada comunión por un tiempo notable, sin culpa suya.

La confesión general

79. La absolución general, como las demás formas de reconciliación, se imparte a unos penitentes concretos. De ahí la necesidad de que los que quieran recibir la absolución se confiesen pecadores con algún signo externo que les permita identificarse. Se excluye, en consecuencia, una absolución dada indiscriminadamente a los presentes, sin referencia a una petición concreta; por ejemplo, a todos los presentes en una celebración, o a todos los reunidos por la Eucaristía. Del mismo modo, la absolución sólo puede impartirse dentro de una celebración penitencial organizada como tal, y pertenece al ministro suscitar las disposiciones de espíritu necesarias para celebrar con fruto el sacramento y recordar las condiciones con que esta absolución debe ser recibida.

La confesión individual posterior

80. El penitente que ha sido absuelto de pecados graves con absolución general tiene la obligación de confesarlos en una próxima confesión oral, o, por lo menos, en la confesión anual a que viene obligado por el tradicional precepto de la Iglesia. Esta confesión debe hacerla, si no lo impide una causa justa, antes de recibir de nuevo una absolución general. El sentido de esta confesión no es el de obtener el perdón de los pecados, sino el de un acto penitencial expresivo de su conversión y la petición de ayuda e iluminación al ministro del sacramento para su situación concreta.

Complementariedad necesaria

81. La educación del sentido penitencial y la introducción correcta de las formas de reconciliación de los penitentes piden una cierta complementariedad de los diversos tipos de celebración. De esta manera se podrán aprovechar los valores que en cada una de las formas se destacan, y se cubrirán las posibles limitaciones que una sola forma utilizada exclusivamente introduciría. Los responsables de la pastoral penitencial estarán atentos a esta proporción entre los aspectos comunitarios y los aspectos personales que se observan en el Ritual.

Por lo que se refiere a la frecuencia de las celebraciones, es conveniente que se ofrezca un ritmo apropiado para las celebraciones comunitarias (cf. núm. 72), y que se den oportunidades suficientes para las celebraciones individuales, a las cuales es prácticamente imposible señalar un ritmo en general. En definitiva, la frecuencia de la celebración de la penitencia depende del sentido penitencial del cristiano, y éste se nutre de la vida de fe en el interior de una Iglesia que escucha con atención el Evangelio.

Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede

Índice

I. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos

II. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre enseñanza y asuntos culturales

III. Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos

Anexo I

Anexo II

IV. Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos

I

ACUERDO

ENTRE EL ESTADO ESPAÑOL
Y LA SANTA SEDE
SOBRE ASUNTOS JURÍDICOS

La Santa Sede y el Gobierno Español, prosiguiendo la revisión del Concordato vigente entre las dos Partes, comenzada con el Acuerdo firmado el 28 de julio de 1976, cuyos instrumentos de ratificación fueron intercambiados el 20 de agosto del mismo año, concluyen el siguiente

ACUERDO

Artículo I

1. El Estado Español reconoce a la Iglesia Católica el derecho de ejercer su misión apostólica y le garantiza el libre y público ejercicio de las actividades que le son propias y en especial las de culto, jurisdicción y magisterio.

2. La Iglesia puede organizarse libremente. En particular, puede crear, modificar o suprimir Diócesis, Parroquias y otras circunscripciones territoriales, que gozarán de personalidad jurídica civil en cuanto la tengan canónica y ésta sea notificada a los órganos competentes del Estado.

La Iglesia puede asimismo erigir, aprobar y suprimir Ordenes, Congregaciones Religiosas, otros Institutos de vida consagrada y otras Instituciones y Entidades Eclesiásticas.

Ninguna parte del Territorio español dependerá de Obispo cuya sede se encuentre en territorio sometido a la soberanía de otro Estado, y ninguna Diócesis o circunscripción territorial española comprenderá zonas de territorio sujeto a soberanía extranjera.

El Principado de Andorra continuará perteneciendo a la Diócesis de Urgel.

3. El Estado reconoce la personalidad jurídica civil de la Conferencia Episcopal Española, de conformidad con los Estatutos aprobados por la Santa Sede.

4. El Estado reconoce la personalidad jurídica civil y la plena capacidad de obrar de las Órdenes, Congregaciones religiosas y otros Institutos de vida consagrada y sus Provincias y sus Casas, y de las Asociaciones y otras Entidades y Fundaciones religiosas que gocen de ella en la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo.

Las Órdenes, Congregaciones Religiosas y otros Institutos de vida consagrada y sus Provincias y sus Casas que, estando erigidas canónicamente en esta fecha, no gocen de personalidad jurídica civil y las que se erijan canónicamente en el futuro, adquirirán la personalidad jurídica civil mediante la inscripción en el correspondiente Registro del Estado, la cual se practicará en virtud de documento auténtico en el que conste la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos. A los efectos de determinar la extensión y límite de su capacidad de obrar, y por tanto, de disponer de sus bienes, se estará a lo que disponga la legislación canónica, que actuará en este caso como derecho estatutario.

Las Asociaciones y otras Entidades y Fundaciones religiosas que, estando erigidas canónicamente en la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo, no gocen de personalidad jurídica civil y las que se erijan canónicamente en el futuro por la competente Autoridad Eclesiástica, podrán adquirir la personalidad jurídica civil con sujeción a lo dispuesto en el ordenamiento del Estado, mediante la inscripción en el correspondiente Registro en virtud de documento auténtico en el que consten la erección, fines, datos de identificación, órganos representativos, régimen de funcionamiento y facultades de dichos órganos.

5. Los lugares de culto tienen garantizada su inviolabilidad con arreglo a las Leyes. No podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado. En caso de su expropiación forzosa será antes oída la Autoridad Eclesiástica competente.

6. El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos, registros y demás documentos pertenecientes a la Conferencia Episcopal Española, a las Curias Episcopales, a las Curias de 1os Superiores Mayores de las Órdenes y Congregaciones religiosas, a las Parroquias y a otras Instituciones y Entidades eclesásticas.

Artículo II

La Santa Sede podrá promulgar y publicar libremente cualquier disposición referente al gobierno de la Iglesia y comunicar sin impedimento con los Prelados, el Clero y los fieles, así como ellos podrán hacerlo con la Santa Sede.

Los Ordinarios y las otras Autoridades eclesásticas gozarán de las mismas facultades respecto del Clero y de sus fieles.

Artículo III

El Estado reconoce como días festivos todos los domingos. De común acuerdo se determinará qué otras festividades religiosas son reconocidas como días festivos.

Artículo IV

1. El Estado reconoce y garantiza el ejercicio del derecho a la asistencia religiosa de los ciudadanos internados en establecimientos penitenciarios, hospitales, sanatorios, orfanatos y centros similares, tanto privados como públicos.

2. El régimen de asistencia religiosa católica y la actividad pastoral de los centros mencionados que sean de carácter público serán regulados de común acuerdo entre las competentes Autoridades de la Iglesia y del Estado. En todo caso, quedará salvaguardado el derecho a la libertad religiosa de las personas y el debido respeto a sus principios religiosos y éticos.

Artículo V

1. La Iglesia puede llevar a cabo por sí misma actividades de carácter benéfico o asistencial.

Las instituciones o entidades de carácter benéfico o asistencial de la Iglesia o dependientes de ella se regirán por sus normas estatutarias y gozarán de los mismos derechos y beneficios que los entes clasificados como de beneficencia privada.

2. La Iglesia y el Estado podrán, de común acuerdo, establecer las bases para una adecuada cooperación entre las actividades de beneficencia o de asistencia, realizadas por sus respectivas instituciones.

Artículo VI

1. El Estado reconoce los efectos civiles al matrimonio celebrado según las normas del Derecho Canónico.

Los efectos civiles del matrimonio canónico se producen desde su celebración. Para el pleno reconocimiento de los mismos, será necesaria la inscripción en el Registro Civil, que se practicará con la simple presentación de certificación eclesiástica de la existencia del matrimonio.

2. Los contrayentes, a tenor de las disposiciones del Derecho Canónico, podrán acudir a los Tribunales Eclesiásticos solicitando declaración de nulidad o pedir decisión pontificia sobre matrimonio rato y no consumado. A solicitud de cualquiera de las Partes, dichas resoluciones eclesiásticas tendrán eficacia en el orden civil si se declaran ajustadas al Derecho del Estado en resolución dictada por el Tribunal Civil competente.

3. La Santa Sede reafirma el valor permanente de su doctrina sobre el matrimonio y recuerda a quienes celebren matrimonio canónico la obligación grave que asumen de atenerse a las normas canónicas que lo regulan y, en especial, a respetar sus propiedades esenciales.

Artículo VII

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

Artículo VIII

Quedan derogados los artículos I, II, III, IV, V, VI, VIII, IX, X (y el Acuerdo de 16 de julio de 1946), XI, XII, XIII, XIV, XVII, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXXIII, XXXIV, XXXV y XXXVI del vigente Concordato y el Protocolo Final en relación con los artículos I, II, XXIII y XXV. Se respetarán, sin embargo, los derechos adquiridos por las personas afectadas por la derogación del artículo XXV y por el correspondiente Protocolo Final.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS

1. Las órdenes, Congregaciones religiosas y otros Institutos de vida consagrada, sus Provincias y sus Casas y las Asociaciones y otras Entidades o Fundaciones religiosas que tienen reconocida por el Estado la personalidad jurídica y la plena capacidad de obrar, deberán inscribirse en el correspondiente Registro del Estado en el más breve plazo posible. Transcurridos tres años desde la entrada en vigor en España del presente Acuerdo, sólo podrá justificarse su personalidad jurídica mediante certificación de tal registro, sin perjuicio de que pueda practicarse la inscripción en cualquier tiempo.

2. Las causas que estén pendientes ante los Tribunales Eclesiásticos al entrar en vigor en España el presente Acuerdo seguirán tramitándose ante ellos y las sentencias tendrán efectos civiles a tenor de lo dispuesto en el artículo XXIV del Concordato de 1953.

PROCOLO FINAL

(En relación con el artículo VI, 1.)

Inmediatamente de celebrado el matrimonio canónico, el Sacerdote ante el cual se celebró entregará a, los esposos la certificación eclesiástica con los datos exigidos para su inscripción en el Registro Civil. Y, en todo caso, el Párroco en cuyo territorio parroquial se celebró el matrimonio, en el plazo de cinco días, transmitirá al encargado del Registro Civil que corresponda el Acta del matrimonio canónico para su oportuna inscripción, en el supuesto de que ésta no se haya efectuado ya a instancia de las partes interesadas.

Corresponde al Estado regular la protección de los derechos que, en tanto el matrimonio no sea inscrito, se adquieran de buena fe por terceras personas.

El presente Acuerdo, cuyos textos en lengua española e italiana hacen fe por igual, entrará en vigor en el momento del canje de los instrumentos de ratificación.

Hecho en doble original.

Ciudad del Vaticano, 3 enero 1979.

G. Card. VILLOT

MARCELINO OREJA AGUIRRE

II

ACUERDO

ENTRE EL ESTADO ESPAÑOL
Y LA SANTA SEDE
SOBRE ENSEÑANZA
Y ASUNTOS CULTURALES

El Gobierno español y la Santa Sede, prosiguiendo la revisión de los textos concordatarios en el espíritu del Acuerdo de 28 de julio de 1976, conceden importancia fundamental a los temas relacionados con la enseñanza.

Por una parte, el Estado reconoce el derecho fundamental a la educación religiosa y ha suscrito pactos internacionales que garantizan el ejercicio de este derecho.

Por otra, la Iglesia debe coordinar su misión educativa con los principios de libertad civil en materia religiosa y con los derechos de las familias y de todos los alumnos y maestros, evitando cualquier discriminación o situación privilegiada.

Los llamados medios de comunicación social se han convertido en escuela eficaz de conocimientos, criterios y costumbres. Por tanto, deben aplicarse en la ordenación jurídica de tales medios los mismos principios de libertad religiosa e igualdad sin privilegios, que Iglesia y Estado profesan en materia de enseñanza.

Finalmente, el patrimonio histórico, artístico y documental de la Iglesia sigue siendo parte importantísima del acervo cultural de la Nación; por lo que la puesta de tal Patrimonio al servicio y goce de la sociedad entera, su conservación y su incremento, justifican la colaboración de Iglesia y Estado.

Por ello, ambas partes contratantes concluyen el siguiente

ACUERDO

Artículo I

A la luz del principio de libertad religiosa, la acción educativa respetará el derecho fundamental de los padres sobre la educación moral y religiosa de sus hijos en el ámbito escolar.

En todo caso, la educación que se imparta en los centros docentes públicos será respetuosa con los valores de la ética cristiana.

Artículo II

Los planes educativos en los niveles de Educación Preescolar, de Educación General Básica (EGB) y de Bachillerato Unificado Polivalente (BUP) y Grados de Formación Profesional correspondientes a los alumnos de las mismas edades, incluirán la enseñanza de la religión católica en todos los Centros de Educación, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales.

Por respeto a la libertad de conciencia, dicha enseñanza no tendrá carácter obligatorio para los alumnos. Se garantiza, sin embargo, el derecho a recibirla.

Las autoridades académicas adoptarán las medidas oportunas para que el hecho de recibir o no recibir la enseñanza religiosa no suponga discriminación alguna en la actividad escolar.

En los niveles de enseñanza mencionados, las autoridades académicas correspondientes permitirán que la Jerarquía Eclesiástica establezca, en las condiciones concretas que con ella se convenga, otras actividades complementarias de formación y asistencia religiosa.

Artículo III

En los niveles educativos a los que se refiere el artículo anterior, la enseñanza religiosa será impartida por las personas que, para cada año escolar, sean designadas por la autoridad académica entre aquellas que el Ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza. Con antelación suficiente el Ordinario diocesano comunicará los nombres de los profesores y personas que sean consideradas competentes para dicha enseñanza.

En los centros públicos de Educación Preescolar y de EG , la designación, en la forma antes señalada, recaerá. con preferencia en los profesores de EG que así lo soliciten.

Nadie estará obligado a impartir enseñanza religiosa.

Los profesores de religión formarán parte, a todos los efectos, del Claustro de Profesores de los respectivos centros.

Artículo IV

La enseñanza de la doctrina católica y su pedagogía en las Escuelas Universitarias de Formación del Profesorado, en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales, tendrá carácter voluntario para los alumnos.

Los profesores de las mismas serán designados por la autoridad académica en la misma forma que la establecida en el artículo III y formarán también parte de los respectivos Claustros.

Artículo V

El Estado garantiza que la Iglesia Católica pueda organizar cursos voluntarios de enseñanza y otras actividades religiosas en los Centros Universitarios públicos, utilizando los locales y medios de los mismos. La Jerarquía eclesiástica se pondrá de acuerdo con las autoridades de los Centros para el adecuado ejercicio de estas actividades en todos sus aspectos.

Artículo VI

A 1ª Jerarquía eclesiástica corresponde señalar los contenidos de la enseñanza y formación religiosa católica, así como proponer los libros de texto y material didáctico relativos a dicha enseñanza y formación.

La Jerarquía eclesiástica y los órganos del Estado, en el ámbito de sus respectivas competencias, velarán porque esta enseñanza y formación sean impartidas adecuadamente, quedando sometido el profesorado de religión al régimen general disciplinario de los Centros.

Artículo VII

La situación económica de los profesores de religión católica, en los distintos niveles educativos, que no pertenezcan a los Cuerpos Docentes del Estado, se concertará entre la Administración Central y la Conferencia Episcopal Española, con objeto de que sea de aplicación a partir de la entrada en vigor del presente Acuerdo.

Artículo VIII

La Iglesia Católica puede establecer Seminarios Menores diocesanos y religiosos, cuyo carácter específico será respetado por el Estado.

Para su clasificación como Centros de Educación General Básica, de Bachillerato Unificado Polivalente o de Curso de Orientación Universitaria, se aplicará la legislación general, si bien no se exigirá ni número mínimo de matrícula escolar, ni la admisión de alumnos en función del área geográfica de procedencia o domicilio de familia.

Artículo IX

Los Centros docentes de nivel no universitario, cualquiera que sea su grado y especialidad, establecidos o que se establezcan por la Iglesia, se acomodarán a la legislación que se promulgue con carácter general, en cuanto al modo de ejercer sus actividades.

Artículo X

1. Las Universidades, Colegios Universitarios, Escuelas Universitarias y otros Centros Universitarios que se establezcan por la Iglesia Católica, se acomodarán a la legislación que se promulgue con carácter general, en cuanto al modo; de ejercer estas actividades.

Para el reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios realizados en dichos Centros, se estará a lo que disponga la legislación vigente en la materia en cada momento.

2. El Estado reconoce la existencia legal de las Universidades de la Iglesia establecidas en España en el momento de la entrada en vigor de este Acuerdo, cuyo régimen jurídico habrá de acomodarse a la legislación vigente, salvo; lo previsto en el artículo XVII, 2.

3. Los alumnos de estas Universidades gozarán de los mismos beneficios en materia de sanidad, seguridad escolar, ayudas al estudio y a la investigación y demás modalidades de protección al estudiante, que se establezcan para los alumnos de las universidades del Estado.

Artículo XI

La Iglesia Católica, a tenor de su propio derecho, conserva su autonomía para establecer Universidades, Facultades, Institutos Superiores y otros Centros de Ciencias Eclesiásticas para la formación de sacerdotes, religiosos y seglares.

La convalidación de los estudios y el reconocimiento por parte del Estado de los efectos civiles de los títulos otorgados en estos Centros Superiores, serán objeto de regulación específica entre las competentes autoridades de la Iglesia y del Estado. En tanto no se acuerde la referida regulación, las posibles convalidaciones de estos estudios y la concesión de valor civil a los títulos otorgados se realizarán de acuerdo con las normas generales sobre el tema.

También se regularán de común acuerdo la convalidación y reconocimiento de los estudios realizados y títulos obtenidos por clérigos o seglares en las Facultades aprobadas por la Santa Sede fuera de España.

Artículo II

Las Universidades del Estado, previo acuerdo con la competente Autoridad de la Iglesia, podrán establecer Centros de Estudios Superiores de Teología Católica.

Artículo XIII

Los Centros de enseñanza de la Iglesia, de cualquier grado y especialidad, y sus alumnos, tendrán derecho a recibir subvenciones, becas, beneficios fiscales y otras ayudas que el Estado otorgue a Centros no estatales y a estudiantes de tales Centros, de acuerdo con el régimen de igualdad de oportunidades.

Artículo XIV

Salvaguardando los principios de libertad religiosa y de expresión, el Estado velará para que sean respetados en sus medios de comunicación social, los sentimientos de los católicos y establecerá los correspondientes acuerdos sobre estas materias con la Conferencia Episcopal Española.

Artículo V

La Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental, y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este patrimonio cultural en posesión de la Iglesia, de facilitar su contemplación y estudio, de lograr su mejor conservación e impedir cualquier clase de pérdidas, en el marco del artículo 46 de la Constitución.

A estos efectos, y a cualesquiera otros relacionados con dicho patrimonio se creará una Comisión Mixta en el plazo máximo de un año, a partir de la fecha de entrada en vigor en España del presente Acuerdo.

Artículo XVI

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

Artículo XVII

1. Quedan derogados los artículos XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX y XXXI del vigente Concordato.

2. Quedan asegurados, no obstante, los derechos adquiridos de las Universidades de la Iglesia establecidas en España en el momento de la firma del presente Acuerdo, las cuales, sin embargo, podrán

optar por su adaptación a la legislación general sobre Universidades no estatales.

DISPOSICIONES TRANSITORIAS

1. El reconocimiento, a efectos civiles, de los estudios que se cursen en las Universidades de la Iglesia actualmente existentes, seguirá rigiéndose, transitoriamente, por la normativa ahora vigente, hasta el momento en que, para cada Centro o carrera, se dicten las oportunas disposiciones de reconocimiento, de acuerdo con la legislación general, que no exigirá requisitos superiores a los que se impongan a las Universidades del Estado o de los entes públicos.

2. Quienes al entrar en vigor el presente Acuerdo en España estén en posesión de grados mayores en Ciencias Eclesiásticas y, en virtud del párrafo 3 del artículo XXX del Concordato, sean profesores titulares de las disciplinas de la Sección de Letras en Centros de enseñanza dependientes de la autoridad eclesiástica, seguirán considerados con titulación suficiente para la enseñanza en tales Centros, no obstante la derogación de dicho artículo.

PROTOCOLO FINAL

Lo convenido en el presente Acuerdo, en lo que respecta a las denominaciones de centros, niveles educativos, profesorado y alumnos, medios didácticos, etc., subsistirá como válido para las realidades educativas equivalentes que pudieran originarse de reformas o cambios de nomenclatura o del sistema escolar oficial.

El presente Acuerdo, cuyos textos en lengua española e italiana hacen fe por igual, entrará en vigor en el momento del canje de los instrumentos de ratificación.

Hecho en doble original.

Ciudad del Vaticano, 3 enero 1979.

G. Card. VILLOT

MARCELINO OREJA AGUIRRE

III

ACUERDO

ENTRE EL ESTADO ESPAÑOL
Y LA SANTA SEDE
SOBRE LA ASISTENCIA RELIGIOSA
A LAS FUERZAS ARMADAS
Y EL SERVICIO MILITAR
DE CLÉRIGOS Y RELIGIOSOS

La asistencia religiosa a los miembros católicos de las Fuerzas Armadas y el servicio militar de los clérigos y religiosos, constituyen capítulos específicos entre las materias que deben regularse dentro del compromiso adquirido por la Santa Sede y el Estado español de revisar el Concordato de 1953.

Por tanto, ambas Partes han decidido actualizar las disposiciones hasta ahora vigentes y concluyen el siguiente

ACUERDO

Artículo I

La asistencia religioso-pastoral a los miembros católicos de las Fuerzas Armadas se seguirá ejerciendo por medio del Vicariato Castrense.

Artículo II

El Vicariato Castrense, que es una Diócesis personal, no territorial, constará de :

A) Un Arzobispo, Vicario General, con su propia Curia, que estará integrada por:

- 1) Un Provicario General para todas las Fuerzas Armadas, con facultades de Vicario General.
- 2) Un Secretario General.
- 3) Un Vicesecretario.
- 4) Un Delegado de Formación Permanente del Clero, y
- 5) Un Delegado de Pastoral.

B) Además, contará con la cooperación de:

- 1) Los Vicarios Episcopales correspondientes.
- 2) Los Capellanes castrenses como párrocos personales.

Artículo III

La provisión del Vicariato General Castrense se hará de conformidad con el artículo I, 3, del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español de 28 de julio de 1976, mediante la propuesta de una terna de nombres, formada de común acuerdo entre la Nunciatura Apostólica y el Ministerio de Asuntos Exteriores y sometida a la aprobación de la santa Sede.

El Rey presentará, en el término de quince días, uno de ellos para su nombramiento por el Romano Pontífice.

Artículo IV

Al quedar vacante el Vicariato Castrense y hasta su nueva provisión, asumirá las funciones de Vicario General el Provicario General de todas las Fuerzas Armadas, si lo hubiese, y, si no, el Vicario Episcopal más antiguo.

Artículo V

Los Clérigos y Religiosos están sujetos a las disposiciones generales de la Ley sobre el Servicio Militar.

1. Los Seminaristas, postulantes y novicios, podrán acogerse a los beneficios comunes de prórrogas anuales por razón de sus estudios específicos o por otras causas admitidas en la legislación vigente, así como a cualesquiera otros beneficios que se establezcan con carácter general.

2. A los que ya sean presbíteros, se les podrán encomendar funciones específicas de su ministerio, para lo cual recibirá las facultades correspondientes del Vicario General Castrense.

3. A los presbíteros a quienes no se encomienden las referidas funciones específicas y a los diáconos y religiosos profesos no sacerdotes, se les asignarán misiones que no sean incompatibles con su estado, de conformidad con el Derecho Canónico.

4. Se podrá considerar de acuerdo con lo que establezca la ley, como prestación social sustitutoria de las obligaciones específicas del Servicio Militar, la de quienes durante un período de tres años bajo la dependencia de la Jerarquía Eclesiástica se consagren al apostolado, como Presbíteros, Diáconos o Religiosos profesos, en territorios de misión o como Capellanes de emigrantes.

Artículo VI

A fin de asegurar la debida atención pastoral del pueblo, se exceptúan del cumplimiento de las obligaciones militares, en toda circunstancia, los Obispos y asimilados en derecho.

En caso de movilización de reservistas, se procurara asegurar la asistencia parroquial proporcional a la población civil. A este fin, el Ministerio de Defensa oirá el informe del Vicario General Castrense.

Artículo VII

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

Artículo VIII

Quedan derogados los artículos XV, XXXII y el Protocolo Final en relación al mismo, del Concordato de 27 de agosto de 1953 y, consecuentemente, el Acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno español sobre la Jurisdicción Castrense y Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas, de 5 de agosto de 1950.

PROTOCOLO FINAL

(En relación con el artículo VIII)

1. No obstante la derogación ordenada en el artículo VIII, subsistirá durante un plazo de tres años la posibilidad de valerse de la disposición prevista en el número 1 del artículo XII del Convenio de 5 de agosto de 1950.

2. Los Sacerdotes v Diáconos ordenados antes de la fecha de entrada en vigor del presente Acuerdo y los religiosos que hubieren profesado igualmente con anterioridad, conservarán, cualquiera que fuera su edad, el derecho adquirido a la exención del servicio militar en tiempo de paz, conforme el artículo XII del citado Convenio que se deroga.

3. Quienes estuvieren siguiendo estudios eclesiásticos de preparación para el sacerdocio o para la profesión religiosa en la fecha de entrada en vigor de este Acuerdo, podrán solicitar prórroga de incorporación a filas de segunda clase, si desean acogerse a este beneficio y les corresponde por su edad.

El presente Acuerdo, cuyos textos en lengua española e italiana hacen fe por igual, entrará en vigor en el momento del canje de los instrumentos de ratificación.

Hecho en doble original.

Ciudad del Vaticano, 3 enero 1979.

G. Card. VILLOT

MARCELINO OREJA AGUIRRE

* * *

ANEXO I

Artículo I

Los Capellanes Castrenses ejercen su ministerio bajo la jurisdicción del Vicario General Castrense.

Artículo II

La jurisdicción del Vicario General Castrense y de los Capellanes es personal. Se extiende, cualquiera que sea la respectiva situación militar, a todos los militares de Tierra, Mar y Aire, a los alumnos de las Academias y de las Escuelas Militares, a sus esposas, hijos y familiares que viven en su compañía, y a todos los fieles de ambos sexos, ya seculares, ya religiosos, que presten servicios establemente bajo cualquier concepto o residan habitualmente en los cuarteles o lugares dependientes de la Jurisdicción Militar. Igualmente, se extiende dicha jurisdicción a los huérfanos menores o pensionistas y a las viudas de militares mientras conserven este estado.

Artículo III

Los Capellanes Castrenses tienen competencia parroquial respecto a las personas mencionadas en el artículo precedente.

En el caso de celebrarse el matrimonio ante el Capellán Castrense, éste deberá atenerse a las prescripciones canónicas.

Artículo IV

1. La Jurisdicción Castrense es cumulativa con la de los Ordinarios Diocesanos.
2. En todos los lugares o instalaciones dedicadas a las Fuerzas Armadas u ocupados circunstancialmente por ellas usarán de dicha jurisdicción primaria y principalmente el Vicario General Castrense y los Capellanes.

Cuando éstos falten o estén ausentes, usarán de su jurisdicción subsidiariamente, aunque siempre por derecho propio, los Ordinarios Diocesanos y los Párrocos locales.

El uso de esta jurisdicción cumulativa se regulará mediante los oportunos acuerdos entre la Jerarquía Diocesana y la Castrense, la cual informará a las Autoridades militares correspondientes.

3. Fuera de los lugares arriba señalados, y respecto a las personas mencionadas en el artículo II de este anexo, ejercerán libremente su jurisdicción los Ordinarios Diocesanos y, cuando así les sea solicitado, los Párrocos locales.

Artículo V

1. Cuando los Capellanes Castrenses, por razón de sus funciones como tales, tengan que oficiar fuera de los templos, establecimientos, campamentos y demás lugares destinados regularmente a las Fuerzas Armadas, deberán dirigirse con anticipación a los Ordinarios diocesanos o a los Párrocos o Rectores locales para obtener el oportuno permiso.

2. No será necesario dicho permiso para celebrar actos de culto al aire libre para fuerzas militares desplazadas con ocasión de campañas, maniobras, marchas, desfiles u otros actos de servicio.

Artículo VI

Cuando lo estime conveniente para el servicio religioso-pastoral, el Vicario Castrense se pondrá de acuerdo con los Obispos diocesanos y los Superiores Mayores Religiosos, para designar un número adecuado de sacerdotes y religiosos que, sin dejar los oficios que tengan en sus diócesis o institutos, presten ayuda a los Capellanes Castrenses. Tales Sacerdotes y Religiosos ejercerán su ministerio a las órdenes del Vicario General Castrense, del cual recibirán las facultades «ad nutum» y serán retribuidos a título de gratificación o estipendio ministerial.

ANEXO II

Artículo I

1. La incorporación de los Capellanes Castrenses tendrá lugar según las normas aprobadas por la Santa Sede, de acuerdo con el Gobierno.

Para el desempeño de la función de Vicario episcopal será preciso:

a) Poseer una licenciatura o título superior equivalente, en aquellas disciplinas eclesiásticas o civiles que el Vicario General Castrense estime de utilidad para el ejercicio de la asistencia religioso-pastoral a las Fuerzas Armadas;

b) Haber sido declarado canónicamente apto, según las normas que establezca el Vicario General Castrense.

2. El nombramiento eclesiástico de los Capellanes se hará por el Vicario General Castrense.

El destino a Unidad o Establecimiento se hará por el Ministerio de Defensa, a propuesta del Vicario General Castrense.

Artículo II

Los Capellanes, en cuanto Sacerdotes y «ratione loci», estarán también sujetos a la disciplina y vigilancia de los Ordinarios diocesanos, quienes, en casos urgentes, podrán tomar las oportunas providencias canónicas, debiendo, en tales casos, hacerlas conocer en seguida al Vicario General Castrense.

Artículo III

Los Ordinarios diocesanos, conscientes de la necesidad de asegurar una adecuada asistencia espiritual a todos los que prestan servicios bajo las armas, consideran como parte de su deber pastoral proveer al Vicario General Castrense de un número suficiente de Sacerdotes, celosos y bien preparados, para cumplir dignamente su importante y delicada misión.

IV

ACUERDO

**ENTRE EL ESTADO ESPAÑOL
Y LA SANTA SEDE
SOBRE ASUNTOS ECONÓMICOS**

La revisión del sistema de aportación económica del Estado español a la Iglesia católica resulta de especial importancia al tratar de sustituir por nuevos Acuerdos el Concordato de 1953.

Por una parte, el Estado no puede ni desconocer ni prolongar indefinidamente obligaciones jurídicas contraídas en el pasado. Por otra parte, dado el espíritu que informa las relaciones entre Iglesia y Estado, en España resulta necesario dar nuevo sentido tanto a los títulos de la aportación económica como al

sistema según el cual dicha aportación se lleve a cabo.

En consecuencia, la Santa Sede y el Gobierno español concluyen el siguiente

ACUERDO

Artículo I

La Iglesia católica puede libremente recabar de sus fieles prestaciones, organizar colectas públicas y recibir limosnas y oblaciones.

Artículo II

1. El Estado se compromete a colaborar con la Iglesia católica en la consecución de su adecuado sostenimiento económico, con respeto absoluto del principio de libertad religiosa.
2. Transcurridos tres ejercicios completos desde la firma de este Acuerdo, el Estado podrá asignar a la Iglesia católica un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta o el patrimonio neto u otra de carácter personal, por el procedimiento técnicamente más adecuado. Para ello será preciso que cada contribuyente manifieste expresamente en la declaración respectiva su voluntad acerca del destino de la parte afectada. En ausencia de tal declaración, la cantidad correspondiente será destinada a otra finalidad.
3. Este sistema sustituirá a la dotación a que se refiere el apartado siguiente, de modo que proporcione a la Iglesia católica recursos de cuantía similar.
4. En tanto no se aplique el nuevo sistema, el Estado consignará en sus Presupuestos Generales la adecuada dotación a la Iglesia católica, con carácter global y único, que será actualizada anualmente.

Durante el proceso de sustitución, que se llevará a cabo en el plazo de tres años, la dotación presupuestaria se minorará en cuantía igual a la asignación tributaria recibida por la Iglesia católica.

5. La Iglesia católica declara su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades. Cuando fuera conseguido este propósito, ambas partes se pondrán de acuerdo para sustituir los sistemas de colaboración financiera expresada en los párrafos anteriores de este artículo, por otros campos y formas de colaboración económica entre la Iglesia católica y el Estado.

Artículo III

No estarán sujetas a los impuestos sobre la renta o sobre el gasto o consumo, según proceda:

- a) Además de los conceptos mencionados en el artículo I de este Acuerdo, la publicación de las instrucciones, ordenanzas, cartas pastorales, boletines diocesanos y cualquier otro documento de las autoridades eclesiásticas competentes y tampoco su fijación en los sitios de costumbre.
- b) La actividad de enseñanza en seminarios diocesanos y religiosos, así como de las disciplinas eclesiásticas en Universidades de la Iglesia.
- e) La adquisición de objetos destinados al culto.

Artículo IV

1. La Santa Sede, la Conferencia Episcopal, las diócesis, las parroquias y otras circunscripciones territoriales, las Órdenes y Congregaciones religiosas y los Institutos de vida consagrada y sus provincias y sus casas tendrán derecho a las siguientes exenciones:

A) Exención total y permanente de la Contribución Territorial Urbana de los siguientes inmuebles:

- 1) Los templos y capillas destinados al culto y, asimismo, sus dependencias o edificios y locales anejos destinados a la actividad pastoral.
- 2) La residencia de los Obispos, de los canónigos y de los sacerdotes con cura de almas.
- 3) Los locales destinados a oficinas de la Curia diocesana y a oficinas parroquiales.
- 4) Los seminarios destinados a la formación del clero diocesano y religioso y las Universidades eclesiásticas en tanto en cuanto impartan enseñanzas propias de disciplinas eclesiásticas.
- 5) Los edificios destinados primordialmente a casas o conventos de las Órdenes, Congregaciones religiosas e Institutos de vida consagrada.

B) Exención total y permanente de los impuestos reales o de producto, sobre la renta y sobre el patrimonio.

Esta exención no alcanzará a los rendimientos que pudieran obtener por el ejercicio de explotaciones económicas, ni a los derivados de su patrimonio, cuando su uso se halle cedido, ni a las ganancias de capital, ni tampoco a los rendimientos sometidos a retención en la fuente por impuestos sobre la renta.

C) Exención total de los Impuestos sobre Sucesiones y Donaciones y Transmisiones Patrimoniales siempre que los bienes o derechos adquiridos se destinen al culto, a la sustentación del clero, al sagrado apostolado y al ejercicio de la caridad.

D) Exención de las contribuciones especiales y de la tasa de equivalencia, en tanto recaigan estos tributos sobre los bienes enumerados en la letra A) de este artículo.

2. Las cantidades donadas a los entes eclesiásticos enumerados en este artículo y destinadas a los fines expresados en el apartado C) darán derecho a las mismas deducciones en el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, que las cantidades entregadas a entidades clasificadas o declaradas benéficas o de utilidad pública.

Artículo V

Las Asociaciones y Entidades religiosas no comprendidas entre las enumeradas en el artículo IV de este Acuerdo y que se dediquen a actividades religiosas, benéfico-docentes, médicas u hospitalarias, o de asistencia social tendrán derecho a los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico-tributario del Estado español prevé para las entidades sin fin de lucro y, en todo caso, los que se conceden a las entidades benéficas privadas.

Artículo VI

La Santa Sede y el Gobierno español procederán de común acuerdo en la resolución de las dudas o dificultades que pudieran surgir en la interpretación o aplicación de cualquier cláusula del presente Acuerdo, inspirándose para ello en los principios que lo informan.

Artículo VII

Quedan derogados los artículos XVIII, XIX, X y XXI del vigente Concordato y el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre Seminarios y Universidades de Estudios Eclesiásticos de 8 de diciembre de 1946.

PROTOCOLO ADICIONAL

1. La dotación global en los Presupuestos Generales del Estado se fijará cada año, tanto durante el plazo exclusivo de tal ayuda como durante el período de aplicación simultánea del sistema previsto en el artículo II, apartado 2, de este Acuerdo, mediante la aplicación de los criterios de cuantificación que inspiren los correspondientes Presupuestos Generales del Estado, congruentes con los fines a que destine la Iglesia los recursos recibidos del Estado en consideración a la Memoria a que se refiere el párrafo siguiente.

La aplicación de los fondos, proyectada y realizada por la Iglesia, dentro del conjunto de sus necesidades, de las cantidades a incluir en el Presupuesto o recibidas del Estado en el año anterior, se describirá en la Memoria que, a efectos de la aportación mencionada, se presentará anualmente.

2. Ambas Partes, de común acuerdo, señalarán los conceptos tributarios vigentes en los que se concretan las exenciones y los supuestos de no sujeción enumerados en los artículos III a V del presente Acuerdo.

Siempre que se modifique sustancialmente el ordenamiento jurídico-tributario español, ambas Partes concretarán los beneficios fiscales y los supuestos de no sujeción que resulten aplicables de conformidad con los principios de este Acuerdo.

3. En el supuesto de deudas tributarias no satisfechas en plazo voluntario, por alguna entidad religiosa comprendida en el número 1. del artículo IV, o en el artículo V de este Acuerdo, el Estado, sin perjuicio de la facultad de ejecución que en todo caso le corresponde, podrá dirigirse a la Conferencia Episcopal Española para que ésta inste a la entidad de que se trate al pago de la deuda tributaria.

El presente Acuerdo, cuyos textos en lengua española e italiana hacen fe por igual, entrará en vigor en el momento del canje de los instrumentos de ratificación.

Hecho en doble original.

Ciudad del Vaticano, 3 enero 1979.

G. Card. VILLOT

MARCELINO OREJA AGUIRRE

Sollemnibus Conventionibus inter Apostolicam Sedem et Nationem Hispanam ratis habitis, die IV mensis Decembris anno MCMLXXIX, Matrili Instrumenta Ratihabitationis accepta et reddita sunt; a quo die Conventiones vigere coeperunt.

Declaración sobre el libro del R. P. Jacques Pohier: «Cuando digo Dios»

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cumpliendo su cometido de promover y tutelar la doctrina de la fe y de las costumbres en toda la Iglesia, ha examinado, de acuerdo con su propia *Agendi rationem*, el libro del R. P. Jacques Pohier *Quand je dis Dieu*, y ha encontrado en el afirmaciones que son manifiestamente disconformes con la Revelación y con el Magisterio de la Iglesia.

El resultado de dicho examen se ha notificado al autor, a través de su Superior General, el día 21 de abril de 1978, con una carta en la que se le invitaba a retractarse públicamente de sus opiniones y a expresar su plena adhesión a la doctrina de la Iglesia. El autor ha respondido, a las reiteradas peticiones de esta Congregación, limitándose a dar algunas clarificaciones insuficientes; además, no ha hecho una explícita profesión de la fe de la Iglesia, sobre los puntos que le fueron señalados.

Por consiguiente, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe se ve ahora obligada a declarar lo que sigue:

1) Entre los errores más evidentes del libro en cuestión, se debe subrayar la negación de las siguientes verdades: la intención por parte de Cristo de dar un valor redentor sacrificial a su Pasión; la Resurrección corporal de Cristo y su permanencia como sujeto real después del fin de su existencia histórica; la supervivencia, la resurrección, la vida eterna con Dios, como vocación del hombre; la presencia en la Sagrada Escritura de una verdadera enseñanza con un sentido objetivo, que la fe debe reconocer y que el Magisterio de la Iglesia, asistido por el Espíritu Santo, puede determinar auténticamente.

2) A los errores antedichos se añaden y mezclan otras muchas afirmaciones peligrosas, tan ambiguas y de tal naturaleza que pueden producir en el ánimo de los fieles incertidumbre sobre los artículos fundamentales de la fe, como: el concepto cristiano del Dios trascendente; la presencia real de Cristo en la Eucaristía como ha sido enseñada por el Concilio de Trento y, recientemente, por Pablo VI en la Carta encíclica *Mysterium Fidei*; el papel específico del sacerdote en la actualización de esa presencia real; el ejercicio de la infalibilidad en la Iglesia. Por lo que se refiere a la divinidad de Cristo, el autor se expresa de una manera tan insólita, que no es posible determinar si profesa todavía esa verdad en el sentido católico tradicional.

Con esta Declaración, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, preocupada por el bien de los fieles, manifiesta la gravedad de los errores aquí denunciados y la imposibilidad de considerarlos como opiniones dejadas a la libre discusión de los teólogos.

En el curso de la Audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, el Sumo Pontífice Juan Pablo II ha aprobado la presente declaración, decidida en Reunión ordinaria de esta S. Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la Sede de la S. Congregación para Doctrina de la Fe, día 3 de abril de 1979.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Normas en orden a la recta aplicación de la Constitución Apostólica “Sapiencia Cristiana”

La Sagrada Congregación para la Educación Católica, a tenor del art. 10 de la Constitución Apostólica *Sapiencia Christiana*, presenta a las Universidades y Facultades eclesiásticas las siguientes Normas y prescribe que sean observadas fielmente.

PRIMERA PARTE: NORMAS COMUNES

Título I - Naturaleza y finalidad de las Universidades y Facultades Eclesiásticas (Constitución Apostólica, artículos 1-10)

Art. 1. Con el nombre de Universidad o de Facultad se entienden también los Ateneos, Institutos u otros Centros Académicos, canónicamente erigidos o aprobados por la Santa Sede, con derecho a conferir grados académicos con la autoridad de la misma Santa Sede.

Art. 2. Con el fin de fomentar el trabajo científico, se recomiendan vivamente los centros especiales de investigación, las revistas y colecciones científicas, así como los congresos científicos.

Art. 3. Los cometidos para los cuales se preparan los alumnos, pueden ser o propiamente científicos, como la investigación y la enseñanza, o también pastorales. Habrá que tener debidamente en cuenta esta diversidad para ordenar el plan de estudios y para determinar los grados académicos, salvo siempre su carácter científico.

Art. 4. La colaboración en la obra de evangelización se refiere a la acción de la Iglesia en la tarea pastoral, ecuménica y misionera y está encaminada en primer lugar a la comprensión profunda, a la defensa y a la difusión de la fe; se extiende además a todo el ámbito de la cultura y de la sociedad humana.

Art. 5. Las Conferencias Episcopales, también en esta materia en unión con la Santa Sede, tendrán especial solicitud por las Universidades y Facultades; y por tanto:

1.º fomentarán, en unión con el Gran Canciller, su progreso y, salva la autonomía de la ciencia según la mente del Concilio Vaticano II, se mostrarán solícitas ante todo por su condición científica y eclesial;

2.º ayudarán a la actividad de las Facultades, la inspirarán y coordinarán convenientemente en cuanto se refiere a las cuestiones comunes dentro de los límites de la propia región;

3.º teniendo en cuenta las necesidades de la Iglesia y el progreso cultural de la propia región, procurarán la erección de las mismas en un número adecuado;

4.º para todo esto constituirán una comisión con miembros pertenecientes a la Conferencia, asistida por un grupo de expertos.

Art. 6. En la preparación de los estatutos y del plan de estudios se han de tener presentes las normas contenidas en el **Apéndice I**.

Art. 7. § 1. El valor canónico de un grado académico significa que tal grado habilita para desempeñar las funciones eclesiásticas para las que es requerido, en primer lugar para enseñar las ciencias sagradas en las Facultades, en los seminarios mayores y en las escuelas equivalentes.

§ 2. Las condiciones necesarias para el reconocimiento de cada uno de los grados, de que se trata en el art. 9 de la Constitución Apostólica, supuesto el consentimiento de la autoridad eclesiástica, se refieren ante todo al cuerpo docente al plan de estudios y a los medios científicos.

§ 3. Los grados reconocidos para determinados efectos canónicos no se equiparen nunca por completo a los grados académicos canónicos.

Título II - La comunidad académica y su gobierno (Constitución Apostólica, artículos 11-21)

Art. 8. Corresponde al Gran Canciller:

1.º hacer progresar constantemente la Universidad o Facultad; promover el quehacer científico y procurar que se mantenga íntegra la doctrina católica y se observen fielmente los estatutos y las formas dictadas por la Santa Sede.

2.º favorecer estrechas relaciones entre todos los miembros de la comunidad académica;

3.º proponer a la Sagrada Congregación para la Educación Católica los nombres tanto del que debe ser nombrado o confirmado rector o presidente, como de los profesores que necesitan el *nihil obstat*;

4.º recibir la profesión de fe del rector o presidente;

5.º conferir o retirar permiso de enseñar o la misión canónica a los profesores, según las normas de la Constitución;

6.º informar a la Sagrada Congregación para la Educación Católica acerca de los asuntos más importantes y enviar a la misma cada tres años una relación detallada sobre la situación académica, moral y económica de la Universidad o Facultad.

Art. 9. En caso de que la Universidad o Facultad dependan de una autoridad colegial (como por ejemplo, de la Conferencia Episcopal) deberá ser nombrada una persona perteneciente a la misma para desempeñar las funciones de Gran Canciller.

Art. 10. El Ordinario del lugar que no sea Gran Canciller, como tiene la responsabilidad de la vida pastoral de su diócesis, en caso de que venga a saber que en la Universidad o Facultad se verifican hechos contrarios a la sana doctrina, a la moral o a la disciplina eclesiástica, deberá informar al Gran Canciller para que provea; si el Gran Canciller no tomase providencias, podrá recurrir a la Santa Sede, salvo la obligación de proveer directamente en los casos más graves o urgentes que constituyan un peligro para la propia diócesis.

Art. 11. Cuanto ha sido establecido en el art. 19 de la Constitución, debe ser precisado en los estatutos de cada Facultad, dando mayor importancia, según los casos, al sistema colegial o al gobierno personal, con tal de que se mantengan una y otra modalidad, teniendo en cuenta la costumbre de las Universidades de la región en que se halla la Facultad, o del instituto religioso al que pertenece.

Art. 12. Además del consejo de Universidad (senado académico) y del Consejo de Facultad — que existen en todas partes, aunque con nombres diversos —, los estatutos pueden establecer también oportunamente otros consejos o comisiones especiales para la dirección y promoción del sector científico, pedagógico, disciplinar, económico, etc.

Art. 13. § 1. Según la Constitución, rector es el que está al frente de la Universidad; presidente el que está al frente de un Instituto o de una Facultad *sui iuris*; decano el que está al frente de una Facultad que forma parte de una Universidad.

§ 2. En los estatutos se ha de fijar por cuánto tiempo están nombrados (por ejemplo, un trienio), cómo y cuántas veces pueden ser confirmados en su cargo.

Art. 14. Al cargo de rector o de presidente corresponde:

- 1.º dirigir, promover y coordinar toda la actividad de la comunidad académica;
- 2.º representar a la Universidad, al Instituto o a la Facultad *sui iuris*;
- 3.º convocar los consejos de Universidad, Instituto o Facultad *sui iuris* y presidirlos a normas de los estatutos;
- 4.º vigilar la administración temporal;
- 5.º informar al Gran Canciller sobre los hechos más importantes;
- 6.º enviar todos los años a la Sagrada Congregación para la Educación Católica el sumario estadístico, según el esquema fijado por la misma Sagrada Congregación.

Art. 15. Al decano de la Facultad corresponde:

- 1.º promover y coordinar toda la actividad de la facultad, especialmente en lo que se refiere a los estudios, y proveer oportunamente a sus necesidades;
- 2.º convocar el consejo de Facultad y presidirlo;
- 3.º admitir o excluir a los alumnos, en nombre del rector, a norma de los estatutos;
- 4.º informar al rector de lo que se hace o se propone por la Facultad;
- 5.º procurar que se cumpla todo lo establecido por las autoridades superiores.

Título III - Los profesores (Constitución Apostólica, artículos 22-30)

Art. 16. § 1. Son profesores establemente adscritos a la Facultad, en primer lugar aquellos que han sido asumidos con derecho pleno y firme suelen ser designados con el nombre de ordinarios; les siguen de cerca los extraordinarios, pueden además admitirse útilmente otros, según el uso de las Universidades.

§ 2. Además de los profesores estables, suele haber otros que llevan diversos nombres, en primer lugar los que son invitados de otras Facultades.

§ 3. En fin, oportunamente pueden existir profesores asistentes, para desempeñar peculiares cargos académicos, los cuales deberán tener un título congruente.

Art. 17. Se entiende por doctorado congruente el que tiene relación con la disciplina que se ha de enseñar. Si se trata de una disciplina sagrada o conexas con ella, el doctorado deberá ser canónico; si el doctorado no es canónico, se requiere ordinariamente la licenciatura canónica de la Facultad a la que pertenece la disciplina.

Art. 18. A los profesores no católicos, asumidos según las normas de la competente autoridad eclesialística^[1], el permiso de enseñar les es dado por el Gran Canciller.

Art. 19. § 1. Los estatutos deben establecer cuándo se confiere el oficio estable, y esto a los efectos de pedir la declaración *nihil obstat* a norma del art. 27 de la Constitución.

§ 2. El *nihil obstat* de la Santa Sede es la declaración de que, a norma de la Constitución y de los estatutos particulares, no existe ningún impedimento al nombramiento propuesto. Si hubiese algún impedimento, se deberá comunicar al Gran Canciller, el cual oirá sobre el mismo al profesor.

§ 3. Si las circunstancias particulares de tiempo o lugar impidiesen la petición del *nihil obstat* a la Santa Sede, el Gran Canciller se pondrá en contacto con la Sagrada Congregación para la Educación Católica con el fin de encontrar una solución.

§ 4. Las Facultades que estén bajo un particular régimen concordatario, observen las normas temporalmente en vigor.

Art. 20. El espacio de tiempo necesario para una promoción, que debe ser por lo menos de un trienio, deberá establecerse en los estatutos.

Art. 21. § 1. Los profesores, sobre todo los estables, traten de colaborar entre sí. Se recomienda también la colaboración con los profesores de otras Facultades, especialmente en materias afines o relacionadas entre sí.

§ 2. No se puede ser contemporáneamente profesor estable de dos Facultades.

Art. 22. § 1. Se defina con precisión en los estatutos el modo de proceder en casos de suspensión o de dimisión del profesor, especialmente por razones doctrinales.

§ 2. Ante todo, se debe tratar de arreglar la cuestión privadamente entre el rector, o el presidente o el decano, y el mismo profesor. Si no se llega a un acuerdo, la cuestión sea tratada oportunamente por el consejo o comisión competente, de manera que el primer examen del caso se haga dentro de la Universidad o de la Facultad. Si esto no es suficiente, elévese la cuestión al Gran Canciller, el cual, junto con personas expertas de la Universidad o de la Facultad, o fuera de ellas, examinará el asunto para proveer de modo oportuno. Queda abierta la posibilidad de recurso a la Santa Sede para una solución definitiva del caso, concediendo en todo momento al profesor la facultad de exponer y defender la propia causa.

§ 3. No obstante, en los casos más graves o urgentes, con el fin de proveer al bien de los alumnos y de los fieles, el Gran Canciller suspenderá *ad tempus* al profesor, hasta que se concluya el procedimiento ordinario.

Art. 23. Los sacerdotes diocesanos y los religiosos o equiparados a ellos en el derecho, para llegar a ser profesores de una Facultad y para permanecer en ella como tales, deben tener el consentimiento del propio Ordinario diocesano o del superior, según las normas establecidas a este respecto por la competente autoridad eclesiástica.

Título IV - Los alumnos (Constitución Apostólica, artículos 31-35)

Art. 24. § 1. El certificado exigido, a norma del art. 31 de la Constitución:

1.º de buena conducta, para los clérigos y seminaristas, es dado por el Ordinario o su delegado; para todos los demás por una persona eclesiástica;

2.º de estudios previos, es el título de estudios exigido a norma del art. 32 de la Constitución.

§ 2. Dado que defieren entre sí los estudios necesarios requeridos en las distintas naciones para ingresar en la Universidad, la Facultad tiene el derecho y el deber de examinar si se han cursado todas las disciplinas consideradas necesarias por la misma Facultad.

§ 3. En las Facultades de Ciencias Sagradas se requiere un conocimiento suficiente de la lengua latina, para que los alumnos puedan comprender y utilizar las fuentes de tales ciencias y los documentos de la Iglesia^[2].

§ 4. Si una disciplina no ha sido cursada o lo ha sido de manera insuficiente, la Facultad ofrezca modo de complementar durante el tiempo oportuno los estudios que faltan y se haga examen de ellos.

Art. 25. § 1. Además de los alumnos ordinarios, es decir, aquellos que aspiran a conseguir grados académicos, pueden ser admitidos también alumnos extraordinarios, según las normas establecidas en los estatutos.

§ 2. El alumno puede matricularse como ordinario en una sola Facultad.

Art. 26. El paso del alumno de una Facultad a otra se puede hacer solamente al comienzo del año académico o del semestre, una vez examinado cuidadosamente su expediente académico y disciplinar; en tal caso, ninguno puede ser admitido a un grado académico, si antes no ha completado todo lo necesario para conseguir tal grado, según los estatutos de la Facultad.

Art. 27. Al determinar las normas para suspensión o exclusión de un alumno de la Facultad, sea tutelado el derecho que tiene él a defenderse.

Título V - Los oficiales y el personal auxiliar (Constitución Apostólica, artículos 36-37)

Art. 28. En los Estatutos o en otro documento adecuado de la Universidad o Facultad se provea a determinar los derechos y los deberes tanto de los oficiales como del personal auxiliar, y su participación en la vida de la comunidad universitaria.

Título VI - El plano de estudios (Constitución Apostólica, artículos 38-45)

Art. 29. Los estatutos de cada Facultad deben establecer qué disciplinas (principales o auxiliares) son obligatorias, cuáles deben ser frecuentadas por todos y cuáles en cambio son libres u opcionales.

Art. 30. Asimismo los estatutos deben establecer las ejercitaciones y seminarios a los cuales los alumnos deben no solamente asistir, sino también participar activamente colaborando con los compañeros y preparando los propios trabajos.

Art. 31. Se organice racionalmente la distribución de las clases y de las ejercitaciones, de manera que fomente seriamente el estudio privado y el trabajo personal bajo la guía de los profesores.

Art. 32. § 1. Determinen también los estatutos de qué modo los examinadores deben expresar el juicio sobre los candidatos.

§ 2. En el voto final sobre los candidatos a los diversos grados, se tengan en cuenta todas las clasificaciones conseguidas en los distintos exámenes, tanto orales como escritos.

§ 3. En los exámenes para la concesión de grados, especialmente del doctorado, será cosa útil invitar también a profesores externos.

Art. 33. Los estatutos deben fijar también el plano de estudios de los cursos implantados de modo estable en la Universidad con finalidades particulares, así como los diplomas que son conferidos.

Título VII - Los grados académicos (Constitución Apostólica, artículos 46-51)

Art. 34. En las Universidades o Facultades Eclesiásticas, canónicamente erigidas o aprobadas, los grados académicos son conferidos en nombre del Sumo Pontífice.

Art. 35. Los Estatutos establezcan los requisitos necesarios para la preparación de la tesis doctoral y las normas para su defensa pública y su edición.

Art. 36. Un ejemplar de las disertaciones publicadas será enviado a la Sagrada Congregación para la Educación Católica. Se aconseja enviar también un ejemplar a las Facultades eclesiásticas, al menos a las de la propia región, que se ocupan de las mismas ciencias.

Art. 37. Los documentos auténticos de los grados académicos conferidos serán firmados por las autoridades académicas, según los estatutos, y además por el secretario de la Universidad o de la Facultad ; póngase también en ellos el sello de la misma.

Art. 38. No se conceda el doctorado *ad honorem* sin el consentimiento del Gran Canciller, el cual a su vez debe obtener previamente el nihil obstat de la Santa Sede y el parecer del consejo de la Universidad o Facultad.

Título VIII - Cuestiones didácticas (Constitución Apostólica - artículos 52-55)

Art. 39. La Universidad o Facultad debe tener aulas verdaderamente funcionales y decorosas, adecuadas a las exigencias de la enseñanza de distintas disciplinas y al número de alumnos.

Art. 40. Debe haber a disposición una biblioteca para consultas, en la que se encuentren las obras principales necesarias para el trabajo científico tanto de los profesores como de los alumnos.

Art. 41. Se establezcan normas para la biblioteca, de manera que se facilite el acceso y el uso, particularmente a los profesores y a los alumnos.

Art. 42. Se fomente también la colaboración entre las bibliotecas de la misma ciudad o región.

Título IX - Cuestiones económicas (Constitución Apostólica, artículos 56-59)

Art. 43. Para la buena marcha de la administración, procuren las autoridades informarse, en fechas determinadas, de la situación económica, sometiéndola periódicamente a un cuidadoso examen.

Art. 44. § 1. Se provea de modo oportuno a que el pago de las tasas académicas no impida el acceso a los grados académicos a aquellos alumnos que, por las cualidades intelectuales de que están dotados, dan esperanzas de ser muy útiles a la Iglesia en el futuro.

§ 2. Se ha de procurar por tanto que se creen, para los estudiantes, particulares ayudas económicas que, con distinta denominación (bolsas de estudios, becas, pensiones, etc.), tengan por finalidad ayudarles.

Título X - Planificación y cooperación entre las Facultades (Constitución Apostólica, artículos 60-64)

Art. 45. § 1. Cuando se trate de crear una nueva Universidad o Facultad, es necesario:

a) demostrar una necesidad o verdadera utilidad, que no pueda satisfacerse por la afiliación, o la agregación o la incorporación;

b) presentar los requisitos necesarios, de los cuales los principales son:

1.º el número de profesores estables y su titulación, de acuerdo con la naturaleza y las exigencias de la Facultad;

2.º un conveniente número de alumnos;

3.º la biblioteca, los demás materiales científicos y las aulas;

4.º recursos económicos realmente suficientes para la Universidad o Facultad;

c) presentar los estatutos, junto con el plan de estudios, que estén en conformidad con la presente Constitución y con estas Normas.

§ 2. La Sagrada Congregación para la Educación Católica — oído el parecer tanto de la Conferencia Episcopal, principalmente por lo que se refiere al aspecto pastoral, como de los peritos, en particular los de las Facultades más próximas, más bien bajo el aspecto científico — determinará sobre la oportunidad de proceder a la nueva erección, que será concedida generalmente *ad experimentum* por un determinado tiempo, antes de pasar a la confirmación definitiva.

Art. 46. Cuando se trate de aprobar una Universidad o Facultad, se requiere:

- a)** el consentimiento de la Conferencia Episcopal y de la autoridad diocesana;
- b)** que se cumplan las condiciones establecidas en el artículo 41, § 1, b) c).

Art. 47. Las condiciones de afiliación se refieren sobre todo al número y a la calidad de los profesores, al plan de estudio, a la biblioteca y al deber de la Facultad afiliante de asistir al Instituto afiliado; esto exige normalmente que la Facultad afiliante y el Instituto afiliado se encuentren en la misma nación o región cultural.

Art. 48. § 1. La agregación es la unión con una Facultad de un Instituto, que solamente abarque el primero y el segundo ciclo, con el fin de conseguir a través de la Facultad los correspondientes grados académicos. La incorporación en cambio, es la inserción en una Facultad de un Instituto que abarque el segundo o tercer ciclo o también entrambos, con el fin de conseguir mediante la Facultad los correspondientes grados académicos.

§ 2. La agregación y la incorporación no pueden concederse si el Instituto no está adecuadamente equipado para la consecución de los correspondientes grados académicos, de manera que se tenga fundada esperanza de que la conexión con la Facultad pueda llevar realmente a la finalidad deseada.

Art. 49. § 1. Se ha de fomentar la cooperación entre las Facultades eclesásticas, bien sea mediante la recíproca invitación de los profesores, la comunicación de las propias actividades científicas, o bien mediante la promoción de investigaciones comunes orientadas a la utilidad del Pueblo de Dios.

§ 2. Se debe promover también la cooperación con las demás Facultades aun no católicas, pero conservando siempre la propia identidad.

SEGUNDA PARTE: NORMAS ESPECIALES

Título I - La Facultad de Sagrada Teología (Constitución Apostólica, artículos 67-74)

Art. 50. Las disciplinas teológicas sean enseñadas de manera que aparezca claramente su conexión orgánica y se pongan de relieve sus varias dimensiones, intrínsecamente pertenecientes a la índole propia de la doctrina sagrada cuales son ante todo la bíblica, la patrística, la histórica, la litúrgica y la pastoral. Los alumnos serán orientados a una profunda asimilación de la materia y al mismo tiempo a la formación de una síntesis personal, con el fin de hacer propio el método de la investigación científica y de prepararse idóneamente a la exposición adecuada de la doctrina sagrada.

Art. 51. Las disciplinas obligatorias son:

1.º En el primer ciclo:

a) las disciplinas filosóficas que se requieren para la Teología, como son en primer lugar la filosofía sistemática, con sus partes principales, y su evolución histórica.

b) Las disciplinas teológicas, a saber:

- la Sagrada Escritura: introducción y exégesis;
- la Teología fundamental, con referencia a las cuestiones sobre el ecumenismo, las religiones no cristianas y el ateísmo;
- la Teología dogmática;
- la Teología moral y espiritual;
- la Teología pastoral;
- la Liturgia;
- la Historia de la Iglesia, la Patrología y la Arqueología;
- el Derecho canónico.

c) Las disciplinas auxiliares, esto es, algunas ciencias humanas y, además de la lengua latina, las lenguas bíblicas en la medida en que se requieren para los ciclos siguientes.

2.º En el segundo ciclo:

las disciplinas especiales, oportunamente establecidas en las diversas secciones, según las distintas especialidades, con seminarios y ejercitaciones propias, comprendiendo también algún trabajo escrito.

3.º En el tercero ciclo:

los estatutos determinarán si se deben enseñar disciplinas especiales y cuáles son éstas, con los relativos seminarios y ejercitaciones.

Art. 52. En el quinquenio institucional hay que procurar con diligencia que todas las disciplinas sean explicadas con orden, amplitud y método propio, de manera que concurren armónica y eficazmente al objeto de ofrecer a los alumnos una formación sólida, orgánica y completa en materia teológica, gracias a la cual se les capacite para proseguir los estudios superiores del segundo ciclo, así como para ejercer convenientemente determinados oficios eclesiásticos.

Art. 53. Además de los exámenes o pruebas equivalentes de cada disciplina, al final del primero y del segundo ciclo se haga o un examen global de todas las disciplinas o una prueba equivalente, en los cuales el alumno demuestre que ha adquirido la plena formación científica requerida por el ciclo en cuestión.

Art. 54. Corresponde a la Facultad determinar en que condiciones los alumnos, que hayan terminado regularmente el plan sexenal filosófico-teológico en un seminario o en otro instituto superior aprobado, pueden ser admitidos al segundo ciclo, teniendo cuidadosamente en cuenta los estudios ya hechos y, según el caso, precribiendo también cursos y exámenes especiales.

Título II - La Facultad de Derecho Canónico (Constitución Apostólica, artículos 75-78)

Art. 55. En la Facultad de Derecho Canónico, latino u oriental, se ha procurar enseñar científicamente tanto la historia y los textos de las leyes eclesiásticas, como su sentido y conexión.

Art. 56. Las disciplinas obligatorias son:

1.º En el primer ciclo:

a) las instituciones generales de Derecho canónico;

b) elementos de Sagrada Teología (especialmente de eclesiología y de teología sacramental) y de filosofía (especialmente de ética y derecho natural), que por su naturaleza se requieren antes del estudio del Derecho canónico; a éstos podrían añadirse útilmente elementos de las ciencias antropológicas relacionadas con la ciencia jurídica.

2.º En el segundo ciclo:

a) el Código de Derecho canónico en todas sus partes y las demás leyes canónicas;

b) las disciplinas relacionadas, a saber: la Filosofía del derecho, el Derecho público eclesiástico, las instituciones de Derecho romano, elementos de Derecho civil, la historia del Derecho canónico, con ejercitaciones y seminarios, y un especial trabajo escrito.

3.º En el tercer ciclo:

los estatutos determinarán qué disciplinas especiales y qué ejercitaciones y seminarios deben prescribirse, según la naturaleza propia de la Facultad y las particulares necesidades de los alumnos.

Art. 57. § 1. El que haya aprobado regularmente el plan filosófico-teológico en un seminario o en otro instituto aprobado, o que demuestre haber estudiado ya convenientemente las disciplinas del primer ciclo, puede ser admitido inmediatamente al segundo ciclo.

§ 2. El que tenga ya el doctorado en Derecho civil, puede abreviar el plan de estudios a juicio de la Facultad, quedando la obligación de superar todos los exámenes y pruebas que se requieren para la consecución de los grados académicos.

Art. 58. Además de los exámenes o pruebas equivalentes sobre cada una de las disciplinas, al final del segundo ciclo se hará un examen de conjunto o una prueba equivalente, donde el alumno demuestre haber adquirido la plena madurez científica requerida por dicho ciclo.

Título III - La Facultad de Filosofía (Constitución Apostólica, artículos 79-83)

Art. 59. § 1. La filosofía se enseñe de manera que los alumnos del ciclo institucional logren una síntesis doctrinal, sólida y coherente, aprendan a examinar y a juzgar los diversos sistemas filosóficos y se acostumbren gradualmente a una mentalidad filosófica personal.

§ 2. Todo esto se deberá perfeccionar después en el ciclo de especialización iniciada, gracias a un mayor ahondamiento tanto en el objeto de investigación, que es más determinado, como en el método que es propiamente filosófico.

Art. 60. Las disciplinas obligatorias son:

1.º En el primer ciclo:

a) la filosofía sistemática (previa una introducción general) en sus apartados básicos: la filosofía del conocimiento, la filosofía del hombre, la filosofía del ser (que comprende la teología natural) y la filosofía moral;

b) la historia de la filosofía, sobre todo moderna, con un atento examen de los sistemas que tienen mayor influencia;

c) las disciplinas auxiliares, esto es, ciencias oportunamente elegidas entre las que tienen carácter antropológico y natural.

2.º En el segundo ciclo:

algunas disciplinas especiales que serán distribuidas oportunamente en las varias secciones según las diversas especializaciones, con las respectivas ejercitaciones y seminarios, incluyendo también algún trabajo escrito.

3.º En el tercer ciclo:

los estatutos de la Facultad determinarán si se deben enseñar disciplinas especiales y cuáles son éstas, con sus ejercitaciones y seminarios.

Art. 61. Además de los exámenes o pruebas equivalentes de cada una de las disciplinas, al final del primero y segundo ciclo debe hacerse un examen global o prueba equivalente, en los cuales el alumno demuestre haber adquirido la plena formación científica propia del ciclo respectivo.

Art. 62. Corresponde a la Facultad definir en qué condiciones los alumnos que hayan terminado regularmente el bienio filosófico en un Instituto aprobado, o el entero plan filosófico-teológico en un seminario, pueden ser admitidos al segundo ciclo, teniendo bien en cuenta los estudios ya hechos y, según el caso, prescribiendo también cursos y exámenes especiales.

Título IV - Otras Facultades (Constitución Apostólica, artículos 84-87)

Art. 63. A tenor de art. 86 de la Constitución, la Sagrada Congregación para la Educación Católica emitirá gradualmente normas especiales para las restantes Facultades, teniendo en cuenta las experiencias ya realizadas en las mismas Facultades e Institutos.

Art. 64. Mientras tanto, en el apéndice II se ofrece un elenco de las áreas o sectores o sectores de estudios eclesiásticos — además del teológico, canónico y filosófico de los que se trata en los tres primeros títulos de la segunda parte de las Normas —, distinguiéndolos, en conformidad con el ordenamiento académico actualmente en vigor para ellos en la Iglesia, en Facultades, Institutos *ad instar*, secciones de especialización. Tal lista será completada oportunamente por la Sagrada Congregación para la Educación Católica que indicará tanto los fines peculiares de tales sectores, como las principales disciplinas enseñados en ellos.

Nuestro Santísimo Señor el Papa Juan Pablo II ha ratificado, confirmado y mandado publicar todas y cada una de estas Normas no obstante cualquier cosa en contrario.

Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Educación Católica, 29 de abril, día de la memoria litúrgica de Santa Catalina de Siena, Virgen y Doctora de la Iglesia, del año de 1979.

Cardenal Gabriel-Marie GARRONE,
Prefecto

Antonio M. JAVIERRE ORTAS,
Arzobispo tit. de Meta, Secretario

APÉNDICE I

AL ARTÍCULO 6 DE LAS NORMAS

NORMAS PARA LA REDACCIÓN DE LOS ESTATUTOS DE UNA UNIVERSIDAD O DE UNA FACULTAD

Teniendo en cuenta lo dispuesto en la Constitución Apostólica y en las Normas anejas — y dejando los propios reglamentos internos lo que es de índole más peculiar y mudable — los estatutos de la Universidad o de la Facultad tratarán principalmente los temas siguientes:

1. **El nombre, la naturaleza y la finalidad** de la Universidad o Facultad (con una breve información histórica en el proemio).
2. **El gobierno.** — El Gran Canciller; las autoridades académicas, personales y colegiales: cuáles son sus competencias concretas; cómo han de ser elegidas las autoridades personales y cuánto tiempo dura su mandato; cómo se eligen las autoridades colegiales o los miembros de los consejos y cuánto tiempo deben permanecer en el cargo.
3. **Los profesores.** — Cuál debe ser su número mínimo en cada Facultad; qué categorías se han de distinguir tanto entre los profesores estables como entre los no estables; qué requisitos se les deben exigir; cómo deben ser asumidos, nombrados, promovidos y cómo deben cesar sus funciones; sus deberes y sus derechos.
4. **Los alumnos.** — Los requisitos para su inscripción; sus deberes y sus derechos.
5. **Los oficiales y el personal auxiliar.** — Sus deberes y sus derechos.
6. **El plan de estudios.** — El respectivo plan de estudios en cada Facultad; cuantos ciclos comprende; las disciplinas que serán enseñadas; su obligatoriedad y asistencia a las clases; seminarios y ejercitaciones; exámenes y pruebas.
7. **Los grados académicos.** — Qué grados se conferirán en cada Facultad y bajo qué condiciones.
8. **El material didáctico.** — La biblioteca; cómo se piensa proveer a su conservación y a su incremento; los demás instrumentos didácticos y los laboratorios científicos, si son necesarios.
9. **Los aspectos económicos.** — El patrimonio de la Universidad o de la Facultad y su administración; las normas acerca de los honorarios de las autoridades, profesores, oficiales y sobre las tasas de los alumnos, comprendiendo las ayudas económicas destinadas a ellos.
10. **Las relaciones con las otras Facultades, Institutos,** etc.

APÉNDICE II

AL ARTÍCULO 64 DE LAS NORMAS

SECTORES DE ESTUDIOS ECLESIASTICOS EN EL MOMENTO PRESENTE (1979): SU FORMA DE ORGANIZACIÓN

ELENCO

Advertencia. — Para cada uno de los sectores de estudio, enumerados aquí siguiendo el orden alfabético latino: se indica entre paréntesis la forma de su organización académica (Facultad, Instituto *ad instar*, sección de especialización), según la cual están vigentes actualmente en algún centro académico eclesial. No se incluyen los estudios teológicos, canónicos y filosóficos, para los cuales se remite a los art. 51, 56 y 60 de estas Normas.

1. Estudios **Arábigo-Islámicos** (Instituto *ad instar*, sección de especialización en la Facultad de Teología).
2. Estudios de **Arqueología Cristiana** (Instituto *ad instar*).

3. Estudios de **Ateísmo** (sección especialización en la Facultad de Teología y/o Filosofía).
4. Estudios **Bíblicos** (Facultad de Ciencias Bíblicas, sección de especialización en la Facultad de Teología).
5. Estudios **Catequísticos** (sección de especialización en la Facultad de Teología o de Ciencias de la Educación).
6. Estudios **Eclesiásticos Orientales** (Facultad de Ciencias Eclesiásticas Orientales).
7. Estudios de la **Educación** (Facultad de Ciencias de la Educación).
8. Estudios de Historia de la Iglesia (Facultad de Historia Eclesiástica, sección de especialización en la Facultad de Teología).
9. Estudios **jurídicos**, de Derecho Canónico-Civil comparados (Facultad de Derecho civil comparado, en el Pontificium Institutum Utriusque Iuris).
10. Estudios de **Literatura Clásica y Cristiana** (Facultad de Letras Cristianas y Clásicas).
11. Estudios **Litúrgicos** (Facultad, sección de especialización en la Facultad de Teología).
12. Estudios **Mariológicos** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
13. Estudios **Medievales** (Instituto *ad instar*, sección de especialización en la Facultad de Teología o de Derecho Canónico o de Filosofía).
14. Estudios de **Misionología** (Facultad de Misionología, sección de especialización en la Facultad de Teología).
15. Estudios **Morales** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
16. Estudios de **Música Sacra** (Instituto *ad instar*, sección de especialización en la Facultad de Teología).
17. Estudios **Ecuménicos** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
18. Estudios **Orientales** (Facultad del Oriente Antiguo, sección de especialización en la Facultad de Teología o de Filosofía).
19. Estudios **Pedagógicos** (Facultad de Pedagogía, sección de especialización en la Facultad de Filosofía o de Ciencias de la Educación).
20. Estudios **Pastorales** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
21. Estudios **Patrísticos** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
22. Estudios **Psicológicos** (Instituto *ad instar*, sección de especialización en la Facultad de Filosofía o de Ciencias de Educación).
23. Estudios de las **Religiones** y del **Fenómeno Religioso** (sección de especialización en la Facultad de Teología o de Filosofía).
24. Estudios **Religiosos Católicos** (Instituto Superior de Ciencias Religiosas).

25. Estudios **Sociológicos** (Facultad de Ciencias Sociales, sección de especialización en la Facultad de Ciencias de la Educación).
26. Estudios de **Espiritualidad** (sección de especialización en la Facultad de Teología).
27. Estudios de **Teología de la Vida** (sección de especialización en la Facultad de Teología).

[1] Cf. *Directorium de re oecumenica*, parte segunda: AAS 62 (1970), pp. 705-724.

[2] Cf. Conc. Ecum. Vat. II sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 13: AAS 58 (1966), pág. 721, y el Quirógrafo de S. S. Pablo VI *Romani Sermonis*: AAS 68 (1976), págs. 481 s.

SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta Recentiores episcoporum Synodi sobre algunas cuestiones referentes a la escatología

Los recientes Sínodos de los Obispos, dedicados respectivamente a la evangelización y a la catequesis, han conseguido crear una conciencia más viva de la necesidad de una perfecta fidelidad a las verdades fundamentales de la fe, de manera especial hoy, cuando los profundos cambios de la comunidad humana y el deseo de insertar la fe en los diversos ambientes culturales de los pueblos, imponen un esfuerzo mayor que antaño, para hacer la fe accesible y comunicable. Esta última exigencia, tan urgente actualmente, requiere la máximo atención para asegurar la autenticidad y la integridad de la fe.

Por lo tanto, los responsables deben mostrarse extremadamente atentos a todo lo que pueda ocasionar en la conciencia común de los fieles una lenta degradación y una pérdida progresiva de cualquier elemento del símbolo bautismal, indispensable para la coherencia de la fe y unido inseparablemente a unas costumbres importantes en la vida de la Iglesia.

Precisamente sobre uno de estos puntos ha parecido oportuno y urgente llamar la atención de aquellos a quienes Dios ha confiado el cuidado de promover y defender la fe, a fin de que prevengan los peligros que podrían comprometer esta misma fe en la vida de los fieles.

Se trata del artículo del credo concerniente a la vida eterna y, por consiguiente, en general, al más allá. Al proponer esta doctrina no pueden permitirse cesiones; ni tampoco adoptar en la práctica un criterio imperfecto o incierto, sin poner en peligro la fe y la salvación de los fieles.

A nadie se le oculta la importancia de este último artículo del símbolo bautismal: expresa el término y el fin del designio de Dios, cuyo camino se describe en el símbolo. Si no existe la resurrección, todo el edificio de la fe se derrumba, como afirma vigorosamente San Pablo (cfr. 1 Cor 15). Si el cristiano no está seguro del contenido de las palabras «vida eterna», las promesas del Evangelio, el sentido de la creación y de la redención desaparecen, e incluso la misma vida terrena queda desposeída de toda esperanza (cfr. Heb 11, 1).

Ahora bien: ¿Cómo ignorar, en este punto, la angustia y la inquietud de tantos? ¿Cómo no ver que la duda se insinúa con sutileza en lo más profundo de los espíritus? Aunque felizmente, en la mayoría de los casos, el cristiano no ha llegado todavía a la duda positiva, a menudo deja de pensar en lo que sigue a la muerte, ya que comienza a sentir que surgen en su interior interrogantes a los que teme responder: ¿Existe algo después de la muerte? ¿Permanece algo de nosotros mismos después de la muerte? ¿Nos espera tal vez la nada?

Hay que ver en ello, en parte, la repercusión que involuntariamente tienen en los ánimos las controversias teológicas largamente difundidas en la opinión pública y de las que la mayor parte de los fieles no está en condición de discernir ni el objeto ni el alcance. Se oye discutir sobre la existencia del alma, sobre el significado de la supervivencia; asimismo, se pregunta qué relación hay entre la muerte del cristiano y la resurrección universal. Todo ello desorienta al pueblo cristiano, al no reconocer ya su vocabulario y sus nociones familiares.

No se trata ciertamente de limitar, ni menos aún de coartar la investigación teológica de la que tiene necesidad la fe de la Iglesia y de la que ésta se beneficia. Sin embargo, esto no exime de la obligación de salvaguardar tempestivamente la fe del cristiano sobre los puntos puestos en duda.

De este doble y difícil deber queremos recordar sumariamente la naturaleza y los diversos aspectos en la delicada situación actual.

Ante todo es necesario que todos los que enseñan sepan discernir bien lo que la Iglesia considera esencial en materia de fe, la misma investigación teológica no puede tener otras finalidades que la de profundizarlo y explicarlo.

Esta Congregación, que tiene la responsabilidad de promover y de salvaguardar la doctrina de la fe, se propone recoger aquí lo que, en nombre de Cristo, enseña la Iglesia, especialmente sobre lo que acaece entre la muerte del cristiano y la resurrección universal.

- 1) La Iglesia cree (cfr. el credo) en la resurrección de los muertos.
- 2) La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre: para los elegidos no es sino la extensión de la misma Resurrección de Cristo a los hombres.
- 3) La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo «yo» humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra «alma», consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.
- 4) La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresión que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos.
- 5) La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera «la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor» (Dei Verbum 1, 4) considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.
- 6) La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos.
- 7) La Iglesia, en una línea de fidelidad al Nuevo Testamento y a la tradición, cree en la felicidad de los justos que estarán un día con Cristo. Ella cree en el castigo eterno que espera al pecador, que será privado de la visión de Dios, y en la repercusión de esta pena en todo su ser. Cree, por último, para los elegidos en una eventual purificación, previa a la visión divina; del todo diversa, sin embargo, del castigo de los condenados. Esto es lo que entiende la Iglesia, cuando habla del infierno y del purgatorio.

En lo que concierne a la condición del hombre después de la muerte, hay que temer de modo particular el peligro de representaciones imaginativas y arbitrarias, pues sus excesos forman parte importante de las dificultades que a menudo encuentra la fe cristiana. Sin embargo, las imágenes usadas por la Sagrada Escritura merecen respeto. Es necesario comprender el significado profundo de las mismas, evitando el peligro de atenuarlas demasiado, ya que ello equivale muchas veces a vaciar de su contenido las realidades que aquéllas representan.

Ni la Sagrada Escritura ni los teólogos nos dan la luz suficiente para una adecuada descripción de la vida futura después de la muerte. El cristiano debe mantener firmemente estos dos puntos esenciales: debe creer, por una parte, en la continuidad fundamental existente, en virtud del Espíritu Santo, entre la vida presente en Cristo y la vida futura -en efecto la caridad es la ley del reino de Dios y por nuestra misma caridad en la tierra se medirá nuestra participación en la gloria divina en el cielo-; pero, por otra parte, el cristiano debe ser consciente de la ruptura radical que hay entre la vida presente y la futura, ya que la economía de la fe es sustituida por la de la plena luz: nosotros estaremos con Cristo y «veremos a Dios» (cfr. 1 Jn.3, 2); promesa y misterio admirables en los que consiste esencialmente nuestra esperanza. Si la imaginación no puede llegar allí el corazón llega instintiva y profundamente.

Después de haber recordado estos puntos doctrinales, séanos permitido ilustrar los aspectos principales de la responsabilidad pastoral, tal como lo exigen las circunstancias actuales y a, la luz de la prudencia cristiana.

Las dificultades inherentes a estos problemas crean graves deberes a los teólogos, cuya misión es indispensable. Tienen ellos también derecho a nuestro estímulo y al justo espacio de la libertad que exigen legítimamente sus métodos. Por nuestra parte, es necesario recordar incesantemente a los cristianos la doctrina de la Iglesia que constituye la base, tanto de la vida cristiana como de la investigación de los expertos. Es necesario además hacer partícipes a los teólogos de nuestras inquietudes pastorales con el fin de que sus estudios e investigaciones no sean difundidas temerariamente entre los fieles, cuya fe está en peligro hoy más que nunca.

El último Sínodo ha manifestado la preocupación que el Episcopado presta al contenido esencial de la catequesis, en función del bien de los fieles. Es necesario que todos los que están encargados de transmitirla posean una idea más clara de la misma. Debemos también darles los medios para ser a la vez seguros en lo esencial de la doctrina y estar atentos a no dejar que representaciones infantiles o arbitrarias se confundan con la verdad de la fe.

Una vigilancia constante y valiente debe ejercerse a través de una comisión doctrinal diocesana o nacional, acerca de la producción literaria, no sólo para prevenir a los fieles tempestivamente de las obras doctrinales poco seguras, sino sobre todo para darles a conocer las que son capaces de alimentar y sostener su fe. Es ésta una obligación grave e importante que se hace urgente por la amplia difusión de la prensa y por una descentralización de las responsabilidades que las circunstancias hacen necesaria y que ha sido querida por los padres del Concilio Ecuménico.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia concedida al infrascrito prefecto, ha aprobado esta carta, cuya preparación fue decidida en la asamblea ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 17 de mayo de 1979

Francisco CARDENAL SEPER
Prefecto

Jerónimo HAMER
Arzobispo titular de Lora
Secretario

Instrucción sobre la formación litúrgica en los seminarios

La Sagrada Congregación para la Educación Católica promueve desde hace varios años, una constante renovación en el campo de la formación de los futuros sacerdotes, según las prescripciones de Concilio Vaticano II, ofreciendo oportunas aportaciones a las Conferencias Episcopales. La presente Instrucción se une a los documentos y subsidios pedagógicos hasta hoy publicados e intenta presentar indicaciones y normas para que la vida litúrgica y el estudio de la liturgia sagrada en los Centros de formación sacerdotal respondan mejor a las necesidades actuales. En efecto, la importancia preeminente que tiene la liturgia en la vida de la Iglesia exige que los candidatos al sacerdocio, mediante una constante y cuidadosa práctica y un asiduo estudio de la misma, adquieran una preparación adecuada.

INTRODUCCIÓN

a) Importancia de la Liturgia en la formación sacerdotal

1. Es evidente la importancia de la liturgia en la formación sacerdotal. Los sacerdotes son consagrados por Dios por manos del obispo no sólo para anunciar el evangelio y guiar a los fieles, sino también para presidir las celebraciones litúrgicas, en cuanto partícipes de manera especial en el sacerdocio de Cristo, que actúan como ministros de Cristo Cabeza, el cual en la liturgia ejerce sin interrupción en favor nuestro su función sacerdotal por medio del Espíritu Santos. La liturgia, mediante la cual «se actualiza la obra de nuestra redención», contribuye en sumo grado «a que los fieles expresen en la vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la genuina naturaleza de la verdadera Iglesia»; por eso, el cuidadoso ejercicio y el estudio de la liturgia ofrecerán a los futuros sacerdotes un conocimiento más sólido y un reforzamiento en la fe, y les abrirán una experiencia viva de la Iglesia.

2. Una auténtica formación litúrgica requiere no sólo la teoría, sino también la práctica. En cuanto iniciación «mistagógica», se alcanza principalmente por medio de la vida litúrgica de los alumnos, a la cual son conducidos con profundidad creciente a través de las celebraciones litúrgicas comunitarias. Esa cuidadosa iniciación práctica constituye la base del ulterior estudio; y, por tanto, se supone ya lograda al desarrollar el programa de liturgia.

b) Oportunidad de este documento en las actuales circunstancias

3. La formación litúrgica reviste urgencia particular en nuestros días. Publicados los nuevos textos litúrgicos para actuar la reforma establecida por el Concilio Vaticano II, se impone promover una adecuada formación de los futuros sacerdotes, que les permita comprender la índole y virtualidades de la liturgia renovada, insertarla en su vida espiritual y en su acción y, en fin, comunicarla convenientemente a los fieles.

4. Por lo demás, la formación litúrgica exige en los seminarios un esfuerzo mayor, para hacer frente a los nuevos problemas pedagógicos derivados de la creciente secularización de la sociedad, que ofusca en las mentes la genuina naturaleza de la liturgia, reduciendo en el hombre la capacidad de vivirla y participar en ella. Esta dificultad la advierten los mismos alumnos, que con frecuencia manifiestan el deseo de una vida litúrgica más profunda y más auténtica.

5. La urgente necesidad de una adecuada iniciación fue ya claramente expresada por el Concilio Vaticano II en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, y en el decreto *Optatam totius*, y concretada después por esta Sagrada Congregación en la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* cuyas normas, tomadas de los documentos de la Iglesia, ofrecen a las Conferencias Episcopales indicaciones útiles para formular, en sus *Rationes* respectivas, prescripciones más particulares en relación con las exigencias locales.

Sin embargo, desde diversas partes se ha manifestado el deseo de que esta Sagrada Congregación preparase normas pedagógicas más detalladas, fundadas en las experiencias recientes, tanto para la recta

ordenación de la vida litúrgica en los seminarios, como para la enseñanza de la liturgia.

c) Naturaleza de esta Instrucción

6. Por tales motivos, este Sagrado Dicasterio, tras haber consultado la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, ha decidido publicar la presente Instrucción, como complemento de la *Ratio fundamentalis*, con la misma autoridad y fuerza obligatoria y con la intención de atenerse a las Indicaciones de carácter universal, encomendando a las Conferencias Episcopales la tarea de elaborar ulteriormente la materia y de elegir entre los diversos modos de proceder el que se estime más apropiados.

El documento aspira además a conseguir que, en la redacción o revisión de las *Rationes* particulares, se clarifique mejor la materia relativa al estudio de la sagrada liturgia y a la organización de la vida litúrgica del seminario.

7. En la parte normativa, la Instrucción tiene en cuenta la doble finalidad de la formación litúrgica: la práctica (mistagógica), que mira a la celebración debidamente ordenada de la sagrada liturgia, y la teórica (doctrinal), que pone de relieve la ciencia litúrgica, como una de las principales disciplinas teológicas.

PARTE PRIMERA

LA VIDA LITÚRGICA EN EL SEMINARIO

1) Principios generales para la promoción de la vida litúrgica

a) Particular iniciación a la vida litúrgica en el período previo de formación espiritual

8. «Para que la formación espiritual tenga bases más sólidas y los alumnos abracen la vocación con una opción fundada en madura deliberación», los obispos suelen reservar un cierto período, al comienzo del primer año de seminario, para dedicarlo a una más intensa formación espiritual. Se recomienda que en este tiempo se proporcione a los nuevos alumnos una breve y conveniente iniciación litúrgica, necesaria desde el comienzo para una fructuosa participación en la vida espiritual del seminario. Esta iniciación consistirá en una catequesis preliminar sobre la misa, el año litúrgico, el sacramento de la penitencia y la liturgia de las horas.

b) Principios pedagógicos de la iniciación a la vida litúrgica

9. Una auténtica iniciación o «mistagogia» debe ilustrar especialmente las bases de la vida litúrgica: la historia de la salvación, el misterio pascual de Cristo, la genuina naturaleza de la Iglesia, la presencia de Cristo en los actos litúrgicos, la escucha de la palabra de Dios, el espíritu de oración, de adoración y de acción de gracias, la espera de la venida del Señor.

10. § 1. La celebración litúrgica, como oración que es de la Iglesia, participa de modo tan íntimo de su naturaleza, que une necesariamente las voces de todos con el corazón y el alma de cada uno, es al mismo tiempo auténtica oración de la comunidad y de cada cristiano. Más aún, «la vida espiritual no se agota con la sola participación en la liturgia». La liturgia y la piedad personal, en efecto, se sostienen y completan recíprocamente; la íntima familiaridad de la oración con Cristo conduce a una más plena, consciente y piadosa participación en la liturgia; y, a su vez, encuentra en la vida litúrgica su modelo y su alimento.

De ahí se infiere la necesidad de fomentar en el seminario la liturgia y la vida espiritual individual y de conjuntarlas armónicamente. Por lo demás, según las necesidades locales, habrá que insistir en la índole de la comunidad y de su espiritualidad propia, allí donde todavía no fuese suficientemente comprendida, o en los actos de piedad personal, si no fuesen debidamente apreciados.

§ 2. Los ejercicios de piedad recomendados por la Iglesia ordénense teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de suerte que se ajusten a la liturgia y así de ella en cierto modo se originen y a ella conduzcan a los alumnos

§ 3. Una participación más plena en la vida litúrgica conducirá a los alumnos a alimentar su vida interior y a adquirir poco a poco el espíritu de meditación y la conversión del corazón. Por otra parte, la educación litúrgica está llamada a descubrirles el estrecho vínculo existente entre liturgia y vida diaria, tanto del sacerdote como de los demás hombres, vínculo que impulsa al apostolado y exige el testimonio de la fe viva que actúa por la caridad.

11. El conocimiento de la liturgia, que se considera necesario para el sacerdote y que debe ser conseguido en el seminario, requiere una lectura asidua de la Sagrada Escritura, como recomienda la *constitución Sacrosanctum Concilium*, y una cierta familiaridad con los escritos de los Padres. Adquieran los seminaristas esta disposición de ánimo gradualmente, a medida que avanzan en los estudios, en la vida espiritual y en la participación en la celebración litúrgica, especialmente en la liturgia de las horas y en las celebraciones de la palabra de Dios. Debe procurarse además que, con estos esfuerzos y con un particular estudio, los alumnos sean llevados a la comprensión del lenguaje simbólico de la liturgia, que con los signos sensibles, las palabras, los gestos, las cosas y las acciones expresa las realidades divinas y las produce en los sacramentos.

c) La comunidad del Seminario reunida en la celebración litúrgica

12. La celebración litúrgica, que consolida toda comunidad cristiana de forma que todos y cada uno de los miembros posean «un solo corazón y una sola alma» (Act. 4, 32), debe fundir más aún en la unidad la comunidad del seminario y dar a los alumnos un espíritu común. Los alumnos, en efecto, se forman para que, mediante la ordenación sacramental, participen del único sacerdocio, reciban el común espíritu del presbiterio, sean hechos colaboradores del propio obispo, se unan estrechamente a él y ejerzan el ministerio de la edificación de la Iglesia. Por eso, la celebración litúrgica en el seminario ha de hacerse de manera que resulte evidente su naturaleza comunitaria y sobrenatural, y de este modo sea en verdad fuente y vínculo de la vida común propia del seminario, apta para preparar los ánimos de los alumnos a la unidad del presbiterio.

El rector y los profesores pondrán sumo interés en celebrar la liturgia con los alumnos, para manifestar así su índole comunitaria las riquezas contenidas en ella. También a los profesores que no residen en el seminario ha de ofrecérselas de vez en cuando la oportunidad de reunirse con los sacerdotes del seminario y con los alumnos para celebrar la liturgia.

Por cuanto se refiere a los alumnos, no sólo han de tomar parte activa en la liturgia, sino que han de sentirse invitados a colaborar con los profesores en la preparación de la misma.

13. A fin de que los alumnos experimenten el misterio de la Iglesia en cuanto jerárquica, o sea, distinta en la variedad de miembros de ministerios, es conveniente que haya en el seminario diáconos, acólitos y lectores, que, imbuidos de la espiritualidad del propio oficio, ejerzan su ministerio en las acciones litúrgicas; de este modo se hará patente a todos los alumnos la función propia del sacerdocio ministerial y las de los diáconos, de los lectores y de los acólitos.

Haya en el seminario una «schola cantorum», conforme a lo dispuesto en la instrucción *Musicam sacram*, n. 19.

14. Aunque conviene que toda la comunidad se reúna habitualmente para la participación en la liturgia, será oportuno celebrar de vez en cuando alguna acción litúrgica en pequeños grupos, ya para los alumnos que, recién ingresados en el seminario, necesitan la catequesis litúrgica, de que se habló en el n. 8, ya en los seminarios regionales para los alumnos de una misma diócesis, ya por alguna otra razón; quedando claro que dichos grupos no deben menoscabar la unidad de la comunidad, y han de respetar siempre las prescripciones de la Santa Sede.

15. Hay que procurar, pues, con diligencia que la auténtica naturaleza eclesial de la asamblea litúrgica quede bien de relieve. La comunidad del seminario es una parte de la Iglesia, que se distingue y difiere de las otras comunidades y grupos humanos; por eso debe expresar la misma Iglesia y estar abierta a la entera comunidad eclesial. Por esta razón, ciertos días, especialmente en algunas ocasiones particulares, únase a las celebraciones litúrgicas parroquiales y, en especial, a la celebración más plena en torno al obispo.

Ciertamente la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, que se recomienda a todos los fieles, resulta todavía más necesaria para quienes están destinados a ser cooperadores de su obispo. Conviene, pues, que en las grandes solemnidades, principalmente en el triduo pascual, o en otras circunstancias según la tradición diocesana, los alumnos, sobre todo los diáconos, circunden a su obispo y en torno a él ejerzan los ministerios que les han sido confiados mediante la ordenación o la institución, ya sea cuando el obispo celebra en la catedral, ya cuando lo hace en otras iglesias. Esta práctica, sin embargo, presenta al parecer alguna dificultad en los seminarios que acogen alumnos de diversas diócesis; ofrézcase, por tanto, a éstos la posibilidad de participar alguna vez en la vida de la propia diócesis y de unirse al propio obispo en la liturgia, pero aprendan también a prestar según la tradición su obediencia y su servicio a la Iglesia y al obispo del lugar.

d) La celebración litúrgica

16. Hágase comprender a los alumnos que las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que pertenecen a todo el cuerpo eclesial, lo manifiestan y lo implican; por consiguiente, son reguladas por las leyes de la Iglesia. La celebración litúrgica en el seminario debe ser, por tanto, un modelo, por los ritos, por el tono espiritual y pastoral y por la fidelidad debida tanto a las prescripciones y a los textos de los libros litúrgicos, cuanto a las normas emanadas de la Santa Sede y de las Conferencias Episcopales.

17. Para introducir con mayor provecho espiritual a los alumnos en las riquezas de la liturgia y prepararlos prácticamente al futuro ministerio, favorézcase una sana variedad en el modo de celebrar las acciones litúrgicas y de participar en ellas. Esta variedad se referirá a los modos de celebrar la misa y las celebraciones de la palabra, penitenciales o bautismales, y finalmente a la manera de organizar las bendiciones, todo ello con mayor o menor solemnidad y con acomodación a las circunstancias y peticiones, de acuerdo con lo admitido o recomendado por los libros litúrgicos y las prescripciones de la Santa Sede.

En esta materia se trata de saber escoger debidamente entre las varias posibilidades propuestas por los textos litúrgicos, o también de elegir, componer o pronunciar nuevos textos adaptados a las diversas circunstancias (peticiones en la oración universal, moniciones). Corresponde a los profesores del seminario ayudar y guiar a los alumnos, y también corregirles pacientemente, para que vayan adquiriendo la genuina noción de la liturgia, bien fundada en la doctrina y el sentir de la Iglesia. De este modo, los futuros sacerdotes aprenderán a utilizar ampliamente, en la práctica pastoral, las varias posibilidades ofrecidas por la liturgia renovada, pero también a mantenerse dentro de los justos límites.

18. La indicada búsqueda de la diversidad en las celebraciones no debe, en absoluto, distraer la atención de la necesidad de una asimilación íntima y profunda de aquellos elementos de la sagrada liturgia que pertenecen a su parte inmutable, por ser de institución divina. En efecto, la estructura de la liturgia permanece siempre la misma, y muchos gestos y textos, los de mayor importancia, se repiten frecuentemente; ayúdese a los alumnos a penetrar más íntimamente en estas partes de la liturgia; háganlas objeto de meditación y de repetidas reflexiones, y aprendan a recabar de allí y a gustar un alimento siempre nuevo para el espíritu.

19. Es particularmente útil para los alumnos el familiarizarse con la lengua latina y con el canto gregoriano. Ciertamente, no sólo debe mantenerse para los fieles esta posibilidad, prevista por el Concilio Vaticano II, de rezar y cantar comunitariamente en latín en las grandes asambleas, sino que conviene que los futuros sacerdotes se inserten más hondamente en la tradición de la Iglesia orante, y conozcan el sentido genuino

de los textos y sepan por lo mismo explicar las traducciones a las lenguas modernas, confrontándolas con el texto original.

e) Preparación de los alumnos al futuro oficio litúrgico de pastores

20. Ha de proveerse diligentemente para que los alumnos se preparen al futuro oficio de pastores y de presidentes de la asamblea litúrgica con el aprendizaje de todo aquello que se relaciona con la digna celebración de la liturgia, especialmente de la santa misa. En esto hay que evitar una doble deformación, a saber: 1°) no consideren y realicen los alumnos la celebración litúrgica como un mero ejercicio de aprendizaje de su futuro ministerio pastoral, siendo así que ya desde ahora deben tomar parte en el misterio litúrgico, según su actual condición, de manera plena, consciente y devota; 2°) no escojan únicamente los textos litúrgicos que consideren aptos para los fieles que un día van a ser confiados a sus cuidados pastorales, sino que, por el contrario, aprendan a descubrir todas las riquezas de la oración de la Iglesia de tal modo que, imbuidos de ellas, puedan luego comunicarlas a sus fieles.

21. Procuren los alumnos poner en práctica cuanto han experimentado y aprendido en el seminario, con oportunos ejercicios pastorales. El tiempo más apto para esta iniciación próxima al oficio litúrgico, y principalmente para el aprendizaje de las diversas funciones a realizar en las celebraciones parroquiales, lo ofrecen algunas ocasiones oportunas durante el año escolar; pero sobre todo lo brindan las vacaciones y, más tarde, tratándose ya de una preparación más intensa, el período final del curso teológico, cuando los futuros sacerdotes, ordinariamente ya diáconos, cuentan con más amplias facultades para el ministerio litúrgico. Ahora bien, para que esta iniciación responda de veras a su finalidad y sirva a la preparación de los alumnos, es necesario que sea dirigida y moderada por los profesores del seminario o por los encargados diocesanos para la liturgia.

2) Normas para cada uno de los actos litúrgicos

a) La misa y el culto eucarístico

22. El sacrificio eucarístico debe ser considerado por los alumnos como la verdadera fuente y el colmen de toda la vida cristiana; en él participan de la caridad de Cristo, tomando de esta abundantísima fuente la fuerza sobrenatural para la vida espiritual y el trabajo apostólico. Convendrá explicar frecuentemente estas verdades, según las circunstancias, en la homilía del celebrante; por lo demás, es necesario infundir con empeño en los alumnos este aprecio de la misa y del Santísimo Sacramento, aprecio que probablemente antes de entrar en el seminario aún no habían alcanzado. Hay que inculcar en ellos la convicción, ya que son futuros presbíteros, de que los sacerdotes ejercen su principal oficio en el sacrificio eucarístico, en el cual se realiza continuamente la obra de nuestra redención; así, mientras se unen a la acción de Cristo sacerdote, se ofrecen cada día enteramente a Dios.

23. Es, por tanto, sumamente necesario que la celebración eucarística diaria, que se completa con la comunión sacramental, recibida con plena libertad y dignamente, sea el centro de toda la vida del seminario, y en la cual los alumnos participen con devoción.

Aparte de la excepción de que se habla en el n. 14, la misa debe ser celebrada por toda la comunidad del seminario, en la que cada uno participa según su condición. Por eso, los sacerdotes que viven en el seminario y que no están obligados por oficio pastoral a celebrar en otra parte, será bueno que concelebran la misa de la comunidad, mientras los diáconos, los acólitos y los lectores ejercitarán los respectivos oficios.

Es deseable que se canten siempre algunas partes de la misa.

24. La comunión bajo las dos especies, que, desde la perspectiva del signo, presenta una forma más plena, es recomendable en el seminario, según las normas de la Instrucción general del Misal Romano y de los decretos de los obispos.

25. Durante el período de las vacaciones, los alumnos manifestarán madurez espiritual y amor a la vocación, asistiendo asiduamente y constantemente a la santa misa en los días feriales.

26. Frente a algunas costumbres que se han introducido por diversas partes en nuestros días, adviértase a los futuros sacerdotes que la Iglesia recomienda vivamente a los sacerdotes la celebración diaria de la santa misa, como acto ofrecido por Cristo y por la Iglesia para la salvación de todo el mundo, aun cuando no estén a ello obligados por deberes pastorales o no participe ningún fiel.

27. Desde la participación en la santa misa con piedad y espíritu de fe, los alumnos sean guiados a una más sentida devoción hacia la Santísima Eucaristía, conforme a las indicaciones de la encíclica *Mysterium fidei* y de la instrucción *Eucharisticum mysterium*. Exhórteseles, por tanto, a permanecer en oración durante un cierto espacio de tiempo después de la comunión, y a visitar durante el día la capilla del seminario para orar ante el Santísimo Sacramento. En determinados días del año se puede hacer la exposición del Santísimo Sacramento, según las normas establecidas por la misma instrucción y las determinadas por el ordinario del lugar.

En la capilla del seminario, el sagrario donde se conserva la Santísima Eucaristía debe ser colocado de tal forma que se facilite la oración privada y resulte accesible a los alumnos para que puedan honrar asiduamente al Señor también con culto privado.

b) La liturgia de las horas

28. La renovada liturgia de las horas ha abierto las riquísimas fuentes espirituales de la Iglesia orante, especialmente a los sacerdotes, a los diáconos, a los religiosos obligados al coro y también a todo el pueblo cristiano, al que se invita vivamente para que participe en ella. Por eso en el seminario ha de concederse un gran honor a la liturgia de las horas no sólo por parte de aquellos que tienen obligación de celebrarla, es decir, los presbíteros y los diáconos, sino por toda la comunidad de los alumnos.

29. Favorézcase, pues, la celebración comunitaria de las horas, y hágase con canto, sobre todo los domingos y días festivos. Introdúzcase oportunamente en ella a los alumnos con brevísimas palabras de quien la preside; de este modo se acostumbrarán a gustar, a comprender y a amar cada vez más las riquezas del oficio, y aprenderán a sacar de él alimento para la oración personal y la contemplación, y así la liturgia de las horas se armonizará con los otros ejercicios de piedad, en lugar de excluirlos.

30. Célebrense habitualmente en común y en *su* justo momento las laudes, como plegaria de la mañana, y las vísperas, como plegaria de la tarde, «las cuales, según la venerable tradición de toda la Iglesia, constituyen el doble eje del Oficio diario»

En cuanto sea posible, conclúyase con las completas la jornada. Invítese a los alumnos a recitarlas privadamente, cuando no puedan ser rezadas en común.

Donde hay costumbre de dedicar, durante el día, un cierto tiempo a la oración comunitaria, será bueno aprovechar la ocasión para rezar la hora media.

Especialmente los domingos y en las vigiliass de las solemnidades sería deseable se celebrara el oficio de las lecturas, y esto, al menos alguna vez, según el rito de la «vigilia prolongada», como está indicado en el libro de la liturgia de las horas.

Por fin, durante los ejercicios espirituales, será conveniente que la recitación del curso completo de la liturgia de las horas señale los tiempos de la oración.

31. Prepárese con esmerada atención a los alumnos para que, en la ordenación diaconal, reciban de la Iglesia con agrado y con conocimiento de causa el encargo de celebrar todo el oficio de la liturgia de las horas. La Iglesia, en efecto, encarga el Oficio divino a los que participan del orden sagrado, precisamente «para que el oficio de toda la comunidad sea cumplido con seguridad y constancia, al menos por medio de

ellos, y la plegaria de Cristo continúe incesantemente en la Iglesia».

Tengan presente, por tanto, los superiores que para iniciar debidamente a los alumnos en el oficio divino es necesaria, además de una viva experiencia de la liturgia, una particular preparación; por eso, no sólo se les deben explicar los principios doctrinales expuestos en la *Instrucción general de la liturgia de las horas*, sino que hay que guiarlos también en la comprensión de los salmos, de suerte que aprendan a discernir, a la luz del Nuevo Testamento y de la Tradición, el misterio de Cristo en ellos encerrado y a encontrar alimento para la oración personal.

c) El domingo y el año litúrgico

32. El domingo constituya para los seminaristas —tanto si participan en la misa en el seminario como si son enviados a las parroquias—, lo mismo durante la celebración litúrgica que a lo largo de todo el día, «la fiesta principal», que ha de ser propuesta e inculcada en la piedad de los alumnos como la alegre celebración del misterio pascual.

El ciclo anual de los misterios de Cristo celébrese en el seminario con particular fervor, según la constitución *Sacrosanctum Concilium*.

Por consiguiente, además de la celebración de la misa y de la liturgia de las horas según las normas de los libros litúrgicos, es necesario procurar que en el seminario se dé un carácter festivo al domingo y a las principales celebraciones del Señor, de la Bienaventurada Virgen y de los santos, de suerte que sean de verdad días de alegría.

Concédase gran importancia a la celebración de las fiestas de los santos de la diócesis —y de la región, si el seminario es regional—, ex poniendo a los alumnos su vida y su espíritu. Celébrese también con interés el día aniversario de la dedicación de la catedral y el aniversario de la ordenación del obispo del lugar.

Pero, sobre todo, prepárese cada celebración con una catequesis adaptada al mismo tiempo a las necesidades de los actuales alumnos y de los futuros sacerdotes, no descuidando el valor pastoral de algunas costumbres populares. Todo el año litúrgico sea, por otra parte, no solamente por la celebración litúrgica, sino por la vivencia misma, un camino espiritual hacia la comunión con el misterio de Cristo.

33. La formación completa y perfecta de los alumnos exige que, durante los años de preparación en el seminario, experimenten las formas más amplias y más ricas de celebración de los tiempos y de las solemnidades del año litúrgico; cuando, ya sacerdotes, ejerciten el ministerio pastoral, las solemnidades festivas les ocasionarán un acrecentamiento de actividad apostólica; deberán repetir las celebraciones en varios lugares, con frecuencia según las formas simplificadas previstas en los libros litúrgicos. Por consiguiente, el modo excelente con que los seminaristas vivan en el seminario el año litúrgico habrá de constituir para ellos el modelo que ilumine su futuro trabajo pastoral y el fundamento que asegure su progreso en la meditación y su conocimiento del año litúrgico.

34. Una buena y ajustada pedagogía en este campo no puede ignorar la índole especial de nuestro tiempo que, particularmente en algunas regiones menos ricas en fe viva, parece menos favorable a la profunda comprensión de los tiempos y de las fiestas sagradas. Téngase, pues, en cuenta la condición de aquellos alumnos que, antes de ingresar en el seminario, no tuvieron una viva y profunda experiencia del año litúrgico, para conseguir hacerlos capaces de captar fácilmente el sentido sobrenatural del mismo, de llegar a un profundo conocimiento de los acontecimientos salvíficos y de recibir la gracia contenida en ellos.

d) El sacramento de la penitencia

35. En la vida espiritual de los futuros sacerdotes debe conceder se gran importancia al sacramento de la penitencia, que, precisa mente por ser sacramento, puede contribuir más que los restante!

actos penitenciales a cultivar aquellas disposiciones de alma que requiere la imitación de Cristo y el espíritu evangélico: una conversión cada vez más completa, la purificación del corazón, la virtud de la penitencia y el amor al sacrificio.

36. Acérquense, pues, los alumnos con frecuencia a este sacramento para recibir la gracia que les ayude en sus diarios esfuerzos espirituales. Porque la confesión frecuente «no es una mera repetición ritual ni un simple ejercicio psicológico, sino un constante empeño por perfeccionar la gracia del bautismo, a fin de que, mientras llevamos en nuestro cuerpo la mortificación de Cristo, se manifieste más y más en nosotros la vida de Jesús».

El acercamiento al sacramento de la penitencia es un acto esencialmente personal, que se realiza individualmente; debe conservar su índole litúrgica propia y sea de ordinario distinto de la dirección espiritual. La frecuencia ha de determinarse de acuerdo con el propio confesor, según la tradición de los maestros del espíritu y las leyes de la Iglesia.

Además, para que aparezca más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia, convendrá alguna vez, especialmente con ocasión de la cuaresma y de los ejercicios espirituales, organizar celebraciones litúrgicas penitenciales, según las indicaciones del Ritual Romano, ora sin la confesión sacramental, ora con la confesión y absolución individuales; en este último caso, se debe respetar la libertad de cada uno.

e) La celebración de las sagradas ordenaciones y de los ritos preparatorios

37. La Iglesia acompaña a los candidatos en el camino hacia el sacerdocio como candidatos a una iniciación, a saber, no sólo con la formación doctrinal y espiritual, sino también a través de los ritos.

Durante los estudios y según las normas dadas por la Conferencia Episcopal, cuando la opción de los aspirantes, acompañada de las necesarias cualidades, se ve suficientemente madura, los candidatos son invitados a manifestar públicamente dicha opción; el obispo entonces, después de aceptarla por escrito, con lo cual se realiza la elección por parte de la Iglesia, celebra el rito de admisión de los mismos entre los candidatos al diaconado y al presbiterado.

Asimismo, cumplidos los intervalos establecidos o a establecer por la Santa Sede o por la Conferencia Episcopal, los candidatos durante el curso teológico, «deben recibir los ministerios de lector y de acólito, si no los han recibido ya, y ejercitarlos durante un tiempo conveniente, para disponerse mejor a los futuros oficios de la palabra y del altar».

38. Esta celebración de los ritos, juntamente con las instrucciones preparatorias, ofrecerá a los alumnos una ocasión propicia para orar con mayor interés los unos por los otros, y para comprender mejor el significado, la importancia y las obligaciones de los oficios que recibirán y la espiritualidad requerida para el ejercicio de cada uno de los ministerios y de las órdenes. Los elementos principales de esta preparación espiritual y doctrinal se deducen fácilmente de cuanto se establece acerca de los deberes del lector y del acólito en el Motu proprio *Ad pascendum* y *Ministerio quaedam*.

Estas celebraciones se tendrán, en cuanto sea posible, con la participación de toda la comunidad del seminario, o en la parroquia de los candidatos, o en el seminario mismo.

39. Las sagradas ordenaciones de los diáconos y de los presbíteros, aun siendo de gran provecho pastoral celebrarlas alguna vez en la parroquia de los candidatos, o en aquella en que hubieran ejercido algún ministerio, constituyen, sin embargo, acontecimientos gozosos para toda la comunidad diocesana; la cual, por este motivo ha de ser informada e invitada a participar. Su celebración, por tanto, preparada con diligencia y dignidad, exige que los sacerdotes, los diáconos, los alumnos del seminario y los fieles se reúnan en torno al obispo.

40. Las ordenaciones sagradas afectan profundamente a la vida del seminario; no sólo, pues, los candidatos, sino todos los alumnos han de ser instruidos y preparados con la debida catequesis sobre los

ritos y textos, lo cual les ayudará eficazmente a asimilar la doctrina del sacerdocio y el ideal espiritual de su vida apostólica.

41. Los lectores y los acólitos ejerciten sus oficios. Los diáconos por su parte, antes de ser llamados al sacerdocio, ejerciten su orden durante un cierto tiempo, ya en el seminario, ya en las parroquias, ya especialmente junto al propio obispo.

42. Ante los notables cambios introducidos por la Iglesia en la disciplina y en los ritos de los grados por los que se llega al sacerdocio, es evidente que los profesores del seminario han de ser exhortados a renovar su mentalidad y sus métodos educativos, para que la nueva disciplina produzca más fácilmente sus preciosos frutos.

PARTE SEGUNDA

LA ENSEÑANZA DE LA SAGRADA LITURGIA EN LOS SEMINARIOS

a) Principios generales

43. Además de la primera y esencial iniciación litúrgica que tiene lugar, según las necesidades, apenas ingresan los alumnos en el seminario, de la cual se habló en el n. 8, las Conferencias Episcopales han de proveer en su *Ratio institutionis* que la liturgia tenga, dentro del cuatrienio teológico, el lugar que le corresponde, según la constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 16: «La sagrada liturgia en los seminarios y en las casas de estudio de los religiosos debe ser considerada entre las materias más necesarias y más importantes, y en las facultades teológicas, entre las materias principales, y debe ser enseñada ya bajo el aspecto teológico e histórico, ya bajo el aspecto espiritual, pastoral y jurídico». Estas prescripciones, desarrollada más ampliamente en el n. 79 de la *Ratio fundamentalis*, han de ser entendidas en su sentido genuino y aplicadas según se indica en los párrafos siguientes.

b) Objeto propio y finalidad de la enseñanza de la liturgia

44. La liturgia debe ser enseñada en plena correspondencia con las necesidades actuales; en esta materia hay que tener en cuenta, sobre todo, los aspectos teológico, pastoral y ecuménico:

a) En orden a la recta formación litúrgica de los futuros sacerdotes, tiene una especial importancia la estrecha relación existente entre la liturgia y la doctrina de la fe; esta relación debe ser puesta de relieve en la enseñanza. La Iglesia, en efecto, expresa la propia fe principalmente orando, hasta el punto de que «la ley de la oración estableció la ley de la fe». Por tanto, no sólo debe ser observada fielmente la *lex orandi* para no poner en peligro la *lex credendi*, sino que los estudiosos de la teología deben, a su vez, investigar cuidadosamente la tradición del culto divino, especialmente cuando tratan de la naturaleza de la Iglesia y de la doctrina y disciplina de los sacramentos.

b) Acerca del aspecto pastoral, interesa sobremanera que la renovación litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II sea rectamente y plenamente comprendida por los futuros sacerdotes, a la luz de la sana doctrina y de la tradición, tanto occidental como oriental. Así, pues, debe exponérselas a los alumnos las normas de la renovación litúrgica, para que comprendan mejor los motivos sobre los cuales se basan las adaptaciones y cambios determinados por la Iglesia, para que sepan además discernir otros que pueden legítimamente desearse, y distinguir, en medio de las cuestiones más graves y difíciles hoy debatidas, aquellas partes inmutables de la liturgia que son de institución divina, de aquellas otras que permiten el cambio.

c) También el diálogo ecuménico, promovido por el mismo Concilio Vaticano II, exige una cuidadosa preparación en la ciencia litúrgica. En efecto, dicho diálogo suscita muchas y difíciles cuestiones acerca de la liturgia, para cuya adecuada valoración es necesario que sean preparados los alumnos.

c) Contenido y método de enseñanza de la liturgia

45. Corresponde a las Conferencias Episcopales determinar con más detalles, en su *Ratio institutionis*, el modo de enseñar la liturgia en el seminario. En el apéndice de esta Instrucción se ofrece, como ejemplo, un índice de temas que parece oportuno haya que tratar; aquí, en cambio, se enuncian sólo las normas más generales:

46. Ante todo, es necesario instruir a los alumnos sobre las acciones litúrgicas, ya en lo que toca a los textos, ya en lo relativo a los ritos y signos.

Las plegarias y las oraciones recitadas en la liturgia deben ser explicadas de modo que destaquen los tesoros de doctrina y de vida espiritual contenidos en ellas. Por eso, no basta con leerlos en la traducción moderna, sino que es necesario utilizar los textos originales e ilustrarlos con la ayuda de la Sagrada Escritura y de la Tradición de los Padres. Por otra parte, el género literario de la eucología cristiana, especialmente de los salmos, no se comprende fácilmente, sino poseyendo una cierta formación literaria.

El profesor ha de explicar con interés las *Institutiones* que preceden al Misal y al Libro de la liturgia de las Horas, y los *Prenotando* que se leen en el Ritual Romano al comienzo de cada título. En tales documentos, en efecto, se ofrece la doctrina teológica, la aplicación pastoral y el aspecto espiritual no sólo de los ritos, sino también de cada uno de sus elementos. Además, como en los mismos documentos se proponen con bastante frecuencia diversos modos de realizar el mismo rito, el profesor deberá desarrollar la capacidad de juicio de los alumnos, para que sepan luego discernir entre los varios modos que pueden escogerse legítimamente según las circunstancias, y comprendan por qué las rúbricas usan muchas veces las expresiones «de more», «pro opportunitate» o «laudabiliter».

47. Como, por otra parte, tiene hoy tanta importancia el aspecto histórico de la liturgia, se recomienda que en las lecciones de liturgia se describa con esmero la historia de los ritos, para que se comprenda mejor su significado, y se pueda discernir entre las partes que son inmutables, por ser de institución divina, y las «que a lo largo de los tiempos pueden o aun deben cambiar, si en la liturgia se hubieran introducido elementos poco concordes con la naturaleza íntima de la misma, o se hubieran hecho menos oportunos». Indíquese también cómo, en las diversas circunstancias, la Iglesia ha adaptado su pastoral, teniendo presentes las diversas costumbres de los pueblos y su peculiar cultura. Pero, sobre todo, de los documentos históricos rituales podrá la liturgia sacramental sacar grande utilidad y conseguir mayor claridad y certeza.

48. En la descripción histórica de los ritos, dése la debida importancia también a la tradición de las Iglesias orientales; pues «en ellas, ilustres por su venerada antigüedad, resplandece la tradición apostólica transmitida por los Padres, que constituye parte del patrimonio divinamente revelado e indivisible de la Iglesia universal». Más aún, incluso razones pastorales atraen hoy a todos hacia el conocimiento de las liturgias orientales.

49. Es importante, sobre todo, que además de tratar de cada una de las acciones litúrgicas, se explique teológicamente la naturaleza misma de toda la liturgia, según lo indicado en los números 5-11 de la constitución *Sacrosanctum Concilium*; a tal efecto, ofrézcase un conocimiento más profundo del misterio pascual de Cristo, «del que reciben su eficacia todos los sacramentos y sacramentales» de la historia de la salvación, de la presencia de Cristo en la sagrada liturgia. Estúdiense además la noción de signo, ya que la liturgia se sirve de signos visibles para significar las realidades invisibles, para, por medio de ellos, de la manera propia de cada uno; realizar la santificación del hombre. A la luz de todo ello aparezca la asamblea litúrgica como manifestación de la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios que goza de la unidad en la distinción de los diversos ministerios.

50. Para profundizar en la teología de la liturgia y para solucionar muchas dificultades, que se presentan a los pastores de almas en la organización y en la promoción de la vida litúrgica, deben ser justamente valorados los resultados seguros de las modernas ciencias humanas, como la antropología, la sociología, la lingüística, la historia comparada de las religiones, etc., que en varios casos ofrecen no poca luz, aunque siempre dentro de los límites impuestos por la índole sobrenatural de la liturgia. En esto debe ser cultivado en los alumnos el sentido del discernimiento, para que se hagan capaces de valorar rectamente

la importancia de estas materias y, al mismo tiempo, de evitar cuanto podría inducir a menospreciar el genuino valor sobrenatural del culto católico.

En el uso de estas ciencias, obsérvese además la regla según la cual, «más que multiplicar el número de las asignaturas, convendrá tratar de insertar adecuadamente en las ya prescritas, las nuevas cuestiones y los nuevos aspectos».

d) Cualidades del profesor de liturgia y relación de la liturgia con las otras materias de enseñanza

51. A fin de que todo esto se enseñe debidamente, es preciso que en el seminario haya un profesor especial, preparado para la enseñanza de la liturgia y, en cuanto sea posible, especializado en uno de los Institutos destinados a este fin; que haya estudiado teología e historia, conozca las realidades pastorales y esté plenamente compenetrado del sentido de la oración de la Iglesia. Sea muy consciente de que la suya no es una tarea solamente científica o técnica, sino más bien mistagógica, es decir, llamada a introducir a los alumnos en la vida litúrgica y en su índole espiritual.

52. De modo particular, recuerden los profesores de Sagrada Escritura la riqueza abundante de lecturas bíblicas que la liturgia renovada propone a los fieles; más aún, que todas las acciones litúrgicas y los signos reciben su significado de la Sagrada Escritura. Por este motivo, será necesario a los futuros sacerdotes un más profundo conocimiento de los libros sagrados y de la historia de la salvación, no sólo como ciencia exegética, sino «como suave y vivo conocimiento de la Sagrada Escritura, según atestigua la venerable tradición de los ritos tanto orientales como occidentales».

53. A un mayor provecho del estudio litúrgico contribuirá no poco la coordinación con las demás asignaturas, encarecida por el mismo Concilio Vaticano II. Así, por ejemplo, al tratar sobre todo de la doctrina y del uso de los sacramentos, establézcase una estrecha colaboración entre el profesor de liturgia y los profesores de teología dogmática, moral, pastoral y derecho canónico. Ténganse frecuentes contactos, para favorecer un fructuoso acuerdo entre todos con miras a obtener el mismo fin, y evítese el peligro de repetir las mismas cosas, e incluso de contradecirse.

54. Al establecer los programas de las materias del curso teológico, es de desear que, en lo posible, las cuestiones litúrgicas sean tratadas coincidiendo con las cuestiones teológicas que tienen con ellas una relación particular, de modo que, por ejemplo, al mismo tiempo que el tratado sobre la Iglesia, se expliquen en liturgia las nociones teológicas de la oración de la Iglesia, y así en lo demás.

Será conveniente tal vez en algunos seminarios que el mismo profesor de liturgia explique toda la doctrina sobre los sacramentos, con tal que esté verdaderamente preparado tanto en teología sacramental como en liturgia.

55. Se debe poner cuidado también en destacar los elementos y aspectos de la liturgia que pueden servir a realizar aquella síntesis teológica que, según la *Ratio fundamentalis*, n. 63, ha de ser el resultado de todo el curso de los estudios, y que de modo particular debe elaborarse en el último período del ciclo teológico.

e) La música y el arte sagrado

56. Dada la importancia de la música sagrada en las celebraciones litúrgicas, los alumnos deben recibir de personas competentes la iniciación musical, incluso práctica, que les será necesaria en su futuro oficio de presidentes y moderadores de las celebraciones de la liturgia. En dicha preparación han de tenerse en cuenta las dotes naturales de cada alumno, y servirse de los nuevos medios, hoy generalmente usados en las escuelas de música, para lograr con mayor facilidad el provecho de los alumnos. Se debe procurar, sobre todo, dar a los alumnos no sólo una preparación en el arte vocal e instrumental, sino también una verdadera y auténtica cultura y sensibilización, para que conozcan y aprecien las grandes obras musicales del pasado y sepan escoger, de la producción moderna, lo que es sano y recto.

57. Asimismo los alumnos, «durante el curso filosófico y teológico, deben ser instruidos también sobre la historia y el desarrollo del arte sagrado, así como acerca de los sanos principios que deben respetar las obras de arte sagrado, de modo que sean capaces de estimar y conservar los venerables documentos de la Iglesia y de dar oportunos consejos a los artistas para la realización de sus obras». También la arqueología de las antigüedades cristianas contribuye eficazmente a ilustrar la vida litúrgica y la fe de la Iglesia primitiva.

58. Es además particularmente necesario que los alumnos reciban lecciones sobre el arte de hablar y de expresarse con gestos, así como acerca del uso de los instrumentos de comunicación social. En la celebración litúrgica, en efecto, es de la máxima importancia que los fieles comprendan no sólo lo que el sacerdote dice o recita, sea que se trate de la homilía o del rezo de oraciones y plegarias, sino también aquellas realidades que el sacerdote debe expresar con gestos y acciones. Esta formación reviste tan grande importancia en la liturgia renovada, que merece un cuidado especial.

f) La iniciación pastoral práctica al ministerio litúrgico

59. La iniciación pastoral práctica de los alumnos para el ministerio litúrgico, que se debe impartir de manera conveniente durante todo el curso de los estudios y en determinadas circunstancias, alcanza su punto culminante durante el último año de la preparación, en el cual los futuros sacerdotes, después de haber hecho de la vida litúrgica del seminario la fuente del verdadero espíritu cristiano, deberán recibir una más cuidadosa preparación, acomodada a las circunstancias particulares en que ejercerán su ministerio sacerdotal. Durante este tiempo de formación práctica, se deberá insistir sobre todo en las prescripciones pastorales y en las indicaciones dadas por los obispos sobre la preparación y la administración de los sacramentos. Para impartir esta formación, los profesores del seminario se pondrán de acuerdo con la comisión litúrgica de la diócesis o de la región.

Esta adaptación a las condiciones y a las prescripciones de cada lugar exige también que los alumnos conozcan y aprecien las varias formas populares de piedad aprobadas por la autoridad de la Iglesia.

g) Preparación más profunda de algunos alumnos en la ciencia litúrgica

60. A fin de que las diócesis puedan disponer de sacerdotes peritos para enseñar y para dirigir sus comisiones litúrgicas, es necesario preparar algunos candidatos idóneos para estos oficios. A dichos candidatos, elegidos por el obispo con esta finalidad, envíelos a uno de los Institutos específicos erigidos por la Santa Sede o por las Conferencias Episcopales, una vez que hayan terminado su preparación general en el seminario y se hayan dedicado por algún tiempo al servicio pastoral. Esto reviste carácter de particular urgencia en aquellos lugares donde, a juicio de la autoridad eclesiástica competente se exige una adaptación litúrgica más radical.

h) Perfeccionamiento en la formación litúrgica de los sacerdotes que ya terminaron sus estudios

61. En la formación sacerdotal que debe ser perfeccionada y continuada después de finalizados los estudios seminarísticos, según norma del Concilio Vaticano II, habrá de tener su puesto también la sagrada liturgia. Es esto muy importante, ya porque durante la preparación en el seminario no se ha podido completar el estudio de todas las riquezas de la liturgia, ya porque lo aconsejan las circunstancias de nuestro tiempo. En efecto, las costumbres y la sociedad cambian con tal rapidez, que no es posible prever, durante el período de la formación sacerdotal, las nuevas dificultades que encontrará el servicio pastoral y las controversias teológicas que surgirán. Ni se deben pasar por alto las dificultades amplias y rápidamente difundidas por revistas, reuniones, instrumentos de comunicación social, opinión pública, las cuales, incluso por lo que respecta a la liturgia, suscitan cuestiones no poco difíciles que, sin embargo, deben ser resueltas por los sacerdotes, porque afectan a su actividad cotidiana.

CONCLUSIÓN

62. Cada día se obtienen mayores frutos de la renovada vida litúrgica; esto no es de maravillar, puesto que la liturgia ayuda en gran manera a los fieles a expresar y manifestar en sus vidas el misterio de Cristo y la genuina naturaleza de la Iglesia. Los presbíteros y los alumnos del seminario deben reconocer más que los fieles este beneficio recibido, pues en la liturgia obtienen una experiencia más profunda y plena del sacerdocio y de sus exigencias; ellos, en efecto, son invitados a imitar lo que tratan. De este modo, por consiguiente, el estudio asiduo y el ejercicio de la sagrada liturgia recuerdan continuamente a los futuros sacerdotes la finalidad a que tienden todas las actividades pastorales y, al mismo tiempo, hacen que todos sus esfuerzos en los estudios, en las ejercitaciones pastorales y en la vida interior sean cada vez más conscientes y consigan una profunda unidad.

Roma, desde el Palacio de la Sagrada Congregación, 3 de junio de 1979, solemnidad de Pentecostés.

GABRIEL M. Card. GARRONE,
Prefecto

ANTONIO M. JAVIERRE ORTA,
Arz. tit. de Meta,
Secretario

APÉNDICE ÍNDICE DE TEMAS QUE CONVENDRÁ TRATAR EN LA ENSEÑANZA DE LA LITURGIA EN LOS SEMINARIOS

Necesidad actual de una formación litúrgica más profunda

1. En conformidad con la norma de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, «la sagrada liturgia ha de ser considerada, en los seminarios y en las casas de estudios de los religiosos, entre las materias necesarias y más importantes; en las facultades teológicas, entre las materias principales; y se debe enseñar bajo el aspecto tanto teológico e histórico, como espiritual, pastoral y jurídico».

Por consiguiente, para que la enseñanza de la liturgia satisfaga las necesidades actuales:

a) la reforma litúrgica iniciada por el Concilio Vaticano II y felizmente llevada a cabo en la actualidad ha de entenderse a la luz de la tradición litúrgica, no sólo occidental, sino también de las Iglesias orientales;

b) dado que el mismo Concilio Vaticano II promovió la actualización litúrgica teniendo en cuenta la índole y tradiciones de los pueblos, se requiere un estudio mayor y más cuidadoso, ya histórico ya teológico, para no causar perjuicio al auténtico espíritu litúrgico;

c) téngase en cuenta que en el diálogo ecuménico son muchas y difíciles las cuestiones que surgen de la liturgia, sea sobre la doctrina del sacrificio de la misa, del orden y de los otros sacramentos, sea sobre la práctica pastoral descrita en *el Directorio ecuménico* y en los otros documentos de la Sede Apostólica;

d) finalmente, y sobre todo, puesto que «la ley de la oración determina la ley de la fe», la tradición litúrgica debe profundizarse de forma que ilumine las cuestiones hoy discutidas, ya doctrinales y a disciplinares, sobre el misterio de Cristo, sobre la Iglesia y los sacramentos. Más aún, la sagrada liturgia, abriendo en la oración la fuente del misterio cristiano, se convierte para los alumnos en alimento de la vida espiritual y favorece grandemente la unidad entre las varias disciplinas teológicas.

Carácter de este índice

2. El índice de los temas aquí propuestos no pretende describir las líneas inmutables de la enseñanza del curso litúrgico, cosa que ha de hacerse según un orden sugerido por las circunstancias.

Ciertamente, según la norma de la *Ratio fundamentalis*, para la formación sacerdotal, la preparación de los alumnos ha de comenzar con una introducción al misterio de Cristo y a la historia de la salvación, «para que los alumnos puedan percibir el sentido de los estudios eclesiásticos, su estructura y su finalidad apostólica, y al propio tiempo sean ayudados a fundamentar sólidamente su fe y a comprender más profundamente su vocación sacerdotal»; esto no se podrá obtener si no se ofrece simultáneamente una introducción a la liturgia, que constituya una parte del curso introductorio, o un curso especial al comienzo de los estudios, donde se explique la función de la sagrada liturgia en la economía de la salvación, en la vida de la Iglesia y en la vida espiritual de cada cristiano. Será de gran utilidad para los alumnos, ya al comienzo de este curso, una breve exposición de la misa y de las horas mayores del oficio divino.

3. El orden de los temas que describiremos más adelante puede cambiarse, si conviene, para armonizarlo mejor con las demás disciplinas y con la vida misma del seminario. Así, por ejemplo un estudio más esmerado del capítulo I de la constitución sobre la sagrada liturgia será de mayor utilidad para los alumnos que han comenzado ya el estudio de la teología. Asimismo, puede ser útil tratar del año litúrgico y explicar sus diversos tiempos a medida que son celebrados. Así también el estudio de la liturgia de los sacramentos se podrá unir convenientemente con el estudio de su teología.

4. El conjunto de la materia aquí propuesta no se ofrece para que el profesor lo enseñe obligatoriamente todo en sus lecciones. Haga una selección de los temas, que permita a los alumnos una visión esencial, al menos en sus líneas claves, de toda la liturgia, evitando lagunas que pudieran mermar la preparación de los futuros sacerdotes. Los temas particulares no tratados en las lecciones propónganse a los alumnos para que, individualmente o en pequeños grupos, puedan estudiarlos cuidadosamente, según los métodos que en otras disciplinas han dado óptimos frutos.

5. El profesor de liturgia no olvide que su función principal es la de ayudar a los alumnos a profundizar en aquellos mismos textos litúrgicos que deberán asimilar plenamente, a fin de llegar a ser sacerdotes capaces de conducir al pueblo a una consciente y activa participación en el misterio de Cristo.

6. Cuando se aconseja recurrir a las antiguas fuentes y profundizarlas —como se hace frecuentemente en este índice—, se quiere indicar la meta ideal a conseguir en los estudios, meta que se podrá de hecho conseguir más o menos según las posibilidades de cada seminario.

Coordinación de la liturgia con los otros estudios del Seminario

7. Téngase especial interés en coordinar debidamente la liturgia con las otras disciplinas enseñadas en el Seminario, como se ha dicho en la Instrucción, números 53-57. Hay además muchas cuestiones conexas, relacionadas especialmente con la doctrina de los sacramentos y la administración de los mismos desde el punto de vista pastoral, cuestiones que pueden ser tratadas por el profesor de liturgia o por otros, y por eso se deben evitar con cuidado las lagunas y las repeticiones inútiles; en cambio, se procurará una cooperación interdisciplinar, para que los temas litúrgicos, dogmáticos, canónicos, históricos y pastorales de una misma cuestión sean explicados más profundamente y con mayor fruto.

PARTE PRIMERA

NOCIONES Y PRINCIPIOS

Art. I: Naturaleza de la sagrada liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia

8. Será conveniente hacer preceder alguna introducción acerca del culto, considerado bajo el aspecto antropológico y psicológico, ya que esto tiene una profunda incidencia en el espíritu humano, incluso en las sociedades secularizadas, aunque de manera deformada.

9. La liturgia cristiana, sin embargo, completa y supera ampliamente semejante noción de culto; esto se verá exponiendo e ilustrando la doctrina de la constitución *Sacrosanctum Concilium*, números 5-13. Se explicará, por tanto:

a) la naturaleza de la liturgia, que «justamente es tenida como ejercicio del sacerdocio de Jesucristo; en ella, por medio de signos sensibles, se significa y, de un modo peculiar a cada uno de ellos, se realiza la santificación del hombre, y por el Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, por la Cabeza y sus miembros, se ejerce el culto público integral»;

b) el misterio pascual de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo, celebrado por la Iglesia en la liturgia, «del cual toman su virtud todos los sacramentos y sacramentales»;

c) el puesto que la liturgia ocupa en la economía de la salvación. A saber, «los prodigios divinos obrados en el pueblo de la Antigua Alianza prefiguraban» la obra de salvación de Cristo, porque «todo acontecía allí como en figura»; la obra de Cristo, en cambio, se realizó plenamente de una vez cuando, nacido de mujer, sometido a la ley, padeció bajo Poncio Pilato y al tercer día resucitó; la Iglesia predicará luego el Evangelio hasta el final de los tiempos, celebrará la Eucaristía y administrará los otros sacramentos reconociendo la presencia de Cristo particularmente en la sagrada liturgia; además, en la liturgia terrena se pregusta la liturgia celestial, en la que Dios será todo en todos.

Se explicará también:

d) que la liturgia se sirve de signos sagrados sensibles, para indicar realidades divinas invisibles, y por medio de aquellos realiza, de un modo peculiar a cada uno de ellos, la santificación del hombre

e) que la liturgia, por ser el ejercicio del sacerdocio de Cristo, comprende un doble movimiento; desde Dios hasta los hombres para obrar su santificación, y desde los hombres a Dios para prestarle adoración en espíritu y en verdad;

f) que, aunque la liturgia no agota toda la acción de la Iglesia, «es el culmen hacia el cual tiende dicha acción y, a la vez, la fuente de donde brota toda su virtud». Será útil exponer esto con mayor amplitud, según la mente de la Constitución.

Art. II: La liturgia como acción propia de la jerarquía y de la comunidad; la ley litúrgica

10. Según la norma de los números 26-32 y 41-42 de la Constitución, se propondrán los principios relativos a la asamblea litúrgica, es decir, al pueblo santo convocado y organizado bajo la guía del obispo (o del sacerdote que hace sus veces), y serán explicados con la doctrina de la Sagrada Escritura, con ejemplos de la Iglesia primitiva, con textos de los Padres.

Conviene indicar además las condiciones que legitiman la celebración aparentemente privada de la liturgia.

11. Se deberá insistir sobre la diversidad de los miembros y de las funciones, requerida por la asamblea litúrgica; por eso se describirán las funciones del celebrante, de los ministros, de la *schola cantorum* y del pueblo. Las funciones de los fieles y su participación activa se explicarán según la mente del Concilio Vaticano II, y al mismo tiempo, se aclarará la distinción entre sacerdocio común de los bautizados y sacerdocio ministerial, por virtud del cual el sacerdote preside la asamblea litúrgica «in persona Christi», en nombre de Cristo.

12. Se expondrá el oficio preeminente del obispo, a la luz de la constitución *Lumen gentium*.

13. El profesor, con una breve exposición histórica, demostrará que las leyes litúrgicas fueron siempre de competencia de la sagrada jerarquía, y esto por derecho divino; aunque el modo de ejercer este derecho ha sido obviamente diverso a lo largo de los tiempos.

Explíquese así la norma actual establecida en el número 22 de la constitución litúrgica del Concilio Vaticano II, exponiendo las competencias de la Sede Apostólica, de las Conferencias Episcopales y de obispo local.

14. Asimismo con una exposición histórica se explicará por que la Iglesia, poco a poco desde la antigüedad, ha prohibido que en la liturgia se improvisaran y recitaran arbitrariamente oraciones, y cómo en la actualidad ha señalado límites bien precisos a la improvisación a las modificaciones y a las experiencias.

Art. III: Aspecto didáctico y pastoral de la liturgia

15. «En la liturgia, Dios habla a su pueblo; Cristo anuncia todavía su evangelio; el pueblo, a su vez, responde a Dios con el canto y con la oración». En la liturgia, pues, ocupa un lugar principal la Sagrada Escritura, o sea, la palabra de Dios, ya sea leída escuchada por todos, ya sea cantada por la misma asamblea. El profesor tratará ampliamente del uso de la Sagrada Escritura tanto en las lecturas como en los cantos tomados de la misma. No deje de hablar asimismo de las lecturas no bíblicas y de los cánticos compuestos por la Iglesia. Exponga los principios generales de las celebraciones bíblicas, de la homilía y de la catequesis, y ponga de relieve la grandísima importancia de la Sagrada Escritura para la comprensión de los signos, de las acciones y de las oraciones litúrgicas.

16. Se deberá explicar con mucho interés la eficacia propia del canto sagrado y de su función en la liturgia. Se expondrán, por consiguiente, los diversos géneros de canto; la salmodia, con la que se cantan los salmos y los cánticos bíblicos: la himnodia, la doxología, las aclamaciones, etc. Ilústrese con ejemplos el diálogo entre el celebrante y la asamblea de los fieles.

17. Explíquense también los diversos géneros de oración del sacerdote (las oraciones, las acciones de gracias, las bendiciones, los exorcismos, las fórmulas indicativas, las oraciones privadas) y de la asamblea de los fieles (la oración dominical, la oración hecha en silencio, las letanías).

18. Hágase, si es posible, una breve historia del canto sagrado, de su origen y de su primer desarrollo; también del la índole del canto gregoriano; hállese asimismo de los otros géneros aprobados por la tradición; ilústrense, por fin, los principios dados en la Instrucción de la Sagrada Congregación de Ritos, del de marzo de 1967, sobre la música sagrada en la liturgia.

19. Se hablará también de la lengua litúrgica; se hará una breve historia de la disciplina tanto oriental como occidental; según la capacidad y las posibilidades del profesor, se pondrá de relieve cómo la traducción de los libros sagrados, especialmente del griego al latín, formó el latín cristiano, y según qué principios ha de procederse en las traducciones actuales a las lenguas modernas.

20. Dado que la sagrada liturgia se sirve no sólo de palabras, sino también de signos que «fueron escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar realidades divinas invisibles», se hablará en las lecciones tanto de los gestos y actitudes del cuerpo en la oración litúrgica, cuanto de las cosas materiales de las que se sirve el culto litúrgico. Acerca de los gestos y actitudes del cuerpo y de su significado y eficacia para mover las almas, enséñese inspirándose en la Sagrada Escritura y en las obras de los Padres; deberá ponerse cuidadosa atención para que la exposición no resulte abstracta, sino que se aplique al mismo uso litúrgico de forma concreta. Convendrá explicar uno a uno, aunque sea brevemente, el significado especialmente bíblico de los elementos naturales de que la liturgia se sirve, como son la luz, el agua, el pan, el vino, el aceite, el incienso, etc., de manera particular aquellos elementos que son signos sacramentales.

21. Puesto que hoy hay algunos que pretenden despojar el culto litúrgico de su índole sagrada y, por lo mismo, piensan equivocadamente que no se deben usar objetos y ornamentos sagrados, sino que deben ser sustituidos por cosas del uso común y profano, dichas opiniones deben ser confutadas, porque depravan la genuina naturaleza de la sagrada liturgia.

22. Se hará una exposición teológica de los lugares dedicados al culto y de su significado; se explicará el rito de la dedicación de las iglesias. Se indicarán las finalidades del altar, del lugar destinado a conservar la Eucaristía, de la sede del celebrante, del ambón y de la pila bautismal.

23. Se cuidará de que los alumnos, a partir de las otras enseñanzas, sepan discernir bien la historia y las leyes del arte sagrado. Se hablará también oportunamente de la iconografía cristiana y de las exigencias que el arte sagrado de nuestro tiempo debe respetar para ser útil al pueblo cristiano.

24. De estas consideraciones resultará evidente la índole didáctica de la liturgia y cómo, aun siendo ella principalmente culto de la majestad divina, es también una excelente catequesis para el pueblo. Preséntese el axioma *legem credendi lex statuat supplicandi* y déense las normas para discernir las verdades que la Iglesia propone en la liturgia a lo fieles como objeto de fe, de aquellas otras en las cuales, por el contrario, el magisterio no compromete su autoridad.

25. Para que, en la exposición de esta materia, se tengan debidamente en cuenta las dificultades de los hombres de nuestro tiempo y se indique a los pastores los caminos de solución, tómense en consideración las ciencias antropológicas, como la psicología y la sociología, según las indicaciones dadas en la presente Instrucción, número 50.

Art. IV: Nociones sobre la historia de la sagrada liturgia

26. Al exponer ordenadamente cada una de las acciones litúrgicas y cada uno de los sacramentos, se deberá insistir en la historia de cada rito, ya para que se comprenda el uso litúrgico actual, ya para que resulte más clara y más segura la teología sacramental.

Pero, a fin de que a lo largo de las lecciones todo quede más claro, convendrá anticipar a la exposición de la materia algunos breves datos sobre las fases y sobre las épocas de toda la historia de la liturgia, y llamar la atención sobre la mutua relación entre liturgia y espiritualidad cristiana.

Así, en cuanto sea posible, comiencese presentando la oración judía como se hacía sobre todo en la sinagoga, en las casas privadas y en la celebración pascual en tiempo de Cristo, de forma que resalte mejor tanto la semejanza como la novedad de la oración cristiana. Descríbase luego la asamblea litúrgica de la edad apostólica. Es de desear que se ofrezca a los alumnos la posibilidad de acudir a las fuentes litúrgicas de los primeros siglos (p. e., la Didajé, S. Clemente Romano, S. Justino, S. Ireneo, Tertuliano, Hipólito Romano, S. Cipriano, las Didascalías y las Constituciones Apostólicas, la Peregrinación de Egeria), textos escogidos de las anáforas primitivas y de las catequesis patrísticas.

27. Teniendo en cuenta que las liturgias de las diversas iglesias se han ido desarrollando con leyes y textos escritos, será oportuno delinear las familias litúrgicas de oriente y de occidente y exponer brevemente su origen, su historia y sus características; esto es de grandísima importancia en aquellas regiones donde viven muchos fieles pertenecientes a las Iglesias orientales.

Se aconseja también destacar la afinidad existente entre los diversos ritos; en la exposición de cada una de las acciones, en particular de los sacramentos, dése espacio siempre a los textos y a los ritos de las diversas liturgias, para ofrecer una doctrina más rica y para alimentar la devoción.

28. Se explicará la actuación del Concilio de Trento para corregir los abusos introducidos en la liturgia y promover la unidad litúrgica. Coméntense los decretos de dicho Concilio sobre la liturgia, y muéstrese cómo, según las disposiciones y el espíritu del mismo Concilio, los Romanos Pontífices enmendaron los libros litúrgicos y los divulgaron hasta haber llegado a utilizarse en nuestros tiempos. Será además oportuno exponer brevemente cómo en los siglos XVI-XIX, no obstante las dificultades, la liturgia progresó sobre todo gracias a la erudición histórica; la devoción a la Eucaristía, la fiel observancia de los ritos, las iniciativas pastorales tomadas en diversas regiones para que los fieles comprendieran la liturgia y participaran en ella, abrieron el camino a la renovación que, iniciada en nuestro siglo por S. Pío X, ha sido luego ampliamente promovida por el Concilio Vaticano II.

29. Para lograr una comprensión más profunda de la reforma litúrgica actual, será muy útil indicar a los alumnos los documentos mediante los cuales ha sido poco a poco llevada a cabo.

PARTE SEGUNDA

LA MISA Y EL CULTO EUCARÍSTICO

Art. I: Nociones generales sobre la misa, que hay que explicar

30. Ante todo, se expondrán los textos del Nuevo Testamento sobre la institución de la Eucaristía y se confrontarán con los textos judíos de la oración diaria y de la cena pascual y con otros testimonios que parecen prefigurar la celebración eucarística.

31. Se describirá brevemente la historia de la misa, de modo que se vean los principales elementos comunes a todas las liturgias, para que se adviertan mejor en la celebración actual y sean presentados más fácilmente al pueblo cristiano.

Es de desear además que, donde sea posible, los alumnos lean los textos primitivos escogidos de las obras de los Padres o tomados de las liturgias más antiguas, hoy recogidos en muchas antologías.

Especialmente en aquellas regiones donde viven fieles de ritos orientales, es útil ofrecer a los seminaristas nociones sobre la misa en estos ritos, sobre todo bajo el aspecto espiritual.

32. Descríbanse los distintos modos de celebración; misa estacional del obispo, misa común con el pueblo, misa sin el pueblo. Indíquense las funciones del celebrante, de los concelebrantes, de los ministros, de la schola y de los fieles, según la *Introducción general al misal romano*, publicada el año 1970.

33. Más extensamente y por especial motivo se explicará la con-celebración con su disciplina actual, según la tradición oriental y latina.

34. En conformidad con la misma Introducción general, capítulos 5-6, se expondrán las condiciones requeridas para la celebración de la misa, no sólo en virtud de la tradición y de la ley, sino también por exigencia de la razón y de la naturaleza humana: el templo y el altar con su ornamentación, los vasos sagrados, los indumentos de los sacerdotes y de los ministros y las demás cosas de este género.

Art. II: Normas para explicar rectamente a los alumnos cada una de las partes y de los ritos de la misa

35. El profesor ponga de relieve que las dos partes de que, en un cierto sentido, consta la misa: la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, están tan estrechamente unidas que forman un único acto de culto.

36. El profesor explicará ampliamente cada uno de los ritos de la misa, subrayando la importancia de cada uno de ellos, de modo que aparezcan claramente los diversos ritos de entrada, la sucesión de las lecturas en la liturgia de la palabra hasta el evangelio, la homilía y la oración de los fieles; el significado del ofertorio; la naturaleza y la estructura de toda la plegaria eucarística; los ritos de preparación a la comunión y los ritos finales.

En cuanto sea posible, explíquese cada rito bajo el aspecto histórico y bajo el aspecto comparativo con los ritos de otras liturgias.

37. Con el mismo método se expondrán e ilustrarán las demás partes que constituyen la plegaria eucarística.

38. El uso de la comunión bajo las dos especies explíquese desde el punto de vista histórico, teológico y pastoral.

39. En conformidad con la Instrucción *Eucharisticum mysterium* de fecha 25 de mayo de 1967, indíquese de qué modo debe instruirse a los fieles para que su participación en la misa resulte más fructuosa, y cómo la Eucaristía es el centro de todo el conjunto de los sacramentos.

40. Cuando el profesor exponga la liturgia de la palabra, trate también de aquellas celebraciones de la palabra que aconseja la constitución sobre la liturgia en el número 35,4.

Art. III: El culto eucarístico fuera de la misa

41. El culto a la Eucaristía fuera de la misa ha tenido un gran desarrollo a lo largo del tiempo; por eso, habrá que procurar que dicho desarrollo sea explicado teniendo en cuenta el Santo Sacrificio de la misa y la mente de la citada Instrucción del 25 de mayo de 1967, y que se exponga la parte del Ritual Romano promulgada el 21 de junio de 1973, *sobre la sagrada comunión y el culto del misterio eucarístico fuera de la misa*.

Se hablará, por tanto, lo mismo de la comunión eucarística fuera de la misa como de la custodia de la Eucaristía, de su fundamento teológico y pastoral y de las condiciones jurídicas que la regulan.

Se tratará además de las devociones eucarísticas y de sus principales manifestaciones, como son las procesiones, la exposición de. Santísimo Sacramento, los congresos eucarísticos, manifestaciones que son recomendadas por los mismos documentos y reglamentadas de modo que aparezcan en relación con la misa y sirvan para orientar a los fieles hacia la participación en el sacrificio eucarístico y en la comunión.

PARTE TERCERA

LOS OTROS SACRAMENTOS Y LOS SACRAMENTALES

42. El comentario al Pontifical y al Ritual renovados hágase, sobre todo, partiendo de los textos mismos y de sus *Praenotanda*, de forma que resulte clara su doctrina; la historia de los ritos servirá de ayuda para que éstos sean mejor explicados y comprendidos. Todas las partes se concluirán con un estudio pastoral, para que los candidatos al sacerdocio se preparen a ejercer su futuro ministerio sagrado.

Art. I: La iniciación cristiana

43. La iniciación cristiana —es decir, el rito del catecumenado, los sacramentos del bautismo y de la confirmación y la primera comunión— debe exponerse con mucho interés, porque constituye el fundamento de la catequesis a los niños, y además porque en muchas partes de la tierra un gran número de adultos se encuentra en la necesidad de recorrer el mismo camino de la iniciación cristiana.

44. Es, pues, de desear que se explique la historia de la liturgia del bautismo y del catecumenado litúrgico, de modo que se comprenda y explique bien el rito del bautismo de adultos, que hoy se confiere por etapas. Los mismos ritos bautismales iluminense con la liturgia cuaresmal, con los textos de la misa crismal, con los ritos y textos de la vigilia pascual y de la octava de Pascua.

45. Invítese insistentemente a los alumnos y ayúdeseles a leer las catequesis bautismales de los Padres, hoy muy accesibles en su lengua original por sus versiones modernas.

46. Conviene que se expliquen brevemente las conmemoraciones del bautismo celebradas antigua o recientemente, y, cuando se presente semejante ocasión, dése una cuidadosa instrucción pastoral sobre la importancia de las mismas y sobre los frutos que de estas celebraciones se esperan para la vida espiritual de las parroquias y de los fieles.

47. Con los mismos medios y con el mismo método explíquese el rito de la confirmación, según la Constitución apostólica *Divinae consortium*, dada por Pablo VI el 15 de agosto de 1971, poniendo de relieve al mismo tiempo la fuerza propia de este sacramento y su íntima conexión con el bautismo.

De modo particular, el profesor de liturgia o de teología pastoral exponga las iniciativas pastorales necesarias para la preparación y la celebración fructuosa de la confirmación, instruyendo a la vez sobre las disposiciones que hubieren sido determinadas acerca de esta materia por la Conferencia Episcopal o el Ordinario del lugar.

48. Conviene detenerse brevemente sobre la Eucaristía, considerada como el coronamiento de los sacramentos de la iniciación, y sobre la admisión de los niños a la recepción de la Eucaristía.

Art. II: El orden y los diversos ministerios

49. El rito y la disciplina del sacramento del orden y de los ministerios de la Iglesia deben ser presentados e ilustrados tanto más ampliamente cuanto más profunda ha sido su renovación, realizada según las disposiciones del Concilio Vaticano II. Se verá si este tema debe ser tratado en el curso de las lecciones litúrgicas o más bien gradualmente cuando los alumnos son admitidos a cada uno de los ministerios o a las órdenes.

Será, con todo, competencia del profesor de sagrada liturgia explicar al menos los textos del nuevo Pontifical Romano e ilustrar con la tradición histórica la Constitución Apostólica *Pontificalis Romani* (18 junio 1968), el Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18 junio 1967) *Ad pascendam* y *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972).

En cuanto sea posible, explíquense brevemente las ordenaciones en las Iglesias orientales, sobre todo en aquellas regiones donde hay muchos fieles de tales ritos.

50. Deberá explicarse bien la ordenación episcopal para que aparezca claramente que todas las órdenes y los ministerios se refieren al obispo y especialmente que los presbíteros son cooperadores del mismo y han recibido «el encargo de secundar el orden episcopal».

Art. III: El matrimonio y la virginidad

51. El rito del matrimonio será presentado bajo el aspecto histórico; se explicarán sus variedades y sus propiedades según la diferencia de lugares; se demostrará cómo el rito se adaptó siempre a las costumbres religiosas y civiles de los distintos pueblos. Coméntense los textos y las lecturas que el nuevo Ritual ofrece en abundancia.

Y pues, en la doctrina del Nuevo Testamento y de los Padres, el matrimonio cristiano y la sagrada virginidad aparecen relacionados entre sí y se comprenden conjuntamente, será bueno que con la liturgia del matrimonio se confronte la liturgia de la consagración de las vírgenes, descrita en el nuevo Pontifical Romano.

Art. IV: La liturgia de la consagración religiosa

52. El mismo rito de la consagración de las vírgenes y el rito de la profesión religiosa, brevemente comentados, dejarán claro que la vida religiosa en la Iglesia constituye un estado especial, como enseñe el Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen gentium*.

Art. V: La liturgia penitencial

53. Es de desear que se exponga a los alumnos una breve y compendiosa historia de la liturgia y de la disciplina penitencial, para que comprendan mejor tanto el sacramento de la penitencia cuanto los otros actos penitenciales.

Con la ayuda del nuevo Ritual Romano y de las normas pastorales emanadas de la S. C. para la Doctrina de la Fe el 16 de junio de 1972, explíquense los ritos del sacramento de la penitencia y las condiciones requeridas para impartir la absolución general.

Explíquese también el carácter penitencial de la liturgia cuaresmal la importancia del acto penitencial que se hace al comienzo de la misa, y coméntense las normas para las celebraciones penitenciales que se encuentran en los citados documentos.

Art. VI: La Liturgia de los enfermos

54. Coméntese la Constitución Apostólica *Sacram unctioem* emanada el 30 de noviembre de 1972 y el *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* del nuevo Ritual Romano. Esta reforma, dispuesta por el Concilio Vaticano II, podrá oportunamente comprobarse con la historia litúrgica.

Art. VII: La liturgia de la muerte cristiana

55. El curso de liturgia tratará también de la liturgia de los moribundos y de los muertos; primeramente del santo viático, luego de los ritos de recomendación del alma, finalmente de las exequias. Se pondrán de relieve todos los aspectos de estos ritos, que expresan el misterio pascual. Se enseñe a los alumnos a escoger los textos de entre los que abundantemente ofrece el nuevo Ritual e instrúyaseles sobre el cuidado pastoral a los moribundos y la importancia pastoral de la celebración de las exequias.

Art. VIII: Los sacramentales

56. Se hablará de las procesiones en general y de su importancia religiosa; muéstrese que las peregrinaciones son una cierta forma particular de procesión y póngase en evidencia su importancia pastoral.

57. Se explicará, aunque sólo sea brevemente, desde el punto de vista teológico e histórico, las bendiciones; se insistirá sobre su significado y sobre su utilidad para la santificación de la vida diaria; se inculcará en los alumnos el respeto hacia todas las formas legítimas con las que el cristiano manifiesta la fe en su vida; al mismo tiempo, se les advertirá acerca de las cautelas que han de tomarse a fin de evitar abusos y supersticiones.

PARTE CUARTA

LA SANTIFICACIÓN DEL TIEMPO

58. En la exposición de la materia, se comenzará con el domingo, «ya que éste es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico».

Art. I: El domingo

59. Concédase la máxima importancia al domingo, cuya definición y cuyos elementos habrán de proponerse según la Constitución sobre la sagrada liturgia. Con argumentos históricos se demostrará que el domingo es la pascua semanal, tan estrechamente unida a la Iglesia primitiva que, según la tradición apostólica, toma origen del día mismo de la resurrección de Cristo.

60. Examínense las razones pastorales que inducen a la verdadera santificación de este día, como es obligación de todos los fieles.

61. Los domingos «per annum» «durante el año» ofrecen a pueblo cristiano las riquezas de la palabra de Dios; por tanto, es necesario instruir acerca de ellas a los alumnos de forma que promuevan con fidelidad y diligencia su celebración según las leyes litúrgicas.

Art. II: El año litúrgico

62. Aun cuando, a lo largo de todo el año, los alumnos son instruidos por sus superiores y profesores sobre el modo de celebrar con gusto y fervorosamente los tiempos y las fiestas que se suceden, conviene,

no obstante, que en las lecciones se presente de modo sistemático y ordenado una especie de síntesis del año litúrgico, a la luz de la historia y según las indicaciones del Motu proprio *Mysterii paschalis*, dado por Pablo VI el 14 de febrero de 1969.

63. Ante todo, muéstrase la historia y la índole espiritual de la Pascua y del ciclo pascual, a saber: el tiempo pascual de cincuenta días que culmina en la solemnidad de Pentecostés, el triduo pascual, el tiempo de preparación o cuaresma; pero más que nada debe formarse a los alumnos de tal modo que vivan intensamente el misterio pascual se preparen a su futuro ministerio pascual.

64. Expóngase a continuación el ciclo de las fiestas de Navidad y de Epifanía, con su historia su historia y su significado espiritual.

65. Se explicarán brevemente las solemnidades del Señor introducidas más tarde en el año litúrgico: la Trinidad, el Cuerpo de Cristo, el Sagrado Corazón, Cristo Rey, etc.

66. Explíquese históricamente el culto de la Santísima Virgen en la Iglesia, y estúdiense las principales fiestas en honor de la misma que se celebran durante el año.

67. Por lo que se refiere a los santos, cuya memoria ha sido introducida en el año litúrgico, téngase presente la doctrina de la Constitución sobre la liturgia. Descríbanse brevemente el origen y el desarrollo histórico del culto de los mártires y de los otros santos, la devoción a sus sepulcros y sus reliquias y la importancia que tiene en la vida cristiana el culto de los santos.

Art. III: La santificación de las horas del día y el oficio divino

68. Para ayudar a los alumnos a celebrar con devoción y con fruto el oficio divino, es útil que el profesor de liturgia les presente la *Introducción general* que precede al Libro de la Liturgia de las Horas promulgado por Pablo VI el 1 de noviembre de 1970.

69. Se insistirá en la parte doctrinal de esta *Introducción (c.1)* y ante todo se hará ver que el oficio de alabanza fue encomendado por Cristo a la Iglesia, y que este oficio se cumple no sólo con la celebración eucarística, sino también bajo otras formas, sobre todo con el rezo del oficio divino.

70. Partiendo del testimonio de los Hechos de los Apóstoles y de la tradición de la Iglesia, se pondrá de relieve la grandísima importancia de las horas del oficio para la santificación del día y de sus partes, y para satisfacer de modo conveniente el precepto divino de orar sin interrupción; el valor simbólico de cada una de las horas se descubrirá claramente en los escritos de los primeros autores espirituales y en las oraciones del actual Libro de la Liturgia de las Horas.

71. Póngase de relieve la particular importancia espiritual y pastoral atribuida por el Concilio Vaticano II a las laudes de la mañana y a las vísperas, horas que el mismo Concilio llama el doble quicio del oficio divino.

72. Explíquese cómo la Iglesia hizo propia esta oración diaria, de forma que sea verdaderamente «la voz de la misma Esposa que habla a su Esposo, más aún, la oración de Cristo junto con su Cuerpo místico al Padre».

73. Foméntese de manera especial la devoción de los alumnos por los salmos, tanto con comentarios exegéticos propuestos por el profesor de Sagrada Escritura, como sirviéndose de los títulos y de las oraciones sálmicas contenidas en el Libro de la Liturgia de las Horas.

74. A la luz de los decretos del Concilio Vaticano II, explíquese la índole comunitaria del oficio divino, a cuyo rezo son invitados también los fieles, y el mandato especial con que son delegados particularmente los sacerdotes y otras personas para recitar este maravilloso cántico.

75. Será útil dar algunas informaciones sobre las tradiciones de las diversas Iglesias acerca de la estructura y la celebración del oficio, y describir brevemente la historia del oficio romano, con las reformas llevadas a cabo desde el siglo XVI hasta hoy.

Conferencia Episcopal Española

MATRIMONIO Y FAMILIA

Documento Pastoral aprobado por la XXXI Asamblea Plenaria, el 6 de julio de 1979

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

I. UN NUEVO HORIZONTE FAMILIAR

Nuevo contexto social y cultural
Mayor conciencia de libertad
Incomunicación y disociación familiar
Manipulación del sexo
Balance, a la luz de la fe
Algunos elementos positivos
Aspectos problemáticos
Actitud cristiana ante esta crisis

II. VISIÓN CRISTIANA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

El designio divino del matrimonio
Comunión de vida
Comunidad creadora
El matrimonio como alianza
Familia y matrimonio en la proclamación del Reino de Dios
El matrimonio, sacramento cristiano
La familia Iglesia doméstica

III. MISIÓN DE LA FAMILIA EN LA IGLESIA Y EN SOCIEDAD

La comunidad conyugal
La comunidad familiar
La familia, fuente de vida cristiana
La familia, escuela de los valores evangélicos
La educación de los hijos
Familia y sociedad
La Iglesia y la sociedad, al servicio de la familia

IV. LOS GRANDES DESAFÍOS A LA FAMILIA, HOY

Contestación del matrimonio como institución social y eclesial
Las relaciones prematrimoniales
Planificación familiar y regulación de la natalidad
El reto del aborto y el respeto a la vida
La indisolubilidad del matrimonio
Legislación civil de divorcio y conciencia cristiana

V. CAUCES DE LA PASTORAL FAMILIAR

Pastoral familiar
Movimientos familiares
Familias en situaciones difíciles
Los Tribunales eclesiásticos
Secretariado de Pastoral Familiar
Exhortación final

PRESENTACIÓN

0. La Iglesia, fiel a su misión, sigue con especial atención los cambios sociales, culturales y religiosos que afectan a la familia. Los obispos tenemos la obligación de poner al servicio de todo el pueblo cristiano nuestro ministerio de orientación y ayuda. Por ello, la Conferencia Episcopal Española aborda en este documento los problemas del matrimonio y la familia a la luz del misterio de Cristo.

Vivimos en una época marcada por mutaciones muy profundas de la sociedad, a las que no escapa sector alguno de la realidad humana. En este documento queremos prestar una singular atención a las actuales situaciones matrimoniales y familiares. Nos urge la exigencia pastoral de darles una respuesta a la luz del Evangelio. No pretendemos con nuestra intervención ofrecer soluciones que sustituyan vuestra propia responsabilidad de padres, esposos e hijos; queremos, más bien, ofrecer como pastores la ayuda de nuestro magisterio para la renovación de vuestra vida familiar. Nuestro propósito es también estimular todas las iniciativas, alentar todos los esfuerzos y superar las principales carencias que hoy percibimos en el campo de la pastoral matrimonial y familiar.

El resultado de nuestra reflexión pastoral que ahora presentamos es el fruto de un largo proceso de elaboración, que iniciado por la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar ha sido enriquecido y aprobado por la Asamblea Plenaria del Episcopado. En un tema de tanta importancia para la vida de la Iglesia hemos contado con la valiosa ayuda de matrimonios cristianos, movimientos familiares, teólogos y otros expertos.

Este documento llega a vuestras manos en un momento en que la Iglesia se encuentra convocada a reflexionar sobre estos temas con motivo del próximo Sínodo de los Obispos. Esperamos que nuestra aportación contribuya a despertar y alentar la reflexión de todo el pueblo cristiano en materia de tanta importancia para la Iglesia. Quiera el Señor que nuestras palabras, como eco de las suyas, sean para vosotros espíritu y vida.

I. UN NUEVO HORIZONTE FAMILIAR

1. La aceleración histórica actual está poniendo en crisis a personas e instituciones y repercute también con fuerza sobre la realidad familiar. Son evidentes los servicios positivos de la ciencia y de la técnica al mejoramiento de las condiciones de vida; aunque, a la vez, van naciendo en el cuerpo social nuevas servidumbres y tensiones, que comprometen seriamente otros valores humanos, incluidos los de la familia.

Nuevo contexto social y cultural

2. Las nuevas condiciones de la economía y del trabajo, la irrupción en el marco familiar de los medios de comunicación social, la promoción de la mujer y su acceso al trabajo profesional, el pluriempleo forzoso, la escasez de viviendas y las condiciones de las mismas, junto con las aglomeraciones urbanas, están provocando cambios muy notables en los hábitos familiares y hacen sospechar que se irán abriendo paso nuevos estilos de convivencia.

Mayor conciencia de libertad

3. En esta situación, la configuración tradicional de la familia ya no es un hecho adquirido y socialmente cristalizado; se impone, por el contrario, una realidad doméstica con mayores espacios de libertad y más serio compromiso de todos sus miembros, con un reparto equitativo de cargas, responsabilidades y tareas.

4. Dentro y fuera del ámbito familiar se da por admitido el pluralismo de ideas y de creencias, ya sean políticas, sociales o religiosas, que ha roto definitivamente la visión unitaria del mundo y pone en cuestión no pocas evidencias del pasado. Semejante crisis de principios, valores y convicciones, se ve reflejada también en el comportamiento religioso de las personas y de las comunidades.

5. Está comprobado que el hombre de hoy es particularmente sensible a su propia realización como persona. Por eso, cuando algunos perciben que ciertas formas de vida familiar, más que apoyar y potenciar esa realización, suponen un obstáculo para ella, llegan a poner en duda los compromisos contraídos y el amor prometido.

Incomunicación y disociación familiar

6. No es pequeño el contrasentido de que, dentro de una sociedad dominada por los medios de comunicación social y los de movilidad humana, esté creciendo, en medida preocupante, la incomunicación en el seno de la familia. Sin duda que la televisión puede ser, y lo es en ocasiones, un instrumento privilegiado para animar la vida doméstica y suscitar comentarios vivos sobre temas de interés. Pero, con frecuencia también la pantalla es sólo el punto de convergencia óptica de unos espíritus ausentes entre sí, que van cayendo gradualmente en un mutismo desolador.

Es verdad igualmente que el vehículo familiar multiplica las posibilidades de vivir en común, padres e hijos, de compartir experiencias exteriores. Pero las condiciones de trabajo imponen una prolongada ausencia del hogar: pluriempleo, desplazamientos urbanos, ausencias profesionales, etc. Poco a poco, y sin apercibirse de ello, se van creando nuevas áreas de relación que terminan por sustituir, en gran parte, si no anular prácticamente, la intercomunicación personal entre los miembros de la familia.

7. Las familias que emigran, empujadas generalmente por problemas económicos, sufren en sus carnes el desarraigo social y cultural y se ven abocadas muchas veces a serias dificultades para la estabilidad de la pareja o para la compenetración afectiva entre padres e hijos. Unas veces las condiciones legales, laborales o económicas, obligan a una disociación entre el cabeza de familia y los demás miembros de la misma; otras, emigran los padres y quedan los pequeños encomendados a diversos familiares. Tratándose de emigración al extranjero, cuando se desplaza toda la familia, la integración en la cultura ambiente crea, especialmente por el sistema escolar, dos mundos diferentes entre los padres y sus hijos. Estos se adaptan mejor a la lengua y a las costumbres del nuevo país y terminan por ver a sus propios padres como extranjeros.

8. Especial atención merece el estado en que suelen quedar muchas familias campesinas por efecto del fenómeno migratorio. Son numerosos los núcleos de población rural, privados de las generaciones más activas y casi reducidos a la convivencia de ancianos y niños. El campo español, que ha ofrecido al país un amplio contingente de mano de obra, se encuentra ahora injustamente marginado.

Los problemas familiares de los trabajadores del mar son aún más desconocidos por el conjunto de la población. Las largas ausencias del hogar, que impiden las normales relaciones interpersonales, no suelen ser compensadas con la debida protección social de las familias.

Manipulación del sexo

9. La libertad es un valor humano, y también evangélico, por todos reconocido y deseado en nuestro tiempo. Pero, a menudo, en nombre de la libertad, se manipula a las personas y se trivializan sus impulsos y sus sentimientos más profundos. El campo del sexo, tan entrañado en la dignidad de la persona, es singularmente propicio, por la congénita flaqueza humana, para ese género de manipulaciones, sutilmente coactivas. Los jóvenes son los que más sufren el impacto de una sociedad permisiva, que no respeta la intimidad personal y en la que el sexo se compra, se vende y se exhibe en nombre de la libertad.

10. Parte de esta responsabilidad puede atribuirse a los medios informativos y publicitarios, que hacen un uso incorrecto de la libertad de expresión. Es a todas luces desmesurada la relevancia que, en seriales televisivos o radiofónicos, en textos e imágenes publicitarias, en las revistas llamadas de sociedad, se concede a las anomalías matrimoniales, al mal uso del sexo, del amor infiel. Por no hablar de la explotación del sexo que prostituye al cine o del negocio oscuro de la pornografía.

Balance a la luz de la fe

11. Al contrastar las nuevas formas que está asumiendo en nuestros días la vida familiar y matrimonial, con la visión cristiana que brota del mensaje evangélico y la tradición de la Iglesia, creemos percibir una mezcla de luces y sombras, de aspectos nuevos y valiosos y de otros que tenemos que calificar de negativos y problemáticos.

Algunos elementos positivos

12. El ambiente familiar de numerosos hogares refleja un clima de mayor apertura y libertad personal. Ello se manifiesta en el declive de ciertas formas de autoritarismo, sobre todo en la educación de los hijos. Nos parece que existe un clima de mayor responsabilidad y libertad que favorece el desarrollo más armónico y maduro de la personalidad y conduce a una más profunda y auténtica asimilación de la propia fe y de las convicciones personales.

13. Merece asimismo una valoración positiva la madurez humana y cristiana con la que muchas parejas asumen el ejercicio responsable de la paternidad. El carácter procreador del matrimonio queda enmarcado en el cuadro de posibilidades que aseguren la educación de los hijos, la realización del amor conyugal y el mantenimiento de un clima familiar armónico. Es muchas veces admirable percibir los grandes sacrificios, incluso heroicos, que muchas familias, sobre todo numerosas, toman sobre sí en nuestro país, para poder llevar a cabo la educación y formación integral de sus hijos.

14. Hay que reconocer también, como un logro importante, el creciente reconocimiento en nuestra sociedad de la legítima aspiración de la mujer a una igualdad de derechos y deberes con el hombre y a su participación plena en las decisiones familiares y en la vida social. Hace bien en asociar a su quehacer de mujer, de esposa y de madre, su colaboración en las tareas de la vida social a la que puede ofrecer valiosas aportaciones de convivencia y de cultura, logrando así una más completa realización personal.

15. Hoy la familia es más abierta, dinámica y creadora de nuevos modelos de participación y de diálogo. Al mismo compás con que se incrementa en ellas las responsabilidades compartidas, va superando el excesivo repliegamiento sobre sí misma. Y, sin renunciar a la intimidad hogareña, acentuar su apertura hacia otras personas y familias. ¿Cómo no ver ahí una nueva y más clara conciencia de su dimensión social?

16. En el balance positivo de los esposos de hoy debemos anotar desde luego un mayor aprecio de las relaciones interpersonales, en cuyo marco se expresa la sexualidad dentro de la vida conyugal. Hoy somos más sensibles al valor humano de la relación sexual y a su capacidad de expresar el amor y la donación mutua del hombre y la mujer en el matrimonio. Al valorar más la comunicación personal entre los esposos, se contribuye a humanizar toda la convivencia familiar.

Aspectos problemáticos

17. Junto a los elementos positivos ya indicados, nos salen al paso algunos otros que agravan la crisis actual del matrimonio y de la familia. Hoy se corre el peligro de caer en una humillante depreciación de la sexualidad. Esta deja de ser expresión de una profunda relación interpersonal para convertirse en objeto de consumo del que se pretende gozar con egoísmo, vaciándolo de su contenido humano y reduciéndolo a una superficial satisfacción de impulsos biológicos. Hay que denunciar esta degradación de la sexualidad, origen de graves deterioros para la realización de la persona, y para la estabilidad del matrimonio y de la familia. Esta actuación es contraria al profundo respeto que merece la realidad corporal de hombre, tal como es querida por Dios.

18. Prolifera en nuestra sociedad una creciente visión materialista y hedonista de la vida, que considera como valor supremo el logro de los bienes materiales y convierte el placer y el bienestar en principio básico de las aspiraciones del hombre. Tal concepción es incompatible con la visión cristiana del matrimonio y de la familia. De aquí brota la tendencia a un consumismo sin control, que se manifiesta en la búsqueda afanosa de todo tipo de bienes materiales. Para obtenerlos y disfrutarlos cuanto antes se sacrifican sin discernimiento valores fundamentales de la vida familiar.

19. Parece aumentar también el número de los padres que, por causas diferentes, han dimitido de su deber de educadores, como reacción pendular ante ciertas formas de autoritarismo o cediendo, por debilidad, a las presiones de sus propios hijos. Quizá como resultado del conflicto de generaciones, lo cierto es que gana terreno una permisividad poco responsable. Sin embargo, la educación de los hijos en libertad no niega ni hace inútil la autoridad y responsabilidad de los padres; más bien las hace más necesarias. Los padres no pueden abdicar de un ejercicio razonable de su propia autoridad, ni renunciar a su función directiva en la educación de los hijos en un marco de libertad, diálogo y confianza mutua. Por otra parte, los hijos difícilmente podrán encontrar en otros ambientes un consejo más desinteresado que el que puedan recibir de sus propios padres.

20. Es patente, a su vez, el debilitamiento progresivo de los lazos familiares. Contribuyen a ello las mutaciones históricas ya descritas (nn. 1-10), el espíritu de independencia de los hijos y un cierto descenso en el espíritu de sacrificio de algunos padres. No siempre está justificada, ni por razones de trabajo ni por otras relaciones sociales, la falta de afectuosa convivencia y de tranquila intimidad entre padres e hijos.

21. La incomunicación se registra también en el terreno religioso. Decrece en el seno de muchas familias la transmisión de la fe y de las vivencias religiosas. Han desaparecido las prácticas religiosas en común o quedan reducidas, a veces, a una rutina enojosa, que no ofrece el menor atractivo a los pequeños o los jóvenes. Ocurre también que, cuando despunta la inquietud humana y religiosa de los hijos, mezclada en ocasiones con la rebeldía de la edad, no puede establecerse el diálogo con los mayores, por la falta de formación o de actualización de estos últimos. Se aboca muchas veces a discusiones acaloradas, con detrimento de la educación en la fe.

Actitud cristiana ante esta crisis

22. Lo expuesto aquí desemboca en la urgente obligación de renovar nuestra visión cristiana del matrimonio y la familia. Esta renovación no será posible sin un profundo cambio de actitudes y de mentalidad, que, sucintamente, se podría llamar auténtica conversión cristiana. Tenemos que llegar al convencimiento de que no bastan pequeñas correcciones de rumbo para afrontar la nueva situación.

23. Nos sale al paso, como primer escollo, el atrincheramiento en las propias posiciones, mediante una cerrada defensa del pasado. No le va esto a una Iglesia animada por el Espíritu Santo, que debe distinguirse por su talante creador, sin quedar bloqueada en actitudes conservadoras a ultranza; ni la sociedad en que vivimos ni aquella hacia la que caminamos permiten la pervivencia indiscriminada de formas y modelos del pasado. Tampoco está justificado incorporar ingenuamente las nuevas adquisiciones, sin ejercitar sobre ellas la crítica y el discernimiento. La fidelidad con que acojamos la Palabra de Dios, la seriedad con que vivamos nuestra vocación cristiana, serán garantía de nuestro juicio para examinarlo todo y comprobar lo que es bueno y humano. El matrimonio y la familia son realidades a un tiempo permanentes y dinámicas que deben ser asumidas en una línea de renovación, de invención y de purificación continuas.

24. Al servicio de un programa tan noble hemos de considerar válida cualquier luz, experiencia o iniciativa, que abra paso a una vida familiar más plena y coherente. Buen punto de partida puede ser, en muchos casos, el innato sentido evangélico que brota de la experiencia de los esposos cristianos. Son también de atender, con respetuosa apertura, las nuevas expresiones de vida familiar que aporta la juventud. Por su parte los teólogos, fieles a su oficio de interpretar desde la fe todas las realidades humanas, deben aportar su luz a este empeño de diseñar según Dios la familia del futuro. Y también los estudiosos de las ciencias humanas podrán suministrarnos para ello los frutos de su investigación. Así los pastores de la Iglesia, obispos y presbíteros, podremos escuchar la voz del Espíritu en el seno del Pueblo de Dios y hacer un discernimiento responsable de todas las aportaciones.

25. Es urgente que sepamos diferenciar en la actual evolución sociológica y antropológica del matrimonio, y de la familia, qué elementos nuevos son auténticamente válidos y, por tanto, compatibles con nuestra fe; y cuáles otros son irreductibles o difícilmente integrables en el genuino mensaje evangélico. Como dice el

Concilio Vaticano II, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio.

26. Hecho ese esclarecimiento la aportación del creyente a la actual crisis del matrimonio y de la familia, no puede quedar circunscrita a la comunidad cristiana. Con sentido de solidaridad, el cristiano debe aportar su luz, su creatividad y el testimonio de su vida, para iluminar un problema en el que tanto se juega el hombre de cara a su futuro. El cristiano de mañana dependerá mucho de lo que sea su hogar familiar, en el que el niño y el joven son iniciados en la experiencia de la fe y encaminados hacia su vida futura. Es necesario entablar un diálogo, abierto a toda la familia humana, para ofrecer la luz del Evangelio de la que somos testigos.

II. VISIÓN CRISTIANA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

El designio divino del matrimonio

27. La concepción cristiana del matrimonio y la familia se nutre de la revelación de la Palabra de Dios sobre el amor cristiano. Esa revelación afirma la primacía del amor sobre cualquier otro imperativo; el amor es el alma que impulsa y da valor a toda la vida cristiana. En el amor ahonda sus raíces el matrimonio y este mismo amor ayuda, humaniza y hace fecunda en múltiples bienes la estabilidad propia de la institución matrimonial. La presencia creciente del amor constituye el signo más elocuente de la perfección del matrimonio y de la familia (Cfr GS. 49).

Comunión de vida

28. En el capítulo I del Génesis la afirmación esencial de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se hace teniendo en cuenta la distinción de sexos: los creó hombre y mujer (Gen. 1,27). Esa afirmación, de inmensa trascendencia, no sólo establece el origen de la diferenciación sexual en la acción creadora de Dios, sino que presenta a los dos componentes de la pareja humana no aislados entre sí, sino destinados al encuentro del uno con el otro. El hombre que Dios crea a su imagen y semejanza es el varón y la mujer. Ser el hombre imagen y semejanza de Dios hace referencia a la relación comunitaria formada por el encuentro del varón con la esposa (Cfr GS. 52).

Tal perspectiva no excluye el sentido y el valor del celibato voluntario, como opción por el Reino de Dios, que, por suponer una plena disponibilidad al servicio del Evangelio, se realiza siempre, en sintonía con la obra de Cristo, en una actitud de apertura a todos y de servicio a la comunidad.

29. La narración del Génesis se desarrolla sobre el presupuesto de la igualdad del hombre y de la mujer, que se unen para constituir una comunidad de perfecta comunión (Cfr GS. 29;49). Desde el punto de vista bíblico, está dicho con expresión llena de vigor: El hombre abandona a su padre y a su madre, se une a su mujer y se convierten en una sola carne (Gen. 2,24). El lenguaje sencillo y popular del Génesis describe la experiencia humana de la perfecta correspondencia del hombre y la mujer en la exclamación gozosa de Adán: ¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! (Gen. 2,23). No había sido posible la comunicación con los animales, porque no eran ayuda semejante a él (Gen. 2,20). Ahora sí; por ella el hombre lo dejará todo. Ya no estará solo (Cfr Gen. 2,18-24).

30. Así, desde el primer momento, ha quedado el hombre salvado definitivamente de la soledad y del egoísmo, origen radical de aquélla (Cfr Gen. 2,18). Toda tentación de incomunicación y aislamiento encontrará camino de superación volviéndose de nuevo a aquella comunidad originaria, donde la soledad se rompe y se establecen las bases de la comunicación humana.

Comunidad creadora

31. El hombre y la mujer, en su complementariedad real, están destinados y tienden a formar una comunidad que es expresión de su misteriosa unidad original. La fuerza de este impulso es superior a los vínculos más estrechos. El Señor refirió las palabras del Génesis al matrimonio y su indisolubilidad: Ya

no son dos, sino una sola carne. Lo que Dios unió no lo separe el hombre (Mt. 19,6. Cfr Gs. 48). Hombre y mujer, unidos en matrimonio, se hacen una vida nueva a un más alto nivel de realidad, como unidad personal, misteriosa, formada por la integración de sus dos personas. Tal unidad es una experiencia capaz de iluminar el gran misterio de la unión de Cristo con la Iglesia (Cfr Ef. 5,31 y ss.).

32. Dios confía también al hombre y a la mujer la continuidad de la obra creadora (Cfr Gen. 1,28). Se trata, en primer término, del crecimiento demográfico de la humanidad: sed fecundos y multiplicaos . Pero comprende también el dominio del mundo: someted la tierra . La Sagrada Escritura vincula fuertemente el desarrollo del hombre y del mundo a la comunidad matrimonial. De ahí la importancia de la comunidad familiar para el futuro de la humanidad y de ese mismo mundo.

33. La unión conyugal del hombre y de la mujer está llamada a una comunión creadora (Cfr Gen. 1,28). La pareja se ve salvada del posible egoísmo de dos en la medida en que abre generosamente los cauces de la vida. La comunidad matrimonial se hace comunidad familiar con la llegada de los hijos. Y de ahí, como de su fuente, surgen los cauces de la gran comunidad humana hacia la que Dios dirige la historia (Cfr GS. 24).

34. Nacida en el contexto de la acción de Dios, que crea todas las cosas, la pareja humana recibe el mandato de someter la tierra, de dominarlo todo (Cfr Gen. 1,28), construyendo un mundo humanizado. Es una invitación, un mandato, para Adán y para Eva, a salir fuera de sí, como colaboradores de la obra de Dios. Hombre y mujer alcanzarán su plenitud cuando su unión les impulse a realizar juntos el compromiso de construir un mundo cada vez más humano.

35. Desde esta perspectiva teológica, resulta inaceptable la pretensión de una radical privatización del matrimonio y de la institución familiar, como si se tratara de un asunto meramente particular, que atañe, exclusivamente, a la decisión libre de los interesados. Hay una responsabilidad de los esposos ante Dios, autor del matrimonio al que acceden; una responsabilidad ante la sociedad, que se fundamenta y crece en la familia. De ahí que Dios y sociedad puedan y deban intervenir para garantizar el recto desarrollo de la institución familiar.

36. Pero, por otra parte, en ciertas críticas modernas puede percibirse también la protesta contra una creciente injerencia y presión de la sociedad en el ámbito familiar, que ignora, o no respeta y atiende suficientemente los derechos y responsabilidades personales, inherentes al matrimonio y la familia. Al afirmar con tanta fuerza su identidad, la fe cristiana abre un camino equilibrado de libertad y responsabilidad. Matrimonio y familia se hacen así como punto de convergencia entre lo personal y comunitario. En la familia puede y debe realizarse la síntesis de ambos.

El matrimonio como alianza

37. La relación de Dios con su pueblo y, a través de él, con toda la humanidad se vive y se expresa en la Biblia en forma de Alianza. Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo (Ex. 19,5-6; Lev. 26,12; Ez. 36,28, 37,26 ss.) es la fórmula de misteriosa comunión por la que Dios se compromete para siempre con los hombres.

38. La comprensión de la relación amorosa de Dios con su pueblo alcanza una nueva profundidad en el mensaje de los profetas. La relación de Alianza, que puede correr el riesgo de caer en un juridicismo meramente formal, se expresa en ellos, comenzando por Oseas, en términos de relación matrimonial: Me casaré contigo para siempre... Me casaré contigo a precio de fidelidad (Os. 2,21 s. Cfr GS. 48,2). Con ello se quiere subrayar que la Alianza, que crea entre Dios y el Pueblo un vínculo indisoluble de relaciones mutuas de comunión vital, de derechos y deberes recíprocos que abarcan toda la vida, sobrepasa el nivel de lo jurídico y supone el amor y la fidelidad de Dios, capaz de superar la prueba del tiempo y de la misma infidelidad, como se manifiesta, tantas veces, en la historia de Israel. Pero de aquí se sigue otra consecuencia de gran alcance. La imagen profética arroja una luz retrospectiva sobre la realidad humana que la sirve de punto de partida. Las relaciones de Dios e Israel se hacen modelo ejemplar de las relaciones del hombre con la mujer.

39. La historia de la Alianza fue de hecho la historia de la fidelidad de Dios y la historia de la infidelidad del hombre. Fidelidad e infidelidad vividas no en el amor jurídico, sino resueltas en el terreno personal del amor (Cfr GS. 49). Por eso el mismo profeta Oseas verá de nuevo en la experiencia dolorosa de su matrimonio fracasado y roto la realidad de la incompresible ruptura del hombre, infiel a Dios. Pero es precisamente en esta situación límite donde vuelve a manifestarse toda la fuerza del amor que perdona, acoge y está dispuesto a reconstruir lo que parecía definitivamente perdido. El gesto divino, expresado en la realidad humana de la vida del profeta, ofrece al matrimonio la posibilidad última de hacer, aún de su mismo aparente fracaso, un signo de la fuerza del amor salvador.

40. Toda esta fuerza significativa del matrimonio, que es medio de revelación del amor de Dios, la tiene la unión del hombre y la mujer, porque no se vive en ella un mero contrato jurídico entre dos partes, sino la mutua entrega en el amor y la fidelidad que nace del amor y del consentimiento personal e irrevocable de los cónyuges. La Alianza de Dios con Israel fue vista por los profetas como Alianza matrimonial. Esta perspectiva se refleja sobre la unión del hombre y la mujer. Su vinculación es más que un pacto moral entre dos partes contratantes: es Alianza, compromiso religioso, en el amor y la fidelidad para una comunión de vida que nada debiera romper.

Familia y matrimonio en la proclamación del Reino de Dios

41. Para anunciar el misterio del Reino y su proximidad, Jesús se sirvió, como los profetas, de imágenes y símbolos. Los misterios del Reino los comunicó en parábolas (Cfr Mc. 4,11). Y como sucedió con los profetas, su lectura de las imágenes y símbolos empleados iluminó nuestra realidad. Una imagen frecuentemente usada para aclarar lo que es la realidad del Reino de Dios es la de la familia humana, centrada en la figura del Padre y en su amor y responsabilidad. La proximidad significativa de la familia humana a la realidad del Reino (Cfr LG. 35), más allá de sus formas históricas se traduce en una valoración nueva de las estructuras familiares y sus fundamentos, capaces de significar las realidades del Reino y susceptibles de ser perfeccionados por esas mismas realidades.

42. Jesús utiliza la imagen de las bodas y el banquete nupcial (Cfr Mt. 22,2 y ss. y 25, 1 ss.), que tienen hondas raíces en la tradición de Israel, celebrando la alegría de la fiesta. En los oráculos proféticos era Yahvéh el esposo de Israel. En las imágenes evangélicas es Jesús, el Hijo, el que llega para celebrar las bodas (Cfr Jn. 3, 29-30; Ap. 19, 7-9; Gs. 48,4). La realidad de la vida de Jesús comunica su verdad a la imagen empleada y le abre un horizonte de plenitud. El amor, la fidelidad, el compromiso irreversible, la capacidad de perdón y de acogida se dan plenamente en la relación de Jesús con los hombres e iluminan como ideal la misma imagen matrimonial y familiar. Por esta íntima interacción del símbolo con la realidad simbolizada se puede decir que la experiencia de una vida conyugal y familiar auténtica capacita para la comprensión y aceptación de la realidad del Reino.

El matrimonio, sacramento cristiano (Cfr LG. 11; AA. 11)

43. El desarrollo ulterior de esta imagen lo hace Pablo en la carta a los Efesios al poner ante los cristianos la realidad del amor de Cristo a la Iglesia como modelo vital (Cfr Ef. 5, 21- 23). El gran misterio es la unión de Cristo con la Iglesia, formando un solo cuerpo. El matrimonio cristiano aparece así en estrecha unión con el misterio de Cristo, su muerte y su resurrección. La unión de Cristo con la Iglesia modela la unión del hombre con la mujer, aún en la exigencia de la entrega plena hasta el sacrificio como expresión del amor (Cfr Ef. 5, 25; Jo. 15, 13). Es la realidad misma del Cuerpo de Cristo la que vive y crece en el matrimonio cristiano.

44. En el matrimonio sacramento los esposos se comprometen, en primer lugar, con Cristo a quien prometen fidelidad para vivir desde él y significarle en la nueva situación de su vida; se comprometen en fidelidad el uno con el otro, para vivir, desde la perspectiva de la fe, un amor de entrega absoluta y sacrificada, capaz de perdonarse y recrearse siempre; se comprometen con la Iglesia, cuyo misterio revelan en su entrega y fidelidad y a la que acrecientan con su fecundidad y compromiso apostólico (Cfr LG. 11).

Jesús, a su vez, se compromete en la unión del hombre y la mujer acompañando y estimulando constantemente su amor. Su presencia y acción milagrosa en la bodas de Caná es todo un símbolo de ese compromiso. Al hacer el matrimonio uno de sus sacramentos, asegurándole su presencia gratuita, lo convierte en factor de salvación y transformación del mundo. La unión sacramental del hombre y la mujer son gesto y palabra divina, eficaz y creadora de una nueva realidad. El sacramento del matrimonio hace así presente en el seno de la comunidad eclesial y entre los hombres la realidad de la unión solidaria de Jesús con la Iglesia y con toda la humanidad. Jesús, al hacer del matrimonio lugar de su presencia salvadora y encuentro de los esposos con el Espíritu, con la Comunidad cristiana y con el mundo, lleva la experiencia humana del amor, de suyo ya significativa y abierta, a su más alto grado de eficacia y a su perfección (Cfr GS. 48).

45. El matrimonio, que ya era santo por su creación y desde su origen (Cfr GS. 48; AA. 11) se hace realidad nueva en toda su dimensión espiritual y corporal, santificada por su participación del misterio de Cristo y santificadora por la acción sacramental del Señor. La nueva realidad cristiana del matrimonio confiere nueva profundidad, sentido y eficacia a las actitudes, gestos y palabras de la vida cotidiana, al amor y al dolor compartidos. Cristo los hace suyos para darles toda la eficacia liberadora, transformadora y santificadora que tuvo su misma vida.

46. El matrimonio cristiano aparece así ante los hombres como signo y presencia del amor del Padre, revelado en Jesús. Signo de la fuerza liberadora del amor. Signo de la apertura universal de un amor que empuja a la construcción de un mundo nuevo. Signo de fidelidad, vivida también como perdón y comienzo nuevo. Signo de la donación total, en la que la entrega mutua expresa en profundidad y autenticidad la realidad nueva de los que se han hecho una sola carne. Signo de la fuerza creadora de Dios, manifestada en la procreación de los hijos.

La familia, Iglesia doméstica 47. El Concilio recogió el pensamiento de los Santos Padres al considerar a la familia como Iglesia doméstica (LG. 11). Afirmar que la familia es Iglesia tiene fecundas consecuencias en la teología y en la vida del matrimonio y de la familia. Ante todo, se descubre la familia como comunión; comunión de vida, abierta a la plena participación; comunión orgánica en la que la autoridad de los padres actúa también como un misterio de comunidad realizador de unidad. La identidad más profunda de toda comunidad cristiana se alcanza en la realidad de la comunión en un mismo Espíritu. También esta realidad eclesial se expresa con particular claridad y profundidad en la familia en su ser sacramental, en la unión del esposo y la esposa, su ser uno en dos personas, a semejanza de la unión de Cristo con su esposa la Iglesia (Cfr Ef. 5, 32). Por otra parte, los esposos y la familia encontrarán su horizonte último de comprensión en la comunidad cristiana.

48. Condiciones de vida de toda comunidad cristiana son la igualdad y solidaridad de sus miembros (Cfr LG. 32), la corresponsabilidad, la comunicación y el diálogo (Cfr GS. 92). Si la familia es una Iglesia doméstica, todos estos valores adquieren nueva fundamentación y sentido, y la familia encontrará en la comunidad eclesial un modelo inspirador, un estímulo para superar creativamente los conflictos que dificultan tantas veces la convivencia familiar.

49. Todos los fieles participan del sacerdocio de Cristo (Cfr I Pr.2, 4-10). Este sacerdocio común se ejercita por la participación y celebración de los sacramentos y por medio de las virtudes (Cfr LG. 11). Esta verdad tiene una afirmación especial en la celebración del matrimonio. El sacramento reafirma el valor de la misma vida conyugal, santifica este estado de vida (Cfr GS. 48; SC. 59) y da a toda la familia un nuevo sentido de acción sacerdotal. En la vida de la familia se opera el crecimiento del Pueblo de Dios: los hijos, que por el bautismo se hacen hijos de Dios y son incorporados a la Iglesia, se educan y empiezan a experimentar la Iglesia y su condición de hijos de Dios en el seno de la familia. Por ello el Concilio describe a la familia cristiana como una especie de Iglesia doméstica (LG. 11).

50. El Concilio afirma que los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento..., poseen su propio don dentro del Pueblo de Dios (LG. 11). Es forma peculiar de ser llamados -una verdadera vocación- a participar del Espíritu dentro de una Iglesia que es depositaria de los carismas. Según la enseñanza paulina, el carisma impulsa y orienta la acción de cada miembro, dirigida al bien de todo el cuerpo (Cfr I

Cor 12, 4 ss.). El Concilio identifica el carisma matrimonial como una función designada a participar y manifestar el misterio de unidad fecundo entre Cristo y la Iglesia (Cfr Ef. 5, 32) a través de su propio amor (Cfr LG. 11). El resultado normal de este amor fecundo es el crecimiento numérico y cualitativo del Pueblo de Dios, que encuentra su cauce más natural y ordinario en el nacimiento y educación de los hijos de los esposos cristianos. Podemos decir, pues, con toda verdad, que el crecimiento numérico de la Iglesia nos llega, en gran parte, por la familia cristiana.

51. Toda la comunidad cristiana es convocada por una palabra de Dios, que la envía con la misión de proclamar la proximidad del Reino. Esto mismo podemos afirmar de la familia Iglesia doméstica. También ella ha sido convocada por la Palabra de Dios y recibe, como Iglesia, el encargo de anunciar el Reino. Primero dentro de la misma familia; pero también hacia fuera, en el propio ambiente. Lo comunitario, en este caso la familia, puede expresar más plenamente el testimonio cristiano. Por eso el Concilio sitúa preferentemente en el nivel familiar la misión testimonial del cristiano seglar: la familia cristiana proclama con voz muy alta tanto las presentes virtudes del Reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada (LG. 35).

III. MISIÓN DE LA FAMILIA EN LA IGLESIA Y EN LA SOCIEDAD

52. La Iglesia, al realizar su misión evangelizadora, al mismo tiempo que recuerda verdades e imperativos morales, tiene también que interpretar a la luz de la revelación la vida de los hombres de nuestra época, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación de los hombres (D.C.G. 11).

Entre las realidades que la Iglesia tiene que iluminar y renovar sobresalen el matrimonio y la familia. Es necesario descubrir una vez más su profunda significación cristiana como proyecto de vida en común y de realización personal, así como su misión en la Iglesia y en la sociedad.

La comunidad conyugal

53. El primer afán de los esposos cristianos se cifra en llegar a ser una comunidad de vida y amor, hecha de conocimiento mutuo, de respeto, de ayuda, de entrega y de corresponsabilidad. Esta comunidad de vida ha de entenderse como realidad dinámica en continua evolución y crecimiento, nunca acabada y siempre necesitada de actualización. Para construirla, los cónyuges deben procurar que sus relaciones se desarrollen en un continuo apoyo mutuo, en una constante superación de sus deficiencias, egoísmos y dificultades. Muy particularmente habrán de esforzarse en que sus primeros años de matrimonio constituyan otras tantas etapas de crecimiento y consolidación en el amor.

54. El incremento de la comunidad conyugal depende primordialmente de una compenetración progresiva entre los esposos, que sólo es posible lograr a través de un diálogo sincero y continuo en el que se comparten los sentimientos, las ideas y las aspiraciones más profundas. A nadie se le oculta los obstáculos graves que pueden entorpecer hoy este tipo de comunicación. El agobio de las ocupaciones laborales limita peligrosamente el tiempo y la tranquilidad de la pareja. La disparidad de criterios y convicciones, en una sociedad cada vez más pluralista, hacen más compleja la armonía y la coincidencia en la visión de la vida. El materialismo superficial de muchos ambientes reduce las relaciones interpersonales a sus aspectos más utilitarios. Insensiblemente se va levantando como una barrera afectiva que se manifiesta en el repliegue de la persona sobre sí misma y en la creciente incapacidad para comunicarse y para aceptar al otro. Frente a estas dificultades, las parejas cristianas deben proponerse, con renovada energía e ilusión, el ideal bíblico de vivir los dos una sola vida. Con la alegría y la esperanza de quien sabe que es el mismo Espíritu de Dios quien labora por su unión y quien la llevará a su plenitud.

55. En la comunicación amorosa del matrimonio tienen gran importancia las manifestaciones externas, demostrativas del cariño y de la atención a la persona del otro. En esta perspectiva, la vida sexual ha de ser contemplada como dimensión básica de la pareja y como ámbito especialmente significativo del encuentro interpersonal. La sexualidad será entonces comprendida como lenguaje integrador y como exponente del amor conyugal. Sólo así es posible superar la visión dualista del amor y del sexo y vivir, en

plenitud humana, la espiritualidad matrimonial.

La comunidad familiar

56. Es misión de los padres crear un clima familiar adecuado, donde pueda brotar y crecer la personalidad del niño y tenga éste acceso a las primeras experiencias comunitarias. Ese clima es resultante del respeto a las personas y a su vocación, de la libertad de todos para expresarse espontáneamente, del conocimiento mutuo y la confianza recíproca, de la corrección fraterna, de la participación de todos en problemas y en tareas. Todo ello exige a los padres autenticidad para evitar actitudes falsas; honda comprensión de la vida de sus hijos, atención cálida, que no equivale a posesión; acogida apacible, luminosa y humana frente a los problemas, a las confusiones y a los conflictos a través de los cuales la juventud trata de conocerse y realizarse. Pero les exige también valentía para decir serenamente la verdad a los hijos y corregirles cuando se desvían, sin rendirse a un cómodo permisivismo que, bajo la apariencia de comprensión, encierra una traición a los hijos y a la sociedad.

57. Los hijos, por otra parte, no pueden olvidar que han recibido de sus padres el don de la vida y los valores fundamentales que configuran su personalidad humana y cristiana. Y necesitan tener conciencia clara de que la familia es el lugar primario de aprendizaje de la buena voluntad, del saber compartir, de la renuncia de uno mismo para poder darse por amor.

No se puede olvidar, sin embargo, que la familia no es el único ámbito de relación en el que se desarrollan las personas. Por eso los padres deberán coordinar su acción con las otras instancias educativas: escuela, asociaciones juveniles, etc. Y podrán máximo empeño en conocer y ayudar a discernir los ambientes sociales de sus hijos, así como el influjo que reciben de los medios de comunicación social.

La familia, fuente de vida cristiana

58. La familia cristiana está llamada a ser lugar privilegiado de vivencia de una fe compartida por todos sus miembros. Los padres, verdaderos creyentes, saben que la transmisión de la fe a sus hijos no puede reducirse a la enseñanza de una doctrina, ni de una praxis moral, ni de unas obligaciones religiosas. Ha de ser sobre todo su propia vivencia de la fe la que sirva de testimonio vivo que suscite y eduque la fe de los hijos.

59. Es un rasgo de identidad de toda comunidad cristiana el ser comunidad de oración (Cfr Hech. 2, 49). Esto exige que cada familia se convierta en lugar de escucha comunitaria de la Palabra de Dios, que es fuente, raíz y luz de toda vida cristiana.

La unión en un mismo espíritu y en unas mismas intenciones, la profundidad de la experiencia religiosa participada en común, la energía que se deriva del encuentro con Dios, el compromiso de vida y aceptación del otro que brota de la oración cristiana, son valores imprescindibles para todo hogar cristiano. Hay que volver a encontrar sentido y tiempo para esta exigencia de la vida familiar (Cfr AA. 11, 4; GS. 48) y descubrir las formas que expresan la nueva sensibilidad y responden a las situaciones de hoy.

60. Lograr que la comunidad familiar sea comunidad eclesial lleva consigo una progresiva participación de la familia en la celebración de los sacramentos del bautismo, confirmación, penitencia y eucaristía. A este propósito, nos merece especial atención las misas para pequeños grupos, celebradas en el marco del domicilio familiar y con ocasión de acontecimientos significativos: aniversarios, onomásticas, etc. Con las debidas orientaciones y con la seriedad y vigilancia convenientes, puede ser un momento cumbre de la vida familiar, a la vez que debe ser una verdadera iniciación a la Eucaristía de la comunidad parroquial.

Queremos señalar por último otro momento importante de la vida familiar, que con frecuencia se minusvalora: la unción de enfermos, que no es sólo de moribundos, debe ser una verdadera celebración comunitaria en la que se comparte la fe familiar y se encuentra, en esa misma fe, la fuerza y la luz para afrontar solidariamente la prueba de la enfermedad.

61. Por último, la familia cristiana, como la Iglesia, es una realidad esencialmente misionera. Encerrarse en sí misma, renunciar al anuncio del Evangelio, sería dejar de ser sacramento de salvación y, por tanto, dejar de ser Iglesia. Toda familia ha de crecer cada día en un auténtico sentido misionero abierto a otras familias, al ambiente en que viven, y en un compromiso espiritual, vocacional y material con la acción misionera de la Iglesia en el mundo.

La familia, escuela de los valores evangélicos

62. Por ser comunidad cristiana, la familia debe ser también una escuela donde se descubran y practiquen los verdaderos valores evangélicos. Es este un objetivo difícil y lento, pero absolutamente necesario en una sociedad en la que los padres y los hijos respiran noche y día un ambiente materialista y pagano. Deben cultivarse, pues:

63. El amor cristiano. Entre todos los valores evangélicos, la familia debe esforzarse por vivir el amor cristiano, que nace de Dios y va más allá del mero respeto a las personas; que no discrimina ni juzga, sino que se traduce en entrega y en olvido de sí mismo, tanto dentro como fuera del hogar. El perdón de los enemigos, la comprensión y respeto a los que tienen diversas ideologías; la superación de las venganzas y del odio, y la defensa de los débiles pueden y deben ensayarse en la familia como en el mejor campo de entrenamiento.

64. La pobreza y la austeridad. Si las bienaventuranzas han de ser norma de vida para el creyente, habrán de ser también objeto constante de reflexión en la comunidad familiar. Los problemas económicos generados en la actual coyuntura mundial repercuten sobre los creyentes, para quienes el gozo y la esperanza, las tristezas y angustias de los hombres de hoy, sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo (GS. 1).

El consumismo, el capricho y el lujo, que hoy tientan tan de cerca a muchos hogares, ahogan la dimensión trascendental del hombre y empobrecen a la persona. El hambre, la miseria y la marginación de muchos exige del creyente una respuesta solidaria por justicia y caridad. En la familia ha de gestarse una civilización nueva que valore más el ser que el tener, en la que el progreso de los pueblos se mida más por la calidad de la vida que por la renta per cápita de sus habitantes.

65. La justicia y la verdad. Vivimos, por desgracia, en una sociedad en la que, no pocas veces, se impone la ambición y la fuerza de los menos escrupulosos, sin tener en cuenta la moralidad de los medios. Proliferan así las injusticias escandalosas y cunden por doquier los malos ejemplos. El dinero y el poder social no siempre están en las mejores manos. Ante esto, la familia cristiana, como signo de los auténticos valores del Evangelio, debe cultivar en sus miembros una conciencia crítica que les ayude a descubrir con lucidez el error y la indignidad de tales procedimientos. Dios es la verdad y el encuentro con Él nos abre a la verdad. En un mundo esclavizado por la opresión y la mentira, los creyentes deben conducirse como hombres libres y veraces.

66. La paz y la comprensión. La carrera de armamentos a nivel mundial, el terrorismo, la violencia y la agresividad, van haciendo mella en el ambiente social y familiar. Es preciso crear un clima familiar donde se destierre la violencia, hasta en las mismas expresiones de los juegos infantiles; donde se ame la paz y se aprenda a vivir el mensaje de Jesús. Los hombres estamos llenos de limitaciones y debilidades que reclaman comprensión, en lugar de respuestas agresivas. Y la familia ha de ser el campo de cultivo más adecuado de las actitudes de convivencia.

67. El diálogo y el respeto. Los esposos que han aprendido a dialogar entre sí, cuiden de iniciar a los hijos desde pequeños para una intercomunicación progresiva a nivel familiar. Nadie tiene el monopolio de la verdad y el Espíritu sopla donde quiere. Es provechoso escuchar y respetar a todas las personas, enriquecerse con sus aportaciones y valorar en justicia sus posturas. La diversidad entre los miembros de la familia es una gran ocasión para que día a día se vaya poniendo en práctica el diálogo y el respeto entre todos.

68. Espíritu de trabajo y alegría evangélica. La dificultad que todo hombre experimenta ante el esfuerzo que exige el trabajo hace que muchos padres se sientan perplejos a la hora de inculcar a sus hijos un verdadero sentido de superación y laboriosidad. Es preciso que con cariño y comprensión, pero, al mismo tiempo con energía, se enseñe en la familia a trabajar y a colaborar solidariamente a la obra creadora de Dios. La delincuencia juvenil tiene con frecuencia su principio en la ausencia de este espíritu de trabajo. Sin dejar a un lado la laboriosidad y la austeridad en el hogar, convendrá sobremanera despertar un clima de alegría que ayude a dulcificar los sinsabores de la vida diaria. Son recomendables, por ello, las fiestas familiares que, organizadas con ocasión de diversos acontecimientos, contribuirán a dar mayor cohesión a la familia, superando los roces que a veces se producen en las relaciones mutuas.

69. Todos estos valores no son sólo conceptos doctrinales que la familia ha de enseñar de manera teórica, sino, sobre todo, formas de vida que progresivamente deben ir modelando al grupo doméstico. Así podrán surgir hombres nuevos que sean luz y sal en la creación de un mundo nuevo.

La educación de los hijos

70. Dedicación de los padres. Queremos, ante todo, subrayar el valor decisivo que, para la verdadera educación humana y cristiana, supone la dedicación de los padres a cada uno de sus hijos, no sólo cuando surgen problemas, sino de modo permanente. Cada hijo necesita la cercanía física, el cariño y la atención constante de sus padres. Por desgracia, es muy frecuente que los padres, para conseguir un mejor nivel de vida, dejen a sus hijos sin lo que más necesitan: su presencia, su cariño, su amistad. Y esto que acabamos de decir es especialmente urgente cuando les llegan a los hijos las etapas conflictivas o de crisis, que suscitan en ellos rasgos contradictorios, con mezcla de errores y de aciertos. La tarea educativa resulta entonces tanto más difícil, cuanto que la afirmación de la persona se expresa a menudo negando la dependencia y el papel mismo de los padres y educadores. Es precisamente en estos momentos cuando la labor educativa ha de hacerse más paciente y cercana, y cuando son más necesarios el afecto y la entrega.

Esta cercanía y dedicación reviste características especiales en el caso, no infrecuente, en que uno de los cónyuges-viudos, madres solteras, matrimonios separados, etc., queda solo ante los deberes que impone la educación de los hijos. La sociedad y la comunidad cristiana deben ayudar de modo particular a estas familias en las que sobre uno de los cónyuges recae toda la responsabilidad del hogar y de la educación de los hijos.

71. Educación para la libertad y la responsabilidad. Toda educación tiene como meta la formación de hombres y mujeres libres, maduros y responsables. Ello exige inevitablemente una larga etapa de aprendizaje en la niñez, la adolescencia y la juventud. Los padres y los educadores tienen que huir tanto de un autoritarismo receloso, como de una actitud sistemáticamente permisiva. El primero mantendría a los hijos en perenne minoría de edad, con el riesgo de formar personalidades tímidas, asustadizas e inseguras o de provocar la ruptura y la separación prematura de sus padres. La segunda, daría como resultado una desorientación íntima de los educandos, por la ausencia de criterios éticos, que se prolongaría nocivamente a lo largo de toda su vida.

La educación para la libertad, realizada en un clima de diálogo, confianza, paciencia y perdón, es la garantía de que en el futuro los hijos serán capaces de discernir y asumir los riesgos y responsabilidades de la vida con suficiente madurez, y ser verdaderamente libres.

72. Reconocimiento de la libertad religiosa. Educar en esta libertad, valorarla e incitar a la propia responsabilidad, son también valores integrantes de la educación en la fe. Si Dios no impone su ley por la fuerza y deja al hombre en libertad, los padres no pueden imponer tampoco por la fuerza la aceptación de la fe por parte de los hijos. La fe o es libre o deja de ser fe. No queremos con esto dar la razón a quienes se despreocupan de transmitir la fe, con la disculpa de que los hijos deben elegir libremente; sino subrayar la profundidad y grandeza que encierra toda respuesta personal auténtica a Dios. Los padres están llamados a dar testimonio de su fe, a anunciar el Evangelio a sus hijos, a invitarles en nombre de Dios a la fe y a la vida cristiana; pero, al mismo tiempo, deben respetar delicadamente la opción libre y personal,

proporcionada a su edad, que cada uno asuma por sí mismo.

73. Catequesis cristiana. La Iglesia considera a los padres como los primeros evangelizadores de sus hijos y administra el bautismo a los niños en la fe de la Iglesia bajo el compromiso de padres y padrinos de transmitirles el mensaje de Jesús. Por eso los padres y las madres deben ser los primeros educadores de la fe; y aun cuando, en muchos casos, carezcan de la preparación pedagógica que sería de desear, siempre podrán comunicar a sus hijos, con su palabra y su testimonio, las actitudes religiosas básicas: confianza en Dios Padre, amor a Jesucristo Salvador, docilidad a los impulsos del Espíritu, devoción a la Virgen María, sentido del pecado, apertura a todos los hombres, conciencia de Iglesia...

Por otra parte, nadie más indicado que los propios padres para introducir a sus hijos en la comunidad parroquial donde éstos podrán completar la catequesis e ir dando los pasos sacramentales que correspondan a su nivel de edad y de maduración cristiana. Esto obliga a los mayores a no desmentir, con su conducta y con el estilo de vida familiar, lo que los niños van descubriendo en la experiencia catequética. Aquí radican no pocas crisis de la práctica religiosa y de la misma fe personal de adolescentes y jóvenes.

Subrayamos, finalmente, la grave responsabilidad que se les plantea a los padres y madres cristianos con las nuevas normas constitucionales y concordadas sobre la formación religiosa en las escuelas. Esta formación, como es sabido, ha perdido su carácter obligatorio. Son los mismos padres cristianos, en cuanto ciudadanos creyentes, los que tienen el derecho, garantizado hoy por las leyes, y el deber de exigirla. Cuiden, pues, de que sus hijos la reciban y colaboren con los maestros y educadores cristianos que prestan este servicio en las aulas. Resultaría un contrasentido que, queriendo bautizar a sus hijos y que éstos celebren después la Primera Comunión y otros sacramentos, se descuidara este grave deber de atender a la formación cristiana en las escuelas.

74. Educación para el amor. A la misión de los padres pertenece también una sana educación para el amor que resalte la dimensión humana y cristiana de la sexualidad. Por ser ésta una importante dimensión de la persona, y no una mera función biológica, no basta una simple información sino que es necesario un delicado proceso educativo. En esta tarea han de colaborar con los padres, como primeros responsables, los catequistas, los profesores y los sacerdotes, quienes habrán de huir tanto del silencio sobre el tema, como de la superficialidad en su tratamiento.

75. Elección acertada de la profesión. ¿A qué ponderar el peso decisivo que tiene en la vida humana, el trabajo, el oficio, la función en la sociedad, la profesión, en suma? Los adolescentes y los jóvenes tienen derechos a que la familia y la sociedad, sin coartar su libertad de opción, les informen y orienten sobre los caminos que se despliegan para su realización en la vida. La calidad cristiana de un ambiente familiar se acredita por inspirar a los hijos unos criterios elevados, para que su decisión no se determine por metas exclusivamente lucrativas. Hay que conjugar las aficiones y cualidades personales con las necesidades y exigencias de la sociedad concreta en la que se vive y el mayor servicio a la humanidad.

Pero la sociedad y sus gobernantes, mediante una justa política educativa, están llamados a facilitar a las familias, sobre todo a las económicamente débiles, los recursos necesarios para hacer efectiva la libertad de elección profesional por parte de los hijos.

76. Estima de las vocaciones sacerdotales y religiosas. Dentro del campo de la orientación vocacional, es necesario que las familias reflexionen sobre la posible inclinación de algún hijo por el sacerdocio o la vida religiosa. Desde la alegría de su propia fe, los padres deben presentar a sus hijos el ideal de vida sacerdotal y religiosa como posibilidad real de seguimiento de Cristo. Y ello a pesar de la incompreensión social que este paso supone hoy en algunos ambientes. Y si algunos de sus hijos elige este camino, los padres deben respetar su libertad, valorar el sentido positivo de su entrega y ayudarle para que sea fiel a la llamada y colabore así a la misión de la Iglesia y al mejoramiento de la sociedad.

Familia y sociedad

77. Fecundidad del matrimonio. Según lo dicho anteriormente (nn. 31-37) el matrimonio es esencialmente fecundo porque surge y se alimenta del amor y éste es, por naturaleza, creador: es un darse el yo al tú de forma que se cree un verdadero nosotros. Pero ese nosotros no puede existir para mirarse de un forma egoísta el uno al otro, sino para mirar juntos en la misma dirección, de modo que se abra una auténtica paternidad física y espiritual. Por eso el amor en el matrimonio no puede menos de ser un amor creador que se proyecta hacia los otros. Un matrimonio egoístamente cerrado a la fecundidad constituye una contradicción, ya que rechaza las exigencias lógicas del amor.

78. Dimensión social y política de la familia. Pero la fecundidad del matrimonio tiene también una dimensión social y política. Todo matrimonio ha de ser promotor del desarrollo y de la transformación de la sociedad. Sería pernicioso para los propios esposos el que su hogar quedara convertido en un gueto, sin proyección al exterior. El desinterés por la comunidad social, la inhibición ante los problemas que en ella se plantean, la pasividad ante las injusticias sociales, además de suponer un grave fallo personal, empobrecen y dañan la salud moral de la familia.

En el seno de la misma deben cultivarse el conocimiento y la preocupación por los grandes problemas humanos: la manipulación de la persona en la vida social, el paro, la insuficiencia de los salarios, la escasez de viviendas o sus condiciones infrahumanas, el subdesarrollo de pueblos y regiones, la discriminación de la mujer, la comercialización del sexo, la delincuencia, el creciente consumo de drogas, etc.

En nuestras circunstancias, sobre todo, las familias creyentes deben mostrar a los demás ciudadanos con la palabra y con el compromiso, la necesidad de unas convicciones y actitudes éticas que orienten las decisiones políticas en favor de un modelo de sociedad humana, justa, honesta, libre y fraterna. Los partidos políticos, los sindicatos, los colegios profesionales y otras formas de asociación, son cauces normales para canalizar estas implicaciones temporales de la fe dentro de un verdadero pluralismo.

79. El trabajo de los esposos. El trabajo profesional es uno de los cauces que se abren a la pareja para realizar su fecundidad social. Y hay que celebrar que hoy, tanto el hombre como la mujer, puedan incorporarse cada vez más activamente al mismo. Este constituye, para los esposos, un derecho y una tarea. Sin embargo, cuando las circunstancias familiares impiden la actividad exterior de uno de los esposos, porque los hijos necesitan su presencia en el hogar, no puede olvidarse que esta tarea doméstica representa igualmente una función social de la mayor importancia. Hay que lograr que, a través de horarios flexibles, guarderías infantiles, etc., resulte compatible la atención al hogar con el trabajo fuera de casa. Por lo que respecta a la mujer, la evolución de las legislaciones debe orientarse en el sentido de proteger su vocación propia, y al mismo tiempo reconocer su independencia en cuanto persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural y política (Octogésima adveniensi, 13).

Hoy más que nunca hay que repetir, ante los alarmantes y crecientes índices de paro en nuestra sociedad, que el trabajo es un bien sagrado en la vida del hombre, y constituye un problema grave que necesita atención de todos y respuesta urgente (Cfr Nota de la Comisión de Pastoral Social sobre el paro en España 1978).

80. Matrimonio sin hijos. En los matrimonios sin hijos, por causas ajenas a su voluntad, la fecundidad social cobra especial importancia. El hecho de que el amor sea de por sí procreador no quiere decir que estos esposos tengan una misión menos importante que cumplir. En efecto, ellos pueden y deben abrirse a la sociedad y a la Iglesia, entregarse a todos los hombres y sentirse así padres de muchos, si no con una paternidad física sí con una fecundidad moral.

De modo semejante, los matrimonios que, al llegar la emancipación de los hijos, vuelven a encontrarse solos, pueden y deben realizarse en una proyección más universal.

81. La adopción. Merecen especial reconocimiento aquellos matrimonios que, entregando su cariño a un niño sin hogar paterno, le abren su casa y le hacen miembro de su propia familia. La adopción crea así

unos lazos tan fuertes que los esposos vienen a ser verdaderos padres del nuevo hijo. La regulación jurídica de la adopción debe actualizarse y agilizarse para que todos los niños puedan tener unos padres, y para que se dé a muchos matrimonios la posibilidad de hacer real su paternidad, evitando cualquier aprovechamiento lucrativo.

La Iglesia y la sociedad, al servicio de la familia

82. Pero guardémonos del exceso de pedirle todo a la familia. Es utópico que pueda cumplir por sí sola todas las tareas que tiene encomendadas. Resulta explicable el desánimo de muchas de ellas ante el cúmulo de responsabilidades que han de asumir, sin que apenas nadie les ayude. Por eso hacemos un llamamiento a toda la sociedad, y en particular a las comunidades cristianas, para que todos ejerzamos una eficaz corresponsabilidad en este campo. La sociedad y la Iglesia han de estar al servicio de la familia, porque ella es soporte fundamental de ambas y en ella se concentra esa fraternidad universal a la que las dos aspiran.

Pedimos a todos los responsables del bien común, gobernantes, legisladores y magistrados, que en todas sus actividades y decisiones presten una especial atención a la familia, tanto para evitar lo que pueda dañar su integridad, como para ayudarla a realizar su misión en las mejores condiciones posibles.

Y, como pastores de la Iglesia, nos sentimos seriamente implicados en este empeño trascendental, al tiempo que invitamos al clero y al laicado para que consideren la pastoral familiar como uno de los objetivos cardinales de la Iglesia de nuestro tiempo.

IV. LOS GRANDES DESAFÍOS A LA FAMILIA, HOY

83. La vida conyugal y familiar se encuentra hoy cuestionada y condicionada por situaciones sociales y por nuevas corrientes de opinión que propician su cambio e incluso, a veces, su destrucción. Es imprescindible en estas circunstancias un discernimiento cristiano sobre algunos temas, que ayude a las familias a vivir en fidelidad el Evangelio y el tiempo presente. En toda esta tarea, al mismo tiempo que debemos aprovechar los avances de la antropología y demás ciencias humanas, necesitamos, sobre todo, mantenernos fieles al Espíritu que, sin cesar, nos recuerda el proyecto divino sobre el hombre.

Contestación del matrimonio como institución social y eclesial

84. En el período de cambio que atravesamos, no pocos jóvenes, al proyectar sus relaciones futuras, se preguntan sobre la utilidad de la institución matrimonial. ¿No hay que estimar como un valor superior el experimentarse mutuamente en relaciones transitorias, sin vínculos jurídicos que comprometan para siempre? ¿No basta que un hombre y una mujer se quieran y traten de inventar día a día su historia, sin necesidad de un compromiso decisivo y público? En el contexto de crisis generalizada que sacude a las más firmes instituciones, se explica, si bien no se justifica, esta puesta en cuestión de la vida matrimonial y familiar como forma estable de convivencia.

85. No podemos negar que la decisión de comprometerse en un proyecto de vida conyugal, hasta que la muerte nos separe, es una decisión que supone la aceptación de un elemento de incertidumbre y riesgo. Exige una indudable valentía entregarse totalmente a una persona y prometer serle fiel en todas las circunstancias de la vida futura, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, para amarla y honrarla todos los días de su vida.

Pero es esta una exigencia que brota de la misma naturaleza del amor conyugal y hacia la que éste tiende naturalmente. La gran aventura del matrimonio se hace en nombre del amor. Y este amor del hombre y de la mujer, generosos por su ordenación a la entrega mutua y a la procreación, no se conforma con exigencias mínimas sino que impulsa a una entrega total y definitiva. El amor conyugal lleva en sí una promesa de fidelidad. Olvidar esto es dejar a un lado un componente fundamental del amor entre el varón y la mujer. Según la teología cristiana del amor humano, la estabilidad del matrimonio encuentra su fuente y origen en el diseño de Dios, Creador y Padre del hombre, y en su carácter de signo y actualización del

amor de Cristo a su Iglesia.

86. Esta solidez y trascendencia del amor conyugal, su carácter procreador y definitivo, es lo que le confiere una dimensión social y, por tanto, institucional y jurídica. Hoy existe una especie de alegría contra todo lo que suena a institución jurídica. Se trata de una reacción, a veces justificada, contra un desenfoco de lo institucional y lo jurídico como freno de la libertad, la espontaneidad y el amor. Hay que afirmar, no obstante, que el ordenamiento institucional y jurídico ha sido hecho para el hombre y no la revés. Pero es en nombre del mismo hombre, de su mismo amor, de donde brota una dimensión social y comunitaria, que tendrá que expresarse también en una traducción institucional y jurídica.

87. El estatuto de la vida conyugal y familiar no es asunto meramente privado, sino que desencadena una importantísima repercusión comunitaria. Una tan peculiar relación de amor entre el hombre y la mujer configura la sociedad y, a su vez, la misma sociedad modela aquella relación. Por supuesto que la comunidad conyugal y familiar no constituyen la única forma de relación interhumana; pero presentan la célula fundamental en el organismo social, conforme al plan de Dios. Por ello, ni la familia puede desentenderse de la sociedad, ni la sociedad puede desentenderse del matrimonio ni de la familia. Cuando afecta a éstos afecta de forma muy decisiva a la sociedad. La dimensión institucional y jurídica del matrimonio no es otra cosa que la expresión de ese carácter social inherente a todo proyecto de vida en común.

88. De ahí también que el compromiso de la unión matrimonial tenga que originar un nuevo estado de vida, en el que se inscriben concretas y graves responsabilidades de los esposos entre sí, de ambos hacia los hijos, y de todos para con la sociedad. Hay que exigir, ciertamente, que el ordenamiento jurídico de tales exigencias sea fiel a la realidad humana que la da origen y sentido; pero no que deje de existir, pues con él desaparece la garantía de los valores tutelados. El reconocimiento público del hecho humano del matrimonio supone un factor de consistencia y estabilidad para el amor de la pareja y una garantía de permanencia en el proyecto común de vida (Cfr GS. 52).

89. Cuanto acabamos de decir tiene peculiar aplicación en el caso de los cristianos y del matrimonio sacramental. La presencia especial de Jesús, que caracteriza el signo sacramental, la acción misteriosa del amor de Dios, confieren una especial virtualidad al amor matrimonial de los creyentes, que ayuda a superar las pruebas, los fallos, las crisis. Igualmente, cuando dos cristianos se aman en el Señor y deciden comprometerse a vivir en común para siempre, inician una nueva experiencia que afecta a toda la comunidad cristiana y crea en ella una nueva serie de relaciones y de responsabilidades. El sacramento del matrimonio expresa y actualiza esa realidad personal y social, que ha brotado dentro de la comunidad de la Iglesia.

La fidelidad conyugal en las situaciones de crisis -sobre todo si se vive en una actitud de espera comprensiva y creativa, atenta a descubrir, valorar y acoger cualquier signo de amor y de acercamiento que pudiera producirse- manifiesta la fidelidad de Cristo hacia la Iglesia a pesar de los fallos y de las infidelidades.

Las relaciones prematrimoniales

90. Hoy se debate en muchos ambientes el tema de la licitud de las relaciones prematrimoniales. Se suele justificar el que los novios vivan en común antes de casarse, por la necesidad de conocer experimentalmente si la convivencia será posible en la vida matrimonial futura; por la exigencia de comunicación y entrega entre dos jóvenes que se aman y piensan unir sus vidas definitivamente; y, también, por el deseo de realizar cuanto antes existencialmente lo que más tarde se formalizará en el matrimonio, a tono con la devaluación de lo institucional, tan presente hoy en muchos ambientes juveniles. Todo ello se encuadra en los nuevos planteamientos sobre el significado de la sexualidad y de la familia: la valoración del amor y de la libertad, el respeto a la libertad de conciencia, la valoración de la sexualidad y de las relaciones interpersonales. Pero también están presentes el menor énfasis en la procreación, la difusión de técnicas anticonceptivas, la trivialización de la sexualidad, el clima erótico, la dificultad en aceptar las exigencias éticas del amor y de la sexualidad.

91. Sabemos que es éste un tema que preocupa a los jóvenes, a los padres, a los sacerdotes en su acción pastoral, a los teólogos moralistas. Por eso queremos recordar las enseñanzas de la Iglesia, que se concretan principalmente en estos puntos:

a) La entrega sexual debe reservarse a la vida matrimonial. Esta postura no es consecuencia de una actitud de hostilidad o infravaloración de la sexualidad. Al contrario, quiere subrayar, desde la perspectiva de la fe, que la entrega sexual significa que dos seres que se aman y han decidido ante Dios y los hombres un proyecto de vida en común, se dan sin reservas y se hacen una sola carne, manifestando y actualizando, a través de su unión, el amor de Cristo por la Iglesia. Con ello la Iglesia, intérprete de la luz de Cristo, quiere salvaguardar la seriedad y trascendencia de la realización sexual, que viene exigida por la misma naturaleza del amor conyugal, por su sentido procreador y por su valor social.

b) No puede justificarse las relaciones sexuales prematrimoniales, ni la vida en común antes del matrimonio, como prueba para conocer las posibilidades de convivencia y de armonía sexual en el matrimonio futuro. El matrimonio no puede ensayarse: la relación de amor corporal y espiritual, posterior al matrimonio, cuando el amor ha adquirido una dimensión de plenitud e irrevocabilidad de la que carecía antes, no puede equipararse con la relación previa al matrimonio.

c) La doctrina de la Iglesia acerca de las relaciones sexuales prematrimoniales tiene también su vigencia cuando se trata de personas que se quieren y están seriamente decididas a contraer matrimonio. Aun cuando las relaciones prematrimoniales tienen en tales situaciones un significado diferente al que poseen cuando se trata de una entrega sexual despersonalizada y sin amor. Sin embargo, la seriedad y la trascendencia de la entrega sexual exigen la garantía de plenitud e irrevocabilidad que se da en el matrimonio.

92. El noviazgo entre cristianos, como tiempo en que se va fraguando el amor y el proyecto de una vida compartida, es una realidad que prepara el encuentro con Cristo, propio del matrimonio cristiano. Es necesario descubrir en este proceso de relación prematrimonial el valor cristiano del amor y hay que referir la realidad humana del enamoramiento del hombre y de la mujer al misterio de Cristo en que toda relación humana se convierte en nueva creación. Si en el proceso del encuentro humano que se realiza en el noviazgo no hay una referencia a la experiencia cristiana, difícilmente la misma celebración del matrimonio podrá tener toda la plenitud de expresión sacramental del encuentro con el Señor en la unión de los esposos.

93. Exhortamos a los jóvenes a que vivan el don maravilloso de su amor con toda su hondura y autenticidad, sin dejarse arrastrar por el ambiente de fácil erotismo, que constituye una grave amenaza para el verdadero amor. Por ello, la castidad antes y después del matrimonio sigue siendo una virtud cristiana y una exigencia evangélica, entendida no como miedo o represión, sino como exigencia del mismo amor sexual. Este tiene unas exigencias de plenitud y trascendencia que no pueden conciliarse con muchos de los modelos que la sociedad presenta hoy. El verdadero amor significa también renuncia, generosidad, sacrificio, precisamente por su seriedad y trascendencia. Una sexualidad no controlada esclaviza en vez de liberar al hombre. La oración y la vida sacramental constituyen una ayuda indispensable para vivir la realidad del amor en toda su plenitud cristiana.

Planificación familiar y regulación de la natalidad

94. En las actuales situaciones socioeconómicas y culturales el problema de la regulación de la natalidad preocupa a numerosos matrimonios, que desean espaciar los nacimientos o limitar de forma definitiva el número de hijos; decisión que no se basa en una falta de espíritu de sacrificio, o en una renuncia a los valores de la familia numerosa, sino en razones graves y objetivas; dificultades económicas o de vivienda, crianza y educación de los hijos, trabajo y salud de la mujer, riesgo de graves anomalías en la descendencia, razones demográficas, etc. Estas y otras circunstancias provocan en los esposos situaciones de verdadera angustia y perplejidad.

95. Los principios del magisterio de la Iglesia que deben constituir las bases y directrices fundamentales del planteamiento de este problema son las siguientes:

a) Primacía del amor: Se trata de una amor que abarca el bien de toda la persona y es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu (Cfr GS. 49). Es un amor humano, total, fiel y exclusivo, fecundo, que dura hasta la muerte (Cfr HV. 9) y que se expresa y perfecciona de manera singular en la vida íntima del matrimonio (Cfr GS. 49). El magisterio reconoce la importancia de esta expresión para el enriquecimiento mutuo de los esposos, en un clima de gozosa gratitud, para la fidelidad conyugal y el bien de los hijos (Cfr GS. 49 y 51; HV. 9 y 16).

b) Paternidad responsable: Los esposos cristianos deben cumplir su misión procreadora con responsabilidad humana y cristiana, después de formarse un juicio recto atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de sus hijos, discerniendo las circunstancias de la vida, materiales y espirituales, y teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad y de la propia Iglesia (Cfr GS. 50; HV. 10).

c) Dimensión procreadora de la sexualidad: El acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida, pues existe una inseparable conexión entre el significado unitivo y procreador del acto conyugal (Cfr HV. 11, 12). Por ello, se excluye toda acción que impida directamente esta finalidad procreadora (Cfr HV. 15).

96. La aplicación de esta enseñanza del magisterio debe ser objeto de la preocupación pastoral de la Iglesia, para orientar a los esposos en la honesta regulación de la natalidad en las difíciles condiciones que afectan hoy a muchas familias y pueblos.

97. Los esposos, a su vez, deben esforzarse por ser fieles a la norma objetiva tal como es enseñanza de la Iglesia. Con todo, no hay que ignorar que en este campo como en otros existen leyes de crecimiento y que puede progresarse, aún con grado imperfectos hacia esa meta que exige siempre renuncia y sacrificio.

La oración y la vida sacramental constituirán una ayuda eficaz para conseguir esta meta y servirán a los esposos para encontrar la paz, en una actitud de búsqueda responsable y esperanzadora. Los que buscan, en conciencia, con sinceridad y honestidad ante Dios una decisión ante tan grave problema, pueden estar seguros de que contarán con la ayuda y la luz del Señor.

El reto del aborto y el respeto a la vida

98. El problema de aborto preocupa hoy profundamente a muchos creyentes y hombres de buena voluntad. Se dan cifras, algunas veces manipuladas, que presionan seriamente porque hacen ver las grandes dimensiones de este hecho. Se discute el problema del comienzo de la vida humana; si los grandes problemas que un embarazo no deseado puede ocasionar a la mujer, no justifican la licitud del aborto o, al menos, la necesidad de su despenalización o legalización. El problema es ciertamente grave y complejo y reclama unas palabras de nuestra parte sobre este desafío a la más elemental concepción ética y humana de la vida.

99. La tradición de la Iglesia ha sido siempre unánime en defender la vida humana desde el momento de la concepción. Desde los primeros documentos cristianos hay una cadena ininterrumpida de textos de la tradición que defienden la vida del nuevo ser ya concebido. La Iglesia ha considerado siempre que la práctica del aborto es incompatible con el espíritu cristiano. Dios es el único Señor de la vida y de la muerte. El hombre no puede, de ninguna manera, disponer de la vida humana inocente. La Escritura repite con frecuencia la misma idea: la vida, tanto la propia como la ajena, es don de Dios que el hombre debe cuidar y respetar, pero del que no puede disponer.

100. La Iglesia primera vio en el nuevo ser que se estaba gestando no un mero proceso biológico, ni una parte del cuerpo de la madre, sino un hombre en cuyo maravilloso proceso de formación descubría la

presencia y la acción del Creador. La biología y la genética apoyan este punto de vista. A la nueva vida que surge por la unión de las células germinales no se le puede negar el calificativo de humana. Es una realidad contradistinta biológicamente de la madre, que tiene sus propias peculiaridades humanas y sus propias leyes de crecimiento. El desarrollo embrionario no hace sino actualizar los caracteres ya contenidos en el óvulo fecundado a través de un proceso continuo y sin saltos. Dado que existen muy importantes argumentos en favor del carácter humano del nuevo ser surgido en el momento de la fecundación, su vida debe ser defendida absolutamente.

101. En la ley primera y fundamental del cristiano está incluida la ley del amor a todo hombre. Pero si toda vida humana debe ser objeto de ese amor y protección, lo debe ser más aún la que está indefensa, la que no se vale por sí misma. Los desvalidos, los débiles tuvieron preferencia en el amor de Jesús y la deben tener también para el cristiano. No hay seres humanos más indefensos que los que aún no han visto la luz y a los que se quiere eliminar sin que puedan defenderse. El aborto es un atentado contra la justicia, contra el amor y contra la vida de un nuevo ser que está absolutamente indefenso.

102. Es verdad que la ley civil no tiene el cometido de sancionar toda transgresión del orden ético, sino únicamente las que se opongan a los derechos fundamentales de la persona y al bien común. Ahora bien, en el caso concreto del aborto, lo que está en juego es el mismo derecho fundamental de la vida humana, que a su vez constituye el valor primario y esencial de toda convivencia humana y, por consiguiente, debe ser eficazmente protegido en toda ordenación justa. Es un contrasentido que se quiera legalizar el aborto precisamente en nombre de la libertad. No se puede defender la libertad, prescindiendo de la libertad del débil, negándole toda posibilidad de defensa.

103. Los cristianos no debemos contentarnos con denunciar la injusticia, sino comprometernos en la eliminación de los condicionamientos culturales, económicos, sociales y legales, que inducen a abortar. Es urgente arbitrar fórmulas eficaces de ayuda a quienes se encuentran en situaciones a veces extremadamente difíciles. Tenemos que asumir nuestra parte de culpa siempre que no hemos tendido una mano en estas situaciones o no hemos prestado calor humano y amor cristiano a quienes necesitan no jueces sino hermanos. La sociedad debe asumir el compromiso de ayudar a la mujer y proteger la vida ya concebida mediante la creación de las necesarias instituciones asistenciales. Al mismo tiempo, tenemos que denunciar, recordando la que decíamos anteriormente (Cfr mm. 9 y 17), que una visión trivializada o empobrecedora de la sexualidad tal como se vive hoy con frecuencia, tiene una repercusión muy importante en el hecho del aborto.

104. La actitud cristiana de oposición al aborto brota del reconocimiento del señorío absoluto de Dios, de la convicción del valor primario de toda vida humana y de la protección que debe prestarse a los seres más débiles y desamparados. En una perspectiva semejante, debe situarse también la actitud cristiana ante la pena de muerte, la guerra y otros hechos en que está en juego la vida humana.

La indisolubilidad del matrimonio

105. Quienes han leído todo lo que antecede, saben que la fidelidad y la estabilidad perpetua del matrimonio no son mera imposición de la sociedad o de un precepto divino concebido como algo sobreañadido, sino que brota de la esencia del mismo amor conyugal.

La enseñanza de Jesús sobre el matrimonio cristiano, transmitida por la tradición de la Iglesia, acentúa su significado, porque es signo actuante de la presencia de Dios hecho hombre en favor de su pueblo, de su Iglesia, de la humanidad rescatada. Es imagen eficaz de la unión de gracia entre Cristo y su Iglesia, es un misterio de insondable grandeza. Este significado sacramental del matrimonio le confiere una especial firmeza.

106. La Iglesia católica, en su fidelidad a la doctrina de Jesús, ha defendido la indisolubilidad del matrimonio sin ceder a razones conyunturales, ni a ambientes desfavorables. El modo de ser cristiano es muchas veces un choque violento con una mentalidad diversa de concebir el amor, la vida, el hombre, su destino. No debe extrañarnos que esta doctrina no sea aceptada por todos. Las posibles explicaciones de

este contenido de nuestra fe católica, y hasta los intentos razonables y respetuosos de indicar una posible evolución, no pueden nunca difuminar ni empobrecer nuestro acatamiento al magisterio auténtico de la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia tiene en cuenta, cada vez más, los progresos de la psicología, antropología, y otras ciencias sobre el comportamiento humano, a la hora de solucionar los casos verdaderamente conflictuales de matrimonios que, aunque en principio mostraban visos de indisolubilidad, por diversos defectos y fallos en la personalidad de algunos contrayentes, pueden ser declarados nulos.

107. Es un derecho fundamental de la persona humana poder contraer matrimonio, y corresponde a la sociedad reconocer y proteger la comunidad conyugal y familiar resultante del ejercicio legítimo de ese derecho. Aquí radica la competencia del Estado en la ordenación civil de la institución familiar.

108. Pero dado el carácter sacramental del matrimonio celebrado entre los cristianos, y la importancia que tiene la vida de la comunidad cristiana la vivencia plena y perfecta del mismo, la Iglesia reclama para sí su propia competencia en la ordenación jurídica de estos matrimonios. El respeto por parte de las leyes civiles, para aquellos que libremente aceptan este matrimonio, se fundan en el derecho mismo a la libertad religiosa.

Legislación civil de divorcio y conciencia cristiana

109. La visión ideal del matrimonio cristiano no puede ignorar la existencia de situaciones dolorosas y de proyectos de vida que parecen definitivamente rotos. Hay que reconocer, además, que en la vida social no todos los ciudadanos coinciden en vivir el hecho matrimonial desde la perspectiva cristiana.

110. Ante la posibilidad de que el Estado pueda permitir el divorcio civil, la conciencia de los cristianos debe iluminarse con los siguientes principios, que fueron expresados por la Nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, el 7 de mayo de 1977, de la que destacamos las siguientes reflexiones orientadoras:

111. Si se planteara en un futuro la propuesta de una legislación civil que admitiera el divorcio y la legitimación de las nuevas nupcias de los divorciados, los católicos tendrían que adoptar una línea de conducta coherente conforme con las exigencias de la propia fe.

112. La estabilidad inherente al vínculo matrimonial es un bien sumamente importante para la vida afectiva de los esposos, para la firmeza de la familia y, al mismo tiempo, un elemento integrante fundamental del bien común de la sociedad. El divorcio vincular pone en peligro estos bienes; es de suyo un mal para la sociedad. Esta debe esforzarse por lograr un ordenamiento jurídico sobre la institución matrimonial que proteja eficazmente, en la medida de lo posible, la firmeza del vínculo conyugal. El bien de la comunidad política exige que las normas legales constituyan, en el grado en que esto sea factible, una defensa sólida de estabilidad propia de todo matrimonio.

113. La experiencia de otros países muestra que la mera posibilidad legal del divorcio es ya una incitación al mismo. Este tipo de legislación es prácticamente irreversible, mueve a los propios legisladores a deslizarse por el plano inclinado de la progresiva multiplicación de las causas que legitiman la ruptura del compromiso matrimonial e induce a muchos a identificar lo legalmente admitido con lo éticamente lícito .

114. Esto no significa que el legislador esté obligado siempre a elevar a la categoría de norma legal todo lo que es exigencia ética, o que debe reprimir con medidas legales todos los males de la sociedad. La tutela de ciertos bienes y la exclusión de males mayores pueden originar un conflicto de valores, ante el cual el gobernante ha de poner en juego la prudencia política en orden al bien común, que, si no puede prescindir de los valores éticos, tampoco debe desconocer la fuerza de las realidades sociales (Cfr S. Th. 1ª, 2ª q. 91 art. 4 in c.). Para llegar a un juicio prudencial en esta materia, es preciso tener una información objetiva del alcance real de los problemas planteados y de las variadas soluciones posibles, y ponderar las consecuencias que se derivan, para la familia y para la sociedad, de las diversas opciones viables. El impacto de campañas inspiradas, en ocasiones por intereses ajenos a toda preocupación ética, no debe

servir como norma cuando se trata de respetar exigencias del bien común y del justo orden público. Por lo demás, el cristiano debe seguir siempre los imperativos de la fe, sea cual fuere la evolución de las leyes del Estado sobre el matrimonio. (La estabilidad del matrimonio, 19, 20. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe).

V. CAUCES DE LA PASTORAL FAMILIAR

115. La pastoral familiar exige un esfuerzo permanente de análisis de la realidad y de reflexión lúcida desde el mensaje evangélico, pero no puede quedarse ahí. Todo esfuerzo de iluminación y análisis deberá plasmarse en cauces concretos de acción pastoral, que permitan dar respuesta adecuada a los desafíos y a las llamadas que interpelan hoy a la vida conyugal y familiar.

Aunque conocemos la riqueza de experiencias que existen en este campo, deseamos señalar a continuación algunos cauces para la pastoral familiar, como aspectos de especial importancia, a los que estimamos que sacerdotes y seglares deben conceder la mayor atención.

Pastoral prematrimonial

116. Percibimos a menudo la incertidumbre, la preocupación pastoral e incluso la angustia, de muchos sacerdotes, padres de familia y educadores, ante la celebración religiosa de determinadas bodas. Aparecen éstas como un mero acto social, sin referencia apenas al sacramento del matrimonio; o se trata de parejas cuya vida de fe y conciencia eclesial son prácticamente nulas, que reconocen acudir a la Iglesia por presiones sociales; o los contrayentes acusan de falta de madurez humana y formación cristiana -sobre todo en bodas de menores-, que asusta pensar cómo pueden asumir los deberes conyugales y paternos y, menos aún, los compromisos de familia cristiana.

117. Nos preocupa esta situación, que lleva en germen muchos fracasos y que manifiesta una trivialización del matrimonio y del sacramento. Hacemos una llamada a las propias parejas para que tomen en serio su preparación, y a los padres y sacerdotes para que les presenten con claridad las exigencias del matrimonio y, muy especialmente, del sacramento. Esto exige en los momentos actuales una preparación seria y prologada, lo cual no es hacedero sin el compromiso por parte de las diócesis de formar con urgencia y de dedicar sacerdotes y seglares a esta tarea pastoral. La Iglesia no puede tolerar por más tiempo unas celebraciones meramente externas, fruto de presiones y carentes de la fe cristiana.

118. La preparación para el matrimonio nunca puede reducirse a los requisitos inmediatos para una celebración correcta de la boda. Cuando se asume una responsabilidad, como ocurre en el caso del matrimonio, en la que queda comprometida toda la persona, el porvenir de ese compromiso arranca de la persona entera, con su visión del amor y de la convivencia. Por eso puede considerarse como preparación para el matrimonio lo que contribuye a la madurez de la persona. La preparación matrimonial es un proceso que comienza en los primeros años de la vida y que no termina nunca del todo. Y si ese matrimonio va a ser una celebración sacramental, requiere un proceso de educación y maduración en la fe a lo largo de toda la vida infantil y juvenil.

Quienes trabajan en la pastoral prematrimonial deben volcarse en la atención a los adolescentes para ayudarles a descubrir el sentido y la grandeza humana y cristiana del amor y de la sexualidad, y prepararles para el noviazgo.

119. Sobre la base de esa preparación remota se impone otra más inmediata, concreta y específica, a tono con las demandas de nuestro tiempo. Si en otras épocas pudo bastar con el origen cristiano de la familia y con la educación recibida, para acceder al matrimonio, hoy no contamos, de modo automático, con esos supuestos y tenemos que anteponer al momento nupcial una etapa de maduración en la fe, mediante una catequesis intensa, que les capacite a los novios para asumir libremente las exigencias del matrimonio cristiano.

120. A los novios que acuden a la parroquia para comunicar su proyecto matrimonial ha de ofrecérseles, lo primero, una acogida cordial, signo del amor de la Iglesia. El calor humano, el interés por sus preocupaciones, la comunión con sus ilusiones y proyectos, darán sentido y espíritu a la preparación prenupcial que allí reciban. Esta acogida puede encomendarse a matrimonios, como ya se hace, con resultados muy satisfactorios, en algunas diócesis.

Las más de las veces, la preparación inmediata al matrimonio suele realizarse a través de cursillos, de mayor o menor duración, y con metodología diversa, que deben ser un instrumento obligado en la pastoral de todas las parroquias. Sin embargo, significaría un gran avance pastoral el que se introdujese progresivamente la práctica de verdaderas catequesis prematrimoniales o la participación de los novios en grupos catecumenales, como ocurre en la preparación para otros sacramento, ya que la celebración del matrimonio es para los cristianos unos de los acontecimientos más trascendentales en su vida de fe. En esta misma línea, destacaríamos también la promoción de equipos de novios como cauce muy valioso para la preparación del matrimonio. Los equipos de novios pueden ser un clima favorable para profundizar en todos los aspectos del matrimonio y la familia.

121. La Conferencia Episcopal Española, a través de su Comisión de Apostolado Seglar, que ya se está ocupando en este tema, se compromete a publicar en los próximos meses un Directorio Nacional de Pastoral Prematrimonial, con la colaboración de otras Comisiones Episcopales.

Movimientos familiares

122. A los largo de las últimas décadas han venido surgiendo en la Iglesia diferentes movimientos de espiritualidad y orientación matrimonial, que les suponen a muchas parejas una ayuda valiosa para afrontar, cristianamente y en común, sus problemas como esposos y padres. Hoy en día estos movimientos constituyen un cauce importante para la Pastoral de la Iglesia en un campo tan señalado como el del matrimonio y la familia. Han incrementado la conciencia sacramental de los casados y su vocación a la vida evangélica; les han capacitado en su función educadora, y han procurado conectar a la familia con la Iglesia y con la sociedad.

123. No ignoramos que algunas de estas asociaciones y grupos atraviesan, a veces, etapas difíciles y que sus propios dirigentes examinan con rigor las causas de la inactividad que ahoga a muchos equipos, de la ausencia de matrimonios jóvenes, de su escasa presencia en el mundo obrero y rural..., y buscan afanosamente los medios para que sean plenamente una respuesta adecuada a las necesidades de la familia y de la sociedad, desde una conciencia lúcida y actual de la misión de la Iglesia.

124. Queremos alentar estos esfuerzos de revisión y renovación profunda y recomendar a sus animadores que tengan muy presentes los objetivos que en el documento Orientaciones Pastorales del Episcopado Español sobre el Apostolado Seglar señalábamos como importantes para la renovación de los movimientos: conciencia eclesial; preocupación misionera; preocupación renovadora; fidelidad al Espíritu y al magisterio en la renovación de la Iglesia; construir la caridad eclesial; amor a la pobreza evangélica y solidaridad con los pobres; conciencia social y compromiso político-social; reflexión cristiana y catequesis para una situación de cambio; la oración del cristiano, la liturgia; comunión y diálogo con el obispo (Cfr Orientaciones Pastorales, números 7-18).

125. Es evidente que los movimientos familiares, como cualquier comunidad cristiana, se mantendrán en una línea de permanente revitalización, imprescindible a todo organismo, en la medida en que incorporen a su metodología la revisión de vida personal profunda y los elementos de una auténtica comunidad catecumenal. La meditación constante de la Palabra de Dios que interpela a nuestras vidas, al enfrentamiento con la realidad desnuda y el conocimiento lúcido de los signos de los tiempos les irán descubriendo las exigencias de transformación personal y comunitaria, y sus posibilidades de transformar y evangelizar nuestro mundo.

126. La Iglesia de hoy reclama la presencia activa y específica de los movimientos familiares en multitud de campos, entre los cuales nos parece oportuno destacar:

- la catequesis a niños y adolescentes, y la evangelización de otras familias y del propio ambiente;

- la preparación de los novios para el matrimonio; la promoción de grupos de matrimonio jóvenes, sobre todo en los barrios y en las zonas rurales; las Escuelas de Padres; los Servicios de Acogida y Orientación Familiar; los Consultorios Matrimoniales para atender a las parejas en crisis; las Asociaciones de Padres de Familia, etc.;

- la participación activa en movimientos -eclesiales, cívicos y políticos- que se esfuercen por transformar las estructuras, y por lograr una vida más humana y un orden social más justo. En este campo es particularmente actual la responsabilidad de los movimientos familiares que deben contribuir, mediante estudios y acciones eficaces, a propiciar la promulgación de leyes justas en materia matrimonial y familiar.

127. Exhortamos a aquellos matrimonios, que aspiran a vivir profundamente su condición de cristianos casados, a que se reúnan en grupos entre ellos o se incorporen a los movimientos existentes. Invitamos también a estos movimientos, y a cuantos trabajan en este campo, a que intercambien sus reflexiones y experiencias; a que coordinen, lo más posible, sus proyectos y actividades; y a que mantengan una relación, lo más estrecha posible, con los otros movimientos, especialmente juveniles, de la Iglesia Diocesana y Nacional. Al mismo tiempo, los animamos a una búsqueda permanente, que cada cual, desde su experiencia, dé las respuestas pastorales adecuadas a los múltiples problemas con los que se encuentran el hombre y la familia actual.

Familias en situaciones difíciles

128. Abundan -y parecen aumentar, por desgracia- los casos de matrimonios en situación conflictiva, que aún se afanan por buscar una solución; en otros, se ha desvanecido toda esperanza de arreglo y no ven más salida que los tribunales; los hay rotos por dentro, en los que los esposos han perdido la confianza y el amor mutuo; y se dan, por último, los hogares traumatizados por el conflicto generacional entre padres e hijos. La quiebra del amor, que ya no existe y parece irrecuperable, proyecta sus efectos dañinos sobre toda la familia.

129. Objeto muy preferente de una pastoral familiar, inspirada en criterios evangélicos, deben ser aquellos hogares, marcados por el sufrimiento, por el abandono o por la cruz: matrimonios ancianos, familias con hijos subnormales o disgregados por la emigración y familias de presos, de viudas, de madres solteras, de separadas judicialmente. A la luz del Evangelio, no dudamos que se trata de situaciones que merecen una atención prioritaria de la Iglesia, aún cuando no esté a nuestro alcance dar a cada caso una solución satisfactoria.

130. La pastoral familiar tiene que incorporar como objetivos urgentes: el conocimiento real de estas situaciones, una solidaridad auténtica de los cristianos con esas familias, la búsqueda de cauces legislativos y sociales para remediar sus problemas y, sobre todo, la apertura de todos para incorporarlas a la sociedad y a la comunidad cristiana.

Saludamos con esperanza la creación en algunas diócesis de Servicios de Acogida y Orientación Familiar, Consultorios Matrimoniales o servicios semejantes. Pedimos que cunda el ejemplo y que tales iniciativas se vean apoyadas por las instituciones de la Iglesia y por los cristianos conscientes que proyectan su interés sobre el mundo familiar. Les agradecemos a ellos, y a las propias familias afectadas por estas situaciones, que nos hagan partícipes de sus inquietudes y descubrimientos.

Los Tribunales eclesiásticos

131. El tema de los Tribunales eclesiásticos ha saltado con frecuencia a la opinión pública en los últimos años, poniendo de relieve acusaciones y críticas, en ocasiones excesivamente duras e injustificadas; y son frecuentes también las quejas de los propios afectados ante determinadas actuaciones, las cuales constituyen siempre para nosotros un motivo de reflexión y de revisión.

132. Los obispos somos conscientes de los grandes sufrimientos, de diverso orden, de cuantos esposos inician un proceso de separación o declaración de nulidad matrimonial, de la complejidad que encierra administrar la justicia, de la lentitud a veces inevitable de muchos procesos y de que, a pesar de los esfuerzos que están haciendo quienes trabajan en este campo, muchos problemas se presentan como insolubles porque son reflejo de una sociedad que entre todos debemos cambiar. Y sin que de ninguna manera admitamos como absolutamente verdaderas y objetivas muchas de las acusaciones que se lanzan contra la actuación de algunos Tribunales eclesiásticos, no desconocemos que en algunos casos los procedimientos en sí mismo o determinadas circunstancias de tiempo y lugar han producido graves deterioros en el testimonio de justicia que la Iglesia debe dar ante el mundo. Somos los primeros en lamentar esos hechos y asumimos el sincero compromiso de emplear todos los medios a nuestro alcance para evitarlos en el futuro.

133. El bien común de la Iglesia está igualmente interesado en que se tengan por válidos los matrimonios válidos y que se tengan por nulos, obrando en ambos casos con un riguroso amor a la verdad. Y por eso alentamos cuantos esfuerzos están haciendo quienes trabajan en este campo para incorporar los avances y las conclusiones de las ciencias sociales, de la psicología y antropología, a una correcta valoración moral y canónica de la causa pendiente.

134. El carácter judicial imprescindible de los procesos y sentencias es compatible con una gran sensibilidad y calor humanos que contrarresten el peligro de un mayor distanciamiento de los esposos entre sí y de la Iglesia. El rigor legal nunca debe ocultar el sentido evangélico que mueve siempre a la Iglesia, ni alargar innecesariamente los procesos, ni impedir el uso correcto de la equidad canónica. La administración de la justicia en la Iglesia es al mismo tiempo una verdadera acción pastoral y, por consiguiente, junto con el discernimiento y la protección de los derechos cuestionados y la imposición de los deberes correlativos, tienden también a promover la caridad y la comunión eclesial.

Dejando a salvo lo específico de cada competencia y las reservas que imponen por su naturaleza estas materias, consideramos provechoso que los Tribunales eclesiásticos se relacionen con otros organismos de la Pastoral diocesana, especialmente la del matrimonio y la familia.

Secretariado de Pastoral Familiar

135. Todo lo dicho hasta aquí nos lleva a la conclusión de que el servicio pastoral a este vastísimo campo del matrimonio y de la familia exige, además de la iluminación doctrinal que hemos intentado en este documento, unas respuestas operativas que garantice los frutos de nuestro empeño pastoral. Creemos, por ello, justificada la creación de un Secretariado Nacional de Pastoral Familiar, cuya puesta en marcha encomendamos a la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar. Consideramos también de suma vitalidad, para que dicho organismo no flote en el vacío ni se reduzca a pura burocracia, la promoción de organismos similares, muy en contacto con los problemas vivos, por parte de todas las diócesis españolas.

136. Encomendamos a estos organismos la creación de centros de investigación y diálogo sobre el matrimonio y la familia, y servicios de documentación; la actualización del material catequético existente y la elaboración de nuevos materiales; la preparación de un directo nacional de Pastoral Familiar; y, en general, la búsqueda y promoción de cuantos cauces puedan ser útiles para dar respuesta a las necesidades de las familias y para coordinar los servicios de la Iglesia en este sector.

Exhortación final

137. Al término de una tan larga exposición, impuesta por la complejidad del tema y por las implicaciones del contexto histórico en que nos movemos, la Conferencia Episcopal Española ofrece estas reflexiones cristianas y esta líneas de acción pastoral a toda la comunidad católica de nuestro país. Pensamos particularmente en millones de esposos cristianos y en las familias entrañables nacidas de su amor y sostenidas por su fe. Ojalá hayamos acertado a daros luz y esperanza sobre la grandeza de vuestra vocación y sobre vuestro papel en la Iglesia. Sabemos también que otros esposos y otros hijos no viven con la misma intensidad los valores del Evangelio, o están distantes de la fe. Para ello también nuestro

respeto y nuestra simpatía, con voluntad de contribuir a que la Iglesia sea para ellos un testimonio de ejemplaridad y de amistad.

138. Destinatarios muy directos de este documento, como habréis podido apreciar a lo largo de sus páginas, sois aquellos miembros del Pueblo de Dios -sacerdotes, esposos, educadores- más directamente empeñados en el apostolado matrimonial y en la Pastoral de familia. A vosotros os corresponde aplicar estos criterios, completar lo que aquí falta y secundar a los pastores de la Iglesia en su honda preocupación por este sector humano. Los obispos seguimos abiertos, en el plano nacional y diocesano, a todas las ideas y sugerencias que puedan iluminar, purificar y hacer más eficiente la presencia cristiana en el ámbito familiar.

139. Un llamamiento final, lleno de respeto y esperanza, a la responsabilidad de todos, incluidos aquí los legisladores y los gobernantes. No hay que demostrar que, como célula del tejido social, la familia-tipo condiciona, en todas partes y en todas las épocas, el modelo humano de una sociedad. La nuestra está sometida hoy a profundas revisiones, tendentes, se afirma, a un incremento general de la calidad de vida y es obvio que los católicos nos sentimos especialmente convocados a decir aquí nuestra palabra y a aportar nuestra contribución leal, dentro del contexto pluralista de la sociedad española, sobre un tema de tanta densidad humana, de tanto alcance moral y espiritual, como el matrimonio y la familia.

Conscientes de la dificultad del empeño, pedimos para todos la ayuda de Dios y la fuerza de su Espíritu.

Carta y observaciones sobre el libro «Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought» del Rev. Anthony Kosnik

Excelencia:

El libro «Human sexuality: New directions in American Catholic Thought» (La sexualidad humana: Nuevas perspectivas en el pensamiento católico americano) —estudio realizado por encargo de la «Catholic Theological Society of America» y dirigido por el Rvdo. Anthony Kosnik—, ha sido objeto de amplia difusión, no solo en los Estados Unidos, sino también en otras partes, tanto en la versión inglesa como en las diversas traducciones.

La S. Congregación para la Doctrina de la Fe elogia la acción de los Obispos norteamericanos, quienes, ejerciendo su ministerio pastoral como auténticos maestros de la fe, han llamado la atención de sus sacerdotes y del pueblo sobre los errores contenidos en este libro, particularmente en lo que se refiere a sus «orientaciones pastorales», inaceptables como normas adecuadas para la formación de la conciencia cristiana en materia de moral sexual.

La Congregación desea felicitar particularmente a la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal por su declaración de noviembre de 1977, en la que hace una valoración del libro que puede servir a los Obispos y a la comunidad católica en general no solo en los Estados Unidos, sino en cualquier parte donde este libro haya sido difundido. Las «Observaciones» que ofrece esta Congregación podrán también ser útiles a los Obispos en su continua y prudente dirección del pueblo en esta delicada cuestión pastoral.

Al mismo tiempo, esta Congregación no puede por menos de manifestar su preocupación al saber que una renombrada asociación de teólogos católicos haya decidido la publicación de este informe, contribuyendo así a la amplia difusión de los principios y conclusiones erróneos de este libro y creando de esta forma una fuente de confusión entre el pueblo de Dios.

Agradeceré a Su Excelencia que de a conocer esta carta a los miembros de la Conferencia Episcopal.

Atentamente le saludo y le ofrezco mis mejores deseos personales en Cristo.

Roma, 13 de julio de 1979

Franjo Card. Seper, *Prefecto*

OBSERVACIONES DE LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE SOBRE EL LIBRO «LA SEXUALIDAD HUMANA», ESTUDIO REALIZADO POR ENCARGO DE LA «CATHOLIC THEOLOGICAL SOCIETY OF AMERICA», DIRIGIDO POR EL RVDO ANTHONY KOSNIK.

El libro «La sexualidad humana» ya ha sido sustancialmente criticado por teólogos, numerosos obispos americanos y por la Comisión doctrinal de la Conferencia Episcopal Americana. Parece claro que, a la luz de tales críticas, los autores de este libro, que en él «animan a otros a proseguir con nosotros la búsqueda de respuestas más adecuadas y satisfactorias al misterio de la sexualidad humana» (p. XVIII), deberán reconsiderar seriamente la posición que han tomado. Esta reconsideración es tanto más importante puesto que el tema del libro («La sexualidad humana») y el intento de ofrecer «algunas orientaciones útiles a los pastores de las almas, a sacerdotes, directores espirituales y maestros que hoy se sienten perplejos e inseguros» graban a los autores con una responsabilidad enorme por sus conclusiones erróneas y por el impacto potencialmente nocivo que esas ideas pueden tener en la recta formación de la conciencia cristiana de muchas personas. Considerando el hecho de que el libro y sus opiniones han tenido amplia difusión en los Estados Unidos, en los países de habla inglesa y en otras partes, por sus diferentes traducciones, esta Sagrada Congregación considera su deber intervenir, llamando la atención sobre los errores contenidos en el libro e invitando a los autores a corregirlos. Limitamos nuestras consideraciones a aquellos errores que nos parecen ser los más fundamentales y que tocan lo esencial de la materia; pero esta limitación no debería interpretarse como que en este libro no se encuentren también otros errores de

naturaleza histórica, bíblica y teológica.

1) Un error muy difundido en el libro es la manipulación del concepto o definición de «sexualidad humana». «El sexo es la modalidad particular con la que los seres humanos perciben y expresan tanto lo incompleto de su individualidad como su condición relacional con respecto de los unos a los otros como hombres y mujeres... Esta definición amplía el significado de la sexualidad más allá de la estrecha concepción genital o generativa, y esa es la perspectiva en la que ha de entenderse la sexualidad en las reflexiones que siguen» (pag. 64). Esta definición se refiere a lo que puede llamarse sexualidad genérica; en este sentido, la sexualidad «se ve como una fuerza que abraza, influye y condiciona todos los actos de la persona, en todos los momentos de su vida» (pag. 63). Siempre en este sentido genérico, el libro cita la «Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual», documento vaticano que reconoce esta diferenciación humana fundamental cuando dice: «En el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha fuerza e importancia en el desarrollo hacia la madurez de los individuos y en su inserción en la sociedad» (Persona humana, n. 1).

Sin embargo, no es en el ámbito de esta sexualidad genérica en el que se inserta el problema moral de la castidad. Esta se inserta más bien en el campo más específico del ser y del comportamiento sexual que es llamado sexualidad genital, la cual, si bien reside en el ámbito genérico de la sexualidad, tiene sus reglas específicas, que corresponden a una estructura y a una finalidad propias, y que no coinciden, simplemente, con las de una sexualidad genérica. En consecuencia, mientras en el libro «La sexualidad humana» se cita el primer párrafo de «Persona humana», como ya se ha indicado, se omite a continuación la referencia al resto de la enseñanza de este documento sobre la sexualidad humana, especialmente, el n. 5, que afirma claramente: «El uso de la función sexual tiene su verdadero sentido y su rectitud moral tan solo en el matrimonio legítimo».

Es igualmente evidente que el Vaticano II, en el num. 51 de la *Gaudium et spes*, habla claramente de una sexualidad genital y no de una genérica, cuando afirma que la índole moral de la conducta sexual «no depende solo de la sincera intención y de la valoración de los motivos, sino que viene determinada por criterios objetivos, que tienen su fundamento en la naturaleza misma de la persona humana y de sus actos, y están destinados a mantener en un contexto de amor verdadero el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana; y todo esto no será posible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal». Mientras la primera parte de este párrafo se cita frecuentemente en el libro «La sexualidad humana», la última parte se omite habitualmente, omisión que se extiende también a la frase siguiente de la GS 51, que dice: «Los hijos de la Iglesia, fundados sobre estos principios, al regular la procreación no podrán seguir caminos que están condenados por el Magisterio de la Iglesia, en su interpretación de la ley divina». En efecto, mientras en este libro se habla exclusivamente de sexualidad genital, se ponen aparte las normas específicas que se refieren a tal sexualidad genital y se intenta resolver las cuestiones con los criterios de la sexualidad genérica (cfr. más abajo el n. 2).

Además, en lo referente a la enseñanza del Vaticano II, observamos otro concepto equivocado. Este libro afirma repetidamente que el Concilio, deliberadamente, rehusó conservar la jerarquía tradicional de los fines primario y secundario del matrimonio, abriendo la Iglesia a una comprensión nueva y más profunda del significado y de los valores del amor conyugal (pp. 96 ss). Por el contrario, respondiendo a una pregunta presentada por muchos Padres que pedían se pusiera esta distinción jerárquica en el texto del n. 48, la Comisión para los Modos declaraba explícitamente: «En un texto de carácter pastoral, que pretende establecer un dialogo con el mundo, no se requiere la inclusión de elementos jurídicos... En todo caso, la importancia primordial de la procreación y de la educación se muestra en el texto por lo menos diez veces» (cfr. nn. 48 y 50).

2) En vista del modo de ver la sexualidad, tal como es descrita en el libro «La sexualidad humana», la formulación de sus fines sufre un cambio radical con respecto a la formulación clásica. Su fin tradicional «procreativo y unitivo», desarrollado coherentemente en todos los documentos del Magisterio, incluidos el Vaticano II y la «*Humanae vitae*», se sustituye por un fin «creativo e integrativo», llamado también «desarrollo creativo hacia la integración», que describe un fin amplio y vago aplicable a cualquier

sexualidad genérica y, prácticamente, a todas las acciones humanas. Aun admitiendo que la procreación sea solo una entre todas las formas posibles de la creatividad, pero no esencial a la sexualidad (cfr. pp. 65 ss), esto representa siempre un cambio gratuito de los términos aceptados, cambio que no está fundamentado por argumentos sustanciales y que contradice la formulación empleada por el Vaticano II y asumida en «Persona humana». Este cambio de los fines y, por consiguiente, de los criterios de moralidad en la sexualidad humana, evidentemente, modifica todas las conclusiones tradicionales sobre el comportamiento sexual; y, cambiando la terminología común, se impide también la posibilidad de un fecundo debate teológico.

3) Los autores de este libro tratan de dar un contenido más concreto al criterio formal «desarrollo creativo hacia la integración» (pp. 71 ss), pero en esta elaboración casi nada parece referirse específicamente a la actividad sexual genital. Es cierto que ellos pretenden presentar solo algunos «valores significativos» (cfr. p. 71); sin embargo, los que citan (por ejemplo, «sinceridad», «gozo», «responsabilidad social») podrían igualmente atribuirse como postulados a la mayor parte de la actividad del hombre.

Los autores alegan que estos criterios no son puramente subjetivos, pero de hecho lo son: los juicios personales sobre estos factores son tan diferentes, determinados por sentimientos personales, emociones, costumbres, etc., que sería casi imposible individuar criterios claros de lo que exactamente puede contribuir a la integración de la persona singular y a su desarrollo en cualquier actividad sexual específica.

Así, en el capítulo 5, los criterios para discernir cual sea el desarrollo creativo hacia la integración, cuando se aplican a campos específicos de la actividad sexual, no expresan reglas prácticas o útiles para la seria formación de la conciencia en cuestiones sexuales. Además, en el libro, se les llama «líneas directrices», que nunca pueden ser consideradas como normas morales absolutas y universales (p. 75).

4) Las aplicaciones prácticas propuestas en el capítulo 5 demuestran claramente las consecuencias de estas teorías sobre la sexualidad humana. Estas conclusiones o se separan de la enseñanza católica, como es propuesta coherentemente por teólogos moralistas y enseñada por el Magisterio de la Iglesia, o directamente la contradicen. Por desgracia, permanece tristemente incompleta, e incluso trastocada, la intención expresada en el prefacio: «El cap. V desea ofrecer a los pastores comprometidos en el ministerio algunas informaciones y directrices que les ayuden a formar y a orientar la conciencia de los fieles en esta materia según un proyecto de vida que se fundamenta en Jesucristo».

Los autores, casi siempre, encuentran un camino para permitir «el crecimiento hacia la integración» sorteando o destruyendo algún elemento intrínseco de la moral sexual, particularmente, su fin procreativo. Si, después, llegan a desaprobado algunas formas de comportamiento sexual, es solo por la supuesta ausencia, expresada generalmente bajo la forma de duda, de «una integración humana» (como en el caso del «swinging» —relaciones sexuales promiscuas, cambio entre los cónyuges, bestialidad—) y no porque estas acciones se opongan a la naturaleza misma de la sexualidad humana. Cuando llegan a considerar algunas acciones completamente inmorales, nunca es por razones intrínsecas, basadas en una finalidad objetiva, sino solamente porque los autores no ven la manera de hacerlas servir para la integración humana. Hacen depender los argumentos teológicos y científicos en criterios valorados esencialmente sobre la base de la experiencia inmediata acerca de lo que es humano o menos humano, lo cual ha dado lugar a un relativismo en el comportamiento humano, de tal suerte que ya no reconoce ningún valor absoluto.

Con estos presupuestos, no sorprende que este libro preste tan poca atención a los documentos del Magisterio de la Iglesia, y con frecuencia contradiga abiertamente su clara enseñanza y sus beneficiosas normas morales en el campo de la sexualidad humana.

Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng

La Iglesia de Cristo ha recibido de Dios el mandato de guardar y defender el depósito de la fe, para que todos los fieles, bajo la guía del Sagrado Magisterio, por el que actúa en la Iglesia la persona del mismo Cristo Maestro, indefectiblemente se adhieran a la fe transmitida a los creyentes de una vez por todas, con recto juicio penetren en ella más a fondo y la apliquen a su vida mas plenamente.

El Magisterio de la Iglesia, además, para cumplir el grave deber a él solo confiado, se sirve de la colaboración de los teólogos, principalmente, de aquellos que en la Iglesia han recibido de la autoridad la misión de enseñar y, por tanto, son también ellos constituidos, en cierto modo, maestros de la verdad. En su estudio, los teólogos, al igual que los cultivadores de otras ciencias, gozan de una legítima libertad científica, dentro de los límites, sin embargo, del método de la sagrada teología, trabajando a fondo para poder alcanzar, de forma apropiada para ellos, la misma específica finalidad del Magisterio, que consiste en: «conservar, penetrar cada vez más profundamente, exponer, enseñar, defender el sagrado depósito de la Revelación: es decir, iluminar la vida de la Iglesia y de la humanidad mediante la verdad divina».

Es necesario, por tanto, que en la profundización y en la enseñanza de la doctrina católica resplandezca siempre la fidelidad al Magisterio de la Iglesia, puesto que nadie puede hacer teología si no permanece en estrecha unión con la misión de enseñar la verdad que incumbe a la Iglesia. Si se deteriora dicha fidelidad, se hace injuria a todos los fieles, los cuales, estando obligados a profesar la fe recibida de Dios por mediación de la Iglesia, tienen el sagrado derecho de recibir incontaminada la palabra de Dios, y, por tanto, esperan con cuidado que se mantengan lejos de ellos los errores que les amenazan.

Así pues, si sucede que un maestro de las sagradas disciplinas elige como norma de verdad su propia opinión y no el pensamiento de la Iglesia; y, a pesar de haber sido utilizados con él todos los medios sugeridos por la caridad, continua en su propósito, la misma honestidad requiere que la Iglesia ponga en evidencia tal conducta, y establezca que el no puede enseñar más en virtud de la misión que ha recibido de la misma.

Dicha misión canónica es testimonio de una confianza reciproca: confianza de las competentes autoridades de la Iglesia hacia el teólogo de que, en su misión de investigar y de enseñar, se comporte como teólogo católico; y confianza del mismo teólogo hacia la Iglesia y su doctrina Integra, por cuyo mandato realiza su cometido.

Dado que algunos escritos del presbítero profesor Hans Küng, difundidos en muchos países, y su doctrina producen turbación en el ánimo de los fieles, los Obispos de Alemania y la propia Congregación para la Doctrina de la Fe, de común acuerdo, le han aconsejado y advertido muchas veces para inducirlo a realizar su trabajo teológico en plena comunión con el Magisterio auténtico de la Iglesia.

Con este espíritu, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cumpliendo su misión de promover y defender la doctrina de la fe y de las costumbres en la Iglesia universal, mediante documento público de 15 de febrero de 1975, declaró que algunas opiniones del profesor Hans Küng se oponen, en diverso grado, a la doctrina de la Iglesia que han de tener todos los fieles. Entre dichas opiniones ha señalado, como de mayor importancia, las relativas al dogma de fe en la infalibilidad de la Iglesia, a la misión de interpretar auténticamente el único sagrado depósito de la palabra de Dios, confiado al solo Magisterio vivo de la Iglesia, y, finalmente, a la consagración válida de la Eucaristía.

Al mismo tiempo, esta Sagrada Congregación advirtió al mismo profesor que no continuara enseñando tales doctrinas, esperando, entre tanto, que armonizase sus propias opiniones con la doctrina del Magisterio auténtico.

El, sin embargo, nada ha cambiado hasta ahora en dichas opiniones.

Esto consta en particular en lo referente a su opinión sobre el dogma sobre la infalibilidad de la Iglesia que, al menos, pone en duda, o lo reduce a cierta indefectibilidad fundamental de la Iglesia en la verdad, con la posibilidad de errar en las doctrinas que el Magisterio de la Iglesia enseña que deben aceptarse de modo definitivo. Sobre este punto, Hans Küng no se ha conformado en lo más mínimo con la doctrina del Magisterio; más recientemente ha reiterado todavía más su opinión (precisamente en los escritos *Kirche-gehalten in der Wahrheit?*, Editorial Benzinger 1979, y *Zum Geleit*, introducción a la obra de A. B. Hasler con el título *Wie der Papst unfehlbar wurde*, Editorial Piper 1979), aun cuando esta Sagrada Congregación le había afirmado entonces que su opinión contradecía la doctrina definida por el Concilio Vaticano I y confirmada por el Concilio Vaticano II.

Además, las consecuencias de tal opinión, sobre todo el desprecio hacia el Magisterio de la Iglesia, también se encuentran en otras obras publicadas por el, con daño de algunos puntos de la fe católica (por ejemplo, los relativos a la consubstancialidad de Cristo con el Padre y a la Bienaventurada Virgen María), pues atribuye a los mismos un significado distinto del que ha entendido y entiende la Iglesia.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en el documento citado de 1975, se abstuvo por entonces de una acción ulterior respecto a las citadas opiniones del profesor Küng, esperando que el las abandonaría. Desde el momento, sin embargo, que no se ha visto confirmada tal esperanza, esta Sagrada Congregación se siente ahora obligada, en cumplimiento de su misión, a declarar que el profesor Hans Küng ha faltado en sus escritos a la íntegra verdad de la fe católica, y, por tanto, no puede ser considerado teólogo católico ni, como tal, ejercer el oficio de enseñar.

Durante la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, el Sumo Pontífice Juan Pablo II ha aprobado la presente Declaración, decidida en la Reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha ordenado la publicación de la misma.

Roma, en la sede de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, 15 de diciembre de 1979.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O. P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Normas procesales para la dispensa del celibato sacerdotal

ART. 1

El Ordinario competente, para recibir la petición y para instruir la causa, es el Ordinario del lugar de la incardinación o el Superior mayor, si se tratase de un socio de Instituto clerical de vida consagrada de derecho pontificio.

ART. 2

Si fuese imposible instruir la causa ante el Ordinario propio, puede pedirse que el Ordinario del lugar en el que habitualmente reside el peticionario instruya la causa. Por una causa proporcionada, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe también puede delegar a otro Ordinario.

ART. 3

En la petición que debe ser suscrita por el peticionario, además del nombre, apellidos y otras cosas generales, también deben ser indicados, al menos de modo general, los hechos y las razones en los que se basa el peticionario para fundamentar su petición.

ART. 4

Una vez recibida la petición, decida el Ordinario si ha lugar para proceder, y, en caso afirmativo, suspenda por cautela al peticionario en el ejercicio de las sagradas Ordenes, a no ser que, para proteger la buena fama del propio sacerdote y para asegurar el bien de la comunidad, juzgue totalmente necesario el ejercicio del mismo. Igualmente, por si mismo o por un sacerdote apto y probado, seleccionado especialmente para ello, cuide la instrucción de la causa, en la que debe estar presente un secretario que de fe de las actas.

ART. 5

El Obispo o el sacerdote instructor interrogue al peticionario, después de haber jurado decir la verdad, sobre las cuestiones exactas y definidas que han sido redactadas especialmente para el caso; oiga a los superiores del tiempo de formación, si es posible, o requiera de los mismos declaración por escrito; examine a los testigos presentados por el peticionario o llamados por si mismo; finalmente, reúna todos los documentos y otras pruebas aportadas por peritos, si fuese oportuno.

ART. 6

El interrogatorio del peticionario debe ofrecer todos los elementos necesarios o útiles para realizar la investigación, a saber: a) cuestiones generales del peticionario: tiempo y lugar de nacimiento, noticias de su vida anterior, circunstancias de la familia en la que ha nacido, costumbres, estudios, escrutinio sobre el mismo antes de recibir las sagradas Ordenes y también, si el peticionario es religioso, nombre que tenia antes de emitir los votos, tiempo y Lugar de la sagrada ordenación; currículoo del ministerio sacerdotal; situación jurídica en la que se encuentra actualmente, tanto en el fuero de la Iglesia como en el fuero civil, y cosas semejantes; causas y circunstancias de su defección así como circunstancias que pudieran viciar la asunción de las obligaciones clericales.

ART. 7

Una vez terminada la instrucción, transmítanse todas las actas a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, por triplicado, con las indicaciones útiles para valorar las pruebas, con el voto del Ordinario sobre la verdad del asunto y de que no se teme escándalo.

ART. 8

-Normas procesales para la dispensa del celibato sacerdotal-

La Sagrada Congregación estudiará la causa y determinará si la petición será solicitada al Romano Pontífice o si la instrucción ha de ser completada o la petición ha de ser rechazada por carecer de fundamento.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios

A los Excmos. Ordinarios locales

La «Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis» -y las diversas Ratio elaboradas después por las Conferencias Episcopales Nacionales- han dado a la *formación espiritual* en los Seminarios el puesto que le corresponde: el primero.

Numerosos indicios positivos hacen pensar hoy, sin embargo, que se puede e incluso se debe, oportuna y provechosamente, hacer avanzar la reflexión en este terreno, que los espíritus están dispuestos a acoger bien esta insistencia y que, con la gracia de Dios, podemos esperar de ello grandes frutos.

La presente Carta circular se propondría, después de destacar los signos que nos animan a ello, no ya proceder a un estudio completo y sistemático, sino llamar simplemente la atención de los Seminarios sobre ciertos puntos en los que, al parecer, se pide con más urgencia hacer un esfuerzo. Se sugiere, a modo de conclusión, una iniciativa que podría ser de gran alcance para el futuro del sacerdocio en la Iglesia.

I. INTRODUCCIÓN

Indicaciones providenciales

El indicio que querríamos destacar en primer lugar, por ser el que más nos impresiona en esta Congregación, es el de la calidad verdaderamente excepcional de los «*Planes de acción para las vocaciones*», cuya redacción nos hemos permitido solicitar de los Sres. Obispos y que nos están llegando a un ritmo inesperado. Por su inspiración espiritual, estos Planes manifiestan un clima de fe tan generosa que parece haber llegado el gozoso momento de unas iniciativas que de ninguna manera quedarán baldías. Si los proyectos diocesanos presentaran única o principalmente una técnica ingeniosa, no justificarían el envío de esta Circular; pero la importancia reconocida a la oración, presente aquí y allá en primer plano como condición esencial y alma de toda iniciativa, aporta la evidencia de una gracia: estamos viviendo uno de esos momentos «favorables» en los que se puede pedir mucho.

Despertar de las vocaciones

Por otra parte, no todo se reduce a simple proyecto y esperanza. El alza, ampliamente generalizada, de la *curva de las vocaciones* en todo el mundo, confirma la presencia de una acción providencial que da sus frutos. Bastantes diócesis todavía, es verdad, y aun países enteros —una minoría en todo caso— no terminan de incorporarse a este movimiento e incluso siguen siendo causa de preocupación. Pero es significativo que allí donde el aumento de vocaciones se produce, y sobre todo allí donde es más sorprendente y más vigoroso el fenómeno, la interpretación formal de los Obispos suele ser ésta: hay que atribuirlo más que nada a la renovación espiritual de los Seminarios. La renovación ha sido pretendida y se ha realizado de formas diversas, pero existen puntos comunes que deberemos analizar para sacar provecho de esta experiencia y encontrar los caminos que permitan avanzar.

Llamada a la oración

Otra consideración a tener en cuenta. Todos están hoy de acuerdo en reconocer, dentro y fuera de la Iglesia, una verdadera «*llamada a la oración*». Son incontables los «Centros» adonde se acude a buscar una iniciación a la oración, donde se realizan reuniones con este objeto, donde se piensa encontrar un «maestro de oración». No se repara a veces en distancias para ello, con el riesgo más o menos cierto de desorientarse y terminar decepcionado. Basta que se proponga un método en cualquier sitio para que se presenten inmediatamente los alumnos dispuestos a probar. Pero sean las que sean las disposiciones de los espíritus, los errores o los fracasos, la llamada existe, general, profunda. Y ya se ha respondido dignamente a ella de muchas maneras. ¿Pero caemos en la cuenta suficientemente de la amplitud de la

necesidad, de la oportunidad extraordinaria que se brinda a la Iglesia para el progreso de la fe... ? ¡Con tal de que se pueda encontrar en los sacerdotes unos verdaderos «maestros de oración», seguros de la tradición, con una experiencia personal profunda y ferviente, capaces de ser sabios y prudentes «directores de almas» en la línea de los grandes modelos y en la pista de las necesidades concretas de nuestro tiempo... ! No se trata de apreciar y juzgar unos movimientos, tan ambiguos muchas veces en sus orígenes, sino de hacer a los sacerdotes capaces de responder efectivamente a la llamada que Dios hace a los suyos para que puedan ser maestros de oración.

Despertar espiritual en la Iglesia

¿Quién considerará, por fin, como insignificante el contexto general de la vida de la Iglesia? ¿No habrá que pensar más bien que está viviendo una serie impresionante de acontecimientos, cuya densidad espiritual ha desconcertado quizá a los guías habituales de la opinión y los ha dejado desarmados, ante la evidencia de que en todo ello ha intervenido un elemento superior a los factores puramente humanos? ¿Quién no se ha sentido sobrecogido e interrogado ante la sorprendente grandeza de los funerales de Pablo VI, de los que el mundo entero, gracias a los medios de comunicación, ha sido testigo? ¿Quién no ha, por lo menos, sospechado algo más que un gran «hecho diferente» en los Cónclaves extraordinariamente rápidos y unánimes que siguieron y, después, en el advenimiento de un Papa «venido de lejos», pero cuya simplicidad y fe luminosa han conquistado desde el principio el corazón de los fieles? Se puede pensar que la presencia de un guía así es, al amainar las borrascas postconciliares, una oportunidad excepcional para que puedan surgir sacerdotes armados de la misma fe, bebida en el manantial de la misma plegaria.

Las generaciones jóvenes

Hay que señalar hasta qué punto las jóvenes generaciones participan, a su manera, de este ambiente del que acabamos de hablar. Los jóvenes esperan a Cristo, esperan que se les muestre y que alguien les enseñe a amarlo. Están dispuestos a acoger a los sacerdotes que sean capaces de ello. Muchos se ofrecerían con entusiasmo a esta tarea si nuestros Seminarios respondieran a sus expectativas: el futuro de la Iglesia depende más que nada de la formación espiritual de nuestros futuros sacerdotes.

En el alma del joven de hoy, la necesidad espiritual toma frecuentemente la forma de *búsqueda inquieta de una razón de vivir* que el medio ambiente no le da. El mundo lo deja así frente a la vida desprovisto de aquello que le daría sentido. Sabemos por la fe que esta razón de vivir es Cristo y nada más. El joven que aspira al sacerdocio ha empezado a comprenderlo: sabe que muchos lo presienten y, con más o menos claridad, pronuncian ya el nombre de Cristo; el querría hacérselo conocer en su verdad plena. Al Seminario viene a pedir que se le haga capaz de ello.

Cristo, ideal del seminarista

Nadie es tan sensible como los jóvenes al vacío espiritual que se trata de llenar. Pero en nadie como en ellos son de temer también las soluciones de desesperanza: seducción de ideologías mentirosas, promesas locas de experiencias mortales como la droga, rechazo de toda sujeción moral, familiar, social; en último término, renuncia pura y simple a la vida. Quien lleve a Jesucristo, única respuesta verdadera, a esta generación, deberá estar sólidamente armado él mismo y *haber encontrado en Cristo no sólo la luz sino la fuerza: la verdadera razón de vivir, el verdadero modelo de humanidad a seguir, el Salvador con quien vivir en comunión y a quien hay que «ayudar», según la expresión tan familiar a Santa Teresa de Ávila.*

Justamente a partir de ahí se perfila la tarea esencial de un Seminario, la de los maestros que tendrán que formar los futuros sacerdotes para la nueva generación.

Cristo: hacia El es atraída por la gracia la mirada del joven que aspira al sacerdocio. Cristo: a El ha entregado su corazón en el impulso de una generosidad que ignora todavía todas las exigencias de la formación, pero que, instintivamente, acepta ya todos los sacrificios. El futuro sacerdote ya sabe ` que

tendrá que darlo todo y, en el fondo de su alma, ya lo da todo.

Cristo: todos los medios desplegados en la vida del Seminario no tienen otro objeto que permitir el desarrollo pleno de esta gracia inicial, según se le concede a cada uno. Será necesario que el corazón del futuro sacerdote se libere de todo lo que, en su naturaleza y en sus hábitos, podría constituir un obstáculo al crecimiento en él del amor de Cristo. Todos los resortes de su ser habrán de ser puestos en acción para convertirse en instrumentos de este fin. Cristo conocido, buscado, amado cada vez más a través de los estudios, de los sacrificios personales, de las victorias sobre sí mismo, en la lenta conquista de las virtudes de la justicia, la fortaleza, la templanza, la prudencia. Cristo contemplado con perseverancia paciente y fervorosa a fin de que, poco a poco, según la admirable imagen de S. Pablo (cf. *2 Cor 3, 18*), se imprima el rostro mismo de Cristo sobre el del creyente. Cristo ofrecido incesantemente al Padre para la salvación del mundo en el Misterio del que el sacerdote, como tarea principal, será ministro. Cristo, de quien no se puede dejar de hablar y cuyo Reino, por la fuerza del Espíritu Santo y para gloria del Padre, ha venido a ser la ocupación permanente y la única razón de una existencia.

II. ORIENTACIONES

Cuatro líneas directivas

Nos ha parecido que, en la formación espiritual del futuro sacerdote, deben señalarse *cuatro líneas directivas* como más urgentes en el trabajo:

Formar sacerdotes que acojan y amen profundamente la *Palabra de Dios* pues esta Palabra no es sino el mismo Cristo, y para esto, es necesario cultivar primeramente en ellos el *sentido del verdadero silencio interior*. La adquisición de este sentido es difícil: a «encontrar a Cristo», como dice san Ignacio de Loyola, no se llega sin un largo esfuerzo paciente y bien orientado. Es el camino de la oración, estimada, amada, querida a pesar de todas las sollicitaciones y de todos los obstáculos. Es necesario que el futuro sacerdote pueda ser, en virtud de una verdadera experiencia, un «maestro de oración» para quienes acudan a él o que él irá a buscar, y para todos aquellos que corren peligro de ser desorientados hoy por tantos falsos profetas.

Formar sacerdotes que, a la luz de esta Palabra de Dios, reconozcan su expresión suprema en *el Misterio pascual* del que luego serán ministros, y para esto enseñarles la *comunión en el misterio de Cristo muerto resucitado*. Ahí es donde Cristo es verdaderamente «Salvador». Si la imagen de Cristo no es la del «Crucificado», ya no es su imagen, nos recuerda S. Pablo con singular vigor (cf. *1 Cor 1, 23; 2, 2*). Es el sacerdote quien, en la celebración del Misterio eucarístico, hace presente el Sacrificio de Cristo y reúne en torno a sí al pueblo cristiano para hacerlo participar en él. Se puede decir, pues, sin dudas ni exageraciones, que la vida de un Seminario se calibra por la comprensión que sea capaz de dar al futuro sacerdote de este Misterio y por el sentido de la irrenunciable responsabilidad sacerdotal para hacer participar en él dignamente a los fieles.

Formar sacerdotes que no tengan miedo de aceptar que la comunión real con Cristo implica *una ascesis*, y en particular, una sincera obediencia, según el ejemplo de Cristo. Así, el Seminario habrá de dar *el sentido de la Penitencia*. De la penitencia como sacramento, pero sobre todo de la penitencia indispensable a quien quiere vivir en Cristo: no comulgar ficticiamente en sus misterios; no rehusar su parte en la Pasión, llevar su cruz tras Él; adquirir las virtudes que estructuran un alma cristiana y le permiten vencer, «no ceder» ante el enemigo en este combate que San Pablo compara a los que tienen lugar en el estadio (cf. *1 Cor 9, 24*). Un Seminario que dejara al futuro sacerdote en la ignorancia de las luchas que le aguardan, de la ascesis sin la cual su fidelidad -igual que la de los demás fieles- será imposible, habría faltado gravemente a su misión.

Finalmente, hacer de la formación espiritual del Seminario una escuela de amor filial hacia Aquella que es la «*Madre de Jesús*» y que el mismo Cristo en la cruz nos dio como Madre, esto no significa añadir una nota de piedad sentimental a la formación espiritual del Seminario. El gusto por la oración a la Santísima Virgen, la confianza en su intercesión, y los hábitos firmes a este respecto, forman, pues, parte integral del

-Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios-
programa del Seminario.

Sobre cada uno de estos puntos en particular vamos a detenernos con algunas consideraciones.

1. CRISTO, PALABRA DE DIOS

Silencio interior

Debe el futuro sacerdote llegar a ser capaz de escuchar y entender la Palabra, el «Verbo» de Dios.

No hace falta insistir aquí sobre la necesidad manifiesta, dentro y fuera de los ambientes cristianos, de *silencio interior*; piénsese en: los grupos que se forman, los «Centros» que se crean, la búsqueda tantas veces desordenada de un contacto con quienes se cree que poseen algún «secreto» en este campo, el interés suscitado por las fórmulas más o menos inspiradas del Oriente...

Dejemos de lado toda descripción detallada de estas demandas de silencio y todo intento de juicio. Ciñámonos a constatar la necesidad para sacar las consecuencias en lo que concierne a nuestros futuros sacerdotes. Estos deben tener la experiencia del silencio interior, haber adquirido su sentido auténtico, ser capaces de comunicarlo.

Lo que importa primeramente es que los sacerdotes tengan una idea exacta de este silencio. Deben saber en qué consiste. Nadie, ciertamente, deberá confundirlo con un simple silencio material del que, por otra parte es inseparable en alguna medida, como diremos. Pero hay confusiones más graves. Existen a nuestro alrededor; muchos se exponen a ellas cuando buscan entre las místicas asiáticas u otras. La mística cristiana no tiende a otra cosa más que a encontrar a Cristo, a disponer un encuentro interior y un verdadero diálogo. El verdadero silencio interior, aquél del que tan bien habla San Juan de la Cruz, tiene en Cristo su fuente y su término. Es el fruto de la fe viva y de la caridad. Es abandono y dependencia respecto de Dios y, de suyo, es «distinto del sentimiento y de lo extraordinario» (S. Luis María Grignon de Montfort). Es una actitud profunda del alma que todo lo espera de Dios y que está del todo vuelta hacia Dios. No hay ninguna relación esencial con ninguna postura corporal definida y tampoco con ninguna manifestación íntima y sensible del Espíritu Santo. Esto es lo que hay que hacer descubrir y aceptar al futuro sacerdote introduciéndole en la escuela de los maestros espirituales seguros, y de la Iglesia en su oración oficial.

El arte de orar

Para llegar a este silencio interior hay que poner los medios. Ésta es una educación lenta y difícil, pues se trata de arrancar al hombre de la inercia de sus mecanismos interiores y de las sollicitaciones del mundo. Sin tener la pretensión de juzgar de modo superficial los métodos aquí o allá propuestos, decimos que en nuestra formación hay que desconfiar de los «medios inmediatos», que prometen demasiado y demasiado pronto, apartan del objetivo, crean falsas necesidades con la ilusión de resultados cuasi automáticos y engañosos: un cierto calor humano confundido con un bienestar espiritual; una violencia hecha al cuerpo que vacía sin más el alma; una música que hechiza... La escuela de la fe es laboriosa, y esto es de lo que se trata. Los verdaderos instrumentos son: trato asiduo con los verdaderos maestros, la oración pacientemente cultivada y sobre todo la oración oficial de la Iglesia perfecta y profundamente compartida. Hay que añadir a esto la presencia y el consejo de un guía, tarea específica del futuro sacerdote. Es necesario también no separar este aspecto de la vida de fe —fundamental a decir verdad— de todos los otros aspectos de una formación, aceptando la regla de una fe viva que se ejerce por la caridad.

Los maestros espirituales

Gracias a Dios, los «maestros espirituales» no han faltado jamás en la Iglesia. Su reconocida santidad personal, la fecundidad prodigiosa de su acción están ahí para invitarnos y estimularnos. Los santos son quienes engendran generaciones de santos. Sus nombres están en la memoria de todos, pero ¿cuántos de los futuros sacerdotes se habrán familiarizado verdaderamente con ellos antes de dejar el Seminario?

¿Cuántos, en su compañía, habrán podido adquirir el sentido del verdadero clima espiritual, el gusto de Dios y de este silencio interior que no engaña y que da sensibilidad para detectar las notas falsas? Todo Seminario debe tener una política sobre este punto y dar a los alumnos la costumbre y el gusto por los grandes autores espirituales, los verdaderos «clásicos». Estas lecturas no son exclusivas, pero deben ser primordiales y, desde luego, son indispensables.

La enseñanza de la oración

En este contexto, hay que *enseñar la oración*. Hacer aceptar sus comienzos, laboriosos y decepcionantes. No tener miedo de dar reglas, de adoptar humildemente un método y ponerlo en práctica. Si en un contexto dado no se juzga posible o conveniente la oración en común, al menos habrá que imponer severamente un tiempo de oración personal y asegurarse de que es fielmente cumplido. Evitar las preparaciones abstractas. Preferir el Evangelio a cualquier otra cosa, recordar incansablemente el objetivo: «buscar a Cristo»; contar exclusivamente con Él; no confundir una bella idea con un buen resultado; «aprender lo que se sabe: asimilar, no acumular...» Todo esto se concreta en la práctica en líneas muy diversas, desde la simple escucha hasta la petición, de la adoración muda a la alabanza... Esto es lo que el guía debe recordar continuamente para que el discípulo no se desoriente y aprecie correctamente sus progresos.

La oración de la Iglesia

Con todo, no hay nada tan importante y decisivo como la participación cada vez más profunda y completa en la *oración de la Iglesia*. Es decir, sobre todo, en la celebración eucarística y en la liturgia de la Palabra que introduce en ella -volveremos sobre esto-, pero también en la «liturgia de las Horas». La oración de la Iglesia se alimenta de la oración de los Salmos. Por medio de ellos la Iglesia recibe del mismo Dios las palabras «inspiradas»; son como el «molde» donde ella introduce pensamientos y sentimientos humanos. El Espíritu Santo es quien, través de los Salmos, sugiere las palabras y va configurando el corazón. Así es como Jesús rezaba -su Pasión lo atestigua-. Así es como María rezaba, tenemos un ejemplo claro en su «Magnificat». Si esta oración es sencilla, inteligible y, también, perfectamente cantada —interior o, mejor, comunitariamente— no hay otra más capaz de crear poco a poco e silencio interior que se busca, el verdadero, el que viene de Dios.

El silencio exterior

No es que el *silencio exterior* sea indiferente o inútil. Cuando existe el silencio interior, el silencio exterior es reclamado, exigido procurado. Y el silencio exterior, a su vez, viene a ponerse al servicio del otro. Un Seminario que quiera preparar maestros experimentados de oración necesita el silencio exterior: el reglamento debe procurarlo desde el principio. Pero si no se ve de dónde procede y adónde quiere conducir tal silencio, no tendrá sentido y será mal aceptado. Por el contrario, cuando el silencio interior es profundizado, la exigencia del silencio exterior se hace cada vez más apremiante y rigurosa. Sin dudarlo: en un Seminario donde el silencio material no exista, el silencio espiritual está ausente.

El clima general

Salta a la vista que esta iniciación supone muchas condiciones. Pero ¿cómo sustraerse a ellas sin faltar a un deber? Ya lo hemos dicho, la educación para la oración no es separable de la *educación general*. No se la puede considerar como un sector cerrado; aunque la educación para la oración exige sus medios específicos, debe estar ligada a una vida de caridad mutua, a una búsqueda de Cristo por los caminos del estudio, por el servicio del Reino de Dios presente o futuro en la Iglesia. Pero sobre todo, quizá, la formación en el silencio interior ha de ser objeto de un *acuerdo continuo* por parte de los responsables de un Seminario: todos tienen en él su tarea específica, el Rector, el Director Espiritual y cada uno de los profesores. Si esta cadena se rompe, la formación no tiene lugar; si cada uno no asume su responsabilidad en conciencia y de hecho, si se rehusa reflexionar sobre ello conjunta y permanentemente, los mejores medios, a falta de un clima favorable, pierden su valor.

2. LA PALABRA DE LA CRUZ: EL SACRIFICIO REDENTOR

El sacramento del sacrificio

La oración de la Iglesia alcanza su «culmen» en la *liturgia eucarística*: ésta es, según la Constitución conciliar sobre Liturgia (n. 10), «la cumbre y la fuente». En efecto, la Eucaristía no es otra cosa que el Sacrificio mismo del Señor, ofrecido y participado en la comunidad de los bautizados. El providencial esfuerzo iniciado por San Pío X ha producido generosamente sus frutos, y el concilio Vaticano II ha relanzado este esfuerzo. Hace falta que los futuros sacerdotes sean capaces de explotarlo a fondo y de mantenerlo orientado. Esto exige hoy una mano particularmente vigorosa, un sentido teológico sólido y seguro, una fidelidad absoluta a la disciplina de la Iglesia, una experiencia personal profunda y mantenida.

La Eucaristía es el «Sacramento del Sacrificio redentor». La teología no ha cesado de explorar este Misterio del que permanentemente vive la Iglesia. La plenitud de este Misterio es tal que le cuesta trabajo a la razón humana el sostenerlo: unas veces se siente tentada de reducirlo para intentar hacerlo entrar en los cuadros de nuestra inteligencia; otras, a subrayar un aspecto con detrimento de los otros, es decir, con riesgo de desequilibrar el edificio de la fe. Por eso, en el Seminario, la doctrina sobre este punto debe ser cuidadosamente enseñada y recordada sin cesar. Ningún aspecto puede ser sacrificado a los demás: la enseñanza del Concilio de Trento sobre la realidad del sacrificio debe ser profesada en toda su firmeza, y no menos la enseñanza sobre la «presencia real»; el aspecto de comunión fraterna, por muy profundamente que se comprenda, de ninguna manera puede perjudicar el aspecto fundamental que es el del Sacrificio de Cristo. fuera del cual el banquete eucarístico pierde su sentido. No deben ignorarse, pues, las desviaciones que hoy se producen sobre estos diversos puntos y contra las cuales los sacerdotes han de ser cuidadosamente prevenidos. Ningún esfuerzo pastoral que no se apoye en la doctrina puede ser considerado como beneficio.

La adoración eucarística

Hubiera sido imposible que la fe eucarística no se desarrollara poco a poco a lo largo de los siglos en un culto que desbordara el Sacrificio litúrgico, dando lugar a la oración, en fervoroso reconocimiento, a Cristo ofrecido como «hostia» por nosotros y presente sacramentalmente más allá incluso de la Misa, conservado en especial para ser el «viático» de los moribundos. El continuo desarrollo *de culto de adoración eucarística* es una de las más maravillosas experiencias de la Iglesia: el incomparable florecimiento de santidad que ha producido, el número de comunidades enteras expresamente consagradas a esta adoración están ahí para garantizar la autenticidad de tal inspiración; un Carlos de Foucauld, sólo en el desierto con la Eucaristía, e irradiando en la Iglesia a través de sus «Hermanitos» y «Hermanitas», es, en nuestro tiempo, un testimonio indiscutible de ello. Un sacerdote que no participe de este fervor, que no haya adquirido el gusto de esta adoración, no solo será incapaz de transmitirlo y traicionará la Eucaristía misma, sino que cerrará a los fieles el acceso a un tesoro incomparable.

El sacerdocio

Aquí se inserta la doctrina del *sacerdocio*. La atención dispensada a la teología de los ministerios no tendría que poner en cuestión la doctrina del ministerio sacerdotal feliz y sólidamente fijada en la Iglesia especialmente por el Concilio de Trento. Clérigos y laicos tienen en la Iglesia una misión complementaria: el desarrollo de los ministerios laicales no altera la especificidad del sacerdocio ministerial. Lejos de comprometer el sentido y la importancia de la Palabra de Dios, la función eucarística, al contrario, las consagra. En la persona del sacerdote se unen indisolublemente aquellos dos aspectos bajo los cuales se nos da el alimento de lo alto, aquellos dos aspectos cuya solidaridad radical pone tan de relieve el discurso de Cafarnaún, en el capítulo 6 de San Juan. El sacerdote es instituido para preparar y distribuir bajo estas dos formas sacramentales -la del signo de la palabra y la del signo del pan de los hombres- este Pan de eternidad que es Cristo.

También sobre su propio terreno puede el sacerdocio ministerial tener necesidad de una ayuda. Pero cualesquiera que sean las ayudas que la Iglesia reconozca como legítimas, e incluso eventualmente

necesarias de parte de los laicos, el sacerdote no puede ni perder ni, menos aún, enajenar jamás su responsabilidad esencial: cuando se encomienda la predicación a un laico, el sacerdote es el responsable de la opción y de la enseñanza de este colaborador que no puede ser designado a la ligera; lo mismo se diga cuando el sacerdote delega la distribución de la Eucaristía. Por eso, el Seminario debe conceder la máxima importancia a los medios que la Iglesia ha instituido para preparar a los futuros sacerdotes a tomar conciencia de su cargo y de su singular trascendencia. Las dos instituciones litúrgicas que llevaban antes el nombre de Ordenes Menores, el Lectorado y el Acolitado, no son menos oportunas ni menos importantes bajo la apariencia más modesta de hoy. Desconocer su valor, conferirlas por ejemplo de una vez, es ir contra un bien de primer orden y privarse de un resorte pedagógico sobrenatural en un terreno importante: reléase si no la emocionante carta de San Cipriano (cf. *Ep. XXXVIII*, Ed. Can. Bayard, Paris, 1925, pp. 96-97) llamando al oficio de Lector a un joven cristiano que se había hecho digno de ello exponiéndose efectivamente al martirio; San Cipriano presenta este oficio como una preparación necesaria que hace esperar una responsabilidad más alta, la del sacerdocio.

La disciplina de la Iglesia

La comprensión de la Eucaristía conduce a comprender y respetar religiosamente la disciplina de la Iglesia en esta materia. Muchas veces se plantea hoy la cuestión de la «creatividad». Esta no puede entenderse más que en el cuadro de las reglas dadas por la Iglesia. Las reglas que ordenan la oración han de ser aceptadas en el mismo espíritu de obediencia que las que conciernen a la fe misma: en efecto, la «lex orandi» y la «lex credendi», según la fórmula clásica, se compenetran. Las reglas puestas por la Iglesia están profundamente ligadas a valores esenciales, que fácilmente pierden de vista los individuos aun cuando son movidos por un verdadero interés pastoral. Así ocurre que la fe se desequilibra. Y esto, por otro lado, crea malestar y produce incluso separaciones dolorosas. En esto la referencia esencial es el Concilio Vaticano II. Está sobradamente experimentado que las orientaciones conciliares observadas con fidelidad no pueden chocar al pueblo cristiano: éste no es rebelde más que a las fantasías y a los excesos. Por ejemplo, nada más lejos del Concilio que haber proscrito el latín; al contrario: su exclusión sistemática es un abuso no menos condenable que la voluntad sistemática de algunos de mantenerlo exclusivamente. Su desaparición inmediata y total no puede ocurrir sin consecuencias pastorales; solamente de manera progresiva la «Palabra de Dios» puede asumir, para el bien general, el aspecto de la lengua de todos los días, sin confundirla, por eso, con una «palabra de hombres», en la conciencia de los fieles (cf. *1 Tim 2, 13*). Para esto es necesaria una educación. Por eso el Seminario debe hacer comprender a los futuros sacerdotes la gravedad de estos peligros y hacerles no sólo aceptar, sino amar la obediencia. Hay suficiente espacio para las iniciativas en el cuadro de las directrices recibidas.

Cristo Pan de Vida: Palabra y Eucaristía

Los discípulos de Emaús sentían arder el corazón (cf. *Lc 24, 32*) cuando, por el camino, el misterioso viajero les explicaba la Escritura. Pero sólo pudieron identificarle al «partir el pan». La Iglesia vuelve a andar el mismo camino en cada Misa. Por el Espíritu Santo, Cristo comenta a los suyos la Escritura para disponerlos a tomar parte en la Cena preparada con sus propias manos. La unidad profunda del misterio de la Palabra divina, —tan generosamente ofrecida en la liturgia—, debe ser, junto con la Eucaristía, cada vez más profundamente experimentada por los futuros sacerdotes. A decir verdad, no son dos «mesas» separadas: la una conduce a la otra, como la revelación del Capítulo 6 de San Juan sube del pan de la Palabra al pan de la Eucaristía: todo el Evangelio está orientado hacia esta «hora» de Cristo por la que El se siente tan atraído: toda la enseñanza del Señor está hecha para conducir a la comprensión del Misterio Pascual. En efecto, para eso había venido; la liturgia de la Palabra prepara al Sacrificio. En la liturgia de la Palabra previa a la Eucaristía es donde la Palabra toma todo su sentido; es vivida en plenitud por el contacto formal con la Eucaristía. Las «celebraciones de la Palabra» previstas por el Concilio no pueden dejar de referirse a ella tan explícitamente como sea posible. Ahí es donde la vida de oración del futuro sacerdote reviste toda su significación, todo su valor, realizando todas sus promesas.

Vestidos como sacerdotes

La participación en la Eucaristía ciertamente *determina el clima espiritual de un Seminario*. Y ¿por qué no decir que, tal vez, ahí se redescubriría quizá la necesidad y el sentido del traje sacerdotal abandonado un poco a la ligera en perjuicio de la pastoral a la que pretendía servir?

Varias veces ha llamado la atención el Papa Juan Pablo II sobre la necesidad que tiene el sacerdote de presentarse ante los hombres como lo que es: uno de ellos, es verdad, pero marcado por un signo profundo que le cualifica y por la misión que Dios le confía entre los suyos y para el mundo entero. ¿Cómo negar, pues, la evidencia? A los ojos de los fieles y en la conciencia misma del sacerdote se degrada cada vez más el sentido de los «sacramentos de la fe» cuando un sacerdote, habitualmente descuidado en su forma de vestir o plenamente secularizado, actúa como ministro de la Penitencia, de la Unción de los enfermos y sobre todo de la Eucaristía... Muchas veces la transición, al nivel de lo sagrado, no se hace ni siquiera en lo que se refiere a los vestidos litúrgicos prescritos. Esta es una pendiente fatal, en el sentido de inevitable, y sobre todo, en el sentido de desastrosa. El Seminario no tiene derecho a permanecer indiferente ante tales consecuencias. Debe tener el coraje de hablar, de explicarse, de exigir.

3. LA PALABRA DE LA CRUZ: LOS «SACRIFICIOS ESPIRITUALES»

Al lado de la Eucaristía, hay que reconocer la importancia que tiene también la *Penitencia*. Se ha dado este nombre a un sacramento, pero evidentemente hay que extenderlo a toda la vida sacerdotal entendida como esfuerzo por unirse a Cristo redentor y por participar personal y efectivamente en su Pasión. Para los demás el sacerdote ha de ser un «maestro de penitencia» tanto como «maestro de oración».

Preparación a la Penitencia

El Concilio Vaticano II no ha relegado a la penumbra el sacramento de la Penitencia. Si éste parece haberse desdibujado en relación a un pasado reciente es por los abusos. Las «*celebraciones penitenciales*» no tenían como objeto la eliminación de la Penitencia privada en favor de una penitencia llamada «general» y falsamente presentada como un retorno a los orígenes. La Penitencia pública de los primeros siglos afectaba a un corto número de pecadores, conocidos y puestos a prueba en un contacto «privado» con el Obispo. La Penitencia llamada pública venía, pues, a introducir en lo «público» al penitente cuyo itinerario penitencial había sido privado hasta ese momento. ¿Qué hay de común entre este rito antiguo y una absolución arrojada sobre un público indeterminado del que no se sabe nada? Es verdad que la Iglesia admite, en casos de necesidad y bajo ciertas condiciones, una «absolución colectiva», pero donde la Penitencia pública del pasado se reencuentra efectivamente es en la Penitencia privada, tal como la teología la ha definido y justificado progresivamente y tal como ha sido practicada hasta nuestros días. Dicho esto, las celebraciones penitenciales son una felicísima iniciativa muy a propósito para poner a las conciencias en estado de presentarse *individualmente* al sacerdote en el clima espiritual necesario, poco garantizado en otro tiempo, y en la clara percepción de la voluntad de Dios y de sus exigencias precisas, lo cual ha venido faltando quizá durante mucho tiempo. Se comprende qué educación tan rica debe dar el Seminario a sus futuros sacerdotes en esta materia, según las indicaciones de la Instrucción de esta Congregación sobre la formación litúrgica (n. 35). Mediante un contacto auténtico con la Palabra de Dios se les debe ayudar a hacerse una idea justa de la *estructura de una conciencia cristiana*, ordenada en torno a la caridad, pero sin ignorar ninguno de los resortes que deben dar a la caridad su cuerpo: la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, según las expresiones clásicas. Hay que ayudarles al mismo tiempo a ir haciendo toda esta reflexión e investigación en el *clima de amor de Dios* en el que germina una auténtica y serena contrición.

La Penitencia privada

A partir de todo lo dicho *el contacto personal con el sacerdote* se hace absolutamente natural: la doctrina moral tradicional encuentra aquí su pleno sentido. Nada puede sustituir esta entrevista con el sacerdote en la que un entendimiento clarificado y un corazón contrito solicitan, de aquél a quien Dios concede el perdonar los pecados, aquella palabra irremplazable que el Evangelio nos hace escuchar con tanta frecuencia y que afecta, directamente, en singular, al pecador arrepentido: «Tus pecados te son perdonados». Esto, acompañado, si es posible y cuando sea útil, de un consejo apropiado. Cuanto más

comunitaria haya sido la preparación y haya permitido a cada uno beneficiarse de la oración de todos, tanto más personal e incommunicable es el perdón. El Seminario debe dar el gusto por esta absolución privada, tanto como por la celebración común cuando ésta pueda hacerse. El sacerdote que lo haya comprendido será capaz de imponerse la ruda servidumbre que hizo del Cura de Ars un santo y de la que Don Bosco, en un tiempo más próximo al nuestro, ha dado un magnífico ejemplo.

Directores de almas

En el contexto del sacramento, digna y auténticamente recibido, la luz del Señor pasa libremente y va mucho más lejos del simple perdón. Un sacerdote que «confiesa» llega a ser en muchos casos, a partir de la confesión, un «director de conciencia»: ayuda a discernir los caminos del Señor. ¡Cuántas vocaciones no habrán dejado de descubrirse porque faltó este contacto sobrenatural único en el que el sacerdote hubiera podido, por lo menos, suscitar un interrogante! ¿Y no habrá que atribuir al desdibujamiento de la Penitencia privada una parte, al menos, de responsabilidad en el impresionante descenso de las vocaciones religiosas? El Seminario debe saber que prepara «directores de almas».

Ascesis y Reglamento

El sacramento de la Penitencia no es otra cosa más que una intervención de Dios que viene a terminar un trabajo personal del que la «celebración» sería una gozosa etapa previa. Dios viene al encuentro del penitente, que debe ser un cristiano perseverante en llevar su cruz en el seguimiento de Cristo. Raramente se pronuncia hoy la palabra *ascesis*, se la acepta mal. Y sin embargo es indispensable a todos, ciertamente teniendo en cuenta la propia naturaleza y misión. El sacerdote no puede ser fiel a su carga y a sus compromisos, sobre todo al del celibato, si no se ha preparado para aceptar, y para imponerse a sí mismo un día, una verdadera disciplina. El Seminario no siempre ha tenido la valentía de decirlo, de exigirlo, pero la mencionada disciplina hace particular relación a un «*Reglamento*» prudente y sobrio pero firme, que no excluye una cierta necesaria severidad y que prepara para saber darse a sí mismo, más tarde, una regla de vida adaptada. La ausencia de una regla concreta y cumplida es para el sacerdote fuente de muchísimos males: pérdida de tiempo, pérdida de la conciencia de su propia misión y de las renunciaciones que ésta le impone, vulnerabilidad progresiva a los ataques del sentimiento... Piénsese en los sacrificios que impone la fidelidad conyugal: ¿no los habría de exigir la fidelidad sacerdotal? Sería una paradoja. Un sacerdote no puede verlo todo, oírlo todo, decirlo todo, gustarlo todo... El Seminario debe haberlo hecho capaz, en la libertad interior, de sacrificio y de una disciplina personal inteligente y sincera.

Obediencia

No podemos dejar de entretenernos un momento en el problema de la obediencia. Es necesario que la palabra *obediencia* deje de aparecer como palabra prohibida: no se puede ser discípulo de Cristo renegando de un título por el que expresamente se da gloria a Cristo (cf. *Fil 2*, 8-9). La libertad personal no sólo no queda comprometida por la obediencia entendida rectamente sino que encuentra en ella su expresión más elevada.

Es necesario comprender bien la obediencia. Ciertamente no puede decir que obedece a Dios quien no obedece a aquellos a los que Dios ha hecho sus ministros. Pero ni el ejercicio de la autoridad ni el de la obediencia pueden ser comprendidos ni aceptados si por ambas partes no se ve en ello expresamente una obediencia a Dios. En esta materia, tanto el Rector como el seminarista deben tener los ojos antes que nada y constantemente puestos en la voluntad divina, que se explicita en el «bien común» del Seminario. Corresponde al Rector definir claramente este «bien común», hacerlo ver y comprender, hacerlo amar, estimular a que todas las iniciativas y las buenas voluntades se pongan a su servicio, interesar a los alumnos, mediante un diálogo bien dirigido. en la definición de este «bien común» en los puntos oscuros, y, en fin. decidir con autoridad y sin titubeos. Corresponde al futuro sacerdote prestarse a escuchar y comprender a quien tiene la misión de dirigir en nombre del Señor; le corresponde también cooperar, según sus posibilidades, a la realización de ese «bien común» que, en definitiva, consiste siempre en crear y mantener un clima en el que el sacerdocio de Cristo sea discernido y propuesto a la conciencia de todos, en el que la gracia de Cristo pueda actuar en cada uno, sin exigir más a quien puede menos ni menos a

quien puede más.

La obediencia siempre será un sacrificio. Debe llegar a ser al mismo tiempo una alegría, pues es una manera de amar a Dios. El día de mañana el joven sacerdote tendrá que practicar la obediencia de muchas maneras. Es necesario que llegue a comprenderla en Cristo y a amarla. En ese contexto es donde se puede hacer la experiencia auténtica de una verdadera comunidad fraternal cristiana, cuyo cimiento consiste únicamente en voluntad de cooperar juntos en el Reino de Dios.

4. LA «PALABRA HECHA CARNE» EN EL SENO DE LA VIRGEN MARÍA

El misterio de María, objeto de fe

Desde el punto de vista de la formación espiritual, no se diría lo que exigen las circunstancias, si no se evocara, breve pero firmemente, lo que debe ser en el Seminario la *devoción a la Santísima Virgen*.

La palabra «devoción» se presta hoy a equívocos. Puede parecer que se trata de un don o un gusto personal y facultativo. En realidad se trata simplemente de aceptar la fe de la Iglesia y de vivir lo que nuestro Credo nos exige creer. El Verbo de Dios se encarnó en el seno de la Virgen María. La palabra de Cristo en la cruz mostraría suficientemente, si fuera necesario, que no se trataba en este nacimiento de una contribución efímera de María a la Redención. La Anunciación es otro nombre de la Encarnación. La Iglesia ha ido lentamente tomando conciencia del *misterio mariano*. Lejos de haber añadido, por propia iniciativa, alguna cosa a lo que nos enseña la S. Escritura, la Iglesia ha encontrado siempre a la Virgen María en todas las ocasiones en que trataba de descubrir a Cristo.

La cristología es también una mariología. El fervor con el que el Sumo Pontífice Juan Pablo II vive el misterio mariano no es sino fidelidad. Y así es como el amor a la Santísima Virgen debe ser enseñado en un seminario. Los problemas suscitados hoy por la cristología encontrarían su principal solución en una fidelidad de este género. Es de notar que la devoción a la Virgen puede y debe ser una garantía frente a todo lo que tendiera hoy a cortar las raíces históricas del Misterio de Cristo. Cabría preguntarse si el debilitamiento de la devoción a la Virgen no oculta muchas veces un titubeo en la afirmación franca del Misterio mismo de Cristo y de la Encarnación.

Clima mariano

Es evidente que este misterio de la Virgen no puede *ser vivido* más que en un clima interior de simplicidad, de abandono, que no tiene nada que ver con una cursilería o con una efusión superficial de sentimientos. El trato con la Santísima Virgen no puede conducir sino a un mayor trato con Cristo y con su cruz. Nada mejor que la verdadera devoción a María, comprendida como un esfuerzo de imitación cada vez más completo, puede introducir, según el espíritu del Concilio Vaticano II y de la exhortación «*Marialis cultus*» de Pablo VI, a la alegría de creer: «Dichosa tú que has creído» (*Lc 1, 45*). Un Seminario no debe retroceder ante el problema de dar a sus alumnos, por los medios tradicionales de la Iglesia, un sentido del misterio mariano auténtico y una verdadera devoción interior, tal como los santos la han vivido y tal como San Luis María Grignon de Montfort la ha presentado, como un «secreto» de salvación.

III. CONCLUSIÓN

Para concluir, querríamos presentar una sugerencia. A decir verdad, deseamos que esta sugerencia sea tenida en cuenta y que vaya tomando cuerpo, poco a poco, en las Instituciones de una manera sólida y duradera.

Una sugerencia

El ideal del que hemos presentado sólo algunos rasgos es difícil de alcanzar. Los jóvenes generosos que se presentan para el sacerdocio vienen de un mundo donde una sobreexcitación permanente de la sensibilidad y una sobrecarga del pensamiento hacen casi imposible el recogimiento interior. La

-Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios-

experiencia ha demostrado que un *período de preparación* al Seminario, consagrado exclusivamente a la formación espiritual, no sólo no es superfluo sino que puede aportar unos resultados verdaderamente sorprendentes. El testimonio de cierto Seminario donde, como consecuencia de esto, el número de jóvenes ha aumentado bruscamente, pone de manifiesto, según el testimonio de los responsables, el fruto de esta valiente iniciativa que dura un año entero. Este periodo de propedéutica espiritual es muy bien acogido por los mismos interesados. Quizá alguna diócesis crea que, teniendo necesidad de sacerdotes, realiza con esta operación un sacrificio imprudente: en realidad muy pronto podrá apreciar el beneficio. Nos permitimos, a modo de conclusión, insistir en que este intento sea ensayado.

Sería ventajoso que esta preparación se hiciera en un lugar distinto del Seminario mismo y que se prolongara durante un cierto tiempo. Se obtendría así, desde el principio, lo que difícilmente, quizá, se pretende conseguir durante los años de Seminario en los que el trabajo intelectual ocupa la mayor parte del tiempo y no se dispone del sosiego y la libertad de espíritu necesarios para una verdadera iniciación espiritual.

Si esta sugerencia fuera aceptada, las indicaciones y recomendaciones hechas en esta carta tendrían, cabe esperar, la mejor oportunidad de producir su fruto.

Es evidente que no siempre será posible realizar esta iniciativa, pero se abrirán muchas posibilidades a la imaginación generosa de aquellos que quieran aceptar las advertencias precedentes, y fiarse de la gracia de Cristo, que les ayudará a ponerlas en práctica.

Roma, desde el Palacio de la Sagrada Congregación, 6 de enero de 1980, Solemnidad de la Epifanía del Señor.

GABRIEL M. Card. GARRONE,
Prefecto

ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS
Arz. tit. de Meta,
Secretario

-Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico-

Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino

Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico

Instrucción de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino, de 3 de abril de 1980, recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico.

El don inestimable de la santísima Eucaristía ha sido nuevamente objeto de consideración del Santo Padre Juan Pablo II en la Carta dirigida a los Obispos y, por medio de ellos, a los sacerdotes, el 24 de febrero de 1980. En consecuencia, la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino llama la atención de los Obispos sobre algunas normas relativas al culto de tan grande misterio.

Estas indicaciones no son una síntesis que sustituya cuanto la Santa Sede ha dicho ya en los documentos relativos a la Eucaristía, promulgados después del Concilio Vaticano II y vigentes aún, especialmente en el *Missale Romanum*; en el Ritual *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*; en las Instrucciones: *Eucharisticum mysterium*, *Memoriale Domini*, *Immensae caritatis* y *Liturgicae instaurationes*.

Esta Sagrada Congregación constata con gozo los frutos numerosos y positivos de la reforma litúrgica: participación más activa y consciente de los fieles en los misterios litúrgicos, enriquecimiento doctrinal y catequético mediante el uso de la lengua vernácula, abundancia de las lecturas bíblicas, crecimiento del sentido comunitario de la vida litúrgica, esfuerzos logrados por colmar la distancia entre vida y culto, entre piedad litúrgica y piedad personal, entre liturgia y piedad popular.

No obstante, estos aspectos positivos y alentadores no pueden esconder la preocupación con que se observan los más variados y frecuentes abusos, que son señalados desde las diversas partes del mundo católico: confusión de las funciones, especialmente por lo que se refiere al ministerio sacerdotal y a la función de los seglares (recitación indiscriminada y común de la plegaria eucarística, homilías hechas por seglares, seglares que distribuyen la comunión mientras los sacerdotes se eximen); creciente pérdida del sentido de lo sagrado (abandono de los ornamentos, eucaristías celebradas fuera de las iglesias sin verdadera necesidad, falta de reverencia y respeto al Santísimo Sacramento, etc.); desconocimiento del carácter eclesial de la liturgia (uso de textos privados, proliferación de plegarias eucarísticas no aprobadas, instrumentalización de los textos litúrgicos para finalidades sociopolíticas). En estos casos nos hallamos ante una verdadera falsificación de la liturgia católica: «Incurrer en falsedad el que, de parte de la Iglesia, ofrece a Dios un culto contrario a la forma que, con autoridad divina, la Iglesia misma ha instituido y continúa observando.»

Ahora bien, todo esto no puede dar buenos frutos. Las consecuencias son y no pueden menos de serlo la resquebrajamiento de la unidad de fe y de culto en la Iglesia, la inseguridad doctrinal, el escándalo y la perplejidad del pueblo de Dios y, casi inevitablemente, las reacciones violentas.

Los fieles tienen derecho a una liturgia verdadera, que es tal cuando es la deseada y establecida por la Iglesia, la cual ha previsto también las eventuales posibilidades de adaptación, requeridas por exigencias pastorales en los distintos lugares o por los distintos grupos de personas. Experiencias, cambios, creatividad indebidas desorientan a los fieles. Además, el uso de textos no autorizados hace que venga a faltar el nexo necesario entre la *lex orandi* y la *lex credendi*. A este respecto hay que recordar la advertencia del Concilio Vaticano II: «Nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia.» Pablo VI ha recordado que «quien se aprovecha de la reforma para darse a experiencias arbitrarias, dispersa energías y ofende el sentido eclesial».

A) LA SANTA MISA

-Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico-

1. «Las dos partes de que consta la misa, a saber, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, están tan íntimamente unidas que constituyen un solo acto de culto.» No debemos acercarnos a la mesa del pan del Señor sin antes habernos detenido en la mesa de su palabra. Es, pues, máxima la importancia de la Sagrada Escritura en la celebración de la misa. Consiguientemente, no se puede pasar por alto cuanto la Iglesia ha establecido para que, en las celebraciones sagradas, haya «lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas». Obsérvense las normas establecidas en el Leccionario, bien sea en cuanto al número de lecturas, bien sea en cuanto a las indicaciones relativas a circunstancias especiales. Sería un grave abuso sustituir la palabra de Dios por la palabra del hombre, sea quien sea.

2. La lectura de la perícopa evangélica está reservada al ministro ordenado, es decir, al diácono o al sacerdote. Las demás lecturas, cuando es posible, sean confiadas a un lector o a otros seglares preparados espiritualmente y técnicamente. A la primera lectura sigue un salmo responsorial que forma parte integrante de la liturgia de la palabra.

3. La homilía tiene la finalidad de explicar a los fieles la palabra de Dios proclamada en las lecturas y actualizar su mensaje. La homilía corresponde, por tanto, al sacerdote o al diácono.

4. La proclamación de la plegaria eucarística que, por su naturaleza, es como el culmen de toda la celebración, está reservada al sacerdote, en virtud de su ordenación. Por tanto, es un abuso hacer decir algunas partes de la plegaria eucarística al diácono, a un ministro inferior o a los fieles. La asamblea, sin embargo, no permanece pasiva e inerte; se une al sacerdote con la fe y el silencio, y manifiesta su adhesión a través de las diversas intervenciones previstas en el desarrollo de la plegaria eucarística: las respuestas al diálogo del prefacio, el Sanctus, la aclamación después de la consagración y el «Amén» final, después del Per ipsum, que también está reservado al sacerdote. Este «Amén» en particular ha de resaltarse con el canto, dado que es el «Amén» más importante de toda la misa.

5. Úsense únicamente las plegarias eucarísticas incluidas en el Misal Romano o legítimamente admitidas por la Sede Apostólica, según las modalidades y límites por ella establecidos. Es un gravísimo abuso modificar las plegarias eucarísticas aprobadas por la Iglesia o adoptar otras compuestas privadamente.

6. Recuérdese que durante la plegaria eucarística no se deben recitar oraciones o ejecutar cantos. Al proclamar la plegaria eucarística, el sacerdote pronuncie claramente el texto, de manera que facilite a los fieles la comprensión y favorezca la formación de una verdadera asamblea, compenetrada toda ella en la celebración del memorial del Señor.

7. La concelebración. Restaurada en la liturgia de Occidente, la concelebración expresa de un modo privilegiado la unidad del sacerdocio. Por esto los concelebrantes estén atentos a los signos indicativos de esta unidad: por ejemplo, estén presentes desde el comienzo de la celebración, vistán los ornamentos sagrados prescritos, ocupen el lugar que les compete en su ministerio de concelebrantes y observen fielmente las restantes normas para un decoroso desarrollo del rito.

8. Materia de la Eucaristía. Fiel al ejemplo de Cristo, la Iglesia ha usado constantemente el pan y el vino con agua para celebrar la Cena del Señor. El pan para la celebración de la Eucaristía, según la tradición de toda la Iglesia, debe ser únicamente de trigo y, según la tradición propia de la Iglesia latina, ázimo. Por razón del signo, la materia de la celebración eucarística presente de verdad como alimento». Esto debe entenderse de la consistencia del pan y no de la forma, que sigue siendo la tradicional. No pueden agregarse ingredientes extraños a la harina de trigo y al agua. La preparación del pan requiere atento cuidado, de manera que la confección no se haga con menoscabo de la dignidad debida al pan eucarístico, haga posible una decorosa fracción, no dé origen a excesivos fragmentos y no hiera la sensibilidad de los fieles al comerlo. El vino para la celebración eucarística debe ser extraído «del fruto de la vid» natural y puro, es decir, no mezclado con sustancias extrañas.

9. La comunión eucarística. La comunión es un don del Señor, que se ofrece a los fieles por medio del ministro autorizado para ello. No se admite que los fieles tomen por sí mismos el pan consagrado y el cáliz

-Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico-sagrado; y mucho menos que se lo hagan pasar de uno a otro.

10. El fiel, religioso o seglar, autorizado como ministro extraordinario de la Eucaristía, podrá distribuir la comunión solamente cuando falten el sacerdote, el diácono o el acólito, cuando el sacerdote está impedido por enfermedad o por su edad avanzada, o cuando el número de fieles que se acercan a la comunión sea tan grande que haría prolongar excesivamente la celebración de la misa. Es, pues, reprochable la actitud de sacerdotes que, aun estando presentes en la celebración, se abstienen de distribuir la comunión, dejando esta incumbencia a los seglares.

11. La Iglesia ha exigido siempre a los fieles respeto y reverencia a la Eucaristía en el momento de recibirla.

Por lo que se refiere al modo de acercarse a la comunión, ésta puede recibirse por los fieles bien sea de rodillas bien de pie, según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal. «Cuando los fieles comulgan de rodillas no se exige de ellos otro signo de reverencia para con el Santísimo Sacramento, porque la misma genuflexión expresa adoración. Pero cuando se comulga de pie se recomienda encarecidamente que los que se acercan procesionalmente hagan una reverencia debida antes de la recepción del Sacramento en lugar y tiempo oportuno para que no se entorpezca el acceso y retiro de los fieles.»

El «Amén» que dicen los fieles, cuando reciben la comunión, es un acto de fe personal en la presencia de Cristo.

12. En cuanto a la comunión bajo las dos especies, obsérvese lo que ha determinado la Iglesia, sea por la veneración debida al mismo Sacramento, sea por la utilidad de los que reciben la Eucaristía, según la diversidad de circunstancias, de tiempo y lugar.

Las Conferencias Episcopales y los Ordinarios no sobrepasen tampoco cuanto ha sido establecido por la actual disciplina: la concesión de la comunión con las dos especies no sea indiscriminada y las celebraciones sean bien definidas; por lo demás los grupos que gozan de esta facultad sean bien determinados, disciplinados y homogéneos.

13. También después de la comunión sigue presente el Señor bajo las especies. Por tanto, una vez distribuida la comunión, las partículas sagradas restantes sean consumidas o llevadas por el ministro competente al lugar de la reserva eucarística.

14. El vino consagrado, en cambio, debe ser consumido inmediatamente después de la comunión y no puede ser conservado. Póngase atención en consagrar solamente la cantidad de vino necesaria para la comunión.

15. Obsérvense las reglas prescritas para la purificación del cáliz y de los demás vasos sagrados que han contenido las especies eucarísticas.

16. Particular respeto y cuidado se deben a los vasos sagrados, sea al cáliz y a la patena para la celebración de la Eucaristía, sea a los copones para la comunión de los fieles. La forma de los vasos debe ser adecuada al uso litúrgico al que están destinados. La materia debe ser noble, duradera y en todo caso adecuada al uso sagrado. En este sector el juicio compete a la Conferencia Episcopal de cada región.

No pueden usarse simples cestos u otros recipientes destinados al uso común fuera de las celebraciones sagradas, o de baja calidad, o que carecen de todo estilo artístico.

Los cálices y las patenas, antes de ser utilizados, deben ser bendecidos por el Obispo o por un presbítero.

17. Recomiéndese a los fieles no descuidar, después de la comunión, una justa y debida acción de gracias, sea en la celebración misma, con un tiempo de silencio, un himno o un salmo u otro cántico de

-Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico-
alabanza, sea después de la celebración, quedando, si es posible, en oración por un conveniente espacio de tiempo.

18. Como es sabido, las funciones que la mujer puede ejercer en la asamblea litúrgica son varias; entre ellas, la lectura de la palabra de Dios y la proclamación de las intenciones en la oración de los fieles. No están permitidas a las mujeres las funciones de acólito de servicio al altar.

19. Se recomienda una vigilancia particular y un cuidado especial en las misas transmitidas por los medios audiovisuales. En efecto, dada la amplísima difusión, su desarrollo debe ser de ejemplar calidad.

En las celebraciones que se hacen en las casas privadas obsérvense las normas de la Instrucción Actio pastoralis.

B) CULTO EUCARÍSTICO FUERA DE LA MISA

20. Se recomienda vivamente la devoción tanto pública como privada hacia la santísima Eucaristía, incluso fuera de la misa, ya que la presencia de Cristo, que es adorado por los fieles en el Sacramento, deriva del sacrificio y tiende a la comunión sacramental y espiritual.

21. Al ordenar los piadosos ejercicios eucarísticos, ténganse en cuenta los tiempos litúrgicos, a fin de que los mismos ejercicios estén en armonía con la liturgia, se inspiren de alguna manera en ella y a ella guíen al pueblo cristiano.

22. Sobre la exposición de la santísima Eucaristía ya sea prolongada o breve , las procesiones eucarísticas, los Congresos eucarísticos, y toda la ordenación de la piedad eucarística, obsérvense las indicaciones pastorales y las disposiciones dadas por el Ritual Romano.

23. No se olvide que «antes de la bendición con el Santísimo Sacramento debe dedicarse un tiempo conveniente a la lectura de la palabra de Dios, a los cánticos, a las preces y a la oración en silencio prolongada durante algún tiempo» . Al final de la adoración se canta un himno, se recita o se canta una de las oraciones, tomada de entre las que están en el Ritual Romano.

24. El sagrario en el que se reserva la Eucaristía puede ser colocado en un altar o fuera de él, en un lugar de la iglesia bien visible, verdaderamente digno y debidamente adornado, o en una capilla apta para la oración privada y para la adoración de los fieles.

25. El sagrario debe ser sólido, inviolable y no transparente. Ante él, donde la presencia de la Eucaristía estará señalada por el conopeo o por otro medio idóneo establecido por la autoridad competente, debe arder perennemente una lámpara, como signo de honor tributado al Señor.

26. Ante el Santísimo Sacramento, guardado en el sagrario o expuesto públicamente, manténgase la práctica venerable de la genuflexión en señal de adoración. Este acto requiere que se le dé un profundo contenido. Para que el corazón se incline ante Dios con profunda reverencia, la genuflexión no sea ni apresurada ni distraída.

27. Si algo ha sido introducido que esté en contraste con estas disposiciones debe ser corregido.

La mayor parte de las dificultades encontradas en la actuación de la reforma de la liturgia y, sobre todo, de la misa provienen del hecho de que algunos sacerdotes y fieles no han tenido quizá un conocimiento suficiente de las razones teológicas y espirituales por las que se han hecho los cambios, según los principios establecidos por el Concilio.

Los sacerdotes deben profundizar más en el concepto auténtico de Iglesia, de la cual la celebración litúrgica, sobre todo la misa, es expresión viva. Sin una cultura bíblica adecuada, los sacerdotes no podrán presentar a los fieles el significado de la liturgia como actualización, en los signos, de la historia de la

-Instrucción «Inaestimabile donum» recordando algunas normas acerca del culto del misterio eucarístico-salvación. También el conocimiento de la historia de la liturgia contribuirá a hacer comprender los cambios efectuados, no como novedad, sino como renovación y adaptación de la auténtica y genuina tradición

La liturgia exige además un gran equilibrio, porque, como dice la Constitución Sacrosanctum Concilium, ella «contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia. Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina; y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos». Sin este equilibrio se desvirtúa el verdadero rostro de la liturgia cristiana.

Para lograr más fácilmente estos ideales será necesario fomentar la formación litúrgica en los seminarios y en las facultades y la participación de los sacerdotes en cursos, reuniones, encuentros o semanas litúrgicas, en los que el estudio y la reflexión sean válidamente completados con celebraciones ejemplares. Así, los sacerdotes podrán comprometerse en una acción pastoral cada vez más eficaz, en la catequesis litúrgica de los fieles, en la organización de grupos de lectores, en la formación tanto espiritual como práctica de quienes sirven al altar, en la preparación de los animadores de la asamblea, en el progresivo enriquecimiento del repertorio de los cantos; en una palabra, en todas las iniciativas que puedan favorecer un conocimiento cada vez más profundo de la liturgia.

En la actuación de la reforma litúrgica grande es la responsabilidad de las Comisiones nacionales y diocesanas de liturgia, de los Institutos y de los Centros litúrgicos, sobre todo en el trabajo de traducción de los libros litúrgicos y en la formación del clero y de los fieles en el espíritu de la reforma deseada por el Concilio.

La obra de estos organismos debe estar al servicio de la autoridad eclesiástica, que debe poder contar con la observancia fiel de las normas y directrices de la Iglesia, evitando iniciativas arbitrarias y particularismos que podrían comprometer los frutos de la renovación litúrgica.

Este Documento llega a las manos de los ministros sagrados al cumplirse el primer decenio del Misal Romano, promulgado por el Papa Pablo VI, siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II.

Parece oportuno volver a recordar algunas palabras que aquel Pontífice pronunció a propósito de la fidelidad a las normas de la celebración: «Es un hecho muy grave, cuando se introduce la división precisamente donde congregavit nos in unum Christi amor, es decir, en la liturgia y en el sacrificio eucarístico, negando el respeto debido a las normas establecidas en materia litúrgica. En nombre de la tradición pedimos a todos nuestros hijos, a todas las comunidades católicas, que celebren la liturgia renovada con dignidad y fervor.»

Los Obispos, «moderadores, promotores y guardianes de toda la vida litúrgica en la Iglesia que se les ha confiado», sabrán encontrar las vías más idóneas para una solícita y firme aplicación de estas normas para la gloria de Dios y el bien de la Iglesia.

Esta Instrucción, preparada por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino, ha sido aprobada el 17 de abril de 1980 por el Santo Padre Juan Pablo II, el cual, confirmándola con su autoridad, ha ordenado que sea publicada y observada por todos los interesados.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN «IURA ET BONA» SOBRE LA EUTANASIA

Introducción

Los derechos y valores inherentes a la persona humana ocupan un puesto importante en la problemática contemporánea. A este respecto, el Concilio Ecuménico Vaticano II ha reafirmado solemnemente la dignidad excelente de la persona humana y de modo particular su derecho a la vida. Por ello ha denunciado los crímenes contra la vida, como "homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado" (*Gaudium et spes*, 27).

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, que recientemente ha recordado la doctrina católica acerca del aborto procurado [1], juzga oportuno proponer ahora la enseñanza de la Iglesia sobre el problema de la eutanasia.

En efecto, aunque continúen siendo siempre válidos los principios enunciados en este terreno por los últimos Pontífices [2], los progresos de la medicina han hecho aparecer, en los recientes años, nuevos aspectos del problema de la eutanasia que deben ser precisados ulteriormente en su contenido ético.

En la sociedad actual, en la que no raramente son cuestionados los mismos valores fundamentales de la vida humana, la modificación de la cultura influye en el modo de considerar el sufrimiento y la muerte; la medicina ha aumentado su capacidad de curar y de prolongar la vida en determinadas condiciones que a veces ponen problemas de carácter moral. Por ello los hombres que viven en tal ambiente se interrogan con angustia acerca del significado de la ancianidad prolongada y de la muerte, preguntándose consiguientemente si tienen el derecho de procurarse a sí mismos o a sus semejantes la "muerte dulce", que serviría para abreviar el dolor y sería, según ellos más conforme con la dignidad humana.

Diversas Conferencias Episcopales han preguntado al respecto a esta Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual, tras haber pedido el parecer de personas expertas acerca de los varios aspectos de la eutanasia, quiere responder con esta Declaración a las peticiones de los obispos, para ayudarles a orientar rectamente a los fieles y ofrecerles elementos de reflexión que puedan presentar a las autoridades civiles a propósito de este gravísimo problema.

La materia propuesta en este documento concierne ante todo a los que ponen su fe y esperanza en Cristo, el cual mediante su vida, muerte y resurrección ha dado un nuevo significado a la existencia y sobre todo a la muerte del cristiano, según las palabras de San Pablo: "pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos" (*Rom.* 14, 8; *Flp* 1, 20).

Por lo que se refiere a quienes profesan otras religiones, muchos admitirán con nosotros que la fe —si la comparten— en un Dios creador, Providente y Señor de la vida confiere un valor eminente a toda persona humana y garantiza su respeto.

Confiamos, sin embargo, en que esta Declaración recogerá el consenso de tantos hombres de buena voluntad, los cuales, por encima de diferencias filosóficas o ideológicas, tienen una viva conciencia de los derechos de la persona humana. Tales derechos, por lo demás, han sido proclamados frecuentemente en el curso de los últimos años en declaraciones de Congresos Internacionales [3]; y tratándose de derechos fundamentales de cada persona humana, es evidente que no se puede recurrir a argumentos sacados del pluralismo político o de la libertad religiosa para negarles valor universal.

I. Valor de la vida humana

La vida humana es el fundamento de todos los bienes, la fuente y condición necesaria de toda actividad humana y de toda convivencia social. Si la mayor parte de los hombres creen que la vida tiene un carácter

sacro y que nadie puede disponer de ella a capricho, los creyentes ven a la vez en ella un don del amor de Dios, que son llamados a conservar y hacer fructificar. De esta última consideración brotan las siguientes consecuencias:

1. Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad [4].

2. Todo hombre tiene el deber de conformar su vida con el designio de Dios. Esta le ha sido encomendada como un bien que debe dar sus frutos ya aquí en la tierra, pero que encuentra su plena perfección solamente en la vida eterna.

3. La muerte voluntaria o sea el suicidio es, por consiguiente, tan inaceptable como el homicidio; semejante acción constituye en efecto, por parte del hombre, el rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor. Además, el suicidio es a menudo un rechazo del amor hacia sí mismo, una negación de la natural aspiración a la vida, una renuncia frente a los deberes de justicia y caridad hacia el prójimo, hacia las diversas comunidades y hacia la sociedad entera, aunque a veces intervengan, como se sabe, factores psicológicos que pueden atenuar o incluso quitar la responsabilidad.

Se deberá, sin embargo, distinguir bien del suicidio aquel sacrificio con el que, por una causa superior —como la gloria de Dios, la salvación de las almas o el servicio a los hermanos— se ofrece o se pone en peligro la propia vida.

II. La eutanasia

Para tratar de manera adecuada el problema de la eutanasia, conviene ante todo precisar el vocabulario.

Etimológicamente la palabra *eutanasia* significaba en la antigüedad una *muerte dulce* sin sufrimientos atroces. Hoy no nos referimos tanto al significado original del término, cuanto más bien a la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y da la agonía, a veces incluso con el riesgo de suprimir prematuramente la vida. Además el término es usado, en sentido más estricto, con el significado de "causar la muerte por piedad", con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufrimientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizás por muchos años que podría imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a la sociedad.

Es pues necesario decir claramente en qué sentido se toma el término en este documento.

Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa pues en el nivel de las intenciones o de los métodos usados.

Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad.

Podría también verificarse que el dolor prolongado e insoportable, razones de tipo afectivo u otros motivos diversos, induzcan a alguien a pensar que puede legítimamente pedir la muerte o procurarla a otros. Aunque en casos de ese género la responsabilidad personal pueda estar disminuida o incluso no existir, sin embargo el error de juicio de la conciencia —aunque fuera incluso de buena fe— no modifica la naturaleza del acto homicida, que en sí sigue siendo siempre inadmisibile. Las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte no deben ser entendidas como expresión de una verdadera

voluntad de eutanasia; éstas en efecto son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y de afecto. Además de los cuidados médicos, lo que necesita el enfermo es el amor, el calor humano y sobrenatural, con el que pueden y deben rodearlo todos aquellos que están cercanos, padres e hijos, médicos y enfermeros.

III. El cristiano ante el sufrimiento y el uso de los analgésicos

La muerte no sobreviene siempre en condiciones dramáticas, al final de sufrimientos insoportables. No debe pensarse únicamente en los casos extremos. Numerosos testimonios concordes hacen pensar que la misma naturaleza facilita en el momento de la muerte una separación que sería terriblemente dolorosa para un hombre en plena salud. Por lo cual una enfermedad prolongada, una ancianidad avanzada, una situación de soledad y de abandono, pueden determinar tales condiciones psicológicas que faciliten la aceptación de la muerte.

Sin embargo se debe reconocer que la muerte precedida o acompañada a menudo de sufrimientos atroces y prolongados es un acontecimiento que naturalmente angustia el corazón del hombre.

El dolor físico es ciertamente un elemento inevitable de la condición humana, a nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable; pero puesto que atañe a la vida psicológica del hombre, a menudo supera su utilidad biológica y por ello puede asumir una dimensión tal que suscite el deseo de eliminarlo a cualquier precio.

Sin embargo, según la doctrina cristiana, el dolor, sobre todo el de los últimos momentos de la vida, asume un significado particular en el plan salvífico de Dios; en efecto, es una participación en la pasión de Cristo y una unión con el sacrificio redentor que Él ha ofrecido en obediencia a la voluntad del Padre. No debe pues maravillarse si algunos cristianos desean moderar el uso de los analgésicos, para aceptar voluntariamente al menos una parte de sus sufrimientos y asociarse así de modo consciente a los sufrimientos de Cristo crucificado (cf. *Mt 27, 34*). No sería sin embargo prudente imponer como norma general un comportamiento heroico determinado. Al contrario, la prudencia humana y cristiana sugiere para la mayor parte de los enfermos el uso de las medicinas que sean adecuadas para aliviar o suprimir el dolor, aunque de ello se deriven, como efectos secundarios, entorpecimiento o menor lucidez. En cuanto a las personas que no están en condiciones de expresarse, se podrá razonablemente presumir que desean tomar tales calmantes y suministrárseles según los consejos del médico.

Pero el uso intensivo de analgésicos no está exento de dificultades, ya que el fenómeno de acostumbrarse a ellos obliga generalmente a aumentar la dosis para mantener su eficacia. Es conveniente recordar una declaración de Pío XII que conserva aún toda su validez. Un grupo de médicos le había planteado esta pregunta: "¿La supresión del dolor y de la conciencia por medio de narcóticos ... está permitida al médico y al paciente por la religión y la moral (incluso cuando la muerte se aproxima o cuando se prevé que el uso de narcóticos abreviará la vida)?". El Papa respondió: "Si no hay otros medios y si, en tales circunstancias, ello no impide el cumplimiento de otros deberes religiosos y morales: Sí" [5]. En este caso, en efecto, está claro que la muerte no es querida o buscada de ningún modo, por más que se corra el riesgo por una causa razonable: simplemente se intenta mitigar el dolor de manera eficaz, usando a tal fin los analgésicos a disposición de la medicina.

Los analgésicos que producen la pérdida de la conciencia en los enfermos, merecen en cambio una consideración particular. Es sumamente importante, en efecto, que los hombres no sólo puedan satisfacer sus deberes morales y sus obligaciones familiares, sino también y sobre todo que puedan prepararse con plena conciencia al encuentro con Cristo. Por esto, Pío XII advierte que "no es lícito privar al moribundo de la conciencia propia sin grave motivo" [6].

IV. El uso proporcionado de los medios terapéuticos

Es muy importante hoy día proteger, en el momento de la muerte, la dignidad de la persona humana y la concepción cristiana de la vida contra un tecnicismo que corre el riesgo de hacerse abusivo. De hecho

algunos hablan de "derecho a morir" expresión que no designa el derecho de procurarse o hacerse procurar la muerte como se quiere, sino el derecho de morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana. Desde este punto de vista, el uso de los medios terapéuticos puede plantear a veces algunos problemas.

En muchos casos, la complejidad de las situaciones puede ser tal que haga surgir dudas sobre el modo de aplicar los principios de la moral. Tomar decisiones corresponderá en último análisis a la conciencia del enfermo o de las personas cualificadas para hablar en su nombre, o incluso de los médicos, a la luz de las obligaciones morales y de los distintos aspectos del caso.

Cada uno tiene el deber de curarse y de hacerse curar. Los que tienen a su cuidado los enfermos deben prestarles su servicio con toda diligencia y suministrarles los remedios que consideren necesarios o útiles.

¿Pero se deberá recurrir, en todas las circunstancias, a toda clase de remedios posibles?

Hasta ahora los moralistas respondían que no se está obligado nunca al uso de los medios "extraordinarios". Hoy en cambio, tal respuesta siempre válida en principio, puede parecer tal vez menos clara tanto por la imprecisión del término como por los rápidos progresos de la terapia. Debido a esto, algunos prefieren hablar de medios "proporcionados" y "desproporcionados". En cada caso, se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales.

Para facilitar la aplicación de estos principios generales se pueden añadir las siguientes puntualizaciones:

— A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en fase experimental y no estén libres de todo riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para el bien de la humanidad.

— Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero, al tomar una tal decisión, deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de sus familiares, así como el parecer de médicos verdaderamente competentes; éstos podrán sin duda juzgar mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles, y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos.

Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

— Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares. Por esto, el médico no tiene motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro.

Conclusión

Las normas contenidas en la presente Declaración están inspiradas por un profundo deseo de servir al hombre según el designio del Creador. Si por una parte la vida es un don de Dios, por otra la muerte es ineludible; es necesario, por lo tanto, que nosotros, sin prevenir en modo alguno la hora de la muerte, sepamos aceptarla con plena conciencia de nuestra responsabilidad y con toda dignidad. Es verdad, en

efecto que la muerte pone fin a nuestra existencia terrenal, pero, al mismo tiempo, abre el camino a la vida inmortal. Por eso, todos los hombres deben prepararse para este acontecimiento a la luz de los valores humanos, y los cristianos más aún a la luz de su fe.

Los que se dedican al cuidado de la salud pública no omitan nada, a fin de poner al servicio de los enfermos y moribundos toda su competencia; y acuérdense también de prestarles el consuelo todavía más necesario de una inmensa bondad y de una caridad ardiente. Tal servicio prestado a los hombres es también un servicio prestado al mismo Señor, que ha dicho: "...Cuántas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de una audiencia concedida al infrascripto cardenal Prefecto ha aprobado esta Declaración, decidida en reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la Sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 5 de mayo de 1980.

Cardenal Franjo SEPER
Prefecto

Jerôme HAMER,
arzobispo titular de Lorium,
Secretario

Notas

[1] *Declaración sobre el aborto procurado*, 18 de noviembre de 1974, (AAS 66, 1974, págs. 730-747)

[2] Pío XII, *Discurso a los congresistas de la Unión Internacional de las Ligas Femeninas Católicas*, 11 de septiembre de 1947 (AAS 39, 1947, pág. 483); *Alocución a la Unión Católica Italiana de las Comadronas*, 29 de octubre de 1951 (AAS 43, 1951, págs. 835-854); *Discurso a los miembros de la Oficina Internacional de Documentación de Medicina Militar*, 19 de octubre de 1953 (AAS 45, 1953, págs. 744-754); *Discurso a los participantes en el IX Congreso de la Sociedad Italiana de Anestesiología*, 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 146); cf. *Alocución sobre la "Reanimación"*, 24 de noviembre de 1957 (AAS 49, 1957, págs. 1027-1033). Pablo VI, *Discurso a los miembros del Comité Especial de las Naciones Unidas para la cuestión del "Apartheid"*, 22 de mayo de 1974 (AAS 66, 1974, pág. 346). Juan Pablo II, *Alocución a los obispos de Estados Unidos de América*, 5 de octubre de 1979 (AAS 71, 1979, pág. 1225).

[3] Recuérdese en particular la recomendación 779 (1976), referente a los derechos de los enfermos y de los moribundos, de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa en su XXVII sesión ordinaria. Cf. *Sipeca*, núm. 1, marzo de 1977, págs. 14-15.

[4] Se dejan completamente de lado las cuestiones de la pena de muerte y de la guerra, que exigirían consideraciones específicas, ajenas al tema de esta Declaración.

[5] Pío XII, *Discurso*, del 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 147).

[6] Pío XII, *Discurso*, del 24 de febrero de 1957 (AAS 49, 1957, pág. 145, cf. *Alocución*, del 9 de septiembre de 1958 (AAS 50, 1958, pág. 694).

Respuesta a dudas propuestas

Los Padres de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en reunión ordinaria, propuestas las consultas que siguen, acordaron que se debe responder a cada una de la siguiente forma:

I

P. Si el artículo 4, n. 1, del Decreto de «Ecclesiae Pastorum» acerca de la vigilancia sobre los libros (cfr. AAS 67 [1975], 283) exonera de la obligación de pedir para los catecismos y directorios catequísticos nacionales la aprobación por parte de la Santa Sede, a la que se refiere el n. 134 del Directorio Catequético General, promulgado por la Sagrada Congregación para el Clero (cfr. AAS 64 [1972], 173).

R. Negativo.

II

P. Si la palabra «commendatur» [se recomienda] del art. 5, n. 1, del mismo Decreto intenta derogar el derecho que tienen los Ordinarios a exigir que sean aprobados por ellos los libros o escritos de los que se trata en el artículo anterior.

R. Negativo.

Su Santidad el Papa Juan Pablo II, en la Audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, aprobó las respuestas anteriores y mandó que fuesen publicadas.

En la sede de la S. Congregación para Doctrina de la Fe, 25 de junio de 1980.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

LA DIMENSIÓN CONTEMPLATIVA DE LA VIDA RELIGIOSA (PLENARIA SCRIS - MARZO DE 1980)

INTRODUCCIÓN

La Plenaria de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, que ha tenido lugar del 4 al 7 de marzo de 1980, ha estudiado, partiendo de una documentación muy extensa, la dimensión contemplativa de la vida religiosa. El tema fue elegido en la última Plenaria del año 1978, después de haberse enfrentado con la problemática del papel específico de los religiosos en el ámbito de la misión de la Iglesia en orden a la promoción integral del hombre, especialmente en sus aspectos socio políticos. Al hacer resaltar entonces la importancia del elemento espiritual en todas las formas de vida consagrada, se advirtió la necesidad y la urgencia de poner de relieve la primacía absoluta de la vida en el Espíritu.

La elección de este tema, aprobada posteriormente por el Santo Padre, fue inspirada también por el resurgir de numerosas formas de oración, así como de nuevas formas de vida contemplativa, en el Pueblo de Dios y en muchas comunidades religiosas, y por la tendencia a superar la nociva dicotomía entre interioridad y actividad en la vida personal y comunitaria de religiosos y religiosas, como reacción a un período de cierta subvaloración de la oración y el recogimiento, que aún no ha sido totalmente superada.

EL objetivo de los trabajos de la Plenaria no ha sido de tipo especulativo o de estudio teológico, sino que, basándose en una descripción doctrinal suficientemente completa y aceptada, se ha querido elaborar un conjunto de orientaciones prácticas y formativas, con una doble intención, a saber:

- favorecer la integración entre interioridad y actividad en los Institutos llamados de vida activa y
- promover la vitalidad y renovación de los Institutos específicamente contemplativos.

Al presentar aquí las principales orientaciones formuladas por la Plenaria, se han tenido presentes no solamente las conclusiones de los Padres, sino también las ideas principales afloradas en otras ocasiones, por ejemplo, en las reuniones de grupo, que completan el pensamiento de los Padres. Además, se han aplicado títulos adecuados a los argumentos de las conclusiones, se han estructurado sus contenidos, se han subdividido en partes, pensando que, así, quedarían más claros y explícitos los argumentos expuestos que, de otra manera, estaban demasiado condensadas en las propuestas conclusivas.

La redacción de esta síntesis consta de tres partes:

- I - Descripción de la dimensión contemplativa.
- II - Orientaciones para los Institutos de vida activa.
- III - Orientaciones para los Institutos específicamente contemplativos.

I

DESCRIPCIÓN DE LA DIMENSIÓN CONTEMPLATIVA

1. La dimensión contemplativa es radicalmente una realidad de gracia, vivida por el creyente como un don de Dios, que le hace capaz de conocer al Padre (1) en el misterio de la comunión trinitaria (2), y de poder gustar "*las profundidades de Dios*" (3).

No se pretende entrar aquí en los delicados y numerosos problemas que plantean las diversas formas de contemplación, ni hacer un análisis de la contemplación en cuanto don infuso del Espíritu Santo.

Describimos la dimensión contemplativa fundamentalmente como la respuesta teológica de fe, esperanza y amor con la cual el creyente se abre a la revelación y a la comunión del Dios vivo por Cristo en el Espíritu

Santo. *"El esfuerzo por fijar en El (Dios) la mirada y el corazón, que nosotros llamamos contemplación, se convierte en el acto más alto y más pleno del espíritu, el acto que hoy todavía puede y debe coronar la inmensa pirámide de la actividad humana"* (4).

Como acto unificante de la proyección del hombre hacia Dios, la dimensión contemplativa se manifiesta en la escucha y meditación de la Palabra de Dios, en la participación de la vida divina que se nos transmite por los sacramentos, muy especialmente la Eucaristía, en la oración litúrgica y personal, en el deseo constante de Dios y la búsqueda de su voluntad, tanto en los acontecimientos como en las personas, en la participación consciente de su misión salvífica, en el don de sí mismo a los demás por el advenimiento del Reino. De ahí viene al religioso una actitud de continua y humilde adoración de la presencia de Dios en las personas, acontecimientos y cosas; una actitud que manifiesta la virtud de la piedad, fuente interior de paz y portadora de paz en cualquier ambiente de vida y de apostolado.

Todo esto se realiza a través de una progresiva purificación interior, bajo la luz y guía del Espíritu Santo, de modo que podamos encontrar a Dios en todo y en todos para llegar a ser *alabanza de su gloria* (5).

La naturaleza misma de la vida consagrada resalta así como raíz profunda que alimenta y unifica todos los aspectos de la existencia de los religiosos y religiosas.

2. *"El tema elegido para esta Plenaria - dijo el Santo Padre en su Mensaje a los participantes - debe considerarse, por tanto, como de importancia primordial. Y estoy seguro de que este encuentro vuestro proporcionará a todos los religiosos un precioso estímulo para perseverar en el empeño de dar a la faz del mundo el testimonio de la primacía de la relación del hombre con Dios. Confortados por las indicaciones que saldrán de vuestro encuentro romano, no dejarán de dedicar, con renovada convicción, un tiempo suficientemente largo a la oración ante el Señor para decirle su amor y, sobre todo, para sentirse amados por El"*(6).

3. La Plenaria, pues, dirigiendo su atención a este tema, dedica su reflexión a los Institutos de vida activa y a los que son específicamente contemplativos⁷ considerando también con particular benevolencia aquellas nuevas formas de vida religiosa en que se advierte un anhelo especial de vida contemplativa, expresando el deseo de que su fisonomía dentro de la comunión eclesial al servicio de todo el Pueblo de Dios aparezca delineada cada vez más claramente.

II

ORIENTACIONES PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA ACTIVA

A. Compenetración mutua entre acción y contemplación

4. ¿Qué acción?

No se trata, para el religioso y la religiosa, de una acción cualquiera. El concilio habla de *acción apostólica y caritativa*⁸ originada y animada por el Espíritu Santo. Tan solo una acción de este género *cabe dentro de la naturaleza misma de la vida religiosa, en cuanto constituye un ministerio sagrado y una obra particular de caridad que han sido confiados a los religiosos por la Iglesia y han de ser ejercitados en su nombre*⁹.

La característica propia de tal acción es el impulso de la caridad alimentada en el corazón del religioso; el corazón, considerado como el santuario más íntimo de su persona, en el cual vibra la gracia de la unión entre interioridad y actividad.

Es urgente, pues, fomentar la conciencia personal y comunitaria del manantial primario de la acción apostólica y caritativa, como participación vivida de aquella *misión (de Cristo y de la Iglesia) que tiene su origen en el Padre y exige de todos aquellos que son enviados que expliciten la percepción de su caridad en el diálogo de la oración*¹⁰.

En el caso de los religiosos de vida apostólica, se trata de favorecer la integración entre interioridad y actividad. En efecto, su primer deber es el de estar con Cristo. Un peligro constante para los obreros evangélicos consiste en dejarse implicar de tal forma en su propia actividad por el Señor que se olviden del Señor de toda actividad 11.

5. La oración renovada.

La oración es el aliento indispensable de toda dimensión contemplativa: *en estos tiempos de renovación apostólica como siempre por lo demás, cuando se trata de una tarea apostólica, el primer lugar se ha de dar a la contemplación de Dios, a la meditación de su plan de salvación y a la reflexión sobre los signos de los tiempos a la luz del Evangelio, de suerte que la oración pueda alimentarse y crecer en calidad y en frecuencia 12.*

De este modo la oración, abierta a la realidad de la creación y de la historia, se convierte en reconocimiento, adoración y alabanza constante de la presencia de Dios en el mundo y en su historia, eco de una vida solidaria con los hermanos, sobre todo con los pobres y los que sufren.

Pero esa oración, personal y comunitaria, se evidencia tan solo si el corazón del religioso o religiosa alcanza un grado elevado de vitalidad y de intensidad en el diálogo con Dios y en la comunión con Cristo Redentor del hombre 13.

Por eso, en el ritmo a veces fatigoso de las tareas apostólicas, la oración personal y comunitaria habrá de tener sus momentos cotidianos y semanales cuidadosamente elegidos y suficientemente prolongados. Esos momentos se completarán con experiencias más intensas de recogimiento y de oración realizadas mensual y anualmente 14.

6. La naturaleza misma de la acción apostólica y caritativa.

La naturaleza misma de la acción apostólica y caritativa encierra una riqueza propia que alimenta la unión con Dios; es preciso acrecentar cada día su conocimiento y profundización.

El ser conscientes de esta realidad hará que religiosos y religiosas santifiquen de tal modo sus actividades que se conviertan en fuente de comunión con Dios, a cuyo servicio están consagrados por un título nuevo y especial¹⁵.

Por otra parte, la valorización de la espiritualidad apostólica concreta del propio Instituto ayudará aún más a percibir la riqueza santificante contenida en todo ministerio eclesial 16.

La misión de la Iglesia, a la cual los Consejos evangélicos hacen participar de modo especial¹⁷ no puede consistir, en efecto, en una actividad únicamente exterior. *Por su misma naturaleza, su misión no es otra que la misión de Cristo mismo, continuada en la historia del mundo. Por lo tanto, consiste principalmente en participar en la obediencia de Aquel¹⁸ que se ofreció a sí mismo al Padre por la vida del mundo¹⁹.*

7. El cuidado constante de los medios apropiados.

El cuidado constante de los medios que favorecen la dimensión contemplativa es una con secuencia ineludible de la fidelidad a las exigencias teológicas de toda vida religiosa, según la índole propia de cada Instituto.

Entre los medios que se han de tener más en cuenta, algunos tienen relación directa y especial con las exigencias de una armonización profunda entre la dimensión activa y la contemplativa.

Por eso esta Plenaria les dedica estas orientaciones, pidiendo a los responsables de los Institutos y a cada religioso y religiosa que les presten la debida atención.

B. Cuidado renovado de la vida en el Espíritu Santo

8. La Palabra de Dios.

La escucha y la meditación de la Palabra de Dios son el encuentro cotidiano con la *ciencia sobreeminente de Jesucristo*²⁰.

El Concilio *exhorta con ardor e insistencia a todos los fieles, sobre todo a los religiosos, a aprender esta sublime ciencia*²¹.

Pero este empeño, personal y comunitario, por alimentar con mayor abundancia la vida espiritual con un tiempo más prolongado consagrado a la oración mental²² cobrará eficacia y actualidad incluso apostólica, si la palabra es acogida, no solamente en su riqueza objetiva, sino también en la historia concreta que vivimos y a la luz del Magisterio de la Iglesia.

9. El centralismo de la Eucaristía.

La celebración de la Eucaristía y la intensa participación en ella, en cuanto *fuerza y cima de toda la vida cristiana*²³ forman el centro insustituible y animador de la dimensión contemplativa de toda comunidad religiosa (24).

- Por eso los religiosos sacerdotes darán un lugar preeminente a la celebración cotidiana del Sacrificio Eucarístico.

- Cada religioso y religiosa tomará parte activa en el Santo Sacrificio (25) todos los días, teniendo en cuenta las situaciones concretas en las cuales viven y trabajan sus respectivas comunidades.

*Se recomienda insistentemente esa participación más perfecta mediante la cual los fieles, tras la Comunión del Sacerdote, reciben el Cuerpo del Señor consagrado durante el Sacrificio mismo*²⁶.

El empeño en participar cotidianamente (en el Sacrificio Eucarístico) ayudará a los religiosos a renovar cada día la ofrenda de si mismos al Señor.

*Reunidas en el nombre del Señor, las comunidades religiosas tienen como su centro natural la Eucaristía; por lo tanto es natural que se agrupen visiblemente en torno a un oratorio en el cual la presencia del Santísimo Sacramento expresa y realiza aquello que debe ser la misión principal de toda familia religiosa*²⁷.

10. Celebración renovada del Sacramento de la Penitencia.

El Sacramento de la Penitencia, que *restaura y revigora el don fundamental de la conversión recibido en el Bautismo*²⁸ desempeña una función particularmente intensa en el desarrollo de la vida espiritual. No hay dimensión contemplativa sin conciencia personal y comunitaria de conversión.

Con el Decreto del 8 de diciembre de 1970, esta Sda. Congregación insistía en ello, llamando la atención de los religiosos, y especialmente de los Superiores, sobre los medios necesarios para la adecuada valorización de este Sacramento²⁹.

Los Padres de la Plenaria insisten nuevamente en:

- una conveniente y regular frecuencia personal;
- la dimensión eclesial y fraternal a la cual la celebración de este Sacramento da mayor relieve cuando se realiza con rito comunitario³⁰, permaneciendo la Confesión como acto siempre personal.

11. La dirección espiritual.

También la dirección espiritual en sentido estricto merece recobrar su propia función en el desarrollo espiritual y contemplativo de las personas. De hecho, nunca podrá ser sustituida por inventos psíquico-pedagógicos.

Por eso aquella dirección de conciencia, para la cual *Perfectae caritatis*¹⁴ reclama la *debida libertad*, habrá de ser facilitada por la disponibilidad de personas competentes y calificadas.

Tal disponibilidad será ofrecida ante todo por los sacerdotes, pues ellos, por su misión pastoral específica, promoverán su estima y participación fructuosa. Pero también los otros superiores y formadores, consagrándose al cuidado de cada una de las personas que les han sido confiadas, contribuirán, si bien de otra manera, a guiarlas en el discernimiento y la fidelidad a su vocación y misión.

12. Liturgia de las Horas.

El Oficio Divino en cuanto oración pública de la Iglesia, es fuente de piedad y alimento de la oración personal ³¹. *Está ordenado a santificar el entero curso del día*³² .

El fervor con que las comunidades religiosas han respondido a la exhortación de la Iglesia para que los fieles de todo estado se unieran con ella en la celebración de la Alabanza divina, demuestra hasta qué punto han comprendido la importancia de participar así más íntimamente a la vida de la Iglesia³³.

Del interés y de la fidelidad que todos los religiosos dediquen al Oficio Divino, incluso la dimensión contemplativa de su vida recibirá motivos constantes de inspiración y de acrecimiento.

A tal fin, se podría valorizar en mayor grado la riqueza espiritual contenida en el Oficio de las Lecturas.

13. La Virgen María.

La ejemplaridad de la Virgen María para toda vida consagrada y para todos aquellos que participan en la misión apostólica de la Iglesia³⁴ adquiere una luz particular cuando se presenta en las actitudes espirituales que la han caracterizado:

- María, la Virgen en escucha; María, la Virgen en oración³⁵ se ofrece como modelo excelentísimo de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo³⁶, es decir, de aquella disposición interior con la cual la Iglesia, esposa amante, se halla estrechamente unida a su Señor, lo invoca y, por mediación suya, rinde culto al *Padre Eterno*³⁷. Ella, intrépida, en pie junto a la cruz del Señor, enseña la contemplación de la Pasión.

Al reavivar el culto hacia Ella, siguiendo las enseñanzas y la tradición de la Iglesia³⁸, los religiosos y religiosas encuentran el camino seguro que guía y fortalece la dimensión contemplativa de toda su vida.

La vida contemplativa de los religiosos estaría incompleta si no se orientase a un amor filial hacia Aquella que es Madre de la Iglesia y de las almas consagradas.

*Este amor a la Virgen se manifestará con la celebración de sus fiestas y, especialmente, con las oraciones cotidianas en su honor, sobre todo con el Rosario. Es una tradición secular para los religiosos la de rezar diariamente el Rosario y, por lo tanto, no es inútil recordar la oportunidad, la fragancia, la eficacia de semejante oración, que propone a nuestra meditación los misterios de la vida del Señor*³⁹.

14. Indispensabilidad de la ascesis personal y comunitaria.

Para la cotidiana "conversión al Evangelio" se requiere constantemente una ascesis generosa⁴⁰. Esta resulta, por tanto, indispensable también para la dimensión contemplativa de toda vida religiosa.

Por eso las comunidades religiosas deben presentarse en la Iglesia como comunidades orantes a la vez que penitentes⁴¹, recordando la orientación conciliar según la cual la penitencia *no ha de ser solamente interna e individual sino también externa y social*⁴².

De este modo, los religiosos darán también testimonio de *la relación misteriosa existente entre la renuncia y la alegría, entre el sacrificio y la amplitud de corazón, entre la disciplina y la libertad espiritual*⁴³. En particular, el crecimiento de la dimensión contemplativa ciertamente no puede conciliarse, por ejemplo, con el uso indiscriminado y a veces imprudente de los medios de comunicación social, con un activismo exagerado y extrovertido o con un clima de disipación que contradiga las aspiraciones más profundas de toda vida consagrada: *la búsqueda de la intimidad con Dios lleva consigo la necesidad verdaderamente vital de un silencio de todo el ser, tanto para aquellos que han de encontrar a Dios incluso en el tumulto, como para los contemplativos*⁴⁴.

*Para llegar a tanto, necesitan el silencio de todo su ser, y esto requiere zonas de silencio efectivo y una disciplina personal, para facilitar el contacto con Dios*⁴⁵.

Todos estos medios hallarán aplicación más adecuada y fecunda si son acompañados del ejercicio personal y comunitario del discernimiento evangélico, de una revisión periódica y seria de las actividades, del entrenamiento ininterrumpido en la interpretación cada vez más profunda del significado sacramental de la realidad cotidiana (sucesos, personas, cosas) con la finalidad explícita de no dejar caer nunca la actividad de la religiosa o religioso desde su nivel eclesial a una simple praxis horizontal y temporalista.

C. Animación comunitaria

15. La comunidad religiosa.

La comunidad religiosa es en si misma una realidad teológica, objeto de contemplación: como *familia unida en el nombre del Señor*⁴⁶ es por naturaleza propia, el lugar en donde la experiencia de Dios debe poder alcanzarse particularmente en su plenitud y comunicarse a los demás.

La acogida fraternal recíproca en la caridad contribuye a *crear un ambiente capaz de favorecer el progreso espiritual de cada uno*⁴⁷.

Por eso precisamente los religiosos necesitan un "lugar de oración" dentro de sus propias casas, lugar donde la cotidiana tensión hacia el encuentro con Dios, fuente de comunión en la caridad, halle constante aliciente y apoyo.

La presencia real del Señor Jesús en la Eucaristía devotamente custodiada y adorada, será para ellos la señal viviente de una comunión que se construye cada día en la caridad.

16. El Superior en la comunidad.

El Superior desempeña en la comunidad un papel de animación⁴⁸ simultáneamente espiritual y pastoral en conformidad con la "gracia de unidad" propia de cada Instituto⁴⁹.

Aquellos que son llamados a ejercer el ministerio de la autoridad deben comprender y ayudar a comprender que, en esas comunidades de consagrados, el espíritu de servicio hacia todos los hermanos se convierte en expresión de la caridad con la cual Dios los ama⁵⁰.

Este servicio de animación unitaria requiere, por lo tanto, que los superiores y superioras no se muestren ni ajenos y desinteresados frente a las exigencias pastorales, ni absorbidos por tareas simplemente administrativas, sino que se sientan y sean considerados en primer lugar como guías para el desarrollo simultáneo, tanto espiritual como apostólico, de todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

D. La dimensión contemplativa en la formación

17. La formación religiosa.

La formación religiosa en sus diversas fases, inicial y permanente, tiene por objetivo principal calar a los religiosos en la experiencia de Dios y ayudarlos a perfeccionar progresivamente esa experiencia en su propia vida. A tal fin es necesario que *el apostolado mismo sea puesto de relieve debidamente*⁵¹. La meta principal que se habrá de perseguir en los Institutos de vida activa será la mutua permeabilidad entre interioridad y actividad, de modo que la conciencia de cada uno cultive la primacía de la vida en el Espíritu Santo⁵² del cual brota la gracia de unidad propia del amor de caridad.

La dimensión fuertemente eclesial de la vida religiosa⁵³ exige que la formación en todos sus aspectos se realice en profunda comunión con la Iglesia universal. De esta manera, cada religioso podrá vivir su vocación de modo concreto y eficaz en la Iglesia local y para la Iglesia local a la que es enviado según la misión de su Instituto.

Vosotros sois - ha dicho el Papa - *por vuestra misma vocación, para la Iglesia universal, a través de vuestra misión en una Iglesia local determinada. Vuestra vocación para la Iglesia universal se realiza, por tanto, dentro de las estructuras de la Iglesia local. Es preciso hacer todo lo posible para que la vida consagrada se desarrolle en las diversas Iglesias locales, a fin de que contribuya a la edificación espiritual de las mismas y llegue a constituir su fuerza peculiar. La unidad con la Iglesia universal a través de la Iglesia local: éste es vuestro camino*⁵⁴.

18. La profundización de la índole propia.

El conocimiento de la índole propia⁵⁵ del Instituto al que se pertenece es un elemento esencial de la formación para la dimensión contemplativa.

Desde este punto de vista, es también importante seguir aquel principio general de renovación que el *Perfectae Caritatis* define como *retorno continuo a las fuentes*.

19. Una sólida formación intelectual.

Una sólida formación intelectual que responda a los objetivos de la vocación y a la misión del propio Instituto, ha de considerarse también como base de una vida de oración y contemplación rica y equilibrada. Por eso el estudio y la actualización se recomiendan como factores de una sana renovación de la vida religiosa en la Iglesia y a favor de la sociedad de nuestro tiempo⁵⁶: *la programación de los estudios tenga por objetivo no una mal entendida realización de sí mismo para alcanzar metas individuales, sino la satisfacción de las exigencias apostólicas de la Familia religiosa, en armonía con las necesidades de la Iglesia*⁵⁷.

20. La exigencia de cualidades adecuadas en los formadores.

Resulta, pues, evidente la exigencia de cualidades apropiadas para aquellos que asumen responsabilidades de formación:

- capacidad humana de intuición y comprensión;
- amplia experiencia de Dios y de oración;
- sabiduría nacida de una atenta y prolongada escucha de la Palabra de Dios;
- amor a la Liturgia y comprensión del papel que desempeña en la educación espiritual y eclesial;
- necesaria competencia cultural;
- disponibilidad de tiempo y de buena voluntad para dedicarse al cuidado personal, no solamente del grupo, sino también de cada candidato.

E. Promoción de la dimensión contemplativa en las Iglesias locales

21. El Obispo perfeccionador de su grey.

El ministerio pastoral del Obispo, fundamentalmente dirigido hacia la santificación de la Iglesia que le ha sido confiada, pone de relieve la misión que le incumbe *de conducir su grey a la perfección, cuidándose de hacer progresar en el camino de la perfección a sacerdotes, religiosos y laicos, de acuerdo con la vocación particular de cada uno*⁵⁸.

Por esta razón los pastores de las Iglesias locales se considerarán, sobre todo en la promoción de la vida de oración y de la dimensión contemplativa, los *perfeccionadores* de sus hermanos⁵⁹ según la vocación de cada uno y así mismo los testigos de su propia santificación personal⁶⁰.

- Desde esta perspectiva adquiere mayor relieve su preocupación pastoral por las vocaciones, incluso para las diversas formas de vida consagrada⁶¹ a la vez que su solicitud porque no falte la asistencia espiritual en las comunidades ya existentes.

- Por otra parte, favoreciendo la comprensión y estima de la vida religiosa, antes y más que de las obras llevadas a cabo por los diversos Institutos, el Obispo facilitará una colaboración más espontánea y provechosa entre el clero y los religiosos⁶². De tal suerte, quedará también mejor asegurada la preparación de sacerdotes capacitados, en su ministerio pastoral, para sostener y acompañar la vida espiritual y apostólica de religiosas y religiosos, de acuerdo con la naturaleza de la vida religiosa misma y la finalidad de cada Instituto.

En cuanto a las religiosas, deben poder encontrar en el clero los confesores y directores espirituales capaces de ayudarlas a comprender mejor y a mejor vivir su consagración. Por otra parte, la influencia del sacerdote suele ser determinante en muchas ocasiones, cuando se trata de facilitar el descubrimiento y el desarrollo sucesivo de la vocación religiosa ⁶³.

A este fin, aparece necesario, ya desde los años de formación en el seminario, el estudio de la vida consagrada en sus diferentes formas y bajo sus diversos aspectos, para lograr una preparación eclesial completa del clero diocesano⁶⁴.

22. La inserción eclesial de los religiosos.

Los religiosos y religiosas, por su parte deben dar testimonio de su pertenencia efectiva y cordial a la *familia diocesana*⁶⁵. y ello, no solamente haciéndose disponibles, según su carisma, a las exigencias de la Iglesia local⁶⁶, sino también ofreciendo su experiencia espiritual a los sacerdotes diocesanos y facilitando, para todos los fieles, los encuentros de oración.

*Hay también un problema particular, cuya importancia merece hoy señalarse: se trata de la estrecha relación existente entre Institutos religiosos y Clero en relación a la dimensión contemplativa que debe tener toda vida de consagración al Señor como parte constitutiva fundamental. Los sacerdotes seculares tienen necesidad de encontrar en la contemplación la fuerza y el apoyo necesarios para su apostolado. Como en el pasado, debe ser normal que encuentren para esto un apoyo en religiosos experimentados, así como en monasterios dispuestos a acogerlos para los Ejercicios Espirituales y para períodos de recogimiento y de renovación personal*⁶⁷.

Además, su participación en las iniciativas de oración, promovidas por la Iglesia local misma, podrá contribuir a acrecentar y enriquecer la vida espiritual de toda la comunidad cristiana⁶⁸.

23. Corresponsabilidad y armonía en la colaboración.

En las Iglesias locales, la corresponsabilidad y la armonía en la colaboración recibirán una ayuda valiosa, incluso en lo que se refiere al desarrollo espiritual, de los contactos periódicos entre el Obispo y los responsables de los Institutos religiosos en la diócesis, así como de la creación y buen funcionamiento de organismos adecuados a nivel de Conferencia Episcopal y de Conferencias de Religiosos y Religiosas⁶⁹.

ORIENTACIONES PARA LOS INSTITUTOS ESPECÍFICAMENTE CONTEMPLATIVOS

24. Importancia de tales Institutos.

La Plenaria, reconociendo el valor fundamental de los Institutos, tanto masculinos como femeninos, consagrados a la vida específicamente contemplativa, expresa con júbilo especial su estima y agradecimiento por lo que ellos representan en la Iglesia. En efecto, la Iglesia, por su misma naturaleza, posee la característica de ser *fervorosa en la acción y entregada a la contemplación*, de modo que *lo que en Ella es humano sea ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación*⁷⁰. Convencida de la función particular de gracia que incumbe a tales Institutos en el Pueblo de Dios, los exhorta a seguir aportando fielmente la contribución de su vocación y de su misión específica a la Iglesia universal y a las Iglesias locales en las que se encuentran incorporados.

Los exhorta a conservar y a alimentar su rico patrimonio espiritual y doctrinal contemplativo, que constituye un llamamiento y un don al mundo y también una respuesta a los hombres que en nuestros días buscan con ansia, incluso fuera de la tradición cristiana, métodos y experiencias contemplativas no siempre auténticas.⁷¹

25. Actualidad de la vida específicamente contemplativa.

Los que son llamados a la vida específicamente contemplativa son reconocidos como *uno de los tesoros más valiosos de la Iglesia*. Gracias a un carisma especial, *han elegido la mejor parte*⁷², esto es, la de la oración, el silencio, la contemplación, el amor exclusivo de Dios y la dedicación total a su servicio... *La Iglesia cuenta muchísimo con su aportación espiritual*⁷³.

Por eso a pesar de la urgente necesidad de apostolado activo, aquellos Institutos conservan siempre un lugar preeminente en el Cuerpo Místico de Cristo... En efecto, sus miembros ofrecen a Dios un eximio sacrificio de alabanza y, produciendo frutos abundantísimos de santidad, son un honor y un ejemplo para el Pueblo de Dios que acrecientan con misteriosa fecundidad.

*En consecuencia, deben vivir con realismo el misterio del "Desierto" al cual su "Exodo" les ha conducido. Es el lugar en donde, a pesar de la lucha contra la tentación, el cielo y la tierra - según la tradición - se juntan, en el cual el mundo, tierra árida, se vuelve paraíso... y la humanidad misma alcanza su plenitud*⁷⁴.

Por eso se puede decir que si *los contemplativos están en cierto modo, en el corazón del mundo, se hallan mucho más en el corazón de la Iglesia*⁷⁵. Aún más, *Ad Gentes* ha afirmado incluso que la vida contemplativa significa la pertenencia a la plenitud de la presencia de la Iglesia y ha exhortado a instaurarla en todas partes precisamente en las misiones⁷⁶.

26. El misterio apostólico de estos Institutos.

La vida de estos Institutos, *modo particular de vivir y expresar el misterio pascual de Cristo, que es una muerte para la vida*⁷⁷ es un misterio especial de gracia que muestra el rostro más santo de la Iglesia, *comunidad orante* que, con su esposo Jesucristo, se inmola por amor, para gloria del Padre y salvación del mundo.

Por lo mismo, su apostolado primordial y fundamental consiste en su misma vida contemplativa, porque tal es, según los designios de Dios, su modo típico de ser Iglesia, de vivir en la Iglesia, de realizar la comunión con la Iglesia, de cumplir una misión dentro de la Iglesia. Es en esta perspectiva, en el pleno respeto de la función apostólica primordial de la vida misma en virtud de la cual deben *solí Deo vacare*⁷⁸, como, respetando las leyes de la clausura y las normas establecidas al respecto, pueden abrirse - con toda fidelidad al espíritu propio y a las tradiciones de cada familia religiosa - a unas experiencias de ayuda y de participación, por medio de la oración y de la vida espiritual, en beneficio de los que viven fuera⁷⁹.

27. Necesidad de una formación adecuada.

Se insiste en la necesidad de una formación inicial y permanente adecuada a la vocación y vida de búsqueda contemplativa de Dios *en la soledad y el silencio, en la oración continua y en la intensa penitencia*⁸⁰, en el serio empeño de fundamentar tal formación sobre bases bíblicas, patristicas, litúrgicas, espirituales y de preparar formadores y formadoras idóneos para tal función.

Merecen particular atención las Iglesias jóvenes y los monasterios aislados y desprovistos de ayudas especiales o de medios adecuados a este fin. En colaboración con la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos y con la Sagrada Congregación para las Iglesias Orientales, se deberán estudiar modos y medios de procurar a esos monasterios una ayuda válida en el campo de la formación (Equipos de formación, libros, cursos por correspondencia, cintas magnetofónicas, cassettes, discos, ...).

28. Estima y delicadeza en las relaciones.

Las relaciones del Obispo con los monasterios contemplativos, de los cuales es pastor, guía y padre, relaciones ya subrayadas en una Plenaria anterior, requieren que el estudio de los varios aspectos de esta cuestión sea continuado, de manera que, con la ayuda de la Sagrada Jerarquía, la presencia y la misión de esos monasterios en las Iglesias particulares constituya realmente una gracia, reflejo de la diversidad de los carismas, al servicio de todo el Pueblo de Dios.

En consecuencia, el parecer de la Plenaria es que los Obispos procuren promover entre los sacerdotes, ya desde el seminario⁸¹, y entre los fieles, el conocimiento y la estima de la vida específicamente contemplativa. Pues esta vida no hace de los que a ella son llamados unos *extraños a la humanidad... En la soledad en la cual se consagran a la oración, los contemplativos no olvidan nunca a sus hermanos. Si ellos están como arrancados del mundo y de la Iglesia, no es en busca de una comodidad y tranquilidad personal, sino para participar más universalmente en sus trabajos, en sus dolores, en sus esperanzas*⁸².

29. La clausura papal.

La Plenaria expresa su estima hacia los monasterios de Religiosas de *clausura papal*. Si la separación del mundo pertenece a la esencia de la vida contemplativa, esta clausura constituye un signo y un medio excelente para realizar esta misma separación en conformidad con el espíritu de los diversos Institutos.

Por eso la misma Plenaria, mientras repite la invitación del Concilio Vaticano II a una justa renovación de las normas, que tenga en cuenta las condiciones particulares de los tiempos y de los lugares⁸³, exhorta vivamente a estos monasterios a conservar fielmente, según los varios carismas y las tradiciones de los diversos Institutos, su especial *separación del mundo*, instrumento muy apropiado para la promoción de la vida contemplativa.

CONCLUSIÓN

30. La dimensión contemplativa es el verdadero secreto de la renovación de toda vida religiosa: renueva vitalmente el seguimiento de Cristo, porque conduce a un conocimiento experimental de El, conocimiento necesario para poder darle auténtico testimonio, testimonio de quien le ha oído, le ha visto con los propios ojos, le ha contemplado, le ha tocado con las propias manos⁸⁴.

Cuanto más se abra el religioso a la dimensión contemplativa, más atento se volverá a las exigencias del Reino, desarrollando intensamente su interioridad teologal, pues observará los sucesos con esa mirada de la fe que lo ayudará a descubrir por doquier la intención divina. Tan sólo el que vive esta dimensión contemplativa sabe descubrir los designios salvíficos de Dios en la historia y puede tener capacidad suficiente para realizarlos con eficacia y equilibrio.

Vuestras casas han de ser, por encima de todo, centros de oración, de recogimiento, de diálogo - personal y sobre todo comunitario - con Aquel que es y debe seguir siendo el primer y principal interlocutor en la trabajosa sucesión de vuestras jornadas. Si sabéis alimentar este clima de intensa y amorosa comunión con Dios, os será posible llevar adelante sin tensiones traumáticas o peligrosas desbandadas, esa

*renovación de la vida y de la disciplina a la cual el Concilio Ecuménico Vaticano II os ha comprometido*⁸⁵.

Eduardo Card PIRONIO,
Pref.

+ Agustín MAYER, O.S.B.,
Secr.

NOTAS

1. Cf. Jn. 14,8.

2. Cf. 1. Jn. 1,1-13.

3. 1 Cor. 2,10.

4. Pablo VI, discurso del 7.12.1965.

5. Ef. 1,6.

6. Cf. *Informationes* SCRIS 1980, pp. 7-12. En el mismo número se ha publicado toda la documentación de la Plenaria de 1980.

7. Cf. PC 7-8.

8. PC 8.

9. ib.

10. MR 16.

11. Mensaje del Papa a la Plenaria, 2.

12. MR 16.

13. Cf. PC 8; ET 10; 42.

14. Cf. Sínodo de los Obispos, 71, AAS p. 913-914.

15. LG 44.

16. Cf. LG 41; PC 14; OT 9.

17. LG 44.

18. Heb. 5,8.

19. MR 15.

20. PC 6; ES II, 16,1.

21. DV 25.

22. Cf. ES II, 21.

23. LG 11.

24. Cf. PC 6; ET 47-48.

25. Cf. SC 48.

26. SC 55; cf. ET 47; Sínodo de los Obispos 1971.

27. Mensaje del Papa a la Plenaria, 2; cf. 48. Para que los religiosos y religiosas comprendan mejor y valoricen más profundamente el "misterio y culto de la Sma. Eucaristía" les será muy útil releer y meditar la Carta enviada por Juan Pablo II a todos los Obispos de la Iglesia en ocasión del Jueves Santo 1980.

Igualmente, sobre todo cuando se trate del aspecto formativo, será necesario tomar en seria consideración la Instrucción de la Sda. Congregación para la Educación Católica acerca de la formación litúrgica en los Seminarios del 3 de Junio de 1980 y la Carta circular del mismo Dicasterio del 6 de enero 1980 acerca de algunos aspectos de la formación espiritual en los Seminarios.

Cf. también la Instr. de la Sda. Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino *Inaestimabile donum* del 3 de abril de 1980.

28. Const Paenitemini, AAS. (1966), p. 180.

29. Cf. AAS (1971) p. 318-319.

30. Cf. LG 11; Const. Paenitemini, I, 1 c.

31. SC 90.

32. SC 84.

33. Cf. ES II, 20.

34. ET 56; LG 65.

35. Marialis Cultus, 17-18; AAS (1974), 128-129.

36. LG 63.

37. Marialis Cultus, 16.

38. LG 66-67; Marialis Cultus, 2 y 3 parte.

39. Mensaje del Papa a la Plenaria, 2.

40. Cf. Const. Paenitemini, II-III, 1,c; Mc. 1,15.

41. Cf ES II,22.

42. SC 110.

43. ET 29.

44. ib. 46.

45. Mensaje del Papa a la Plenaria, 2.

46. PC 15; cf. Mt. 18,20.
47. ET 39.
48. MR 13.
49. Cf. PC 8.
50. PC 14.
51. MR. 27.
52. ib.4.
53. LG 44; ET 50; MR 10.
54. Juan Pablo II a los Superiores generales 24.11.1978.
55. MR 11.
56. PC 2,c-d; ES II,16.
57. MR 26.
58. CD. 15; cf. MR 7.
59. MR 7, 28.
60. ib. 9,d.
61. MR 32.
62. Cf. MR 37.
63. Mensaje del Papa a la Plenaria, 4.
64. Cf. MR 30,a; ib. 49,1.
65. CD 34.
66. ib. 35; cf. MR passim.
67. Mensaje del Papa a la Plenaria, 4.
68. Cf. MR 24, 25.
69. Cf. CD 35, 5-6; ES II, 42-43; ET 50; MR 29, 36, 50, 54, 56, 59, 62, 65.
70. SC 2.
71. Mensaje del Papa a la Plenaria, 3.
72. Lc. 10, 42.
73. Mensaje del Papa a la Plenaria, 3.

74. VS III, AAS (1969), p.681.

75. ib.

76. A.G. 18. 40.

77. VS I.

78. PC 7.

79. Cf. MR 25.

80. PC 7.

81. Cf. O.T. 19; M.R. 30,b.

82. VS III.

83. Cf. PC 16.

84. Cf. 1 Jn 1,1; Fil, 3,8.

85. Juan Pablo II, Discurso del 24.11.1978.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES

RELIGIOSOS Y PROMOCIÓN HUMANA (Plenaria SCRIS 25-28 abril 1978)

INTRODUCCIÓN

IMPORTANCIA Y URGENCIA DE UNA PARTICIPACIÓN ADECUADA DE LOS RELIGIOSOS A LA PROMOCIÓN INTEGRAL DEL HOMBRE

- Las opciones evangélicas de la vida religiosa encuentran estímulos de renovación en los "signos de los tiempos". Los graves fenómenos que caracterizan la época moderna constituyen un motivo de confrontación para la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, determinando lugares preferenciales de evangelización y de promoción humana.

- La doctrina de la Iglesia, en efecto, pone de relieve siempre con mayor evidencia los lazos profundos existentes entre las exigencias evangélicas de su misión y el empeño generalizado de los pueblos en favor de la promoción de la persona y de una sociedad digna del hombre.

"Evangelizar", para la Iglesia, es llevar la Buena Nueva a todos los estratos de la humanidad y, gracias a su influjo, transformar desde dentro a la humanidad misma: criterios de juicio, valores determinantes, modos de vida, abriéndolos a una visión integral del hombre (1).

El cumplimiento de esta misión requiere de la Iglesia que escrute los signos de los tiempos y los interprete a la luz del Evangelio, respondiendo así a los perennes interrogantes que se plantea el hombre (2).

- De esta dimensión profética los religiosos están llamados a dar un testimonio especial. La continua conversión del corazón y la libertad espiritual, que los Consejos del Señor estimulan y favorecen, les ayudan a recordar a sus contemporáneos que la edificación de la ciudad terrestre no puede hacerse sin fundamentarse en el Señor y dirigirse a El (3).

Y puesto que la práctica de los Consejos une a los religiosos con la Iglesia de modo especial (4), a ellos se dirige con más viva insistencia y mayor confianza, la exhortación a una renovación sabia, abierta a las necesidades de los hombres, a sus problemas y sus anhelos (5).

- Más allá de los dramas sociales y políticos, en efecto, la Iglesia es consciente de tener como mandato supremo el dar una respuesta definitiva a los interrogantes profundos del corazón humano (6).

Por eso los documentos más recientes del Magisterio, queriendo promover una integración adecuada entre evangelización y promoción humana, declaran cuán fecunda es para la misión de la Iglesia la relación entre evangelización y vida religiosa (7) y cuánto ha contribuido en todo tiempo la obra de los religiosos a la elevación humana y espiritual de los pueblos (8).

- Sin embargo, una revisión profunda de la mentalidad y de las actitudes (9) se impone cuando se trata de encauzar el compromiso de evangelización hacia los problemas concretos y, a menudo agobiantes, de la promoción humana.

Este camino de "conversión" que involucra personas y decisiones preferenciales en las iniciativas apostólicas y en las obras, no podía dejar de reservar momentos de incertidumbre y dificultad.

Por lo demás, el mismo repensamiento doctrinal que, en diversas partes del mundo, ha acompañado el loable esfuerzo de participación en las realidades complejas de la historia, ha puesto de manifiesto, junto con intuiciones positivas y estimulantes, otras visiones simplicistas y ambiguas.

Las reflexiones del Sínodo sobre la evangelización en el mundo contemporáneo (1974) y, posteriormente, la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* constituyeron una aportación valiosa de aclaración y orientación.

- Problemas y dificultades particulares encontraron las iniciativas de religiosas y religiosos cuando intentaron traducirse en formas más acentuadas de intervención en áreas en donde inciden con mayor fuerza la injusticia y la opresión. La diversidad de valoraciones dentro de las comunidades eclesiales y de los mismos Institutos hicieron todavía más ardua la búsqueda de soluciones.

Además, el cambio de los contextos sociales y políticos iba creando situaciones nuevas, a menudo inesperadas. Las expresiones habituales de la vida religiosa en su estilo de presencia y sus opciones apostólicas eran sometidas a confrontaciones difíciles. La exigencia de una solidaridad más plena con los hombres de su tiempo, sobre todo, con los más pobres y los marginados, atraía a los religiosos hacia una participación más directa que, en ocasiones, alcanzaba al mundo del trabajo y a las mismas esferas políticas.

- La importancia y la urgencia de una participación adecuada de los religiosos en la promoción integral del hombre incitó, por lo tanto, a la SCRIS a dedicar una especial atención al papel específico que desempeña la vida religiosa, bajo este punto de vista, en la misión de la Iglesia.

Se pensó alentar así la búsqueda generosa de renovación y ofrecer, partiendo de las situaciones y experiencias concretas, criterios de discernimiento inspirados en el Magisterio de la Iglesia, en la naturaleza y misión de la vida religiosa, en los objetivos de una evangelización en conexión íntima con la promoción humana dentro de la realidad histórica de hoy.

- La Congregación Plenaria del 25-28 de abril de 1978 dedicó, pues, su estudio a una serie de problemas que destacaban en la extensa encuesta internacional, en cuya realización habían colaborado las Conferencias Episcopales, los Representantes Pontificios, numerosos Institutos masculinos y femeninos y las Conferencias de Superiores y Superiores Mayores.

- Cuatro problemas, sobre todo, se presentaban a la reflexión de la Plenaria:

1. - La opción por los pobres y la justicia, hoy.
2. - Las actividades y obras sociales de los religiosos.
3. - La inserción en el mundo del trabajo.
4. - La participación directa en la praxis *política*

- Las orientaciones aquí presentadas, fruto de estos trabajos, pretenden contribuir especialmente a la tarea de información y coordinación que compete a los organismos responsables de la vida religiosa en la Iglesia. Son ellos, en efecto, quienes deben evaluar los criterios y las opciones que - teniendo en cuenta los principios y orientaciones aquí reseñadas - respondan a la diversidad y complejidad de las situaciones; de tal suerte que, en las diversas naciones, las Conferencias Episcopales y las Conferencias de Religiosos puedan aquilatar, del modo que les parezca más adecuado, el papel específico de la vida religiosa en el empeño común de evangelización y de promoción humana.

- El magisterio pastoral de Juan Pablo II, que ha venido entretanto a iluminar y caracterizar, con nuevos elementos de reflexión y de estímulo, la presencia y la participación de la Iglesia en la Historia del hombre de hoy, pone de relieve esta orientación simultánea hacia los problemas del hombre y hacia el encuentro insustituible con Cristo y su Evangelio.

Nos sentimos alentados, pues, a precisar la ruta de una evangelización y una promoción humana que, por nuevo y especial título de consagración a Dios y a sus designios en la historia del hombre, compete a los religiosos en la Iglesia.

CUATRO PROBLEMAS PRINCIPALES

1. La tendencia hacia una participación creciente y activa en el contexto de las situaciones históricas actuales, dentro del cual se desarrolla la misión de la Iglesia, aparece como una constante del proceso de renovación que han llevado a cabo los religiosos

- bien sea en lugares donde son llamados a proseguir una misión "social" que es, a la par, profundamente religiosa, por medio de las obras del Instituto o de la Iglesia local,

- bien en lugares donde las circunstancias exigen iniciativas nuevas que les aproximan aún más a la vida y a los problemas de las gentes.

Pero, sea cual sea la situación, se demuestra necesaria una reflexión atenta con el objeto de individualizar criterios y opciones comunes. Por este motivo, partiendo de los cuatro problemas principales que hemos enumerado, deseáramos deducir una serie de indicaciones que puedan servir como elementos de evaluación y orientación.

Será después más fácil poner en evidencia los principios generales de discernimiento.

1. La opción por los pobres y por la justicia hoy

2. La misión profética de Cristo "enviado para anunciar a los pobres la Buena Nueva" (10) encuentra una viva resonancia en la Iglesia de nuestro tiempo.

Lo atestiguan las numerosas intervenciones pontificias y los pasajes precisos y luminosos de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* que piden relaciones de más intensa solidaridad entre la Iglesia y la historia de los pueblos. El Sínodo de los Obispos de 1971, en el documento *Justicia en el mundo*, ha señalado la urgencia de una toma de conciencia de esta dimensión de la misión evangelizadora de la Iglesia.

La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* ha recalcado esta llamada convocando a todos los miembros del Pueblo de Dios a asumir sus propias responsabilidades frente a la vida y la historia de los "pueblos empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y la lucha por superar todo aquello que les condena a permanecer al margen de la vida" (11).

3. Así pues, los temas de la "liberación evangélica" fundamentada en el Reino de Dios (12) deben llegar a ser particularmente familiares para los religiosos.

De hecho, el testimonio de las religiosas y religiosos que han luchado valientemente en apoyo de los humildes y en defensa de los derechos humanos, han sido un eco eficaz del Evangelio y de la voz de la Iglesia.

Sin embargo, como ya hemos observado, no siempre las interpretaciones y realizaciones llevadas a cabo, tanto en las Iglesias locales como en las comunidades religiosas o en la misma sociedad civil, han reflejado una idéntica sensibilidad y preocupación.

4. Por eso, ha parecido necesario buscar algunos principios guía, con objeto de que la opción preferencial por los pobres y el compromiso por la justicia respondan a la finalidad y al estilo propios de la misión de la Iglesia y, en ella, de la vida religiosa.

a. Los religiosos se encuentran frecuentemente en condiciones de vivir más de cerca los dramas que atormentan a las poblaciones a cuyo servicio evangélico se han consagrado. El carácter profético de la vida religiosa les impele a "encarnar la Iglesia deseosa de entregarse al radicalismo de las Bienaventuranzas" (13). Ellos se encuentran frecuentemente en las avanzadas de la misión y asumen los mayores riesgos para su salud y su propia vida (14).

b. Este deseo sincero de servir al Evangelio y a la promoción integral del hombre exige que pongan en el centro de todas sus preocupaciones la comunión, que se ha de construir con paciencia y perseverancia, buscando la verdad en la caridad.

c. Las Conferencias de Religiosos, respetuosas de los carismas de los diversos Institutos, pueden desempeñar a este respecto una valiosa función de estímulo y equilibrio en estrecha relación con las Conferencias Episcopales (15) y particularmente con las Comisiones *Iustitia et Pax* y *Cor Unum*. De este modo se favorecerá la superación de posiciones ambiguas, bien sea de una pretendida y falaz neutralidad, o bien de sectarismos unívocos y totalizantes. Además, las diversas condiciones de cultura y sensibilidad, junto con los diversos contextos sociales y políticos, encontrarán de este modo el ambiente apropiado para una escucha recíproca y una concertación comunitaria que den garantía y eficacia segura.

d. Esta presencia en defensa y promoción de la justicia, particularmente atenta y activa, debería hacerse patente especialmente en aquellos sectores de las *injusticias sin voz*, en favor de las cuales clamaba el Sínodo de 1971 (16).

En efecto, mientras algunas categorías sociales saben dotarse de estructuras vigorosas de protesta y apoyo, asistimos en cambio a un sinnúmero de sufrimientos y de injusticias que encuentran escasa resonancia en el corazón de muchos de nuestros contemporáneos: el drama de los prófugos, de los perseguidos a causa de sus ideas políticas o de la profesión de su fe (17), la violación del derecho a la vida, las limitaciones injustificadas de las libertades humanas y religiosas, las carencias sociales que agudizan los sufrimientos de los ancianos y los marginados...

La Iglesia quiere ser, sobre todo para ellos, voz, conciencia y compromiso (18).

e. Pero el testimonio de los religiosos en pro de la justicia en el mundo comporta, sobre todo para ellos mismos, una revisión constante de las propias opciones de vida, del uso de los bienes, del estilo de sus relaciones. Porque quien tiene la valentía de hablar de justicia a los hombres debe en primer lugar ser justo ante ellos (19).

Y aquí se pone de manifiesto la relación estimulante entre evangelización y promoción humana, que deriva de aquel "testimonio silencioso" que *Evangelii nuntiandi* 69 nos presenta como la interpelación primera y más eficaz al mundo y a la Iglesia misma.

En esta perspectiva, posee una fuerza particular de signo y de fecundidad apostólica el "papel desempeñado por los religiosos y religiosas consagrados a la oración, al silencio, a la penitencia, al sacrificio" (20).

En efecto, la dimensión contemplativa propia de toda forma de vida religiosa, adquiere en ellos acentos particularmente significativos, demostrando que la vida religiosa, en todas sus modalidades, no solo no convierte al religioso en un extraño para los hombres o inútil para la ciudad terrestre, sino que, al contrario, le hace capaz de acogerlo todo más profundamente en la caridad misma de Cristo (21).

2. Actividades y obras sociales de los religiosos

5. Las pluriformes actividades y obras que, en la variedad de los carismas, caracterizan la misión de los religiosos, constituyen uno de los medios más importantes para realizar la misión de evangelización y promoción humana que la Iglesia desempeña en el mundo (22).

De ahí la importancia que reviste la renovación de los religiosos para la renovación misma de la Iglesia y del mundo (23).

Por esa razón, *Evangelii nuntiandi* 31 exhorta a tener en cuenta los lazos profundos que unen la evangelización y la promoción humana. Olvidarlos significaría ignorar "la doctrina del Evangelio acerca del amor al prójimo que sufre y padece necesidad".

6. Abiertos a los signos de los tiempos, los religiosos sabrán buscar y promover una nueva modalidad de presencia, que responda a la creatividad de sus Fundadores así como a la finalidad original del propio Instituto (24).

En esta perspectiva, destacan algunas líneas de renovación:

a. las actividades y "obras sociales" que han acompañado siempre la misión de los religiosos, dan testimonio de su empeño constante por la promoción integral del hombre. Escuelas, hospitales, centros asistenciales, iniciativas orientadas al servicio de los pobres, al progreso cultural y espiritual de los pueblos, no solamente conservan su actualidad, sino que, debidamente acomodados, se revelan a menudo como elementos privilegiados de evangelización, de testimonio, de auténtica promoción humana.

En el servicio evangélico de las obras de promoción humana y social, numerosas y siempre urgentes, los religiosos convierten en "signo" convincente el don de una vida totalmente disponible para Dios, la Iglesia y sus hermanos (25).

b. El Espíritu, que suscita formas e instituciones siempre nuevas de vida consagrada, en respuesta a las exigencias de los tiempos, anima también las ya existentes con una renovada capacidad de inserción, correspondiente a los cambios eclesiales y sociales.

c. En la Iglesia, abierta a los ministerios, en un continuo y ordenado crecimiento comunitario (26), los religiosos pueden descubrir nuevas formas de participación activa que comprometan cada vez más a la comunidad cristiana en sus iniciativas y sus obras.

Tendrán así la oportunidad de hacer valer su carisma específico en cuanto capacidad singular de promover aquellos ministerios que corresponden con los fines apostólicos y sociales de su propio Instituto.

d. La participación de los laicos en las actividades y las obras de los religiosos se abre a nuevos horizontes gracias al desarrollo de la dimensión eclesial de corresponsabilidad en una misión común. Con una preparación adecuada, esta participación podría efectuarse incluso en la gestión misma de las obras confiadas hasta ahora únicamente a los religiosos (27).

e. Por otra parte, los contextos sociales actuales exigen nuevas formas de solidaridad y de participación. Un proceso de transformación civil tiende, en muchos sitios, a desarrollar la responsabilidad de todos los componentes sociales a través de estructuras y organismos de participación. De este modo, todos los ciudadanos vienen impelidos a tomar parte activa en la solución de los problemas concretos que lleva consigo la construcción de la convivencia social.

Junto a la contribución más directa de los laicos, el testimonio y la experiencia de los religiosos pueden, en este campo, contribuir positivamente a orientar hacia soluciones que respondan a los criterios del Evangelio y a las directrices pastorales de la Iglesia (28).

3. Inserción en el mundo del trabajo

7. La atención pastoral de la Iglesia hacia el mundo del trabajo se ha manifestado en numerosas intervenciones que la Encíclica *Mater et Magistra* repropone desde una perspectiva abierta a las nuevas realidades económicas y sociales.

Frente a un sector tan amplio de la humanidad, que interpela vivamente la misión de toda la comunidad cristiana, los religiosos sienten una exigencia más profunda de solidaridad y participación. Ya su misma opción por la pobreza evangélica les impele de modo especial a acoger los valores auténticos de la ley común del trabajo (29).

8. En cuanto a los sacerdotes, el Magisterio de los Pastores ha descrito con precisión las motivaciones, perspectivas y condiciones que han de guiar las opciones más comprometidas de presencia en el mundo

del trabajo (30).

Es evidente que cuando se trata de religiosos sacerdotes, valen igualmente para ellos estas directrices. Pero, a causa de la naturaleza específica de la vida religiosa y del vínculo especial que la une con la misión de la Iglesia (31), se aplican también análogamente a todos los demás religiosos y religiosas.

Las características propias de la vocación y de la misión de los religiosos sugieren además algunos criterios capaces de motivar y guiar su presencia eventual en el mundo del trabajo:

a. la fidelidad dinámica a las finalidades para las cuales el Espíritu ha suscitado su Instituto en la Iglesia (32),

b. la búsqueda de un testimonio de los valores evangélicos que restituyan al trabajo su dignidad y atestigüen su verdadera finalidad (33),

c. el empeño en consolidar las dimensiones "religiosas" que califican su profesión y demuestran la fuerza de atracción del Reino de Dios acogido por ellos en toda su radicalidad (34),

d. un compartimiento fraterno que la experiencia comunitaria cotidiana de la vida religiosa sostiene y desarrolla, poniendo de manifiesto la novedad del Amor de Cristo en la construcción de la solidaridad entre los hombres (35).

9. Hay aún otros dos modos de participación que requieren criterios específicos de elección y de comportamiento. En efecto, dos formas concretas de inserción en el mundo del trabajo se presentan con características que merecen una detenida reflexión:

I. La integración en una profesión civil ejercida en las mismas condiciones sociales y económicas que los demás ciudadanos (en colegios, hospitales...).

En varios países son los cambios de las condiciones políticas los que lo imponen, como en el caso de nacionalización y, en consecuencia, de gestión estatal de las obras.

A veces son las reformas legislativas o las necesidades internas de los Institutos religiosos las que inducen a una presencia equiparada a la de los laicos para poder proseguir las propias actividades apostólicas.

Asimismo, la búsqueda de modalidades nuevas de presencia han sugerido experiencias de inserción en las estructuras sociales comunes.

En cualquiera de los casos, el respeto de los fines generales de la vida religiosa y de aquellos del propio Instituto exige que estas nuevas situaciones se confronten con las exigencias comunitarias y con las obligaciones de la obediencia y pobreza religiosa.

En efecto, una profesión civil coloca al religioso en un plano más directamente individual y lo hace depender en mayor grado de organismos y estructuras ajenos a su Instituto, creando además una relación nueva entre trabajo y salario. Son éstos algunos de los aspectos que los responsables de los Institutos han de tener presentes a la hora de evaluar dichas opciones, las cuales efectivamente requieren una capacidad de discernimiento que salvaguarde y valore la finalidad religiosa por la cual se asumen.

II. La inserción en la "condición obrera" lleva consigo, junto con los valores que pretende realizar, una serie de problemas característicos.

Los religiosos obreros, en efecto, penetran en un mundo que tiene sus leyes, sus tensiones y, sobre todo en la sociedad de hoy, sus fuertes condicionamientos debidos a ideologías predominantes y luchas sindicales frecuentemente atormentadas y ambiguas.

Puede ocurrir, por eso, que al compartir la condición obrera para testimoniar la solicitud pastoral de la Iglesia (36), el religioso se halle envuelto en una visión del hombre, de la sociedad, de la historia, del mismo mundo del trabajo, que no corresponde a los criterios de juicio y a las directrices de acción contenidas en la doctrina social del Magisterio. De ahí que una misión semejante requiera garantías serias y una atención especial (37).

10. La participación en las actividades sindicales requiere, aún mas, un conocimiento claro de las perspectivas pastorales, como también de los límites y riesgos de instrumentalización que podría acarrear para la vida y la actividad de los religiosos.

Convendrá, por lo mismo, hacer algunas precisiones que sirvan de guía a este respecto:

a. En principio no parece que exista una intrínseca incompatibilidad entre vida religiosa y compromiso social, incluso a nivel sindical. A veces la participación en las actividades sindicales, según el tipo de legislación vigente, puede estar necesariamente unida con la presencia en el mundo del trabajo. Por otra parte, esta participación puede ser sugerida por la solidaridad, en apoyo legítimo de justos derechos (38).

b. Las interferencias políticas, sin embargo, plantean con frecuencia problemas nada fáciles. Será necesario evaluar estas situaciones según criterios apropiados a la "praxis política" (cfr. art sig.). En tal caso, se deberá prestar particular atención a las ideologías promotoras de la "lucha de clases". La doctrina de *Octogesima adveniens* (26-36) se revelará, en semejante eventualidad, más necesaria que nunca

c. De las experiencias realizadas hasta el presente es posible recavar algunos principios de comportamiento que orienten la finalidad y estilo de tales opciones. En el interior de un elemento de tanta influencia sobre la vida social como el mundo obrero, los religiosos son portadores de valores humanos y cristianos que les obligan a rechazar ciertos medios de acción sindical y ciertas maniobras políticas que nada tienen que ver con las exigencias precisas de la justicia, por razón de las cuales únicamente se han comprometido.

Igualmente, en su propia comunidad estas religiosas y religiosos deberán promover los valores de comunión, evitando polarizaciones inaceptables. Una tal actitud podrá contribuir a orientar las comunidades hacia opciones equilibradas y creíbles.

d. La conciencia de que compete a los laicos por su propia vocación y misión, empeñarse en la promoción de los valores de solidaridad y de justicia dentro de las estructuras temporales (39), debe considerarse como otro criterio esencial para orientar la presencia de los religiosos.

Su papel de complementariedad, especialmente en este campo, se expresará sobre todo con el testimonio y con la contribución a una preparación del laicado siempre más adecuada.

4. El compromiso en la "praxis política"

11. Los religiosos han demostrado, en general, ser conscientes de que su participación en la promoción humana es un servicio al Evangelio y al hombre, no una opción preferencial de ideologías o de partidos políticos.

Ellos ven, más bien, en implicaciones de este género, el riesgo de pérdida de la identidad propia de la vida religiosa y de la misión de la Iglesia (40), junto a una tendencia peligrosa a absolutizar ideas y métodos, pudiendo ser objeto de fáciles e interesadas instrumentalizaciones.

12. Parece, pues, necesario enumerar algunos principios directivos, conformes con el Magisterio, que iluminen una materia de por sí candente y, a veces, causa de desviaciones:

a. La "política" puede ser entendida en un sentido amplio y genérico como organización dinámica de toda la vida social.

Desde este punto de vista, constituye para todos los ciudadanos un deber de participación humana, responsable y activa. En esta perspectiva, el papel de los religiosos en las actividades y obras, reviste un significado profundo de estímulo y de compromiso en pro de aquellas transformaciones culturales y sociales que contribuyen a la promoción humana.

b. Pero si "política" quiere significar participación directa en las opciones de partido (lo que se llama "praxis política") entonces es preciso recurrir a las razones de fondo que han motivado la vocación y la misión de los religiosos en la Iglesia y en la sociedad para determinar los justos criterios de un compromiso eventual:

1 - Aun reconociendo la valiosa contribución que deriva de la fuerza de su testimonio evangélico y de la variedad de sus iniciativas apostólicas, los religiosos no deben dejarse arrastrar por la ilusión de poder influir mayormente en el desarrollo de las personas y de los pueblos, sustituyendo sus deberes específicos con un "compromiso político" en el sentido estricto de la palabra (41),

2 - Edificar el Reino de Dios dentro de las estructuras mismas del mundo, en cuanto animación evangélica de la historia del hombre, constituye ciertamente un tema de vivo interés para toda la comunidad cristiana y, por lo tanto, también para los religiosos. Pero no en el sentido que se dejen involucrar en la "praxis política". En cambio, a través de las instituciones docentes, los medios de comunicación, las múltiples iniciativas religiosas y educativas, pueden contribuir activamente, sobre todo, a la preparación de los jóvenes haciéndoles artífices de promoción humana y social, cuyo reflejo no dejará de hacerse sentir incluso en el sector político. Y esto no por una estrategia de conquista, sino para realizar aquel servicio al hombre y a la sociedad que es la misión confiada por Cristo a toda la comunidad eclesial.

3 - Precisamente bajo este punto de vista, han de favorecerse las iniciativas tomadas por las religiosas para cooperar a la promoción de la mujer, con el fin de fomentar en los sectores de la vida pública y de la Iglesia misma, aquella inserción de la mujer que corresponde a la naturaleza y cualidades que le son propias (42),

4 - De esta forma, mediante el testimonio y las obras, los religiosos y religiosas se convierten en "expertos del Evangelio" creíbles, haciéndose útiles, como tales, para el saneamiento y la edificación de la sociedad, incluso cuando mantienen sus distancias frente a opciones políticas específicas, para presentarse no como hombres y mujeres de partido, sino como instrumentos de pacificación y solidaridad fraternal.

En efecto, por la primacía del Amor de Dios, que su elección pone fuertemente de relieve (43), los religiosos se presentan como hombres del Absoluto dentro del dinamismo de la Iglesia sedienta del Absoluto de Dios (44). Por esta opción fundamental, que promueve y condiciona todas las demás, son llamados a convertirse en signo y estímulo en medio del Pueblo de Dios.

5 - Sin embargo, una participación política activa sigue siendo una excepción y una cuestión de suplencia, que debe ser evaluada según criterios particulares. Cuando lo requieran circunstancias extraordinarias, se podrán examinar los casos particulares de modo que, de acuerdo con los responsables de la Iglesia local y de los Institutos religiosos, se tomen las decisiones más beneficiosas para la comunidad eclesial y civil. Pero la prioridad de la misión específica de la Iglesia y de la vida religiosa debe ser tenida siempre presente y mantenida según su modalidad característica (45).

II

CRITERIOS GENERALES DE DISCERNIMIENTO

13. Cuatro grandes fidelidades motivan preferentemente y guían el papel de los religiosos en la promoción humana, siguiendo los principios conciliares de renovación (46) y habida cuenta de los problemas examinados anteriormente:

- fidelidad al hombre y a nuestro tiempo;

- fidelidad a Cristo y al Evangelio;
- fidelidad a la Iglesia y a su misión en el mundo;
- fidelidad a la vida religiosa y al carisma propio del Instituto.

1. Presentes al hombre y a nuestro tiempo

14. Las transformaciones culturales, sociales y políticas, que involucran, no sin dificultad, pueblos y continentes, inducen a la Iglesia a una presencia evangélica que se convierta en respuesta a las esperanzas y aspiraciones más difusas de la humanidad (47).

Esta viva preocupación pastoral, agudizada por las reflexiones y perspectivas del Vaticano II, reaflore en los sínodos de los Obispos y en las exhortaciones apostólicas, que incitan con claridad e insistencia a la comunidad eclesial a tomar decisiones valientes de renovación, con el fin de acercar al hombre contemporáneo a la fuente de toda auténtica promoción humana y social: el Evangelio (48).

15. La historia del mundo de hoy, que se encarna en la historia concreta de cada hombre, se convierte en libro abierto a la meditación apasionada de la Iglesia y de todos los cristianos (49). Esta meditación se convierte efectivamente en un reto dirigido a todas las vocaciones en la Iglesia, provocándolas a una exigente revisión de vida y de compromiso.

Los religiosos, por la radicalidad de sus opciones evangélicas, se sienten más profundamente interpelados. Comprenden que, en la medida de su propia "conversión" al proyecto original de Dios sobre el hombre, como se revela en el "Hombre nuevo, Jesús" (50), contribuirán a acelerar también en los demás aquella conversión de mentalidad y actitudes que confiere autenticidad y estabilidad a la reforma de las estructuras económicas, sociales y políticas, al servicio de una convivencia más justa y pacífica (51).

16. Con esta finalidad, en tensión hacia la renovación de su testimonio y de su misión, todos los Institutos religiosos son invitados a proporcionar a sus miembros "un conocimiento apropiado, tanto de las condiciones de los tiempos y de los hombres, como de las necesidades de la Iglesia, de modo que, juzgando sabiamente a la luz de la fe las realidades concretas de este mundo y ardiendo en celo apostólico, sean capaces de ayudar más eficazmente a los demás (52).

2. Con la fuerza transformante de Cristo y del Evangelio

17. Los Evangelios dan testimonio a Cristo de la fidelidad con que cumplió la misión para la cual el Espíritu le había consagrado (53). Misión de evangelización y redención humana que le llevó a vivir con su pueblo, compartiendo sus vicisitudes que El esclarecía y orientaba, predicando y testimoniando el Evangelio de conversión al "Reino de Dios" (54).

Su propuesta desconcertante de las "Bienaventuranzas" introdujo un cambio radical de perspectiva en la evaluación de las realidades temporales y en las relaciones humanas y sociales, que El quiso centrar en una justicia santidad animada por la nueva ley del amor (55).

Sus opciones de vida signan y califican de modo especial a los religiosos, que hacen suya "la forma de vivir que abrazó el Hijo de Dios cuando vino al mundo" (56).

18. Fieles a esta "regla suprema" (57), los religiosos saben que están comprometidos en un camino cotidiano de conversión al Reino de Dios que les convierte en el seno de la Iglesia y a la faz del mundo, en signo de atracción, incitando a revisiones profundas de vida y de valores (58).

Es este, sin duda, el empeño más trascendente y fecundo al cual son llamados (59), incluso en aquellos campos en que la comunidad cristiana actúa en pro de la promoción humana y del desarrollo de las relaciones sociales inspiradas en principios de solidaridad y de comunión fraternal.

De esta forma, contribuyen a "salvaguardar la originalidad de la liberación cristiana y las energías que ésta es capaz de desarrollar. Liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús" (60).

19. La fuerza de transformación que encierra el espíritu de: las Bienaventuranzas, penetrando dinámicamente la vida de los religiosos, caracteriza su vocación y su misión (61).

Ellos consideran como primera bienaventuranza y "liberación" el encuentro con Cristo, pobre entre los pobres, atestiguando que creen realmente en la presencia del Reino de Dios por encima de las cosas terrestres y en las exigencias supremas del mismo (62).

Dilatando así el sentido cristiano y profundamente humano de las realidades y de la historia, que brota del programa de las bienaventuranzas convertidas en criterio cotidiano de vida, los religiosos demuestran cuán estrecha es la relación entre Evangelio y promoción del hombre en la convivencia social.

Por esto la Iglesia puede ofrecer el testimonio evangélico de los religiosos como un modo espléndido y singular de demostrar que el camino de las bienaventuranzas es el único capaz de transfigurar el mundo y ofrecerlo a Dios" (63).

3. En la comunión eclesial orgánica

20. La vocación común de los cristianos a la unión con Dios y entre los hombres para salvación del mundo (64), debe anteponerse a la diversidad de dones y ministerios. En esta vocación común se fundan las relaciones de comunión entre los diferentes miembros de la Iglesia y en especial, con aquellos que el Espíritu Santo ha destinado, como Obispos, a apacentar la Iglesia de Dios (65).

21. Los religiosos, unidos más íntimamente a la Iglesia (66), participan de un modo peculiar suyo de la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios (67); y en las Iglesias locales pertenecen a la familia diocesana en virtud de una razón peculiar (68).

El Decreto conciliar sobre el oficio pastoral de los Obispos dedica su atención al papel desempeñado por los religiosos, colocándolos entre los colaboradores del Obispo en una doble perspectiva:

- la adhesión a las exigencias pastorales;
- la conformidad con los fines característicos del propio Instituto (69).

22. La identidad de la vida religiosa y de su papel específico recibe una nueva luz a través de la pluriformidad y complementariedad de vocaciones y ministerios existentes en la Iglesia.

Por eso es necesario conocer y dar su justo valor a las funciones que competen a cada uno de los componentes eclesiales: ministerio jerárquico, vida consagrada en sus diversas formas, laicado.

De esta forma, el ejercicio de la función propia de cada uno se realiza en una búsqueda constante de convergencia fraterna y de completamiento mutuo que es, al mismo tiempo, afirmación de la identidad propia y de la comunión eclesial.

23. Este criterio general de discernimiento se evidencia mejor cuanto más presentes se tienen las competencias de los diferentes grupos eclesiales y se buscan los aspectos complementarios de los mismos:

- es propio de los laicos buscar el Reino de Dios ocupándose de las cosas temporales y ordenándolas según Dios (70);

- la naturaleza "secular" de algunos Institutos, dentro de las variadas formas de vida consagrada, permite una presencia más directa y una implicación más completa en las realidades y en las estructuras seculares. Los miembros de estos Institutos, llamados "seculares" por eso mismo, ejercen individualmente,

en cualquier sector conveniente, su apostolado específico, valorizando las estructuras mismas del mundo (71);

- los religiosos, en cambio, a causa de las opciones de vida que les caracterizan, se mantienen apartados de las estructuras seculares, pero no por eso quedan ajenos a la acción de los demás miembros de la Iglesia en la construcción de la ciudad terrestre como lugar capaz de acoger el Reino de Dios (72).

Ahora que estarán presentes de una manera que les es propia, no sustituyéndose en tareas y modalidades que competen a otros componentes eclesiales, sino convirtiéndose en signo aún más radical de un estilo evangélico de vida y de participación, mediante el testimonio público de su profesión que se realiza comunitariamente en todas sus expresiones.

Si además, en cuanto sacerdotes, los religiosos participan del sacerdocio ministerial, son invitados por este nuevo título, a presidir y servir a las comunidades eclesiales dando un testimonio aún más significativo de comunión (73).

24. Los religiosos son, pues, llamados a ser en la Iglesia comunidad eclesial y en el mundo "expertos en comunión", testigos y artífices de aquel "proyecto de comunión" que constituye la cima de la historia del hombre según Dios (74).

Ante todo, por la profesión de los consejos evangélicos, que libera el fervor de la caridad de todo impedimento se convierten comunitariamente en signo profético de la íntima comunión con Dios amado por encima de todo (75).

Además, por la experiencia cotidiana de una comunión de vida, oración y apostolado, que es componente esencial y distintivo de su forma de vida consagrada (76), se convierten en "signo de comunión fraterna". En efecto, en medio de un mundo, con frecuencia profundamente dividido, y ante todos sus hermanos en la fe, dan testimonio de la posibilidad real de poner en común los bienes, de amarse fraternamente, de seguir un proyecto de vida y actividad fundado en la invitación a seguir con mayor libertad y más de cerca a Cristo Señor, enviado por el Padre para que - como primogénito entre muchos hermanos - instituyese una nueva comunión fraterna en el don de su Espíritu (77).

25. Del proyecto comunitario de vida deriva para ellos aquel estilo de presencia y de participación que debe caracterizarlos en la misión de la Iglesia y que subrayamos ahora en vista de las opciones que conciernen la promoción humana.

Como se ha observado al hablar de la variedad de dones y ministerios indicados anteriormente, a diferencia de los laicos y de los miembros de Institutos seculares (que pueden asumir a título individual responsabilidades apostólicas, sociales y políticas correspondientes a los objetivos que el Espíritu les ha señalado), los religiosos han elegido libre y conscientemente el "compartir" en todo su misión de testimonio, de presencia y actividad apostólica, en obediencia al proyecto común y a los Superiores del Instituto.

Este compartirlo todo significa fraternidad y apoyo particularmente cuando el mandato apostólico expone a religiosos y religiosas a responsabilidades mayores y más exigentes en el ámbito de contextos sociales difíciles.

26. La urgencia del criterio fundamental de comunión se hace más acuciante a causa de aquella diversidad de situaciones en que se hallan los cristianos en el mundo, sobre todo en el campo socio-político (78). De donde la necesidad de tener siempre presentes las indicaciones de *Octogesima adveniens* 4 (79), cuando se trata de opciones que, afectando a la relación evangelización - promoción humana, comprometen forzosamente no solo la propia comunidad religiosa, sino también la comunidad eclesial.

27. La profunda naturaleza eclesial de la vida religiosa se convierte, pues, a causa de la característica de comunión que debe impregnar sus estructuras mismas de convivencia y de actividad, en aspecto preponderante de su misión en la Iglesia y en la sociedad civil (80).

Desde este punto de vista, aceptar el ministerio de los Obispos, como centro de unidad de la comunión eclesial orgánica, y promover una aceptación semejante por parte de los demás miembros del Pueblo de Dios, responde a una exigencia específica de la misión propia de los religiosos en la comunidad cristiana.

Los religiosos no deben temer obstáculo alguno para la generosidad y creatividad de sus iniciativas (81) de parte del carácter jerárquico de la comunión eclesial (82), ya que toda potestad sagrada es conferida en orden a la promoción armoniosa de carismas y ministerios (83). Antes al contrario, los religiosos se ven incitados a la "genialidad de proyectos e iniciativas" (84) pues concuerda con la naturaleza carismática y profética de la vida religiosa.

Y por eso, a causa de su misión abierta a la Iglesia universal y desempeñada en el ámbito de las Iglesias locales (85), los religiosos se hallan en las mejores condiciones para valorar aquellas formas de "coordinación oportuna" que *Mutuae relationes* presenta como camino hacia una comunión eclesial orgánica (86).

4. Fidelidad dinámica a la propia Consagración según el carisma del Fundador

28. Una renovada presencia de los religiosos en la misión de la Iglesia en pro de la evangelización y la promoción humana no resultaría plenamente auténtica si hubieran de renunciar, aunque fuera tan solo en parte, a las características de la vida religiosa o a la índole propia de cada Instituto (87).

Esta exigencia, que hemos visto reaflojar constantemente, ha de constituir, sin duda, un empeño asiduo de las comunidades religiosas.

29. Se trata de una fidelidad dinámica, abierta al impulso del Espíritu que pasa a través de los acontecimientos eclesiales y los signos de los tiempos, de la que se hace portavoz la exhortación perseverante del Magisterio.

Capaces de mayor vigilancia gracias a un conocimiento más profundo del hombre de hoy, de sus problemas, de sus anhelos y aspiraciones (88), las comunidades religiosas pueden discernir con mayor facilidad en los acontecimientos y expectativas, en que toman parte junto con los demás miembros de la Iglesia, cuáles son las señales auténticas de la presencia y de los designios de Dios.

El diálogo comunitario (89), guiado por la fe, en recíproca acogida y valoración de las personas, en obediencia religiosa, llega a convertirse en sistema preferencial de tal discernimiento.

Y precisamente porque las comunidades religiosas están edificadas sobre la fe, por su misma naturaleza custodian e irradian esta luz que lleva a todo el Pueblo de Dios a identificar las intenciones del Señor acerca de la vocación integral del hombre, para descubrir así las soluciones plenamente humanas de todos los problemas (90).

30. La "pregunta apremiante" que *Evangelica testificatio* 52 formula al final de la exhortación apostólica sobre renovación de la vida religiosa, aparece como un grito del corazón con el cual Pablo VI expresa su apasionada preocupación pastoral, su gran amor por el hombre y el mundo de hoy, la confianza que pone en los religiosos y las religiosas. Las opciones concretas de renovación aparecen allí esclarecidas. Su apremio incita a una fidelidad que devuelva al momento actual de la vida y misión de cada Instituto el ardor con que los Fundadores se dejaron conquistar por la fuerza inicial del Espíritu (91).

31. Se trata de una referencia constante a la "vida" en su dinámica profunda, como confirma la palabra luminosa del Papa Juan Pablo II (92) :... *a la vida, tal como se nos presenta hoy, cargada con la riqueza de las tradiciones del pasado para ofrecernos la posibilidad de gozar de ellas hoy.*

*Debemos interrogarnos con perspicacia - nos exhorta -, acerca de cómo la vocación religiosa debe ser ayudada hoy a tomar conciencia de sí misma y a madurar, cómo debe funcionar la vida religiosa en el conjunto de la Iglesia contemporánea. A esta pregunta estamos siempre buscando justamente una respuesta. La encontramos en las enseñanzas del Vaticano II, en la exhortación *Evangelii nuntiandi*, en las numerosas declaraciones de los Pontífices, de los Sínodos y de las Conferencias Episcopales. Esta respuesta es fundamental y pluriforme".*

El Papa reafirma su esperanza en una vida religiosa fiel a aquellos principios que hacen de ella un "capital inmenso de generosidad" sin el cual "la Iglesia no sería plenamente ella misma".

"Dentro de la fidelidad siempre renovada al carisma de los Fundadores, las Congregaciones han de esforzarse en corresponder a los deseos de la Iglesia, a los compromisos que la Iglesia, con sus Pastores, considera hoy como los más urgentes para hacer frente a una misión que necesita tanto de obreros cualificados" (93).

III

EXIGENCIAS FORMATIVAS

32. Los problemas que la vida religiosa debe afrontar para renovarse, en la forma que le exige el armonizar evangelización y promoción humana, se reflejan en el plan formativo.

Dichos problemas pueden llegar a exigir una revisión de los programas y de los métodos educativos, tanto en el primer período de iniciación como en las fases sucesivas y en la formación permanente.

Bajo este punto de vista, una relectura de los criterios conciliares de renovación nos demostrará que no se trata de simples adaptaciones en cierto modo exteriores. Es una educación en profundidad de mentalidad y de estilo de vida, que capacite a los interesados para seguir siendo ellos mismos en nuevas modalidades de presencia. Presencia siempre de "consagrados" que orienten con el testimonio y las obras, la transformación de las personas y de la sociedad en la dirección del Evangelio (94).

33. Algunos aspectos de la formación, a este respecto, parecen dignos de especial atención:

a. Verificar si se tiene conciencia de la naturaleza profunda y de las características de la vida religiosa, en sí misma y en su participación dinámica en la misión de la comunidad eclesial en la sociedad de hoy;

El redescubrimiento fiel y la inserción creativa de la identidad específica de los Institutos, en vistas a una renovación en el plano de las actividades y de las obras, constituye uno de los aspectos preeminentes tanto de la formación inicial como de la formación permanente.

b. La profesión de los consejos evangélicos, en la confrontación 'vida religiosa - Iglesia - mundo contemporáneo', puede exigir actitudes nuevas, atentas al valor de signo profético, como fuerza de conversión y transformación del mundo, de sus concepciones y de sus relaciones (95).

c. La vida común; vista especialmente como experiencia y testimonio de comunión, desarrolla la capacidad de adaptación (96) que permite responder a las diversas formas de actividad. Esa diversidad de formas no debilita, antes al contrario, puede reforzar los lazos fraternales y el compartimiento solidario del servicio específico del Instituto en la Iglesia.

Nuevos contextos de inserción, como los descritos a lo largo del análisis de los problemas examinados, crean situaciones posiblemente imprevistas. Por eso, han de ser introducidos en la vida religiosa con una preparación espiritual y humana que ayude a realizar una presencia madura de consagrados, capaz de renovar las relaciones, tanto en el seno de la propia comunidad como fuera de la misma.

d. La participación en la vida de la Iglesia y en su misión, con actitudes de corresponsabilidad y complementariedad, presupone un conocimiento actualizado de sus iniciativas y de los objetivos que se propone avanzar (97).

De la doctrina del Vaticano II y de la insistencia con que los Sínodos de los Obispos volvieron sobre el tema, se desprende que no es posible separar la formación para el compromiso inderogable del Evangelio, de la promoción del hombre según los designios de Dios.

Por eso, en los Institutos religiosos no resultaría adecuado ni completo un programa de formación y renovación sin una precisa toma de conciencia del pensamiento de la Iglesia en esta materia (98).

Todo ello parece más necesario aún, si se quiere que los religiosos se encuentren en condiciones como es su deber apostólico de "despertar las conciencias" (99), de formar otros cristianos, especialmente los laicos, para que puedan asumir con competencia y equilibrio su parte en esta misión común de evangelización y de promoción humana (100).

Y ya que las dimensiones "misioneras" de la Iglesia están confiadas de manera particular a la generosa disponibilidad de los religiosos (101), la formación de cuantos son llamados a esta forma excelente de evangelización y de promoción humana, requerirá una adaptación apropiada que responda a las culturas, a las sensibilidades y a los problemas específicos del lugar (102).

34. La incumbencia de los Capítulos y de las Curias generales reviste una importancia considerable al tratar de la programación y la animación de este camino de actualización y renovación, dentro de la fidelidad al Espíritu Santo y a la historia:

- discernir las opciones que respondan mejor hoy a los objetivos originarios de los Institutos;
- orientar a religiosos y comunidades por medio de iniciativas apropiadas de información y formación;
- promover a través de un diálogo ciudadano y concreto, la revisión de las obras, para estimular posiciones eventualmente poco adecuadas a la hora presente y para alentar y dirigir la búsqueda de nuevas y oportunas expresiones.

Y todo ello, para favorecer también un redescubrimiento, más luminoso y atrayente, de los valores de consagración y de misión, que son fundamento de una consciente y jubilosa pertenencia al propio Instituto.

35. Las Conferencias de Religiosos, gracias a un conocimiento más inmediato de los contextos eclesiales y sociales, están en condiciones de identificar mejor los problemas que se plantean en los diversos países y continentes. Mediante el intercambio de experiencias y los encuentros de reflexión, podrán, en colaboración con las Conferencias Episcopales, y respetando siempre los diversos carismas, individualizar soluciones y caminos más en consonancia con las esperanzas de una promoción integral del hombre, que se inspiren en el Evangelio y en las orientaciones constantes del Magisterio de la Iglesia.

Eduardo Card. PIRONIO,
Pref.

+ Agustín MAYER, O.S.B.,
Secr.

NOTAS

1. EN 18-19.

2. GS 4 . *"No es, pues, por oportunismo ni por afán de novedad que la Iglesia, 'experta en humanidad, es defensora de los derechos humanos. Es por un auténtico compromiso evangélico, el cual, como sucedió*

con Cristo, es sobre todo compromiso con los más necesitados" (Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, III, 3).

3. LG 46.

4. ib. 44; MR 8, 10.

5. ET 52-53.

6. GS 10.

7. EN 69.

8. PP 12.

9. ET 17; GS 63; ET 52.

10. Lc. 4,18.

11. EN 10.

12. ib. 33-34. En el discurso inaugural en Puebla III,4 Juan Pablo II recordaba: "Cristo no permaneció indiferente frente a este vasto y exigente imperativo de la moral social. Tampoco podría hacerlo la Iglesia, y en el espíritu de la Iglesia, que es el espíritu de Cristo, apoyados en su doctrina amplia y sólida, volvamos al trabajo en este campo".

13. EN 69; LG 31; MR 14,a.

14. EN 39.

15. MR 59-60 ss.

16. AAS 1971 p. 928-932.

17. EN 39.

18. "El Papa quiere ser vuestra voz, la voz de aquellos que no pueden hablar o de los que han sido obligados a callar, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido que, a menudo, es tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas defraudadas". (Juan Pablo II a los "campesinos de América Latina" 29 enero de 1979).

19. Sínodo 1971, ib. p. 933.

20. EN 69.

21. LG 46.

22. PC 1; LG 46.

23. ET 52.

24. MR 19; 23 f; 41.

25. EN 69. Doc. de Puebla, nn.733-734: "La apertura pastoral de las obras y la opción preferencial por los pobres es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana. De hecho, cada vez más, los

religiosos se encuentran en zonas marginadas y difíciles... Esta opción no supone exclusión de nadie, pero sí una preferencia y un acercamiento al pobre. Esto ha llevado a la revisión de obras tradicionales para responder mejor a las exigencias de la evangelización".

26. LG 9-12, 34-36; CD 33-35; EN 13, 58; AA 2,6-10.

27. Cf. Documento de la S.Congregación para la Educación Católica sobre la Escuela Católica (19 marzo 1977), nn. 60-61: Participación de la comunidad cristiana en el proyecto educativo de la Escuela Católica.

28. CD 36; MR 22-23.

29. PC 13; ET 20; cfr. GS 67-72 acerca de los componentes humanos y cristianos del trabajo.

30. PO 8; OA 48. El Documento del Sínodo de los Obispos que trata del sacerdocio ministerial (cfr. AAS 1971, p.912-913), refiriéndose a PO 8, precisa que el ministerio sacerdotal debe ser considerado como actividad ya de por sí plenamente válida, e incluso, a la luz de la fe, más excelente que las demás.

Por eso, ordinariamente el sacerdote le dedica todo su tiempo. Si, en circunstancias particulares fuese necesario compaginar otra actividad con este ministerio, el criterio de conveniencia debe buscarse en el servicio que puede derivarse para la misión pastoral de la Iglesia. Y de ello es juez, sobre todo, el Obispo con su Presbiterio y, en determinadas ocasiones, la Conferencia Episcopal.

31. MR 10; LG 44.

32. Cfr. ET 20: "Vuestras actividades no pueden derogar la vocación de vuestros Institutos, ni comportar habitualmente trabajos de tal índole que se sustituyan a sus tareas específicas".

Cf. también Documento de la Sda. Congregación para la Educación Católica sobre la Escuela Católica, n.74-76.

33. ET 20.

34. LG 44; PC 1; ET 3.

35. PC 15; ET 21, 39.

36. OA 48.

37. OA 4 y 50.

38. Cf. *Documento Puebla*, n.1162-1163 y 1244 (Discurso de Juan Pablo a los obreros).

39. LG 31-33; AA 7. 13; GS 67. 68. 72.

40. GS 42. 76; *Sínodo* 1971, AAS, p. 932; *Documento Puebla* n.558-559.

41. Cf. Discurso de Juan Pablo II a la reunión de Superiores Generales del 24 noviembre de 1978, en el cual exhortaba a "interpretar a la justa luz evangélica la opción por los más pobres y por todas las víctimas del egoísmo humano, sin caer en radicalizaciones socio-políticas... a aproximarse a la gente e insertarse en el Pueblo de Dios sin poner en peligro su propia identidad religiosa ni ofuscar la originalidad específica de su propia vocación". Cfr. también *Documento de Puebla*, n. 528.

42. MR 49-50.

43. MR 49-50.

44. EN 69; *Documento de Puebla*, nn. 527 - 529.

45. Cfr. *Sínodo 1971*; AAS, p. 912-913. El criterio dado para los sacerdotes, como ha sido ya expuesto a propósito de otras formas de inserción en las estructuras seculares (n. 8), vale también para los religiosos a causa de la conexión expresa de la vida religiosa con el apostolado jerárquico (CD 34) y de los lazos especiales que la vinculan a la responsabilidad pastoral de la Iglesia (LG 45-46). En *Mutuae relationes* (nn. 5. 10. 36) se exponen más detalladamente las razones teológicas y se indican las consecuencias prácticas de obediencia eclesial y de organización.

Cfr. también *Documento de Puebla* n. 769, donde se citan las palabras del Papa: "Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso os repito: no nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de diluir nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales" (AAS, LXXI, p. 193).

46. Cf. PC 2.

47. GS 9.

48. Cfr. particularmente el Sínodo de 1971 y 1974; y la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* que tiene su complemento, en su aspecto más directamente social y político, en la *Octogesima adveniens*.

49. Cfr. RH 14: "La Iglesia no puede abandonar al hombre... El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y también de su ser comunitario y social. Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer para el cumplimiento de su misión".

50. GS 22; RH 8.

51. GS 63.

52. PC 2,d; MR 25-32.

53. Is 42,1-7; 61,14; Lc 4,17-19; Cfr. *Documento Puebla*, n.1130: "La evangelización de los pobres fue para Jesús uno de los signos mesiánicos, y será también para nosotros signo de autenticidad evangélica".

54. Mc 1,15.

55. Mt 5,3-12; 5, 20. 43-48.

56. LG. 44; PC I.

57. ib. 2,a.

58. LG 44.

59. MR 15. 26-28.

60. Juan Pablo II, *Puebla*, Discurso inaugural, III,6; EN 9, 30-39, cfr. también en el mismo discurso inaugural I,2-5, la referencia a una sólida cristología y al único Evangelio, sin relecturas reductoras y deformantes, como fundamento de nuestra capacidad de "servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones, humanizar sistemas y estructuras". Cfr. RH 4.

61. LG 31.

62. ib. 44

63. ib. 31.

64. MR 4.

65. Act. 20-28; MR 5, 9.

66. LG 44.

67. MR 4.

68. CD 34; los principios teológicos y los criterios de aplicación son descritos ampliamente en el documento *Mutuae relationes*.

69. CD 33, 34.

70. LG 31.

71. Motu Proprio *Primo feliciter*, AAS 48, p. 285; PC 11.

72. LG 46.

73. LG 28; GS 43; MR 36.

74. GS 19, 32; cfr. *Documento Puebla* nn. 211-219. 721: "La vida consagrada es en si misma evangelizadora en orden a la comunión y participación".

75. LG 44.

76. PC 15; cfr. *Documento Puebla*, nn. 730-732.

77. GS 32.

78. OA 3.

79. "Frente a situaciones tan diversas - leemos en *Octogesima adveniens* 4 - es difícil pronunciar una palabra única y proponer una solución de valor universal. Compete a las comunidades cristianas analizar objetivamente la situación de su país respectivo, aclararla a la luz de las palabras inmutables del Evangelio, confrontarla con los principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción de la doctrina social de la Iglesia. Corresponde a las comunidades cristianas investigar con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los Obispos responsables y en diálogo con los demás hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que convenga adoptar para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se revelan urgentes y necesarias en múltiples casos.

En esta búsqueda de los cambios que es necesario promover, los cristianos deberán, ante todo, renovar su confianza en la fuerza y la originalidad de las exigencias evangélicas". Ver *Documento Puebla*, n. 473.

80. ".. que los religiosos no solo acepten, sino que busquen lealmente una indisoluble unidad de miras y de acción con los Obispos. A estos... no les puede, no les debe faltar la colaboración, a la vez responsable y activa, pero también dócil y confiada de los religiosos, cuyo carisma hace de ellos agentes tanto más disponibles al servicio del Evangelio" (Juan Pablo II, *Discurso inaugural Puebla*, II).

81. MR 19, 41.

82. ib. 5.

83. LG 10-12, 27; PO 9; AA 2.

84. EN 69.

85. LG 45-46; CD 33-35; cfr. discurso de Juan Pablo a los Superiores Generales, 24 noviembre 1978).

86. MR 23,7).

87. LG c.VI; PC 2; MR. 11-12.

88. GS 1-10; ET 52.

89. PC 14, ET 25.

90. GS 11.

91. MR 23, f).

92. *Discurso a los Superiores Generales*, 24 nov. 1978.

93. Discurso a la UISG, 16 noviembre 1978.

94. PC 18.

95. ET 13-29; cfr. *Documento de Puebla*, n. 476: "Nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo".

96. PC 3, 15.

97. ib. 2, c).

98. "Con respecto a esta enseñanza, la Iglesia tiene una misión que cumplir: debe predicar, educar a las personas y a las colectividades, formar la opinión pública, orientar a los responsables de los pueblos... Bebed, pues, en estas fuentes auténticas.. Hablad el lenguaje... de la experiencia, del dolor, de la esperanza de la humanidad contemporánea". (Juan Pablo II, *Puebla, Discurso inaugural*, III,4).

99. ET 18.

100. El documento sobre la justicia en el mundo (*Sínodo 1971*, AAS, pp. 935-937), junto con una síntesis de las principales intervenciones doctrinales de la Iglesia, ofrece también indicaciones sobre el empeño de una "educación para la justicia.

Dice aún Juan Pablo II (*Documento Puebla* disc. inaugural III, 7): "Permitidme, pues, que recomiende... la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia. Hay que poner particular cuidado en la formación de una conciencia social a todos los niveles y en todos los sectores. Cuando las injusticias arrecian y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la doctrina social, en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser un preciso instrumento de formación y de acción."

101. EN 69.

102. AG 18, 25-27.

ABREVIATURAS

AA Apostolicam actuositatem

AG Ad Gentes

CD Christus Dominus

DV Dei Verbum

EN Evangelii nuntiandi

ES Ecclesiae sanctae

ET Evangelica testificatio

GS Gaudium et spes

LG Lumen Gentium

MR Mutuae relationes

OA Octogesima adveniens

OT Optatam totius

PC Perfectae caritatis

PO Presbyterorum Ordinis

PP Populorum progressio

RH Redemptor hominis

SC Sacrosanctum Concilium

VS Venite seorsum

Carta sobre la dispensa del celibato sacerdotal

1. En la Carta a los sacerdotes del Jueves Santo de 1979, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, refiriéndose —como el mismo decía— a la doctrina del Concilio Vaticano II, además de a la Carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus* de Pablo VI y, por último, al Sínodo de los Obispos celebrado en el año 1971, de nuevo puso en claro en cuánta estima se ha de tener el celibato sacerdotal en la Iglesia Latina.

Se trata de un tema de gran importancia —amonesta el Santo Padre— que esta unido con vínculo peculiar con la enseñanza del Evangelio. Siguiendo el ejemplo de Cristo Señor según la doctrina apostólica y la Tradición que le es propia, la Iglesia Latina quiso y también quiere ahora que todos los que reciben el sacramento del Orden abracen esta renuncia no solo como signo escatológico, sino también como «signo de una libertad que esta destinada estrechamente al ministerio».

Advierte el Sumo Pontífice: «Todo cristiano que recibe el sacramento del Orden acepta el celibato con plena conciencia y libertad, después de una preparación de años, de profunda reflexión y de asidua oración. Él toma la decisión de vivir por vida el celibato, solo después de haberse convencido de que Cristo le concede este *don* para el Bien de la Iglesia y para el servicio a los demás... Solo entonces se compromete a observarlo durante toda la vida. Es natural que tal decisión obligue no solo en virtud de una ley establecida por la Iglesia, sino también en función de la responsabilidad personal. Se trata aquí de mantener la palabra dada a Cristo y la Iglesia». Finalmente, los fieles unidos en el matrimonio tienen derecho a esperar de nosotros —añade el Santo Padre— «el buen ejemplo y el testimonio de la fidelidad a la vocación hasta la muerte»

2. Sin embargo, las dificultades que, principalmente en los últimos años, han experimentado los sacerdotes hicieron no pequeño el número de los que pidieron la dispensa de las obligaciones que brotan de la ordenación sacerdotal y, de modo particular, la dispensa del celibato. A causa de la amplia difusión de este hecho —que originó una dolorosa herida en la Iglesia, golpeada fuertemente de este modo en la misma fuente de su vida y que afectó con dolor a los Pastores y a toda la comunidad cristiana—, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, ya desde el comienzo de su ministerio apostólico, llegó al convencimiento sobre la necesidad de instruir una investigación acerca de la situación surgida, de sus causas y de los remedios que se han de aplicar oportunamente.

3. Hemos de precavernos de que una realidad de tan grave importancia, como es la dispensa del celibato, sea tenida como un derecho propio de todos los sacerdotes que la Iglesia deba reconocer indiscriminadamente; mientras que, por el contrario, se ha de pensar que el verdadero derecho es que el sacerdote, por su oblación, se entregó a Cristo y a todo el Pueblo de Dios, que esperan de él la observancia de la fidelidad prometida, a pesar de las graves dificultades que le pueden acaecer en su vida. Igualmente hemos de precavernos de que la dispensa del celibato pudiera ser estimada, con el correr del tiempo, como un efecto casi automático de cualquier proceso administrativo sumario (dr. Carta del Sumo Pontífice Juan Pablo II *Ad universos Ecclesiae Sacerdotes, adveniente Feria V in Cena Domini*, n. 9). De modo abundante son aducidos aquí grandes bienes: en primer Lugar, el bien del mismo sacerdote que pide la dispensa, que piensa que esta es la única solución de su propio problema existencial, al estimar que ya no puede sostener este peso; además, el bien general de la Iglesia, la cual no puede llevar con ánimo sereno la disolución de la estructura sacerdotal, totalmente necesaria para cumplir con su deber; finalmente, el bien particular de las Iglesias locales, es decir, de los Obispos con su Presbiterio, que con esmero se esfuerzan en conservar, en cuanto es posible, las fuerzas apostólicas necesarias, así como también las de todos los grupos de fieles, para quienes el servicio del sacerdocio ministerial ha de ser estimado como un derecho y una necesidad. De esta consideración brotan muchos aspectos de la realidad, que han de ser considerados entre sí, atendidas la justicia y la caridad: ninguno de ellos puede ser descuidado ni mucho menos rechazado.

4. Consciente de los muchos aspectos implicados en esta cuestión, que llevan consigo a tristes situaciones personales, y al mismo tiempo advirtiendo que todas las cosas han de ser consideradas según el espíritu de Cristo, el Santo Padre —a quien muchos Obispos pidieron consejo— determinó tomar un tiempo adecuado para, con la ayuda de sus colaboradores, llegar a una prudente decisión, basada en

razones firmes, acerca de la aceptación, examen y resolución de las peticiones que solicitan la dispensa del celibato. Los frutos de esta madura consideración habrán de ser los que ahora se exponen brevemente. El cuidadoso estudio sobre todos los aspectos que conciernen a este asunto sugirió e inspiró unas normas, según las cuales se instruirá a partir de ahora el examen de las peticiones que sean enviadas a la Santa Sede. Como es evidente, es totalmente necesario que tales normas bajo ningún aspecto se separen del espíritu pastoral que las anima.

5. Al realizar el examen de las peticiones que son enviadas a la Santa Sede —aparte de los casos de los sacerdotes que, abandonada hace tiempo la vida sacerdotal, desean vivamente sanar una situación de la que no pueden apartarse—, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe asume que ha de ser considerado el caso de aquellos que no debieron recibir la ordenación sacerdotal, porque faltó la debida libertad y responsabilidad o porque los Superiores competentes no pudieron a su tiempo juzgar, de modo prudente y suficientemente idóneo, si el candidato era realmente apto para llevar perpetuamente una vida en celibato dedicado a Dios.

Además, ha de ser evitado en este tema cualquier modo superficial de actuar que disminuya, junto con la significación del sacerdocio, la índole sagrada de la ordenación y la gravedad de las obligaciones que fueron aceptadas en su momento; pues puede producir, ciertamente, gran detrimento e inducir a una triste extrañeza y escándalo entre muchos fieles. Por consiguiente, el motivo de la dispensa tendrá que ser demostrado por el número y la solidez de los argumentos presentados. Con igual cuidado, para que las cosas procedan de modo serio y se asegure el bien de los fieles, hay que dar por sentado que no se admitan aquellas peticiones que se expresen de otro modo que no sea un espíritu afectuoso de humildad.

6. Para resolver este arduo deber que le ha confiado el Romano Pontífice, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sabe perfectamente que puede tener esperanza en la plena y fiel cooperación de todos los Ordinarios interesados. La Congregación se considera preparada para ofrecer todas las ayudas a los que las soliciten. Igualmente confía plenamente en la prudente observancia de las normas propuestas que han de prestar aquellos, conociendo bien su aplicación pastoral; lo cual es importante para crear en este campo las condiciones necesarias para servir al bien de la Iglesia y del sacerdote e, igualmente, para consuelo de la vida espiritual de los presbíteros y de las comunidades cristianas. Finalmente, este Dicasterio sabe que los obispos de ningún modo pueden olvidar sus deberes de paternidad espiritual hacia todos sus sacerdotes, principalmente hacia aquellos que se encuentran en gran desazón de ánimo, para que reciban de ellos su firmísima y totalmente necesaria ayuda, para asegurar más fácil y gozosamente los deberes asumidos en el día de la ordenación hacia el Señor Jesucristo y su Santa Iglesia, experimentando en el Señor todo lo que pueda conducir al hermano vacilante a la tranquilidad del alma, a la confianza, a la penitencia y a recobrar la primera alegría, pidiendo ayuda, según la diversidad de los casos, a los compañeros, amigos, parientes, médicos y psicólogos (cfr. Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 87 y 91).

7. Con esta Carta se adjuntan las normas sobre el modo de proceder en la preparación de los documentos que se refieren a la petición de la dispensa del celibato.

Mientras comunicamos esto cumpliendo nuestro oficio, redoblamos gustosamente los vivos deseos de nuestra complacencia y nos confesamos afectísimos en el Señor.

Roma, en la sede de la S. C. para la Doctrina de la Fe, 14 de octubre de 1980.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Instrucción Pastoralis actio sobre el bautismo de los niños

20 de octubre de 1980

INTRODUCCIÓN

1. La pastoral del bautismo de los niños ha sido muy favorecida con la promulgación del nuevo Ritual, preparado según las directrices del Concilio Vaticano II. (1) Sin embargo, las dificultades advertidas por los padres cristianos y por los pastores de almas ante una transformación rápida de la sociedad, que hace más difícil la educación de la fe y la perseverancia de los jóvenes no han sido completamente disipadas.

2. Muchos padres, en efecto, están angustiados al ver a sus hijos que abandonan la fe y la práctica sacramental, a pesar de la educación cristiana que ellos se han esforzado en darles, y algunos pastores de almas se preguntan si no deberían ser más exigentes antes de bautizar a los niños. Unos juzgan preferible diferir el bautismo de los niños hasta el final de un catecumenado de más o menos duración; otros, en cambio, piden que se revise la doctrina sobre la necesidad del bautismo -al menos por lo que se refiere a los niños- y desean que la celebración del bautismo se aplase hasta una edad en que sea posible un compromiso personal o incluso hasta el umbral de la edad adulta.

Sin embargo, esta controversia sobre la pastoral sacramental tradicional no deja de suscitar en la Iglesia el legítimo temor de que se comprometa una doctrina de importancia tan capital como la doctrina de la necesidad del bautismo; muchos padres, en particular, están escandalizados al ver rechazar o diferir el bautismo que ellos piden para sus niños con la plena conciencia de sus deberes.

3. Ante esta situación, y para responder a numerosas preguntas que le han sido dirigidas, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, después de haber consultado a diversas Conferencias Episcopales, ha preparado la presente Instrucción. Con ella, se propone recordar los puntos esenciales de la doctrina de la Iglesia en este campo, que justifican la praxis constante de la Iglesia a lo largo de los siglos, y que demuestran su valor permanente, a pesar de las dificultades surgidas actualmente, Se indicarán, finalmente, algunas grandes líneas para una acción pastoral.

I. LA DOCTRINA TRADICIONAL SOBRE EL BAUTISMO DE LOS NIÑOS

Una praxis inmemorial

4. Tanto en Oriente como en Occidente, la praxis de bautizar a los niños es considerada como una norma de tradición inmemorial. Orígenes, y más tarde San Agustín, ven en ella una "tradición recibida de los Apóstoles" (2). Cuando en el siglo II aparecen los primeros testimonios directos, ninguno de ellos presenta jamás el bautismo de los niños como una innovación. San Ireneo, en particular, considera obvia la presencia entre los bautizados "de niños pequeños y de infantes", al lado de adolescentes, de jóvenes y de personas adultas (3). El más antiguo ritual conocido, que describe al principio del siglo III la *Tradición apostólica*, contiene la prescripción siguiente: "Se bautizará en primer lugar a los niños; todos los que pueden hablar solos, que hablen; por los que no pueden hacerlo, que hablen sus padres, o alguno de su familia" (4) San Cipriano, en un Sínodo de Obispos africanos, afirmaba "que no se puede negar la misericordia y la gracia de Dios a ningún hombre que viene a la existencia"; y el mismo Sínodo, invocando la "igualdad espiritual" de todos los hombres "de cualquier estatura y edad", decretó que se podían bautizar los niños "a partir del segundo o tercer día del nacimiento" (5).

5. Indudablemente, la praxis del bautismo de los niños ha conocido una cierta regresión durante el siglo IV. En esa época, cuando los mismos adultos aplazaban su iniciación cristiana, por el temor de las faltas futuras y por el miedo de la penitencia pública, muchos padres diferían, por los mismos motivos, el bautismo de los niños. Pero, al mismo tiempo, consta que hubo Padres y Doctores, como Basilio, Gregorio de Nisa, Ambrosio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Agustín, que, aunque bautizados en edad adulta

por las mismas razones, sin embargo, reaccionaron en seguida con energía, pidiendo con insistencia a los adultos que no retrasaran el bautismo necesario para la salvación; (6) y muchos de ellos insistían a fin de que el bautismo se administrara también a los niños (7).

La enseñanza del Magisterio

6. También los Papas y los Concilios intervinieron a menudo para recordar a los cristianos el deber de hacer bautizar a sus hijos. Al final del siglo IV, se opone a las doctrinas pelagianas la antigua costumbre de hacer bautizar los niños, igual que los adultos, "para la remisión de los pecados". Como lo habían puesto de relieve Orígenes y San Cipriano, antes que San Agustín, (8) tal costumbre confirmaba la fe de la Iglesia en la existencia del pecado original, lo cual a su vez, hizo aparecer aún más evidente la necesidad del bautismo de los niños. En ese sentido intervinieron los Papas Siricio (9) e Inocencio I; (10) después, el Concilio de Cartago del 418 condena "a los que niegan que se deba bautizar a los niños recién salidos del seno materno", y afirma que, "en virtud de la regla de fe" de la Iglesia católica sobre el pecado original, "también los más pequeños, que todavía no han podido cometer personalmente ningún pecado, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a no de que por la regeneración sea publicado en ellos lo que han recibido por la generación" (11).

7. Esta doctrina fue regularmente reafirmada y defendida durante la Edad Media. En particular el Concilio de Viena, celebrado en 1312, subraya que el defecto del sacramento del bautismo, tanto en los niños como en los adultos, no es solamente la remisión de los pecados, sino también el don de la gracia y de las virtudes (12). En el Concilio de Florencia, en 1442, censura a quienes pretenden diferir este sacramento, y pide que se confiera "lo más pronto que se pueda" (*quam primum commode potest*) el bautismo a los recién nacidos, "mediante el cual son sustraídos al poder del demonio y reciben la adopción de hijos de Dios" (13).

El Concilio de Trento repite la condena del Concilio de Cartago (14) y, apoyándose en las palabras de Jesús a Nicodemo, declara que "después de la promulgación del Evangelio" nadie puede ser justificado "sin el baño del nuevo nacimiento o el deseo de recibirlo" (15). Entre los errores condenados con anatema, se destaca el de los anabaptistas, según los cuales era mejor "omitir el bautismo (de los niños) que bautizarlos sin un acto personal de fe, en la sola fe de la Iglesia" (16).

8. Los diferentes Concilios y Sínodos regionales posteriores al Concilio de Trento enseñaron también con firmeza la necesidad de bautizar a los niños. Muy oportunamente, también el Papa Pablo VI recordó solemnemente sobre este punto la enseñanza secular, declarando que "el bautismo debe ser administrado también a los pequeños que todavía no han podido hacerse culpables de ningún. pecado personal, a fin de que, nacidos sin la gracia sobrenatural, renazcan por el agua y el Espíritu Santo a la vida divina en Cristo Jesús" (17).

9. Los textos del Magisterio citados ahora trataban sobre todo de evitar errores; están lejos de agotar la riqueza de la doctrina sobre el Bautismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, en la catequesis de los Padres y en la enseñanza de los doctores de la Iglesia: el bautismo es manifestación del amor gratuito del Padre, participación en el misterio pascual de Hijo, comunicación de una nueva vida en el Espíritu; el bautismo hace entrar a los hombres en la herencia de Dios y los agrega al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

10. En esa perspectiva, la advertencia de Cristo en el Evangelio de san Juan: "El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (18), debe entenderse como la invitación de un amor universal e infinito; son las palabras de un Padre que llama a sus hijos y quiere para ellos el mayor bien. Este llamamiento irrevocable y urgente no puede dejar al hombre en una actitud indiferente o neutral, ya que su aceptación es para él la condición del cumplimiento de su destino.

La misión de la Iglesia

11. La Iglesia debe responder a la misión dada por Cristo a los Apóstoles después de la resurrección, y descrita en el Evangelio según san Mateo de forma particularmente solemne: "Se me ha dado pleno poder en el cielo y en la tierra. Id y hace discípulos de todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo" (19). La transmisión de la fe y la administración del bautismo, estrechamente ligadas en este mandato del Señor, forman parte íntegramente de la misión de la Iglesia, que es y no puede dejar de ser universal.

12. Así es como la Iglesia lo ha entendido desde los primeros tiempos, y no solamente respecto de los adultos.

Leyendo las palabras de Jesús a Nicodemo, la Iglesia "entendió siempre que los niños no han de ser privados del bautismo" (20). Tales palabras tienen en efecto una forma tan general y absoluta que los Padres las han recogido para establecer la necesidad del bautismo, y el Magisterio las ha aplicado expresamente al caso de los niños: (21) para ellos, también, este sacramento es la entrada en el pueblo de Dios (22) y la puerta de la salvación personal.

13. Por eso, mediante su doctrina y su praxis, la Iglesia ha enseñado que no conoce otro medio que el bautismo para asegurar a los niños la entrada en la bienaventuranza eterna; por esto, ella procura no descuidar la misión que ha recibido del Señor de hacer renacer "de agua y de Espíritu" a todos los que pueden ser bautizados. Respecto a los niños muertos sin haber recibido el bautismo, la Iglesia no puede hacer más que confiarlos a la misericordia de Dios, como hace en el rito fúnebre que ha dispuesto para ellos (23).

14. El hecho de que los niños no puedan aún profesar personalmente su fe no impide que la Iglesia les confiera este sacramento porque en realidad los bautiza en su propia fe. Este punto doctrinal fue ya claramente fijado por San Agustín, el cual escribía: "Los niños son presentados para recibir la gracia espiritual, no tanto por quienes los lleva en sus brazos (aunque también por éstos, sí son buenos fieles), cuanto por la sociedad universal de los santos y de los fieles. Es la Madre Iglesia entera la que actúa en su. santos; porque toda los engendra a todos y a cada uno" (24). Santo Tomás de Aquino y después de él todos los teólogos, siguen la misma enseñanza: el niño que es bautizado no cree por sí mismo, por un acto personal, sino por medio de otros, "por la fe de la Iglesia que se comunica" (25). Esta nueva doctrina está expresada en el nuevo Ritual del bautismo, cuando el celebrante pide a los Padres, Padrinos y madrinas, que profesen la fe de la Iglesia en la que son bautizados los niños (26).

15. Sin embargo, la Iglesia, aunque consciente de la eficacia de su fe que actúa en el bautismo de los niños y de la validez del sacramento que ella les confiere, reconoce límites a su praxis, ya que, exceptuando el caso de peligro de muerte, ella no acepta dar el sacramento sin el consentimiento de los padres y la garantía sería de que el niño bautizado recibirá la educación católica; (27) la Iglesia, en efecto se preocupa tanto de los derechos naturales de los padres como de la exigencia del desarrollo de la fe en el niño.

II. RESPUESTA A LAS DIFICULTADES SURGIDAS ACTUALMENTE

16. A la luz de la doctrina recordada anteriormente, deben juzgarse ciertas opiniones expresadas actualmente a propósito del bautismo de los niños y que tienden a poner en discusión su legitimidad como regla general.

Bautismo y acto de Fe

17. Teniendo en cuenta que, en los escritos del Nuevo Testamento, el bautismo sigue a la predicación del Evangelio, que supone la conversión y va acompañado de la profesión de fe y que, además, los efectos de la gracia (remisión de los pecados, justificación, regeneración y participación en la vida divina) están generalmente unidos a la fe más que al sacramento, (28) algunos proponen que las etapas sucesivas: predicación, fe, sacramento sean erigidas en norma. Excepto, pues, en caso de peligro de muerte, habría de aplicarla a los niños e instaurar para ellos un catecumenado obligatorio.

18. Ciertamente, la predicación apostólica se dirigía normalmente a los adultos, y los primeros bautizados fueron hombres convertidos a la fe cristiana. Como estos hechos son narrados por el Nuevo Testamento, esto podría hacer pensar que en ellos sólo se considera la fe de los adultos. Sin embargo, como se ha recordado más arriba, la praxis del bautismo de los niños se apoya en una tradición inmemorial, de origen apostólico, cuyo valor no puede descartarse; más aún, el bautismo jamás se ha administrado sin fe; para los niños, se trata de la fe de la Iglesia.

Por otra parte, según doctrina del Concilio de Trento sobre los sacramentos, el bautismo no es un puro signo de la fe; es también su causa (29). El efecto en el bautizado "la iluminación interior". La liturgia bizantina lo llama "sacramento de la iluminación", o simplemente "iluminación", es decir, fe recibida, que invade el alma para que caiga ante el esplendor de Cristo el velo de la ceguera (30).

Bautismo y recepción personal de la gracia

19. Se dice también que toda gracia, dado que está destinada a una persona, debe ser acogida conscientemente y hecha propia por quien la recibe, de lo cual el niño es incapaz.

20. En realidad, el niño es persona mucho antes de que sea capaz de manifestarlo mediante actos conscientes y libres, y como tal, puede ya llegar a ser por el sacramento el bautismo hijo de Dios y coheredero con Cristo. Su conciencia y su libertad podrán después, desde su despertar, disponer de las energías infundidas en su alma por la gracia bautismal.

Bautismo y libertad del niño

21. Se objeta también que el bautismo de los niños sería un atentado a su libertad. Sería contrario a su dignidad de persona imponerles para el futuro unas obligaciones religiosas que, más tarde, podrían quizá rechazar. Sería mejor no conferir el sacramento hasta una edad en que sea posible el compromiso libre. Entre tanto, padres y educadores deberán comportarse con reserva y abstenerse de toda presión.

22. Pero tal actitud es absolutamente ilusoria: no existe la pura libertad humana que esté exenta de todo condicionamiento. Ya en el plano natural, los padres toman para sus hijos opciones indispensables para su vida y su orientación hacia los verdaderos valores. Una supuesta actitud neutra de la familia ante la vida religiosa del niño sería en electo una opción negativa que le privaría de un bien esencial

Sobre todo, cuando se pretende que el sacramento del bautismo compromete la libertad del niño, se olvida que todo hombre, aun no bautizado, como criatura tiene para con Dios unas obligaciones imprescriptibles, que el bautismo ratifica y eleva mediante la adopción filial. Se olvida también que el Nuevo Testamento nos presenta la entrada en la vida cristiana no como una servidumbre o una coacción, sino como el acceso a la verdadera libertad (31).

Ciertamente, podría suceder que el niño, llegado a la edad adulta, rechace las obligaciones derivadas de su bautismo. Los padres, a pesar del sufrimiento que puedan probar, no deben reprocharse el haber hecho bautizar a su hijo y haberle dado la educación cristiana, como era su derecho y su deber (32). Porque, a pesar de las apariencias, los gérmenes de la fe depositados en su alma podrán revivir un día, y los padres contribuirán a ello con su paciencia y su amor, con su plegaria y el testimonio auténtico de su propia fe.

Bautismo y situación sociológica

23. Atentos a la vinculación existente entre la persona y la sociedad, algunos creen en una sociedad de tipo homogéneo, donde los valores, los juicios y las costumbres forman un sistema coherente, el bautismo de los niños es toda conveniente; pero esta praxis sería contraindicada en las sociedades pluralistas actuales, caracterizadas por la inestabilidad de los valores y los conflictos de ideas. En esta situación, convendría esperar a que la personalidad del candidato fuera suficientemente madura.

24. La Iglesia no ignora, sin duda, que debe tener en cuenta la base social. Pero los criterios de la homogeneidad y del pluralismo no son sino indicativos y no pueden erigirse en principios normativos; porque son inadecuados para resolver una cuestión propiamente religiosa que, por su naturaleza, concierne a la Iglesia y a la familia cristiana.

El criterio de la "sociedad homogénea" permitiría afirmar la legitimidad del bautismo de los niños, si la sociedad es cristiana; pero llevaría también a negarla cuando las familias cristianas son minoritarias; ya sea en una sociedad con predominio todavía pagano, ya sea en un régimen de ateísmo militante; y esto es evidentemente inadmisibile.

En cuanto al criterio de la "sociedad pluralista", no es más válido que el anterior, ya que, en este tipo de sociedad, la familia y la Iglesia pueden actuar libremente, y, por tanto, pueden dar una formación cristiana.

Por otra parte, una reflexión sobre la historia muestra claramente que la aplicación de estos criterios "sociológicos" en los primeros siglos de la Iglesia habría paralizado toda su expansión misionera. Conviene añadir que en nuestros días, paradójicamente, el pluralismo es invocado con demasiada frecuencia para imponer a los fieles comportamientos que en realidad dificultan el uso de su libertad cristiana.

En una sociedad cuya mentalidad, costumbres y leyes no se inspiran ya en el Evangelio, es pues de suma importancia que, para las cuestiones planteadas por el bautismo de los niños, se tenga en cuenta ante todo la naturaleza y misión propias de la Iglesia. El pueblo de Dios aún viviendo dentro de la sociedad humana y a pesar de la diversidad de naciones y de culturas, posee su propia identidad, caracterizada por la unidad de la fe y de los sacramentos. Animado por un mismo espíritu y una misma esperanza, es un todo orgánico, capaz de crear en los diversos grupos humanos las estructuras necesarias para su crecimiento. La pastoral sacramental de la Iglesia, en particular la del bautismo de los niños, debe inscribirse en este marco y no depender de criterios únicamente sacados de las ciencias humanas.

Bautismo de los niños y pastoral sacramental

25. Por último, existe otra crítica del bautismo de los niños: este derivaría de una pastoral carente de impulso misionero, más preocupada por administrar un sacramento que por despertar la fe y promover el compromiso evangélico. Manteniéndola, la Iglesia cedería a la tentación del número y de la "institución" social alentaría el mantenimiento de una "concepción mágica" de los sacramentos, mientras que su deber es apuntar a la actividad misionera, hacer madurar la fe de los cristianos, promover su compromiso libre y consciente, y como consecuencia admitir etapas en su pastoral sacramental.

26 Sin duda, el apostolado de la Iglesia debe tender a suscitar una fe viva y a favorecer una existencia verdaderamente cristiana; pero las exigencias de la pastoral sacramental de los adultos no pueden aplicarse sin más a los niños pequeños que son bautizados como se ha recordado antes, "en la fe de la Iglesia". Además, no debe tratarse a la ligera la necesidad del sacramento, que mantiene todo su valor y su urgencia, sobre todo cuando se trata de asegurar a un niño el bien infinito de la vida eterna.

En cuanto a la preocupación por el número, si es bien entendida, no es para la Iglesia una tentación o un mal, sino un deber y un bien. Definida por San Pablo como el "cuerpo" de Cristo y su "plenitud", [\(33\)](#) la Iglesia es en el mundo el sacramento visible de Cristo; su misión es extender a todos los hombres el vínculo sacramental que los une a su Señor glorificado. Por esto, ella no desea sino dar a todos, niños y adultos, el sacramento primero y fundamental del bautismo.

Entendida así, la praxis del bautismo de los niños es auténticamente evangélica, porque tiene un valor de testimonio; manifiesta en efecto la previsión y la gratuidad del amor que circunda nuestra vida: "En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó... Nosotros amamos a Dios, porque él nos ama primero" [\(34\)](#). Incluso en el adulto, las exigencias que entraña la recepción del bautismo [\(35\)](#) no deben hacer olvidar que "no por las obras de justicia que hayamos hecho nosotros, sino que según su propia misericordia nos ha salvado, con el baño del segundo nacimiento y con la renovación por el Espíritu Santo" [\(36\)](#).

III. ALGUNAS DIRECTRICES PASTORALES

27. Si no es posible admitir algunas proposiciones actuales, tales como el abandono definitivo del bautismo de los niños y la libertad de elección -sean cuales sean los motivos- entre el bautismo inmediato y el bautismo diferido, no puede, sin embargo, negarse la necesidad de un esfuerzo pastoral profundo y bajo ciertos aspectos renovado. Conviene indicar aquí los principios y las grandes líneas.

Principios de esta pastoral

28. Es importante recordar desde el principio que el bautismo de los niños debe considerarse como una grave misión. Las cuestiones que éste plantea a los pastores no pueden resolverse más que con una atención fiel a la doctrina y a la práctica constante de la Iglesia.

Concretamente, la pastoral del bautismo de los niños deberá inspirarse en dos grandes principios de los cuales el segundo está subordinado al primero:

1) El bautismo, necesario para la salvación, es el signo y el instrumento del amor proveniente de Dios que nos libra del pecado original y comunica la participación en la vida divina: de suyo, el don de estos bienes a los niños no debería aplazarse.

2) Deben asegurarse unas garantías para que este don pueda desarrollarse mediante una verdadera educación de la fe y de la vida cristiana, de manera que el sacramento alcance su "verdad" total (37). Estas garantías normalmente son proporcionadas por los padres o la familia cercana, aunque sean posibles diversas suplencias en la comunidad cristiana. Pero si estas garantías no son serias, podrá llegarse a diferir el sacramento y deberá también rehusarse, si éstas son ciertamente nulas.

El diálogo de los pastores con las familias creyentes

29. En base a estos dos principios, la reflexión sobre los casos concretos se hará mediante un diálogo pastoral entre el sacerdote y la familia. Para el diálogo con los padres que son cristianos habitualmente practicantes, las normas están establecidas en las Observaciones previas del Ritual. Baste recordar ahora los dos puntos más significativos.

En primer lugar, se da una gran importancia a la presencia y a la participación activa de los padres en la celebración; ellos tienen ahora prioridad sobre los padrinos y las madrinan, cuya presencia continúa siendo requerida, dado que su colaboración educativa es preciosa y a veces necesaria.

En segundo lugar, es muy importante la preparación para el bautismo. Los padres deben pensar en ello, deben avisar a sus pastores del nacimiento esperado y prepararse espiritualmente. Por su parte, los pastores visitarán y reunirán a las familias, les darán la catequesis y los oportunos avisos, y finalmente les harán rezar por los niños que se preparan a recibir (38).

Para fijar la fecha de la celebración misma, se atenderán a las indicaciones del Ritual; "Téngase presente, primeramente, la salvación del niño, para no privarlo del beneficio de este sacramento; luego, la salud de la madre, para que ella también pueda participar, en cuanto sea posible; finalmente, atendido el bien del niño, que es más importante, téngase también presente la necesidad pastoral, es decir, el lapso de tiempo suficiente para la preparación de los padres y el ordenamiento razonable de la celebración, de modo que se manifieste la índole del rito como conveniente" (39). Así, pues, el bautismo tendrá lugar sin retraso alguno, "si el niño se encuentra en peligro de muerte", o, normalmente, en las primeras semanas que siguen al nacimiento" (40).

El diálogo de los pastores con las familias poco creyentes o no cristianas

30. Los pastores pueden encontrarse ante padres poco creyentes y practicantes ocasionales o incluso ante padres no cristianos que, por motivos dignos de consideración, piden el bautismo para sus hijos.

En este caso, se esforzarán -mediante un diálogo clarividente y lleno de comprensión- por suscitar su interés por el sacramento que ellos piden, y advertirles de la responsabilidad que contraen.

En efecto, la Iglesia no puede acceder al deseo de esos padres, si antes ellos no aseguran que, una vez bautizado, el niño se podrá beneficiar de la educación católica, exigida por el sacramento; la Iglesia debe tener una fundada esperanza de que el bautismo dará sus frutos [\(41\)](#).

Si las garantías ofrecidas -por ejemplo, la elección de padrinos y madrinan que se ocupen seriamente del niño, o también el apoyo de la comunidad de los fieles- son suficientes, el sacerdote no podrá rehusar o diferir la administración del bautismo, como en el caso de los niños de familias cristianas. Si, por el contrario, las garantías son insuficientes, será prudente retrasar el bautismo. Pero los pastores deberán mantenerse en contacto con los padres, de tal manera que obtengan, si es posible, las condiciones requeridas por parte de ellos para la celebración del bautismo. Finalmente, si tampoco se logra esta solución, se podrá proponer, como último recurso la inscripción del niño con miras a un catecumenado en su época escolar.

31. Estas normas, ya dadas a conocer y actualmente en vigor, [\(42\)](#) requieren algunas aclaraciones.

Debe quedar bien claro, ante todo, que el rechazo del bautismo no es un medio de presión. Por lo demás no se debe hablar de rechazo, y menos aún de discriminación, sino de demora pedagógica, destinada según el caso a hacer progresar la familia en la fe o a hacerle tomar una mayor conciencia de sus responsabilidades.

A propósito de garantías, debe estimarse que toda promesa, que ofrezca una esperanza fundada de educación cristiana de los hijos merece ser considerada como suficiente.

La eventual inscripción para un futuro catecumenado no debe ir acompañada por rito creado al efecto, que sería fácilmente tomado como equivalente del mismo sacramento. Debe quedar claro también que esta inscripción no es una entrada en el catecumenado y que los niños así inscritos no pueden ser considerados como unos catecúmenos con todas las prerrogativas unidas a esta condición. Deberán ser presentados más adelante a un catecumenado adaptado a su edad. A este respecto, se debe precisar que la existencia de un ritual para los niños llegados a la edad de la catequesis, dentro del *Ordo initiationis christianae adultorum*, [\(43\)](#) no significa en absoluto que la Iglesia prefiera o considere como una cosa normal el aplazamiento del bautismo hasta esa edad.

Finalmente, en las regiones donde las familias poco creyentes o no cristianas constituyen mayoría, hasta tal punto que se justifique la puesta en práctica, por parte de las Conferencias Episcopales, de una pastoral de conjunto que prevea el aplazamiento del bautismo más allá del tiempo determinado por la ley general, [\(44\)](#) las familias cristianas que allí viven conservan todo su derecho a hacer bautizar antes a sus propios hijos. Entonces se administrará el sacramento como quiere la Iglesia y como lo merecen la fe y generosidad de estas familias.

El cometido de las familias y de la comunidad parroquial

32. El esfuerzo pastoral desplegado en ocasión del bautismo de los niños debe insertarse en una acción más amplia, extendida a las familias y a toda la comunidad cristiana.

En esta perspectiva, es importante intensificar la acción pastoral con los novios durante los encuentros de preparación matrimonial y después con los recién casados. Según las circunstancias, se hará una llamada a toda la comunidad eclesial, particularmente a los educadores, a las familias, a los movimientos de apostolado familiar, a las congregaciones religiosas y a los institutos seculares. En su ministerio, los sacerdotes dedicarán amplio espacio a este apostolado. En particular recordarán a los padres sus responsabilidades en suscitar y educar la fe de sus hijos. Corresponde en efecto a ellos comenzar la iniciación religiosa del niño, enseñarle a amar a Cristo, como a un amigo íntimo, y en fin formar su conciencia. Esta tarea será tanto más fecunda y fácil en cuanto se apoya en la gracia bautismal presente

en el corazón del niño.

33. Como bien indica el Ritual, la comunidad parroquial, y en particular el grupo de cristianos que forman el entorno humano del hogar, deben tener su lugar en esta pastoral del bautismo. En efecto, "la preparación del bautismo y la formación cristiana es tarea que incumbe muy seriamente al pueblo de Dios, es decir, a la Iglesia, que transmite y alimenta la fe recibida de los Apóstoles" (45). Esta intervención activa del pueblo cristiano, ya puesta en práctica cuando se trata de adultos, sirve para el bautismo de los niños, porque "el pueblo de Dios, es decir, la Iglesia, representada por la comunidad local, tiene una participación de gran importancia" (46). Por lo demás, la comunidad misma sacará normalmente un gran provecho espiritual y apostólico de la ceremonia del bautismo. Finalmente, su acción después de la celebración litúrgica se prolongará en la ayuda aportada por los adultos para la educación de la fe de los jóvenes, tanto por el testimonio de su vida cristiana como por su participación en las diversas actividades catequísticas.

CONCLUSIÓN

34. Al dirigirse a los obispos, la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene plena confianza en que, en el ejercicio de la misión recibida del Señor, pondrán empeño en recordar la doctrina de la Iglesia sobre la necesidad del bautismo de los niños, en promover una pastoral adecuada, y en guiar de nuevo hacia la praxis tradicional a los que, acaso por comprensibles preocupaciones pastorales, se hubieran alejado de ella. Asimismo, desea que la enseñanza y las orientaciones de esta Instrucción lleguen a todos los pastores, a los padres cristianos y a la comunidad eclesial, de modo que todos tomen conciencia de sus responsabilidades y contribuyan, mediante el bautismo de los niños y su educación cristiana, al crecimiento de la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

El Santo Padre Juan Pablo, en el transcurso de una audiencia concedida al Cardenal Prefecto, ha aprobado esta Instrucción, cuya preparación fue decidida en una reunión ordinaria de la sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, y ha ordenado su publicación.

Notas

1. *Ordo baptismi parvulorum*, edición típica, Roma, 15 de mayo de 1969.

[\[Regresar\]](#)

2. ORÍGENES, *In Romanos*, lib. V, 9: PG 14, 1047; cf. S. AGUSTÍN. *De Genesi ad litteram*, X, 23, 39: PL 34, 426; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum*, I, 26, 39: PL 44, 131. De hecho, tres pasajes de los Hechos de los Apóstoles mencionan ya el bautismo "con toda su familia" (16, 15), "con todos los suyos" (16, 33), "con toda su familia" (18, 8).

[\[Regresar\]](#)

3. *Adversus haereses*, II, 22, 4: PG 7, 784; Harvey I, 330. Numerosos documentos epigráficos otorgan, desde el siglo II, a los niños el título de "hijos de Dios", reservado a los bautizados, o incluso mencionan explícitamente el hecho de su bautismo; cf., por ejemplo, *Corpus inscriptionum graecarum* III, núms. 9727, 9801, 9817; E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, Berlín 1961, núms 1523 (3), 4429 A.

[\[Regresar\]](#)

4. HIPÓLITO DE ROMA, *La Tradition apostolique*, edición y traducción de B. Botte, Münster de Westfalia, Aschendorff, 1963 ("Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen", 39), pp. 44- 45.

[\[Regresar\]](#)

5. *Epístola 59 Cyprjanus et cereri collegae qui in Concilio adfuerunt número LXVI Fido fratri*: PL 3. 1013-1019; Hartel, CSEL 3, pp 717- 721 En la Iglesia de África, esta práctica era particularmente observada, a

pesar de la postura de Tertuliano, que aconsejaba diferir el bautismo de los niños causa de su tierna edad, y por temor a eventuales caídas durante la juventud. Cf. *De baptismo*, XVIII, 3-XIX, PL, 1220- 1222: *De anima*, 39- 41: PL 2, 719ss.

[\[Regresar\]](#)

6. Cf. S. BASILIO, *Homilía XIII exhortatorio ad sanctum baptisma*: PE 31, 424- 436; S. GREGORIO DE NISA, *Adversus eos qui differunt baptismum oratio*: PG 46, 424; S. AGUTIÑ, *In Ioannem Tractatus* 13, 7: PL 35, 1496; CCL 36, p. 134.

[\[Regresar\]](#)

7. Cf. S. AMBROSIO, *De Abraham* II. 11, 81- 84: PL 14, 495- 497; CSEL 32, 1, pp. 632- 635; S. JUAN CRISÓSTOMO, *Catechesis* III, 5- 6: edic. A. Wenger, SC 50, pp. 153- 154; S. JERÓNIMO, *Epístola* 107, 6: PL 22, 873; edic. J. Labourt (col. Budé), t. 5, pp. 151- 152. Sin embargo, Gregorio Nicienceno, al aconsejar a las madres bautizar a sus hijos en la más tierna edad, se contenta con fijar esta edad en los tres años. Cf. *Oratio XL in sanctum baptisma*, 17 y 28: PG 36, 380 y 399.

[\[Regresar\]](#)

8. Cf. ORÍGENES, *In Leviticum hom.* 8, 3: PG 12, 496; *In Lucam Hom* 14, 5: PG 13, 1835; S. CIPRIANO, *Epístola* 59, 5: PL 3, 1018 B. Hartel, CSEL 3 p. 720; S. AGUSTIN, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, lib. I, 17- 19, 22- 24: PL 44, 121- 122; *De gratia Christi et de peccato originali*, lib. I, 32, 35: PL 44, 377; *De praedestinatione sanctorum*, 13, 25: PL 44, 978; *Opus imperfectum contra Iulianum*, lib. V. 9: PL 44, 1439.

[\[Regresar\]](#)

9. Cf. Carta *Directa ad decessorem*, a Himerio, Obispo de Tarragona, de 10 de Febrero de 385, núm. 2: DS 184.

[\[Regresar\]](#)

10. Cf. Carta *Inter ceteras; Ecclesiae Romanae*, a Silvano y a los demás Padres del Sínodo de Mileví, de 27 de enero de 417, cap. 5: DS 219.

[\[Regresar\]](#)

11. Canon 2: Mansi III, 811- 814, y IV, 327 A-B; DS 223.

[\[Regresar\]](#)

12. Cf. Concilio de Viena: Mansi XXV, 411 CD; DS 903- 904.

[\[Regresar\]](#)

13. Concilio de Florencia, Sesión XI: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*: p. 576, 32, 577; DS 1349.

[\[Regresar\]](#)

14. Sesión V can. 4; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, pp. 666, 32, 667, 2; DS 1514. Cf. Concilio de Cartago del año 418 (véase *supra*, nota 11).

[\[Regresar\]](#)

15. Sesión VI, cap. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 672, 18; DS 1524.

[\[Regresar\]](#)

16. Sesión VII, can. 13: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 686, 15- 19; DS 1626.

[\[Regresar\]](#)

17. *Sollemnis professio fidei*, núm 18: AAS 60 (1968). p. 440.

[\[Regresar\]](#)

18. Jn 3, 5.

[\[Regresar\]](#)

19. Mt 28, 19;cf Mc 16, 15-16.

[\[Regresar\]](#)

20. *Ordo baptismi parvulorum*, Observaciones previas, núm. 2.

[\[Regresar\]](#)

21. Cf. *supra*, notas 8, para los textos patrísticos, y de la 9 a la 13, para los Concilios. Se puede añadir la profesión de fe del Patriarca Dositeo de Jerusalén, del año 1672: Mansi XXXIV, 1746. "Bautizar a los niños -escribe san Agustín- no es más que incorporados a la Iglesia, sea, agregarlos al Cuerpo de Cristo y a sus miembros"(*De peccatorum meritis es remissione et de baptismo parvulorum*, lib. III, 4, 7: PL 44, 189; cf. lib. I, 26, 38: PL 44, 131).

[\[Regresar\]](#)

22. "Bautizar a los niños -escribe san Agustín- no es más que incorporados a la Iglesia, sea, agregarlos al Cuerpo de Cristo y a sus miembros"(*De peccatorum meritis es remissione et de baptismo parvulorum*, lib. III, 4, 7: PL 44, 189; cf. lib. I, 26, 38: PL 44, 131).

[\[Regresar\]](#)

23. Cf. *Ordo exsequiarum*, edición típica. Roma, 15 de agosto de 1969, núms. 82 y 231- 237.

[\[Regresar\]](#)

24. *Epístola* 98, 5: PL 33, 342; CSEL 34. p 526; cf. *Sermo* 176, 2, 2. PL 38, 950.

[\[Regresar\]](#)

25. *Summa Theologica*, III, q. 68, a. 6, ad 3; cf. 68, a 9, ad 3.

[\[Regresar\]](#)

26. Cf. *Ordo baptismi parvulorum*, Observaciones previas, núm. 2; cf. núm. 56.

[\[Regresar\]](#)

27. Existe una antigua tradición, a la que se refieren santo Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, II-II, q. 10, a. 12 in corp.) y el Papa Benedicto XIV (Instrucción *Postremo mense*, de 12 de febrero de 1747, núm. 4-5: DS 2552-2553), según la cual no se ha de bautizar un niño de familia infiel o judío. excepto en el caso de peligro de muerte (*Código de Derecho Canónico*, can. 750, S 2), contra la voluntad de su familia, es decir, si la misma no lo pide y ofrece garantías.

[\[Regresar\]](#)

28. Cf. Mt 28, 9; Mc 16.16; Hch 2, 37-41; 8, 35-38; Rm 3, 22-26; Ga 3, 26.

[\[Regresar\]](#)

29. Concilio Tridentino, Sesión VII, *Decretum de sacrametis*, can. 6: *Conciliorum: Oecumenicorum Decreta*, p. 684, 33-37; DS 1606.

[\[Regresar\]](#)

30. Cf. 2Co 3, 15- 16.

[\[Regresar\]](#)

31. Cf. Jn 8, 36; Rm 6, 17-22; 8, 21; Ga 4, 31; 5, 1. 13; 1P 2,16; etc.

[\[Regresar\]](#)

32. Este deber y derecho, precisados por el Concilio Vaticano en su Declaración *Dignitatis humanae*, sobre La libertad religiosa, núm. 5, son reconocidos, a nivel internacional, por la *Declaración universal de los derechos del hombre*, art. 26, núm. 3.

[\[Regresar\]](#)

33. Ef 1, 23.

[\[Regresar\]](#)

34. 1Jn 4, 10.19.

[\[Regresar\]](#)

35. Cf. Concilio Tridentino, Sesión VI, *De iustificatione*, caps. 5- 6, cáns. 4 y 9: DS 1525-1526, 1554 1559.

[\[Regresar\]](#)

36. Tt 3, 5.

[\[Regresar\]](#)

37. Cf. Ordo baptismo parvulorum, observaciones previas, núm. 3.

[\[Regresar\]](#)

38. Cf. *Ordo baptismo parvulorum*, Observaciones previas, núms. 5, SS 1 y 5, y 8, S 2.

[\[Regresar\]](#)

39. *Ibid.*, núm. 8.

[\[Regresar\]](#)

40. *Ibid.*, núm. 8, S 1.

[\[Regresar\]](#)

41. Cf. *ibid*, núm. 3.

[\[Regresar\]](#)

42. Establecidas por vez primera con una Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en respuesta a la petición del monseñor Barthélerny Hanrion, Obispo de Dapango (Togo), estas directrices han sido publicadas contemporáneamente, a la petición del Obispo, en *Notitiae* 7 (1971), pp. 64-70.

[\[Regresar\]](#)

43. Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Roma, edición pica, 6 de enero de 1972, capítulo 5, pp 125-149.

[\[Regresar\]](#)

44. Cf. *Ordo baptismo parvulorum*, Observaciones previas. núm. 8, §§ 3 y 4.

[\[Regresar\]](#)

45. *Ordo baptismo parvulorum*, Observaciones generales de la. iniciación cristiana, núm. 7.

[\[Regresar\]](#)

46. *Ibid.*, Observaciones previas, núm. 4.

[\[Regresar\]](#)

Carta al P. E. Schilleheeckx

Teniendo en cuenta las diversas etapas previstas por la «Ratio Agendi in doctrinarum examine», así como la publicidad dada por los medios de comunicación al diálogo con el R.P. E. Schillebeeckx y a sus presuntos resultados, con las consiguientes preguntas que merecían clarificación, la Congregación para la Doctrina de la Fe estima oportuno, basándose en el art. 17 de la citada «Ratio Agendi», publicar la Carta, con la Nota aneja, enviada directamente al autor el 20 de noviembre pasado. La presente comunicación expresa solamente la posición del autor con respecto a algunos escritos suyos en materia de cristología.

20 de noviembre de 1980

Mi Reverendo Padre,

Desde un cierto tiempo, nuestra Congregación esta en contacto con usted para clarificar las posiciones cristológicas que usted ha publicado en su libro *Jesus. Het verhaal van een levende*.

Desde el 20 de octubre de 1976, por medio del Cardenal Willebrands —el cual informó sobre el examen en curso—, la Congregación, habiendo constatado que el libro contiene proposiciones ambiguas que podrían hacer daño a sus lectores, le dirigió a usted una lista de cuestiones sacadas del contenido de la obra y el método utilizado.

El 13 de abril de 1977, usted respondió a estas cuestiones en una carta que ofrecía diversas explicaciones; estas no eliminan todas las dificultades, como le fue explicado en una «apreciación de la respuesta», que nuestro Dicasterio le envió el 16 de julio de 1978.

Entre tanto, usted ha publicado *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, segundo libro de la trilogía sobre la cristología que usted ha anunciado. Algunos meses más tarde, usted hizo llegar a la Congregación su pequeña obra: *Tussentijds; verhaal over twee Jezus boeken*, acompañada de una carta que decía: «En este pequeño libro, me he explicado sobre los pasajes un poco oscuros o discutidos de mis libros sobre Jesucristo...».

Después de un examen atento de esta última publicación, resulta que contiene unas cuantas precisiones interesantes, pero que, sin embargo, expresan que su personal posición permanece ambigua sobre puntos fundamentales de la fe católica. También, en razón de la gravedad de las cuestiones examinadas, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió invitarle a un coloquio de puesta a punto, en conformidad con los art. 13-15 de su *Ratio agendi*. Por medio del Cardenal Willebrands, se le ha pedido, el 6 de julio de 1978, si usted quería venir a Roma, con el fin de clarificar su posición cristológica en un dialogo con representantes de nuestro Dicasterio. La misma carta le indicaba también los puntos esenciales sobre los que discurriría el coloquio en cuestión.

Después de ulteriores contactos, retrasados, entre otras cosas, por la muerte sucesiva de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I, el Cardenal Willebrands informó a la Congregación (carta de 30 de junio de 1979) que usted aceptaba participar en el coloquio. Así, después de los intercambios epistolares indispensables para determinar el momento y las modalidades del coloquio, este se podría tener los días 13, 14 y 15 de diciembre de 1979, en la sede de la Congregación, con la participación de Mons. A. Bovone, como moderador, de S. E. Mons. A. Descamps y de los Padres A. Patfoort, OP, y J. Galot, SJ.

Después de un encuentro con las Autoridades de la Congregación, que precedió inmediatamente al coloquio, se le dijo a usted que el objetivo de este no era proceder a un juicio ni de tomar una decisión, sino de completar la información acerca de su posición cristológica. Se añadió que al término del coloquio tendría lugar la redacción de unas conclusiones que, una vez aceptadas por ambas partes, sería sometida al examen de los Cardenales Miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Reunidos en Sesión ordinaria, los Cardenales han procedido a este examen a la luz de las explicaciones dadas por usted en su respuesta escrita de 13 de abril de 1977 y del coloquio de los días 13-15 de

diciembre de 1979.

Han constatado que el procedimiento seguido ha sido útil, pues le ha permitido a usted explicarse sobre la finalidad, el método y el género literario de sus escritos, y de disipar numerosas ambigüedades.

Al formular sus conclusiones, que fueron aprobadas por el Santo Padre, los Cardenales han subrayado que estas valían únicamente para las tres obras reseñadas al comienzo de esta carta. En consecuencia, hablándole directamente, en mi calidad de Prefecto de esta Congregación, deseo comunicarle lo que sigue:

1. La Congregación toma nota de las aclaraciones, precisiones y rectificaciones que usted aportó en el Coloquio y en su carta, en relación con sus obras publicadas (cfr. *Nota ad-junta*, 1-4).

2. Estima, sin embargo, que las explicaciones ofrecidas sobre ciertos puntos no son suficientes para despejar las ambigüedades (cfr. *Nota adjunta*, 4-5).

Por estas razones, yo le pido:

1) Dar a conocer al público que ha tenido acceso a sus obras las aclaraciones, precisiones y rectificaciones que resultan de las explicaciones que dio recientemente a la Congregación. En efecto, hay que tener en cuenta que el libro «*Jezus...*» se ha difundido bastante. Además, las explicaciones que, acerca de puntos decisivos, van más allá de las afirmaciones de los libros publicados son importantes no solo para el Magisterio eclesiástico, sino igualmente para sus lectores, que tienen derecho a estar informados sobre las indicaciones de tal alcance.

2) Volver a examinar a la luz de la doctrina católica los puntos sobre los que todavía pesa una cierta ambigüedad y manifestar públicamente su voluntad de conformarse a este requerimiento.

Por otra parte, es necesario reconocer que, a pesar de la amplitud de su programa, el coloquio no ha podido profundizar en las aclaraciones que se le habían pedido: por una parte, sobre su pensamiento sobre las relaciones entre Revelación y experiencia; y, de otra parte, el papel que usted atribuye en teología a una «*manuductio*» [orientación] de tipo apologético. Por esta razón, y por las dudas que existen, la Congregación, que se abstiene por ahora de formar un juicio a este respecto, no puede menos que subrayar la necesidad de una perfecta conformidad con los principios a los que se debe atener todo trabajo teológico. En lo que concierne a la relación entre Revelación y experiencia (con sus consecuencias para el papel normativo de las enseñanzas *formales* de la Biblia y de los documentos del Magisterio), la Congregación le pide que ponga toda su atención sobre lo expuesto en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, 5 (AAS 65 [1973], 402-404).

Le estaría muy agradecido, mi Reverendo Padre, si me hace saber que medio le parece más eficaz para satisfacer los requerimientos que le he expresado. Por su parte, la Congregación pensaría en un artículo que usted prepararía de acuerdo con ella, teniendo como guía el documento adjunto a la presente carta. Pero ella está dispuesta a considerar cualquier otro medio que usted proponga.

Enviamos una copia de esta carta a Su Em. el Cardenal J. Willebrands, que sigue este asunto en calidad de Gran Canciller de la Universidad de Nimega, y otra al Reverendísimo Maestro General de la Orden de Predicadores, su Ordinario.

En espera de una respuesta favorable por su parte, le ruego que acepte, mi Reverendo Padre, la expresión de mis sentimientos de respetuosa devoción.

Franjo Card. Seper, *Prefecto*

NOTA ADJUNTA

La presente nota esta destinada a explicitar la comunicación general de la Congregación enunciada en la carta anterior. Las observa-ciones allí expresadas se basan, esencialmente, en lo expresado en el coloquio de 13-15 de diciembre de 1979 (= *Coloquio*) y en la respuesta escrita por el Prof. Schillebeeckx, con fecha de 13 de abril de 1977, sobre las cuestiones que le había formulado, igualmente por escrito, la Congregación (= *Carta*).

I. CLARIFICACIONES, PRECISIONES Y RECTIFICACIONES APORTADAS POR EL PROFESOR SCHILLEBEECKX

A) Clarificaciones de orden dogmático

Preámbulo

El autor no pretende presentar una cristología completa, sino que querría, por medio de los resultados de la exégesis histórico-crítica, acercar la persona de Jesús a las personas que se encuentran al margen de la Iglesia y de la fe. Su trabajo quiere ser una obra de «manuductio»; en un sentido de apologética; de teología fundamental (*Coloquio*, 4).

1) El Prof. Schillebeeckx ha «concedido» que «el teólogo, cuando se dedica a una investigación exegetica o histórica, no puede tener en su perspectiva el abandono de *las afirmaciones de la Iglesia católica*», en particular, «lo que ha sido definido por los concilios ecuménicos y las declaraciones infalibles de los papas», y que, en sus juicios efectivos sobre la realidad de las cosas, «el teólogo dogmático debe tomar como regla suprema de su pensamiento no su propia concepción del Jesús de la historia, sino el pensamiento de la Iglesia sobre Jesús» (*Coloquio*, 4-5). Por consiguiente, toda interpretación debe preocuparse de ser una traducción fiel y homogénea de las formulas de fe, que permanecen «verdaderas para todos» (*Coloquio*, 3).

2) A diferencia de lo que el había hecho en sus obras, y en particular en el epílogo de *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken*, él no ha eludido el reconocimiento explícito de la divinidad de Jesús en los mismos términos de la Iglesia (*Coloquio*, 5 fin, 6 fin). Ha reconocido la preexistencia de la Persona divina del Hijo (*Coloquio*, 6, *Carta*, 5, par. 2, 1. 4 antes del final) y una «identificación hipostática» del Hijo de Dios con «el modo de ser personalmente humano» de Jesús.

3) Ha declarado que, en la relación de Jesús con el Padre, esta implicada para el *la conciencia de ser el Hijo único*, y esto incluso si Jesús no ha empleado la expresión «el Hijo» (*Coloquio*, 10), y que la identificación explícita entre el Reino de Dios y Jesús es una explicitación legítima de la conciencia que Jesús ha tenido de si mismo, lo que se puede percibir en la antigua tradición Q (*Carta*, 16).

4) Ha declarado que el «creía, en virtud del Magisterio de la Iglesia que se ha expresado en este punto», en el nacimiento virginal de Jesús (*Coloquio*, 14).

5) Ha reconocido que «*el sacrificio de Jesús es expiación por los pecados*» (*Coloquio*, 8). 6) Ha declarado que «para el, esta claro que Jesús ha querido fundar la Iglesia» (elegidos los Doce como representantes de las Doce tribus de Israel, *Coloquio*, 11).

2) En lo concerniente a la institución de la Eucaristía, ha precisado que «los textos de la institución (de la Eucaristía) tal como nosotros los leemos (en las) fórmulas litúrgicas» son «una anamnesis histórica de lo que ha pasado en la Última Cena», que «el origen de estas palabras (sacramentales) y de toda la Eucaristía se sitúa en la Última Cena y en lo que Jesús ha dicho y ha hecho en la Última Cena» (*Coloquio*, 12).

B) Precisiones sobre lo aportado en ciertas formulas y razonamientos

1) En lo concerniente al misterio de la Encarnación:

— La expresión «identificación hipostática» del Verbo y de la humanidad de Jesús, expresión que el autor declara preferir a la de la unión hipostática (*Jezus...* 543, 1. 7 antes del fin), no excluye para el la realidad de la unión hipostática (*Coloquio*, 7, 1. 11: «admito la unión hipostática»); el autor dice que está convencido de recoger verdaderamente el contenido de esta (*Carta*, 14, 1. 8: «a mi parecer es la unión hipostática en su forma pura»), y de estar de acuerdo con Calcedonia cuando habla de «unus et idem», que es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre.

— La expresión «modo de ser personalmente humano» o «humanidad personalista» o aún: «Jesús es "humanamente persona"», no significa para el que el hombre Jesús tenga una persona humana (*Coloquio*, 7, 1. 6-9); pretende únicamente subrayar la plenitud humana de Jesús en tanto que «verus homo» (*Coloquio*, 7, 1. 14 y 16). Desde la perspectiva de la teología dogmática no dice jamás que Jesús es una persona humana (*Coloquio*, 6, las dos Últimas líneas –n.b. se dice mucho mejor en *Carta*, 13, 1. 22, 30–31, etc.).

C) Rectificaciones y puesta a punto del autor

El autor ha declarado que las rectificaciones siguientes se las ha impuesto a si mismo, en parte, al profundizar en su investigación y, en parte, por la toma de conciencia del hecho de que algunos conceptos suyos no han sido «dichosos» y se prestan a malentendidos.

Estas rectificaciones y puesta a punto se expresan en las ya dadas y en las proposiciones siguientes:

1) «Los títulos de honor "Hijo de Dios" y "el Hijo" ... son ... identificaciones *cristianas* de Jesús de Nazaret (enunciadas) después de su muerte. Jesús nunca se ha llamado a si mismo "el Hijo" o "el Hijo de Dios"; ningún texto sinóptico (¡se sobrentiende un texto conser–vado por la crítica!) esta orientado en esta dirección» (*Jezus...*, 211).

— *Rectificación*: «frase demasiado apodíctica; mitigada en *Gerechtigheid...*» (*Coloquio*, 10).

2) En Marcos 14, 25 (relato de la institución), «se percibe una impronta post-pascual aportada por la Iglesia; a saber, en la segunda mitad del versículo: hasta el día en que yo lo beba de nuevo en el reino de Dios» (*Jezus...*, 253).

— *Rectificación*: «la expresión es desgraciada; lo que es secundario, es la combinación de las dos partes del logion; yo considero estas dos partes como "ipsissima verba"»; cfr. *Tussen–tijds...* (*Coloquio*, 12-13).

3) «Dans Jezus...» (p. 284) «yo no haría una vinculación demasiado estrecha entre la tumba vacía y la resurrección. Por lo demás, yo he dicho que esta vinculación era para los autores del N.T. más estrecha que lo que yo había pensado. En este sentido, el descubrimiento de la tumba vacía puede ser un signo mediador de la fe. (Sobre este punto hay una evolución de mi pensamiento de "Jezus..." a "Tussentijds")» (*Coloquio*, 15).

4) «La "comunidad Q" no conoció apariciones».

— *Rectificación*: «Esta parte es la más hipotética de mi libro. Aunque yo la considere como seria, no ignoro las dudas que existen a propósito de esta "comunidad Q". Mi intención es solamente decir que la fe de la comunidad en la resurrección no se basa únicamente sobre el signo de la tumba vacía y las apariciones» (*Coloquio*, 16).

5) Incluso si lo que el autor afirma en el coloquio sobre las apariciones no es enteramente satisfactorio (cfr. abajo II, 3), a veces se encuentra en la *Carta* (p. 17) una precisión y, al mismo tiempo, una rectificación de cierta importancia. Al interpretar el origen de las afirmaciones sobre las apariciones, el P. Schillebeeckx utiliza el concepto de «metanoia» (conversión). Este planteamiento presenta el peligro de no observar suficientemente la diferencia cualitativa entre las apariciones en las que Jesús ha beneficiado a sus discípulos y la «experiencia de conversión» como tal. En este contexto, la afirmación siguiente es

importante: «Quizá mi use de la palabra "conversión" en un sentido tanto moral como sobre todo cristológico se presta al equivoco. En todo caso, para mi, en esta terminología de "conversión", la cristofanía es esencial, como lo es también en la terminología de aparición: *oophté*. Es el Cristo vivo, el Resucitado, quien abre los ojos».

II. LIMITES DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS Y AMBIGÜEDADES QUE PERMANECEN

1) La respuesta dada a la pregunta sobre la concepción virginal de Jesucristo es correcta desde el punto de vista formal, pero se presenta como muy limitada en su valor y su alcance cuando el autor declara: «Yo lo creo en virtud del Magisterio» (*Coloquio*, 14).

2) Sobre ciertos puntos importantes (cfr. arriba, n. 1), el autor concede que la fe de la Iglesia tiene fuerza de obligación para el como teólogo dogmático, o también para la teología dogmática. Pero, con demasiada frecuencia, las afirmaciones que contienen sus obras resuenan como si esta validez se limitara al teólogo dogmático en sentido estricto. Tal fundamentación de la fe vale, al contrario, para todas las disciplinas de la teología católica, incluso si utilizan métodos parcialmente diferentes.

3) Las afirmaciones hechas en el coloquio con respecto a la relación entre resurrección y apariciones no son enteramente satisfactorias (*Coloquio*, 16-18). Esto vale no solo para algunas hipótesis utilizadas en la explicación del origen histórico de la fe pascual (*Coloquio*, 16), sino también –y esto concierne principalmente al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe– para algunas afirmaciones centrales sobre este tema, como, por ejemplo: «pero las apariciones, en tanto que tales, no son el fundamento formal de nuestra fe en la resurrección» (*Coloquio*, 16). Tal afirmación no responde a la dificultad que ha sido subrayada en el Coloquio y permanece la ambigüedad (cfr., por lo demás, la cita de la *Carta* reseñada arriba).

4) *El rechazo sistemático* y repetido de la palabra *anhypostasia* (cfr. *Jezus*, 534, 1. 31; 538, 1. 5 hasta el final; 540, 1. 3 hasta el final; 543, 1. 8; *Coloquio*, 7, 1. 11: «yo prefiero evitu la *anhypostasia* implicada en el neocalcedonismo») será fuente permanente de ambigüedades. Se sabe que el autor quiere «solamente negar con esto que habría una laguna humana en la humanidad de Jesús (*Carta*, 13, última línea)», pero la palabra *hipóstasis* no es palabra persona, ella no tiene para nuestros contemporáneos el sentido de naturaleza espiritual, sino el de una realidad distinta e independiente en la existencia. En consecuencia, rehusar la *anhypóstasis* no se limita a negar toda laguna de la humanidad de Jesús, sino tiende a hacer ver en ella una realidad distinta e independiente en la existencia y a hacer imaginar «el impensable "vis-a-vis" entre el hombre Jesús y el Hijo de Dios» que el propio Schillebeeckx quiere descartar (*Jezus*, 543, 1. 13 hasta el final). El lector será zarandeado en los dos sentidos: persona humana, no persona humana.

Franjo Card. Seper, *Prefecto*

Introducción del Leccionario de la Misa

Introducción a la segunda edición típica del *Ordo lectionum Missae*, de 21 de enero de 1981. La primera edición, de 1969, no contenía más que los criterios de formación del Leccionario, que se encuentran integrados en esta nueva Introducción.

PROEMIO

CAPÍTULO 1

PRINCIPIOS GENERALES PARA LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA DE LA PALABRA DE DIOS

1. ALGUNAS INDICACIONES PREVIAS

a) Importancia de la palabra de Dios en la celebración litúrgica

1. Tanto en el Concilio Vaticano II, como en el magisterio de los Sumos Pontífices, como también en los decretos que, después del Concilio, han ido promulgando los dicasterios de la Santa Sede, se han dicho ya muchas cosas, y muy interesantes, acerca de la importancia de la palabra de Dios y de la restauración del uso de la Sagrada Escritura en toda celebración litúrgica. Además, en los Prenotandos de la Ordenación de las lecturas de la misa, editada el año 1969, se expusieron adecuadamente y explicaron brevemente algunos de los principios más importantes.

Con ocasión de esta nueva edición de dicha Ordenación de las lecturas de la misa, han surgido aquí y allá diversas peticiones en el sentido de que aquellos principios fueran expuestos con más precisión; por eso, se ha procurado esta exposición más amplia y congruente de los Prenotandos; en ella, después de una afirmación genérica sobre la conexión entre palabra de Dios y acción litúrgica, se tratará más concretamente de la palabra de Dios en la celebración de la misa, y se expondrá, finalmente, la estructura detallada de la Ordenación de las lecturas.

b) Términos empleados para designar la palabra de Dios

2. Aunque en esta materia parece razonable urgir una cierta precisión en las palabras, para que el lenguaje sea realmente claro y transparente, no obstante, en estos Prenotandos emplearemos los mismos términos utilizados en los documentos promulgados en el mismo Concilio o después del Concilio, y así, aplicaremos sin distinción y con el mismo sentido las expresiones «Sagrada Escritura» y «palabra de Dios» a los libros escritos por inspiración del Espíritu Santo, aunque evitando cualquier confusión de nombres o de cosas.

c) Significación litúrgica de la palabra de Dios

3. En las distintas celebraciones y en las diversas asambleas de fieles que participan en dichas celebraciones, se expresan de modo admirable los múltiples tesoros de la única palabra de Dios, ya sea en el transcurso del año litúrgico, en el que se recuerda el misterio de Cristo en su desarrollo, ya en la celebración de los sacramentos y sacramentales de la Iglesia, o en la respuesta de cada fiel a la acción interna del Espíritu Santo, ya que entonces la misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece esta palabra con una nueva interpretación y una nueva eficacia. De este modo, en la liturgia, la Iglesia sigue fielmente el mismo sistema que usó Cristo en la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras, puesto que él

exhorta a profundizar el conjunto de las Escrituras partiendo del «hoy» de su acontecimiento personal.

2. LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA DE LA PALABRA DE DIOS

a) Características propias de la palabra de Dios en la acción litúrgica

4. En la celebración litúrgica, la palabra de Dios no se pronuncia de una sola manera, ni repercute siempre con la misma eficacia en los corazones de los que la escuchan, pero siempre Cristo está presente en su palabra y, realizando el misterio de salvación, santifica a los hombres y tributa al Padre el culto perfecto.

Más aún, la economía de la salvación, que la palabra de Dios no cesa de recordar y de prolongar, alcanza su más pleno significado en la acción litúrgica, de modo que la celebración litúrgica se convierte en una continua, plena y eficaz exposición de esta palabra de Dios.

Así, la palabra de Dios, expuesta continuamente en la liturgia, es siempre viva y eficaz por el poder del Espíritu Santo, y manifiesta el amor operante del Padre, amor indeficiente en su eficacia para con los hombres.

b) La palabra de Dios en la economía de la salvación

5. La Iglesia anuncia el único e idéntico misterio de Cristo cuando, en la celebración litúrgica, proclama el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En efecto, en el Antiguo Testamento está latente el Nuevo, y en el Nuevo Testamento se hace patente el Antiguo. Cristo es el centro y plenitud de toda la Escritura, y también de toda celebración litúrgica; por esto, han de beber de sus fuentes todos los que buscan la salvación y la vida.

Cuanto más profunda es la comprensión de la celebración litúrgica, más alta es la estima de la palabra de Dios, y lo que se afirma de una se puede afirmar de la otra, ya que una y otra recuerdan el misterio de Cristo y lo perpetúan cada una a su manera.

c) La palabra de Dios en la participación litúrgica de los fieles

6. La Iglesia, en la acción litúrgica, responde fielmente el mismo «Amén» que Cristo, mediador entre Dios y los hombres, con la efusión de su sangre, pronunció de una vez para siempre, para sancionar en el Espíritu Santo, por voluntad divina, la Nueva Alianza.

Cuando Dios comunica su palabra, espera siempre una respuesta, res-puesta que es audición y adoración «en Espíritu y verdad». El Espíritu Santo, en efecto, es quien da eficacia a esta respuesta, para que se traduzca en la vida lo que se escucha en la acción litúrgica, según aquella frase de la Escritura: «Llevad a la práctica la palabra y no os limitéis a escucharla.»

Las actitudes corporales, los gestos y palabras con que se expresa la acción litúrgica y se manifiesta la participación de los fieles reciben su significado no sólo de la experiencia humana, de donde son tomados, sino de la palabra de Dios y de la economía de la salvación, a la que hacen referencia, por lo cual tanto más participan los fieles en la acción litúrgica cuanto más se esfuerzan, al escuchar la palabra de Dios en ella proclamada, por adherirse íntimamente a la Palabra de Dios en persona, Cristo encarnado, de modo que aquello que celebran en la liturgia procuren reflejarlo en su vida y costumbres, y, a la inversa, miren de reflejar en la liturgia los actos de su vida.

3. LA PALABRA DE DIOS EN LA VIDA DEL PUEBLO «DE LA ALIANZA»

a) La palabra de Dios en la vida de la Iglesia

7. La Iglesia se edifica y va creciendo por la audición de la palabra de Dios, y las maravillas que, de muchas maneras, realizó Dios, en otro tiempo, en la historia de la salvación se hacen de nuevo presentes, de un modo misterioso pero real, a través de los signos de la celebración litúrgica; Dios, a su vez, se vale de la comunidad de fieles que celebran la liturgia para que su palabra siga un avance glorioso, y su nombre sea glorificado entre los pueblos.

Por tanto, siempre que la Iglesia, congregada por el Espíritu Santo en la celebración litúrgica anuncia y proclama la palabra de Dios, se reconoce a sí misma como el nuevo pueblo en el que la Alianza sancionada antigua-mente llega ahora a su plenitud y total cumplimiento. Todos los cristianos, constituidos, por el bautismo y la confirmación en el Espíritu, pregoneros de la palabra de Dios, habiendo recibido la gracia de la audición, deben anunciar esta palabra de Dios en la Iglesia y en el mundo, por lo menos con el testimonio de su vida.

Esta palabra de Dios, que es proclamada en la celebración de los sagrados misterios, no sólo atañe a la actual situación presente, sino que mira también el pasado y vislumbra el futuro, y nos hace ver cuán deseables son aquellas cosas que esperamos, para que, en medio de las vicisitudes del mundo, nuestros corazones estén firmes en la verdadera alegría.

b) La palabra de Dios en la explicación que de ella hace la Iglesia

8. Por voluntad del mismo Cristo, el nuevo pueblo de Dios se halla diversificado en una admirable variedad de miembros, por lo cual son también varios los oficios y funciones que corresponden a cada uno, en lo que atañe a la palabra de Dios; según esto, los fieles escuchan y meditan la palabra, y la explican únicamente aquellos a quienes, por la sagrada ordenación, corresponde la función del magisterio, o aquellos a quienes se encomienda este ministerio.

Así, la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto, perpetúa y transmite, a todas las generaciones, todo lo que ella es, todo lo que cree, de modo que, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella tenga su plena realización la palabra de Dios.

c) Conexión entre la palabra de Dios proclamada y la acción del Espíritu Santo

9. Para que la palabra de Dios realice efectivamente en los corazones lo que suena en los oídos, se requiere la acción del Espíritu Santo, con cuya inspiración y ayuda la palabra de Dios se convierte en fundamento de la acción litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida.

Por consiguiente, la actuación del Espíritu no sólo precede, acompaña y sigue a toda acción litúrgica, sino que también va recordando en el corazón de cada uno, aquellas cosas que, en la proclamación de la palabra de Dios, son leídas para toda la asamblea de los fieles, y consolidando la unidad de todos, fomenta asimismo la diversidad de carismas y proporciona la multiplicidad de actuaciones.

d) Íntima cohesión entre la palabra de Dios y el misterio eucarístico

10. La Iglesia honra con una misma veneración, aunque no con el mismo culto, la palabra de Dios y el misterio eucarístico, y quiere y sanciona que siempre y en todas partes se imite este proceder, ya que, movida por el ejemplo de su Fundador, nunca ha dejado de celebrar el misterio pascual de Cristo, reuniéndose para leer «lo que se refiere a él en toda la Escritura» y ejerciendo la obra de salvación por medio del memorial del Señor y de los sacramentos. En efecto, «se requiere la predicación de la palabra para el ministerio de los sacramentos, puesto que son sacramentos de la fe, la cual procede de la palabra y de ella se nutre».

Alimentada espiritualmente en esta doble mesa, la Iglesia progresa en su conocimiento gracias a la una, y en su santificación gracias a la otra. En efecto, en la palabra de Dios se proclama la Alianza divina, mientras que en la Eucaristía se renueva la misma Alianza nueva y eterna. En aquélla se evoca la historia de la salvación mediante el sonido de las palabras, en ésta la misma historia es presentada a través de los

signos sacramentales de la liturgia.

Conviene, por tanto, tener siempre en cuenta que la palabra de Dios leída y anunciada por la Iglesia en la liturgia conduce, por así decirlo, al sacrificio de la Alianza y al banquete de la gracia, es decir, a la Eucaristía, como a su fin propio. Por consiguiente, la celebración de la misa, en la cual se escucha la palabra y se ofrece y recibe la Eucaristía, constituye un solo acto de Culto, en la cual se ofrece a Dios el sacrificio de alabanza y se confiere al hombre la plenitud de la redención.

PRIMERA PARTE

LA PALABRA DE DIOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA MISA

CAPÍTULO II

LA CELEBRACIÓN DE LA LITURGIA DE LA PALABRA EN LA MISA

1. ELEMENTOS DE LA LITURGIA DE LA PALABRA Y RITOS DE LOS MISMOS

11. «Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra; la homilía, la profesión de fe la oración universal u oración de los fieles, la desarrollan y concluyen.

a) Las lecturas bíblicas

12. No está permitido que, en la celebración de la misa, las lecturas bíblicas, junto con los cánticos tomados de la Sagrada Escritura, sean suprimidas, mermadas ni, lo que sería más grave, substituidas por otras lecturas no bíblicas. En efecto, desde la palabra de Dios escrita, todavía «Dios habla a su pueblo» y, con el uso continuado de la Sagrada Escritura, el pueblo de Dios, hecho dócil al Espíritu Santo por la luz de la fe, podrá dar, con su vida y costumbres, testimonio de Cristo ante el mundo.

13. La lectura del Evangelio constituye el punto culminante de esta liturgia de la palabra; las demás lecturas, que, según el orden tradicional, hacen la transición desde el Antiguo al Nuevo Testamento, preparan la asamblea reunida para esta lectura evangélica.

14. Lo que más ayuda a una adecuada comunicación de la palabra de Dios a la asamblea por medio de las lecturas es la misma manera de leer de los lectores, que deben hacerlo en voz alta y clara, y con conocimiento de lo que leen. Las lecturas, tomadas de versiones aprobadas, pueden, según la índole de las diversas lenguas, ser cantadas, pero de modo que el canto no oscurezca el texto, sino que le dé realce. Si se dicen en latín, se observará lo indicado en el Ordo cantus Missae.

15. Antes de las lecturas, especialmente antes de la primera, pueden hacerse unas breves y apropiadas moniciones. Hay que atender con mucho cuidado al género literario de estas moniciones. Deben ser sencillas, fieles al texto, breves, preparadas minuciosamente y adaptadas al matiz propio del texto al que deben introducir.

16. En la celebración de la misa con participación del pueblo, las lecturas deben proclamarse siempre desde el ambón.

17. En los ritos de la liturgia de la palabra hay que tener en cuenta la veneración debida a la lectura del Evangelio. Cuando se dispone de un evangeliario, que en los ritos iniciales ha sido llevado procesionalmente por el diácono o por el lector, es muy conveniente que el diácono, o, en su defecto, el presbítero, tome del altar el libro de los Evangelios y, precedido de los ministros con ciriales e incienso, u otros signos de veneración autorizados por la costumbre, lo lleve al ambón. Los fieles están de pie y

veneran el libro de los Evangelios con sus aclamaciones al Señor. El diácono que ha de leer el Evangelio, inclinado ante el que preside, pide y recibe la bendición. El presbítero, cuando no hay diácono, inclinado ante el altar, dice en secreto la oración: «Purifica mi corazón.»

En el ambón, el que proclama el Evangelio saluda al pueblo, que está de pie, anuncia el título de la lectura, haciendo la señal de la cruz en la frente, en la boca y en el pecho, luego, si se usa incienso, incienso el libro y, finalmente, lee el Evangelio. Terminado el Evangelio, besa el libro, diciendo en secreto las palabras prescritas.

La salutación, el anuncio: «Lectura del santo evangelio ... », y: «Palabra del Señor», al final, es conveniente cantarlos, a fin de que la asamblea pueda aclamar del mismo modo, aunque el Evangelio sea tan sólo leído. De este modo, se pone de relieve la importancia de la lectura evangélica y se aviva la fe de los oyentes.

18. Al final de las lecturas, la conclusión: «Palabra de Dios» puede ser cantada también por un cantor distinto al lector que ha proclamado la lectura, respondiendo luego todos con la aclamación. De este modo, la asamblea reunida honra la palabra de Dios, recibida con fe y con espíritu de acción de gracias.

b) El salmo responsorial

19. El salmo responsorial, llamado también gradual, por ser «parte integrante de la liturgia de la palabra», tiene una gran importancia litúrgica y pastoral. Por ello, los fieles han de ser instruidos con insistencia sobre el modo de percibir la palabra de Dios, que nos habla en los salmos, y sobre el modo de convertir estos salmos en oración de la Iglesia. Esto «se realizará más fácilmente si se promueve, con diligencia, entre el clero un conocimiento más profundo de los salmos, según el sentido con que se cantan en la sagrada liturgia, y si se hace partícipes de ello a todos los fieles con una catequesis oportuna».

También pueden ayudar unas breves moniciones en las que se indique el porqué de aquel salmo determinado y de la respuesta, y su relación con las lecturas.

20. Normalmente, el salmo responsorial debe ser cantado. Conviene recor–dar los dos modos de cantar el salmo que sigue a la primera lectura: el modo responsorial y el modo directo. En el modo responsorial, que, en lo posible, ha de ser el preferido, el salmista o cantor del salmo canta los versículos del salmo, y toda la asamblea participa por medio de la respuesta. En el modo directo, el salmo se canta sin que la asamblea intercale la respuesta, y lo cantan, o bien el salmista o cantor del salmo él solo, o bien todos a la vez.

21. El canto del salmo o de la sola respuesta favorece mucho la percepción del sentido espiritual del salmo y la meditación del mismo.

En cada cultura hay que poner en juego todos los medios que pueden favorecer el canto de la asamblea, y en especial el uso de las facultades previstas para ello en la Ordenación de las lecturas de la misa en lo que se refiere a las respuestas para cada tiempo litúrgico.

22. El salmo que sigue a la lectura, si no se canta, debe leerse de la manera más apta para la meditación de la palabra de Dios.

El salmo responsorial es cantado o leído por el salmista o cantor en el ambón.

c) La aclamación antes de la lectura del Evangelio.

23. También el «Aleluya» o, según el tiempo litúrgico, el versículo antes del Evangelio «tienen por sí mismos el valor de rito o de acto con el que la asamblea de los fieles recibe y saluda al Señor que va a hablarles, y profesa su fe con el canto.

El «Aleluya» y el versículo antes del Evangelio deben ser cantados, estando todos de pie, pero de manera que lo cante unánimemente todo el pueblo, y no sólo el cantor o el coro que lo empiezan.

d) La homilía

24. La homilía, en el cual, en el transcurso del año litúrgico, y partiendo del texto sagrado, se exponen los misterios de la fe y las normas de vida cristiana, como parte de la liturgia de la palabra, muchas veces, a partir de la Constitución sobre la sagrada liturgia del Concilio Vaticano II, ha sido recomendada con mucho interés, e incluso mandada en algunos casos. En la celebración de la misa, la homilía, que normalmente es hecha por el mismo que preside, tiene por objeto el que la palabra de Dios proclamada, junto con la liturgia eucarística, sea como «una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo». En efecto, el misterio pascual de Cristo, proclamado en las lecturas y en la homilía, se realiza por medio del sacrificio de la misa. Cristo está siempre presente y operante en la predicación de su Iglesia.

La homilía, por consiguiente, tanto si explica las palabras de la Sagrada Escritura que se acaban de leer como si explica otro texto litúrgico, debe llevar a la comunidad de los fieles a una activa participación en la Eucaristía, a fin de que «vivan siempre de acuerdo con la fe que profesaron». Con esta explicación viva, la palabra de Dios que se ha leído y las celebraciones que realiza la Iglesia pueden adquirir una mayor eficacia, a condición de que la homilía sea realmente fruto de la meditación, debidamente preparada, ni demasiado larga ni demasiado corta, y de que se tenga en cuenta a todos los que están presentes, incluso a los niños y a los menos formados.

En la concelebración, normalmente hace la homilía el celebrante principal o uno de los concelebrantes.

25. En los días que está mandado, a saber, en los domingos y fiestas de precepto, debe hacerse la homilía, la cual no puede omitirse sin causa grave, en todas las misas que se celebran con asistencia del pueblo, sin excluir las misas que se celebran en la tarde del día precedente.

También debe haber homilía en las misas con niños y con grupos particulares.

La homilía es muy recomendable en las ferias de Adviento, de Cuaresma y del tiempo pascual, para los fieles que habitualmente participan en la celebración de la misa, y también en otras fiestas y ocasiones en que el pueblo acude en mayor número a la iglesia.

26. El sacerdote celebrante pronuncia la homilía en la sede, de pie o sentado, o también en el ambón.

27. Hay que separar de la homilía las breves advertencias que, si se da el caso, tengan que hacerse al pueblo, ya que éstas tienen su lugar propio terminada la oración después de la comunión.

e) El silencio

28. La liturgia de la palabra se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación, y, por esto, hay que evitar totalmente cualquier forma de apresuramiento que impida el recogimiento. El diálogo entre Dios y los hombres, con la ayuda del Espíritu Santo, requiere unos breves momentos de silencio, acomodados a la asamblea presente, para que en ellos la palabra de Dios sea acogida interiormente y se prepare la respuesta por medio de la oración.

Pueden guardarse estos momentos de silencio, por ejemplo, antes de empezar dicha liturgia de la palabra, después de la primera y segunda lectura y, por último, al terminar la homilía.

f) La profesión de fe

29. El Símbolo o profesión de fe, dentro de la misa, cuando las rúbricas lo prescriben, tiende a que la asamblea reunida dé su asentimiento y su respuesta a la palabra de Dios oída en las lecturas y en la

homilía, y traiga a su memoria, antes de empezar la celebración del misterio de la fe en la Eucaristía, la norma de su fe, según la forma aprobada por la Iglesia.

g) La oración universal u oración de los fieles

30. En la oración universal, la asamblea de los fieles, a la luz de la palabra de Dios, a la que en cierto modo responde, pide normalmente por las necesidades de toda la Iglesia y de la comunidad local, por la salvación del mundo y por los que se hallan en cualquier necesidad, por determinados grupos de personas.

Bajo la dirección del celebrante, un diácono o un ministro o algunos fieles proponen oportunamente unas peticiones, breves y compuestas con una sabia libertad, con las que el pueblo, ejercitando su oficio sacerdotal, ruega por todos los hombres, de modo que, completando en sí mismo los frutos de la liturgia de la palabra, pueda hacer más adecuadamente el paso a la liturgia eucarística.

31. El celebrante dirige la oración universal desde la sede, mientras que las intenciones se anuncian desde el ambón.

La asamblea reunida, de pie, participa en la oración, diciendo o cantando la misma invocación después de cada petición, o bien orando en silencio.

2. COSAS QUE AYUDAN A UNA RECTA CELEBRACIÓN DE LA LITURGIA DE LA PALABRA

a) Lugar de la proclamación de la palabra de Dios

32. En la nave de la iglesia ha de haber un lugar elevado, fijo, dotado de la adecuada disposición y nobleza, de modo que corresponda a la dignidad de la palabra de Dios y, al mismo tiempo, recuerde con claridad a los fieles que en la misa se les prepara la doble mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo, y que ayude, lo mejor posible, durante la liturgia de la palabra, a la audición y atención por parte de los fieles. Por esto, hay que atender, de conformidad con la estructura de cada iglesia, a la proporción y armonía entre el ambón y el altar.

33. Conviene que el ambón esté sobriamente adornado, de acuerdo con su estructura, de modo estable u ocasional, por lo menos en los días más solemnes.

Como que el ambón es el lugar en que los ministros anuncian la palabra de Dios, debe reservarse, por su misma naturaleza, a las lecturas, al salmo responsorial y al pregón pascual. En cuanto a la homilía y la oración de los fieles, pueden hacerse también en el ambón, por la íntima conexión de estas partes con toda la liturgia de la palabra. En cambio, no es aconsejable que suban al ambón otros, como, por ejemplo, el comentador, el cantor o el que dirige el canto.

34. Para que el ambón sirva adecuadamente para las celebraciones, debe tener la suficiente amplitud, ya que a veces debe situarse en él más de un ministro. Además, hay que procurar que los lectores tengan en el ambón la suficiente iluminación para la lectura del texto, y, si es necesario, puedan utilizarse los actuales instrumentos de orden técnico para que los fieles puedan oír cómodamente.

b) Los libros para la proclamación de la palabra de Dios en las celebraciones

35. Los libros que contienen las lecturas de la palabra de Dios, así como los ministros, las actitudes, los lugares y demás cosas, suscitan en los oyentes el recuerdo de la presencia de Dios que habla a su pueblo. Hay que procurar, pues, que también los libros, que son en la acción litúrgica signos y símbolos de las cosas celestiales, sean realmente dignos, decorosos y bellos.

36. Puesto que la proclamación del Evangelio es siempre el ápice de la liturgia de la palabra, la tradición litúrgica, tanto occidental como oriental, ha introducido desde siempre alguna distinción entre los libros de

las lecturas. En efecto, el libro de los Evangelios era elaborado con el máximo interés, era adornado y gozaba de una veneración superior a la de los demás leccionarios. Es, por lo tanto, muy conveniente que también ahora, por lo menos en las catedrales y en las parroquias e iglesias más importantes y frecuentadas, se disponga de un evangeliario bellamente adornado, distinto de los otros leccionarios. Con razón, este libro es entregado al diácono en su ordenación, y en la ordenación episcopal es colocado y sostenido sobre la cabeza del elegido.

37. Finalmente, los leccionarios que se utilizan en la celebración, por la dignidad que exige la palabra de Dios, no deben ser substituidos por otros subsidios de orden pastoral, por ejemplo, las hojas que se hacen para que los fieles preparen las lecturas o para su meditación personal.

CAPÍTULO III

OFICIOS Y MINISTERIOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA LITURGIA DE LA PALABRA DENTRO DE LA MISA

1. FUNCIONES DEL PRESIDENTE EN LA LITURGIA DE LA PALABRA

38. El que preside la liturgia de la palabra, aunque escucha él también la palabra de Dios proclamada por los demás, continúa siendo siempre el primero al que se le ha confiado la función de anunciar la palabra de Dios, compartiendo con los fieles, sobre todo en la homilía, el alimento interior que contiene esta palabra. Si bien él debe cuidar, por sí mismo o por otros, que la palabra de Dios sea proclamada adecuadamente, con todo, a él le corresponde ordinariamente preparar algunas moniciones que ayuden a los fieles a escuchar con más atención y, sobre todo, hacer la homilía, para facilitarles una comprensión más fecunda de la palabra de Dios.

39. Es necesario que el que ha de presidir la celebración conozca perfectamente, él mejor que nadie, la estructura de la Ordenación de las lecturas, para que sepa hacerla provechosa en el corazón de los fieles, y que además, mediante la oración y el estudio, perciba claramente la coherencia y conexión entre los diversos textos de la liturgia de la palabra, a fin de que, a través de esta Ordenación de las lecturas, se comprenda adecuadamente el misterio de Cristo y su obra de salvación.

40. El que preside no ha de ser reacio en aprovechar las diversas posibilidades que le ofrece el Leccionario, en cuanto a las lecturas, respuestas, salmos responsoriales, aclamaciones para el Evangelio; pero debe hacerlo de común acuerdo con todos los interesados, oyendo también el parecer de los fieles en aquello que les atañe.

41. El presidente ejerce también su función propia y el ministerio de la palabra cuando hace la homilía. Con ella, en efecto, guía a sus hermanos hacia una sabrosa comprensión de la Sagrada Escritura, abre el corazón de los fieles a la acción de gracias por las maravillas de Dios, alimenta la fe de los presentes en la palabra que, en la celebración, por obra del Espíritu Santo, se convierte en sacramento, los prepara para una provechosa comunión y los invita a asumir las exigencias de la vida cristiana.

42. Corresponde al presidente introducir, de vez en cuando, a los fieles, mediante unas moniciones, en la liturgia de la palabra, antes de la proclamación de las lecturas. Estas moniciones podrán ser de gran ayuda para que la asamblea reunida escuche mejor la palabra de Dios, ya que promueven el hábito de la fe y de la buena voluntad. Esta función puede ejercerla por medio de otros, por ejemplo, del diácono o del comentador.

43. El presidente, dirigiendo la oración universal y, si es posible, conectando las lecturas de la celebración y la homilía con la oración, por medio de la monición inicial y de la conclusión, introduce a los fieles en la liturgia eucarística.

2. OFICIO DE LOS FIELES EN LA LITURGIA DE LA PALABRA

44. Por la palabra de Cristo el pueblo de Dios se reúne, crece, se alimenta, «lo cual se aplica especialmente a la liturgia de la palabra en la celebración de la misa, en que el anuncio de la muerte y de la resurrección del Señor, y la respuesta del pueblo que escucha, se unen inseparablemente con la oblación misma con la que Cristo confirmó en su sangre la Nueva Alianza, oblación a la que se unen los fieles con el deseo y con la recepción del sacramento». En efecto, «no sólo cuando se lee lo que se escribió para enseñanza nuestra, sino también cuando la Iglesia ora, canta o actúa, la fe de los asistentes se alimenta y sus almas se elevan hacia Dios, a fin de tributarle un culto racional y recibir su gracia con mayor abundancia».

45. En la liturgia de la palabra, por una audición acompañada de la fe, también hoy la congregación de los cristianos recibe de Dios la palabra de la Alianza, y debe responder a esta palabra con la misma fe, para que se convierta cada día más en el pueblo de la Nueva Alianza.

El pueblo de Dios tiene derecho a recibir abundantemente el tesoro espiritual de la palabra de Dios, lo cual se realiza al llevar a la práctica la Ordenación de las lecturas de la misa, y también a través de las homilías y de la acción pastoral.

Los fieles, en la celebración de la misa, han de escuchar la palabra de Dios con una veneración interior y exterior que los haga crecer continuamente en la vida espiritual y los introduzca cada vez más en el misterio que se celebra.

46. Para que puedan celebrar de un modo vivo el memorial del Señor, los fieles han de tener la convicción de que hay una sola presencia de Cristo, presencia en la palabra de Dios, «pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla», y presencia, «sobre todo, bajo las especies eucarísticas».

47. La palabra de Dios, para que sea acogida y traducida en la vida de los fieles, pide una fe viva, fe que va siendo actuada sin cesar por la audición de la palabra proclamada.

En efecto, la Sagrada Escritura, sobre todo en la proclamación litúrgica, es fuente de vida y de fuerza, ya que el Apóstol atestigua que el Evangelio es fuerza de salvación para todo el que cree; por esto, el amor a las Escrituras es vigor y renovación para todo el pueblo de Dios. Conviene, por tanto, que todos los cristianos estén siempre dispuestos a escuchar con gozo la palabra de Dios. La palabra de Dios, cuando es anunciada por la Iglesia y llevada a la práctica, ilumina a los fieles, por la actuación del Espíritu, y los arrastra a vivir en su totalidad el misterio del Señor. La palabra de Dios, en efecto, recibida con fe, mueve todo el interior del hombre a la conversión y a una vida resplandeciente de fe, personal y comunitaria, ya que, es el alimento de la vida cristiana y la fuente de toda la oración de la Iglesia.

48. La íntima relación entre liturgia de la palabra y liturgia eucarística en la celebración de la misa llevará a los fieles a estar presentes en la celebración desde el principio y a que participen atentamente, y, en lo posible, a una audición preparada con anterioridad, principalmente por medio de un más profundo conocimiento de la Sagrada Escritura; además, suscitará en ellos el deseo de alcanzar una comprensión litúrgica de los textos que se leen y la voluntad de responder por medio del canto.

Así también, habiendo escuchado y meditado la palabra de Dios, los cristianos pueden darle una respuesta activa, llena de fe, de esperanza y de caridad, con la oración y con el ofrecimiento de sí mismos, no sólo durante la celebración, sino también en toda su vida cristiana.

3. MINISTERIOS EN LA LITURGIA DE LA PALABRA

49. La tradición litúrgica asigna la función de leer las lecturas bíblicas en la celebración de la misa a los ministros: lectores y diácono. A falta de diácono o de otro sacerdote, el mismo sacerdote celebrante leerá el Evangelio y, si tampoco hay lector, todas las lecturas.

50. Corresponde al diácono, en la liturgia de la palabra de la misa, proclamar el Evangelio, hacer la homilía en algunos casos especiales y proponer al pueblo las intenciones de la oración universal.

51. «El lector tiene un ministerio propio en la celebración eucarística, ministerio que debe ejercer él, aunque haya otro ministro de grado superior». Al ministerio de lector conferido con el rito litúrgico hay que darle la debida importancia. Los lectores instituidos, si los hay, deben ejercer su función propia, por lo menos los domingos y días festivos, sobre todo en la celebración principal. También se les podrá confiar el encargo de ayudar en la organización de la liturgia de la palabra y de cuidar, si es necesario, la preparación de otros fieles que, por encargo temporal, han de leer las lecturas en la celebración de la misa.

52. La asamblea litúrgica necesita de lectores, aunque no estén instituidos para esta función. Hay que procurar, por tanto, que haya algunos laicos, los más idóneos, que estén preparados para ejercer este ministerio. Si se dispone de varios lectores y hay que leer varias lecturas, conviene distribuir las entre ellos.

53. En las misas sin diácono, la función de proponer las intenciones de la oración universal hay que confiarla a un cantor, principalmente cuando estas intenciones son cantadas, a un lector o a otro .

54. El sacerdote distinto del celebrante, el diácono y el lector instituido en su propio ministerio, cuando suben al ambón para leer la palabra de Dios en la celebración de la misa con participación del pueblo, deben llevar la vestidura sagrada propia de su función. Los que ejercen el ministerio de lector de modo transitorio, e incluso habitualmente, pueden subir al ambón con la vestidura ordinaria, aunque respetando las costumbres de cada lugar.

55. «Para que los fieles lleguen a adquirir una estima suave y viva de la Sagrada Escritura por la audición de las lecturas divinas, es necesario que los lectores que ejercen tal ministerio, aunque no hayan sido instituidos en él, sean de veras aptos y diligentemente preparados.»

Esta preparación debe ser antes que nada espiritual, pero también es necesaria la preparación llamada técnica. La preparación espiritual presupone, por lo menos, una doble instrucción: bíblica y litúrgica. La instrucción bíblica debe apuntar a que los lectores estén capacitados para percibir el sentido de las lecturas en su propio contexto y para entender a la luz de la fe el núcleo central del mensaje revelado. La instrucción litúrgica debe facilitar a los lectores una cierta percepción del sentido y de la estructura de la liturgia de la palabra y las razones de la conexión entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística. La preparación técnica debe hacer que los lectores sean cada día más aptos para el arte de leer ante el pueblo, ya sea de viva voz, ya sea con ayuda de los instrumentos modernos de amplificación de la voz.

56. Corresponde al salmista o cantor del salmo cantar, en forma responsorial o directa, el salmo u otro cántico bíblico, el gradual y el «Aleluya» u otro canto interleccional. El mismo, si se juzga oportuno, puede incoar el «Aleluya» y el versículo.

Para ejercer esta función de salmista es, muy conveniente que en cada comunidad eclesial haya unos laicos dotados del arte de salmodiar, y de facilidad en la pronunciación y en la dicción. Lo que hemos dicho anterior–mente acerca de la formación de los lectores se aplica también a los cantores del salmo.

57. Igualmente, el comentador que, desde el lugar apropiado, propone a la asamblea de los fieles unas explicaciones y moniciones oportunas, claras, diáfanas por su sobriedad, cuidadosamente preparadas, normalmente escritas y aprobadas con anterioridad por el celebrante, ejerce un verdadero ministerio litúrgico.

SEGUNDA PARTE

ESTRUCTURA DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS DE LA MISA

CAPÍTULO IV

ORDENACIÓN GENERAL DE LAS LECTURAS DE LA MISA

1. FINALIDAD PASTORAL DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS JW VA MISA

58. La Ordenación de las lecturas, tal como se halla en el Leccionario del Misal Romano, ha sido elaborada, según la mente del Concilio Vaticano II, con una finalidad principalmente pastoral. Para ello, no sólo los principios en los que se basa la nueva Ordenación, sino también todo el conjunto de textos de la misma, han sido revisados y pulidos una y otra vez, con la cooperación de muchas personas, de todo el mundo, versadas en materia exegética, litúrgica, catequética y pastoral. La Ordenación es el resultado de este trabajo en común.

Esperamos que una prolongada lectura y explicación de la Sagrada Escritura, hecha al pueblo cristiano en la celebración eucarística, según esta Ordenación de lecturas, sea muy eficaz para alcanzar la finalidad expuesta una y otra vez por el Concilio Vaticano II.

59. En esta reforma, ha parecido conveniente confeccionar una sola Ordenación de lecturas, rica y abundante lo más conforme con la voluntad y las normas del Concilio Vaticano II, pero que, al mismo tiempo, por su forma se acomodara a determinadas exigencias y costumbres de las Iglesias particulares y de las asambleas celebrantes. Por esta razón, los encargados de elaborar esta reforma se preocuparon de salvaguardar la tradición litúrgica del rito romano, sin detrimento de una gran estima por el valor de todas las formas de selección, distribución y uso de las lecturas bíblicas en las demás familias litúrgicas y en algunas Iglesias particulares, valiéndose de lo que ya había sido comprobado por experiencia y procurando, al mismo tiempo, evitar algunos defectos existentes en la tradición precedente.

60. Por tanto, la presente Ordenación de las lecturas de la misa es una disposición de lecturas bíblicas que suministra a los cristianos el conocimiento de toda la palabra de Dios, junto con la adecuada explicación. En todo el año litúrgico, pero sobre todo en los tiempos de Pascua, de Cuaresma y de Adviento, la selección y distribución de lecturas tiende a que, de modo gradual, los cristianos conozcan más profundamente la fe que profesan y la historia de la salvación. Por esto, la Ordenación de las lecturas responde a las necesidades y deseos del pueblo cristiano.

61. Aunque la acción litúrgica, de por sí, no es una forma determinada de catequesis, incluye, no obstante, un carácter didáctico, que se expresa también en el Leccionario del Misal Romano, de manera que, con razón, puede ser considerado como un instrumento pedagógico para el fomento de la catequesis.

En efecto, la Ordenación de las lecturas de la misa ofrece adecuadamente, tomándolos de la Sagrada Escritura, los hechos y palabras principales de la historia de la salvación, de modo que esta historia de la salvación, que la liturgia de la palabra va recordando paso a paso en sus diversos momentos y eventos, aparece ante los fieles como algo que tiene una continuidad actual al hacerse de nuevo presente el misterio pascual de Cristo, celebrado por la Eucaristía.

62. Hay otras perspectivas desde las cuales se comprende también la conveniencia y utilidad pastoral de una sola Ordenación de lecturas del Leccionario de la misa en el rito romano: el hecho de que todos los fieles, principalmente aquellos que, por diversos motivos, no siempre participan en la misma asamblea, en cualquier parte, en determinados días y tiempos, escuchen las mismas lecturas y las mediten aplicadas a las circunstancias concretas, incluso en aquellos lugares en que, por carecer de sacerdote, un diácono u otra persona delegada por el Obispo dirige la celebración de la palabra de Dios.

63. Los pastores que quieran dar una respuesta peculiar, tomada de la palabra de Dios, a las cuestiones de sus propias comunidades, sin olvidar que ellos han de ser, antes que nada, heraldos de la totalidad del misterio de Cristo y del Evangelio, pueden usar, según convenga, de las posibilidades que ofrece la misma Ordenación de las lecturas de la misa, sobre todo con ocasión de la celebración de alguna misa ritual, votiva, o en honor de los santos, o por diversas circunstancias. Teniendo en cuenta las normas generales, se conceden unas facultades particulares en cuanto a las lecturas de la palabra de Dios en las celebraciones de la misa para grupos particulares.

2. PRINCIPIOS OBSERVADOS EN LA ELABORACIÓN DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS DE LA MISA

64. Para alcanzar la finalidad propia de la Ordenación de las lecturas de la misa, la elección y distribución de los fragmentos se ha hecho teniendo en cuenta la sucesión de los tiempos litúrgicos y también los principios hermenéuticos que los estudios exegéticos de nuestro tiempo han permitido descubrir y definir.

Por esto, ha parecido conveniente exponer aquí los principios que se han observado en la confección de la Ordenación de las lecturas de la misa.

a) Elección de los textos

65. La sucesión de lecturas del Propio del tiempo se ha dispuesto de la siguiente manera: en los domingos y fiestas se proponen los textos más importantes, para que, en un congruo espacio de tiempo, puedan ser leídas ante la asamblea de los fieles las partes más relevantes de la palabra de Dios. La otra serie de textos de la Sagrada Escritura, que en cierto modo completan el anuncio de salvación desarrollado en los días festivos, se asigna a las ferias.

Sin embargo, ninguna de las dos series de estas partes principales de la Ordenación de las lecturas, esto es, la dominical festiva y la serie ferial, depende la una de la otra. Más aún, la Ordenación de las lecturas dominical y festiva se desarrolla en un trienio, mientras que la ferial lo hace en un bienio. Por esto, la Ordenación de las lecturas dominical y festiva procede con independencia de la ferial, y viceversa.

La sucesión de lecturas propuesta para las demás partes de la Ordenación de las lecturas, como son la serie de lecturas para las celebraciones de los santos, para las misas rituales o por diversas necesidades, o las votivas, o las misas de difuntos, se rige por normas propias.

b) Ordenación de las lecturas para los domingos y fiestas

66. Las características de la Ordenación de las lecturas para los domingos y fiestas son las siguientes:

1. Toda misa presenta tres lecturas: la primera, del Antiguo Testamento; la segunda, del Apóstol (esto es, de las epístolas o del Apocalipsis, según los diversos tiempos del año); la tercera, del Evangelio. Con esta distribución, se pone de relieve la unidad de ambos Testamentos y de la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo contemplado en su misterio pascual.

2. El hecho de que, para los domingos y fiestas, se proponga un ciclo de tres años es causa también de una lectura más variada y abundante de la Sagrada Escritura, ya que los mismos textos no volverán a leerse hasta después de tres años.

3. Los principios que regulan la Ordenación de las lecturas para los domingos y fiestas son los llamados de «composición armónica» o de «lectura semicontinua». Se emplea uno u otro principio según los diversos tiempos del año y las notas características de cada tiempo litúrgico.

67. La mejor composición armónica entre las lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento tiene lugar cuando la misma Escritura la insinúa, es decir, en aquellos casos en que las enseñanzas y hechos expuestos en los textos del Nuevo Testamento tienen una relación más o menos explícita con las enseñanzas y hechos del Antiguo Testamento. En la presente Ordenación de las lecturas, los textos del Antiguo Testamento están seleccionados principalmente por su congruencia con los textos del Nuevo Testamento, en especial del Evangelio, que se leen en la misma misa.

En los tiempos de Adviento, Cuaresma y Pascua, es decir, en aquellos tiempos dotados de una importancia y unas características peculiares, la composición entre los textos de las lecturas de cada misa se basa en otros principios.

Por el contrario, en los domingos del tiempo ordinario, que no tienen una característica peculiar, los textos de la lectura apostólica y del Evangelio se distribuyen según el orden de la lectura semicontinua, mientras que la lectura del Antiguo Testamento se compone armónicamente con el Evangelio.

68. Lo que era conveniente para aquellos tiempos anteriormente citados no ha parecido oportuno aplicarlo también a los domingos, de modo que en ellos hubiera una cierta unidad temática que hiciera más fácil la instrucción homilética. El genuino concepto de la acción litúrgica se contradice, en efecto, con una semejante composición temática, ya que dicha acción litúrgica es siempre celebración del misterio de Cristo y, por tradición propia, usa la palabra de Dios movida no sólo por unas inquietudes de orden racional o externo, sino por la preocupación de anunciar el Evangelio y de llevar a los creyentes hacia la verdad plena.

e) Ordenación de las lecturas para las ferias

69. La ordenación de lecturas para las ferias se ha hecho con estos criterios:

1. Toda misa presenta dos lecturas: la primera, del Antiguo Testamento o del Apóstol (esto es, de las epístolas o del Apocalipsis), y, en tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles; la segunda, del Evangelio.

2. El ciclo anual del tiempo de Cuaresma se ordena según unos principios peculiares que tienen en cuenta las características de este tiempo, a saber, su índole bautismal y penitencial.

3. También en las ferias de Adviento y de los tiempos de Navidad y de Pascua el ciclo es anual y, por tanto, las lecciones no varían.

4. En las ferias de las treinta y cuatro semanas del tiempo ordinario, las lecturas evangélicas se distribuyen en un solo ciclo que se repite cada año. En cambio, la primera lectura se distribuye en un doble ciclo que se lee en años alternos. El año primero se emplea en los años impares; el segundo, en los años pares.

De este modo, también en la Ordenación de las lecturas para las ferias, igual que en los domingos y fiestas, se ponen en práctica los principios de la composición armónica y de la lectura semicontinua, por los mismos motivos, principalmente cuando se trata de aquellos tiempos que ostentan unas características peculiares.

d) Las lecturas para las celebraciones de los santos

70. Para las celebraciones de los santos se ofrece una doble serie de lecturas:

1. Una del Propio, para las solemnidades, fiestas y memorias, principalmente si para cada una de ellas se hallan textos propios. No obstante, se indica algún texto más adecuado, de los que se encuentran en el Común, de preferencia a los demás.

2. Otra serie, por cierto más amplia, se halla en los Comunes de los santos. En esta parte, primero se proponen los textos más propios para las diversas categorías de santos (mártires, pastores, vírgenes, etc.), luego una cantidad de textos que tratan de la santidad en general, y que pueden emplearse a discreción siempre que se remita a los Comunes para la elección de las lecturas.

71. Por lo que se refiere al orden en que están puestos los textos en esta parte, ayudará saber que se encuentran todos juntos, según el orden en que han de leerse. Así, se hallan primero los textos del Antiguo Testamento, luego los textos del Apóstol, después los salmos y versículos interleccionales y, finalmente, los textos del Evangelio. Están colocados de esta manera para que el celebrante los elija a voluntad, teniendo en cuenta las necesidades pastorales de la asamblea que participa en la celebración, a no ser que expresamente se indique lo contrario.

e) Las lecturas para las misas rituales, por diversas necesidades, votivas y de difuntos

72. En este mismo orden están colocados los textos de las lecturas para las misas rituales, por diversas necesidades, votivas y de difuntos: se ofrecen varios textos juntos, como en los Comunes de los santos.

f) Principales criterios aplicados en la selección y ordenación de las lecturas

73. Además de estos principios, que regulan la distribución de las lecturas en cada parte de la Ordenación de las lecturas, hay otros de carácter más general, que pueden enunciarse del siguiente modo:

1) Reservación de algunos libros según los tiempos litúrgicos

74. Por la importancia intrínseca de la cosa en sí misma y por tradición litúrgica, en la presente Ordenación algunos libros de la Sagrada Escritura se reservan para determinados tiempos litúrgicos. Por ejemplo, se respeta la tradición, tanto occidental (ambrosiana e hispánica) como oriental, de leer los Hechos de los Apóstoles en tiempo pascual, ya que este libro sirve en gran manera para hacer ver cómo toda la vida de la Iglesia encuentra sus orígenes en el misterio pascual. Se conserva asimismo la tradición, tanto occidental como oriental, de leer el Evangelio de san Juan en las últimas semanas de Cuaresma y en el tiempo pascual.

La lectura de Isaías, principalmente de la primera parte, se asigna, por tradición, al tiempo de Adviento. No obstante, algunos textos de este libro se leen en el tiempo de Navidad. Al tiempo de Navidad se asigna también la primera carta de san Juan.

2) Extensión de los textos

75. Respecto a la extensión de los textos, se guarda un término medio. Se ha hecho una distinción entre las narraciones, que demandan una cierta longitud del texto, y que generalmente los fieles escuchan con atención, y aquellos textos que, por la profundidad de su contenido, no pueden ser muy extensos.

Para algunos textos más largos, se prevé una doble forma, la larga y la breve, según convenga. Estas abreviaciones se han hecho con gran cuidado.

3) Los textos más difíciles

76. Por motivos pastorales, en los domingos y solemnidades, se evitan los textos bíblicos realmente difíciles, ya objetivamente, porque suscitan arduos problemas de índole literaria, crítica o exegética, ya también, por lo menos hasta cierto punto, porque son textos que los fieles difícilmente podrían entender. Con todo, era inadmisiblesubstraer a los fieles las riquezas espirituales de algunos textos por la sola razón de que les eran difíciles de entender, cuando esta dificultad deriva de una insuficiente formación cristiana, de la que ningún fiel debe carecer, o de una insuficiente formación bíblica, que ha de tener en abundancia todo pastor de almas. Algunas veces, una lectura difícil se vuelve fácil por su armonía con otra lectura de la misma misa.

4) Omisión de algunos versículos

77. La tradición de muchas liturgias, sin excluir la misma liturgia romana, acostumbra a omitir a veces algunos versículos de las lecturas de la Escritura. Hay que admitir, ciertamente, que estas omisiones no se pueden hacer a la ligera, no sea que queden mutilados el sentido del texto o su espíritu y el, diríamos, estilo propio de la Escritura. Con todo, salvando siempre la integridad del sentido en lo esencial, ha parecido conveniente, por motivos pastorales, conservar también en esta Ordenación la antedicha tradición. De lo contrario, algunos textos se alargarían excesivamente, o habría que omitir del todo algunas lecturas de no poca, más aún, de mucha utilidad a veces para los fieles, porque contienen algunos pocos versículos que, desde el punto de vista pastoral, son menos provechosos o incluyen algunas cuestiones realmente demasiado difíciles.

3. PRINCIPIOS QUE HAY QUE APLICAR EN EL USO DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS

a) Facultad de elegir algunos textos

78. En la Ordenación de las lecturas se concede, a veces, al celebrante la facultad de elegir la lectura de uno u otro texto, o de elegir un texto entre los diversos propuestos a la vez para la misma lectura. Esto raramente sucede en los domingos, solemnidades y fiestas, para que no quede diluida la índole propia de algún tiempo litúrgico, o no se interrumpa indebidamente la lectura semicontinua de algún libro; por el contrario, esta facultad se da con más facilidad en las celebraciones de los santos y en las misas rituales, por diversas necesidades, votivas y de difuntos.

Estas facultades, junto con otras indicadas en la Ordenación general del Misal Romano y en el Ordo cantus Missae, tienen una finalidad pastoral. El sacerdote, por tanto, al organizar la liturgia de la palabra, «mirará más al bien espiritual común de la asamblea que a sus personales preferencias. Tenga además presente que una elección de este tipo estará bien hacerla de común acuerdo con los que ofician con él y con los demás que habrán de tomar parte en la celebración, sin excluir a los mismos fieles en la parte que a ellos más directamente corresponde».

1) Acerca de las dos lecturas antes del Evangelio

79. En las misas en que se proponen tres lecturas hay que hacer efectiva—mente tres lecturas. No obstante, si la Conferencia Episcopal por motivos pastorales, permite que en alguna parte se hagan sólo dos lecturas, la elección entre las dos primeras ha de hacerse de modo que no se desvirtúe el proyecto de instruir plenamente a los fieles sobre el misterio de salvación. Por lo cual, si no se indica en algún caso lo contrario, entre las dos primeras lecturas se ha de preferir aquella que esté más directamente relacionada con el Evangelio, o aquella que, según el proyecto antes mencionado, sea de más ayuda para hacer durante algún tiempo una catequesis orgánica, o aquella que facilite la lectura semicontinua de algún libro.

2) Acerca de la forma larga o breve

80. Al elegir entre las dos formas en que se presenta un mismo texto, hay que guiarse también por un criterio pastoral. Se da, en efecto, algunas veces, una forma larga y otra breve del mismo texto. En este caso, conviene tener en cuenta la posibilidad de los fieles de escuchar con provecho la lectura más o menos extensa, como también su posibilidad de oír el texto más completo, que será explicado después en la homilía.

3) Acerca de un doble texto propuesto

81. Cuando se concede la facultad de elegir entre uno u otro texto ya definido, o propuesto a voluntad, habrá que atender a la utilidad de los que participan, esto es, según se trate de emplear un texto que es más fácil o más conveniente para la asamblea reunida, o de un texto que hay que repetir o reponer, que se asigna como propio a alguna celebración y se deja a voluntad para otra, siempre que la utilidad pastoral lo aconseje.

Esto puede suceder cuando se teme que el texto origine algunas dificultades en una asamblea concreta, o cuando el mismo texto debe leerse de nuevo en días próximos: en domingo y en la feria que le sigue inmediatamente.

4) Acerca de las lecturas feriales

82. En la ordenación de las lecturas feriales, se proponen unos textos para cada día de cada semana, durante todo el año; por lo tanto, como norma general, se emplearán estas lecturas en los días que tienen asignados, a no ser que coincida una solemnidad o una fiesta, o una memoria que tenga lecturas propias.

En la Ordenación de las lecturas para las ferias, hay que advertir si, durante aquella semana, por razón de alguna celebración que en ella coincida, se tendrá que omitir alguna o algunas lecturas del mismo libro. Si se da este caso, el sacerdote, teniendo a la vista la ordenación de lecturas de toda la semana, ha de prever qué partes omitirá, por ser de menor importancia, o la manera más conveniente de unir estas partes a las demás, cuando son útiles para una visión de conjunto del argumento que tratan.

5) Acerca de las celebraciones de los santos

83. Para las celebraciones de los santos, se proponen, cuando las hay, lecturas propias, esto es, que tratan de la misma persona del santo o del misterio que celebra la misa. Estas lecturas, aunque se trate de una memoria, deben decirse en lugar de las lecturas correspondientes a la feria. Cuando se da este caso en una memoria, la Ordenación lo indica expresamente en su lugar.

A veces, se da el caso de lecturas apropiadas, es decir, que ponen de relieve algún aspecto peculiar de la vida espiritual o de la actividad del santo. En dicho caso, no parece que haya que urgir el uso de estas lecturas, a no ser que un motivo pastoral lo aconseje realmente. Generalmente, se indican las lecturas que hay en los Comunes, para facilitar la elección. Se trata sólo de sugerencias: en vez de la lectura apropiada o simplemente propuesta, puede escogerse cualquier otra de los Comunes indicados.

El sacerdote que celebra con participación del pueblo atenderá, en primer lugar, al bien espiritual de los fieles y se guardará de imponerles sus preferencias. Procurará, de modo especial, no omitir con frecuencia y sin motivo suficiente las lecturas asignadas para cada día en el Leccionario ferial, ya que es deseo de la Iglesia que los fieles dispongan de una mesa de la palabra de Dios ricamente servida.

Hay también lecturas comunes, es decir, las que figuran en los Comunes para una determinada categoría de santos (por ejemplo, mártires, vírgenes, pastores) o para los santos en general. Como que, en estos casos, se proponen varios textos para una misma lectura, corresponde al celebrante escoger el que más convenga a los oyentes.

En todas las celebraciones, además de los Comunes a los que se remite en cada caso, siempre que lo aconseje algún motivo especial, las lecturas pueden escogerse del Común de santos y santas.

84. En las celebraciones de los santos, hay que tener en cuenta, además, lo siguiente:

a) En las solemnidades y fiestas, siempre hay que emplear las lecturas que pone el Propio o el Común; en las celebraciones del calendario general, se asignan siempre lecturas propias.

b) En las solemnidades de los calendarios particulares, deben ponerse tres lecturas: la primera, del Antiguo Testamento (en tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles o del Apocalipsis); la segunda, del Apóstol y, la tercera, del Evangelio, a no ser que la Conferencia Episcopal haya determinado que ha de haber sólo dos lecturas.

c) En las fiestas y memorias, en las que sólo hay dos lecturas, la primera puede escogerse del Antiguo Testamento o del Apóstol, y, la segunda, del Evangelio. Sin embargo, en tiempo pascual, según la costumbre tradicional de la Iglesia, la primera lectura ha de ser del Apóstol, la segunda, en lo posible, del Evangelio de san Juan.

6) Acerca de las demás partes de la Ordenación de las lecturas

85. En la Ordenación de las lecturas para las misas rituales, se indican los mismos textos que han sido ya promulgados en los respectivos Rituales, exceptuando, como es natural, los textos pertinentes a aquellas celebraciones que no se pueden juntar con la misa.

86. La Ordenación de las lecturas por diversas necesidades, votivas y de difuntos presenta diversidad de textos que pueden prestar una valiosa ayuda para adaptar aquellas celebraciones a las características, a

las circunstancias y a los problemas de las diversas asambleas que en ellas participan.

87. En las misas rituales, por diversas necesidades, votivas y de difuntos, cuando se proponen varios textos para la misma lectura, la elección se hace con los mismos criterios anteriormente descritos para elegir las lecturas del Común de los santos.

88. Cuando alguna misa ritual está prohibida y, según las normas indicadas en cada rito, se permite tomar una lectura de las propuestas para las misas rituales, se debe atender al bien común espiritual de los que participan.

b) El salmo responsorial y la aclamación antes de la lectura del Evangelio

89. Entre estos cantos tiene una importancia especial el salmo que sigue la primera lectura. Como norma, se tomará el salmo asignado a la lectura, a no ser que se trate de lecturas del Común de los santos, de las misas rituales, por diversas necesidades, votivas o de difuntos, ya que, en estos casos, la elección corresponde al sacerdote celebrante, que obrará en esto según pida la utilidad pastoral de los asistentes.

Sin embargo, para que el pueblo pueda más fácilmente decir la respuesta salmódica, la Ordenación de las lecturas señala algunos textos de salmos y de respuestas seleccionados para los diversos tiempos del año o para las diversas categorías de santos, los cuales podrán emplearse en vez del texto que corresponde a la lectura, siempre que el salmo sea cantado.

90. El otro canto, que se ejecuta después de la segunda lectura, antes del Evangelio, o bien se determina en cada misa y está relacionado con el Evangelio, o bien se deja a la libre elección entre la serie común de cada tiempo litúrgico o del Común.

91. En el tiempo de Cuaresma, puede emplearse alguna de las aclamaciones propuestas en sus lugares propios, y se dice antes y después del versículo antes del Evangelio.

CAPÍTULO V

DESCRIPCIÓN DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS

92. Para ayudar a los pastores de almas a que conozcan la estructura de la Ordenación de las lecturas, a fin de que la usen de una manera viva y con provecho de los fieles, parece oportuno dar una breve descripción de la Ordenación de las lecturas, por lo menos en lo que se refiere a las principales celebraciones y a los diversos tiempos del año litúrgico, en atención a los cuales se han escogido las lecturas según las normas antes indicadas.

1. TIEMPO DE ADVIENTO

a) Domingos

93. Las lecturas del Evangelio tienen una característica propia: se refieren a la venida del Señor al final de los tiempos (primer domingo), a Juan Bautista (segundo y tercer domingos), a los acontecimientos que prepararon de cerca el nacimiento del Señor (cuarto domingo).

Las lecturas del Antiguo Testamento son profecías sobre el Mesías y el tiempo mesiánico, tomadas principalmente del libro de Isaías.

Las lecturas del Apóstol contienen exhortaciones y amonestaciones conformes a las diversas características de este tiempo.

b) Ferias

94. Hay dos series de lecturas, una desde el principio hasta el día 16 de diciembre, y la otra desde el día 17 al 24.

En la primera parte del Adviento, se lee el libro de Isaías, siguiendo el mismo orden del libro, sin excluir aquellos fragmentos más importantes que se leen también en los domingos. Los Evangelios de estos días están relacionados con la primera lectura.

Desde el jueves de la segunda semana, comienzan las lecturas del Evangelio sobre Juan Bautista; la primera es o bien una continuación del libro de Isaías, o bien un texto relacionado con el Evangelio.

En la última semana antes de Navidad, se leen los acontecimientos que prepararon de inmediato el nacimiento del Señor, tomados del Evangelio de san Mateo (cap. 1) y de san Lucas (cap. I). En la primera lectura se han seleccionado algunos textos de diversos libros del Antiguo Testamento, teniendo en cuenta el Evangelio del día, entre los que se encuentran algunos vaticinios mesiánicos de gran importancia.

2. TIEMPO DE NAVIDAD

a) Solemnidades, fiestas y domingos

95. En la vigilia y en las tres misas de Navidad, las lecturas, tanto las proféticas como las demás, se han tomado de la tradición romana.

El domingo dentro de la Octava de Navidad, fiesta de la Sagrada Familia, el Evangelio es de la infancia de Jesús, las demás lecturas hablan de las virtudes de la vida doméstica.

En la Octava de Navidad y solemnidad de Santa María, Madre de Dios, las lecturas tratan de la Virgen, Madre de Dios, y de la imposición del Santísimo Nombre de Jesús.

El segundo domingo después de Navidad, las lecturas tratan del misterio de la Encarnación.

En la Epifanía del Señor, la lectura del Antiguo Testamento y el Evangelio conservan la tradición romana; en la lectura apostólica se lee un texto relativo a la vocación de los paganos a la salvación.

En la fiesta del Bautismo del Señor, los textos se refieren a este misterio.

b) Ferias

96. Desde el día 29 de diciembre, se hace una lectura continua de toda la primera carta de san Juan, que ya se empezó a leer el día 27 de diciembre, fiesta del mismo san Juan, y en el día siguiente, fiesta de los Santos Inocentes. Los Evangelios se refieren a las manifestaciones del Señor. En efecto, se leen los acontecimientos de la infancia de Jesús, tomados del Evangelio de san Lucas (días 29 y 30 de diciembre), el primer capítulo del Evangelio de san Juan (31 de diciembre al 5 de enero), y las principales manifestaciones del Señor, tomadas de los cuatro Evangelios (7 al 12 de enero).

3. TIEMPO DE CUARESMA

a) Domingos

97. Las lecturas del Evangelio están distribuidas de la siguiente manera:

En los domingos primero y segundo, se conservan las narraciones de las tentaciones y de la transfiguración del Señor, aunque leídas según los tres sinópticos.

En los tres domingos siguientes, se han recuperado, para el año A, los Evangelios de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro; estos Evangelios, por ser de gran importancia en

relación con la iniciación cristiana, pueden leerse también en los años B y C, sobre todo cuando hay catecúmenos.

Sin embargo, en los años B y C hay también otros textos, a saber: en el año B, unos textos de san Juan sobre la futura glorificación de Cristo por su cruz y resurrección; en el año C, unos textos de san Lucas sobre la conversión.

El domingo de Ramos en la Pasión del Señor: para la procesión, se han escogido los textos que se refieren a la solemne entrada del Señor en Jerusalén, tomados de los tres Evangelios sinópticos; en la misa, se lee el relato de la pasión del Señor.

Las lecturas del Antiguo Testamento se refieren a la historia de la salvación, que es uno de los temas propios de la catequesis cuaresmal. Cada año hay una serie de textos que presentan los principales elementos de esta historia, desde el principio hasta la promesa de la Nueva Alianza.

Las lecturas del Apóstol se han escogido de manera que tengan relación con las lecturas del Evangelio y del Antiguo Testamento y haya, en lo posible, una adecuada conexión entre las mismas.

b) Ferias

98. Las lecturas del Evangelio y del Antiguo Testamento se han escogido de manera que tengan una mutua relación, y tratan diversos temas propios de la catequesis cuaresmal, acomodados al significado espiritual de este tiempo. Desde el lunes de la cuarta semana, se ofrece una lectura semicontinua del Evangelio de san Juan, en la cual tienen cabida aquellos textos de este Evangelio que mejor responden a las características de la Cuaresma,

Dado que las lecturas de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro ahora se leen los domingos, pero sólo el año A (y los otros años sólo a voluntad), se ha previsto que puedan leerse también en las ferias: por ello, al comienzo de las semanas tercera, cuarta y quinta se han añadido unas «Misas de libre elección» que contienen estos textos; estas misas pueden emplearse en cualquier feria de la semana correspondiente, en lugar de las lecturas del día.

Los primeros días de la Semana Santa, las lecturas consideran el misterio de la pasión. En la Misa crismal, las lecturas ponen de relieve la función mesiánica de Cristo y su continuación en la Iglesia por medio de los sacramentos.

4. TRIDUO SAGRADO Y TIEMPO PASCUAL

a) Sagrado triduo pascual

99. El Jueves Santo, en la misa vespertina, el recuerdo del banquete que precedió al éxodo ilumina, de un modo especial, el ejemplo de Cristo lavando los pies de los discípulos y las palabras de Pablo sobre la institución de la Pascua cristiana en la Eucaristía.

La acción litúrgica del Viernes Santo llega a su momento culminante en el relato según san Juan de la pasión de aquel que, como el Siervo del Señor anunciado en el libro de Isaías, se ha convertido realmente en el único Sacerdote al ofrecerse a sí mismo al Padre.

En la Vigilia pascual de la noche santa, se proponen siete lecturas del Antiguo Testamento, que recuerdan las maravillas de Dios en la historia de la salvación, y dos lecturas del Nuevo, a saber, el anuncio de la resurrección según los tres Evangelios sinópticos, y la lectura apostólica sobre el bautismo cristiano como sacramento de la resurrección de Cristo.

Para la misa del día de Pascua, se propone la lectura del Evangelio de san Juan sobre el hallazgo del sepulcro vacío. También pueden leerse, si se prefiere, los textos de los Evangelios propuestos para la

noche santa, o, cuando hay misa vespertina, la narración de Lucas sobre la aparición a los discípulos que iban de camino hacia Emaús. La primera lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles, que se leen durante el tiempo pascual en vez de la lectura del Antiguo Testamento. La lectura del Apóstol se refiere al misterio de Pascua vivido en la Iglesia.

b) Domingos

100. Hasta el domingo tercero de Pascua, las lecturas del Evangelio relatan las apariciones de Cristo resucitado. Las lecturas del buen Pastor están asignadas al cuarto domingo de Pascua. En los domingos quinto, sexto y séptimo de Pascua se leen pasajes escogidos del discurso y de la oración del Señor después de la última Cena.

La primera lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles, en el ciclo de los tres años, de modo paralelo y progresivo; de este modo, cada año se ofrecen algunas perspectivas de la vida, testimonio y progreso de la Iglesia primitiva.

Para la lectura apostólica, el año A se lee la primera carta de san Pedro, el año B la primera carta de san Juan, el año C el Apocalipsis; estos textos están muy de acuerdo con el espíritu de una alegre fe y una firme esperanza, propio de este tiempo.

c) Ferias

101. La primera lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles, como los domingos, de modo semicontinuo. En el Evangelio, dentro de la Octava de Pascua, se leen los relatos de las apariciones del Señor. Después, se hace una lectura semicontinua del Evangelio de san Juan, del cual se toman ahora los textos de índole más bien pascual, para completar así la lectura ya empezada en el tiempo de Cuaresma. En esta lectura pascual, ocupan una gran parte el discurso y la oración del Señor después de la Cena.

d) Solemnidades de la Ascensión y de Pentecostés

102. La solemnidad de la Ascensión conserva como primera lectura la narración de este suceso según los Hechos de los Apóstoles, y este texto es completado por las lecturas apostólicas acerca de Cristo ensalzado a la derecha del Padre. En la lectura del Evangelio, cada ciclo presenta el texto propio según las variantes de cada evangelista.

En la misa que se celebra por la tarde la vigilia de Pentecostés, se ofrecen cuatro textos del Antiguo Testamento, para que se elija a voluntad uno de ellos, que ilustran el múltiple significado de la solemnidad. La lectura apostólica muestra cómo el Espíritu realiza su función en la Iglesia. Finalmente, la lectura evangélica recuerda la promesa del Espíritu hecha por Cristo cuando aún no había sido glorificado.

En la misa del día, se toma como primera lectura la acostumbrada narración que nos hacen los Hechos de los Apóstoles del gran acontecimiento de Pentecostés, mientras que los textos del Apóstol ponen de manifiesto los efectos de la actuación del Espíritu en la vida de la Iglesia. La lectura evangélica trae a la memoria cómo Jesús, en la tarde del día de Pascua, hace a los discípulos partícipes del Espíritu, mientras que los demás textos de libre elección tratan de la acción del Espíritu en los discípulos y en la Iglesia.

5. TIEMPO ORDINARIO

a) Ordenación y selección de los textos

103. El tiempo ordinario comienza el lunes que sigue al domingo que cae después del día 6 de enero y dura hasta el martes antes de Cuaresma, inclusive; vuelve a empezar el lunes después del domingo de Pentecostés y termina antes de las primeras Vísperas del primer domingo de Adviento.

La Ordenación de las lecturas contiene lecturas para los 34 domingos y las semanas que les siguen. A veces, sin embargo, las semanas del tiempo ordinario son sólo 33. Además, algunos domingos o bien pertenecen a otro tiempo litúrgico (el domingo en que se celebra el Bautismo del Señor y el domingo de Pentecostés) o bien quedan impedidos por una solemnidad que en ellos coincide (por ejemplo, la Santísima Trinidad, Jesucristo, Rey del universo).

104. Para ordenar rectamente el uso de las lecturas establecidas para el tiempo ordinario, deben observarse las normas siguientes:

1) El domingo en que se celebra la fiesta del Bautismo del Señor ocupa el lugar del domingo I del tiempo ordinario; por lo tanto, las lecturas de la semana I empiezan el lunes posterior al domingo que cae después del día 6 de enero. Si la fiesta del Bautismo del Señor se celebra el lunes después del domingo en que se ha celebrado la Epifanía, las lecturas de la semana I empiezan el martes.

2) El domingo que sigue a la fiesta del Bautismo del Señor es el segundo del tiempo ordinario. Los demás se numeran en orden sucesivo, hasta el domingo que precede al comienzo de la Cuaresma. Las lecturas de la semana en que cae el Miércoles de Ceniza se interrumpen después del día que precede a este miércoles.

3) Al reanudar las lecturas del tiempo ordinario después del domingo de Pentecostés, se ha de tener en cuenta lo siguiente:

Si los domingos del tiempo ordinario son 34, se toma aquella semana que sigue inmediatamente a la semana cuyas lecturas se han utilizado en ,último lugar antes de la Cuaresma.

Si los domingos del tiempo ordinario son 33, se omite la primera semana que habría que tomar después de Pentecostés, para conservar así al final del año litúrgico los textos escatológicos asignados a las dos últimas semanas.

b) Lecturas para los domingos

1) Lecturas del Evangelio

105. El domingo II del tiempo ordinario se refiere aún a la manifestación del Señor, celebrada en la solemnidad de la Epifanía, por el fragmento tradicional de las bodas de Caná y otros dos, tomados asimismo del Evangelio de san Juan.

A partir del domingo III, empieza la lectura semicontinua de los tres Evangelios sinópticos; esta lectura se ordena de manera que presente la doctrina propia de cada Evangelio a medida que se va desarrollando la vida y predicación del Señor.

Además, gracias a esta distribución, se consigue una cierta armonía entre el sentido de cada Evangelio y la evolución del año litúrgico. En efecto, después de la Epifanía se leen los comienzos de la predicación del Señor, que guardan una estrecha relación con el Bautismo y las primeras manifestaciones de Cristo. Al final del año litúrgico, se llega espontáneamente al tema escatológico, propio de los últimos domingos, ya que los capítulos del Evangelio que preceden al relato de la pasión tratan este tema, con más o menos amplitud.

En el año B se intercalan, después del domingo XVI, cinco lecturas del capítulo 6 del Evangelio de san Juan (el «discurso sobre el pan de vida»); esta intercalación se hace de modo connatural, ya que la multiplicación de los panes del Evangelio de san Juan substituye a la misma narración según san Marcos. En la lectura semicontinua de san Lucas del año C se antepone al primer texto (esto es, al domingo III) el prólogo del Evangelio, en el que se explica bellamente la intención del autor, y al que no se le encontraba en otro lugar sitio adecuado.

2) Lecturas del Antiguo Testamento

106. Estas lecturas se han seleccionado en relación con los fragmentos evangélicos, con el fin de evitar una excesiva diversidad entre las lecturas de cada misa y, sobre todo, para poner de manifiesto la unidad de ambos Testamentos. La relación entre las lecturas de la misa se hace ostensible a través de la cuidadosa selección de los títulos que se hallan al principio de cada lectura.

Al seleccionar las lecturas, se ha procurado que, en lo posible, fueran breves y fáciles. Pero también se ha previsto que en los domingos se lea el mayor número posible de los textos más importantes del Antiguo Testamento. Estos textos se han distribuido sin un orden lógico, atendiendo solamente a su relación con el Evangelio; sin embargo, el tesoro de la palabra de Dios quedará de tal manera abierto, que todos los que participan en la misa dominical conocerán casi todos los pasajes más importantes del Antiguo Testamento.

3) Lecturas del Apóstol

107. Para esta segunda lectura se propone una lectura semicontinua de las cartas de san Pablo y de Santiago (las cartas de san Pedro y de san Juan se leen en el tiempo pascual y en el tiempo de Navidad).

La primera carta a los Corintios, dado que es muy larga y trata de temas diversos, se ha distribuido en los tres años del ciclo, al principio de este tiempo ordinario. También ha parecido oportuno dividir la carta a los Hebreos en dos partes, la primera de las cuales se lee el año B, y la otra el año C.

Conviene advertir que se han escogido sólo unas lecturas bastante breves y no demasiado difíciles para la comprensión de los fieles.

La tabla II, que se halla en sus lugares propios, indica la distribución de las cartas en los domingos del tiempo ordinario para los tres años del ciclo.

c) Lecturas para las solemnidades del Señor en el tiempo ordinario

108. Para las solemnidades de la Santísima Trinidad, del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo y del Sagrado Corazón de Jesús se han elegido unos textos que responden a las principales características de estas celebraciones.

Las lecturas del domingo XXXIV y último celebran a Jesucristo, Rey del universo, esbozado en la figura de David, proclamado en medio de las humillaciones de la pasión y de la cruz, reinante en la Iglesia, y que ha de volver al final de los tiempos.

d) Lecturas para las ferias

1) Los Evangelios

109. Se ordenan de manera que en primer lugar se lee el Evangelio de san Marcos (semanas I IX), luego el de san Mateo (semanas X XXI), finalmente el de san Lucas (semanas XXII-XXXIV). Los capítulos 1-12 de san Marcos se leen íntegramente, exceptuando tan sólo dos fragmentos del capítulo 6 que se leen en las ferias de otros tiempos. De san Mateo y de san Lucas se lee todo aquello que no se encuentra en san Marcos. Aquellos fragmentos que en cada Evangelio tienen una índole totalmente propia o que son necesarios para entender adecuadamente la continuidad del Evangelio se leen dos e incluso tres veces. El discurso escatológico se lee íntegramente en san Lucas, y de este modo coincide esta lectura con el final del año litúrgico.

2) La primera lectura

110. En la primera lectura se van alternando los dos Testamentos, varias semanas cada uno, según la extensión de los libros que se leen.

De los libros del Nuevo Testamento se lee una parte bastante notable, procurando dar una visión substancial de cada una de las cartas.

En cuanto al Antiguo Testamento, no era posible ofrecer más que aquellos trozos escogidos que, en lo posible, dieran a conocer la índole propia de cada libro. Los textos históricos han sido seleccionados de manera que den una visión de conjunto de la historia de la salvación antes de la Encarnación del Señor. Los relatos demasiado extensos era prácticamente imposible ponerlos: en algunos casos se han seleccionado algunos versículos, con el fin de abreviar la lectura. Además, algunas veces se ilumina el significado religioso de los hechos históricos por medio de algunos textos tomados de los libros sapienciales, que se añaden, a modo de proemio o de conclusión, a una determinada serie histórica.

En la Ordenación de las lecturas para las ferias del Propio del tiempo tienen cabida casi todos los libros del Antiguo Testamento. Únicamente se han omitido algunos libros proféticos muy breves (Abdías, Sofonías) y un libro poético (el Cantar de los cantares). Entre aquellas narraciones escritas con una finalidad ejemplar, que requieren una lectura bastante extensa para que se entiendan, se leen los libros de Tobías y de Rut, omitiendo los demás (Ester, Judit). De estos libros, no obstante, se hallan algunos textos en los domingos y en las ferias de otros tiempos.

La tabla III, que figura en sus lugares propios, indica la distribución en dos años de los libros de ambos Testamentos en las ferias del tiempo ordinario.

Al final del año litúrgico, se leen los libros que están en consonancia con la índole escatológica de este tiempo, a saber, Daniel y el Apocalipsis.

CAPÍTULO VI

ADAPTACIONES, TRADUCCIONES A LA LENGUA VERNÁCULA Y CONFECCIÓN DE LA ORDENACIÓN DE LAS LECTURAS

1. ADAPTACIONES Y TRADUCCIONES

111. En la asamblea litúrgica, la palabra de Dios debe proclamarse siempre o con los textos latinos preparados por la Santa Sede o con las traducciones en lengua vernácula aprobadas para el uso litúrgico por las Conferencias Episcopales, según las normas vigentes.

112. El Leccionario de la misa ha de ser traducido íntegramente, sin exceptuar los Prenotandos, en todas sus partes. Si la Conferencia Episcopal considera necesario y oportuno introducir algunas acomodaciones, éstas deben obtener antes la confirmación de la Santa Sede.

113. Debido a la mole del Leccionario, las ediciones del mismo constarán necesariamente de varios volúmenes, acerca de los cuales no se prescribe ningún género de división. Cada volumen deberá incluir los textos en los que se explica la estructura y finalidad de la parte correspondiente.

Se recomienda la antigua costumbre de editar por separado el libro de los Evangelios y el de las demás lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Pero, si se juzga conveniente, puede editarse por separado el Leccionario dominical en el que podrá incluirse una selección del Santoral y el Leccionario ferial. El dominical podrá dividirse acertadamente según el ciclo de los tres años, de modo que cada año se tenga todo seguido.

Si se encuentra alguna otra distribución que parezca más apta para el uso pastoral, hay libertad para ponerla en práctica.

114. Junto con las lecturas, deben ponerse siempre los textos de los cantos; pero está permitido hacer unos libros que contengan sólo los cantos por separado. Se recomienda que el texto se imprima dividido

en estrofas.

115. Siempre que la lectura conste de partes diversas, esta estructura del texto deberá manifestarse claramente en la disposición tipográfica. También se recomienda que los textos, incluso los no poéticos, se impriman en forma de verso, para facilitar la proclamación de las lecturas.

116. Cuando la misma lectura presenta la forma larga y breve, conviene ponerlas por separado, para que pueda con facilidad leerse una u otra; pero, si esta separación no parece oportuna, debe hallarse la manera más conveniente para que uno y otro texto puedan proclamarse sin error.

117. En las traducciones a las lenguas vernáculas, no debe omitirse el título que precede al texto. A este título puede añadirse, si se juzga oportuno, una monición que explique el sentido general del fragmento, con alguna señal adecuada o con caracteres tipográficos distintos, para que se vea claramente que se trata de un texto discrecional.

118. A cada volumen se añadirá oportunamente un índice bíblico de los fragmentos, para que puedan encontrarse con facilidad en los Leccionarios de la misa los textos necesarios o útiles para determinadas ocasiones.

2. CONFECCIÓN DE CADA LECTURA EN PARTICULAR

En la Ordenación de las lecturas se propone para cada lectura la indicación del texto, el título y el incipit, respecto a los cuales hay que advertir lo siguiente:

a) Indicación del texto

119. La indicación del texto (esto es, del capítulo y de los versículos) se da siempre según la edición de la Nueva Vulgata, exceptuando los salmos, añadiendo alguna vez una segunda indicación referente al texto original (hebreo, arameo o griego), siempre que haya discrepancia. En las traducciones en lengua vernácula, de conformidad con lo que decreta la autoridad competente en cada lengua, puede seguirse la numeración que corresponda a la versión aprobada por la misma autoridad para el uso litúrgico. Conviene, pues, que haya siempre una cuidadosa indicación de los capítulos y versículos, la cual, si se juzga oportuno, se pondrá también dentro del mismo texto o al margen del mismo.

120. De esta indicación se sigue que en los libros litúrgicos haya la «inscripción» del texto, la cual ha de leerse en la celebración, y que no se pone en la Ordenación de las lecturas. Esta inscripción se hará según las normas siguientes, normas que pueden ser modificadas por decisión de las autoridades competentes, según las costumbres y conveniencias de cada lugar o de cada lengua:

121. 1) Se dirá siempre: «Lectura del libro ... », o: «Lectura de la carta ... », o: «Lectura del santo evangelio ... », y no: «Comienzo ... » (a no ser que en algunos casos especiales parezca oportuno), o: «Continuación ... »

122. 2) En cuanto al nombre de los libros, se conservará el uso tradicional, exceptuando los casos siguientes:

a) cuando haya dos libros del mismo nombre se dirá «primer libro», y «segundo libro» (por ejemplo, de los Reyes, de los Macabeos), o bien «primera carta», y «segunda carta»;

b) se empleará el nombre hoy más en uso en los siguientes libros:

«libros I y II de Samuel», en vez de libros I y II de los Reyes;

«libros I y II de los Reyes», en vez de libros III y IV de los Reyes;

«libros I y II de las Crónicas en vez de libros I y II de los Paralipómenos;

«libros de Esdras y de Nehemías», en vez de libros I y II de Esdras;

c) hay que distinguir entre sí los libros sapienciales, con los siguientes nombres: Libro de Job, de los Proverbios, del Eclesiastés o de Qohelet, del Cantar de los cantares, de la Sabiduría, del Eclesiástico o del Sirácida;

d) en cuanto a los libros que en la Nueva Vulgata figuran entre los profetas, se dirá: «Lectura del libro de Isaías, de Jeremías, de Baruc», y: «Lectura de la profecía de Ezequiel, de Daniel, de Oseas, ... de Malaquías», incluso en aquellos libros que algunos consideran no verdaderamente proféticos.

e) se dirá «Lamentaciones» y «carta a los Hebreos», sin mencionar a Jeremías ni a Pablo.

b) Título

123. Cada texto lleva un título cuidadosamente estudiado (formado casi siempre con palabras del mismo texto) en el que se indica el tema principal de la lectura y, cuando es necesario, la relación entre las lecturas de la misa.

c) El «incipit»

124. El «incipit» contiene las primeras palabras introductorias de costumbre: «En aquel tiempo ... », o: «En aquellos días ... », o: «Hermanos ... », o: «Queridos hermanos ... », o: «Así dice el Señor ... », pero que se omite cuando en el mismo texto hay una suficiente indicación de tiempo o de personas, o cuando por la misma naturaleza del texto estas palabras no serían oportunas. En las traducciones en lengua vernácula, estas fórmulas podrán ser cambiadas u omitidas por decisión de las autoridades competentes.

Después de estas palabras, viene el comienzo de la lectura propiamente dicho, quitando o añadiendo algunas palabras según sea necesario para entender el texto separado de su contexto. En la Ordenación de las lecturas se dan las convenientes indicaciones cuando el texto consta de versículo discontinuos, si ello requiere introducir algún cambio en el texto.

d) Aclamación final

125. Al final de las lecturas, para facilitar la aclamación del pueblo, se han (le poner las palabras que dice el lector: «Palabra de Dios», o: «Palabra de Señor», u otras del mismo tenor, según las costumbres de cada lugar.

Tabla II

DISTRIBUCIÓN DE LA SEGUNDA LECTURA EN LOS DOMINGOS DEL TIEMPO ORDINARIO

Domingos	Año A	Año B	Año C
2	1 Corintios, 1-4	1 Corintios, 6-11	1 Corintios, 12-15
3	»	»	»
4	»	»	»
5	»	»	»
6	»	»	»
7	»	2 Corintios	»
8	»	»	»
9	Romanos	»	Gálatas

-Introducción del Leccionario de la Misa-

10	»	»	»
11	»	»	»
12	»	»	»
13	»	»	»
14	»	»	»
15	»	Efesios	Colosenses
16	»	»	»
17	»	»	»
18	»	»	»
19	»	»	Hebreos, 11-12
20	»	»	»
21	»	»	»
22	»	Santiago	»
23	»	»	Filemón
24	»	»	1 Timoteo
25	Filipenses	»	»
26	»	»	»
27	»	Hebreros, 2-10	2 Timoteo
28	»	»	»
29	1 Tesalonicenses	»	»
30	»	»	»
31	»	»	2 Tesalonicenses
32	»	»	»
33	»	»	»

Tabla III

DISTRIBUCIÓN DE LA PRIMERA LECTURA EN LAS FERIAS DEL TIEMPO ORDINARIO

Semanas	Año I	Año II
1	Hebreos	1 Samuel
2	»	»
3		2 Samuel
4		2 Samuel; 1 Reyes, 1-16
5	Génesis, 1-11	1 Reyes, 1- 16
6	»	Santiago
7	Eclesiástico (Sirácida)	»
8	»	1 Pedro; Judas
9	Tobías	2 Pedro; 2 Timoteo
10	2 Corintios	1 Reyes, 17-22
11	»	1 Reyes, 17-22; 2 Reyes
12	Génesis, 12-50	2 Reyes; Lamentaciones
13	»	Amós
14	»	Oseas; Isaías
15	Éxodo	Isaías; Miqueas
16	»	Miqueas; Jeremías
17	Éxodo; Levítico	Jeremías
18	Números; Deuteronomio	Jeremías; Nahúm; Habacuc
19	Deuteronomio; Josué	Ezequiel

-Introducción del Leccionario de la Misa-

20	Jueces; Rut	»
21	1 Tesalonicenses	2 Tesalonicenses; 1 Corintios
22	1 Tesalonicenses; Colosenses	»
23	Colosenses; 1 Timoteo	»
24	1 Timoteo	»
25	Esdras; Ageo; Zacarías	Proverbios Eclesiastés (Qohelet)
26	Zacarías; Nehemías; Barue	Job
27	Jonás; Malaquías; Joel	Gálatas
28	Romanos	Gálatas; Efesios
29	»	Efesios
30	»	»
31	»	Efesios; Filipenses
32	Sabiduría	Tito; Filemón; 2 y 3 Juan
33	1 y 2 Macabeos	Apocalipsis
34	Daniel	»

Declaración sobre la pertenencia de los católicos a las asociaciones masónicas

Con fecha 19 de julio de 1974, esta S. Congregación para la Doctrina de la Fe escribía a algunas Conferencias Episcopales una Carta reservada sobre la interpretación del Can. 2335 del *CIC*, que prohíbe a los Católicos, bajo pena de excomunión, inscribirse en las sectas masónicas y en otras asociaciones semejantes (1).

Puesto que dicha Carta, al hacerse de dominio público, ha dado lugar a interpretaciones erróneas y tendenciosas, esta Congregación, sin querer prejuzgar la futura revisión del mismo *CIC*, confirma y precisa lo siguiente:

- 1) Respecto a la cuestión que nos concierne, no ha sido modificada en modo alguno la actual disciplina canónica, que permanece en todo su vigor.
- 2) Por lo tanto, no ha sido abrogada la excomunión ni las otras penas previstas.
- 3) Lo que en dicha Carta se refiere a la interpretación que se ha de dar al canon en cuestión debe ser entendido, según la intención de la S. Congregación, solo como una llamada a los principios generales de la interpretación de las leyes penales, para la solución de los casos de las personas singulares, que puedan estar sometidas al juicio del Ordinario del lugar. En cambio, la mente de la S. Congregación no era confiar a las Conferencias Episcopales que se pronunciaran públicamente con un juicio de carácter general sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas que implique derogaciones de dichas normas.

Roma, en la sede de la S. Congregación para Doctrina de la Fe, 17 de febrero de 1981.

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

(1) Excelentísimo Señor, muchos Obispos pidieron a esta Sagrada Congregación la ponderación y la interpretación del Canon 2335 *CIC* que prohíbe a los católicos inscribirse en las asociaciones masónicas y otras semejantes bajo la pena de excomunión.

En el decurso de un amplio examen de esta cuestión, la Santa Sede consultó varias veces a las Conferencias Episcopales particularmente interesadas en este tema, para conocer mejor la naturaleza y las actividades actuales de estas asociaciones así como la mente de los Obispos. La gran diferencia de respuestas que dan razón de las diversas situaciones en cada una de las naciones no permite a la Santa Sede cambiar la legislación general hasta ahora vigente, la cual permanece en vigor hasta lo que reconozca la nueva ley canónica que hará pública la competente Pontificia Comisión del Código de Derecho Canónico.

Al considerar los casos particulares se ha de tener en cuenta la estricta interpretación de la ley penal. Por consiguiente, se puede enseñar y aplicar como segura la opinión de los autores que afirman que el dicho canon 2335 afecta solo a los católicos que se inscriben en asociaciones que maquinan contra la Iglesia.

Sin embargo, permanece en todo caso prohibición de inscribirse en cualquier asociación masónica para los clérigos, religioso y miembros de Institutos seculares.

Al comunicarte esto, manifiesto el sentido de mi profunda estimación hacia ti y permanezco

Tuyo afectísimo en el Señor

Francisco Card. Seper, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo fit. de Lora, *Secretario*

Introducción del «Ritual de coronación de una imagen de santa María Virgen»

Introducción del Ordo coronandi imaginem B. Mariae Virginis, promulgado el 25 de marzo de 1981

I. NATURALEZA Y SIGNIFICADO DEL RITO

1. La santa Madre Iglesia no ha dudado en afirmar repetidamente la legitimidad del culto tributado a las imágenes de Cristo, de su Madre y de los santos y con frecuencia ha adoctrinado a los fieles sobre el significado de este culto.

2. La veneración a las imágenes de santa María Virgen frecuentemente se manifiesta adornando su cabeza con una corona real. Y, cuando en la imagen la santa Madre de Dios lleva en los brazos a su divino Hijo, se coronan ambas imágenes. Al efectuar el rito, se ciñe primero la corona a la imagen del Hijo y luego a la de la Madre.

3. La costumbre de representar a santa María Virgen ceñida con corona regia data ya de los tiempos del Concilio de Éfeso (del año 431), lo mismo en Oriente que en Occidente. Los artistas cristianos pintaron frecuentemente a la gloriosa Madre del Señor sentada en solio real, adornada con regias insignias y rodeada de una corte de ángeles y de santos del cielo. En esas imágenes no pocas veces se representa al divino Redentor ciñendo a su Madre con una refulgente corona.

4. La costumbre de coronar las imágenes de santa María Virgen fue propagada en Occidente por los fieles, religiosos o laicos, sobre todo desde finales del siglo XVI. Los Romanos Pontífices no sólo secundaron esta forma de piedad popular, sino que, además, «muchas veces, personalmente con sus propias manos, o por medio de Obispos por ellos delegados, coronaron imágenes de la Virgen Madre de Dios ya insignes por la veneración pública.»

Y, al generalizarse esta costumbre, se fue organizando el rito para la coronación de las imágenes de santa María Virgen, rito que fue incorporado a la liturgia romana en el siglo XIX.

5. Con este rito reafirma la Iglesia que santa María Virgen con razón es tenida e invocada como Reina, ya que es:

Madre del Hijo de Dios y Rey mesiánico: María, en efecto, es Madre de Cristo, el Verbo encarnado, por medio del cual «fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades»; Madre del Hijo de David, acerca del cual dijo el ángel con palabras proféticas: «Será grande, se llamará Hijo del Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin»; de ahí que Isabel, llena del Espíritu Santo, saludó a la Santísima Virgen, que llevaba a Cristo en su seno, como «Madre del Señor»;

es colaboradora augusta del Redentor: pues la Santísima Virgen, como nueva Eva, por eterno designio de Dios, tuvo una relevante participación en la obra salvadora con la que Cristo Jesús, nuevo Adán, nos redimió y nos adquirió para sí, no con oro y plata efímeros, sino a precio de su sangre, e hizo de nosotros un reino para nuestro Dios;

es perfecta discípula de Cristo: la Virgen de Nazaret, dando su asentimiento al plan divino, avanzando en su peregrinación de fe, escuchando y guardando la palabra de Dios, manteniéndose fielmente unida a su Hijo hasta la cruz, perseverando en la oración con la Iglesia, intensificando su amor a Dios, se hizo digna, de modo eminente, de «la corona merecida», «la corona de la vida», «la corona de gloria» prometida a los fieles discípulos de Cristo; y, por ello, «terminado el curso de la vida terrena, fue asunta en alma y cuerpo a la gloria celestial y enaltecida por el Señor como Reina del Universo, para que se asemejara más plenamente a su Hijo, Señor de los que dominan y vencedor del pecado y de la muerte»;

es miembro supereminente de la Iglesia: esclava del Señor, que fue coronamiento del antiguo Israel y aurora santa del nuevo pueblo de Dios, María es «la parte mayor, la parte mejor, la parte principal y más selecta» de la Iglesia; bendita entre las mujeres, por el singular ministerio a ella encomendado para con Cristo y todos los miembros de su Cuerpo místico, como también por la riqueza de virtudes y la plenitud de gracia, María sobresale entre la raza elegida, el sacerdocio real, la nación consagrada, que es la Iglesia; y, por ello, con toda justicia es invocada como Señora de los hombres y de los ángeles y como Reina de todos los santos. Y la gloria de la Santísima Virgen, hija de Adán y hermana de los hombres, no sólo honra al pueblo de Dios, sino que ennoblece a todo el género humano.

6. Al Obispo de la diócesis, juntamente con la comunidad local, corresponde juzgar sobre la oportunidad de coronar una imagen de la Santísima Virgen María. Pero téngase en cuenta que solamente es oportuno coronar aquellas imágenes que, por la gran devoción de los fieles, gocen de cierta popularidad, de tal modo que el lugar donde se veneran haya llegado a ser la sede y como el centro de un genuino culto litúrgico y de activo apostolado cristiano.

Con el tiempo conveniente, antes de la celebración del rito, se ha de instruir a los fieles sobre su significado y sobre su carácter exclusivamente religioso, para que puedan participar con fruto en la celebración y sepan entenderla debidamente.

7. La diadema o corona que se ponga a una imagen ha de estar confeccionada de materia apta para manifestar la singular dignidad de la Santísima Virgen; sin embargo, evítese la exagerada magnificencia y fastuosidad, así como el deslumbramiento y derroche de piedras preciosas que desdigan de la sobriedad del culto cristiano o puedan ser algo ofensivo a los fieles, por su bajo nivel de vida.

II. MINISTRO DEL RITO

8. Es conveniente que el rito sea oficiado por el Obispo diocesano; si él no pudiera personalmente, lo encomendará a otro Obispo, o a un presbítero, con preferencia a alguno que haya sido activo colaborador suyo en la cura pastoral de los fieles en cuya iglesia se venera la imagen que va a ser coronada.

Si se va a coronar la imagen en nombre del Romano Pontífice, obsérvense las normas que se indiquen en el Breve apostólico.

III. ELECCIÓN DEL DÍA Y DE LA ACCIÓN LITÚRGICA

9. El rito de la coronación ha de realizarse en alguna solemnidad o fiesta de santa María Virgen, o en algún otro día festivo. Pero no conviene hacerla ni en las grandes solemnidades del Señor ni tampoco en días de carácter penitencial.

10. Según las circunstancias, la coronación de la imagen de la Santísima Virgen María puede hacerse dentro de la Misa, en las Vísperas de la Liturgia de las Horas, o en una adecuada celebración de la palabra de Dios.

IV. COSAS QUE HAY QUE PREPARAR

11. Para el rito de la coronación, además de lo necesario para el acto litúrgico al que se une, se ha de preparar:

el Ritual de la coronación;

el Leccionario Romano;

la corona o coronas, dispuestas en un lugar conveniente;

el recipiente del agua bendita con su aspersionario;

-Introducción del «Ritual de coronación de una imagen de santa María Virgen»-

el incensario con la naveta del incienso y la cucharilla.

12. Las vestiduras sagradas han de ser de color blanco o festivo, a no ser que se celebre una misa que requiera ropa de otro color (cf. núm. 9).

Si se celebra misa, prepárese:

para el Obispo: alba, estola, casulla, mitra y báculo pastoral;

para los diáconos: albas, estolas y, si parece oportuno, dalmáticas;

para el lector y los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente admitidas.

Declaración sobre la admisión en la Iglesia católica de clérigos pertenecientes a la Iglesia episcopaliana (anglicana)

En junio de 1980, la Santa Sede, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresó su parecer favorable a la petición presentada por los Obispos de los Estados Unidos de América, relativa a la admisión a la plena comunión con la Iglesia católica de algunos miembros del clero y del laicado pertenecientes a la Iglesia episcopaliana (anglicana). La respuesta de la Santa Sede a la iniciativa de estos episcopalianos incluyó la posibilidad de una «disposición pastoral», por la que se permita, a quienes lo deseen, una identidad común conservando algunos elementos de su patrimonio.

El ingreso de estas personas en la Iglesia católica ha de ser entendido como la «reconciliación de todos aquellos que desean la plena comunión católica», según lo previsto por el Decreto sobre Ecumenismo (n. 4) del Concilio Vaticano II.

Al acoger entre el clero católico a dicho clero episcopaliano casado, la Santa Sede ha precisado que la excepción a la norma del celibato se ha concedido en favor de estas personas singulares, y no debe ser entendido como si implicara un cambio del sentir de la Iglesia acerca del valor del celibato sacerdotal, que permanece normativo incluso para los futuros candidatos al sacerdocio que surjan de este grupo.

De acuerdo con la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha designado a S. E. Mons. Bernard F. Law, Obispo de Springfield-Cape Girardeau, como Delegado Eclesiástico para esta cuestión. Su tarea consistirá en elaborar propuestas con elementos útiles para la mencionada «disposición pastoral», que ha de someterse a la aprobación de la Santa Sede, velar por su cumplimiento y examinar con la Congregación para la Doctrina de la Fe las cuestiones concernientes a la admisión del ex clero episcopaliano al Sacerdocio católico.

Documento sobre **El domingo, fiesta primordial de los cristianos**, de 22 de noviembre de 1981.

INTRODUCCIÓN

Concluida prácticamente la reforma de los libros litúrgicos, determinada por el Concilio Vaticano II, con el consiguiente movimiento de renovación, hemos entrado en una nueva etapa de reflexiva interiorización y de asentimiento en las raíces permanentes de la liturgia como acción sacerdotal en el Espíritu Santo.

Uno de los principales elementos de la vida litúrgica es el domingo. La Constitución Sacrosanctum Concilium se refirió al mismo señalando su origen apostólico en el mismo día de la resurrección del Señor y su carácter pascual, eucarístico y festivo. Después, la nueva estructuración del año litúrgico y del calendario lo ha revalorizado también como día dedicado al Señor y como «el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico».

No obstante se tiene la impresión de que esta importante institución cristiana no está recibiendo entre nosotros la suficiente atención pastoral que requiere y, aunque es justo reconocer que existe un gran empeño en dignificar la celebración eucarística como centro que es del domingo, esto sin embargo es sólo una parte del día del Señor. La trans-formación de nuestra sociedad, cada día más secularizada, hace necesario acentuar en la conciencia de los cristianos la identidad específica del domingo como fiesta primordial.

Por eso, los Obispos de la Comisión Episcopal de Liturgia, con el beneplácito de la Permanente del Episcopado, considerando que es urgente un esfuerzo por parte de todos los responsables y agentes de la pastoral litúrgica para revitalizar el domingo y promocionar las formas de celebrarlo, ofrecemos esta sencilla reflexión teológico litúrgica y estas orientaciones sobre el día del Señor y su celebración, a la vez que invitamos a los expertos en sociología religiosa a que analicen las causas que influyen en la realidad actual del domingo, y a los profesores y estudiosos de la liturgia a que aporten sus conocimientos en una línea catequética y de formación de los fieles y de los pastores.

I. ASPECTOS TEOLÓGICOS Y CATEQUÉTICOS DEL DOMINGO

1. Novedad cristiana del domingo

El domingo es una de las primeras y más originales instituciones cristianas. Su nacimiento hay que buscarlo en el hecho de que el Señor resucitó y se manifestó a los suyos «el primer día de la semana», como atestiguan todos los evangelistas .

En efecto, en dicho día el Resucitado se dejó ver, «no a todo el pueblo, sino a los testigos que él había designado»: María Magdalena, Pedro, los discípulos de Emaús y todo el grupo de discípulos a quienes confiaba la propia misión recibida del Padre y hace donación del Espíritu Santo. «A los ocho días», estando todos otra vez reunidos con la periodicidad que será para siempre característica del domingo, de nuevo se hace presente y se muestra particularmente a Tomás.

La comunidad apostólica entendió la importancia del «primer día de la semana» como el tiempo de evocar y revivir, mediante la reunión eucarística, la nueva presencia de Jesús entre los suyos, una vez que, por la muerte y resurrección, había entrado en la gloria del Padre y transmitido el don del Espíritu Santo para remisión de los pecados. Las alusiones a ese día en los Hechos de los Apóstoles, en la primera carta a los Corintios y en el Apocalipsis destacan aspectos del domingo, que más tarde confirmarán los testimonios no sólo patristicos, sino también de autores no cristianos.

Entre el sábado judío y el domingo, por tanto, no hay más continuidad que la puramente material. Ambos tienen significación y motivación diferente. El domingo pertenece al mismo orden de cosas de la economía salvífica y sacramental del Nuevo Testamento, es decir, el orden de las realidades cumplidas en Cristo y

presentes en la Iglesia. El hecho, por otra parte, de que el día primero de la semana fuera llamado «del Sol» por los romanos, nombre que todavía perdura en algunas lenguas modernas, fue aprovechado por los cristianos para hablar de Cristo resucitado como Sol de justicia, tomando de la misma Biblia esta simbología.

2. El domingo, Pascua semanal

El domingo, desde los orígenes, es el día en que la comunidad cristiana conmemora con un ritmo semanal a su Señor, vencedor del pecado y de la muerte. El nombre del domingo «día del Señor» evoca en la conciencia de los discípulos de Jesús el misterio de su anonadamiento hasta la muerte y su exaltación como Señor y Mesías. La celebración cada ocho días de la Pascua de Jesús, otra decisiva novedad respecto de la institución mosaica, es símbolo de la nueva situación salvífica inaugurada como una nueva creación la mañana de la resurrección.

«Día del Señor» además, hace alusión a la última manifestación del Hijo del hombre, anunciada por los profetas y por el propio Cristo, es decir, al comienzo del siglo futuro, la eternidad feliz y dichosa que está fuera del tiempo de los hombres, limitado e inexorable.

El domingo es, por tanto, signo del acontecimiento pascual del pasado y presencia anticipada, por la fe y la esperanza, del descanso de Dios, la vida futura perfecta e inacabable. Los que celebran el domingo, fieles a la herencia del Señor y al mandato de la Iglesia, que ha de perseverar en la enseñanza de los Apóstoles, en la fracción del pan y en las oraciones, participan en la muerte y resurrección de Cristo por el bautismo y en la misión de anunciarla, hasta su vuelta, por la Eucaristía. De ahí que el domingo comprenda también una indisoluble vinculación al misterio de nuestro bautismo y a la Eucaristía.

3. El domingo, día de la asamblea eucarística

La Pascua del Señor es también inseparable de la alianza nueva que se revela especialmente en la Iglesia. La comunidad cristiana, desde los orígenes también, se constituye y manifiesta visiblemente como Cuerpo de Cristo, pueblo sacerdotal y nación consagrada reuniéndose en asamblea litúrgica, principalmente los domingos. Por eso, el domingo es día de la Iglesia. Y, dado que la principal expresión de la Iglesia la realiza la celebración eucarística, como recuerda el Concilio Vaticano II, se deduce que la asamblea eucarística dominical es núcleo del domingo como día en que los discípulos de Cristo, reunidos en su nombre, renuevan la alianza como él lo mandó. El fruto de la asamblea eucarística dominical es la comunión del Espíritu y la unidad de la Iglesia. No sólo fruto; en realidad la Eucaristía hace a la Iglesia.

En la Eucaristía, además, como perpetua renovación del sacrificio de la cruz, tenemos los cristianos la plenitud del culto verdadero, es decir, la más acabada expresión de la virtud de la religión, por la que todo hombre, individual y socialmente, ha de mostrar reconocimiento y adoración a Dios. La misa es también santificación del tiempo y del trabajo de toda la semana, asociando al trabajador al misterio de la muerte y resurrección del Señor, por el cual se ha iniciado la transformación del mundo.

La Iglesia, como cualquier otro grupo humano, no se edifica a sí misma y no toma conciencia de lo que es, si no se reúne en asamblea. Sin asamblea no hay vida eclesial, como no hay domingo sin referencia al Señor. Por otra parte, ningún tipo de asamblea litúrgica puede sustituir a la celebración eucarística, sobre todo en domingo. Por eso, sin Eucaristía dominical, en situaciones normales, no hay domingo como día del Señor y día de la Iglesia. En las circunstancias y lugares donde no sea posible la celebración eucarística dominical, por falta de sacerdote, por ejemplo, la asamblea dominical sin misa será sólo un recurso para que los fieles no se vean totalmente privados de escuchar la palabra de Dios, de orar en común y de unirse, incluso por la comunión sacramental, al santo sacrificio celebrado anteriormente en ese lugar o en otro de la zona el mismo día.

4. Carácter festivo del día del Señor

«El domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles, de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo.» Esta afirmación del Concilio Vaticano II invita a destacar las motivaciones más profundas del descanso dominical y del precepto eclesiástico relativo a la misa de los domingos y fiestas de guardar.

En efecto, el descanso dominical tiene una dimensión moral y religiosa de culto a Dios mediante la suspensión de los trabajos de los días de la semana, similar al reposo del sábado judío. Sin embargo, la interrupción del trabajo los domingos, que se estableció en el siglo IV, por exigencias de una sociedad globalmente cristiana, tiene raíces más hondas. No solamente entronca con la necesidad y la capacidad festiva del hombre, aspecto muy apreciado hoy, particularmente por los jóvenes, sino que, además, adquiere una nueva dimensión a la luz de la Pascua del Señor, que da significado a todo lo que es el domingo como conmemoración de la perfecta liberación del pecado y de toda opresión por la muerte y resurrección de Cristo. No es otro el acontecimiento que provoca la fiesta de los cristianos, la asamblea eucarística y el día entero del Señor como expresión de la alegría y de la comunión en el Espíritu Santo.

El descanso dominical es signo de la liberación efectuada por Cristo y que un día se consumará totalmente, alcanzando incluso a la creación entera. Hoy día, en que la interrupción del trabajo facilita a muchas personas el contacto con la naturaleza y una mayor convivencia familiar y social, esta dimensión del domingo se convierte en una ocasión para que el hombre nuevo, transformado a imagen de Cristo, el Primogénito de la nueva creación, convierta el reencuentro con la creación y consigo mismo en una acción de gracias al Padre creador.

El precepto de la misa, cuyos primeros antecedentes jurídicos se encuentran en el canon 21 del Concilio de Elvira, tampoco es contrario a esta dimensión festiva y pascual del domingo. El precepto tiene un valor pedagógico, para ayudar a vencer la pereza, el olvido y el abandono, contribuyendo al descubrimiento del auténtico sentido de la ley interior del cristiano, que debe obrar no por imperativos legalistas, sino movido por el amor y la fidelidad al Señor. El precepto dominical, en su doble vertiente del descanso y de la participación en la santa misa, no tiene por finalidad impedir o prohibir ciertas acciones, sino disponer a los cristianos para la práctica del bien, a imitación de Jesús, que se autoproclamó Señor del sábado y declaró estar éste al servicio del hombre. La celebración del domingo es ocasión para el cultivo de los valores espirituales y eclesiales, especialmente la oración y la caridad. Por todo ello, la Iglesia ha preceptuado la observancia del día del Señor. Sabe que el domingo tiene un inmenso valor para la vida cristiana de sus hijos.

Es la entera comunidad eclesial, y no sólo sus miembros individualmente, la que debe sentirse llamada y urgida a celebrar el domingo, reuniéndose en la asamblea eucarística. De esta conciencia, comunitaria y personal al mismo tiempo, nace la verdadera responsabilidad de cada creyente ante la celebración del domingo. Quien celebra el domingo presta su colaboración positiva a la edificación de la Iglesia, Templo del espíritu. Quien no celebra el domingo «está disminuyendo la Iglesia y privando de un miembro al Cuerpo de Cristo». Incluso cuando, por diversas circunstancias, no sea posible dejar totalmente el trabajo, por ejemplo, en ciertas industrias o en la recolección, los cristianos no quedan por eso dispensados de reunirse y participar en la Eucaristía. Lo mismo puede decirse de las fiestas de precepto que sean días laborables en el calendario civil.

II. ORIENTACIONES PASTORALES

La pastoral del domingo tiene que ser realista y aceptar el hecho social de los cambios que se están produciendo en nuestra sociedad. No es la primera vez en la historia de la Iglesia en que la celebración del día del Señor tiene que adaptarse a la situación sociocultural y afrontar con decisión no sólo las dificultades, sino también las nuevas oportunidades que se descubren. Pensemos, por ejemplo, en la celebración del domingo en los primeros siglos, tanto en el medio judío, que descansaba los sábados, como en el medio pagano, que ni siquiera seguía un ritmo semanal de descanso. Por otra parte, los lugares de turismo y las zonas residenciales del fin de semana, las comunidades rurales cercanas a grandes poblaciones, etc., son estímulos que no pueden desaparecer. Con el domingo tendrá que estar necesariamente relacionada la pastoral del tiempo libre, la pastoral juvenil y de todos aquellos grupos que

aprovechan dicho día para la convivencia y reuniones diversas. Particularmente merecen atención las familias, dado que es sobre todo en los fines de semana y en los domingos cuando más se aprecia la curiosa paradoja de que junto a la dispersión de sus miembros se produce también el redescubrimiento de la familia como espacio cada día más necesario de afecto y de intimidad.

Pero, fijándonos más directamente en la pastoral litúrgica, en orden a una revitalización de la celebración del domingo, proponemos lo siguiente:

1. Una catequesis intensa, adaptada y progresiva sobre todas las dimensiones del día del Señor que se encuentran en el Nuevo Testamento y en la tradición patrística.

2. Consideramos fundamental que se logre siempre una celebración viva del domingo con sentido comunitario y eclesial, sobre todo en la santa misa, que tiene que ser especialmente cuidada y que no debe multiplicarse más de lo justo, sino procurar atender a las necesidades de asambleas, con número suficiente de participantes y con los servicios necesarios. Y en cuanto a las pequeñas comunidades y grupos especiales es mejor que, los domingos, se unan con los demás en la Eucaristía. Donde deban celebrarse varias misas, se procurará que al menos una sea más comunitaria, sin que ello signifique una menor atención a las otras celebraciones, de modo especial las del sábado por la tarde y las de la víspera de las fiestas de precepto. Toda asamblea eucarística debería contar con el apoyo de un equipo animador, bajo la responsabilidad del sacerdote celebrante. Porque el ideal es que todas las misas del domingo tengan siempre ese carácter comunitario y festivo.

3. Dentro de la celebración eucarística deben aprovecharse ciertas moniciones, sobre todo la inicial, y hasta la misma homilía, especialmente en los domingos del tiempo ordinario, para introducir a los fieles en una mejor vivencia del día del Señor y de la Eucaristía como centro del mismo. El estilo de la celebración según la asamblea, el talante personal del presbítero, hermano entre hermanos, el calor humano y religioso de los gestos realizados con belleza, la disposición del lugar y el ornato del mismo, los cantos del pueblo, que deben cuidarse cada vez más, los silencios, etc., son otros tantos factores que contribuyen a hacer de la misa dominical el núcleo vital del día del Señor. Señalemos también, aunque de ello hemos de hablar en otro momento, la suma importancia de la homilía, mesa de la palabra en que la Iglesia entrega a sus hijos el tesoro inapreciable de lo que el Señor nos enseñó.

4. Pero la Eucaristía no es la única asamblea litúrgica o comunitaria del domingo. Tradicionalmente los fieles se han reunido también para celebrar el Oficio divino y para realizar diversos ejercicios de piedad. En este sentido, sigue siendo válida y urgente la indicación del Concilio Vaticano II, puesta de actualidad con la reforma de la Liturgia de las Horas, de que «procuren los pastores de almas que las Horas principales, especialmente las Vísperas, se celebren comunitariamente en la iglesia los domingos y las fiestas más solemnes». En cuanto a los ejercicios piadosos, se recuerda la indicación conciliar también de que se inspiren en la sagrada liturgia y se acomoden a los tiempos litúrgicos. El domingo es un día muy apropiado para tener exposición prolongada o breve del Santísimo Sacramento, a tenor del correspondiente Ritual.

5. Deben ser estimados todos los signos festivos y sociales que contribuyen a hacer del domingo un día de alegría y de encuentro, desde el vestido de fiesta a las invitaciones y visitas. Entre éstas habría que señalar las que se hacen a los enfermos, las cuales deben ser expresión de auténtica caridad cristiana y de solidaridad con ellos por parte de la comunidad eclesial que celebra el día del Señor. La comunión llevada por un presbítero o diácono, o por un ministro extraordinario, será el más fuerte testimonio de que los que se ven impedidos de acudir a la asamblea eucarística dominical están verdaderamente presentes en ella por medio de la misteriosa unidad del sacramento de la Eucaristía.

6. El domingo ofrece, finalmente, múltiples oportunidades para el testimonio cristiano y el servicio a los hermanos en la caridad. Desde esta perspectiva, cobra renovado sentido la colecta dominical de la misa, como pedía san Pablo a las primeras comunidades. A nivel personal, el domingo es una ocasión para dedicar más tiempo a la oración y a la lectura de la palabra de Dios, al recogimiento y a la contemplación, como también, si es necesario, a la reconciliación con Dios y con la Iglesia mediante el sacramento de la penitencia.

-El domingo, fiesta primordial de los cristianos-

Éstas y otras muchas indicaciones pastorales que se podrían hacer contribuirán sin duda a que todos los cristianos valoremos el domingo como corresponde.

Los Obispos, como señalan los libros litúrgicos, tenemos recomendadas para este día muchas de nuestras acciones como ministros de la Eucaristía y de los sacramentos, como por ejemplo, las ordenaciones, la dedicación y bendición de templos y altar, etc., la misma visita pastoral a nuestras comunidades eclesiales. El domingo debe ser para nosotros el principal día de encuentro con nuestras Iglesias particulares y expresión plena de nuestro servicio pastoral.

Los presbíteros, para los cuales el domingo suele ser el día de mayor trabajo, tienen en el cumplimiento de su ministerio un motivo más para sentirse particularmente unidos y asociados a la ofrenda de Cristo, sumo Sacerdote, que a ellos les es dado actualizar. Su fidelidad, la importancia de su función de iniciadores y de guías del pueblo de Dios, su sensibilidad como celebrantes y su propia vivencia espiritual del domingo serán un valioso estímulo y ejemplo para sus respectivas comunidades.

Las comunidades religiosas, además de vivir intensamente el día del Señor, si procuran favorecer la presencia y la participación de los fieles en su liturgia dominical, contribuirán también a que el domingo sea efectivamente un día para el Señor y para los cristianos.

Exhortamos, por último, a los responsables de los organismos diocesanos y a los animadores de los equipos parroquiales de la pastoral litúrgica a que fomenten la celebración del día del Señor con toda clase de medios, tal como la Iglesia los señala y recomienda.

Carta acerca de la relación final de «ARCIC»

Que el Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Emmo. P. D. Joseph Cardenal Ratzinger, escribió a causa de la publicación de la relación final de la Comisión llamada comúnmente «Comisión Internacional Anglicana Romano Católica» (ARCIC), al copresidente de la misma Comisión, R. P. D. Alano C. Clark, obispo de la Inglaterra oriental, el 27 de marzo de 1982.

27 de marzo de 1982

Mi Señor Obispo,

Después de doce años de trabajo conjunto, la Comisión Internacional Anglicana Romano Católica (ARCIC), compuesta por obispos y teólogos designados por ambas Comuniones, envió a sus respectivas autoridades una Relación Final que expone los resultados obtenidos, a través de su investigación teológica y de la oración continua, sobre las importantes cuestiones de la doctrina eucarística, ministro y ordenación, y la autoridad en la Iglesia.

A petición del Santo Padre, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha estudiado la Relación Final de ARCIC y cree que es un importante acontecimiento ecuménico que constituye un paso significativo hacia la reconciliación entre la Comunión Anglicana y la Iglesia católica.

Con el mismo espíritu de sinceridad que distingue el trabajo de ARCIC, y con el deseo de contribuir a esa claridad, tan indispensable para el dialogo genuino, la Congregación debe también expresar su punto de vista, según el cual aún no es posible decir que haya sido alcanzado un acuerdo verdaderamente «substancial» en la totalidad de las cuestiones estudiadas por la Comisión.

En efecto, como dice la misma Relación, hay varios puntos, sostenidos como dogmas por la Iglesia católica, que no es posible aceptarlos como tales o que solo pueden ser aceptados en parte por nuestros hermanos anglicanos. Ahondando más, algunas formulaciones de la Relación ARCIC pueden incluso dar origen a interpretaciones divergentes, mientras otras no parece que puedan ser fácilmente reconciliadas con la doctrina católica. Finalmente, reconociendo que la Comisión mixta estuvo legítimamente limitada a cuestiones esenciales que han sido el foco de serias diferencias entre nuestras dos Comuniones en el pasado, se observaría que otras cuestiones deben ser examinadas igualmente, juntos y con el mismo espíritu, para llegar a un acuerdo definitivo, capaz de garantizar una verdadera reconciliación.

Por esto, a juicio de nuestra Congregación, todo debería ser hecho para asegurar que continúe el dialogo tan felizmente emprendido, que sea más profundo el estudio, especialmente de los puntos donde los resultados obtenidos más lo requieran, y que este estudio sea extendido a otras cuestiones indispensables para la restauración de la unidad eclesial querida por nuestro Señor.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, por lo tanto, enviará observaciones detalladas sobre la Relación Final de ARCIC a todas las Conferencias Episcopales, como su contribución para la continuación de este dialogo. Unido con usted en la oración de que el Espíritu Santo puede inspirar y guiar nuestros comunes esfuerzos de manera que «todos sean uno» (*Jn 17, 21 y 23*), yo soy

Sinceramente suyo en Cristo,

Joseph Card. Ratzinger

Observaciones sobre la relación final de «ARCIC»

Observaciones que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, por mandato del Santo Padre, escribió y transmitió a todas las Conferencias Episcopales el 2 de abril, sobre las últimas propuestas de la Comisión llamada comúnmente ARCIC, acerca de la doctrina eucarística, las Ordenes sagradas y el sujeto de la autoridad en la Iglesia.

27 de marzo de 1982

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACIÓN FINAL DE ARCIC

A) Evaluación general

- 1) Aspectos positivos
- 2) Aspectos negativos

B) Dificultades doctrinales

I. Eucaristía

- 1) Eucaristía y Sacrificio
- 2) Presencia real
- 3) Reserva y Adoración de la Eucaristía

II. Ministro y Ordenación

- 1) Sacerdocio ministerial
- 2) Sacramentalidad y Ordenación
- 3) Ordenación de mujeres

III. Autoridad en la Iglesia

- 1) Interpretación de los textos petrinus del Nuevo Testamento
- 2) Primacía y Jurisdicción del Obispo de Roma
- 3) Infallibilidad e Indefectibilidad
- 4) Concilios Universales
- 5) «Recepción»

C) Otros puntos en vista del diálogo futuro

- 1) Sucesión apostólica
- 2) Enseñanza moral

D) Consideraciones finales

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACIÓN FINAL DE ARCIC, POR LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

El Co-Presidente de la Comisión Internacional Anglicana Romano Católica (ARCIC) envió a Su Santidad el Papa Juan Pablo II la Relación Final de los doce años de trabajo de la Comisión sobre las cuestiones de la doctrina eucarística, el ministro y las ordenaciones, y la autoridad en la Iglesia. A petición del Santo Padre, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha procedido a un examen doctrinal de esta Relación, y sus conclusiones se expresan en las siguientes observaciones.

A. Evaluación general

1) La Congregación debe dar pleno reconocimiento, en primer lugar, a los aspectos positivos del trabajo realizado por ARCIC durante los doce años de diálogo ecuménico, ejemplar en muchos aspectos. Alejándose de la polémica mentalidad estéril, los participantes han entrado en un diálogo sereno y exigente con el fin de reducir las dificultades doctrinales que eran claramente reconocidas, con la idea de restaurar la plena comunión entre la Iglesia católica y la Comunión Anglicana. Este trabajo realizado en común es un singular evento en la historia de las relaciones entre las dos Comuniones, y es al mismo tiempo un notable esfuerzo hacia la reconciliación. Son dignas de particular atención:

l) La cualidad de un logrado acercamiento doctrinal, en una seria actitud de interpretación convergente de los valores considerados fundamentales por ambas partes.

II) El hecho de que ARCIC ha estado atento a cierto número de observaciones que la SCDF había hecho previamente a las declaraciones de Windsor, Canterbury y Venecia, y ha hecho un esfuerzo para responder satisfactoriamente a dos series de aclaraciones sobre Doctrina Eucarística-Ministro y Ordenación (1979) y sobre la Autoridad en la Iglesia (1981).

2) La Congregación está obligada, sin embargo, a señalar algunos aspectos negativos en relación al método seguido por ARCIC.

I) El primero puede ser considerado tema menor, aunque no carece de relevancia para los lectores del documento: ARCIC ha pensado que es innecesario revisar las declaraciones originales; más bien, ha dejado sus ajustes para dos series de aclaraciones. El resultado es una falta de armonía y homogeneidad, que podría conducir a diferentes lecturas y a un uso injustificado de los textos de la Comisión.

Los siguientes aspectos son más importantes, pues, aunque ellos pertenecen al método empleado, no carecen de significación doctrinal:

II) La ambigüedad de la frase «substantial agreement» [acuerdo sustancial].

El adjetivo inglés podría ser tomado para indicar no otra cosa que «real» o «genuino». Pero su traducción, al menos en las lenguas de origen latino, como «substantiel», «sostanziale» —sobre todo con la connotación que tiene la palabra en la teología católica— permite leer en ese término un acuerdo fundamental en puntos que son verdaderamente esenciales (se vera después que la SCDF ha justificado reservas a este respecto).

Otra fuente de ambigüedad radica en el siguiente hecho: una comparación de tres textos (Elucidations, Salisbury [1979], nn. 2 y 9; Authority in the Church I, Venecia [1976], n. 26) muestra que el acuerdo expresado como «sustancial», aunque ARCIC lo considera verdaderamente extensivo, no es un acuerdo completo. Esto no permite saber si, a los ojos de los miembros de ARCIC, las diferencias que permanecen o las cosas que faltan de los documentos solo se relacionan en puntos secundarios (por ejemplo, la estructura de los ritos litúrgicos, las opiniones teológicas, la disciplina eclesial, la espiritualidad), o si esos son puntos que pertenecen verdaderamente a la fe. Independientemente del caso, la Congregación está obligada a observar que algunas veces es la segunda hipótesis la que es verificada (por ejemplo, la adoración eucarística, la primacía papal, los dogmas marianos), y que no sería posible aquí apelar a la «jerarquía de las verdades» de la que habla el n. 11 del Decreto *Unitatis redintegratio* del Vaticano II (cfr. Declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 4, par. 3).

III) La posibilidad de una interpretación doble de los textos.

En la Relación, ciertas formulaciones no son suficientemente explícitas y esto puede prestarse a una doble interpretación, en la que ambas partes pueden hallar incambiada la expresión de su propia posición.

Esta posibilidad de contraste y, al final, de lecturas incompatibles en las formulaciones que son aparentemente satisfactorias para los dos lados, da lugar a una pregunta sobre el consenso real de las dos Comuniones, tanto de pastores como de fieles. En efecto, si una formulación que ha recibido el acuerdo de los expertos puede ser diversamente interpretada, ¿cómo podría servir de base para la reconciliación en el nivel de la vida y la práctica de la Iglesia?

Además, cuando los miembros de ARCIC hablan de «the consensus we have reached» [el consenso que hemos alcanzado] (cfr. Eucharistic Doctrine, Windsor [1971], n. 1), no se ve siempre con claridad si esto significa la fe realmente profesada por las dos Comuniones en diálogo, o una convicción que los miembros de la Comisión han alcanzado y a la que ellos desean traer a sus respectivos correligionarios.

A este respecto hubiera sido útil —en orden a evaluar el significado exacto de ciertos puntos del acuerdo— que ARCIC indicara su posición en referencia a los documentos que han contribuido significativamente a la formación de la identidad Anglicana (*The Thirty-nine Articles of Religion, Book of Common Prayer, Ordinal*),

en aquellos casos en los que las afirmaciones de la Relación Final parecen incompatibles con estos documentos. La ausencia de toma de posición en estos textos puede dar lugar a incertidumbre sobre el significado exacto de los acuerdos alcanzados.

Finalmente, la Congregación tiene que decir que, desde el punto de vista católico, en la Relación Final de ARCIC queda cierto número de dificultades en el nivel de las formulaciones doctrinales, algunas de las cuales afectan a la verdadera sustancia de la fe. Estas dificultades —su descripción y sus razones— serán ahora enumeradas siguiendo el orden de los nuevos textos de la Relación Final (Eucharistic Doctrine-Ministry and Ordination: Elucidations [Salisbury, 1979]; Authority in the Church II; Authority in the Church: an Elucidation [Windsor, 1981]).

B. Dificultades doctrinales anotadas por la SCDF

I. Eucaristía (cfr. *Elucidations*, Salisbury, 1979)

1) Eucaristía y Sacrificio

En el n. 5 de *Elucidations*, ARCIC ha explicado las razones para el uso del término *anamnesis* y ha reconocido como legítima la especificación de *anamnesis* como sacrificio, en referencia a la Tradición de la Iglesia y su liturgia. Sin embargo, en cuanto que esto ha sido objeto de controversia en el pasado, uno no puede quedar satisfecho con una explicación abierta a una lectura que no incluye un aspecto esencial del misterio.

Este texto dice, como lo hace la declaración de Windsor (n. 5), «la Iglesia entra en el movimiento del propio ofrecimiento [de Cristo]» y el memorial Eucarístico, que consiste en «hacer efectivo en el presente un evento del pasado», es «la proclamación eficaz de la Iglesia de los actos poderosos de Dios». Pero uno se pregunta a sí mismo qué es lo realmente significado por las palabras «la Iglesia entra en el movimiento del propio ofrecimiento [de Cristo]» y «hacer efectivo en el presente un evento del pasado». Hubiera sido de gran ayuda, en relación a permitir a los católicos ver su fe plenamente expresada en este punto, poner en claro que esta presencia real del sacrificio de Cristo, llevada a cabo por las palabras sacramentales, es decir, por el ministerio del sacerdote que dice las palabras del Señor «in persona Christi», incluye una participación de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, en el acto sacrificial de su Señor, de modo que ella ofrece sacramentalmente en el y con el su sacrificio. Por otra parte, el valor propiciatorio que el dogma católico atribuye a la Eucaristía, no mencionado por ARCIC, es precisamente el de su ofrecimiento sacramental (cfr. Concilio de Trento: *DS* 1743, 1753; Juan Pablo II, Carta *Dominicae Cenae*, n. 8, par. 4).

2) Presencia real

Se nota con satisfacción que varias formulaciones afirman claramente la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en el sacramento: por ejemplo, «Antes de la Oración Eucarística, a la pregunta: "¿Qué es esto?", el creyente responde: "Es pan". Después de la Oración Eucarística, a la misma pregunta responde: "Es verdaderamente el cuerpo de Cristo, el Pan de Vida"» (Salisbury *Elucidations*, n. 6; cfr. también Windsor Statement, nn. 6 y 10).

Por lo demás, otras formulaciones, especialmente las que tratan de expresar la realización de esta presencia, no parecen indicar adecuadamente lo que la Iglesia entiende por «transubstanciación» («la admirable y singular conversión de toda la sustancia del pan en su cuerpo y de toda la sustancia del vino en su sangre, permaneciendo solo las especies de pan y de vino» —Concilio de Trento: *DS* 1652; cfr. Pablo VI, Encíclica *Mysterium Fidei*: *AAS* 57 [1965], , 766).

Es verdad que el Windsor Statement dice, en una nota a pie de página, que esto debe ser visto como un cambio misterioso y radical «efectuado por un cambio en la más profunda realidad de los elementos». Pero el mismo Statement habla en otro lugar (n. 3) de una «presencia sacramental *mediante el pan y el vino*», y *Elucidations* (n. 6b) dice: «Su cuerpo y sangre son dados mediante la acción del Espíritu Santo, *apropiando pan y vino* de modo que se conviertan en alimento de la nueva creación». También se halla la

expresión «la asociación de la presencia de Cristo con los elementos consagrados» (n. 7) y «la asociación de la presencia sacramental de Cristo con el pan y el vino consagrados» (n. 9). Estas formulaciones pueden ser leídas entendiéndolo que, después de la oración eucarística, el pan y el vino permanecen como tal en su substancia antológica, incluso mientras se hace la mediación sacramental del cuerpo y la sangre de Cristo'. A la luz de estas observaciones parece necesario decir que el acuerdo sustancial que ARCIC tan cuidadosamente intentó presentar debería recibir una más profunda clarificación.

3) Reserva y Adoración de la Eucaristía

Elucidations (n. 9) admite la posibilidad de una divergencia no solo en la práctica de la adoración de Cristo en el sacramento reservado, sino también en los «juicios teológicos» referidos a él. Pero la adoración dada al santo sacramento es objeto de una definición dogmática en la Iglesia católica (cfr. Concilio de Trento: DS 1643, 1656). Podría abrirse aquí una cuestión sobre el actual estado en la Comunión Anglicana de la regulación llamada «Rúbrica Blanca» del *Book of Common Prayer*; «... el Pan y el Vino Sacramental permanecen aún en sus substancias naturales y, además, pueden no ser adorados».

II. Ministro y Ordenación (cfr. Elucidations, Salisbury, 1979)

1) Sacerdocio ministerial

Elucidations (n. 12) hace la distinción entre el sacerdocio común del pueblo de Dios y el sacerdocio del ministro ordenado, y deja claro que solo el sacerdote es capaz de realizar la acción eucarística de la siguiente manera: «es solo el ministro ordenado el que preside la eucaristía, en la que, en nombre de Cristo y de parte de su Iglesia, el recita la narración de la institución de la Última Cena e invoca al Espíritu Santo sobre los clones». Pero esta formulación solo significa que él es un sacerdote, en el sentido de la doctrina católica, si se sobreentiende que a través de él la Iglesia ofrece sacramentalmente el sacrificio de Cristo. Más aún, ha sido previamente observado que el documento no explicita un tal ofrecimiento sacramental. Dado que la naturaleza sacerdotal del ministro ordenado depende del carácter sacrificial de la Eucaristía, la pérdida de claridad en el último punto volvería incierto cualquier acuerdo real sobre el primero (cfr. Concilio de Trento: DS 1710-1741, 1752, 1764, 1771; Juan Pablo II, Carta *Dominicae Cena*, n. 8, par. 4, y n. 9, par. 2).

2) Sacramentalidad y Ordenación

ARCIC afirma la naturaleza sacramental del rito de la ordenación (n. 13), y más ampliamente dice que «Los que son ordenados... reciben su ministerio de Cristo mediante los designados en la Iglesia para imponerles las manos». Sin embargo, no establece con suficiente claridad que es un principio de la fe de la Iglesia —a pesar de las posibles dificultades de una prueba histórica— que el sacramento de las Ordenes Sagradas fue instituido por Cristo: en efecto, la nota 4 del Canterbury Statement, que se refiere a *The Thirty-nine Articles of Religion*» (art. 25), permite inferir que los anglicanos reconocen esta institución solo para los dos «sacramentos del Evangelio», esto es, el Bautismo y la Eucaristía.

Puede ser anotado aquí que la cuestión relacionada con la institución de los sacramentos y con el camino por el que esto puede ser conocido está íntimamente vinculada a la cuestión de la interpretación de la Sagrada Escritura. El hecho de la institución no puede ser considerado solo dentro de los límites de la certeza a la que se llega por un método histórico; debe tomarse en cuenta que la interpretación auténtica de las Escrituras pertenece a lo que la Iglesia hace.

3) Ordenación de mujeres

Como ARCIC ha notado, desde 1973, Canterbury Statement ha tenido desarrollos con vista a la ordenación de mujeres (cfr. Elucidations, n. 15). Las nuevas regulaciones canónicas que han sido recientemente introducidas sobre este punto en algunas partes de la Comunión Anglicana, y sobre las cuales ella ha podido hablar de un «suave pero firme crecimiento de un consenso de opinión» (cfr. Carta del Dr. Coggan a Pablo VI, 9 de Julio de 1975), son formalmente opuestas a las «tradiciones comunes» de

las dos Comuniones. Además, el obstáculo creado entonces es de carácter doctrinal, desde que la cuestión de si uno puede o no ser ordenado esta vinculada a la naturaleza del sacramento de las Ordenes Sagradas.

III. Autoridad en la Iglesia (Statement II y Elucidation, Windsor, 1981)

1) Interpretación de los textos petrinus del Nuevo Testamento

Es necesario subrayar la importancia del hecho de que los anglicanos reconocen que «una primacía del Obispo de Roma no es contraria al Nuevo Testamento y es parte del designio de Dios referente a la unidad y catolicidad de la Iglesia» (Authority II, n. 7).

Sin embargo, se debería tener en cuenta, como justamente se acepta para la institución de los sacramentos, que no le es posible a la Iglesia adoptar como norma efectiva para leer las Escrituras solo lo que mantiene el criticismo histórico, permitiendo así que la homogeneidad de los desarrollos que aparecen en la Tradición permanezcan en duda.

Desde este punto de vista, lo que ARCIC escribe sobre la tarea de Pedro («una posición especial entre los Doce», n. 3; «una posición de especial importancia», n. 5) no recoge la verdad de fe como ha sido entendida por la Iglesia católica, basada en los principales textos petrinus del Nuevo Testamento (*Jn* 1, 42; 21, 15; *Mt* 16, 16; dr. *DS* 3053), y no satisface los requerimientos de la declaración dogmática del Concilio Vaticano I: «el apóstol Pedro... recibió directa e inmediatamente del mismo Señor nuestro Jesucristo el verdadero y propio primado de jurisdicción» (Constitución *Pastor aeternus*, cap. I, *DS* 3055).

2) Primacía y Jurisdicción del Obispo de Roma

Al comentar el «*ius divinum*» usado por el Concilio Vaticano I sobre el primado del Papa, sucesor de Pedro, ARCIC dice que «ello significa al menos que este primado expresa el designio de Dios para su Iglesia», y que «no debe ser tornado para implicar que el primado universal como institución permanente fuera directamente fundado por Jesús durante su vida en la tierra» (Authority II, n. 11). Haciendo esto, ARCIC no respeta las exigencias de la palabra «institución» en la expresión del Concilio Vaticano I «por institución del mismo Cristo nuestro Señor» (Constitución *Pastor aeternus*, cap. 2, *DS* 3058), que requiere que Cristo mismo proveyó el primado universal.

En esta perspectiva, se debería notar que ARCIC no es exacta en la interpretación del Concilio Vaticano II, cuando dice que el «Concilio permite decir que una Iglesia fuera de la comunión con la Sede Romana podría no carecer de nada desde el punto de vista de la Iglesia católica Romana, excepto que no pertenece a la manifestación visible de la entera comunión cristiana, que es mantenida en la Iglesia católica Romana» (n. 12). Según la tradición católica, unidad visible no es algo extrínseco añadido a las Iglesias particulares, las cuales ya poseerían y realizarían en si mismas la plena esencia de la Iglesia; esta unidad pertenece a la estructura íntima de la fe, impregnando todos sus elementos. Por esta razón, el oficio de conservar, fortalecer y expresar esta unidad de acuerdo con la voluntad del Señor es una parte constitutiva de la verdadera naturaleza de la Iglesia (cfr. *Jn* 21, 15–19). El poder de jurisdicción sobre todas las Iglesias particulares es, por lo demás, intrínseco (es decir, de «derecho divino») a este oficio, no algo a lo que se llega por razones humanas o para responder a necesidades históricas. El poder del Papa «pleno, supremo y universal sobre toda la Iglesia, poder que el siempre puede ejercer solo» (Constitución *Lumen gentium*, n. 22; cfr. *DS* 3064), puede tomar diferentes formas según las exigencias históricas, pero nunca puede estar ausente. La Relación ARCIC reconoce «que un primado universal será necesario en una Iglesia reunida» (Authority, n. 9) en orden a salva-guardar la unidad entre las Iglesias particulares, y que «en cualquier unión futura un primado universal debería ser sostenido» por el Obispo de Roma (cfr. Authority I, n. 23). Tal reconocimiento debe ser mirado como un hecho significativo en las relaciones intereclesiales, pero —como se anotó antes— permanecen aun importantes diferencias entre anglicanos y católicos acerca de la naturaleza de este primado.

3) Infalibilidad e Indefectibilidad

Se debe notar antes de nada que el término in-defectibilidad, que utiliza ARCIC, no equivale al término, utilizado por el Concilio Vaticano primero (cfr. *Authority in the Church I*, n. 18). Para ARCIC, la seguridad que los creyentes tienen de la verdad de la enseñanza del magisterio de la Iglesia, en último análisis, descansa en la fidelidad al Evangelio que ellos reconocen, más bien que en la autoridad de la persona que lo expresa (cfr. *Authority II*, n. 27; *Elucidation*, n. 3).

La Comisión puntualiza en particular una divergencia entre las dos Comuniones en el punto siguiente: «Al margen de nuestro acuerdo sobre la necesidad de un primado universal en una Iglesia unida, los anglicanos no aceptan la posesión garantizada de un don de asistencia divina en el juicio, necesariamente vinculado al oficio del obispo de Roma, en virtud del cual, sus decisiones formales pueden ser conocidas para ser totalmente asumidas antes de su recepción por los creyentes» (*Authority II*, n. 31).

Como muestran las referencias anteriores, el acuerdo entre los anglicanos sobre la infalibilidad y la fe profesada por los católicos no ha sido alcanzado. ARCIC insiste acertadamente en que «la enseñanza de la Iglesia es proclamada porque es verdad; no es verdadera porque ha sido proclamada» (*Authority II*, n. 27). Por lo demás, el término «infalibilidad» se refiere inmediatamente no a la verdad, sino a la certeza: por eso dice que la certeza de la Iglesia en la verdad del Evangelio está presente, sin ninguna duda, en el testimonio del sucesor de san Pedro cuando ejerce su oficio de «confirmar a sus hermanos» (*Lc 22, 32*; cfr. Constitución *Lumen gentium*, n. 25: *DS 3065, 3074*).

Desgraciadamente se puede entender por qué ARCIC llega a decir que muchos anglicanos no aceptan como dogmas de la Iglesia las definiciones de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de la Santísima Virgen María, mientras que para la Iglesia católica son verdaderos y auténticos dogmas que pertenecen a la plenitud de la fe.

4) Concilios universales

La Windsor *Elucidation* repite algo sobre lo que la SCDF ya ha presentado un comentario: «Solo están garantizados para "excluir lo que es erróneo" o están "protegidos del error", aquellos juicios de los concilios universales que tienen como contenido "temas fundamentales de fe", que "formulan las verdades centrales de la salvación... "» (n. 3). Lo acentúa más profundamente el Venice Statement al decir que, lejos de implicar que los concilios universales no pueden errar, «la Comisión... es muy consciente de que ellos algunas veces han errado» (n. 3).

Lo dicho aquí acerca de los concilios universales no es exacto: la misión que la Iglesia reconoce para los obispos reunidos en un concilio no se limita a «temas fundamentales de fe»; se extiende al entero campo de la fe y de la moral, en los que ellos son «maestros y jueces» (cfr. Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*, n. 25). Más aún, el texto ARCIC no distingue en los documentos conciliares entre lo que es verdad definida y las otras consideraciones que se encuentran allí.

5) Recepción

Al considerar el caso de una definición «ex cathedra» del Obispo de Roma, la Relación (*Authority II*, n. 29) destaca una diferencia entre la doctrina católica y la posición anglicana: «Los Católicos Romanos concluyen que el juicio está preservado de error y la proposición es verdadera. Si la definición propuesta para el asentimiento no fuese manifiestamente una interpretación legitimada por la fe bíblica y en línea con la tradición ortodoxa, los Anglicanos pensarían que es un deber reservar la recepción de la definición para estudio y discusión».

Por otro lado, cuando ARCIC trata de las definiciones conciliares y su recepción, habla como si hubiera verdaderamente llegado a una fórmula de acuerdo por exclusión de los dos extremos (*Elucidations*, n. 3). Pero esta fórmula convierte la recepción por la fe en un factor que debe contribuir, bajo el título de una «última» o «final indicación», al reconocimiento de la autoridad y valor de la definición como una genuina expresión de fe (cfr. también *Authority II*, n. 25).

Si es este, según la Relación, el papel de «recepción», se debe decir que esta teoría no está de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia expresada en la Constitución *Pastor aeternus* del Vaticano I, que dice: «El divino Redentor quiso que su Iglesia estuviera provista [con infalibilidad] en la definición de la doctrina sobre la fe y las costumbres» (DS 3074), ni con la Constitución *Lumen gentium* del Vaticano II, según la cual, los obispos, reunidos en concilio ecuménico, gozan de esta infalibilidad, y sus definiciones llaman al asentimiento obediente de la fe (cfr. n. 25).

La Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, n. 10, ciertamente, habla de «una notable armonía» establecida «entre los obispos y los creyentes» en «conservar, practicar y profesar la fe», pero también añade: «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, escrita o transmitida, ha sido confiado exclusivamente al magisterio vivo de la Iglesia, el cual lo ejerce en nombre de Jesucristo. Este oficio de enseñar no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido, pues, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, lo escucha devotamente, lo custodia celosamente, lo explica fielmente y de este propósito de la fe saca todo lo que propone como revelado por Dios para ser creído».

C. Otros puntos de vista del futuro diálogo

1) La sucesión apostólica

Esta cuestión ha estado en el centro de todas las discusiones ecuménicas y toca el corazón del problema ecuménico; como resultado, afecta a todas las cuestiones tratadas por ARCIC: la realidad de la Eucaristía, la sacramentalidad del ministerio sacerdotal, la naturaleza del primado romano.

La Relación Final asegura un consenso en este punto (cfr. Canterbury Statement, n. 16), pero debemos preguntarnos si el texto mismo ofrece un análisis suficiente de la cuestión. Este es un problema que merecería ser considerado de nuevo, estudiado más profundamente y, sobre todo, confrontado por los hechos de la vida de la Iglesia y la práctica en las dos Comuniones.

2) Enseñanza moral

De modo absoluto, el diálogo conducido por ARCIC estaba enfocado sobre los tres temas que habían sido históricamente objeto de la controversia entre católicos y anglicanos: «sobre la Eucaristía, sobre el significado y la función del ministerio ordenado y sobre la naturaleza y el ejercicio de la autoridad en la Iglesia» (Introducción de la Relación Final, n. 2).

Pero, desde que el diálogo tiene como finalidad restaurar la unidad de la Iglesia, tendría necesariamente que extenderse a todos los puntos que constituyen un obstáculo para la restauración de esa unidad. Entre esos puntos será apropiado dar un lugar importante a la enseñanza moral.

D. Consideración final

1) Sobre el acuerdo alcanzado en la Relación Final de ARCIC

Al concluir su examen doctrinal, la SCDF piensa que la Relación Final, que representa un notable esfuerzo ecuménico y una base útil para pasos más profundos en el camino de la reconciliación entre la Iglesia católica y la Comunión Anglicana, no constituye aún un acuerdo substancial y explícito en algunos elementos esenciales de la fe católica:

a) porque la Relación reconoce explícitamente que uno u otro dogma católico no es aceptado por nuestros hermanos anglicanos (por ejemplo, la adoración de la Eucaristía, la infalibilidad, los dogmas marianos);

b) porque algún punto de la doctrina católica es solo aceptado en parte por nuestros hermanos anglicanos (por ejemplo, el primado del Obispo de Roma);

c) porque ciertas formulaciones de la Relación no son suficientemente explícitas para asegurar que ellas excluyen interpretaciones que no están en armonía con la fe católica (por ejemplo, la que concierne a la Eucaristía como sacrificio, la Presencia Real, la naturaleza del sacerdocio);

d) porque ciertas afirmaciones de la Relación son inexactas y no aceptables como doctrina católica (por ejemplo, la relación entre el primado y la estructura de la Iglesia, la doctrina de la *recepción*);

e) finalmente, porque algunos aspectos importantes de la enseñanza de la Iglesia católica no han sido tratados o solo tratados de modo indirecto (por ejemplo, la sucesión apostólica, la «regla de la fe», la enseñanza moral).

2) Sobre el próximo paso concreto que se ha de dar

La SCDF piensa que los resultados de su examen recomendarían:

a) que el dialogo sea continuado donde hay suficiente campo para pensar que su continuación daría frutos;

b) que sea profundizada en relación con los puntos ya tratados en los que los resultados no son satisfactorios;

c) que sea ampliada a nuevos temas, particularmente, a aquellos que son necesarios con vistas a la restauración de la plena unidad de la Iglesia entre las dos Comuniones.

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

El laico católico testigo de la fe en la escuela

INTRODUCCIÓN

1. Los laicos católicos, hombres y mujeres, dedicados a la escuela elemental y media han ido cobrando con el paso del tiempo una importancia cada vez más relevante.(1) Importancia merecida, que se extiende tanto a la escuela en general como a la escuela católica en particular. De ellos, junto con los demás laicos, sean o no creyentes, depende fundamentalmente en la actualidad que la escuela pueda llevar a la práctica la realización de sus propósitos e iniciativas.(2) La función y la responsabilidad que de esta situación se desprende para todos los laicos católicos que ejercen, en cualquier escuela de los dichos niveles, trabajos de todo tipo como educadores, sean docentes, directivos, administrativos o auxiliares, ha sido reconocida por la Iglesia en el Concilio Vaticano II, específicamente en su Declaración sobre la Educación Cristiana, que nos invita a su vez a ulteriores reflexiones sobre su contenido. Lo cual no significa desconocer ni dejar de admirar las grandes realizaciones que en este campo llevan a cabo los cristianos de otras Iglesias y los no cristianos.

2. La razón de más peso de ese relieve adquirido por el laicado católico, relieve que la Iglesia contempla como positivo y enriquecedor, es teológica. La verdadera entidad del laico dentro del Pueblo de Dios ha ido esclareciéndose en la Iglesia sobre todo en el último siglo hasta desembocar en los dos documentos del Concilio Vaticano II, que establecen en profundidad toda la riqueza y peculiaridad de la vocación laical, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia y el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos.

3. A esa profundización teológica no han sido ajenas las situaciones sociales, económicas y políticas de los tiempos recientes. El nivel cultural, íntimamente ligado a los avances científicos y técnicos, se ha elevado progresivamente y exige en consecuencia una mayor preparación para el ejercicio de cualquier profesión. A ello se suma la conciencia cada vez más extendida del derecho de la persona a la educación integral, es decir la que responde a todas las exigencias de la persona humana. Estos dos avances de la humanidad han demandado y en parte obtenido un amplísimo desarrollo de la escuela en todo el mundo y un extraordinario aumento en el número de profesionales a ella consagrados y, consiguientemente, del laicado católico que trabaja en la misma.

Este proceso ha coincidido, además, con un considerable descenso del número de sacerdotes, religiosos y religiosas dedicados a la enseñanza registrado en los últimos años, a causa de la escasez de vocaciones, la urgencia de atender a otras necesidades apostólicas y, en ocasiones, por el erróneo criterio de que la escuela no era un campo apropiado para la pastoral de la Iglesia.(3) Pero, dado el meritorio trabajo —sumamente apreciado por la Iglesia— que tradicionalmente vienen realizando numerosas familias religiosas en el campo de la enseñanza, la Iglesia no puede menos de lamentar esa disminución de personal que ha afectado a la escuela católica especialmente en algunos países, porque considera que la presencia de los religiosos y de los laicos católicos es necesaria para la integral educación de la niñez y de la juventud.

4. Este conjunto de hechos y causas impulsan a esta S. Congregación a ver en ello un verdadero «signo de los tiempos» para la escuela, a reflexionar especialmente sobre el laico católico como testigo de la fe en lugar tan privilegiado para la formación del hombre y, sin ánimo de exhaustividad, pero con verdadera ponderación de la trascendencia del tema, ofrecer una serie de consideraciones que, completando las ya hechas en el documento «La Escuela Católica», puedan ayudar a todos los interesados en esta cuestión y potenciar ulteriores y más profundos desarrollos de la misma.

I. IDENTIDAD DEL LAICO CATÓLICO EN LA ESCUELA

5. Es necesario, en primer lugar, tratar de perfilar la identidad del laico católico en la escuela, pues su manera de ser testigo de la fe en ella depende de su peculiar identidad en la Iglesia y en su campo de trabajo. Esta S. Congregación, al intentar contribuir a ello, desea prestar un servicio, tanto al laico católico que trabaja en la escuela y que debe tener muy claros los caracteres que conforman su propia vocación, como al Pueblo de Dios, que necesita tener la verdadera imagen de ese laico que forma parte de él y realiza con su trabajo una tarea trascendente para toda la Iglesia.

El laico en la Iglesia

6. Como todo cristiano el laico católico que trabaja en la escuela forma parte del Pueblo de Dios y, como miembro del mismo unido a Cristo por el bautismo, participa de la fundamental y común dignidad de todos los que a él pertenecen. Porque es común la dignidad «por su regeneración en Cristo, común la gracia de hijos, común la vocación a la perfección, una la salvación, una la esperanza y una la indivisa caridad».(4) Y aunque en la Iglesia «algunos, por voluntad de Cristo, han sido constituidos doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás, se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles para la edificación del Cuerpo de Cristo».(5)

Como todo cristiano, también el laico es partícipe «del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo»(6) y su apostolado «es la participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al cual todos están llamados por el mismo Señor».(7)

7. Esta vocación a la santidad personal y al apostolado, común a todos los fieles, adquiere en muchos aspectos características propias que convierten la vida laical en una vocación específica «admirable» dentro de la Iglesia. «A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios, tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales».(8) Viviendo en todas las actividades y profesiones del mundo y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, están llamados por Dios a cumplir en ella «su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo manifiesten a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, de su fe, esperanza y caridad».(9)

8. La restauración y animación cristiana del orden temporal, que corresponde de manera específica a los laicos, comprende tanto el saneamiento de «las estructuras y los ambientes del mundo» (10) que puedan incitar al pecado, como la elevación de esas realidades a la mayor concordia posible con el Evangelio, «de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz».(11) «Procuren, pues, seriamente, que por su competencia en los asuntos profanos y por su actividad elevada interiormente por la gracia de Cristo, los bienes creados se desarrollen al servicio de todos y cada uno de los hombres y se distribuyan mejor entre ellos».(12)

9. La evangelización del mundo entraña, con frecuencia, tal variedad y complejidad de circunstancias que sólo los laicos podrán ser testigos eficaces del Evangelio en situaciones concretas y ante muchos hombres. Por eso «están llamados, particularmente, a hacer presente y operante a la Iglesia en los lugares y condiciones donde ella no puede ser la sal de la tierra si no es a través de ellos».(13) Para esa presencia de la Iglesia toda y del Señor a quien ella proclama, los laicos tendrán también que estar preparados y dispuestos a anunciar con la palabra ese mensaje y dar razón del mismo.

10. La experiencia acumulada por los laicos, por su género de vida y su presencia en todos los campos de la actividad humana, los capacita de manera especial para contribuir, dentro de la comunidad que es la Iglesia, a señalar con acierto cuáles son los signos de los tiempos que caracterizan la época histórica que vive actualmente el Pueblo de Dios. Contribuyan, pues, con sus iniciativas, su creatividad y su trabajo competente y entusiasta en este campo, como cosa propia de su vocación, para que todo el Pueblo de Dios pueda distinguir con más precisión los valores evangélicos y los contravalores que esos signos encierran.

El laico católico en la escuela

11. Los rasgos propios de la vocación de los laicos en la Iglesia, corresponden evidentemente también a aquellos que viven esa vocación en la escuela. El hecho de que los laicos realicen su vocación específica en muy diversas áreas y estados de la vida humana, hace que su vocación común adquiera características peculiares según sean esas situaciones. Resulta, pues, imprescindible para comprender mejor la vocación del laico católico en la escuela, hacer algunas indicaciones sobre la misma.

La escuela

12. Si bien los padres son los primeros y obligados educadores de sus hijos (14) y su derecho-deber en esta tarea es «original y primaria respecto al deber educativo de los demás»,(15) la escuela tiene un valor y una importancia básica entre todos los medios de educación que ayudan y completan el ejercicio de este derecho y deber de la familia. Por tanto, en virtud de su misión, corresponde a la escuela cultivar con asiduo cuidado las facultades intelectuales, creativas y estéticas del hombre, desarrollar rectamente la capacidad de juicio, la voluntad y la afectividad, promover el sentido de los valores, favorecer las actitudes justas y los comportamientos adecuados, introducir en el patrimonio cultural conquistado por las generaciones anteriores, preparar para la vida profesional y fomentar el trato amistoso entre los alumnos de diversa índole y condición, induciéndolos a comprenderse mutuamente.(16) También por estos motivos entra la escuela en la misión propia de la Iglesia.

13. La escuela ejerce una función social insustituible, pues hasta hoy se ha revelado como la respuesta institucional más importante de la sociedad al derecho de todo hombre a la educación, y por tanto a la realización de sí mismo, y como uno de los factores más decisivos para la estructuración y la vida de la misma sociedad. La importancia creciente del entorno y de los instrumentos de comunicación social, con sus contradictorias y a veces nocivas influencias, la extensión continua del ámbito cultural, la cada vez más compleja y necesaria preparación para la vida profesional, de día en día más diversificada y especializada, y la consiguiente incapacidad progresiva de la familia para afrontar por sí sola todos esos graves problemas y exigencias, hace cada vez más necesaria la escuela.

14. A causa de la importancia de la escuela en orden a la educación del hombre, es el mismo educando y, cuando él no esté capacitado todavía para ello, sus padres —a quienes incumbe en primer lugar el derecho de educar a sus hijos(17)— los que tienen el derecho de elegir el modo de esa formación y, por lo tanto, la clase de escuela que prefieren.(18) Aparece así con claridad que no es admisible, en principio, el monopolio de la escuela por parte del Estado,(19) y que el pluralismo de escuelas hace posible el respeto al ejercicio de un derecho fundamental del hombre y a su libertad, aunque ese ejercicio esté condicionado por múltiples circunstancias según la realidad de cada país. En esa pluralidad de escuelas, la Iglesia presta su contribución específica y enriquecedora con la escuela católica.

Ahora bien, el laico católico desempeña una función evangelizadora en las diversas escuelas, y no sólo la escuela católica, dentro de las posibilidades que los diversos contextos sociopolíticos existentes en el mundo actual le permiten.

El laico católico como educador

15. El mismo Concilio Vaticano II pondera de manera especial la vocación del educador, que es tan propia de los laicos (20) como de aquellos que asumen otras formas de vida en la Iglesia.

Siendo educador aquel que contribuye a la formación integral del hombre, merecen especialmente tal consideración en la escuela por su número y por la finalidad misma de la institución escolar, los profesores que han hecho de semejante tarea su propia profesión. A ellos hay que asociar a todos los que participan en distinto grado, en dicha formación, bien sea de manera eminente en cargos directivos, bien como consejeros, tutores o coordinadores, completando el trabajo educativo del profesor, bien en puestos administrativos y en otros servicios. El análisis de la figura del laico católico como educador, centrado en su función de profesor, puede servir a todos los demás, según sus diversas actividades, como elemento de profunda reflexión personal.

16. Efectivamente no se habla aquí del profesor como de un profesional que se limita a comunicar de forma sistemática en la escuela una serie de conocimientos, sino del educador, del formador de hombres. Su tarea rebasa ampliamente la del simple docente, pero no la excluye. Por esto requiere, como ella y más que ella, una adecuada preparación profesional. Ésta es el cimiento humano indispensable sin el cual sería ilusorio intentar cualquier labor educativa.

Pero además la profesionalidad de todo educador tiene una característica específica que adquiere su significación más profunda en el caso del educador católico: la comunicación de la verdad. En efecto para el educador católico cualquier verdad será siempre una participación de la Verdad, y la comunicación de la verdad como realización de su vida profesional se convierte en un rasgo fundamental de su participación peculiar en el oficio profético de Cristo, que prolonga con su magisterio.

17. La formación integral del hombre como finalidad de la educación, incluye el desarrollo de todas las facultades humanas del educando, su preparación para la vida profesional, la formación de su sentido ético y social, su apertura a la trascendencia y su educación religiosa. Toda escuela, y todo educador en ella, debe procurar «formar personalidades fuertes y responsables, capaces de hacer opciones libres y justas», preparando así a los jóvenes «para abrirse progresivamente a la realidad y formarse una determinada concepción de la vida».(21)

18. Toda educación está, pues, guiada por una determinada concepción del hombre. Dentro del mundo pluralista de hoy, el educador católico está llamado a guiarse conscientemente en su tarea por la concepción cristiana del hombre en comunión con el magisterio de la Iglesia. Concepción que, incluyendo la defensa de los derechos humanos, coloca al hombre en la más alta dignidad, la de hijo de Dios; en la más plena libertad, liberado por Cristo del pecado mismo; en el más alto destino, la posesión definitiva y total del mismo Dios por el amor. Lo sitúa en la más estrecha relación de solidaridad con los demás hombres por el amor fraterno y la comunidad eclesial; lo impulsa al más alto desarrollo de todo lo humano, porque ha sido constituido señor del mundo por su propio Creador; le da, en fin, como modelo y meta a Cristo, Hijo de Dios encarnado, perfecto Hombre, cuya imitación constituye para el hombre fuente inagotable de superación personal y colectiva. De esta forma, el educador católico puede estar seguro de que hace al hombre más hombre.(22) Corresponderá, sobre todo, al educador laico comunicar existencialmente a sus alumnos que el hombre inmerso cotidianamente en lo terreno, el que vive la vida secular y constituye la inmensa mayoría de la familia humana, está en posesión de tan excelsa dignidad.

19. Todo educador católico tiene en su vocación un trabajo de continua proyección social, ya que forma al hombre para su inserción en la sociedad, preparándolo a asumir un compromiso social ordenado a mejorar sus estructuras conformándolas con los principios evangélicos, y para hacer de la convivencia entre los hombres una relación pacífica, fraterna y comunitaria. Nuestro mundo de hoy con sus tremendos problemas de hambre, analfabetismo y explotación del hombre, de agudos contrastes en el nivel de vida de personas y países, de agresividad y violencia, de creciente expansión de la droga, legalización del aborto y, en muchos aspectos, minusvaloración de la vida humana, exige que el educador católico desarrolle en sí mismo y cultive en sus alumnos una exquisita sensibilidad social y una profunda responsabilidad civil y política. El educador católico está comprometido, en último término, en la tarea de formar hombres que hagan realidad la «civilización del amor».(23)

Al mismo tiempo, el educador laico está llamado a aportar a esa proyección y sensibilidad sociales su propia vivencia y experiencia, en orden a que esa inserción del educando en la sociedad pueda alcanzar mejor la fisonomía específicamente laical que la casi totalidad de los educandos están llamados a vivir.

20. La formación integral del hombre tiene en la Escuela su medio específico: la comunicación de la cultura. Para el educador católico tiene especial importancia considerar la profunda relación que hay entre la cultura y la Iglesia. Pues ésta, no sólo influye en la cultura y es, a su vez, condicionada por ella, sino que la asume, en todo aquello que es compatible con la Revelación, y le es necesaria para proclamar el mensaje de Cristo, expresándolo adecuadamente según los caracteres culturales de cada pueblo y cada época. En la relación entre la vida de la Iglesia y la cultura se manifiesta con luminosidad peculiar la unidad existente entre creación y redención.

Por eso mismo, la comunicación de la cultura, para merecer la calificación de educativa, además de ser orgánica tiene que ser crítica y valorativa, histórica y dinámica. La fe proporciona al educador católico algunas premisas esenciales para realizar esa crítica y esa valoración, y le hace ver el quehacer histórico del hombre como una historia de salvación llamada a desembocar en la plenitud del Reino, que sitúa constantemente a la cultura en una línea creadora de perfeccionamiento y de futuro.

También en la comunicación de la cultura es el educador laico, como autor y partícipe de los aspectos más seculares de la misma, quien, desde su perspectiva de laico, tiene la misión de hacer comprender al educando el carácter global propio de la cultura, la síntesis que en ella alcanzan los aspectos laicales y religiosos y la aportación personal que le corresponde ofrecer desde su estado de vida.

21. La comunicación educativa de la cultura en la escuela se realiza a través de una metodología, cuyos principios y aplicaciones se recogen en la sana pedagogía. Dentro de los diversos enfoques pedagógicos debe ser aspiración del educador católico, en virtud de la misma concepción cristiana del hombre, la práctica de una pedagogía que conceda especial relieve al contacto directo y personal con el alumno. Ese contacto, realizado por parte del educador con la convicción del fundamental papel activo que el alumno tiene en su propia educación, ha de conducir a una relación de diálogo que dejará el camino expedito al testimonio de fe que debe constituir la propia vida.

22. Todo este trabajo del educador católico en la escuela, tiene lugar en una estructura, la comunidad educativa, que es el conjunto de estamentos —alumnos, padres, profesores, entidad promotora y personal no docente— relacionados entre sí, que caracterizan a la escuela como institución de formación integral. La concepción de la escuela como tal comunidad, aunque no se agote en ella, y la conciencia generalizada de esta realidad es uno de los avances más enriquecedores de la institución escolar de nuestro tiempo. El educador católico ejerce su profesión como parte de un estamento fundamental de esa comunidad. Ello le brinda, precisamente a través de su estructura profesional, la posibilidad de vivir personalmente y hacer vivir a sus alumnos la dimensión comunitaria de la persona, a la que está llamado todo hombre, como ser social, y como miembro del Pueblo de Dios.

La comunidad educativa de la escuela es así, a su vez, escuela de pertenencia a comunidades sociales más amplias, y cuando esa comunidad educativa llega al mismo tiempo a ser cristiana, como está llamada a ser en último término la comunidad de la escuela católica, dicha comunidad es el espacio donde el educador tiene la gran oportunidad de enseñar a vivir experimentalmente al educando lo que significa ser miembro de la gran comunidad que es la Iglesia.

23. La estructura comunitaria que es la escuela, pone al educador católico en contacto con un número especialmente amplio y rico de personas; no sólo los alumnos, que son la razón misma de la existencia de la escuela y de su propia profesión, sino sus propios compañeros en la tarea educativa, los padres de los alumnos, el resto del personal de la escuela, la entidad promotora. Con todos ellos, con los organismos escolares y culturales con los que se relaciona la escuela, con la Iglesia local y parroquial, y con el entorno humano en que aquella está enclavada y en el que de diversas maneras ha de proyectarse, está llamado el educador católico a desarrollar un trabajo de animación espiritual, que puede abarcar diferentes formas de evangelización.

24. Como resumen puede decirse que el educador laico católico es aquel que ejercita su ministerio en la Iglesia viviendo desde la fe su vocación secular en la estructura comunitaria de la escuela, con la mayor calidad profesional posible y con una proyección apostólica de esa fe en la formación integral del hombre, en la comunicación de la cultura, en la práctica de una pedagogía de contacto directo y personal con el alumno y en la animación espiritual de la comunidad educativa a la que pertenece y de aquellos estamentos y personas con los que la comunidad educativa se relaciona. A él, como miembro de esa comunidad, confían la familia y la Iglesia la tarea educativa en la escuela. El educador laico debe estar profundamente convencido de que entra a participar en la misión santificadora y educadora de la Iglesia, y, por lo mismo, no puede considerarse al margen del conjunto eclesial.

II. COMO VIVIR LA PROPIA IDENTIDAD

25 El trabajo es la vocación del hombre y una de las características que lo distinguen del resto de las criaturas,(24) pero es evidente que no basta tener una identidad vocacional, que afecta al ser personal entero, si esa identidad no se vive. Más concretamente, si el hombre con su trabajo debe contribuir «sobre todo a la incesante elevación cultural y moral de la sociedad» (25) el educador que no realice su tarea educativa deja, por ello mismo, de ser educador. Y si la realiza sin que en esa tarea deje huella alguna su condición de católico, tampoco podrá definirse como tal. Esa puesta en práctica de la identidad tiene algunos rasgos comunes, esenciales, que no podrán estar ausentes en ningún caso, cualquiera que sea la escuela en la que el educador laico viva su vocación; pero habrá otros que necesitarán una adaptación específica a las diversas clases de escuelas, según la naturaleza de éstas.

Rasgos comunes de una identidad vivida

Realismo esperanzado

26. La identidad del educador laico católico reviste necesariamente los caracteres de un ideal ante cuya consecución se interponen innumerables obstáculos. Éstos provienen de las propias circunstancias personales y de las deficiencias de la escuela y de la sociedad, que repercuten de manera especial en la niñez y en la juventud. Las crisis de identidad, la ausencia de fe en las estructuras sociales, la consiguiente inseguridad y falta de convicciones personales, el contagio de la progresiva secularización del mundo, la pérdida del sentido de la autoridad y del debido uso de la libertad no son más que algunas de las múltiples dificultades que los adolescentes y jóvenes de nuestro tiempo presentan, más o menos, según las diversas culturas y los diferentes países, al educador católico, que, además, en su condición de laico se ve afectado por las crisis de la familia y del mundo del trabajo.

Las dificultades existentes han de ser admitidas con sincero realismo y al mismo tiempo tienen que ser vistas y afrontadas con el sano optimismo y el denodado esfuerzo que reclaman de todos los creyentes la esperanza cristiana y la participación en el misterio de la Cruz. Pues el primero e indispensable fundamento para intentar vivir la identidad del educador laico católico es compartir plenamente y hacer propias las enseñanzas que sobre tal identidad la Iglesia, iluminada por la Revelación divina, ha expresado y procurar adquirir la necesaria fortaleza en la personal identificación con Cristo.

Profesionalidad. Concepción cristiana del hombre y de la vida

27. Si la profesionalidad es uno de los rasgos de identidad de todo laico católico, lo primero en que debe esforzarse el laico educador que quiere vivir su propia vocación eclesial, es en alcanzar una sólida formación profesional, que en este caso abarca un amplio abanico de competencias culturales, psicológicas y pedagógicas.(26) No basta, sin embargo, alcanzar un buen nivel inicial. Hay que mantenerlo y elevarlo, actualizándolo. Sería vivir de espaldas a la realidad ignorar las grandes dificultades que esto implica para el educador laico que, con frecuencia no adecuadamente retribuido, tiene que ejercer a veces un pluriempleo casi incompatible con ese trabajo de perfeccionamiento profesional, tanto por el tiempo que demanda como por el cansancio que genera. Estas dificultades son por ahora insolubles en muchos países, especialmente en los menos desarrollados.

Saben, sin embargo los educadores, que la mala calidad de la enseñanza originada por la insuficiente preparación de las clases o el estancamiento en los métodos pedagógicos, redundan necesariamente en merma de esa formación integral del educando, a la que están llamados a colaborar, y del testimonio de vida que están obligados a ofrecer.

28. La tarea del educador católico está orientada a la formación integral de un hombre a quien se le abre el maravilloso horizonte de respuestas que sobre el sentido último del hombre mismo, de la vida humana, de la historia y del mundo ofrece la Revelación cristiana. Esas respuestas han de ser ofrecidas al educando desde la más profunda convicción de la fe del educador, pero con el más exquisito respeto de la conciencia del alumno. Es cierto que las diversas situaciones de éste en relación con la fe admiten muy diversos niveles de presentación de la visión cristiana de la existencia, que pueden ir desde las formas más elementales de evangelización hasta la comunión con la misma fe, pero, en cualquier caso, esa

presentación deberá revestir siempre el carácter de un ofrecimiento, por apremiante y urgente que sea, y nunca el de una imposición.

Tal ofrecimiento no puede, por otra parte, hacerse fríamente y desde un punto de vista meramente teórico, sino como una realidad vital que merece la adhesión del ser entero del hombre para hacer de ella vida propia.

Síntesis entre fe cultura y vida

29. El logro de esta vasta tarea requiere la convergencia de diversos elementos educativos en cada uno de los cuales el educador católico laico tiene que comportarse como testigo de la fe. La comunicación orgánica, crítica y valorativa de la cultura (27) comporta, evidentemente, una transmisión de verdades y saberes y en ese aspecto el educador católico debe estar continuamente atento a abrir el correspondiente diálogo entre cultura y fe —profundamente relacionadas entre sí—, para propiciar a ese nivel la debida síntesis interior del educando. Síntesis que el educador deberá haber conseguido en sí mismo previamente.

30. Ahora bien, esa comunicación crítica comporta también por parte del educador la presentación de una serie de valores y contravalores, cuya consideración como tales depende de la propia concepción de la vida y del hombre. Pero el educador católico no puede contentarse con presentar positivamente y con valentía una serie de valores de carácter cristiano como simples y abstractos objetos de estima, sino como generadores de actitudes humanas, que procurará suscitar en los educandos; tales son: la libertad respetuosa con los demás, la responsabilidad consciente, la sincera y permanente búsqueda de la verdad, la crítica equilibrada y serena, la solidaridad y el servicio hacia todos los hombres, la sensibilidad hacia la justicia, la especial conciencia de ser llamados a ser agentes positivos de cambio en una sociedad en continua transformación.

Dado el ambiente general de secularización e increencia en el que el educador laico frecuentemente ejerce su misión, es importante que, superando una mentalidad meramente experimental y crítica, pueda abrir la conciencia de sus alumnos a la trascendencia y disponerlos así a acoger la verdad revelada.

31. A partir de tales actitudes el educador podrá ya subrayar con más facilidad lo positivo de unos comportamientos consecuentes con esas actitudes. Su máxima aspiración tiene que tender a que dichas actitudes y comportamientos lleguen a estar motivados y conformados por la fe interior del educando, alcanzando así su máxima riqueza y extendiéndose a realidades que, como la oración filial, la vida sacramental, la caridad fraterna y el seguimiento de Jesucristo, son patrimonio específico de los creyentes. La plena coherencia de saberes, valores, actitudes y comportamientos con la fe, desembocará en la síntesis personal entre la vida y la fe del educando. Por ello pocos católicos tan calificados como el educador, para conseguir el fin de la evangelización, que es la encarnación del mensaje cristiano en la vida del hombre.

Testimonio de la propia vida. Contacto directo y personal

32. Ante el alumno en formación cobra un relieve especial la preeminencia que la conducta tiene siempre sobre la palabra. Cuanto más viva el educador el modelo de hombre que presenta como ideal tanto más será éste creíble y asequible. Porque el alumno puede entonces contemplarlo no sólo como razonable, sino como vivido, cercano y realizado. Especialísima importancia alcanza aquí el testimonio de la fe del educador laico. En él podrá ver el alumno las actitudes y comportamientos cristianos que tantas veces brillan por su ausencia en el entorno secular en que vive, y que puede creer por ello mismo irrealizables en la vida. No se olvide que también en estos tiempos de crisis «que afectan sobre todo a las generaciones jóvenes», el factor más importante de la tarea educativa es «siempre el hombre, y su dignidad moral, que procede de la verdad de sus principios y la conformidad de sus acciones con estos principios».(28)

33. En este aspecto alcanza un peso específico lo dicho acerca del contacto directo y personal del educador con el alumno,(29) que es un medio privilegiado para ese testimonio de vida. Esa relación

personal, que nunca puede ser un monólogo y debe estar presidida en el educador por la convicción de que constituye un mutuo enriquecimiento, exige al mismo tiempo del educador católico la permanente conciencia de su misión. El educador no puede olvidar la necesidad de compañía y guía que el alumno tiene en su crecimiento y la ayuda que precisa para superar sus dudas y desorientaciones. Tiene al mismo tiempo que dosificar con prudente realismo y adaptación en cada caso, la cercanía y la distancia. La cercanía, porque sin ella carecería de base la relación personal; la distancia, porque el educando debe ir afirmando su propia personalidad y hay que evitar la inhibición en el uso responsable de su libertad.

Conviene recordar en este punto que el uso responsable de esa libertad comprende la elección del propio estado de vida y que no puede ser ajeno al educador católico respecto a sus alumnos creyentes, el tema de la vocación personal del educando dentro de la Iglesia. Aquí entran tanto el descubrimiento y cultivo de las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa, como la llamada a vivir un particular compromiso en los Institutos Seculares o en Movimientos Católicos de Apostolado, —tareas muchas veces abandonadas—, como la ayuda al discernimiento de la llamada al matrimonio o al celibato, incluso consagrado, dentro de la vida laical.

Por otra parte el contacto personal y directo no es sólo una metodología apropiada para que el educador vaya formando al educando, es la fuente misma en la que el educador bebe el necesario conocimiento que ha de poseer del alumno para formarlo. Ese conocimiento es hoy tanto más indispensable cuanto mayores han sido —en profundidad y frecuencia— los cambios generacionales en los últimos tiempos.

Aspectos comunitarios

34. A una con la afirmación de su personalidad, y como parte de ella, el alumno tiene que ser guiado por el educador católico hacia una actitud de apertura y sociabilidad para con los demás miembros de la comunidad educativa, de las otras comunidades de que forma parte y de la entera comunidad humana. Por otra parte, la pertenencia a la comunidad educativa y la influencia que a la escuela le toca ejercer y espera recibir de su entorno social, pide del educador laico católico una amplia comunicación y el debido trabajo en equipo con sus propios compañeros, la relación con los otros estamentos de dicha comunidad y la disponibilidad necesaria para colaborar en las diversas áreas que lleva consigo la participación en la tarea educativa común del centro escolar.

Siendo la familia «la primera y fundamental escuela de socialidad»,⁽³⁰⁾ el educador laico deberá, en especial, aceptar gustosamente y aún procurar, los debidos contactos con los padres de los alumnos. Estos contactos son necesarios, por otra parte, para que la tarea educativa de la familia y de la escuela se oriente conjuntamente en los aspectos concretos, para facilitar «el grave deber de los padres de comprometerse a fondo en una relación cordial y efectiva con los profesores y directores de las escuelas»,⁽³¹⁾ y para satisfacer la necesidad de ayuda de muchas familias para poder educar convenientemente a sus propios hijos y cumplir así la función «insustituible e inalienable»⁽³²⁾ que les corresponde.

35. Al mismo tiempo necesita también el educador prestar una constante atención al entorno sociocultural, económico y político de la escuela, tanto al más inmediato del barrio o zona donde la escuela se halla enclavada, como al contexto regional y nacional, que muchas veces, a través de los medios de comunicación social, ejercen tanta o mayor influencia que aquél. Sólo ese seguimiento de la realidad global inmediata, nacional e internacional le proporcionará los datos precisos para salir al paso de las necesidades actuales de formación de sus alumnos e intentar prepararlos para el mundo futuro que intuye.

36. Aunque es justo esperar que el educador laico católico dé, preferencialmente, su adhesión a las asociaciones profesionales católicas tampoco puede considerar como ajenas a su tarea educativa: su participación y colaboración en otros grupos y asociaciones profesionales o conectadas con la educación, su aportación, por módica que sea, al logro de una adecuada política educativa nacional y su posible actividad sindical en consonancia siempre con los derechos humanos y los principios cristianos sobre la educación.⁽³³⁾ Considere el educador laico cuán alejada puede estar a veces su vida profesional de los movimientos asociativos y las graves repercusiones que un indebido absentismo puede tener en

cuestiones educativas importantes.

Es verdad que muchas de estas actividades no son retribuidas, y el realizarlas depende de la generosidad de quien participa en ellas. Hay que hacer, sin embargo, una llamada apremiante a esa generosidad cuando están en juego realidades de tanta trascendencia que no pueden ser ajenas al educador católico.

Una vocación más que una profesión

37. El educador laico realiza una tarea que encierra una insoslayable profesionalidad, pero no puede reducirse a ésta. Está enmarcada y asumida en su sobrenatural vocación cristiana. Debe, pues, vivirla efectivamente como una vocación en la que, por su misma naturaleza laical, tendrá que conjugar el desinterés y la generosidad con la legítima defensa de sus propios derechos, pero vocación al fin con toda la plenitud de vida y de compromiso personal que dicha palabra encierra y que abre amplísimas perspectivas para ser vivida con alegre entusiasmo.

Es, pues, altamente deseable que todo educador laico católico cobre la máxima conciencia de la importancia, riqueza y responsabilidad de semejante vocación y se esfuerce por responder a lo que ella exige, con la seguridad de que esa respuesta es capital para la construcción y constante renovación de la ciudad terrena y para la evangelización del mundo.

Rasgos específicos del laico católico en las diversas escuelas

En la escuela católica

38. Es nota distintiva de la escuela católica «crear en la comunidad escolar un ambiente animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad, ayudar a los adolescentes a que, a la vez que en el desarrollo de la propia persona, crezcan según la nueva creatura que por el bautismo han sido hechos, y ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación, de manera que el conocimiento que gradualmente van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre, quede iluminado por la fe».(34) Es obvio por todo ello que la escuela católica «entra de lleno en la misión salvífica de la Iglesia y particularmente en la exigencia de la educación en la fe»,(35) incluye una adhesión sincera al Magisterio de la Iglesia, una presentación de Cristo como modelo supremo del hombre y un especial cuidado de la calidad de la enseñanza religiosa escolar.

Ante estos ideales y objetivos específicos que constituyen el proyecto educativo general de la escuela católica, el laico católico que trabaja en ella debe ser consciente de los mismos y de que la escuela católica es por este motivo el espacio escolar donde puede desarrollar su entera vocación con mayor libertad y profundidad y el modelo de su acción apostólica en cualquier escuela, según sus posibilidades. Todo lo cual debe llevarle a contribuir corresponsablemente en la consecución de tales ideales y objetivos, en actitud de plena y sincera adhesión a los mismos. Ello no implica, como es lógico, la ausencia de dificultades, entre las cuales cabe mencionar, por sus muchas consecuencias, la mayor heterogeneidad interna del alumnado y profesorado en las escuelas católicas de muchos países.

39. Dentro de los rasgos comunes a toda escuela católica existen diversas realizaciones posibles que, en la práctica, responden en muchas ocasiones al carisma específico del Instituto religioso que la funda y promueve. Pero ya sea su origen una institución del clero secular, de religiosos, o de laicos, cada escuela católica puede tener sus propias características que se plasmarán en su proyecto educativo particular o en su pedagogía propia. En ese caso, el laico católico que trabaja en ella deberá buscar la comprensión de esas características y las razones de las mismas y procurar identificarse con ellas en grado suficiente para que los rasgos propios de la escuela se realicen a través de su trabajo personal.

40. Es importante que, de acuerdo con la fe que profesan y el testimonio de vida que están llamados a dar,(36) los laicos católicos que trabajan en esta escuela participen sencilla y activamente en la vida litúrgica y sacramental que en su ámbito se desarrolle. Los alumnos asimilarán así mejor, a través del ejemplo vivo, la importancia que esa vida tiene para los creyentes. Es sumamente positivo que, en una

sociedad secularizada donde los alumnos ven a muchos laicos que se dicen católicos vivir habitualmente apartados de la liturgia y de los sacramentos, puedan contemplar la conducta de otros laicos adultos que toman seriamente esas realidades como fuente y alimento de su vivencia cristiana.

41. La comunidad educativa debe aspirar a constituirse en la escuela católica en comunidad cristiana, es decir, en verdadera comunidad de fe. Ello es irrealizable, ni siquiera inicialmente, sin el compromiso cristiano compartido, al menos por una parte de los principales estamentos —padres, profesores y alumnos— de la comunidad educativa. Es sumamente deseable que el laico católico y muy especialmente el educador, esté dispuesto a participar activamente en grupos de animación pastoral o cualesquiera núcleos válidos de fermento evangélico.

42. Frecuentan, a veces, las escuelas de la Iglesia alumnos que no profesan la fe católica o que, tal vez, carecen de toda creencia religiosa. Como respuesta voluntaria del hombre a Dios que se le revela, la fe no admite violencia. Por consiguiente, los educadores católicos, al proponer la doctrina en consonancia con sus propias convicciones religiosas y con la identidad de la escuela, tendrán sumo respeto para con la libertad de los alumnos no católicos. Estarán siempre abiertos al auténtico diálogo, convencidos de que el aprecio afectuoso y sincero para quienes honestamente buscan a Dios, representa, en tales circunstancias, el testimonio más acertado de su propia fe.(37)

43. La escuela católica, como comunidad educativa que tiene como aspiración última educar en la fe, será tanto más idónea para cumplir su cometido, cuanto más represente la riqueza de la comunidad eclesial. La presencia simultánea en ella de sacerdotes, religiosos o religiosas y laicos constituye para el alumno un reflejo vivo de esa riqueza que le facilita una mejor asimilación de la realidad de la Iglesia. Considere el laico católico que, desde este punto de vista, su presencia en la escuela católica, como la de los sacerdotes, religiosos o religiosas, es importante. Pues cada una de estas formas de vocación eclesial aporta al educando el ejemplo de una encarnación vital distinta: el laico católico, la entrañable vinculación de las realidades terrenas a Dios en Cristo, la profesionalidad secular como ordenación del mundo a Dios; el sacerdote, las múltiples fuentes de gracia que Cristo ha dejado en los sacramentos a todos los creyentes, la luz reveladora de la Palabra, el carácter de servicio que reviste la estructura jerárquica de la Iglesia; los, religiosos y religiosas, el espíritu renovador de las bienaventuranzas, la continua llamada al Reino como única realidad definitiva, el amor de Cristo y de los hombres en Cristo como opción total de la vida.

44. Las características propias de cada vocación deben hacer pensar a todas ellas en la gran conveniencia de la mutua presencia y complementación para asegurar el carácter de la escuela católica, y animar a todos a la búsqueda sincera de la unión y coordinación. Contribuyan asimismo los laicos con su actitud a la debida inserción de la escuela católica en la pastoral de conjunto de la Iglesia local, perspectiva que nunca debe descuidarse, y en los campos convergentes de la pastoral parroquial. Aporten también sus iniciativas y su experiencia para una mayor relación y colaboración de las escuelas católicas entre sí, con otras escuelas, especialmente aquellas que participan de un mismo pensamiento cristiano, y con la sociedad.

45. Piensen al mismo tiempo muy seriamente los laicos educadores católicos en la amenaza de empobrecimiento que puede suponer para la escuela católica la desaparición o disminución de sacerdotes, religiosos y religiosas en la misma, cosas ambas que deben evitarse en la medida de lo posible, y prepárense de forma adecuada para ser capaces de mantener por sí solos, cuando fuera necesario o conveniente, las escuelas católicas actuales o futuras. Pues el dinamismo histórico que rige la actualidad hace prever que, al menos durante un periodo de tiempo bastante cercano, la existencia de la escuela católica en algunos países de tradición católica dependerá fundamentalmente de los laicos, como ha dependido y depende, con gran fruto, en tantas Iglesias jóvenes. Semejante responsabilidad no puede desembocar en actitudes meramente pasivas de temor o lamentación, sino impulsar a acciones decididas y eficaces, que deberían ya empezar a preverse y planificarse con la ayuda de aquellos mismos Institutos Religiosos que ven disminuir sus posibilidades en un inmediato futuro.

46. A veces los Obispos, aprovechando la disponibilidad de laicos competentes y deseosos de dar un abierto testimonio cristiano en el campo educativo, les confían la gestión total de escuelas católicas, incorporándolos así a la misión: apostólica de la Iglesia.(38)

Dada la extensión siempre creciente del campo escolar la Iglesia necesita aprovechar todos los recursos disponibles para educar cristianamente a la juventud y, en consecuencia, incrementar la participación de educadores laicos católicos, lo cual no quita importancia a las escuelas dirigidas por las familias religiosas. El cualificado testimonio, tanto individual como comunitario, de los religiosos y religiosas en los propios centros de enseñanza, hacen en que éstos sean más necesarios que nunca en un mundo secularizado.

Los miembros de las Comunidades religiosas tienen pocos campos tan aptos como sus escuelas, para dar este testimonio. En estos centros los religiosos y religiosas pueden establecer un contacto inmediato y duradero con la juventud, en un contexto que espontáneamente reclama con frecuencia la verdad de la fe para iluminar las diversas dimensiones de la existencia. Este contacto tiene una especial importancia en una edad en la que las ideas y las experiencias dejan una huella permanente en la personalidad del alumno.

Sin embargo, la llamada que hace la Iglesia a los educadores laicos para incorporarlos a un apostolado activo escolar, no se limita a los propios centros, sino que se extiende a todo el vasto campo de la enseñanza, en la medida en que sea posible dar en él un testimonio cristiano.

En las Escuelas de proyectos educativos varios

47. Se toman aquí en consideración las escuelas, estatales o no, que estén guiadas por proyectos educativos distintos del de la Escuela Católica, siempre que esos proyectos no sean incompatibles con la concepción cristiana del hombre y de la vida. Estas escuelas, que son la mayoría de las existentes en el mundo, pueden estar orientadas en su proyecto educativo por una determinada concepción del hombre y de la vida o, más simple y estrechamente, por una determinada ideología,(39) o admitir, dentro de un marco de principios bastante generales, la coexistencia de diversas concepciones o ideologías entre los educadores. Se entiende dicha coexistencia como una pluralidad manifestada, ya que en tales escuelas cada educador imparte sus enseñanzas, expone sus criterios y presenta como positivos determinados valores en función de la concepción del hombre o de la ideología que comparte. No se habla aquí de la escuela neutra, porque en la práctica ésta no existe.

48. En nuestro mundo pluralista y secularizado, la presencia del laico católico es con frecuencia la única presencia de la Iglesia en dichas escuelas. En ellas se cumple lo expresado más arriba de que sólo a través del laico puede la Iglesia llegar a determinados lugares, ambientes o instituciones.(40) La clara conciencia de esta situación ayudará mucho al laico católico en la asunción de sus responsabilidades.

49. El educador laico católico deberá impartir sus materias desde la óptica de la fe cristiana, de acuerdo con las posibilidades de cada materia y con las circunstancias del alumno y de la escuela. De esta manera ayudará a los educandos a descubrir los auténticos valores humanos y, aunque con las limitaciones propias de una escuela que no pretende la educación en la fe y en la que muchos factores pueden ser contrarios a ella, contribuirá a iniciar en sus alumnos ese diálogo entre la cultura y la fe que puede llegar un día a la síntesis deseable entre ambas. Esta tarea puede ser especialmente fecunda para los alumnos católicos y constituirá una forma de evangelización para aquellos que no lo sean.

50. Semejante actitud de coherencia con su fe tiene que ir acompañada, en una escuela pluralista, de un marcado respeto hacia las convicciones y la tarea de los otros educadores, siempre que éstos no conculquen los derechos humanos del alumno. Dicho respeto debe aspirar a llegar a un diálogo constructivo, sobre todo con los hermanos cristianos separados y con todos los hombres de buena voluntad. Así aparecerá con mayor claridad que la fe cristiana apoya en la práctica la libertad religiosa y humana que defiende y que desemboca lógicamente en la sociedad en un amplio pluralismo.

51. La participación activa del laico católico en las actividades de su propio estamento, en las relaciones con los otros miembros de la comunidad educativa y en particular con los padres de los alumnos, es también de suma importancia para que los objetivos, programas y métodos educativos de la escuela en que trabaja se impregnen progresivamente del espíritu evangélico.

52. Por su seriedad profesional, por su apoyo a la verdad, a la justicia y a la libertad, por la apertura de miras y su habitual actitud de servicio, por su entrega personal a los alumnos y su fraterna solidaridad con todos, por su íntegra vida moral en todos los aspectos, el laico católico tiene que ser en esta clase de escuela el espejo viviente en donde todos y cada uno de los miembros de la comunidad educativa puedan ver reflejada la imagen del hombre evangélico.

En otras escuelas

53. Se consideran aquí, más en particular, aquellas otras escuelas establecidas en países de misión o descristianizados en la práctica, donde se acentúan de manera especial las funciones que el laico católico, por exigencia de su fe, tiene que desempeñar cuando es él la única o casi exclusiva presencia de la Iglesia, no sólo en la escuela, sino en el lugar en que está situada. En esas circunstancias él será con mucha frecuencia la única voz para hacer llegar a sus alumnos, a los miembros de la comunidad educativa y a todos los hombres con quienes se relaciona como educador y como persona, el mensaje evangélico.(41) Lo que se acaba de decir sobre la conciencia de la propia responsabilidad, el enfoque cristiano de la enseñanza y la educación, el respeto a las convicciones ajenas, el diálogo constructivo con otros cristianos y con los no creyentes, la participación activa en los diversos estamentos de la escuela y, muy especialmente, el testimonio de vida, cobra en este caso un relieve excepcional.

54. No se puede olvidar, finalmente, a aquellos laicos católicos que trabajan en escuelas de países donde la Iglesia es perseguida y donde la misma condición de católico constituye un veto para ejercer la función de educador. Laicos que tienen que ocultar su condición de creyentes para poder trabajar en una escuela de orientación atea. Su mera presencia, de por sí difícil, si se ajusta silenciosamente pero vitalmente a la imagen del hombre evangélico, es ya un anuncio eficaz del mensaje de Cristo, que contrarrestará la perniciosa intención que persigue la educación atea en la escuela. El testimonio de vida y el trato personal con los alumnos puede, además, conducir, a pesar de todas las dificultades, a una evangelización más explícita. Para muchos jóvenes de esos países, el educador laico que, por causas humanas y religiosamente dolorosas, se ve forzado a vivir su catolicismo en el anonimato, podrá ser tal vez, el único medio de llegar a conocer genuinamente el Evangelio y la Iglesia que son desfigurados y atacados en la escuela.

55. En cualquier tipo de escuelas, sobre todo en algunas regiones, el educador católico se encontrará no raras veces con alumnos que no son católicos. Deberá guardar hacia ellos una actitud no sólo respetuosa, sino acogedora y dialogante, motivada por un universal amor cristiano. Tenga presente, además, que la verdadera educación no se limita a impartir conocimientos sino que fomenta la dignidad y fraternidad humanas y prepara a abrirse a la Verdad que es Cristo.

El educador católico como profesor de religión

56. La enseñanza de la religión es propia de la escuela en general, siempre que ésta aspire a la formación del hombre en sus dimensiones fundamentales, de las cuales no puede excluirse la religiosa. En realidad la enseñanza religiosa escolar es un derecho —con el correlativo deber— del alumno y de los padres de familia, y para la formación del hombre es, además, un instrumento importantísimo, al menos en el caso de la religión católica, para conseguir la adecuada síntesis entre fe y cultura, que tanto se ha encarecido. Por ello la enseñanza de la religión católica, distinta y al mismo tiempo complementaria de la catequesis propiamente dicha,(42) debería ser impartida en cualquier escuela.

57. La enseñanza religiosa escolar es también, como la catequesis, «una forma eminente de apostolado laical»,(43) y por ello y por el número de profesores que tal enseñanza exige en las dimensiones alcanzadas por la organización escolar en el mundo actual, corresponderá a los laicos impartirla en la mayoría de las ocasiones, sobre todo en los niveles básicos de enseñanza.

58. Tomen, pues, conciencia los educadores católicos laicos, según lugares y circunstancias, de la ingente tarea que se les brinda en este campo. Sin su generosa colaboración, la enseñanza religiosa escolar no podrá adecuarse a las necesidades existentes, como ya ocurre en algunos países. La Iglesia se encuentra en este aspecto, como en tantos otros, cada vez más necesitada de la acción de los laicos. Esta necesidad puede ser especialmente apremiante en las Iglesias jóvenes.

59. La función del profesor de religión resulta, ciertamente, incomparable por el hecho de que «se transmite no la propia doctrina o la de otro maestro, sino la enseñanza de Jesucristo».(44) Por consiguiente en la transmisión de la misma, y tomando en cuenta el auditorio al que se dirigen, los profesores de religión, al igual que los catequistas, «tendrán ... el buen criterio de recoger en el campo de la investigación teológica lo que pueda iluminar su propia reflexión y su enseñanza, acudiendo ... a las verdaderas fuentes, a la luz del Magisterio», del que dependen en el desempeño de su función, y «se abstendrán de turbar el espíritu de los niños y de los jóvenes ... con teorías extrañas».(45) Sigán con fidelidad las normas de los episcopados locales en lo concerniente a la propia formación teológica y pedagógica y a la programación de la materia y tengan especialmente en cuenta la gran importancia que el testimonio de vida y una espiritualidad intensamente vivida juegan en este campo.

III. FORMACIÓN DEL LAICO CATÓLICO PARA SER TESTIGO DE LA FE EN LA ESCUELA

60. La vivencia práctica de una vocación tan rica y tan profunda como la del laico católico en la escuela, requiere la correspondiente formación, tanto en el plano profesional como el religioso. Especialmente se requiere en el educador una personalidad espiritual madura que se exprese en una profunda vida cristiana. «Esta vocación —dice el Concilio Vaticano II refiriéndose a los educadores— exige ... una preparación diligentísima».(46) «Prepárense (los profesores) con especial cuidado de suerte que posean una ciencia, lo mismo profana que religiosa, garantizada con los debidos títulos, y se enriquezcan, a tono con los avances del progreso, en el arte de educar a la juventud».(47) Esta necesidad de formación suele acentuarse en el orden religioso y espiritual donde con frecuencia el laico católico no perfecciona su formación inicial en el mismo grado que lo hace en el orden cultural en general y, sobre todo, en el profesional.

Conciencia y estímulo

61. Los laicos católicos que se preparan para trabajar en la escuela son habitualmente muy conscientes de que necesitan una buena formación profesional para poder realizar su misión educadora, para la que suelen tener una auténtica vocación humana. Este tipo de conciencia, aun dentro del campo profesional, no es, sin embargo, todavía la propia de un laico católico que tiene que vivir su tarea educativa como medio fundamental de santificación personal y de apostolado. Es precisamente la conciencia de tener que vivir así su vocación la que se postula del laico católico que trabaja en la escuela. Hasta qué punto poseen dichos laicos esta conciencia es algo que se deben cuestionar ellos mismos.

62. Relacionada con esta conciencia específica del laico católico está la que se refiere a la necesidad de ampliar y actualizar su formación religiosa, de manera que acompañe, paralela y equilibradamente, su entera formación humana. Por tanto, el laico católico debe tener conciencia viva de la necesidad de esta formación religiosa porque de ella depende no sólo su posibilidad de apostolado, sino el debido ejercicio de su tarea profesional, especialmente cuando se trata de la tarea educativa.

63. Estas consideraciones intentan ayudar a despertar esa conciencia y a reflexionar sobre la situación personal en este punto, fundamental para llegar a vivir en plenitud la vocación laica de educador católico. El ser o no ser, que se pone en juego, debería constituir el mejor estímulo para entregarse al esfuerzo que siempre supone intentar adquirir una formación, que se ha descuidado, o mantenerla al debido nivel. De todas formas, dentro de la comunidad eclesial, el educador laico católico puede fundamentalmente esperar de los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, sobre todo los dedicados al apostolado de la educación, y de los movimientos y asociaciones de educadores laicos católicos, que le ayuden a adquirir plena conciencia de sus necesidades personales en el campo de la formación y le estimulen, de la forma más adecuada, para entregarse más enteramente al compromiso social que tal formación exige.

Formación profesional y religiosa

64. Conviene advertir que no todos los centros de formación del profesorado proporcionarán de igual manera al educador católico la base profesional más idónea para realizar su misión educativa, si se tiene en cuenta la profunda relación existente entre la manera de exponer el contenido de las disciplinas, sobre todo de las más humanísticas, y la concepción del hombre, de la vida y del mundo. Puede ocurrir fácilmente que en centros de formación del profesorado en los que exista un pluralismo ideológico, el futuro docente católico tenga que hacer un esfuerzo suplementario para conseguir, en determinadas disciplinas, su propia síntesis entre fe y cultura. No puede olvidar tampoco, mientras se forma, que luego será él mismo quien tenga que enfocar las materias ante sus alumnos de manera que propicie en ellos, primero el diálogo y luego la ulterior síntesis personal entre la cultura y la fe. Teniendo en cuenta estos diversos aspectos, es especialmente recomendable la asistencia a los centros de formación del profesorado dirigidos por la Iglesia, allí donde existan, así como la creación de los mismos donde sea posible y no existan aún.

65. La formación religiosa, por su parte, no puede detenerse para el educador católico al término de sus estudios medios. Tiene que acompañar y completar su formación profesional, estar a la altura de su fe de hombre adulto, de su cultura humana y de su vocación laical específica. En efecto, la formación religiosa debe estar orientada a la santificación personal y al apostolado, elementos inseparables a su vez en la vocación cristiana. La formación para el apostolado «supone una cierta íntegra formación humana acomodada al carácter y a las cualidades de cada uno» y requiere «además de la formación espiritual ..., una sólida instrucción doctrinal, es decir, teológica, ética, filosófica».(48) No puede olvidarse tampoco, en el caso del educador, la adecuada formación en la enseñanza social de la Iglesia, que es «parte integrante de la concepción cristiana de la vida» (49) y ayuda a mantener intensamente viva la indispensable sensibilidad social.(50)

Respecto del plano doctrinal y refiriéndose a los profesores, recuérdese que el Concilio Vaticano II habla de la necesidad de una ciencia religiosa garantizada con los debidos títulos.(51) Es, pues, muy recomendable que todos los laicos católicos que trabajan en la escuela, y muy especialmente los educadores, sigan en las facultades eclesíásticas y en los institutos de ciencias religiosas apropiados para ello, donde sea posible, cursos de formación religiosa hasta la obtención de los correspondientes títulos.

66. Acreditados con dichos títulos y con una adecuada preparación en pedagogía religiosa, quedarán fundamentalmente capacitados para la enseñanza de la religión. Los episcopados promoverán y facilitarán toda esta capacitación para la enseñanza religiosa, así como para la catequesis, sin olvidar el diálogo de mutua iluminación con el profesorado que se forma.

Actualización. Formación permanente

67. El extraordinario avance de las ciencias y la técnica y el permanente análisis crítico al que toda clase de realidades, situaciones y valores, son sometidos en nuestro tiempo, han hecho, entre otras causas, que nuestra época histórica se caracterice por un cambio continuo y acelerado que afecta al hombre y a la sociedad en todos los órdenes. Este cambio provoca el rápido envejecimiento de los conocimientos adquiridos y de las estructuras vigentes y exige nuevas actitudes y métodos.

68. Ante esta realidad, que el laico es el primero en constatar, es obvia la exigencia de constante actualización que al educador católico se le presenta respecto de sus actitudes personales, de los contenidos de las materias que imparte y de los métodos pedagógicos que utiliza. Recuérdese que la vocación de educador requiere «una continua prontitud para renovarse y adaptarse».(52) El hecho de que esa necesidad de actualización sea constante, la convierte en una tarea de formación permanente. Ésta no afecta sólo a la formación profesional, sino también a la religiosa y, en general, al enriquecimiento de toda la personalidad, pues la Iglesia tiene que adaptar constantemente su misión pastoral a las circunstancias de los hombres de cada época, en orden a hacerles llegar de manera comprensible y apropiada a su condición, el mensaje cristiano.

69. Dada la variedad de los aspectos que abarca, la formación permanente requiere una búsqueda constante, personal y comunitaria, de sus formas de realización. Entre ellas, la lectura de revistas y libros apropiados, la asistencia a conferencias y cursillos de actualización, la participación en convivencias, encuentros y congresos, e incluso la disponibilidad de ciertos periodos de tiempo libre, se han convertido en instrumentos ordinarios y prácticamente imprescindibles de dicha formación. Traten, pues, todos los laicos católicos que trabajan en la escuela, de incorporarlos habitualmente a su propia vida humana, profesional y religiosa.

70. Nadie ignora que tal formación permanente, como su mismo nombre indica, es una tarea ardua ante la que muchos desfallecen. Especialmente, si se considera la creciente complejidad de la vida actual, las dificultades que entraña la misión educativa y las insuficientes condiciones económicas que tantas veces la acompañan. A pesar de todo ello ningún laico católico que trabaje en la escuela puede eludir ese reto de nuestro tiempo y quedarse anclado en conocimientos, criterios y actitudes superados. Su renuncia a la formación permanente en todo su campo humano, profesional y religioso lo colocaría al margen de ese mundo que es, precisamente, el que tiene que ir llevando hacia el Evangelio.

IV. APOYO DE LA IGLESIA AL LAICADO CATÓLICO EN LA ESCUELA

71. Las diversas circunstancias en que se desarrolla el trabajo del laico católico en la escuela, hacen que muchas veces éste se sienta aislado, incomprendido y, consecuentemente, tentado al desaliento y al abandono de sus responsabilidades. Para hacer frente a estas situaciones y, en general, para la mejor realización de la vocación a la que está llamado, el laico católico que trabaja en la escuela debería poder contar siempre con el apoyo y la ayuda de la Iglesia entera.

Apoyo en la fe, la palabra y la vida sacramental

72. Es primero en su propia fe donde el laico católico tiene que buscar ese apoyo. En la fe hallará con seguridad la humildad, la esperanza y la caridad que necesita para perseverar en su vocación.⁽⁵³⁾ Porque todo educador precisa de humildad para reconocer sus limitaciones, sus errores, la necesidad de constante superación y la constatación de que el ideal que persigue le desbordará siempre. Precisa también de una firme esperanza, porque nunca puede llegar a percibir en plenitud los frutos de la tarea que realiza con sus alumnos. Y necesita, en fin, una permanente y creciente caridad que ame siempre en sus alumnos al hombre hecho a imagen y semejanza de Dios y elevado a hijo suyo por la redención de Jesucristo.

Ahora bien, esa fe humilde, esa esperanza y esa caridad, reciben su ayuda de la Iglesia a través de la Palabra, de la vida sacramental y de la oración de todo el Pueblo de Dios. Porque la Palabra le dice y le recuerda al educador la inmensa grandeza de su identidad y su tarea, la vida sacramental le da la fuerza para vivirla y le reconforta cuando falla y la oración de toda la Iglesia presenta ante Dios por él y con él, en la seguridad de una respuesta prometida por Jesucristo, lo que su corazón desea y pide y hasta aquello que no alcanza a desear y pedir.

Apoyo comunitario

73. La tarea educativa es ardua, de inmensa trascendencia y por lo mismo de delicada y compleja realización. Requiere calma, paz interior, ausencia de sobrecarga de trabajo y un continuo enriquecimiento cultural y religioso, condiciones que pocas veces pueden darse juntas en la sociedad de hoy. La naturaleza de la vocación del educador laico católico debería ser dada a conocer con más frecuencia y profundidad a todo el Pueblo de Dios por quienes están más capacitados para ello en la Iglesia. El tema de la educación, con todas sus implicaciones, debería ser abordando con más insistencia ya que es uno de los grandes campos de acción de la misión salvífica de la Iglesia.

74. De ese conocimiento nacerá lógicamente la comprensión y estima debidos. Todos los fieles deberían ser conscientes de que sin el educador laico católico la educación en la fe en la Iglesia carecería de uno de sus fundamentos. Por ello, todos los creyentes deben colaborar activamente, en la medida de sus

posibilidades, a que el educador tenga el rango social y el nivel económico que merece, junto con la debida estabilidad y seguridad en el ejercicio de su noble tarea. Ningún miembro de la Iglesia debe considerarse ajeno al trabajo de procurar en su propio país, que la política educativa del mismo refleje lo más posible, en la legislación y en la práctica, los principios cristianos sobre la educación.

75. Las condiciones del mundo contemporáneo deben mover a la jerarquía y a los Institutos religiosos consagrados a la educación, a impulsar los grupos, movimientos y asociaciones católicas existentes, de todos los laicos creyentes implicados en la escuela, y a la creación de otros nuevos, buscando las formas más adecuadas a los tiempos y a las diversas realidades nacionales. Muchos de los objetivos educativos, con sus implicaciones sociales y religiosas, que reclama la vocación del laico católico en la escuela, serán difícilmente, alcanzables sin la unión de fuerzas que suponen los cauces asociativos.

Apoyo de las propias instituciones educativas. La escuela católica y los laicos

76. La relevancia de la escuela católica invita a centrar en ella una especial reflexión que pueda servir de ejemplo concreto a las demás instituciones católicas, respecto a la ayuda que deben prestar a los laicos que en ellas trabajan. Aun esta misma S. Congregación, refiriéndose a los laicos, no ha dudado en afirmar que «los profesores, con la acción y el testimonio, están entre los protagonistas más importantes que han de mantener el carácter específico de la escuela católica». (54)

77. Los laicos deben encontrar ante todo en la escuela católica un ambiente de sincera estima y cordialidad, donde puedan establecerse auténticas relaciones humanas entre todos los educadores. Manteniendo cada uno su característica vocacional propia, (55) sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos deben integrarse plenamente en la comunidad educativa y tener en ella un trato de verdadera igualdad.

78. Fundamentales para vivir conjuntamente unos mismos ideales por parte de la entidad promotora y los laicos que trabajan en la escuela católica, son dos logros. Primero, una adecuada retribución económica —garantizada por contratos bien definidos— del trabajo realizado en la escuela, que permita a los laicos una vida digna, sin necesidad de pluriempleo ni sobrecargas que entorpezcan su tarea educativa. Eso no será inmediatamente factible sin imponer un grave peso financiero a las familias y hacer la escuela tan costosa que sólo sea accesible a una pequeña élite; sin embargo, mientras esta retribución plenamente adecuada no sea posible, los laicos deben poder apreciar en los promotores de la escuela una verdadera preocupación por alcanzar esta meta.

Segundo, una auténtica participación de los laicos en las responsabilidades de la escuela, según su capacidad en todos los órdenes y su sincera identificación con los fines educativos que caracterizan a la escuela católica. Esta debe procurar, además, por todos los medios, cultivar esa identificación, sin la cual no podrán alcanzarse tales fines. No se puede olvidar que la escuela misma se crea incesantemente gracias al trabajo realizado por todos los que están comprometidos en ella y muy especialmente los docentes. (56) Para conseguir esa deseable participación serán condiciones indispensables la auténtica estima de la vocación laical, la debida información, la confianza profunda y, cuando se viera conveniente, el traspaso a los laicos de las distintas responsabilidades de enseñanza, administración y gobierno de la escuela.

79. Pertenece también a la misión de la escuela católica el solícito cuidado de la formación permanente, profesional y religiosa de sus miembros laicos. De ella esperan éstos las orientaciones y ayudas necesarias —incluida la difícil concesión del tiempo requerido— para esa indispensable formación, sin la cual la misma escuela se alejaría progresivamente de sus objetivos. Asociada con otros centros educativos católicos y con asociaciones profesionales católicas, no es difícil muchas veces para una escuela católica organizar conferencias, cursos y convivencias que faciliten dicha formación. Esta podría extenderse, además, según las circunstancias, a otros educadores católicos que no trabajan en la escuela católica, prestándoles un servicio que muchas veces necesitan y no encuentran fácilmente.

80. La mejora continua de la escuela católica y la ayuda que ella, junto con las demás instituciones educativas de la Iglesia, puede aportar al educador laico católico dependen en gran manera del apoyo que

las familias católicas en general y más en particular las que envían a ella sus hijos, le presten. Apoyo en el que les incumbe una fuerte responsabilidad y que debe extenderse a todos los órdenes: el interés y el aprecio, la colaboración general y económica. No todas las familias podrán aportar esa colaboración en el mismo grado y de la misma manera, pero sí deben estar dispuestas a la mayor generosidad dentro de sus posibilidades. Esa colaboración debe aplicarse también a la participación en conseguir los objetivos y en las responsabilidades de la escuela. Esta, por su parte, debe ofrecerles información de la realización y perfeccionamiento del proyecto educativo, de la formación, de la administración y, en su caso, de la gestión.

CONCLUSIÓN

81. No pueden dudar los laicos católicos que trabajan en la escuela en tareas educativas como profesores, directivos, administrativos o auxiliares, de que representan para la Iglesia una inmensa esperanza. En ellos confía, en general, la Iglesia para la progresiva configuración de las realidades temporales con el Evangelio y para hacerlo llegar a todos los hombres, y, de una manera particular, para la trascendente tarea de la formación integral del hombre y la educación de la fe de la juventud, de quien depende que el mundo del futuro esté más cerca o más lejos de Jesucristo.

82. La S. Congregación para la Educación católica, al hacerse eco de esta esperanza y considerar el enorme caudal evangélico que representan en el mundo los millones de católicos laicos que dedican su vida a la escuela, recuerda las palabras con que el Concilio Vaticano II termina su Decreto sobre el Apostolado de los laicos y «ruega encarecidamente en el Señor a todos los laicos que respondan con gozo, con generosidad y prontitud de corazón a la voz de Cristo, que en esta hora invita con más insistencia...; recíbanla, pues, con entusiasmo y magnanimidad... y, tomando sus cosas como propias (cf. *Flp.* 2, 5), asóciense a su misión salvadora..., para que, con las diversas formas y modos del único apostolado de la Iglesia, que ha de adaptarse continuamente a las nuevas necesidades de los tiempos, se muestren como cooperadores de ella, trabajando siempre con generosidad en la obra de Dios, teniendo presente que su trabajo no es vano delante del Señor (cf. 1 *Cor* 15; 58)».(57)

Roma, 15 de octubre de 1982, fiesta de Santa Teresa de Jesús, en el IV centenario de su muerte.

WILLIAM Card. BAUM

Prefecto

Antonio M. Javierre,

Secretario

Arzobispo tit. de Meta

Notas

(1) Conc. Ec. Vat. II: Cons. *Lumen Gentium*, n. 31: «Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia».

(2) Cf. Conc. Ec. Vat. II: Decl. *Gravissimum educationis*, n. 8.

(3) Cf. S. Congregación para la Educación Católica: *La Escuela Católica*, 19 marzo 1977, nn. 18-22.

(4) *Lumen Gentium*, n. 32.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, n. 31.

- (7) Ibid., n. 33.
- (8) Ibid., n. 31.
- (9) Ibid.
- (10) *Lumen Gentium*, n. 36; Cf. Conc. Ec. Vat. II: *Decr. Apostolicam actuositatem*, n. 7.
- (11) *Lumen Gentium*, n. 36.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid., n. 33.
- (14) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 3.
- (15) Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22 noviembre 1981, AAS 74 (1982) n. 36, p. 126.
- (16) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 5.
- (17) Ibid., n. 3.
- (18) Ibid., n. 6; cf. *Declaración universal de los Derechos humanos*, art. 26, 3.
- (19) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 6.
- (20) Ibid., n. 5; cf. Pablo VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 diciembre 1975, AAS 68 (1976) n. 70, pp. 59-60.
- (21) *La Escuela Católica*, n. 31.
- (22) Cf. Pablo VI, Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, AAS 59 (1967) n. 19, pp. 267-268; cf. Juan Pablo II, *Discurso en la UNESCO*, 2 junio 1980, AAS 72 (1980) n. 11, p. 742.
- (23) Paulo VI, *Discurso en la noche de Navidad*, 25 diciembre 1975, AAS 68 (1976) p. 145.
- (24) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, 14 setiembre 1981, AAS 73 (1981) párrafo inicial, p. 578.
- (25) Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, *ibid.*, p. 577.
- (26) Cf. supra n. 16.
- (27) Cf. supra n. 20.
- (28) Juan Pablo II, *Discurso en la UNESCO*, 2 junio 1980, AAS 72 (1980) n. 11 p. 742.
- (29) Cf. supra n. 21.
- (30) Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982) n. 37 p. 127.
- (31) Ibid., n. 40 p. 132.
- (32) Ibid., n. 36 p. 126.
- (33) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, AAS 73 (1981) n. 20 pp. 629-632.

- (34) *Gravissimum educationis*, n. 8; cf. *La Escuela Católica*, n. 34.
- (35) *La Escuela Católica*, n. 9.
- (36) Cf. supra nn. 29 y 32.
- (37) Cf. Conc. Ec. Vat. II: Decl. *Dignitatis humanae*, n. 3.
- (38) Cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 2.
- (39) Se concibe aquí, ampliamente, como un sistema de ideas ligado a estructuras sociales, económicas y/o políticas.
- (40) Cf. supra n. 9.
- (41) Cf. Conc. Ec. Vat. II: Decr. *Ad gentes*, n. 21.
- (42) Cf. Juan Pablo II, Discurso al clero de Roma sobre *Enseñanza de la Religión y Catequesis: ministerios distintos y complementarios*, 5 marzo 1981, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1981, IV, 1, n. 3, p. 630.
- (43) Juan Pablo II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 16 octubre 1979, AAS 71 (1979) n. 66, p. 1331.
- (44) *Ibid.*, n. 6.
- (45) *Ibid.*, n. 61.
- (46) *Gravissimum educationis*, n. 5.
- (47) *Ibid.*, n. 8.
- (48) *Apostolicam actuositatem*, n. 29.
- (49) Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del 90° aniversario de la «Rerum novarum»*, 13 mayo 1981 (no pronunciado por el Papa), «L'Osservatore Romano», 15 maggio 1981, p. 2, n. 8; cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 1981, IV, I, pp. 1190-1202.
- (50) Cf. *Ibid.*
- (51) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 8.
- (52) *Gravissimum educationis*, n. 5.
- (53) Cf. *La Escuela Católica*, n. 75.
- (54) *La Escuela Católica*, n. 78.
- (55) Cf. supra n. 43.
- (56) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, AAS 73 (1981) n. 14, p. 614.
- (57) *Apostolicam actuositatem*, n. 33.

Respuesta a dudas sobre temas eucarísticos

Los Padres de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, a las siguientes dudas que les fueron propuestas en la reunión ordinaria, pensaron que se debería responder a cada una como se expresa a continuación:

I

D. 1) Si al sacerdote que no puede sumir ni siquiera una mínima cantidad del vino consagrado que suele usarse en la Misa, por razón de alcoholismo o de otra enfermedad según el juicio del medico propio, se le ha de sugerir que comulgue «por intinción» en la Misa concelebrada:

R. *Afirmativo.*

D. 2) Si el Ordinario del lugar puede permitir al sacerdote que se encuentra en la misma situación, que también en la Misa que celebre solo puede comulgar «por intinción», mientras los fieles que asisten a la Misa consuman lo que queda del vino consagrado.

R. *Afirmativo.*

II

D. 1) Si el Ordinario del lugar puede permitir la comunión bajo la sola especie de vino a los fieles que padecen la enfermedad llamada celíaca, la cual exige que se abstengan del gluten que está presente en la harina del pan y, por tanto, también del pan eucarístico.

R. *Afirmativo.*

D. 2) Si el Ordinario del lugar puede permitir que el sacerdote consagre hostias especiales para dichos fieles, a las que se ha quitado el gluten.

R. *Negativo.*

El Santo Padre Juan Pablo II, en la Audiencia concedida al infrascrito Secretario de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobó dichas respuestas y ordenó su publicación.

En la sede de la S. Congregación para Doctrina de la Fe, 29 de octubre de 1982.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

INTRODUCCIÓN

En la solemnidad de Cristo Rey del año pasado, los Obispos de la Comisión Episcopal de Liturgia hacían públicas unas orientaciones teológico pastorales sobre El domingo, fiesta primordial de los cristianos. Les movía el deseo de revitalizar la celebración del día del Señor, y para ello invitaban a todos los responsables de la acción pastoral y, en general, a todos los fieles a tener en cuenta una serie de elementos catequéticos, litúrgicos y morales que contribuirán, sin duda, a que el domingo recupere en la conciencia de unos y de otros el valor que le corresponde como día dedicado al Señor y como «el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico».

En el citado documento se aludía brevemente a las fiestas de precepto. En realidad, lo que allí se decía tiene aplicación también a esos otros días del Calendario cristiano que, sin ser domingos, forman parte de la celebración de la obra de la salvación a través del año, o porque conmemoran diversos aspectos del misterio de Cristo, o porque son días en los que la Iglesia «venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María» o «proclama las maravillas de Cristo en sus servidores y propone ejemplos oportunos a la imitación de los fieles».

Sin embargo, aún quedan aspectos que se refieren más directamente a las fiestas intrasemanales, que invitan de alguna manera a pro/seguir aquella reflexión orientativa. Existe, además, otra razón que lo está reclamando: el desasosiego producido en sacerdotes y fieles por los cambios que se han efectuado en los últimos años en el calendario festivo nacional. La Iglesia, que nunca tomó la iniciativa de dichas alteraciones, se ha visto, no obstante, obligada a paliar sus efectos con medidas no siempre bien comprendidas por quienes se preguntan legítimamente por qué han de verse afectadas por supresiones o traslados festividades religiosas que gozan de arraigo muy profundo no sólo en el ámbito cristiano, sino incluso en el civil y social.

El presente documento de la Comisión permanente del Episcopado Español, por tanto, se sitúa en la misma línea catequética y pastoral del anteriormente citado, pues las fiestas religiosas, además de responder a motivaciones muy hondas del comportamiento humano, influyen de manera muy decisiva en la vida de los creyentes y de las comunidades. Aunque el domingo es la fiesta primordial, por su carácter pascual y eucarístico y por su origen apostólico, las demás festividades encierran valores peculiares que no pueden desestimarse, y menos aún en una sociedad que se materializa cada día más.

I. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS Y TEOLÓGICOS DE LAS FIESTAS CRISTIANAS

1. Hacer fiesta, una necesidad irrenunciable

Uno de los fenómenos más significativos y universales de la religión es, sin duda alguna, la fiesta. No en vano constituye un dato de extraordinaria importancia e incidencia para conocer la vida, la fe y la espiritualidad de un pueblo. De ahí que se haya prestado una gran atención a este fenómeno desde las más variadas ciencias del hombre.

Como punto de partida, conviene contar con la aportación de estas ciencias, porque los aspectos antropológicos y teológicos de la fiesta no caminan en direcciones opuestas, sino que son dimensiones de una misma realidad humana que tiene en Cristo su punto de convergencia y de síntesis, pues todo es del hombre, el hombre es de Cristo, y Cristo es de Dios.

Partiendo, pues, del hombre, la fiesta aparece como una necesidad vital, enraizada en el deseo de trascendencia y en la nostalgia de la eternidad. La fiesta es una afirmación de la vida y del mundo por medio de la alegría y el regocijo, actitudes fundamentales que impregnan a toda la persona y la abren hacia experiencias más amplias y dilatadas. El día festivo es como una especie de encuentro del tiempo

de los hombres con el «tiempo» de Dios, porque la fiesta viene a romper la monotonía y la pesadez del trabajo cotidiano y permite recuperar energías psico físicas y reconciliarse con las cosas, con uno mismo y con Dios. Es innegable que la fiesta posee una dimensión liberadora

La fiesta, al margen de cualquier motivación extrínseca, se justifica por sí misma, pues contiene en sí su propio significado. La fiesta, en efecto, pone en movimiento la capacidad lúdica, contemplativa y expresiva del hombre. Por medio de la emoción, la exhuberancia, el simbolismo y otras formas de comunicación, se convierte en un acto de alabanza y gratitud al Creador al reconocer su bondad derramada en todas las cosas. En este sentido, las fiestas religiosas vienen a recomponer el orden original de la creación, eliminando lo viejo y caduco y ofreciendo al hombre la posibilidad de un nuevo comienzo en paz y en comunión con Dios.

2. Significado y novedad de la fiesta cristiana

Estas breves premisas de antropología religiosa ayudan a comprender mejor las características de la fiesta cristiana, que no anula los aspectos positivos humanos y universalmente válidos de la fiesta, sino que los transporta a un orden superior, al plano de la gracia y de la salvación operadas por Cristo en su muerte y resurrección.

Fue Dios mismo el que mandó hacer fiesta: «Durante seis días trabaja y haz tus tareas, pero el día séptimo es un día de descanso, dedicado al Señor, tu Dios.» «Harás fiesta en honor del Señor, tu Dios, en el lugar que se elija el Señor; lo festejarás porque el Señor, tu Dios, te ha bendecido. Las fiestas de Israel, y particularmente el sábado, como obsequio a la soberanía de Dios sobre el mundo y sobre su pueblo, eran un signo de la alianza divina y un modo de expresar el gozo de saberse propiedad del Señor y objeto de su elección y de su amor. Por eso, cada fiesta estaba ligada a un acontecimiento de salvación, aun cuando conservase alguna relación con el cielo evolutivo de la naturaleza.

Sin embargo, aquellas fiestas sólo contenían la promesa de una realidad que estaba aún por venir y que llegaría al cumplirse la plenitud de los tiempos. La entrada de Cristo en la escena del mundo puso término a la profecía y al anuncio para dar paso a la salvación perfecta. Por eso, el propio Jesús hablará del reino de Dios como de una gran fiesta ofrecida por un rey con ocasión de las bodas de su hijo, en la cual los invitados tienen acceso ya a los bienes mesiánicos.

Todo el Evangelio está dominado por una alegría festiva que es la señal de que el Novio se encuentra en medio de sus amigos. De modo particular, en los discursos de la última Cena, Jesús promete a los discípulos su propia alegría, que nadie les podrá arrebatar, porque, después de la prueba de la pasión, se convertirá en una alegría total y completa.

La base, por tanto, de la alegría festiva cristiana se encuentra en la presencia del Señor en su Iglesia, presencia ligada a la misión donación del Espíritu Santo, el segundo Paráclito que no sólo estará con los discípulos de Jesús después de su partida, sino que permanecerá en ellos convirtiéndoles en morada del Padre y del Hijo. Esta nueva presencia del Señor, más eficaz y duradera que antes, se produce después de la resurrección y será la prenda y el anticipo de una unión definitiva en la fiesta que no tendrá fin. Mientras tanto, la Iglesia, la Esposa prometida, es congregada por el Espíritu Santo para «proclamar la muerte del Señor, hasta que vuelva» e invocarlo: «¡Ven, Señor Jesús! »

La celebración de la Eucaristía, por consiguiente, como memorial del sacrificio pascual de Jesús y sacramento vivo de su presencia entre nosotros, es el corazón de la fiesta cristiana. Sin la Eucaristía, la fiesta queda desposeída de su referencia esencial al misterio pascual de Cristo, eje de toda la vida cristiana. El misterio eucarístico marca, por otra parte, el momento culminante de toda la acción festiva, pues la proclamación de la palabra de Dios suscita el recuerdo de las maravillas de la historia de la salvación y anuncia su continuación aquí y ahora por medio de los sacramentos, y la liturgia del sacrificio asume y perfecciona la alabanza, la acción de gracias y la ofrenda del pueblo en fiesta.

De la Eucaristía, además, recibe la fiesta cristiana su carácter conmemorativo y simbólico. Por eso, nuestras fiestas no son un mero recuerdo de hechos pasados, como puede serlo el aniversario de un acontecimiento patriótico, sino que son un signo que manifiesta y hace presente la bondad de Dios, salvador del hombre por Jesucristo. Por su carácter de signo, deben tener lugar dentro de un marco cronológico determinado, que llamamos día litúrgico o festivo y que debe estar señalado en el calendario. Por su carácter de epifanía y presencia del poder divino, deben comprender también toda una serie de elementos festivos y rituales, además de la Eucaristía, en los que tome cuerpo de alguna manera y se haga actual para nosotros la obra de nuestra redención. Entre los primeros destaca el Oficio divino, especialmente recomendado en las fiestas, pero también son importantes todas las demás manifestaciones de piedad litúrgica y popular, como el culto eucarístico, las procesiones, el canto, el uso de las campanas, el vestido, etc.

Por todos estos medios, especialmente por la participación en la santa misa, las fiestas cristianas forman parte del único culto al Padre en el Espíritu y en la verdad. Todos los demás valores religiosos, humanos, culturales y sociales de la fiesta están integrados en este valor fundamental.

3. Las fiestas del Calendario cristiano

La necesidad de concretar en el tiempo la celebración del misterio de Cristo y de la historia de la salvación y, en definitiva, la experiencia multiseccular de la Iglesia, han motivado la distribución de los distintos aspectos de la memoria de la obra salvífica a lo largo del año. Primero fueron los domingos, la Pascua semanal, prototipo de la fiesta cristiana, cuyos orígenes se remontan al día mismo de la resurrección del Señor. Después sería la Pascua anual, precedida de un ayuno sagrado de varios días y seguida de un espacio festivo que duraba hasta Pentecostés. Pero desde muy pronto, antes incluso que hiciesen su aparición las solemnidades del Señor, como Navidad y la Ascensión, las comunidades cristianas celebraban ya el dies natalis o aniversario del martirio de los primeros confesores de la fe. Por lo que se refiere a las fiestas de la Santísima Virgen, los primeros testimonios guardan relación con las basílicas e iglesias que le fueron dedicadas, sobre todo después del Concilio de Éfeso (año 431).

Surgirá así el Calendario cristiano, que irá poco a poco enriqueciéndose, llegando incluso a dar fisonomía al mismo calendario civil, siendo éste un factor que ha adquirido dimensión prácticamente universal. Siguiendo el calendario, la Iglesia «conmemora los misterios de la Redención, abre las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que, en cierto modo, se hacen presentes en todo tiempo para que puedan los fieles ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación».

Ahora bien, no todas las fiestas o conmemoraciones señaladas en el Calendario tienen la misma categoría e importancia. La diferencia obedece tanto a razones teológicas — la propia jerarquía de los misterios que son conmemorados —, como a razones psicológicas e incluso prácticas de organización de las distintas celebraciones, para que la atención de los fieles no quede concentrada en uno solo de los aspectos. La primacía corresponde siempre a los misterios del Señor, de forma que los mismos domingos solamente ceden su celebración a las solemnidades y fiestas dedicadas a él, salvo los de Adviento, Cuaresma y Pascua, que siempre tienen precedencia. En un segundo plano están las solemnidades de la Santísima Virgen, cuya celebración es de especial relevancia y trascendencia a causa del puesto que ocupa la santa Madre de Dios en la obra de la salvación. Finalmente, la conmemoración de aquellos santos de importancia verdaderamente universal o tan sólo particular o local, como los patronos o fundadores, que han de celebrarse con los máximos honores litúrgicos.

Hay, además, otro factor muy significativo a la hora de valorar la importancia que la Iglesia da a determinadas festividades. Es el precepto de no trabajar y de asistir a la santa misa. Su asignación a una solemnidad que no sea domingo, tanto del calendario general como del calendario particular, obedece, sin embargo, a motivaciones intrínsecas a la misma conmemoración. De ahí que no sea indiferente cualquier modificación en este punto. Sin embargo, si exceptuamos los domingos, el número de días de precepto ha sido siempre considerablemente menor al de solemnidades y fiestas. Pero la Iglesia no por ello deja de exhortar a pastores y fieles a la celebración lo más completa posible de dichos días.

En la actualidad, los días festivos de mayor relieve del Calendario particular de España, que incluye, naturalmente, los del Calendario general de toda la Iglesia, son los siguientes, agrupados según se traten de conmemoraciones del Señor, de la Santísima Virgen o de los santos:

a) Del Señor:

- 25 de diciembre: La Natividad del Señor.
- 6 de enero: La Epifanía del Señor.
- Viernes Santo.
- La Ascensión del Señor (trasladada a domingo en 1977).
- El Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo (Corpus Christi).

b) De la Santísima Virgen:

- 8 de diciembre: La Inmaculada Concepción de santa María Virgen.
- 1 de enero: Solemnidad de santa María, Madre de Dios.
- 15 de agosto: La Asunción de la Virgen María.

c) De los santos:

- 19 de marzo: San José, Esposo de la Virgen María.
- 29 de junio: San Pedro y san Pablo, Apóstoles.
- 25 de julio: Santiago, Apóstol, Patrono de España.
- 1 de noviembre: Todos los Santos.

Todos estos días son de precepto, a excepción del Viernes Santo, que conserva, sin embargo, su carácter festivo tradicional, y de la solemnidad de san Pedro y san Pablo, Apóstoles.

4. Las fiestas locales y patronales

Además de estas solemnidades que afectan a todo el territorio nacional, hay otras celebraciones que pertenecen a los calendarios particulares de las diócesis, de las familias religiosas e, incluso, de los lugares e iglesias. Entre ellas destacan las fiestas del patrono principal y la solemnidad del patrono del lugar. Se trata en todos los casos de festividades previstas en las Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario.

Pero existen también las llamadas fiestas patronales, que no se definen precisamente por las categorías específicas de la liturgia, sino por las de la piedad popular. Por su importancia religiosa y por las implicaciones de tipo cultural, turístico y folklórico que llevan consigo, merecen que nos fijemos en ellas. En los últimos tiempos se las ha visto resurgir por todas partes, y se les ha hecho objeto de análisis e interpretaciones de la mas variada índole.

Estas fiestas, con su lenguaje y su ritual, afirman y definen la identidad de un pueblo, su historia, sus raíces culturales y espirituales, sus vínculos con el mundo y con la vida. Pero, sobre todo, y esto es lo que más debe interesarnos a los pastores, expresan una fe y una religiosidad inequívocamente cristianas, aun cuando a veces aparezcan elementos extraños y ambiguos, que es preciso depurar con paciencia y respeto. Este tipo de fiestas, dada la carga de sentimientos humanos y religiosos que poseen, piden ingenio y empeño para que, en las manifestaciones populares que con motivo de las mismas se produzcan, pueda evitarse cualquier clase de abusos y adulteraciones del genuino espíritu cristiano. Que lo sagrado se entienda y se mantenga como tal, incluso cuando adopta formas de expresión costumbristas, merecedoras de comprensión respetuosa en cuanto que reflejen el sentimiento legítimo del pueblo; y que a la vez no degeneren tales expresiones en una semiinconsciente profanación de lo que la fiesta invita a celebrar.

5. La santificación de las fiestas

Las fiestas juegan un papel decisivo para ayudar a los cristianos a recibir mejor la acción de la gracia divina y permitirles responder a ella más generosamente. La realidad humana y cotidiana del hombre exige

que el creyente también interrumpa el trabajo de cada día para poder dedicarse mejor al Señor y consagrarle todo el tiempo de su existencia.

Pero, así como no hay fiesta sin celebración, pues no basta dejar el trabajo para hacer fiesta, tampoco hay fiesta cristiana sin que los creyentes y las comunidades se reúnan para dar gracias, alabar al Señor, cantar, recordar sus obras, etc. Ya hemos dicho antes que todo esto se produce de la forma más completa en la celebración de la Eucaristía, corazón de la fiesta cristiana, pero también en otros actos litúrgicos y piadosos. Sin embargo, lo que ahora queremos subrayar es la importancia que todos estos elementos tienen como momento simbólico sacramental que santifica toda la existencia del cristiano. En efecto, al interrumpir su trabajo y sus negocios para dedicarse más de lleno al Señor en la Eucaristía, en la plegaria, en el apostolado o en la caridad, el creyente no sólo da a Dios el culto religioso debido, sino que sitúa ante el Padre y santificador el curso de su vida entera para que poco a poco vaya transformándola en ofrenda viva, santa y agradable.

El descanso, por otra parte, no es sólo oportunidad para realizar todo esto, sino que es también signo y anticipo del reposo definitivo en la fiesta del cielo. Por eso, la Iglesia quiere celebrar sus fiestas incluyendo el descanso laboral, al que, por otra parte, tienen derecho los fieles cristianos como ciudadanos también del Estado, que ha de proteger y garantizar estos derechos a todos los niveles.

Por lo que se refiere al precepto festivo, no es una mera ordenación externa que se pueda modificar sin que ello afecte a la sustancia del mismo. Es la Iglesia santa la que lo determina así, con su autoridad y su solicitud amorosa por dar a Dios el culto debido y por ofrecer a los hombres oportunidades de salvación en la celebración de los misterios de Cristo Redentor. Tiene, además, «un valor pedagógico, para ayudar a vencer la pereza, el olvido y el abandono, contribuyendo al descubrimiento del auténtico sentido de la ley interior del cristiano, que debe obrar no por imperativos legalistas, sino movido por el amor y la fidelidad al Señor».

II. APLICACIONES PRÁCTICAS

A modo de conclusión, para concretar un poco más a nivel práctico el pensamiento de la Comisión Episcopal de Liturgia en relación con la problemática pastoral de las fiestas de precepto en España, debemos añadir lo siguiente:

1. Las fiestas del Calendario cristiano, consagradas no sólo por su importancia religiosa, sino también por su arraigo histórico y popular, deben seguir siendo celebradas como corresponde y, si cabe, potenciadas en todo aquello que verdaderamente pueda contribuir a su esplendor interno y externo, y salvando siempre su autenticidad, para que no quede ésta sofocada entre adherencias extrañas.
2. Es cierto que un elevado número de fiestas intrasemanales, sean religiosas o de tipo civil, plantea dificultades económicas y laborales cuya gestión y solución no corresponde a la Iglesia. Pero, establecido ya el número máximo de fiestas a nivel nacional, la Iglesia debe velar por las que son directamente religiosas para que éstas tengan lugar en los días propios señalados por el calendario. Al hacerlo así, tutela también un patrimonio espiritual que pertenece a todo el pueblo.
3. La celebración completa de las fiestas cristianas comprende el descanso laboral, pues una fiesta religiosa privada de él se deshumaniza al perder el espacio de libertad y de autonomía que necesita para cumplir sus fines propios. Por otra parte, las fiestas intrasemanales contienen un aspecto liberador y gratificante mucho mayor que los domingos y los fines de semana, reducidos, sobre todo en las zonas industrializadas, a una mera recuperación de energías al servicio de una mayor producción de bienes materiales.
4. Fiesta religiosa y descanso laboral, por consiguiente, deben estar inseparablemente unidos. Intentar trasladar el descanso laboral a otro día distinto de la fiesta es una forma de destrucción de las fiestas cristianas, es como un cuerpo sin alma y, lo que es más grave, una manera de desarraigar del pueblo el significado primordial que tienen, lo cual constituye un grave daño para éste al privarle de la posibilidad de

expresar su fe con el gozo de la fiesta.

5. Es de lamentar también que sobre el tema de las fiestas religiosas se viertan públicamente opiniones totalmente subjetivas de signo marcadamente anticristiano o, cuando menos, de nocivo menosprecio. Estas actitudes denotan un gran desconocimiento de la historia y de los valores propios del Calendario festivo de la Iglesia y, en ocasiones, un empeño mal disimulado por suprimir la influencia de lo religioso en la vida social. Ello se pone bien de manifiesto en el intento, cada vez más frecuente, de manipular las fiestas, utilizándolas para fines completamente profanos e impidiendo al pueblo que pueda pensar en las motivaciones religiosas a que tales fiestas obedecen.

6. Dadas las implicaciones sociales y laborales de las fiestas religiosas, es evidente que se trata de una materia de la que tienen que ocuparse conjuntamente la Conferencia Episcopal Española y el Gobierno de la nación, como previene el Acuerdo jurídico entre la Santa Sede y el Estado español, de 3 de enero de 1979.

Así se ha hecho. El señor Arzobispo Presidente de la Conferencia, en nombre de ésta, y el señor Ministro de Trabajo, en nombre del Gobierno, convinieron en un mínimo de fiestas religiosas que han de mantenerse invariables en todo el territorio español. Sobre la base de este convenio, el Gobierno aprobó, por real Decreto de fecha 27 de noviembre de 1981, el Calendario laboral. En él se establecen las siguientes fiestas religiosas obligatorias en toda España: 1 de enero y 25 de diciembre, conforme a lo establecido en la ley del Estatuto de los trabajadores. Y además, por convenio con la Conferencia Episcopal: el 15 de agosto, fiesta de la Asunción de la Virgen; el 1 de noviembre, fiesta de Todos los Santos; el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada; y el Viernes Santo.

7. Con carácter de complemento del calendario mínimo y fijo anterior, se mencionan otras fiestas religiosas que completarán a las anteriores, sin perjuicio de que las Comunidades autónomas las puedan sustituir en su ámbito territorial correspondiente: 6 de enero, Epifanía del Señor; 25 de julio, Santiago Apóstol; 19 de marzo, san José; Corpus Christi; y 29 de junio, san Pedro y san Pablo, aunque ésta última no es de precepto.

Para terminar, queremos exhortar a todos, sacerdotes y fieles, a poner todo su empeño en destacar las auténticas motivaciones religiosas de las fiestas cristianas, especialmente de cara a las nuevas generaciones. Contraeríamos todos una grave responsabilidad si nuestros jóvenes fueran acostumbándose pasivamente a unas celebraciones festivas desprovistas de la necesaria referencia a la fe en Cristo, en la Santísima Virgen y en los santos, y reducirlas a manifestaciones puramente culturales o folklóricas.

De ahí que insistamos, como lo hacíamos al hablar del domingo, en la necesidad de la oportuna catequesis. Catequesis sobre el contenido de las fiestas del Calendario cristiano, y utilización de las fiestas en la catequesis sistemática, pues no hay que olvidar que la liturgia, además de ser culto al Padre, «contiene también una gran instrucción para el pueblo fiel» hasta el punto de ser llamada por Pío XI «didascalia de la Iglesia», a causa precisamente de la eficacísima capacidad de penetración que posee. La celebración bien preparada y desarrollada de la Eucaristía y de los demás actos litúrgicos y piadosos de las fiestas será una forma viva de iniciar a los creyentes y a las comunidades en el misterio sagrado que en las mismas se conmemora.

En este sentido, queremos recordar que, aunque el precepto de asistir a la santa misa puede cumplirse la víspera de las fiestas lo mismo que los sábados, la santificación del día festivo no debe quedar reducida a este momento, de forma que todo termine ahí. Es preciso que todo el día de fiesta tenga una referencia al misterio que la ocasiona, y no sea una jornada totalmente vacía desde el punto de vista cristiano.

De modo particular queremos recomendar la realización de las vigiliias de las grandes solemnidades, previstas en la Liturgia de las Horas y en el Misal Romano, y la celebración de las Vísperas. Las fiestas, especialmente las del Señor, son un tiempo muy apropiado para la exposición prolongada o breve del Santísimo Sacramento, no debiendo perderse la costumbre de realizarla también durante los novenarios o

triduos de preparación a las solemnidades, si bien han de tenerse en cuenta las disposiciones del Ritual sobre el culto eucarístico relativas a que durante la adoración las preces, cantos y lecturas se dediquen a Cristo, el Señor.

En aquellas festividades que no sean de precepto se debe invitar al pueblo a celebrarlas, sobre todo cuando van acompañadas del correspondiente descanso laboral a nivel local o regional. En el caso de fiestas patronales debe procurarse el mejor entendimiento con las autoridades civiles, corporaciones o entidades interesadas, para que, respetándose las mutuas competencias, el esfuerzo de todos redunde en la consecución de los objetivos de la fiesta y, en definitiva, en beneficio del pueblo.

Al hacer públicas estas consideraciones, confiamos que servirán para que todos los cristianos santifiquemos verdaderamente las fiestas y en todas partes sea dado al Padre, por Cristo y en el Espíritu Santo, todo honor y toda gloria.

Congregación de las Causas de los Santos

Normas que han de observarse en las investigaciones que hagan los obispos en las causas de los santos

Como en la Constitución Apostólica «*Divinus Perfectionis Magister*» del día 25 de enero de 1983, se ha establecido un nuevo procedimiento para las investigaciones que en lo sucesivo han de realizar los Obispos en las causas de los santos y al mismo tiempo se le ha encomendado a esta Sagrada Congregación la tarea de redactar unas Normas peculiares para este fin, esta misma Sagrada Congregación redactó las Normas siguientes, que el Sumo Pontífice quiso fueran examinadas por la congregación plenaria de los Padres que presiden la referida Congregación, en la reunión que tuvieron durante los días 22 y 23 del mes de junio de 1981 y, después de oír también a todos los Padres que están al frente de los Dicasterios de la Curia Romana, las confirmó y mandó que fueran promulgadas.

1.a) El actor es quien promueve la causa de canonización. Esta función puede ejercerla cualquiera que pertenezca al pueblo de Dios o a una asociación de fieles admitida por la autoridad eclesiástica.

b) El actor (promotor) actúa en la causa por medio de un postulador legítimamente constituido.

2.a) Al postulador lo nombra el actor, por un mandato de procuración aprobado por el Obispo.

b) Cuando la causa pasa a ser tratada en la S. Congregación, el postulador, con tal que haya sido aprobado por la misma Congregación, debe tener domicilio fijo en Roma.

3.a) Pueden ser nombrados postuladores los sacerdotes, los miembros de institutos de vida consagrada y los laicos; todos ellos han de estar bien preparados en teología, derecho canónico e historia y conocer bien la praxis de la S. Congregación.

b) Al postulador, ante todo, le corresponde hacer las investigaciones sobre la vida del Siervo de Dios en cuestión, para llegar a aclarar su fama de santidad y la importancia eclesial de la causa, informando de todo al Obispo.

c) Se le encomienda también al postulador el oficio de administrar las limosnas que se hagan para la causa, según las normas dadas por la S. Congregación.

4. El postulador tiene el derecho de hacerse sustituir, con legítimo mandato suyo y con el consentimiento de los actores, por otros que se llaman vicepostuladores.

5.a) Para instruir las causas de canonización el Obispo competente es aquel en cuyo territorio murió el Siervo de Dios, a no ser que razones especiales, que ha de aprobar la Sagrada Congregación, aconsejaran otra cosa.

b) Si se trata de un presunto milagro, es competente el Obispo en cuyo territorio ocurrió el hecho.

6.a) El Obispo puede instruir la causa por sí mismo o por un delegado suyo, que ha de ser sacerdote muy bien formado en teología, derecho canónico y, si se tratara de causas antiguas, también en historia.

b) El sacerdote que se nombre promotor de justicia ha de estar adornado de las mismas cualidades.

c) Todos los oficiales que intervienen en la causa deben hacer juramento de cumplir fielmente con su oficio, y quedan obligados al secreto.

7. La causa puede ser reciente o antigua. Será reciente si el martirio o las virtudes del Siervo de Dios pueden probarse por las declaraciones orales de testigos directos; será antigua si las pruebas sobre el martirio o sobre las virtudes sólo pueden fundarse en fuentes escritas.

8. Todo aquel que desee incoar una causa de canonización ha de presentar al Obispo competente, por medio del postulador, la súplica pidiendo la instrucción de la causa.

9.a) En las causas recientes, esta petición no debe presentarse antes de que hayan pasado cinco años a partir de la muerte del Siervo de Dios.

b) Pero si se presenta después de haber transcurrido treinta años a partir de la muerte, el Obispo no debe proseguir adelante sino después de haberse persuadido, a través de una investigación bien hecha, de que no ha existido fraude ni dolo en este caso por parte de los promotores al haber retrasado tanto el comienzo de la causa.

10. El postulador junto con la instancia ha de presentar:

1º. tanto en las causas recientes como en las antiguas, una biografía del Siervo de Dios, de cierto rigor histórico, si la hay; si no la hubiera, una relación muy cuidada, compuesta cronológicamente, sobre la vida y hechos del mismo Siervo de Dios, sobre sus virtudes o sobre el martirio, sobre la fama de santidad y de milagros, sin omitir cuanto parezca contrario o menos favorable a la misma causa;

2º. todos los escritos del Siervo de Dios que hayan sido editados, en ejemplar auténtico;

3º. solamente en las causas recientes, una lista de personas que puedan ayudar a esclarecer la verdad sobre las virtudes o sobre el martirio del Siervo de Dios, sobre la fama de santidad o de milagros y también de las personas que se opongan a ello.

11.a) Recibida la petición, el Obispo consulta al grupo de Obispos, al menos de la región, sobre la oportunidad de incoar la causa.

b) Haga pública además en su diócesis y, si lo creyera oportuno, también en otras con el consentimiento de los respectivos Obispos, la petición del postulador, invitando a todos los fieles a que le hagan llegar aquellas noticias útiles que se refieren a la causa, si es que de hecho tuvieron algunas para someterlas a su examen.

12.a) Si de las informaciones recibidas surgiera alguna dificultad de cierta importancia para la causa, informe el Obispo de ello al postulador para que intente hacerla desaparecer.

b) Si la dificultad no fuere superada y, por eso mismo, el Obispo juzgara que la causa no debe admitirse, dígaselo al postulador indicándole las razones que tiene para tomar tal decisión.

13. Si el Obispo se decide a incoar la causa, pida el dictamen sobre los escritos publicados del Siervo de Dios a dos censores teólogos, los cuales han de manifestar si tales escritos contienen alguna cosa contraria a la fe o a las buenas costumbres.

14.a) Si los pareceres de los censores teólogos son favorables, el obispo ordena que se recojan todos los escritos inéditos del Siervo de Dios y todos y cada uno de los documentos históricos, sean manuscritos o ya publicados, que de alguna manera se relacionen con la causa.

b) Para hacer esta búsqueda, principalmente si se trata de causas antiguas, sírvase de la ayuda de peritos en historia y archivística.

c) Cumplido el encargo, los peritos, al entregar al Obispo los escritos recogidos, denle también con ellos un informe claro y completo en el que refieran y den fe de haber cumplido bien con su obligación,

acompañen una lista de los escritos y documentos, y den su parecer sobre su autenticidad y su valor y también sobre la personalidad del Siervo de Dios tal y como resulta de los mismos escritos y documentos.

15.a) Recibido este informe, el Obispo haga entrega al promotor de justicia, o a otro varón impuesto en estas cosas, de todo lo que hasta ahora ha ido recibiendo, a fin de que prepare unos interrogatorios apropiados para dilucidar la verdad sobre la vida del Siervo de Dios, sobre las virtudes o el martirio, sobre la fama de santidad o del martirio.

b) En las causas antiguas, los interrogatorios se referirán únicamente a la fama de santidad o del martirio que aún se dé en la actualidad y, si fuera del caso, al culto que se haya tributado al Siervo de Dios en los últimos tiempos.

c) Mientras tanto, el Obispo haga llegar a la S. Congregación para las Causas de los Santos una breve información sobre la vida del Siervo de Dios y sobre la consistencia de la causa, con el fin de ver si, por parte de la Santa Sede, hay algo que pueda estorbar la tramitación de la misma.

16.a) A continuación, el Obispo, o el delegado, oiga a los testigos propuestos por el postulador y a otros que hay que preguntar de oficio en presencia del notario, que ha de ir transcribiendo lo que dicen. Los testigos confirman al final lo que han declarado. Si el examen de los testigos urgiera porque pueden desaparecer sus pruebas («*ne pereant probationes*»), han de ser interrogados sin esperar a que se termine la búsqueda de documentos.

b) En el examen de los testigos esté presente el promotor de justicia; si no estuviera presente, se le han de entregar las actas para que las estudie y pueda advertir y proponer todo cuanto crea necesario y oportuno.

c) Los testigos ante todo han de ser examinados de acuerdo con los interrogatorios; pero el Obispo, o el delegado, no deje de hacerles otras preguntas, necesarias o útiles, que puedan esclarecer lo que ellos mismos hayan dicho o solucionar y aclarar plenamente las dificultades que hayan podido surgir.

17. Los testigos han de ser «*de visu*»; a ellos pueden añadirse, si conviniera, algunos testigos que oyeron a los que vieron. Unos y otros han de ser fidedignos.

18. Han de ser llamados como testigos, ante todo, los consanguíneos y los afines del Siervo de Dios y aquellos que tuvieron amistad e intimidad con él.

19. Para probar el martirio o el ejercicio de las virtudes así como la fama de milagros de un Siervo de Dios que perteneció a un Instituto de vida consagrada, una parte notable de los testigos debe ser ajena al instituto, salvo que por la vida peculiar del Siervo de Dios eso no sea posible.

20. No pueden ser testigos:

1º. El sacerdote respecto a todo lo que él conoce por confesión sacramental;

2º. Los que fueron habitualmente confesores o directores espirituales del Siervo de Dios, por lo que se refiere también a todo aquello que se les confió, en conciencia, en el fuero extrasacramental.

3º. El postulador de la causa, mientras lo sea.

21.a) El Obispo, o el delegado, llame algunos testigos «de oficio», que puedan contribuir, si conviniera, a esclarecer la investigación, principalmente cuando tales testigos son contrarios a la causa.

b) También hay que llamar como testigos «de oficio» a aquellos varones peritos que hicieron investigaciones de los documentos e informaron sobre los mismos. Estos deben declarar con juramento: 1º. Que hicieron todas las investigaciones y que recogieron todo el material que se refiere a la causa; 2º. Que no cambiaron ni mutilaron documento o texto alguno.

- 22.a) Cuando se trata de curaciones milagrosas, también han de ser llamados a declarar los médicos que intervinieron en la enfermedad.
- b) Si se negaran a presentarse ante el Obispo o su delegado, haga éste cuanto esté en su mano para que escriban, bajo juramento si es posible, un informe, que ha de incluirse en las actas, sobre la enfermedad y su desarrollo o, al menos, pídase su parecer a través de una persona que pueda servir de enlace, que luego habrá de ser examinada.
23. Los testigos, en la declaración que han de hacer bajo juramento, deben indicar la fuente de donde proceden sus conocimientos sobre aquello que afirman; de lo contrario su testimonio no sería tenido en cuenta.
24. Si algún testigo prefiriera entregar al Obispo o al delegado un escrito preparado antes por él, bien sea en el acto de su declaración o bien fuera de ella, dicho escrito debe aceptarse después de que el mismo testigo ratifique con juramento que lo escribió él mismo y que cuanto allí se contiene es verdad. Tal escrito ha de incluirse en las actas de la causa.
- 25.a) Sea cual fuere el modo de declarar que usó el testigo, cuide con diligencia el Obispo, o el delegado, de que tales declaraciones queden autenticadas siempre con su firma y su propio sello.
- b) Los documentos y los testigos escritos recogidos por los peritos o entregados por otros, han de declararse auténticos, consignando en ellos el nombre y el sello del notario o de algún oficial público que dé fe de ello.
- 26.a) Si hubiera que hacer investigaciones sobre documentos u oír testigos en otra diócesis, el Obispo, o el delegado, escriba al Obispo competente, que ha de proceder a tenor de estas normas.
- b) Las actas de estas investigaciones han de guardarse en el archivo de la curia, pero se enviará un ejemplar de las mismas, redactado según lo que se dice en los núms. 29-30, al Obispo que las pidió.
- 27.a) El Obispo, o el delegado, procure recoger las pruebas con suma diligencia e ingenio sin omitir nada de cuanto, de alguna manera esté relacionado con la causa, teniendo por seguro que el feliz éxito de ésta dependerá en gran parte de cómo haya sido hecha la instrucción.
- b) Una vez que se hayan recogido todas las pruebas, el promotor de justicia ha de examinar con cuidado cada una de las actas y documentos, a fin de que, si lo juzgare necesario, pueda pedir nuevas pruebas.
- c) Al postulador ha de dársele también la facultad de inspeccionar las actas para poder completar las pruebas, si fuera conveniente, con nuevos testigos o nuevos documentos.
- 28.a) Antes de terminar la instrucción, el Obispo o el delegado inspeccione el sepulcro del Siervo de Dios, la habitación en la que habitó o murió y, si existieran, aquellos otros lugares en los que pudieran encontrarse señales de que alguien tributa culto en su honor. Haga después una declaración sobre la observancia de los decretos de Urbano VIII sobre la ausencia de culto.
- b) Redáctese un informe de todo lo realizado, que ha de ser incluido en las actas.
- 29.a) Acabada la instrucción del proceso, el obispo, o el delegado, mande que se haga el trasunto, a no ser que, dadas especiales circunstancias, hubiera permitido que se hiciera dicho trasunto durante la instrucción del proceso.
- b) Transcríbase el trasunto directamente de las actas originales y háganse dos copias del mismo.
- 30.a) Terminada la copia del trasunto, se coteja con el original y el notario firma en cada página, poniendo también en cada una su sello.

-Normas que han de observarse en las investigaciones-

b) El original, debidamente cerrado y sellado, se guarda en el archivo de la curia.

31.a) El trasunto de la investigación y los documentos adjuntos, debidamente cerrados y sellados, se envían con la mayor seguridad en doble copia a la S. Congregación, junto con un ejemplar de los libros del Siervo de Dios que fueron ya examinados por los censores teólogos, incluyendo su juicio sobre ellos.

b) Si fuera necesaria la traducción de las actas y documentos a otra de las lenguas admitidas por la S. Congregación, háganse dos ejemplares de la traducción, declarándolos auténticos, y envíense a Roma juntamente con el trasunto.

c) El Obispo, o el delegado, envíe además cartas al Cardenal Prefecto acerca de la fe que merecen los testigos y de la legitimidad de las actas.

32. La investigación sobre los milagros ha de instruirse separadamente de la de las virtudes o del martirio y ha de hacerse según las normas que siguen.

33.a) El Obispo competente según la norma del núm. 5 b), al recibir la petición del postulador, que ha de ir acompañada de una breve pero precisa relación sobre el presunto milagro y de la documentación respectiva, pida su juicio a uno o a dos peritos.

b) Si después se decide a hacer la investigación jurídica, examine él mismo o por su delegado a todos los testigos según las normas establecidas en los núms. 15 a), 16-18 y 21-24.

34.a) Si se trata de la curación de alguna enfermedad, el Obispo, o el delegado, se asesorará de algún médico, el cual formulará las preguntas a los testigos para esclarecer mejor todas las cosas según las necesidades y las circunstancias.

b) Si la persona que obtuvo la curación vive aún, ha de ser visitada por los peritos, para que quede constancia de que la curación continúa.

35. El trasunto de la investigación, junto con los documentos adjuntos, ha de enviarse a la S. Congregación, según se establece en los núms. 29-31.

36. Se prohíben las solemnidades o panegíricos en las iglesias acerca de los Siervos de Dios cuya santidad de vida está aún sometida a legítimo examen.

Y aun fuera de las iglesias, hay que abstenerse de cualquier acto que pueda inducir a los fieles a la falsa idea de que la investigación hecha por el Obispo sobre la vida y virtudes o el martirio del Siervo de Dios lleva consigo la certidumbre de su futura canonización.

Nuestro Smo. Padre Juan Pablo II, por la divina providencia papa, en la audiencia concedida el día 7 de febrero del año 1983 al que suscribe, Cardenal Prefecto, se dignó aprobar y ratificar estas normas, mandando, al mismo tiempo, que entraran en vigor ese mismo día y que sean fiel y religiosamente observadas por todos los Obispos que instruyan causas de canonización y por todos los demás, a los que corresponda, sin que obste ninguna cosa en contrario, aun las consideradas como dignas de especial atención.

Dado en Roma, en la sede de la S. Congregación para las Causas de los Santos, el día 7 de febrero de 1983.

Pedro, Cardenal Palazzini,
Prefecto.

Traian Crisan,
Arzobispo titular de Drivasto,

-Normas que han de observarse en las investigaciones-
Secretario.

Notificación sobre las penas canónicas en las que incurren tanto los obispos que ordenan ilícitamente a otros obispos como los ordenados

El Excmo. Señor Pedro Martín Ngô-Dinh-Thuc, Arzobispo titular de Bullensium Regionum, en el mes de enero de 1976 ordenó de modo totalmente ilegítimo a muchos sacerdotes y obispos en el lugar llamado Palmar de Troya, en España. Por esta causa, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 17 de septiembre del mismo año, publicó un Decreto (cfr. AAS 68 [1976], 623), en el que se recordaban las penas canónicas en las que incurrieron el mismo y los otros que recibieron la ordenación que el realizó de este modo ilegítimo.

Posteriormente, el propio Prelado pidió y obtuvo la absolución de la excomunión que había contraído y que está reservada de modo especialísimo a la Santa Sede. Ahora, consta a esta Sagrada Congregación que el Excmo. Señor Ngô-Dinh-Yhuc, ya desde del año 1981, volvió a ordenar a otros presbíteros contra lo prescrito en el can. 955. Más aun, lo que es más grave, el mismo en el mismo año, despreciando el can. 953, confirió la ordenación episcopal, sin mandato pontificio ni provisión canónica, al socio religioso M. L. Guerard des Lauriers, O.P., francés, y a los sacerdotes Moisés Carmona y Adolfo Zamora, oriundos de México; pasado algún tiempo, Moisés Carmona, a su vez, confirió la ordenación episcopal a los presbíteros mexicanos Benigno Bravo y Roberto Martínez, así como al presbítero americano Georges Musey.

El Excmo. Señor Ngô-Dinh-Thuc quiso, además, aprobar la legitimidad de los actos realizados por él mediante una declaración pública hecha el 25 de febrero de 1982 en la ciudad de Mónaco, en la que afirmaba «que estaba vacante la Sede de la Iglesia católica de Roma» y, por consiguiente, él, en cuanto Obispo, «hace todo para que la Iglesia católica de Roma perdure para la salvación eterna de las almas».

Sopesada la gravedad de tales delitos y de las afirmaciones erróneas, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, con especial mandato de Su Santidad Juan Pablo II, estima que es necesario renovar lo prescrito en su Decreto de 17 de septiembre de 1976, que se aplica plenamente a este caso, a saber:

1) Los obispos que ordenaron a otros obispos, así como los mismos obispos ordenados, además de las sanciones prescritas en los cánones 2370 y 2373, 1 y 3, del Código de Derecho Canónico, también incurrieron en excomunión *ipso facto*, reservada de especialísimo modo a la Sede Apostólica, según el Decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de 9 de abril de 1951 (AAS 43 [1951], 217 s.). Se aplica la pena del can. 2370 a los presbíteros asistentes, si asistieron algunos.

2) Los presbíteros ordenados de este modo ilegítimo están suspendidos por el mismo hecho de recibir la ordenación, según el canon 2374 y, si ejercieron el orden, están en situación irregular (can. 985, 7).

3) Por último, en lo que se refiere a quienes ya recibieron la ordenación de modo ilegítimo, o a quienes quizá la reciban en el futuro, con respecto a la validez de las Ordenes, la Iglesia no conoce ni conocerá la ordenación de los mismos y los considera, a todos los efectos, en el estado que cada uno tuviera anteriormente, permaneciendo sometidos a las sanciones penales arriba mencionadas hasta que sean absueltos.

Además, esta Sagrada Congregación ejerce su oficio advirtiendo a los fieles que eviten participar o favorecer de cualquier modo en los actos litúrgicos o en cualesquiera otras actividades que sean promovidas por los arriba mencionados.

Roma, en la sede de la S. Congregación Para la Doctrina de la Fe, 12 de marzo de 1983.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Artit. de Lora, *Secretario*

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES

ELEMENTOS ESENCIALES DE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA SOBRE LA VIDA RELIGIOSA DIRIGIDOS A LOS INSTITUTOS DEDICADOS A OBRAS APOSTÓLICAS

INTRODUCCIÓN

1. La renovación de la vida religiosa durante los últimos veinte años ha sido en múltiples aspectos una experiencia de fe. Se han hecho esfuerzos generosos para explorar a fondo en la oración qué significa vivir la vida consagrada según el Evangelio, el carisma fundacional de un instituto religioso y los signos de los tiempos. Los institutos religiosos de vida apostólica han intentado, además, afrontar los cambios exigidos por la rápida evolución de la sociedad a la cual son enviados y por el desarrollo de los medios de comunicación que condicionan sus posibilidades de evangelización. Al mismo tiempo, estos institutos se han encontrado con cambios imprevistos en su misma situación interna, elevación del promedio de edad de sus miembros, disminución de vocaciones, merma consiguiente de sus efectivos, diversidades en los estilos de vida y en las obras y, con frecuencia, incertidumbre acerca de su identidad. El resultado ha sido una experiencia comprensiblemente compleja, con muchos aspectos positivos y algunos otros notablemente dudosos.

2. Ahora, pasado el período de experimentación extraordinaria ordenado por *Ecclesiae Sanctae* II, muchos institutos religiosos dedicados a obras de apostolado están revisando sus experiencias. Con la aprobación de sus Constituciones revisadas y la entrada en vigor del nuevo Código de Derecho Canónico, se adentran en una nueva fase de su historia. En este momento de reiniciación, escuchan una vez más la llamada pastoral del Papa Juan Pablo II a « *hacer una evaluación objetiva y humilde de los años de experimentación, de modo que puedan identificar los elementos positivos, así como las posibles desviaciones*» (Disc. a la UISG 1979; a los Superiores Mayores de religiosos y religiosas en Francia 1980). Superiores religiosos y Capítulos han solicitado de esta Sagrada Congregación directrices para valorar el pasado y preparar el futuro. También algunos Obispos, debido a su especial responsabilidad en la promoción de la vida religiosa, han pedido orientaciones. Por todo ello, la Sda. Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, siguiendo las indicaciones del Santo Padre, ha preparado esta síntesis de principios y normas fundamentales. Su intento es presentar una síntesis clara de la doctrina de la Iglesia acerca de la vida religiosa, en un momento especialmente significativo y oportuno.

3. Esta doctrina se halla ya formulada en los grandes documentos del Concilio Vaticano II, particularmente en *Lumen gentium*, *Perfectae Caritatis* y *Ad Gentes*. Ha sido desarrollada posteriormente en la Exhortación Apostólica *Evangelica testificatio* de Pablo VI, en las alocuciones del Papa Juan Pablo II y en los documentos de esta Sda. Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, especialmente en *Mutuae relationes*, *Religiosos y promoción humana* y *Dimensión contemplativa de la vida religiosa*. Últimamente, esa riqueza doctrinal ha sido condensada en el nuevo Código de Derecho Canónico. Todos estos textos, basados en el rico patrimonio de la doctrina preconiliar, ahondan y afinan la teología de la vida religiosa, que vino desarrollándose y adquiriendo densidad durante los siglos pasados.

4. La vida religiosa es un dato histórico a la vez que una realidad teológica. La experiencia vivida, hoy como en el pasado, es variada; lo cual tiene su importancia. Es una experiencia que necesita ser comprobada a la luz de los fundamentos evangélicos, del magisterio de la Iglesia y de las Constituciones aprobadas de cada instituto. La Iglesia considera ciertos elementos como esenciales para la vida religiosa: la vocación divina, la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos con votos públicos, una forma estable de vida comunitaria, para los institutos dedicados a obras de apostolado, la participación en la misión de Cristo por medio de un apostolado comunitario, fiel al don fundacional específico y a las sanas tradiciones; la oración personal y comunitaria, el ascetismo, el testimonio público, la relación característica con la Iglesia, la formación permanente, una forma de gobierno a base de una autoridad religiosa basada en la fe. Los cambios históricos y culturales traen consigo una evolución en la vida real, pero el modo y el rumbo de esa evolución son determinados por los elementos esenciales, sin los cuales, la vida religiosa pierde su identidad. En el presente texto, dirigido a los institutos dedicados a obras de apostolado, esta Sda. Congregación se limita a identificar y reafirmar estos elementos esenciales.

I.

LA VIDA RELIGIOSA: UNA FORMA PARTICULAR DE CONSAGRACIÓN A DIOS

5. La consagración es la base de la vida religiosa. Al afirmarlo, la Iglesia quiere poner en primer lugar la iniciativa de Dios y la relación transformante con El que implica la vida religiosa. La consagración es una acción divina. Dios llama a una persona y la separa para dedicársela a Si mismo de modo particular. Al mismo tiempo, da la gracia de responder, de tal manera que la consagración se exprese, por parte del hombre, en una entrega de sí, profunda y libre. La interrelación resultante es puro don: es una alianza de mutuo amor y fidelidad, de comunión y misión para gloria de Dios, gozo de la persona consagrada y salvación del mundo.

6. Jesús mismo es Aquel a quien el Padre consagró y envió en el más alto de los modos (cf. Jn 10, 86). En El se resumen todas las consagraciones de la antigua Ley, que simbolizaban la suya y en El está consagrado el nuevo Pueblo de Dios, de ahí en adelante misteriosamente unido a El. Por el bautismo Jesús comparte su vida con cada cristiano; cada uno es santificado en el Hijo; cada uno es llamado a la santidad; cada uno es enviado a compartir la misión de Cristo, con capacidad de crecer en el amor y en el servicio del Señor. Este don bautismal es la consagración fundamental cristiana y viene a ser raíz de todas las demás.

7. Jesús vivió su consagración precisamente como Hijo de Dios: dependiendo del Padre, amándole sobre todas las cosas y entregado por entero a su voluntad. Estos aspectos de su vida como Hijo son compartidos por todos los cristianos. A algunos, sin embargo, para bien de todos, Dios da el don de seguir más de cerca a Cristo en su pobreza, su castidad y su obediencia por medio de la profesión pública de estos consejos con la mediación de la Iglesia. Esta profesión, a imitación de Cristo, pone de manifiesto una consagración particular que está « *enraizada en la consagración del bautismo y la expresa con mayor plenitud* » (PC 5). La expresión « *con mayor plenitud* » nos hace pensar en el dominio de la Persona divina del Verbo sobre la naturaleza humana que asumió y nos invita a una respuesta como la de Jesús: un don de sí mismo a Dios de una manera que sólo El puede hacer posible y que es testimonio de su santidad y de su ser absoluto. Una tal consagración es un don de Dios: una gracia gratuitamente dada.

8. Cuando la consagración por la profesión de los consejos es confirmada, como respuesta definitiva a Dios, con un compromiso público tomado ante la Iglesia, pertenece a la vida y santidad de la Iglesia (cf. LG 44). Es la Iglesia quien autentica el don y es mediadora de la consagración. Los cristianos así consagrados se esfuerzan por vivir desde ahora lo que será la vida futura. Una vida semejante « *manifiesta más cumplidamente a todos los creyentes la presencia de los bienes celestiales ya en posesión aquí abajo* » (LG 44). De esta manera, tales cristianos « *dan un testimonio contundente y excepcional de que el mundo no puede ser transfigurado y ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas* » (LG 31).

9. La unión con Cristo por la consagración, mediante la profesión de los consejos, puede ser vivida en medio del mundo, puede actuar con obras del mundo y expresarse a la manera del mundo. Esta es la vocación especial de los institutos seculares, definidos por Pío XII como « *consagrados a Dios y a los otros* » en el mundo y « *con los medios del mundo* » (*Primo feliciter*, V y II). Por sí mismos los consejos no separan necesariamente del mundo. En efecto, es un don de Dios a la Iglesia que la consagración mediante la profesión de los consejos pueda tomar la forma de una vida para ser vivida como fermento escondido. Los cristianos así consagrados realizan su obra de salvación comunicando el amor de Cristo, por medio de su presencia en el mundo y de su santificación desde dentro del mundo. Su estilo de vida y presencia no se distingue externamente del de los otros cristianos. Su testimonio se da en el ambiente común de sus vidas. Esta forma discreta de testimonio proviene de la misma naturaleza de su vocación secular y forma parte del modo propio con que su consagración debe vivirse (cf. PC 11).

10. En cambio, no puede decirse lo mismo de aquellos a quienes la consagración por la profesión de los consejos constituye como religiosos. La naturaleza misma de la vocación religiosa lleva consigo el testimonio público de Cristo y de la Iglesia. La profesión religiosa se realiza mediante votos que la Iglesia

recibe como públicos. La forma estable de vida común en un instituto canónicamente erigido por la autoridad eclesiástica competente, manifiesta en forma visible la alianza y comunión que la vida religiosa expresa. Desde el momento mismo del ingreso en el noviciado, una cierta separación de la familia y de la vida profesional, habla potentemente de lo absoluto de Dios; pero al mismo tiempo, se establece un vínculo nuevo y más profundo en Cristo con la familia que se ha dejado. Este vínculo se refuerza aún más cuando el desprendimiento de otras relaciones, ocupaciones y formas de diversión en sí legítimas, siguen reflejando públicamente en la vida lo absoluto de Dios. Otro aspecto de la naturaleza pública de la consagración religiosa está en el apostolado de los religiosos que, en cierto sentido, es siempre comunitario. La presencia religiosa es visible tanto en las formas de actuar, como en las de vestir o en el estilo de vida.

11. La consagración religiosa se vive dentro de un determinado instituto, siguiendo unas Constituciones que la Iglesia, por su autoridad, acepta y aprueba. Esto significa que la consagración se vive según un esquema específico que pone de manifiesto y profundiza la propia identidad. Esa identidad proviene de la acción del Espíritu Santo, que constituye el don fundacional del instituto y crea un tipo particular de espiritualidad, de vida, de apostolado y de tradición (cfr. MR 11). Cuando se contemplan las numerosas familias religiosas, queda uno asombrado ante la riqueza de dones fundacionales. El Concilio insiste en la necesidad de fomentarlos como dones que son de Dios (cf PC 2b). Ellos determinan la naturaleza, espíritu, fin y carácter, que forman el patrimonio espiritual de cada instituto y constituyen el fundamento del sentido de identidad, que es un elemento clave en la fidelidad de cada religioso (cf ET 51).

12. En el caso de institutos dedicados a obras de apostolado, la consagración religiosa presenta aún otra característica: la participación en la misión de Cristo en forma específica y concreta. *Perfecta Caritatis* recuerda que la naturaleza misma de estos institutos exige « *la actividad apostólica y las obras de caridad* » (PC 8). Por el mero hecho de su consagración, los miembros de estos institutos están dedicados a Dios y disponibles para ser enviados. Su vocación implica la proclamación activa del Evangelio por medio de « *obras de caridad, confiadas al instituto por la Iglesia y realizadas en su nombre* » (PC 8). Por esta razón, la actividad apostólica de tales institutos no es simplemente un esfuerzo humano para hacer el bien, sino « *una acción profundamente eclesial* » (EN 60) que hunde sus raíces en la unión con Cristo, enviado por el Padre para realizar su obra y que expresa una consagración por parte de Dios, que envía a los religiosos para servir a Cristo en sus miembros de determinadas maneras (cf EN 69), de acuerdo con los dones fundacionales del instituto (cf MR 15). « *Toda la vida de tales religiosos debe estar imbuída de espíritu apostólico y toda su actividad apostólica de espíritu religioso* » (PC 8).

II.

CARACTERÍSTICAS

1. LA CONSAGRACIÓN MEDIANTE LOS VOTOS PÚBLICOS

13. Es propio, aunque no exclusivo, de la vida religiosa, profesar los consejos evangélicos por medio de votos que la Iglesia recibe. Estos son una respuesta al don de Dios, que siendo don de amor, no puede ser racionalizado. Es algo que Dios mismo realiza en la persona que ha escogido.

14. Como respuesta al don de Dios, los votos son la triple expresión de un único sí a la singular relación creada por la total consagración. Son ellos la acción, mediante la cual, religiosos y religiosas se dan « *a Dios de manera nueva y especial* » (LG 44).

Por los votos, el religioso dedica con gozo toda su vida al servicio de Dios, considerando el seguimiento de Cristo « *como la única cosa necesaria* » (PC 5) y buscando a Dios, y solo a El, por encima de todo. Dos razones fundamentan esta oblación: la primera el deseo de liberarse de los obstáculos que podrían impedir a la persona amar a Dios ardientemente y adorarle con perfección (cf ET 7); la segunda, el deseo de ser consagrado de forma más total al servicio de Dios (cf LG 44). LOS votos mismos « *manifiestan el inquebrantable vínculo que existe entre Cristo y su esposa la Iglesia. Cuanto más fuertes y estables sean estos vínculos, más perfecta será la consagración religiosa del cristiano* » (LG 44).

15. Los votos son también, en concreto, tres maneras de comprometerse a vivir como Cristo vivió, en sectores que abrazan toda la existencia: posesiones, afectos, autonomía. Cada uno pone de relieve una relación con Jesús, consagrado y enviado. El fue rico, pero se hizo pobre por nuestra salvación, despojándose de todo y no teniendo donde reclinar su cabeza. Amó con un corazón indiviso, universalmente y hasta el fin. Vino a hacer la voluntad del Padre que le envió, y lo hizo permanentemente, «aprendiendo *la obediencia por el sufrimiento y convirtiéndose en causa de salvación para todos los que obedecen* » (Hb 5, 8).

16. La señal distintiva de cada instituto religioso se halla en el modo con que estos valores de Cristo se expresan visiblemente. Por esta razón, el contenido de los votos de cada instituto, como está expresado en sus Constituciones, debe aparecer claro y sin ambigüedad. El religioso renuncia al libre uso y disposición de sus bienes, depende del legítimo superior de su instituto en cuanto a sus necesidades materiales, pone en común los dones y retribuciones que recibe, como propiedad que son de la comunidad, acepta y participa en un estilo sencillo de vida. El religioso o religiosa se compromete a vivir la castidad por un nuevo título, el del voto, y a vivirla en el celibato consagrado por el Reino. Esto lleva consigo una manera de vida que es testimonio convincente y verosímil de una entrega total a la castidad y que cierra la puerta a todo comportamiento, relación personal y forma de recreación, incompatibles. El religioso se compromete a obedecer a los mandatos del superior legítimo según las constituciones del instituto y acepta, además, una particular obediencia al Santo Padre, en virtud del voto de obediencia. Implícita en el compromiso que los votos producen, está la exigencia de la vida común con los hermanos o hermanas de comunidad. El religioso se compromete a vivir en fidelidad a la naturaleza, fin, espíritu y carácter del instituto, como aparecen expresados en sus constituciones, en las normas propias y en las sanas tradiciones. Finalmente, el religioso se compromete generosamente a emprender una vida de conversión radical y continua, como la reclama el Evangelio, especificada ulteriormente en el contenido de cada uno de los votos.

17. La consagración, por medio de la profesión de los consejos evangélicos en la vida religiosa, inspira una forma de vida que tiene necesariamente una repercusión social. No es que los votos pretendan convertirse en una protesta social; pero, sin duda, la vida según los votos siempre da testimonio de unos valores que desafían a la sociedad, como desafían a los mismos religiosos. La pobreza, castidad y obediencia religiosas pueden hablar con fuerza y claridad al mundo de hoy, que sufre de tanto consumismo y discriminación, erotismo y odio, violencia y opresión (cf RPH 15).

2. COMUNIÓN EN COMUNIDAD

18. La consagración religiosa establece una comunión particular entre el religioso y Dios y, en Él, entre los miembros de un mismo instituto. Este es el elemento fundamental en la unidad de un instituto. Tradición compartida, trabajos comunes, estructuras racionales, recursos mancomunados, constituciones comunes y espíritu de cuerpo, son todos elementos que pueden ayudar a construir y a fortalecer la unidad; pero el fundamento de la unidad es la comunión en Cristo, establecida por el único carisma fundacional. Esta comunión está enraizada en la consagración religiosa misma. Esta animada por el espíritu del Evangelio, alimentada por la oración, marcada por una mortificación generosa y caracterizada por el gozo y la esperanza que brotan de la fecundidad de la cruz (cf ET 41).

19. Para los religiosos, la comunión en Cristo se expresa de una manera estable y visible en la vida comunitaria. Tan importante es esa vida comunitaria para la consagración religiosa, que cada religioso, cualquiera que sea su trabajo apostólico, está obligado a ella por el mero hecho de la profesión y debe normalmente vivir bajo la autoridad de un superior local, en una comunidad del instituto al que pertenece. Normalmente, también, la vida de comunidad lleva consigo el compartir la vida de cada día según unas estructuras concretas y las prescripciones de las Constituciones. Compartir la oración, el trabajo, las comidas, el descanso, el espíritu de grupo « *las relaciones de amistad, la cooperación en el mismo apostolado y el mutuo apoyo en una vida de comunidad, escogida para seguir mejor a Cristo, son todos ellos otros tantos valiosos factores en el diario caminar* » (ET 39). Una comunidad reunida como verdadera familia en el nombre del Señor goza de su presencia (cf Mt 18, 25) por el amor de Dios que es infundido por el Espíritu Santo (cf Rm 5, 5). Su unidad es un símbolo de la venida de Cristo y es una fuente de

poderosa energía apostólica (cf PC 15). En ella la vida consagrada puede desarrollarse en condiciones ideales (cf ET 38) y queda asegurada la formación permanente de sus miembros. La aptitud para vivir una vida comunitaria, con sus gozos y sus limitaciones, es una cualidad que es índice de vocación religiosa para un determinado instituto y criterio clave para aceptar un candidato.

20. La comunidad local, como lugar en que la vida religiosa es vivida prevalentemente, tiene que ser organizada de forma que queden en evidencia los valores religiosos. Su centro es la Eucaristía, en la que participan los miembros de la comunidad a diario, en lo posible, y que es venerada en un oratorio donde puede tener lugar la celebración y donde el Santísimo Sacramento está reservado (cf ET 48). Tiempos de oración en común a diario, basados en la palabra de Dios y en unión con la oración de la Iglesia, como ocurre especialmente en la Liturgia de las Horas, alimentan la vida comunitaria. Es igualmente necesario un ritmo de tiempos más intensos de oración, ya semanal, ya mensual y, en especial, el retiro anual. La frecuente recepción del sacramento de la Reconciliación es también parte de la vida religiosa. Además del aspecto personal del perdón de Dios y de su amor renovador en el plan individual, el sacramento construye la comunidad gracias a su poder de reconciliación y crea también un vínculo especial con la Iglesia. De acuerdo con las normas propias del instituto, se ha de dar también un tiempo conveniente para la cotidiana oración privada y para una provechosa lectura espiritual. Se han de encontrar maneras de profundizar las devociones propias del instituto y muy en especial la devoción a María Madre de Dios. La comunidad debe igualmente tener presentes en su oración las necesidades del entero Instituto, así como el afectuoso recuerdo de aquellos miembros que han pasado de esta vida al Padre. La promoción de estos valores religiosos de la vida comunitaria y el establecimiento de una organización adecuada, que los fomente, es responsabilidad de todos los miembros de la comunidad, pero en particular del superior local (cf ET 26).

21. El estilo mismo de la vida comunitaria está en relación con la forma de apostolado que los miembros deben mantener, así como con la cultura y sociedad en que ese apostolado se ejercita. La forma de apostolado puede ser causa determinante de la magnitud y ubicación de una comunidad, de sus necesidades particulares y de sus standards de vida. Mas, sea el que fuere el apostolado, la comunidad debe esforzarse por vivir con sencillez, según las normas establecidas para todo el instituto y para la provincia, aplicadas a su propia situación. En su forma de vida debe ocupar un lugar importante el ascetismo, que es parte integrante de la consagración religiosa. Finalmente, ha de proveer a las necesidades de sus miembros, conforme a sus propios recursos, teniendo siempre en cuenta sus obligaciones para con el entero instituto y para con los pobres.

22. En vistas de la importancia crucial de la vida de comunidad, es necesario notar que su calidad se ve afectada positiva o negativamente por dos tipos de diferencias dentro del instituto: en sus miembros y en sus obras. Es esta la variedad que encontramos en la imagen paulina del Cuerpo de Cristo o en la imagen conciliar del Pueblo peregrino de Dios. En ambas, la diversidad es, en verdad, abundancia de dones que tienden a enriquecer la única realidad. Por lo mismo, el criterio de aceptación de miembros y obras en un instituto religioso es la construcción de la unidad (cf MR 12). Prácticamente habrá que preguntarse: los dones de Dios en esta persona, o proyecto, o grupo, contribuirán a la unidad y a hacer más profunda la comunión? Si así fuere, sean bienvenidos. Si no, sin que importe lo buenos que tales dones puedan parecer en sí mismos o lo deseables que puedan resultar para algunos miembros, no son buenos para ese instituto en particular. Es un error pretender que el don fundacional de un instituto lo abarque todo. Ni es razonable fomentar un don que, virtualmente, separa un miembro de la comunión con la comunidad. Tampoco es prudente tolerar líneas de desarrollo fuertemente divergentes que carezcan de una recia conexión de unidad en el instituto mismo. La diversidad sin divisiones y la unidad sin uniformismo son una riqueza y un reto que favorecen el crecimiento de la comunidad de oración, de gozo y servicio, como testimonio de la realidad de Cristo. Constituye una responsabilidad peculiar de los superiores y de los maestros de formación, el asegurarse que diferencias que conducen a la desintegración, no sean tomadas equivocadamente por auténticos valores de diversidad.

3. MISIÓN EVANGELICA

23. Cuando Dios consagra una persona, concede un don especial en orden a la realización de su propio designio de amor: la reconciliación y la salvación del género humano. El no sólo escoge, segrega y dedica a Sí mismo la persona, sino que la compromete en su obra divina. La consagración inevitablemente implica misión. Se trata de dos facetas de una misma realidad. La elección de una persona por parte de Dios, es para la salvación de los demás: la persona consagrada es «enviada» para realizar la obra de Dios, con el poder de Dios. Jesús mismo tenía clara conciencia de ello. Consagrado y enviado para llevar la salvación de Dios, estaba por entero dedicado al Padre en la adoración, el amor y la obediencia, y totalmente entregado a la obra del Padre, que es la salvación del mundo.

24. Los religiosos, por su forma peculiar de consagración, están necesaria y profundamente comprometidos en la misión de Cristo. Como El, son llamados para los otros: enteramente orientados hacia el Padre por el amor y, por eso mismo, entregados del todo al servicio salvador de Cristo a favor de sus hermanos y hermanas. Esto es verdad en todas las formas existentes de vida religiosa. La vida contemplativa claustral tiene su propia escondida fecundidad apostólica (cf PC 7) y proclama ante todos que Dios existe y que es amor. Los religiosos dedicados a obras de apostolado prolongan en nuestros tiempos la presencia de Cristo « *que anuncia el Reino de Dios a las multitudes, que sana a los enfermos y heridos, que convierte a los pecadores a una vida mejor, bendice a los niños, hace el bien a todos, siempre obedeciendo la voluntad del Padre que le envió* » (LG 48). Esta obra salvadora de Cristo es compartida a través de determinados servicios, confiados por la Iglesia al instituto al aprobar sus constituciones. Esta aprobación determina la naturaleza del servicio emprendido, que debe ser fiel al Evangelio, a la Iglesia y al instituto. Establece, además, ciertos límites, dado que la misión del religioso se ve, al mismo tiempo, reforzada y delimitada por las consecuencias de la consagración en un determinado instituto. Aún más, la naturaleza del servicio religioso determina cómo la misión ha de ser realizada: en unión profunda con el Señor y con una gran sensibilidad respecto a los tiempos, la cual capacitará al religioso « *para transmitir el mensaje del Verbo Encarnado en términos que el mundo pueda comprender*» (ET 9).

25. Cualquiera que sea el servicio apostólico a través del cual se transmite la palabra, la misión es emprendida como responsabilidad comunitaria. Es al instituto en su totalidad, a quien la Iglesia encomienda la participación en la misión de Cristo, que es característica suya y se expresa a través de las obras inspiradas por el carisma fundacional. Esta misión corporativa no significa que todos los miembros del instituto hagan las mismas cosas o que las cualidades y dones de las personas no sean respetados. Significa que la actividad de todos los miembros está directamente relacionada con el apostolado común, el cual - como la Iglesia ha reconocido - expresa en concreto la finalidad del Instituto. Este apostolado común y permanente forma parte de la sana tradición del instituto. Está tan íntimamente relacionado con la identidad, que no se puede cambiar sin tocar el carácter mismo del instituto. Es, por tanto, la piedra de toque en la evaluación de nuevas obras, sea que estos servicios hayan de ser realizados por un grupo o individualmente. De la integridad del apostolado común son especialmente responsables los superiores mayores: deben velar por que el instituto sea, a la vez fiel a su misión tradicional en la Iglesia y abierto a nuevas maneras de realizarlo. Las obras tienen necesidad de ser renovadas y revitalizadas, pero esto ha de hacerse manteniéndose siempre fieles al apostolado aprobado del instituto y en colaboración con las autoridades eclesíásticas correspondientes. Tal renovación deberá estar marcada por las cuatro grandes fidelidades, puestas de relieve en el documento *Religiosos y Promoción humana*: « *fidelidad a la humanidad y a nuestro tiempo; fidelidad a Cristo y al Evangelio; fidelidad a la Iglesia y a su misión en el mundo; fidelidad a la vida religiosa y al carisma del instituto* » (RPH 13).

26. El religioso o religiosa realiza su propia acción apostólica dentro de la misión eclesial del instituto. Fundamentalmente, será un trabajo de evangelización que tenderá, en la Iglesia y de acuerdo con la misión del instituto, a ayudar a difundir la Buena Nueva entre « *toda la humanidad y, por medio del Evangelio, a transformar la humanidad desde dentro*» (EN 18; RPH intr.). En la práctica, llevará consigo alguna forma de servicio compatible con la finalidad del instituto, emprendido de ordinario con otros hermanos y hermanas de la misma familia religiosa. En el caso de algunos institutos clericales o misioneros, el religioso podrá a veces encontrarse solo en su actividad apostólica. En el caso de otros institutos, una actividad solitaria podrá ser emprendida solamente con permiso de los superiores, para hacer frente a una necesidad urgente por un tiempo limitado. Al final de la vida, el apostolado será, para

muchos, sólo una misión de oración y sufrimiento. Pero en cualquier situación, el trabajo apostólico de cada religioso es el propio de una persona enviada en comunión con un instituto, que ha recibido una misión eclesial. Tal actividad tiene su fuente en la obediencia religiosa (PC 8; 10). Por lo mismo, se diferencia, en su modo de ser, del apostolado propio de los laicos (cf RPH 22; AA 2, 7, 13, 25). Precisamente por su obediencia en sus obras eclesiales y corporativas, los religiosos ponen de manifiesto uno de los aspectos más importantes de su vida. Ellos son genuinamente apostólicos, no precisamente porque ejercen un apostolado, sino porque viven como los apóstoles vivieron: siguiendo a Cristo en servicio y comunión, según las enseñanzas del Evangelio, en la Iglesia que El fundó.

27. No cabe duda que actualmente, en muchos lugares del mundo, los institutos religiosos que se dedican a actividades apostólicas se enfrentan con especiales dificultades que afectan a su apostolado. El menor número de religiosos, la disminución de vocaciones, el envejecimiento general, las presiones sociales provocadas por movimientos contemporáneos, están coincidiendo con la constatación de un mayor número de necesidades, un mayor individualismo en el desarrollo personal, una conciencia más aguda de los temas referentes a la justicia, la paz y la promoción humana. Existe la tentación de querer hacerlo todo. Existe la tentación de abandonar obras estables, genuina expresión del carisma del instituto, por otras que parecen más eficaces inmediatamente frente a las necesidades sociales, pero que dicen menos con la identidad del instituto. Existe un tercer peligro: el de dispersar los recursos de un instituto en una multitud de actividades a breve plazo, con muy poca conexión con el carisma de fundación. En todos estos casos, los efectos no son inmediatos, pero, a la larga, sufre la unidad y la identidad del instituto mismo; y esto sería dañoso para la Iglesia y su misión.

4. LA ORACIÓN

28. La vida religiosa no se puede sostener sin una profunda vida de oración, individual, comunitaria y litúrgica. El religioso, que abraza una vida de total consagración, está llamado a conocer al Señor resucitado con un conocimiento ferviente y personal y a conocerle como a uno con el cual se está personalmente en comunión: « *Esta es la vida eterna: conocer al único Dios verdadero y a Jesucristo a quien El ha enviado* » (Jn 17, 3). Su conocimiento en la fe trae consigo el amor: « *aun sin verle le amasteis y sin verle todavía os alegráis ya con gozo tan glorioso que no se puede describir* (1 Pt 1, 8). Este gozo de amor y conocimiento, se produce de muchas maneras, pero fundamentalmente, y como medio necesario y básico, a través de encuentros personales y comunitarios con Dios en la oración. Aquí es donde el religioso encuentra « *la concentración de su corazón en Dios* » (DmC 1), que unifica vida y misión.

29. Así como ocurrió con Jesús, en cuya vida la oración como acto diferenciado, ocupó un espacio amplio y esencial, el religioso necesita orar para ahondar su unión con Dios (cf Lc 5, 16). La oración es, además, una condición necesaria para proclamar el Evangelio (cf Mc 1, 35-38). Viene a ser el contexto de todas las decisiones y acontecimientos importantes (cf Lc 6, 12-13). También como en Jesús, el hábito de oración es necesario si el religioso quiere lograr aquella visión contemplativa de las cosas por la que Dios se revela, por la fe, en los acontecimientos ordinarios de la vida (cf DmC 1). Esta es la dimensión contemplativa que Iglesia y mundo tienen derecho a esperar del religioso, por el hecho de su consagración. Dimensión que debe ser robustecida con tiempos prolongados, dedicados exclusivamente a la adoración del Padre, a amarle y a ponerse silenciosamente a su escucha. Por esta razón, Pablo VI insistía: « *La fidelidad a la oración diaria sigue siendo siempre una necesidad fundamental para el religioso. La oración debe tener un lugar preferencial en vuestras constituciones y en vuestras vidas* » (ET 45).

30. Al decir « *en vuestras constituciones* », Pablo VI nos recuerda que para el religioso la oración no es sólo volverse la persona amorosamente hacia Dios, sino también una respuesta comunitaria de adoración, intercesión, alabanza y acción de gracias, que debe ser regulada en forma estable (cf ET 43). No puede dejarse al caso. A nivel de cada instituto, de cada provincia y de cada comunidad, son necesarias normas concretas para que la oración adquiera profundidad y madurez en la vida religiosa, individual y comunitariamente. Sólo a través de la oración será capaz el religioso, en último término, de responder a su consagración; pero la oración comunitaria tiene una función importante en orden a proporcionar el necesario apoyo espiritual. Cada religioso tiene derecho a ser ayudado por la presencia y ejemplo de los

otros miembros de la comunidad en oración. Cada uno tiene el privilegio y la obligación de orar con los otros y de participar con ellos en la liturgia, que viene a ser el centro unificador de sus vidas. Esta ayuda mutua estimula el esfuerzo por vivir la vida de unión con el Señor, a la cual los religiosos son llamados. « *La gente tiene que sentir que alguien está obrando a través de ti. En la medida en que vives tu total consagración a Dios, estás comunicando algo de El y es El en último término Aquél por quien el corazón humano está suspirando* » (Juan Pablo II, Altötting).

5. ASCETISMO

31. La disciplina y el silencio, necesarios para la oración, nos recuerdan que la consagración por los votos religiosos exige un cierto ascetismo « *que abarca todo el ser*» (ET 46). La respuesta de Cristo, de pobreza, castidad y obediencia, le condujo a la soledad del desierto, al dolor de la contradicción y al abandono de la cruz. La consagración del religioso se adentra por ese mismo camino, no puede ser un reflejo de la consagración de Cristo, si su vida no lleva consigo la abnegación. La vida religiosa misma es una expresión permanente, pública y visible, de conversión cristiana. Exige el abandono de todas las cosas y el tomar la propia cruz para seguir a Cristo con la vida entera. Lo cual lleva como consecuencia la ascética necesaria para vivir en pobreza de espíritu y de hecho, para amar como Cristo ama, para someter la propia voluntad, por Dios, a la voluntad de otro que le representa, aunque imperfectamente. Exige el don de sí mismo, sin el cual no es posible vivir ni una vida comunitaria auténtica, ni una misión fructuosa. La afirmación de Jesús que el grano de trigo necesita caer en tierra y morir si ha de dar fruto, tiene una aplicación particular para el religioso a causa de la naturaleza pública de sus votos. Es cierto que muchas penitencias del día de hoy se hallan en los hechos mismos de la vida y deben ser aceptadas allí. Sin embargo, es cierto que los religiosos, si no construyen su vida sobre « *una austeridad alegre y bien equilibrada* » (ET 30) y una renuncia decidida y concreta, arriesgan la pérdida de la libertad espiritual, necesaria para vivir los consejos. En efecto, sin esa austeridad y renuncia, su misma consagración puede verse en peligro. Por eso, no puede darse un testimonio público de Cristo, pobre, casto y obediente, sin ascética. Aún más, por la profesión de los consejos por medio de los votos, los religiosos se obligan a adoptar todos los medios necesarios para ahondar y promover lo que han prometido, y esto significa una elección voluntaria de la cruz, que ha de ser « *como lo fue para Cristo, la más grande prueba de amor*» (ET 29).

6. TESTIMONIO PÚBLICO

32. Por naturaleza, la vida religiosa es un testimonio que debería manifestar claramente la primacía del amor de Dios con una fuerza que proviene del Espíritu Santo (cf ET 1). Jesús realizó este cometido de manera perfecta: dando testimonio del Padre « *con el poder del Espíritu en sí* » (Lc 4, 14), en su vida, muerte y resurrección, permaneciendo para siempre el testigo fiel. A su vez envió a sus apóstoles, con la fuerza del mismo Espíritu, para ser sus testigos en Jerusalén, Judea y Samaría y hasta los últimos confines de la tierra (cf Act 1, 8). El objeto de su testimonio era siempre el mismo: « *Lo que fue desde el principio, lo que hemos oído y visto con nuestros ojos; lo que hemos observado y tocado con nuestras manos: el Verbo que es vida* » (1 Jn 1, 1); Jesucristo « *El Hijo de Dios, proclamado en toda su gloria por su resurrección de entre los muertos*» (Rm 1, 5).

33. También los religiosos en su propio tiempo están llamados a dar testimonio de una experiencia similar, profunda y personal de Cristo; y a compartir la fe, la esperanza, el amor y el gozo que esa experiencia va produciendo. Su continua renovación individual de vida debiera ser fuente de nuevo crecimiento en los institutos a los que pertenecen, recordando las palabras del Papa Juan Pablo II: « *Lo que más cuenta no es lo que los religiosos hacen, sino lo que son como personas consagradas al Señor* » (Mensaje a la Plenaria de la Sda. Congregación, marzo 1980). No solamente con las obras, con que directamente anuncian el Evangelio, sino, con mayor fuerza aún, con su mismo modo de vivir, debieran ser voz que afirma con convicción y confianza: Hemos visto al Señor. Ha resucitado. Hemos escuchado su palabra.

34. El carácter absoluto de la consagración religiosa requiere que el testimonio del Evangelio se dé públicamente con la vida entera. Valores, actitudes y estilo de vida han de atestiguar con fuerza el lugar de Cristo en la propia vida. La visibilidad de este testimonio lleva consigo el abandono de hábitos de confort y

de conveniencias, que serían por los demás legítimas. Reclama una limitación de las formas de descanso y de diversión (cf ES 1 § 2; CD 33-35). Para asegurar este testimonio público, los religiosos aceptan voluntariamente un género de vida que no es permisivo, sino minuciosamente reglamentado. Usan una vestimenta que los distingue como personas consagradas y tienen un lugar de residencia, establecido detalladamente por su instituto de acuerdo con el derecho común y sus propias constituciones. Asuntos como viajes y relaciones sociales han de estar de acuerdo con el espíritu y el carácter de su instituto y con la obediencia religiosa. Estas medidas, de por sí, no aseguran el deseado testimonio público del gozo, la esperanza y el amor de Jesucristo, pero ofrecen importantes medios para ello, y lo cierto es que el testimonio religioso no se da sin ellas.

35. El modo de trabajar es también importante para el testimonio público. Tanto lo que se hace, como el modo de hacerlo, debieran anunciar a Cristo desde la pobreza de quien no busca su propia realización y satisfacción. En nuestros tiempos la carencia de poder es una de las mayores pobreza. El religioso acepta compartirla íntimamente en la generosidad de su obediencia, convirtiéndose con ello en uno de los pobres y volviéndose particularmente insignificante, como Cristo lo fue en su Pasión. Una persona así sabe lo que es permanecer ante Dios en estado de indigencia, lo que es amar como Jesús y lo que es trabajar en la obra de Dios al modo de Dios. Por fidelidad a su misma consagración, el religioso procura fomentar estas actitudes, siguiendo las normas concretas de su propio instituto.

36. La fidelidad al apostolado que el propio instituto ejerce por mandato de la Iglesia, es también esencial para un auténtico testimonio. El dedicarse personalmente a socorrer necesidades a costa de las obras propias del instituto, no puede ser más que perjudicial. Ciertamente existen modos de vivir y obrar que dan testimonio de Cristo muy claramente en el ambiente contemporáneo. El constante control del uso de los bienes y del estilo de relaciones de la propia existencia, constituye uno de los medios más eficaces que tiene el religioso para promover la justicia de Cristo en el tiempo actual (cf RPH 4e). Ser voz de los que no tienen voz es también un testimonio religioso, cuando se hace de acuerdo con las directrices de la jerarquía local y de las normas del propio instituto. El drama de los refugiados, de los perseguidos por creencias políticas o religiosas (cf EN 39) de aquellos a quienes se niega el derecho de nacer y vivir, las restricciones injustas de la libertad humana, las deficiencias sociales que son causa de sufrimiento para los ancianos, los enfermos y los marginados, son otras tantas continuaciones de la Pasión, que elevan su clamor, particularmente hacia los religiosos dedicados a obras de apostolado (cf RPH 4d).

37. La respuesta será diversa según sea la misión, tradición e identidad de cada instituto. Algunos se verán en la necesidad de solicitar la aprobación de nuevas misiones en la Iglesia. En otros casos, se tratará de institutos nuevos que son reconocidos para enfrentarse con necesidades específicas. En la mayoría de los casos, el uso creativo de obras ya afianzadas, para enfrentarse con nuevos desafíos, será un claro testimonio de Cristo, ayer, hoy y siempre. El testimonio del religioso que, con fidelidad a la Iglesia y a las tradiciones de su instituto, se dedica con empeño y amor a la defensa de los derechos humanos y a la venida del Reino en el orden social, puede ser un eco claro del Evangelio y de la voz de la Iglesia (cf RPH 3). Así es como se manifiesta públicamente el poder transformante de Cristo en la Iglesia y la vitalidad del carisma del instituto ante la gente de nuestro tiempo. Finalmente, la perseverancia que es un don ulterior del Dios de la alianza, es el silencioso pero elocuente testimonio que da el religioso del Dios fiel, cuyo amor no tiene límites.

7. RELACIONES CON LA IGLESIA

38. La vida religiosa tiene su propio lugar dentro de la estructura divina y jerárquica de la Iglesia. No constituye un estado intermedio entre la condición clerical y laical, sino que procede de ambas, como don especial para la Iglesia entera (cf LG 43; MR 10). En particular, por ser un signo visible del misterio de la acción de Dios, que consagra a través de la vida y, siéndolo así por mediación de la Iglesia para bien del entero Cuerpo, la vida religiosa participa de modo especial de la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios. Y porque es parte de la Iglesia, misterio y realidad social, no puede existir sin ambos aspectos.

39. Fue esta doble realidad la que el Concilio Vaticano II subrayó al insistir en la naturaleza sacramental de la Iglesia, que es en primer lugar y necesariamente misterio, invisible, comunión divina con la nueva vida

del Espíritu; y necesariamente también, realidad social, visible, comunidad humana bajo la autoridad de uno que representa a Cristo Cabeza. Como misterio (cf LG 1) la Iglesia es la nueva creación, vivificada por el Espíritu y reunida en Cristo para acercarse con confianza al trono de gracia del Padre (cf Hb 4, 16). Como realidad social, presupone la iniciativa histórica de Jesucristo, su ida pascual al Padre, su capitalidad objetiva de la Iglesia, que El fundó, y el carácter jerárquico que de ahí deriva: esa diversidad de ministerios que concurren al bien del entero Cuerpo (cf LG 18; MR 15). El doble aspecto de « *organismo social visible y presencia divina invisible unidos íntimamente* » (MR 3) es lo que confiere a la Iglesia su especial naturaleza sacramental en virtud de la cual es « *sacramento visible de la unidad salvífica* » (LG 9). Es a la vez sujeto y objeto de fe, trascendiendo esencialmente los parámetros de toda perspectiva meramente sociológica, incluso cuando renueva sus estructuras humanas a la luz de las evoluciones históricas y de los cambios culturales (cf MR 3). Su misma naturaleza la hace « *sacramento universal de salvación* » (LG 48): signo visible del misterio de Dios y realidad jerárquica; un designio divino, merced al cual ese signo puede ser comprobado auténticamente y se torna eficaz.

40. La vida religiosa toca ambos aspectos. Los fundadores y fundadoras de institutos religiosos piden a la Iglesia jerárquica que garantice públicamente el don de Dios, del que proceden sus institutos. Al hacerlo, los fundadores y sus seguidores dan también testimonio del misterio de la Iglesia, porque cada instituto existe para construir el Cuerpo de Cristo en la unidad de sus diversas funciones y actividades.

41. En sus orígenes los institutos religiosos dependen de manera especial de la jerarquía. Los obispos, en comunión con el sucesor de Pedro, forman un colegio que conjuntamente ostenta y ejercita en la Iglesia Sacramento las funciones de Cristo Cabeza (cf MR 6; LG 21; PO 1, 2; CD 2). Ellos tienen no sólo la función pastoral de alimentar la vida de Cristo en los fieles, sino también la obligación de verificar los dones y carismas. Son responsables del coordinamiento de las energías de la Iglesia y es misión suya guiar al Pueblo entero a vivir en el mundo como señal e instrumento de salvación. Por eso poseen de manera especial el ministerio del discernimiento en relación con los múltiples dones e iniciativas del Pueblo de Dios. Como ejemplo particularmente rico e importante de estos múltiples dones, cada instituto religioso depende, en cuanto al discernimiento auténtico de su carisma fundacional, del ministerio confiado por Dios a la jerarquía.

42. Esta relación se da no solamente en el primer reconocimiento de un instituto religioso, sino que perdura a través de su desarrollo. La Iglesia hace más que dar existencia a un instituto; lo acompaña, lo guía, lo corrige y estimula en su fidelidad al don fundacional (cf LG 45) porque es un elemento vital en su propia vida y desarrollo. Recibe los votos hechos en el instituto como votos de religión, con consecuencias eclesiales, que suponen una consagración hecha por Dios mismo, a través de su mediación (cf MR 8). Confiere al instituto una participación pública en su propia misión, concreta y comunitaria a la vez. (cf LG 17; AG 40). Confía al instituto, de acuerdo con su propio derecho común y con las constituciones que ella misma ha aprobado, la autoridad religiosa necesaria para una vida de obediencia consagrada. En resumen, la Iglesia continúa siendo mediadora de la acción de Dios, que consagra, de un modo específico, reconociendo y fomentando esta forma particular de vida consagrada.

43. En la práctica diaria, esta relación permanente del religioso con la Iglesia se realiza, con mayor frecuencia, a nivel diocesano o local. El documento *Mutuae Relationes* está dedicado por entero a este tema, desde el punto de vista de su aplicación actual. Es suficiente decir aquí que la vida y la misión del Pueblo de Dios son una sola realidad. Todos están llamados a realizarla en conformidad con las funciones y tareas propias de cada uno. La contribución exclusiva dada por el religioso a esta vida y misión, se funda en la naturaleza total y pública de su vida cristiana consagrada, según un don fundacional aprobado por la autoridad eclesiástica.

8. LA FORMACIÓN

44. La formación religiosa promueve el desarrollo de la vida de consagración al Señor, desde las primeras etapas, en que una persona empieza a interesarse seriamente por ella, hasta su consumación final, cuando el religioso encuentra definitivamente al Señor en la muerte. El religioso vive una forma particular de vida; y la vida misma está en permanente proceso de desarrollo. No se mantiene estable. Tampoco el

religioso es llamado y consagrado de una vez para siempre. La vocación de Dios y la consagración por El, continúan a lo largo de la vida, capaces de crecimiento y ahondamiento, en formas que van más allá de nuestro entender. El discernimiento de la capacidad de vivir una vida que promueva este desarrollo, de acuerdo con el patrimonio espiritual y las normas de un determinado instituto y el acompañamiento de la vida misma en su evolución personal en cada miembro de la comunidad, son las dos principales facetas de la formación.

45. Para cada religioso, la formación es el proceso de llegar a ser más y más un discípulo de Cristo, creciendo en unión y en configuración con El. Se trata de ir asimilando cada vez más el Espíritu de Cristo, de compartir más intensamente su don de sí mismo al Padre y su servicio fraternal a la familia humana y de hacerlo de acuerdo con el don fundacional del instituto, por medio del cual fluye el Evangelio hacia los miembros de cada instituto religioso. Tal proceso requiere una genuina conversión. « *Revestirse de Cristo* » (cf Rm 13, 14; Gl 3, 27; Ef 4, 24) exige desprenderse de la autosuficiencia y del egoísmo (cf Ef 4, 22-24; Col 3, 9-10). El mero hecho de « *caminar según el espíritu* » significa abandonar « *los deseos de la carne* » (Gl 5, 16). El religioso hace de este « *revestirse de Cristo* », con su pobreza, su amor y su obediencia, la tarea esencial de su vida. Es una tarea que nunca termina: antes bien, es un proceso constante de maduración, que abarca no solamente los valores espirituales, sino también todo aquello que contribuye psicológica, cultural y sociológicamente a la plenitud de la personalidad humana. A medida que el religioso crece hacia la plenitud de Cristo según su estado de vida, se comprueba la verdad de lo que afirma *Lumen Gentium*: « *Si bien la profesión de los consejos evangélicos lleva consigo la renuncia a bienes que indudablemente merecen ser altamente estimados, eso no constituye un obstáculo al verdadero desarrollo de la persona humana, antes por el contrario, por su misma naturaleza es sumamente beneficioso para ese desarrollo* » (LG 45).

46. La creciente configuración con Cristo se va realizando en conformidad con el carisma y normas del instituto al que el religioso pertenece. Cada instituto tiene su propio espíritu, carácter, finalidad y tradición, y es conformándose con ellos, como los religiosos crecen en su unión con Cristo. Para los institutos dedicados a obras de apostolado, la formación incluye la preparación y continua actualización de sus miembros para las obras peculiares del instituto, no simplemente como profesionales, sino como « *testigos vivos del amor sin límites y del Señor Jesús* » (ET 53). Aceptada por cada religioso como asunto de responsabilidad personal, la formación se convierte no sólo en crecimiento personal, sino también en una bendición para la comunidad y una fuente de fructuosa energía para el apostolado.

47. Puesto que la iniciativa en la consagración religiosa está en la llamada de Dios, se sigue que Dios mismo, actuando por medio del Espíritu Santo de Jesús, viene a ser el primer y principal agente de la formación del religioso. El actúa a través de su palabra y de los sacramentos, de la oración y la liturgia, del magisterio de la Iglesia y, en forma más inmediata, a través de aquellos que han sido llamados por la obediencia a secundar de modo especial la formación de sus hermanos y hermanas. Respondiendo a la gracia y guía de Dios, el religioso acepta con amor la responsabilidad de su formación personal y de su crecimiento, acogiendo las consecuencias de esta respuesta, que son para cada persona únicas y siempre imprevisibles. La respuesta, sin embargo, no se da en el aislamiento. Siguiendo la tradición de los antiguos padres del desierto y la de todos los grandes fundadores, en la organización de cuanto se refiere a la dirección de cada instituto religioso, algunos miembros son especialmente preparados y dedicados a ayudar a sus hermanos o hermanas en este campo. Su tarea es diferente según la etapa en que se halla cada religioso, pero sus principales funciones son siempre: discernir la acción de Dios; acompañar al religioso por las sendas de Dios; alimentar su vida con sólida doctrina y con la práctica de la oración y, principalmente en las primeras etapas, la evaluación de la jornada. El maestro de novicios y los religiosos responsables de los recién profesos, tienen también el deber de comprobar si el joven religioso tiene vocación y capacidad para hacer su profesión temporal o perpetua. Todo el proceso en cualquier etapa tiene lugar en comunidad, ya que el ambiente natural para la formación es una comunidad orante y entregada, que edifica sobre Cristo su unión y comparte conjuntamente su misión. Deberá ser fiel a las tradiciones y constituciones del instituto y estar bien insertada en el instituto en todo su conjunto, en la Iglesia y en la sociedad a quien sirve. Deberá sostener a sus miembros y mantener ante ellos en la fe, durante toda su vida, las metas y valores que la consagración implica.

48. La formación no se consigue toda de una vez. El trayecto que media entre la respuesta inicial y la postrera, se puede dividir de modo general en cinco fases: el prenoviciado, en que ha de comprobarse la autenticidad de la llamada, en lo posible; el noviciado, que da inicio a una nueva forma de vida; la primera profesión y el período de maduración previa a la profesión perpetua; la profesión perpetua y la formación permanente de la edad adulta; y, finalmente, los años del ocaso, de cualquier modo que se presente, que es preparación próxima para el encuentro con el Señor. Cada una de estas fases tiene su propio objetivo, contenido y normativa. Las etapas de noviciado y profesión, a causa de su importancia, son cuidadosamente reguladas en sus líneas principales por la Iglesia en su derecho común. De todas maneras, es mucho lo que se deja a la responsabilidad de los institutos en particular. A estos se les pide que fijen concretamente en sus constituciones; normas detalladas para un considerable número de asuntos, a los cuales el derecho común hace referencia sólo en principio.

9. EL GOBIERNO

49. El gobierno del religioso apostólico, al igual que los demás aspectos de su vida, está basado en la fe y en la realidad de su respuesta de consagración a Dios, en la comunidad y en la misión. Se trata de mujeres y hombres, miembros de institutos religiosos, cuyas estructuras reflejan la jerarquía cristiana, cabeza de la cual es Cristo mismo. Personas que han escogido vivir la obediencia consagrada como valor de vida; y, por ello, necesitan una forma de gobierno que exprese estos valores y una forma particular de autoridad religiosa. Esa autoridad, característica de los institutos religiosos, no proviene de los miembros; es conferida por Dios mediante el ministerio de la Iglesia, al reconocer el instituto y aprobar sus constituciones. Es una autoridad de la que están investidos los superiores, mientras duren sus períodos de servicio, ya sea a nivel general, intermedio o local. Debe ser ejercida de acuerdo con las normas del derecho común y propio, con espíritu de servicio, respetando la persona humana de cada religioso como hijo de Dios (cf PC 14), estimulando la cooperación para el bien del instituto, pero siempre preservando el derecho del superior de discernir y decidir lo que ha de hacerse (cf ET 25). Estrictamente hablando, esta autoridad religiosa no se comparte. Puede ser delegada, según las constituciones, para determinados fines, pero, normalmente, es ejercida por razón de oficio y es la persona del superior la investida de autoridad.

50. Sin embargo, los superiores no ejercen la autoridad aisladamente. Cada uno debe tener la asistencia de un consejo, cuyos miembros colaboran con el superior, según unas normas que son establecidas constitucionalmente. Los consejeros no ejercen la autoridad por derecho de oficio, como los superiores, sino que colaboran con ellos y ayudan con su voto deliberativo o consultivo, según las prescripciones de la ley eclesial y las constituciones del instituto.

51. La autoridad suprema en un instituto es también ejercida, aunque de manera extraordinaria, por el Capítulo general mientras está en sesión. También esto debe hacerse en conformidad con las constituciones, que deben definir la autoridad del capítulo, de tal forma que se distinga perfectamente de la del superior general. El capítulo general es esencialmente un órgano ad hoc. Está compuesto por miembros *ex officio* y delegados elegidos, que ordinariamente se reúnen para un solo capítulo. Como signo de unidad en la caridad, la celebración de un capítulo general debiera ser un momento de gracia y de acción del Espíritu Santo en un instituto. Debiera ser una experiencia jubilosa, pascual y eclesial, que beneficie al instituto mismo y, también, a toda la Iglesia. Al capítulo general le incumbe renovar y proteger el patrimonio espiritual del instituto, así como elegir el supremo superior y sus consejeros, dictaminar sobre los asuntos más importantes y dar normas para todo el instituto. Los capítulos son de una tal importancia que la ley propia del instituto tiene que determinar minuciosamente cuanto tiene relación con ellos, ya a nivel general, ya a otros niveles; a saber, su naturaleza, autoridad, composición, modo de proceder y frecuencia de su celebración.

52. La doctrina conciliar y posconciliar insiste en ciertos principios relativos al gobierno religioso, que han estado a la base de considerables cambios durante los últimos veinte años. Dejó bien en claro la necesidad de una autoridad religiosa, efectiva, personal, en todos los niveles: general, intermedio y local, si se ha de vivir la obediencia religiosa (cf PC 14; ET 25). Subrayó además la necesidad de consultar la base, de comprometer apropiadamente a todos los miembros en el gobierno del instituto, de compartir la responsabilidad y fomentar la subsidiariedad (cf ES II, 18). La mayoría de estos principios han encontrado

su expresión en las constituciones revisadas. Es importante que estos principios sean entendido y llevados a la práctica de modo que se cumpla el objetivo del gobierno religioso: la edificación de una comunidad unida en Cristo, en la cual Dios es buscado y amado sobre todas las cosas y la misión de Cristo es generosamente realizada.

María, gozo y esperanza de la Vida religiosa.

53. En María, Madre de Dios y Madre de la Iglesia, la vida religiosa se comprende a sí misma más profundamente y encuentra su signo de esperanza cierta (cf LG 68). Ella, que fue concebida inmaculada, porque fue escogida de entre el Pueblo de Dios para ser portadora del mismo Dios más íntimamente y para darlo al mundo, fue consagrada totalmente por la infusión del Espíritu Santo. Ella fue el Arca de la nueva Alianza. La sirva del Señor con su pobreza de « *pobre de Jahwé* »; la Madre del amor hermoso desde Belén hasta más allá del Calvario; la Virgen obediente cuyo « *si* », a Dios cambió nuestra historia; la mujer contemplativa « *que conservó en su corazón todas estas cosas* »; la misionera que se apresuró hacia Hebrón; la única sensible a las necesidades de Caná; la testigo firme al pie de la cruz; el centro de unidad que mantuvo unida a la Iglesia recién nacida en su expectación del Espíritu Santo. María mostró, a lo largo de su vida, todos aquellos valores que van unidos con la consagración religiosa. Ella es la Madre del religioso, al ser Madre de Aquél que fue consagrado y enviado, y en su *fiat* y *magnificat* la vida religiosa encuentra la plenitud de su entrega y la emoción de su gozo por la acción de Dios que consagra.

III.

ALGUNAS NORMAS FUNDAMENTALES

El nuevo Código de Derecho Canónico transcribe en normas canónicas las ricas enseñanzas conciliares y posconciliares de la Iglesia acerca de la vida religiosa. Junto con los documentos del Concilio Vaticano II y las declaraciones de los últimos Papas, fija la base, sobre la cual se funda la praxis actual de la Iglesia con relación a la vida religiosa. La evolución natural, necesaria para la vida de cada día, continuará siempre; pero el período de experimentación especial para los institutos religiosos, establecido por el Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* terminó con la celebración del segundo Capítulo General ordinario, a partir del Capítulo Especial de renovación. Ahora, el nuevo Código de Derecho Canónico es la norma fundamental jurídica de la Iglesia para la vida religiosa, tanto para la evaluación de la experiencia realizada, cuanto en lo que concierne el futuro. Las normas fundamentales siguientes son una síntesis de la actual legislación de la Iglesia.

I. VOCACIÓN Y CONSAGRACIÓN

1. La vida religiosa es una forma de vida a la cual algunos cristianos, ya clérigos ya laicos, son libremente llamados por Dios para que gocen de un don peculiar de gracia en la vida de la Iglesia y puedan contribuir, cada cual a su propio modo, a la misión salvífica de la Iglesia (cf LG 43).

2. El don de la vocación religiosa está enraizado en el don del bautismo, pero no es dado a todo bautizado. Es dado gratuitamente y sin méritos; es concedido por Dios a aquellos a quienes ha escogido libremente de entre su pueblo y para el bien de su pueblo (cf PC 5).

3. Al aceptar el don de Dios, la vocación, los religiosos responden a un llamamiento divino: morir al pecado (cf Rm 6, 11) renunciando al mundo y viviendo sólo para Dios. Sus vidas están completamente dedicadas a su servicio y ellos buscan y aman sobre todo a « *Dios que nos ha amado primero* » (cf 1 Jn 4, 10; PC 56). Punto focal de sus vidas es el seguir más de cerca a Cristo.

4. La dedicación de la vida entera del religioso al servicio de Dios constituye una consagración especial (cf PC 5). Es una consagración total de la persona, que manifiesta el desposorio admirable establecido por Dios en la Iglesia, signo de la vida futura. Esta consagración se realiza por votos públicos, perpetuos, o temporales que han de renovarse al vencer el plazo. Con sus votos, los religiosos se comprometen a observar los tres consejos evangélicos, se consagran a Dios por el ministerio de la Iglesia (cc. 607, 654), y

se incorporan a su instituto con los derechos y obligaciones definidos por la ley.

5. Las condiciones para la validez de la profesión temporal, la duración de este período, y la posibilidad de prolongarlo, se hallan determinados en las constituciones de cada instituto, siempre en consonancia con el derecho común de la Iglesia. (cc. 655, 658).

6. La profesión religiosa se hace con la fórmula de votos aprobada por la Santa Sede para cada instituto. La fórmula es común, porque todos los miembros contraen las mismas obligaciones y, cuando se incorporan plenamente, tienen los mismos derechos y deberes. El religioso, individualmente, puede agregar una introducción o una conclusión, si la autoridad competente lo aprueba.

7. Considerando su carácter y sus fines específicos, cada instituto debe definir en sus constituciones la manera con que los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, han de observarse en su estilo peculiar de vida (c. 598 § 1).

II. LA COMUNIDAD

8. La vida de comunidad que es una de las características de un instituto religioso (c. 607 § 2) es propia de toda familia religiosa. Reúne a todos los miembros en Cristo y debe ser definida de modo que se convierta en fuente de ayuda mutua para todos, sosteniendo a cada uno en la plena realización de su vocación religiosa. Debe además ofrecer un ejemplo de reconciliación en Cristo y de comunión, enraizada y fundada en su amor (cf c. 602).

9. Para los religiosos, la vida comunitaria se vive en una casa legalmente erigida, bajo la autoridad de un superior designado por la ley (c. 608). Las casas son erigidas con la previa aprobación escrita del obispo diocesano (c. 609) y deben ser capaces de proveer suficientemente a las necesidades de sus miembros (c. 610 § 2), dando a la vida comunitaria la posibilidad de expandirse y desenvolverse con una comprensión y cordialidad tal, que alimente la esperanza (cf ET 39).

10. Cada casa debe tener, al menos, un oratorio en el que pueda celebrarse y reservarse la Eucaristía, de modo que verdaderamente sea al centro de la comunidad (c. 608).

11. En todas las casas religiosas, en conformidad con el carácter y misión del instituto y según las prescripciones del derecho propio, debe haber una parte reservada exclusivamente para los miembros de la comunidad (c. 667 § 1). Esa forma de separación del mundo, que ha de estar de acuerdo con la finalidad del instituto, viene a ser parte del testimonio público que el religioso da de Cristo y de su Iglesia (cf c. 607 § 3). Además es necesaria para el silencio y el recogimiento, que hacen posible la oración.

12. Los religiosos deben vivir en su propia casa religiosa, observando la vida común. No deben vivir solos sin motivos graves, y no deben hacerlo si hay una comunidad de su instituto razonablemente cercana. No obstante, cuando resulte necesaria una ausencia prolongada, el superior mayor, con el consentimiento de su consejo, puede autorizar a un religioso vivir fuera de las casas del instituto por una causa razonable, dentro de los límites fijados por el derecho común (c. 665 § 1).

III. IDENTIDAD

13. Los religiosos deben considerar el seguimiento de Cristo propuesto en el Evangelio y expresado en las Constituciones de sus institutos como suprema regla de vida (c. 662).

14. La naturaleza, fin, espíritu y carácter del instituto, como fueron establecidos por el fundador o fundadora y aprobados por la Iglesia, deben ser salvaguardados por todos, junto con las sanas tradiciones del instituto (c. 578).

15. Para salvaguardar la vocación propia y la identidad de los institutos en particular, las constituciones de cada instituto deben establecer las normas fundamentales relativas al gobierno del mismo, al modo de vida

de sus miembros, a su incorporación y formación y al objeto propio de los votos (c. 587 § 1). Además de los asuntos a que se alude en el número anterior.

16. Las constituciones son aprobadas por la autoridad eclesiástica competente. Para los institutos diocesanos, ésta es el Ordinario local; para los institutos de derecho pontificio, la Santa Sede. Las modificaciones subsiguientes e interpretaciones auténticas están reservadas a la misma autoridad (c. 576, 587 § 2).

17. Por su profesión religiosa, los miembros de un instituto se comprometen a observar las constituciones fielmente y con amor, porque reconocen en ellas el modo de vida aprobado por la Iglesia para el instituto y la expresión auténtica de su espíritu, tradición y ley.

IV. CASTIDAD

18. El consejo evangélico de la castidad, abrazada por el Reino de los cielos, es signo del mundo futuro y fuente de fecundidad más abundante en un corazón indiviso. Lleva consigo la obligación de la perfecta continencia en el celibato (c. 599).

19. Debe observarse la necesaria discreción en todo aquello que pueda resultar peligroso para la castidad de la persona consagrada (cf. PC 12; c. 666).

V. POBREZA

20. El consejo evangélico de la pobreza a imitación de Cristo, exige una vida pobre de hecho y de espíritu, sujeta al trabajo, sobria y desprendida de los bienes materiales. La profesión por voto lleva consigo para el religioso la dependencia y limitación en el uso y disposición de los bienes temporales, en conformidad con el derecho propio del instituto (c. 600).

21. Por el voto de pobreza, los religiosos renuncian al libre uso y disposición de los bienes que tienen valor material. Antes de la primera profesión, ceden la administración de sus bienes a quien lo deseen y a menos que las constituciones determinen otra cosa, disponen libremente de su uso y usufructo (c. 668 § 1). Todo lo que el religioso adquiere con su propio trabajo, por donación o en cuanto religioso, es adquirido para el instituto; todo lo adquirido a modo de pensión, subsidio o seguro, es también adquirido para el instituto, a no ser que el derecho propio establezca otra cosa (c. 668 § 3).

VI. OBEDIENCIA

22. El consejo evangélico de la obediencia, vivido en la fe es un seguimiento amoroso de Cristo, que se hizo obediente hasta la muerte.

23. Por el voto de obediencia, los religiosos aceptan someter su voluntad a los legítimos superiores (c. 601) en conformidad con las constituciones. Las mismas constituciones determinan quién puede dar un precepto formal de obediencia y en qué circunstancias.

24. Los institutos religiosos están sometidos a la suprema autoridad de la Iglesia de manera particular (c. 590 § 1). Todos los religiosos están obligados a obedecer al Santo Padre, como a su superior supremo, en virtud del voto de obediencia (c. 590 § 2).

25. Los religiosos no pueden aceptar cargos u oficios fuera de sus propios institutos, sin autorización del legítimo superior (c. 671). Al igual que los clérigos, no pueden aceptar cargos públicos que lleven consigo ejercicio del poder civil (c. 285 § 3; también c. 672 con los cánones adicionales a que hace referencia).

VII. ORACIÓN Y ASCÉTICA

26. La primera y principal obligación de los religiosos es la constante unión con Dios en la oración. Participan a diario, en cuanto sea posible, en el Sacrificio Eucarístico y se acercan al sacramento de la Penitencia con frecuencia. Parte integrante de la oración de los religiosos son: la lectura de la Sagrada Escritura, el tiempo de meditación, la digna celebración de la Liturgia de las Horas, de acuerdo con las prescripciones del derecho propio, la devoción a la Santísima Virgen y un tiempo especial para el retiro anual (c. 663, 664, 1174).

27. La oración debe ser tanto personal como comunitaria.

28. Un ascetismo generoso es constantemente necesario para la diaria conversión al Evangelio (cf Poenitemini, II-III, 1, c). Por esta razón, las comunidades religiosas deben ser no solamente grupos orantes, sino también comunidades de ascetismo en la Iglesia. Además de ser interna y personal, la penitencia debe ser también externa y comunitaria (cf DmC 14; SC 110).

VIII. EL APOSTOLADO

29. El apostolado de todos los religiosos consiste en primer lugar en el testimonio de su vida consagrada, que ellos deben alimentar con la oración y la penitencia (c. 673).

30. En los institutos dedicados a obras de apostolado, la acción apostólica forma parte de su propia naturaleza. La vida de sus miembros debe estar imbuída de espíritu apostólico y toda actividad apostólica debe estar imbuída de espíritu religioso (c. 675 § 1).

31. La misión primordial de los religiosos que ejercen actividades apostólicas es la proclamación de la palabra de Dios ante todos los que encuentra en su camino, de modo que los atraiga a la fe. Tal gracia requiere una íntima unión con Dios, que haga capaz al religioso de transmitir el mensaje del Verbo Encarnado, en términos que el mundo de hoy sea capaz de entender (cf ET 9) .

32. La acción apostólica es realizada en comunión con la Iglesia y en nombre y por mandato de la Iglesia (c. 675 § 3).

33. Superiores y miembros deben conservar fielmente la misión y obras propias del instituto. Deben acomodarlas con prudencia a las necesidades de tiempos y lugares (c. 677 § 1).

34. En las relaciones apostólicas con los obispos, los religiosos se rigen por los cc. 678-683. Tienen especial obligación de estar atentos al magisterio de la jerarquía y de facilitar a los obispos el ejercicio del ministerio de la enseñanza y del testimonio auténtico de la verdad divina (cf MR 33; LG 25).

IX. TESTIMONIO

35. El testimonio del religioso es público. Este público testimonio de Cristo y de la Iglesia implica separación del mundo en conformidad con el carácter y fines de cada instituto (c. 607 § 3).

36. Los institutos religiosos deben esforzarse en dar testimonio, de algún modo colectivo, de caridad y pobreza (c. 640).

37. Los religiosos deben llevar el hábito religioso del instituto, descrito en su derecho propio, como señal de consagración y testimonio de pobreza (c. 669 § 1).

X. FORMACIÓN

38. Nadie puede ser admitido a la vida religiosa sin una adecuada preparación (c. 597 § 2).

39. Las condiciones para la validez de la admisión, del noviciado, de la profesión temporal y perpetua, están señaladas en el derecho común de la Iglesia y en el propio del instituto (cc. 641-658). También se

han de dar normas acerca del lugar, tiempo, programa y modo de llevar el noviciado y de los requisitos para ser maestro de novicios.

40. La duración del período de formación, entre la primera profesión y los votos perpetuos, es determinada por las constituciones en conformidad con el derecho común (c. 655, 659 § 2).

41. A lo largo de toda la vida, los religiosos deben continuar su formación espiritual, doctrinal y práctica, aprovechando las oportunidades y tiempo, destinados para ello por los superiores (c. 661).

XI. GOBIERNO

42. Pertenece a la competente autoridad eclesiástica, constituir formas estables de vida por medio de la aprobación canónica (c. 576). A esta autoridad le están también reservadas las agregaciones (c. 580) y la aprobación de las constituciones (c. 587 § 2). Las fusiones, uniones, federaciones, confederaciones, supresiones y cualquier cambio de algo ya aprobado por la Santa Sede, está reservado a la misma Santa Sede (cc. 582-584).

43. La autoridad para gobernar en los institutos religiosos, reside en los superiores, que deben ejercerla en conformidad con las normas del derecho común y propio (c. 617). Esta autoridad se recibe de Dios mediante el ministerio de la Iglesia (c. 618). La autoridad del superior, en cualquier nivel, es personal y no puede ser asumida por un grupo. Por un cierto tiempo y con un fin determinado, puede ser delegada a otra persona.

44. Los superiores deben cumplir su cometido con generosidad, edificando junto con sus hermanos y hermanas, una comunidad en Cristo, en la cual Dios es buscado y amado sobre todas las cosas. En su función de servicio, los superiores tienen la especial obligación de gobernar de acuerdo con las constituciones del instituto y de promover la santidad de sus miembros. En sus personas, los superiores deben ser modelos de fidelidad al magisterio de la Iglesia y a las normas y tradición de su instituto. Deben también promover la vida consagrada de sus religiosos con su vigilancia y corrección, su apoyo y su paciencia (cf c. 619).

45. Los requisitos para la elección o nombramiento, la duración de los períodos para los diversos superiores y la forma de elección canónica para el superior general, deben estar definidos en las constituciones, de acuerdo con el derecho común (cc. 623-625).

46. Los superiores deben tener cada cual su propio consejo, que le asista en el cumplimiento de sus obligaciones. Además de los casos prescritos por el derecho común, el derecho propio determina los casos en los cuales el superior debe obtener el consentimiento o el parecer del consejo para la validez de la acción (c. 627 §§ 1, 2).

47. El capítulo general debiera ser un verdadero signo de unidad en la caridad del instituto. Representa a todo el instituto y, mientras dura, ejerce la suprema autoridad de acuerdo con el derecho común y las normas de las constituciones (c. 631). El capítulo general no es un órgano permanente; su composición, frecuencia y funciones son establecidas por las constituciones (c. 631 § 2). Un capítulo general no puede modificar su propia composición, pero puede proponer modificaciones para la composición de los próximos capítulos. Tales modificaciones requieren la aprobación de la autoridad eclesiástica competente. El capítulo general puede modificar aquellos elementos del derecho propio que no están sujetos a la aprobación de la Iglesia.

48. Los capítulos no deben ser convocados tan frecuentemente que interfieran en el buen funcionamiento de la autoridad ordinaria del superior mayor. La naturaleza, autoridad, composición, modo de proceder y frecuencia de los capítulos o de asambleas similares en el instituto son determinadas con precisión por el derecho propio (c. 632). En la práctica, sus elementos principales deben estar en las constituciones.

49. Las normas acerca de los bienes temporales (c. 634-640) y su administración, así como las normas referentes a la separación de los miembros del instituto, por paso a otro instituto, abandono o dimisión (cc. 684-704) se encuentran en el derecho común de la Iglesia y deben ser incluidas, aunque no sea más que en resumen, en las constituciones.

CONCLUSIÓN

Estas normas, basadas en la doctrina tradicional, el nuevo Código de Derecho canónico y la praxis común, no contienen toda la legislación de la Iglesia en lo referente a la vida religiosa. Indican, sin embargo, su profunda preocupación por que la vida de los institutos religiosos dedicados a obras de apostolado, se desarrolle pujantemente como don de Dios a la Iglesia y a la familia humana. Al redactar este texto, que el Santo Padre ha aprobado, la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, desea ayudar a estos institutos para que asimilen la legislación revisada de la Iglesia, que les atañe, y la comprendan en su contexto doctrinal. Ojalá encuentren en él un fuerte estímulo para seguir más de cerca a Cristo en la esperanza y el gozo de sus vidas consagradas.

Dado en el Vaticano, en la fiesta de la Visitación de la Bienaventurada Virgen María, 31 de Mayo de 1983.

ABREVIACIONES

AA Apostolicam Actuositatem

AG Ad Gentes

CD Christus Dominus

DmC Dimensión Contemplativa de la Vida Religiosa

EN Evangelii Nuntiandi

ES Ecclesiae Sanctae

ET Evangelica Testificatio

LG Lumen Gentium

MR Mutuae Relationes

OT Optatam Totius

PC Perfectae Caritatis

RPH Religiosos y Promoción humana

SC Sacrosanctum Concilium

Notificación sobre la confrontación con el Rev. Georges de Nantes

Monseñor el Abad Jorge de Nantes, fundador animador del movimiento que se titula «Liga de Contra-Reforma Católica», acompañado de una delegación de este mismo movimiento, ha venido a Roma con la intención de poner en las manos del Santo Padre, o de «cualquier otra persona delegada por Él» un «Libro de acusación contra el Papa Juan Pablo II por herejía, cisma y escándalo». El contenido de este libro es ya conocido en sus grandes líneas por un documento impreso (sin indicación de fecha, bajo los auspicios de la «Contra-Reforma Católica», Casa San José, St-Parres-les-Vaudes), y refleja las acusaciones expresadas desde hace muchos años contra el Papa Pablo VI y Su Santidad Juan Pablo II, principalmente, en el Boletín de la «Contra-Reforma Católica»; reclama oficialmente la apertura de un proceso contra el mismo Santo Padre y ante su propia instancia en tanto que «juez supremo de la Fe».

A pesar del carácter de tal trámite y por petición de la Autoridad Superior, el Sr. Abad de Nantes, acompañado de cuatro delegados, fue recibido por S. E. Mons. Jerónimo Hamer, Secretario de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, en la sede de este Dicasterio, el viernes 13 de mayo de 1983.

En el curso de la entrevista, se le ha dado en primer lugar al Sr. Abad de Nantes la ocasión de presentar su postura y el objeto de su petición.

Mons. Hamer ha declarado a continuación al Sr. Abad de Nantes:

1. Que rehusaba en los términos más netos recibir su Libelo, pues no era posible aceptar las acusaciones injustificadas y gravemente ofensivas contra el Santo Padre, no más que aquellas que habían sido formuladas desde hacia tiempo contra el Papa Pablo VI, particularmente, en un escrito análogo fechado en 1973.
2. Que la publicación y la difusión de este Libelo constituirían una grave violación de los deberes del Sr. Abad de Nantes como cristiano y más aun como sacerdote, y que el Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe tenía, en virtud de su función, el firme deber de prohibírsela, y se lo notificaba formalmente.
3. Que la S. Congregación para la Doctrina de la Fe esperaba siempre de él la retractación de sus errores y de las acusaciones de herejía presentadas por él contra el Papa Pablo VI y el segundo Concilio Vaticano II, retractación que le había sido pedida después del examen de sus escritos, hecha a petición suya, y de sus comparecencias del 25 y 29 de abril, 3 de mayo y 5 de julio de 1968.
4. En tanto que esta retractación no fuera hecha y mientras que ella no hiciera referencia igualmente a los ataques de la misma naturaleza contra la persona de Su Santidad Juan Pablo II, no se podrá tomar en serio el deseo de reconciliación, que el mismo había manifestado por dos veces en 1978 y en 1981, y que el Santo Padre permanece siempre dispuesto a acoger.

Respuesta a dudas sobre la interpretación del Decreto «Ecclesiae pastorum»

Se hacen públicas dos cartas, con anexos, enviadas al Emmo. P. D. Silvio S. R. E. Card. Oddi, Prefecto de la S. C. para el Clero, y al R. P. D. Jean Vilnet, obispo de S. Deodat, Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa.

Emmo. P. D. Silvio, S. R. E. Card. Oddi Prefecto de la S. C. para el Clero

7 de julio de 1983

Señor Cardenal,

En la carta de 2 de julio de 1982, Su Eminencia presentó a esta Congregación cinco cuestiones referentes a la interpretación de las disposiciones del Decreto *Ecclesiae pastorum*, art. 4, sobre la aprobación de las obras destinadas a la catequesis. El problema se sometió al estudio de los Consultores y de los Emmos. Cardenales Miembros de este Dicasterio, los cuales lo examinaron en sus reuniones de 23 de marzo y de 22 de junio recientes. Las decisiones fueron aprobadas después por el Santo Padre en las Audiencias de 26 de marzo y de 1 de julio. Ahora tengo el honor de remitir a Su Eminencia las respuestas de la S. Congregación para el Clero a sus cinco cuestiones, precedidas de una nota, expresamente querida por los Emmos. Cardenales, con el fin de recordar los principios fundamentales en los que se inspiran dichas respuestas (cfr. *Alegato*). Con los saludos más deferentes me reitero de Vuestra Eminencia

devotísimo en el Señor

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

ALEGATO

Nota preliminar

Las diversas cuestiones que se han presentado acerca del procedimiento para la aprobación de las publicaciones de catequesis competen al ejercicio de la autoridad, respectivamente, de la Sede Apostólica, de los Obispos diocesanos y de las Conferencias Episcopales. Por tanto, antes de dar respuestas particulares, la SCDF estima oportuno indicar los principios generales de orden doctrinal, jurídico y pastoral que son su fundamento, expresados particularmente en el *Directorio Catequético General* de la S. C. para el Clero, de 11 de abril de 1971, n. 134 (AAS 64 [1972], 173); en el Decr. *Ecclesiae pastorum* de la S.C. para la Doctrina de la Fe, de 19 de marzo de 1975, a. 4, § 1 (AAS 67 [1975], 283); en la *Respuesta* de la S. C. para la Doctrina de la Fe, de 25 de junio de 1980 (AAS 72 [1980], 756); y en el can. 775 del nuevo *CIC*.

1. «El Romano Pontífice [...] está revestido, por institución divina, del poder supremo, pleno, inmediato y universal para el bien de las almas [...]. En su calidad de pastor de todos los fieles, para promover el bien común de la Iglesia universal y el bien de cada una de las Iglesias, tiene el supremo poder ordinario sobre todas las Iglesias» (Concilio Vaticano II, Decr. *Christus Dominus*, 2; nuevo *C/C*, can. 331). En virtud de esta función, el determina para la Iglesia universal las normas en materia de catequesis, que, en aplicación del Concilio Vaticano II, han sido propuestas en el *Directorio Catequético General* (AAS 64 [1972], 97–176) y recogidas en buena parte en la Exhort. apost. *Catechesi tradendae*.

2. «Los Obispos, puestos por el Espíritu Santo, son sucesores de los Apóstoles como pastores de las almas; y, juntamente con el Sumo Pontífice y bajo su autoridad, tienen la misión de perpetuar la obra de Cristo [...]. Por esto, los Obispos han sido constituidos verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores» (*Christus Dominus*, n. 2; cfr. nuevo *CIC*, can. 375).

Como el Soberano Pontífice para la Iglesia universal, así también cada Obispo para su Iglesia particular ejercita inmediatamente, en virtud del «ius divinum», el poder de enseñar (*munus docendi*). Por tanto, el es en su diócesis la primera autoridad responsable de la catequesis, respetando las normas de la Sede Apostólica (cfr. can. 775, § 1 del nuevo *CIC*; cfr. también can. 827, § 1; *Catechesis tradendae*, n. 63).

3. La Conferencia Episcopal es «una asamblea en la que los pastores de una nación o territorio ejercen conjuntamente su cargo pastoral, para promover el mayor bien que la Iglesia ofrece a los hombres, en particular por las formas y modos de apostolado que son apropiados a las circunstancias de nuestros días» (*Christus Dominus*, n. 38; nuevo *CIC*, can. 447).

Tiene los poderes que el derecho le reconoce (cfr. *Christus Dominus*, n. 38, § 4; can. 455 del nuevo *CIC*), y no puede delegar su poder legislativo a las comisiones u otros organismos creados por ella (cfr. Respuesta de la Comisión para la interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, 10 de junio de 1966).

En lo que se refiere a la catequesis, quedando a salvo el derecho propio de cada Obispo (cfr. can. 775, § 1; 827, § 1 del nuevo *CIC*), es competencia de la Conferencia Episcopal, si ello parece útil, hacer editar, con la aprobación de la Sede Apostólica, los catecismos para su propio territorio (cfr. can. 775, § 2 del nuevo *CIC*; *Directorio Catequético General*, nn. 119 y 134).

4. La acción pastoral catequética debe realizarse de manera eficaz y coordinada, en el ámbito de una región, de una nación o incluso de varias naciones que pertenezcan a una misma zona socio-cultural.

Esto implica —respetando las competencias antes recordadas— un necesario entendimiento entre Obispos diocesanos, Conferencias Episcopales y Sede Apostólica, en una acción común, a la vez fraterna y respetuosa con el principio de la colegialidad.

CUESTIONES PLANTEADAS A LA S. C. PARA EL CLERO

Q I. Después del Decr. *De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros* (AAS 67 [1975], 283) y de la ulterior concreción de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe con su respuesta a la duda relacionada con el art. 4 (AAS 72 [1980], p. 756), ¿Pueden las Conferencias Episcopales nacionales o regionales publicar catecismos nacionales o regionales y documentos catequéticos válidos a nivel extradiocesano sin la previa aprobación de la Santa Sede?

R. *Negativo.*

Observaciones

Se remite a la respuesta de la SCDF sobre la duda citada en la cuestión, en conformidad con los nn. 119 y 134 del *Directorio Catequético General* y, sobre todo, al canon 775, § 2 del nuevo *CIC*: «Es propio de las Conferencias Episcopales, si parece útil, procurar que se editen catecismos para su territorio, previa la aprobación de la Sede Apostólica».

Q. II. Sin la previa aprobación de la Santa Sede, ¿Pueden ser propuestos y difundidos por las Conferencias Episcopales catecismos a nivel nacional, para «consulta y experimentación»?

R. *Negativo.*

Observaciones

a) Por lo que se refiere a la *experimentación*: no se puede admitir la publicación de catecismos «ad experimentum»: los catecismos destinados a toda una nación deben tener ya, en cuanto al contenido y al método, un valor probado que asegure la autoridad y la estabilidad que corresponde a la catequesis. Pero no se excluyen los «experimentos particulares» precedentes a la publicación, de los cuales se habla en el

n. 119, § 2, del *Directorio Catequético General* (AAS 64 [1972], 166).

b) Por lo que se refiere a la *consulta*: el concepto de catecismos «para consulta» requeriría mayores precisiones. Pero, si se trata de una obra catequética de consulta destinada a toda una nación y propuesta por la Conferencia Episcopal, valen las normal citadas arriba (ad 1).

Q. III. ¿Cada uno de los Ordinarios diocesanos que han dado parecer favorable para un catecismo nacional puede conceder el *Imprimatur* a catecismos particulares, cuando estos son seguros en el contenido y claros en la exposición?

R. Afirmativo.

Q. IV. ¿Puede tener una Comisión Episcopal la autoridad permanente de aprobar o no aprobar catecismos a nivel nacional o para cada una de las diócesis?

R. Negativo.

Observaciones

La responsabilidad de cuidar *que se publiquen catecismos para su territorio, previa la aprobación de la Santa Sede*, compete colegialmente a la Conferencia Episcopal. Una comisión episcopal puede estar *encargada*, incluso de modo estable, de *preparar* el material catequético, salvo siempre el derecho de la Conferencia Episcopal, en su conjunto, de decidir si lo acepta o no y, por lo que se refiere a los catecismos nacionales, si los presenta o no a la aprobación de la S. Sede. Esta decisión, que se refiere a la «institución catequética», colocada por el nuevo Código oportunamente en el libro II «La misión de enseñar» entra de nuevo en el poder legislativo de la Conferencia Episcopal y, en cuanto tal, la decisión debe ser tomada por una mayoría cualificada según la norma del can. 455, § 2, y no puede ser delegada (cfr. Respuesta «ad dubium» de la Comisión Pontificia para la interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, de 25 de mayo de 1966: AAS 60 [1968], 361). Por otra parte, los «decretos generales» según el can. 29 «son propiamente leyes».

Q. V. Además del catecismo oficial, ¿pueden ser utilizados otros catecismos debidamente aprobados por la autoridad eclesiástica?

R. Afirmativo según la mente:

1) En la catequesis realizada bajo la autoridad del obispo en las parroquias y en las escuelas, se deben utilizar los catecismos aprobados y adoptados como textos oficiales por el mismo obispo o por la Conferencia Episcopal.

2) Otros catecismos aprobados por la autoridad eclesiástica pueden utilizarse como *medios subsidiarios*.

R. P. D. Jean Vilnet

Presidente de la Conferencia Episcopal de Francia

7 de julio de 1983

Excmo. Señor,

En carta de 3 de agosto de 1982, presentó usted oficialmente a nuestra Congregación una cuestión referente a la interpretación de las disposiciones sobre el *Imprimatur* de los libros de catequesis, enunciadas en el art. 4 del Decreto *Ecclesiae pastorum*. Esta cuestión fue sometida al estudio de los

Consultores y Cardenales

Miembros de nuestro Dicasterio, que la examinaron en sus reuniones del 23 de marzo y 22 de junio últimos. El Santo Padre aprobó sus decisiones en las audiencias del 26 de marzo y 1 de Julio. Ahora le comunico la respuesta a dicha cuestión (cfr. Anexo). Como usted podrá apreciar, va precedida de un preámbulo, querido expresamente por los Emms. Cardenales, que recoge los principios fundamentales de donde está sacada la respuesta.

Con la expresión de mis sentimientos respetuosos, me reitero de usted, afmo. en el Señor.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

ANEXO

Nota preliminar

Antes de contestar a la pregunta planteada, la S. Congregación para la Doctrina de la Fe juzga oportuno indicar los principios generales de orden doctrinal, jurídico y pastoral enunciados, sobre todo, en el *Directorio Catequético General* de la S. C. para el Clero, de 11 de abril de 1971, n. 134 (AAS 64 [1972], 173); en el Decreto *Ecclesiae pastorum* de la S.C. para la Doctrina de la Fe, de 19 de marzo de 1975, art. 4, § 1 (AAS 67 [1975], 283) y en la *Respuesta* de la S. C. para la Doctrina de la Fe, de 25 de junio de 1980 (AAS 72 [1980], 756); y en el can. 775 del nuevo *CIC*. (N. ed.: A continuación se incluyen de igual modo los nn. 1 a 4 del anterior *Alegato*).

Cuestión presentada por la Conferencia Episcopal de Francia

¿El artículo 4, § 1 del Decr. *Ecclesiae pastorum* supone que el Ordinario de lugar o la Conferencia Episcopal deban tener en cuenta que un libro está destinado al uso catequético, cuando se les pide darle la aprobación prevista en este Decreto?

Efectivamente, algunos autores o editores que preparan libros con contenido y destino de «catecismos» invocan el art. 1 del Decr. *Ecclesiae pastorum* para solicitar al Obispo competente la «aprobación» prevista en este artículo, si los libros en cuestión no tienen nada contrario a la fe o a las costumbres, independientemente de cualquier apreciación del valor de su contenido para uso catequético. Estiman que la concesión del *Imprimatur*, incluso para los libros de contenido catequético y destinados a este uso, es un «derecho» del solicitante y, en consecuencia, un «deber» del Obispo correspondiente.

R. *Afirmativo según la mente*, es decir:

a) Si la aprobación se solicita solo para publicar un catecismo, sin que ello signifique la adopción del libro como texto oficial de la catequesis diocesana, debe otorgarse según los criterios que regulan, en general, la censura previa de los libros que se someten al juicio del Ordinario, es decir, teniendo en cuenta, ante todo, la ortodoxia del contenido y las normas eclesíásticas universales referentes a la catequesis (nuevo *CIC*, can. 823, § 1; 830, § 2; *Directorio Catequético General*, 11. 119; *Proemio*, § 6).

b) Si la aprobación es solicitada para *catecismos destinados a la catequesis oficial de la diócesis*, el Ordinario tendrá en cuenta la ortodoxia del contenido y las normas universales de la catequesis; pero también las reglas particulares establecidas por el mismo en función de las necesidades concretas de la diócesis (nuevo *CIC*, can. 775, § 1) y las normas fijadas por la Conferencia Episcopal y aprobadas por la Santa Sede (*Directorio Catequístico General*, n. 134).

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

Carta «Sacerdotium ministeriale» sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía

Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía, de 6 de agosto de 1983.

I. INTRODUCCIÓN

1. Cuando el Concilio Vaticano II enseñó que el sacerdocio ministerial o jerárquico difiere esencialmente, y no sólo de grado, del sacerdocio común de los fieles, expresó la certeza de fe de que solamente los Obispos y los presbíteros pueden celebrar el misterio eucarístico. En efecto, aunque todos los fieles participen del único e idéntico sacerdocio de Cristo y concurren a la oblación de la Eucaristía, sin embargo sólo el sacerdote ministerial está capacitado, en virtud del sacramento del orden, para celebrar el sacrificio eucarístico in persona Christi y ofrecerlo en nombre de todo el pueblo cristiano.

2. En estos últimos años, sin embargo, han comenzado a difundirse, y a veces a ponerse en práctica, algunas opiniones que, al negar dicha enseñanza, hieren en lo íntimo la vida de la Iglesia. Tales opiniones, difundidas bajo formas y argumentos diversos, comienzan a atraer a los mismos fieles, sea porque se afirma que gozan de una cierta base científica, sea porque se presentan como una respuesta a las necesidades del servicio pastoral de las comunidades y de la vida sacramental.

3. Por tanto, esta Sagrada Congregación, animada por el deseo de ofrecer a los sagrados pastores, en espíritu de afecto colegial, el propio servicio, se propone aquí llamar la atención sobre algunos puntos esenciales de la doctrina de la Iglesia acerca del ministro de la Eucaristía, los cuales han sido transmitidos por la Tradición viva y han sido expresados en precedentes documentos del Magisterio. Suponiendo la visión integral del ministerio sacerdotal, presentada por el Concilio Vaticano II, juzga urgente en la situación presente una intervención clarificadora sobre esta función esencial y peculiar del sacerdote.

II. OPINIONES ERRÓNEAS

1. Los partidarios de las nuevas opiniones afirman que toda comunidad cristiana, por el hecho mismo de que se reúne en el nombre de Cristo y por tanto se beneficia de su presencia, está dotada de todos los poderes que el Señor ha querido conceder a su Iglesia.

Opinan además que la Iglesia es apostólica en el sentido de que todos los que en el sagrado bautismo han sido lavados e incorporados a la misma y hechos partícipes del oficio sacerdotal, profético y real de Cristo, son también realmente sucesores de los Apóstoles. Y puesto que en los Apóstoles está prefigurada toda la Iglesia, se seguirá de ahí que también las palabras de la institución de la Eucaristía, dirigidas a ellos, estarían destinadas a todos.

2. De ello se sigue igualmente que, por muy necesario que sea para el buen orden de la Iglesia el ministerio de los Obispos y de los presbíteros, no se diferenciaría del sacerdocio común por razón de la participación del sacerdocio de Cristo en sentido estricto, sino solamente por razón del ejercicio. El llamado oficio de guiar la comunidad el cual incluye también el de predicar y presidir la sagrada sinaxis sería un simple mandato conferido en vista del buen funcionamiento de la misma comunidad, pero no debería ser «sacralizado». La llamada a tal ministerio no añadiría una nueva capacidad «sacerdotal» en sentido estricto y por ello la mayoría de las veces se evita hasta el término de «sacerdocio ni imprimiría un carácter que constituya ontológicamente en la condición de ministros, sino que expresaría solamente ante la comunidad que la capacidad inicial, conferida en el sacramento del bautismo, se hace efectiva.

3. En virtud de la apostolicidad de cada comunidad local, en la cual Cristo estaría presente no menos que en la estructura episcopal, cada comunidad, por exigua que sea, si viniera a encontrarse privada por mucho tiempo del elemento constitutivo que es la Eucaristía, podría «reapropiarse» su originaria potestad y tendría derecho a designar el propio presidente y animador, otorgándole todas las facultades necesarias para la guía de la misma comunidad, no excluida la de presidir y consagrar la Eucaristía. O también se afirma Dios mismo no se negaría, en semejantes circunstancias, a conceder, incluso sin sacramento, el poder que normalmente concede mediante la ordenación sacramental.

Lleva también a la misma conclusión el hecho de que la celebración de la Eucaristía se entiende muchas veces simplemente como un acto de la comunidad local reunida para conmemorar la última Cena del Señor mediante la fracción del pan. Sería por consiguiente un banquete fraterno en el cual la comunidad se reúne y se expresa, más bien que la renovación sacramental del sacrificio de Cristo, cuya eficacia salvífica se extiende a todos los hombres, presentes o ausentes, vivos o difuntos.

4. Por otra parte, en algunas regiones, las opiniones erróneas sobre la necesidad de ministros ordenados para la celebración eucarística han inducido también a algunos a atribuir siempre menor valor a la catequesis sobre los sacramentos del orden y de la Eucaristía.

III. LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

Aunque se propongan en formas bastantes diversas y matizadas, dichas opiniones confluyen todas ellas en la misma conclusión: que el poder de celebrar el sacramento de la Eucaristía no está unido a la ordenación sacramental. Es evidente que esta conclusión no puede concordar absolutamente con la fe transmitida, ya que no sólo niega el poder confiado a los sacerdotes, sino que menoscaba la entera estructura apostólica de la Iglesia y deforma la misma economía sacramental de la salvación.

2. Según la enseñanza de la Iglesia, la palabra del Señor y la vida divina que él ha procurado están destinadas desde el principio a ser vividas y participadas en un único cuerpo que el mismo Señor se edifica a través de los siglos. Este cuerpo, que es la Iglesia de Cristo, continuamente dotado por él de los dones de los ministerios, «por las junturas y tendones él da al cuerpo entero alimento y cohesión, haciéndolo crecer como Dios quiere». Esta estructura ministerial, en la sagrada Tradición, se concreta en los poderes, otorgados a los Apóstoles y a sus sucesores, de santificar, de enseñar y de gobernar en nombre de Cristo.

La apostolicidad de la Iglesia no significa que todos los creyentes sean Apóstoles, ni siquiera en modo colectivo; y ninguna comunidad tiene la potestad de conferir el ministerio apostólico, que fundamentalmente es otorgado por el mismo Señor. Cuando la Iglesia se profesa apostólica en los Símbolos de la fe, expresa, además de la identidad doctrinal de su enseñanza con la de los Apóstoles, la realidad de la continuación del oficio de los Apóstoles mediante la estructura de la sucesión, por cuyo medio la misión apostólica deberá durar hasta el fin de los siglos.

Esta sucesión de los Apóstoles, que hace apostólica toda la Iglesia, es parte viva de la Tradición, que ha sido para la Iglesia desde el principio, y continúa siendo, su misma forma de vida. Por ello están fuera del recto camino los que oponen a esta Tradición viva algunas partes aisladas de la Escritura, de las cuales cuales pretenden deducir el derecho a otras estructuras.

3. La Iglesia católica, que ha crecido a través de los siglos y continúa creciendo por la vida que le dio el Señor con la efusión del Espíritu Santo, ha mantenido siempre su estructura apostólica, siendo fiel a la tradición de los Apóstoles, que vive y perdura en ella. Al imponer las manos a los elegidos con la invocación del Espíritu Santo, es consciente de administrar el poder del Señor, el cual hace partícipes de su triple misión sacerdotal, profética y real a los Obispos, sucesores de los Apóstoles en modo particular. Estos a su vez confieren, en grado diverso, el oficio de su ministerio a varios sujetos en la Iglesia.

Por lo tanto, aunque todos los bautizados gocen de la misma dignidad ante Dios, en la comunidad cristiana, que su divino Fundador quiso jerárquicamente estructurada, existen desde sus orígenes poderes

apostólicos específicos, basados en el sacramento del orden.

4. Entre estos poderes, que Cristo ha otorgado de manera exclusiva a los Apóstoles y a sus sucesores, figura en concreto el de presidir la celebración eucarística. Solamente a los Obispos, y a los presbíteros a quienes aquéllos han hecho partícipes del ministerio recibido, está reservada la potestad de renovar en el misterio eucarístico lo que Cristo hizo en la última Cena.

Para que puedan ejercer sus oficios, y especialmente el muy importante de celebra] el misterio eucarístico, Cristo Señor marca espiritualmente a los que llama al episcopado y al presbiterado con un sello, llamado también «carácter» en documentos solemnes del Magisterio,' y los configura de tal manera a sí mismo que, al pronunciar las palabras de la consagración, no actúan por mandato de la comunidad, sino «in persona Christi», lo cual quiere decir más que "en nombre", o también "en vez" de Cristo. In persona. es decir, en la identificación específica, sacramental con el "sumo y eterno Sacerdote" que es el Autor y Sujeto principal de este su propio sacrificio, en el que, en verdad, no puede ser sustituido por nadie».

Como pertenece a la misma naturaleza de la Iglesia que el poder de consagrar la Eucaristía sea otorgado solamente a los Obispos y a los presbíteros, los cuales son constituidos ministros mediante la recepción del sacramento del orden, la Iglesia profesa que el misterio eucarístico no puede ser celebrado en comunidad alguna sino por un sacerdote ordenado, como ha enseñado expresamente el Concilio Lateranense IV.

A cada fiel o a las comunidades que por motivo de persecución o por falta de sacerdotes se ven privados de la celebración de la sagrada Eucaristía por breve, o también por largo tiempo, no por eso les falta la gracia del Redentor. Si están animados íntimamente por el deseo del Sacramento y unidos en la oración con toda la Iglesia; si invocan al Señor y elevan a él sus corazones, viven por virtud del Espíritu Santo en comunión con la Iglesia, cuerpo vivo de Cristo, y con el mismo Señor. Unidos a la Iglesia por el deseo del Sacramento, por muy lejos que estén externamente, están unidos a la misma íntima y realmente, y por consiguiente reciben los frutos del Sacramento, mientras que los que intentan atribuirse indebidamente el derecho de celebrar el misterio eucarístico terminan por cerrar su comunidad en sí misma.

Pero esta conciencia no dispensa a los Obispos, a los sacerdotes y a todos los miembros de la Iglesia del deber de pedir al «Señor de la mies» que envíe trabajadores según las necesidades de los hombres y de los tiempos y de empeñarse con todas sus fuerzas para que sea escuchada y acogida con humildad y generosidad la vocación del Señor al sacerdocio ministerial.

IV. INVITACIÓN A LA VIGILANCIA

Al proponer estos puntos a la atención de los sagrados pastores de la Iglesia, la sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe ha querido ofrecerles un servicio en su ministerio de apacientar la grey del Señor con el alimento de la verdad, de custodiar el depósito de la fe y de conservar íntegra la unidad de la Iglesia. Es necesario resistir, fuertes en la fe, al error, aun cuando se presenta bajo apariencia de piedad, para poder abrazar a los errantes en la caridad del Señor, profesando la verdad en la caridad. Los fieles que atentan la celebración de la Eucaristía al margen del sagrado vínculo de la sucesión apostólica, establecido con el sacramento del orden, se excluyen a sí mismos de la participación en la unidad del único cuerpo del Señor, y en consecuencia no nutren ni edifican la comunidad, más bien la destruyen.

Toca pues a los sagrados pastores el oficio de vigilar, para que en la catequesis y la enseñanza de la teología no continúen difundiéndose las antedichas opiniones erróneas, y especialmente para que no encuentren aplicación concreta en la praxis; y si dieran semejantes casos, les incumbe el sagrado deber de denunciarlos como totalmente extraños a la celebración del sacrificio eucarístico y ofensivos de la comunión eclesial. El mismo deber les incumbe contra los que disminuyen la importancia central de los sacramentos del orden y de la Eucaristía para la Iglesia. También a nosotros se nos dice: «Proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, reprocha, exhorta, con toda paciencia y deseo de instruir... Tú estate siempre alerta; soporta lo adverso, cumple tu tarea de evangelizador, desempeña tu ministerio.»

-Respuesta a dudas sobre la interpretación del Decreto «Ecclesiae pastorum»-

Que la solicitud colegial encuentre en semejantes circunstancias una aplicación concreta, de modo que la Iglesia, manteniéndose indivisa en su variedad de Iglesias locales que colaboran conjuntamente, guarde el depósito que le ha sido confiado por Dios a través de los Apóstoles. La fidelidad de la voluntad de Cristo y la dignidad cristiana requieren que la fe transmitida permanezca la misma y así dé a los fieles la paz en la fe.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante una audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, decidida en la reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha ordenado su publicación.

Carta al Card. Höffner sobre el examen de «Opus angelorum»

Eminentísimo Señor,

En carta de 1 de diciembre de 1977, usted pedía al Secretario de Estado un examen sobre la Obra de los Angeles [«Opus Angelorum»].

Esa petición fue transmitida por el Secretario de Estado a esta Sagrada Congregación en razón de su competencia.

Realizado el examen el 22 de junio de 1983, los Emmos. Cardenales de esta Congregación llegaron a las siguientes decisiones, que fueron aprobadas por el Sumo Pontífice en la audiencia de 1 de julio:

1. La Obra de los Ángeles debe acomodarse a la doctrina de la Iglesia y de los Santos Padres y Doctores en la difusión de la devoción a los Santos Ángeles.

Particularmente no debe difundir entre sus miembros y entre los fieles el culto que utilizaría «nombres» conocidos por una presunta revelación privada (atribuida a la Señora Gabriel Bitterlich). Tampoco le es lícito utilizar tales nombres en las oraciones de la comunidad ni en cualquier otro modo.

2. La Obra de los Ángeles no exija ni proponga a sus miembros la llamada promesa de silencio («Schweigen — Versprechen»), aunque sea legítimo en las cosas internas de la Obra de los Ángeles observar la adecuada discreción que es propia de los miembros de los Institutos de la Iglesia.

3. La Obra de los Ángeles y sus miembros han de observar estrictamente todas las normas litúrgicas, especialmente las que afectan a la Eucaristía. Esto vale principalmente en lo referente a la así llamada «Comunión expiatoria».

Aprovecho esta oportunidad para expresar mis profundos sentimientos de estima hacia usted.

Afmo. a su Eminencia,

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Fr. Jeronimo Hamer, O.P., Arzobispo tit. de Lora, *Secretario*

Roma, 24 de septiembre de 1983.

Comisión Episcopal Española de Liturgia

Partir el pan de la palabra

Orientaciones sobre el ministerio de la homilía, promulgadas por la Comisión Episcopal Española de Liturgia (30 de septiembre de 1983).

INTRODUCCIÓN

La enseñanza de Cristo

1. Todos los domingos y fiestas de precepto las comunidades cristianas se reúnen para celebrar el misterio pascual escuchando la palabra de Dios y tomando parte en la Eucaristía. Cada uno de estos días el sacerdote, que participa en el grado propio de su ministerio del oficio de Cristo, anuncia a los fieles la divina palabra y les distribuye el Cuerpo del Señor.

Se renueva de este modo en el tiempo el gesto de Jesús resucitado cuando se manifestó a los discípulos de Emaús. Primero les explicó la palabra «comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas» y, después, «sentado a la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo dio». El reconocimiento del Señor fue precedido por un largo coloquio en el cual el Maestro «hizo arder el corazón» de los discípulos antes de abrirles los ojos de la fe, para que en lo sucesivo, desde la palabra bíblica, que ilumina la situación de los hombres, y desde el pan eucarístico, pudiesen reconocer al Señor resucitado y «sentirlo presente también entre ellos, como él mismo nos lo prometió».

Entre la situación inicial de aquellos discípulos y su posterior transformación, media una explicación de las Escrituras en un contexto eucarístico. Cuando el Señor se haga de nuevo presente a todos los suyos reunidos para el convite, les exhortará a acudir a la ley de Moisés y a los profetas y salmos» y abrirá sus mentes para «comprender las Escrituras», haciéndoles así testigos de todos los hechos realizados por él.

La actitud de la Iglesia

2. La Iglesia, desde entonces, como refieren algunos testimonios muy antiguos, ha obedecido al Señor y, con la asistencia del Espíritu Santo, continúa partiendo y distribuyendo a los hombres el pan de la vida en la doble mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo.

En nuestra época, el Concilio Vaticano II, en sus Constituciones y Decretos, nos ha hecho tomar conciencia del puesto central que ocupa la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia y, de modo particular, de la importancia que la liturgia de la palabra tiene en toda celebración. Después del Concilio, el magisterio de los Sumos Pontífices, las instrucciones para aplicar la reforma y las introducciones de todos los libros litúrgicos, particularmente del Leccionario de la misa en la segunda edición típica de su Ordo lectionum, ha ampliado notablemente la doctrina conciliar sobre la presencia y el significado de la palabra de Dios en la liturgia.

Importancia de la homilía

3. Punto clave de esta doctrina es, sin duda alguna, la homilía, que el Concilio recomendó «como parte de la misma liturgia». El nuevo Código de Derecho Canónico se ocupa expresamente de ella en un canon que sintetiza las disposiciones conciliares y postconciliares sobre la materia.

Cuando hace dos años hablábamos del Domingo, fiesta primordial de los cristianos, exhortando a una revalorización del día del Señor, señalábamos, como uno de los motivos más importantes para asistir a la

-Partir el pan de la palabra, orientaciones sobre el ministerio de la homilía-

santa misa dominical, la necesidad de escuchar la palabra de Dios. Y, en efecto, es allí donde se alimenta la fe de la gran mayoría de los fieles que no tienen otro contacto con la palabra de Dios. Solamente este hecho bastaría para hacer caer en la cuenta de la grave responsabilidad que nos incumbe a los pastores a la hora de cumplir el ministerio de explicar y adaptar esa palabra de Dios en la homilía. Por eso, si domingo tras domingo, cielo tras ciclo del año litúrgico, ofrecemos a nuestra comunidad el verdadero pan de la palabra al tiempo que les fortalecemos con el banquete del Señor, haremos realidad la edificación de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu.

Finalidad del presente documento

4. Conscientes de la importancia de la homilía en la celebración litúrgica, los Obispos de la Comisión Episcopal de Liturgia hace tiempo que queríamos dar a conocer unas orientaciones de tipo teológico y pastoral sobre este ministerio, a fin de animar, especialmente a los sacerdotes que soportan, es cierto, el «peso del día y el calor» trabajando en la viña del Señor, a entregarse con ilusión y esmero a una tarea a la vez tan hermosa y tan exigente. Todos los ministros de la palabra, particularmente los Obispos, los presbíteros y los diáconos, tenemos confiada la misión de comunicar a los fieles las inmensas riquezas de la palabra divina, sobre todo en la sagrada liturgia. Por eso hemos de dedicarnos a la predicación homilética con la mayor fidelidad y exactitud.

PRINCIPIOS DOCTRINALES

I. LA HOMILÍA AL SERVICIO DE LA PALABRA DE DIOS

La palabra de Dios en la vida de la Iglesia

5. «El pueblo de Dios se reúne ante todo por la palabra de Dios vivo, que con todo derecho hay que esperar de la boca de los sacerdotes.» La Iglesia crece y se edifica por la escucha de la palabra del Señor y por la renovada actuación de la obra de la salvación en el sacrificio y en los sacramentos. Con la asistencia del Espíritu Santo esta palabra es acogida y meditada, interpretada con fidelidad y transmitida en la Iglesia a través de toda la variedad de funciones y ministerios eclesiales que Cristo mismo ha querido y el Espíritu dirige con sus dones.

La Iglesia cree que la Sagrada Escritura, de la que ella es depositaria, es realmente la palabra de Dios, cuyo autor y revelador es el mismo Dios que, no obstante, ha querido servirse de los hombres para dar a conocer el misterio de su voluntad. La economía divina ha dispuesto que la palabra sea alimento vital del pueblo de Dios, el cual no podría subsistir sin esta comida que es fuerza de la fe.

La palabra de Dios en la liturgia

6. Pero hay en la Iglesia un lugar privilegiado donde la palabra salvadora suena con una particular eficacia: es la liturgia, en la que «Dios habla a su pueblo; Cristo sigue anunciando el Evangelio; y el pueblo responde a Dios con el canto y la oración». La liturgia es, por tanto, un diálogo ininterrumpido entre la palabra y el hombre, llamado a ser un eco de esta misma palabra divina en el culto y en la vida diaria, un encuentro entre Cristo, el Señor, y su amada Esposa, la Iglesia, en la presencia del Espíritu, que ha sido asociada al coloquio eterno que el Hijo introdujo en este exilio terreno al tomar la naturaleza humana.

«En la celebración litúrgica la importancia de la Sagrada Escritura es sumamente grande; pues de ella se toman las lecturas que luego se explican en la homilía, y los salmos que se cantan; las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu y de ella reciben su significado las acciones y los signos.» Consecuentemente, la liturgia de la palabra es parte principal de toda acción litúrgica, de tal manera que está tan íntimamente unida al rito que constituye juntamente con él un solo acto de culto.

7. En la liturgia, además, se advierte claramente que los destinatarios de la divina palabra no son únicamente los fieles aisladamente, sino el pueblo de Dios reunido y «congregado por el Espíritu Santo». A este pueblo, como a la asamblea cultural del Antiguo Testamento, se dirige la invitación: «Escuchad hoy

su voz» invitación que el Padre profirió en la transfiguración de Jesús: «Éste es mi Hijo amado; escuchadlo.» La asamblea litúrgica, convocada para escuchar la Palabra eterna del Padre, que es Cristo, ofrece a Dios el sacrificio de alabanza : se manifiesta ante el mundo como la Iglesia sacramento de salvación para todos los hombres .

Por eso, cuando la palabra de la Escritura es proclamada en las celebraciones litúrgicas, constituye uno de los modos de la misteriosa y real presencia del Señor entre los suyos, como enseña el Vaticano II: «Él está presente en su palabra, pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura es él quien habla.» Y Cristo está presente, no de una manera abstracta, sino con su divina Persona en la unidad de las dos naturalezas, llevando consigo la realidad de su obra salvífica y comunicándose a sí mismo y llevando a la comunión con el Padre por medio del Espíritu Santo ; la certeza que la Iglesia tiene de esta presencia la lleva a no omitir nunca la lectura litúrgica de la palabra de Dios «leyendo lo que se refiere a él en toda la Escritura» y venerando con honores litúrgicos el Leccionario, como hace con el Cuerpo del Señor. Por el mismo motivo, jamás pueden ser sustituidas las lecturas bíblicas por otras no bíblicas, pues sólo la palabra de Dios tiene fuerza para salvar.

El Leccionario de la palabra de Dios

8. Cristo, el Señor, está presente en su palabra con todo lo que es junto al Padre y con todo lo que fue y significó su vida histórica terrena, desde la encarnación hasta la muerte en la cruz. Los hechos particulares de la vida de Jesús, especialmente el misterio de su Pascua, que es como el núcleo y la síntesis de todos ellos, están contenidos en todas las Escrituras, pues «toda la Escritura se refiere a él», especialmente los Evangelios, «el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado». Estos hechos, que sucedieron «para que se cumplieran las Escrituras», tienen que ser continuamente recordados y actualizados para que los hombres puedan ser introducidos en la plenitud del misterio pascual de Jesucristo.

Desde los tiempos apostólicos esto es lo que ha hecho la Iglesia, sobre todo en la liturgia. Pero, dado que los hechos particulares de la vida histórica de Jesús introducen y explican el misterio de salvación y todos participan de la victoria y del triunfo pascual que se obró en la cruz, es necesario que la Escritura, que refiere y revela todos estos hechos, sea leída con orden y de una manera gradual. Esta necesidad dio origen a los leccionarios, en los que la selección y distribución de los pasajes bíblicos ayuda a que cada Iglesia, de Oriente y de Occidente, proclame, medite y viva, de acuerdo con su propia sensibilidad y tradición, el único misterio de Cristo, a partir de la palabra divina inspirada y contenida en la Escritura.

9. El Leccionario es, por consiguiente, el modo normal y habitual que tiene la Iglesia de leer eclesial y comunitariamente la palabra de Dios del libro de las Escrituras, como hizo el propio Señor en la sinagoga de Nazaret, en la última Cena y en los convites después de la resurrección, y como recomienda san Pablo. La lectura de la Sagrada Escritura en la liturgia es la lectura más completa y globalizada, es una lectura teológica y espiritual a la vez, que procede siguiendo los diferentes hechos evangélicos en torno a los cuales ordena el resto de los pasajes bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Bajo la guía del Espíritu Santo cada Iglesia confeccionó no uno sino varios leccionarios, según las épocas, en un afán admirable de profundizar en el conocimiento del misterio de Cristo. En nuestro tiempo la Iglesia católica del rito romano, siguiendo los mandatos del Vaticano II que dispuso «se abriesen con mayor amplitud los tesoros de la Biblia», ha puesto en nuestras manos el más completo Leccionario, si cabe, de su historia, tanto para la misa y los sacramentos como para la celebración del Oficio divino. Es a este libro litúrgico, el primero y principal, al que la liturgia trata con especial veneración y para el que el arte sacro ha reservado las más preciosas encuadernaciones y guardas.

La homilía, acto litúrgico

10. En todo este contexto, tan significativo, del puesto que ocupa la palabra de Dios hecha libro y signo sagrado en la liturgia, aparece la homilía «como parte de la misma liturgia, en la cual se exponen durante el ciclo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida

cristiana».

Es esta integración en la misma acción sagrada, de la que forma parte, la nota más sobresaliente de la homilía, lo que hace de ella un acto sacramental que pertenece por entero a la misma dinámica de la presencia de la palabra de Dios en la liturgia. La homilía no cumple únicamente la función de anunciar a Cristo, explicar las Escrituras o instruir al pueblo, sino que hace todo esto en el ámbito propio del culto litúrgico y de los signos sacramentales. En este sentido puede decirse que está destinada preferentemente a aquellos que ya han sido llamados a la conversión y a la fe y están en grado de participar en los sacramentos, signos de la fe, que la suponen al mismo tiempo que la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de cosas.

Y por la misma razón la homilía aparece como un acto reservado al ministerio ordenado, como luego veremos. La presencia de Cristo, Pastor y Maestro, que continúa en la Iglesia predicando el Evangelio, tiene lugar no sólo cuando se lee la Sagrada Escritura en la asamblea litúrgica, sino también cuando es explicada.

La homilía y otras formas del ministerio de la palabra

11. La homilía sobresale entre las varias formas de predicación. Si se entiende el ministerio de la palabra genéricamente como anuncio y transmisión del Evangelio de Cristo a los hombres, se advierte que la homilía, por sus especiales características, se distingue de la evangelización propiamente dicha y de la catequesis. La evangelización o kerigma es el primer anuncio de la Buena Noticia que provoca la conversión y la fe, y se dirige a los no creyentes o a los bautizados insuficientemente evangelizados. La catequesis consiste en la educación ordenada y progresiva de la fe, en un proceso dinámico, gradual y permanente que une al conocimiento de la palabra de Dios la celebración de la fe en los sacramentos y el testimonio en la vida cotidiana.

La homilía deberá tener también una dimensión evangelizadora y catequética, como oportunamente han recordado las Exhortaciones apostólicas *Evangelii nuntiandi* y *Catechesi tradendae*. Este último documento plantea así las relaciones entre catequesis y homilía: «La homilía vuelve a recorrer el itinerario propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural, al mismo tiempo impulsa a los discípulos del Señor a emprender cada día su itinerario espiritual en la verdad, la adoración y la acción de gracias. En este sentido se puede decir que la pedagogía catequística encuentra, a su vez, su fuente y su plenitud en la Eucaristía, dentro del horizonte completo del año litúrgico. La predicación, centrada en los textos bíblicos, debe facilitar entonces, a su manera, el que los fieles se familiaricen con el conjunto de los misterios de la fe y de las normas de la vida cristiana.»

II. LA HOMILÍA AL SERVICIO DEL MISTERIO CELEBRADO

La homilía en la celebración de la Eucaristía y de los sacramentos

12. La homilía reviste una necesidad y una importancia particular en la celebración eucarística. En efecto, la relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia del sacrificio, la doble mesa del Señor donde se nos da el pan de la vida, tiene en la homilía un elemento de conexión y de entronque para mostrar la íntima unidad de la celebración. En la misa «el anuncio de la muerte y de la resurrección del Señor, y la respuesta del pueblo que escucha se une inseparablemente con la oblación misma con la que Cristo confirmó en su sangre la Nueva Alianza».

Esta conexión entre la palabra y el rito aparece más clara cuando la homilía se nutre de las lecturas bíblicas que se han proclamado, y en cierto modo el que predica continúa proclamando las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo y su misterio pascual, siempre presente y operante en la liturgia, especialmente en la Eucaristía. De manera análoga la predicación litúrgica está también ligada a la unidad entre la palabra y los elementos rituales de los sacramentos. Pues los fieles, recibiendo la palabra de Dios y nutridos por ella, son conducidos a una más fructífera participación en los misterios de la salvación.

Por eso la reforma litúrgica ha dotado a la celebración de cada uno de los sacramentos de un abundante Leccionario bíblico. Ateniéndose a él, la homilía cumplirá mejor su función de conducir a la asamblea desde la palabra proclamada al sacramento, que es cumplimiento, en las circunstancias de cada hombre que accede a ellos, de esa palabra de salvación eterna y eficaz.

La homilía en el año litúrgico

13. La homilía, según la enseñanza del Vaticano II, debe exponer, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe «durante el ciclo del año litúrgico», es decir, debe guardar una íntima y armónica relación con el misterio de la Redención, precisamente porque la homilía es parte de la liturgia del día y, en consecuencia, depende de las lecturas proclamadas.

En efecto, cuando hablábamos del Leccionario decíamos que es el modo que tiene la Iglesia de leer las Escrituras sobre la base del Evangelio, el cual refiere los hechos y las palabras de salvación de la vida histórica de Jesús, cuyo núcleo es el misterio de la Pascua. Esta lectura va transcurriendo, por tiempos o ciclos, de forma que «la santa Madre Iglesia considera deber suyo celebrar con sagrado recuerdo, en días determinados a través del año, la obra salvífica de su divino Esposo». Esta celebración constituye la esencia del año litúrgico, desarrollo, gracias a la liturgia de la palabra preferentemente, y a la homilía que forma parte de ella, de «todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperan-za y venida del Señor». El año litúrgico, por su parte, gira todo en torno a la conmemoración anual de la Pascua, pero su base está en la celebración semanal del día del Señor.

14. La homilía, fiel al Leccionario, expone y aclara los contenidos evangélicos y bíblicos de las lecturas, para celebrar el misterio de Cristo y la obra de la salvación. Domingo tras domingo, cielo tras ciclo, la homilía inicia espiritualmente en la comprensión y en la vivencia de los diferentes momentos de la vida de Cristo, nuestro Redentor, y en su obra salvadora, que se realiza «cada vez que celebramos el memorial del sacrificio de Cristo». Pero también contribuye a la contemplación del misterio de la Santísima Virgen María, en la cual «la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la Redención»; y de los santos, en los que «proclama el misterio pascual cumplido en ellos».

En cada uno de los tiempos litúrgicos la homilía ayuda a celebrar a Jesucristo bajo aspectos diversos, pero siempre confluyentes y como engarzados en el acontecimiento central de la Pascua. El año litúrgico, por tanto, aparece como el principal itinerario del quehacer homilético, para que la Iglesia lo recorra avanzando progresivamente en la historia de la salvación. La homilía, fiel a esta ruta animada por una especial fuerza del Espíritu, debe situarse siempre bajo la potente luz de la Pascua, que en todos los tiempos litúrgicos revela el sentido pleno de los textos proclamados. Lejos de ser como una isla en el conjunto de la liturgia del día, la homilía contribuirá decisivamente a que los fieles vivan el año litúrgico como un acontecimiento de gracia y de salvación, un tiempo saludable que brota del Cristo glorioso y eterno y se despliega en su Cuerpo santificado que es la Iglesia, llamada a reproducir en sí misma el misterio de su Señor a medida que lo va celebrando domingo tras domingo, día tras día.

III. LA HOMILÍA AL SERVICIO DEL PUEBLO DE DIOS

La homilía y la asamblea litúrgica

15. Hay un tercer aspecto de la homilía que merece también atención particular. Se trata de la relación que tiene con la Iglesia, es decir con el pueblo de Dios reunido en asamblea litúrgica y que ha escuchado la palabra para disponerse a celebrar el misterio de salvación. Si la divina palabra constituye a esta comunidad en asamblea cultural y esta palabra es una comunicación viva y eficaz de Dios a los hombres, a la que debe seguir siempre la respuesta de la fe en la liturgia y en la práctica de la voluntad del Señor, la homilía tiene la misión de ayudar a los fieles a dar esa respuesta en la fidelidad, como Cristo nuestro Amén y como María, la esclava del Señor, que mereció ser llamada bienaventurada y dichosa por Isabel y por su propio Hijo.

Para que el pueblo pueda comprender la palabra divina y guardarla en el corazón con amor para ponerla en práctica, es preciso que alguien explique el sentido de esa palabra, creando buena disposición para producir fruto del treinta, del sesenta o del ciento por uno. A los discípulos les ha sido dado conocer el misterio del reino de Dios. 14 Por eso el propio divino Maestro, después de haber proclamado la eficacia de la palabra en la parábola de la semilla, realiza la explicación de la misma para el grupo de discípulos como en una homilía que les introduce en el significado del misterio.

Aplicación de la palabra a la vida

16. La tarea del ministro de la palabra no termina al desentrañar el significado de ésta. El mensaje que proclama tiene que ser creído y aplicado a la vida. «La predicación sacerdotal dice el Concilio, difícil, con frecuencia, en las actuales circunstancias del mundo, para mover mejor a las almas de los oyentes, debe exponer la palabra de Dios no sólo de una forma general y abstracta, sino aplicando a circunstancias concretas de la vida la verdad perenne del Evangelio.»

Es éste otro gran servicio que la homilía presta al pueblo de Dios, mostrarle, para su bien, lo que hoy le dice la palabra de Dios, ayudándole a convertirse de corazón al Señor que le interpela y le llama a la comunión con él. Aplicar la palabra a la vida será iluminar sobria e inteligentemente las situaciones y las necesidades de la comunidad de los fieles para que, ellos mismos, se miren en el espejo de la divina palabra y acepten el compromiso de acogerla y de llevarla a la práctica de forma que el anuncio del mensaje no haya sido en vano.

Para que la palabra de Dios que es comentada en la homilía realice en el «hoy aquí-para nosotros» lo que suena: en los oídos, no basta la acción del ministro de la palabra. Es preciso que esta acción vaya acompañada de la fuerza del Espíritu que actúa en los corazones de los hombres y es, en definitiva, el artífice de nuestra respuesta a la palabra. El que predica debe estar convencido, como san Pablo, de que «el que planta no significa nada ni el que riega tampoco; cuenta el que hace crecer, o sea Dios».

El ministro de la homilía

17. La homilía es un acto litúrgico reservado al sacerdote o al diácono, es decir, al ministerio ordenado, al cual corresponde, en efecto, reunir al pueblo de Dios, presidido en nombre de Cristo y alimentarlo con la palabra divina y el Cuerpo del Señor. La norma suprema es que la palabra de salvación la anuncia la Iglesia por un mandato del Señor recibido a través de los Apóstoles. Ahora bien, este mandato se cumple de múltiples maneras según las necesidades de los hombres, de forma que todo el pueblo de Dios participa en la misión de anunciar el Evangelio según la diversidad de carismas y de funciones.

Sin embargo, es a los Obispos a quienes compete en primer lugar el deber de predicar la fe como maestros auténticos de la misma; después a los presbíteros en el grado propio de su ministerio; y, finalmente, a los diáconos, que sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia de la palabra y de la caridad. Es a partir de la estrecha unión que existe entre el ministerio de la palabra y el ministerio de la santificación y del culto, especialmente en la celebración de la Eucaristía, como se comprende el que la homilía corresponda de suyo al que preside o, en el caso de la concelebración, a uno de los concelebrantes. La homilía aparece siempre como una función típicamente jerárquica y magistral.

18. Por otra parte, este carácter exclusivamente jerárquico y litúrgico de la homilía exige a los ministros, más que cualquier otro tipo de predicación, si cabe, una fidelidad más exquisita a la divina palabra que deben transmitir y explicar. Los fieles tienen derecho a escucharla de la boca de los ministros en toda su verdad. Por eso, es deber de éstos «enseñar no su propia sabiduría, sino la palabra de Dios» y comunicar al pueblo que se les ha confiado las inmensas riquezas de esta palabra, sobre todo en la sagrada liturgia. Para ello será necesario que se dediquen a la lectura y al estudio de la Sagrada Escritura con especial empeño, para no ser «predicadores vacíos y superfluos de la palabra de Dios, que no la escuchan en su interior».

En cambio, si siguen los consejos que san Pablo daba a su discípulo Timoteo y se entregan a este ministerio con generosa dedicación, buscando, no sólo el provecho de los que escuchan la predicación, sino también el bien espiritual propio, llegarán a ser progresivamente discípulos más perfectos del Señor y gustarán más hondamente «la riqueza insondable que es Cristo». Sabiendo que es el Señor el que abre los corazones, los ministros de la homilía están más íntimamente unidos a Cristo Maestro, a quien hacen particularmente presente hablando y actuando en su persona, se sentirán fortalecidos por el Espíritu del Señor y compartirán la caridad de Dios Padre que ha querido revelar en Cristo el misterio de su voluntad salvadora.

APLICACIONES PRÁCTICAS

19. Para que todos estos principios y reflexiones no se queden en una hermosa teoría por falta de cauces y de medios para llevarlos a la práctica, debemos sugerir también algunas aplicaciones que puedan servir de orientación en la tarea concreta de preparar y desarrollar la homilía. Todos podemos estar convencidos del valor y de la eficacia del ministerio de la predicación litúrgica; sin embargo, sabemos también que donde se verifican realmente nuestras convicciones y propósitos es en la vida de cada día. La pastoral de la palabra, particularmente en el campo homilético, requiere grandes dosis de perseverancia y de esfuerzo continuado en la tarea propuesta. Todos tenemos la experiencia de que sólo con estas condiciones se superan el cansancio y la rutina de un ministerio cuya eficacia es similar a la de la lluvia suave y persistente que empapa la tierra.

I. LA PREPARACIÓN DE LA HOMILÍA

Fuentes de inspiración

20. La homilía es una explicación de algún aspecto de la liturgia del día basándose en algún tema de las lecturas bíblicas, o de otro texto del propio de la misa o, incluso, del Ordinario, teniendo en cuenta el misterio que se celebra y las necesidades de los oyentes. Por tanto, en principio, las fuentes de la homilía son todos los textos de la sagrada liturgia. Sin embargo, la especial vinculación que la homilía tiene con la palabra de Dios, de cuya liturgia forma parte, hace que la primacía de lo que es necesario comentar la tengan las lecturas que se han proclamado. La homilía ha de tratar preferentemente del contenido bíblico del Leccionario del día, conforme a la unidad sintética que brota del misterio de Cristo y une en sí las dos Alianzas. Evangelio, Antiguo Testamento y Apóstol tienen que ser contemplados en su armonía de composición y en su eficacia fundamental, actualizada hoy para nosotros en la Iglesia y en la liturgia.

Exégesis y homilía

21. La preparación de la homilía pide una fidelidad especial al que ha de distribuir el pan de la palabra como buen administrador de los misterios de Dios. Esta fidelidad consiste en acercarse a la Sagrada Escritura para comprenderla y explicarla de acuerdo con el modo propio que tiene la liturgia de leer la palabra de Dios. Cuando la Iglesia ha organizado su Leccionario en torno a los hechos y dichos del Señor en el Evangelio, es evidente que quiere proponer unas claves de interpretación de la Escritura, de cara a la liturgia, esencialmente cristológicas y pascuales, dicho de otro modo, está refiriendo a Cristo y a su misterio pascual todos los contenidos de las lecturas bíblicas, a la manera como lo hacía el propio Señor cuando citaba las palabras del texto sagrado aplicándolas a su persona y a su obra de salvación. Los autores del Nuevo Testamento hicieron esto mismo también en cuanto evangelizadores y ministros de la palabra que no sólo explicaron las Escrituras, sino que celebraron su cumplimiento en Cristo en la liturgia.

Por eso, será necesario un conocimiento más profundo de los libros sagrados y de la historia de la salvación, no sólo como ciencia exegética, sino como saber vivo y sintético apoyado en la tradición litúrgica. El que prepara la homilía no podrá ignorar la aportación de los estudios bíblicos, para lo que deberá tener a mano un buen comentario de la Escritura, pero su tarea principal consiste en contribuir a que los oyentes escuchen verdaderamente a Dios que les habla y celebren y asimilen como creyentes la palabra divina. Los santos Padres nos dan buen ejemplo de ello. De ahí que su estudio sea indispensable para comprender profundamente la Escritura y alimentar con ella a los fieles.

Conocimiento del Leccionario

22. Al predicador litúrgico le ayudará mucho el estar informado de los criterios de selección y ordenación de las lecturas en el Leccionario de la misa y de los sacramentos, así como de los modos empleados para armonizar las lecturas entre sí. Estos criterios, junto con la finalidad pastoral de todo el ordenamiento de las lecturas, se explican ampliamente en la introducción al citado libro litúrgico.

Así mismo, es de suma importancia tener en cuenta la primacía que el texto evangélico tiene en la proclamación litúrgica de la palabra. Por medio de él Cristo se hace presente a su Iglesia en la economía de la salvación. Cada episodio evangélico es el contenido concreto de este «hoy aquí para nosotros» de la liturgia, es un paso más para penetrar en la totalidad del misterio pascual que después es eficazmente recordado y actualizado en la acción eucarística. El Antiguo Testamento, a su vez, ofrece al Evangelio la profundidad histórica de la Promesa que avanza hacia su plena realización en Cristo por eso su lectura es siempre anuncio, profecía y preparación del contenido evangélico. Por su parte, la lectura apostólica significa la transmisión de la experiencia, vinculante para la Iglesia, de los que vieron, escucharon y contemplaron al Verbo de la Vida tanto en su existencia terrena como en su muerte y resurrección.

Conocimiento de la liturgia del día

23. Otro aspecto importante a tener en cuenta al estudiar las lecturas de la misa para preparar la homilía es la aplicación particular que la liturgia hace de ellas al misterio celebrado dentro de la solemnidad o fiesta e incluso dentro del tiempo litúrgico. Esta indicación afecta, sobre todo, a las celebraciones de la Santísima Virgen y de los santos, las cuales nunca disocian la memoria que de ellos hace la Iglesia de la especial relación que tuvieron con el misterio de Cristo. En el caso de la Santísima Virgen esta realidad es mucho más evidente. Por eso la homilía en las solemnidades y fiestas de la santa Madre de Dios ha de seguir las orientaciones que para el culto de la Virgen daba el Papa Pablo VI en la Exhortación apostólica *Marialis cultus*, especialmente cuando invitaba a situar este culto en el marco del año litúrgico.

Respecto de los santos la situación debe ser la misma. No es acertado, por ejemplo, exponer un determinado testimonio de santidad al margen completamente de la liturgia de la palabra, sobre todo cuando la Iglesia ha elegido determinados textos para iluminar la vida y los carismas o virtudes en las que destacaron. En muchos otros casos, sin embargo, será preciso realizar, antes de la preparación de la homilía, la selección de los textos bíblicos de acuerdo con las diferentes series de lecturas que propone el Leccionario. La Sagrada Escritura no debería nunca dejarse de lado, pero menos aún servir de pretexto para desarrollar un tema doctrinal o formativo cuyo marco más adecuado no es la liturgia.

Los subsidios para la predicación

24. Desde los comienzos de la reforma litúrgica, cuando la homilía se hizo obligatoria, han proliferado por todas partes diversas publicaciones, en forma de libro unas, de aparición periódica las más, que han pretendido facilitar a los ministros de la palabra el desempeño de su tarea. Estas publicaciones, cuando proponen de manera positiva y clara el comentario bíblico conforme a una exégesis seria y respetuosa con la unidad de toda la Sagrada Escritura, prestan una buena ayuda en la preparación de la homilía. Lo mismo ocurre cuando en las aplicaciones a la vida mantienen una línea de fidelidad respetuosa al Magisterio de la Iglesia, que está también al servicio de la palabra de Dios, pero es su intérprete autorizado.

La utilización de estos materiales no debe impedir una preparación cuidadosa de la homilía, atenta a la situación concreta de sus destinatarios, aspecto que nunca podrá suplir ni el mejor de los guiones o esquemas de predicación. Éstos deben, en cierto modo, educar o ayudar, no suplantar una tarea que forzosamente ha de ser realizada por el propio ministro de la homilía. En este sentido, buscando una mejor preparación, sería muy loable que, donde sea posible, los presbíteros compartiesen esta tarea incluso con el concurso de otros miembros de la comunidad cristiana, pero asumiendo siempre cada uno la propia responsabilidad ministerial de partir el pan de la palabra divina a su pueblo.

Oración y meditación de la palabra

25. Varias veces hemos aludido a que la eficacia última de la predicación de la palabra depende de la gracia del Señor y de la acción del Espíritu Santo, que interviene tanto en el que habla en nombre de Cristo como en los oyentes. Por eso, del mismo modo que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, así también la preparación de la homilía debe ir acompañada de la meditación de la palabra de Dios que es preciso enseñar y explicar desde la vivencia personal y con la exquisita caridad pastoral a imagen de Cristo.

De una manera particular el Oficio de lectura de la Liturgia de las Horas, aunque no tiene esa finalidad directa, pretende prestar a todos los ministros de la palabra, a quienes se les ha confiado también la oración oficial de la Iglesia, una ayuda valiosa en orden a la contemplación del misterio de Cristo y de la historia de la salvación a través del año litúrgico, al tiempo que se convierte para ellos en fuente de santificación personal. La lectura patristica, en concreto, les será particularmente útil por su contenido y por el modo como los santos Padres acogieron ellos mismos la palabra para explicársela a su pueblo.

Formación de los futuros ministros de la homilía

26. No queremos dejar este apartado, dedicado a la preparación de la homilía, sin referirnos a la formación de los futuros ministros de la palabra, particularmente en el campo específico de la predicación litúrgica. Se trata, en efecto, de un aspecto concreto de la formación pastoral. que, sin embargo, debe apoyarse, como todo el conjunto de la formación, en una sólida base teológica, adquirida no sólo mediante el estudio de las diferentes disciplinas, particularmente la Sagrada Escritura y la liturgia, sino también en la participación viva y consciente en las celebraciones litúrgicas y en el cultivo de la vida espiritual.

No podrá faltar tampoco la iniciación pastoral práctica al ministerio, después de una conveniente preparación teórica sobre el arte de la comunicación humana y las exigencias de la expresión pública de la palabra hablada en general y de la predicación sagrada en concreto. Todos estos objetivos se conseguirán mejor con un estudio programado de la teología de la predicación u homilética, con suficiente entidad en el conjunto de los estudios.

II. LA REALIZACIÓN DE LA HOMILÍA

Obligatoriedad

27. Como consecuencia del gran valor e importancia que la Iglesia concede a la homilía, surge la obligación de hacerla en las misas que se celebran los domingos y fiestas de precepto con asistencia del pueblo, en las que no puede omitirse si no es por causa grave. 112 La obligatoriedad se extiende, además, a las misas vespertinas de los sábados y vísperas de días de precepto que se celebran para facilitar a los fieles el cumplimiento de éste.

Pero la homilía se recomienda encarecidamente en los días laborables cuando se produce una asistencia numerosa de fieles, especialmente durante el Adviento, la Cuaresma o el tiempo pascual, o con ocasión de alguna fiesta o hecho luctuoso. En este sentido recordamos la exhortación que hacía el Documento sobre Las fiestas del Calendario cristiano, publicado hace un año, cuando invitaba a convocar al pueblo para celebrar aquellas festividades que no son de precepto, sobre todo cuando van acompañadas del correspondiente descanso laboral a nivel local o regional. En estas ocasiones no debe faltar la homilía que ayude a vivir y santificar estas fiestas.

Momento y lugar

28. El momento de la homilía está perfectamente señalado en el Ordinario de la Misa, y la disposición vale también para toda liturgia de la palabra de Dios que debe estructurarse siempre como la que tiene lugar en la celebración de la Eucaristía, es decir, a continuación del Evangelio. La homilía, por otra parte, no debe ser ni demasiado larga ni demasiado breve, teniendo en cuenta a los presentes. A su término debe

-Partir el pan de la palabra, orientaciones sobre el ministerio de la homilía-

guardarse un oportuno silencio para que los fieles puedan meditar lo que han escuchado.

Respecto del lugar, éste puede ser la sede del celebrante o el ambón, no el altar. Si se hace la homilía desde la sede se destacará el carácter presidencial y jerárquico del ministerio de la predicación litúrgica, del que la sede es signo. Hacerla en el ambón contribuirá a mostrar la conexión de la homilía con la palabra de Dios, desde el lugar propio de la proclamación de ésta.

La forma y el lenguaje

29. La homilía es un género oratorio muy particular, ya que su mismo nombre sugiere, a la vez, los conceptos de conversación, coloquio familiar, explicación del texto bíblico, predicación litúrgica, etc. No es una conferencia, ni un sermón temático, ni un panegírico, tampoco una catequesis o una exhortación moral, aunque la necesidad de exponer «durante el cielo del año litúrgico, a partir de los textos sagrados, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana» haga pensar que podría adoptar la estructura y la forma de alguno de los citados géneros. Sin embargo, la homilía ha de ser fiel a su funcionalidad litúrgica; por eso no puede ceñirse estrictamente a ninguno de estos géneros.

Por eso, unas veces arrancará del comentario que se hace de la Escritura para ceñirse a un tema central contenido en los textos del día, y otras extrae primeramente el tema y luego lo repasa a través de las lecturas. En ocasiones también, explicará el sentido de la fiesta litúrgica, al que aluden los textos, sin referirse expresamente a ellos, pero prolongando de alguna manera su contenido y mensaje. Con todo, es esencial a la homilía el que introduzca, desde la palabra escuchada y aplicada a la vida, en la vivencia del sacramento o misterio que se va a celebrar como signo de la fe y cumplimiento eficaz de aquella.

En cuanto al lenguaje de la homilía, éste ha de ser inteligible, sencillo, vivo y concreto, que se aleje por igual de los tecnicismos y de las palabras rebuscadas como de la trivialidad y de la anécdota. La homilía requiere, además, un tono directo, familiar, persuasivo y ágil que mantenga el interés de los oyentes no tanto por los recursos oratorios del que habla cuando por la convicción y autenticidad que consigue comunicar.

La homilía en algunas circunstancias

30. Hay ocasiones en que la tarea de pronunciar la homilía se hace particularmente delicada, o bien porque una gran parte de las personas que asisten a ella han acudido por motivaciones de tipo social o de otra índole, por ejemplo, en los funerales o en las bodas, o bien porque lo hacen atraídos por el peso de la costumbre o de la tradición, como ocurre a veces en las fiestas patronales. La presencia de estas personas, no siempre incrédulas o indiferentes, obliga a realizar una predicación respetuosa y abierta a todos, pero también, y quizás más que en otras circunstancias, a anunciar los contenidos esenciales del mensaje cristiano, como la cruz de Cristo como signo del amor universal de Dios, la Iglesia misterio de comunión al servicio de los hombres, el hombre imagen de Dios y redimido por Cristo, la santidad del matrimonio y de la familia, la esperanza en la vida futura, etc.

En las homilías durante la celebración del matrimonio será preciso, muchas veces, atender ante todo a la situación personal de los que van a recibir el sacramento; sin embargo, la predicación, por muy positiva que sea, no podrá suplir una preparación catequética y espiritual que debió darse antes. Cuando se trata de un funeral, la homilía debe evitar toda apariencia de elogio fúnebre del difunto, si bien ha de conducir al consuelo que brota de la esperanza cristiana y de la fe en la palabra del Señor y en la oración de la Iglesia.

La homilía en las misas con niños

31. Atención especial merecen también las celebraciones de la Eucaristía con mayoritaria participación de los niños. Con el fin de contribuir a su iniciación en la vida litúrgica, particularmente en la santa misa, la Santa Sede publicó en 1973 un Directorio para las misas con niños, en el que ofrece múltiples sugerencias para organizar este tipo de celebraciones. En lo que se refiere a la homilía, el Directorio, después de hablar de las lecturas de la Sagrada Escritura y de algunos medios que pueden contribuir a una mayor

-Partir el pan de la palabra, orientaciones sobre el ministerio de la homilía-

estima y comprensión de la palabra de Dios, resalta la importancia de la explicación de ésta para los niños y señala que puede hacerse en forma de diálogo con ellos a no ser que se prefiera que escuchen en silencio.

También en estas misas está recomendado el breve silencio después de la homilía para que los niños se recojan interiormente, oren y alaben al Señor en su corazón.

La homilía en el Oficio divino

32. Este Documento quedaría incompleto si no aludiéramos también a la presencia de la Sagrada Escritura y de la homilía en la celebración del Oficio divino. En efecto, nos referimos a la lectura de la palabra de Dios en las distintas Horas, lectura elegida en orden al misterio de Cristo que se desarrolla en el año litúrgico y que va siempre acompañada de la oración, como corresponde a la naturaleza de esta acción litúrgica. La Liturgia de las Horas, no hay que olvidarlo, es una celebración esencialmente de alabanza y de súplica por la entera obra de la salvación ; en ella las lecturas bíblicas, y no sólo los salmos y los cánticos, avivan la memoria del pueblo de Dios y nutren su contemplación ofreciéndole, de forma paralela al Leccionario de la misa, un panorama de toda la historia salvífica.

La homilía está expresamente recomendada en la celebración de Laudes y Vísperas con el pueblo, siguiendo a ella un oportuno silencio. Incluso está permitido sustituir la lectura breve por otra más extensa, tomándola del Oficio de lectura o del Leccionario de la misa, o eligiéndola a propósito según el caso. La homilía ha de ser breve, subrayando los aspectos del mensaje bíblico que tienen particular aplicación al tiempo litúrgico o a la fiesta, y procurando referirse también al sentido propio de la Hora celebrada.

A modo de conclusión

33. Quisiéramos terminar estas orientaciones sobre la homilía con unas palabras de particular afecto dirigidas hacia todos los ministros de la predicación litúrgica, especialmente los sacerdotes, para invitarles a desempeñar su ministerio con generosidad y alegría. Para ello hacemos nuestras estas frases que entresacamos de la homilía que pronunció el Santo Padre Juan Pablo II en la misa de la ordenación sacerdotal de Valencia: «Ejerced vuestras tareas ministeriales como otros tantos actos de vuestra consagración, convencidos de que todas ellas se resumen en una: reunir la comunidad que os será confiada en la alabanza de Dios Padre, por Jesucristo y en el Espíritu, para que sea la Iglesia de Cristo sacramento de salvación. Para eso, evangelizaréis y os dedicaréis a la catequesis de niños y adultos... Por eso, haced de vuestra total disponibilidad a Dios una disponibilidad para vuestros fieles: Dadles el verdadero pan de la palabra, en la fidelidad a la verdad de Dios y a las enseñanzas de la Iglesia ... »

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA

«Carta de los Derechos de la Familia»

Presentada por la Santa Sede
a todas las personas, instituciones y autoridades
interesadas en la misión de la familia
en el mundo contemporáneo

22 de octubre de 1983

INTRODUCCIÓN

La « Carta de los Derechos de la Familia » responde a un voto formulado por el Sínodo de los obispos reunidos en Roma en 1980, para estudiar el tema « El papel de la familia cristiana en el mundo contemporáneo » (cfr. Proposición 42). Su Santidad el Papa Juan Pablo II, en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (n. 46) aprobó el voto del Sínodo e instó a la Santa Sede para que preparara una Carta de los Derechos de la Familia destinada a ser presentada a los organismos y autoridades interesadas.

Es importante comprender exactamente la naturaleza y el estilo de la Carta tal como es presentada aquí. Este documento no es una exposición de teología dogmática o moral sobre el matrimonio y la familia, aunque refleja el pensamiento de la Iglesia sobre la materia. No es tampoco un código de conducta destinado a las personas o a las instituciones a las que se dirige. La Carta difiere también de una simple declaración de principios teóricos sobre la familia. Tiene más bien la finalidad de presentar a todos nuestros contemporáneos, cristianos o no, una formulación —lo más completa y ordenada posible— de los derechos fundamentales inherentes a esta sociedad natural y universal que es la familia.

Los derechos enunciados en la Carta están impresos en la conciencia del ser humano y en los valores comunes de toda la humanidad. La visión cristiana está presente en esta Carta como luz de la revelación divina que esclarece la realidad natural de la familia. Esos derechos derivan en definitiva de la ley inscrita por el Creador en el corazón de todo ser humano. La sociedad está llamada a defender esos derechos contra toda violación, a respetarlos y a promoverlos en la integridad de su contenido.

Los derechos que aquí se proponen han de ser tomados según el carácter específico de una « Carta ». En algunos casos, conllevan normas propiamente vinculantes en el plano jurídico; en otros casos, son expresión de postulados y de principios fundamentales para la elaboración de la legislación y desarrollo de la política familiar. En todo caso, constituyen una llamada profética en favor de la institución familiar que debe ser respetada y defendida contra toda agresión.

Casi todos estos derechos han sido expresados ya en otros documentos, tanto de la Iglesia como de la comunidad internacional. La presente Carta trata de ofrecer una mejor elaboración de los mismos, definirlos con más claridad y reunirlos en una presentación orgánica, ordenada y sistemática. En el anexo se podrá encontrar la indicación de « fuentes y referencias » de los textos en que se han inspirado algunas de las formulaciones.

La Carta de los Derechos de la Familia es presentada ahora por la Santa Sede, organismo central y supremo de gobierno de la Iglesia católica. El documento ha sido enriquecido por un conjunto de observaciones y análisis reunidos tras una amplia consulta a las Conferencias episcopales de toda la Iglesia, así como a expertos en la materia y que representan culturas diversas.

La Carta está destinada en primer lugar a los Gobiernos. Al reafirmar, para bien de la sociedad la conciencia común de los derechos esenciales de la familia, la Carta ofrece a todos aquellos que comparten la responsabilidad del bien común un modelo y una referencia para elaborar la legislación y la política familiar, y una guía para los programas de acción.

Al mismo tiempo la Santa Sede propone con confianza este documento a la atención de las Organizaciones Internacionales e intergubernamentales que, por su competencia y su acción en la defensa y promoción de los derechos del hombre, no pueden ignorar o permitir las violaciones de los derechos fundamentales de la familia.

La Carta, evidentemente, se dirige también a las familias mismas: ella trata de fomentar en el seno de aquéllas la conciencia de la función y del puesto irremplazable de la familia; desea estimular a las familias a unirse para la defensa y la promoción de sus derechos; las anima a cumplir su deber de tal manera que el papel de la familia sea más claramente comprendido y reconocido en el mundo actual.

La Carta se dirige finalmente a todos, hombres y mujeres, para que se comprometan a hacer todo lo posible, a fin de asegurar que los derechos de la familia sean protegidos y que la institución familiar sea fortalecida para bien de toda la humanidad, hoy y en el futuro.

La Santa Sede, al presentar esta Carta, deseada por los representantes del Episcopado mundial, dirige una llamada particular a todos los miembros y a todas las instituciones de la Iglesia, para que den un testimonio claro de sus convicciones cristianas sobre la misión irremplazable de la familia, y procuren que familias y padres reciban el apoyo y estímulo necesarios para el cumplimiento de la tarea que Dios les ha confiado.

CARTA DE LOS DERECHOS DE LA FAMILIA

Preámbulo

Considerando que:

- A. los derechos de la persona, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social que halla su expresión innata y vital en la familia;
- B. la familia está fundada sobre el matrimonio, esa unión íntima de vida, complemento entre un hombre y una mujer, que está constituida por el vínculo indisoluble del matrimonio, libremente contraído, públicamente afirmado, y que está abierta a la transmisión de la vida;
- C. el matrimonio es la institución natural a la que está exclusivamente confiada la misión de transmitir la vida;
- D. la familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad, y posee unos derechos propios que son inalienables;
- E. la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad;
- F. la familia es el lugar donde se encuentran diferentes generaciones y donde se ayudan mutuamente a crecer en sabiduría humana y a armonizar los derechos individuales con las demás exigencias de la vida social;
- G. la familia y la sociedad, vinculadas mutuamente por lazos vitales y orgánicos, tienen una función complementaria en la defensa y promoción del bien de la humanidad y de cada persona;
- H. la experiencia de diferentes culturas a través de la historia ha mostrado la necesidad que tiene la sociedad de reconocer y defender la institución de la familia;

I. la sociedad, y de modo particular el Estado y las Organizaciones Internacionales, deben proteger la familia con medidas de carácter político, económico, social y jurídico, que contribuyan a consolidar la unidad y la estabilidad de la familia para que pueda cumplir su función específica;

J. los derechos, las necesidades fundamentales, el bienestar y los valores de la familia, por más que se han ido salvaguardando progresivamente en muchos casos, con frecuencia son ignorados y no raras veces minados por leyes, instituciones y programas socio-económicos;

K. muchas familias se ven obligadas a vivir en situaciones de pobreza que les impiden cumplir su propia misión con dignidad;

L. la Iglesia Católica, consciente de que el bien de la persona, de la sociedad y de la Iglesia misma pasa por la familia, ha considerado siempre parte de su misión proclamar a todos el plan de Dios intrínseco a la naturaleza humana sobre el matrimonio y la familia, promover estas dos instituciones y defenderlas de todo ataque dirigido contra ellas;

M. el Sínodo de los Obispos celebrado en 1980 recomendó explícitamente que se preparara una Carta de los Derechos de la Familia y se enviara a todos los interesados;

la Santa Sede, tras haber consultado a las Conferencias Episcopales,
presenta ahora esta

Carta de los Derechos de la Familia

e insta a los Estados, Organizaciones Internacionales
y a todas las Instituciones y personas interesadas,
para que promuevan el respeto de estos derechos
y aseguren su efectivo reconocimiento y observancia.

Artículo 1

Todas las personas tienen el derecho de elegir libremente su estado de vida y por lo tanto derecho a contraer matrimonio y establecer una familia o a permanecer célibes.

a

) Cada hombre y cada mujer, habiendo alcanzado la edad matrimonial y teniendo la capacidad necesaria, tiene el derecho de contraer matrimonio y establecer una familia sin discriminaciones de ningún tipo; las restricciones legales a ejercer este derecho, sean de naturaleza permanente o temporal, pueden ser introducidas únicamente cuando son requeridas por graves y objetivas exigencias de la institución del matrimonio mismo y de su carácter social y público; deben respetar, en todo caso, la dignidad y los derechos fundamentales de la persona.

b

) Todos aquellos que quieren casarse y establecer una familia tienen el derecho de esperar de la sociedad las condiciones morales, educativas, sociales y económicas que les permitan ejercer su derecho a contraer matrimonio con toda madurez y responsabilidad.

c

) El valor institucional del matrimonio debe ser reconocido por las autoridades públicas; la situación de las parejas no casadas no debe ponerse al mismo nivel que el matrimonio debidamente contraído.

Artículo 2

El matrimonio no puede ser contraído sin el libre y pleno consentimiento de los esposos debidamente expresado.

a

) Con el debido respeto por el papel tradicional que ejercen las familias en algunas culturas guiando la decisión de sus hijos, debe ser evitada toda presión que tienda a impedir la elección de una persona concreta como cónyuge.

b

) Los futuros esposos tienen el derecho de que se respete su libertad religiosa. Por lo tanto, el imponer como condición previa para el matrimonio una abjuración de la fe, o una profesión de fe que sea contraria a su conciencia, constituye una violación de este derecho.

c

) Los esposos, dentro de la natural complementariedad que existe entre hombre y mujer, gozan de la misma dignidad y de iguales derechos respecto al matrimonio.

Artículo 3

Los esposos tienen el derecho inalienable de fundar una familia y decidir sobre el intervalo entre los nacimientos y el número de hijos a procrear, teniendo en plena consideración los deberes para consigo mismos, para con los hijos ya nacidos, la familia y la sociedad, dentro de una justa jerarquía de valores y de acuerdo con el orden moral objetivo que excluye el recurso a la contracepción, la esterilización y el aborto.

a

) Las actividades de las autoridades públicas o de organizaciones privadas, que tratan de limitar de algún modo la libertad de los esposos en las decisiones acerca de sus hijos constituyen una ofensa grave a la dignidad humana y a la justicia.

b

) En las relaciones internacionales, la ayuda económica concedida para la promoción de los pueblos no debe ser condicionada a la aceptación de programas de contracepción, esterilización o aborto.

c

) La familia tiene derecho a la asistencia de la sociedad en lo referente a sus deberes en la procreación y educación de los hijos. Las parejas casadas con familia numerosa tienen derecho a una ayuda adecuada y no deben ser discriminadas.

Artículo 4

La vida humana debe ser respetada y protegida absolutamente desde el momento de la concepción.

a

) El aborto es una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano.

b

) El respeto por la dignidad del ser humano excluye toda manipulación experimental o explotación del embrión humano.

c

) Todas las intervenciones sobre el patrimonio genético de la persona humana que no están orientadas a corregir las anomalías, constituyen una violación del derecho a la integridad física y están en contraste con el bien de la familia.

d

) Los niños, tanto antes como después del nacimiento, tienen derecho a una especial protección y asistencia, al igual que sus madres durante la gestación y durante un período razonable después del alumbramiento.

e

) Todos los niños, nacidos dentro o fuera del matrimonio, gozan del mismo derecho a la protección social para su desarrollo personal integral.

f

) Los huérfanos y los niños privados de la asistencia de sus padres o tutores deben gozar de una protección especial por parte de la sociedad. En lo referente a la tutela o adopción, el Estado debe procurar una legislación que facilite a las familias idóneas acoger a niños que tengan necesidad de cuidado temporal o permanente y que al mismo tiempo respete los derechos naturales de los padres.

g

) Los niños minusválidos tienen derecho a encontrar en casa y en la escuela un ambiente conveniente para su desarrollo humano.

Artículo 5

Por el hecho de haber dado la vida a sus hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarlos; por esta razón ellos deben ser reconocidos como los primeros y principales educadores de sus hijos.

a

) Los padres tienen el derecho de educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y religiosas, teniendo presentes las tradiciones culturales de la familia que favorecen el bien y la dignidad del hijo; ellos deben recibir también de la sociedad la ayuda y asistencia necesarias para realizar de modo adecuado su función educadora.

b

) Los padres tienen el derecho de elegir libremente las escuelas u otros medios necesarios para educar a sus hijos según sus conciencias. Las autoridades públicas deben asegurar que las subvenciones estatales se repartan de tal manera que los padres sean verdaderamente libres para ejercer su derecho, sin tener que soportar cargas injustas. Los padres no deben soportar, directa o indirectamente, aquellas cargas suplementarias que impiden o limitan injustamente el ejercicio de esta libertad.

c

) Los padres tienen el derecho de obtener que sus hijos no sean obligados a seguir cursos que no están de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas. En particular, la educación sexual —que es un derecho básico de los padres— debe ser impartida bajo su atenta guía, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos.

d

) Los derechos de los padres son violados cuando el Estado impone un sistema obligatorio de educación del que se excluye toda formación religiosa.

e

) El derecho primario de los padres a educar a sus hijos debe ser tenido en cuenta en todas las formas de colaboración entre padres, maestros y autoridades escolares, y particularmente en las formas de participación encaminadas a dar a los ciudadanos una voz en el funcionamiento de las escuelas, y en la formulación y aplicación de la política educativa.

f

) La familia tiene el derecho de esperar que los medios de comunicación social sean instrumentos positivos para la construcción de la sociedad y que fortalezcan los valores fundamentales de la familia. Al mismo tiempo ésta tiene derecho a ser protegida adecuadamente, en particular respecto a sus miembros más jóvenes, contra los efectos negativos y los abusos de los medios de comunicación.

Artículo 6

La familia tiene el derecho de existir y progresar como familia.

a

) Las autoridades públicas deben respetar y promover la dignidad, justa independencia, intimidad, integridad y estabilidad de cada familia.

b

) El divorcio atenta contra la institución misma del matrimonio y de la familia.

c

) El sistema de familia amplia, donde exista, debe ser tenido en estima y ayudado en orden a cumplir su papel tradicional de solidaridad y asistencia mutua, respetando a la vez los derechos del núcleo familiar y la dignidad personal de cada miembro.

Artículo 7

Cada familia tiene el derecho de vivir libremente su propia vida religiosa en el hogar, bajo la dirección de los padres, así como el derecho de profesar públicamente su fe y propagarla, participar en los actos de culto en público y en los programas de instrucción religiosa libremente elegidos, sin sufrir alguna discriminación.

Artículo 8

La familia tiene el derecho de ejercer su función social y política en la construcción de la sociedad.

a

) Las familias tienen el derecho de formar asociaciones con otras familias e instituciones, con el fin de cumplir la tarea familiar de manera apropiada y eficaz, así como defender los derechos, fomentar el bien y representar los intereses de la familia.

b

) En el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su propio papel en la planificación y el desarrollo de programas que afectan a la vida familiar.

Artículo 9

Las familias tienen el derecho de poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas en el terreno jurídico, económico, social y fiscal, sin discriminación alguna.

a

) Las familias tienen el derecho a unas condiciones económicas que les aseguren un nivel de vida apropiado a su dignidad y a su pleno desarrollo. No se les puede impedir que adquieran y mantengan posesiones privadas que favorezcan una vida familiar estable; y las leyes referentes a herencias o transmisión de propiedad deben respetar las necesidades y derechos de los miembros de la familia.

b

) Las familias tienen derecho a medidas de seguridad social que tengan presentes sus necesidades, especialmente en caso de muerte prematura de uno o ambos padres, de abandono de uno de los cónyuges, de accidente, enfermedad o invalidez, en caso de desempleo, o en cualquier caso en que la familia tenga que soportar cargas extraordinarias en favor de sus miembros por razones de ancianidad, impedimentos físicos o psíquicos, o por la educación de los hijos.

c

) Las personas ancianas tienen el derecho de encontrar dentro de su familia o, cuando esto no sea posible, en instituciones adecuadas, un ambiente que les facilite vivir sus últimos años de vida serenamente, ejerciendo una actividad compatible con su edad y que les permita participar en la vida social.

d

) Los derechos y necesidades de la familia, en especial el valor de la unidad familiar, deben tenerse en consideración en la legislación y política penales, de modo que el detenido permanezca en contacto con su familia y que ésta sea adecuadamente sostenida durante el período de la detención.

Artículo 10

Las familias tienen derecho a un orden social y económico en el que la organización del trabajo permita a sus miembros vivir juntos, y que no sea obstáculo para la unidad, bienestar, salud y estabilidad de la familia, ofreciendo también la posibilidad de un sano esparcimiento.

a

) La remuneración por el trabajo debe ser suficiente para fundar y mantener dignamente a la familia, sea mediante un salario adecuado, llamado « salario familiar », sea mediante otras medidas sociales como los subsidios familiares o la remuneración por el trabajo en casa de uno de los padres; y debe ser tal que las madres no se vean obligadas a trabajar fuera de casa en detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los hijos.

b

) El trabajo de la madre en casa debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad.

Artículo 11

La familia tiene derecho a una vivienda decente, apta para la vida familiar, y proporcionada al número de sus miembros, en un ambiente físicamente sano que ofrezca los servicios básicos para la vida de la familia y de la comunidad.

Artículo 12

Las familias de emigrantes tienen derecho a la misma protección que se da a las otras familias.

a

) Las familias de los inmigrantes tienen el derecho de ser respetadas en su propia cultura y recibir el apoyo y la asistencia en orden a su integración dentro de la comunidad, a cuyo bien contribuyen.

b

) Los trabajadores emigrantes tienen el derecho de ver reunida su familia lo antes posible.

c

) Los refugiados tienen derecho a la asistencia de las autoridades públicas y de las organizaciones internacionales que les facilite la reunión de sus familias.

FUENTES Y REFERENCIAS

Preámbulo

A. *Rerum novarum*, 9; *Gaudium et spes*, 24.

B. *Pacem in terris*, parte I; *Gaudium et spes*, 48 y 50; *Familiaris consortio*, 19; *Codex Iuris Canonici*, 1056.

C. *Gaudium et spes*, 50; *Humanae vitae*, 12; *Familiaris consortio*, 28.

D. *Rerum novarum*, 9 y 10; *Familiaris consortio*, 45.

E. *Familiaris consortio*, 43.

F. *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 21.

G. *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 42 y 45.

I. *Familiaris consortio*, 45.

J. *Familiaris consortio*, 46.

K. *Familiaris consortio*, 6 y 77.

L. *Familiaris consortio*, 3 y 46.

M. *Familiaris consortio*, 46.

Artículo 1

Rerum novarum,

9; *Pacem in terris*, parte 1; *Gaudium et spes*, 26; *Declaración universal de los Derechos Humanos*, 16, 1.

a) *Codex Iuris Canonici*, 1058 y 1077; *Declaración universal*, 16, 1.

b) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81.

c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81 y 82.

Artículo 2

Gaudium et spes,

52; *Codex Iuris Canonici*, 1057; *Declaración universal*, 16, 2.

a) *Gaudium et spes*, 52.

b) *Dignitatis humanae*, 6.

c) *Gaudium et spes*, 49; *Familiaris consortio*, 19 y 22; *Codex Iuris Canonici*, 1135; *Declaración universal*, 16, 1.

Artículo 3

Populorum progressio,

37; *Gaudium et spes*, 50 y 87; *Humanae vitae*, 10; *Familiaris consortio*, 30 y 46.

a) *Familiaris consortio*, 30.

b) *Familiaris consortio*, 30.

c) *Gaudium et spes*, 50.

Artículo 4

Gaudium et spes,

51; *Familiaris consortio*, 26.

a) *Humanae vitae*, 14; *Declaración sobre el aborto provocado* (S. Congregación para la Doctrina de la Fe), 18 de noviembre de 1974; *Familiaris consortio*, 30.

b) Juan Pablo II, *Discurso a la Academia pontificia de las ciencias*, 23 de octubre de 1982.

d) *Declaración universal*, 25, 2; *Declaración sobre los Derechos del Niño*, Preámbulo y 4.

e) *Declaración universal*, 25, 2.

f) *Familiaris consortio*, 41.

g) *Familiaris consortio*, 77.

Artículo 5

Divini illius magistri,

27-34; *Gravissimum educationis*, 3; *Familiaris consortio*, 36; *Codex Iuris Canonici*, 793 y 1136.

a) *Familiaris consortio*, 46.

b) *Gravissimum educationis*, 7; *Dignitatis humanae*, 5; Juan Pablo II, *Libertad religiosa y el Acta final de Helsinki* (Carta a los Jefes de las naciones signatarias del Acta final de Helsinki), 4b; *Familiaris consortio*, 40; *Codex Iuris Canonici*, 797.

c) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio*, 37 y 40.

d) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio*, 40.

e) *Familiaris consortio*, 40; *Codex Iuris Canonici*, 796.

f) Pablo VI, *Mensaje para la Tercera Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 1969; *Familiaris consortio*, 76.

Artículo 6

Familiaris consortio,

46.

a) *Rerum novarum*, 10; *Familiaris consortio*, 46; *Convención internacional sobre los Derechos civiles y políticos*, 17.

b) *Gaudium et spes*, 48 y 50.

Artículo 7

Dignitatis humanae,

5; *Libertad religiosa y el Acta final de Helsinki*, 4b; *Convención internacional sobre los Derechos civiles y políticos*, 18.

Artículo 8

Familiaris consortio,

44 y 48.

a) *Apostolicam actuositatem*, 11; *Familiaris consortio*, 46 y 72.

b) *Familiaris consortio*, 44 y 45.

Artículo 9

Laborem exercens,

10 y 19; *Familiaris consortio*, 45; *Declaración universal*, 16, 3 y 22; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 10, 1.

a) *Mater et magistra*, parte II; *Laborem exercens*, 10; *Familiaris consortio*, 45; *Declaración universal*, 22 y 25; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 7, a, ii.

b) *Familiaris consortio*, 45 y 46; *Declaración universal*, 25, 1; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 9, 10, 1 y 10, 2.

c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 27.

Artículo 10

Laborem exercens,

19; *Familiaris consortio*, 77; *Declaración universal*, 23, 3.

a) *Laborem exercens*, 19; *Familiaris consortio*, 23 y 81.

b) *Familiaris consortio*, 23.

Artículo 11

Apostolicam actuositatem,

8; *Familiaris consortio*, 81; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 11, 1.

Artículo 12

Familiaris consortio,

77; *Carta social europea*, 19.

[Regresar](#)

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual

INTRODUCCIÓN

1. El desarrollo armónico de la personalidad humana revela progresivamente en el hombre la imagen de hijo de Dios. «La verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último». (1) Tratando de la educación cristiana, el Concilio Vaticano II ha señalado la necesidad de ofrecer «una positiva y prudente educación sexual» a los niños y a los jóvenes. (2)

La Congregación para la Educación Católica, dentro del ámbito de su competencia, considera un deber contribuir a la aplicación de la Declaración Conciliar, así como lo vienen haciendo las Conferencias Episcopales en sus demarcaciones respectivas.

2. Este documento, elaborado con la ayuda de expertos en problemas educativos y sometido a una vasta consulta, se propone un objetivo concreto: examinar el aspecto pedagógico de la educación indicando orientaciones oportunas para la formación integral del cristiano, según la vocación de cada uno.

Aunque no se descienda en cada ocasión a la cita explícita, se presuponen siempre los principios doctrinales y las normas morales correspondientes, según el Magisterio.

3. La Congregación es muy consciente de las diferencias culturales y sociales existentes en los diversos países. Por tanto, estas orientaciones deberán ser adaptadas por los respectivos episcopados a las necesidades propias de cada Iglesia local.

Significado de la sexualidad

4. La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano. Por eso, es parte integrante del desarrollo de la personalidad y de su proceso educativo: «A la verdad en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad». (3)

5. La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones. Esta diversidad, aneja a la complementariedad de los dos sexos, responde cumplidamente al diseño de Dios en la vocación enderezada a cada uno.

La genitalidad, orientada a la procreación, es la expresión máxima, en el plano físico, de la comunión de amor de los cónyuges. Arrancada de este contexto de don recíproco —realidad que el cristiano vive sostenido y enriquecido de una manera muy especial, por la gracia de Dios— la genitalidad pierde su significado, cede al egoísmo individual y pasa a ser un desorden moral. (4)

6. La sexualidad orientada, elevada e integrada por el amor adquiere verdadera calidad humana. En el cuadro del desarrollo biológico y psíquico, crece armónicamente y sólo se realiza en sentido pleno con la conquista de la madurez afectiva que se manifiesta en el amor desinteresado y en la total donación de sí.

Situación actual

7. Se pueden observar actualmente, aun entre cristianos, notables divergencias respecto a la educación sexual. En el clima presente de desorientación moral amaga el peligro tanto del conformismo que acarrea no leves daños, como del prejuicio que falsea la íntima naturaleza del ser humano salida íntegra de las

manos del Creador.

8. Reactivo necesario frente a tal situación, es para muchos una oportuna educación sexual. Conviene observar que si bien la necesidad es una convicción ampliamente difundida en teoría, en la práctica persisten incertidumbres y divergencias notables sea respecto a las personas e instituciones que deberían asumir la responsabilidad educativa, sea en relación al contenido y metodología.

9. Los educadores y los padres reconocen con frecuencia no estar suficientemente preparados para llevar a cabo una adecuada educación sexual. La escuela no siempre está capacitada para ofrecer una visión integral del tema; la cual quedaría incompleta con la sola información científica.

10. Particulares dificultades se encuentran en países donde la urgencia del problema no se advierte o se piensa, tal vez, que pueda resolverse por sí mismo, al margen de una educación específica.

11. En general, es necesario reconocer que se trata de una empresa difícil por la complejidad de los diversos elementos (fisiológicos, psicológicos, pedagógicos, socio-culturales, jurídicos, morales y religiosos) que intervienen en la acción educativa.

12. Algunos organismos católicos, en diversas partes, —con la aprobación y el estímulo del Episcopado local— han comenzado a desarrollar una positiva tarea de educación sexual, dirigida no sólo a ayudar a los niños y adolescentes en el camino hacia la madurez psicológica y espiritual, sino también, y sobre todo, a prevenirlos contra los peligros provenientes de la ignorancia y degradación ambientales.

13. Es también laudable el esfuerzo de cuantos, con seriedad científica, estudian el problema, a partir de las ciencias humanas integrando los resultados de tales investigaciones en un proyecto conforme a las exigencias de la dignidad humana, como aparece en el Evangelio.

Declaraciones del Magisterio

14. Las declaraciones del Magisterio sobre educación sexual reflejan un progreso que responde a las justas exigencias de la historia en plena fidelidad a la tradición.(5)

El Concilio Vaticano II en la «Declaración sobre la Educación cristiana» presenta la perspectiva correspondiente a la educación sexual (6) tras afirmar el derecho de la juventud a recibir una educación adecuada a las exigencias personales.

El Concilio concreta: «Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, para desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en el recto y laborioso desarrollo de la vida, y en la consecución de la verdadera libertad, superando los obstáculos con grandeza y constancia de alma. Hay que iniciarlos, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual».(7)

15. La Constitución Pastoral «Gaudium et spes», a propósito de la dignidad del matrimonio y de la familia, presenta esta última como el lugar preferente para la formación de los jóvenes en la castidad.(8) Pero siendo ésta un aspecto de la educación integral, exige la cooperación de los educadores con los padres en el cumplimiento de su misión.(9) Esta educación, en definitiva, se debe ofrecer a los niños y jóvenes en el ámbito de la familia(10) y darla de manera gradual, mirando siempre a la formación integral de la persona.

16. En la Exhortación apostólica sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual, Juan Pablo II reserva un puesto destacado a la educación sexual como un valor de la persona. «La educación para el amor como don de sí mismo, dice el Santo Padre, constituye también la premisa indispensable para los padres, llamados a ofrecer a los hijos una educación sexual clara y delicada. Ante una cultura que "banaliza" en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los

padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal. En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona —cuerpo, sentimiento y espíritu— y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor».(11)

17. El Papa, inmediatamente después, hace a la escuela responsable de esta educación al servicio y en sintonía con los padres. «La educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección solícita, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos. En este sentido la Iglesia reafirma la ley de la subsidiariedad, que la escuela tiene que observar cuando coopera en la educación sexual, situándose en el espíritu mismo que anima a los padres».(12)

18. Para que el valor de la sexualidad alcance su plena realización, «es del todo irrenunciable la educación para la castidad, como virtud que desarrolla la auténtica madurez de la persona y la hace capaz de respetar y promover el "significado esponsal" del cuerpo».(13) La castidad consiste en el dominio de sí, en la capacidad de orientar el instinto sexual al servicio del amor y de integrarlo en el desarrollo de la persona. Fruto de la gracia de Dios y de nuestra colaboración, la castidad tiende a armonizar los diversos elementos que componen la persona y a superar la debilidad de la naturaleza humana, marcada por el pecado, para que cada uno pueda seguir la vocación a la que Dios lo llame.

En el esfuerzo por conseguir una completa educación para la castidad, «los padres cristianos reservarán una atención y cuidado especial —discerniendo los signos de la llamada de Dios— a la educación para la virginidad, como forma suprema del don de uno mismo que constituye el sentido genuino de la sexualidad humana».(14)

19. En la enseñanza de Juan Pablo II, la consideración positiva de los valores que se deben descubrir y apreciar, antecede a la norma que no se debe violar. Ésta, sin embargo, interpreta y formula los valores a que el hombre debe tender. «Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y sus valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal y responsable en la sexualidad humana. Por esto la Iglesia se opone firmemente a un sistema de información sexual separado de los principios morales y tan frecuentemente difundido, el cual no sería más que una introducción a la experiencia del placer y un estímulo que lleva a perder la serenidad, abriendo el camino al vicio desde los años de la inocencia».(15)

20. Este documento, por tanto, partiendo de la visión cristiana del hombre y anclado en los principios enunciados recientemente por el Magisterio, desea ofrecer a los educadores algunas orientaciones fundamentales sobre la educación sexual y las condiciones y modalidades a tener presentes en el plano operativo.

I. ALGUNOS PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

21. Toda educación se inspira en una determinada concepción del hombre. La educación cristiana aspira a conseguir la realización del hombre a través del desarrollo de todo su ser, espíritu encarnado, y de los dones de naturaleza y gracia de que ha sido enriquecido por Dios. Está enraizada en la fe que «todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre».(16)

Concepción cristiana de la sexualidad.

22. La visión cristiana del hombre, reconoce al cuerpo una particular función, puesto que contribuye a revelar el sentido de la vida y de la vocación humana. La corporeidad es, en efecto, el modo específico de existir y de obrar del espíritu humano. Este significado es ante todo de naturaleza antropológica: «el cuerpo revela el hombre»,(17) «expresa la persona»(18) y por eso es el primer mensaje de Dios al hombre mismo, casi una especie de «sacramento primordial, entendido como signo que transmite eficazmente en el mundo visible, el misterio invisible escondido en Dios desde la eternidad».(19)

23. Hay un segundo significado de naturaleza teológica: el cuerpo contribuye a revelar a Dios y su amor creador, en cuanto manifiesta la creaturalidad del hombre, su dependencia de un don fundamental que es don del amor. «Esto es el cuerpo: testigo de la creación como de un don fundamental, testigo, pues, del Amor como fuente de la que nació este mismo donar».(20)

24. El cuerpo, en cuanto sexuado, manifiesta la vocación del hombre a la reciprocidad, esto es, al amor y al mutuo don de sí.(21) El cuerpo, en fin, llama al hombre y a la mujer a su constitutiva vocación a la fecundidad, como uno de los significados fundamentales de su ser sexuado.(22)

25. La distinción sexual, que aparece como una determinación del ser humano, supone diferencia, pero en igualdad de naturaleza y dignidad.(23)

La persona humana, por su íntima naturaleza, exige una relación de alteridad que implica una reciprocidad de amor.(24) Los sexos son complementarios: iguales y distintos al mismo tiempo; no idénticos, pero sí iguales en dignidad personal; son semejantes para entenderse, diferentes para completarse recíprocamente.

26. El hombre y la mujer constituyen dos modos de realizar, por parte de la criatura humana, una determinada participación del Ser divino: han sido creados «a imagen y semejanza de Dios» y llenan esa vocación no sólo como personas individuales, sino asociados en pareja, como comunidad de amor.(25) Orientados a la unión y a la fecundidad, el marido y la esposa participan del amor creador de Dios, viviendo a través del otro la comunión con El.(26)

27. La presencia del pecado, que oscurece la inocencia original del hombre, dificulta la percepción de estos mensajes; su interpretación se ha convertido así en quehacer ético, objeto de una ardua tarea confiada al hombre: «El hombre y la mujer después del pecado original perderán la inocencia originaria. El descubrimiento del significado esponsalicio del cuerpo dejará de ser para ellos una simple realidad de la revelación y de la gracia. Sin embargo, este significado permanecerá como una prenda dada al hombre por el «ethos» del don, inscrito en lo profundo del corazón humano, como eco lejano de la inocencia originaria».(27)

En presencia de esta capacidad del cuerpo de ser al mismo tiempo signo e instrumento de vocación ética cabe descubrir una analogía entre el cuerpo mismo y la economía sacramental, que es el camino concreto a través del cual alcanza el hombre la gracia y la salvación.

28. Dada la inclinación del hombre «histórico» a reducir la sexualidad a la sola experiencia genital, se explican las reacciones tendentes a desvalorizar el sexo, como si por naturaleza fuese indigno del hombre. Las presentes orientaciones pretenden oponerse a tal desvalorización.

29. «El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado»(28) y la existencia humana adquiere su significado pleno en la vocación a la vida divina. Sólo siguiendo a Cristo, responde el hombre a esta vocación y se afirma plenamente tal creciendo hasta llegar a ser «hombre perfecto, a la medida de la plenitud de Cristo».(29)

30. A la luz del misterio de Cristo, la sexualidad aparece como una vocación a realizar el amor que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los redimidos. Jesucristo ha sublimado tal vocación con el Sacramento del matrimonio.

31. Jesús ha indicado, por otra parte, con el ejemplo y la palabra, la vocación a la virginidad por el reino de los cielos.(30) La virginidad es vocación al amor: hace que el corazón esté más libre para amar a Dios.(31) Exento de los deberes propios del amor conyugal, el corazón virgen puede sentirse, por tanto, más disponible para el amor gratuito hacia los hermanos.

En consecuencia, la virginidad por el reino de los cielos, expresa mejor la donación de Cristo al Padre por los hermanos y prefigura con mayor exactitud la realidad de la vida eterna, que será esencialmente

caridad.(32)

La virginidad implica, ciertamente, renuncia a la forma de amor típica del matrimonio, pero asume a nivel más profundo el dinamismo, inherente a la sexualidad, de apertura oblativa a los otros, potenciado y transfigurado por la presencia del Espíritu el cual enseña a amar al Padre y a los hermanos como el Señor Jesús.

32. En síntesis, la sexualidad está llamada a expresar valores diversos a los que corresponden exigencias morales específicas; orientada hacia el diálogo interpersonal, contribuye a la maduración integral del hombre abriéndolo al don de sí en el amor; vinculada, por otra parte, en el orden de la creación, a la fecundidad y a la transmisión de la vida, está llamada a ser fiel también, a esta finalidad suya interna. Amor y fecundidad son, por tanto, significados y valores de la sexualidad que se incluyen y reclaman mutuamente y no pueden, en consecuencia, ser considerados ni alternativos ni opuestos.

33. La vida afectiva, propia de cada sexo, se manifiesta de modo característico en los diversos estados de vida: la unión de los cónyuges, el celibato consagrado elegido por el Reino, la condición del cristiano que no ha llegado al momento de su compromiso matrimonial o porque es todavía célibe o porque ha elegido permanecer tal. En todos los casos esta vida afectiva debe ser acogida e integrada en la persona humana.

Naturaleza, finalidad y medios de la educación sexual

34. Objetivo fundamental de esta educación es un conocimiento adecuado de la naturaleza e importancia de la sexualidad y del desarrollo armónico e integral de la persona hacia su madurez psicológica con vistas a la plenitud de vida espiritual, a la que todos los creyentes están llamados.(33)

A este fin el educador cristiano recordará los principios de fe y los diversos métodos de intervención, teniendo en cuenta la positiva valoración que la pedagogía actual hace de la sexualidad.

35. En perspectiva antropológica cristiana, la educación afectivo-sexual considera la totalidad de la persona y exige, por tanto, la integración de los elementos biológicos, psico-afectivos, sociales y espirituales. Esta integración resulta difícil porque también el creyente lleva las consecuencias del pecado original.

Una verdadera «formación», no se limita a informar la inteligencia, sino que presta particular atención a la educación de la voluntad, de los sentimientos y de las emociones. En efecto, para tender a la madurez de la vida afectivosexual, es necesario el dominio de sí, el cual presupone virtudes como el pudor, la templanza, el respeto propio y ajeno y la apertura al prójimo.

Todo esto no es posible sino en virtud de la salvación que viene de nuestro Señor Jesucristo.

36. Aunque son diversas las modalidades que asume la sexualidad en cada persona, la educación debe promover sobre todo aquella madurez que «comporta no sólo la aceptación del valor sexual integrado en el conjunto de los valores, sino también la potencialidad "oblativa", es decir la capacidad de donación, de amor altruista. Cuando esta capacidad se realiza en la medida adecuada, la persona se hace idónea para establecer un contacto espontáneo, para dominarse emocionalmente y comprometerse con seriedad».(34)

37. La pedagogía contemporánea de inspiración cristiana ve en el educando, considerado en su totalidad compleja, el principal sujeto de la educación. Debe ser ayudado, creando un clima de confianza, a desarrollar todas sus capacidades para el bien. Demasiado fácilmente se olvida esto cuando se da excesivo peso a la simple información en detrimento de las otras dimensiones de la educación sexual. En la educación, en efecto, es de máxima importancia el conocimiento de nuevas nociones, pero vivificado por la asimilación de los valores correspondientes y de una viva toma de conciencia de las responsabilidades personales relacionadas con la edad adulta.

38. Debido a las repercusiones de la sexualidad en toda la persona humana, es necesario tener presentes multitud de aspectos: las condiciones de salud, las influencias del ambiente familiar y social, las impresiones recibidas y las reacciones del sujeto, la educación de la voluntad y el grado de desarrollo de la vida espiritual sostenida por el auxilio de la gracia.

39. Todo lo que se ha dicho hasta aquí sirve a los educadores como ayuda y guía en la formación de la personalidad de los jóvenes. Los educadores deben estimularlos a una reflexión crítica sobre las impresiones recibidas y, al mismo tiempo que les proponen valores, deben darles testimonio de una vida espiritual auténtica tanto personal como comunitaria.

40. Vistos los estrechos lazos existentes entre moral y sexualidad, es necesario que el conocimiento de las normas morales esté acompañado de claras motivaciones a fin de conseguir una sincera adhesión personal.

41. La pedagogía contemporánea tiene plena conciencia de que la vida humana está sometida a una evolución constante y que la formación personal es un proceso permanente. Esto es también verdadero respecto a la sexualidad que se manifiesta con características particulares en las diversas fases de la vida. Lo cual conlleva, evidentemente, riquezas y dificultades no leves en cada etapa de su maduración.

42. Los educadores tienen presente las etapas fundamentales de tal evolución: el instinto primitivo, que al principio presenta carácter rudimentario, pasa luego a un clima de ambivalencia entre el bien y el mal; después con ayuda de la educación los sentimientos se estabilizan a la vez que aumenta el sentido de responsabilidad. Gradualmente el egoísmo se elimina, se establece un cierto ascetismo, el otro es aceptado y amado por sí mismo; se integran los elementos de la sexualidad: genitalidad, erotismo, amor y caridad. Aunque no se obtiene siempre el resultado completo, son más numerosos de lo que se piensa, los que se aproximan a la meta a que aspiran.

43. Los educadores cristianos están persuadidos de que la educación sexual sólo se realiza plenamente en el ámbito de la fe. Incorporado por el bautismo a Cristo resucitado, el cristiano sabe que también su cuerpo ha sido vivificado y purificado por el Espíritu que Jesús le comunica.(35)

La fe en el misterio de Cristo resucitado, que por su Espíritu actúa y prolonga en los fieles el misterio de la pascua, descubre al creyente la vocación a la resurrección de la carne, ya incoada gracias al Espíritu que habita en el justo como prenda y germen de la resurrección total y definitiva.

44. El desorden provocado por el pecado, presente y operante en el individuo como también en la cultura que caracteriza la sociedad, ejerce una presión fuerte a concebir y vivir la sexualidad en oposición a la ley de Cristo, al compás de lo que San Pablo denominara la ley del pecado.(36) A veces, las estructuras económicas, las leyes estatales, los mass-media, los sistemas de vida de las grandes metrópolis son factores que inciden negativamente sobre el hombre. De todo ello la educación cristiana toma nota e indica orientaciones oportunas para oponerse responsablemente a tales incentivos.

45. Este esfuerzo constante es sostenido y aun hecho posible por la gracia divina mediante la Palabra de Dios recibida con fe, la oración filial y la participación en los sacramentos. Figura en primer término la Eucaristía, comunión con Cristo en el acto mismo de su sacrificio, donde, efectivamente, el creyente encuentra el Pan de vida como «viático» para afrontar y superar los obstáculos de su terreno peregrinar. El sacramento de la Reconciliación, a través de la gracia que le es propia y con la ayuda de la dirección espiritual, no solamente refuerza la capacidad de resistencia al mal, sino que confiere energía para levantarse después de una caída.

Estos sacramentos son ofrecidos y celebrados en la comunidad eclesial. Quien se inscribe vitalmente en el seno de tal comunidad, halla en los sacramentos la fuerza para llevar, en su estado, una vida casta.

46. La oración personal y comunitaria es el medio insustituible para obtener de Dios fidelidad a las promesas del bautismo, resistencia a los impulsos de la naturaleza humana herida por el pecado y

equilibrio de las emociones que surgen por influencias negativas del medio ambiente.

El espíritu de oración ayuda a vivir coherentemente la práctica de los valores evangélicos cuales son la lealtad y sinceridad de corazón y la pobreza y humildad, en el esfuerzo diario de trabajo y de interés por el prójimo. La vida interior lleva a la alegría cristiana, siempre victoriosa, más allá de todo moralismo y ayuda psicológica, en la lucha contra el mal.

Del contacto íntimo y frecuente con el Señor todos, y los jóvenes en particular, recaban fuerza y entusiasmo para vivir con pureza y realizar su vocación humana y cristiana con un sereno dominio de sí y con una donación generosa a los demás.

A nadie debe escapársele la importancia de estas afirmaciones, pues hay muchas personas que, implícita o explícitamente, tienen una actitud pesimista respecto a la capacidad de la naturaleza humana para asumir un compromiso definitivo para toda la vida, especialmente en el matrimonio. La educación cristiana debe reforzar la confianza de los jóvenes de manera que su comprensión y preparación para un compromiso de este género esté acompañada de la certeza de que Dios les ayuda con su Gracia para que puedan llevar a cabo sus designios sobre ellos.

47. La imitación y unión con Cristo, vividos y transmitidos por los santos, son las motivaciones más profundas de nuestra esperanza de realizar el alto ideal de vida casta inalcanzable con las solas fuerzas humanas.

La Virgen María es ejemplo eminente de vida cristiana. La Iglesia, por secular experiencia, certifica que los fieles, especialmente los jóvenes, que le son devotos, han sabido realizar este sublime ideal.

II. RESPONSABILIDAD EN LA REALIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN SEXUAL

Función de la familia

48. La educación corresponde, especialmente, a la familia que «es escuela del más rico humanismo».(37) La familia, en efecto, es el mejor ambiente para llenar el deber de asegurar una gradual educación de la vida sexual. Ella cuenta con reservas afectivas capaces de hacer aceptar, sin traumas, aun las realidades más delicadas e integrarlas armónicamente en una personalidad equilibrada y rica.

49. El afecto y la confianza recíproca que se viven en la familia ayudan al desarrollo armónico y equilibrado del niño desde su nacimiento. Para que los lazos afectivos naturales que unen a los padres con los hijos sean positivos en el máximo grado, los padres, sobre la base de un sereno equilibrio sexual, establezcan una relación de confianza y diálogo con sus hijos, siempre adecuada a su edad y desarrollo.

50. Para brindar a los hijos orientaciones eficaces necesarias para resolver los problemas del momento, antes de dar conocimientos teóricos, sean los adultos ejemplo con el propio comportamiento. Los padres cristianos deben tener conciencia de que ese ejemplo constituye la aportación más válida a la educación de sus hijos. Éstos, a su vez, podrán adquirir la certeza de que el ideal cristiano es una realidad vivida en el seno de la propia familia.

51. La apertura y la colaboración de los padres con los otros educadores corresponsables de la formación, influirán positivamente en la maduración del joven. La preparación teórica y la experiencia de los padres ayudarán a los hijos a comprender el valor y el papel específicos de la realidad masculina y femenina.

52 La plena realización de la vida conyugal y, en consecuencia, la estabilidad y santidad de la familia dependen de la formación de la conciencia y de los valores asimilados durante todo el proceso formativo de los mismos padres. Los valores morales vividos en familia se transmiten más fácilmente a los hijos.(38) Entre estos valores morales hay que destacar el respeto a la vida desde el seno materno y, en general, el respeto a la persona de cualquier edad y condición. Se debe ayudar a los jóvenes a conocer, apreciar y respetar estos valores fundamentales de la existencia.

Dada la importancia de los mismos para la vida cristiana, e incluso en la perspectiva de una llamada divina de los hijos al sacerdocio o a la vida consagrada, la educación sexual adquiere también una dimensión eclesial.

La comunidad eclesial

53. La Iglesia, madre de los fieles engendrados en la fe por ella en el Bautismo, tiene, confiada por Cristo, una misión educativa que se realiza especialmente a través del anuncio, la plena comunión con Dios y los hermanos y la participación consciente y activa en la liturgia eucarística y en la actividad apostólica.(39) La comunidad eclesial constituye, desde el abrirse a la vida, un ambiente adecuado a la asimilación de la ética cristiana en la que los fieles aprenden a testimoniar la Buena Nueva.

54. Las dificultades que la educación sexual encuentra a menudo en el seno de la familia, requieren una mayor atención por parte de la comunidad cristiana y, en particular de los sacerdotes, para lograr la educación de los bautizados. En este campo están llamados a cooperar con la familia, la escuela católica, la parroquia y otras instituciones eclesiales.

55. Del carácter eclesial de la fe deriva la corresponsabilidad de la comunidad cristiana en ayudar a los bautizados a vivir coherente y conscientemente las obligaciones asumidas en el bautismo. Corresponde a los Obispos dar normas y orientaciones adaptadas a las necesidades de las Iglesias particulares.

Catequesis y educación sexual

56. La catequesis está llamada a ser terreno fecundo para la renovación de toda la comunidad eclesial. Por tanto, para llevar a los fieles a la madurez de la fe, aquélla debe ilustrar los valores positivos de la sexualidad, integrándolos con los de la virginidad y el matrimonio, a la luz del misterio de Cristo y de la Iglesia.

Esta catequesis debería poner de relieve que la primera vocación del cristiano es amar, y que la vocación al amor se realiza por dos caminos diversos: el matrimonio o el celibato por el Reino.(40) «El matrimonio y la virginidad son dos modos de expresar y de vivir el único Misterio de la Alianza de Dios con su pueblo».(41)

57. Para que las familias tengan la certeza de que la catequesis no se separa en absoluto del Magisterio de la Iglesia, los Pastores deben preocuparse tanto de la elección y preparación del personal responsable cuanto del determinar los contenidos y métodos.

58. Persiste en su pleno valor la norma indicada en el n. 48: en lo que concierne a los aspectos más íntimos, biológicos o afectivos, se debería privilegiar la educación individual, preferiblemente en el ámbito de la familia.

59. Siendo siempre válido que la catequesis realizada en familia constituye una forma privilegiada, si en algunas circunstancias, los padres no se sienten capacitados para asumir este deber, pueden acudir a otras personas que gocen de su confianza. Una iniciación sabia, prudente y adaptada a la edad y al ambiente, puede evitar traumas a los niños y hacerles más fácil la solución de los problemas sexuales. En todo caso, no bastan lecciones formales; para impartir estas enseñanzas lo mejor es aprovechar las múltiples ocasiones ofrecidas por la vida cotidiana.

Catequesis prematrimonial

60. Un aspecto fundamental de la preparación de los jóvenes para el matrimonio consiste en darles una visión exacta la ética cristiana respecto a la sexualidad. La catequesis ofrece la ventaja de situarse en la perspectiva inmediata del matrimonio. Pero, para conseguir plenamente el objetivo, esta catequesis debe ser continuada convenientemente de manera que constituya un verdadero y propio catecumenado. Aspira, además, a sostener y robustecer la castidad propia de los novios, a prepararlos para la vida conyugal,

vivida cristianamente, y para la misión específica que los esposos tienen en el Pueblo de Dios.

61. Los futuros esposos deben conocer el significado profundo del matrimonio, entendido como unión de amor para su pleno desarrollo personal y para la procreación. La estabilidad del matrimonio y del amor conyugal exige, como condición indispensable, la castidad y el dominio de sí, la formación del carácter y el espíritu de sacrificio. En vista de las dificultades de la vida matrimonial, agudizadas en las condiciones de nuestro tiempo, la castidad juvenil, en cuanto preparación adecuada para la castidad matrimonial, será de ayuda decisiva para los esposos. Éstos, por otra parte, serán instruidos sobre la ley divina, declarada por el Magisterio eclesiástico, necesaria para la formación de su conciencia.(42)

62. Instruidos sobre el valor y la grandeza del sacramento del matrimonio, que especifica para ellos la gracia y la vocación del bautismo, los esposos cristianos estarán en grado de vivir conscientemente los valores y las obligaciones propias de su vida moral como exigencia y fruto de la gracia y de la acción del Espíritu, ya que «para cumplir dignamente su deber de estado, están fortificados y como consagrados por un sacramento especial».(43)

Por otra parte, a fin de vivir su sexualidad y llevar a cabo sus responsabilidades de acuerdo con el designio divino(44) es importante que los esposos tengan conocimiento de los métodos naturales para regular su fertilidad. Como ha dicho Juan Pablo II: «Conviene hacer lo posible para que semejante conocimiento se haga accesible a todos los esposos, y ante todo a las personas jóvenes, mediante una información y una educación clara, oportuna y seria, por parte de parejas, de médicos y de expertos».(45) Hay que hacer notar que la contracepción, de la que actualmente se hace intensa propaganda, contrasta con estos ideales cristianos y estas normas de moralidad en que la Iglesia es maestra. Este hecho hace todavía más urgente la necesidad de que la enseñanza de la Iglesia sobre los medios artificiales de contracepción y los motivos de tales enseñanzas, sean transmitidos a los jóvenes a la edad conveniente para prepararlos a vivir su matrimonio responsablemente, pleno de amor y abierto a la vida.

Orientaciones para los adultos

63. Una sólida preparación catequística de los adultos, sobre el amor humano, pone las bases para la educación sexual de los niños. Así se asegura la posesión de la madurez humana iluminada por la fe, que será decisiva en el diálogo que los adultos deben establecer con las nuevas generaciones. Además de las indicaciones concernientes a los métodos a usarse, dicha catequesis favorecerá un oportuno cambio de ideas sobre problemas particulares, hará conocer mejor el material a utilizar y permitirá eventuales encuentros con expertos, cuya colaboración podría ser particularmente útil en los casos difíciles.

Función de la sociedad civil

64. La persona debería encontrar en la sociedad, expresados y vividos, los valores que ejercen un influjo no secundario en el proceso formativo. Será, por tanto, deber de la sociedad civil, en cuanto se trata del bien común,(46) vigilar con el fin de que se asegure un sano ambiente físico y moral en las escuelas y se promuevan las condiciones que respondan a la positiva petición de los padres o cuenten con su libre adhesión.

65. Es deber del Estado tutelar a los ciudadanos contra las injusticias y desórdenes morales como el abuso de los menores y toda forma de violencia sexual, la degradación de costumbres, la permisividad y la pornografía, y la manipulación de los datos demográficos.

Responsabilidad en la educación para el uso de los instrumentos de comunicación social

66. En el mundo actual los instrumentos de comunicación social, con su irrupción arrolladora y fuerza de sugestión, ejercen sobre los jóvenes y los menores, en general y sobre todo en el campo de la educación sexual, una continua y condicionante obra de información y de amaestramiento bastante más incisiva que aquella propia de la familia.

Juan Pablo II ha indicado la situación en la que vienen a encontrarse los niños frente a los instrumentos de comunicación social: «Fascinados y privados de defensas ante el mundo y ante los adultos, los niños están naturalmente dispuestos a acoger lo que se les ofrece, ya se trate del bien o del mal ... Los niños se sienten atraídos por la «pequeña pantalla» y por la «pantalla grande»: siguen todos los gestos que aparecen en ellas y perciben, antes y mejor que cualquier otra persona, las emociones y sentimientos consiguientes».(47)

67. Hay que destacar, además, que por la misma evolución tecnológica se hace menos fácil el realizar oportunamente el necesario control. De aquí la urgencia, aun con miras a una recta educación sexual, de que «los destinatarios, sobre todo los jóvenes, procuren acostumbrarse a ser moderados y disciplinados en el uso de estos instrumentos; pongan, además, empeño en entender bien lo oído, visto y leído; dialoguen con educadores y peritos en la materia y aprendan a formar recto juicio».(48)

68. En defensa de los derechos del niño en este campo, Juan Pablo II estimula la conciencia de todos los cristianos responsables, en particular de los padres y de los operadores de los medios de comunicación social, para que no escondan, bajo pretexto de neutralidad o de respeto por el espontáneo desarrollo del niño, lo que en realidad constituye un comportamiento de preocupante desinterés.(49)

«Las autoridades civiles tienen peculiares deberes en esta materia en razón del bien común»,(50) el cual exige que un reglamento jurídico de los instrumentos de comunicación social proteja la moralidad pública, en particular el mundo juvenil, especialmente en lo que concierne a revistas, filmes, programas radio-televisivos, exposiciones, espectáculos y publicidad.

Función de la escuela en relación a la educación sexual

69. Supuesto el deber primario de la familia, cometido propio de la escuela es el de asistir y completar la obra de los padres, proporcionando a los niños y jóvenes una estima de la «sexualidad como valor y función de toda la persona creada, varón y mujer, a imagen de Dios».(51)

70. El diálogo interpersonal, exigido por la educación sexual, tiende a suscitar en el educando una disposición interior apta para motivar y guiar el comportamiento de la persona.

Ahora bien, tal actitud está estrechamente conectada con los valores inspirados en la concepción de la vida. La educación sexual no se reduce a simple materia de enseñanza o a sólo conocimientos teóricos; no consiste en un programa a desarrollar progresivamente, sino que tiene un objetivo específico: la maduración afectiva del alumno, el hacerlo llegar a ser dueño de sí y el formarlo para el recto comportamiento en las relaciones sociales.

71. La escuela puede contribuir a la consecución de este objetivo de diversas maneras. Todas las materias se prestan al desarrollo de los temas relativos a la sexualidad; el profesor lo hará siempre en clave positiva y con gran delicadeza, discerniendo concretamente la oportunidad y el modo.

La educación sexual individual por su valor prioritario, no puede ser confiada indistintamente a cualquier miembro de la comunidad escolar. En efecto, como se especificará más adelante, además de recto juicio, sentido de responsabilidad, competencia profesional, madurez afectiva y pudor, esta educación exige en el educador una sensibilidad exquisita para iniciar al niño y al adolescente en los problemas del amor y de la vida sin perturbar su desarrollo psicológico.

72. Aun cuando el educador posea las cualidades necesarias para una educación sexual en grupo, hay que tener en cuenta la situación concreta del grupo mismo. Esto se aplica, sobre todo, en el caso de grupos mixtos que reclaman especiales precauciones. En todo caso, las autoridades responsables deben juzgar con los padres la oportunidad de proceder de este modo. Dada la complejidad del problema, es bueno proporcionar al educando ocasión para coloquios personales en los que se le facilite el pedir los consejos o aclaraciones que, por un instintivo sentido del pudor, no se atrevería a manifestar en público. Sólo una estrecha colaboración entre la escuela y la familia asegura un provechoso cambio de

experiencias entre padres y profesores, en bien de los alumnos.(52)

Corresponde a los Obispos, teniendo en cuenta las legislaciones escolásticas y las circunstancias locales, dar indicaciones sobre la educación sexual en grupos, sobre todo si son mixtos.

73. Puede, tal vez, ocurrir que determinados sucesos de la vida escolar exijan una intervención oportuna. En cuyo caso, las autoridades escolares, coherentes con el principio de colaboración, se pondrán en contacto con los padres interesados para acordar la solución oportuna.

74. Personas particularmente aptas por su competencia y equilibrio y que gozan de la confianza de los padres, podrán ser invitadas y tener coloquios privados con los alumnos para ayudarlos a desarrollar su maduración afectiva y a dar el justo equilibrio a sus relaciones. Tales intervenciones de orientación personal se imponen en especial en los casos más difíciles, a menos que la gravedad de la situación no haga necesario el recurso al especialista en materia.

75. La formación y el desarrollo de una personalidad armónica exigen una atmósfera serena, fruto de comprensión, confianza recíproca y colaboración entre los responsables. Esto se logra con el mutuo respeto a la competencia específica de los diversos operadores de la educación, a las respectivas responsabilidades y a la elección de los medios diferenciados a disposición de cada uno.

Material didáctico apropiado

76. Facilita la educación sexual correcta, un material didáctico apropiado. Para prepararlo adecuadamente, se requiere la colaboración de especialistas en teología moral y pastoral, de catequistas y de pedagogos y psicólogos católicos. Póngase particular atención al material destinado al uso inmediato de los alumnos.

Ciertos textos escolares sobre la sexualidad, por su carácter naturalista, resultan nocivos al niño y al adolescente. Aún más nocivo es el material gráfico y audiovisual, cuando presenta crudamente realidades sexuales para las que el alumno no está preparado y así le proporciona impresiones traumáticas o suscita en él malsanas curiosidades que lo inducen al mal. Los educadores piensen seriamente en los graves daños que una irresponsable actitud en materia tan delicada puede causar a los alumnos.

Grupos juveniles

77. Existe en la educación un factor no despreciable que se asocia a la acción de la familia y de la escuela y, a menudo, tiene una influencia aún mayor en la formación de la persona: son los grupos juveniles que se constituyen en las actividades del tiempo libre y que ocupan intensamente la vida del adolescente y del joven. Las ciencias humanas consideran los 'grupos' como una condición positiva para la formación, porque no es posible la maduración de la personalidad sin eficaces relaciones interpersonales.

III. CONDICIONES Y MODALIDAD DE LA EDUCACIÓN SEXUAL

78. La complejidad y delicadeza de esta tarea requiere esmerada preparación de los educadores, cualidades específicas para esta acción educativa y particular atención a objetivos precisos.

Preparación para los educadores

79. La personalidad madura de los educadores, su preparación y equilibrio psíquico influyen fuertemente sobre los educandos. Una exacta y completa visión del significado y del valor de la sexualidad y una serena integración de la misma en la propia personalidad son indispensables a los educadores para una constructiva acción educativa. Su capacitación no es tanto fruto de conocimientos teóricos como resultado de su madurez afectiva, lo cual no dispensa de la adquisición de conocimientos científicos adaptados a su tarea educativa, particularmente ardua en nuestros días. Los encuentros con las familias podrán ser de gran ayuda.

80. Las disposiciones que deben caracterizar al educador son el resultado de una formación general, fundada en una concepción positiva y constructiva de la vida, y en el esfuerzo constante por realizarla. Una tal formación rebasa la necesaria preparación profesional y penetra los aspectos más íntimos de la personalidad, incluso el religioso y espiritual. Este último, garantiza el recurso tanto a los principios cristianos como a los medios sobrenaturales que deben sostener las intervenciones educativas.

81. El educador que desarrolla su tarea fuera del ambiente familiar, necesita una preparación psico-pedagógica adaptada y seria, que le permita captar situaciones particulares que requieren una especial solicitud. Así, estará en disposición de aconsejar aun a los mismos padres, sobre todo cuando el muchacho o la muchacha necesitan un psicólogo.

82. Entre los sujetos normales y los casos patológicos, existe toda una gama de individuos con problemas, más o menos agudos y persistentes amenazados de escasa atención pese a su gran necesidad de ayuda. En estos casos, más que una terapia a nivel médico, se requiere una constante obra de apoyo y guía por parte de los educadores.

Cualidades de los métodos educativos

83. Se impone un conocimiento claro de la situación, porque el método utilizado no sólo condiciona grandemente el resultado de esta delicada educación, sino también la colaboración entre los diversos responsables. En realidad las críticas en curso, ordinariamente, se refieren más a los métodos usados por algunos educadores que al hecho de su intervención. Estos métodos deben tener determinadas cualidades, relativas unas al sujeto y a los educadores mismos y otras a la finalidad que tal educación se propone.

Exigencias del sujeto e intervención educativa

84. La educación afectivo-sexual, estando más condicionada que otras por el grado de desarrollo físico y psicológico del educando, debe ser siempre adaptada al individuo. En ciertos casos, es necesario prevenir al sujeto preparándolo para situaciones particularmente difíciles, cuando se prevé que deberá afrontarlas, o avisándole acerca de peligros inminentes o constantes.

85. Sin embargo, es preciso respetar el carácter progresivo de esta educación. Se debe intervenir gradualmente prestando atención a los momentos del desarrollo físico y psicológico que requieren una preparación más cuidadosa y un tiempo de maduración prolongado. Es necesario asegurarse de que el educando ha asimilado los valores, los conocimientos y las motivaciones que le han sido propuestos o los cambios y evoluciones que ha podido observar en sí mismo y de los que el educador indica oportunamente las causas, las relaciones y la finalidad.

Cualidad de las intervenciones educativas

86. Una válida contribución al desarrollo armónico y equilibrado de los jóvenes impone a los educadores regular sus intervenciones de acuerdo al particular papel que desempeñan. El sujeto no percibe ni acepta de la misma manera de parte de los diversos educadores las informaciones y motivaciones que le son dadas, porque afectan de modo diverso su intimidad. Objetividad y prudencia deben caracterizar tales intervenciones.

87. La información progresiva requiere una explicación incompleta, pero siempre ajustada a la verdad. Han de evitarse explicaciones deformadas por reticencias o falta de franqueza. Sin embargo, la prudencia exige al educador no sólo una oportuna adaptación del argumento a las expectativas del sujeto, sino también la elección del lenguaje, del modo y del tiempo en el que intervenir; exige también que se tenga en cuenta el pudor del niño. El educador recuerde, además, la influencia de los padres: su preocupación por esta dimensión de la educación, el carácter particular de la educación familiar, su concepción de la vida y el grado de apertura a los otros ambientes educativos.

88. Se debe insistir, sobre todo, en los valores humanos y cristianos de la sexualidad para procurar su aprecio y para suscitar el deseo de proyectarlos en la vida personal y en las relaciones con los demás. Sin desconocer las dificultades que el desarrollo sexual supone, pero sin obsesionarse con ello, el educador tenga confianza en la acción educativa: ésta puede contar con la resonancia que los verdaderos valores encuentran en los jóvenes, cuando son presentados con convicción y confirmados por el testimonio de vida.

89. Dada la importancia de la educación sexual en la formación integral de la persona, los educadores, habida cuenta de los varios aspectos de la sexualidad y de su incidencia sobre la personalidad global, se esfuercen, especialmente, por no separar los conocimientos de los valores correspondientes que dan un sentido y una orientación a las informaciones biológicas, psicológicas y sociales. Por tanto, cuando presenten las normas morales, es necesario que muestren su respaldo y los valores que involucran.

Educación para el pudor y la amistad

90. El pudor, elemento fundamental de la personalidad, se puede considerar —en el plano educativo— como la conciencia vigilante en defensa de la dignidad del hombre y del amor auténtico. Tiende a reaccionar ante ciertas actitudes y a frenar comportamientos que ensombrecen la dignidad de la persona. Es un medio necesario y eficaz para dominar los instintos, hacer florecer el amor verdadero e integrar la vida afectivo-sexual en el marco armonioso de la persona. El pudor entraña grandes posibilidades pedagógicas. y merece por tanto, ser valorizado. Niños y jóvenes aprenderán así a respetar el propio cuerpo como don de Dios, miembro de Cristo y templo del Espíritu Santo; aprenderán a resistir al mal que les rodea, a tener una mirada y una imaginación limpias y a buscar el manifestar en el encuentro afectivo con los demás un amor verdaderamente humano con todos sus elementos espirituales.

91. Con este fin se les presenten modelos concretos y atractivos de virtud, se les desarrolle el sentido estético, despertándoles el gusto por la belleza presente en la naturaleza, en el arte y en la vida moral; se eduque a los jóvenes para asimilar un sistema de valores, sensibles y espirituales, en un despliegue desinteresado de fe y de amor.

92. La amistad es el vértice de la maduración afectiva y se diferencia de la simple camaradería por su dimensión interior, por una comunicación que permite y favorece la verdadera comunión, por la recíproca generosidad y la estabilidad. La educación para la amistad puede llegar a ser un factor de extraordinaria importancia para la construcción de la personalidad en su dimensión individual y social.

93. Los vínculos de amistad que unen a los jóvenes de distinto sexo, contribuyen a la comprensión y a la estima recíproca, siempre que se mantengan en los límites de normales expresiones afectivas. Si en cambio, se convierten o tienden a convertirse en manifestaciones de tipo genital, esos vínculos pierden el auténtico significado de amistad madura, perjudicando los aspectos relacionales de ese momento y las perspectivas de un posible matrimonio futuro, y restando atención a una eventual vocación a la vida consagrada.

IV. ALGUNOS PROBLEMAS PARTICULARES

El educador podrá encontrarse, en el ejercicio de su misión, delante de algunos problemas particulares sobre los que, ahora, se juzga oportuno detenerse.

94. La educación sexual debe conducir a los jóvenes a tomar conciencia de las diversas expresiones y de los dinamismos de la sexualidad, así como de los valores humanos que deben ser respetados. El verdadero amor es capacidad de abrirse al prójimo en ayuda generosa, es dedicación al otro para su bien; sabe respetar su personalidad y libertad; no es egoísta, no se busca a sí mismo en el prójimo,(53) es oblativo, no posesivo. El instinto sexual, en cambio, si abandonado a sí mismo, se reduce a genitalidad y tiende a adueñarse del otro, buscando inmediatamente una satisfacción personal.

95. Las relaciones íntimas deben llevarse a cabo sólo dentro del matrimonio, porque únicamente en él se verifica la conexión inseparable, querida por Dios, entre el significado unitivo y el procreativo de tales relaciones, dirigidas a mantener, confirmar y manifestar una definitiva comunión de vida —«una sola carne»— (54) mediante la realización de un amor «humano», «total», «fiel y exclusivo» y «fecundo»,(55) cual el amor conyugal. Por esto las relaciones sexuales fuera del contexto matrimonial, constituyen un desorden grave, porque son expresiones de una realidad que no existe todavía;(56) son un lenguaje que no encuentra correspondencia objetiva en la vida de las dos personas, aún no constituidas en comunidad definitiva con el necesario reconocimiento y garantía de la sociedad civil y, para los cónyuges católicos, también religiosa.

96. Se van difundiendo, cada vez más, entre los adolescentes y jóvenes ciertas manifestaciones de tipo sexual que de suyo disponen a la relación completa, aunque sin llegar a ella. Estas manifestaciones genitales son un desorden moral porque se dan fuera de un contexto matrimonial.

97. La educación sexual ayudará a los adolescentes a descubrir los valores profundos del amor y a comprender el daño que tales manifestaciones producen a su maduración afectiva, en cuanto conducen a un encuentro no personal, sino instintivo, con frecuencia desvirtuado por reservas y cálculos egoístas, y desprovisto del carácter de una verdadera relación personal y mucho menos definitiva. Una auténtica educación conducirá a los jóvenes hacia la madurez y el dominio de sí, frutos de una elección consciente y de un esfuerzo personal.

98. Es objetivo de una auténtica educación sexual favorecer un progreso continuo en el control de los impulsos, para abrirse a su tiempo a un amor verdadero y oblativo. Un problema particularmente complejo y delicado que puede presentarse, es el de la masturbación y sus repercusiones en el crecimiento integral de la persona. La masturbación, según la doctrina católica, es un grave desorden moral,(57) principalmente porque es usar de la facultad sexual de una manera que contradice esencialmente su finalidad, por no estar al servicio del amor y de la vida según el designio de Dios.(58)

99. Un educador y consejero perspicaz debe esforzarse por individuar las causas de la desviación, para ayudar al adolescente a superar la inmadurez que supone este hábito. Desde el punto de vista educativo, es necesario tener presente que la masturbación y otras formas de autoerotismo, son síntomas de problemas mucho más profundos los cuales provocan una tensión sexual que el sujeto busca superar recurriendo a tal comportamiento. Este hecho requiere que la acción pedagógica sea orientada más hacia las causas que hacia la represión directa del fenómeno.(59)

Aun teniendo en cuenta la gravedad objetiva de la masturbación se requiere gran cautela para evaluar la responsabilidad subjetiva de la persona.(60)

100. Para ayudar al adolescente a sentirse acogido en una comunión de caridad y liberado de su cerrazón en sí mismo, el educador «debe despojar de todo dramatismo el hecho de la masturbación y no disminuir el aprecio y benevolencia al sujeto»;(61) debe ayudarlo a integrarse socialmente, a abrirse e interesarse por los demás, para poder liberarse de esta forma de autoerotismo, orientándose hacia el amor oblativo, propio de una afectividad madura; al mismo tiempo lo animará a recurrir a los medios recomendados por la ascesis cristiana, como la oración y los sacramentos, y a ocuparse en obras de justicia y caridad.

101. La homosexualidad que impide a la persona el llegar a su madurez sexual, tanto desde el punto de vista individual como interpersonal, es un problema que debe ser asumido por el sujeto y el educador, cuando se presente el caso, con toda objetividad.

«Esas personas homosexuales deben ser acogidas, en la acción pastoral, con comprensión y deben ser sostenidas en la esperanza de superar sus dificultades personales y su inadaptación social. También su culpabilidad debe ser juzgada con prudencia. Pero no se puede emplear ningún método pastoral que reconozca una justificación moral a estos actos, por considerarlos conformes a la condición de esas personas. Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable».(62)

102. Será función de la familia y del educador buscar, sobre todo, el individuar los factores que impulsan hacia la homosexualidad, ver si se trata de factores fisiológicos o psicológicos, si es el resultado de una falsa educación o de la falta de una evolución sexual normal, si proviene de hábitos contraídos o de malos ejemplos (63) o de otros factores. En concreto, al buscar las causas de este desorden, la familia y el educador tendrán en cuenta primeramente los elementos de juicio propuestos por el Magisterio y se servirán de la contribución que diversas disciplinas pueden ofrecer. Después se analizarán diferentes elementos: falta de afecto, inmadurez, impulsos obsesivos, seducción, aislamiento social, la depravación de costumbres y lo licencioso de los espectáculos y las publicaciones. Tendrán presente que en lo profundo del hombre yace su innata debilidad, consecuencia del pecado original, que puede desembocar en pérdida del sentido de Dios y del hombre y tener sus repercusiones en la esfera de la sexualidad. (64)

103. Individuadas y comprendidas las causas, la familia y el educador ofrecerán una ayuda eficaz al proceso de crecimiento integral: acogiendo con comprensión; creando un clima de confianza; animando a la liberación y progreso en el dominio de sí; promoviendo un auténtico esfuerzo moral de conversión hacia el amor de Dios y del prójimo; sugiriendo —si fuera necesario— la asistencia médico-psicológica de una persona atenta y respetuosa a las enseñanzas de la Iglesia.

104. Una sociedad permisiva que no ofrece valores sobre los que fundamentar la vida, favorece evasiones alienantes a las que son sensibles, en modo particular, los jóvenes. Su carga de idealismo choca con la dureza de la vida originando una tensión que puede provocar, a causa de la debilidad de la voluntad, una demoleadora evasión en la droga.

Este es un problema que se agrava cada vez más y que toma aspectos dramáticos para el educador. Algunas sustancias psicotrópicas aumentan la sensibilidad para el placer sexual y, en general, disminuyen la capacidad de autocontrol y, por tanto, de defensa. El abuso prolongado de la droga lleva a la destrucción física y psíquica. Droga, autonomía mal entendida y desorden sexual se encuentran a menudo juntos. La situación psicológica y el contexto humano de aislamiento, abandono y rebelión, en que viven los drogados, crean condiciones tales que llevan fácilmente a abusos sexuales.

105. La intervención reeducativa, que exige una profunda transformación interna y externa del individuo, es fatigosa y larga porque debe ayudar a reconstruir la personalidad y sus relaciones con el mundo de las personas y de los vares. Más eficaz es la acción preventiva. Ésta procura evitar las carencias afectivas profundas. El amor y la atención educan en el valor; la dignidad y el respeto a la vida, al cuerpo, al sexo y a la salud. La comunidad civil y cristiana debe saber acoger oportunamente a los jóvenes abandonados, marginados, solos o inseguros, ayudándolos a inserirse en el estudio y en el trabajo, a ocupar el tiempo libre ofreciéndoles lugares sanos de encuentro, de alegría, de ocupaciones interesantes y proporcionándoles ocasiones para nuevas relaciones afectivas y de solidaridad.

En especial el deporte, al servicio del hombre, posee un gran valor educativo no sólo como disciplina corporal, sino también como ocasión de sana distensión en la que el sujeto se ejercita en renunciar a su egoísmo y a competir con los otros. Sólo una libertad auténtica, educada, ayudada y promovida, defiende de la búsqueda de la libertad ilusoria de la droga y del sexo.

CONCLUSIÓN

106. De estas reflexiones se puede concluir que, en la actual situación socio-cultural es urgente dar a los niños, a los adolescentes y a los jóvenes una positiva y gradual educación afectivo-sexual, ateniéndose a las disposiciones conciliares. El silencio no es una norma absoluta de conducta en esta materia, sobre todo cuando se piensa en los numerosos «persuasores ocultos» que usan un lenguaje insinuante. Su influjo hoy es innegable, por tanto, corresponde a los padres vigilar no sólo para reparar los daños causados por intervenciones inoportunas y nocivas, sino, especialmente, para prevenir a sus hijos ofreciéndoles una educación positiva y convincente.

107. La defensa de los derechos fundamentales del niño y del adolescente para el desarrollo armónico y completo de la personalidad conforme a la dignidad de hijos de Dios, corresponde en primer lugar a los

padres. La maduración personal exige, en efecto, una continuidad en el proceso educativo protegido por el amor y la confianza propias del ambiente familiar.

108. En el cumplimiento de su misión la Iglesia tiene el deber y el derecho de atender a la educación moral de los bautizados. La intervención de la escuela en toda la educación, y particularmente en esta materia tan delicada, debe llevarse a cabo de acuerdo con la familia. Esto supone en los educadores, y en aquellos que intervienen por deber explícito o implícito, un criterio recto acerca de la finalidad de su intervención y la preparación adecuada para poder exponer este tema con delicadeza y en un clima de serena confianza.

109. Para que la información y la educación afectivo-sexual sean eficaces, deben efectuarse con oportuna prudencia, con expresiones adecuadas y preferiblemente en forma individual. El éxito de esta educación dependerá, en gran parte, de la visión humana y cristiana con que el educador presentará los valores de la vida y del amor.

110. El educador cristiano, sea padre o madre de familia, profesor o de alguna forma responsable, puede, hoy sobre todo, sentir la tentación de remitir a otros un deber que exige tanta delicadeza, criterio, paciencia y esfuerzo y que requiere también mucha generosidad y empeño por parte del educando. Por tanto, es necesario, al terminar este documento, reafirmar que este aspecto de la acción educativa es, sobre todo para un cristiano, obra de fe y de confiado recurso a la gracia: todo aspecto de la educación sexual se inspira en la fe y saca de ella y de la gracia la fuerza indispensable. La carta de S. Pablo a los Gálatas incluye el dominio de sí y la templanza en el ámbito de cuanto el Espíritu, y sólo Él, puede realizar en el creyente. Es Dios el que da la luz, es Dios el que comunica la energía suficiente.(65)

111. La Congregación para la Educación Católica confía que las Conferencias Episcopales promuevan la unión de los padres, las comunidades cristianas y los educadores con miras a la acción convergente en un sector tan importante para el futuro de los jóvenes y el bien de la sociedad. Invita a asumir esta tarea educativa con recíproca confianza y gran respeto de los derechos y competencias específicas para lograr una completa formación cristiana.

Roma, 1 de noviembre de 1983, fiesta de Todos los Santos.

WILLIAM Card. BAUM
Prefecto

Antonio M. Javierre, Secretario
Arzobispo tit. de Meta

Notas

(1) Conc. Ec. Vat. II: Decl. *Gravissimum educationis*, n. 1.

(2) Ibid.

(3) S. Congregación para la Doctrina de la Fe: Declaración acerca de algunas cuestiones de ética sexual, *Persona humana*, 29 diciembre 1975, AAS 68 (1976) p. 77, n. 1.

(4) Cf. Juan Pablo II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22 noviembre 1981, AAS 74. (1982) p. 128, n. 37; cf. infra n. 16.

(5) Pío XI en su Encíclica *Divini illius Magistri*, del 31 diciembre 1929, declaraba errónea la educación sexual tal y como se hacía en su tiempo, es decir una información naturalista, impartida precoz e indiscriminadamente, (AAS 22 (1930) pp. 49-86).

Con esta misma visión se debe leer el Decreto del S. Oficio del 31 de marzo de 1931, (AAS 23 (1931) pp. 118-119). Sin embargo, Pío XI consideraba la posibilidad de una educación sexual positiva, individual «por parte de aquellos que han recibido de Dios la misión educativa y la gracia de estado», (AAS 22 (1930) p. 71). Este valor positivo de la educación sexual, señalado por Pío XI, ha sido gradualmente desarrollado por los sucesivos Pontífices. Pío XII, en el discurso al V Congreso Internacional de Psicoterapia y Psicología clínica del 13 de abril de 1953 (AAS 45 (1953) pp. 278-286) y en la Alocución a las Mujeres de Acción Católica italiana del 26 de octubre de 1941 (AAS 33 (1941) pp. 450-458) concreta cómo debe realizarse la educación sexual en familia. Cf. también Pío XII a los Carmelitas: AAS 43 (1951) pp. 734-738; a los padres de familia franceses; AAS 43 (1951) pp. 730-734). El Magisterio de Pío XII prepara el camino para la declaración conciliar *Gravissimum educationis*.

(6) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 1.

(7) Ibid.

(8) Cf. Conc. Ec. Vat. II: Cons. *Gaudium et spes*, n. 49.

(9) Cf. *Gravissimum educationis*, n. 5.

(10) Ibid; n. 3; cf. *Gaudium et spes*, n. 52.

(11) *Familiaris consortio*, n. 37.

(12) Ibid.

(13) Ibid.

(14) *Familiaris consortio*, n. 37.

(15) Ibid.

(16) *Gaudium et spes*, n. 11.

(17) Juan Pablo II: Audiencia general 14 noviembre 1979, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1979, II-2, p. 1156, n. 4.

(18) Juan Pablo II: Audiencia general 9 enero 1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III- I, p. 90, n. 4.

(19) Juan Pablo II: Audiencia general 20 febrero 1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III-I, p. 430, n. 4.

(20) Juan Pablo II: Audiencia general: 9 enero 1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III-I, p. 90, n. 4.

(21) Ibid.: «Precisamente atravesando la profundidad de esta soledad originaria, surge ahora el hombre en la dimensión del don recíproco, cuya expresión —que por esto mismo es expresión de su existencia como persona— es el cuerpo humano en toda la verdad originaria de su masculinidad y feminidad. El cuerpo que expresa la feminidad «para» la masculinidad, y viceversa, la masculinidad «para» la feminidad, manifiesta la reciprocidad y la comunión de las personas. La expresa a través del don como característica fundamental de la existencia personal».

(22) Cf. Juan Pablo II: Audiencia general 26 marzo 1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III-I, pp. 737-741.

- (23) Cf. *Gaudium et spes*, n. 49.
- (24) *Ibid.*, n. 12.
- (25) *Ibid.*, donde se comenta el sentido social de Gen, 1, 27.
- (26) *Ibid.*, nn. 47-52.
- (27) Juan Pablo II: Audiencia general 20 febrero 1980, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 1980, III-I, p. 429, n. 2.
- (28) *Gaudium et spes*, n. 22.
- (29) *Ef* 4, 13.
- (30) Cf. *Mt.* 19,3-12.
- (31) Cf. 1 *Cor.* 7,32-34.
- (32) *Ibid.*, 13,4-8; cf. *Familiaris consortio*, n. 16.
- (33) Cf. Conc. Vat. II: Cons. *Lumen gentium*, n. 39.
- (34) S. Congregación para la Educación Católica: *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, n. 22.
- (35) Cf. 1 *Cor.* 6, 15. 19-20.
- (36) Cf. *Rom.* 7, 18-23.
- (37) *Gaudium et spes*, n. 52, cf. *Familiaris consortio*, n. 37.
- (38) Cf. *Familiaris consortio*, n. 37.
- (39) Cf *Gravissimum educationis*, nn. 3-4; cf. Pío XI, *Divini illius Magistri*, l. c., pp. 53ss., 56ss.
- (40) Cf. *Familiaris consortio*, n. 11.
- (41) *Familiaris consortio*, n. 16.
- (42) Cf. Pablo VI, Enc. *Humanae vitae*, 25 julio 1968, AAS 60 (1968) p. 493ss., n. 17ss.
- (43) *Gaudium et spes*, n. 48.
- (44) Cf *Humanae vitae*, n. 10.
- (45) *Familiaris consortio*, n. 33. Respecto a la actual propaganda contraceptiva tan ampliamente difundida, cf. *Humanae vitae*, nn. 14-17.
- (46) Cf. *Gaudium et spes*, n. 26; cf. *Humanae vitae*, n. 23.
- (47) Juan Pablo II, *Mensaje para la XIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 23 mayo 1979, AAS 71 (1979-II) p. 930.

- (48) Conc. Ec. Vat. II: Decr. *Inter mirifica*, n. 10; cf. Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales: Inst. past. *Communio et progressio*, AAS 63 (1971) p. 619, n. 68.
- (49) Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la XIII Jornada Mundial de las Comunicaciones sociales*, 23 mayo 1979, AAS 71 (1979-II) pp. 930-933.
- (50) *Inter mirifica*, n. 12.
- (51) *Familiaris consortio*, n. 32.
- (52) Cf. supra n. 58.
- (53) Cf. 1 *Cor.* 13,5.
- (54) *Mt.* 19,5.
- (55) *Humanae vitae*, AAS 60 (1968) p. 486, n. 9.
- (56) Cf. *Persona humana*, n. 7.
- (57) *Ibid.*, n. 9.
- (58) *Ibid.*
- (59) *Ibid.*
- (60) *Ibid.* pp. 85-87, n. 9.
- (61) *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, n. 63.
- (62) *Persona humana*, n. 8.
- (63) Cf. *Ibid.*
- (64) Cf. *Rom.* 1,26-28; Cf., por analogía, *Persona humana*, n. 9.
- (65) Cf. *Gál.* 5, 22-24.

Sobre publicaciones de catecismos

Acuerdo en relación con el Decreto General de la Conferencia Episcopal Española de 26 de noviembre de 1983, art. 7.1

XXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ADVERTENCIAS PRELIMINARES DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS A SUS PROPUESTAS DE ACUERDO

Con la aprobación por la Conferencia Episcopal (y la Santa Sede) de los Catecismos Padre Nuestro (para el despertar religioso del niño) y de Jesús es el Señor (catequesis de iniciación) se ha otorgado a estos textos la oficialidad que hasta entonces desempeñaba o había tenido el Catecismo Primer Grado. Texto Nacional. Cuando en su día se apruebe el Tercer Catecismo (destinado a la primera síntesis de fe) tal obra asumiría la oficialidad del Catecismo Segundo Grado. Texto Nacional.

Se trata de "Catecismos oficiales para la Comunidad cristiana", es decir, que se destinan directamente a tareas catequéticas desarrolladas en espacios o ámbitos como la parroquia y la familia cristiana, sin perjuicio de que el Episcopado, a través de su Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, siga proponiendo, para el ámbito escolar, los hasta ahora denominados "Catecismos Escolares", que recojan los contenidos de los Catecismos de la Comunidad, explícitamente y en relación con las características de la escuela y con las restantes disciplinas que en ella se estudian.

Estos "Catecismos de la Comunidad" son "Catecismos básicos", esto es, instrumentos que se caracterizan como Catecismos porque presentan autorizadamente los textos fundamentales de la fe, a través de los principales lenguajes (bíblico, litúrgico, formulación doctrinal.) mediante los cuales la Iglesia comunica y educa la fe, con una articulación y arquitectura suficientes para que resulten Catecismos o textos a usar en sí mismos, y no un mero "documento básico" de datos o fuentes de fe a partir del cual elaborar los Catecismos propiamente dichos; aunque ciertamente sean Catecismos elaborados con tal sobriedad que permitan el que, eventualmente, se pueda proceder a reproducir oficialmente (en determinadas circunstancias y condiciones) estos mismos textos básicos en otros Catecismos explicados, en que el proceso pedagógico y los aspectos didácticos que respondan a los diversos ámbitos encuentren mayor atención y espacio.

La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, cuando se estaba todavía en el proceso de elaboración de los "Catecismos básicos" 1. (Padre Nuestro) y 2. (Jesús es el Señor), se propuso el señalar en los mismos, una vez ultimada su redacción, aquellos "elementos principales", que deberían ser reproducidos íntegramente; y aquellos "elementos no principales" que pudieran encontrarse en los textos bíblicos y que darían lugar a eventuales adaptaciones.

Actualmente, una vez redactados y publicados dos de los tres Catecismos proyectados, la Comisión Episcopal considera que tal distinción de "elementos" no es aplicable para la publicación de los "Catecismos básicos" del Episcopado en otras lenguas vernáculas, aunque sí puede resultar útil a efectos de la elaboración y publicación de "Catecismos explicados".

ACUERDOS DE LA PLENARIA

1. Las ediciones castellanas de los "Catecismos Básicos" de la Conferencia Episcopal quedan a cargo de la misma. Si una Provincia Eclesiástica o unas diócesis decidieran publicar los "Catecismos Básicos" en alguna de las otras lenguas de España, podrán hacerlo, pero siempre en colaboración con la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis.

2. La redacción y publicación de "Catecismos Explicados" estrictamente dichos, en una u otra lengua, y que sean presentados en cuanto tales Catecismos, sólo podrá hacerse bajo la responsabilidad del Episcopado. Si esta tarea es asumida por una Provincia Eclesiástica o por varias diócesis, se hará en comunicación o colaboración con la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, en cuanto a lograr la conformidad de estos textos explicados con los Catecismos Básicos de la Conferencia del Episcopado, sin perjuicio de la obligación que pudiera originarse -según el alcance de la explicitación- de recabar posteriormente la aprobación de la propia Santa Sede.

3. Las ediciones en castellano de "Catecismos Explicados" que se puedan publicar en uno y otro lugar, se harán siempre de acuerdo con las necesidades previsibles de las diócesis que oficialmente los promueven y adoptan, con cauces de publicidad y de distribución que no vengán a irrumpir sobre las restantes diócesis, con perjuicio de las orientaciones de las mismas sobre materiales catequéticos a emplear oficialmente en ellas.

4. Para la elaboración de "Guías del Catequista" y otros materiales complementarios de los Catecismos Básicos destinados a los catequizandos.

a) Si se presentan bajo la responsabilidad de una Provincia Eclesiástica o de los Obispos de diversas diócesis, se publicarán previo informe de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis como servicio personal para los Obispos correspondientes.

b) Si se debieran a iniciativas o autorías privadas, será necesario el dictamen previo aprobatorio de la Comisión Episcopal, independientemente del "nihil obstat" del Ordinario.

25 de noviembre de 1983

El nuevo Código de Derecho Canónico

Exhortación

XXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

1. UN ACONTECIMIENTO HISTÓRICO

Esta a punto de entrar en vigor el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado por Su Santidad el papa Juan Pablo II el 25 de enero del presente año. Jalón decisivo en la obra reformadora del Concilio Vaticano II, que completa el programa de renovación de la vida cristiana propuesto por Juan XXIII el 25 de enero de 1959 al anunciar, simultáneamente, la convocatoria de un Sínodo para la diócesis de Roma, de un Concilio ecuménico y revisión del Código de Derecho Canónico de 1917. Acontecimiento de extraordinaria importancia para la vida de la Iglesia. Los obispos españoles queremos subrayarlo debidamente en sintonía con el magisterio y las orientaciones pontificias y con nuestro propio programa de acción pastoral. Aspiramos a que la nueva disciplina canónica sea acogida por todos los fieles –sacerdotes, religiosos y seglares– con aquel espíritu de fe y disponibilidad cristiana propio de los que viven plena y gozosamente la comunión eclesial.

2. EL DERECHO CANÓNICO EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

La Iglesia se presenta a los ojos de la fe como una realidad espiritual y visible a la vez. Una y otra dimensión pertenecen a la integridad de su misterio, constituyen una única realidad. El Concilio Vaticano II lo acentúa con fuerza singular: «La sociedad, provista de sus órganos jerárquicos, y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que, mas bien, forman una realidad compleja que esta integrada de un elemento humano y otro divino. Por eso se la compara, por una notable analogía, al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo de salvación unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su Cuerpo»¹.

En esa articulación o trabazón social de la Iglesia visible se inserta el derecho canónico; es mas, representa aquel elemento que por la voluntad del Señor configura su contextura institucional para que sirva adecuadamente a la acción del Espíritu y de sus dones. De aquí que haya que afirmar que «el derecho eclesial no es sólo cierto signo de la justicia, sino también señal de una comunión de vida mas profunda en Cristo», y de que por eso tiene «valor de signo e instrumento de salvación»².

El significado eclesiológico de la ley canónica no consiste solamente en ofrecer una respuesta humana a las necesidades externas en orden y cooperación, propias de cualquier grupo social. Antes bien, por la ordenación canónica se da expresión eclesial a las exigencias originarias y peculiares que brotan de lo mas íntimo del misterio de la Iglesia en cuanto misterio de comunión. Misterio de comunión en la Palabra y en los sacramentos del Señor tal como se transmiten por los Doce, con Pedro a la cabeza, y por sus sucesores.

3. DISCIPLINA ECLESIAL Y ACCIÓN PASTORAL

Cuando a la luz de la eclesiología conciliar se descubren los verdaderos fundamentos teológicos del derecho canónico, salta inmediatamente a la vista hasta qué punto son doctrinalmente insostenibles las pretendidas antinomias entre ley y Evangelio, derecho y caridad, carisma e institución. Antinomias que tantas veces han servido de pretexto teórico para el menosprecio de la disciplina eclesial y que han

obstaculizado tan gravemente la asimilación positiva e integradora de las reformas del Concilio.

Si la pastoral, como enseñaba Pablo VI, es «la organización bien ponderada del apostolado»³, no es viable su desarrollo, auténticamente evangelizador y santificador, si no se respetan celosamente los vínculos constituidos de la comunidad eclesial que el ordenamiento canónico guarda y formula para cada momento histórico. No sólo no se da contradicción entre fecundidad pastoral y aceptación de las normas canónicas, sino que se trata de dos factores que se condicionan mutuamente en la vida y en la actividad de la Iglesia.

Por otra parte, las normas básicas por las que se regulan estructura y vida de la comunión eclesial se enraízan ciertamente en el misterio de la Iglesia y tienen su fundamento inmovible en la voluntad fundadora del Señor, pero precisan de una constante actualización y adaptación a las circunstancias históricas en las que ha de ejercer su misión salvadora entre los hombres. El derecho canónico es también obra humana.

Fidelidad y renovación: he aquí la doble actitud que ha de guiar todo comportamiento eclesial que quiera responder a una concepción correcta de las relaciones entre ordenamiento canónico y exigencias pastorales de la misión de la Iglesia.

Justamente este doble imperativo «de la fidelidad en la novedad y de la novedad en la fidelidad»⁴, que ha marcado tan nítidamente la obra reformadora del Vaticano II, ha presidido también la elaboración del nuevo Código.

4. EL NUEVO CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO Y EL CONCILIO VATICANO II

Si hay una nota que caracteriza el nuevo Código de Derecho Canónico, es su estrechísima relación con la doctrina y los principios pastorales del Concilio Vaticano II. El propio Juan Pablo II no ha dudado en calificarla «de complementariedad», sobre todo «en lo que a las dos constituciones, la dogmática y la pastoral», se refiere, a la vez que expresaba su esperanza firme de que constituya «un eficaz instrumento que permita a la Iglesia configurarse de acuerdo con el espíritu del Concilio Vaticano II».

Es fácil comprobar la plena congruencia de la nueva legislación canónica con el gran programa eclesiológico y pastoral del Vaticano II. El contenido y ordenación sistemática del nuevo texto legal tratan de traducir en categorías canónicas la doctrina de la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia. El tipo de lenguaje normativo empleado es apto para el uso de la equidad canónica. En la forma y proceso de su elaboración ha cooperado todo el Episcopado con espíritu y solicitud colegiales bajo la dirección de su cabeza, el Romano Pontífice.

No es concebible el nuevo Código si no es en el contexto de los documentos del Vaticano II; pero, a la vez, el propio Concilio, por su índole pastoral y sobre todo por las dificultades inherentes al proceso histórico de su aplicación e interpretación, reclamaba imperativamente la promulgación de un nuevo Código.

¿Cómo no apreciar en la renovada legislación de la Iglesia lo que tiene de instrumento providencial, puesto por el Señor a su disposición en el momento histórico preciso para conseguir aquella eficaz y correcta aplicación del Concilio, «sin desviaciones» ni «por defecto» ni «por exceso», de la que nos habla Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal Española en su memorable visita del 31 de octubre de 1982?

5. LA RECEPCIÓN DE LA NUEVA LEGISLACIÓN DE LA IGLESIA

Os exhortamos, pues, con toda el alma a recibir el nuevo Código de Derecho Canónico con espíritu de fe y obediencia a Jesucristo, el Señor. Él es el que dirige a su Iglesia amorosamente por la acción del Espíritu Santo para que aparezca en cada época de la historia humana de la forma mas transparente posible, como «un sacramento en Cristo», o sea, «como signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁵. Con fe y obediencia vivas, nacidas de la caridad, se vera en las prescripciones de la norma canónica no unas limitaciones indebidas de la libertad cristiana, sino el reflejo

concreto y practico de lo que pide la fidelidad generosa de la comunión eclesial. Fidelidad que enraíza en la virtud de la justicia, pero se alimenta del don sobrenatural de la caridad. Fidelidad que no retrasa, antes bien que empuja a una constante y auténtica renovación de la Iglesia.

Hay, además, razones especiales que mueven a nuestras Iglesias a una recepción del Código especialmente cuidada y agradecida. Hace poco tiempo que los obispos españoles, alentados por la visita apostólica del Papa Juan Pablo II, procedíamos a un análisis de la sociedad en que vivimos y de la situación de la Iglesia después de casi veinte años de postconcilio. Iluminados por su palabra, hemos trazado las líneas maestras de un esperanzado programa de acción pastoral para nuestro inmediato futuro. Lo que allí nos proponemos –superación de las crisis de identidad cristiana y eclesial, incremento de la unidad de la Iglesia, vivificación y potenciación de su servicio apostólico y evangelizador en un medio ambiente sociopolítico y cultural complejo y distinto de aquel de la década de los sesenta– puede ser ahora, a través de una buena recepción del nuevo ordenamiento canónico, un objetivo más fácilmente alcanzable.

Confiamos en la buena disposición de todos los fieles para recibir y hacer suyo, espiritual y eclesialmente, el nuevo Código de la Iglesia. Confirma nuestra confianza el inusitado interés que se ha suscitado en amplios sectores del pueblo de Dios por el estudio del nuevo Derecho. Ha llegado la hora de ponerlo en práctica. Hagámoslo todos, obispos, sacerdotes, religiosos y seglares, con espíritu de responsabilidad eclesial, activa y generosamente; con sentimientos de gratitud al Santo Padre, que ha impulsado hasta el final la tarea iniciada y alentada tantos años por Pablo VI.

Damos gracias, sobre todo, al Señor, que asiste incesantemente a su Iglesia, y a Él dirigimos nuestras plegarias para que, con el auxilio de la Santísima Virgen María, Madre de la Iglesia, la aplicación y recepción del nuevo Código en la Iglesia en España produzca abundantes frutos de salvación para las almas.

25 de noviembre de 1983

Notas

1 CONC. VAT. II, Const. dogm. Lumen gentium [LG] n. 8.

2 JUAN PABLO II, A los participantes en el VII Curso de la Pontificia Universidad Gregoriana para jueces y oficiales de tribunales eclesiásticos: Enseñanzas al Pueblo de Dios, 4b (1979) 1.030; PABLO VI, A los prelados y auditores de la Sacra Rota Romana; AAS 65 (1973) 98.

3 PABLO VI, A los prelados y auditores de la Sacra Rota Romana 102.

4 JUAN PABLO II, Const. ap. Sacrae disciplinae leges: AAS 75 (1983).

5 VATICANO II, LG n. 1.

6 La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo. Exhortación colectiva del Episcopado español, aprobada por la XXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, 25 de julio de 1983.

-Declaración sobre la masonería-

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN SOBRE LA MASONERÍA

Se ha presentado la pregunta de si ha cambiado el juicio de la Iglesia respecto de la masonería, ya que en el nuevo Código de Derecho Canónico no está mencionada expresamente como lo estaba en el Código anterior.

Esta Sagrada Congregación puede responder que dicha circunstancia es debida a un criterio de redacción, seguido también en el caso de otras asociaciones que tampoco han sido mencionadas por estar comprendidas en categorías más amplias.

Por tanto, no ha cambiado el juicio negativo de la Iglesia respecto de las asociaciones masónicas, porque sus principios siempre han sido considerados inconciliables con la doctrina de la Iglesia; en consecuencia, la afiliación a las mismas sigue prohibida por la Iglesia. Los fieles que pertenezcan a asociaciones masónicas se hallan en estado de pecado grave y no pueden acercarse a la santa comunión.

No entra en la competencia de las autoridades eclesiásticas locales pronunciarse sobre la naturaleza de las asociaciones masónicas con un juicio que implique derogación de cuanto se ha establecido más arriba, según el sentido de la Declaración de esta Sagrada Congregación del 17 de febrero de 1981 (cf. AAS 73, 1981, págs. 230-241; *L'Osservatore Romano*, Edición en Lengua Española, 8 de marzo de 1981, pág. 4).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al cardenal Prefecto abajo firmante, ha aprobado esta Declaración, decidida en la reunión ordinaria de esta Sagrada Congregación, y ha mandado que se publique.

Roma, en la sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 26 de noviembre de 1983.

Cardenal Joseph RATZINGER

Prefecto

+ Fr. Jean Jérôme HAMER, O.P.

Arzobispo titular de Lorium

Secretario.

Traducción del artículo «Carnis resurrectionem» del Símbolo Apostólico

1. El artículo «Carnis resurrectionem» del Símbolo Apostólico ha sido traducido hasta ahora en las diferentes lenguas de modos diversos:

— traduciendo a la letra el texto latino del Símbolo Apostólico;

— traduciendo el término «carnis» con un término equivalente;

— traduciendo el término «mortuorum» tomado del artículo «Et exspecto resurrectionem mortuorum» del Símbolo Niceno-constantinopolitano.

2. La cuestión de la traducción del artículo («Carnis resurrectionem» del Símbolo Apostólico) ha sido examinada por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual en la propia reunión ordinaria adoptó las siguientes decisiones, acompañadas de las referentes razones teológicas.

Tales decisiones, aprobadas por el S. Padre el 2 de diciembre de 1983, en la audiencia concedida a Su Eminencia el Card. Joseph Ratzinger, Prefecto de dicha Congregación, ha sido comunicada a este Dicasterio con carta de 14 de diciembre siguiente (Prot. 121/75).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

A) Decisiones

1. No hay razones doctrinales *en absoluto* contra la traducción «resurrección de los muertos», como si tal fórmula no expresara la misma fe expresada en la fórmula «resurrección de la carne», pero hay una convergencia de razones teológicas coyunturales que incitan al mantenimiento de la traducción exacta tradicional (literal).

2. En las futuras traducciones que se han de presentar para su aprobación eclesial, se deberá mantener la traducción exacta tradicional.

3. Donde el cambio ya ha sido autorizado, convendría comunicar a los obispos las razones que *recomiendan* la vuelta a la traducción *exacta* tradicional.

B) Razones teológicas y coyunturales

Que inducen al mantenimiento de la traducción exacta tradicional del art. del Símbolo Apostólico «carnis resurrectionem».

1. Las dos fórmulas «resurrección de los muertos» y «resurrección de la carne» son expresiones diversas y complementarias de la misma tradición primitiva de la Iglesia, y, por tanto, una preponderancia exclusiva o total de la fórmula «resurrección de los muertos» constituiría un empobrecimiento doctrinal. Es verdad que también esta última contiene implícitamente la afirmación de la resurrección corporal, pero la fórmula «resurrección de la carne», como *expresión*, es más explícita en afirmar el aspecto particular de la resurrección, como demuestra su mismo origen.

2. En el abandono de la fórmula «resurrección de la carne» está presente el peligro de alentar las teorías modernas que ponen la resurrección en el momento de la muerte, excluyendo en la práctica la resurrección corporal, especialmente de *esta carne*. Ante la difusión actual de una semejante visión «espiritualizante» de la resurrección, la SCDF ha reclamado la atención de los Obispos en su Carta «sobre algunas cuestiones referentes a la escatología» (17 de mayo de 1979).

Biblia y Cristología (1984)

PREFACIO

No es tarea propia de la Pontificia Comisión Bíblica el ocuparse ella misma del trabajo exegético. La función a ella encomendada es la de promover rectamente los estudios bíblicos y ofrecer una ayuda válida al Magisterio eclesiástico. Como le ha sido planteada la cuestión sobre el tratamiento y la elaboración de la doctrina bíblica referente al Cristo Mesías no tenía que preparar un documento para proponerlo de inmediato a los expertos y exegetas, ni tampoco a quienes tienen la tarea especial de transmitir la catequesis.

Para ayudar al conocimiento de las Sagradas Escrituras y a los pastores en el ejercicio de su ministerio tenía que realizar ella misma dos tareas:

1.- Después de examinar detenidamente las investigaciones que hoy se publican sobre la Cristología Bíblica, aclarar las diferentes orientaciones y los métodos, sin olvidar mínimamente los peligros que el uso exclusivo de algún método puede ocasionar, para llegar a la comprensión perfecta de los testimonios bíblicos y de los dones de Dios en Cristo.

2.- Exponer brevemente las afirmaciones bíblicas que:

a) En el Primer o Antiguo Testamento toman en consideración las promesas de Dios, los dones ya concedidos y la esperanza del Pueblo de Dios acerca del Mesías futuro.

b) En el Nuevo Testamento describen la comprensión de la fe a la que finalmente llegaron las comunidades cristianas, es decir, en lo tocante a las palabras y los hechos de Jesús de Nazaret, comprendidos por medio de aquellos textos cuya autoridad divina ya había sido reconocida por las comunidades judías.

La Comisión Bíblica ha dejado deliberadamente el estudio de la composición gradual de los escritos bíblicos a las investigaciones exegéticas, literarias e históricas, de modo que sólo toma en consideración los testimonios recibidos en el Canon de las Sagradas Escrituras. De ahí el título de su documento: La Sagrada Escritura y la Cristología.

No obstante le pareció útil ofrecer a los pastores un tratamiento más abundante de algunos temas, enunciados en el documento, a grandes rasgos. Por eso pidió a algunos de sus miembros que prepararan «unos trabajos anexos para publicarlos bajo su propia responsabilidad», de los que se ha servido además la propia Comisión para efectuar su trabajo colectivo. En esos escritos el lector no encontrará estudios exegéticos dotados de aparato científico, sino una síntesis de teología o de metodología de los problemas bíblicos referente a algunos puntos de la Cristología que hoy con frecuencia son discutidos.

Henri CAZELLES p. S. S. 2.

LA SAGRADA ESCRITURA Y LA CRISTOLOGIA

Muchos hombres de nuestro tiempo, sobre todo en Occidente, se confiesan espontáneamente agnósticos y no creyentes. ¿Pero se sigue de ahí que se interesen muy poco por Jesucristo y por su tarea en el mundo? De los estudios y escritos que ven la luz consta que la situación de ninguna manera se encuentra así, aunque haya cambiado el modo de tratar esa cuestión. Con todo, hay algunos cristianos que se sienten bastante perturbados, por la variedad de los métodos con los que se examina este problema, o por las soluciones que de ese mismo problema se proponen. La Pontificia Comisión Bíblica desea ofrecer una ayuda en este caso a los pastores y a los fieles, de estas dos maneras:

1.- Presentando un resumen breve de estos estudios, cuya importancia y peligros son descritos.

2.- Proponiendo sumariamente «el testimonio de las Sagradas Escrituras» sobre la espera de la Salvación y del Mesías, para situar con exactitud el Evangelio en este contexto previo, y mostrando después cómo debe ser comprendido «el cumplimiento de esa expectativa y de esas promesas en Jesucristo».

PARTE PRIMERA

PERSPECTIVA DE LOS MÉTODOS CON LOS QUE HOY SE INVESTIGA LA PROBLEMÁTICA DE CRISTO

CAPITULO 1.- BREVE EXAMEN DE LAS TENTATIVAS

No se trata de exponer aquí la serie completa de los estudios sobre Jesucristo; simplemente se presta atención a los distintos caminos que se han recorrido en nuestros días para llevar a término estas investigaciones. Esos caminos se exponen brevemente aquí, encuadrados más o menos según unas clasificaciones, que no guardan un orden estricto ni lógico ni cronológico, indicando a la vez los nombres de algunos autores, que son partidarios destacados de esos métodos.

1.1.1. Teología «clásica» o método tradicional

1.1.1.1. Es el camino adoptado en los tratados dogmáticos especulativos, que presentan una doctrina elaborada sistemáticamente, partiendo de las definiciones de los Concilios y los escritos de los Santos Padres: así los tratados «De Verbo Incarnato»(ver Concilios de Nicea, año 325; Efeso, 431; Calcedonia, 451; Constantinopla II y III, 553 y 681) y «De Redemptione» (ver Concilios de Orange, 529; Trento, sesiones 5 y 6, 1546 y 1547).

1.1.1.2. Los tratados elaborados de esa forma se enriquecen hoy con múltiples elementos que son aportados por el congreso científico:

a) Utilizan generalmente la «crítica bíblica», con la que se distingue mejor lo que es propio de cada libro o aportan varios libros a la vez, con lo que resulta que la misma exégesis teológica se apoya en un fundamento más sólido (p.e. J. GALOT, etc.).

b) La influencia indirecta de una teología cuyo punto capital gira sobre la denominada «historia de la salvación» (Heilsgeschichte, ver después 1.1.6.), coloca la persona de Jesucristo con mayor firmeza en la administración de los medios de salvación que entre los Padres era denominada «Economía (o administración) de la Salvación».

c) Teniendo en cuenta los distintos aspectos bajo los cuales se consideran hoy las cuestiones teológicas, algunas de ellas ya tratadas en la Edad Media, pero actualmente renovadas en parte, como la de la «ciencia» y el desarrollo de su personalidad (ver p.e. J. MARITAIN, etc.).

1.1.2. Métodos especulativos de carácter crítico

1.1.2.1. Algunos teólogos especulativos piensan que una lectura crítica, que ha proporcionado tantas ventajas en el campo de los estudios bíblicos, debe ser aplicada no solo a las obras de los Padres y de los teólogos de la Edad Media, sino también a las mismas definiciones de los Concilios; éstas deben ser interpretadas teniendo en cuenta el «contexto histórico y cultural» del que surgieron.

1.1.2.2. Resulta de la investigación histórica de los Concilios, que sus definiciones han de ser tenidas como intentos de superar las controversias de escuela o la diversidad de opiniones y formas de hablar, que dividían a los teólogos entre sí, aun cuando todos querían afirmar la fe procedente del Nuevo Testamento. Los intentos no siempre superaron del todo las posturas opuestas. Cuando el contexto cultural es sometido a un examen crítico y también el lenguaje de las fórmulas aceptadas, p.e. en el

Concilio de Calcedonia (451), es posible distinguir mejor el «objeto» de las definiciones de las «fórmulas» empleadas para enunciarlo rectamente. Pero cuando cambia el contexto cultural, las fórmulas pueden perder con facilidad su fuerza y eficacia en otro contexto lingüístico diferente, en el que las mismas palabras no guardan siempre el mismo significado.

1.1.2.3. Conviene pues comparar de nuevo tales fórmulas con las fuentes fundamentales de la Revelación, procediendo con una atención especial en lo referente al Nuevo Testamento. Con ello se llega a que algunas investigaciones sobre el «Jesús histórico» lleven a determinados teólogos (p. ej. P. SCOXONENBERG) a hablar de su «persona humana»; ¿no sería más adecuado hablar de su «personalidad humana», en el sentido en el que los Escolásticos hablaban de su «naturaleza humana individual» y «singular»?.

1.1.3. La Cristología y la investigación histórica

Otros procedimientos siguen los métodos de la historia científica. Esos métodos ya mostraron su eficacia en la investigación de los textos del pasado, y parecía razonable aplicarlos al estudio del texto del Nuevo Testamento.

1.1.3.1. En efecto, desde el principio del siglo XIX, las investigaciones se orientaban sobre todo a la «reconstrucción histórica de la vida de Jesucristo» tal como pudo presentarse a los hombres que vivían con Él, y según la conciencia que pudo tener de Sí mismo. De hecho, el descuido de los dogmas cristológicos se admitía espontáneamente entre los autores racionalistas (p.e. REIMARUS, PAULUS, STRAUSS, RENAN, etc.). Este descuido fue admitido también por los Protestantes «liberales», que quisieron sustituir la teología «dogmática», que a ellos les parecía excluir toda investigación positiva, por una teología «bíblica» establecida críticamente (cfr. A. HARNACK: *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, 1901). Esta investigación sobre el «Jesús histórico» llegó a unas conclusiones tan opuestas entre sí, que la «Investigación sobre la vida de Jesús» (*Leben Jesu Forschung*) fue contemplada como una empresa totalmente privada de esperanza alguna de éxito (A. SCHWEITZER, 211 ed., 1913). Por parte católica, aunque M. J. LAGRANGE había establecido firmemente un «método histórico» para estudiar los Evangelios (*La Méthode historique*, 311 ed., 1907) no se evitaban en la práctica las mismas dificultades, si no era postulando una verdad «histórica» íntegra de todos los detalles e indicaciones mínimas, que se encuentran en los textos evangélicos (así DIDON, LE CAMUS; con algunas leves discrepancias LEBRETON, el mismo LAGRANGE, PRAT, FERNANDEZ, RICCIOTTI, etc.). La tentativa realizada por R. BULTMANN partió desde este callejón sin salida, en el que pareció estar atascada la investigación sobre la «vida de Jesús» (ver después 1.1.8.).

1.1.3.2. Desde entonces, el «método histórico» se enriqueció con elementos nuevos de gran importancia, porque los mismos expertos en los problemas de la historia pusieron en entredicho el concepto «positivista» de la objetividad en la ciencia histórica.

a) Una objetividad tal no es lo mismo que la objetividad de las ciencias naturales, pues se refiere a «experiencias humanas» (sociales, psicológicas, culturales, etc.), que sucedieron una sola vez en el pasado, y por eso mismo no pueden ser reconstruidas plenamente. Si alguien quiere descubrir su verdad, no puede lograrlo sino recurriendo a las huellas y testimonios (monumentos y documentos) que les conciernen; pero a la verdad de ellas se llega en tanto en cuanto esas experiencias se entienden de alguna manera «desde dentro».

b) Un intento semejante implica por necesidad «aspectos subjetivos» en las investigaciones realizadas por los historiadores; cuya presencia el historiador distingue en todos los textos que relatan acontecimientos y describen sus protagonistas, sin ningún juicio previo sobre el valor de los testimonios así conservados.

c) La subjetividad del mismo historiador se inmiscuye en su trabajo a lo largo de todo su desarrollo, mientras busca «la verdad» de la historia (ver H. G. GADAMER). Pues él trata los problemas que investiga, según ellos atraen y animan su propio interés, con una «precomprensión» (*Vorverständnis*), que investiga. Aunque durante esa confrontación él mismo se someta a crítica y se examine, resulta raro que

llegue a exponer las conclusiones de su trabajo, sin que de alguna manera dependan de su opinión personal sobre el sentido de la existencia humana (ver X. LEON DUFOUR).

1.1.3.3. La investigación histórica sobre Jesús proporciona un ejemplo muy claro de esa situación de los historiadores. Nunca es una posición «neutra». De hecho, la persona de Jesús afecta a todos los hombres, y por eso mismo, repercute en el historiador mismo, por la significación de su vida, de su muerte, por la importancia que tiene su mensaje en la existencia humana y por la interpretación de su persona, de la que son testigos los libros del Nuevo Testamento. Esas circunstancias en las que se encuentra toda investigación de este problema, explican la gran diversidad de conclusiones a las que llegaron tanto los historiadores como los teólogos; ninguno puede investigar o proponer de una manera enteramente «objetiva» la humanidad de Jesús, el devenir de su vida coronada por la muerte en la cruz, el anuncio que El mismo dio a los hombres con sus propias palabras, sus gestos y su misma existencia. No obstante «esa investigación histórica es absolutamente necesaria», para evitar dos peligros simultáneos: que Jesús sea considerado un héroe mitológico y que la confesión por la que es reconocido como Mesías e Hijo de Dios caiga en un fideísmo irracional.

1.1.4. Cristología y Ciencia de las Religiones

1.1.4.1. Para completar la fundamentación de las investigaciones históricas hay otro elemento al alcance de la mano: «La Ciencia de las Religiones», teniendo en cuenta las influencias entrelazadas entre ellas que advertimos aún vigentes. ¿No es necesario tomar ese camino para comprender p.e. el pasaje efectuado desde el Evangelio del Reino de Dios, tal como Jesús lo había anunciado según los evangelios, hasta el Evangelio de Jesús Mesías e Hijo de Dios, tal como se encuentra en los escritos que presentan de formas diferentes la fe de la Iglesia primitiva?

1.1.4.2. Desde el siglo XIX la «historia comparada de las religiones» recibió un gran impulso, cuyo empuje hizo posible la renovación ulterior de las vías de acceso a esa antigua materia. Su incremento tuvo dos causas: en primer lugar la recuperación de la literatura del Antiguo Oriente, y después el desciframiento de las inscripciones Egipcias y Cuneiformes (CHAMPOLLION, GROTEFEND, etc.); y por último las investigaciones etnológicas sobre los pueblos «primitivos». De ello resultó evidente que el fenómeno religioso es irreductible a los restantes fenómenos humanos (ver R. OTTO: Das Heilige. 1916/18, y envuelto a la vez con elementos muy diferentes tanto en las creencias como en los ritos.

1.1.4.3. En esta situación, al comienzo del siglo XX la «Escuela de la Historia de las Religiones» (Religiongeschichtliche Schule), intentó explicar por un lado el origen y el proceso de la religión del antiguo Israel, por otro el origen de la religión cristiana, que comienza con Jesús el Judío, en un mundo helénico profundamente imbuído entonces por el sincretismo y el gnosticismo. R. BULTMANN (ver 1.1.8.) aceptó este principio sin reservas, para explicar el origen del lenguaje cristológico del Nuevo Testamento. El mismo principio que es aceptado comúnmente por quienes no profesan la fe cristiana. Al admitirlo, la Cristología se ve privada de su contenido concreto. Sin embargo es posible mantenerlo sin negarle sus derechos a la «Ciencia de las Religiones».

1.1.5. Acercamiento a Jesús desde el Judaísmo

1.1.5.1. Está claro que la «Religión Judía» es la primera que hay que investigar, para poder entender la personalidad de Jesús. Los Evangelios le presentan enraizado profundamente en su tierra y en la tradición de su pueblo. Desde el comienzo del siglo los investigadores cristianos sacaron a relucir múltiples analogías entre el Nuevo Testamento y los escritos de autores judíos (ver STRACK BILLERBECK, J. BONSIRVEN, etc.). Modernamente, los escritos encontrados en Qumram, junto con la recuperación del Targum palestinese del Pentateuco, han renovado la cuestión y estimularon los estudios comenzados sobre ellos. Con anterioridad, ya existía a veces, junto a esa investigación, la preocupación de aclarar la historicidad del texto de los Evangelios. Hoy se pretende más bien conocer mejor las «raíces judías del cristianismo», para poder describir con mayor exactitud su naturaleza singular sin perder de vista el tronco del que ha surgido.

1.1.5.2. Después de la Guerra acabada en 1918, algunos historiadores judíos, dejando a un lado una animosidad secular, de la que no estaban libres los predicadores cristianos, aplicaron sus estudios directamente a la persona de Jesús y a los orígenes cristianos (J. KLAUSNER, M. BUBER, J. G. MONTEFIORE, etc.). Se esfuerzan en demostrar el «carácter judío de Jesús» (p. e. P. LAPIDE), las relaciones entre la doctrina de Jesús y las tradiciones rabínicas, el carácter peculiar profético o sapiencial de su mensaje relacionado estrechamente con la vida religiosa sinagoga y del templo. Fueron investigadas las derivaciones, sea en Qumram por historiadores judíos (Y. YADIN, etc.) o por expertos alejados de la fe cristiana (J. ALLEGRO), sea en las paráfrasis litúrgicas de la Sagrada Escritura, por autores judíos (ver E. 1. KUTSCHER, etc.) y cristianos (R. LE DEAUT, M. MCNAMARA, etc.).

1.1.5.3. Algunos historiadores judíos mostrando su inclinación hacia «el hermano Jesús» (S. BEN CHORIM) iluminaron algunas características de su persona, de forma tal que encontraban en El un doctor semejante a los antiguos fariseos (D. DLUSSER), o un taumaturgo parecido a alguno de los que la tradición de los Judíos conserva memoria (G. VERMES). Otros no rechazaron la comparación de la pasión de Jesús con el Siervo sufriente (M. BUBER). Todos esos esfuerzos deben ser tenidos en cuenta con gran atención por los teólogos cristianos que se dedican a los estudios de cristología.

1.1.5.4. No obstante, los autores judíos (p.c. S. SANDMEL, etc.) se inclinan a atribuir a Saulo de Tarso los aspectos de la Cristología que trascienden la figura humana de Jesús, sobre todo su filiación divina. Esta explicación del tema está muy cerca de la que se encuentra entre los historiadores procedentes de la Escuela de Historia de las Religiones (Religiongeschichtliche Schule) aunque no pierda de vista siempre el profundo carácter judío del mismo Pablo. Sea como quiera, es evidente que las investigaciones sobre el Judaísmo de la época de Jesús en toda su amplitud, son una condición previa y necesaria, para entender plenamente su personalidad y percibir la importancia que le asignaron en la «economía de la Salvación» los primeros cristianos. Además ese es el fundamento sobre el que se puede entablar un diálogo fructífero entre los Cristianos y los Judíos sin propósitos apologéticos.

1.1.6. Cristología según la Historia de la Salvación

1.1.6.1. En el siglo XIX algunos teólogos protestantes de Alemania (J. T. BECK, J.C.K. VON HOFMANN), rechazando el «historicismo» liberal (ver 1.1.3.), o el monismo idealista procedente de Hegel, que en esa época gozaba de gran autoridad, hicieron suya una noción de la «Historia de la Salvación» («Heilsgeschichte») bastante semejante a lo que los Padres y teólogos de la Edad Media llaman «economía de la Salvación». Si se acepta el Evangelio de acuerdo con la fe, han de ser rastreados, entre los sucesos humanos, aquellos «acontecimientos significativos», en los cuales Dios pudo dejar las huellas de su intervención, si es posible decirlo así, por medio de las cuales conduce el curso de la historia a su «cumplimiento». Esos acontecimientos constituyen la trama misma de las Sagradas Escrituras; por tanto la «consumación» de la historia entendida de este modo recibe el nombre de la «escatología».

1.1.6.2. En la perspectiva de esta «Historia de la Salvación» la Cristología manifiesta formas diferentes, según la idea fundamental en la que se apoya todo el tratado.

a) Como en las obras que exponen los «títulos de Cristo» en el Nuevo Testamento (ver F. Hahn, V. Taylor, L. Sabourin, etc.)²⁷ o hablan de Cristo «sabiduría de Dios» (A. FEUILLET, ETC.) O. CULLMANN elaboró sobre esa base una cristología esencialmente «funcional», que se abstiene por entero de consideraciones metafísicas de tipo «ontológico». Los títulos de los que se trata, o son los que el mismo Jesús se atribuyó personalmente, íntimamente ligados a su modo de vivir y a sus actuaciones, o los que los pregoneros del Evangelio le atribuyeron en el Nuevo Testamento. Esos títulos designan tanto la obra realizada por El en su vida terrena, como su obra completada ahora en la Iglesia, y la obra final o escatológica a la que tiende la esperanza última de la Iglesia; contemplan también su preexistencia (P. BENORÉ). De ahí resulta que la soteriología (o teología de la redención) se incluya en la misma cristología de modo distinto a como se hacía en los tratados teológicos clásicos, que separaban una de la otra.

b) W. PANNENBERG parte del hecho de la «resurrección de Jesús», que considera como una anticipación (o «prolepsis») de la consumación de toda la historia. Opinando que es posible probar la verdad de este

hecho por medio de una investigación histórica (Historie), piensa que la divinidad de Jesús está ahí demostrada firmemente. Partiendo de ello comienza su tratado sobre la vida y el ministerio de Jesús: su predicación inauguró el reino de Dios entre los hombres; su muerte les dio la salvación; por su resurrección Dios confirmó su misión.

c) J. MOLTMANN se sitúa desde un principio en una «perspectiva escatológica», por la cual todo el curso de la historia humana aparece orientado hacia una promesa. Los que la acogen con fe, encuentran en ella la fuente de la esperanza, que tiende a la obtención de la «Salvación de Dios». Esta debe afectar a toda la existencia humana, en todos los aspectos. En efecto, así se encontraba en las promesas proféticas del Antiguo Testamento. Son las promesas que el Evangelio cumple, anunciando la muerte y la resurrección de Jesucristo. Por la Cruz el Hijo de Dios asumió el castigo y la muerte de los hombres, para convertirlos de una forma inesperada en instrumento de salvación. Movidado por amor, de hecho, Jesús tomó parte del género humano, sometido al pecado y a los dolores, para liberar al hombre en todas sus dimensiones, tanto en sus relaciones con Dios, como en su vida psicológica (antropología), o en su vida social (sociología y política). De esa forma la teología de la redención conduce necesariamente a un programa de actuación. Una tendencia semejante a ésta se encuentra en la «exégesis sociológica» (ver G. THEISSEN, E. A. JUDGE, A. J. MAL HERBE, etc.).

1.1.7. Cristología desde la Antropología.

Bajo este título se ponen métodos diferentes que tienen esta nota común, parten de «distintos aspectos de la experiencia humana y de la antropología» En su proceder, estos caminos renuevan las cuestiones, que ya se trataban en el siglo XIX y la primera parte del XX, sobre los «signos de credibilidad» que conducen a la fe. Esos estudios comenzaban bien con

el examen de los signos externos (apologética clásica), bien con la experiencia religiosa tomada en general (los intentos modernistas), bien con la consideración de las exigencias intrínsecas de la «acción humana» en cuanto tal (M. BLONDEL). En lo sucesivo estos problemas se transformaron de forma diversa; pero tales transformaciones influyeron en los estudios de Cristología.

1.1.7.1. P. TEILHARD DE CHARDIN propuso que el hombre es el «brote final» de la evolución de todo el universo. De esa forma, Jesucristo, en cuanto Hijo de Dios encarnado, es considerado como «el principio unificador de toda la historia humana y de todo el universo» desde su comienzo. Así por su nacimiento y su resurrección, el significado de todo «el fenómeno humano» se vuelve plenamente evidente a los creyentes.

1.1.7.2. Según K. RAHNER el punto de partida de la reflexión cristológica, ha de ser tomado de la «existencia humana » considerada desde su aspecto «trascendental», que consiste fundamentalmente en el conocimiento, el amor y la libertad, Además estos aspectos alcanzan su perfección plena en la persona de Jesús, en el curso de su vida terrena. Por su resurrección, por su vida en la Iglesia y por el don de la fe concedido por el Espíritu Santo a los creyentes, Cristo hace posible que se logren la imagen perfecta del hombre y su fin, que sin él no puede ser realizado`.

1.1.7.3. H. KÜNG preocupado por la confrontación actual entre la religión cristiana y las demás religiones del mundo y las distintas formas de humanismo, dirige sus investigaciones a la «existencia histórica de este Judío que fue Jesús». Examina la manera en la que Jesús asumió sobre sí la causa de Dios y la causa de los hombres; finalmente los hechos terribles que le condujeron a la muerte y aquella forma de vivir de la que fue iniciador y promotor, que no cesa de fluir en la Iglesia por el Espíritu. Santo. Por tanto la norma cristiana de actuación aparece como un «humanismo radical», que proporciona a los hombres una libertad verdadera`.

1.1.7.4. E. SCHILLEBEECXX estudia de tal modo la «experiencia personal de Jesús» que establece una unión entre la experiencia de Jesús y la experiencia humana común, en primer lugar con la de aquéllos que fueron sus primeros compañeros de vida. La muerte que Jesús soportó como un «profeta escatológico» no acabó de ninguna manera con su fe en El. El anuncio de su resurrección, comprendida

como una aprobación divina de su vida, demuestra que ellos habían reconocido en Cristo el signo de la victoria de Dios sobre la muerte, y la prenda de la promesa de Salvación para todos aquellos que quieran seguirlo en su Iglesia.

1.1.8. Interpretación «existencial» de Jesucristo

Igualmente se encuentra una aproximación a Jesús de tipo antropológico en la interpretación «existencial» o (existencialista) propuesta por R. BULTMANN, exégeta y teólogo.

1.1.8.1. Como exégeta BULTMANN hace suyas las conclusiones negativas a las que llegaron las investigaciones sobre la «vida de Jesús» entre los Protestantes «liberales». Tales investigaciones, dice, no pueden en absoluto constituir el fundamento de la teología. De acuerdo con los seguidores de la «Escuela de la Historia de las Religiones» mantiene que la fe del Cristianismo procede, en su origen, de un sincretismo en el que se mezclan elementos judíos, sobre todo los predominantes en los medios apocalípticos, con los de origen pagano, procedente de las religiones helenísticas. Así el resultado es que «el Jesús histórico» se separa lo más posible del «Cristo de la fe» (según el principio propuesto por M. KÄHLER al final del siglo XIX).

1.1.8.2. No obstante, BULTMANN quiere permanecer como un fiel cristiano y se propone realizar una labor verdaderamente «teológica». Pero para salvaguardar la autoridad del «kerigma» evangélico, al que había precedido el modo en el que Jesús se comportaba ante Dios, llega BULTMANN a reducir ese anuncio a la «proclamación del perdón de Dios concedido a los pecadores»; tal mensaje está significado en la «Cruz de Jesús», «palabra» genuina de Dios inscrita en un acontecimiento histórico. En él hay que situar el mensaje pascual, al que se debe responder por tanto con «una decisión de fe» (ver S. KIERKEGAARD), la única que puede asegurar al hombre la entrada segura a una existencia nueva plenamente «auténtica». Esta fe en verdad no tiene, en cuanto tal, ningún contenido doctrinal, sino que pertenece al orden «existencial», en tanto que apuesta de «libertad», por cuya fuerza el hombre se confía totalmente a Dios.

1.1.8.3. Según BULTMANN, para las formulaciones de la cristología y de la soteriología, que se encuentran en el Nuevo Testamento, se ha usado un lenguaje «mitológico» propio de la época. Tal lenguaje, dice, conviene «desmitologizarlo», es decir, interpretarlo teniendo el debido cuidado con las leyes del lenguaje mitológico, para alcanzar el objetivo de la «interpretación existencial». Esto en efecto, no sólo tiende a mostrar las consecuencias prácticas del anuncio del Evangelio, sino a iluminar también las «categorías» de las que depende la estructura de la existencia humana «salvada». En este punto, el pensamiento de BULTMANN muestra una fuerte dependencia de los principios filosóficos de M. HEIDEGGER propuestos en su obra «Sein und Zeit».

1.1.8.4. En su trabajo exegético, BULTMANN lo mismo que sus coetáneos M. DIBELIUS Y K. L. SCHMIDT, sobrepasó la crítica literaria clásica, recurriendo a la crítica de las «formas» literarias, que contribuyeron a la «formación» del texto («Formgeschichte»). La intención de un estudio semejante no es extraer de los textos de los Evangelios las verdades históricas mismas acerca de Jesús, sino más bien establecer el lazo de unión que relaciona los textos y la vida concreta de la «comunidad primitiva», determinando su situación y funciones (Sitz im Leben), para descubrir en vivo los diferentes aspectos de la fe en la misma comunidad. Los discípulos del mismo BULTMANN sin negar las investigaciones principales del maestro, sintieron sin embargo la necesidad de reencontrar al mismo Jesús como principio y origen de la Cristología (E. KÄSEMANN, etc.).

1.1.9. La Cristología y los compromisos sociales

1.1.9.1. Dado que la vida depende de la vida social, se sigue de ello que muchos «lectores», teólogos o no, cuyos estudios se dirigen hacia Jesús, concentren su atención, sobre todo, en los problemas prácticos de la vida social. Observando, y a la vez experimentándolos en sí mismos, los males de las sociedades humanas, recurren a la «praxis» que siguió el mismo Jesús, para encontrar en ella un ejemplo apropiado para nuestra época. Ya en el siglo XIX algunos socialistas llamados «utópicos» (ver Proudhon), habían estudiado los principios sociales del Evangelio. Incluso K. MARX, aunque rechazaba absolutamente

cualquier forma de religión, estaba sujeto a una influencia indirecta del mesianismo bíblico. F. ENGELS interpretó, de acuerdo con el principio de su teoría de la «lucha de clases», la esperanza cristiana primitiva tal como se encuentra, p. e., en el Apocalipsis.

1.1.9.2. En nuestros días, los partidarios de las distintas formas de la «teología de la liberación» elaboradas sobre todo en América Latina, intentan encontrar en el «Cristo libertador», que algunos historiadores presentaron como un enemigo del Imperio Romano (ver S. G. F. BRANDON), el fundamento de una esperanza y una praxis. Para ofrecer a los hombres una liberación política y social, como dicen, ¿no tomó Jesús la defensa de la «causa de los pobres» y se alzó contra los abusos de las autoridades que oprimían al pueblo en los asuntos económicos, políticos, ideológicos e incluso religiosos? No obstante, las teologías de este tipo adoptan formas variadas. Algunas se ocupan de la liberación necesaria que abarca todos los asuntos humanos, entre los cuales se incluye la relación fundamental del hombre con Dios (ver G. GUTIÉRREZ, L. BOFF, etc.). Otras en cambio se refieren sobre todo a las relaciones humanas entre sí (ver J. SOBRINO).

1.1.9.3. Además, algunos marxistas, aun desde su ateísmo, buscando un «principio esperanza» (E. BLOCH), tienen en cuenta la «praxis» de Jesús, cuyo fundamento es el amor fraterno, como un camino abierto que alguna vez hará surgir finalmente, en la historia, una sociedad humana nueva, en la que el «comunismo» integral pueda manifestar su forma perfecta (p.c. M. MACHOVEC).

1.1.9.4. Hay lectores del Evangelio que admitiendo por principio esa interpretación de los fenómenos sociales y de las realidades humanas,

propuesta por los seguidores actuales del marxismo, aplican a los textos del Nuevo Testamento los métodos de análisis de esta escuela, y proponen «una lectura materialista del Evangelio». De esa forma deducen los principios de una «praxis» liberadora, que según ellos sea tan inmune a cualquier «ideología eclesiástica», que se pueda poner en ella el fundamento de la propia actividad social (F. BELO). Algunos grupos de estudiosos, a los que pueden pertenecer cristianos sinceros, recurren a este método, que une teoría y acción, sin que se persigan necesariamente los fines teóricos del «materialismo dialéctico».

1.1.9.5. Esas formas de «lectura» del Evangelio concentran toda su atención sobre el «Jesús histórico». De hecho, según esas opiniones, Jesús, en cuanto hombre, fue el iniciador de una «praxis» liberadora nueva; tal actividad debe ser retomada en nuestro mundo de hoy, con nuevos medios y argumentos. Desde un cierto punto de vista, estas propuestas de interpretación ocupan el lugar que en la teología clásica se asignaba a la doctrina de la redención y a la ética social.

1.1.9.6. Bajo una perspectiva notablemente distinta, surgen hoy algunas investigaciones que intentan construir una «teología práctica»; teniendo en cuenta los problemas de origen social y político, debe ofrecer a los hombres, sobre todo a los grupos más pobres y oprimidos, una esperanza verdadera y capaz de ser llevada a la práctica: por la Cruz de Cristo, Dios se ha hecho partícipe solidario de los sufrimientos de los hombres, para realizar su liberación (J. B. METZ)⁴³. De esa forma se pasa al campo propio de la ética.

1.1.10. Estudios sistemáticos de carácter nuevo.

1.1.10.1. Con este título se tienen en cuenta dos síntesis teológicas en las cuales la «cristo-logia» se entiende como una revelación «teo-lógica» del mismo Dios. Una tiene por autor a K. BARTH y la otra H. U. VON BALTHASAR. En una y otra se tienen en cuenta los resultados más recientes de la crítica bíblica; pero ambas utilizan también la Sagrada Escritura como un todo, para componer una síntesis sistemática. Jesús Nazareno y el Cristo de la fe no son sino dos aspectos íntimamente unidos entre sí, desde los cuales se constituye la auto-revelación de Dios en las realidades humanas. Una revelación como ésa sólo se descubre con claridad y evidencia por medio de la fe (K. BARTH). Según H. U. VON BALTHASAR la «kénosis» de Cristo manifestada en la obediencia absoluta al Padre hasta la muerte en la cruz, revela un dato esencial de la vida trinitaria misma, a la vez que realiza la salvación de los hombres pecadores, probando la muerte por ellos.

1.1.10.2. Según K. BARTH la existencia completa de Cristo obtiene su significación porque es la «palabra» suprema del Padre. Comunicando esta palabra suya por medio del Espíritu a su Iglesia, Dios introduce una forma de vida ética, que exige a los creyentes tomar parte de las ocupaciones de este mundo, sin exceptuar los asuntos políticos. Pero según H. URS VON BALTHASAR, que establece una contemplación de Dios por la vía que llama «estética», las reflexiones racionales, las investigaciones históricas y las obligaciones- de la libertad humana empastadas en la caridad, se aglutinan en el mismo misterio pascual. De esa forma nace una «teología de la historia» que esquivaba las conclusiones un poco reductoras de los idealistas y materialistas".

1.1.11. Cristologías «desde abajo» y «desde arriba»

1.1.11.1. Entre los estudios cristológicos mencionados antes, los que comienzan con el «Jesús histórico», aparecen de alguna manera como «cristologías desde abajo». Por el contrario, las cristologías que tienen en cuenta, sobre todo, la relación filial de Jesús con Dios el Padre, se pueden denominar con justicia «desde arriba». Muchos autores contemporáneos quieren «unir ambos aspectos» pues, partiendo de los textos críticamente estudiados, demuestran que la cristología, que se encuentra implícita en las palabras de Jesús y en su experiencia humana, forma un todo continuo profundamente unido con las diferentes cristologías explícitas contenidas en el Nuevo Testamento. Esta conexión se alcanza por caminos muy distintos entre sí (ver L. BOUYER, R. FULLER, C.D.F. MOULE, T.H. MARSHALL, B. REY, CHR. DUQUOC, W. KASPER, M. HENGEL, J.G. DUNN, etc.)

1.1.11.2. Aunque falta mucho para que los modos de proceder y las conclusiones de estos autores coincidan plenamente entre sí, hay no obstante dos puntos capitales comunes a todos:

a) Por una parte, hay que distinguir la forma en la que Jesús «se presentó y pudo ser comprendido por sus contemporáneos» (familia, discípulos y adversarios); por otra, la forma en la cual los creyentes en Jesús entendieron su vida y su persona, después de «sus apariciones como resucitado». Entre ambos períodos no hay realmente una «interrupción»; se advierte no obstante un «progreso» de gran importancia, coherente con las opiniones primitivas que ha de ser tenido como constitutivo de la cristología misma. La cual, si debe tener en cuenta los límites de la humanidad de «Jesús de Nazaret», debe reconocer en él a la vez al «Cristo de la fe», revelado plenamente por su resurrección a la luz del Espíritu Santo.

b) Hay que notar además que en los mismos libros del Nuevo Testamento se encuentran ya «modos diferentes» de entender el misterio de Cristo. Pero esto se da, adoptando el «modo de hablar de las Sagradas Escrituras», que se «cumplieron» en Jesús Salvador del mundo. Su cumplimiento supone una «ampliación de sentido», ya sea del sentido que tenían los textos bíblicos originariamente, o del que les atribuían los Judíos que los leían en la época de Jesús. Tal ampliación de sentido no debe ser atribuida por tanto a una «especulación» teológica secundaria, sino que su origen lleva a la «persona» misma de Jesús, cuyas características propias destaca con más luz.

1.1.11.3. Inducidos por esta consideración de las cosas, tanto los exégetas como los teólogos tocan la cuestión de «personalidad individual de Jesús».

a) Esta personalidad individual ha sido cultivada y formada por una educación judía, cuyos valores positivos Jesús asumió positivamente en sí. Pero fue dotada además de una «conciencia de sí plenamente singular», tanto en su relación con Dios, como en la realización de su misión entre los hombres. Algunos textos de los Evangelios (p.c. Lc 2, 40.52) nos permiten reconocer un cierto «progreso» de esta conciencia.

b) No obstante los exégetas y teólogos rehúsan meterse en una «psicología» de Jesús, sea por las dificultades críticas de los textos, sea por el peligro de una especulación (de una forma no recta, sea por exceso o por defecto). Más bien se manifiestan reverentemente ante el misterio de su personalidad, que Jesús no se preocupó de definir explícitamente, ni siquiera cuando permitió, con sus palabras o sus gestos, mirar un poco dentro de los secretos de su vida íntima (H. SCHÜRMAN). Las diferentes cristologías del Nuevo Testamento, lo mismo que las definiciones conciliares, en las cuales se repiten los

contenidos allí presentes, usando un «lenguaje auxiliar», señalaron una «vía» por la cual puede avanzar la especulación teológica, sin delimitar con toda exactitud el mismo misterio.

1.1.11.4. Los exégetas y teólogos, en sus estudios sobre Jesucristo, se ponen de acuerdo en que «la cristología no debe separarse de la soteriología». El Verbo de Dios se hizo carne (Jn 1,14), para desempeñar la función de mediador entre Dios y los hombres. Si El mismo pudo ser un hombre «totalmente libre» y «un hombre para los demás», sucedió así, porque esa libertad y ese don de sí mismo procedían de su íntima unión con Dios como de su fuente, pudiendo dirigirse a Dios como Padre en un sentido peculiar y absolutamente único. Por tanto las cuestiones referidas a la ciencia y a la preexistencia de Cristo, no pueden ser eludidas de ninguna manera, sino que ambas pertenecen a un estadio ulterior de la investigación teológica.

CAPITULO 2.- PELIGROS Y LIMITACIONES DE ESTAS METODOLOGÍAS DIFERENTES

Cada uno de los métodos presentados antes tiene sus puntos capitales fundamentados en los textos bíblicos, y por eso tienen sus ventajas y su fecundidad propia. Algunos de ellos no obstante, aplicados por sí solos, corren el peligro de no exponer el mensaje bíblico en su totalidad, o de proponer incluso una imagen insegura de Jesucristo.

1.2.1. Los métodos de la teología clásica tropiezan en dos escollos.

1.2.1.1. La formulación de la doctrina sobre Cristo depende en mayor medida del «lenguaje de los teólogos de la época de los Padres y de la Edad Media» que del lenguaje del mismo Nuevo Testamento, como si esta fuente última de la revelación fuera menos adecuada y apta para establecer una doctrina en fórmulas bien definidas.

1.2.1.2. El recurso al Nuevo Testamento, si se guía por la única preocupación de defender y fundamentar la doctrina llamada «tradicional» en su formulación «clásica», tropieza con el peligro de no «dejar abierto el camino», como conviene, a «algunas cuestiones críticas» que no pueden evitarse en el ámbito de la exégesis. P.c., puede suceder que se admita demasiado fácilmente la plena historicidad de algunos textos, cuando se refieren a todos los detalles mínimos de algunas narraciones evangélicas; éstas pudieron tener una finalidad teológica, según la costumbre literaria de la época. O la autenticidad verbal de algunas palabras atribuidas a Jesús en los Evangelios, aunque se encuentren referidas de diferente manera en los distintos libros. Con lo que resulta que algunas cuestiones se descuidan, las que con justo mérito son discutidas en nuestro tiempo, y por tanto podría suceder que las proposiciones doctrinales se apoyaran en conclusiones críticas demasiado «conservadoras», que son realmente discutidas.

1.2.2. El intento de reflexión teológica procedente de la «crítica del lenguaje usado por los teólogos y los Concilios», se basa en una valoración recta del problema. Pero, para que no se distorsione el testimonio de las Sagradas Escrituras, debe obedecer a dos condiciones:

1.2.2.1. Los lenguajes «auxiliares», que en el transcurso de los siglos se han empleado en la Iglesia, no gozan de la misma autoridad, cuando se refieren a la fe, que el «lenguaje referencial» del que los autores inspirados se han servido, sobre todo en el Nuevo Testamento, cuyas formas de expresión arraigan en el Antiguo Testamento. Para «poder captar el peso absoluto de la revelación por medio de un lenguaje relativo», salvando la continuidad entre la «experiencia fundamental» siguiente, las distinciones y análisis que son necesarios, no pueden realizarse con detrimento de las afirmaciones expresas, que se encuentran en la Sagrada Escritura.

1.2.2.2. En ese punto está en que se dé un valor absoluto a las formas de pensar y hablar propias de nuestra época, de manera que el conocimiento de Cristo, que brota de los Evangelios, pueda ser discutido. Sucedería así, por cierto, si el texto del Nuevo Testamento se sometiera a una selección e interpretación, que «proponen» los distintos sistemas filosóficos. Pues la cristología no puede ser elaborada sólidamente, si no se guarda el equilibrio que brota de la Sagrada Escritura tomada en su conjunto, y de los distintos modos de hablar de los que se sirve.

1.2.3. Las «investigaciones históricas», cuya importancia extraordinaria para la comprensión de las gentes y de los acontecimientos de las épocas pasadas está claro para todos, han de ser utilizadas sin duda ninguna también para Jesús de Nazaret. Es evidente, que de ninguna manera debe olvidarse lo que pertenece a la investigación histórica de las circunstancias de lugares y tiempos, en los que estos testimonios han sido recibidos y transmitidos (ver antes 1.1.3.).

1.2.3.1. Sin embargo, no es suficiente el simple análisis de los textos. Pues los textos han sido redactados y recibidos en una comunidad humana que vivía no de ideas abstractas sino de la fe. Esta fe nace y desarrolla su profundidad desde la resurrección de Jesús; el acontecimiento de la Salvación fue calando en aquellos hombres que ya participaban de la experiencia religiosa de las distintas comunidades judías.

1.2.3.2. Advirtiendo la extraordinaria diferencia entre la fe de las comunidades judías y la fe de la Iglesia cristiana, puede olvidarse fácilmente la continuidad histórica entre la primitiva fe de los Apóstoles, fundamentada en la «Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos» (Lc 24,44) y la fe que ellos mismos adquirieron en sus relaciones con el Cristo resucitado. Ahora bien, esta continuidad es igualmente un dato histórico: hay continuidad en su confesión religiosa de Dios de Abrahán y de Moisés antes y después del acontecimiento pascual. Ellos vivieron con el «Jesús histórico» antes de vivir con el «Cristo de la fe». Por eso, sea lo que quiera de las condiciones subjetivas de los expertos actuales, a todos les incumbe investigar la «unidad profunda», que revela la Cristología del Nuevo Testamento, profundamente unida a su propio desarrollo.

1.2.4. Aunque la ayuda de la «Ciencia comparada de las religiones» sea necesaria para la búsqueda de los orígenes de la religión cristiana, no obstante su uso puede correr dos riesgos:

1.2.4.1. Puede encontrarse ella misma falseada por un «prejuicio», que tenga que explicar la religión de Cristo, como sucede en los casos análogos, por medio de «una fusión» o sincretismo de elementos preexistentes en el medio ambiente donde ha nacido: procedentes unos del Judaísmo y otros de las religiones paganas de la época; la religión de Cristo habría surgido de la coincidencia de aquel grupo de creyentes de origen judío con el medio ambiente helenístico, del cual tuvo que transformar algunos elementos. Pero desde el siglo III antes de Cristo, el «Judaísmo ya se había acercado a los problemas del Helenismo», sea rechazando los elementos contrarios a la propia tradición, sea asumiendo aquellos buenos con los que podía ser completada. Al transmitir las Sagradas Escrituras, en los años siguientes, en su traducción griega, manifestaba ya el éxito favorable de su «inculturación». El Cristianismo primitivo, que recibió la herencia de esa Sagrada Escritura traducida, siguió el mismo camino.

1.2.4.2. También existe el peligro de atribuir a las comunidades cristianas primitivas una fuerza creativa despojada de todo principio interno de dirección, como si las Iglesias particulares careciesen de raíces y de una sólida tradición. Algunos historiadores llegaron al extremo de pensar que Cristo era una especie de «mito», desprovisto de cualquier validez histórica. Una opinión de esta naturaleza resulta paradójica y es evitada normalmente, pero no pocos historiadores, ajenos a la fe, piensan que las comunidades cristianas nacidas en el Helenismo transformaron al «Salvador», según la tradición judía, en una especie de «héroe» principal de alguna «religión salvífica», no muy diferente de los «cultos dedicados a algunos misterios divinos». Con todo, la Ciencia de las religiones no requiere de ninguna manera el principio evolucionístico, que establezca el tener que seguir ese criterio. Intenta discernir las «leyes constantes» en la Historia de las Religiones, pero no iguala las creencias religiosas hasta deformarlas. Lo mismo que en los estudios de las restantes religiones, también en el estudio del Cristianismo, la función de esta ciencia es «encontrar el carácter específico de la religión de Cristo», enlazada a la novedad del «Evangelio». De esa forma, por las vías indirectas de la fenomenología, puede poner de manifiesto el camino de la Cristología.

1.2.5. El Estudio atento del Judaísmo es de gran importancia para entender rectamente la persona de Jesús, la vida de la Iglesia primitiva y su fe propia.

1.2.5.1. Si los estudios para conocer a Jesús, avanzan «únicamente» por ese camino, siempre estará presente el peligro de mutilar su personalidad, precisamente en el momento en el que se exponga, por medio de estos estudios, su origen y su carácter judío. ¿Es que sólo fue uno más entre los muchos

doctores, aunque fuera el más fiel a la tradición de la Ley y de los Profetas? ¿O un Profeta víctima de un lamentable error? ¿Acaso un taumaturgo semejante a algunos otros, de los que conservan memoria los monumentos literarios judíos? ¿Un político agitador muerto por las autoridades romanas con la complicidad de los sumos sacerdotes, que le habrían entendido?

1.2.5.2. Igualmente es cierto que las tensiones que opusieron a Jesús con los grupos de fariseos partidarios de una disciplina rigurosa, no parecen ser muy diferentes de las disputas entre hermanos partícipes de la misma herencia. Pero la vitalidad posterior del movimiento que comenzó con El, muestra muy bien que la causa principal de su divergencia era mucho más profunda, aunque admitamos que las narraciones de los evangelios podrían haber descrito con más dureza de lo normal las condiciones originarias del caso. Pero la divergencia tuvo como objetivo el entender de una forma nueva las relaciones con Dios, y el «cumplimiento de las Escrituras», que Jesús llevó a cabo para los hombres de su tiempo por medio del Evangelio del Reino. La investigación cuidadosa del carácter judío de Jesús no puede olvidar este aspecto.

1.2.6. En cuanto al acercamiento a Jesús desde la llamada «Historia de la Salvación», hay que admitir que aporta ventajas de gran valor, aunque el término «Heilsgeschichte» sea un tanto ambiguo⁴⁹. Las cuestiones que con este método se proponen, son diferentes según los distintos partidarios de este método.

1.2.6.1. En las lenguas actuales procedentes del latín y en el inglés, la palabra «historia» no tiene la misma significación cuando se refiere a Jesús como persona «histórica» que cuando se trata de la «Historia de la Salvación». La lengua alemana posee una distinción entre las palabras «Historie» y «Geschichte»; pero la terminología que debe utilizarse supone en efecto una dificultad. Pues la comprensión histórica de Jesús se apoya en datos empíricos, o en la experiencia, a la que se llega por el estudio de los documentos; en cambio la llamada «Historia de la Salvación» no se fundamenta de la misma forma. Abarca la experiencia común, pero supone una cierta «comprensión» a la que no se llega si no es por la inteligencia de la fe. Esta distinción ha de estar siempre a la vista, para situar la Cristología en su verdadero y propio lugar. Eso supone que tanto el historiador como el teólogo, mantengan su mente abierta a la fe viva y a «una opción de fe», con la que la entrada a ella permanece abierta.

1.2.6.2. Esta consideración debe ser aplicada de modo especial a la «resurrección de Cristo», que por su propia naturaleza no puede ser probada empíricamente. Por ella Jesús es introducido en «el mundo venidero». Esto puede deducirse, en efecto, como real de las apariciones del Cristo glorioso a algunos testigos predispuestos, y es corroborada por el hecho del sepulcro de Jesús, que fue encontrado abierto y vacío. Pero esta cuestión no se puede simplificar demasiado, como si cada historiador, sirviéndose únicamente de su trabajo de investigación científica, pudiera demostrarla con certeza, como un dato accesible a cualquier observador: aquí también se necesita una «decisión de la fe», o mejor aún, «un corazón abierto», que mueva la inteligencia al asentimiento.

1.2.6.3. En cuanto a los «Títulos de Cristo», no es suficiente distinguir entre los que El mismo se atribuyó durante su vida terrena, y los que le fueron aplicados por los teólogos de la época apostólica. Es más conveniente la distinción entre los títulos «funcionales», con los que se definen las partes pertenecientes a Cristo en la realización de la salvación de los hombres, y los «títulos relacionales» que pertenecen a su relación con Dios, de quien es Verbo e Hijo a la vez. En la forma de enfocar esta cuestión, hay que examinar sus «comportamientos», sus «hechos y dichos» no menos que los títulos, puesto que manifiestan lo que la persona posee en su interior más profundo.

1.2.6.4. Ya que la «Historia de la salvación tiende hacia la escatología», la esperanza que surge de esa tensión, proporciona consecuencias de mucha importancia en cuanto a la «praxis» cristiana en la sociedad humana. No obstante la palabra «escatología» en sí es ambigua. ¿Han de ser puestos los «últimos tiempos» fuera de la experiencia histórica? ¿Anunció Jesús el final de «este mundo» antes de que hubiera pasado la generación de su tiempo? ¿O más bien introdujo un nuevo modo de considerar las condiciones en las que la historia humana se desenvuelve? ¿No se trataba más bien de la última etapa de la «economía de la salvación», inaugurada por el anuncio del Evangelio, pero aún no consumada, que se

prolonga durante todo el tiempo de la historia de la Iglesia? Una Cristología verdadera debe aclarar todas las preguntas de ese género.

1.2.7. El peligro de los «métodos antropológicos», que abarcan modos de pensar muy diferentes entre sí, se encuentra situado en el menosprecio de algunos elementos, que son constitutivos de la persona humana, su existencia y su historia; con ello es posible que de esa manera resulte una Cristología mutilada.

1.2.7.1. En la observación del «fenómeno humano», ¿ha sido suficientemente investigada su «perspectiva religiosa» según su desarrollo histórico, de modo que la persona de Jesús y la fundación de la Iglesia, se coloquen cuidadosamente en su contexto judío dentro del curso de la evolución universal? ¿La interpretación optimista de esta evolución, dirigida hacia el «punto Omega», deja un espacio adecuado «a las preguntas sobre el mal» y a la acción redentora de la muerte de Jesús, aunque por otro lado se tengan en cuenta las situaciones críticas que la evolución humana debe superar? Las investigaciones sobre la persona de Jesús y sobre las Cristologías del Nuevo Testamento proporcionarán los complementos necesarios en estos casos.

1.2.7.2. Los intentos de reflexión que tratan del «análisis filosófico de la existencia humana», corren el peligro de ser rechazados por quienes no admiten tales fundamentaciones filosóficas. Los datos bíblicos sobre Jesús de Nazaret no caen en el olvido; pero a menudo deben ser reexaminados, para que se dé una satisfacción mejor a las exigencias de la crítica bíblica y a la multiplicidad de las Cristologías del Nuevo Testamento. Sólo de esa manera puede ser aplicada adecuadamente la antropología filosófica, por una parte a la existencia personal de Jesús en este mundo, por otra a la función que Cristo desempeña en la existencia cristiana.

1.2.7.3. Es legítimo, por eso, tomar como punto de partida «la investigación histórica sobre Jesús considerado como hombre verdadero», que comprende muchos aspectos: su vida como judío, su manera de actuar y de predicar, la conciencia que tuvo de sí mismo, el modo de presentar su misión, la previsión de su muerte y el sentido que pudo El atribuirle, los orígenes de la fe en su resurrección y las formas de interpretar su muerte en la Iglesia primitiva, la elaboración gradual de la Cristología y de la Soteriología en el Nuevo Testamento. Pero existe el peligro de «que los elementos doctrinales obtenidos de esa, forma dependan demasiado de las hipótesis críticas» utilizadas previamente para ello. Si por esa metodología, solamente se admitían las hipótesis restrictivas al máximo, la Cristología entonces puede salir llena de lagunas. Esto se comprueba sobre todo, cuando se consideran únicamente dignos de fe, los textos tenidos por «más antiguos» mientras que los más recientes se atribuyen a reflexiones realizadas en época posterior, que han modificado profundamente los datos «originales» pertenecientes al «Jesús histórico». ¿No pretendían estos textos, más bien, en virtud de una meditación renovada del Antiguo Testamento y de una consideración más profunda sobre lo que Jesús había «hecho y dicho», hacer «más explícita», entre los creyentes, la «comprensión» por medio de la fe de Cristo, tal como desde el principio se conservaba en su centro y de forma implícita? Existe el peligro de que las funciones atribuidas al Antiguo Testamento, cuya autoridad no era discutida ni por Jesús ni por sus discípulos, se vean demasiado descuidadas en este punto, con lo que podría ser falseada la interpretación misma del Nuevo Testamento.

1.2.7.4. Es perfectamente legítimo que algunos pretendan «establecer una continuidad entre la experiencia de Jesús y la experiencia cristiana». También debe establecerse entonces, sin dependencia ninguna de las hipótesis excesivamente restrictivas, cómo y en qué sentido Jesús «profeta escatológico», fue reconocido por la fe Hijo de Dios; cómo la fe primitiva y la fe de sus discípulos pudo transformarse en una certeza firme de su

triumfo sobre la muerte; cómo entre los conflictos que afligieron a la Iglesia de la época apostólica, se pudo reconocer finalmente la "praxis verdadera", la que Cristo había querido, en la que se apoya por tanto el verdadero "seguimiento de Jesús"; de qué forma, por último, las interpretaciones diferentes de su persona y de su misión como Mediador entre Dios y los hombres, que se encuentran en el Nuevo Testamento, pueden además ser tomadas en cuanto presentan la "verdadera" imagen tanto de El, tal como realmente fue, como de la revelación que se hizo en El y por El. Con estas condiciones se podrá evitar una forma

ambigua de presentar la Cristología.

1.2.8. "El método fundamentado en el análisis existencial", exigiendo de forma apremiante a los creyentes, que se conduzcan ante Dios según el ejemplo de obediencia dado por Jesús mismo, ilumina con claridad el fuerte lazo, con el que se unen la exégesis, la investigación teológica y la fe viva. Por medio de un análisis detallado de los textos, este método lleva frecuentemente a detectar su función en las comunidades cristianas, para las que se compusieron, y por consiguiente también su función en la Iglesia actual. No obstante muchos exégetas y teólogos, de diferentes confesiones, demostraron las limitaciones y lagunas de este método.

1.2.8.1. Los "partidarios del radicalismo crítico" limitaron el conjunto de sus estudios sobre los Evangelios a un núcleo muy débil, aún más porque consideraban que los datos sobre Jesús como persona histórica eran de menor importancia para la fe. Así "Jesús no pertenecería va al origen de la Cristología". El origen de la Cristología partiría del kerigma pascual, no de la existencia de Jesús, hombre judío, que dio cumplimiento en sí a la Ley (=Torah) bajo la que vivía. Pero si la razón de ser de esta Ley es mostrar, con su caducidad, que los hombres por sí mismos no pueden salvarse, ¿no se evapora también toda la teología del Antiguo Testamento?

1.2.8.2. El lenguaje simbólico que se emplea en el Nuevo Testamento para transmitir el kerigma pascual y decir quién es el Cristo y en qué consiste su ministerio, se ve reducido igualmente a los límites del lenguaje mitológico: se consigue así reducir al mínimo la relación entre los dos Testamentos. Por último, la interpretación «existencial» (o «existencialista») propuesta para la interpretación del lenguaje «mitológico» ¿no cae en el peligro de reducir la Cristología a la antropología?

1.2.8.3. Si la resurrección de Cristo y su exaltación deben ser consideradas sólo como transformaciones del mensaje pascual, no se comprende cómo pudo nacer la fe cristiana de la Cruz. Además, si Jesús no es Hijo de Dios en un sentido absolutamente único, no queda claro por qué Dios nos ha dicho "su palabra definitiva" en El por medio de la Cruz. Por último, si para superar la forma racionalista de concebir las "pruebas" de la fe, se eliminan también los "signos" en los que se apoya, ¿no ha de tomarse como una invitación al fideísmo?

1.2.8.4. En cuanto esta vía de acceso a Jesús consistiera exclusivamente en una "decisión de fe" ¿no se rechazarían los "aspectos sociales de la existencia humana"? Y más aún porque de esa forma se opondría radicalmente a una "moral del amor", definida con bastante vaguedad, a una "moral de la ley", que incluiría las exigencias positivas de la justicia. Por todos estos motivos, los discípulos de BULTMANN decidieron reintroducir de nuevo a Jesús "en los orígenes de la Cristología", sin rechazar el fin global de la investigación que se apoya en el análisis "existencial".

1.2.9. Los partidarios de la "teología de la liberación" recordaron con justicia que la Salvación traída por Cristo no es sólo espiritual, e.d., apartada totalmente de los asuntos de este mundo: debe liberar ella misma a los hombres, por la gracia de Dios sobre todo, de cualquier tiranía que los oprima en la presente situación. De ese principio general, sin embargo, pueden derivarse consecuencias peligrosas, sobre todo si la doctrina de la redención no se une claramente con una ética que coincida plenamente con los preceptos del Nuevo Testamento.

1.2.9.1. Aunque algunos marxistas se fijan indirectamente en el Evangelio, para encontrar en él una forma perfecta de vida social, fundamentada en la verdadera fraternidad humana, no abandonan su "método de investigación de los hechos sociales" desde un punto de vista económico y político. Tal método coincide con una "antropología filosófica", cuyo fundamento teórico incluye al ateísmo. Este método de investigación y la "praxis" que de él se sigue, adoptados sin un discernimiento adecuado, de forma que el Dios de las Sagradas Escrituras es presentado como autor de la liberación entendida así, corre el gran peligro de llegar a una falsificación de la naturaleza de Dios, de la correcta interpretación de Cristo y finalmente de la comprensión y conocimiento del hombre mismo.

1.2.9.2. Algunos "teólogos de la liberación" afirman claramente que debe ser mantenido el "Cristo de la fe" como el principio supremo de la esperanza. Pero sucede también que se tiene en cuenta sólo la "praxis" del Jesús "histórico" y reconstruida de una manera más o menos arbitraria, por medio de una "lectura" que la hace en parte falsa. De esa forma, el "Cristo de la Fe" se piensa solamente como una simple interpretación "ideológica", o como una "mitologización" de su persona histórica. No sometiendo a un análisis cuidadoso la noción de "poder" en las comunidades cristianas, sometidas entonces al Imperio Romano y a sus magistrados locales, se corre el grave peligro de que esa misma idea reciba una interpretación según las reglas del Marxismo.

1.2.9.3. De ahí se deduce que la situación del Cristo liberador, que se realiza en la Iglesia por el Espíritu Santo, ya no se tiene en cuenta en lo sucesivo: Jesús permanece sólo como un "ejemplo" lejano, cuya "praxis" ha de ser continuada con otros medios, que se adapten mejor a nuestros tiempos, y produzcan una eficacia mayor. De esa forma, la Cristología corre el peligro de ser completamente "reducida a la antropología".

1.2.10. Los "estudios de teología especulativa sobre Cristo", parten del principio, no sin razón, de rechazar la "dependencia" de "hipótesis críticas", sometidas a revisiones continuas. Con todo, por una preocupación excesiva de hacer una síntesis, se corre el peligro de diluir la "variedad de las Cristologías del Nuevo Testamento", que en cambio deben ser valoradas con gran aprecio; e incluso que lo que "en el Antiguo Testamento sirvió de preparación", se elimine del todo, o se minimice tanto, que en ese caso el Nuevo Testamento se vea privado de sus raíces. Es deseable que los estudios exegéticos obtengan un lugar más preciso y bien definido en la investigación de la revelación, la cual desde sus orígenes y durante todo el curso de su desarrollo, tiende hacia su meta definitiva en la totalidad del misterio de Cristo. En él se encuentra una "pedagogía" divina en un sentido diferente al de San Pablo (Gál 3, 24) que conduce a los hombres a Cristo.

1.2.11. Todos los intentos de unir "la Cristología desde abajo y la Cristología desde arriba" señalan el camino recto, que debe ser adoptado. No obstante, dejan en suspenso cuestiones que piden una respuesta.

1.2.11.1. En el ámbito de los estudios exegéticos hay que resolver aún muchos problemas, y precisamente las "cuestiones críticas" referidas a los Evangelios: la forma de las palabras de Jesús que en ellos se contienen; el carácter más o menos "histórico" en sentido estricto de las narraciones referidas a El; la época y los autores de cada uno de los libros; las formas y los estadios de su composición; el progreso de la doctrina cristológica. Está abierto el campo de los estudios a la investigación, que no sólo es lícita, sino también necesaria y fructuosa para la Cristología sistemática misma.

1.2.11.2. Para captar la gran y "única importancia" que "Cristo tiene en la historia de este mundo", no se puede olvidar la investigación del puesto que tiene la Sagrada Escritura en el desarrollo de las diferentes culturas. En cuanto a que en la historia de estas culturas, los libros sagrados aparecieron tarde, no debe olvidarse el estudio de la forma en que algunos elementos de esas culturas han sido recibidos dentro de la variedad cultural, es portador de alguna manera de "su naturaleza humana íntegra". Esta vía de acceso a Jesús, a la que inducen, con insistencia, las excavaciones arqueológicas y etnológicas realizadas en los dos últimos siglos, apenas si ha comenzado a seguirse. Para percibir, pues, adecuadamente en qué manera es Jesús salvador de "todos" los hombres en "todos" los tiempos, es necesario tener en cuenta la cuestión de su preexistencia, reconociéndole a El como la Sabiduría de Dios y la Palabra de Dios (ver Prólogo de Juan), a la vez que autor y modelo de la creación entera, guía y jefe poderoso de todo el curso de la historia humana.

1.2.11.3. Para comprender, también, cómo "Cristo glorificado actúa eficazmente en el mundo", conviene que se dispongan estudios más exactos de las Sagradas Escrituras, sobre las relaciones vigentes entre la Iglesia, que es su cuerpo conducido por el Espíritu Santo, y las sociedades en las que se desenvuelve ella misma. Estando así las cosas, la "eclesiología constituye un aspecto esencial de la cristología", desde el mismo momento, por cierto, en el que abre paso en las investigaciones sociológicas.

CAPITULO 3.- ¿COMO EVITAR TALES PELIGROS, LIMITES Y AMBIGÜEDADES?

Las pruebas realizadas que acabamos de recordar, muestran que no sería suficiente, para adoptar remedios contra esos peligros, enunciar algunas fórmulas penetrantes, que propusieran con urgencia la "verdad" definitiva, ni elaborar tratados sistemáticos, que abarquen todas las cuestiones completas y las resolvieran de inmediato.

1.3.1. La "comunidad de fe" con toda la tradición de la Iglesia, que pide a los expertos en la Biblia volverse siempre hacia la "tradición fundante" de la época apostólica (tomada en sentido amplio de forma que comprenda todo el Nuevo Testamento), no dispensa en absoluto de las investigaciones que deben realizarse sobre "la Sagrada Escritura en su conjunto", sobre el puesto que tuvo Israel, sobre el nuevo vástago insertado en él por medio de Cristo en los escritos del Nuevo Testamento, hasta la conclusión de la lista de los libros canónicos, es decir, la «regla» que ante sí ponen la fe y la vida cristiana. En cuanto a este último capítulo, aunque es fundamental la diferencia entre judíos y cristianos, permanece firme en unos y otros el principio de la «canonicidad».

1.3.2. El desarrollo literario que se da en la Sagrada Escritura, lleva en sí una imagen del don de Dios que ha traído a los hombres su revelación y salvación. Según los cristianos el culmen de ese don es el Hijo de Dios, hombre verdadero «nacido de María Virgen». La unidad de las Escrituras se realiza por medio de las promesas, recibidas por los Patriarcas y ampliadas por los Profetas, finalmente por la espera del Reino de Dios y del Mesías; pero estas promesas y esa expectativa se han cumplido en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios. El uso de la Sagrada Escritura se somete a este «principio de totalidad», bien recordado por los Padres y los teólogos de la Edad Media, cuando leían e interpretaban los textos bíblicos según los métodos proporcionados por la cultura de su época. La cultura de nuestro tiempo encuentra otros métodos, pero la forma y el fin de utilizarlos son los mismos.

1.3.3. Para que los lectores creyentes puedan discernir más fácilmente en las Sagradas Escrituras esta «Cristología integral», hay que desear que la «ciencia bíblica», ejercida con el auxilio de los métodos exegéticos de nuestro tiempo, alcance avances mayores, que los que se perciben hoy en día en el estado actual de las investigaciones y estudios. De hecho, aún permanecen oscuros muchos problemas, que se refieren al proceso de composición de los libros sagrados por los autores inspirados, tal como se encuentran en su estado final. Por lo cual, aquéllos que se quieren ahorrar las investigaciones de semejante género, se acercarán a las Sagradas Escrituras de una forma superficial, y juzgando erróneamente que esa forma de leer es «teológica» se meterán en un camino equivocado: las soluciones que son demasiado fáciles, de ninguna forma pueden aportar un fundamento sólido a las investigaciones sobre teología bíblica, para que sean aceptadas con una fe plena. Por eso la Pontificia Comisión Bíblica juzga que, por encima de las discrepancias aisladas de menor importancia, los estudios están bastante avanzados, para que en «sus conclusiones pueda encontrar todo fiel creyente lector un fundamento sólido para sus estudios sobre Jesucristo». De esos temas se ocupa el siguiente tratado, dividido en dos capítulos, que son:

1.- La Promesas y la esperanza de la Salvación y del Salvador en el Antiguo Testamento;

2.- El cumplimiento de esta promesa y de esa espera en la persona de Jesús de Nazaret.

PARTE SEGUNDA

EL TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE CRISTO TOMADO EN SU CONJUNTO

CAPITULO 1.- LAS ACCIONES SALVÍFICAS DE DIOS Y LA ESPERANZA MESIÁNICA DE ISRAEL

Se sabe que Jesucristo y la primitiva Comunidad cristiana aceptaron la autoridad divina de las Escrituras, que nosotros llamamos Antiguo o Primer Testamento. De hecho por el testimonio de autores sagrados, Israel pudo creer que su Dios quería su salvación y también conocer su caminos. Esta primera experiencia de las relaciones entre Dios y su pueblo se apoya, pues, en una base sólida, y de la misma manera pide,

con justicia, ser valorada en su medida adecuada.

En estos escritos pueden ser considerados tres clases de elementos, que los cristianos saben perfectamente que se han cumplido en Cristo Jesús: a) El conocimiento del «verdadero Dios», que se distingue de los demás dioses y da un fundamento a la esperanza de Israel; b) «experiencia de la voluntad salvífica» de su Dios, que Israel tuvo en el curso de su historia y experimentó en medio de los demás pueblos; c) las diferentes «formas de mediación» con las cuales se promovieron continuamente la observancia de la Alianza y la comunión entre Dios y los hombres. No se trata de recorrer aquí los diferentes estadios de la revelación divina hecha a Israel, sino de recordar los principales testimonios de este «Primer Testamento», que la comunidad cristiana primitiva escuchó y comprendió iluminada por la luz de Cristo que ya había llegado.

2.1.1. Dios y su revelación en el Antiguo Testamento

2.1.1.1. Todos los pueblos del Oriente Antiguo buscaban a Dios, «siquiera a tuntas» (Hch 17, 27); según el libro de la Sabiduría se extraviaron en su búsqueda, pues absorbidos por la belleza de las cosas, pensaron que las Potencias de este mundo eran dioses, desconociendo que su Hacedor era mucho más atractivo (Sab 13, 3). Pero Dios se da a conocer a Israel buscando El mismo a los hombres: llama a Abrahán (Gn 12, 1-3) y le concede una descendencia que se convertirá en el propio pueblo particular de Dios, entre todos los pueblos de la tierra (Ex 19, 5-6; Dt 7, 6), y de un modo enteramente gratuito (Dt 7, 8). En Abrahán y su descendencia recibirán las naciones de la tierra la bendición (Gn 12, 3; 22, 18; 26, 4); sólo en este Dios encontrarán salvación (Is 45, 22-25) y deberán encontrar sólo en El el fundamento de su esperanza (Is 51 4-5).

2.1.1.2. Dios, «Creador» de todas las cosas (Gn 1, 1-2, 4) se da a conocer a Israel sobre todo como el «Señor y Moderador» de la historia (Am 1, 3-2-, 16; Is 10, 5-7); El es el «Primero y el Ultimo» y fuera de El no hay ningún otro Dios que pueda actuar como El (Is 44, 6; 45, 56); no hay Dios sino en Israel (Is 45 14). El es el único (Is 45, 5). De una manera especial se muestra como «Rey»: aunque ya había manifestado su autoridad real en su fuerza creadora (Sal 93, 1-2; 95, 3-5), la desvela aún más teniendo cuidado de la suerte de Israel (Ex 15, 18; Is 52, 7) y de su reino futuro (Sal 98). Esta autoridad real alcanzará un lugar destacado en el culto mismo, que se tributa a Dios en Jerusalén (Is 6, 1-5; Sal 122). Cuando Israel se escogió por sí mismo unos señores (I Sam 8, 19) y por eso tuvo que soportar el pesado yugo de aquellos reyes (I Sam 8, 10-20), entonces halló en Dios al Buen Pastor (Sal 23; 34), porque El es siempre «fiel... justo y recto» (Dt 32, 4), «misericordioso y clemente... paciente y rico en misericordia, veraz» (Ex 34, 6; Vg).

Por tanto, Dios, en la medida en que está cerca de los hombres, constituye la sustancia misma de la fe de Israel; su nombre propio, representado en el tetragrama YHWH, es la confesión de su fe (Ex 3, 12-15), y al mismo tiempo define la forma de las relaciones que El quiere iniciar con su pueblo, llamándolo a la fidelidad.

2.1.2. Dios y los hombres: Promesa y Alianza

2.1.2.1. Por su voluntad propia e inflexible (Jr 31, 35-37) representada en el juramento «por El mismo» (Gn 22, 16-18), Dios pacta una alianza con unos hombres que forman un pueblo. Al frente de ese pueblo puso unos jefes, a los que apoyó para que pusieran en práctica sus designios: Abrahán (Gn 18, 19), Moisés (Ex 3, 7-15), «jueces» (Ju 2, 16-18) y reyes (II Sam 7, 8-16). Por medio de sus hazañas, Dios libraría a su pueblo de toda esclavitud o dominio extranjero (Ex 3, 8; Jos 24, 10; II Sam 7, 911), les daría la Tierra Prometida (Gn 15, 18; 22, 17; Jos 24, 8-13; II Sam 7, 10) y les proporcionaría salvación (Ex 15, 2; Ju 2, 16-18). Además, por medio de sus acciones, Dios transmitiría a este mismo pueblo sus mandamientos y sus leyes (Gn 18, 19; 22, 17; 21, 1; Dt 5, 1; 12,1; Jos 24, 25-27; II Re 2, 3), cuya observancia tenía que ser para Israel la forma peculiar de confesar su fe en Dios, asegurando el respeto hacia Israel, la persona del prójimo y a sus bienes (Ex 20, 3-17; Dt 5, 6-21; Ex 21, 2-4; Lev 19). La conexión entre la promesa de la tierra y la obediencia a la ley se ve expresada, en la Sagrada Escritura, con la ayuda de la noción jurídica de «alianza» (berit), con la cual se delimitan los nuevos lazos que Dios decidió establecer entre El mismo y

los hombres.

Es cosa sabida que el pueblo y sus jefes se sometieron libremente a esta alianza (Ex 24, 3-8;; Dt 29, 9-14; Jos 24, 14-24), pero siempre se veían incitados por la tentación de dar culto a otros dioses además de YHWH (Ex 32, 1-6, Núm 25, 1-18; Ju 2, 11-13), de oprimir al prójimo con toda clase de injusticias (Am 2, 6-8; Os 4, 1-2; Is 1, 22-23; Jr 5, 1-3), de romper de esa manera la «alianza» pactada con Dios (Dt 31, 16-20; Jr 11, 10; 32,32; Ez 44, 7). Algunos reyes se volvieron particularmente culpables practicando tales injusticias (Jr 22, 13-17) rompiendo la Alianza (Ez 17, 11-21). Con todo, la fidelidad de Dios vencerá finalmente la infidelidad de los hombres (Os 2, 20-22) sellando con ellos una nueva Alianza (Jr 31, 31-34), una Alianza perpetua e irrompible (Jr 32, 40; Ez 37, 26-27). Esa Alianza se extenderá no sólo a la posteridad de Abrahán, por medio del signo de la circuncisión (Gn 17, 9-13), sino también a todos los hombres por medio del signo del arco iris en el cielo (Gn 12-17); Is 25, 6; 66, 18).

2.1.2.2. Los Profetas denunciaron el escándalo de la violación múltiple de esta Alianza, de la que eran testigos, tal era el motivo por el que el pueblo elegido por Dios fuera condenado (II Re 17, 7-23). Los profetas se convirtieron en los principales testigos de la fidelidad sobre todo de Dios mismo, que superaría sin tasa todas las infidelidades de los hombres. Pues el mismo Dios transformaría de raíz el corazón del hombre, haciéndole capaz de cumplir satisfactoriamente sus obligaciones por la obediencia a la ley (Jr 31, 33-34; Ex 36, 26-28). Aunque la Alianza era transgredida tantas veces por parte de Israel, los profetas, con todo, nunca olvidaron la esperanza de que Dios traería finalmente la salvación a su pueblo, por su inmenso amor y su benevolencia (Am 7, 1-6; Os 11, 1-9; Jr 31, 1-9), y eso cuando los momentos eran los más desgraciados (Ez 37, 1-14).

En efecto, Dios por medio de David había cumplido las promesas anteriores, con las cuales se había comprometido a formar de las distintas tribus, el pueblo libre de Israel en su propia tierra (II Sam 7, 9-11). Aunque los sucesores de David casi nunca siguieron sus pasos, los profetas no obstante, siempre esperaron a «aquel rey» que, como David, «instauraría la justicia y la igualdad» (II Sam 8, 15), sobre todo para los más pobres y débiles del reino (Is 9, 5-6; Jr 23, 5-6; 33, 15-16). Un rey semejante revelaría el «celo» de Dios hacia su pueblo (Is 9, 6) y saldría fiador de la paz prometida desde el principio (Am 9, 11-12; Ez 34, 23-31; 37, 24-27).

Además los Profetas anuncian que la ciudad de Jerusalén ha de ser purificada y restaurada, donde Dios habitaría en su templo; a la que se darán algunos nombres simbólicos, como «ciudad de la justicia» (Is 1, 26), «El Señor nuestra justicia» (Jr 33, 16), «El Señor está allí» (Ez 48, 35); sus muros se denominarán «Salvación» y sus puertas «Alabanza» (Is 60, 18). Todos los pueblos, asociados ya a la alianza eterna de David (Is 55, 3-5) serán llamados a compartir la Salvación del Dios de Israel, en la ciudad santa restaurada (Is 62, 10-12), porque de Sión saldrán la justicia y la ley, para que se extiendan hasta los confines de la tierra (Is 2, 1-5; Miq 4, 1-4) y sólo en YHWH encontrarán salvación (Is 51, 4-8).

2.1.3. Las diferentes mediaciones de la Salvación

2.1.3.1. Sin duda alguna, Dios mismo salva a su pueblo y a todo el género humano, pero para ello recurre a distintas formas de mediación.

a) El Rey ocupa un lugar preferente en este advenimiento de la salvación. Adoptándolo como un hijo (II Sam 7, 14; Sal 2, 7; 110, 3 LXX; 89, 27-28), Dios le otorga el poder de vencer a los enemigos de su pueblo (II Sam 7, 9-11; Sal 2, 8-9; 110, 1-3; 89, 23-24); con este poder habían sido antes robustecidos los jueces libertadores (Ju 2, 16). Dotado de la sabiduría divina (I Re, 3, 4-15. 28) el rey debe ser fiel a la Alianza con Dios (I Re 11, 11; II Re 22, 2) y velar para que la justicia y la igualdad sean respetadas en todo su reino, sobre todo para con los pobres, las viudas y los huérfanos (Is 11, 3-5); Jr 22, 15-16; Sal 72, 1-4. 12-14). El libro del Deuteronomio, con todo derecho, urge insistentemente esta obligación del_ Rey de someterse a todos los deberes de la Alianza (Dt 17, 16-20). Del resto, sólo si el rey se mantiene fiel en la observancia de la justicia, asegurará él mismo la paz y la libertad de su pueblo (Sal 72, 7-11; Jr 23, 6; Is 11, 5-9). Por el contrario, si el rey, como ocurrió de hecho, fuera hallado infiel ante las obligaciones de la Alianza, llevará consigo la ruina de su pueblo (Jr 21, 12; 22, 13-19). Las mismas naciones son invitadas por doquier a

compartir las bendiciones de este don que es concedido por Dios a la humanidad (Sal 72, 17).

b) Aunque los reyes desempeñaran funciones sacerdotales (II Sam 6, 13, 17-18; 1 Re 8, 63-65; etc.), el ejercicio de estas funciones, no obstante, es competencia del «sacerdote» levita (Dt 18, 1-8). Hay que tener en cuenta que la definición del oficio sacerdotal se deriva de la relación con la Ley (Jr 18, 18): el Sacerdote es el guardián de la Ley (Os 4, 6; Dt 31, 9) y enseña los diferentes mandamientos (Mal 2, 6-7) de los que ella consta (Dt 33, 10). Por el ministerio del culto el sacerdote se santifica juntamente con toda la comunidad de Israel (Lv 21, 8), para hacer agradable la ofrenda del sacrificio ante Dios (Dt 33, 10). Puesto que el culto divino celebraba los acontecimientos pasados de la salvación (Sal 132; 136...) y hacía recordar a Israel sus obligaciones para con su Dios (Is 1, 10-20; Os 8, 1113; Am 5, 21-25; Miq 6, 6-8) se sigue que el culto sacerdotal tendrá valor, según el testimonio inequívoco de los profetas, según la manera con la que cada sacerdote desempeñe su oficio en cuanto ministro de la ley (Os 4, 6-10).

c) El «Profeta» ha desempeñado un papel de muchísima importancia en Israel en lo tocante a su experiencia de la salvación en el curso de la historia. Penetrado por la «palabra de Dios» (Jr 18, 18) el profeta se encuentra presente en los momentos decisivos más graves de la historia (Jr 1, 10). En primer lugar se le impone la tarea de denunciar las infidelidades del pueblo y de sus jefes, en los asuntos políticos y en los religiosos (I Re 18). Por el honor de su Dios exige él mismo, que se guarde el respeto de los hombres, a sus personas y a sus bienes, según los mandamientos de la Alianza del Sinaí (I Re 21; Am 2, 6-8; 5, 7-13; Os 4, 1-2; Miq 3, 1-4; Jr 7, 9). Toda trasgresión de la Ley provoca el juicio de Dios sobre el pueblo pecador, que ni siquiera la intercesión del mismo profeta puede apartar (Am 7, 7-9; 8, 1-3). Sólo una conversión sincera del pueblo infiel podría obtener que Dios manifieste de nuevo su salvación (Am 5, 4-6; Jr 4, 1-2; Ez 18, 21-23; Joel 2, 12-17). Cuando se manifieste abiertamente que esa conversión es frágil y efímera (Os 6, 4), si no imposible del todo (Jr 13, 23), sólo Dios puede llevarla a término (Jr 31, 18; Ez 36, 22). Por esa misma razón, el Profeta puede anunciar tiempos mejores en el futuro, precisamente cuando son más duras las desgracias (Os 2, 20-25; Is 46, 813; Jr 31, 31-34; Ez 37). Una pedagogía de tal naturaleza prepara la victoria del amor divino sobre la condición pecadora, en la que se encuentran los hombres (Os 11, 1-9; Is 54, 4-10).

d) Entonces le corresponde al Sabio (aquel que enseña la sabiduría) comprender el sentido de este universo, que el Creador ha puesto en manos de los hombres (Eclo 16, 24-17, 14), de modo que sea a la vez como un don de Dios y manifestación de su bondad (Gn 1, 1-2; Sal 8). Al Sabio le pertenece también reunir las distintas experiencias humanas y valorarlas rectamente a la luz de la revelación, en cuanto son de un ser viviendo en sociedad y por tanto obligado a la tarea de transmitir las a la sabiduría de la siguiente generación, como una meta a elegir y alcanzar con la mayor dedicación (Prov 1-7), o como un misterio que hay que venerar (Prov 30, 18-19). No obstante, puede suceder que el Sabio valore por encima de lo normal sus propios consejos (Is 5, 21; 29, 13-14) y guiado por sus propias conclusiones quebrantar la Ley del Señor (Jr 8, 8-9). Para él es muy importante percibir bien los límites de una sabiduría tal, para que pueda proporcionar a los hombres felicidad y prosperidad (Ecl 1, 12-2, 26).

2.1.3.2. La historia misma ha atestiguado que estas «diferentes formas de mediación» no fueron suficientes para consolidar una comunión estable de los hombres con Dios. Tras los fracasos siempre repetidos, Dios avivó en la conciencia de su pueblo la esperanza de nuevos mediadores, cuya actuación pudiera inaugurar por fin su reino para siempre.

a) Aunque el «Rey Mesías» se muestre humilde en comparación con los antiguos reyes davídicos, él acabará con la guerra y traerá la paz a todas las naciones (Zac 9, 9-10; Sal 2, 10-12). Y aunque la instauración definitiva de su reino mesiánico será obra de Dios mismo (Dan 2, 44-45), quiere que sea también obra de su pueblo santo (Dan 7, 27), cuando tengan lugar «la justicia eterna» y la «unción del Santo de los Santos» (Dan 9, 24).

b) Este «Siervo del Señor» aún escondido en su misterio secreto, sellará la Alianza universal y revelará al único verdadero Dios salvador en todo el universo, e inauguraré el orden determinado por Dios (Is 42, 1-4; 49, 1-6). Participando en el dolor de su pueblo errante, cargará con el peso de los pecados de todos, para justificar a las muchedumbres (Is 52, 13 53, 12).

c) Finalmente, cuando los tiempos lleguen a la plenitud se presentará como un «Hijo de hombre» (que en aquel entonces se interpretaba como el «pueblo de los santos del altísimo» (Dan 7, 18), «que viene de la presencia de Dios con las nubes del cielo» (Dan 7, 13-14) para recibir el dominio eterno sobre todos los pueblos de la tierra, que le obedecerán (Dan 7, 27).

2.1.3.3. Para iluminar esta fe suya en la actuación de Dios en el mundo y en las realidades humanas, los Israelitas se sirvieron también, dentro de su fe, «de la figura de algunas fuerzas poderosas», que entre las religiones de los gentiles se tenían por divinidades, pero puestas al servicio del Dios de Abrahán, para evocar su presencia salvadora y creadora.

a) El Espíritu es una fuerza de Dios que dirigía la creación de todas las cosas y no cesa de renovarlas (Sal 104, 29-30). El actúa sobre todo en la historia: en tanto es una Potencia, hace a los hombres capaces de llevar a cabo algunas misiones. El es quien invade a los Jueces para dar la libertad a Israel (Ju 3, 10; 6, 34; 11, 29); quien descendió sobre David (I Sam 16, 13), el rey que muestra la imagen acabada de un rey (Is 11, 2) y sobre el Siervo del Señor (Is 42, 1-4), para hacerlos mediadores verdaderos del Reino de Dios en el mundo. El es quien da al Profeta la inteligencia de su tiempo (Ez 2, 1-7; Miq 3, 8) y la esperanza de una salvación cercana (Is 61, 1-3). En los últimos tiempos este mismo Espíritu creará un pueblo nuevo que resurja de la muerte (Ex 37, 1-14) para que observe los mandamientos del Señor (Ex 36, 26-28). En resumen, el hombre será inhabitado por este Espíritu que le abrirá de par en par la puerta de la salvación (Joel 3, 1-5).

b) «La Palabra de Dios» no sólo ha sido dada a los hombres como un mensaje (ver Dt 4, 13 y 10, 4: «diez palabras»), es sobre todo una fuerza activa que revela todo. Pues Dios mismo por su palabra «dijo, y fue creado» (Sal 33, 6-9; ver Gn 1, 3-5). Esta creación es obra de su Palabra y del Espíritu (Sal 33, 6). Las Palabras de Dios, puestas en boca de los profetas (Jr 1, 9) son para ellos a veces alegría y otras fuego dentro de sus huesos (Jr 20, 9; ver 23, 29). Finalmente, la Palabra, y también el Espíritu, adopta poco a poco los rasgos de una persona: se instala en la boca y en el corazón de Israel (Dt 30, 14); «permanece para siempre en los cielos» (Sal 119, 89); es enviada hasta que cumpla la misión que le ha sido confiada (Sab 18, 15-16) y no retorna nunca sin resultado (Is 55, 11). La Tradición rabínica sostiene con insistencia esta imagen: pues la Palabra de Dios («Memra») manifestará la acción del mismo Dios en sus relaciones con el mundo.

c) «La Sabiduría», en el libro de los Proverbios, ya no es sólo la propiedad del rey, o el arte de obtener un buen resultado en la vida; se presenta como la Sabiduría divina creadora (Prov 3, 19-20; ver 8, 22-23). Con ella, los reyes pueden ejercer su gobierno (8, 15-16) y es ella misma la que invita a los hombres a seguir sus caminos para que encuentren vida (8, 32-35). Fue creada antes que ninguna otra cosa, preside la creación del universo y sus delicias son, estar con los hijos de los hombres (8, 22-31). Después, proclama que «ha salido de la boca del Altísimo» (Eclo 24, 3), de tal manera que a continuación afirma ser ella lo mismo que el libro de la Alianza y la Ley de Moisés (Eclo 24, 23; Bar 4, 1). En el libro de la Sabiduría de Salomón se le atribuye la posesión del Espíritu, que penetra todas las cosas (Sab 7, 22) y es «resplandor de la luz eterna y espejo sin mancha de la majestad de Dios e imagen de su bondad» (Sab 7, 26 Vg.).

2.1.4. Valoración final de esta experiencia religiosa totalmente única

2.1.4.1. Los libros del Antiguo Testamento, cuya lectura e interpretación continuas nunca se interrumpieron, permanecen como testimonios reconocidos de aquellas experiencias y de su esperanza, de las que antes se ha tratado brevemente. En tiempos de Jesús la esperanza de los Judíos había adoptado diferentes formas, según las creencias predominantes en los grupos y partidos diferentes. Tan grande era la certeza que se tenía de su cumplimiento final, como indeterminada la forma de su realización. P. e., los Fariseos creían que el futuro Mesías rey vendría de la estirpe de David; los Esenios, además de este rey consagrado por la unción, cuyo poder sería político, esperaban un Mesías sacerdotal (Zac 4, 14; ver Lv 4, 3), que superaría al primero, y también un Profeta que precedería a ambos (Dt 18, 18; 1 Mac 4, 46; 14, 41).

2.1.4.2. «La espera del Reino de Dios», que traería la Salvación a todos los hombres y cambiaría de raíz la condición humana, se encuentra en todos los hombres y cambiaría de raíz la condición humana, se encuentra en todos como el vértice de la fe y de la esperanza del pueblo de Israel. Pues su venida, en la que se contiene la Buena Nueva (o «Evangelio»), haría resurgir a Jerusalén e iluminaría todo el mundo (Is 52, 7-10). Este Reino, fundamentado en la equidad y la justicia, hará conocer a todos los hombres las verdaderas dimensiones de la santidad de Dios, que quiere salvar a todos (Sal 93; 96-99). Los poderes de este mundo, no obstante, que usurparon la dignidad real de Dios, se verán despojados de sus vanas pretensiones (Dan 2, 31-45). Entre las grandes manifestaciones del Reino de Dios se cuentan, ante todo, su victoria sobre la muerte humana, conseguida por medio de la resurrección (Is 26, 19; Dan 12, 2--3; II Mac 7, 9-14; 12, 43-46).

A Juan Bautista tocará la función de anunciar la venida inminente de este reino definitivo, instaurado por «uno que es más fuerte que yo» (Mt 3, 11-12 y par). Los tiempos se han cumplido ya: toda persona que haga penitencia por sus pecados, podrá gozar de una Salvación verdadera (Me 1, 1-8; Mt 3, 1-12; Le 3, 1-18).

CAPITULO 2.- EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROMESAS DE SALVACIÓN EN JESUCRISTO

2.2.1. La Persona y la Misión de Jesucristo

2.2.1.1. El testimonio de los Evangelios'

Jesús de Nazaret «nacido de una mujer, nacido bajo la Ley» (Gál 4, 4) vino en la «plenitud de los tiempos» para «dar cumplimiento a la esperanza de Israel». Según sus propias palabras, por la predicación del Evangelio hecha por El «se ha cumplido el tiempo y está cerca el Reino de Dios» (Me 1, 15). En su persona «está ya presente el Reino y actúa» (ver Le 17, 21 y las parábolas del Reino). Los milagros y las obras poderosas realizadas por El por medio del Espíritu de Dios, muestran que el Reino de Dios ha llegado (Mt 12, 29). Jesús vino «no a abolir la ley y los profetas sino a darles cumplimiento» (Mt 5, 17).

No obstante, este cumplimiento «no puede ser concebido de forma semejante al que los hombres de aquel tiempo obtenían de la lectura de la Sagrada Escritura». Para captar la diferencia entre una y otra interpretación conviene sopesar cuidadosamente el testimonio de los Evangelios. Estos proceden de los discípulos, que fueron testigos de las palabras y de los hechos de Jesús (Hch 1,1), y nos transmitieron con la inspiración del Espíritu Santo (II Tm 3, 16; ver Jn 16, 13). Su acción no sólo cuidó de que esa transmisión se hiciera con absoluta fidelidad. Aún más dio lugar a que, pasado el tiempo, por medio de la consideración atenta de los autores sagrados fecundada por El, surgiera la tradición de los hechos y datos acerca de Jesús, «en una medida más abundante y mucho más desarrollada». A partir de ahí se explican la variedad y la diferencia de modo de escribir, de las opiniones y del vocabulario, que, p. e., se perciben entre los Evangelios sinópticos y el Cuarto Evangelio. Cuando la memoria y la comprensión de las palabras y hechos de Jesús alcanzaron su madurez en la primitiva comunidad apostólica, guiada por el Espíritu de Dios, los Cristianos aceptan con razón esos modos diferentes de anunciar a Jesús su mensaje, según los distintos niveles de su desarrollo, con una fe firme, como palabra auténtica de Dios, confirmada por la autoridad de la Iglesia.

2.2.1.2. Cómo se refirió Jesús a la Tradición del Antiguo Testamento.

La manera de conducirse Jesús, no sólo ante la Ley, sino también ante los títulos que las Sagradas Escrituras atribuyen a los distintos mediadores de la salvación depende esencialmente de la relación en la cual El mismo se mueve ante Dios: la del Hijo con el Padre (ver 2.2.1.3.. después.)

a) No sorprende que El mismo aceptara los títulos de "Maestro" (Me 1, 38, etc.) y de "Profeta" (Mt 16, 14; Me 6, 15; Jn 4, 19); más aún se atribuye el último a Sí mismo (Mt 13, 57; Le 13, 33). Aunque rechaza ser considerado "rey" y "mesías" en sentido meramente terreno (Le 4, 57; Jn 6,15), no repudia con todo el nombre de "Hijo de David" (p. e. Me 10, 47, etc.). Más bien, se presenta como rey Davídico el mismo día en el que entra en Jerusalén aclamado por la muchedumbre, para dar cumplimiento a las Escrituras (Mt

21, 1-11; Zac 9, 9-10). En el templo, finalmente, se comportó como "quien tiene autoridad" y no quiso decir a los sacerdotes con qué autoridad hacía aquello (Me 11, 15-16, 28). En efecto, en aquel lugar, su misión presenta en sí un matiz más de Profeta que de Rey (Me 11, 17 citando a Is 65, 7; Jr 7, 11).

b) Jesús permitió que Pedro, en nombre de los doce discípulos, confesara que El era "el Cristo" (e.d., "el Mesías"); pero enseguida prohibió decir nada a nadie de esa realidad (Me 8, 30-31. 32), porque una profesión de fe semejante era muy imperfecta y Jesús pensaba ya en su desenlace final y su muerte (Me 8, 31, etc.). Su forma de entender al Mesías, Hijo de David, era diferente de la interpretación que proponían los Escribas. Es evidente cuando les demuestra, según el Sal 110, 1, que tal persona era Señor de David (Mt 22, 41-47 y par.). En los Evangelios sinópticos,

cuando el sumo sacerdote preguntaba a Jesús si El es el Cristo (Mesías), Hijo de Dios (o del Bendito) [ver II Sam 7, 14; Sal 2,7], la respuesta que Jesús da es de un tono algo diferente según cada uno de los evangelistas (Me 14, 62; Mt 26, 64; Le 22, 69-70 donde la pregunta tiene dos partes); pero en los tres casos se manifiesta abiertamente, que pronto el Hijo del Hombre (ver Dan 7, 13-41) se sentará a la derecha de Dios (o del Poder), como un rey en la gloria divina. En el Evangelio de Juan, cuando pregunta el Procurador Poncio Pilato a Jesús si es "el Rey de los Judíos", declara que "su reino no es de (ek) este mundo", que El había venido "a dar testimonio de la verdad"(Jn 18, 36-37). De hecho Jesús no se presenta como un señor, sino como un siervo, más aún, como un hombre sometido a la esclavitud (Me 10, 45; Le 22, 27; Jn 13, 13-16).

c) El título "Hijo del hombre", que Jesús sólo se atribuye a sí mismo en los textos evangélicos, es de gran importancia cuando a El mismo le designa como mediador de la salvación según el libro de Daniel (ver Dan 7, 13). Sin embargo, hasta el momento de su pasión, esa denominación permanece un tanto ambigua, porque a veces según el uso arameo bastante frecuente, puede designar a la misma persona que habla. Jesús se comporta y habla de tal manera, como si no quisiera nunca revelar el secreto -o mejor aún el misterio- de su persona, porque los hombres no podrían aún comprenderlo; según el Cuarto Evangelio, Jesús sólo dice aquello que sus discípulos "pueden entender" (Jn 16, 12).

d) Pero a la vez, Jesús insinúa muchas cosas que después con la ayuda del Espíritu Santo (Jn 16, 13) aparecerán claras. Así en la Última Cena, las palabras pronunciadas sobre el Cáliz (Me 14, 24 y par.), parecen recordar la misión del "Siervo sufriente", que entrega su vida por muchos (Is 53, 12), sellando en su sangre una nueva Alianza (Is 42, 6; Jr 31, 31). Podemos creer razonablemente, que El ya pensaba en ello cuando afirma que "el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir y entregar su vida en rescate por muchos" (Mc 10, 45).

e) Hay aún otras consideraciones. Dios no sólo anunció su venida por medio de algunas personas humanas, sino también con algunos atributos divinos, a saber: su "Palabra, su Espíritu y su Sabiduría" (ver antes 2.1.3.3.). Con todo, Jesús se presenta hablando en el nombre y con la autoridad del Padre, en el Cuarto Evangelio (ver Jn 3, 34; 7, 16; 8, 26; 12, 49; 14, 24; y el Prólogo, donde es denominado "Logos", Verbum-Palabra) y en los Sinópticos: "Oísteis que se dijo... Yo en cambio os digo" (Mt 5, 21-27); ver 7, 24-29). En otra ocasión declara que El actúa y habla "con el Espíritu de Dios" (Mt 12, 28) que El posee esa fuerza divina y que El la enviará sobre sus discípulos (Le 24, 49; Hch 1, 8; Jn 16, 7). Finalmente, da a entender que la "Sabiduría" de Dios está presente y actúa en El mismo (Mt 11, 29; ver Le 11, 31)

De este modo coinciden en Jesús dos caminos, uno "desde arriba" y el otro "desde abajo", con los que Dios había preparado en el Antiguo Testamento su venida entre los hombres (antes 1.1.11.1.); "desde arriba", los hombres son llamados de una forma cada vez más cercana por la Palabra de Dios, por su Espíritu y por su Sabiduría; "desde abajo", pues los rasgos cada vez mejor dibujados del Mesías como rey de justicia y de paz, Siervo humilde y pacífico e Hijo del hombre misterioso, surge y consigue eficazmente que los hombres asciendan con ellos hasta Dios. Por eso se abren dos caminos a la Cristología, de los cuales en uno, Dios se revela en Jesucristo a sí mismo, viniendo entre los hombres y salvándolos al comunicarles su propia vida; en el otro, el género humano encuentra en Cristo, como nuevo Adán, la vocación primigenia de Hijos adoptivos de Dios.

2.2.1.3. Jesús y su relación con Dios.

a) La razón última, o mejor aún, el misterio de Jesús se encuentran esencialmente "en su relación con Dios". De hecho, en su oración llama a Dios "Abba"; esta palabra significa en lengua aramea "Padre" pero con un marcado acento de familiaridad (Me 11, 36, etc.). Se atribuye a sí mismo el nombre de "Hijo" en el mismo lugar, donde afirma que sólo el Padre conoce el día del juicio final, excluyendo a los ángeles y también al Hijo (Me 13, 32). Esta forma de presentarse como "Hijo" ante el Padre, se encuentra en muchos casos, en el Cuarto Evangelio (p. e., Jn 17, 1: "Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique"; ver además Jn 3, 35-36; 5, 19, 23) y en logion de Mt y Lc llamado "joánico" (Mt 11, 25-27 = Le 10, 20-21). Esta relación familiar de Jesús con Dios se manifiesta tan íntima que El mismo puede afirmar: "Todo me ha sido dado por mi Padre; ninguno conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo" (Mt 11, 27 = Le 10, 22).

b) Este es el secreto íntimo del que proceden como de "su fuente" todos los actos de Jesús y su conducta, o usando otras palabras, "su verdadera filiación" (o condición filial). Es consciente de ella desde su más tierna edad (Le 2, 49) y lo manifiesta por la "obediencia perfecta" a la voluntad del Padre (Me 14, 36 y par.). Esta condición de Hijo no le impide, con todo, ser perfectamente un hombre, "que crece en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres" (Le 2, 52). Así crece cada vez más en la conciencia de la misión que el Padre le ha encomendado, desde su infancia hasta la muerte en la cruz. Finalmente, sufre la muerte de una forma más cruel que la de ningún hombre (ver Mt 26, 39; 27, 46 y par.); y como dice la Carta a los Hebreos "siendo Hijo aprendió de los sufrimientos la obediencia" (Heb 5, 8).

2.2.1.4. La persona de Jesús origen de la Cristología.

Así, pues, todos los títulos, las funciones y mediaciones referidas a la Salvación, que ya se indicaban en las Sagradas Escrituras, las reconocemos asumidas y concentradas en la persona de Jesús. Pero fue necesario, que quienes creyeron en El, las interpretaran de una forma enteramente nueva. De una forma inesperada, sucedió que el Reino del Mesías (e. d., de Cristo) llegara por medio del escándalo de la Cruz, después de sufrir Jesús la muerte como "Siervo" doliente (1 Pe 2, 21-25 según Is 53), y por su resurrección entrar en la gloria del Hijo de hombre (Hech 7, 56; Ap 1, 13; ver Dan 7, 13-14). Esta es la forma en que llegó a ser reconocido como "Cristo, Hijo de David", y también "Hijo de Dios en poder" (Rm 1, 34), "Señor" (Hch 2, 36; Flp 2, 11, etc.), "sabiduría de Dios" (I Cor 1, 15; ver Col 1, 15-16; Heb 1, 3), Palabra ("Verbum") de Dios (Ap 19, 13; 1 Jn 1, 1-14), "Cordero de Dios", sacrificado y glorificado (Ap 5, 6-8; Jn 1, 29; 1 Pe 1, 19), testigo fiel (Ap 1, 5) y Pastor verdadero (Jn 10, 1-3; ver Ez 34), Mediador de la nueva Alianza desempeñando su sacerdocio real (Heb 8, 1-10, 18) y finalmente además "Primero y Ultimo" (Ap 1, 17), que en el Antiguo Testamento era un título perteneciente a Dios solo (Is 41, 8; 44, 6). Así las Sagradas Escrituras se cumplieron en Jesús de una manera diferente y mejor que la que esperaba Israel. Pero eso sólo puede ser captado por un acto de fe, con la cual confesamos que El es el Mesías, Señor e Hijo de Dios (Rm 8, 29; Jn 20, 31).

2.2.2. El origen de la fe en Jesucristo.

2.2.2.1. La Luz de Pascua.

a) La fe de los discípulos de Jesús, aunque "habían creído en El" desde hacía tiempo (Jn 2, 11), no obstante, su fe permaneció imperfecta mientras El vivió. Más aún, con su muerte fue profundamente sacudida, como atestiguan los Evangelios. Pero se volvió más clara y plena cuando Dios lo resucitó y le concedió hacerse visible por sus discípulos (Hech 10, 41-42; ver 1, 3; Jn 20, 19-29). Las apariciones con las que Jesús "se mostró vivo con pruebas abundantes, después de su pasión" (Hch 1, 3), de ninguna manera eran esperadas por sus discípulos, de forma que sólo "con muchas vacilaciones reconocieron la verdad de su resurrección" (San León Magno, Sermo 61, 4; ver Mt 28, 27; Le 24, 11). Pero con aquellas manifestaciones pudieron reconocer que "El Señor había resucitado verdaderamente" (Le 24, 34).

b) Con la luz resplandeciente de la Pascua, algunas palabras de Jesús, que antes habían parecido difíciles, se aclararon (Jn 2, 22) e igualmente algunos de sus gestos (Jn 12, 16). Sobre todo, su Pasión y

su muerte dejaron ver toda significación, desde el momento en que El les abrió "el entendimiento para que comprendieran las Escrituras" (Lc 24, 32, 35). De ese modo se constituyeron en testigos (Lc 24, 48; Hch 1, 8; ver 1 Cor 15, 4-8), sus palabras se convirtieron en el fundamento sobre el que se apoya la fe de la comunidad primitiva. Por su testimonio, se podía entender todo lo que había sido escrito de Jesús "en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los salmos" (Lc 24, 14) y a la vez se podía discernir de qué manera se cumplirían las promesas de Dios en El.

c) Estas apariciones (Hch 10, 40-41; Mc 16, 12-14) al tiempo ilustraron también la significación de aquellos acontecimientos que eran consecuencia de su resurrección: el don del Espíritu Santo, concedido ya la misma tarde de Pascua según el Cuarto Evangelio (Jn 20, 22), la venida del mismo Espíritu sobre los discípulos el día de Pentecostés (Hch 2, 16-21. 33), los milagros de curaciones "realizados en el nombre de Jesús" (Hch 3, 5, etc.). Desde entonces el centro de la fe apostólica fue no sólo el reino de Dios, cuya llegada Jesús había anunciado (Mc 1,15), sino también el mismo Jesús, en quien había comenzado este Reino (Hch 8, 12; 19, 8, etc.), tal y como los apóstoles le habían conocido antes de su muerte y que por la resurrección de entre los muertos había entrado en su gloria (Lc 24, 26; Hch 2, 36).

2.2.2.2. Desarrollo de la Cristología.

a) Según la promesa de Jesús (Lc 24. 49; Hch 1, 8), los discípulos "fueron revestidos con la fuerza del Espíritu Santo que descendía sobre ellos", después de que se "cumplieron los días de Pentecostés" (Hch 2, 14; ver 10, 44). Fue sin duda el don especial de la Nueva Alianza: en efecto, en la primera alianza había sido dada la Ley al pueblo de Dios, en la nueva el Espíritu de Dios fue difundido sobre toda carne según la promesa profética (Hch 2, 16-21; cfr Joel 3, 1-5 LXX). Por medio de este bautismo "en el Espíritu Santo" (Hch 11, 16; ver Mt 3, 11 y par.), los apóstoles recibieron fortaleza y valor para dar testimonio de Cristo (Hch 2, 23-26; 10, 39, etc.), para anunciar la palabra de Dios con confianza (parrhesia, Hech 4, 29. 31) y realizar milagros en el nombre del Señor Jesús (Hch 3, 6, etc.). Así fue instaurada la comunidad de los creyentes en Jesucristo. Más tarde, la Iglesia edificada en el "Espíritu Santo" (Hch 9, 31; Rm 15, 16-19' Ef 2, 20-22), creció tanto entre los Judíos y en medio de los Gentiles, que se rindió testimonio de Cristo y el Reino de Dios se propagó "hasta los confines de la tierra" (Hch 1, 8).

b) Las "tradiciones evangélicas" fueron reunidas y se pusieron por escrito gradualmente a la luz de la Pascua, hasta que recibieron su forma final en los cuatro libros. Estos no contienen simplemente "lo que Jesús comenzó a hacer y a enseñar" (Hch 1,1), dan también interpretaciones teológicas de aquellos hechos (ver Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica del 14 de mayo de 1964; AAS 56, 1964, 712-718). En estos escritos hay que buscar la "Cristología de cada evangelista" Esto vale sobre todo para el evangelio de Juan, que en la época de los Santos Padres recibe el nombre de "teólogo". Igualmente, los demás autores, cuyos escritos se han conservado en el Nuevo Testamento, interpretaron de formas diferentes las acciones y las palabras de Jesús, y más aún su muerte y resurrección. Por tanto, se puede hablar de la Cristología de Pablo, que se desarrolla y transforma desde las primeras cartas hasta la tradición surgida de él. Además hay otras cristologías, en la Carta a los Hebreos, en la 1 Pedro, en el Apocalipsis de Jn, en las Cartas de Santiago y Judas, en la II Pedro, aunque no alcanzaran el mismo desarrollo en estos escritos.

Estas Cristologías no sólo se distinguen entre sí por "la luz diferente" con la que iluminan la persona de Cristo, que da cumplimiento al Antiguo Testamento; sino que una y otra ofrecen además "nuevos elementos", sobre

todo en los "evangelios de la infancia" según Mt y Lc, que enseñan la concepción virginal de Jesús, cuando por otro lado en los escritos de Pablo y Juan se evoca el misterio de su preexistencia. Por tanto, en ninguna parte se encuentra un tratado completo sobre "Cristo Señor, mediador v redentor". Los autores del Nuevo Testamento, en cuanto pastores y doctores, presentan, en efecto, un testimonio del mismo Cristo con voces distintas en la sinfonía de un mismo canto.

c) "Todos estos testimonios han de ser tomados en su totalidad" para que la Cristología, en cuanto conocimiento de Cristo, arraigado y fundamentado en la fe, siga floreciendo auténtica y verdaderamente

entre los creyentes cristianos. A cada uno le es posible inclinarse a ésta o aquélla según parezca más adecuada para hablar de Cristo, según las afinidades diferentes de mentalidad y de las distintas culturas. Pero para los fieles todos los testimonios en conjunto constituyen el único Evangelio, anunciado por Cristo y que mira a Cristo. Ninguno de ellos puede, por tanto, ser rechazado, como si procediendo de una tradición secundaria, no mostrara una imagen "verdadera" de Cristo, o como si llevara impreso en sí los rasgos propios de las culturas antiguas, y ya no tuviera ninguna importancia. La interpretación de los textos, que es sin duda necesaria, no debe conducir de ninguna manera a vaciarlos de sus contenidos.

d) En cuanto a los "modos de expresarse adoptados por estos escritores" para exponer su cristología, es necesario tomarlos en consideración atentamente. Como se ha dicho ya (ver antes 2.2.1.4.), estos modos han sido tomados ordinariamente de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, cuando la predicación evangélica entró en contacto con las distintas doctrinas y religiones helenísticas, los pastores y doctores de la época apostólica adoptaron prudentemente términos e imágenes pertenecientes al modo común de hablar de los Gentiles, pero dándoles nuevas interpretaciones según las necesidades de la fe. Ejemplos de esa clase son muy numerosos (ver la palabra *pleroma* en Col 1, 9). Estos casos no deben ser atribuidos a un falso sincretismo: así los autores inspirados quieren presentar al mismo Cristo que otros autores describen con la ayuda de otras formas de lenguaje, más directamente tomadas de la Sagrada Escritura. Ellos mismos abrieron así el camino a los teólogos de todos los tiempos, que sintieron la necesidad, y aún la sienten, de encontrar lenguajes "auxiliares", para aclarar con su ayuda a los hombres de su tiempo el lenguaje peculiar y fundamental de la Sagrada Escritura, de modo que el anuncio íntegro y recto del Evangelio pueda llegar y llegue aún a todos los hombres.

2.2.3. Cristo como mediador de la Salvación

2.2.3.1. Cristo presente en su Iglesia

a) Cristo permanece con los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28, 20). "La Iglesia, cuya vida procede toda entera de Cristo, el Señor", debe cumplir este mandamiento, escudriñar el misterio de Cristo y darlo a conocer a los hombres. Pero esto sólo puede hacerse en la fe y por el impulso del Espíritu Santo (I Cor 2, 10-11). En efecto, el Espíritu Santo distribuye sus dones a cada uno como quiere (I Cor 12,11) "para la edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y el conocimiento del Hijo de Dios, y formemos el hombre perfecto en la madurez y la plenitud de Cristo" (Ef 4, 12-13). La Iglesia introducida en el mundo experimenta por su fe la presencia de Cristo en medio de ella (Mt 18,20). Por esa misma razón está pendiente con esperanza firme de la venida de su Señor glorioso. Este deseo lo manifiesta en la oración, sobre todo cuando celebra el memorial de su Pasión y Resurrección (1 Cor 11, 26), invocando insistentemente su vuelta: "Ven, Señor Jesús" (I Cor 16, 22; Ap 22, 20).

b) En las distintas situaciones de la humanidad "es función propia de la Iglesia reconocer auténticamente la presencia y la actuación de Cristo". Por eso mismo se preocupa de escrutar los "signos de los tiempos" y de interpretarlos a la luz del Evangelio (*Gaudium et spes* n. 4). Para lograrlo, los ministros del Evangelio y los fieles, cada cual según su propia función, deben "guardar la doctrina de Dios", nuestro Salvador (Tit 2, 10), "conservar el depósito" (I Tm 6,20), para que "no sean barridos por cualquier viento de doctrinas" (Ef 4, 14). Por eso la fe verdadera en Cristo, la verdadera acción del Espíritu Santo y la "praxis" recta de los fieles cristianos deben ser siempre "discernidas" (I Cor 12, 10) y "comprobadas".

La fe verdadera es la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, que vino en la "carne" (I Jn 4, 2), que ha revelado a los hombres el nombre del Padre (Jn 17,6), que se ha entregado "El mismo en rescate por todos" (I Tm 2,6; ver Mc 10, 45 y par.), que resucitó al tercer día (I Cor 15, 4), que fue elevado a la gloria (I Tm 3, 16) y está sentado a la derecha de Dios (I Pe 3, 22) cuya venida gloriosa es esperada al final de los tiempos (Tit 2, 13). Una Cristología que no confiese todo esto, se desvía del testimonio de la tradición apostólica, que es la regla última de la fe según San Ireneo ("*Demonstratio Apostolica*", n. 3), "regla de la verdad" por tanto, conservada en todas las Iglesias por la sucesión de los Apóstoles (*Adv. Haer.* III, 1, 2) y recibida por todo cristiano en el Bautismo (*Ibid.* 1, IX, 4).

c) Igualmente la acción del Espíritu Santo debe ser discernida con la ayuda de signos ciertos. La Iglesia, de hecho, es conducida por el Espíritu de Dios en su camino pero, lo mismo que cada uno de los fieles creyentes (Rm 8, 14), no puede "creer en todo espíritu" (I Jn 4,1). El Espíritu de Dios no es otro que el Espíritu de Jesús (Hch 16, 7), el Espíritu sin el cual nadie puede decir: "Jesús es Señor" (1 Cor 12, 3). Este mismo Espíritu inspira a los discípulos todo lo que Jesús dijo (Jn 16, 13) hasta que la "palabra de Dios" se cumpla en la Iglesia (Dei Verbum, 8).

Por medio de este Espíritu el Padre resucitó a Jesús de entre los muertos (Rm 8,1), para crear en él al hombre nuevo "en justicia y santidad verdaderas" (Ef 4, 24); por medio de El resucitará a todos los que hayan creído en Cristo (Rin 8, 11; 1 Cor 6, 14). Por la fe y el bautismo los cristianos se convierten en miembros de Cristo (1 Cor 6, 13) y se unen con El incluso en sus cuerpos, que reciben su vida y se convierten en cuerpos del Espíritu Santo (I Cor 6, 19). Así todos constituyen un solo cuerpo que es el mismo cuerpo (I Cor 12, 12-14; Ef 4,4), acoge a todos los bautizados como miembros suyos: así se constituye la Iglesia (Col 1, 24; Ef 1, 22). Cristo es la cabeza de este cuerpo, al que vivifica y hace crecer con la "fuerza" del Espíritu Santo (Ef 4, 16; Col 2, 19). Esta es la "nueva creatura" (II Cor 5, 17; Gál 6, 15) en la que Cristo reconcilia todo lo que el pecado había dividido: reconcilia a los hombres entre sí (Ef 2, 11-18), a los pecadores con otros, de quien se habían vuelto enemigos por desobediencia (II Cor 5, 18-20; Rm 5, 10; Col 1, 21) y también el mismo universo entero, en el cual Cristo venció a las potencias del Mal que oprimían a la humanidad (Col 1, 20; 2, 15; Ef 1, 10. 20-22).

2.2.3.2. El Cristo total, meta de todas las cosas

a) "La Salvación traída por Cristo es pues total"; llega a los hombres hasta en su mismo cuerpo por la gracia del Bautismo (Rin 6, 3-4; Col 2, 11-12), de la Eucaristía (1 Cor 10, 16-17) y de los demás sacramentos (Rm 12,1). La santidad de Cristo que se comunica a la Iglesia, se difunde así en la vida de los cristianos, de modo que por ellos pertenece al mundo en el que desenvuelven su vida. A imitación de su Hermano "primogénito" (Rin 8, 29), ellos mismos se hacen partícipes de la edificación del Reino de Dios, que Cristo vino a instaurar entre los hombres exponiendo su programa de paz, amor, justicia (Gál 5, 22-23; Flp 4, 8; Col 3, 12-15). Según el ejemplo dado por el Maestro, también ellos deben "dar sus vidas por los hermanos" (I Jn 3, 16).

Puesto que Jesús ha sido enviado a anunciar el Evangelio a los pobres, a liberar a los cautivos, y a levantar a los oprimidos (Le 4, 18-20), sus discípulos deben preocuparse de continuar esta obra de liberación. Así, su Iglesia prepara la venida definitiva del Reino de Cristo, en el que El mismo, una vez sometidas todas las cosas a sí, se someterá a su Padre, "para que Dios sea todo en todos" (I Cor 15,28). Para alcanzar ese final, la Iglesia ya ahora se encuentra insertada en el mundo por sus miembros. No les manda dejar este mundo; por medio de ellos trabaja para que el espíritu del Evangelio pueda penetrar en todas las estructuras familiares, sociales y políticas. Así Cristo, presente en los asuntos de este mundo, difunde en ellos la gracia de su salvación: "El que descendió a las regiones inferiores de la tierra" y "fue elevado por encima de todos los cielos", ahora El "llena todas las cosas" (Ef 4, 9-10).

b) Todo esto no puede ser realizado sin esfuerzo ni dolor (Mt 5, 11; Jn 15, 20; 16, 33; Col 1,24). El pecado, que entró en este mundo ya desde el comienzo (Rm 5, 12), continúa produciendo en el mundo malos frutos. El Reino de Dios, aunque ya ha comenzado, aún no se ha manifestado plenamente; pero progresa paulatinamente entre dolores como de parto (Mt 24, 8; Jn 16, 21-22). La creatura misma, aún sometida por la vanidad, espera la liberación de la servidumbre de la corrupción (Rm 8, 19-21). Pero Cristo triunfó sobre el pecado por su muerte y resurrección, venció "al Príncipe de este mundo" (Jn 12,31; 16, 11.33). Los cristianos, por tanto, siguiendo su ejemplo y sostenidos por su gracia, deben luchar y sufrir, si fuera necesario, hasta el martirio y la muerte (Mt 24, 9-13 y par.; Jn 16, 2; Ap 6, 9-11), para que el bien triunfe sobre el mal hasta que lleguen los "cielos nuevos y la tierra nueva en los que habitará la justicia" (II Pe 3, 13).

Entonces será reconocido, amado, adorado y recibirá el servicio de todos los hombres, convertidos en Hijos adoptivos suyos (Ef 1, 5). Así se completará su obra de salvación en la eternidad bienaventurada, que El con su misericordia, fidelidad y paciencia inagotable (Rm 2, 4-5; 3, 2526; 9, 22) continúa desde la

primera llamada, de la que la humanidad se apartó, hasta el día en que todos, gozando de una felicidad sin final, le aclamarán: "Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición, el honor, la gloria y la alabanza y el poder por los siglos de los siglos" (Ap 5, 13).

Introducción del «Bendicional»

Introducción del De Benedictionibus, última parte del Ritual Romano, promulgado el 31 de mayo de 1984.

I. LA BENDICIÓN EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

1. La fuente y origen de toda bendición es Dios bendito, que está por encima de todo, el único bueno, que hizo bien todas las cosas para colmarlas de sus bendiciones y que, aun después de la caída del hombre, continúa otorgando esas bendiciones, como un signo de su misericordia.

2. Pero cuando se cumplió el tiempo, el Padre envió a su Hijo y, en él al asumir la condición humana, nos bendijo de nuevo con toda clase de bienes espirituales « De esta suerte, la antigua maldición se nos convirtió en bendición, cuando «nació el sol de justicia, Cristo, nuestro Dios, que, borrando la maldición, nos trajo la bendición».

3. Cristo, la máxima bendición del Padre, apareció en el Evangelio bendiciendo a los hermanos, principalmente a los más humildes, y elevando al Padre una oración de bendición. Finalmente, glorificado por el Padre y habiendo ascendido al cielo, derramó sobre los hermanos, adquiridos con su sangre, el don de su Espíritu, para que, impulsados por su fuerza, alabaran en todo a Dios Padre, lo glorificaran, le dieran gracias y, ejercitando las obras de caridad, pudieran ser un día contados entre los elegidos de su reino.

4. Por el Espíritu Santo, la bendición de Abrahán se va cumpliendo cada vez más en Cristo, a medida que va pasando a los hijos que han sido llamados a una vida nueva en «la plenitud de las bendiciones divinas»; así, convertidos en miembros del Cuerpo de Cristo, difunden los frutos del mismo Espíritu, y el mundo queda restablecido por la bendición divina.

5. El Padre, teniendo en su mente divina a Cristo Salvador, había confirmado ya la primera Alianza de su amor para con los hombres con la efusión de múltiples bendiciones. Así preparó al pueblo elegido para recibir al Redentor y lo iba haciendo cada día más digno de la Alianza. El pueblo, por su parte, caminando por los senderos de la justicia, pudo honrar a Dios con el corazón y con los labios, hasta convertirse, en medio del mundo, en signo y sacramento de la bendición divina.

6. Dios, del que desciende toda bendición, concedió ya en aquel tiempo a los hombres, principalmente a los patriarcas, los reyes, los sacerdotes, los levitas, los padres, que bendijeran su nombre en la alabanza, y en ese mismo nombre colmaran de bendiciones divinas a los demás hombres y a las cosas creadas.

Cuando es Dios quien bendice, ya sea por sí mismo, ya sea por otros, se promete siempre la ayuda del Señor, se anuncia su gracia, se proclama su fidelidad a la Alianza. Cuando son los hombres los que bendicen, lo alaban proclamando su bondad y su misericordia.

Dios, en efecto, imparte su bendición comunicando o anunciando su bondad. Los hombres bendicen a Dios cantando sus alabanzas, dándole gracias, tributándole culto y adoración, y, cuando bendicen a otros hombres, invocan la ayuda de Dios sobre cada uno de ellos o sobre las asambleas reunidas.

7. Como consta en la Sagrada Escritura, todo lo que Dios ha creado y continúa conservando en el mundo con su gracia providente nos da fe de la bendición de Dios y nos invita e impulsa a bendecirlo. Esto vale principalmente después que el Verbo encarnado comenzó a santificar todas las cosas del mundo gracias al misterio de su encarnación.

Las bendiciones miran primaria y principalmente a Dios, cuya grandeza y bondad ensalzan; pero, en cuanto que comunican los beneficios de Dios, miran también a los hombres, a los que Dios rige y protege con su providencia; pero también se dirigen a las cosas creadas, con cuya abundancia y variedad Dios bendice al hombre.

II. LAS BENDICIONES EN LA VIDA DE LA IGLESIA

8. Fiel a la recomendación del Salvador, la Iglesia participa del cáliz de la bendición, dando gracias a Dios por su don inefable, adquirido por primera vez en el misterio pascual, comunicado luego a nosotros en la Eucaristía. Efectivamente, en el misterio eucarístico la Iglesia recibe la gracia y la fuerza que hacen de ella misma bendición para el mundo y, como un sacramento universal de salvación, ejerce siempre entre los hombres y para los hombres la obra de santificación, glorificando al Padre en el Espíritu Santo, unida a Cristo, su Cabeza.

9. La Iglesia, movida por la fuerza del Espíritu Santo, expresa de diversas maneras este ministerio suyo y por esto ha instituido diversas formas de bendecir. Con ellas invita a los hombres a alabar a Dios, los anima a pedir su protección, los exhorta a hacerse dignos de su misericordia merced a una vida santa y utiliza ciertas plegarias para impetrar sus beneficios y obtener un feliz resultado en aquello que solicitan.

A ello hay que añadir las bendiciones instituidas por la Iglesia, que son signos sensibles que «significan y, cada uno a su manera, realizan» aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios que constituyen el fin hacia el cual tienden todas las demás actuaciones de la Iglesia.

10. Las bendiciones, en cuanto que son signos que se apoyan en la palabra de Dios y se celebran bajo el influjo de la fe, pretenden ilustrar y deben manifestar la vida nueva en Cristo, vida que tiene su origen y crecimiento en los sacramentos del Nuevo Testamento instituidos por el Señor. Además, las bendiciones, que han sido instituidas imitando en cierto modo a los sacramentos, significan siempre unos efectos, sobre todo de carácter espiritual, pero que se alcanzan gracias a la impetración de la Iglesia.

11. Con esta convicción, la Iglesia trata de que la celebración de la bendición redunde verdaderamente en alabanza y glorificación de Dios y se ordene al provecho espiritual de su pueblo.

Para que esto se vea más claro, las fórmulas de bendición, según la antigua tradición, tienden como objetivo principal a glorificar a Dios por sus dones, impetrar sus beneficios y alejar del mundo el poder del maligno.

12. Glorificando a Dios en todas las cosas y buscando principalmente la manifestación de su gloria ante los hombres tanto los renacidos como los que han de renacer por la gracia, la Iglesia, valiéndose de las bendiciones, alaba al Señor por ellos y con ellos en las diversas circunstancias de la vida, invocando la gracia divina sobre cada uno de ellos. A veces la Iglesia bendice asimismo las cosas y lugares relacionados con la actividad humana o con la vida litúrgica y también con la piedad y devoción, pero teniendo siempre presentes a los hombres que utilizan aquellas cosas y actúan en aquellos lugares. El hombre, en efecto, en cuyo favor Dios lo quiso y lo hizo todo bien, es el receptáculo de su sabiduría y por eso, con los ritos de la bendición, el hombre trata de manifestar que utiliza de tal manera las cosas creadas que, con su uso, busca a Dios, ama a Dios y le sirve con fidelidad como único Ser supremo.

13. Los cristianos, guiados por la fe, fortalecidos por la esperanza y espolcados por la caridad, no sólo son capaces de discernir sabiamente los vestigios de la bondad divina en todas las cosas creadas, sino que también buscan implícitamente el reino de Cristo en las obras de la actividad humana. Es más, consideran todos los acontecimientos del mundo como signos de aquella providencia paternal con que Dios dirige y sustenta todas las cosas. Por tanto, siempre y en todo lugar se nos ofrece la ocasión de alabar a Dios por Cristo en el Espíritu Santo, de invocarlo y darle gracias, a condición de que se trate de cosas, lugares o circunstancias que no contradigan la norma o el espíritu del Evangelio. Por eso, cuando se celebra una bendición se ha de someter siempre al criterio pastoral, sobre todo si puede surgir un peligro de admiración o extrañeza entre los fieles o los demás.

14. Esta manera pastoral de considerar las bendiciones está en sintonía con las palabras del Concilio ecuménico Vaticano II: «La liturgia de los sacramentos y de los sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, del cual todos los sacramentos y sacramentales

reciben su poder; y hace también que el uso honesto de las cosas materiales pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios.»

Así, con los ritos de las bendiciones, los hombres se disponen a recibir el fruto superior de los sacramentos, y quedan santificadas las diversas circunstancias de su vida.

15. «Para asegurar esta plena eficacia, es necesario que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo. » Por esto, los que piden la bendición de Dios por medio de la Iglesia han de afianzar sus disposiciones internas en aquella fe para la cual nada hay imposible; han de apoyarse en aquella esperanza que no defrauda; y, sobre todo, han de estar vivificados por aquella caridad que apremia a guardar los mandamientos de Dios. Así es como los hombres que buscan el beneplácito divino entenderán plenamente y alcanzarán realmente la bendición del Señor.

III. OFICIOS Y MINISTERIOS

16 Las bendiciones son acciones litúrgicas de la Iglesia y, por esto, la celebración comunitaria que a veces se exige en ellas responde mejor a la índole de la plegaria litúrgica, y así, mientras la verdad viene expuesta a los fieles por medio de la oración de la Iglesia, los allí presentes se sienten inducidos a unirse con el corazón y con los labios a la voz de la Madre.

Para las bendiciones más importantes, que afectan a la Iglesia local, es conveniente que se reúna la comunidad diocesana o parroquial, presidida por el Obispo o el párroco.

Pero también en las demás bendiciones es recomendable la presencia de los fieles, ya que lo que se realiza en favor de un grupo cualquiera redundará de alguna manera en bien de toda la comunidad.

17. Cuando no esté presente ningún grupo de fieles, tanto el que quiere bendecir a Dios o pide la bendición divina como el ministro que preside la celebración deben recordar que ya representan a la Iglesia celebrante, de modo que por su oración en común y su petición la bendición desciende «por medio del hombre, aunque no desde el hombre», en cuanto que es «el deseo de la comunicación de la santificación y de las gracias».

Normalmente, la celebración de la bendición de cosas o de lugares no debe hacerse sin la participación de por lo menos algún fiel.

18. El ministerio de la bendición está unido a un peculiar ejercicio del sacerdocio de Cristo y, según el lugar y el oficio propio de cada cual en el pueblo de Dios, se ejerce del modo siguiente:

a) Compete al Obispo principalmente presidir aquellas celebraciones que atañen a toda la comunidad diocesana y se hacen con particular solemnidad y gran concurrencia del pueblo; por eso puede reservarse algunas celebraciones, principalmente cuando se realizan de forma más solemne.

b) Compete a los presbíteros, como requiere la naturaleza de su servicio al pueblo de Dios, presidir las bendiciones, sobre todo aquellas que se refieren a la comunidad a cuyo servicio están destinados; por tanto, pueden celebrar todas las bendiciones contenidas en este libro, con tal de que no esté presente un Obispo que las presida.

c) Compete a los diáconos, en cuanto que prestan su ayuda al Obispo y a su presbiterio en calidad de ministros de la palabra, del altar y de la caridad, presidir algunas celebraciones, como se indica en su lugar correspondiente. Pero siempre que esté presente algún sacerdote, es mejor que se le ceda a él la presidencia, y que el diácono le sirva en la acción litúrgica, ejerciendo sus funciones propias.

d) A los acólitos y lectores, que por la institución que se les ha conferido desempeñan una peculiar función en la Iglesia, con razón se les concede, de preferencia a los demás laicos, la facultad de impartir algunas bendiciones, a juicio del Ordinario del lugar.

También los otros laicos, hombres y mujeres, por la eficacia del sacerdocio común, del que se han hecho partícipes por el bautismo y la confirmación, ya sea en virtud de su propio cargo (como los padres con respecto a sus hijos), ya sea en virtud de un ministerio extraordinario, ya sea porque desempeñan una función peculiar en la Iglesia, como los religiosos o los catequistas en algunos lugares, a juicio del Ordinario del lugar, cuando conste de su debida formación pastoral y su prudencia en el ejercicio del propio cargo apostólico, pueden celebrar algunas bendiciones, con el rito y las fórmulas previstos para ellos, según se indica en cada una de las bendiciones.

Pero en presencia del sacerdote o del diácono, deben cederles a ellos la presidencia.

19. La participación de los fieles será tanto más activa cuanto más profunda sea la instrucción que se les dé sobre la importancia de las bendiciones. Por esto, los presbíteros y ministros, en las mismas celebraciones, así como en la predicación y en la catequesis, han de explicar a los fieles el significado y la eficacia de las bendiciones.

Es muy importante, en efecto, que el pueblo de Dios sea instruido acerca del verdadero significado de los ritos y preces que emplea la Iglesia en las bendiciones, para que en la celebración sagrada no se introduzca ningún elemento de tipo supersticioso o de vana credulidad que pueda lesionar la pureza de la fe.

IV. LA CELEBRACIÓN DE LA BENDICIÓN

Estructura típica

20. La celebración típica de la bendición consta de dos partes: la primera es la proclamación de la palabra de Dios, la segunda la alabanza de la bondad divina y la impetración del auxilio celestial.

Normalmente, la celebración se abre y se concluye con unos breves ritos.

21. La primera parte tiende a que la bendición sea realmente un signo sagrado, que toma su pleno sentido y eficacia de la proclamación de la palabra de Dios.

Por tanto, el centro de esta primera parte es la proclamación de la palabra de Dios, a la cual se subordinan tanto la monición introductoria como la breve explicación o la exhortación u homilía que pueden añadirse, según se estime oportuno.

Para avivar en los que participan una fe más intensa, se puede intercalar un salmo, un canto o un silencio sagrado, máxime si se hacen varias lecturas.

22. La segunda parte tiene por objeto alabar a Dios, con los ritos y las preces, y obtener su ayuda por Cristo en el Espíritu Santo. El núcleo central de esta parte lo constituye la fórmula de bendición, u oración de la Iglesia, acompañada con frecuencia de un signo determinado.

Para fomentar la oración de los presentes, puede añadirse la plegaria común, que normalmente precede a la fórmula de bendición, y a veces la sigue.

23. En las celebraciones propuestas, al preparar la celebración, hay que distinguir cuidadosamente los elementos principales, que son la proclamación de la palabra de Dios y la oración de la Iglesia que nunca se han de omitir, ni siquiera en los ritos breves, de los demás elementos.

24. Por consiguiente, al preparar la celebración, hay que tener en cuenta sobre todo lo siguiente:

a) generalmente hay que preferir la forma comunitaria, de manera que en ella el diácono, el lector, el salmista, el coro ejerzan sus funciones propias;

b) hay que atender a las normas generales sobre la consciente, activa y adecuada participación de los fieles;

c) conviene sopesar las circunstancias de las cosas y de los asistentes, observando los principios que inspiran la reforma de estos ritos y las normas dadas por la autoridad competente.

Signos que se emplean

25. Los signos visibles que con frecuencia acompañan a las oraciones tienen la finalidad principal de evocar las acciones salvadoras del Señor, mostrar una cierta conexión con los principales sacramentos de la Iglesia, y, de este modo, alimentar la fe de los allí presentes, captando así su atención para que participen en el rito.

26. Los principales signos que se emplean son los siguientes: extensión, elevación o unión de las manos, imposición de las manos, señal de la cruz, aspersion del agua bendita e incensación:

a) Cuando la fórmula de bendición es fundamentalmente una «oración», el ministro de la bendición, según se indica en cada rito, extiende las manos, las eleva o las junta.

b) Entre los signos de bendición ocupa un lugar destacado la imposición de manos, como acostumbraba a hacer el mismo Cristo, el cual, refiriéndose a los discípulos, dijo: «Impondrán las manos a los enfermos, y quedarán sanos y continúa realizando este signo en la Iglesia y por la Iglesia.

c) Con frecuencia, según una antigua tradición de la Iglesia, se propone también el signo de la cruz.

d) En algunos ritos se alude a la aspersion con el agua bendita. En este caso, los ministros han de exhortar a los fieles a que recuerden el misterio pascual y renueven la fe de su bautismo. e) En algunos ritos se usa la incensación, que es un signo de veneración y honor, y a veces simboliza la oración de la Iglesia.

27. Aunque los signos empleados en las bendiciones, y principalmente el signo de la cruz, expresan una cierta evangelización y comunicación de la fe, para hacer más activa la participación y evitar el peligro de superstición, normalmente no está permitido dar la bendición de cosas y lugares con el solo signo externo, sin ningún acompañamiento de la palabra de Dios o de alguna plegaria.

Manera de unir la celebración de la bendición con otras celebraciones o con otras bendiciones

28. Algunas bendiciones incluyen una especial conexión con los sacramentos y por ello pueden a veces unirse a la celebración de la misa. En el Ritual de bendiciones se indica cuáles son estas bendiciones, en qué parte o con qué rito se han de unir, y para cada caso se dan unas normas rituales que hay que observar. Las otras bendiciones de ningún modo han de unirse a la celebración eucarística.

29. Algunas bendiciones pueden unirse a otras celebraciones, como se indica en el rito correspondiente.

30. A veces puede resultar oportuno efectuar varias bendiciones en una sola celebración. Al preparar esta bendición hay que tener presente lo siguiente: se emplea el rito que contiene la bendición principal, añadiendo en la monición y en las preces aquellas palabras y signos que mejor expresen la intención de dar también las otras bendiciones.

Función del ministro en la preparación y ordenación de la celebración

31. El ministro ha de recordar que las bendiciones miran principalmente a los fieles, aunque pueden celebrarse también en favor de los catecúmenos y, teniendo en cuenta las normas del canon 1170, a no ser que obste alguna prohibición de la Iglesia, también en favor de los no católicos.

En cuanto a las bendiciones que se hayan de celebrar comunitariamente con los hermanos separados hay que observar en cada caso las normas dadas por el Ordinario del lugar.

32. El celebrante o ministro, habida cuenta de todas las circunstancias y tras escuchar también las sugerencias de los fieles, aprovechará, según convenga, las posibilidades que ofrecen los diversos ritos, pero respetando la estructura, y sin cambiar en modo alguno el orden de sus elementos principales.

33. En la celebración comunitaria hay que procurar que todos, tanto ministros como fieles, cumpliendo su propia función, realicen todo lo que les corresponde, con decoro, orden y piedad.

34. Se tendrá en cuenta también la índole peculiar del tiempo litúrgico, para que las moniciones y oraciones de los fieles guarden relación con el ciclo anual de los misterios de Cristo.

Las vestiduras litúrgicas

35. El Obispo, cuando preside las celebraciones más importantes, ha de usar las vestiduras que indica el Ceremonial de Obispos.

36. El presbítero y el diácono, cuando presiden las celebraciones en forma comunitaria, principalmente en la iglesia o con alguna solemnidad externa, han de revestirse de alba y estola. Cuando se lleva traje talar, el alba puede sustituirse por el sobrepelliz. En las celebraciones más solemnes puede usarse la capa pluvial.

37. El color de los ornamentos será el blanco o el que esté en consonancia con el tiempo o la fiesta litúrgica.

38. Los ministros debidamente instituidos, cuando presiden las celebraciones de la comunidad, deberán emplear las vestiduras prescritas por la Conferencia Episcopal o por el Ordinario del lugar para las celebraciones litúrgicas.

V. ADAPTACIONES QUE COMPETEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

39. Incumbe a las Conferencias Episcopales, en virtud de la Constitución sobre la sagrada liturgia, confeccionar un Ritual particular correspondiente a este título del Ritual Romano, acomodándolo a las necesidades de cada lugar, para que, una vez que las actas hayan sido aprobadas por la Sede Apostólica, pueda usarse en los lugares pertinentes.

En esta materia, corresponde a las Conferencias Episcopales:

a) Definir las adaptaciones, según los principios establecidos en este libro, respetando la estructura propia de los ritos.

b) Considerar, con diligencia y prudencia, qué es lo que puede oportunamente admitirse de las tradiciones e idiosincrasia de cada pueblo y, en consecuencia, proponer otras adaptaciones que se estimen útiles o necesarias.⁷

c) Conservar las bendiciones propias que ya existen en los Rituales particulares, si las hay, o las del antiguo Ritual Romano, si todavía están en uso, a condición de que concuerden con la mente de la Constitución sobre la sagrada liturgia, con los principios expuestos en el presente título y con las necesidades del tiempo actual; o bien adaptarlas.

d) En los diversos ritos de bendición, sobre todo cuando existen varias fórmulas de libre elección, añadir también otras fórmulas de la misma índole, además de las que contiene el Ritual Romano.

- e) No sólo traducir íntegramente las introducciones de este libro, tanto las generales como las particulares de cada bendición, sino también, si el caso lo requiere, completarlas, de suerte que los ministros entiendan más plenamente el significado de los ritos y los fieles puedan participar en ellos de forma consciente y activa.
- f) Completar aquellas partes que se hallen en falta en el libro, por ejemplo, introducir otras lecturas que se consideren útiles o señalar los cantos más adecuados.
- g) Preparar las traducciones de los textos, de modo que se acomoden a la índole de las diversas lenguas y a la idiosincrasia de las diversas culturas.
- h) En las ediciones del libro ordenar el material a tenor de lo que parezca más apto para el uso pastoral, editar por separado las distintas partes del libro, haciéndolas preceder siempre de las principales introducciones.

Carta al R. P. Schillebeeckx, O.P.

13 de junio de 1984

Mi Reverendo Padre:

La Congregación para la Doctrina de la Fe ha tomado conocimiento con la más grande atención de dos cartas que usted le ha enviado con fecha de 26 de noviembre de 1982 y de 30 de julio de 1983 (respectivamente, citadas como *RP* o «Respuesta provisional», y *RII* o segunda respuesta), para responder a las reservas que la Congregación le había expresado a propósito de su libro *Kerkelijk Ambt* (1980, 1ª y 2ª edición) (sigla KA), traducido al francés con el título *Ministère dans l'Eglise* (1981) (sigla ME).

Le da las gracias por las precisiones que usted le ha enviado; estima que su pensamiento se mostró con toda claridad, y que la fase del dialogo con el autor puede considerarse cerrada. Además, debe comunicarle las conclusiones a las que ha llegado.

1. La Congregación en primer lugar toma nota de las protestas que usted eleva con motivo de sus intenciones. En particular, la Congregación toma nota del interés que usted ha puesto en recordar habitualmente que el acceso al ministerio y la habilitación a la presidencia eucarística se hacen por la ordenación con la imposición de manos dentro del cuadro de la sucesión apostólica, por lo menos, en circunstancias normales.

2. Por lo demás, el objetivo de su libro no era, evidentemente, recordar o defender este punto de doctrina general, sino determinar lo que exijan las circunstancias que están más allá de lo normal, y de sostener a este propósito una tesis totalmente nueva en relación a la enseñanza de la Iglesia en materia del ministerio, incluyendo la celebración de la Eucaristía.

Usted ha querido probar, en efecto, en parte por la historia del primer milenio de vida de la Iglesia, en parte, por consideraciones eclesiológicas, que las «excepciones son posibles» a lo que usted llama la vía «ordinaria», en el sentido de que no sería dogmáticamente imposible, en ciertas circunstancias, acceder al ministerio y recibir la habilitación para consagrar la Eucaristía de otro modo que por el de la ordenación con imposición de manos dentro de la sucesión apostólica (*RP* 15, 1. 8-10; 16, 1. 13-17; 18, última línea; 19, 1. y 15-17).

Usted afirma que la comunidad local particular tiene en si misma los recursos necesarios para remediar la falta de ministros ordinarios y que ella *puede* «hacer uso (para ello) de los servicios de aquellos miembros suyos que son las personas más indicadas para esta diaconía», siendo esta última, en suma, según usted, simplemente «una acentuación y especificación» del bautismo (*RII* 5, 1. 29-34; cfr. *ibid.*, 3, 1. 18-21; 7, 1. 32-33).

Estos «ministros extraordinarios» reciben, dice usted, del simple hecho de «su llamada por la comunidad y de su institución en y por la comunidad» (*KA* 2, 86; *ME* 112 m), una real «competencia» que les permite hacer, «en suma, según las circunstancias, todo lo que es necesario para la vida comunitaria de una Ecclesia Dei», cuya competencia no es un mero «permiso» (de orden canónico), sino «poder sacramental» (*RP* 8, 1. 12-17; *RII* 6, 1. 30-31). Ellos reciben el «sacramentum ordinis», que les es transmitido entonces «de una manera extraordinaria» (*RII* 8, 1. 19-20; 6, 1. 30-32), sin inserción en la sucesión apostólica en el sentido técnico de esta expresión (*RII* 6, 1. 6-8). En virtud de que ninguna otra cosa pasa en una celebración sacramental «extraordinaria» que lo que pasa en una celebración por un ministro ordinario; en los dos casos, es la Iglesia misma quien en la fe realiza, celebrando, su salvación» (*RII* 3, 1. 26-29).

3. Al mismo tiempo que escribió eso, usted estima que las declaraciones anteriores del magisterio no se aplican de ninguna manera a las situaciones extraordinarias y que, en consecuencia, la cuestión era libre (cfr. *RII* 2, 1. 12-20). En lo que concierne a la interpretación de los documentos magisteriales, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ha pronunciado de una manera autorizada en su Carta *Sacerdotium ministeriale* (6 de agosto de 1983); ella lo ha hecho en virtud de su misión, que es la de

proteger la doctrina de la Iglesia (cfr. *Regimini Ecclesiae Universae*, n. 29), y ha declarado que la lógica interna de estos documentos excluía la vía extraordinaria que usted pensaba poder proponer. De lo cual resulta que no nos encontramos ante una «cuestión libre», y que ha sido dicha la «última palabra» (cfr. *R II 8*, 1. 21-29).

Esta Carta recuerda, en efecto, que la apostolicidad de la Iglesia no se realiza solamente en «la identidad doctrinal de su enseñanza con la de los Apóstoles», sino por «la continuación del oficio de los Apóstoles mediante la estructura de la sucesión, en virtud de la cual, la misión apostólica deberá durar hasta el fin de los siglos» (III, 2-3).

La Congregación subraya igualmente que, «en la comunidad cristiana, que su Divino Fundador ha querido jerárquicamente estructurada —sin perjuicio de la igual dignidad de todos ante Dios—, existen desde sus orígenes poderes apostólicos específicos (*peculiaría apostólica munera*), que derivan del sacramento del Orden» (III, 3, 2). Resulta que «ninguna comunidad tiene la potestad de conferir el ministerio apostólico, que fundamentalmente es otorgado por el mismo Señor» (III, 2).

«Entre los poderes que Cristo ha confiado de manera exclusiva a los Apóstoles y a sus sucesores, figura la potestad de celebrar la Eucaristía. Solo a los Obispos, y a los Presbíteros a quienes aquellos han hecho partícipes del ministerio recibido, esta reservada la potestad de renovar en el misterio eucarístico lo que Cristo hizo en la última Cena» (III, 4, 1). Consiguientemente, «la Iglesia profesa que el misterio eucarístico no puede ser celebrado en ninguna comunidad, sino por un sacerdote ordenado, como expresamente lo ha enseñado el Cuarto Concilio de Letrán» (III, 4, 3).

El solo hecho de vislumbrar excepciones a estas doctrinas «atenta (pues) contra toda la estructura apostólica de la Iglesia y subvierte la misma economía sacramental de la Salvación» (III, 1).

4. No consta a la Congregación para la Doctrina de la Fe que usted haya posteriormente modificado su propia posición. También estima que ha llegado el momento de notificarle oficialmente que, en lo que respecta al ministro extraordinario de la Eucaristía, ya ha sido dicha la «última palabra», y que se ha pronunciado «el magisterio pastoral de la Iglesia» (cfr. *R II 8*, 1. 25). De otra parte, teniendo en cuenta el prestigio que usted ha podido adquirir en el dominio de la teología y el hecho de que su obra ha sido traducida a diversas lenguas, es indispensable que usted mismo reconozca públicamente la enseñanza de la Iglesia y la necesidad de recurrir a otras vías que las que usted preconiza para resolver los problemas que usted había orientado en esta dirección. Los fieles, y cualquier otro lector eventual, tienen derecho a esta puesta a punto.

En consecuencia, la Congregación tiene el deber de pedirle que haga conocer en el tiempo ordinario (30 días hábiles a partir de la recepción de esta carta) que usted se adhiere a la enseñanza de la Carta *Sacerdotium ministeriale*, reconociendo así que la responsabilidad última compete al magisterio en materia de fe y de práctica sacramental. En fin, la Congregación prevé publicar la presente carta, acompañada, si Dios quiere, de su acto de adhesión.

Acepte usted, mi Reverendo Padre, la expresión de mis sentimientos de respetuosa estima en el Señor.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Alberto Bovone, *Secretario*

-Sobre la comunión dos veces al día-

Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico

Sobre la comunión dos veces al día

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 26 de junio de 1984, han considerado que deben responder como se indica abajo a las dudas propuestas:

I

D. Si, de acuerdo con la norma del can. 917, los fieles que ya han recibido la Sagrada Eucaristía, pueden recibirla ese mismo día solamente una segunda vez, o cada vez que participa en una celebración eucarística.

R. Afirmativo a la primera; negativo a la segunda

II

D. Si para comprobar el estado libre de aquellos que, aunque obligados a la forma canónica, atentaron matrimonio ante un oficial civil o un ministro acatólico, se requiere necesariamente el proceso documental de que se habla en el can. 1686, o es suficiente la investigación prematrimonial de acuerdo con la norma de los cán. 1066-1067.

R. Negativo a lo primero; afirmativo a lo segundo

III

D. a) Si, de acuerdo con la norma del can. 502, § 1, el miembro del Colegio de Consultores que deje de ser miembro del Consejo Presbiteral, permanece en su función de consultor.

R. Afirmativo.

D. b) Si durante el quinquenio un consultor cesa en su cargo, el Obispo diocesano debe nombrar otro en su lugar.

R. Negativo y según la mente.

La mente es que la obligación de nombrar otro consultor permanece sólo si falta el número mínimo requerido en el canon 502, § 1.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 11 de julio de 1984 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara, Arzob. tit. Praecausen. Presidente
Julián Herranz, Secretario

Decreto general sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico y documentación complementaria

XXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

Índice

Decreto

Anexo 1. Normas prácticas para la instauración del diaconado permanente en España

Anexo 2. Líneas generales del plan de estudios

Anexo 3. Esquema de modelo de expediente matrimonial

Documentación complementaria al decreto general

Art. 1,2

Art. 6

Art. 7,1

Art. 7,2

Normas sobre textos de religión en los centros de enseñanza

Bases para la aplicación del nuevo acuerdo Iglesia-Estado sobre educación

Art. 8,1 y 2

Art. 12, 3. Normas de la CEE para la aplicación en España del motu proprio de S. S.

Sobre los matrimonios mixtos

Art. 13, 1. Fiestas de carácter religioso

Art. 14, 1. Normas sobre ordenación de la economía de la Iglesia en España

Anexo sobre publicaciones de catecismos

1. La constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, de 25 de enero de 1983, por la que ha sido promulgado, por Su Santidad Juan Pablo II, el nuevo Código de Derecho Canónico, ha puesto de relieve no sólo la naturaleza «primacial» del acto de promulgación efectuado, sino que el Pontífice Romano quiso también destacar que era «igualmente consciente de que este Código, por su contenido, lleva implícita la solicitud colegial que tienen por la Iglesia todos nuestros Hermanos en el Episcopado».

Esa solicitud colegial de los Obispos, a favor de toda la Iglesia, trasciende asimismo el acto de promulgación para proyectarse en el futuro, de un modo particularizado, y en un ejercicio subordinado de la potestad legislativa, mediante el servicio que las Conferencias Episcopales habrán de prestar a las respectivas naciones o a los territorios sobre los que legítimamente han sido erigidas. Esta erección hace que, por propio derecho, adquiera personalidad jurídica (cf. c. 447, 448 y 449); y en cuya Asamblea Plenaria reside la potestad que legalmente posee (cf. c. 448, 1, 450, 453-456 y Respuestas de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, de 10-6-1966, AAS 60 (1968) 361, y 31-1-1980, AAS 72 (1980) 60).

2. La Conferencia Episcopal en cada territorio o nación sirve, una vez constituida, al ejercicio conjunto del oficio pastoral de los Obispos que a ella pertenecen (CONC. VAT. II, Decr. *Christus Dominus* [ChD] 38); al mismo tiempo se manifiesta el afecto colegial que inspira las actividades conjuntas de todos los miembros del Colegio (CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium* [LG] 23). Propósito del nuevo Código es, además, que las Conferencias Episcopales se constituyan en fuentes del propio desarrollo legislativo que el Código prevé y condiciona en sus cánones (cf. c. 455).

3. El Prefacio con que se inicia la publicación del Código de Juan Pablo II, recoge, bajo el n. 5, el principio directivo de subsidiariedad, uno de los que han inspirado el total quehacer legislativo. Este principio, se dice en el Prefacio, «tiene aún mayor vigencia en la Iglesia, en cuanto que el oficio episcopal, con los poderes anejos, es de derecho divino». Con la influencia directiva de este principio se ha intentado que,

junto al respeto a la unidad legislativa, y al derecho universal y general, se cuide, a través de los derechos particulares especialmente, garantizar lo que resulte útil de las organizaciones instituidas. Con tal motivo el nuevo Código concede a los derechos particulares «aquello que no resulte necesario para la unidad de la disciplina eclesiástica universal». Si bien la Conferencia Episcopal, según el c. 447, es fundamentalmente la asamblea de Obispos de una determinada nación o territorio, dedicada al ejercicio unitario de algunas funciones pastorales comunes para un trabajo concorde y fructuoso (cf. c. 447; PABLO VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae* [ES] 1, n. 41 y ChD 37), secundariamente, sujetándose a determinadas exigencias canónicas, puede dar decretos generales cuando así lo prescribe el derecho común o lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica.

4. Toda intervención disciplinar de los Obispos y de las Conferencias Episcopales —enseñaba S.S. Juan Pablo II, el 22 de septiembre del presente año, dirigiéndose a la XXII Asamblea General de los Obispos de Italia—, mediante leyes dadas en materias de su competencia, es expresión del *munus regendi* y del *munus sanctificandi*. Según el Pontífice estas leyes constituyen un aspecto del servicio pastoral y «se revelan también necesarias para completar la ley canónica universal». De este modo la ley canónica universal se adapta a las necesidades locales y a las necesidades pastorales de las diversas Iglesias particulares, lográndose la armonía con el cuadro general de la normativa canónica común.

5. La CEE, reunida en Asamblea Plenaria, en el ejercicio de su función pastoral respecto a los fieles de su territorio, para promover conforme a la norma del derecho el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres (c. 447), ha deliberado y decidido dar un Decreto General cuyo articulado comprenda la legislación de los casos que facultan los preceptos de Derecho Común recogidos en los cánones del nuevo Código de Derecho Canónico. Se desea, con el presente acto legislativo (cf. c. 29 y 30), proporcionar a la Iglesia española una legislación particular, temporalmente coincidente en su vigencia con los primeros momentos de la vigencia misma del Código, y evitar en lo posible que pueda quedar paralizada cualquier otra actividad de la Iglesia en España; asimismo el que pueda presentarse, en el desenvolvimiento de las relaciones entre los mismos fieles y entre éstos y la jerarquía, cualquier situación de perplejidad que resultara dañosa a la claridad y seguridad jurídicas requeridas para la buena marcha del Pueblo de Dios, confiado a los Obispos congregados en la presente Asamblea.

6. Del estudio detenido de los canones que otorgan a la Conferencia Episcopal la potestad de dictar normas legislativas para las diócesis de su competencia, se observa lo siguiente: en unos casos, consiste en determinadas atribuciones genéricas de competencia con relación a una precisa materia jurídica; en otros, de una atribución de poder jurídico ante ciertas hipótesis.

El hecho de que a la Conferencia Episcopal le haya sido atribuida una determinada competencia legislativa sobre una concreta materia jurídica no significa que esté ya obligada a legislar sobre ella de modo inmediato; asimismo, el hecho de que la ley común de la Iglesia le haya otorgado unos poderes jurídicos ciertos y prefijados, no lleva como consecuencia que deba, también de modo inmediato, ejercitarlos a un mismo tiempo. El uso que esas competencias y esos poderes jurídicos autorizan para legislar, dependerá en muchas ocasiones de que en el futuro, al que las leyes se proyectan (cf. c. 9), algunos temas hayan alcanzado la suficiente madurez o presenten motivos de necesidad o de conveniencia y utilidad, o de urgencia para el bien común eclesial, que hagan recomendable y oportuno proceder a promulgar sin tardanza la legislación particular adecuada.

7. Por estas razones, y sin perjuicio de lo que en el futuro pueda disponerse en relación a esas materias y a esos poderes jurídicos que atribuyen competencias o facultad de legislar a esta Conferencia Episcopal, la presente Asamblea Plenaria, de momento, se reserva dictar normas particulares sobre aquello a lo que se refieren los c. 230,1; 755,2; 766; 788,3; 792; 844,4-5; 964; 1031,3; 1112,1; 1236,1; 1251; 1265,2; 1421,2; 1425,4; 1714; 1733,2.

8. En cambio, la presente Asamblea Plenaria del Episcopado ha tomado la decisión de dar normas legislativas respecto a las materias jurídicas restantes sobre las que le han sido atribuidas facultades de legislar por los cánones del nuevo Código. De este modo, sin dilaciones, la legislación común de la Iglesia podrá presentarse completada en gran medida por la legislación particular, quedando ésta armonizada con

la universal.

9. Se ha de advertir, que en esta legislación particular, junto a preceptos totalmente nuevos, existen otros, que, por causa de lo dispuesto en el c. 3, han de limitarse a respetar lo pactado entre la Santa Sede y el Estado Español por aplicación de los Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español de 3 de enero de 1979, a los que se ha de hacer, en algunos casos, necesaria remisión.

10. Asimismo, respecto a otras materias sometidas anteriormente a normas particulares procedentes de la propia Conferencia Episcopal, pueden éstas sancionarse en el actual momento, afirmándose así expresamente su vigencia tras la promulgación del Código de 25 de enero de 1983, por gozar de un contenido coherente con la nueva ley universal: en estos casos, se hace en el articulado del presente Decreto una referencia genérica a dicha normativa anterior al Código, otorgándole, mediante tal referencia, una fuerza legislativa actualizada según las exigencias del c. 455. Sin embargo, se ha de entender que este tipo de norma legislativa particular, debe ser interpretada en el futuro conforme al espíritu y normas expresas del nuevo Código, y si eventualmente pudiera plantearse entre unos y otros preceptos cualquier conflicto, éste habrá de resolverse según las prescripciones de la ley común de la Iglesia, en cuyo texto y contexto han de ser interpretadas (cf. c. 17) tales normas particulares, que ahora promulga esta Conferencia Episcopal.

11. En el articulado del presente Decreto General seguimos el criterio de ordenación de cánones que tiene el propio Código, salvo lo dispuesto en las Normas transitorias. Por los motivos expresados y en virtud del poder que otorga a esta Conferencia Episcopal, en su Asamblea Plenaria, el c. 455, y reconociendo expresamente el carácter subordinado de la presente legislación particular, **DECRETAMOS**

Art. 1

1. Los aspirantes al Diaconado Permanente recibirán la adecuada formación, a tenor de lo dispuesto en el c. 236, según las normas aprobadas por esta Conferencia Episcopal en su XXVII Asamblea Plenaria (21-26 noviembre 1977) y que ahora se ratifican conforme al texto que figura en el Anexo 1.

2. A tenor del c. 242, 1 sobre el plan de formación sacerdotal para Seminarios Mayores, se confirma lo ya establecido precedentemente (XXVII Asamblea Plenaria).

3. Los Diáconos Permanentes celebren la Liturgia de las Horas por la que se unen a toda la Iglesia en la alabanza a Dios y en la oración por la salvación del mundo. Su obligación, sin embargo, se limita a Laudes y Vísperas, de acuerdo con las facultades reconocidas en el c. 276, 2, 3.º

Art. 2

Usen los clérigos traje eclesiástico digno y sencillo, sotana o clergyman, según las costumbres legítimas del lugar, a tenor del c. 284, especialmente en el ejercicio del ministerio sacerdotal y en otras actuaciones públicas.

Art. 3

A tenor del c. 496, en lo relativo a los Estatutos del Consejo Presbiteral se tendrán en cuenta las normas siguientes:

1. Respecto a los miembros del Consejo Presbiteral:

1.1 Los Estatutos podrán establecer otros criterios de representatividad además de los expresados en el c. 499;

1.2. Entre los miembros natos habrán de figurar en todo caso:

- I. El Vicario(s) General(es),
2. El Vicario(s) Episcopal(es),
3. El Rector del Seminario Mayor,
4. El Presidente del Cabildo Catedral.

1.3 El número total de miembros nombrados por el Obispo y de miembros natos no excederá en todo caso del 50 por 100 de los miembros del Consejo Presbiteral.

1.4. Los Estatutos determinaran los Oficios que se ejercen en bien de la Diócesis por parte de sacerdotes seculares no incardinados así como de miembros de Institutos Religiosos o de Sociedades de Vida Apostólica (c. 498,1).

2. Debe cuidarse que:

2.1. para ejercer el derecho de elección de miembros para el Consejo Presbiteral, nadie tenga mas de un voto aunque pertenezca a mas de un grupo;

2.2. para ejercer el derecho de voto dentro del Consejo Presbiteral nadie tenga mas de un voto aunque fuera miembro del Consejo por diversos títulos.

2.3. El elegido por un grupo, si bien normalmente ha de consultar a sus representados el tratamiento de los temas que figuran en el orden del día, emite su voto bajo la propia responsabilidad y no como mero portavoz de sus electores.

2.3.1. Además de las prerrogativas y competencias expresamente atribuidas al Consejo Presbiteral por el Código (c. 443,5; 463,1; 515,2; 1263; 1742), los estatutos determinaran algunas cuestiones de gobierno y asuntos de mayor importancia en los que el Obispo debe consultar al Consejo Presbiteral.

2.3.1. Caso de existir en la Diócesis el Consejo Pastoral, corresponde al Consejo Presbiteral deliberar acerca de las medidas adecuadas de gobierno que se deduzcan del estudio, valoración y sugerencias hechas por el Consejo Pastoral según el c. 511, de acuerdo con lo que establezcan los Estatutos y disponga el Obispo de la Diócesis.

2.3.3. Los Estatutos determinaran que, al convocarse el Consejo a tenor del c. 500, 1, se comunique con la suficiente antelación el orden del día.

2.3.4. Es competencia exclusiva del Obispo Diocesano la publicación y divulgación de lo tratado y acordado en el Consejo Presbiteral.

Art. 4

A tenor del c. 522, puede el Obispo diocesano nombrar párrocos para un tiempo determinado, generalmente no inferior a seis años, renovables si así lo exige el bien de las almas [1].

Art. 5

En lo que se refiere a la autorización que contiene el c. 535, 1, síganse las normas, vigentes hasta ahora, relativas a los libros parroquiales, incluido el Libro-Registro de Confirmaciones tal como se viene utilizando en la practica parroquial. Además, cuiden los párrocos cumplir personalmente el deber de notificación que ordena el c. 895.

Art. 6

Respecto a la competencia legislativa otorgada por el c. 538, 3, sobre la conveniente sustentación y vivienda de los sacerdotes jubilados, se estará a lo dispuesto por las normas anteriores de la Conferencia Episcopal, vigentes en la fecha de promulgación del Código.

Art. 7

1. De conformidad con lo establecido en el c. 775, 2, sígase lo ya dispuesto al respecto por la Conferencia Episcopal.

2. En cumplimiento de lo previsto en el c. 804,1, manténgase asimismo lo que fue establecido por la Conferencia Episcopal para la formación y educación religiosa en las escuelas y por las normas estipuladas en el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre enseñanza y asuntos culturales, juntamente con las disposiciones convenidas que las desarrollan.

Art. 8

1. Respecto a las traducciones de los libros litúrgicos a lenguas vernáculas y su posterior edición, en observancia al c. 838, 3, sigue vigente lo que en su momento se determinó por la Conferencia Episcopal.

2. Asimismo, en cumplimiento de los c. 841 y 851,1 se ha de estar a lo que se dispuso en los Libros Rituales de los Sacramentos, debidamente aprobados por esta Conferencia Episcopal, y a lo que se prescribe en los art. 10 y 11 de este Decreto, en observancia de los c. 891 y 1083,3 respectivamente, sobre la edad para recibir la Confirmación y la de contraer matrimonio.

3. En relación con lo ordenado por el c. 854, sígase la costumbre extendida en España del bautismo por infusión tal como se recoge en el Ritual aprobado al efecto por esta Conferencia Episcopal.

Art. 9

En observancia con lo que se dispone en el c. 877,3 los párrocos deben cuidar que en las inscripciones de un hijo adoptivo en el Libro de los bautizados, se haga constar el nombre o nombres de sus adoptantes, y que en dicha inscripción consten, además, los otros datos que recoja la inscripción de adopción efectuada en el Registro Civil, a cuyo efecto el Párroco exigirá antes de proceder a la inscripción en el Libro de bautizados, el oportuno documento del Registro Civil que certifique legítimamente la adopción practicada.

Art. 10

En uso de las facultades reconocidas en el c. 891, se establece como edad para recibir el sacramento de la confirmación la situada en torno a los 14 años, salvo el derecho del Obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a la que hace referencia el canon.

Art. 11

No podrán contraer lícitamente matrimonio el varón y la mujer que no hayan cumplido 18 años.

Art. 12

1. Para dar cumplimiento al c. 1067 hágase un expediente matrimonial que incluya el examen de los contrayentes y de los testigos indicados en el Anexo de este decreto (Anexo 2).

2. Además publíquense las proclamas por edicto fijado en las puertas de las iglesias por un plazo de quince días o, donde haya tradición de ello, léanse las proclamas habituales al menos en dos días de fiesta.

3. Las declaraciones y promesas que preceden a los matrimonios mixtos y a las que hace referencia el c. 1126, se ajustaran a lo dispuesto en las normas dictadas por esta Conferencia Episcopal el 25 de enero de 1971, para la aplicación en España del motu proprio *Matrimonia mixta*.

Art. 13

1. Autorizada la Conferencia Episcopal por el c. 1246,2 para suprimir o trasladar a domingo alguna de las fiestas de precepto, sigue vigente lo convenido por esta Conferencia en aplicación de lo previsto en el art. III del Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre asuntos jurídicos.

2. A tenor del c. 1253, se retiene la practica penitencial tradicional de los viernes del año consistente en la abstinencia de carnes; pero puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles por cualquiera de las siguientes practicas recomendadas por la Iglesia: lectura de la Sagrada Escritura, limosna (en la cuantía que cada uno estime en conciencia), otras obras de caridad (visita de enfermos o atribulados), obras de piedad (participación en la Santa Misa, rezo del rosario, etc.) y mortificaciones corporales.

En cuanto al ayuno, que ha de guardarse el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo, consiste en no hacer sino una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y calidad de los alimentos.

Art. 14

1. En lo relativo a los c. 1262, 1272 y 1274, se estará a lo que se estipula en el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español sobre asuntos económicos, y a las disposiciones convenidas que lo desarrollan, así como a las normas especiales aprobadas por la Santa Sede el 19 de junio de 1981, prorrogadas por un año por el Romano Pontífice, en audiencia del 5 de noviembre de 1983.

2. A efectos del c. 1292 se fija como límite mínimo la cantidad de 5.000.000 de ptas., y límite máximo la de 50.000.000 de ptas.

3. El arrendamiento de bienes eclesiásticos rústicos y urbanos, comprendidos en el c. 1297, se equipara a la enajenación en cuanto a los requisitos necesarios para su otorgamiento.

Disposición final

En cumplimiento de lo dispuesto en el c. 8,2, se promulgara el presente decreto general en el BOCEE. Este decreto comenzara a obligar a partir de la fecha de su promulgación. Todas las normas que esta Conferencia elabore en el futuro serán promulgadas en dicho Boletín.

NORMAS TRANSITORIAS

1. En aplicación del c. 502, se dispone que, en tanto no pueda ser constituido el Colegio de Consultores, de acuerdo con lo prescrito en el párrafo 1 de dicho canon, su función sea ejercida por el Cabildo Catedral, conforme a las normas del Código de 1917. Esta función transitoria cesa necesariamente el 1 de enero de 1985.

2. Respecto a las materias de los c. 772,2, 804,1 (sólo en lo que se refiere a los medios de comunicación social), 831,2, 1062,1 y 1277, hasta el 1 de enero de 1985 se estara a lo que dispone el Código de Derecho Canónico de 1917.

† Gabino Díaz Merchan,
Arzobispo de Oviedo, Presidente de la CEE

† Fernando Sebastian Aguilar,
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 26 de noviembre de 1983

El Secretario General de la CEE hace constar que, conforme a la Disposición final, el Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico comenzara a obligar a partir de la fecha de su promulgación, el 7 de julio de 1984.

† Fernando Sebastian Aguilar,
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 5 de julio de 1984

ANEXO 1

NORMAS PRÁCTICAS PARA LA INSTAURACIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE EN ESPAÑA

Aprobadas por la XXVII Asamblea Plenaria de la CEE (21-26 noviembre 1977) y ratificadas por la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino (29 abril 1978 y 2 febrero 1982)

A) Funciones del diácono

1. Las funciones diaconales, orientadas a la triple exigencia de la liturgia, la caridad y la evangelización, están determinadas de modo preciso en el Motu proprio de Su Santidad Pablo VI sobre el sagrado orden del Diaconado (cf. Sacrum Diaconatus Ordinem [SDO], 22-24.) Serán ejercidas por los diáconos, según determine el Ordinario del lugar (n. 22) y deberán ser cumplidas «en perfecta comunión con el obispo y presbiterio, es decir, bajo la autoridad del obispo o del sacerdote, que en el territorio presiden la cura de almas» (n. 23).

2. En el ejercicio de las funciones que les sean legítimamente encomendadas, los diáconos procuraran mas bien ser testigos calificados y fermento constante de la diaconía de la Iglesia en el seno de las comunidades; porque sus ministerios deben ser considerados como carismas traducidos en servicios eclesiales estables.

3. En el ejercicio adecuado de sus funciones, el diacono encontrara la forma de ayudar a los seglares a descubrir y valorar sus propios carismas y su servicio a la comunidad. De esta manera «promoverá y sostendrá las actividades apostólicas de los laicos» (cf. SDO 22,1 I), rehuendo todo autoritarismo clericalizante.

4. El diacono que deba ejercer su servicio en una comunidad, institución o lugar determinados, siempre recibirá su misión del obispo. Además, será necesario que, bajo la supervisión del mismo, sea redactado el correspondiente convenio con los presbíteros o responsables de aquellos lugares; en él se determinaran las funciones concretas que sean encomendadas al diacono.

5. Antes de la ordenación diaconal, los candidatos deberán recibir los dos ministerios de lector y acólito (cf. Ministeria quaedam, 11).

6. El diacono es ordenado por el obispo al servicio de su iglesia diocesana, a la cual el candidato no religioso queda incardinado en virtud de su ordenación diaconal. Si desee ejercer ocasionalmente su ministerio en otras diócesis, deberá contar con el consentimiento del obispo propio y del de la otra diócesis. Podrá ser excardinado de su diócesis e incardinado a otra, cuando su propio obispo le otorgue las letras de excardinación y el obispo de la diócesis ad quam le admita perpetuamente en la suya. Estos hechos jurídicos se regirán por las normas del derecho canónico.

7. El diacono permanente, con la ordenación, entra a formar parte del clero de la diócesis, aunque no abandone su vida y su profesión civil entre los seglares, siempre que ésta no desdiga de su sagrado ministerio (cf. SDO 17).

B) Figura del diácono

8. La ordenación al ministerio del diaconado restaurado podrá revestir, bien la forma de un diaconado unido al compromiso del celibato perpetuo, o bien la de un diaconado conferido a fieles casados. En uno y en otro caso, de ordinario, el diácono vivirá inserto en la vida común de los hombres, sin abandonar su específica dedicación a una profesión civil (cf. SDO 2).

9. La edad mínima para la admisión al diaconado permanente será la fijada en los documentos pontificios: 25 años para el candidato célibe; 35 años para el candidato casado (cf. SDO 5, 11).

10. El candidato deberá destacar por sus virtudes evangélicas, singularmente por el espíritu de oración, el amor a la Iglesia, la disponibilidad para el servicio, la caridad para con los hombres; y también por aquellas virtudes humanas que son exigidas por la «diaconía», como son: la capacidad para el diálogo y la comunicación con los demás, la madurez humana; la prudencia y un gran sentido moral y de responsabilidad.

11. Cuando el aspirante al diaconado sea un hombre casado, será necesario el consentimiento de su esposa y un tiempo de cinco años por lo menos de vida conyugal, que asegure la estabilidad de la familia. También será conveniente que sean consultados los hijos si son mayores. La esposa deberá estar dotada de aquellas virtudes y cualidades cristianas y humanas que, no sólo no supongan impedimento al ministerio que ha de desempeñar el marido, sino que lo faciliten, mediante su colaboración. La educación de los hijos será ejemplar y deberá existir un auténtico testimonio de hogar cristiano (cf. SDO 11, 13).

12. Conforme a la tradicional disciplina eclesiástica, los diáconos, ya sean célibes ya sean casados, quedan inhabilitados para contraer matrimonio o nuevas nupcias en caso de viudedad (cf. SDO 16).

C) Elección de candidatos

13. El discernimiento de la autenticidad de la vocación del candidato a la ordenación diaconal compete hacerlo al obispo diocesano, el cual no dejara de consultar y atender el sentir de la comunidad, en la que hubiera vivido dicho candidato.

14. El obispo diocesano, en ejercicio de su autoridad, es el responsable de la admisión de los candidatos al diaconado, de su preparación para el ejercicio de su ministerio y también de la cesación eventual del ejercicio de las funciones que le correspondan, cuando ello fuere exigido por peculiares y concretas circunstancias observadas las normas aplicables en derecho.

15. El obispo, a quien por derecho propio corresponda aceptar y ordenar a los candidatos, cuidara, en cuanto sea posible, de que éstos sean elegidos entre los miembros de la misma comunidad, humana o eclesial, a cuyo servicio van a ser destinados. Por otra parte, la elección deberá basarse exclusivamente en la idoneidad del candidato y en la necesidad de su ministerio en la diócesis; jamás será concebida como una especie de premio por los servicios prestados a la Iglesia.

16. Los candidatos al diaconado deberán dar testimonio de un auténtico espíritu de servicio, manifestado sobre todo mediante el ejercicio, durante un tiempo prudencial, de un apostolado eficaz en el seno de la comunidad eclesial, en colaboración con el obispo, los presbíteros y con los seglares comprometidos en movimientos apostólicos o instituciones de Iglesia.

D) Formación de los candidatos

17. Cada obispo, al instaurar en su diócesis el diaconado permanente, se regirá por los criterios siguientes:

a) procurará que los futuros diáconos se inserten en la vida diocesana y en el ámbito de una pastoral orgánica de conjunto;

- b) serán ordenados hombres que ejerzan ya de hecho un trabajo apostólico, en la evangelización, en la animación de comunidades, etc.;
- c) se tenderá a ordenaciones de varios candidatos, para que resulte evidente que, con ellos, arranca una nueva dimensión de la Iglesia local;
- d) el obispo creará las estructuras necesarias para la preparación de los futuros diáconos, antes de su ordenación, como son: nombramiento de un responsable y creación de una comisión diocesana, que le ayude, integrada por varios presbíteros y, en su tiempo, también por diáconos experimentados;
- e) la formación de los futuros diáconos será determinada por el obispo, de acuerdo con las normas dictadas en el Anejo, inserto al final de estas Normas, y con las directrices que emanen del Comité Episcopal para el Diaconado Permanente.

18. El plan general de estudios para la formación específica de los diáconos concederá especial importancia al estudio de la Sagrada Escritura, Teología Dogmática y Moral, Liturgia y, en general, a la formación pastoral de los candidatos, conforme a lo que se establece en el Anejo que acompaña a estas Normas. Para los jóvenes que aceptan la ley del celibato convendrá que sea creado un instituto particular; para los candidatos casados, los cursos podrán ser organizados de manera que se compagine con su trabajo civil, por ejemplo, mediante clases semanales, en los fines de semana, clases nocturnas, días de vacación, etc. Deberá excluirse cualquier formación, precipitada o superficial, dadas las delicadas funciones que están encomendadas a los diáconos.

19. En las diócesis, en las cuales exista una Facultad de Teología o un centro de estudios eclesiásticos, el obispo podrá organizar la formación doctrinal de los diáconos, utilizando los servicios de tales centros, teniendo en cuenta, empero, el plan de estudios, contenido en el Anejo de estas Normas.

20. En las diócesis, desprovistas de tales centros o con dificultades graves para acudir a ellos, el obispo encomendará la formación de los diáconos a un grupo de presbíteros competentes por su ciencia, virtud y experiencia.

21. El tiempo mínimo de duración del período de formación será de tres años. Podrá procederse a una ordenación más rápida, cuando se trate de candidatos que posean ya una formación doctrinal adquirida en centros eclesiásticos.

22. Será muy importante que los candidatos al diaconado posean una formación que responda también a una experiencia de integración en las comunidades humanas y eclesiales. Desde el punto de vista social, los candidatos podrán ser asumidos del seno de cualquier sector social o comunidad humana.

23. Durante la formación de los candidatos, éstos ejercerán el servicio apostólico continuado e intensificado, como elemento formativo por el compromiso espiritual que implica. Para ello, aprenderán algunos aspectos prácticos de su ministerio, como el ejercicio ordenado de los ritos litúrgicos, la práctica de la catequesis, de la asistencia social o de la visita a los enfermos, etc.; teniendo en cuenta sobre todo el principal campo de actuación en el cual deberán ejercer su ministerio, una vez recibida la ordenación diaconal.

24. Los diáconos procurarán no interrumpir sus estudios, especialmente los eclesiásticos. Para ello, las comisiones diocesanas para el diaconado cuidarán de organizar cursillos, conferencias, reuniones, etc., que aseguren la formación permanente de los diáconos de la diócesis (cf. SDO 29).

E) Vida de los diáconos

25. El diacono, tanto en su vida familiar como profesional, deberá ser testigo cualificado de vida cristiana. No se inscribirá en ningún partido político, salvo algún caso excepcional y previo el consentimiento del propio obispo.

26. La mayoría de los diáconos estarán insertos en la vida común de las gentes y vivirán ordinariamente de su propio trabajo civil. Sin embargo, cuando sean invitados a limitar la actividad de su profesión civil, para dedicarse al ministerio a tiempo parcial, el obispo proveerá a su economía familiar en la medida en que fuere necesario.

Si un diacono presta sus servicios «a pleno tiempo» en favor de la Iglesia, percibirá la retribución económica común a los presbíteros diocesanos.

27. La peculiar configuración del diacono a Cristo, exige de él que le imite generosamente en toda su vida (cf. SDO 25). Para ello alimentara su vida mediante la oración, la lectura de la Palabra de Dios, la vida litúrgica y sacramental y la devoción a María, Madre de la Iglesia y modelo de servicio a Dios y a los hombres (cf. SDO 26). Será obligatorio para los diáconos permanentes el rezo de Laudes y Vísperas de la Liturgia de las Horas (cf. SDO 27).

28. La espiritualidad de los diáconos encontrara un apoyo indispensable en la «comunidad diaconal diocesana» constituida por todos ellos en el seno de la Iglesia local. A ella, bajo la responsabilidad del Obispo o de su delegado, corresponderá organizar ejercicios espirituales, retiros, encuentros, etc., en los cuales deberán participar los diáconos en determinados tiempos (cf. SDO 28). Ello no obsta para que tomen parte en las reuniones y trabajo pastoral de los presbíteros de la zona o sector al cual pertenezcan en razón de su ministerio. Mas aún, serán miembros de los consejos pastorales constituidos en el seno de la diócesis (cf. SDO 24).

29. Los diáconos diocesanos, al menos cada dos años, deberán hacer ejercicios espirituales, durante un período de seis días, en alguna casa religiosa, de entre las aprobadas por el ordinario del lugar. Asimismo tendrán un retiro espiritual, a ser posible, una vez al mes; por lo menos lo tendrán cada trimestre.

30. En cuanto al modo de vestir, la Conferencia Episcopal no ha juzgado oportuno exigir una vestimenta especial externa para el diacono permanente. En las funciones litúrgicas, éste utilizara cuidadosamente los ornamentos prescritos en los documentos vigentes a este respecto.

F) Normas adicionales

31. La restauración del diaconado permanente en España no implica la obligación de su instauración en cada una de las diócesis. Será el Obispo quien, oído el parecer de los consejos presbiteral y pastoral, determinara si es conveniente hacerlo y cuando, y lo comunicara al comité creado en el seno de la Conferencia Episcopal nacional.

32. Antes de constituir el diaconado permanente en su diócesis, el obispo escuchara a los consejos presbiteral y pastoral. Informara de ello a la Conferencia Episcopal, a través del Comité Nacional previsto en la Norma 34.

33. Aquellas diócesis o provincias eclesiásticas que lo juzguen conveniente, podrán crear un instituto especial donde sean preparados los jóvenes candidatos al oficio diaconal, dispuestos a guardar la ley del celibato. Allí serán formados en una vida verdaderamente evangélica, dispuestos a desempeñar provechosamente sus propias funciones específicas. Los obispos que funden tal instituto seguirán las normas contenidas en el documento Sacrum Diaconatus Ordinem, 7-10, referidas al nombramiento de superiores, a las condiciones de admisión de los candidatos, a la disciplina, al noviciado diaconal y a los ejercicios prácticos de las funciones diaconales. Por lo que se refiere a los estudios que deban cursar tales candidatos, será cumplido cuanto se establece en las presentes Normas.

Los diáconos casados podrán también ser admitidos durante cierto tiempo en un instituto especial, donde puedan aprender cuanto necesiten para atender dignamente a su ministerio (SDO 14).

34. Para ayudar a los obispos en el cumplimiento de las presentes Normas y a solucionar cuantos problemas pudieran surgir en orden a la instauración del diaconado en España, la Conferencia Episcopal

creará un Comité Nacional, constituido por tres obispos, designados por las Comisiones Episcopales del Clero, Liturgia y Pastoral; de entre ellos la Comisión Permanente elegirá aquel que deba ser Presidente. Ayudarán a este Comité un Secretario General y los expertos que el Comité juzgue necesarios.

35. El Comité Nacional podrá dictar las orientaciones complementarias, que juzgue oportunas, en aplicación de las presentes Normas. También, recogidas las experiencias que se lleven a cabo, el Comité redactará un «Estatuto del diaconado Permanente en España», más maduro y orgánico.

36. Las cuestiones no previstas en las presentes Normas, serán reguladas por las disposiciones conciliares y pontificias aplicables a cada caso.

37. Los candidatos pertenecientes a institutos religiosos o que sean miembros de institutos seculares, se registrarán por las normas contenidas en el motu proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 32-

35. Su institución es un derecho reservado a la Santa Sede y el ejercicio del ministerio diaconal se ejercerá bajo la autoridad del obispo y de los superiores competentes, según las normas vigentes para los sacerdotes religiosos. Por otra parte, el diácono religioso que permanezca de modo estable o permanente en un territorio donde no esté en vigor la disciplina del diaconado permanente, sólo podrá ejercer sus funciones diaconales si obtiene el consentimiento del ordinario del lugar.

ANEXO 2

LÍNEAS GENERALES DEL PLAN DE ESTUDIOS (CF. SDO 29)

En conformidad con lo dispuesto en la circular *Come è a conoscenza*, de la Sagrada Congregación para la Educación Católica de fecha 16 de julio de 1969, el plan de estudios para la formación de los diáconos permanentes comportará las siguientes disciplinas, repartidas, por lo menos, en tres cursos:

a) Sagrada Escritura, con la explicación de aquellos conocimientos que hagan posible al diácono comprender y explicar a los fieles la Palabra de Dios, en orden al progreso de su vida espiritual. Por eso, el diácono, en ausencia del presbítero, deberá ser capaz de pronunciar la homilía y presidir la liturgia de la Palabra.

b) Teología Dogmática, con un programa parecido al previsto en los institutos de catequesis para los religiosos no sacerdotes. La Teología deberá ser expuesta de una forma principalmente bíblica y kerigmática.

c) Teología Moral, relativa sobre todo a la profundización de la moral individual, social y política.

d) Derecho Canónico, especialmente por lo que se refiere al matrimonio y a la manera de preparar a las personas que se preparan para recibir este sacramento.

e) Liturgia. El diácono deberá conocer no sólo los ritos y ceremonias prescritas para las celebraciones litúrgicas, sino también todo lo relativo a la pastoral sacramental.

f) Pastoral, con la enseñanza de los principios básicos que orientan la acción apostólica de la Iglesia en los diversos campos: juventud, equipos de matrimonios, acción parroquial en pequeñas comunidades, Acción Católica, etc.

g) Historia Eclesiástica, con el fin de que el diácono posea el conocimiento suficiente de la Iglesia, en su vida y acción a través de los siglos.

NOTAS

1.a A las disciplinas antes señaladas podrán añadirse cursos o cursillos de especialización, destinados principalmente para preparar mejor al candidato para la actividad que vaya a serle señalada; por ejemplo, de psicología, pedagogía catequética, canto sagrado, administración, homilética, teología del diaconado, etc.

2.a No se podrá exigir la misma preparación a los diáconos que deban ejercer su ministerio en grandes ciudades y un ambiente cultural alto, que a los que hayan de hacerlo en pueblos y ambientes rurales.

3.a A cada obispo corresponderá adaptar el plan de estudios a las circunstancias concretas de su diócesis, dada la diversidad de regiones existentes en España. El Comité Episcopal para el Diaconado Permanente, al cual le será comunicado el plan de estudios de las diócesis interesadas, ejercerá una función de orientación y control.

ANEXO 3

ESQUEMA DE MODELO DE EXPEDIENTE MATRIMONIAL

Los elementos que, estimamos, debe incluir el expediente prematrimonial son los siguientes:

I. DATOS PERSONALES DE LOS CONTRAYENTES

1. Nombres
2. Padres
3. Lugar de nacimiento
4. Estado: Soltero / Viudo / Matrimonio anterior declarado nulo / Dispensa de matrimonio rato / Privilegio paulino / Matrimonio civil: subsistente / disuelto
5. Profesión
6. Documento Nacional de Identidad
7. Fecha de nacimiento, acreditada documentalmente
8. Fecha de bautismo y datos de registro acreditados documentalmente y legalizados, si proceden de otras diócesis
9. Fecha de confirmación, si es posible
10. Religión
11. Residente desde: en: anteriormente en:

II. IMPEDIMENTOS CANÓNICOS

1. Órdenes sagradas (c. 1087)
2. Voto publico perpetuo de castidad en algún instituto religioso (c. 1088)
3. Rapto (c. 1089)
4. Crimen (c. 1090)
5. Consanguinidad (c. 1091)
6. Afinidad (c. 1092)
7. Publica honestidad (c. 1093)
8. Parentesco legal (c. 1094)
9. Otros impedimentos (c. 1083, 1084, 1085, 1086)

III. CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL

1. Conocimiento mínimo de lo que es el matrimonio y sus propiedades esenciales (c. 1096; 1099; 1101,2).
2. Si se da en él alguna cualidad que pueda perturbar la vida conyugal (por ej. esterilidad) (c. 1098; 1084,3).
3. Si desea contraer matrimonio en conformidad con la doctrina católica, a saber: matrimonio uno e indisoluble, ordenado al bien de los cónyuges, a la generación y

educación de los hijos (cf. c. 1101,2: «elementos esenciales»).

4. Si ha puesto alguna condición al consentimiento (c. 1102,1).

5. Si contrae libre y espontáneamente (coacción, amenaza, temor, insistencia de otros, etc.) (c. 1103).

IV. CONSTATACIÓN DE FORMACIÓN SUFICIENTE

Debe quedar constancia en el expediente de que los contrayentes poseen formación suficiente, previamente recibida en: cursos de formación prematrimonial; instrucción personal.

V. DISPENSAS Y LICENCIA

1. a) El impedimento de: ha sido dispensado por: el día... de...

b) Se concedió dispensa de la forma canónica el día... de... de...

2. a) Se ha concedido la licencia exigida por el c. 1071, 1 n° ... el día... de... de...

b) El Ordinario ha concedido la licencia exigida por el c. 1124 el día... de... de...

VI. PROCLAMAS MATRIMONIALES U OTROS MEDIOS

1. Las amonestaciones canónicas fueron: en que se realizaron, dispensa de las amonestaciones, etc.

2. Declaración jurada de los contrayentes o de los testigos próximos, informes periciales (para casos de defecto físico o psíquico), etc.

VII. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO Y DILIGENCIAS SUBSIGUIENTES

El matrimonio fue celebrado el: Asistió el... de... en... en... Asistió el Párroco...

Asistió como Delegado...

Se envió la notificación de la celebración a...

Examen de los testigos

1. Datos personales.

2. Desde cuando conoce al contrayente y trato y relación que ha tenido y tiene con él.

3.1. Preguntas sobre posible existencia de impedimentos y, con la debida prudencia, según las circunstancias, con especial referencia a consanguinidad, afinidad, adopción, ligamen, pública honestidad, crimen, impotencia...

3.2. Preguntas sobre la existencia de algún supuesto del c. 1071, 1 n.º 2.º, 3.º, 4.º y 6.º

3.3. Si estima que el contrayente ha alcanzado la madurez suficiente y será capaz de cumplir las obligaciones del matrimonio que va a contraer (c. 1095).

3.4. Si al contrayente le afecta alguna cualidad que puede perturbar la vida conyugal.

3.5. Si el contrayente ha manifestado públicamente alguna reserva con relación a la fidelidad conyugal, indisolubilidad del matrimonio, generación y educación de la prole y si entiende el matrimonio como una comunidad de vida.

3.6. Si pone alguna condición al matrimonio.

3.7. Si contrae libre y espontáneamente o bajo presión o amenaza.

3.8. Si se trata de persona creyente o es una persona totalmente alejada de la Iglesia.

3.9. Si el matrimonio que se va a contraer es considerado normal o llama la atención y, en este caso, por qué.

VIII. Toda la documentación de diócesis a diócesis debe tramitarse por medio de las curias.

DOCUMENTACIÓN COMPLEMENTARIA AL DECRETO GENERAL

Tal como se indica en el n.º 10 del preámbulo, el Decreto General, en siete de sus artículos, hace referencia a normas, disposiciones, determinaciones y convenios de la CEE anteriores a la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico, otorgándoles «mediante tal referencia, una fuerza legislativa actualizada según las exigencias del c. 455». Con el fin de facilitar la comprensión y el manejo del Decreto, hemos creído oportuno complementar dichas referencias, bien con la inclusión, íntegra o sintética, de los textos correspondientes, bien remitiendo a publicaciones donde en su momento aparecieron. (N. de la R.)

Art. 1,2

CEE, Plan de formación sacerdotal para los Seminarios mayores (Edice, 1986) 142 pags. Véase también: CEE, Plan de formación para los Seminarios menores (Edice, 1991) 104 pags.

Art. 6

El criterio seguido por las diócesis, según las normas dictadas por la Conferencia Episcopal para la retribución del clero, garantiza a los sacerdotes jubilados por edad o enfermedad una compensación diocesana que les asegure «un nivel de vida equiparable al resto de los sacerdotes» (cf. XXVII Asamblea Plenaria, 21-26 noviembre 1977).

Art. 7,1

La Asamblea Plenaria autoriza a la Comisión Episcopal de Enseñanza, para iniciar los estudios de reforma de los catecismos, con el fin de incorporar ciertas enseñanzas conciliares que hoy no figuran en los catecismos y de proveer mejor a exigencias de carácter pedagógico (II Asamblea Plenaria, 10-16 julio 1966).

La Asamblea Plenaria hace suyos los criterios y líneas de acción propuestas por la Comisión de Enseñanza referentes a la pastoral catequética general y especializada, incluida la catequesis en el ámbito de la enseñanza (XV Asamblea Plenaria, 28 noviembre-4 diciembre 1971).

La Asamblea Plenaria aprueba que el Catecismo de Preadolescentes (Libro de Alumno) que en su día sea publicado, posea un carácter explícito de oficialidad en el plano nacional reconocido por la CEE (XXIV Asamblea Plenaria, 23-28 febrero 1976).

La Asamblea Plenaria da su voto favorable al Catecismo Padre Nuestro y al Catecismo Jesús es el Señor (XXXVI Asamblea Plenaria, 21-26 junio 1982).

Art. 7,2

Normativa intraeclesial para la formación religiosa en los centros dependientes de instituciones de Iglesia y en los considerados confesionalmente católicos.

1. En los centros docentes dependientes de instituciones de Iglesia y en los considerados como centros confesionalmente católicos, los valores cristianos inspirarán la enseñanza de todas las disciplinas y el conjunto de la acción educativa. Cada centro deberá formularlos en un ideario y en un proyecto educativo que se ajustaran a las orientaciones del documento de la Sagrada Congregación para la Educación Católica (cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, La escuela católica [EC] 33).
2. Toda la comunidad educativa, y de modo especial los profesores de estos centros, deberán colaborar en la realización práctica del concepto cristiano de educación.
3. La enseñanza de la religión y moral católicas y las demás actividades de formación y asistencia pastoral se desarrollaran en los centros no estatales de Preescolar, Educación Básica, Formación Profesional y Bachillerato, dependientes de instituciones de Iglesia y los considerados como confesionalmente católicos, de acuerdo con las orientaciones de la CEE, de la Comisión Episcopal de Enseñanza y de la Jerarquía diocesana correspondiente.
4. Por coherencia con los principios básicos que definen la actividad educativa de estos centros, la enseñanza de la religión y moral católica, como materia ordinaria para todos los alumnos, tendrá especial consideración en los planes de estudio. Esta enseñanza religiosa deberá adaptarse a los distintos niveles de fe y cultura religiosa de los alumnos.
5. Como norma práctica de actuación, los centros de Iglesia y que se definen como confesionalmente católicos, han de partir del supuesto de que los padres que deciden llevar a sus hijos a estos centros aceptan por este hecho la enseñanza religiosa. Sin embargo, en atención a circunstancias especiales, se dispensara de dicha clase a los alumnos cuyos padres lo soliciten al formalizar su inscripción en el centro. Sea cual fuere el sentido de esta inscripción, los padres podrán modificarlo al comienzo de cada curso escolar. Los alumnos dispensados serán atendidos, dentro de las posibilidades del centro, de forma que no se produzca discriminación para ellos. Será conveniente que los padres conozcan y den su asentimiento a las actividades escolares en que se ocupe a estos alumnos.
6. En los cursos preparatorios de estudios superiores (COU y últimos cursos de Formación Profesional 2.º grado), se impartirán con carácter de materia ordinaria cursos y seminarios de religión y moral católica, adaptados a la situación religiosa de los alumnos. Los alumnos de estos cursos podrán solicitar dispensa de esta materia y la dirección del centro podrá acceder a ello, previa consulta a los padres, atendiendo con sentido pastoral a la problemática que pueda plantearse a propósito de dichos cursos y seminarios.
7. Los profesores de religión serán contratados por la entidad titular o, en su nombre, por el director. Antes de que se formalice el contrato, los centros deberán poner en conocimiento de la autoridad diocesana la relación de profesores, para conferirles el nihil obstat y la misión canónica. Cuando se trate de sacerdotes diocesanos habrán de contar, además, con el nombramiento del Ordinario del lugar.
8. Para el nombramiento de profesores de religión en centros de Iglesia y en los considerados confesionalmente católicos, se exigirán las mismas condiciones que para los demás centros, estatales y no estatales. Se habilitara, sin embargo, con carácter excepcional, a las personas que, cumplidos los requisitos de preparación e idoneidad que viene exigiendo la Comisión Episcopal de Enseñanza o los Ordinarios del lugar en sus respectivos ámbitos de competencia, ejercen como profesores de religión en los distintos niveles o grados.
9. Salvo razones graves de conciencia, el profesor que toma a su cargo la atención global del alumnado de un curso de Preescolar o de primera etapa de Educación General Básica, debe asumir la formación religiosa del mismo.
10. Salvo el derecho peculiar de los religiosos que trabajan en centros de la propia institución, los profesores de religión gozaran de las mismas condiciones jurídicas, académicas y económicas que los demás profesores.

11. La actividad formativa religiosa de estos centros no puede reducirse a la clase de religión y moral católica. Deberán desarrollarse también diversas actividades pastorales adaptadas a las características culturales y al nivel religioso de los distintos grupos de alumnos.

Los responsables de dichas actividades deben coordinar su acción con los organismos diocesanos correspondientes y orientarla a la plena integración de los alumnos en la Iglesia local.

12. La enseñanza de la religión y moral católica y las actividades de formación de carácter pastoral están sujetas a la autoridad e inspección de la Jerarquía.

Para realizar de manera efectiva esta función, se establecerán en cada diócesis los servicios adecuados que permitan llevar de manera sistemática la orientación y evaluación de la actividad formativa de los centros (XXXI Asamblea Plenaria, 2-7 julio 1979).

NORMAS SOBRE TEXTOS DE RELIGIÓN EN LOS CENTROS DE ENSEÑANZA

1. El dictamen previo de la Jerarquía eclesiástica sobre libros de texto y material didáctico para la enseñanza de la Religión en los centros docentes, requerido por los Acuerdos entre Santa Sede y Estado Español (Acuerdo VI) y en la legislación vigente, deberá ser otorgado por la Comisión Episcopal de Enseñanza.

2. La Asamblea Plenaria otorga al referido dictamen de la Comisión Episcopal de Enseñanza el carácter de nihil obstat de la Conferencia Episcopal a tenor de los art. 4,11.2. y 6,1 del Decreto Ecclesiae pastorum, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 19 de marzo de 1975.

3. Se considera necesario que la Comisión Episcopal de Enseñanza, mediante los oportunos cauces de información y de dialogo, intensifique la vigilancia para que en los centros escolares sean utilizados como textos de Enseñanza Religiosa solamente aquellos que tengan carácter de texto oficial (XXXIII Asamblea Plenaria, 21-26 noviembre 1980).

BASES PARA LA APLICACIÓN DEL NUEVO ACUERDO IGLESIA-ESTADO SOBRE EDUCACIÓN

La aplicación del nuevo Acuerdo sobre enseñanza ha de ser concertada entre el Gobierno y el Episcopado Español. La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis considera que esta negociación ha de atenerse, por su parte, a unos criterios aceptados por la CEE.

A tal efecto, por encargo de la Comisión Permanente, se someten a la XXX Asamblea Plenaria las siguientes bases de negociación, quedando a cargo de la Comisión Episcopal de Enseñanza las concreciones técnicas de las mismas:

1. La clase de religión

La enseñanza de la Religión Católica debe ser materia formativa común en todos los centros de enseñanza, en condiciones equiparables a las demás asignaturas fundamentales (cf. art. II).

De este principio se derivan consecuencias de orden académico, pedagógico y jurídico, como las relativas a:

- 1.1. La evaluación de la enseñanza religiosa que deberá realizarse en forma similar a la de las demás materias (con las necesarias adaptaciones).
- 1.2. Horario escolar: dos horas semanales de enseñanza religiosa.
- 1.3. Igualdad de condiciones materiales y pedagógicas para la enseñanza religiosa.
- 1.4. Proporción idónea entre profesor y número de alumnos.
- 1.5. Estatuto académico, jurídico y económico del profesorado de religión (aspectos

-Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico-
homologables y aspectos específicos).

2. Competencia de la Iglesia

2.1. Es competencia de la Jerarquía Eclesiástica:

2.1.1. La fijación de objetivos de la enseñanza religiosa.

2.1.2. La determinación de contenidos y programas.

2.1.3. La orientación sobre las líneas fundamentales de pedagogía adecuada a esta materia.

2.1.4. La aprobación de los libros de texto y material didáctico previa a su autorización por el Ministerio de Educación.

2.1.5. La responsabilidad de las actividades formativas y del culto que puedan realizarse en los centros de enseñanza en coordinación con las autoridades del centro.

2.2. El ejercicio de estas competencias:

2.2.1. Ante la Administración Central corresponderá a la Comisión Episcopal de Enseñanza siguiendo las indicaciones de la CEE.

2.2.2. Ante los diversos niveles de la Administración (provincias, «nacionalidades») estas competencias serán propias de los Ordinarios correspondientes dentro de la normativa general.

2.2.3. Ante el previsible traspaso de competencias en materia educativa a los gobiernos de las diversas «nacionalidades», se deben asegurar fórmulas que garanticen el cumplimiento de estas bases en todas las regiones.

3. Los profesores

3.1. Titulación. Los profesores de Religión han de contar con titulaciones similares a las de los demás profesores del Centro, a saber:

3.1.1. Para EGB: profesores de este nivel, con preparación específica:

— Sacerdotes.

— Diplomados o personas competentes con credencial de la Jerarquía.

3.1.2. Para Enseñanzas Medias:

— Licenciados en ciencias eclesiológicas.

— Sacerdotes habilitados al efecto por Universidades Eclesiológicas o por la Comisión Episcopal de Enseñanza.

— Otros profesores del centro que cumplan las condiciones idóneas para la docencia religiosa.

3.2. Nombramiento. La enseñanza religiosa católica será impartida por las personas que, para cada año escolar, sean designadas por la autoridad académica entre aquellas que el Ordinario diocesano proponga para ejercer esta enseñanza (cf. art. III).

3.2.1. En Preescolar y EGB. Para facilitar el cumplimiento de esta norma, al comienzo de cada curso, la representación del Ordinario local prestara su colaboración a la dirección de los centros de EGB para organizar la enseñanza religiosa, designar los profesores o, en su caso, proponer los suplentes.

3.2.2. En Enseñanzas Medias.

3.2.2.1. En cuanto a los centros estatales de enseñanzas medias, la propuesta corresponde al Ordinario y el nombramiento al Ministerio de Educación y Ciencia.

3.2.2.2. En los no estatales, serán contratados por la entidad titular con la aprobación del Ordinario del lugar.

3.3. Remoción y cese. La remoción y cese de los profesores de Religión y Moral católica tendrá lugar:

3.3.1. A propuesta del Ordinario del lugar de acuerdo con las normas canónicas vigentes.

3.3.2. A propuesta de la Administración por razones académicas y de disciplina, con audiencia de la autoridad eclesiástica que hizo la propuesta.

3.3.3. En los centros no estatales, además de por los motivos señalados, por la reglamentación laboral vigente.

3.4. Consideración académica, jurídica y económica.

3.4.1. En todos los centros habrá un profesor titular o encargado de la cátedra de Religión y Moral católica y los profesores que sean necesarios según el número de alumnos que siguen los cursos de esta materia.

3.4.2. En los centros estatales los profesores de Religión tendrán, por parte de la Administración pública, igual consideración, en lo académico y en lo económico, a la de los profesores contratados.

3.4.3. La Administración reconocerá a los profesores de Religión y Moral católica de los centros estatales los servicios prestados en la docencia en orden a un cómputo de méritos y derechos adquiridos.

4. Los alumnos

4.1. Todos los profesores de centros están obligados en su tarea a respetar la conciencia de los alumnos y el derecho de éstos y de sus padres a la enseñanza religiosa.

4.2. En los niveles de Preescolar y EGB los padres o tutores podrán solicitar la exención de la enseñanza de la Religión y Moral católica. Tal exención no supondrá para los alumnos interrupción de las actividades escolares.

4.3. En Bachillerato y Formación Profesional, la enseñanza de la Religión y Moral católica tendrá carácter optativo. Quienes no optaran por esta materia cursaran otras disciplinas señaladas en el plan de estudios. La opción de una de las dos materias la formulara el padre o tutor al comienzo del primer curso, considerándose válida para el resto del nivel o grado. Sin embargo, el cambio de opción podrá ser también posteriormente solicitado con tal de que se haga antes del comienzo de cada curso escolar.

5. En otros niveles de enseñanza

5.1. En los cursos preparativos para los estudios superiores (COU, FP, etc.) será preceptivo en todos los centros ofrecer un curso de Religión y Moral católica, con carácter voluntario para los alumnos.

5.2. La doctrina católica y su pedagogía formara parte de los planes de estudio de las Escuelas Universitarias de Formación del Profesorado como materia ordinaria, con carácter voluntario para los alumnos (art. IV). La organización de este carácter optativo de la doctrina católica y su pedagogía se hará de forma que se asegure su condición académica y el adecuado estatuto académico y jurídico del profesorado, según lo indicado en 3.4.

5.3. En todos los centros de enseñanza superior se podrán organizar, previo acuerdo con la jerarquía eclesiástica, seminarios, cátedras e institutos de teología católica y ciencias de la Religión.

6. La aplicación de estas bases a los centros dependientes de instituciones de la Iglesia y a aquellos centros no estatales con proyecto educativo confesional, se harán sin perjuicio de la identidad de los centros (XXX Asamblea Plenaria, 20-25 noviembre 1978).

Véanse:

ORDEN del Ministerio de Educación de 16 de julio de 1980 sobre enseñanza de la Religión y Moral Católica en Bachillerato y Formación Profesional (BOE, 19 julio 1980).

ORDEN del Ministerio de Educación de 16 de julio de 1980 sobre enseñanza de la Religión y Moral Católica en los centros docentes de Educación Preescolar y Educación General Básica (BOE, 19 julio 1980).

Art. 8,1 y 2

Libros litúrgicos en castellano, preparados y aprobados por la Conferencia Episcopal y editados, previa revisión de la Santa Sede:

1. Misal romano

2. Leccionarios:

1. Dominical, Ciclo A
2. Dominical, Ciclo B
3. Dominical, Ciclo C
4. Ferial del tiempo Ordinario
5. Para el Propio y Común de los Santos
6. Para Misas Votivas y en diversas circunstancias
7. Ferial, del tiempo propio
8. Rituales

3. Liturgia de las horas:

- Vol. I: Adviento- Navidad
- Vol. II: Cuaresma-Tiempo Pascual
- Vol. III: Semanas I a XVII del Tiempo Ordinario
- Vol. IV: Semanas XVIII a XXXIV del Tiempo Ordinario. Diurnal

4. Rituales:

1. Del Bautismo
2. De la Confirmación
3. De la Iniciación Cristiana de Adultos

4. De la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa
5. De la Penitencia
6. De la Unción y de la Pastoral de los Enfermos
7. Del Matrimonio
8. De las Exequias
9. De la Dedicación de Iglesias y de Altares y de la Bendición de un Abad o una Abadesa
10. De la Profesión Religiosa y Consagración de Vírgenes
11. De la Coronación de una imagen de Sta. María Virgen

Art. 12, 3

Normas de la CEE para la aplicación en España del motu proprio de S. S. sobre los matrimonios mixtos (MP):

I. Declaración

El motu proprio de Su Santidad Pablo VI sobre los matrimonios mixtos, de 31 de marzo de 1970, deja a la determinación de las Conferencias Episcopales la fijación de determinadas normas según las necesidades y la situación pastoral de los diversos países. En efecto, el problema de los matrimonios mixtos se presenta con características muy diversas en unas naciones y en otras, variando mucho también su volumen y extensión. Hay países en los cuales la pluralidad confesional desde hace siglos lo han hecho presente de un modo continuado y extenso. Otros, en cambio, como España, católicos tradicionalmente en su casi totalidad, lo han venido contemplando en sus límites de rara excepción. En los últimos años, no obstante, el número de matrimonios mixtos contraídos por españoles ha experimentado un aumento muy notable. Si se suman los verificados dentro del territorio nacional a los llevados a cabo en la emigración en Europa, superan el millar los matrimonios mixtos de españoles en 1970. No es aventurada la cifra de veinte mil matrimonios mixtos existentes en España, lo que supone cuarenta mil cónyuges afectados por el problema y una cifra no inferior a ochenta mil miembros de familia que sienten sobre sí la problemática que conlleva el hecho de los matrimonios mixtos.

La emigración a países pluriconfesionales y, también, el turismo, son las causas principales que han desencadenado este crecimiento de los últimos años. Por otro lado, el clima ecuménico que el Concilio ha aportado a la Iglesia aminora algunas reservas antes vividas ambientalmente y hace que el problema sea abordado con una nueva luz que oriente las determinaciones relativas a este delicado sector.

Consideradas las verdaderas dimensiones del hecho de los matrimonios mixtos contraídos por españoles, los obispos toman conciencia de su alcance ecuménico. Por ello, mirando con singular solicitud y amor a las familias así constituidas, desean ver promovida una pastoral que halle los mejores cauces del acierto en el dialogo con los responsables del cuidado pastoral de los bautizados no católicos incluidos en esta visión. Conscientes de la tensión espiritual vivida día a día en el seno de los matrimonios mixtos, esperan que la necesaria concordia y compenetración entre los cónyuges no se obre mediante un progresivo indiferentismo religioso; y hasta abrigan la esperanza de que las posibilidades que el dialogo ecuménico abre para las Iglesias sean vividas ya ahora, con amor sacrificado y fiel, dentro del santuario del propio hogar.

Para promover acertadamente la acción pastoral con los matrimonios mixtos, el motu proprio de S.S. recomienda a cada Conferencia Episcopal la elaboración de un Directorio Pastoral. La labor ya iniciada por el Secretariado Nacional de Ecumenismo en dialogo con representantes de otras Iglesias y confesiones cristianas establecidas en España, contribuirá a trazar desde ahora las líneas de un directorio nacional que contemple los matrimonios mixtos de españoles en sus peculiares circunstancias.

II. Normas

La CEE, ateniéndose a las prescripciones contenidas en el Motu proprio y cumpliendo su cometido de determinar todo lo que éste deja a su decisión, tenidas en cuenta las especiales circunstancias de nuestro país, establece para España las siguientes normas relativas al matrimonio de católicos con cristianos de otra confesión:

Expediente matrimonial

1. Con vistas a la celebración del matrimonio mixto, los novios serán instruidos previamente sobre la peculiaridad de tal matrimonio, y convenientemente informados sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, por el representante de la Iglesia Católica. En esta instrucción de los novios pueden participar también los ministros de otras confesiones.

2. La parte católica, al hacer el expediente, dejara constancia escrita de las promesas y declaraciones específicas del matrimonio mixto exigidas en el número 4 del motu proprio: «Para obtener del Ordinario del lugar la dispensa del impedimento, la parte católica debe declararse dispuesta a alejar de sí el peligro de perder la fe. Además, tiene la obligación grave de formular la promesa sincera de que hará todo lo posible para que toda la prole sea bautizada y educada en la Iglesia católica».

3. La parte acatólica dejara constancia escrita de haber recibido información sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, cual lo entiende la Iglesia católica; de no excluir dichos fines y propiedades esenciales al contraer matrimonio; de ser consciente de los imperativos de conciencia que al cónyuge católico le impone su fe, y de las promesas hechas por éste en conformidad con las exigencias de su Iglesia (MP 5).

Dispensa del impedimento

4. Para la celebración lícita del matrimonio entre un católico y un cristiano de otra confesión, debe preceder la correspondiente dispensa del Ordinario. Si uno de los contrayentes es católico y el otro no bautizado, la dispensa del Ordinario es necesaria para la validez del matrimonio (MP 1.2).

Dispensa de la forma canónica

5. La forma canónica de la celebración del matrimonio mixto es condición indispensable para su validez (MP 6). No obstante, cuando concurren causas graves que dificulten el cumplimiento de esta condición, el Ordinario del lugar puede dispensar también de la forma canónica. Se consideran como tales las siguientes:

- a) La oposición irreductible de la parte no católica.
- b) El que un número considerable de familiares de los contrayentes rehúya la forma canónica.
- c) La pérdida de amistades muy arraigadas.
- d) El grave quebranto económico.
- e) Un grave conflicto de conciencia de los contrayentes, insoluble por otro medio.
- f) Si una ley civil extranjera obligase a uno, al menos, de los contrayentes a una forma distinta de la canónica.

6. Para que, una vez concedida la dispensa de la forma canónica, el matrimonio sea celebrado «en forma pública» (MP 9), la celebración puede hacerse:

— Ante el ministro de otra confesión cristiana y en la forma prescrita por ésta.

— Ante la competente autoridad civil y en la forma civil legítimamente prescrita, siempre y cuando esta forma civil no excluya los fines esenciales del matrimonio.

Celebración del matrimonio con la forma canónica

7. Cuando el matrimonio se contraiga con la forma canónica, su celebración se tendrá ordinariamente con la Liturgia de la Palabra. Si lo desean ambos contrayentes, podrá celebrarse incluso dentro de la misa, siempre que se observen las normas eclesiológicas vigentes sobre la comunión eucarística. En ambos casos se ha de utilizar el rito matrimonial aprobado por la CEE.

8. Con relación a la intervención del ministro de otra confesión cristiana en el rito matrimonial, téngase presente lo que dice el número 13 del motu proprio: «Esta prohibida la celebración del matrimonio ante el sacerdote o diácono católico y ante el ministro acatólico que celebre simultáneamente el rito respectivo. Queda igualmente excluida, sea antes o después de la celebración católica, otra celebración religiosa del matrimonio para la formulación o renovación del consentimiento matrimonial». Sin embargo, conforme al número 56 del Directorio Ecuménico, cuando se celebra el matrimonio con la liturgia de la Palabra el ministro de la parte no católica puede participar en el acto haciendo alguna de las lecturas, recitando la oración común de los fieles o inclusive haciendo uso de la palabra. En todo caso, es necesario para la validez que el interrogatorio previsto en el rito lo haga el ministro católico.

Celebración del matrimonio con dispensa de la forma canónica

9. Cuando la forma canónica es suplida por el rito público de la confesión del otro contrayente, el ministro (presbítero o diácono de la Iglesia católica) puede tomar parte en la celebración del modo previsto en el número anterior para el representante de la confesión no católica.

Es de desear que los esposos, al elegir el modo de suplencia de la forma canónica, opten por la celebración religiosa.

Registro del matrimonio mixto

10. Una vez celebrado el matrimonio conforme a la forma canónica, y registrado en el lugar debido, se enviara la correspondiente comunicación al responsable de la confesión del otro contrayente.

11. Cuando el matrimonio se celebre con dispensa de la forma canónica, el párroco del contrayente católico hará el registro en el libro correspondiente de su parroquia, teniendo a la vista el acta matrimonial extendida por el responsable de la otra confesión o del Registro Civil. Se consignara, además, el autor de la dispensa del impedimento y de la forma canónica.

12. El matrimonio mixto celebrado con dispensa de la forma canónica sera anotado al margen de la partida bautismal del contrayente católico y se enviara la correspondiente comunicación a la Curia Diocesana.

III. Recomendación a los sacerdotes

La CEE exhorta a los sacerdotes con cura de almas, y muy especialmente a los capellanes de nuestros emigrantes, a dirigir su atención pastoral a los matrimonios mixtos que se contraigan y a los contraídos anteriormente.

Traten de informarse con prudencia y bondad de las posibles anomalías en que algunos hubieren incurrido, y sean entonces portadores de la paz que la Iglesia ofrece a las conciencias de sus fieles, para que éstos puedan convalidar su matrimonio, si el caso lo exigiera, y normalizar su situación dentro de la misma.

Al reiterar, para bien de los matrimonios mixtos, el deseo de una adecuada colaboración pastoral entre los sacerdotes católicos y los ministros de las otras Iglesias y confesiones cristianas, los obispos españoles

hacen votos para que esta colaboración sea ocasión de un dialogo fraterno en el Señor, que acreciente el mutuo conocimiento y estima.

Madrid, 25 de enero, fiesta de la Conversión de San Pablo, de 1971

Art. 13, 1

1.º Fiestas de carácter religioso que se estima deben ser fiestas laborales en todo el territorio nacional: 15 de agosto, 8 de diciembre, 1 de noviembre y Viernes Santo, aparte del 1 de enero y 25 de diciembre, ya establecidas como tales en el Estatuto de los Trabajadores.

2.º Fiestas de carácter religioso que completarían las de carácter laboral previstas en el Estatuto de los Trabajadores, sin perjuicio de que puedan ser sustituidas por las Comunidades Autónomas en su ámbito territorial correspondiente: 6 de enero, 25 de julio, 19 de marzo, Corpus Christi y 29 de junio.

(Carta del Presidente de la Conferencia Episcopal al Ministro de Trabajo, Sanidad y Seguridad Social, 24-11-1981).

Véase:

REAL DECRETO de 21 de diciembre de 1983 por el que se establece el calendario laboral para el año 1984 (BOE 31-12-1983).

Art. 14, 1

Normas sobre ordenación de la economía de la Iglesia en España:

A) Dotación estatal

1. Aplicación de la dotación estatal

1.1. La ayuda económica concedida por el Estado se aplica a los siguientes fines, con arreglo a las normas y criterios que señale la Asamblea de Obispos:

- a) la ordenación del culto divino;
- b) la honesta sustentación del clero, teniendo en cuenta lo que se dispone en los art. siguientes;
- c) el ejercicio de las obras de apostolado y de caridad;
- d) el sostenimiento de las instituciones eclesíásticas.

1.2. En la distribución de la ayuda económica se tendrá en cuenta la comunicación de bienes que debe existir entre las diversas diócesis.

2. Retribución del Clero

2.1. Todo sacerdote que trabaje con plena dedicación en ministerios sacerdotales diocesanos tiene derecho a percibir una dotación básica mínima, igual para todos, cuya cuantía fijará cada año la CEE, a la que se añadirán los complementos necesarios para que tal dotación sea congrua, atendidas las diversas circunstancias de trabajo, lugar, familia, salud, etc., de cada sacerdote.

2.2. La pluralidad de cargos o de ministerios ejercidos por un sacerdote serán siempre considerados como partes de un «único oficio» sacerdotal, por

el que tendrá derecho a una dotación congrua según lo establecido en el párrafo anterior.

2.3. Una parte de la contribución económica del Estado debe destinarse a mejoras y complementos de la dotación básica sacerdotal, a fin de que sea congrua para cada sacerdote, según lo establecido en 2.1, en atención a su trabajo y circunstancias.

Corresponde a la CEE determinar la cantidad que deba destinarse a mejoras y complementos y señalar los criterios para su distribución.

2.4. Los sacerdotes que desempeñan sus actividades en instituciones no diocesanas, percibirán sus honorarios a través del Obispado salvados siempre los derechos que cada sacerdote pudiera tener.

La CEE y el Obispo propio pueden permitir a los sacerdotes que perciban su retribución directamente de las instituciones donde trabajan, cuando haya razones específicas de su misión pastoral.

5. A partir de los sesenta y cinco años cumplidos, todo sacerdote puede solicitar la jubilación dentro del sistema de la Seguridad Social del Clero; pero queda a juicio del Obispo dar trámite o no a la solicitud. Deberá aceptar dicha jubilación, una vez llegado a los 70 años de edad.

3. Beneficios

3.1. a) Las prebendas se concederán, a partir de la entrada en vigor de estas normas, bien por un tiempo limitado de oficio (durante munere), bien por tiempo ilimitado, hasta la muerte o hasta que el beneficiado alcance su jubilación, según lo establecido en el n.º 2.5. de estas conclusiones.

b) Los prebendados que recibieron su beneficio antes de la vigencia de estas normas, gozaran de él hasta su muerte o hasta su jubilación, lo mismo que quienes lo recibieran en adelante por tiempo indefinido.

c) Todo beneficiado legítimamente jubilado puede ostentar el título del último beneficio poseído, con calificación de «dimisionario» o «emérito».

3.2. a) La CEE fijara cada año la cantidad que corresponde percibir a los sacerdotes del clero de catedrales, colegiadas y parroquias en concepto de renta del beneficio, la cual no podrá ser inferior a la quinta parte de la dotación básica sacerdotal.

Los Obispos deben completar dicha renta beneficiaria hasta la dotación congrua en paridad con los demás sacerdotes, siempre que los beneficiados cumplan las funciones pastorales no comprendidas en el propio beneficio, que sus Obispos les encomienden, o en caso de que no puedan aceptarlas por motivos razonables.

b) Los sacerdotes que el 31 de diciembre de 1977 cobraban por ser beneficiados la nómina y la gratificación de la correspondiente pieza eclesiástica, mientras sean beneficiados tienen derecho adquirido a dicha nómina y gratificación, es decir, a la cantidad de 3.410 pesetas, importe de las mismas, o a la cantidad señalada en el n. 3.2, si ésta fuera mayor.

3.3. Cada Obispo, oídos el Cabildo y el Consejo presbiteral, determinara el número de prebendas que en lo sucesivo hayan de ser previstas en la Catedral y en las Colegiatas de su diócesis, según convenga para el culto y para las necesidades pastorales.

B) Nuevos recursos

4. a) Los Obispos locales de España pueden constituir en sus diócesis una masa común con los bienes de diversas fundaciones a fin de facilitar su administración y obtener mayores rentas, asignando a cada función la parte alícuota correspondiente a la masa común.

b) Los Obispos locales pueden destinar a necesidades diocesanas las rentas de fundaciones que superen la integral satisfacción de las cargas fundacionales.

5. La CEE determinara la distribución de los ingresos por la exhibición, reproducción y actos similares de todo el patrimonio histórico y artístico, de modo que se atienda:

a) a la conservación y mejora del patrimonio de que se trata;

b) a la remuneración del personal encargado de su custodia y exhibición;

c) a complementar la remuneración de los sacerdotes adscritos exclusivamente al servicio del templo, cuando dicho patrimonio se exhibe en el templo o en sus anejos, hasta la congrua sustentación vigente para el común de los sacerdotes de la diócesis;

d) a contribuir con el resto al incremento del fondo diocesano con destino a la atención del clero y de las restantes necesidades diocesanas.

6. Las dotaciones y cualesquiera otras cantidades correspondientes a los beneficios vacantes ingresaran íntegramente en el fondo común diocesano para las necesidades del clero y del culto de la diócesis.

Los Cabildos de Catedrales y Colegiatas, las parroquias, los demás beneficios, así como también los santuarios e instituciones diocesanas, presentaran anualmente al Obispo los correspondientes presupuestos y balances de sus ingresos y gastos.

7. Si los balances, oído el Consejo de Administración, fueran aprobados con superávit, éste será ingresado en el fondo común diocesano para los fines propios de la diócesis (XXXI Asamblea Plenaria, 2-7 julio 1979).

ANEXO SOBRE PUBLICACIONES DE CATECISMOS

En relación con el Decreto General de la Conferencia Episcopal de 26 de noviembre 1983, art. 7, 1 (BOCEE (1985) 3, 102), publicamos el acuerdo de la XXXIX Asamblea Plenaria (21-26 noviembre 1983).

Advertencias preliminares de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis a sus propuestas de acuerdo.

1. Con la aprobación por la Conferencia Episcopal (y la Santa Sede) de los Catecismos «Padre Nuestro» (para el despertar religioso del niño) y de «Jesús es el Señor» (catequesis de iniciación) se ha otorgado a estos textos la oficialidad que hasta entonces desempeñaba o había tenido el «Catecismo Primer Grado. Texto Nacional». Cuando en su día se apruebe el Tercer Catecismo (destinado a la primera síntesis de fe) tal obra asumirá la oficialidad de «Catecismo Segundo Grado. Texto Nacional».

2. Se trata de «Catecismos oficiales para la Comunidad cristiana», es decir, que se destinan directamente a tareas catequéticas desarrolladas en espacios o ámbitos como la parroquia y la familia cristiana, sin perjuicio de que el Episcopado, a través de su Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, siga

proponiendo, para el ámbito escolar, los hasta ahora denominados «Catecismos Escolares», que recojan los contenidos de los Catecismos de la Comunidad, explícitamente y en relación con las características de la escuela y con las restantes disciplinas que en ella se estudian.

3. Estos «Catecismos de la Comunidad» son «Catecismos básicos», esto es, instrumentos que se caracterizan como Catecismos porque presentan autorizadamente los textos fundamentales de la fe, a través de los principales lenguajes (bíblico, litúrgico, formulación doctrinal...) mediante los cuales la Iglesia comunica y educa la fe, con una articulación y arquitectura suficientes para que resulten Catecismos o textos a usar en sí mismos, y no un mero «documento básico» de datos o fuentes de fe a partir del cual elaborar los Catecismos propiamente dichos; aunque ciertamente sean Catecismos elaborados con tal sobriedad que permitan el que, eventualmente, se pueda proceder a reproducir oficialmente (en determinadas circunstancias y condiciones) estos mismos textos básicos en otros Catecismos explicados, en que el proceso pedagógico y los aspectos didácticos que respondan a los diversos ámbitos encuentren mayor atención y espacio.

4. La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, cuando se estaba todavía en el proceso de elaboración de los «Catecismos básicos» 1 («Padre Nuestro») y 2 («Jesús es el Señor»), se propuso el señalar en los mismos, una vez ultimada su redacción, aquellos «elementos principales», que deberían ser reproducidos íntegramente; y aquellos «elementos no principales» que pudieran encontrarse en los textos bíblicos y que darían lugar a eventuales adaptaciones.

Actualmente, una vez redactados y publicados dos de los tres Catecismos proyectados, la Comisión Episcopal, considera que tal distinción de «elementos» no es aplicable para la publicación de los «Catecismos básicos» del Episcopado en otras lenguas vernáculas, aunque sí puede resultar útil a efectos de la elaboración y publicación de «Catecismos explicados».

NOTAS

[1] Se trata de la facultad que la Conferencia concede a los Obispos para nombrar párrocos ad tempus. De tal facultad puede usar el Obispo cuando así lo considere oportuno; pero no es para él una ley.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

LIBERTATIS NUNTIUS

Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la liberación'

INTRODUCCIÓN

El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. En los últimos años esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas.

La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado, y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación.

En efecto, ante la urgencia de los problemas, algunos se sienten tentados a poner el acento de modo unilateral sobre la liberación de las esclavitudes de orden terrenal y temporal, de tal manera que parecen hacer pasar a un segundo plano la liberación del pecado, y por ello no se le atribuye prácticamente la importancia primaria que le es propia. La presentación que proponen de los problemas resulta así confusa y ambigua. Además, con la intención de adquirir un conocimiento más exacto de las causas de las esclavitudes que quieren suprimir, se sirven, sin suficiente precaución crítica, de instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana y con las exigencias éticas que de ella derivan.

La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas.

La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista.

Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a «la opción preferencial por los pobres». De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia. Al contrario, obedece a la certeza de que las graves desviaciones ideológicas que señala conducen inevitablemente a traicionar la causa de los pobres. Hoy más que nunca, es necesario que la fe de numerosos cristianos sea iluminada y que éstos estén resueltos a vivir la vida cristiana integralmente, comprometiéndose en la lucha por la justicia, la libertad y la dignidad humana, por amor a sus hermanos desheredados, oprimidos o perseguidos. Más que nunca, la Iglesia se propone condenar los abusos, las injusticias y los ataques a la libertad, donde se registren y de donde provengan, y luchar, con sus propios medios, por la defensa y promoción de los derechos del hombre, especialmente en la persona de los pobres.

I - UNA ASPIRACIÓN

1. La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los

pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados.

2. Esta aspiración traduce la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1, 26-27), ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas, que a menudo se acumulan.

3. Al descubrirles su vocación de hijos de Dios, el Evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de una vida fraterna, justa y pacífica, en la que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material. Esta exigencia es sin duda la fuente de la aspiración de que hablamos.

4. Consecuentemente, el hombre no quiere sufrir ya pasivamente el aplastamiento de la miseria con sus secuelas de muerte, enfermedades y decadencias. Siente hondamente esta miseria como una violación intolerable de su dignidad natural. Varios factores, entre los cuales hay que contar la levadura evangélica, han contribuido al despertar de la conciencia de los oprimidos.

5. Ya no se ignora, aun en los sectores todavía analfabetos de la población, que, gracias al prodigioso desarrollo de las ciencias y de las técnicas, la humanidad, en constante crecimiento demográfico, sería capaz de asegurar a cada ser humano el mínimo de los bienes requeridos por su dignidad de persona humana.

6. El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte, se ha alcanzado una abundancia, jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro; por otra, se vive todavía en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de las víctimas de la mala alimentación.

7. La ausencia de equidad y de sentido de la solidaridad en los intercambios internacionales se vuelve ventajosa para los países industrializados, de modo que la distancia entre ricos y pobres no deja de crecer. De ahí, el sentimiento de frustración en los pueblos del Tercer Mundo, y la acusación de explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados.

8. El recuerdo de los daños de un cierto colonialismo y de sus secuelas crea a menudo heridas y traumatismos.

9. La Sede Apostólica, en la línea del Concilio Vaticano II, así como las Conferencias Episcopales, no han dejado de denunciar el escándalo que constituye la gigantesca carrera de armamentos que, junto a las amenazas contra la paz, acapara sumas enormes de las cuales una parte solamente bastaría para responder a las necesidades más urgentes de las poblaciones privadas de lo necesario.

II - EXPRESIONES DE ESTA ASPIRACIÓN

1. La aspiración a la justicia y al reconocimiento efectivo de la dignidad de cada ser humano requiere, como toda aspiración profunda, ser iluminada y guiada.

2. En efecto, se debe ejercer el discernimiento de las expresiones, teóricas y prácticas, de esta aspiración. Pues son numerosos los movimientos políticos y sociales que se presentan como portavoces auténticos de la aspiración de los pobres, y como capacitados, también por el recurso a los medios violentos, a realizar los cambios radicales que pondrán fin a la opresión y a la miseria del pueblo.

3. De este modo con frecuencia la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma, proponiendo a la lucha de los pueblos para su liberación fines opuestos a la verdadera finalidad de la vida humana, y predicando caminos de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas.

4. La interpretación de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio exige, pues, que se descubra el sentido de la aspiración profunda de los pueblos a la justicia, pero igualmente que se examine, con un discernimiento crítico, las expresiones, teóricas y prácticas, que son datos de esta aspiración.

III - LA LIBERACIÓN, TEMA CRISTIANO

1. Tomada en sí misma, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos.

2. Así, en consonancia con esta aspiración, ha nacido el movimiento teológico y pastoral conocido con el nombre de «teología de la liberación», en primer lugar en los países de América Latina, marcados por la herencia religiosa y cultural del cristianismo, y luego en otras regiones del Tercer Mundo, como también en ciertos ambientes de los países industrializados.

3. La expresión «teología de la liberación» designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión. A partir de esta aproximación, se pueden distinguir varias maneras, a menudo inconciliables, de concebir la significación cristiana de la pobreza y el tipo de compromiso por la justicia que ella requiere. Como todo movimiento de ideas, las «teologías de la liberación» encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas.

4. La aspiración a la liberación, como el mismo término sugiere, toca un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por tanto, tomada en sí misma, la expresión «teología de la liberación» es una expresión plenamente válida: designa entonces una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad, y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas. El encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es pues fortuito. La significación de este encuentro no puede ser comprendida correctamente sino a la luz de la especificidad del mensaje de la Revelación, auténticamente interpretado por el Magisterio de la Iglesia. 2

IV - FUNDAMENTOS BÍBLICOS

1. Así una teología de la liberación correctamente entendida constituye una invitación a los teólogos a profundizar ciertos temas bíblicos esenciales, con la preocupación de las cuestiones graves y urgentes que plantean a la Iglesia tanto la aspiración contemporánea a la liberación como los movimientos de liberación que le hacen eco más o menos fielmente. No es posible olvidar ni un sólo instante las situaciones de miseria dramática de donde brota la interpelación así lanzada a los teólogos.

2. La experiencia radical de la libertad cristiana³ constituye aquí el primer punto de referencia. Cristo, nuestro Liberador, nos ha librado del pecado, y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es la señal de la condición del hombre pecador. Es pues la vida nueva de gracia, fruto de la justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran pues en la esclavitud del pecado su última raíz. Por esto la libertad en pleno sentido cristiano, caracterizada por la vida en el Espíritu, no podrá ser confundida con la licencia de ceder a los deseos de la carne. Ella es vida nueva en la caridad.

3. Las «teologías de la liberación» tienen en cuenta ampliamente la narración del Éxodo. En efecto, éste constituye el acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido. Es la liberación de la dominación extranjera y de la esclavitud. Se considera que la significación específica del acontecimiento le viene de su finalidad, pues esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el Monte Sinaí.⁴ Por esto la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política. Por otra parte es significativo que el término liberación sea a veces reemplazado en la Escritura por el otro, muy cercano, de redención.

4. El episodio que originó el Éxodo jamás se borrará de la memoria de Israel. A él se hace referencia cuando, después de la ruina de Jerusalén y el Exilio a Babilonia, se vive en la esperanza de una nueva

liberación y, más allá, en la espera de una liberación definitiva. En esta experiencia, Dios es reconocido como el Liberador. El sellará con su pueblo una Nueva Alianza, marcada con el don de su Espíritu y la conversión de los corazones. 5

5. Las múltiples angustias y miserias experimentadas por el hombre fiel al Dios de la Alianza proporcionan el tema a varios salmos: lamentos, llamadas de socorro, acciones de gracias hacen mención de la salvación religiosa y de la liberación. En este contexto, la angustia no se identifica pura y simplemente con una condición social de miseria o con la de quien sufre la opresión política. Contiene además la hostilidad de los enemigos, la injusticia, la muerte, la falta. Los salmos nos remiten a una experiencia religiosa esencial: sólo de Dios se espera la salvación y el remedio. Dios, y no el hombre, tiene el poder de cambiar las situaciones de angustia. Así los «pobres del Señor» viven en una dependencia total y de confianza en la providencia amorosa de Dios. 6 Y por otra parte, durante toda la travesía del desierto, el Señor no ha dejado de proveer a la liberación y la purificación espiritual de su pueblo.

6. En el Antiguo Testamento los Profetas, después de Amós, no dejan de recordar, con particular vigor, las exigencias de la justicia y de la solidaridad, y de hacer un juicio extremadamente severo sobre los ricos que oprimen al pobre. Toman la defensa de la viuda y del huérfano. Lanzan amenazas contra los poderosos: la acumulación de iniquidades no puede conducir más que a terribles castigos. Por esto la fidelidad a la Alianza no se concibe sin la práctica de la justicia. La justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables. Dios es el defensor y el liberador del pobre.

7. Tales exigencias se encuentran en el Nuevo Testamento. Aún más, están radicalizadas, como lo muestra el discurso sobre las Bienaventuranzas. La conversión y la renovación se deben realizar en lo más hondo del corazón.

8. Ya anunciado en el Antiguo Testamento, el mandamiento del amor fraterno extendido a todos los hombres constituye la regla suprema de la vida social. 7 No hay discriminaciones o límites que puedan oponerse al reconocimiento de todo hombre como el prójimo. 8

9. La pobreza por el Reino es magnificada. Y en la figura del Pobre, somos llevados a reconocer la imagen y como la presencia misteriosa del Hijo de Dios que se ha hecho pobre por amor hacia nosotros. 9 Tal es el fundamento de las palabras inagotables de Jesús sobre el Juicio en Mt 25, 31-46. Nuestro Señor es solidario con toda miseria: toda miseria está marcada por su presencia.

10. Al mismo tiempo, las exigencias de la justicia y de la misericordia, ya anunciadas en el Antiguo Testamento, se profundizan hasta el punto de revestir en el Nuevo Testamento una significación nueva. Los que sufren o están perseguidos son identificados con Cristo. 10 La perfección que Jesús pide a sus discípulos (Mt 5, 18) consiste en el deber de ser misericordioso «como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6, 36).

11. A la luz de la vocación cristiana al amor fraterno y a la misericordia, los ricos son severamente llamados a su deber. 11 San Pablo, ante los desórdenes de la Iglesia de Corinto, subraya con fuerza el vínculo que existe entre la participación en el sacramento del amor y el compartir con el hermano que está en la necesidad. 12

12. La Revelación del Nuevo Testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo, que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado.

13. Sin duda, para señalar el carácter radical de la liberación traída por Cristo, ofrecida a todos los hombres, ya sean políticamente libres o esclavos, el Nuevo Testamento no exige en primer lugar, como presupuesto para la entrada en esta libertad, un cambio de condición política y social. Sin embargo, la Carta a Filemón muestra que la nueva libertad, traída por la gracia de Cristo, debe tener necesariamente repercusiones en el plano social.

14. Consecuentemente no se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, a lo que se denomina «pecado social». En realidad, sólo una justa doctrina del pecado permite insistir sobre la gravedad de sus efectos sociales.

15. No se puede tampoco localizar el mal principal y únicamente en las «estructuras» económicas, sociales o políticas malas, como si todos los otros males se derivasen, como de su causa, de estas estructuras, de suerte que la creación de un «hombre nuevo» dependiera de la instauración de estructuras económicas y sociopolíticas diferentes. Ciertamente hay estructuras inicuas y generadoras de iniquidades, que es preciso tener la valentía de cambiar. Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes de ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas, en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes. 13

Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y de su trascendencia, y se arruina la ética y su fundamento que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal. Por otra parte, siendo la caridad el principio de la auténtica perfección, esta última no puede concebirse sin apertura a los otros y sin espíritu de servicio.

V - LA VOZ DEL MAGISTERIO

1. Para responder al desafío lanzado a nuestra época por la opresión y el hambre, el Magisterio de la Iglesia, preocupado por despertar las conciencias cristianas en el sentido de la justicia, de la responsabilidad social y de la solidaridad con los pobres y oprimidos, ha recordado repetidas veces la actualidad y la urgencia de la doctrina y de los imperativos contenidos en la Revelación.

2. Contentémonos con mencionar aquí algunas de estas intervenciones: los documentos pontificios más recientes: *Mater et Magistra* y *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Evangelii nuntiandi*. Mencionemos igualmente la Carta al Cardenal Roy, *Octogesima adveniens*.

3. El Concilio Vaticano II, a su vez, ha abordado las cuestiones de la justicia y de la libertad en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

4. El Santo Padre ha insistido en varias ocasiones sobre estos temas, especialmente en las Encíclicas *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Laborem exercens*. Las numerosas intervenciones recordando la doctrina de los derechos del hombre tocan directamente los problemas de la liberación de la persona humana respecto a los diversos tipos de opresión de la que es víctima. A este propósito es necesario mencionar especialmente el Discurso pronunciado ante la XXXVI Asamblea general de la O.N.U. en Nueva York, el 2 de octubre de 1979. 14 El 28 de enero del mismo año, Juan Pablo II, al inaugurar la III Conferencia del CELAM en Puebla, había recordado que la verdad sobre el hombre es la base de la verdadera liberación. 15 Este texto constituye un documento de referencia directa para la teología de la liberación.

5. Por dos veces, en 1971 y 1974, el Sínodo de los Obispos ha abordado temas que se refieren directamente a una concepción cristiana de la liberación: el de la justicia en el mundo y el de la relación entre la liberación de las opresiones y la liberación integral o la salvación del hombre. Los trabajos de los Sínodos de 1971 y de 1974 llevaron a Pablo VI a precisar en la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* los lazos entre evangelización y liberación o promoción humana. 16

6. La preocupación de la Iglesia por la liberación y por la promoción humana se ha manifestado también mediante la constitución de la Comisión Pontificia Justicia y Paz.

7. Numerosos son los Episcopados que, de acuerdo con la Santa Sede, han recordado también la urgencia y los caminos de una auténtica liberación cristiana. En este contexto, conviene hacer una

mención especial de los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano en Medellín en 1968 y en Puebla en 1979. Pablo VI estuvo presente en la apertura de Medellín, Juan Pablo II en la de Puebla. Uno y otro abordaron el tema de la conversión y de la liberación.

8. En la línea de Pablo VI, insistiendo sobre la especificidad del mensaje del Evangelio, 17 especificidad que deriva de su origen divino, Juan Pablo II, en el discurso de Puebla, ha recordado cuáles son los tres pilares sobre los que debe apoyarse toda teología de la liberación auténtica: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre. 18

VI - UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL CRISTIANISMO

1. No se puede olvidar el ingente trabajo desinteresado desarrollado por cristianos, pastores, sacerdotes, religiosos o laicos que, impulsados por el amor a sus hermanos que viven en condiciones inhumanas, se esfuerzan en llevar ayuda y alivio a las innumerables angustias que son fruto de la miseria. Entre ellos, algunos se preocupan de encontrar medios eficaces que permitan poner fin lo más rápidamente posible a una situación intolerable.

2. El celo y la compasión que deben estar presentes en el corazón de todos los pastores corren el riesgo de ser desviados y proyectados hacia empresas tan ruinosas para el hombre y su dignidad como la miseria que se combate, si no se presta suficiente atención a ciertas tentaciones.

3. El angustioso sentimiento de la urgencia de los problemas no debe hacer perder de vista lo esencial, ni hacer olvidar la respuesta de Jesús al Tentador (Mt 4, 4): «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 3). Así, ante la urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados a poner entre paréntesis y a dejar para el mañana la evangelización: en primer lugar el pan, la Palabra para más tarde. Es un error mortal el separar ambas cosas hasta oponerlas entre sí. Por otra parte, el sentido cristiano sugiere espontáneamente lo mucho que hay que hacer en uno y otro sentido. 19

4. Para otros, parece que la lucha necesaria por la justicia y la libertad humanas, entendidas en su sentido económico y político, constituye lo esencial y el todo de la salvación. Para éstos, el Evangelio se reduce a un evangelio puramente terrestre.

5. Las diversas teologías de la liberación se sitúan, por una parte, en relación con la opción preferencial por los pobres reafirmada con fuerza y sin ambigüedades, después de Medellín, en la Conferencia de Puebla, 20 y por otra, en la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre.

6. Recordemos que la opción preferencial definida en Puebla es doble: por los pobres y por los jóvenes. 21 Es significativo que la opción por la juventud se haya mantenido totalmente en silencio.

7. Anteriormente hemos dicho (cf. IV, 3) que hay una auténtica «teología de la liberación», la que está enraizada en la Palabra de Dios, debidamente interpretada.

8. Pero, desde un punto de vista descriptivo, conviene hablar de las teologías de la liberación, ya que la expresión encubre posiciones teológicas, o a veces también ideológicas, no solamente diferentes, sino también a menudo incompatibles entre sí.

9. El presente documento sólo tratará de las producciones de la corriente del pensamiento que, bajo el nombre de «teología de la liberación» proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma.

10. Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a las tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres.

VII - EL ANÁLISIS MARXISTA

1. La impaciencia y una voluntad de eficacia han conducido a ciertos cristianos, desconfiando de todo otro método, a refugiarse en lo que ellos llaman «el análisis marxista».

2. Su razonamiento es el siguiente: una situación intolerable y explosiva exige una acción eficaz que no puede esperar más. Una acción eficaz supone un análisis científico de las causas estructurales de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo, y en especial a la de América Latina.

3. Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso.

4. Pero el término «científico» ejerce una fascinación casi mítica, y todo lo que lleva la etiqueta de científico no es de por sí realmente científico. Por esto precisamente la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica. Este previo examen crítico le falta a más de una «teología de la liberación».

5. En las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de una realidad que, en virtud de su complejidad, escapa a la explicación unitaria y unívoca.

6. En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los «teólogos de la liberación» toman de los autores marxistas.

7. La llamada de atención de Pablo VI sigue siendo hoy plenamente actual: a través del marxismo, tal como es vivido concretamente, se pueden distinguir diversos aspectos y diversas cuestiones planteadas a los cristianos para la reflexión y la acción. Sin embargo, «sería ilusorio y peligroso llegar a olvidar el íntimo vínculo que los une radicalmente, aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria a la cual conduce este proceso».²²

8. Es verdad que desde los orígenes, pero de manera más acentuada en los últimos años, el pensamiento marxista se ha diversificado para dar nacimiento a varias corrientes que divergen notablemente unas de otras. En la medida en que permanecen realmente marxistas, estas corrientes continúan sujetas a un cierto número de tesis fundamentales que no son compatibles con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. En este contexto, algunas fórmulas no son neutras, pues conservan la significación que han recibido en la doctrina marxista. «La lucha de clases» es un ejemplo. Esta expresión conserva la interpretación que Marx le dio, y no puede en consecuencia ser considerada como un equivalente, con alcance empírico, de la expresión «conflicto social agudo». Quienes utilizan semejantes fórmulas, pretendiendo sólo mantener algunos elementos del análisis marxista, por otra parte rechazado en su totalidad, suscitan por lo menos una grave ambigüedad en el espíritu de sus lectores.

9. Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, están en el centro de la concepción marxista. Esta contiene pues errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas. Aún más, querer integrar en la teología un «análisis» cuyos criterios de interpretación dependen de esta concepción atea, es encerrarse en ruinosas

contradicciones. El desconocimiento de la naturaleza espiritual de la persona conduce a subordinarla totalmente a la colectividad y, por tanto, a negar los principios de una vida social y política conforme con la dignidad humana.

10. El examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor «instrumental» y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino.

11. La aplicación a la realidad económica, social y política de hoy de esquemas de interpretación tomados de la corriente del pensamiento marxista puede presentar a primera vista alguna verosimilitud, en la medida en que la situación de ciertos países ofrezca algunas analogías con la que Marx describió e interpretó a mediados del siglo pasado. Sobre la base de estas analogías se hacen simplificaciones que, al hacer abstracción de factores esenciales específicos, impiden de hecho un análisis verdaderamente riguroso de las causas de la miseria, y mantienen las confusiones.

12. En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico. La toma de conciencia de las injusticias está acompañada de un pathos que toma prestado a menudo su razonamiento del marxismo, presentado abusivamente como un razonamiento «científico».

13. La primera condición de un análisis es la total docilidad respecto a la realidad que se describe. Por esto una conciencia crítica debe acompañar el uso de las hipótesis de trabajo que se adoptan. Es necesario saber que éstas corresponden a un punto de vista particular, lo cual tiene como consecuencia inevitable subrayar unilateralmente algunos aspectos de la realidad, dejando los otros en la sombra. Esta limitación, que fluye de la naturaleza de las ciencias sociales, es ignorada por quienes, a manera de hipótesis reconocidas como tales, recurren a una concepción totalizante como es el pensamiento de Marx.

VIII - SUBVERSIÓN DEL SENTIDO DE LA VERDAD Y VIOLENCIA

1. Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las «teologías de la liberación» a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre. En efecto, el núcleo ideológico, tomado del marxismo, al cual hace referencia, ejerce la función de un principio determinante. Esta función se le ha dado en virtud de la calificación de científico, es decir, de necesariamente verdadero, que se le ha atribuido. En este núcleo se pueden distinguir varios componentes.

2. En la lógica del pensamiento marxista, «el análisis» no es separable de la praxis y de la concepción de la historia a la cual está unida esta praxis. El análisis es así un instrumento de crítica, y la crítica no es más que un momento de combate revolucionario. Este combate es el de la clase del Proletariado investido de su misión histórica.

3. En consecuencia sólo quien participa en este combate puede hacer un análisis correcto.

4. La conciencia verdadera es así una conciencia partidaria. Se ve que la concepción misma de la verdad en cuestión es la que se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la praxis partidaria.

5. La praxis, y la verdad que de ella deriva, son praxis y verdad partidarias, ya que la estructura fundamental de la historia está marcada por la lucha de clases. Hay pues una necesidad objetiva de entrar en la lucha de clases (la cual es el reverso dialéctico de la relación de explotación que se denuncia). La verdad es verdad de clase, no hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria.

6. La ley fundamental de la historia que es la ley de la lucha de clases implica que la sociedad está fundada sobre la violencia. A la violencia que constituye la relación de dominación de los ricos sobre los pobres deberá responder la contra-violencia revolucionaria mediante la cual se invertirá esta relación.

7. La lucha de clases es pues presentada como una ley objetiva, necesaria. Entrando en su proceso, al lado de los oprimidos, se «hace» la verdad, se actúa «científicamente». En consecuencia, la concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria, y por ello con la del amoralismo político. En estas perspectivas, pierde todo sentido la referencia a las exigencias éticas que ordenan reformas estructurales e institucionales radicales y valerosas.

8. La ley fundamental de la lucha de clases tiene un carácter de globalidad y de universalidad. Se refleja en todos los campos de la existencia, religiosos, éticos, culturales e institucionales. Con relación a esta ley, ninguno de estos campos es autónomo. Esta ley constituye el elemento determinante en cada uno.

9. Por concesión hecha a las tesis de origen marxista, se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases.

IX - TRADUCCIÓN «TEOLÓGICA» DE ESTE NÚCLEO

1. Las posiciones presentadas aquí se encuentran a veces tal cual en algunos escritos de los «teólogos de la liberación». En otros, proceden lógicamente de sus premisas. Por otra parte, en ellas se basan algunas prácticas litúrgicas, como por ejemplo «la Eucaristía» transformada en celebración del pueblo en lucha, aunque quienes participan en estas prácticas no sean plenamente conscientes de ello. Uno se encuentra pues delante de un verdadero sistema, aun cuando algunos duden de seguir la lógica hasta el final. Este sistema como tal es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia. Así, pues, este mensaje se encuentra cuestionado en su globalidad por las «teologías de la liberación».

2. Lo que estas «teologías de la liberación» han acogido como un principio, no es el hecho de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan, sino la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia. Se saca la conclusión de que la lucha de clases entendida así divide a la Iglesia y que en función de ella hay que juzgar las realidades eclesiales. También se pretende que es mantener, con mala fe, una ilusión engañosa el afirmar que el amor, en su universalidad, puede vencer lo que constituye la ley estructural primera de la sociedad capitalista.

3. En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia. La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el «dualismo». Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II. 23

4. En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como «fidelidad a la historia», lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal.

5. En consecuencia, la fe, la esperanza y la caridad reciben un nuevo contenido: ellas son «fidelidad a la historia», «confianza en el futuro», «opción por los pobres»: que es como negarlas en su realidad teológica.

6. De esta nueva concepción se sigue inevitablemente una politización radical de las afirmaciones de la fe y de los juicios teológicos. Ya no se trata solamente de atraer la atención sobre las consecuencias e incidencias políticas de las verdades de fe, las que serían respetadas ante todo por su valor trascendente. Se trata más bien de la subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de la lucha de clases, motor de la historia.

7. En consecuencia, se presenta la entrada en la lucha de clases como una exigencia de la caridad como tal; se denuncia como una actitud estática y contraria al amor a los pobres la voluntad de amar desde ahora a todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia de clase, y de ir a su encuentro por los caminos no violentos del diálogo y de la persuasión. Si se afirma que el hombre no debe ser objeto de odio, se afirma igualmente que en virtud de su pertenencia objetiva al mundo de los ricos, él es ante todo un enemigo de clase que hay que combatir. Consecuentemente la universalidad del amor al prójimo y la fraternidad llegan a ser un principio escatológico, válido sólo para el «hombre nuevo» que surgirá de la revolución victoriosa.

8. En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella sólo una realidad interior de la historia, que obedece también a las leyes que se suponen dirigen el devenir histórico en su inmanencia. Esta reducción vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe. Igualmente, se niega que tenga todavía sentido la participación en la misma Mesa eucarística de cristianos que por otra parte pertenecen a clases opuestas.

9. En su significación positiva, la Iglesia de los pobres significa la preferencia, no exclusiva, dada a los pobres, según todas las formas de miseria humana, ya que ellos son los preferidos de Dios. La expresión significa también la toma de conciencia de las exigencias de la pobreza evangélica en nuestro tiempo, por parte de la Iglesia, -como comunión y como institución- así como por parte de sus miembros.

10. Pero las «teologías de la liberación», que tienen el mérito de haber valorado los grandes textos de los Profetas y del Evangelio sobre la defensa de los pobres, conducen a un amalgama ruinosa entre el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx . Por ello el sentido cristiano del pobre se pervierte y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clase en la perspectiva ideológica de la lucha de clases. La Iglesia de los pobres significa así una Iglesia de clase, que ha tomado conciencia de las necesidades de la lucha revolucionaria como etapa hacia la liberación y que celebra esta liberación en su liturgia.

11. Es necesario hacer una observación análoga respecto a la expresión Iglesia del pueblo. Desde el punto de vista pastoral, se puede entender por ésta los destinatarios prioritarios de la evangelización, aquellos hacia los cuales, en virtud de su condición, se dirige ante todo el amor pastoral de la Iglesia. Se puede también referir a la Iglesia como «pueblo de Dios», es decir, como el pueblo de la Nueva Alianza sellada en Cristo. 24

12. Pero las «teologías de la liberación», de las que hablamos, entienden por Iglesia del pueblo una Iglesia de clase, la Iglesia del pueblo oprimido que hay que «concientizar» en vista de la lucha liberadora organizada. El pueblo así entendido llega a ser también para algunos, objeto de la fe.

13. A partir de tal concepción de la Iglesia del pueblo, se desarrolla una crítica de las estructuras mismas de la Iglesia. No se trata solamente de una corrección fraternal respecto a los pastores de la Iglesia cuyo comportamiento no refleja el espíritu evangélico de servicio y se une a signos anacrónicos de autoridad que escandalizan a los pobres. Se trata de poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia, tal como la ha querido el Señor. Se denuncia la jerarquía y el Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir. Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los ministerios y que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica.

X - UNA NUEVA HERMENÉUTICA

1. La concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la praxis revolucionaria de clase corrobora esta posición. Los teólogos que no comparten las tesis de la «teología de la liberación», la jerarquía, y sobre todo el Magisterio romano son así desacreditados a priori, como pertenecientes a la clase de los opresores. Su teología es una teología de clase. Argumentos y enseñanzas no son examinados en sí mismos, pues sólo reflejan los intereses de clase. Por ello, su contenido es decretado, en principio, falso.
2. Aquí aparece el carácter global y totalizante de la «teología de la liberación». Esta, en consecuencia, debe ser criticada, no en tal o cual de sus afirmaciones, sino a nivel del punto de vista de clase que adopta a priori y que funciona en ella como un principio hermenéutico determinante.
3. A causa de este presupuesto clasista, se hace extremadamente difícil, por no decir imposible, obtener de algunos «teólogos de la liberación» un verdadero diálogo en el cual el interlocutor sea escuchado y sus argumentos sean discutidos objetivamente y con atención. Porque estos teólogos parten, más o menos conscientemente, del presupuesto de que el punto de vista de la clase oprimida y revolucionaria, que sería la suya, constituye el único punto de vista de la verdad. Los criterios teológicos de verdad se encuentran así relativizados y subordinados a los imperativos de la lucha de clases. En esta perspectiva, se substituye la ortodoxia como recta regla de la fe, por la idea de ortopraxis como criterio de verdad. A este respecto, no hay que confundir la orientación práctica, propia de la teología tradicional al igual y con el mismo título que la orientación especulativa, con un primado privilegiado reconocido a un cierto tipo de praxis. De hecho, esta última es la praxis revolucionaria que llegaría a ser el supremo criterio de la verdad teológica. Una sana metodología teológica tiene en cuenta sin duda la praxis de la Iglesia en donde encuentra uno de sus fundamentos, en cuanto que deriva de la fe y es su expresión vivida.
4. La doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén. Se dice que procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen destino histórico.
5. La nueva hermenéutica inscrita en las «teologías de la liberación» conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura. Por tanto se da mayor importancia al acontecimiento del Éxodo en cuanto que es liberación de la esclavitud política. Se propone igualmente una lectura política del Magnificat. El error no está aquí en prestarle atención a una dimensión política de los relatos bíblicos. Está en hacer de esta dimensión la dimensión principal y exclusiva, que conduce a una lectura reductora de la Escritura.
6. Igualmente, se sitúa en la perspectiva de un mesianismo temporal, el cual es una de las expresiones más radicales de la secularización del Reino de Dios y de su absorción en la inmanencia de la historia humana.
7. Privilegiando de esta manera la dimensión política, se ha llegado a negar la radical novedad del Nuevo Testamento y, ante todo, a desconocer la persona de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, al igual que el carácter específico de la liberación que nos aporta, y que es ante todo liberación del pecado, el cual es la fuente de todos los males.
8. Por otra parte, al dejar a un lado la interpretación autorizada del Magisterio, denunciada como interpretación de clase, se descarta al mismo tiempo la Tradición. Por esto, se priva de un criterio teológico esencial de interpretación y, en el vacío así creado, se acogen las tesis más radicales de la exégesis racionalista. Sin espíritu crítico se vuelve a la oposición entre el «Jesús de la historia» y el «Jesús de la fe».
9. Es cierto que se conservan literalmente las fórmulas de la fe, en particular la de Calcedonia, pero se le atribuye una nueva significación, lo cual es una negación de la fe de la Iglesia. Por un lado se rechaza la doctrina cristológica ofrecida por la Tradición, en nombre del criterio de clase; por otro, se pretende alcanzar el «Jesús de la historia» a partir de la experiencia revolucionaria de la lucha de los pobres por su liberación.

10. Se pretende revivir una experiencia análoga a la que habría sido la de Jesús. La experiencia de los pobres que luchan por su liberación -la cual habría sido la de Jesús-, revelaría ella sola el conocimiento del verdadero Dios y del Reino.

11. Está claro que se niega la fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por todos los hombres, y que «Dios ha hecho Señor y Cristo».25 Se le substituye por una «figura» de Jesús que es una especie de símbolo que recapitula en sí las exigencias de la lucha de los oprimidos.

12. Así se da una interpretación exclusivamente política de la muerte de Cristo. Por ello se niega su valor salvífico y toda la economía de la redención.

13. La nueva interpretación abarca así el conjunto del misterio cristiano.

14. De manera general, opera lo que se puede llamar una inversión de los símbolos. En lugar de ver con S. Pablo, en el Éxodo, una figura del bautismo, 26 se llega al límite de hacer de él un símbolo de la liberación política del pueblo.

15. Al aplicar el mismo criterio hermenéutico a la vida eclesial y a la constitución jerárquica de la Iglesia, las relaciones entre la jerarquía y la «base» llegan a ser relaciones de dominación que obedecen a la ley de la lucha de clases. Se ignora simplemente la sacramentalidad que está en la raíz de los ministerios eclesiales y que hace de la Iglesia una realidad espiritual irreductible a un análisis puramente sociológico.

16. La inversión de los símbolos se constata también en el campo de los sacramentos. La Eucaristía ya no es comprendida en su verdad de presencia sacramental del sacrificio reconciliador, y como el don del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Se convierte en celebración del pueblo que lucha. En consecuencia, se niega radicalmente la unidad de la Iglesia. La unidad, la reconciliación, la comunión en el amor ya no se conciben como don que recibimos de Cristo. 27 La clase histórica de los pobres es la que construye la unidad, a través de su lucha. La lucha de clases es el camino para esta unidad. La Eucaristía llega a ser así Eucaristía de clase. Al mismo tiempo se niega la fuerza triunfante del amor de Dios que se nos ha dado.

XI - ORIENTACIONES

1. La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas «teologías de la liberación» de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria. La Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia 28 y quiere responder a él con todas sus fuerzas

2. Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. Con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, con amor a los pobres hasta el sacrificio, los pastores -como muchos ya lo hacen-, considerarán tarea prioritaria el responder a esta llamada.

3. Todos los sacerdotes, religiosos y laicos que, escuchando el clamor por la justicia, quieran trabajar en la evangelización y en la promoción humana, lo harán en comunión con sus obispos y con la Iglesia, cada uno en la línea de su específica vocación eclesial.

4. Conscientes del carácter eclesial de su vocación, los teólogos colaborarán lealmente y en espíritu de diálogo con el Magisterio de la Iglesia. Sabrán reconocer en el Magisterio un don de Cristo a su Iglesia 29 y acogerán su palabra y sus instrucciones con respeto filial.

5. Las exigencias de la promoción humana y de una liberación auténtica, solamente se comprenden a partir de la tarea evangelizadora tomada en su integridad. Esta liberación tiene como pilares indispensables la verdad sobre Jesucristo el Salvador, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre y sobre su dignidad. 30 La Iglesia, que quiere ser en el mundo entero la Iglesia de los pobres,

intenta servir a la noble lucha por la verdad y por la justicia, a la luz de las Bienaventuranzas, y ante todo de la bienaventuranza de los pobres de corazón. La Iglesia habla a cada hombre y, por lo tanto, a todos los hombres. Es «la Iglesia universal. La Iglesia del misterio de la encarnación. No es la Iglesia de una clase o de una sola casta. Ella habla en nombre de la verdad misma. Esta verdad es realista». Ella conduce a tener en cuenta «toda realidad humana, toda injusticia, toda tensión, toda lucha».31

6. Una defensa eficaz de la justicia se debe apoyar sobre la verdad del hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la gracia de la filiación divina. El reconocimiento de la verdadera relación del hombre con Dios constituye el fundamento de la justicia que regula las relaciones entre los hombres. Por esta razón la lucha por los derechos del hombre, que la Iglesia no cesa de recordar, constituye el auténtico combate por la justicia.

7. La verdad del hombre exige que este combate se lleve a cabo por medios conformes a la dignidad humana. Por esta razón el recurso sistemático y deliberado a la violencia ciega, venga de donde venga, debe ser condenado. 32 El tener confianza en los medios violentos con la esperanza de instaurar más justicia es ser víctima de una ilusión mortal. La violencia engendra violencia y degrada al hombre. Ultraja la dignidad del hombre en la persona de las víctimas y envilece esta misma dignidad en quienes la practican.

8. La urgencia de reformas radicales de las estructuras que producen la miseria y constituyen ellas mismas formas de violencia no puede hacer perder de vista que la fuente de las injusticias está en el corazón de los hombres. Solamente recurriendo a las capacidades éticas de la persona y a la perpetua necesidad de conversión interior se obtendrán los cambios sociales que estarán verdaderamente al servicio del hombre. 33 Pues a medida que los hombres, conscientes del sentido de su responsabilidad, colaboran libremente, con su iniciativa y solidaridad, en los cambios necesarios, crecerán en humanidad. La inversión entre moralidad y estructuras conlleva una antropología materialista incompatible con la verdad del hombre.

9. Igualmente es una ilusión mortal creer que las nuevas estructuras por sí mismas darán origen a un «hombre nuevo», en el sentido de la verdad del hombre. El cristiano no puede desconocer que el Espíritu Santo, que nos ha sido dado, es la fuente de toda verdadera novedad y que Dios es el señor de la historia.

10. Igualmente, la inversión por la violencia revolucionaria de las estructuras generadoras de injusticia no es ipso facto el comienzo de la instauración de un régimen justo. Un hecho notable de nuestra época debe ser objeto de la reflexión de todos aquellos que quieren sinceramente la verdadera liberación de sus hermanos. Millones de nuestros contemporáneos aspiran legítimamente a recuperar las libertades fundamentales de las que han sido privados por regímenes totalitarios y ateos que se han apoderado del poder por caminos revolucionarios y violentos, precisamente en nombre de la liberación del pueblo. No se puede ignorar esta vergüenza de nuestro tiempo: pretendiendo aportar la libertad se mantiene a naciones enteras en condiciones de esclavitud indignas del hombre. Quienes se vuelven cómplices de semejantes esclavitudes, tal vez inconscientemente, traicionan a los pobres que intentan servir.

11. La lucha de clases como camino hacia la sociedad sin clases es un mito que impide las reformas y agrava la miseria y las injusticias. Quienes se dejan fascinar por este mito deberían reflexionar sobre las amargas experiencias históricas a las cuales ha conducido. Comprenderán entonces que no se trata de ninguna manera de abandonar un camino eficaz de lucha en favor de los pobres en beneficio de un ideal sin efectos. Se trata, al contrario, de liberarse de un espejismo para apoyarse sobre el Evangelio y su fuerza de realización.

12. Una de las condiciones para el necesario enderezamiento teológico es la recuperación del valor de la enseñanza social de la Iglesia. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario, está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos. En esta perspectiva, la contribución de los teólogos y pensadores de todas las regiones del mundo a la reflexión de la Iglesia es hoy indispensable.

13. Igualmente, la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia. En este sentido, hay

que decir que se tome conciencia de ciertos aspectos de la verdad a partir de la praxis, si por ésta se entiende la práctica pastoral y una práctica social de inspiración evangélica.

14. La enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las grandes orientaciones éticas. Pero, para que ella pueda guiar directamente la acción, exige personalidades competentes, tanto desde el punto de vista científico y técnico como en el campo de las ciencias humanas o de la política. Los pastores estarán atentos a la formación de tales personalidades competentes, viviendo profundamente del Evangelio. A los laicos, cuya misión propia es construir la sociedad, corresponde aquí el primer puesto.

15. Las tesis de las «teologías de la liberación» son ampliamente difundidas, bajo una forma todavía simplificada, en sesiones de formación o en grupos de base que carecen de preparación catequética y teológica. Son así aceptadas, sin que resulte posible un juicio crítico, por hombres y mujeres generosos.

16. Por esto los pastores deben vigilar la calidad y el contenido de la catequesis y de la formación que siempre debe presentar la integridad del mensaje de la salvación y los imperativos de la verdadera liberación humana en el marco de este mensaje integral.

17. En esta presentación integral del misterio cristiano, será oportuno acentuar los aspectos esenciales que las «teologías de la liberación» tienden especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos. Se recordará la verdadera significación de la ética para la cual la distinción entre el bien y el mal no podrá ser relativizada, el sentido auténtico del pecado, la necesidad de la conversión y la universalidad de la ley del amor fraterno. Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias.

18. A los defensores de «la ortodoxia», se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y de los regímenes políticos que las mantienen. La conversión espiritual, la intensidad del amor a Dios y al prójimo, el celo por la justicia y la paz, el sentido evangélico de los pobres y de la pobreza, son requeridos a todos, y especialmente a los pastores y a los responsables. La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teológica integral, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido. Con el testimonio de su fuerza de amar, dinámica y constructiva, los cristianos pondrán así las bases de aquella «civilización del amor» de la cual ha hablado, después de Pablo VI, la Conferencia de Puebla. 34 Por otra parte, son muchos, sacerdotes, religiosos y laicos, los que se consagran de manera verdaderamente evangélica a la creación de una sociedad justa.

CONCLUSIÓN

Las palabras de Pablo VI, en el Credo del pueblo de Dios, expresan con plena claridad la fe de la Iglesia, de la cual no se puede apartar sin provocar, con la ruina espiritual, nuevas miserias y nuevas esclavitudes.

«Confesamos que el Reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al Amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres. Sin cesar de recordar a sus hijos que ellos no tienen una morada permanente en este mundo, los alienta también, en conformidad con la vocación y los medios de cada uno, a contribuir al bien de su ciudad terrenal, a promover la justicia, la paz y la fraternidad entre los hombres, a prodigar ayuda a sus hermanos, en particular a los más pobres y desgraciados. La intensa solicitud de la Iglesia, Esposa de Cristo, por las necesidades de los hombres, por sus alegrías y esperanzas, por sus penas y esfuerzos, nace del gran deseo que tiene de estar presente entre ellos para

-Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la liberación'-

iluminarlos con la luz de Cristo y juntar a todos en Él, su único Salvador. Pero esta actitud nunca podrá comportar que la Iglesia se conforme con las cosas de este mundo ni que disminuya el ardor de la espera de su Señor y del Reino eterno».35

El Santo Padre Juan Pablo II, en el transcurso de una Audiencia concedida al infrascrito Prefecto, ha aprobado esta Instrucción, cuya preparación fue decidida en una reunión ordinaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el día 6 de agosto de 1984, fiesta de la Transfiguración del Señor.

JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

ALBERTO BOVONE
Arzobispo Tit. de Cesárea de Numidia
Secretario

Ceremonial de los Obispos

PARTE I. LA LITURGIA EPISCOPAL EN GENERAL

CAPÍTULO I. ÍNDOLE E IMPORTANCIA DE LA LITURGIA EPISCOPAL
CAPITULO II. OFICIOS Y MINISTERIOS EN LA LITURGIA EPISCOPAL
CAPITULO III. LA IGLESIA CATEDRAL
CAPITULO IV. ALGUNAS NORMAS MAS GENERALES

PARTE II. LA MISA

CAPITULO I. LA MISA ESTACIONAL DEL OBISPO DIOCESANO
CAPITULO II. OTRAS MISAS CELEBRADAS POR EL OBISPO
CAPITULO III. MISA PRESIDIDA POR EL OBISPO SIN QUE CELEBRE LA EUCARISTÍA

PARTE III. LITURGIA DE LAS HORAS Y CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS

LITURGIA DE LAS HORAS
NOCIONES GENERALES
CAPITULO I. CELEBRACIÓN DE VÍSPERAS EN LAS PRINCIPALES SOLEMNIDADES
CAPITULO II. VISPERAS CELEBRADAS EN FORMA MAS SIMPLE
CAPITULO III. LAUDES MATUTINAS
CAPITULO IV. OFICIO DE LECTURA
CAPITULO V. TERCIA, SEXTA, NONA
CAPITULO VI. COMPLETAS
CAPITULO VII. CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS
NOCIONES GENERALES
DESCRIPCIÓN DE LAS CELEBRACIONES

PARTE IV. CELEBRACIÓN DE LOS MISTERIOS DEL SE DURANTE EL AÑO LITÚRGICO

CELEBRACIONES DE LOS MISTERIOS DEL SEÑOR DURANTE EL AÑO LITÚRGICO
NOCIONES GENERALES
CAPITULO I. TIEMPO DE ADVIENTO Y DE NAVIDAD
CAPITULO II. FIESTA DE LA PRESENTACIÓN DEL SEÑOR
CAPITULO III. TIEMPO DE CUARESMA
CAPITULO IV. MIÉRCOLES DE CENIZA
CAPITULO V. ASAMBLEAS CUARESMALES
CAPITULO VI. DOMINGO DE RAMOS EN LA PASIÓN DEL SEÑOR
CAPITULO VII. MISA CRISMAL
CAPITULO VIII. SAGRADO TRIDUO PASCUAL
CAPITULO IX. MISA EN LA CENA DEL SEÑOR
CAPITULO X. CELEBRACIÓN DE LA PASIÓN DEL SEÑOR
CAPITULO XI. VIGILIA PASCUAL
CAPITULO XII. TIEMPO PASCUAL
CAPITULO XIII. TIEMPO DURANTE EL AÑO
CAPITULO XIV. ROGATIVAS Y CUATRO TÉMPORAS DEL AÑO
CAPITULO XV. SOLEMNIDAD DEL SANTÍSIMO CUERPO Y SANGRE DE CRISTO
CAPITULO XVI. CONMEMORACIÓN DE TODOS LOS FIELES DIFUNTOS

PARTE V. LOS SACRAMENTOS

CAPITULO I. INICIACIÓN CRISTIANA

II. BAUTISMO DE NIÑOS

III. CONFIRMACIÓN

CAPITULO II. SACRAMENTO DEL ORDEN

CAPITULO III. SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

CAPITULO IV. SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

CAPITULO V. EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

PARTE VI. SACRAMENTALES

CAPITULO I. LA BENDICIÓN DE UN ABAD

CAPITULO II. BENDICIÓN DE UNA ABADESA

CAPITULO III. CONSAGRACIÓN DE VÍRGENES

CAPITULO IV. PROFESIÓN PERPETUA DE LOS RELIGIOSOS

CAPITULO V. PROFESIÓN PERPETUA DE RELIGIOSAS

CAPITULO VI. INSTITUCIÓN DE LECTORES Y DE ACÓLITOS

CAPITULO VII. EXEQUIAS PRESIDIDAS POR EL OBISPO

CAPITULO VIII. COLOCACIÓN DE LA PRIMERA PIEDRA O COMIENZO DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IGLESIA

CAPITULO IX. DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA

CAPITULO X. DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA EN LA CUAL YA SE CELEBRAN HABITUALMENTE LOS SAGRADOS MISTERIOS

CAPITULO XI. DEDICACIÓN DE UN ALTAR

CAPITULO XII. BENDICIÓN DE UNA IGLESIA

CAPITULO XIII. BENDICIÓN DE UN ALTAR

CAPITULO XIV. BENDICIÓN DEL CÁLIZ Y DE LA PATENA

CAPITULO XV. BENDICIÓN DE UNA NUEVA FUENTE BAUTISMAL

CAPITULO XVI. BENDICIÓN DE UNA CRUZ NUEVA PARA EXPONERLA A LA VENERACIÓN PUBLICA

CAPITULO XVII. BENDICIÓN DE LA CAMPANA

CAPITULO XVIII. RITUAL DE LA CORONACIÓN DE UNA IMAGEN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN MARIA

CAPITULO XIX. BENDICIÓN DE UN CEMENTERIO

CAPITULO XX. ROGATIVA PUBLICA QUE DEBE HACERSE CUANDO SE HA INFERIDO UNA GRAVE INJURIA A UNA IGLESIA

CAPITULO XXI. PROCESIONES

CAPITULO XXII. EXPOSICIÓN Y BENDICIÓN EUCARÍSTICA

CAPITULO XXIII. BENDICIONES QUE DA EL OBISPO

PARTE VII. DIAS NOTABLES DE LA VIDA DEL OBISPO

CAPITULO I. ELECCIÓN DEL OBISPO

CAPITULO II. ORDENACIÓN DEL OBISPO

CAPITULO III. TOMA DE POSESIÓN DE LA DIÓCESIS

CAPITULO IV. RECEPCIÓN DEL OBISPO EN SU IGLESIA CATEDRAL

CAPITULO V. IMPOSICIÓN DEL PALIO

CAPITULO VI. TRASLADO DE UN OBISPO A OTRA SEDE O RENUNCIA DE UN OBISPO

CAPITULO VII. MUERTE Y EXEQUIAS DEL OBISPO

CAPITULO VIII. SEDE EPISCOPAL VACANTE

CAPITULO IX. CELEBRACIÓN DE ALGUNOS ANIVERSARIOS

PARTE VIII. CELEBRACIONES LITÚRGICAS UNIDAS CON ACTOS SOLEMNES DE GOBIERNO EPISCOPAL

CAPITULO I. CONCILIOS PLENARIOS O CONCILIOS PROVINCIALES Y SÍNODOS DIOCESANOS

CAPITULO II. VISITA PASTORAL

CAPITULO III. INTRODUCCIÓN DEL NUEVO PÁRROCO

-Ceremonial de los obispos-

APENDICE I. VESTIDURAS DE LOS PRELADOS

APÉNDICE II. TABLA DE LOS DÍAS LITÚRGICOS

APÉNDICE III. TABLA DE LAS MISAS RITUALES, PARA DIVERSAS CIRCUNSTANCIAS, VOTIVAS Y DE LAS MISAS POR LOS DIFUNTOS

Congregación para el Culto Divino

Ceremonial de los Obispos

Promulgado por decreto de 14.IX.1984

PARTE I. LA LITURGIA EPISCOPAL EN GENERAL

CAPÍTULO I. ÍNDOLE E IMPORTANCIA DE LA LITURGIA EPISCOPAL

I. DIGNIDAD DE LA IGLESIA PARTICULAR

1 "La diócesis es una porción del Pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio de suerte que, adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia particular, en que se encuentra y opera verdaderamente a Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica". Más aún, "en ella está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia. Rectamente lo dijo san Ignacio: "Donde se presente el Obispo, allí ha de reunirse la asamblea de los fieles, al igual que, dondequiera que esté Cristo Jesús, allí está la Iglesia católica".

2. Corresponde, por tanto, a la Iglesia particular la dignidad de la Iglesia de Cristo. No es, pues, un grupo cualquiera de hombres que se reúnen espontáneamente para alguna obra común, sino que es un don que procede de arriba del Padre de las luces. Ni tampoco se debe considerar como una mera distribución administrativa del pueblo de Dios, porque ella a su modo posee y manifiesta la naturaleza de la Iglesia universal, que brotó del costado de Cristo crucificado, vive y crece continuamente con la Eucaristía, unida a Cristo, madre de los fieles; es "en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud".

3. Ninguna reunión de fieles ni ninguna comunidad de altar es legítima, si no es bajo el sagrado ministerio del Obispo. Esta forma de reunión de la Iglesia particular se extiende y vive en cada una de las comunidades de fieles que el Obispo preside por medio de sus presbíteros que "bajo su autoridad santifican y gobiernan la porción de la grey del Señor a ellos encomendada".

4. Como la Iglesia universal está presente y se manifiesta en la Iglesia particular así también las Iglesias particulares aportan sus dones propios a las otras comunidades y a toda la Iglesia "de tal modo que el todo y cada una de las partes aumenten por la mutua comunión entre todos y tiendan a la plenitud en la unidad".'

II. EL OBISPO FUNDAMENTO Y SIGNO DE COMUNIÓN EN LA IGLESIA PARTICULAR

5. Revestido de la plenitud del sacramento del Orden, el Obispo rige, como vicario y legado de Cristo, la Iglesia particular, en comunión y bajo la autoridad del Romano Pontífice.

"Los Obispos, pues, son puestos por el Espíritu Santo, como los sucesores de los Apóstoles y como Pastores de las almas. Porque Cristo dio a los Apóstoles y a sus sucesores mandato y poder para enseñar a todas las gentes, para que santificaran a todos los hombres en la verdad y los apacentaran. Los

Obispos, por consiguiente, han sido constituidos por el Espíritu Santo, que les ha sido dado, verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores".

6. Por la predicación del Evangelio el Obispo, con la fortaleza del Espíritu, llama a los hombres a la fe, o los confirma en la fe vital, y les propone el íntegro misterio de Cristo."

7. Por medio de los sacramentos, cuya celebración legítima y fructuosa regula él con su autoridad, el Obispo santifica a los fieles. El dispone la administración del Bautismo, por medio del cual se concede la participación en el sacerdocio de Cristo. El es el ministro ordinario de la confirmación, el dispensador de las Sagradas Ordenes, y el moderador de la disciplina penitencial. El dirige toda celebración legítima de la Eucaristía, por medio de la cual continuamente vive y crece la Iglesia. Solícitamente exhorta e instruye a su pueblo para que participe con fe y reverencia en la liturgia y, sobre todo, en el santo sacrificio de la Misa.

8. En la persona del Obispo, a quien asisten los presbíteros, el Señor Jesucristo, Pontífice Supremo, está presente en medio de los fieles. Porque, sentado a la diestra del Padre, no está ausente de la comunidad de sus pastores, quienes, elegidos para apacentar la grey del Señor, son los ministros de Cristo y los dispensadores de los misterios de Dios. Por consiguiente "el Obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende en cierto modo la vida en Cristo de sus fieles".

9. El Obispo es el "administrador de la gracia del supremo sacerdocio" y de él dependen, en el ejercicio de su propia potestad, tanto los presbíteros, que, ciertamente, cuál pródidos colaboradores del Orden Episcopal han sido también constituidos verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, como los diáconos, que, ordenados para el ministerio, están al servicio del pueblo de Dios en comunión con el Obispo y su presbiterio; así pues, el Obispo mismo es el principal dispensador de los misterios de Dios, así como también moderador, promotor y custodio de toda la vida litúrgica en la Iglesia que le ha sido confiada . Y a él mismo "ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana y de reglamentarlo en conformidad con los preceptos del Señor y las leyes de la Iglesia, precisadas más concretamente para su diócesis, según su criterio".

10. El Obispo rige la Iglesia particular que le ha sido encomendada, con consejos, exhortaciones, ejemplos y también con la autoridad y sagrada potestad que recibió por su ordenación episcopal y que emplea para edificar a su grey en la verdad y santidad. "Los fieles, por su parte, deben estar unidos a su Obispo como la Iglesia a Jesucristo y como Jesucristo al Padre, para que todas las cosas se armonicen en la unidad y crezcan para gloria de Dios".

III. IMPORTANCIA DE LA LITURGIA EPISCOPAL

11. El oficio del Obispo, como doctor de su Iglesia, santificador y pastor, resplandece especialmente en la celebración de la sagrada liturgia, que realiza con el pueblo.

"Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en tomo al Obispo, sobre todo en la iglesia catedral; persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros".

12. Las sagradas celebraciones que preside el Obispo manifiestan, pues, el misterio de la Iglesia en el cual está presente Cristo; no son, por lo tanto, una mera suntuosidad de ceremonias.

Por lo demás, conviene que las mismas celebraciones sean modelo para toda la diócesis, y resplandezcan por la participación activa del pueblo. Por tanto, la comunidad congregada participe en ellas con el canto, el diálogo, el silencio sagrado, la atención interna y la participación sacramental.

13. En tiempos determinados y en los principales días del año litúrgico prevéase esta plena manifestación de la Iglesia particular a la cual se invite al pueblo para que concurra de las diferentes partes la diócesis, y en cuanto se pueda, a los presbíteros. Para que los Fieles y los presbíteros puedan más fácilmente reunirse de todas partes, anúnciese la reunión en varias ocasiones y diversos lugares de la diócesis.

14. En estas reuniones extiéndase la caridad de los fieles a la Iglesia universal, y despiértese en ellos un servicio más ferviente del Evangelio y de los hombres.

IV. EL OBISPO Y EL CUMPLIMIENTO DE SU OFICIO DE PREDICAR

15. Entre los principales oficios del Obispo se destaca la predicación del Evangelio, porque el Obispo es el pregonero de la fe ya que atrae nuevos discípulos para Cristo, y es el maestro auténtico dotado de la autoridad de Cristo, que predica al pueblo que le ha sido encomendado la fe que ha de ser creída y aplicada a la vida, la ilustra bajo la luz del Espíritu Santo, extrayendo del tesoro de la Revelación cosas nuevas y antiguas, la hace fructificar y aparta con diligencia los errores que amenazan a su grey.

Este oficio también lo cumple el Obispo en la sagrada liturgia, cuando hace la homilía en la Misa, en las celebraciones de la Palabra de Dios, y, según las circunstancias, en Laudes y en Vísperas y también cuando hace la catequesis y en las moniciones que dice en la celebración de los sacramentos y sacramentales.

16. "Las fuentes principales de la predicación serán la Sagrada Escritura y la liturgia, ya que es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación y en el misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en las celebraciones litúrgicas"

17. Como la predicación es un oficio tan propio del Obispo, que no lo ejercen los demás ministros a no ser en lugar suyo, compete al Obispo que preside la acción litúrgica hacer la homilía él mismo. El Obispo predique sentado en la cátedra con mitra y báculo, a no ser que le parezca otra cosa.

CAPITULO II. OFICIOS Y MINISTERIOS EN LA LITURGIA EPISCOPAL

18. "En toda comunidad de altar", congregada "bajo el sagrado ministerio del Obispo", se manifiesta "el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación".

Por lo tanto, es muy conveniente que cuando el Obispo toma parte en alguna acción litúrgica, donde está congregado el pueblo, presida él mismo la celebración, puesto que posee la plenitud del sacramento del Orden. Lo cual se hace no para aumentar la solemnidad exterior del rito, sino para significar con una luz más viva el misterio de la Iglesia.

Es conveniente también que el Obispo asocie a los presbíteros en la celebración.

Pero si el Obispo preside la Eucaristía sin que celebre, tenga a su cargo la liturgia de la Palabra y concluya la Misa con el rito de despedida, según las normas que se dan en los nn. 176 185.

19. En la asamblea que se reúne para celebrar la liturgia, sobre todo cuando preside el Obispo, cada uno tiene el derecho y el deber de prestar su participación de diferente manera, según la diversidad de orden y de ministerio. "Cada cual, ministro o simple fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo aquello que le corresponde".

Así la Iglesia se manifiesta, en sus diversas órdenes y ministerios, como un cuerpo, cuyos miembros constituyen una unidad.

Los presbíteros

20. Los presbíteros, aunque no tengan la suprema cumbre del pontificado y dependan del Obispo en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo unidos con él en el honor del sacerdocio.

"Los presbíteros, pródigos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su Obispo, un solo presbiterio. Ellos, bajo la autoridad del Obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada".

21. Por consiguiente se recomienda en gran manera que en las celebraciones litúrgicas el Obispo tenga presbíteros que lo asistan. Más aún, en la celebración eucarística presidida por el Obispo, los presbíteros concelebran con él, para que en la Eucaristía se manifieste el misterio de unidad de la Iglesia, y ellos aparezcan ante la comunidad como presbiterio del Obispo.

22. Los presbíteros que participan en las celebraciones episcopales, hagan sólo aquello que les corresponde como presbíteros; si no hay diáconos, suplan algunos de los ministerios de éste, pero nunca lleven vestiduras propias del diácono.

Los diáconos

23. Entre los ministros ocupan el primer lugar los diáconos, cuyo orden ya desde los primeros tiempos de la Iglesia ha sido tenido en gran honor. Los diáconos, hombres de buena fama, llenos de sabiduría, ayudados por la gracia de Dios, deben obrar de tal manera, que sean reconocidos como verdaderos discípulos de Aquel, que no vino a ser servido, sino a servir y que estuvo en medio de sus discípulos como el que sirve.

24. Fortalecidos con el don del Espíritu Santo, ayudan al Obispo y a su presbiterio en el ministerio de la Palabra, del altar y de las obras de caridad. Constituidos ministros del altar, anuncian el Evangelio, sirven en la celebración del Sacrificio y reparten el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

Los diáconos consideren al Obispo como padre y préstenle su ayuda como al mismo Señor Jesucristo, Pontífice eterno, presente en medio de su pueblo.

25. Pertenece a los diáconos en las acciones litúrgicas: asistir al celebrante, servir al altar, tanto en lo referente al libro, como al cáliz, dirigir oportunas moniciones al pueblo, proponer las intenciones de la oración universal y proclamar el Evangelio.

Sino está presente ningún otro ministro, supla él según la necesidad los oficios de los demás.

Si en alguna parte el altar no está de cara al pueblo, el diácono siempre debe volverse a la asamblea cuando le dirige moniciones.

26. En la celebración litúrgica que preside el Obispo, haya por lo menos tres diáconos: uno que sirva al Evangelio y al altar, y otros dos que asistan al Obispo. Si son varios, distribuyan entre sí los diversos ministerios, y por lo menos uno de ellos preocúpese de la participación activa de los fieles.

Los acólitos

27. El acólito tiene sus funciones propias en el servicio del altar, funciones que debe ejercer, aun en el caso de que estén presentes ministros de orden superior.

28. acólito es instituido para que sirva al diácono y al sacerdote. Es propio de él tener cuidado del servicio del altar, ayudar al diácono y al sacerdote en las acciones litúrgicas, sobre todo en la celebración de la Misa. Además, como ministro extraordinario, distribuir la Sagrada comunión de acuerdo con las normas del derecho.

Cuando sea necesario, el acólito instruya a los que sirven en las acciones litúrgicas, acerca de la forma de llevar el libro, la cruz, los cirios, el incensario o cumplir otros oficios semejantes. Sin embargo, en las celebraciones presididas por el Obispo, conviene que sirvan los acólitos instituidos, según el rito previsto. Y si son varios, se distribuirán entre ellos los diversos oficios.

29. Para que el acólito desempeñe sus oficios de una manera más digna, participe de la Eucaristía con piedad creciente de día en día, alimentándose de ella y obtenga un conocimiento más profundo de la misma. Esfuércese por adquirir el sentido íntimo y espiritual de cuanto hace, de tal manera que cotidianamente se ofrezca totalmente a Dios y sea impulsado a servir con amor sincero al Cuerpo místico de Cristo o pueblo de Dios, especialmente de los débiles y enfermos.

Los lectores

30. El lector tiene sus funciones propias en la celebración litúrgica, las que deben ejercer, aun en el caso de que estén presentes ministros de orden superior .

31. De entre los ministros inferiores, del primero que históricamente hay constancia es del lector. Se encuentra en todas las Iglesias, y su ministerio siempre se ha conservado. El lector es instituido para el ministerio que le es propio, a saber, leer la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica. Por ello, en la Misa y en otras acciones sagradas lee las lecturas, excepto el Evangelio. Si no hay salmista, recita el salmo interleccional. En caso de no haber diácono, propone las intenciones de la oración universal.

En cuanto sea necesario, el lector prepare a los fieles que pueden leer la Sagrada Escritura en las acciones litúrgicas. Sin embargo, en las celebraciones presididas por el Obispo, conviene que lean lectores instituidos según el rito previsto, y si son varios, se distribuirán entre ellos las lecturas.

32. Consciente de la dignidad de la Palabra de Dios y de la importancia de su oficio, tenga constante preocupación por la dicción y pronunciación, para que la Palabra de Dios sea claramente comprendida por los participantes.

Ya que el lector anuncia a los otros la Palabra divina, recíbala también él dócilmente, medítela con asiduidad y con su modo de vivir, sea testigo de ella.

El salmista

33. Dada la importancia litúrgica y pastoral que tiene el canto interleccional, conviene que en las celebraciones presididas por el Obispo, sobre todo en la iglesia catedral, haya un salmista o cantor del salmo, dotado del arte de salmodiar y formado espiritualmente. A él le corresponderá cantar el salmo u otro cántico bíblico en forma responsorial, o en directo, así como el gradual y el "Aleluya", de tal manera que los fieles encuentren ayuda oportuna para el canto y para meditar el sentido de los textos.

El maestro de ceremonias

34. Para que la celebración, especialmente la que preside el Obispo, resplandezca por su decoro, simplicidad y orden, es necesario un maestro de ceremonias que la prepare y dirija en estrecha cooperación con el Obispo y los demás que tienen el oficio de organizar sus partes, sobre todo bajo el aspecto pastoral.

El maestro de ceremonias debe ser verdaderamente perito en sagrada liturgia, su historia y su índole, sus leyes y preceptos. Pero, además, debe ser versado en pastoral, para que sepa cómo se han de ordenar las sagradas celebraciones, a fin de fomentar tanto la participación activa del pueblo, como para promover su belleza.

El maestro de ceremonias debe procurar que se observen las leyes de las sagradas celebraciones, según su espíritu verdadero y las legítimas tradiciones de la Iglesia particular, que sean de utilidad pastoral.

35. Coordine oportunamente con los cantores, asistentes, ministros, celebrantes, aquellas cosas que deben hacer y decir. Dentro de la celebración obre con máxima discreción; no hable nada superfluo; no ocupe el lugar de los diáconos y de los asistentes al lado del celebrante. Hágalo todo con piedad, con paciencia y con diligencia.

36. El maestro de ceremonias se reviste con alba, o sotana y sobrepelliz. Si es diácono, dentro de la celebración puede revestir la dalmática y las demás vestiduras de su orden.

El sacristán

37. El sacristán prepara las celebraciones del Obispo juntamente con el maestro de ceremonias, y bajo su dependencia. El sacristán arregla con diligencia los libros para la proclamación de la Palabra de Dios y para el rezo de las oraciones, las vestiduras y lo demás necesario para la celebración. Vigila se toquen las campanas para la celebración. Cuida que se observe el silencio y la modestia en la sacristán y en el "secretarirum". El ajuar conservado por tradición local, no se menosprecie, sino más bien consérvase en óptimas condiciones. Y lo que se deba adquirir, escójase según las leyes del arte contemporáneo, evitando, sin embargo, la sola afición de novedades.

38. Al ornato del lugar de la celebración sagrada pertenece, ante todo, la esmerada limpieza del piso, de las paredes y de todas las imágenes y cosas que se usan o se exponen a la mirada. Evítese en el ornato tanto la suntuosidad, como la avaricia; en cambio manténgase las leyes de la noble sencillez, de la decencia y del arte genuino.

La índole de los pueblos y la tradición del lugar indicarán las cosas que deben emplearse y como se han de ordenar "con tal que sirva a los edificios y ritos sagrados con el debido honor y reverencia".

Sea tal el ornato de la iglesia que aparezca como un signo de amor y de reverencia hacia Dios, y al pueblo le sugiera la índole propia de las fiestas y la alegría y piedad del corazón.

El coro y los artistas músicos

39. Todos los que de modo particular toman parte en el canto y la música sagrada, tanto el director del coro, cantores, organista, así como otros, observen con diligencia todo aquello que se les prescribe en los libros litúrgicos y en los documentos dados por la Sede Apostólica.

40. Los músicos tengan presente sobretodo las normas acerca de la participación del pueblo en el canto.

Además deben vigilar que el canto en las celebraciones presididas por el Obispo manifieste índole universal. De modo que, los fieles puedan decir o cantar a una, no sólo en lengua vernácula, sino también en lengua latina, las partes del ordinario de la Misa que les corresponde.

41. Desde el Miércoles de Ceniza hasta el himno Gloria a Dios en el cielo en la Vigilia Pascual, y en las celebraciones de difuntos, el sonido del órgano y de los otros instrumentos se reserven sólo para sostener el canto. Sin embargo, se exceptúa el Domingo Laetare (Domingo IV de Cuaresma) y las solemnidades y las fiestas.

Desde que termina el himno Gloria a Dios en el cielo en la Misa en la Cena del Señor hasta el mismo himno en la Vigilia Pascual, el órgano y los otros instrumentos musicales se usarán solo para sostener el canto.

En tiempo de Adviento los instrumentos musicales se usarán con tal moderación que concuerde con la alegre expectación de este tiempo, sin que se adelante a la plena alegría de la Navidad del Señor.

CAPITULO III. LA IGLESIA CATEDRAL

42. La iglesia catedral es aquella en la cual el Obispo tiene situada la cátedra, signo del magisterio y de la potestad del pastor de la Iglesia particular, como también signo de unidad de los creyentes en aquella fe, que el Obispo anuncia como pastor de la grey.

En la iglesia catedral el Obispo preside la Liturgia los días más solemnes y, a no ser que circunstancias pastorales aconsejen otra cosa, consagra el santo crisma, y hace las ordenaciones.

43. La iglesia catedral "por la majestad de su construcción, es signo de aquel templo espiritual, que se edifica en las almas y que resplandece por la magnificencia de la gracia divina, según dice el Apóstol Pablo: "Vosotros sois templo de Dios vivo" (2 Co 6. 16). Además debe ser manifestación de la imagen expresa y visible de la Iglesia de Cristo que predica, canta y adora en toda la extensión de la tierra. Debe ser considerada ciertamente como imagen del Cuerpo místico de Cristo, cuyos miembros se unen mediante un único vínculo de caridad, alimentados por los dones que descienden como el rocío del cielo".

44. Por tanto, la iglesia catedral se ha considerado con razón el centro de la vida litúrgica de la diócesis.

45. Incúlquese en el ánimo de los fieles, por los medios más oportunos, el amor y la veneración hacia la iglesia catedral. Para esto es muy conveniente la celebración anual de su dedicación, como también las peregrinaciones que los fieles, distribuidos por parroquias o por regiones de la diócesis, hacen a ella para visitarla con devoción.

46. Todo aquello que se prescribe en los documentos y en los libros litúrgicos acerca de la disposición y del ornato de las iglesias, la iglesia catedral debe manifestarlo de una manera ejemplar a las demás iglesias de la diócesis.

47. La cátedra de la cual se habla en el n. 42, debe ser única y fija y colocada de tal manera que se vea que el Obispo preside verdaderamente toda la comunidad de los fieles.

El número de gradas que tenga la cátedra, se debe adaptar a la estructura de cada iglesia para que el Obispo pueda ser visto con facilidad.

No se coloque baldaquino encima de la cátedra, pero consérvense con diligente cuidado las obras preciosas que han legado los siglos.

Excepto los casos previstos en el derecho, en la cátedra se sienta el Obispo diocesano o el Obispo al cual él mismo se lo haya concedido.

A los demás Obispos o Prelados, acaso presentes, se les preparan sedes en un lugar conveniente, que no sean, sin embargo, erigidas a modo de cátedra .

La sede para el presbítero celebrante prepárese en un lugar diverso.

48. El altar se construya y se adorne según las normas del derecho. Sobre todo se debe atender a que el altar ocupe un lugar que verdaderamente sea el centro al cual se dirija espontáneamente la atención de la asamblea de los fieles.

El altar de la iglesia catedral de ordinario ha de ser fijo y dedicado, separado de las paredes para que se pueda fácilmente pasar alrededor de él y se pueda realizar la celebración de cara al pueblo. Sin embargo, cuando el altar antiguo está situado de tal manera que haga difícil la participación del pueblo y no se pueda trasladar sin detrimento de su valor artístico, eríjase otro altar fijo, artístico y dedicado ritualmente y sólo sobre él realícense las sagradas celebraciones.

No se adorne el altar con flores desde el Miércoles de Ceniza hasta el himno Gloria a Dios en el cielo de la Vigilia Pascual, ni tampoco en las celebraciones de difuntos. Se exceptúa el Domingo Laetare (Domingo IV de Cuaresma) y las solemnidades y las fiestas.

49. Se recomienda que el tabernáculo, según una tradición antiquísima conservada en las iglesias catedrales, se coloque en una capilla separada de la nave central.

Si en algún caso particular el tabernáculo se encuentra sobre el altar en el cual va a celebrar el Obispo, trasládese el Santísimo Sacramento a otro lugar digno.

50. El presbiterio, o sea el lugar donde ejercen su ministerio el Obispo, los presbíteros y los ministros, debe distinguirse en forma conveniente de la nave, ya sea, por alguna elevación, o por alguna estructura peculiar u ornato, de tal manera que por su misma disposición muestre el carácter jerárquico de los ministros.

Su amplitud debe ser tal que los ritos sagrados puedan desarrollarse y verse cómodamente.

En el presbiterio se dispondrán convenientemente sillas, u otro tipo de asientos para los canónigos y presbíteros que quizás no concelebren, pero que asisten con vestido coral, y también para los ministros, de tal manera que también se favorezca el recto desempeño de la función de cada uno.

Durante las celebraciones litúrgicas no debe entrar al presbiterio ningún ministro que no lleve el vestido sagrado o sotana y sobrepelliz y otra vestidura legítimamente aprobada.

51. La iglesia catedral ha de tener ambón, construido según las normas vigentes.

Sin embargo, el Obispo hable al pueblo de Dios desde su cátedra, a no ser que la condición del lugar aconseje otra cosa.

El cantor, el comentador, el director de coro, de ordinario no suban al ambón, sino desempeñen su oficio desde otro lugar conveniente.

52. La iglesia catedral debe tener bautisterio, aunque no sea parroquia, para que al menos se celebre el Bautismo en la noche pascual. Este bautisterio se construirá según las normas dadas en el Ritual Romano.

53. En la iglesia catedral no debe faltar el "secretarium", es decir una sala digna, en lo posible cercana a la entrada de la iglesia, en la cual el Obispo, los concelebrantes y los ministros puedan ponerse los vestidos litúrgicos, y de la cual se inicie la procesión de entrada.

La sacristía será de ordinario diferente del "secretarium"; en ella se guarda el ajuar sagrado, y en ella los días ordinarios el celebrante y los ministros se pueden preparar para la celebración.

54. Para que pueda hacerse una reunión de fieles, provéase en cuanto sea posible, cerca de la iglesia catedral, otra iglesia, o sala apta, o plaza, o claustro donde se haga la bendición de las candelas, de los ramos, del fuego y otras celebraciones preparatorias, y de donde se inicien las procesiones hacia la iglesia catedral.

CAPITULO IV. ALGUNAS NORMAS MAS GENERALES

NOCIONES GENERALES

55. según la enseñanza del Concilio Vaticano II hay que procurar que los ritos resplandezcan con una noble sencillez. Esto tiene valor también para la liturgia episcopal, por más que en ella no se deba desatender el profundo respecto y reverencia debidos al Obispo, en el cual está presente el Señor Jesús en medio de los creyentes y de quien como gran sacerdote, deriva y depende de cierto modo la vida de sus fieles.

Además, puesto que en las celebraciones litúrgicas del Obispo habitualmente participan los diversos órdenes de la Iglesia, cuyo ministerio se manifiesta más claramente con esta forma de celebración, en ellas conviene que resplandezcan la caridad y el honor mutuo entre los miembros del Cuerpo místico de Cristo, y para que también en la liturgia se lleve a la práctica el precepto apostólico: "Estimando en más cada uno a los demás".

Por tanto, antes de pasar a describir cada rito, parece oportuno anticipar algunas normas aprobadas por la tradición, y que es necesario observar.

I. VESTIDURAS E INSIGNIAS

Vestiduras e insignias del Obispo

56. Las vestiduras del Obispo en la celebración litúrgica son las mismas que las del presbítero. Pero es conveniente que en la celebración solemne, según la antigua costumbre, debajo de la casulla vista la dalmática, que podrá ser siempre blanca, sobre todo en las Ordenaciones, en la bendición del Abad y de la Abadesa, y en la dedicación de una iglesia y de un altar.

57. Las insignias pontificales que lleva el Obispo son: el anillo, el báculo pastoral, la mitra, la cruz pectoral, y, además, el palio si le corresponde por derecho.

58. El anillo, insignia de fe y de unión nupcial con la Iglesia, su esposa, debe llevarlo siempre el Obispo.

59. El báculo, signo de su ministerio pastoral, lo usa el Obispo en su territorio. Pero puede usarlo, con consentimiento del Obispo del lugar, cualquier Obispo que celebra solemnemente.

Sin embargo, cuando varios Obispos están presentes en la misma celebración, sólo el Obispo que preside usa el báculo.

El Obispo usa el báculo con la curvatura dirigida hacia el pueblo, o sea vuelta ante sí. El Obispo lo usa de ordinario en la procesión, para escuchar la lectura del Evangelio, para hacer la homilía, para recibir los votos, promesas o la profesión de fe; por último, para bendecir las personas, a no ser que deba hacer imposición de manos.

60. La mitra, que será una sola en cada acción litúrgica, es simple u ornamentada, conforme a la celebración.

El Obispo la usará de ordinario: cuando está sentado, cuando hace la homilía, cuando saluda, cuando habla o hace las moniciones, a no ser que inmediatamente después deba dejarla; cuando bendice solemnemente al pueblo, cuando realiza gestos sacramentales, cuando acompaña las procesiones.

El Obispo no usa la mitra: para las preces introductorias; las oraciones; la oración universal; la Plegaria eucarística; la lectura del Evangelio; para los himnos, si se cantan estando de pie; en las procesiones en las cuales se lleva el Santísimo Sacramento o las reliquias de la Santa Cruz del Señor y en presencia del Santísimo Sacramento expuesto.

Está permitido al Obispo no usar la mitra y el báculo si va de un lugar a otro y el espacio entre ellos es pequeño.

Para el uso de la mitra en la administración de los sacramentos y sacramentales, se observará aquello que se indica más adelante en los lugares correspondientes.

61. La cruz pectoral se usa debajo de la casulla o de la dalmática o del pluvial; en cambio, se usa sobre la muceta.

62. El Arzobispo residencial que haya recibido ya del Romano Pontífice el palio, lo lleva sobre la casulla, dentro del territorio de su jurisdicción, cuando celebra Misa estacional, o por lo menos con gran solemnidad, y también cuando hace las ordenaciones, la bendición de un Abad, de una Abadesa, la consagración de vírgenes y la dedicación de una iglesia y de un altar.

La cruz arzobispal se emplea cuando, después de haber recibido el palio, se dirige a la iglesia a celebrar alguna acción litúrgica.

63. El hábito coral del Obispo, tanto en su diócesis como fuera de ella, consta de la sotana de color violáceo, una banda de seda del mismo color con flecos también de seda como adorno en ambos extremos (mas no con borlas), roquete de lino o de otro tejido semejante, muceta de color violáceo (sin cogulla), cruz pectoral sostenida sobre la muceta por un cordón de color verde entretejido con oro, solideo también de color violáceo, bonete del mismo color, con borla.

Cuando el Obispo lleve la sotana violácea, también usa medias de ese color. Sin embargo, es absolutamente facultativo el uso de las medias moradas cuando se usa sotana negra adornada con un ribete.

64. La capa magna violácea, sin armiño, sólo puede ser usada en su diócesis y en las festividades más solemnes.

Vestiduras de los presbíteros y de los otros ministros

65. La vestidura litúrgica común para todos los ministros de cualquier grado es el alba, que debe ceñirse a la cintura con el cíngulo, a no ser que esté hecha de tal manera que pueda ajustarse al cuerpo sin necesidad de cíngulo. Pero antes de ponerse el alba, si esta no cubre perfectamente el vestido ordinario alrededor del cuello, póngase el amito. El alba no puede cambiarse por una sobrepelliz, cuando se ha de vestir la casulla o la dalmática, o cuando la estola cumple la función de casulla o dalmática. La sobrepelliz ha de llevarse siempre sobre la sotana.

Los acólitos, lectores y demás ministros, en vez de las vestiduras antes mencionadas, pueden usar otras legítimamente aprobadas.

66. La vestidura propia del sacerdote celebrante, en la Misa y en otras acciones sagradas que directamente se relacionan con ella, es la planeta o casulla, a no ser que se diga lo contrario, la cual se reviste sobre el alba y la estola.

La estola la lleva el sacerdote alrededor del cuello y pendiente ante el pecho.

El sacerdote utiliza la capa pluvial en las acciones sagradas solemnes, fuera de la Misa, en las procesiones y en otras acciones sagradas, según las rúbricas propias de cada uno de los ritos.

Los presbíteros presentes en una acción litúrgica y que no concelebran, llevan hábito coral, si son Prelados o canónigos; de lo contrario llevan sobrepelliz sobre la sotana.

67. La vestidura propia del diácono es la dalmática, que se reviste sobre el alba y la estola. La dalmática se puede omitir por necesidad o por una solemnidad de grado menor.

El diácono lleva atravesada la estola, desde el hombro izquierdo, pasando sobre el pecho, hacia el lado derecho del tronco, donde se sujeta.

II. LOS SIGNOS DE REVERENCIA EN GENERAL

68. Con la inclinación se significa la reverencia y el honor que se tributa a las personas mismas o a aquello que las significan.

Hay dos especies de inclinaciones: de cabeza y de cuerpo.

a) La inclinación de la cabeza se hace al nombre de Jesús, de la Bienaventurada Virgen María y del Santo en cuyo honor se celebra la Misa o la Liturgia de las Horas.

b) La inclinación del cuerpo, o inclinación profunda, se hace: al altar, cuando en él no está presente el Santísimo Sacramento; al Obispo; antes y después de la incensación, según se determine en el n. 91; cada vez que los distintos libros litúrgicos lo ordenan expresamente.

69. La genuflexión que se hace sólo con la rodilla derecha, doblándola hasta el piso significa adoración, y por esta razón se reserva al Santísimo Sacramento, sea que esté expuesto, sea que esté reservado en el sagrario; también a la Santa Cruz desde la solemne adoración dentro de la acción litúrgica del Viernes Santo en la Pasión del Señor, hasta el principio de la Vigilia pascual.

70. No hacen genuflexión ni inclinación profunda aquellos que porten objetos, que se usan en la celebración, como por ejemplo, la cruz, los cirios, el Evangelionario.

Reverencia hacia el Santísimo Sacramento

71. Todos los que entren en la iglesia no descuiden adorar al Santísimo Sacramento, sea visitándolo en su capilla, sea por lo menos haciendo genuflexión.

Asimismo hacen genuflexión todos los que pasan delante del Santísimo Sacramento, a no ser que vayan procesionalmente.

Reverencia hacia el altar

72. Saludan el altar con inclinación profunda todos los que se acercan al presbiterio, o se retiran de él, o pasan delante de él.

73. Además, el celebrante y los concelebrantes, en signo de veneración, besan el altar al principio de la Misa.

El celebrante principal antes de retirarse del altar, lo venera besándolo como de costumbre. Los demás, sobre todo si son muchos, lo veneran con la debida reverencia.

En la celebración de Laudes y Vísperas presididas solemnemente por el Obispo, también se besa el altar al principio, y, si parece oportuno, al final.

Sin embargo, donde este signo no esté en armonía plenamente con las tradiciones o índole de alguna región, allí las Conferencias Episcopales pueden determinar otro signo en vez del beso, informando de ello a la Sede Apostólica.

Reverencia hacia el Evangelio

74. En la Misa, en la celebración de la Palabra y en una vigilia prolongada, mientras se proclama el Evangelio, todos están de pie y, de ordinario, vueltos hacia el que lee.

El diácono se dirige al ambón llevando solemnemente el Evangelionario, lo preceden el turiferario que lleva el incensario y los acólitos que llevan cirios encendidos.

El diácono, de pie en el ambón y vuelto hacia el pueblo, después de que haya saludado a la asamblea, teniendo juntas las manos, con el dedo pulgar de la mano derecha signa con el signo de la cruz, primero el libro sobre el principio del Evangelio que va a leer, después se signa a si mismo en la frente, en la boca y en el pecho, diciendo: Lectura del Santo Evangelio.

El Obispo, a su vez, se signa, de igual manera, en la frente, la boca y lo mismo hacen todos los demás.

Después, al menos en la Misa estacional, el diácono inciensa tres veces el Evangelio, es decir, en el medio, a la izquierda y a la derecha. En seguida lee el Evangelio hasta el final.

Terminada la lectura, el diácono lleva el libro para ser besado por el Obispo, o el mismo diácono lo besa, a no ser que como se dijo en el n. 73, la Conferencia Episcopal haya determinado otro signo de veneración.

Si no hay diácono, el presbítero pide y recibe la bendición del Obispo y proclama el Evangelio, tal como se indicó antes.

75. Todos igualmente están de pie cuando se cantan o se recitan los cánticos evangélicos Benedictus, Magnificat y Nunc dimittis. Al principio de ellos se signan con el signo de la cruz.

Reverencia hacia el Obispo y otras personas

76. Saludan al Obispo con inclinación profunda los ministros, los que se acercan a él para servirlo, o terminado el servicio, se retiran, o pasan delante de él.

77. Cuando la cátedra del Obispo está detrás del altar, los ministros saludan o al altar o al Obispo, según se acerquen al altar o al Obispo, pero eviten, en cuanto sea posible, pasar entre el Obispo y el altar, a causa de la reverencia a ambos.

78. Si acaso en el presbiterio están presentes varios Obispos, se hace reverencia sólo al que preside.

79. Cuando el Obispo va a la iglesia, vestido según se describe en el n. 63, para celebrar alguna acción litúrgica, puede, según las costumbres de los lugares, o ser conducido públicamente por los canónigos o algunos presbíteros y clérigos vestidos con hábito coral o con sobrepelliz sobre la sotana, o puede también llegar en forma más sencilla y ser recibido en la puerta por el clero.

En ambos casos, el Obispo avanza en primer lugar, pero si es Arzobispo, precede un acólito que lleva la cruz arzobispal con la imagen del crucifijo colocada en la parte anterior. Después del Obispo siguen, de dos en dos, los canónigos, los presbíteros y el clero. Cerca de la puerta de la iglesia el más digno de los presbíteros entrega al Obispo el aspersorio, a no ser que la aspersion deba hacerse después en vez del acto penitencial. El Obispo, con la cabeza descubierta, se asperja a sí mismo y a los presentes; luego devuelve el aspersorio. De inmediato prosigue con su comitiva al lugar donde se reserva el Santísimo Sacramento, y allí ora brevemente, y, por último, va a la sacristía.

No obstante, el Obispo puede ir directamente al "secretarium" y ser allí recibido por el clero.

80. En la procesión, el Obispo que preside la celebración litúrgica, revestido con las vestiduras sagradas, va siempre solo, después de los presbíteros; aunque delante de quienes lo asisten, que van un poco detrás de él.

81. Al Obispo que preside o participa en una sagrada celebración sólo con el hábito coral, lo asisten dos canónigos revestidos con su hábito coral, o presbíteros o diáconos con sobrepelliz sobre la sotana.

82. El que gobierna la República, si viene a la liturgia por su oficio, es recibido por el Obispo, ya revestido, en la puerta de la iglesia, y si es católico, y se juzga conveniente, le ofrece agua bendita, lo saluda según se acostumbra, avanza a su izquierda y lo conduce al lugar destinado, fuera del presbiterio. Terminada la celebración lo saluda, cuando se retira.

83. Los otros magistrados, que tienen la más alta autoridad en el gobierno de la nación, la región o la ciudad, si suele hacerse, son recibidos, cerca de la puerta de la iglesia, según las costumbres de los lugares, por el más digno del clero, el cual los saluda y los conduce al lugar reservado para ellos. El

Obispo, a su vez, puede saludarlos mientras va en la procesión de entrada y cuando se retira.

III. INCENSACIÓN

84. El rito de incensación expresa reverencia y oración, como se da a entender en el salmo 140,2 y en el Apocalipsis 8,3.

85. La materia que se coloca en el incensario, debe ser o sólo y puro incienso de olor agradable, o si se le agrega algo, procúrese que la cantidad de incienso sea mucho mayor.

86. En la Misa estacional del Obispo se usa el incienso:

- a) durante la procesión de entrada;
- b) al comienzo de la Misa, para incensar el altar;
- c) para la procesión y proclamación del Evangelio;
- d) en la preparación de los dones, para incensar las ofrendas, el altar, la cruz, al Obispo, a los concelebrantes y al pueblo;
- e) en el momento de mostrar la hostia y el cáliz, después de la consagración.

En otras Misas se puede emplear incienso, cuando se juzgue oportuno.

87. También se usa incienso, como se describe en los libros litúrgicos:

- a) en la dedicación de una iglesia y de un altar;
- b) en la consagración del sagrado crisma, cuando se llevan los óleos benditos;
- c) en la exposición del Santísimo Sacramento con la custodia;
- d) en las exequias de los difuntos.

88. Además el incienso se emplea de ordinario, en las procesiones de la Presentación del Señor, del Domingo de Ramos, de la Misa en la Cena del Señor, de la Vigilia pascual, en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo; en la solemne traslación de las reliquias, y en general en las procesiones que se hacen con solemnidad.

89. En Laudes y Vísperas solemnes, se puede incensar el altar, al Obispo y al pueblo mientras se canta el cántico evangélico.

90. El Obispo, si está en la cátedra, o en otra sede, se sienta para poner incienso en el incensario, de no ser así pone el incienso estando de pie; el diácono le presenta la naveta y el Obispo bendice el incienso con el signo de la cruz, sin decir nada.

Después el diácono recibe el incensario de manos del acólito y lo entrega al Obispo.

91. Antes y después de incensar, se hace inclinación profunda a la persona u objeto que se incienso; se exceptúan el altar y las ofrendas para el sacrificio de la Misa.

92. Con tres movimientos dobles se incienso: el Santísimo Sacramento, la reliquia de la Santa Cruz y las imágenes del Señor expuestas solemnemente, también las ofrendas, la cruz del altar, el libro de los Evangelios, el cirio pascual, el Obispo o el presbítero celebrante, la autoridad civil que por oficio está presente en la sagrada celebración, el coro y el pueblo, el cuerpo del difunto.

Con dos movimientos dobles se incensan las reliquias e imágenes de los Santos expuestos para pública veneración.

93. El altar se incienso con movimientos sencillos de la siguiente manera:

a) Si el altar está separado de la pared, el Obispo lo incienso pasando alrededor del mismo.

b) Si el altar está unido a la pared, el Obispo, mientras va pasando, incienso primero la parte derecha, luego la parte izquierda del altar.

Si la cruz está sobre el altar o cerca de él, se incienso antes que el mismo altar, de no ser así el Obispo la incienso cuando pase ante ella.

Las ofrendas se inciensan antes de la incensación del altar y de la cruz.

94. El Santísimo Sacramento se incienso de rodillas.

95. Las reliquias y las imágenes sagradas expuestas a la veneración pública se inciensan después de la incensación del altar. En la Misa, sin embargo, únicamente al inicio de la celebración.

96. El Obispo, tanto en el altar como en la cátedra, recibe la incensación estando de pie, sin mitra, a no ser que ya la tenga.

El diácono incienso a todos los concelebrantes al mismo tiempo.

Por último, el diácono incienso al pueblo desde el sitio más conveniente.

Los canónigos que acaso no concelebran, o reunidos en coro, son incensados todos al mismo tiempo con el pueblo, a no ser que la disposición de los lugares aconseje otra cosa.

Lo anterior vale también para los Obispos que acaso estén presentes.

97. El Obispo que preside, sin que celebre la Misa, es incensado después del celebrante o de los concelebrantes.

El que Preside la Nación, y que viene por oficio a la sagrada celebración, donde existe la costumbre, es incensado después del Obispo.

98. Las moniciones o las oraciones que han de ser oídas por todos; no las diga el Obispo antes de que termine la incensación.

IV. ORDEN PARA DARSE EL SIGNO DE PAZ

99. El Obispo celebrante, después que el diácono dijo: Daos fraternalmente la paz, da el saludo de paz por lo menos a los dos concelebrantes más cercanos y después al primer diácono.

100. Mientras tanto los concelebrantes, los diáconos, los demás ministros y también los Obispos acaso presentes, se dan de modo semejante unos a otros el saludo de paz.

El Obispo que preside la sagrada celebración, sin que concelebre la Misa, da la paz a los canónigos, o a los presbíteros, o a los diáconos que lo asisten.

101. también los fieles se dan el saludo de paz, según el modo determinado por las Conferencias Episcopales.

102. Si el que Preside la Nación, viene por oficio a la sagrada celebración, el diácono o alguno de los concelebrantes se acerca a él y le da el saludo de paz, según la costumbre de los lugares.

103. Mientras se dan el saludo de paz, puede decirse: La paz sea contigo, a lo cual se responde: Y con tu Espíritu.

También pueden usarse otras palabras, según las costumbres locales.

V. MANERA DE TENER LAS MANOS

Manos elevada y extendidas

104. Es costumbre en la Iglesia que los Obispos o los presbíteros dirijan a Dios las oraciones estando de pie y teniendo las manos un poco elevadas y extendidas.

Esta costumbre ya se encuentra en la tradición del Antiguo Testamento y fue recibida por los cristianos en memoria de la Pasión del Señor. "Nosotros no sólo elevamos (las manos), sino que además las extendemos, y después de (cantar) la Pasión del Señor, también orando aclamamos a Cristo.

Manos extendidas sobre las personas o las cosas

105. El Obispo tiene las manos extendidas: sobre el pueblo, para dar solemnemente la bendición y cuantas veces se requiere para la celebración de los sacramentos y sacramentales, como lo indican en su lugar los libros litúrgicos.

106. El Obispo y los concelebrantes tienen las manos extendidas sobre las ofrendas en la Misa para la epiclesis antes de la consagración.

Para la consagración, mientras el Obispo tiene en las manos la hostia o el cáliz y pronuncia las palabras de la consagración, los concelebrantes pronuncian las palabras del Señor, y si parece oportuno extienden la mano derecha hacia el pan y hacia el cáliz.

Manos juntas

107. El Obispo, a no ser que lleve el báculo pastoral, tiene las manos juntas, cuando revestido con las sagradas vestiduras, avanza para una acción litúrgica, mientras ora de rodillas, mientras va del altar a la cátedra o de la cátedra al altar, y cuando las rúbricas lo prescriben en los libros litúrgicos.

También los concelebrantes y ministros, mientras van caminando o están de pie, tienen las manos juntas, a no ser que tengan que llevar algo.

Otros modos de tener las manos

108. Cuando el Obispo se signa a sí mismo, o bendice, coloca la mano izquierda sobre el pecho, a no ser que tenga que llevar algo. Pero cuando está en el altar y bendice con la derecha las ofrendas, u otra cosa, coloca la mano izquierda sobre el altar, a no ser que se indique otra cosa.

109. Cuando el Obispo está sentado, si lleva las vestiduras litúrgicas, a no ser que tenga el báculo pastoral, coloca las palmas de las manos sobre las rodillas.

VI. USO DEL AGUA BENDITA

110. Todos al ingresar a la iglesia, según una laudable costumbre, humedecen la mano con agua bendita preparada allí en un recipiente, y con ella se signan con el signo de la cruz para evocar el Bautismo.

111. Si se va a ofrecer agua bendita al Obispo cuando entra a la iglesia, lo hace el más digno del clero de la Iglesia, le entrega el aspersionario con el cual el Obispo se rocía a sí mismo y a quienes lo acompañan. Luego devuelve el aspersionario.

112. Todo lo anterior se omite si el Obispo entra ya revestido a la iglesia y cuando en la Misa dominical se hace la aspersion en lugar del acto penitencial.

113. De la aspersion que se hace al pueblo en la Vigilia pascual y en la dedicación de una iglesia, se tratará más adelante en los nn. 369 y 872.

114. La aspersion de los objetos que se bendicen, se hace según las normas de los libros litúrgicos.

VII. CUIDADO DE LOS LIBROS LITÚRGICOS Y MODO DE PROCLAMAR DIVERSOS TEXTOS

115. Los libros litúrgicos deben ser tratados con cuidado y reverencia, ya que sirven para proclamar la Palabra de Dios y hacer la oración de la Iglesia.

Por tanto, hay que atender, sobre todo en las celebraciones litúrgicas realizadas por el Obispo, que haya disponibles libros oficiales de la última edición, bellos y bien presentados, por la edición tipográfica y por la encuadernación.

116. En los textos que el Obispo, los ministros o todos los demás, deben pronunciar con voz clara y alta, ésta debe corresponder al género del texto mismo, según sea lectura, oración, monición, aclamación, canto y también a la forma de la celebración y a la solemnidad de la asamblea.

117. En las rúbricas y en las normas siguientes, las palabras "decir", "leer", "proclamar", se deben entender, ya sea del canto, ya sea de la lectura, observando los principios propuestos en cada libro litúrgico y las normas que se dan más adelante en sus respectivos lugares.

118. La locución "cantar o decir", que se utilizan con frecuencia más adelante, se debe entender del canto, a no ser que exista algún motivo que no aconseje el canto.

PARTE II. LA MISA

CAPITULO I. LA MISA ESTACIONAL DEL OBISPO DIOCESANO

NOCIONES GENERALES

119. La principal manifestación de la Iglesia local tiene lugar cuando el Obispo, gran sacerdote de su grey, celebra la Eucaristía sobre todo en la iglesia catedral, rodeado por su presbiterio y los ministros, con plena y activa participación de todo el pueblo santo de Dios.

Esta Misa, llamada estacional manifiesta tanto la unidad de la Iglesia local, como la diversidad de ministerios alrededor del Obispo y de la Sagrada Eucaristía.'

Por lo tanto, convóquese a ella la mayor cantidad de fieles; los presbíteros concelebran con el Obispo; los diáconos ejerzan su ministerio, los acólitos y lectores desempeñen su oficio propio.

120. Esta forma de celebrar la Misa se ha de conservar sobre todo en las mayores solemnidades del año litúrgico, cuando el Obispo consagra el sagrado crisma, y en la Misa vespertina en la Cena del Señor, en las celebraciones del Santo Fundador de la Iglesia local o del Patrono de la diócesis; en el "día natalicio" del Obispo, en las grandes reuniones del pueblo cristiano y también en la visita pastoral.

121. La Misa estacional se celebrará con canto, según las normas que se encuentran en la Instrucción general del Misal Romano.

122. Conviene que haya por lo menos tres diáconos, que sean verdaderamente tales, uno que sirva al Evangelio y al altar, y otros dos que asistan al Obispo. Si son varios distribúyanse entre sí los diversos ministerios, y por lo menos uno de ellos preocúpese de la participación activa de los fieles.

Si no pueden ser verdaderos diáconos entonces es conveniente que su ministerio lo cumplan los presbíteros, los cuales vestidos con sus vestiduras sacerdotales, concelebran con el Obispo, aunque

deban celebrar otra Misa por el bien pastoral de los fieles.

123. Si hay Capítulo en la iglesia catedral, conviene que todos los canónigos concelebrén con el Obispo la Misa estacional, sin que por ello queden excluidos otros presbíteros.

Los Obispos que acaso se encuentren presentes, y los canónigos que no concelebrén, estén con sus vestiduras corales.

124. Cuando por alguna circunstancia especial no se pueda unir la Hora correspondiente de la Liturgia de las Horas a la Misa estacional del Obispo, y al Capítulo le incumbe la obligación coral, éste deberá rezarla en el momento oportuno.

125. Cosas que hay que preparar:

a) En el presbiterio y en su lugar correspondiente:

- el Misal;
- el Leccionario;
- Plegarias eucarísticas para los concelebrantes;
- texto para la oración universal, tanto para el Obispo como para el diácono;
- libro de cantos;
- cáliz de suficiente capacidad, cubierto con un velo; (palia);
- corporal;
- purificadores;
- palangana, jarra con agua y toalla;
- recipiente con agua para ser bendecida cuando se usa en el acto penitencial;
- patena para la comunión de los Fieles.

b) En un lugar adecuado:

- pan, vino y agua (y otras ofrendas)

c) En el "secretarium"

- el Evangeliario;
- incensario y la naveta con incienso;
- cruz para ser llevada en la procesión;
- siete (o por lo menos dos) candeleros con cirios encendidos; y además:
 - para el Obispo: palangana, jarra con agua y toalla; amito, alba, cíngulo, cruz pectoral, estola, dalmática, casulla (palio, para el metropolitano) , solideo, mitra, anillo, báculo;
 - para los concelebrantes: amitos, albas, cíngulos, estolas, casullas;
 - para los diáconos: amitos, albas, cíngulos, estolas, dalmáticas;
 - para los demás ministros: amitos, albas, cíngulos; o sobrepellices para revestirlas sobre la sotana; u otras vestiduras legítimamente aprobadas. Las vestiduras litúrgicas deben ser del color de la Misa que se celebra, o de color festivo.

LLEGADA Y PREPARACIÓN DEL OBISPO

126. Después de que haya sido recibido el Obispo, según se indicó antes (n. 79), éste, ayudado por los diáconos asistentes y otros ministros, los cuales ya tienen puestas las vestiduras litúrgicas antes de que él llegue, deja en el "secretarium" la capa o la muceta, y según el caso, también el roquete, se lava las manos y se reviste con amito, alba, cruz pectoral, estola, dalmática y casulla.

Después uno de los dos diáconos coloca la mitra al Obispo. Pero si es Arzobispo, antes de recibir la mitra, el primer diácono le coloca el palio.

Entre tanto los presbíteros concelebrantes y los otros diáconos, que no sirven al Obispo, se ponen sus vestiduras.

127. Cuando ya todos están preparados, se acerca el acólito turiferario, uno de los diáconos le presenta la naveta al Obispo, el cual pone incienso en el incensario y lo bendice con el signo de la cruz. Luego recibe el báculo, que le presenta el ministro. Uno de los diáconos toma el Evangelionario, que lleva cerrado y con reverencia en la procesión de entrada.

RITOS INICIALES

128. Mientras se canta el canto de entrada, se hace la procesión desde el "secretarium" hacia el presbiterio. Se ordena de esta manera:

- el turiferario con el incensario humeante;
- un acólito que lleva la cruz, con la imagen del crucifijo puesta en la parte anterior; va entre siete, o por lo menos dos acólitos que llevan candeleros con velas encendidas;
- el clero de dos en dos;
- el diácono que lleva el Evangelionario;
- los otros diáconos, si los hay, de dos en dos;
- los presbíteros concelebrantes, de dos en dos;
- el Obispo, que va solo, lleva la mitra y el báculo pastoral en la mano izquierda, mientras bendice con la derecha:
- un poco detrás del Obispo, dos diáconos asistentes;
- por último los ministros del libro, de la mitra y del báculo.

Si la procesión pasa delante de la capilla del Santísimo Sacramento, no se detiene ni se hace genuflexión.

129. Es recomendable que la cruz llevada procesionalmente se coloque cerca del altar, de tal manera que se constituya en la cruz del mismo altar. De lo contrario, se guarda.

Los candeleros se colocan cerca del altar, o sobre la credencia, o cerca del presbiterio.

El Evangelionario se coloca sobre el altar.

130. Todos al entrar al presbiterio, de dos en dos, hacen profunda reverencia al altar.

Los diáconos y los presbíteros concelebrantes suben al altar, lo besan y luego se dirigen a sus sitios.

131. Cuando el Obispo llega al altar, entrega al ministro el báculo pastoral, y dejada la mitra, junto con los diáconos y los otros ministros que lo acompañan, hace profunda reverencia al altar. En seguida sube al altar y, a una con los diáconos, lo besa.

Después, si es necesario, el acólito pone de nuevo incienso en el incensario y el Obispo, acompañado por los dos diáconos, incienso el altar y la cruz.

Una vez incensado el altar, el Obispo acompañado por los ministros, se dirige a la cátedra por la vía más corta.

Dos diáconos se colocan de pie, uno a cada lado, cerca de la cátedra para estar preparados a servir al Obispo. Si éstos faltan, los suplen dos presbíteros concelebrantes.

132. Después el Obispo, los concelebrantes y los fieles, de pie, se signan con la señal de la cruz, mientras aquí, de cara al pueblo, dice: En el nombre del Padre.

Luego el Obispo, extendiendo las manos, saluda a la asamblea, diciendo: La paz sea con vosotros, u otra de las fórmulas que se encuentran en el Misal. Después el mismo Obispo, el diácono o uno de los concelebrantes puede hacer a los fieles una breve introducción sobre la Misa del día.

En seguida el Obispo invita al acto penitencial, que concluye diciendo: Dios Todopoderoso tenga misericordia. Si es necesario el ministro sostiene el libro ante el Obispo.

Cuando se emplea la tercera fórmula del acto penitencial, el Obispo, el diácono, u otro ministro idóneo dice las invocaciones.

133. El domingo, en vez del acto penitencial acostumbrado, se recomienda hacer la bendición y la aspersion del agua.

Después del saludo, el Obispo, de pie cerca a la cátedra, de cara al pueblo y teniendo delante de sí un recipiente con agua para ser bendecida, que le llevó el ministro, invita al pueblo a orar, y después de un breve tiempo de silencio, dice la oración de bendición.

Donde la tradición del pueblo aconseje que se conserve el uso de mezclar sal al agua, el Obispo bendice también la sal, y después la vierte en el agua.

El Obispo recibe del diácono el aspersorio, se rocía a sí mismo y a los concelebrantes, a los ministros, al clero y al pueblo y, según las circunstancias, recorre la iglesia acompañado por los diáconos. Entre tanto se canta el canto que acompaña a la aspersion.

El Obispo vuelve a la cátedra, y terminado el canto, de pie y con las manos extendidas dice la oración conclusiva.

Terminado lo anterior, cuando está prescrito, se canta o reza el himno Gloria a Dios en el cielo.

134. Después del acto penitencial se dice el Señor, ten piedad, a no ser que se hubiera hecho la aspersion con agua, o se hubiera empleado la tercera fórmula del acto penitencial, o las rúbricas determinen otra cosa.

135. El himno Gloria a Dios en el cielo se dice según las rúbricas. Lo puede iniciar o el Obispo, o uno de los concelebrantes, o los cantores. Mientras se dice el himno, todos están de pie.

136. Luego el Obispo, invita al pueblo a orar, y teniendo las manos juntas, canta o dice: Oremos; y luego de unos instantes de silencio, con las manos extendidas, dice la oración colecta. Para ello tiene ante sí el libro que le presenta el ministro. El Obispo junta las manos cuando concluye la oración, y dice Por nuestro Señor ,Jesucristo.... u otras palabras. Al Final el pueblo aclama: Amén.

En seguida el Obispo se sienta y, como de costumbre, de uno de los diáconos recibe la mitra. Y todos se sientan. Los diáconos y los demás ministros se sientan según la disposición del presbiterio, pero de tal manera que se note la diferencia de grado con los presbíteros.

LITURGIA DE LA PALABRA

137. Después de terminada la oración colecta, el lector va al ambón y lee la primera lectura, la cual todos escuchan sentados. Al final canta o dice Palabra de Dios y todos responden con la aclamación.

138. Después el lector se retira. Todos en silencio meditan brevemente la lectura escuchada.

Luego, el salmista o cantor, o el mismo lector, canta o lee el salmo, según uno de los modos previstos.

139. Otro lector desde el ambón hace la segunda lectura, como se dijo antes, estando todos sentados y escuchando.

140. Sigue el Aleluya u otro canto, según las exigencias del tiempo litúrgico. Al iniciarse el Aleluya todos se ponen de pie, menos el Obispo.

Se acerca el turiferario y uno de los diáconos le presenta la naveta. El Obispo pone incienso y lo bendice sin decir nada.

El diácono que va a proclamar el Evangelio, se inclina profundamente ante el Obispo, pide la bendición en voz baja, diciendo: Padre, dame tu bendición. El Obispo lo bendice, diciendo: El Señor esté en tu corazón. El diácono se signa con el signo de la cruz y responde: Amén.

Entonces el Obispo, dejada la mitra, se levanta.

El diácono se acerca al altar y allí van también el turiferario con el incensario humeante, y los acólitos con los cirios encendidos. El diácono hace inclinación al altar y toma reverentemente el Evangeliario, y omitida la reverencia al altar, llevando solemnemente el libro, se dirige al ambón, precedido por el turiferario y los acólitos con cirios.

141. En el ambón, el diácono, teniendo las manos juntas, saluda al pueblo. Al decir las palabras Lectura del santo Evangelio, signa el libro y luego se signa a sí mismo, en la frente, la boca y el pecho, lo cual hacen todos los demás. Entonces el Obispo recibe el báculo. El diácono incienso el libro y proclama el Evangelio, estando todos de pie y vueltos hacia el diácono, como de costumbre. Terminado el Evangelio, el diácono lleva el libro al Obispo para que lo bese. Este dice en secreto: Por la lectura de este Evangelio; o también el mismo diácono besa el Evangeliario, diciendo en secreto la misma fórmula.

Por último, el diácono y los ministros regresan a sus sitios.

El Evangeliario se lleva a la credencia u otro lugar apropiado.

142. Luego, estando todos sentados, el Obispo, con mitra y báculo, si lo considera oportuno, y sentado en la cátedra, hace la homilía, a no ser que haya otro lugar más adecuado para ser visto y oído cómodamente por todos. Terminada la homilía, se puede tener algún momento de silencio.

143. Después de la homilía, a no ser que en este momento se celebre algún rito sacramental o consecratorio o de bendición, según las normas del Pontifical o del Ritual Romano, el Obispo deja la mitra y el báculo, se levanta y, todos de pie, se canta o se reza el Credo, según las rúbricas.

A las palabras y por obra del Espíritu Santo se encarnó... todos se inclinan, pero en las solemnidades de la Anunciación y de Navidad, todos se arrodillan.

144. Terminado el Credo, el Obispo de pie en la cátedra, con las manos juntas, invita con la monición a los fieles a participar en la oración universal.

Después uno de los diáconos o el cantor o lector u otro, desde el ambón o desde otro lugar apropiado, dice las intenciones, y el pueblo participa según le corresponde. Por último el Obispo, con las manos extendidas, concluye las preces con la oración.

LITURGIA EUCARÍSTICA

145. Terminada la oración universal, el Obispo se sienta y recibe la mitra. Los concelebrantes y el pueblo igualmente se sientan. Entonces se comienza el canto para la presentación de los dones, que se prolonga

por lo menos hasta que éstos sean colocados sobre el altar.

Los diáconos y acólitos colocan en el altar el corporal, el purificador, el cáliz y el Misal.

Luego se traen las ofrendas. Es conveniente que los fieles manifiesten su participación trayendo pan y vino para la celebración de la Eucaristía, y también otros dones con los que se ayude a las necesidades de la Iglesia y de los pobres.

Los diáconos o el mismo Obispo reciben las ofrendas de los fieles en un lugar adecuado. Los diáconos llevan el pan y el vino al altar, lo demás a un lugar apropiado, preparado con anterioridad.

146. El Obispo va al altar, deja la mitra, recibe del diácono la patena con pan, y con ambas manos la eleva un poco sobre el altar, diciendo en secreto la fórmula correspondiente. Luego coloca la patena con el pan sobre el corporal.

147. Entre tanto, el diácono vierte vino y un poco de agua en el cáliz, diciendo en secreto el agua unida al vino. Después el Obispo presenta el cáliz, que tiene con ambas manos un poco elevado sobre el altar, dice en secreto la fórmula establecida, y luego, deja el cáliz sobre el corporal, y el diácono, si se requiere, lo cubre con la palia.

148. Después el Obispo, inclinado en medio del altar, dice en secreto acepta, Señor, nuestro corazón contrito.

149. En seguida el turiferario se acerca al Obispo, el diácono le presenta la naveta, y el Obispo pone incienso y lo bendice. Después el Obispo mismo recibe del diácono el incensario, y acompañado por éste, incienso las ofrendas, el altar y la cruz, como lo hizo al principio de la Misa. Terminada esta incensación, todos se ponen de pie, el diácono desde un lado del altar incienso al Obispo, el cual está de pie y sin mitra; luego a los concelebrantes y después al pueblo.

Téngase cuidado de que la monición Orad, hermanos, y la oración sobre las ofrendas no se digan antes de que haya terminado la incensación.

150. Una vez incensado el Obispo, que se encuentra a un lado

del altar y sin mitra, se le acercan los ministros con la jarra del agua, la palangana y la toalla. El Obispo se lava y se seca las manos. Si es necesario uno de los diáconos toma el anillo del Obispo. Mientras éste se lava las manos dice en secreto: Lávame, Señor, mis culpas. Una vez que ha secado las manos y colocado el anillo, el Obispo regresa al centro del altar.

151. El Obispo, de cara al pueblo, extendiendo y juntando las manos invita al pueblo a orar, diciendo: Orad, hermanos.

152. Una vez dada la respuesta El Señor reciba de tus manos, el Obispo, con las manos extendidas, canta o dice la oración sobre las ofrendas. Al final el pueblo aclama: Amén.

153. Después el diácono toma el solideo del Obispo y lo entrega al ministro. Los concelebrantes se acercan al altar y están de pie cerca de él, de tal manera que no impidan el desarrollo de los ritos y que la acción sagrada pueda ser mirada atentamente por los fieles.

Los diáconos están detrás de los concelebrantes, para que cuando sea necesario, uno de ellos sirva en lo referente al cáliz o al misal. Ninguno permanezca entre el Obispo y los concelebrantes, o entre éstos y el altar.

154. Entonces el Obispo empieza la Plegaria eucarística con el prefacio. Extendiendo las manos canta o dice: El Señor esté con vosotros, y cuando dice: Levantemos el corazón, eleva las manos, y con ellas

extendidas, añade: Demos gracias al Señor nuestro Dios. Después de que el pueblo respondió: Es justo y necesario, el Obispo prosigue con el prefacio. Una vez terminado éste, junta las manos y canta juntamente con los concelebrantes, los ministros y el pueblo: Santo.

155. El Obispo prosigue la Plegaria eucarística según lo que se dice en los nn. 171-191 de la Instrucción general del Misal Romano y en las rúbricas que se encuentran en cada una de las Plegarias.

Las partes que dicen todos los concelebrantes a la vez, con las manos extendidas, deben pronunciarlas en voz baja, de modo que la voz del Obispo se escuche claramente. En las Plegarias Eucarísticas I, II y III el Obispo, después de las palabras: con tu siervo el Papa N., añade: conmigo indigno siervo tuyo. En la Plegaria eucarística IV, después de las palabras: de tu servidor el Papa añade: de más indigno siervo tuyo.

Si el cáliz y el copón están cubiertos, el diácono los descubre antes de la epiclesis.

Uno de los diáconos coloca el incienso en el incensario y en cada una de las elevaciones incienso la hostia y el cáliz.

Los diáconos permanecen de rodillas desde la epiclesis hasta la elevación del cáliz.

Después de la consagración el diácono, si se juzga conveniente, vuelve a cubrir el cáliz y el copón.

Dicho por el Obispo: Este es el Sacramento de nuestra fe, el pueblo responde con la aclamación.

156. Las intercesiones particulares, sobre todo en la celebración de algún rito sacramental, bien consecratorio o de bendición, háganse según la estructura de cada una de las Plegarias eucarísticas, empleando los textos que se encuentran en el Misal o en otros libros litúrgicos.

157. En la Misa crismal, antes de que el Obispo diga en la Plegaria eucarística I: Por quien sigues creando todos los bienes, o antes de la doxología Por Cristo, en las otras Plegarias eucarísticas, se hace la bendición del óleo de los enfermos, como se dice en el Pontifical Romano, a no ser que por razones pastorales, se haya hecho después de la Liturgia de la Palabra.

158. Para la doxología final de la Plegaria eucarística, el diácono, de pie al lado del Obispo, tiene elevado el cáliz, mientras el Obispo eleva la patena con la hostia, hasta que el pueblo haya respondido Amén. La doxología final de la Plegaria eucarística la dice o sólo el Obispo, o a una con todos los concelebrantes.

159. Terminada la doxología de la Plegaria eucarística, el Obispo, con las manos juntas, hace la monición previa al Padrenuestro, que todos lo cantan o lo rezan. Tanto el Obispo como los concelebrantes están con las manos extendidas.

160. El Obispo, con las manos extendidas, dice él solo: Líbranos de todos los males. Los presbíteros concelebrantes, juntamente con el pueblo, dicen la aclamación final: Tuyo es el reino.

161. A continuación el Obispo dice la oración: Señor Jesucristo, que dijiste. Terminada ésta, el Obispo, dirigiéndose a la asamblea, anuncia la paz diciendo: La paz del Señor esté siempre con vosotros. El pueblo responde: Y con tu espíritu. Si se cree oportuno, uno de los diáconos, dirigiéndose a la asamblea, hace la invitación para la paz con estas palabras: Daos fraternalmente la paz.

El Obispo da la paz al menos a los dos concelebrantes más cercanos a él, después al primero de los diáconos. Y todos según la costumbre de cada lugar, se manifiestan mutuamente la paz y la caridad.

162. El Obispo inicia la fracción del pan y la prosiguen algunos de los presbíteros concelebrantes, y entre tanto se repite Cordero de Dios, cuantas veces sea necesario para acompañar la fracción del pan. El Obispo deja caer una partícula en el cáliz, diciendo en secreto: El Cuerpo y la Sangre.

163. Dicha en secreto la oración antes de la comunión, el Obispo hace genuflexión y toma la patena. Los concelebrantes uno a uno se acercan al Obispo, hacen genuflexión, y de él reciben reverentemente el Cuerpo de Cristo, y teniéndolo con la mano derecha, y colocando la izquierda debajo, se retiran a sus lugares. Sin embargo, los concelebrantes pueden permanecer en sus lugares y recibir allí mismo el Cuerpo de Cristo.

Luego el Obispo toma la hostia, la sostiene un poco elevada sobre la patena, y, dirigiéndose a la asamblea, dice: Este es el Cordero de Dios, y prosigue con los concelebrantes y el pueblo diciendo: Señor, no soy digno.

Mientras el Obispo comulga el Cuerpo de Cristo, se inicia el canto de comunión.

164. El Obispo, una vez que bebió la Sangre de Cristo, entrega el cáliz a uno de los diáconos y distribuye la comunión a los diáconos y también a los fieles.

Los concelebrantes se acercan al altar y beben la Sangre, que los diáconos les presentan. Estos limpian el cáliz con el purificador, después de la comunión de cada uno de los concelebrantes.

165. Acabada la comunión, uno de los diáconos bebe la Sangre que hubiere, lleva el cáliz a la credencia y allí en seguida, o después de la Misa, lo purifica y arregla. El otro diácono, o uno de los concelebrantes, si hubieren quedado hostias consagradas, las lleva al tabernáculo, y en la credencia purifica la patena o el copón sobre el cáliz, antes de que éste sea purificado.

166. Cuando el Obispo, después de la comunión regresa a la cátedra, vuelve a tomar el solideo, y, si es necesario, se lava las manos. Todos sentados, pueden guardar unos momentos de sagrado silencio, o cantar un cántico de alabanza o un salmo.

167. Después el Obispo de pie en la cátedra, y sosteniéndole el libro el ministro, o habiendo regresado al altar con los diáconos, canta o dice: Oremos y, con las manos extendidas, dice la oración después de la comunión, a la cual puede preceder un breve tiempo de silencio, a no ser que ya lo haya habido después de la comunión. Terminada la oración el pueblo aclama: Amen.

RITOS DE CONCLUSIÓN

168. Terminada la oración después de la comunión, se dan, si lo hay, breves avisos al pueblo.

169. Finalmente el Obispo recibe la mitra, y extendiendo las manos, saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros, al cual responde el pueblo: Y con tu espíritu. Uno de los diáconos puede invitar a todos diciendo: Inclinaos para recibir la bendición, o algo similar. Y el Obispo da la bendición solemne, usando la fórmula más conveniente de entre las que se encuentran en el Misal en el Pontifical o en el Ritual Romano. Mientras dice las primeras invocaciones, o la oración, tiene extendidas las manos sobre el pueblo. A las invocaciones todos responden: Amén. Luego recibe el báculo, y dice: La bendición de Dios todopoderoso, y haciendo tres veces el signo de la cruz sobre el pueblo, agrega: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El Obispo puede impartir también la bendición con las fórmulas que se proponen más adelante en los nn. 1120-1121.

Pero cuando imparte la bendición apostólica, según las normas del derecho, ésta se da en vez de la bendición acostumbrada. La anuncia el diácono y se da según sus propias fórmulas.

170. Dada la bendición uno de los diáconos despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz; y todos responden: Demos gracias a Dios.

Después el Obispo besa el altar, como de costumbre, y le hace la debida reverencia. también los concelebrantes y todos los que están en el presbiterio, saludan el altar, como al principio, y regresan

procesionalmente al "secretarium", en el mismo orden en que vinieron.

Cuando llegan al "secretarium" todos, a una con el Obispo, hacen reverencia a la cruz. Luego los concelebrantes saludan al Obispo, y con diligencia dejan las vestiduras en sus sitios. también los ministros, conjuntamente, saludan al Obispo y dejan todo lo que utilizaron en la celebración que acaba de terminar. Luego se quitan las vestiduras litúrgicas.

Pongan todos esmero en guardar silencio, respetando así tanto la común disposición de ánimo como la santidad de la casa de Dios.

CAPITULO II. OTRAS MISAS CELEBRADAS POR EL OBISPO

171. Aun cuando el Obispo celebre la Misa con menor concurrencia de pueblo y de clero, ordénese todo de tal manera que aparezca como el gran sacerdote de su grey, pastor de toda su Iglesia. así pues, cuando visite parroquias o comunidades de su diócesis, es conveniente que los presbíteros de la parroquia o de la comunidad concelebrén con él.

172. Ayudará un diácono revestido con las vestiduras de su orden. Si no lo hay, un presbítero leerá el Evangelio y servirá al altar; y si éste no concelebra, vista alba y estola.

173. Obsérvese todo lo que en la Instrucción general del Misal Romano se describe acerca de la Misa con pueblo.

Además, cuando el Obispo se reviste las vestiduras, recibe también la cruz pectoral, y como de costumbre, el solideo.

Usa la mitra y el báculo, si las circunstancias así lo aconsejan.

Al inicio de la Misa saluda al pueblo, diciendo: La paz sea con vosotros, o La gracia de nuestro Señor.

El que va a leer el Evangelio, sea el diácono o el presbítero, aun si ?te concelebra, pide y recibe la bendición del Obispo. Leído el Evangelio, se lleva el libro al Obispo para que lo bese, o también pueden besarlo el diácono o el presbítero.

Antes del prefacio, el diácono entrega al ministro el solideo del Obispo. En las Plegarias eucarísticas I, II y III, el Obispo después de las palabras: el Papa N. añade: conmigo indigno siervo tuyo. En la Plegaria eucarística IV, después de las palabras: el Papa N., añade: de más indigno siervo tuyo.

Al final de la Misa, el Obispo bendice, como se dice en los nn. 1120-1121.

174. El Obispo, que no es Ordinario del lugar, con el consentimiento del Obispo diocesano, puede usar en la celebración la cátedra y el báculo (cf. n. 47 y n. 59).

CAPITULO III. MISA PRESIDIDA POR EL OBISPO SIN QUE CELEBRE LA EUCARISTÍA

175. Como según la doctrina y la tradición de la Iglesia es propio del Obispo presidir la Eucaristía en sus comunidades, es sumamente conveniente que cuando el Obispo esté presente en la Misa, él celebre la Eucaristía.

Pero si por justa causa está presente en la Misa sin celebrarla, es mejor, a no ser que otro Obispo vaya a celebrar, que él presida la celebración celebrando por lo menos la Liturgia de la Palabra y bendiciendo al final al pueblo. Esto vale sobre todo para aquellas celebraciones eucarísticas en las cuales se realiza algún rito sacramental, o consecratorio o de bendición.

En estos casos obsérvese lo que se dice más adelante.

176. El Obispo, recibido según el modo descrito en el n. 79, en el "secretarium", o en otro sitio conveniente, reviste sobre el alba: la cruz pectoral, la estola y el pluvial del color conveniente, y como de costumbre, recibe la mitra y el báculo. Lo asisten dos diáconos, o por lo menos uno, revestidos con las vestiduras propias de su orden. Si no hay diáconos, lo asisten dos presbíteros revestidos con pluvial.

177. En la procesión hacia el altar, el Obispo avanza detrás del celebrante o de los concelebrantes, acompañado por sus diáconos y ministros.

178. Cuando llegan al altar, el celebrante o los concelebrantes hacen profunda reverencia. Pero si el Santísimo Sacramento se conserva en el presbiterio, hacen genuflexión. Luego suben al altar, lo besan y se dirigen al asiento que se les asignó.

El Obispo entrega al ministro el báculo pastoral, y dejada la mitra, hace, junto con los diáconos y los ministros, profunda reverencia al altar, a no ser que, como en el caso anterior, se deba hacer genuflexión. Luego sube al altar y lo besa.

Si se usa incienso, el Obispo incienso, según el modo acostumbrado, el altar y la cruz, acompañado por dos diáconos.

Luego por el camino más corto va a la cátedra con sus diáconos, los cuales se colocan a cada lado cerca de ella, para estar dispuestos a asistir al Obispo.

179. Desde el comienzo de la Misa hasta que se termina la Liturgia de la Palabra, obsérvense las normas dadas acerca de la Misa estacional del Obispo (cf. nn. 128 144). Sin embargo, si se ha de celebrar algún rito sacramental, o consecratorio o de bendición, ténganse presente las normas referentes al Credo y a la oración universal.

180. Terminada la oración universal, o celebrado el rito sacramental, o consecratorio, o de bendición, el Obispo se sienta y recibe la mitra.

Entonces un diácono y los ministros preparan el altar como de costumbre. Si los fieles traen las ofrendas, las recibe el celebrante o el Obispo.

Después el celebrante, hecha profunda reverencia al Obispo, va al altar a iniciar la Liturgia de la Eucaristía, según el Rito de la Misa.

181. Si hay incensación, el Obispo es incensado después del celebrante. Dejada la mitra, se pone de pie para recibir la incensación. De lo contrario lo hace después del Orad, hermanos, permanece de pie en la cátedra hasta la epiclesis en la Plegaria eucarística.

182. Desde la epiclesis hasta terminar la elevación del cáliz, el Obispo, vuelto hacia el altar, se pone de rodillas en el reclinatorio preparado para este fin, o ante la cátedra o en otro sitio conveniente. Luego nuevamente se pone de pie en la cátedra.

183. Después de la invitación del diácono: Daos fraternalmente la paz, el Obispo da la paz a sus diáconos.

Si el Obispo comulga, en el altar toma el Cuerpo y la Sangre del Señor, después del celebrante.

184. Mientras se distribuye la sagrada comunión, el Obispo puede sentarse hasta el principio de la oración después de la comunión, la cual dice él mismo estando de pie en el altar o en la sede.

Terminada la oración, el Obispo bendice al pueblo, como se dice en los nn. 1120-1121. Uno de los diáconos asistentes despide al pueblo (cf. n. 170).

185. Por último, el Obispo y el celebrante, como de costumbre veneran el altar con el beso. Hecha la debida reverencia todos se retiran en el mismo orden en que vinieron.

186. Si el Obispo no preside la Misa según el modo antes descrito, participe en ella vestido con muceta y roquete, pero no en la cátedra, sino en el lugar más apto, que se le haya preparado.

PARTE III. LITURGIA DE LAS HORAS Y CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS

LITURGIA DE LAS HORAS

NOCIONES GENERALES

187. Ya que el Obispo representa la persona de Cristo de modo eminente y visible, y por ser el gran sacerdote de su grey, debe ser también el primer orante entre los miembros de su Iglesia.

Por tanto, se le recomienda encarecidamente que, en cuanto pueda, celebre la Liturgia de las Horas, principalmente Laudes matutinas y Vísperas con su presbiterio, sus ministros y con participación plena y activa del pueblo, sobre todo en la iglesia catedral .

188. Conviene que en las mayores solemnidades el Obispo celebre con el clero y con el pueblo congregados en la iglesia catedral, ya sea las Primeras Vísperas, ya sea Laudes matutinas o las Segundas Vísperas, según lo aconsejen las circunstancias de los lugares, y observando siempre el tiempo más aproximado al verdadero tiempo de la Hora.

189. Asimismo, conviene que el Obispo celebre en la iglesia catedral el Oficio de lectura y Laudes matutinas el Viernes Santo en la Pasión del Señor y el Sábado Santo, como también el Oficio de lectura en la noche de la Navidad del Señor.

190. Finalmente, enseñe a la grey que se le ha encomendado, tanto de palabra, como con su ejemplo, la importancia de la Liturgia de las Horas, y promueva la celebración comunitaria de ella en las parroquias, en las comunidades y en las diversas reuniones, según las normas de la Instrucción general de la Liturgia de las Horas?

CAPITULO I. CELEBRACIÓN DE VÍSPERAS EN LAS PRINCIPALES SOLEMNIDADES

191. Para la llegada del Obispo a la iglesia, obsérvese lo que se dice en las normas generales, referidas en el número 79.

192. En el "secretarium", el Obispo, ayudado por los diáconos y los otros ministros, que antes de su llegada ya se han revestido con sus vestiduras litúrgicas, deja la capa o la muceta y, según las circunstancias, también el roquete, y se reviste con amito, alba, cingulo, cruz pectoral, estola y pluvial. Luego recibe de uno de los diáconos la mitra, y también el báculo.

Entretanto, es conveniente que los presbíteros, especialmente los canónigos, se revistan con la capa pluvial sobre la sobrepelliz o sobre el alba; los diáconos con la capa pluvial o con la dalmática.

193. Estando todos preparados, mientras suena el órgano o se canta, se hace la entrada a la iglesia en este orden:

- el acólito que lleva la cruz en medio de dos acólitos que llevan candeleros con cirios encendidos;
- el clero de dos en dos;
- los diáconos, si son varios, de dos en dos;
- los presbíteros de dos en dos;

- el Obispo avanza solo, llevando la mitra y el báculo pastoral, que tiene en la mano izquierda;
- un poco detrás del Obispo, dos diáconos que lo asisten y, si es necesario, toman a cada lado los bordes del pluvial;
- por último los ministros del libro, la mitra y el báculo.

Si la procesión pasa ante la capilla del Santísimo Sacramento, no se detiene ni se hace genuflexión.

194. Se recomienda que la cruz llevada procesionalmente se coloque cerca del altar, de tal manera que sea la cruz del altar, de lo contrario se guarda.

Los candeleros se colocan cerca del altar, o sobre la credencia, o cerca del presbiterio.

195. Todos al entrar al presbiterio, de dos en dos, hacen profunda reverencia al altar, y se dirigen a sus sitios. Pero si el Santísimo Sacramento se conserva en el presbiterio, hacen genuflexión.

196. El Obispo, al llegar al altar, entregado el báculo pastoral al ministro y dejada la mitra, hace profunda reverencia al altar, con los diáconos y los otros ministros que lo acompañan.

Después se llega al altar y lo besa, a una con los diáconos que lo asisten. Luego va a la cátedra, donde de pie y signándose con el signo de la cruz, canta el versículo: Dios mío, ven en mi auxilio. Todos responden: Señor, date prisa en socorrerme. Y se canta: Gloria al Padre y, según las rúbricas, Aleluya.

197. Los cantores, inician el himno, y lo prosigue el coro o el pueblo, según lo exija la melodía musical del himno.

198. Después del himno, el Obispo se sienta y recibe la mitra, como de ordinario. Igualmente todos se sientan.

Un cantor inicia las antífonas y los salmos.

Para la salmodia todos pueden estar de pie, según las costumbres de los lugares.

Cuando se usan las oraciones sálmicas, se repite la antífona, luego el Obispo deja la mitra, se levanta, y estando de pie, dice: Oremos. Y después de que todos hayan orado en silencio por algún espacio de tiempo, dice la oración correspondiente al salmo o al cántico.

199. Terminada la salmodia, el lector de pie en el ambón, hace la lectura, sea larga o breve, que todos escuchan sentados.

200. Según las circunstancias, si quiere el Obispo, una vez recibido el báculo, puede agregar una breve homilía para explicar la lectura. La hace con mitra y sentado en la cátedra, o desde el lugar más apto para ser visto y oído por todos.

201. Después de la lectura, o de la homilía, se pueden guardar unos minutos de silencio, si se juzga oportuno.

202. Luego, para responder a la Palabra de Dios, se canta el responsorio breve, o el canto responsorial.

203. Para la antífona del cántico evangélico, el Obispo coloca incienso en el incensario. Al empezar el coro el cántico Proclama mi alma la grandeza del Señor, el Obispo con mitra, se levanta, y todos con él. Después de trazar sobre sí el signo de la cruz desde la frente hasta el pecho, avanza hacia el altar, y hecha la debida reverencia, junto con los ministros, sube al altar y omite el beso.

204. Mientras se canta el cántico evangélico, se hace como de costumbre la incensación del altar, de la cruz, del Obispo y de los demás como en la Misa, según se dijo en los nn.89, 93, 96 y 121.

205. Terminado el cántico y repetida como de costumbre la antífona, se hacen las preces. El ministro presenta el libro al Obispo, quien dice la monición, y después uno de los diáconos, en el ambón o desde otro lugar conveniente, dice las intenciones, a las que el pueblo responde.

El Padrenuestro es cantado o rezado por todos. Si pareciere oportuno, el Obispo le antepone una monición.

Por último, el Obispo, con las manos extendidas, canta o dice la oración conclusiva. Todos responden: Amén.

206. En seguida el Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros. Luego uno de los diáconos puede hacer la monición: Inclinaos para recibir la bendición, (con éstas o palabras parecidas) y el Obispo con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición solemne, empleando una fórmula adecuada de las que se encuentran en el Misal Romano.

Dichas las invocaciones, recibe el báculo y dice: La bendición de Dios todopoderoso y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo puede dar la bendición también con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

207. En seguida uno de los diáconos despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz y todos responden: Demos gracias a Dios.

208. Finalmente, el Obispo se retira de la cátedra, llevando la mitra y el báculo y, según las circunstancias, besa el altar.

También los presbíteros y quienes están en el presbiterio, saludan el altar. Todos regresan al "secretarium" procesionalmente, en el mismo orden en que vinieron.

CAPITULO II. VISPERAS CELEBRADAS EN FORMA MAS SIMPLE

209. También cuando el Obispo preside las Vísperas fuera de las solemnidades más grandes, o cuando es menor el concurso de pueblo y del clero, o en una iglesia parroquial, es aconsejable que haya algunos presbíteros que conviene se revistan con sobrepelliz sobre la sotana, o con alba y pluvial, o dos diáconos, o por lo menos uno, que se revista con alba y dalmática. El Obispo por su parte se reviste como se dice en el n. 192, o por lo menos con alba y sobre ella la estola y el pluvial.

Todo se hace como se dice en los nn. 191-208, con las debidas adaptaciones.

210. Pero cuando el Obispo asiste a una asamblea menor, en una parroquia o en otra iglesia, puede presidir las Vísperas desde su sede, revestido con el hábito coral, y con algunos ministros que lo asistan.

211. Si el Obispo participa en la celebración de Vísperas presididas por un presbítero, el Obispo da la bendición antes de la despedida del pueblo.

CAPITULO III. LAUDES MATUTINAS

212. Las laudes matutinas se pueden celebrar con el mismo rito de las Vísperas, excepto lo siguiente.

213. Si se antepone el Invitatorio, en vez del versículo: Dios mío, ven en mi auxilio, el Obispo comienza las Laudes con el versículo: Señor, abre mis labios, al cual se responde: Y mi boca proclamará tu alabanza. Mientras se dice este versículo, todos se signan la boca con el signo de la cruz. Luego, estando todos de pie, se canta el salmo invitatorio, intercalando la antífona, como se dice en el libro de la Liturgia de las Horas.

Terminado el salmo invitatorio y repetida como de costumbre la antífona, se canta el himno. La celebración de las Laudes matutinas prosigue como se dijo para la celebración de Vísperas.

CAPITULO IV. OFICIO DE LECTURA

214. El Obispo preside el Oficio de lectura desde la cátedra, revestido con hábito coral. El inicia el Oficio con el versículo: Señor, abre mis labios, o: Dios mío, ven en mi auxilio, según las rúbricas.

El cantor entona los himnos, las antífonas y los salmos. Un lector hace las lecturas.

Al final el Obispo canta o dice la oración conclusiva y, si hay despedida, bendice al pueblo, tal como se dice en los nn. 1120-1121.

215. Si se celebra la Vigilia prolongada, el domingo se anuncia solemnemente el Evangelio de la Resurrección, u otro Evangelio los demás días. Lo hace el diácono revestido con alba, estola y dalmática, el cual previamente pide la bendición al Obispo y va acompañado por dos acólitos con cirios encendidos, y por el turiferario con el incensario humeante, en el que el Obispo ha puesto el incienso y bendecido.

Según las circunstancias, el Obispo hace la homilía.

Después del Señor, Dios eterno, alegres te cantamos (Te Deum), si debiera decirse, el Obispo canta o dice la oración conclusiva y, si hay despedida, da la bendición.

216. Cuantas veces se celebra la Vigilia prolongada con participación del pueblo, y en forma más solemne, el Obispo, los presbíteros y los diáconos pueden revestirse como para las Vísperas.

El Obispo durante la salmodia está sentado en la cátedra y tiene puesta la mitra; pero para escuchar el Evangelio, deja la mitra, se pone de pie y recibe el báculo, el cual también mantiene mientras se canta el Señor, Dios eterno, alegres te cantamos (Te Deum). Lo demás se hace como se indica en el n. 214.

217. La noche de la Natividad del Señor, el Viernes Santo en la Pasión del Señor y el Sábado Santo, en cuanto sea posible, celébrese el Oficio de lectura con participación del pueblo, con la presencia o presidencia del Obispo, según el rito descrito en los nn. 214-216.

CAPITULO V. TERCIA, SEXTA, NONA

218. Las Horas de Tercia, Sexta y Nona, sea en la iglesia catedral, o en otra, las puede presidir el Obispo, revestido con hábito coral.

Inicia la Hora con el versículo Dios mío, ven en mi auxilio, y la concluye con la oración.

Para la salmodia todos se sientan o están de pie, según las costumbres de los lugares. Después de la salmodia, estando todos sentados, el lector desde un lugar apropiado, hace lectura breve, a la que sigue el versículo que inician los cantores. Todos están de pie y responden.

No se da la bendición. La Hora se concluye con la aclamación: Bendigamos al Señor, a la cual responden todos: Demos gracias a Dios.

CAPITULO VI. COMPLETAS

219. Cuando el Obispo preside las Completas en la iglesia, se reviste con el hábito coral, y lo asisten algunos ministros.

El Obispo inicia la Hora con el versículo: Dios mío, ven en mi auxilio.

Si se hace el examen de conciencia, o se realiza en silencio o se incluye en el acto penitencial.

Para la salmodia todos o se sientan o están de pie, según las costumbres de los lugares. Después de la salmodia, estando todos sentados, el lector de pie desde un lugar apropiado, hace la lectura breve, a la que sigue el responsorio: En tus manos, Señor. Luego se dice la antífona del cántico evangélico: Ahora, Señor, según tu promesa. Al empezar éste, todos se levantan y se signan con el signo de la cruz.

El Obispo dice la oración conclusiva y luego bendice a los participantes, diciendo: El Señor todopoderoso nos conceda una noche.

220. La Hora concluye con la antífona de la Santísima Virgen, sin oración.

CAPITULO VII. CELEBRACIONES DE LA PALABRA DE DIOS

NOCIONES GENERALES

221. "La Iglesia siempre ha venerado las Divinas Escrituras, como lo ha hecho con el mismo Cuerpo. de Cristo, puesto que, sobre todo en la sagrada Liturgia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida tanto de la mesa de la Palabra de Dios, como del Cuerpo de Cristo", más aún, toda celebración litúrgica se apoya y se sostiene en la Palabra de Dios. Por tanto, el Obispo esfuércese al máximo para que todos los fieles con una adecuada preparación espiritual previa, adquieran el sentido de escuchar y meditar el misterio de Cristo, que se propone en el Antiguo y el Nuevo Testamento.

222. Las celebraciones sagradas de la Palabra de Dios son sumamente útiles en la vida tanto de cada uno de los fieles, como de las comunidades, para fomentar el espíritu y la vida espiritual, para establecer un amor más intenso a la Palabra de Dios y para una celebración más fructuosa tanto de la Eucaristía, como' de los otros sacramentos.

223. Por lo cual, es conveniente que el Obispo presida, sobre todo en la iglesia catedral, celebraciones de la Palabra de Dios especialmente en las vigiliias de las fiestas más solemnes, en algunos días de Adviento, de Cuaresma y en los domingos y en los días de fiesta.

DESCRIPCIÓN DE LAS CELEBRACIONES

224. Las celebraciones de la Palabra de Dios se asemejarán al modelo de la Liturgia de la Palabra en la Misa.

225. Una vez recibido el Obispo, según lo dicho en el n. 79, en el "secretarium" o en otro lugar a propósito, se reviste sobre el alba, la cruz pectoral, la estola y el pluvial del color conveniente y, como de costumbre, recibe la mitra y el báculo.

Lo asisten dos diáconos revestidos con las vestiduras litúrgicas propias de su orden.

Si no hay diáconos, asisten al Obispo dos presbíteros con alba o sobrepelliz sobre la sotana.

226. Después de los ritos iniciales (canto, saludo y oración) se leen una o varias lecturas de la Sagrada Escritura, a las cuales se intercalan cantos o salmos o momentos de silencio. Las lecturas se explican a los fieles reunidos y a ellos se aplican mediante la homilía.

Después de la homilía es oportuno guardar silencio para meditar la Palabra de Dios. Luego la asamblea de los fieles, con un mismo corazón y una sola voz ore, sea por medio de alguna plegaria litánica o de otra forma apta para promover la participación. Al final de la celebración se reza siempre el Padrenuestro.

El Obispo que ha presidido la celebración concluye con la oración y bendice al pueblo, como está indicado más abajo en los nn. 1120 y 1121.

En seguida uno de los diáconos o de los ministros despide al pueblo, diciendo : Podéis ir en paz, y todos responden: Demos gracias a Dios.

PARTE IV. CELEBRACIÓN DE LOS MISTERIOS DEL SE DURANTE EL AÑO LITÚRGICO

CELEBRACIONES DE LOS MISTERIOS DEL SEÑOR DURANTE EL AÑO LITÚRGICO

NOCIONES GENERALES

227. "La santa madre Iglesia considera deber suyo celebrar con una sagrada recordación, en días determinados durante el decurso del año, la obra salvífica de su divino Esposo. Cada semana, en el día que llamó del Señor, conmemora su Resurrección, que una vez al año celebra también, junto con su bienaventurada pasión, con la máxima solemnidad de la Pascua.

Además, durante el año litúrgico despliega todo el misterio de Cristo, desde la Encarnación y la Natividad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor.

Renovando así los misterios de la Redención, abre a los fieles las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor, de tal manera que en todo tiempo, en cierto modo, se hacen presentes para que los fieles puedan ponerse en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación".

El día domingo

228. "La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del día mismo de la Resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual el primer día de cada semana, llamado el día del Señor, o domingo".

Puesto que el día del Señor es el núcleo y el fundamento del año litúrgico, por medio del cual la Iglesia despliega todo el misterio de Cristo, solamente cede su celebración a las solemnidades y también a las fiestas del Señor, inscritas en el calendario general, y excluye por sí mismo la asignación perpetua de otra celebración, con excepción de la fiesta de la Sagrada Familia, la del Bautismo del Señor, la de la solemnidad de la Santísima Trinidad y la de Nuestro Señor Jesucristo Rey del universo.

Los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua tienen precedencia sobre todas las fiestas del Señor y sobre todas las solemnidades.

229. Cuide por tanto el Obispo que en su diócesis el domingo se presente e inculque a la piedad de los fieles como el día primordial de fiesta, de tal manera que también sea día de alegría y de liberación del trabajo.

Por lo cual, vigile el Obispo para que aquello que el Concilio Vaticano II y los libros litúrgicos renovados determinaron acerca de la índole peculiar de la celebración del domingo, se observe con piedad y con fidelidad, principalmente en lo referente a los días dedicados a temas peculiares, que se realizan con mucha frecuencia en domingo, como por ejemplo, por la conservación de la paz y la justicia, por las vocaciones, por la evangelización de los pueblos. En estos casos la liturgia debe ser del domingo. Se puede hacer alguna mención del tema que se propone, sea en los cantos, las moniciones, sea en la homilía y la oración universal.

Con todo, en los domingos del tiempo durante el año se puede elegir una lectura de las que se proponen en el Leccionario, que sea apta para ilustrar el tema peculiar.

Sin embargo, en donde se realiza una celebración peculiar acerca de algún tema, en los domingos del tiempo durante el año, por mandato o con licencia del Ordinario del lugar, se puede elegir una Misa por diversas necesidades, de las que se encuentran en el Misal Romano.

230. Los cambios que en los últimos tiempos se han introducido en las costumbres sociales influyeron de diversas formas en la elaboración del calendario litúrgico; por esta razón algunas solemnidades de precepto fueron suprimidas en algunas regiones, de las cuales, unas referentes al misterio del Señor, inscritas en el calendario general, fueron trasladadas al domingo siguiente:

a) La Epifanía, se traslada al domingo que cae entre el 2 y el 8 de enero.

b) La Ascensión, se traslada al domingo VII de Pascua.

c) La solemnidad del Santísimo Cuerpo y de la Sangre de Cristo, se traslada al domingo después de la Santísima Trinidad.

Con respecto a otras celebraciones del Señor, de la Santísima Virgen María y de los Santos que caen dentro de la semana, y que ya no son de precepto, procure el Obispo que el Pueblo cristiano continúe celebrándolas con amor, de tal manera que también en la semana los fieles puedan recibir con abundancia la gracia de la salvación.

Año litúrgico

231. La celebración del año litúrgico posee una peculiar y eficacia sacramental, ya que Cristo mismo es el que en sus misterios, o en las memorias de los Santos, especialmente de su Madre, continúa la obra de su inmensa misericordia, de tal modo que los cristianos no sólo conmemoran y meditan los misterios de la Redención, sino que están en contacto y comunión con ellos, y por ellos tienen vida.

232. Así pues, esfuércese el Obispo para que el espíritu de los fieles se oriente sobre todo a las fiestas del Señor y a guardar en su significación espiritual los tiempos sagrados del año litúrgico, de forma que lo que en ellos se celebra y se profesa con la boca, sea creído por la mente, y lo que cree la mente, se manifieste en el comportamiento público y privado.

233. Además de las celebraciones litúrgicas de las que se compone el año litúrgico, existen en muchas regiones costumbres populares y ejercicios piadosos. Entre ellos, el Obispo conforme a su oficio pastoral, aprecie seriamente los que contribuyan a favorecer la piedad, la devoción y la comprensión de los misterios de Cristo, y cuide que "vayan de acuerdo con la sagrada Liturgia, en cierto modo se deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la Liturgia por su naturaleza está muy por encima de ellos".

CAPITULO I. TIEMPO DE ADVIENTO Y DE NAVIDAD

234. Después de la celebración anual del misterio pascual, la Iglesia nada tiene más antiguo que la celebración del Nacimiento del Señor y de sus primeras manifestaciones: esto tiene lugar en el tiempo de Navidad.

235. Esta celebración se prepara con el tiempo de Adviento, que posee una doble índole: es el tiempo de preparación para la solemnidad de Navidad, en la que se celebra la primera venida del Hijo de Dios a los hombres, y al mismo tiempo, por medio de esta recordación, el espíritu se orienta a la espera de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. Por estas dos razones, el tiempo de Adviento se presenta como un tiempo de piadosa y alegre expectación.

236. En tiempo de Adviento se emplearán el órgano y los otros instrumentos musicales, y también se adornará el altar con flores, con la moderación que conviene a la índole de este tiempo, sin adelantarse a la plena alegría de la Navidad del Señor.

El domingo Gaudete (II de Adviento) puede usarse el color rosado.

237. El Obispo cuide que se vivan con verdadero espíritu cristiano la solemnidad del Nacimiento del Señor, en la cual se celebra el misterio de la Encarnación, por el cual el Verbo de Dios se dignó hacerse partícipe

de nuestra naturaleza humana, para concedernos ser partícipes de su divinidad.

238. La costumbre de celebrar la Vigilia para iniciar la solemnidad del Nacimiento del Señor, debe conservarse y favorecerse, según el uso propio de cada Iglesia.

Por tanto, es muy conveniente que en la iglesia catedral el Obispo mismo, en cuanto le sea posible, presida la Vigilia prolongada, según las normas dadas en los nn. 215-216.

Si no se deja ningún intervalo entre la Vigilia y la Misa, el Obispo y los presbíteros pueden estar revestidos como para la Misa.

Después del Evangelio de la Vigilia o, si no se celebra la Vigilia prolongada, después del responsorio, en vez del Señor Dios eterno, alegres te cantamos, (Te Deum) , se canta el himno Gloria a Dios en el cielo e inmediatamente se dice la oración colecta de la Misa. Se omiten los ritos iniciales.

239. Según la antiquísima tradición romana, en la Natividad del Señor, la Misa puede celebrarse tres veces: en la noche, en la aurora y en el día, observando la correspondencia del tiempo.

240. La antigua solemnidad de la Epifanía del Señor se cuenta entre las máximas festividades de todo el año litúrgico, ya que ella celebra, en el Niño nacido de María, la manifestación de Aquél, que es el Hijo de Dios, Mesías prometido y Luz de las Naciones.

Ya sea fiesta de precepto o esté trasladada al domingo siguiente, el Obispo tendrá el cuidado de que esta solemnidad se celebre de manera conveniente. Por tanto:

- los cirios se aumentarán, según parezca oportuno;

- de acuerdo con la costumbre del lugar, una vez cantado el Evangelio, uno de los diáconos, algún canónigo o prebendado, u otro revestido con capa pluvial, sube al ambón y allí publicará las fiestas movibles del año en curso;

- se conservará o instaurará, según las costumbres y la tradición de los lugares, la presentación especial de las ofrendas;

- las moniciones y la homilía ilustrarán el sentido pleno de este día, honrado con "tres milagros": la adoración del Niño por los Magos, el bautismo de Cristo y las bodas de Caná.

CAPITULO II. FIESTA DE LA PRESENTACIÓN DEL SEÑOR

241. El día de la Presentación del Señor los fieles salen a su encuentro con velas en sus manos y aclamándolo, a una con el anciano Simeón, quien reconoció a Cristo como "Luz para alumbrar a las naciones".

Instrúyase, pues, a los fieles para que en toda su vida procedan como hijos de la luz, porque ellos deben mostrar a todas las personas la luz de Cristo, hechos ellos mismos lámparas encendidas en sus obras.

PRIMERA FORMA: PROCESIÓN

242. A una hora conveniente, se reúnen los fieles en una iglesia menor o en otro lugar adecuado fuera de la iglesia, hacia la cual se va a dirigir la procesión. Los fieles llevan en sus manos las velas apagadas.

243. El Obispo en un lugar apropiado se pone las vestiduras de color blanco requeridas para la Misa. En lugar de la casulla puede usar la capa pluvial, que deja una vez terminada la procesión.

El Obispo, con mitra y báculo, junto con los ministros, y, si es el caso, con los concelebrantes revestidos para la Misa, se acerca al lugar de la bendición de las velas.

Mientras se encienden las velas, se canta la antifona: Nuestro Señor vendrá con gran poder, u otro canto apropiado.

244. Cuando el Obispo llega al lugar de la bendición de las velas, y el canto ha terminado, deja la mitra y el báculo, y de cara al pueblo, dice: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Después saluda al pueblo, diciendo: La paz sea con vosotros. Y hace la monición introductoria. Si lo juzga conveniente, puede encomendar esta monición al diácono o a uno de los concelebrantes.

245. Después de la monición el ministro presenta el libro al Obispo, y éste bendice las velas con la oración correspondiente, teniendo las manos extendidas. Luego asperja las candelas con agua bendita, sin decir nada.

De nuevo toma la mitra, coloca incienso y lo bendice para la procesión. Finalmente el Obispo recibe del diácono la vela encendida, que lleva durante la procesión.

246. El diácono dice en voz alta: Vayamos jubilosos al encuentro del Señor. Y empieza la procesión hacia la iglesia donde se celebrará la Misa.

Precede el turiferario con el incensario humeante, luego el acólito que lleva la cruz en medio de dos acólitos que llevan candeleros con cirios encendidos, sigue el clero, el diácono que lleva el Evangelionario, los otros diáconos, si los hay, los concelebrantes, el ministro que lleva el báculo del Obispo, y después el Obispo con la mitra y llevando la vela; un poco detrás del Obispo van los dos diáconos que lo asisten; luego siguen los ministros del libro y de la mitra, y por último los fieles.

Todos, ministros y fieles, llevan velas encendidas.

Durante la procesión se canta la antifona: Cristo es la luz enviada para iluminara las naciones, con el cántico: Ahora, Señor, según tu promesa puedes dejar a tu siervo irse en paz, u otro canto apropiado.

247. Al entrar la procesión a la iglesia, se canta el canto de entrada de la Misa. El Obispo al llegar al altar lo venera y, si se cree conveniente, lo inciensa. Luego se dirige a la cátedra donde se quita la capa pluvial, si la usó en la procesión, y reviste la casulla. Después de cantar el himno Gloria a Dios en el cielo, dice la oración colecta, como de costumbre.

La Misa prosigue como de costumbre.

O si parece más oportuno, de esta otra forma:

El Obispo al llegar al altar, entrega la vela al diácono, deja la mitra y la capa pluvial, si la había usado en la procesión, reviste la casulla, y venera e inciensa el altar. Luego se dirige a la cátedra, donde omitidos los ritos iniciales de la Misa, y cantado el himno Gloria a Dios en el cielo, dice la oración colecta, como de costumbre.

La Misa prosigue como de costumbre.

SEGUNDA FORMA: ENTRADA SOLEMNE

248. Si en alguna parte no se puede hacer la procesión, los fieles se reúnen en la iglesia, con las velas en sus manos.

El Obispo, revestido con las sagradas vestiduras de color blanco, acompañado de los ministros y, si los hay, con los concelebrantes revestidos para la Misa, y también con una delegación de los fieles, se dirige a

un sitio adecuado, o ante la puerta o en la iglesia misma, en donde por lo menos gran parte de los fieles pueda participar en la acción litúrgica cómodamente.

Al llegar el Obispo al sitio escogido para la Bendición de las velas, se encienden éstas, mientras se canta la antifona Nuestro Señor vendrá con gran poder.

Luego se observa todo lo dicho en los nn. 244-247.

CAPITULO III. TIEMPO DE CUARESMA

249. La observancia anual de la Cuaresma es un tiempo favorable por el cual se asciende al monte santo de la Pascua.

El tiempo de Cuaresma, en efecto, con su doble carácter, prepara tanto a los catecúmenos como a los fieles para celebrar el misterio pascual.

Los catecúmenos, ciertamente, tanto por la elección y los escrutinios, como por la catequesis, son conducidos a los sacramentos de Iniciación cristiana.

Por su parte los fieles, dedicados con mayor asiduidad a escuchar la Palabra de Dios y a la oración, mediante la penitencia se preparan para renovar las promesas del bautismo.

250. El Obispo debe favorecer muy de corazón la instrucción de los catecúmenos, de la cual trata el n. 406, presidir el rito de la elección o inscripción del nombre en la liturgia cuaresmal, como se indica en los nn. 408-419, y, según las circunstancias, presidir a la entrega del Credo y del Padrenuestro, de lo cual tratan los nn. 420-424.

251. Por medio de la catequesis, incúlquese a los fieles, junto con las consecuencias sociales del pecado, aquella genuina naturaleza de la penitencia, que lo detesta en cuanto es ofensa de Dios. No se olvide tampoco la participación de la Iglesia en la acción penitencial y encarézcase la oración por los pecadores.

La penitencia del tiempo cuaresmal, realmente, no debe ser sólo interna e individual, sino también externa y social, y oriéntese a las obras de misericordia en bien de los hermanos.

Recomiéndese a los fieles una participación más intensa y más fructuosa en la liturgia cuaresmal y en las celebraciones penitenciales. Exhórteseles sobre todo a que, según las leyes y las tradiciones de la Iglesia, en este tiempo se acerquen al sacramento de la Penitencia, para que puedan participar con espíritu purificado en el gozo del Domingo de Resurrección. Es muy conveniente que, durante el tiempo de Cuaresma, el sacramento de la Penitencia se celebre en forma más solemne, como se describe en el Ritual Romano.

252. En tiempo de Cuaresma se prohíbe adornar con flores el altar.

La música de los instrumentos musicales se permite sólo para sostener el canto.

Se exceptúan, sin embargo, el domingo Laetare (IV de Cuaresma) y las solemnidades y las fiestas. El domingo Laetare puede usarse el color rosado.

CAPITULO IV. MIÉRCOLES DE CENIZA

253. El Miércoles de ceniza los cristianos, al recibir la ceniza, entran en el tiempo establecido para purificar el alma.

Este signo de penitencia, legado por la tradición bíblica y conservado hasta nuestros días por la costumbre de la Iglesia, significa la condición del hombre pecador, que confiesa públicamente su culpa delante de

Dios; y así expresa su voluntad interior de conversión, impulsado por la esperanza de que Dios sea para él clemente y misericordioso, lento a la cólera y rico en piedad. Con este mismo signo comienza el camino de la conversión, que llega a su meta por la celebración del sacramento de la Penitencia en los días que anteceden a la Pascua.

254. En la Misa de este día el Obispo bendice e impone la ceniza en la iglesia catedral o en otra iglesia más apta, teniendo en cuenta las circunstancias pastorales.

255. El Obispo usa mitra sencilla y lleva el báculo. Terminada la entrada a la iglesia, acompañado de los presbíteros, de los diáconos y los otros ministros, como de costumbre, venera el altar y lo inciensa, y se acerca a la cátedra, desde donde saluda al pueblo. En seguida, omitido el acto penitencial y, si lo cree conveniente, El Señor, ten piedad, dice la oración colecta.

256. Después del Evangelio y de la homilía, el Obispo, de pie y sin mitra, con las manos juntas, invita al pueblo a orar y después de una breve oración en silencio, bendice la ceniza, que un acólito sostiene ante él, diciendo, con las manos extendidas, la oración que trae el Misal, en silencio asperja la ceniza con agua bendita.

257. Terminada la bendición, aquél a quien corresponda, un concelebrante o un diácono, impone la ceniza al Obispo, quien se inclina, mientras le dice: Arrepiéntete y cree en el Evangelio, o también: Acuérdate que eres polvo y al polvo has de volver.

258. En seguida el Obispo vuelve a recibir la mitra, y sentado en la cátedra o de pie, impone la ceniza a los concelebrantes, a los ministros y a los fieles, ayudado, si es necesario, por algunos concelebrantes o diáconos.

Entre tanto se canta el salmo Misericordia, Dios mío, con una de las antífonas, como por ejemplo: Señor, borra mi culpa, o el responsorio: Comamos aquello que por ignorancia, u otro canto apto.

259. Terminada la imposición de la ceniza, el Obispo se lava las manos y prosigue con la oración universal.

La Misa continúa como de costumbre.

CAPITULO V. ASAMBLEAS CUARESMALES

260. Todos los aspectos de las observancias cuaresmales han e orientarse también a que la vida de la Iglesia local se presente se fomente con mayor claridad.

Por lo cual también se recomienda encarecidamente conservar y fomentar, al menos en las grandes ciudades, y del modo más adaptado a cada uno de los lugares, la forma tradicional de reunir la Iglesia local, a semejanza de las antiguas "estaciones" romanas.

Estas asambleas de fieles podrán ser convocadas, especialmente si son presididas por el Pastor diocesano, los domingos u otros días más oportunos de la semana, bien junto al sepulcro de un Santo, o en las iglesias o santuarios principales de la ciudad, o también en algunos lugares de peregrinación más frecuentados en la diócesis.

261. Si antes de la Misa que se celebra en estas asambleas, se hace procesión, según las circunstancias de los lugares y las situaciones, entonces la reunión se hace en una iglesia menor o en otro lugar conveniente fuera de la iglesia, hacia la cual se va a dirigir la procesión.

En el lugar más apto, el Obispo se pone las vestiduras litúrgicas de color morado requeridas para la Misa. En vez de la casulla puede usar la capa pluvial, que deja al terminar la procesión. Recibe la mitra sencilla y el báculo, y con los ministros y, si es del caso, los concelebrantes revestidos para la Misa, va al lugar de

reunión de la asamblea, mientras se canta un canto apropiado.

Terminado el canto, el Obispo deja la mitra y el báculo y saluda al pueblo. En seguida, y después de una breve monición dicha ya por él mismo, ya por uno de los concelebrantes o un diácono, el Obispo, con las manos extendidas, dice la oración colecta que trata del misterio de la Santa Cruz, de la remisión de los pecados, de la Iglesia, especialmente de la local, o una de las oraciones sobre el pueblo que están en el Misal.

A continuación el Obispo recibe la mitra y, si cree oportuno, pone incienso en el incensario y cuando el diácono dice en voz alta Avancemos en paz, se ordena la procesión hacia la iglesia, mientras se cantan las letanías de los Santos. En el momento apropiado, se pueden introducir las invocaciones del Santo Patrono, del Fundador, y Santos de la Iglesia local. Al llegar la procesión a la iglesia, cada uno se coloca en los sitios asignados.

Al llegar el Obispo al altar, deja el báculo y la mitra y venera e incienso el altar. En seguida se dirige a la cátedra, donde deja la capa pluvial, si la usó en la procesión, y toma la casulla. Omitidos los ritos iniciales y, si cree oportuno, también el Señor, ten piedad, reza la oración colecta de la Misa.

La Misa continúa como de costumbre.

El Obispo puede también, si lo cree más conveniente, dejar la capa pluvial y revestir la casulla, cuando haya llegado al altar, y antes de venerarlo.

262. En estas asambleas también se puede tener, en vez de Misa, una celebración de la Palabra de Dios, tal como se dice en los nn. 222-226, o a la manera de las celebraciones penitenciales que se proponen para el tiempo de Cuaresma en el Ritual Romano (cf. nn. 640-643).

CAPITULO VI. DOMINGO DE RAMOS EN LA PASIÓN DEL SEÑOR

263. Con el Domingo de Ramos en la Pasión del Señor, la Iglesia entra en el misterio de su Señor crucificado, sepultado y resucitado, el cual entrando en Jerusalén dio un anuncio profético de su poder.

Los cristianos llevan ramos en sus manos como signo de que Cristo muriendo en la cruz, triunfó como Rey. Habiendo enseñado el Apóstol: "Si sufrimos con él, también con él seremos glorificados", el nexo entre ambos aspectos del misterio pascual, ha de resplandecer en la celebración y en la catequesis de este día.

PRIMERA FORMA: PROCESIÓN

264. A la hora señalada los fieles se reúnen en una iglesia menor o en algún otro lugar adecuado, fuera de la iglesia hacia la cual se va a dirigir la procesión.

Los fieles llevan los ramos en sus manos.

265. El Obispo en un lugar apropiado se pone las vestiduras de color rojo para la Misa. En vez de la casulla puede vestir la capa pluvial, que deja una vez terminada la procesión.

El Obispo, con mitra y báculo, junto con los ministros, y, si es el caso, los concelebrantes revestidos para la Misa se acerca al lugar de la bendición de los ramos, mientras se canta la antífona Hosanna, u otro canto apto.

266. Terminado el canto, el Obispo deja la mitra y el báculo, y de pie y de cara al pueblo, dice: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.

Después saluda al pueblo, diciendo: La paz esté con vosotros. Y hace la monición introductoria. Si cree conveniente, puede encomendar esta monición al diácono o a uno de los concelebrantes.

267. Después de la monición el Obispo, con las manos extendidas, dice la oración sobre los ramos, y sin decir nada, los asperja con agua bendita.

268. Después de la bendición de los ramos, y antes de la proclamación del Evangelio, el Obispo puede distribuir ramos a los concelebrantes, a los ministros y a algunos fieles. El, por su parte, recibe del diácono, o de uno de los concelebrantes, el ramo que le fue preparado, y lo entrega al ministro mientras hace la distribución de los ramos. Entre tanto se canta un canto apropiado.

269. En seguida el Obispo pone incienso en el incensario, bendice al diácono que va a proclamar el Evangelio, recibe su ramo, que tiene en su mano durante la proclamación del Evangelio.

Si cree oportuno hace la homilía, entrega el ramo y recibe la mitra y el báculo, a no ser que le parezca otra cosa.

270. Para iniciar la procesión el Obispo o el diácono puede hacerla monición: Queridos hermanos: como la muchedumbre, tal como se encuentra en el Misal Romano, o con otras palabras semejantes. Y comienza la procesión hacia la iglesia donde se celebrará la Misa.

Precede el turiferario con el incensario humeante, luego sigue el acólito que lleva la cruz, adornada con ramos, según las costumbres de los lugares, en medio de dos acólitos que llevan cirios encendidos. Sigue el clero, el diácono que lleva el Evangeliario, otros diáconos, si los hay, que llevan el libro de la historia de la Pasión, los concelebrantes, el ministro que lleva el báculo del Obispo, y después el Obispo con mitra y con el ramo en su mano; un poco más atrás de él, dos diáconos que lo asisten, y detrás los ministros del libro y de la mitra, por último los fieles. Todos, sean ministros, sean fieles, llevan ramos.

Durante la procesión el coro y el pueblo canta los cantos que se indican en el Misal, u otros aptos.

Al entrar la procesión en la iglesia, se canta el responsorio: Al entrar el Señor en la ciudad santa, u otro que se refiera a la entrada del Señor.

271. Al llegar el Obispo al altar entrega el ramo al diácono, deja la mitra y venera e inciensa el altar. Luego se dirige a la cátedra, donde se quita la capa pluvial, si la usó en la procesión, y se reviste la casulla.

Omitidos los ritos iniciales de la Misa, y si lo juzga conveniente, también el Señor, ten piedad, para terminar la procesión dice la oración colecta de la Misa.

El Obispo puede, si lo cree más oportuno, dejar la capa pluvial y revestir la casulla cuando llega al altar, y antes de venerarlo.

SEGUNDA FORMA: ENTRADA SOLEMNE

272. Donde no es posible la procesión fuera de la iglesia, la bendición de los ramos puede hacerse en forma de una entrada solemne.

Los fieles se reúnen, o bien ante la puerta de la iglesia, o bien dentro de la misma iglesia, teniendo los ramos en sus manos.

El Obispo y los ministros y una representación de los fieles se dirigen al lugar de la iglesia en donde por lo menos la mayor parte de los fieles pueda ver cómodamente la celebración.

Mientras el Obispo se dirige al lugar escogido, se canta la antífona Hosanna, u otro canto apto.

En seguida se hace todo lo que se dice en los nn. 266-271.

HISTORIA DE LA PASIÓN

273. Para iniciar el canto para el Evangelio, todos, excepto el Obispo, se ponen de pie.

No se usa incienso ni cirios en la proclamación de la Pasión.

Los diáconos que van a leer la historia de la Pasión, piden y reciben la bendición, como se dijo en el n. 140. En seguida el Obispo deja la mitra, se pone de pie, recibe el báculo y se lee la historia de la Pasión. No se hace el saludo al pueblo ni se signa el libro.

Una vez que se ha leído la muerte del Señor, todos se arrodillan y se hace una pausa. Al final se dice: Palabra del Señor. El beso del libro se omite.

Terminada la historia de la Pasión, el Obispo hace una breve homilía. Terminada ésta, si cree oportuno, se pueden guardar algunos momentos de silencio.

En seguida la Misa continúa como de costumbre.

CAPITULO VII. MISA CRISMAL

274. Esta misa, que el Obispo celebra con su presbiterio, y dentro de la cual consagra el santo crisma y bendice los demás óleos, es como una manifestación de comunión de los presbíteros con el propio Obispo.

Con el santo crisma consagrado por el Obispo, se ungen los recién bautizados, los confirmados son sellados, y se ungen las manos de los presbíteros, la cabeza de los Obispos y la iglesia y los altares en su dedicación. Con el óleo de los catecúmenos, éstos se preparan y disponen al Bautismo. Con el óleo de los enfermos, éstos reciben alivio en su debilidad.

Para esta Misa se reúnen y concelebran en ella los presbíteros, puesto que en la confección del crisma son testigos y cooperadores del Obispo, de cuya sagrada función participan, para la construcción del pueblo de Dios, su santificación y su conducción: así se manifiesta claramente la unidad del sacerdocio y del sacrificio de Cristo, que se perpetúa en la Iglesia.

Para que mejor se signifique la unidad del presbiterio, procure el Obispo que estén presentes presbíteros concelebrantes de las diversas regiones de la diócesis.

Los presbíteros que quizás no concelebran, en esta Misa crismal pueden comulgar bajo las dos especies.

275. La consagración del crisma y la bendición del óleo de los enfermos y de los catecúmenos de ordinario la hace el Obispo el Jueves Santo, en la Misa propia, que se celebra por la mañana.

Pero si es difícil reunir este día al clero y al pueblo con el Obispo, esta bendición se puede anticipar a otro día, pero cercano a la Pascua, y siempre se emplea la Misa Propia.

276. Por su significación e importancia pastoral en la vida de la diócesis, la Misa crismal celébrese con el rito de la Misa estacional en la iglesia catedral o, por razones pastorales, en otra iglesia.

277. Según la costumbre tradicional en la liturgia latina, la bendición del óleo de los enfermos se hace antes del final de la Plegaria Eucarística; la del óleo de los catecúmenos y la consagración del crisma, después de la Comunión.

Sin embargo, por razones pastorales, está permitido hacer todo el rito de bendición después de la Liturgia de la Palabra.

278. Para la bendición de los óleos, además de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

a) En el "secretarium" o en otro lugar apto:

- ánforas de los óleos;
- aromas para la confección del crisma, si el Obispo quiere hacer la mezcla en la misma acción litúrgica;
- pan, vino y agua para la Misa, todo lo cual se lleva junto con los óleos, antes de la preparación de los dones.

b) En el presbiterio:

- el Pontifical Romano;
- una mesa para colocar las ánforas de los óleos, dispuesta de tal manera que los fieles puedan cómodamente ver y participar en toda la acción sagrada;
- la sede para el Obispo, si la bendición se hace delante del altar.

DESCRIPCIÓN DEL RITO

279. La preparación del Obispo, de los concelebrantes y demás ministros, el ingreso de ellos a la iglesia, y todo lo que hay desde el inicio de la Misa hasta el Evangelio, inclusive, se realizan como se indica en el rito de la Misa estacional.

280. En la homilía el Obispo, sentado en la cátedra con mitra y báculo, a no ser que a él le parezca de otra manera, exhorta a los presbíteros a permanecer fieles en su ministerio, y los invita a renovar públicamente sus promesas sacerdotales.

Terminada la homilía, el Obispo interroga a los presbíteros, que están de pie, para recibir de ellos la renovación de las promesas sacerdotales.

281. El Obispo deja el báculo y la mitra y se levanta. No se dice el Credo. Se hace la oración universal en la cual se invita a los fieles a orar por sus pastores, como se indica en el Misal.

282. Después el Obispo, con mitra, se sienta en la cátedra.

Los diáconos, o en su defecto, algunos presbíteros, y los ministros designados para llevar los óleos junto con los fieles que llevan el pan, el vino y el agua, se acercan ordenadamente al "secretarium", o al lugar donde están preparados los óleos y las ofrendas.

De regreso al altar, la procesión se organiza así:

- el ministro que lleva el recipiente con las aromas, si el Obispo mismo quiere preparar el crisma;
- otro ministro con el ánfora del óleo de los catecúmenos, si se va a bendecir;
- otro con el ánfora del óleo de los enfermos;
- el óleo para el crisma lo lleva en último lugar un diácono o un presbítero;
- a éstos los siguen los ministros o fieles que llevan el pan, el vino y el agua para celebrar la Eucaristía.

283. Durante la procesión a través de la iglesia, el coro canta el himno O Redemptor, al cual todos responden, u otro canto apropiado, en vez del canto de presentación de ofrendas.

284. El Obispo recibe las ofrendas en la cátedra, o en el lugar más adecuado.

El diácono que lleva el ánfora para el sagrado crisma, la presenta al Obispo y dice en voz alta: Óleo para el santo crisma.

El Obispo la recibe y la entrega a uno de los diáconos que le ayuda, el cual la coloca sobre la mesa ya preparada.

De la misma manera proceden quienes llevan las ánforas con el óleo de los enfermos y de los catecúmenos.

El primero dice: Óleo de los enfermos;
el segundo dice: Óleo de los catecúmenos.

El Obispo las recibe y los ministros las colocan en la mesa ya preparada.

La Misa prosigue como de costumbre, a no ser que todo el rito de bendición deba hacerse inmediatamente, como se dice en el n.291.

285. Al final de la Plegaria Eucarística, antes de que el Obispo diga: Por El sigues creando todos los bienes, en la Plegaria Eucarística I, o la doxología: Por Cristo, en las otras Plegarias Eucarísticas, el que llevó el ánfora del óleo de los enfermos, la lleva al altar y la sostiene ante el Obispo, mientras éste bendice el óleo de los enfermos, diciendo la oración: Oh Dios, Padre de toda consolación.

Terminada la bendición, el ánfora con el óleo de los enfermos nuevamente se coloca sobre la mesa ya preparada y la Misa continúa hasta terminar la Comunión, inclusive.

286. Terminada la oración después de la Comunión, los diáconos colocan las ánforas con el óleo de los catecúmenos y el óleo con que se elaborará el crisma, sobre la mesa que está dispuesta en medio del presbiterio.

287. El Obispo y los concelebrantes, acompañados por los diáconos y ministros, se acercan a la mesa, de manera tal que el Obispo de pie y vuelto hacia el pueblo, tenga cerca de sí, a ambos lados, los concelebrantes a modo de corona, mientras los diáconos con los ministros permanecen de pie detrás del Obispo.

288. Todo dispuesto así, el Obispo, si se ha de bendecir el óleo de los catecúmenos, procede a bendecirlo. De pie, sin mitra y vuelto hacia el pueblo, con las manos extendidas, dice la oración: Oh Dios, fuerza y seguridad de tu pueblo.

289. En seguida el Obispo, a no ser que se hubiera sido preparado de antemano, se sienta recibe la mitra y derrama el perfume en el óleo y elabora el crisma, sin decir nada.

290. Hecho esto, se levanta y, de pie y sin mitra, dice la siguiente monición:

Hermanos amadísimos, pidamos a Dios todopoderoso.

Entonces el Obispo, si cree oportuno, sopla sobre el ánfora del crisma.

Luego, con las manos extendidas, dice una de las oraciones de consagración. Durante ella todos los concelebrantes, mientras el Obispo dice: Te suplicamos, Padre, extienden la mano derecha hacia el crisma, y la mantienen así hasta el final de la oración, sin decir nada.

291. Si alguna razón pastoral aconseja que todo el rito de la bendición de los óleos se realice después de la Liturgia de la Palabra, se procede de esta manera: después de que se presentan al Obispo las ánforas con los óleos que se van a bendecir, de los enfermos y de los catecúmenos, y del crisma que será elaborado, los diáconos las colocan sobre la mesa ya preparada en el presbiterio y se observa lo prescrito en los nn. 283-284 y 287-290.

Terminado esto, la Misa prosigue como de costumbre desde la preparación de los dones hasta la oración después de la Comunión.

292. Terminada la consagración del crisma, si ésta fue realizada después de la Comunión, y si no, terminada la oración después de la Comunión, el Obispo imparte la bendición, como de costumbre.

Luego pone incienso y lo bendice, y después que el diácono dice: Podéis ir en paz, se ordena la procesión hacia el "secretarium".

293. Precede el turiferario con el incensario humeante, luego viene la cruz y a continuación los ministros que llevan los óleos benditos.

Mientras tanto el coro y el pueblo cantan algunas estrofas del himno O Redemptor, u otro canto apto.

294. En el "secretarium", el Obispo, oportunamente, recuerda a los presbíteros el respeto y veneración con que se han de tratar los óleos y el crisma y el cuidado que han de tener para su debida conservación.

CAPITULO VIII. SAGRADO TRIDUO PASCUAL

295. "Ya que Jesucristo ha cumplido la obra de la redención de los hombres y de la perfecta glorificación de Dios principalmente por su misterio pascual, por el cual, al morir destruyó nuestra muerte y al resucitar restauró la vida, el sagrado Triduo pascual de la Pasión y la Resurrección del Señor resplandece como la cumbre de todo el año litúrgico. El punto capital que tiene el domingo dentro de la semana, lo tiene la solemnidad de la Pascua en el año litúrgico".

Téngase como sagrado el ayuno pascual, el viernes de la Pasión y Muerte del Señor ha de celebrarse en todas partes, y aun extenderse, según las circunstancias, al Sábado Santo, para que de este modo se llegue al gozo del domingo de Resurrección con elevación y apertura del espíritu.

296. Por tanto, teniendo muy en cuenta la peculiar dignidad de estos días y la suma importancia espiritual y pastoral de tales celebraciones en la vida de la Iglesia, es muy conveniente que el Obispo presida en su iglesia catedral la Misa en la Cena del Señor, la Acción litúrgica del Viernes Santo en la Pasión del Señor y la Vigilia pascual, sobre todo si en ella se van a celebrar los sacramentos de Iniciación cristiana.

Es importante, además, que el Obispo participe, en cuanto le sea posible, con el clero y el pueblo en el Oficio de lectura y en las Laudes matutinas el Viernes Santo en la Pasión del Señor y el Sábado Santo, y también en las Vísperas del día de Pascua, sobre todo donde aún está vigente la celebración de las Vísperas bautismales.

CAPITULO IX. MISA EN LA CENA DEL SEÑOR

NOCIONES GENERALES

297. Con esta Misa, que se celebra en las horas de la tarde del Jueves Santo, la Iglesia comienza el sagrado Triduo pascual, y se esfuerza vivamente por renovar aquella última cena, mediante la cual el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, amó hasta el fin a los suyos que estaban en el mundo, ofreció su Cuerpo y su Sangre a Dios Padre bajo las especies de pan y de vino, se dio a los Apóstoles para que lo comieran, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó que lo ofrecieran.

Con esta Misa se conmemora tanto la institución de la Eucaristía, o sea el memorial de la Pascua del Señor, por la cual el sacrificio de la nueva ley se perpetúa entre nosotros bajo los signos del Sacramento, como también la institución del sacerdocio, con el cual se perpetúan en el mundo la misión y el sacrificio de Cristo; asimismo, la caridad con la que el Señor nos amó hasta la muerte.

Todo esto procure el Obispo proponerlo oportunamente a los fieles por el ministerio de la palabra, para que tan grandes misterios puedan penetrar más profundamente en su piedad y los vivan intensamente en sus costumbres y en su vida.

298. El Obispo, aunque por la mañana haya celebrado la Misa crismal, tenga en mucha estima celebrar también la Misa en la Cena del Señor con plena participación de los presbíteros, diáconos, ministros y fieles en torno a él.

Asimismo los sacerdotes que hayan concelebrado en la Misa crismal, pueden nuevamente concelebrar en la Misa vespertina.

299. Además de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

a) En un lugar conveniente del presbiterio:

- copón con hostias para ser consagradas para la Comunión del día siguiente;
- el velo humeral;
- un segundo incensario con naveta;
- velones y velas.

b) En el lugar donde se hará el lavatorio de los pies:

- sillas para los varones designados;
- jarra con agua y jofaina;
- toalla para secar los pies;
- gremial para el Obispo;
- lo necesario para que el Obispo se lave las manos.

c) En la capilla donde se reservará el Santísimo Sacramento:

- tabernáculo, es decir, arca para la reserva;
- luces, flores y otros adornos adecuados.

DESCRIPCIÓN DEL RITO

300. La preparación, la entrada en la iglesia y la Liturgia de la Palabra se desarrollan como está determinado en la Misa estacional.

Mientras se canta el himno: Gloria a Dios en el cielo, se hacen sonar las campanas, y una vez terminado el himno callan hasta la Vigilia Pascual, a no ser que las Conferencias Episcopales, o el Obispo de la diócesis, si lo cree conveniente, hayan determinado otra cosa.

Igualmente, el órgano y los demás instrumentos musicales se pueden utilizar durante el mismo tiempo sólo para sostener el canto.

301. En la hornilla se exponen los grandes hechos que se celebran en esta Misa, a saber, la institución de la sagrada Eucaristía y del orden sacerdotal y también el mandato del Señor sobre la caridad fraterna. Terminada ésta, donde lo aconseje el bien pastoral, se procede al lavatorio de los pies.

Los varones designados acompañados por los ministros, van a ocupar los asientos preparados en un lugar apropiado.

El Obispo, dejada la mitra y la casulla, pero no la dalmática, si la tiene puesta, se ciñe, si lo juzga oportuno, un gremial de lino apropiado, se acerca a cada uno de los varones, les derrama agua sobre los pies y los seca, con ayuda de los diáconos.

Entre tanto se cantan las antifonas propuestas en el Misal, u otros cantos aptos.

302. Después del lavatorio de los pies, el Obispo regresa a la cátedra, se lava las manos y vuelve a revestirse con la casulla.

En seguida se hace la oración universal, puesto que en esta Misa no se dice Credo.

303. Al comenzar la Liturgia de la Eucaristía, puede organizarse una procesión de los fieles, con dones para los pobres.

Mientras tanto se canta: Ubi caritas est vera, u otro canto apto.

304. Desde la preparación de los dones hasta la Comunión inclusive, todo se hace como en la Misa estacional, empleando en la Plegaria Eucarística los textos propios, que propone el Misal.

305. Terminada la Comunión de los fieles, se deja sobre el altar el copón con hostias para la Comunión del día siguiente, y se dice la oración después de la Comunión.

306. Dicha esta oración, y omitidos los ritos de conclusión, el Obispo de pie ante el altar pone incienso en el incensario, lo bendice y de rodillas inciensa el Sacramento.

Luego, recibe el velo humeral, sube al altar, hace genuflexión, y con la ayuda del diácono, toma el copón con sus manos cubiertas con las extremidades del velo.

307. Se organiza la procesión para llevar a través de la iglesia el Sacramento al sitio de la reserva, preparado en alguna capilla.

Precede al acólito con la cruz, acompañado por acólitos que llevan candeleros con cirios encendidos. Sigue el clero, los diáconos, los concelebrantes, el ministro del báculo del Obispo, dos turiferarios con incensarios humeantes, el Obispo que lleva el Sacramento, un poco detrás dos diáconos que lo asisten y luego los ministros del libro y de la mitra.

Todos llevan velas, y alrededor del Sacramento se llevan velones. Durante la procesión se canta el himno Pange lingua, excluidas las dos últimas estrofas, u otro canto eucarístico, según las costumbres de los lugares.

308. Al llegar la procesión al lugar de la reserva, el Obispo entrega el copón al diácono, quien lo coloca sobre el altar o en el tabernáculo, cuya puerta permanece abierta; y mientras se canta: Tantum ergo Sacramentum u otro canto apto, el Obispo de rodillas inciensa al Santísimo Sacramento.

En seguida el diácono reserva el Sacramento en el tabernáculo, o cierra la puerta del mismo.

309. Después de algún tiempo de adoración en silencio, todos se levantan y, hecha genuflexión, regresan al "secretarium". El Obispo lleva mitra y báculo.

310. A su debido tiempo se desnuda el altar, y si es posible, se retiran las cruces de la iglesia.

Es conveniente cubrir las cruces que acaso permanezcan en la iglesia, a no ser que ya estén cubiertas según lo prescrito por la Conferencia Episcopal.

311. Exhórtese a los fieles a que, según las circunstancias de los lugares y las cosas, durante un tiempo conveniente de la noche estén en adoración delante de la reserva del Santísimo Sacramento, de tal manera, sin embargo, que después de la media noche esta adoración se haga sin solemnidad.

CAPITULO X. CELEBRACIÓN DE LA PASIÓN DEL SEÑOR

NOCIONES GENERALES

312. Este día, en que "ha sido inmolado Cristo, nuestra Pascua", lo que por largo tiempo había sido prometido en misteriosa prefiguración, se ha cumplido con plena eficacia: el cordero verdadero sustituye a la oveja que lo anunciaba, y con el único sacrificio se termina la diversidad de las víctimas antiguas.

En efecto, "esta obra de la Redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, alumbrada antes por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo, el Señor, la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada Pasión, Resurrección de entre los muertos y gloriosa Ascensión. Por este misterio, muriendo, destruyó nuestra muerte y resucitando, restauró nuestra vida. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz, nació el sacramento admirable de la Iglesia entera.

La Iglesia, al mirar la Cruz de su Señor y Esposo, conmemora su propio nacimiento y su misión de extender a toda la humanidad los fecundos efectos de la Pasión de Cristo, que hoy celebra, dando gracias por tan inefable don.

313. Alrededor de las tres de la tarde, a no ser que por razón pastoral se elija una hora más avanzada, se celebra la Pasión del Señor, que consta de tres partes: Liturgia de la Palabra, adoración de la Cruz y sagrada Comunión.

314. El altar debe estar desnudo por competo: sin cruz, sin candeleros y sin manteles .

315. Para la celebración de la Pasión del Señor, prepárese lo siguiente:

a) En el "secretarium":

- para el Obispo y los diáconos vestiduras de color rojo, como para la Misa; el Obispo usa mitra sencilla, pero no usa ni anillo ni báculo;
- para los demás ministros, albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En un lugar conveniente:

- Cruz (velada, si se usa la primera forma)
- dos candeleros.

c) En el presbiterio:

- el Misal;
- los leccionarios;
- el mantel;
- el corporal;
- estolas de color rojo para los presbíteros y diáconos que reciben la Comunión.

d) En el sitio de la reserva del Santísimo Sacramento:

- velo humeral de color rojo o blanco para el diácono;
- dos candeleros para los acólitos.

RITOS INTRODUCTORIOS

316. El Obispo y los diáconos, con vestiduras de color rojo, como para la Misa, avanzan en silencio hasta el altar.

El Obispo, deja la mitra y hecha reverencia, se postra, o si lo juzga conveniente, se arrodilla en un reclinatorio desnudo y ora en silencio por unos momentos.

Lo mismo hacen todos los demás.

317. En seguida el Obispo, acompañado de los diáconos, va a la cátedra, donde vuelto hacia el pueblo, con las manos extendidas, dice la oración: Dios creador y salvador de los hombres, recuerda que tu ternura, o también: Dios, fuente y autor de toda santidad, que por la pasión de Cristo, Señor nuestro, has destruido la muerte. Luego se sienta y recibe la mitra.

LITURGIA DE LA PALABRA

318. Entonces, estando todos sentados, se dice la primera lectura del libro del profeta Isaías, con su salmo. Sigue la segunda lectura de la Carta a los Hebreos.

319. Al iniciarse el canto que precede al Evangelio todos, excepto el Obispo, se ponen de pie.

No se lleva ni incienso ni cirios para la historia de la Pasión.

Los diáconos que leerán la historia de la Pasión, piden y reciben la bendición del Obispo, como en otras ocasiones.

El Obispo, dejada la mitra, se levanta. Luego se lee la historia de la Pasión según San Juan. Se omite el saludo al pueblo, y no se signa el libro.

Después de que se anunció la muerte del Señor, todos se arrodillan y se hace una pausa. Al final se dice: Palabra del Señor, pero se omite el beso del libro.

Terminada la historia de la Pasión, el Obispo hace una breve homilía. Al final de ella el Obispo o el diácono pueden invitar a los fieles a que permanezcan en oración durante algún tiempo.

320. Después de la homilía, el Obispo, de pie y sin mitra, en la cátedra, o, si lo juzga conveniente, en el altar, con las manos extendidas dirige la oración universal como se propone en el Misal, seleccionando, si fuere necesario, las oraciones más adecuadas.

Los invitatorios con los cuales se expresan las intenciones de esta oración, si se cree conveniente, las pueden proponer los diáconos de pie desde el ambón.

Los fieles pueden permanecer de rodillas o de pie durante todo el tiempo de las oraciones.

ADORACIÓN DE LA SANTA CRUZ

321. En seguida se hace la presentación y adoración de la santa Cruz, con una de las formas que se proponen en el Misal.

a) Primera forma de presentación de la santa Cruz: Mientras el diácono, acompañado por dos acólitos con cirios encendidos, lleva al altar la Cruz cubierta, el Obispo se acerca al altar con sus diáconos asistentes y allí, de pie y sin mitra, recibe la Cruz y en tres momentos sucesivos la descubre y la presenta a la adoración de los fieles, repitiendo cada vez el invitatorio: Mirad el árbol de la Cruz (el diácono o, si es el caso, el coro puede continuar esta invitación). Todos responden: Venid, adoremos, y terminado el canto, se arrodillan, y durante breve tiempo adoran en silencio la Cruz, que el Obispo, de pie, sostiene elevada.

Después, el diácono, acompañado por dos acólitos con cirios encendidos, lleva la Cruz a la entrada del presbiterio o a otro sitio adecuado y la coloca allí, o la entrega a los ministros para que la sostengan levantada entre cirios encendidos colocados a derecha e izquierda.

b) Segunda forma de presentación de la Santa Cruz: El Obispo permanece de pie en la cátedra y sin mitra; el diácono, acompañado por los acólitos, va a la puerta de la iglesia donde toma la Cruz descubierta.

Los acólitos, por su parte, llevan los candeleros con los cirios encendidos, y se hace la procesión a través de la iglesia hacia el presbiterio.

Cerca de la puerta de la iglesia, en la mitad y a la entrada del presbiterio, el diácono eleva la cruz cantando el invitatorio: Mirad el árbol de la Cruz, al cual todos responden: Venid adoremos.

Después de cada respuesta, el Obispo permanece de pie, mientras todos los demás se arrodillan y adoran en silencio durante breve tiempo.

Luego el diácono deja la Cruz a la entrada del presbiterio, o en otro sitio, como se dijo antes.

322. Para la adoración de la Cruz, el Obispo deja la mitra, la casulla y, si lo juzga conveniente, los zapatos; con a cabeza descubierta se acerca en primer lugar, hace genuflexión ante la Cruz, la besa y regresa a la cátedra, donde vuelve a calzarse; se reviste con la casulla y se sienta sin mitra.

Después del Obispo pasan, a modo de procesión, los diáconos, luego el clero y los fieles y manifiestan su reverencia a la Cruz mediante una genuflexión sencilla, u otro signo adecuado, según el uso de las regiones, por ejemplo besando la Cruz.

Entre tanto se canta la antifona: Tu Cruz adoramos, los Improperios u otros cantos aptos.

Todos los que ya adoraron la Cruz, se sientan en sus puestos.

323. Preséntese solamente una Cruz a la adoración de los fieles.

Pero si por causa del gran número de pueblo no todos pudieren acercarse, uno a uno, el Obispo, después de que una parte del clero y de los fieles haya hecho la adoración, vuelve al altar, recibe del diácono la Cruz, y de pie delante del altar, con pocas palabras invita al pueblo a adorar la santa Cruz, y luego la levanta un poco más durante algún tiempo para que todos los fieles la adoren en silencio.

SAGRADA COMUNIÓN

324. Terminada la adoración, el diácono lleva la Cruz a su lugar cerca del altar, mientras el Obispo regresa a la cátedra.

Los candeleros con los cirios encendidos se colocan junto al altar, o junto a la Cruz.

Sobre el altar se extiende un mantel y se coloca un corporal y el Misal.

325. Después el diácono, tomado el velo humeral, por el camino más corto, lleva el Santísimo Sacramento del lugar de la reserva al altar.

Dos acólitos con candeleros con cirios encendidos, acompañan el Sacramento y los dejan cerca o sobre el altar. Entre tanto el Obispo y todos los demás se levantan y permanecen en silencio.

326. Cuando el diácono haya dejado el Sacramento sobre el altar y descubierta el copón, el Obispo y los diáconos se acercan y, hecha la genuflexión, suben al altar.

Se dice el Padrenuestro con su embolismo y se distribuye la Comunión, como se indica en el Misal.

327. Si el Obispo estuviera presente en la acción sagrada, sin celebrarla, es conveniente que, por lo menos después de la adoración de la Cruz, revista sobre el roquete la estola y la capa pluvial de color rojo, y que presida el rito de la Comunión.

Pero si ni esto hace, recibida la estola para la Comunión, él mismo comulga en el altar, después del celebrante.

328. Terminada la distribución de la Comunión, el diácono, recibido el velo humeral, lleva el copón al lugar preparado fuera de la iglesia, o si las circunstancias así lo requieren, lo guarda en el sagrario.

329. En seguida el Obispo, después de permanecer según las circunstancias, algún tiempo en sagrado silencio, dice la oración después de la Comunión .

RITO DE CONCLUSIÓN

330. Terminada la oración después de la Comunión, para la despedida, el Obispo, de pie, vuelto hacia el pueblo y con las manos extendidas sobre éste, dice la oración: Envía, Señor, sobre tu pueblo.

331. Después de hacer genuflexión a la Cruz, el Obispo recibe la mitra, y todos se retiran en silencio.

El altar se desnuda en tiempo oportuno.

CAPITULO XI. VIGILIA PASCUAL

NOCIONES GENERALES

332. Según antiquísima tradición, esta es una noche de guardia en honor del Señor, y la Vigilia que en ella se celebra para conmemorar la noche santa de la resurrección del Señor, es considerada como "la madre de todas las santas Vigilias".

En ella la Iglesia velando espera la Resurrección del Señor y la celebra con los sacramentos de Iniciación cristiana.

333. Toda la celebración de la Vigilia pascual se hace en la noche, de modo que, o se comience ya entrada la noche, o que se termine antes del alba del domingo.

334. Por ser la celebración de la Vigilia pascual la suprema y más noble de todas las solemnidades del año litúrgico, no deje el Obispo de celebrarla personalmente.

335. La Misa de la Vigilia es la Misa pascual del domingo de Resurrección. Quien celebra o concelebra la Misa de la noche, puede celebrar o concelebrar una segunda Misa de Pascua.

336. Además de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

a) Para la bendición del fuego:

- hoguera en un lugar fuera de la iglesia donde se reúna al pueblo;
- cirio pascual;
- cinco granos de incienso y el punzón;
- mecha para encender el cirio con la llama del fuego nuevo;
- linterna para iluminar los textos que el Obispo debe leer;
- velas para los participantes en la Vigilia;
- pinzas para que el turiferario pueda sacar los carbones encendidos del fuego nuevo y ponerlos en el incensario.

b) Para el pregón:

- candelero para el cirio, cerca del ambón;
- si el candelero no puede colocarse cerca del ambón, colóquese un facistol cerca del cirio para el diácono o para el cantor que ha de proclamar el pregón (cuando haya necesidad).

c) Para la liturgia bautismal:

- recipiente con agua;
- cuando se celebran los sacramentos de Iniciación cristiana: óleo de los catecúmenos; sagrado crisma; cirio bautismal; Ritual Romano.

Las luces de la iglesia se apagan.

BENDICIÓN DEL FUEGO Y PREPARACIÓN DEL CIRIO

337. Antes del comienzo de la Vigilia el Obispo, los concelebrantes y diáconos se revisten en el "secretarium", o en otro lugar apropiado, con las vestiduras blancas para la Misa.

338. El Obispo, con mitra y báculo, acompañado de los concelebrantes, el clero y los ministros, se acerca al lugar donde el pueblo se halla reunido, para la bendición del fuego.

Uno de los acólitos, que va delante de los ministros, lleva el cirio pascual. No se lleva ni cruz procesional ni cirios.

El turiferario lleva el incensario sin carbones.

339. El Obispo, dejados el báculo y la mitra, de pie y vuelto al pueblo, dice: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo.

Saluda al pueblo diciendo: La paz esté con vosotros.

Después el Obispo mismo, o el diácono, o uno de los concelebrantes se dirige brevemente al pueblo para manifestarles la importancia de la celebración, empleando las palabras del Misal: Hermanos carísimos, u otras semejantes.

340. Luego el Obispo bendice el fuego diciendo, con las manos extendidas, la oración Dios, que por tu Hijo.

Terminada la oración, el Obispo toma de nuevo la mitra, y con la ayuda del diácono, sin decir nada, enciende el cirio pascual con la llama del fuego nuevo.

El turiferario toma carbones encendidos del fuego nuevo y los coloca en el incensario.

341. Si por causa de la índole del pueblo, se juzga oportuno resaltar con algunos símbolos la dignidad y el significado del cirio pascual, después de bendecido el fuego, un acólito lleva el cirio pascual ante el Obispo, el cual, de pie y con mitra, graba con el punzón la cruz sobre el cirio pascual.

Luego graba encima de la cruz la letra griega Alfa, debajo la letra Omega y entre los brazos de la cruz los cuatro números que manifiestan el año en curso, mientras que dice: Cristo ayer y hoy.

Asimismo, al terminar de grabar la cruz y de hacer los otros signos, el Obispo puede fijar en el cirio los cinco granos de incienso en forma de cruz, diciendo: Por sus santas llagas. Por último, enciende el cirio sacando la llama del fuego nuevo bendecido, diciendo: Luz de Cristo, gloriosamente resucitado.

Los elementos anteriores pueden emplearse todos o sólo algunos, según las circunstancias pastorales de tiempos y lugares. Asimismo las Conferencias Episcopales pueden establecer otros símbolos acomodados a la índole de los pueblos.

PROCESIÓN

342. Después de encendido el cirio pascual, el Obispo pone incienso en el incensario. El diácono recibe del acólito el cirio pascual.

343. Y se ordena la procesión, que entra en la iglesia.

- Precede el turiferario, con el incensario humeante,
- sigue el diácono, quien lleva el cirio pascual,
- después el ministro que lleva el báculo,
- en seguida el Obispo, con los diáconos que le ayudan, los concelebrantes, el clero y el pueblo.

Todos llevan en sus manos cirios apagados.

En la puerta de la iglesia, el diácono, de pie y elevando el cirio, canta: Luz de Cristo, y todos responden: Demos gracias a Dios.

El Obispo enciende su vela tomando la llama del cirio pascual.

Luego el diácono avanza al medio de la iglesia, y de pie y elevando el cirio, dice nuevamente: Luz de Cristo, y todos responden: Demos gracias a Dios.

Y todos encienden su vela, comunicándose el fuego entre sí.

Cuando el diácono llega ante el altar, de pie y vuelto hacia el pueblo, canta por tercera vez: Luz de Cristo, y todos responden: Demos gracias a Dios, y en seguida coloca el cirio pascual sobre el candelero preparado en medio del presbiterio, o cerca al ambón.

Y se encienden las luces de la iglesia.

PREGÓN PASCUAL

344. Cuando el Obispo llega al presbiterio, se dirige a la cátedra, entrega su vela al diácono, y se sienta con mitra.

Luego pone incienso y lo bendice, como para el Evangelio en la Misa.

El diácono se acerca al Obispo y le pide y recibe la bendición.

El Obispo dice en voz baja: El Señor esté en tu corazón y en tus labios, para que anuncies dignamente el pregón pascual: en el nombre del Padre, y del Hijo, + y del Espíritu Santo.

El diácono responde: Amén.

345. Al retirarse el diácono, el Obispo deja la mitra y se levanta para escuchar el pregón, teniendo en su mano la vela encendida.

Del mismo modo, todos están de pie y con las velas encendidas en sus manos.

El diácono, incensados el libro y el cirio, canta el pregón pascual, en el ambón o en el facistol.

LITURGIA DE LA PALABRA

346. Terminando el pregón pascual, todos apagan sus velas y se sientan.

El Obispo, antes de que se comiencen las lecturas, se sienta con mitra, e introduce la liturgia de la palabra con una breve monición, a no ser que haya encargado este servicio a un diácono o a uno de los concelebrantes.

Puede emplear o la monición que trae el Misal: Hermanos, con el pregón de la Pascua, hemos entrado ya solemnemente, u otra semejante.

347. En esta Vigilia se proponen nueve lecturas, a saber: siete del Antiguo Testamento y dos del Nuevo Testamento, la Epístola y el Evangelio.

Si las circunstancias pastorales, lo aconsejan, puede reducirse el número de lecturas del Antiguo Testamento; pero téngase siempre en cuenta que la lectura de la Palabra de Dios es parte fundamental de esta Vigilia pascual. Se dicen al menos tres lecturas del Antiguo Testamento y en casos más urgentes, al menos dos. Sin embargo, nunca se omita la lectura del capítulo 14 del Exodo.

348. Todos se sientan y escuchan atentamente; el lector se dirige al ambón y proclama la primera lectura.

Luego, el salmista o el cantor dice el salmo. El pueblo dice el responsorio.

Después el Obispo, dejada la mitra, se levanta y, estando todos de pie, dice: Oremos, y después de que todos hayan orado en silencio durante algún tiempo, dice la oración colecta que corresponde a la lectura. Esto se hace después de cada lectura del Antiguo Testamento.

349. Terminada la última lectura del Antiguo Testamento, con su responsorio y su oración correspondiente, se encienden las velas del altar y entona solemnemente el himno Gloria a Dios en el cielo, que todos continúan, mientras se hacen sonar las campanas, según las costumbres de cada lugar.

350. Terminado el himno, el Obispo dice, como de costumbre, la oración colecta: Dios nuestro, que iluminas esta sacratísima noche.

351. En seguida el Obispo se sienta y recibe la mitra.

Nuevamente todos se sientan y el lector en el ambón dice la lectura del Apóstol.

352. Terminada la Epístola, si se cree conveniente, y según la costumbre del lugar, uno de los diáconos o el lector se acerca al Obispo y le dice: Reverendísimo Padre, os anuncio un gran gozo: el Aleluya.

Después de este anuncio o, si éste no tiene lugar, inmediatamente después de la Epístola, todos se levantan.

El Obispo, de pie y sin mitra, entona solemnemente el Aleluya, con la ayuda, si es necesario, de uno de los diáconos o de los concelebrantes. Lo canta tres veces, elevando la voz gradualmente: el pueblo después de cada vez lo repite, en el mismo tono.

Luego el salmista o el cantor dice el salmo, al cual el pueblo responde Aleluya.

353. Después el Obispo se sienta, pone incienso y bendice al diácono para el Evangelio de la manera acostumbrada. No se llevan cirios para el Evangelio.

354. Después del Evangelio se hace la homilía. Luego se procede a la liturgia bautismal.

LITURGIA BAUTISMAL

355. Es muy conveniente que el Obispo mismo administre los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación en esta Vigilia.

356. La Liturgia bautismal se celebra o en la fuente bautismal o en el presbiterio mismo. Pero donde, según la antigua tradición, el bautisterio está construido fuera del recinto de la iglesia, se debe ir allá para celebrar la liturgia bautismal.

357. Primero se llama a los catecúmenos, quienes son presentados por sus padrinos o, si son niños, son llevados por sus padres y padrinos.

358. Entonces, si debiera hacerse la procesión al bautisterio o a la fuente bautismal, ésta se organiza de inmediato.

- Precede el acólito con el cirio pascual,
- lo siguen los catecúmenos con los padrinos,
- después los diáconos, los concelebrantes y el Obispo, con mitra y báculo.

Durante la procesión se cantan las letanías. Terminadas éstas, el Obispo deja el báculo y la mitra y hace la monición: Hermanos, acompañemos con nuestra oración.

359. Con todo, si la Liturgia bautismal se celebra en el presbiterio, el Obispo, dejados el báculo y la mitra, hace la monición introductoria: Hermanos, acompañemos con nuestra oración.

En seguida dos cantores cantan las letanías, a las que todos responden, estando de pie, en razón del tiempo pascual.

360. Terminadas las letanías, y hecha la monición por el Obispo, como se dijo antes, el Obispo de pie cerca de la fuente bautismal, sin mitra y con las manos extendidas, bendice el agua, diciendo la oración: Dios nuestro, que con tu poder invisible; y mientras dice: Te pedimos, Señor, que el poder del Espíritu Santo, por tu Hijo descienda, puede, si lo juzga conveniente, introducir en el agua el cirio pascual, una o tres veces, como se dice en el Misal.

361. Terminada la bendición del agua y, dicha la aclamación por el pueblo, el Obispo se sienta y recibe la mitra y el báculo.

Pregunta a los elegidos para hacer la renuncia: a los adultos según el Ritual de Iniciación cristiana de los adultos, y a los padres o padrinos de los niños, según el Ritual del Bautismo de niños.

362. Si la unción con el óleo de los catecúmenos no fue hecha antes, en los ritos inmediatamente preparatorios, se hace en este momento, según el Ritual de Iniciación de los adultos, con la ayuda de los presbíteros, si es necesario.

363. A continuación el Obispo, informado oportunamente por el padrino acerca del nombre de cada uno de los adultos que van a ser bautizados, pregunta a cada uno de ellos acerca de la fe, como se indica en el Ritual de Iniciación cristiana de los adultos.

Pero si se trata de niños, pide a la vez a todos los padres y padrinos la triple profesión de fe, como se indica en el Ritual del Bautismo de niños.

364. Terminadas las preguntas, el Obispo deja el báculo, se levanta y bautiza a los elegidos, con ayuda de los presbíteros y también de los diáconos, si fuere necesario, como se indica en el Ritual de Iniciación cristiana de adultos, y en el Ritual del Bautismo de niños.

365. Luego el Obispo se sienta de nuevo.

Después del bautismo, los niños son ungidos con el crisma por los presbíteros o diáconos, sobre todo cuando los bautizados son muy numerosos, mientras el Obispo dice para todos los bautizados a la vez: Dios todopoderoso.

A todos, sean adultos, sean niños, se les entrega la vestidura blanca, mientras el Obispo dice: N. y N. ya sois nueva criatura.

Después el Obispo, o el diácono, recibe el cirio pascual de manos del acólito, y dice: Padrinos, acercaos. Y los padrinos encienden las velas de los neófitos mientras el Obispo dice: Ya sois luz en Cristo.

Para los niños la entrega del cirio y el rito del Effetha se omiten, según se indica en el Ritual de Bautismo de niños.

366. Terminado la ablución bautismal y los demás ritos explicativos, a no ser que todo se hubiera desarrollado en el altar, se regresa al presbiterio, en procesión como antes, los neófitos, o los padrinos o los padres llevan los cirios encendidos.

Durante la procesión se entona un cántico bautismal, como por ejemplo: Quienes habéis sido bautizados.

367. Si ha habido bautismo de adultos, el Obispo, en el presbiterio, les administrará el sacramento de la Confirmación, observando lo que se indica en el Ritual de Iniciación cristiana de adultos.

RENOVACIÓN DE LAS PROMESAS BAUTISMALES

368. Terminada la celebración del Bautismo y de la Confirmación, o si no se celebró ninguno de éstos, después de la bendición del agua, el Obispo, con mitra y báculo, de pie y de cara a la asamblea, recibe de los fieles la renovación de las promesas de la fe bautismal.

Los fieles de pie llevan en sus manos velas encendidas.

369. Terminada la renovación de las promesas bautismales, el Obispo con mitra, asperja al pueblo con agua bendita, con ayuda de los presbíteros, si es el caso, y si lo juzga oportuno recorre la iglesia, mientras todos cantan la antifona: Vi brotar agua del lado derecho del templo, u otro canto de índole bautismal.

Entre tanto los neófitos son conducidos a su puesto entre los fieles.

Si la bendición del agua bautismal se hizo fuera del bautisterio, el diácono y los ministros llevan con reverencia el recipiente de agua a la fuente bautismal.

Terminada la aspersion, el Obispo regresa a la cátedra, donde, omitido el Credo, de pie y sin mitra, dirige la oración universal, en la cual los neófitos participan por primera vez.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA

370. En seguida comienza la Liturgia de la Eucaristía, que se celebra según el rito de la Misa estacional.

Es conveniente que el pan y el vino sean presentados por los neófitos, o, si son niños, por sus padres o padrinos.

En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los bautizados y de los padrinos, conforme a las fórmulas que se proponen en el Misal y en el Ritual para cada Plegaria Eucarística.

Antes de la Comunión, es decir, antes de Este es el Cordero de Dios, el Obispo puede exhortar brevemente a los neófitos acerca del valor de tan gran misterio, que es culmen de la iniciación y centro de toda la vida cristiana.

Es conveniente que los neófitos reciban la sagrada Comunión bajo las dos especies, junto con los padrinos, los padres y familiares, y también con los catequistas.

Para la despedida de los fieles, el diácono agrega un doble Aleluya a la fórmula acostumbrada Podéis ir en paz.

Lo mismo hacen los fieles al dar la respuesta.

Para dar la bendición final de la Misa, el Obispo podrá emplear según convenga, o la fórmula de bendición solemne para la Misa de la Vigilia Pascual, propuesta en el Misal, o, la fórmula de bendición final de la celebración del Bautismo de adultos o de niños, de acuerdo con las circunstancias.

CAPITULO XII. TIEMPO PASCUAL

371. Los cincuenta días que van desde el domingo de Resurrección hasta el domingo de Pentecostés se celebran con viva alegría, como si se tratara de un solo y único día festivo, ciertamente como "un gran

domingo".

Estos son los días en que principalmente se canta el Aleluya.

Donde exista, consérvese la tradición particular de celebrar, en el día de Pascua, las Vísperas bautismales, en las que, mientras se cantan los salmos se hace la procesión a la fuente.

372. El cirio pascual se enciende en todas las celebraciones litúrgicas más solemnes de este tiempo, sea la Misa, sean las Laudes y Vísperas.

Pero después del día de Pentecostés, el cirio pascual se conserva con reverencia en el bautisterio, para que de él, encendido en la celebración del Bautismo, se enciendan los cirios de los bautizados.

Durante todo el tiempo pascual para celebrar el Bautismo, se emplea agua bendecida en la noche pascual.

373. Los ocho primeros días del tiempo pascual constituyen la octava de Pascua y celebran como las solemnidades del Señor.

Para despedir al pueblo en la Misa se agrega un doble Aleluya al Podéis ir en paz, y también al Podéis ir en paz de la Liturgia de las

oras, a los cuales se responde: Demos gracias a Dios, aleluya, aleluya.

374. Donde haya neófitos, el tiempo pascual y principalmente la primera semana, es tiempo de "mistagogía" de los neófitos. La comunidad, juntamente con ellos, medita y experimenta la vivencia del misterio pascual, con la reflexión, la participación en la Eucaristía y la práctica de la caridad.

La ocasión más significativa de la "mistagogía" son las Misas de los domingos de Pascua, porque en éstos los neófitos encuentran, especialmente en el Leccionario del año A, lecturas peculiarmente aptas para ellos, que se explican en la homilía .

375. El día cuadragésimo después de la Pascua o, donde no es de precepto, el domingo VII de Pascua, se celebra la Ascensión del Señor. En esta solemnidad se presenta ante nuestros ojos a Cristo, quien a la vista de los discípulos asciende al cielo, se sienta a la derecha de Dios dotado de regia potestad, prepara a los hombres el reino celestial, y vendrá al final de los tiempos.

376. Las ferias que van de la Ascensión al sábado antes de Pentecostés, inclusive, preparan para la venida del Espíritu Santo Paráclito.

Este sagrado tiempo de cincuenta días concluye con el Domingo de Pentecostés, en que se celebra el don del Espíritu Santo a los Apóstoles, los orígenes de la Iglesia y el comienzo de su misión a todas las lenguas, pueblos y naciones.

Este día el Obispo de ordinario celebra la Misa estacional y preside la Liturgia de las Horas, principalmente Laudes y Vísperas.

CAPITULO XIII. TIEMPO DURANTE EL AÑO

377. Además de los tiempos que tienen un carácter propio, hay treinta y tres o treinta y cuatro semanas que quedan en el año litúrgico, en los cuales no se celebra un aspecto peculiar del misterio de Cristo; sino que ante todo se celebra el mismo misterio de Cristo en su plenitud, particularmente el domingo. Este período recibe el nombre de "tiempo durante el año".

378. El tiempo "durante el año" comienza con el día que sigue a la fiesta del Bautismo del Señor, y se extiende hasta el martes anterior a la Cuaresma, inclusive; vuelve a empezar el lunes después del

domingo de Pentecostés y finaliza antes de las Primeras Vísperas del domingo primero de Adviento.

379. Puesto que el domingo ha de ser considerado el día de fiesta primordial y también el núcleo y el fundamento del año litúrgico, procure el Obispo que en los domingos del "tiempo durante el año", incluso cuando se dedican a temas especiales, se conserve la Liturgia propia del domingo, atendiendo a lo que se indicó en los nn. 228-230.

380. Para procurar el bien pastoral de los fieles, es lícito efectuar los domingos "durante el año", aquellas celebraciones que caen entre semana, y que son estimadas por la piedad de los fieles, con tal que se pueda anteponerlas al domingo en la tabla de precedencia. Pueden celebrarse todas las Misas de dichas celebraciones, mientras haya concurrencia de fieles.

CAPITULO XIV. ROGATIVAS Y CUATRO TÉMPORAS DEL AÑO

381. Las Rogativas y las Cuatro Témporas del año son una ocasión que presenta la Iglesia para rogar a Dios por las diversas necesidades de los hombres, principalmente por los frutos de la tierra y por los trabajos de los hombres, dando gracias a Dios públicamente.

382. Con el fin de que las Rogativas y las Cuatro Témporas se adapten a las diversas necesidades de los lugares y de los fieles, conviene que sean las Conferencias Episcopales quienes determinen el tiempo y la manera cómo han de celebrarse.

Por tanto, la autoridad competente, habida cuenta de las necesidades locales, establecerá las normas acerca de la extensión de esta celebración por uno o varios días, así como su repetición en el curso del año.

383. Conviene, pues, que en la diócesis, considerando las circunstancias y también las costumbres locales, el Obispo procure con esmero hallar la vía apta para observar la Liturgia de las Rogativas o de las Cuatro Témporas y consagrarla al ministerio de la caridad, para que de este modo se fomente la piedad y devoción del pueblo de Dios y se aumente la comprensión de los misterios de Cristo.

384. La Misa para cada uno de los días de estas celebraciones se escogerá de entre las Misas para diversas necesidades, la que sea más apropiada a la intención por la cual se hacen las súplicas.

CAPITULO XV. SOLEMNIDAD DEL SANTÍSIMO CUERPO Y SANGRE DE CRISTO

NOCIONES GENERALES

385. Aunque en la Misa en la Cena del Señor se tiene un recuerdo especial de la institución de la Eucaristía, cuando Cristo cenó con sus discípulos y les entregó el sacramento de su Cuerpo y de su Sangre para ser celebrado en la Iglesia, sin embargo en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo se ofrece a la piedad de los fieles el culto de tan salvífico Sacramento, para que celebren las maravillas de Dios significadas en él y realizadas por el misterio pascual, para que aprendan a participar en el sacrificio eucarístico y a vivir más intensamente de él, para que veneren la presencia de Cristo el Señor en este Sacramento y den las debidas acciones de gracias a Dios por los bienes recibidos.

386. Como celebración peculiar de esta solemnidad está la procesión, nacida de la piedad de la Iglesia; en ella el pueblo cristiano, llevando la Eucaristía, recorre las calles con un rito solemne, con cantos y oraciones, y así rinde público testimonio de fe y piedad hacia este Sacramento.

Es conveniente, por tanto, que donde las circunstancias lo permitan, y que en verdad pueda permanecer como signo de fe común y de adoración, se conserve y se fomente esta procesión. Y aún más, si la ciudad es muy grande y así lo aconsejare la necesidad pastoral, el Obispo diocesano puede, según su parecer, ordenar otras procesiones en los principales sectores de la ciudad.

Corresponde al Obispo diocesano, teniendo en cuenta las circunstancias, juzgar acerca de la oportunidad, del lugar y organización de esta procesión, para que se realice con dignidad y sin menoscabo de la reverencia debida a este Santísimo Sacramento.

Donde la procesión no se puede efectuar en esta solemnidad, conviene que se realice otra celebración pública para toda la ciudad o sus sectores principales, en la iglesia catedral o en otro lugar más adecuado.

PROCESIÓN EUCARÍSTICA

387. Es conveniente que la procesión se haga después de la Misa en la cual se consagra la hostia que se lleva en procesión. Pero nada impide que la procesión se efectúe también después de una pública y prolongada adoración que siga a la Misa.

388. Además de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

a) En el presbiterio:

- sobre la patena la hostia que será consagrada para la procesión;
- la custodia;
- el velo humeral;
- otro incensario con naveta.

b) En un lugar conveniente:

- capas pluviales de color blanco o festivo (cf. n. 390);
- velones y cirios
- (palio).

389. Terminada la Comunión de los fieles, el diácono lleva al altar la custodia en la cual coloca reverentemente la hostia consagrada.

En seguida el Obispo junto con sus diáconos hace genuflexión y regresa a la cátedra, donde dice la oración después de la Comunión.

390. Dicha ésta, y omitidos los ritos de conclusión, se inicia la procesión. La preside el Obispo revestido con la casulla, como en la Misa, o con la capa pluvial de color blanco. Pero si la procesión no sigue inmediatamente a la Misa, toma la capa pluvial.

Es conveniente que los canónigos y los presbíteros no concelebrantes revistan la capa pluvial sobre la sotana y la sobrepelliz.

391. Una vez puesto en el incensario el incienso y bendecido, el Obispo, de rodillas ante el altar, incienso el Santísimo Sacramento.

Luego recibe el velo humeral y sube al altar, hace genuflexión, y con la ayuda del diácono, recibe la custodia, sosteniéndola con ambas manos cubiertas por el velo.

Entonces se ordena la procesión:

- precede el acólito con la cruz, acompañado por acólitos que llevan candeleros con cirios encendidos;
- sigue el clero, los diáconos que fueron ministros en la Misa, los canónigos y los presbíteros que están revestidos con capa pluvial, los presbíteros concelebrantes, los Obispos, que acaso estén presentes, revestidos con pluvial;
- el ministro que lleva el báculo del Obispo;
- dos turiferarios con los incensarios humeantes;
- el Obispo que lleva el Santísimo Sacramento;
- un poco detrás, dos diáconos que asisten al Obispo;
- luego los ministros del libro y de la mitra.

Todos llevan velas encendidas. Alrededor del sacramento se llevan las antorchas.

El palio bajo el cual el Obispo lleva el Sacramento, se usará según las costumbres de los lugares.

Si el Obispo no puede llevar el Santísimo Sacramento, siga la procesión revestido y con la cabeza descubierta, llevando el báculo, pero sin bendecir. Va inmediatamente antes del sacerdote que lleva el Santísimo Sacramento.

Los demás Obispos, que acaso participen en la procesión, revestidos con hábito coral, siguen al Santísimo Sacramento, como se dice más adelante en el n. 1100.

392. En cuanto a la organización de los fieles, síganse las costumbres de los lugares, así como en lo referente al ornato de las plazas y de las calles.

Durante el trayecto, si existe la costumbre y así lo aconseja el bien pastoral, puede hacerse alguna "estación" e impartirse la bendición Eucarística.

Los cantos y oraciones que se reciten, se encaminarán a que todos manifiesten su fe en Cristo y estarán dedicados únicamente al Señor.

393. Es conveniente que la procesión se dirija de una iglesia a otra. Pero si las circunstancias de los lugares así lo aconsejan, puede también regresar a la iglesia de la cual salió.

394. Al final de la procesión se imparte la bendición con el Santísimo Sacramento, en la iglesia a la cual se llegó, o en otro lugar más apropiado.

Los ministros, los diáconos y los presbíteros, al entrar al presbiterio, se dirigen directamente a sus puestos.

Después de que el Obispo haya subido al altar, el diácono recibe, por la derecha de manos del Obispo mismo, que está de pie, la custodia y la coloca sobre el altar.

En seguida el Obispo, juntamente con el diácono, hace genuflexión y, dejado el velo humeral, se arrodilla ante el altar.

Después de poner y bendecir el incienso, el Obispo recibe del diácono el incensario, hace reverencia con los diáconos asistentes, e incienso el Santísimo con tres movimientos del incensario.

Reiterada la inclinación al Sacramento, devuelve el incensario al diácono.

Entre tanto se canta la estrofa: Tantum ergo, u otro canto eucarístico.

Luego el Obispo se levanta y dice: Oremos. Hace una breve pausa de silencio. El ministro, si fuere necesario, sostiene el libro ante el Obispo, mientras éste prosigue diciendo: Señor nuestro Jesucristo, que en este sacramento admirable, u otra oración del Ritual Romano.

Dicha la oración, el Obispo recibe el velo humeral, sube al altar, hace genuflexión y, con la ayuda del diácono, recibe la custodia, que tendrá elevada con ambas manos, cubiertas con el velo, se vuelve hacia el pueblo y con la custodia hace el signo de la cruz, sin decir nada.

Terminada la bendición, el diácono recibe la custodia de manos del Obispo y la coloca sobre el altar. El Obispo y el diácono hacen genuflexión.

Luego, mientras el Obispo permanece de rodillas delante del altar, el diácono reverentemente traslada el Sacramento a la capilla de la reserva.

Entretanto, el pueblo puede, si se juzga oportuno, decir alguna aclamación.

La procesión al "secretarium" se hace de la manera acostumbrada.

CAPITULO XVI. CONMEMORACIÓN DE TODOS LOS FIELES DIFUNTOS

395. La Iglesia ofrece el Sacrificio eucarístico y su intercesión por los difuntos, no sólo en sus exequias y en su aniversario, sino también en la Conmemoración que cada año hace de todos sus hijos que duermen en el Señor, y procura con esmero ayudarlos con eficaces sufragios para que puedan llegar a la comunidad de los ciudadanos del cielo.

De esta manera, mediante la comunión entre todos los miembros de Cristo, mientras implora para los difuntos el auxilio espiritual, brinda a los vivos el consuelo de la esperanza.

396. El Obispo al celebrar esta Conmemoración, esmérese en fomentar la esperanza de la vida eterna, de tal manera que no aparezca que ni desconoce ni menosprecia la manera de pensar y obrar propia de las gentes de su diócesis con relación a los difuntos.

Acepte gustoso todo lo bueno que encuentre en las tradiciones familiares, y en las costumbres locales. Pero aquello que parezca contradecir el espíritu cristiano, esfuércese en transformarlo de tal manera que el culto que se da a los difuntos manifieste la fe pascual y haga ver el espíritu evangélico.

397. Este día el altar no se adorna con flores.

La música de órgano y de los otros instrumentos se permite sólo para sostener el canto.

398. Es conveniente que en la Conmemoración de todos los fieles difuntos el Obispo, en los lugares donde los fieles, según la costumbre local se reúnen este día, en la iglesia o en el mismo cementerio, celebre la Misa con el pueblo y participe con su Iglesia en los sufragios tradicionales por los difuntos.

399. En el cementerio o en las iglesias donde hay cuerpos sepultados, a la entrada de la tumba, o junto al sepulcro de los Obispos, la aspersion e incensación de los sepulcros, como se describe más adelante, se hace después de la Misa.

400. Terminada la oración después de la Comunión, el Obispo toma la mitra sencilla y él, o el diácono, o un concelebrante, u otro ministro idóneo, introduce brevemente a los fieles en el rito de la aspersion por los difuntos.

401. Mientras se canta un canto adecuado, tomado del Ritual de las Exequias, el Obispo, con mitra y báculo, se acerca a las tumbas de los difuntos y, dejando el báculo, las asperja e incienso.

Luego, dejada la mitra, reza una oración adecuada, de entre las que se proponen en el Ritual de las Exequias.

La despedida se hace de la manera acostumbrada.

402. El Obispo también puede realizar este rito fuera de la Misa, con pluvial de color morado y con mitra sencilla.

En este caso la bendición de los sepulcros sigue a la liturgia de la palabra, que se celebra de la manera prevista en el rito de las exequias.

403. El rito de aspersion y de incensación de los sepulcros, descrito en los nn. 399-402, nunca puede hacerse cuando no hay cuerpos sepultados.

PARTE V. LOS SACRAMENTOS

CAPITULO I. INICIACIÓN CRISTIANA

NOCIONES GENERALES

404. El Obispo, como principal dispensador de los misterios de Dios, y también como conductor de toda la vida litúrgica en la Iglesia que le fue encomendada, dirige la celebración del Bautismo, con el cual se concede la participación del sacerdocio real de Cristo. Es ministro ordinario de la Confirmación, y preceptor de toda la iniciación cristiana, la cual realiza ya sea por sí mismo, ya por sus presbíteros, diáconos y catequistas.

La tradición eclesial siempre consideró este oficio pastoral tan propio del Obispo, que no dudó afirmar con expresión de san Ignacio de Antioquía: "No está permitido bautizar sin el Obispo".

Por especial razón es conveniente que el Obispo cuide de la Iniciación cristiana de los adultos y celebre sus principales etapas.

Finalmente, es muy deseable que en la solemne Vigilia pascual y también, en cuanto le sea posible, en la visita pastoral, el Obispo celebre los sacramentos de Iniciación cristiana, tanto para los adultos como para los niños.

405. El Obispo no celebre los sacramentos de Iniciación cristiana, fuera del caso de necesidad, en capillas o en casas privadas, sino que de ordinario celébrelos en la iglesia catedral o en las iglesias parroquiales, de tal manera que la comunidad cristiana pueda participar.

I. INICIACIÓN CRISTIANA DE ADULTOS

406. Corresponde al Obispo, por sí mismo, o por su delegado, organizar, dirigir y fomentar la instrucción pastoral de los catecúmenos, como también admitir a los candidatos para la elección y para los sacramentos.

Es muy deseable que, en cuanto se pueda, el Obispo presida la liturgia cuaresmal y que él mismo celebre el rito de elección, y los sacramentos de Iniciación en la Vigilia pascual.

Por último, el Obispo, según su solicitud pastoral, conceda a los catequistas, que sean realmente dignos y estén convenientemente preparados, facultad de celebrar los exorcismos menores.

407. Se recomienda que el Obispo se reserve el rito de elección o de inscripción del nombre y, según las circunstancias, la entrega del Credo y del Padrenuestro. Asimismo, resérvese la celebración de los sacramentos de Iniciación, desde las letanías hasta el final, con la ayuda de los presbíteros y diáconos, como se dirá más adelante.

Los demás ritos que el Obispo desee presidir, los celebrará tal como se indica en el Ritual Romano.

Rito de elección o de inscripción del nombre

408. Con la celebración de la elección o inscripción del nombre, que se hace al principio de la Cuaresma, la Iglesia, oído el testimonio de los padrinos y de los catequistas, y con la reafirmación que hacen los catecúmenos de su propósito, juzga de su preparación y si están capacitados para acercarse a los sacramentos pascuales.

409. Corresponde al Obispo, aunque su participación en la deliberación previa sea remota o próxima, manifestar en la homilía o en el curso del rito cuál es la naturaleza religiosa y eclesial de la elección.

Es, pues, a él a quien corresponde manifestar a los presentes la decisión de la Iglesia, y según lo pidan las circunstancias, oír la opinión de ellas, averiguar la voluntad personal de los catecúmenos, y efectuar en nombre de Cristo y de la Iglesia, la admisión de los elegidos.

410. Es conveniente que el Obispo celebre el rito de elección en la iglesia catedral o en otra iglesia, según las necesidades pastorales, dentro de la Misa del domingo I de Cuaresma, empleando los textos de la Misa de este mismo domingo, a no ser que se estime más oportuno otro tiempo.

Pero si el rito se celebra fuera del domingo I de Cuaresma, empíese por la liturgia de la palabra.

En este caso, si las lecturas del día no fueren a propósito, elíjanse otras de las que se asignan al domingo I de Cuaresma, u otras apropiadas.

La Misa para la elección o inscripción del nombre se puede celebrar siempre, excepto los días que están bajo los números nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

Se emplea el color morado.

411. La preparación del Obispo, de los concelebrantes, si los hay, y de los otros ministros, su entrada a la iglesia, los ritos iniciales y la liturgia de la palabra hasta el Evangelio inclusive, se hacen como de costumbre.

412. La homilía, adaptada a las circunstancias, tendrá en cuenta, además de los catecúmenos, a la asamblea de todos los fieles.

En la homilía el Obispo expone a todos el misterio divino que hace parte de la vocación de la Iglesia y de su celebración litúrgica. Exhorte a los fieles para que den ejemplo a los elegidos y para que junto con ellos se preparen para las solemnidades pascuales.

413. Terminada la homilía y omitido el Credo, el sacerdote encargado de la iniciación de los catecúmenos, o un diácono o un catequista o el delegado de la comunidad, presenta al Obispo, sentado en la cátedra con mitra, a los que han de ser elegidos, con las palabras indicadas en el Ritual Romano, o con otras parecidas.

414. Hecha la presentación, el Obispo ordena que sean llamados los elegidos.

Entonces se va llamando a cada uno por su nombre y cada uno con su padrino se adelanta y permanece de pie ante el Obispo.

415. Después de que los candidatos se hayan acercado, el Obispo se sienta en la cátedra con mitra, pide el testimonio de los padrinos e interroga a los catecúmenos sobre su propósito de acercarse a los sacramentos de Iniciación.

Finalmente invita a los catecúmenos a que den sus nombres.

416. Entonces se hace la inscripción de los nombres de los candidatos, mientras se entona un canto apropiado, por ejemplo el Salmo 15.

417. Terminada la inscripción de los nombres, el Obispo, habiendo recibido el báculo y vuelto hacia los candidatos, proclama su elección para que reciban los sacramentos en la Pascua.

Después invita a los padrinos a que pongan la mano sobre el hombro de los candidatos para adoptarlos o a que hagan otro gesto que signifique lo mismo.

Por último, dejados el báculo y la mitra, el Obispo se levanta y con la monición inicia la súplica por los elegidos.

El diácono proclama las intenciones.

El Obispo, con las manos extendidas sobre los elegidos, concluye la súplica con la oración.

418. Terminada la súplica, el Obispo despide a los elegidos y con los fieles procede a celebrar la Eucaristía.

Pero si por graves razones los elegidos no pudieran salir y debieran permanecer con los fieles, téngase cuidado de que aunque asisten a la Eucaristía no participen al modo de los bautizados.

419. Si el rito de la elección o inscripción del nombre se celebra fuera de la Misa, el Obispo se reviste con el alba, la cruz pectoral, la estola, y si cree conveniente, con la capa pluvial de color morado, y toma la mitra sencilla y el báculo.

Al Obispo lo asistirá un diácono que lleva las vestiduras de su orden.

Los demás ministros se revisten con el alba o con otra vestidura legítimamente aprobada para ellos.

Después del ingreso a la iglesia, o al lugar adecuado donde se desarrollará el rito, se hace la celebración de la Palabra de Dios, con lecturas tomadas del Leccionario de la Misa u otras adecuadas.

Todo se hace como se dijo en los nn. 412-418.

El rito se termina con un canto adecuado y con la despedida de todos, que se hace a la vez con la de los catecúmenos.

Rito de las "entregas"

420. Terminada la instrucción de los catecúmenos, o después de un tiempo suficiente de iniciada, se celebran las "entregas" con las cuales la Iglesia con grandísimo amor confía a los catecúmenos las fórmulas que desde la antigüedad son tenidas como un compendio de la fe y de la oración.

421. Es de desear que las entregas se hagan en presencia de la comunidad de los fieles, después de la liturgia de la palabra de la Misa ferial, con lecturas apropiadas a cada entrega y que se encuentran en el Leccionario.

Debido a su importancia, es conveniente que si las circunstancias lo permiten, el Obispo las presida, siempre que se celebren después de la elección, y no antes.

422. La Misa se celebra con vestiduras de color morado y de la manera acostumbrada hasta el versículo antes del Evangelio inclusive.

En la entrega del Padrenuestro, el diácono invita a los elegidos, antes de la lectura del Evangelio, a que se acerquen delante del Obispo. Este deja la mitra, se levanta y con la lectura tomada del Evangelio según Mateo, proclama la oración del Padre nuestro a los elegidos, que están de pie ante él. Puede anteponer la monición: Ahora escuchad, u otra semejante.

En la entrega del Credo se lee el Evangelio como de costumbre.

423. Sigue la homilía en la cual el Obispo, partiendo del texto sagrado, expone el significado y la importancia o del Credo o del Padrenuestro, tanto con respecto a la catequesis que han recibido, como con respecto a la vida cristiana que deben observar.

En la entrega del Credo, terminada la homilía, el diácono invita a los elegidos a que se acerquen al Obispo. Este, dejada la mitra, se levanta y previa la monición: Queridos elegidos, u otra semejante, proclama, junto con toda la comunidad, el Credo a los elegidos, que están de pie ante él y escuchan .

424. Cumplidos estos ritos, el Obispo, de pie y sin mitra, invita a los fieles a orar, después de una breve oración en silencio, con las manos extendidas sobre los elegidos, reza la oración propia para éstos.

Terminada la oración, el Obispo despide a los elegidos y con los fieles procede a celebrar la Eucaristía.

Pero si los elegidos debieran permanecer con los fieles, téngase

cuidado de que aunque asistan a la Eucaristía no participen a modo de los bautizados.

La Misa prosigue de la manera acostumbrada.

En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los elegidos y de los padrinos.

Celebración de los sacramentos de Iniciación

425. Además de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese:

- recipiente con agua,
- óleo de los catecúmenos,
- sagrado crisma,
- cirio pascual,
- Ritual Romano,
- cáliz de suficiente capacidad para dar la Comunión bajo ambas especies,
- jarra con agua,
- recipiente y toalla para lavarse y secarse las manos.

426. Ya que de acuerdo con la costumbre la Iniciación de los adultos se celebra en la noche santa de la Vigilia pascual, para la celebración de los sacramentos obsérvese lo que se dice en los nn. 356-367.

La celebración de la Iniciación resplandezca siempre por la índole pascual, aunque se realice fuera de la Vigilia de Pascua.

Cuando la celebración se realiza en un día en que se permiten las Misas rituales, se puede decir la Misa para la celebración del Bautismo, con sus lecturas propias y se emplea el color blanco.

Pero si no se celebra la Misa ritual, puede emplearse una de las lecturas que se proponen en el Leccionario para esta misma Misa.

Cuando ocurren los días que están bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día con sus lecturas.

427. En la celebración de los sacramentos, obsérvese lo que se describió para la Vigilia pascual en los nn. 356-367.

Los demás ritos explicativos los hace el presbítero.

428. Omitido el Credo, la Misa prosigue de la manera acostumbrada.

Mientras se entona el canto para la presentación de dones, es oportuno que algunos neófitos lleven al altar el pan, el vino y el agua para la celebración de la Eucaristía.

En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los bautizados y de los padrinos, con la fórmula que se propone en el Misal.

Conviene que los neófitos reciban la sagrada Comunión bajo las dos especies; lo mismo la pueden recibir sus padres, padrinos, catequistas y familiares.

Tiempo de la mistagogía

429. Para iniciar la actividad pastoral con los nuevos miembros de su Iglesia, procure el Obispo, sobre todo si él mismo no pudo presidir los sacramentos de Iniciación cristiana, congregar a los neófitos, al menos una vez, sobre todo en un domingo de Pascua o también en el aniversario del Bautismo y presida la celebración eucarística, en la cual ellos puedan comulgar bajo las dos especies.

Ritual simplificado de Iniciación

430. Si en circunstancias extraordinarias el Obispo debiera presidir la Iniciación cristiana de un adulto con el Ritual simplificado, es decir, celebrada en una sola etapa, todos los ritos que preceden a la bendición del agua, los realiza el presbítero. El Obispo, por su parte, bendice el agua bautismal, formula las preguntas de renuncia y acerca de la fe, celebra el Bautismo y la Confirmación, observando lo que se describió para celebrar estos sacramentos en la Vigilia pascual nn. 356-367.

El presbítero realiza los demás ritos explicativos.

II. BAUTISMO DE NIÑOS

431. Para la celebración del Bautismo prepárese lo siguiente:

- a) recipiente con agua;
- b) óleo de los catecúmenos;
- c) santo crisma;
- d) cirio bautismal;
- e) cirio pascual;
- f) Ritual Romano;

y, además, para el Obispo: mitra, báculo, jarra con agua, recipiente y toalla para lavarse y secarse las manos.

432. Conviene que al Obispo lo asista por lo menos un presbítero, que de ordinario será el párroco, un diácono y algunos ministros.

El presbítero recibe a los niños y realiza los ritos que preceden a la liturgia de la palabra. Más adelante dice la oración de exorcismo y hace la unción prebautismal, por último, después del Bautismo, la unción con el crisma, la imposición de la vestidura, la entrega del cirio encendido y el rito del Effetha.

Celebración del Bautismo dentro de la Misa

433. El Obispo, los presbíteros que laudablemente concelebran con él y los diáconos, llevan las vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo, requeridas para la celebración de la Misa.

Si se da la Comunión bajo las dos especies, prepárese un cáliz de suficiente capacidad.

434. En los días en que se permiten las Misas rituales, se puede decir la Misa para la celebración del Bautismo, con sus lecturas propias.

Pero si no se celebra la Misa ritual, se puede tomar una de las lecturas que se proponen en el Leccionario para esta Misa.

Cuando ocurren los días que se encuentran bajo los números 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día, con sus lecturas.

Se puede usar siempre la fórmula de la bendición final del Ritual del Bautismo.

435. El Obispo, entra a la iglesia como de costumbre, con los presbíteros, diáconos y ministros, deja el báculo y la mitra, venera el altar, y si lo cree oportuno, lo incienso, y va a la cátedra, desde allí saluda al pueblo; después se sienta con mitra.

436. Entonces el párroco, u otro presbítero, con los ministros se acerca a la puerta de la iglesia, donde se desarrolla el rito de recibir a los niños, de acuerdo con lo descrito en el Ritual del Bautismo de niños.

437. Cuando ya todos se han colocado en los sitios que se les asignaron en la iglesia, el Obispo deja la mitra, se levanta y omitiendo el acto penitencial y el Señor, ten piedad, dice: Gloria a Dios en el cielo, según las rúbricas y proclama la oración colecta.

438. En seguida se celebra la liturgia de la palabra, con homilía del Obispo.

El Credo se omite, ya que después se tendrá la profesión de fe de parte de los padres y padrinos, a la cual el Obispo se adhiere juntamente con la comunidad.

439. Al final de la oración universal, que introduce el Obispo, el presbítero recita la oración de exorcismo y hace la unción prebautismal, mientras el Obispo está de pie en la cátedra.

440. Terminado lo anterior, el Obispo recibe la mitra y el báculo, y se hace la procesión al bautisterio, si está fuera de la iglesia o fuera de la vista de los fieles. Pero si el recipiente de agua bautismal se coloca de tal manera que pueda ser visto por toda la asamblea, el Obispo, los padres y padrinos con los niños se acercan a donde está el agua, mientras los demás permanecen en sus sitios. Si el bautisterio no tiene capacidad para todos los presentes, el Bautismo puede celebrarse en el lugar más apto de la iglesia; los padres y padrinos se acercan a este lugar al momento oportuno.

Entre tanto si se puede hacer con dignidad, se canta un canto apto, por ejemplo el salmo 22.

En la procesión al bautisterio los bautizandos, los padres y padrinos siguen al Obispo.

441. Cuando llegan a la fuente, o al lugar donde se desarrollará la celebración del Bautismo, el Obispo introduce esta parte de la celebración recordando brevemente a los presentes el admirable designio de Dios que quiso santificar el alma y el cuerpo del hombre por medio del agua.

En seguida el Obispo, deja el báculo y la mitra, y vuelto hacia la fuente, dice la bendición del agua, según el tiempo litúrgico.'

442. Después se sienta y, recibe la mitra y el báculo, pregunta a los padres y padrinos, acerca de las renunciaciones a satanás y acerca de la profesión de fe .

443. Terminadas las preguntas, el Obispo deja el báculo, se levanta y bautiza a los niños.

Pero si los bautizandos son muy numerosos, el Obispo será ayudado por sacerdotes y diáconos en el bautismo de los niños.

444. Después el Obispo se sienta con mitra, mientras el párroco u otro presbítero hace la unción con el crisma, impone la vestidura blanca, entrega el cirio encendido, y si hubiere de hacerse, realiza el rito del

Effeta, mientras el Obispo dice las fórmulas establecidas.'

445. Después se hace la procesión hacia el altar, a no ser que el Bautismo se hubiera celebrado en el presbiterio.

Los bautizados, los padres y padrinos siguen al Obispo llevando encendidos los cirios de los bautizados.

446. Después, omitido el Credo, la Misa prosigue como de costumbre.

Mientras se entona un canto de presentación de dones, algunos padres y padrinos de los bautizados, a su tiempo, llevan al altar el pan, el vino y el agua para celebrar la Eucaristía.

En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los bautizados y de los padrinos, usando la fórmula que se propone en el Misal.

Los padres, los padrinos y los familiares pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

447. Para dar la bendición al final de la Misa, conviene que el Obispo emplee una de las fórmulas que se presentan en el Ritual de Bautismo de niños.

Las madres, llevando sus niños en los brazos, y los padres se colocan ante el Obispo.

El Obispo, vuelto hacia ellos, de pie y con mitra, dice: El Señor esté con vosotros.

Entonces uno de los diáconos puede decir la monición para la bendición, y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición.

Luego recibe el báculo y dice: La bendición, y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo también puede dar la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

448. En seguida el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz y todos responden: Demos gracias a Dios.

Celebración del Bautismo fuera de la Misa

449. El Obispo reviste el alba, la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial de color blanco.

Los presbíteros revisten la sobrepelliz sobre la sotana, o alba y estola.

Es aconsejable que el diácono revista la dalmática.

450. Una vez concluida en la forma habitual la entrada a la iglesia, cuando el Obispo llega al altar, lee hace reverencia, va a la cátedra y desde allí saluda al pueblo. Luego se sienta.

451. El rito de recibir a los niños en la puerta, lo hace un presbítero, tal como se describe en el Ritual del Bautismo de niños.

452. Cuando ya todos están ubicados en sus sitios, se celebra la liturgia de la palabra, con homilía del Obispo.

Lo demás se realiza como se dijo en los nn. 435-445.

453. Cuando el Obispo llega al altar, dejada la mitra, dice la introducción al Padrenuestro, el cual dice juntamente con todos.

454. Luego, con la mitra puesta, da la bendición como se dijo en el n. 447.

La celebración concluye con el cántico Proclama mi alma la grandeza del Señor, o con otro canto apropiado.

III. CONFIRMACIÓN

455. El ministro ordinario de la Confirmación es el Obispo. Habitualmente el sacramento es celebrado por él mismo, con lo cual se hace una referencia más clara a la primera efusión del Espíritu Santo el día de Pentecostés. En efecto, después que los Apóstoles mismos se llenaron del Espíritu Santo, lo transmitieron a los fieles mediante la imposición de las manos. Así la recepción del Espíritu Santo por el ministerio del Obispo demuestra más estrechamente el vínculo que une a los confirmados a la Iglesia, y también el mandato recibido de dar testimonio de Cristo entre los hombres.

456. Por causa grave, como ocurre algunas veces por el crecido número de los confirmandos, el Obispo puede hacerse acompañar de algunos presbíteros para celebrar el sacramento. Se aconseja invitar a presbíteros:

- a) que desempeñen en la diócesis un cargo u oficio especial como por ejemplo que sean Vicarios generales, o Vicarios episcopales, o Vicarios foráneos;
- b) que sean párrocos de los lugares en que se celebra la Confirmación, o los párrocos de los lugares de procedencia de los confirmandos, o presbíteros que desempeñaron una actividad peculiar en la preparación catequética de los confirmandos.

457. Para celebrar la Confirmación, prepárese lo siguiente:

- a) vestiduras litúrgicas necesarias, según que la celebración se haga dentro o fuera de la Misa, como se indica en los nn. 458 y 473;
- b) asientos para los presbíteros que ayudarán al Obispo;
- c) crismera o crismeras con el santo crisma;
- d) Pontifical Romano;
- e) lo necesario para lavarse las manos después de la unción de los confirmados;
- f) cáliz de suficiente capacidad, si la Confirmación se celebra dentro de la Misa, y si la sagrada Comunión ha de distribuirse bajo las dos especies.

La celebración de ordinario se desarrolla en la cátedra. Pero si es necesario para la participación de los fieles, prepárese una sede para el Obispo delante del altar, o en otro lugar apto.

Celebración de la Confirmación dentro de la misa

458. Es del todo preferible que el Obispo celebre la Misa.

Los presbíteros que ayudan al Obispo en la Confirmación, concelebran con él.

Por tanto, todos llevan las vestiduras litúrgicas necesarias para la Misa.

Pero si la Misa la celebra otro, conviene que el Obispo presida la liturgia de la palabra y que al final de la Misa dé la bendición, como se dijo en los nn. 175-185.

En este caso el Obispo reviste el alba, la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial de color correspondiente a la Misa; además, usa la mitra y el báculo.

Los presbíteros que ayudarán al Obispo en la celebración de la confirmación, a no ser que concelebrén, revestirán la sobrepelliz sobre la sotana, o el alba, la estola y, si se juzga oportuno, la capa pluvial.

459. Los días en que se permiten las Misas rituales, puede celebrarse la Misa para la celebración de la Confirmación, con sus lecturas propia.

El color será rojo o blanco.

Pero si no se puede celebrar la Misa ritual, se puede tomar una de las lecturas que se proponen en el Leccionario para dicha Misa.

Cuando ocurren los días que se encuentran bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se dice la Misa del día, con sus lecturas.

Siempre se puede usar la fórmula de la bendición final propia de la Misa ritual.

460. La entrada a la iglesia, los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se desarrollan como de costumbre, hasta el Evangelio.

461. Proclamado el Evangelio, el Obispo con mitra, se sienta en la cátedra o en la sede preparada. Los presbíteros que lo acompañan se sientan cerca de él.

Los confirmandos son presentados por el párroco, o por otro presbítero, o por el diácono, o también por el catequista, según la costumbre de cada lugar.

Se procede de la siguiente manera:

Si es posible, se llama a los confirmandos por su nombre, y cada uno se acerca al presbiterio.

Si son niños, son llevados por uno de los padrinos o uno de sus padres y permanecen de pie delante del Obispo.

Si los confirmandos son numerosos, no se les llama nominalmente: se colocan en un lugar conveniente ante el Obispo.

462. Luego el Obispo hace una breve homilía, con la que explica las lecturas proclamadas, a fin de conducir a los confirmandos, a sus padres y padrinos y a toda la asamblea de los fieles a una comprensión más profunda del misterio de la Confirmación; si lo desea usa la alocución que trae el Pontifical.

463. Terminada la homilía, el Obispo, sentado, con mitra y báculo, interroga a los confirmandos, que están de pie, les pide la renovación de los compromisos bautismales, y al final proclama la fe de la Iglesia, a la cual la asamblea asiente con una aclamación o con un canto adecuado.

464. A continuación deja el báculo y la mitra, se levanta y teniendo cerca a los presbíteros que lo acompañan, con las manos juntas, vuelto hacia el pueblo, dice la monición: Hermanos amadísimos, oremos a Dios Padre todopoderoso.

Todos oran en silencio unos momentos.

En seguida, el Obispo y los presbíteros que lo acompañan imponen las manos sobre todos los confirmandos. Entre tanto el Obispo solo dice: Dios Todopoderoso, Padre de nuestro Señor Jesucristo.

465. Después del Obispo se sienta y recibe la mitra.

El diácono se acerca trayendo la crismera y crismeras con el santo crisma.

Si los presbíteros ayudan a hacer la unción, el diácono entrega al Obispo todas las crismeras, y él entrega una crismera a cada uno de los presbíteros que se le acercan.

466. Luego los confirmandos se acercan al Obispo y a los presbíteros, o bien, si se juzga oportuno, el Obispo con mitra y báculo, y los presbíteros, se acercan a cada uno de los confirmandos.

El que presentó al confirmando, le coloca la mano derecha sobre el hombro y dice al Obispo el nombre de aquél, o lo dice por sí mismo el confirmando.

467. El Obispo, o el presbítero humedece el pulgar de la mano derecha en el crisma y traza el signo de la cruz en la frente del confirmando mientras dice la fórmula sacramental.

Una vez que el confirmado respondió Amén, añade: La paz esté contigo, a lo cual el confirmado responde: Y con tu espíritu.

Mientras dura la unción puede entonarse un canto adecuado.

468. Después de la unción el Obispo (y los presbíteros) se lavan las manos.

469. A continuación el Obispo, de pie y sin mitra, hace la monición para la oración universal y la concluye.

470. El Credo se omite, ya que la profesión de fe se hizo antes.

La Misa prosigue e a manera acostumbrada.

Mientras se canta el canto de la presentación de dones, algunos confirmados oportunamente llevan el pan, el vino y el agua para celebrar la Eucaristía.

En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los confirmados, usando la fórmula que se propone en el Misal.

Los confirmados, sus padrinos, sus padres, los catequistas y los familiares pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

471. Para darla bendición al final de la Misa, el Obispo usará la bendición solemne o la oración sobre el pueblo, como se indica en el Pontifical Romano.

Los recién confirmados están de pie ante el Obispo. Este, a su vez, de pie con mitra, dice: El Señor esté con vosotros.

Entonces uno de los diáconos puede decir la monición para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición.

Luego recibe el báculo y dice: La bendición de Dios todopoderoso, y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo también puede dar la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

472. Luego el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

Celebración de la Confirmación sin Misa

473. El Obispo reviste el alba, la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial de color blanco, y lleva mitra y báculo.

Los presbíteros que acompañan al Obispo revisten la sobrepelliz sobre la sotana o el alba, la estola, y si se cree conveniente, la capa pluvial de color blanco.

Los diáconos revisten alba y estola. Los otros ministros revisten alba, u otras vestiduras legítimamente aprobadas para ellos.

474. Estando reunidos los confirmandos, padres, padrinos y toda la asamblea de los fieles, mientras se canta un canto adecuado, el Obispo con los presbíteros, los diáconos y demás ministros, se dirige al presbiterio, y hecha la reverencia al altar, va a la cátedra, desde donde, dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo. Luego dice la oración: Te pedimos envíes.

475. La celebración de la Palabra, la presentación de los confirmandos, la homilía y lo demás se realiza como se dice en los

nn. 461-469.

476. Terminada la oración universal, que el Obispo puede iniciar con una monición adecuada, todos dicen el Padrenuestro.

En seguida el Obispo concluye con la oración: Dios, Padre nuestro,

que enviaste el Espíritu Santo a los Apóstoles.

477. El Obispo da la bendición tal como se dijo en el n. 471. Después el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz.

Todos responden: Demos gracias a Dios.

CAPITULO II. SACRAMENTO DEL ORDEN

NOCIONES GENERALES

478. "Para apacentar el pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios, ordenados al bien de todo el Cuerpo".

Pues el mismo "Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo, ha hecho participes de su consagración y de su misión, por medio de sus Apóstoles, a los sucesores de éstos, es decir, a los Obispos quienes legítimamente han transmitido el oficio de su ministerio en distinto grado y a diversos miembros en la Iglesia.

"Así el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose Obispos, Presbíteros y Diáconos".

Los Obispos por estar revestidos de la plenitud del sacramento del Orden, son los administradores de la gracia del supremo sacerdocio, y, como vicarios y legados de Cristo, gobiernan con su presbiterio, las Iglesias particulares que les han sido encomendadas.

"Los Presbíteros, aunque no tienen la cumbre de pontificado y dependen de los Obispos en el ejercicio de su potestad, están, sin embargo, unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo,

sumo y eterno Sacerdote, para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino".

"En el grado inferior de la jerarquía están los Diáconos, a quienes se imponen las manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así, confortados con la gracia sacramental, en comunión con el Obispo y su presbiterio, sirven al Pueblo de Dios, en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad".

I. ADMISIÓN DE LOS CANDIDATOS AL DIACONADO Y AL PRESBITERADO

479. El rito de admisión tiene como Finalidad que los aspirantes al Diaconado o al Presbiterado manifiesten públicamente su voluntad de ofrecerse a Dios y a la Iglesia, para ejercer el Orden sagrado.

Por su parte, la Iglesia al aceptar esta entrega, lo elige y lo llama, para que se prepare a recibir el Orden sagrado, y así lo agrega ritualmente a los candidatos al Diaconado o al Presbiterado.

Los profesos en los Institutos religiosos clericales que aspiren al Presbiterado, no están obligados a este rito.

480. El rito de admisión se celebra cuando consta que el propósito de los aspirantes, corroborado con las dotes necesarias, ha llegado ya a una suficiente madurez.

El rito de admisión lo celebra el Obispo o el Superior mayor de los Institutos clericales religiosos, según la naturaleza de los aspirantes.

481. El rito de admisión puede hacerse cualquier día, especialmente en los días de fiesta, en una iglesia o en otro lugar adecuado, ya sea dentro de la Misa, ya sea en una celebración de la Palabra de Dios. Sin embargo, este rito, por su misma naturaleza, nunca se una con las Ordenes sagradas ni con la institución de lectores o acólitos.

482. El Obispo esté acompañado de un diácono o de un presbítero delegado para llamar a los candidatos, y también de otros ministros según convenga.

Si el rito se celebra dentro de la Misa, el Obispo usa las vestiduras litúrgicas requeridas para la celebración eucarística y también mitra y báculo.

Pero si el rito se celebra fuera de la Misa, el Obispo puede o llevar la cruz pectoral, la estola y capa pluvial del color conveniente sobre el alba, o sólo la cruz y la estola sobre el roquete y la muceta: en este caso no usa ni mitra ni báculo.

483. Si el rito se cumple dentro de la Misa, se puede celebrar la Misa por las vocaciones a las Ordenes sagradas, con las lecturas propias del rito de admisión.

Se usa el color blanco.

Cuando ocurren los días que se encuentran bajo los nn. 1-9 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día.

Cuando no se celebra la Misa por las vocaciones a las Ordenes sagradas, puede tomarse una lectura de las que se proponen en el Leccionario para el rito de admisión, a no ser que ocurra uno de los días que están bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

484. Si sólo se hace la celebración de la Palabra de Dios, ésta puede iniciarse con una antifona apropiada y, después del saludo del Obispo, decirse la oración colecta de la misma Misa. Las lecturas se toman de las que se indican en el Leccionario para esta celebración.

485. Después del Evangelio, el Obispo usando preferentemente mitra y báculo, se sienta en la cátedra y hace la homilía, la cual concluye con la alocución que trae el Pontifical u otras palabras parecida.

486. El diácono o el presbítero designado para el caso llama por el nombre a los aspirantes, y cada uno responde: Presente, y se acercan al Obispo, a quien hacen una reverencia.

487. El Obispo los interroga con las fórmulas que trae el Pontifical Romano, o con otras que la Conferencia Episcopal haya establecido para esta ocasión.

Además, si al Obispo le parece, puede recibir el propósito de los candidatos también con algún signo externo determinado por la Conferencia Episcopal.

El Obispo concluye diciendo: La Iglesia recibe con gozo esta decisión tuya. Y todos responden: Amén.

488. Entonces el Obispo, deja el báculo y la mitra, se levanta, y con él todos igualmente se levantan.

Se dice el Credo, si según las rúbricas debe decirse.

En seguida el Obispo invita a los fieles a orar, diciendo: Pidamos, queridos hermanos, a Dios Nuestro Señor.

El diácono u otro ministro idóneo propone las intenciones de la oración.

Todos responden con una aclamación apropiada.

Luego el Obispo dice la oración: Escucha, Señor, nuestra plegaria, o, Concede, Señor, a tus hijos.

489. Si la admisión se celebra dentro de la Misa, ésta continúa como de costumbre.

Pero si ella se realiza dentro de la celebración de la Palabra de Dios, el Obispo saluda y bendice a la asamblea congregada.

El diácono la despide, diciendo: Podéis ir en paz, a lo cual todos responden: Demos gracias a Dios.

490. "Los candidatos al Diaconado, tanto permanente como transitorio, y los candidatos al Presbiterado, deben recibir los ministerios de lector y de acólito, si todavía no los han recibido, y ejercerlos durante un tiempo conveniente para mejor prepararse a las futuras funciones de la Palabra y del Altar".

El rito de institución de los lectores y de los acólitos se describe en los nn. 790-820.

II. ALGUNAS NORMAS GENERALES REFERENTES A LA ESTRUCTURA DEL RITO DE LAS SAGRADAS ORDENACIONES

491. La ordenación de los diáconos, de los presbíteros y principalmente del Obispo hágase con la mayor asistencia de fieles, el domingo o día de fiesta, a no ser que razones pastorales aconsejen otro día, por ejemplo, para la ordenación del Obispo, una fiesta de los Apóstoles .

492. La ordenación debe hacerse dentro de la Misa, celebrada con rito estacional, y generalmente en la iglesia catedral.

Pero por razones pastorales se puede celebrar en otra iglesia o en un oratorio.

493. La ordenación habitualmente se hace en la cátedra. Pero si es necesario para la participación de los fieles, hágase delante del altar o en otro sitio más apto.

Dispónganse los asientos para los ordenandos de tal manera que la acción litúrgica pueda ser vista cómodamente por los fieles.

494. Fuera de los días que se encuentran bajo nos nn. 1-4 en la tabla de precedencia de los días litúrgicos, y de las fiestas de los Apóstoles, la Misa en la cual se confieren las sagradas Ordenes, se puede organizar de esta manera:

a) para la procesión de entrada y de Comunión se cantan las antífonas de la Misa ritual para conferir las sagradas Ordenes;

b) elijan las oraciones que son más adecuadas de las que se proponen en el Misal Romano entre las Misas y oraciones por diversas necesidades, por el Obispo, por los sacerdotes y por los diversos ministros de la Iglesia;

c) las lecturas se tomarán entre las que se indican en el Leccionario para estas celebraciones;

d) a no ser que deba decirse un prefacio más específico, cuando se celebra la ordenación de los presbíteros, se puede tomar el prefacio que se encuentra en la Misa crismal;

e) en la Plegaria Eucarística se hace memoria de los ordenados, con la fórmula que se propone en el Misal.

Cuando no se celebra la Misa ritual, puede tomarse una de las lecturas de entre las que se proponen en el Leccionario para esta Misa.

Cuando ocurren los días que se encuentran bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, o las fiestas de los Apóstoles, se celebra la Misa del día, con sus lecturas.

III. ORDENACIÓN DE DIÁCONOS

495. Los ordenandos se revisten con amito, alba y cíngulo.

Prepárese, además, para cada uno de los ordenandos estolas y dalmáticas.

Los vestiduras serán del color de la Misa que se celebra, o de color blanco, o festivo.

496. Además de lo dicho antes, y de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

a) Pontifical Romano;

b) sede para el Obispo, si la ordenación no se hace en la cátedra;

c) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

497. Todo dispuesto, ordénese la procesión por la iglesia hacia el altar como de costumbre.

Los ordenandos preceden al diácono que lleva el Evangeliario.

498. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra hasta el Evangelio, inclusive, se hacen como de costumbre.

Después de la lectura del Evangelio, el diácono coloca de nuevo el Evangeliario reverentemente sobre el altar, donde permanece hasta que se entregue a los ordenados.

499. Después del Evangelio, se inicia la ordenación de los diáconos.

El Obispo se sienta en la cátedra, o en la sede preparada, y recibe la mitra.

500. El diácono llama a los ordenandos, diciendo: Acérquense los que van a ser ordenados diáconos.

E, inmediatamente, los llama por el nombre, y cada uno de los llamados responde: Presente.

Y se acerca al Obispo, a quien hace una reverencia.

501. Estando todos los ordenandos ante el Obispo, el presbítero designado por éste, los presenta, tal como se indica en el Pontifical Romano.

El Obispo concluye diciendo: Con el auxilio de Dios.

Y todos aprueban su elección diciendo: Demos gracias a Dios, o de otro modo determinado por la Conferencia Episcopal.

502. Después, estando todos sentados, el Obispo, con mitra y báculo, a no ser que le parezca otra cosa, hace la homilía, en la cual, partiendo del texto de las lecturas sagradas que se leyeron en la Misa, habla al pueblo y a los elegidos acerca del ministerio del diácono, lo que puede hacer o con el texto que trae el Pontifical Romano n. 14, o con sus propias palabras.

Si hay ordenandos que deban asumir el celibato, también debe hablar del significado e importancia del sagrado celibato en la Iglesia.

503. Terminada la homilía, los candidatos al Presbiterado y los candidatos no casados, manifiestan públicamente la aceptación del celibato.

Al ser llamados por el diácono, los candidatos se levantan y permanecen de pie delante del Obispo, quien los exhorta con la monición que tiene el Pontifical destinada para esta ocasión o con palabras semejantes.

504. Luego, interrogados por el Obispo, los elegidos manifiestan su propósito de aceptar el sagrado celibato, sea respondiendo: Sí quiero, o también con otra manera externa establecida por la Conferencia Episcopal.

El Obispo concluye, diciendo: Os conceda el Señor perseverar en el santo propósito, a lo cual los elegidos responden: Amén.

505. Después se acercan los otros elegidos para el Diaconado, o obligados a asumir el sagrado celibato.

El Obispo interroga simultáneamente a todos los elegidos, que están de pie delante, según el texto del Pontifical Romano n. 15, agregando después de la tercera pregunta, allí mismo inscrita, la pregunta referente a la celebración de la Liturgia de las Horas.

506. En seguida el Obispo deja el báculo, y cada uno de los elegidos se acerca al Obispo, se arrodilla ante él, y coloca sus manos juntas entre las manos del Obispo.

El Obispo pide a cada uno la promesa de obediencia, según la fórmula propuesta en el Pontifical.

Si en alguna parte el rito de colocar las manos juntas entre las manos del Obispo se considera menos conveniente, la Conferencia Episcopal puede determinar otro.

507. Luego, el Obispo, sin mitra, se levanta y todos con él. Este, de pie, vuelto hacia el pueblo y con las manos juntas, dice: Oremos hermanos.

Luego el diácono dice: Pongámonos de rodillas.

Y en seguida el Obispo se arrodilla ante la cátedra. Los elegidos se postran.

Los demás se arrodillan en sus sitios.

Sin embargo, durante el tiempo pascual y los domingos, el diácono no dice: Pongámonos de rodillas. Los elegidos sí se postran. Los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías, a las cuales se pueden agregar en sus respectivos sitios otros nombres de Santos, por ejemplo, el del Patrono, del Titular de la iglesia, del Fundador, los Patronos de los ordenandos, o algunas invocaciones más adaptadas a las circunstancias: pues las letanías reemplazan a la oración universal.

508. Concluidas las letanías, el Obispo, se pone de pie y con las manos extendidas, dice la oración Señor y Dios nuestro, escucha nuestras súplicas.

Terminada la oración, el diácono dice: Podéis levantaros si antes de las letanías había invitado a arrodillarse, y todos se levantan.

509. Cada uno de los elegidos se acerca al Obispo, quien está de pie ante la sede y con mitra, y se arrodilla delante de él.

El Obispo impone a cada uno las manos sobre la cabeza, sin decir nada.

510. En seguida el Obispo deja la mitra. Los elegidos están de rodillas ante él, mientras canta o dice con las manos extendidas la oración consecratoria.

511. Acabada la oración consecratoria, el Obispo, se sienta y recibe la mitra. Los ordenados se ponen de pie, y algunos diáconos o presbíteros colocan a cada uno la estola según el modo diaconal y lo revisten con la dalmática.

Entre tanto se puede cantar el Salmo 83, u otro canto adecuado. El canto prosigue hasta que todos los ordenados tengan puesta la dalmática.

512. Los ordenados, ya con los vestiduras diaconales, se acercan al Obispo, se arrodillan ante él, y el Obispo entrega a cada uno en las manos el Evangelionario, mientras dice: Recibe el Evangelio de Cristo.

513. Por último, el Obispo da a cada uno de los ordenados el saludo de paz, diciendo: La paz esté contigo.

El ordenado responde: Y con tu espíritu.

Si las circunstancias lo permiten, otros diáconos presentes pueden significar con el saludo de paz que los recién ordenados han sido agregados a ellos en el orden.

Mientras tanto, se puede cantar el Salmo 145 u otro canto adecuado.

514. El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

515. La Liturgia de la Eucaristía se realiza según el Ordinario de la Misa.

Algunos de los diáconos ordenados llevan al Obispo las ofrendas para la celebración de la Misa.

Al menos uno de ellos ayuda al Obispo en el altar.

516. En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los ordenados, con la fórmula que se propone en el Misal.

517. Los diáconos recién ordenados comulgan bajo las dos especies.

El diácono que ayuda al Obispo, desempeña el ministerio del cáliz.

Algunos de los diáconos recién ordenados ayudan al Obispo en la distribución de la Comunión a los fieles.

La Comunión bajo las dos especies la pueden recibir también los padres y familiares de los ordenados.

El rito de conclusión se hace en la forma acostumbrada.

IV. ORDENACIÓN DE PRESBITEROS

518. Todos los Presbíteros en la Misa de su ordenación concelebran con el Obispo. Es muy conveniente que el Obispo admita también a otros presbíteros para concelebrar; en este caso, los presbíteros recién ordenados tienen precedencia sobre los restantes presbíteros concelebrantes.

519. Los ordenandos estarán revestidos con amito, alba, cíngulo y estola diaconal.

Prepárense, además, casullas para cada uno de los ordenandos.

Los vestiduras serán de color de la Misa que se celebre, o blanco o festivo.

5. Además de las cosas arriba indicadas y de lo necesario para la celebración de la Misa estacional, prepárense:

- a) Pontifical Romano;
- b) estolas para los presbíteros no concelebrantes, que impondrán las manos a los ordenandos;
- c) gremial de lino;
- d) sagrado crisma;
- e) lo necesario para lavarse las manos, tanto para el Obispo, como para los ordenandos;
- f) sede para el Obispo, si la ordenación no se hace en la cátedra;
- g) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión de los concelebrantes y de los demás a quienes compete.

521. En la procesión de entrada, los ordenandos siguen a los otros diáconos y preceden a los presbíteros concelebrantes.

522. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra hasta el Evangelio, inclusive, se desarrolla como de costumbre.

523. Después del Evangelio, se inicia la ordenación de los presbíteros.

El Obispo se sienta en la cátedra, o en la sede preparada, y recibe la mitra.

524. El diácono llama a los ordenandos, diciendo: Acérquense los que van a ser ordenados presbíteros.

E inmediatamente los llama, uno a uno, por su nombre.

Cada uno de los llamados responde: Presente, y se acerca al Obispo, a quien hace una reverencia.

525. Estando todos los ordenandos dispuestos ante el Obispo, el presbítero delegado por el Obispo los presenta, tal como se indica en el Pontifical.

El Obispo concluye diciendo: Con el auxilio de Dios.

Y todos responden: Demos gracias a Dios, o asienten a la elección de otro modo determinado por la Conferencia Episcopal.

526. A continuación estando todos sentados, el Obispo, con mitra y báculo, a no ser que prefiera otro modo, hace la homilía, en la cual partiendo del texto sagrado leído en la Misa, habla al pueblo y a los elegidos acerca del ministerio del presbítero: para ello, puede utilizar el texto del Pontifical Romano n. 14, o hacerlo con sus propias palabras.

527. Después de la homilía, los elegidos están de pie delante del Obispo, quien los interroga simultáneamente, tal como está previsto en el Pontifical.

528. Luego, el Obispo deja el báculo, cada uno de los elegidos se acerca al Obispo y, arrodillados ante él, ponen sus manos juntas entre las manos del Obispo. Este pide a cada uno la promesa de obediencia, según la fórmula propuesta en el Pontifical Romano.

Si en alguna parte del rito de colocar las manos juntas entre las manos del Obispo se considera menos conveniente, la Conferencia Episcopal puede determinar otro.

529. En seguida el Obispo, deja la mitra, se levanta, y todos con él. Este de pie, vuelto hacia el pueblo, y con las manos juntas, dice la monición: Oremos, hermanos.

Luego el diácono dice: Pongámonos de rodillas.

Y en seguida el Obispo se arrodilla ante la cátedra. Los elegidos se postran.

Los demás se arrodillan en sus sitios.

Sin embargo, durante el tiempo pascual y los domingos, el diácono no dice: Pongámonos de rodillas. Los elegidos sí se postran.

Los cantores comienzan las letanías, a las cuales se pueden agregar en sus respectivos sitios otros nombres de Santos, por ejemplo: el del Patrono, del Titular de la iglesia, del Fundador, los Patronos de los ordenandos, o algunas invocaciones mas adaptadas a las circunstancias, pues las letanías reemplazan la oración universal.

530. Concluidas las letanías, el Obispo se pone de pie y con las manos extendidas, dice la oración: Escúchanos, Señor Dios nuestro.

Terminada la oración, el diácono añade: Podéis levantaros, si antes de las letanías había invitado a arrodillarse, y todos se levantan.

531. Cada uno de los elegidos se acerca al Obispo y se arrodilla ante él. El Obispo, recibida la mitra, impone las manos sobre la cabeza de cada uno, sin decir nada.

532. Después, los presbíteros concelebrantes y los otros presbíteros, con tal que tengan la estola sobre el alba o sobre la sotana con la sobrepelliz, en silencio imponen las manos a cada uno de los elegidos.

Después de la imposición de manos, los presbíteros permanecen junto al Obispo, hasta que termine la oración consecratoria.

533. En seguida el Obispo, dejada la mitra, y con las manos extendidas, canta o dice la oración consecratoria, mientras los elegidos permanecen ante él de rodillas.

534. Concluida la oración consecratoria, el Obispo, se sienta y recibe la mitra.

Los ordenados se ponen de pie.

Los presbíteros vuelven a sus sitios; algunos de ellos colocan a cada ordenado la estola según el modo presbiteral y lo revisten con la casulla.

535. Después, el Obispo recibe el gremial de lino y unge con el santo crisma las palmas de las manos de cada uno de los ordenados, que permanece arrodillado ante él, diciendo: Jesucristo, el Señor.

Luego el Obispo y los ordenados se lavan las manos.

536. Mientras los ordenados son revestidos con la estola y la casulla, y mientras el Obispo les unge las manos, se canta el himno: Ven, Espíritu creador, o el Salmo 109, con la antífona indicada en el Pontifical, u otro canto adecuado.

El canto prosigue hasta que todos los ordenados hayan regresado a sus respectivos puestos.

37. Después los fieles llevan el pan sobre la patena y el cáliz con el vino y el agua para la celebración de la Misa.

El diácono los recibe y los lleva al Obispo, quien a su vez los entrega a cada uno de los ordenados, arrodillados ante él, diciendo: Recibe la oblación.

538. Finalmente el Obispo recibe a cada uno de los ordenados para darles el saludo de paz, diciendo: La paz esté contigo.

El ordenado responde: Y con tu espíritu.

Si las circunstancias lo permiten, otros presbíteros presentes pueden dar el saludo de paz a los recién ordenados para significar que han sido agregados a ellos en el orden.

Entre tanto puede cantarse el Salmo 99, el responsorio: Ya no os llamo u otro canto apropiado.

El canto prosigue hasta que todos se hayan dado el saludo de paz.

539. El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

540. La Liturgia de la Eucaristía se desarrolla según el Ordinario de la Misa, pero se omite la preparación del cáliz.

541. En la Plegaria Eucarística se hace memoria de los ordenados, con la fórmula que se propone en el Misal.

542. Los padres y los familiares de los ordenados pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

Los ritos de conclusión se desarrollan como de costumbre.

V. ORDENACIÓN DE DIÁCONOS Y PRESBÍTEROS EN UNA MISMA ACCIÓN LITÚRGICA

543. Para la preparación de los ordenandos y de la celebración, obsérvese lo que se describe en los nn. 495-496 y 518-520.

544. En la procesión de entrada, los que van a ser ordenados de diáconos preceden al diácono que lleva el Evangelionario, los que van a ser ordenados de presbíteros siguen a los otros diáconos y preceden a los presbíteros concelebrantes.

545. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra, hasta el Evangelio inclusive, se desarrollan de la manera acostumbrada.

546. Después del Evangelio, comienza la ordenación.

El Obispo se sienta en la cátedra, o en la sede preparada, y recibe la mitra.

547. Entonces el diácono llama y el presbítero delegado para esto presenta a los elegidos para el Diaconado, según lo indicado en los nn. 500-501; y en seguida los elegidos para el Presbiterado, según lo indicado en los nn. 524-525.

548. Después todos se sientan.

El Obispo, con mitra y báculo, a no ser que le parezca otra cosa, hace la homilía, en la cual partiendo del texto de las lecturas sagradas que fueron leídas en la Misa, habla al pueblo y a los elegidos acerca del ministerio del diácono y del presbítero y si hay diáconos que deban asumir el sagrado celibato, también habla de la importancia y de la significación de éste en la Iglesia. Esto puede hacerlo con el texto del Pontifical (n. 10) o con sus propias palabras.

549. Terminada la homilía, se levantan los elegidos que deben manifestar el propósito de asumir el sagrado celibato y, al ser llamados por el diácono, se colocan de pie delante del Obispo, quien los exhorta con la monición destinada para esto en el Pontifical, o con otras palabras similares.

550. A continuación los elegidos manifiestan su propósito de asumir el sagrado celibato, sea respondiendo: Sí quiero, al Obispo que los interroga, o de otro modo externo determinado por la Conferencia Episcopal.

El Obispo concluye, diciendo: Dios, que comenzó en tí esta obra buena.

Los elegidos responden: Amén.

551. En seguida se acercan los otros elegidos al Diaconado, que no tendrán la obligación de asumir el propósito del sagrado celibato.

El Obispo interroga simultáneamente a todos los elegidos, quienes están de pie delante de él. Lo hace según el texto del Pontifical Romano (n. 11), después de la tercera pregunta allí señalada, agrega la pregunta acerca de la celebración de la Liturgia de las Horas.

552. Por fin el Obispo deja el báculo y cada uno de los elegidos para el Diaconado se acerca al Obispo, se arrodilla ante él y coloca sus manos juntas entre las manos del Obispo.

El Obispo pide a cada uno la promesa de obediencia, según la fórmula propuesta en el Pontifical (n. 12).

Si en alguna parte el rito de colocar las manos entre las manos del Obispo se considera menos conveniente puede elegirse otro; pertenece a la Conferencia Episcopal determinarlo.

553. Hecho esto, los que van a ser ordenados de diáconos, se retiran un poco.

Se levantan los que van a ser ordenados de presbíteros, y se colocan de pie delante del Obispo.

Este los interroga simultáneamente, y después cada uno se acerca, se arrodilla ante él, y en la misma forma en que se dijo en el n. 507, el Obispo pide a cada uno la promesa de obediencia con las fórmulas propuestas en el Pontifical.

554. Después el Obispo, dejada la mitra, se levanta y todos con él.

Y se dicen las letanías con su monición introductoria y oración conclusiva, como se indica en los nn. 507-508.

Concluidas las letanías, los elegidos para el Presbiterado se retiran comienza la ordenación de los diáconos.

555. La ordenación de los diáconos se hace observando lo que se describió en los nn. 509-512.

El saludo de paz se da después de concluida la ordenación de los presbíteros.

556. Terminada la ordenación de los diáconos, éstos se retiran a sus sitios y se acercan los elegidos para el Presbiterado.

El Obispo, dejada la mitra, se levanta y todos con él.

El Obispo, de pie y con las manos juntas, vuelto hacia el pueblo, dice la monición: Oremos, hermanos.

El diácono agrega: Pongámonos de rodillas, y todos se arrodillan y oran en silencio durante algunos momentos.

Después sólo el Obispo se levanta, y con las manos extendidas, dice la oración: Escúchanos.

Terminada ésta, el diácono dice: Podéis levantaros, y todos se levantan.

Pero en tiempo pascual y los domingos no se dice: Pongámonos de rodillas ni se arrodillan.

557. Luego sigue la ordenación de los presbíteros, observando lo que se describió en los nn. 531-538.

558. Después de que el Obispo haya recibido a los presbíteros ordenados para el saludo de paz, también admite a los diáconos para el mismo saludo.

Si las circunstancias lo permiten, los otros presbíteros presentes con el saludo de paz, pueden significar a los presbíteros recién ordenados que han sido agregados a ellos en el orden.

Los diáconos pueden hacer lo mismo con los diáconos recién ordenados.

Entre tanto se canta el Salmo 99 o el responsorio: Ya no os llamo, u otro canto adecuado.

559. El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

560. La Liturgia de la Eucaristía se desarrolla según el ordinario de la concelebración de la Misa, sin embargo, se omite la preparación del cáliz.

Uno de los ordenados de diácono sirve al Obispo en el altar.

561. En la Plegaria Eucarística se hace la memoria de los ordenados, con la fórmula que se propone en el Misal.

562. Los diáconos recién ordenados comulgan bajo las dos especies. El diácono que sirve al Obispo desempeña el servicio del cáliz.

Algunos de los diáconos recién ordenados ayudan al Obispo a distribuir la Comunión a los fieles.

Los padres y familiares de los ordenados pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

El rito de conclusión se desarrolla como de costumbre.

VI. ORDENACIÓN DEL OBISPO

563. Es muy conveniente que la ordenación del Obispo se celebre en su iglesia catedral.

En este caso el Mandato Apostólico se presenta y se lee, y el ordenado se sienta en su cátedra, como se dice en los nn. 573 y 589.

564. El Obispo consagrante principal debe estar acompañado, al menos, por otros dos Obispos consagrantes, quienes con él y con el elegido concelebran la Misa.

Pero es conveniente que todos los Obispos presentes ordenen al elegido, juntamente con el consagrante principal.

565. Es muy conveniente que todos los Obispos consagrantes, y también los presbíteros asistentes del elegido concelebran la Misa con el consagrante principal y con el elegido.

Si la ordenación tiene lugar en la iglesia propia del elegido, concelebran también algunos presbíteros de su presbiterio.

Sin embargo, hay que tener cuidado de que la distinción entre Obispos y presbíteros aparezca claramente, incluso por la disposición de los lugares.

566. Al elegido lo asisten dos presbíteros.

567. El consagrante principal, también los Obispos y presbíteros concelebrantes, revestirán las vestiduras requeridas para la celebración de la Misa. El elegido se reviste con todas las vestiduras sacerdotales, y también llevará la cruz pectoral y la dalmática. Los Obispos consagrantes, que acaso no concelebran, usarán alba, cruz pectoral, estola y, si se cree oportuno, capa pluvial y mitra.

Los presbíteros asistentes del elegido, si acaso no concelebran, usarán capa pluvial sobre el alba, o sobrepelliz sobre la sotana.

Las vestiduras serán del color de la Misa que se celebre, o blancos, o festivos.

568. Además de lo que se necesita para la concelebración de la Misa estacional, prepárese lo siguiente:

- a) Pontifical Romano;
- b) Texto de la oración consecratoria para los Obispos consagrantes;
- c) gremial de lino;
- d) sagrado crisma;
- e) anillo para el elegido;
- f) báculo pastoral y mitra para el elegido;
- g) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión de los concelebrantes y de los demás a quienes corresponda.

569. La bendición del anillo, del báculo pastoral y de la mitra, se harán oportunamente antes de la ordenación misma, tal como se describe en el Pontifical.

570. Además de la cátedra del consagrante principal, prepárense los asientos para los Obispos consagrantes, el elegido y los presbíteros concelebrantes, en la forma siguiente:

- a) En la liturgia de la palabra el consagrante principal se sienta en la cátedra. Los Obispos consagrantes, cerca de la cátedra, a uno y otro lado. El elegido entre los presbíteros que lo asisten, en el lugar más apto

del presbiterio.

b) La ordenación del elegido hágase según lo acostumbrado, junto a la cátedra; pero si es necesario para la participación de los fieles, prepárense asientos para el consagrante principal y para los Obispos consagrantes, ante el altar o en otro lugar más apto.

Los asientos para el elegido y los presbíteros que los asisten, prepárense de tal manera que la acción litúrgica pueda ser vista cómodamente por los fieles.

571. Preparado todo, se organiza la procesión por la iglesia hacia el altar, según la forma acostumbrada.

El elegido, en medio de los presbíteros que lo asisten, sigue a los presbíteros concelebrantes y precede a los Obispos consagrantes)

572. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se desarrollan de la manera acostumbrada, hasta el Evangelio, inclusive.

573. Si el Obispo es ordenado en su iglesia catedral, después del saludo al pueblo, uno de los diáconos o de los presbíteros concelebrantes, estando presente el Canciller de la Curia para asentar el acta, muestra el Mandato Apostólico al Colegio de los Consultores, y luego lo lee desde el ambón.

Todos sentados escuchan y al final aclaman, diciendo: Demos gracias a Dios, u otra aclamación adecuada.

En las diócesis recién erigidas, estando presente el clero y el pueblo en la iglesia catedral, se hace la misma comunicación del Mandato Apostólico.

El presbítero más antiguo entre los presentes lo transcribe en el acta.

574. Terminada la lectura del Evangelio, el diácono vuelve a colocar reverentemente el Evangeliario sobre el altar, en donde permanece hasta que sea impuesto sobre la cabeza del ordenado.

575. Después del Evangelio comienza la ordenación del Obispo.

Estando todos de pie, se canta el himno Ven, Espíritu Creador, u otro canto equivalente, según las costumbres del lugar.

576. El consagrante principal y los Obispos consagrantes se dirigen, si es necesario, a las sedes preparadas para la ordenación del elegido, y se sientan, con mitra.

577. El elegido es acompañado por los presbíteros que lo asisten ante el consagrante principal, a quien le hace una reverencia.

Uno de los presbíteros asistentes pide al consagrante principal que proceda a la ordenación del elegido.

El consagrante principal pide que se lea el Mandato Apostólico, el cual escuchan sentados y al final responden: Demos gracias a Dios, o de otro modo, según la costumbre de la región, aceptando así la elección.

578. En seguida el consagrante principal hace la homilía en la cual, partiendo del texto de las lecturas de la Sagrada Escritura que se leyeron en la Misa, habla al clero, al pueblo, y también al elegido, acerca del ministerio episcopal: lo cual puede hacer según se propone en el Pontifical Romano, o con sus propias palabras, semejantes a aquéllas.

579. Después de la homilía sólo el elegido se levanta y permanece de pie ante el consagrante principal, quien lo interroga siguiendo el Pontifical, acerca del propósito de guardar la fe y cumplir su ministerio.

580. En seguida los Obispos dejan la mitra, se levantan, y con ellos todos igualmente se levantan.

El consagrante principal, de pie, con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo, dice el invitatorio: Oremos, hermanos carísimos.

Después el diácono dice: Pongámonos de rodillas.

E inmediatamente el consagrante principal y los Obispos consagrantes se arrodillan ante sus asientos.

El elegido se postra. Los demás se arrodillan.

Pero en tiempo pascual y los domingos se omite la monición Pongámonos de rodillas.

El elegido sí se postra.

Los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías, a las cuales se pueden agregar en sus respectivos sitios otros nombres de Santos, por ejemplo: el del Patrono, del Titular de la Iglesia, del Fundador, del Patrono del elegido, o algunas invocaciones más adaptadas a las circunstancias, pues las letanías reemplazan la oración universal.

581. Acabadas las letanías, el consagrante principal, de pie y con las manos extendidas, dice la oración: Escucha, Señor.

Terminada esta oración, el diácono, si antes de las letanías había invitado a arrodillarse, dice Podéis levantaros, y todos se levantan.

582. El elegido se pone de pie, se acerca al consagrante principal y se arrodilla ante él.

El consagrante principal recibe la mitra e impone las manos sobre la cabeza del elegido, sin decir nada.

Después todos los Obispos se acercan sucesivamente al elegido y le imponen las manos, sin decir nada, y permanecen cerca del consagrante principal hasta que se termine la oración consecratoria.

583. En seguida, el consagrante principal recibe de un diácono el Evangeliario y lo impone abierto sobre la cabeza del elegido.

Dos diáconos, a la derecha y a la izquierda del elegido, sostienen el Evangeliario sobre la cabeza del elegido, hasta que termine la oración consecratoria.

584. Entonces el consagrante principal, dejada la mitra, y teniendo cerca de sí a los Obispos consagrantes, igualmente sin mitra, con las manos extendidas, canta o dice la oración consecratoria: Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.

La parte de la oración desde las palabras: Infunde ahora hasta para gloria y alabanza incesante de tu nombre, la dicen todos los Obispos consagrantes, con las manos juntas.

Lo demás de la oración consecratoria lo dice sólo el consagrante principal.

Al final de la oración todos dicen: Amén.

585. Terminada la oración consecratoria, todos se sientan. El consagrante principal y los demás Obispos toman la mitra.

Los diáconos retiran el Evangelionario que sostenían sobre la cabeza del ordenado, y uno de ellos lo tiene hasta que le sea entregado al nuevo Obispo.

586. El consagrante principal recibe el gremial, y uno de los diáconos le entrega la crismera con el sagrado crisma, y unge la cabeza del ordenado, quien está arrodillado delante de él, diciendo: Dios, quien te ha hecho partícipe del sumo sacerdocio de Cristo.

Después de la unción se lava las manos.

587. En seguida recibe del diácono el Evangelionario y lo entrega al ordenado, diciendo: Recibe el Evangelio.

Después el diácono toma de nuevo el libro y lo deja en su lugar.

588. Finalmente el consagrante principal entrega al ordenado las insignias pontificales.

Primero coloca el anillo en el dedo anular de la mano derecha del ordenado, diciendo: Recibe este anillo, signo de fidelidad.

Luego le coloca la mitra, sin decir nada.

En seguida le entrega el báculo pastoral, diciendo: Recibe el báculo, signo de tu oficio pastora.

Si el ordenado puede usar el palio, el consagrante principal, antes de colocarle la mitra, le entrega el palio según el rito que se describe en el n. 1154.

589. Entonces todos se levantan.

Si la ordenación se hizo en la iglesia propia del ordenado, el consagrante principal, lo conduce a la cátedra y lo invita a que se siente.

Si la ordenación se hizo ante el altar, lo conduce a otra sede.

Pero si el Obispo fue ordenado fuera de su iglesia propia, es invitado por el consagrante principal para que ocupe el primer puesto entre los Obispos concelebrantes.

590. Entonces el ordenado, dejado el báculo, se levanta y recibe el saludo de paz del consagrante principal y de todos los Obispos.

Después de la entrega del báculo, hasta el fin de la ordenación, se puede cantar el Salmo 95 u otro canto adecuado.

El canto prosigue hasta que todos se hayan dado el saludo de paz.

591. Si la ordenación se hizo en la iglesia propia del Obispo recién ordenado, el consagrante principal lo puede invitar para que acto seguido presida la concelebración desde la liturgia de la Eucaristía.

Pero si la ordenación se hizo en otra iglesia, el consagrante principal preside la concelebración. En este caso el Obispo recién ordenado ocupa el primer lugar entre los demás concelebrantes.

592. El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

593. En la liturgia de la Eucaristía todo se hace según el ordinario de la concelebración de la Misa estacional.

En la Plegaria eucarística uno de los Obispos concelebrantes hace memoria del ordenado, con la fórmula que se propone en el Misal.

Los padres y los parientes del ordenado pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

54. Terminada la oración después de la comunión, se canta el Te Deum, u otro himno equivalente, según las costumbres del lugar.

Entre tanto el ordenado recibe la mitra y el báculo y, acompañado por dos de los Obispos consagrantes, recorre la iglesia, bendiciendo a todos.

595. Terminado el himno, el ordenado, de pie cerca del altar, o, si está en su iglesia, cerca de la cátedra, puede hablar brevemente al pueblo.

596. Después, el Obispo que presidió la liturgia de la Eucaristía da la bendición. De pie, con mitra y vuelto hacia el pueblo, dice: El Señor esté con nosotros.

Entonces uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición.

Luego recibe el báculo y dice: La bendición de Dios todopoderoso, haciendo el signo de la cruz sobre el pueblo.

El texto de las invocaciones varía, según presida o el ordenado o el consagrante principal.

597. Dada la bendición y despedido el pueblo por el diácono, se hace la procesión hacia el "secretarium" según la manera acostumbrada.

CAPITULO III. SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

NOCIONES GENERALES

598. Recordando que Cristo el Señor estuvo presente en las bodas de Caná de Galilea, el Obispo tenga en gran aprecio bendecir algunas veces el matrimonio de sus fieles, especialmente de los más pobres.

Para que aparezca más claramente que la participación del Obispo no implica acepción de personas, ni que es sólo signo de solemnidad, conviene que el Obispo esté presente en los matrimonios ordinariamente, no en capillas privadas o en casas, sino en la iglesia catedral o en las parroquias, para que la celebración del sacramento se distinga de veras por el carácter eclesial, y la comunidad del lugar pueda participar.

599. Para la celebración del Matrimonio, prepárese lo mismo que se necesita para un matrimonio cuando lo bendice el presbítero, y además la mitra y el báculo.

600. Conviene que asistan al Obispo por lo menos un presbítero, de ordinario el párroco, o al menos un diácono, con algún ministros.

I. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO DENTRO DE LA MISA

601. Si el Obispo mismo celebra la Misa, lleva las vestidura litúrgicas requeridas para la Misa, además de la mitra y el báculo.

Si el presbítero concelebra, también él lleva las vestiduras litúrgicas requeridas para la Misa.

Pero si el Obispo preside la Misa sin que la celebre, reviste sobre la alba la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial de color blanco; también usa la mitra y el báculo.

El diácono se reviste con las vestiduras de su orden.

Los demás ministros usan alba u otra vestidura legítimamente aprobada para ellos.

Además de las cosas que se necesitan para la celebración de la Misa, prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) recipiente con agua bendita y el hisopo;
- c) los anillos para los esposos;
- d) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

602. A la hora señalada el párroco, u otro presbítero, revestido con la sobrepelliz sobre la sotana, o el alba y la estola, y la casulla si va a celebrar la Misa, junto con los ministros, recibe al novio y la novia, según las circunstancias, cerca de la puerta de la iglesia o cerca del altar, los saluda y los conduce al lugar que se les ha preparado.

Luego el Obispo se acerca al altar, lo venera y el párroco u otro presbítero le presenta a los novios. Mientras tanto, se canta el canto de entrada.

603. Los días en los que se permiten las Misas rituales, puede celebrar la Misa por los esposos, con sus lecturas correspondientes.

Se usa el color blanco o festivo.

Si ocurren los días que se incluyen bajo los números 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día, conservando en ella la bendición sobre el esposo y la esposa, y si juzga conveniente, la fórmula propia de bendición final.

Sin embargo, si en la Misa en la cual se celebra el matrimonio, participa la comunidad parroquial, se celebra la Misa propia del día, aun en los domingos del tiempo de Navidad y del tiempo durante el año.

Cuando no se celebra la Misa ritual, se puede tomar una de las lecturas de las que se proponen en el Leccionario para esta Misa, a no ser que ocurra uno de los días que se incluyen bajo los números 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

604. Si la Misa de Matrimonio se celebra en tiempo de Adviento y de Cuaresma o en otros días que tienen carácter penitencial, adviértase a los esposos que tengan en cuenta la naturaleza peculiar de estos tiempos litúrgicos.

605. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se desarrollan como de costumbre.

606. Terminado el Evangelio, el Obispo se sienta con mitra y báculo, y a no ser que decida de otra manera, hace la homilía en la cual expone, a partir del texto sagrado, el misterio del Matrimonio cristiano, la dignidad del amor conyugal, la gracia del sacramento y los deberes de los cónyuges.

607. Terminada la homilía, el Obispo con mitra y báculo se coloca en frente de los novios y los interroga acerca de la libertad, de la fidelidad, de la disposición para recibir y educar a los hijos, y les recibe el consentimiento.

608. En seguida deja el báculo, y si usa la fórmula que es deprecativa, deja también la mitra, bendice los anillos, y según las circunstancias, los asperja y los entrega a los esposos, quienes los colocan en sus dedos.

609. El Credo se dice según las rúbricas.

Se hace la oración universal según el modo acostumbrado.

610. En la Plegaria eucarística se hace la memoria de los esposos con la fórmula que propone el Misal.

611. Terminado el Padrenuestro y omitido el Líbranos de todos los males, el Obispo mismo, si celebra la Eucaristía, o de lo contrario el presbítero que celebra la Misa, de pie y vuelto hacia los esposos, dice, con las manos juntas, la monición: Hermanos, roguemos al Señor, después de la cual todos oran en silencio por algunos momentos.

Luego, con las manos extendidas, dice la Plegaria de bendición sobre el esposo y la esposa: Oh Dios, que con tu poder.

612. Los esposos, sus padres, los testigos y los familiares pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

613. Al final de la Misa, en vez de la bendición acostumbrada, se emplea la fórmula propuesta en el Ritual para esta Misa.

El Obispo recibe la mitra y, extendiendo las manos, saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros.

Entonces uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición.

El Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición. Luego recibe el báculo y dice: Y a todos vosotros y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo también puede dar la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

II. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO SIN MISA

614. El Obispo se reviste de la misma manera que cuando preside la Misa sin que él la celebre, tal como se dijo en el n. 176.

El presbítero se reviste con sobrepelliz sobre la sotana, o con alba, y con estola.

El Diácono se reviste con las vestiduras de su orden.

615. La entrada de los esposos y del Obispo a la iglesia, se hace de la manera como se indicó en el n. 602. Mientras tanto se canta el canto de entrada.

616. Terminado el canto, el Obispo saluda a los presentes y dice la oración colecta de la Misa por los esposos.

Luego sigue la liturgia de la palabra, como en la Misa.

617. El interrogatorio acerca de la libertad, la aceptación del consentimiento y la entrega de los anillos se hace como se indica en los nn. 607-608.

618. Luego se hace la oración universal, después de la cual, omitida la oración conclusiva, el Obispo, con las manos extendidas, dice la bendición sobre el esposo y la esposa, con el texto que se propone en el

Ritual para dar esta bendición dentro de la Misa.

A continuación se dice el Padrenuestro.

619. Si se distribuye la Comunión dentro de la celebración, el diácono toma el copón con el Cuerpo del Señor, lo coloca sobre el altar, y a una con el Obispo, hace genuflexión.

Luego el Obispo introduce el Padrenuestro, que dicen todos.

Terminado esto, hace genuflexión, toma la hostia, y teniéndola un poco elevada sobre el copón, vuelto hacia los que van a comulgar, dice: Este es el Cordero de Dios.

La Comunión se distribuye como en la Misa.

Una vez distribuida la Comunión, si se juzga conveniente, se guardan algunos momentos de sagrado silencio, o se puede decir un salmo o un canto de alabanza.

A continuación se dice la oración: Después de participar en tu mesa, tal como está en el Ritual u otra oración adecuada.

620. Por último, el Obispo da la bendición final de la manera como se dice en el n. 613.

El diácono despide a los presentes, diciendo: Podéis ir en paz. Y todos responden: Demos gracias a Dios. Y se retiran.

CAPITULO IV. SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

NOCIONES GENERALES

621. La Iglesia sirve al misterio de la reconciliación, que Cristo realizó por su Muerte y Resurrección. La Iglesia se hace en el mundo signo de conversión a Dios, compartiendo pacientemente los sufrimientos de Cristo, ejercitándose cada día más y más en las obras de misericordia y de caridad según el Evangelio.

Todo esto la Iglesia lo vive en su liturgia, en tanto que los fieles se declaran públicamente pecadores e imploran de Dios y de sus hermanos el perdón, como se hace en las celebraciones penitenciales, en la proclamación de la palabra de Dios, en la oración y en los elementos penitenciales de la celebración eucarística.

En efecto, en el sacramento de la Penitencia los fieles "obtienen de la misericordia de Dios el perdón de la ofensa a El y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando, y que colabora a la conversión de los fieles con la caridad, con el ejemplo y las oraciones".

La Iglesia ejerce el ministerio del sacramento de la Penitencia por los Obispos y presbíteros, quienes llaman a los fieles a la conversión por la predicación de la Palabra de Dios y atestiguan e imparten a éstos el perdón de los pecados en nombre de Cristo y con la fuerza del Espíritu Santo.

En el ejercicio de este ministerio los presbíteros actúan en comunión con el Obispo y participan de la potestad y función de quien es el moderador de la disciplina penitencial.

Por esto, es muy conveniente que el Obispo tome parte en el ministerio de la Penitencia, por lo menos cuando se celebra en forma más solemne, principalmente en Cuaresma o con ocasión de la visita pastoral y en otras circunstancias especiales que ocurren en la vida del pueblo de Dios.

Aquí se ofrece la descripción de estas celebraciones, sea que se terminen con la absolución sacramental, sea que se realicen en forma de celebración penitencial.

I. RITO PARA RECONCILIAR A VARIOS PENITENTES CON CONFESIÓN Y ABSOLUCIÓN INDIVIDUAL

622. El Obispo se reviste con alba, cruz pectoral, estola y capa pluvial de color morado o penitencial, y recibe la mitra sencilla y el báculo.

Según sea el número de los penitentes otros presbíteros acompañarán al Obispo. Los presbíteros se revisten con sobrepelliz sobre la sotana, o el alba, y estola.

Un diácono, revestido con las vestiduras propias de su orden, asiste al Obispo.

Los otros ministros se revisten con alba o con otra vestidura legítimamente aprobada para ellos.

623. Una vez reunidos los fieles, mientras se canta un canto adecuado, el Obispo entra a la iglesia acompañado por los presbíteros y los ministros.

624. Cuando el Obispo llega al altar, lo venera y se dirige a la cátedra.

Los presbíteros se dirigen a los asientos que les han sido preparados.

Terminado el canto, el Obispo, de pie y sin mitra, saluda al pueblo. Luego él mismo, alguno de los presbíteros, o el diácono, con una breve monición ilustra a los participantes sobre la importancia y el significado de la celebración, y sobre su desarrollo.

625. En seguida el Obispo invita a orar y, después de una breve pausa de silencio, termina con la oración colecta.

626. Comienza entonces la liturgia de la palabra, en la que, según las circunstancias, puede haber varias lecturas, o sólo una, de las que se encuentran en el Leccionario del Ritual.

Si hay sólo una lectura, conviene que se tome del Evangelio. Si hay varias lecturas, puede intercalarse entre ellas un salmo, o un canto adecuado, o también un momento de silencio, de la misma manera que en la Misa.

627. Luego, el Obispo, con mitra y báculo, a no ser que le parezca otra cosa, hace la homilía, partiendo del texto de las lecturas, que conduzca a los penitentes al examen de conciencia y a la renovación de vida.

Después de la homilía es conveniente que se guarde un tiempo de silencio para examinar la conciencia y suscitar la verdadera contrición de los pecados. Algunos de los presbíteros, o el diácono, pueden ayudar a los fieles con breves pensamientos o alguna oración litánica, teniendo siempre en cuenta su edad y condición.

628. Terminado esto se inician los ritos penitenciales.

El Obispo deja el báculo y la mitra y se levanta. Todos hacen lo mismo.

Fuera del tiempo pascual y de los domingos, a la invitación del diácono pongámonos de rodillas u otra similar, todos se arrodillan o se inclinan, y dicen a la vez la fórmula de confesión general, por ejemplo, Yo confieso.

En seguida, a la invitación del diácono, si se cree conveniente, se levantan y estando de pie dicen la oración litánica o un canto adecuado. Al final se agrega el Padrenuestro, que nunca se omite. El Obispo termina la súplica con la oración.

629. Entonces el Obispo y los presbíteros se acercan a las sedes confesionales.

Los fieles se acercan a ellos y confiesan sus pecados y una vez impuesta y aceptada la correspondiente satisfacción, individualmente reciben la absolución.

Después de la confesión, y si se juzga oportuno, después de una conveniente exhortación, omitido todo lo que suele hacerse en la reconciliación de un solo penitente, el sacerdote, extendiendo las manos, o al menos la derecha, sobre la cabeza del penitente, imparte la absolución diciendo la fórmula sacramental.

630. Una vez concluidas las confesiones de los penitentes, el Obispo regresa a la cátedra y permanece de pie, sin mitra. Los presbíteros se disponen cerca de él. Todos se levantan y el Obispo invita a la acción de gracias y exhorta a la práctica de las buenas obras, con las que se manifiesta la gracia de la penitencia, tanto en la vida de cada uno como en la de la comunidad. Después es conveniente que se cante un canto adecuado de alabanza y de acción de gracias.

631. Después de este canto, el Obispo, de pie y sin mitra, vuelto hacia el pueblo, y con las manos extendidas, dice la oración: Dios omnipotente y misericordioso, u otra adecuada.

632. Por último, el Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo diciendo: El Señor esté con vosotros.

Entonces uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición. Luego recibe el báculo y dice: Os bendiga Dios, y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo también puede dar la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

En seguida el diácono despide a la asamblea, diciendo: El Señor ha perdonado vuestros pecados. Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

II. RITO PARA RECONCILIAR A MUCHOS PENITENTES CON CONFESIÓN Y ABSOLUCIÓN GENERALES

633. Para reconciliar a muchos penitentes con confesión y absolución generales en los casos previstos por el derecho, se procede según lo indicado más arriba para la celebración de la reconciliación de muchos penitentes con confesión y absolución individual, cambiando sólo lo que sigue.

634. Después de la homilía, o en la misma homilía, advierta el Obispo a los fieles que quieran recibir la absolución general, que se dispongan debidamente, es decir, que cada cual se arrepienta de sus pecados, esté decidido a enmendarse de ellos, determine reparar los escándalos y daños que hubiese ocasionado, y a la vez, proponga confesar individualmente a su debido tiempo cada uno de sus pecados graves que en las presentes circunstancias no ha podido confesar; además propóngase una satisfacción que todos habrán de cumplir, a la que cada uno, si quisiera, podrá añadir alguna otra cosa.

635. Luego, el diácono invita a los penitentes que quieren recibir la absolución general, a que manifiesten este deseo con algún signo externo.

636. Entonces los penitentes, de rodillas o profundamente inclinados, hacen la confesión general, por ejemplo, con el Yo confieso.

637. Después se reza una plegaria litánica, o se canta un canto adecuado, y al final se agrega el Padrenuestro, tal como se dijo en el n. 628.

638. Por último, el Obispo recibe la mitra y vuelto hacia los penitentes, dice la fórmula sacramental de absolución: Dios, Padre.

639. El Obispo invita a todos a dar gracias a Dios y a proclamar su misericordia. Después de un canto adecuado, bendice al pueblo y el diácono lo despide, como se dijo en el n. 632.

III. CELEBRACIONES PENITENCIALES SIN CONFESIÓN Y SIN ABSOLUCIÓN

640. Las celebraciones penitenciales son reuniones del pueblo cristiano para escuchar la palabra de Dios, que invita a la conversión y a la renovación de vida, y también anuncia nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo.

Tienen además gran importancia para disponer a los fieles para la celebración del sacramento de la Penitencia.

641. El Obispo puede presidir estas celebraciones revestido con las vestiduras de que se habló en el n. 622, o sólo con roquete, muceta, cruz pectoral y estola.

642. La celebración se desarrolla según el rito descrito en el Ritual para la reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual, hasta el Padrenuestro después de la confesión general y la súplica litánica.

643. Entonces, omitidas las confesiones de cada uno, el Obispo concluye la súplica con la oración conveniente, que puede ser: Dios omnipotente y misericordioso.

En seguida bendice al pueblo, como se dice en el n. 632. El diácono despide la asamblea.

CAPITULO V. EL SACRAMENTO DE LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

NOCIONES GENERALES

644. San Marcos refiere que los Apóstoles enviados por Cristo, unguían a los enfermos.

Esto no sorprende, pues según la tradición bíblica y cristiana, "la unción del óleo significa tanto la misericordia de Dios, como el remedio de la enfermedad y la iluminación del corazón".

Los Obispos, sucesores de los Apóstoles, aunque "impedidos por otras ocupaciones, no puedan ir a todos los débiles", como observa el Papa san Inocencio I, continúan este ministerio por medio de sus presbíteros, quienes en la tradición de la Iglesia latina ungen a los enfermos usando el óleo bendecido por el Obispo, exceptuados los casos de necesidad.

645. Cuando la Unción se celebra en grandes reuniones de fieles, tales como peregrinaciones, u otros grupos de enfermos de la diócesis, ciudades o pías asociaciones, conviene que el Obispo, en cuanto pueda, presida la celebración. Aquí se describe esta celebración.

646. Para obtener una real eficacia pastoral de esta celebración, es conveniente que se haga antes una preparación adecuada, tanto de los enfermos que van a recibir la Sagrada Unción, de los otros enfermos que estén presentes por casualidad, como también de los fieles que gozan de buena salud.

Procúrese con esmero favorecer la plena participación de los presentes, incluyendo cantos adecuados, con los cuales se propicia la unidad de los fieles, se fomenta la oración común y se manifiesta la alegría pascual, que debe reinar en la celebración.

647. Si los enfermos que van a recibir la Unción, son muy numerosos, el Obispo puede designar algunos presbíteros que participen con él en la celebración.

Y si la Unción se celebra dentro de la Misa, es conveniente que estos presbíteros concelebrén con el Obispo.

Es conveniente, además, que haya por lo menos un diácono y ministros que asistan al Obispo.

I. CELEBRACIÓN DE LA SAGRADA UNCIÓN DENTRO DE LA MISA

648. Los días en los cuales se permiten las Misas rituales, puede celebrarse la Misa por los enfermos con las lecturas apropiadas de la celebración de la Unción. Se usa el color blanco.

Pero si no se celebra la Misa ritual, se puede tomar una de las lecturas de las que se proponen en el Leccionario para la celebración de la Unción.

Cuando ocurren los días que se incluyen bajo los números 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, 184 se celebra la Misa del día, con sus lecturas.

Al final se emplea la fórmula de bendición propia de la celebración de la Unción.

649. Prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) vaso con el óleo de los enfermos;
- c) lo necesario para lavarse las manos;
- d) cáliz de suficiente capacidad para dar la Comunión bajo las dos especies.

El Obispo y los presbíteros se revisten con todas las vestiduras requeridas para la Misa.

El diácono se reviste con las vestiduras propias de su orden.

Los demás ministros se revisten con el alba o con las vestiduras aprobadas para ellos.

Pero si los presbíteros no concelebran con el Obispo, llevarán sobre la sotana la sobrepelliz o el alba y la estola.

650. Los enfermos son recibidos por los que han sido designados para esto, y se colocan en los lugares dispuestos para ellos, antes de que el Obispo haga su ingreso.

651. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se desarrollan como de costumbre.

Después del Evangelio, el Obispo se sienta en la cátedra con báculo y mitra, a no ser que él determine otra cosa; hace la homilía en la cual, partiendo de los textos de las lecturas que se proclamaron, muestra el sentido de la enfermedad humana en la historia de la salvación y la gracia del sacramento de la Unción.

652. La celebración de la Unción de los enfermos, que empieza después de la homilía, puede desarrollarse de dos modos, que pueden indicarse esquemáticamente de la siguiente manera:

A	B
- Letanía	-Imposición de manos
- Imposición de manos	-Bendición del óleo
- Bendición del óleo	-Unción
- Unción.	-Letanía con la oración conclusiva.
- Oración conclusiva	

Lo que acaba de exponerse en forma esquemática, se describirá más explícitamente en los nn. 653-658.

653. Después de la homilía, el Obispo, dejada la mitra, se levanta y, si se ha de rezar la letanía en ese momento, la introduce en la forma indicada en el Ritual.

En seguida el Obispo y todos los presbíteros que administrarán la sagrada Unción, cada uno impone las manos sobre algunos enfermos, sin decir nada.

654. El Obispo puede, en la misma celebración, bendecir el óleo para la Unción. Esto lo hace inmediatamente después de la imposición de manos con la oración: Dios, Padre de todo consuelo.

Pero si el óleo que se usa ya está bendito, el Obispo dice sobre el óleo la oración de acción de gracias: Bendito seas Dios.

655. Después el Obispo se sienta y recibe la mitra.

El diácono entrega al Obispo el vaso o los vasos con el óleo bendito, y éste a su vez distribuye a los presbíteros, que asoció para celebrar la sagrada Unción.

Entonces el Obispo y los presbíteros se acercan a cada uno de los enfermos y los ungen en la frente y en las manos, diciendo a cada uno la fórmula: Por esta santa Unción.

656. Mientras se hace la Unción de los enfermos, cuando ya los presentes han oído la fórmula por lo menos una vez, se pueden cantar algunos cantos.

657. Terminadas las unciones, el Obispo regresa a la cátedra y los presbíteros a sus asientos, y se lavan las manos.

658. Después el Obispo, de pie y sin mitra, dice, con las manos extendidas, la oración conclusiva de la celebración de la Unción, eligiendo el texto más apto entre los que se proponen en el Ritual. (Sin embargo, si no se rezó antes la letanía, el Obispo, después de lavarse las manos, la introduce y concluye con la misma oración)

659. A continuación la Misa prosigue como de costumbre con la preparación de los dones. Los enfermos y los presentes pueden comulgar bajo las dos especies.

660. Al final de la Misa, en vez de la bendición acostumbrada, el Obispo puede usar la bendición solemne que se indica en el Ritual.

En este caso el Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo diciendo: El Señor esté con vosotros.

En seguida uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice las invocaciones de la bendición.

Luego recibe el báculo y dice: La bendición de Dios Todopoderoso, mientras hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo puede también dar la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

II. CELEBRACIÓN DE LA SAGRADA UCIÓN SIN MISA

61. El Obispo se reviste con el alba, la cruz pectoral, la estola la capa pluvial de color blanco, y recibe la mitra y el báculo.

Los presbíteros que acaso acompañen al Obispo, llevan la sobrepelliz, la sotana o el alba y la estola

El diácono se reviste con las vestiduras propias.

662. Antes del ingreso del Obispo, los enfermos son recibidos por quienes han sido encargados de esto, y son ubicados en sus puestos.

663. Terminado el ingreso a la iglesia, mientras se canta un canto adecuado, el Obispo hace reverencia al altar y se dirige a la cátedra, y desde allí, al terminar el canto, saluda afectuosamente a los enfermos y al pueblo.

664. En seguida se desarrolla la liturgia de la palabra, en la misma forma y con los mismos textos, como se indicó antes en los nn. 648 y 651 para la celebración de la Misa.

665. La celebración de la Unción se desarrolla como se dijo en los nn. 652-657. Con todo, hecha la Unción y antes de la oración conclusiva, el Obispo introduce el Padrenuestro, que todos rezan.

666. El Obispo da la bendición final según el modo descrito en el n. 660.

Dada la bendición, el diácono despide al pueblo diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

La celebración termina laudablemente con un canto adecuado.

PARTE VI. SACRAMENTALES

CAPITULO I. LA BENDICIÓN DE UN ABAD

NOCIONES GENERALES

67. El abad, quien hace las veces de Cristo en el monasterio, muéstrase como padre, maestro y modelo de vida cristiana y monástica. Por tanto, no debe enseñar, establecer u ordenar nada que esté fuera del mandamiento del Señor. Antes bien, enseñe, más con hechos que con palabras, todo lo que es bueno y santo, siempre dispuesto a servir más que a presidir. Conduzca la comunidad al seguimiento de Cristo, con moderación y firmeza, de manera que los monjes de su monasterio sean reconocidos tanto en la oración como en el servicio fraterno, y por la forma de vida evangélica.

668. La bendición del abad, la celebra habitualmente el Obispo del lugar en que se halla el monasterio.

En esta forma el Obispo participa en el culmen de la vida monástica. Como los monasterios robustecen la vida de una Iglesia particular con su ejemplo, actividad y oración, así también el Obispo ha de reconocer en ellos una parte eximia de su ministerio, aunque no debe inmiscuirse en el régimen interno del monasterio.

669. Pero por justa causa, y con consentimiento del Ordinario del lugar, el elegido puede recibir la bendición de otro Obispo o de otro Abad.

670. La bendición abacial se hace sólo para los Abades, que después de hecha su elección canónica, ejercen el gobierno de una comunidad.

671. Es muy conveniente que la bendición del Abad se haga en la iglesia del monasterio del cual será Superior.

672. La bendición del Abad se celebrará el domingo u otro día festivo, a no ser que razones pastorales aconsejen otra cosa.

673. En los días en que se permiten las Misas rituales, puede celebrarse la Misa para la bendición de un Abad, con las lecturas del Leccionario propio.

Se usa el color blanco o festivo.

Pero si no se celebra la Misa ritual, puede tomarse una de las lecturas que se proponen en el Leccionario para esta Misa.

Cuando ocurren los días que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día con sus lecturas.

674. Al elegido lo asistirán dos monjes de su monasterio, quienes, si son presbíteros concelebran en la Misa, revisten los vestiduras sacerdotales; de lo contrario usarán el vestido coral o sobrepelliz sobre el hábito monacal.

675. Es conveniente que los Abades presentes y los demás sacerdotes concelebran con el Obispo y el elegido.

676. El Obispo y los concelebrantes revestirán las vestiduras litúrgicas requeridas para la celebración de la Misa.

El Obispo revestirá también la dalmática.

El elegido reviste las vestiduras litúrgicas y también debajo de la casulla la cruz pectoral y la dalmática.

El diácono se reviste con las vestiduras de su orden.

Los demás ministros se revisten con alba o con las vestiduras aprobadas para ellos.

677. Además de lo necesario para la concelebración de la Misa, prepárese lo siguiente:

- a) Pontifical Romano;
- b) la Regla;
- c) báculo pastoral para el elegido;
- d) anillo y mitra para el elegido, si se le hubieren de entregar;
- e) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

678. La bendición del anillo, del báculo pastoral y de la mitra se hace habitualmente antes de la bendición del elegido, en un momento oportuno.

679. La bendición del elegido hágase normalmente en la cátedra.

Pero, si es necesario para la participación de los fieles, prepárese una sede para el Obispo ante el altar o en otro lugar más adecuado.

Los asientos para el elegido y los religiosos que lo asisten, colóquense en el presbiterio, en tal forma que todos puedan seguir cómodamente la acción litúrgica.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

680. La procesión por la iglesia hacia el altar se hace del modo acostumbrado.

Precede el diácono que lleva el Evangelionario, siguen los presbíteros concelebrantes, luego el elegido, en medio de dos religiosos que lo asisten, después, el Obispo, con mitra y báculo, y un poco detrás los dos diáconos que lo asisten.

681. Los ritos iniciales y la liturgia de las palabras, hasta el Evangelio inclusive, se desarrollan de la manera acostumbrada.

682. Terminado el Evangelio, comienza la bendición del Abad.

Si es el caso, el Obispo con mitra, va a la sede preparada, como se dijo antes; de lo contrario se sienta en la cátedra.

Todos igualmente se sientan.

El elegido es acompañado por los monjes asistentes hasta la sede del Obispo, a quien hace una reverencia.

Uno de los asistentes presenta el elegido al Obispo diciendo: Reverendísimo Padre, está aquí presente.

El Obispo le pregunta, diciendo:

¿Sabéis si ha sido elegido legítimamente?

El monje le responde:

Lo sabemos, y de ello somos testigos. El Obispo agrega: Te damos gracias, Señor.

683. En seguida el Obispo, partiendo de los textos de las lecturas proclamadas en la Misa, habla brevemente al pueblo, a los monjes y al elegido acerca del oficio del Abad.

684. Después de la homilía el elegido se levanta y permanece de pie ante el Obispo; éste lo interroga, con el examen que comienza: Una antigua disposición de los santos padres.

El elegido responde a cada pregunta: Sí, quiero.

Al final el Obispo concluye: Esto y todos los bienes te los conceda el Señor.

Y todos responden: Amén.

685. Luego el Obispo deja la mitra y se pone de pie. Los demás hacen lo mismo.

El Obispo, con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo, dice la invitación a orar: Oremos, queridos hermanos.

Luego el diácono dice: Pongámonos de rodillas, e inmediatamente todos se arrodillan en sus sitios.

El elegido se postra.

En el tiempo pascual y los domingos el diácono no dice: Pongámonos de rodillas. El elegido sí se postra, mientras los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías, a las cuales se pueden agregar en sus respectivos sitios otros nombres de Santos, por ejemplo el del Patrono, del Titular de la iglesia, del Fundador, del Patrono del elegido, de los Santos de su Orden, o algunas invocaciones más adaptadas a las circunstancias: pues las letanías ocupan el lugar de la oración universal.

Terminadas las letanías el diácono, si antes había invitado a arrodillarse, dice: Podéis levantaros. Y todos se ponen de pie.

686. El elegido se acerca al Obispo y se arrodilla ante él.

El Obispo de pie, sin mitra, y con las manos extendidas, dice la oración de bendición, escogiendo una de las que se proponen en el Pontifical Romano.

687. Terminada la oración de bendición, el Obispo se sienta con mitra. Los demás hacen lo mismo.

El Abad recién bendecido se acerca al Obispo, quien pone en sus manos la Regla, diciendo: Recibe la Regla.

En seguida, si es el caso, el Obispo coloca el anillo en el dedo anular de la mano derecha del Abad recién bendecido, diciendo: Recibe este anillo.

Después, igualmente si es el caso, le impone la mitra, sin decir nada.

Por último, le entrega el báculo pastoral, diciendo: Recibe el báculo pastoral.

88. Entonces el Abad recién bendecido, dejado el báculo, recibe el saludo de paz del Obispo y de todos los Abades.

Si las circunstancias lo permiten, hacen lo mismo los presbíteros y los monjes presentes.

689. Luego la Misa continúa como de costumbre. El Credo se dice según las rúbricas.

La oración universal se omite.

690. En la liturgia de la Eucaristía, el Abad recién bendecido ocupa el primer lugar entre los presbíteros concelebrantes.

Pero si el Prelado que lo bendijo no es Obispo y la bendición se celebró en la iglesia del mismo elegido, entonces el Abad recién bendecido puede presidir la liturgia de la Eucaristía.

691. Los padres y familiares del Abad recién bendecido y los miembros del monasterio, pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

692. Al final de la Misa el que presidió la liturgia de la Eucaristía dice: El Señor esté con vosotros, y da la bendición.

El diácono despide la asamblea como de costumbre.

693. Dada la bendición, mientras se canta, si parece oportuno, el himno Señor, Dios eterno (Te Deum) u otro canto adecuado, todos vuelven procesionalmente por la iglesia al "secretarium" y se retiran en paz.

Pero si se trata de un Abad con jurisdicción sobre algún territorio, terminada la oración después de la Comunión, se canta el himno Señor, Dios eterno (Te Deum) u otro canto equivalente, según la costumbre del lugar.

Mientras tanto, el nuevo Abad, acompañado de los asistentes, recorre la iglesia, bendiciendo a todos.

Finalizado el himno, el Abad recién bendecido, de pie, ante el altar o junto a la cátedra, con la mitra y el báculo, puede hablar brevemente al pueblo.

Lo demás se hace como de costumbre.

CAPITULO II. BENDICIÓN DE UNA ABADESA

NOCIONES GENERALES

694. La abadesa, elegida por su comunidad, muéstrese a sus monjas como modelo de vida cristiana y monástica. Por tanto, no debe enseñar, establecer u ordenar nada que esté fuera del mandamiento del

Señor. Antes bien, enseñe, más con hechos que con palabras, todo lo que es bueno y santo, siempre dispuesta a servir más que a presidir. Conduzca la comunidad al seguimiento de Cristo, con moderación y firmeza, de manera que las monjas de su monasterio sean reconocidas tanto en la oración como en el servicio fraterno, y por la forma de vida evangélica.

695. La bendición de la Abadesa, la celebra habitualmente el Obispo del lugar en que se halla el monasterio.

Pero por una justa causa, y con consentimiento del Ordinario del lugar, la elegida puede recibir la bendición de otro Obispo o de un Abad .

696. La bendición se celebra el domingo u otro día festivo, a no ser que razones pastorales aconsejen otra cosa.

697. En los días en que se permiten las Misas rituales, puede celebrarse la Misa para la bendición de una Abadesa, con las lecturas del Leccionario propio.

Se usa el color blanco o festivo.

Pero si no se celebra la Misa ritual, puede tomarse una de las lecturas que se proponen en el Leccionario para esta Misa.

Cuando, ocurren los días que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día con sus lecturas.

698. A la elegida la asistirán dos monjas de su monasterio, y ocupará un lugar en el presbiterio fuera de la clausura, para que pueda acercarse fácilmente al Obispo y la celebración pueda ser participada y seguida por las monjas y los fieles.

La bendición de ordinario se hace en la cátedra.

Para facilitar la participación de los fieles, se puede preparar la sede para el Obispo delante del altar o en otro lugar más adecuado.

699. Es conveniente que los sacerdotes presentes en la celebración concelebrén con el Obispo.

Debe haber por lo menos un diácono y otros ministros.

700. Además de los vestiduras litúrgicas y de lo necesario para la Misa concelebrada, y también de la dalmática para el Obispo, prepárese lo siguiente:

- a) Pontifical Romano;
- b) la Regla;
- c) anillo, si se le hubiere de entregar;
- d) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

701. Antes de la celebración, el Obispo, con los concelebrantes, os ministros y el clero, se acerca a la puerta de la clausura.

La elegida, con dos monjas asistentes, sale y ocupa su puesto en la procesión hacia la iglesia inmediatamente delante del Obispo.

702. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra hasta el Evangelio inclusive, se realizan en la forma acostumbrada.

703. Terminado el Evangelio, comienza la bendición de la Abadesa.

Si es el caso, el Obispo con mitra, va a la sede preparada, como se dijo antes; de lo contrario se sienta en la cátedra.

Todos igualmente se sientan.

La elegida es acompañada por las monjas asistentes hasta donde está el Obispo, a quien hace una reverencia.

Una de las monjas asistentes presenta a la elegida al Obispo, diciendo:

Reverendísimo Padre, está aquí presente, como se indica en el Pontifical Romano.

El Obispo le pregunta, diciendo:

¿Sabéis si ha sido elegida legítimamente? La monja le responde: Lo sabemos, y de ello somos testigos.

El Obispo agrega:

Te damos gracias, Señor.

704. En seguida el Obispo, partiendo de los textos de las lecturas proclamadas en la Misa, habla brevemente al pueblo, a las monjas y a la elegida acerca del oficio de la Abadesa.

705. Después de la homilía, la elegida se levanta y permanece de pie ante el Obispo; éste la interroga con el examen que comienza: ¿Quieres permanecer en tu santo propósito?

La elegida responde a cada pregunta: Sí, quiero.

Al final el Obispo concluye: Estoy todos los bienes te los conceda el Señor.

Y todos responden: Amén.

706. Luego el Obispo deja la mitra y se pone de pie. Los demás hacen lo mismo.

El Obispo, con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo, hace la invitación a orar: Oremos, queridos hermanos.

Luego el diácono dice: Pongámonos de rodillas, e inmediatamente todos se arrodillan en sus sitios.

La elegida, donde es costumbre, se postra.

En el tiempo pascual y los domingos, el diácono no dice: Pongámonos de rodillas. La elegida sí se arrodilla, o donde es costumbre, se postra, mientras los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías, a las cuales se pueden agregar en sus respectivos sitios, otros nombres de Santos, por ejemplo, el del Patrono, del Titular de la iglesia, del Fundador, del Patrono de la elegida, de las Santas de su Orden o algunas invocaciones más adaptadas a las circunstancias, pues las letanías ocupan el lugar de la oración universal.

Terminadas las letanías, el diácono, si antes había invitado a arrodillarse, dice: Podéis levantaros.

Y todos se ponen de pie.

707. La elegida se acerca al Obispo y se arrodilla ante él.

El Obispo, de pie, sin mitra, y con las manos extendidas, dice la oración de bendición, escogiendo una de las que se proponen en el Pontifical Romano.

708. Terminada la oración de bendición, el Obispo se sienta con mitra.

Los demás también se sientan.

La Abadesa recién bendecida se acerca al Obispo, quien pone en sus manos la Regla, diciendo: Recibe la Regla .

709. No se hace entrega del anillo si la Abadesa ya lo recibió en el día de su profesión y consagración.

Pero si la Abadesa no recibió el anillo, el Obispo puede colocarlo en el dedo anular de la mano derecha de la Abadesa recién

bendecida, diciendo: Recibe este anillo.

710. Entonces, la Abadesa saluda al Obispo con una inclinación profunda, y regresa a su lugar con las dos asistentes.

711. Luego la Misa prosigue como de costumbre. El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

712. La elegida, sus padres y familiares, y también las monjas del monasterio, pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

713. El Obispo da la Bendición, y el diácono despide al pueblo como de costumbre.

714. Después de la Misa, mientras se canta, si parece oportuno el himno Señor, Dios eterno (Te Deum) u otro canto equivalente, el Obispo conduce a la Abadesa a la clausura.

Si el Obispo es el Ordinario del lugar y tiene jurisdicción inmediata sobre las monjas, conduce a la Abadesa hasta su sede en el coro y la invita a que se siente, a no ser que ella ya hubiera realizado esto inmediatamente después de su elección.

CAPITULO III. CONSAGRACIÓN DE VÍRGENES

NOCIONES GENERALES

715. La costumbre de consagrar vírgenes, que data de una antigua tradición, es signo trascendente del amor de la Iglesia hacia Cristo e imagen escatológica de la Esposa celestial y de la vida futura.

716. Pueden ser admitidas a la consagración virginal tanto las monjas como las mujeres que llevan vida laica.

717. Conviene hacer la consagración de las vírgenes en la octava de Pascua, en las solemnidades, sobre todo en las que se celebran la Encarnación y la Epifanía del Señor, en domingos y en las fiestas de la Virgen María, de santas Vírgenes o de Santos que se distinguieron en la vida religiosa.

718. En un día oportuno, próximo al rito de consagración, o al menos la víspera de este día, las vírgenes que van a ser consagradas se presentan ante el Obispo, para que se establezca un coloquio pastoral entre

las hijas y el padre de la diócesis.

719. Según la oportunidad, principalmente para fomentar el aprecio por la castidad, el sentido eclesial, la edificación y participación del pueblo de Dios avítese oportunamente a los fieles de esta celebración.

720. El ministro del rito de consagración de las vírgenes es el Obispo diocesano. Sin embargo, con consentimiento de éste, otro Obispo puede presidir la celebración.

721. Los días en que se permiten las Misas rituales, puede celebrarse la Misa para la consagración de vírgenes, con las lecturas del Leccionario propio.

Se usa el color blanco o festivo.

Pero si no se celebra la Misa ritual, puede tomarse una de las lecturas de las que se proponen en el Leccionario para esta Misa.

Cuando ocurren los días que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, se dice la Misa del día con sus lecturas.

Puede usarse siempre la fórmula de bendición final propia de la Misa ritual.

I. CONSAGRACIÓN DE VÍRGENES MONJAS

722. La consagración de las vírgenes monjas se celebra dentro de la Misa, ordinariamente en la iglesia del monasterio.

Es conveniente que los sacerdotes que participan, concelebran con el Obispo. Asimismo, es conveniente que por lo menos un diácono asista al Obispo durante la celebración, así como otros ministros que le ayuden, revestidos con alba o la vestidura legítimamente aprobada para ellos.

723. Para la celebración, además de las vestiduras litúrgicas y de lo que se necesita para la celebración de la Misa, prepárese lo siguiente:

- a) Pontifical Romano;
- b) velos, anillos y otras insignias de la consagración virginal o de la profesión religiosa, según las prescripciones de los lugares o las costumbres de la familia religiosa; antorchas o cirios;
- c) en un lugar a propósito del presbiterio, asiento para la superiora, si es del caso;
- d) igualmente en el presbiterio, asientos para las vírgenes que se van a consagrar, dispuestos de tal manera que la acción litúrgica pueda ser seguida cómodamente por los fieles;
- e) cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

La consagración se hace en la cátedra, pero por motivo de la participación de los fieles, la sede para el Obispo puede prepararse ante el altar o en otro lugar más adecuado.

724. Reunido el pueblo y dispuesto lo necesario para la celebración, la procesión avanza por la iglesia hacia el altar, como de costumbre, mientras el coro y el pueblo cantan el canto de entrada de la Misa. Se recomienda que en esta procesión tomen parte las vírgenes que van a ser consagradas, acompañadas por la superiora y la maestra.

75. Cuando llegan al presbiterio, hecha la debida reverencia al altar, las vírgenes se colocan en los sitios que se les han asignado en el recinto de la iglesia.

726. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra hasta el Evangelio, inclusive, se desarrollan como de costumbre.

727. Después del Evangelio el Obispo con mitra y báculo, se sienta en la cátedra, o se dirige a la sede preparada. Y se canta la antifona: Vírgenes prudentes. Entonces las vírgenes que van a ser consagradas encienden las antorchas o los cirios y acompañadas por la maestra, y otras monjas designadas para ello, se acercan al presbiterio, pero se detienen fuera de él.

Terminada la antifona, el Obispo llama a las vírgenes que van a ser consagradas, diciendo o cantando: Venid, has y le responden las vírgenes, cantando la antifona: Ahora, Señor, te seguimos, y así ingresan al presbiterio, donde se colocan de modo que la celebración pueda ser seguida por todos. Las velas se entregan a los ministros o se colocan en un candelabro adecuado.

728. Estando todos sentados, el Obispo hace la homilía en la cual, partiendo del texto de las lecturas sagradas proclamadas en la Misa, habla al pueblo, a las monjas y a las que van a ser consagradas, acerca del don y función de la virginidad para la santificación de la elegidas, bien de la Iglesia y de toda la familia humana.

729. Terminada la homilía, solo las vírgenes se ponen de pie; el Obispo les pregunta, si están dispuestas a consagrarse a Dios y a vivir en caridad perfecta según la regla o constituciones de su familia religiosa, según lo que se indica en el Pontifical Romano.

730. Luego todos se ponen de pie. El Obispo, dejados el báculo y la mitra, de pie y con las manos juntas dice la invitación: Oremos a Dios Padre todopoderoso. Después el diácono dice: Pongámonos de rodillas, e inmediatamente el Obispo y todos los presentes se arrodillan.

La costumbre de que las vírgenes que van a ser consagradas se postren, donde esté en vigor, puede conservarse.

En tiempo pascual y los domingos el diácono no dice: Pongámonos de rodillas; y todos excepto las vírgenes que van a ser consagradas, están de pie, mientras se cantan las letanías.

En los respectivos sitios se pueden agregar invocaciones de los Santos que se honran con especial veneración por la Comunidad, y también, si se cree conveniente, algunas invocaciones más adecuadas a las circunstancias, pues las letanías ocupan el lugar de la oración universal.

731. Terminadas las letanías, el Obispo, de pie, con las manos extendidas, dice la oración: Escucha, te rogamos, Señor, y terminada ésta, el diácono, si había invitado antes de las letanías a arrodillarse, dice: Podéis levantaros, y todos se ponen de pie.

732. Entonces sólo el Obispo se sienta y recibe la mitra y el báculo. Dos vírgenes ya profesas, según la costumbre de la familia religiosa o del monasterio, se acercan al sitio donde está la superiora y, de pie, desempeñan el oficio especial de testigos.

Cada una de las vírgenes que van a profesar se acerca a la superiora y a las testigos y lee la fórmula de la profesión, escrita oportunamente de su puño y letra.

Es muy recomendable que cada una se acerque al altar y coloque sobre él la fórmula escrita de la profesión y si puede hacerse cómodamente, firma el documento de su profesión sobre el altar. Terminado esto, a su puesto.

Entonces, si se juzga conveniente, las vírgenes que acaban de profesar de pie, cantan la antifona: Recíbeme, Señor, u otro canto adecuado, que exprese líricamente el espíritu de entrega y de alegría .

733. Después el Obispo, dejados el báculo y la mitra, se levanta y con las manos extendidas, sobre las vírgenes que están de rodillas, canta o dice la solemne oración consecratoria, mientras toda la asamblea permanece de pie .

734. Terminada la oración consecratoria el Obispo se sienta y recibe la mitra.

El pueblo también se sienta.

Las vírgenes, en cambio, se levantan y, acompañadas por la maestra y por otra monja delegada para este oficio, se acercan al Obispo, quien dice una sola vez para todas: Recibid, amadas hijas.

En seguida entrega a cada una de las vírgenes el velo y el anillo, o sólo el anillo. Entre tanto, el coro con el pueblo canta la antifona: A ti, Señor, con el Salmo 44, u otro canto adecuado .

735. Si se juzga conveniente, el Obispo entrega a cada una de las vírgenes también el libro de la liturgia de las Horas, diciendo antes la fórmula de entrega.

Todas las vírgenes dicen a la vez: Amén.

736. Entonces, según la circunstancia, las vírgenes cantan la antifona: Estoy desposada con Aquel, u otra adecuada.

737. Terminado lo anterior, donde existe la costumbre, o se juzga conveniente, se puede expresar visiblemente que las vírgenes recién profesas y consagradas a Dios han quedado incorporadas para siempre a la familia religiosa, ya sea con palabras apropiadas dichas por el Obispo, por la superiora, o bien con el saludo de paz. En este caso el Obispo, de manera conveniente, da la paz a las monjas recién consagradas. En seguida la superiora y otras monjas les expresan su afecto fraterno, según las costumbres de la familia religiosa o del monasterio.

Entre tanto el coro, junto con el pueblo, canta la antifona: Qué deseables son tus moradas, con el Salmo 88, u otro canto adecuado.

738. Entonces las vírgenes recién profesas, regresan a sus puestos en el presbiterio. Y prosigue la Misa.

El Credo se dice según las rúbricas. La oración universal se omite.

Mientras se canta el canto de presentación de dones, algunas de las vírgenes consagradas llevan al altar en el momento oportuno, el pan, el vino y el agua para la celebración de la Eucaristía.

En la Plegaria Eucarística agréguese las intercesiones propia

El Obispo, de manera conveniente, da la paz a las vírgenes recién consagradas a Dios.

739. Después de que el Obispo ha comulgado con el Cuerpo y la Sangre del Señor, las vírgenes se acercan al altar para recibir el sacramento de Cristo bajo las dos especies. Después de ellas, las monjas, los padres y familiares pueden recibir la Eucaristía de la misma manera .

740. Terminada la Oración después de la Comunión, las vírgenes recién consagradas a Dios se colocan de pie delante del altar. Entonces el Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo diciendo: El Señor esté con vosotros. Uno de los diáconos puede decir la invitación para la bendición, y el Obispo, con las manos extendidas sobre las vírgenes, dice las invocaciones de la bendición.

Luego recibe el báculo y dice: Ya todos vosotros, y hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo puede dar también la bendición con las fórmulas propuestas en los nn. 1120-1121.

741. Una vez que el Obispo da la bendición, el diácono despide al pueblo diciendo: Podéis ir en paz, y todos responden: Demos gracias a Dios.

Las vírgenes, si es del caso, reciben sus cirios; el coro, junto con el pueblo, canta un himno adecuado, o un cántico de alabanza y se ordena la procesión como al principio de la Misa, para acompañar a las vírgenes que acaban de ser consagradas hasta la puerta de la clausura .

II. CONSAGRACIÓN DE VÍRGENES QUE LLEVAN VIDA LAICAL

742. Cuando el Obispo, según su criterio y autoridad, admite a la consagración a vírgenes que llevan vida laical y que de ordinario prestan sus servicios en obras diocesanas, conviene realizar la celebración en la iglesia catedral, a no ser que las circunstancias y la costumbre del lugar aconsejen otra cosa .

743. Todo se hace como se describió antes para la consagración de vírgenes monjas, excepto aquellos casos que se indican en el Pontifical Romano y que se dirán más adelante.

744. Es conveniente que dos vírgenes ya consagradas a Dios, o dos mujeres escogidas de entre los fieles, acompañen y conduzcan al altar a las vírgenes que van a ser consagradas .

745. Para las preguntas sobre la decisión de consagrarse a Dios, después de la homilía, se empleará el texto propio que se encuentra en el Pontifical .

746. Terminadas las letanías con su oración, inmediatamente cada una de las que van a ser consagradas se acerca al Obispo, se arrodilla ante él y pone sus manos juntas, entre las manos del Obispo, y expresa su propósito de virginidad, diciendo: Recibe, Padre. Si este rito parece menos conveniente, puede ser sustituido por otro determinado por la Conferencia Episcopal.

747. La paz a las vírgenes consagradas no se da inmediatamente después de la entrega de las insignias, sino en la Misa, como es costumbre.

CAPITULO IV. PROFESIÓN PERPETUA DE LOS RELIGIOSOS

NOCIONES GENERALES

748. "La Iglesia no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico, sino que, con su acción litúrgica la presenta como un estado consagrado a Dios. La Iglesia misma, con la autoridad que Dios le confió, recibe los votos de quienes profesan, mediante su oración pública les alcanza de Dios los auxilios y la gracia, los encomienda a Dios y les imparte la bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico".

Esto se pone de manifiesto bajo el aspecto eclesial cuando el Obispo, como padre y pastor también de los religiosos, aunque ellos en la organización de sus comunidades se hallen exentos de su gobierno, preside la profesión perpetua de ellos, lo cual se cumple realizándolo dentro de la Misa con la conveniente solemnidad y participación del pueblo.

749. La profesión de ordinario se hace en la iglesia de la familia religiosa a la cual pertenecen los miembros que han de profesar. Pero si parece oportuno, por razones pastorales o para alabanza de la vida religiosa, para edificación del pueblo de Dios y para fomentar el concurso del pueblo, la celebración puede realizarse con provecho en la iglesia catedral, parroquial u otra importante. Esto se ha de recomendar especialmente cuando los miembros de dos o más familias religiosas desean celebrar la profesión en el mismo sacrificio eucarístico.

Los superiores de las familias religiosas participen en esta celebración

común y, si son sacerdotes, concelebran con el Obispo junto con los otros sacerdotes que participan en la celebración.

Al Obispo lo asistirá por lo menos un diácono. Haya ministros que le ayuden durante el desarrollo de la celebración.

Cada uno de los que va a profesar emitirá sus votos ante su respectivo superior.

750. Para realizar la celebración de la profesión, es muy recomendable elegir el día domingo o las solemnidades del Señor, de la Santísima Virgen María, o de los Santos que sobresalieron en la vida religiosa.

751. Los días en que se permiten las Misas rituales, se puede celebrar la Misa en el día de la profesión perpetua, con las lecturas del Leccionario propio.

Se usa el color blanco.

Pero si no se puede celebrar la Misa ritual, entonces se puede tomar una lectura de las que se proponen en el Leccionario para dicha Misa.

Cuando ocurre uno de los días que se incluyen bajo los números 14 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día con sus lecturas.

Siempre se puede emplear la fórmula final de bendición propia de la Misa ritual.

752. Además de las sagradas vestiduras y de lo necesario para a celebración de la Misa, prepárese lo siguiente:

- a) Ritual de la profesión religiosa;
- b) las insignias de la profesión religiosa, si hubieren de entregarse de conformidad con las leyes o costumbres de la familia religiosa;
- c) cáliz con suficiente capacidad para dar la Comunión bajo las dos especies;
- d) en un Instituto laical, una silla para el superior, en un lugar conveniente del presbiterio;
- e) en un lugar apropiado del presbiterio, sillas para los religiosos que han de profesar, dispuestas de tal manera que toda la acción litúrgica pueda ser seguida fácilmente por todos los fieles.

El rito de la profesión religiosa se hace en la cátedra o delante del altar, o en un lugar más conveniente.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

753. La procesión de entrada se hace del modo acostumbrado; es recomendable que participen en ella los que van a profesar, acompañados del Maestro y, en los Institutos laicales, del mismo Superior.

Al llegar al presbiterio, hacen la debida reverencia al altar y se colocan todos en los lugares asignados para ellos.

754. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se realizan de la manera acostumbrada hasta el Evangelio inclusive.

755. Una vez proclamado el Evangelio, el Obispo, con mitra y báculo, se sienta en la cátedra o va a la sede preparada.

El pueblo se sienta. Los que van a profesar, permanecen de pie.

El diácono o el maestro llama por su nombre a cada uno de los que van a hacer la profesión, y ellos responden: Presente, o de otra manera según la costumbre de la familia religiosa o del lugar.

Luego el Obispo pregunta a los que van a profesar sobre su decisión, como se indica en el Ritual.

En vez del llamamiento puede hacerse la petición: uno de los que van a profesar, de pie, pide la admisión en nombre de todos, con la fórmula que se halle en el Ritual, o con otra semejante.

Al final todos responden: Demos gracias a Dios, o de otra manera apropiada .

756. Luego se sientan también los que van a profesar y el Obispo sentado con mitra y báculo, a menos que determine otra cosa, hace la homilía, en la que se comentan las lecturas bíblicas y el don y la función de la profesión religiosa para santificación de los elegidos, bien de la Iglesia y de toda la familia humana.

757. Terminada la homilía, los que van a profesar se levantan.

El Obispo les pregunta si están dispuestos a dedicarse a Dios y avanzar por la senda de la caridad perfecta según la Regla o Constituciones de la familia religiosa, proponiendo las preguntas que se encuentran en el Ritual Romano o en el Ritual propio.

Terminado lo anterior, el Obispo confirma la decisión de los que van a profesar, diciendo: Dios, que comenzó, o con otras palabras semejantes.

758. A continuación el Obispo deja el báculo y la mitra y se levanta. Todos se levantan.

El Obispo, de pie y con las manos juntas, dice el invitatorio: Oremos, queridos hermanos.

El diácono hace la invitación: Pongámonos de rodillas. Entonces el Obispo y todos los presentes se arrodillan.

Los que van a profesar se postran o se arrodillan, según la costumbre del lugar o de la familia religiosa.

En el tiempo pascual y los domingos el diácono no dice Pongámonos de rodillas. Los que van a profesar sí se postran. Los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías a las cuales todos responden. Se les puede agregar en sus respectivos sitios invocaciones a los Santos que se veneran con especial devoción en la familia religiosa o en el pueblo. También pueden agregarse otras peticiones, si es oportuno, más adaptadas a las circunstancias especiales, pues las letanías ocupan el lugar de la oración universal.

759. Terminadas las letanías, el Obispo, de pie, con las manos extendidas, dice la oración: Escucha, Señor.

En seguida el diácono, si antes hubiera invitado a arrodillarse, dice: Podéis levantaros, y todos se levantan.

760. El Obispo se sienta y recibe la mitra y el báculo.

Dos religiosos ya profesos, si es costumbre de la familia religiosa, se acercan y, de pie junto al superior, desempeñan el oficio especial de testigos.

Cada uno de los que van a profesar se acerca y delante del Obispo, de su superior y de los testigos, lee la fórmula de profesión, la que escribieron previamente de su puño y letra.

Es muy recomendable que el profeso se acerque al altar y coloque en él la fórmula escrita de la profesión, y si puede hacerse fácilmente, firma el documento de su profesión sobre el altar. Terminado esto se retira a su puesto.

761. Cumplido lo anterior, los profesos, de pie, pueden cantar la antifona: Sosténme, Señor, u otro canto adecuado.

762. Luego los religiosos que acaban de hacer su profesión perpetua se arrodillan.

El Obispo deja el báculo y la mitra, se levanta y con las manos extendidas sobre los profesos, que están de rodillas ante él, dice la solemne oración de bendición.

763. Concluida la bendición de los profesos, si, según las costumbres de la familia religiosa, se hubiera de entregar alguna insignia de la profesión los religiosos recién profesos, se levantan y se acercan al Obispo, quien sentado y con mitra, entrega a cada uno las insignias, en silencio, o con la fórmula que tiene el Ritual propio. Entre tanto todos están sentados y se canta la antifona: Dichosos los que viven, con el Salmo 83, u otro canto adecuado.

764. Al concluir la entrega de las insignias, o cuando ha concluido la oración de bendición solemne, donde existe la costumbre, o se juzga conveniente, se puede expresar que los religiosos recién profesos han quedado incorporados perpetuamente al Instituto, ya sea mediante palabras apropiadas dichas por el Obispo o el superior, o bien con el saludo de paz con que el Obispo, el superior y los hermanos manifiestan a los recién profesos su afecto fraterno, según las costumbres de la familia religiosa.

Entretanto, se canta la antifona: Ved qué dulzura, con el Salmo 132 u otro canto adecuado.

765. Finalmente, los nuevos profesos regresan a sus sitios. La misa prosigue.

El Credo se dice según las rúbricas.

La oración universal o de los fieles se omite.

Mientras se canta el canto de presentación de dones, algunos de los religiosos recién profesos, en el momento oportuno, llevan al altar el pan, el vino y el agua para el sacrificio eucarístico.

En las Plegarias Eucarísticas se agregan las intercesiones propias.

El Obispo da la paz a cada uno de los religiosos que acaban de hacer su profesión.

766. Después que el Obispo ha comulgado con el Cuerpo y la Sangre del Señor, los nuevos profesos se acercan al altar para recibir el Sacramento de Cristo bajo las dos especies. Después de ellos pueden recibir del mismo modo la Eucaristía los religiosos, sus padres y familiares.

767. Terminada la Oración después de la Comunión, los religiosos que acaban de consagrarse a Dios, se colocan de pie delante del altar.

El Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros.

En seguida uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre los recién profesos, dice las invocaciones de la bendición. Luego recibe el báculo y dice: Ya todos vosotros, haciendo el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo puede dar la bendición también con las fórmulas que se encuentran en los nn. 1120-1121.

768. Dada la bendición por el Obispo, el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz, y todos responden: Demos gracias a Dios.

CAPITULO V. PROFESIÓN PERPETUA DE RELIGIOSAS

NOCIONES GENERALES

769. La vida consagrada a Dios por los vínculos de religión siempre ha sido tenida en gran honor en la Iglesia, que ya desde los primeros siglos enalteció la profesión religiosa con ritos sagrados.

Dicha estima se continúa también en nuestros tiempos: la Iglesia recibe los votos de quienes profesan, mediante su oración pública, impetra de Dios los auxilios y la gracia, los encomienda a Dios y les imparte la bendición espiritual, asociando su oblación al sacrificio eucarístico.

Tal aspecto de la vida de la Iglesia tiene su manifestación principal cuando el Obispo, como gran sacerdote, de quien deriva y depende la vida de los fieles en la diócesis, preside la Misa en que se realiza la profesión perpetua de las religiosas que viven en su diócesis.

770. La profesión de ordinario se hace en la iglesia de la familia religiosa a que pertenecen los miembros que van a profesar.

Pero si parece oportuno, por razones pastorales o para alabanza de la vida religiosa, para edificación del pueblo de Dios y para fomentar el concurso del pueblo, la celebración puede realizarse con provecho en la iglesia catedral, parroquial u otra importante. Esto se ha de recomendar especialmente cuando los miembros de dos o más familias religiosas desean celebrar la profesión en el mismo sacrificio eucarístico que preside el Obispo.

Cada una de las que van a profesar emitirá sus votos ante su superiora.

Conviene que los sacerdotes participantes en la celebración concelebrén con el Obispo.

Al Obispo lo asistirá por lo menos un diácono. Haya ministros que ayuden durante la celebración.

771. Para la celebración del rito de la profesión es muy recomendable elegir el día domingo o las solemnidades del Señor, de la Santísima Virgen María, o de los Santos que sobresalieron en la vida religiosa.

772. Los días que se permiten las Misas rituales, se puede celebrar la Misa en el día de la profesión perpetua con las lecturas del Leccionario propio.

Se usa el color blanco.

Si no se puede utilizar la Misa ritual, entonces se puede tomar una lectura de las que se proponen en el Leccionario para dicha Misa.

Cuando ocurre uno de los días que se incluyen bajo los números 14 de la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día con sus lecturas.

Siempre se puede emplear la fórmula final de bendición propia de la Misa ritual.

773. Además de las vestiduras litúrgicas y de lo necesario para la celebración de la Misa, prepárese lo siguiente:

- a) Ritual de la profesión religiosa;
- b) las insignias de la profesión religiosa, si hubieren de entregarse de conformidad con las leyes o costumbres de la familia religiosa;
- c) cáliz con suficiente capacidad para dar la Comunión bajo las dos especies;
- d) en un lugar conveniente del presbiterio, silla para la superiora, que recibirá la profesión de las hermanas;
- e) sillas para las religiosas que van a profesar, dispuestas de tal manera que toda la acción litúrgica pueda ser seguida fácilmente por todos los fieles.

El rito de la profesión religiosa se hace en la cátedra o delante del altar, o en un lugar más conveniente.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

774. La procesión de entrada se hace del modo acostumbrado; es recomendable que participen en ella las que van a profesar, acompañadas por la superiora y la maestra.

Al llegar al presbiterio hacen la debida reverencia al altar y se colocan todas en los lugares designados.

775. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra se realizan de la manera acostumbrada hasta el Evangelio inclusive.

776. Una vez proclamado el Evangelio, el Obispo, con mitra y báculo, se sienta en la cátedra o va a la sede.

El pueblo se sienta. Las que van a profesar permanecen de pie. Entonces se hace el llamamiento o petición.

El diácono o la maestra llama por su nombre a cada una de las que van a hacer la profesión y ellas responden: Presente, o de otra manera según la costumbre de la familia religiosa o del lugar.

Luego el Obispo pregunta, a las que van a profesar sobre su decisión, conforme se encuentra en el Ritual.

En vez del llamamiento puede hacerse la petición: una de las que van a profesar, de pie, en nombre de todas, y vuelta hacia la superiora, pide la admisión, con la fórmula que se halla en el Ritual, o con otra semejante.

Al final todas responden: Demos gracias a Dios o de otra manera apropiada.

777. Luego se sientan también las que van a profesar y el Obispo sentado con mitra y báculo, a menos que determine otra cosa, hace la homilía, en la que se comentan las lecturas bíblicas y el don y la función de la profesión religiosa para santificación de las elegidas, para bien de la Iglesia y de toda la familia humana.

778. Terminada la homilía, las que van a profesar se levantan. El Obispo les pregunta si están dispuestas a dedicarse a Dios y avanzar por la senda de la caridad perfecta según la Regla o Constituciones de la familia religiosa, proponiendo las preguntas que se encuentran en el Ritual Romano o en el Ritual propio. Terminado lo anterior el Obispo confirma la decisión de las que van a profesar, diciendo: Dios, que comenzó, o con otras palabras semejantes.

779. A continuación el Obispo deja el báculo y la mitra y se levanta.

Todos se levantan.

El Obispo, de pie y con las manos juntas, dice el invitatorio: Queridos hermanos.

El diácono hace la invitación: Pongámonos de rodillas. Entonces el Obispo y todos los presentes se arrodillan.

Las que van a profesar se postran o se arrodillan, según la costumbre del lugar o de la familia religiosa.

En el tiempo pascual y los domingos el diácono no dice: Pongámonos de rodillas. Las que van a profesar sí se postran.

Los demás permanecen de pie.

Los cantores comienzan las letanías, a las que todos responden. Se pueden agregar en sus respectivos sitios invocaciones a los Santos que se veneran con especial devoción en la familia religiosa o en el pueblo. También pueden agregarse otras peticiones, si es oportuno, más adaptadas a las circunstancias especiales: pues las letanías ocupan el lugar de la oración universal.

780. Terminadas las letanías, el Obispo de pie y con las manos extendidas, dice la oración: Escucha, Señor.

En seguida el diácono, si antes hubiera invitado a arrodillarse, dice: Podéis levantaros y todos se levantan.

781. El Obispo se sienta y recibe la mitra y el báculo.

Dos religiosas ya profesas, si es costumbre de la familia religiosa, e acercan y, de pie junto a la superiora, desempeñan el oficio especial de testigos.

Cada una de las que van a profesar se acercan a la superiora y lee la fórmula de profesión, la que escribió previamente de su puño, y letra.

Es muy recomendable que la profesas se acerque al altar y coloque en él la fórmula escrita de la profesión, y si puede hacerse fácilmente, firma el documento de la profesión sobre el altar. Terminado esto se retira a su puesto.

782. Cumplido lo anterior, las profesas, de pie, pueden cantar la antifona: Sosténme, Señor, u otro canto adecuado que exprese el sentido de la donación y de gozo.

783. Luego las religiosas que acaban de hacer su profesión perpetua, se arrodillan.

El Obispo deja el báculo y la mitra, se levanta, y con las manos extendidas sobre las profesas, que están arrodilladas ante él, dice la solemne oración de bendición.

784. Concluida la bendición de las profesas, si según las costumbres de la familia religiosa se hubiera de entregar algunas insignias de la profesión, las religiosas recién profesas se levantan y se acercan al Obispo, quien sentado y con mitra, entrega a cada una las insignias, en silencio, o con la fórmula propuesta en el Ritual propio.

Si, por ejemplo, se les ha de entregar el anillo, las religiosas recién profesas se levantan y se acercan al Obispo, quien coloca a cada una el anillo, mientras dice la fórmula prevista.

Pero si las que acaban de profesar son numerosas, o existe otra causa justa, el Obispo puede decir para todas una sola vez la fórmula para la entrega de los anillos. Las profesas en seguida se acercan al Obispo para recibir el anillo.

Entre tanto el coro, junto con el pueblo canta la antifona: Estoy desposada con El, con el Salmo 44 u otro canto adecuado.

785. Al concluir la entrega de las insignias, donde existe la costumbre, o se juzga conveniente, se puede expresar que las religiosas recién profesas han quedado incorporadas perpetuamente a la familia religiosa, ya sea mediante palabras apropiadas dichas por la Superiora, o bien con el saludo de paz con que el Obispo, en forma conveniente, y después la Superiora y las hermanas manifiesten su afecto fraterno a las recién profesas.

Entretanto, se canta la antifona: Qué deseables son tus moradas, con el Salmo 83, u otro canto adecuado.

786. Finalmente, las recién profesas regresan a sus sitios. La Misa prosigue.

El Credo se dice según las rúbricas.

La oración universal o de los fieles se omite.

Mientras se canta el canto de presentación de dones, algunas de las religiosas recién profesas, en el momento oportuno llevan al altar el pan, el vino y el agua para el sacrificio eucarístico.

En las plegarias Eucarísticas se agregan las intercesiones propias.

El Obispo da la paz, de una forma conveniente a las religiosas recién profesas.

787. Después que el Obispo ha comulgado con el Cuerpo y la sangre del Señor, las recién profesas se acercan al altar para recibir la Comunión bajo las dos especies. Después de ellas, pueden recibir del mismo modo la Eucaristía las religiosas, sus padres y familiares.

788. Terminada la Oración después de la Comunión, las religiosas que acaban de consagrarse a Dios se colocan de pie delante del altar.

El Obispo recibe la mitra y saluda al pueblo diciendo: El Señor esté con vosotros.

En seguida uno de los diáconos puede decir el invitatorio para la bendición y el Obispo, con las manos extendidas sobre las profesas, dice las invocaciones de la bendición. Luego recibe el báculo y dice: Y a todos vosotros, haciendo el signo de la cruz sobre el pueblo.

El Obispo puede dar la bendición también con las fórmulas que se encuentran en los nn. 1120-1121.

789. Dada la bendición por el Obispo, el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz, y todos responden: Demos gracias a Dios.

CAPITULO VI. INSTITUCIÓN DE LECTORES Y DE ACÓLITOS

NOCIONES GENERALES

790. En la Iglesia latina deben conservarse los ministerios del lector y de acólito.

Dichos ministerios pueden ser confiados a varones laicos, de tal modo que no han de considerarse reservados a los candidatos al sacramento del Orden.

Sin embargo, los candidatos al Diaconado y al Presbiterado deben recibir los ministerios de lector y de acólito, si ya antes no los hubieran recibido, ejercitarlos durante un tiempo conveniente para que se preparen mejor al ejercicio de sus oficios de la Palabra y del Altar.

791. Los ministerios de lector y acólito no se pueden conferir a una misma persona juntamente, si no que deben observarse los intersticios determinados por la Santa Sede o las Conferencias Episcopales.

792. Los ministerios son conferidos por el Obispo o, en los Institutos clericales de perfección, por el Superior mayor dentro de la Misa o en una celebración de la Palabra de Dios.

793. El Obispo, en la celebración tenga cerca de sí un diácono o presbítero, para llamar a los candidatos, y los otros ministros que le sean necesarios.

La celebración se desarrolla junto a la cátedra o a la sede, a no ser ue para favorecer la participación del pueblo parezca más oportuno preparar otra sede delante del altar.

Si el rito se celebra dentro de la Misa, el Obispo utiliza las vestiduras litúrgicas requeridas para la celebración eucarística, y usa mitra y báculo.

Pero si se celebra fuera de la Misa, sobre el alba puede usar la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial del color conveniente, o sólo la cruz y la estola sobre el roquete y la muceta: en este caso no usa ni mitra ni báculo.

I. INSTITUCIÓN DE LECTORES

794. El lector es instituido para la función, que le es propia, de leer la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica. Por lo cual leerá las lecturas de la Sagrada Escritura, excepto el Evangelio, en la Misa y en las demás acciones sagradas.

Además, al lector se le encarga en el pueblo de Dios el oficio particular de instruir a los niños y a los adultos en la fe y para la digna recepción de los sacramentos.

795. Prepárese para la celebración:

- a) las cosas necesarias para la celebración de la Misa, si el ministerio se confiere dentro de la Misa; de lo contrario, se prepararán las vestiduras que se indican en el n. 804;
- b) Pontifical Romano;
- c) libro de la Sagrada Escritura;
- d) sede para el Obispo;
- e) para los lectores que recibirán el ministerio, asientos en un lugar conveniente del presbiterio, dispuestos de tal manera que la acción litúrgica pueda ser seguida fácilmente por los fieles;
- f) si la celebración se hace dentro de la Misa y se va a distribuir la Comunión bajo las dos especies, prepárese un cáliz de capacidad suficiente.

Institución de lectores dentro de la celebración de la Misa

796. Se puede emplear la Misa para los ministros de la Iglesia, con las lecturas propias del rito de institución, se usa color blanco o festivo.

Pero cuando ocurren los días incluidos bajo los nn. 1-9 de la tabla de los días litúrgicos, entonces se celebra la Misa del día.

Cuando no se celebra la Misa por los ministros de la Iglesia, se puede tomar una de las lecturas de las que se proponen en el Leccionario para el rito de institución, a no ser que ocurra un día de los que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

797. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra, hasta el Evangelio inclusive, se realizan como de costumbre.

798. Después del Evangelio, el Obispo se sienta en la cátedra o en la sede preparada en el lugar más apto, recibe la mitra, y convenientemente el báculo.

Cuando ya están todos sentados, el diácono, o el presbítero designado para esto, llama a los candidatos, diciendo: Acérquense los que van a ser instituidos para el ministerio de Lectores.

os candidatos son llamados por el nombre. Cada uno responde: presente, y se acercan al Obispo, a quien le hacen una reverencia, vuelven a sus puestos.

799. Entonces el Obispo hace la homilía, en la cual explicará al pueblo, tanto los textos leídos de la Sagrada Escritura, como el sentido que tiene el ministerio del lector.

Concluye la homilía con las palabras, como se encuentran en el Pontifical, o con otras palabras semejantes, dirigidas a los candidatos.

800. Terminada la alocución, el Obispo, dejados el báculo y la mitra, se levanta, y todos con él.

Los candidatos se arrodillan ante el Obispo. Este, con las manos juntas, invita a los fieles a orar, diciendo: Amados hermanos, roguemos a Dios Padre todopoderoso. Y todos oran en silencio durante algunos momentos.

En seguida el Obispo, de pie y con las manos extendidas, dice sobre los candidatos la oración de bendición: Dios fuente de toda luz.

801. Después todos se sientan. El Obispo se sienta y recibe la mitra.

Los candidatos se levantan y se acercan al Obispo, quien entrega a cada uno el libro de la Sagrada Escritura, diciendo: Recibe el libro de la Sagrada Escritura.

Entre tanto, sobre todo si los candidatos son numerosos, se canta el Salmo 18, u otro canto adecuado.

802. Cumplido esto, la Misa continúa en la forma acostumbrada, o sea con el Credo, si hubiere de decirse, o con la oración universal, en la cual se hacen súplicas especiales por los lectores que acaban de ser instituidos.

803. Los lectores, sus padres y parientes pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

Institución de lectores en una celebración de la Palabra de Dios

804. El Obispo puede llevar sobre el alba la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial del color conveniente; o sólo llevar la cruz y la estola sobre el roquete y la muceta: en este caso no usa ni mitra ni báculo.

805. Antes del saludo del Obispo, la celebración se puede iniciar con una antifona o con un canto adecuado.

Luego se puede decir la oración colecta de la Misa por los ministros de la Iglesia.

La liturgia de la palabra se desarrolla como en la Misa, intercalando oportunamente cantos entre las lecturas.

806. La institución de los lectores se hace como se indica en los nn. 799-801.

807. El rito de institución se concluye con la oración universal y el Padrenuestro.

Luego el Obispo bendice a los presentes de la manera acostumbrada, como se indica en los nn. 1120-1121.

El diácono despide a los presentes, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios, y se retiran.

II. INSTITUCIÓN DE ACÓLITOS

808. El acólito es instituido para ayudar al diácono y servir al sacerdote. Es propio de él atender el servicio del altar, asistir al diácono y al sacerdote en las funciones litúrgicas, principalmente en la celebración de la Misa. Además le pertenece, como ministro extraordinario, distribuir la Sagrada Comunión.

En circunstancias extraordinarias se le podrá encomendar que exponga públicamente a la adoración de los fieles la Sagrada Eucaristía y hacer después la reserva; pero no que bendiga al pueblo con el Santísimo Sacramento.

809. La institución de los acólitos hágase sólo dentro de la celebración de la Misa.

810. Prepárese para la celebración, además de las vestiduras litúrgicas, lo siguiente:

- a) todo aquello que es necesario para la celebración de la Misa;
- b) Pontifical Romano;
- c) bandeja con el pan y el vino para consagrar;
- d) sede para el Obispo;
- e) sillas en un lugar conveniente del presbiterio, para los lectores que recibirán el ministerio, colocadas de tal manera que la acción litúrgica pueda ser seguida fácilmente por los fieles;
- f) un cáliz de suficiente capacidad para la Comunión bajo las dos especies.

811. Se puede celebrar la Misa por los ministros de la Iglesia, con las lecturas propias para el rito de institución, usando color blanco o festivo.

Pero cuando ocurren los días incluidos bajo los nn. 1-9 de la tabla e los días litúrgicos, entonces se celebra la Misa del día.

Cuando no se celebra la Misa ritual, se puede tomar una de las lecturas de las que se proponen en el Leccionario para el rito de institución, a no ser que ocurra un día de los que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

812. Los ritos iniciales y la liturgia de la palabra, hasta el Evangelio inclusive, se realizan como de costumbre.

813. Después del Evangelio, el Obispo se sienta en la cátedra o en la sede preparada en el lugar más apto, recibe la mitra y convenientemente el báculo.

Cuando ya están todos sentados, el diácono, o el presbítero designado para esto, llama a los candidatos, diciendo: Acérquense los que van a ser instituidos para el ministerio de acólitos.

Los candidatos son llamados por su nombre. Cada uno responde: Presente, y se acercan al Obispo, a quien le hacen una reverencia, y vuelven a sus puestos.

814. Entonces el Obispo hace la homilía, en la cual explicará al pueblo tanto los textos leídos de la Sagrada Escritura, como el sentido que tiene el ministerio del acólito.

Concluye la homilía con las palabras como se encuentran en el Pontifical, o con otras palabras semejantes, dirigidas a los candidatos.

815. Terminada la alocución, el Obispo dejados el báculo y la mitra, se levanta, y todos con él.

Los candidatos se arrodillan ante el Obispo. Este, con las manos juntas, invita a los fieles a orar, diciendo: Amados hermanos, roguemos al Señor. Y todos oran en silencio durante algunos momentos.

En seguida el Obispo de pie, con las manos extendidas, dice sobre los candidatos la oración de bendición: Dios clementísimo, que por medio de tu Unigénito.

816. Después todos se sientan. El Obispo se sienta y recibe la mitra.

Los candidatos se levantan y se acercan al Obispo, quien entrega a cada uno un recipiente con pan o con vino para ser consagrado, y le dice: Recibe este vaso.

Entre tanto, sobre todo si los candidatos son numerosos, se canta un Salmo u otro canto adecuado.

817. Cumplido esto, la Misa continúa en la forma acostumbrada, o sea con el Credo, si hubiere de decirse, o con la oración universal, en la cual se hacen súplicas especiales por los acólitos que acaban de ser instituidos.

818. Los acólitos, o si son muchos, algunos de ellos, traen la patena con el pan y el cáliz con el vino para la preparación de los dones.

819. Los acólitos, sus padres y parientes pueden recibir la Comunión bajo las dos especies.

Los acólitos reciben la Comunión inmediatamente después de los diáconos.

820. El Obispo puede encomendar a un acólito, que es ministro extraordinario de la Eucaristía, que le ayude a distribuir la Comunión a los fieles dentro de la Misa de su institución.

CAPITULO VII. EXEQUIAS PRESIDIDAS POR EL OBISPO

NOCIONES GENERALES

821. Es muy conveniente que el Obispo, como heraldo de la fe y ministro que dispensa consuelo, presida, en cuanto pueda, las exequias que se celebran con gran concurso de pueblo, sobre todo cuando se trata de un Obispo o un presbítero difunto.

822. Para la celebración de las exequias, prepárese lo siguiente:

a) En el "secretarium", o en otro lugar apropiado:

- Vestiduras litúrgicas de color exequial;
- para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, capa pluvial para la procesión y celebración de la palabra de Dios, casulla para la Misa, mitra sencilla, báculo pastoral;
- para los concelebrantes: vestiduras para la Misa;
- para los diáconos: albas, estolas (dalmáticas);
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En la casa del difunto:

- Ritual Romano;
- cruz procesional y candeleros;
- vaso con agua bendita y aspersorio;
- incensario, naveta con incienso y la cucharilla;

c) En el presbiterio:

- todo lo necesario para la celebración de la Misa o de la palabra de Dios.

d) Cerca del lugar donde se colocará el féretro:

- cirio pascual
- todo lo necesario para el rito de recomendación, si no se trajo en la procesión desde la casa del difunto.

823. En la celebración de las exequias, fuera de la distinción que deriva de la función litúrgica y del Orden sagrado, y exceptuando los honores debidos a las autoridades civiles, a tenor de las leyes litúrgicas, no se hará acepción alguna de personas o de clases sociales, ni en la celebración, ni en el ornato externo.

Se recomienda conservar la costumbre de colocar al difunto en la posición que le fue común en la asamblea litúrgica, es decir, los ministros ordenados mirando al pueblo, los laicos mirando hacia el altar.

824. En la celebración de las exequias obsérvese una noble sencillez.

Se recomienda, por tanto, colocar el féretro sobre el pavimento y cerca al féretro el cirio pascual.

Sobre el féretro se coloca el Evangelio o un libro de las Sagradas Escrituras, o una cruz.

Si el difunto es un ministro ordenado, se pueden colocar las insignias de su orden, según la costumbre de los lugares.

El altar no se adorne con flores.

La música del órgano y de otros instrumentos sólo se permite para sustentar el canto.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

825. Sobre todo cuando se trata de las exequias de un Obispo, teniendo en cuenta las costumbres del lugar y considerando la conveniencia, debe preferirse el primer tipo de exequias previsto en el Ritual Romano, el que consta de tres "estaciones", a saber, en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio, con dos procesiones intermedias.

En este caso se recomienda que el Obispo presida también la "estación" en la casa del difunto y la primera procesión.

Pero si el Obispo no va a la casa del difunto y hubiera de hacerse esta "estación", la hará el presbítero a quien le corresponda.

El Obispo aguarda en la iglesia, en la cátedra o bien en el "secretarium".

826. Cuando el Obispo preside la "estación" en la casa del difunto y la procesión hacia la iglesia, en el lugar más adecuado se reviste con el alba, la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial de color exequial y toma también la mitra sencilla y el báculo pastoral.

Los concelebrantes, si los hay en la Misa, ya desde el principio revisten las vestiduras prescritas.

Los diáconos y los ministros se revisten con sus vestiduras propias.

827. En la casa del difunto, el Obispo saluda a los presentes con toda amabilidad y les expresa el consuelo de la fe.

Luego se reza un salmo adecuado en forma responsorial, según la circunstancia.

Después el Obispo deja la mitra y el báculo y prosigue con una oración que esté en armonía con las circunstancias, de las que se indican en el Ritual Romano.

828. Si el traslado del difunto a la iglesia se hace con procesión, ordinariamente precede el turiferario con el incensario humeante, luego sigue el crucífero entre dos acólitos que llevan candeleros, a continuación el clero y los diáconos revestidos con sotana y sobrepelliz, los presbíteros revestidos con su hábito coral propio, en seguida los concelebrantes, si los hay, y el Obispo con mitra y báculo, acompañado por dos diáconos, y finalmente los ministros del libro y del báculo, quienes preceden al féretro.

Entre tanto se cantan salmos u otros cantos adecuados, según la norma del Ritual Romano.

829. Si no se hace "estación" en la casa del difunto, el Obispo o uno de los presbíteros en la puerta de la iglesia hace todo lo que se realiza en la casa del difunto, según se dijo antes.

830. Para la entrada a la iglesia y para el principio de la Misa, como de costumbre, no se tenga más de un canto, como se dice en el Misal. Pero si alguna razón especial pastoral lo requiere, puede agregarse uno de los responsorios que se encuentran en el Ritual Romano.

831. El Obispo, al llegar al altar, deja el báculo y la mitra, lo venera, y si parece oportuno, lo incienso, se dirige a la cátedra en donde deja el pluvial y toma la casulla. El Obispo puede, si lo considera más oportuno, dejar el pluvial y tomar la casulla, al llegar al altar y antes de venerarlo.

Entretanto, se coloca el féretro en un lugar conveniente y en la posición indicada en el n. 823.

832. La Misa exequial se celebra de la manera acostumbrada para todas las Misas.

En las Plegarias Eucarísticas II y III se agregan las intercesiones propias.

833. Terminada la oración después de la Comunión, aunque no haya celebrado el Obispo, o si no se celebró el sacrificio eucarístico, después de terminada la liturgia de la palabra, el Obispo, vestido con casulla o con capa pluvial, recibe la mitra y el báculo; se dirige hacia el féretro y allí, de pie y mirando al pueblo, acompañado por el diácono y los ministros, que tienen el agua bendita y el incienso, procede a realizar el rito de la última recomendación y despedida.

Si el sepulcro se halla en la misma iglesia, es conveniente realizar este rito cerca del sepulcro.

Entonces se hace la procesión mientras se entonan cantos de los cuales se habla en el Ritual Romano.

834. A continuación el Obispo de pie cerca al féretro, dejados el báculo y la mitra, dice la monición: Según la costumbre cristiana daremos sepultura al cuerpo, u otra semejante.

Todos oran unos momentos en silencio. En seguida el Obispo asperje e incienso el cuerpo. Entre tanto se canta Venid, Santos de Dios, u otro responsorio de los que se indican en el Ritual Romano. La aspersion e incensación pueden hacerse también después del canto.

Por último el Obispo dice la oración: En tus manos, Padre de bondad, u otra oración adecuada.

835. Si el cuerpo es llevado de la iglesia al cementerio, el Obispo espera en la cátedra mientras se saca el cuerpo de la iglesia, o va de inmediato al "secretarium". Pero si el Obispo acompaña procesionalmente el cortejo fúnebre, entonces la procesión se hace como en la primera "estación" y se pueden cantar salmos o antifonas de las que se encuentran en el Ritual Romano.

836. Cuando el Obispo llega al cementerio, dejados el báculo y la mitra, bendice el sepulcro, si es el caso, y dicha la oración del Ritual Romano, si es la costumbre, rocía con agua bendita e incienso el sepulcro y el cuerpo del difunto.

837. La inhumación se hace o inmediatamente o al final del rito, según las costumbres de los lugares.

Mientras se coloca el cuerpo en el sepulcro, o en otro momento oportuno, puede el Obispo decir la monición: Dios todopoderoso ha llamado a nuestro hermano, como se encuentra en el Ritual Romano.

838. En seguida el Obispo inicia la monición de la oración de los fieles. El diácono dice las intenciones, y el Obispo la concluye con la oración: Señor, ten misericordia de tu siervo, u otra de las que propone el Ritual Romano. Al final se agrega el versículo: Dale el descanso eterno.

Puede cantarse un canto, según las costumbres de los lugares.

839. Si el Obispo no celebra, presidirá la liturgia de la palabra, en la cátedra, con la capa pluvial.

Hace lo mismo si no se celebra el sacrificio eucarístico y se tiene la liturgia de la palabra, tal como se indica en el Ritual Romano.

En la celebración de las exequias, tanto de niños como de adultos, según las otras formas celebrativas previstas en el Ritual Romano, el Obispo obra según el modo descrito antes, introduciendo las oportunas modificaciones.

CAPITULO VIII. COLOCACIÓN DE LA PRIMERA PIEDRA O COMIENZO DE LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IGLESIA

NOCIONES GENERALES

840. Cuando se empieza la construcción de una nueva iglesia, conviene celebrar un rito para implorar la bendición de Dios sobre la obra y para recordar a los fieles que el edificio de piedras materiales es signo visible de aquella Iglesia viva o edificación de Dios, formada por ellos mismos.

Según el uso litúrgico, este rito consta de bendición del terreno de la nueva iglesia y de bendición y colocación de la primera piedra.

Si en alguna parte, por alguna razón de arte o de construcción, no se coloca la primera piedra, conviene, con todo, celebrar el rito de bendición del terreno de la nueva iglesia, para consagrar a Dios el comienzo de la obra.

841. El rito de colocación de la primera piedra, o del comienzo de la nueva iglesia, puede realizarse en cualquier día y hora, excepto en el Triduo pascual; pero se escogerá preferentemente un día en el cual pueda reunirse mayor concurrencia de fieles.

842. Conviene que el Obispo diocesano celebre el rito. Si él no puede hacerlo, encomendará este oficio a otro Obispo o presbítero, sobre todo al que tenga como asociado y colaborador en la acción pastoral de la diócesis o de la comunidad para la cual se edifica la nueva iglesia.

843. Se avisará con tiempo a los fieles el día y la hora de la celebración, y el párroco, u otros encargados de ello, los instruirán sobre el sentido de la celebración y también de la veneración que debe tenerse a la iglesia que para ellos se construye.

Conviene invitar también a los fieles para que espontánea y gustosamente ayuden en la construcción de la iglesia.

844. En cuanto sea posible, procúrese que el terreno de la futura iglesia esté bien delineado y que se pueda circundar con facilidad.

845. En el lugar donde se levantará el altar, se fijará una cruz de madera de altura conveniente.

846. Para la celebración prepárese:

- a) Pontifical Romano, Leccionario;
- b) sede para el Obispo;
- c) la primera piedra, si es del caso, la cual según la costumbre será cuadrada y angular, cemento y herramientas para colocar la piedra en los cimientos;
- d) recipiente con agua bendita y aspersionario;
- e) incensario con la naveta y la cucharilla;
- f) cruz procesional y antorchas para los ministros.

Se dispondrán instrumentos técnicos aptos para que el pueblo congregado pueda oír claramente las lecturas, oraciones y moniciones.

847. Para la celebración del rito, se usarán vestiduras de color blanco o festivo.

Prepárese:

- a) para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, capa pluvial, mitra, báculo pastoral;
- b) para los diáconos: albas, estolas y, si se juzga conveniente, dalmáticas.
- c) para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

ACCESO AL LUGAR DONDE SE CONSTRUIRÁ LA IGLESIA

848. La reunión del pueblo y acceso al lugar donde se celebrará el rito, teniendo en cuenta las condiciones de tiempos y de lugares, se realizarán, según convenga, de uno de los dos modos que se describen en seguida.

Primer modo: Procesión

849. A la hora conveniente se hace la reunión en algún lugar apropiado, desde donde los fieles irán procesionalmente al lugar designado.

850. El Obispo revestido con los vestiduras sagradas, con mitra y báculo, o, si se cree conveniente, con roquete, muceta, cruz pectoral y estola (en este caso sin mitra y báculo) con los ministros se acerca al pueblo congregado y, dejados el báculo y la mitra, lo saluda, diciendo: La gracia de nuestro Señor Jesucristo, o con otras palabras.

Luego el obispo habla brevemente a los fieles para disponerlos a la celebración y explica el sentido de la celebración.

851. Terminada la monición el Obispo dice: Oremos. Y todos oran en silencio algunos instantes.

Luego el Obispo prosigue: Padre celestial, tú fundaste la santa Iglesia.

852. Terminada la oración, el Obispo recibe la mitra y el báculo, y el diácono, si es del caso, dice: Avancemos en paz.

Y se ordena la procesión:

- precede el turiferario con el incensario humeante;
- el crucífero entre dos ministros con antorchas encendidas;
 - el clero;
 - el Obispo con los diáconos asistentes y demás ministros;
 - los fieles.

Durante la procesión se canta el Salmo 83 con la antífona: Mi alma anhela, u otro canto adecuado.

Luego se hace la lectura de la palabra de Dios, como se describe en los nn. 855-857.

Segundo modo: Reunión en el sitio de la futura iglesia

853. Si no puede hacerse la procesión o ésta no pareciere oportuna, los fieles se reúnen cerca al sitio donde se levantará la nueva iglesia. Una vez reunido el pueblo, se canta la aclamación: La paz eterna, u otro canto adecuado.

Mientras tanto el Obispo revestido con alba, cruz pectoral, estola y capa pluvial, y con mitra y báculo, o, si se cree conveniente, con roquete, muceta, cruz pectoral y estola (en este caso sin mitra ni báculo), se dirige adonde está el pueblo y dejados el báculo y la mitra lo saluda, diciendo: La gracia de nuestro Señor Jesucristo, u otras palabras adecuadas.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, u otras palabras adecuadas.

Luego el Obispo habla brevemente a los fieles para disponerlos a la celebración e ilustrar el sentido del rito.

854. Terminada la monición, el Obispo dice: Oremos. Y todos oran en silencio durante unos momentos.

Entonces el Obispo prosigue con la oración: Oh Dios, tú fundaste la santa Iglesia.

LECTURA DE LA PALABRA DE DIOS

855. Luego el Obispo se sienta y recibe la mitra.

A continuación se leen uno o varios textos de la Sagrada Escritura de los que se proponen en el Leccionario para el rito de la dedicación de una iglesia, intercalando oportunamente el salmo responsorial u otro canto adecuado.

856. Terminadas las lecturas el Obispo, sentado con mitra y báculo, ano ser que le parezca otra cosa, hace la homilía, en la cual se ilustran las lecturas bíblicas y se explica el sentido del rito: que Cristo es la piedra angular de la Iglesia y que el edificio que la Iglesia viva de los fieles va a construir, será la casa de Dios y a la vez del pueblo de Dios.

857. Después de la homilía, si es costumbre del lugar, se puede leer el documento de la bendición de la primera piedra y del comienzo de la construcción de la iglesia, que será firmado por el Obispo y por los delegados de quienes van a construir la iglesia, y será incluido en los cimientos junto con la primera piedra.

BENDICIÓN DEL TERRENO DE LA NUEVA IGLESIA

858. Terminada la homilía el Obispo deja el báculo y la mitra, se levanta y bendice el terreno de la nueva iglesia, diciendo, con las manos extendidas, la oración: Dios, Padre nuestro, que llenas de tal manera el universo con tu santidad.

Después el Obispo toma de nuevo la mitra y, acompañado por los diáconos, asperja el sitio de la nueva iglesia con agua bendita, lo que puede hacer desde el centro o recorriendo procesionalmente el área de los cimientos. En este caso se canta la antifona: Las murallas de Jerusalén serán adornadas con piedras preciosas, con el Salmo 47, u otro canto adecuado.

BENDICIÓN Y COLOCACIÓN DE LA PRIMERA PIEDRA

859. Terminada la bendición del sitio, si se va a colocar la primera piedra, ésta se bendice y se coloca como se describe en los nn. 860-861. En caso contrario inmediatamente se concluye la celebración como se describe en los nn. 862-863.

860. El Obispo con los diáconos asistentes se acerca al sitio donde se va a colocar la primera piedra y, dejada la mitra, bendice la piedra, diciendo la oración: Señor, Padre Santo.

Y, si se juzga oportuno, el Obispo, asperja la piedra con agua bendita y la incienso. En seguida vuelve a tomar la mitra.

861. Terminado esto, el Obispo coloca en silencio la primera piedra en los cimientos o, si se cree conveniente, diciendo la fórmula: Por nuestra fe en Jesucristo, u otras palabras adecuadas.

Luego un obrero fija la piedra con cemento, mientras, si es del caso puede cantarse la aclamación: La casa del Señor está construida sólidamente sobre roca firme, u otro canto adecuado.

CONCLUSIÓN DE LA CELEBRACIÓN

862. Terminado el canto, el Obispo deja la mitra.

Entonces se hace la oración universal, como se indica en el Pontifical Romano, o con otras palabras parecidas..

Sigue el Padrenuestro, que introduce el Obispo.

Después agrega la oración: Señor, Padre santo, te glorificamos.

863. Finalmente, el Obispo recibidos la mitra y el báculo, bendice al pueblo como de costumbre, según se indica en los nn 1120-1121.

Después el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Y todos responden: Demos gracias a Dios.

CAPITULO IX. DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA

NOCIONES GENERALES

864. Desde muy antiguo se llamó "iglesia" también el edificio en el cual la comunidad cristiana se reúne para escuchar la palabra de Dios, para orar unida, para recibir los sacramentos y celebrar la Eucaristía.

Cuando se erige una iglesia como edificio para congregar única y permanentemente al pueblo de Dios y se destina para celebrar los sagrados misterios, se convierte en casa de Dios y por tanto es conveniente dedicarla a Dios con una solemne celebración, según una muy antigua costumbre de la Iglesia.

Pero si no se dedica, por lo menos se bendice con la celebración que se describe en los nn. 954-971.

Cuando se dedica una iglesia, todo lo que se encuentra en ella, como la fuente bautismal, la cruz, las imágenes, el órgano, las campanas, las estaciones, del "Vía Crucis", por la misma celebración de la dedicación, debe tenerse como bendecido y erigido, de tal manera que no necesitan una nueva bendición o erección.

865. Toda iglesia que se dedica debe tener un Titular, que sea o la Santísima Trinidad; nuestro Señor Jesucristo, bajo la invocación de un misterio de su vida o de un nombre ya introducido en la liturgia; o el Espíritu Santo; o la bienaventurada Virgen María, igualmente bajo una de las advocaciones admitidas en la liturgia; o los santos Ángeles; o por último, un Santo que figura en el Martirologio Romano o en su Apéndice debidamente aprobado, pero no un Beato, sin indulto de la Sede Apostólica.

El Titular de una iglesia debe ser uno solo, a no ser que se trate de Santos inscritos conjuntamente en el Calendario.

866. Es conveniente mantener la tradición de la Liturgia Romana de colocar reliquias de Mártires o de otros Santos debajo del altar.

Pero téngase en cuenta lo siguiente:

- a) Las reliquias que se depositarán por su dimensión deben evidenciar que son partes de cuerpos humanos. Por ello debe evitarse colocar reliquias demasiado pequeñas de uno o de varios Santos.
- b) Debe averiguarse, con la mayor diligencia, la autenticidad de la reliquia que se va a depositar. Es preferible el altar sin reliquias, que colocar reliquias dudosas.
- c) El cofre de las reliquias no se colocará ni sobre el altar, ni en la mesa del altar, sino debajo de la mesa, teniendo en cuenta la forma del altar.

867. Es competencia del Obispo, que tiene encomendado el cuidado pastoral de una Iglesia particular, dedicar a Dios las nuevas iglesias construidas en su diócesis.

Pero si él no puede presidir la celebración, encargará este oficio a otro obispo, especialmente a quien tuviere como partícipe o colaborador en el cuidado pastoral de los fieles para quienes se construye la nueva iglesia; en circunstancias espaciales, a un presbítero a quien dará un mandato especial.

868. Para dedicar una nueva iglesia se elegirá un día en que sea posible mayor asistencia de fieles, sobre todo el domingo. Y, puesto que en esta celebración el sentido de la dedicación lo invade todo, no se puede realizar en aquellos días en que de ningún modo conviene omitir el misterio que se conmemora: en el Triduo pascual, Natividad del Señor, Epifanía, Ascensión, Domingo de Pentecostés, Miércoles de ceniza, ferias de la Semana Santa, y Conmemoración de todos los fieles difuntos,

869. La celebración de la Misa está íntimamente unida al rito de la dedicación de una iglesia. Por consiguiente cuando se dedica una iglesia, omitidos los textos de la liturgia del día, tanto para la liturgia de la palabra, como para la liturgia de la Eucaristía, se toman textos propios.

Conviene que el Obispo concelebre con los presbíteros que con él cooperan en la ejecución de la celebración de la dedicación y con aquellos a quienes se dio el oficio de regir la parroquia o comunidad para la cual se ha construido la iglesia.

870. Se celebra el Oficio de la Dedicación de la iglesia, que empieza con las Primeras Vísperas. Donde se realiza el rito de colocar las reliquias, es muy conveniente celebrar una vigilia junto a las reliquias del Mártir o Santo, que se depositarán bajo el altar, lo cual se puede hacer muy bien celebrando el Oficio de lectura, tomado del Común o del Propio conveniente. Para favorecer la participación del pueblo, la Vigilia se adaptará a propósito, respetando las normas establecidas en la Ordenación general de la liturgia de las Horas.

871. Para que los fieles participen fructuosamente en la celebración de la dedicación, es necesario que el rector de la iglesia que va a ser dedicada y otros peritos en pastoral los instruyan sobre el contenido de la celebración y sobre su eficacia espiritual, eclesial y misional.

872. Conciérne al Obispo y a quienes preparan la celebración del rito lo siguiente:

- a) establecer el modo de realizar la entrada en la iglesia (cf. nn. 879-891);
- b) definir el modo de la entrega de la nueva iglesia al Obispo (cf. nn. 883, 888, 891);
- c) resolver sobre la oportunidad de colocar reliquias de Santos, en lo cual hay que mirar atentamente y ante todo el bien espiritual de los fieles y observar lo prescrito en el n. 866.

Corresponde, por su parte, al rector de la iglesia, con la ayuda de los que cooperan en la acción pastoral, determinar y preparar todo lo referente a las lecturas, cantos, y también los subsidios pastorales para fomentar la fructuosa participación del pueblo y promover el decoro de la celebración.

873. Para celebrar el rito de la dedicación de una iglesia, prepárese esto:

a) En el lugar donde se reúne la comunidad:

- Pontifical Romano;
- cruz que se llevará en la procesión;
- si se han de llevar procesionalmente las reliquias de los Santos, cúmplase lo anotado en el n. 876a.

b) En el "secretarium" o en el presbiterio o en la nave de la iglesia que será dedicada, según el caso:

- Misal Romano, Leccionario;
- recipiente con agua para bendecir y aspersionario;
- recipiente con el santo crisma;
- toallas para secar la mesa del altar;
- si es del caso, mantel de lino encerado o lienzo impermeable a la medida del altar;
- jarra con agua y jofaina, toallas y todo lo necesario para lavar las manos del Obispo y de los presbíteros que unguirán los muros de la iglesia;
- gremial;
- brasero para quemar incienso o aromas, o granos de incienso y velas delgadas para quemar sobre el altar;
- incensarios con la naveta de incienso y cucharita;
- cáliz de suficiente capacidad, corporal, purificadores y manutergio;
- pan, vino y agua para celebrar la Misa;
- la cruz del altar, a no ser que ya esté colocada en el presbiterio, o que la cruz que se lleva en la procesión de entrada se coloque cerca del altar;
- velo humeral, si se va a inaugurar la capilla del Santísimo Sacramento
- manteles, cirios, candeleros;
- cirio pequeño para entregarlo el Obispo al diácono;
- flores, según la circunstancia.

874. Conviene conservar la antigua costumbre de colocar cruces de piedra o de bronce o de otra materia adecuada, o de esculpir las en los muros de la iglesia. Así pues, se prepararán doce o cuatro cruces, según el número de las unciones y se distribuirán adecuadamente por las paredes de la iglesia y a una altura conveniente. Debajo de cada cruz se colocará un soporte en el cual se fijará un pequeño candelero con su cirio, el cual se encenderá oportunamente.

875. En la Misa de dedicación de una iglesia se usarán vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo.

Prepárese:

- a) para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, dalmática, casulla, mitra, báculo pastoral y palio, si tiene facultad de usarlo;
- b) para los presbíteros concelebrantes: las vestiduras para concelebrar la Misa;
- c) para los diáconos: albas, estolas y dalmáticas;
- d) para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

876. Si se van a colocar debajo del altar reliquias de Santos, se prepara lo siguiente:

a) En el lugar donde se reúne la asamblea:

- el cofre con las reliquias, rodeado de flores y antorchas. Si se hace la entrada sencilla, se puede colocar el cofre en un lugar apropiado del presbiterio, antes de comenzar el rito;
- para los diáconos que llevarán las reliquias: alba, estola de color rojo, si se trata de reliquias de Mártires, o de color blanco, en los demás casos, y dalmáticas, si las hay disponibles. Si las reliquias las llevan presbíteros, en lugar de las dalmáticas, se les preparan casullas. Las reliquias también las pueden llevar otros ministros, revestidos con albas, sobrepellices sobre la sotana, u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En el presbiterio:

- mesa pequeña para colocar el cofre de las reliquias mientras se realiza la primera parte de la celebración de la dedicación.

c) En el "secretarium":

- mezcla de cemento para tapar la cavidad. Ha de haber un albañil que, a su tiempo, cubrirá el sepulcro de las reliquias.

877. Se escribirán las actas de la dedicación de la iglesia en dos ejemplares, firmados por el Obispo, el rector de la iglesia y delegados de la comunidad local. De ellos un ejemplar se guardará en el archivo diocesano, otro en el de la iglesia dedicada.

Donde se hace la colocación de las reliquias, se elaborará un tercer ejemplar del acta, que se ha de guardar en el mismo cofre de las reliquias.

En las actas se mencionarán el día, mes y año de la dedicación de la iglesia, el nombre del Obispo que preside la celebración, el Titular de la iglesia y, si es del caso, los nombres de los Mártires o Santos cuyas reliquias se colocan bajo el altar.

Además, en un sitio apropiado de la iglesia, se colocará una inscripción que mencione el día, mes y año de la celebración, el Titular de la iglesia y el nombre del Obispo que celebró el rito.

878. Para hacer más visible la importancia y dignidad de la Iglesia particular, ha de hacerse la celebración aniversaria de la dedicación de su iglesia catedral, como solemnidad en la misma iglesia catedral, como fiesta en las demás iglesias de la diócesis, en la fecha del día en que la iglesia fue dedicada.

Si este día se halla impedido perpetuamente, a la celebración se le asignará el día libre más cercano.

El día del aniversario de la dedicación de la iglesia propia se celebra con el grado de solemnidad.

INGRESO A LA IGLESIA

879. La entrada a la iglesia que se va a dedicar se hace, teniendo en cuenta las circunstancias de los tiempos y lugares, según uno de los tres modos que se describen más adelante.

Primer modo: Procesión

880. La puerta de la iglesia que va a ser dedicada debe estar cerrada. A la hora conveniente el pueblo se congrega en una iglesia vecina o en un sitio adecuado de donde partirá la procesión hacia la iglesia. En el sitio donde el pueblo se congrega, se prepararán las reliquias de los Mártires o de los Santos, si se van a colocar debajo del altar.

881. El Obispo y los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros, cada uno revestido con sus vestiduras, van al sitio donde está reunido el pueblo.

El Obispo, dejados el báculo y la mitra, y de cara al pueblo, dice: En el nombre del Padre. Después saluda, diciendo: La gracia y la paz, u otras palabras adecuadas, especialmente tomadas de la Sagrada Escritura.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, o con otras palabras adecuadas.

Luego el Obispo habla al pueblo, diciéndole: Llenos de alegría, queridos hermanos, o hace otra monición semejante a ésta.

882. Después el Obispo vuelve a tomar la mitra y el báculo y comienza la procesión hacia la iglesia que va a ser dedicada.

No se llevan velas fuera de las que rodean a las reliquias de los Santos. No se quema incienso ni durante la procesión ni en la Misa antes del rito de incensación e iluminación del altar y de la iglesia (cf. n. 905 y siguientes).

Precede el crucífero, sin los cirios que suelen acompañarlo; siguen los ministros; después los diáconos o los presbíteros con las reliquias de los Santos; los ministros o fieles que los rodean con antorchas; luego los presbíteros concelebrantes; después el Obispo; dos diáconos que siguen un poco detrás; en seguida los ministros del libro y de la mitra y finalmente los fieles.

Al comenzar la procesión se canta el Salmo 121 con la antífona: Vamos alegres a la casa del Señor, u otro canto adecuado.

883. Al llegar a la puerta de la iglesia todos se detienen. Los delegados de quienes edificaron la iglesia (fieles de la parroquia de la diócesis, donantes, arquitectos, obreros) hacen entrega del edificio al Obispo, presentándole, según las circunstancias, bien las escrituras de posesión del edificio, bien las llaves, el plano del edificio, o el libro que describe el íter de la obra, con los nombres de quienes la dirigieron y de los obreros.

Uno de los delegados se dirige brevemente al Obispo y a la comunidad, para ilustrar, si es del caso, el significado de la arquitectura de la iglesia.

Luego el Obispo pide al presbítero a quien se le ha encomendado el oficio pastoral de la iglesia, que abra la puerta.

884. Una vez abierta ésta, el Obispo invita al pueblo a entrar a la iglesia, diciendo: Entrad por las puertas del Señor, u otras palabras adecuadas. Entonces, precedidos por el crucífero, el Obispo y todos los demás entran a la iglesia. Al entrar la procesión se canta el Salmo 23 con la antífona: Levantaos, u otro canto adecuado.

885. El Obispo, omitido el beso al altar, va a la cátedra; los presbíteros concelebrantes, los diáconos y los ministros van a sus puestos en el presbiterio. Las reliquias de los Santos se colocan en un sitio adecuado del presbiterio en medio de antorchas.

Luego se bendice el agua con el rito que se describe en los nn. 892 y siguientes.

Segundo modo: Entrada solemne

886. Si no puede hacerse la procesión, o no parece oportuna, los fieles se reúnen cerca de la puerta de la iglesia que va a ser dedicada, donde, si es del caso, las reliquias de los Santos se habrán colocado privadamente.

Precedidos por el crucífero, el Obispo y los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros, revestidos cada uno con sus vestiduras se acercan a la puerta de la iglesia, donde está reunido el pueblo.

Para que este rito se ajuste a la realidad conviene que la iglesia esté cerrada y que el Obispo, los concelebrantes, los diáconos y ministros lleguen a ella desde fuera. Si esto no puede hacerse, el Obispo con quienes lo acompañan, sale de la misma iglesia, cuya puerta permanece abierta.

887. El Obispo, dejados el báculo y la mitra, saluda a los presentes diciendo: La gracia y la paz, u otras palabras adecuadas, tomadas especialmente de la Sagrada Escritura. El pueblo responde: Y con tu espíritu, o con otras palabras adecuadas.

En seguida el Obispo habla al pueblo, diciendo: Llenos de alegría, queridos hermanos, o hace otra monición semejante a ésta.

888. Terminada la monición, el Obispo vuelve a tomar la mitra y, si se juzga conveniente, se canta el Salmo 121 con la antífona: Vamos alegres a la casa del Señor, u otro canto adecuado.

Entonces los delegados de quienes edificaron la iglesia (fieles de la parroquia o de la diócesis, donantes, arquitectos, obreros) hacen entrega del edificio al Obispo, presentándole, según las circunstancias, bien las escrituras de posesión del edificio, bien las llaves, el plano del edificio, o el libro que describe el íter de la obra, con los nombres de quienes la dirigieron y de los obreros.

Uno de los delegados se dirige brevemente al Obispo y a la comunidad, para ilustrar, si es del caso, el significado de la arquitectura de la iglesia.

Luego, si las puertas están cerradas, el Obispo pide al presbítero a quien se le ha de encomendar el oficio pastoral de la iglesia que abra las puertas.

889. Entonces el Obispo, recibe el báculo, e invita al pueblo-a entrar en la iglesia, diciendo: Entrad por las puertas del Señor u otras palabras adecuadas. Y se hace la procesión de entrada como se dijo en los nn. 884-885.

Todos ocupan sus respectivos sitios.

Las reliquias de los Santos se colocan en un sitio adecuado del presbiterio en medio de antorchas.

Luego se bendice el agua con el rito que se describe en los nn. 892 y siguientes.

Tercer modo: Entrada sencilla

890. Si no puede hacerse la entrada solemne, se hace la entrada sencilla. Estando reunido el pueblo en la iglesia, el Obispo, los presbíteros concelebrantes, los diáconos y los ministros, revestidos cada uno con sus vestiduras, precedidos por el crucífero, salen del "secretarium" y por la nave de la iglesia se dirigen al presbiterio.

Las reliquias de los Santos, si se las va a colocar debajo del altar, se llevan en esa misma procesión de entrada, o del "secretarium", o de la capilla donde ya desde la vigilia han sido expuestas a la veneración de los fieles. Sin embargo, por una causa justa, se pueden colocar, antes del comienzo de la celebración en un sitio adecuado del presbiterio, rodeadas de antorchas encendidas.

Durante la procesión se canta la antífona de entrada: Dios vive en sus santa morada, o, Vamos alegres a la casa del Señor, con el Salmo 121, u otro canto adecuado.

891. Cuando la procesión llega al presbiterio, se colocan las reliquias de los Santos en un sitio adecuado, rodeadas de antorchas. Los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros van a sus puestos.

El Obispo, omitido el beso al altar, va a la cátedra. Luego dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo, diciendo: La gracia y paz, u otras palabras adecuadas especialmente tomadas de la Sagrada Escritura.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, o con otras palabras adecuadas.

Entonces, los delegados de quienes edificaron la iglesia (fieles de la parroquia o de la diócesis, donantes, arquitectos, obreros), hacen entrega del edificio al Obispo, presentándole, según las circunstancias, bien las escrituras de posesión del nuevo edificio, bien las llaves, el plano del edificio, o el libro que describe el íter de la obra con los nombres de quienes la dirigieron y los obreros.

Uno de los delegados se dirige brevemente al Obispo y a la comunidad, para ilustrar, si es del caso, el significado de la arquitectura de la iglesia.

BENDICIÓN DEL AGUA Y ASPERSIÓN

892. Terminado el rito de entrada, el Obispo bendice el agua para asperjar al pueblo en señal de penitencia y en recuerdo de bautismo, y para purificar los muros y el altar de la nueva iglesia.

Los ministros llevan el recipiente con agua al Obispo, que está de pie en la cátedra. Este invita a todos a orar, diciendo: Queridos hermanos, al dedicar a Dios nuestro Señor esta casa, u otras palabras semejantes. Todos oran en silencio durante algunos momentos. Luego el Obispo prosigue: Dios, Padre nuestro, fuente de luz y de vida, que tanto amas a los hombres.

893. Acompañado por los diáconos el Obispo, asperja con agua bendita al pueblo y los muros de la iglesia, pasando por la nave central; y al volver al presbiterio, asperja el altar.

Entre tanto se canta la antifona: He visto agua, o, en tiempo de Cuaresma: Cuando manifieste mi santidad, u otro canto adecuado.

894. Terminada la aspersión, el Obispo regresa a la cátedra, y, concluido el canto, de pie y con las manos juntas, dice: Dios, Padre de misericordia.

Luego se canta el himno: Gloria a Dios en el cielo, y, según el rito acostumbrado, canta o dice la oración colecta de la Misa.

LITURGIA DE LA PALABRA

895. A continuación el Obispo se sienta y recibe la mitra. Todos se sientan.

Conviene celebrar la proclamación de la palabra de Dios de la siguiente manera: Dos lectores, uno de los cuales lleva el Leccionario de la Misa, tomado de la credencia, y un salmista, se acercan al Obispo. Este, de pie y con mitra, toma el Leccionario, lo muestra al pueblo y dice: Resuene siempre. Luego el Obispo entrega el Leccionario al primer lector. Y los lectores y el salmista se dirigen al ambón, llevando el Leccionario a la vista de todos.

896. Se dicen tres lecturas, de las cuales la primera es siempre el capítulo 8 del libro de Nehemías, a la cual sigue el Salmo 18; la segunda lectura y el Evangelio se toman de los textos que se proponen en el Leccionario para la Misa de la dedicación de una iglesia. Para el Evangelio no se llevan luminarias ni incienso.

897. Después del Evangelio el Obispo se sienta, recibe como de costumbre la mitra y el báculo, hace la homilía en la cual explica tanto las lecturas bíblicas como el sentido de la celebración con el cual se dedica un templo a Dios y se fomenta el crecimiento de la Iglesia.

898. Terminada la homilía, el Obispo deja el báculo y la mitra. Todos se levantan y se canta o se dice el Credo.

La oración universal se omite, ya que en su lugar se cantan las letanías de los Santos.

ORACIÓN DE DEDICACIÓN Y UNCIÓNES

Súplica litánica

899. Concluido el Credo, el Obispo invita al pueblo a orar con la monición: Oremos, queridos hermanos, o con otras palabras semejantes.

Entonces se cantan las letanías de los Santos, a las cuales todos responden. Durante ellas todos están de pie los domingos y en el tiempo pascual; los demás días se arrodillan. En este caso el diácono, dice:

Pongámonos de rodillas.

En las letanías se agregarán en los respectivos sitios, las invocaciones del Titular de la iglesia, del Patrono del lugar y, si es del caso, de los Santos cuyas reliquias se van a depositar. Se puede agregar también otras peticiones conforme a la naturaleza peculiar de la celebración y a la circunstancia de los fieles.

Terminado el canto de las letanías, el Obispo, de pie y con las manos extendidas, dice: Te pedimos, Señor.

El diácono, si es del caso, dice: Podéis levantaros. Y todos se levantan.

El Obispo recibe nuevamente la mitra para realizar la colocación de las reliquias.

Cuando no se depositan las reliquias de los Santos, el Obispo dice inmediatamente la Oración de dedicación como se indica en el n. 901.

Colocación de las reliquias

900. Después, si se van a depositar las reliquias de Mártires o de otros Santos, debajo del altar, el Obispo se acerca a éste.

Un diácono o un presbítero lleva las reliquias al Obispo, quien las coloca en el sepulcro preparado oportunamente. Entretanto se canta la antífona: Santos de Dios que habéis recibido un lugar bajo el altar, o Los cuerpos de los Santos, con el Salmo 14 u otro canto adecuado.

Mientras tanto un albañil cierra el sepulcro y el Obispo regresa a la cátedra.

Oración de dedicación

901. Cumplido lo anterior, el Obispo, de pie, sin mitra, en la cátedra o junto al altar, con las manos extendidas, canta o dice en voz alta: Oh Dios, Santificador y guía de tu Iglesia.

Unción del altar y de las paredes de la iglesia

902. Luego el Obispo se quita la casulla, si es necesario, toma un gremial, va al altar con los diáconos y con los otros ministros, uno de los cuales lleva el recipiente con el crisma, y procede a la unción del altar y de los muros de la iglesia.

Pero si el Obispo quiere para ungir los muros de la iglesia asocia algunos presbíteros de los que con él concelebran el rito sagrado terminada la unción del altar, les entrega los vasos con el sagrado crisma y procede con ellos a hacer las unciones.

El Obispo puede también encomendar sólo a los presbíteros oficio de ungir los muros.

903. El Obispo, de pie ante el altar, con mitra y en voz alta, dice: El Señor santifique con su poder. Luego vierte el sagrado crisma en el centro del altar y en sus cuatro ángulos; es aconsejable que unja también toda la mesa.

A continuación, unge los muros de la iglesia, signando con el santo crisma las doce o cuatro cruces adecuadamente distribuidas, con la ayuda, si lo juzga oportuno, de dos o cuatro presbíteros. Si encomendó la unción de los muros a los presbíteros, éstos, cuando el Obispo ha terminado la unción del altar, ungen los muros de la iglesia, signando las cruces con el santo crisma. Mientras tanto se canta la antífona: Esta es la morada, o, El Templo del Señor, con el salmo 83, u otro canto adecuado.

904. Terminada la unción del altar y de los muros de la iglesia, el Obispo regresa a la cátedra y se sienta. Los ministros le traen lo necesario para lavarse las manos. Luego el Obispo deja el gremial y se pone la casulla.

También los presbíteros se lavan las manos después de ungir los muros.

Incensación del altar y de la iglesia

905. Después del rito de la unción, se coloca sobre el altar un brasero para quemar incienso o aromas, o, si se prefiere, se coloca sobre el altar un acopio de incienso mezclado con cerillas.

El Obispo echa incienso, y lo bendice, en el brasero, o con una vela pequeña, que le entrega el ministro, enciende el acopio de incienso diciendo: Suba, Señor, nuestra oración.

Entonces el Obispo pone y bendice el incienso en algunos incensarios, e inciensa el altar. Luego vuelve a la cátedra, toma la mitra, es incensado y se sienta. Los ministros, pasando por el centro de la iglesia, inciensan al pueblo y los muros.

Entre tanto se canta la antífona: El Ángel se puso en pie, o El humo del incienso subió con el Salmo 137, u otro canto adecuado.

Iluminación del altar y de la iglesia

906. Terminada la incensación, algunos ministros secan con toallas la mesa del altar y lo cubren, si es necesario, con un lienzo impermeable; luego cubre el altar con un mantel y lo adornan, según la circunstancia, con flores; disponen convenientemente los candeleros con los cirios que se requieran para la celebración de la Misa y también, la cruz, si es del caso.

907. Después el diácono se acerca al Obispo, el cual, de pie, le entrega un pequeño cirio encendido, diciendo en voz alta: La luz de Cristo. Luego el Obispo se sienta.

El diácono va al altar y enciende los cirios para la celebración de la Eucaristía.

Entonces, en señal de alegría, se hace una iluminación festiva: se encienden todos los cirios, las candelas colocadas donde se han hecho las unciones y todas las lámparas de la iglesia.

Mientras tanto se canta la antífona: Llega tu luz, o, en tiempo de Cuaresma: Jerusalén, con el cántico de Tobías, u otro canto adecuado, especialmente en honor de Cristo, Luz del mundo.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA

908. Los diáconos y los ministros preparan el altar como de costumbre. Algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para celebrar el sacrificio del Señor. El Obispo recibe los dones en la cátedra.

Mientras se llevan los dones, conviene cantar la antífona: Señor Dios, u otro canto adecuado.

Cuando todo está preparado, el Obispo deja la mitra y va al altar lo besa.

La Misa prosigue como de costumbre. Sin embargo no se inciensan, ni las ofrendas ni el altar.

909. Se dice la Plegaria Eucarística I o III con el prefacio propio, el cual está unido al rito de dedicación de una iglesia.

En la Plegaria Eucarística I se dice el Acepta, Señor, en tu bondad, que es propio. En la Plegaria Eucarística III se agrega la intercesión propia.

Y todo se realiza como de costumbre hasta la Comunión, inclusive.

INAUGURACIÓN DE LA CAPILLA DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO

910. La inauguración de la capilla de la reserva de la Santísima Eucaristía conviene hacerla de la siguiente manera: Después de la Comunión, se deja sobre la mesa del altar el copón con el Santísimo Sacramento. El Obispo va a la cátedra y todos oran en silencio durante algunos momentos. Luego, el Obispo dice la oración después de la Comunión .

911. Dicha la oración después de la Comunión, el Obispo vuelve al altar, echa incienso y lo bendice en el incensario y de rodillas inciensa el santísimo Sacramento. Después, recibido el velo humeral, toma el copón con las manos cubiertas con el mismo velo.

Entonces se ordena la procesión, en la cual el Santísimo Sacramento se lleva por la nave de la iglesia a la capilla de la reserva.

Precede el crucífero, acompañado por acólitos que llevan candeleros con cirios encendidos; sigue el clero, los diáconos, los presbíteros concelebrantes, el ministro que lleva el báculo del Obispo, dos turiferarios con incensarios humeantes, el Obispo, que lleva el Sacramento, un poco detrás dos diáconos que lo asisten, finalmente los ministros del libro y de la mitra.

Todos llevan velas encendidas y luminarias cerca del Sacramento.

Durante la procesión se canta la antifona: Glorifica al Señor, Jerusalén, con el Salmo 147, u otro canto adecuado.

912. Cuando la procesión llega a la capilla de la reserva, el Obispo entrega el copón al diácono, quien lo coloca sobre el altar, o bien en el sagrario, cuya puerta permanece abierta.

El Obispo de rodillas inciensa el Santísimo Sacramento. Después de un tiempo conveniente en el cual todos oran en silencio, el diácono pone el copón en el sagrario o bien cierra la puerta del mismo; un ministro enciende la lámpara que arderá continuamente delante del Santísimo Sacramento.

913. Si la capilla donde se reserva el Santísimo Sacramento puede ser vista fácilmente por los fieles, el Obispo imparte inmediatamente la bendición final de la Misa. En caso contrario, la procesión regresa al presbiterio por el camino más corto y el Obispo imparte la bendición o desde el altar, o desde la cátedra. La Misa concluye como se dice en el n. 915.

914. Si no se inaugura la capilla del Santísimo Sacramento, terminada la Comunión de los fieles, el Obispo dice la oración después de la Comunión y la Misa concluye como se dice a continuación.

BENDICIÓN Y DESPEDIDA

915. Para la bendición el Obispo usa la fórmula que se propone en el Pontifical Romano.

El diácono despide al pueblo como de costumbre.

CAPITULO X. DEDICACIÓN DE UNA IGLESIA EN LA CUAL YA SE CELEBRAN HABITUALMENTE LOS SAGRADOS MISTERIOS

916. Para que se perciba plenamente la fuerza de los símbolos y el sentido de la celebración, la inauguración de una nueva iglesia debe hacerse juntamente con su dedicación; por eso, en cuanto sea posible, evítese celebrar la Misa en la nueva iglesia antes de dedicarla.

Sin embargo, cuando se dedican iglesias en las cuales se acostumbra celebrar los sagrados misterios, se utilizará el Ritual que se propone en los nn. 864-915.

Además, en estas iglesias hay razón para distinguir las iglesias recientemente construidas, en las cuales el motivo para dedicarlas aparece más claro, de aquellas otras que se han edificado hace ya largo tiempo. Para dedicar estas últimas se requiere:

- que el altar no esté aún dedicado, pues con razón, tanto la costumbre como el derecho litúrgico prohíben dedicar una iglesia sin dedicar su altar, pues la dedicación del altar es la parte principal de toda la celebración;

- que haya en el edificio algo nuevo o muy cambiado, sea en su construcción material (por ejemplo, si la iglesia fue radicalmente restaurada o si su presbiterio fue remodelado según las normas de los nn. 48-51) sea en su estado jurídico (por ejemplo, si la iglesia fue elevada al grado de parroquia).

917. Todo lo que se indicó antes en los nn. 864-878, también se aplica a este Ritual, a no ser que las circunstancias, que este Ritual tiene en cuenta, aparezcan claramente impropias o se indique otra cosa.

Este Ritual difiere principalmente del Ritual que se describe en el capítulo IX en los siguientes casos:

a) se omita el rito de abrir las puertas de la iglesia (cf. n. 884 ó 889), puesto que la iglesia ya estaba abierta a los fieles. Por eso la entrada se hace en la forma de entrada sencilla (cf. no. 890-891)

Pero, si se trata de dedicar una iglesia que estuvo cerrada por largo tiempo y que ahora se abre de nuevo para las celebraciones sagradas, se puede realizar este rito, puesto que en esta ocasión conserva su fuerza y sentido.

b) El rito de entrega de la iglesia al Obispo (cf. nn. 883.888.891), según las circunstancias, o se conservará, o se omitirá o se adaptará para que responda a la índole de la iglesia que se va a dedicar (conviene conservarlo en la dedicación de una iglesia recién edificada; se omitirá en la dedicación de una iglesia antigua que no ha sido cambiada en su estructura; se adaptará en la dedicación de una iglesia antigua, pero totalmente restaurada).

c) El rito de asperjar con agua bendita los muros de la iglesia (cf. nn. 892-894), que tiene una índole lustral, se omite.

d) Lo que es peculiar de la primera proclamación de la palabra de Dios (cf. n. 896) se omite, y por lo tanto la liturgia de la palabra se hace en la forma acostumbrada.

En vez de la primera lectura del capítulo 8 del libro de Nehemías, seguida del Salmo 18 y su respuesta (cf. n. 896) se escoge otra lectura adecuada.

CAPITULO XI. DEDICACIÓN DE UN ALTAR

NOCIONES GENERALES

918. El altar, en el que se realiza el Sacrificio de la cruz bajo los signos sacramentales, es también la mesa del Señor, a la cual se convoca al pueblo de Dios para participar de ella en la Misa y también es el centro de la acción de gracias que se realiza por la Eucaristía».

919. Conviene que en toda iglesia haya un altar fijo y dedicado. En los demás lugares destinados a las sagradas celebraciones, el altar puede ser fijo o móvil.

De acuerdo con la costumbre tradicional de la Iglesia y el simbolismo del altar, la mesa del altar fijo será de piedra y ciertamente de una sola piedra natural. Sin embargo, a juicio de las Conferencias Episcopales, se

puede utilizar otro material artificial, digno y sólido.

920. Es oportuno conservar la costumbre de colocar debajo del altar reliquias de los Santos, aunque no sean Mártires (cf. n. 866)

921. Por su misma naturaleza, el altar se dedica sólo a Dios, puesto que solamente a El se ofrece el sacrificio eucarístico.

Este sentido de dedicación de un altar, que la Iglesia ha mantenido, lo expresa adecuadamente san Agustín cuando dice: "A ninguno de los mártires, sino al mismo Dios de los mártires, levantemos altares, aunque sean en memoria de los mártires".

Sin embargo, puede conservarse, donde esté vigente, la costumbre de dedicar los altares a Dios pero en honor de los Santos, siempre y cuando quede claro a los fieles que el altar sólo se dedica a Dios.

En las nuevas iglesias no se coloquen encima del altar cuadros o imágenes de los Santos.

Tampoco se colocarán sobre la mesa del altar, reliquias de Santos, cuando se expongan a la veneración de los fieles.

922. Dado que el altar se hace sagrado ante todo por la celebración de la Eucaristía, por ello, para conservar la verdad de las cosas, evítese celebrar la Misa en el nuevo altar antes de su dedicación, de tal manera que la Misa de la dedicación sea también la primera Eucaristía que se celebra en ese altar.

923. Es competencia del Obispo, a quien está encomendado el cuidado pastoral de la iglesia particular, dedicar a Dios los nuevos altares levantados en su diócesis. Si no puede hacerlo personalmente, confiará este oficio a otro Obispo, especialmente a quien tuviere como partícipe o colaborador en el cuidado pastoral de los fieles para quienes se erige el nuevo altar; en circunstancias espaciales, puede dar un mandato especial para ello a un presbítero.

924. Para dedicar un nuevo altar se elegirá un día en que sea posible una mayor asistencia de fieles, sobre todo el domingo, si razones pastorales no aconsejan otra cosa.

El rito de dedicación de un altar, sin embargo, no puede celebrarse en el Triduo Pascual, Miércoles de Ceniza, ferias de Semana Santa y Conmemoración de todos los fieles difuntos.

925. La celebración Eucarística está íntimamente unida al rito de la dedicación de un altar. Se celebra la Misa en la Dedicación de un altar; pero en la Natividad del Señor, Epifanía, Ascensión, Domingo de Pentecostés y en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, se celebra la Misa del día, salvo la oración sobre las ofrendas y el prefacio, que están íntimamente relacionadas con el rito mismo.

926. Conviene que el Obispo concelebre con los presbíteros presentes, particularmente con aquellos a quienes se ha entregado el oficio de regir la parroquia o la comunidad para la cual se ha levantado el altar.

927. Conciérne al Obispo y a quienes preparan la celebración del rito determinar acerca de la conveniencia de depositar o no reliquias de Santos.

En esta materia, observando lo que se dijo en el n. 866, ante todo se ha de mirar el bien espiritual de los fieles y el verdadero sentido litúrgico.

928. Infórmese oportunamente a los fieles no sólo sobre la dedicación del nuevo altar, sino que prepáreseles con anticipación para que participen activamente en la celebración.

Con este fin, se les instruirá sobre el significado y ejecución de cada una de sus partes. Así los fieles quedarán imbuidos del recto y verdadero amor que se debe al altar.

Corresponde, por su parte, al rector de la iglesia en la que se va a dedicar el altar, con la ayuda de los que cooperan en la acción pastoral, determinar y preparar todo lo referente a las lecturas, cantos, así como los medios encaminados a fomentar una provechosa participación del pueblo y a promover una decorosa celebración.

929. Para celebrar el rito de la dedicación de un altar se prepara lo siguiente:

- a) Misal Romano, Leccionario, Pontifical Romano;
- b) Cruz, Evangeliario que se llevarán en la procesión;
- c) recipiente con agua para bendecir y aspersionario;
- d) recipiente con el santo crisma;
- e) toallas para secar la mesa del altar;
- f) si es del caso, un mantel de lino encerado o un lienzo impermeable a la medida del altar;
- g) jarra con agua y jofaina, toallas y todo lo necesario para lavar las manos del Obispo;
- h) gremial;
- i) brasero para quemar incienso o aromas; o granos de incienso y cerillas para quemar sobre el altar;
- j) incensario y la naveta con la cucharilla;
- k) cáliz de suficiente capacidad, corporal, purificadores y manutergio;
- l) pan, vino y agua para celebrar la Misa;
- m) cruz del altar, a no ser que ya haya una cruz situada en el presbiterio, o que la cruz que se llevará en la procesión de entrada sea colocada cerca del altar;
- n) manteles, cirios, candeleros;
- o) flores, según la circunstancia.

930. En la Misa de la dedicación de un altar se usarán vestiduras sagradas de color blanco o festivo. Se preparara:

- a) para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, casulla, mitra, báculo pastoral y palio, si tiene facultad de usarlo;
- b) para los presbíteros concelebrantes: las vestiduras para concelebrar la Misa;
- c) para los diáconos: albas, estolas y, si se juzga oportuno, dalmáticas;
- d) para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

931. Si se van a colocar reliquias de Santos debajo del altar, prepárese lo siguiente:

a) En el lugar de donde sale la procesión:

- el cofre con las reliquias, rodeado de flores y antorchas. Según las circunstancias, el cofre se puede colocar en un lugar apropiado del presbiterio, antes de comenzar la celebración;

- para los diáconos que llevarán las reliquias: alba estola de color rojo, si se trata de reliquias de Mártires, o de color blanco, en los demás casos, y dalmáticas, si las hay disponibles. Si las reliquias las llevan presbíteros, en lugar de las dalmáticas, se les prepararán casullas.

Pueden llevar las reliquias también otros ministros, revestidos con albas, o sobrepellices sobre la sotana, u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

b) En el presbiterio:

Una mesa pequeña para colocar el cofre de las reliquias mientras se realiza la primera parte de la celebración de la dedicación.

c) En el "secretarium"

Mezcla de cemento para tapan la cavidad; ha de haber un albañil que, a su tiempo, cubrirá el sepulcro de las reliquias.

932. Conviene conservar la costumbre de incluir dentro del cofre de las reliquias un pergamino en el cual se mencionarán el día, mes y año de la dedicación del altar, el nombre del Obispo celebrante que preside la celebración, el Titular de la iglesia y los nombres de los Mártires o Santos cuyas reliquias se colocan bajo el altar.

Elabórese el acta de la dedicación en doble ejemplar, de los cuales uno se conservará en el archivo de la diócesis y el otro en el archivo de la iglesia.

El documento lo firman el Obispo, el rector de la iglesia y los delegados de la comunidad local.

INGRESO A LA IGLESIA

933. Estando reunido el pueblo, el Obispo y los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros revestidos cada uno con sus vestiduras, salen del "secretarium", por la nave central de la iglesia, se dirigen hacia el presbiterio.

934. Las reliquias de los Santos, si se las va a colocar debajo del altar, se llevan en esta misma procesión de entrada, o desde el "secretarium" o desde la capilla donde ya desde la vigilia estaban expuestas a la veneración de los fieles. Sin embargo, por una causa justa, se pueden disponer, antes del comienzo de la celebración, en in sitio adecuado del presbiterio, en medio de antorchas encendidas.

935. Durante la procesión se canta la antífona de entrada: Protector nuestro, o, Me acercaré con el Salmo 42, u otro canto adecuado.

936. Cuando la procesión llega al presbiterio, las reliquias se colocan en un sitio adecuado, rodeadas de antorchas encendidas.

Los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros van a los puestos asignados.

El Obispo, sin besar el altar, va a la cátedra.

Luego, dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo, diciendo: La gracia y la paz, u otras palabras adecuadas tomadas preferentemente de la Sagrada Escritura.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, o con otras palabras adecuada.

BENDICIÓN DEL AGUA Y ASPERSIÓN

937. Terminado el rito de entrada, el Obispo bendice el agua para asperjar al pueblo en señal de penitencia y en recuerdo del bautismo, y para purificar el nuevo altar.

Los ministros llevan el recipiente con agua al Obispo, que está de pie en la cátedra. Este invita a todos a orar diciendo la monición: Llenos de alegría, queridos hermanos, u otra semejante.

Y todos oran en silencio por algunos momentos.

Luego el Obispo prosigue, diciendo la oración: Dios, Padre nuestro, fuente de luz y de vida.

938. Terminada la invocación sobre el agua, el Obispo, acompañado por los diáconos, asperja con agua bendita al pueblo, pasando por la nave central de la iglesia; al volver al presbiterio asperja el altar.

Entre tanto se canta la antifona: He visto agua, o, en tiempo de Cuaresma: Cuando manifieste mi santidad, u otro canto adecuado.

939. Terminada la aspersion, el Obispo regresa a la cátedra y, concluido el canto, de pie, con las manos juntas, dice: Dios, Padre de misericordia.

Luego se canta el himno: Gloria a Dios en el cielo, salvo en los domingos de Adviento y Cuaresma.

Terminado el himno, el Obispo, de pie, canta o dice como de costumbre la oración colecta de la Misa.

LITURGIA DE LA PALABRA

940. En la liturgia de la palabra todo se hace del modo acostumbrado.

Las lecturas del Evangelio se toman, según las rúbricas, sea de los textos propuestos en el Leccionario para la celebración de la dedicación de un altar, sea de la Misa del día.

941. Después de la lectura del Evangelio, el Obispo se sienta, como de costumbre, con mitra y báculo, y hace la homilía en la que explica tanto las lecturas bíblicas como el sentido de la celebración.

942. El Credo siempre se dice.

La oración universal se omite, ya que en su lugar se cantan las letanías de los Santos.

ORACIÓN DE DEDICACIÓN Y UNCIÓNES

Súplica litánica

943. Concluido el Credo, el Obispo invita al pueblo a orar, diciendo: Queridos hermanos, suba, u otra monición semejante a ésta.

Entonces se cantan las letanías de todos los Santos, a las que todos responden. En los domingos y también en tiempo pascual, las letanías se cantan estando todos de pie, en los demás días, de rodillas. En este caso el diácono dice: Pongámonos de rodillas.

En las letanías se agregarán en los respectivos sitios, las invocaciones del Titular de la iglesia, del Patrono del lugar y, si es del caso, de los Santos cuyas reliquias se van a depositar. Se pueden agregar también otras peticiones conforme a la naturaleza peculiar de la celebración y a la circunstancia de los fieles.

Terminado el canto de las letanías, el Obispo, de pie y con las manos extendidas, dice la oración: Te pedimos, Señor.

En seguida el diácono, si es del caso, dice: Podéis levantaros. Y todos se ponen de pie.

El Obispo recibe nuevamente la mitra para realizar la colocación de las reliquias.

Cuando no se depositan las reliquias de los Santos, el Obispo dice inmediatamente la oración de dedicación, como se indica en el n. 945.

Colocación de las reliquias

944. Después si se van a depositar algunas reliquias de Mártires o de Santos debajo del altar, el Obispo se acerca a éste.

Un diácono o un presbítero lleva las reliquias al Obispo, quien las coloca en el sepulcro preparado oportunamente. Entretanto se canta la antifona: Santos de Dios que habéis recibido un lugar bajo el altar, o, Los cuerpos de los Santos, con el Salmo 14, u otro canto adecuado.

Mientras tanto un albañil cierra el sepulcro y el Obispo regresa a la cátedra.

Oración de dedicación

945. Cumplido lo anterior, el Obispo, de pie y sin mitra, junto al altar, con las manos extendidas, canta o dice: Te alabamos.263

Unción del altar

946. Luego, el Obispo se quita la casulla, si es necesario, toma un gremial va al altar con el diácono o con otro ministro que lleva el recipiente con el crisma.

El Obispo, de pie ante el altar con mitra, en voz alta, dice: El Señor santifique. Luego, vierte el sagrado crisma en el centro del altar y en sus cuatro ángulos; es aconsejable que unja también toda la mesa .

Mientras se hace la unción, fuera del tiempo pascual, se canta la antifona: El Señor, tu Dios, te ha ungido, con el Salmo 44.

En tiempo pascual se canta la antifona: La piedra, con el Salmo 117, u otro canto adecuado .

Terminada la unción del altar, el Obispo regresa a la cátedra, se sienta, se lava las manos y deja el gremial .

Incensación del altar

947. Después del rito de la unción, se coloca sobre el altar un brasero para quemar incienso o aromas, o, si se prefiere, se pone sobre el altar un acopio de incienso mezclado con cerillas.

El Obispo echa incienso en el brasero o con una vela pequeña, que le entrega el ministro, enciende el acopio de incienso, diciendo: Suba, Señor.

Entonces el Obispo pone y bendice, el incienso en el incensario, e inciensa el altar. Luego vuelve a la cátedra, es incensado y se sienta.

El turiferario inciensa al pueblo.

Mientras tanto se canta la antifona: El Angel se puso en pie, o, El humo del incienso subió, con el Salmo 137, u otro canto adecuado.

Cubrimiento e iluminación del altar.

948. Terminada la incensación, algunos ministros secan con toallas la mesa del altar y lo cubren, si es necesario, con un lienzo impermeable; luego cubren el altar con un mantel y lo adornan, según la circunstancia, con flores, disponen convenientemente los candeleros con los cirios que se requieren para la celebración de la Misa, y también la cruz, si es del caso.

949. Después el diácono se acerca al Obispo, el cual, de pie, le entrega un pequeño cirio encendido, diciendo en voz alta: La luz de Cristo. Luego el Obispo se sienta.

El diácono va al altar y enciende los cirios para la celebración de la Eucaristía .

950. Entonces se hace una iluminación festiva: se encienden todas las lámparas alrededor del altar, en señal de alegría.

Mientras tanto se canta la antífona: En ti, Señor, u otro canto adecuado, especialmente en honor de Cristo, Luz del mundo.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA

951. Los diáconos y los ministros preparan el altar como de costumbre. Algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para celebrar el sacrificio del Señor. El Obispo recibe los dones en la cátedra.

Mientras se llevan los dones conviene cantar la antífona: Si, yendo a presentar tu ofrenda al altar, o, Consagró Moisés, u otro canto adecuado.

Cuando todo está preparado, el Obispo va al altar, deja la mitra, lo besa.

La Misa prosigue como de costumbre. Sin embargo no se inciensa los dones ni el altar.

952. Siempre se dice la oración sobre las ofrendas: Te pedimos Señor, que descienda, y el prefacio propio, que también se señal en el Pontifical Romano, ya que están íntimamente unidos al rito d la dedicación de un altar .

Se dice la Plegaria Eucarística I o III.

953. El Obispo da la bendición al final de la Misa, para lo cual emplea la fórmula propuesta en el Pontifical.

En seguida el diácono despide al pueblo como de costumbre.

CAPITULO XII. BENDICIÓN DE UNA IGLESIA

NOCIONES GENERALES

954. Conviene dedicar a Dios los lugares sagrados o iglesias destinados de manera estable para celebrar los divinos misterios, según el Ritual de la dedicación de una iglesia, que es notable por la fuerza de los ritos y de los símbolos.

Pero si no se dedican, por lo menos se bendicen con el rito que se describe más adelante.

En cuanto a los oratorios privados, capillas o edificios sagrados que por circunstancias peculiares están destinados sólo temporalmente al culto divino, conviene bendecirlos según el Ritual que aquí se describe.

Cuando se bendicen las iglesias, los oratorios o las capillas, todo lo que en ellas se encuentra, como la cruz, las imágenes, el órgano, las campanas, las estaciones del "Vía Crucis", deben tenerse como bendecidas y erigidas por el rito mismo de bendición, de tal manera que no necesiten una nueva bendición o erección.

955. En lo que se refiere al ordenamiento litúrgico, a la elección del Titular, a la preparación de los fieles, se observará, con las oportunas adaptaciones, lo que se dice en los nn. 864-871 y 877 acerca de la dedicación de una iglesia.

956. La Iglesia o el oratorio lo bendice el Obispo de la diócesis o el presbítero delegado por él.

Las iglesias u oratorios se pueden bendecir en cualquier día excepto en el Triduo pascual, pero escójase especialmente un día en que pueda haber gran concurrencia de fieles, sobre todo el domingo, a no ser que razones pastorales aconsejen otra cosa.

957. En los días incluidos bajo los nn. 1-4 en la tabla de los días litúrgicos, se celebra la Misa del día; los demás días puede celebrarse la Misa del día, o la Misa del Título de la iglesia o del oratorio.

958. Para la celebración de bendición de una iglesia u oratorio se prepara lo necesario para la celebración de la Misa.

Pero el altar, aunque esté ya bendecido o dedicado, permanecerá desnudo hasta el comienzo de la liturgia de la Eucaristía.

Además, en un lugar apropiado del presbiterio, prepárese lo siguiente:

- a) recipiente con agua y aspersionario;
- b) incensario, naveta con incienso y cucharilla;
- c) Pontifical Romano;
- d) cruz del altar, a no ser que se encuentre colocada una cruz en el presbiterio, o que la cruz que se lleva en la procesión de entrada, se coloque cerca del altar;
- e) manteles;
- f) cirios y candeleros;
- g) flores, según la circunstancia.

59. Pero si al mismo tiempo que la bendición de la iglesia se hace la dedicación del altar, prepárese todo lo que se dice en el n. 929, y también en el n. 931, si se van a depositar reliquias de Santos debajo del altar.

960. En la Misa de bendición de una iglesia se usan vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo.

Prepárese lo siguiente:

- a) para el Obispo, alba, estola, cruz pectoral, casulla, mitra báculo pastoral;
- b) para los presbíteros concelebrantes: vestiduras para la Misa concelebrada;
- c) para los diáconos: albas, estolas, y si se juzga conveniente dalmáticas;
- d) para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

961. Estando reunido el pueblo, mientras se canta el canto de entrada, el Obispo y los presbíteros concelebrantes, los diáconos y ministros, revestidos cada uno con su vestidura, salen de "secretarium", precedidos por el crucífero, y se dirigen hacia el presbiterio por la nave de la iglesia.

Cuando la procesión llega al presbiterio, el Obispo, omitido el beso del altar y su incensación, va directamente a la cátedra; los demás van a los puestos asignados .

962. Terminado el canto, el Obispo, dejados el báculo y la mitra saluda al pueblo, diciendo: La gracia y la paz, u otras palabras adecuadas tomadas referentemente de la Sagrada Escritura.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, u otras palabras apropiadas.

963. Luego el Obispo bendice el agua para asperjar al pueblo en señal de penitencia y en recuerdo del bautismo, y para purificar los muros de la nueva iglesia u oratorio.

Los ministros llevan el recipiente con agua al Obispo, que está de pie en la cátedra.

El Obispo invita a todos a orar, diciendo: Queridos hermanos, o con otra invitación semejante a ésta.

Todos oran en silencio unos instantes.

Entonces el Obispo prosigue con la oración: Dios, Padre nuestro.

964. Terminada la invocación sobre el agua, el Obispo acompañado por los diáconos, asperja con agua bendita al pueblo y los muros de la iglesia, pasando por la nave de la misma; de regreso al presbiterio, asperja el altar, a no ser que esté y bendecido o dedicado.

Entretanto, se canta la antifona: He visto agua, o, en tiempo de Cuaresma: Cuando manifieste mi santidad, u otro canto adecuado.

Luego de la aspersion el Obispo regresa a la cátedra y, terminado el canto, dice de pie, con las manos juntas: Dios, Padre de misericordia.

965. Después se canta el himno: Gloria a Dios en el cielo, salven las Misas de los domingos o ferias del tiempo de Adviento o de Cuaresma.

En seguida el Obispo dice la oración colecta de la Misa.

966. La Misa prosigue de la manera acostumbrada. Sin embargo:

- a) las lecturas se toman, según las rúbricas o de la liturgia del día o de los textos que se proponen en el Leccionario para la celebración de dedicación de una iglesia;
- b) para el Evangelio no se llevan cirios ni incienso;
- c) después del Evangelio el Obispo hace la homilía en la cual explica tanto las lecturas, como el sentido de la celebración;
- d) el Credo se dice según las rúbricas;
- e) la oración universal se hace según la forma ordinaria.

967. Luego el Obispo se acerca al altar, si éste se ha de bendecir.

Entretanto, se canta la antifona: Como renuevos de olivo, u otro canto adecuado.

Terminado el canto, el Obispo, de pie y sin mitra, habla a los fieles, diciendo: Queridos hermanos, nuestra comunidad, u otra monición semejante a ésta.

Y todos oran en silencio durante algunos instantes.

Luego el Obispo, con las manos extendidas, canta o dice en voz alta la oración: Bendito seas, Señor Dios.

Entonces el Obispo pone incienso en algunos incensarios, lo bendice e inciensa el altar.

Luego recibe la mitra, vuelve a la cátedra, es incensado y se sienta. Los ministros, pasando por la nave de la iglesia, inciensan al pueblo y la nave.

968. Si acaso se ha de dedicar el altar, dicho el Credo, y omitida la oración universal, obsérvese lo que se dice en los nn. 943-950.

Pero si no se va a bendecir o dedicar el altar (por ejemplo, porque se ha trasladado a la iglesia nueva un altar ya bendecido o dedicado), después da la oración universal, la Misa prosigue como se dice en el n. 969.289

969. Terminada la oración universal, el Obispo se sienta y recibe la mitra.

Los ministros cubren el altar con el mantel y lo adornan con flores, según las circunstancias, colocan adecuadamente los candeleros con los cirios requeridos para la celebración de la Misa y la cruz, si es del caso.

Una vez preparado el altar, algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para celebrar el sacrificio del Señor. El Obispo recibe los dones en la cátedra.

Mientras se llevan los dones, conviene cantar la antífona: Si yendo a presentar tu ofrenda al altar, o también: Consagró Moisés un altar al Señor, u otro canto adecuado.

970. Cuando todo está preparado, el Obispo va al altar, deja la mitra y lo besa.

La Misa prosigue como de costumbre; sin embargo, no se inciencian as ofrendas ni el altar.

ero si en esta celebración el altar no hubiera sido bendecido o dedicado, la incensación se hace como de costumbre.

Si se ha de inaugurar la capilla del Santísimo Sacramento, terminada la Comunión, se hace como se describe en los nn. 910-913.

971. El Obispo emplea para la bendición la fórmula que se propone en el Pontifical.

El diácono despide al pueblo como de costumbre.

CAPITULO XIII. BENDICIÓN DE UN ALTAR

NOCIONES GENERALES

972. Altar móvil es aquel que no está adherido al pavimento, de modo tal que se puede trasladar.

Ya que se trata de una mesa destinada única y permanentemente para el banquete o sacrificio eucarístico, se le debe religiosa veneración.

Por tanto, conviene que el altar móvil antes de ponerlo en uso, si no se dedica, al menos sea bendecido.

973. El altar móvil se puede construir con cualquier material sólido que convenga al uso litúrgico, según las tradiciones y costumbres de las diversas regiones.

974. Para erigir un altar móvil obsérvese lo que se determina en los libros litúrgicos, con las debidas adaptaciones. Sin embargo no está permitido depositar reliquias de Santos en su base.

975. Conviene que el altar móvil lo bendiga el Obispo de la diócesis, o el presbítero rector de la iglesia.

976. El altar móvil puede bendecirse cualquier día, excepto el viernes de la Pasión del Señor y el Sábado Santo.

Elíjase preferentemente un día en que los fieles puedan concurrir en mayor número, sobre todo el domingo, a no ser que razones pastorales aconsejen otra cosa.

977. En el rito se celebra la Misa del día.

En la liturgia de la palabra, excepto los días incluidos bajo los números 1-9 de la tabla de los días litúrgicos, pueden leerse una o dos lecturas de las que propone el Leccionario para la dedicación de un altar.

978. Hasta el comienzo de la liturgia de la Eucaristía, el altar estará completamente desnudo.

Por eso la cruz, si es del caso, el mantel, los cirios y lo demás necesario para preparar el altar, dispóngase en un sitio adecuado del presbiterio.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

979. En la Misa todo se realiza como de costumbre. Terminada la oración universal el Obispo se acerca al altar que va a bendecir.

Mientras tanto se canta la antífona: Como renuevos de olivo, u otro canto adecuado.

980. Después el Obispo, de pie y sin mitra, habla a los fieles diciéndoles: Queridos hermanos , nuestra comunidad, u otra monición parecida. Todos oran en silencio durante algunos momentos.

Entonces el Obispo, con las manos extendidas, canta o dice en voz alta la oración Bendito seas, Señor Dios.

En seguida asperja el altar con agua bendita y lo inciensa. Luego regresa a la cátedra, recibe la mitra, es incensado y se sienta.

El ministro inciensa al pueblo.

981. Los ministros cubren el altar con el mantel y, según las circunstancias, lo adornan con flores, colocan adecuadamente los candeleros con los cirios que se requieren para la celebración de la Misa y la cruz, si es el caso.

982. Una vez preparado el altar, algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para celebrar el sacrificio del Señor. El Obispo recibe los dones en la cátedra.

Mientras tanto conviene cantar la antífona: Si, yendo a presentar tu ofrenda al altar, u otro canto adecuado.

983. Cuando todo está preparado, el Obispo va altar y, dejada la mitra, lo besa.

La Misa continúa como de costumbre, pero no se inciensan los dones ni el altar.

CAPITULO XIV. BENDICIÓN DEL CÁLIZ Y DE LA PATENA

NOCIONES GENERALES

984. El cáliz y la patena, con los cuales el pan y el vino se ofrecen, se consagran y se sumen, por estar destinados de manera exclusiva y estable a la celebración de la Eucaristía llegan a ser "vasos sagrados".

985. El propósito de destinar estos vasos para la celebración de la Eucaristía, se manifiesta ante la comunidad de los fieles mediante una bendición especial que es aconsejable hacer dentro de la Misa.

986. Cualquier sacerdote puede bendecir el cáliz y la patena con tal que estén fabricados según las normas indicadas en la Instrucción general del Misal Romano.

987. Si se bendice sólo el cáliz, o sólo la patena, se adaptarán los textos del Pontifica.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

988. Se celebra la Misa del día. En la liturgia de la palabra, salvo en los días incluidos bajo los números 1-9 de la tabla de días litúrgicos, puede leerse una o dos lecturas de las que se proponen en el Leccionario.

89. Después de la lectura de la palabra de Dios, se hace la homilía en la cual el Obispo explica tanto las lecturas bíblicas como el sentido de la bendición del cáliz y de la patena, que se usan en la celebración Eucarística.

990. Terminada la oración universal, los ministros, o los delegados de la comunidad que ofrece el cáliz y la patena, los colocan sobre el altar.

El Obispo, con los diáconos asistentes, se dirige al altar, mientras tanto se canta la antífona: Alzaré la copa de la salvación, u otro canto adecuado.

991. Terminado el canto, el Obispo dice: Oremos.

Y todos oran en silencio durante algunos momentos. Entonces el Obispo prosigue con la oración: Sobre tu altar, Señor Dios.

992. Luego los ministros extienden el corporal sobre el altar. Algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para la celebración del sacrificio del Señor.

El Obispo coloca en la patena y el cáliz recién bendecidos, los dones y los presenta como de costumbre.

Mientras tanto es conveniente cantar la antífona: Alzaré la copa e la salvación con el Salmo 115, u otro canto adecuado.

993. Después de la oración: Acepta, Señor, nuestro corazón contrito, oportunamente se inciensan los dones y el altar.

La Misa prosigue como de costumbre.

994. Teniendo en cuenta las circunstancias de la celebración, es conveniente que los fieles reciban la Sangre de Cristo del cáliz recién bendecido.

CAPITULO XV. BENDICIÓN DE UNA NUEVA FUENTE BAPTISMAL

NOCIONES GENERALES

95. El bautisterio, el lugar donde mana la fuente bautismal o donde está colocada, ha de ser absolutamente digno y reservado para el sacramento del Bautismo, en el cual los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo.

a sea que el bautisterio se encuentre en una capilla dentro o fuera de iglesia, ya sea en algún sitio de la iglesia a la vista de los fieles, es necesario que en el futuro se construya de tal manera que sea apto para la participación de muchos.

La fuente del bautisterio, o si se juzga oportuno, el recipiente en el cual se prepara el agua para hacer la celebración en el presbiterio, debe resplandecer por su limpieza y belleza.

996. Es conveniente que la celebración la realice el Obispo de la diócesis, o el presbítero que sea el párroco, o el rector de la iglesia.

997. Si esta bendición se une con la celebración del Bautismo, tanto en la Vigilia pascual, como fuera de ella, obsérvese cuanto se describió en los números 356-36, 427, 430, 440-448.

Sin embargo en vez de la fórmula habitual para la bendición del agua, el Obispo, con las manos extendidas y vuelto hacia la fuente, dice la oración: Dios, creador del mundo.

Bendecida la fuente, la celebración del Bautismo prosigue e a manera acostumbrada.

998. La bendición de la fuente bautismal, sin celebración del Bautismo, puede realizarse en cualquier día y hora, excepto el Miércoles de Ceniza, la Semana Santa y en la Conmemoración de todos los fieles

difuntos.

Elijase preferentemente un día en que los fieles puedan concurrir en mayor número.

999. Para la celebración prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) Leccionario;
- c) incensario y naveta con incienso;
- d) recipiente en el cual se verterá agua de la fuente recién bendecida;
- e) aspersorio;
- f) cirio pascual;
- g) candelero para colocar el cirio pascual en medio del presbiterio o cerca de la fuente;
- h) asiento para el Obispo y para los demás ministros;
- i) vestiduras sagradas de color blanco o festivo; para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola, pluvial (o casulla, si también celebra la Misa), mitra, báculo pastoral; para los presbíteros: vestiduras para la celebración de la Misa; para los diáconos: albas, estolas y, si se cree conveniente, dalmáticas; para los demás ministros: albas, u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

RITOS INICIALES

1000. Reunido el pueblo, se organiza la procesión, la cual parte del "secretario" y por la nave de la iglesia se dirige al bautisterio.

Procede el turiferario con el incensario humeante.

Sigue el ministro que lleva el cirio pascual; luego, los ministros, los diáconos, los presbíteros y finalmente el Obispo, cada uno revestido con su vestidura propia.

1001. Entre tanto se canta la antifona: Sacaréis, o, Cerca de ti, Señor, con el Salmo 35, u otro canto adecuado.

1002. Cuando la procesión llega al bautisterio, todos se colocan en los puestos asignados.

El cirio pascual se coloca sobre el candelero preparado en medio del presbiterio o cerca de la fuente bautismal.

Terminado el canto, el Obispo deja el báculo y la mitra y saluda al pueblo, diciendo: La gracia de nuestro Señor, u otras palabras adecuadas tomadas especialmente de la Sagrada Escritura.

El pueblo responde: Y con tu espíritu o de otra manera adecuada.

En seguida el Obispo dispone a los fieles para la celebración con la monición: Para la alegre celebración, u otra expresada con palabras semejantes.

1003. Terminada la monición, el Obispo, con las manos juntas, dice: Oremos. Y todos oran en silencio durante algunos momentos.

Entonces el Obispo, con las manos extendidas, dice la oración: Dios, que por el misterio de la nueva vida.

LITURGIA DE LA PALABRA

1004. Concluido lo anterior, el Obispo se sienta y recibe la mitra.

En seguida se leen uno o varios textos de la Sagrada Escritura, de los que se proponen en el Leccionario para la celebración de los sacramentos de Iniciación cristiana,³²⁹ entre los cuales se intercalan adecuadamente salmos responsoriales o espacios de sagrado silencio. La lectura del Evangelio tendrá siempre el principal lugar.

1005. Después de la lectura de la palabra de Dios se hace la homilía, en la cual el Obispo explica las lecturas bíblicas, de tal manera que los participantes entiendan más plenamente la importancia del Bautismo y el significado de la fuente.

BENDICIÓN DE LA NUEVA FUENTE

1006. Después el Obispo, dejada la mitra, invita a los fieles a orar, diciendo: El tiempo apremia, u otra invitación semejante.

Y todos oran en silencio por algunos momentos.

Entonces el Obispo, vuelto hacia la fuente, dice la oración: Dios, creador del mundo .

1007. Terminada la invocación sobre la fuente, mientras ésta es

incensada, es conveniente cantar un canto, por ejemplo: La voz del Señor, o Sobre las aguas, o Aquí está la fuente de vida.

Terminado lo anterior el Obispo, de pie, con mitra y delante del pueblo, si pareciere conveniente, recibe la renovación de las promesas de la fe bautismal y asperja al pueblo con agua sacada de la fuente .

CONCLUSIÓN DE LA CELEBRACIÓN

1008. Entonces se hace la oración común, o según el modo acostumbrado en la celebración de la Misa, o como se propone en el Ritual Romano.

Sigue el Padrenuestro, que el Obispo introduce oportunamente con la monición: Al recordar nuestro Bautismo, u otra expresada con palabras semejantes.

Después el Obispo dice la oración: Dios, que de las aguas.

1009. Finalmente el Obispo bendice al pueblo de la manera acostumbrada, como se describe en los nn. 1120-1121.

Por fin el diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

1010. Si la bendición de la nueva fuente se hace dentro de la Misa, se celebra la Misa del día o una votiva, según las rúbricas, y una de las lecturas puede tomarse de las que se proponen en el Leccionario para la celebración de los sacramentos de Iniciación cristiana.

CAPITULO XVI. BENDICIÓN DE UNA CRUZ NUEVA PARA EXPONERLA A LA VENERACIÓN PUBLICA

NOCIONES GENERALES

1011. Entre las imágenes sagradas, la figura de la "cruz preciosa y vivificante" ocupa el primer lugar, ya que es el símbolo de todo el misterio pascual. Ninguna imagen más estimada, ni más antigua para el pueblo cristiano. Por la santa Cruz se representa la pasión de Cristo y su triunfo sobre la muerte, y al mismo tiempo anuncia su segunda y gloriosa venida, según enseñanza de los santos Padres.

1012. La bendición de la nueva Cruz puede hacerse cualquier día y hora, menos del Miércoles de Ceniza, el Triduo pascual y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

Elíjase preferentemente un día en que los fieles puedan concurrir en mayor número.

Prepárese a los fieles oportunamente para que participen activamente en la celebración.

1013. La celebración que se describe en este capítulo, contempla sólo dos casos:

- a) cuando se ha de bendecir solemnemente la Cruz levantada en un lugar público, separado de la iglesia;
- b) cuando se ha de bendecir la Cruz principal que se destaca en el recinto de la iglesia, donde se congregan los fieles. En este caso la celebración de la bendición empieza como se describe en el n. 1020.

1014. Para la celebración prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) Leccionario;
- c) incensario con la naveta del incienso y la cucharilla;
- d) candeleros para los acólitos.

Para celebrar el rito se usan vestiduras litúrgicas de color rojo o festivo.

Prepárese, además:

- para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola, capa pluvial, mitra y báculo pastoral;
- para los diáconos: albas, estolas y si se cree conveniente, dalmáticas;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

1015. Donde pueda hacerse, es conveniente que la comunidad de los fieles se encamine procesionalmente de una iglesia, o de otro lugar adecuado, al sitio donde está levantada la Cruz que será bendecida.

Si la procesión no puede hacerse, o no se juzga oportuno, los fieles se congregarán cerca al lugar donde está levantada la Cruz que será bendecida.

Congregado el pueblo, el Obispo revestido con alba, cruz pectoral, estola y capa pluvial, y llevando mitra y báculo, se acerca acompañado de los ministros.

En seguida, dejados el báculo y la mitra, saluda a los fieles, diciendo: La gracia de nuestro Señor Jesucristo, quien por nosotros murió en el madero, u otro saludo parecido.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, o de otra manera adecuada.

1016. Después el Obispo habla brevemente a los fieles para disponer su espíritu a la celebración y explicar el sentido del rito. Si desea puede emplear las palabras que propone el Ritual.

Terminada la monición, el Obispo invita a orar y, después de una breve oración en silencio, con las manos extendidas, dice la oración colecta: Dios, cuyo Hijo.

1017. Después de la oración colecta, el Obispo recibe la mitra y el báculo.

Entonces el diácono dice en voz alta, si se juzga conveniente: Avancemos en paz.

Y se ordena la procesión hacia el lugar donde está levantada la Cruz.

Mientras avanza la procesión se canta la antífona Nuestra única gloria con el Salmo 97, u otro canto adecuado.

Si la procesión no se desarrolla inmediatamente, después de la oración colecta, se hace la lectura de la palabra de Dios.

1018. Después de la oración, el Obispo recibe la mitra, y se sienta; entonces hace la proclamación de la palabra de Dios, en la cual se leen una o varias lecturas de la Sagrada Escritura, intercalando un salmo responsorial adecuado.

Los textos se toman de entre los que se proponen en el Leccionario para la Misa del misterio de la santa Cruz.

1019. En seguida el Obispo hace la homilía en la cual explica tanto las lecturas bíblicas como el poder salvador de la Cruz del Señor.

1020. Terminada la homilía, el Obispo deja la mitra y, de pie ante la Cruz, la bendice, diciendo la oración: Te bendecimos, Señor, Padre santo, o, Señor, Padre santo.

Terminada la bendición pone incienso en el incensario.

Y mientras todos cantan la antífona Tu Cruz o Por el signo de la Cruz, u otro canto adecuado en honor de la santa Cruz, el Obispo, de pie ante la nueva Cruz, la incienso.

1021. Terminada la incensación, si puede realizarse cómodamente, el Obispo, los ministros y los fieles veneran la nueva Cruz: cada uno se acerca a ella procesionalmente y le hace reverencia o una genuflexión la besa, o le tributa otro signo de veneración, según la costumbre del lugar.

Si a causa de la numerosa concurrencia del pueblo, o por otra causa razonable, no todos pueden acercarse individualmente a venerar la Cruz, el Obispo invita brevemente al pueblo a venerar la Cruz, guardando algunos momentos de silencio o por medio de una aclamación adecuada.

1022. Después de la veneración de la Cruz, se hace la oración universal, según el modo acostumbrado en la Misa, o según la forma que se propone en el Ritual Romano.

La oración universal se concluye con el Padrenuestro, cantado o rezado por todos, y con la oración del Obispo.

En seguida el Obispo, con mitra y báculo, bendice al pueblo como de costumbre.

El diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

Es conveniente entonar un canto apropiado, a la gloria de la Cruz del Señor.

CAPITULO XVII. BENDICIÓN DE LA CAMPANA

NOCIONES GENERALES

1023. En la Iglesia latina se afianzó la costumbre, que convenientemente debe conservarse, de bendecir las campanas antes de colocarlas en el campanario.

Este rito conviene que lo celebre el Obispo de la diócesis, o el párroco o el rector de la iglesia.

Según las circunstancias de los lugares la campana se bendice durante una celebración de la palabra de Dios.

1024. La bendición de la campana puede celebrarse cualquier día, excepto el Miércoles de Ceniza, la Semana Santa y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

Elíjase preferentemente un día en que los fieles puedan concurrir en mayor número, sobre todo el domingo.

1025. Conviene suspender o colocar la campana en el lugar asignado, de tal manera que, si es necesario, se pueda fácilmente girarla para hacerla sonar.

Para la celebración prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) Leccionario;
- c) recipiente con agua bendita y aspersionario;
- d) cruz procesional;
- e) antorchas para los ministros;
- f) incensario y naveta con incienso.

Para la celebración del rito se usan vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo.

Prepárese además:

- para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, capa pluvial, mitra y báculo pastoral;
- para los diáconos: albas, estolas, y, si se cree conveniente, dalmáticas;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

DESCRIPCIÓN DE LA CELEBRACIÓN

1026. Congregado el pueblo, el Obispo, con mitra y báculo, se acerca procesionalmente a la sede o lugar donde está colocada la campana que va a ser bendecida.

Precede el crucífero en medio de dos ministros con antorchas encendidas.

Siguen los ministros, los diáconos, los presbíteros, y finalmente, el Obispo.

Entre tanto se canta un canto adecuado.

1027. Terminado el canto, el Obispo, dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo, diciendo: La gracia de nuestro Señor.

Es conveniente que a continuación se dirija brevemente a los fieles para disponer su espíritu a la celebración.

1028. Concluido lo anterior, el Obispo recibe la mitra, se sienta y se proclama la palabra de Dios. Se leen una o varias lecturas de la Sagrada Escritura, de las que se proponen en el Ritual Romano, intercalando un salmo responsorial apropiado.

1029. Después de la lectura de la palabra de Dios, el Obispo hace la homilía, en la cual explica tanto las lecturas bíblicas, como el significado y uso de las campanas en la tradición y en la vida de la Iglesia.

1030. Terminada la homilía, el Obispo deja el báculo y la mitra, y de pie ante la campana, la bendice, diciendo la oración: Padre santo, te bendecimos, o bien, Dios, cuya voz.

En seguida asperja la campana con agua bendita y la incienso.

Entre tanto puede cantarse la antífona: Canta al Señor con el Salmo 149 u otro canto adecuado.

1031. Terminado el canto se hace la oración universal, del modo acostumbrado en la celebración de la Misa, o según el modo propuesto en el Ritual Romano.

La oración universal concluye con el Padrenuestro, cantado o rezado por todos, y con la oración del Obispo.

Después el Obispo, con mitra y báculo, bendice al pueblo de la manera acostumbrada, o como se indica en el Ritual.

El diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

Si se juzga conveniente, el Obispo y los fieles, antes de retirarse hacen sonar la campana en señal de alegría.

1032. Si la bendición de la campana se hace dentro de la Misa obsérvese lo siguiente:

- a) se celebra la Misa del día;
- b) las lecturas, menos en las solemnidades, fiestas y domingo: pueden tomarse de la Misa del día o de las que se proponen en el Ritual Romano para la bendición de una campana;
- c) la bendición de la campana se hace después de la homilía según el rito descrito en el n. 1030;
- d) la campana no se hará sonar sino terminada la Misa.

CAPITULO XVIII. RITUAL DE LA CORONACIÓN DE UNA IMAGEN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN MARIA

NOCIONES GENERALES

1033. A las imágenes de la Santísima Virgen María se les tributa peculiar veneración adornando la cabeza de la augusta Madre de Dios, y si es el caso, también la de su Hijo, con una corona real.

Con esta celebración los fieles confiesan que la bienaventurada Virgen María fue elevada en cuerpo y alma a la gloria celestial y que con toda razón se la debe tener e invocar como a Reina, ya que es Madre de Cristo, Rey del universo, y asociada a Aquél que con su preciosa sangre adquirió en herencia todas las naciones.

1034. Corresponde al Obispo de la diócesis, juntamente con la comunidad local, juzgar sobre la coronación de una imagen de la santísima Virgen María. Pero téngase en cuenta que sólo es conveniente coronar aquellas imágenes a las cuales los fieles acuden con tanta fe que gozan de cierta estimación y que el lugar donde se veneran ha llegado a ser la sede y como el centro donde se hermanen el culto litúrgico y el apostolado cristiano.

Es conveniente instruir a los fieles cristianos, que desean vivamente coronar la imagen de la Santísima Virgen María, sobre el sentido de la celebración para que la entiendan en todo su significado y la interpreten con rectitud.

1035. La diadema o corona que se ponga a una imagen ha de estar confeccionada de materia apta para manifestar la singular dignidad de la Santísima Virgen; sin embargo, evítese la exagerada magnificencia y fastuosidad, que desdigan de la sobriedad del culto cristiano o puedan producir extrañeza en los fieles del lugar, a causa de su bajo nivel de vida.

1036. Es conveniente que la celebración sea realizada por el Obispo diocesano; pero si él no pudiera hacerlo, encomendará este oficio a otro Obispo, o a un presbítero, que sea partícipe y cooperador suyo en el cuidado pastoral de los fieles en cuya iglesia se venera la imagen que va a ser coronada.

Si se va a coronar la imagen en nombre del Romano Pontífice, obsérvense las normas que se indiquen en el Breve Apostólico.

1037. Es conveniente que la celebración de la coronación se realice en alguna solemnidad o fiesta de la bienaventurada Virgen María, o en algún otro día festivo. Pero no se haga ni en las grandes solemnidades del Señor ni tampoco en días de carácter penitencial.

Según las circunstancias, la coronación de la imagen de la bienaventurada Virgen María puede hacerse dentro de la Misa, en la Liturgia de las Horas, en Vísperas o en una adecuada celebración de la palabra de Dios.

1038. Para la celebración de la coronación, además de lo necesario para el acto litúrgico al que se une, se ha de preparar:

- a) Ritual de la coronación
- b) Leccionario;
- c) corona o coronas, dispuestas en un lugar conveniente;
- d) recipiente con agua bendita y aspersionario;
- e) incensario con la naveta del incienso y la cucharilla.

Se usan vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo, a no ser que se celebre una Misa que requiera vestiduras de otro color.

Si se celebra la Misa, prepárese:

- para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola, casulla, mitra y báculo pastoral;
- para los diáconos: albas, estolas y, según las circunstancias, dalmáticas;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

I. CORONACIÓN DENTRO DE LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

1039. Si las rúbricas lo permiten, conviene celebrar la Misa de la bienaventurada Virgen María, Reina (día 22 de agosto), u otra Misa que corresponda al título que representa la imagen que va a ser coronada.

1040. En la Misa todo se desarrolla del modo acostumbrado, hasta el Evangelio inclusive.

Terminado el Evangelio, el Obispo hace la homilía, en la que explica tanto las lecturas bíblicas como la función maternal y regia de la bienaventurada Virgen María en el misterio de la Iglesia.

Acción de gracias e invocación

1041. Después de la homilía, los ministros llevan al Obispo las coronas (o la corona) con las que van a ser coronadas las imágenes de Cristo y de su Madre. El Obispo, dejada la mitra, se levanta y, de pie en la sede, dice la oración Bendito eres, Señor. Si se va a coronar sólo la imagen de la bienaventurada Virgen María, la frase la imagen de Cristo y de su Madre se cambia por esta otra: la imagen de la madre de tu Hijo, según está previsto en el Ritual .

Imposición de la corona

1042. Terminada la oración, el Obispo asperja con agua bendita las coronas (la corona) y, sin decir nada, adorna con la corona la imagen de la bienaventurada Virgen María. Pero si la Virgen está representada en

la imagen con el niño Jesús, primero se corona la imagen del Hijo y luego la de la Madre.

Una vez colocada la corona, se canta la antífona: Reina dignísima del mundo, u otro canto adecuado.

Mientras tanto, el Obispo incienso la imagen de la bienaventurada Virgen María.

Terminado el canto, se hace la oración universal como se propone en el Ritual o de otra manera adecuada.

Si parece oportuno, el Obispo, después de incensar los dones, el altar y la cruz, incienso también la imagen de la bienaventurada Virgen María.

1043. Luego sigue la Misa del modo acostumbrado. Después de la Misa, se canta la antífona Dios te salve, Reina y Madre, o Salve, Reina de los cielos, o, en tiempo pascual, Reina del cielo, u otro canto adecuado en honor de la bienaventurada Virgen María.'

CORONACIÓN UNIDA A LA CELEBRACIÓN DE VÍSPERAS

1044. Si las rúbricas lo permiten, es oportuno celebrar las Vísperas de la bienaventurada Virgen María, Reina o las Vísperas que corresponden al título que representa la imagen que va a ser coronada.

1045. Las Vísperas comienzan como de costumbre. Antes del himno, el Obispo, según convenga, a manera de monición, se dirige a los fieles para preparar su ánimo a la celebración.

Sigue el canto de los salmos con sus antífonas.

Concluida la salmodia, es conveniente hacer una lectura más larga, escogida entre las que se proponen en el Leccionario para las fiestas de la bienaventurada Virgen María. A continuación el Obispo hace la homilía.

1046. Después de la homilía, si parece oportuno, todos meditan en silencio durante unos momentos la palabra de Dios. Seguidamente se canta el responsorio breve: Santa María, Reina del mundo entero, u otro canto de la misma índole.

1047. Terminado el canto, el Obispo, dejada la mitra, se levanta. Todos se levantan como él.

Estando de pie, en la cátedra, bendice la corona o coronas, con la oración Bendito eres, Señor, y las asperja con agua bendita.

Entonces el Obispo se acerca a la imagen y la adorna con la corona, sin decir nada.

1048. Una vez impuesta la corona, se entona el cántico Magnificat con una de las antífonas que se encuentran en el Ritual. Mientras se canta el cántico evangélico, el Obispo, después de incensar el altar y la cruz, incienso también la imagen de la bienaventurada Virgen María.

1049. Terminado el cántico, se hace la oración universal según uno de los modos propuestos en el Ritual.

Después del Padrenuestro, a no ser que deba decirse otra oración del Oficio del día, el Obispo dice la oración Dios todopoderoso que

nos has dado como Madre y como Reina a la Madre de tu Hijo, tal como se encuentra en el Ritual.

En seguida el Obispo bendice al pueblo del modo acostumbrado. El diácono lo despide, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios.

Para terminar es conveniente cantar una antífona de la bienaventurada Virgen María.

III. CORONACIÓN UNIDA A LA CELEBRACIÓN DE LA PALABRA DE DIOS

1050. El Obispo en el "secretarium", o en otro lugar adecuado, reviste sobre el alba: la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial blanca o de color festivo y recibe la mitra y el báculo.

En seguida hace, como de costumbre, su ingreso a la iglesia, mientras se canta la antífona De pie a tu derecha está la Reina, con el Salmo 44, u otro canto adecuado.

El Obispo, al llegar al altar deja el báculo y la mitra, besa el altar y se dirige a la cátedra; desde donde, una vez terminado el canto, saluda al pueblo diciendo: La gracia de nuestro Señor Jesucristo, u otro saludo semejante a éste.

1051. Enseguida, el Obispo, habla brevemente a los fieles para preparar su ánimo a la celebración y explicar su significado.

Terminada la monición, invita a los fieles a orar y después de unos momentos de oración en silencio, dice la oración Dios todopoderoso, que nos has dado como Madre y como Reina a la Madre de tu Hijo.

1052. Terminada la oración, todos se sientan. El Obispo recibe la mitra y se inicia la celebración de la palabra de Dios, que se desarrolla como de costumbre.

Las lecturas se escogen de las que se asignan en el Leccionario para las celebraciones de la bienaventurada Virgen María, sobre todo las de la bienaventurada Virgen María Reina, intercalando el salmo responsorial, o unos momentos de sagrado silencio. La lectura del Evangelio debe conservar lugar principal.

1053. Terminadas las lecturas, el Obispo hace la homilía y todo se desarrolla tal como se describe en los nn. 1041-1042.

Después se hace la súplica litánica, según el modo indicado en el Ritual, o de otro modo adecuado a las circunstancias.

Terminadas las letanías, el Obispo bendice al pueblo, al cual el diácono despide.

Por último se canta una antífona según, la diversidad de los tiempos litúrgicos, u otro canto adecuado.

CAPITULO XIX. BENDICIÓN DE UN CEMENTERIO

NOCIONES GENERALES

1054. La Iglesia, al considerar lugar sagrado el cementerio, desea vivamente que los nuevos cementerios construidos por la comunidad católica, o por la autoridad pública en regiones católicas, se bendigan y que en ellos se erija la Cruz del Señor, como signo de esperanza y de resurrección para todos los hombres.

Los discípulos de Cristo "ni por la región, ni por la lengua, ni por las instituciones políticas de la vida, son distintos de los demás hombres", anhelan vivir en familia con todos ellos: oran, pues, al Padre celestial por los difuntos y piden por quienes murieron en la paz de Cristo y por todos los difuntos cuya fe sólo El conoció.

Por tal razón los cristianos sepultan y honran, en los cementerios no sólo los cuerpos de quienes la fe hizo hermanos, sino también de aquellos a quienes la naturaleza humana hizo partícipes, pues a todos redimió Cristo en la cruz y por todos derramó su sangre.

1055. La bendición del cementerio puede realizarse cualquier día, excepto el Miércoles de Ceniza y la Semana Santa.

Elijase preferentemente un día en que los fieles puedan concurrir en mayor número, sobre todo el domingo, porque la celebración semanal de la Pascua del Señor expresa mejor el sentido pascual de la muerte cristiana.

1056. Es conveniente que la celebración sea realizada por el obispo de la diócesis; pero si él no pudiera hacerla, encomendará este oficio a otro Obispo o a un presbítero, que sea partícipe y cooperador suyo en el cuidado pastoral de la diócesis o de los fieles que edificaron el cementerio (como por ejemplo el rector o el párroco del cementerio) .

Redáctese el documento de la bendición realizada, haciendo las adaptaciones del caso, como se dice en el n. 877; un ejemplar se conservará en la curia diocesana y otro en el archivo del cementerio.

1057. Para celebrar el rito de bendición del cementerio, prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano y Leccionario;
- b) cruz procesional y antorchas que llevarán los ministros en la procesión de la iglesia al cementerio;
- c) recipiente con agua bendita y aspersionario;
- d) incensario, naveta con incienso y cucharilla;
- e) si se va a dedicar o bendecir el altar de la capilla del cementerio:
 - lo que se requiere para el ornato del altar;
 - todo lo necesario para la dedicación o bendición de un altar;
- f) si después de la bendición se celebra el sacrificio eucarístico, prepárese todo lo necesario para la Misa.

Para la celebración del rito se usarán vestiduras litúrgicas de color adecuado.

Prepárese lo siguiente:

- para el Obispo: alba, estola, cruz pectoral, si se juzga conveniente, capa pluvial, casulla, mitra y báculo pastoral;
- para los presbíteros concelebrantes: vestiduras para concelebrar la Misa;
- para los diáconos: albas, estolas y, si se juzga conveniente, dalmáticas;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

ACCESO AL CEMENTERIO

1058. Donde pueda hacerse, es preferible que la comunidad de los fieles se reúna en la iglesia o en otro sitio adecuado cercano al cementerio que se va a bendecir.

Si la procesión no puede hacerse, o no parece oportuna, los fieles se congregan cerca de la puerta del cementerio.

El Obispo revestido con alba, estola y capa pluvial (o si va a celebrar la Misa en el cementerio, y lo aconsejan las circunstancias, revestido con casulla) y llevando la mitra y el báculo, se dirige con los ministros adonde está congregado el pueblo.

Luego, dejados el báculo y la mitra saluda a los fieles, diciendo: La gracia de nuestro Señor Jesucristo, quien entregó la vida, u otro saludo semejante a éste.

El pueblo responde: Y con tu espíritu, o de otra manera adecuada.

1059. En seguida el Obispo dispone convenientemente el ánimo de los fieles para la celebración con la monición: Hermanos carísimos: movidos por la piedad cristiana, o expresado con otras palabras

semejantes.

Terminada la monición, el Obispo invita a orar y, después de unos momentos de oración en silencio, dice la oración colecta: Oh Dios,, que a tus fieles.

1060. Terminada la oración, el diácono, si es del caso, dice la monición: Avancemos en paz.

Y se ordena la procesión al cementerio de la siguiente manera:

- precede el crucífero en medio de dos ministros con antorchas encendidas;
- siguen los ministros;
- el Obispo, con mitra y báculo;
- y por último, los fieles.

Entretanto puede cantarse el Salmo 117 con la antifona: Mi herencia, Señor, u otra indicada en el Ritual, u otros cantos adecuados.

Pero si la procesión no puede hacerse, inmediatamente después de la oración colecta el Obispo, habiendo tomado nuevamente la mitra y el báculo, entra al cementerio con los ministros y fieles, mientras se canta la antifona: Oí la voz, con el Salmo 133, u otro canto adecuado.

LECTURA DE LA PALABRA DE DIOS

1061. La procesión se dirige al sitio donde está levantada la Cruz, desde donde se hace la lectura de la palabra de Dios; o si allí no puede hacerse cómodamente, entonces se dirige a la capilla o a otro sitio más apto.

1062. En seguida se leen uno o varios textos de la Sagrada Escritura.

Pero si sigue la celebración de la liturgia de la Eucaristía, se dicen, con un salmo responsorial intercalado convenientemente, por lo menos dos lecturas tomadas del Leccionario de difuntos; de ellas la última será el Evangelio.

1063. Terminadas las lecturas, el Obispo hace la homilía en la cual explica tanto las lecturas como el sentido pascual de la muerte cristiana.

BENDICIÓN DE LA CRUZ Y DEL TERRENO DEL CEMENTERIO

1064. Terminada la homilía el Obispo, de pie y sin mitra, delante de la Cruz levantada en medio del cementerio, bendice la Cruz misma y todo el terreno del cementerio, diciendo la oración Dios de todo consuelo.

Luego pone incienso en el incensario e inciensa la Cruz. En seguida asperja con agua bendita el cementerio y a los participantes.

La aspersion del cementerio puede hacerla o estando de pie en medio del terreno del cementerio, o rodeando los muros del cementerio: en este caso es conveniente cantar la antifona: Me alegro en el Señor, con el Salmo 50.

LITURGIA EUCARÍSTICA O PRECES

1065. Terminado lo anterior, si va a celebrarse el sacrificio del Señor por los difuntos, el Obispo, si es el caso, reviste la casulla y se dirige al altar preparado para la Misa, hace con los ministros la debida reverencia y venera el altar con un beso.

El diácono o los ministros colocan sobre el altar el corporal, el purificador, el cáliz y el Misal. Luego llevan el pan, el vino y el agua.

La Misa prosigue como de costumbre.

1066. Si el altar de la capilla del cementerio se va a dedicar o a bendecir, hay que observar lo que se dijo sobre la dedicación de un altar (nn. 943ss) , o sobre la bendición (nn. 979ss).

1067. Pero sino se celebra la Eucaristía, terminada la aspersión del cementerio, se hace la oración universal, o como se acostumbra en la Misa, o como se indica en el Ritual Romano.

La oración universal se concluye con el Padrenuestro, cantado o recitado y con la oración del Obispo.

En seguida el Obispo, con la mitra y el báculo, bendice al pueblo de la forma acostumbrada.

El diácono despide al pueblo, diciendo: Podéis ir en paz. Todos responden: Demos gracias a Dios, y se retiran.

Celebración de dedicación de un cementerio común a varias confesiones cristianas.

1068. Si en alguna parte se construye un cementerio o por la autoridad pública, o por una comunidad cristiana -a saber, por hermanos separados y por católicos- para inhumar difuntos de comunidades principalmente cristianas, es conveniente que el cementerio sea dedicado mediante una celebración ecuménica, cuyas partes se dispondrán con la cooperación de todos los interesados.

La celebración, en cuanto respecta a los católicos, debe ser preparada por el Ordinario del lugar.

Presencia de los católicos en la celebración de dedicación de un cementerio no cristiano o que manifieste índole meramente laica.

1069. Si la comunidad católica es invitada a la dedicación de un cementerio que manifiesta la índole propia de una religión no cristiana, o puramente laica, la Madre Iglesia no rehusa su presencia en la celebración u oración por todos los difuntos.

Corresponde al Ordinario del lugar dirigir la presencia de los católicos.

El sacerdote católico y los fieles, concedida la facultad, elijan las lecturas de la Sagrada Escritura, los salmos, las oraciones que expresen con claridad la doctrina de la Iglesia sobre la muerte y el fin del hombre, quien por su propia naturaleza se inclina ante el Dios vivo y verdadero.

CAPITULO XX. ROGATIVA PUBLICA QUE DEBE HACERSE CUANDO SE HA INFERIDO UNA GRAVE INJURIA A UNA IGLESIA

NOCIONES GENERALES

1070. Los delitos que se cometen en una iglesia, afectan y hieren n cierta manera a toda la comunidad de los creyentes en Cristo, e quienes el edificio sagrado es signo e imagen.

De este género deben considerarse delitos y profanaciones que se cometen o contra los sagrados misterios, especialmente contra las especies eucarísticas, u ocasionan grave injuria y se cometen en desprecio de la Iglesia, o que ofenden gravemente la dignidad del hombre y de la sociedad humana.

La iglesia, pues, se viola por acciones gravemente injuriosas hechas allí con escándalo de los fieles, las cuales, según el juicio del Ordinario del lugar, son tan graves y tan contrarias a la santidad del lugar, que no sea lícito realizar el culto allí, mientras no se repare la injuria con un rito penitencial.

1071. La injuria causada a la iglesia debe repararse cuanto antes mediante una celebración penitencial. Hasta que no se realice la celebración penitencial, no se celebre en esta iglesia ni la Eucaristía ni otros sacramentos o acción litúrgica.

Es muy conveniente que la conciencia de los fieles se disponga para la celebración penitencial con la predicación de la palabra de Dios y con ejercicios piadosos, Más aún, los fieles refórmense interiormente con la celebración del sacramento de la penitencia.

En signo de penitencia:

- desnúdese el altar;
- quítense los signos que ordinariamente expresan alegría y gozo, como son las luces encendidas, las flores u otros signos parecidos.

1072. Es conveniente que el Obispo de la diócesis presida la celebración penitencial para significar que no sólo la comunidad del lugar, sino también toda la Iglesia diocesana se asocia a la celebración y que está dispuesta para la conversión y la penitencia.

Según las circunstancias, el Obispo, juntamente con el rector de la iglesia de la comunidad local, determinará si ha de celebrarse el sacrificio de la Eucaristía o una celebración de la palabra de Dios.

1073. La celebración penitencial puede realizarse cualquier día, excepto el Triduo Pascual, los domingos y las solemnidades.

Pero nada se opone, más aún conviene, para que los fieles no sufran detrimento espiritual, que la celebración penitencial se celebre la vigilia del domingo o de una solemnidad.

1074. Para la celebración penitencial prepárese lo siguiente:

- a) Ritual Romano;
- b) Leccionario;
- c) recipiente con agua bendita y aspersionario;
- d) incensario con naveta y cucharilla;
- e) cruz procesional;
- f) antorchas para los ministros;
- g) manteles, cirios y lo demás necesario para adornar el altar;
- h) lo necesario para la celebración de la Misa, si es que ésta se celebra.

En la celebración penitencial se usan vestiduras litúrgicas de color morado o penitencial, según las costumbres de los lugares, a no ser que se celebre una Misa que requiera otro color.

Prepárese:

- para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola, capa pluvial o casulla, mitra y báculo pastoral;
- para los concelebrantes: vestiduras para la Misa;
- para los diáconos: albas, estolas y, si se cree conveniente, dalmáticas;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

I. CELEBRACIÓN PENITENCIAL UNIDA A LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

1075. La celebración más conveniente que se puede emplear para reparar la injuria causada a una iglesia, es aquella en que la acción penitencial se armoniza convenientemente con la celebración de la Eucaristía.

Pues así como la nueva iglesia se dedica especialmente con la celebración de la Eucaristía, también es bueno que la iglesia injuriada se repare con la misma celebración.

1076. Por razón de la comunión con que los sacerdotes se asocian al Obispo en la celebración penitencial, conviene que el Obispo concelebre la Misa con los presbíteros presentes, y sobre todo con quienes ejercen oficio pastoral en la iglesia a la cual se le causó la injuria.

1077. Los textos propios para la celebración de la Misa se indican en su lugar en el Ritual.

Sin embargo, puede celebrarse la Misa que parezca más apta para reparar la injuria causada, por ejemplo, la Misa de la Santísima Eucaristía, cuando haya sido profanado gravemente el Santísimo Sacramento, o la Misa para fomentar la concordia, si en el recinto mismo de la iglesia hubo una grave contienda entre hermanos de la comunidad.

INGRESO A LA IGLESIA

1078. La reunión del pueblo y la entrada, según las circunstancias de los tiempos y de los lugares, se hace convenientemente, según uno de los modos siguientes:

Primer modo: Procesión.

1079. A la hora oportuna el pueblo se congrega en una iglesia vecina o en otro lugar adecuado, desde donde sea conveniente que la procesión, precedida por el crucífero, se dirija hacia la iglesia profanada, cuya injuria ha de ser reparada.

El Obispo con mitra y báculo, los presbíteros concelebrantes, el diácono, y los ministros, cada uno revestido con su vestidura respectiva, se acercan al lugar donde está congregado el pueblo.

El Obispo, dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo.

1080. En seguida el Obispo con la monición dispone convenientemente la atención de los fieles para la celebración.

Luego invita a orar, y después de una breve oración en silencio, dice la oración colecta.

1081. Entonces el diácono, si se cree conveniente, dice en voz alta: Avancemos en paz.

Y se organiza la procesión hacia la iglesia, cuya injuria debe ser reparada.

- precede el crucífero en medio de dos acólitos con cirios encendidos;
- siguen los ministros, los presbíteros concelebrantes;
- el Obispo, con mitra y báculo, acompañado por los diáconos;
- a continuación los fieles.

Mientras avanza la procesión se cantan, como de costumbre, las letanías de los Santos, a las cuales se agregan en su lugar oportuno las invocaciones del Patrono del lugar o del Titular de la iglesia a la que se reparará la injuria.

Antes de la invocación: Jesús, Hijo de Dios vivo, se agrega la invocación que esté de acuerdo con la celebración y también se puede agregar otras que correspondan a las necesidades de la comunidad.

1082. Al entrar el Obispo a la iglesia, omitida la veneración del altar, va a la sede.

Los concelebrantes, los diáconos y los ministros se colocan en los asientos que les han sido asignados en el presbiterio.

Luego el Obispo, dejados el báculo y la mitra, bendice el agua y hace la aspersion como se describe en los nn. 1085-1086.

Segundo modo: entrada.

1083. Si no se puede hacer la procesión, o no parece oportuno, los fieles se congregan en la iglesia.

El Obispo, con mitra y báculo, los presbíteros concelebrantes, los diáconos y los ministros, cada uno revestido con su vestidura propia, y precedidos por el crucífero, entre dos ministros con antorchas, salen del "secretarium", y por la nave de la iglesia, se dirigen hacia el presbiterio.

Entre tanto se canta la antifona con el Salmo 129, u otro canto adecuado.

1084. Cuando la procesión llega al presbiterio, los ministros, los diáconos y los presbíteros concelebrantes se colocan en los asientos que les han sido asignados.

El Obispo, omitida la veneración del altar, se dirige a la sede donde, dejados el báculo y la mitra, saluda al pueblo.

BENDICIÓN Y ASPERSIÓN DEL AGUA

1085. Terminado el rito de entrada, el Obispo bendice el agua para asperjar al pueblo en recuerdo del bautismo, como signo de penitencia, y para lavar el altar y las paredes de la iglesia profanada.

Los ministros llevan un recipiente con agua al Obispo, quien está de pie cerca a la cátedra.

El Obispo con una monición invita a todos a orar, y después de una breve oración en silencio, dice la oración de bendición.

1086. Una vez pronunciada la invocación sobre el agua, el Obispo, acompañado por los diáconos, asperja con agua bendita el altar y, si le parece, pasa por la nave de la iglesia y asperja también al pueblo y las paredes.

Entretanto se canta una antifona.

1087. Terminada la aspersion, el Obispo regresa a la cátedra.

Luego, con las manos juntas, invita a orar, y después de una breve oración en silencio, con las manos extendidas, dice la oración colecta.

LITURGIA DE LA PALABRA

1088. En la liturgia de la palabra las lecturas, el salmo responsorial, el versículo antes del Evangelio, se eligen de entre los que se proponen en el Leccionario de la Misa por la remisión de los pecados, a no ser que por las circunstancias, se crea que debe elegirse otra más a propósito.

Una vez leído el Evangelio, el Obispo se sienta como de costumbre con báculo y mitra, a no ser que prefiera de otro modo, y hace la homilía en la cual explica tanto las lecturas bíblicas, como la restaurada dignidad de la iglesia y la santidad que debe acrecentarse en la Iglesia local,

1089. La oración universal se omite, si al inicio de la celebración se cantaron las letanías de los Santos.

De no ser así, conviene que la oración universal se haga de tal manera que a las peticiones acostumbradas en ella, se agregue una súplica por la conversión y el perdón, teniendo en cuenta los modelos que se encuentran en el Ritual Romano.

LITURGIA DE LA EUCARISTÍA

1090. Terminada la oración universal, el Obispo, recibida la mitra, se sienta.

El diácono y los ministros cubren el altar con el mantel y, si se juzga conveniente, lo adornan con flores, y disponen de manera adecuada los candeleros con cirios para la Misa, como también la cruz, si el del caso.

Preparado el altar, algunos fieles llevan el pan, el vino y el agua para la celebración de la Eucaristía.

El Obispo recibe los dones en la sede.

Mientras se llevan los dones, se puede cantar la antífona u otro canto adecuado.

Después el diácono y los ministros colocan sobre el altar el corporal, el purificador, el cáliz y el Misal.

Cuando todo está preparado, el Obispo deja la mitra, va al altar y lo besa.

La Misa prosigue como de costumbre.

Dicha la oración Acepta, Señor, nuestro corazón contrito, se inciensan los dones y el altar.

Después se dice la oración sobre las ofrendas.

1091. Donde se infirió grave injuria a las especies eucarísticas, omitidos los ritos de conclusión, sigue, si se juzga oportuno, la exposición y bendición, tal como se describe en el n. 1105.

Para dar la bendición final como de costumbre, el Obispo puede usar una de las fórmulas de bendición solemne.

Terminada la bendición, el diácono despide al pueblo como de costumbre.

II. CELEBRACIÓN PENITENCIAL UNIDA A UNA CELEBRACIÓN DE LA PALABRA

1092. Si se hace solamente una celebración de la palabra de Dios, todo se realiza según lo indicado en los nn. 1079-1080.

Después se implora la misericordia de Dios con la súplica propuesta en el Ritual, o con otra adecuada súplica penitencial.

A continuación, los ministros o los fieles extienden el mantel sobre el altar y, si se juzga oportuno, se adorna con flores, mientras el recinto se ilumina festivamente.

El Obispo se acerca al altar, lo venera con un beso y lo incensa.

Terminada la incensación, de pie ante el altar, introduce el Padrenuestro con una monición adecuada. El Padrenuestro lo cantan todos al mismo tiempo.

Inmediatamente el Obispo dice la oración correspondiente indicada en el Ritual.

Concluida la oración, se bendice y despide al pueblo como de costumbre.

CAPITULO XXI. PROCESIONES

1093. De conformidad con la enseñanza de los Santos Padres, la Iglesia acostumbró hacer uso frecuente de las procesiones públicas y sagradas, o rogativas públicas que hace el pueblo, guiados por el clero, yendo ordenadamente de un lugar sagrado a otro lugar sagrado, mientras ora y canta, o para impulsar la piedad de los fieles, o para conmemorar los beneficios de Dios y darle gracias o para implorar el auxilio

divino, por lo cual deben celebrarse con la piedad que es debida; efectivamente entrañan grandes y divinos misterios y también se consiguen de Dios frutos saludables de piedad cristiana cuando se realizan con devoción; de todo lo cual los pastores de almas deben avisar e instruir a los fieles.

1094. Las procesiones son o bien ordinarias, las que se realizan en días determinados durante el año, según las normas de los libros litúrgicos o las costumbres de las Iglesias, o bien extraordinarias, las que se ordenan en días especiales por una causa pública.

1095. Entre las procesiones ordinarias ocupan el primer lugar la de la fiesta de la Presentación del Señor, la del Domingo de Ramos en la Pasión del Señor y la de la Vigilia pascual, en las cuales se conmemoran los misterios del Señor; igualmente la procesión del Santísimo Sacramento, después de la Misa en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

1096. Las procesiones extraordinarias las ordena la Conferencia Episcopal, como son las Rogativas, o el Ordinario del lugar, con las procesiones por alguna necesidad pública, o procesiones con sagradas reliquias, o con imágenes, u otras semejantes.

1097. Exceptuadas las procesiones con el Santísimo Sacramento, que siguen a la Misa, ya que dentro de ésta se ha de consagrar la Hostia para llevarla en la procesión, las demás procesiones precederán ordinariamente a la celebración de la Misa, a menos que por causa grave al Ordinario del lugar le parezca de otro modo.

1098. Las procesiones, principalmente si se hacen por las calles, de tal manera deben ordenarse que redunden en edificación de todos.

Adáptense también a las condiciones de los pueblos y a la índole de la ciudad y del lugar.

1099. En el ordenamiento de las procesiones, obsérvese el ritual que para ellas se describe en este Ceremonial, y en los demás libros litúrgicos pertinentes.

Encabezará siempre la procesión la cruz, que irá entre dos candeleros con cirios encendidos, y, excepto las procesiones del Santísimo Sacramento, la antecede el turiferario con incensario humeante, si se usa incienso.

1100. Cuando el Obispo participa en las procesiones del Santísimo Sacramento, de la reliquia del árbol de la Santa Cruz, de las reliquias, de las imágenes y otras semejantes, conviene que siempre presida la procesión, con capa pluvial, y lleve el Santísimo Sacramento o el objeto sagrado.

Cuando el Obispo, revestido con la capa pluvial, no lleva el Santísimo Sacramento, o el objeto sagrado, siempre precede a quien lo lleva.

Pero si participa revestido con hábito coral, va después del Santísimo Sacramento o del objeto sagrado.

Los demás Obispos que participen, si están revestidos con hábito coral, siguen al Santísimo Sacramento o al objeto sagrado, de tal manera que los más dignos estén más cerca del Santísimo Sacramento.

Si están revestidos con capa pluvial, anteceden al Obispo, de tal manera que siempre los más dignos estén más cerca del Santísimo Sacramento, o del objeto sagrado.

1101. Exceptuadas las procesiones del Santísimo Sacramento y de las reliquias de la Santa Cruz, el Obispo, si está revestido con las vestiduras litúrgicas, lleva mitra, y, a no ser que deba llevar algo en la mano, por ejemplo un cirio, el ramo bendecido, también lleva el báculo.

Sin embargo, cuando el Obispo no lleva el báculo, un ministro lo porta delante de él.

CAPITULO XXII. EXPOSICION Y BENDICION EUCARISTICA

NOCIONES GENERALES

1102. La exposición de la Santísima Eucaristía lleva a reconocer en ella la admirable presencia de Cristo, e invita a la unión de corazón con él, que llega a su culmen en la Comunión sacramental.

Por lo cual hay que atender a que en tales exposiciones el culto del Santísimo resplandezca de modo que manifieste la relación con la Misa.

1103. Delante del Santísimo Sacramento expuesto, se hará genuflexión con una sola rodilla.

1104. Para la exposición del Santísimo Sacramento que se hace con la custodia, prepárese:

a) Sobre el altar, o cerca de él, según lo requiera cada caso:

- la custodia y, si se juzga conveniente, el corporal;
- cuatro o seis cirios;
- flores, si se juzga conveniente;
- el Ritual Romano;
- velo humeral
- asientos y reclinatorios cuando y donde se requieran, para el Obispo y los ministros.

b) En el "secretarium"

- incensario, la naveta con el incienso y la cucharilla
- vestiduras litúrgicas de color blanco o festivo:
 - para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola, capa pluvial, mitra, báculo pastoral;
 - para los presbíteros: albas, estolas, capas pluviales;
 - para los diáconos: albas, estolas y, si se cree conveniente, dalmáticas;
 - para los demás ministros: albas, u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

I. EXPOSICIÓN PROLONGADA

La exposición

1105. Si la exposición es más solemne y prolongada, la hostia para la adoración se consagrará en la Misa inmediatamente anterior, y se colocará en la custodia sobre el altar, después de la Comunión. La Misa terminará con la oración después de la Comunión, omitidos los ritos de conclusión, antes que el Obispo se retire, incienso el Sacramento, con el rito descrito en el n. 1109.

1106. Si la exposición se hace fuera de la Misa, y el Obispo lava a presidir, se le recibirá según el modo descrito en el n. 79; en el "secretarium", o en otro lugar conveniente el Obispo reviste sobre el alba la cruz pectoral, la estola, la capa pluvial del color requerido y, como de costumbre, recibe la mitra y el báculo.

Lo asisten dos diáconos, o por lo menos uno, revestidos con las vestiduras litúrgicas de su orden.

Si no hay diáconos, asisten al Obispo presbíteros revestidos con capa pluvial.

1107. Al llegar el Obispo al altar, entrega el báculo pastoral al ministro y deja la mitra; junto con los diáconos que lo asisten, hace profunda reverencia al altar, o genuflexión, si en el presbiterio se conserva el Santísimo, y permanece de rodillas ante el altar.

1108. Enseguida el diácono recibe el velo humeral, y, acompañado por acólitos con cirios encendidos, traslada el Sacramento desde el lugar de la reserva y lo coloca en la custodia sobre la mesa del altar cubierto con el mantel y, si se juzga conveniente, con el corporal. Luego hace genuflexión y regresa al lado del Obispo.

Cuando el Santísimo se reserva en el altar donde se hace la exposición, el diácono sube al altar, abre el tabernáculo hace genuflexión y coloca el Sacramento en la custodia que deja sobre la mesa del altar.

1109. Luego, el Obispo se levanta. El turiferario se lea cerca y el diácono le presenta la naveta. El Obispo, pone incienso en el incensario y lo bendice.

En seguida el Obispo, de rodillas, recibe del diácono el incensario, junto con los diáconos que lo asisten, hace reverencia al Santísimo Sacramento y lo inciensa.

Renovada la inclinación al Santísimo, devuelve el incensario al diácono.

1110. Después el Obispo puede retirarse, si la adoración se prolonga por largo tiempo.

Pero si decide permanecer, puede dirigirse a la cátedra o a otro lugar adecuado en el presbiterio.

La adoración

1111. Durante la exposición las oraciones, cantos y lecturas se dispondrán de tal manera que los fieles, recogidos en la oración, se reconcentren en Cristo Señor.

Para favorecer la oración íntima se emplearán lecturas de la Sagrada Escritura con homilía, o breves exhortaciones que conduzcan a los fieles a una mejor estima del Misterio Eucarístico. Conviene también, que los fieles respondan cantando a la Palabra de Dios y que, en momentos adecuados, se guarde un sagrado silencio.

Durante la exposición más prolongada con el Santísimo Sacramento puede celebrarse también alguna parte de la Liturgia de las Horas sobre todo de las Horas principales, pues por ella la alabanza acción de gracias que se tributan a Dios en la celebración de la Eucaristía, se extienden a las diversas horas del día, y las súplicas: de la Iglesia se dirigen a Cristo y por él mismo al Padre, en nombre del mundo entero.

La bendición

1112. Cuando está para terminar la adoración, el Obispo se acerca al altar.

Si entonces acaba de llegar, se observará lo que se describió en el n. 1107.

Cuando llega al altar, entrega el báculo pastoral al ministro y de la mitra.

1113. El Obispo hace genuflexión juntamente con los diáconos y permanece de rodillas ante el altar.

Entre tanto se entona la estrofa *Tantum ergo*, u otro canto eucarístico.

Después de poner incienso en el incensario y de bendecirlo, el Obispo, de rodillas, inciensa el Sacramento, como se dijo antes.

Luego se levanta y dice: *Oremos*. Y todos oran en silencio durante algunos momentos. Entonces el Obispo, con las manos extendidas, dice: *Oh Dios, que en este Sacramento admirable, u otra de las oraciones que se proponen en el Ritual Romano.*

1114. Terminada la oración, el Obispo recibe el velo humeral, sube al altar, hace genuflexión y, con la ayuda del diácono, recibe la custodia con ambas manos, cubiertas con el velo, y la sostiene elevada, se vuelve hacia el pueblo y sin decir nada hace sobre él el signo de la cruz.

Terminada la bendición, el diácono recibe la custodia de manos de Obispo, y la coloca sobre el altar. El Obispo y el diácono hacen genuflexión.

Luego, mientras el Obispo, dejado el velo humeral, permanece de rodillas delante del altar, el diácono traslada reverentemente el Sacramento a la capilla de la reserva, donde lo coloca en el tabernáculo, hace genuflexión y cierra el tabernáculo.

Entretanto, el pueblo, si se cree conveniente, dice alguna aclamación.

Y regresan al "secretarium" de la manera acostumbrada.

II. EXPOSICIÓN BREVE

1115. Si la exposición es breve y con el copón, y la preside el Obispo, prepárese lo siguiente:

- al menos dos cirios;
- incensario y naveta con incienso, si se juzga oportuno;
- para el Obispo: alba, cruz pectoral, estola y capa pluvial;
- para el diácono o el presbítero: alba y estola;
- para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas.

Cuando el Obispo haya llegado al altar, hará la debida reverencia y permanecerá de rodillas ante el altar.

El diácono o el presbítero expone el Santísimo Sacramento.

Si se emplea incienso obsérvese lo que se dijo en el n. 1109 y 1113.

Cuando está para terminar la adoración se canta la estrofa *Tantum ergo*, u otro canto eucarístico.

Luego el Obispo se levanta y dice: *Oremos*. Y todos oran en silencio durante algunos momentos. Entonces el Obispo, con las manos extendidas, dice la oración adecuada, tomada del Ritual Romano.

El Obispo recibe el velo humeral, sube al altar, hace genuflexión, toma el copón con ambas manos, cubiertas con el velo, y se vuelve hacia el pueblo, sobre él hace el signo de la cruz, sin decir nada.

En seguida coloca el copón sobre el altar, hace genuflexión, deja el velo humeral y permanece de rodillas delante del altar, mientras el diácono o el presbítero coloca el Santísimo Sacramento en el tabernáculo.

Después de hacer la debida reverencia, todos regresan al "secretarium".

CAPITULO XXIII. BENDICIONES QUE DA EL OBISPO

NOCIONES GENERALES

1116. El ministerio de la bendición está unido al peculiar ejercicio del sacerdocio de Cristo, según el lugar y el oficio que le corresponde a cada uno en el pueblo de Dios.

En este sentido conviene que el Obispo presida especialmente aquellas celebraciones que se refieren a toda la comunidad diocesana; por lo mismo, el Obispo puede reservarlas para sí, pero de manera que generalmente pueda también delegar a un presbítero, para que presida en su nombre.

El Obispo también debe tener el cuidado de instruir al pueblo de Dios acerca de la recta significación de los ritos y oraciones que la Iglesia emplea para dar la bendición, a fin de que no se introduzca en las sagradas celebraciones cualquier cosa que por superstición o mezcla de vana credulidad, pueda ser nocivo para la pureza de la fe.

1117. En los libros litúrgicos la celebración típica de la bendición comprende dos partes: primera, lectura de la Palabra de Dios, segunda, es la alabanza de la bondad de Dios y petición de la ayuda divina.

Sin embargo, observando la estructura y el orden de estas partes principales, en varios Rituales se conceden facultades para favorecer rectamente la norma fundamental de la participación consciente, activa y adecuada.

Por tanto, aunque se deba bendecir algo sólo con el signo de la cruz, siempre hay que cuidar diligentemente el anuncio de la salvación, la comunicación de la fe, la alabanza de Dios y la oración, unidos a la bendición como celebración.

I. BENDICIÓN ORDINARIA

1118. Al final de la Misa estacional el Obispo bendice al pueblo como se indica en el n. 169.

1119. En otras Misas y acciones litúrgicas, (por ejemplo, al final de Vísperas o de Laudes, al finalizar las procesiones en que no se lleva el Santísimo Sacramento, etc.), o también fuera de las acciones litúrgicas, el Obispo puede dar la bendición usando una de las dos siguientes fórmulas.

Primer modo

1120. El Obispo recibe la mitra, si la usa, y, extendiendo las manos, saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros.

Todos responden: Y con tu espíritu.

Entonces el Obispo, con las manos extendidas sobre los fieles que va a bendecir, prosigue: La paz de Dios, que supera toda inteligencia, guarde vuestros corazones y vuestros pensamientos en el conocimiento y en el amor de Dios y de su Hijo Jesucristo.

Y todos responden. Amén

Entonces el Obispo recibe el báculo, si lo usa, y dice: Y la bendición de Dios todopoderoso, y haciendo tres veces el signo de la cruz sobre el pueblo, agrega: Padre, Hijo, y Espíritu Santo descienda sobre vosotros.

Segundo modo

1121. El Obispo, una vez que ha saludado al pueblo, como se dice en el n. 1120, dice: Bendito sea el nombre del Señor.

Y todos responde: Ahora y por todos los siglos.

En seguida agrega: Nuestro auxilio es el nombre del Señor. Y todos responden: Que hizo el cielo y la tierra.

Finalmente dice: La bendición de Dios todopoderoso, como se dijo en el n. 1120.

II. BENDICIÓN APOSTÓLICA

1122. El Obispo puede dar en su diócesis la Bendición Apostólica con indulgencia plenaria, tres veces al año, en las fiestas solemnes señaladas por él, aunque sólo asista a la Misa.

Los otros prelados equiparados por el derecho a los Obispos diocesanos, aunque carezcan de la dignidad episcopal, desde el principio de su ministerio pastoral, pueden dar la bendición papal con la misma

indulgencia, en su territorio tres veces al año, en las fiestas solemnes señaladas por ellos.

Esta bendición se da al final de la Misa, en vez de la bendición acostumbrada.

El acto penitencial del principio de la Misa se orienta ya a esta bendición.

1123. En la monición para el acto penitencial, el Obispo anuncia a los fieles la bendición con indulgencia plenaria que dará al final de la Misa, y los invita para que se arrepientan de sus pecados y se dispongan a participar de esta indulgencia.

En vez de la fórmula con que concluye habitualmente el acto penitencial, se emplea la siguiente:

Por las súplicas y los méritos de la Bienaventurada siempre Virgen María, de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y de todos los Santos, Dios omnipotente y misericordioso os conceda tiempo de verdadera y fructuosa penitencia, corazón siempre arrepentido, reforma de vida y perseverancia en el bien orar, y perdonados todos vuestros pecados, os conduzca a la vida eterna. Amén.

1124. En la oración universal no se omita una petición por la Iglesia y agréguese una especial por el Romano Pontífice.

1125. Terminada la oración después de la Comunión, el Obispo recibe la mitra.

El diácono anuncia la bendición con estas u otras palabras semejantes:

El Excelentísimo Señor N., por voluntad de Dios y de la Sede Apostólica, Obispo de esta santa Iglesia de N., en nombre del Romano Pontífice, dará la bendición con indulgencia plenaria a todos los aquí presentes, que estén verdaderamente arrepentidos, se hayan confesado y recibido la sagrada Comunión.

Rogad a Dios por nuestro beatísimo Papa N., por nuestro Obispo N., y por la Santa Madre Iglesia y esforzaos por permanecer en plena comunión con ella y en santidad de vida.

1126. Entonces el Obispo, de pie y con mitra, extendiendo las manos saluda al pueblo, diciendo: El Señor esté con vosotros.

Y todos responden: Y con tu espíritu.

El diácono puede decir el invitatorio: Inclinaos para recibir la bendición, u otro con palabras semejantes.

Y el Obispo, con las manos extendidas sobre el pueblo, dice la fórmula de la bendición solemne que se encuentra en el Misal.

Luego recibe el báculo y concluye la bendición con esta fórmula:

Por la intercesión de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo, os bendiga Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo. R/ Amén.

Mientras dice estas últimas palabras, hace el signo de la cruz sobre el pueblo.

III. OTRAS BENDICIONES

1127. Cuando el Obispo hubiere de celebrar una bendición en forma comunitaria y en una gran asamblea, la celebración se ordenará del modo prescrito en el Ritual o en el libro litúrgico propio, para cada una de las bendiciones.

El Obispo revestirá sobre el alba, la cruz pectoral, la estola, la capa pluvial del color apropiado y usará mitra y báculo.

1128. Es conveniente que al Obispo lo asista un diácono revestido con alba, estola y, si se juzga conveniente, con dalmática, o un presbítero revestido con alba o sobrepelliz sobre la sotana, y estola. Los otros ministros revestidos con las vestiduras legítimamente aprobadas para ellos.

El Obispo en la celebración se reserva ordinariamente: el saludo, una breve homilía, en la cual explica, tanto las lecturas bíblicas como el significado de la bendición que se va a impartir, la oración de bendición, que dice de pie y sin mitra, la introducción y conclusión de la oración universal, que conviene hacer, antes de la despedida y la bendición de los fieles, que da según la manera acostumbrada.

PARTE VII. DIAS NOTABLES DE LA VIDA DEL OBISPO

CAPITULO I. ELECCIÓN DEL OBISPO

1129. Tan pronto como la Iglesia local haya sido informada auténticamente de la provisión canónica, el Administrador diocesano convocará al pueblo de Dios para que oportunamente se celebre en la catedral una acción litúrgica con el fin de dar gracias a Dios y orar por el elegido.

1130. El elegido mismo debe cumplir cuanto antes lo siguiente:

- a) si se encuentra en Roma para el momento de la elección, debe presentarse al Romano Pontífice, de lo contrario, enviarle una carta para expresarle su comunión con él, su obediencia, y encomendarle su Iglesia;
- b) si se encuentra en Roma, hace la profesión el Cardenal designado para tal fin; de lo contrario, ante el delegado por la misma Sede Apostólica;
- c) presentarse al Metropolitano o al más antiguo de los Obispos de la Provincia, para que lo informe acerca del estado de su diócesis, y, si es preciso, convenga con él el día de su ordenación episcopal;
- d) renunciar a los cargos que estaba desempeñando hasta entonces para que, dedicándose a la oración y a la meditación, se prepare a su nuevo ministerio;
- e) pedir al Romano Pontífice el palio, si puede usarlo.

1131. Dentro del tiempo establecido por el derecho debe recibir la ordenación episcopal y tomar posesión canónica de la diócesis, como se indica en los nn. 1133-1140.

1132. Al elegido sólo le es lícito usar las vestiduras e insignias episcopales desde el momento de su ordenación, según las prescripciones litúrgicas.

CAPITULO II. ORDENACIÓN DEL OBISPO

1133. Ano ser que esté legítimamente impedido, el elegido- debe recibir la ordenación episcopal dentro de los tres meses siguientes a la recepción de las Letras apostólicas, y ciertamente antes de que tome posesión de su cargo.

1134. La ordenación episcopal se celebra dentro de la Misa según el rito y las normas descritas en el Pontifical Romano (cf. nn. 563-597).

1135. Es muy conveniente que la ordenación del Obispo se celebre en su iglesia catedral.

En este caso toma posesión de su diócesis dentro del mismo rito de ordenación, en el cual se presentan y leen las Letras apostólicas, y el ordenado se sienta en su cátedra, como se dijo en los nn. 573 y 589.

1136. Según la antigua tradición de la iglesia, para manifestarla colegialidad episcopal, los Obispos concelebrantes que consagren al elegido no serán menos de tres, a no ser que la Sede Apostólica haya dispensado en esta materia. Pero es conveniente que todos los Obispos presentes sean consagrantes.

1137. De ordinario el consagrante principal será el metropolitano del sufragáneo; del Obispo auxiliar será el Ordinario del lugar, a no ser que en la bula de nombramiento el Romano Pontífice haya previsto de otra manera.

CAPITULO III. TOMA DE POSESIÓN DE LA DIÓCESIS

1138. A no ser que esté legítimamente impedido el que ha sido promovido al ministerio de Obispo diocesano, debe tomar posesión canónica de su diócesis dentro de los cuatro meses siguientes a la recepción de las Letras apostólicas, si no ha recibido la ordenación episcopal. Pero si ya está ordenado, debe hacerlo dentro de los dos meses siguientes a su recepción.

1139. Si el Obispo es ordenado en su iglesia catedral, toma posesión de su diócesis dentro del mismo rito de la ordenación, en el cual se presentan y leen las Letras apostólicas, y el ordenado se sienta en su cátedra, como se dijo en los nn. 573 y 589.

1140. Si el Obispo ha sido trasladado de otra Iglesia, o no recibió la ordenación en su iglesia catedral, tomará posesión de su diócesis dentro de los términos fijados por el derecho, con el rito de recepción que se describe en los nn. 1141-1144.

En estos casos, el Obispo puede tomar posesión de la diócesis, por justa causa, también por procurador.

Conviene, sin embargo, que el Obispo tome posesión por sí mismo.

CAPITULO IV. RECEPCIÓN DEL OBISPO EN SU IGLESIA CATEDRAL

1141. Si el Obispo ha sido trasladado de otra Iglesia, o si no recibió la ordenación episcopal en su iglesia catedral, entonces, se convoca a la comunidad diocesana para que tan pronto como haya llegado a su Iglesia se le haga la recepción mediante la celebración de la Misa estacional.

1142. El Obispo es recibido ala puerta de la iglesia catedral por la primera dignidad del capítulo, o, si no hay capítulo, por el rector de dicha iglesia, quien revestido con capa pluvial, le ofrece la imagen del Crucifijo para que la bese, y luego le presenta el aspersorio, con agua bendita, con el cual el Obispo se asperja a sí mismo y a los presentes.

Después es conveniente conducir al Obispo a la capilla del Santísimo Sacramento, que adora brevemente de rodillas .

Por último, el Obispo es conducido al "secretarium", donde él, los presbíteros concelebrantes, los diáconos y los demás ministros se revisten con las vestiduras litúrgicas para la Misa, la cual se celebra con el rito estacional.

1143. Después de que el Obispo venera el altar, se dirige a la cátedra, y terminado el canto de entrada, saluda al pueblo, se sienta y recibe la mitra.

Uno de los diáconos o de los presbíteros concelebrantes presenta las Letras apostólicas al Colegio de consultores, y luego las lee en el ambón, en presencia del Canciller de la Curia, quien levanta el acta.

Todos escuchan sentados y al final aclaman, diciendo: Demos gracias a Dios, u otra aclamación adecuada.

Pero en las diócesis recién erigidas estando presente en la iglesia catedral el clero y el pueblo, se hace la comunicación de las mismas Letras, y el presbítero más antiguo entre los presentes lo consigna en el acta.

Luego, si el Obispo tiene derecho de usar el palio, se le impone éste con el rito que se describe en los nn. 1149-1155.

Después, según la costumbre, el Obispo es saludado por la primera dignidad del capítulo o, si no hubiere capítulo, por el rector de la iglesia.

Entonces, según las costumbres locales, se acercan al Obispo para manifestarle obediencia y reverencia: el capítulo y por lo menos una parte del clero, como también fieles y, si se juzga oportuno, también la autoridad civil presente.

Luego omitido el acto penitencial, y si se cree conveniente el Señor, ten piedad, el Obispo deja la mitra, se pone de pie y canta, según las rúbricas: Gloria a Dios en el cielo.

1144. En la homilía después del Evangelio el Obispo habla por primera vez a su pueblo.

La Misa continúa como de ordinario.

1145. Si el Metropolitano introduce al Obispo en su iglesia catedral, entonces él mismo a la puerta de la iglesia le presenta a la primera dignidad del capítulo y preside la procesión de entrada, en la cátedra saluda al pueblo y pide que se muestren y lean las Letras apostólicas. Leídas éstas, y después de una aclamación del pueblo, el Metropolitano invita al Obispo a sentarse en la cátedra.

Luego el Obispo se pone de pie y se canta el Gloria a Dios en el cielo, según las rúbricas.

1146. Pero si el Obispo, por justa causa, hubiera recibido posesión de la diócesis mediante procurador, el rito de recepción se hace como se describió antes, omitido el mostrar y leer las Letras apostólicas.

1147. Desde el día en que ha tomado posesión de la diócesis, todos los presbíteros que celebran Misa en dicha diócesis, aun en las iglesias y oratorios de los exentos, mencionarán el nombre del Obispo en la Plegaria Eucarística.

1148. Es conveniente que el Obispo auxiliar o coadjutor que fuere ordenado en otro sitio distinto a la iglesia catedral de su diócesis, sea presentado al pueblo en una acción Litúrgica por el Obispo residencial.

CAPITULO V. IMPOSICIÓN DEL PALIO

1149. La imposición del palio se hace, siempre que sea posible, en la ordenación episcopal, inmediatamente después de la entrega del anillo episcopal y antes de que se imponga la mitra al nuevo Obispo.

El consagrante principal le impone el palio, diciendo: Para gloria de Dios omnipotente, como se indica en el n. 1154.

Siempre que esto no pueda hacerse, es oportuno unir la imposición del palio con el rito de recepción del Obispo en su iglesia catedral.

La imposición del palio se hace dentro de la celebración de la Eucaristía en la iglesia catedral del Obispo, o en otra iglesia más adecuada de su territorio por el Obispo a quien la Sede Apostólica le haya encomendado este oficio, según el rito que se describe más abajo.

1150. La Misa se celebra con el rito estacional.

Uno de los diáconos lleva el palio en la procesión de entrada, y lo coloca sobre el altar.

1151. En un lugar adecuado del presbiterio se prepara un asiento digno para el Obispo a quien la Sede Apostólica confió el oficio de entregar el palio.

El mismo preside la celebración hasta la imposición del palio.

1152. Terminado el canto de entrada, el Obispo a quien se le encomendó el oficio de imponer el palio, saluda al pueblo como de costumbre y con breves palabras le explica el sentido de lo que se va a efectuar.

Luego, el diácono, si la entrega del palio se une con la recepción del Obispo en su iglesia catedral, se acerca al ambón y lee el Mandato apostólico, el cual todos escuchan sentados.

Al final aclaman: Demos gracias a Dios o de otra forma adecuada, según las costumbres del lugar.

1153. Leído el Mandato apostólico o, si la entrega del palio no se hace en la recepción del Obispo en su iglesia catedral, inmediatamente después de la monición del que preside, el elegido se acerca al Obispo a quien se le confió el oficio de imponer el palio, se arrodilla ante él, que está sentado con mitra, y hace la profesión de fe y el juramento, según la forma contenida en las Letras apostólicas.

1154. Cumplido lo anterior, el Prelado recibe del diácono el palio y lo impone sobre los hombros del elegido, diciendo esta fórmula:

Para gloria de Dios omnipotente, y para alabanza de la bienaventurada siempre Virgen María y de los Bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo, en nombre del Romano Pontífice, el Papa N., y de la Santa Iglesia Romana, para honor de la Sede N. , a ti confiada, en señal de la potestad arzobispal, te entregamos el palio tomado del sepulcro del bienaventurado Pedro, para que lo lleves dentro de los confines de tu provincia eclesiástica.

Sea para tí este palio símbolo de unidad y señal de comunión con la Sede Apostólica.

Sea vínculo de caridad y aliciente de fortaleza, para que el día de la venida y revelación del gran Dios, y Cabeza de los Pastores, Jesucristo, poseas con las ovejas a ti confiadas, el vestido de la inmortalidad y de la gloria. En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. R/Amén

1155. Luego, omitido el acto penitencial y, si se juzga conveniente, el Señor, ten piedad, el Arzobispo que recibió el palio, inicia, si debe decirse, el himno: Gloria a Dios en el cielo.

La Misa continúa como de costumbre.

CAPITULO VI. TRASLADO DE UN OBISPO A OTRA SEDE O RENUNCIA DE UN OBISPO

1156. Es conveniente que el Obispo que ha sido promovido a otra sede o al cual el Romano Pontífice aceptó su renuncia, convoque a su pueblo a una acción litúrgica, para despedirse de él, y con él dar gracias a Dios por los beneficios recibidos durante el tiempo de su episcopado.

CAPITULO VII. MUERTE Y EXEQUIAS DEL OBISPO

1157. El Obispo, afectado por la debilidad y la enfermedad, dará ejemplo a su pueblo, recibiendo el sacramento de la penitencia y de la Eucaristía y, si está gravemente enfermo, la Unción de los enfermos.

1158. Próximo ya a la muerte y avisado de ello, pida y reciba el santo Viático, según el rito que se describe en el Ritual Romano .

1159. El presbiterio, y principalmente el Colegio de consultores o el Capítulo de iglesia catedral, pongan sumo interés en darle al Obispo asistencia espiritual en su agonía, teniendo cuidado principalmente de que se le recen las oraciones de recomendación' y de que en toda la diócesis los fieles oren por él.

1160. Al expirar el Obispo, récese las oraciones que indica el Ritual.

En seguida vístase al difunto con vestiduras de color morado y con las insignias de la Misa estacional y también el palio, si tenía derecho a usarlo. El báculo no se le coloca.

Si el Obispo, trasladado de varias sedes, hubiere recibido varios palios, pónganse éstos en el mismo ataúd, a no ser que el Obispo durante su vida hubiera dispuesto otra cosa.

Después, hasta tanto se traslade el cadáver a la iglesia catedral para celebrar las exequias, expóngase el cuerpo del Obispo en un lugar conveniente donde lo puedan visitar los fieles y orar por él.

Junto al féretro, o en la iglesia catedral, celébrese la vigilia o la Liturgia de las Horas por los difuntos.

1161. El día y la hora oportunos, convóquese al clero y al pueblo para celebrar en la iglesia catedral las exequias del Obispo.

Preside las exequias el Presidente de la Conferencia regional de los Obispos, o el Metropolitano y concelebran con él otros Obispos y también los presbíteros de la diócesis.

1162. Las exequias se celebran como se describen en los nn. 821 -838.

1163. El Obispo celebrante principal, él sólo, preside la última recomendación.

1164. El cuerpo del Obispo difunto se ha de sepultar en la iglesia, que de ordinario será iglesia catedral de su diócesis.

El Obispo que hubiere renunciado a la sede, sepúltese en la Iglesia catedral de su última sede, a no ser que él haya dispuesto otra cosa.

1165. Todas las comunidades de la diócesis oren por el Obispo difunto, celebrando ya sea la Misa, ya la Liturgia de las Horas por los difuntos, ya sea de otro modo, según sus posibilidades.

CAPITULO VIII. SEDE EPISCOPAL VACANTE

1166. Al quedar vacante la sede episcopal, el Administrador diocesano invite al clero y al pueblo a orar con frecuencia para que se les elija un pastor que responda a las necesidades de la Iglesia.

En todas las iglesias de la diócesis celébrese, por lo menos una vez, la Misa para elegir al Obispo, mientras no ocurra un día de los que se incluyen bajo los números 1-4 en la tabla de los días litúrgicos.

CAPITULO IX. CELEBRACIÓN DE ALGUNOS ANIVERSARIOS

1167. Celébrese cada año en la iglesia catedral, como también en las otras iglesias y comunidades de la diócesis, el día aniversario de la ordenación del Obispo con la Misa por el Obispo, mientras no ocurra un día de los que se incluyen bajo los números 1-6 en la tabla de los días litúrgicos.

Es recomendable que este día el Obispo del lugar presida la Misa estacional en la iglesia catedral.

1168. Cada año, según venerable tradición, se recuerda con la celebración de la misa el aniversario del último Obispo fallecido, a no ser que haya sido trasladado a otra sede. Es recomendable que la Misa sea presidida en la iglesia catedral por el Obispo del lugar.

Adviértase a los fieles y principalmente a los sacerdotes que se acuerden en el Señor de sus pastores, que les han predicado la Palabra de Dios.

PARTE VIII. CELEBRACIONES LITÚRGICAS UNIDAS CON ACTOS SOLEMNES DE GOBIERNO EPISCOPAL

CAPITULO I. CONCILIOS PLENARIOS O CONCILIOS PROVINCIALES Y SÍNODOS DIOCESANOS

1169. Por una antigua tradición de la Iglesia, tanto los Concilios como los Sínodos diocesanos, incluyen también acciones litúrgicas, tomando como prototipo de estas celebraciones las que refieren los Hechos de los Apóstoles (15, 6-29).

El gobierno de la Iglesia de ningún modo puede ser tenido como un acto simplemente administrativo, sino que cuando se reúnen estas asambleas movidas por el Espíritu Santo, en nombre y para alabanza y gloria de Dios, manifestarán la unidad del Cuerpo de Cristo, que resplandece especialmente en la sagrada liturgia. Para quienes es común el cuidado, común debe ser también la oración.

1170. Las asambleas han de comenzar con la celebración de la Misa, a la cual se invitará al pueblo y en la cual es conveniente que todos los miembros del Concilio o del Sínodo concelebrén con su Presidente.

Los que no concelebrén, pueden comulgar bajo las dos especies.

Se dice la Misa por el Concilio o el Sínodo que se encuentra en el Misal entre las Misas por varias necesidades, a no ser que ocurra un día que se incluyen bajo los nn. 1-4 de la tabla de los días litúrgicos.

Las vestiduras litúrgicas son de color rojo.

1171. Si antes de esta Misa, según las circunstancias, se hace la procesión al sitio donde se efectúa la reunión, se canta la antífona: Escúchanos, u otro canto adecuado.

Luego el Presidente saluda al pueblo y, hecha una breve monición, o por sí mismo o por uno de los concelebrantes, o por el diácono, dice una de las oraciones que se encuentran en el Misal por una reunión espiritual o pastoral, o por la Iglesia, especialmente por la Iglesia local.

En seguida pone incienso, y si se juzga conveniente, el diácono dice con voz fuerte: Avancemos en paz.

Se ordena la procesión en la cual un diácono lleva honoríficamente el Evangelionario.

Y se avanza hacia la iglesia, mientras se cantan las letanías de los Santos, a las que se agrega, antes de la última invocación, Para que te dignes visitar y bendecir este Sínodo.

En el sitio conveniente se pueden agregar las invocaciones del Santo Patrono, del Fundador y de los Santos de la Iglesia local.

Cuando la procesión llega a la iglesia, una vez venerado el altar por los concelebrantes, todos ocupan los puestos asignados.

El Presidente también venera el altar, lo incienso y se dirige a la cátedra, donde, omitidos los demás ritos iniciales, dice la oración colecta de la Misa.

1172. Pero sino se hizo la procesión, la Misa comienza como de costumbre, según el rito de la Misa estacional.

Después del Evangelio, el Evangeliario se coloca abierto sobre un atril idóneo en el centro del presbiterio.

1173. Terminada la homilía hecha por el Presidente, siempre se dice o se canta el Credo, al cual sigue el juramento de los miembros del Concilio o del Sínodo, como también del Presidente del mismo.

Dicha la oración después de la Comunión, el Presidente da la bendición.

El diácono despide al pueblo.

Luego el Presidente inicia la oración: Estamos presentes, u otra, la cual todos prosiguen.

1174. Durante el tiempo del Concilio o del Sínodo, es conveniente que antes de la asamblea de cada día, se concelebre la Misa, o se cante la Hora de la Liturgia de las Horas que corresponda al momento del día, o bien, se haga una celebración de la Palabra de Dios.

Si se celebra la Misa, el Evangeliario se lleva honoríficamente durante la entrada de los concelebrantes y se coloca sobre el altar, tal como se hace en la Misa estacional.

Proclamado el Evangelio, el Evangeliario se coloca abierto sobre un atril idóneo en el centro del presbiterio.

Si por el contrario se celebra la Hora de la Liturgia de las Horas, terminada la celebración, el diácono, acompañado por acólitos con cirios encendidos, lleva honoríficamente el Evangeliario y, entonces con el mismo rito de la Misa, se lee un texto apropiado del Evangelio y, terminada la lectura, el diácono coloca el Evangeliario abierto en un atril idóneo, como se dijo antes.

Si se hace una celebración de la Palabra de Dios, todo se desarrolla como se encuentra en los nn. 221-226, observando lo que se dijo acerca de los honores que deben tributarse al Evangeliario.

1175. Al final de la última asamblea se canta el himno: Señor, Dios eterno, alegres te cantamos (Te Deum) y se concluye con la bendición del Presidente y la despedida.

Pero si se celebra la Misa, el canto del himno Señor, Dios eterno, alegres te cantamos (Te Deum) se hace antes de la oración después de la Comunión.

Si se cree conveniente, después de la despedida pueden cantarse también las Laudes llamadas regiae o carolinae.

1176. Lo que aquí se dice acerca de los Concilios y del Sínodo diocesano, que constituyen las reuniones más solemnes, conserva su validez positis ponendis también para aquellas reuniones más frecuentes que suelen convocarse en orden al gobierno ordinario de la Iglesia, como son las reuniones de la Conferencia Episcopal, los Consejos presbiterales y otras semejantes.

CAPITULO II. VISITA PASTORAL

1177. Al cumplir el Obispo su ministerio de visitarlas parroquias o comunidades locales de su diócesis, no aparezca como quien ejecuta una tarea puramente administrativa, sino que sea reconocido con claridad por los fieles como el pregonero del Evangelio, maestro, pastor y gran sacerdote de su grey.

1178. Para que esto se obtenga más eficazmente, en cuanto sea posible, hágase la visita del Obispo en aquellos días en que los fieles puedan asistir en mayor número.

Los fieles, además, deben ser preparados por los presbíteros con la debida anticipación mediante una adecuada catequesis.

La visita debe ser suficientemente prolongada para que el Obispo pueda discernir, promover, fomentar y dirigir una acción mancomunada del apostolado de los presbíteros, de los laicos y las obras de caridad, y también pueda presidir las celebraciones litúrgicas.

1179. El Obispo revestido con las vestiduras descritas en el n. 63 es conveniente que sea recibido, según las circunstancias y las características de los lugares.

Si parece conveniente el clero y el pueblo lo recibirá y saludará solemnemente a la puerta de la iglesia o en la iglesia misma.

Donde pueda hacerse, y se crea conveniente, condúzcase al Obispo a la iglesia con canto festivo.

La sobria solemnidad de la recepción del Obispo sea signo de amor y de devoción del pueblo fiel hacia el buen pastor.

1180. El Obispo es recibido ala puerta de la iglesia por el párroco, revestido con capa pluvial.

Este le ofrece la imagen del Crucifijo para que la bese y en seguida le da el aspersorio con agua bendita, con la cual el Obispo se asperja a sí mismo y a los presentes.

En seguida el Obispo, después de una breve oración en silencio delante del Santísimo Sacramento, se acerca al presbiterio, donde el párroco, de pie ante el altar, invita a los fieles a orar por el Obispo y, después de terminada una breve oración en silencio, dice la oración colecta: Dios nuestro, pastor eterno, o: Dios nuestro, pastor y guía de todos los fieles, como se encuentra en el Misal.

En seguida el Obispo saluda al pueblo y expone su plan durante el tiempo de la visita, y finalmente dice la oración del Título de la iglesia, o del Patrono del lugar y bendice al pueblo como de ordinario.

El párroco despide al pueblo.

1181. Pero cuando sigue la Misa, inmediatamente después de la oración por el Obispo, el Obispo mismo, en la sede, reviste las vestiduras litúrgicas para la Misa que concelebrarán con el Obispo los presbíteros de la parroquia que tienen cura de almas, o que viven en su territorio, y en la Misa los fieles participarán activamente; esto se ha de procurar principalmente en las regiones más apartadas de la diócesis, en las cuales sus habitantes raramente o nunca pueden participar en la Misa estacional del Obispo en su parroquia.

1182. Para que aparezca más claramente a los fieles que el Obispo es el principal dispensador de los misterios de Dios, así como el guía y custodio de toda la vida litúrgica en la Iglesia a él encomendada, es de desear que dentro de la visita pastoral no sólo celebre el sacramento de la Confirmación, sino que alguna vez celebre otros sacramentos, especialmente en la visita a los enfermos.

1183. Si la visita se prolonga, hágase en la iglesia alguna celebración de la Liturgia de las Horas o celebración de la Palabra de Dios con homilía del Obispo y preces por la Iglesia, tanto universal como diocesana.

1184. Si se cree conveniente el Obispo visite el cementerio acompañado por el pueblo, y allí ore por los fieles difuntos, observando lo que se dice acerca de la aspersion de los sepulcros en los nn. 399ss.

CAPITULO III. INTRODUCCIÓN DEL NUEVO PÁRROCO

1185. Antes de introducir al párroco en su parroquia, o en el acto mismo de tomar posesión, según la norma del derecho, hará la profesión de fe delante del Ordinario del lugar o de su delegado.

1186. La introducción del párroco la hace el mismo Obispo, o su delegado, el día y hora más oportunos, con asistencia de los fieles según las costumbres locales, o de acuerdo con lo descrito más adelante.

1187. Es conveniente que la introducción se haga con Misa, que será la del día, o la votiva del Titular de la iglesia, o del Espíritu Santo, según las rúbricas.

El Obispo presidirá la Misa, y concelebrarán el nuevo párroco y otros presbíteros de la misma parroquia o del territorio.

1188. Pero si por una causa justa el Obispo, está presente en la Misa sin que la celebre, es conveniente que por lo menos él presida la liturgia de la palabra y bendiga al pueblo al final de la Misa, como se dijo en los nn. 175-185.

1189. Obsérvense, si existen, las costumbres locales. De lo contrario, según parezca, los ritos descritos más adelante pueden usarse en su totalidad o sólo en parte.

1190. Donde las circunstancias lo permitan, el Obispo y el nuevo párroco pueden ser recibidos en los límites de la parroquia y ser conducidos procesionalmente hasta la puerta de la iglesia, donde el Obispo presenta brevemente al nuevo párroco y le entrega la llave de la iglesia.

La presentación puede también hacerse al principio de la Misa, después del saludo, sobre todo cuando en los ritos iniciales después del saludo del Obispo, se lee el documento de nombramiento y el párroco pronuncia el juramento según la norma del derecho.

1191. Es conveniente que el Evangelio sea anunciado por el párroco mismo quien primero se acerca al Obispo, de él recibe el libro y pide la bendición.

1192. En la homilía el Obispo explica a los fieles el ministerio del párroco y el significado de los ritos, que se desarrollarán inmediatamente después de la homilía.

1193. Terminada la homilía, es recomendable que el párroco haga la renovación de las promesas de su ordenación sacerdotal.

El Obispo lo interroga con estas palabras:

Querido Hijo, renueva delante del pueblo, que se entrega a tu cuidado pastoral, el propósito que declaraste públicamente en tu ordenación. ¿Estas dispuesto a desempeñar siempre el ministerio sacerdotal, como colaborador íntegro del Orden episcopal, apacentando el rebaño del Señor y bajo la dirección del Espíritu Santo?

Sí, estoy dispuesto.

¿Estás dispuesto a celebrar con devoción y fielmente la celebración de los misterios de Cristo, para alabanza de Dios y santificación del pueblo cristiano, según la tradición de la Iglesia?

Sí, estoy dispuesto.

¿Estas dispuesto a realizar el ministerio de la palabra, en la predicación del Evangelio y la exposición de la fe católica, dignamente y con sabiduría?

Sí, estoy dispuesto.

¿Quieres unírte cada día más estrechamente a Cristo, Sumo Sacerdote, que por nosotros se ofreció al Padre como víctima santa, y con él, tú mismo consagrarte a Dios para la salvación de los hombres?

Sí quiero hacerlo, con la ayuda de Dios.

¿Prometes obediencia y respeto a mí y a mis sucesores? Prometo.

Dios, que comenzó en ti la obra buena, él mismo la lleve a término.

1194. Si se cree conveniente, puede ordenarse en seguida la procesión con el turiferario, la cruz, los cirios y los ministros en la cual el Obispo recorre la iglesia y a medida que va pasando por los diversos lugares que con su ministerio deben ser santificados, los confía al párroco: la sede presidencial, la capilla del Santísimo Sacramento, el bautisterio, la sede confesional. También puede invitar al párroco a que abra la puerta del tabernáculo e inciensé el Sacramento. También puede incensar el bautisterio y, además, si puede hacerse cómodamente, invita al párroco a que haga sonar las campanas.

Según las circunstancias, todo esto puede hacerse también antes de la Misa.

1195. En la oración universal fórmúlese una intención especial por el Obispo y por el nuevo párroco.

1196. En el rito de la paz el nuevo párroco dará la paz a algunos fieles que representen la comunidad parroquial.

1197. Dicha la oración después de la Comunión, el Obispo invita al párroco a que hable brevemente a la comunidad.

1198. Es recomendable que el párroco, con el Obispo y el pueblo vayan al cementerio, y allí oren por los fieles difuntos, observando, según se crea oportuno, lo que se dijo sobre la aspersion de los sepulcros en los nn. 399 y siguientes.

APENDICE I. VESTIDURAS DE LOS PRELADOS

I. VESTIDURAS DE LOS OBISPOS

Vestiduras corales

1199. El Obispo siempre lleva el anillo, insignia de fe y de unión nupcial con la Iglesia, su esposa (cf. n. 58).

El hábito coral del Obispo tanto en su diócesis como fuera de ella, consta de: sotana de color morado, una banda de seda del mismo color con flecos también de seda como adorno en ambos extremos (mas no con borlas) , roquete de lino o de otro tejido semejante, muceta de color morado (sin cogulla) , cruz pectoral sostenida sobre la muceta por un cordón de color verde entretejido con oro, solideo también de color morado, bonete del mismo color, con borla. También usa medias de color morado.

1200. La capa magna de color morado, sin armiño, sólo puede usarla en su diócesis y en las festividades más solemnes.

1201. Zapatos comunes de color negro, sin hebillas.

1202. Las vestiduras que acaban de mencionarse, las usa el Obispo cuantas veces sale para dirigirse públicamente a la iglesia o cuando regresa de ella, cuando está presente sin que presida la liturgia o las acciones sagradas, y en otros casos previstos en este Ceremonial.

Vestiduras en circunstancias mas solemnes, fuera de las celebraciones litúrgicas.

1203. Las vestiduras del Obispo en circunstancias solemnes, fuera de las celebraciones litúrgicas constan de: sotana de color negro adornada con un cordoncillo, con ribetes, costuras, ojales, botones de seda color rubí, sin pliegue en las mangas; sobre esta vestidura es lícito llevar una capa corta también adornada con un cordoncillo; la faja de seda de color morado con flecos igualmente de seda que adornan la extremidad de ambas partes; la cruz pectoral sostenida con una cadenilla; solideo y alzacuello de color morado.

El uso de las medias de color morado es totalmente libre.

El sombrero hecho de paño grueso y peludo de color negro, si es del caso, puede adornarse con cordoncillos y con borlas de color verde.

Para las circunstancias solemnes se reservará el uso de un amplio manteo que llegue hasta los pies, de seda y de color morado.

Sobre estas vestiduras puede llevarse un manteo decoroso de color negro, al cual se le puede agregar una esclavina.

Vestiduras de uso cotidiano

1204. El vestido común, o de uso cotidiano, puede ser la sotana negra, no adornada con cordoncillo de color morado. Los Obispos religiosos pueden usar el hábito de su Instituto.

Con la sotana, usan medias negras; también pueden llevar alzacuello, el solideo y la faja de color morado. La cruz pectoral se sostiene con la cadenilla. Siempre debe llevarse el anillo.

II. VESTIDURAS DE LOS CARDENALES

1205. Todo lo que se acaba de decir de las vestiduras de los Obispos, también tiene valor para los Cardenales, observando lo que sigue:

- a) lo que es de color morado para los Obispos, es de color rojo para los Cardenales;
- b) la faja, el solideo y el manteo amplio que llegue hasta los pies son hechos de seda muaré;
- c) la cuerdecilla para sostener la cruz pectoral y los cordoncillos y borlas del sombrero son de color rojo y dorado;
- d) el bonete, de seda roja muaré, se usa sólo con la vestidura coral, y no se puede usar como algo común para cubrirse la cabeza.

III. VESTIDURAS DE OTROS PRELADOS

1206. Los preladados equiparados por el derecho a los Obispos diocesanos, aunque carezcan de la dignidad episcopal, pueden vestir las mismas vestiduras de los Obispos.

1207. Los Prelados Superiores de los Dicasterios de la Curia Romana que no son Obispos, los Auditores de la Sagrada Rota Romana, el Promotor general de justicia y el Defensor del vínculo en el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, los Protonotarios Apostólicos de número y los Clérigos de la Cámara Apostólica:

- a) Como hábito llevan sotana de color morado con faja del mismo color adornada con flecos de seda, roquete, manteleta de color morado y bonete negro con borla roja;

b) En circunstancias solemnes fuera de la liturgia llevan sotana negra con cordoncillo y demás adornos de color rubí, sin la capa corta, faja morada como se dijo antes, una ancha capa que baje hasta los pies de color morado (que no debe usar necesariamente). Las medias sean negras y los zapatos comunes sin hebillas.

1208. Los Protonotarios Apostólicos supernumerarios y los Prelados honorarios de Su Santidad.

a) Como hábito coral llevan sotana de color morado con faja de seda del mismo color, adornada con flecos, sobrepelliz no rizada, y bonete negro con borla negra.

b) En las circunstancias solemnes, fuera de las celebraciones litúrgicas llevan:

Sotana negra talar con cordoncillo y demás adornos de color rubí, sin la capa corta, y faja morada, como se dijo antes.

Los Protonotarios Apostólicos supernumerarios, no los Prelados de honor, llevan capa que baje hasta los pies de color violáceo, aunque no se prescribe.

1209. Los Capellanes de Su Santidad, ya sea como hábito coral ya sea en las circunstancias solemnes fuera de las celebraciones litúrgicas, llevan sotana negra con cordoncillo y demás adornos y faja de seda de color morado.

Como hábito coral visten sobrepelliz sobre la sotana.

IV. VESTIDURAS DE LOS CANÓNIGOS

1210. En las celebraciones litúrgicas los canónigos, que no sean Obispos, llevan como hábito coral, sobre la sotana que le; corresponde sólo la sobrepelliz y la muceta negra o color ceniza con cordoncillo de color morado.

Los beneficiarios: llevan sólo sobrepelliz y muceta negra o de color ceniza.

Fuera de las celebraciones litúrgicas, visten las vestiduras que les corresponde según su condición.

APÉNDICE II. TABLA DE LOS DÍAS LITÚRGICOS

dispuesta de acuerdo con el orden de precedencia

I

1. El triduo pascual de la Pasión y de la Resurrección del Señor.
2. Navidad del Señor, Epifanía, Ascensión, Pentecostés. Domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua. Miércoles de Ceniza. Ferias de Semana Santa, desde el Lunes Santo al Jueves Santo inclusive. Los días infraoctava de Pascua.
3. Solemnidades del Señor, de la bienaventurada Virgen María y de los Santos, inscritas en el calendario general. Conmemoración de todos los fieles difuntos.
4. Las solemnidades propias, es decir:
 - a) Solemnidad del Patrono principal del lugar, del pueblo o de la ciudad.
 - b) Solemnidad de la dedicación y el aniversario de la dedicación de la iglesia propia.
 - c) Solemnidad del Título de la iglesia propia.
 - d) Solemnidad o del Título o del Fundador o del Patrono principal de una Orden o de una Congregación.

II

5. Fiestas del Señor inscritas en el calendario general.
6. Domingos del tiempo de Navidad y los domingos del tiempo ordinario.
7. Fiestas de la bienaventurada Virgen María y de los Santos del calendario general.
8. Las fiestas propias, es decir:
 - a) Fiesta del Patrono principal de la diócesis.
 - b) Fiesta del aniversario de la dedicación de la iglesia catedral.
 - c) Fiesta del Patrono principal de la región, o de la provincia, o de la nación o de un territorio más extenso.
 - d) Fiesta del Título, del Fundador, del Patrono principal de la Orden o de la Congregación y de la provincia religiosa, salvo lo prescrito bajo el número 4.
 - e) Otras fiestas propias de alguna iglesia.
 - f) Otras fiestas inscritas en el calendario de cada diócesis, Orden o Congregación.
9. Ferias de Adviento, del 17 al 24 de diciembre inclusive. Día dentro de la Octava de Navidad. Ferias de Cuaresma.

III

10. Memorias obligatorias del calendario general.
11. Memorias obligatorias propias, es decir:
 - a) Memoria del Patrono secundario del lugar, del de la diócesis, de la región, de la provincia religiosa.
 - b) Otras memorias obligatorias inscritas en el calendario de la diócesis, de la Orden o de la Congregación.
12. Las memorias libres descritas de modo peculiar en la Instrucción General del Misal Romano y la Instrucción de la Liturgia de las horas, pueden celebrarse aun en los días mencionados en el n.9.
13. Ferias de Adviento hasta el día 16 de diciembre inclusive. Ferias del tiempo de Navidad, del 2 de enero al sábado después de Epifanía.
Ferias del tiempo pascual, desde el lunes después de la octava de Pascua hasta el sábado anterior a Pentecostés inclusive.
Ferias del tiempo ordinario.

APÉNDICE III. TABLA DE LAS MISAS RITUALES, PARA DIVERSAS CIRCUNSTANCIAS, VOTIVAS Y DE LAS MISAS POR LOS DIFUNTOS

Siglas:

V1 = Misas rituales (Misal Romano, Instrucción general, n. 330). Misas para diversas circunstancias y votivas, por orden o con permiso del Ordinario del lugar cuando se presenta alguna grave necesidad o utilidad pastoral (Ibidem, n. 332)

V2 = Misas para diversas circunstancias y votivas según el parecer del rector de la iglesia o del celebrante mismo cuando una verdadera necesidad o utilidad pastoral lo pidiese (Ibidem, n. 333)

V3 = Misas para diversas circunstancias y votivas que según la piedad de los fieles el sacerdote celebrante elige libremente (Ibidem, n. 329 b y c).

D1 = Misas exequiales (Ibidem, n. 336)

D2 = Misas después de recibida la noticia de la muerte, en la última sepultura del difunto, y en el primer aniversario (Ibidem, n. 337).

D3 = Misas cotidianas de difuntos (Ibidem n. 337). Cuando se prohíben D1 y D2, también evidentemente se prohíbe D3.

-Ceremonial de los obispos-

+ = Se permiten.

- = Se prohíben.

1.	Solemidades de precepto	V1 - D1 -		
2.	Domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua	V1 - D1 -		
3.	Triduo Pascual y Jueves Santo	V1 - D1 -		
4.	Solemidades que no son de precepto Conmemoración de todos los fieles difuntos	V1 - D1 +		
5.	Miércoles de Ceniza; lunes, martes y miércoles de Semana Santa	V1 - D1 +		
6.	Días de la infraoctava de Pascua	V1 - D1 +		
7.	Domingos del tiempo de Navidad y domingos del tiempo ordinario	V1 + D1 +	V2 - D2 -	
8.	Fiestas	V1 + D1 +	V2 - D2 -	
9.	Ferías de Adviento del 17 al 24 de diciembre	V1 + D1 +	V2 - D2 +	
10.	Ferías de la Octava de Navidad	V1 + D1 +	V2 - D2	
11.	Ferías de Cuaresma	V1 + D1 +	V2 - D2 +	
12.	Memorias obligatorias	V1 + D1 +	V2 + D2 +	
13.	Ferías de Adviento hasta el 16 de diciembre	V1 + D1 +	V2 + D2 +	
14.	Ferías del tiempo de Navidad desde el 2 de enero	V1 + D1 +	V2 + D2 +	
15.	Ferías del tiempo pascual	V1 + D1 +	V2 + D2 +	
16.	Ferías del tiempo ordinario	V1 + D1 +	V2 + D2 +	V 3 + D 3 +

Indulto para usar el «Misal Romano» de 1962

Indulto de la Sagrada Congregación para el Culto divino para usar el Misal Romano según la edición típica de 1962, a juicio del Obispo diocesano, de 3 de octubre de 1984.

Hace cuatro años, por voluntad del Sumo Pontífice Juan Pablo II, se invitó a los Obispos de toda la Iglesia a presentar un informe sobre:

cómo los sacerdotes y fieles, cumpliendo adecuadamente las decisiones del Concilio Vaticano II, habían acogido en sus diócesis el Misal promulgado por el Papa Pablo VI;

dificultades surgidas en la aplicación de la reforma litúrgica;

resistencias que acaso habría que superar.

El resultado de la consulta se dio a conocer a todos los Obispos. Según las respuestas dadas, parecía casi completamente resuelto el problema de los sacerdotes y fieles que seguían vinculados al llamado «rito tridentino».

Pero como el problema subsiste, el Sumo Pontífice, con el deseo de ayudar a estos grupos, concede a los Obispos diocesanos la facultad de otorgar un indulto para que los sacerdotes y los fieles expresamente indicados en la solicitud que habrá de presentarse al propio Obispo, puedan celebrar la misa utilizando el Misal Romano, según la edición típica del año 1962, pero ateniéndose a las normas siguientes:

- a) Conste públicamente, sin ambigüedad alguna, que dicho sacerdote y los respectivos fieles en nada comparten la actitud de los que ponen en duda la legitimidad y exactitud doctrinal del Misal Romano promulgado por el Romano Pontífice Pablo VI el año 1970.
- b) Esta celebración sea sólo para utilidad de los grupos que la pidan; en las iglesias y oratorios señalados por el Obispo diocesano (pero no en iglesias parroquiales, a no ser que el Obispo lo conceda en casos extraordinarios); y en los días y condiciones fijados por el Obispo de forma habitual o para cada caso.
- c) Dicha celebración se hará según el Misal del año 1962 y en lengua latina.
- d) Debe evitarse cualquier tipo de mezcla entre ritos y textos de ambos Misales.
- e) Cada Obispo informará a esta Congregación sobre las concesiones otorgadas por él y, al terminar el año de la concesión de este Indulto, presentará una relación sobre el resultado de su aplicación.

Esta concesión, signo de la solicitud del Padre común hacia todos sus hijos, habrá de usarse de manera que no ocasione perjuicio alguno a la observancia fiel de la reforma litúrgica en la vida de cada una de las comunidades eclesiales.

Decreto general sobre algunas cuestiones especiales en materia económica

XLI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

En marzo de 1981 la CEE solicitó de la Santa Sede mandato especial para regular, de acuerdo con el Concilio Vaticano II, con nuevos criterios y normas, la vida económica de la Iglesia, atendida la decisión del Estado Español de entregar globalmente a la Conferencia Episcopal la dotación asignada a la Iglesia Católica.

La Santa Sede concedió lo solicitado con validez para un trienio, obligando a su revisión al promulgarse el nuevo Código de Derecho Canónico. Posteriormente, en Audiencia del 5 de noviembre de 1983, el Romano Pontífice prorrogó dichas normas por un año.

Varias disposiciones de aquellas normas especiales han pasado al derecho común en la nueva codificación. Otras, las contenidas en este Decreto, aunque no están recogidas en el derecho común, siguen siendo consideradas validas y convenientes para la situación española, habida cuenta de la experiencia de los años pasados.

Por lo cual, obtenido el necesario mandato especial de la Santa Sede, a tenor del c. 455,1, esta Conferencia Episcopal DECRETA

Art. 1

1. La Conferencia Episcopal puede fijar, de modo vinculante para todos los Obispos, la dotación básica mínima que deben percibir todos los sacerdotes que trabajan con plena dedicación en ministerios sacerdotales. La pluralidad de cargos o de ministerios ejercidos por un sacerdote serán considerados siempre como partes de un único oficio. Pero cada Obispo diocesano determinara los complementos necesarios para que la dotación sea congrua, atendidas las circunstancias de la diócesis y de cada sacerdote.

Los sacerdotes que el 31 de diciembre de 1977 cobraban por ser beneficiados la nómina y la gratificación de la correspondiente pieza eclesiástica, mientras sean beneficiados tienen derecho adquirido a dicha nómina y gratificación, que no podrá ser inferior a la quinta parte de la dotación básica sacerdotal.

Art. 2

Los sacerdotes que desempeñan sus actividades en instituciones no diocesanas con misión canónica, percibirán sus honorarios a través del Obispado, salvados siempre los derechos que cada sacerdote pudiera tener. La Conferencia Episcopal y el Obispo propio pueden permitir a los sacerdotes percibir directamente su retribución en las instituciones donde trabajan, cuando haya razones específicas de su misión pastoral.

Art. 3

A partir de los sesenta y cinco años cumplidos, todo sacerdote puede solicitar la jubilación dentro del sistema de la Seguridad Social del Clero; pero queda a juicio del Obispo dar tramite o no a la solicitud. El Obispo puede imponer dicha jubilación a los sacerdotes que hayan cumplido los setenta años de edad, sin exceptuar ningún oficio eclesiástico, aun conferido con anterioridad al nuevo Código de Derecho Canónico.

Art. 4

Los Obispos locales, no obstante lo expresado en el c. 1284,2, n. 4, pueden destinar a necesidades diocesanas las rentas de las fundaciones que superen la plena satisfacción de las cargas fundacionales y

supuesta la necesaria redotación del capital para que la fundación no sufra deterioro.

Art. 5

A las fundaciones no autónomas, que tengan mas de cincuenta años de existencia, constituidas según las normas del Código de Derecho Canónico de 1917, se les puede aplicar el vigente c. 1303, 2.

Art. 6

La CEE dictara normas sobre la distribución de los ingresos por la exhibición, reproducción y actos similares de todo el patrimonio artístico e histórico.

Disposición final

Este Decreto comenzara a obligar, conforme al c. 8,2, pasado un mes desde la fecha de su promulgación en el BOCEE.

† Gabino Díaz Merchán,
Arzobispo de Oviedo, Presidente de la CEE

† Fernando Sebastian Aguilar,
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 1 de diciembre de 1984

El Secretario General de la CEE hace constar que, conforme a la Disposición final, el Decreto General sobre algunas cuestiones especiales en materia económica comenzara a obligar a partir del día 25 de agosto de 1985.

† Fernando Sebastian Aguilar,
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 15 de julio de 1985

Decreto sobre la presencia de la Iglesia en los medios audiovisuales de comunicación social

XLI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

El Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales declaró que «los llamados medios de comunicación social se han convertido en escuela eficaz de conocimientos, criterios y costumbres», lo que va apareciendo cada vez mas claro en la realidad social de España. De aquí la preocupación de la Conferencia Episcopal por encontrar fórmulas adecuadas que garanticen la imagen de la Iglesia que —al menos en lo que de ella depende— se ofrece en esos medios, especialmente en los audiovisuales. Por eso, respondiendo al mandato contenido en los c. 772,2, 804,1 y 831,2, la CEE DECRETA

Art. 1

Ningún programa de Radio o Televisión, aunque sea de hecho católico, use el nombre o título de católico sin el consentimiento de la competente autoridad eclesiástica.

Art. 2

En los programas católicos de Radio o Televisión, la Conferencia Episcopal establecerá las normas generales relativas a la configuración, contenido y dirección de dichos programas. La misma Conferencia Episcopal y, en su caso, los Obispos afectados concluirán los Acuerdos que fueren necesarios al respecto con las instancias competentes, tanto públicas como privadas.

Art. 3

Además de los requisitos establecidos por el derecho en razón de la cualidad de la persona como clérigo o miembro de un instituto religioso (c. 831,2) o por tratarse de una predicación o de un acto de culto (c. 841s), los que intervienen en nombre de la Iglesia en los programas católicos de Radio o Televisión han de destacar por su recta doctrina y por el testimonio de su vida cristiana y han de gozar de la debida idoneidad científica y pedagógica (cf. c. 804 y 810).

Art. 4

Los directores de programas católicos, además de las condiciones mencionadas en el art. 3, habrán de contar al menos con la correspondiente misión canónica.

Art. 5

Los clérigos y miembros de institutos religiosos que intervengan establemente en programas en los que se trata de cuestiones referentes a la doctrina católica o a las costumbres, aunque no sean específicamente católicos, deben reunir las condiciones señaladas en el art. 3.

Art. 6

En los casos en que se requiera la licencia, misión canónica o permiso de la competente autoridad eclesiástica, se entiende que ésta es, a nivel nacional, la Conferencia Episcopal y, a nivel diocesano o supradiocesano, el Obispo o los Obispos de las diócesis afectadas.

Disposición final

Este Decreto comenzara a obligar, conforme al c. 8,2, pasado un mes desde la fecha de su promulgación en el BOCEE.

-Fe cristiana y demonología-

† Gabino Díaz Merchán, Arzobispo de Oviedo, Presidente de la CEE

† Fernando Sebastian Aguilar, Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 1 de diciembre de 1984

El Secretario General de la CEE hace constar que, conforme a la Disposición final, el Decreto General sobre la presencia de la Iglesia en los medios audiovisuales de comunicación social comenzara a obligar a partir del día 1 de enero de 1987.

† Fernando Sebastian Aguilar, Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 29 de noviembre de 1986

Conferencia Episcopal Española

Segundo decreto general sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico

XLI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La CEE, en cumplimiento del deber y en ejercicio de las competencias que por Derecho le corresponden, aprobó en su XLI Asamblea Plenaria (26 noviembre-1 diciembre) nuevas normas complementarias al Código de Derecho Canónico, que vienen a sumarse a las contenidas en el Decreto General de 26 de noviembre de 1983, en vigor desde el 7 de julio de 1984, así como a regular de modo definitivo algunas materias ordenadas provisoriamente en dicho primer Decreto.

Las nuevas normas sobre materias económicas, dadas en este Segundo Decreto, aplicando los c. 281, 1272 y 1274, sustituyen a las que por privilegio especial de la Santa Sede ordenaban la vida económica de la Iglesia en España, en aquellas materias que en el Código de Derecho Canónico de 1983 han pasado a ser de Derecho Común.

En virtud de la potestad que, según el c. 455, compete a esta Conferencia Episcopal, y previo el reconocimiento de todas las nuevas normas por la Sede Apostólica, así como la aprobación de las relativas al c. 1272, **DECRETAMOS**

Art. 1

Los candidatos al ministerio estable de lector y acólito, además de haber cumplido la edad de 25 años, han de ser varones laicos que destaquen por su vida cristiana y estén debidamente formados, a saber, conozcan bien la doctrina de la Iglesia, así como los principios y normas que rigen la vida litúrgica.

Art. 2

A tenor del c. 766, laicos que destaquen por su vida cristiana pueden ser admitidos a predicar también en una iglesia u oratorio, si circunstancias excepcionales lo piden o aconsejan, a juicio del Ordinario del lugar, y supuesta tanto la debida preparación como la necesaria misión canónica. En cualquier caso queda excluida la predicación de la homilía de acuerdo con el c. 767, reservada siempre al ministro ordenado.

Art. 3

Los catecúmenos, a saber, aquellos que se preparan para la recepción fructuosa de los sacramentos de la iniciación cristiana en el momento oportuno, a quienes la Iglesia acoge ya como suyos por la vida de fe, esperanza y caridad que llevan, gozan de un estatuto jurídico peculiar, en el que entran al menos las siguientes obligaciones y prerrogativas:

1. Obligaciones: supuesta su inscripción en el catecumenado a tenor del Ritual de la iniciación cristiana de adultos, seguirán los pasos sucesivos de la iniciación cristiana en él señalados; participaran en la Liturgia de la Palabra semanal, sea con la comunidad cristiana, sea en actos peculiares; y llevaran una vida evangélica propia de su condición.

2. Prerrogativas: pueden impartírseles sacramentales, a tenor del c. 1170; a cada uno acompañara en su itinerario catecumenal un padrino, es decir, un varón o una mujer que le conozca, le ayude y sea testigo de sus costumbres, de su fe y de su voluntad; pueden y aun deben participar en la actividad apostólica de la Iglesia; si contraen matrimonio, la comunidad cristiana los acompañara con una peculiar celebración religiosa, cumplidas las condiciones que determine el Ordinario del lugar; están equiparados a los fieles en materias de exequias.

Art. 4

A tenor del c. 830,1, se constituye una lista de censores designados por la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de acuerdo con la Comisión Episcopal de Enseñanza, a disposición tanto de la Conferencia Episcopal como de las curias diocesanas.

Art. 5

En relación con la aprobación de libros de texto de religión que preceptivamente, por legislación concordada, deba dar la Comisión Episcopal de Enseñanza, la comisión de censores responsabilizada del dictamen previo estará compuesta por teólogos y pedagogos; estos últimos serán designados por el mismo procedimiento del art. 4.

Art. 6

La aprobación de los textos destinados a la enseñanza de la religión, que conceda en lo sucesivo la Comisión Episcopal de Enseñanza, tendrá valor de «imprimatur», salvados los derechos del Obispo diocesano.

Art. 7

De acuerdo con lo establecido en el c. 964,2, en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesionario tradicional, que puedan utilizar libremente los fieles que así lo deseen.

Existirá, además, en la medida en que, por razones de espacio, pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuantos fieles expresamente la pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta, se tendrán en cuenta las condiciones de cada lugar y las directrices diocesanas sobre arte sacro y liturgia, garantizando, en todo caso, tanto la facilidad y la reserva del dialogo entre el penitente y el confesor como el carácter religioso y sacramental del acto.

Art. 8

De acuerdo con la facultad reconocida en el c. 1236,1, se considera materia para la mesa de altar fijo ante todo el bloque de piedra natural; pero puede usarse también la madera natural y aun el bloque de cemento dignamente elaborado.

Art. 9

El Fondo Común Interdiocesano establecido por la CEE se ordena preferentemente al cumplimiento de las finalidades marcadas en el c. 1274, y se rige por las disposiciones contenidas en el Reglamento de ordenación económica de la Conferencia.

Art. 10

El Fondo para sustentación de los clérigos que prestan un servicio en la diócesis, que debe crearse a tenor del c. 1274,1, puede configurarse, a juicio del Obispo diocesano, bien como fundación pía autónoma conforme al c. 115,3, bien como ente cuyos bienes estarán a nombre de la diócesis misma, aunque con plena autonomía contable.

Art. 11

El Fondo se nutre:

1. De los bienes y oblaciones entregados con destino al mismo.
2. De los bienes de las fundaciones pías no autónomas, una vez vencido el plazo establecido por el Obispo diocesano, conforme al c. 1303,2.

3. De las rentas e incluso de la misma dote de los beneficios propiamente dichos que existan todavía en nuestro territorio (cf. c. 1272).

Art. 12

1. Son bienes beneficiosos todos aquellos, muebles o inmuebles, que constituyen la dote total o parcial de un beneficio episcopal, canonical, parroquial o de las capellanías; y todos aquellos cuyas rentas se han venido aplicando a la sustentación de los clérigos que prestan un servicio en la diócesis.

2. En caso de duda, derivada de la aplicación que durante muchos años hayan tenido de hecho las rentas de los bienes, o de cualquier otro motivo, se presumirá que los bienes son beneficiosos.

3. La declaración del carácter beneficioso de los bienes corresponde al Obispo con el consentimiento del Colegio de Consultores, después de oír al Consejo de asuntos económicos.

4. Una vez hecha la declaración, el ecónomo de la diócesis está capacitado para realizar toda clase de gestiones y suscribir todos los documentos necesarios, de acuerdo también con las prescripciones del derecho civil, para poner los bienes así declarados a nombre de su nuevo titular, a tenor del art. 10.

Art. 13

La administración del Fondo, caso de haber optado por la mera autonomía contable, corresponde a las mismas personas y organismos que administran los bienes de la diócesis, y se rige por las mismas normas. Pero si el Fondo se ha constituido como fundación pía autónoma, el Obispo diocesano dará un Decreto fijando los estatutos de la fundación pública titular de dicho Fondo, en los que se detallen sus órganos de gobierno, régimen administrativo, etc.

Art. 14

1. El Obispo diocesano, después de oír al Consejo presbiteral y al Consejo de asuntos económicos, establecerá el Reglamento por el que han de regirse las retribuciones de los clérigos que prestan servicio en la diócesis y se abonan con cargo al Fondo.

2. El ecónomo propondrá al Obispo diocesano la aplicación concreta de dicho Reglamento, sometiendo a su aprobación las nóminas correspondientes y sus ulteriores variaciones.

Art. 15

En los casos de disconformidad sobre la calificación de los bienes, inclusión en la nómina, cuantía de la misma, etc., el asunto pasará al Departamento o Consejo previsto en el c. 1733 y, si no hubiera avenencia, seguirá los trámites regulados en los c. 1732-1739.

Art. 16

1. En orden al cumplimiento de lo establecido en el c. 1277, han de considerarse como actos de administración extraordinaria:

1. Los expresamente declarados tales con carácter general o, para entidades determinadas, por su propio derecho.

2. Cuando modifican sustancialmente o suponen un riesgo notable para la estructura del patrimonio de la entidad eclesiástica correspondiente.

3. La inversión de dinero y los cambios de las inversiones hechas, siempre que supongan alteración notable en la naturaleza de los bienes que se invierten o riesgo grave para la

inversión, cuando su valor exceda el límite mínimo fijado por la Conferencia Episcopal a efectos del c. 1292.

2. Se presumen actos de administración ordinaria los incluidos expresamente en el presupuesto anual, una vez aprobado en debida forma.

Norma adicional

Queda derogado el art. 14, h. 1, del Decreto General de 1983, sin perjuicio de lo establecido en los Acuerdos entre la Iglesia y el Estado.

Disposiciones finales

1. Se declaran cesadas las normas transitorias del Decreto General de 1983, salvo en lo referente a los c. 772,2, 804,1 (sólo en lo relativo a los medios de comunicación social), 831,2 y 1062,1.

2. Este Decreto comenzara a obligar, conforme al c. 8,2, pasado un mes desde la fecha de su promulgación en el BOCEE.

Normas transitorias

1.a En lo referente a las materias de los c. 772,2, 804,1 (sólo en lo relativo a los medios de comunicación social), 831,2 y 1062,1, se estará a lo que dispone el Código de Derecho Canónico de 1917.

2.a Este Decreto se refiere a la ordenación futura de los bienes adscritos a la sustentación del clero y demas fines señalados en el c. 1254,2, por lo que, conforme al c. 9, se respetan los derechos adquiridos.

3.a La declaración de tales derechos adquiridos corresponde al Obispo, previo informe del Fiscal de la diócesis y del Consejo de asuntos económicos, y contra la misma cabe utilizar el procedimiento de los c. 1732-1739.

† Gabino Díaz Merchán, Arzobispo de Oviedo, Presidente de la CEE

† Fernando Sebastián Aguilar, Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 1 de diciembre de 1984

Segundo Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico comenzara a obligar a partir del día 25 de agosto de 1985.

† Fernando Sebastián Aguilar, Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 15 de julio de 1985

Notificación sobre el escrito del P. Leonardo Boff, O.F.M., «Iglesia: Carisma y poder»

INTRODUCCIÓN

El 12 de febrero de 1982, Leonardo Boff, OFM, tomaba la iniciativa de enviar a la Congregación para la Doctrina de la Fe la respuesta que había dado a la Comisión archidiocesana para la Doctrina de la Fe de Rio de Janeiro, la cual había criticado su libro: «*Iglesia, Carisma y poder*» («*Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante*», Editora Vozes-Petrópolis, RJ, Brasil 1981). Él declaraba que tal crítica contenía graves errores de lectura y de interpretación.

La Congregación, después de haber estudiado el escrito en sus aspectos doctrinales y pastorales, exponía al autor, en carta del 15 de mayo de 1984, algunas reservas, invitándolo a recogerlas y ofreciéndole, al mismo tiempo, la posibilidad de un coloquio de esclarecimiento.

Pero, teniendo en cuenta la influencia que el libro ejercía en los fieles, la Congregación informaba a L. Boff que la carta se haría pública en todo caso, teniendo eventualmente en consideración la posición que el adoptara en el coloquio.

El 7 de septiembre de 1984, L. Boff era recibido por el cardenal Prefecto de la Congregación, asistido por Mons. Jorge Mejía en calidad de notario. El contenido de la conversación eran algunos problemas eclesiológicos que surgían de la lectura del libro: «*Iglesia: Carisma y poder*» y señalados en la carta del 15 de mayo de 1984. La conversación, desarrollada en un clima fraterno, brindó al autor la ocasión de exponer sus aclaraciones, que entregó también el por escrito. Todo ello quedaba puntualizado en un comunicado final emitido y redactado de acuerdo con L. Boff. Al término de la conversación, en otro lugar, fueron recibidos por el cardenal Prefecto los Eminentísimos Cardenales Alonso Lorscheider y Paulo Evaristo Arns, que se hallaban en Roma con este motivo.

La Congregación examinó, según la propia praxis, las clarificaciones orales y escritas facilitadas por L. Boff y, aun habiendo tenido en cuenta las buenas intenciones y los repetidos testimonios de fidelidad a la Iglesia y al Magisterio manifestados por él, sin embargo ha tenido que poner de relieve que las reservas suscitadas a propósito del libro y señaladas en la carta no podían considerarse sustancialmente superadas. Juzga necesario, pues, tal como estaba previsto, hacer ahora público, en sus partes esenciales, el contenido doctrinal de dicha carta.

PREÁMBULO DOCTRINAL

La eclesiología del libro: «*Iglesia: Carisma y poder*», con una serie de estudios y de perspectivas, trata de salir al paso a los problemas de América Latina y, en particular, de Brasil (cfr. p. 5). Esta intención, por una parte, exige una atención seria y profunda a las situaciones concretas a las que se refiere el libro; y, por otra —para responder realmente a su finalidad—, la preocupación de insertarse en la gran misión de la Iglesia universal, dirigida a interpretar, desarrollar y aplicar, bajo la guía del Espíritu Santo, la común herencia del único Evangelio confiado por el Señor, de una vez para siempre, a nuestra fidelidad. De este modo, la única fe del Evangelio crea y edifica, a través de los siglos, la Iglesia católica, que permanece una con la diversidad de los tiempos y la diferencia de las situaciones propias en las múltiples Iglesias particulares. La Iglesia universal se realiza y vive en las Iglesias particulares y estas son Iglesia, permaneciendo precisamente expresiones y actualizaciones de la Iglesia universal en un determinado tiempo y lugar. Así, con el crecimiento y progreso de las Iglesias particulares crece y progresa la Iglesia universal; mientras que, con la atenuación de la unidad, disminuiría y decaería también la Iglesia particular. Por esto, la verdadera reflexión teológica nunca debe contentarse solo con interpretar y animar la realidad de una Iglesia particular, sino que debe más bien tratar de penetrar los contenidos del sagrado depósito de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia y auténticamente interpretado por el Magisterio. La praxis y las experiencias, que surgen siempre de una determinada y limitada situación histórica, ayudan al teólogo y le obligan a hacer accesible el Evangelio a su tiempo. Sin embargo, la praxis no sustituye a la verdad ni la produce, sino que esta al servicio de la verdad que nos ha entregado el Señor. Por tanto, el teólogo está llamado a descifrar el lenguaje de las diversas situaciones —los signos de los tiempos— y abrir este

lenguaje al entendimiento de la fe (cfr. Carta enc. *Redemptor hominis*, n. 19).

Examinadas a la luz de los criterios de un auténtico método teológico —al que aquí solo hemos aludido brevemente—, determinadas opciones del libro de L. Boff resultan insostenibles. Sin pretender analizarlas todas, se ponen aquí en evidencia las opciones eclesiológicas que parecen decisivas: la estructura de la Iglesia, la concepción del dogma, el ejercicio del poder sagrado, el profetismo.

LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA

L. Boff se coloca, según sus propias palabras, dentro de una orientación, en la que se afirma «que la Iglesia como institución no estaba en el pensamiento del Jesús histórico, sino que surgió como evolución posterior a la resurrección, especialmente con el progresivo proceso de desescatologización» (p. 129). Por consiguiente, la jerarquía es para él «un resultado» de la «férrea necesidad de institucionalizarse», «una mundanización» al «estilo romano y feudal» (p. 70). De aquí se deriva la necesidad de un «cambio permanente de la Iglesia» (p. 112); hoy debe surgir una «Iglesia nueva» (p. 110 y *passim*), que será «una nueva encarnación de las instituciones eclesiales en la sociedad, cuyo poder será una simple función de servicio» (p. 111).

En la lógica de estas afirmaciones se explica también su interpretación de las relaciones entre catolicismo y protestantismo: «Nos parece que el cristianismo romano (catolicismo) se distingue por la afirmación valiente de la identidad sacramental y el cristianismo protestante, por una afirmación intrépida de la no-identidad» (p. 130; cfr. pp. 132 ss, 149).

En esta visión, ambas confesiones serían mediaciones incompletas, pertenecientes a un proceso dialéctico de afirmación y negación. En esta dialéctica «aparece lo que es el cristianismo. Que cosa sea, no lo sabemos. Solo sabemos lo que parece ser en el proceso histórico» (p. 138).

Para justificar esta concepción relativizante de la Iglesia —que esta en el fundamento de las críticas radicales dirigidas a la estructura jerárquica de la Iglesia católica—, L. Boff apela a la Constitución *Lumen gentium* (n. 8) del Concilio Vaticano II. De la famosa expresión del Concilio: «Haec Ecclesia (sc. unica Christi Ecclesia)... subsistit in Ecclesia catholica», él deduce una tesis exactamente contraria al significado auténtico del texto conciliar, cuando afirma: «De hecho, ella (es decir, la única Iglesia de Cristo) puede subsistir también en otras Iglesias cristianas» (p. 131). En cambio, el Concilio eligió la palabra «subsistit» precisamente para esclarecer que existe una sola «subsistencia» de la verdadera Iglesia, mientras que, fuera de su trazado visible, solo existen «elementa Ecclesiae» que, —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen hacia la Iglesia católica (LG 8). El Decreto sobre el ecumenismo expresa la misma doctrina (UR 3-4), la cual se precisó de nuevo en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 1 (AAS 65 [1973], 396-398).

La subversión del significado del texto conciliar sobre la subsistencia de la Iglesia está en la base del relativismo eclesiológico de L. Boff antes delineado, en el cual se desarrolla y se explicita un profundo malentendido de la fe católica sobre la Iglesia de Dios en el mundo.

DOGMA Y REVELACIÓN

La misma lógica relativizante se vuelve a encontrar en la concepción de la doctrina y del dogma expresada por L. Boff. El autor critica de manera muy severa «la comprensión "doctrinal" de la revelación» (p. 73). Es cierto que L. Boff distingue entre dogmatismo y dogma (cfr. p. 147), admitiendo el segundo y rechazando el primero. Sin embargo, según él, el dogma en su formulación es válido solamente «para un determinado tiempo y para unas determinadas circunstancias» (p. 134). «En un segundo momento del mismo proceso dialéctico, el texto debe poder ser superado, para dar lugar a otro texto del hoy de la fe» (p. 135). El relativismo resultante de estas afirmaciones se hace explícito, cuando L. Boff habla de posiciones doctrinales contradictorias entre sí, contenidas en el Nuevo Testamento (cfr. p. 135). Por consiguiente, «la actitud verdaderamente católica» sería «la de estar fundamentalmente abiertos a todas las direcciones» (p. 135). En la perspectiva de L. Boff, la auténtica concepción católica del dogma cae bajo el veredicto de

«dogmatismo»: «Mientras dure este tipo de comprensión dogmática y doctrinal de la revelación y de la salvación de Jesucristo, habrá que contar irremediabilmente con la represión de la libertad del pensamiento divergente dentro de la Iglesia» (p. 74).

A este propósito hay que poner de relieve que lo contrario del relativismo no es el verbalismo o el inmovilismo. El contenido último de la revelación es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que nos invita a la comunión con El; todas las palabras se refieren a la Palabra o, como dice san Juan de la Cruz: «... a su Hijo... todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra y no tiene más que hablar» (*Subida al Monte Carmelo*, II. 22, 3). Pero en las palabras siempre analógicas y limitadas de la Escritura y de la fe auténtica de la Iglesia, basada en la Escritura, se expresa de manera digna de fe la verdad sobre Dios y sobre el hombre. La necesidad permanente de interpretar el lenguaje del pasado, lejos de sacrificar esta verdad, la hace más bien accesible y desarrolla la riqueza de los textos auténticos. Caminando bajo la guía del Señor, que es el camino y la verdad (*Jn 14, 6*), la Iglesia, docente y creyente, está segura de que la verdad expresada en las palabras de la fe no solo no oprime al hombre, sino que lo libera (*Jn 8, 32*) y es el único instrumento de verdadera comunión entre hombres de diversas clases y opiniones, mientras que una concepción dialéctica y relativista lo expone a un decisionismo arbitrario.

Ya en el pasado, esta Congregación tuvo que precisar que el sentido de las formulas dogmáticas permanece siempre verdadero y coherente, determinado e irreformable, aun cuando pueda ser ulteriormente esclarecido y mejor comprendido (cfr. *Mysterium Ecclesiae*, n. 5: AAS 65 [1973], 403-404).

El «depositum fidei», para continuar en su función de sal de la tierra que nunca pierde su sabor, debe ser fielmente conservado en su pureza, sin resbalar en el sentido de un proceso dialéctico de la historia y en la dirección del primado de la praxis.

EJERCICIO DEL PODER SAGRADO

Una «grave patología» de la que, según L. Boff, debería liberarse la Iglesia romana viene del ejercicio hegemónico del poder sagrado que, además de hacer de ella una sociedad asimétrica, habría sido deformado en si mismo.

Dando por descontado que el eje organizador de una sociedad coincide con el modo específico de producción que le es propio y, aplicando este principio a la Iglesia, L. Boff afirma que ha habido un proceso histórico de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero en perjuicio del pueblo cristiano, el cual se habría visto así privado de su capacidad de decidir, de enseñar, etc. (cfr. pp. 75, 222 ss, 259-260). Además, después de haber sufrido esta expropiación, el poder sagrado habría sido también gravemente deformado, cayendo así en los mismos defectos del poder profano en términos de dominación, centralización, triunfalismo (cfr. pp. 100, 85, 92 ss). Para remediar estos inconvenientes, propone un nuevo modelo de Iglesia, en la que el poder se conciba sin privilegios teológicos, como puro servicio articulado según las necesidades de la comunidad (cfr. pp. 224, 111).

No se puede empobrecer la realidad de los sacramentos y de la Palabra de Dios, encuadrándola en el esquema de «producción y consumo», reduciendo así la comunión de la fe a un mero fenómeno sociológico. Los sacramentos no son «material simbólico», su administración no es producción, su recepción no es consumo. Los sacramentos son dones de Dios, nadie los «produce», todos recibimos en ellos la gracia de Dios, los signos del amor eterno. Todo esto está por encima de cualquier producción, por encima de todo hacer y fabricar humano. La única medida correspondiente a la grandeza del don es la máxima fidelidad a la voluntad del Señor, según la cual seremos juzgados todos —sacerdotes y laicos—, siendo todos «siervos inútiles» (*Lc 17, 10*). Ciertamente, el peligro de abusos existe siempre; el problema de como pueda garantizarse el acceso de todos los fieles a la plena participación en la vida de la Iglesia y en su fuente, esto es, la vida del Señor, se plantea siempre. Pero interpretar la realidad de los sacramentos, de la jerarquía, de la palabra y de toda la vida de la Iglesia en términos de producción y de consumo, de monopolio, expropiación, conflicto con el bloque hegemónico, ruptura y ocasión para un modo asimétrico de producción equivale a subvertir la realidad religiosa, lo que, lejos de contribuir a la solución de los verdaderos problemas, lleva, más bien, a la destrucción del sentido auténtico de los

sacramentos y de la palabra de la fe.

EL PROFETISMO EN LA IGLESIA

El libro: «*Iglesia: Carisma y poder*» denuncia a la jerarquía y a las instituciones de la Iglesia (cfr. pp. 63-64, 89, 259-260). Como explicación y justificación de tal actitud reivindica el papel de los carismas y, en particular, del profetismo (cfr. pp. 258-261, 268). La jerarquía tendría la simple función de «coordinar», de «favorecer la unidad y la armonía entre los varios servicios», de «mantener la circularidad e impedir toda división y superposición», descartando, pues, de esta función «la subordinación inmediata de todos a los jefes» (cfr. p. 270).

No cabe duda de que el Pueblo de Dios participa en la misión profética de Cristo (cfr. LG 12); Cristo realiza su misión profética no solo por medio de la jerarquía, sino también por medio de los laicos (cfr. LG 35). Pero es igualmente claro que la denuncia profética en la Iglesia, para ser legítima, debe estar siempre al servicio de la edificación de la Iglesia misma. No solo debe aceptar la jerarquía y las instituciones, sino también cooperar positivamente a la consolidación de su comunión interna; además, el criterio supremo para juzgar no solo su ejercicio ordenado, sino también su autenticidad, pertenece a la jerarquía (cfr. LG 12).

CONCLUSIÓN

Al hacer público todo lo anterior, la Congregación se siente también obligada a declarar que las opciones de L. Boff aquí analizadas son tales que ponen en peligro la sana doctrina de la fe, que esta misma Congregación tiene el deber de promover y tutelar.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante audiencia concedida al infrascrito Prefecto, aprobó la presente Notificación, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para Doctrina de la Fe, 11 de marzo de 1985.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Alberto Bovone, Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia. *Secretario*

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*

Normas fundamentales de formación sacerdotal

NOTAS PRELIMINARES DE LA I EDICIÓN (1970)

En el Sínodo Episcopal, celebrado en Roma en el mes de octubre del año 1967, aprobaron los Padres la siguiente Propuesta hecha por el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica:

«Si parece oportuno que, enumerados los temas que conviene insertar en todas las *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, se prepara de común acuerdo con las Conferencias una cierta *Ratio Fundamentalis*, según la norma del Decreto *Optatam totius* y de los demás documentos conciliares, que se examine y determine en la próxima Congregación plenaria de este Dicasterio para la Educación Católica, de tal modo que se convierta en norma para todas las *Ratio* que se hagan, con el fin de asegurar la unidad en la justa y recomendable variedad».

Con respecto a la indicada enumeración de temas, la Sagrada Congregación se preocupó de preparar un índice especial —bajo el título *De Ratione Institutionis Sacerdotalis iusta documenta Concilii Vaticani II renovata*, y lo envió a todas y cada una de las Conferencias Episcopales para que les sirviera de ayuda en sus trabajos.

En cuanto al segundo cometido, es decir, la confección de la *Ratio Fundamentalis*, aquí se les ofrece a las Conferencias Episcopales como el camino necesario para conservar la unidad dentro de la variedad.

Para que se advierta mejor su importancia y fin hay que tener presentes las siguientes consideraciones:

1. En este Documento se pretende señalar a las Conferencias Episcopales, a quienes atañe elaborar las *Ratio Institutionis Sacerdotalis* de cada nación, unos fundamentos sólidos para que lleven a cabo más fácilmente este grave deber, y ofrecer por parte de la Congregación para la Educación Católica criterios seguros para cada una de las *Ratio*, que han de ser aprobadas y examinadas según la norma del Decreto *Optatam totius*, núm. 1.

2. Habiendo sido elaborado este Documento por los delegados de las Conferencias Episcopales y aprobado por la Santa Sede, hay que tenerlo como obligatorio en cuanto a sus capítulos esenciales, tal como se indica en la nota*, de forma que, según los deseos del primer Sínodo Episcopal, se conviertan en norma para toda y cada una de las *Ratio* que han de hacerse.

Si las circunstancias de alguna nación o región son tan peculiares que, incluso en los puntos fundamentales, exijan unas acomodaciones especiales en la formación sacerdotal, el caso habrá que tratarlo entre la Sagrada Congregación para la Educación Católica y las Conferencias Episcopales de aquellos lugares.

3. Como bien se desprende del tema, el Documento no indica más que algunos puntos básicos más generales, en que deben apoyarse las Conferencias Episcopales para determinar sus normas propias. Pretende marcar unos caminos adecuados, por los que se llegue convenientemente a las varias necesidades de la formación sacerdotal, y fijar unos fines concretos, dentro de los cuales pueda discurrir segura la vida de los Seminarios.

Por ello, el Documento, según la naturaleza de los distintos temas, muchas veces considera las diversas condiciones entre las cuales cada una de las Conferencias podrá elegir el camino propio y más acomodado a las condiciones de cada lugar (cf. números 17, 18, 19, 42, 60, 63, 83, 84, 85, 87, 98, 99, 101). Así, pues, buscando el mayor bien de cada nación, no reprime sus esfuerzos e iniciativas, sino que

trata de estimularlos.

4. Entre las normas propuestas en el Documento, algunas aparecen redactadas en forma de artículos para que puedan insertarse íntegramente en las *Ratio Institutionis Sacerdotalis* nacionales si así conviniera (por ejemplo, núms. 5-7, 11-14, 16, 20-26, 28-41, 44-58, 67-74, 82, 86-89, 94-95 y 99); otras en cambio, no contienen más que principios para dirigir una ulterior elaboración (así por ejemplo, números 9, 15, 19, 27, 42, 43, 61-66, 75, 80, 93, 98, 99 y 101).

5. En la elaboración del Documento había que atender con todo esmero, sobre todo lo demás, a tres necesidades: a *la claridad*, para desvanecer las opiniones ambiguas que hoy se generalizan en torno a la formación sacerdotal; a *la universalidad*, de forma que, considerando la variedad de condiciones, se sugieran normas oportunas para constituir leyes adaptadas a los diversos lugares; a *la actualidad*, de suerte que teniendo ante todo presentes los problemas del momento en la formación sacerdotal, se ofrezcan remedios para los males que puedan surgir.

6. El Documento está profundamente impregnado del espíritu del Concilio Vaticano II, cuyas palabras cita constantemente. Enseña la experiencia que no es superfluo recordar una y otra vez algunas normas obligatorias y algunos principios del Concilio, no sea que se menosprecien por el hecho de que no se nombren expresamente en la *Ratio Fundamentalis* (por ejemplo, núms. 11, 13, 20, 29, 30, 44, 45, etc.).

7. El Documento acogió, pues, estas normas para servir de eficaz ayuda a las Conferencias Episcopales en la preparación y ordenación de la *Ratio Institutionis Sacerdotalis*: no omitir lo que pareciera útil; no añadir nada superfluo; no inculcar norma alguna que no tenga un valor universal; atender siempre a los problemas actuales. Este múltiple fin buscado tenía por necesidad que llevarnos a una desproporción de partes: por tener que expresar esto con cierta abundancia, aquello con brevedad; aquí como si se tratara de un código, allí en forma de directorio. Pues es conveniente que la brillantez ceda ante la necesidad.

PRÓLOGO DE LA II EDICIÓN (1985)

Han pasado ya tres lustros desde que el «Plan Fundamental de Formación Sacerdotal» («*Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*») fue felizmente elaborado y publicado por la Congregación para la Educación Católica, con la cooperación de las Conferencias Episcopales, con el fin de estimular oportunamente los trabajos de renovación conciliar y de ilustrarlos con normas y ejemplos de actuación.

Lo mandó redactar el primer Sínodo Episcopal del año 1967, con el deseo de ofrecer a las Conferencias Episcopales un instrumento apto para elaborar con más facilidad sus «Planes de Formación Sacerdotal», según la norma del Decreto «*Optatum totius*», n. 1, con indicaciones apropiadas para conservar la unidad disciplinar eclesial en este tema y a la vez admitir una sana variedad, conforme a las diversas condiciones pastorales de cada lugar. Por esa razón este documento contenía sólo unos capítulos generales de pedagogía eclesial, pero que ilustraban con suficiente claridad tanto el espíritu del Concilio Vaticano II, como el marco en el que se puede desenvolver con seguridad la vida de los Seminarios.

La verdadera utilidad de aquella iniciativa tan providencial se ha puesto de manifiesto en estos últimos años de tal modo, que no necesita especial mención. En efecto, ahora con su ayuda es más fácil elaborar y reconocer los «Planes de Formación» nacionales y explicar las dudas que surgen sobre el sentido de las normas particulares. Por tanto, así aparece claramente que aquel Documento no sólo no ha cohibido el trabajo y las iniciativas de cada Nación, sino que las ha favorecido y estimulado en gran medida.

Ahora bien, como en el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado el 25 de enero de 1984, se ha reordenado «ex integro» toda la materia pedagógica y disciplinar perteneciente a la formación sacerdotal, el «Plan Fundamental», que toca esa misma materia, ha quedado destituido de su vigencia jurídica. De ese modo los Obispos y los Educadores se han visto privados de un instrumento de trabajo excelente, del que antes disfrutaban ampliamente en el ejercicio de sus tareas.

Pero, como ya se ha indicado, muchos Planes nacionales de formación sacerdotal están enraizados profundamente en el «Plan fundamental» (repitiendo a menudo muchos párrafos al pie de la letra), y los mismos Superiores eclesiásticos recurren a ese documento de forma espontánea cuando tienen que tratar o resolver cuestiones no contenidas explícitamente en el nuevo Código.

Con estas consideraciones, la Congregación para la Educación Católica ha considerado oportuno reconocer el mencionado «Plan Fundamental de Formación Sacerdotal» después de la promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico e insertar en él algunas —realmente poquísimas— enmiendas, en la medida que las nuevas circunstancias lo exigían. Como aparece a primera vista, las nuevas acomodaciones afectan más a las notas a pie de página, enriquecidas en varios lugares, que al texto del documento, que se conserva substancialmente tal como se acordó en su tiempo con las Conferencias Episcopales.

Otorgada la debida aprobación del Sumo Pontífice, felizmente reinante, se ofrece a las Instituciones de formación sacerdotal la presente edición del Plan fundamental con el deseo sincero de que, apoyándose en normas claras y seguras, puedan cumplir fielmente su providentísima misión, para el mayor bien de las almas y de toda la Santa Iglesia.

Dado en Roma, en la Sede de la Congregación, el día 19 de marzo, en la Solemnidad de San José, Esposo de la Santísima Virgen María, del año 1985.

GUILLERMO CARDENAL BAUM,
Prefecto.

ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS,
*Arzb. tit. de Meta,
Secretario.*

INTRODUCCIÓN

Los esfuerzos de hoy en la renovación de los Seminarios, para los que el Concilio Vaticano II, por el decreto *De Institutione Sacerdotali*, estableció las normas principales y más generales con el fin de que marcharan con seguridad y produjeran en los candidatos al sacerdocio un saludable incremento de piedad, de ciencia y de fervor pastoral, exigen unas posteriores determinaciones, para adecuarlos de la mejor forma posible a las necesidades peculiares de cada nación y para que se conserven la unidad y la imagen del sacerdocio católico exigidas por su misma naturaleza e inculcadas encarecidamente por el mismo Concilio (1). Así, pues, tenida muy en cuenta esta doble necesidad la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* que aquí se propone ha sido elaborada con el común esfuerzo y asentimiento por la Sagrada Congregación para la Educación Católica y por los Delegados de las Conferencias Episcopales. Y ello con la preocupación constante y el deseo sincero de reflejar fielmente en este Documento el genuino espíritu del Concilio Vaticano II y su fin pastoral, para que, expresados de una forma más precisa, puedan ayudar más eficazmente a adaptar la formación de los Seminarios a las nuevas necesidades de los tiempos.

1. EN QUE SENTIDO CONFIRMA EL CONCILIO VATICANO II LA INSTITUCIÓN DEL SEMINARIO

La Iglesia reafirmó en el Concilio Vaticano II que su experiencia sobre los Seminarios, comprobada durante varios siglos, ha de ser mantenida como válida, al afirmar que los *Seminarios son necesarios* (2) como instituciones ordenadas a la formación sacerdotal y dotadas de los medios de educación más adecuados, los cuales, juntamente con otras instituciones, pueden contribuir eficazmente a la íntegra formación de los futuros presbíteros (3). Confirmando de nuevo este experimentado camino hacia el sacerdocio, no quiso silenciar las variadas y múltiples exigencias, originadas por la antigüedad de los instrumentos y por el cambio de las circunstancias en el decurso de los tiempos, y admitió e incluso prescribió no pocas inmutaciones, con las que aumentar la fuerza y la eficacia pedagógica de esta institución utilísima.

Aunque el Concilio habló de diversa manera con respecto a los Seminarios Mayores y Menores, determinó, sin embargo, algunos puntos valederos para ambos (4). Antes de abordar los problemas especiales de unos y de otros, es necesario considerar bien los presupuestos de cuanto hemos de decir. El seminario, como comunidad de jóvenes (5), deriva su principal eficacia y aptitud para la formación de los futuros sacerdotes de las mismas condiciones y costumbres del lugar en que suelen vivir los jóvenes, cuyo ambiente respiran, y en cuya caracterización y perfección también ellos colaboran. Se trata de varios elementos concurrentes, tanto internos como externos; de la estructura y del espíritu de toda la comunidad, que puede cohibir o impulsar lo mejor, y cuyo influjo se manifiesta en todos en mayor o menor grado (6).

En este punto, el principal cometido de los Formadores consiste en lograr un esfuerzo común de todos para alcanzar y perfeccionar estas condiciones espirituales. Las cuales deben ser tales, que todos los que entran en el Seminario encuentren en él cuantos auxilios necesiten para el cultivo de su propia vocación y para el cumplimiento cabal de la voluntad de Dios (7). Para la consecución de este fin dese también su debida importancia a la disposición de los elementos materiales, es decir, al sobrio y digno acondicionamiento del lugar, del edificio, del menaje, adaptado a la vida de los jóvenes.

2. LA CONDICIÓN DE LOS JÓVENES ACTUALES CON RESPECTO A LA EDUCACIÓN

Conviene además que en cualquier sana renovación de los Seminarios no se pierda de vista, en torno a la educación, las circunstancias y las exigencias características del tiempo en que vivimos (8). Los jóvenes llamados por la Providencia divina a ejercer el cargo sacerdotal entre los hombres de hoy *presentan características peculiares de espíritu*, que responden al modo de pensar y de ser de los hombres modernos. Por lo mismo se advierte en ellos un deseo ardiente de sinceridad y de verdad en las diversas manifestaciones de su alma; una enorme propensión a lanzarse hacia todas las novedades y manifestaciones insólitas; un aprecio del mundo y de su progreso técnico y científico; el deseo de mezclarse enteramente con el mundo para servirle; el sentido de «solidaridad» máxime con los oprimidos y de condición más humilde; el espíritu de comunidad. Pero, en contrapartida, dejan traslucir también la desconfianza con respecto a todo lo antiguo recibido de los antepasados, la inseguridad en sus resoluciones, la inconstancia al llevar a cabo sus determinaciones, la falta de docilidad tan necesaria para el verdadero progreso espiritual, un ánimo difícil y crítico para con la autoridad y las diversas instituciones civiles y eclesiásticas, etc. Cualidades peculiares que el educador no sólo no olvida en su quehacer pedagógico, sino que incluso trata de comprender y, en cuanto puede, de hacer revertir a su fin de formación, con la colaboración de los mismos futuros sacerdotes; distinguiendo siempre, sin embargo, entre las que influyen más o menos, o de ningún modo, a la mejor conformación sacerdotal, e incluso se oponen a ella. Considerado todo lo cual, no es posible ignorar que han surgido, sobre todo en estos últimos años, muchas dificultades, cuyo origen está en la misma juventud o en la sociedad moderna, que ejercen su influjo en toda la obra de formación y que, por lo mismo, requieren de los educadores mayores esfuerzos (9).

Dos cosas hay que señalar especialmente en nuestros jóvenes, que ellos sienten muy hondamente: por una parte, la dignidad de las propias personas, y, por otra, las realidades y los hombres de este mundo, ya en cuanto a sus valores indudables, ya en cuanto a su peculiar estado espiritual, que cada día va manifestando más indiferencia religiosa (10). Estos y otros elementos mezclados en su alma crean como una mentalidad común que exige que en los Seminarios, además de la aplicación de otros remedios, se tenga una mayor consideración de la persona; se deje a un lado cuanto tenga matiz de «convencionalismo» injustificado; se ordene todo hacia la verdad y la caridad; se abra entre todos un verdadero diálogo; se fomenten las frecuentes comunicaciones con el mundo, según lo exija la justa necesidad de la recta formación; y, finalmente, que se manifieste la verdadera razón en que se apoyan todos los mandatos y exigencias y se lleven a cabo con plena libertad de alma (11).

Si es verdad que todo esto exige que se reconozcan algunos elementos recibidos de la antigua disciplina, también lo es que requiere una verdadera labor pedagógica, que, apoyada en la confianza y comprensión mutuas, contenga una recta noción de libertad y sepa sobre todo distinguir bien los medios y los fines de la educación. Pues si puede establecerse un útil diálogo con los alumnos y una fructuosa búsqueda con ellos

acerca de los medios, el fin del Seminario y de toda educación hay que fijarlo bien desde el principio y mantenerlo como fundamento de todas las consideraciones, siendo siempre el punto de referencia en cualquier cuestionamiento. Cuanto más claramente se proponga a los jóvenes el fin sublime de su formación, tanto más gustosamente buscarán de común acuerdo los medios más aptos para conseguirlo, y guiados por el objetivo del bien común y de la voluntad de Dios conseguirán el verdadero sentido de la libertad y de la autoridad (12).

3. NOCIÓN DEL SACERDOCIO CATÓLICO COMO FIN PROPIO DE LA FORMACIÓN SACERDOTAL

El fin propio de la educación sacerdotal se apoya en la noción del sacerdocio católico, según fluye de la revelación divina, ilustrada con la constante tradición y magisterio de la Iglesia. Esta doctrina, que debe informar toda *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, infundiéndole toda su energía y su sentido, puede deducirse de las mismas palabras del Concilio Vaticano II:

Toda potestad sacerdotal y todo ministerio en la Iglesia Católica tiene su origen en el único y eterno sacerdocio de Cristo, que santificado por el Padre y enviado al mundo (cf. Jn 10,36), hizo partícipes de su sacerdocio, en primer lugar, a los Apóstoles y a sus sucesores, los Obispos. Los diversos miembros de la Iglesia participan por razón diversa del único y mismo sacerdocio de Cristo. Un simple grado de participación constituye el sacerdocio común de los fieles, los cuales, por el bautismo y la unción del Espíritu Santo, «son consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo, para que por medio de todas las obras del hombre cristiano ofrezcan sacrificios espirituales» (13). De diversa forma que los fieles, participan del sacerdocio de Cristo los presbíteros, los cuales, «aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los obispos, no obstante, están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (cf. Heb 5,1-10; 7,24; 9,11-28) para predicar el Evangelio a los fieles, apacentarlos y celebrar el culto divino» (14). Por esta causa *el sacerdocio ministerial* de los presbíteros supera al sacerdocio común de los fieles, porque por él en el cuerpo de la Iglesia algunos son asimilados a Cristo Cabeza y promovidos «para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que la Iglesia se constituye en este mundo Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo» (15)

«El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque se diferencian esencialmente y no sólo de grado, se ordenan el uno al otro; pues cada cual participa de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo» (16)

Investidos del sacerdocio, los presbíteros contraen múltiples *relaciones con el propio Obispo*, con los demás sacerdotes y con el pueblo de Dios (17). Pues «todos los presbíteros, juntamente con el Obispo, participan del tal modo del mismo y único sacerdocio y ministerio de Cristo, que la misma unidad de consagración y de misión exige una unión jerárquica de ellos con el orden de los Obispos... Por tanto los Obispos... los tienen como necesarios colaboradores y consejeros en el ministerio y función de enseñar, de santificar y de apacentar la plebe de Dios» (18). Ellos con su Obispo «forman un presbiterio dedicado a diversas ocupaciones. En cada una de las congregaciones de fieles representan al Obispo, con quien están confiada y cordialmente unidos, y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud y la ejercitan en el trabajo diario» (19).

Esta verdadera participación de un solo y único presbiterio diocesano entraña íntimos y múltiples lazos *también entre los mismos sacerdotes*. «Los presbíteros, constituidos por la Ordenación en el Orden del presbiterado, están unidos todos entre sí por la íntima fraternidad sacerdotal» (20), «que se manifiesta espontánea y gustosamente en la ayuda mutua, tanto espiritual como material, tanto pastoral como personal, en las reuniones, en comunión de vida, de trabajo y de caridad» (21), «de forma que se manifieste la unidad con que Cristo quiso que fueran consumados para que conozca el mundo que el Hijo fue enviado por el Padre» (22).

Todo presbítero es tomado del pueblo de Dios para ser constituido a favor del mismo *pueblo*. Pero aunque en virtud del sacramento del Orden los presbíteros desempeñan el oficio de padres y de maestros, «sin

embargo son, juntamente con todos los fieles cristianos, discípulos del Señor, hechos partícipes de su Reino por la gracia de Dios que llama. Con todos los regenerados en la fuente del bautismo, los presbíteros son hermanos entre los hermanos, puesto que son miembros de un mismo Cuerpo en Cristo, cuya edificación se manda a todos» (23) Por lo cual, «tengan la solicitud de padres en Cristo respecto a los fieles, a quienes con el bautismo y la doctrina han engendrado espiritualmente (cf. 1 Cor 4, 15; y 1 Pe 2, 23). Haciéndose de buena gana modelos de la grey (1 Pe 5, 3), gobiernen y sirvan a su comunidad local de tal manera que ésta merezca llamarse con el nombre que es gala del Pueblo de Dios único y total, es decir Iglesia de Dios (cf. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). Recuerden que con su conducta de todos los días y con su solicitud muestran a fieles e infieles, a católicos y no católicos la *imagen del verdadero ministerio sacerdotal y pastoral*, y que deben dar a todos testimonio de verdad y de vida, y, como buenos pastores, buscar también (cf. Lc 15,47) a aquellos que, bautizados en la Iglesia Católica, han abandonado sin embargo la práctica de los sacramentos e incluso la fe» (24) , de forma que por su trabajo infatigable brille delante de todos «la Iglesia como sacramento universal de salvación» (25) y sea siempre el signo de la presencia de Dios en el mundo (26).

«Demuestren con su vida y con su palabra, juntamente con los religiosos y con sus fieles, que la Iglesia es por su sola presencia, con todos los dones que contiene, fuente inagotable de las virtudes de que tan necesitado anda el mundo de hoy» (27). «Pero el deber del Pastor no se limita al cuidado de cada uno de los fieles en particular, sino que también se extiende propiamente a la formación de la auténtica comunidad cristiana» (28) , que debe estar imbuida de genuino espíritu misionero y de la universalidad católica.

El *ministerio presbiteral*, según lo expone el Concilio Vaticano II, consiste sobre todo en el *ministerio de la palabra y en la obra de la santificación*. «Pues como nadie puede salvarse si antes no cree, los presbíteros, como cooperadores de los Obispos, tienen como obligación principal el anunciar a todos el Evangelio de Cristo» (29) , cumpliendo el mandato del Señor: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura* (Mc 16,16). Deber que cumplen «ya llevando a las gentes a glorificar a Dios, ya observando entre ellas una conducta ejemplar, ya anunciando a los no-creyentes el misterio de Cristo o predicándoles abiertamente; ya enseñando el catecismo cristiano, ya exponiendo la doctrina de la Iglesia, ya procurando tratar los problemas actuales a la luz de Cristo» (30)

El ministerio de la palabra tiende a conducir a los hombres hacia la fe y hacia el sacramento de la salvación, y consigue su culmen en la celebración de la Eucaristía: «Pero su oficio sagrado lo ejercitan, sobre todo, en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, juntan con el sacrificio de su Cabeza, Cristo, las oraciones de los fieles, representan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor (1 Cor 11, 26), el único sacrificio de la Nueva Alianza, a saber: el de Cristo, que se ofrece a sí mismo al Padre de una vez para siempre como Hostia inmaculada (cf. Heb 9, 11-28). Para con los fieles penitentes o enfermos desempeñan principalmente el ministerio de la reconciliación y del alivio, y presentan a Dios Padre las necesidades y súplicas de los fieles» (cf. Heb 5, 1-3) (31). Así pues, el ministerio de la predicación tiene la característica de completarse con el ministerio de la santificación, con que el sacerdote, obrando en nombre de Cristo coopera en la edificación de la Iglesia.

El presbítero preside el Pueblo de Dios, congregado por la predicación evangélica y por los sacramentos, sobre todo por la celebración eucarística. Debe, por tanto, ser tal, que todos por igual puedan reconocerlo como haciendo las veces de Cristo Cabeza: pues «los presbíteros, ejerciendo según su parte de autoridad el oficio de Cristo Cabeza y Pastor, reúnen, en nombre del Obispo, la familia de Dios, como fraternidad unida, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu. Mas por el ejercicio de este ministerio, lo mismo que para las otras funciones del presbítero, se les confiere la *potestad espiritual*» (32). Por esta potestad el sacerdocio ministerial o jerárquico difiere del sacerdocio común de los fieles no sólo en grado, sino esencialmente (33). Pues aunque los fieles puedan y deban tener alguna parte en el cargo evangélico y pastoral (34) , solamente quien recibió el Orden sagrado del presbiterado puede ejercer el ministerio sacramental y, sobre todo, eucarístico, del que derivan y al que se ordenan los otros ministerios. Por tanto, *el escogido para predicar el Evangelio de Dios* (Rom 1,1) no puede ser remiso en consagrar toda su vida al servicio de Dios y de los hombres, e incluso entregarla por sus ovejas (35).

4. LA OBRA Y LA VIDA DEL SACERDOTE EN LAS PRESENTES CIRCUNSTANCIAS

El *cargo sacerdotal*, tal como la Iglesia lo ha definido esencialmente, se ejerce hoy *en condiciones enteramente nuevas*, que se manifiestan por las nuevas necesidades de los hombres y por la naturaleza del nuevo género de vida humana (36).

Las necesidades de los hombres hoy se determinan principalmente por la dignidad de la persona humana y por el cambio progresivo del sentido religioso. Si no siempre en la práctica y expresamente, por lo menos virtualmente, se reconoce a cada hombre su dignidad humana, el derecho de progresar, de manifestar libremente su pensamiento y de participar en el desarrollo de sí mismo y del mundo. Y al paso que se establece un dominio más pleno del hombre en el mundo, unido a los grandes cambios sociales, se deja menos lugar a las antiguas formas de la vida cristiana. Pues mientras, en este cambio general del mundo, algunos grupos cristianos presentan una forma de vida religiosa muy personal, que se manifiesta en la peculiar reverencia para con la Palabra de Dios y la Sagrada Liturgia y por una conciencia más madura, crece continuamente el número de aquellos que pierden en parte o enteramente la debida comunicación con la Iglesia y se entregan a una religión y a una ética natural. Más aún, muy frecuentemente se llega al punto de que el ateísmo —reservado antes al campo filosófico— se va generalizando más y más e impregnando lentamente el pensamiento de muchos. Hay que tener presentes constantemente estos aspectos de la civilización de nuestro tiempo, puesto que a ellos debe atender la vida y la obra del sacerdote y su preparación para su ministerio (37).

Los jóvenes que entran hoy en el Seminario están insertos en esta sociedad secular a través de los variados medios de comunicación social, y se sienten afectados por los problemas que atañen a la religión y principalmente al quehacer y a la vida sacerdotal. Muchas veces llegan a los estudios teológicos con sincera voluntad de servir a Dios y a los hombres en la vida sacerdotal, sin que, por otra parte, como antes sucedía, estén convencidos ni vean claros los bienes de la religión, de los que en su tiempo han de ser pregoneros y dispensadores. Todo esto suscita a veces graves conflictos en los Seminarios, y constituye el verdadero y principal objetivo al que los educadores deben atender con especial cuidado. En el proceso de formación esfuércense principalmente, no en eliminar estos varios obstáculos con una acción súbita y radical, sino en ir purificando poco a poco los ánimos y las intenciones, y sobre todo en que vaya, con un juicio prudente y moderado, progresando y robusteciéndose cada día lo que se encuentre de bueno en las aspiraciones de los jóvenes, y de esta forma su vida y su labor sacerdotal puedan producir en el futuro frutos muy abundantes.

A esto podrá ayudar no sólo el ánimo grande y resuelto de los jóvenes y su ardiente deseo de socorrer a la sociedad humana, sino incluso, en algunas ocasiones, su misma indagación crítica y dubitante de la fe, que tienen que superar, porque los hombres a los que han de ser enviados como sacerdotes, imbuidos en una religión insegura y ambigua, no reciben favorable y fácilmente el magisterio sacerdotal ni aceptan y conservan sin prejuicios la doctrina que el sacerdote se empeña en inculcarles según es su deber.

Los jóvenes, por consiguiente, han de ser educados de forma que esta condición especial, que hoy sienten con toda la Iglesia, lejos de conducirles a una depresión de alma, los estimule a experimentar nuevos métodos y a probar nuevos caminos, apoyados en la esperanza y en la fe en Dios, para que puedan tratar más fácilmente con los hombres de nuestro tiempo. Porque «Dios amó de tal forma a este mundo que hoy se confía al amor y al ministerio de los pastores de la Iglesia, que dio por él su Hijo Unigénito (cf. *Jn* 3, 16). En efecto, este mundo, dominado, es cierto, por muchos pecados, está dotado también de no pequeñas cualidades, y ofrece a la Iglesia piedras vivas (cf. *1 Pe* 2, 5) que se estructuran para morada de Dios en el Espíritu (cf. *Ef* 2, 22). El mismo Espíritu Santo, mientras impulsa a la Iglesia a abrir nuevos caminos de acceso al mundo de hoy, sugiere y favorece también las convenientes acomodaciones del ministerio sacerdotal» (38).

Esta nueva acomodación de la obra y de la vida sacerdotal inquieta y preocupa en nuestros días a muchos, y suscita por todas partes problemas de diverso género. De aquí proviene también el que se hable, se escriba y se estudie sobre el sacerdote mismo, sobre su naturaleza, sobre su situación en la sociedad, sobre la condición de su vida y de su preparación más conveniente para el mejor desempeño de

su ministerio (39). Esto, como es obvio, no puede ignorarlo o preferirlo el Seminario, sino, por el contrario, debe defender y conservar solícitamente todos los valores firmes y perennes del sacerdocio. Propósito de esta *Ratio Fundamentalis* es asegurar estos valores adquiridos. Las Conferencias Episcopales procurarán acomodar los demás elementos contingentes a las necesidades locales y temporales con plena libertad.

I. NORMAS GENERALES (40)

1. La *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, establecida por la Conferencia Episcopal según la norma del decreto *Optatam totius* y del can. 242, 1 del C.I.C., ha de ser aprobada antes «ad experimentum» por la Congregación para la Educación Católica.

Mas si dentro del tiempo experimental surge alguna necesidad urgente de acomodar en algún punto la *Ratio* a las nuevas exigencias, no se excluye tales cambios, con tal que se avise oportunamente a la Santa Sede.

Antes de que termine el tiempo experimental, la *Ratio* deberá ser revisada por la Conferencia Episcopal a la luz de la experiencia adquirida, por medio de la Comisión Episcopal de Seminarios (41), con la cooperación de personas peritas, y será sometida a una nueva aprobación de la misma Sagrada Congregación.

Después, y según le parezca necesario o útil a cada una de las Conferencias Episcopales, deberá repetirse periódicamente esta revisión y aprobación (42).

Sólo a las Conferencias Episcopales, y no a cada Obispo en particular, compete el derecho y la obligación de establecer la *Ratio Institutionis Sacerdotalis*, en cada nación o región, y de aprobar experiencias peculiares, si se cree conveniente introducir algunas.

2. Las normas de la *Ratio* así elaboradas deberán observarse en todos los Seminarios del clero diocesano, regionales o nacionales (43); sin embargo, sus acomodaciones particulares a cada Seminario serán determinadas por los Obispos competentes en *reglamentos* propios (44). A estas normas deben acomodarse también las *Ratio* de los Institutos Religiosos, con las debidas salvedades (45).

Donde los alumnos del Seminario efectúan los estudios filosófico-teológicos en Facultades y otros Centros de estudios, en cuanto a los estudios habrá que tener en cuenta lo establecido por la Sagrada Congregación para la Educación Católica en la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* en el art. 74,2.

3. La *Ratio* abarca la formación sacerdotal fundamental; es decir: humana, espiritual, intelectual y pastoral; aspectos que deben regularse convenientemente con el fin de que el sacerdote de Cristo se prepare para las necesidades de nuestro tiempo.

4. Es preciso que toda la preparación sacerdotal, habida cuenta de los documentos de la Santa Sede que se refieren a la formación de los alumnos, se impregne ante todo de las normas del Concilio Vaticano II, según fluyen del decreto *Optatam totius* y demás Constituciones y Decretos que tocan a la educación de los clérigos (46) y que se conforme a las normas del Derecho canónico vigente.

II. LA PASTORAL VOCACIONAL

5. La vocación al sacerdocio se inserta en el ámbito más amplio de la vocación cristiana, radicada en el sacramento del bautismo, por la que el Pueblo de Dios «constituido por Cristo en comunión de vida, de caridad y de verdad, es asumido también él como instrumento de la redención universal y enviado a todos los hombres como luz del mundo y sal de la tierra» (cf. *Mt* 5, 13.16) (47). Esta vocación, suscitada por el Espíritu Santo, «que distribuye sus diversos dones para el bien de la Iglesia, según sus riquezas y las necesidades de los ministerios» (cf. *I Cor* 12, 1-11) (48), se ordena a la edificación del Cuerpo de Cristo, en el que «florece una variedad de miembros y de oficios» (49).

6. Todas las vocaciones, como manifestaciones de las insondables riquezas de Cristo (cf. *Ef 3, 8*), han de ser muy estimadas en la Iglesia; por tanto, deben ser cultivadas con todo cuidado y solicitud para que maduren y crezcan. Por ende, a toda la comunidad cristiana (50) pero de una forma especial «a los sacerdotes, atañe, en cuanto educadores de la fe, el procurar personalmente o por medio de otros que cada uno de los fieles sea conducido en el Espíritu Santo a cultivar su propia vocación según el Evangelio, hacia una caridad sincera y activa y hacia la libertad con que Cristo nos liberó» (51), de forma que «consigan su madurez cristiana» (52).

7. Entre las múltiples vocaciones suscitadas incesantemente por el Espíritu Santo en el Pueblo de Dios tiene una importancia especial, la vocación al estado de perfección y sobre todo, al sacerdocio, por la que el hombre cristiano es elegido por Dios para participar del sacerdocio jerárquico de Cristo (53) «para apacentar la Iglesia con la palabra y con la gracia de Dios» (54). Esta vocación se manifiesta de modo diferente en las diversas edades de la vida: entre los adolescentes, entre los de edad más avanzada y también, como atestigua la experiencia constante de la vida, entre los niños, en los cuales se manifiesta, a manera de un «germen», asociada frecuentemente con una piedad singular, con un ardiente amor a Dios y al prójimo, con una inclinación del alma al apostolado (55).

8. Consideradas las grandes necesidades de los fieles y oída atentamente la voz del Divino Salvador que invita a todos: *Rogad al Señor de la mies que envíe obreros a su mies (Mt 9, 38; Lc 10, 2)*, es de suma necesidad que toda la comunidad cristiana procure alentar constante y animosamente, sobre todo, las vocaciones religiosas y sacerdotales. Para ello, en cada diócesis, región o nación ha de establecerse y potenciarse la Obra de las Vocaciones, según los documentos pontificios al respecto, para que coordine con solvencia y coherentemente y promueva con no menos prudencia y tesón todo lo que pertenece al quehacer pastoral de promover las vocaciones (56).

«Esta activa colaboración de todo el Pueblo de Dios en el fomento de las vocaciones responde a la acción de la divina Providencia, que concede las cualidades necesarias a los elegidos por Dios a participar en el sacerdocio jerárquico de Cristo, y los ayuda con su gracia, al mismo tiempo que confía a los legítimos ministros de la Iglesia el que, una vez reconocida la idoneidad, llamen a los candidatos aprobados que piden tan alto ministerio con intención recta y libertad plena, y los consagren con el sello del Espíritu Santo para el culto de Dios y servicio de la Iglesia» (57).

Para promover esta Obra y fomentar las vocaciones, procuren ardientemente los Obispos servirse de la cooperación de los sacerdotes, de los religiosos y de los seglares, sobre todo de los padres y maestros, e incluso de las Asociaciones católicas, coordinadas orgánicamente según la norma de la pastoral general (58).

9. Es preciso promover todos los medios para obtener de Dios vocaciones, sobre todo oraciones, pedidas por el mismo Cristo (cf. *Mt 39; Lc 10, 2*). La cual debe hacerse tanto privadamente como en común en los tiempos oportunos del año litúrgico y en las ocasiones más solemnes que marque la autoridad eclesiástica. A este fin se dirige sobre todo el Día Mundial de las Vocaciones, establecida por la Santa Sede y que debe celebrarse anualmente en toda la Iglesia (59). Promuévanse igualmente los medios oportunos para enfervorizar y abrir los espíritus a discernir y aceptar la vocación divina. Por lo cual, el ejemplo de los sacerdotes «que manifiestan abiertamente el verdadero gozo pascual» (60), la atención pastoral de la juventud debidamente ordenada en la diócesis, pláticas piadosas y catequesis sobre la misma vocación, la preparación espiritual, por ejemplo por medio de ejercicios espirituales; todo ello ha de ser considerado como lo primero y principal en esta tarea pastora¹ (61)

Este quehacer ha de dirigirse a hombres de diversas edades, según las normas de la sana psicología y de la pedagogía; pero en los tiempos presentes urge un renovado esfuerzo por suscitar, cultivar y formar con normas y métodos propios las vocaciones, que se manifiestan numerosas en la edad madura (a veces después de haber ejercido alguna profesión) (62).

10. Foméntense las vocaciones con ánimo generoso, no sólo mirando a la propia diócesis o nación, sino también atendiendo a otras diócesis y naciones, habida cuenta de las necesidades de la Iglesia universal y

de la acción divina, que llama a cada uno a diversos cometidos, bien al sacerdocio secular, al trabajo misional, o a los institutos religiosos. Para conseguir más fácilmente este fin son muy deseables Centros únicos en cada diócesis para todas las vocaciones, que expresen la cooperación y la unidad entre ambos cleros, el diocesano y el religioso (63).

III. LOS SEMINARIOS MENORES (64) Y OTROS CENTROS ERIGIDOS CON IDÉNTICO FIN

11. El fin propio del Seminario Menor es ayudar a los adolescentes que parecen presentar gérmenes de vocación, para que la discernan con más facilidad y puedan responder a ella. En un asunto de tanta prudencia y consejo, que no puede efectuarse sin la luz y la guía del Espíritu Santo, que reparte sus dones según quiere (cf. 1 *Cor 12, 11*), los candidatos sean guiados por sus educadores, por sus padres, por la comunidad parroquial y por otras personas a quienes atañe, de modo que, respondiendo fielmente a las intenciones de la divina Providencia, vivan y colmen cada día más cabalmente su consagración bautismal, progresen en el espíritu apostólico, y así se encuentren mejor preparados para recibir en su verdadera naturaleza el don sublime de la sagrada vocación y para abrazarlo con libertad y alegría, si el examen de la autoridad legítima lo diera por bueno (65).

Pero como la vocación al sacerdocio, por más que sea un don sobrenatural y enteramente gratuito, se apoya también necesariamente en las cualidades naturales, de forma que si falta alguna de ellas se ha de dudar con razón de que existe vocación, hay que examinar cuidadosamente a los alumnos acerca de sus familias, cualidades físicas, psíquicas, morales e intelectuales, para poder tener oportunamente elementos ciertos de juicio sobre su idoneidad (66).

12. Es necesario reconocer la debida importancia al Seminario Menor en la vida de la diócesis, a la cual ha de estar prudentemente abierto y unido vitalmente como un miembro, de forma que no sólo atraiga la diligente cooperación de los fieles y del clero, sino que también ejerza —como ayuda de la pastoral vocacional— un eficaz y benéfico influjo de la juventud y contribuya a su progreso espiritual. De este conveniente contacto con el mundo externo aprendan los alumnos a conocer los principales problemas de la Iglesia y de la vida humana según su capacidad, y a interpretarlos con espíritu cristiano; así progresarán poco a poco en espíritu eclesial y misionero (67).

Manténgase el conveniente y necesario contacto de los alumnos con sus respectivas familias y con los compañeros de su edad, del que necesitan para su sana evolución psicológica, sobre todo afectiva. Prestando el oportuno auxilio espiritual a las familias, procúrese que ellas mismas puedan colaborar cada día más eficazmente con el Seminario en orden al cuidado de las vocaciones eclesiásticas (68).

13. La vida de los alumnos en el Seminario debe ser conveniente a su edad y a su desarrollo y adaptada a los sanos principios de la psicología y de la pedagogía. Evítense diligentemente todo lo que de alguna forma pueda disminuir la libre elección de estado; y piénsese que entre los alumnos se encuentran siempre unos que se dirigen abiertamente hacia el sacerdocio, otros que lo admiten como algo posible y otros, por fin, que se manifiestan dudosos respecto a la vocación, pero que están dotados de buenas condiciones y no descartan toda esperanza de que algún día puedan llegar al sacerdocio (69).

Todo esto exige que en el Seminario Menor reine una familiar confianza con los Superiores y una fraterna amistad entre los alumnos, de modo que, formando todos una familia, pueda cultivar con suficiente facilidad, de forma conveniente y según las disposiciones de la divina Providencia, el modo de ser propio de cada uno (70).

14. Ayúdese a los alumnos en su formación espiritual con una conveniente dirección, para que todos cultiven armónicamente sus facultades físicas, morales, intelectuales y efectivas y progresen más y más cada día en el sentido de justicia, de sinceridad, de amistad fraterna, de verdad, de justa libertad y de la conciencia del deber, de suerte que, desarrolladas debidamente todas sus cualidades, incluso naturales (71), puedan disponerse para seguir a Cristo Redentor con ánimo grande y limpio y servirle más fácilmente en la vida apostólica (72).

Un elemento principal y necesario de esta formación espiritual es la vida litúrgica, en la que han de participar con una conciencia cada vez más plena según avanza la edad de los alumnos, y que ha de ser determinada en los Reglamentos de cada Seminario juntamente con los demás ejercicios de piedad, diarios o con otra periodicidad. Estos ejercicios piadosos deben ser apropiados a jóvenes cristianos, y a ellos deben asistir todos con alegría y buena voluntad (73).

15. El Seminario debe establecer también normas propias con relación a los demás aspectos de su vida, y en ellas han de planificarse convenientemente los diversos deberes y actividades de los alumnos para cada día y para todo el año (74).

16. Realicen los alumnos aquellos estudios que se requieren en su propia nación para incoar los estudios universitarios (75) ; pero en cuanto lo permita el plan de estudios, cultívense además aquellas disciplinas que son necesarias o útiles a los aspirantes al sacerdocio. En general, procuren conseguir el título civil de estudios, para que se encuentren en las mismas condiciones que los otros jóvenes, y gocen de libertad y de posibilidad de elegir otro estado de vida, si no se sienten llamados al sacerdocio (76).

17. Realícense estos estudios en el mismo Seminario, o también, si los Obispos lo juzgaran más prudente según las propias circunstancias locales y si puede hacerse cómodamente, en escuelas católicas externas, e incluso en otras (77).

18. A este propósito sirven también los Centros erigidos en varias regiones, a saber, Colegios, Escuelas, etc., en que se cultivan y trabajan, juntamente con otros, los gérmenes de la vocación sacerdotal. Establézcanse para estos Centros unas normas semejantes, por las que se provea tanto la sólida formación cristiana de los alumnos y la formación conveniente requerida para los estudios superiores, como su actividad apostólica por medio de diversas asociaciones y otras formas de ayuda (78).

19. Según las necesidades de cada nación han de erigirse y mantenerse Centros destinados a la formación de quienes son llamados al sacerdocio en edad ya tardía. Pero estas casas especiales de formación sacerdotal y de tal forma deben adaptarse e instituirse con la ayuda de los Obispos de la región e incluso de la nación, que respondan enteramente a su fin concreto (79).

Estos Centros deben tener una Ordenación propia de la piedad, de la disciplina y de los estudios, para que los ya maduros en edad, habida cuenta de la formación anterior de cada uno, reciban con método pedagógico y didáctico la formación espiritual y científica que se crea necesaria para empezar los estudios eclesiásticos.

Habrá que ver, atendidas las circunstancias de cada lugar, si los alumnos que han terminado regularmente los estudios medios, han de agregarse a los cursos ordinarios de los Seminarios, o adscribirse a escuelas filosóficas y teológicas especiales.

IV. SEMINARIOS MAYORES (80)

20. El Seminario Mayor recibe a los alumnos que, efectuados los estudios de enseñanza media, desean una formación estrictamente sacerdotal. El Seminario se ordena a cultivar más clara y cabalmente la vocación de los candidatos, a formarlos como verdaderos pastores de almas a imitación de nuestro Señor Jesucristo, Maestro, Sacerdote y Pastor, y a prepararlos para el ministerio de la enseñanza, de la santificación y del gobierno del Pueblo de Dios (81).

21. El Seminario Mayor no puede erigirse ni mantenerse sin un conveniente número de alumnos, de formadores bien preparados para su cometido y unidos fraternalmente en la tarea conjunta, y también de profesores suficientes en número y competencia, donde se impartan los cursos filosófico-teológicos; además, un edificio conveniente, biblioteca y otros medios auxiliares requeridos según el grado y la naturaleza de la formación (82).

Mas cuando estas condiciones no puedan reunirse en la diócesis, es necesaria la erección de un Seminario interdiocesano (Regional, Central o Nacional) (83) y, según las circunstancias locales, la fraterna cooperación del clero diocesano y religioso, para que, unidas las fuerzas y medios, y salvados convenientemente los derechos y los deberes de uno y otro clero, puedan constituirse más fácilmente Centros apropiados para los estudios eclesiásticos, frecuentados por los alumnos de ambos cleros, que reciben en sus respectivos domicilios la formación espiritual y pastoral (84).

22. Puesto que la formación y la educación del Seminario se ordena a que los candidatos, que participarán algún día del único sacerdocio y ministerio de Cristo, inicien la comunión jerárquica con el propio Obispo y demás hermanos en el sacerdocio, que componen el único Presbiterio de la diócesis, es muy conveniente que entre los alumnos y los propios Obispos y el clero diocesano se tiendan íntimos lazos ya desde los años del Seminario, basados en la mutua caridad, en el diálogo frecuente y en la cooperación de todo género (85).

23. Según el número de los alumnos, y para atender mejor a la formación personal de cada uno, pueden establecerse provechosamente diversas secciones (*coetus distincti*) en el mismo edificio o en casas próximas, para que no se corte la frecuente comunicación. Hay que mantener, con todo, una eficiente unidad de régimen, de dirección espiritual y de formación científica (86). En cualquier caso hay que dar a los alumnos la oportunidad de experimentar los beneficios pedagógicos de una comunidad amplia.

Cada sección debe tener como moderador un sacerdote convenientemente preparado para su cargo, que ha de conservar una estrecha y constante unión con el Rector del Seminario, con los alumnos de la propia sección y con los moderadores, de otras secciones, para que con un trabajo mancomunado puedan conseguirse mejor todos los medios conducentes a una más cabal formación de los alumnos (87).

24. Para planificar y realizar la vida del Seminario, y favorecer la iniciativa y la conciencia del deber en los alumnos, procúrese que éstos cooperen con los Superiores, cooperación que ha de ser más amplia e íntima conforme vaya desarrollándose su madurez; pero de forma que en este obrar común se conserve siempre definida y clara la diversa responsabilidad de los Superiores y de los alumnos.

Por lo tanto, foméntese por todos los medios la mutua confianza entre los educadores y los alumnos para entablar un diálogo verdadero y constructivo, de forma que las decisiones, que atañen de derecho a los Superiores, se tomen después de una conveniente búsqueda del bien común (cf. número 49) (88).

25. Tenga cada Seminario un *Reglamento* de disciplina, aprobado por el Obispo (o, si se trata de un Seminario interdiocesano, por el grupo de Obispos). En él deben indicarse los capítulos principales de la disciplina que se refieren a la vida cotidiana de los alumnos y al orden de todo el Centro (89).

26. Observen todos generosa y diligentemente lo que esté determinado en el Reglamento o en otras normas, estando todos convencidos de la necesidad de esta observancia, tanto para que haya una auténtica vida de comunidad como para desarrollar y robustecer la personalidad de cada uno. Por tanto, las normas de la vida común y privada —guardando un justo término de libertad— no hay que observarlas por inercia o coacción, sino espontánea y diligentemente, por persuasión íntima y por caridad. Pero con el correr del tiempo, según vaya creciendo la madurez de los alumnos y su conciencia del deber, irán suavizándose estas normas de forma que aprendan ellos poco a poco a gobernarse a sí mismos (90)

V. LOS MODERADORES

27. Según las costumbres de cada lugar, habrá en cada Seminario quienes respondan de su dirección, como el Rector, Vicerrector, Director o Directores Espirituales, Prefecto de estudios (91) , Director de prácticas pastorales, Prefecto de la vida común del Seminario, Ecónomo, Bibliotecario; cuyos especiales cometidos y obligaciones, derechos y emolumentos han de especificarse claramente.

En los Seminarios de condición modesta, con escaso número de alumnos, no es necesario que estos cargos los desempeñen personas distintas.

28. A los moderadores los nombra el Obispo (92) —a no ser que los estatutos del Seminario dispongan otra cosa— después de aconsejarse convenientemente. Vivan todos preocupados por el progreso del Seminario y procuren dialogar frecuentemente con el Obispo y con los alumnos para buscar el mayor bien común y perfeccionar constantemente su labor pedagógica (93).

29. El Rector, que lleva el peso principal y más grave en el régimen del Seminario (94) , sea coordinador de los moderadores y favorezca con caridad fraterna una estrecha colaboración con ellos, respetando siempre con escrupulosidad el foro de la conciencia, para promover acordemente la formación de los alumnos. Para esto servirá muchísimo la vida común de los moderadores. Reúnanse frecuentemente, una vez al mes por lo menos, para organizar su acción común, para analizar las dificultades y problemas del Seminario buscar las convenientes soluciones (95).

30. Elíjanse cuidadosamente los moderadores, que han de ser varones imbuidos de espíritu sacerdotal y apostólico, idóneos para prestar mutua y fraterna cooperación en la obra común de la educación, prontos y abiertos para captar las necesidades de la sociedad eclesial y civil, instruidos por la experiencia pastoral en el ministerio parroquial y en otras especialidades, y sagaces en la penetración de los ánimos juveniles (96).

Siendo en el Seminario el cargo de los Superiores el arte por excelencia, que no tolera un tratamiento inoportuno o casual, además de las condiciones naturales y sobrenaturales deben tener necesariamente, según el cargo que cada uno desempeñe, una exquisita preparación espiritual, pedagógica y técnica, que habrán adquirido sobre todo en Centros especiales, erigidos o a erigir para este fin en la propia o en otras regiones (97).

31. Se ha de procurar asimismo que la preparación de los moderadores esté al día, frecuentando asambleas o cursos que suelen tenerse para conocer los progresos de las ciencias espirituales y pedagógicas y para aprender los nuevos métodos y las nuevas experiencias. No descuiden las diversas prácticas y ensayos con que los moderadores puedan conocer mejor y solucionar a la luz de la fe los problemas que ahora se plantean, sobre todo de los jóvenes (98).

VI. LOS PROFESORES

32. Téngase un número conveniente de profesores, según las disciplinas que se han de enseñar, el plan de estudios y el número de los alumnos. En cada Seminario en que se enseñe filosofía y teología haya tantos profesores como se necesitan en los diversos cursos y asignaturas.

33. Los profesores de las disciplinas sagradas, por lo común, han de ser sacerdotes. Coordinen todos su trabajo cordial y fraternalmente, y sean de tal suerte que por su condición de vida cristiana o sacerdotal sirvan de ejemplo a los alumnos. Los nombra el Obispo, si no hay disposición contraria, o, si se trata de Seminarios Regionales, los Obispos que tienen la responsabilidad de los mismos Seminarios, después de oído el parecer del Rector y del claustro de profesores, que pueden también proponer candidatos idóneos (99).

34. Los profesores deben ser verdaderamente peritos cada uno en su disciplina, y poseer además un conocimiento prudencial de las disciplinas afines (100) Es necesario, por ende, que tengan una buena preparación y estén en posesión de los respectivos grados académicos: para enseñar las ciencias sagradas y la filosofía deben tener por lo menos la licenciatura o título equivalente; para las demás asignaturas deben tener las idóneas calificaciones académicas (101)

35. Deben también estar adornados con dotes pedagógicas, y por tanto se ha de procurar que tengan también en esto una conveniente preparación y que estén instruidos en los métodos didácticos activos, con los que puedan enseñar mejor a los alumnos por la cooperación y el diálogo (102).

36. Procuren los profesores estar al día en su preparación científica por la lectura de revistas y libros nuevos, por el trato frecuente con personas doctas y tomando parte en reuniones científicas (103).

37. No acepten los profesores trabajos que les impidan el cumplimiento puntual de su obligación; por tanto, debe retribuírselas debidamente para que puedan entregarse sin reservas a su propio y trascendental trabajo. Harán muy bien, sin embargo, en dedicarse moderadamente a algún ministerio para ayudarse con la experiencia pastoral en el conocimiento más cabal de los problemas de hoy, sobre todo de la juventud, en orden a hacerse eco de ellos en sus disciplinas para formar más aptamente a los futuros pastores de almas.

38. Considérense verdaderos educadores en el desempeño de su cargo, y, por tanto, no pierdan de vista las normas sobre la doctrina y el método de enseñanza que se indican más adelante. Preocúpense de la instrucción y de toda la formación sacerdotal de cada uno de los alumnos para que adelanten realmente en las ciencias y en la vida espiritual. Reúnanse frecuentemente, una vez al mes por lo menos, a examinar en conjunto los problemas escolares, para intensificar con un trabajo cuidadoso y concorde la instrucción y la formación de los alumnos.

Cooperen estrecha y asiduamente también con los moderadores del Seminario, para poder colaborar más eficazmente no sólo en el aspecto científico, sino también en la formación sacerdotal integral de los alumnos (104). Los moderadores y los profesores, por fin, constituyan una comunidad de educadores, de forma que, juntamente con los alumnos, ofrezcan realmente la imagen de una familia que cumple el deseo del Señor: «Que todos sean uno» (Jn 17, 11) (105).

VII. LOS ALUMNOS

39. Para conseguir una adecuada formación de los alumnos se requiere no sólo una prudente selección (106) sino también una seria prueba de cada uno de los jóvenes en el decurso de los estudios, que hay que realizar con el consejo de hombres peritos, para que conste con certeza la voluntad de Dios sobre su vocación. Solicítese de buen grado, en esta sincera investigación de la voluntad de Dios, la participación de los mismos candidatos que han de ser probados, para conseguir más pronta y rápidamente el mayor bien espiritual de los alumnos.

En esto hay que considerar las dotes humanas y morales de los jóvenes (por ejemplo, la sinceridad de alma, la madurez afectiva, la urbanidad, la fidelidad a la palabra dada, el constante sentido de la justicia, el sentido de la amistad, de la justa libertad y de la responsabilidad, el espíritu de trabajo, la voluntad de cooperar con los otros, etc.); sus cualidades espirituales (como, por ejemplo, el amor para con Dios y para con el prójimo, el deseo de fraternidad y de abnegación, la docilidad, la castidad probada, el sentido de fe y de Iglesia, la solicitud apostólica y misionera); sus facultades intelectuales (por ejemplo, la rectitud y sensatez de juicio, la capacidad suficiente para realizar los estudios eclesiásticos, una recta noción del sacerdocio y de sus condiciones, etc.), para poder juzgar si son o no aptos para el ministerio sacerdotal (107).

Igualmente médicos competentes y psicólogos deben examinar la salud física y psíquica de los alumnos, considerando también los caracteres que posiblemente han podido recibir de herencia familiar (108). A los Obispos les incumbe la grave obligación de investigar sobre todo las causas de la expulsión de aquellos que fueron expulsados de otro Seminario o Instituto Religioso (109).

Pero, sobre todo, hay que ayudar a los alumnos a que recapaciten seria y sinceramente delante de Dios sobre si de verdad se sienten llamados al sacerdocio, y a discernir las razones por las que tienden a él, para que se acerquen al ministerio sacerdotal, si ésa fuera la voluntad de Dios, con rectitud y libertad de alma (110).

40. En tiempos determinados examínese la condición propia de cada alumno, contando con cada uno de ellos, de forma que quienes, según el juicio del Rector y de sus consejeros, no sean idóneos, sean invitados delicadamente, e incluso se les ayude, a abrazar otro estado de vida, para bien de la Iglesia y del mismo alumno. Esta definitiva elección de estado de vida hay que conseguirla a tiempo y cuanto antes, no sea cosa que el excesivo e inútil retraso revierta en daño del propio candidato (111).

41. Hay que dar especial importancia a los escrutinios prescritos para antes de recibir las órdenes sagradas. Por lo cual, el Rector, dada la responsabilidad de su cargo, recoja cuidadosamente informes sobre cada uno de los aspirantes por sí y por medio de otros que los conozcan bien, sobre todo de los párrocos, sacerdotes y seglares escogidos (guardando siempre escrupulosamente el foro de la conciencia), y páselos al Obispo para que pueda juzgar con todo conocimiento de causa sobre la vocación de los candidatos. Si, con todo, prevaleciera la duda, hay que seguir el parecer más seguro (112)

42. Para la más cabal formación de los alumnos y su más sólida preparación para las Ordenes sagradas, consideren las Conferencias Episcopales si es oportuno introducir en la propia región algunas experiencias o pruebas especiales, ya para todos los alumnos, ya para algunos en particular, y según el parecer del propio Ordinario (113).

Entre las varias pruebas que pueden hacerse se proponen éstas por vía de ejemplo:

a) Al empezar el curso filosófico-teológico puede dedicarse un tiempo especial para considerar la excelencia y naturaleza de la vocación sacerdotal y las obligaciones a ella inherentes, para que los alumnos se entreguen con una consideración más profunda y una oración más intensa a una madura deliberación.

Esta iniciación, que puede prolongarse en un variado espacio de tiempo, por lo general se une muy convenientemente con la introducción al misterio de Cristo y a la historia de la salvación que, según el Concilio, ha de darse al empezar el curso filosófico-teológico.

b) Dentro del curso filosófico-teológico puede interrumpirse la permanencia en el Seminario, por ejemplo, durante un año o un semestre, y en este tiempo el alumno interrumpe los estudios y la vida en el Seminario, o solamente la vida en el Seminario, prosiguiendo en otra parte los estudios filosófico-teológicos. Durante esta interrupción el alumno, guiado por un sacerdote experimentado, ayuda en el ministerio pastoral, conoce a los hombres, los problemas y las dificultades en que tendrá que trabajar, y contrasta su propia aptitud para la vida y el ministerio sacerdotal. No se excluyen tampoco las experiencias de la vida secular en un trabajo manual o en el servicio militar donde sea obligatorio.

O también, después del primer año del Seminario Mayor, puede facultarse a los alumnos, bien para que pasen a segundo curso, bien para que sigan estudios profanos en la Universidad o hagan estudio de cualquier especialidad fuera del Seminario; de este modo, habida las primeras experiencias en el Seminario, tendrá el candidato un amplio campo de verdadera libertad interior y exterior para cultivar su propia vocación con toda solidez y diligencia.

c) Terminado el curso filosófico-teológico, podrán ejercer las funciones diaconales durante uno o varios años, para que, bajo la dirección de un sacerdote experimentado, obtengan una más plena madurez y robustecimiento en la vocación, asimilen mejor las disciplinas pastorales que aprendieron en el Seminario y se efectúe mejor y más fácilmente el tránsito al ministerio sacerdotal.

Concrétense las condiciones oportunas para asegurar el éxito de las experiencias indicadas en b) y c).

43. Considere también la Conferencia Episcopal si, teniendo en cuenta las circunstancias locales, conviene retrasar la edad requerida en el derecho común para las sagradas Ordenes (114)

VIII. LA FORMACIÓN ESPIRITUAL (115)

44. La formación espiritual, que se ordena a la perfección de la caridad, debe procurar principalmente que el alumno no sólo en virtud de la sagrada ordenación, sino también por la íntima compenetración de toda su vida llegue a ser por un título especial otro Cristo y, penetrado por su Espíritu, conozca realmente lo que hace en la celebración *de la muerte del Señor*, imite lo que trata, y siga a Aquel que *no vino a que le sirvieran*, sino a servir (cf Mt 20, 28) (116).

45. Teniendo siempre presente el fin pastoral de toda la formación sacerdotal, con la ayuda del director espiritual (117) desarróllese metódicamente en sus diversas partes la vida espiritual de los alumnos, de forma que los jóvenes ansíen cultivar su gracia bautismal hacia la perfección, juntamente con las virtudes que más aprecian los hombres (118) , sientan cada vez con más claridad y certeza su propia vocación sacerdotal, y con ello se dispongan con mayor aptitud para adquirir las virtudes y los hábitos de la vida presbiteral.

46. En la formación espiritual hay que atribuir su debida fuerza moral a la comunidad. Insertos en ella los alumnos han de aprender a deponer su voluntad y a buscar el bien del prójimo de común acuerdo y con un mismo esfuerzo, contribuyendo así, según sus fuerzas, a la perfección de la vida propia y de todo el Seminario, conforme al ejemplo de la Iglesia primitiva, en que la multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una alma sola (cf. *Act 4, 32*). Porque por la caridad goza la comunidad de la presencia de Dios, cumple totalmente la ley, consigue el vínculo de la perfección y practica la gran virtud apostólica (119).

47. Por medio de la vida común en el Seminario los candidatos se preparan al sacerdocio, de modo que, enriquecidos a su debido tiempo con el Orden sagrado, se unan en «fraternidad sacramental» a la comunidad más amplia del presbiterio diocesano «por el vínculo de la caridad, de la oración y de la total cooperación... para la edificación del Cuerpo de Cristo, que, sobre todo en nuestros días, exige múltiples trabajos y nuevas adaptaciones» (120). Sean, pues, introducidos los alumnos poco a poco en la verdadera condición de la diócesis (cf. *supra*, núm. 22), para que conozcan las necesidades espirituales del clero y de los fieles y puedan cumplir más fructuosamente su futura misión pastora¹ (121)

48. La Iglesia de rito latino tiene la norma, recomendada por una costumbre venerable, de elegir para el sacerdocio solamente a quienes con la gracia de Dios quieran abrazar libremente el celibato por el Reino de los cielos (122). Esta forma de vida, enraizada en la doctrina evangélica y en la genuina tradición de la Iglesia, es muy concorde por muchas razones con el sacerdocio. La misión del sacerdote se dedica íntegramente al servicio de la nueva humanidad que Cristo, vencedor de la muerte, suscita en el mundo por medio de su Espíritu. Es un estado por el que los presbíteros «se unen más fácilmente a Cristo con un corazón indiviso..., se dedican más libremente al servicio de Dios y de los hombres... y con ello se hacen más aptos para recibir ampliamente la paternidad en Cristo». De esta forma, por consiguiente, es decir, eligiendo el estado virginal por el Reino de los cielos (Mt 19, 12), «se constituyen en signo vivo de aquel mundo futuro, presente ya por la fe y por la caridad», «en que los hijos de la resurrección no tomarán maridos ni mujeres» (cf. *Lc 20, 35-36*) (123)

Por tanto, los que se preparan para el sacerdocio, reconozcan y acepten el celibato como un don especial de Dios; por medio de una vida entregada ardientemente a la oración y a la unión con Cristo y a la caridad fraterna, créense las condiciones necesarias con que puedan conservarlo íntegramente con alegría de corazón, siempre solícitos de la sinceridad de su propia entrega (124).

Para que la elección del celibato sea verdaderamente libre se requiere que el joven pueda conocer a fondo, a la luz de la fe, la esencia evangélica de este don, y, al mismo tiempo, aprecie en su valor los bienes del estado matrimonial (125). Goce también de plena libertad psicológica interna y externa, y posea el grado necesario de madurez afectiva, de forma que pueda sentir y vivir el celibato como un complemento de su persona (126).

Esto exige una conveniente educación sexual (127), que, en los alumnos que ya han alcanzado la adolescencia madura, consiste más en la formación para el casto amor de las personas que en la preocupación, a veces molestísima, de evitar los pecados; tal educación debe prepararlos para relacionarse en su futuro ministerio pastoral. Por lo cual, hay que ir gradualmente invitando y moviendo a los jóvenes con sana y espiritual discreción a que experimenten y manifiesten en las reuniones y diversas ocasiones de apostolado y de cooperación social un amor fraterno, personal y sacrificado, a imitación de Jesucristo, para con todos y cada uno, máxime para con los pobres, los afligidos, los compañeros; de este modo superarán la soledad del corazón. Aprendan a discernir en el Señor este amor, manifestándolo abierta y confiadamente a sus maestros de espíritu y a los superiores. Eviten, sin embargo, las relaciones particulares con personas de otro sexo, sobre todo a solas y demasiado prolongadas; procuren más bien

desarrollar un amor abierto a todos, y por ende casto, y acostúmbrense a pedirlo como un don de Dios.

Considerada, por tanto, la naturaleza de este don, que «*viene del cielo y desciende del Creador de toda luz*» (Jn 1, 17), conviene que los candidatos al sacerdocio, apoyados en la ayuda de Dios y no confiando demasiado en sus propias fuerzas, «practiquen la mortificación y la guarda de los sentidos. No omitan tampoco los medios naturales, útiles para la salud del alma y del cuerpo. Con ello conseguirán no dejarse llevar por las falsas doctrinas que presentan la continencia perfecta como imposible o nociva a la plenitud humana, y rechazar como por instinto espiritual todos los peligros contra la castidad» (128).

49. El íntimo y agradable trato que el alumno debe buscar con la persona y la misión de Cristo, que efectuó su obra en humilde servicio hacia la voluntad del Padre (cf. Jn 3, 43), exige que el candidato al sacerdocio sepa consagrar con fe sincera «su propia voluntad por la obediencia al Servicio de Dios y de los hermanos» (129).

Es, sobre todo, necesario que quien desea participar con Cristo crucificado en la edificación de su Cuerpo aprenda no sólo a abrazar la cruz, sino a amarla, y tome sobre sí con alma gozosa y celo pastoral todos los trabajos que se requieren para el desempeño de su misión apostólica.

Los moderadores deben educar a los jóvenes para una verdadera y madura obediencia (13) o confiados en Cristo, que exigió la obediencia a los suyos, pero que antes se presentó El mismo como modelo de esta virtud, y por su gracia se hizo para nosotros principio de obediencia. Conviene, pues, que ejerzan la autoridad con prudencia y con respeto a las personas. Los jóvenes, por su parte, prestarán su colaboración en este aspecto, con tal que se les proponga claramente la naturaleza de la obediencia, manifestándoles la conveniencia de que todos colaboren en la consecución del bien común, y cómo la autoridad está ordenada a esto mismo (cf. núm. 24).

Deben prestar esta obediencia, plena y sincera, en primer lugar, al Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, con humilde obsequio y piedad filial, e igualmente al propio Obispo, para convertirse por el sacerdocio en sus fieles cooperadores, prestándole juntamente con los otros sacerdotes del Presbiterio su colaboración con magnanimidad y liberalidad (131)

50. El espíritu de pobreza, que tanto se exige de la Iglesia en estos días y que es necesario para cumplir el ministerio apostólico, han de aprender a practicarlo no sólo de Palabra, sino de obra, de forma que, apoyados en la fe en el Padre de la providencia, sepan *abundar y carecer* (Fil 4, 12) con ánimo equilibrado, a imitación del Apóstol. Aunque no tienen, como los religiosos, que renunciar a los bienes materiales, procuren, sin embargo, como hombres espirituales, conseguir la verdadera libertad y docilidad de los hijos de Dios, y llegar a la moderación espiritual que es necesaria para vivir en una recta relación con el mundo y con los bienes terrenos (132). Más aún, siguiendo el ejemplo de Cristo que *siendo rico se empobreció por nosotros* (2 Cor 8, 9), reciban como encomendados a su caridad especialmente a los pobres y más débiles (133), y den testimonio de pobreza con su sencillez y austeridad de vida, acostumbrándose ya a privarse con libertad de espíritu de las cosas superfluas (134)

51. La formación espiritual debe abarcar al hombre entero (cf. núms. 14, 15). Siendo así que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva, y que nadie puede ser verdadero cristiano si no posee y practica las virtudes convenientes al hombre y requeridas por la misma caridad, en orden a adquirirlas y vivirlas aprenda el futuro sacerdote a practicar la sinceridad de alma, la preocupación constante por la justicia, la urbanidad en su comportamiento, la fidelidad en las promesas, la modestia juntamente con la caridad en la conversación (135) el servicio fraterno, la laboriosidad, el hábito de cooperar con los demás, etcétera, para lograr la armónica conciliación entre los bienes humanos y sobrenaturales, necesaria para dar verdadero testimonio de vida cristiana en la sociedad moderna.

Ya que el sacerdote debe evangelizar a todos los hombres, esfuércese el candidato al sacerdocio en cultivar profundamente su forma de ser para establecer el debido trato con los hombres de toda condición. Aprenda, sobre todo, el arte de hablar a los demás con delicadeza, de escucharles pacientemente y de comunicarse con ellos con gran respecto hacia los hombres de cualquier condición, lleno de sencilla

caridad, para poder descubrir a los demás el misterio de Cristo viviente en la Iglesia (136).

52. La celebración diaria de la Eucaristía, que se completa con la comunión sacramental, libre y dignamente recibida, ha de ser el centro de toda la vida del Seminario. Asistan a ella los alumnos con toda devoción. Participando los alumnos del Sacrificio de la Misa, «fuente y culminación de toda la vida cristiana» (137), participan de la caridad de Cristo, sacando de este riquísimo venero la fuerza sobrenatural para su vida espiritual y su labor apostólica.

Dese, por consiguiente, al Sacrificio Eucarístico y, por ende, a toda la Sagrada Liturgia tanta importancia en el Seminario, según el espíritu de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, que realmente sea «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde dimana toda su fuerza» (138).

Procúrese también una prudente variedad en la participación de la Sagrada Liturgia, de forma que los alumnos no sólo recaben de ella un mayor provecho espiritual, sino que además se preparen prácticamente ya desde los años del Seminario para el ministerio futuro y el apostolado litúrgico (139).

53. A la formación para el culto eucarístico únase íntimamente la educación para el Oficio Divino, con que los sacerdotes, «en nombre de la Iglesia, piden a Dios por todo el pueblo a ellos confiado, o, por mejor decir, por todo el mundo» (140). Aprendan los alumnos el modo de orar de la iglesia por una conveniente introducción a la Sagrada Escritura, a los Salmos y a otras preces inspiradas por la Escritura, por la frecuente recitación en común de alguna parte del Oficio (por ejemplo, Laudes o Vísperas), para que capten con mayor comprensión y reverencia la Palabra de Dios, que habla en los Salmos y en toda la Liturgia, y al mismo tiempo se eduquen para el fiel cumplimiento del Oficio Divino en la vida sacerdotal (141)

Esta formación litúrgica no podrá llamarse perfecta si no muestra a los alumnos una íntima conexión entre la Sagrada Liturgia y la vida diaria de trabajo, con sus necesidades de apostolado y de verdadero testimonio de fe viva, operante por la caridad (142)

54. Para vivir cabal y fielmente la vida sacerdotal es preciso que los alumnos vayan aprendiendo poco a poco, cada uno según su edad y madurez, una forma firme de vida, apoyada en sólidas virtudes, sin la cual no conseguirán unirse verdadera y perseverantemente a Cristo y a la Iglesia.

Conviene, pues, que el sacerdote:

- a) aprenda a «vivir en continua y familiar comunicación con el Padre por su Hijo en el Espíritu Santo» (143) ;
- b) pueda encontrar a Cristo habitualmente en una comunión familiar de oración:
- c) aprenda a tener presente con verdadera fe la palabra de Dios en la Sagrada Escritura y a comunicarla después a los demás;
- d) anhele y goce en visitar y adorar a Cristo sacramentalmente presente en la Eucaristía;
- e) sienta un amor ardiente hacia la Virgen María, Madre de Cristo y agregada especial a la obra de la redención, según el sentido de la Iglesia (144) ;
- f) frecuente la lectura de los documentos de la Sagrada Tradición y las obras de los Santos Padres;
- g) aprenda a examinarse y discernirse con rectitud y sinceridad a sí mismo, es decir, su propia conciencia y sus intenciones.

Todo esto lo observará el sacerdote si cuando era alumno en el Seminario se entregó fervorosamente a los ejercicios piadosos, recomendados por una práctica venerable y refrendados por el Reglamento del Seminario, y entendió plenamente su importancia y su valor. Pero si surgiera la necesidad de acomodar alguno de estos ejercicios a las nuevas exigencias, procúrese que siempre permanezcan firmemente en el alma los fines esenciales inherentes a este piadoso ejercicio, consiguiéndolos de otro modo conveniente (145).

55. Siendo totalmente necesaria la conversión diaria del alma para seguir a Cristo y el espíritu evangélico, hay que inculcar a los futuros sacerdotes la virtud de la penitencia, incluso por actos penitenciales comunes, ya para la propia formación ya para la educación de los demás. Esfuércense constantemente en conseguir el deseo de una vida crucificada y la purificación del corazón por amor a Cristo. Pidan para ello fervientemente el auxilio de la gracia necesaria y, sobre todo, acostúmbrense a acercarse frecuentemente al sacramento de la penitencia, en que se consagra de alguna forma el trabajo de cada cual. Tenga cada uno su director espiritual, a quien descubra humilde y confiadamente su conciencia, para marchar más seguro por el camino del Señor (146).

Elijan libremente los alumnos al director espiritual y al confesor entre los sacerdotes señalados por el Obispo como idóneos para este ministerio (147).

56. Al sacerdocio no puede llegarse más que gradualmente, lo cual se manifiesta por la institución del rito litúrgico de la admisión y de los ministerios de lector y de acólito, que capacitan para determinadas funciones eclesíásticas, una vez realizada totalmente la iniciación pedagógica y espiritua¹ (148). La formación de los alumnos procede por grados y requiere las oportunas adaptaciones según la edad de cada uno, la experiencia y la capacidad de su ingenio. Para conseguirla eficazmente ayudan mucho ciertos tiempos de un más atento aprendizaje, como, por ejemplo, con ocasión de la entrada en el Seminario, al principio del curso teológico, o con ocasión de una próxima ordenación sacerdotal, etc. Y para que el esfuerzo de los jóvenes en la vida espiritual reciba siempre nuevos impulsos y se ordene racionalmente a adquirir la auténtica y madura espiritualidad sacerdotal según la mente de la Iglesia, además de la dirección de conciencia de cada uno, en tiempos determinados, según el Reglamento de cada Seminario, se dará a los alumnos una instrucción c plática espiritual acomodada a las necesidades y al modo de pensar de los jóvenes de hoy. Téngase también la revisión de vida, un retiro periódico y otras cosas semejantes. Cada año durante algunos días harán todos ejercicios espirituales.

57. Según el ejemplo y los consejos de Cristo (cf. Mt 6,6; 14,13; Mc 6, 30.46), que buscaba con ardor la soledad en medio de sus trabajos diarios para entregarse en fervorosa oración al Padre, procuren fomentar los alumnos «la vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3, 3), de donde dimana y es urgido el amor del prójimo para la salvación del mundo y edificación de la Iglesia» (149). Amén, por consiguiente, el silencio externo, necesario para el silencio interior, para pensar y para el trabajo y tranquilidad de toda la comunidad (150).

58. La conveniente comunicación con los hombres, entre quienes el Salvador enviado por el amor del Padre (cf. Jn 4, 9) realizó su obra de salvación permitirá que el alumno se prepare para discernir rectamente los signos de los tiempos (151), para expresar su juicio sobre los acontecimientos a la luz del Evangelio, para la justa interpretación de los diversos condiciones y necesidades de la vida humana, que contienen verdaderas «semillas del Verbo latentes en sí» (152) y exigen que «sean examinadas a la luz del Evangelio, liberadas y reducidas al dominio de Dios Salvador (153).

En este trato con el mundo hay que advertir cuidadosamente que todas sus experiencias se enfoquen hacia el fin pastoral del Seminario, y que de tal forma sean educados espiritualmente los alumnos, que su futura actividad no obstaculice, sino que aliente y consolide la propia vida espiritual (154).

IX. LA FORMACIÓN DOCTRINAL EN GENERAL

59. El fin de la formación doctrinal es que los alumnos, juntamente con una cultura general acomodada a las exigencias de nuestro tiempo, adquieran una amplia y sólida doctrina en las ciencias sagradas, de

forma que, radicada y nutrida en ellas su fe, puedan anunciar competentemente a los hombres las enseñanzas del Evangelio e insertarlas en su cultura (155)

Esta formación científica comprende:

- a) un complemento literario y científico, en cuanto sea necesario, terminado el curso de que se habla en el número 16;
- b) la formación filosófica;
- c) la formación teológica.

60. La ordenación variada con que estos estudios pueden coordinarse, se reduce a tres formas principales:

A) Se realizan en tiempos distintos y sucesivos: estudios de letras y ciencias (en cuanto sean necesarios), estudios filosóficos, estudios teológicos.

B) Los estudios de letras y de ciencias se hacen al mismo tiempo que los filosóficos (cf. *American College*); después se realizan los estudios teológicos.

C) Después de los estudios de letras y de ciencias, los estudios filosóficos se combinan con los estudios teológicos, de forma que la filosofía se enseña al mismo tiempo que la teología; sin embargo, hay que procurar que la filosofía se explique en asignaturas distintas y con su método propio, y no se reduzca el estudio de la filosofía a una fragmentaria y esporádica exposición de los problemas conforme vayan apareciendo en la explicación de la teología.

Pero estos planes, aducidos a modo de ejemplo, no excluyen otras ordenaciones de estudios. En cada *Ratio Institutionis Sacerdotalis* deben detallarse los tipos elegidos y aprobados por la Conferencia Episcopal, teniendo en cuenta las circunstancias locales.

61. Sea cual fuere la planificación de los estudios, adviértase cuidadosamente:

a) Que ha de comenzarse siempre por el curso introductorio al misterio de Cristo, del que se habla en el número siguiente (156).

b) Si la filosofía y la teología se enseñan en diversos tiempos, hay que procurar la coordinación entre las disciplinas filosóficas y las teológicas, sobre todo entre la teología natural y el tratado dogmático de Dios, entre la ética y la teología moral, entre la historia de la filosofía, de la Iglesia y de los dogmas, etc. (157).

c) El tiempo dedicado a los estudios principalmente filosóficos será por lo menos de dos años (o, según el sistema de estudios vigente en algunas naciones, un número conveniente de *horas semestrales*); el tiempo consagrado a los estudios teológicos será por lo menos de cuatro años (o el equivalente número de *horas semestrales*), de forma que el total de los estudios filosóficos y teológicos ocupe a lo menos seis años (o, según otros modos de computar los estudios, aquel conjunto de materias que suele tratarse en un sexenio) (158).

62. La introducción al misterio de Cristo y a la historia de la salvación, que hay que explicar al principio del curso filosófico y teológico, pretende que los alumnos puedan captar el sentido, el orden y el fin apostólico de los estudios eclesíasticos, siendo al mismo tiempo ayudados a fundamentar su propia fe, a comprender perfectamente su vocación y a abrazarla con más conocimiento de causa.

Hay que determinar en cada *Ratio Institutionis Sacerdotalis* la duración y el programa del curso, teniendo en cuenta las experiencias de la propia nación o de la Iglesia universal, y hay que procurar que se compagine bien con los demás estudios teológicos y se continúe después, sobre todo por la lectura de la

Sagrada Escritura bajo la dirección de los profesores (159).

63. Los maestros deben cuidar esmeradamente en la enseñanza de sus disciplinas la unión interna y la armonía de toda la doctrina de la fe (cf. núm. 90), destacando con toda claridad su aspecto salvífico. Para conseguir esto, al terminar el ciclo de estudios o, si les pareciese mejor a las Conferencias Episcopales, después de algunos años de experiencia pastoral, se reservará oportunamente un tiempo conveniente, incluso de bastante duración, en que los alumnos, con un método propio y apto, terminado ya todo el curso de los estudios, puedan captar mejor la Palabra de Dios, con la orientación de maestros y con la ayuda de la doctrina adquirida, y contemplarla y experimentarla en su simple unidad, tal como hay que proponerla a los fieles para su salvación, convergiendo en cada una de las partes las luces de todas las disciplinas que hasta el momento se enseñaban por separado. Se recomienda encarecidamente este tiempo de repaso de conjunto para que las ideas conseguidas no permanezcan como fragmentadas y disgregadas unas de otras, sino que armonicen convenientemente para el provecho espiritual de los fieles y de los mismos sacerdotes, que, convencidos de la utilidad de la ciencia adquirida, se enardecerán con mayor amor hacia las disciplinas sagradas.

Pero si los Obispos, ya en particular ya por común acuerdo de la Conferencia Episcopal, pensaran que es oportuno establecer el ejercicio del diaconado durante uno o varios años después de terminar el ciclo de estudios (cf. núm. 42 c) (160), el tal repaso de todas las disciplinas o su consideración global, simple y coherente, se trasladará ventajosamente al tiempo en que los diáconos vuelvan al Seminario a prepararse para el sacerdocio. Este período de tiempo habrá que prolongarlo lo suficiente para que la preparación inmediata al sacerdocio sea verdaderamente eficaz.

64. En toda la formación doctrinal hay que procurar cuidadosamente su acomodación a las diversas culturas, para que los alumnos puedan entender y explicar el mensaje de Cristo según la forma propia de cada cultura, y para que, con ello, puedan acomodar la vida cristiana a la índole y al carácter de cada una de ellas.

Por lo cual, los profesores de filosofía y de teología no omitan comparar en sus explicaciones la doctrina cristiana con las ideas íntimas que los hombres se formaron, según sus tradiciones, de Dios, del mundo, del hombre, y, en cuanto sea posible, enriquecer con ellas el saber científico y la inteligencia de la fe (161).

X. ESTUDIOS DE LETRAS Y DE CIENCIAS

65. Antes de que los alumnos emprendan los estudios propiamente sacerdotales, conviene que hayan realizado el ciclo de los estudios medios (cf. núm. 16) según se requiere en cada nación para iniciar los estudios universitarios, y hayan obtenido el correspondiente título civil(162)

66. Si terminada esta parte de los estudios, los candidatos no hubieran alcanzado en algunas disciplinas el nivel necesario para el sacerdocio, como por ejemplo, el conveniente conocimiento de la lengua latina según el deseo permanente e instantáneo de la Iglesia (163) , hay que suplirlo, bien antes de comenzar el curso filosófico, o mientras éste se realiza, según se ha indicado en el número 60. El elenco y el programa de estas disciplinas hay que especificarlos en la *Ratio Institutionis Sacerdotalis*.

67. Aprendan también los alumnos las lenguas que, además de la nacional, sean necesarias o útiles para el futuro ministerio pastoral, teniendo en cuenta los programas civiles (164). Enséñese también el arte de expresarse conforme a nuestro tiempo, como el arte de hablar en público, de escribir y de profundizar en las cuestiones, todo lo cual es absolutamente necesario al sacerdote. Impártase también a los alumnos la enseñanza conveniente para que puedan entender el arte y la música sagrada y profana (165).

68. Como en la condición actual de la vida las personas se informan y se mueven más que por los libros y los maestros por los medios audiovisuales, es muy conveniente que los sacerdotes puedan servirse de ellos rectamente, no permaneciendo ajenos a los mismos, sino estando siempre preparados para juzgarlos. Esto será imposible si en el Seminario no se les prepara práctica y teóricamente por medio de experiencias oportunas, realizadas por hombres entendidos; pero siempre con la debida precaución y

medida, de forma que, con relación a estos medios de comunicación, puedan regirse a sí mismos y aconsejar a los fieles, e incluso servirse de ellos eficazmente en el apostolado (166).

69. Los alumnos de tal modo han de ser iniciados en las exigencias de la vida social, sobre todo de su nación, ya desde los primeros años del Seminario, y cada vez más a fondo a medida que avanzan en edad y formación, que aprendan rectamente, a partir de las varias disciplinas a que se dedican y del trato de las cosas y de los hombres y de los acontecimientos diarios un cabal conocimiento de los problemas y controversias sociales, aprecien su naturaleza, las relaciones mutuas, las dificultades y consecuencias y encuentren soluciones justas y dignas a la luz de la ley natural y de los preceptos evangélicos (167).

XI. ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y DE CIENCIAS AFINES (168)

70. Los estudios de filosofía y de las ciencias afines, que —de cualquier forma que distribuyan sus disciplinas a través de los años (cf. núm. 60)— deben ocupar un bienio, se ordenan a perfeccionar la formación humana de los jóvenes, aguzando en ellos el sentido crítico intelectual y supeditándoles un conocimiento más exquisito de la sabiduría antigua y moderna, con que la familia humana ha sido enriquecida en el decurso de los siglos. Dense de forma que a la vez ayuden al alumno a penetrar y vivir más profundamente su propia fe y lo preparen para los estudios teológicos, de tal manera lo dispongan para el cabal desempeño de los ministerios apostólicos, que pueda entablar competentemente el diálogo con los hombres de nuestro tiempo (169).

71. Apréciase como es debido la *filosofía sistemática* con todas sus partes, que conduce a la adquisición de un sólido y coherente conocimiento del hombre, del mundo y de Dios.

Esta formación filosófica debe apoyarse en el patrimonio filosófico perennemente válido (170) , cuyos exponentes son los más grandes filósofos cristianos, que transmitieron los primeros principios filosóficos, dotados de valor indefectible por estar fundados en la misma naturaleza.

Establecido este sólido fundamento, hay que tener en cuenta las investigaciones filosóficas sucesivas, sobre todo aquéllas que tienen mayor influjo en la propia nación, y también el progreso de las ciencias modernas, de suerte que los alumnos, habiendo captado rectamente el carácter de nuestro tiempo, se preparen de forma conveniente para el diálogo con los hombres (171).

72. La *Historia de la filosofía* hay que enseñarla con el mismo interés, para que aparezca el origen y la evolución de los máximos problemas, y puedan los alumnos, a la luz de las diversas soluciones propuestas en el decurso de los tiempos, discernir los elementos verdaderos, y detectar y refutar los falsos (172)

73. Enséñense también las *ciencias afines*, como son las ciencias naturales y matemáticas en cuanto se relacionan con la filosofía, guardando con todo la proporción debida, de modo que sirvan de útil complemento a las disciplinas principales y se evite una erudición enciclopédica y superficial (173)

74. En la exposición de las asignaturas hay que atender tanto a la importancia intrínseca de cada problema como a la necesidad presente de las mismas según las circunstancias de los discípulos y de las regiones (174)

75. En la *Ratio Institutionis Sacerdotalis* (o en su Apéndice) especifíquese el elenco de todas las disciplinas del ciclo filosófico, indicando brevemente el programa de cada asignatura, el número de años o semestres, y el de horas de clase que tienen asignadas en cada semana.

Pero si esto, por las varias circunstancias (como puede suceder en las naciones grandes y dilatadas, donde hay una gran variedad de sistemas), es difícil o imposible hacerlo, indíquese por lo menos algunos modelos de programas, que puedan dar una pauta segura para el bien de todos.

XII. ESTUDIOS TEOLÓGICOS

76. Los estudios teológicos, que deben responder por lo menos a un cuadrenio íntegro (175) , tienden a que los alumnos puedan posesionarse más enteramente de la doctrina cuidadosamente sacada de la Divina Revelación a la luz de la fe y bajo la guía de la autoridad del magisterio, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual, y estén preparados a defenderla en el ministerio sacerdotal, a anunciarla y exponerla para el bien espiritual de los fieles (176)

77. Considerados los varios aspectos de la disciplina teológica (ecuménico, misional, etc.) (177) , enséñense de forma que aparezca claramente la íntima conexión que hay entre ellos (178) , esclarezca el misterio de la Iglesia (179) y todos —cada uno a su manera— tiendan armónicamente a explicar la historia de la salvación, que se realiza continuamente en la vida de la Iglesia y en los avatares del mundo (180).

78. El alma de toda la teología es la *Sagrada Escritura* que debe informar todas las disciplinas teológicas (181).

Por lo cual, hay que dar gran importancia a la formación bíblica. Previa una conveniente introducción, los alumnos han de iniciarse diligentemente en los métodos de la exégesis, apoyados en las disciplinas auxiliares. Sean informados por los profesores sobre la naturaleza y la solución de los problemas principales, y sean ayudados eficazmente para que consigan una visión de toda la Sagrada Escritura y dominen en profundidad los principales jalones de la historia de la salvación. Esfuércense igualmente los profesores en presentar a los seminaristas una síntesis teológica de la Divina Revelación para robustecer con sólidos fundamentos su vida espiritual y su futura predicación (182).

79. Ahora hay que poner entre las disciplinas principales la *Sagrada Liturgia*. Expóngase no tanto bajo el aspecto jurídico cuanto en el teológico e histórico y también en el espiritual y pastoral, en conexión con las otras disciplinas, para que los alumnos conozcan sobre todo cómo están presentes y obran los misterios de la salvación en las acciones litúrgicas. Además, explicados los textos y los ritos de Oriente y de Occidente, ha de exponerse la Sagrada Liturgia como un lugar teológico principal, por el que se manifiesta la fe y la vida espiritual de la Iglesia (183).

Finalmente, hay que presentar a los alumnos las normas de la renovación litúrgica para que entiendan mejor las adaptaciones o cambios decretados por la Iglesia; para que puedan también descubrir otros deseables; y para que, entre las graves y difíciles cuestiones que hoy se debaten constantemente, distinguan la parte inmutable de la liturgia, divinamente establecida, de las otras partes sujetas a mutaciones (184).

La *teología dogmática* ha de explicarse íntegra y ordenadamente, de forma que ante todo se expongan los textos bíblicos, luego la contribución de los Padres orientales y occidentales en la transmisión y sistematización de las verdades reveladas, la evolución de la historia de los dogmas y, por fin, con la ayuda de la especulación, siguiendo el magisterio de Santo Tomás, aprendan los alumnos a calar los misterios de la salvación y a observar los nexos que hay entre unos y otros. Enséñelos a reconocerlos siempre presentes y operantes en las acciones litúrgicas. Aprendan también a buscar con la ayuda de la Revelación las soluciones de los problemas humanos, a captar las verdades eternas insertas en la condición cambiante de las cosas humanas y a tratarlas competentemente con los hombres (185).

Nada obsta, sin embargo, a que la exposición de los dogmas empiece por las definiciones conciliares según el *método regresivo*, subiendo por la doctrina de los Padres a la Sagrada Escritura, que de esta forma puede leerse y entenderse a la luz de la tradición viva de la Iglesia (186).

Expóngase convenientemente, y ya desde los principios de los estudios teológicos, una doctrina segura sobre las fuentes teológicas (187); y no se omita la explicación de lo que antes se llamaba *Apologética*, pero con espíritu ecuménico y de forma acomodada a las presentes circunstancias; y todo lo que atañe a la preparación para la fe y al fundamento racional y vital de la misma, teniendo presentes también los elementos de orden sociológico, que ejercen un influjo especial en la vida cristiana (188).

De igual forma la *Teología Moral* ha de nutrirse de la doctrina de la Sagrada Escritura. Explique la vocación cristiana de los fieles fundada en la caridad y exponga sus obligaciones científicamente. Procure investigar a la luz de la Revelación la solución de los problemas humanos y aplicar las verdades eternas a las diversas condiciones humanas. Haga también por contribuir a la restauración del sentido de la virtud y del pecado en las conciencias de los hombres, sin omitir para ello las investigaciones más recientes de la sana antropología (189). Esta doctrina moral se completa con la *Teología Espiritual*, que, entre otras cosas, debe abarcar el estudio de la teología y de la espiritualidad del sacerdocio y de la vida consagrada como efecto de los consejos evangélicos, para que los hombres puedan ser conducidos por el camino de la perfección según su propio estado (190).

La *Teología Pastoral* exponga los principios teológicos de la acción con la que se lleva a efecto, por variados ministerios e instituciones, la voluntad salvífica de Dios en la Iglesia de hoy (191).

Siendo así que una sólida formación social contribuye no poco al mejor resultado del ministerio pastoral, hay que procurar que no falte un determinado y suficiente número de lecciones sobre la *Doctrina social de la Iglesia* para que aprendan los alumnos cómo hay que acomodar la doctrina del Evangelio y de los principios a la vida social (192).

La *Historia Eclesiástica* exponga el origen y desarrollo de la Iglesia como Pueblo de Dios que se expande en el tiempo y en el espacio, ponderando científicamente las fuentes históricas. En la exposición de la materia hay que atender, por una parte, al progreso de las doctrinas teológicas, y, por otra, a la verdadera condición de lo social, de lo económico y de lo político, y a las ideas y doctrinas que tuvieron mayor influencia, analizando su mutua dependencia, conexión y evolución; y, finalmente, al admirable concurso de la obra divina y humana, y a fomentar en los alumnos el verdadero sentido de la Iglesia y de la tradición (193). Es necesario atender también debidamente a la historia de la propia región.

Expóngase el *Derecho Canónico* teniendo en cuenta el misterio de la Iglesia, tan profundamente desentrañado en el Concilio Vaticano II. En la exposición de los principios y de las leyes, entre otras cosas, manifiéstese cómo debe concordar toda la ordenación y disciplina eclesial con la voluntad salvífica de Dios, buscando por todos los medios la salvación de las almas (194).

80. Determínense también las disciplinas auxiliares y los cursos especiales, y cuáles de éstos son necesarios y cuáles libres. Dése a los alumnos la oportunidad de aprender la lengua hebrea y greco-bíblica (195) para poder servirse de los textos primitivos, entenderlos y explicarlos.

Sin embargo, se ha de procurar que antes que multiplicar las asignaturas, se inserten oportunamente en las disciplinas ya establecidas las nuevas cuestiones o los nuevos aspectos (196).

De tal forma se ha de intentar que los alumnos adquieran un cabal conocimiento de las Iglesias y de las comunidades eclesiales separadas de la Sede Apostólica, que se promueva la restauración de la unidad (197), teniendo presente el Decreto *De Oecumenismo* y el *Directorio ecuménico* editado por la Santa Sede (198). Semejantemente hay que ver el modo de conducir a los alumnos al conocimiento de las otras religiones más extendidas en cada región, para que conozcan lo que en ellas hay de bueno y de verdadero, refuten los errores y puedan comunicar toda la luz de la verdad a los que carecen de ella (199).

Y no hay que dedicar menos cuidado a las cuestiones del moderno ateísmo, que hay que exponer bajo sus variados aspectos, para que los futuros sacerdotes salgan dispuestos a solventar hábilmente los graves problemas que de aquí deriven (200).

81. En la *Ratio Institutionis Sacerdotalis* (o en su Apéndice) especifíquese el elenco de todas las disciplinas que pertenecen al ciclo teológico, indicando brevemente el programa de cada una, el número de años o de semestres, y las horas que a cada una se dedican durante la semana.

Si esto resulta difícil o imposible en las naciones mayores, de territorio muy extenso, en que rige una legítima variedad de planes de estudios aprobada por la Conferencia, al menos se indiquen a modo de

ejemplo algunos programas, para determinar los apartados más generales de los estudios.

XIII. ESTUDIOS ESPECIALES QUE PREPARAN PARA TAREAS PECULIARES

82. El apostolado moderno exige cada vez más que, aparte de la formación general común para todos, de la que hemos hablado antes, haya otra preparación especial, propia y acomodada a las distintas tareas que cada uno ha de llevar a cabo (201).

83. Dejada a salvo la sólida formación general filosófico-teológica para todos, esta preparación peculiar puede ser de dos clases:

A) La primera, que es muy útil a los sacerdotes para la acción pastoral y que puede adquirirse ya en el Seminario, sobre todo en el último año, sin necesidad de asistir a Centros especiales; por ejemplo, la preparación para el ejercicio del apostolado con determinadas clases de personas (con obreros, con la gente del campo, etc.).

B) La segunda es necesaria a los sacerdotes destinados al desempeño de cargos que exigen una preparación específica en Centros especiales; por ejemplo, la preparación para enseñar las ciencias sagradas y profanas.

84. En cuanto a A) hay que procurar realizarla dentro del sexenio filosófico-teológico. Por ejemplo, de esta forma:

a) por medio de unas disciplinas especiales, propuestas en cohesión apta y conveniente con la formación general, ya dentro del año escolar (sobre todo en los últimos años), ya en las vacaciones, de una forma ordenada y guardando la proporción con las disciplinas principales;

b) distribuyendo en el primer quinquenio todas o casi todas las disciplinas comunes y dejando el sexto año para una formación especial por medio de cursillos y disciplinas peculiares.

De ésta o de otras posibles formas los diversos grupos de alumnos recibirán una formación variada y especial según las aptitudes de cada uno, y sobre todo, conforme a las necesidades especiales de la diócesis, de las que juzgará el obispo.

Indíquese en la *Ratio Institutionis Sacerdotalis* lo que hayan de terminado las Conferencias Episcopales según las regiones y las facultades de los Seminarios.

85. En cuanto a B) conviene que, determinada la formación general y efectuada también alguna práctica pastoral, los candidatos sean enviados a Centros superiores o Facultades, donde puedan obtener esta formación especial, al mismo tiempo que los respectivos diplomas o grados académicos.

Para este fin hay que elegir a quienes por su carácter, virtud y capacidad sean verdaderamente aptos; y hay que cuidar diligentemente que se complete su formación espiritual y pastoral, máxime si todavía no son sacerdotes (202).

Las Conferencias Episcopales han de dictar normas oportunas sobre esto en cada región (203) Donde existan Seminarios Mayores con estudios teológicos, ordenados de un modo científico, vean si es posible afinarlos a alguna Facultad teológica para que, bajo la dirección de la misma Facultad, puedan conseguir el mayor número de alumnos del Seminario el primer grado académico en teología (el bachillerato).

Teniendo en cuenta la destacada importancia de los Colegios Romanos (204) , puesto que pueden ofrecer una gran variedad de estudios especiales, mantengan las Conferencias Episcopales una íntima unión con sus respectivos Colegios, para promover con un esfuerzo común su cometido especial y su acomodación a las nuevas necesidades de las naciones y de la Iglesia universal.

XIV. LA DOCTRINA QUE HAY QUE ENSEÑAR

86. El primer fundamento y el ámbito verdadero de toda formación sacerdotal es la divina Revelación, de la que los alumnos deben hacerse devotos y fieles ministros. Por consiguiente, tanto los profesores como los alumnos han de adherirse fielmente a la Palabra de Dios escrita y transmitida, amarla, investigarla asiduamente y convertirla en propio alimento espiritual (205). Saquen el sentido vivo de la Tradición —que juntamente con la Sagrada Escritura constituye un solo sagrado depósito de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia (206) — ante todo de las obras de los Santos Padres, apreciando grandemente su doctrina y la de los demás Doctores, celebrados en la Iglesia (207). Consideren a Santo Tomás de Aquino como uno de los máximos maestros de la Iglesia, y reconozcan también su debida importancia a los autores recientes (208).

87. Los profesores de ciencias eclesiásticas, que desempeñan en la Iglesia un papel honorífico pero lleno de responsabilidad, no enseñan en nombre propio, sino en el de la Iglesia, que les encargó tal misión. Considerando, por consiguiente, su especial condición en el Cuerpo de Cristo, hacia su magisterio, de forma que puedan contribuir a la edificación de la fe tanto de los alumnos como de todos los fieles (209).

88. Estén vigilantes los profesores sobre el estado actual de la doctrina y de su progreso. Gocen de la justa libertad de investigar y de manifestar sus ideas, siempre, sin embargo, como sinceros «cooperadores de la verdad» (210), procediendo en los nuevos problemas con la prudencia y gravedad debidas a la dignidad de su función y a la misma verdad revelada.

Considerados los diversos grados de certidumbre teológica, distingan los profesores en su enseñanza lo que es doctrina de fe de lo que solamente goza del consentimiento de los doctores; lo cual, por cierto, no puede conseguirse si no se aduce algún texto fundamental y válido. Puesta a buen recaudo la doctrina cierta, propongan con modestia las explicaciones probables, las nuevas e incluso las propias (211).

89. Juntamente con la doctrina de la Iglesia que ha de profundizarse más y más, hay que procurar que los alumnos estén conveniente y moderadamente abiertos a la cultura moderna. Con los ojos puestos en esto, los profesores han de empeñarse en formar a los candidatos al sacerdocio en un justo equilibrio y en un sano sentido crítico (212), de suerte que aprendan a proceder críticamente al enjuiciar la cultura moderna y en la lectura de los autores, conservando lo aceptable y rechazando lo reprobable. Para esto podrá ser de la mayor utilidad la lectura común con los profesores de revistas y libros, a la que puede seguir una discusión crítica.

XV. SISTEMA DE ENSEÑANZA (213)

90. Revítese en tiempos determinados el plan de estudios, para dejar las cuestiones ya trasnochadas, y tratar con mayor profundidad y amplitud las que conservan actualidad.

No se introduzcan nuevas disciplinas —como ya se ha dicho en el núm. 80—; insértense, más bien, oportunamente las nuevas cuestiones en las disciplinas prescritas.

Esfuércense los profesores en constituir equipo: la deseada unidad en la exposición de la doctrina tan sólo llegará a conseguirse si se da entre los mismos maestros. Cuiden las relaciones mutuas entre las disciplinas y la unidad de ellas, de forma que adviertan los jóvenes que no aprenden varias ciencias, sino una sola, la de la fe y del Evangelio (214).

Para lograrlo mejor, haya en el Seminario alguien que coordine todo el plan de estudios.

91. Hay que revisar también los métodos didácticos; para lo cual ha de tenerse presente:

a) En los cursos institucionales de todas las disciplinas han de darse un cierto número de lecciones, según el parecer común de los profesores, para proponer y sintetizar los puntos principales, para dar las normas generales que dirijan el estudio privado de los alumnos y para indicar convenientemente la bibliografía.

b) Establézcanse *seminarios* y prácticas para estimular la participación activa de los alumnos. Los profesores encargados de las prácticas han de estar persuadidos de la importancia de este cometido para el que no hay que poner menos diligencia que para las mismas explicaciones de clase (215).

c) Foméntense también el trabajo realizado en pequeños grupos bajo la dirección del profesor, e igualmente el estudio privado dirigido por los profesores por medio de contactos frecuentes, para que los alumnos aprendan también el método personal de trabajo intelectual.

d) Finalmente, sean iniciados los candidatos al sacerdocio, por medio de oportunas investigaciones, en el examen, con método científico, de los diversos problemas pastorales de la diócesis (216) , para que, por un común estudio teológico de los sucesos y de los hechos, aparezca claramente el nexo entre la misma vida, la piedad y la doctrina recibida en las explicaciones, y contribuya a una más cabal preparación teológica de los alumnos.

Para poder satisfacer realmente a todos estos requisitos de método y de estudio personal, es necesario que los profesores sean suficientes en número y debidamente preparados para sus funciones.

92. La biblioteca es un instrumento necesario para los estudios, tanto de los profesores como de los alumnos. En cada Seminario tiene que estar ordenada y conservada cuidadosamente por un bibliotecario experto y, con la ayuda de quienes deban, ha de ser aumentada constantemente por medio de una suma anual que hay que fijar con generosidad.

Sean instruidos los alumnos en el uso de la biblioteca según la metodología reciente.

93. Los alumnos han de dar cuenta de su aprovechamiento en los estudios en tiempos determinados, ya por coloquios, ya por disertaciones escritas, ya por exámenes, cuyo método exacto determinarán las Conferencias Episcopales.

XVI. FORMACIÓN ESTRICTAMENTE PASTORAL (217)

94. Toda la formación sacerdotal debe estar penetrada de espíritu pastoral, puesto que el fin del Seminario es formar pastores de almas (cf. núm. 20), y por lo mismo hay que destacar especialmente el aspecto pastoral en todas las disciplinas (218).

Pero además hay que dar una formación estrictamente pastoral, acomodada a las circunstancias de las diversas regiones, puesto que en algunas florece la vida cristiana, en otras partes la religión es inexistente o negada, y en otras están divididas las diversas confesiones y religiones. Esta formación debe orientarse sobre todo hacia el arte catequético y homilético, la celebración de los sacramentos, la dirección espiritual para los diversos estados de vida, la administración parroquial, el trato pastoral con los católicos y no-creyentes, y otros aspectos necesarios para la edificación del Cuerpo de Cristo (219).

Sin embargo procuren los alumnos conseguir, juntamente con esta instrucción, la aptitud para saber estar presentes en la vida de los fieles con verdadero interés y ánimo pastoral. Para este conocimiento pleno de los hombres y de las cosas les ayudarán no poco las disciplinas psicológicas, pedagógicas y sociológicas, en las cuales han de ser ilustrados según los rectos métodos y normas de la Autoridad eclesiástica (220).

95. También han de ser instruidos los alumnos sobre las varias formas del apostolado moderno: sobre la acción católica y otras asociaciones, la cooperación con los diáconos, el modo de tratar con los seculares para impulsar y fomentar su propia actividad apostólica y para promover más cada día su colaboración (221) , sobre la forma de ayudar a todos los hombres según sus diversas condiciones de lugar y de vida, y sobre el arte de entablar con ellos un provechoso diálogo (222).

Hay que conceder también la importancia debida a la preparación de los alumnos para el recto y sano trato con las mujeres, para que, conocedores de su índole particular y de su psicología según su diverso estado de vida y edad, en cumplimiento del ministerio pastoral, puedan prestarles un cuidado especial y

comportarse con la sobriedad y prudencia que conviene a los ministros de Cristo (223).

96. Llénense los alumnos de un espíritu verdaderamente católico, que les impulse más allá de los límites de su diócesis, nación o rito, y dispónganse para ayudar a otros con un corazón grande. Por tanto, hay que informarlos sobre las necesidades de toda la Iglesia, como son los problemas ecuménicos, misioneros y otros más urgentes en diversas partes de la tierra (224). Prepárense también esmeradamente los alumnos para entablar el diálogo con los no-creyentes (225).

97. Las prácticas apostólicas, que son necesarias en la formación estrictamente pastoral según la edad de los alumnos y las condiciones locales, sean determinadas por el juicio prudente de los Obispos, durante todo el tiempo de los estudios, ya dentro del año escolar, ya en tiempo de vacaciones (226).

Siendo hoy frecuente que los alumnos viajen al extranjero en tiempo de vacaciones para adquirir experiencias pastorales, es muy conveniente que las Conferencias Episcopales, a las que corresponde, fijen de común acuerdo unas normas con que se consiga más eficazmente el fin propio de estas experiencias.

98. Dentro del año escolar, según la situación del Seminario, el número de alumnos y demás circunstancias, hay que elegir las prácticas que parezcan más convenientes, como son: enseñar el catecismo, tomar parte activa los días festivos en actos litúrgicos de la parroquia, visitar a los enfermos, a los pobres, a los presos, ayudar a los sacerdotes que trabajan en el bien espiritual de los jóvenes y de los obreros, etc.

Armonícese convenientemente el tiempo que hay que dedicar a estas prácticas con las necesidades de los estudios. Realícese además a la luz de los principios teológicos y con prudencia, siendo dirigidas por sacerdotes realmente expertos y prudentes, que señalen a cada uno su quehacer, les muestren el modo de realizarlo, estén presentes durante su realización, hagan luego revisión con los alumnos, de forma que analicen las experiencias realizadas y les aconsejen oportunamente. Con ello, estas prácticas, lejos de perjudicar a la formación doctrinal y espiritual, las fomentarán eficazmente.

99. Tales prácticas podrán hacerse más fácilmente en tiempo de vacaciones, según la forma que establezcan superiores del Seminario, ya sea ayudando a los sacerdotes en el ministerio pastoral, ya prestando ayuda a los obreros, etc., siempre bajo la guía de expertos, como queda dicho en el número precedente.

XVII. EL PERFECCIONAMIENTO DE LA FORMACIÓN DESPUÉS DEL SEMINARIO

100. La formación sacerdotal es de tal naturaleza, que debe completarse más y más durante toda la vida, especialmente en los primeros años que siguen a la sagrada Ordenación (227). Por eso prescribe el decreto *Optatam totius*, número 22, que la formación sacerdotal hay que proseguirla y completarla después de salir del Seminario en cuanto a su aspecto espiritual, intelectual y especialmente pastoral, para que los nuevos sacerdotes puedan iniciar y continuar mejor su función apostólica. Al respecto hay que fomentar entre los sacerdotes el *trabajo de equipo*, que puede proporcionar muchas ventajas al ministerio pastoral particularmente en estos tiempos (228).

101. En la *Ratio Institutionis Sacerdotalis* hay que indicar las actividades que la Conferencia Episcopal elige y recomienda, según las circunstancias, para el complemento de la formación después de salir del Seminario. A modo de ejemplo se proponen las más corrientes (229):

a) Un año o un bienio de pastoral, en que los neosacerdotes viven en común y se dedican al estudio pastoral durante algunos días de la semana, ejerciendo otros días el ministerio en las parroquias.

b) Una formación pastoral prolongada durante algunos años, en que los jóvenes sacerdotes, ya integrados en el ministerio, se reúnen durante uno o dos días a la semana para estudiar y recibir clases de pastoral.

c) Cursos que se celebran en vacaciones o en otro tiempo más oportuno, en los que los sacerdotes jóvenes investigan y proponen los problemas pastorales y preparan, al mismo tiempo, los exámenes trienales.

d) El mes sacerdotal después de unos cinco años de ministerio. con que los jóvenes sacerdotes se renuevan espiritualmente por medio de ejercicios espirituales y se actualizan con cursos especiales. ya en la doctrina (aggiornamento) ya en la pastoral, por la discusión de los problemas pastorales, ayudados por hombres experimentados.

Con todo, no se conseguirá la eficacia deseada si no hay coordinación entre el Seminario y los cursos del *Postseminario*, y si no se confía su dirección a un sacerdote eminente por su ciencia, por su virtud y por su experiencia.

Finalmente, en todas estas iniciativas es necesaria la fraterna colaboración de los párrocos y de los sacerdotes de edad y experiencia más maduras, la cual, a la par que completa la formación pastoral de los sacerdotes jóvenes, favorece la fraternidad recomendada por el *decreto Presbyterorum Ordinis* (núm. 8) y evita la ruptura entre las nuevas y viejas generaciones de sacerdotes.

La presente edición de la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, revisada según las normas del nuevo Código de Derecho Canónico, la ratificó, confirmó y ordenó que se divulgara el Sumo Pontífice Juan Pablo II.

Dado en Roma, en la sede de las Congregaciones, el día 19 de marzo, Solemnidad de San José, Esposo de la Santísima Virgen María, del año 1985.

GUILLERMO CARDENAL BAUM,
Prefecto.

ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS,
Arzb. tit. de Meta,
Secretario.

Notas

CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. (Editio apparata post codicem iuris canonici promulgatum).* Typis polyglottis vaticanis, Romae 1985, 72 pp.

El nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 dejó sin vigor la *Ratio Fundamentales* de 6 de enero de 1970 (AAS 62, 1970, 321-384), por lo que se necesitaba publicar una nueva. En realidad, ésta nueva de 19 de Marzo de 1985 tiene muy pocos cambios respecto a la anterior. Ciertamente enriquece las notas con las referencias magisteriales posteriores a 1970. Pero los contenidos son los mismos salvo dos breves añadidos: El primero está en el n. 23 y se refiere a la comunidad de vida del Seminario: «En todo caso hay que dar a los alumnos la oportunidad de experimentar los beneficios pedagógicos de una comunidad más amplia». El segundo figura en el n. 39, a propósito de las cualidades de los alumnos: «A los Obispos les incumbe la grave obligación de investigar, sobre todo, las causas de expulsión de los que han sido expulsados de otro Seminario o Instituto religioso.

Estudios: «*Seminarium*» 10 (1970) 517-857.

* Para que se distingan fácilmente las normas esenciales y obligatorias de las que no lo son, conviene hacer unas advertencias:

a) En gran parte se manifiestan por su naturaleza las cosas absolutamente necesarias para la formación

de los futuros sacerdotes.

b) En algunos párrafos se indican abiertamente algunas cosas que, por más que sean esenciales, pueden, sin embargo, mudarse por las circunstancias locales, por ejemplo, nn. 60 (toda la coordinación de los estudios), 75, 80, 81 (planes de estudio y elencos de asignaturas), 93 (exámenes), 84, 101 (estudios especiales y complemento de la formación después de salir del seminario).

c) Algunas cosas se ponen por vía de ejemplo o de consejos prácticos para aplicar más fácilmente los principios establecidos cf., por ejemplo, números 9 (diversos medios para fomentar las vocaciones), 48, 49, 50, 51 (se habla de las virtudes y prerrogativas propias del sacerdote, pero algunos medios y formas son simplemente maneras de cultivarlas), 52, 53, 54, 56 (se afirma la necesidad de algunos auxilios para la vida espiritual, que no quieren ser exhaustivos), 91 (se inculca la necesidad, pero no el modo de reconocer los métodos didácticos), 27 (elenco de varios moderadores), 29 (forma de vida y de acción de los moderadores, por ejemplo, la vida común), 31, 36 (variedad de medios para conseguir la idoneidad pedagógica y científica), 38 (lo que se dice en concreto de la obra mancomunada de los profesores, por ejemplo, «reúnanse por lo menos una vez al mes»), 67, 68 (forma por la que puede realizarse mejor la formación de los alumnos), 89 (lectura común de libros para agudizar el sentido crítico), 90 (coordinador de estudios), 94, 95, 97, 98, 99 (los objetivos de las prácticas pastorales, lugares y tiempos se citan por vía de ejemplo nada más).

(1) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, Proem.; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 1, 2, 7 y frecuentemente; cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, Doc. *Ultimis temporibus* sobre el sacerdocio ministerial, 30 nov. 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 903-908.

(2) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 4; cf. JUAN PABLO II, Carta *Magnus dies*, a todos los Obispos de la Iglesia, al acercarse el Jueves Santo, 8 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), p. 392; cf. además, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2, p. 479 y 585; SÍNODO DE LOS OBISPOS, Conclusiones finales del Sínodo particular de los Obispos de Holanda, 31 enero 1980: A.A.S., 72 (1980), p. 224, n. 26; JUAN PABLO II, Alocución *Nao vos sorprendereis*, a los seminaristas en la ciudad de Portalegre, 5 julio 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 904-905, n. 5; Aloc. *Aprés avoir*, a los profesores de la Facultad de Teología de Friburgo en Suiza, 13 junio 1984: *Insegnamenti*, vu, 1, p. 1717; Alocución *Notre rencontre*, a los Obispos de la Conferencia Episcopal Suiza reunidos en la Abadía de Einsiedl, 15 junio 1984: *Insegnamenti*, VII, 1, p. 1784.

(3) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 4-6. JUAN PABLO II, Alocución, *Oggi si celebra*, a los fieles reunidos en el Foro Petriano, 14 enero 1979: *Insegnamenti*, II,1, pp. 68-69.

(4) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3.

(5) Una descripción más exacta del Seminario se da en la nota 80.

(6) Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 set. 1950: A.A.S. 42 (1959), p. 685; PABLO VI, Aloc. *Non é senza*, con motivo de la inauguración del nuevo edificio del Colegio Longobardo de Roma, 11 de noviembre de 1965: *Insegnamenti di Paolo VI*, III, pp. 604-605; S. CONGRACIÓ PARA LA EDUCACIÓ CATÓLICA, *Directorium: Orientaciones educativas para la formación en el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, nn. 70ss.

(7) JUAN XXIII, Aloc. *E grande*, a la primera Asamblea de Italia para el fomento de vocaciones en Roma, 21 de abril de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 311; JUAN PABLO II, Aloc. *One of the things*, a los seminaristas del Seminario de Filadelfia, 3 octubre 1979: A.A.S., 71 (1979) pp. 1189 ss.

(8) Cf. CONCILIO VATICANO II, Declar. *Gravissimum educationis*, Introd.; Const. Past. *Gaudium et spes*, cap. II; PABLO VI, *Salutiamo con uiuissima*, a los moderadores de la asociación «Movimiento Adulti Scouts Cattolici Italiani», 5 noviembre 1966: *Insegnamenti*, IV, págs, 538 ss; Aloc. *A voi, Giouani*, a los jóvenes de todo el mundo congregados en Roma, 23 marzo 1975: *Insegnamenti*, XIII, p. 242 ss; Aloc. *Una grande*, a

los alumnos de las Escuelas Católicas de Roma, 25 febrero 1978: *Insegnamenti*, XVI, pp 152ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Sono assai grato*, al Sacro Colegio Cardenalicio, 22 diciembre 1979: *Insegnamenti*, II, 2, pp. 1490 ss; Alloc. *Merci, merci*, a los jóvenes franceses en París, 1 junio 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp 1608 ss; Alloc. *Je désire d'abord*, a la UNESCO en París, 2 junio 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 1636 ss; Alloc. *Wenn Christus*, a los jóvenes alemanes en Munich, 19 noviembre 1980: *Insegnamenti*, III, 2 pp. 1346 ss; Alloc. *Sim*, a los jóvenes portugueses en Lisboa, 14 mayo 1982: *Insegnamenti*, V,2, pp 1668 ss.

(9) PABLO VI, Alloc. *Liben ti fraternoque animo*, a los delegados de las Comisiones Episcopales de Seminarios reunidos en Roma para elaborar la Ratio Fundamentales, 27 marzo 1969: A.A.S., 61 (1969), pp.253-256.

(10) Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, nn. 25, 26, 41; PABLO VI, Alloc. *Salutiamo con vivissima*, cf. nota 8.

(11) Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 31.

(12) S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, p. 21.

(13) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 10

(14) *Ibid.*, n. 28; cf. además: JUAN PABLO II, Carta *Novo incipiente Nostro*, a to-íos los sacerdotes de la Iglesia, al acercarse el Jueves Santo, 8 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 393 ss; SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento *Ultimis* temporibus sobre el sacerdocio ministerial, 30 noviembre, 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 898 ss.; S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, para defender la Doctrina Católica sobre la Iglesia de algunos errores modernos, 24 junio 1973: A.A.S., 65 (1973), p. 405 s, n. 6; Declaración *Inter insigniores*, sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, 15 octubre 1976: A.A.S., 69 (1977), pp. 98 ss; Carta *Sacerdotium ministeriale* a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones relativas al ministro de la Eucaristía, 6 agosto 1983: A.A.S., 75 (1983), pp. 1001s.

(15) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 1.

(16) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 10.

(17) Esto hay que tenerlo muy presente en la formación espiritual y pastoral de los alumnos (cf. cap. VIII y XVI).

(18) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 7.

(19) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

(20) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* n. 8.

(21) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

(22) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* n. 8.

(23) *Ibid.*, n. 9.

(24) CONCILIO VATICANO II, Const dogm. *Lumen gentium*, n. 28.

(25) *Ibid.*, n. 48.

(26) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 15. '

- (27) CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 43.
- (28) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.
- (29) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 4; Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 28.
- (30) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 4.
- (31) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n. 28.
- (32) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.
- (33) CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gen tium*, n. 10.
- (34) *Ibid.*, nn. 11, 12.
- (35) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 13. Pablo VI, Alloc. Venire in questo, al clero de la diócesis de Roma, 20 febrero 1971: *Insegnamenti IX*, pp. 119 ss.; Alloc. Questo nostro incontro.
- (36) Esta nueva condición de la actividad apostólica del sacerdote se describe cuidadosamente en el Concilio Vaticano II y en los documentos más recientes de los Papas, cf. por ejemplo: CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*; JUAN XXIII, encíc. *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 257ss.; Encíc. *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961: A.A.S. (1961), pp. 401 ss.; PABLO VI, Encíc. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 609 ss.; Encíc. *Populorum Progressio*, 26 de marzo de 1967: A.A.S., 59 (1967), pp. 257 ss.; Alloc. *Potrebbe bastare*, a los asistentes al Congreso para adaptar la atención pastoral a las actuales necesidades, celebrado en Roma el 9 de septiembre de 1966: *Insegnamenti IV*, pp. 388-392; Alloc. *Benedicamus Domino*, a los Excelentísimos preladados de América Latina que han de asistir al II Congreso General de Medellín, 24 de agosto de 1968: *Insegnamenti VI*, pp. 403 ss.; Allocución *Questo annuale* incontro, a los predicadores cuaresmales y párrocos de Roma, 17 de marzo de 1969: *Insegnamenti*, VII, pp. 116ss; JUAN PABLO II, *Desidero ringraziare*, al clero de la Diócesis de roma, 9 nov, 1978: *Insegnamenti*, I, pp. 112 ss; Alloc. *Esta hora*, a los Obispos de América Latina reunidos en Puebla, 28 enero 1979: A.A.S. 71 (1979)pp. 187 ss; Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: A.A.S. 71 (1979), pp. 257 ss; Encíclica *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 1177 ss; Encíclica *Laborem exercens*, 14 sept. 1981: A.A.S., 73 (1981) pp. 577 ss; Alloc. *Os invito*, a la Conferencia Episcopal de América Latina en Puerto Príncipe, 9 marzo 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 690 SS; S.CONGREG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, sobre algunos temas de la "Teología de la liberación», 6 agosto 1984: A.A.S. , 76 (1984), pp. 876 ss.
- (37) CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, nn. 4-10; Pablo VI, Homilía *Hodie Concilium*, en la IX Sesión del Concilio Vaticano II, 7 de diciembre de 1965: *Insegnamenti*, III, pp. 720 ss.
- (38) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 22
- (39) SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento *Ultimis temporibus* sobre el sacerdocio ministerial, 30 nov. 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 899-903; JUAN PABLO II, Alloc. *Unsere heutige denkwürdige*, a los Obispos de la Conferencia Episcopal alemana, 17 nov. 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 1287 ss.
- (40) En las normas se proponen a las Conferencias Episcopales algunos puntos más generales con que puedan confeccionar las propias *Ratio Institutionis Sacerdotales* de cada nación.
- (41) O por medio de la Comisión o del Secretariado de Seminarios; Comisiones y Secretariados que, al igual que las llamadas Comisiones *técnicas* de peritos, el Sínodo Episcopal del año 1967 recomendó muchísimo. Su composición, cometido y competencia debe determinarlos detalladamente la Conferencia Episcopal.

(42) C.I.C., can. 242, 1.

(43) C.I.C., can. 242, 2.

(44) C.I.C.: can. 243; S. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 191.

(45) Cf. C.I.C. : can. 659, 3; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, proem.; PABLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A.A.S., 58 (1966), p. 781; en cuanto se refiere a los territorios de misiones, cf. Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 16.

(46) Por ejemplo, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, Decl. *Grauisimum educationis*, Decr. *Perfectae caritatis*, Const. *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, Decr. *Unitatis redintegratio*, Const. *Sacrosanctum Concilium*. Decr. *Apostolicam actuositatem*, etc.

(47) CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 9; Cf. PABLO VI, Alloc. *Il Nostro desiderio*, en la audiencia a los fieles, 5 de mayo de 1965: *Insegnamenti*, III, pp. 928 s.

(48) CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 7.

(49) *Ibid.*

(50) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 2.

(51) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6.

(52) *Ibid.*, cf. Decr. *Christus Dominus*, n. 15.

(53) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 2.

(54) CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11

(55) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 11. Pío XII, Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 357 ss.; PABLO VI, Carta Apost. *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 984 ss.; cf. Alloc. *Il grande rito*, cuarto centenario de la fundación de los seminarios por el Concilio de Trento, 4 de noviembre de 1963: *Insegnamenti*, I, pp. 288-290; Alloc. *Il Nostro desiderio*, 1. c., nota 44; Alloc. *Vous nous offrez* a los Monaguillos de toda Europa, 30 de marzo de 1967: *Insegnamenti*, V, pp. 126-127; JUAN PABLO II, *Je suis heureux*, a los Monaguillos de toda Europa, 9 abril 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 847 ss.

(56) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 2; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 11; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 24; Decr. *Christus Dominus*, n. 15; Decr. *Ad gentes diuinitus*, nn. 16, 39; cf. también Pío XII, Motu proprio *Cum nobis* «sobre la constitución de la Obra Pontificia de las Vocaciones Sacerdotales en la Sagrada Congregación de estudios de seminarios y universidades», 4 de noviembre de 1941: A.A.S., 33 (1941), página 479; con los anejos *Statutis et Normis* promulgados por la misma Sagrada Congregación el día 8 de septiembre de 1943; Motu proprio *Cum supremae*, «sobre la obra primaria de las vocaciones religiosas», 11 de febrero de 1955: A.A.S., 47 (1955), p. 266; con los anejos *Statutis et normis* promulgados por la Sagrada Congregación de Religiosos (*ibid.*, pp. 298-301).

(57) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 2; Pío XII, Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 357; PABLO VI, Carta Apost. *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 984 ss.

(58) C.I.C.: can. 233, 1; Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 2; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 11; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11; Decreto *Perfectae caritatis*, n. 24; Decr. *Apostolicam*

actuositatem, n. 11; Decr. *Christus Dominus*, n. 15; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 52; Decr. *Ad gentes divinitus*, núm 39; cf. también Pío XII, Exhortación Apostólica *Menti nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 683; JUAN XXIII, Alloc. E grande, a la I Asamblea de Italia para el fomento de vocaciones en Roma, 21 de abril de 1961: A.A.S., 53 (1961), pp. 308-314; Alloc. *Quod spectaculum*, a los asistentes al primer congreso internacional por las vocaciones eclesíásticas, 26 de mayo de 1962: A.A.S., 54 (1962), pp. 451-453; PABLO VI, Carta Apostólica *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 985 ss.; JUAN PABLO II, Homilía *Queste parole di Maria*, en la Misa por los alumnos del Seminario Menor de Roma, 20 dic. 1981: *Insegnamenti*, IV, 2, pp. 1170 ss; Alloc. *La vostra visita*, a los padres de los alumnos del Seminario Mayor de Roma, 20 marzo 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 770 ss; S. CONGR. SEM. Y UNIV., *La preminente*, Instrucción sobre la obra de Acción Católica para fomentar las vocaciones sacerdotales, 1 de octubre de 1960; S. CONGR. OBISPOS *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Desarrollos de la pastoral de las vocaciones* (Documento conclusivo del II Congreso internacional para las vocaciones), 10-16 mayo 1981, n. 57.

(59) Carta de Hamleto Card. Cicognani, Secretario de Estado, a José Card. Pizzardo, Prefecto de la Sagrada Congregación de Seminarios y Estudios Universitarios, 23 de enero de 1964. PABLO VI, Mensaje radiofónico *Pregate il Padrone*, 11 de abril de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 240 ss; Carta *Il felice esito*, a los Em. Card. J. Pizzardo, Pref. S. Congr. De Semin. et Stud. Univ. e H. Antoniutti, Pref. S. Congr. de Relig. et Inst. saec. 26 abril 1965: A.A.S., 57 (1965), pp. 504 s; Mensajes escritos para el Día mundial de las vocaciones, 1966: *Insegnamenti*, IV, p. 748; 1967: *Insegnamenti*, V, pp. 699ss; 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 133 ss; 1969: *Insegnamenti*, VII, pp. 1270 ss; 1970: *Insegnamenti*, VIII, pp. 188 ss; 1971: *Insegnamenti*, IV, pp. 358 ss; 1972: *Insegnamenti*, X, pp. 263 ss; 1973: *Insegnamenti*, XI, pp. 247 ss; 1974: *Insegnamenti*, XII, pp. 373 ss; 1975: *Insegnamenti*, XIII, pp. 282 ss; 1976: *Insegnamenti*, XIV, p. 87 ss; 1977: *Insegnamenti*, XIV, pp. 1117ss; 1978: *Insegnamenti*, XVI, pp. 256ss; JUAN PABLO II, 1979: *Insegnamenti*, II, pp. 937ss; 1980: *Insegnamenti*, III,1, pp. 951 ss; 1981: *Insegnamenti*, IV,1, pp. 1057 ss; 1982: *Insegnamenti*, V,1, pp. 1265 ss; 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 302 ss; 1984: *Insegnamenti*, VII,m 1, pp. 369 ss.

(60) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 11; Decreto *Optatam totius*, n. 2.

(61) JUAN PABLO II, Alloc. *Desidero ringraziare* al Clero de la Diócesis de Roma, 9 nov. 1978: *Insegnamenti*, I, p. 117; *Cristo pronuncia*, a la Conferencia Episcopal italiana, 15 mayo 1979: *Insegnamenti*, II, p. 1127ss; Alloc. *Sono sinceramente lieto*, a la Delegación de Superiores Mayores Religiosos de Italia, 16 febrero 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 394 ss; Homilía *Nella quarta Domenica*, para inaugurar el II congreso internacional de las Vocaciones, 10 mayo 1981: *Insegnamenti*, IV, 1, pp. 1147 ss; S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Desarrollos de la pastoral de las vocaciones* (Documento conclusivo del II Congreso Internacional), 10-16 mayo 1981.

(62) C.I.C.: can. 233, 2; 385; CONCILIO VATICANO II, *Decr. Optatam totius*, n. 2; 2f. los documentos citados en la nota 58; en cuanto a las vocaciones de adultos, cf. Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 684; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 196; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *circular*, 14 julio 1976, a los Presidentes de las Conferencias Episcopales.

(63) CONC. VAT. II, Decr. *Optatam totius*, n. 2; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 10, 11; CONGR. PRO EPISCOPIS, *Directorium de pastorali ministerio Episcoporum*, 22 febrero 1973, n. 197.

(64) El Concilio Vaticano II dio su parecer sobre la preparación para el Seminario Mayor, que es una institución inmediatamente ordenada al sacerdocio y que ha de ser considerada como necesaria. Y se refirió a una institución común hasta el presente, denominada Seminario Menor. El Concilio pensó que había que renovar totalmente esta institución, pero que era válida y apta en nuestros tiempos para cultivar los gérmenes de la vocación. Mas para que el Seminario Menor responda mejor en las presentes circunstancias a este magnífico fin y lo consiga, el Concilio dio unas normas, escasas en número pero oportunísimas, para que esta institución tenga su propia estructura acorde con su naturaleza y con su fin, y

no presente el aspecto de un Seminario Mayor en pequeño, en que no se pueda atender convenientemente ni al estudio ni a la libertad de las vocaciones.

Al mismo tiempo que el Concilio lo recomienda, no niega que se puedan experimentar otros medios, y que de hecho se experimenten para fomentar las vocaciones, con tal que el Seminario Menor no sufra por ello detrimento alguno, y estas nuevas experiencias vayan prudente y seriamente ordenadas a su fin, y no palien una verdadera abdicación. La Iglesia piensa —como consta hasta el presente por su doctrina y por su experiencia— que ya desde la niñez pueden advertirse ciertos signos de vocación divina, que exigen una esmerada y oportuna atención.

(65) C.I.C: Can. 234; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; Pío X11, Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 685; Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 358 ss.; Alloc. *C'est une grande joie*, a los alumnos de los seminarios menores de Francia peregrinos en Roma, 5 de septiembre de 1957: A.A.S., 49 (1957), pp. 845-849; S. Congr. para la Educación Católica, *Desarrollos sobre la pastoral de las vocaciones* (Documento conclusivo del II Congreso Internacional para las vocaciones), 10-16 mayo 1981, n. 53.

(66) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 6; Pío X11, Exhortación Apostólica *Men ti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 684; Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 357; PABLO VI, Cart. Ap *Summi Dej Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 990 ss. Cf. infra las notas a los nn. 39-40.

(67) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 9; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 25; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 39; PABLO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 627, 638; Alloc. *L'odierna audienza*, audiencia del 2 de septiembre de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 517-519.

(68) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; Declar. *Grauisimum educationis*, n. 3; cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Men ti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 685; JUAN PABLO II, Exhort. Ap. *Familiaris consortio*, 22 nov. 1981: A.A.S., 74 (1982), pp. 145 ss., nn. 53, 54.

(69) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; Declar. *Grauisimum educationis*, núm 1; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 687; Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 357; PABLO VI, Mensaje radiofónico La quinta Jornada, con ocasión del V Día Mundial por las Vocaciones, 19 de abril de 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 134-135.

(70) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 5.

(71) CONCILIO VATICANO II, Declar. *Grauisimum educationis*, n. 1; cf. Pío XII, Const. Apost. *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 359-560.

(72) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3.

(73) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 8; Const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 13, 14, 17; cf. Declar. *Grauisimum educationis*, nn. 2, 4; Pío XII, Exhort. Apost. *Men ti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 671, 689; PABLO VI, Alloc. *II Concilio*, a los obispos de Italia, 6 de diciembre de 1965: *Insegnamenti*, 111, p. 710; S. CONGR. DE SACA., Instrucción *Postquam Pius*, al Episcopado sobre la comunión diaria en los Seminarios y otros Centros eclesiásticos, 8 de diciembre de 1938; S. CONGR. KIT., Instrucción *Inter Oecumenici*, para el cumplimiento de la constitución sobre la Sagrada Liturgia, 26 de septiembre de 1964, nn. 14, 15, 17, 18: A.A.S., 56 (1964), pp. 880-881; Instrucción *De cultu mysterio Eucharistici*, 25 de mayo de 1967: A.A.S., 59 (1967), pp. 539-573; S.CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios, 3 junio 1979.

(74) C.I.C.: can. 243; JUAN XXIII, Alloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A.A.S., 54 (1962), p. 676; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 191; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios, 6 enero 1980, p. 20.

(75) C.I.C.: can. 234,2.

(76) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; cf. n. 13; cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 687; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 361-362.

(77) CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 Febrero 1973, n. 194.

(78) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; cf. n. 13.

(79) C.I.C., can. 233, n. 2; CONC. VAT. II, Decr. *Optatam totius*, n. 3; S. CONGR. PRO EPISCOPIS, *Directorium de ministerio pastorali Episcoporum*, 22 febr. 1973, n. 196; S. CONGR. INSTITUT. CATH. Litt. Circ., 14 jul. 1976, ad praesides Conferentiarum Episcopaliū.

(80) El Concilio Vaticano II afirma la necesidad del Seminario Mayor (*Optatam totius*, n. 4) y prescribe varias normas para renovar en muchos aspectos esta institución. Para satisfacer, pues, esta manifiesta voluntad y acudir oportunamente a las nuevas necesidades que surgen en la formación sacerdotal, es preciso conocer bien lo esencial y lo accidental de esta institución, según la mente de la Iglesia.

Para que haya en realidad un Seminario, según se desprende de los documentos y del constante pensamiento de la Iglesia, se necesitan estos elementos: una comunidad imbuida de un verdadero espíritu de caridad, abierta a las necesidades del mundo de hoy y ordenada a la manera de un cuerpo, es decir, en que la autoridad del legítimo moderador se ejerza eficazmente de corazón y según el ejemplo de Cristo y en que, con la colaboración de todos, se fomente de verdad la madurez humana y cristiana de los alumnos, la posibilidad de iniciar experiencias acerca de la condición sacerdotal por medio de relaciones tanto de fraternidad como de dependencia jerárquica; la enseñanza sobre la doctrina del sacerdocio y de las restantes condiciones requeridas al sacerdote, que los alumnos paulatinamente han de conocer y aceptar, ya se refieran a la fe y a la doctrina, ya al modo de vida; la oportunidad de probar la vocación sacerdotal y de confirmarla con señales ciertas y por aptitudes, para que pueda presentarse al Obispo un juicio cierto de la idoneidad del candidato al sacerdocio.

(81) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 4.

(82) C.I.C. : can. 239; 253, 2; cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 5, 9.

(83) C.I.C.: can. 237, 2; 242, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 7; cf. Pío XI, Carta Apostólica *Officiorum omnium*, 1 de agosto de 1922: A.A.S., 14 (1922), pp. 456-457; Cart. Encicl. *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: A.A.S., 28 (1936), pp. 38-39; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 193.

(84) S. CONGR. PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES - S. CONGR. PARA LOS OBISPOS *Notae directivae* sobre las relaciones mutuas entre los Obispos y los Religiosos en la Iglesia, 14 mayo 1978: A.A.S., 70 (1978), pp. 473, nn. 31, 42.

(85) C.I.C. , can. 245, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8. Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 28; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), página 690; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 191.

(86) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 7.

(87) JUAN PABLO II, Alloc. *Não uos surpreendereis*, a los seminaristas en Portalegre, 5 julio 1980: *Insegnamenti*, III, 2, p. 134 s., n. 8.

(88) C.I.C.: can. 239, 3; cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; PABLO VI, Carta Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A.A.S., 59 (1967), p. 684, n. 68; Alloc. *Libenti fraternoque animo*, a los Delegados de las Comisiones Episcopales reunidos en Roma para elaborar la Ratio Fundamentalís, 27 de marzo de 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 253-256; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios, 6 enero 1980, p. 21.

(89) C.I.C.: can. 243; JUAN PABLO II, Alloc. *One of the things*, a los alumnos del Seminario de Filadelfia, 3 octubre 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 1189 ss; Alloc. *Nel rivolgermi*, a los Formadores de los Seminarios Mayores de Italia, 5 enero 1982: *Insegnamenti*, V, 1, pp. 34-35; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 191; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio* sobre la formación para el celibato sacerdotal, 11 abril 1974, n. 74; Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios, 6 enero 1980, p. 20.

(90) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; cf. Pío XII, Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 686; JUAN XXIII, Alloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A.A.S., 54 (1962), p. 676; PABLO VI, Cart. Encicl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A.A.S., 59 (1967), p. 684, n. 67.

(91) C.I.C.: can. 239.

(92) C.I.C.: can. 259, 1.

(93) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 5; Pío XI, Carta Encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: A.A.S., 28 (1936), p. 37; PABLO VI, Cart. Apost. *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), p. 984.

(94) C.I.C.: can. 260.

(95) Cf. JUAN XXIII, Alloc. *L'incontro odierno*, a los rectores de toda Italia que intervinieron en la Asamblea sobre el modo de educar modernamente a los alumnos, 29 de julio de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 562; Alloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A. A. S., 54 (1962), p. 673.

(96) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 5; cf. Decreto *Perfectae caritatis*, n. 18; Pío XI, Cart. Encicl. *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: A.A.S., 28 (1936), p. 37; Cf. JUAN XXIII, Alloc. *É grande*, a los asistentes en Roma a la Asamblea de toda Italia para el fomento de vocaciones sacerdotales, 21 de abril de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 311; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 192.

(97) Cf. *Quaesitum n. IV in Synodo Episcopali* propuesto por el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación para la Educación Católica: «Si conviene estatuir que los educadores del clero futuro reciban una preparación específica, adquirida por la asistencia regular a algún Instituto o escuela superior erigida o aprobada por la Conferencia Episcopal, o a lo menos por la asistencia a algunos cursos convenientemente establecidos.»

A esta proposición los Padres votaron así: 120 positivamente, 8 negativamente, 51 con reparos, 3 se abstuvieron.

Cf. JUAN XXIII, Alloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A. A. S., 54 (1962), p. 674.

(98) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, n. 16; JUAN XXIII, Alloc. *L'incontro odierno*, a los rectores de toda Italia que intervinieron en la Asamblea sobre el modo de educar modernamente a los alumnos, 29 de julio de 1961: A. A. S., 53 (1961), p. 560; Allocución *La costra vibrante*, a los maestros católicos reunidos en Roma, 22 de septiembre de 1962: A. A. S., 54 (1962), pp. 713-714; PABLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A. A. S. (1966), p. 786; III, n. 3.

(99) C.I.C.: cana 253, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 5; Decreto *Perfectae caritatis*, n. 18; PABLO VI, Alloc. *Questa Nostra*, a los Delegados de las Facultades de Estudios Eclesiásticos, 1 dic. 1976: *Insegnamenti*, XIV, pp. 998-999; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Normae* sobre las condiciones a observar por los sacerdotes reducidos al estado secular, 13 junio 1971: A.A.S.: 63 (1971), p. 308; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 192.

(100) Pío XII, Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 362.

(101) C.I.C. can. 253, 1: S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 117-119.

(102) Cf. nota 99.

(103) Cf. PABLO VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A. A. S., 58 (1966), p. 786; III, n. 3.

(104) C.I.C.: can. 261,1.

(105) Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, n. 5; cf. Pío XII, Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S. 48 (1956), pp. 362-363; JUAN XXIII, Alloc. *E grande*, a la primera Asamblea celebrada en Roma para el fomento de las vocaciones, 21 de abril de 1961: A.A.S. 53 (1961), p. 311 JUAN PABLO II, Alloc. *Dopo le recenti*, a las autoridades académicas, profesores y alumnos de la Pontificia Universidad lateranense, 16 febrero 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 408 ss.

(106) C.I.C. can. 241.

(107) S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, n. 38 y passim.

(108) PABLO VI, Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, 24 junio 1967: A.A.S., 59 (1967), pp. 682-683, n. 63; S. CONGR. DEL SANTO OFICIO, Aviso *Cum campertum*, sobre algunas falsas opiniones en torno a los pecados contra el sexto mandamiento y sobre las pruebas psicoanalíticas, 15 de julio de 1961: A. A. S., 53 (1961), p. 571; S. CONGR. DE RELIG. E INST. SEC. Instrucción *Renovationis causam*, de cómo adaptar la renovación para la vida religiosa, 6 de enero de 1969: A. A. S., 61 (1969), p. 113. n. 11; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, n. 38.

(109) C.I.C.: can. 241, 3.

(110) C.I.C.: cann. 1026; 1029; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 6; Pío XI, Carta Encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935 A. A. S., 28 (1936), p. 41; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A. A. S., 42 (1950), p. 684; C. CONGR. DE SACRAM. Carta circular *Magna equidem*, a los Ordinarios de los lugares, 27 de diciembre de 1955, n. 10; para los religiosos, cf. *Statuta Generalia* anejos a la Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956, art. 33; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Princeps Pastorum*, 28 de noviembre de 1959: A. A. S., 51

(1959), pp. 842-843; Alocución *Ad vobiscum*, en la segunda sesión del Sínodo romano, 26 de enero de 1960: A. A. S., 52 (1960), pp. 224 ss.; PABLO VI, Carta Apostólica *Summi Dei verbum*, 4 de noviembre de 1963: A. A. S., 55 (1963), pp. 987 s.; Carta Encicl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), pp. 682 s.

(111) S. CONGR. DE SACRAM. Carta circular *Magna equidem*, a los Ordinarios de los lugares, 27 de diciembre de 1955, nn. 4 ss.

(112) Cf. C.L.C.: can. 1051; 1.025, 1; 1029; Pío XI, Carta Encicl. *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: A. A. S. (1936), pp. 39 ss; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* para el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 191.

(113) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 12; PABLO VI, Carta Encicl. *Sacerdotalis Caelibatus*, 24 de junio de 1967: A.A.S., 59 (1967), p. 685, n. 71; Cf. S. CONGR. DE RELIG. E INST. SEC., Instrucción *Renovationis causam*, de cómo adaptar la renovación para la vida religiosa, 6 de enero, 1969: A. A. S., 61 (1969), pp. 109; 115 s., nn. 5, 23, 24.

(114) C.I.C.: can. 1031, 3; Concilio Vaticano II , Decr. *Optatam totius*, n. 12; cf. . S. CONGR. DE RELIG. E INST. SEC., Instrucción *Renovationis causam*, 6 de enero de 1969: A. A. S., 61 (1969), p. 110, n. 6 (en cuanto se refiere a los votos solemnes).

(115) En este capítulo se presentan algunos rasgos de la vida espiritual sacerdotal que han de adquirir poco a poco los alumnos. Pueden condensarse así:

La vida espiritual de los alumnos recibe su forma específica de Cristo Sacerdote, a quien se unen de forma especial los futuros sacerdotes por su vocación. Puesto que deben participar «del mismo e idéntico sacerdocio y ministerio de Cristo» (*Presbyterorum Ordinis*, n. 7), es necesario que se configuren a El no sólo por la sagrada Ordenación, sino con toda el alma, asumiendo poco a poco la forma evangélica de vida con sus esfuerzos diarios. Entréguense a Cristo de forma especial y síganlo, «el cual siendo virgen y pobre (cf. Mt 8, 20; Lc 9, 58) redimió y santificó a los hombres por su obediencia hasta la muerte de Cruz» (cf. *Fil 2, 8*), (*Perfectae caritatis*, n. 1).

Cada día más enraizados en la fe, en la esperanza y en la caridad, abran sus almas a la luz del Espíritu Santo y esfuércense en adquirir el hábito de la oración, sobre todo por la Liturgia y por la contemplación de la Palabra de Dios, y en cultivar armónicamente todas las virtudes, nutriendo su vida con la práctica asidua de los sacramentos, de forma que puedan llegar a ser dignos «ministros de la Cabeza» (*Presbyterorum Ordinis*, n. 12) en el Cuerpo místico de Cristo. De tal forma han de ser educados en el sentido de Iglesia y de cara a su cometido apostólico futuro, que, bajo la autoridad del Obispo y con espíritu de servicio, puedan prestar su cooperación modesta y fraterna en el Clero diocesano. Aprendan movidos por la caridad pastoral a recibir con ánimo pronto y abierto los cambios de la sociedad humana, a interpretar los signos de los tiempos y a unir su vida interior con la acción externa a la luz de la voluntad de Dios (cf. *Presbyterorum Ordinis*, n. 14), de forma que se santifiquen por el fiel ejercicio del apostolado y, aunque vivan en este mundo, manifiesten siempre que no son de este mundo (cf. *Lumen gentium*, n. 41).

(116) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 4 y 8; Const. dogmática *Lumen gentium*, n. 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nn. 4, 5, 6; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 660 ss.; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 de agosto de 1959: A.A.S., 51 (1959), pp. 545 ss.; PABLO VI, Carta Apost. *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), pp. 979 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios, 6 enero 1980.

(117) C.I.C.: can. 239,2; 246, 4; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 8; cf. JUAN XXIII, Carta Apost. *Pater misericordiarum*, 22 de agosto de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 677; Aloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A. A. S., 54 (1962), pp. 673-674; JUAN PABLO II, Aloc. *Ne1 rivolgervi*, a los formadores de los Seminarios Mayores de Italia, 5 enero 1982:

Insegnamenti, V, 1, pp. 33-34.

(118) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 3; cf. Pío XII, Alloc. *Magis guaro*, a los Carmelitas Descalzos, 23 de septiembre de 1951: *Discorsi e Radiomessaggi*, XIII, p. 256; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A. A. S., 48 (1956), pp. 358-360; PABLO VI, Alloc. *11 12 diciembre*, con motivo de la inauguración del nuevo edificio del Colegio Pío Latino Americano de Roma, 30 de noviembre de 1963: *Insegnamenti*, I, p. 352; Carta Encícl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), pp. 683-4, nn. 65-67.

(119) C.I.C.: can. 245,1; cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 15.

(120) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8.

(121) C.I.C.: can. 245, 2; cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A. A.S., 42 (1950), pp. 686-687; cf. también JUAN XXIII, Carta Encícl. *Princeps Pastorum*, 28 de noviembre de 1959: A. A. S., 51 (1959), p. 842; JUAN PABLO II, Alloc. *Je ne pouvais achever*, a los alumnos del Seminario Mayor de París, 1 junio 1980: *Insegnamenti*, III, 1, p. 1606.

(122) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 10; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 16; PABLO VI, Carta Encícl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), pp. 657-697; JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor ho-minis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 319-320, n. 21; Carta *Novo incipiente Nostro*, a todos los sacerdotes de la Iglesia, con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979: A.A.S.: 71 (1979), pp. 405-409, nn. 8, 9; SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento *Ultimis temporibus*, sobre el sacerdocio ministerial, 30 noviembre 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 915 ss.

(123) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 16.

(124) C.I.C.: can. 247; PABLO VI, Carta Encícl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), pp. 686-690, nn. 72-82.

(125) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 10.

(126) PABLO VI, Carta Encícl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), p. 683, nn. 65, 66.

(127) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, n. 1; cf. Pío XII, Alloc. *Magis quam*, a los Carmelitas Descalzos, 23 de septiembre de 1951: *Discorsi e Radiomessaggi*, XIII, p. 257; Carta Encícl. *Sacra Virginitas*, 25 de marzo de 1954: A. A. S., 46 (1954), pp. 183-186; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974; *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1 noviembre 1983.

(128) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 12; Cf. JUAN XXIII, Carta Encícl. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 de agosto de 1959: A. A. S., 51 (1959), pp. 554-556; Alloc. *Questo incontro* a los alumnos de algunos seminarios de Italia, 22 de noviembre de 1959: A. A. S., 51 (1959), pp. 904-905; PABLO VI, Carta Encícl. *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967: A. A. S., 59 (1967), pp. 684-685, n. 70; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Persona humana*, sobre algunas cuestiones referentes a la ética sexual, 29 diciembre 1975: A.A.S., 68 (1976) pp. 77 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1 noviembre 1983, nn. 94-105.

(129) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 15.

(130) S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, n. 74; Carta circular *sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, pp. 20 s.

(131) C.I.C.: can 245 , 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 9, 11; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, nn. 7, 15; Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 28; cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A. A. S., 42 (1950), p. 690; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 de agosto de 1959: A.A.S., 51 (1959), pp. 556-558; PABLO VI, Alloc. *Liben ti fraternoque*, a los Delegados de las Comisiones Episcopales de los seminarios reunidos en Roma para confeccionar la Ratio Fundamentalís, 27 de marzo de 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 253-256; JUAN PABLO II, Alloc. *Potete imaginare*, a los alumnos del Seminario Mayor de Roma, 13 octubre 1979: *Insegnamenti*, II, 2, pp. 744 ss.

(132) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 17.

(133) *Ibid.*, n. 6.

(134) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 9; cf. JUAN XXIII, Carta Encíclic. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 de agosto de 1959: A. A. S., 51 (1959), pp. 551-554; PABLO VI, Alloc. *Siamo particolarmente*, a los sacerdotes asistentes a la Asamblea de la Hermandad 'nFederazione Associazioni del Clero Italiano', 30 de junio de 1965: *Insegnamenti*, III, pp. 385-386; Alloc. *Benedicamus Domino*, a los Prelados de América Latina que han de asistir a la segunda Asamblea General de Medellín, 24 de agosto de 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 411-412; Alloc. *Se vogliamo*, en una audiencia general, 2 de octubre de 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 943 ss; Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 8 diciembre 1975: A.A.S., 68 (1976) pp. 25 ss, nn. 29 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Esta hora*, a los Obispos de América Latina reunidos en la III Conferencia Plenaria en Puebla, 28 enero 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 198 ss; Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 289 ss, n. 16; Encíclica *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 1196 ss, nn. 6, 11, 12, 14.

(135) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 3; Decl. *Gravissimum educationis*, n. 1; cf. Pío XII, Alloc. *Sull'esempio*, con ocasión del cuadragésimo aniversario de la fundación del Real Seminario Apúlico, octubre de 1958: *Discorsi e Radiomessaggi*, XX, pp. 446-447; PABLO VI, Carta Apost. *Summi Vei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S. 55 (1963), p. 991: cf. también *supra*, nota 118.

(136) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 19; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, nn. 6, 9; Const. dogm. *Lumen gen tium*, n. 28; PABLO VI, Carta Encíclic. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 640 ss.; Alloc. II *Concilio*, en una audiencia general, 9 de octubre de 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 959 ss; JUAN PABLO II, Carta *Novo incipiente Nostro*, a todos los sacerdotes de la Iglesia, con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 400 ss, nn. 5-7.

(137) CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 11; S. CONGR. PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Instrucción* para facilitar la comunión sacramental en algunas circunstancias, 29 enero 1973: A.A.S., 64 (1973), pp. 264 ss.

(138) C. I. C.: can. 246, 1; CONCILIO VATICANO II, *Const. Sacrosanctum Concilium*, n. 10; Cf. CONG. DE RITOS, *Instrucción De cultu mysterii Eucharistici*, 25 de mayo de 1967: A. S. S., 59 (1967), pp. 539-573; JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor ho-minis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 309 ss, n. 20; Carta *Dominicae Cenae*, a todos los Obispos sobre el culto de la Santísima Eucaristía, 24 febrero 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 113 SS; S. CONGR. PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, *Instrucción Inaestimabile donum*, sobre algunas normas referentes al culto del misterio eucarístico, 3 abril 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 331 ss; S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios*, 3 enero 1979, nn. 22 ss; *Carta Circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, pp. 14 ss; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Sacerdotium ministeriale*, a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones relacionadas con el ministro de la Eucaristía, 6 agosto 1983: A.A.S. 75 (1983), pp. 1001 ss.

(139) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 8; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, nn. 17, 18, 19; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 19; S. CONGR. DE RITOS,

Instrucción *Inter Oecumenici*, para el recto cumplimiento de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, 26 de septiembre de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 880-881; nn. 14, 15; cf. también PABLO VI, Alloc. *Voi avete*, a los que asistieron a la reunión «XIII Settimana Nazionale di Orientamento Pastorale» celebrada en Roma, 6 de septiembre de 1963: *Insegnamenti*, I, pp. 121-122; Carta Encícl. *Mysterium Fidei*, 3 de septiembre de 1965: A. A. S., 57 (1965), pp. 770 Ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios*, 3 enero 1979, nn. 17, 18, 20, 21.

(140) C.I.C.: can. 246, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.

(141) C.I.C.: can. 276, 2, 32; CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 17, 90; S. CONGR. DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, I.c., nn. 1417; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios*, 3 enero 1979, nn. 11, 28ss; Apéndice, nn. 68 ss; *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, pp. 12 s.

(142) CONCILIO VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

(143) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 8

(144) C.I.C.: can. 246, 3; PABLO VI, Exhort. Ap. *Marialis Cultus* a todos los Obispos para establecer rectamente y aumentar el culto a la Virgen María, 2 febrero 1974: A.A.S., 66 (1974), pp. 21 Ss; JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 320 ss, n. 22; Carta *Novo incipiente Nostro* a todos los sacerdotes con ocasión del Jueves Santo, 8 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 415 s. n. 11; Alloc. *Penso che abbiate*, a los alumnos del Seminario Mayor de Roma, 12 febrero 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 409 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, p. 21.

(145) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 8; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, nn. 12, 13; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 6; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, nn. 75 ss. En cuanto a estos medios principales de la vida espiritual, cf. JUAN XXIII, Carta Encícl. *Sacerdotii Nostri primordia*, 1 de agosto de 1959: A.A.S., 51 (1959), p. 560: «Ahora bien, esta unión asidua con Dios se alcanza y conserva sobre todo por medio de varios ejercicios de piedad sacerdotal, los más importantes de los cuales los prescribe la Iglesia con normas sapientísimas, como son principalmente la meditación diaria, las visitas al Santísimo Sacramento, la recitación del Rosario Mariano, el diligente examen de conciencia (C.I. C.: can. 125). En cuanto se refiere al rezo del Oficio Divino, los sacerdotes deben satisfacerlo en virtud de la grave obligación que han contraído delante de la Iglesia (Ibíd. can. 135). El descuido de alguna de estas normas es, sin duda, la causa de que los eclesiásticos se vean arrastrados por el torbellino de las cosas externas, se sientan poco a poco privados del aliento divino, y, por fin, ¡oh dolor!, atraídos por los halagos de la vida terrena, se encuentren en gravísimo peligro cuando quedan desamparados de toda defensa espiritual.»

(146) C.I.C.: can. 246, 4; Pío XII, Carta Encícl. *Mystici Corporis*, 29 de junio de 1943 A.A.S.: 35 (1943), p. 235; Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S. 42 (1950), p. 674; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Sacerdotii Nostri primordia*, 1. c., pp. 574-575; PABLO VI, Constitución Apostólica *Paenitemini*, 17 de noviembre de 1966: A.S.S., 58 (1966), pp. 177 ss; Alloc. *Noi non dobbiamo*, audiencia general, 3 abril 1974: *Insegnamenti*, XII, pp. 309 ss; JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979) pp. 313 ss., n. 20; Encíclica *Dives in misericordia*, 30 noviembre 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 1218 ss., n. 13; Exh. Apost. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 diciembre 1984: L'Osserv. Rom., 12 diciembre 1984; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Normas Pastorales para impartir la absolución sacramental de modo general, 16 junio 1972: A.A.S., 64 (1972), pp. 510 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, pp. 18 ss.

(147) C.I.C.: can. 240, 1; 239, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18.

(148) C.I.C.: can. 1035; 1034, 1; PABLO VI, Motu pr. Ministerio quaedam, 15 agosto 1972: A.A.S., 64 (1972), pp. 529 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios, 3 enero 1979, nn. 37, 38; Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios, 6 enero 1980, p. 16.

(149) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis*, n. 6.

(150) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; PABLO VI, Alocución *Il grande rito*, en el cuarto centenario de la fundación de los seminarios por el Concilio de Trento, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), p. 1034; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Carta sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, 6 enero 1980, p. 13.

(151) CONCILIO VATICANO II, Const. Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 1-4.

(152) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 11

(153) *Ibid.*

(154) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 11; *Decreto Presbyterorum Ordinis*, n. 3; Cf. JUAN XXIII, Aloc. *Questo incontro*, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A.A.S., 54 (1962), pp. 675-676; PABLO VI, Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 627, 638; JUAN PABLO II, Aloc. *Je ne pouvais acheuer*, a los alumnos del Seminario Mayor de París, 1 junio 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 1604 ss.

(155) C.I.C.: can. 248; Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 1317; Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 58, 62; Decr. *Ad gentes* mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 361 S.; PABLO VI, Motu proprio *Diuinitus*, n. 16; Pío XII, Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de *Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A. A. S., 58 (1966), p. 786: III, n. 2.

(156) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 14.

(157) *Ibid.*

(158) C.I.C.: can. 250; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular *La enseñanza de la filosofía en los Seminarios*, 20 enero 1972, parte III, n. 1c; Carta sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 129, 132; cf. JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sapientia Christiana*: A.A.S., 71 (1979), p. 494, Art. 74, 2.

(159) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 14; cf. Constitución *Sacro-sanctum Concilium*, n. 16; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 16.

(160) Cf. C.I.C.: can. 1032, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n.12.

(161) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes diuinitus*, nn. 16, 19, 22; Const. past. *Gaudium et spes*, nn. 44, 58, 62; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 4, 17; Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 4, 5, 6; cf. Pío XII, Carta Encicl. *Evangelii Praecones*, 2 de junio de 1951: A. A. S. 43 (1951), pp. 521 ss; JUAN XXIII, Carta Encicl. *Princeps Pastorum*, 28 de noviembre de 1959: A. A. S., 51 (1959), pp. 843 ss.; PABLO VI, Homil. *Hi amicti sunt*, pronunciada con ocasión de la canonización de los Mártires de Uganda, 18 de octubre de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 588-589, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A. A. S., 58 (1966), pp. 786, III, n. 2; Exhort. Ap. *Euangelii Nuntiandi*, 8 diciembre 1975: A.A.S, 68 (1976), p. 18, n. 20; Aloc. *Greetings to you*, a todos los Obispos de Asia, 28 nov. 1970: *Insegnamenti*, VIII, pp. 1215 ss; JUAN PABLO II, Aloc. *Vous êtes*, a la comunidad de africanos residentes en Roma, 2 febrero 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 287 ss; Aloc. *Quelle joie*, a los Obispos del Zaire en Kinsasa, 3 mayo 1980: *Insegnamenti*, IV, 1, pp. 1084 ss Aloc. *I am overjoyed*, a los Obispos de Nigeria, 15 febrero 1982: *Insegnamenti*, V, 1, pp. 463 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular sobre *Los*

Estudios filosóficos en los Seminarios, 20 enero 1972, Parte III, n. 2; Carta sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 10, 27, 52, 66, 68, 77, 109, 110, 123.

(162) C.I.C.: can. 234, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 13; cf. n. 3; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 687; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 361-362.

(163) C.I.C.: can. 249; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 13; PABLO VI, Carta Apost. *Summi Dei Verbum*, 4 de noviembre de 1963: A.A.S., 55 (1963), p. 993; Carta Apost. *Studio Latinitatis*, 22 de febrero de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 225 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Saluere vos*, a los vencedores del «Certamen Vaticanum», 1 diciembre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 1480 s.

(164) C.I.C.: can. 249.

(165) Sobre el modo de relacionar la educación humana y civil con la formación cristiana, Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. past *Gaudium et spes*, nn. 59, 62.

Sobre el arte y la música sagrada: CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacro-sanctum Concilium*, nn. 115, 129; S. CONGR. DE RITOS, Instrucción *Musicam sacram*, sobre la música en la sagrada Liturgia, 5 de marzo de 1967: A.A.S., 59 (1967), pp. 300 ss.; cf. n. 52.

(166) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Inter mirifica*, n. 16; Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 61; Decr. *Christus Dominus*, n. 13; cf. Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 20; PABLO VI, mensaje radiofónico *Ci rivolgiamo*, con ocasión del primer día mundial para promover el recto uso de los medios de comunicación social, 2 de mayo de 1967: *Insegnamenti*, V, pp. 203-206; Exhort. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 8 diciembre 1975: A.A.S., 68 (1976), p. 35, n. 45; JUAN PABLO II, Mensaje *Con sincera fiducia* para la XIII Jornada de Medios de Comunicación social, 23 mayo 1979: *Insegnamenti*, II, pp. 1190, ss; Exhort. Ap. *Catechesi tradendae*, 16 oct. 1979: A.A.S., 71 (1979), p. 1314, n. 46; PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL, Instrucción pastoral *Communio et progressio*, 23 mayo 1971: A.A.S. 63 (1971), pp. 593 ss; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 74; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal*, 11 abril 1974, n. 89; *Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios*, 3 junio 1979, n. 58.

(167) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 20; cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 687, 696-697; JUAN XXIII, Carta Encícl. *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 453; SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento *De iustitia in mundo*, 30 noviembre 1971: A.A.S., 63 (1971), p. 923 ss; PABLO VI, Encíclica *Populorum progressio*, 25 marzo 1967: A.A.S., 59 (1967), pp. 257 ss; Carta ap. *Octogesima adueniens*, 14 mayo 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 401 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Esta hora*, a los Obispos de América Latina reunidos en Puebla, 28 enero 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 187 ss; Encíclica *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 282 ss, nn. 13 ss; Encíclica *Dives in misericordia*, 30 nov. 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 1210 ss, nn. 10-12; Encíclica *Laborem exercens*, 14 septiembre 1981: A.A.S., 73 (1981), pp. 577 ss; Exh. Ap. *Familiaris consortio*, 22 nov. 1981: A.A.S., 74 (1982), pp. 81 ss; Alloc. *Magno cum gaudio*, sobre los derechos y dignidad de la persona humana a la Comisión Teológica Internacional, 5 diciembre 1983: *Insegnamenti*, VI, 2, pp. 1257 ss; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, sobre algunos temas de la «Teología de la Liberación», 6 Agosto 1984: A.A.S., 76 (1984), pp. 886-887.

(168) Las presentes circunstancias exigen por varios motivos que se dé una verdadera formación filosófica. Porque:

a) Ya por el fin de los estudios filosóficos, ya por las circunstancias que hoy requieren una acabada formación, aparece claramente que estos estudios, lejos de ser ajenos a la búsqueda y a la comunicación de la fe, sirven magníficamente para ello. Es preciso destacar más y más esta relación tanto en el sistema de enseñanza como en la *cooperación adecuada entre los profesores de filosofía y teología*, y en la

distribución coordinada de los tratados de una y otra ciencia, de forma que por los estudios filosóficos los futuros sacerdotes, lejos de distanciarse como a la fuerza de la verdad y del amor de Cristo, experimentan provecho en ellos. El mismo Concilio Vaticano II, en varios documentos, pero singularmente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, demuestra espléndidamente cómo los principios de la sana filosofía contribuyen a la conservación de los verdaderos bienes cristianos en la vida social y cultural de hoy, al disfrute de ellos y a su aplicación para el bien de toda la humanidad (cf. nn. 23 ss., 53 ss.).

b) Además de la necesaria determinación de los métodos y de las disciplinas que deben enseñarse, hay que saber también con claridad cuál es el fin último de la formación filosófica, y considerarlo una y otra vez, como lo prueba el resultado de hacerlo. Pues es necesario que los ministros de la fe adquieran un sentido tal de lo que es el «ser», que les permita la solidez en la afirmación y la facultad de discernir, de percibir y de aceptar la verdad venga de donde viniere. De igual suerte es necesario que logren para sí mismos un juicio penetrante de forma que puedan percibir y enjuiciar rectamente los problemas y las condiciones de la vida diaria. Esto hay que conseguirlo a fin de que los futuros sacerdotes se hagan más idóneos para enseñar, para mantener un diálogo eficaz y para que no sean zarandeados por cualquier simulacro de doctrina con grave detrimento de su ministerio. De aquí procede la solicitud de la Iglesia en buscar y experimentar con toda prudencia los caminos convenientes para hacer más eficaz la formación filosófica en los Seminarios.

c) La enseñanza de la filosofía exige *profesores sólidamente preparados*. Sucede con alguna frecuencia que, al fallar esta maestría, los jóvenes no aprenden las disciplinas, ni aciertan a elegir rectamente entre las diversas sentencias, y consideran los juicios filosóficos como juegos ridículos.

d) Para que la educación filosófica resulte más útil y eficaz es preciso esforzarse en relacionarla íntimamente con los problemas que preocupan en la actualidad. Por lo cual hay que atender, por ejemplo, a la actual y creciente propensión al ateísmo y al empeño de disociar la fe de la religión, a los principios filosóficos establecidos que ponen en peligro la verdadera interpretación de la Palabra de Dios, y a la importancia que dan los modernos a la psicología, a la sociología y a las ciencias humanas.

(169) C.I.C.: can. 251; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 15; cf. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 44, 59; Declar. *Grauisimum educationis*, n. 10; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 16; cf. PABLO VI, Carta Encíc. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 637 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Carta circular sobre los estudios filosóficos en los Seminarios*, 20 enero 1972.

(170) Cf. Pío XII, Carta Encíc. *Humani generis*, 12 de agosto de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 571-575; PABLO VI, Aloc. *Nous sommes*, a los asistentes al VI Congreso Internacional Tomístico, 10 de septiembre de 1965: *Insegnamenti*, III, 445 ss; Carta Ap. *Lumen Ecclesiae*, al P. V. de Cuesnongle, Maestro General O.P., en el VII Centenario de la muerte del Sto. Tomás de Aquino, 20 nov. 1974: A.A.S., 66 (1974), pp. 673 ss; JUAN PABLO II, Aloc. *É con senso*, en la Pontificia Universidad de Sto. Tomás de Aquino en el Centenario de la Encíclica *Aeterni Patris*, 17 noviembre 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 1472 ss; Aloc. *Con senso*, a las autoridades, profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana, 15 diciembre 1979: A.A.S., 71 (1979), p. 1542.

(171) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 15.

(172) *Ibíd.*

(173) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 15; Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 44, 62; Pío XII, Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 362; PABLO VI, Aloc. *Siate i benuenuti*, a los asistentes al XXXVI Congreso Itálico de Stomatología, 24 de octubre de 1963: *Insegnamenti*, I, pp. 256-257; Carta Ap. *Octogessima adueniens*, 14 mayo 1971: A.A.S., 63 (1971), p. 427, nn. 3840; JUAN PABLO II, Carta del Cardenal Casaroli al VII Congr. Intern. <Estudios y Relaciones culturales (Metafísica y ciencias del hombre)>, 5 septiembre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 541 ss.

(174) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 15; cf. JUAN XXIII, Carta Encíclic. *Princeps Pastorum*, 28 de noviembre de 1959: A.A.S., 51 (1959), pp. 843 s.

(175) C.I.C.: can 250.

(176) C.I.C.: can. 252; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; cf. Pío XII, Carta Encíclic. *Humani generis*, 12 de agosto de 1950: A.A.S. 42 (1950), pp. 567-569; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), pp. 351-353; PABLO VI, Alloc. *Incensissimo desiderio*, a los profesores y alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, 12 de marzo de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 178 ss.; Alloc. *Libentissimo sane*, a los asistentes al Congreso Internac. de Teología del Vaticano II, Roma, 1 octubre 1966: *Insegnamenti*, IV, pp. 443 ss.; Alloc. *Gratia Domini*, a la Comisión teológica internacional, 6 de octubre de 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 713 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Con senso a las autoridades*, profesores y alumnos de la Pont. Univ. Gregoriana, 15 diciembre 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 1538 ss.

(177) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, números 4, 5, 6, 10, 17; Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 39; Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 16; Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, números 4, 6; JUAN PABLO II, Alloc. *É con gioia particolare*, a los asistentes al seminario de Misionología en la Pont. Univ. Gregoriana, 2 diciembre 1982: *Insegnamenti*, V, 2, pp. 1502 ss; SECR. PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorium*, Parte II, nn. 71-74: A.A.S.: 62 (1979), pp. 710-712; S. CONGR. PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Carta circular, *Puisque la Ratio*, sobre el aspecto misional de la formación sacerdotal, Pentecostés 1970.

(178) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 17; Constitución *Sacro-sanctum Concilium*, n. 16; cf. Pío XII, Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 363.

(179) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 8 y frecuentemente; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 2; Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 16; Cf. PABLO VI, Alloc. *Salvete, Fratres*, en la inauguración del segundo período del Concilio Vaticano II, 29 de septiembre de 1963: *Insegnamenti*, 1, pp. 172 SS; CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, para defender la doctrina católica sobre la Iglesia de algunos errores actuales, 24 junio 1973: A.A.S., 65 (1973), pp. 396 ss.

(180) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 14, 16; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 16; Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 16; Cf. PABLO VI, Alloc. *Nous sommes profondément*, a los Observadores delegados del Concilio Vaticano II, 17 de octubre de 1963: *Insegnamenti*, I, pp. 232, 235.

(181) C.I.C.: can. 252, 2; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Constitución dogmática *Dei Verbum*, n. 24; cf. LEÓN XIII, Carta Encíclica *Providentissimus Deus*, 18 de noviembre de 1893: A.A.S., 26 (1893-1894), p. 283.

(182) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16, Constitución dogmática *Dei Verbum* n. 23; cf. Pío XII Carta Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: A.A.S., 35 (1943), pp. 310 ss.; cf. PONT. COMIS. BÍBLICA, *Instructio de S. Scriptura recte docenda*, 13 de mayo de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 502s.; Alloc. *Nous remercions*, a los asistentes al sexto Congreso internacional de exégetas del Antiguo Testamento, 19 de abril de 1968: *Insegnamenti*, VI, pp. 138 SS; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta sobre *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 79-84.

(183) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; cf. Constitución *Sacro-sanctum Concilium*, n. 2, 10, 14, 15, 16; Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4; CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción *La formación litúrgica en los Seminarios*, 3 junio 1979, n. 47.

(184) Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, n. 23; Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instrucción *Inter Oecumenici*, para llevar rectamente a cabo la aplicación de la Constitución de la Sagrada Liturgia, 26 de septiembre de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 879 s., nn. 11, 12; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción *La formación litúrgica en los Seminarios*, 3 junio 1979, n. 47.

(185) C.I.C.: can. 252, 3; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; cf. Decreto *Grauisimum educationis*, n. 10; cf. Pío XII, Carta Encíclica *Humane generes*, 12 de agosto de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 568-569; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 362 s.; JUAN XXIII Alloc. *Gaudet Mater Ecclesia*, con que inauguró solemnemente el Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962: A.A.S., 54 (1962), pp. 791 ss.; PABLO VI, Allocución *Siamo particolarmente lieti*, a los asistentes al congreso sobre el misterio del pecado original en Roma, 11 de julio de 1966: *Insegnamenti*, IV, pp. 364 ss.; Alloc. *Incensissimo desiderio*, a los profesores y alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, 12 de marzo de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 178 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 89-94.

(186) Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei uerbum*, nn. 8, 9.

(187) Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei uerbum*.

(188) Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 62; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 22; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 107-113.

(189) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 52, 62; Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 22; cf. Pío XII, Alloc. *Animus Noster*, a los profesores y alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, 17 de octubre de 1953: A.A.S., 45 (1953), p. 688; PABLO VI, Alloc. *Praesentia uestra*, al Capítulo General de la Congregación del Santísimo Redentor, 22 de septiembre de 1967: *Insegnamenti*, V, p. 444; Alloc. *Instaurantur nobis*, a la Comisión Teol. intern., 16 diciembre 1974: *Insegnamenti*, XI, pp. 1300, ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Magno cum Baudío*, a la Comisión Teol. intern. 5 diciembre 1983: *Insegnamenti*, VI, 2, pp. 1257 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 95-101.

(190) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 19; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, nn. 5, 6; Decr. *Christus Dominus*, n. 15.

(191) S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 102-106; Sobre la formación estrictamente pastoral se habla más ampliamente en el cap. XVI.

(192) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 20; Pío XII, Alloc. *Animus Noster*, a los profesores y alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, 1.c., pp. 686 s. cf. JUAN XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961: A.A.S., 53 (1961), p. 453; PABLO VI, Carta Ap. *Octogesima adueniens*, 14 mayo 1971: A.A.S. 63 (1971), pp. 401 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *Esta hora*, a los Obispos de América Latina reunidos en Puebla, 28 enero 1979: A.A.S., 71 (1979), p. 203, n. III, 7; Encíclica *Laborem exercens*, 14 septiembre 1981: A.A.S., 73 (1981), pp. 577 ss; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis nuntius*, sobre algunos temas de la «Teología de la Liberación», 6 agosto 1984: A.A.S., 76 (1984), pp. 886 ss.

(193) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 9, 16, Pío XII, Allocución *Sollemnis conventos*, a los seminaristas que estudian en Roma, 24 de junio de 1939: A.A.S., 31 (1939), p. 248; Alloc. *Animus Noster*, a los profesores y alumnos de la Universidad Gregoriana de Roma, 17 de octubre de 1953: A.A.S., 45 (1953), p. 689.

(194) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, núm 16; JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, para promulgar el C.I.C., 25 enero 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 228 ss; Alloc. *Ho desiderato grandemente*, a los Cardenales, Obispos, sacerdotes y laicos, 3 febrero 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 308 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta Circular *La enseñanza del Derecho Canónico en los candidatos al sacerdocio*, 2 abril 1975.

- (195) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 13; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, n. 130.
- (196) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 17
- (197) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 9; Decreto *Ad gentes divinitus*, n. 16; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 195.
- (198) A.A.S., 59 (1967), pp. 574 ss. (Parte I); A.A.S., 62 (1970), pp. 705 ss (Parte II).
- (199) Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Declaración *Nostra aetate*, n. 2; Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 16; PABLO VI, Exhort. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 diciembre 1975: A.A.S., 68 (1976), p. 41. n. 53; JUAN PABLO II, Alloc. *It gives me*, al Secretariado para los no cristianos, 27 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp 611 ss; SECR. PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Orientaciones y sugerencias para aplicar la declaración conciliar *Nostra aetate* (n. 4), 1 diciembre 1974: A.A.S., 67 :1975), pp. 73 ss; SECR. PARA LOS NO CRISTIANOS, *Notae quaedam* sobre las relaciones de la iglesia con los seguidores de otras religiones, 10 junio 1984: A.A.S., 76 ;1984), pp. 816 ss.
- (200) CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 21; PABLO VI, Carta Encicl. *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: A.A.S., 56 (1964), pp. 650 ss.; Alloc. *Nous sommes*, a los asistentes al VI Congreso Internacional Tomístico, 10 de septiembre de 1965: *Insegnamenti*, III, pp. 445 ss.; JUAN PABLO II, Alloc. *Soyez remercié*, a los participantes en el Congreso sobre Evangelización e ateísmo, 10 octubre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp 825 ss; SECRETARIADO PARA LOS NO-CREYENTES, *Documentum de dialogo*, 28 de agosto de 1968: A.A.S., 60 (1968), pp. 692-704; *Nota* sobre el estudio del ateísmo y la formación para el diálogo con los no creyentes, 10 julio 1970; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, sobre algunos temas de la «Teología de la liberación», 6 agosto 1984: A.A.S., 76 (1984), pp. 890 ss.
- (201) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 18, 19, 20; cf. Decr. *Ad gentes diuinitus*, n. 16; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 25; Pío XII, Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 364; PABLO VI, Alloc. *Voi auete*, a los asistentes al Congreso llamado «XIII Settimana Nazionale di Orientamento Pastorale», 6 de septiembre de 1963: *Insegnamenti*, I, pp. 118119; JUAN PABLO II, Alloc. *Questo incontro*, a los profesores y alumnos de las Pontificias Universidades y Facultades Ecl. de Roma, 21 octubre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 940 ss.
- (202) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 18; cf. Decreto *Ad gentes divinitus*, n. 16; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 19; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 195.
- (203) Es muy de desear que para la confesión de tales normas especiales, que han de establecer cada una de las Conferencias, asistan también religiosos.
- (204) Cf. Pío XII, Alloc. *Le centenaire*, a los moderadores y alumnos del Colegio Francés de Roma, 16 de abril de 1953: A.A.S., 45 (1953), pp. 287 s.; PABLO VI, Alloc. *Due fatti*, pronunciada en la basílica Vaticana en la Santa Misa concelebrada con los Superiores de los Colegios Romanos, 6 de junio de 1965: *Insegnamenti*, II, p. 330; JUAN PABLO II, Alloc. *Consentitemi*, a los profesores y alumnos de los Ateneos pontificios de Roma, 4 abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 597 ss.; Alloc. *Dopo le recen ti*, a las autoridades académicas, profesores y alumnos de la Pont. Univ. Lateranense, 16 febrero 1980: *Insegnamenti*, III, 1, p. 406.
- (205) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Constitución dogmática *Dei verbum*, nn. 24-26; cf. Pío XII, Carta Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: A.A.S., 35 (1943), p. 321.

(206) CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 10

(207) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Constitución dogmática *Dei verbum*, nn. 8, 23; Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 17; Pío XII, Carta Encicl. *Divino Afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: A.A.S., 35 (1943), p. 312; PABLO VI, Alloc. *I nostri passi*, a los Agustinos en la inauguración del Inst. Patrístico «Augustinianum», 4 mayo 1970: *Insegnamenti*, VIII, pp. 436 ss; JUAN PABLO II, Carta Ap. *Patres Ecclesiae*, en el XVI centenario de la muerte de S. Basilio Magno, 2 enero 1980: *Insegnamenti*, III, 1, pp. 51 ss; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 48-49, 74, 85-88, 92.

(208) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16; Declaración *Gravissimum educationis*, n. 10; PABLO VI, Alloc. *Incensissimo desiderio*, a los profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 12 de marzo de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 178 ss.; Alloc. *Nous sommes*, ante el VI Congreso Tomístico Internacional, 10 de septiembre de 1965: *Insegnamenti*, III, pp. 446 s.; Carta Ap. *Lumen Ecclesiae*, al P. V. de Cuesnongle, Maestro General O.P., en el VII Centenario de la muerte de Sto. Tomás de Aquino, 20 nov. 1974: A.A.S., 66 (1974), pp. 673 ss; JUAN PABLO II, Alloc. *É con senso*, en la Pont. Univ. Sto. Tomás de Aquino, en el centenario de la Encíclica «Aeterni Patris», 17 noviembre 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 1472 ss; Alloc. *Sono sinceramente lieto*, a los participantes del Congreso Tomístico internacional, 13 septiembre 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 1036 ss.

(209) CONC. VAT. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; Pío XII, Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 362; PABLO VI, Alloc. *Libentissimo sane*, a los asistentes al Congreso de Teología del Concilio Vaticano II en Roma, 1 de octubre de 1966: *Insegnamenti*, IV, pp. 443 s.; JUAN PABLO II, Alloc. *Magno cum Baudío*, a la Comisión Teol. Intern., 26 octubre 1979: *Insegnamenti*, II, 2, pp. 965 ss; Alloc. *Es ist mir*, a los profesores de Teología en Ottigen, 18 noviembre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 1332 ss; Alloc. *Como en mi viaje*, a los profesores de la Pont. Univ. de Salamanca, 1 nov. 1982: *Insegnamenti*, V, 3, pp. 1049 ss; Alloc. *Ihr seid nach Rom*, a los Obispos de Baviera en la visita <Ad Limina>, 28 enero 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 262 s; S. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae* para defender la doctrina católica sobre la Iglesia contra algunos errores actuales, 24 junio 1973: A.A.S., 65 (1973), pp. 400 ss, nn. 3, 4; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 44-77; 122.

(210) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 8; cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 62; PABLO VI, Alloc. *Postremam dum*, a la Comisión Teol. Intern., 11 octubre 1973: *Insegnamenti*, XI, pp. 990 ss.

(211) Pío XII, Carta Encicl. *Humani generis*, 12 de agosto de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 572; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 362; PABLO VI, Alloc. *Siamo particolarmente lieti*, a los asistentes al Congreso de teólogos sobre el misterio del pecado original en Roma, 11 de julio de 1966: *Insegnamenti*, IV, p. 365; Alloc. *Incensissimo desiderio*, a los profesores y alumnos de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, 12 de marzo de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 177 s.; Exhort. Ap. *Quinque iam anni*, a todos los Obispos en el V Aniversario del final del Concilio Vaticano II, 8 diciembre 1970: A.A.S.: 63 (1971), pp. 97 ss.; Exhort. Ap. *Paterna cum benevolentia*, sobre la reconciliación en la Iglesia en el Año Santo, 8 diciembre 1974: A.A.S., 67 (1975), pp. 13 ss., n. IV; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 195; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 124, 126.

(212) JUAN PABLO II, Alloc. *C'est avec une joie*, al Pontificio Consejo para la Cultura, 18 enero 1983: *Insegnamenti*, VI, 1, pp. 147 ss.

(213) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 17.

(214) C.I.C.: can. 254, 1; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, nn. 5, 17: cf. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 16; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación*

teológica de los futuros sacerdotes, nn. 69-71; 125.

(215) C.I.C.: can. 254, 2.

(216) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, n. 17; cf. Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 16; S. CONGR. PARA LOS OBISPOS, *Directorio* sobre el ministerio pastoral de los Obispos, 22 febrero 1973, n. 102; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febr. 1976, n. 59.

(217) Esta formación exige, como trata de demostrar este capítulo, que los alumnos a través de sus estudios no sólo se adhieran con amor apostólico a Cristo Redentor, sino que también «se formen en las cosas divinas y humanas de forma que puedan ser fermento en el mundo para robustecer e incrementar el Cuerpo de Cristo, (*Perfectae caritatis*, n. 11). Así pues, consigan los alumnos poco a poco un espíritu pastoral y, recibidas las normas de la doctrina, procuren aplicar en sí mismos, con oportunos ejercicios, esas aptitudes, con que puedan llevar convenientemente a los hombres de toda condición la gracia y la doctrina de Cristo.

Todo lo cual exige que entre el Seminario y la sociedad eclesial y civil, que constituye el campo propio de la acción apostólica, se establezcan oportunos contactos. No podemos concebir el Seminario tan cerrado que los alumnos se sientan contra su voluntad separados de la condición real de los hombres y de las cosas; ni tan abierto que piensen los jóvenes que les es permitido todo género de experiencias. Hay que hacerlo todo en la verdad, es decir, a la luz de la futura vida sacerdotal, rectamente comprendida y aceptada.

Para conseguir mayores frutos de esta formación, procuren los superiores proponer las normas oportunas, que respondan a las exigencias de una vida de estudio y de oración, y guarden la debida jerarquía en todo. Ante todo procuren educar al futuro sacerdote para el recto uso de su libertad, y no hagan más experimentos que los realmente conducentes al fin propio de la formación pastoral. Todo lo cual será generosamente aceptado por los candidatos solamente si el objetivo de los esfuerzos comunes, buscado más arduosamente cada día, aparece siempre con claridad ante sus ojos, explicado en oportunos coloquios por los superiores.

En esta preparación práctica para el apostolado se requiere además que los alumnos sean iniciados en una fructuosa cooperación no sólo con los sacerdotes de la diócesis, sino también con los seglares, para que adviertan cada vez mejor la condición pastoral de la diócesis. Teniendo presente la doctrina del Concilio Vaticano II, que expone la condición de los seglares en la Iglesia (*Lumen gentium*, cap. 4) y explica sus campos de actividad (*Apostolicam actuositatem*, cap. 3), entablen paulatinamente los convenientes contactos, bajo la dirección de guías expertos, con los grupos apostólicos de seglares, y consideren en su verdadera naturaleza el específico y distinto cometido de éstos en el Cuerpo de Cristo. Apreciando justamente la necesidad del trabajo apostólico de los seglares (*Presbyterorum Ordinis*, n. 9; *Apostolicam actuositatem*, n. 25), aprendan tanto a proponerles en su justo punto el excelso cometido que ellos desempeñan en la Iglesia como a ejercer su propio ministerio sacerdotal al servicio de los seglares, de forma que aparezcan diáfananamente la verdadera dignidad y la condición complementaria de uno y de otro estado.

(218) Concilio Vaticano II, Decr. *Optatam totius*, nn. 4, 19; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 26 ss., 105, 127.

(219) C.I.C.: can. 255; 256; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 19; Decreto *Ad gentes divinitus*, n. 16; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18; Decreto *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4; cf. Pío XII, Const. Ap. *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956.), pp. 363 s.; PABLO VI, Exhort. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 diciembre 1975: A.A.S., 68 (1976), pp. 5ss; JUAN PABLO II, Exhort. Ap. *Catechesi tradendae*, 16 octubre 1979: A.A.S., 71 (1979) pp. 1328 ss; en relación al ministerio de confesor, cf. Exhort. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 diciembre 1984: L'Osserv. Rom. 12 diciembre 1984, p. 7, n. 29; S. CONGR. PARA LOS CLÉRIGOS, *Directorio Catequístico General*, 11 abril 1971: A.A.S., 64 (1972), pp. 97 ss.

(220) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 20; Decreto *Christus Dominus*, nn. 16, 17; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 62; PABLO VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 14 mayo 1971: A.A.S., 63 (1971), pp. 427 ss., nn. 38-40; JUAN PABLO II, Alloc. *La gioia*, a las autoridades académicas, profesores y alumnos de la Pont. Univ. Salesiana, 31 enero 1981: *Insegnamenti*, IV, 1, pp. 200, ss, nn. 5, 6; Alloc. *Après avoir*, a los profesores de la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza), 13 junio 1984: *Insegnamenti*, VII, 1, pp. 1713 s.; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, 22 febrero 1976, nn. 14, 54 ss, 134; Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios, 3 junio 1979, n. 50; Apéndice, n. 25.

(221) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 20; Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 25; Decr. *Christus Dominus*, n. 17; Const. dogmática *Lumen gentium*, n. 33; cf. Pío XII, Exhortación Apostólica *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 676 s.; PABLO VI, Alloc. *Salutiamo i Delegati*, a los Delegados de los Obispos y a los Sacerdotes Consiliarios de la Acción Católica, 9 de julio de 1966: *Insegnamenti*, IV, pp. 355 ss.

(222) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, n. 18; S. CONGREGACIÓN DE CLÉRIGOS, Directorio *De peregrinantibus*, 30 de abril de 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 361ss, n. 21; PABLO VI, *Motu proprio Pastoralis migratorum cura*, 15 agosto 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 601-603; Cf. S. CONGR. DE OBISPOS, Instrucción *De pastoralis migratorum cura*, 22 de agosto de 1969: A.A.S., 61 (1969), pp. 614-643; JUAN PABLO II, Exhort. Ap. *Familiaris consortio*, 22 noviembre 1981: A.A.S., 74 (1982), pp. 167, 170, nn. 70, 73; Encíclica *Laborem exercens*, 14 septiembre 1981: A.A.S., 73 (1981), p. 635, n. 23; PONT. COMISIÓN PARA EL CUIDADO ESPIRITUAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, Carta circ. *Iglesia y movilidad humana*, a las Conferencias Episcopales, 26 mayo 1978: A.A.S. 70 (1978), pp. 357 ss; cf. también CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6, 9.

(223) Cf. Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), p. 664; cf. supra p. 38, n. 48; S. CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA Directorio sobre la formación para el celibato sacerdotal, 11 abril 1974, nn. 57-61; cf. C.I.C.: can. 277, 2, 3.

(224) CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 20; Constitución dogmática *Lumen gentium*, nn. 17, 23; Decr. *Christus Dominus*, n. 6; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 20; Decr. *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4; Decr. *Ad gentes divinitus*, n. 39; cf. PABLO VI, Carta Encicl. *Populorum progressio*, 2 de abril de 1967: A.A.S., 49 (1967), pp. 257 ss.; Alloc. *L'odierna udienza*, a los reunidos para hacer estudios misionales, 2 de septiembre de 1964: *Insegnamenti*, II, pp. 517-518; S. CONGR. PARA LOS CLÉRIGOS, Notas directivas para promover la mutua cooperación de las Iglesias particulares y particularmente sobre una distribución del clero más apta, 25 marzo 1980: A.A.S., 72 (1980), pp. 343 ss; SECR. PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Declaración *Dans ces derniers temps*, sobre la mente de la Iglesia acerca de algunas cuestiones referentes a la Eucaristía y comunes entre las diversas confesiones cristianas, 7 enero 1970: A.A.S., 62 (1970), pp. 184-188; Instrucción sobre casos particulares de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística en la Iglesia católica, 1 junio 1972: A.A.S., 64 (1972), pp. 518 ss; SECR. PARA LOS NO CRISTIANOS, *Notae quaedam* sobre las relaciones de la Iglesia con los miembros de otras religiones, 10 junio 1984: A.A.S., 76 (1984), pp. 816 ss.

(225) SECR. PARA LOS NO CREYENTES, *Documentum de dialogo*, 28 de agosto de 1968: A.A.S., 60 (1968), pp. 692-704; Nota sobre el estudio del ateísmo y la formación para el diálogo con los no creyentes, 10 julio 1970; JUAN PABLO II, Alloc. *Soyez remercié*, a los asistentes al Congreso de Evangelización y ateísmo, 10 octubre 1980: *Insegnamenti*, III, 2, pp. 825 ss.

(226) C.I.C.: can. 258; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 21; Pío XII, Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S., 42 (1950), pp. 676; Const. Apost. *Sedes sapientiae*, 31 mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 364.

(227) C. I. C.: can. 279; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 19; Decr. *Christus Dominus*, n. 16; Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18; cf. Pío XII, *Motu proprio Quandoquidem templum*, 2 de abril de 1949: A.A.S., 41 (1949), p. 165; Exhort. Apost. *Menti Nostrae*, 23 de septiembre de 1950: A.A.S.,

42 (1950), pp. 691-692; Constitución Apostólica *Sedes sapientiae*, 31 de mayo de 1956: A.A.S., 48 (1956), p. 364; JUAN XXIII, Alloc. Questo incontro, a los directores espirituales reunidos en Roma, 9 de septiembre de 1962: A.A.S., 54 (1962), p. 674; PABLO VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, 6 de agosto de 1966: A.A.S., 58 (1966), p. 761.

(228) Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 7.

(229) Cf. S. CONGR. DEL CLERO Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales sobre la formación permanente del clero, especialmente del más joven, 4 de noviembre de 1969; nn. 16-21: A.A.S., 62 (1970), pp. 123 ss

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO

Notificación acerca de la comunión en la mano

Prot. n. 720/85

La Santa Sede, a partir de 1969, aunque manteniendo en vigor para toda la Iglesia la manera tradicional de distribuir la Comunión, acuerda a las Conferencias Episcopales que lo pidan y con determinadas condiciones, la facultad de distribuir la Comunión dejando la Hostia en la mano de los fieles.

Esta facultad está regulada por las Instrucciones *Memoriale Domini e immensae caritatis* (29 de mayo de 1968: AAS 61, 1969, 541-546; 29 de enero de 1973: AAS 65, 1973, 264-271), así como por el Ritual *De sacra Communionem* publicado el 21 de junio de 1973, n. 21. De todos modos parece útil llamar la atención sobre los siguientes puntos:

1. La Comunión en la mano debe manifestar, tanto como la Comunión recibida en la boca, el respeto a la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Por esto se insistirá, tal como lo hacían los Padres de la Iglesia, acerca de la nobleza que debe tener en sí el gesto del comulgante. Así ocurría con los recién bautizados del siglo IV, que recibían la consigna de tender las dos manos haciendo "de la mano izquierda un trono para la mano derecha, puesto que ésta debe recibir al Rey" (6ª *catequesis mistagógica de Jerusalén*, n. 21: *PG* 33, col. 1125, o también *Sources chrét.*, 126, p. 171; S. Juan Crisóstomo, *Homilia* 47: *PG* 63, col. 898, etc.).*

2. De acuerdo igualmente con las enseñanzas de los Padres, se insistirá en el *Amén* que pronuncia el fiel, como respuesta a la fórmula del ministro: "El Cuerpo de Cristo"; este *Amén* debe ser la afirmación de la fe: "Cum ergo petieris, dicit tibi sacerdos Corpus Christi’ et tu dicis Amen’; hoc est verum’; quod confitetur lingua, teneat affectus" (S. Ambrosio, *De Sacramentis*, 4, 25: SC 25 bis, p. 116).

3. El fiel que ha recibido la Eucaristía en su mano, la llevará a la boca, antes de regresar a su lugar, retirándose lo suficiente para dejar pasar a quien le sigue, permaneciendo siempre de cara al altar.

4. Es tradición y norma de la Iglesia que el fiel cristiano *recibe* la Eucaristía, que es comunión en el Cuerpo de Cristo y en la Iglesia; por esta razón no se ha de tomar el pan consagrado directamente de la patena o de un cesto, como se haría con el pan ordinario o con pan simplemente bendito, sino que se extienden las manos para recibirlo del ministro de la comunión.

5. Se recomendará a todos, y en particular a los niños, la limpieza de las manos, como signo de respeto hacia la Eucaristía.

6. Conviene ofrecer a los fieles una catequesis del rito, insistiendo sobre los sentimientos de adoración y la actividad de respeto que merece el sacramento (cf. *Dominicae cenae*, n. 11). Se recomendará vigilar para que posibles fragmentos del pan consagrado no se pierdan (cf. 5. Congre. para la Doctrina de la Fe, 2 de mayo de 1972: Prot. n. 89/71, en *Notitiae* 1972, p. 227).

7. No se obligará jamás a los fieles a adoptar la práctica de la comunión en la mano, dejando a cada persona la necesaria libertad para recibir la comunión o en la mano o en la boca.

Estas normas, así como las que se dan en los documentos de la Sede Apostólica citados más arriba, tienen como finalidad recordar el deber de respeto hacia la Eucaristía, independientemente de la forma de recibir la comunión.

-Acerca de la Comunión en la mano-

Los pastores de almas han de insistir no solamente sobre las disposiciones necesaria libertad para recibir la comunión o en la mano o en la boca.

Estas normas, así como las que se dan en los documentos de la Sede Apostólica citados más arriba, tienen como finalidad recordar el deber de respeto hacia la Eucaristía, independientemente de la forma de recibir la comunión.

Los pastores de almas han de insistir no solamente sobre las disposiciones necesarias para una recepción fructuosa de la Comunión que, en algunos casos exige el recurso al sacramento de la Penitencia , sino también sobre la actitud exterior de respeto, que, bien considerado, ha de expresar la fe del cristiano en la Eucaristía.

Dado en la Congregación para el Culto Divino, el 3 de abril de 1985.

(#134;

Agustin Mayer, o.s.b.)
Arzob. tit. de Satriano
Pro-Prefecto

(#134; Virgilio Noè)
Arzob. tit. de Voncaria
Secretario

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, han considerado que deben responder a las dudas propuestas que siguen, en la reunión plenaria del día 14 de mayo de 1985, como se indica abajo a cada una:

I

De los decretos generales ejecutorios

D. Si, bajo la locución «decretos generales» de que se habla en el can. 455, § 1, vienen también incluidos los decretos generales ejecutorios de que se habla en los cáns. 31-33.

R. Afirmativo.

II

Del Superior y de su Consejo

D. Si, cuando el derecho establece que para imponer un acto el Superior necesita el consentimiento de algún Colegio o grupo de personas, según la norma del can. 127, §1, este Superior tiene el derecho de dar su sufragio con los demás, al menos para dirimir la paridad de sufragios.

R. Negativo.

III

De la dispensa de la forma canónica del matrimonio

D. Si, fuera del caso urgente del peligro de muerte, el Obispo diocesano, puede dispensar, de acuerdo con la norma del can. 87, § 1, de la forma canónica en el matrimonio de dos católicos.

R. Negativo.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 5 de julio de 1985 concedida a los abajo signatarios, informado de las decisiones arriba indicadas, ordenó publicarlas.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz,
Secretario

INSTRUCCIÓN SOBRE EL EXORCISMO

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

24 de Setiembre de 1985

Excelentísimo Señor,

Hace algunos años, ciertos grupos eclesiales multiplican reuniones para orar con la intención de obtener la liberación del influjo de los demonios, aún cuando no se trate de exorcismo propiamente dicho. Tales reuniones son efectuadas bajo la dirección de laicos, inclusive cuando está presente un sacerdote.

Dado que la Congregación para la Doctrina de la Fe ha sido interrogada a respecto de qué pensar delante de tales hechos, este Dicasterio juzga necesario transmitir a todos los Ordinarios la siguiente respuesta:

1. El canon 1172 del Código de Derecho Canónico declara que a nadie es lícito realizar exorcismo sobre personas posesas, a no ser que el Ordinario del lugar haya concedido licencia peculiar y expresa para ello (1º). Determina también que esta licencia sólo puede ser concedida por el Ordinario del lugar a un presbítero piadoso, docto, prudente y con integridad de vida (2º). Por consiguiente, los Sres. Obispos son invitados a urgir la observancia de tales preceptos.

2. De estas prescripciones, se sigue que no es lícito a los fieles cristianos utilizar la fórmula de exorcismo contra Satanás y los ángeles apóstatas, contenida en el Ritual que fue publicado por orden del Sumo Pontífice León XIII; mucho menos les es lícito aplicar el texto entero de este exorcismo. Los Sres. Obispos traten de amonestar a los fieles a este propósito, siempre que haya necesidad.

3. Por fin, por las mismas razones, los Sres. Obispos son solicitados a velar para que - aún en los casos que parezcan revelar algún influjo del diablo, con exclusión de la auténtica posesión diabólica - personas no debidamente autorizadas no orienten reuniones en las cuales se hagan oraciones para obtener la expulsión del demonio, oraciones que directamente interpelen los demonios o manifiesten el anhelo de conocer la identidad de los mismos.

La formulación de estas normas de ningún modo debe disuadir a los fieles de rezar para que, como Jesús nos enseñó, sean libres del mal (cf. Mt 6,13). Además de eso, los Pastores podrán valerse de esta oportunidad para recordar lo que la Tradición de la Iglesia enseña a respecto de la función propia de los Sacramentos y a propósito de la intercesión de la Bienaventurada Virgen María, de los Ángeles y de los Santos en la lucha espiritual de los cristianos contra los espíritus malignos.

Aprovecho la oportunidad para expresar a Vuestra Excelencia mis sentimientos de estima, mientras le quedo siendo dedicado en el Señor.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

Interpretación del artículo 13,2 del decreto general de la Conferencia Episcopal Española sobre la ley de la abstinencia

XLIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

El artículo 13.2 del Decreto General de la Conferencia Episcopal, promulgado con fecha 7 de julio de 1984, establece:

«A tenor del c. 1253, se retiene la práctica penitencial tradicional de los viernes del año consistente en la abstinencia de carnes; pero puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles, por cualquiera de las siguientes prácticas recomendadas por la Iglesia: lectura de la Sagrada Escritura, limosna (en la cuantía que cada uno estime en conciencia), otras obras de caridad (visita de enfermos o atribulados), obras de piedad (participación en la Santa Misa, rezo del rosario, etc.) y mortificaciones corporales.

En cuanto al ayuno, que ha de guardarse el Miércoles de Ceniza y el Viernes Santo, consiste en no hacer sino una sola comida al día; pero no se prohíbe tomar algo de alimento a la mañana y a la noche, guardando las legítimas costumbres respecto a la cantidad y calidad de los alimentos».

La XLIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal, reunida en Madrid del 11 al 16 de noviembre de 1985, para resolver algunas dudas surgidas por la misma formulación literaria del texto del artículo citado, ha aprobado una interpretación auténtica del mismo y ha mandado que sea promulgada en este Boletín de la Conferencia.

La fórmula de la interpretación auténtica dice así:

«El artículo 13.2 del Decreto General de la Conferencia, al prescribir que «se retiene la práctica tradicional de los viernes del año consistente en la abstinencia de carnes», se ha de entender comprensivo tanto de los viernes de Cuaresma como de los demás viernes del año. Pero, a su vez, la sustitución de la abstinencia por otras prácticas recomendadas por la Iglesia según la libre voluntad de los fieles, tal como prescribe el propio precepto, se ha de interpretar restrictivamente, aplicable únicamente a los viernes del año que no sean de Cuaresma. Para los viernes de Cuaresma, en cambio, se retiene la práctica tradicional de la abstinencia de carnes sin posibilidad de optar por la sustitución, dejando de obligar sólo cuando se haya obtenido la oportuna dispensa. En todo caso el deber de la abstinencia de carnes dejará de obligar en aquellos viernes que coinciden con una solemnidad».

16 de noviembre de 1985

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Carta circular sobre la pastoral de la movilidad humana en la formación de los futuros sacerdotes

A todos los Excmos. y Revmos. Ordinarios Diocesanos y a los rectores de sus Seminarios

El fenómeno de la movilidad humana, voluntario o forzado, su incidencia en las costumbres sociales y en la misma sensibilidad de las personas afectadas, son de tal naturaleza que exigen la atención y la necesidad de saber evaluar sus múltiples consecuencias; sobre todo el definir adecuadas orientaciones para obtener los esperados beneficios e impedir posibles efectos negativos que la pasividad, la indiferencia o la ignorancia podrían provocar.

El fenómeno es actualmente tan vasto, complejo e importante que constituye una característica de nuestro tiempo y exige a los estudiosos sociólogos, educadores y responsables de la cosa pública una más clara lectura del mismo y una ordenada participación y colaboración.

La Iglesia ha tenido siempre en cuenta estas vicisitudes y estos traslados de personas y los ha acompañado con su maternal presencia; ellos no son sólo de hoy sino que han incidido siempre en la historia de la humanidad. Parece ser ya hora que también «nuestro» mundo de la cultura, especialmente los Ateneos y los Seminarios, no sólo les reserven un mayor espacio de información, sino sobre todo se preocupen de asegurar una mejor preparación de todos los sacerdotes, diocesanos religiosos, de las religiosas, y de cuantos en general se disponen a trabajar en este campo. Por lo demás, algunas Universidades han sentido ya la necesidad de emprender la enseñanza de esta disciplina.

Por tanto, al llamar la atención sobre un hecho de todos conocido y al tomar la iniciativa de sensibilizar nuestros estudios en estos movimientos de personas —y a veces de grandes porciones de pueblos— indicamos algunos datos, no para analizar y elaborar los diversos elementos, sino para una mayor toma de conciencia y para motivar oportunas conclusiones y responsables decisiones.

Los sectores emergentes —y sólo en parte controlados— de la movilidad humana, registran estas cifras, naturalmente susceptibles de variaciones: aproximadamente 50 millones de emigrados; 20 millones de refugiados, sin calcular los irregulares y los clandestinos; 8 millones de marineros; 15 millones de nómadas; varios cientos de millones de aeronavegantes (sólo en USA, 250 millones); aproximadamente 300 millones de turistas internacionales; 30 millones de peregrinos.

En este problema —diverso según que se trate de emigrantes, refugiados, marineros, nómadas o aeronavegantes— afloran: cambios de cultura y de espiritualidad; traumas psíquicos, especialmente para los refugiados; disgregación familiar; derrumbe de los ideales particularmente en los prófugos; el contacto y la confrontación con otras religiones; las dificultades de lengua, de cultura de ambiente; la promiscuidad en los campos de acogida, la catequesis de los jóvenes, la escasez de libros religiosos en la propia lengua; las tradiciones religiosas en los grupos étnicos; los matrimonios mixtos; la falta de lugares sagrados, de liturgias adaptadas; etc.

La incidencia pastoral de la movilidad humana es tal que no puede quedar desatendida en la formación de los futuros sacerdotes. Es necesario hacer todo lo posible para que las invitaciones al respecto y las orientaciones de los Sumos Pontífices y de la Santa Sede sean cuanto antes fielmente aplicadas a favor de cualquiera Iglesia o Comunidad eclesial, de cualquier rito y religión.

Las actuales normas educativas, como están contenidas en el nuevo Código de Derecho Canónico y en la «*Ratio Fundamentalis*», ofrecen óptimas posibilidades y perspectivas:

1. En la «*Ratio Fundamentalis*» se ofrecen útiles indicaciones generales para una preparación pastoral, tanto genérica como especializada, para varias tareas particulares: cfr. Cap. XIII, sobre los estudios en vista de tareas particulares; además, los nn. 64 (adaptación a las culturas), 67 (aprendizaje de lenguas), 95 (preparación para las varias formas de apostolado), 96 (espíritu católico). Las Conferencias

Episcopales las aplicarán teniendo en cuenta las situaciones específicas de la propia región y las necesidades más urgentes.

Desde el momento que la movilidad humana es un fenómeno muy diversificado, que incluye aspectos diversos, según la diversidad de las regiones, dependerá del juicio de las autoridades locales decidir acerca del tipo de formación que a este respecto deba ser impartida a sus seminaristas o sacerdotes.

A los sacerdotes encargados de la promoción y de la coordinación de la pastoral de la movilidad en el plano nacional o regional será necesaria una preparación especializada de tipo académico. Obviamente esta formación no interesará tanto a los seminaristas en época de formación, cuanto más bien a sacerdotes ya formados con alguna experiencia pastoral. Para tal tipo de formación podrán ser de gran utilidad los «centros de estudios interdisciplinarios» o «instituciones complementarias destinadas a seguir tales fenómenos...» contempladas en la Carta «*Iglesia y movilidad humana*» (Pont. Comisión para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, 26 Mayo 1978: A.A.S. 70 (1978, p. 357 SS), o también cátedras especiales en las facultades teológicas y en los institutos pastorales.

2. En lo concerniente a la preparación más general en los Seminarios, es posible una especialización inicial por grupos de seminaristas particularmente aptos o interesados, como está previsto en el n. 83 A del ya citado Cap. XIII de la «*Ratio Fundamentalis*». Será de viva actualidad sobre todo en las Diócesis más marcadas por el fenómeno migratorio (turismo, obreros extranjeros, inmigrantes, campos de prófugos). Ella podría estar estructurada en una de las maneras previstas en el n. 84 de la «*Ratio fundamentalis*».

3. Pero también en las Diócesis donde no se hace necesaria una especialización inicial de los seminaristas deberán entrar siempre más los problemas de la movilidad en los planes de la enseñanza teológica y, sobre todo, de la Teología pastoral.

Sin hablar, en el caso específico de la movilidad humana, de una verdadera y propia dimensión teológica, se deberá, sin embargo, insistir en la inspiración pastoral de toda la formación en el sentido del n. 4 del decreto «*Optatam totius*» o del n. 9 de la «*Ratio Fundamentalis*». En lugar de proyectar la creación de un Curso especial o de una disciplina auxiliar, se debería recomendar vivamente una coordinación y una mayor sensibilización de las varias disciplinas teológicas más directamente interesadas en el fenómeno migratorio, conforme a las prescripciones de la «*Ratio Fundamentalis*». «Ha de tenderse, más que a multiplicar las asignaturas, a introducir, con método apropiado, nuevas cuestiones o nuevas orientaciones en las ya programadas» (n. 80). «Como ya se ha dicho (cf. n. 80), no se introduzcan tan fácilmente asignaturas nuevas sino, más bien, procúrese introducir en lugar oportuno temas nuevos entre las asignaturas que habitualmente se explican» (n. 90). Aquí se presenta evidentemente una importante tarea para el Prefecto de Estudios, el cual deberá estar a la altura de su misión desde el punto de vista tanto científico como organizativo.

4. La movilidad humana deberá constituir, además, un capítulo actualizado y debidamente estructurado de la enseñanza de la Teología pastoral, prescrita en el n. 79 de la «*Ratio Fundamentalis*» para todos los Seminarios. El tratado de este tema está recomendado en el n. 95 de la «*Ratio Fundamentalis*», donde se habla de la necesidad «de ayudar a todos los hombres según las circunstancias de cada lugar y ambiente», con referencia a los documentos existentes sobre la emigración. Huelga hacer notar que un profesor de teología pastoral atento a tales problemas podría y debería sensibilizar respecto a este punto también a los profesores de otras disciplinas que tengan relación con el fenómeno de la movilidad humana, para impartir a los futuros sacerdotes absoluto respeto por la dignidad de la persona humana y de todo hombre. En las lecciones sobre este tema deberá reservarse un lugar privilegiado a la ilustración de los documentos oficiales de la Santa Sede, del Concilio, de las Conferencias Episcopales y de los Obispos. En cuanto a los primeros, parece oportuno recordar aquí los principales: la Constitución Apostólica «*Exsul Familia*» de Pío XII (1952), el Decreto Conciliar «*Christus Dominus*» (1965), el Motu Proprio «*Ecclesiae Sanctae*» (1966), el Directorio para la Pastoral del Turismo «*Peregrinans in Terra*» (1969), el Motu Proprio «*Pastoralis Migratorum Cura*» (1969), las nuevas Normas para el Apostolado del Mar (1977), la Carta a las Conferencias Episcopales «*Iglesia y Movilidad Humana*» (1978), el Decreto «*Pro Materna*» (1982), el nuevo Código de Derecho Canónico (1983). También las frecuentes y apremiantes

llamadas del Santo Padre Juan Pablo II (cfr. «*On the Move*» n. 40) y el Enchiridion «*Chiesa e Mobilità Umana - Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*».

5. En la formación sacerdotal será necesario tener en cuenta los obstáculos psicológicos que esporádicamente se oponen al deseado desarrollo de la pastoral de la movilidad humana, como son, por ejemplo, «las infiltraciones de tipo nacionalista» (cfr. la mencionada Carta sobre la movilidad humana del 26 Mayo 1978). A este respecto cobra grande importancia formativa el n. 96 de la «*Ratio Fundamentalis*» (reiterado en el Can 256 del nuevo Código de Derecho Canónico). En él se recomienda que «se llenen los alumnos de un espíritu universal que les capacite para superar las fronteras de la propia diócesis, nación o rito, y estén dispuestos a ayudar a los demás con corazón magnánimo». A este fin hágaseles tomar conciencia de las necesidades de la Iglesia universal, como son los problemas ecuménicos que en la movilidad humana encuentran un amplio campo de acción benéfica, los problemas misioneros y otros problemas urgentes en diversas partes del mundo. Los alumnos han de ser preparados también con especial cuidado para instaurar un diálogo con los no-creyentes.

Esta preparación debe fundarse sobre la revelación profética de la hospitalidad; sobre el anuncio evangélico de la solidaridad cristiana, sobre el fundamento teológico de los derechos humanos y sobre la convicción absoluta de la dignidad de la persona humana.

Es evidente que una formación así motivada es el mejor presupuesto para que las varias disposiciones de la Iglesia en favor de los inmigrantes de cualquier religión, cultura y condición social, puedan ser ejecutadas oportunamente con verdadero espíritu sacerdotal.

Que nos sirvan de estímulo y de guía las palabras que a este propósito ha dirigido el Santo Padre repetidas veces al mundo católico, recordándonos que «la pastoral de los emigrantes no es sólo la obra de misioneros individuales, sino que es la obra de toda la Iglesia local, sacerdotes, religiosas y laicos» (15 de Mayo de 1979) y es de tal importancia que debe ser objeto de «un esfuerzo constante de estudio y de profundización bajo el aspecto teológico, pastoral y organizativo» (8 Enero 1982).

Con estos fervientes votos, la Congregación para la Educación Católica se honra en transmitir a los Revdos. Rectores de los Institutos de formación sacerdotal el presente documento que, preparado en colaboración con la Pontificia Comisión para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, no dejará de estimular la caridad pastoral de los candidatos al sacerdocio, ayudándolos a adquirir, bajo la guía competente de los educadores, aquellas aptitudes pastorales que se requieren para una fecunda actividad en este importante campo de apostolado.

Aprovecho con gusto la ocasión para expresarle mis sentimientos de profunda estima e, implorando abundancia de bendiciones celestiales sobre ese Instituto, me confirmo

Suyo devmo. en el Señor Jesús

WILLIAM Card. BAUM

ANEXO

1. Estas normas generales no pretenden responder a los casos particulares, que por motivos de ambiente o de grupos étnicos o de tradición, etc., provocan situaciones diversificadas, para los cuales las Conferencias Episcopales interesadas podrán siempre dar las oportunas orientaciones y aclaraciones.

2. Algunas regiones pueden presentar notables, si no exclusivos, aspectos de la movilidad humana. Por ejemplo, la faja costera o las zonas montañosas que son meta constante de los turistas. Naturalmente los programas de estudio de aquellos seminaristas deberán tener bien en cuenta estas situaciones y las relativas indicaciones de los Obispos. No se trata de enriquecerse culturalmente de nociones genéricas o abstractas, sino de prepararse a afrontar pastoralmente esos problemas.

3. Las Universidades y los Seminarios, dentro de su opción libre por el planteamiento programático y metodológico, ofrecerán conocimientos de los temas fundamentales, tales como las diversas formas migratorias (definitivas o estacionales, internacionales o internas), las causas de los movimientos, las consecuencias, las grandes líneas de una acción pastoral adecuada, el estudio de los Documentos Pontificios y de las Iglesias particulares.

4. Los «*Quaderni Uniuersitari*» de la Pontificia Comisión, junto con su Revista «*On the Move*», además de las recientes publicaciones de los Documentos Magisteriales sobre el tema, podrán constituir, al menos inicialmente, valiosos subsidios para la enseñanza de la temática de las migraciones.

5. La Pontificia Comisión para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo está disponible para ofrecer indicaciones al respecto; podrán obtenerse a través de las diversas Conferencias Episcopales, o bien por iniciativas culturales o por intercambio de experiencias. Ella ha reunido ya una vasta biblioteca, con amplia y actualizada documentación internacional sobre todos los problemas de la emigración y de los otros fenómenos de la movilidad humana. La misma Comisión podrá ofrecer listas de volúmenes y de Centros de Estudios, de Capillas de aeropuertos, de puertos marítimos, de Organizaciones Internacionales, de Asociaciones Ecuménicas, de Santuarios, etc.

6. Es necesario además favorecer una adecuada profundización de los principios del ecumenismo y de las normas para el diálogo. En estas situaciones es indispensable vigilar para prevenir eventuales acciones de proselitismo de parte de grupos religiosos, cristianos o no, en el ambiente de inmigrantes y trabajadores, que es a menudo blanco de tales actividades.

7. En lo que respecta a los Ritos Orientales, será conveniente tener presente el Decreto Conciliar «*De Ecclesiis Orientalibus Catholicis*» que contiene, entre otras cosas, normas pastorales a propósito de este punto, conscientes de que las peculiares tradiciones de dichas Iglesias ocupan un lugar primario en el fenómeno migratorio.

8. Algunos acontecimientos excepcionales, como los Juegos Olímpicos, que facilitan encuentros internacionales, como también ciertas formas o metas del turismo, no pueden ser subestimados por su incidencia en la cultura y en las costumbres, o minimizados como vehículos de la fe. Se recuerda a propósito cuanto ha dicho el Santo Padre: «Formulo votos para que algunas Universidades Católicas se preocupen —antes que sea demasiado tarde— de dar adecuada formación a todos los que desean dedicarse a tiempo pleno o temporalmente a la Pastoral del Turismo» (10.XI.1979).

9. El fenómeno de las Peregrinaciones está en rápido desarrollo, no obstante la impresión contraria que se podría tener en un mundo siempre más materialista. Algunas Naciones prestan particular atención a estas formas de devoción popular que tienen no raramente, verdaderas y propias características culturales. Turistas y peregrinos de determinadas naciones parten a miles hacia lugares lejanos con la asistencia de capellanes. A veces eligen incluso localidades en que la Iglesia no goza de plena libertad religiosa. Puesto que hoy la Santa Misa y las demás ceremonias religiosas son celebradas en la lengua del lugar, estos turistas y peregrinos se sienten extraños en la Iglesia, mucho más de cuanto se habrían sentido cuando la lengua litúrgica era solamente el latín. Una preparación adecuada es absolutamente indispensable.

10. Dado que el Motu Proprio «*Ecclesiae Sanctae*», n. 1, 9 sugiere a las conferencias Episcopales crear delegados o comisiones para las migraciones, es posible que las Universidades y los Seminarios brinden un servicio apreciable difundiendo sus propios programas de pastoral migratoria entre cuantos trabajan en estos sectores, especialmente a los delegados y a las comisiones para las migraciones.

Congregación para la Educación Católica

Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social

19 de marzo de 1986

PRESENTACIÓN

El decreto conciliar "*Inter mirifica*", tratando el complejo fenómeno moderno de los instrumentos de la comunicación social, ha puesto en evidencia numerosos problemas de carácter pastoral y formativo. Ellos interesan a todo el Pueblo de Dios: al clero, al laicado, a las instituciones de apostolado y educación y, entre éstas, en primer lugar, a los Seminarios. Las breves indicaciones dadas a este respecto en el n. 16 de dicho decreto y desarrolladas sucesivamente en el n. 111 de la instrucción "*Communio et progressio*" y en el n. 68 de la "*Ratio fundamentalis*", constituyen un importante punto de referencia para los Institutos de formación sacerdotal (las Facultades teológicas, los Seminarios y los Estudiantes de Religiosos), ofreciéndoles eficaces estímulos para la actividad didáctica y práctico-pastoral.

Sin embargo, dada la gran diversidad de situaciones locales, es comprensible que el esfuerzo formativo y los correspondientes frutos en este campo no sean iguales en todas partes. Tratándose de un campo relativamente nuevo, en el cual faltan en algunos casos experiencias específicas y educadores bien preparados, toda la obra formativa se presenta en diversos lugares aún difícil, poco sistemática y discontinua. Se perciben a veces carencias organizativas y técnicas y atrasos que contrastan con la rápida evolución que se está realizando actualmente en los sistemas y en las técnicas de comunicación, abrazando todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana (cfr. *JUAN PABLO II, Mensaje para la XIX Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 15 de Abril 1985).

A fin que la preparación de los futuros sacerdotes en este campo sea más adecuada y responda siempre mejor a las graves tareas que les esperan, la Congregación para la Educación Católica, después de numerosas consultas con expertos en la materia y, en modo particular, con la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales, tiene el gusto de ofrecer a los Seminarios las presentes "*Orientaciones*" con la esperanza de facilitar en algún modo su responsabilidad educativa. Independientemente de los posibles desarrollos futuros y de la variedad de situaciones, a todos los Institutos de formación sacerdotal se impone hoy con una gran urgencia un común núcleo de cuestiones fundamentales, acerca de la conducta personal de los receptores, del uso pastoral de los *mass media* y de la formación especializada para tareas particulares. Sobre la base de la experiencia de estos últimos años, se imparten aquí algunas indicaciones generales para los tres niveles formativos, dejando a los Excmos. Obispos y Revmos. Educadores la decisión de servirse de ellas según las circunstancias concretas y las necesidades locales.

No hay duda que en el camino formativo delineado en este Documento se notarán algunos límites. Pero estamos ciertos que tal como se presenta a un lector benévolo y atento, se revelará suficientemente estimulante y apto para imprimir a toda la obra educativa de los Seminarios una orientación más conforme con las intenciones del Concilio Vaticano II y las exigencias espirituales de nuestros tiempos. No nos resta, por tanto, sino formular fervientes votos para que sea acogido con benevolencia, sea puesto en práctica en todos los Institutos de formación sacerdotal para un mayor bien de los candidatos al sacerdocio y de toda la Iglesia.

Roma, de la sede de la Congregación para la Educación Católica, 19 Marzo 1986, en la solemnidad de San José.

WILLIAM W. Card. BAUM
Prefecto

ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS
Arzobispo tit. de Meta, Secretario

INTRODUCCIÓN

1. *La comunicación humana, don de Dios.* Dios, sumo bien, comunica incesantemente sus dones a los hombres, objeto de su particular solicitud y amor, antes de comunicarse más plenamente a ellos en la visión beatífica. Además, para que su imagen en el hombre reflejara cada vez mejor la perfección divina (cfr. Mt 5, 48), ha querido asociarlo a su propia obra haciéndolo, a su vez, mensajero y dispensador de los mismos bienes a sus hermanos y a toda la humanidad. En efecto, el hombre, por exigencia de su naturaleza, desde los albores de su existencia ha comenzado a comunicar con sus semejantes sus propios bienes espirituales (1) por medio de signos sensiblemente perceptibles. Luego, con el tiempo, ha inventado gradualmente medios y vehículos de comunicación siempre más aptos para superar los límites de espacio y de tiempo, hasta realizar, con el desarrollo, tecnológico siempre más rápido, una comunicación mundial e instantánea de toda la humanidad mediante los instrumentos de comunicación social, que hoy se están integrando en una tele(infor)mática omnicomprendiva.

2. *La revelación y la comunicación.* Este desarrollo providencial de la comunicación no podía dejar de interesar a la Iglesia sobre todo en la transmisión de las verdades reveladas: comunicadas por Dios para ser comunicadas, por medio de la Iglesia, a todos los hombres. En efecto, Dios "después de haber hablado muchas veces y de muchos modos por medio de los profetas "al final(..) ha hablado a nosotros por medio del Hijo" (Heb 1, 1-2)", disponiendo "que cuanto El había revelado para la salvación de todos los pueblos, se conservara siempre íntegro y fuera transmitido a todas las generaciones. Por eso Cristo el Señor (...) ordenó a los Apóstoles predicar a todos el Evangelio (...). Esto fue fielmente ejecutado, tanto por los Apóstoles, que con la predicación oral, con los ejemplos y las instituciones, transmitieron lo que habían recibido de los labios, de la convivencia y de las obras de Cristo (...), como por aquellos apóstoles y hombres apostólicos, que (...) pusieron por escrito el anuncio de la salvación. Luego, para que el Evangelio se conservara siempre íntegro y vivo en la Iglesia, los Apóstoles dejaron como sucesores a los Obispos "Transmitiendo a ellos su propio puesto de magisterio" (2)

3. *De la "comunicación" a la "comunidad".* En tiempos más recientes la Iglesia ha considerado también los instrumentos de comunicación social como vehículos providenciales para realizar su misión de "predicar sobre los tejados" (Lc 12, 3), "a todos los pueblos" (Mc 16, 15), "hasta los extremos de la tierra" (Hechos 1, 8), la Palabra de salvación. Se ha interesado en ellos además para promover la formación y la tutela integral del hombre y del cristiano. De hecho, la Iglesia ha acogido dichos instrumentos como "inventos admirables de estos tiempos que más afectan la vida intelectual y espiritual del hombre" (3) y como "maravillosos frutos del ingenio y del trabajo humano, don de Dios, del cual procede todo bien". (4) Consciente, sin embargo, de la ambivalencia cultural y moral de los mismos, "con vigilante cuidado", (5) ella no ha dejado de velar para prevenir todo "uso de ellos contrario al plan del Creador" (6) y que los convierta en daño y ruina del hombre.

El Magisterio postconciliar ha indicado en la "comunidad" la meta ideal de toda "comunicación": tanto interpersonal, como "de masa"; y ha puesto de relieve analogías y convergencias con dos ejemplares divinos de la perfecta comunicación-comunidad. El primero está en Jesucristo, "Comunicador perfecto", en el cual el Verbo encarnado "se revistió de la semejanza de aquellos que después iban a recibir su mensaje, proclamándolo tanto con palabras como con su vida entera, con fuerza y constancia, desde dentro, es decir, desde en medio de su pueblo (...), se acomodaba a su forma y modo de hablar y pensar ya que lo hacía desde su misma situación y condición (...). En la institución de la Sagrada Eucaristía, Cristo nos dejó la forma de comunidad más perfecta que puede darse en este mundo (...). Por último, Cristo nos comunicó su Espíritu Vivificador que es el principio de todo acercamiento y unidad". (7) El otro ejemplar "tiene su origen y modelo supremo en el misterio de la eterna comunidad divina del Padre del Hijo y del Espíritu Santo que existen en una misma vida divina". (8)

4. *Instrumentos de la comunicación social y sacerdocio ministerial.* El influjo siempre más vasto y profundo que en estos últimos decenios están ejerciendo los instrumentos de la comunicación social en casi todos

los aspectos, los sectores y las relaciones de la sociedad, creando en ella nuevos problemas, ha inducido al Magisterio a multiplicar las enseñanzas y normas, para tutela y provecho, no sólo de los fieles y de todo hombre de buena voluntad, sino también de cuantos en el mundo de hoy, están llamados a ejercer el sacerdocio ministerial (9). En conformidad con estas orientaciones oficiales de la Iglesia, también esta Congregación, desde 1970, disponía en la *Ratio fundamentalis* institutionis sacerdotalis-después de haber proporcionado indicaciones generales sobre los problemas de los instrumentos de la comunicación social-que en los Seminarios fueran formados los futuros sacerdotes para el recto uso de los mismos, con la triple finalidad: "que puedan valerse por sí mismos y formar a los fieles en lo referente a estos medios, y utilizarlos eficazmente en el apostolado" (10); y el año siguiente, la Instrucción Pastoral *Communio et progressio* recalca este programa, anotando: "Para que no estén completamente alejados de las realidades de la vida y asuman sin preparación la tarea apostólica, los futuros sacerdotes y los religiosos y religiosas, durante su formación en Seminarios y Colegios, han de estudiar la influencia de estos medios de comunicación sobre la sociedad humana y aprender su uso técnico. Esta preparación es parte de su formación integral". (11)

5. *La situación presente.* La indicación de la *Ratio fundamentalis* debía ser, por tanto, considerada por las competentes Conferencias Episcopales en el momento de preparar la Ratio para las respectivas naciones, para ser luego especificada y explicitada en los programas de estudio y en los reglamentos de cada Seminario. Tratándose de una disposición relativa a un sector educativo del todo nuevo, su actuación concreta no podía estar libre de dificultades. Por esta razón, esta Congregación realizó, una encuesta en todos los Seminarios, Mayores y Menores, para averiguar si la iniciación y la formación en este campo era de hecho advertida y actuada y en qué forma. De las respuestas recibidas resultó que en la mayor parte de los centros de formación eclesial el problema era advertido; sin embargo, o por errónea individuación del objeto y del ámbito específico de dicha iniciación y formación, o por falta de distinción entre sus finalidades y niveles, faltaban aún casi completamente programas definidos y orgánicos; además, a menudo faltaban personas preparadas para afrontarlos y desarrollarlos; por último, en muchos casos, se constató la escasez de subsidios técnicos y de medios económicos.

6. *El presente Documento.* A distancia de años, tales insuficiencias no han sido eliminadas; por el contrario, se acentúan ulteriores retardos respecto a los desarrollos que entre tanto ha experimentado la comunicación humana. Por tanto, esta Congregación, mientras celebra cuanto de válido se ha ido actuando en los diversos Seminarios e institutos de enseñanza dependientes de la autoridad eclesial, con el presente Documento -consultada la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales- se propone ofrecer algunos consejos, propuestas y directivas de carácter más bien general, considerada la fluidez de la materia y la diversidad de situaciones locales, (12) para plantear recta y prontamente, y actuar eficazmente, cuanto el Magisterio y la citada *Ratio fundamentalis* han dispuesto y sugerido.

El Documento se dirige en primer lugar a las Conferencias Episcopales y a los Excmos. Obispos de las Diócesis de los territorios de derecho común; y también a los Superiores y Profesores de los Seminarios. Por tanto, sujetos de la específica iniciación y formación de que trata este Documento, se consideran ante todo los alumnos de Seminarios Mayores y Menores de dichos territorios; pero ciertamente podrá ofrecer útiles servicios también a los Seminarios e institutos de formación sacerdotal que no dependen de la Congregación para la Educación Católica.

7. *El objeto.* El objeto propio y directo de la iniciación y educación específica, al cual el Documento se refiere, son en primer lugar, aquellos medios actuales de comunicación que - a menudo calificados como *mass media* (13), *techniques de diffusion*, comunicaciones de masa, *audiovisuels...* y con otros términos más o menos inadecuados - el decreto conciliar *Inter mirifica*, secundado después por el nuevo *Código de Derecho Canónico*, (14) ha calificado más propiamente como "instrumentos de la comunicación social": "la prensa, el cine, la radio, la televisión y los otros instrumentos *de las mismas características*" (n. 1). En efecto, ellos se distinguen por su *relevante tecnicidad*, y también por su propia y altísima *capacidad de comunicación*, que es factor primario del fenómeno actual de la *socialización* (15). Son también objeto de este Documento los problemas socio-culturales y morales-pastorales estrechamente relacionados con tales instrumentos, especialmente los que entran, por un lado, en la *comunicación humana* más general y, por otro lado, en la *tecnología*, hoy sobre todo, microelectrónica (16). Sin embargo, junto a este objeto

propio y directo de las presentes *Orientaciones*, las necesidades pastorales requieren que nos intereseamos ocasionalmente también en el estudio y en la práctica de otros medios e instrumentos de expresión y de comunicación, tales como el teatro, las artes figurativas y otros, aunque estén fuera del marco antes trazado.

8. *Criterios redaccionales*. Este Documento se abstiene a propósito de tratar cuestiones técnicas y teorías sobre los *mass media* y sobre los fenómenos socio-culturales relacionados con ellos; sobre los cuales, además, los expertos a menudo discrepan. Habiendo reunido en *Apéndice* (n. I) los documentos más significativos, tampoco trata detenidamente cuanto el Magisterio en cinco decenios ha enseñado y dispuesto al respecto. Por último, en otro *Apéndice* (n. II), ejemplifica los temas y argumentos particulares que se tratarían eventualmente en los tres diversos niveles de la iniciación y educación.

A) PRINCIPIOS COMUNES

9. *Tres niveles*. Conviene distinguir y desarrollar la iniciación y la formación según tres grados o niveles:

El primero, "de base", se refiere a la adecuada y específica formación de los receptores, es decir, a todos los lectores, espectadores y auditores de los *mass media* (17); ha de impartirse, por tanto, a todos los alumnos de Seminario indistintamente en cuanto todos están incluidos entre los receptores. El segundo, "pastoral", se refiere a la futura actividad sacerdotal, sea para poder formar a su vez a los fieles al recto uso de los *mass media*, sea para poder los mismos sacerdotes hacer un válido uso de ellos en el apostolado; ha de impartirse, por tanto, a todos los futuros sacerdotes.

El tercer nivel "de especialización", se refiere a "cuantos ya operan los *mass media* o que, mostrando especial inclinación, deben ser preparados más específicamente a su uso" (18), como asimismo a cuantos se encaminan a la enseñanza y formación sobre los *mass media* en los dos primeros niveles.

10. *Ambito propio*. En cada grado y nivel conviene precisar y distinguir el ámbito propio de la iniciación y formación, diferenciando las cuestiones propias de los instrumentos de la comunicación de aquellas que no se refieren directamente al objeto específico de estas Orientaciones. A este fin se aconseja:

a) procurar --en la medida que lo consientan las respectivas expresiones lingüísticas-- hacer uso correcto de los términos, teniendo presentes las diversas acepciones en que las diferentes terminologías son usadas corrientemente por los diversos autores y en las diversas escuelas. Esto valga especialmente respecto a la acepción jurídica que la terminología conciliar ha asumido también en el nuevo *Código de Derecho Canónico*;

b) en particular considerar y tratar como "instrumentos de la comunicación social" solamente la prensa diaria o periódica de información, el cine, la radio, la televisión y otros que tengan las mismas características tecnológico-comunicativas (19); distinguiéndolos, tanto de otros medios de expresión que, aunque relevantes sean menos específicos (por ejemplo, el teatro), como de técnicas similares (por ejemplo, la edición de libros) o complementarios a los "instrumentos" propiamente tales, como los discos, las cassettes, las diapositivas, *los groupmedia*, *los multimedia*, *los minimedia*... (de los cuales en el n. 7);

c) teniendo en cuenta la evolución tecno-sociológica global acelerada hacia la tecnocrónica y la telemática, de la cual los *mass media* son, al mismo tiempo, objeto, agentes y espejo, es necesario tratar no exclusivamente de uno u otro de ellos (sólo del cine, sólo de la televisión...), ignorando los otros (por ejemplo, la prensa); ni conviene tratar solamente cierto aspecto peculiar de algunos de ellos (por ejemplo, solamente de la cultura y civilización "de la imagen"); sino también y sobre todo de su conjunto y de todos sus aspectos y problemas más recurrentes entre los autores más conocidos: como son el "diálogo del mundo", la "aldea cósmica", el "hombre unidimensional", el a hombre computador-informatizado" ...

d) por último, entre éstos y otros macrofenómenos socio-culturales, es necesario dar mayor espacio a los de la información, de la propaganda y publicidad, de la así llamada "opinión pública", del uso del tiempo libre..., en cuanto específicamente vinculados con los mismos instrumentos.

11. *Formación integral.* Se deberá procurar, sobre todo en los dos primeros grados o niveles--de base y pastoral--, una iniciación y formación de los alumnos a los *mass media* lo más integral posible, teniendo bien claros sus fines y contenidos, y dando la debida atención también a una apropiada praxis didáctica. Por tanto:

a) haya interés en todo caso en la formación y en la tutela de personalidades plenamente humanas en los receptores, abriéndolos a aquellos valores psico-sociológicos y ético-culturales que los *mass media* comprometen vastamente, pudiendo éstos ayudar tanto a su favorable crecimiento, como a su lamentable degradación; y haya interés también por la maduración cristiana de los receptores para que, con el uso responsable de los *mass media*, sepan después vivir toda su vida sacerdotal de modo enriquecedor y fecundo;

b) se cuide, luego, que la enseñanza teórica esté acompañada por una cierta experiencia práctica y un adecuado uso de los instrumentos mismos, sea para dar a conocer a los alumnos, con progresiva madurez, las constantes culturales y políticas, religiosas y morales de las producciones y programaciones en curso, sea para poder evaluar las técnicas modernas con realismo y sentido crítico. De aquí la conveniencia de que los Seminarios e institutos de instrucción estén dotados de un adecuado instrumental práctico.

12. *Seguridad doctrinal.* Es necesario que la iniciación y la formación partan y se desarrollen en un contexto doctrinalmente cualificado y seguro, excluidas en los profesores toda superficialidad e improvisación (cfr. I *Apéndice*, n. 35). Es necesario, por tanto:

a) que los encargados de la iniciación y de la formación de primer grado o "de base", no sean simples practicantes o técnicos de algún *mass medium*; sino que, por muy especializados y competentes que sean en ellos, estén también provistos de un suficiente conocimiento del conjunto de los problemas culturales y técnicos, profanos y religiosos, preferiblemente adquirido frecuentando un curso de segundo nivel o "pastoral";

b) que especialmente los encargados de estos cursos de segundo nivel estén informados sobre cuanto los estudiosos más acreditados han investigado, formulado y publicado en torno a los *mass media* en los diversos ámbitos culturales. Pero, en el acto de participarlo a los alumnos, distingan bien lo cierto y demostrado de lo hipotético y opinable, lo definitivo de lo transitorio, lo circunscrito de lo general, los hechos de sus interpretaciones ideológicas: esto vale especialmente cuando se derivan normas de comportamiento moral o de praxis pastoral de teorías y propuestas particulares;

c) que todos se familiaricen, acojan confiadamente y propongan con objetividad el copioso Magisterio de la Iglesia sobre el tema; la selección del Magisterio que damos en *Apéndice*, ya ofrece suficiente materia de estudio y reflexión. Entre los principales documentos que un profesor católico de *mass media* debería tener constantemente presentes se cuentan: la encíclica de Pío XI sobre el cine *Vigilanti cura* (1936); los dos Discursos sobre el film ideal (1955) y la encíclica *Miranda prorsus* (1957) de Pío XII; la carta de la Secretaría de Estado a la *Semaine Sociale de Nancy* (1955); el decreto conciliar *Inter mirifica* (1963); la instrucción pastoral *Communio et progressio* (1971); los Cánones que en el nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983) tratan de los instrumentos de la comunicación social, como asimismo los Mensajes que los Sumos Pontífices han enviado para las celebraciones de las Jornadas mundiales de los instrumentos de la comunicación social.

13. *Subsidios necesarios.* A este fin la Congregación hace votos para que en las diversas áreas lingüísticas y culturales, sean preparados y divulgados con solicitud, para los dos primeros niveles de iniciación y educación, adecuados manuales de estudio, colecciones de documentos del magisterio, subsidios didácticos y bibliografías orientativas razonadas sobre cuanto en el mundo se va publicando sobre el tema.

B) NORMAS PARTICULARES

I - NIVEL DE BASE: FORMACIÓN DE LOS RECEPTORES

14. *Finalidad.* La primera iniciación y formación "de base" debe tender a iluminar a los alumnos, a afinarles el sentido crítico y a formarles la conciencia de modo que sean liberados de fáciles sugerencias y manipulaciones que los *mass media* pueden provocar, sobre todo, si es en daño de la verdad y de la moral. En particular, se trata de adiestrarlos con una segura formación doctrinal y ascética, para que "por personal y libre opción (...) ellos favorezcan en la comunicación lo que sobresale en virtud, ciencia y arte; y eviten, en cambio, todo lo que pueda ser causa u ocasión de daño espiritual para ellos, o pueda poner a otros en peligro por el mal ejemplo, u obstaculice las comunicaciones buenas y promueva las malas". (20)

15. *Competencias y suplencias.* A la iniciación y formación de base de los receptores deberían proveer, oportunamente (21) y conjuntamente, la familia (22), la catequesis (23) y la escuela, en particular la escuela católica -primaria, media y superior- (24) esta última, tratando de los *mass media*, sea ocasionalmente en el ámbito de las materias de enseñanza ordinaria, sea-al menos en la escuela media y superior-en cursos propios. Pero, en la hipótesis que, entrando en el Seminario, se mostraran los alumnos carentes de esta formación, conviene que el mismo Seminario la supla. En todo caso, procédase no sólo con intervenciones ocasionales, en relación al aprovechamiento de los *mass media* en el ritmo mismo de la vida del Seminario, sino también con iniciativas extraescolares: cursos, conferencias, forum, ejercitaciones (25), exhortaciones... aptas para proporcionar principios y normas que sean útiles:

1. para una selección autónoma informada, cuantitativa y cualitativa, de los programas por parte de los alumnos;
2. para un comportamiento responsable, provechoso durante el goce de los mismos;
3. para un oportuno adiestramiento de los alumnos con el fin de poder dar-según sus respectivos niveles de estudio y su progresiva maduración humana- juicios críticos motivados sobre los mensajes y sobre los valores-culturales y religiosos, explícitos o implícitos-propuestos o sistemáticamente ignorados por los programas.

16. *Aspecto cultural.* Se debe atender al *aspecto técnico* específico de cada uno de los instrumentos; esto es necesario para la indispensable correcta "lectura" y comprensión objetiva de sus comunicaciones. Préstese mucha atención también a las *estructuras económicas, políticas o ideológicas* que, en las respectivas áreas nacionales y culturales, condicionan, en la cualidad y en la cantidad, sus mensajes, en los niveles de producción, de distribución y de consumo (26) Ténganse presentes, además, -en relación a los niveles escolares de los alumnos-los *aspectos culturales y estéticos*, en conexión con las otras disciplinas y con otros vehículos y formas de expresión y de comunicación-tales como la historia, la filosofía, la literatura, la dramaturgia, las artes figurativas, la música ...-, de manera que concuerde con ellas aquella "escuela paralela", y a menudo contrapuesta, que son los *mass media*. Sobre todo, tal formación cultural y estética-formando y afinando el buen gusto de los alumnos-los llevará a rechazar y a superar fácilmente programaciones con contenidos y sugerencias culturalmente decadentes y moralmente contraproducentes (27). Es oportuno notar, a este propósito, el inestimable valor de una sólida formación filosófica de los alumnos.

17. *Aspecto religioso-moral.* El aspecto religioso y moral es de fundamental importancia para la formación de los futuros sacerdotes a una libertad interior personal, radicada en profundas convicciones, que es necesaria también para aquel testimonio del buen ejemplo con el cual ellos deberán conferir eficacia a su obra de maestros y guías. En este trabajo:

a) evítese degradar la moral de los *mass media* a mero moralismo, o reducirla toda, o casi toda, a la esfera de lo erótico sexual, permaneciendo, sin embargo, atentos a la luz particular en la cual este aspecto se coloca para cuantos se preparan a vivir el celibato consagrado;

b) prográmese preferentemente el uso y empleo positivo de los *mass media*: prefiriendo lo que sea válido y "edifique", respecto a lo negativo, es decir, evitando cuanto se presuma nocivo y peligroso;

c) en el bien como en el mal, hágase ver no sólo lo que afecte la conciencia individualmente, sino también la relevancia social de las propias opciones y de los mensajes que de ellas derivan. Valdrá para esto también la atención que han de prestar los alumnos a los "juicios morales" eventualmente dados por las competentes autoridades (28)

18. *Exposición a los mass media* Para que los alumnos prueben en la práctica cuanto van aprendiendo en doctrina y para que se adiestren a dar "el testimonio de una personalidad humanamente realizada y madura, que sepa entrar en relación con los demás sin prevenciones injustificadas ni ingenuas imprudencias, sino con apertura cordial y sereno equilibrio" (29) excluida una actitud meramente defensiva que conduce a una total cerrazón frente a los *mass media*-, convendrá habituarlos con una cierta amplitud, individualmente y en grupos homogéneos, a la información realista que los instrumentos de la comunicación ofrecen del mundo y de sus dramas y problemas;

a) teniendo en cuenta los diversos niveles de edad y de desarrollo cultural y moral de los alumnos;

b) educándolos al uso de los *mass media* no exclusivamente en función del entretenimiento, sino sobre todo, de la información y de la formación, para un crecimiento armónico cultural y social. Para esto adiéstrese mediante *forum* y otros ejercicios análogos a introducir, analizar, discutir y juzgar críticamente espectáculos y mensajes, especialmente los de destacado o controvertido relieve cultural, social y éticoreligioso;

c) recordando las normas de prudencia y ascesis constantemente recomendadas por los Sumos Pontífices, por el Vaticano II y por el *Código de Derecho Canónico* para cuantos se preparan a la vida consagrada (30)

19. *Equilibrio necesario*. No faltarán situaciones en que será necesario remediar exageraciones y descompensaciones. En tales casos, intégrese la iniciación y la formación de base en una equilibrada disciplina, individual y comunitaria, apta para compensar los desequilibrios, culturales y espirituales, relacionados con el uso prolongado y no balanceado de los *mass media*; sea a causa de sus "contenidos", cuando, como ocurre a veces, son decadentes; sea a causa de su modo propio de expresar, cuando "el medio" acaba siendo él mismo "el mensaje". Cuanto más se perciban estos inconvenientes, tanto más, contra toda prevalencia de lo superficial, dispersivo y alienante, deben ser guiados los alumnos a amar y practicar la lectura, el estudio, el silencio y la meditación. Sean adiestrados además, a practicar el diálogo comunitario y la oración, asegurando las necesarias condiciones internas y externas para ello. Esto sirve contra el aislamiento y la incomunicabilidad causados por la comunicación unidireccional de los *mass media*, y para hacer revivir los valores auténticos y absolutos propios de la profesión cristiana y del ministerio sacerdotal-particularmente los de la obediencia y de la pobreza evangélicas (31) que la visión materialista y consumista de la existencia humana ofrecida por los instrumentos de la comunicación muy a menudo rechaza o ignora.

II - SEGUNDO NIVEL: FORMACIÓN PASTORAL

20. *Las tres finalidades*. El segundo nivel, de formación específicamente pastoral, que se impartirá, por tanto, durante los cursos filosófico y teológico indistintamente a todos los que se preparan al ministerio sacerdotal, debe proponerse tres finalidades:

a) adiestrar a los interesados al uso correcto de los instrumentos de la comunicación social y, en general, de toda técnica de expresión y de comunicación, en las actividades pastorales, cuando las circunstancias lo consientan; (32)

b) formarlos, en este campo, como maestros y guías de los demás (receptores en general, educadores y cuantos operan los *mass media*) con la enseñanza, la catequesis, la predicación, etc., y como asesores, confesores, directores espirituales;

c) sobre todo, sensibilizarlos y prepararlos a una necesaria continua adecuación de su futura actividad pastoral, incluida la de inculturación de la fe y de la vida cristiana en las diversas Iglesias particulares (33) a un mundo psicológica y socialmente condicionado por los *mass media* (34) y por la tele(infor)mática (35)

21. *Adiestramiento práctico*. La insustituible función del ministerio de la palabra en el apostolado sacerdotal, exige la necesaria formación teórica y práctica, del futuro sacerdote en el arte del decir. Para alcanzar la primera de estas finalidades, es decir, la formación teórica al uso pastoral de los *mass media*, convendrá, antes que nada, instruir a los alumnos sobre las modalidades expresivo-comunicativas (los así llamados "lenguajes") propias de cada instrumento, en relación a los "mensajes" que se intenta comunicar, y a las características receptivas de las diversas "audiencias". Esto se podrá hacer mediante lecciones metódicas, profundizadas con análisis críticos-comparados de publicaciones y de programas-tipo, actuales o de repertorio. Además, será preciso ejercitarlos, posiblemente con la colaboración de expertos externos, en el recto uso de los mismos instrumentos: en la dicción y en el comportamiento delante de los micrófonos, de las cinecámaras o de las telecámaras, especialmente en las acciones litúrgicas. Servirán a este fin también las elaboraciones y luego las discusiones en grupo, de entrevistas, de servicios periodísticos, de shorts publicitarios y de programas de radio y televisivos. Pueden referirse a periódicos internos al Seminario, y en circuito cerrado, a los servicios externos, por ejemplo: en las parroquias, en las escuelas y en la prensa local, religiosa y laica. En particular se han de alentar y, si es necesario y posible, ayudar las publicaciones del Seminario como preciosos vehículos para estimular y ejercitar la creatividad de los alumnos.

22. *Subsidios didáctico-pastorales*. En este adiestramiento práctico al uso pastoral de los *mass media*, se debe dedicar una conveniente atención también a los diversos otros medios y técnicas de expresión y de comunicación, que pueden presentarse como similares o subsidiarios. Entre éstos tiene preeminencia el teatro. Se recomienda preocuparse de él para adiestrar a los futuros sacerdotes a entenderlo y evaluarlo bien cuando, como sucede muy a menudo, es programado por los *mass media* (36) y también porque la producción y la interpretación personal de los textos teatrales contribuyen a afinar las capacidades comunicativas de los alumnos ante el público, y a prepararlos al trabajo de grupo. Vienen luego, los discos, las audio y video-cassettes, las diapositivas y las filminas, los diversos *group media*, *multimedia* y *minimedia*, y los audiovisuales en general, que por su módico costo y facilidad de uso pueden ofrecer particulares ventajas didáctico-pastorales, especialmente en la catequesis y en la animación de grupo.

23. "*El hombre total*". Para conseguir las otras dos finalidades de esta formación pastoral convendrá no ignorar, al menos en sus puntos esenciales, las diversas temáticas socio-culturales: tecnología, telemática, antropología cultural, sociología, economía, semiología y lingüística, psicología y pedagogía, etc., en cuanto relacionadas con la comunicación humana actuada con los *mass media* y con las tecnologías más recientes. En las mismas temáticas, se encuadrará la temática propiamente religiosa y moral-pastoral de los instrumentos de la comunicación social. En efecto, conviene tener presente el "hombre total", que los mismos instrumentos impactan bajo el aspecto individual y social, primero como hombre, después como creyente y cristiano; cuya plena tutela y promoción, especialmente hoy, la Iglesia asume como tarea de la propia cura pastoral (37) A esta cura pastoral es necesario que el sacerdote se adapte, tanto en la didáctica, para hacer comprensible a los hombres de hoy el mensaje de la salvación, como en la pedagogía, para hacerlo operante.

24. *Aptitudes comunicativas*. Esta formación pastoral, teórica y práctica, al uso de los instrumentos de la comunicación social será ciertamente facilitada si en el Seminario se integra en un clima de comunicación de los alumnos entre sí y con los propios profesores. A tal fin es necesario cuanto sigue:

-educar a los alumnos al silencio interior, necesario tanto a la vida espiritual como a la intelectual, para evitar el bullicio dispersivo de la actual comunicación de los *mass media*;

-entrenar a los alumnos en el frecuente diálogo interpersonal y del grupo, velando por la propiedad del lenguaje, la claridad de la exposición y la eficacia de la argumentación, para integrar las comunicaciones prevalentemente unidireccionales y por imágenes de los *mass media*;

-Sobre la formación para el uso de los instrumentos de la comunicación social-

-que los docentes, por su parte, tratando de los *mass media* y de las demás materias, procuren sin perjuicio del rigor científico la máxima comunicabilidad, eventualmente actualizando el propio lenguaje; (38)

-que todos indistintamente, en unión de voluntades y de corazones, tiendan a "aquella comunión que según la fe cristiana constituye el fin primario y último de toda comunicación" (39)

25. *Subsidios y fuentes.* Para facilitar el trabajo a los alumnos, será útil el conocimiento directo de los autores y de los estudios más acreditados, proveyéndolos de textos y de revistas, y guiándolos en la discusión crítica de las tesis y de las propuestas avanzadas por los mismos, sobre todo si son susceptibles de relevantes aplicaciones en el comportamiento ético-moral de los fieles, y de los hombres en general, y en la práctica pastoral. Recúrrase, además, a la ayuda especializada de personas externas y facilítese a los alumnos, por ejemplo, en la "Jornada Mundial" anual, oportunamente preparada y celebrada por ellos (40) frecuentes encuentros con los que operan en los Organismos eclesiales de los *mass media*: diocesanos, nacionales y también internacionales--tales como la UCIP para la prensa, la OCIC para el cine y la UNDA para la radio-televisión--, y con sus operadores en sus ambientes profesionales.

26. *Cursos y exámenes.* Se aconseja que al menos una parte de esta formación específica pastoral sea ofrecida también aprovechando ocasiones, tratando las cuestiones a medida que lo consientan las materias humanístico-sociológicas y filosófico-teológicas. Sin embargo, la disciplina no sea considerada como auxiliar u opcional, sino que, durante el curso filosófico-teológico, se integren en cursos orgánicos lecciones y ejercitaciones con examen final.

III - TERCER NIVEL: FORMACIÓN ESPECIALIZADA

27. *Los destinatarios.* Conviene que "cuantos ya utilizan, o se preparan para utilizar los instrumentos" de la comunicación social, y que "muestren especiales inclinaciones", no se contenten con la formación pastoral impartida a todos los seminaristas, sino que procuren adquirir, "oportunamente, una más especializada" (41) Por su parte, los superiores estén atentos a descubrir estos jóvenes y ayúdenles a adquirirla. Son invitados a procurar tal formación, más bien prácticoprofesional, no sólo los que se preparan al periodismo activo, y a trabajar en el cine, en la radio y en la televisión, sino también, al menos en un cierto grado, los que se preparan a la enseñanza de esta disciplina, o a la dirección y colaboración en las oficinas, diocesanas y nacionales, de los instrumentos de la comunicación social.

28. *Sedes.* En diversas áreas lingüísticas sirven laudablemente, de manera más o menos completa, también iniciativas e instituciones de la Iglesia o de fieles particulares. Pero, donde estas iniciativas faltasen, o, por carencia o insuficiencia de equipamiento y de expertos, no resultase eficiente, convendrá que también los alumnos de los Seminarios, o los sacerdotes ya comprometidos en el ministerio sacerdotal, con sentido de prudencia, recurran a otras instituciones públicas aptas (42) procurándose personalmente una correcta deontología profesional.

*** Esta Congregación confía en que un clero así formado podrá eficazmente ayudar a "todos los hombres de buena voluntad (...) a usar los instrumentos de la comunicación social únicamente en beneficio de la humanidad, cuyo porvenir depende cada día más de su recto uso"; en un tiempo, además en que "el Pueblo de Dios, fijos en el mañana los ojos confiados y atentos, vislumbra lo que a manos llenas le promete la recién nacida era espacial" (43) telemática.

Notas

1. Cfr. PIO XII, Miranda prorsus, nn. 24-25. [\[Regresar\]](#)

2. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dei verbum, nn. 4 Y 7. [\[Regresar\]](#)

3. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Inter mirifica*, n. 1. [\[Regresar\]](#)
4. PIO XII, *Miranda prorsus*, n. 1. [\[Regresar\]](#)
5. PIO XI, *Vigilanti cura*, n. 1. [\[Regresar\]](#)
6. CONCILIO VATICANO II, *Inter mirifica*, n. 2. [\[Regresar\]](#)
7. Instrucción pastoral *Communio et progressio*, n. 11. [\[Regresar\]](#)
8. *Ibid.*, n. 8. [\[Regresar\]](#)
9. Cfr. la selección de textos del Magisterio en el Apéndice I. [\[Regresar\]](#)
10. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 68, cfr. Apéndice I, n. 18. [\[Regresar\]](#)
11. Instrucción pastoral *Communio et progressio*, n. 111, cfr. *ibid.*, n. 22. [\[Regresar\]](#)
12. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius*, n. 1. Conforme a la cit. *Communio et progressio*: "Esta Instrucción Pastoral se limita a dar algunas orientaciones generales dado que la diversidad de circunstancias en este campo de la comunicación social no permite entrar en pormenores(...) Es evidente que la práctica, la aplicación concreta de los principios de las fórmulas pastorales han de acomodarse a las circunstancias y condiciones de cada lugar y momento, según la situación de la técnica, de la sociedad y de la civilización, de acuerdo con el carácter cambiante propio de los medios de comunicación y teniendo en cuenta los futuros cambios que irán produciéndose en el campo de la comunicación social"(n.183). [\[Regresar\]](#)
13. El segundo Esquema de Constitución conciliar sobre los instrumentos de la comunicación social, discutido en el Aula conciliar en el I Período (1962), contenía la siguiente Declaratio: "Necessarium visum est Secretariatus sodalibus peritorum in hac re virorum sententiae obsecundare atque ad designanda nova haec inventa nomen proponere Instrumenta Communicationis Socialis, in posterum etiam in iurisprudencia ecclesiastica et in pastoralibus documentis utendum. Quod nomen, in primis annuit instrumentorum originem cum technicis artibus conexam; deinde actionem instrumentalem qua contentum spirituale, ab auctore humano compositum, aliis communicatur; deinde vim quam celeriter in totam societatem exercet" (*Acta Synodalia S.ii Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. V Periodus Prima Pars III, p. 375). [\[Regresar\]](#)
14. Sobre nueve de los Cánones que tratan de este tema (cfr. Apéndice I, n. 41), en siete, recurre el término exacto "instrumenta communicationis socialis", n. 761, 779, 804, 823, 1063 y 1369, y solamente en los Can. 666 y 747 recurre el término menos exacto "media". . [\[Regresar\]](#)
15. El término socialización es entendido por los redactores del cit. segundo Esquema en la misma acepción usada por Juan XXIII en la *Mater et Magistra*, n. 58: "Uno de los aspectos típicos de nuestra época es la socialización (...): el progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con varias formas de vida y de actividad asociada, e institucionalización jurídica, privada y pública"; luego más o menos utilizada por la *Gaudium et spes*, nn. 6, 25, 42 y 75. Así los instrumentos de la comunicación social fueron considerados, por un lado, factores primarios de esta socialización y, por otro, comunicación típica de complejos humanos ya fuertemente socializados. [\[Regresar\]](#)
16. Una vez precisada la más exacta terminología conciliar, nada impide usar por brevedad en el lenguaje corriente el término más común *mass media* (y *massmediología*). Así sucede, por lo demás, en no pocos documentos del Magisterio, y en este mismo Documento. [\[Regresar\]](#)
17. *Inter mirifica*, n. 16, Cfr. Apéndice I, n. 11. [\[Regresar\]](#)
18. *Communio et progressio*, nn. 106 Y 111, *ibid.*, n. 22. [\[Regresar\]](#)

19. Teniendo presente que a estos instrumentos exclusivamente se refiere lo que el Decreto conciliar declara, enseña y propone. Por ejemplo: el uso "de los instrumentos de la comunicación social en las múltiples formas de apostolado" en el campo "de la predicación" (n. 13), y sobre la celebración de la Jornada mundial anual "para hacer más eficaz el apostolado de la Iglesia en materia de instrumentos de la comunicación social" (n. 18); y que exclusivamente a estos instrumentos y sus problemas se extienden las competencias propias de las instituciones eclesásticas o católicas, de las cuales el mismo Decreto en los nn. 21 y 22 resalta y dispone la institución y las funciones. [\[Regresar\]](#)

20. Inter mirifica, n. 9. A propósito cfr. Apéndice I, n. 7:59ss; n. 9:703; n. 11:3, 9, 16; n. 19; n. [\[Regresar\]](#)

21. Communio et progressio, n. 67, cfr. ibid., n. 22. [\[Regresar\]](#)

22. "Recuerden los padres que es deber suyo vigilar cuidadosamente para que los espectáculos, las lecturas y otras cosas parecidas que sean contrarias a la fe o a las costumbres no penetren en el hogar, y para que sus hijos no acudan a ellos en otra parte" (Inter mirifica, n. 10). "Los padres y formadores exhortarán y guiarán a los niños para que ellos mismos escojan entre las diversas formas de comunicación que se les ofrecen, reservándose convenientemente la última palabra en esta elección" (Communio et progressio, n. 67). "Es muy útil que los padres y educadores sigan las emisiones, películas, publicaciones que más atraen a los jóvenes, y de las cuales, después podrán discutir con ellos y despertar y educar su sentido crítico. Siempre que se presenten obras de arte ambiguas o desorientadoras, los padres, oportunamente, deben ayudar a sus hijos guiándoles para que descubran en ellas la bondad humana, considerándolas en todo su conjunto y analizando sus diversos aspectos" (ibid., n. 68). [\[Regresar\]](#)

23. "Es tarea de la catequesis educar a los cristianos a discernir la naturaleza y el valor de lo que les es ofrecido por los mass media" (Directorium Catechisticum Generale, 11 abril 1971: AA.S., 64 [1972], p. 97). Cfr. también Inter mirifica, n. 16; Communio et progressio, nn. 108, 130-131. [\[Regresar\]](#)

24. Cfr. Apéndice I, n. 11:16; n. 22:69, 117; n. 33. [\[Regresar\]](#)

25. Cfr. Ratio fundamentalis, n. 89, e Communio et progressio, n. 66 (en Apéndice I, n. 18 y n. 22:66). [\[Regresar\]](#)

26. "Esta formación debe incluir unos principios claros y concretos sobre la peculiar naturaleza de cada uno de los instrumentos de comunicación social, sobre su situación, uso y recta aplicación, teniendo especialmente en cuenta al hombre y a la sociedad" (Communio et progressio, n. 64). [\[Regresar\]](#)

27. "Estos medios son capaces de enriquecer notablemente la cultura de hoy (...) y permiten también atender y servir a los distintos grupos y niveles de cultura ya que con eficacia y amenidad presentan obras de todos los géneros artísticos. El público puede así usar fácilmente estos medios para cultivar su mente y perfeccionar su espíritu, con tal que añada su propia reflexión, e intercambie su pensamiento y sus puntos de vista con los demás"(communio et Progressio, n.50). "Los medios de comunicación son un capítulo nuevo de la cultura actual(...).Pueden enriquecer la cultura y también despojarla de su belleza y dignidad, porque con frecuencia se acomodan a la capacidad y comprensión del nivel cultural más bajo de oyentes y lectores. Y como se dedica a estos medios de comunicación tanto espacio, puede el hombre perder el tiempo en un ejercicio mediocre de su entendimiento y despreciar las cosas más elevadas y útiles. Una continuada contemplación de obras un tanto superficiales, casi fatalmente hará que se deteriore la delicadeza y profundidad de juicio de quienes habían ya conseguido una cultura superior"(ibid.n.53). [\[Regresar\]](#)

28. "Para que los destinatarios de la información cumplan la ley moral, no olviden el deber que tienen de cerciorarse a tiempo sobre los juicios que de la autoridad competente en estas materias y de seguirlos según las normas de la conciencia recta"(Inter Mirifica, n.9). "Los juicios y críticas de transmisiones radiofónicas o de televisión, de cine o información gráfica, pueden ser muy útiles a la formación humana y cristiana a la vez que orientan el uso conveniente de estos medios sobre todo dentro de la familia. Por ello, han de estimarse en mucho las críticas verdaderamente autorizadas, que en algunos sitios, por encargo de

los Obispos, emiten organismos especializados, sobre la importancia, utilidad, honestidad y sentido cristiano de películas, emisiones y publicaciones"Communio et Progressio, n. 112). [\[Regresar\]](#)

29. Juan Pablo II, Discurso a las religiosas, L'Osservatore Romano, 12 Nov. 1978. [\[Regresar\]](#)

30. Teniendo presente en particular las normas impartidas por Pablo VI en la Sacerdotalis caelibatus, y las recomendaciones dadas después por esta Congregación en ejecución de la misma; cfr. Apéndice I, nn. 4, 16, 23; y en general, para un uso prudente personal, n. 7:154; n. 8; n. 12:4, n. 17, n. 39; n. 41: can. 666. [\[Regresar\]](#)

31. "Corresponde a los Superiores formar a los jóvenes para una verdadera y madura obediencia, configurándose a Cristo, que exigió obediencia a los suyos, pero después de haberse mostrado él como ejemplo de esa misma virtud y de haberse hecho, por su gracia, principio de obediencia en nosotros" (Ratio fundamentalis, n. 49). "Aprendan a fomentar (...) el espíritu de pobreza tan insistentemente exigido hoy por la Iglesia y necesario para desempeñar la misión pastoral (...). Aunque no estén obligados, a diferencia de los religiosos, a renunciar plenamente a los bienes materiales, esfuércense, sin embargo, como hombres espirituales, en conseguir la verdadera libertad y docilidad de los hijos de Dios y en llegar a aquel dominio espiritua; que se necesita para hallar la recta actitud en relación con el mundo y los bienes terrestres. Más aún, siguiendo el ejemplo de Cristo (...) sean capaces de dar testimonio de pobreza con una vida sencilla y austera, estando ya acostumbrados a privarse generosamente de las cosas super'duas" (ibid., n. 50). [\[Regresar\]](#)

32. Cfr. Apéndice I, n. 7:154; n. 11:15; n. 18:68; n. 22:106ss; n. 35. [\[Regresar\]](#)

33. CONCILIO VATICANO II, Ad gentes divinitus, nn. 16, 19, 22; Gaudium et spes, nn. 44, 58, 62; Unitatis redintegratio, nn. 4, 17; Orientalium Ecclesiarum, nn. 4, 5, 6; PIO XII, Enc. Evangelii praecones, 2 Jun. 1951: A.A.S., 43 (1951), pp. 521 ss.; JUAN XXIII, Enc. Princeps Pastorum, 28 Nov. 1959: A.A.S. 51 (1959), pp. 843 ss; PABLO VI, Homilía Hi amicti sunt, con ocasión de la canonización de los Mártires Ugandeses, 18 Oct. 1964: Insegnamenti II, pp. 588-589; Motu pr. Ecclesiae Sanctae, 6 Agosto 1966: A.A.S., 58 (1966), p. 786, III, n. 2; Disc. Greetings to you a los Obispos del Asia, 28 Nov. 1970: Insegnamenti VIII, pp. 1215ss; JUAN PABLO II, Const. Apost. Sapientia christiana, 15 Abril 1979: A.A.S., 71 (1979), pp. 472ss, 492 (Proem. y Art. 68); Disc. Quelle joie a los Obispos de Zaire reunidos en Kinshasa, 3 Mayo 1980: Insegnamenti III, 1, pp. 1084 ss; Disc. I am overjoyed a los Obispos de Nigeria, 5 Feb. 1982: Insegnamenti V, 1, pp. 463ss. [\[Regresar\]](#)

34. "Esta preparación es parte de su formación integral, ya que es una condición imprescindible para ejercer un apostolado eficaz en una comunidad humana cada día más afectada por estos medios " (Communio et progressio, n. 111, que hace referencia a laRatio fundamentalis, Intr. par. 4 y n. 68). "Hoy el hombre está rodeado y como sumergido en la abundancia de comunicaciones sociales que constantemente forman su opinión y sus costumbres, tanto en el aspecto religioso como en los demás campos" (ibid., n. 127). Ya el 16 Jun. 1957 la Congregación del Concilio relevaba la necesidad, "au sein d'un monde qui se renouvelle, et dont les techniques modernes ont bouleverser la face (...) d'adapter les méthodes (de l'enseignement religieux) aux conditions psychologiques de l'homme d'aujourd'hui). Pablo VI, después en el Mensaje para la VIII Jornada Mundial, del 16 Mayo 1974 (L'Osservatore Romano, 16 Mayo 1974), trataba de una "búsqueda de renovación en los métodos de apostolado"; y en la Alocución del 22 Jun. 1974 (L'Osservatore Romano, 23 Jun. 1974) recordaba el deber de una "formación pastoral: buscando y preguntándose (...) cómo servir más eficazmente el mundo en el cual estamos llamados a vivir y a operar en nombre de Cristo; y de una formación doctrinal (...) adaptada a los tiempos, que los ayude a comprender mejor el mundo". [\[Regresar\]](#)

35. "El mundo de la comunicación social se encuentra hoy sometido a un desarrollo tan vertiginoso cuanto complejo e imprevisible--se habla ya de época tecnotrónica para indicar la creciente interacción entre tecnología y electrónica--y afectado por no pocos problemas, conexos con la elaboración de un nuevo orden mundial de la información y de la comunicación, en relación con las perspectivas abiertas mediante el empleo de los satélites y la superación de las barreras del éter. Se trata de una revolución que, no sólo

comporta un cambio en los sistemas y las técnicas de comunicación, sino que afecta a todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana. (...) E] periódico, el libro, el disco, el filme, la radio, sobre todo, la televisión y, ahora, el videoregistrador, hasta llegar a la cada día más sofisticada computadora, representan hoy en día una fuente importante, si no la única, a través de la cual el joven entra en contacto con la realidad externa y vive la propia cotidianidad" (JUAN PABLO II Mensaje para la XIX Jornada Mundial, 15 Abril 1985, L'Osservatore Romano en lengua española, 5 Mayo 1985). Sobre el necesario aggiornamento específico del clero cfr. también Apéndice I, n. 7:154; n. 11:15; n. 12:5; n. 18:68; n. 22:110 y 111; n. 29; n. 32. [\[Regresar\]](#)

36. Al relieve del Inter mirifica sobre "el teatro, que hoy estos instrumentos están difundiendo ampliamente" (n. 14), hace eco la *Communio et progressio* notando que "el espectáculo teatral (...) tiene hoy un gran público, tanto de asistentes a las representaciones como de oyentes en la radio o de teleespectadores" (n. 158). [\[Regresar\]](#)

37. "Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad"(Gaudium et Spes, n.3). [\[Regresar\]](#)

38. Congregación para la Educación Católica, Documento sobre "La formación teológica de los futuros sacerdotes", 22 feb. 1976, nn. 76, 77. [\[Regresar\]](#)

39. *Communio et Progressio*, n.8 Cfr. también en el n.6. [\[Regresar\]](#)

40. Inter mirifica, n. 18; y también *Communio et progressio*: "Que en la Jornada se examinen los problemas más difíciles y las perspectivas de la comunicación social, se reúnan profesionales y representantes de los distintos medios de comunicación" (n. 100). "Se honrará también a los que trabajan en tales medios" (n. 167). Cfr. también Apéndice I, nn. 18 y 38. [\[Regresar\]](#)

41. Cfr. *Communio et progressio*, nn. 106 y 111. [\[Regresar\]](#)

42. Tampoco se excluye que "los alumnos católicos puedan frecuentar las escuelas que enseñan las disciplinas prácticas, tales (...) como los medios de comunicación, la sociología religiosa en cuanto ésta se aplica a la observación de los hechos (...). Establecerlo corresponde a los Superiores, atendido el parecer de los alumnos, según el reglamento del Seminario y las normas dadas por el Ordinario que tiene jurisdicción sobre él (Directorio Ecuménico, n. 92, 13 Abril 1970: A.A.S., 62 [1970], p. 705). [\[Regresar\]](#)

43. Cfr. Inter mirifica, n. 24 y *Communio et progressio*, n. 187. [\[Regresar\]](#)

APENDICE I: LA FORMACIÓN DEL CLERO AL USO DE LOS MASS MEDIA EN LOS DOCUMENTOS OFICIALES DE LA IGLESIA (selección en orden cronológico)

1. PIO XI, Carta encíclica *Ad catholici sacerdotii* (20 Dic. 1935: A.A.S. 28 [1936], 5), sobre la actualización cultural del clero:

"(...) el sacerdote, aun engolfado ya en las ocupaciones de su santo ministerio y con la mira puesta en él, prosiga en el estudio serio y profundo de las materias teológicas, acrecentando de día en día la suficiente provisión de ciencia, hecha en el seminario, con nuevos tesoros de erudición sagrada que lo habiliten más y más para la predicación y para la dirección de las almas (...). "Por el decoro del ministerio que desempeña, y para granjearse, como es conveniente, la confianza y la estima del pueblo, que tanto sirven para el mayor rendimiento de su labor pastoral, debe, además poseer aquel caudal de conocimientos, no precisamente sagrados, que es patrimonio común de las personas cultas de la época (...). Los clérigos no se deben contentar con lo que tal vez bastaba en otros tiempos; mas han de estar en condiciones de adquirir, mejor dicho, deben de hecho tener una cultura general más extensa y más completa,

correspondiente al nivel más elevado y a la mayor amplitud que, hablando en general, ha alcanzado la cultura moderna comparada con la de los siglos pasados".

2. PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA CINEMATOGRAFÍA, Carta del Presidente Mons. Martin O'Connor al Episcopado Italiano (1 Junio 1953) sobre las salas de cine parroquiales.

"4 - (...) Muchos sacerdotes en cura de almas, preocupados por defender la grey confiada a ellos y convencidos de que deben oponer al cine inmoral espectáculos sanos y educativos, han soportado grandes sacrificios para abrir en la parroquia o en el oratorio una sala de cine, a la cual el pueblo, y sobre todo la juventud, pueda acceder sin peligros.

5 - Estas iniciativas confirman la dedicación con que el episcopado y el clero siguen el preocupante problema del cine, que se ha constituido en una exigencia para la gran parte de las poblaciones, no sólo de las ciudades, sino también de los centros rurales menores.

20 - (...) La comisión diocesana se preocupe de orientar a la pública opinión y de influir con todos los medios para crear una conciencia cristiana en los espectadores que llenan las salas públicas. A este fin se han constituido en muchas ciudades círculos de estudio, o "cineforum". Para su actividad, éstos deberán inspirarse en los principios de la moral cristiana y en las normas emanadas de la autoridad eclesiástica, tanto en la selección de los film a programar como en la impostación de la discusión.

25 - Se prepare con solicitud la "Jornada del cine católico" en la cual los sacerdotes ilustrarán a los fieles sus deberes en este campo".

3. PIO XII, Exhortación *I rapidi progressi*, al Episcopado italiano, sobre la televisión (1 Enero 1954: A.A.S. 46 [1954], 18).

"24 - (...) es más que nunca necesario y urgente formar en los fieles una conciencia recta de los deberes cristianos respecto al uso de la televisión: es decir, una conciencia que sepa advertir los eventuales peligros y se atenga a los juicios de la autoridad eclesiástica sobre la moralidad de las representaciones teletransmitidas (...). Por eso, Nosotros no podremos elogiar suficientemente a todos aquellos que, según sus posibilidades, como verdaderos apóstoles del bien, os ayudarán en esta benéfica obra".

4. PIO XII, en la encíclica *Sacra virginitas* (25 Marzo 1954: A.A.S. 46 [1954], 161), en la tercera parte trata del cine, relevando que la castidad perfecta es una virtud difícil, denunciando los peligros que a ella se oponen e indicando los medios para conservarla:

"54 - (...) Algunos piensan que todos los cristianos, y principalmente los ministros sagrados, no deben ser segregados del mundo, como en tiempos pasados, sino que deben estar presentes en el mundo, y por tanto tienen que afrontar al riesgo y poner a prueba su castidad, para que se manifieste si son o no capaces de resistir: véanlo todo los jóvenes clérigos, para que se acostumbren a contemplar todo con ánimo sereno y se inmunicen contra cualquier género de turbaciones. Les conceden fácilmente que puedan sin sonrojo mirar todo lo que a sus ojos se ofrece, frecuentar espectáculos cinematográficos, aun los prohibidos por la censura eclesiástica, hojear cualquier revista, aun obscena (...). Y esto lo permiten con el pretexto que hoy día son muchos los que se sacian de tales espectáculos y lecturas, y es necesario entender su manera de pensar y sentir para poderles ayudar. Es fácil ver lo falso y desastroso de este modo de educar al clero y prepararlo a conseguir la santidad propia de su misión".

5. S. S. CONGREGACIÓN DEL CONCILIO, Carta del Prefecto Card. Pietro Ciriaci (16 Junio 1956), al Congreso de Anversa (1-2 Agosto 1956) sobre el tema "*Catechesi per il nostro tempo*":

"2 - (...) "Quién no ve, en un mundo que cambia y cuya fisonomía ha sido trastornada por las técnicas modernas (...), la urgencia e importancia de reconsiderar los problemáticos datos esenciales de la enseñanza religiosa, de extraer de ellos los elementos irrenunciables, de adaptar los métodos a las necesidades presentes, a las carencias de las clases y de los países subdesarrollados a las condiciones

psicológicas del hombre de hoy?".

6. PIO XII, Discurso sobre la actualización y el magisterio de la Iglesia (14 Sept. 1956: A.A.S. 48 [1956], 707):

"25 - (...) El sacerdote en cura de almas puede y debe saber lo que afirman las ciencias modernas, el arte y la técnica modernos, en cuanto se refieren al fin y a la vida religiosa y moral del hombre: lo que es religiosamente admisible, lo que es inadmisibile, lo que es indiferente (...) Hay una semejante (y hoy aun mayor) necesidad de "aggiornamento pastoral"--queremos decir: adaptación-a la predicación de la Iglesia (al *vivum Magisterium ecclesiasticum*), como también un "aggiornamento pastoral" a las ciencias modernas; es más, debemos decir que hay en el momento presente una más grande necesidad de la "orientación" de las mismas ciencias modernas (en cuanto ellas tocan los campos religiosos y morales) al magisterio de la Iglesia (...)"

7. PIO XII, en la Carta encíclica *Miranda prorsus* (8 Sept. 1957: A.A.S. 49 [1957], 765), relevaba en primer lugar la indispensable preparación de los radio y telespectadores en general (nn. 58-59; 61-62), y luego, la específica del clero, respecto a la radio y la televisión (nn. 127-128 Y 147), y respecto a todos los *mass media* (nn. 153 Y 154).

"58 - (...) El cine, la radio y la televisión ofrecen nuevas posibilidades de expresión artística, y por esto un específico género de espectáculo, destinado no ya a un grupo escogido de espectadores, mas a millones de hombres, diversos en edad, ambiente y cultura.

59 - Para que el espectáculo en tales condiciones pueda cumplir su función, es necesario un esfuerzo educativo que prepare al espectador a comprender el lenguaje propio de cada una de estas técnicas, y a formarse una conciencia recta que permita juzgar con madurez los varios elementos ofrecidos por la pantalla y por el altavoz, para que no tenga que sufrir pasivamente su influjo, como sucede con frecuencia.

61 - (...) Son hoy numerosas las iniciativas que tienden a preparar tanto a los adultos cuanto a la juventud para que valoren mejor los lados positivos y negativos del espectáculo (...).

62 - Dichas iniciativas (...) merecen no solamente Nuestra aprobación, sino también Nuestro más entusiasta aliento para que sean introducidas y fomentadas en las escuelas y en las universidades, en las asociaciones católicas y en las parroquias.

127 - Por cuanto la digna presentación de las funciones litúrgicas por medio de la radio, como también, de las verdades de la fe y las informaciones sobre la vida de la Iglesia exigen (...) talento y comprensión especial, es indispensable preparar cuidadosamente a los sacerdotes (...) destinados a tan importante actividad.

128 - A tal fin (...) organícense oportunamente cursos adecuados de adestramiento que permitan a los candidatos (...) adquirir la habilidad profesional necesaria para asegurar a las transmisiones religiosas un nivel artístico y técnico elevado.

147 - Invitamos (...) en primer lugar al clero y a las Ordenes y Congregaciones religiosas, a darse cuenta de esta nueva técnica y a prestar su colaboración para que se pongan al alcance de la televisión las riquezas espirituales del pasado y las que puedan brindarle todo progreso auténtico.

153 - No podemos concluir estas enseñanzas Nuestras, sin que recordemos cuanta importancia ha de tener (como en todos los campos del apostolado) la intervención del sacerdote en la actividad que la Iglesia debe desplegar para favorecer y utilizar las técnicas de la difusión.

154 - El sacerdote debe conocer los problemas que el cine, la radio y la televisión plantean a las almas. "El sacerdote que tiene cura de almas -decíamos a los que tomaron parte en la semana de adaptación pastoral en Italia (Discurso del 14 Sept. 1956: A.A.S. 48 [1956], 707)-puede y debe saber lo que afirman la

ciencia, el arte y la técnica moderna, por la relación que éstas tienen con la finalidad de la vida religiosa que, según el prudente juicio de la Autoridad Eclesiástica, lo requieran la naturaleza de su sagrado ministerio y la necesidad de llegar a un mayor número de almas. Debe, finalmente, cuando de ellas se sirve para uso personal, dar ejemplo a todos los fieles de prudencia, de moderación y de sentido de responsabilidad".

8. JUAN XXIII, Discurso al clero romano promulgando el Primer Sínodo Romano (24 NOV. 1960: A.A.S. 52 [1960], 967), sobre la mortificación del sacerdote:

"34 -*Ecce nos reliquimus omnia et secuti sumus te*. En este *omnia* que hemos dejado por Cristo, está incluida también la participación de toda lectura y de toda visión de periódico, de revista y de libro, de diversión, que en cualquier modo contradiga a la verdad y al espíritu de Cristo, a la enseñanza de la Santa Iglesia, a las prescripciones e invitaciones de nuestro *Sínodo bendito*".

9. PRIMER SINODO ROMANO (29 Junio 1960: *Primo Sinodo Romano*, Tip. Vaticana, 1961), a propósito de los espectáculos en general, disponía:

"704, ñ 2 - Es bueno que el clero (...) sea instruido acerca de los espectáculos y a los relativos deberes de apostolado, teniendo presentes las enseñanzas de los Sumos Pontífices".

A propósito del cine dependiente de la autoridad eclesiástica:

"693, ñ 1 - Las salas de proyección aprobadas por la autoridad eclesiástica tienen la finalidad de proteger a los fieles, y especialmente a los jóvenes, de los daños de las malas películas y de utilizar las buenas para fines educativos".

ñ 2 - Es absolutamente necesario y justo que los dirigentes de dichas salas se inspiren en finalidades de apostolado, adoptando severos criterios en la selección de los programas y teniendo siempre presentes las particulares exigencias de una sala católica, aprobada por la autoridad eclesiástica".

A propósito de la formación de los fieles:

"703, ñ 1 - El clero (...) y todas las asociaciones y obras de apostolado se empeñen en formar en los fieles una recta conciencia acerca del uso de los medios audiovisivos. A esta finalidad se organicen jornadas de propaganda y cursos de predicación, que podrán concluirse con una función religiosa y la pública promesa de abstenerse de todo espectáculo inmoral".

10. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia (4 Dic. 1963: A.A.S. 56 [1964], 105). Trata de las transmisiones radio-televisivas de las funciones sagradas:

"20 - Las transmisiones radiofónicas y televisivas de las funciones sagradas, especialmente si se trata de la celebración de la Misa, sean hechas con discreción y decoro, bajo la dirección y garantía de persona competente, destinada a tal oficio por los Obispos".

11. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, decreto *Inter mirifica* sobre los instrumentos de la comunicación social (4 Dic. 1963: A.A.S. 56 [1964], 145). Fija las tareas pastorales de la Iglesia respecto al uso de los *mass media* (nn. 3 Y 13); trata de la preparación teórica y práctica de todos los receptores (nn. 9 y 16) y de los operadores de los mismos con finalidades pastorales (n. 15); por último, trata de la Jornada Mundial como ocasión para sensibilizar a los fieles (n. 18):

"3 - La Iglesia Católica (...) considera que forma parte de su misión predicar a los hombres con ayuda de los medios de comunicación social el mensaje de salvación y enseñarles el recto uso de estos medios. A la Iglesia, pues, corresponde el derecho originario de usar y de poseer toda clase de medios de este orden, en cuanto son necesarios o útiles para la educación cristiana y para toda su obra de salvación de

las almas; y corresponde a los sagrados Pastores la tarea de instruir y de gobernar a los fieles de modo que éstos, sirviéndose de dichos medios, atiendan a la perfección y salvación de sí mismos y de toda la familia humana (...).

13 - (...) Esfuércense todos los hijos de la Iglesia para que los medios de comunicación social se utilicen eficazmente (...) en las múltiples obras de apostolado (...) anticipándose a las iniciativas dañinas, especialmente en aquellas regiones en las que el progreso moral y religioso reclama mayor diligencia. Apresúrense, pues, los sagrados Pastores a cumplir en este campo su misión, íntimamente ligada a su deber ordinario de predicar (...).

9 - Particulares deberes obligan a todos los receptores (...) que, por particular y libre elección, reciben las informaciones difundidas por estos medios. Pues la recta elección exige que aquellos favorezcan plenamente todo lo que sobresale en virtud, ciencia y arte; y eviten, en cambio, todo lo que pueda ser causa u ocasión de daño espiritual para ellos (...). Para que puedan con mayor facilidad oponerse a las sugerencias malas y favorecer de lleno las buenas, cuiden de formar y dirigir su conciencia con ayudas adecuadas.

16 - El recto uso de los medios de comunicación social, que están al alcance de usuarios diferentes por la edad y la cultura, requiere una formación y una experiencia adecuada y proporcionada de los mismos. Por ello deben fomentarse, multiplicarse y encuazarse, según los principios de la moral cristiana, las iniciativas aptas para conseguir este fin-sobre todo si se destinan a los jóvenes-en las escuelas católicas de todo grado, en los seminarios (...). Para realizar esto con mayor rapidez, la exposición y explicación de la doctrina y de la disciplina católicas en la materia deben enseñarse en el catecismo.

15 - (...) han de formarse sin demora sacerdotes, religiosos y también laicos que posean la debida pericia en el manejo de estos medios para los fines de apostolado.

18 - (...) debe celebrarse cada año en todas las Diócesis (...) una "Jornada" en la cual se enseñe a los fieles las obligaciones que tienen en esta materia ".

12. S. CONGREGACIÓN DE SEMINARIOS, *Normas para los rectores de Seminarios de Italia* (10 Junio 1964):

" 1 - La atención concedida por el Concilio Vaticano II a los instrumentos de la comunicación social, que culminó después en el decreto conciliar *Inter mirifica*, no puede dejar de estimular a cuantos tienen la responsabilidad de formar a los futuros ministros, para encaminarlos a una más adecuada evaluación de dichos instrumentos y a su ilustrada utilización pastoral.

2 - Sepan, por otro lado, que ya desde algunos años, se ha difundido cada vez más el uso de proyectar algunas películas y de consentir la visión de algunas transmisiones televisivas a los alumnos de los Seminarios, especialmente de las clases superiores, con sucesiva discusión, intentando con esto ofrecer a los seminaristas una ayuda que valga para hacerlos apreciar rectamente los audiovisivos en general y para habituarlos, en particular, a la crítica estético-moral de cada representación.

3 - Mientras auspiciamos que (...) se profundice la sensibilidad del clero, especialmente joven, hacia los instrumentos de tan fácil, y a veces decisiva, incidencia social; y mientras aprobamos en general las iniciativas ya en acto en los institutos de formación eclesial, no podemos dejar de recordar a los responsables que las mismas deberían ser reguladas según las normas de este Sagrado Dicasterio (...).

4 - A este respecto, nos parece superflua toda palabra que quiera relevar la delicadeza de conciencia y la particular sensibilidad de quien se está preparando para ser un homo Dei (2 Tim 4, 17) ante el mundo, y la consiguiente inconveniencia de que los alumnos del santuario sean admitidos a representaciones cinematográficas o televisivas, aunque sean de alto nivel artístico. Deseamos significar a quien corresponda que los criterios de selección para este especial tipo de espectadores deberán ser mucho más atentos y rigurosos de los adoptados para los simples fieles, si no queremos que el germen del

naturalismo ataque, quizá irreparablemente, a cuantos son llamados a ser, por singular privilegio, *dispensatores mysteriorum Dei* (1 Cor 4, 2) y *boni dispensatores gratiae* (Pt 4, 10).

5 - (...) 4) Todo espectáculo esté siempre seguido por una oportuna discusión crítica guiada por un sacerdote convenientemente preparado, y de probada espiritualidad.

5) El rector, de acuerdo con el Exc.mo Ordinario del lugar, provea a la específica formación de dicho sacerdote y, más aun, facilitándole en lo posible la participación en cursos de perfeccionamiento (...) y dotando la biblioteca de los profesores de las principales obras de crítica cinematográfica (...).

13.PABLO VI, Discurso al Primer Congreso de la A.C.E.C. (7 Julio 1964) sobre el conocimiento del magisterio eclesiástico:

" 4 - (...) El magisterio eclesiástico ha publicado una serie de documentos (...). Precisamente estos documentos nos aconsejan daros a vosotros (...) una primera recomendación: procurad conocer bien tales documentos, procurad saber bien el pensamiento de la Iglesia sobre cuanto se refiere a vuestra actividad; no os desagrade anteponer a las teorías de los maestros profanos, a las ideas de moda de los artistas, de los críticos, de la opinión pública, las enseñanzas tan meditadas, tan autorizadas, tan humanas del magisterio eclesiástico. Nuestra doctrina, también en este campo, donde los fenómenos están en continua evolución y las opiniones son cada día nuevas y volubles, no es una cadena molesta que frena nuestro paso en el seguimiento de hechos e ideas en rápido movimiento, sino un apoyo seguro para no quedar sumergidos, un criterio de juicio que nos ayuda a comprenderlo todo, a juzgarlo todo y clasificarlo rectamente, es fuente de pensamiento y de experiencia, que habilita a quien la posee a dominar el campo con autoridad, con honor, con capacidad de guía, de comprensión y de ayuda. Es un título de madurez, podríamos decir: *ut iam non simus parvuli *uctuantes et circumferamur omni vento doctrinae* (Ef 4, 14) ".

14.CONCILIO VATICANO II, decreto *Christus Dominus* sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia (26 Oct. 1965: A.A.S. 58 [1966], 673), sobre el uso de los *mass media* por parte de los Obispos, en el Capítulo II: *Los Obispos y las Iglesias particulares*:

13 - Esfuércense en aprovechar (...) para anunciar la doctrina cristiana (...) la difusión de la misma en públicas declaraciones (...) por medio de la prensa y de los varios medios de comunicación social, de que es menester usar a todo trance para anunciar el Evangelio de Cristo ".

15.PABLO VI, Carta apostólica *Ecclesiae Sanctae* para la aplicación de algunos decretos del Concilio Vaticano II (6 Agosto 1966: A.A.S. 58 [1966], 757), a propósito del n. 16 del *Christus Dominus* y del n. 19 del *Presbyterorum ordinis* dispone:

" 7 - Cuiden los Obispos, individualmente o en común, que todos los sacerdotes, incluso los dedicados al ministerio, lleven a cabo un curso de pastoral durante un año, inmediatamente después de su ordenación, y asistan, en tiempo prefijado, a otras clases que les brinden la oportunidad para un conocimiento más completo de la pastoral, de la teología, de la moral y de la liturgia (...).

16.PABLO VI, Carta encíclica *Sacerdotalis caelibatus* (24 Junio 1967: A.A.S. 59 [1967], 657). Los textos están tomados de la Segunda Parte de la Encíclica, donde se indican los medios para vivir serenamente la vida de castidad perfecta:

" 60 - (...) La dificultad y los problemas que hacen a algunos penosa, o incluso imposible la observancia del celibato, derivan no raras veces de una formación sacerdotal que, por los profundos cambios de estos últimos tiempos, ya no resulta del todo adecuada para formar una personalidad digna de un hombre de Dios (1 Tim 6, 11).

65 - Una vez comprobada la idoneidad del sujeto (...) se debe procurar el progresivo desarrollo de su personalidad, con la educación (...) intelectual y moral ordenada al control y al dominio personal de los instintos, de los sentimientos y de las pasiones.

70 - Los jóvenes deberán convencerse de que no pueden recorrer su difícil camino sin una ascesis particular, superior a la exigida a todos los otros fieles y propia de los aspirantes al sacerdocio. Una ascesis severa (...), que consista en un meditado y asiduo ejercicio de aquellas virtudes que hacen de un hombre un sacerdote (...) prudencia y justicia, fortaleza y templanza (...) castidad como perseverante conquista, armonizada con todas las otras virtudes naturales y sobrenaturales (...). De esta manera, el aspirante al sacerdocio conseguirá, con el auxilio de la gracia divina, una personalidad equilibrada, fuerte y madura (...).

77 - Justamente celoso de la propia e íntegra donación al Señor, sepa el sacerdote defenderse de aquellas inclinaciones del sentimiento que ponen en juego una afectividad no suficientemente iluminada y guiada por el espíritu, y guárdese bien de buscar justificaciones espirituales y apostólicas a las que, en realidad, son peligrosas suspensiones del corazón ".

17. S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular *I seminari minori* (23 Mayo 1968: *Enchiridion Vaticanum*, III, P. 161):

" La institución tiene una finalidad bien precisa: favorecer los gérmenes de vocación. De allí surgen la obligación de un régimen en armonía con la edad y las edades, un contacto más estrecho con la realidad de la propia familia, de la parroquia, de las organizaciones juveniles. Para tal fin deben ser usados los medios de comunicación social siguiendo las indicaciones de la prudencia educativa ".

18.S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 Marzo 1985). Además de las dos referencias explícitas a los *mass media* de los n. 68 Y 69, abundan las indicaciones más o menos relacionadas con los mismos. De los cinco números aquí reportados, el n. 4 pertenece a la *Introducción*; los nn. 67, 68 Y 69 forman parte del Capítulo X y se refieren a aspectos pastorales y didácticos; el n. 89 del Cap. XIV trata de la formación al juicio crítico:

4 - El ministerio sacerdotal (...) se ejerce hoy en una situación completamente nueva, que se manifiesta en las nuevas necesidades de los hombres y en la naturaleza de la actual cultura civil (...). Han de tenerse presentes constantemente estas facetas de la cultura de nuestro tiempo, ya que es necesario que las tenga en cuenta la vida y la acción del sacerdote y también la capacitación para su misión. Los jóvenes que en la actualidad ingresan en el Seminario comparten esta situación de la sociedad a través de los diversos medios de comunicación social y su espíritu se ve afectado por la problemática referente a la religión y, sobre todo, a la acción y vida del sacerdote.

67 - Enséñeseles también el modo apropiado de dirigirse a los hombres de nuestro tiempo, como el arte de hablar y de escribir (...) absolutamente necesaria para el sacerdote.

68 - Dado que en la cultura de hoy, los hombres se forman y mueven, no tanto por libros y profesores, cuanto, cada día con más amplitud, por los medios audiovisuales, es en sumo grado necesario que los sacerdotes estén capacitados para utilizarlos y utilizarlos bien, sin adoptar una postura pasiva ante ellos, sino estando siempre preparados para enjuiciarlos. Esto no puede conseguirse si en el Seminario no se educan por medio de hombres preparados o de experimentos orientados a este fin y llevados a cabo con prudencia y moderación, acompañados de una formación teórica y práctica, de forma que puedan valerse por sí mismos y formar a los fieles en lo referente a estos medios, y utilizarlos eficazmente en el apostolado.

69 - Iníciase a los alumnos, ya desde los primeros años del Seminario, y más intensamente a medida que avanzan en edad y formación, en las necesidades de la vida social, especialmente en las de su propia nación, para que aprendan a conocer los problemas y controversias sociales, a penetrar su naturaleza, sus relaciones mutuas, sus dificultades y consecuencias a partir de las materias que estudian, del trato con los hombres y las cosas, y de los acontecimientos de todos los días, y a buscar y sondear con equidad y justicia sus soluciones a la luz de la ley natural y de los preceptos evangélicos.

89 - Los alumnos aprendan a proceder críticamente en el juicio de la cultura de hoy y en la lectura de los autores, reteniendo lo admisible y rechazando lo inadmisibile. A esto puede contribuir muy eficazmente la lectura en común con los profesores de libros y revistas, a la que siga una discusión crítica ".

19. S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio catequístico general (11 Abril 1971: A.A.S. 64 [1972], 97):

123 - (...) Es tarea de la catequesis educar a los cristianos a discernir la naturaleza y el valor de lo que es propuesto a través de los *mass media*. Es evidente que esto presupone un conocimiento técnico del lenguaje de tales medios ".

20. SECRETARIADO PARA LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS, *Directorio ecuménico*. Parte II: *El ecumenismo en la enseñanza superior* (16 Abril 1970: *Enchiridion Vaticanum*, II, 1976, 1044):

" 92-13 - (...) Mientras la formación común o sistemática debe ser impartida por profesores católicos, especialmente en materias de exégesis, teología dogmática y moral, los alumnos católicos pueden frecuentar las escuelas que enseñan las disciplinas prácticas, como las lenguas bíblicas, los medios de comunicación social, la sociología religiosa en cuanto esta nueva ciencia se aplica a la observación de los hechos (...). Establecer todo esto corresponde a los superiores, sentido el parecer de los alumnos, según el reglamento del seminario y las normas dadas por el Ordinario que tiene jurisdicción sobre él ".

21. PABLO VI, Carta apostólica *Octogesimo adveniens*, al Card. Maurizio Roy, Presidente del *Consejo para los Laicos* y de la Pontificia Comisión *Iustitia et Pax* en el 80º aniversario de la encíclica *Rerum novarum* (1891-1971) (14 Mayo 1971: A.A.S. 63 [1971], 415). Trata de los influjos psico-sociales de los *mass media*:

" 20 - Entre los principales cambios de nuestro tiempo, no olvidemos la importancia siempre creciente de los instrumentos de la comunicación social y su influjo sobre la transformación de la mentalidad, de los conocimientos, de las organizaciones humanas y de la misma sociedad (...). "Cómo, entonces, no preguntarse sobre los detentores reales de este poder, sobre las finalidades que ellos persiguen y sobre los medios puestos en ejecución; en fin, sobre la repercusión de su acción respecto al ejercicio de las libertades individuales, tanto en el sector político e ideológico, como en la vida social, económica y cultural?".

22. PONTIFICIA COMISIÓN PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, Instrucción Pastoral *Communio et Progressio*, para la aplicación del decreto conciliar *Inter mirifica* (23 Mayo 1971: A.A.S. 63 [1971], 593). Trata la formación pastoral en general (n. 64), luego, en particular, de la educación de los receptores (nn. 15, 65-66, 69 Y 107), de la educación de los colaboradores en los *mass media* (n. 106), de la correspondiente enseñanza en la moral y la catequesis (n. 108), y del aporte del clero y de su formación específica (n. 110 y 111):

64 - Urge, ante todo, una formación que inculque profundamente los principios que han de regir el uso de los medios de comunicación social; principios que a todos afectan (...). Esta formación debe incluir unos principios claros y concretos sobre la peculiar naturaleza de cada uno de los instrumentos de comunicación social, sobre su situación, uso y recta aplicación, teniendo especialmente en cuenta el hombre y la sociedad.

15 - (...) No debe, pues, omitirse esfuerzo alguno para que los "receptores " (esto es: los que se benefician de lo que leen, oyen y ven) se capaciten para interpretar exactamente cuanto les suministran estos instrumentos, y para beneficiarse lo más posible y poder participar activamente en la vida social; sólo así estos instrumentos conseguirán su plena eficacia.

65 - Los usuarios necesitan una instrucción básica, para poder sacar de los medios de comunicación social el mayor provecho posible, no sólo con miras personales, sino para poder ser capaces de participar en el intercambio y diálogo social y en la colaboración de los miembros de la comunidad y poder encontrar

los más adecuados caminos para realizar la justicia internacional, logrando la superación de las estridentes diferencias entre los pueblos ricos y los subdesarrollados.

66 - Por lo cual, los usuarios necesitan una formación puesta al día y adaptada, suficiente y accesible. Los más competentes deben ayudar a esta formación continuada por medio de conferencias, círculos, aforos", reuniones y cursos de renovación.

69 - Esta formación se ha de desarrollar en las mismas escuelas con un método y sistema determinados, para que según sus distintos niveles, los alumnos lleguen gradualmente al conocimiento y aplicación de los principios, y a la lectura e interpretación de las obras modernas. En los planes de estudio, debe tener un puesto esta enseñanza que será después desarrollada en reuniones y ejercicios prácticos dirigidos por expertos.

67 - Nunca será demasiado pronto para inculcar en los jóvenes el criterio y sentido artístico y la conciencia de la propia responsabilidad moral en la selección de las publicaciones, películas y emisiones de televisión (...).

107 - La Iglesia juzga como urgentemente necesario el proporcionar formación cristiana a los mismos receptores (...). En efecto, los receptores bien formados serán capaces de tomar parte en el diálogo promovido por los medios de comunicación y sabrán a la vez pedirles comunicaciones más dignas y de más elevada calidad. Las escuelas e instituciones católicas tienen que cumplir su importante papel en este campo. En estos centros se ha de intentar no sólo formar buenos lectores, oyentes y espectadores, sino además hombres poseedores de ese "lenguaje total" que usan los medios de comunicación.

106 - Se invita a los Obispos, sacerdotes, religiosos y seglares y a cuantos de cualquier manera representan a la Iglesia, a que colaboren cada vez más en las publicaciones y a que intervengan en las emisiones de radio, televisión, y en el cine. Esta acción, para la cual deben ser invitados y estimulados constantemente, puede dar resultados sorprendentes. Pero la naturaleza misma de los instrumentos de comunicación exige de cuantos los utilizan, escribiendo, hablando o actuando, que estén perfectamente capacitados. Por eso los organismos nacionales y las instituciones creadas para este fin, han de cuidar que cuantos usen estos medios estén preparados a fondo y oportunamente.

108 - Los temas y cuestiones referentes a la comunicación social han de tener un lugar en la enseñanza teológica, especialmente en la moral y la pastoral, siempre que se aborden cuestiones relacionadas con este tema, y en sus líneas fundamentales; y también, en los libros de catequética. Esto se realizará más adecuadamente, cuando los teólogos mismos hubieren investigado más profunda y detalladamente las cuestiones que se indican en la parte primera de esta *Instrucción*.

110 - Cada uno según su función, Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, y también las organizaciones seglares han de colaborar en la formación cristiana en este campo, y con una visión social. Por ello, es necesario estén al corriente e informados de los progresos recientes. Esto impone un contacto directo y cierta familiaridad con los medios de comunicación social. Asimismo, todos ellos, a una con los profesionales, estudiarán los problemas de la comunicación social y cambiarán entre sí experiencias y criterios.

111 - Para que no estén completamente alejados de las realidades de la vida y asuman sin preparación la tarea apostólica, los futuros sacerdotes y los religiosos y religiosas, durante su formación en Seminarios y Colegios, han de estudiar la influencia de estos medios de comunicación sobre la sociedad humana y aprender su uso técnico. Esta preparación es parte de su formación integral; ya que es una condición imprescindible para ejercer un apostolado eficaz en una comunidad humana cada día más afectada por estos medios. Por ello es necesario que los sacerdotes, los religiosos y religiosas conozcan cómo nacen las opiniones y criterios, y así puedan adaptarse a las circunstancias del hombre actual, ya que la Palabra de Dios se proclama al hombre de hoy y estos medios prestan un eficaz apoyo a esta proclamación. Los alumnos que muestren una especial inclinación y capacidad en el uso de estos medios deben ser preparados más específicamente " .

23. S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA: *Orientaciones para la Educación en el Celibato Sacerdotal*: en ejecución de la encíclica de PABLO VI *Sacerdotalis caelibatus* (11 Abril 1974: *Enchiridion Vaticanum*, V, 1979, p. 188). En la parte IV, sobre la *Función Educativa del Seminario*, el último párrafo, que citamos aquí, trata sobre la *Función de los medios de la comunicación social*:

" 89 - Los medios de comunicación social tienen un papel importante en la formación del hombre de hoy, y también del sacerdote, y no son extraños al problema de la formación en orden a la castidad perfecta, ya que hoy se emplean al servicio de la sexualidad. El problema, pues, atañe al aspecto personal del sacerdote que, quiéralo o no, usará estos medios y estará sujeto a su influjo; atañe también al aspecto pastoral del sacerdote, que, como pastor, sabe que estos instrumentos contribuyen a informar, formar y madurar en sentido social a sus fieles, y que él debe estar en condiciones de ayudarles, ya sacando provecho de estos nuevos recursos, ya poniéndose en guardia contra lo que pudiera tener de nocivo su influjo (cfr. CONC. VAT. II Decr. *Inter mirifica*, repetidamente; PONT. COM. PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, Instruc. past. *Communio et progressio*, repetidamente).

Conviene que los aspirantes al sacerdocio sean iniciados en el uso de los medios de comunicación social, no sólo para la propia formación, sino como verdadera preparación para el apostolado y se les ejercite en el arte de comunicar, de palabra y por escrito, el pensamiento a sus contemporáneos de manera adaptada a la mentalidad moderna.

Se trata evidentemente de un problema de enorme amplitud y gravedad, si se tiene presente el verdadero estado de la prensa actual y la difusión y el impacto de la radio y la televisión. El ambiente exterior e interior de una comunidad seminarística depende estrechamente del uso de estos medios, que influyen ampliamente en la formación o deformación de los aspirantes al sacerdocio.

El problema pedagógico de los medios de comunicación social no puede reducirse solamente a una reglamentación disciplinar sobre el uso de los mismos. Es, sobre todo, un problema de educación positiva, de reflexión sobre el fenómeno social en el que estamos inmersos; problema de preparación y de cultura de maestros capaces de atender bien a este aspecto de la formación. Se trata no sólo de limitar los daños de un instrumento que puede ser peligroso, sino también de formar hombres adaptados a vivir responsablemente en lo concreto de la realidad diaria ".

24. PABLO VI, Mensaje para la VIII Jornada Mundial de los *mass media* (16 Mayo 1974: *L'Osservatore Romano*, 17 Mayo 1974) sobre el tema *Los mass media y la evangelización del mundo contemporáneo*:

" 10 - Nuestra atención es atraída por la búsqueda de una renovación de los métodos de apostolado, aplicando los nuevos instrumentos audiovisuales y de prensa en la catequesis, en la multiforme obra educativa, en la presentación de la vida de la Iglesia, de su liturgia, de sus finalidades, pero, sobre todo, del testimonio de fe y de caridad que la anima y renueva.

11 - Por último, debe considerarse el recurso a los instrumentos de la comunicación social para alcanzar los países, los ambientes, las personas a las cuales el apostolado de la palabra no puede llegar directamente a causa de particulares situaciones, por escasez de ministros, o porque la Iglesia no puede ejercitar libremente su misión ".

25. PABLO VI, *Alocución* (22 Junio 1974: *L'Osservatore Romano*, 23 Junio 1974) sobre las tareas propias del sacerdote:

"17 - (...) Como Jesús, como los Apóstoles, los sacerdotes están al servicio total de Dios y del hombre: esta es su destinación. He ahí, entonces, el deber de su formación, que les atañe en un continuo "crescendo". Formación *espiritual* (...); formación *pastoral*, buscando y preguntándose, a la luz de los documentos del Vaticano II, cómo servir más eficazmente al mundo en el cual están llamados a vivir y a operar en el nombre de Cristo; formación *doctrinal*, radicada en la fe y adaptada a los tiempos, que los ayude a comprender mejor el mundo, en un estudio no sólo fenomenológico, sino nutrido por la linfa vital de la Revelación y de la Tradición, para tener un pensamiento robusto y ser así la levadura en la masa y

llevar al mundo la luz de Cristo ".

26. PABLO VI, Discurso a la Primera Congregación General del Sínodo de los Obispos 1974 sobre la *Evangelización* (27 Sept. 1974: A.A.S. 66 [1974], 563):

" (...) Es necesario no olvidar las inmensas posibilidades, un tiempo impensadas, que ofrece el mundo de hoy sobre las sendas de aquellos que, en nombre de Cristo, traen el *anuncio del bien* (Rom 10, 15). En efecto, "¿quién puede decir cuán vastos horizontes hayan abierto los instrumentos de comunicación social a la difusión universal y simultánea de la Palabra de salvación? (...). De aquí la necesidad de concebir hoy día la actividad de evangelización de manera que se abra a las necesidades de nuestro tiempo, respecto a los métodos, a las iniciativas, a la coordinación y a la formación de los operarios evangélicos ".

27. SÍNODO DE LOS OBISPOS 1974 sobre la *Evangelización*, Declaración Sinodal *In Spiritu Sancto* (25 Octubre 1974: *Enchiridion Vaticanum*, V, 1979, n. 619):

" 9 - (...) La comunicación del Evangelio (...) está determinada por varios elementos profundamente relacionados con los mismos auditores de la Palabra: sus necesidades y deseos, la manera de hablar, de sentir, de pensar, de juzgar, de entrar en relación con los demás etc. (...). Además, el progreso de los instrumentos de la comunicación social ha abierto nuevas vías a la evangelización, conformes a la manera de pensar y de actuar de los hombres de hoy ".

28. PABLO VI, Discurso de clausura del Sínodo de los Obispos 1974 sobre la *Evangelización* (26 Octubre 1974: A.A.S. 66 [1974], 635):

" (...) Por último, este Sínodo ha sido fructuoso porque hoy está presente en la Iglesia una conciencia ciertamente viva y una aguda voluntad de obrar, que nos estimula a usar también todos aquellos subsidios exteriores que nos ofrecen hoy día el arte, o los hallazgos tecnológicos, para que con la predicación divulguemos en todas partes la buena nueva ".

29. SECRETARIADO PARA LA UNIÓN DE LOS CRISTIANOS, *Orientaciones y Sugerencias* para la aplicación de la Declaración Conciliar *Nostra aetate* (1 DiC. 1974: A.A.S. 67 [1975], 73). Sobre la formación de los educadores:

" La información sobre estas cuestiones debe interesar a todos los niveles de enseñanza y de educación del cristiano. Entre los medios de información, una particular importancia revisten (...) los medios de comunicación social (prensa, radio, cine, televisión). El uso eficaz de tales medios presupone una específica formación de los maestros y de los educadores en las escuelas, como también en los seminarios y en las universidades ".

30. SECRETARIA DE ESTADO, Carta al Presidente de la O.C.I.C., Lucien Labelle (4 Abril 1975):

" (...) el clero y los responsables laicos deben sentirse estimulados a sensibilizar al mundo del cine en los valores verdaderamente humanos y evangélicos, contra las ideologías adversas, y a hacer más eficaces las instituciones eclesiales que coordinan este apostolado ".

31. PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, sobre la evangelización del mundo moderno (8 DiC. 1975: A.A.S. 68 [1976], 5). Los textos tratan de la adaptación y fidelidad del lenguaje a las condiciones locales, y de la preparación de los evangelizadores:

" 63 - Las Iglesias particulares (...) tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después, de anunciarlo en ese mismo lenguaje. Dicho trasvase hay que hacerlo (...) en el campo de las expresiones litúrgicas, pero también a través de la catequesis, la formulación teológica, las estructuras eclesiales secundarias, los ministerios. El lenguaje debe entenderse aquí no tanto a nivel semántico o literario cuanto al que podría llamarse antropológico y cultural.

73 - Para los agentes de la evangelización se hace necesaria una seria preparación. Tanto más para quienes se consagran al ministerio de la Palabra. Animados por la convicción, cada vez mayor, de la grandeza y riqueza de la Palabra de Dios, quienes tienen la misión de transmitir deben prestar gran atención a la dignidad, a la precisión y a la adaptación del lenguaje. Todo el mundo sabe que el arte de hablar reviste hoy día una grandísima importancia. "Cómo podrían descuidarla los predicadores y los catequistas? Deseamos vivamente que en cada Iglesia particular los Obispos vigilen por la adecuada formación de todos los ministros de la Palabra. Esta preparación, llevada a cabo con seriedad, aumentará en ellos la seguridad indispensable y también el entusiasmo para anunciar hoy día a Cristo".

32. SÍNODO DE LOS OBISPOS 1977, sobre la *Catequesis hoy*. XX de las *Propositiones*, leída en la XV Congregación General, del 21 Octubre 1977, y aprobada en la XVI, del sucesivo 22 Octubre:

" Los instrumentos de comunicación social hodiernos ofrecen a la catequesis una oportunidad de la cual no se puede prescindir (...). Un número enorme de cristianos sufre el influjo de tales instrumentos, sin estar preparados para reaccionar con espíritu crítico. Estos instrumentos, especialmente la radio y la televisión, son los únicos capaces de alcanzar ambientes y personas incluso distantes, emarginados o en cualquier modo impedidos en la libertad religiosa de participar en la vida de la Iglesia.

Grande es también el peso de estos instrumentos en la formación de la opinión pública; la catequesis debe usarlos de manera recta y eficaz, educando a los cristianos a usarlos con sentido crítico a fin de neutralizar los efectos nocivos (...). Se continúe la preparación de personal idóneo, en el respecto religioso y técnico, que se dedique eficazmente a este género de apostolado".

33. PABLO VI, Mensaje para la XII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, sobre el tema *Expectativas, derechos y deberes de los receptores* (23 Abril 1978: A.A.S. 70 [1978], 341): " (...) si es verdad que el futuro de la familia humana depende en gran medida del uso que sabrá hacer de los propios medios de comunicación, es necesario reservar a la formación de los receptores una consideración prioritaria, tanto en el ámbito del ministerio pastoral, como, en general, en la obra educativa.

La primera educación en este campo debe tener lugar en el interior de la familia (...). Debe continuar, luego, en la escuela. El Concilio Ecuménico Vaticano II hace de ella una obligación específica para escuela católica de todo grado (cfr. Decr. *Inter mirifica*, n. 16) y para las asociaciones de inspiración cristiana y de carácter educativo, agregando en particular: "Para realizar esto con mayor rapidez, la exposición y explicación de la doctrina y de la disciplina católicas en la materia deben enseñarse en el catecismo" (*ibid.*). Los maestros no deben olvidar que su actividad pedagógica se desarrolla en un contexto en el cual tantas transmisiones y tantos espectáculos que afectan a la fe y a los principios morales alcanzan diariamente a sus alumnos, que necesitan, por tanto, continuas e claras explicaciones o rectificaciones".

34. JUAN PABLO I, Discurso al clero romano después de su elección (7 Sept. 1978: *L'Osservatore Romano*, 1 Octubre 1978):

" 4 - La "gran" disciplina exige un clima adecuado. Y en primer lugar, el recogimiento (...). En torno a nosotros hay un continuo movimiento y hablar de personas, de diarios, de radio y televisión. Con medida y disciplina sacerdotal debemos decir: "Más allá de ciertos límites, para mí, que soy sacerdote del Señor, vosotros no existís; yo debo procurarme un poco de silencio para mi alma; me alejo de vosotros para unirme a mi Dios". Y sentir a su sacerdote habitualmente unido a Dios es, hoy día, el deseo de muchos buenos fieles".

35. JUAN PABLO II, Discurso a los dirigentes de la UNDA (25 Octubre 1978: *L'Osservatore Romano*, 28 Octubre 1978), sobre la radio y la televisión: " (...) instrumento de evangelización debe ser un uso extremadamente competente y profesional de la radio, de la televisión y de los medios audiovisuales (...): esto se alcanza solamente con un profesionalismo que no admite superficialidad ni improvisación".

36. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* sobre los estudios en las Universidades y Facultades eclesíásticas (29 Abril 1979: A.A.S. 71 [1979], 469). En la Parte I: *Normas comunes*, el Título VIII: *Cuestiones Didácticas*, dice:

" Art. 55. ò 1. La Facultad debe disponer además de medios técnicos, audiovisuales, etc., que sirvan de ayuda para la enseñanza.

ò 2. En correspondencia con la naturaleza y finalidad peculiares de la Universidad o Facultad haya también institutos de investigación y laboratorios científicos, así como otros medios necesarios para conseguir el fin que les es propio.

37. S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción *In ecclesiasticam futurorum*, sobre la formación litúrgica en los Seminarios (3 Junio 1979: *Enchiridion Vaticanum*, VI, 1980, P. 1044). En la Parte II: *La enseñanza de la Sagrada Liturgia en los Seminarios*, en el n. 58 dice:

" 58 - Es además particularmente necesario que los alumnos reciban lecciones sobre el arte de hablar y de expresarse con gestos, así como acerca del uso de los instrumentos de comunicación social. En la celebración litúrgica, en efecto, es de la máxima importancia que los fieles comprendan no sólo lo que el sacerdote dice o recita, sea que se trate de la homilía o del rezo de oraciones y plegarias, sino también aquellas realidades que el sacerdote debe expresar con gestos y acciones. Esta formación reviste tan grande importancia en la liturgia renovada, que merece un cuidado especial ".

38. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Catechesi tradendae* sobre la catequesis en nuestro tiempo (16 Octubre 1979: A.A.S. 71 [1979], 1277):

" 46 - Desde la enseñanza oral de los Apóstoles a las cartas que circulaban entre las Iglesias y hasta los medios más modernos, la catequesis no ha cesado de buscar los métodos y los medios más apropiados a su misión, con la participación activa de las comunidades, bajo impulso de los Pastores. Este esfuerzo debe continuar.

Me vienen espontáneamente al pensamiento las grandes posibilidades que ofrecen los medios de comunicación social y los medios de comunicación de grupos: televisión, radio, prensa, discos, cintas grabadas, todo lo audiovisual. Los esfuerzos realizados en estos campos son de tal alcance que pueden alimentar las más grandes esperanzas. La experiencia demuestra, por ejemplo, la resonancia de una enseñanza radiofónica o televisiva, cuando sabe unir una apreciable expresión estética con una rigurosa fidelidad al Magisterio. La Iglesia tiene hoy muchas ocasiones de tratar tales problemas --incluidas las jornadas de los medios de comunicación social--, sin que sea necesario extenderse aquí sobre ello, no obstante su capital importancia ".

39. S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta Circular sobre algunos aspectos más urgentes de la *Formación Espiritual en los Seminarios* (6 Enero 1980: *Enchiridion Vaticanum*, VII, 1982, P. 68). En la Parte II: *Orientaciones*, el n. 3: *La palabra de la cruz: los " sacrificios espirituales "*, dice:

" (...) Un sacerdote no puede verlo todo, o*erlo todo, decirlo todo, gustarlo todo ... El Seminario debe haberlo hecho capaz, en la libertad interior, de sacrificio y de una disciplina personal inteligente y sincera ".

40. S. CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Decreto *Ordo lectionum missae* sobre las lecturas de la Misa (21 Enero 1981: *Enchiridion Vaticanum*, VII, 1982, P. 922). En el Capítulo II: *La celebración de la Liturgia de la Palabra*, de la Parte I: *La Palabra de Dios en la Celebración de la Misa*, el n. 34 dice:

" (...) Se debe velar para que los lectores dispongan sobre el ambón de una iluminación suficiente para la lectura del texto, y puedan servirse, según la oportunidad, de los modernos instrumentos técnicos para que los fieles los puedan cómodamente escuchar ".

41. Codex iuris canonici, Libreria Editrice Vaticana, 1983. Promulgado por Juan Pablo II el 25 Enero 1983 con la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, entrado en vigor el 27 de Nov. del mismo año. De los nueve cánones que tratan de los instrumentos de comunicación social--los 666, 747, 761, 779, 804, 822, 823, 1063 Y 1369--se citan sólo los cinco que de alguna manera se refieren a la formación específica del clero.

El Can. 666, en el Libro II: *Del Pueblo de Dios*; en la Parte III: *De los Institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica*; el Cap. IV: *De las obligaciones y derechos de los institutos y de sus miembros*, dice:

" Debe observarse la necesaria discreción en el uso de los medios de comunicación, y se evitará lo que pueda ser nocivo para la propia vocación o peligroso para la castidad de una persona consagrada ".

El Can. 747, en el Libro III: *La función de enseñar de la Iglesia*, dice:

õ 1. La Iglesia (...) tiene el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes, utilizando incluso sus propios medios de comunicación social.

õ 2. Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes la orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas ".

El Can. 761, siempre en el Libro III: *La función de enseñar de la Iglesia*, pero en el Título I: *Del ministerio de la palabra divina*, dispone: " Deben emplearse todos los medios disponibles para anunciar la doctrina cristiana, sobre todo la predicación y la catequesis (...), pero también la enseñanza de la doctrina en escuelas, academias, conferencias y reuniones de todo tipo, así como su difusión mediante declaraciones públicas, hechas por la autoridad legítima con motivo de determinados acontecimientos, y mediante la prensa y otros medios de comunicación social ".

El Can. 779, en el mismo Libro III y Título I, pero en el Capítulo II: *De la formación catequética*, dispone:

" Se ha de dar la formación catequética empleando todos aquellos medios, material didáctico e instrumentos de comunicación que sean más eficaces para que los fieles, de manera adaptada a su modo de ser, capacidad, edad y condiciones de vida puedan aprender la doctrina católica de modo más completo y llevarla mejor a la práctica ".

El Can. 822, siempre en el Libro III, pero en el Título IV: *De los instrumentos de comunicación social y especialmente de los libros*, sobre el uso eclesial de los *mass media*, dispone:

õ 1. Los pastores de la Iglesia, en uso de un derecho propio de la Iglesia y en cumplimiento de su deber, procuren utilizar los medios de comunicación social.

õ 2. Cuiden los mismos pastores de que se instruya a los fieles acerca del deber que tienen de cooperar para que el uso de los instrumentos de comunicación social esté vivificado por espíritu humano y cristiano.

õ 3. Todos los fieles, especialmente aquellos que de alguna manera participan en la organización o uso de esos medios, han de mostrarse solícitos en prestar apoyo a la actividad pastoral, de manera que la Iglesia lleve a cabo eficazmente su misión, también mediante esos medios ".

42. JUAN PABLO II, Mensaje para la XIX Jornada Mundial (19 Mayo 1985), sobre el tema: " Los *mass media* para una promoción cristiana de la juventud ": 15 Abril 1985 (*L'Osservatore Romano*, 27 Abril 1985, p. 5). Los dos pasos reportados contienen una de las primeras alusiones del Magisterio a la *tecnología* y un enésimo reclamo a la formación seminarística teórica y práctica:

" El mundo de la comunicación social se encuentra hoy sometido a un desarrollo tan vertiginoso cuanto complejo e imprevisible--se habla ya de *época tecnotrónica*, para indicar la creciente interacción entre tecnología y electrónica--y afectado por no pocos problemas (...), en relación con las perspectivas abiertas mediante el empleo de los satélites y la superación de las barreras del éter. Se trata de una revolución que no sólo comporta un cambio en los sistemas y las técnicas de comunicación, sino que afecta a todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana (...).

" (...) Esto pide evidentemente: 1. Una profunda acción educativa, en la familia, en la escuela, en la parroquia, a través de la catequesis, para instruir y guiar a los jóvenes a un uso equilibrado y disciplinado de los *mass media*, ayudándolos a formarse un juicio crítico, iluminado por la fe, sobre las cosas vistas, oídas y leídas (cfr. *Inter mirifica*, nn. 10, 16; *Communio et progressio*, nn. 67-70, 107); 2. Una cuidada y específica formación teórica y práctica en los seminarios [...] no sólo para conseguir un conocimiento adecuado de los medios de comunicación social, sino también para realizar las indudables potencialidades en orden a reforzar el diálogo en la caridad y los vínculos de comunión (*Communio et progressio*, nn. 108, 110, 115-117)".

APENDICE II: INDICE DE TEMAS

Premisa - La aparente complejidad de este Índice de temas no debe impresionar. Ella no hace más que reflejar la interdisciplinariedad que caracteriza la ciencia y el estudio de la comunicación humana y, en particular, la ciencia y el estudio de la hodierna comunicación massmedial, en su complejo y respecto de cada uno de sus instrumentos, especialmente si el estudio se realiza a un tiempo con intenciones humanoculturales y cristiano-morales. En efecto, se puede decir que coniuyen en él, más o menos directamente todas las ciencias del hombre: desde la semiología, la lingüística, la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología social y cultural... a la pedagogía, la didáctica, la tecnología, la economía, el derecho, las artes: figurativas y musicales, narrativa y dramaturgica...; no menos que--sobre todo para los que se dedican al apostolado--la teología, la moral y la pastoral.

Obviamente, un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los *mass media* y de todas y cada una de estas disciplinas no es pensable. No sin razón los massmediólogos se limitan, en general, a profundizar uno u otro mass medium o disciplina, conforme a los propios intereses y posibilidades culturales o profesionales. Lo mismo hacen las publicaciones sobre este tema que, de hecho, abundan más que nada en ensayos e investigaciones sectoriales. Sin embargo, la finalidad específica de estas Orientaciones--que es la formación, al mismo tiempo humano-cultural y cristiano-moral de los futuros sacerdotes para el recto uso, primero, personal y luego, pastoral, de todos los instrumentos de la comunicación social--comporta necesariamente una adecuada impostación interdisciplinar, ya en la formación de base de los receptores (cfr. Orientaciones, n. 16); pero también, y sobre todo, en la de segundo nivel, a saber, el nivel pastoral. Una y otra formación intentan mediar entre otras dos propiamente sectoriales como son, por una parte, la teórica y práctica destinada a preparar los cuadros operativos de cada uno de los *mass media*: periodistas, cineastas, operadores, radiotelevisivos, críticos, etc.; y, de otra parte, la de erudición académica, destinada a proveer tratadistas y docentes de cada una de las disciplinas.

En la práctica, en la formación integral del primer nivel, o " de base ", de este Índice de Temas convendrá tener presente al menos los nn. 1-6: sobre la comunicación humana en general; los nn. 9-11: sobre sus hodiernos instrumentos; el n. 12: sobre su actual evolución telemática; los nn. 13-16: sobre sus funciones; el n. 19: sobre el Magisterio eclesial acerca del tema; y el n. 32: sobre el uso de la comunicación massmedial por parte de los estados consagrados. Se trata de exponerlos y explicarlos suficientemente, en unas veinte lecciones, a los comienzos de la vida seminarística, para luego ponerlos al día y aplicarlos en ejercitaciones prácticas sobre cada uno de los media (cfr. Orientaciones, nn. 15 y 18b), adecuadas a los niveles de estudio durante toda la permanencia en el Seminario.

En cambio, en la formación del segundo nivel, pastoral, es necesario que todos los temas sean retomados y tratados exhaustivamente por los respectivos especialistas (cfr. Orientaciones, n. 23): o en un

conveniente número de lecciones y de ejercitaciones distribuidas, según la afinidad de las materias, en los currículum filosófico y teológico (cfr. Orientaciones, n. 26), o bien, estructuradas en un currículum propio, en el cual el alumno pueda eventualmente profundizar y elaborar un tema particular en una tesis final, a nivel de "especialización", que, además, lo habilite a la enseñanza específica en los primeros dos niveles (cfr. Orientaciones, nn. 9 y 27).

I - LA COMUNICACION HUMANA

1. La comunicación intencional: nociones y terminologías. Semiótica. Signos/códigos. Codificar/decodificar. Denotación/connotación.

2. Idoneidad comparada de comunicación de signos/códigos. Respeto a los contenidos expresados/comunicados, a las audiencias, al tipo de eficacia, a los *feed back*.

3. Evolución en el tiempo. *En la antigüedad*: la comunicación tradicional. Desde la comunicación gestual a la verbal-hablada, a la verbalescrita-ideográfica, a la escrita-alfabética, a la escrita-tipográfica.

4. Evolución en el tiempo. *En la época actual*: la comunicación instrumental. Desde el diario, al cine, a la radio, a la televisión y a la actual comunicación global tecnotrónica. Hacia la informática y la telemática. Interacción entre desarrollo tecnológico, fuentes energéticas y socio-cultural.

5. Investigaciones y estudios sobre los instrumentos de la comunicación social. Origen y desarrollo. Teorías y propuestas. Apreciación de conjunto sobre los resultados alcanzados. Relieves sobre terminologías corrientes: *mass media*, *mass communications*, *audiovisuels*, *techniques de diffusion* ..., y la terminología conciliar: "instrumentos de la comunicación social".

6. Algunos "lugares" clásicos: H. D. Lasswell y su fórmulaesquema; C. E. Shannon - W. Weaver y la *Teoría de la información*; H. D. Lasswell, B. Berelson, A. A. Moles, E. Morin ... y *el Content Analysis*; E. Katz - P. Lazarsfeld, R. K. Merton y el *Two Step Flow of Communication*; J. K. Klapper y la exposición-percepción-memorización selectiva; "El medio y el mensaje" y la "Aldea cósmica" de H. Innis y M McLuhan; el "Choc del futuro" de A. Toffler ...

7. Los fenómenos psico-sociales relacionados con los *mass media*. Socialización. Movilidad social. Reducción de la *privacy*. Aculturación global-informal. Sociedad opinional-pluralística.

8. Frentes pro/contra los efectos culturales y morales de los instrumentos de la comunicación social. Elites/masas y culturas "diversas". La *Escuela de Frankfurt*: T. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse ... y los "otros": posible acuerdo.

9. Los *mass media* en particular: LA PRENSA. Desarrollo técnico: desde Gutenberg a la composición/prensa foto-electrónica. Los géneros. Información/actualidad y "la noticia". La organización periodística: nacional y mundial. Cómo se "lee" el diario.

10. Los *mass media* en particular: EL CINE. *Evolución técnica*. Cine "lenguaje" ("específico fílmico") y cine-vehículo. El cine espectáculo entre arte e ideología. Elementos de la comunicación fílmica. Teorías sobre la sugestión icónica. Génesis del film. Estructuras económico-industriales en la propia nación y en el mundo. Cómo "leer" el film. La crítica del film: parcial y total.

11. Los *mass media* en particular: LA RADIO-TELEVISION. Nociones técnicas: evolución y *standard*. En directa y en diferida. Relaciones con la prensa-información y con el cine-espectáculo. Goce crítico de la radio y de la televisión.

12. El futuro ha comenzado. Cibernética, electrónica, informática y telemática. Del transistor a la miniaturización y al laser. Discos y audio- y video-cassette. *Computers*, memorias, bancos-datos y satélites. Hacia la comunicación instantánea-ubicuitaria.

13. Las funciones: LA DIVERSIÓN. Tendencia oligopolística de los instrumentos de la comunicación social. Participación directa (sport, turismo) y experiencias vicarias. Evasión pasivo-dispersiva y "recreación" estético-cultural. Del tiempo ocupado al tiempo libre y al tiempo liberante.

14. Las funciones: LA INFORMACIÓN. Nociones y términos. Coeficientes de la "noticia". Fuentes y vehículos. Las agencias: en la nación e internacionales. Desarrollo histórico: de la enseñanza-cultura a la actualidad; del hecho al derecho. Situación actual y su función social. El nuevo "Orden mundial de la Información"; los dos Informes: S. Nora - A. Minc y S. Mac Bride.

15. Las funciones: LA PROPAGANDA y LA PUBLICIDAD. Conceptos y términos: autónoma o por inserción, explícita o redaccional, directa o indirecta (y subliminal). El manifiesto. Los modernos mecanismos suasivos: de impírica a sistemático-motivacional (Pavlov, Freud...). Desarrollo en el tiempo: de ocasional a permanente. *El marketing*. Propaganda ideológica y *mass media* en los "regímenes" recientes. El *slogan*. Condicionamiento entre publicidad e instrumentos de la comunicación social hoy.

16. Las funciones: LA OPINIÓN PÚBLICA. Nociones: "opiniones" y verdad/certeza; "público" y no-público. Terminologías y acepciones no coherentes, y análisis factual (elementos y factores) del fenómeno. Desarrollo en el tiempo y actual espacio psico-social. Elementos de doxometría. Sondeo cuantitativo o motivacional; indirecta o directa; por sondeo o por muestra. Relevación, escrutinio y elaboración de los datos. Condiciones de atendibilidad.

II - MEDIOS E INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN E IGLESIA

17. El hecho religioso como comunicación. En la antropología cultural. En la Revelación vetero-testamentaria: de la transmisión oral a la escriturística: tensiones socio-religiosas perdurantes en el tiempo de Jesús. En la Iglesia del pasado: de la transmisión manuscrita a la impresa. Problemas socio-culturales y político-religiosos sucesivos a la prensa de Gutenberg. Comunicación e Iglesia en la época de los instrumentos de la comunicación social.

18. Praxis y disciplina pasada de la Iglesia: *respecto a los medios* de expresión/comunicación tradicional. Las artes figurativas. El teatro. El manuscrito y los orígenes de la disciplina de censura: represiva y preventiva. La edición: *imprimatur* y régimen de privilegios. El *Índice*. *Respecto a los instrumentos* de la comunicación social: el diario, prevenciones y retardos: "prensa perversa" y "prensa buena" y no "información". El cine: de la desconfianza a la acogida. La radio-televisión: de los contenidos a los instrumentos. *Respecto a la sociedad informatizada* (bancos datos).

19. *Mass media* y Magisterio. Características y valores. Los documentos principales: *Vigilanti cura* de Pío XI; los Discursos sobre el film ideal y la *Miranda prorsus* de Pío XII, y, sobre todo, el *Inter mirifica* del Concilio, la *Communio et progressio*, y el *Código de Derecho Canónico* del post-Concilio.

20. Hacia una teología de los instrumentos de la comunicación social. "Útil o necesaria? Requisitos para una teología específica. Propuestas avanzadas. Elementos en el Magisterio: de la *Miranda prorsus* a las "tesis" y a los modelos de la *Communio et progressio*.

III - PASTORAL DE LOS MASS MEDIA EN GENERAL

21. Deberes-derechos originarios de la Iglesia: de uso y de docencia. Naturaleza, ámbitos y sujetos. Condiciones técnico-jurídicas, situaciones de hecho y ejercicio efectivo. Los oportunos "subsidios pobres".

22. Condiciones de eficacia. Globalidad de acción. Competencias y unión de cuadros: clero, religiosos y laicos. Actualización de datos y medios económicos. Opciones preferenciales: positivas más que negativas; formación humano-cristiana: de los receptores, de los promotores, de los mismos operadores pastorales.

23. Instituciones eclesiásticas y eclesiales. En general: ámbitos y prestaciones; estructuras y finalidades; condiciones de eficiencia. En particular: en la Curia Romana: la Pontificia Comisión para las Comunicaciones Sociales. A nivel internacional: para la prensa, la UCIP (Union Catholique Internationale de la Presse); para el cine, la OCIC (Organisation Catholique Internationale di Cinéma); para la radio-televisión, la UNDA. A nivel nacional e (inter) diocesano: las respectivas Oficinas.

24. Mass media y predicación. Dicción y gestualidad. Objeciones sobre la eficacia de la palabra viva y medios técnicos. Respuestas del Magisterio: en la *Inter mirifica*, en la *Communio et progressio* en el Directorium pastoral de los Obispos, en el *Directorium catechisticum generale*, en el nuevo Código de Derecho Canónico. " Predicación " y no propaganda-publicidad, " mensaje " y no protagonismo.

25. Subsidios pastorales colindantes con los *mass media*. Teatro, artes figurativas, edición y gráfica, cantos y sonido, discos y cassette, *group-media multimedia* y *minimedia*...

26. *Mass media*, liturgia y sacramentos. Interferencias entre técnica, " presencia " y participación. Normativa vigente, especialmente sobre la Santa Misa. Casos abiertos: radio-televisión y sacramento del matrimonio, sacramento de la penitencia, " participación " al Sacrificio eucarístico. Posibles normativas futuras.

27. La información (se suponen las nociones del n. 14). Afirmación del derecho en las Cartas internacionales y europeas; en los documentos del Magisterio más reciente. Razones, sujetos, extensión y límites del derecho; deberes correspondientes: en los promotores y en los receptores de los instrumentos de la comunicación social. Objetividad-verdad e integridad en la información " honesta ". Deontología profesional de los informadores a diversos niveles. Deber y praxis de informarse en los sujetos del derecho. En la telemática: derecho-deber de la *privacy* y bancos-datos.

28. La propaganda-publicidad (se suponen las nociones del n. 15). Problemática moral y pastoral de la propaganda (ideológica): monopolios y oligopolios de los *mass media* y *contra-whisper propaganda*. Para la publicidad: cuestiones abiertas de deontología profesional acerca de: sus contenidos, los medios suasivos, el privilegiar algunos instrumentos a daño de la sobrevivencia de otros. Los receptores: contra la masificación y el consumismo.

29. La opinión pública (se suponen las nociones del n. 16). Relevancia socio-moral-religiosa del fenómeno, y consiguientes deberes-responsabilidad personales, de los formadores, animadores y portadores de " opiniones públicas ". Los *opinion leaders*. Las *public relations*. Individuación y movilización de los medios lícitos y razonables, o solamente " eficaces ".

30. Una cuestión teológico-pastoral relacionada con los *mass media*: la información *en la Iglesia*. Disciplina del secreto, o " Ciudad sobre el monte "? *Excursus* histórico, y razones para una actual información como norma. Derechos, deberes y condiciones de validez en el Magisterio post-Conciliar. En la praxis eclesial: las oficinas y los vehículos de información: medios y personal.

31. Otras cuestiones de actualidad relacionadas con los *mass media*: la llamada " opinión pública " *en la Iglesia*. Espacio opinable en la Iglesia, incluso teológico. Divergencia entre libre diálogo opinable y " opinión pública " en el Magisterio. Razones, sujetos, condiciones y " lugares " para el primero. Los factores dirimientes para la segunda: los sujetos, el objeto, la dinámica de formación, la dinámica de choque. " Opinión pública " y eficacia actual del Magisterio.

32. *Mass media* y estados consagrados. Evolución socio-disciplinar: desde " *fuera del mundo* " a " *en el mundo pero no del mundo* ". Presunción de peligro y promoción humano-pastoral. Prohibiciones externas y disciplina personal. Opciones cuantitativas y cualitativas, comunitarias y personales. Rectificaciones y compensaciones.

33. Adaptación pastoral general: *didáctica*. En la cultura técnicoicónica de masa: alterado ideal humanístico, variados los centros de interés de los receptores: cambian]os modos de

expresión-comunicación, y los procedimientos lógicos: de la deducción a la inducción. Cómo alcanzar aún a las necesarias certezas de razón y de fe.

34. Adaptación pastoral general: *pedagógica*. En la crisis de la autoridad: de las normas impuestas a la persuasión dialogada. En un ambiente que ya no protege: de las defensas externas a las defensas internas adquiridas. En socialización avanzada: moral y espiritualidad de individualísticas a comunitarias.

IV - PASTORAL DE CADA MASS MEDIUM EN PARTICULAR

35. La prensa (además de lo dicho en el n. 9). Prensa " *honest* ". Periodistas e interferencia del *Estado*: tutelas, prevenciones, represiones e interferencia de la *propiedad*: co-dirección o cogestión, y libertad de opinión-expresión; interferencia de la *publicidad*. Responsabilidad social de los receptores. Prensa "*católica*" : acepción actual del término y finalidades propias. "" Oficial " de la jerarquía, o de opinión? "De información, o de predicación? Problemas de los operadores, deberes de los lectores. Prensa-forum.

36. El cine (además de lo dicho en el n. 10). Moral y pastoral de los *hechos cinematográficos*: "operar en la producción-distribuciónejercicio? Film edificante y film religioso. Cine católico. Moral de hechos *filmicos*: acciones humanas obradas, y acciones representadas; detalles sugestivos y tensos del film. *Moral del espectador*: Selección de los film y normatividad de las " Cualificaciones cinematográficas ". Crítica e cultura cinematográfica. Cineforum.

37. La radio-televisión (además de lo dicho en el n. 11). Actual sociedad pluralista, relativos programas y exposiciones selectivas. Comportamiento de los educadores. Responsabilidad (*feed back*) de los receptores. Promotores honestos y " católicos " en las transmisiones laicas: conciencia y competencia. Consejeros eclesiásticos. Programas " católicos ": posibilidades y límites. Radio-teleforum.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

LIBERTATIS CONSCIENTIA

Instrucción sobre libertad cristiana y liberación

«La verdad nos hace libres»

INTRODUCCIÓN

1. Aspiraciones a la liberación

La conciencia de la libertad y de la dignidad del hombre, junto con la afirmación de los derechos inalienables de la persona y de los pueblos, es una de las principales características de nuestro tiempo. Ahora bien, la libertad exige unas condiciones de orden económico, social, político y cultural que permitan su pleno ejercicio. La viva percepción de los obstáculos que impiden el desarrollo de la libertad y que ofenden la dignidad humana es el origen de las grandes aspiraciones a la liberación, que atormentan al mundo actual.

La Iglesia de Cristo hace suyas estas aspiraciones ejerciendo su discernimiento a la luz del Evangelio que es, por su misma naturaleza, mensaje de libertad y de liberación. En efecto, tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la redención. Por esto la Congregación para la Doctrina de la Fe ha juzgado necesario llamar la atención sobre «las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana». 1 Lejos de estar superadas, las advertencias hechas parecen cada vez más oportunas y pertinentes.

2. Objetivo de la Instrucción

La Instrucción «Libertatis nuntius» sobre algunos aspectos de la teología de la liberación anunciaba la intención de la Congregación de publicar un segundo documento, que pondría en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación. La presente Instrucción responde a esta intención. Entre ambos documentos existe una relación orgánica. Deben leerse uno a la luz del otro.

Sobre este tema, que es el centro del mensaje evangélico, el Magisterio de la Iglesia ya se ha pronunciado en numerosas ocasiones. 2 El documento actual se limita a indicar los principales aspectos teóricos y prácticos. Respecto a las aplicaciones concernientes a las diversas situaciones locales, toca a las Iglesias particulares -en comunión entre sí y con la Sede de Pedro- proveer directamente a ello. 3

El tema de la libertad y de la liberación tiene un alcance ecuménico evidente. Pertenece efectivamente al patrimonio tradicional de las Iglesias y comunidades eclesiales. También el presente documento puede favorecer el testimonio y la acción de todos los discípulos de Cristo llamados a responder a los grandes retos de nuestro tiempo.

3. La verdad que nos libera

Las palabras de Jesús: «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32) deben iluminar y guiar en este aspecto toda reflexión teológica y toda decisión pastoral.

Esta verdad que viene de Dios tiene su centro en Jesucristo, Salvador del mundo. 4 De Él, que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6), la Iglesia recibe lo que ella ofrece a los hombres. Del misterio del Verbo encarnado y redentor del mundo, ella saca la verdad sobre el Padre y su amor por nosotros, así como la verdad sobre el hombre y su libertad.

Cristo, por medio de su cruz y resurrección, ha realizado nuestra redención que es la liberación en su sentido más profundo, ya que ésta nos ha liberado del mal más radical, es decir, del pecado y del poder de

la muerte. Cuando la Iglesia, instruida por el Señor, dirige su oración al Padre: «líbranos del mal», pide que el misterio de salvación actúe con fuerza en nuestra existencia de cada día. Ella sabe que la cruz redentora es en verdad el origen de la luz y de la vida, y el centro de la historia. La caridad que arde en ella la impulsa a proclamar la Buena Nueva y a distribuir mediante los sacramentos sus frutos vivificadores. De Cristo redentor arrancan su pensamiento y su acción cuando, ante los dramas que desgarran al mundo, la Iglesia reflexiona sobre el significado y los caminos de la liberación y de la verdadera libertad.

La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora.

4. La verdad, condición de libertad

La apertura a la plenitud de la verdad se impone a la conciencia moral del hombre, el cual debe buscarla y estar dispuesto a acogerla cuando se le presenta.

Según el mandato de Cristo Señor, 5 la verdad evangélica debe ser presentada a todos los hombres, los cuales tienen derecho a que ésta les sea proclamada. Su anuncio, por la fuerza del Espíritu, comporta el pleno respeto de la libertad de cada uno y la exclusión de toda forma de violencia y de presión. 6

El Espíritu Santo introduce a la Iglesia y a los discípulos de Jesucristo «hacia la verdad completa» (Jn 16, 13). Dirige el transcurso de los tiempos y «renueva la faz de la tierra» (Sal 104, 30). El Espíritu está presente en la maduración de una conciencia más respetuosa de la dignidad de la persona humana. 7 Él es la fuente del valor, de la audacia y del heroísmo: «Donde está el Espíritu del Señor está la libertad» (2 Cor 3, 17).

CAPÍTULO I -

SITUACIÓN DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

I. Conquistas y amenazas del proceso moderno de liberación

5. La herencia del cristianismo

El Evangelio de Jesucristo, al revelar al hombre su cualidad de persona libre llamada a entrar en comunión con Dios, ha suscitado una toma de conciencia de las profundidades de la libertad humana hasta entonces desconocidas.

Así la búsqueda de la libertad y la aspiración a la liberación, que están entre los principales signos de los tiempos del mundo contemporáneo, tienen su raíz primera en la herencia del cristianismo. Esto es verdad también allí donde aquella búsqueda y aspiración encarnan formas aberrantes que se oponen a la visión cristiana del hombre y de su destino. Sin esta referencia al Evangelio se hace incomprensible la historia de los últimos siglos en Occidente.

6. La época moderna

Desde el comienzo de los tiempos modernos hasta el Renacimiento, se pensaba que la vuelta a la Antigüedad en filosofía y en las ciencias de la naturaleza permitiría al hombre conquistar la libertad de pensamiento y de acción, gracias al conocimiento y al dominio de las leyes naturales.

Por su parte, Lutero, partiendo de la lectura de San Pablo, intentó luchar por la liberación del yugo de la Ley, representado para él por la Iglesia de su tiempo.

Pero es sobre todo en el siglo de las Luces y con la Revolución francesa cuando resuena con toda su fuerza la llamada a la libertad. Desde entonces muchos miran la historia futura como un irresistible proceso

de liberación que debe conducir a una era en la que el hombre, totalmente libre al fin, goce de la felicidad ya en esta tierra.

7. Hacia el dominio de la naturaleza

En la perspectiva de tal ideología de progreso, el hombre quería hacerse dueño de la naturaleza. La servidumbre, que había sufrido hasta entonces, se apoyaba sobre la ignorancia y los prejuicios. El hombre, arrebatando a la naturaleza sus secretos, la sometía a su servicio. La conquista de la libertad constituía así el objetivo perseguido a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica. Los esfuerzos desplegados han llevado a notables resultados. Aunque el hombre no está a cubierto de catástrofes naturales, sin embargo han sido descartadas muchas de las amenazas de la naturaleza. La alimentación está garantizada a un número de personas cada vez mayor. Las posibilidades de transporte y de comercio favorecen el intercambio de recursos alimenticios, de materias primas, de mano de obra y de capacidades técnicas, de tal manera que se puede prever razonablemente para cada ser humano una existencia digna y liberada de la miseria.

8. Conquistas sociales y políticas

El movimiento moderno de liberación se había fijado un objetivo político y social. Debía poner fin al dominio del hombre sobre el hombre y promover la igualdad y fraternidad de todos los hombres. Es un hecho innegable que se alcanzaron resultados positivos. La esclavitud y la servidumbre legales fueron abolidas. El derecho de todos a la cultura hizo progresos significativos. En numerosos países la ley reconoce la igualdad entre el hombre y la mujer, la participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder político y los mismos derechos para todos. El racismo se rechaza como contrario al derecho y a la justicia.

La formulación de los derechos humanos significa una conciencia más viva de la dignidad de todos los hombres. Son innegables los beneficios de la libertad y de la igualdad en numerosas sociedades, si lo comparamos con los sistemas de dominación anteriores.

9. Libertad de pensamiento y de decisión

Finalmente y sobre todo, el movimiento moderno de liberación debía aportar al hombre la libertad interior, bajo forma de libertad de pensamiento y libertad de decisión. Intentaba liberar al hombre de la superstición y de los miedos ancestrales, entendidos como obstáculos para su desarrollo. Se proponía darle el valor y la audacia de servirse de su razón sin que el temor lo frenara ante las fronteras de lo desconocido. Así, especialmente en las ciencias históricas y en las humanas, se ha desarrollado un nuevo conocimiento del hombre, orientado a ayudarlo a comprenderse mejor en lo que atañe a su desarrollo personal o a las condiciones fundamentales de la formación de la comunidad.

10. Ambigüedades del proceso moderno de liberación

Sin embargo, ya se trate de la conquista de la naturaleza, de su vida social y política o del dominio del hombre sobre si mismo, a nivel individual y colectivo, todos pueden constatar que no solamente los progresos realizados están lejos de corresponder a las ambiciones iniciales, sino que han surgido también nuevas amenazas, nuevas servidumbres y nuevos terrores, al mismo tiempo que se ampliaba el movimiento moderno de liberación. Esto es la señal de que graves ambigüedades sobre el sentido mismo de la libertad se han infiltrado en el interior de este movimiento desde su origen.

11. El hombre amenazado por su dominio de la naturaleza

El hombre, a medida que se liberaba de las amenazas de la naturaleza, se encontraba ante un miedo creciente. La técnica, sometiendo cada vez más la naturaleza, corre el riesgo de destruir los fundamentos de nuestro propio futuro, de manera que la humanidad actual se convierte en enemiga de las generaciones futuras. Al someter con un poder ciego las fuerzas de la naturaleza, ¿no se está a un paso de destruir la

libertad de los hombres del mañana? ¿Qué fuerzas pueden proteger al hombre de la esclavitud de su propio dominio? Se hace necesaria una capacidad totalmente nueva de libertad y liberación, que exige un proceso de liberación enteramente renovado.

12. Peligros del poder tecnológico

La fuerza liberadora del conocimiento científico se manifiesta en las grandes realizaciones tecnológicas. Quien dispone de tecnologías tiene el poder sobre la tierra y sobre los hombres. De ahí han surgido formas de desigualdad, hasta ahora desconocidas, entre los poseedores del saber y los simples usuarios de la técnica. El nuevo poder tecnológico está unido al poder económico y lleva a su concentración. Así, tanto en el interior de los pueblos como entre ellos, se han creado relaciones de dependencia que, en los últimos veinte años, han ocasionado una nueva reivindicación de liberación. ¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en una fuerza de opresión de grupos humanos o de pueblos enteros?

13. Individualismo y colectivismo

En el campo de las conquistas sociales y políticas, una de las ambigüedades fundamentales de la afirmación de la libertad en el siglo de las Luces tiende a concebir el sujeto de esta libertad como un individuo autosuficiente que busca la satisfacción de su interés propio en el goce de los bienes terrenales. La ideología individualista inspirada por esta concepción del hombre ha favorecido la desigual repartición de las riquezas en los comienzos de la era industrial, hasta el punto que los trabajadores se encontraron excluidos del acceso a los bienes esenciales a cuya producción habían contribuido y a los que tenían derecho. De ahí surgieron poderosos movimientos de liberación de la miseria mantenida por la sociedad industrial.

Los cristianos, laicos y pastores, no han dejado de luchar por un equitativo reconocimiento de los legítimos derechos de los trabajadores. El Magisterio de la Iglesia en muchas ocasiones ha levantado su voz en favor de esta causa.

Pero las más de las veces, la justa reivindicación del movimiento obrero ha llevado a nuevas servidumbres, porque se inspira en concepciones que, al ignorar la vocación trascendente de la persona humana, señalan al hombre una finalidad puramente terrena. A veces esta reivindicación ha sido orientada hacia proyectos colectivistas que engendran injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían poner fin.

14. Nuevas formas de opresión

Así nuestra época ha visto surgir los sistemas totalitarios y unas formas de tiranía que no habrían sido posibles en la época anterior al progreso tecnológico. Por una parte, la perfección técnica ha sido aplicada a perpetrar genocidios; por otra, unas minorías, practicando el terrorismo que causa la muerte de numerosos inocentes, pretenden mantener a raya naciones enteras.

Hoy el control puede alcanzar hasta la intimidad de los individuos; y las dependencias creadas por los sistemas de prevención pueden representar también amenazas potenciales de opresión. Se busca una falsa liberación de las coacciones de la sociedad recurriendo a la droga, que conduce a muchos jóvenes en todo el mundo a la autodestrucción y deja familias enteras en la angustia y el dolor.

15. Peligro de destrucción total

El reconocimiento de un orden jurídico como garantía de las relaciones dentro de la gran familia humana de los pueblos se ha debilitado cada vez más. Cuando la confianza en el derecho no parece ofrecer ya una protección suficiente, se buscan la seguridad y la paz en la amenaza recíproca, la cual viene a ser un peligro para toda la humanidad. Las fuerzas que deberían servir para el desarrollo de la libertad sirven para aumentar las amenazas. Las máquinas de muerte que se enfrentan hoy son capaces de destruir toda la vida humana sobre la tierra.

16. Nuevas relaciones de desigualdad

Entre las naciones dotadas de fuerza y las que no la tienen se han instaurado nuevas relaciones de desigualdad y opresión. La búsqueda del propio interés parece ser la norma de las relaciones internacionales, sin que se tome en consideración el bien común de la humanidad.

El equilibrio interior de las naciones pobres está roto por la importación de armas, introduciendo en ellas un factor de división que conduce al dominio de un grupo sobre otro. ¿Qué fuerzas podrían eliminar el recurso sistemático a las armas y dar su autoridad al derecho?

17. Emancipación de las naciones jóvenes

En el contexto de la desigualdad de las relaciones de poder han aparecido los movimientos de emancipación de las naciones jóvenes, en general naciones pobres, sometidas hasta hace poco al dominio colonial. Pero muy a menudo el pueblo se siente frustrado de su independencia duramente conquistada por regímenes o tiranías sin escrúpulos que atentan impunemente a los derechos del hombre. El pueblo que ha sido reducido así a la impotencia, no ha hecho más que cambiar de dueños.

Sigue siendo verdad que uno de los principales fenómenos de nuestro tiempo es, a escala de continentes enteros, el despertar de la conciencia de pueblo que, doblegado bajo el peso de la miseria secular, aspira a una vida en la dignidad y en la justicia, y está dispuesto a combatir por su libertad.

18. La moral y Dios, ¿obstáculos para la liberación?

En relación con el movimiento moderno de liberación interior del hombre, hay que constatar que el esfuerzo con miras a liberar el pensamiento y la voluntad de sus límites ha llegado hasta considerar que la moralidad como tal constituía un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tenía que superar.

Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical. El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre.

19. Interrogantes angustiosos

En ello está la raíz de las tragedias que acompañan la historia moderna de la libertad. ¿Por qué esta historia, a pesar de las grandes conquistas, por lo demás siempre frágiles, sufre recaídas frecuentes en la alienación y ve surgir nuevas servidumbres? ¿Por qué unos movimientos de liberación, que han suscitado inmensas esperanzas, terminan en regímenes para los que la libertad de los ciudadanos, empezando por la primera de las libertades que es la libertad religiosa, constituye el primer enemigo?

Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternas se han abolido para dar paso al terror, al odio y al miedo.

El profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad. Al mismo tiempo está cargado de promesas de verdadera libertad y amenazas de graves servidumbres.

II. La libertad en la experiencia del Pueblo de Dios

20. Iglesia y libertad

La Iglesia, consciente de esta grave ambigüedad, por medio de su Magisterio ha levantado su voz a lo largo de los últimos siglos, para poner en guardia contra las desviaciones que corren el riesgo de torcer el

impulso liberador hacia amargas decepciones. En su momento fue muchas veces incomprendida. Con el paso del tiempo, es posible hacer justicia a su discernimiento.

La Iglesia ha intervenido en nombre de la verdad sobre el hombre, creado a imagen de Dios. 10 Se le acusa sin embargo de constituir por sí misma un obstáculo en el camino de la liberación. Su constitución jerárquica estaría opuesta a la igualdad; su Magisterio estaría opuesto a la libertad de pensamiento. Desde luego, ha habido errores de juicio o graves omisiones de los cuales los cristianos han sido responsables a través de los siglos. 11 Pero estas objeciones desconocen la verdadera naturaleza de las cosas. La diversidad de carismas en el Pueblo de Dios, que son carismas de servicio, no se ha opuesto a la igual dignidad de las personas y a su vocación común a la santidad.

La libertad de pensamiento, como condición de búsqueda de la verdad en todos los dominios del saber humano, no significa que la razón humana debe cerrarse a la luz de la Revelación cuyo depósito ha confiado Cristo a su Iglesia. La razón creada, al abrirse a la verdad divina, encuentra una expansión y una perfección que constituyen una forma eminente de libertad. Además, el Concilio Vaticano II ha reconocido plenamente la legítima autonomía de las ciencias, 12 como también la de las actividades de orden político. 13

21. La libertad de los pequeños y de los pobres

Uno de los principales errores que, desde el Siglo de las Luces, ha marcado profundamente el proceso de liberación, lleva a la convicción, ampliamente compartida, de que serían los progresos realizados en el campo de las ciencias, de la técnica y de la economía los que deberían servir de fundamento para la conquista de la libertad. De ese modo, se desconocían las profundidades de esta libertad y de sus exigencias.

Esta realidad de las profundidades de la libertad, la Iglesia la ha experimentado siempre en la vida de una multitud de fieles, especialmente en los pequeños y los pobres. Por la fe éstos saben que son el objeto del amor infinito de Dios. Cada uno de ellos puede decir: «Vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20 b). Tal es su dignidad que ninguno de los poderosos puede arrebatársela; tal es la alegría liberadora presente en ellos. Saben que la Palabra de Jesús se dirige igualmente a ellos: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; os llamo amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre, os lo he dado a conocer» (Jn 15, 15). Esta participación en el conocimiento de Dios es su emancipación ante las pretensiones de dominio por parte de los detentores del saber: «Conocéis todas las cosas ... y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe» (1 Jn 2, 20 b. 27 b). Son así conscientes de tener parte en el conocimiento más alto al que está llamada la humanidad. 14 Se sienten amados por Dios como todos los demás y más que todos los otros. Viven así en la libertad que brota de la verdad y del amor.

22. Recursos de la religiosidad popular

El mismo sentido de la fe del Pueblo de Dios, en su devoción llena de esperanza en la cruz de Jesús, percibe la fuerza que contiene el misterio de Cristo Redentor. Lejos pues de menospreciar o de querer suprimir las formas de religiosidad popular que reviste esta devoción, conviene por el contrario purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones. 15 En ella se da un hecho de alcance teológico y pastoral fundamental: son los pobres, objeto de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto que la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo.

23. Dimensión soteriológica y ética de la liberación

La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente, y alienta su impulso escatológico. El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado.

En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de la libertad. Es también educación de la libertad, es decir, educación de su recto uso. Así, a la dimensión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética.

24. Una nueva fase de la historia de la libertad

El sentido de la fe, que es el origen de una experiencia radical de la liberación y de la libertad, ha impregnado, en grado diverso, la cultura y las costumbres de los pueblos cristianos.

Pero hoy, de una manera totalmente nueva a causa de los temibles retos a los que la humanidad tiene que hacer frente, se ha hecho necesario y urgente que el amor de Dios y la libertad en la verdad y la justicia marquen con su impronta las relaciones entre los hombres y los pueblos, y animen la vida de las culturas.

Porque donde faltan la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una libertad que habría perdido todo apoyo.

Se abre ante nosotros una nueva fase de la historia de la libertad. Las capacidades liberadoras de la ciencia, de la técnica, del trabajo, de la economía y de la acción política darán sus frutos si encuentran su inspiración y su medida en la verdad y en el amor, más fuertes que el sufrimiento, que Jesucristo ha revelado a los hombres.

CAPÍTULO II -

VOCACIÓN DEL HOMBRE A LA LIBERTAD Y DRAMA DEL PECADO

I. Primeras concepciones de la libertad.

25. Una respuesta espontánea

La respuesta espontánea a la pregunta «¿qué es ser libre?» es la siguiente: es libre quien puede hacer únicamente lo que quiere sin ser impedido por ninguna coacción exterior, y que goza por tanto de una plena independencia. Lo contrario de la libertad sería así la dependencia de nuestra voluntad ante una voluntad ajena.

Pero, el hombre ¿sabe siempre lo que quiere? ¿Puede todo lo que quiere? Limitarse al propio yo y prescindir de la voluntad de otro, ¿es conforme a la naturaleza del hombre? A menudo la voluntad del momento no es la voluntad real. Y en el mismo hombre pueden existir decisiones contradictorias. Pero el hombre se topa sobre todo con los límites de su propia naturaleza: quiere más de lo que puede. Así el obstáculo que se opone a su voluntad no siempre viene de fuera, sino de los límites de su ser. Por esto, so pena de destruirse, el hombre debe aprender a que la voluntad concuerde con su naturaleza.

26. Verdad y justicia, normas de la libertad

Más aún, cada hombre está orientado hacia los demás hombres y necesita de su compañía. Aprenderá el recto uso de su decisión si aprende a concordar su voluntad a la de los demás, en vistas de un verdadero bien. Es pues la armonía con las exigencias de la naturaleza humana lo que hace que la voluntad sea auténticamente humana. En efecto, esto exige el criterio de la verdad y una justa relación con la voluntad ajena. Verdad y justicia constituyen así la medida de la verdadera libertad. Apartándose de este fundamento, el hombre, pretendiendo ser como Dios, cae en la mentira y, en lugar de realizarse, se destruye.

Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas. Pero para que estos lazos sean posibles, cada uno personalmente debe ser auténtico.

La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien, en el cual solamente reside la Felicidad. De este modo el Bien es su objetivo. Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto -prescindiendo de otras fuerzas- guía su voluntad. La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre.

II. Libertad y liberación

27. Una libertad propia de la creatura

En otras palabras, la libertad que es dominio interior de sus propios actos y auto determinación comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta pues como una liberación ante el mal moral.

El hombre, por su acción libre, debe tender hacia el Bien supremo a través de los bienes que están en conformidad con las exigencias de su naturaleza y de su vocación divina.

El, ejerciendo su libertad, decide sobre sí mismo y se forma a sí mismo. En este sentido, el hombre es causa de sí mismo. Pero lo es como creatura e imagen de Dios. Esta es la verdad de su ser que manifiesta por contraste lo que tienen de profundamente erróneas las teorías que pretenden exaltar la libertad del hombre o su «praxis histórica», haciendo de ellas el principio absoluto de su ser y de su devenir. Estas teorías son expresión del ateísmo o tienden, por propia lógica, hacia él. El indiferentismo y el agnosticismo deliberado van en el mismo sentido. La imagen de Dios en el hombre constituye el fundamento de la libertad y dignidad de la persona humana. 16

28. La llamada del Creador

Dios, al crear libre al hombre, ha impreso en él su imagen y semejanza. 17 El hombre siente la llamada de su Creador mediante la inclinación y la aspiración de su naturaleza hacia el Bien, y más aún mediante la Palabra de la Revelación, que ha sido pronunciada de una manera perfecta en Cristo. Le ha revelado así que Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con Él y en comunión con su Vida.

29. Una libertad participada

El hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado. Esta es la primera confesión de nuestra fe, que viene a confirmar las más altas intuiciones del pensamiento humano.

La libertad del hombre es una libertad participada. Su capacidad de realizarse no se suprime de ningún modo por su dependencia de Dios. Justamente, es propio del ateísmo creer en una oposición irreductible entre la causalidad de una libertad divina y la de la libertad del hombre, como si la afirmación de Dios significase la negación del hombre, o como si su intervención en la historia hiciera vanas las iniciativas de éste. En realidad, la libertad humana toma su sentido y consistencia de Dios y por su relación con Él.

30. La elección libre del hombre

La historia del hombre se desarrolla sobre la base de la naturaleza que ha recibido de Dios, con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina.

Pero la libertad del hombre es finita y falible. Su anhelo puede descansar sobre un bien aparente; eligiendo un bien falso, falla a la vocación de su libertad. El hombre, por su libre arbitrio, dispone de sí; puede hacerlo en sentido positivo o en sentido destructor.

Al obedecer a la ley divina grabada en su conciencia y recibida como impulso del Espíritu Santo, el hombre ejerce el verdadero dominio de sí y realiza de este modo su vocación real de hijo de Dios. «Reina, por medio del servicio a Dios».18 La auténtica libertad es «servicio de la justicia», mientras que, a la inversa, la elección de la desobediencia y del mal es «esclavitud del pecado».19

31. Liberación temporal y libertad

A partir de esta noción de libertad se precisa el alcance de la noción de liberación temporal; se trata del conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana.

No es pues la liberación la que, por sí misma, genera la libertad del hombre. El sentido común, confirmado por el sentido cristiano, sabe que la libertad, aunque sometida a condicionamientos, no queda por ello completamente destruida. Existen hombres, que aun sufriendo terribles coacciones consiguen manifestar su libertad y ponerse en marcha para su liberación. Solamente un proceso acabado de liberación puede crear condiciones mejores para el ejercicio efectivo de la libertad. Asimismo, una liberación que no tiene en cuenta la libertad personal de quienes combaten por ella está de antemano, condenada al fracaso.

III. La libertad y la sociedad humana

32. Los derechos del hombre y «las libertades»

Dios no ha creado al hombre como un «ser solitario», sino que lo ha querido como un «ser social».20 La vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros. El hombre pertenece a diversas comunidades: familiar, profesional, política; y en su seno es donde debe ejercer su libertad responsable. Un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad. Por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino.

En la esfera social, la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hombres se comunican entre sí y organizan su vida en común. La expansión de una personalidad libre, que es un deber y un derecho para todos, debe ser ayudada y no entorpecida por la sociedad.

Existe una exigencia de orden moral que se ha expresado en la formulación de los derechos del hombre. Algunos de éstos tienen por objeto lo que se ha convenido en llamar «las libertades», es decir, las formas de reconocer a cada ser humano su carácter de persona responsable de sí misma y de su destino trascendente, así como la inviolabilidad de su conciencia. 21

33. Dimensiones sociales del hombre y gloria de Dios

La dimensión social del ser humano tiene además otro significado: solamente la pluralidad y la rica diversidad de los hombres pueden expresar algo de la riqueza infinita de Dios.

Esta dimensión está llamada a encontrar su realización en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Por este motivo, la vida social, en la variedad de sus formas y en la medida en que se conforma a la ley divina, constituye un reflejo de la gloria de Dios en el mundo. 22

IV. Libertad del hombre y dominio de la naturaleza

34. Vocación del hombre a «dominar» la naturaleza

El hombre, por su dimensión corporal, tiene necesidad de los recursos del mundo material para su realización personal y social. En esta vocación a dominar la tierra, poniéndola a su servicio mediante el trabajo, puede reconocerse un rasgo de la imagen de Dios. 23 Pero la intervención humana no es

«creadora»; encuentra ya una naturaleza material que, como ella, tiene su origen en Dios Creador y de la cual el hombre ha sido constituido «noble y sabio guardián».24

35. El hombre dueño de sus actividades

Las transformaciones técnicas y económicas repercuten en la organización de la vida social; no dejan de afectar en cierta medida a la vida cultural y a la misma vida religiosa.

Sin embargo, por su libertad, el hombre continúa siendo dueño de su actividad. Las grandes y rápidas transformaciones de nuestra época le plantean un reto dramático: dominar y controlar, mediante su razón y libertad, las fuerzas que desarrolla al servicio de las verdaderas finalidades humanas.

36. Descubrimiento científico y progreso moral

Atañe, por consiguiente, a la libertad bien orientada, hacer que las conquistas científicas y técnicas, la búsqueda de su eficacia, los frutos del trabajo y las mismas estructuras de la organización económica y social, no sean sometidas a proyectos que las priven de sus finalidades humanas y las pongan en contra del hombre mismo.

La actividad científica y la actividad técnica comportan exigencias específicas. No adquieren, sin embargo, su significado y su valor propiamente humanos sino cuando están subordinadas a los principios morales. Estas exigencias deben ser respetadas; pero querer atribuirles una autonomía absoluta y requerida, no conforme a la naturaleza de las cosas, es comprometerse en una vía perniciosa para la auténtica libertad del hombre.

V. El pecado, fuente de división y opresión

37. El pecado, separación de Dios

Dios llama al hombre a la libertad. La voluntad de ser libre está viva en cada persona. Y, a pesar de ello esta voluntad desemboca casi siempre en la esclavitud y la opresión. Todo compromiso en favor de la liberación y de la libertad supone, por consiguiente, que se afronte esta dramática paradoja.

El pecado del hombre, es decir su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad. Para comprender esto, muchos de nuestros contemporáneos deben descubrir nuevamente el sentido del pecado.

En el deseo de libertad del hombre se esconde la tentación de renegar de su propia naturaleza. Pretende ser un dios, cuando quiere codiciarlo todo y poderlo todo y con ello, olvidar que es finito y creado. «Seréis como dioses» (Gén 3, 5). Estas palabras de la serpiente manifiestan la esencia de la tentación del hombre; implican la perversión del sentido de la propia libertad. Esta es la naturaleza profunda del pecado: el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de ésta. Queriéndose liberar de Dios y ser él mismo un dios, se extravía y se destruye. Se autoaliena.

En esta voluntad de ser un dios y de someterlo todo a su propio placer se esconde una perversión de la idea misma de Dios. Dios es amor y verdad en la plenitud del don recíproco; es la verdad en la perfección del amor de las Personas divinas. Es cierto que el hombre está llamado a ser como Dios. Sin embargo, él llega a ser semejante no en la arbitrariedad de su capricho, sino en la medida en que reconoce que la verdad y el amor son a la vez el principio y el fin de su libertad.

38. El pecado, raíz de las alienaciones humanas

Pecando el hombre se engaña a sí mismo y se separa de la verdad. Niega a Dios y se niega a sí mismo cuando busca la total autonomía y autarquía. La alienación, respecto a la verdad de su ser de creatura amada por Dios, es la raíz de todas las demás alienaciones.

El hombre, negando o intentando negar a Dios, su Principio y Fin, altera profundamente su orden y equilibrio interior, el de la sociedad y también el de la creación visible. 25

La Escritura considera en conexión con el pecado el conjunto de calamidades que oprimen al hombre en su ser individual y social.

Muestra que todo el curso de la historia mantiene un lazo misterioso con el obrar del hombre que, desde su origen, ha abusado de su libertad alzándose contra Dios y tratando de conseguir sus fines fuera de Él. 26 El Génesis indica las consecuencias de este pecado original en el carácter penoso del trabajo y de la maternidad, en el dominio del hombre sobre la mujer y en la muerte. Los hombres, privados de la gracia divina, han heredado una naturaleza mortal, incapaz de permanecer en el bien e inclinada a la concupiscencia. 27

39. Idolatría y desorden

La idolatría es una forma extrema del desorden engendrado por el pecado. Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto de la creatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de opresión.

El desconocimiento culpable de Dios desencadena las pasiones, que son causa del desequilibrio y de los conflictos en lo íntimo del hombre. De aquí se derivan inevitablemente los desórdenes que afectan la esfera familiar y social: permisivismo sexual, injusticia, homicidio. Así es como el apóstol Pablo describe al mundo pagano, llevado por la idolatría a las peores aberraciones que arruinan al individuo y a la sociedad. 28

Ya antes que él, los Profetas y los Sabios de Israel veían en las desgracias del pueblo un castigo por su pecado de idolatría, y en el «corazón lleno de maldad» (Eclo 9, 3)29 la fuente de la esclavitud radical del hombre y de las opresiones a que somete a sus semejantes.

40. Despreciar a Dios y volverse a la creatura

La tradición cristiana, en los Padres y Doctores de la Iglesia, ha explicitado esta doctrina de la Escritura sobre el pecado. Para ella, el pecado es desprecio de Dios (contemptus Dei). Conlleva la voluntad de escapar a la relación de dependencia del servidor respecto a su Señor, o, más aún, del hijo respecto a su Padre. El hombre, al pecar, pretende liberarse de Dios. En realidad, se convierte en esclavo; pues al rechazar a Dios rompe el impulso de su aspiración al infinito y de su vocación a compartir la vida divina. Por ello su corazón es víctima de la inquietud.

El hombre pecador, que rehusa adherirse a Dios, es llevado necesariamente a ligarse de una manera falaz y destructora a la creatura. En esta vuelta a la creatura (conversio ad creaturam), concentra sobre ella su anhelo insatisfecho de infinito. Pero los bienes creados son limitados; también su corazón corre del uno al otro, siempre en busca de una paz imposible.

En realidad el hombre, cuando atribuye a las creaturas una carga de infinitud, pierde el sentido de su ser creado. Pretende encontrar su centro y su unidad en sí mismo. El amor desordenado de sí es la otra cara del desprecio de Dios. El hombre trata entonces de apoyarse solamente sobre sí, quiere realizarse y ser suficiente en su propia inmanencia. 30

41. El ateísmo, falsa emancipación de la libertad

Esto se pone particularmente de manifiesto cuando el pecador cree que no puede afirmar su propia libertad más que negando explícitamente a Dios. La dependencia de la creatura con respecto al Creador o la dependencia de la conciencia moral con respecto a la ley divina serían para él servidumbres intolerables. El ateísmo constituye para él la verdadera forma de emancipación y de liberación del hombre, mientras que la religión o incluso el reconocimiento de una ley moral constituirían alienaciones. El hombre

quiere entonces decidir soberanamente sobre el bien y el mal, o sobre los valores, y con un mismo gesto, rechaza a la vez la idea de Dios y de pecado. Mediante la audacia de la transgresión pretende llegar a ser adulto y libre, y reivindica esta emancipación no sólo para él sino para toda la humanidad.

42. Pecado y estructuras de injusticia

El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar.

CAPÍTULO III -

LIBERACIÓN Y LIBERTAD CRISTIANA

43. Evangelio, libertad y liberación

La historia humana, marcada por la experiencia del pecado, nos conduciría a la desesperación, si Dios hubiera abandonado a su criatura. Pero las promesas divinas de liberación y su victorioso cumplimiento en la muerte y en la resurrección de Cristo, son el fundamento de la «gozosa esperanza» de la que la comunidad cristiana saca su fuerza para actuar resuelta y eficazmente al servicio del amor, de la justicia y de la paz. El Evangelio es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación³¹ que lleva a cumplimiento la esperanza de Israel, fundada en la palabra de los Profetas. Se apoya en la acción de Yavé que, antes de intervenir como «goel»,³² liberador, redentor, salvador de su pueblo, lo había elegido gratuitamente en Abraham.³³

I. La liberación en el Antiguo Testamento

44. El Éxodo y las intervenciones liberadoras de Yavé

En el Antiguo Testamento la acción liberadora de Yavé, que sirve de modelo y punto de referencia a todas las otras, es el Éxodo de Egipto, «casa de esclavitud». Si Dios saca a su pueblo de una dura esclavitud económica, política y cultural, es con miras a hacer de él, mediante la Alianza en el Sinaí, «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19, 6). Dios quiere ser adorado por hombres libres. Todas las liberaciones ulteriores del pueblo de Israel tienden a conducirlo a esta libertad en plenitud que no puede encontrar más que en la comunión con su Dios.

El acontecimiento mayor y fundamento del Éxodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley, pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado.³⁴

45. La Ley de Dios

En su designio de salvación, Dios dio su Ley a Israel. Esta contenía, junto con los preceptos morales universales del Decálogo, normas culturales y civiles que debían regular la vida del pueblo escogido por Dios para ser su testigo entre las naciones.

En este conjunto de leyes, el amor a Dios sobre todas las cosas³⁵ y al prójimo como a sí mismo³⁶ constituye ya el centro. Pero la justicia que debe regular las relaciones entre los hombres, y el derecho que es su expresión jurídica, pertenecen también a la trama más característica de la Ley bíblica. Los Códigos y la predicación de los Profetas, así como los Salmos, se refieren constantemente tanto a una como a otra, y muy a menudo a las dos a la vez.³⁷ En este contexto es donde debe apreciarse el interés de la Ley Bíblica por los pobres, los desheredados, la viuda y el huérfano; a ellos se debe la justicia según la ordenación jurídica del Pueblo de Dios.³⁸ El ideal y el bosquejo ya existen entonces en una sociedad

centrada en el culto al Señor y fundamentada sobre la justicia y el derecho animados por el amor.

46. La enseñanza de los Profetas

Los Profetas no cesan de recordar a Israel las exigencias de la Ley de la Alianza. Denuncian que en el corazón endurecido del hombre está el origen de las transgresiones repetidas, y anuncian una Alianza Nueva en la que Dios cambiará los corazones grabando en ellos la Ley de su espíritu. 39

Al anunciar y preparar esta nueva era, los Profetas denuncian con vigor las injusticias contra los pobres; se hacen portavoces de Dios en favor de ellos. Yavé es el recurso supremo de los pequeños y de los oprimidos, y el Mesías tendrá la misión de defenderlos. 40

La situación del pobre es una situación de injusticia contraria a la Alianza. Por esto la Ley de la Alianza lo protege a través de unos preceptos que reflejan la actitud misma de Dios cuando liberó a Israel de la esclavitud de Egipto. 41 La injusticia contra los pequeños y los pobres es un pecado grave, que rompe la comunión con Yavé.

47. Los «pobres de Yavé»

Partiendo de todas las formas de pobreza, de injusticia sufrida, de aflicción, los «justos» y los «pobres de Yavé» elevan hacia Él su súplica en los Salmos. 42 Sufren en su corazón la esclavitud a la que el pueblo «rapado hasta la nuca» ha sido reducido a causa de sus pecados. Soportan la persecución, el martirio, la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación. Por encima de todo, ponen su confianza en Yavé a quien encomiendan su propia causa. 43

Los «pobres de Yavé» saben que la comunión con Él 44 es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad. 45 Para ellos, el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado.

48. En el umbral del Nuevo Testamento

En el umbral del Nuevo Testamento, los «pobres de Yavé» constituyen las primicias de un «pueblo humilde y pobre» que vive en la esperanza de la liberación de Israel. 46

María, al personificar esta esperanza, traspasa el umbral del Antiguo Testamento. Anuncia con gozo la llegada mesiánica y alaba al Señor que se prepara a liberar a su Pueblo. 47 En su himno de alabanza a la Misericordia divina, la Virgen humilde, a la que mira espontáneamente y con tanta confianza el pueblo de los pobres, canta el misterio de salvación y su fuerza de transformación. El sentido de la fe, tan vivo en los pequeños, sabe reconocer a simple vista toda la riqueza a la vez soteriológica y ética del Magnificat. 48

II. Significado cristológico del Antiguo Testamento

49. A la luz de Cristo

El Éxodo, la Alianza, la Ley, la voz de los Profetas y la espiritualidad de los «pobres de Yavé» alcanzan su pleno significado solamente en Cristo.

La Iglesia lee el Antiguo Testamento a la luz de Cristo muerto y resucitado por nosotros. Ella se ve prefigurada en el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, encarnada en el cuerpo concreto de una nación particular, política y culturalmente constituida, que estaba inserto en la trama de la historia como testigo de Yavé ante las naciones, hasta que llegara a su cumplimiento el tiempo de las preparaciones y de las figuras. Los hijos de Abraham fueron llamados a entrar con todas las naciones en la Iglesia de Cristo, para formar con ellas un solo Pueblo de Dios, espiritual y universal. 49

III. La liberación cristiana anunciada a los pobres

50. La Buena Nueva anunciada a los pobres

Jesús anuncia la Buena Nueva del Reino de Dios y llama a los hombres a la conversión. 50 «Los pobres son evangelizados» (Mt 11, 5): Jesús, citando las palabras del Profeta, 51 manifiesta su acción mesiánica en favor de quienes esperan la salvación de Dios.

Más aún, el Hijo de Dios, que se ha hecho pobre por amor a nosotros, 52 quiere ser reconocido en los pobres, en los que sufren o son perseguidos: 53 «Cuántas veces hicisteis esto a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40). 54

51. El misterio pascual

Pero es, ante todo, por la fuerza de su Misterio Pascual que Cristo nos ha liberado. 55 Mediante su obediencia perfecta en la Cruz y mediante la gloria de su resurrección, el Cordero de Dios ha quitado el pecado del mundo y nos ha abierto la vía de la liberación definitiva.

Por nuestro servicio y nuestro amor, así como por el ofrecimiento de nuestras pruebas y sufrimientos, participamos en el único sacrificio redentor de Cristo, completando en nosotros «lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1, 14), mientras esperamos la resurrección de los muertos.

52. Gracia, reconciliación y libertad

El centro de la experiencia cristiana de la libertad está en la justificación por la gracia de la fe y de los sacramentos de la Iglesia. Esta gracia nos libera del pecado y nos introduce en la comunión con Dios. Mediante la muerte y la resurrección de Cristo se nos ofrece el perdón. La experiencia de nuestra reconciliación con el Padre es fruto del Espíritu Santo. Dios se nos revela como Padre de misericordia, al que podemos presentarnos con total confianza.

Reconciliados con Él 56 y recibiendo la paz de Cristo que el mundo no puede dar, 57 estamos llamados a ser en medio de los hombres artífices de paz. 58

En Cristo podemos vencer el pecado, y la muerte ya no nos separa de Dios; ésta será destruida finalmente en el momento de nuestra resurrección, a semejanza de la de Jesús. 59 El mismo «cosmos», del que el hombre es centro y ápice, espera ser liberado «de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). Ya desde ese momento Satanás está en dificultad; él, que tiene el poder de la muerte, ha sido reducido a la impotencia mediante la muerte de Cristo. 60 Aparecen ya unas señales que anticipan la gloria futura.

53. Lucha contra la esclavitud del pecado

La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo, nos ha restituido la capacidad -de la que nos había privado el pecado- de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con Él.

Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres.

Sin embargo, hasta la venida gloriosa del Resucitado, el misterio de iniquidad está siempre actuando en el mundo. San Pablo nos lo advierte: «Para que gocemos de libertad, Cristo nos ha hecho libres» (Gal 5, 1). Es necesario, por tanto perseverar y luchar para no volver a caer bajo el yugo de la esclavitud. Nuestra existencia es un combate espiritual por la vida según el Evangelio y con las armas de Dios. 61 Pero nosotros hemos recibido la fuerza y la certeza de nuestra victoria sobre el mal, victoria del amor de Cristo a quien nada se puede resistir. 62

54. El Espíritu y la Ley

San Pablo proclama el don de la Ley nueva del Espíritu en oposición a la ley de la carne o de la concupiscencia que inclina al hombre al mal y lo hace incapaz de escoger el bien. 63 Esta falta de armonía y esta debilidad interior no anulan la Libertad ni la responsabilidad del hombre, sino que comprometen la práctica del bien. Ante esto dice el Apóstol: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Rom 7, 19). Habla pues, con razón, de la «servidumbre del pecado» y de la «esclavitud de la ley», ya que para el hombre pecador la ley, que él no puede interiorizar, le resulta opresora.

Sin embargo, San Pablo reconoce que la Ley conserva su valor para el hombre y para el cristiano puesto que «es santa, y el precepto santo, justo, y bueno» (Rom 7, 12).⁶⁴ Reafirma el Decálogo poniéndolo en relación con la caridad, que es su verdadera plenitud. ⁶⁵ Además, sabe que es necesario un orden jurídico para el desarrollo de la vida social. ⁶⁶ Pero la novedad que él proclama es que Dios nos ha dado a su Hijo «para que la justicia exigida por la Ley fuera cumplida en nosotros» (Rom 8, 4).

El mismo Señor Jesús ha anunciado en el Sermón de la Montaña los preceptos de la Ley nueva; con su sacrificio ofrecido en la Cruz y su resurrección gloriosa, ha vencido el poder del pecado y nos ha obtenido la gracia del Espíritu Santo que hace posible la perfecta observancia de la Ley de Dios ⁶⁷ y el acceso al perdón, si caemos nuevamente en el pecado. El Espíritu que habita en nuestros corazones es la fuente de la verdadera libertad.

Por el sacrificio de Cristo las prescripciones culturales del Antiguo Testamento se han vuelto caducas. En cuanto a las normas jurídicas de la vida social y política de Israel, la Iglesia apostólica, como Reino de Dios inaugurado sobre la tierra, ha tenido conciencia de que no estaba ya sujeta a ellas. Esto hizo comprender a la comunidad cristiana que las leyes y los actos de las autoridades de los diversos pueblos, aunque legítimos y dignos de obediencia, ⁶⁸ no podrán sin embargo pretender nunca, en cuanto que proceden de ellas, un carácter sagrado. A la luz del Evangelio, un buen número de leyes y de estructuras parecen que llevan la marca del pecado y prolongan su influencia opresora en la sociedad.

IV. El mandamiento nuevo

55. El amor, don del Espíritu

El amor de Dios, derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, implica el amor al prójimo. Recordando el primer mandamiento, Jesús añade a continuación: «El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt 22, 39-40). Y San Pablo dice que la caridad es el cumplimiento pleno de la Ley. ⁶⁹

El amor al prójimo no tiene límites; se extiende a los enemigos y a los perseguidores. La perfección, imagen de la del Padre, a la que todo discípulo debe tender, está en la misericordia. ⁷⁰ La parábola del Buen Samaritano muestra que el amor lleno de compasión, cuando se pone al servicio del prójimo, destruye los prejuicios que levantan a los grupos étnicos y sociales unos contra otros. ⁷¹ Todos los libros del Nuevo Testamento dan testimonio de esta riqueza inagotable de sentimientos de la que es portador el amor cristiano al prójimo. ⁷²

56. El amor al prójimo

El amor cristiano, gratuito y universal, se basa en el amor de Cristo que dio su vida por nosotros: «Que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente» (Jn 13, 34-35).⁷³ Este es el «mandamiento nuevo» para los discípulos.

A la luz de este mandamiento, el apóstol Santiago recuerda severamente a los ricos sus deberes, ⁷⁴ y San Juan afirma que quien teniendo bienes de este mundo y viendo a su hermano en necesidad le cierra su corazón, no puede permanecer en él la caridad de Dios. ⁷⁵ El amor al hermano es la piedra de toque del amor a Dios: «El que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve» (1

Jn 4, 20), San Pablo subraya con fuerza la unión existente entre la participación en el sacramento del Cuerpo y Sangre de Cristo y el compartir con el hermano que se encuentra necesitado. 76

57. Justicia y caridad

El amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados, tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia, impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza.

Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano.

La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda. Pero una multitud de cristianos, ya desde el tiempo de los Apóstoles, han dedicado sus fuerzas y sus vidas a la liberación de toda forma de opresión y a la promoción de la dignidad humana. La experiencia de los santos y el ejemplo de tantas obras de servicio al prójimo constituyen un estímulo y una luz para las iniciativas liberadoras que se imponen hoy.

V. La Iglesia Pueblo de Dios de la Nueva Alianza

58. Hacia la plenitud de la libertad

El Pueblo de Dios de la Nueva Alianza es la Iglesia de Cristo. Su ley es el mandamiento del amor. En el corazón de sus miembros, el Espíritu habita como en un templo. La misma Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación. 77

Poseyendo las arras del Espíritu, 78 el Pueblo de Dios es conducido a la plenitud de la libertad. La Jerusalén nueva que esperamos con ansia es llamada justamente ciudad de libertad, en su sentido más pleno. 79 Entonces, Dios «enjuagará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado» (Ap 21, 4). La esperanza es la espera segura de «otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en que tiene su morada la justicia» (2 Pe 3, 13).

59. El encuentro final con Cristo.

La transfiguración de la Iglesia, obrada por Cristo resucitado, al llegar al final de su peregrinación, no anula de ningún modo el destino personal de cada uno al término de su vida. Todo hombre, hallado digno ante el tribunal de Cristo por haber hecho, con la gracia de Dios, buen uso de su libre albedrío, obtendrá la felicidad. 80 Llegará a ser semejante a Dios porque le verá tal cual es. 81 El don divino de la salvación eterna es la exaltación de la mayor libertad que se pueda concebir.

60. Esperanza escatológica y compromiso para la liberación temporal

Esta esperanza no debilita el compromiso en orden al progreso de la ciudad terrena, sino por el contrario le da sentido y fuerza. Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal. 82

La Iglesia de Cristo, iluminada por el Espíritu del Señor, puede discernir en los signos de los tiempos los que son prometedores de liberación y los que, por el contrario, son engañosos e ilusorios. Ella llama al

hombre y a las sociedades a vencer las situaciones de pecado y de injusticia, y a establecer las condiciones para una verdadera libertad. Tiene conciencia de que todos estos bienes, como son la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, que constituyen el fruto de esfuerzos conformes a la voluntad de Dios, los encontramos «limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal»,⁸³ que es un reino de libertad.

La espera vigilante y activa de la venida del Reino es también la de una justicia totalmente perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez Supremo, instaurará. ⁸⁴ Esta promesa, que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones. En realidad, sin la resurrección de los muertos y el juicio del Señor, no hay justicia en el sentido pleno de la palabra. La promesa de la resurrección satisface gratuitamente el afán de justicia verdadera que está en el corazón humano.

CAPÍTULO IV -

MISIÓN LIBERADORA DE LA IGLESIA

61. La Iglesia y las inquietudes del hombre

La Iglesia tiene la firme voluntad de responder a las inquietudes del hombre contemporáneo, sometido a duras opresiones y ansioso de libertad. La gestión política y económica de la sociedad no entra directamente en su misión. ⁸⁵ Pero el Señor Jesús le ha confiado la palabra de verdad capaz de iluminar las conciencias. El amor divino, que es su vida, la apremia a hacerse realmente solidaria con todo hombre que sufre. Si sus miembros permanecen fieles a esta misión, el Espíritu Santo, fuente de libertad, habitará en ellos y producirán frutos de justicia y de paz en su ambiente familiar, profesional y social.

I. Para la salvación integral del mundo

62. Las Bienaventuranzas y la fuerza del Evangelio

El Evangelio es fuerza de vida eterna, dada ya desde ahora a quienes lo reciben. ⁸⁶ Pero al engendrar hombres nuevos, ⁸⁷ esta fuerza penetra en la comunidad humana y en su historia, purificando y vivificando así sus actividades. Por ello, es «raíz de cultura».⁸⁸

Las Bienaventuranzas proclamadas por Jesús expresan la perfección del amor evangélico; ellas no han dejado de ser vividas a lo largo de toda la historia de la Iglesia por numerosos bautizados y, de una manera eminente, por los santos.

Las Bienaventuranzas, a partir de la primera, la de los pobres, forman un todo que no puede ser separado del conjunto del Sermón de la Montaña. ⁸⁹ Jesús, el nuevo Moisés, comenta en ellas el Decálogo, la Ley de la Alianza, dándole su sentido definitivo y pleno. Las Bienaventuranzas leídas e interpretadas en todo su contexto, expresan el espíritu del Reino de Dios que viene. Pero a la luz del destino definitivo de la historia humana así manifestado aparecen al mismo tiempo más claramente, los fundamentos de la justicia en el orden temporal.

Así, pues, al enseñar la confianza que se apoya en Dios, la esperanza de la vida eterna, el amor a la justicia, la misericordia que llega hasta el perdón y la reconciliación, las Bienaventuranzas permiten situar el orden temporal en función de un orden trascendente que, sin quitarle su propia consistencia, le confiere su verdadera medida.

Iluminados por ellas, el compromiso necesario en las tareas temporales al servicio del prójimo y de la comunidad humana es, al mismo tiempo, requerido con urgencia y mantenido en su justa perspectiva. Las Bienaventuranzas preservan de la idolatría de los bienes terrenos y de las injusticias que entrañan su búsqueda desenfrenada. ⁹⁰ Ellas apartan de la búsqueda utópica y destructiva de un mundo perfecto,

pues «pasa la apariencia de este mundo» (1 Cor 7, 31).

63. El anuncio de la salvación

La misión esencial de la Iglesia, siguiendo la de Cristo, es una misión evangelizadora y salvífica. 91 Saca su impulso de la caridad divina. La evangelización es anuncio de salvación, don de Dios. Por la Palabra de Dios y los sacramentos, el hombre es liberado ante todo del poder del pecado y del poder del Maligno que lo oprimen, y es introducido en la comunión de amor con Dios. Siguiendo a su Señor que «vino al mundo para salvar a los pecadores» (1 Tim 1, 15), la Iglesia quiere la salvación de todos los hombres.

En esta misión, la Iglesia enseña el camino que el hombre debe seguir en este mundo para entrar en el Reino de Dios. Su doctrina abarca, por consiguiente, todo el orden moral y, particularmente, la justicia, que debe regular las relaciones humanas. Esto forma parte de la predicación del Evangelio.

Pero el amor que impulsa a la Iglesia a comunicar a todos la participación en la vida divina mediante la gracia, le hace también alcanzar por la acción eficaz de sus miembros el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades, proveer a su cultura y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas. La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones; en primer lugar como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena.

64. Evangelización y promoción de la justicia

La Iglesia no se aparta de su misión cuando se pronuncia sobre la promoción de la justicia en las sociedades humanas o cuando compromete a los fieles laicos a trabajar en ellas, según su vocación propia. Sin embargo, procura que esta misión no sea absorbida por las preocupaciones que conciernen el orden temporal, o que se reduzca a ellas. Por lo mismo, la Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión.

65. Evangelio y realidades terrenas

La Iglesia, fiel a su propia finalidad, irradia la luz del Evangelio sobre las realidades terrenas, de tal manera que la persona humana sea curada de sus miserias y elevada en su dignidad. La cohesión de la sociedad en la justicia y la paz es así promovida y reforzada. 92 La Iglesia es también fiel a su misión cuando denuncia las desviaciones, las servidumbres y las opresiones de las que los hombres son víctimas.

Es fiel a su misión cuando se opone a los intentos de instaurar una forma de vida social de la que Dios esté ausente, bien sea por una oposición consciente, o bien debido a negligencia culpable. 93

Por último, es fiel a su misión cuando emite su juicio acerca de los movimientos políticos que tratan de luchar contra la miseria y la opresión según teorías y métodos de acción contrarios al Evangelio y opuestos al hombre mismo. 94

Ciertamente, la moral evangélica, con las energías de la gracia, da al hombre nuevas perspectivas con nuevas exigencias. Y ayuda a perfeccionar y elevar una dimensión moral que pertenece ya a la naturaleza humana y de la que la Iglesia se preocupa, consciente de que es un patrimonio común a todos los hombres en cuanto tales.

II. El amor de preferencia a los pobres

66. Jesús y la pobreza

Cristo Jesús, de rico se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos mediante su pobreza. 95 Así habla San Pablo sobre el misterio de la Encarnación del Hijo eterno, que vino a asumir la naturaleza humana

mortal para salvar al hombre de la miseria en la que el pecado le había sumido. Más aún Cristo, en su condición humana, eligió un estado de pobreza e indigencia 96 a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir, la comunión de vida con Dios. Enseñó el desprendimiento de las riquezas de la tierra para mejor desear las del cielo. 97 Los Apóstoles que él eligió tuvieron también que abandonarlo todo y compartir su indigencia. 98

Anunciado por los Profetas como el Mesías de los pobres, 99 fue entre ellos, los humildes, los «pobres de Yavé», sedientos de la justicia del Reino, donde él encontró corazones dispuestos a acogerle. Pero Jesús quiso también mostrarse cercano a quienes -aunque ricos en bienes de este mundo- estaban excluidos de la comunidad como «publicanos y pecadores», pues él vino para llamarles a la conversión. 100

La pobreza que Jesús declaró bienaventurada es aquella hecha a base de desprendimiento, de confianza en Dios, de sobriedad y disposición a compartir con otros.

67. Jesús y los pobres

Pero Jesús no trajo solamente la gracia y la paz de Dios; él curó también numerosas enfermedades; tuvo compasión de la muchedumbre que no tenía de que comer ni alimentarse; junto con los discípulos que le seguían practicó la limosna. 101 La Bienaventuranza de la pobreza proclamada por Jesús no significa en manera alguna que los cristianos puedan desinteresarse de los pobres que carecen de lo necesario para la vida humana en este mundo. Como fruto y consecuencia del pecado de los hombres y de su fragilidad natural, esta miseria es un mal del que, en la medida de lo posible hay que liberar a los seres humanos.

68. El amor de preferencia a los pobres

Bajo sus múltiples formas -indigencia material, opresión injusta, enfermedades físicas y psíquicas y, por último, la muerte- la miseria humana es el signo manifiesto de la debilidad congénita en que se encuentra el hombre tras el primer pecado y de la necesidad de salvación. Por ello, la miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador, que la ha querido cargar sobre sí 102 e identificarse con los «más pequeños de sus hermanos» (cf. Mt 25, 40. 45). También por ello, los oprimidos por la miseria son objeto de un amor de preferencia por parte de la Iglesia que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficencia que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables. 103 Además, mediante su doctrina social, cuya aplicación urge, la Iglesia ha tratado de promover cambios estructurales en la sociedad con el fin de lograr condiciones de vida dignas de la persona humana.

Los discípulos de Jesús, con el desprendimiento de las riquezas que permite compartir con los demás y abre el Reino, 104 dieron testimonio mediante el amor a los pobres y desdichados, del amor del Padre manifestado en el Salvador. Este amor viene de Dios y vuelve a Dios. Los discípulos de Cristo han reconocido siempre en los dones presentados sobre el altar, un don ofrecido a Dios mismo.

La Iglesia amando a los pobres da también testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale más por lo que es que por lo que posee. Atestigua que esa dignidad no puede ser destruida cualquiera que sea la situación de miseria, de desprecio, de rechazo, o de impotencia a la que un ser humano se vea reducido. Se muestra solidaria con quienes no cuentan en una sociedad que les rechaza espiritualmente y, a veces, físicamente. De manera particular, la Iglesia se vuelve con afecto maternal hacia los niños que, a causa de la maldad humana, no verán jamás la luz, así como hacia las personas ancianas solas y abandonadas.

La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva.

Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva.

69. Comunidades eclesiales de base y otros grupos de cristianos.

Las nuevas comunidades eclesiales de base y otros grupos de cristianos formados para ser testigos de este amor evangélico son motivo de gran esperanza para la Iglesia. Si viven verdaderamente en unión con la Iglesia local y con la Iglesia universal, son una auténtica expresión de comunión y un medio para construir una comunión más profunda. 105 Serán fieles a su misión en la medida en que procuren educar a sus miembros en la integridad de la fe cristiana, mediante la escucha de la Palabra de Dios, la fidelidad a las enseñanzas del Magisterio, al orden jurídico de la Iglesia y a la vida sacramental. En tales condiciones su experiencia, enraizada en un compromiso por la liberación integral del hombre, viene a ser una riqueza para toda la Iglesia.

70. La reflexión teológica

De modo similar, una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos. Compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad.

CAPÍTULO V -

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: POR UNA PRAXIS CRISTIANA DE LA LIBERACIÓN

71. La praxis cristiana de la liberación

La dimensión soteriológica de la liberación no puede reducirse a la dimensión socioética que es una consecuencia de ella. Al restituir al hombre la verdadera libertad, la liberación radical obrada por Cristo le asigna una tarea: la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor. Este es el principio supremo de la moral social cristiana, fundada sobre el Evangelio y toda la tradición desde los tiempos apostólicos y la época de los Padres de la Iglesia, hasta las recientes intervenciones del Magisterio.

Los grandes retos de nuestra época constituyen una llamada urgente a practicar esta doctrina de la acción.

I. Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia

72. Mensaje evangélico y vida social

La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias -comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la Justicia 106 - con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral.

Esta enseñanza, orientada esencialmente a la acción, se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia. Por ello, aunque basándose en principios siempre válidos, comporta también juicios contingentes. Lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias.

La Iglesia, experta en humanidad, ofrece en su doctrina social un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio 107 y de directrices de acción 108 para que los cambios en profundidad que exigen las

situaciones de miseria y de injusticia sean llevados a cabo, de una manera tal que sirva al verdadero bien de los hombres.

73. Principios fundamentales

El mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios. De esta dignidad derivan unos derechos, y unos deberes naturales. A la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad. Las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social. 109

A dicho fundamento, que es la dignidad del hombre, están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiariedad .

En virtud del primero, el hombre debe contribuir con su semejantes al bien común de la sociedad, a todos los niveles. 110 Con ello, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de individualismo social o político.

En virtud del segundo, ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás substituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en los que éstos pueden actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad. 111 De este modo, la doctrina social de la Iglesia se opone a todas las formas de colectivismo .

74. Criterios de juicio

Estos principios fundamentan los criterios para emitir un juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales.

Así, la Iglesia no duda en denunciar las condiciones de vida que atentan a la dignidad y a la libertad del hombre.

Estos criterios permiten también juzgar el valor de las estructuras, las cuales son el conjunto de instituciones y de realizaciones prácticas que los hombres encuentran ya existentes o que crean, en el plano nacional e internacional, y que orientan u organizan la vida económica, social y política. Aunque son necesarias, tienden con frecuencia a estabilizarse y cristalizar como mecanismos relativamente independientes de la voluntad humana, paralizando con ello o alterando el desarrollo social y generando la injusticia. Sin embargo, dependen siempre de la responsabilidad del hombre, que puede modificarlas, y no de un pretendido determinismo de la historia.

Las instituciones y las leyes, cuando son conformes a la ley natural y están ordenadas al bien común, resultan garantes de la libertad de las personas y de su promoción. No han de condenarse todos los aspectos coercitivos de la ley, ni la estabilidad de un Estado de derecho digno de este nombre. Se puede hablar entonces de estructura marcada por el pecado, pero no se pueden condenar las estructuras en cuanto tales.

Los criterios de juicio conciernen también a los sistemas económicos, sociales y políticos. La doctrina social de la Iglesia no propone ningún sistema particular, pero, a la luz de sus principios fundamentales, hace posible, ante todo, ver en qué medida los sistemas existentes resultan conformes o no a las exigencias de la dignidad humana.

75. Primacía de las personas sobre las estructuras

Ciertamente, la Iglesia es consciente de la complejidad de los problemas que han de afrontar las sociedades y también de las dificultades para encontrarles soluciones adecuadas. Sin embargo, piensa que, ante todo, hay que apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de conversión interior, si se quiere obtener cambios económicos y sociales que estén

verdaderamente al servicio del hombre.

La primacía dada a las estructuras y la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad, es la expresión de una antropología materialista que resulta contraria a la edificación de un orden social justo. 112

No obstante, la prioridad reconocida a la libertad y a la conversión del corazón en modo alguno elimina la necesidad de un cambio de las estructuras injustas. Es, por tanto, plenamente legítimo que quienes sufren la opresión por parte de los detentores de la riqueza o del poder político actúen, con medios moralmente lícitos, para conseguir estructuras e instituciones en las que sean verdaderamente respetados sus derechos.

De todos modos, es verdad que las estructuras instauradas para el bien de las personas son por sí mismas incapaces de lograrlo y de garantizarlo. Prueba de ello es la corrupción que, en ciertos países, alcanza a los dirigentes y a la burocracia del Estado, y que destruye toda vida social honesta. La rectitud de costumbres es condición para la salud de la sociedad. Es necesario, por consiguiente, actuar tanto para la conversión de los corazones como para el mejoramiento de las estructuras, pues el pecado que se encuentra en la raíz de las situaciones injustas es, en sentido propio y primordial, un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona. Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y se puede hablar de «pecado social».113

Por lo demás, en el proceso de liberación, no se puede hacer abstracción de la situación histórica de la nación, ni atentar contra la identidad cultural del pueblo. En consecuencia, no se puede aceptar pasivamente, y menos aún apoyar activamente, a grupos que, por la fuerza o la manipulación de la opinión, se adueñan del aparato del Estado e imponen abusivamente a la colectividad una ideología importada, opuesta a los verdaderos valores culturales del pueblo. 114 A este respecto, conviene recordar la grave responsabilidad moral y política de los intelectuales.

76. Directrices para la acción

Los principios fundamentales y los criterios de juicio inspiran directrices para la acción. Puesto que el bien común de la sociedad humana está al servicio de las personas, los medios de acción deben estar en conformidad con la dignidad del hombre y favorecer la educación de la libertad. Existe un criterio seguro de juicio y de acción: no hay auténtica liberación cuando los derechos de la libertad no son respetados desde el principio.

En el recurso sistemático a la violencia presentada como vía necesaria para la liberación, hay que denunciar una ilusión destructora que abre el camino a nuevas servidumbres. Habrá que condenar con el mismo vigor la violencia ejercida por los hacendados contra los pobres, las arbitrariedades policiales así como toda forma de violencia constituida en sistema de gobierno. En este terreno, hay que saber aprender de las trágicas experiencias que ha contemplado y contempla aún la historia de nuestro siglo. No se puede admitir la pasividad culpable de los poderes públicos en unas democracias donde la situación social de muchos hombres y mujeres está lejos de corresponder a lo que exigen los derechos individuales y sociales constitucionalmente garantizados.

77. Una lucha por la justicia

Cuando la Iglesia alienta la creación y la actividad de asociaciones -como sindicatos- que luchan por la defensa de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social. La acción que preconiza no es la lucha de una clase contra otra para obtener la eliminación del adversario; dicha acción no proviene de la sumisión aberrante a una pretendida ley de la historia. Se trata de una lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad social. 115 El cristiano preferirá siempre la vía del diálogo y del acuerdo.

Cristo nos ha dado el mandamiento del amor a los enemigos. 116 La liberación según el espíritu del Evangelio es, por tanto, incompatible con el odio al otro, tomado individual o colectivamente, incluido el enemigo.

78. El mito de la revolución

Determinadas situaciones de grave injusticia requieren el coraje de unas reformas en profundidad y la supresión de unos privilegios injustificables. Pero quienes desacreditan la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución, no solamente alimentan la ilusión de que la abolición de una situación inicua es suficiente por sí misma para crear una sociedad más humana, sino que incluso favorecen la llegada al poder de regímenes totalitarios. 117 La lucha contra las injusticias solamente tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo orden social y político conforme a las exigencias de la justicia. Esta debe ya marcar las etapas de su instauración. Existe una moralidad de los medios. 118

79. Un último recurso

Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como el último recurso para poner fin a una «tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país». 119 Sin embargo, la aplicación concreta de este medio sólo puede ser tenido en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación. En efecto, a causa del desarrollo continuo de las técnicas empleadas y de la creciente gravedad de los peligros implicados en el recurso a la violencia, lo que se llama hoy «resistencia pasiva» abre un camino más conforme con los principios morales y no menos prometedor de éxito.

Jamás podrá admitirse, ni por parte del poder constituido, ni por parte de los grupos insurgentes, el recurso a medios criminales como las represalias efectuadas sobre poblaciones, la tortura, los métodos del terrorismo y de la provocación calculada, que ocasionan la muerte de personas durante manifestaciones populares. Son igualmente inadmisibles las odiosas campañas de calumnias capaces de destruir a la persona psíquica y moralmente.

80. El papel de los Laicos

No toca a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en la construcción política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los laicos que actúan por propia iniciativa con sus conciudadanos. 120 Deben llevarla a cabo, conscientes de que la finalidad de la Iglesia es extender el Reino de Cristo para que todos los hombres se salven y por su medio el mundo esté efectivamente orientado a Cristo. 121

La obra de salvación aparece, de esta manera, indisolublemente ligada a la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana en este mundo.

La distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana, debe ser visto en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo. Por ello, tanto en uno como en otro campo, el laico -fiel y ciudadano a la vez- debe dejarse guiar constantemente por su conciencia cristiana. 122

La acción social, que puede implicar una pluralidad de vías concretas, estará siempre orientada al bien común y será conforme al mensaje evangélico y a las enseñanzas de la Iglesia. Se evitará que la diferencia de opciones dañe el sentido de colaboración, conduzca a la paralización de los esfuerzos o produzca confusión en el pueblo cristiano.

La orientación recibida de la doctrina social de la Iglesia debe estimular la adquisición de competencias técnicas y científicas indispensables. Estimulará también la búsqueda de la formación moral del carácter y la profundización de la vida espiritual. Esta doctrina, al ofrecer principios y sabios consejos, no dispensa de

la educación en la prudencia política, requerida para el gobierno y la gestión de las realidades humanas.

II. Exigencias evangélicas de transformación en profundidad

81. Necesidad de una transformación cultural

Un reto sin precedentes es lanzado hoy a los cristianos que trabajan en la realización de esta civilización del amor, que condensa toda la herencia ético-cultural del Evangelio. Esta tarea requiere una nueva reflexión sobre lo que constituye la relación del mandamiento supremo del amor y el orden social considerado en toda su complejidad.

El fin directo de esta reflexión en profundidad es la elaboración y la puesta en marcha de programas de acción audaces con miras a la liberación socio-económica de millones de hombres y mujeres cuya situación de opresión económica, social y política es intolerable.

Esta acción debe comenzar por un gran esfuerzo de educación: educación a la civilización del trabajo, educación a la solidaridad, acceso de todos a la cultura.

82. El Evangelio del trabajo

La existencia de Jesús de Nazaret -verdadero «Evangelio del trabajo»- nos ofrece el ejemplo vivo y el principio de la radical transformación cultural indispensable para resolver los graves problemas que nuestra época debe afrontar. Él, que siendo Dios se hizo en todo semejante a nosotros, se dedicó durante la mayor parte de su vida terrestre a un trabajo manual. 123 La cultura que nuestra época espera estará caracterizada por el pleno reconocimiento de la dignidad del trabajo humano, el cual se presenta en toda su nobleza y fecundidad a la luz de los misterios de la Creación y de la Redención. 124 El trabajo, reconocido como expresión de la persona, se vuelve fuente de sentido y esfuerzo creador.

83. Una verdadera civilización del trabajo

De este modo, la solución para la mayor parte de los gravísimos problemas de la miseria se encuentra en la promoción de una verdadera civilización del trabajo. En cierta manera, el trabajo es la clave de toda la cuestión social. 125

Es, por tanto, en el terreno del trabajo donde ha de ser emprendida de manera prioritaria una acción liberadora en la libertad. Dado que la relación entre la persona humana y el trabajo es radical y vital, las formas y modalidades, según las cuales esta relación sea regulada, ejercerán una influencia positiva para la solución de un conjunto de problemas sociales y políticos que se plantean a cada pueblo. Unas relaciones de trabajo justas prefigurarán un sistema de comunidad política apto a favorecer el desarrollo integral de toda la persona humana.

Si el sistema de relaciones de trabajo, llevado a la práctica por los protagonistas directos -trabajadores y empleados, con el apoyo indispensable de los poderes públicos- logra instaurar una civilización del trabajo, se producirá entonces en la manera de ver de los pueblos e incluso en las bases institucionales y políticas, una revolución pacífica en profundidad.

84. Bien común nacional e internacional

Esta cultura del trabajo deberá suponer y poner en práctica un cierto número de valores esenciales. Ha de reconocer que la persona del trabajador es principio, sujeto y fin de la actividad laboral. Afirmará la prioridad del trabajo sobre el capital y el destino universal de los bienes materiales. Estará animada por el sentido de una solidaridad que no comporta solamente reivindicación de derechos, sino también cumplimiento de deberes. Implicará la participación orientada a promover el bien común nacional e internacional, y no solamente a defender intereses individuales o corporativos. Asimilará el método de la confrontación y del diálogo eficaz.

Por su parte, las autoridades políticas deberán ser aún más capaces de obrar en el respeto de las legítimas libertades de los individuos, de las familias y de los grupos subsidiarios, creando de este modo las condiciones requeridas para que el hombre pueda conseguir su bien auténtico e integral, incluido su fin espiritual. 126

85. El valor del trabajo humano

Una cultura que reconozca la dignidad eminente del trabajador pondrá en evidencia la dimensión subjetiva del trabajo. 127 El valor de todo trabajo humano no está primordialmente en función de la clase de trabajo realizado; tiene su fundamento en el hecho de que quien lo ejecuta es una persona. 128 Existe un criterio ético cuyas exigencias no se deben rehuir.

Por consiguiente, todo hombre tiene derecho a un trabajo, que debe ser reconocido en la práctica por un esfuerzo efectivo que mire a resolver el dramático problema del desempleo. El hecho de que este mantenga en una situación de marginación a amplios sectores de la población, y principalmente de la juventud, es algo intolerable. Por ello, la creación de puestos de trabajo es una tarea social primordial que han de afrontar los individuos y la iniciativa privada, e igualmente el Estado. Por lo general -en este terreno como en otros- el Estado tiene una función subsidiaria; pero con frecuencia puede ser llamado a intervenir directamente, como en el caso de acuerdos internacionales entre los diversos Estados. Tales acuerdos deben respetar el derecho de los inmigrantes y de sus familias. 129

86. Promover la participación

El salario, que no puede ser concebido como una simple mercancía, debe permitir al trabajador y a su familia tener acceso a un nivel de vida verdaderamente humano en el orden material, social, cultural y espiritual. La dignidad de la persona es lo que constituye el criterio para juzgar el trabajo, y no a la inversa. Sea cual fuere el tipo de trabajo, el trabajador debe poder vivirlo como expresión de su personalidad. De aquí se desprende la exigencia de una participación que, por encima de la repartición de los frutos del trabajo, deberá comportar una verdadera dimensión comunitaria a nivel de proyectos, de iniciativas y de responsabilidades. 130

87. Prioridad del trabajo sobre el capital

La prioridad del trabajo sobre el capital convierte en un deber de justicia para los empresarios anteponer el bien de los trabajadores al aumento de las ganancias. Tienen la obligación moral de no mantener capitales improductivos y, en las inversiones, mirar ante todo al bien común. Esto exige que se busque prioritariamente la consolidación o la creación de nuevos puestos de trabajo para la producción de bienes realmente útiles.

El derecho a la propiedad privada no es concebible sin unos deberes con miras al bien común. Está subordinado al principio superior del destino universal de los bienes. 131

88. Reformas en profundidad

Esta doctrina debe inspirar reformas antes de que sea demasiado tarde. El acceso de todos a los bienes necesarios para una vida humana -personal y familiar- digna de este nombre, es una primera exigencia de la justicia social. Esta requiere su aplicación en el terreno del trabajo industrial y de una manera más particular en el del trabajo agrícola. 132 Efectivamente, los campesinos, sobre todo en el tercer mundo, forman la masa preponderante de los pobres. 133

III. Promoción de la solidaridad

89. Una nueva solidaridad

La solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural. Los graves problemas socio-económicos que hoy se plantean, no pueden ser resueltos si no se crean nuevos frentes de solidaridad: solidaridad de los pobres entre ellos, solidaridad con los pobres, a la que los ricos son llamados, y solidaridad de los trabajadores entre sí. Las instituciones y las organizaciones sociales, a diversos niveles, así como el Estado, deben participar en un movimiento general de solidaridad. Cuando la Iglesia hace esa llamada, es consciente de que esto le concierne de una manera muy particular.

90. Destino universal de los bienes

El principio del destino universal de los bienes, unido al de la fraternidad humana y sobrenatural, indica sus deberes a los Países más ricos con respecto a los Países más pobres. Estos deberes son de solidaridad en la ayuda a los Países en vías de desarrollo; de justicia social, mediante una revisión en términos correctos de las relaciones comerciales entre Norte y Sur y la promoción de un mundo más humano para todos, donde cada uno pueda dar y recibir, y donde el progreso de unos no sea obstáculo para el desarrollo de los otros, ni un pretexto para su servidumbre. 134

91. Ayuda al desarrollo

La solidaridad internacional es una exigencia de orden moral que no se impone únicamente en el caso de urgencia extrema, sino también para ayudar al verdadero desarrollo. Se da en ello una acción común que requiere un esfuerzo concertado y constante para encontrar soluciones técnicas concretas, pero también para crear una nueva mentalidad entre los hombres de hoy. De ello depende en gran parte la paz del mundo. 135

IV. Tareas culturales y educativas

92. Derecho a la instrucción y a la cultura

Las desigualdades contrarias a la justicia en la posesión y el uso de los bienes materiales están acompañadas y agravadas por desigualdades también injustas en el acceso a la cultura. Cada hombre tiene un derecho a la cultura, que es característica específica de una existencia verdaderamente humana a la que tiene acceso por el desarrollo de sus facultades de conocimiento, de sus virtudes morales, de su capacidad de relación con sus semejantes, de su aptitud para crear obras útiles y bellas. De aquí se deriva la exigencia de la promoción y difusión de la educación, a la que cada uno tiene un derecho inalienable. Su primera condición es la eliminación del analfabetismo. 136

93. Respeto de la libertad cultural

El derecho de cada hombre a la cultura no está asegurado si no se respeta la libertad cultural. Con demasiada frecuencia la cultura degenera en ideología y la educación se transforma en instrumento al servicio del poder político y económico. No compete a la autoridad pública determinar el tipo de cultura. Su función es promover y proteger la vida cultural de todos, incluso la de las minorías. 137

94. Tarea educativa de la familia

La tarea educativa pertenece fundamental y prioritariamente a la familia. La función del Estado es subsidiaria; su papel es el de garantizar, proteger, promover y suplir. Cuando el Estado reivindica el monopolio escolar, va más allá de sus derechos y conculca la justicia. Compete a los padres el derecho de elegir la escuela a donde enviar a sus propios hijos y crear y sostener centros educativos de acuerdo con sus propias convicciones. El Estado no puede, sin cometer injusticia, limitarse a tolerar las escuelas llamadas privadas. Estas prestan un servicio público y tienen, por consiguiente, el derecho a ser ayudadas económicamente. 138

95. «Las libertades» y la participación

La educación que da acceso a la cultura es también educación en el ejercicio responsable de la libertad. Por esta razón, no existe auténtico desarrollo si no es en un sistema social y político que respete las libertades y las favorezca con la participación de todos. Tal participación puede revestir formas diversas; es necesaria para garantizar un justo pluralismo en las instituciones y en las iniciativas sociales. Asegura -sobre todo con la separación real entre los poderes del Estado- el ejercicio de los derechos del hombre, protegiéndoles igualmente contra los posibles abusos por parte de los poderes públicos. De esta participación en la vida social y política nadie puede ser excluido por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión. 139 Una de las injusticias mayores de nuestro tiempo en muchas naciones es la de mantener al pueblo al margen de la vida cultural, social y política.

Cuando las autoridades políticas regulan el ejercicio de las libertades, no han de poner como pretexto exigencias de orden público y de seguridad para limitar sistemáticamente estas libertades. Ni el pretendido principio de la «seguridad nacional», ni una visión económica restrictiva, ni una concepción totalitaria de la vida social, deberán prevalecer sobre el valor de la libertad y de sus derechos. 140

96. El reto de la inculturación

La fe es inspiradora de criterios de juicio, de valores determinantes, de líneas de pensamiento y de modelos de vida, válidos para la comunidad humana en cuanto tal. 141 Por ello, la Iglesia, atenta a las angustias de nuestro tiempo, indica las vías de una cultura en la que el trabajo se pueda reconocer según su plena dimensión humana y donde cada ser humano pueda encontrar las posibilidades de realizarse como persona. La Iglesia lo hace en virtud de su apertura misionera para la salvación integral del mundo, en el respeto de la identidad de cada pueblo y nación.

La Iglesia -comunidad que une diversidad y unidad- por su presencia en el mundo entero, asume lo que encuentra de positivo en cada cultura. Sin embargo, la inculturación no es simple adaptación exterior, sino que es una transformación interior de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y por el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas humanas. 142 La separación entre Evangelio y cultura es un drama, del que los problemas evocados son la triste prueba. Se impone, por tanto, un esfuerzo generoso de evangelización de las culturas, las cuales se verán regeneradas en su reencuentro con el Evangelio. Mas, dicho encuentro supone que el Evangelio sea verdaderamente proclamado. 143 La Iglesia, iluminada por el Concilio Vaticano II, quiere consagrarse a ello con todas sus energías con el fin de generar un potente impulso liberador.

CONCLUSIÓN

97. El canto del «Magnificat»

«Bienaventurada la que ha creído ...» (Lc 1, 45). Al saludo de Isabel, la Madre de Dios responde dejando prorrumpir su corazón en el canto del Magnificat. Ella nos muestra que es por la fe y en la fe, según su ejemplo, como el Pueblo de Dios llega a ser capaz de expresar en palabras y de traducir en su vida el misterio del deseo de salvación y sus dimensiones liberadoras en el plan de la existencia individual y social. En efecto, a la luz de la fe se puede percibir que la historia de la salvación es la historia de la liberación del mal bajo su forma más radical y el acceso de la humanidad a la verdadera libertad de los hijos de Dios. Dependiendo totalmente de Dios y plenamente orientada hacia Él por el empuje de su fe, María, al lado de su Hijo, es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos. La Iglesia debe mirar hacia ella, Madre y Modelo, para comprender en su integridad el sentido de su misión.

Hay que poner muy de relieve que el sentido de la fe de los pobres, al mismo tiempo que es una aguda percepción del misterio de la cruz redentora, lleva a un amor y a una confianza indefectible hacia la Madre del Hijo de Dios, venerada en numerosos santuarios.

98. El «sensus fidei» del Pueblo de Dios

Los Pastores y todos aquellos, sacerdotes y laicos, religiosos y religiosas, que trabajan, a menudo en condiciones muy duras, en la evangelización y la promoción humana integral, deben estar llenos de esperanza pensando en los extraordinarios recursos de santidad contenidos en la fe viva del Pueblo de Dios. Hay que procurar a toda costa que estas riquezas del *sensus fidei* puedan manifestarse plenamente y dar frutos en abundancia. Es una noble tarea eclesial que atañe al teólogo, ayudar a que la fe del pueblo de los pobres se exprese con claridad y se traduzca en la vida, mediante la meditación en profundidad del plan de salvación, tal como se desarrolla en relación con la Virgen del Magnificat. De esta manera, una teología de la libertad y de la liberación, como eco filial del Magnificat de María conservado en la memoria de la Iglesia, constituye una exigencia de nuestro tiempo. Pero será una grave perversión tomar las energías de la religiosidad popular para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres. Quienes así ceden a las ideologías del mundo y a la pretendida necesidad de la violencia, han dejado de ser fieles a la esperanza, a su audacia y a su valentía, tal como lo pone de relieve el himno al Dios de la misericordia, que la Virgen nos enseña.

99. Dimensión de una auténtica liberación

El sentido de la fe percibe toda la profundidad de la liberación realizada por el Redentor. Cristo nos ha liberado del más radical de los males, el pecado y el poder de la muerte, para devolvernos la auténtica libertad y para mostrarnos su camino. Este ha sido trazado por el mandamiento supremo, que es el mandamiento del amor.

La liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la doctrina social de la Iglesia que ilumina la praxis a nivel de la sociedad.

El cristiano está llamado a actuar según la verdad 144 y a trabajar así en la instauración de esta «civilización del amor», de la que habló Pablo VI. 145 El presente documento, sin pretender ser completo, ha indicado algunas de las direcciones en las que es urgente llevar a cabo reformas en profundidad. La tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo. El amor que guía el compromiso debe, ya desde ahora, generar nuevas solidaridades. Todos los hombres de buena voluntad están convocados a estas tareas, que se imponen de una manera apremiante a la conciencia cristiana.

La verdad del misterio de salvación actúa en el hoy de la historia para conducirla a la humanidad rescatada hacia la perfección del Reino, que da su verdadero sentido a los necesarios esfuerzos de liberación de orden económico, social y político, impidiéndoles caer en nuevas servidumbres.

100. Un reto formidable

Es cierto que ante la amplitud y complejidad de la tarea, que puede exigir la donación de uno hasta el heroísmo, muchos se sienten tentados por el desaliento, el escepticismo o la aventura desesperada. Un reto formidable se lanza a la esperanza, teológica y humana. La Virgen magnánima del Magnificat, que envuelve a la Iglesia y a la humanidad con su plegaria, es el firme soporte de la esperanza. En efecto, en ella contemplamos la victoria del amor divino que ningún obstáculo puede detener y descubrimos a qué sublime libertad Dios eleva a los humildes. En el camino trazado por ella, hay que avanzar con un gran impulso de fe la cual actúa mediante la caridad. 146

El Santo Padre Juan Pablo II, durante una Audiencia concedida al infrascripto Prefecto, ha aprobado esta Instrucción, acordada en reunión ordinaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación, el día 22 de marzo de 1986, Solemnidad de la Anunciación del Señor.

JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

-Instrucción sobre libertad cristiana y liberación-

+ ALBERTO BOVONE
Arzobispo Tit. de Cesárea de Numidia
Secretario

COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
Católicos en la vida pública

Madrid, 22 de abril de 1986

INTRODUCCIÓN

1. Una de las principales preocupaciones de los Obispos españoles en el momento presente es la de destacar los rasgos esenciales de la vida cristiana, e impulsar la presencia y la intervención de los cristianos en la vida social. Movidos por este deseo, en la exhortación "Testigos del Dios vivo" intentamos describir las cualidades de la fe y de la vida cristiana que debe ser tenidas en cuenta con especial atención para responder a las exigencias de los tiempos presentes.

2. En la última parte de aquel documento hablábamos de la necesidad de una presencia de los cristianos en el tejido de la sociedad, que sea, a la vez, proclamación del Evangelio y compromiso de fraternidad cristiana¹. El Congreso de Evangelización, recientemente celebrado, impulsó la animación apostólica y misionera del Pueblo de Dios en esta misma línea.

Nueva época, nuevas necesidades

3. Este es el tema que queremos exponer ahora ampliamente ante vosotros: ¿Cómo debe ser hoy la presencia y la acción de los católicos en la vida pública? En repetidas ocasiones hemos expuesto la doctrina de la Iglesia sobre esta materia. La nueva situación en la que hoy tenemos que vivir nos obliga a considerar de nuevo este aspecto de la vida cristiana y de la misión de la Iglesia.

4. Al invitaros a esta reflexión y a este compromiso nos situamos en una línea de enseñanza y de vida que tiene larga tradición en la Iglesia católica. Especialmente desde los tiempos de León XIII, no sólo la Jerarquía, sino también muchos seglares se esforzaron por abrir caminos de presencia y colaboración de los católicos en la vida pública².

5. En relación más directa con nuestros problemas, los Obispos españoles abordaron ya estas mismas cuestiones en documentos importantes³. Juan Pablo II, durante su visita a España en 1982, abordó este mismo tema en varios de sus discursos, especialmente en los de Barajas, Palacio de Oriente y Toledo⁴.

Objetivo de esta instrucción

6. Queremos ahora clarificar las cuestiones doctrinales que afectan a la intervención de los católicos en la vida pública y estimular su participación en ella, en conformidad con las exigencias de la fe cristiana, de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia y de manera adecuada a las características del momento histórico que estamos viviendo.

7. Cuando hablamos de vida pública nos referimos al marco social en el que se desenvuelve nuestro existir que es a la vez fruto de las actuaciones individuales o colectivas y condicionante de nuestra vida. Hemos evitado expresamente reducirnos al campo de lo político, porque entendemos que la vida pública es más amplia y rica que la estrictamente política, aunque ésta tenga una especial importancia y afecte de alguna manera a todas las demás actividades.

8. Dividimos el texto en cuatro partes íntimamente relacionadas entre sí:

- I. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE NUESTRA SOCIEDAD
- II. FUNDAMENTOS CRISTIANOS DE LA ACTUACIÓN EN LA VIDA PÚBLICA
- III. FORMAS DE PRESENCIA CATÓLICA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA
- IV. FORMACIÓN CRISTIANA Y ACOMPAÑAMIENTO ECLESIAL

I. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS MÁS SIGNIFICATIVAS DE NUESTRA SOCIEDAD

9. Para que el Evangelio llegue a influir de verdad sobre nosotros es necesario tener en cuenta las circunstancias concretas en que vivimos. No podemos vivir como cristianos sin responder con verdad y honestidad a las circunstancias reales de nuestra vida. Los cristianos somos plenamente miembros de la sociedad en que vivimos y llevamos dentro la sensibilidad del momento presente.

10. Al analizar la situación actual hemos de tener presente una afirmación central de nuestra fe: el hombre es obra de Dios, hecho por Él a su imagen y semejanza. Por esto mismo, con su actividad personal y colectiva va consiguiendo a lo largo de la historia grandes adquisiciones con las cuales perfecciona su propio ser, desarrolla su conocimiento y dominio del mundo y se hace capaz de dilatar y profundizar las relaciones interpersonales y sociales⁵.

11. Junto con estas afirmaciones de signo positivo, la fe cristiana sostiene también la existencia del pecado en el hombre y en la sociedad; este pecado, añadido a las inevitables limitaciones de la naturaleza humana, oscurece y desfigura, a veces dramáticamente, el desarrollo y la convivencia entre los hombres⁶.

12. No es de extrañar que las realidades y logros humanos sean con frecuencia ambivalentes o ambiguos y hasta parcialmente contradictorios. No tiene que sorprendernos el vernos a nosotros mismos metidos en estas ambigüedades. Por medio de ellas nos llega también la voz de Dios que nos pide una vida personal y comunitaria para colaborar eficazmente en la realización de sus designios.

13. Nuestra exposición y nuestros análisis no son exhaustivos ni científicos. En esta primera parte hablamos desde nuestra experiencia pastoral, con el fin de destacar aquellos aspectos de la vida social más cercanos a la misión de la Iglesia y a la responsabilidad de los cristianos.

1. Muchos aspectos positivos en el campo de la cultura

14. Como hombres de nuestro tiempo y discípulos de Jesucristo, vemos con alegría que se van desarrollando entre nosotros algunos valores importantes: la fuerte sensibilidad en favor de la dignidad y los derechos de la persona, la afirmación de la libertad como cualidad inalienable de la actividad humana, la aspiración a la paz, el reconocimiento de la primacía de la sociedad sobre el Estado, la comprensión del poder político como servicio a la sociedad y al bien común, el respeto a las minorías y a sus manifestaciones políticas dentro del Estado, la solicitud por los más desfavorecidos en la convivencia social, la solidaridad como exigencia de las relaciones entre los diversos pueblos y grupos sociales.

15. Son también adquisiciones importantes el pleno reconocimiento de los derechos de la mujer y su creciente integración en la vida social; el mayor conocimiento y estima de la sexualidad dentro del dinamismo de la vida humana personal, familiar y social; la valoración y defensa de la naturaleza y del medio ambiente.

16. A esto hay que añadir el gran desarrollo conseguido en las ciencias empíricas, el aumento de las capacidades técnicas para producir los bienes necesarios para la vida de los hombres y extender socialmente los bienes de la salud, la vivienda digna, la educación, la cultura, las comunicaciones.

17. Valoramos positivamente el crecimiento de nuestras relaciones y comunicaciones con otros países en lo material y en lo cultural, entrando en el concierto planetario que poco a poco, con tensiones y conflictos, va consiguiendo la humanidad. En este orden de cosas nos parece singularmente importante el reciente ingreso de España en las Comunidades Europeas.

Algunas notas negativas

18. La cultura occidental actual, con éstos y otros notables valores, desarrollados en buena parte por influencia de la fe cristiana, contiene también elementos negativos y disolventes, como son, por ejemplo, la falta de convicciones sobre el ser profundo del hombre, el pragmatismo, el materialismo teórico o práctico y el culto al bienestar como norma suprema de comportamiento. El ejercicio puramente egoísta de la sexualidad, al margen de toda referencia y disciplina moral, pervierte las adquisiciones que cabría esperar de un mejor conocimiento y estima de esta importante dimensión humana.

19. En nuestra vida española actual están presentes estos aspectos negativos de la cultura occidental, además de otros más peculiarmente nuestros: la dificultad para el trabajo organizado y concluido, el elitismo cerrado y egoísta, la falta de responsabilidad cívica y social, la intolerancia y agresividad, la facilidad para la crítica inmoderada y destructiva.

Desconfianza ante Dios y la religión

20. Como uno de los rasgos más negativos de la cultura contemporánea señalamos particularmente la tendencia a considerar el rechazo u olvido de Dios como condición indispensable para conseguir la liberación, el progreso y la felicidad. Este rechazo de Dios quiebra interiormente el verdadero sentido de las profundas aspiraciones del hombre y altera en su raíz la interpretación de la vida humana y del mundo, debilitando y deformando los valores éticos de la convivencia⁷.

21. Desligado de su intrínseca vinculación a Dios, el respeto a la dignidad de la persona fácilmente degenera hasta el punto de considerar al individuo y sus aspiraciones más inmediatas como norma suprema del comportamiento y aún de la estimación de la vida de los demás. La opresión y hasta la supresión física de los débiles pueden quedar justificadas como medio de conseguir o mantener el bienestar de los fuertes. Las posibilidades casi ilimitadas de la razón y de la ciencia dan pie a un pragmatismo radical que suscita la desconfianza ante lo trascendente. El horizonte vital del hombre y de la sociedad se reduce así a los bienes de este mundo Nada es importante más allá de las posibilidades del descubrimiento y utilización del mundo en beneficio propio⁸.

22. De esta manera, el hombre, erigido en fin último de sí mismo, carece de una referencia consistente que le permita discernir objetivamente el bien del mal. Al juzgar las cosas y los acontecimientos exclusivamente según los propios intereses, la ciencia, la técnica, el poder y los bienes de este mundo se emancipan de una fundamentación moral válida y liberadora y se convierten en instrumentos de servidumbre, rivalidad y destrucción. Las aspiraciones más profundas del corazón humano, los valores morales universalmente reconocidos e invocados, al carecer de su último fundamento, quedan sometidos a la manipulación y entran en contradicción consigo mismos⁹.

Necesidad de una actitud crítica

23. La gran intensidad con que, en nuestro mundo circulan las ideas y el enorme poder de los medios de comunicación hacen que nadie pueda escapar a la influencia de estas corrientes culturales. Estas llegan a todos los rincones de la ciudad y del campo, con tanta mayor eficacia cuanto menor es la capacidad

personal de reflexión y reacción crítica.

24. No todas las ideas y criterios morales que circulan en el ambiente y que asimilamos casi sin darnos cuenta, con el señuelo de la libertad y la modernidad, son compatibles con la profesión de fe en el Dios de Jesucristo y la vida cristiana. En la medida en que nosotros mismos vivimos dentro de este ambiente nos resulta más difícil darnos cuenta de ello. En esta situación es indispensable un esfuerzo positivo de formación y discernimiento¹⁰.

2. Pasos importantes en el ámbito sociopolítico

25. Vivimos en una sociedad secular, pluralista y conflictiva. En su ordenamiento hemos conseguido en los últimos años avances importantes. Los cristianos los compartimos y queremos apoyarlos con nuestras aportaciones personales y colectivas. El reconocimiento de las libertades públicas y de los derechos humanos en un Estado de Derecho; la coincidencia de los españoles en un ordenamiento político común que quiere ser respetuoso con los derechos de las personas, las instituciones y los pueblos; la extensión de la enseñanza a toda la población; el respeto positivo a la libertad religiosa de los ciudadanos; la participación de éstos en la vida pública y la promoción de la justicia, muy particularmente mediante el sistema de la seguridad social, entre otras cosas, son adquisiciones positivas que, en la medida en que sean asumidas con honestidad y coherencia, están llamadas a impulsar el desarrollo de nuestra sociedad.

Otros aspectos preocupantes

26. La realidad es también aquí ambigua. No faltan deformaciones y riesgos graves. Toda acción política responde a una visión del hombre y de la sociedad y trata de configurarlos según sus propias ideas. Cuando un grupo político consigue un poder hegemónico, es casi inevitable la tentación de implantarse definitivamente y remodelar el conjunto de la sociedad y hasta las mentes de los ciudadanos según sus propios modelos de vida y sus criterios éticos.

27. Este riesgo es más grave cuando el nivel de experiencia y formación política es deficiente, como ocurre entre nosotros. Si las asociaciones son débiles y escasas, incapaces de hacer valer las convicciones o los legítimos intereses de la población en una concurrencia libre y pacífica con los demás grupos sociales, los partidos se convierten en protagonistas casi exclusivos de la vida social.

28. La excesiva presencia, directa o indirecta, de la Administración pública en los centros de decisión de la vida económica, social y cultural, y en los medios de comunicación social, puesta al servicio de su proyecto político y cultural, recorta gravemente la libertad real de los ciudadanos y de la sociedad. Surge así un control y dirigismo político que a pesar de utilizar los procedimientos de un ordenamiento democrático, se desliza hacia un funcionamiento totalitario y estatificado de la vida social.

29. La indebida politización de la vida pública, poco conforme con los principios de igualdad y la libertad, se hace inevitable. La misma división de los poderes del Estado y, en especial, la independencia del poder judicial se ve amenazada con graves riesgos para la libertad real de la sociedad y de los ciudadanos.

Un problema crucial todavía sin resolver

30. El dirigismo cultural y moral de la vida social a través de los medios de comunicación de naturaleza pública, la discriminación de las personas por razones ideológicas y la actividad legislativa contraria a valores fundamentales de la existencia humana, tropiezan necesariamente con las exigencias de una sociedad libre y democrática. Como Obispos de la Iglesia en España reafirmamos nuestra voluntad de

respetar la legítima autonomía de la vida pública.

31. Por razones de orden estrictamente político o por reformas de orden social a favor del bien común no surgirán dificultades entre las instituciones políticas y la Iglesia católica. Ahora bien, en la medida en que la actividad política, directa o indirectamente, trate de imponer una determinada concepción de la vida y de los valores morales no podremos dejar de oponernos a tales proyectos en defensa de la libertad social. Tanto más si lo que se pretende es sustituir los valores morales de la religión católica por otras concepciones de la vida, inspiradas en el agnosticismo, el materialismo y el permisivismo moral. Sin merma de la aconfesionalidad del Estado y de la política, el respeto positivo al patrimonio religioso y moral de gran parte de los españoles pertenecientes a la Iglesia católica es también una exigencia del respeto debido a la libertad de la sociedad. La cultura y la religión son ante todo asunto de las personas y de las instituciones sociales y no del poder político¹¹.

3. Algunas observaciones en el ámbito socioeconómico

32. No es éste el momento de examinar detenidamente los problemas concretos de nuestra vida económica. Sobre varios de ellos hemos hablado ya en otras ocasiones. Haremos solamente algunas consideraciones sobre ciertas cuestiones más cercanas al bien común y a la valoración moral de la vida socioeconómica en su conjunto¹².

Distribuir las cargas de la crisis

33. Nuestra sociedad está sometida a la prueba de una ardua crisis económica que dura ya bastante tiempo. Consecuencia inevitable de esta crisis es el empobrecimiento creciente de la población y la necesidad de promover medidas extraordinarias y concertadas que activen la vida económica fomentando el ahorro y la inversión, creando puestos de trabajo, favoreciendo la renovación y readaptación de nuestras empresas a las nuevas exigencias del mercado nacional e internacional. La empresa agrícola y la economía rural esperan también medidas importantes de desarrollo.

34. Nada de esto se podrá hacer sin un gran movimiento de solidaridad. Es preciso que los costes de la crisis nos afecten a todos equitativamente. No sería justo que algún sector, aprovechándose de su fuerza o influencia, tratase de descargar las consecuencias de la crisis sobre otros sectores más débiles de la población. Por encima de los intereses sectoriales y de las estrategias oportunistas es indispensable suscitar una conciencia de responsabilidad y de trabajo que nos unifique a todos en un movimiento de laboriosidad justa y solidaria.

Honestidad y objetividad en el tratamiento de la crisis

35. La crisis no debe ser aprovechada para favorecer fines partidistas o electorales convirtiendo en argumentos de lucha política lo que habría de afrontarse mediante un esfuerzo compartido en busca del bienestar general. Ni los intereses de partido ni la rigidez de las ideologías tienen que prevalecer sobre aquello que aparezca como más provechoso para el bien común. Esta es la verdadera política que honra a quien la promueve y gana la confianza del pueblo.

36. Los Sindicatos están llamados a jugar un papel muy importante en el recto desenvolvimiento de la vida socioeconómica. Para ello han de ser verdaderamente independientes y actuar en representación y defensa de los intereses de los trabajadores, estén en activo o en paro, sin someterse a las conveniencias de las fuerzas políticas o a los propios intereses y dogmatismos ideológicos¹³.

Dimensiones morales de la vida social y política

37. La vida en libertad no es posible sin un alto índice de responsabilidad moral de los ciudadanos y de los dirigentes, tanto en el orden político como en los demás ámbitos de la vida social. La libertad tiene el precio de la formación personal, del trabajo bien hecho, de la verdad y honestidad en las informaciones y relaciones interpersonales, de la vigencia reconocida de unos ideales morales y de unas aspiraciones históricas que garanticen la justicia y estimulen el dinamismo de la vida social.

La vida democrática no dispensa a los ciudadanos de tener en cuenta las exigencias morales en el ordenamiento y desarrollo de las actividades públicas¹⁴. No puede haber una sociedad libre y próspera sin un patrimonio moral común compartido y respetado. Este patrimonio moral lo reciben las sociedades de su propia historia y se enriquece sin cesar gracias a las aportaciones de sus hombres e instituciones.

38. Los católicos creemos que el último fundamento de estas exigencias morales es únicamente el reconocimiento de Dios como fuente de vida, inspirador de nuestros comportamientos y Juez supremo de la vida y de la historia. Por eso creemos también que estamos en condiciones de aportar algo importante al recto ordenamiento y a la pacífica prosperidad de nuestra sociedad.

II. FUNDAMENTOS CRISTIANOS DE LA ACTUACIÓN EN LA VIDA PÚBLICA

Dos alternativas inaceptables

39. Diversas circunstancias históricas de los últimos años, tanto eclesiales como políticas, han hecho que muchos católicos se sientan desconcertados y paralizados entre dos alternativas igualmente equivocadas.

40. Por una parte hay todavía quienes piensan que la Iglesia debería imponer, incluso por medio de la coacción de las leyes civiles, sus normas morales relativas a la vida social como reglas de comportamiento y convivencia para todos los ciudadanos. Tales pretensiones no están de acuerdo con las enseñanzas actuales de la Iglesia acerca de la libertad religiosa y de sus relaciones con la sociedad secular, tal como han sido expresadas reiteradamente por el magisterio pontificio y por el Concilio Vaticano II¹⁵.

41. En el otro extremo, no faltan tampoco quienes consideran que la no confesionalidad del Estado y el reconocimiento de la legítima autonomía de las actividades seculares del hombre, exigen eliminar cualquier intervención de la Iglesia o de los católicos, inspirada por la fe, en los diversos campos de la vida pública. Cualquier actuación de esta naturaleza es descalificada y rechazada como una vuelta a viejos esquemas confesionales y clericales. La recta comprensión de la salvación de Jesucristo en la dimensión individual y social del hombre y de la enseñanza de la Iglesia en relación con los problemas sociales obligan a ver las cosas de otra manera¹⁶.

Unidad del designio de Dios en Cristo

42. El Dios de la salvación, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, es también el Creador del Universo y el mismo que ha puesto en manos del hombre el cuidado y desarrollo de su obra. Cualquier separación o contraposición entre la esperanza de la vida eterna y la responsabilidad del hombre sobre la creación y sobre la historia, atenta contra la unidad invisible de Dios y de su plan de salvación.

43. Dentro de este plan unitario de salvación, Dios ha destinado al hombre a su Reino eterno como a su fin último, y hacia él lo conduce misteriosamente. Pero la evocación de Dios a la plenitud de la vida en su

Reino incluye también la llamada del hombre al dominio y cuidado del mundo, a la ordenación de su propia vida en sociedad y a la dirección de su historia a lo largo de los siglos, mientras dura el mundo presente. La separación o contraposición entre el interés y empeño en los asuntos o "realidades temporales" de este mundo y los dedicados a la propia salvación eterna contraría la unidad del proyecto de Dios Creador y Salvador, deforma la vida cristiana y empequeñece la grandeza del hombre sobre la tierra.

44. Por Cristo y en orden a Él, Dios, el Padre ha creado todas las cosas¹⁷, en Él y por Él ha querido salvar y reunir lo todo, lo del cielo y lo de la tierra. Respecto al hombre en particular, el Concilio Vaticano II enseña: que Jesucristo, el Señor, es "la clave, el centro y el fin de toda la historia del hombre, donde convergen todos los esfuerzos de la historia y de la cultura"¹⁸.

45. Todo lo bueno y digno de las estructuras y actividades, por las que el hombre pone a su servicio la naturaleza y se va haciendo su propia historia, ha sido pensado y querido por Dios como despliegue de su creación misma. Todo ello ha sido creado por Cristo y en orden a Él. Y todo ello, con su ser y fuerza propios, ha sido salvado, en raíz, por Cristo y está destinado a recibir en Él plenitud de sentido y de vida.

46. El mundo de lo secular, la técnica, la cultura, la economía, la política, está frecuentemente pervertido por el pecado. Pero ello no significa que estas realidades temporales, en su ser y destino propios recibidos del Creador sean ajenas a Jesucristo y a su redención. Es justamente lo creado y su desarrollo el término de la acción salvadora de Cristo. Sin duda las realidades de la creación no se salvan, sino por su participación en el misterio pascual, es decir, por un proceso de muerte al pecado y de renovación; pero cuando entra la salvación de Cristo en las realidades temporales, confirmándolas, curándolas, llenándolas de sentido y de vida en Él, no entra en ellas como en realidades extrañas. Aun con su ser, valor y leyes propios, el mundo secular es de Cristo y a Él le está destinado.

Jesucristo, Señor de la Creación y de la Historia

47. La secularización ha afectado profundamente también a la conciencia cristiana. A pesar de sus protestas contra la expulsión de Dios de la vida pública, gran parte de los cristianos reduce lo religioso al ámbito estricto del culto y de la vida privada; con ello desconocen, al menos implícitamente, la vinculación de vastos campos de la vida humana al Creador y a Cristo. Aunque la presencia y acción de Cristo esté oculta y sea negada y combatida en el mundo que llamamos "profano", no deja de pertenecer éste a la creación y, por consiguiente, de estar referido realmente a Él, como a su Señor y Salvador.

48. "Jesús es el Señor" es una de las más centrales confesiones de la fe cristiana. Con ella el cristiano reconoce que en Él, Dios ejerce su soberanía liberadora y salvadora. Jesucristo es ya Señor, mientras dura este mundo hasta que Él venga. Hasta entonces, Jesucristo no sólo es Señor de la Iglesia, sino también del mundo. No hay parcela de la realidad sustraída a su efectivo señorío. La presencia y la actividad de Cristo, el Señor, en el mundo y en la historia es efectiva y no se limita a lo íntimo de las conciencias y a la vida privada. Aunque la obra de Cristo en el mundo y la historia se mantenga oculta y bajo el signo de la contradicción y de la cruz, Él actúa por su Espíritu sobre toda la realidad humana, pública y privada. Su señorío entra allí donde los hombres ejercen, bajo la luz e impulso del Espíritu, la libertad regia de los hijos e hijas de Dios frente a las esclavitudes de una creación sometida a la corrupción del pecado.

Autonomía de lo temporal dentro del designio divino

49. Este señorío de Cristo en el mundo y en la historia, en el ámbito privado y público de la vida del hombre, no significa una subordinación del mundo "profano" a la Iglesia. Tampoco "lo priva de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre". Al contrario, lo restituye a su ser original y lo perfecciona "en su valor y excelencia propios y, al mismo tiempo, lo ajusta a

la vocación plena del hombre sobre la tierra"¹⁹. Nada menos parecido a una teocracia que el ejercicio de la realeza de Jesucristo que se lleva a cabo en lo oculto, en el servicio y en la libertad bajo el Espíritu de Dios, bajo el signo de la cruz, con paciencia y esperanza.

50. Siempre que los cristianos desarrollen las potencialidades de este mundo "bajo el mandato del Creador y a la luz de su Palabra, mediante el trabajo, la técnica y la cultura, para real y efectivo provecho de todos los hombres, Cristo iluminará crecientemente a toda la comunidad humana²⁰. En esta iluminación y vivificación bajo el reinado de Cristo, tienen un papel destacado e insustituible los católicos seculares. Ellos están en medio de las realidades temporales y desde el interior de las mismas las orientan y dirigen al Reino de Dios en Cristo. Iluminados por la luz del Evangelio y la doctrina de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana, cooperan con los demás ciudadanos "con su específica pericia y responsabilidad propia" y buscan "en todo y en todas partes la justicia del Reino de Dios"²¹.

Proceso histórico y consumación escatológica

51. El cristiano aguarda su liberación y la de la creación en la plenitud del Reino, "en los cielos nuevos y en la tierra nueva", donde quedarán saciados y colmados, en Dios, todos los anhelos de paz, verdad, libertad y dicha del hombre. Ahí, en esa definitiva y total donación en Dios en Cristo al hombre y a la creación, tiene concentrado su máximo y radical interés el cristiano. Por ello pudiera parecer de inmediato que la esperanza de la plenitud del Reino de Dios no puede dar lugar a un apasionado interés por los esfuerzos, tareas y luchas de los hombres y a una leal y sincera participación en ellos, en orden a alcanzar una humanidad lograda. Pero tal esperanza no mengua, sino que aviva en el cristiano su interés y compromiso en llevar adelante el proceso intrahumano e histórico de la humanización del hombre²².

52. No se puede confundir, es cierto, el progreso del hombre en un proceso histórico con el crecimiento del Reino de Dios, ni las metas que el hombre pudiera alcanzar dentro de la historia con la plenitud del Reino que esperamos de la intervención libre de Dios. El esfuerzo del hombre a lo largo de la historia por humanizar la naturaleza y establecer una sociedad libre y justa, no puede encontrar su plenitud, sino en el misterio pascual de Cristo. Este esfuerzo y sus resultados pasarán por la ruptura de la muerte y serán asumidos y elevados en la resurrección y la vida eterna. Por consiguiente, tampoco se pueden separar del todo el progreso histórico del hombre y la plenitud del Reino de Dios. Hay entre ellos una cierta continuidad y vinculación. Pues "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad: en una palabra, todos los frutos de la naturaleza y de nuestros esfuerzos, después de haberlos propagado por la tierra, en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno universal"²³.

53. Los "cielos nuevos y la tierra nueva" se están ya preparando. La voluntad del hombre de pervivencia y continuidad tendrá su cumplimiento colmado a través del misterio de la transfiguración final. En el "paso" último se conservará lo que se haya construido sobre Cristo. Lo que en la creación y en su despliegue por la acción del hombre, sea caduco o, mejor dicho, haya envejecido a causa del pecado, pasará. Por consiguiente, la ordenación de todo lo creado -sin exclusión de ninguna parcela de la realidad, natural y humana, individual y colectiva, pública y privada-, a su salvación final, interesa sobremanera al cristiano y a la Iglesia.

Dimensión individual y social en el proyecto de Dios sobre el hombre

54. La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la sociedad en que vive están mutuamente condicionados. El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual por su misma naturaleza tiene absoluta necesidad de la vida social. Esta no es algo sobreañadido de su ser; le es necesario para realizar su plena vocación dentro del plan unitario de Dios, tanto en los aspectos temporales como en los más espirituales e

íntimos²⁴.

55. La concreta realidad humana integra dimensiones sociales y personales. No se puede, por tanto, interpretar en términos de bondad y de maldad ética, de gracia y de pecado, únicamente el mundo interior de las intenciones o los componentes de la conducta individual. También los hechos, las realidades y las instituciones sociales, como todo lo humano, deben ser interpretadas bajo categorías éticas, religiosas y cristianas.

56. Así como hay comportamientos, instituciones y estructuras que favorecen la vida justa, la dignificación del hombre y el desarrollo integral de la persona, hay también situaciones, instituciones, estructuras y hábitos de comportamiento que son a la vez fruto de pecado y aliciente para nuevos pecados personales, fuente de discriminación y de odio, de degradación y de sufrimiento²⁵.

57. La lucha por el bien y el mal, el avance o retroceso de los planes de Dios, que van siempre unidos al desarrollo o a la destrucción de la humanidad, no se juegan sólo en el corazón del hombre o en los ámbitos más reducidos de la vida personal, familiar e interpersonal.. Las fuerzas del bien y del mal actúan también en la vida social y pública, por medio de nuestras actuaciones sociales y de las mismas instituciones, favoreciendo o dificultando la paz, el crecimiento y la felicidad de los hombres²⁶.

58. La libertad interior nunca deja de estar asistida por el Espíritu de Dios. La fuerza de las estructuras pervertidas no destruye el reducto sagrado en el que cada hombre dialoga consigo mismo y se encuentra con su Dios. Ninguna situación, por mala que sea, es capaz de cerrar enteramente los caminos de la salvación personal. Es más, el sufrimiento y la misma muerte han sido transformados por Jesucristo en caminos de libertad y de salvación. Esta es la más profunda esperanza nacida del misterio de la cruz.

59. Sin embargo, también es cierto que las condiciones adversas, en las que por desgracia viven todavía muchos hombres, impiden el pleno desarrollo de su vida humana, incluso en el orden religioso. Por eso mismo es obligación de cuantos creemos en Dios y aún de aquellos que simplemente reconocen el valor moral de la persona humana, hacer cuanto esté a nuestro alcance para que las instituciones y estructuras que encauzan nuestra convivencia se acerquen cuanto sea posible a los planes de Dios, en favor de la fraternidad y de la justicia.

Dimensión social y pública de la vida teologal del cristiano: la caridad política

60. La vida teologal del cristiano tiene una dimensión social y aún política que nace de la fe en el Dios verdadero, creador y salvador del hombre y de la creación entera. Esta dimensión afecta al ejercicio de las virtudes cristianas o, lo que es lo mismo, al dinamismo entero de la vida cristiana.

Desde esta perspectiva adquiere toda su nobleza y dignidad social y política de la caridad. Se trata del amor eficaz a las personas, que se actualizan en la prosecución del bien común de la sociedad.

61. Con lo que entendemos por "caridad política" no se trata sólo ni principalmente de suplir las deficiencias de la justicia, aunque en ocasiones sea necesario hacerlo. Ni muchos menos se trata de encubrir con una supuesta caridad las injusticias de un orden establecido y asentado en profundas raíces de dominación o explotación. Se trata más bien de un compromiso activo y operante, fruto del amor cristiano a los demás hombres, considerados como hermanos, en favor de un mundo más justo y más fraterno con especial atención a las necesidades de los más pobres.

62. La entrega personal a esta tarea requiere generosidad y desinterés personal. Cuando falta este espíritu, la posesión del poder puede convertirse en un medio para buscar el propio provecho o la propia exaltación a costa del verdadero servicio a la comunidad que debe tener siempre la prioridad en cualquier actuación pública.

63. Impera en nuestra sociedad un juicio negativo contra toda actividad pública y aun contra quienes a ella se dedican. Nosotros queremos subrayar aquí la nobleza y dignidad moral del compromiso social y político y las grandes posibilidades que ofrece para crecer en la fe y en la caridad, en la esperanza y en la fortaleza, en el desprendimiento y en la generosidad; cuando el compromiso social o político es vivido con verdadero espíritu cristiano se convierte en una dura escuela de perfección y en un exigente ejercicio de las virtudes. La dedicación a la vida política debe ser reconocida como una de las más altas posibilidades morales y profesionales del hombre.

El reconocimiento de la persona humana, fundamento de la convivencia social

64. Todo ha sido destinado por Dios al bien integral y definitivo del hombre en Cristo "para alabanza de la gloria de su gracia"²⁷. La bondad natural de las realidades temporales adquiere su dignidad de la relación con la persona humana para cuyo servicio fueron creadas y por medio de la cual entran en relación con las realidades más altas de la creación y de la salvación²⁸.

65. Este carácter central de la persona, entendida como principio y fin inmediato de la vida social, nos permite a los cristianos encontrar una base común para la actividad pública con todos aquellos que, aún sin creer en el Dios de Nuestro Señor Jesucristo, reconocen efectivamente en la persona el valor supremo del ordenamiento y de la convivencia sociales.

66. Los cristianos podemos colaborar con quienes comparten nuestra fe en Dios, apoyados en la convicción de que, en último término, Dios mismo, al crear al hombre por su Palabra y Sabiduría, puso en él semillas de verdad y de bien que no dejan de fructificar gracias a la acción de su Espíritu.

67. El reconocimiento práctico de la dignidad de la persona da a la vida social y pública un verdadero contenido moral cuando las instituciones, las normas, los proyectos y los programas sociales, o políticos tienden al reconocimiento efectivo de las exigencias del ser y del actuar del hombre.

68. Estas exigencias, al ser reconocidas efectivamente en la vida social, constituyen el patrimonio ético de la sociedad históricamente recibido e históricamente perfectible. Aunque este patrimonio no se corresponda plenamente con la totalidad de la moral social cristiana, los católicos pueden encontrar en él un terreno común para la convivencia a la vez que se esfuerzan por colaborar en su enriquecimiento por las vías del diálogo y de la persuasión.

69. Con la concepción de la persona y de su dignidad, así como con el conocimiento de las normas morales de la convivencia que se derivan de la fe en Dios y en Jesucristo, los católicos pueden contribuir mucho a iluminar, extender y afirmar las exigencias fundadas en el valor absoluto de la persona y a establecer de este modo una amplia y firme base para la convivencia humana que responda cada vez mejor a las necesidades del hombre y a los designios de Dios.

70. Los católicos tanto más pueden contribuir a la ordenación y ejercicio de la convivencia humana cuanto más firme y justificada es su certeza de que los grandes valores éticos que constituyen nuestro patrimonio histórico, aún estando enraizados en el corazón de la humanidad, han sido clarificados y fortalecidos por la fe cristiana y están expuestos a todo falseamiento cuando se les priva de la referencia a Dios Creador y Salvador como su último y absoluto fundamento.

71. Más aún, los cristianos, convencidos de que la plenitud de la ley de la vida ha sido revelada por Dios en Jesucristo, esforzándose para vivir en conformidad con la fe cristiana, ayudan a los demás a descubrir metas superiores de humanidad y preparan así el camino para el descubrimiento de Dios como fuente de esperanza y de salvación para todos los hombres.

El fenómeno asociativo

72. Para actuar eficazmente en la vida pública no bastan la acción o el compromiso individuales. Una vida democrática sana cuyo verdadero protagonista sea la sociedad, tiene que contar con una amplia red de asociaciones por medio de las cuales los ciudadanos hagan valer en el conjunto de la vida pública sus propios puntos de vista y defiendan sus legítimos intereses materiales o espirituales²⁹.

73. La incorporación a cualquier asociación supone una decisión personal, un esfuerzo de clarificación, un ejercicio de libertad y responsabilidad. También es cierto que quien se asocia se obliga a observar unas pautas de comportamiento, a sostener unas determinadas ideas o actitudes. Por eso es importante que la ideología y los programas de las asociaciones correspondan sinceramente a las convicciones profundas de sus miembros. De lo contrario, se crean situaciones violentas que destruyen la identidad interior de las personas o bloquean el dinamismo social de las propias asociaciones. Algo de esto ocurre actualmente a no poco católicos españoles.

74. En todo caso, el cristiano y el ciudadano verdaderamente libres no deben someter los imperativos de su conciencia a las imposiciones del grupo o partido en el que militen. Una claudicación semejante allana el camino a procedimientos dictatoriales, incompatibles con el respeto debido a la persona humana, que es siempre la base de cualquier proyecto auténticamente democrático.

Las mediaciones seculares

75. La actuación social y pública de los cristianos no procede únicamente de imperativos y consideraciones religiosas y morales, sino que requiere también la concurrencia de otras muchas consideraciones intelectuales, técnicas y coyunturales, que forman un complejo haz de mediaciones, a través del cual aquellas motivaciones religiosas y morales tratan de llegar a sus objetivos prácticos y concretos. La complejidad de este proceso explica que de una misma inspiración cristiana pueden nacer, en hombres, grupos y coyunturas diferentes, fórmulas y procedimientos distintos para conseguir objetivos éticamente coincidentes.

76. Por eso, aunque los proyectos sociales de los cristianos han de estar siempre inspirados en los valores del Evangelio, ninguno de ellos puede arrogarse ser traducción necesaria y obligatoria de la moral evangélica para todos los demás cristianos. Sólo en situaciones extremas, cuando entran en juego valores básicos de la vida social, como son la paz, la libertad, los derechos fundamentales de la persona, o la misma pervivencia del bien común, la autoridad de la Iglesia, en ejercicio de su responsabilidad moral y no como instancia política, puede señalar la obligatoriedad moral de un determinado comportamiento social o político para los miembros de la Iglesia³⁰.

77. También los diversos momentos estrictamente técnicos y seculares, a través de los cuales se hacen operativos los proyectos y programas, deben estar regidos por criterios éticos: la preparación profesional debe ser rigurosa y exigente; el análisis de la realidad, objetivo; el manejo de los datos y la información, veraces; las estrategias, honestas y justas. Someterlo todo al éxito personal, a la posesión del poder, a la eficacia, al honor o al dinero, son otras tantas formas de inmoralidad y de idolatría que destruyen la dignidad de la persona y corrompen el clima de la convivencia. En ningún caso, tampoco en política, un fin bueno puede justificar el uso de medios o procedimientos inmorales.

El cristiano y las ideologías

78. La vida asociativa y la compleja red de mediaciones que hay que asumir para actuar en la vida pública se halla moralmente bajo la influencia de diversas ideologías. Es frecuente la tentación de querer someter la propia fe y las enseñanzas de la Iglesia a interpretaciones ideológicas o incluso a las conveniencias de

un partido o de un Gobierno en el terreno movedizo y cuestionable de los objetivos políticos.

79. Los cristianos debemos conservar siempre una distancia crítica respecto de cualquier ideología o mediación socio-política para mantenernos fieles a la fe y no transferir al partido, al programa o a la ideología el reconocimiento y la confianza que solamente podemos poner en Dios, en su gracia y en sus promesas. Esta observación es particularmente importante, pues es difícil que alguien deje de estar influenciado por alguna ideología de un signo u otro.

80. Esta reserva crítica, con el comportamiento correspondiente, es particularmente necesaria cuando el cristiano participa en grupos, movimientos o asociaciones cuyos programas, aún resultando en buena parte concordes con la moral cristiana, se inspiran en doctrinas ajenas al cristianismo o contienen puntos concretos contrarios a la moral cristiana.

81. Dada la fuerza que actualmente tienen las ideologías y los sistemas en la ordenación de la vida social, económica y política, los católicos no podrán mantener su libertad frente a ellas siendo enteramente fieles a su condición cristiana, si no cultivan una cordial y estrecha comunión con la Iglesia y con la interpretación de las enseñanzas del Evangelio realizadas auténticamente por ella y por quienes en ella tienen misión y autoridad de hacerlo. Cualquier distanciamiento espiritual y vital de la comunión eclesial provocado por el sometimiento a ideologías o movimientos seculares no plenamente conformes con el Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia, pone en grave peligro la autenticidad de la fe y la perseverancia en la vida cristiana.

Democracia no es indiferencia ni confusión

82. Vivir en democracia no equivale a una nivelación cultural y espiritual de los ciudadanos en el ocultamiento o la negación de sus propias convicciones de orden cultural, religioso o moral. La democracia debe ofrecer más bien el marco jurídico y las posibilidades reales para que la libertad de todos sea respetada y efectivamente garantizada, de tal modo que las personas y los grupos puedan vivir según sus propias convicciones y ofrecer a los demás lo mejor de cada uno sin ejercer violencia sobre nadie.

83. Por esto mismo el respeto a las personas que mantienen opiniones y concepciones diferentes en el marco de una sociedad democrática, no debe confundirse con la indiferencia o el escepticismo. Si el Estado y la sociedad están obligados a respetar y garantizar la libertad de todos, cada uno, por fidelidad a sí mismo, está obligado a buscar la verdad sobre su propio destino y sobre el sentido último del mundo, de la vida y de la muerte. Y cada uno, cada grupo, puede y debe ofrecer a los demás, abierta y lealmente, aquellas ideas y aquellos mensajes que considera verdaderos y útiles. Negar a los católicos el derecho a manifestarse o actuar en la vida pública de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas sería una forma de discriminación, opresión e injusticia³¹. Ocultar la propia identidad cristiana por propia iniciativa es a la vez infidelidad con Dios y deslealtad con los hombres.

84. Los cristianos, precisamente porque estamos convencidos del valor de nuestra fe y de la soberanía de nuestro Dios, no tenemos miedo a esta convivencia en la libertad. Más aún, estamos seguros de que esta forma de vivir en libertad, cultivada con respeto y responsabilidad, es el clima adecuado para que los hombres y las mujeres busquen sinceramente el sentido de su vida y se planteen las cuestiones últimas detrás de las cuales está el rostro de Dios y la figura de Nuestro Señor Jesucristo, único Salvador de los hombres.

Originalidad de la presencia cristiana en la vida pública

85. La manera de actuar los cristianos en la vida pública no puede limitarse al puro cumplimiento de las normas legales. La diferencia entre el orden legal y los criterios morales de la propia conducta obliga a

veces a adoptar comportamientos más exigentes o distintos de los requeridos por criterios estrictamente jurídicos. En caso de conflicto hay que obedecer a Dios antes que a los hombres³².

86. Tanto en la vida privada como en la pública, el cristiano debe inspirarse en la doctrina y seguimiento de Jesucristo. El estilo de la vida de Jesús y de sus discípulos quedó sintetizado en las Bienaventuranzas y en el Sermón de la Montaña. Todo ello es la consecuencia de una profunda y radical actitud de amor a Dios y al hombre.

87. La pobreza cristiana, la mansedumbre, la solidaridad, el amor a la justicia y a la paz han de prevalecer sobre la voluntad de poder, la ambición o la violencia. La preocupación por los pobres y los marginados, la actitud real de servicio a la comunidad, la preferencia por los procedimientos pacíficos y conciliadores, son actitudes obligadas para cualquier cristiano que actúa en la vida pública.

88. Por encima de las meras afirmaciones de principios y de cualquier orientación ideológica o técnica, con la concreción de la vida diaria y el sufrimiento inevitable de las situaciones más ambiguas e imperfectas, el cristiano ha de buscar en sus actuaciones públicas el ejercicio del amor solidario y desinteresado que requiere siempre la preferencia por los más pobres e indefensos, la renuncia a la imposición y a la violencia, la preferencia por los procedimientos de diálogo y de entendimiento.

89. La revelación cristiana y las enseñanzas de la Iglesia han dado lugar a un conjunto de criterios y afirmaciones sobre la vida social que orientan y configuran el compromiso temporal y político de los cristianos. El respeto absoluto a la vida humana desde la concepción hasta la muerte; la valoración del matrimonio y de la familia; el reconocimiento efectivo de la libertad y de la justicia como fundamentos de la convivencia y de la paz, junto con otras muchas derivaciones de estos principios constituyen el patrimonio de la doctrina social católica³³.

90. Por medio de los cristianos que actúan de una u otra manera en los diversos sectores de la vida pública, sociales, culturales, económicos, laborales o políticos, la luz del Evangelio y los valores del Reino de Dios, anunciados y vividos por la comunidad cristiana, aunque sea con las dificultades y deficiencias propias de los hombres, van impregnando la vida social, la purifican constantemente de las consecuencias de los pecados, confirman cuanto en ella hay de noble y verdadero, potencian incansablemente su esfuerzo permanente hacia metas más altas de humanidad en las que se anticipe de alguna manera la paz y la felicidad que Dios quiere definitivamente para todos sus hijos.

Un desafío histórico

91. Entendemos que en este momento de nuestra Iglesia es particularmente importante que todos nosotros seamos conscientes de la necesidad de esta presencia de los católicos en la vida pública. Una nueva mentalidad y una nueva forma de vida se han ido desarrollando entre nosotros. La libertad de pensamiento y de expresión es el clima normal en el que nos movemos y en el que crece nuestra juventud. La ley de las oscilaciones históricas juega en favor de todo lo que significa distanciamiento o negación de lo que antes era reconocido positivamente. Las manifestaciones antirreligiosas son frecuentes en la escuela y en los medios de comunicación. Los signos sociales de la trascendencia han disminuido notablemente. Las mismas autoridades favorecen en muchos casos esta progresiva secularización de la vida pública española, no sólo en lo oficial, sino también en lo social y popular. El secularismo, el ateísmo teórico o práctico y la permisividad moral son actitudes ampliamente difundidas y socialmente apoyadas entre nosotros.

92. Ante tales situaciones no debemos caer en la tentación de la nostalgia ni del revanchismo. El verdadero camino consiste en buscar con serenidad cuál debe ser nuestra respuesta como cristianos para que las generaciones futuras puedan seguir creyendo en Dios y encuentren en Él y en la moral cristiana la referencia segura y verdadera que la salve de la incertidumbre y de la degeneración.

93. Si examinamos lo que ha ocurrido y está ocurriendo en otros países que vivieron ya estas situaciones, veremos que la respuesta verdadera consiste en intensificar la autenticidad de nuestra vida cristiana y promover la presencia y la actividad de los seglares católicos en perfecta comunión con la Iglesia en los sectores más importantes de la vida pública, poniendo nuestra esperanza no en los recursos engañosos de la violencia, sino en la autenticidad de nuestro testimonio y en la coherencia doctrinal y moral de nuestro comportamiento.

94. Nos queda por ver cómo tiene que ser esta presencia de los católicos en la sociedad para que responda a las exigencias de la fe y a la naturaleza de la Iglesia y se desarrolle en conformidad con las características democráticas de la sociedad contemporánea.

III. PRESENCIA DE LA IGLESIA Y DE LOS CATÓLICOS EN LA SOCIEDAD CIVIL

Tarea común de los cristianos

95. La Iglesia está al servicio del Evangelio y de la obra redentora de Cristo, la cual "aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal"³⁴, puesto que "el plan de Dios sobre el mundo es que los hombres instauren con espíritu de concordia el orden temporal y lo perfeccionen sin cesar"³⁵. Por tanto, allí donde esté constituida la Iglesia, toda ella está llamada a contribuir el perfeccionamiento constante del orden social y del bien temporal de los hombres. Sin asumir opciones políticas opinables, toda ella ha de comprometerse en favor de la justicia y de los derechos fundamentales de todos los hombres³⁶.

96. Las parroquias, las pequeñas comunidades, las asociaciones y movimientos apostólicos, en cuanto realizaciones concretas de la comunidad cristiana, deben sentirse llamadas a participar en este compromiso a favor de la justicia y de los derechos humanos como parte integrante de la misión general de la Iglesia.

97. Por consiguiente, todos los miembros de la Iglesia, sacerdotes, religiosos y seglares, hombres y mujeres, cada uno según su propia vocación, han de sentirse responsables de esta dimensión imprescindible de la misión confiada por Jesucristo a su Iglesia.

Los Obispos y sacerdotes

98. Quienes desempeñamos el ministerio de presidir y edificar la comunidad cristiana en el nombre de Cristo mediante el anuncio de su Palabra y la celebración de sus misterios, hemos de sentir como nuestro, dentro de las ocupaciones propias del ministerio sacerdotal, este aspecto de la misión de la Iglesia.

99. En ocasiones, sobre todo en años pasados, algunos sacerdotes, seculares o religiosos, llevados de la mejor voluntad y quizá de una cierta inexperiencia, asumieron ellos mismos funciones y compromisos estrictamente seculares en la vida municipal, sindical o política, con detrimento de su dedicación al ministerio sacerdotal. Hoy vemos con más claridad que lo propio del sacerdote en este campo es formar y animar a los seglares a fin de que ellos mismos actúen con plena responsabilidad en la vida pública. Esta solicitud en lugar de alejarnos de nuestro ministerio estrictamente sacerdotal, nos obliga a una mejor formación, a dedicarnos más plenamente al servicio de nuestras comunidades, a renunciar a los protagonismos propios de épocas clericalistas y a mantenernos en el plano humilde y servicial que nos corresponde. De ese modo no nos alejaremos del mundo y de sus problemas, sino que los abordaremos desde dentro de nuestro ministerio y a través de la comunidad cristiana, del testimonio y de las actuaciones de nuestros hermanos.

100. Fuerza es decir que en este orden de cosas necesitamos superar muchas actitudes reticentes o radicales, aclarar nuestras ideas y promover una acción pastoral firme y coherente. No avanzaremos en este campo sin una colaboración bien concebida y programada de quienes tenemos que servir a las necesidades espirituales, doctrinales y morales de nuestras comunidades y de nuestros hermanos en la fe.

101. Sólo en circunstancias muy especiales podrán los sacerdotes asumir estas responsabilidades propias de los seglares. En tales casos habrán de proceder con el consentimiento de su Obispo, muy especialmente cuando pretendan simultanear estas funciones seculares con el ejercicio del ministerio sacerdotal³⁷.

Los religiosos y religiosas

102. Los religiosos tienen en la Iglesia como misión específica y fundamental el hacer visibles con su vida mortificada y consagrada a Dios los valores más profundos y definitivos del Reino: la asidua comunicación con Dios, la libertad sobre las cosas de este mundo, la fraternidad en la caridad, el amor desinteresado y gratuito hacia todos los que sufren.

103. Movidos por el Espíritu y en nombre de la Iglesia, muchos de ellos se dedican al ejercicio del apostolado y de la caridad de manera particular en el campo de la educación y de la asistencia social. En estas actividades desempeñadas por los religiosos deben resplandecer también la inspiración sobrenatural y el testimonio explícito de los valores del Reino. De este modo están llamados a sostener y avivar el espíritu evangélico de sus hermanos que trabajan en las profesiones y estructuras del mundo.

104. A través de sus ministerios y obras de apostolado los religiosos tienen una gran influencia en muchos fieles cristianos. A la vez que procuran fomentar en ellos una intensa vida espiritual y eclesial, deben también instruirles y educarles para vivir y actuar en el mundo en conformidad con su vocación cristiana y la concepción evangélica de la vida.

105. Los religiosos y religiosas de vida contemplativa han de sentirse también intensamente unidos incluso en los problemas temporales a sus hermanos, a los que ayudan con su ejemplo de vida y por los que hacen plena oblación de sus vidas en la alabanza y amor de Dios que es Padre y Salvador de todos.

Manera propia de participar los seglares en la animación evangélica del orden temporal

106. La misión propia y característica de los seglares, que son la mayoría de la Iglesia, es la que se deriva de su condición secular, es decir, de su presencia activa en el mundo de las realidades temporales. Ellos reúnen la doble condición de ser miembros de pleno derecho en la Iglesia y de vivir plenamente insertos en el mundo. De esta conjunción brota su especial aptitud y misión para ser los "testigos del Dios vivo" en el mundo. Los cristianos seglares tienen como vocación propia la realización de la misión general de la Iglesia precisamente por medio de su participación en las instituciones y tareas de la sociedad civil³⁸.

107. Sin embargo, aunque vamos a desarrollar esta manera propia de participar los cristianos seglares en la construcción del orden temporal dentro de la misión general de la Iglesia, hemos de recordar previamente que, como miembros de pleno derecho dentro de la misma, han de participar también en otras muchas actividades internas de la comunidad eclesial. Junto con los sacerdotes y los religiosos, los seglares pueden y deben participar en las tareas comunes de todos los miembros de la Iglesia, como son el testimonio y el anuncio de la fe, la catequesis, la educación cristiana de los niños y jóvenes, la celebración litúrgica de los misterios de la salvación, el ejercicio de la caridad de mil maneras posibles, el descubrimiento e iluminación de los nuevos problemas que la sociedad plantea a la vida y al crecimiento de la Iglesia, la organización y animación del apostolado y de las asociaciones cristianas³⁹.

108. Quienes trabajan en estas actividades internas de la comunidad cristiana, deben tener en cuenta y valorar las dimensiones temporales del apostolado cristiano. De ellos depende, en gran medida, que los cristianos se sitúen adecuadamente ante los problemas morales de la vida y no surjan tensiones o politizaciones excesivas entre los mismos cristianos.

109. Por otra parte, la participación del cristiano en las tareas e instituciones seculares plantea no pocos problemas teóricos y prácticos acerca de los cuales es conveniente tener ideas claras y unidad de criterios. ¿Cómo conjugar la función de la fe y la de los conocimientos científicos o las técnicas de actuación de forma que no se rompa la unidad interior del cristiano? ¿Hasta dónde llegan las exigencias de la plena comunión eclesial y cuál es el ámbito de la libertad personal en sus actuaciones como miembros de la sociedad y de las instituciones seculares? ¿Cómo lograr que la actuación de los cristianos en la vida social y pública les ayude a crecer en la fe y en la caridad? A estas cuestiones hemos intentado responder desde un punto de vista doctrinal en la segunda parte de esta instrucción. A la luz de aquellas reflexiones queremos ahora considerar algunos aspectos más prácticos de esta situación de los cristianos en el mundo.

Doble forma de presencia en la vida pública

110. La participación de los seglares en el ordenamiento de las realidades temporales según los planes de Dios y en favor del bien integral del hombre se realiza tanto de forma individual como asociada. Es indudable que el carácter social de la persona y de la vida humana hace imprescindible la existencia de múltiples asociaciones y la participación en ellas. Pero ello no debe impedirnos valorar en su justa importancia las repercusiones sociales y públicas de las actitudes interiores y del comportamiento individual de las personas en la compleja red de sus relaciones interpersonales y sociales.

111. Los discípulos de Jesucristo hemos de ser sembradores de fraternidad en todo momento y en todas las circunstancias de la vida. Cuando un hombre o una mujer viven intensamente el espíritu cristiano, todas sus actividades y relaciones reflejan y comunican la caridad de Dios y los bienes del Reino. Es preciso que los cristianos sepamos poner en nuestras relaciones cotidianas de familia, amistad, vecindad, trabajo y esparcimiento, el sello del amor cristiano, que es sencillez, veracidad, fidelidad, mansedumbre, generosidad, solidaridad y alegría.

112. No es fácil distinguir el ámbito puramente privado del público en la vida de cada persona. Es importante tomar conciencia de ello. Nuestro comportamiento individual tiene repercusiones sociales que van más allá de nuestras previsiones. Ser conscientes de ello debe llevarnos a todos a inspirar los comportamientos personales, familiares y profesionales en los criterios morales que rigen la vida social del cristiano.

Valoración del ejercicio de la profesión

113. Queremos llamar la atención sobre la importancia que los cristianos seglares deben dar en su vida al ejercicio de su profesión en conformidad con los criterios morales auténticamente cristianos. Por su trabajo profesional el hombre y la mujer adquieren normalmente los recursos económicos necesarios para ellos y sus familias. Pero la valoración de la actividad profesional no puede quedar sólo en esto, por muy noble que sea. En ella la persona humana se perfecciona a sí misma mediante el ejercicio y desarrollo de sus cualidades; el trabajo es el fundamento sobre el que se apoya la posibilidad de la auténtica vida familiar; por medio de él, los hombres y las mujeres contribuyen al incremento del bien común y enriquecen el patrimonio de la sociedad y de toda la familia humana. La profesión adquiere así, desde esta triple perspectiva, una dimensión verdaderamente vocacional y hasta espiritual⁴⁰.

114. Pero esto sólo será verdad si el ejercicio de la profesión está interiormente animado por el espíritu y regido en su desarrollo por los criterios morales del Evangelio y de la imitación de Jesucristo. Estas exigencias no han de limitarse únicamente al orden económico como es, por ejemplo, la justicia en sueldos y honorarios. La vida y la moral cristianas tienen exigencias más amplias. El respeto a la vida, la fidelidad a la verdad, la responsabilidad y la buena preparación, la laboriosidad y la honestidad, el rechazo de todo fraude, el sentido social e incluso la generosidad, deben inspirar siempre al cristiano en el ejercicio de sus actividades laborales y profesionales.

115. Es particularmente oportuno señalar la importancia social y cristiana que tiene en estos momentos de crisis el espíritu de iniciativa y de riesgo, sin caer en el fácil recurso de descargar las responsabilidades en la dificultad del momento o en las deficiencias de los organismos públicos. No tiene sentido rechazar el intervencionismo estatal si a la vez no se da una sincera voluntad de aportar el esfuerzo y los recursos personales o privados.

116. El afán inmoderado de ganancia puede, por otra parte, convertir el ejercicio de la profesión más noble en una forma de esclavitud que destruye la vida personal y perjudica a los demás, empezando muchas veces por la propia familia; prácticas tales como el pluriempleo privan a otros ciudadanos de disponer de un puesto de trabajo y proporcionan con frecuencia a unos pocos un nivel de vida excesivamente distanciado de los niveles medios de la sociedad.

Intervención individual en la vida política mediante el voto

117. Hay momentos y situaciones en que la obligación de participar en la vida pública, mediante actuaciones y compromisos individuales, se hace particularmente apremiante. Así sucede en el momento de emitir el voto.

118. Mediante el ejercicio del voto encomendamos a unas instituciones determinadas y a personas concretas la gestión los asuntos públicos. De esta decisión colectiva dependen aspectos muy importantes de la vida social, familiar y personal, no solamente en el orden económico y material, sino también en el moral. De ahí la gran responsabilidad con la que es preciso ejercer el derecho del voto. El motivo determinante al emitir el voto consiste en elegir aquellos partidos y aquellas personas que ofrezcan más garantías de favorecer realmente el bien común considerado en toda su integridad.

119. Entendemos por bien común, según la doctrina de la Iglesia reiteradamente expuesta, el conjunto de condiciones de vida social con que los hombres, las familias, los grupos y las asociaciones puedan lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección⁴¹.

120. Al pensar en el bien común hay que considerar las necesidades de la mayoría de la población, especialmente de los más necesitados, antes que los mismos derechos particulares de los grupos más privilegiados. El bien común no puede reducirse a los aspectos materiales de la vida, con ser éstos de primera importancia. La concepción cristiana del bien común incluye también otros aspectos culturales y morales, como son, por ejemplo, la protección efectiva de los bienes fundamentales de la persona, el derecho a la vida desde la misma concepción, la protección del matrimonio y de la familia, la igualdad de oportunidades en la educación y en el trabajo, la libertad de enseñanza y de expresión, la libertad religiosa, la seguridad ciudadana, la contribución a la paz internacional.

121. No es lícito suprimir estos componentes del bien común en un momento determinado, relegándolos para un futuro indeterminado e incierto. Por eso en el momento de tomar sus decisiones políticas, y especialmente en el momento de votar o de inscribirse en una asociación de tipo social y político, es preciso conocer y valorar no sólo los fines, sino también los medios y procedimientos previstos. Lo contrario equivaldría a justificar regímenes autoritarios que nada tienen que ver con la doctrina social católica ni con la auténtica vida democrática.

122.En conformidad con la doctrina de la Iglesia hemos enseñado repetidamente que los católicos deben ejercer su derecho al voto con libertad y responsabilidad. Salvo en situaciones muy excepcionales, en las que estén en juego de manera colectiva los derechos fundamentales de la persona y de la sociedad, la autoridad eclesiástica no puede señalar la obligación moral de votar en un determinado sentido. En todo caso, a la vez que reconocemos y defendemos la libertad de opción política de los cristianos, hemos de insistir también en la obligación que todos tenemos de ejercer este derecho con la máxima responsabilidad moral, teniendo en cuenta el conjunto de bienes materiales, morales y espirituales que constituyen el bien común de nuestra sociedad.

123.Por su parte quienes ejercen cargos públicos han de ser conscientes de la responsabilidad que recae en ellos. Los cristianos deben saber que el servicio a la comunidad, aún ejercido mediante instituciones y funciones puramente humanas, es una verdadera vocación que implica el ejercicio abnegado e intenso de la caridad política y ennoblece a quien lo ejerce dignamente.

124.A ellos corresponde la difícil tarea de sobreponerse a los intereses personales y aun del propio grupo o partido para buscar sinceramente el bien de la colectividad. Esta es la única razón que justifica y dignifica el ejercicio de la autoridad. El respaldo mayoritario no es suficiente para justificar moralmente las decisiones políticas; es preciso que éstas estén siempre ordenadas al bien común de la colectividad en su dimensión integral, incluido el respeto a las minorías y la atención por los más necesitados.

Participación asociada en la vida pública

125.Hemos indicado ya la importancia que tienen las asociaciones para asegurar y consolidar el crecimiento de una convivencia libre y participativa. Una sociedad en la que es deficiente la vida asociada de los ciudadanos en una sociedad humanamente pobre y poco desarrollada, aunque sea económicamente rica y poderosa.

126.La carencia o el anquilosamiento de las asociaciones civiles debilita la participación de los ciudadanos, empobrece el dinamismo social y pone en peligro la libertad y el protagonismo de la sociedad frente al creciente poder de la Administración y del Estado. Una sociedad sin iniciativa social y sin medios eficaces para llevar a la práctica los proyectos por ella promovidos, puede llegar a ser enteramente dominada y controlada por quienes consigan apoderarse de los resortes de la Administración y de los centros de poder más importantes. En cambio, una sociedad culta, bien informada y organizada, es la base de la vida democrática y la garantía más firme contra cualquier abuso de poder y cualquier tentación totalitaria.

127.Por todo ello, el servicio a la sociedad y el desarrollo de sus libertades requiere alentar y favorecer la existencia de asociaciones civiles encaminadas a fortalecer el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las responsabilidades de los ciudadanos en el campo de las realidades sociales y políticas. Cualquier esfuerzo encaminado a fomentar y vigorizar asociaciones cívicas, culturales, económicas, laborales y profesionales, sociales y políticas, nacidas del dinamismo propio de los ciudadanos y de la sociedad, ha de ser recibido y apoyado como un verdadero servicio al enriquecimiento cualitativo de nuestra sociedad. La Administración y los gobiernos deben apoyarlas positivamente siempre que estén de acuerdo con las exigencias del bien común.

128.Los cristianos, en el ejercicio de sus derechos y deberes de ciudadanos, deben participar en estas asociaciones estrictamente civiles y promoverlas ellos mismos como una forma importante de cumplir sus responsabilidades en la construcción del bien común. En una sociedad libre y democrática es muy importante la intervención de los cristianos en las asociaciones civiles de diversa índole que actúan en el seno de la vida social. En esta participación habrán de tener en cuenta cuanto queda dicho más arriba al hablar de las relaciones entre la fe y las ideologías, así como la necesidad de actuar en cualquier circunstancia en coherencia con la propia fe y las enseñanzas de la Iglesia.

Asociaciones de inspiración cristiana

129. Dentro del marco garantizado por las reglas propias de la sociedad democrática, en el reconocimiento debido a la persona humana y a los derechos inalienables que de ella derivan, los creyentes han de poder actuar asociativamente y aportar a la sociedad las riquezas que para la convivencia derivan de su fe. Así lo exige el respeto, que una sociedad libre debe garantizar, a los proyectos y empresas nacidas de la vitalidad e iniciativas del cuerpo social, del que forman parte los católicos no menos que los demás ciudadanos.

130. Carecería de todo fundamento la pretensión de excluir una presencia de tal naturaleza basada en la idea de que ello habría de suponer una indebida ingerencia de la fe religiosa en el ámbito político. Quien participa en la vida social de forma consciente ha de hacerlo desde unos presupuestos doctrinales que el creyente puede hacer derivar de su fe con no menor razón que quien participe de otras convicciones lo hace desde las suyas propias. La concepción cristiana del hombre y de la vida, que hunden sus raíces en el valor inalienable de la persona humana, tiene pleno derecho de ciudadanía en el concierto de las aportaciones sociales ordenadas a crear una convivencia que se dice basada en los derechos humanos.

131. Desde una perspectiva estrictamente eclesial, nada hay que oponer tampoco a una presencia asociada de esta naturaleza, ya que la inspiración cristiana no excluye la libertad de opción de los católicos en el ámbito de las realidades temporales y, más en concreto, en el de las diferentes asociaciones. Más aún, es ésta una exigencia que deriva de la comprensión cristiana del hombre y de la sociedad.

132. La expresa referencia que ciertas asociaciones en el ámbito nacional o internacional, en razón de diversas circunstancias históricas o culturales, puedan hacer a esta inspiración cristiana, habrá de evitar cualquier pretensión de apropiación exclusiva del nombre de católico o cristiano para un determinado proyecto político o social. Se ha de evitar también, cuidadosamente, el intento de indentificarlo con los intereses de la Iglesia o la pretensión de actuar en nombre de ésta para exigir como consecuencia de ello la obligada incorporación de él de todos los católicos. La declaración pública de la inspiración cristiana de las asociaciones seculares no debe confundirse con la "confesionalidad" de la cual nos ocuparemos más adelante.

133. La diversidad de proyectos que pueden surgir de una misma inspiración cristiana, la influencia más o menos remota de ésta en los objetivos buscados y en los métodos utilizados, las limitaciones propias de cualquier programa político-social, obligan a usar de las debidas cautelas en el momento de recurrir a tal inspiración con la pretensión de hacer de ella el fundamento que avale una determinada forma de actuación social o política⁴².

134. En todo caso, los proyectos o programas que pongan como base de su actuación la concepción cristiana de la vida habrán de afirmar prácticamente la integridad de la misma, evitando las mutilaciones o parcializaciones que la deformen. La defensa de todos los derechos humanos, en el orden personal, familiar, económico-social y político, y la afirmación del dinamismo indispensable para estimular el continuo perfeccionamiento de las estructuras y de las instituciones, han de ser rasgos fundamentales que definan la autenticidad de la pretendida inspiración cristiana.

135. La inspiración cristiana de una asociación secular requiere que sus estatutos recojan aquellos objetivos concretos que la doctrina social católica considera bienes irrenunciables de la persona, la familia y la sociedad en general. En el aspecto personal y dinámico para poder hablar de una acción social o política cristianamente inspirada, es preciso que los cristianos que en ella participan estén motivados por una experiencia personal de la vida cristiana vivida y alimentada en el seno de la comunidad cristiana y en plena comunión doctrinal y práctica con la Iglesia de Jesucristo. Estos requisitos son compatibles con que otras personas no practicantes o no cristianas participen también en ellas o las concedan confianza.

136.La Iglesia, por su parte, sabedora de la naturaleza social de la persona humana y de la eficacia de la actuación asociada, y concedora de los valores sociales propios del Evangelio, lejos de impedir la constitución de asociaciones promovidas por los cristianos empeñados en actuar en los diferentes campos de la vida pública inspirados por su fe, quiere fomentarlas positivamente. Recuerda, además, a fin de dar un contenido histórico y concreto a esa inspiración evangélica, la actualidad de su enseñanza social. Esta no se limita simplemente a recordar unos principios generales. Por el contrario, se desarrolla el contacto con las situaciones históricas cambiantes, se elabora bajo el impulso del mensaje evangélico aceptado en su plenitud, se alimenta en una rica experiencia multisecular y sume, en la continuidad de las preocupaciones permanentes, las innovaciones que requiere en cada caso la situación presente⁴³.

137.No se trata, pues, de restaurar formas ya superadas de confesionalismo creando un orden político-social paralelo al del Estado, o poniendo las instituciones políticas al servicio de los intereses de la Iglesia. Cualquier interpretación en este sentido desconocería radicalmente el modo de entender hoy la naturaleza, los objetivos y el modo de la presencia de los cristianos en la vida pública. A través de ella, por el contrario, los cristianos se encuentran con los demás ciudadanos, sea cual fuere su forma de pensar, en el entramado interno de la vida socio-política, sin renunciar a su propia identidad, tratando, más bien, de aportar al concierto de la vida social las riquezas de valor universal que se derivan de la revelación de Dios, tal como se enseña y se vive en la Iglesia, y el dinamismo espiritual suscitado por el Espíritu Santo al campo de las realidades temporales y en beneficio de todos los miembros de la sociedad⁴⁴.

El problema de la confesionalidad de las asociaciones seculares

138.Existen obras y asociaciones seculares de diversa índole que se atribuyen el calificativo de cristianas o católicas. Esta designación responde a veces a razones históricas sin pretender afirmar un carácter estrictamente confesional. Pero entendido en su pleno sentido, este calificativo expresa la voluntad de atribuir un carácter confesional no sólo a la inspiración original de tales obras o instituciones, sino también a sus proyectos concretos y aun a los mismos resultados obtenidos.

139.Por consiguiente, la confesionalidad de una institución secular no consiste únicamente en su original inspiración cristiana, sino que añade la responsabilidad de la Iglesia como tal y de la autoridad eclesiástica respecto al carácter cristiano del proceso de realización del proyecto y de los resultados obtenidos.

140.La legitimidad de las obras y asociaciones seculares confesionales es hoy frecuentemente rechazada por no considerarlas conformes con una sana eclesiología ni con las exigencias de la libertad de la sociedad civil. Se quiere ver en ellas la voluntad de la Iglesia de intervenir e influir indebidamente en el ámbito de la autonomía secular más allá de los objetivos estrictamente religiosos que le son propios. Conviene, por ello, analizar cuidadosamente esta cuestión.

141.La sociedad democrática debe reconocer, en principio, la legitimidad de la existencia, dentro de ella, de toda clase de obras y asociaciones, que por sus objetivos y los medios utilizados sean respetuosas con los principios básicos sobre los que aquélla se fundamenta y con la normativa legal de ellos derivada.

142. También la Iglesia, a la que corresponde velar por el recto uso del nombre de cristiano o católico, acepta la legitimidad de una tal denominación cuando el objetivo propuesto y los procedimientos utilizados para alcanzarlo pueden ser acreedores de tal calificativo. Así puede ocurrir particularmente en obras y proyectos de carácter predominantemente educativo o asistencial. Hablar de centros de educación o de hospitales católicos, aun reconociendo sus inevitables limitaciones humanas, es comúnmente aceptado y justificado.

143.Tales obras de carácter confesional, sin estar necesariamente dirigidas a los católicos o reservados a ellos, pueden ser la oferta específicamente cristiana de un servicio secular hecha a todos los ciudadanos. La existencia de estas obras no se opone a la presencia o influencia personal de los católicos en el conjunto del tejido social, sino que constituye otra forma de presencia y servicio de los católicos a la

sociedad. Su justificación radica en posibilitar, al menos teóricamente, una serie de acciones y objetivos testimoniales y de servicio que sólo actuando institucionalmente serían alcanzables.

144. Existen, sin embargo, asociaciones y grupos a los que, aun afirmada su inspiración cristiana en razón de los objetivos pretendidos y de los procedimientos empleados, no cabe atribuirles el calificativo de confesionales. Así sucede con aquellas asociaciones o instituciones en las que los condicionamientos impuestos por las mediaciones humanas tanto técnicas como ideológicas, la naturaleza de las estrategias a utilizar o el carácter conyuntural de las decisiones a tomar, difícilmente pueden justificar el calificativo de cristianos o católicos en su pleno sentido confesional. Es el caso de los partidos políticos, de las asociaciones sindicales u otras semejantes⁴⁵.

145. La exclusión del carácter confesional para estas asociaciones concretas significa que ninguna de ellas puede ser considerada como vía única y obligatoria para la participación de los católicos en sus campos respectivos. Significa también que los cristianos deben actuar en ellas con libertad y bajo su propia responsabilidad, de manera que sus actuaciones y los resultados obtenidos no caen bajo la competencia de la autoridad eclesiástica ni son tampoco atribuibles a la comunidad cristiana en cuanto tal. El dinamismo interno de estas asociaciones y la aceptación que obtengan entre los ciudadanos en situaciones normales deben ajustarse a las leyes propias del orden social y político, quedando a salvo la competencia de la Iglesia y de la autoridad eclesiástica en la proclamación de los criterios éticos y religiosos que rigen en la vida social y el derecho a enjuiciar los acontecimientos sociales y políticos desde el punto de vista religiosos y moral.

146. Dado que la manifestación pública de la confesionalidad compromete no solamente a las personas particulares directamente implicadas, sino también al interés común de la Iglesia, ha de atribuirse a la Jerarquía eclesiástica la competencia pertinente para desautorizar el uso impropio de la denominación confesional⁴⁶. Llegado el caso, los Obispos, encargados de velar por el bien de la comunidad cristiana, habrán de actuar conjuntamente siempre que sus decisiones alcancen más allá de los límites territoriales de su propia e inmediata competencia.

Asociaciones e instituciones eclesiales en el campo de las realidades temporales

147. Finalmente, queremos también aludir a otro género de presencia de la Iglesia y de los cristianos en la vida pública y en el orden de las realidades humanas y temporales. Nos referimos a aquellas instituciones estrictamente eclesiales que se dedican a finalidades de orden social, educativo o asistencial, nacidas del dinamismo espiritual de la Iglesia, y promovidas por las autoridades eclesiásticas, por instituciones religiosas o asociaciones diversas de fieles. A lo largo de toda su historia, anticipándose muchas veces a las instituciones seculares, la Iglesia y los cristianos han intentado salir al encuentro de las necesidades de los hombres, enfermos, ancianos, perseguidos, cautivos, ignorantes o indigentes. En nuestras Iglesias, gracias a Dios, existen actualmente multitud de instituciones de esta naturaleza que tratan de remediar los sufrimientos de muchos hermanos y promover la dignificación de los más necesitados. Aunque sea de pasada, queremos expresar aquí nuestro reconocimiento y aliento a cuantos en ellas trabajan y a cuantos las apoyan de una u otra manera. Sin ellas la Iglesia no podrá mostrar suficientemente ante los hombres el verdadero rostro de Jesús y la fuerza del amor sobrenatural que interiormente la anima por obra del Espíritu de Dios⁴⁷.

148. Los cambios acaecidos en la manera de comprender las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y la creciente conciencia de la autonomía de las instituciones seculares, no justifican la desestimación de estas instituciones ni las discriminaciones de las que a veces son objeto. El carácter secular atribuido a las realidades temporales no debe confundirse con la exclusión de las iniciativas religiosas en favor del bienestar social y las necesidades reales de los ciudadanos. Tal comportamiento indica más bien una concepción laicista de la sociedad que en lo que tiene de impositiva y discriminatoria manifiesta tendencias totalitarias poco conformes con una convivencia verdaderamente tolerante, pacífica y democrática.

149. Las instituciones educativas y asistenciales de la Iglesia, nacidas todas ellas para estar cerca de los más pobres y necesitados, tienen que buscar sinceramente la manera de actuar su carisma y su misión eclesial en las actuales circunstancias de la sociedad. Conocemos los esfuerzos que las familias religiosas y muchas otras asociaciones de fieles están haciendo en estos momentos a pesar de las no pequeñas dificultades que se presentan. Queremos estimularles en este empeño de autenticidad cristiana y de eficacia social. La infancia marginada, los jóvenes esclavizados por la drogadicción, las madres solteras o abandonadas, los ancianos desasistidos, y solitarios, los emigrantes, los presos y los delincuentes, son otras tantas incitaciones a la renovación de nuestras asociaciones e instituciones y a la multiplicación de nuestros esfuerzos. Las Diócesis y las parroquias deben apoyar las obras existentes y contar con ellas a fin de organizar adecuadamente la presencia de la comunidad cristiana en el mundo de la marginación y de la pobreza.

Algunas sugerencias concretas sobre la actividad asociada de los católicos

1. En el campo de la educación y de la cultura

150. Los Obispos españoles nos hemos ocupado frecuentemente de la importancia de la educación religiosa y de la educación en general⁴⁸. La evangelización y la formación religiosa de los cristianos está íntimamente relacionada con la formación y educación general de los jóvenes y de los adultos. Por otra parte, instruir y educar es un servicio personal y social que la Iglesia y los cristianos han valorado siempre entre las acciones más importantes que se pueden hacer en favor del prójimo.

151. La libertad de enseñanza, íntimamente relacionada con la libertad religiosa, es un derecho fundamental reconocido en las sociedades democráticas. La Iglesia defiende en todas partes esta libertad de enseñanza como un derecho de los padres y de los alumnos que se corresponde con una obligación del Estado y de las instituciones públicas. Más concretamente la educación católica es un derecho y una obligación de los padres católicos, de las comunidades católicas y de la misma Iglesia como institución. Este derecho, que es a la vez una verdadera obligación, puede satisfacerse tanto mediante centro propios no estatales como por medio de los centros erigidos y regidos de una u otra manera por la Administración del Estado.

152. Para que esta actividad pueda realizarse adecuadamente en una sociedad democrática, sobre todo cuando la libertad de enseñanza no es plenamente reconocida, es imprescindible que cuente con una base social garantizada y activa.

153. Para que en España la enseñanza católica en las escuelas públicas pueda mantenerse y desarrollarse normalmente, en correspondencia con la voluntad social y popular, es preciso que los padres de familia y los profesores católicos se asocien y colaboren eficazmente en la promoción y vida de los centros, tanto si se trata de centros católicos como de los centros públicos que deben también responder a la voluntad y a las preferencias educativas de los padres de familia.

154. No basta contar con un acervo doctrinal o con repetidas exhortaciones pastorales. Es preciso que haya asociaciones adecuadas de instituciones promotoras de centros, de padres de familia y de profesores que cubran los diversos sectores docentes, que sean capaces de defender sus derechos y que actúen eficazmente en los diversos campos, desde el legal hasta el profesional y religioso, en favor de la formación y educación religiosa e integral de las nuevas generaciones de católicos españoles.

155. Uno de los temas que más intensamente aparecen al hablar de las relaciones de la Iglesia con la sociedad es el de las relaciones entre la fe y la cultura. Ambas están llamadas a purificarse y enriquecerse mutuamente⁴⁹. Muchas de las ideas, criterios prácticos y pautas de comportamiento tienen sus raíces en el campo de la inteligencia y de la cultura. Si la fe afecta a la vida entera del creyente es normal que extienda su influencia al campo de las creaciones culturales. Y si la cultura condiciona la vida de los hombres es también indispensable que los creyentes se hagan presentes en ella a fin de enriquecer la vida humana

con las riquezas de la revelación y del espíritu cristiano.

156. Para ello es necesario que los católicos dedicados a la creación o transmisión de la cultura vivan personalmente una profunda unidad entre sus convicciones personales y sus actividades culturales. A ello les ayudará de manera importante la participación en asociaciones específicas donde profundicen el conocimiento de la doctrina y vida cristianas en relación con sus tareas específicas.

157. En este ámbito socio-cultural tiene particular importancia el campo de la comunicación social. La libertad de expresión y el uso de los diversos medios por los que se ejercita deben estar al servicio de una opción pública consciente, activa y crítica, único modo de evitar la masificación en los modos de pensar y de actuar. Una sociedad masificada es lo más radicalmente opuesto a un pueblo libre. Las instituciones de inspiración cristiana han de estar al servicio de la formación de una opinión responsable y activa, con una inquebrantable pasión por la verdad, no sometidas a los poderes económicos o políticos que pretendan imponerles sus intereses particulares.

158. En éste, como en otros sectores, caben y son necesarios dos tipos de asociaciones: aquéllas de carácter eclesial que tienen como finalidad la formación cristiana apropiada para este género de personas, y aquellas otras de naturaleza civil dedicadas a la investigación, creación y difusión en todos los campos de la ciencia y de la cultura en conformidad con los contenidos de la fe cristiana y las normas objetivas de la moral católica.

2. En el campo de la familia

159. La familia es la institución humana donde el hombre y la mujer, los adultos y los niños, encuentran las posibilidades de desarrollo y perfeccionamiento humano más íntimo y profundo. Es una institución fundamental para la felicidad de los hombres y la verdadera estabilidad social⁵⁰.

160. Dada su importancia, ella misma tiene que ser objeto de atención y de apoyo por parte de cuantos intervienen en la vida pública. Educadores, escritores, políticos y legisladores, han de tener en cuenta que gran parte de los problemas sociales y aún personales tienen sus raíces en los fracasos o carencias de la vida familiar. Luchar contra la delincuencia juvenil o contra la prostitución de la mujer y favorecer al mismo tiempo el descrédito o el deterioro de la institución familiar es una ligereza y una contradicción.

161. El bien de la familia, en todos sus aspectos, tiene que ser una de las preocupaciones fundamentales de la actuación de los cristianos en la vida pública. Desde los diversos sectores de la vida social hay que apoyar el matrimonio y la familia, facilitándoles todas aquellas ayudas de orden económico, social, educativo, político y cultural que hoy son necesarias y urgentes para que puedan seguir desempeñando en nuestra sociedad sus funciones insustituibles⁵¹.

162. Hay que advertir, sin embargo, que el papel de las familias en la vida social y política no puede ser meramente pasivo. Ellas mismas deben ser "las primeras en procurar que las leyes no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y deberes de la familia"⁵² promoviendo así una verdadera "política familiar"⁵³. En este campo es muy importante favorecer la difusión de la doctrina de manera renovada y completa, despertar la conciencia y la responsabilidad social y política de las familias cristianas, promover asociaciones o fortalecer las existentes para el bien de la familia misma.

3. En el campo de las actividades profesionales

163. Hemos mostrado anteriormente la gran importancia que en la vida pública tiene la actividad profesional y la responsabilidad que de ahí deriva para sus protagonistas. Difícilmente es pensable profesión alguna de cuyo ejercicio no se sigan graves consecuencias positivas o perjudiciales para la

convivencia ciudadana.

164. Por ellos los colegios profesionales no han de considerar como su finalidad exclusiva la defensa de los derechos de los miembros que los integran. El ejercicio honesto de la profesión, el cumplimiento de la función social que le es inseparable, la garantía de los valores éticos y deontológicos implicados en ella son también objetivos propios de los colegios profesionales y otras asociaciones análogas.

165. Los profesionales católicos necesitan también de asociaciones que les faciliten formación cristiana específica exigida por la complejidad de su actividad profesional, les permitan manifestar públicamente su postura ante cuestiones de gran trascendencia ético-moral y, llegado el caso, les posibiliten la defensa eficaz de los derechos de la propia conciencia y de los valores éticos comprometidos en el ejercicio de su profesión.

166. Otro tanto se puede decir de las asociaciones entre aquellos profesionales que tienen una especial relación con la vida económica; pensamos en los economistas, empresarios, agricultores, trabajadores, sin excluir la existencia de verdaderas asociaciones sindicales enriquecidas interiormente por la manera cristiana de considerar estos problemas y orientar moralmente sus soluciones.

4. En el campo de la política

167. La inspiración cristiana de la actuación de los católicos en el ámbito estrictamente político no puede reducirse a cuestiones secundarias que si pueden o no llevar el nombre de cristianas. Lo decisivo es que una experiencia cristiana integral, vivida en el seno de la Iglesia sea capaz de iluminar y motivar los objetivos propios de la actividad política, las preferencias programáticas, la selección de los medios en sus dimensiones humanas y morales y las mismas estrategias utilizadas.

168. Estamos convencidos de que esta inspiración cristiana de la actividad política puede y debe existir sin poner en peligro la legítima autonomía de la política y de los políticos. No se trata de convertir a la Iglesia en una alternativa política. Tal intento significaría desnaturalizar a la misma Iglesia y atropellar la legítima libertad de los católicos en sus decisiones temporales y políticas⁵⁴.

169. Esta inspiración cristiana de la política no podemos darla por supuesta ni podemos esperarla de la improvisación. Es preciso fomentar expresamente la adecuada formación de los católicos en conformidad con la doctrina social y moral de la Iglesia; es preciso impulsar actividades o instituciones dedicadas a la formación y capacitación de los católicos para que puedan actuar en los diferentes ámbitos de la vida política con verdadera inspiración espiritual y adecuada preparación profesional. No es tarea fácil superar en la práctica el riesgo de la separación entre lo que es inspiración cristiana y lo que corresponde a la técnicas de la actuación política. No valen los viejos moldes. Hay que arrancar de la situación actual contando con una visión renovada de la Iglesia, de la sociedad y de las relaciones entre ambas.

170. Se necesitan, por ello, instituciones donde los cristianos adultos y jóvenes pueden descubrir la nobleza de la vocación política y las exigencias cristianas de su ejercicio, sin olvidar que del corazón justo nacen principalmente los proyectos que hacen posible la convivencia en el bien común.

171. La creación, configuración y desarrollo de las asociaciones civiles adecuadas tiene que ser obra de aquellos cristianos que, movidos interiormente por las exigencias y responsabilidades cristianas, y en ejercicio de su condición y derechos civiles, se decidan a participar libremente y bajo su propia responsabilidad en la vida política. El respeto al bien común y al mismo bien pastoral de la Iglesia requiere que en estos asuntos se evite hasta la apariencia de intervencionismo de la Iglesia o de las autoridades eclesíásticas más allá de sus competencias estrictamente religiosas y morales.

IV. FORMACIÓN CRISTIANA Y ACOMPAÑAMIENTO ECLESIAL

172.El compromiso en la vida pública, si es asumido con verdadero espíritu de servicio, ofrece grandes posibilidades de ejercer la virtud cristiana de la caridad. Pero la vida política es dura y exigente y está salpicada de dolorosas tensiones y dificultades. Lo que debería ser campo fecundo para el crecimiento y profundización en la vida cristiana se convierte, a veces, en fuente de escepticismo, de ambición o de escándalo. La intensa ideologización de la actividad político-social, los fuertes conflictos de intereses y la tentación del pragmatismo pueden llegar a comprometer la misma fe y la práctica integral de la vida cristiana.

173.Por ello los cristianos que deciden dedicarse a la vida pública y política tienen necesidad y derecho de ser ayudados y acompañados por la misma Iglesia que urge su compromiso. Esta, por su parte, ha de ofrecer en sus actitudes y comportamientos comunitarios posibilidades reales para que quienes se comprometen en la vida pública encuentren en ella las condiciones y las ayudas de orden espiritual que les serán, sin duda, necesarias.

La comunidad cristiana, alentadora del compromiso público

174.La misma comunidad cristiana reunida para escuchar la Palabra de Dios, celebrar los misterios de la salvación y alentar el compromiso del amor a los hermanos, ha de ser la primera y fundamental ayuda que los cristianos encuentren para vivir su inserción y sus compromisos en la vida pública con espíritu evangélico. Mediante su participación en la vida litúrgica, espiritual y moral de la comunidad cristiana, en plena comunión con la Iglesia, los cristianos comprometidos en la vida política encontrarán la inspiración espiritual, la fortaleza moral y la rectitud de juicio que les son necesarias para realizar su vocación humana y cristiana en el compromiso político y en el servicio a la comunidad en conformidad con los planes de Dios.

175.Siendo común a todos los bautizados la misión y la responsabilidad de trabajar por la instauración de los valores del Reino de Dios en el mundo, según su propia vocación, ha de ser la misma comunidad cristiana la que valore y exprese la importancia de este quehacer eclesial que no puede ignorar y al que no podría renunciar sin parcializar y deformar el alcance y contenido de su misión evangelizadora.

176.En el anuncio y exposición de la palabra divina referida a los problemas del hombre, en los tiempos y lugares más adecuados, los cristianos necesitan descubrir el valor y el sentido religioso del compromiso en la vida pública de acuerdo con la visión cristiana de la vida y las orientaciones morales del Evangelio anunciadas por la Iglesia.

177.Sin tomar partido por opciones opinables, las celebraciones litúrgicas de los misterios cristianos deben favorecer la íntima conexión entre los aspectos celebrativos y contemplativos de la vida cristiana con los ideales y obligaciones morales que en relación con las realidades temporales afectan en cada momento histórico a todos los miembros de la comunidad cristiana.

178.Los sacerdotes han de ser particularmente sensibles a la responsabilidad que les incumbe de ayudar a los cristianos a una plena y armónica comprensión de la vida cristiana, enseñándoles a desarrollar armónicamente los aspectos más íntimamente religiosos con las implicaciones sociales y políticas de su vocación.

Unidad y pluralidad de opciones en la comunidad cristiana

179. Los miembros de la comunidad cristiana deben ser conscientes de que las divisiones humanas, producidas por las diferencias culturales, económico-sociales o políticas, y por las mismas injusticias reales o percibidas como tales, pueden quebrar la unión real entre los cristianos y herir la comunión eclesial. Para confirmarlo no hay más que recurrir a la experiencia de los años pasados.

180. Las diferencias, las divisiones y las injusticias atentan contra los vínculos de la comunión eclesial y cristiana. No obstante estas divisiones, la comunión eclesial tiene un fundamento propio que es la donación del Espíritu Santo. Tiene también su propio contenido y sus exigencias específicas, diferentes de los vínculos y afinidades que se dan entre los hombres por sus preferencias o militancias políticas. Conscientes de esta complejidad, los cristianos debemos hacer objeto expreso de nuestro empeño el mantenimiento y renovación de los vínculos de la unidad eclesial y fraterna. Es preciso que aprendamos a respetar dentro de la misma Iglesia "la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes"⁵⁵. Sin esto no puede haber una verdadera comprensión ni de lo que es realmente la Iglesia y de las normas morales derivadas del Evangelio y enseñadas por la Iglesia.

181. Cuando aparecen dentro de la Iglesia opiniones y prácticas excluyentes de quienes no comparten las mismas ideas políticas o surgen intentos de remodelar la Iglesia misma según las propias preferencias ideológicas o políticas, es señal de que falta la necesaria madurez cristiana y el adecuado respeto a las opiniones y preferencias temporales de los católicos y de los ciudadanos.

182. Si, como a veces ha ocurrido, son los mismos sacerdotes u otros responsables de la acción pastoral quienes trasladan sus propias opiniones políticas al ejercicio del ministerio o de sus actividades eclesiales sancionando y fomentando estas divisiones, los males se agravan, la vida comunitaria se perturba, se desfigura la naturaleza de la Iglesia y su unidad se ve comprometida. La fidelidad a la misión recibida, la actitud de verdadero servicio a toda la comunidad y el respeto a la libertad y dignidad de los propios fieles tendrían que hacer imposibles estas graves deficiencias.

183. Aún así será imposible evitar tensiones y dificultades. Siempre estará presente la llamada a la conversión personal y comunitaria como camino necesario para superar las situaciones reales de injusticia. La unidad eclesial y las exigencias de la caridad no pueden ser obstáculo para descubrir las faltas objetivas de amor y de justicia independientemente de cualquier instrumentación ideológica o partidista. Sólo una humilde voluntad personal y comunitaria de conversión a Dios proporcionará la base firme para mantener la unidad de una comunidad trabajada interiormente por el pecado y seducida por las concupiscencias de este mundo⁵⁶.

Formación y acompañamiento especializados

184. La ayuda que las comunidades cristianas ofrecen de manera general a los cristianos para vivir la dimensión social y pública de su compromiso no es suficiente. Es necesario ofrecerles otras oportunidades de formación y acompañamiento más especializadas que responden a las características propias de los ambientes, profesiones u otras peculiaridades socio-culturales. Siempre que se mantengan dentro de las exigencias de la comunión que antes hemos señalado, esta pluralidad eclesial no sólo no ha de considerarse contraria a la unidad de la Iglesia, sino que ha de verse en ella una verdadera riqueza, fruto del Espíritu.

185. Ha sido este mismo Espíritu quien en las diversas situaciones y momentos históricos ha ido suscitando variados movimientos y métodos de formación apostólica, más o menos estrechamente unidos a la Jerarquía, animada también ella por el mismo Espíritu, realiza los discernimientos necesarios a fin de asegurar la autenticidad cristiana y eclesial de los diversos movimientos y métodos de actuación.

186. Estamos persuadidos de que alentar cuanto se refiere a conseguir una auténtica presencia de los cristianos en las realidades temporales es una urgente necesidad de nuestras Iglesias particulares. La actual normativa vigente en la legislación eclesiástica ofrece amplios márgenes de libertad y operatividad

para que pueda desarrollarse el dinamismo del cuerpo eclesial que asegure la debida capacitación y formación de los seglares para la vida pública. Una lúcida utilización de los mismos garantizará la debida libertad de los miembros de la Iglesia a la vez que su imprescindible eclesialidad.

187.Es importante ver con claridad y mantener en la práctica la diferencia entre asociaciones eclesiales de seglares, sean de naturaleza asistencial formativa o apostólica, como es el caso de los movimientos especializados de Acción Católica, y las asociaciones estrictamente civiles o seculares promovidas por los cristianos en el seno de la sociedad civil y por procedimientos civiles para actuar como ciudadanos en el campo de las realidades temporales en conformidad con sus convicciones y actitudes cristianas. Es indudable que entre estos dos órdenes de asociaciones existirá una cierta afinidad de mente y espíritu y podrán darse entre ellas contactos y colaboraciones, pero en todo caso tendrá que quedar claramente afirmada su diversidad esencial como asociaciones de Iglesia o asociaciones de naturaleza civil, la diferencia de sus fines y su plena y recíproca independencia.

188.Sería especialmente útil la promoción de cursos de formación básica para la capacitación de seglares vocacionados a la vida pública, en los que se conjugaran los principios fundamentales relativos a la teología de las realidades temporales y la acción dentro de ellas, con la exposición de las bases doctrinales sobre las que ha de edificarse la convivencia social según la concepción cristiana del hombre, las enseñanzas sociales de la Iglesia y en general las ideas, actitudes y valores que se derivan de la experiencia cristiana vivida dentro de la Iglesia en plenitud de comunión eclesial.

189.Estas y otras iniciativas ofrecerán a los católicos la oportunidad de poner en común sus diversas opiniones políticas y sociales en un clima de apertura y receptividad que les ayude a enriquecer sus propias opiniones y sus diferentes compromisos temporales sin detrimento de sus relaciones como miembros de la misma comunidad cristiana.

190.En esta función de promoción y acompañamiento de seglares comprometidos especialmente en las actividades temporales y sociales, es muy conveniente que haya sacerdotes y religiosos que, sin salir del campo propio de su vocación y de su ministerio, tengan la formación suficiente y las disposiciones espirituales adecuadas para compartir con ellos sus dificultades, ayudarles y ampliar sus conocimientos de las enseñanzas de la Iglesia, atenderles espiritualmente, respetando en todo momento su libertad personal y la autonomía propia de las actividades sociales y políticas.

CONCLUSIÓN

191.Con estas reflexiones, queridos hermanos, hemos querido ante todo estimular la conciencia de los miembros de nuestras Iglesias para vivir su condición cristiana en conformidad con las posibilidades y exigencias de tipo social y político que se abren ante nosotros. La nueva configuración de nuestra sociedad reclama de nosotros un esfuerzo importante de renovación y adaptación. Comenzando por nosotros mismos, nuestra fe y nuestra participación en la vida de la comunidad tiene que ser más consciente, más personal y más activa; las comunidades cristianas tienen que adquirir una conciencia más clara de sí mismas, de su ser eclesial, como comunidades de salvación presididas y animadas misteriosamente por Jesucristo y puestas en el mundo para la salvación y el bien de todos los hombres. Un esfuerzo de autenticidad, clarificación y dinamismo se impone a todos los grupos e instituciones en una vida democrática. También a la Iglesia y a los católicos. No es exagerado decir que en adelante la marcha de nuestra sociedad, el tono moral y humano, y aun el mismo bienestar de las nuevas generaciones dependerá en buena parte de la generosidad y del acierto con que los católicos seamos capaces de asumir nuestras responsabilidades específicas de manera personal y asociada en el seno de las instituciones temporales, en el tejido mismo de nuestra sociedad, en todos los barrios de las ciudades y en todos los pueblos de España.

192.Os ofrecemos estas reflexiones con la mejor voluntad de suscitar en nuestras Iglesia y comunidades un movimiento de renovación y dinamismo apostólico. Estamos seguros de que encontraréis en ellas deficiencias y lagunas. Os pedimos, sin embargo, que las acojáis con buena voluntad, tratando de percibir en ellas las preocupaciones de fondo que nos han movido a elaborarlas y las orientaciones fundamentales

en orden a la animación y renovación espiritual y apostólica de la Iglesia, de las comunidades cristianas, de las asociaciones, movimientos y grupos de todas clases que hay entre nosotros. Vivamos y actuemos de tal manera que seamos de verdad la Iglesia de Jesucristo y aparezcamos ante nuestros hermanos como signos e instrumentos de la salvación de Dios que ya ha llegado a nosotros.

193. Quisiéramos que los jóvenes oyeran y recibieran nuestro mensaje. Ellos son quienes más fácilmente comprenden la sensibilidad de sus compañeros y son capaces de interpretar las expectativas y las indigencias de nuestro tiempo. Vivid intensamente vuestra relación personal con Jesucristo, creed profundamente en Él, asimilad y vivid su Evangelio, participad intensamente en la vida de la Iglesia; buscar en la experiencia cristiana integral la inspiración y la fortaleza para asumir responsablemente vuestros compromisos en la vida social de hoy y de mañana. No os perdáis en protestas estériles o en una indiferencia conformista. Sed vosotros mismos los agentes serenos y responsables de una España mejor, más moderna, más próspera, más justa y alegre, en una palabra, más cristiana. "Somos nosotros bautizados y confirmados en Cristo, los llamados a acercar ese reino (de Dios), a hacerlo visible y actual en este mundo, como preparación a su establecimiento definitivo. Y esto se logra con nuestro empeño personal, con nuestro esfuerzo y conducta concorde con los preceptos del Señor, con nuestra fidelidad a su persona, con nuestra imitación de un ejemplo, con nuestra dignidad moral"⁵⁷.

194. Llenos de confianza elevamos nuestra plegaria a Jesucristo, Señor de los pueblos y Cabeza de la Iglesia, a la Virgen María, Señora y Madre nuestra, el Apóstol Santiago, Patrón de España, para que nos iluminen y sostengan en esta misión larga y paciente, exigente y apasionante de hacer presentes hoy las palabras y los gestos de Cristo en el tejido de nuestra vida social.

NOTAS

1. Cfr CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Testigos del Dios vivo*. Reflexión sobre la misión e identidad de la Iglesia en nuestra sociedad. Edice. Madrid, 1985.
2. Entre las enseñanzas del Magisterio, y solamente a título de ejemplo, queremos recordar los documentos pontificios *Rerum Novarum* (1891), *Inter Sollicitudines* (1892), *Quadragesimo Anno* (1931); más cerca de nosotros, *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967), *Octogesima Adveniens* (1971) y *Laborem excercens* (1981). Las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, así como el Decreto *Apostolicam Actositatem*, recogen las enseñanzas del Concilio Vaticano II sobre estas materias.
3. *Actualización del Apostolado seglar en España* (1967), *Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar* (1972), *Sobre la Iglesia y la comunidad política* (1973), *Orientaciones cristianas sobre participación política y social* (1976), así como otras notas menores con ocasión de diferentes problemas o acontecimientos de la vida social y política española. (Cfr *Documentos de la CEE, 1965-1983*. De. preparada por JESÚS IRIBARREN. B.A.C. Madrid, 1984)
4. Cfr *Juan Pablo II en España*. Texto íntegro de los discursos del Papa y comentarios. Ed. preparada por CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. Coeditores litúrgicos. Madrid, 1983.
5. Cfr *Gaudium et Spes*, 34.
6. Cfr *Gaudium et Spes*, 13 y 37.
7. *Gaudium et Spes*, 20.
8. Cfr SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, 1985, *Relación final*, II, A.1.
9. Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad y liberación*, 19.
10. Cfr SÍNODO EXTRAORDINARIO DE LOS OBISPOS, 1985, *Relación final*, II, D, 2, 3 y 4.
11. Cfr *Gaudium et Spes*, 59.
12. Cfr COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL, *Crisis económica y responsabilidad moral*. Declaración de la ... Edice, Madrid, 1984.
13. Cfr *Laborem Exercens*, 20.
14. Cfr *Dignitatis Humanae*, 2.
15. Cfr *Gaudium et Spes*, 36, 75 y 76; *Dignitatis Humanae*, 7.
16. *Gaudium et Spes*, 76.
17. Cfr Col. 1,15-17; Jn. 1, 3.

18. *Gaudium et Spes*, 10, 45.
19. *Apostolicam Actuositatem*, 7.
20. *Lumen Gentium*, 36.
21. *Apostolicam Actuositatem*, 7.
22. Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad y liberación*, 60.
23. *Gaudium et Spes*, 39.
24. *Gaudium et Spes*, 25.
25. Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad y liberación*, 42.
26. Cfr *Gaudium et Spes*, 13 y 37.
27. Ef. 1, 6.
28. Cfr *Apostolicam Actuositatem*, 7.
29. Cfr *Octogesima Adveniens*, 4.
30. *Gaudium et Spes*, 43.
31. JUAN PABLO II, Discurso en Barajas, en *Juan Pablo II en España...*
32. Cfr Hechos 5,29.
33. Nos alegra poder aducir el último capítulo de la Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe sobre libertad y liberación como una síntesis actualizada de la doctrina social de la Iglesia, a la vez que recomendamos vivamente su estudio y aplicación a todos los católicos españoles.
34. *Apostolicam Actuositatem*, 5.
35. *Apostolicam Actuositatem*, 7.
36. Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad y liberación*, 63, 74. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Sobre la Iglesia y la Comunidad política*, 12 y ss.
37. Cfr *Código de Derecho Canónico*, 285, 287.
38. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre libertad y liberación*, 80.
39. Cfr *Apostolicam Actuositatem*, 10.
40. Cfr *Laborem exercens*, 9 y 10.
41. Cfr *Gaudium et Spes*, 74.
42. Cfr *Gaudium et Spes*, 43.
43. Cfr *Octogesima Adveniens*.
44. *Gaudium et Spes*, 42 y 43. JUAN PABLO II, Discurso en Barajas, 5; Discurso en Nou Camp de Barcelona, 4; Discurso en la Provincia Eclesiástica de Toledo, 3 y 4.
45. Cfr *Gaudium et Spes*, 43 y 76.
46. Cfr *Código de Derecho Canónico* 803, 3 y 808.
47. Cfr *Código de Derecho Canónico* 298.
48. *Documentos colectivos del Episcopado Español sobre formación religiosa y educación, 1969-1980*. Ed. preparada por COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS. B.A.C. Madrid, 1981.
49. Cfr JUAN PABLO II, Discurso en la Universidad Complutense, Madrid.
50. *Gaudium et Spes*, 47 y ss.
51. Cfr *Familiaris Consortio*, 45.
52. *Familiaris Consortio*, 44.
53. *Familiaris Consortio*, 44.
54. Cfr *Gaudium et Spes*, 75 y 76.
55. Cfr *Gaudium et Spes*, 75.
56. Cfr 1, Jn 2, 16.
57. JUAN PABLO II, Discurso a los jóvenes en el estadio Bernabéu, Madrid, 2.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 28 de febrero de 1986, han considerado que deben responder a la duda que sigue, como se indica abajo:

D. Si el Vicario judicial, cuyo consentimiento se requiere según la norma del can. 1673, 3º, es el Vicario judicial de la diócesis en que tiene su domicilio la parte demandada, o el del Tribunal interdiocesano.

R. Negativo a lo primero, y según la mente.

La mente es esta: si en un caso particular falta el Vicario judicial diocesano se requiere el consentimiento del Obispo.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 21 de marzo de 1986, han considerado que deben responder a las dudas que siguen como se indica abajo:

I

D. Si el decreto de expulsión emitido por el Moderador supremo, de acuerdo con el can. 700 CIC, debe ser notificado antes de la confirmación de la Santa Sede, o después de su confirmación.

R. Negativo a la primera parte; afirmativo a la segunda.

II

D. Si la autoridad competente para recibir el recurso de suspensión contra la dimisión de un miembro es la Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares, que confirmó el decreto, o el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.

R. Afirmativo a la primera parte; negativo a la segunda.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 21 de abril de 1986, han considerado que deben responder a las dudas que siguen como se indica abajo:

I

D. Si el Obispo religioso goza en el propio instituto de voz activa y pasiva.

R. Negativo.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 29 de abril de 1986, han considerado que deben responder a la duda que sigue, como se indica abajo:

I

D. Si el Obispo religioso goza en el propio instituto de voz activa y pasiva.

R. Negativo.

II

D. Si, terminada la instancia por perención o renunciación, si alguien quiere introducir por segunda vez o proseguir la causa, debe llevarse al foro en que en primer lugar se ha tratado, o puede introducirla ante otro tribunal competente en derecho en el momento en que se lleva.

R. Negativo a la primera parte; afirmativo a la segunda.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 17 de mayo de 1986 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz,
Secretario

Carta al R. D. Charles Curran

Revdo. Prof. Curran,

Esta Congregación desea acusar recibo de su carta del 1º de abril de 1986, en la que usted expresa su respuesta definitiva a las «Observaciones» críticas que le hemos enviado acerca de algunas tesis sostenidas por usted en sus publicaciones. En su carta dice que «permanece totalmente convencido de la exactitud de estas posiciones... ». Entre tanto, propone lo que usted mismo define «un compromiso», según el cual, usted continuaría enseñando teología moral, aunque no en el campo de la ética sexual.

El fin de esta carta es comunicarle que la Congregación confirma su posición de que aquellas personas que, como usted, disienten del Magisterio no pueden ser ni idóneas ni elegibles para la enseñanza de la teología católica. En consecuencia, la Congregación declina su solución de compromiso a causa de la unidad orgánica de la auténtica teología católica, unidad que, en su contenido y en su método, esta íntimamente vinculada a la fidelidad al Magisterio de la Iglesia.

Las diversas posiciones de discrepancia [«disenso»] que esta Congregación le ha expuesto, relativas al derecho a disentir públicamente del Magisterio ordinario, a la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado, al aborto, la eutanasia, la masturbación, la contracepción artificial, las relaciones prematrimoniales y los actos homosexuales, han sido detalladas suficientemente en las «Observaciones» de julio de 1983, y ya han sido publicadas. Por consiguiente, no es el caso de entrar en detalles sobre el hecho de que usted realmente disiente en tales cuestiones.

Hay, sin embargo, un aspecto que debe ser resaltado. Su afirmación de fondo es que sus tesis, dado que para usted son convincentes y se separan sólo de la enseñanza «no infalible» de la Iglesia, constituyen un desacuerdo «responsable» y deberían ser permitidas por la Iglesia. A este respecto son necesarias las siguientes consideraciones.

En primer lugar, hay que recordar la enseñanza del Concilio Vaticano II que claramente no limita el Magisterio infalible solamente a los contenidos de fe o a las definiciones solemnes. El número 25 de la *Lumen gentium* afirma: «Cuando, aún estando dispersos por el orbe, pero manteniendo el vínculo de la comunión entre si y con el sucesor de Pedro, [los obispos] enseñando auténticamente en materia de fe y costumbres, convienen en que una doctrina concreta ha de ser tenida definitiva, en ese caso proponen infaliblemente la doctrina de Cristo». Además, la Iglesia no construye su vida solo sobre el Magisterio infalible, sino también sobre la enseñanza de su Magisterio autentico ordinario.

A la luz de estas consideraciones, parece claro que usted no ha tenido en cuenta, por ejemplo, que la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio sacramental consumado, que usted pretende que debe ser cambiada, en realidad ha sido definida en el Concilio de Trento y, por esto, pertenece al patrimonio de la fe. Del mismo modo, usted no da suficiente peso a la enseñanza del Concilio Vaticano II, cuando, en plena continuidad con la Tradición de la Iglesia, ha condenado el aborto, calificándolo como «delito abominable». En cualquier caso, los fieles deben aceptar no solo el Magisterio infalible. Ellos están llamados a prestar el religioso obsequio de la inteligencia y de la voluntad a la doctrina que el Sumo Pontífice o el colegio de los obispos, ejerciendo el magisterio auténtico, enuncian en cuestiones de fe o de moral, aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo. Usted se ha negado a hacer esto de modo continuado.

Hay otras dos cuestiones vinculadas que, sobre todo en los últimos meses, han sido ampliamente estudiadas en el curso del examen realizado por esta Congregación acerca de sus obras, y que deben ser puntualizadas. En primer lugar, usted ha protestado públicamente porque jamás se le ha comunicado quienes son sus «acusadores». La Congregación ha basado su examen exclusivamente en las obras que usted ha publicado y en las respuestas personales a las «Observaciones» que se le han hecho. Por tanto, de hecho, sus propias obras han sido sus «acusadores» y solo ellas.

Además, usted también ha protestado porque no se le habría dado la posibilidad de aconsejarse. Sin embargo, desde el momento en que el examen ha sido realizado en base a documentación escrita, usted ha tenido todas las posibilidades de recurrir a cualquier tipo de consejo. Es más, es evidente que usted ha actuado así. En su carta del 24 de agosto de 1984, en respuesta a las «Observaciones» de la Congregación, usted afirmaba que había tomado esa postura «después de un gran número de consultas»; además, en la carta de la Congregación de 17 de septiembre de 1985, de hecho se le invitaba a continuar sirviéndose de esos mismos medios, con el fin de llegar a una solución aceptable para las divergencias entre sus posiciones y la doctrina de la Iglesia. Por último, a petición suya, cuando acudió a la entrevista del 8 de marzo de 1986, vino acompañado por un teólogo de su confianza, elegido por usted mismo.

En conclusión, esta Congregación quiere subrayar el hecho de que usted ha adoptado su postura disidente en su calidad de profesor de teología en la Facultad Eclesiástica de una Universidad Pontificia. En la carta dirigida a usted el 17 de septiembre de 1985 se hacía notar que «las autoridades de la Iglesia no pueden permitir que continúe la situación actual, en la que se mantiene la contradicción intrínseca de que uno que tiene el encargo de enseñar en nombre de la Iglesia, de hecho, niega su doctrina». Por tanto, esta Congregación, como consecuencia de su reiterada negativa a aceptar lo que la Iglesia enseña y en razón de su obligación de promover y salvaguardar la doctrina de la Iglesia en materia de fe y de moral en todo el mundo católico, de acuerdo con la Congregación para la Educación Católica, no ve otra alternativa que la de comunicar al Excelentísimo Canciller que usted no puede ser considerado por más tiempo ni idóneo ni elegible para ejercer la función de profesor de teología católica.

Esta decisión ha sido presentada al Santo Padre en una audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto el 10 de julio del corriente año y por el aprobada tanto en el contenido como en el procedimiento seguido.

Este Dicasterio desea informarle, además, de que tal decisión será hecha pública después de que se le haya comunicado.

Querría, por último, expresar mi sincera esperanza de que esta desagradable, pero necesaria, conclusión del examen de la Congregación pueda inducirle a revisar su postura de discrepancia y a aceptar la enseñanza de la Iglesia católica en su integridad.

Devotísimo en Cristo,

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*

Orientaciones generales del Leccionario de las Misas de la Virgen María

Orientaciones generales (Praenotanda) del Lectionarium pro Missis de beata Maria Virgine, Libreria Editrice Vaticana, 1987, promulgadas por la Congregación para el Culto divino, Decreto Christi inysterium celebrans, de 15 de agosto de 1986.

1 Sobre la importancia de la palabra de Dios en la celebración de la Eucaristía encontramos muchas cosas y muy dignas de atención en los Prenotandos de la Ordenación de las lecturas de la misa. Todo ello debe ser tenido en cuenta también en la celebración de las misas de la Virgen María.

I. LA PALABRA DE DIOS EN LOS FORMULARIOS DE LAS «MISAS DE LA VIRGEN MARÍA»

2. Para expresar y definir el contenido peculiar de una memoria litúrgica concurren no sólo los textos eucológicos, sino también los textos bíblicos. Por esto, se comprende que, desde la antigüedad, se ha puesto un cuidado especial en la elección de las perícopas escriturísticas. Y así, cada formulario de las Misas de la Virgen María tiene su propia «serie de lecturas» para la celebración de la liturgia de la palabra.

3. Las lecturas bíblicas de las Misas de la Virgen María constituyen un amplio y variado «repertorio», que se ha venido creando a lo largo de los siglos, con la aportación de las comunidades eclesiales, tanto antiguas como de nuestro tiempo.

En este «repertorio bíblico» se pueden distinguir tres géneros de lecturas:

a) lecturas del Nuevo y del Antiguo Testamento que contemplan directamente la vida y la misión de la bienaventurada Virgen María o contienen profecías que se refieren a ella;

b) lecturas del Antiguo Testamento que son aplicadas a santa María desde la antigüedad. En efecto, las Sagradas Escrituras, tanto de la antigua como de la nueva Alianza, han sido contempladas por los santos Padres como un conjunto único, lleno del misterio de Cristo y de la Iglesia; por este motivo, algunos hechos, figuras o símbolos del Antiguo Testamento prefiguran o evocan de modo admirable la vida y la misión de la bienaventurada Virgen María, gloriosa hija de Sión y Madre de Cristo;

c) lecturas del Nuevo Testamento que no se refieren directamente a la bienaventurada Virgen, pero que se proponen para la celebración de su memoria, a fin de poner de manifiesto que en santa María, la primera y perfecta discípula de Cristo, resplandecen de modo extraordinario las virtudes la fe, la caridad, la esperanza, la humildad, la misericordia, la pureza del corazón... que son exaltadas en el Evangelio.

4. Por lo que se refiere a las lecturas que han sido asignadas a cada formulario de las Misas de la Virgen María, hay que tener en cuenta lo siguiente:

a) se proponen solamente dos lecturas: la primera, tomada del Antiguo Testamento o del Apóstol (o sea, de las Cartas o del Apocalipsis), y, en el tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles o del Apocalipsis; la segunda lectura se toma del Evangelio. Sin embargo, como que muchas veces el misterio que se celebra puede ser considerado desde muchos puntos de vista, con frecuencia se proponen dos o tres textos para la primera lectura y para el Evangelio, a fin de que se elija a voluntad. Más aún, para algunas misas se ofrecen a veces dos series íntegras de lecturas;

b) no obstante, si el sacerdote y los fieles desean proclamar tres lecturas en celebraciones de particular solemnidad, se añadirá otra lectura tomándola o de los textos del Común de santa María Virgen o de los textos contenidos en el Apéndice del Leccionario de las «Misas», teniendo en cuenta los criterios establecidos en los Prenotandos de la Ordenación de las lecturas de la misa;

c) las lecturas indicadas en las Misas de la Virgen María para cada formulario resultarán ordinariamente las más adecuadas para celebrar una memoria particular de la santísima Virgen. Esto no excluye la facultad del celebrante de sustituirlas con otras lecturas adecuadas, elegidas entre las propuestas en el Común de santa María Virgen, o en el Apéndice del Leccionario de estas «Misas» .

5. En lo referente a la liturgia de la palabra, obsérvense las normas siguientes:

a) en el tiempo de Adviento, de Navidad, de Cuaresma y de Pascua han de proclamarse las lecturas asignadas a cada día en el Leccionario del tiempo, a fin de que no se interrumpa la «lectura continuada» de la Sagrada Escritura o no se dejen con demasiada frecuencia las lecturas que caracterizan el tiempo litúrgico. Si se trata de una celebración que se hace a modo de fiesta o de solemnidad, se pueden tomar las lecturas que se encuentran en el Leccionario de las «Misas» para cada misa;

b) en el tiempo ordinario corresponde al sacerdote celebrante establecer, «de común acuerdo con los que ofician con él y con los demás que habrán de tomar parte en la celebración, sin excluir a los mismos fieles» si es preferible proclamar las lecturas indicadas en el Leccionario de las «Misas» o las señaladas por el Leccionario del tiempo.

II. LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARÍA, MODELO DE LA IGLESIA EN LA ESCUCHA DE LA PALABRA DE DIOS

6. La Iglesia, que en la celebración de la Eucaristía reserva el máximo honor a la proclamación de la palabra de Dios, exhorta también a los fieles a ser de aquellos «que llevan a la práctica la palabra y no se limitan a escucharla» engañándose a sí mismos. En efecto según las palabras del Señor, son dichosos «los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen».

7. En el curso de los siglos han sido muchos los discípulos santos del Señor que tuvieron en gran valor la palabra de Dios y se acercaron con gran amor a las Sagradas Escrituras como fuente de vida. Pero la Iglesia sitúa en primer término, por encima de los demás, a la Virgen de Nazaret, que fue la primera en el Nuevo Testamento en ser llamada dichosa por su fe, como modelo del discípulo que escucha con fe la palabra de Dios.

8. En efecto, la santísima Virgen escuchó con fe el anuncio de Gabriel y lo recibió con amor y, llamándose a sí misma esclava del Señor, se convirtió en la Madre de Cristo, concibiendo al Hijo de Dios antes en su mente que en su seno. Virgen prudente, santa María guardó en su corazón las palabras del Señor; virgen sabia, las conservó meditándolas en su alma.

La palabra de Dios, sembrada en el corazón de María, la impulsó a visitar a su pariente Isabel para cantar con ella a Dios por su bondad y misericordia para con Israel, su siervo amado. La Virgen de Nazaret no rechazó las palabras proféticas, duras u oscuras que le fueron dirigidas, sino que, con plena adhesión al designio de Dios, las guardó en su corazón.

En el banquete de bodas, interpretando las palabras del Hijo más allá de su significado literal, comprendió el sentido profundo del «signo de Caná» y advirtió a los sirvientes que hicieran lo que el Señor mandara, ayudando así a que creciera la fe de los discípulos.

Estando junto a la cruz, acogió las palabras del Hijo que, antes de entregar el espíritu, encomendó a su discípulo predilecto a sus cuidados maternos. Ella observó fielmente el mandato del Señor resucitado a los Apóstoles, de quedarse en la ciudad, hasta que se revistieran de la fuerza de lo alto: permaneció en Jerusalén, para esperar con fe el don del Espíritu Santo, dedicada a la oración en común con los Apóstoles.

9. Por esto, la liturgia romana, cuando exhorta a los fieles a acoger la palabra de Dios, con frecuencia les propone el ejemplo de la bienaventurada Virgen María, que Dios hizo atenta a su palabra y que, como nueva Eva, adhiriéndose totalmente a la divina palabra se mostró dócil a las palabras del Hijo. Con toda

razón la Madre de Jesús es saludada como «Virgen oyente, que acogió con fe la palabra de Dios»: «Esto mismo hace la Iglesia, la cual, sobre todo en la sagrada liturgia, escucha con fe, acoge, proclama, venera la palabra de Dios, la distribuye a los fieles como pan de vida y escudriña a su luz los signos de los tiempos, interpreta y vive los acontecimientos de la historia.»

10. Procuren los pastores enseñar a los fieles que acuden a los santuarios marianos o participan el sábado en la Eucaristía celebrada en memoria de santa María, que es un excelente acto de devoción a la santísima Virgen el proclamar correctamente la palabra de Dios en las celebraciones litúrgicas y el venerarla con amor; escucharla con fe y guardarla en el corazón; meditarla interiormente y difundirla de palabra; ponerla en práctica fielmente y conformar a ella toda la existencia.

Orientaciones generales del Misal de las Misas de la Virgen María

Orientaciones generales (Praenotanda) de la *Collectio Missarum de beata Maria Virgine*, Libreria Editrice Vaticana, 1987, promulgadas por la Congregación para el Culto divino, Decreto *Christi mysterium celebrans*, de 15 de agosto de 1986.

1. El Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, después de haber expuesto la doctrina católica sobre la naturaleza de la veneración a santa María, Madre de Cristo, exhorta «a todos los hijos de la Iglesia a que cultiven generosamente el culto, sobre todo litúrgico, hacia la Bienaventurada Virgen». El mismo Concilio, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, ilustra la experiencia de la Iglesia universal respecto del culto litúrgico dirigido a la Virgen: «En la celebración de este círculo anual de los misterios de Cristo, la santa Iglesia venera con amor especial a la bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con lazo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo; en ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la Redención, y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser. »

2. La Sede Apostólica, movida por la exhortación del sagrado Concilio Vaticano II y guiada por la secular experiencia y sabiduría de la Iglesia, se ha aplicado con presteza a promover una recta devoción para con la Madre de Dios. Por esto, en el ámbito de la liturgia romana, la veneración hacia la Virgen María se presenta rica de contenidos e inmersa orgánicamente en el desarrollo del año litúrgico.

3. La liturgia romana, en efecto, ofrece a los fieles en su Calendario general abundantes ocasiones para celebrar en el curso del año litúrgico la participación de la Santísima Virgen en el misterio de la salvación; ofrece asimismo preciosos testimonios de devoción mariana no sólo en el Misal Romano y en la Liturgia de las Horas, sino también en otros libros litúrgicos, algunos de los cuales contienen celebraciones propias para venerar la memoria de la humilde y gloriosa Madre de Cristo.

I. LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARÍA EN LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO DE CRISTO

4. La liturgia celebra, por medio de signos sagrados, la obra de la salvación efectuada por Dios Padre por Cristo en el Espíritu Santo. La salvación que Dios Padre realiza incesantemente:

fue anunciada a los patriarcas y a los profetas. «La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente y significar con diversas figuras la venida de Cristo, redentor universal, y la del Reino mesiánico»;

fue manifestada plenamente en Cristo Jesús. Jesús, Hijo de Dios, se encarnó en el seno virginal de la Virgen de Nazaret, y fue constituido Mediador de la nueva y eterna Alianza. Con el misterio de su Pascua reconcilió a la humanidad con el Padre y, derramando sobre ella el Espíritu de adopción, la ha asociado íntimamente a sí, para hacerla capaz de ofrecer al Padre un culto agradable en espíritu y verdad;

se prolonga en el «tiempo de la Iglesia» por medio del anuncio del Evangelio y la celebración de los sacramentos, que hacen que las generaciones que se suceden en la historia se adhieran a la palabra que salva, y sean incorporadas al misterio pascual;

tendrá su cumplimiento total en la gloriosa segunda venida de Cristo cuando él, vencida la muerte, someta a sí todas las cosas y entregue el Reino a Dios Padre.

5. Realizando los divinos misterios, la Iglesia celebra la entera obra de la salvación; celebrando los acontecimientos pasados, de alguna manera los hace presentes y, en el «hoy cultural», efectúa la salvación de los fieles que, peregrinos aún sobre la tierra, se dirigen a la ciudad futura.

La bienaventurada. Virgen María, que, según el plan de Dios y con vistas al misterio de Cristo y de la Iglesia, ha «entrado íntimamente en la historia de la salvación», intervino de varias y admirables maneras en los misterios de la vida de Cristo.

6. Las misas de la bienaventurada Virgen María encuentran su razón de ser y su valor en esta íntima participación de la Madre de Cristo en la historia de la salvación. La Iglesia, conmemorando el papel de la Madre del Señor en la obra de la redención o sus privilegios, celebra ante todo los acontecimientos salvadores en los que, según el designio de Dios, intervino la Virgen María con vistas al misterio de Cristo.

En las misas de santa María se celebran las intervenciones de Dios para salvar a los hombres

7. Entre estos acontecimientos de salvación, la Iglesia celebra, al comienzo del año litúrgico, la obra divina de preparación de la Madre del Redentor, en la cual, «tras la larga espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura la nueva economía». En efecto, Dios vino sobre María con su gracia y la preservó de toda mancha de pecado desde el primer instante de su concepción, la llenó de los dones del Espíritu Santo y la rodeó con su amor incesante, realizando en ella «obras grandes» en orden a la salvación de los hombres.

8. La Iglesia celebra la intervención de Dios en la encarnación del Verbo, en el nacimiento de Cristo, en su manifestación a los pastores, primicias de la Iglesia que surge de los judíos, y a los magos, primicias de la Iglesia surgida de los paganos ; y en otros episodios de la infancia del Salvador, hechos salvadores a los que María estuvo íntimamente ligada. Por consiguiente, muchos formularios de misas, entre los que hay no pocos de gran valor litúrgico y de venerable antigüedad, celebran los misterios de la infancia de Cristo y conmemoran y ponen de manifiesto a la vez la participación que tuvo en ellos su Madre.

9. La Iglesia venera también a la bienaventurada Virgen María, «que intervino en los misterios de Cristo», al celebrar litúrgicamente la vida pública del Salvador, en la que Dios Padre actuó de modo admirable. «En la vida pública de Jesús, su Madre aparece con especial relieve: ya al principio cuando las bodas de Caná de Galilea, movida a misericordia, consiguió por su intercesión el comienzo de los milagros de Jesús Mesías. En el decurso de la predicación de su Hijo recibió las palabras con las que, elevando el Reino de Dios por encima de los motivos y vínculos de la carne y de la sangre, proclamó bienaventurados a los que oían y observaban la palabra de Dios como ella lo hacía fielmente».

10. Pero donde la Iglesia celebra principalmente la acción de Dios es en el misterio pascual de Cristo y, al celebrarlo, encuentra a la Madre indisolublemente asociada al Hijo; en efecto, en la pasión del Hijo la bienaventurada Virgen «sufrió vivamente con su Unigénito y se asoció con corazón maternal a su sacrificio, dando su consentimiento con amor a la inmolación de la víctima engendrada por ella misma»; en su resurrección fue colmada de alegría inefable; después de su ascensión al cielo, unida en oración con los Apóstoles y los primeros discípulos, imploró en el Cenáculo «el don del Espíritu, quien ya la había cubierto con su sombra en la anunciación».

Presencia de Cristo en las celebraciones litúrgicas

11. Después de la gloriosa ascensión de Cristo al cielo, la obra de la salvación continúa realizándose sobre todo en la celebración de la liturgia, la cual es considerada no sin razón el momento último de la historia de la salvación. Pues en la liturgia Cristo está presente de varios modos: es la cabeza que preside la asamblea cultual, cuyos miembros están revestidos de dignidad real; el maestro, que continúa anunciando el Evangelio de salvación; el sacerdote, que ofrece el sacrificio de la nueva ley y actúa eficazmente en los sacramentos; el mediador, que intercede sin cesar ante el Padre en favor de los hombres; el hermano primogénito, que une su voz a la de innumerables hermanos.

Los fieles, adhiriéndose a la palabra de la fe y participando «en el Espíritu» en las celebraciones litúrgicas, se encuentran con el Salvador y se insertan vitalmente en el acontecimiento salvífico.

12. De manera semejante, la bienaventurada Virgen, asunta gloriosamente al cielo y ensalzada junto a su Hijo, Rey de reyes y Señor de señores, no ha abandonado la misión salvadora que el Padre le confió, «sino que continúa alcanzándonos, por su múltiple intercesión, los dones de la eterna salvación». La Iglesia, que «quiere vivir el misterio de Cristo» con María y como María, a causa de los vínculos que la unen a ella, experimenta continuamente que la bienaventurada Virgen está a su lado siempre, pero sobre todo en la sagrada liturgia, como madre y como auxiliadora.

13. La liturgia, por su misma naturaleza, favorece, realiza y expresa maravillosamente la comunión no sólo con las Iglesias diseminadas por toda la tierra, sino también con los bienaventurados del cielo, con los ángeles y los santos, y, en primer lugar, con la gloriosa Madre de Dios.

En íntima comunión con la Virgen María, e imitando sus sentimientos de piedad, la Iglesia celebra los divinos misterios, en los cuales «Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados »:

asociándose a la voz de la Madre del Señor, bendice a Dios Padre y lo glorifica con su mismo cántico de alabanza;

con ella quiere escuchar la palabra de Dios y meditarla asiduamente en su corazón;

con ella desea participar en el misterio pascual de Cristo y asociarse a la obra de la redención;

imitándola a ella que oraba en el Cenáculo con los Apóstoles, pide sin cesar el don del Espíritu Santo ;

apelando a su intercesión, se acoge bajo su amparo , y la invoca para que visite al pueblo cristiano y lo llene de sus beneficios ;

con ella, que protege benignamente sus pasos, se dirige confiadamente al encuentro de Cristo.

Valor ejemplar de la Virgen María en las celebraciones litúrgicas

14. La liturgia, que tiene el poder admirable de evocar el pasado y hacerlo presente, pone con frecuencia ante los ojos de los fieles la figura de la Virgen de Nazaret, que «se consagró totalmente, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la redención con él y bajo él».

Por esto la Madre de Cristo resplandece, sobre todo en las celebraciones litúrgicas, «como modelo de virtudes» y de fiel cooperación a la obra de salvación.

15. La liturgia, heredera de la doctrina y del lenguaje de los santos Padres, para expresar la ejemplaridad de la bienaventurada Virgen, usa varios términos: modelo, sobre todo cuando quiere resaltar su santidad y presentarla a los cristianos como fiel esclava del Señor y perfecta discípula de Cristo; figura, para indicar que la conducta de María virgen, esposa y madre prefigura la vida de la Iglesia y guía sus pasos en el camino de la fe y del seguimiento del Señor; imagen, para destacar que en María, perfectamente configurada a su Hijo, la Iglesia «contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser».

16. Por eso, la Iglesia, en la sagrada liturgia, invita a los fieles a imitar a la bienaventurada Virgen sobre todo por la fe y la obediencia con que se adhirió amorosamente al designio de salvación de Dios. De modo particular, los himnos y los textos eucológicos ponen de manifiesto una rica y espléndida serie de virtudes que la Iglesia, en su experiencia secular de plegaria y de contemplación, guiada por el Espíritu Santo, ha descubierto y aprendido en la Madre de Cristo.

17. La ejemplaridad de la bienaventurada Virgen, que emerge de la celebración litúrgica, induce a los fieles a configurarse a la Madre para configurarse mejor con el Hijo. Los mueve también a celebrar los misterios de Cristo con los mismos sentimientos de piedad con que la Virgen participó en el nacimiento y en la epifanía del Hijo, en su muerte y resurrección. Les apremia a guardar diligentemente la palabra de Dios y a

meditarla con amor; a alabar a Dios jubilosamente y a darle gracias con alegría; a servir fielmente a Dios y a los hermanos y a ofrecerse generosamente; a orar con perseverancia y a suplicar confiadamente; a ser misericordiosos y humildes; a observar la ley del Señor y hacer su voluntad; a amar a Dios en todo y sobre todo; a estar vigilantes en la espera del Señor que viene.

18. En la celebración de las misas de santa María, los sacerdotes y todos aquellos que desempeñan alguna función pastoral deben procurar ante todo que los fieles comprendan que el sacrificio eucarístico es el memorial de la muerte y de la resurrección de Cristo e invitarlos a participar en él plena y activamente; pero no dejen de mostrar el valor ejemplar de la figura de santa María, que contribuye en gran medida a la santificación de los fieles.

II. NATURALEZA DE LAS «MISAS DE LA VIRGEN MARÍA»

19. Las Misas de la Virgen María, aprobadas por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, y promulgadas por la Congregación para el Culto divino, se proponen sobre todo favorecer, en el ámbito del culto a la Virgen María, unas celebraciones que sean ricas en doctrina, variadas en cuanto al objeto específico y que conmemoren correctamente los hechos de salvación cumplidos por Dios Padre en la santísima Virgen, con vistas al misterio de Cristo y de la Iglesia.

20. Las «Misas» están formadas en gran parte por formularios procedentes de las actuales misas propias de las Iglesias particulares y de los Institutos religiosos, así como del mismo Misal Romano.

21. Las « Misas» están destinadas en primer lugar:

a los santuarios marianos, en los que se celebran frecuentemente misas de santa María; no obstante, se deberán observar las normas establecidas en los números 29 33 de estas Orientaciones generales;

a las comunidades eclesiales que, en los sábados del tiempo ordinario, desean celebrar la misa en memoria de la bienaventurada Virgen María; estas comunidades deberán atenerse a cuanto se prescribe en el número 34 de estas Orientaciones generales.

El uso de las «Misas», como se dice más adelante en el número 37, está permitido también en aquellos días en los que, según la Ordenación general del Misal Romano se pueden celebrar misas facultativas.

22. La promulgación de las Misas de la Virgen María no supone modificación alguna, ni en el Calendario Romano general, promulgado el 21 de marzo de 1969, ni en el Misal Romano, publicado en la segunda edición típica el 27 de marzo de 1975, ni en la Ordenación de lecturas de la misa, cuya segunda edición data del 21 de enero de 1981, ni tan siquiera en la actual normativa litúrgica.

III. ESTRUCTURA DE LAS «MISAS DE LA VIRGEN MARÍA»

23. La Iglesia, en el curso del año litúrgico, celebra de manera orgánica todo el misterio de Cristo: desde la predestinación eterna, en virtud de la cual Cristo, el Verbo encarnado, es principio y cabeza, término y plenitud del género humano y de toda la creación, hasta su gloriosa segunda venida, cuando todas las cosas serán perfeccionadas en él y «Dios lo será todo para todos».

24. Las Misas de la Virgen María han sido dispuestas según el orden del año litúrgico, teniendo en cuenta la íntima asociación de María al misterio de Cristo. Por tanto, los cuarenta y seis formularios de las «Misas» están distribuidos en los distintos tiempos del año litúrgico, en relación sobre todo con el misterio que celebran: en el tiempo de Adviento (tres formularios), en el tiempo de Navidad (seis formularios), en el tiempo de Cuaresma (cinco formularios), en el tiempo de Pascua (cuatro formularios), y en el tiempo ordinario (veintiocho formularios).

Los formularios del tiempo ordinario están subdivididos en tres secciones: la primera comprende once formularios que celebran la memoria de la Madre de Dios bajo una serie de títulos tomados principalmente

de la Sagrada Escritura o que expresan la relación de María con la Iglesia; la segunda sección consta de nueve formularios, en los que la Madre del Señor es venerada bajo advocaciones que recuerdan su intervención en la vida espiritual de los fieles; la tercera sección comprende ocho formularios que celebran la memoria de santa María bajo títulos que evocan su misericordiosa intercesión en favor de los fieles.

Este ordenamiento de los formularios hace que los momentos y modos de la cooperación de la santísima Virgen a la obra de la salvación se celebren en el tiempo litúrgico más adecuado, y que se ponga de relieve la profunda relación de la Madre del Señor con la misión de la Iglesia.

25. Las «Misas», siguiendo la costumbre de la liturgia romana, constan de dos volúmenes:

el primero contiene los textos eucológicos, las antífonas de entrada y de comunión y, en apéndice, algunas fórmulas para impartir la bendición solemne al final de la misa;

el segundo contiene las lecturas bíblicas asignadas a cada una de las misas, con el salmo responsorial y el «Aleluya» o el versículo antes del Evangelio.

26. En el primer volumen, para favorecer la preparación de la celebración eucarística, cada formulario va precedido de una introducción de índole histórica, litúrgica y pastoral, en la que se explica brevemente el origen de la memoria o del título de la Virgen María, se indican, en ocasiones, las fuentes del formulario y se ilustra la doctrina que emerge de los textos bíblicos y eucológicos.

IV. USO DE LAS «MISAS DE LA VIRGEN MARÍA»

27. Para que las Misas de la Virgen María consigan los fines pastorales que se proponen, es necesario que sean usadas correctamente en todos los lugares y por parte de todos los interesados.

Respeto a los tiempos del año litúrgico

28. El uso correcto de las «Misas» requiere ante todo, por parte del celebrante, el respeto a los tiempos del año litúrgico. Por consiguiente, los diversos formularios deben ser usados, de suyo, en el tiempo litúrgico al que han sido asignados. No obstante, por causa justa, algunos formularios pueden usarse también en otro tiempo litúrgico; por ejemplo:

la misa de «Santa María de Nazaret», que se encuentra entre las misas del tiempo de Navidad (núm. 8), puede ser celebrada convenientemente también en el tiempo ordinario, si un grupo de fieles quiere conmemorar la vida de la Virgen en Nazaret y su valor ejemplar;

la misa de «La Virgen María, madre de la reconciliación», que se encuentra entre los formularios del tiempo de Cuaresma (núm. 14), PLIMC ser usada correctamente en el tiempo ordinario, cuando se celebra la Eucaristía para suscitar sentimientos de reconciliación y de concordia.

Por el contrario, misas como la de «La Virgen María en la Epifanía del Señor» (núm. 6) o la de «La Virgen María en la resurrección del Señor» (núm. 15) no pueden ser celebradas fuera del tiempo de Navidad o de Pascua, respectivamente, a causa de la pertenencia a un determinado tiempo litúrgico.

A) Uso de las «Misas» en los santuarios marianos

29. Las Misas de la Virgen María, como se ha dicho antes en el número 21, están destinadas en primer lugar a los santuarios marianos, para que en ellos se incremente la verdadera devoción a la Madre del Señor y se nutra del genuino espíritu litúrgico.

Esto será una gran ventaja para las Iglesias particulares, cuya actividad pastoral se ve sostenida y favorecida en gran manera por las iniciativas y las obras de los santuarios marianos. En los santuarios como dispone el Código de Derecho Canónico , es preciso proporcionar a los fieles con mayor

abundancia «los medios de salvación, predicando con diligencia la palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y de la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular».

30. La celebración de la Eucaristía es el culmen y el centro de toda la acción pastoral de los santuarios: desean participar especialmente en ella los numerosos peregrinos que se reúnen en los santuarios, los grupos que se reúnen allí para un encuentro de estudio o de plegaria, los fieles que acuden individualmente para dirigir sus súplicas a Dios o para recogerse en oración contemplativa.

Por eso, es necesario poner el mayor cuidado en la celebración de la Eucaristía para que la acción litúrgica, adaptada a las condiciones particulares de los fieles y de los grupos, resulte ejemplar, y la asamblea que celebra los divinos misterios ofrezca una imagen genuina de la Iglesia.

31. La Congregación para el Culto divino suele conceder a los santuarios marianos la facultad de celebrar con frecuencia la misa de santa María Virgen.

En el uso de las Misas de la Virgen María ha de observarse cuanto sigue:

a) habida cuenta del tiempo litúrgico, estas misas se pueden celebrar todos los días, excepto los indicados en los números 1 6 de la Tabla de los días litúrgicos;

b) sin embargo, la facultad a que se refiere la letra a) se concede solamente a los sacerdotes peregrinos o cuando se celebra la misa para un grupo de peregrinos;

e) en el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, se deben proclamar las lecturas bíblicas asignadas en el Leccionario del tiempo para el día en que se celebra la misa, a no ser que se trate de una celebración que tenga carácter de fiesta o de solemnidad.

La «misa propia» del santuario

32. La correspondencia de los textos con el título particular con el que es venerada la Virgen María en el santuario hace que los peregrinos sacerdotes y fieles prefieran habitualmente celebrar la «misa propia» del santuario.

No obstante, hay que evitar que sea celebrada exclusivamente la «misa propia» del santuario, completamente al margen de los tiempos del año litúrgico. En efecto, es conveniente variar inteligentemente el formulario de la misa, para ofrecer a los fieles, incluso por medio de la celebración de la Eucaristía, una visión completa de la historia de la salvación y de la inserción de la Virgen en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

33. A título de ejemplo, se señalan algunos casos en los que, en lugar de la «misa propia» del santuario, será útil recurrir a alguna de las Misas de la Virgen María:

a) cuando en los tiempos de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, las misas de la Virgen previstas en los respectivos tiempos se armonizan perfectamente con los misterios de Cristo celebrados en los citados tiempos litúrgicos;

b) cuando un formulario de las «Misas» refleja mejor las circunstancias concretas de una Iglesia local o de un grupo de peregrinos;

e) cuando un grupo de peregrinos permanece durante algunos días en el santuario o acude a visitarlo con frecuencia.

B) Uso de las «Misas» para la memoria de santa María en el sábado

34. Las Misas de la Virgen María, como se ha dicho antes en el número 21, están destinadas también a las comunidades eclesiales que celebran con frecuencia la memoria de santa María «en los sábados del tiempo ordinario, en los que no coincida una memoria obligatoria» y desean disponer de un repertorio más amplio de formularios.

35. La costumbre de dedicar el sábado a la bienaventurada Virgen María surgió en los monasterios carolingios a finales del siglo VIII y se difundió rápidamente por toda Europa. Esta práctica fue acogida también en los libros litúrgicos de muchas Iglesias particulares y se convirtió casi en patrimonio de las órdenes religiosas de vida evangélica y apostólica que empezaron a florecer a principios del siglo XIII.

Con la reforma litúrgica que siguió al Concilio de Trento, la costumbre de celebrar la memoria de santa María en el sábado entró en el Misal Romano.

La reforma litúrgica del Concilio Vaticano II ha dado nuevo relieve y vigor a la memoria de santa María en el sábado; en efecto, ha hecho posible celebrarla con más frecuencia, ha aumentado tanto el número de formularios como el número de lecturas bíblicas, y ha renovado los textos eucológicos.

36. La memoria de santa María en el sábado se celebra en muchas comunidades eclesiales como una introducción al «día del Señor»; así, mientras se disponen a celebrar la memoria semanal de la resurrección del Señor, contemplan con veneración a la bienaventurada Virgen que, «en el gran sábado» cuando Cristo yacía en el sepulcro, esperó vigilante, sostenida por la fe y la esperanza, ella sola entre todos los discípulos, la resurrección del Señor.

Esta memoria de santa María, «antigua y discreta» con su cadencia semanal, nos sugiere en cierto modo que la bienaventurada Virgen está presente y activa en la vida de la Iglesia.

C) Uso de las «Misas» en los días en que se permiten «misas facultativas»

37. En las ferias del tiempo ordinario en las que, según las normas de la Ordenación general del Misal Romano, están permitidas las «misas facultativas», se concede al sacerdote que celebra la misa, con el pueblo o sin el pueblo, la facultad de usar los formularios de las «Misas».

Pero, si celebra con la participación del pueblo, al elegir la misa, «el sacerdote mirará en primer lugar al bien espiritual de los fieles, guardándose de imponer su propio gusto. Ponga principalmente cuidado en no omitir habitualmente y sin causa suficiente las lecturas que día tras día están indicadas en el Leccionario ferial, ya que la Iglesia desea que en la mesa de la palabra de Dios se prepare una mayor abundancia para los fieles».

Recuerden también los sacerdotes y los fieles que la genuina devoción a la santísima Virgen no requiere que se multipliquen las celebraciones de misas de santa María, sino que en ellas todo — lecturas, cantos, homilía, oración de los fieles, oblación del sacrificio... — se desarrolle correctamente, con esmero y con vivo sentido litúrgico.

V. LA PALABRA DE DIOS EN LOS FORMULARIOS DE LAS «MISAS DE LA VIRGEN MARÍA»

38. Para expresar y definir el contenido peculiar de una memoria litúrgica concurren no sólo los textos eucológicos, sino también los textos bíblicos. Por esto, se comprende que, desde la antigüedad, se ha puesto un cuidado especial en la elección de las perícopas escriturísticas. Y así, cada formulario de las Misas de la Virgen María tiene su propia «serie de lecturas» para la celebración de la liturgia de la palabra.

39. Las lecturas bíblicas de las Misas de la Virgen María constituyen un amplio y variado «repertorio», que se ha venido creando a lo largo de los siglos, con la aportación de las comunidades eclesiales, tanto antiguas como de nuestro tiempo.

En este «repertorio bíblico» se pueden distinguir tres géneros de lecturas:

a) lecturas del Nuevo y del Antiguo Testamento que contemplan directamente la vida y la misión de la bienaventurada Virgen María o contienen profecías que se refieren a ella;

b) lecturas del Antiguo Testamento que son aplicadas a santa María desde la antigüedad. En efecto, las Sagradas Escrituras, tanto de la antigua como de la nueva Alianza, han sido contempladas por los santos Padres como un conjunto único, lleno del misterio de Cristo y de la Iglesia; por este motivo, algunos hechos, figuras o símbolos del Antiguo Testamento prefiguran o evocan de modo admirable la vida y la misión de la bienaventurada Virgen María, gloriosa hija de Sión y Madre de Cristo;

c) lecturas del Nuevo Testamento que no se refieren directamente a la bienaventurada Virgen, pero que se proponen para la celebración de su memoria, a fin de poner de manifiesto que en santa María, la primera y perfecta discípula de Cristo, resplandecen de modo extraordinario las virtudes la fe, la caridad, la esperanza, la humildad, la misericordia, la pureza del corazón... que son exaltadas en el Evangelio.

40. Por lo que se refiere a las lecturas que han sido asignadas a cada formulario de las Misas de la Virgen María, hay que tener en cuenta lo siguiente:

a) se proponen solamente dos lecturas: la primera, tomada del Antiguo Testamento o del Apóstol (o sea, de las Cartas o del Apocalipsis), y, en el tiempo pascual, de los Hechos de los Apóstoles o del Apocalipsis; la segunda lectura se toma del Evangelio;

b) no obstante, si el sacerdote y los fieles desean proclamar tres lecturas en celebraciones de particular solemnidad, se añadirá otra lectura tomándola o de los textos del Común de santa María Virgen o de los textos contenidos en el Apéndice del Leccionario de las «Misas», teniendo en cuenta los criterios establecidos en los Prenotandos de la Ordenación de las lecturas de la misa;

e) las lecturas indicadas en las Misas de la Virgen María para cada formulario resultarán ordinariamente las más adecuadas para celebrar una memoria particular de la santísima Virgen. Esto no excluye la facultad del celebrante de sustituirlas con otras lecturas adecuadas, elegidas entre las propuestas en el Común de santa María Virgen, o en el Apéndice del Leccionario de estas «Misas».

41. En lo referente a la liturgia de la palabra, obsérvense las normas siguientes:

a) en el tiempo de Adviento, de Navidad, de Cuaresma y de Pascua han de proclamarse las lecturas asignadas a cada día en el Leccionario del tiempo, salvo la facultad concedida en el número 31, c, a fin de que no se interrumpa la «lectura continuada» de la Sagrada Escritura o no se dejen con demasiada frecuencia las lecturas que caracterizan el tiempo litúrgico;

b) en el tiempo ordinario corresponde al sacerdote celebrante establecer, «de común acuerdo con los que ofician con él y con los demás que habrán de tomar parte en la celebración, sin excluir a los mismos fieles», si es preferible proclamar las lecturas indicadas en el Leccionario de las «Misas» o las señaladas por el Leccionario del tiempo.

VI. ADAPTACIONES

42. Corresponde a las Conferencias Episcopales procurar la traducción de los formularios de las «Misas» a las diversas lenguas vernáculas, según las normas vigentes para las traducciones populares, de manera que responda a la índole de cada lengua y de cada cultura. Cuando parezca oportuno, pueden añadirse melodías adaptadas para el canto.

43. Pertenece también a las Conferencias Episcopales añadir, en apéndice, los formularios aprobados de las misas de la Virgen relativas a los títulos con los que es venerada por los fieles de toda o de una gran parte de un país o de una región.

Notificación sobre el libro «Pleidooi voor mensen in de kerk» (Nelissen, Baarn 1985) del Prof. Edward Schillebeeckx, O.P.

1. El profesor Edward Schillebeeckx, O.P., publicó en 1979 y 1980 dos estudios sobre el ministerio en la Iglesia: una contribución al volumen colectivo *Basis en Ambt* (Nelissen, Bloemendal, 1979, 43-90) y, posteriormente, un libro titulado *Kerkelijk Ambt* (el mismo editor, 1980). En estos dos escritos, juzgaba que había establecido la «posibilidad dogmática» de un «ministro extraordinario» de la Eucaristía, en el sentido de que las comunidades cristianas que no tuvieran sacerdotes podrían elegir en su seno un presidente que estaría por ellos plenamente habilitado para presidir la vida de dichas comunidades y, consiguientemente, para consagrar en ellas la Eucaristía, aunque no hubiera recibido la ordenación sacramental dentro de la sucesión apostólica.

2. El 13 de junio de 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe dirigió al profesor Schillebeeckx una carta en la que le hacía saber que las posturas sobre el ministerio por él expuestas en los dos estudios en cuestión no eran conciliables con la doctrina de la Iglesia, recordada de forma autorizada por la Carta *Sacerdotium ministeriale* de 6 de agosto de 1983 (cfr. AAS 75 [1983], 1003-1009). En consecuencia, la Congregación notificaba al profesor Schillebeeckx que su postura sobre el «ministro extraordinario» de la Eucaristía no podía ser considerada como una «cuestión libre» y le pedía aceptar públicamente la doctrina de la Iglesia sobre este punto, mediante la manifestación de su adhesión personal al contenido de este Documento.

3. En su respuesta del 5 de octubre de 1984, el profesor Schillebeeckx anunciaba la próxima aparición de un nuevo libro sobre la cuestión; aseguraba que dicho libro no contendría nada en contradicción con la Carta *Sacerdotium ministeriale*, que en él no se hablaría de un «ministro extraordinario» de la Eucaristía y, en fin, que, para evitar cualquier mal entendido, analizaría más ampliamente el tema de la sucesión apostólica.

4. Al publicar —junto con su propia carta— el párrafo esencial de esta respuesta (cfr. *L'Observatore Romano*, 11 de enero de 1985, 2; Edición en lengua española, 24 de marzo de 1985, p. 6), la Congregación para la Doctrina de la Fe indicaba que se reservaba dar a conocer ulteriormente su juicio sobre la obra anunciada y que apareció poco después con el título *Pleidooi voor mensen in de Kerk* (Nelissen, Baarn, 1985).

5. A propósito de este libro, la Congregación se cree en el deber de hacer ahora las siguientes observaciones, en lo que se refiere a la cuestión del ministerio:

a) Efectivamente, la cuestión del «ministro extraordinario» de la Eucaristía no se aborda en el libro. Con todo, aunque la Carta *Sacerdotium ministeriale* no es objeto de un rechazo formal, tampoco es objeto de una declaración de adhesión, sino, más bien, de un análisis crítico.

b) Sobre el problema de fondo, hay que constatar con pesar que el autor continua concibiendo y presentando la apostolicidad de la Iglesia de forma tal que la sucesión apostólica por ordenación sacramental representa un dato *no esencial* para el ejercicio del ministerio y, por consiguiente, para la colación del poder de consagrar la Eucaristía, lo cual se opone a la doctrina de la Iglesia.

c) En relación con el método que se sigue en la obra, y particularmente en relación con el recurso a los argumentos históricos sacados de la Escritura, bastaría recordar aquí la enseñanza de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (n. 12, par. 3), según la cual, tras haber aplicado con atención todos los recursos de la exégesis y de la historia, «para descubrir el verdadero sentido de los textos sagrados, hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Toca a los exegetas esforzarse, siguiendo estas normas, para penetrar y exponer más profundamente el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que, mediante sus estudios, de algún modo preparatorios, pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo que concierne a la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios».

-Notificación sobre un libro del Prof. Edward Schillebeeckx, O.P.-

6. Por estas razones, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve obligada a concluir que la concepción del ministerio, tal como la expone el profesor Schillebeeckx, sigue estando en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia en puntos importantes. Su misión ante los fieles la obliga, pues, a hacer público este juicio.

Durante una audiencia concedida al Prefecto abajo firmante, Su Santidad el Papa Juan Pablo II ha aprobado esta Notificación, decidida en reunión ordinaria de la Congregación para Doctrina de la Fe, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 15 de septiembre de 1986

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Alberto Bovone, *Secretario*

Congregación para la Doctrina de la Fe

La atención pastoral a las personas homosexuales

1. El problema de la homosexualidad y del juicio ético sobre los actos homosexuales se ha convertido cada vez más en objeto de debate público, incluso en ambientes católicos. En esta discusión frecuentemente se proponen argumentaciones y se expresan posiciones no conformes con la enseñanza de la Iglesia Católica, que suscitan una justa preocupación en todos aquellos que están comprometidos en el ministerio pastoral. Por consiguiente, esta Congregación ha considerado el tema tan grave y difundido, que justifica la presente carta, dirigida a todos los obispos de la Iglesia Católica, sobre la atención pastoral a las personas homosexuales.

2. En esta sede, naturalmente, no se puede afrontar un desarrollo exhaustivo de tan complejo problema; la atención se concentrará más bien en el contexto específico de la perspectiva moral católica. Ésta encuentra apoyo también en resultados seguros de las ciencias humanas, las cuales, a su vez, tienen un objeto y un método propio, que gozan de legítima autonomía.

La posición de la moral católica está fundada sobre la razón humana iluminada por la fe y guiada conscientemente por el intento de hacer la voluntad de Dios, nuestro Padre. De este modo la Iglesia está en condición no sólo de poder aprender de los descubrimientos científicos, sino también de trascender su horizonte; ella está segura de que su visión más completa respeta la compleja realidad de la persona humana que, en sus dimensiones espiritual y corpórea, ha sido creada por Dios y, por su gracia, llamada a ser heredera de la vida eterna.

Sólo dentro de este contexto, por consiguiente, se puede comprender con claridad en qué sentido el fenómeno de la homosexualidad, con sus múltiples dimensiones y con sus efectos sobre la sociedad y sobre la vida eclesial, es un problema que concierne propiamente a la preocupación pastoral de la Iglesia. Por lo tanto se requiere de sus ministros un estudio atento, un compromiso concreto y una reflexión honesta, teológicamente equilibrada.

3. En la "Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual", del 29 de diciembre de 1975, la Congregación para la Doctrina de la Fe ya había tratado explícitamente este problema. En aquella Declaración se subrayaba el deber de tratar de comprender la condición homosexual y se observaba cómo la culpabilidad de los actos homosexuales debía ser juzgada con prudencia. Al mismo tiempo la Congregación tenía en cuenta la distinción comúnmente hecha entre condición o tendencia homosexual y actos homosexuales. Éstos últimos eran descritos como actos que están privados de su finalidad esencial e indispensable, como "intrínsecamente desordenados" y que en ningún caso pueden recibir aprobación (cfr. n. 8, par. 4).

Sin embargo, en la discusión que siguió a la publicación de la Declaración, se propusieron unas interpretaciones excesivamente benévolas de la condición homosexual misma, hasta el punto que alguno se atrevió incluso a definirla indiferente o, sin más, buena. Es necesario precisar, por el contrario, que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada.

Quienes se encuentran en esta condición deben, por tanto, ser objeto de una particular solicitud pastoral, para que no lleguen a creer que la realización concreta de tal tendencia en las relaciones homosexuales es una opción moralmente aceptable.

4. Una de las dimensiones esenciales de una auténtica atención pastoral es la identificación de las causas que han creado confusión con la enseñanza de la Iglesia. Entre ellas se señala una nueva exégesis de la Sagrada Escritura, según la cual la Biblia o no tendría nada que decir sobre el problema de la homosexualidad, o incluso se daría en algún modo una tácita aprobación, o en fin ofrecería unas prescripciones morales tan condicionadas cultural e históricamente que ya no podrían ser aplicadas a la

vida contemporánea. Tales opiniones, gravemente erróneas y desorientadoras, requieren por consiguiente una especial vigilancia.

5. Es cierto que la literatura bíblica debe a las varias épocas en las que fue escrita gran parte de sus modelos de pensamiento y expresión (cfr. *Dei Verbum*, n. 12). En verdad, la Iglesia de hoy proclama el Evangelio a un mundo que es muy diferente al antiguo. Por otra parte el mundo en el que fue escrito el Nuevo Testamento estaba ya notablemente cambiado, por ejemplo, respecto a la situación en la que se escribieron o se redactaron las Sagradas Escrituras del pueblo hebreo.

Sin embargo, se debe destacar que, aun en el contexto de esa notable diversidad, existe una evidente coherencia dentro de las Escrituras mismas sobre el comportamiento homosexual. Por consiguiente la doctrina de la Iglesia sobre este punto no se basa solamente en frases aisladas, de las que se pueden sacar discutibles argumentaciones teológicas, sino más bien en el sólido fundamento de un constante testimonio bíblico. La actual comunidad de fe, en ininterrumpida continuidad con las comunidades judías y cristianas dentro de las cuales fueron redactadas las antiguas Escrituras, sigue siendo alimentada por esas mismas Escrituras y por el Espíritu de verdad del cual ellas son Palabra. Asimismo es esencial reconocer que los textos sagrados no son comprendidos realmente cuando se interpretan de un modo que contradice la Tradición viva de la Iglesia. La interpretación de la Escritura, para ser correcta, debe estar en efectivo acuerdo con esta Tradición.

El Concilio Vaticano II se expresa al respecto de la siguiente manera: "Es evidente, por tanto, que la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas" (*Dei Verbum*, n. 10). A la luz de estas afirmaciones se traza ahora brevemente la enseñanza bíblica al respecto.

6. La teología de la creación, presente en el libro del Génesis, suministra el punto de vista fundamental para la comprensión adecuada de los problemas puestos por la homosexualidad. Dios, en su infinita sabiduría y en su amor omnipotente, llama a la existencia a toda la creación como reflejo de su bondad. Crea al hombre a su imagen y semejanza como varón y hembra. Los seres humanos, por consiguiente, son creaturas de Dios, llamadas a reflejar en la complementariedad de los sexos, la unidad interna del Creador. Ellos realizan esta tarea de manera singular, cuando cooperan con Él en la transmisión de la vida, mediante la recíproca donación esponsal.

El capítulo tercero del Génesis muestra cómo esta verdad sobre la persona humana, en cuanto imagen de Dios, se oscureció por el pecado original. De allí se sigue inevitablemente una pérdida de la conciencia del carácter de alianza que tenía la unión de las personas humanas con Dios y entre sí. Aunque el cuerpo humano conserve aún su "significado nupcial" éste ahora se encuentra oscurecido por el pecado. Así el deterioro debido al pecado continúa desarrollándose en la historia de los hombres de Sodoma (cfr. Génesis 19:1-11). No puede haber duda acerca del juicio moral expresado allí contra las relaciones homosexuales. En el Levítico 18:22 y 20:13, cuando se indican las condiciones necesarias para pertenecer al pueblo elegido, el autor excluye del Pueblo de Dios a quienes tienen un comportamiento homosexual.

Teniendo como telón de fondo esta legislación teocrática, San Pablo desarrolla una perspectiva escatológica, dentro de la cual propone de nuevo la misma doctrina, catalogando también a quien obra como homosexual entre aquellos que no entrarán en el reino de Dios (cfr. 1 Cor 6:9). En otro pasaje de su epistolario, fundándose en las tradiciones morales de sus antepasados, pero colocándose en el nuevo contexto de la confrontación entre el cristianismo y la sociedad pagana de su tiempo, presenta el comportamiento homosexual como un ejemplo de la ceguera en la que ha caído la humanidad. Suplantando la armonía originaria entre el Creador y las creaturas, la grave desviación de la idolatría ha conducido a toda suerte de excesos en el campo moral. San Pablo encuentra el ejemplo más claro de esta desavenencia precisamente en las relaciones homosexuales (cfr. Rom 1:18-32). En fin, en continuidad perfecta con la enseñanza bíblica, en el catálogo de aquellos que obran en forma contraria a la sana

doctrina, se mencionan explícitamente como pecadores los que efectúan actos homosexuales (cfr. 1 Tim 1:10).

7. La Iglesia, obediente al Señor que la ha fundado y la ha enriquecido con el don de la vida sacramental, celebra en el sacramento del matrimonio el designio divino de la unión del hombre y de la mujer, unión de amor y capaz de dar vida. Sólo en la relación conyugal puede ser moralmente recto el uso de la facultad sexual. Por consiguiente, una persona que se comporta de manera homosexual obra inmoralmente.

Optar por una actividad sexual con una persona del mismo sexo equivale a anular el rico simbolismo y el significado, para no hablar de los fines, del designio del Creador en relación con la realidad sexual. La actividad homosexual no expresa una unión complementaria, capaz de transmitir la vida, y por lo tanto contradice la vocación a una existencia vivida en esa forma de auto-donación que, según el Evangelio, es la esencia misma de la vida cristiana. Esto no significa que las personas homosexuales no sean a menudo generosas y no se donen a sí mismas, pero cuando se empeñan en una actividad homosexual refuerzan dentro de ellas una inclinación sexual desordenada, en sí misma caracterizada por la auto-complacencia.

Como sucede en cualquier otro desorden moral, la actividad homosexual impide la propia realización y felicidad porque es contraria a la sabiduría creadora de Dios. La Iglesia, cuando rechaza las doctrinas erróneas en relación con la homosexualidad, no limita sino que más bien defiende la libertad y la dignidad de la persona, entendidas de modo realístico y auténtico.

8. La enseñanza de la Iglesia de hoy se encuentra, pues, en continuidad orgánica con la visión de la Sagrada Escritura y con la constante tradición. Aunque el mundo de hoy desde muchos puntos de vista verdaderamente ha cambiado, la comunidad cristiana es consciente del lazo profundo y duradero que la une a las generaciones que la han precedido "en el signo de la fe".

Sin embargo, en la actualidad un número cada vez mayor de personas, aun dentro de la Iglesia, ejercen una fortísima presión para llevarla a aceptar la condición homosexual, como si no fuera desordenada, y a legitimar los actos homosexuales. Quienes dentro de la comunidad de fe incitan en esta dirección tienen a menudo estrechos vínculos con los que obran fuera de ella. Ahora bien, estos grupos externos se mueven por una visión opuesta a la verdad sobre la persona humana, que nos ha sido plenamente revelada en el misterio de Cristo. Aunque no de un modo plenamente consciente, manifiestan una ideología materialista que niega la naturaleza trascendente de la persona humana, como también la vocación sobrenatural de todo individuo.

Los miembros de la Iglesia deben procurar que las personas homosexuales confiadas a su cuidado no se desvíen por estas opiniones, tan profundamente opuestas a la enseñanza de la Iglesia. Sin embargo, el riesgo es grande y hay muchos que tratan de crear confusión en relación con la posición de la Iglesia y de aprovechar esta confusión para sus propios fines.

9. Dentro de la Iglesia se ha formado también una tendencia, constituida por los grupos de presión con diversos nombres y diversa amplitud, que intenta acreditarse como representante de todas las personas homosexuales que son católicas. Pero el hecho es que sus seguidores, generalmente, son personas que, o ignoran la enseñanza de la Iglesia, o buscan subvertirla de alguna manera. Se trata de mantener bajo el amparo del catolicismo a personas homosexuales que no tienen intención alguna de abandonar su comportamiento homosexual. Una de las tácticas utilizadas es la de afirmar, en tono de protesta, que cualquier crítica, o reserva en relación con las personas homosexuales, con su actitud y con su estilo de vida, constituye simplemente una forma de injusta discriminación.

En algunas naciones se realiza, por consiguiente, una verdadera y propia tentativa de manipular a la Iglesia, conquistando el apoyo de sus Pastores, frecuentemente de buena fe, en el esfuerzo de cambiar las normas de la legislación civil. El fin de tal acción consiste en conformar esta legislación con la concepción propia de estos grupos de presión, para quienes la homosexualidad es, si no totalmente buena, al menos una realidad perfectamente inocua. Aunque la práctica de la homosexualidad amenace

seriamente la vida y el bienestar de un gran número de personas, los partidarios de esta tendencia no desisten de sus acciones y se niegan a tomar en consideración las proporciones del riesgo allí implicado.

La Iglesia no puede dejar de preocuparse de todo esto y por consiguiente mantiene firme su clara posición al respecto, que no puede ser modificada por la presión de la legislación civil o de la moda del momento. Ella se preocupa sinceramente también de muchísimas personas que no se sienten representadas por los movimientos prohomosexuales y de aquellos que podrían estar tentados a creer en su engañosa propaganda. La Iglesia es consciente de que la opinión, según la cual la actividad homosexual sería equivalente, o por lo menos igualmente aceptable, a la expresión sexual del amor conyugal, tiene una incidencia directa sobre la concepción que la sociedad tiene acerca de la naturaleza y de los derechos de la familia, poniéndolos seriamente en peligro.

10. Es de deplorar con firmeza que las personas homosexuales hayan sido y sean todavía objeto de expresiones malévolas y de acciones violentas. Tales comportamientos merecen la condena de los Pastores de la Iglesia, donde quiera que se verifiquen. Revelan una falta de respeto por los demás, que lesiona unos principios elementales sobre los que se basa una sana convivencia civil. La dignidad propia de toda persona siempre debe ser respetada en las palabras, en las acciones y en las legislaciones.

Sin embargo, la justa reacción a las injusticias cometidas contra las personas homosexuales de ningún modo pueden llevar a la afirmación de que la condición homosexual no sea desordenada. Cuando tal afirmación se acoge y, por consiguiente, la actividad homosexual se acepta como buena, o también cuando se introduce una legislación civil para proteger un comportamiento al cual nadie puede reivindicar derecho alguno, ni la Iglesia, ni la sociedad en su conjunto debería luego sorprenderse de que también ganen terreno otras opiniones y prácticas desviadas y aumenten los comportamientos irracionales y violentos.

11. Algunos sostienen que la tendencia homosexual, en ciertos casos, no es el resultado de una elección deliberada y que la persona homosexual no tiene alternativa, sino que está forzada a comportarse de una manera homosexual. Como consecuencia se afirma que ella, no siendo verdaderamente libre, obraría sin culpa en estos casos.

Al respecto es necesario volver a referirse a la sabia tracción moral de la Iglesia, la cual pone en guardia contra generalizaciones en los juicios de los casos particulares. De hecho en un caso determinado pueden haber existido en el pasado o pueden todavía subsistir circunstancias tales que reducen y hasta quitan la culpabilidad del individuo; otras circunstancias, por el contrario, pueden aumentarla. De todos modos se debe evitar la presunción infundada y humillante de que el comportamiento homosexual de las personas homosexuales esté siempre totalmente sujeto a coacción y por consiguiente sin culpa. En realidad también en las personas con tendencia homosexual se debe reconocer aquella libertad fundamental que caracteriza a la persona humana y le confiere su particular dignidad. Como en toda conversión del mal, gracias a esta libertad, el esfuerzo humano, iluminado y sostenido por la gracia de Dios, podrá permitirles evitar la actividad homosexual.

12. ¿Qué debe hacer entonces una persona homosexual que busca seguir al Señor? Sustancialmente, estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, uniendo al sacrificio de la cruz del Señor todo sufrimiento y dificultad que pueda experimentar a causa de su condición. Para el creyente la cruz es un sacrificio fructuoso, puesto que de esa muerte provienen la vida y la redención. Aun si toda invitación a llevar la cruz o a entender de este modo el sufrimiento del cristiano será presumiblemente objeto de mofa por parte de algunos, se deberá recordar que ésta es la vía de la salvación para todos aquellos que son seguidores de Cristo.

Esto no es otra cosa, en realidad, que la enseñanza del apóstol Pablo a los Gálatas, cuando dice que el Espíritu produce en la vida del creyente: "amor, paz, paciencia, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre y dominio de sí" y aún más: "No podéis pertenecer a Cristo sin crucificar la carne con sus pasiones y sus deseos" (Gal 5:22, 24).

Esta invitación, sin embargo, se interpreta mal cuando se la considera solamente como un inútil esfuerzo de autorenuncia. La cruz constituye ciertamente una renuncia de sí, pero en el abandono a la voluntad de aquel Dios que de la muerte hace brotar la vida y capacita a aquellos que ponen su confianza en Él para que puedan practicar la virtud en cambio del vicio.

El Misterio Pascual se celebra verdaderamente sólo si se deja que empape el tejido de la vida cotidiana. Rechazar el sacrificio de la propia voluntad en la obediencia a la voluntad del Señor constituye de hecho poner un obstáculo a la salvación. Así como la Cruz es el centro de la manifestación de amor redentor de Dios por nosotros en Jesús, así la conformidad de la auto-renuncia de los hombres y de las mujeres homosexuales con el sacrificio del Señor constituirá para ellos una fuente de auto-donación que los salvará de una forma de vida que amenaza continuamente con destruirlos.

Las personas homosexuales, como los demás cristianos, están llamadas a vivir la castidad. Si se dedican con asiduidad a comprender la naturaleza de la llamada personal de Dios respecto a ellas, estarán en condición de celebrar más fielmente el sacramento de la Penitencia y de recibir la gracia del Señor, que se ofrece generosamente en este sacramento para poderse convertir más plenamente caminando en el seguimiento de Cristo.

13. Es evidente, además, que una clara y eficaz transmisión de la doctrina de la Iglesia a todos los fieles y a la sociedad en su conjunto depende en grante parte de la correcta enseñanza y de la fidelidad de quien ejercita el ministerio pastoral. Los obispos tienen la responsabilidad particularmente grave de preocuparse de que sus colaboradores en el ministerio, y sobre todo los sacerdotes, estén rectamente informados y personalmente bien dispuestos para comunicar a todos la doctrina de la Iglesia en su integridad.

Es admirable la particular solicitud y la buena voluntad que demuestran muchos sacerdotes y religiosos en la atención pastoral a las personas homosexuales, y esta Congregación espera que no disminuirá. Estos celosos ministros deben tener la certeza de que están cumpliendo fielmente la voluntad del Señor cuando estimulan a la persona homosexual a conducir una vida casta y le recuerdan la dignidad incomparable que Dios le ha dado también a ella.

14. Al hacer las anteriores consideraciones, esta Congregación quiere pedir a los obispos que estén particularmente vigilantes en relación con aquellos programas que de hecho intentan ejercer una presión sobre la Iglesia para que cambie su doctrina, aunque a veces se niegue de palabra que sea así. Un estudio atento de las declaraciones públicas y de las actividades que promueven estos programas revela una calculada ambigüedad, a través de la cual buscan confundir a los Pastores y a los fieles. Presentan a veces, por ejemplo, la enseñanza del Magisterio, pero sólo como una fuente facultativa en orden a la formación de la conciencia, sin reconocer su peculiar autoridad. Algunos grupos suelen incluso calificar como "católicas" a sus organizaciones o a las personas a quienes intentan dirigirse, pero en realidad no defienden ni promueven la enseñanza del Magisterio, por el contrario, a veces lo atacan abiertamente. Aunque sus miembros reivindicquen que quieren conformar su vida con la enseñanza de Jesús, de hecho abandonan la enseñanza de su Iglesia. Este comportamiento contradictorio de ninguna manera puede tener el apoyo de los obispos.

15. Esta Congregación, por consiguiente anima a los obispos para que promuevan en sus diócesis una pastoral que, en relación con las personas homosexuales, esté plenamente de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Ningún programa pastoral auténtico podrá incluir organizaciones en las que se asocien entre sí personas homosexuales, sin que se establezca claramente que la actividad homosexual es inmoral. Una actitud verdaderamente pastoral comprenderá la necesidad de evitar las ocasiones próximas de pecado a las personas homosexuales.

Deben ser estimulados aquellos programas en los que se evitan estos peligros. Pero se debe dejar bien claro que todo alejamiento de la enseñanza de la Iglesia, o el silencio acerca de ella, so pretexto de ofrecer un cuidado pastoral, no constituye una forma de auténtica atención ni de pastoral válida. Sólo lo que es verdadero puede finalmente ser también pastoral. Cuando no se tiene presente la posición de la

Iglesia se impide que los hombres y las mujeres homosexuales reciban aquella atención que necesitan y a la que tienen derecho.

Un auténtico programa pastoral ayudará a las personas homosexuales en todos los niveles de su vida espiritual mediante los sacramentos y en particular a través de la frecuente y sincera confesión sacramental, mediante la oración, el testimonio, el consejo y la atención individual. De este modo la entera comunidad cristiana puede llegar a reconocer su vocación a asistir a estos hermanos y hermanas, evitándoles ya sea la desilusión, ya sea el aislamiento.

16. De esta aproximación diversificada se pueden derivar muchas ventajas, entre las cuales es siempre importante la constatación de que una persona homosexual, como por lo demás todo ser humano, tiene una profunda exigencia de ser ayudada contemporáneamente a distintos niveles.

La persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, no puede ser definida de manera adecuada con una referencia reductiva sólo a su orientación sexual. Cualquier persona que viva sobre la faz de la tierra tiene problemas y dificultades personales, pero también tiene oportunidades de crecimiento, recursos talentos y dones propios. La Iglesia ofrece para la atención a la persona ese contexto del que hoy se siente una extrema exigencia, precisamente cuando rechaza el que se considere la persona simplemente como un "heterosexual" o un "homosexual" y cuando subraya que todos tienen la misma identidad fundamental: el ser creatura y, por gracia, hijo de Dios, heredero de la vida eterna.

17. Ofreciendo estas clarificaciones y orientaciones pastorales a la atención de los obispos, esta Congregación desea contribuir a sus esfuerzos en relación a asegurar que la enseñanza del Señor y de su Iglesia sobre este importante tema sea transmitida de manera íntegra a todos los fieles.

A la luz de cuanto se ha expuesto ahora, se invita a los ordinarios del lugar a avalorar, en el ámbito de su competencia, la necesidad de particulares intervenciones. Además, si se considera útil, se podrá recurrir a una ulterior acción coordinada a nivel de las Conferencias Episcopales nacionales.

En particular, los obispos deben procurar sostener con los medios a su disposición el desarrollo de formas especializadas de atención pastoral para las personas homosexuales. Esto podría incluir la colaboración de las ciencias psicológicas, sociológicas y médicas, manteniéndose siempre en plena fidelidad con la doctrina de la Iglesia.

Los obispos, sobre todo, no dejarán de solicitar la colaboración de todos los teólogos católicos para que éstos enseñando lo que la Iglesia enseña y profundizando con sus reflexiones el significado auténtico de la sexualidad humana y del matrimonio cristiano en el plan divino, como también de las virtudes que éste comporta, puedan ofrecer una válida ayuda en este campo específico de la actividad pastoral.

Particular atención deberán tener, pues, los obispos en la selección de los ministros encargados de esta delicada tarea, de tal modo que éstos, por su fidelidad al magisterio y por su elevado grado de madurez espiritual y psicológica, puedan prestar una ayuda efectiva a las personas homosexuales en la consecución de su bien integral. Estos ministros deberán rechazar las opiniones teológicas que son contrarias a la enseñanza de la Iglesia y que, por lo tanto, no pueden servir de normas en el campo pastoral.

Será conveniente además promover programas adecuados de catequesis, fundados sobre la verdad concerniente a la sexualidad humana, en su relación con la vida de la familia, tal como es enseñada por la Iglesia. Tales programas, en efecto, suministrarán un óptimo contexto, dentro del cual se puede tratar también la cuestión de la homosexualidad.

Esta catequesis podrá ayudar asimismo a las familias, en las que se encuentran personas homosexuales, a afrontar un problema que les toca tan profundamente.

Se deberá retirar todo apoyo a cualquier organización que busque subvertir la enseñanza de la Iglesia, que sea ambigua respecto a ella o que la descuide completamente. Un apoyo en este sentido, o aun su apariencia, puede dar origen a graves malentendidos. Una especial atención se deberá tener en la práctica de la programación de celebraciones religiosas o en el uso de edificios pertenecientes a la Iglesia por parte de estos grupos, incluida la posibilidad de disponer de las escuelas y de los institutos católicos de estudios superiores. El permiso para hacer uso de una propiedad de la Iglesia les puede parecer a algunos solamente un gesto de justicia y caridad, pero en realidad constituye una contradicción con las finalidades mismas para las cuales estas instituciones fueron fundadas y pueden ser fuente de malentendidos y de escándalo.

Al evaluar eventuales proyectos legislativos, se deberá poner en primer plano el empeño de defender y promover la vida de la familia.

18. El Señor Jesús ha dicho: "Vosotros conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jn 8:32). La escritura nos manda realizar la verdad en la caridad (cfr. Efesios 4:15). Dios que es a la vez Verdad y Amor llama a la Iglesia a ponerse al servicio de todo hombre, mujer y niño con la solicitud pastoral del Señor misericordioso. Con este espíritu la Congregación para la Doctrina de la Fe ha dirigido esta Carta a ustedes, obispos de la Iglesia, con la esperanza de que les sirva de ayuda en la atención pastoral a personas, cuyos sufrimientos pueden ser agravados por doctrinas erróneas y ser aliviados en cambio por la palabra de la verdad.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la audiencia concedida al Prefecto que suscribe, ha aprobado la presente Carta acordada en reunión ordinaria de esta Congregación y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 1 de octubre de 1986.

Joseph, Cardenal Ratzinger
Prefecto

+ Alberto Bovone Secretario
Arzobispo titular de Cesarea di Numidia

(L'Osservatore Romano - 26 de noviembre de 1999)

PONTIFICIO CONSEJO 'JUSTICIA Y PAZ'

Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional.

27/12/1986

PRESENTACIÓN

Desde hace algunos años, el fenómeno de la deuda internacional se ha agravado con una tal agudeza que, por sus proporciones y sus riesgos, ha puesto a la comunidad internacional ante nuevos desafíos. Se trata de un fenómeno cuyas causas lejanas se remontan a los tiempos cuando las perspectivas generalizadas de crecimiento incitaban a los países en desarrollo a atraer capitales, y a los bancos comerciales a conceder créditos para financiar inversiones que, a veces, implicaban un gran riesgo. Como los precios de las materias primas eran favorables, la mayor parte de los países deudores seguía siendo solvente.

En 1974 el primer "shock petrolero", luego el segundo en 1979, la caída de los precios de las materias primas y el flujo de los petrodólares en búsqueda de inversiones fructuosas, así como los efectos de los programas de crecimiento demasiado ambiciosos, han contribuido a poner a los países en desarrollo en una situación de endeudamiento masivo. Al mismo tiempo, los países industrializados tomaban medidas proteccionistas, mientras aumentaban las tasas de interés mundiales. Los países deudores se fueron volviendo progresivamente incapaces de pagar ni siquiera los intereses de sus deudas.

Desde hace tres o cuatro años, la acumulación de los términos de pago ha alcanzado un nivel tal que muchos países no están más en condiciones de respetar sus contratos y se ven obligados a solicitar nuevos préstamos, entrando así en un engranaje del que se ha vuelto muy difícil prever la salida. En efecto, los países deudores se encuentran en una especie de círculo vicioso: para poder reembolsar sus deudas, están condenados a transferir al exterior, en medida siempre creciente, los recursos que deberían ser disponibles para sus consumos y sus inversiones internas, y por lo tanto, para su desarrollo.

El fenómeno del endeudamiento pone de relieve la interdependencia creciente de las economías cuyos mecanismos -flujo de capitales e intercambios comerciales son sometidos a nuevas limitaciones. De este modo, factores externos pesan sobre la evolución de la deuda en los países en desarrollo. En particular, las tasas de cambio flotantes e inestables, las variaciones de las tasas de interés y la tentación de los países industriales de mantener las medidas proteccionistas crean para los países deudores un ambiente siempre más desfavorable en el que se encuentran cada vez más indefensos.

Los esfuerzos impuestos por los organismos de crédito a cambio de una mayor ayuda, cuando se limitan a considerar la situación bajo su aspecto monetario y económico, a menudo contribuyen a acarrear para los países endeudados, al menos a corto plazo, desocupación, recesión y drástica reducción del nivel de vida, cuyas víctimas son en primer lugar los más pobres y algunas clases medias. En una palabra, una situación intolerable y a mediano plazo desastrosa para los mismos acreedores.

El servicio de la deuda no puede ser satisfecho sino al precio de una asfixia de la economía de un país. Ningún gobierno puede exigir moralmente de su pueblo que sufra privaciones incompatibles con la dignidad de las personas. Puestos ante exigencias a menudo contradictorias, los países interesados no han tardado en reaccionar. Se han multiplicado las iniciativas a nivel regional e internacional. Algunos han preconizado soluciones unilaterales extremas. Pero la mayor parte ha tomado en cuenta el sentido global del problema y sus profundas implicaciones no sólo económicas y financieras, sino también sociales y humanas, que enfrentan a los responsables con opciones éticas.

Es acerca de este aspecto ético del problema que el Santo Padre Juan Pablo II, en varias ocasiones ha llamado la atención de los responsables internacionales, de modo particular en su Mensaje a la 40ª Asamblea general de las Naciones Unidas, el 14 de octubre de 1985 (n. 5).

Consciente de su misión de proyectar la luz del evangelio sobre las situaciones donde están comprometidas las responsabilidades humanas, la Iglesia incita de nuevo a todas las partes en causa, a que examinen las implicaciones éticas de la cuestión de la deuda exterior de los países en desarrollo con el fin de llegar a soluciones justas y respetuosas de la dignidad de quienes padecen más duramente sus consecuencias.

Por esto el Santo Padre ha pedido a la Pontificia Comisión "Iustitia et Pax" que ahonde la reflexión sobre el tema y proponga a los diferentes protagonistas afectados -países acreedores y deudores, organismos financieros y bancos comerciales- criterios de discernimiento y un método de análisis "en vista de una consideración ética de la deuda internacional".

La Pontificia Comisión "Iustitia et Pax" expresa su más vivo deseo de que este documento pueda contribuir a iluminar las opciones de quienes ejercen responsabilidades en este campo hoy privilegiado de la solidaridad internacional. Ella nutre también la esperanza de que estas reflexiones puedan devolver la confianza a las personas y a las naciones más desprotegidas al reiterar con fuerza que las estructuras económicas y los mecanismos financieros están al servicio del hombre y no a la inversa, y que las relaciones de intercambio y los mecanismos financieros que las acompañan pueden ser reformados antes de que las estrecheces de miras y los egoísmos privados o colectivos degeneren en conflictos irremediables.

ROGER Card. ETCHEGARAY
Presidente de la Pontificia Comisión "Iustitia et Pax"

JORGE MEJÍA
Vicepresidente de la Pontificia Comisión "Iustitia et Pax"

INTRODUCCIÓN

Dirigentes políticos y económicos, responsables sociales y religiosos, opiniones públicas, todos lo reconocen: los niveles de endeudamiento de los países en desarrollo constituyen, por sus consecuencias sociales, económicas y políticas, un problema grave, urgente y complejo. El desarrollo de los países endeudados, y aún a veces su independencia, están comprometidos. Se han agravado las condiciones de existencia de los más pobres; el sistema financiero internacional padece sacudidas que lo resquebrajan.

De una parte y de otra, acreedores y deudores se han esforzado por encontrar, caso por caso, soluciones inmediatas y a veces también de más largo plazo. Insuficientes y limitados todavía, estos esfuerzos deben proseguir en el diálogo y la mutua comprensión para aclarar mejor los derechos y deberes de cada uno. Si la coyuntura actual ha agravado la situación de los países en desarrollo al punto que algunos de ellos se encuentran al borde de la quiebra, incapaces de asegurar el servicio de sus deudas, especialmente en América Latina y en África, las estructuras financieras y monetarias internacionales son ellas mismas en parte cuestionadas. ¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Cuáles cambios en los comportamientos y en las instituciones permitirán establecer relaciones equitativas entre acreedores y deudores, y evitar que la crisis se prolongue volviéndose más peligrosa?

Partícipe de esas graves inquietudes -internacionales, regionales y nacionales- la Iglesia quiere reiterar y precisar los principios de justicia y de solidaridad que ayudarán a encontrar las pistas de solución. Ella se dirige ante todo a los actores principales en los campos financiero y monetario; quiere también iluminar la conciencia moral de los responsables cuyas opciones no pueden ignorar los principios éticos, sin proponer, por ello, programas operativos ajenos a su competencia.

La Iglesia se dirige a todos los pueblos, especialmente a aquellos más indefensos, que sufren en primer término las repercusiones de estos desórdenes con un sentimiento de fatalidad, de aplastamiento, de latente injusticia y hasta de rebelión. Quiere devolverles la esperanza y la confianza en la posibilidad de salir de la crisis del endeudamiento con la participación de todos y el respeto de cada uno. Estos graves problemas parecen deber ser abordados con una perspectiva global que sea al mismo tiempo una

consideración ética. Por lo cual parece necesario indicar, en primer lugar, los principios éticos aplicables en esas situaciones complejas, antes de examinar las opciones particulares que los protagonistas pueden ser llevados a asumir, sea en situaciones de urgencia, sea en una perspectiva de corrección a medio o largo plazo.

A todos aquellos que le concederán su atención, La Iglesia les expresa desde ahora su convicción de que una cooperación que supere los egoísmos colectivos y los intereses particulares puede permitir una gestión eficaz de la crisis del endeudamiento y, más en general, señalar un progreso en el camino de la justicia económica internacional.

I. PRINCIPIOS ÉTICOS

1. Crear nuevas solidaridades.

El endeudamiento de los países en desarrollo se sitúa en un amplio contexto de relaciones económicas, políticas, tecnológicas, que manifiestan la interdependencia acrecentada de las naciones y la necesidad de una concertación internacional para perseguir objetivos de bien común. Esta interdependencia, para ser justa, en lugar de conducir al dominio de los más fuertes, al egoísmo de las naciones, a desigualdades e injusticias, debe hacer surgir formas nuevas y ensanchadas de solidaridad, que respeten la igual dignidad de todos los pueblos¹. Así la cuestión financiera y monetaria se impone hoy con nueva urgencia.

2. Aceptar la corresponsabilidad.

La solidaridad supone la toma de conciencia y la aceptación de una corresponsabilidad en la deuda internacional respecto de las causas y las soluciones. Las causas de endeudamiento son internas y externas a la vez; específicas de cada país y de su gestión económica y política, provienen también de las evoluciones del ambiente internacional que dependen ante todo de los comportamientos y decisiones de los países desarrollados. Reconocer que se deben compartir las responsabilidades en las causas hará posible un diálogo para encontrar en común las soluciones. La corresponsabilidad considera el futuro de los países y de los pueblos, pero también las posibilidades de una paz internacional basada en la justicia.

3. Establecer relaciones de confianza.

La corresponsabilidad contribuirá a crear o a restablecer entre las naciones (acreedoras y deudoras) y entre los diversos actores (poderes políticos, bancos comerciales, organizaciones internacionales) relaciones de confianza en vista de una cooperación en la búsqueda de soluciones. Valor indispensable, la confianza recíproca debe renovarse siempre; permite creer en la buena fe del otro, aun si, en las dificultades, no puede mantener sus compromisos, y tratarlo como un copartícipe. La confianza debe apoyarse sobre actitudes concretas que la fundamentan.

4. Saber compartir esfuerzos y sacrificios.

Para salir de la crisis del endeudamiento internacional, las diferentes partes deben ponerse de acuerdo a fin de compartir, de modo equitativo los esfuerzos de reajuste y los sacrificios necesarios, teniendo en cuenta la prioridad de las necesidades de las poblaciones más indefensas. Los países mejor provistos tienen la responsabilidad de aceptar una más amplia participación.

5. Suscitar la participación de todos.

La búsqueda de soluciones para superar el endeudamiento incumbe ante todo a los actores financieros y monetarios, pero incumbe también a los responsables políticos y económicos. Todas las categorías sociales están llamadas a comprender mejor la complejidad de las situaciones y a cooperar en las opciones y en la realización de las políticas necesarias. En estos nuevos campos éticos, la Iglesia es interpelada a fin de que puntualice las exigencias de la justicia social y de la solidaridad, frente a las situaciones de cada país ubicadas en el contexto internacional.

6. Articular las medidas de urgencia y las de largo plazo.

Para ciertos países la urgencia impone soluciones inmediatas en el marco de una ética de supervivencia. El esfuerzo principal caerá sobre el restablecimiento dentro de un plazo fijo de la situación económica y social: reactivación del crecimiento, inversiones productivas, creación de bienes, repartición equitativa... Para evitar el retorno a situaciones de crisis, gracias a las variaciones demasiado bruscas del contexto internacional, hay que estudiar y promover una reforma de las instituciones monetarias y financieras.

II. ATENDER A LAS URGENCIAS

Para ciertos países en desarrollo, el total de las deudas contraídas, pero sobre todo los reembolsos exigibles cada año, alcanza a un nivel tal en relación a sus recursos financieros disponibles que son incapaces de hacerles frente sin dañar gravemente su economía y el nivel de vida de su población, sobre todo de los más pobres. Esta situación crítica es todavía agravada por circunstancias externas que contribuyen a disminuir sus ingresos de exportación (bajo precio de las materias primas, dificultad de acceso a los mercados extranjeros protegidos), u obstaculizan el servicio de sus deudas (tasas de interés elevadas e inestables, fluctuaciones excesivas e imprevisibles de las tasas de cambio de las monedas). Incapaces de satisfacer sus compromisos con sus diversos acreedores, algunos países se encuentran al borde de la quiebra. La solidaridad internacional conduce a tomar medidas de urgencia para asegurar la supervivencia de esos países.

Se trata ante todo de suscitar el diálogo y la cooperación de todos en orden a una ayuda inmediata. Se trata también de evitar las suspensiones de pago susceptibles de hacer vacilar el sistema financiero internacional con riesgo de provocar una crisis generalizada. Una ética de supervivencia debe guiar así los comportamientos y las decisiones; evitar las rupturas entre acreedores y deudores y las denuncias unilaterales de compromisos anteriores; respetar al deudor insolvente y no imponerle exigencias inmediatas que no podría sobrellevar; aunque legales, tales exigencias pueden ser abusivas. A partir del evangelio, otros comportamientos deberían ser examinados, como la aceptación de moratoria, la remisión parcial o incluso total de las deudas, ayudar los deudores a recobrar su solvencia.

Las necesidades inmediatas de los países afectados de este modo son prioritarias, sin olvidar por cierto las perspectivas más amplias de la comunidad internacional y la ejemplaridad de las soluciones adoptadas. Pertenece a la responsabilidad de los dirigentes de un país seguir con atención la evolución de su deuda externa a fin de evitar, por imprevisión o gestión imprudente, el tener que afrontar bruscamente semejante situación extrema. Prever, prevenir y atenuar tales choques, que favorecen sin razón a algunos y penalizan demasiado otros, dando lugar a especulaciones abusivas, ayudaría a sanear las relaciones económicas internacionales y favorecería un acuerdo acerca de las necesarias medidas de urgencia. Hay que disponer rápidamente estructuras de coordinación: instituir las de antemano permitiría su funcionamiento inmediato, a ejemplo, cabe decir, de los planes permanentes de seguridad y auxilio existentes en otros sectores de actividad para hacer frente a eventuales catástrofes y salvar muchas vidas humanas.

Entre las organizaciones internacionales algunas tienen, por razón de su mandato, una responsabilidad especial. El Fondo Monetario Internacional (FMI) está encargado, en particular, de ayudar a los estados-miembros a superar los desequilibrios de su balance de pagos y a remediar sus ocasionales dificultades. Dispone, a este efecto, de medios financieros: su función y sus diversas modalidades de intervención se han desarrollado mucho en estos últimos tiempos. No obstante, en muchos casos sus decisiones han sido mal recibidas por los países en dificultad, sus dirigentes y la opinión pública. Estas decisiones pudieron parecer impuestas de modo autoritario y tecnocrático, al margen de una suficiente consideración de las urgencias sociales y las especificidades de cada situación. Convendría que el diálogo y el servicio a la colectividad sean vistos como los valores que guíen sus acciones.

Ante las medidas de urgencia, los diversos acreedores -estados y bancos comerciales- tienen también una real responsabilidad. Para asumirla con justicia y eficacia, sin presión abusiva sobre el deudor, se requiere una coordinación que mire a la repartición de las cargas inmediatas en relación con los países en dificultad

y con el FMI.

La corresponsabilidad vale para la búsqueda de las causas y para las medidas inmediatas a tomar. Así, se requiere particular atención a fin de discernir, entre las causas del endeudamiento de un país, aquellas que sean imputables a mecanismos globales que parecen escapar a todo control, como las fluctuaciones de la moneda en la que se concluyen los contratos internacionales, las variaciones de los precios de las materias primas, objeto, a menudo, de especulaciones en los grandes mercados de la Bolsa, o la brusca caída de las cotizaciones del petróleo. Correr al remedio de lo más urgente es indispensable, pero insuficiente. Ello sería incluso ilusorio si no se crearan al mismo tiempo las condiciones de un saneamiento económico y financiero para el futuro. Muy a menudo, la crisis no depende solamente de un simple accidente coyuntural, sino de causas más profundas que el accidente no hace más que revelar. Las soluciones de urgencia deben articularse con medidas de reajuste para el mediano y largo plazo.

III. ASUMIR SOLIDARIAMENTE LAS RESPONSABILIDADES DEL FUTURO

Las relaciones financieras y monetarias entre las naciones son complejas y cambiantes. Cada nación, por el valor de su moneda, por sus intercambios comerciales, por los recursos naturales de que dispone y su capacidad técnica de explotarlos, pero igualmente por el grado de confianza que inspira en el exterior, ocupa una posición de debilidad o de fuerza, de poder o de dependencia, también ella mudable.

Se requiere pues un análisis profundo a fin de puntualizar las responsabilidades específicas de cada nación, en lo inmediato y en un plazo determinado. Una primera consideración permite reconocer una pluralidad de actores y organizaciones en cuyo seno actúan, con funciones específicas y espacios de libertad -por consiguiente de iniciativa y de responsabilidad- más o menos vastos. Estos actores, diferentes por sus funciones y sus posiciones internacionales, son en particular: los países industrializados y los países en desarrollo; los estados acreedores y los estados deudores; los bancos comerciales internacionales y nacionales; las grandes empresas internacionales; las organizaciones financieras multilaterales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Bancos regionales). Atendiendo sucesivamente al papel de cada uno de esos actores, y a los medios y los márgenes de libertad de que disponen, será posible establecer mejor su responsabilidad respectiva y proponer los principios éticos que podrán guiar sus decisiones, cambiar sus comportamientos, transformar las instituciones para brindar un mejor servicio a la humanidad. Todos son llamados a edificar un mundo más justo, y uno de sus frutos será la paz. "Nosotros consideramos que la paz es como el fruto de las relaciones justas y honestas en todos los aspectos de la vida de los hombres en esta tierra, aspectos sociales, económicos, culturales y morales... A vosotros, hombres de negocios que sois responsables de los organismos financieros y comerciales, dirijo mi llamado: examinad de nuevo vuestras responsabilidades frente a vuestros hermanos y hermanas" .

Esta mirada nueva a las propias funciones permitirá escapar a la tentación del fatalismo o la impotencia ante la complejidad de las interdependencias, y crear nuevos espacios de libertad y por consiguiente, de responsabilidades a asumir y a compartir.

Responsabilidades de los países industrializados.

En un mundo de crecientes interdependencias entre las naciones, una ética de solidaridad ampliada contribuirá a transformar las relaciones económicas (comerciales, financieras y monetarias) en relaciones de justicia y de servicio recíproco, mientras son con frecuencia sólo relaciones de fuerza y de interés.

En razón de su mayor poder económico, los países industrializados tienen una responsabilidad más seria que deben reconocer y aceptar, incluso si la crisis económica los ha enfrentado a menudo con los graves problemas del paro y la reconversión. Estamos lejos del tiempo cuando podían comportarse descuidando los efectos de sus propias políticas sobre las otras naciones. Les corresponde evaluar las repercusiones, positivas y negativas, en los otros miembros de la comunidad internacional y modificarlas si las consecuencias pesan demasiado sobre otros países, especialmente los más pobres. Descuidar tales efectos de la interdependencia o no procurar evaluarlos y dominarlos es fruto del egoísmo colectivo de una

nación. Formar las opiniones a la apertura internacional y a los deberes de la solidaridad ampliada toca a los responsables sociales, económicos, educativos, religiosos, y también especialmente a los dirigentes políticos, a menudo más proclives a dar prioridad exclusiva a los intereses nacionales que a explicar a sus conciudadanos los aspectos positivos de una repartición más equitativa de los bienes a nivel internacional. El papa Pablo VI lo indicaba ya en su encíclica sobre el desarrollo de los pueblos (n. 84): "Hombres de estado, a vosotros os incumbe movilizar vuestras comunidades en una solidaridad mundial más eficaz, y ante todo hacerles aceptar las necesarias disminuciones de su lujo y de sus dispendios para promover el desarrollo y salvar la paz". Un llamado a la coparticipación, incluso a una cierta austeridad, será atendido sólo si se apela a los valores de fraternidad y de solidaridad en vista de la paz y del desarrollo.

Ante el desafío de la deuda en aumento de los países en desarrollo, la responsabilidad de los países industrializados se aplica a los siguientes campos específicos:

1. La deuda de los países en desarrollo se ha agravado a causa de la crisis económica mundial, cuyos efectos (descenso del nivel de vida de los más pobres, aumento del desempleo...) han pesado sobre sus poblaciones. Una reactivación durable y sostenida del crecimiento en los países industrializados ayudará a la economía mundial a salir de la crisis, y a los países endeudados a hacer frente a las obligaciones de su deuda a mediano y largo plazo sin comprometer demasiado su propio desarrollo. Mediante sus políticas económicas, los países industrializados se esfuerzan, por ellos mismos y sus poblaciones, por reanimar el crecimiento económico, pero deberían medir los efectos que ello produce en los países en desarrollo, y modificar si fuera necesario, las reglas actuales del comercio internacional que se oponen a una repartición más justa de los frutos de ese crecimiento. De lo contrario, ello podría marginar aún más a los países más pobres y aumentar la desigualdad entre las naciones. Poner por obra políticas económicas que den un nuevo impulso al crecimiento en beneficio de todos los pueblos controlando a la par la inflación, fuente de nuevas desigualdades, es una tarea difícil, pero estimulante. Ella exige de los responsables políticos, económicos y sociales, cualidades de competencia y desinterés, apertura a las necesidades de las otras naciones, imaginación para identificar nuevas pistas.

2. Los países industrializados deben renunciar a las medidas de proteccionismo que crearían dificultades a las exportaciones de los países en desarrollo, y esto favorecerá sus posibilidades económicas, sobre todo si los conocimientos técnicos son compartidos. Los países industrializados serán llevados a prever una reconversión de sus economías atendiendo oportunamente a los efectos sociales en sus propias poblaciones. La actual competencia técnica y económica entre todos los países -ante todo entre los mismos países industrializados- se vuelve desenfrenada y asume el aspecto de una guerra sin cuartel que ignora los efectos perniciosos sobre los más débiles. La Iglesia, atenta a los llamados de éstos, invita a todos los hombres de buena voluntad, y especialmente a los responsables políticos y económicos, a buscar las vías para una mejor repartición internacional de las actividades económicas y del trabajo.

3. Las tasas de interés monetario practicadas por los países industrializados son elevadas y dificultan el reembolso de la deuda en los países en desarrollo. Una coordinación de las políticas financieras y monetarias de los países industrializados permitirá rebajarlas a un nivel razonable y evitar las fluctuaciones erráticas de las tasas de cambio. Estas últimas favorecen las ganancias especulativas ilícitas y las evasiones de capitales nacionales, nueva causa de empobrecimiento para los países en desarrollo.

4. Debe hacerse nuevamente un atento examen de las condiciones del comercio internacional (en particular, la inestabilidad de los precios de las materias primas), en concierto con todos los países y utilizando las competencias de las instituciones internacionales implicadas, a fin de hacer prevalecer mejor las exigencias de justicia y solidaridad internacionales, donde dominan exclusivamente los intereses nacionales. Tomar disposiciones para reactivar el crecimiento, reducir el proteccionismo, rebajar las tasas de interés, valorizar las materias primas, todo esto parece corresponder hoy a la responsabilidad de los países industrializados a fin de cooperar a "un desarrollo solidario de la humanidad".

UNA PROPUESTA FINAL

Para hacer frente al grave desafío que presenta hoy la deuda de los países en desarrollo, la Iglesia propone a todos los hombres de buena voluntad que ensanchen sus conciencias a la medida de esas nuevas responsabilidades internacionales, urgentes y complejas, y movilicen todas sus capacidades de acción a fin de encontrar y poner en práctica soluciones de solidaridad. En particular, ¿no ha llegado acaso el momento de suscitar un vasto plan de cooperación y asistencia de los países industrializados en beneficio de los países en vía de desarrollo?

Sin establecer un paralelo con lo que se hizo después de la Segunda Guerra Mundial para acelerar la reconstrucción y nuevo arranque de las economías de los países destruidos, ¿no se debería comenzar a instalar, en interés de todos, pero sobre todo porque se trata de reanimar la esperanza de pueblos que sufren, un nuevo sistema de ayuda de los países industrializados en favor de los países menos ricos? Semejante contribución, que debería constituir un compromiso por muchos años, aparece como indispensable para permitir a los países en vía de desarrollo lanzar y llevar a término, en cooperación con los países industrializados y los organismos internacionales, los programas a largo plazo que es necesario emprender cuanto antes.

¡Sea nuestro llamado atendido antes de que sea demasiado tarde!

El color litúrgico y el responso en las exequias

Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia

1. USO DEL COLOR MORADO EN LUGAR DEL NEGRO EN LAS MISAS DE DIFUNTOS, INCLUIDAS LAS EXEQUIAS

El color de las vestiduras litúrgicas no es un elemento indiferente dentro del simbolismo de la liturgia. "La diversidad de colores en las vestiduras sagradas tiene como fin expresar con mas eficacia aun, exteriormente, tanto las características de los misterios de la fe que se celebran como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico" (SAGRADA CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, Ordenación General del Misal Romano [OGMR] 307).

Sin aludir al significado concreto de cada color, OGMR 308 señala con toda claridad el uso que tienen actualmente: "El morado o violeta se emplea (adhibetur) en el tiempo de Adviento y de Cuaresma. Puede también usarse (assumi potest) en los Oficios y Misas de difuntos. El negro puede usarse (adhiberi potest) en las Misas de difuntos" (OGMR 308. d-e).

Por su parte, el Ritual de Exequias [RE] aprobado por el Episcopado Español y confirmado por la S.C. para el Culto Divino, dice expresamente: "Normalmente, en las exequias de adultos, el color litúrgico de los ornamentos será el morado y en las de párvulos, el blanco. Por razones especiales, se pueden usar también otros colores litúrgicos" (RE 60; cf. n. 24.c).

Por tanto, el Ritual de Exequias opta por el color morado. Esta preferencia se explica por el propósito del Ritual de reforzar el carácter pascual de las Exequias, como dispone el art. 81 de la Constitución Sacrosanctum Concilium del Vaticano II (cf. RE 1; 5; 8; 11; etc.). Y aquí es donde entra en juego la indicación de OGMR 307, recogida antes. El color morado, color litúrgico de la Cuaresma, esta mas cerca del sentido pascual de la celebración cristiana de la muerte que el color negro que tiene unas connotaciones lúgubres y tremendistas en la cultura occidental. No deja de ser significativa la sustitución del color negro por el color rojo en la liturgia del Viernes Santo, para destacar la victoria de la Muerte del Señor.

El sacerdote debe estar atento al lenguaje de los signos y debe guiarse siempre por el importante principio señalado por OGMR 313, que se refiere a la eficacia pastoral de la celebración de la misa: "El sacerdote, al preparar la misa mirara mas al bien espiritual común de la asamblea que a sus personales preferencias". No es, por tanto, cuestión de gusto ni de elección particular, sino de conveniencia pastoral.

Respondiendo mas concretamente: La autoridad eclesiástica en España no ha prohibido el color negro en las Exequias y en las Misas de difuntos, pero ha mostrado expresamente su preferencia por el color morado. La indicación de OGMR 308, de que "las Conferencias Episcopales puedan estudiar y proponer a la Sede Apostólica las adaptaciones que respondan mejor a las necesidades y modos de ser de los pueblos", aunque apunta mucho mas lejos de lo que el Episcopado Español ha hecho en el n. 60 del Ritual de Exequias (cf. Const, Sacrosanctum Concilium 37, 40), respalda la opción por el color morado en las Exequias de adultos.

Debe tenerse en cuenta, además, la positiva y general aceptación, por parte de sacerdotes y fieles, de los ornamentos morados desde la entrada en vigor del actual Ritual de Exequias en 1971.

2. RESPONSO AL FINAL DE LAS MISAS DE DIFUNTOS

Al final de las Misas de difuntos sólo puede hacerse el Rito de la última recomendación y despedida, cuando esta el cadáver presente. Los túmulos o lienzo sustitutorios están expresamente prohibidos (cf. RE 45 y 58).

Esta permitido "en circunstancias especiales, aunque no se trate de la Misa exequial propiamente dicha", realizar la Conmemoración especial de los difuntos descrita en los núms. 376-379 del Ritual de Exequias. Este rito tiene lugar dentro de la celebración de la Misa, después de la poscomunión, y de alguna manera ha venido a sustituir al antiguo "responso" cuando no estaba presente el cadáver. Nótese que la conmemoración consiste esencialmente en un canto (un responsorio u otro canto apropiado) y en la oración presidencial. No se puede introducir el Señor, ten piedad u otras invocaciones, ni el Padrenuestro, suprimido también en el Rito de la última recomendación y despedida, porque ya ha tenido lugar en la Misa, cuando se celebra ésta, o en su lugar en celebración de la Palabra de las Exequias sin misa.

El agua bendita y el incienso sólo se usan en la Conmemoración especial de los difuntos, cuando en el lugar hay sepulturas de los fieles.

Madrid, 26 de enero de 1987

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCIÓN *DONUM VITAE*

SOBRE EL RESPETO DE LA VIDA HUMANA NACIENTE Y LA DIGNIDAD DE LA PROCREACIÓN

PREÁMBULO

Diversas Conferencias Episcopales y numerosos obispos, teólogos, médicos y hombres de ciencia, han interpelado la Congregación para la Doctrina de la Fe, planteando la cuestión de si las técnicas biomédicas que permiten intervenir en la fase inicial de la vida del ser humano y aun en el mismo proceso procreativo son conformes con los principios de la moral católica. La presente instrucción, que es fruto de numerosas consultas y en particular de un examen atento de las declaraciones episcopales, no pretende reproducir toda la enseñanza de la Iglesia sobre la dignidad de la vida humana naciente y de la procreación, sino ofrecer, a la luz de la doctrina precedente del Magisterio, una respuesta específica a los problemas planteados.

La exposición seguirá el siguiente plan: la introducción recordará los principios fundamentales, de carácter antropológico y moral, necesarios para una exacta valoración de esos problemas y para la elaboración de la correspondiente respuesta; la primera parte tratará del respeto debido al ser humano desde el primer momento de su existencia; la segunda parte afrontará las cuestiones morales planteadas por las intervenciones técnicas sobre la procreación humana; en la tercera parte se señalarán algunas orientaciones acerca de la relación existente entre ley moral y ley civil a propósito de la consideración debida a los embriones y fetos humanos* en dependencia con la legitimidad de las técnicas de procreación artificial.

* Los términos "cigoto", "pre-embrión", "embrión" y "feto" en el vocabulario biológico pueden indicar estadios sucesivos en el desarrollo del ser humano. La presente instrucción utiliza libremente estos términos, atribuyéndoles un idéntico significado ético. Con ellos designa el fruto, visible o no, de la generación humana, desde el primer momento de su existencia hasta el nacimiento. La razón de este uso quedará aclarada en el texto (Cf. I, 1).

INTRODUCCIÓN

1. La investigación biomédica y la enseñanza de la Iglesia

El don de la vida, que Dios Creador y Padre ha confiado al hombre, exige que éste tome conciencia de su inestimable valor y lo acoja responsablemente. Este principio básico debe colocarse en el centro de la reflexión encaminada a esclarecer y resolver los problemas morales que surgen de las intervenciones artificiales sobre la vida naciente y sobre los procesos procreativos.

Gracias al progreso de las ciencias biológicas y médicas, el hombre dispone de medios terapéuticos cada vez más eficaces, pero puede también adquirir nuevos poderes, preñados de consecuencias imprevisibles, sobre el inicio y los primeros estadios de la vida humana. En la actualidad, diversos procedimientos dan la posibilidad de intervenir en los mecanismos de la procreación, no sólo para facilitarlos, sino también para dominarlos. Si tales técnicas permiten al hombre "tener en sus manos el propio destino", lo exponen también "a la tentación de transgredir los límites de un razonable dominio de la naturaleza"^[1]. Por eso, aun cuando tales técnicas pueden constituir un progreso al servicio del hombre, al mismo tiempo comportan graves riesgos. De ahí que se eleve, por parte de muchos, una llamada urgente a salvaguardar los valores y los derechos de la persona humana en las intervenciones sobre la procreación. La demanda de luz y de orientación proviene no sólo de los fieles, sino también de cuantos reconocen a la Iglesia, "experta en humanidad"^[2], una misión al servicio de la "civilización del amor"^[3] y de la vida.

El Magisterio de la Iglesia no interviene en nombre de una particular competencia en el ámbito de las ciencias experimentales. Al contrario, después de haber considerado los datos adquiridos por la investigación y la técnica, desea proponer, en virtud de la propia misión evangélica y de su deber apostólico, la doctrina moral conforme a la dignidad de la persona y a su vocación integral, exponiendo los criterios para la valoración moral de las aplicaciones de la investigación científica y de la técnica a la vida humana, en particular en sus inicios. Estos criterios son el respeto, la defensa y la promoción del hombre, su "derecho primario y fundamental" a la vida [4] y su dignidad de persona, dotada de alma espiritual, de responsabilidad moral [5] y llamada a la comunión beatífica con Dios.

La intervención de la Iglesia, en este campo como en otros, se inspira en el amor que debe al hombre, al que ayuda a reconocer y a respetar sus derechos y sus deberes. Ese amor se alimenta del manantial de la caridad de Cristo: a través de la contemplación del misterio del Verbo encarnado, la Iglesia conoce también el "misterio del hombre"[6] ; anunciando el evangelio de salvación, revela al hombre su propia dignidad y le invita a descubrir plenamente la verdad sobre sí mismo. La Iglesia propone la ley divina para promover la verdad y la liberación.

Porque es bueno, Dios da a los hombres —para indicar el camino de la vida— sus mandamientos y la gracia para observarlos; y también porque es bueno, Dios ofrece siempre a todos —para ayudarles a perseverar en el mismo camino— su perdón. Cristo se compadece de nuestras fragilidades: El es nuestro creador y nuestro redentor. Que su Espíritu abra los ánimos al don de la paz divina y a la inteligencia de sus preceptos.

2. La ciencia y la técnica al servicio de la persona humana

Dios ha creado el hombre a su imagen y semejanza: "varón y mujer los creó" (*Gn.* 1, 27), confiándoles la tarea de "dominar la tierra" (*Gn.* 1, 28). La investigación científica, fundamental y aplicada, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y del progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites.

Sería por ello ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios orientadores no se pueden tomar ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que pueden reportar a unos a costa de otros, ni, peor todavía, de las ideologías dominantes. A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y la voluntad de Dios [7] .

El rápido desarrollo de los descubrimientos tecnológicos exige que el respeto de los criterios recordados sea todavía más urgente; la ciencia sin la conciencia no conduce sino a la ruina del hombre. "Nuestro tiempo, más que los tiempos pasados, necesita de esa sabiduría para humanizar más todas las cosas nuevas que el hombre va descubriendo. Está en peligro el destino futuro del mundo, a no ser que surjan hombres más sabios"[8] .

3. Antropología e intervenciones biomédicas

¿Qué criterios morales deben ser aplicados para esclarecer los problemas que hoy día se plantean en el ámbito de la biomedicina? La respuesta a esta pregunta presupone una adecuada concepción de la naturaleza de la persona humana en su dimensión corpórea.

En efecto, sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como "totalidad unificada"[9]. Ahora bien, esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual. En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-
parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta.

La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos, los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo[10].

Una primera conclusión se puede extraer de tales principios: cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente los tejidos, órganos y funciones; afecta también, y a diversos niveles, a la persona misma; encierra por tanto un significado y una responsabilidad morales, de modo quizá implícito, pero real. Juan Pablo II recordaba con fuerza a la Asociación Médica Mundial: "Cada persona humana, en su irrepetible singularidad, no está constituida solamente por el espíritu, sino también por el cuerpo, y por eso en el cuerpo y a través del cuerpo se alcanza a la persona misma en su realidad concreta. Respetar la dignidad del hombre comporta, por consiguiente, salvaguardar esa identidad del hombre *corpore et anima unus*, como afirma el Concilio Vaticano II (Const. *Gaudium et spes*, 14, 1). Desde esta visión antropológica se deben encontrar los criterios fundamentales de decisión, cuando se trata de procedimientos no estrictamente terapéuticos, como son, por ejemplo, los que miran a la mejora de la condición biológica humana"[11].

La biología y la medicina contribuyen con sus aplicaciones al bien integral de la vida humana, cuando desde el momento en que acuden a la persona enferma respetan su dignidad de criatura de Dios. Pero ningún biólogo o médico puede pretender razonablemente decidir el origen y el destino de los hombres, en nombre de su competencia científica. Esta norma se debe aplicar de manera particular al ámbito de la sexualidad y de la procreación, pues ahí el hombre y la mujer actualizan los valores fundamentales del amor y de la vida.

Dios, que es amor y vida, ha inscrito en el varón y en la mujer la llamada a una especial participación en su misterio de comunión personal y en su obra de Creador y de Padre[12]. Por esa razón, el matrimonio posee bienes y valores específicos de unión y de procreación, incomparablemente superiores a los de las formas inferiores de la vida. Esos valores y significados de orden personal determinan, en el plano moral, el sentido y los límites de las intervenciones artificiales sobre la procreación y el origen de la vida humana. Tales procedimientos no deben rechazarse por el hecho de ser artificiales; como tales testimonian las posibilidades de la medicina, pero deben ser valorados moralmente por su relación con la dignidad de la persona humana, llamada a corresponder a la vocación divina al don del amor y al don de la vida.

4. Criterios fundamentales para un juicio moral

Los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores.

La vida física, por la que se inicia el itinerario humano en el mundo, no agota en sí misma, ciertamente, todo el valor de la persona, ni representa el bien supremo del hombre llamado a la eternidad. Sin embargo, en cierto sentido constituye el valor "fundamental", precisamente porque sobre la vida física se apoyan y se desarrollan todos los demás valores de la persona [13]. La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente "desde el momento de la concepción hasta la muerte"[14] es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la que el Creador ha concedido el don de la vida.

Respecto a la transmisión de otras formas de vida en el universo, la comunicación de la vida humana posee una originalidad propia, derivada de la originalidad misma de la persona humana. "Y como la vida humana se propaga a otros hombres de una manera consciente y responsable, se sigue de aquí que esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos. Nadie, pues, puede lícitamente usar en esta materia

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

los medios o procedimientos que es lícito emplear en la genética de las plantas o de los animales"[15] .

Los progresos de la técnica hacen posible en la actualidad una procreación sin unión sexual, mediante el encuentro *in vitro* de células germinales extraídas previamente del varón y de la mujer. Pero lo que es técnicamente posible no es, por esa sola razón, moralmente admisible. La reflexión racional sobre los valores fundamentales de la vida y de la procreación humana, es indispensable para formular un juicio moral acerca de las intervenciones técnicas sobre el ser humano ya desde sus primeros estadios de desarrollo.

5. Las enseñanzas del Magisterio

El Magisterio de la Iglesia ofrece a la razón humana, también en esta materia, la luz de la Revelación: la doctrina sobre el hombre enseñada por el Magisterio contiene numerosos elementos que iluminan los problemas aquí tratados.

La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha "querido por sí misma"[16] , y el alma espiritual de cada hombre es "inmediatamente creada" por Dios[17] ; todo su ser lleva grabada la imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta "la acción creadora de Dios"[18] y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin[19] . Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente[20] .

La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios:[21] el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión [22] .

I. EL RESPETO DE LOS EMBRIONES HUMANOS

Una atenta consideración de las enseñanzas del Magisterio y de las verdades de razón antes recordadas permite dar una respuesta a los numerosos problemas planteados por las intervenciones técnicas sobre las fases iniciales de la vida del ser humano y sobre el proceso de su concepción.

1. ¿Qué respeto se debe al embrión humano en virtud de su naturaleza e identidad?

El ser humano ha de ser respetado —como persona— desde el primer instante de su existencia.

Los procedimientos de fecundación artificial han hecho posible intervenir sobre los embriones y los fetos humanos con modalidades y fines de diverso género: diagnósticos y terapéuticos, científicos y comerciales. De todo ello surgen graves problemas. ¿Cabe hablar de un derecho a experimentar sobre embriones humanos en orden a la investigación científica? ¿Qué directrices o qué legislación se debe establecer en esta materia? La respuesta a estas cuestiones exige una profunda reflexión sobre la naturaleza y la identidad propia —se habla hoy de "estatuto"— del embrión humano.

La Iglesia por su parte, en el Concilio Vaticano II, ha propuesto nuevamente a nuestros contemporáneos su doctrina constante y cierta, según la cual "la vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremos cuidados desde el momento de la concepción. El aborto y el infanticidio son crímenes abominables"[23] . Más recientemente la [Carta de los derechos de la familia](#), publicada por la Santa Sede, subrayaba que "la vida humana ha de ser respetada y protegida de modo absoluto desde el momento de su concepción"[24] .

Esta Congregación conoce las discusiones actuales sobre el inicio de la vida del hombre, sobre la individualidad del ser humano y sobre la identidad de la persona. A ese propósito recuerda las enseñanzas contenidas en la [Declaración sobre el aborto procurado](#): "Desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. A esta evidencia

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

de siempre... la genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: un hombre, este hombre individual con sus características ya bien determinadas. Con la fecundación inicia la aventura de una vida humana, cuyas principales capacidades requieren un tiempo para desarrollarse y poder actuar"[25]. Esta doctrina sigue siendo válida y es confirmada, en el caso de que fuese necesario, por los recientes avances de la biología humana, la cual reconoce que en el cigoto* resultante de la fecundación está ya constituida la identidad biológica de un nuevo individuo humano.

* [El cigoto es la célula resultante de la fusión de los núcleos de los dos gametos]

Ciertamente ningún dato experimental es por sí suficiente para reconocer un alma espiritual; sin embargo, los conocimientos científicos sobre el embrión humano ofrecen una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana? El Magisterio no se ha comprometido expresamente con una afirmación de naturaleza filosófica pero repite de modo constante la condena moral de cualquier tipo de aborto procurado. Esta enseñanza permanece inmutada y es inmutable[26].

Por tanto, el fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida.

La doctrina recordada ofrece el criterio fundamental para la solución de los diversos problemas planteados por el desarrollo de las ciencias biomédicas en este campo: puesto que debe ser tratado como persona, en el ámbito de la asistencia médica el embrión también habrá de ser defendido en su integridad, cuidado y sanado, en la medida de lo posible, como cualquier otro ser humano.

2. ¿Es moralmente lícito el diagnóstico prenatal?

Si el diagnóstico prenatal respeta la vida e integridad del embrión y del feto humano y si se orienta hacia su custodia o hacia su curación, la respuesta es afirmativa.

El diagnóstico prenatal puede dar a conocer las condiciones del embrión o del feto cuando todavía está en el seno materno; y permite, o consiente prever, más precozmente y con mayor eficacia, algunas intervenciones terapéuticas, médicas o quirúrgicas.

Ese diagnóstico es lícito si los métodos utilizados, con el consentimiento de los padres debidamente informados, salvaguardan la vida y la integridad del embrión y de su madre, sin exponerlos a riesgos desproporcionados[27]. Pero se opondrá gravemente a la ley moral cuando contempla la posibilidad, en dependencia de sus resultados, de provocar un aborto: un diagnóstico que atestigua la existencia de una malformación o de una enfermedad hereditaria no debe equivaler a una sentencia de muerte. Por consiguiente, la mujer que solicitase un diagnóstico con la decidida intención de proceder al aborto en el caso de que se confirmase la existencia de una malformación o anomalía, cometería una acción gravemente ilícita. Igualmente obraría de modo contrario a la moral el cónyuge, los parientes o cualquier otra persona que aconsejase o impusiese el diagnóstico a la gestante con el mismo propósito de llegar en su caso al aborto. También será responsable de cooperación ilícita el especialista que, al hacer el diagnóstico o al comunicar sus resultados, contribuyese voluntariamente a establecer o a favorecer la concatenación entre diagnóstico prenatal y aborto.

Por último, se debe condenar, como violación del derecho a la vida de quien ha de nacer y como trasgresión de los prioritarios derechos y deberes de los cónyuges, una directriz o un programa de las autoridades civiles y sanitarias, o de organizaciones científicas, que favoreciese de cualquier modo la conexión entre diagnóstico prenatal y aborto, o que incluso indujese a las mujeres gestantes a someterse al diagnóstico prenatal planificado, con objeto de eliminar los fetos afectados o portadores de

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-
malformaciones o enfermedades hereditarias.

3. ¿Son lícitas las intervenciones terapéuticas sobre el embrión humano?

Como en cualquier acción médica sobre un paciente, *son lícitas las intervenciones sobre el embrión humano siempre que respeten la vida y la integridad del embrión, que no lo expongan a riesgos desproporcionados, que tengan como fin su curación, la mejora de sus condiciones de salud o su supervivencia individual.*

Sea cual sea el tipo de terapia médica, quirúrgica o de otra clase, es preciso el consentimiento libre e informado de los padres, según las reglas deontológicas previstas para los niños. La aplicación de este principio moral puede requerir delicadas y particulares cautelas cuando se trate de la vida de un embrión o de un feto.

La legitimidad y los criterios para tales intervenciones han sido claramente formulados por Juan Pablo II: "Una acción estrictamente terapéutica que se proponga como objetivo la curación de diversas enfermedades, como las originadas por defectos cromosómicos, será en principio considerada deseable, supuesto que tienda a promover verdaderamente el bienestar personal del individuo, sin causar daño a su integridad y sin deteriorar sus condiciones de vida. Una acción de este tipo se sitúa de hecho en la lógica de la tradición moral cristiana"[28] .

4. ¿Cómo valorar moralmente la investigación y la experimentación[*] sobre embriones y fetos humanos?

La investigación médica debe renunciar a intervenir sobre embriones vivos, a no ser que exista la certeza moral de que no se causará daño alguno a su vida y a su integridad ni a la de la madre, y sólo en el caso de que los padres hayan otorgado su consentimiento, libre e informado, a la intervención sobre el embrión. Se desprende de esto que toda investigación, aunque se limite a la simple observación del embrión, será ilícita cuando, a causa de los métodos empleados o de los efectos inducidos, implicase un riesgo para la integridad física o la vida del embrión.

Por lo que respecta a la experimentación, presupuesta la distinción general entre la que tiene una finalidad no directamente terapéutica y la que es claramente terapéutica para el sujeto mismo, es necesario distinguir la que se practica sobre embriones todavía vivos de la que se hace sobre embriones muertos. Si se trata de embriones vivos, sean viables o no, deben ser respetados como todas las personas humanas; la experimentación no directamente terapéutica sobre embriones es ilícita [29] .

Ninguna finalidad, aunque fuese en sí misma noble, como la previsión de una utilidad para la ciencia, para otros seres humanos o para la sociedad, puede justificar de algún modo las experiencias sobre embriones o fetos humanos vivos, viables o no, dentro del seno materno o fuera de él. El consentimiento informado, requerido para la experimentación clínica en el adulto, no puede ser otorgado por los padres, ya que éstos no pueden disponer de la integridad ni de la vida del ser que debe todavía nacer. Por otra parte, la experimentación sobre los embriones o fetos comporta siempre el riesgo, y más frecuentemente la previsión cierta, de un daño para su integridad física o incluso de su muerte.

Utilizar el embrión humano o el feto, como objeto o instrumento de experimentación, es un delito contra su dignidad de ser humano, que tiene derecho al mismo respeto debido al niño ya nacido y a toda persona humana. La *Carta de los derechos de la familia*, publicada por la Santa Sede, afirma: "El respeto de la dignidad del ser humano excluye todo tipo de manipulación experimental o explotación del embrión humano"[30] . La praxis de mantener en vida embriones humanos, in vivo o in vitro, para fines experimentales o comerciales, es completamente contraria a la dignidad humana.

En el supuesto de que la experimentación sea claramente terapéutica, cuando se trate de terapias experimentales utilizadas en beneficio del embrión como un intento extremo de salvar su vida, y a falta de otras terapias eficaces, puede ser lícito el recurso a fármacos o procedimientos todavía no enteramente

seguros [31] .

Los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos. En particular, no pueden ser objeto de mutilaciones o autopsia si no existe seguridad de su muerte y sin el consentimiento de los padres o de la madre. Se debe salvaguardar además la exigencia moral de que no haya habido complicidad alguna con el aborto voluntario, y de evitar el peligro de escándalo. También en el caso de los fetos muertos, como cuando se trata de cadáveres de personas adultas, toda práctica comercial es ilícita y debe ser prohibida.

5. ¿Qué juicio moral merece el uso para la investigación de embriones obtenidos mediante la fecundación "in vitro"?

Los embriones humanos obtenidos *in vitro* son seres humanos y sujetos de derechos: su dignidad y su derecho a la vida deben ser respetados desde el primer momento de su existencia. *Es inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como "material biológico" disponible.*

En la práctica habitual de la fecundación *in vitro* no se transfieren todos los embriones al cuerpo de la mujer; algunos son destruidos. La Iglesia, del mismo modo en que condena el aborto provocado, prohíbe también atentar contra la vida de estos seres humanos. Resulta obligado denunciar la particular gravedad de la destrucción voluntaria de los embriones humanos obtenidos "in vitro" con el solo objeto de investigar, ya se obtengan mediante la fecundación artificial o mediante la "fisión gemelar". Comportándose de tal modo, el investigador usurpa el lugar de Dios y, aunque no sea consciente de ello, se hace señor del destino ajeno, ya que determina arbitrariamente a quién permitirá vivir y a quién mandará a la muerte, eliminando seres humanos indefensos.

Los métodos de observación o de experimentación, que causan daños o imponen riesgos graves y desproporcionados a los embriones obtenidos *in vitro*, son moralmente ilícitos por la misma razón. Todo ser humano ha de ser respetado por sí mismo, y no puede quedar reducido a un puro y simple valor instrumental en beneficio de otros. Por ello no es conforme a la moral exponer deliberadamente a la muerte embriones humanos obtenidos *in vitro*. Por haber sido producidos *in vitro*, estos embriones, no transferidos al cuerpo de la madre y denominados "embriones sobrantes", quedan expuestos a una suerte absurda, sin que sea posible ofrecerles vías de supervivencia seguras y lícitamente perseguibles.

6. ¿Qué juicio merecen los otros procedimientos de manipulación de embriones ligados a las "técnicas de reproducción humana"?

Las técnicas de fecundación *in vitro* pueden hacer posibles otras formas de manipulación biológica o genética de embriones humanos, como son: los intentos y proyectos de fecundación entre gametos humanos y animales y la gestación de embriones humanos en útero de animales; y la hipótesis y el proyecto de construcción de úteros artificiales para el embrión humano. *Estos procedimientos son contrarios a la dignidad de ser humano propia del embrión y, al mismo tiempo, lesionan el derecho de la persona a ser concebida y a nacer en el matrimonio y del matrimonio*[32] . *También los intentos y las hipótesis de obtener un ser humano sin conexión alguna con la sexualidad mediante "fisión gemelar", clonación, partenogénesis, deben ser considerados contrarios a la moral en cuanto que están en contraste con la dignidad tanto de la procreación humana como de la unión conyugal.*

La misma congelación de embriones, aunque se realice para mantener en vida al embrión —crioconservación—, constituye una ofensa al respeto debido a los seres humanos, por cuanto les expone a graves riesgos de muerte o de daño a la integridad física, les priva al menos temporalmente de la acogida y de la gestación materna y les pone en una situación susceptible de nuevas lesiones y manipulaciones.

Algunos intentos de intervenir sobre el patrimonio cromosómico y genético no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo o a otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

identidad. No pueden justificarse de modo alguno a causa de posibles consecuencias beneficiosas para la humanidad futura[33] . Cada persona merece respeto por sí misma: en esto consiste la dignidad y el derecho del ser humano desde su inicio.

II. INTERVENCIONES SOBRE LA PROCREACIÓN HUMANA

Por "procreación artificial" o "fecundación artificial" se entienden aquí los diversos procedimientos técnicos encaminados a lograr la concepción de un ser humano por una vía diversa de la unión sexual del varón con la mujer. La presente instrucción trata de la fecundación del óvulo en una probeta (fecundación *in vitro*) y de la inseminación artificial mediante transferencia a las vías genitales de la mujer del espermia previamente recogido.

Un aspecto preliminar a la valoración moral de tales técnicas es la consideración de las circunstancias y de las consecuencias que comportan en relación con el respeto debido al embrión humano. La consolidación de la práctica de la fecundación *in vitro* ha requerido formar y destruir innumerables embriones humanos. Todavía hoy presupone una superovulación en la mujer: se recogen varios óvulos, se fertilizan y después se cultivan *in vitro* durante algunos días. Habitualmente no se transfieren todos a las vías genitales de la mujer; algunos embriones, denominados normalmente "embriones sobrantes", se destruyen o se congelan. Algunos de los embriones ya implantados se sacrifican a veces por diversas razones: eugenésicas, económicas o psicológicas. Esta destrucción voluntaria de seres humanos o su utilización para fines diversos, en detrimento de su integridad y de su vida, es contraria a la doctrina antes recordada a propósito del aborto procurado.

La conexión entre la fecundación *in vitro* y la eliminación voluntaria de embriones humanos se verifica demasiado frecuentemente. Ello es significativo: con estos procedimientos, de finalidades aparentemente opuestas, la vida y la muerte quedan sometidas a la decisión del hombre, que de este modo termina por constituirse en dador de la vida y de la muerte por encargo. Esta dinámica de violencia y de dominio puede pasar inadvertida para los mismos que, queriéndola utilizar, quedan dominados por ella. Los hechos recordados y la fría lógica que los engarza se han de tener en cuenta a la hora de formular un juicio moral sobre la FIVET (fecundación *in vitro* y transferencia del embrión): la mentalidad abortista que la ha hecho posible lleva así, se desee o no, al dominio del hombre sobre la vida y sobre la muerte de sus semejantes, que puede conducir a un eugenismo radical.

Sin embargo, este tipo de abusos no exime de una profunda y ulterior reflexión ética sobre las técnicas de procreación artificial consideradas en sí mismas, haciendo abstracción, en la medida de lo posible, del aniquilamiento de embriones producidos *in vitro*.

La presente instrucción considerará en primer lugar los problemas planteados por la fecundación artificial heteróloga (II, 1-3)[**] y sucesivamente los relacionados con la fecundación artificial homóloga (II, 4-6)[***] .

Antes de formular el juicio ético sobre cada una de ellas, se considerarán los principios y los valores que determinan la evaluación moral de cada procedimiento.

A. FECUNDACIÓN ARTIFICIAL HETERÓLOGA

1. ¿Por qué la procreación humana debe tener lugar en el matrimonio?

Todo ser humano debe ser acogido siempre como un don y bendición de Dios. Sin embargo, desde el punto de vista moral, sólo es verdaderamente responsable, para con quien ha de nacer, la procreación que es fruto del matrimonio.

La generación humana posee de hecho características específicas en virtud de la dignidad personal de los padres y de los hijos: la procreación de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del creador, deberá ser el fruto y el signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor y de su fidelidad [34] . La fidelidad de los esposos, en la unidad del matrimonio, comporta el recíproco

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre exclusivamente el uno a través del otro.

El hijo tiene derecho a ser concebido, llevado en las entrañas, traído al mundo y educado en el matrimonio: sólo a través de la referencia conocida y segura a sus padres pueden los hijos descubrir la propia identidad y alcanzar la madurez humana.

Los padres hallan en el hijo la confirmación y el completamiento de su donación recíproca: el hijo es la imagen viva de su amor, el signo permanente de su unión conyugal, la síntesis viva e indisoluble de su dimensión paterna y materna [35] .

A causa de la vocación y de las responsabilidades sociales de la persona, el bien de los hijos y de los padres contribuye al bien de la sociedad civil; la vitalidad y el equilibrio de la sociedad exigen que los hijos vengan al mundo en el seno de una familia, y que ésta esté establemente fundamentada en el matrimonio.

La tradición de la Iglesia y la reflexión antropológica reconocen en el matrimonio y en su unidad indisoluble el único lugar digno de una procreación verdaderamente responsable.

2. ¿Es conforme la fecundación artificial heteróloga con la dignidad de los esposos y con la verdad del matrimonio?

A través de la FIVET y de la inseminación artificial heteróloga la concepción humana se obtiene mediante la unión de gametos de al menos un donador diverso de los esposos que están unidos en matrimonio. *La fecundación artificial heteróloga es contraria a la unidad del matrimonio, a la dignidad de los esposos, a la vocación propia de los padres y al derecho de los hijos a ser concebidos y traídos al mundo en el matrimonio y por el matrimonio* [36] .

El respeto de la unidad del matrimonio y de la fidelidad conyugal exige que los hijos sean concebidos en el matrimonio; el vínculo existente entre los cónyuges atribuye a los esposos, de manera objetiva e inalienable, el derecho exclusivo de ser padre y madre solamente el uno a través del otro [37] . El recurso a los gametos de una tercera persona, para disponer del esperma o del óvulo, constituye una violación del compromiso recíproco de los esposos y una falta grave contra aquella propiedad esencial del matrimonio que es la unidad.

La fecundación artificial heteróloga lesiona los derechos del hijo, lo priva de la relación filial con sus orígenes paternos y puede dificultar la maduración de su identidad personal. Constituye además una ofensa a la vocación común de los esposos a la paternidad y a la maternidad: priva objetivamente a la fecundidad conyugal de su unidad y de su integridad; opera y manifiesta una ruptura entre la paternidad genética, la gestacional y la responsabilidad educativa. Esta alteración de las relaciones personales en el seno de la familia tiene repercusiones en la sociedad civil: lo que amenace la unidad y la estabilidad de la familia constituye una fuente de discordias, desórdenes e injusticias en toda la vida social.

Estas razones determinan un juicio moral negativo de la fecundación artificial heteróloga. Por tanto, es moralmente ilícita la fecundación de una mujer casada con el esperma de un donador distinto de su marido, así como la fecundación con el esperma del marido de un óvulo no procedente de su esposa. Es moralmente injustificable, además, la fecundación artificial de una mujer no casada, soltera o viuda, sea quien sea el donador.

El deseo de tener un hijo y el amor entre los esposos que aspiran a vencer la esterilidad no superable de otra manera, constituyen motivaciones comprensibles; pero las intenciones subjetivamente buenas no hacen que la fecundación artificial heteróloga sea conforme con las propiedades objetivas e inalienables del matrimonio, ni que sea respetuosa de los derechos de los hijos y de los esposos.

3. ¿Es moralmente lícita la maternidad "sustitutiva" [**]?**

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

No, por las mismas razones que llevan a rechazar la fecundación artificial heteróloga: es contraria, en efecto, a la unidad del matrimonio y a la dignidad de la procreación de la persona humana.

La maternidad sustitutiva representa una falta objetiva contra las obligaciones del amor materno, de la fidelidad conyugal y de la maternidad responsable; ofende la dignidad y el derecho del hijo a ser concebido, gestado, traído al mundo y educado por los propios padres; instaura, en detrimento de la familia, una división entre los elementos físicos, psíquicos y morales que la constituyen.

B. FECUNDACIÓN ARTIFICIAL HOMÓLOGA

Una vez declarada inaceptable la fecundación artificial heteróloga, se nos pregunta cómo se deben valorar moralmente los procedimientos de fecundación artificial homóloga: FIVET e inseminación artificial entre los esposos. Es preciso aclarar previamente una cuestión de principio.

4. ¿Qué relación debe existir entre procreación y acto conyugal desde el punto de vista moral?

a) La enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y sobre la procreación afirma la "inseparable conexión, que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador. Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, al asociar al esposo y a la esposa con un vínculo estrechísimo, los hace también idóneos para engendrar una nueva vida de acuerdo con las leyes inscritas en la naturaleza misma del varón y de la mujer"[38]. Este principio, fundamentado sobre la naturaleza del matrimonio y sobre la íntima conexión de sus bienes, tiene consecuencias bien conocidas en el plano de la paternidad y de la maternidad responsables. "Si se observan ambas estructuras esenciales, es decir, de unión y de procreación, el uso del matrimonio mantiene el sentido de un amor recíproco y verdadero y conserva su orden a la función excelsa de la paternidad a la que es llamado el hombre"[39].

La misma doctrina relativa a la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio aclara el problema moral de la fecundación artificial homóloga, porque "nunca está permitido separar estos diversos aspectos hasta el punto de excluir positivamente sea la intención procreativa sea la relación conyugal"[40].

La contracepción priva intencionalmente al acto conyugal de su apertura a la procreación y realiza de ese modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio.

Por tanto, *se quiere lícitamente la fecundación cuando ésta es el término de un "acto conyugal de suyo idóneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los cónyuges se hacen una sola carne"[41]. Pero la procreación queda privada de su perfección propia, desde el punto de vista moral, cuando no es querida como el fruto del acto conyugal, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos.*

b) El valor moral de la estrecha unión existente entre los bienes del matrimonio y entre los significados del acto conyugal se fundamenta en la unidad del ser humano, unidad compuesta de cuerpo y de alma espiritual [42]. Los esposos expresan recíprocamente su amor personal con "el lenguaje del cuerpo", que comporta claramente "significados esponsales" y parentales juntamente [43]. El acto conyugal con el que los esposos manifiestan recíprocamente el don de sí expresa simultáneamente la apertura al don de la vida: es un acto inseparablemente corporal y espiritual. En su cuerpo y a través de su cuerpo los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre. Para ser conforme con el lenguaje del cuerpo y con su natural generosidad, la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación, y la procreación de una persona humana debe ser el fruto y el término del amor esponsal. El origen del ser humano es de este modo el resultado de una procreación "ligada a la unión no solamente biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio"[44]. Una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-
que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas.

c) Solamente el respeto de la conexión existente entre los significados del acto conyugal y el respeto de la unidad del ser humano, consiente una procreación conforme con la dignidad de la persona. En su origen único e irrepetible el hijo habrá de ser respetado y reconocido como igual en dignidad personal a aquellos que le dan la vida. La persona humana ha de ser acogida en el gesto de unión y de amor de sus padres; la generación de un hijo ha de ser por eso el fruto de la donación recíproca [45] realizada en el acto conyugal, en el que los esposos cooperan como servidores, y no como dueños. en la obra del amor creador [46] .

El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica. Nadie puede subordinar la llegada al mundo de un niño a las condiciones de eficiencia técnica mensurables según parámetros de control y de dominio.

La importancia moral de la unión existente entre los significados del acto conyugal y entre los bienes del matrimonio, la unidad del ser humano y la dignidad de su origen, exigen que la procreación de una persona humana haya de ser querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos. El vínculo existente entre procreación y acto conyugal se revela, por eso, de gran valor en el plano antropológico y moral, y aclara la posición del Magisterio a propósito de la fecundación artificial homóloga.

5. ¿Es moralmente lícita la fecundación homóloga "in vitro"?

La respuesta a esta pregunta depende estrechamente de los principios recién recordados. Ciertamente, no se pueden ignorar las legítimas aspiraciones de los esposos estériles. Para algunos el recurso a la FIVET homóloga se presenta como el único medio para obtener un hijo sinceramente querido: se pregunta si en estas situaciones la totalidad de la vida conyugal no bastaría para asegurar la dignidad propia de la procreación humana. Se reconoce que la FIVET no puede suplir la ausencia de las relaciones conyugales [47] y que no puede ser preferida a los actos específicos de la unión conyugal, habida cuenta de los posibles riesgos para el hijo y de las molestias mismas del procedimiento. Pero se nos pregunta si ante la imposibilidad de remediar de otra manera la esterilidad, que es causa de sufrimiento, la fecundación homóloga in vitro no pueda constituir una ayuda, e incluso una terapia, cuya licitud moral podría ser admitida.

El deseo de un hijo —o al menos la disponibilidad para transmitir la vida— es un requisito necesario desde el punto de vista moral para una procreación humana responsable. Pero esta buena intención no es suficiente para justificar una valoración moral positiva de la fecundación *in vitro* entre los esposos. El procedimiento de la FIVET se debe juzgar en sí mismo, y no puede recibir su calificación moral definitiva de la totalidad de la vida conyugal en la que se inscribe, ni de las relaciones conyugales que pueden precederlo o seguirlo [48] .

Ya se ha recordado que en las circunstancias en que es habitualmente realizada, la FIVET implica la destrucción de seres humanos, lo que la pone en contradicción con la ya mencionada doctrina sobre el aborto [49] . Pero aun en el caso de que se tomasen todas las precauciones para evitar la muerte de embriones humanos, la FIVET homóloga actúa una disociación entre los gestos destinados a la fecundación humana y el acto conyugal. La naturaleza propia de la FIVET homóloga debe ser considerada, por tanto, haciendo abstracción de su relación con el aborto procurado.

La FIVET homóloga se realiza fuera del cuerpo de los cónyuges por medio de gestos de terceras personas, cuya competencia y actividad técnica determina el éxito de la intervención; confía la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos, e instaura un dominio de la técnica sobre el origen y sobre el destino de la persona humana. Una tal relación de dominio es en sí contraria a la dignidad y a la igualdad que debe ser común a padres e hijos.

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

La concepción *in vitro* es el resultado de la acción técnica que antecede la fecundación; *esta no es de hecho obtenida ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal. En la FIVET homóloga, por eso, aun considerada en el contexto de las relaciones conyugales de hecho existentes, la generación de la persona humana queda objetivamente privada de su perfección propia: es decir, la de ser el término y el fruto de un acto conyugal*, en el cual los esposos se hacen "cooperadores con Dios para donar la vida a una nueva persona"[50] .

Estas razones permiten comprender por qué el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana. Por las mismas razones, el así llamado "caso simple", esto es, un procedimiento de FIVET homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural.

Ciertamente la FIVET homóloga no posee toda la negatividad ética de la procreación extraconyugal; la familia y el matrimonio siguen constituyendo el ámbito del nacimiento y de la educación de los hijos. Sin embargo, en conformidad con la doctrina tradicional sobre los bienes del matrimonio y sobre la dignidad de la persona, *la Iglesia es contraria desde el punto de vista moral a la fecundación homóloga "in vitro"; ésta es en sí misma ilícita y contraria a la dignidad de la procreación y de la unión conyugal, aun cuando se pusieran todos los medios para evitar la muerte del embrión humano.*

Aunque no se pueda aprobar el modo de lograr la concepción humana en la FIVET, todo niño que llega al mundo deberá en todo caso ser acogido como un don viviente de la bondad divina y deberá ser educado con amor.

6. ¿Cómo se debe valorar moralmente la inseminación artificial homóloga?

La inseminación artificial homóloga dentro del matrimonio no se puede admitir, salvo en el caso en que el medio técnico no sustituya al acto conyugal, sino que sea una facilitación y una ayuda para que aquél alcance su finalidad natural.

Las enseñanzas del Magisterio sobre este punto han sido ya explícitamente formulados:[51] ellas no son únicamente la expresión de particulares circunstancias históricas, sino que se fundamentan en la doctrina de la Iglesia sobre la conexión entre la unión conyugal y la procreación, y en la consideración de la naturaleza personal del acto conyugal y de la procreación humana. "El acto conyugal, por su estructura natural, es una acción personal, una cooperación simultánea e inmediata entre los cónyuges, la cual, por la misma naturaleza de los agentes y por la propiedad del acto, es la expresión del don recíproco que, según las palabras de la Sagrada Escritura, efectúa la unión "en una sola carne"[52] . Por eso, la conciencia moral "no prohíbe necesariamente el uso de algunos medios artificiales destinados exclusivamente sea a facilitar el acto natural, sea a procurar que el acto natural realizado de modo normal alcance el propio fin"[53] . Si el medio técnico facilita el acto conyugal o le ayuda a alcanzar sus objetivos naturales puede ser moralmente aceptado. Cuando, por el contrario, la intervención técnica sustituya al acto conyugal, será moralmente ilícita.

La inseminación artificial sustitutiva del acto conyugal se rechaza en razón de la disociación voluntariamente causada entre los dos significados del acto conyugal. La masturbación, mediante la que normalmente se procura el esperma, constituye otro signo de esa disociación: aun cuando se realiza en vista de la procreación, ese gesto sigue estando privado de su significado unitivo: "le falta... la relación sexual requerida por el orden moral, que realiza, 'el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero"[54] .

7. ¿Qué criterio moral se debe proponer acerca de la intervención del médico en la procreación humana?

El acto médico no se debe valorar únicamente por su dimensión técnica, sino también y sobre todo por su finalidad, que es el bien de las personas y su salud corporal y psíquica. Los criterios morales que regulan

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

la intervención médica en la procreación se desprenden de la dignidad de la persona humana, de su sexualidad y de su origen.

La medicina que desee ordenarse al bien integral de la persona debe respetar los valores específicamente humanos de la sexualidad [55]. El médico está al servicio de la persona y de la procreación humana: no le corresponde la facultad de disponer o decidir sobre ellas. El acto médico es respetuoso de la dignidad de las personas cuando se dirige a ayudar el acto conyugal, sea para facilitar su realización, sea para que el acto normalmente realizado consiga su fin [56].

Sucede a veces, por el contrario, que la intervención médica sustituye técnicamente al acto conyugal, para obtener una procreación que no es ni su resultado ni su fruto: en este caso el acto médico no está, como debería, al servicio de la unión conyugal, sino que se apropia de la función procreadora y contradice de ese modo la dignidad y los derechos inalienables de los esposos y de quien ha de nacer.

La humanización de la medicina, que hoy día es insistentemente solicitada por todos, exige en primer lugar el respeto de la integral dignidad de la persona humana en el acto y en el momento en que los esposos transmiten la vida a un nuevo ser personal. Es lógico por eso dirigir una urgente llamada a los médicos y a los investigadores católicos, para que sean testimonios ejemplares del respeto debido al embrión humano y a la dignidad de la procreación. Los médicos y asistentes de los hospitales y clínicas católicas son invitados de modo especial a honrar las obligaciones morales contraídas, frecuentemente también de carácter estatutario. Los responsables de estos hospitales y clínicas católicas, que a menudo son religiosos, pondrán su mejor esmero en garantizar y promover una exacta observancia de las normas morales contenidas en esta instrucción.

8. El sufrimiento por la esterilidad conyugal

El sufrimiento de los esposos que no pueden tener hijos o que temen traer al mundo un hijo minusválido es una aflicción que todos deben comprender y valorar adecuadamente.

Por parte de los esposos el deseo de descendencia es natural: expresa la vocación a la paternidad y a la maternidad inscrita en el amor conyugal. Este deseo puede ser todavía más fuerte si los esposos se ven afligidos por una esterilidad que parece incurable. Sin embargo, el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la procreación [57].

Un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza. El hijo no es algo debido y no puede ser considerado como objeto de propiedad: es más bien un don, "el más grande" [58] y el más gratuito del matrimonio, y es el testimonio vivo de la donación recíproca de sus padres. Por este título el hijo tiene derecho —ha sido recordado ya— a ser el fruto del acto específico del amor conyugal de sus padres y tiene también el derecho a ser respetado como persona desde el momento de su concepción.

La esterilidad no obstante, cualquiera que sea la causa y el pronóstico, es ciertamente una dura prueba. La comunidad cristiana está llamada a iluminar y sostener el sufrimiento de quienes no consiguen ver realizada su legítima aspiración a la paternidad y a la maternidad. Los esposos que se encuentran en esta dolorosa situación están llamados a descubrir en ella la ocasión de participar particularmente en la cruz del Señor, fuente de fecundidad espiritual. Los cónyuges estériles no deben olvidar que "incluso cuando la procreación no es posible, no por ello la vida conyugal pierde su valor. La esterilidad física, en efecto, puede ser ocasión para los esposos de hacer otros importantes servicios a la vida de las personas humanas, como son, por ejemplo, la adopción, los varios tipos de labores educativas, la ayuda a otras familias, a los niños pobres o minusválidos" [59]

Muchos investigadores se han esforzado en la lucha contra la esterilidad. Salvaguardando plenamente la dignidad de la procreación humana, algunos han obtenido resultados que anteriormente parecían inalcanzables. Se debe impulsar a los hombres de ciencia a proseguir sus trabajos de investigación, con

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

objeto de poder prevenir y remediar las causas de la esterilidad, de manera que los matrimonios estériles consigan procrear respetando su dignidad personal y la de quien ha de nacer.

III. MORAL Y LEY CIVIL

Los valores y las obligaciones morales que la legislación civil debe respetar y sancionar en esta materia

El derecho inviolable de todo individuo humano inocente a la vida, los derechos de la familia y de la institución matrimonial son valores morales fundamentales, porque conciernen a la condición natural y a la vocación integral de la persona humana. Al mismo tiempo son elementos constitutivos de la sociedad civil y de su ordenamiento jurídico.

Por estas razones, las nuevas posibilidades de la técnica en el campo de la biomedicina requieren la intervención de las autoridades políticas y legislativas, porque el recurso incontrolado a esas técnicas podría tener consecuencias imprevisibles y nocivas para la sociedad civil. El llamamiento a la conciencia individual y a la autodisciplina de los investigadores no basta para asegurar el respeto de los derechos personales y del orden público. Si el legislador, responsable del bien común, omitiese sus deberes de vigilancia, podría verse despojado de sus prerrogativas por parte de aquellos investigadores que pretendiesen gobernar la humanidad en nombre de los descubrimientos biológicos y de los presuntos procesos de "mejora" que se derivarían de ellos. El "eugenismo" y la discriminación entre los seres humanos podrían verse legitimados, lo cual constituiría un grave atentado contra la igualdad, contra la dignidad y contra los derechos fundamentales de la persona humana.

La intervención de la autoridad política se debe inspirar en los principios racionales que regulan las relaciones entre la ley civil y la ley moral. La misión de la ley civil consiste en garantizar el bien común de las personas mediante el reconocimiento y la defensa de los derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública [60]. En ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia. La ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves. Sin embargo, los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad política. Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado.

Entre esos derechos fundamentales es preciso recordar a este propósito: a) el derecho de todo ser humano a la vida y a la integridad física desde la concepción hasta la muerte; b) los derechos de la familia y del matrimonio como institución y, en este ámbito, el derecho de los hijos a ser concebidos, traídos al mundo y educados por sus padres. Sobre cada una de estas dos temáticas conviene añadir algunas consideraciones.

En algunos estados la ley ha autorizado la supresión directa de inocentes. Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del estado de derecho. La autoridad política por consiguiente, no puede autorizar que seres humanos sean llamados a la existencia mediante procedimientos que los exponen a los gravísimos riesgos anteriormente mencionados. Si la ley positiva y las autoridades políticas reconociesen las técnicas de transmisión artificial de la vida y los experimentos a ellas ligados, ampliarían todavía más la brecha abierta por la legalización del aborto.

El respeto y la protección que se han de garantizar, desde su misma concepción, a quien debe nacer, exige que la ley prevea sanciones penales apropiadas para toda deliberada violación de sus derechos. La ley no podrá tolerar —es más, deberá prohibir explícitamente— que seres humanos, aunque estén en estado embrional, puedan ser tratados como objetos de experimentación, mutilados o destruidos, con el pretexto de que han resultado superfluos o de que son incapaces de desarrollarse normalmente.

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

La autoridad política tiene la obligación de garantizar a la institución familiar, sobre la que se fundamenta la sociedad, la protección jurídica a la que tiene derecho. Por estar al servicio de las personas, la autoridad política también debe estar al servicio de la familia. La ley civil no podrá autorizar aquellas técnicas de procreación artificial que arrebatan, en beneficio de terceras personas (médicos, biólogos, poderes económicos o gubernamentales), lo que constituye un derecho exclusivo de la relación entre los esposos, y por eso no podrá legalizar la donación de gametos entre personas que no estén legítimamente unidas en matrimonio.

La legislación deberá prohibir además, en virtud de la ayuda debida a la familia, los bancos de embriones, la inseminación post mortem y la maternidad "sustitutiva".

Entre los derechos de la autoridad pública se encuentra el de procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral en lo que concierne a los derechos del hombre, de la vida humana y de la institución familiar. Los políticos deben esforzarse, a través de su intervención en la opinión pública, para obtener el acuerdo social más amplio posible sobre estos puntos esenciales, y para consolidarlo allí donde ese acuerdo corriese el riesgo de debilitarse o de desaparecer.

En muchos países la legalización del aborto y la tolerancia jurídica de los convivientes no casados hacen que existan mayores dificultades para garantizar el respeto de los derechos fundamentales mencionados en esta instrucción. Es deseable que los estados no se asuman la responsabilidad de aumentar la gravedad de estas situaciones de injusticia socialmente nocivas. Cabe esperar, por el contrario, que las naciones y los estados tomen conciencia de todas las implicaciones culturales, ideológicas y políticas relacionadas con las técnicas de procreación artificial, y que sepan encontrar la sabiduría y el ánimo necesarios para emanar leyes más justas y respetuosas de la vida humana y de la institución familiar.

La legislación civil de numerosos estados atribuye hoy día, ante los ojos de muchos, una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las "leyes no escritas" grabadas por el Creador en el corazón humano. Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse, particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio de sus derechos civiles, para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas. Además, ante esas leyes se debe presentar y reconocer la "objeción de conciencia". Cabe añadir que comienza a imponerse con agudeza en la conciencia moral de muchos, especialmente de los especialistas en ciencias biomédicas, la exigencia de una resistencia pasiva frente a la legitimación de prácticas contrarias a la vida y a la dignidad del hombre.

CONCLUSIÓN

La difusión de técnicas de intervención sobre los procesos de la procreación humana plantea gravísimos problemas morales, relativos al respeto debido al ser humano desde su misma concepción y a la dignidad de la persona, de su sexualidad y de la transmisión de la vida.

Con este documento, la Congregación para la Doctrina de la Fe, cumpliendo su tarea de promover y tutelar la enseñanza de la Iglesia en tan grave materia, dirige de nuevo una calurosa llamada a todos aquellos que, por la función que desempeñan y por su actividad, pueden ejercer una influencia positiva para que, en la familia y en la sociedad, se respete debidamente la vida y el amor: a los responsables de la formación de las conciencias y de la opinión pública, a los hombres de ciencia y a los profesionales de la medicina, a los juristas y a los políticos. La Iglesia desea que todos comprendan la incompatibilidad que existe entre el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y el desprecio de la vida y del amor, entre la fe en el Dios vivo y la pretensión de querer decidir arbitrariamente el origen y el destino del ser humano.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en particular, dirige una confiada y alentadora invitación a los teólogos y sobre todo a los moralistas, para que profundicen y hagan más accesible a los fieles las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, a la luz de una concepción antropológicamente correcta de la sexualidad y del matrimonio y en el contexto del necesario enfoque interdisciplinar. De este modo se

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

comprenderán cada vez mejor las razones y el valor de estas enseñanzas; defendiendo al hombre contra los excesos de su mismo poder, la Iglesia de Dios le recuerda los títulos de su verdadera nobleza. Sólo de este modo se podrá asegurar a la humanidad del mañana la posibilidad de vivir y de amar con la dignidad y la libertad que nacen del respeto de la verdad. Las precisas indicaciones contenidas en esta instrucción no pretenden frenar el esfuerzo de reflexión, sino más bien darle un renovado impulso por el camino de la irrenunciable fidelidad a la doctrina de la Iglesia.

A la luz de la verdad sobre el don de la vida humana y de los principios morales consiguientes, se invita a cada uno a comportarse, en el ámbito de su propia responsabilidad, como el buen samaritano y a reconocer en el más pequeño de los hijos de los hombres al propio prójimo (Cf. *Lc.* 10, 29-37). Resuenan aquí de modo nuevo y particular las palabras de Cristo: "Cuanto dejasteis de hacer con uno de éstos más pequeños, también dejasteis de hacerlo conmigo" (*Mt.* 25, 40).

El sumo pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la audiencia concedida al suscrito prefecto después de la reunión plenaria de esta Congregación, ha aprobado la presente instrucción y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 22 de febrero de 1987, Fiesta de la Cátedra de san Pedro Apóstol.

Cardenal Joseph RATZINGER

Prefecto

Alberto BOVONE

arzobispo titular de Cesarea de Numidia

Secretario.

Notas

[1] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el 81º Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina Interna y en el 82º Congreso de la Sociedad Italiana de Cirugía General*, 27 de octubre de 1980: AAS 72 (1980), 1126.

[2] Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 4 de octubre de 1965: AAS 57 (1965), 878 enc. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967), 263.

[3] Pablo VI, *Homilía de la Misa de clausura del Año Santo*, 25 de diciembre de 1975: AAS 68 (1976), 146; Juan Pablo II, enc. *Dives in misericordia*, 30: AAS 72 (1980), 1224.

[4] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 390.

[5] Cf. decl. *Dignitatis humanae*, 2.

[6] Const. past. *Gaudium et spes*, 22; Juan Pablo II, enc. *Redemptor hominis*, 8: AAS 71 (1979), 270-272.

[7] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 35.

[8] Const. past. *Gaudium et spes*, 15; Cf. también Pablo VI, enc. *Populorum progressio*, 20: AAS 59 (1967), 267; Juan Pablo II, enc. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979), 286-289; exhort. apost. *Familiaris consortio*, 8: AAS 74 (1982), 89.

[9] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982), 92.

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

[10] Cf. Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 10: AAS 60 (1988), 487-488.

[11] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 393.

[12] Cf. Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 11: AAS 74 (1982), 91-92; cf. también const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[13] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 9: AAS 66 (1974), 736-737.

[14] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 390.

[15] Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.

[16] Const. past. *Gaudium et spes*, 24.

[17] Cf. Pío XII, enc. *Humani generis*: AAS 42 (1950), 575; Pablo VI, *Professio fidei*: AAS 60 (1968), 436.

[18] Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447; cf. Juan Pablo II, *Discurso a los sacerdotes participantes en un seminario de estudio sobre "La procreación responsable"*, 17 de setiembre de 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), 562: "En el origen de cada persona humana hay un acto creativo de Dios: ningún hombre llega a la existencia por casualidad; es siempre el término del amor creador de Dios".

[19] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 24.

[20] Cf. Pío XII, *Discurso a la Unión Médico-Biológica "San Lucas"*, 12 de noviembre de 1944; *Discursos y Radiomensajes*, VI (1944-1945), 191-192.

[21] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[22] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 61: "Al tratar de armonizar el amor conyugal y la transmisión responsable de la vida, la moralidad de la conducta no depende solamente de la rectitud de la intención y de la valoración de los motivos, sino de criterios objetivos deducidos de la naturaleza de la persona y de sus actos, que respetan el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero".

[23] Const. past. *Gaudium et spes*, 51.

[24] Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 4: *L'Osservatore Romano*, 25 de noviembre de 1983.

[25] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 12 - 13: AAS 66 (1974), 738.

[26] Cf. Pablo VI, *Discurso a los participantes al XXIII Congreso Nacional de los Juristas Católicos Italianos*, 9 de diciembre de 1972: AAS 64 (1972), 777.

[27] La obligación de evitar riesgos desproporcionados exige un auténtico respeto del ser humano y de la rectitud de la intención terapéutica. Esto comporta que el médico "antes de todo deberá valorar atentamente las posibles consecuencias negativas que el uso necesario de una determinada técnica de exploración puede tener sobre el ser concebido, y evitará el recurso a procedimientos diagnósticos de cuya honesta finalidad y sustancial inocuidad no se poseen suficientes garantías. Y si, como sucede

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

frecuentemente en las decisiones humanas, se debe afrontar un coeficiente de riesgo, el médico se preocupará de verificar que quede compensado por la verdadera urgencia del diagnóstico y por la importancia de los resultados que a través suyo pueden alcanzarse en favor del concebido mismo" (Juan Pablo II, *Discurso a los participantes al Convenio del "Movimiento en favor de la vida"*, 3 de diciembre de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 [1982], 1512). Esta aclaración sobre los "riesgos proporcionados" debe tenerse presente siempre que, en adelante, la presente instrucción utilice esos términos.

[28] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 392.

[*] Como los términos "investigación" y "experimentación" se usan con frecuencia de modo equivalente y ambiguo, parece oportuno precisar el significado que tienen en este documento:

- 1) Por investigación se entiende cualquier procedimiento inductivo-deductivo encaminado a promover la observación sistemática de un fenómeno en el ámbito humano, o a verificar una hipótesis formulada a raíz de precedentes observaciones.
- 2) Por experimentación se entiende cualquier investigación en la que el ser humano (en los diversos estadios de su existencia: embrión, feto, niño o adulto) es el objeto mediante el cual o sobre el cual se pretende verificar el efecto, hasta el momento desconocido o no bien conocido, de un determinado tratamiento (por ejemplo: farmacológico, teratogénico, quirúrgico, etc.).

[29] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso de la Academia Pontificia de las Ciencias*, 23 de octubre de 1982: AAS 75 (1983), 37: "Yo condeno del modo más explícito y formal las manipulaciones experimentales del embrión humano, porque el ser humano, desde el momento de su concepción hasta la muerte, no puede ser explotado por ninguna razón".

[30] Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 4b: *L'Osservatore Romano*, 25 de noviembre de 1983.

[31] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Convenio del "Movimiento en favor de la vida"*, 3 de diciembre de 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982), 1511: "Es inaceptable toda forma de experimentación sobre el feto que pueda dañar su integridad o empeorar sus condiciones, a no ser que se tratase de un intento extremo de salvarlo de la muerte". Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre la eutanasia*, 4: AAS 72 (1980), 550: "A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en estado de experimentación y no estén privados de algún riesgo".

[32] Nadie puede reivindicar, antes de existir, un derecho subjetivo a iniciar la existencia; sin embargo, es legítimo sostener el derecho del niño a tener un origen plenamente humano a través de la concepción adecuada a la naturaleza personal del ser humano. La vida es un don que debe ser concedido de modo conforme a la dignidad tanto del sujeto que la recibe como de los sujetos que la transmiten. Esta aclaración habrá de tenerse presente también en relación a lo que se dirá sobre la procreación artificial humana.

[33] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes de la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 391.

[**] La instrucción entiende bajo el nombre de Fecundación o procreación artificial heteróloga las técnicas ordenadas a obtener artificialmente una concepción humana, a partir de gametos procedentes de al menos un donador diverso de los esposos unidos en matrimonio. Esas técnicas pueden ser de dos tipos:

- a) FIVET heteróloga: es la técnica encaminada a lograr una concepción humana a través de la unión in vitro de gametos extraídos de al menos un donador diverso de los dos esposos unidos en matrimonio.

-Donum vitae, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación-

b) Inseminación artificial heteróloga: es la técnica dirigida a obtener una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de la mujer del semen previamente recogido de un donador diverso del marido.

[***] La instrucción entiende por Fecundación o procreación artificial homóloga la técnica dirigida a lograr la concepción humana a partir de los gametos de dos esposos unidos en matrimonio. La fecundación artificial homóloga puede ser actuada con dos métodos diversos:

- a) FIVET homóloga: es la técnica encaminada al logro de una concepción humana mediante la unión in vitro de gametos de los esposos unidos en matrimonio.
- b) Inseminación artificial homóloga: es la técnica dirigida al logro de una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de una mujer casada del semen previamente tomado del marido.

[34] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[35] Cf. Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 96.

[36] Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 559. Según el plan del Creador, "Dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne" (*Gn.* 2, 24). La unidad del matrimonio, enraizada en el orden de la creación, es una verdad accesible a la razón natural. La tradición y el Magisterio de la Iglesia se refieren frecuentemente al libro del Génesis, directamente o a través de los pasajes del Nuevo Testamento que lo citan: *Mt.* 19, 4-6; *Mc.* 10, 5-8; *Ef.* 5, 31. Cf. Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 33: PG 6, 965-967; San Juan Crisóstomo, *In Mathaeum homiliae*, LXII, 19, 1: PG 58, 597; San León Magno, *Epist. ad Rusticum*, 4: PL 54, 1204; Inocencio III, *Epist. Gaudemus in Domino*: DS 778; II Concilio de Lyon, IV sess.: DS 860; Concilio de Trento, XXIV sess.: DS 1798, 1802; León XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*: AAS 12 (1879/80), 388-391; Pío XI, enc. *Casti connubii*: AAS 22 (1930), 546-547; Concilio Vaticano II, const. past. *Gaudium et spes*, 48; Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 19: AAS 74 (1982), 101-102; C.I.C. can. 1056.

[37] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560; *Discurso a las congresistas de la Unión Católica Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850; C.I.C. can. 1134.

[****] Bajo el nombre de "madre sustitutiva" esta instrucción entiende:

- a) la mujer que lleva la gestación de un embrión implantado en su útero, que le es genéticamente ajeno, obtenido mediante la unión de gametos de "donadores", con el compromiso de entregar el niño, inmediatamente después del nacimiento, a quien ha encargado o contratado la gestación;
- b) la mujer que lleva la gestación de un embrión a cuya procreación ha colaborado con la donación de un óvulo propio, fecundado mediante la inseminación con el esperma de un hombre diverso de su marido, con el compromiso de entregar el hijo, después de nacer, a quien ha encargado o contratado la gestación.

[38] Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 12: AAS 60 (1968), 488-489.

[39] Pablo VI, *Loc. cit...: ibid*, 489.

[40] Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humanas*, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 470.

[41] C.I.C. can. 1061. Según este canon, el acto conyugal es aquél por el que se consuma el matrimonio si los dos esposos "lo han realizado entre sí de modo humano".

[42] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 14.

[43] Cf. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 16 de enero de 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), 148-152.

[44] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29 de octubre de 1983: AAS 76 (1984), 393.

[45] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 51.

[46] Cf. const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[47] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560: "Sería falso pensar que la posibilidad de recurrir a este medio (fecundación artificial) pueda hacer válido el matrimonio entre personas incapaces de contraerlo a causa del impedimentum impotentiae".

[48] Un problema análogo es tratado por Pablo VI, enc. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968), 490-491.

[49] Cf. más arriba I, 1ss.

[50] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 96.

[51] Cf. Respuesta del S. Oficio, 17 de marzo de 1897: DS 3323; Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560; *Discurso a las congresistas de la Unión Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850; *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fertilidad y la esterilidad humanas*, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 471-473; *Discurso a los participantes en el VII Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Hematología*, 12 de setiembre de 1958: AAS 50 (1958), 733; Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.

[52] Pío XII, *Discurso a las congresistas de la Unión Italiana de las Obstétricas*, 29 de octubre de 1951: AAS 43 (1951), 850.

[53] Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560.

[54] Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual*, 9: AAS 68 (1976), 86, que cita la const. past. *Gaudium et spes*, 51; cf. Decreto del S. Oficio, 2 de agosto de 1929: AAS 21 (1929), 490; Pío XII, *Discurso a los participantes en el XXVI Congreso de la Sociedad italiana de Urología*, 8 de octubre de 1953: AAS 45 (1953), 678.

[55] Cf. Juan XXIII, enc. *Mater et magistra*, III: AAS 53 (1961), 447.

[56] Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, 29 de setiembre de 1949: AAS 41 (1949), 560.

[57] Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fertilidad y la esterilidad humanas*, 19 de mayo de 1956: AAS 48 (1956), 471-473.

[58] Const. past. *Gaudium et spes*, 50.

[59] Juan Pablo II, exhort. apost. *Familiaris consortio*, 14: AAS 74 (1982), 97.

[60] Cf. decl. *Dignitatis humanae*, 7.

Ambientación y arte en el lugar de la celebración

Directorio litúrgico pastoral del Secretariado Nacional de Liturgia de España, de abril de 1987.

INTRODUCCIÓN

1. Motivos del Directorio

El presente Directorio litúrgico pastoral guarda estrecha relación con los que ya se han publicado siguiendo el Plan de acción de la Comisión Episcopal de Liturgia para el trienio 1984-1987. En efecto, mejorar la celebración, objetivo propuesto para este trienio, requiere que se preste también atención especial a la ambientación y al arte de lo que se llama espacio celebrativo o lugar de la celebración. El lugar en el que nos movemos y los objetos que usamos tienen mayor influencia de lo que se cree sobre nuestro comportamiento y, en el caso del espacio litúrgico, sobre nuestra plegaria y nuestras actitudes como celebrantes.

Por otra parte, concluida prácticamente la reforma litúrgica ordenada por el Concilio Vaticano II con la promulgación de los libros de la celebración y actualizado el Código de Derecho Canónico, es hora ya de poner fin a una etapa de provisionalidad, de ensayos y tanteos que se ha notado especialmente en este campo de los lugares y de los objetos de la celebración.

2. Finalidad

Es necesario intensificar la tarea de renovación litúrgica en el sentido propuesto por la Comisión Episcopal de Liturgia en sus más recientes documentos orientativos y como ha pedido también la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos en 1985: ~<La participación activa... no consiste sólo en la actividad externa, sino, en primer lugar, en la participación interna y espiritual, en la participación viva y fructuosa del misterio pascual de Jesucristo. Precisamente la liturgia debe fomentar el sentido de lo sagrado y hacerlo resplandecer. Debe estar imbuida del espíritu de reverencia y de glorificación de Dios. »

El presente Directorio pretende recoger y recordar, de manera sencilla y ordenada, las principales orientaciones y normas litúrgicas que afectan al espacio celebrativo y a los lugares de la celebración. Es necesario tener en cuenta en la práctica todo cuanto pueda contribuir a mejorar las condiciones objetivas de una buena celebración en la línea apuntada antes. Por otra parte, el Directorio quiere contribuir también a la necesaria tarea de conservación y restauración de los lugares y objetos de culto que forman parte del patrimonio cultural de la Iglesia. Con este motivo, se publica un Apéndice preparado por el Secretariado de la Comisión Episcopal para el Patrimonio cultural.

3. Destinatarios

Los directorios litúrgicos pastorales no son documentos oficiales de la Comisión Episcopal de Liturgia, sino medios de carácter técnico, orientativo y catequético que el Secretariado Nacional de Liturgia, con la explícita aprobación de la Comisión Episcopal, pone en manos de los sacerdotes, rectores de iglesias, superiores religiosos, responsables de la formación litúrgica de los seminarios y noviciados, equipos de liturgia, catequistas y laicos que desempeñan los diversos ministerios y funciones en la celebración.

En el caso particular de este Directorio, éste se ofrece también a las Comisiones diocesanas del Patrimonio Histórico Artístico de la Iglesia, a las Juntas económicas diocesanas y parroquiales y, en general, a todas las personas que por su profesión o dedicación intervienen o colaboran en la creación, conservación, adaptación o restauración de los lugares destinados a las celebraciones litúrgicas.

PRIMERA PARTE

ORIENTACIONES GENERALES

4. El lugar de la celebración

La celebración litúrgica está fuertemente condicionada por el marco en el que se desarrolla. El lugar que ocupamos, el espacio donde nos movemos, forma parte de nosotros mismos como expresión de nuestra corporeidad. Entre el lugar y las personas que lo ocupan se produce una especie de simbiosis. El ser humano siente la necesidad de proyectar sobre el entorno que le rodea sus pensamientos y su manera de sentir y de vivir. De este modo, se encuentra inmerso en un ambiente que le es familiar y connatural, deseado y creado por él mismo.

El espacio destinado a las celebraciones litúrgicas no escapa a esta ley profundamente humana. El lugar de la celebración está impregnado de la experiencia que el hombre vive en los confines del misterio, de manera que la arquitectura y la ornamentación expresan y traducen en sus elementos y en sus formas la vivencia de la fe y del sentido religioso.

Los lugares de la celebración de los cristianos, desde los primeros tiempos, cuando se reunían en las casas para la fracción del pan y para la oración, se convirtieron muy pronto en espacio signo del templo viviente que es la comunidad cristiana cimentada en Cristo, la piedra angular. Prácticamente desde siempre la Iglesia ha cuidado mucho más el arte y la expresividad de los interiores que la misma monumentalidad de los edificios.

El espacio destinado a la celebración ha sido organizado y distribuido en cada época de la historia de acuerdo con las necesidades litúrgicas y espirituales de la Iglesia. Los principios que han orientado la reforma litúrgica en el campo de la disposición de los lugares de la celebración se condensan en estas palabras de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* y de la Instrucción *Inter Oecumenici*: «Al construir nuevas iglesias, al reconstruirlas o adaptarlas, procúrese con diligencia que resulten adecuadas para celebrar las acciones sagradas, conforme a su auténtica naturaleza, y obtener la participación activa de los fieles.»

5. Espacio y ambiente

No es únicamente la funcionalidad de los lugares de la celebración lo que ha pretendido el Concilio Vaticano II. El beneficiario de la construcción y de la adaptación de los lugares destinados a la liturgia es el pueblo de Dios que se reúne en ellos para celebrar el misterio de Cristo y la obra de la salvación, pero es también cada fiel aisladamente, que busca un lugar favorable para su plegaria personal y su devoción. Incluso es también el visitante que parece no tener otra motivación que la puramente estética o turística.

Por eso, la reforma litúrgica ha dado la primacía a las personas sobre los objetos y ha procurado, por todos los medios, que el edificio eclesial, el altar, el ambón, y todos los lugares de la celebración estén realmente al servicio de la asamblea y de cada uno de los fieles. Se trata de crear un espacio apto para celebrar el misterio y para expresar la fe, a sabiendas de que la celebración y la fe comportan una fuerte tensión entre la expresión comunicativa humana y Dios mismo, a quien no es posible alcanzar con ninguna de nuestras palabras, imágenes o formas artísticas.

Sin embargo, todas las formas artísticas pueden dedicarse a Dios y contribuir a su alabanza y a su gloria colaborando a orientar a los hombres hacia él. «Por esta razón, la santa Madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes, buscó constantemente su noble servicio, principalmente para que las cosas destinadas al culto sagrado fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales.»

6. Noble belleza

El arte sacro y, en general, la ambientación del lugar de la celebración se proponen expresar lo que acontece en la intimidad de la asamblea litúrgica, es decir, la presencia de Cristo y la actualización de la obra de nuestra redención. La liturgia no busca la belleza por sí sola, sino unida a otros valores. Lo esencial de la celebración es el encuentro con Dios en Jesucristo, el acercamiento de la criatura al Padre

Creador, la posesión de la vida divina y de la salvación. «Cuando así procedamos, es cuando se nos dará, como premio y añadidura, el regalo egregio de la belleza. Solamente cuando vivamos y nos asociemos intensamente a la severa realidad de la liturgia, es cuando se nos revelará en su integral perfección, con toda la plenitud de vida y de eficacia que en ella se contiene.»

Al promover y favorecer un arte auténticamente sacro, es preciso buscar más una noble belleza que la mera suntuosidad. El arte ha de ser un elemento expresivo, digno y funcional en el espacio y en el ambiente de la celebración. La belleza simple y atractiva constituye una buena invitación a profundizar y a vivir la experiencia del misterio. La ambientación del espacio celebrativo y la disposición armónica y jerarquizada de todos los objetos sagrados produce una impresión de buen gusto que no sólo no distrae sino que centra la atención en lo fundamental y favorece la participación plena y fructuosa en la liturgia.

7. Cualidades de las formas artísticas

He aquí algunas cualidades que deben poseer las manifestaciones del arte sacro:

Autenticidad, es decir, que los materiales que componen o adornan los lugares de la celebración y los objetos litúrgicos sean realmente lo que parecen. «La Iglesia procuró con especial interés que los objetos sagrados sirvieran al esplendor del culto con dignidad y belleza, aceptando los cambios de materia, forma y ornato, que el progreso de la técnica introdujo con el correr del tiempo.»

Sobriedad o sencillez, de acuerdo con el espíritu evangélico y con el gusto moderno que en la arquitectura, en la decoración, en el mobiliario y en el vestido buscan más una adecuada funcionalidad que la complicada suntuosidad de otras épocas.

Actualidad y apertura al arte de nuestro tiempo y de todos los pueblos y regiones. En la construcción o adaptación de los lugares de la celebración se debe procurar que todos los elementos hablen al hombre de hoy, sin falsos modernismos que buscan solamente la última moda, y sin arqueologismos que pretenden canonizar todo lo antiguo. Este criterio ha de conjugarse con el respeto y la conservación del patrimonio artístico del pasado.

Creatividad o huida, en cuanto sea posible, de la producción en serie de imágenes y objetos litúrgicos. Siempre se ha considerado más digno aquello que ha sido realizado mediante el ingenio, la inspiración, la habilidad y el esfuerzo humano, de manera que el objeto sea en sí mismo un signo de la entrega personal al servicio de Dios y de la comunidad. El trabajo de los artistas es una imitación de la acción creadora de Dios y una contribución a la educación de los fieles.

Elegancia, especialmente en los vestidos litúrgicos. Evitando caer en el vano esteticismo y en la afectación, no menos que en la rigidez y complicación de la indumentaria de otras épocas, los vestidos litúrgicos deben tener un toque de distinción, elegancia y virilidad. Estas cualidades son perfectamente compatibles con una mayor riqueza o calidad artística, dentro de la sobriedad señalada antes.

Limpieza de los exteriores e interiores del lugar de la celebración y esmero en todos los elementos y objetos litúrgicos, constituyen también un signo y una llamada a la pureza interior como condición indispensable para participar activa y fructuosamente en la liturgia.

8. Culto y cultura en la celebración

«La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico, sino que, acomodándose al carácter y a las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico digno de ser conservado cuidadosamente.»

En efecto, la liturgia se ha expresado siempre en el interior de la cultura de un determinado pueblo o época. En la celebración y en los lugares destinados a ella se han unido en perfecta simbiosis el culto a Dios en el Espíritu y la verdad y la cultura como expresión de la presencia consciente del hombre en el

mundo, de manera que las formas artísticas que intervienen en la liturgia son el resultado de la síntesis entre la fe que vive y actualiza el misterio y la capacidad humana de trascender lo material e inmediato.

La fe ha encauzado la actividad artística, siendo el arte sacro en general una de las más logradas manifestaciones de la unidad entre culto y cultura. El arte sacro ofrece al culto un medio de expresión de las realidades espirituales. La cultura encuentra en el arte sacro la concreción sensible y estética de valores trascendentes que ella misma busca. Esto hace que el patrimonio artístico de la Iglesia, materializado en gran parte en los lugares de la celebración, plantee cuestiones especiales tanto en lo que se refiere a su utilización litúrgica como en lo que se refiere a su conservación y acceso público, ya que es un bien social y cultural que afecta también a las instituciones civiles y a toda la sociedad.

Aunque el arte no constituye la esencia de la liturgia de manera que ésta puede prescindir de él, si supusiera un obstáculo para su misión, de hecho liturgia y arte han estado tan identificados que no se concibe una celebración sin la estética del gesto, de la palabra, del canto, de la música, de los objetos y del espacio destinado a la acción sagrada. La celebración misma es un arte, el arte de celebrar y, por lo mismo, un medio también de evangelización y de inserción de la fe en la cultura de los hombres.

En este sentido, la atención, el cuidado y la ambientación de los lugares de la celebración deben extenderse también a las mismas acciones litúrgicas. Éstas deben ser siempre dignas, decorosas y bellas. Lo exige su condición de actos de Cristo y celebraciones de la Iglesia y lo pide también el carácter significativo y expresivo de los signos sagrados en orden a la educación de la fe y a la iniciación en el misterio.

SEGUNDA PARTE

NORMAS PRÁCTICAS

A) EL EDIFICIO DE LA CELEBRACIÓN

9. La iglesia

El edificio destinado a las celebraciones litúrgicas, como lo exige su naturaleza, debe ser hermoso, con una noble arquitectura, proporcionada al espacio circundante y a las necesidades de la comunidad. Ha de ser un auténtico símbolo y signo de las realidades sobrenaturales, en el que todo resplandezca por la cuidada limpieza, la sencillez y el arte. La idiosincrasia y la tradición de cada lugar aconsejarán qué elementos habrán de emplearse y cómo habrán de disponerse para sugerir al pueblo de Dios el significado de la Iglesia.

Se debe dedicar una atención especial al espacio interior, que debe servir para reunir la comunidad cristiana local en un ambiente que facilite el desarrollo normal de todas las acciones litúrgicas, de algunos ejercicios piadosos y de la oración individual. La disposición general del edificio debe ser como una imagen de la asamblea eclesial, que permita un proporcionado orden de los diferentes roles o funciones litúrgicas y que favorezca el ejercicio de todos los ministerios, dentro siempre de una concepción del espacio eclesial como un todo único y armónico. En este espacio unitario, existen diversos sectores correspondientes a los diferentes roles litúrgicos, pero la unidad espacial debe destacar por su evidencia.

Es muy conveniente disponer de atrio o de espacio de tránsito desde la calle, abiertos o cerrados, que permitan rodear de respeto y de silencio el lugar de la celebración y en los que sea posible saludarse antes o después de las celebraciones. Estos recintos favorecen las condiciones psicológicas necesarias para crear un clima de comunidad y de participación litúrgica.

10. Visibilidad y acústica

El espacio de la celebración debe producir una buena impresión en términos de acogida, calor humano y sensibilidad. Algunos factores son decisivos, como la disposición de los asientos de los fieles, la amplitud,

la visibilidad, la iluminación y la acústica. Por eso, deben ser objeto de mayor atención por parte de los responsables de los templos y de la liturgia en general. El ambiente es funcional cuando invita a permanecer en el lugar y cuando permite a todas las personas reunidas seguir una acción litúrgica de manera que se sientan implicadas en ella. Han de tenerse en cuenta también las condiciones que ayudan a la comodidad de los fieles como suele hacerse en los sitios normales de reunión.

La visibilidad no consiste sólo en que todos los presentes puedan ver el área donde se desarrolla un rito, sino, sobre todo, en la sensación de que todos se sientan cercanos entre sí. La visibilidad se consigue con una adecuada distribución del espacio celebrativo y del lugar de la asamblea, pero también por medio de una buena iluminación, natural o artificial, que resalte aquello que se debe ver y favorezca la ambientación apropiada para cada celebración.

Es fundamental también el que todos puedan oír cómodamente a los ministros y aun a la misma asamblea. El ideal sería que no fuese necesaria la amplificación de la voz, para que ésta se propague con naturalidad en todas las direcciones. Cuando es indispensable un sistema de amplificación, se debe estudiar cuidadosamente el emplazamiento de los micrófonos (por ejemplo, en el altar, en el ambón, en la sede, en el lugar del comentarista o del coro, etc.) y el de las columnas sonoras. La consulta a un experto puede ayudar a encontrar la cobertura sonora y el volumen y tono adecuado para la palabra hablada y el canto. Un ambiente sobrecargado de sonido hace muy difícil la participación litúrgica. Por otra parte, es conveniente disimular al máximo los cables destinados a conectar los micrófonos y no dejar éstos, por ejemplo, sobre el altar, más tiempo del estrictamente indispensable. El micrófono no es un objeto litúrgico. Si los medios económicos lo permiten, sería aconsejable el uso de micrófono sin cable.

11. El presbiterio

Teniendo en cuenta la concepción unitaria y representativa de la totalidad de la asamblea eclesial, que debe tener el interior de la iglesia, el presbiterio no puede aparecer como un lugar de separación, sino de significación del ministerio. «El presbiterio quede bien diferenciado respecto a la nave de la iglesia, sea por su diversa elevación, sea por una estructura y ornato peculiar. Sea de tal capacidad que puedan cómodamente desarrollarse en él los ritos sagrados.»

El presbiterio debe favorecer la comunicación de los ministros con el resto de la asamblea. Por tanto, no basta con atender arquitectónicamente a esta proximidad entre los ministros y el pueblo, sino que también es necesario evitar, al colocar la sede y los asientos, que se cierre el paso al altar o se sitúe al que preside en una posición de dominio o de distanciamiento. Durante las celebraciones, pueden estar en el presbiterio los presbíteros y otros ministros, aunque no concelebran, pero deben llevar vestiduras sagradas o hábito coral.

El acondicionamiento del presbiterio comprende la colocación del altar, de la sede y del ambón, elementos que merecen una atención especial dada la preeminencia que tienen sobre los restantes.

12. El altar

«El altar, en el que se hace presente el sacrificio de la cruz bajo los signos sacra-mentales, es, además, la mesa del Señor... y el centro de la acción de gracias que se realiza en la Eucaristía.» Esta triple expresividad del altar se manifiesta en los materiales de su construcción, en la colocación, elevación e iluminación, y en el ornato y accesorios que lo acompañan. El trazo y la construcción del altar deben ser de lo más noble y hermoso que la comunidad pueda aportar.

La materia del altar fijo es, ante todo, el bloque de piedra natural, pero puede usarse también la madera natural y aun el bloque de cemento dignamente elaborado. «Conviene que en todas las iglesias haya un altar fijo; y en los demás lugares destinados a celebraciones sagradas, el altar puede ser fijo o móvil.» «El altar se ha de construir separado de la pared, de modo que se lo pueda rodear fácilmente y la celebración se pueda hacer de cara al pueblo. Ocupe el lugar que sea de verdad el centro hacia el que espontáneamente converja la atención de toda la asamblea de los fieles.»

Este centro no es necesariamente el centro geométrico del templo o del presbiterio, sino el centro psicológico de las miradas de todos.

El altar debe ser proyectado y realizado para la acción litúrgica de la comunidad que se reúne en el templo y para la actuación del sacerdote y de un diácono o ministro al menos, teniéndose en cuenta también las proporciones del lugar y el estilo del conjunto.

En la concelebración no es necesario que todos los concelebrantes estén detrás del altar o en torno a él, para no impedir la marcha de los ritos y que los fieles tengan buena visibilidad.

La mesa no debe ser alargada, sino más bien cuadrada o ligeramente rectangular, digna y elegante, de acuerdo con la forma tradicional. La base del altar puede ser un sistema de columnas, o un sostén o podio que dé mayor solidez al conjunto. Conviene que la base del altar descansa sobre una grada, que ha de ser de tal extensión que rodee por igual todos los lados del altar y permita circular cómodamente sobre ella. Téngase en cuenta también la antigua tradición de colocar reliquias auténticas de mártires o de santos debajo de la mesa del altar, según las normas litúrgicas.

La función simbólica del altar queda disminuida cuando hay varios altares en el mismo espacio litúrgico. Conviene, pues, que haya un solo altar. Sin embargo, en la capilla destinada a la reserva del Santísimo Sacramento y separada de la nave de la iglesia, se podrá colocar otro. Asimismo, cuando exista un altar antiguo que haga difícil la participación del pueblo y no se pueda trasladar sin detrimento de su valor artístico, debe construirse otro altar fijo, confeccionado con arte y dedicado, sobre el que se harán las celebraciones.

13. Ornato del altar y accesorios

El altar debe estar cubierto para la celebración por un mantel al menos, que, en la medida y ornamentación, sea adecuado a la forma de la mesa. Sobre el altar o junto de él se colocan la cruz y un mínimo de dos candeleros con sus velas, cuatro o seis, o siete cuando el Obispo celebra la misa estacional, pero de manera que armonicen con la estructura del altar y no impidan a los fieles ver lo que se hace o coloca sobre él y no sean obstáculo para acercarse o moverse alrededor.

El altar se adorna con flores, excepto desde el Miércoles de Ceniza hasta el Gloria in excelsis de la Vigilia pascual y en las celebraciones de difuntos. Dentro de la Cuaresma, se adorna el altar en el domingo IV (Laetare) y en las solemnidades y fiestas.

Sobre el altar no deben colocarse los vasos sagrados, los objetos litúrgicos o el misal hasta el momento de la presentación de los dones en el ofertorio de la misa. Para contener estos objetos, debe utilizarse la credencia, a donde se llevarán otra vez después de la comunión. Se exceptúa el evangelario, que puede estar sobre el altar desde el principio, a no ser que se lleve en la procesión de entrada.

Desde muy antiguo se usó el baldaquino sobre el altar, para darle prestancia y honor. Pero resulta más aceptable hoy la forma de corona suspendida que el baldaquino apoyado sobre columnas, para permitir un mejor desarrollo de la celebración e iluminar más cómodamente el altar.

14. La sede y los asientos de los ministros

La sede para el que preside la asamblea litúrgica y los asientos para los concelebrantes y los ministros deben colocarse en el sitio más conveniente del presbiterio para que puedan ejercer sus respectivos oficios. La disposición y la visibilidad han de permitir que todos aparezcan claramente como parte de la asamblea. Desde la sede se hace la homilía,

Por consiguiente, la sede ha de estar en lugar preeminente, de cara al pueblo, pero sin que dé la sensación de dominio o de excesiva distancia, que haga difícil la comunicación entre el sacerdote y la asamblea. Ha de evitarse toda apariencia de trono. Habitualmente no debe colocarse la sede delante del

altar, porque usurparía a éste su carácter de centro de la atención de la asamblea.

La sede del presbítero celebrante en la iglesia catedral ha de ser diferente de la cátedra del Obispo. Ésta es única y fija, y permanecerá vacía mientras no la ocupe su titular, como signo del magisterio del Obispo sobre toda la comunidad diocesana.

15. El ambón

En la iglesia ha de haber, de conformidad con su estructura y en proporción y armonía con el altar, un lugar elevado y fijo (no un simple atril), dotado de la adecuada disposición y nobleza, que corresponda a la dignidad de la palabra de Dios y ayude lo mejor posible a la audición y atención por parte de la asamblea. El ambón debe tener amplitud suficiente, ha de estar bien iluminado y, si es necesario, dotado de micrófono para que los fieles puedan oír cómodamente. El ambón puede adornarse sobriamente, por lo menos en los días más solemnes, con un paño precioso sobre el atril e incluso con flores.

Desde el ambón se pronuncian las lecturas, el salmo responsorial y el pregón pascual. Pueden hacerse también desde él la homilía y la oración de los fieles. Sin embargo, no es aconsejable que suban al ambón el comentarista, el cantor o el director del canto. Para éstos es conveniente disponer de otro lugar más sencillo cerca de los fieles.

Después de la celebración, puede permanecer el leccionario abierto sobre el ambón como un recordatorio de la palabra proclamada.

16. Lugar de los cantores y del órgano

Los cantores deben estar reunidos en un mismo lugar, de modo que aparezca claramente que forman parte de la asamblea, puedan participar plenamente en la celebración y les sea más fácil el desempeño de su ministerio litúrgico. El órgano y los demás instrumentos musicales tienen su propio lugar, es decir, donde puedan ayudar a los cantores y al pueblo y donde, cuando intervienen solos, puedan ser bien oídos por todos.

La separación de las consolas de los órganos tradicionales de tubos puede ser una ventaja al acercar al organista a los cantores. Sin embargo, puede constituir también un perjuicio para la calidad interpretativa del instrumento. Hay que tener en cuenta todos los factores para dar en cada caso la solución más apta.

17. La capilla del Santísimo

Es conveniente que se destine para la reserva de la sagrada Eucaristía una capilla o lugar fuera del cuerpo central de la iglesia, adecuado para la adoración y la oración privada de los fieles. Este lugar ha de ser verdaderamente destacado y noble, de fácil acceso desde el atrio o pórtico y desde la nave de la iglesia. El ambiente debe ofrecer un clima de recogimiento y de atención a la presencia eucarística.

En esta capilla puede colocarse un altar para celebrar la misa con pequeños grupos de fieles, en los días entre semana. Esta capilla es aún más necesaria en las iglesias en las que se celebran con frecuencia matrimonios y funerales y en los lugares que son muy visitados.

Donde no pueda contarse con un lugar destinado a la reserva de la Eucaristía, el sagrario se pondrá, según la estructura de cada iglesia y las legítimas costumbres de cada lugar, en algún altar distinto del principal o en algún nicho u hornacina del muro o sobre una columna, que estén bien ornamentados.

18. El sagrario

La sagrada Eucaristía se reservará en un sagrario inamovible y sólido, no transparente y de tal manera cerrado que se evite al máximo el peligro de profanación. Como norma general, en cada iglesia no habrá más que un sagrario.

La presencia del Santísimo Sacramento en el sagrario debe indicarse por el conopeo o por otro medio determinado por la autoridad competente. Ante él ha de lucir constantemente una lámpara especial, como signo de honor tributado al Señor. Es aconsejable que esta lámpara sea de aceite o de cera.

En la iglesia puede haber un trono o expositor destinado a la exposición prolongada del Santísimo Sacramento, situado en un lugar eminente y elevado, por ejemplo, en el retablo central; pero evítese que esté demasiado distante.

19. El bautisterio

El bautisterio es el lugar donde brota el agua de la fuente bautismal o está colocada la pila. Debe ser verdaderamente digno, de manera que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo .

El bautisterio, situado en alguna capilla dentro o fuera de la iglesia, o colocado en alguna parte de ella a la vista de los fieles, debe estar ordenado de tal manera que permita la participación de una asamblea numerosa. Sin embargo, nada impide que dentro del bautisterio sólo se realice el rito de la ablución bautismal y el resto de la ceremonia tenga lugar donde habitualmente se reúne la asamblea litúrgica.

Tanto si el bautisterio se halla separado del recinto de la iglesia, como si se trata de una fuente o pila colocada en la misma iglesia, habrá de disponerse todo de forma que ostensiblemente quede resaltada la vinculación que existe entre el bautismo, la palabra de Dios y la Eucaristía, que constituye la coronación de la iniciación cristiana. Esto se puede conseguir cuando se proyectan y disponen los lugares de la celebración con sentido unitario y global, acercando material y psicológicamente el bautisterio, el ambón y el altar.

En el bautisterio debe conservarse el cirio pascual una vez concluido el tiempo de Pascua. Durante la celebración del bautismo, el cirio deberá estar encendido. Donde sea costumbre, pueden también guardarse los santos óleos y el crisma en un lugar destacado dentro del bautisterio.

20. La fuente bautismal

En las iglesias parroquiales y en las que habitualmente se celebra el bautismo y no pueden contar con bautisterio propiamente dicho, debe colocarse la fuente bautismal en el lugar más adecuado, próximo al ambón, pero no en el presbiterio. Restitúyanse a uso litúrgico las pilas de piedra que por la nobleza de su material y valor artístico nunca debieron arrinconarse.

La pila bautismal debe ser fija, sobre todo en el bautisterio, construida de materia apropiada y con arte, apta incluso para el caso del bautismo por inmersión. Con el fin de que resulte un signo más pleno, puede construirse de forma que el agua brote como de un verdadero manantial. No deben usarse recipientes móviles más que en el caso en que se haya de celebrar el rito del bautismo en el presbiterio, por ejemplo, cuando el bautismo se celebra dentro de la misa.

21. La capilla de la reconciliación

Es conveniente destinar uno o más lugares, a la entrada de la iglesia o cerca del bautisterio, para la reconciliación individual de los penitentes. La disposición y la decoración han de ser simples y austeras: una cruz o un crucifijo, el confesionario tradicional o una sede alternativa, apropiada para que el penitente pueda elegir entre el encuentro cara a cara o el anonimato detrás de una rejilla. La posibilidad de hacer fuera del acto penitencial la lectura bíblica, el examen de conciencia y la acción de gracias, requiere también que haya asientos y reclinatorios para los fieles.

El lugar de la reconciliación ha de ser discreto, pero, a la vez, no debe perder el carácter de lugar visible e iluminado, como corresponde a una acción litúrgica, y dispuesto de tal manera que sea posible realizar el rito íntegro, especialmente la lectura bíblica y la extensión de las manos sobre la cabeza del penitente para

la absolución.

22. El retablo y las imágenes

Hoy ya no se concibe el retablo como prolongación del altar, sino como ambientación general del templo o de una nave. En las iglesias de nueva construcción se prefiere ambientar el presbiterio realizando los motivos iconográficos en pintura, escultura, mosaico, vidriera, etc. Sin embargo, se ensaya también con éxito la integración de retablos artísticos antiguos en espacios celebrativos de factura moderna, creándose ambientes muy aptos para la vivencia del misterio litúrgico. Muchos retablos, aligerados de algunas imágenes que se les añadieron posteriormente a su construcción y de inferior valor artístico, causan todavía una espléndida impresión cuando están limpios y bien iluminados.

Las imágenes del Señor, de la Santísima Virgen y de los santos que se exponen a la veneración de los fieles deben ajustarse a una serie de normas que favorezcan la auténtica piedad cristiana. Su número dependerá del tamaño y disposición del edificio y de la devoción de cada comunidad. Pero «téngase cuidado de que no se presenten en número excesivo y que en su disposición haya un justo orden y no distraigan la atención de los fieles en la celebración. No haya más de una imagen del mismo santo».

Entre todas las imágenes, ocupa el primer rango la representación de la cruz, símbolo de todo el misterio pascual. La cruz con la imagen de Jesús crucificado debe ocupar lugar preeminente en la iglesia. Asimismo, nunca debe faltar en ella la imagen de María como evocación permanente del culto que se debe a la santa Madre de Dios y figura de la Iglesia.

Las imágenes han de tener valor artístico, debiendo retirarse con prudencia y tacto las mediocres o producidas en serie, que no pocas veces han sido introducidas obedeciendo a gustos particulares, arrinconando otras más valiosas. Algunas imágenes pueden ser expuestas circunstancialmente, cuando llegue el momento de su fiesta o veneración. No es necesario ni aún aconsejable relacionar las imágenes con el altar de forma que parezca que la misa tiene como fin principal la glorificación del santo. Será suficiente mantener en los retablos las imágenes propias y colocar las demás adosadas a las columnas o paredes, según lo permita el criterio estético y pastoral.

Cuando en una iglesia se erijan las estaciones del Via crucis, los cuadros con sus correspondientes cruces o las cruces solas habrán de disponerse de modo conveniente a la vista de los fieles en lugar oportuno.

23. Otras dependencias del templo

Además de la sacristía, en la que se conserva todo el ajuar litúrgico y en la que pueden prepararse el celebrante y los ministros para la celebración de los días ordinarios, sería deseable disponer de una sala digna, que, en la medida de lo posible, estuviese próxima a la entrada de la iglesia.

En esta sala se revestirían el celebrante y los ministros los domingos y días más solemnes y desde ella se iniciaría la procesión de entrada.

La antigua costumbre de convocar al pueblo cristiano a la asamblea litúrgica mediante el sonido de las campanas, y advertirle también a través de estos signos de los principales acontecimientos de la comunidad local, invita a completar el edificio eclesial con la torre o campanario, unido a él o en sus inmediaciones. Aunque no es esencial al edificio, completa el conjunto y refuerza el simbolismo de la iglesia elevándose sobre los edificios circundantes para pregonar la presencia de lo trascendente en la ciudad terrena. El remate del campanario ha de ser la cruz, con preferencia a cualquier otro símbolo.

24. Dedicación y bendición de iglesias y altares

Los lugares de la celebración deben ser destinados por la comunidad cristiana exclusivamente a esta finalidad. No tanto por el lugar en sí cuanto por el simbolismo que representa, la iglesia debe ser dedicada al Señor con un rito solemne, según la costumbre antiquísima de la Iglesia. Este rito contribuye

eficacísimamente a que los fieles vean en los edificios del culto el signo peculiar de la Iglesia que peregrina en la tierra y se reúne en él para edificarse a sí misma en la escucha de la palabra de Dios, en la oración común y en la participación en la Eucaristía y demás sacramentos.

El Ritual de la dedicación de iglesias y de altares contiene suficientes elementos catequéticos, teológicos, mistagógicos y pastorales como para llevar a cabo fructuosa–mente la dedicación de un lugar de celebración. Cuando se empieza la construcción de una nueva iglesia, conviene celebrar el rito de bendición del terreno y de la bendición y colocación de la primera piedra. Una vez terminada la construcción y antes de usarla para las celebraciones litúrgicas, debe ser dedicada o bendecida cuanto antes. Con rito solemne dedíquense sobre todo las iglesias catedrales y parroquiales. La dedicación de la iglesia puede hacerse también en los templos donde ya se celebra habitualmente, con ocasión, por ejemplo, de la dedicación del altar o de una restauración radical. La dedicación de la iglesia es inseparable de la dedicación del altar.

Conviene que en toda iglesia haya un altar fijo y dedicado solemnemente. Cuando se vaya a dedicar un altar, no se puede celebrar en él la Eucaristía hasta que no se haya realizado la dedicación, porque la celebración eucarística se relaciona íntimamente con el rito, de manera que la Eucaristía santifica y consagra también el altar. Los altares móviles, si no se consagran, al menos deben bendecirse antes de ponerse en servicio, según el rito descrito en el Ritual.

B) LOS OBJETOS LITÚRGICOS

25. Los vasos sagrados

En general todos los objetos litúrgicos deben ser dignos, duraderos, adecuados al uso exclusivo a que se les destina y de tal calidad material y artística que manifiesten la importancia de la acción ritual.

En particular, los vasos sagrados que se destinan a contener el Cuerpo y la Sangre del Señor, como la patena, el copón, la píxide, el ostensorio o custodia y el cáliz, han de hacerse de materiales no frágiles e inalterables. Si son de metal, deben llevar la parte interior dorada, en el caso de que el metal sea oxidable. Los cálices deben tener la copa de tal material que no absorba los líquidos.

Respecto de la forma de los vasos sagrados, corresponde a los artistas crearlos, según el modelo que mejor corresponda a las costumbres de cada región, siempre que cada vaso sea apto para el uso litúrgico. No pueden usarse simples cestos u otros recipientes destinados al uso común fuera de las celebraciones, o de baja calidad o carentes de estilo artístico.

En las iglesias principales conviene tener un cáliz de mayor capacidad para la concelebración, pues el excesivo número de cálices sobre el altar perjudica a su simbolismo. Por otra parte, los cálices de tamaño reducido, que pueden unirse a una patena para la comunión bajo las dos especies, no deben usarse más que en los casos en que se distribuya la Eucaristía de esta forma y nunca como cáliz del celebrante principal.

Son también objetos sagrados las crismas o recipientes de los óleos y del santo crisma. Dichos recipientes deben ser de materia apta para conservar el óleo, estar limpios y contener suficiente cantidad de óleo para hacer verdaderas unciones, evitándose que se derrame. Cuando no se usen han de guardarse en lugar apropiado, por ejemplo, dentro del bautisterio.

26. Los libros litúrgicos

Hay que procurar que todos los libros que se usan en la celebración sean realmente dignos, decorosos y bellos, de modo particular los que contienen las lecturas de la palabra de Dios. El misal ha de ser de tamaño funcional, para que su manejo sea fácil y no obstaculice la acción y la visibilidad de lo que ocurre en el altar.

La tradición litúrgica, tanto occidental como oriental, ha introducido alguna distinción entre los libros de las lecturas. El libro de los Evangelios, distinto de los otros Leccionarios por su impresión, encuadernación, guardas y adornos, es un signo de la palabra de Cristo. Es el único libro que recibe honores litúrgicos y se deposita sobre el altar. Es muy conveniente que las catedrales, parroquias e iglesias más importantes y frecuentadas dispongan de un evangeliario artístico. Hay que recuperar el tratamiento que el arte dispensó al libro de la palabra de Dios y volver a contar, otra vez, con ejemplares destacados que hablen también con el lenguaje de su simbolismo y belleza.

Los libros litúrgicos deben ser tratados con cuidado reverente. Por ello, se ha de procurar disponer de los libros litúrgicos oficiales, en sus ediciones actualizadas y bien encuadernados. En la sacristía se debe disponer de un estante apropiado para los libros, no debiendo quedar amontonados en la credencia o en el ambón. Después de la celebración, el único libro que debe permanecer en su lugar es el leccionario o el evangeliario.

27. Las vestiduras sagradas

Ayuda mucho a la dignidad de la celebración el género y el estilo de las vestiduras sagradas. Estas asumen varias funciones: en primer lugar, contribuyen al carácter sagrado y festivo de la misma celebración y ponen de manifiesto la diversidad de ministerios, ya que constituyen un distintivo propio del oficio que desempeña cada ministro. En segundo lugar, por medio de los colores, expresan eficazmente tanto las características de los misterios de la fe que se celebran como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico.

Cuanto mejor cumplan su objeto las vestiduras sagradas, gracias a la elegancia de su diseño, confección y calidad, tanto menos será necesario explicar su significado. La belleza y nobleza de las vestiduras debe buscarse no en la abundancia de sus adornos, sino en el material que se emplea en su corte. Pero es indispensable también el vestirlas de manera adecuada.

El vestido sagrado común para todos los ministerios de cualquier grado es el alba, que, si es necesario, se ciñe con el cíngulo a la cintura. Si el alba no cubre adecuadamente el cuello, debe colocarse el amito antes de aquélla. Como se trata de una prenda personal, es aconsejable disponer de albas hechas a la medida de cada celebrante. El alba es obligatoria bajo la casulla o la dalmática, y cuando la estola cumple la función de estas vestiduras. El hábito religioso o monacal, aunque sea de color blanco, no sustituye al alba.

La casulla es el vestido propio del sacerdote que celebra la misa y otras acciones sagradas relacionadas con ella. En la concelebración, cuando es muy numeroso el número de concelebrantes o faltan ornamentos, los concelebrantes a excepción del que preside, pueden suprimir la casulla, llevando solamente la estola sobre el alba.

A veces, puede ser oportuno el uso de frontales o paños decorativos, más o menos preciosos, en el altar y en el ambón, especialmente en algunas solemnidades. Se deberá procurar que, por su forma, medida y ornamentación, cuadren bien con la estructura del lugar.

28. Otros objetos

En la liturgia se usan otros objetos litúrgicos, como la cruz procesional, los candeleros, el cirio pascual, el incensario y la naveta, las vinajeras, el lavabo, el acetre y el aspersorio, las cestitas de la colecta, los corporales y purificadores, etc. Todos los objetos destinados a la celebración deben distinguirse por su dignidad y limpieza. De cómo se presenten y se usen dependerá muchas veces la belleza de la celebración o el descrédito de los celebrantes.

La sencillez, funcionalidad y el buen gusto deben estar siempre presentes en la elección y en el cuidado de todo objeto que, al entrar en el uso litúrgico, adquiere la categoría de signo integrante de un gesto sacramental o de una acción sagrada. Por insignificantes que parezcan, pueden contribuir decisivamente a

la ambientación estética de la celebración y a la participación más plena de los fieles en la liturgia.

29. Bendición de los objetos litúrgicos

Los vasos sagrados, especialmente el cáliz y la patena, por estar destinados de manera exclusiva y estable a la celebración de la Eucaristía, deben ser bendecidos ante la comunidad de los fieles, preferentemente dentro de la misa, como se describe en el Ritual de la dedicación de iglesias y de altares y en el Bendicional. Esta bendición la puede hacer cualquier sacerdote.

Los estantes objetos que se usan en las celebraciones deben bendecirse también para expresar su destino litúrgico, de acuerdo con los ritos del Bendicional. Téngase en cuenta que estos sacramentales, por la oración de la Iglesia, disponen a los fieles a participar con más fruto en las celebraciones litúrgicas.

CONCLUSIÓN

30. Importancia del estudio del arte sacro para la liturgia

Los principios, las orientaciones y las normas sobre los lugares y los objetos de la celebración deben ser suficientemente conocidos para ser aplicados. No se trata solamente de llevar a la práctica unas disposiciones canónicas o pastorales, sino de crear las mejores condiciones ambientales para que las comunidades cristianas, que se reúnen para celebrar los misterios de la salvación, puedan expresar su fe y su encuentro con el Señor de la manera más expresiva y digna desde el punto de vista humano y de la manera más auténtica desde el punto de vista eclesial.

Para ello, es absolutamente indispensable el estudio y la formación artística de los responsables actuales o futuros de la pastoral litúrgica, y la formación en el sentido de la liturgia de los artistas y de cuantos proyectan o ejecutan obras destinadas a la celebración, como pidió el Concilio Vaticano II.

APÉNDICE

NORMAS DE ACTUACIÓN

SOBRE EL PATRIMONIO CULTURAL DE LA IGLESIA

1. Toda acción tendente a la conservación, restauración, promoción y acrecentamiento del patrimonio cultural de la Iglesia deberá estar de acuerdo con la legislación civil y canónica vigente.

2. Las Comisiones y Delegaciones diocesanas del Patrimonio cultural de la Iglesia serán el cauce normal y ordinario obligatorio en la tramitación de cuanto se relacione con la conservación y restauración de los lugares y objetos de la celebración.

(Esta norma determina concretamente el organismo diocesano responsable directo en materia de patrimonio cultural, con personalidad para actuar en nombre del Obispo. Así se evitará que cada uno actúe por su cuenta o que los responsables y encargados de lugares de culto puedan recibir órdenes de organismos extraños a la Iglesia.)

3. Las actuaciones para una mejor conservación de los lugares y objetos de celebración, unas son ordinarias y otras son especiales o extraordinarias. Las primeras no precisan generalmente de asesoramiento especial. Las segundas, como toda acción de restauración, sólo podrán hacerse con el asesoramiento de los técnicos y especialistas en la materia.

4. Acciones de conservación ordinaria:

a) Lograr una buena ambientación para los lugares de culto. Los enemigos de las obras artísticas allí depositadas suelen ser, entre otros, los hongos y los xilófagos. Será conveniente airear y solear las piezas,

evitar los rayos directos del sol, abrir las ventanas en días secos, y conseguir que las tablas y lienzos pintados no reciban humedad de las paredes, etc.

b) Revisar las instalaciones eléctricas de los templos, principalmente de techumbres y retablos, y reparar las deficiencias que puedan ser causa de siniestros.

c) Tomar las debidas precauciones para que el uso tradicional de velas e iluminación eléctrica de imágenes y retablos no resulte peligroso ni antiestético.

d) Repasar cada año las cubiertas y tejados de los templos para evitar goteras y filtraciones de agua.

e) Tener siempre ordenados y limpios, tanto los lugares de celebración como los objetos de culto y veneración. Tener al día los inventarios de cada parroquia, convento, ermita, etc., completos y, a ser posible, acompañados de una colección de fotografías.

f) Esmerar al máximo las precauciones en lo referente a la limpieza de imágenes y pinturas. Sólo deberá hacerse con el asesoramiento y bajo la dirección de los expertos.

g) Dotar a todos los templos de las medidas precisas de seguridad, física y electrónica.

5. Acciones de conservación especiales:

a) Las obras artísticas y monumentales de la Iglesia deberán conservarse, en la medida de lo posible, in situ, allí donde están, y para lo que fueron hechas o donadas.

Si, por las circunstancias especiales, esto no pudiera lograrse en algún caso, mientras llegan soluciones nuevas y mejores, deberán depositarse, en el Museo diocesano. Allí podrán conservarse y ofrecerse a la contemplación de todos, como huellas e instrumento de evangelización.

b) En algunos lugares de celebración se hace necesaria una «purificación artística», consistente en corregir el desorden, la falsedad y fealdad en objetos y utensilios, la disposición interna, etc., con el fin de conseguir que todo sea ordenado, digno, decoroso y bello.

Esta acción, como todas las especiales o extraordinarias, no deberá hacerse por propia iniciativa, sino consultando a la Comisión diocesana.

c) No debe realizarse acción alguna sobre el patrimonio histórico, artístico y documental, especialmente cuando se trate de restauración, sin la previa presentación del proyecto por escrito a la Comisión diocesana, y sin haber antes recibido autorización por escrito de la misma.

(Algunas actuaciones, hechas sin acierto, han sido un atentado contra el arte, la belleza y la cultura.)

6. Para otras situaciones o acciones especiales en relación con la conservación y promoción de este patrimonio, puede consultarse el «Directorio del Patrimonio cultural de la Iglesia».

-La Vigilia Pascual-

Conferencia Episcopal Española

La Vigilia Pascual

Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia

Ante consultas hechas a este Secretariado Nacional sobre el horario prescrito por el misal para celebrar la Vigilia de Pascua, ha parecido oportuno recordar los principios ya manifestados en anteriores ocasiones:

1. La Vigilia Pascual no es una Misa vespertina de Pascua, que puede adelantarse a la tarde del sábado.
2. Su celebración nocturna es precisamente una clara llamada de atención sobre la principalidad de esta Vigilia, consagrada por los siglos y por la fe de los cristianos.
3. La posible mayor asistencia de fieles no justifica, ni pastoral ni litúrgicamente, adelantar la Vigilia a una hora vespertina con luz solar.
4. Con delicadeza pastoral hágase el esfuerzo y catequesis necesaria para que los fieles comprendan el valor de esta Vigilia, que es la celebración más importante del Año Litúrgico.

Madrid, 10 de abril de 1987

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 25 de noviembre de 1986, han considerado que deben responder a la duda que sigue, como se indica abajo:

D. Si el vicio del consentimiento de que se habla en el can. 1103 se puede aplicar a los matrimonios de no católicos.

R. Afirmativo.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 20 de febrero de 1987, han considerado que deben responder a la duda que sigue, como se indica abajo:

D. Si el Ordinario de que se habla en el can. 951, § 1, debe ser entendido el Ordinario del lugar en que se celebra la Misa, o el Ordinario propio del celebrante.

R. Negativo a la primera parte; afirmativo a la segunda, a no ser que se trate de párrocos y vicarios parroquiales, para los cuales como Ordinario se entiende el Ordinario del lugar.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 23 de abril de 1987 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz Casado,
Secretario

-Sobre el ministro extraordinario de la comunión-

Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico

Sobre el ministro extraordinario de la comunión

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 29 de abril de 1987, han considerado que deben responder a las dudas que siguen como se indica abajo:

D. «Si el ministro extraordinario de la sagrada comunión, designado según las normas de los cán. 910, § 2 y 230, § 3, puede ejercer su función supletoria también cuando estén presentes en la iglesia ministros ordinarios que no están de algún modo impedidos, aunque no participen en la celebración eucarística».

R. Negativo.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II informado de la decisión arriba indicada el día 1 de junio de 1988, la ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara, Presidente
Julián Herranz Casado, Secretario

Carta a György Bulányi

Rvdo. Padre,

En junio de 1984, esta Congregación ha examinado, según su praxis, algunos escritos (dactilografiados) atribuidos a usted y divulgados en ciertos ambientes de Hungría, entre las así llamadas «comunidades de base», junta con otra documentación que se refiere a su posición doctrinal.

De tal examen han surgido algunas tendencias doctrinales insostenibles que pueden conducir a una oposición con verdades reveladas y declaradas por el Magisterio Eclesiástico. Expresión de estas tendencias doctrinales son algunas ambigüedades referentes a propósito de la naturaleza de la revelación, un cierto relativismo en la valoración de los libros sagrados del Nuevo Testamento y algunas interpretaciones no correctas sobre el valor del Magisterio de la Iglesia y de las formulas dogmáticas, sobre la autoridad de la jerarquía de la Iglesia en si misma y el modo de ejercitar tal autoridad en el campo pastoral.

Para esclarecer el sentido de tales ambigüedades doctrinales y para saber, ciertamente, si ellas fuesen realmente atribuibles a su paternidad, esta Congregación, teniendo en cuenta su situación particular, ha querido darle la oportunidad de un diálogo clarificador, por medio de un Delegado expresamente «ad hoc nominato», que pudiese hablar personalmente con usted. El dialogo tuvo lugar en Budapest entre finales del mes de junio y los primeros días de julio de 1985. En vista del resultado, este Dicasterio preparó un elenco de 12 tesis doctrinales, sacadas de textos del Concilio Vaticano II y que contienen la doctrina del Magisterio de la Iglesia sobre los aspectos fundamentales de la fe que parecían ambiguos o poco claros en su pensamiento.

Dichos textos del Concilio Vaticano II le fueron propuestos y explicados por el Delegado de esta Congregación, el cual después se los entregó a fin de que usted pudiera reflexionar sobre su contenido, antes de dar su respuesta definitiva al respecto.

El 3 de julio de 1985, usted firmó tales textos magisteriales, aceptando su contenido, con esta formula solemne de juramento: «... (cfr. DS 3550)». En el texto del proceso verbal que contiene firmado este juramento suyo, usted ha querido añadir algunas palabras de agradecimiento a la Congregación para la Doctrina de la Fe y a su Prefecto el Card. Joseph Ratzinger, por haberle dado la ocasión de hablar personalmente con su Delegado.

No obstante esta profesión jurada de fe suscrita por usted, esta Congregación debe todavía afirmar que no están disipadas del todo las dudas de su clara y completa adhesión al Magisterio de la Iglesia. En efecto, en el diálogo con dicho Delegado, usted ha pedido que a las doce proposiciones que tratan de la doctrina del Magisterio de la Iglesia expuesta en algunos textos del Concilio Vaticano II, fuese añadida como decimotercera proposición la tesis siguiente, elaborada utilizando algunos fragmentos de la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa: «El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente para llegar a Dios. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su conciencia (DHn. 3) ... debiendo obedecer entretanto a su conciencia (DHn. 11; cfr. también los nn. 2 y 13)».

En el contexto de sus declaraciones no esta claro el significado de estas palabras añadidas, que en si mismas son verísimas. Ciertamente, nadie quiere constreñirle a que actúe contra su conciencia; sin embargo, el documento citado por usted enseña en otro lugar: «Por su parte, los fieles, en la formación de su conciencia, deben prestar diligente atención a la doctrina sagrada y cierta de la Iglesia. Pues, por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana» (DHn. 14). Ahora, pidiéndole la adhesión a los textos conciliares, esta Congregación quiere darle la posibilidad de manifestar públicamente su aceptación de estas doctrina, que han sido dadas de una vez para siempre a la humanidad y que, en cuanto expresan algunos aspectos del misterio revelado, no podrán ser cambiadas en ningún

ordenamiento eclesiástico futuro.

En este contexto, la cita hecha por usted de trozos de la Declaración *Dignitatis humanae* aparece como un condicionamiento subjetivo puesto por usted a la plena y objetiva aceptación de la doctrina de la Iglesia.

Al término de esta primera fase del examen permanecía alguna perplejidad sobre su posición en la confrontación con la enseñanza del Magisterio de la Iglesia.

Entre tanto, se ha verificado un hecho nuevo que ha dado lugar a una segunda y definitiva fase. En efecto, en el curso del dialogo con el Delegado de esta Congregación (2 de julio de 1985), usted ha admitido ser el autor del opúsculo *Egyhazrend (Ordo ecclesiasticus)* y de haberlo escrito —son palabras suyas— «después de una experiencia de treinta y cinco años con pequeños grupos, y estimo que la Iglesia en el futuro deberá tener una estructura diferente a la que ahora tiene, y precisamente sobre el fundamento de las comunidades de base».

Un examen particularizado de este opúsculo ha permitido encontrar afirmaciones erróneas, peligrosas y ambiguas en relación con la doctrina propuesta autorizadamente por la Iglesia sobre el sentido de la revelación acerca de cuestiones tan importantes como la sucesión apostólica, la estructura jerárquica de la Iglesia y el ministerio de los Obispos, y la clara distinción entre sacerdotes y laicos.

Aparecen particularmente graves sus opiniones acerca de la estructura jerárquica de la Iglesia y de la transmisión de los poderes sacerdotales en el interior de las comunidades eclesiales.

Por tanto, este Dicasterio, en carta de 31 de enero reciente, no ha olvidado hacerle presente tales reservas, a las que usted respondió en una larga carta del 28 de marzo pasado. La Congregación ha estudiado con gran atención esta carta suya, en la que usted explica, en el contexto de los problemas («piaghe») impuestos a la Iglesia en Hungría después de la segunda guerra mundial, la historia de sus sufrimientos, sus experiencias pastorales y sus reflexiones teológicas. La carta expresa después una crítica muy severa de los enfrentamientos de la historia y de la praxis actual de este Dicasterio. La interpretación dada a su opúsculo *Egyhazrend* viene juzgada por usted como carente de fundamento (p. 40) y científicamente poco seria (p. 47). Añade que en los puntos contestados podría tratarse de doctrinas no definidas aún, es decir, de *quaestiones disputatae*, por las que no se debería exigir una retractación (p. 52).

En cuanto a los relieves doctrinales declarados en sus confrontaciones, usted afirma no tener nada en contra de la sucesión apostólica (p. 53); solo considera no haber encontrado aún una demostración suficientemente convincente, por parte de los historiadores, de que, en los tiempos apostólicos, uno de los doce estuviese presente en cada ordenación. Por otra parte, usted observa que no habría solo esta forma de sucesión apostólica: los que eran elegidos jefes de la comunidad podían en aquel tiempo recibir también de otro modo la herencia de Jesús por parte de los doce (p. 52).

Además escribe usted (p. 54) que su opúsculo no contesta [en el sentido de oposición] la realidad de la distinción actualmente vigente entre sacerdotes y laicos, según la cual, solo los sacerdotes pueden celebrar la Misa y administrar los Sacramentos, pero no los laicos. Y añade: «no cierro esta clara línea de demarcación ni siquiera en mis sueños sobre el ordenamiento eclesiástico». Después usted continua manifestándose convencido de que la Iglesia debe tener, de una parte, discípulos que ya no guían a otros y, de otra, discípulos que, por el momento, son solo guiados. Esta segunda categoría está llamada a convertirse en la primera y, consiguientemente, a ser presentada a los obispos para que les impongan las manos a aquellos que le pertenecen.

Más adelante, en la pág. 55, escribe también que «nadie puede celebrar la Misa sin haber recibido la imposición de manos por parte del Obispo», y por eso también la praxis de su comunidad «sigue esta regla».

En fin, al termino de su largo escrito, usted se expresa así: «Mi última respuesta a su petición de retirar mis afirmaciones expresadas en "Ordo ecclesiasticus" solo puede ser un "No" sin equívocos» (p. 78).

Teniendo en cuenta esta carta suya, la Congregación desea recordarle, ante todo, que su propio objetivo [de la Congregación] no es el de entrar en un debate teológico. Con observancia a la propia misión de tutelar y promover la fe de la Iglesia, la Congregación ha examinado su opúsculo bajo el aspecto estrictamente doctrinal, limitándose a indicar los puntos en los que sus tesis se presentan incompatibles con la doctrina autentica de la Iglesia.

En consecuencia, también en esta respuesta definitiva no quiere entrar en disputas teológicas, como, por ejemplo, en la discusión de su interpretación del can. 6 del Concilio de Calcedonia, que, por lo demás, aparece privado de fundamento histórico; y ni siquiera en el debate sobre muchos aspectos históricos del desarrollo de la *Successio apostolica*.

Ateniéndose, por consiguiente, solo a los aspectos doctrinales, esta Congregación toma nota, de una parte, de las afirmaciones contenidas en su carta, aunque su pensamiento se presenta de un modo complejo y poco claro; de otra parte, confirma su juicio de que en el opúsculo *Egyhazrend*, difundido entre los grupos a los que usted se refiere, se encuentran de hecho proposiciones que, así como suenan, resultan erróneas, peligrosas y ambiguas.

En efecto, queriendo considerar solamente el tema central de su opúsculo, en él se lee que, si es verdad que el Concilio Vaticano II «confirma la división del pueblo de Dios en dos partes, división que constituye el fundamento del ordenamiento eclesiástico actual», por el contrario, su ensayo quiere preparar el mañana y, por tanto, «quiere poner en cuestión el ordenamiento eclesiástico actual y sus fundamentos de principio» (2-2).

En realidad, también cuando trata de la distinción entre sacerdotes y no sacerdotes, usted se limita a fijar «una línea de demarcación entre los que han alcanzado diversos grados en la vocación cristiana universal al sacerdocio» (1-1-3). Ejemplificando, usted afirma que «aquel que guía una comunidad es sacerdote», mientras que «aquel que es solamente miembro de una comunidad, pero que a su vez no ha construido aún una comunidad, no es aún sacerdote».

En esta presentación del «sacerdote» no se hace ninguna referencia a los poderes específicos que los presbíteros reciben en virtud de la imposición de manos por parte de los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles.

Contrariamente a la doctrina del Concilio, la diferencia entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial aparece solo como una diferencia de grado y no de esencia.

Como ya se le ha recordado en la carta del 31 de enero pasado, sobre estos temas el Magisterio de la Iglesia se ha expresado autorizadamente en el Concilio de Trento (cfr. de modo particular *DS* 1710, 1771, 1773, 1776) y en el Concilio Vaticano II (cfr. *LG* 10; 18-29; *PO* 2). Tal doctrina ha sido también recordada recientemente por esta Congregación en la Carta dirigida a los Obispos de la Iglesia católica *Sacerdotium ministeriale*, de 6 de agosto de 1983 (cfr. *AAS* 75 [1983], 1001-1009).

Además es necesario expresar que su propuesta de hacer acceder también a las mujeres al Sacerdocio (cfr. 2-2-1; 2-3) va contra la doctrina tradicional de la Iglesia, corroborada por esta Congregación en la declaración *Inter Insigniores*, de 15 de octubre de 1976 (cfr. *AAS* 69 [1977], 98-116).

Por consiguiente, en lo referente a estos pronunciamientos autorizados, no se trata ya de cuestiones abiertas a un libre debate teológico. Por tanto, en la línea de aquellas afirmaciones de su carta que parecen no querer aceptar con respeto la doctrina católica sobre el piano de los principios dogmáticos ya autorizadamente establecidos, este Dicasterio le pide, por el bien de los fieles y sobre todo de aquellos entre los que se ha difundido su opúsculo, manifestar públicamente su adhesión a la doctrina de la Iglesia, tal como esta expresada en los documentos arriba citados.

-Carta a György Bulányi-

Este Dicasterio, por otra parte, confirma que la presente carta será publicada en todo caso, acompañada, Dios lo quiera, de su acto de adhesión.

Si, como esperamos, usted manifiesta públicamente su adhesión al Magisterio de la Iglesia sobre los puntos arriba recordados, entonces también su situación canónica será examinada de nuevo.

Al transmitirle la presente carta, cuyo contenido refleja las decisiones adoptadas en una reunión ordinaria y aprobadas por el Santo Padre, esta Congregación no ignora los sufrimientos soportados por usted con la intención de servir al Evangelio de Cristo y a los hermanos. Precisamente por esto, en la confianza de que, como sacerdote y religioso, usted sabrá adherirse a la verdad auténtica de la fe de la Iglesia, con el fin de que su empeño apostólico no sea en vano (cfr. Ga 2, 2), la Congregación espera de usted una respuesta digna de un servidor del Evangelio y de un ministro de la Iglesia católica.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*

Alberto Bovone, *Secretario*

Conferencia Episcopal Española

Decreto de implantación de los catecismos nacionales

CXX Reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española

Los Obispos, como pastores del pueblo de Dios, son los primeros responsables de la catequesis. Por eso, en el ejercicio de esta responsabilidad, particularmente urgida por el Concilio Vaticano II y por todos los Papas de este siglo, ofrecen a los fieles los catecismos como instrumento básico y orientación fundamental de la catequesis. A este efecto, la CEE acordó en su XVII Asamblea Plenaria de finales del año 1972 revisar el "Catecismo Nacional. Texto único" y elaborar nuevos catecismos oficiales para las diversas edades, destinados principalmente al uso en las catequesis de parroquias y comunidades cristianas.

En cumplimiento de este acuerdo, la XXXVII Asamblea Plenaria, celebrada en julio de 1982, aprobó los dos primeros catecismos de la comunidad cristiana: "Padre nuestro" y "Jesús es el Señor". Por último, en noviembre de 1985, la XLIII Asamblea Plenaria aprobó el tercer catecismo de la comunidad cristiana titulado: "Ésta es nuestra fe. Ésta es la fe de la Iglesia".

La Santa Sede, por su parte, a través de la competente Congregación del Clero, ha concedido la aprobación requerida a los dos primeros catecismos citados, con fecha 10 de septiembre de 1982, y al tercer catecismo, con fecha 14 de noviembre de 1986.

En consecuencia, de acuerdo con la competencia reconocida en el c. 755,2 la CEE DECRETA:

Que los catecismos titulados "Padre nuestro", "Jesús es el Señor" y "Ésta es nuestra fe. Ésta es la fe de la Iglesia" sean reconocidos como catecismos oficiales y de utilización en todas las diócesis españolas, en las catequesis parroquiales y de las comunidades, sin perjuicio de las competencias que sobre esta materia el Derecho vigente confiere a cada Obispo en su Diócesis.

† Ángel, Cardenal Suquía
Arzobispo de Madrid-Alcalá Presidente de la CEE

† Fernando Sebastian Aguilar
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, a 11 de junio de 1987

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 29 de abril de 1987, han considerado que deben responder a la duda que sigue, como se indica abajo:

D. Si el grupo de fieles, desprovisto de personalidad jurídica, incluso del reconocimiento de que se habla en el can. 299, § 3, tiene legitimación activa para interponer el recurso jerárquico contra un decreto del propio Obispo diocesano.

R. Negativo, en cuanto grupo; afirmativo, en cuanto fieles individuales, tanto si actúan singularmente como si lo hacen unidos, siempre que hayan padecido algún agravio. En la estimación de este agravio, es preciso que el juez goce de una congrua discrecionalidad.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 26 de mayo de 1987, han considerado que deben responder a las dudas que siguen como se indica abajo:

D. «Si el Obispo diocesano puede dispensar de la prescripción del can. 767, § 1, que reserva al sacerdote o al diácono la homilía».

R. Negativo.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 20 de junio de 1987 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz Casado,
Secretario

NOTA DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA

LOS CANTOS DEL ORDINARIO DE LA MISA

En estos años post-conciliares, el trabajo realizado para crear un repertorio musical litúrgico ha sido muy notable y meritorio.

El mérito corresponde principalmente a los compositores de música litúrgica y a los encargados de animar el canto de las Corales y de las Comunidades cristianas. La aparición del «Cantoral litúrgico nacional», y la reciente publicación del «Libro del Salmista» son un signo claro de este esfuerzo, que merece toda alabanza.

A la hora de componer y seleccionar los cantos para una celebración litúrgica, sobre todo para la Eucaristía, es evidente que hay que tener presente unos criterios que no es superfluo recordar:

1. *El Valor del texto.* Sin caer en el sentimentalismo, ni en el género demasiado didáctico, las palabras del canto deben expresar adecuadamente la fe cristiana, en consonancia con la nueva sensibilidad de la Iglesia en el campo teológico y espiritual. Por eso los mejores textos suelen ser los que están tomados o se inspiran en la Sagrada Escritura.

2. *La calidad musical.* Los cantos deben ser artísticamente bellos, sin contradecir el buen gusto y en consonancia con la dignidad de la celebración y de la rica tradición musical que siempre ha querido tener nuestra liturgia cristiana.

3. *La adaptación a la celebración.* Cada momento musical tiene una finalidad concreta: acompañamiento de procesiones, meditación de la lectura anterior, aclamación gozosa, etc. De este modo se logra que cada canto ayude eficazmente a la dinámica de toda celebración.

4. La adecuación a la Comunidad concreta.

No es lo mismo una pequeña Comunidad que una gran Asamblea. Es distinto el ambiente rural que el urbano. Una Asamblea de niños, de jóvenes o de personas mayores, requiere un estilo apropiado de ritmos, de género musical e incluso de textos adaptados a sus circunstancias. Siempre hay que tener muy presente la capacidad musical de la comunidad y de la coral propia.

En la celebración eucarística hay cantos que gozan de relativa libertad: el canto de entrada, el de la presentación de ofrendas, el que acompaña a la comunión o el que se canta al final.

En cambio, los cantos del *Ordinario de la Misa* piden tradicionalmente mayor respeto y fidelidad en cuanto al contenido de sus textos, aunque en la música admitan variedad y creatividad. En este sentido es conveniente recordar, tanto a los compositores como a los que tienen que seleccionar los cantos para una determinada celebración, que cuando se trata de los cantos del *Ordinario de la Misa*, deben elegir aquellos que mantienen el texto del Misal Romano, a saber: el Kyrie, el Gloria, el Credo, el Sanctus, el Padrenuestro y el Agnus Dei.

Dentro de la variedad de ritmo musical o de melodía, que alguno de estos cantos requiere, se pueden pensar en una estructuración un poco diferente: Un Credo alternado dialogadamente entre un Cantor y la Asamblea, o un «Cordero de Dios» en forma litánica.

Nunca se debe cambiar el contenido del Credo, que es la profesión de fe eclesial, por otros textos que a nivel catequético pueden tener sentido, pero no dentro de la celebración eucarística de la comunidad cristiana. No es bueno tampoco sustituir el *Canto del Sanctus*, dentro de la Plegaria Eucarística, por otros cantos más o menos inspirados en el original. El Sanctus tiene una función muy específica de alabanza aclamatoria al Padre, evocando nuestra sintonía con los Ángeles y los Santos, por eso permanece siempre inalterable en todas las Plegarias Eucarísticas. Cambiar el texto supone casi siempre privar a la Asamblea

de esta intervención dentro de la Plegaria solemne. Tampoco es permisible que el texto del Padrenuestro, la oración que nos enseñó el mismo Señor, se altere, se glose o se prolongue con otras consideraciones que, si en otro ambiente pueden ser útiles, dentro de la Eucaristía, donde tiene la función de prepararnos a la Comunión, obscurecen su mensaje primordial.

Finalmente, aunque no sean cantos del Ordinario de la Misa, merece la pena recordar que el «Salmo responsorial», por ser «Palabra de Dios», no puede ser sustituido por otro canto cualquiera, ya que se altera la estructura de la liturgia de la Palabra y se priva a la asamblea de la doble función del Salmo: anuncio y respuesta. Lo mismo ha de decirse del canto de la paz, que ha de ser breve, a modo de aclamación, para que no se impida la recitación o canto del Cordero de Dios.

El ministerio de los músicos, de los cantores, solistas y encargados de la animación musical de la comunidad cristiana, sobre todo dentro de la celebración eucarística dominical, es un servicio nobilísimo, difícil, de siempre valorado, meritorio en sumo grado. Todas estas personas, conscientes de su función y perseverantes en su empeño, están contribuyendo, si realizan bien este ministerio, a que la comunidad cristiana celebre mejor y por tanto vaya madurando en su fe y en su propia identidad.

Madrid, 14 de Septiembre de 1987

Documento pastoral sobre **Evangelización y renovación de la piedad popular**, de 1 de noviembre de 1987.

INTRODUCCIÓN

El redescubrimiento de la piedad popular

1. La piedad popular ha existido siempre en la vida de la Iglesia. Pero el número y las formas de sus manifestaciones han variado en las distintas épocas históricas. Cada etapa de la historia de la liturgia ha conocido una distinta relación entre la liturgia y las devociones. A la integración armónica de los primeros siglos, sucedió la diferenciación progresiva y el paralelismo sin influjo mutuo de la Edad Media; hasta llegar al intento de las devociones por suplantar a la liturgia de los tiempos de mayor decadencia litúrgica. Por el contrario, en los momentos de resurgimiento de la liturgia, como la época de la Ilustración y, sobre todo, el movimiento litúrgico, fue la liturgia la que quiso desplazar a las devociones.

En el momento presente, veinte años después del Concilio Vaticano II, asistimos a un esfuerzo serio de armonizar ambas expresiones de religiosidad. El redescubrimiento de la piedad popular se produjo en los últimos años de la década de los sesenta, convirtiéndose en un fenómeno de amplia resonancia cultural, social, pastoral y religiosa. Desde entonces, se ha hablado y se ha escrito mucho en todas partes sobre este tema. Los medios de comunicación social, con fines y perspectivas distintos muchas veces, se han hecho eco también de este fenómeno.

2. El atractivo que despierta la piedad popular se pone de manifiesto en el interés con que la estudian las ciencias del hombre, la teología y la pastoral. Este atractivo coincide con el declinar parcial de la secularización; a la que sucede la seducción del espíritu, lo que el Sínodo de los Obispos de 1985 ha llamado vuelta a lo sagrado, o sea, «los signos de una nueva hambre y una nueva sed hacia las cosas trascendentes y divinas».

Las causas del redescubrimiento de la piedad popular son muy variadas. Entre las más significativas cabe destacar el hecho de que, para las ciencias del hombre, en esta religiosidad se revela lo más profundo de la persona. Además, a este nivel, el hombre se siente radicalmente liberado y experimenta una plenitud insospechable. Por eso, cuando el hombre abandona los cauces religiosos tradicionales, tiene que crear otros sustitutos o cae en un reduccionismo asfixiante de tipo pragmático. Las expresiones religiosas son sustituidas por expresiones folklóricas, artísticas, políticas o deportivas, al servicio del placer, del dinero o del poder.

Qué es la piedad popular

3. La piedad popular puede describirse como el modo peculiar que tiene el pueblo, es decir, la gente sencilla, de vivir y expresar su relación con Dios, con la Santísima Virgen y con los santos. Esta vivencia no se encuadra sólo en un ámbito privado e íntimo, sino que comporta también una dimensión comunitaria y de participación eclesial. Las manifestaciones, contenidos, actitudes y expectativas de esta piedad giran en torno a cuatro ejes fundamentales:

a) Las personas: En primer lugar, los destinatarios de la piedad del pueblo, Dios Padre, nuestro Señor Jesucristo, la Virgen María, los santos y los ángeles. En segundo lugar, los agentes y beneficiarios de la piedad, es decir, el mismo pueblo, verdadero protagonista de esta forma de religiosidad.

b) Los tiempos: Las fiestas «señaladas» del año litúrgico y las fiestas del calendario popular: las fiestas patronales, las romerías y las peregrinaciones. También la celebración de algunos sacramentos, las conmemoraciones de los difuntos, las novenas, triduos y quinaros y, en general, los tiempos dedicados a cada devoción particular.

c) Los lugares: Los santuarios, las iglesias, las ermitas, los cementerios y demás espacios donde el pueblo expresa su piedad.

d) Los objetos sagrados: Las imágenes, las reliquias, las estampas, los vestidos, los libros piadosos y, en general, cualquier símbolo o signo de devoción.

Personas, tiempos, lugares y objetos piadosos manifiestan y esconden, a la vez, la piedad del pueblo. Esta piedad comporta siempre una realidad honda y misteriosa, por encima de todas sus expresiones variadas. Esta piedad es, con frecuencia, una actitud de fe profunda y sencilla, verdaderamente filial y cristiana, pero que no siempre se capta y se valora en una observación puramente externa y superficial de la piedad popular. Tal piedad ha nacido en muchos casos como expansión lógica de algunas celebraciones litúrgicas o como exigencia de una vivencia más subjetiva, espontánea y menos jerarquizada. Tal es el caso del rosario, Via Crucis y exposición del Santísimo.

Atención de la Iglesia a la piedad popular

4. La Iglesia, consciente de la importancia de la piedad popular, la tuvo en cuenta en los documentos del Concilio Vaticano II. Sin embargo, el redescubrimiento de las manifestaciones religiosas populares se produjo en los años del postconcilio. De ahí que hayan sido los documentos postconciliares los que han tratado de encauzar la piedad popular en relación con la liturgia.

Este es el caso de la Instrucción *Eucharisticum mysterium*, de 25 de mayo de 1967, dedicada a orientar e impulsar las distintas formas de devoción eucarística. Las pautas que marca este documento son recogidas después en el Ritual de la sagrada comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la misa, de 21 de junio de 1973. El Papa Pablo VI dedicó también la Exhortación apostólica *Marialis cultus*, de 2 de febrero de 1974, al culto mariano fuera de la liturgia. La Instrucción y la Exhortación apostólica son modelo de orientación de la piedad popular en relación con la liturgia.

5. Fueron los Obispos hispanoamericanos quienes, por primera vez, abordaron expresamente el tema de la piedad popular con el ánimo de evangelizarla. Desde Medellín, en 1968, y desde Puebla, en 1979, su voz resonó en toda la Iglesia como un aldabonazo, que hizo despertar la atención de la pastoral y cambió el ánimo de muchos hacia una valoración positiva de dicha piedad.

El Sínodo de los Obispos de 1974 se ocupó también de la piedad popular desde la perspectiva de la evangelización. Fruto del interés de aquel Sínodo es la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, publicada por S.S. Pablo VI el 8 de diciembre de 1975. En este documento se reconocen los valores de la piedad popular bien orientada mediante una pedagogía de evangelización: la religiosidad popular «refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta estos aspectos, la llamamos gustosamente piedad popular, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad».

Esta realidad tiene también limitaciones y riesgos, superables desde una actitud de caridad pastoral y de sensibilidad ante estos valores. Para la *Evangelii nuntiandi*, la piedad popular puede ser, «para las masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo».

6. La Exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, de 16 de octubre de 1979, habla también de los elementos válidos de la piedad popular. Expresamente, Juan Pablo II dice en este documento: «Pienso en las devociones que, en ciertas regiones, practica el pueblo fiel con un fervor y una rectitud de intención conmovedores, aun cuando, en muchos aspectos, haya que purificar, o incluso rectificar, la fe en que se apoyan. Pienso en ciertas oraciones fáciles de entender, y que tantas gentes sencillas gustan de repetir. Pienso en ciertos actos de piedad practicados con deseo sincero de hacer penitencia o de agradar al

Señor ... »

Por su parte, Juan Pablo II se está refiriendo continuamente a la piedad popular en sus audiencias y en los viajes apostólicos por todo el mundo. En su visita a España en 1982 habló varias veces del tema, al que dedicó también la alocución a los Obispos de las Provincias eclesiásticas de Sevilla y Granada, el 3 de enero del mismo año. A este incansable magisterio del Papa, se unen los documentos de los Obispos del sur de España, sobre el Catolicismo popular, publicados en 1975 y en 1985, y las proposiciones del Concilio pastoral de Galicia: La liturgia renovada en la pastoral de la Iglesia, publicadas en 1977.

7. El Congreso de Evangelización, celebrado en Madrid en septiembre de 1985, consideró como urgencia pastoral de primer orden «el discernimiento responsable y amoroso de la religiosidad popular, junto con su encauzamiento hacia la fe personal y comprometida». También de aquí brota luz para la comprensión de nuestro tema.

La reciente Instrucción Libertad cristiana y liberación, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, se expresa así: «Lejos, pues, de menospreciar o de querer suprimir las formas de religiosidad popular que reviste esta devoción, conviene, por el contrario, purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones.»

Finalidad del presente documento

8. Recogiendo este interés de la Iglesia por la piedad popular en el marco de la evangelización, los Obispos de la Comisión Episcopal de Liturgia deseamos contribuir con este documento a la renovación y consolidación de los valores piadosos de nuestros fieles. No desconocemos las distintas actitudes que proliferaron en la primera década del postconcilio ante las devociones populares, desde la ignorancia hasta el rechazo. Tampoco se nos ocultan las frecuentes manipulaciones a que se ven sometidas estas expresiones religiosas por instancias políticas y culturales y por los medios de comunicación social.

Hemos tratado este tema con simpatía y equilibrio, lejos de una canonización global y oportunista de la piedad del pueblo, pero atentos a la consideración que nos merece un fenómeno tan complejo como el de la religiosidad. Nuestro propósito es ayudar a los pastores y analizar serenamente los datos de la piedad popular y ofrecerles unos principios objetivos para valorarla adecuadamente y unas pautas de actuación en este campo. Queremos crear una mentalidad que facilite la renovación de la piedad popular y la oriente rectamente como ocasión propicia para la evangelización.

El documento consta de tres partes: la primera, dedicada a los valores y limitaciones de la piedad popular; la segunda, centrada en los principios de tipo doctrinal y pastoral orientadores de la misma; y la tercera relativa a las pautas de actuación concreta en el campo de la piedad popular.

I. VALORES Y LIMITACIONES DE LA PIEDAD POPULAR

9. La religiosidad del pueblo, pujante hoy en sus diversas expresiones, es un fenómeno ambiguo. Contiene valores humanos y evangélicos; pero con frecuencia comporta límites y riesgos.

A) Valores de la piedad popular

Se encuentran preferentemente en los protagonistas de la piedad popular, es decir, en el pueblo mismo:

Una actitud marcadamente receptiva del mensaje y de los valores del Evangelio debidamente presentados. Esto abre el camino a una evangelización sencilla y auténtica. Dentro de ella, se incluye la tarea de purificación y catequesis de la piedad popular.

Experiencia viva del sufrimiento y capacidad grande de asumirlo con madurez humana. Esto puede facilitar la aceptación de la cruz presentada en su vertiente pascual y redentora.

Capacidad de solidaridad con el dolor, la desgracia y la muerte de los demás. Se podrá partir de esta realidad para invitar a los cristianos a ser solidarios en otros aspectos de la vida eclesial y pública.

Asimilación de las experiencias vividas y memoria permanente de las mismas. Lo cual exige una presentación del Evangelio y del cristianismo como un mensaje y estilo de vida plenamente humana.

Prevalencia de lo vivido y experimentado sobre lo conceptual. De aquí brota la exigencia de destacar, en la presentación del cristianismo, las actitudes específicas sin descuidar los contenidos.

Amor a las tradiciones, ritos y demás valores recibidos de los antepasados. Lo cual puede favorecer la acogida del mensaje y la vida cristiana como herencia apostólica–eclesial, transmitida vitalmente a lo largo de los siglos.

Actitud agradecida por los dones recibidos. Esta actitud puede ayudar para comprender la oración de acción de gracias y, particularmente, la Eucaristía.

Vivo deseo de «cumplir las obligaciones» con los difuntos de la familia. A partir de este deseo, se podrá presentar el sentido cristiano de la muerte y el significado auténtico de los sufragios por los difuntos.

Marcado apego a ciertas advocaciones de Cristo, de la Virgen y de los santos en conexión con lugares y tiempos «señalados». Esto permite pasar de lo concreto, y a veces parcial, a una presentación global del misterio de Cristo, de la Virgen, de los santos, celebrado en el año litúrgico.

Valoración positiva de los sacramentos y sacramentales que consagran etapas significativas de la vida humana: bautismo, primera comunión, matrimonio y exequias. Esto ofrece una ocasión clara para la iniciación y la celebración fructuosa de estos acontecimientos.

B) Limitaciones de la piedad popular

10. La piedad popular está sujeta a riesgos y deformaciones que la empañen. Conocer estas limitaciones contribuye a prestar una ayuda más eficaz a las distintas formas de piedad:

La carencia de una adecuada formación religiosa. Consecuencia de ello es la dificultad e incluso la imposibilidad de dar razón de la propia fe.

Bajo nivel comprensivo del aspecto intelectual y racional de la fe. Como consecuencia, prevalece el sentimiento sobre la razón en las expresiones religiosas.

Vivencia de la fe mezclada con deformaciones: vana observación, superstición, visión utilitarista y materialista de la religión. La consecuencia es una religiosidad un tanto híbrida y en función del interés.

Prevalencia de las prácticas rituales y tradicionales sobre la adhesión al Evangelio y el compromiso apostólico. Expresión de esto es el cultivo de fórmulas oracionales, de novenas, ofrendas y prácticas penitenciales, siendo deficiente el influjo real de la fe en la vida concreta.

Prevalencia de un sentido religioso privado o colectivo, pero no comunitario, que ocasiona una escasa conciencia de Iglesia en las personas.

Deficiencia de contenidos, actitudes y proyectos evangélicos impulsores de un compromiso cristiano integral. Consecuencia de esto es la deficiente exigencia de transformación de las personas y del ambiente desde dentro.

Prevalencia de lo social o socio cultural sobre lo eclesial, con el peligro de una fe individualista o socializada, intimista o privatizada.

II. PRINCIPIOS DOCTRINALES Y PASTORALES

11. Descritos los valores y las limitaciones de la religiosidad del pueblo, conviene establecer los principios objetivos que facilitan el discernimiento de lo válido separándolo de lo desechable. De este modo, se supera la ambigüedad que a veces reina en este campo.

Tales principios son de tipo doctrinal, bíblico teológico y pastoral. Dimanan de la Sagrada Escritura, de los documentos conciliares, de los libros litúrgicos y de otros documentos de la Iglesia. Por brotar de las fuentes de la fe vivida y celebrada, tienen una fuerza normativa especial, sancionada por la Iglesia.

A) Piedad del pueblo y religiosidad popular

12. Conocemos la dificultad que comporta la definición de lo popular en el fenómeno de la religiosidad y el riesgo de interpretaciones reduccionistas e ideológicamente tendenciosas de este calificativo.

De la concepción que se tenga de pueblo se derivarán consecuencias muy distintas y aun contrarias. No vamos a entrar en polémicas estériles. Nos situamos en una perspectiva sana y objetiva, tomando lo popular en un sentido usual, es decir, como sinónimo de lo que pertenece a la gente sencilla. En este concepto de pueblo entran personas de todo tipo, diferentes en cuanto al grado de cultura, posición social, económica y política.

El pueblo de la religiosidad popular es también pueblo de Dios

13. No ha sido afortunada la distinción entre élites y masa del pueblo. A la Iglesia no la ha beneficiado una pastoral fundamentada sobre tal dicotomía. Los agentes y receptores de la piedad popular son bautizados, poseen un *sensus fidei*, están llamados a participar fructuosamente en las celebraciones litúrgicas, y a ser miembros del Cuerpo de Cristo de un modo coherente entre los hombres. También ellos caminan hacia «la plenitud de la libertad».

Es verdad que estos fieles necesitan ser evangelizados, como el resto de los miembros, del pueblo de Dios.

La Iglesia acoge y ama a todos sus miembros

14. En la Iglesia siempre han convivido miembros unidos a ella sólo «con el cuerpo», con aquellos que lo están «de corazón». La participación de la vida cristiana, que crece en la Iglesia, comporta diversidad de grados. No todos asumen el mismo grado de responsabilidad y de compromiso apostólico. Con todo, la Iglesia acoge maternalmente a todos y debe buscar preferentemente a los pobres y pecadores.

Consiguientemente hay que atender y estimar con preferencia a quienes por deficiencias, falta de profundización en la fe o descuido viven inadecuadamente su condición cristiana.

Ahora bien, a la diversidad de miembros ha de responder una pastoral diversificada. La respuesta de los pastores ha de adecuarse a las necesidades, exigencias y sectores de personas.

La Iglesia parte del pueblo concreto para hacerlo pueblo de Dios

15. La Iglesia en su pastoral actúa con realismo. Por eso, parte de la situación concreta de las personas para conducirlos a su condición plena de hijos de Dios. Ésta ha sido la praxis pastoral constante con aquellos que por el bautismo se incorporan al Cuerpo de Cristo, acrecentando el número de la comunidad.

Conviene tener siempre en cuenta al pueblo con sus cualidades y deficiencias, ayudarle a subsanar sus fallos y conducirlo a una vivencia en Cristo, siendo «comunidad de vida, de caridad y de verdad».

De este modo, el pueblo religioso popular se irá configurando conforme al ideal del pueblo de Dios, que confiesa al Señor en verdad y le sirve santamente.

B) La fe y las expresiones religiosas del pueblo

16. Conviene iluminar también un doble aspecto configurador de las manifestaciones religiosas populares. Una cosa es la fe que se esconde y manifiesta en estas expresiones, y otra muy distinta el ropaje que sirve de cauce a nuestra fe. La fe es la oferta (don) de Dios al hombre, en su palabra, y la acogida (respuesta) del hombre con toda su vida, a impulsos de la gracia.

En el caso de la piedad popular, la fe tiene como cauce manifestaciones religiosas, con frecuencia pobres e incluso ambivalentes: procesiones, peregrinaciones, encender una vela o limpiar una imagen con el pañuelo para después pasárselo por la cara. Pero estas manifestaciones son las más significativas y valoradas por el pueblo. En ocasiones, estas expresiones pueden oscurecer e incluso ahogar la fe.

Los pastores no deben olvidar que tales expresiones religiosas no agotan la piedad honda, incapaz de ser constatada por medios humanos. Por otra parte, la ley de la encarnación de Cristo y de la Iglesia comporta esta opción por lo pobre y despreciable del mundo. Bajo la «corteza» de expresiones religiosas humildes se esconde y refleja muchas veces la actitud filial de personas sencillas, adoradores del Padre «en espíritu y verdad». Para estas personas, tales expresiones son sus preciados cauces de fe.

La palabra de Dios, crisol de las expresiones religiosas populares

17. En los casos de la piedad popular, como en toda expresión religiosa, siempre puede hacerse más espeso el velo que oculta el misterio de Dios. Hay manifestaciones y símbolos a veces inadecuados respecto al contenido de fe, a la situación histórica o a las personas a quienes se destinan. Por eso, es preciso estar atentos a revisar, corregir e incluso suprimir aquellas expresiones claramente inadecuadas como lenguaje simbólico de la fe. Téngase en cuenta que la fe como oferta gratuita de Dios y homenaje confiado del hombre, purifica, respeta, acoge y potencia lo más valioso de cada pueblo, convirtiéndolo, cuando es posible, en cauce religioso apto. Los valores y dotes culturales y familiares son asimilados vitalmente por la comunidad de fe, y pueden integrarse adecuadamente en la misma celebración de la fe.

La palabra de Dios tiene una importancia decisiva en orden a la correcta intelección de las expresiones de piedad del pueblo sencillo. Ella es la que clarifica y da el auténtico significado a las acciones simbólicas. La Escritura con la Tradición es «la regla suprema de la fe». Por eso, en la medida que la palabra y la tradición orante de la Iglesia den contenido y sentido a las expresiones religiosas del pueblo, se verán libres de error y ambigüedad. Cuando estas expresiones contradicen el espíritu de regla de fe, será preciso purificarlas.

C) La liturgia y las devociones

18. Frecuentemente, se presenta la piedad popular en contraposición con la liturgia. No es raro que una y otra sean consideradas como dos formas alternativas de vivir y celebrar la fe cristiana. La causa está no pocas veces en la mala realización de las celebraciones litúrgicas, con escasa vida y poca participación de los fieles. Pero las celebraciones litúrgicas constituyen una parte nuclear de la piedad del pueblo. Además, están llamadas a ser «lugar» privilegiado de la piedad de las gentes sencillas y por eso son, con todo derecho, celebraciones populares.

Piénsese en la importancia que tienen en esta piedad: el bautismo, la primera comunión, el matrimonio, la unción de los enfermos y el viático y la celebración cristiana de la muerte. Lo mismo hay que decir de tantas solemnidades, fiestas y fechas «señaladas» del año litúrgico, tales como: Navidad, Epifanía, Jueves y Viernes Santo, Ascensión, Corpus y tantas otras fiestas de la Virgen y los santos.

Es necesario precisar que la oposición no se da entre piedad popular y liturgia (coincidentes en parte), sino entre liturgia y actos devocional piadosos (cauces distintos de fe, pero complementarios). Ambos cauces

coexisten y configuran la religiosidad popular. Pero es preciso destacar que la eficacia de las celebraciones litúrgicas es superior a la de los actos piadosos. Las primeras hacen presente objetivamente el misterio de Cristo; los segundos comportan una memoria subjetiva del mismo misterio o, como dice Pablo VI, una «memoria contemplativa». Esto tiene lugar por medio de la evocación del misterio de la mente, al orar, y estimulando la voluntad para vivir de él.

Los actos piadosos son, en muchos casos, expansión de los mismos misterios celebrados en la liturgia. Otras veces versan sobre aspectos complementarios del misterio (santuarios, peregrinaciones, advocaciones). Otras veces estos actos interiorizan y privatizan más ciertos misterios, como la meditación de la palabra de Dios, las ofrendas y ciertas prácticas penitenciales.

La liturgia, fuente y, cumbre de la vida eclesial

19. Toda la vida y acción pastoral de la Iglesia tiene su «fuente primaria y necesaria» en la liturgia. Ésta es también la cumbre en la que deben desembocar todas sus actividades. La participación fructuosa en las celebraciones litúrgicas es el medio privilegiado de acceso al misterio, que configura la vida según Cristo. Al mismo tiempo, es meta a la que los pastores deben conducir a los bautizados.

Si la liturgia es cumbre fuente de la vida cristiana, así tiene que aparecer y vivirse. No puede supeditarse a otros actos ni puede ser suplantada en igualdad de circunstancias.

Aunque la liturgia es cumbre fuente, sin embargo, no abarca toda la vida cristiana. Por eso, junto a la liturgia y con justa autonomía, han de fomentarse otras expresiones, culturales o no, como la evangelización, la catequesis, el apostolado, los ejercicios ascéticos, la acción caritativa y social y la vida de testimonio en el mundo.

Complementariedad entre liturgia y devociones

20. La complementariedad entre las celebraciones litúrgicas y los actos devocionales garantiza el crecimiento en Cristo, tanto en los individuos como de las comunidades cristianas. La armonía entre celebraciones litúrgicas y actos piadosos es el alimento completo que sostiene y robustece la vida en el espíritu de los cristianos.

Esta complementariedad debe hacerse sin amalgamas indebidas, y teniendo en cuenta los diversos niveles de fe y las exigencias pastorales de las comunidades. Allí donde la liturgia se celebra con más profundidad, quizá los fieles necesiten menos de los actos devocionales. No obstante, las devociones contribuyen a superar la desazón producida por una liturgia no pocas veces demasiado verbal. En ocasiones, la piedad popular prepara o es desenlace de una vida litúrgica intensa, tal es el caso de la meditación o lectura privada de la palabra de Dios, las ofrendas y actos penitenciales.

La liturgia jerarquiza las devociones

21. La liturgia y los actos piadosos han discurrido por caminos separados muchas veces a lo largo de la historia. Aunque son cauces complementarios del único misterio de Cristo, no siempre se integraron armónicamente, sino que se ignoraron e incluso pretendieron suplantarse.

La Constitución Sacrosanctum Concilium ha establecido los términos de una correcta relación entre liturgia y devociones. En efecto, la liturgia aparece como la fuente primera de la vida en Cristo. La participación en la sagrada liturgia «es la fuente primaria y necesaria de donde han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano». De ahí que sea indispensable acudir a ella, especialmente a la Eucaristía, para encontrar la gracia divina. Por eso, nadie que desee vivir santamente y dar a Dios el culto verdadero puede prescindir de la vida litúrgica.

Por su parte, las devociones han de orientarse hacia la liturgia, que, por su índole y eficacia, se sitúa por encima de ellas.

El Concilio desea que los ejercicios piadosos «se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo». Por tanto, son las devociones las que han de tomar a la liturgia como modelo y meta y no al revés. Esta referencia de las devociones a la liturgia, lejos de restarles autonomía e identidad, las sitúa en su verdadero puesto en la espiritualidad cristiana.

Los ejercicios piadosos en sintonía con la liturgia

22. La aplicación correcta de estos principios facilitará la relación entre la liturgia y las devociones, resultando beneficiada la vida espiritual de los fieles. La piedad vivida en la celebración se prolonga en la práctica de ejercicios piadosos y ascéticos; y la oración «al Padre en secreto» constituye la mejor preparación para participar fructuosamente en las celebraciones. Existe, pues, un movimiento de flujo y reflujos permanente, de la liturgia a la vida espiritual y de la vida espiritual a la liturgia.

Por otra parte, los ejercicios piadosos poseen una especial capacidad pedagógica para introducir en los misterios celebrados en la liturgia. Esto ocurre, sobre todo, cuando los ejercicios piadosos se alimentan y se inspiran en la Biblia y en la misma liturgia, tomando oraciones, lecturas, cantos y otros elementos de alabanza o de súplica.

Fecundación mutua entre liturgia y devociones

23. La liturgia y las devociones son dos modos de vivir y de expresar el misterio de Cristo, de acuerdo con la peculiaridad propia de cada uno. La liturgia actualiza el misterio, haciéndolo presente y operante bajo el velo de los signos en el aquí y ahora de la celebración. Las devociones evocan el misterio con el piadoso afecto de la contemplación, meditándolo y estimulando la voluntad del que contempla.

Ahora bien, cuando la liturgia y las devociones están presentes en la vida espiritual de una comunidad o de unos fieles, sin extrañas amalgamas o confusión entre ambos modos de traducir la piedad con Dios, se produce una fecundación mutua. La liturgia presta a las devociones su fundamentación histórico salvífica y bíblica, su sentido eclesial y comunitario, su conciencia de la gratuidad de los dones de Dios y las actitudes de alabanza, acción de gracias, deseo de liberación, espíritu de servicio y exigencias de compromiso apostólico y social.

Por su parte, las devociones enriquecen a las personas y a las comunidades con la experiencia de vida, la sencillez, la concreción y encarnación, la búsqueda de respuesta a los problemas más acuciantes y el anhelo de satisfacer las necesidades más profundas del ser humano. De este modo, la liturgia y las devociones, respetándose en su identidad propia, se enriquecen mutuamente.

Armonía práctica de la liturgia y las devociones

24. De todo lo expuesto anteriormente, se deduce que en las devociones pueden integrarse todo tipo de elementos propios de la liturgia, como oraciones, lecturas, cantos y preces, etcétera. En la liturgia es posible incorporar también algunas instancias y elementos devocionales, debidamente seleccionados y adecuadamente adaptados, por

ejemplo: necesidades, intenciones y expectativas, en las moniciones, exhortaciones, salmos y oración de los fieles; y melodías, gestos, vestidos, ofrendas y otros elementos, en las procesiones y en los ritos de presentación de dones o de la paz.

Ahora bien, no se puede caer en la tentación de realizar mezclas indebidas entre lo litúrgico y lo devocional, porque «toda expresión de oración resulta tanto más fecunda cuanto más conserva su verdadera naturaleza y la fisonomía que le es propia».

En ocasiones, puede ser conveniente situar un ejercicio piadoso a continuación de una celebración litúrgica. Pero se ha de procurar que exista coherencia entre uno y otro acto, y los fieles puedan captar la

diferencia entre ambos. Tal es el caso de la adoración eucarística que sigue a la misa, o la procesión con el Santísimo a continuación de la Eucaristía.

La armonización de las devociones con la liturgia, dentro de la religiosidad popular, debe hacerse de manera convergente. No caben las mezclas indebidas ni los intentos de transmutación, ya sea de las devociones a la liturgia, ya viceversa. La auténtica armonía entre liturgia y devociones está en la complementariedad sucesiva, no simultánea. Esto es lo que pide y aconseja una sana pastoral que se propone como meta conducir a los hombres hacia la madurez cristiana o plenitud en Cristo.

D) Piedad popular, anhelos y deficiencias

25. La piedad del pueblo sencillo comporta frecuentemente los signos de un ansia de desarrollo y mayor despertar social e incluso político de quienes la viven. No falta, en los santuarios más concurridos, junto con las oraciones, el clamor justo de los pobres y marginados. Se expresa de múltiples formas y conlleva un ansia de liberación integral.

En este sentido, el Papa Juan Pablo II ha propuesto a María como «modelo para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas a la vida personal y social, ni son víctimas de la alienación..., sino que proclaman con ella que Dios es vindicador de los humildes y, si es el caso, derriba del trono a los poderosos».

Sin embargo, no faltan tampoco quienes, solidarizándose con el clamor de los pobres, vacían de contenido religioso las expresiones de piedad popular, acusándolas de ser opio del pueblo, para usar la conocida frase de la interpretación marxista de la religión. La consecuencia de esta forma de pensar es el abandono de la fe en aras de una liberación meramente terrena. Por ello, conviene aclarar algunos extremos.

Algunas deficiencias frecuentes

26. Nos detenemos ahora en dos deficiencias casi crónicas que afectan a la piedad del pueblo y que pensamos muy vinculadas a un proceso de cierta alienación, del que conviene que los fieles vayan liberándose. Nos referimos a la concepción fatalista de la realidad y a una concepción privatizada.

El fatalismo

27. Esta deficiencia se concreta en una visión de los acontecimientos y de la vida humana regida por un Ser supremo, que inexorablemente mueve las cosas hacia un fin. Este fin o «destino» frecuentemente aparece impuesto de manera caprichosa y poco racional. Las personas muy poco o nada pueden hacer por cambiar lo que inexorablemente acontecerá. Al final, todo sucederá como estaba previsto, sobre todo tratándose de acontecimientos desgraciados.

En esta concepción, Dios se convierte en una divinidad fría y lejana que programa el curso de los acontecimientos y la «suerte» de las personas sin contar con ellas. El hombre en la práctica carece de libertad y se mueve a impulsos de fuerzas misteriosas que lo van conduciendo paso a paso hacia un secreto destino.

En esta concepción cae por tierra la persona de Dios como ser libre, creador providente del universo, y del hombre como ser libre, colaborador responsable con Dios en la transformación del mundo.

La privatización

28. Otra de las deficiencias más frecuentes de la piedad de nuestras gentes sencillas es que viven el culto a Dios, la Virgen y los santos como algo que les atañe casi exclusivamente a nivel individual y privado. En la práctica, se olvida casi por completo, en este contexto, la relación con los demás; la conexión que la piedad individual debe tener con los hermanos que forman parte de la Iglesia y, en general, con todos los hombres.

En este modo deficiente de vivir la piedad cristiana, queda relegado el amor a los hermanos, el compromiso por transformar el mundo que nos rodea e incluso a veces el esfuerzo sincero por crecer en la conversión personal. Por eso, fácilmente se empobrece la piedad al centrarse en determinadas prácticas rituales y devocionales.

Respuesta a estas deficiencias

29. Al fatalismo, la crítica sana responde destacando la necesidad de descubrir a Dios como Creador y Señor de la historia y el «destino» de los hombres. Pero este Dios es plenamente libre, crea por amor, rige el universo con sabiduría y respeta plenamente la autonomía del hombre.

El hombre es libre frente al plan de Dios, está llamado a cooperar con él y puede estorbar dicho plan.

El fatalismo comporta una visión pesimista de la realidad y la historia; el cristianismo tiene una visión moderadamente optimista y esperanzada. El fatalismo conduce a una resignación impotente e inoperante; el cristianismo a un compromiso activo por mejorar las cosas y las personas. Es en este contexto donde se comprende bien la dimensión liberadora del cristianismo de situaciones esclavizadoras de la persona y de las comunidades.

A la privatización de la piedad, la sana crítica opone la necesidad de una piedad vivida con proyección comunitaria y eclesial. El amor que la persona cristiana profesa a Dios y las expresiones individuales o colectivas de este culto han de tener una dimensión de apertura a los hermanos (Iglesia), a todos los hombres (por medio de la misión, el testimonio, servicio y compromiso) y al mundo (por medio del compromiso a transformarlo).

Además, la piedad de un cristiano no puede reducirse a nivel de conciencia (intimista), sin proyección y propósito de transformar toda la vida personal y social.

Dicho esto, conviene puntualizar también que las prácticas privadas (hechas en privado o privadamente) tienen una absoluta justificación y responden a una necesidad profunda de la persona religiosa. Tales son los siguientes actos: momentos de contemplación serena, lectura espiritual, espacios de desahogo espiritual, confesión íntima de culpas, consolación religiosa y recuperación personal. No puede olvidarse que las expresiones más íntimas de tipo religioso, siempre que sean auténticas (coherentes en la fe y la experiencia religiosa cristiana), alimentan el espíritu de oración y potencian la fe.

Pero es necesario también que las expresiones de piedad de tipo privado se enriquezcan con aquellas realidades que constituyen su contenido y norma. Nos referimos a una visión completa del Evangelio, el plan de Dios realizado a lo largo de la historia de la salvación y que continúa hoy en la Iglesia, el amor de Dios y del prójimo y, sobre todo, el amor al pobre y el culto ofrecido «en espíritu y verdad».

III. TAREAS CONCRETAS DE ACTUACIÓN

30. Una vez expuestos los principios de tipo doctrinal y pastoral, señalamos a continuación las tareas que se imponen como prioritarias, para evangelizar y renovar la piedad popular.

A) Discernimiento y purificación

La primera tarea de la pastoral en el campo de la piedad popular es discernir y unificar lo que sea necesario, porque la ley fundamental del cristianismo es la verdad; ella es también «el fundamento y la medida de toda acción liberadora».

Supuesto este principio, se impone el apartamiento del error en cada uno de los estratos que, con frecuencia, se superponen en el campo de la religiosidad popular.

Lo residual pagano

31. No es infrecuente que elementos residuales del paganismo hayan quedado sedimentados en prácticas culturales de religiosidad popular: fórmulas, ofrendas, gestos y prácticas a veces incomprensibles desde el punto de vista cristiano. Es verdad que estos elementos, en la mayoría de los casos, no influyen apenas en la vida de nuestras gentes, pero conviene detectarlos y purificarlos.

Ante estos elementos, es preciso proclamar rotundamente la incompatibilidad entre el culto a Dios y la idolatría. No hay posibilidad alguna de compaginar la idolatría o sus expresiones residuales con el culto cristiano. Toda idolatría, en el fondo, es culto a los demonios. Por eso, en la medida en que tales elementos estén ligados indisolublemente a la idolatría, habrá que rechazarlos; si se desvinculan de ella, pueden prestar un servicio a la manifestación de la fe cristiana.

Lo religioso natural

32. Con frecuencia, en la piedad popular se mezclan concepciones propias de la religiosidad natural. Sobre todo respecto al lugar sagrado, a los tiempos y a las personas. Sucede entonces que bajo idénticos términos se encierran conceptos muy distintos, entre los que destaca cierta absolutización del espacio, del tiempo y de las personas, propia de las religiones naturales.

Además, a esta concepción religiosa natural suelen acompañar fallos inherentes: mitología, vana observancia y superstición, concepciones mágicas y adivinatorias.

Ante estas deformaciones, se impone una pastoral de discernimiento claro. Hay que rechazar como no auténticamente cristianos los elementos supersticiosos. También debe excluirse toda mezcla o incluso apariencia de sincretismo religioso y cualquier concepción mágica o próxima a la magia en su condición de instrumentalización de los cristianos con fines utilitarios. Los residuos de adivinación o prácticas de tipo adivinatorio conviene desvelarlos en lo que suponen de falta de confianza en Dios y falta de valentía para afrontar el futuro. Ante elementos de tipo mítico, sobre todo narraciones, la respuesta ha de matizarse. Cuando se trata de preparar el camino al Evangelio, estos elementos, purificados, pueden ponerse al servicio de Dios, dado que suponen un esfuerzo de la mente humana por responder a la inquietud del corazón. Pero, hecho esto, la Iglesia debe anunciar a Cristo verdad plena, plenitud de la vida religiosa, sin mezclas de tipo mitológico que, por principio, son fantásticas.

Lo devocional piadoso

33. Es el estrato más significativo de la piedad popular. Está constituido por objetos piadosos (rosarios, estampas, exvotos, libros), símbolos (cruz, hábitos, imágenes), expresiones de tipo individual (encender una vela, hacer el camino descalzo o de rodillas) y comunitario (caminar procesionalmente, portar una imagen, rezar el rosario).

La actitud pastoral frente a este estrato comporta dos pasos complementarios: discernimiento y fomento.

El primero conlleva discernir lo que hay de bueno en todos estos elementos para potenciarlos. Esto supone desechar lo que se manifiesta contrario a la vida cristiana, lo que ofende el sentido religioso o se opone a la fe y costumbres. Se dejará a un lado lo que no está en coherencia con el espíritu evangélico o se oponga a las exigencias del culto.

El segundo supone favorecer con simpatía y franqueza la piedad de los fieles que se expresa en este sector. Este fomento implica un esfuerzo por parte de los pastores y fieles por llegar a una comprensión interna del espíritu que late en estas prácticas; una verdadera estima y respeto por estas prácticas devocionales; una valoración de las actitudes espirituales que se actúan en ellas y una pastoral que vaya educando a los fieles en orden a una comprensión mayor y vivencia más auténtica de la misma.

Para esto convendrá presentar los actos piadosos devocionales (y elementos que los componen) como una creación viva y expresión coherente del pueblo cristiano; como complemento de la acción evangelizadora, de una profundización de la palabra de Dios y de adhesión a la misma.

Es sobre todo en este sector de lo piadoso devocional donde el pueblo, conforme a su genio y posibilidades, encarna su vida de fe y su liturgia. Por eso, el pueblo estima este sector del que se sabe protagonista.

Lo litúrgico

34. Las celebraciones litúrgicas constituyen el culmen de la religiosidad del pueblo. Destacan las fiestas patronales, las solemnidades del año litúrgico más estimadas por el pueblo y la celebración de algunos sacramentos.

La tarea de discernimiento en este estrato debe realizarse a partir del «verdadero y auténtico espíritu litúrgico», siempre que se hayan «introducido elementos que no respondan a la naturaleza íntima de la misma liturgia o hayan llegado a ser menos apropiados ». La tarea de este campo es conducir a los fieles a una participación activa y fructuosa; ofrecerles las posibilidades de variedad y creatividad que dan los libros litúrgicos, aprovechando medios e instancias sugeridas por las gentes sencillas. También se separarán cuidadosamente lo que es liturgia de lo que son actos piadosos devocionales, como se ha dicho anteriormente.

B) Evangelización

35. La evangelización se describe en los documentos de la Iglesia como un proceso de anuncio y testimonio vivo de la persona y del mensaje de Jesús, que transforma a las personas, la sociedad, la cultura y todas las realidades.

Uno de los campos que necesita ser evangelizado es el de la religiosidad popular. Para ello, se requiere una «pedagogía de evangelización». Esta pedagogía comporta una actitud de estima abierta y estudio de sus valores, confrontarlos con el Evangelio, catequizar y predicar asiduamente, para completar la visión de fe de los protagonistas de la piedad popular.

Tratando de precisar esta pedagogía evangelizadora, destacamos los siguientes aspectos:

1) Conviene poner de relieve a las tres divinas Personas como destinatarios del culto cristiano y a Cristo como centro de toda piedad sólida y el único Mediador del culto cristiano dentro del cual se ha de insertar toda devoción.

2) Es necesario presentar, en equilibrio armónico, el misterio de Cristo, la conmemoración de María y de los santos, que constituyen el contenido de las celebraciones litúrgicas y de los actos devocionales.

3) Importa mucho destacar la intercomunicación entre la evangelización y los sacramentos, puesto que aquélla tiene como finalidad educar la fe, y los sacramentos son sacramentos de la fe. Además, la liturgia en general y la Eucaristía en particular es la fuente y cumbre de toda evangelización.

4) Conviene armonizar el mensaje predicado con la vida individual y social, de modo que la transforme radicalmente.

5) Es conveniente también destacar el papel e importancia de algunos aspectos y elementos particularmente significativos para la religiosidad popular: santuarios, advocaciones, romerías, cofradías, tradiciones, novenas, etcétera. Entre estos aspectos, habrá que subrayar la presencia y presidencia del sacerdote, del diácono u otro ministro designado por la Iglesia, para la justa realización del ministerio de la evangelización.

C) Inculturación

36. La evangelización para que sea auténtica exige la encarnación de las personas y del mensaje en el ambiente concreto. La encarnación comporta «poner el Evangelio al alcance sea del saber popular, sea de

las exigencias de los sabios». Esto es tan importante para la Iglesia, que llega a afirmar que «esta adaptación en la predicación de la palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda la evangelización». Así «se hace posible en toda nación expresar el mensaje de Cristo a su modo, y, al mismo tiempo, se promueve un intercambio vital entre la Iglesia y las culturas diversas de los pueblos». En este intercambio el cristianismo se enriquece con los elementos culturales de cada pueblo, pero manteniendo su mensaje nítido, susceptible de encarnarse en todas y cada una de las culturas.

Esta inculturación difiere a la «mera adaptación externa, porque significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en todas las culturas humanas».

La evangelización de la religiosidad popular reclama esta inculturación. En ella se incluyen tradiciones, gestos, «modo de practicar la religión», y estilos de oración. Es necesario auscultar, discernir e interpretar, «con la ayuda del Espíritu Santo», los elementos religioso populares, valorándolos «a la luz de la palabra divina, para que la verdad revelada pueda ser mejor recibida, mejor comprendida y expresada en forma más adecuada».

De este modo, la Buena Nueva del Evangelio, entrando en los valores culturales de la religiosidad popular, los fecunda, consolida, perfecciona y restaura en Cristo, resultando a su vez enriquecida.

Este diálogo entre el Evangelio y los valores culturales de la religiosidad popular ha de realizarse a un triple nivel: comprensivo intelectual, cultural y vital integral. En el primer nivel, las expresiones culturales religioso populares sirven de cauce para la predicación, la catequesis y el apostolado. En el segundo, pueden enriquecer, sobre todo, los actos devocional piadosos, pero también la liturgia. En el tercer nivel, las expresiones religioso populares propias de una región, asimiladas y perfeccionadas, enriquecerán toda la vida de sus gentes.

En todo este proceso es imprescindible que el Evangelio penetre primero en todos los valores de la cultura para que ésta pueda ser luego verdadero cauce evangélico. Por eso, solamente se podrán incorporar aquellos valores que resistan un discernimiento real desde el Evangelio.

D) Atención a algunos elementos de la piedad popular. Elementos significativos

Elementos naturales

37. La piedad popular que entraña actitudes cristianas hondas se manifiesta en una serie de elementos que son especialmente significativos. De la comprensión correcta de los mismos y de la adecuada atención pastoral que se les preste depende en gran parte la eficacia espiritual de las manifestaciones religioso populares.

Los lugares de culto, en toda su amplia variedad, desde los templos y los santuarios hasta las cruces y las imágenes emplazadas en los sitios más diversos, no deben ser absolutizados, sino valorados en su condición de lugares destinados al servicio de Dios y de la comunidad cristiana. La catequesis y las celebraciones deben contribuir a una valoración de los mismos... A esto contribuirá una buena catequesis y una acertada presentación de las reliquias en lugares adecuados y en actos devocionales dignos.

Las imágenes sagradas tienen su razón de ser no sólo en los templos, sino también fuera de ellos. Se ha de procurar que guarden entre sí el debido orden, para que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa.

Las reliquias de los santos que se exponen a la veneración de los fieles han de ser auténticas y no han de fraccionarse excesivamente.

Las ofrendas, en especie o en dinero, deben ser expresión de una actitud de ofrecimiento de la propia persona y de las obras como sacrificio espiritual y su destino ha de ser el sostenimiento de la Iglesia y de

sus actividades y la ayuda a los pobres. Especial atención merecen los sufragios por los difuntos y, en general, los estipendios ofrecidos por los fieles para que se aplique la misa por un intención. Se trata de una práctica de los fieles aprobada por la Iglesia, que es preciso atender con exquisita fidelidad a las normas canónicas, procurando también formarles en el significado y valor de esta ofrenda.

El domingo y las fiestas

38. Es necesario también ayudar a los fieles a celebrar y vivir los tiempos sagrados , particularmente los domingos y las fiestas del Señor, de la Santísima Virgen y de los santos, aprovechando y potenciando la estima de que gozan estos días señalados del calendario cristiano. Todo esto lo tendrán en cuenta los pastores para dar una formación más profunda a los fieles. Ante el riesgo, cada día mayor entre nosotros, de un vaciamiento de contenido cristiano de los días festivos y de una progresiva sustitución de las motivaciones religiosas del descanso por los nuevos mitos de la cultura moderna, como el fin de semana, el deporte, la naturaleza, la política, etcétera, sin rechazar lo que haya de positivo en estos valores, es evidente que se impone con toda urgencia una tarea de catequesis y de motivación cristiana de los días de fiesta.

Esta Comisión Episcopal de Liturgia ha dado ya orientaciones doctrinales y prácticas sobre El domingo, fiesta primordial de los cristianos, de 22 de noviembre de 1981, y sobre, Las fiestas del Calendario cristiano, de 13 de diciembre de 1982, documento, este último, asumido por la Comisión permanente de la Conferencia Episcopal Española. Invitamos a volver a leer estos documentos y a tenerlos en cuenta particularmente en este campo de la piedad popular, tan sensible a todo cuanto afecta a las fiestas religiosas.

Habrá que destacar la importancia y centralidad del día del Señor en la semana, y de la Pascua en el año litúrgico, cuidando de que el ciclo del misterio de Cristo prevalezca sobre el Santoral , pero sin olvidar que las fiestas de la Santísima Virgen y de los santos contribuyen poderosísimamente a la educación del pueblo cristiano.

Oración y prácticas de la piedad

39. La piedad popular comprende una serie de elementos o factores de índole totalmente espiritual que responden a vivencias muy profundas y a concepciones sobre la vida fuertemente arraigadas en los pueblos. Conviene dedicar a estos elementos la máxima atención posible.

Quizá el más importante de todos sea la oración que adapta multitud de formas en la piedad popular: invocaciones, jaculatorias, exclamaciones, fórmulas de plegaria en prosa o en verso que se transmiten memorísticamente, etc. Son oraciones casi siempre de petición y de súplica, pero sin que falten también expresiones de alabanza y de bendición al Señor. Estas fórmulas son tanto más dignas de estima cuanto mayor es el grado de secularización y de ocultamiento de lo religioso en la sociedad de hoy. Lo único que habrá que hacer será imbuirlas de las cualidades propias de la oración cristiana, como son la confianza filial, el recuerdo de la bondad divina, la gratitud de los dones de Dios, la acción de gracias, la mediación de Jesucristo y la intercesión de la Santísima Virgen y de los santos, etcétera.

Al mismo tiempo, hay que cuidar las prácticas de piedad tradicionales y recomendadas por la Iglesia, como el santo rosario, el Angelus, el Via crucis, la visita al Santísimo, el examen de conciencia, etcétera. 16 Algunos de estos actos admiten la incorporación de elementos procedentes de la liturgia, como lecturas bíblicas, cantos, preces y oraciones, pero se ha de respetar la estructura propia de estos ejercicios piadosos. En todo caso, siempre es posible hacerlos preceder o introducir en ellos moniciones o glosas que inviten a la oración o evoquen los misterios del Señor o de la Santísima Virgen.

La renovación de las prácticas piadosas, eucarísticas, marianas, de devoción a la pasión del Señor o de culto a los santos debe estar imbuida de las orientaciones bíblica, litúrgica, ecuménica y antropológica propuestas por el Papa Pablo VI en la Exhortación apostólica Marialis cultus, para el culto mariano.

Promesas y cumplimientos religiosos

40. Los cumplimientos y las promesas, que afectan no sólo a la recepción de los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía (cumplimiento pascual), sino a todo tipo de compromisos y de sacrificios (hábitos o vestidos votivos, peregrinaciones, limosnas, etc.) suelen tener un fuerte arraigo en algunas zonas y contar con una buena carga de sentimientos religiosos. En todos los casos se trata de prácticas que no se pueden enjuiciar fácilmente desde fuera y que piden que se atienda, ante todo, a las motivaciones y al significado que tienen para los interesados. Aquí es donde hay que actuar, ayudándoles a descubrir el sentido de la ofrenda y del sacrificio en unión con Cristo paciente y víctima en la Eucaristía.

Las etapas más significativas de la vida

41. En la piedad del pueblo sencillo cobran una importancia religiosa especial los momentos o etapas más significativas de la vida humana; el nacimiento, la boda, el embarazo, la enfermedad y la muerte. Son momentos que suponen un riesgo y unas posibilidades grandes. Al mismo tiempo, requieren un sentido hondo y un contenido de referencia a Dios, al plan de salvación, a la Virgen y a los santos. Es en este contexto donde se encuadran los sacramentos del bautismo, matrimonio, santa unción y viático y sacramentales, como ciertas bendiciones, así como la celebración de la muerte cristiana.

Es sobre todo en la enfermedad y la muerte donde a la persona se le plantean fuertes interrogantes. En circunstancias de dolor, tristeza, soledad y debilidad la persona experimenta hondas sacudidas religiosas. Estos momentos son especialmente propicios para recibir y ofrecer una palabra de consuelo y de esperanza evangélica. En tales circunstancias es preciso hablar de Dios e invitar a una oración sencilla y fraterna que aliente al enfermo. La presencia de la Iglesia en tales casos no se reduce a los actos estrictamente litúrgicos (santa unción, viático y exequias), sino que ha de extenderse a otras expresiones devocional piadosas. En este sentido los Rituales de la pastoral de enfermos y de exequias contienen preciosas sugerencias prácticas. Además, en distintos lugares, se conservan todavía formas de devoción, sobre todo con ocasión de la vigilia de difuntos, que merece mantenerse y alentarse.

Junto a las etapas arriba descritas, es preciso valorar y dar sentido religioso a ciertos encuentros familiares, despedidas, cumpleaños, vida familiar y profesional.

En este sentido, puede ayudar el Bendicional, de reciente aparición, poniendo en conexión con la historia de la salvación tales reuniones mediante la palabra de Dios y la oración de la Iglesia.

E) Mejorar las celebraciones litúrgicas

42. La atención pastoral que se debe prestar a la piedad popular debe ir acompañada de una esmerada aplicación de las posibilidades que ofrecen los actuales libros litúrgicos en orden a la participación activa, fructuosa y consciente de los fieles en las celebraciones litúrgicas.

No pocos deseos piadosos y necesidades afectivas, en la vida espiritual del pueblo cristiano, pueden ser atendidas mediante una buena celebración de la Eucaristía y de los sacramentos, de algunos sacramentales y aun de la Liturgia de las Horas.

En este sentido, remitimos a nuestro reciente documento pastoral *Creatividad en la fidelidad*, de 23 de abril de 1986, en el que recordamos y estimulamos un mayor conocimiento y puesta en práctica de las orientaciones doctrinales y pastorales de los libros litúrgicos, en particular de las adaptaciones permitidas y aconsejadas en ellos. Los fieles se quejan, con toda razón, de las celebraciones en las que apenas pueden orar y encontrarse con Dios, porque se echa de menos en ellas interioridad, sentido de lo sagrado, espacios de silencio, recogimiento y actitudes religiosas en el celebrante.

Los sacramentos de la piedad popular y otras celebraciones

43. El bautismo, la primera Eucaristía, el matrimonio y las exequias constituyen las celebraciones de mayor valor en la piedad popular y las que convocan la asistencia más numerosa de toda clase de personas, creyentes y no creyentes, practicantes y no practicantes. Resulta obligado tener en cuenta esta realidad para desarrollar al máximo la capacidad evangelizadora de la misma liturgia. La mayoría de las personas que acuden a estas celebraciones, a pesar de su alejamiento de la Iglesia, guardan una actitud de respeto y de cierta receptividad a la acción evangelizadora. No es el momento de hacer amonestaciones o reconvenir conductas, sino de celebrar con dignidad y autenticidad, de forma que toda la celebración, pero particularmente la liturgia de la palabra y la homilía, constituya un verdadero anuncio de Jesucristo y de la salvación.

Cabe decir lo mismo en relación con las celebraciones litúrgicas y paralitúrgicas (procesiones, ofertorios, etcétera), que tienen lugar en las fiestas patronales y en las romerías.

En todo caso, el celebrante, ayudado por el equipo litúrgico o el grupo de personas que han de desempeñar alguna función en la liturgia, procurará ordenar ésta teniendo en cuenta las condiciones y exigencias de los fieles que han de participar, y elegirá aquellas partes elegibles que favorezcan más el bien común y espiritual de la asamblea, escuchando también, si es necesario, a los fieles. Téngase en cuenta también cuanto se dice más arriba, en el número 24, sobre la armonía práctica de la liturgia y las devociones.

A modo de conclusión

44. Hemos querido exponer de manera concreta las riquezas y posibilidades pastorales de la religiosidad del pueblo o piedad popular, sin ocultar las dificultades y los riesgos que tiene esta forma de vivir y expresar la fe. Nos hemos acercado a esta realidad con profunda simpatía y respeto, y pedimos a los estudiosos que se ocupen de este complejo fenómeno, a los pastores y, en general, a todos los fieles idénticas actitudes. Se trata de evangelizar y renovar la piedad popular desde dentro de sus manifestaciones, para ponerla al servicio de la vida cristiana.

Urge discernir lo válido de lo desechable, pero ha de hacerse en base a los criterios objetivos y con prudencia pastoral. Es necesario evangelizar e inculturar los valores de la piedad popular al servicio de la fe. Conviene respetar la justa autonomía y las leyes propias de las devociones populares y de los ejercicios piadosos, que deberán armonizarse y aun inspirarse en la sagrada liturgia. Celebraciones litúrgicas y devociones han de aunarse en un programa de crecimiento en la fe y de progreso de la vida espiritual de todo el pueblo cristiano, a nivel personal y a nivel comunitario y eclesial. Es hora ya de superar planteamientos reduccionistas en base a estas deplorables dicotomías: élites–masa, fe religión, liturgia devociones, culto vida, interioridad exterioridad, evangeliza–ción sacramentos.

Precisamente en este tiempo, en el que muchísimos hombres experimentan un vacío interno y una crisis espiritual, la Iglesia debe conservar y promover con fuerza el sentido de la penitencia, de la oración de la adoración, del sacrificio, de la oblación de sí mismo, de la caridad y de la justicia. La piedad popular, que posee muchos de estos valores, puede contribuir decisivamente a llenar este vacío y a promover la vida en el Espíritu.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO

CONCIERTOS EN LAS IGLESIAS

I. MÚSICA EN LAS IGLESIAS FUERA DE LAS CELEBRACIONES LITÚRGICAS

1. El interés por la música es una de las manifestaciones de la cultura contemporánea. La facilidad de poder escuchar en casa las obras clásicas, a través de la radio, de los discos, de las «cassettes», de la televisión, no sólo no ha hecho disminuir el deseo de escucharlas en directo, en los conciertos, sino que más bien lo ha aumentado. Este es un fenómeno positivo, porque la música y el canto contribuyen a elevar el espíritu.

El aumento cuantitativo de los conciertos ha conducido recientemente, en diversos países, al uso frecuente de las iglesias para su interpretación. Los motivos que se aducen son diversos: necesidad de espacio, por no encontrar con facilidad lugares adecuados; razones acústicas, para las cuales las iglesias ofrecen generalmente buenas garantías; razones estéticas, ya que se desea que el concierto tenga lugar en un ambiente de belleza; razones de conveniencia, para dar a las composiciones que se interpretan su contexto original; razones también simplemente prácticas, sobre todo cuando se trata de conciertos de órgano: las iglesias, en efecto, poseen este instrumento en muchos casos.

2. Contemporáneamente a este proceso cultural, se ha verificado una nueva situación en la Iglesia.

Las «Scholae cantorum» no han tenido, a menudo, la oportunidad de interpretar su repertorio habitual de música sagrada polifónica dentro de las celebraciones litúrgicas.

Por esta razón, se ha tomado la iniciativa de interpretar esta música sagrada en forma de conciertos, en el interior de las iglesias. Lo mismo ha sucedido con el canto gregoriano, que ha entrado a formar parte de los programas de conciertos, dentro y fuera de las iglesias.

Otro hecho importante lo constituye la iniciativa de los «concertos espirituales», conciertos en los que la música interpretada puede considerarse religiosa, por el tema de la misma, por los textos que las melodías acompañan, por el ambiente en el cual tales manifestaciones tienen lugar.

Estos conciertos pueden integrar, en determinadas ocasiones, lecturas, plegarias, silencios. Por esta característica especial, pueden ser equiparados a un «ejercicio piadoso».

3. La progresiva acogida de los conciertos en las iglesias suscita en los párrocos y rectores algunos interrogantes a los que conviene dar una respuesta.

Si una apertura general de las iglesias a cualquier tipo de concierto provoca reacciones y críticas por parte de no pocos fieles, también una actitud negativa indiscriminada puede ser mal entendido o mal aceptado por parte de los organizadores de los conciertos, de los músicos y de los cantores.

Ante todo es importante tener bien presente el significado propio de las iglesias y de su finalidad. Por esta razón, la Congregación para el Culto Divino considera oportuno proponer a las Conferencias Episcopales, y, de acuerdo con su competencia, a las Comisiones nacionales de Liturgia y de Música sagrada, algunos puntos de reflexión y de interpretación de las normas canónicas acerca del uso de los diversos géneros de música en las iglesias: música y canto para la Liturgia, música de inspiración religiosa y música no religiosa.

4. Es necesario releer en el contexto contemporáneo los documentos ya publicados, en particular la Constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, la Instrucción *Musicam Sacram*, del 5 de marzo de 1967, la Instrucción *Liturgicae Instaurationes*, del 5 de septiembre de 1970, y tener en cuenta, asimismo,

también los cánones 1210, 1213 y 1222 del Código de Derecho Canónico.

En esta carta se tratará, sobre todo, de las interpretaciones musicales fuera de las celebraciones litúrgicas.

La Congregación para el Culto Divino desea, de este modo, ayudar a los señores Obispos tomar decisiones pastorales válidas, atendiendo también a las situaciones socio-culturales del propio ambiente.

II. ELEMENTOS DE REFLEXIÓN

La naturaleza y la finalidad de las iglesias

5. Según la tradición, ilustrada por el Ritual de la dedicación de la iglesia y del altar, las iglesias son, los ante todo, lugares en los cuales se congrega el pueblo de Dios. Este, «unificado por virtud y a imagen del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la Iglesia, o sea, el templo de Dios edificado con piedras vivas, donde se da culto al Padre en espíritu y en verdad. Con razón, pues, desde muy antiguo se llamó «iglesia» el edificio en el cual la comunidad cristiana se reúne para escuchar la palabra de Dios, para orar unida, para recibir los sacramentos y para celebrar la eucaristía», y adorarla en la misma, como sacramento permanente (cf. «Ordo dedicationis ecclesiae et altaris», cap. II, 1).

Las iglesias, por lo tanto, no pueden ser consideradas simplemente como lugares «públicos», disponibles para cualquier tipo de reuniones. Son lugares sagrados, es decir «separados», destinados con carácter permanente al culto de Dios, desde el momento de la dedicación o de la bendición.

Como edificios visibles, las iglesias son signos de la Iglesia peregrina en la tierra; imágenes que anuncian la Jerusalén celestial; lugares en los cuales se actualiza, ya desde ahora, el misterio de la comunión entre Dios y los hombres. Tanto en las ciudades como en los pueblos, la iglesia es también la casa de Dios, es decir, el signo de su permanencia entre los hombres. La iglesia continúa a ser un lugar sagrado, incluso cuando no tiene lugar una celebración litúrgica.

En una sociedad como la nuestra, de agitación y ruido, sobre todo en las grandes ciudades, las iglesias son también lugares adecuados en los cuales los hombres pueden alcanzar, en el silencio o en la plegaria, la paz del espíritu o la luz de la fe.

Todo eso solamente podrá seguir siendo posible si las iglesias conservan su propia identidad. Cuando las iglesias se utilizan para otras finalidades distintas de la propia, se pone en peligro su característica de signo del misterio cristiano, con consecuencias negativas, más o menos graves, para la pedagogía de la fe y a la sensibilidad del pueblo de Dios, tal como recuerda la palabra del Señor: «Mi casa es casa de oración» (Lc 19, 46).

Importancia de la música sagrada

6. La música sagrada, ya sea vocal, ya sea instrumental, merece una valoración positiva. Se entiende por música sagrada «aquella que, compuesta en vista de la celebración del culto divino, aparece dotada de santidad y bondad de formas» (MS, n. 4 a). La Iglesia la considera como «un patrimonio de inestimable valor que sobresale entre las demás expresiones artísticas, le reconoce una «función ministerial... en el servicio divino» (cf. SC, n. 112); recomienda que se «conservé y se cultive con sumo cuidado tesoro de la música sacra» (cf. SC, n. 114).

Cuando la interpretación de la música sagrada tiene lugar durante una celebración, será necesario que se adapte al ritmo y a las modalidades de la misma. Esta norma obliga, no pocas veces, a limitar la

utilización de obras concebidas en una época en la cual la participación activa de los fieles no era presentada como fuente del auténtico espíritu cristiano (cf. SC, n. 14; Pío X, «Tra le sollecitudini»).

Este cambio en la interpretación de las obras musicales es análogo al que se ha realizado para adaptar otras creaciones artísticas en campo litúrgico, siempre por razón de la celebración misma: por ejemplo, los presbiterios han sido reestructurados con la sede presidencial, el ambón, el altar «versus populum». Estas medidas no significan desprecio hacia el pasado: son, por el contrario, disposiciones dictadas por una finalidad mucho más importante, como es la participación de la asamblea. La eventual limitación que puede resultar en la utilización de dichas composiciones, puede compensarse con una presentación íntegra de las mismas, fuera de las celebraciones, en forma de conciertos de música sagrada.

El Órgano

7. El uso del órgano durante las celebraciones litúrgicas ha quedado limitado, hoy día, a pocas intervenciones. En el pasado el órgano sustituía la participación activa de los fieles y acompañaba la presencia de quien era «mudo e inerte espectador» de la celebración (Pío XI, «Divini cultus», n. 9).

El órgano puede acompañar y sostener el canto de la asamblea y de la schola, durante las celebraciones. Pero su sonido no debe sobreponerse a las oraciones y a los cantos del sacerdote celebrante, o a las lecturas proclamadas por el lector o el diácono.

El silencio del órgano deberá mantenerse, según la tradición, en los tiempos penitenciales (Cuaresma y Semana Santa), en Adviento, y en la liturgia de difuntos. En estas circunstancias, el órgano puede utilizarse sólo para acompañar el canto.

Será oportuno que el Órgano sea utilizado ampliamente para preparar y concluir las celebraciones.

Es sumamente importante que en todas las iglesias, y especialmente en las más importantes, no falten músicos competentes e instrumentos musicales de calidad. Hay que tener un cuidado especial de los órganos históricos, muy valiosos por sus características propias.

III. DISPOSICIONES PRACTICAS

8. La norma para el uso de las iglesias está determinada por el canon 1210 del Código de Derecho Canónico: «En un lugar sagrado sólo puede admitirse aquello que favorece el ejercicio y el fomento del culto, de la piedad y de la religión, y se prohíbe lo que no esté en consonancia con la santidad del lugar. Sin embargo, el Ordinario puede permitir, en casos concretos, otros usos, siempre que no sean contrarios a la santidad del lugar».

El principio de que el uso de la iglesia no debe ser contrario a la santidad del lugar, determina el criterio según el cual se puede abrir la puerta de la iglesia a un concierto de música sagrada o religiosa, y se debe cerrarla a cualquier otra especie de música. La mejor y más bella música sinfónica, por ejemplo, no es de por sí música religiosa. Tal calificación ha de resultar explícitamente de la finalidad original de las piezas musicales, de los cantos y de su contenido. No es legítimo programar en una iglesia la interpretación de una música que no es de inspiración religiosa, y que ha sido compuesta para ser interpretada en contextos profanos determinados, ya se trate de música clásica, ya de música contemporánea, de alto nivel o de carácter popular: este tipo de música no estaría de acuerdo con el carácter sagrado de la Iglesia, ni tampoco con la misma obra musical, que se hallaría interpretada en un contexto que no le es connatural.

Corresponde a la autoridad eclesiástica ejercitar libremente su potestad en los lugares sagrados (cf. can. 1213), y en consecuencia regular el uso de las iglesias, salvaguardando su carácter sagrado.

9. La música sagrada, es decir la que ha sido compuesta para la Liturgia, pero que, por motivos contingentes, no puede ser interpretada durante la celebración litúrgica, y la música religiosa, es decir la que se inspira en un texto de la Sagrada Escritura, o en la Liturgia, o que se refiere a Dios, a la Santísima Virgen María, a los Santos o a la Iglesia, pueden tener su propio lugar en la iglesia, pero fuera de las celebraciones litúrgicas. En efecto, el uso del órgano y otras interpretaciones musicales, sean vocales o instrumentales, pueden servir o favorecer la piedad o la religión».

Tales interpretaciones pueden tener una particular utilidad:

- a) para preparar las principales fiestas litúrgicas, o dar a las mismas un mayor sentido festivo, fuera de las celebraciones;
- b) para acentuar el carácter particular de los diversos tiempos litúrgicos;
- c) para crear en las iglesias un ambiente de belleza y de meditación, que ayude y favorezca una disponibilidad hacia los valores del espíritu, incluso entre aquellos que están alejados de la Iglesia;
- d) para crear un contexto que haga más fácil y accesible la proclamación de la palabra de Dios: por ejemplo, una lectura continua del Evangelio;
- e) para mantener vivos los tesoros de la música de iglesia, que no deben perderse: músicas y cantos compuestos para la Liturgia, pero que no pueden entrar del todo o con facilidad en las celebraciones litúrgicas de hoy día; músicas espirituales, como oratorios, cantatas religiosas, que continúan siendo medios de comunicación espiritual;
- f) para ayudar a los visitantes y turistas a percibir el carácter sagrado de la iglesia, por medio de conciertos de órgano, previstos a horas determinadas.

10. Cuando los organizadores de un concierto proyectan que sea interpretado en una iglesia, corresponde al Ordinario conceder el permiso «per modum actus». Tal norma debe entenderse en relación con conciertos ocasionales. Queda, pues, excluida una concesión cumulativa, por ejemplo, en el marco de un festival o de un ciclo de conciertos.

Cuando el Ordinario lo considera necesario, en los límites previstos por el C.I.C., can. 1222, § 2, puede destinar una iglesia que ya no sirve para el culto, como «auditorium» para la interpretación de música sagrada o religiosa, incluso para interpretaciones musicales profanas, siempre y cuando respondan al carácter sagrado del lugar.

En esta responsabilidad pastoral, el Ordinario encontrará ayuda y consejo en la Comisión Diocesana de Liturgia y Música sagrada.

Con el fin de salvaguardar el carácter sagrado de la Iglesia, cuando se trate de dar autorización para celebrar conciertos, se tendrán en cuenta las siguientes condiciones, que el Ordinario del lugar puede precisar ulteriormente:

- a) Se hará la solicitud, en tiempo útil y por escrito, al Ordinario de lugar, indicando la fecha del concierto, el horario y el programa con las obras musicales y el nombre de los autores.
- b) Después de haber recibido la autorización del Ordinario, los párrocos y rectores de las iglesias podrán permitir el uso de las mismas a los coros y orquestas que reunirán las condiciones indicadas.
- c) La entrada en la iglesia deberá ser libre y gratuita.
- d) Los intérpretes y los asistentes respetarán el carácter sagrado de la iglesia, tanto en el modo de vestir como con un digno comportamiento.
- e) Los músicos y los cantores evitarán ocupar el presbiterio. Se tratará con el máximo respeto el altar, la sede del celebrante y el ámbón.
- f) El Santísimo Sacramento, en lo posible, será trasladado a una capilla adyacente o a otro lugar seguro y decoroso (cf. C.I.C., can. 938, § 4).

- g) El concierto será presentado y, eventualmente, acompañado con comentarios que no sean únicamente de carácter artístico o histórico, sino que también favorezcan una mejor comprensión y una participación interior de parte de los asistentes.
- h) El organizador del concierto asegurará, por escrito, la responsabilidad civil, los gastos, la reorganización del edificio, los daños eventuales.

11. Las disposiciones prácticas que preceden quieren ser una ayuda a los Obispos y a los rectores de las iglesias, en el esfuerzo pastoral que les corresponde: mantener siempre y en todo momento el carácter propio de las iglesias, destinadas a las celebraciones culturales, a la oración y al silencio.

Tales disposiciones no han de ser entendidas como una falta de interés hacia el arte musical.

El tesoro de la música sagrada permanece como un testimonio del modo como la fe cristiana puede promover la cultura humana.

Poniendo en su justo valor la música sagrada o religiosa, los músicos cristianos y los beneméritos miembros de las «Scholae cantorum» han de sentirse animados a continuar esta tradición y a mantenerla viva, al servicio de la fe, de acuerdo con la invitación dada ya por el Concilio Vaticano II, en su mensaje a los artistas: «No rechacéis el poner vuestro talento al servicio de la verdad divina. El mundo en el cual vivimos tiene necesidad de belleza, para no caer en la desesperación. La belleza, como la verdad, suscita la alegría en el corazón de los hombres. Y esto gracias a vuestras manos» (cf. Concilio Vaticano II, Mensaje a los artistas, 8 de diciembre de 1965).

Roma, 5 de noviembre de 1987.

Paul Augustin Card. Mayer, o.s.b.
Prefecto

+ Virgilio Noé
Arzobispo tít. de Voncaria
Secretario

Cuarto decreto general sobre subrogación de normas acerca de esponsales y de días y tiempos penitenciales

XLV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La norma que contenía el art. 13.2. del Primer Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico, dio ocasión a algunas interpretaciones no conformes con la mente de la Conferencia Episcopal al establecerla.

Por otra parte, la regulación de los esponsales que se establecía en la Norma transitoria V del Segundo Decreto General, manteniendo la vigencia del anterior Código Canónico en este punto, era pasajera, como su misma denominación demostraba, y se ha estimado llegado el momento de dictar otra que la sustituya con carácter definitivo.

En consecuencia, **DECRETAMOS**

Art. 1

El texto del art. 13.2, del primer Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico queda sustituido por el siguiente:

A tenor del c. 1250, son días y tiempos penitenciales todos los viernes del año (a no ser que coincidan con una solemnidad) y el tiempo de Cuaresma. De acuerdo con esto:

1. Durante la Cuaresma, en la que el pueblo cristiano se prepara para celebrar la Pascua y renovar su propia participación en este misterio, se recomienda vivamente a todos los fieles cultivar el espíritu penitencial, no sólo interna e individualmente, sino también externa y socialmente, que puede expresarse en la mayor austeridad de vida, en las diversas practicas que luego se indican a propósito de los viernes del año, en iniciativas de caridad y ayuda a los mas necesitados, emprendidas como comunidad cristiana a través de las parroquias, de Caritas o de otras instituciones similares.

2. El Miércoles de Ceniza, comienzo de la Cuaresma, y el Viernes Santo, memoria de la Pasión y Muerte de nuestro Señor Jesucristo, son días de ayuno y abstinencia.

Los otros viernes de Cuaresma son también días de abstinencia, que consiste en no tomar carne, según antigua practica del pueblo cristiano. Es además aconsejable y merecedor de alabanza que, para manifestar el espíritu de penitencia propio de la Cuaresma, se priven los fieles de gastos superfluos, tales como los manjares o bebidas costosas, espectáculos y diversiones.

3. En los restantes viernes del año, la abstinencia puede ser sustituida, según la libre voluntad de los fieles, por cualquiera de las siguientes practicas recomendadas por la Iglesia: lectura de la Sagrada Escritura, limosna (en la cuantía que cada uno estime en conciencia), otras obras de caridad (visita de enfermos o atribulados), obras de piedad (participación en la Santa Misa, rezo del rosario, etc.) y mortificaciones corporales.

Art. 2

Se deroga la vigencia del c. 1017 del anterior Código de Derecho Canónico, establecida en la Norma transitoria del Segundo Decreto General, y se dicta para sustituirla la siguiente disposición:

Haciendo uso de la competencia contenida en el c. 1062, se dispone que tenga fuerza de ley canónica la legislación civil española que regula los esponsales, tanto la del Código civil como la de los Derechos forales, quedando íntegra la salvedad del c. 1290.

Disposición final

Este Decreto comenzara a obligar, conforme al c. 8,2, pasado un mes desde la fecha de su promulgación en el BOCEE.

† Gabino Díaz Merchan
Arzobispo de Oviedo, Presidente de la CEE

† Fernando Sebastian Aguilar
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 21 de noviembre de 1986

El Secretario General de la CEE hace constar que, conforme a la Disposición final, el Cuarto Decreto General sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico comenzara a obligar a partir del día 18 de diciembre de 1987.

† Fernando Sebastian Aguilar
Obispo-Secretario General de la CEE

Madrid, 17 de noviembre de 1987

Decreto sobre la defensa de la dignidad del sacramento de la Penitencia

Por el que, para defender el sacramento de la Penitencia, cae en excomunión *latae sententiae* todo aquel que divulgue lo que es dicho por el confesor o por el penitente o lo capte por instrumentos técnicos o lo divulgue por los medios de comunicación social.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, para defender la santidad del sacramento de la Penitencia y para proteger los derechos de los ministros y de los fieles en lo que se refiere al sigilo sacramental y a los otros secretos vinculados con la Confesión, con la fuerza especial de la facultad que le ha sido conferida por la Suprema autoridad de la Iglesia (can. 30), decreta:

Quedando firme lo prescrito en el can. 1388, incurre en excomunión *latae sententiae*, cualquiera que capta, por cualquier medio técnico, lo que en el Sacramento de la Confesión, verdadera o ficticia, hecha por sí o por otro, dicen el confesor o el penitente o lo divulga por los medios de comunicación social. Este Decreto se pone en vigor desde el día de su promulgación.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Alberto Bovone, Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia, *Secretario*

Carta circular sobre las fiestas pascales

Carta circular de la Congregación para el Culto divino, sobre la preparación y celebración de las fiestas pascales, de 16 de enero de 1988.

INTRODUCCIÓN

1. La renovación de las celebraciones de la solemnidad de Pascua y de toda la Semana Santa, actuada en un primer momento por Pío XII en 1951 y 1955, respectivamente, fue recibida en general por todas las Iglesias de rito romano con entusiasmo.

El Concilio Vaticano II, a su vez, sobre todo en su Constitución sobre la liturgia, puso de nuevo repetidamente en relieve, conforme a la tradición, el misterio pascual de Cristo, y recordó que de él reciben su fuerza todos los sacramentos y sacramentales.

2. Del mismo modo que la semana tiene su punto de partida y su momento culminante en el domingo, caracterizado siempre por su índole pascual, así el centro culminante de todo el año litúrgico esplende en el santo Triduo pascual de la Pasión y Resurrección del Señor, que se prepara en el tiempo de Cuaresma y que se prolonga en la alegría de los cincuenta días sucesivos.

3. En muchos lugares del mundo cristiano, los fieles y sus pastores valoran la importancia de estas celebraciones y participan frecuentemente en ellas con gran provecho espiritual

Sin embargo, en algunos países se ha ido atenuado con el pasar del tiempo el entusiasmo y el fervor con que se recibió la instauración de la Vigilia pascual. En algunas partes se ha llegado a perder la misma noción de «vigilia», hasta el punto de haber reducido su celebración a una mera misa vespertina en cuanto al tiempo y al modo como se suele celebrar la misa del domingo en la tarde del sábado precedente.

En otros lugares no se respetan los horarios convenientes del Triduo santo. Más aún, frecuentemente se colocan en horas más oportunas y cómodas para los fieles los ejercicios de piedad y las devociones populares; y, en consecuencia, los fieles participan en ellas más que en los oficios litúrgicos.

Sin duda, estas dificultades derivan de la formación todavía insuficiente, tanto del clero como de los fieles, sobre el misterio pascual en su realidad de centro del año litúrgico y de la vida cristiana.

4. El hecho de que en tantísimas regiones la Semana Santa coincida con el tiempo de vacaciones, así como la mentalidad de la sociedad actual, añaden una dificultad más para una participación de los fieles a las celebraciones.

5. Teniendo en cuenta esta realidad, la Congregación para el Culto divino considera oportuno recordar algunos aspectos doctrinales y pastorales, así como diversas determinaciones sobre la Semana Santa publicadas en otras ocasiones. Todo lo que, en cambio, se halla en los libros litúrgicos sobre la Cuaresma, la Semana Santa, el Triduo pascual y el tiempo pascual continúa en vigor, a no ser que reciba una nueva interpretación en este documento.

Todas las normas mencionadas son urgidas de nuevo en virtud del presente documento en orden a mejorar la celebración de los misterios de la Redención, y a favorecer la participación más fructuosa de los fieles en las mismas.

I. EL TIEMPO DE CUARESMA

6. «La celebración anual de la Cuaresma es un tiempo favorable, durante el cual se asciende a la santa montaña de la Pascua.»

«El tiempo de Cuaresma, con su doble carácter, prepara tanto a los catecúmenos como a los fieles en orden a la celebración del misterio pascual. Los catecúmenos se encaminan hacia los sacramentos de la iniciación cristiana, tanto por la elección y los escrutinios, como por las catequesis; los fieles, por su parte, dedicándose con más asiduidad a escuchar la palabra de Dios y a la oración, y mediante la penitencia, se preparan a renovar sus promesas bautismales.»

a) Cuestiones relativas a la iniciación cristiana

7. Toda la iniciación cristiana comporta un carácter eminentemente pascual, en cuanto es la primera participación sacramental en la Muerte y la Resurrección de Cristo. Por esta razón, conviene que la Cuaresma obtenga su carácter pleno de tiempo de purificación e iluminación, especialmente por medio de los escrutinios y las entregas; la misma vigilia pascual ha de ser el momento adecuado para celebrar los sacramentos de la iniciación.

8. Las comunidades que no tienen catecúmenos no dejan, sin embargo, de orar por aquellos que en otros lugares recibirán los sacramentos de la iniciación cristiana en la próxima Vigilia pascual. Los pastores recuerden a los fieles la importancia que tiene para fomentar su vida espiritual en la profesión de la fe bautismal, que, «terminado el ejercicio de la Cuaresma», son invitados a renovar públicamente en la Vigilia pascual.

9. Durante la Cuaresma hay que organizar la catequesis para aquellos adultos que, bautizados siendo niños, no la hayan recibido, y que tampoco hayan recibido aún la confirmación y la Eucaristía. Al mismo tiempo, establézcanse celebraciones penitenciales que los lleven a recibir el sacramento de la reconciliación.

10. El tiempo de Cuaresma es también tiempo apropiado para llevar a cabo los ritos penitenciales, a modo de escrutinios, para aquellos niños no bautizados que han llegado a una edad adecuada para la catequesis, y también para aquellos niños, ya bautizados, antes de que se acerquen por primera vez al sacramento de la penitencia.

El Obispo tenga sumo interés en promover la formación de los catecúmenos, tanto adultos como niños, y, según las circunstancias, presida los ritos prescritos, con la asidua participación de la comunidad local.

b) Las celebraciones propias del tiempo de Cuaresma

11. Los domingos de Cuaresma tienen precedencia sobre todas las fiestas del Señor y sobre todas las solemnidades. Las solemnidades que coincidan en estos domingos han de anticiparse al sábado. Las ferias de Cuaresma tienen preferencia sobre las memorias obligatorias.

12. Debe darse, sobre todo en las homilias del domingo, la catequesis del misterio pascual y de los sacramentos, explicando con mayor profundidad los textos del Leccionario y, de modo especial, las perícopas evangélicas, que aclaran los diversos aspectos del bautismo y de los demás sacramentos, así como la misericordia de Dios.

13. Los pastores expondrán la palabra de Dios, más a menudo y con mayor empeño, en las homilias de los días de feria, en las celebraciones de la palabra de Dios, en las celebraciones penitenciales, en las predicaciones especiales propias de este tiempo y en las visitas que hagan a las familias o grupos de familias para su bendición anual. Los fieles participen frecuentemente en las misas feriales, y, si no les es posible, invíteseles al menos a leer, en familia o privadamente, las lecturas del día.

14. «El tiempo de Cuaresma conserva su carácter penitencial.» «Incúlquese a los fieles, por medio de la catequesis, la naturaleza propia de la penitencia, que, junto con las consecuencias sociales del pecado, detesta el mismo pecado en cuanto es ofensa a Dios.»

La virtud de la penitencia y su práctica son siempre elementos necesarios de la preparación pascual: la práctica externa de la penitencia, tanto de los individuos como de toda la comunidad, ha de ser el resultado de la conversión del corazón. Esta práctica, si bien debe acomodarse a las circunstancias y exigencias de nuestro tiempo, sin embargo, no puede prescindir del espíritu de la penitencia evangélica, y ha de orientarse también al bien de los hermanos.

No se olvide tampoco la participación de la Iglesia en la acción penitencial, e insístase en la oración por los pecadores, introduciéndola frecuentemente en la oración universal.

15. Recomiéndese a los fieles una participación más intensa y más fructuosa en la liturgia cuaresmal y en las celebraciones penitenciales. Exhórteseles, sobre todo, para que, según la ley y las tradiciones de la Iglesia, se acerquen en este tiempo al sacramento de la penitencia y puedan así participar con el alma purificada en los misterios pascales. Es muy conveniente que el sacramento de la penitencia se celebre, durante el tiempo de Cuaresma, según el rito para reconciliar varios penitentes con confesión y absolución individual, tal como viene indicado en el Ritual Romano.

Los pastores estarán más disponibles para el ejercicio del ministerio de la reconciliación y darán facilidades para celebrar el sacramento de la penitencia, ampliando los horarios para las confesiones individuales.

16. Todas las diversas manifestaciones de la observancia cuaresmal han de contribuir a mostrar y fomentar la vida de la Iglesia local. Por esta razón, se recomienda que se mantengan y renueven las asambleas de la Iglesia local según el modelo de las antiguas «estaciones» romanas. Estas asambleas de fieles pueden ser convocadas, especialmente presididas por el Pastor de la diócesis, o junto a los sepulcros de los santos, o en las principales iglesias de la ciudad, o en los santuarios, o en otros lugares tradicionales de peregrinación que sean más frecuentados en la diócesis.

17. «En tiempo de Cuaresma queda prohibido adornar con flores el altar, y se permiten los instrumentos musicales sólo para sostener el canto», como corresponde al carácter penitencial de este tiempo.

18. Asimismo, desde el comienzo de la Cuaresma hasta la Vigilia pascual no se dice «Aleluya» en ninguna celebración, incluidas las solemnidades y las fiestas .

19. Los cantos de las celebraciones, y especialmente de la misa, así como los de los ejercicios piadosos, han de ser conformes al espíritu de este tiempo y corresponder lo más posible a los textos litúrgicos.

20. Foméntense los ejercicios piadosos que responden mejor al carácter del tiempo de Cuaresma, como es el Via Crucis, y sean imbuidos del espíritu de la liturgia, de suerte que conduzcan a los fieles a la celebración del misterio pascual de Cristo.

e) Elementos propios para determinados días de la Cuaresma

21. El miércoles que precede al primer domingo de Cuaresma, los fieles cristianos inician, con la imposición de la ceniza, el tiempo establecido para la purificación del espíritu. Con este signo penitencial, que viene de la tradición bíblica y se ha mantenido hasta hoy en la costumbre de la Iglesia, se quiere significar la condición del hombre que confiesa externamente su culpa ante el Señor y expresa su voluntad interior de conversión, confiando en que el Señor se muestre compasivo con él. Con este mismo signo comienza el camino de su conversión, que culminará con la celebración del sacramento de la penitencia, en los días que preceden a la Pascua.

La bendición e imposición de la ceniza se puede hacer o durante la misa o fuera de la misma. En este caso, se inicia con la liturgia de la palabra y se concluye con la oración de los fieles.

22. El Miércoles de Ceniza es un día penitencial obligatorio para toda la Iglesia y que comporta la abstinencia y el ayuno.

23. El primer domingo de Cuaresma es el comienzo del venerable sacramento de la observancia cuaresmal anual. En la misa de este día utilícense elementos que subrayen su importancia; por ejemplo, la procesión de entrada con el canto de las letanías de los santos. Es conveniente que el Obispo celebre dentro de la misa del domingo primero de Cuaresma el rito de la elección de los catecúmenos en la iglesia catedral o en otra iglesia, de acuerdo con las exigencias pastorales.

24. Las perícopas evangélicas de la Samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro, propias de los domingos tercero, cuarto y quinto de Cuaresma del año A, dada su importancia en relación con la iniciación cristiana, pueden leerse también en los años B y C, especialmente allí donde hay catecúmenos.

25. En el cuarto domingo de Cuaresma (Laetare), así como en las solemnidades y fiestas, se permiten los instrumentos musicales y el adorno del altar con flores. En el mencionado domingo se pueden usar ornamentos de color rosado.

26. La costumbre de cubrir las cruces y las imágenes de las iglesias a partir del domingo quinto de Cuaresma puede conservarse, a juicio de la Conferencia de los Obispos. Las cruces permanecen cubiertas hasta después de la celebración de la Pasión del Señor, el Viernes Santo, y las imágenes hasta el comienzo de la Vigilia pascual.

II. LA SEMANA SANTA

27. Durante la Semana Santa, la Iglesia celebra los misterios de la salvación actuados por Cristo en los últimos días de su vida, comenzando por su entrada mesiánica en Jerusalén.

El tiempo de Cuaresma continúa hasta el jueves. A partir de la misa vespertina, «en la Cena del Señor», comienza el Triduo pascual, que continúa durante el Viernes de la Pasión y el Sábado Santo, y tiene su centro en la Vigilia pascual y acaba con las Vísperas del domingo de Resurrección.

«Las ferias de Semana Santa, desde el lunes hasta el jueves, inclusive, tienen preferencia sobre cualquier otra celebración.» Conviene que en estos días no se administren los sacramentos del bautismo y de la confirmación.

a) Domingo de Ramos en la Pasión del Señor

28. La Semana Santa comienza con el Domingo de Ramos en la Pasión del Señor, que comprende a la vez el presagio del triunfo real de Cristo y el anuncio de la Pasión. La relación entre los dos aspectos del misterio pascual se ha de evidenciar en la celebración y en la catequesis del día.

29. La entrada del Señor en Jerusalén, ya desde antiguo, se conmemora con una procesión, en la cual los cristianos celebran el acontecimiento, imitando las aclamaciones y gestos que hicieron los niños hebreos cuando salieron al encuentro del Señor, cantando el fervoroso «Hosanna».

La procesión sea única y tenga lugar antes de la misa en la que haya más presencia de fieles; puede hacerse también en las horas de la tarde, ya sea del sábado ya del domingo. Para ello hágase, en lo posible, la reunión de la asamblea en otra iglesia menor, o en un lugar apto fuera de la iglesia hacia la cual se dirigirá la procesión.

Los fieles participan en esta procesión, llevando en las manos ramos de palma o de otros árboles. Los sacerdotes y los ministros, llevando también ramos, preceden al pueblo.

La bendición de ramos o palmas tiene lugar en orden a la procesión que seguirá. Los ramos conservados en casa recuerdan a los fieles la victoria de Cristo, que se ha celebrado con la procesión.

Los pastores hagan todo lo posible para que la preparación y la celebración de esta procesión en honor de Cristo Rey pueda tener un fructuoso influjo espiritual en la vida de los fieles.

30. Para la conmemoración de la entrada del Señor en Jerusalén, además de la procesión solemne que se acaba de describir, el Misal ofrece otras dos posibilidades, no para fomentar la comodidad y la facilidad, sino en previsión de las dificultades que puedan impedir la organización de una procesión.

La segunda forma de la conmemoración es una entrada solemne, que tiene lugar cuando no puede hacerse la procesión fuera de la iglesia. La tercera forma es la entrada sencilla, que ha de hacerse en todas las misas de este domingo en las que no ha tenido lugar la entrada solemne.

31. Donde no se puede celebrar la misa, es conveniente que se haga una celebración de la palabra de Dios sobre la entrada mesiánica y la Pasión del Señor, ya sea el sábado por la tarde, ya el domingo a la hora más oportuna.

32. Durante la procesión, los cantores y el pueblo cantan los cantos indicados en el Misal Romano, como son el salmo 23 y el salmo 46, y otros cantos apropiados en honor de Cristo Rey.

33. La historia de la Pasión goza de una especial solemnidad. Es aconsejable que se mantenga la tradición en el modo de cantarla o leerla, es decir, que sean tres las personas que hagan las veces de Cristo, del narrador y del pueblo. La Pasión ha de ser proclamada por diáconos o presbíteros, o, en su defecto, por lectores, en cuyo caso la parte correspondiente a Cristo se reserva al sacerdote.

Para la proclamación de la Pasión no se llevan ni luces ni incienso, ni se hace al principio el saludo al pueblo como se hace de ordinario para el Evangelio, ni se signa el libro. Tan sólo los diáconos piden la bendición al sacerdote.

Para el bien espiritual de los fieles, conviene que se lea por entero la narración de la Pasión y que no se omitan las lecturas que la preceden.

34. Terminada la lectura de la Pasión, no se omita la homilía.

b) Misa crismal

35. La Misa crismal, en la cual el Obispo que concelebra con su presbiterio consagra el santo crisma y bendice los demás óleos, es una manifestación de la comunión existente entre el Obispo y sus presbíteros en el único y mismo sacerdocio y ministerio de Cristo. Para esta Misa ha de convocarse a los presbíteros de las diversas partes de la diócesis para concelebrar con el Obispo, y han de ser testigos y cooperadores en la consagración del crisma, del mismo modo que en el ministerio cotidiano son sus colaboradores y consejeros.

Conviene que se invite encarecidamente también a los fieles a participar en esta Misa, y que en ella reciban el sacramento de la Eucaristía.

La Misa crismal se celebra, conforme a la tradición, el jueves de la Semana Santa. Sin embargo, si es difícil para el clero y el pueblo reunirse aquel día con el Obispo, esta celebración puede anticiparse a otro día, pero siempre cercano a la Pascua. El nuevo crisma y el nuevo óleo de los catecúmenos se han de utilizar en la celebración de los sacramentos de la iniciación en la noche pascual.

36. La celebración de la Misa crismal sea única a causa de su significación en la vida de la diócesis, y celébrese en la iglesia catedral o, por razones pastorales, en otra iglesia, especialmente si es más insigne.

La recepción de los óleos sagrados en las distintas parroquias puede hacerse o antes de la celebración de la misa vespertina «en la Cena del Señor» o en otro momento más oportuno. Esto puede ayudar a la formación de los fieles sobre el uso y efecto de los óleos y del crisma en la vida cristiana.

c) Celebración penitencial de final de la Cuaresma

37. Es muy conveniente que el tiempo de la Cuaresma termine, tanto para cada uno de los fieles como para toda la comunidad cristiana, con alguna celebración penitencial que prepare a una más plena participación en el misterio pascual.

Esta celebración tendrá lugar antes del Triduo pascual, y no precederá inmediatamente a la misa vespertina «en la Cena del Señor».

III. DEL TRIDUO PASCUAL EN GENERAL

38. La Iglesia celebra cada año los grandes misterios de la redención de los hombres desde la misa vespertina del Jueves Santo «en la Cena del Señor» hasta las Vísperas del domingo de Resurrección. Este período de tiempo se denomina justamente el «triduo del crucificado, sepultado y resucitado»; se llama también «Triduo pascual» porque con su celebración se hace presente y se realiza el misterio de la Pascua, es decir, el tránsito del Señor de este mundo al Padre. En esta celebración del misterio, por medio de los signos litúrgicos y sacramentales, la Iglesia se une en íntima comunión con Cristo, su Esposo.

39. Es sagrado el ayuno pascual de los dos primeros días del Triduo, en los cuales, según una antigua tradición, la Iglesia ayuna «porque el Esposo le ha sido arrebatado». El Viernes Santo de la Pasión del Señor hay que observar en todas partes el ayuno y la abstinencia, y se recomienda que se observe también durante el Sábado Santo, a fin de que la Iglesia pueda llegar con espíritu ligero y abierto a la alegría del domingo de Resurrección.

40. Se encarece vivamente la celebración en común del Oficio de lectura y Laudes de la mañana del Viernes de la Pasión del Señor y también del Sábado Santo. Conviene que el Obispo participe en esta celebración, en la catedral, y, en cuanto sea posible, junto con el clero y el pueblo.

Este Oficio, llamado antiguamente «de tinieblas», conviene que mantenga el lugar que le corresponde en la devoción de los fieles, como meditación y contemplación de la pasión, muerte y sepultura del Señor, en espera del anuncio de su resurrección.

41. Para la celebración adecuada del Triduo pascual se requieren un número conveniente de ministros y colaboradores, que han de ser instruidos cuidadosamente acerca de lo que ellos han de hacer. Los pastores no dejen de explicar a los fieles, del mejor modo posible, el significado y la estructura de las celebraciones, preparándoles a una participación activa y fructuosa.

42. Tiene una importancia especial en las celebraciones de la Semana Santa, y especialmente durante el Triduo pascual, el canto del pueblo, de los ministros y del sacerdote celebrante, porque es concorde a la solemnidad de dichos días y, también, porque los textos adquieren toda su fuerza precisamente cuando son cantados.

Se invita a las Conferencias de los Obispos, en el caso de que no lo hubiesen ya hecho, a que tomen las medidas necesarias para dotar de melodías adecuadas a los textos y aclamaciones que, por su misma naturaleza, reclaman ser cantados. Dichos textos son:

a) La oración universal del Viernes Santo de la Pasión del Señor, la invitación del diácono, si la hace, o la aclamación del pueblo.

b) Los cantos durante la ostentación y adoración de la Cruz.

No se omitan con facilidad los textos litúrgicos de los cantos para la participación del pueblo; procúrese que las traducciones de los mismos sean provistas de melodías adecuadas. Si dichos textos no están todavía disponibles para ser cantados, provisionalmente escójense textos semejantes. Prepárese un repertorio propio para estas celebraciones, a ser utilizado únicamente en las mismas. Propónganse

especialmente:

- a) Los cantos para la bendición y procesión de ramos, y para la entrada en la iglesia.
- b) Los cantos para la procesión con los santos óleos.
- c) Los cantos para la procesión de preparación de las ofrendas en la misa «en la Cena del Señor» y el himno para la procesión del traslado del Santísimo Sacramento a la capilla de la reserva.
- d) Las respuestas de los salmos responsoriales de la Vigilia pascual y los cantos que acompañan la aspersión del agua.

Prepárense también melodías adecuadas que faciliten el canto de los textos de la Pasión, del pregón pascual y de la bendición del agua bautismal.

En las iglesias importantes utilícese también el abundante tesoro de música sagrada antigua y moderna; téngase en cuenta, sin embargo, la necesidad de una adecuada participación de los fieles.

43. Es muy conveniente que las comunidades religiosas, clericales o no, así como las comunidades laicales, participen en las celebraciones del Triduo pascual en las iglesias más importantes.

Igualmente, no se celebren los oficios del Triduo pascual en aquellos lugares donde falte el número suficiente de participantes, ministros y cantores, y procúrese que los fieles se reúnan para participar en las mismas en una iglesia más importante.

También, cuando un único presbítero es responsable de diversas parroquias, conviene que los fieles de las mismas, en cuanto sea posible, se reúnan en la iglesia principal para participar en estas celebraciones.

Si un párroco tiene encomendadas dos o más parroquias en las cuales hay una notable participación de fieles y las celebraciones pueden realizarse con la debida reverencia y solemnidad, para bien de los mismos fieles, el párroco puede repetir, teniendo en cuenta lo previsto por la legislación, las celebraciones del Triduo pascual.

A fin de que los alumnos de los Seminarios «vivan el misterio pascual de Cristo de forma que sepan iniciar en el mismo al pueblo que se les ha de confiar», deberán adquirir una formación litúrgica competente y completa. Es muy conveniente que, durante los años de su preparación en el Seminario, adquieran experiencia de más ricas y completas formas de celebración de las fiestas pascales, especialmente de aquellas presididas por el Obispo.

IV. LA MISA VESPERTINA DEL JUEVES SANTO «EN LA CENA DEL SEÑOR»

44. «Con la misa que tiene lugar en las horas vespertinas del jueves de la Semana Santa, la Iglesia comienza el Triduo pascual y evoca aquella última Cena en la cual el Señor Jesús, en la noche en que iba a ser entregado, habiendo amado hasta el extremo a los suyos que estaban en el mundo, ofreció a Dios Padre su Cuerpo y su Sangre bajo las especies del pan y del vino y los entregó a los Apóstoles para que los sumiesen, mandándoles que ellos y sus sucesores en el sacerdocio también lo ofreciesen.»

45. Toda la atención del espíritu debe centrarse en los misterios que se recuerdan en la misa: es decir, la institución de la Eucaristía, la institución del Orden sacerdotal y el mandamiento del Señor sobre la caridad fraterna; son éstos los puntos que conviene recordar en la homilía.

46. La misa «en la Cena del Señor» celébrase por la tarde en la hora más oportuna, para que participe plenamente toda la comunidad local. En ella pueden concelebrar todos los presbíteros, aunque hayan ya concelebrado en la Misa crismal o deban celebrar una misa para el bien de los fieles.

47. Donde verdaderamente lo exija el bien pastoral, el Ordinario del lugar puede permitir la celebración de otra misa por la tarde en las iglesias u oratorios, y, en caso de verdadera necesidad, incluso por la mañana, pero solamente para los fieles que de ningún modo puedan participar en la misa vespertina. Cuidese que estas misas no se celebren para favorecer a personas privadas o a grupos particulares y que no perjudiquen en nada la misa principal.

Según una antiquísima tradición de la Iglesia, en este día están prohibidas todas las misas sin pueblo.

48. El sagrario ha de estar completamente vacío al iniciarse la celebración. Se han de consagrar en esta misa las hostias necesarias para la comunión de los fieles y para que el clero y el pueblo puedan comulgar el día siguiente.

49. Para la reserva del Santísimo Sacramento prepárese una capilla, convenientemente adornada, que invite a la oración y a la meditación; se recomienda no perder de vista la sobriedad y la austeridad que corresponden a la liturgia de estos días, evitando o radicando cualquier forma de abuso.

Cuando el sagrario está habitualmente colocado en una capilla separada de la nave central, conviene que se disponga allí el lugar de la reserva y de la adoración.

50. Mientras se canta el himno «Gloria a Dios», de acuerdo con las costumbres locales, se hacen sonar las campanas, que ya no se vuelven a tocar hasta el «Gloria a Dios» de la Vigilia pascual, a no ser que la Conferencia de los Obispos o el Ordinario del lugar juzguen oportuno establecer otra cosa. Durante el mismo espacio de tiempo, el órgano y los otros instrumentos musicales sólo pueden emplearse para acompañar el canto.

51. El lavatorio de los pies, que, según la tradición, se hace en este día a algunos hombres previamente designados, significa el servicio y el amor de Cristo, que «no ha venido para que le sirvan, sino para servir». Conviene que esta tradición se mantenga y se explique según su propio significado.

52. Los donativos para los pobres, especialmente aquellos que se han podido reunir durante la Cuaresma como fruto de la penitencia, pueden ser presentados durante la procesión de las ofrendas, mientras el pueblo canta *Ubi caritas est vera*.

53. Será muy conveniente que los diáconos, acólitos o ministros extraordinarios lleven la Eucaristía a la casa de los enfermos que lo deseen, tomándola del altar en el momento de la comunión, indicando de este modo su unión más intensa con la Iglesia que celebra.

54. Terminada la oración después de la comunión, comienza la procesión, presidida por la cruz en medio de cirios e incienso, en la que se lleva el Santísimo Sacramento por la iglesia hasta el lugar de la reserva. Mientras tanto, se canta el himno *Pange lingua* u otro canto eucarístico. El traslado y la reserva del Santísimo Sacramento no han de hacerse si en esa iglesia no va a tener lugar la celebración de la Pasión del Señor el Viernes Santo.

55. El Sacramento ha de ser reservado en un sagrario o en una urna. No ha de hacerse nunca una exposición con la custodia u ostensorio.

El sagrario o la urna no han de tener la forma de un sepulcro. Evítese la misma expresión «sepulcro»: la capilla de la reserva no se prepara para representar «la sepultura del Señor» sino para conservar el pan eucarístico destinado a la comunión del Viernes de la Pasión del Señor.

56. Invítese a los fieles a una adoración prolongada durante la noche del Santísimo Sacramento en la reserva solemne, después de la misa «en la Cena del Señor». En esta ocasión es oportuno leer una parte del Evangelio según san Juan (capítulos 13-17).

Pasada la medianoche, la adoración debe hacerse sin solemnidad, dado que ha comenzado ya el día de la Pasión del Señor.

57. Terminada la misa se despoja el altar en el cual se ha celebrado. Conviene que las cruces que haya en la iglesia se cubran con un velo de color oscuro o morado, a no ser que ya hayan sido cubiertas el sábado antes del quinto domingo de Cuaresma. No se encenderán velas o lámparas ante las imágenes de los santos.

V. VIERNES SANTO DE LA PASIÓN DEL SEÑOR

58. En este día, en que «ha sido inmolada nuestra víctima pascual: Cristo», la Iglesia, meditando sobre la Pasión de su Señor y Esposo y adorando la Cruz, conmemora su nacimiento del costado de Cristo dormido en la Cruz e intercede por la salvación de todo el mundo.

59. La Iglesia, siguiendo una antiquísima tradición, en este día no celebra la Eucaristía; la sagrada comunión se distribuye a los fieles solamente durante la celebración de la

Pasión del Señor; sin embargo, los enfermos que no puedan participar en dicha celebración pueden recibirla a cualquier hora del día.

60. El Viernes de la Pasión del Señor es un día de penitencia obligatorio para toda la Iglesia por medio de la abstinencia y el ayuno.

61. Está prohibido celebrar en este día cualquier sacramento, a excepción de la penitencia y de la unción de los enfermos. Las exequias han de celebrarse sin canto, sin órgano y sin tocar las campanas.

62. Se recomienda que en este día se celebre en las iglesias el Oficio de lectura y las Laudes, con participación de los fieles (cf. núm. 40).

63. La celebración de la Pasión del Señor ha de tener lugar después del mediodía, cerca de las tres (15 horas). Por razones pastorales, puede elegirse otra hora más conveniente para que los fieles puedan reunirse más fácilmente: por ejemplo, desde el mediodía hasta el atardecer, pero nunca después de las nueve de la noche (21 horas).

64. El orden de la acción litúrgica de la Pasión del Señor (liturgia de la palabra, adoración de la Cruz y sagrada comunión), que proviene de la antigua tradición de la Iglesia, ha de ser conservado con toda fidelidad, sin que nadie pueda arrogarse el derecho de introducir cambios.

65. El sacerdote y los ministros se dirigen en silencio al altar, sin canto alguno. Si hay que decir algunas palabras de introducción, debe hacerse antes de la entrada de los ministros.

El sacerdote y los ministros, hecha la debida reverencia al altar, se postran rostro tierra; esta postración, que es un rito propio de este día, se ha de conservar diligentemente por cuanto significa tanto la humillación del «hombre terreno», cuanto la tristeza y el dolor de la Iglesia.

Los fieles, durante el ingreso de los ministros, están de pie, y después se arrodillan y oran en silencio.

66. Las lecturas han de ser leídas por entero. El salmo responsorial y el canto que precede al Evangelio cántense como de costumbre. La historia de la Pasión del Señor según san Juan se canta o se proclama del mismo modo que se ha hecho en el domingo anterior (cf. núm. 33). Después de la lectura de la Pasión hágase la homilía, y al final de la misma los fieles pueden ser invitados a permanecer en oración silenciosa durante un breve espacio de tiempo.

67. La oración universal ha de hacerse según el texto y la forma establecida por la tradición, con toda la amplitud de las intenciones, que expresan el valor universal de la Pasión de Cristo, clavado en la Cruz

para la salvación de todo el mundo. En una grave necesidad pública, el Ordinario del lugar puede permitir o mandar que se añada alguna intención especial.

De entre las oraciones que se proponen en el Misal, el sacerdote puede escoger aquellas que se acomoden mejor a las condiciones del lugar, pero de tal modo que se mantenga el orden de las intenciones que se propone para la oración universal.

68. En la ostensión de la Cruz úsese una cruz suficiente, grande y bella. De las dos formas que se proponen en el Misal para mostrar la Cruz, elíjase la que se juzgue más apropiada. Este rito ha de hacerse con un esplendor digno de la gloria del misterio de nuestra salvación; tanto la invitación al mostrar la Cruz como la respuesta del pueblo háganse con canto, y no se omita el silencio de reverencia que sigue a cada una de las prostraciones, mientras el sacerdote celebrante, permaneciendo de pie, muestra en alto la Cruz.

69. Cada uno de los presentes del clero y pueblo se acercará a la Cruz para adorarla, dado que la adoración personal de la Cruz es un elemento muy importante de esta celebración, y únicamente en el caso de una extraordinaria presencia de fieles se utilizará el modo de la adoración hecha por todos a la vez.

Úsese una única cruz para la adoración, tal como lo requiere la verdad del signo. Durante la adoración de la Cruz cántense las antífonas, los «improperios» y el himno, que evocan con lirismo la historia de la salvación, o bien otros cantos adecuados (cf. núm. 42).

70. El sacerdote canta la invitación al «Padre nuestro», que es cantado por toda la asamblea. No se da el signo de paz. La comunión se desarrolla tal como está descrito en el Misal.

Durante la comunión, se puede cantar el salmo 21 u otro canto apropiado. Terminada la distribución de la comunión, el píxide o copón se lleva a un lugar preparado fuera de la iglesia.

71. Terminada la celebración, se despoja el altar, dejando la Cruz con cuatro candelabros. Dispóngase en la iglesia un lugar adecuado (por ejemplo, la capilla donde se colocó la reserva de la Eucaristía el Jueves Santo), para colocar allí la Cruz, a fin de que los fieles puedan adorarla, besarla y permanecer en oración y meditación.

72. Los ejercicios de piedad, como son el Via Crucis, las procesiones de la Pasión y el recuerdo de los dolores de la Santísima Virgen María, en modo alguno pueden ser descuidados, dada su importancia pastoral. Los textos y los cantos utilizados en los mismos han de responder al espíritu de la liturgia del día. Los horarios de estos ejercicios piadosos han de regularse con el horario de la celebración litúrgica de tal manera que aparezca claro que la acción litúrgica, por su misma naturaleza, está por encima de los ejercicios piadosos.

VI. EL SÁBADO SANTO

73. Durante el Sábado Santo, la Iglesia permanece junto al sepulcro del Señor, meditando su pasión y muerte, su descenso a los infiernos, y esperando, en la oración y el ayuno, su resurrección. Se recomienda con insistencia la celebración del Oficio de lectura y de las Laudes, con participación del pueblo (cf. núm. 40). Cuando esto no sea posible, prepárese una celebración de la palabra o un ejercicio piadoso que corresponda al misterio de este día.

74. Pueden ser expuestas en la iglesia, a la veneración de los fieles, la imagen de Cristo crucificado, o en el sepulcro, o descendiendo a los infiernos, ya que ilustran el misterio del Sábado Santo, así como la imagen de la Santísima Virgen de los Dolores.

75. Hoy la Iglesia se abstiene absolutamente del sacrificio de la misa. La sagrada comunión puede darse solamente como viático. No se conceda celebrar el matrimonio, ni administrar otros sacramentos, a

excepción de la penitencia y la unción de los enfermos.

76. Los fieles han de ser instruidos sobre la naturaleza peculiar del Sábado Santo. Los usos y tradiciones festivos vinculados con este día, a causa de la antigua anticipación de la Vigilia al Sábado Santo, deben desplazarse a la noche y al día de Pascua.

VII. DOMINGO DE PASCUA DE LA RESURRECCIÓN DEL SEÑOR

A) Vigilia pascual en la noche santa

77. Según una antiquísima tradición, ésta es una noche de vela en honor del Señor, y la Vigilia que tiene lugar en la misma, conmemorando la noche santa en la que el Señor resucitó, ha de considerarse como «la madre de todas las santas Vigilias». Durante la Vigilia, la Iglesia espera la resurrección del Señor y la celebra con los sacramentos de la iniciación cristiana.

1. Significado del carácter nocturno de la Vigilia pascual

78. «Toda la celebración de la Vigilia pascual debe hacerse durante la noche. Por ello, no debe escogerse ni una hora tan temprana que la Vigilia empiece antes del inicio de la noche, ni tan tardía que concluya después del alba del domingo.» Esta regla ha de ser interpretada estrictamente. Cualquier abuso o costumbre contrario que poco a poco se haya introducido, y que suponga la celebración de la Vigilia pascual a la hora en que habitualmente se celebran las misas vespertinas antes de los domingos, han de ser reprobados.

Las razones presentadas a veces para justificar la anticipación de la Vigilia pascual, por ejemplo, la inseguridad pública, no se tienen en cuenta en el caso de la noche de Navidad o de reuniones de otro género.

79. La Vigilia pascual nocturna, durante la cual los hebreos esperaron el tránsito del Señor que debía liberarlos de la esclavitud del Faraón, fue desde entonces celebrada cada año por ellos como un «memorial»; esta vigilia era figura de la Pascua auténtica de Cristo, de la noche de la verdadera liberación, en la cual, «rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo».

80. Ya desde su comienzo, la Iglesia ha celebrado con una solemne Vigilia nocturna la Pascua anual, solemnidad de las solemnidades. Precisamente la resurrección de Cristo es el fundamento de nuestra fe y de nuestra esperanza, y por medio del bautismo y de la confirmación somos injertados en el misterio pascual de Cristo, morimos con él, somos sepultados con él y resucitamos con él, para reinar con él para siempre.

Esta Vigilia es también espera de la segunda venida del Señor.

2. La estructura de la Vigilia pascual y la importancia de sus diversos elementos y partes

81. La celebración de la Vigilia pascual se desarrolla de la siguiente manera: después del lucernario y del pregón pascual (que es la primera parte de la Vigilia), la santa Iglesia contempla las maravillas que el Señor Dios realizó desde el principio en favor de su pueblo (segunda parte o liturgia de la palabra), hasta que, acompañada ya de sus nuevos hijos renacidos en el bautismo (tercera parte), es invitada a la mesa preparada por el Señor para la Iglesia, memorial de su muerte y resurrección, en espera de su nueva venida (cuarta parte).

Nadie está autorizado a cambiar a su arbitrio esta estructura del rito.

82. La primera parte consiste en una serie de acciones y gestos simbólicos que conviene realizar con tal dignidad y expresividad, que su significado propio, sugerido por las moniciones y las oraciones, pueda ser realmente percibido por los fieles.

En un lugar adecuado y fuera de la iglesia, en cuanto sea posible, se preparará la hoguera, destinada a la bendición del fuego nuevo, cuyo resplandor debe ser tal que disipe las tinieblas e ilumine la noche.

Prepárese el cirio pascual, que, para la veracidad del signo, ha de ser de cera, nuevo cada año, único, relativamente grande, nunca ficticio, para que pueda evocar realmente que Cristo es la luz del mundo. La bendición del cirio se hará con los signos y palabras propuestos por el Misal, o con otras aprobadas por la Conferencia de los Obispos.

83. La procesión en la que el pueblo entra en la iglesia se ilumina únicamente por la llama del cirio pascual. Del mismo modo que los hijos de Israel, durante la noche, eran guiados por una columna de fuego, así los cristianos siguen a Cristo resucitado. Nada impide que a las respuestas: «Demos gracias a Dios» se añada alguna aclamación dirigida a Cristo.

La llama del cirio pascual pasará poco a poco a las velas que los fieles tienen en sus manos, permaneciendo aún apagadas las lámparas eléctricas.

84. El diácono proclama el pregón pascual, magnífico poema lírico que presenta el misterio pascual en el conjunto de la economía de la salvación. Si fuese necesario, o por falta de un diácono o por imposibilidad del sacerdote celebrante, puede ser proclamado por un cantor. Las Conferencias de los Obispos pueden adaptar convenientemente este pregón, introduciendo en él algunas aclamaciones de la asamblea.

85. Las lecturas de la Sagrada Escritura constituyen la segunda parte de la Vigilia. Describen momentos culminantes de la historia de la salvación, cuya plácida meditación se facilita a los fieles con el canto del salmo responsorial, el silencio y la oración del sacerdote celebrante.

La estructura restaurada de la Vigilia presenta siete lecturas del Antiguo Testamento, entresacadas de los libros de la Ley y de los Profetas, ya utilizadas frecuentemente en las antiguas tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente, y dos del Nuevo Testamento, es decir, la lectura del Apóstol y del Evangelio. De esta manera, la Iglesia, «comenzando por Moisés y siguiendo por los profetas», interpreta el misterio pascual de Cristo. Por tanto, en la medida en que sea posible, léanse todas las lecturas indicadas para conservar intacta la índole propia de la Vigilia pascual, que exige una cierta duración.

Sin embargo, si las circunstancias pastorales aconsejan que se reduzca aun el número de las lecturas, léanse al menos tres lecturas del Antiguo Testamento, de manera que estén representadas la Ley y los Profetas; nunca se puede omitir la lectura del capítulo 14 del Éxodo con su cántico.

86. El significado tipológico de los textos del Antiguo Testamento tiene sus raíces en el Nuevo y aparece sobre todo en las oraciones que el sacerdote celebrante pronuncia después de cada lectura; podrá también ser útil para llamar la atención hacia este significado una breve monición hecha antes de la lectura. Estas moniciones pueden hacerlas el mismo sacerdote o el diácono.

Las Comisiones nacionales o diocesanas de liturgia procurarán material apto que pueda servir de ayuda a los pastores.

Después de cada lectura, se canta el salmo con la respuesta del pueblo.

En la repetición de estos diversos elementos manténgase el ritmo adecuado para facilitar la participación y la devoción de los fieles. Evítese con todo cuidado que los salmos responsoriales sean sustituidos por cancioncillas populares.

87. Terminada la lectura del Antiguo Testamento, se canta el himno «Gloria a Dios», se hacen sonar las campanas según las costumbres de cada lugar, se dice la oración colecta, y de este modo se pasa a las lecturas del Nuevo Testamento. Se lee la exhortación del Apóstol sobre el bautismo, entendido como inserción en el misterio pascual de Cristo.

Después, todos se levantan y el sacerdote entona por tres veces el «Aleluya» elevando gradualmente la voz, y repitiéndolo la asamblea. Si fuese necesario, el salmista o el cantor entonan el «Aleluya» que el pueblo prosigue intercalando la aclamación entre los versículos del salmo 117, tan a menudo citado por los Apóstoles en la predicación pascual. Sigue el anuncio de la Resurrección del Señor con la lectura del Evangelio, culmen de toda la liturgia de la palabra. Terminada la proclamación del Evangelio, no se omita la homilía, aunque sea breve.

88. La liturgia bautismal es la tercera parte de la Vigilia. La Pascua de Cristo y nuestra se celebra ahora en el sacramento. Esto se manifiesta más plenamente en aquellas iglesias que poseen la fuente bautismal, y más aún cuando tiene lugar la iniciación cristiana de adultos, o al menos el bautizo de los niños. Aun en el caso en que no haya bautizados, en las iglesias parroquiales se hace la bendición del agua bautismal. Si esta bendición no se hace en la fuente bautismal, sino en el presbiterio, el agua bautismal debe ser trasladada después al bautisterio, donde será conservada durante todo el tiempo pascual. Donde no haya bautizos ni se deba bendecir la fuente bautismal, hágase la bendición del agua para la aspersion de la asamblea, a fin de recordar el bautismo

89. A continuación, tiene lugar la renovación de las promesas bautismales, introducida por la monición que hace el sacerdote celebrante. Los fieles, de pie y con las velas encendidas en sus manos, responden a las interrogaciones. Después, tiene lugar la aspersion: de esta manera, los gestos y las palabras que los acompañan recuerdan a los fieles el bautismo que un día recibieron. El sacerdote celebrante haga la aspersion pasando por toda la nave de la iglesia, mientras la asamblea canta la antifona Vidi aquam u otro canto de índole bautismal.

90. La celebración de la Eucaristía es la cuarta parte de la Vigilia, y su punto culminante, porque es el sacramento pascual por excelencia, memorial del sacrificio de la cruz, presencia de Cristo resucitado, consumación de la iniciación cristiana y preguetación de la Pascua eterna.

91. Hay que poner mucho cuidado para que la liturgia eucarística no se haga con prisa; es muy conveniente que todos los ritos y las palabras que la acompañan alcancen toda su fuerza expresiva: la oración universal, en la que los neófitos participan por primera vez como fieles, ejercitando su sacerdocio real; la procesión de las ofrendas, en la que conviene que participen los neófitos, si los hay; la plegaria eucarística primera, segunda o tercera, a ser posible cantada, con sus embolismos propios; o la comunión eucarística, que es el momento de la plena participación en el misterio que se celebra. Durante la comunión, es oportuno cantar el salmo 117 con la antifona Pascha nostrum, o el salmo 33 con la antifona «Aleluya, aleluya, aleluya» u otro canto que exprese la alegría de la Pascua.

92. Es muy conveniente que en la comunión de la Vigilia pascual se alcance la plenitud del signo eucarístico, es decir, que se administre el sacramento bajo las especies del pan y del vino. Los Ordinarios de lugar juzguen sobre la oportunidad de una tal concesión y de sus modalidades.

3. Algunas indicaciones de carácter pastoral

93. Cuídese de tal modo la liturgia de la Vigilia pascual que se pueda hacer llegar al pueblo cristiano las riquezas que contienen las plegarias y los ritos; es necesario que se respete la verdad de los signos, se favorezca la participación de los fieles y que no falten ministros, lectores y cantores para el buen desarrollo de la celebración.

94. Es de desear que, según las circunstancias, se plantee la posibilidad de reunir en una misma iglesia diversas comunidades, cuando, por razón de la cercanía de las iglesias o del reducido número de participantes, no es posible asegurar para cada una separadamente una celebración plena y festiva.

Hay que favorecer el hecho que los grupos particulares tomen parte en la celebración común de la Vigilia pascual, de suerte que todos los fieles, formando una única asamblea, puedan experimentar más profundamente el sentido de pertenencia a la comunidad eclesial.

Los fieles que, por razón de las vacaciones, no pueden participar en la liturgia de la propia parroquia, han de ser invitados a unirse a la celebración en el lugar donde se encuentren.

95. En el modo de anunciar la celebración de la Vigilia pascual, evítese presentarla como el último acto del «Sábado Santo». Dígase, más bien, que la Vigilia pascual se celebra «en la noche de la Pascua», y precisamente como una celebración unitaria. Se recomienda encarecidamente a los pastores que en la formación de los fieles insistan en la conveniencia de participar en toda la Vigilia pascual.

96. Para poder celebrar la Vigilia pascual con el máximo provecho, conviene que los mismos pastores hagan lo posible para comprender mejor tanto los textos como los ritos, a fin de poder dar una mistagogia que sea auténtica.

B) El día de Pascua

97. La misa del día de Pascua se debe celebrar con la máxima solemnidad. En lugar del acto penitencial, es muy conveniente hacer la aspersión con el agua bendecida durante la celebración de la Vigilia; durante la aspersión se puede cantar la antífona *Vidi aquam* u otro canto de índole bautismal. Con la misma agua bendecida conviene llenar los recipientes (pilas) que se hallan a la entrada de la iglesia.

98. Consérvese, donde aún esté en vigor, o restáurese en la medida en que sea posible, la tradición de celebrar las Vísperas bautismales del día de Pascua, durante las cuales, y al canto de los salmos, se hace una procesión al bautisterio.

99. El cirio pascual, que tiene su lugar propio junto al ambón o junto al altar, enciéndase al menos en todas las celebraciones litúrgicas de una cierta solemnidad de este tiempo, tanto en la misa como en Laudes y Vísperas, hasta el domingo de Pentecostés. Después ha de trasladarse al bautisterio y mantenerlo con todo honor, para encender en él el cirio de los nuevos bautizados. En las exequias, el cirio pascual se ha de colocar junto al féretro, para indicar que la muerte del cristiano es su propia Pascua.

El cirio pascual, fuera del tiempo pascual, no ha de encenderse ni permanecer en el presbiterio.

VIII. EL TIEMPO PASCUAL

100. La celebración de la Pascua se continúa durante el tiempo pascual. Los cincuenta días que van del domingo de Resurrección al domingo de Pentecostés se celebran con alegría, como un solo día festivo, más aún, como «un gran domingo».

101. Los domingos de este tiempo han de ser considerados y llamados «domingos de Pascua» y tienen precedencia sobre cualquier fiesta del Señor y cualquier solemnidad. Las solemnidades que coincidan con estos domingos han de anticiparse al sábado precedente. Las celebraciones en honor de la Santísima Virgen o de los santos que caen entre semana no pueden ser trasladadas a estos domingos.

102. Para aquellos adultos que han recibido la iniciación cristiana durante la Vigilia pascual, este tiempo ha de considerarse como un tiempo de «mistagogia». Donde haya neófitos, obsérvese cuanto prescribe el Ritual de la iniciación cristiana de adultos. En todas partes, además, durante la Octava de Pascua, hágase memoria en la plegaria eucarística de los que han recibido el bautismo en la Vigilia pascual.

103. Los neófitos tengan reservado un lugar especial entre los fieles, durante todo el tiempo pascual, en la misas dominicales. Los neófitos procuren participar en las misas junto con sus padrinos. En la homilía y, en cuanto sea posible, en la plegaria universal o de los fieles, hágase mención de ellos. Organícese una celebración especial, según las costumbres de la propia región, en las cercanías de Pentecostés, para terminar el tiempo de la «mistagogia». Es muy conveniente que los niños reciban su primera comunión en estos domingos pascales.

104. Los pastores han de recordar y explicar a los fieles, durante el tiempo pascual, el sentido del precepto de la Iglesia de recibir la Eucaristía en este tiempo por los cristianos que ya han hecho la primera comunión. Se encarece que durante este tiempo, y especialmente durante la semana de Pascua, se lleve la comunión a los enfermos.

105. En aquellos lugares donde es costumbre bendecir las casas con motivo de las fiestas pascales, el párroco o, en su defecto, otros presbíteros o diáconos delegados por él cuidarán de hacerlo, aprovechando esta ocasión para ejercer sus funciones pastorales. El párroco acuda a las casas para hacer visita pastoral a cada familia, mantener un coloquio con sus miembros y celebrar con ellos un momento de oración, usando los textos del Bendicional. En las grandes ciudades véase la posibilidad de reunir varias familias a la vez para celebrar en común la bendición.

106. Según la diversidad de países y culturas, existen muchas costumbres populares, vinculadas con las celebraciones del tiempo pascual, que quizá suscitan una mayor participación popular que las mismas celebraciones litúrgicas. Tales costumbres no han de ser despreciadas, dado que a menudo expresan bien la mentalidad religiosa de los fieles. Las Conferencias de los Obispos y los Ordinarios de lugar preocuparse para que estas costumbres, que pueden favorecer la piedad, se llenen profundamente de su espíritu y guíen el pueblo de Dios hacia la misma.

107. El domingo de Pentecostés concluye este sagrado período de cincuenta días con la conmemoración de la donación del Espíritu Santo derramado sobre los Apóstoles, el comienzo de la Iglesia y el inicio de su misión a todos los pueblos, razas y naciones.

Se recomienda la celebración prolongada de la misa de la Vigilia de Pentecostés, que no tiene un carácter bautismal como la Vigilia de Pascua, sino más bien de oración intensa, según el ejemplo de los Apóstoles y discípulos, que perseveraban unánimemente en la plegaria junto a María, la Madre de Jesús, esperando el don del Espíritu Santo.

108. «Es propio de la fiesta pascual que toda la Iglesia se alegre por el perdón de los pecados, que ha tenido lugar no sólo en aquellos que han renacido por medio del santo bautismo, sino también en aquellos que desde hace tiempo son contados entre el número 1 e los hijos adoptivos de Dios.» Mediante una actividad pastoral más intensa, un esfuerzo de profundización espiritual por parte de cada uno y con la gracia de Dios, cuantos participen en las fiestas pascales podrán conservar en su vida y sus costumbres la realidad de la Pascua.

Nota sobre **El horario y otros aspectos de la Vigilia pascual**, de 11 de febrero de 1988.

«La Vigilia pascual, la noche santa de la Resurrección del Señor, es tenida como "la madre de todas las santas Vigilias", en ella la Iglesia espera velando la Resurrección de Cristo y la celebra en los sacramentos.

Desde la más remota antigüedad, salvo en períodos de decadencia litúrgica, ésta ha sido la celebración más importante del año, verdadera cumbre del Santo Triduo «de Cristo muerto, sepultado y resucitado». En ella la Iglesia ha procurado que todos los signos litúrgicos, con los que se actualiza el misterio pascual, sean auténticos y significativos, sobre todo desde el punto de vista de la expresividad y de la verdad de las cosas.

Uno de estos signos, y no ciertamente de los menos importantes, es el carácter esencialmente nocturno de esta celebración. De él dependen, en cierta manera, la expresividad de los demás signos y la veracidad misma de la «Vigilia» (es decir, «velada») pascual. Por este motivo, «toda la celebración de la Vigilia pascual debe hacerse durante la noche. Por ello, no debe escogerse ni una hora tan temprana que la Vigilia empiece antes del inicio de la noche, ni tan tardía que concluya después del alba del domingo».

La Vigilia pascual se debe celebrar durante la noche por varias razones: en primer lugar, por su carácter escatológico. Las horas que anteceden a la Pascua son el espacio en que la Iglesia espera con anhelo a su Señor. Durante la Vigilia, la Iglesia se asemeja al siervo que espera durante la noche el retorno de su Señor; a las vírgenes que atienden la llegada del Esposo; es el nuevo Israel que, recordando la noche de la antigua liberación de la esclavitud de Egipto, dedica al Señor la vigilia santa de su libertad sobre el pecado y sobre la muerte. La Vigilia pascual es, finalmente, la noche «clara como el día», en que Cristo, «rotas las cadenas de la muerte, asciende victorioso del abismo».

La Vigilia pascual debe celebrarse en las horas nocturnas también por su carácter extraordinario. La tendencia actual, que parece extenderse en algunos lugares, de convertir la Vigilia pascual en una misa vespertina, constituye una desvirtuación de aquélla.

Hay que reconocer que en algunos lugares se va prescindiendo del simbolismo de la noche y se hace caso omiso de la clara normativa del Misal. En no pocos lugares, en efecto, la Vigilia pascual se adelanta tanto y se celebra tan abreviadamente que pierde el carácter de velada de espera y de celebración extraordinaria.

Para adelantar la Vigilia se invocan algunos motivos, como pueden ser la comodidad de los fieles, la inseguridad ciudadana o la dificultad por parte de algunos ministros que deben atender varias parroquias o comunidades. Pero estos argumentos no parece que puedan justificar realmente una práctica tan opuesta a la naturaleza de la celebración pascual y tan en contradicción con la normativa litúrgica vigente. De hecho, a las horas más tardías se celebran, por ejemplo, la misa de medianoche en Navidad, las vigilias de oración y, fuera del ámbito religioso, numerosas manifestaciones de cultura y otros actos parecidos.

La dificultad que, en algún caso, puede derivarse del hecho de que un mismo ministro deba atender varias parroquias o comunidades es ciertamente la más notable. La solución en otras celebraciones es el recurso a la binación, autorizada generalmente en estas circunstancias. Sin embargo, en el caso de la Vigilia pascual es preciso reconocer que la repetición de la celebración no es recomendable. No resulta fácil que un ministro que, con su actitud espiritual, está llamado a animar toda la asamblea pueda comenzar de nuevo una Vigilia que se inicia en un clima de espera y de tinieblas, después de haber vivido ya la luz y la alegría del encuentro sacramental con el Resucitado y de los «Aleluya» festivos de la Pascua.

En consecuencia, los Obispos de la Comisión Permanente consideran oportuno hacer las siguientes indicaciones para ayudar a los responsables de la vida litúrgica de las comunidades a un mejor cumplimiento de las normas vigentes:

1. La celebración de la Vigilia pascual deberá comenzar siempre y en todas las comunidades una vez entrada la noche. (Téngase presente, al programar el horario, que en torno a las fechas de Pascua suele adelantarse en una hora el horario civil.)
2. En aquellas localidades de no excesiva población con más de una iglesia, puede ser conveniente celebrar la Vigilia solamente en una de ellas, la más apta y capaz, preferentemente una parroquia, con el fin de reunir las diversas comunidades de exigua asistencia y facilitar la concelebración de los presbíteros del lugar. En las ciudades episcopales pequeñas, piénsese si sería oportuno invitar a los fieles y a las comunidades religiosas no de clausura a acudir a la Vigilia pascual de la catedral, presidida por el Obispo, suprimiéndose otras celebraciones con escasa asistencia.
3. En las parroquias rurales y con pocos habitantes es recomendable que se reúnan los fieles de varios pueblos en una celebración común, que puede ser rotativa de un año a otro en los diversos pueblos.
4. Si en algún caso particular se viera la necesidad de celebrar la Vigilia pascual en más de una comunidad encomendada a un solo ministro, convendría que se procurase, con suficiente anterioridad, la ayuda fraterna de otro presbítero libre de responsabilidad pastoral en esa noche, para que le supla en uno de los lugares. En caso de que le fuera imposible conseguirlo, deberá consultar a su Obispo para estudiar de qué forma podría hacerse extraordinariamente la segunda celebración. Los sacerdotes diocesanos o religiosos, libres de actividad pastoral durante el Triduo pascual, préstense gustosos a ayudar a sus hermanos que se ven sobrecargados estos días.
5. Si algún grupo particular, por ejemplo de jóvenes, desea celebrar la Pascua fuera de una iglesia y con proyección más allá del ámbito parroquial, deberá informar previamente el Ordinario del lugar y atenerse en todo a las disposiciones que emanen de él. Por otra parte, hay que recordar que estas Vigilias deben transcurrir en un lugar adecuado conforme al rito descrito en el Misal Romano, y observando el día y el horario litúrgico común del que habla en el número 1.
6. Se procurará que el desarrollo de la Vigilia pascual sea realmente solemne y expresivo. Cuídense, con especial interés, los diversos signos de la celebración (comienzo fuera de la iglesia, canto del pregón pascual, proclamación larga e inteligible de las lecturas, breves silencios de oración, cantos adecuados, vestiduras festivas, cirio pascual nuevo y suficientemente grande, rito de aspersion, etc.). Lo cual se logrará si la comunidad es servida por diversos ministros que ayuden a la participación activa, interior y exterior, de todos los fieles.
7. Las lecturas de la palabra de Dios y sus salmos o cánticos adquieren en la Vigilia pascual un particular relieve como evocación de la historia de la salvación. Recuérdese lo que se prescribe y recomienda en el Misal Romano. Después de cada lectura se debe cantar, por lo menos, el verso responsorial y recitar el salmo o cántico correspondiente. Es oportuno también hacer una adecuada monición a cada lectura y observar los oportunos silencios previstos en la liturgia de la palabra.
8. Si se administra el bautismo en la Vigilia pascual, deberá hacerse de manera significativa y digna. Nunca se debe obligar a los padres a que bauticen a sus hijos precisamente esta noche. De esta manera, las familias que frecuentan poco la iglesia no se verán forzadas a soportar una celebración que les puede resultar incomprensible, y la Vigilia transcurrirá sin tensiones y sin prisas. En todo caso, se ha de dar el debido relieve a la renovación de las promesas bautismales.
9. Durante la Cuaresma, la catequesis y la predicación deben insistir en hacer comprender a los fieles el extraordinario significado de la noche santa y de su carácter vigiliar y nocturno, iluminado por las páginas del Antiguo y del Nuevo Testamento y por la historia de los primeros siglos de la Iglesia. Asimismo, se deberá cuidar, con especial esmero, todo cuanto concierne a la preparación de la celebración con ayuda del equipo litúrgico de la comunidad.

Esperamos que estas indicaciones sean llevadas a la práctica no sólo con fidelidad a las normas litúrgicas vigentes, sino como auténticos signos manifestativos de la fe de la Iglesia ante el triunfo pascual de su

-El horario y otros aspectos de la Vigilia pascual-

Señor y como medio e instrumento para acrecentar el amor, la alegría y la esperanza de todos los fieles. Los Obispos de la Comisión Permanente agradecemos, a todos los responsables de las celebraciones litúrgicas, los esfuerzos que realicen para intensificar la participación de todos en la celebración de la noche pascual, «punto culminante de todo el año litúrgico».

-Decreto sobre el texto del Ordinario de la Misa-

Conferencia Episcopal Española

Decreto para la entrada en vigor del texto unificado en lengua española del Ordinario de la Misa y de las plegarias eucarísticas

XLVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La Asamblea Plenaria de la CEE, en su XLVII reunión del 16 al 21 de noviembre de 1987, en virtud de lo establecido por la Congregación para el Culto Divino en el Decreto «Sedes Apostólicas» de fecha 16 de julio de 1987 (Prot. n. 898/87), y a la luz de la Mens legislatoris expresada en carta de la misma Congregación (6 agosto 1986. Prot. n. 300/86), acordó aprobar y aprobó el siguiente

DECRETO

A partir del primer Domingo de Adviento, día 27 de noviembre de 1988, en todas las misas que se celebren en castellano, dentro del territorio español, debe utilizarse la versión castellana común a todas las naciones de lengua española, confirmada por Decreto de la Congregación para el Culto Divino, del ORDO MISSAE, PRECES EUCHARISTICAE ET TEXTUS ALTERNATIVI.

En consecuencia, dicha versión debe considerarse como típica en todas las diócesis españolas.

Ángel Card. Suquía Arzobispo de Madrid-Alcalá Presidente de la CEE

Fernando Sebastian Obispo-Secretario de la CEE

Madrid, a 22 de febrero, fiesta de la Cátedra del Apóstol San Pedro, de 1988

**COMISIÓN EPISCOPAL PARA LAS RELACIONES INTERCONFESIONALES
ORIENTACIONES PARA LA CELEBRACIÓN DE LOS MATRIMONIOS ENTRE CATÓLICOS Y
MUSULMANES EN ESPAÑA**

Esta Comisión Episcopal ha publicado un documento que debido a su extensión no reproducimos íntegramente, sino que recogemos un análisis de la primera parte, para reproducir después en su integridad las orientaciones prácticas.

El documento comienza con un análisis de la situación del problema en España, El matrimonio en el Islam; El matrimonio en la Iglesia católica y pasa después a unas orientaciones prácticas, que son las siguientes:

IV. ACTITUDES Y ORIENTACIONES PASTORALES

1. *Generales*

1. Todos los que tienen encargo pastoral para estos casos necesitan, ante el Islam y los musulmanes, una actitud de conocimiento y estima del Islam, que les libre de prejuicios y tópicos tradicionales, al mismo tiempo que responsabilidad para respetar y descubrir el plan de Dios en otros caminos religiosos además del cristiano. «La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres».

2. Necesitarán, asimismo, un conocimiento lo más completo posible del derecho matrimonial musulmán en general, y de los diferentes Códigos civiles modernos, así como de las realidades sociológicas del país de la parte musulmana.

3. Necesitarán especialmente un tacto exquisito y valentía, fruto del mejor amor, para reconocer las exigencias reciprocas y los riesgos específicos (culturales, religiosos, jurídicos y pedagógicos) de tales matrimonios, llegando a desaconsejarlos absolutamente si los hechos lo requieren. Y todo ello acompañado de una gran misericordia para comprender, acoger y colaborar en cada caso concreto.

2. *Actitudes particulares con vistas al discernimiento y la preparación*

1. Se impone una acogida sincera y una colaboración generosa que huya de todo paternalismo, y más aún, de un proselitismo camuflado. Esa acogida es fundamental, ya que, al infringir las normas sociológicas de su entorno del que surgirán inevitablemente incomprendiones y rechazos, la pareja va a sentirse, aunque no lo confiese, marginada, aislada, vulnerable si no se franquean impunemente los muros de sus respectivas culturas y sociedades.

2. Junto a la acogida el servicio más importante que puede prestársele a esa pareja joven en el transcurso de la conversación pastoral, es permitirles a ambos tomar conciencia, leal, serena y conjuntamente de las distancias personales, culturales, religiosas que les separan, y que permanecerán, pues no pueden superarse completamente. Es de suma importancia para la futura solidez perdurable del matrimonio que ambos sopesen juntos lo más objetivamente posible las dificultades que se les presentarán de modo inevitable. Dificultades que no harán sino acentuarse con la venida de los hijos.

3. La parte cristiana tiene por lo general un completo desconocimiento acerca de las cuestiones jurídicas relativas a la herencia, custodia de los hijos, comunidad de bienes, divorcio, etc., así como de que los hijos que nazcan de tal unión serán, según Derecho, musulmanes; lo cual hará difícil que la mujer cristiana tenga la posibilidad de compartir la propia fe con sus hijos. Igual ignorancia suele presentar sobre las condiciones sociológicas en que tendrá que vivir, especialmente si el matrimonio se instala en un país musulmán. También es importante que sepa que, en tal medio musulmán el amor entre el hombre y la mujer no tiene ni la misma forma ni la misma expresión que en la concepción tradicional del Occidente cristiano. Otra dificultad a tener en cuenta por la parte occidental es la representada por la separación entre la sociedad masculina y femenina; agregándose a esto que allí ya no se tratará de la familia unicelular, es decir, restringida al núcleo de la pareja y sus hijos, sino de una familia de tipo patriarcal, donde además la prole numerosa es considerada como signo de la bendición de Dios.

4. La parte musulmana, pese a su esfuerzo de adaptación a la lengua y culturas españolas, seguirá normal y legítimamente pensando en función de sus categorías religiosas y socio-culturales islámicas. Eso hará que las concepciones occidentales cristianas de la familia corran el riesgo de despistarle, de modo que no puede comprender en su amplitud la sensibilidad y las reacciones de su pareja y entorno. Por otra parte, habituado a la acogida, a la hospitalidad tradicional y a las numerosas visitas a la familia y a los allegados, tan frecuentes en su propio entorno social, el musulmán difícilmente aceptará las corrientes actitudes de reserva, individualismo o de aparente distanciamiento que aquí se dan, pudiendo incluso interpretarlo como desprecio. En algunos casos, además, la parte musulmana no es bien aceptada por la familia de la parte católica, produciéndose en dicha parte un sentimiento de aislamiento e inseguridad que le incitará tal vez a precipitar el regreso a su país, en el cual hallará su mundo familiar.

5. Toda la pastoral estará, pues, orientada a que ambos asuman sus diferencias, para convertirlas en riquezas. Lo cual supone mucho corazón, inteligencia y sabiduría. Por ello no todos están capacitados para fundar un hogar islamo-cristiano, a causa de las diferencias que deben asumirse, o de la tendencia a minimizarlas o a creer que en su propio caso va a ser distinto. Hay, pues, un discernimiento formal que debe suscitarse en los dos interesados; algo nada fácil, pero que forma parte del trabajo pastoral.

6. Hecho el discernimiento, si se deciden consciente y maduramente a seguir adelante, estas parejas deberán hacer gala de una creatividad muy especial; lo cual es ya por sí mismo un gran enriquecimiento. Deberán sobre todo hacer algo original, sin copiar ni el modelo occidental ni el del país de origen de la parte musulmana. Deberán inventar un estilo de vida propio que tendrá, más que otros matrimonios que apelar a esas cualidades esenciales del corazón, como la comprensión, la delicadeza y la paciencia. Deberán sobre todo hacer acopio de una gran calidad de amor.

7. En la preparación de la celebración de los matrimonios mixtos islamo-cristianos ante la Iglesia, se instruirá a los contrayentes sobre la peculiaridad religiosa del matrimonio que pretenden contraer, sobre los fines y propiedades esenciales del mismo, que ninguno de los dos puede excluir, así como sobre la existencia del impedimento dirimente de disparidad de cultos y sobre las condiciones requeridas para obtener la necesaria dispensa. También se orientará a los contrayentes sobre las formas posibles de celebración del matrimonio católico, tanto en forma canónica como dispensa de la misma, y sobre las exigencias e implicaciones que lleva consigo cada una de ellas, de modo que en el diálogo pastoral se pueda discernir cual es la forma de celebración más adecuada a la actitud religiosa de los contrayentes. En esta instrucción de los novios puede participar el ministro religioso musulmán.

8. Al instruir a la parte musulmana sobre los fines y propiedades esenciales al matrimonio, y sobre la necesidad indispensable de comprometerse por escrito a no excluir dichos fines y propiedades, se le hará ver que la renuncia a las posibilidades de divorcio y poligamia, que le ofrece la ley islámica, no tiene nada estrictamente incompatible con el Islam, sino que es una vía reconocida dentro de su religión, libre y gustosamente practicada por muchos musulmanes. Sin duda es posible ayudar a la parte musulmana en el reconocimiento de esta vía islámica, que debe ser la suya propia para que su proyectado matrimonio sea válidamente contraído ante la Iglesia.

Es indispensable para celebrar el matrimonio cristiano con disparidad de culto que la parte musulmana sea consciente, y de forma muy precisa, de las exigencias que comporta el matrimonio, abandonando las posibilidades que le concede la Ley Islámica (divorcio, poligamia, etc.), exigencias que no tienen nada estrictamente incompatible con el Islam.

Aunque el éxito de estos matrimonios es muy problemático y exige (no nos cansaremos de repetirlo) una muy seria y comprometida preparación, sin embargo, cuando se realizan con las debidas garantías encierran enormes riquezas. Puede ser la ocasión en el plano religioso de una real profundización de la dimensión religiosa personal. La solución negativa sería eludir esta tarea refugiándose en la indiferencia. Al contrario, será dentro de un progreso espiritual y de una mayor fidelidad como creyentes, como los jóvenes esposos pueden extraer fuerza y certidumbre para llevar a buen término su proyecto en común.

Este encuentro y confrontación islamo-cristiano puede ser fuente de una mayor exigencia, que invita a volverse juntos hacia lo esencial. Dios, que está más allá de todo cuanto los discursos humanos pueden jamás decir al respecto. El matrimonio mixto, además, confiere al diálogo islamo-cristiano otra dimensión más extensa que la de los encuentros de expertos, pues se enraíza en plena realidad humana a través de la vida cotidiana y se multiplica en numerosos hogares. Estos matrimonios, seriamente llevados, son un signo de reconciliación posible entre los pueblos, las razas y las religiones. Y pueden ser un enriquecimiento de las comunidades humanas y religiosas que testimonien que los particularismos, las estrecheces de miras, los racismos de cualquier índole en suma, pueden superarse. Y hasta puede ocurrir que algunos hogares mixtos adquieran conciencia de una misión de reconciliación y de paz que arraigue en su propia existencia.

3. Otras orientaciones particulares con vistas a disminuir los riesgos específicos de estos matrimonios islamo-cristianos.

A fin de ser muy concretos y habida cuenta de los cuatro riesgos específicos de dichos matrimonios (cultural, religioso, educacional y jurídico), indicamos algunas orientaciones particulares dictadas por una larga experiencia:

1. Antes de su matrimonio la parte católica procura pasar un cierto tiempo en el país de su futura familia política, incluso aunque después la pareja vaya a instalarse en España. Además de aportar una experiencia real, es también un gesto de respeto hacia los lazos de solidaridad familiar que en las sociedades árabe-musulmanas y musulmanas en general se han mantenido vigentes hasta hoy. Psicológicamente servirá para acallar las susceptibilidades y reducirá la oposición de los padres.

2. Conocer y acoger la tradición cultural y religiosa del otro. Es ésta una tarea indispensable para el éxito de estos matrimonios. Especialmente para la parte cristiana en país musulmán. Para poder insertarse en la vida social y tomar parte en la educación de los hijos, deberá aprender la lengua del país; de lo contrario será siempre un extranjero.

3. Aunque guardando estrechos lazos con sus familias, tendrán cuidado de conservar la independencia que necesitan. Lo cual exige mucho tacto, delicadeza y determinación. Cualidades todas que deberán desarrollar y que contribuirán al equilibrio del hogar. Además es de capital importancia, para que sean libres frente a la presión familiar y social (que en la sociedad musulmana tienen especial influencia), que él sea independiente laboral y económicamente. Y que comiencen solos y no convivan, en la medida de lo posible, con una de las dos familias.

4. Infórmese cuidadosamente sobre el estatuto jurídico de las parejas mixtas, para el acondicionamiento de su vida en común por los derechos musulmanes clásicos y modernos.

5. Póngase de acuerdo desde el principio sobre ciertos puntos esenciales y no dejen al azar lo que a la larga pueda dividirles. Entre estos puntos se cuenta la educación religiosa de los hijos, que habrá de

-Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España-
hacerse en el espíritu propio de la libertad y evitando todo peligro de indiferentismo.

6. Eviten el aislamiento y, si viven en la sociedad musulmana, apresúrese la parte católica a aprender el árabe y a tomar contacto con su parroquia o con algún grupo cristiano. Si se instalan en España, vean si existe un lugar de oración para la parte musulmana. En este sentido, sería de gran utilidad que el responsable de la pastoral, si sabe que la pareja debe partir a un país musulmán, anunciarse la llegada de la parte cristiana a la Iglesia local para que pueda ser convenientemente acogida.

V. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

1. Es aconsejable que quienes pretenden contraer un matrimonio islamo-cristiano asistan conjuntamente a algún cursillo de preparación especializado sobre matrimonios mixtos.

2. Para la celebración válida del matrimonio entre una persona de religión islámica y otra católica es necesaria la dispensa del impedimento de disparidad de cultos, que puede conceder el Ordinario del lugar, si se cumplen las condiciones determinadas en el c. 1125.

3. En el expediente matrimonial la parte católica «dejará constancia escrita de las promesas y declaraciones específicas del matrimonio mixto» exigidas en el c. 1125 § 1. A su vez la parte musulmana «dejará constancia escrita de haber recibido información sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, cual lo entiende la Iglesia católica; de no excluir dichos fines y propiedades esenciales al contraer el matrimonio; de ser consciente de los imperativos de conciencia que al cónyuge católico le impone su fe, y de las promesas hechas por éste en conformidad con las exigencias de la Iglesia».

4. La observancia de la forma canónica de la celebración del matrimonio islamo-cristiano es condición necesaria para su validez.

«No obstante, cuando concurren causas graves que dificultan el cumplimiento de esta condición, el Ordinario del lugar puede dispensar también de la forma canónica. Se consideran como tales las siguientes:

- a) La oposición irreductible de la parte no católica.
- b) El que un número considerable de los familiares de los contrayentes rehuya la forma canónica.
- c) La pérdida de amistades arraigadas.
- e) Un grave conflicto de conciencia de los contrayentes, insoluble por otro medio.
- f) Si una ley civil extranjera obligase a uno, al menos de los contrayentes a una forma distinta de la canónica».

5. Celebración del matrimonio con la forma canónica:

1) Cuando el matrimonio se contraiga con la forma canónica, se ha de celebrar según el ritual del matrimonio aprobado por la Conferencia Episcopal Española, empleado el rito en él previsto para los matrimonios entre católicos y no bautizados.

2) «El matrimonio entre una parte católica y otra no bautizada podrá celebrarse en una iglesia o en otro lugar conveniente».

3) «Se prohíbe que antes o después de la celebración canónica... haya otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento matrimonial; asimismo no debe hacerse ninguna ceremonia religiosa en la cual, juntos el asistente católico y el ministro no católico y realizando cada uno de ellos su propio rito, pidan el consentimiento de los contrayentes».

6. Celebración del matrimonio con dispensa de la forma canónica, el matrimonio sea celebrado en la forma pública exigida por el c. 1127 E. 2, la celebración puede hacerse ante la autoridad competente tanto por la parte musulmana como por la parte católica o ante la autoridad civil, en la forma civilmente prescrita.

Es condición indispensable que la forma utilizada no excluya los fines y propiedades esenciales del matrimonio. Es de desear que la celebración del matrimonio cuando se celebra con dispensa de la forma canónica vaya seguida de algún acto religioso.

7. Registro del matrimonio.

1) El matrimonio islamo-cristiano celebrado conforme a la forma canónica será registrado en los libros de matrimonio y de bautismo de la parte católica como todos los demás matrimonios canónicos. La inscripción en el Registro Sivil se realizará a tenor de las normas concordadas entre la Iglesia y el Estado en España.

2) Cuando el matrimonio islamo-cristiano se haya «contraído con dispensa de la forma canónica, el Ordinario del lugar que concedió la dispensa debe cuidar de que se anote la dispensa y la celebración en el registro de matrimonios, tanto de la curia como de la parroquia propia de la parte católica, cuyo párroco realizó las investigaciones acerca del estado de libertad; el cónyuge católico está obligado a notificar cuanto antes al mismo Ordinario y al párroco que se ha celebrado el matrimonio, haciendo constar también el lugar donde se ha contraído, y la forma pública que se ha observado».

APENDICE I

DECLARACIÓN DE INTENCIÓN PARA UN CÓNYUGE MUSULMÁN CREYENTE

« ¡En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso!

En el momento en que yo, ante Dios, me comprometo con los lazos del matrimonio, declaro que soy musulmán/musulmana.

El día de mi matrimonio, ante todos, quiero en plena libertad

-Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España-
crear conuna verdadera comunidad de vida y amor.

Quiero, por este compromiso, establecer entre nosotros un vínculo sagrado que nada, durante nuestra vida, pueda destruir.

Sé que mi futuro esposo/mi futura esposa se compromete, según su fe cristiana y la demanda de la Iglesia, a un matrimonio monógamo e indisoluble. En reciprocidad, yo le prometo, a lo largo de toda nuestra vida, una fidelidad total, así como un verdadero apoyo, y ella será mi única esposa/mi único esposo.

Acogeré a los hijos que nazcan de nuestra unión. Soy consciente de los deberes que tiene mi esposa respecto a la educación cristiana de los hijos. Le educaremos en el respeto a Dios y a todos los seres humanos con lo mejor de nosotros mismos.

Aunque no me adhiera a la fe cristiana, reconozco como míos algunos principios de vida que también son de los cristianos, como fidelidad a Dios, la bondad, la generosidad, el respeto a la palabra dada y el compartir con los más necesitados.

Me comprometo a respetar la fe y la práctica religiosa de mi futuro esposo/esposa. En esta perspectiva me esforzaré también por conocer mejor el espíritu del Cristianismo que ella/él profesa, y animaré a mis hijos a hacer lo mismo.

Pienso, en fin, que nuestro amor nos llama a trabajar con los demás para que haya más amor, más justicia y más paz.»

APENDICE II

DECLARACIÓN DE INTENCIÓN DEL CÓNYUGE CATÓLICO

«En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

En el momento en que, ante Dios, me comprometo con los lazos del matrimonio, yo profeso la fe cristiana.

El día de mi matrimonio, ante todos, quiero con plena libertad

crear con.....una verdadera comunidad de vida y de amor.

Quiero, por este compromiso, establecer entre nosotros un vínculo sagrado que nada, durante nuestra vida, pueda destruir.

Estando mi futuro esposo musulmán (o mi futura esposa musulmana) debidamente informado/informada de la meta (fines y propiedades) esencial del matrimonio cristiano monógamo y perdurable, hago por tanto las declaraciones y promesas aquí requeridas según mi fe cristiana y la demanda de la Iglesia.

Declaro estar dispuesta/o a desechar los peligros de abandono de mi fe, y prometo sinceramente hacer todo lo posible por mi parte para que todos los hijos sean bautizados y educados en la Iglesia Católica.

-Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España-

Con él/ella comparto algunos valores de la fe que nos son comunes, como la fidelidad a Dios, la oración, la bondad, la generosidad, el respeto a la palabra dada y el compartir con los más necesitados.

Me comprometo a respetar la fe y la práctica religiosa de mi futuro esposo/a. En esta perspectiva, me esforzaré también por conocer mejor el espíritu del Islam que él/ella profesa, animaré a mis hijos a hacer lo mismo. Pienso que nuestro amor nos llama a trabajar con los demás para que haya más amor, más justicia y más paz.»

APENDICE III

TEXTOS MUSULMANES PARA LA LITURGIA DE MATRIMONIOS ENTRE MUSULMANES Y CATÓLICOS

1) La Fatiha:

En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso.

Alabanza a Dios, Señor del Universo.

El Clemente, el Misericordioso.

Soberano del día de la Retribución.

Es a Ti a quien adoramos.

Es a Ti de quien imploramos el auxilio.

Condúcenos por el camino recto,

por el camino de los que Tú has colmado de beneficios.

De los que no se han hecho acreedores a Tu cólera

y que jamás se descían.

Amén.

2) Lecturas Coránicas y Sunníes:

a) Dios os ha creado de una sola alma, y de ésta creó a la pareja. Les esparció por el Universo como hombres y mujeres en abundancia.

b) Dios creó a la esposa de vuestra misma especie para el sosiego espiritual del hombre y entre ellos originó el amor y bondad.

c) La esposa es la vestimenta para el hombre, así como el hombre es la vestimenta para la esposa.

-Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España-

- d) Os son lícitas como esposas las mujeres honradas de quienes tuvieron el Libro antes que vosotros, los judíos y los cristianos.
- e) El hombre perfecto es el más virtuoso y el más cariñoso con su mujer.
- f) La vida es un conjunto de valores. El valor más loable es la esposa adecuada.
- g) Temed el llanto de la mujer; pues Dios cuenta sus lágrimas.

APÉNDICE IV

TEXTOS BÍBLICOS PARA LA LITURGIA DE MATRIMONIOS ENTRE MUSULMANES Y CATÓLICOS

- 1) Se evitarán los que insisten en la divinidad de Cristo.

Los textos siguientes pueden ser fácilmente utilizados:

- a) Primera lectura:

Génesis 1,26-28, 31 a

Romanos, 12, 1-10, 14-18

1 Corintios, 12, 31-13, 8 a

- b) Evangelio:

Mateo, 19, 3-6

Mateo, 22, 35-40

Marcos, 10, 6-9

Juan, 2, 1-11.

Madrid, marzo 1988.

Congregación para el Culto divino

Declaración sobre las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos

Declaración de la Congregación para el Culto divino, de 21 de marzo de 1988, sobre las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos, dirigida a los presidentes de las Conferencias Episcopales y a los Presidentes de las Comisiones Nacionales de Liturgia.

La Congregación para el Culto divino, examinadas algunas iniciativas en la celebración de la sagrada liturgia, considera necesario proponer de nuevo algunas normas que ya se han dado y siguen todavía en vigor, acerca de las plegarias eucarísticas y los experimentos litúrgicos. Se trata de una materia en la que es necesario asegurar «el proceder concorde en el pensar de todo el cuerpo eclesial, en unión de caridad.... debido a que las relaciones entre la liturgia y la fe son tan íntimas que el servicio que se le preste a la una repercute en la otra».

I. Respecto de las plegarias eucarísticas que se han de usar, la Congregación para el Culto divino desea recordar lo siguiente, tomado principalmente de la Carta circular *Eucharistiae participationem*:

1. Además de las cuatro plegarias eucarísticas que se encuentran en el Misal Romano, la Congregación para el Culto divino, en el curso de los años, ha aprobado otras plegarias eucarísticas, o para uso universal, como las plegarias para las misas de la reconciliación, o para uso de algunas naciones o regiones, como las plegarias para las misas con niños, y algunas plegarias que han sido concedidas a las Conferencias Episcopales que las han pedido en circunstancias peculiares. Existen también prefacios aprobados por la Congregación para el Culto divino que no están en el Misal Romano.

2. El uso de estas plegarias eucarísticas y prefacios está reservado únicamente para aquellos a quienes ha sido concedido, y dentro de los límites de tiempo y de lugar señalados por la misma concesión, «no siendo lícito emplear ninguna otra plegaria eucarística compuesta sin permiso de la Sede Apostólica o no aprobada por ella».

3. «La Sede Apostólica, impulsada por el amor pastoral hacia la unidad, se reserva el derecho de pronunciarse sobre un asunto de tanta importancia como es justamente la disciplina de las plegarias eucarísticas. Respetando la unidad del rito romano, no rehusará considerar las peticiones legítimas, y juzgará con benevolencia las solicitudes que le dirijan las Conferencias Episcopales para la eventual composición e introducción en el uso litúrgico, en circunstancias particulares, de una nueva plegaria eucarística; y propondrá las normas a seguir en cada uno de los casos.»

II. En lo que se refiere a los experimentos, la Congregación para el Culto divino ya declaró en la Instrucción *Liturgicae instaurationes* lo que viene a continuación y que tiene todavía valor actualmente:

1. «Los experimentos en materia litúrgica, cuando son necesarios o se consideran oportunos, sólo se conceden por esta Sagrada Congregación y por escrito, con normas precisas y determinadas, y bajo la responsabilidad de la competente autoridad local.»

2. «En lo que toca a la misa, ya no permanecen en vigor las facultades que, con vistas a la reforma del rito, se habían concedido para hacer experiencias... Las normas y la forma para la celebración eucarística son las dadas por la *Institutio generalis* y por el *Ordo Missae*».

3. «Las Conferencias Episcopales determinen más en concreto las adaptaciones ya previstas en los libros litúrgicos principalmente en los diversos Ordines del Ritual Romano , y propónganlas a la Santa Sede para ser confirmadas.»

4. Si, como establece el número 40 de la Constitución Sacrosanctum Concilium, se trata de una adaptación que afecta a la estructura inmutable de los ritos y al orden de las partes que se encuentran en los libros litúrgicos, o de algún elemento ajeno a la costumbre tradicional, o de introducir nuevos textos, antes de iniciar cualquier tipo de experimento, la Conferencia Episcopal someterá el proyecto, definido en cuanto a todos los puntos, a la Sede Apostólica. Mientras se espera la respuesta, a nadie le está permitido, aunque sea sacerdote, llevar a la práctica las adaptaciones solicitadas, y añadir, suprimir o cambiar nada en la liturgia por propia iniciativa.

5. «Éste es el proceder que pide y exige la Constitución Sacrosanctum Concilium y la importancia misma del asunto.» Para las adaptaciones a la índole cultural y a las tradiciones de los pueblos, a tenor de la Constitución Sacrosanctum Concilium, la Congregación para el Culto divino hará públicas algunas orientaciones.

«A las Conferencias Episcopales y a cada uno de los Obispos se les pide vivamente que utilicen los medios oportunos para conducir con sabiduría a los sacerdotes a la observancia de la disciplina de la Iglesia romana; y de este modo se favorecerá el bien de la Iglesia misma y el exacto desarrollo de la celebración litúrgica.» Corresponde a los Obispos moderar la vida litúrgica, promoverla y custodiarla, corregir los abusos y proponer al pueblo que tienen encomendado el fundamento teológico de la disciplina de los sacramentos y de toda la liturgia.

La Virgen María en la formación intelectual y espiritual

Introducción

1. La II Sesión general Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, reunida en 1985 para "la celebración, reconocimiento y promoción del Concilio Vaticano II" (Sínodo de los Obispos, *La Iglesia, a la luz de la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo. Relación final*, I, 2: *L'Osservatore Romano*, Edición en Lengua Española, 22 de diciembre, 1985, pág. 11), afirmó la necesidad de "dedicar una atención especial a las cuatro Constituciones mayores del Concilio" (*ib.*, I, 5) y de llevar a cabo un "programa (...) que tenga como objetivo un conocimiento y una aceptación nuevos, más amplios y profundos del Concilio" (*ib.*, I, 6). Por su parte el Sumo Pontífice Juan Pablo II ha afirmado que el Año Mariano debe "promover una nueva y profunda lectura de cuanto el Concilio ha dicho sobre la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia" (Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 25 marzo, 1987, 48: AAS 79, 1987, 427).

La Congregación para la Educación Católica es particularmente sensible ante esta doble invitación del Magisterio. Por eso, con la presente Carta circular -dirigida a las facultades teológicas, a los seminarios y a otros centros de estudios eclesiológicos- pretende ofrecer algunas reflexiones sobre la Santísima Virgen y sobre todo hacer resaltar que el empeño de conocimiento y de búsqueda, y la piedad en relación con María de Nazaret, no pueden quedar reducidos a los límites cronológicos del Año Mariano, sino que deben constituir una tarea permanente: pues efectivamente permanentes son el valor ejemplar y la misión de la Virgen. La Madre del Señor es un "dato de la Revelación divina" y constituye una "presencia materna" siempre operante en vida de la Iglesia (cf. *ib.*, I, 25).

I. La Virgen María: un dato esencial de la fe y de la vida de la Iglesia

La riqueza de la doctrina mariológica

2. La historia del dogma y de la teología atestiguan la fe y la atención incesante de la Iglesia hacia la Virgen María y su misión en la historia de la salvación. Esta atención se hace ya clara en algunos escritos neotestamentarios y en no pocas páginas de los autores de la época subapostólica.

Los primeros símbolos de la fe y sucesivamente las fórmulas dogmáticas de los concilios de Constantinopla (a. 381), de Éfeso (a. 431) y de Calcedonia (a. 451) atestiguan la progresiva reflexión sobre el misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y paralelamente el progresivo descubrimiento del papel de María en el misterio de la Encarnación: un descubrimiento que llevó a la definición dogmática de la maternidad divina y virginal de María.

La atención de la Iglesia hacia María de Nazaret continúa durante todos los siglos por muchas declaraciones. Recordamos sólo las más recientes, sin que por ello infravaloremos la riqueza que la reflexión mariológica ha conocido en otras épocas históricas.

3. Por su valor doctrinal no puede olvidarse la Bula dogmática *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854) de Pío XI, la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus* (1 de noviembre de 1950) de Pío XII y la Constitución dogmática *Lumen gentium* (21 de noviembre de 1964) cuyo capítulo VIII constituye la síntesis más amplia y autorizada de la doctrina católica sobre la Madre del Señor, hecha jamás por un Concilio Ecuménico. Se deben recordar también, por su significado teológico y pastoral, otros documentos como la *Professio fidei* (30 de junio de 1968) y las Exhortaciones apostólicas *Signum magnum* (13 de mayo de 1967) y *Marialis cultus* (2 de febrero de 1974) de Pablo VI, así como la Encíclica *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987) de Juan Pablo II.

4. Debemos recordar igualmente la actividad desarrollada por algunos "movimientos", que, suscitando en formas variadas y desde diversos puntos de vista un amplio interés hacia la figura de la Santísima Virgen, han tenido un considerable influjo en la redacción de la Constitución *Lumen gentium*: el movimiento bíblico, que ha subrayado la importancia principal de la Sagrada Escritura para la presentación del papel de la Madre del Señor, verdaderamente conforme con la Palabra revelada; el movimiento patrístico, que poniendo a la mariología en contacto con el pensamiento de los Padres de la Iglesia, le ha permitido profundizar sus raíces en la Tradición; el movimiento eclesiológico, que ha contribuido abundantemente a reconsiderar y profundizar la relación entre María y la Iglesia; el movimiento misional, que ha descubierto progresivamente el valor de María de Nazaret, la primera evangelizada (cf. *Lc* 1, 26-38) y la primera evangelizadora (cf. *Lc* 1, 39-45), como fuente de inspiración para su empeño en la difusión de la Buena Nueva; el movimiento litúrgico, que realizando una comparación fecunda y seria entre las varias liturgias, ha podido documentar que los ritos de la Iglesia atestiguan una veneración cordial hacia la "gloriosa y siempre Virgen María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo" (Misal Romano, Plegaria Eucarística I *Communicantes*); el movimiento ecuménico, que ha exigido un esfuerzo por comprender con exactitud la figura de la Virgen en el campo de las fuentes de la Revelación y por precisar la base teológica de la piedad mariana.

La enseñanza mariológica del Vaticano II

5. La importancia del capítulo VIII de la *Lumen gentium* radica en el valor de su síntesis doctrinal y en el planteamiento del trato doctrinal sobre la Santísima Virgen encuadrado dentro del misterio de Cristo y de la Iglesia. De esta forma el Concilio:

-ha enlazado con la tradición patrística, que destaca la historia de la salvación como el tejido propio de todo tratado teológico;

-ha puesto en evidencia que la Madre del Señor no es una figura marginal en el conjunto de la fe y en el panorama de la teología, que Ella, por su íntima participación en la historia de la salvación "reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe" (*Lumen gentium*, 65);

-ha ordenado en una visión unitaria posiciones diferentes sobre el modo de afrontar el tema mariológico.

a) En razón de Cristo

6. Según la doctrina del Concilio la misma relación de María con Dios Padre se determina en razón de Cristo. Efectivamente Dios, "cuando se cumplió el plazo, envió a su Hijo, nacido de mujer... para que recibiéramos la condición de hijos" (*Gál* 4, 4-5) (*ib.*, 52). Por eso María, que por condición era la esclava del Señor (cf. *Lc* 1, 38. 48), habiendo acogido "al Verbo de Dios en su alma y en su cuerpo" y dado "la Vida al mundo" se convirtió por gracia en "Madre de Dios" (cf. *ib.* 53). En razón de esta misión singular, Dios Padre la preservó del pecado original, la colmó de la abundancia de los dones celestiales y, en su sabio designio, "quiso... que la aceptación de la Madre predestinada precediera a la encarnación" (*ib.*, 56).

7. El Concilio, ilustrando la participación de María en la historia de la salvación, expone sobre todo las múltiples relaciones que se dan entre la Virgen y Cristo:

-de "fruto el más espléndido de la redención" (*Sacrosanctum Concilium*, 103), habiendo sido Ella "redimida de un modo tan sublime en vista de los méritos de su Hijo" (*Lumen gentium*, 53), por eso los Padres de la Iglesia, la liturgia y el magisterio no han dudado en llamar a la Virgen "hija de su Hijo" (cf. *Concilium Toletanum XI*, 48: Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone 1976, 536), en el orden de la gracia;

-de madre que, acogiendo con fe el anuncio del Ángel, concibió en su seno virginal, por la acción del Espíritu y sin intervención de varón, al Hijo de Dios, según la naturaleza humana; lo dio a luz, lo alimentó lo guardó y lo educó (*Lumen gentium*, 57. 61);

-de *esclava* fiel, que se "consagró totalmente a sí misma (...) a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al ministerio de la redención sometida a Él y con Él" (*ib.*, 56);

-de *compañera* del Redentor: "concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo al Padre en el templo, padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, Ella cooperó en un modo del todo especial a la obra del Salvador, con la obediencia, la fe, la esperanza y la ardiente caridad" (*ib.*, 61; cf. *ib.*, 56. 58);

-de *discípula* que, durante la predicación de Cristo, "acogió las palabras, con las que su Hijo, exaltando el reino por encima de las condiciones y lazos de la carne y la sangre, proclamó bienaventurados a los que escuchan y guardan la palabra de Dios (cf. *Mc* 3, 35; *Lc* 11, 27–28), como Ella hacía fielmente (cf. *Lc* 2, 19 y 51)" (*Lumen gentium*, 56).

8. En luz cristológica hay que leer también las relaciones entre el Espíritu Santo y María: Ella, "como plasmada y hecha una nueva criatura" (*ib.*, 56) por el Espíritu y convertida de un modo particular en su templo (cf. *ib.*, 53), por la fuerza del mismo Espíritu (cf. *Lc* 1, 35), concibió en su seno virginal a Jesucristo y lo dio al mundo (cf. *ib.*, 52. 63. 65). En la escena de la Visitación vuelven a manifestarse, por medio de Ella, los dones del Mesías Salvador: la efusión del Espíritu sobre Isabel, la alegría del futuro Precursor (cf. *Lc* 1, 41).

Llena de fe en la promesa del Hijo (cf. *Lc* 24, 49), la Virgen constituye una presencia orante en medio de la comunidad de los discípulos: perseverando con ellos en la unión y en la oración (cf. *Act* 1, 14), implora "con sus oraciones el don del Espíritu, que la había cubierto ya en la Anunciación" (*ib.*, 59).

b) En razón de la Iglesia

9. En razón de Cristo, y por tanto también en razón de la Iglesia, desde toda la eternidad Dios quiso y predestinó a la Virgen. En efecto, María de Nazaret:

-es "reconocida como *miembro* supereminente y del todo singular de la Iglesia" (*ib.*, 53), por los dones de gracia con que está adornada y por el lugar que ocupa en el Cuerpo místico;

-es *Madre* de la Iglesia, ya que Ella es "Madre de Aquel, que desde el primer instante de la Encarnación en su seno virginal, unió consigo como Cabeza su Cuerpo místico que es la Iglesia" (Pablo VI, *Discurso en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar*, 21 noviembre 1964: AAS 56, 1964, 1014–1018);

-por su condición de Virgen, Esposa y Madre, es *figura* de la Iglesia, que es, también ella, virgen por la integridad de su fe, Esposa por su unión con Cristo, Madre por la generación de innumerables hijos (cf. *ib.*, 64);

-por sus virtudes es *modelo* de la Iglesia, que se inspire en Ella en el ejercicio de la fe, de la esperanza, de la caridad (cf. *ib.*, 53. 63. 65) y en la actividad apostólica (cf. *ib.*, 65);

-con su múltiple intercesión sigue alcanzando para la Iglesia los dones de la salvación eterna. En su caridad maternal cuida de los hermanos de su Hijo todavía peregrinos. Por esto la Santísima Virgen es invocada por la Iglesia con los títulos de *Abogada*, *Auxiliadora*, *Socorro*, *Mediadora* (*Lumen gentium*, 62);

-asunta en cuerpo y alma al cielo, es la "*imagen*" escatológica y la "*primicia*" de la Iglesia (cf. *Lumen gentium*, 68), que en Ella "contempla con alegría (...) lo que Ella misma, toda entera, espera y ansía ser" (*Sacrosanctum Concilium*, 103), y en Ella encuentra un "signo de segura esperanza y consolación" (*Lumen gentium*, 68).

Desarrollos mariológicos del postconcilio

10. En los años inmediatamente siguientes al Concilio la actividad desarrollada por la Santa Sede, por muchas Conferencias Episcopales y por insignes estudiosos, que comentó la doctrina del Concilio y respondió a los problemas conforme iban surgiendo, dio nueva actualidad y fuerza a la reflexión sobre la Madre del Señor.

Han contribuido particularmente a este florecer mariológico la Exhortación apostólica *Marialis cultus* y la Encíclica *Redemptoris Mater*.

No es éste el lugar para hacer una reseña detallada de los varios sectores de la reflexión postconciliar sobre María. Sí parece útil presentar algunos a título de ejemplo y como estímulo para posteriores reflexiones.

11. La exégesis bíblica ha abierto nuevas fronteras a la mariología, dedicando cada vez más espacio a la literatura intertestamentaria. No pocos textos del Antiguo Testamento y, sobre todo, las páginas neotestamentarias de Lucas y de Mateo sobre la infancia de Jesús y las frases de Juan han sido objeto de un estudio continuo y profundo que, por los resultados conseguidos, han reforzado la base escriturística de la mariología y la han enriquecido considerablemente desde el punto de vista propio.

12. En el campo de la teología dogmática, la mariología ha contribuido en la discusión postconciliar, a una explicación más idónea de los dogmas; puesta en causa de las discusiones sobre el pecado original (dogma de la Inmaculada Concepción), sobre la encarnación del Verbo (dogma de la Concepción virginal de Cristo, dogma de la maternidad divina), sobre la gracia y la libertad (doctrina de la cooperación de María a la obra de la salvación), sobre el destino último del hombre (dogma de la Asunción), la mariología ha tenido que estudiar críticamente las circunstancias históricas en las que fueron definidos aquellos dogmas, el lenguaje con que se formularon, comprenderlos a la luz de las adquisiciones de la exégesis bíblica, de un conocimiento más riguroso de la Tradición, de los interrogantes de las ciencias humanas y rechazar, en fin, las respuestas infundadas.

13. La atención de la mariología a los problemas relacionados con el culto de la Santísima Virgen ha sido muy viva: se ha manifestado en la investigación sobre sus raíces históricas (Seis Congresos Mariológicos Internacionales, organizados por la Pontificia Academia Mariana Internacional, celebrados desde 1967 a 1987 han estudiado sistemáticamente las manifestaciones de la piedad mariana desde los orígenes hasta el siglo XX), en el estudio de las motivaciones doctrinales y del cuidado por su inserción orgánica en el "único culto cristiano" (Pablo VI, Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, 2 febrero 1974, Intr.: AAS 66, 1974, 114), en la valoración de sus expresiones litúrgicas y de las múltiples manifestaciones de la piedad popular, así como en el examen en profundidad de sus mutuas relaciones.

14. También en el campo ecuménico la mariología ha sido objeto de particular consideración. En relación con las Iglesias del Oriente cristiano, Juan Pablo II ha subrayado "cuán profundamente unidas por el amor y por la alabanza a la *Theotokos* se sienten la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa, y las antiguas Iglesias Orientales (*Redemptoris Mater*, 31); por su parte Dimitrios I, Patriarca ecuménico, ha puesto de relieve cómo las "dos Iglesias hermanas han mantenido inextinguible, a través de los siglos, la llama de la devoción a la venerabilísima persona de la Todasanta Madre de Dios (Dimitrios I, *Homilía pronunciada el 5 de diciembre de 1987 durante la celebración de las Vísperas en Santa María la Mayor, Roma: L'Osservatore Romano*, Edición en Lengua Española, 20 de diciembre de 1987, pág. 10) y ha deseado que "el tema de la mariología ocupe un puesto central en el diálogo teológico entre nuestras Iglesias (...) para el restablecimiento pleno de nuestra comunión eclesial" (*ib.*, 6).

En cuanto se refiere a las Iglesias de la Reforma, la época postconciliar se ha caracterizado por el diálogo y por el esfuerzo por una comprensión recíproca. Esto ha permitido la superación de seculares desconfianzas, un mejor conocimiento de las respectivas posiciones doctrinales, y la actuación de iniciativas comunes de investigación. Así, al menos en algunos casos, se han podido comprender, por una parte, los peligros encerrados en el "oscurecimiento" de la figura de María en la vida eclesial, y, por otra, la necesidad de atenerse a los datos de la Revelación (Para una formación mariológica atenta al movimiento ecuménico, ofrece preciosas indicaciones el Directorio ecuménico: *Secretariatus ad christianorum unitatem*

fovendam, Spiritus Domini, 16 de abril de 1970: AAS , 62 1970, págs. 705–724).

En estos años en cuanto a las conversaciones interreligiosas, la atención de la mariología se ha dirigido al judaísmo, del que proviene la "Hija de Sión". Igualmente se ha dirigido al islamismo en el que María es venerada como Santa Madre de Cristo.

15. La mariología postconciliar ha dedicado una constante atención a la antropología. Los Sumos Pontífices han presentado repetidamente a María de Nazaret como la suprema expresión de la libertad humana en la cooperación del hombre con Dios, que "en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, se ha confiado al misterio libre y activo, de una mujer" (*Redemptoris Mater*, 46).

Por la convergencia entre los datos de la fe y los datos de las ciencias antropológicas, cuando éstas han dirigido su atención a María de Nazaret, se ha comprendido más claramente que la Virgen es al mismo tiempo la más alta realización histórica del Evangelio (cf. III Conferencia General del Episcopado Latino Americano, Puebla 1979, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, 1979 pág. 282), y la mujer que, por el dominio de sí misma, por el sentido de responsabilidad, la apertura a los otros y el espíritu de servicio, por la fortaleza y por el amor, se ha realizado, de un modo más completo, en el plano humano.

Se ha hecho notar, por ejemplo, la necesidad:

-de "acercar" la figura de la Virgen a los hombres de nuestro tiempo, poniendo de relieve su "imagen histórica" de humilde mujer hebrea;

-de mostrar los valores humanos de María, permanentes y universales, de forma que el estudio de Ella ilumine el estudio sobre el hombre.

En este terreno el tema "María y la mujer" ha sido tratado numerosas veces; pero, susceptible como es de muchos modos de ser tratado, se está lejos de poder considerarlo como agotado y espera ulteriores desarrollos.

16. En la mariología postconciliar se han tratado también temas nuevos o se han visto desde un nuevo ángulo: la relación entre el Espíritu Santo y María; el problema de la inculturación de la doctrina sobre la Virgen y las expresiones de piedad mariana; el valor de la *via pulchritudinis* para adelantar en el conocimiento de María y la capacidad de la Virgen de suscitar las más altas expresiones en el campo de la literatura y del arte; el descubrimiento del significado de María en relación con algunas urgencias pastorales de nuestro tiempo (la cultura de la vida, el compromiso por los pobres, el anuncio de la Palabra...); la revalorización de la "dimensión mariana de la vida de los discípulos de Cristo" (*Redemptoris Mater*, 45).

La encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II

17. En la línea de la *Lumen gentium* y de los documentos del Magisterio del postconcilio se coloca la Encíclica *Redemptoris Mater* de Juan Pablo II, que confirma el planteamiento cristológico y eclesiológico de la mariología, necesario para que ella revele toda la gama de sus contenidos.

Después de profundizar, con una prolongada meditación sobre la exclamación de Isabel: "Bienaventurada Tú que has creído" (*Lc* 1, 45), los múltiples aspectos de la "fe heroica" de la Virgen, que él considera "como una clave que nos descubre la íntima realidad de María" (*ib.*, 19), el Santo Padre explica la "presencia materna" de la Virgen en el camino de la fe, conforme a dos líneas de pensamiento, una teológica, otra pastoral y espiritual.

-la Virgen, que estuvo activamente presente en la vida de la Iglesia -en su comienzo (el misterio de la Encarnación), en su fundación (el misterio de Caná y de la cruz), y en su manifestación (el misterio de Pentecostés)- es una presencia operante" a través de toda su historia; es más, se encuentra en el "centro

de la Iglesia en camino" (Título de la II parte de la Encíclica *Redemptoris Mater*), en la que desarrolla una múltiple función: de cooperación al nacimiento de los fieles a la vida de la gracia, de ejemplaridad en el seguimiento de Cristo, de "mediación materna" (Título de la III parte de la Encíclica *Redemptoris Mater*);

-el gesto con el que Cristo confió el discípulo a la Madre y la Madre al discípulo (cf. *Jn* 19, 25–27) ha determinado una relación estrechísima entre María y la Iglesia. Por voluntad del Señor una "nota mariana" marca la fisonomía de la Iglesia, su camino, su actividad pastoral; y en la vida espiritual de cada discípulo -advierte el Santo Padre- va innata una "dimensión mariana" (cf. *Redemptoris Mater*, 45–46).

En su conjunto la *Redemptoris Mater* puede considerarse la Encíclica de la "presencia materna y operante" de María en la vida de la Iglesia (cf. *ib.*, 1, 25); en su camino de fe, en el culto que Ella rinde a su Señor, en su obra de evangelización, en su configuración progresiva con el Cristo, en el empeño ecuménico.

Contribución de la mariología a la investigación teológica

18. La historia de la teología demuestra que el conocimiento del misterio de la Virgen contribuye a un conocimiento más profundo del misterio de Cristo, de la Iglesia y de la vocación del hombre (cf. *Lumen gentium*, 65). Por otra parte, el vínculo estrecho de la Santísima Virgen con Cristo, con la Iglesia y con la humanidad hace también que la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre ilumine la verdad que se refiere a María de Nazaret.

19. Efectivamente en María "todo es relativo a Cristo" (*Marialis cultus*, 25). De ahí se deduce que "sólo en el misterio de Cristo se aclara plenamente su misterio" (*Redemptoris Mater*, 4; cf. *ib.* 19), y que, cuanto más la Iglesia profundiza en el misterio de Cristo, tanto más comprende la singular dignidad de la Madre del Señor y su papel en la historia de la salvación. Pero, en cierto modo, también es verdad lo contrario: en efecto la Iglesia, a través de María, "testigo excepcional del misterio de Cristo" (*ib.*, 27), ha profundizado en el misterio de la *kenosis* del "Hijo de Dios" (*Lc* 3, 38; cf. *Flp* 2, 5–8) que se hace en María "Hijo de Adán" (*Lc* 3, 38), ha conocido con mayor claridad las raíces históricas de "Hijo de David" (cf. *Lc* 1, 32), su inserción en el pueblo judío, su pertenencia al grupo de los "pobres del Señor".

20. En María además, todo -los privilegios, la misión, el destino- está íntimamente relacionado también con el misterio de la Iglesia. De aquí resulta que, en la medida en que se profundiza en el misterio de la Iglesia, resplandece más nítidamente el misterio de María. Y, a su vez, la Iglesia, contemplando a María, conoce mejor su propio origen, su íntima naturaleza, su misión de gracia, su destino de gloria y el camino de fe que debe recorrer (cf. *ib.*, 2).

21. Por fin, en María todo es relacionable con el hombre de todos los lugares y de todos los tiempos. Ella tiene un valor universal y permanente. "Verdadera hermana nuestra" (*Marialis cultus*, 56), y, "unida en la estirpe de Adán con todos los hombres necesitados de salvación" (*Lumen gentium*, 53), María no defrauda las esperanzas del hombre contemporáneo. Por su condición de "perfecta seguidora de Cristo" (*Marialis cultus*, 53) y mujer que se ha realizado completamente como persona, es una fuente perenne de fecundas inspiraciones de vida.

Para los discípulos del Señor la Virgen es el gran símbolo del hombre que alcanza las aspiraciones más íntimas de su inteligencia, de su voluntad y de su corazón, abriéndose por Cristo y en el Espíritu a la trascendencia de Dios en filial entrega de amor y arraigándose en la historia en servicio eficaz a los hombres.

Por lo demás "al hombre contemporáneo -escribía Pablo VI- atormentado no pocas veces entre la angustia y la esperanza, postrado por el sentimiento de sus limitaciones y asaltado por aspiraciones sin límite, turbado en el ánimo y dividido en el corazón, con la mente en suspenso por el enigma de la muerte, oprimido por la soledad mientras se ve inclinado a la comunión, presa de la náusea y del tedio, la Santísima Virgen María, contemplada en su vida evangélica y en la realidad que ya posee en la ciudad de Dios, ofrece una visión serena y una palabra de seguridad: la victoria de la esperanza sobre la angustia,

de comunión sobre la soledad, de la paz sobre la agitación, de la alegría y de la belleza sobre el tedio y la náusea, de las perspectivas eternas sobre las temporales, de la vida sobre la muerte" (*ib.*, 57).

22. "Entre todos los creyentes Ella, María, es como un 'espejo', en el que se reflejan, del modo más profundo y más limpio 'las grandes obras de Dios' (*Act 2, 11*)" (*Redemptoris Mater, 25*), que la teología tiene el oficio de explicar. La dignidad y la importancia de la mariología derivan, por tanto, de la dignidad e importancia de la cristología, del valor de la eclesiología y de la pneumatología, del significado de la antropología sobrenatural y de la escatología: la mariología se encuentra estrechamente relacionada con estos tratados.

II. La Virgen María en la formación intelectual y espiritual

La investigación mariológica

23. De los datos expuestos en la primera parte de esta Carta se ve que la mariología está hoy viva y comprometida en cuestiones importantes en el campo de la doctrina y de la pastoral. Por eso es necesario que ella, además de atender a los problemas pastorales que vayan surgiendo, cuide sobre todo el rigor de la investigación, llevada a cabo con criterios científicos.

24. También para la mariología sirve la palabra del Concilio: "La sagrada teología se apoya, como en cimiento perenne, en la Palabra de Dios escrita, junto con la Sagrada Tradición, y en aquélla se consolida firmemente y se rejuvenece sin cesar, penetrando a la luz de la fe toda la verdad escondida en el misterio de Cristo" (*Dei Verbum, 24*). El estudio de la Sagrada Escritura debe ser, por tanto, como el alma de la mariología (*cf. ib.*, 24; *Optatam totius, 16*).

25. Además es imprescindible para la investigación mariológica el estudio de la Tradición, ya que, como enseña el Vaticano II, "la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura forman un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia" (*Dei Verbum, 10*). El estudio de la Tradición se manifiesta, por lo demás, particularmente fecundo por la cualidad y cantidad del patrimonio mariano de los Padres de la Iglesia y de las diversas liturgias.

26. La investigación sobre la Sagrada Escritura y sobre la Tradición, llevada a cabo conforme a las metodologías más fecundas y con los instrumentos más válidos de la crítica, debe ser guiada por el Magisterio, porque a él se le ha encomendado el depósito de la Palabra de Dios para su custodia y su auténtica interpretación (*cf. ib.*, 10); y deberá ser confortada y completada, si es el caso, con las adquisiciones más seguras de la antropología y de las ciencias humanas.

La enseñanza de la mariología

27. Considerada la importancia de la figura de la Virgen en la historia de la salvación y en la vida del Pueblo de Dios, y después de las indicaciones del Vaticano II y de los Sumos Pontífices, no puede pensarse en descuidar hoy la enseñanza de la mariología: es preciso por tanto darle a esta enseñanza el puesto justo en los seminarios y en las facultades teológicas.

28. Esta enseñanza, consistente en un "tratamiento sistemático", será:

a) *orgánica*, es decir, inserta en el plan de estudios del curso teológico;

b) *completa* de manera que la persona de la Virgen sea considerada en la historia íntegra de la salvación, es decir, en su relación con Dios; con Cristo, Verbo encarnado, salvador y mediador; con el Espíritu Santo, santificador y dador de vida; con la Iglesia, sacramento de salvación; con el hombre -sus orígenes y su desarrollo en la vida de la gracia, su destino de gloria-;

c) *respondiendo* a los varios tipos de formación (centros de cultura religiosa, seminarios, facultades teológicas...) y al nivel de los estudiantes: futuros sacerdotes y maestros de mariología, animadores de la

piEDAD mariana en las diócesis, formadores de vida religiosa, catequistas, conferenciantes y cuantos tienen el deseo de profundizar en los conocimientos marianos.

29. Una enseñanza ordenada de esa forma evitará presentaciones unilaterales de la figura y de la misión de María, con detrimento de la visión de conjunto de su misterio, y constituirá un estímulo para investigaciones profundas -por medio de seminarios y redacción de tesis de licencia o doctorado- sobre las fuentes de la Revelación y sobre los documentos del Magisterio. Además los distintos profesores, con una oportuna y fecunda visión interdisciplinar, podrán realizar, en el desarrollo de su enseñanza, los posibles datos referidos a la Virgen.

30. Es por tanto necesario que cada uno de los centros de estudios teológicos -según la propia fisonomía- prevea en la *Ratio studiorum* la enseñanza de la mariología en una forma definida y con las características indicadas más arriba; y que, en consecuencia, los profesores de mariología tengan una preparación adecuada.

31. En este sentido es oportuno recordar que las normas para la aplicación de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* prevén la licenciatura y el doctorado en teología con especialización en mariología (Esta Congregación ha constatado con agrado que no son pocas las tesis de licenciatura o doctorado en teología que tienen como objeto de investigación un tema mariológico. Pero, convencida de la importancia de estos estudios y deseando incrementarlos, la Congregación, en 1979, instituyó la "licenciatura y doctorado en teología con especialización en mariología", cf. Juan Pablo PP. II, Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, 15 de abril, 1979, Apéndice II, al artículo de las Normas, n. 12: AAS 71, 1979 pág. 520, que pueden obtenerse actualmente en la Pontificia Facultad Teológica "Marianum". de Roma y en el International Marian Research Institute -University of Dayton- Ohio, U.S.A., incorporado al "Marianum").

El servicio de la mariología a la pastoral y a la piedad mariana

32. Como todas las disciplinas teológicas, también la mariología ofrece una ayuda preciosa a la pastoral. En este sentido la *Marialis cultus* subraya que "la piedad hacia la Santísima Virgen, subordinada a la piedad hacia el divino Salvador y en conexión con Ella, tiene un gran valor pastoral y constituye una fuerza renovadora de la vida cristiana" (*Marialis cultus*, 57). También esa piedad mariana está llamada a dar su aportación en el vasto campo de la evangelización (cf. *Sapientia christiana*, 3).

33. La investigación y la enseñanza de la mariología, y su servicio a la pastoral tienden a la promoción de una auténtica piedad mariana, que debe caracterizar la vida de todo cristiano y particularmente de aquellos que se dedican a los estudios teológicos y se preparan para el sacerdocio.

La Congregación para la Educación Católica quiere llamar de modo especial la atención de los formadores de seminarios sobre la necesidad de suscitar una auténtica piedad mariana en los seminaristas, aquellos que serán un día los principales agentes de la pastoral de la Iglesia.

El Vaticano II, cuando habla de la necesidad para los seminaristas de una profunda vida espiritual, recomienda que ellos "con confianza filial amen y veneren a la Santísima Virgen María, que Jesucristo muriendo en la cruz dejó a su discípulo como Madre" (*Optatam totius*, 8).

Por su parte esta Congregación, en conformidad con las indicaciones del Concilio, ha subrayado varias veces el valor de la piedad mariana en la formación de los alumnos del seminario:

-en la "*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*" pide al seminarista que "ame ardientemente, según el espíritu de la Iglesia, a la Virgen María, Madre de Cristo unida a Él de una manera especial en la obra de la redención" (Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Romae, 1985, 54 e);

-en la "*Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios*" (6 de enero, 1980) observa que "nada puede llevar (...) mejor que la verdadera devoción a la Virgen María,

concebida como un esfuerzo cada vez más completo de imitación, a la alegría de creer" (ib., *Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los seminarios*, II, 4), tan importante para quien tendrá que hacer de su propia vida un continuo ejercicio de fe.

El *Código de Derecho Canónico*, al tratar de la formación de los candidatos al sacerdocio, recomienda el culto de la Santísima Virgen María, alimentado con aquellos ejercicios de piedad con los que los alumnos adquieren el espíritu de oración y fortalecen su vocación (cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 246, par. 3).

Conclusión

34. Con esta Carta la Congregación para la Educación Católica quiere insistir en la necesidad de dar a los estudiantes de todos los centros de estudio eclesiásticos y a los seminaristas una formación mariológica integral que abarque el estudio, el culto y la vida. Ellos deberán:

a) adquirir un *conocimiento completo y exacto* de la doctrina de la Iglesia sobre la Virgen María, que les permita discernir la devoción verdadera de la falsa, y la doctrina auténtica de sus deformaciones por exceso o por defecto; y sobre todo que les abra el camino para completar y comprender la suma belleza de la gloriosa Madre de Cristo;

b) alimentar un *amor auténtico* hacia la Madre del Salvador y Madre de los hombres, que se exprese en formas genuinas de veneración y se traduzca en "imitación de sus virtudes" (*Lumen gentium*, 67) y sobre todo, un decidido empeño en vivir según los mandamientos de Dios y de hacer su voluntad (cf. *Mt* 7, 21; *Jn* 15, 14);

c) desarrollar la *capacidad de comunicar* ese amor con la palabra, los escritos, la vida, al pueblo cristiano, cuya piedad mariana debe ser promovida y cultivada.

35. Efectivamente, de una adecuada formación mariológica, en la que se unen armónicamente el empuje de la fe y el empeño del estudio, se seguirán numerosas ventajas:

-en el *campo intelectual*, porque la verdad sobre Dios y sobre el hombre, sobre Cristo y sobre la Iglesia, se profundiza y se sublima por el conocimiento de la "verdad sobre María";

-en el *campo espiritual*, porque esa formación ayuda al cristiano a acoger e introducir a la Madre de Jesús "en todo el espacio de la propia vida interior" (*Redemptoris Mater*, 45);

-en el *campo pastoral*, para que la Madre del Señor sea sentida fuertemente como una presencia de gracia por el pueblo cristiano.

36. El estudio de la mariología tiende, como a su última meta, a la adquisición de una sólida espiritualidad mariana, aspecto esencial de la espiritualidad cristiana. En su camino hacia la plena madurez de Cristo (cf. *Ef* 4, 13), el discípulo del Señor, consciente de la misión que Dios encomendó a la Virgen María en la historia de la salvación y en la vida de la Iglesia, la toma como "Madre y Maestra de vida espiritual" (cf. *Marialis cultus*, 21, *Collecto missarum de B. Maria Virgine*, form. 32): con Ella y como Ella, a la luz de la Encarnación y de la Pascua, imprime a la propia existencia una decisiva orientación hacia Dios por Cristo en el Espíritu, para vivir en la Iglesia la propuesta radical de la Buena Nueva y, en particular, el mandamiento del amor (cf. *Jn* 15, 12).

Eminencia, excelencias, reverendos rectores de seminarios, reverendos presidentes y decanos de las Facultades eclesiásticas, tenemos la esperanza de que estas breves orientaciones sean debidamente acogidas por los profesores y estudiantes, para que se puedan alcanzar los frutos deseados.

Augurando para todos la abundancia de las bendiciones divinas, nos profesamos, devotísimos.

Roma, 25 de marzo de 1988.

-La Virgen María en la formación intelectual y espiritual-

Firman el documento, el Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, cardenal William Wakefield Baum, y el entonces Secretario arzobispo Antonio María Javierre Ortas, s.d.b.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA EDUCACIÓN EN LA ESCUELA CATÓLICA

ORIENTACIONES PARA LA REFLEXIÓN Y REVISIÓN

INTRODUCCIÓN

1. El 28 de octubre de 1965 el Concilio Vaticano II aprobó la declaración *Gravissimum educationis* sobre la educación cristiana. Ella establece el elemento característico de la escuela católica: «Esta persigue, en no menor grado que las demás escuelas, los fines culturales y la formación humana de la juventud. Su nota distintiva es crear un ambiente en la comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad, ayudar a los adolescentes para que en el desarrollo de la propia personalidad crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo, y ordenar, finalmente, toda la cultura humana según el mensaje de salvación, de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre».(1)

El Concilio permite, pues, subrayar como característica específica de la escuela católica, la dimensión religiosa: a) en el ambiente educativo; b) en el desarrollo de la personalidad juvenil; c) en la coordinación entre cultura y evangelio; d) de modo que todo sea iluminado por la fe.

2. Han transcurrido ya más de veinte años desde la declaración conciliar; por tanto, acogiendo las sugerencias llegadas de muchas partes, la Congregación para la Educación Católica dirige una cordial invitación a todos los Excelentísimos Ordinarios locales y a los Reverendísimos Superiores y Superiores de los Institutos dedicados a la educación de la juventud, a fin de que examinen si se han seguido tales directrices del Concilio. La ocasión, contando también con los deseos expresados en la Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985, no debe dejarse pasar. Al examen deben seguir decisiones sobre qué cosa se puede y debe hacer, a fin de que las esperanzas puestas por la Iglesia en la misma escuela y compartidas por numerosas familias y alumnos, encuentren respuestas cada vez más eficaces.

3. Para dar cumplimiento a la declaración conciliar, la Congregación ha intervenido en los problemas de estas escuelas. Con el documento *La Escuela Católica*(2) presentó un texto sobre su identidad y su misión en el mundo de hoy. Con *El laico católico testigo de la fe en la escuela* (3) quiso valorar el trabajo de los laicos, que se suma a aquél de gran valor, que han realizado y realizan numerosas familias religiosas masculinas y femeninas. El presente texto se basa en las mismas fuentes, convenientemente actualizadas, de los documentos anteriores y guarda con ellos estrecha relación.(4)

4. Por fidelidad al tema propuesto, se tratará sólo de las escuelas católicas, esto es, de todas las escuelas e instituciones de enseñanza y educación de cualquier orden y nivel pre-universitario dependientes de la autoridad eclesiástica, orientados a la formación de la juventud laica, que operan en el área de competencia de este Dicasterio. Conscientemente se dejan sin respuesta otros problemas. Hemos preferido centrar la atención en uno solo, antes que dispersarla en muchos. Esperamos poder tratar de ellos oportunamente.(5)

5. Las páginas que siguen ofrecen orientaciones de carácter general. De hecho, las situaciones históricas, ambientales y personales difieren de un lugar a otro, de una escuela a otra y de una a otra clase.

La Congregación insta, por tanto, a los responsables de las escuelas católicas: Obispos, Superiores y Superiores religiosos, Directores de centros, a que reflexionen sobre tales orientaciones generales y las adapten a las situaciones locales concretas, que sólo ellos conocen bien.

6. Las escuelas católicas son frecuentadas también por alumnos no católicos y no cristianos. En algunos Países constituyen, incluso, la gran mayoría. El Concilio era consciente de ello.(6) Por tanto será respetada la libertad religiosa y de conciencia de los alumnos y de las familias. Libertad firmemente tutelada por la Iglesia.(7)

Por su parte, la escuela católica no puede renunciar a la libertad de proclamar el mensaje evangélico y exponer los valores de la educación cristiana. Es su derecho y su deber. Debería quedar claro a todos que exponer o proponer no equivale a imponer. El imponer, en efecto, supone violencia moral, que el mismo mensaje evangélico y la disciplina de la Iglesia rechazan resueltamente.(8)

PRIMERA PARTE

LOS JÓVENES DE HOY ANTE LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA VIDA

1. *La juventud en un mundo que cambia*

7. El Concilio propuso un análisis realista de la situación religiosa de nuestro tiempo; (9) incluso hizo expresa referencia a la condición juvenil.(10) Otro tanto deben hacer los educadores. Cualquiera que sea el método que se use, procúrese aprovechar los resultados obtenidos en la encuesta sobre los jóvenes en su propio ambiente, sin olvidar que las nuevas generaciones, en ciertos aspectos, son diferentes de aquéllas a las que se refería el Concilio.

8. Gran número de escuelas católicas se encuentran en aquellas partes del mundo donde se producen actualmente profundos cambios de mentalidad y de vida. Se trata de grandes áreas urbanizadas, industrializadas, que progresan en la llamada economía terciaria. Se caracterizan por la amplia disponibilidad de bienes de consumo, múltiples oportunidades de estudio, complejos sistemas de comunicación. Los jóvenes están en contacto con los «mass-media» desde los primeros años de su vida. Escuchan opiniones de todo género. Se les informa precozmente de todo.

9. Por todos los medios posibles, entre ellos la escuela, reciben informaciones muy diversas, sin estar capacitados para ordenarlas sintetizarlas. De hecho no tienen todavía o no siempre, capacidad crítica para distinguir lo que es verdadero y bueno de lo que no lo es, ni siempre disponen de puntos de referencia religiosa y moral, para asumir una postura independiente y recta frente a las mentalidades y a las costumbres dominantes. El perfil de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello ha quedado tan difuso, que los jóvenes no saben qué dirección seguir; y si aún creen en algunos valores, son incapaces de sistematizarlos, inclinándose, con frecuencia, a seguir su propia filosofía a tenor del gusto dominante.

Los cambios no llegan a todas partes del mismo modo ni con el mismo ritmo. En todo caso, a la escuela le toca indagar «in situ» el comportamiento religioso de los jóvenes, para conocer que piensan, como viven, como reaccionan donde los cambios son profundos, donde se están iniciando y donde son rechazados por las culturas locales, pero que igualmente llegan a través de los medios de comunicación, para los que no existen fronteras.

2. *La situación juvenil*

10. A pesar de la gran diversidad de situaciones ambientales, los jóvenes manifiestan características comunes que merecen la atención de los educadores.

Muchos de ellos viven con gran inestabilidad. Por una parte se encuentran en un mundo unidimensional, en el que sólo cuenta lo que es útil y, sobre todo, lo que ofrece resultados prácticos y técnicos. Por otra, parece que han superado ya esta etapa; de algún modo se constata en todas partes voluntad de salir de ella.

11. Muchos jóvenes viven en un ambiente pobre en relaciones y sufren, por lo tanto, soledad y falta de afecto. Es un fenómeno universal, a pesar de las diferentes condiciones de vida en las situaciones de

opresión, en el desarraigo de las «chabolas» y en las frías viviendas del mundo moderno. Se nota, más que en otros tiempos, el abatimiento de los jóvenes, y esto atestigua sin duda la gran pobreza de relaciones en la familia y en la sociedad.

12. Una gran masa de jóvenes mira con intranquilidad su propio porvenir. Esto es debido a que fácilmente se deslizan hacia la anarquía de valores humanos, erradicados de Dios y convertidos en propiedad exclusiva del hombre. Esta situación crea en ellos cierto temor ligado, evidentemente, a los grandes problemas de nuestro tiempo, tales como: el peligro atómico, el desempleo, el alto porcentaje de separaciones y divorcios, la pobreza, etc. El temor y la inseguridad del porvenir implican, sobre todo, fuerte tendencia a la excesiva concentración en sí mismos y favorecen, al mismo tiempo, en muchas reuniones juveniles la violencia no sólo verbal.

13. No pocos jóvenes, al no saber dar un sentido a su vida, con tal de huir de la soledad, se refugian en el alcohol, la droga, el erotismo, en exóticas experiencias, etc.

La educación cristiana tiene, en este campo, una gran tarea que cumplir con relación a la juventud: ayudarla a dar un significado a la vida.

14. La volubilidad juvenil se acentúa con el paso del tiempo; a sus decisiones les falta firmeza: del «sí» de hoy pasan con suma facilidad al «no» de mañana.

Una vaga generosidad, en fin, caracteriza a muchos jóvenes. Surgen movimientos animados de gran entusiasmo, pero no siempre ordenados según una óptica bien definida, ni iluminados desde el interior. Es importante, pues, aprovechar esas energías potenciales y orientarlas oportunamente con la luz de la fe.

15. En alguna región, una encuesta particular podría referirse al fenómeno del alejamiento de la fe de muchos jóvenes. El fenómeno comienza frecuentemente por el gradual abandono de la práctica religiosa. Con el tiempo nace una hostilidad hacia las instituciones eclesíásticas y una crisis de aceptación de la fe y de los valores morales a ella vinculados, especialmente en aquellos países donde la educación general es laica o francamente atea. Este fenómeno parece darse más a menudo en zonas de fuerte desarrollo económico y de rápidos cambios culturales y sociales. Sin embargo, no es un fenómeno reciente. Habiéndose dado en los padres, pasa a las nuevas generaciones. No es ya crisis personal, sino crisis religiosa de una civilización. Se ha hablado de «ruptura entre Evangelio y Cultura»(11)

16. El alejamiento toma, a menudo, aspecto de total indiferencia religiosa. Los expertos se preguntan si ciertos comportamientos juveniles no pueden interpretarse como sustitutivos para rellenar el vacío religioso: culto pagano al cuerpo, evasión en la droga, gigantescos «ritos de masas» que pueden desembocar en formas de fanatismo o de alienación.

17. Los educadores no deben limitarse a observar los fenómenos, sino que deben buscar sus causas. Quizá haya carencias en el punto de partida, es decir, en el ambiente familiar. Tal vez es insuficiente la propuesta de la comunidad eclesial. La formación cristiana de la infancia y de la primera adolescencia no siempre resiste los choques del ambiente. Quizá deba buscarse la causa, alguna vez, en la propia escuela católica.

18. Existen numerosos síntomas positivos y muy prometedores. En una escuela católica, como en cualquier otra escuela, se pueden encontrar jóvenes ejemplares por su comportamiento religioso, moral y escolar. Analizando las causas de esta ejemplaridad, a menudo aparece un óptimo ambiente familiar ayudado por la comunidad eclesial y por la misma escuela. Un conjunto de condiciones abierto a la acción interior de la gracia.

Hay jóvenes que, buscando una religiosidad más consciente, se preguntan por el sentido de la vida y encuentran en el Evangelio la respuesta a sus inquietudes. Otros, superando las crisis de indiferencia y duda, se acercan o retornan a la vida cristiana. Estas realidades positivas son motivo para esperar que la religiosidad de la juventud puede crecer en extensión y profundidad.

19. Pero hay también, jóvenes para los que su permanencia en la escuela católica influye poco en su vida religiosa; adoptan actitudes no positivas frente a las principales experiencias de las prácticas cristianas —oración, participación en la Santa Misa, frecuencia de sacramentos— o adoptan alguna forma de rechazo, sobre todo, respecto a la religión de la Iglesia.

Podríamos tener escuelas irreprochables en el aspecto didáctico, pero que son defectuosas en su testimonio y en la exposición clara de los auténticos valores. En estos casos es evidente, desde el punto de vista pedagógico-pastoral, la necesidad de revisar no sólo la metodología y los contenidos educativos religiosos, sino también el proyecto global en el que se desarrolla todo el proceso educativo de los alumnos.

20. Se debería conocer mejor la naturaleza de la demanda religiosa juvenil. No pocos se preguntan para qué vale tanta ciencia y tecnología, si todo puede acabar en una hecatombe nuclear; reflexionan sobre la civilización que ha inundado el mundo de «cosas», incluso bellas y útiles, y se preguntan si el fin del hombre consiste en tener muchas «cosas» y no en algo distinto que vale mucho más; y quedan desconcertados por la injusticia de que haya pueblos libres y ricos y pueblos pobres y sin libertad.

21. En muchos jóvenes, la posición crítica frente al mundo, llega a ser demanda crítica ante la religión para saber si ella puede responder a los problemas de la humanidad. En muchos, hay una exigencia de profundización en la fe y de vivir con coherencia. A ella se añade otra de compromiso responsable en la acción.

Los observadores valorarán el fenómeno de los grupos juveniles y de los movimientos de espiritualidad, apostolado y servicio. Señal de que los jóvenes no se contentan con palabras, sino que quieren hacer algo que valga para sí mismos y para los demás.

22. La escuela católica acoge a millones de jóvenes de todo el mundo,(12) hijos de su estirpe, de su nación, de sus tradiciones, de sus familias y, también, hijos de nuestras condiciones a las tiempos. Cada uno lleva en sí mismo las huellas de su origen y los rasgos de su individualidad. Esta escuela no se limita a impartir lecciones, sino que desarrolla un proyecto educativo iluminado por el mensaje evangélico y atento a las necesidades de los jóvenes de hoy. El conocimiento exacto de la realidad sugiere las mejores actuaciones educativas.

23. Según los casos, hay que volver a empezar desde los fundamentos, integrar aquello que los alumnos han asimilado, dar respuesta a las cuestiones que surgen en su espíritu curioso y crítico, destruir el muro de la indiferencia, ayudar a los ya bien educados a llegar a un «camino mejor» y darles una ciencia unida a la sabiduría cristiana.(13) Las formas y el avance gradual en el desarrollo del proyecto educativo están, pues, condicionados y guiados por el nivel de conocimiento de las situaciones personales de los alumnos.(14)

SEGUNDA PARTE

DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL AMBIENTE

1. *Concepto de ambiente educativo cristiano*

24. Tanto la pedagogía actual como la del pasado, da mucha importancia al ambiente educativo. Este es el conjunto de elementos coexistentes y cooperantes capaces de ofrecer condiciones favorables al proceso formativo. Todo proceso educativo se desarrolla en ciertas condiciones de espacio y tiempo, en presencia de personas que actúan y se influyen recíprocamente, siguiendo un programa racionalmente ordenado y aceptado libremente. Por tanto, personas, espacios, tiempo, relaciones, enseñanza, estudio y actividades diversas son elementos que hay que considerar en una visión orgánica del ambiente educativo.

25. Desde el primer día de su ingreso en la escuela católica, el alumno debe recibir la impresión de encontrarse en un ambiente nuevo, iluminado por la fe y con características peculiares. El Concilio las resumió en un ambiente animado del espíritu evangélico de caridad y libertad.(15) Todos deben poder percibir en la escuela católica la presencia viva de Jesús «Maestro» que, hoy como siempre, camina por la vía de la historia y es el único «Maestro» y Hombre perfecto en quien todos los valores encuentran su plena valoración.

Pero es preciso pasar de la inspiración ideal a la realidad. El espíritu evangélico debe manifestarse en un estilo cristiano de pensamiento y de vida que impregne a todos los elementos del ambiente educativo.

La imagen del Crucificado en el ambiente recordará a todos, educadores y alumnos, esta sugestiva y familiar presencia de Jesús «Maestro», que en la cruz nos dio la lección más sublime y completa.

26. Los educadores cristianos, como personas y como comunidad, son los primeros responsables en crear el peculiar estilo cristiano. La dimensión religiosa del ambiente se manifiesta a través de la expresión cristiana de valores como la palabra, los signos sacramentales, los comportamientos, la misma presencia serena y acogedora acompañada de amistosa disponibilidad. Por este testimonio diario los alumnos comprenderán «qué» tiene de específico el ambiente al que está confiada su juventud. Si así no fuera, poco o nada quedaría de una escuela católica.

2. La escuela católica como ambiente físico

27. Muchos alumnos frecuentan la escuela católica desde la infancia hasta la madurez. Es justo que sientan la escuela como una prolongación de su casa. Es obligado, también, que la escuela-casa posea alguna de aquellas características que hacen agradable la vida en un ambiente familiar feliz. Y, donde éste no existe, la escuela puede hacer mucho para que sea menos dolorosa la falta del mismo.

28. A crear ese ambiente agradable contribuye la adecuada distribución del edificio, con zonas reservadas a las actividades didácticas, recreativas y deportivas y a otras, tales como reuniones de padres, profesores, trabajos de grupo etc. Las posibilidades, sin embargo, varían de un lugar a otro. Con realismo debe admitirse que existen edificios desprovistos de funcionalidad y comodidad. Sin embargo, los alumnos en un ambiente materialmente modesto se encontrarán igualmente a gusto, si humana y espiritualmente es rico.

29. El testimonio de sencillez y pobreza evangélicas característico de la escuela católica no es contrario a la adecuada dotación de material didáctico. El dinamismo del progreso tecnológico exige que las escuelas estén provistas de equipos a veces complejos y costosos. No es un lujo, sino un deber basado en la finalidad didáctica de la escuela. Por ello las escuelas de la Iglesia tienen derecho a recibir ayuda para su actualización didáctica.(16) Personas y entidades deberían cumplir con esta necesaria obra de ayuda.

Los alumnos, por su parte, se responsabilizarán del cuidado de su escuela-casa para conservarla en las mejores condiciones de orden y limpieza. El cuidado del ambiente es un capítulo de la educación ecológica cada día más sentida y necesaria.

En la organización y en el desarrollo de la escuela católica como «casa», será de gran ayuda el conocimiento de la presencia en ella de María Santísima, Madre y Maestra de la Iglesia, que siguió el crecimiento en sabiduría y en gracia de su Hijo y, desde el comienzo, acompaña a la Iglesia en su misión salvadora.

30. Contribuye grandemente a los fines de la educación el emplazamiento de la capilla en el conjunto de la construcción, no como cuerpo extraño, sino como lugar familiar e íntimo donde los jóvenes creyentes encuentran la presencia del Señor: «Sabed que yo estoy con vosotros todos los días».(17) Y donde, además, se tienen, con cuidado especial, las celebraciones litúrgicas previstas en el calendario del curso escolar en armonía con la comunidad eclesial.

3. La escuela católica como ambiente eclesial educador

31. La declaración *Gravissimum educationis* (18) marca un cambio decisivo en la historia de la escuela católica: el paso de la escuela-institución al de escuela-comunidad. La dimensión comunitaria es especialmente fruto de la diversa conciencia que de Iglesia alcanzó el Concilio. Dicha dimensión comunitaria en cuanto tal no es en el texto conciliar una simple categoría sociológica, sino que es, sobre todo, teológica. De este modo se recobra la visión de Iglesia como Pueblo de Dios, tratada en el capítulo segundo de la *Lumen gentium*.

La Iglesia, reflexionando sobre la misión que el Señor le confió, escoge en cada momento los medios pastorales que cree más eficaces para el anuncio evangélico y la promoción completa del hombre. Considerada en este marco, también la escuela católica desempeña un verdadero y específico servicio pastoral, pues efectúa una mediación cultural, fiel a la nueva evangélica y, al mismo tiempo, respetuosa de la autonomía y competencia propias de la investigación científica.

32. De la escuela-comunidad forman parte todos los que están comprometidos directamente en ella: profesores, personal directivo, administrativo y auxiliar; los padres, figura central en cuanto naturales e insustituibles educadores de sus hijos y, los alumnos, copartícipes y responsables como verdaderos protagonistas y sujetos activos del proceso educativo.(19)

La comunidad escolar en su conjunto —con diversidad de funciones, pero con idénticos fines— posee las características de la comunidad cristiana, si es un lugar impregnado de caridad.

33. La escuela católica tiene desde el Concilio una identidad bien definida: posee todos los elementos que le permiten ser reconocida no sólo como medio privilegiado para hacer presente a la Iglesia en la sociedad, sino también como verdadero y particular sujeto eclesial. Ella misma es, pues, lugar de evangelización, de auténtico apostolado y de acción pastoral, no en virtud de actividades complementarias o paralelas o paraescolares, sino por la naturaleza misma de su misión, directamente dirigida a formar la personalidad cristiana. En este aspecto es esclarecedor el pensamiento del Santo Padre, Juan Pablo II, para quien «la escuela católica no es un hecho marginal o secundario en la misión pastoral del obispo. Tampoco se le puede atribuir únicamente una función de mera suplencia de la escuela estatal».(20)

34. La escuela católica encuentra su verdadera justificación en la misión misma de la Iglesia; se basa en un proyecto educativo en el que se funden armónicamente fe, cultura y vida. Por su medio la Iglesia local evangeliza, educa y colabora en la formación de un ambiente moralmente sano y firme en el pueblo.

El mismo Pontífice afirmó también que, «la necesidad de la escuela católica se manifiesta, con toda su clara evidencia, en su contribución al cumplimiento de la misión del pueblo de Dios, al diálogo entre Iglesia y comunidad humana, a la tutela de la libertad de conciencia ...». Para el Pontífice, la escuela católica busca, sobre todo, el logro de dos objetivos: ella, «en efecto, por sí misma tiene por fin conducir al hombre a su perfección humana y cristiana y a su maduración en la fe. Para los creyentes en el mensaje de Cristo, son dos facetas de una única realidad».(21)

35. La mayor parte de las escuelas católicas dependen de Institutos de vida consagrada, los cuales enriquecen el ambiente escolar con los valores de su comunidad de consagrados. Con su misma vida comunitaria manifiestan visiblemente la vida de la Iglesia que ora, trabaja y ama.

Sus miembros ofrecen su vida al servicio de los alumnos, sin intereses personales, convencidos de que en ellos sirven al Señor.(22) Aportan a la escuela la riqueza de su tradición educativa, moldeada en el carisma fundacional. Ofrecen una preparación profesional esmerada, exigida por su vocación docente, e iluminan su trabajo con la fuerza y el amor de su propia consagración.

Los alumnos comprenderán el valor de su testimonio. Más aún, cobrarán especial afecto a estos educadores, que saben conservar el don de una perenne juventud espiritual. Tal afecto perdurará por mucho tiempo una vez finalizados los años de escuela.

36. La Iglesia alienta la consagración de cuantos quieren vivir su propio carisma educativo.(23) Anima a los educadores a no desistir de su labor, aun cuando vaya acompañada de sufrimientos y dificultades. Antes bien, desea y reza para que otros muchos sigan su especial vocación. Pero si aparecieran dudas e incertidumbres, si se multiplicaran las dificultades deben retornar a los primeros días de su consagración, la que es una forma de holocausto.(24) Holocausto aceptado «en la perfección del amor, que es el fin de la vida consagrada».(25) Y tanto más meritorio cuanto se consume en servicio de la juventud, esperanza de la Iglesia.

37. También los educadores laicos, no menos que los sacerdotes y religiosos, aportan a la escuela católica su competencia y el testimonio de su fe. Este testimonio laical, vivido como ideal, es ejemplo concreto para la vocación de la mayoría de los alumnos. A los educadores laicos católicos la Congregación dedicó un documento especial,(26) concebido como un llamamiento a la responsabilidad apostólica de los laicos en el campo educativo, y por tanto, como participación fraterna en una misión común, que encuentra su punto de unión en la unidad de la Iglesia. En ella todos son miembros activos y cooperadores, en uno u otro campo de acción, aunque viviendo en estados diversos de vida, según la vocación de cada uno.

38. De esto se sigue que la Iglesia funda sus escuelas y las confía a los laicos; o también, que sean éstos los que las establezcan. En todo caso el reconocimiento de escuela católica está reservado a la autoridad competente.(27) En tales circunstancias, los laicos tendrán como primera preocupación la de crear un ambiente comunitario penetrado por el espíritu de caridad y libertad, atestiguado por su misma vida.

39. La comunidad educativa trabaja tanto más eficazmente cuanto más se refuerza en el ambiente la voluntad de participación. El proyecto educativo debe interesar igualmente a educadores, jóvenes y familias, de modo que cada uno pueda cumplir su parte, siempre con espíritu evangélico de caridad y libertad. Las vías de comunicación deben estar, por lo tanto, abiertas en todas las direcciones entre quienes están interesados en la vida de la escuela. Un ambiente positivo favorece los encuentros. Y a su vez, un análisis fraterno de los problemas comunes lo enriquece.

Frente a los problemas diarios de la vida, agravados quizás por incomprendimientos y tensiones, la voluntad de participar en el programa educativo puede allanar dificultades, conciliar puntos de vista diferentes, facilitar la toma de decisiones en armonía con el proyecto educativo y, respetando la autoridad, hacer también posible la evaluación crítica de la marcha de la escuela con la participación de educadores, alumnos y familias en el común intento de procurar el bien común.

40. El clima comunitario de las escuelas primarias, en consideración a las peculiares condiciones de los alumnos, reproducirá en lo posible el ambiente íntimo y acogedor de la familia. Los responsables se empeñarán en fomentar recíprocas relaciones llenas de gran confianza y espontaneidad. Serán, también, solícitos en establecer estrecha y constante colaboración con los padres de los alumnos. La integración funcional entre escuela y familia representa, en efecto, la condición esencial en la que se hacen evidentes y desarrollan todas las facultades que los alumnos revelan en relación con uno u otro ambiente, incluida su apertura al sentimiento religioso y lo que tal apertura supone.

41. La Congregación quiere expresar su reconocimiento y satisfacción a aquellas diócesis que trabajan, sobre todo, por medio de las escuelas parroquiales primarias, muy merecedoras de la ayuda de toda la comunidad eclesial, y a aquellos Institutos religiosos que sostienen con evidentes sacrificios las escuelas primarias. Anima ardientemente a cuantas diócesis e Institutos religiosos tienen el deseo y la voluntad de crearlos.

No basta el cine, los entretenimientos, el campo de deportes, y la misma aula de religión, a menudo, no es suficiente. Se necesita la escuela. Con lo que se llega a una meta que en algunos países ha sido el punto de partida. Allí, en efecto, se comenzó con la escuela, para construir después el edificio sagrado y promover una nueva comunidad cristiana.(29)

4. La escuela católica como comunidad abierta

42. La escuela católica tiene interés en proseguir e intensificar la colaboración con las familias. Esta colaboración tiene por objeto no sólo las cuestiones escolares, sino que tiende, sobre todo, a la realización del proyecto educativo, y se acrecienta cuando se trata de cuestiones delicadas, como: la formación religiosa, moral y sexual, la orientación profesional y la opción por vocaciones especiales. Colaboración que no se debe a motivos de oportunidad, sino que se basa en motivos de fe. La tradición católica enseña que la familia tiene una misión educativa propia y original, que viene de Dios.

43. Los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos.(29) La escuela es consciente de ello. Mas no siempre lo son las familias. La escuela, en este caso, asume también el deber de instruirlos. Todo lo que se haga a este respecto será poco. El camino que hay que seguir es el de la apertura, del encuentro y de la colaboración. No pocas veces sucede que cuando se habla de los hijos, se despierta la conciencia educativa de los padres. Al mismo tiempo, la escuela trata de involucrar sobre todo a las familias en el proyecto educativo, sea en la etapa de programación, sea en la de evaluación. La experiencia enseña que padres poco sensibles en un principio han llegado a ser óptimos colaboradores después.

44. «La presencia de la Iglesia en el campo escolar se manifiesta especialmente por la escuela católica».(30) Esta afirmación del Concilio tiene valor histórico y programático. En muchos lugares, y desde tiempos lejanos, las escuelas de la Iglesia han surgido en torno a los monasterios, a las iglesias catedrales y parroquiales. Signo visible de presencia y de unidad.

La Iglesia ha amado sus escuelas, donde cumple el deber de formar a sus hijos. Después de haberlas establecido por obra de obispos, de innumerables familias de vida consagrada y de laicos, no ha cesado de sostenerlas en las dificultades de todo género y de defenderlas frente a gobiernos inclinados a abolirlas o a apropiarse de ellas.

A la presencia de la Iglesia en la escuela corresponde la de la escuela en la Iglesia. Es la consecuencia lógica de una recíproca vinculación. La Iglesia que es horizonte preciso e insuperable de la Redención de Cristo y, también, el lugar donde la escuela católica se sitúa como en su manantial, reconociendo en el Papa el centro y la medida de la unidad de toda la comunidad cristiana. El amor y la fidelidad a la Iglesia animan la escuela católica.

Los educadores unidos entre sí en comunión generosa y humilde con el Papa, encuentran luz y fuerza para una auténtica educación cristiana. En términos prácticos, el proyecto educativo de la escuela está abierto a la vida y a los problemas de la Iglesia local y universal, atento al magisterio eclesiástico y dispuesto a la colaboración. A los alumnos católicos se les ayuda a insertarse en la comunidad parroquial y diocesana. Encontrarán la forma de adherirse a las asociaciones y movimientos juveniles y de colaborar en iniciativas locales.

Con el trato directo entre las escuelas católicas, el obispo y demás ministros de la comunidad eclesial, se reforzará la estima y cooperación mutuas. De hecho, hoy día, el interés de las Iglesias locales por las escuelas católicas va haciéndose más vivo en las diversas partes del mundo.(31)

45. La educación cristiana exige respeto hacia el Estado y sus representantes, observancia de las leyes justas y búsqueda del bien común. Por tanto, todas las causas nobles, como: libertad, justicia, trabajo, progreso ... están presentes en el proyecto educativo y son sinceramente sentidas en el ambiente de la escuela. Acontecimientos y celebraciones nacionales de los respectivos Países tienen en él la debida resonancia.

Del mismo modo están presentes y se viven los problemas de la sociedad internacional. Para la educación cristiana, la humanidad es una gran familia dividida, sin duda, por razones históricas y políticas, pero siempre unida en Dios, Padre de todos. De ahí que los llamamientos de la Iglesia en favor de la paz, justicia, libertad, progreso de todos los pueblos y ayuda fraterna a los menos afortunados, tienen en la escuela convencida acogida. Análoga atención presta a los llamamientos provenientes de autorizados organismos internacionales, tales como la ONU y la UNESCO.

46. La apertura de las escuelas católicas a la sociedad civil es una realidad que cualquiera puede constatar. Por lo que, gobiernos y opinión pública deberían reconocer la labor de estas escuelas como servicio real a la sociedad. No es noble aceptar el servicio e ignorar o combatir al servidor. Afortunadamente parece que la comprensión hacia las escuelas católicas va mejorando, al menos en un buen número de Países.(32) Hay indicios de que los tiempos cambian, como lo demuestra una reciente encuesta hecha por la Congregación.

TERCERA PARTE

DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA VIDA Y DEL TRABAJO ESCOLARES

1. Dimensión religiosa de la vida escolar

47. Los alumnos emplean la mayor parte de sus días y de su juventud en la vida y trabajo escolares. A menudo se identifica «escuela» con «enseñanza». En realidad la docencia es sólo una parte de la vida escolar.

En armonía con la actividad didáctica desarrollada por el profesor, está la participación del alumno que trabaja individual y comunitariamente: estudio, investigación, ejercicios, actividades para-escolares, exámenes, relaciones con los profesores y compañeros, actividades de grupo, asambleas de clase y de centro ...

En la compleja vida escolar, la escuela católica, totalmente afín a las otras escuelas, difiere de ellas en un punto esencial: ella está anclada en el Evangelio, de donde le viene su inspiración y su fuerza. El principio de que ningún acto humano es moralmente indiferente ante la propia conciencia y ante Dios encuentra aplicación precisa en la vida escolar. De ahí el trabajo escolar acogido como deber y desarrollado con buena voluntad; ánimo y perseverancia en los momentos difíciles; respeto al profesor; lealtad y caridad con los compañeros; sinceridad, tolerancia y bondad con todos.

48. No es sólo progreso educativo humano, sino verdadero itinerario cristiano hacia la perfección. El alumno religiosamente sensible sabe que cumple la voluntad de Dios en el trabajo y en las relaciones humanas cotidianas, y que sigue el ejemplo del Maestro, quien ocupó su juventud en el trabajo e hizo bien a todos.(33)

Otros estudiantes, que no tienen esta dimensión religiosa, no podrán obtener frutos benéficos y se exponen a vivir superficialmente los años más hermosos de su juventud.

49. En el marco de la vida escolar merece una mención especial el trabajo intelectual del alumno. Este trabajo no debe ir separado de la vida cristiana, entendida como adhesión al amor de Dios y cumplimiento de su voluntad. La luz de la fe cristiana estimula el deseo de conocer el universo creado por Dios. Enciende el amor a la verdad, que excluye la superficialidad en el aprender y en el juzgar. Reaviva el sentido crítico, que rechaza la aceptación ingenua de muchas afirmaciones. Conduce al orden, al método y a la precisión, expresión de una mente bien formada y que trabaja con sentido de responsabilidad. Soporta el sacrificio y tiene la constancia requeridos por el trabajo intelectual. En las horas de trabajo el estudiante cristiano recuerda la ley del Génesis (34) y la invitación del Señor.(35)

50. El trabajo intelectual, enriquecido con esta dimensión religiosa, actúa, por lo tanto, en diversas direcciones: estimula con nuevas motivaciones el rendimiento escolar, refuerza la formación de la personalidad cristiana y enriquece al alumno con méritos sobrenaturales. Sería una pena que los jóvenes confiados a las escuelas de la Iglesia afrontaran tantas fatigas ignorando estas realidades.

2. Dimensión religiosa de la cultura escolar

51. El crecimiento del cristiano sigue armónicamente el ritmo del desarrollo escolar. Con el paso de los años, se impone en la escuela católica, con exigencia creciente, la coordinación entre cultura y fe.(36) En

esta escuela, la cultura humana sigue siendo cultura humana, expuesta con objetividad científica. Pero el profesor y el alumno creyentes exponen y reciben críticamente la cultura sin separarla de la fe.(37) Si se diera esta separación sería un empobrecimiento espiritual.

La coordinación entre el universo cultural humano y el universo religioso se produce en el intelecto y en la conciencia del mismo hombre-creyente. Los dos universos no son paralelos entre los que no es posible la comunicación. Cuando se buscan los puntos de contacto, que hay que individuar en la persona humana, protagonista de la cultura y sujeto de la religión, se encuentran.(38) Encontrarlos no es competencia exclusiva de la enseñanza religiosa. A ello dedica un tiempo limitado. Las otras enseñanzas disponen de muchas horas al día para ello.

Todos los profesores tienen el deber de actuar de mutuo acuerdo. Cada uno desarrollará su programa con competencia científica, mas, en el momento adecuado, ayudará a los alumnos a mirar más allá del horizonte limitado de las realidades humanas. En la escuela católica y, análogamente, en toda otra escuela Dios no puede ser el Gran-Ausente o un intruso mal recibido. El Creador del universo no obstaculiza el trabajo de quien quiere conocer dicho universo, que la fe llena de significados nuevos.

52. La escuela católica media o secundaria prestará atención especial a los desafíos que la cultura lanza a la fe. Se ayudará a los estudiantes a conseguir la síntesis de fe y cultura, necesaria para la madurez del creyente y a identificar y refutar críticamente las deformaciones culturales, que atentan contra la persona y, por tanto, son contrarias al Evangelio.(39)

Nadie se hace la ilusión de que los problemas de la religión y la fe pueden encontrar total solución en la sola realidad de la escuela. Sin embargo, se quiere expresar la convicción de que el ambiente escolar es el camino privilegiado para afrontar de manera adecuada los problemas indicados arriba.

La declaración *Gravissimum educationis*, en sintonía con la *Gaudium et spes*,(40) señala como una de las características de la escuela católica, la de interpretar y disponer la cultura humana a la luz de la fe.(41)

53. El ordenamiento de toda la cultura al anuncio de la salvación, según las indicaciones del Concilio, no puede obviamente significar que la escuela católica no debe respetar la autonomía y metodología propias de las diversas ciencias del saber humano, y que puede considerar a las demás ciencias como simples auxiliares de la fe. Lo que se quiere subrayar es que la justa autonomía de la cultura debe ser distinta de una visión autónoma del hombre y del mundo que niegue los valores espirituales o prescinda de ellos.

En este campo es indispensable tener presente que la fe, que no se identifica con ninguna cultura y es independiente de todas ellas, está llamada a inspirar a todas: «Una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido recibida plenamente, ni pensada enteramente, ni vivida fielmente» .(42)

54. Los programas y las reformas escolares de muchos Países reservan cada vez más espacio a las enseñanzas científica y tecnológica. A estas enseñanzas no les puede faltar la dimensión religiosa. Se ayudará a los alumnos a comprender que el mundo de las ciencias de la naturaleza y sus respectivas tecnologías pertenecen al mundo creado por Dios. Tal comprensión acrecienta el gusto por la investigación. Desde los lejanísimos cuerpos celestes y las inmensurables fuerzas cósmicas hasta las infinitesimales partículas y fuerzas de la materia, todo lleva en sí la impronta de la sabiduría y del poder del Creador. La admiración antigua que sentía el hombre bíblico ante el universo,(43) es válida para el estudiante moderno, con la diferencia de que éste posee conocimientos más vastos y profundos. No hay contradicción entre fe y verdadera ciencia de la naturaleza, porque Dios es la causa primera de una y otra.

El estudiante que posee armonizadas una y otra en su espíritu, estará mejor preparado, en sus futuras ocupaciones profesionales, para emplear ciencia y técnica al servicio del hombre y de Dios. Es como restituir a él, lo que él nos ha dado.(44)

55. La escuela católica debe esforzarse por superar la fragmentación e insuficiencia de los programas. A los profesores de etnología, biología, sicología, sociología y filosofía se les presenta la ocasión de exponer

una visión unitaria del hombre, necesitado de redención, e introducir en ellas la dimensión religiosa. Se ayudará a los alumnos a concebir al hombre como un ser viviente con naturaleza física y espiritual, y con alma inmortal. Los mayores llegarán a un concepto más maduro de la persona con todo lo que le pertenece: inteligencia, voluntad, libertad, sentimientos, facultades operativas y creativas, derechos y obligaciones, relaciones sociales y misión en el mundo y en la historia.

56 Esta visión del hombre está caracterizada por la dimensión religiosa. El hombre posee una dignidad y grandeza superior a toda otra criatura porque es obra de Dios, elevado al orden sobrenatural como hijo de Dios y, por tanto, con un origen divino y un destino eterno que trasciende este universo.(45) El profesor de religión encuentra el camino preparado para presentar orgánicamente la antropología cristiana.

57 Todo pueblo ha heredado un patrimonio sapiencial. Muchos se inspiran en concepciones filosófico-religiosas de vitalidad milenaria. El genio sistemático heleno y europeo ha producido con los siglos no sólo una multitud de doctrinas, sino también un sistema de verdades, que ha sido reconocido como filosofía perenne. La escuela católica hace suyos los programas vigentes, pero los acoge en el marco global de la perspectiva religiosa.

Se pueden dar algunos criterios: Respeto al hombre que busca la verdad, planteándose los grandes problemas de la existencia.(46) Confianza en su capacidad de alcanzarla, al menos en cierta medida; no confianza sentimental, sino religiosamente justificada, en cuanto que Dios, que creó al hombre «a su imagen y semejanza», no le ha negado la inteligencia para descubrir la verdad necesaria para orientar su vida.(47) Sentido crítico para juzgar y elegir entre lo verdadero y lo que no lo es.(48) Atención a un cuadro sistemático, como el ofrecido por la filosofía perenne, para situar en él las respuestas humanas adecuadas a las cuestiones que se refieren al hombre, al mundo, a Dios (49) Intercambio vital entre las culturas de los pueblos y el mensaje evangélico.(50) Plenitud de verdad contenida en el mismo mensaje evangélico, que acoge e integra la cultura de los pueblos y los enriquece con la revelación de los misterios divinos, que sólo Dios conoce y que, por amor, ha querido revelar al hombre.(51) De este modo, en la inteligencia de los alumnos, que por el estudio de la filosofía se han acostumbrado a pensar profundamente, la sabiduría humana se encuentra con la sabiduría divina.

58 El profesor orienta el trabajo de los alumnos de modo que descubran la dimensión religiosa en el universo de la historia humana. Primeramente les hará sentir gusto por la verdad histórica y por consiguiente el deber de criticar los programas y textos impuestos a veces por los gobiernos o manipulados según la ideología de los autores. Luego, los conducirá a concebir la historia en su realidad como el teatro de las grandezas y miserias del hombre.(52)

Protagonista de la historia es el hombre que proyecta en el mundo, agigantados, el bien y el mal que lleva en sí mismo. La historia asume el aspecto de una lucha terrible entre ambas realidades.(53) Por esto la historia resulta objeto de un juicio moral. Pero el juicio ha de ser imparcial.

59. Para ello el profesor ayudará a los alumnos a captar el sentido de la universalidad de la historia. Mirando las cosas desde arriba, verán las conquistas de la civilización, del progreso económico, de la libertad y de la colaboración entre los pueblos. Tales conquistas tranquilizarán su espíritu turbado por las páginas oscuras de la historia. Pero aún no es todo. Oportunamente les invitará a reflexionar sobre cómo los acontecimientos humanos son atravesados por la historia de la salvación universal. En este momento la dimensión religiosa de la historia comenzará a aparecer en su luminosa grandeza.(54)

60. El crecimiento de la enseñanza científica y técnica no debe marginar la humanística: filosofía, historia, literatura y arte. Todos los pueblos, desde sus orígenes más remotos, han creado y transmitido su legado artístico y literario. Reuniendo estas riquezas culturales, se obtiene el patrimonio de la humanidad. De este modo el profesor, mientras despierta en los alumnos el gusto estético, los educa en el mejor conocimiento de la gran familia humana. El camino más fácil para descubrir la dimensión religiosa en el mundo artístico y literario, consiste en partir desde expresiones concretas. En todo pueblo, el arte y la literatura han tenido relación con las creencias religiosas. El patrimonio artístico y literario cristiano, a su vez, tiene tal amplitud, que constituye una prueba visible de la fe a lo largo de los siglos y milenios.

61 En particular, las obras literarias y artísticas describen los acontecimientos de los pueblos, familias y personas. Escudriñan lo más profundo del corazón humano, poniendo de relieve luces y sombras, esperanzas y desalientos. La perspectiva cristiana supera la visión puramente humana ofreciendo criterios más penetrantes para comprender las vicisitudes de los pueblos y los misterios del alma.(55) Además, una adecuada formación religiosa está en la base de numerosas vocaciones cristianas de artistas y críticos de arte.

Y si la clase está preparada, el profesor puede conducir a los estudiantes a una comprensión más profunda de la obra de arte, como forma sensible que refleja la belleza divina. Lo han enseñado los Padres de la Iglesia y los maestros de la filosofía cristiana en sus intervenciones en el campo de la estética. Particularmente San Agustín y Santo Tomás: el primero invita a trascender la intención del artista para ver en la obra de arte el orden eterno de Dios; el segundo contempla en la obra de arte la presencia del Verbo Divino.(56)

62 La escuela católica, particularmente atenta a los problemas educativos, es de gran importancia para la sociedad y para la Iglesia.

Los programas estatales prevén, con frecuencia, cursos de pedagogía, de sicología y de didáctica en forma histórica y sistemática. Recientemente las ciencias de la educación se han dividido en gran número de especializaciones y corrientes. Además, han sido invadidas por ideologías filosóficas y políticas. Los alumnos tienen a veces la impresión de una confusa fragmentación. Los profesores de ciencias pedagógicas ayudarán a los estudiantes a superar tal dispersión y a que se formen una síntesis crítica.

La elaboración de dicha síntesis parte de la premisa de que toda corriente pedagógica contiene cosas ciertas y útiles. Es preciso, pues, conocer, juzgar y seleccionar.

63. Se ayudará a los alumnos a descubrir que el centro de las ciencias de la educación lo ocupa siempre la persona con sus energías físicas y espirituales, con sus aptitudes operativas y creativas, con su misión en la sociedad y con su apertura religiosa. La persona es íntimamente libre. No pertenece ni al Estado ni a ningún otro grupo humano. Toda la obra educativa está, pues, al servicio de la persona, a fin de que consiga una formación completa.

En la persona humana se injerta el modelo cristiano, inspirado en la persona de Cristo. Este modelo, acogiendo los esquemas de la educación humana, los enriquece de dones, virtudes, valores y vocaciones de orden sobrenatural. Con exactitud científica se habla de educación cristiana. La declaración conciliar trazó una clara síntesis de ella.(57) La buena orientación de la enseñanza pedagógica, conduce, pues, a los alumnos a educarse a sí mismos humana y cristianamente. Es la mejor preparación para llegar a ser educadores de otros.

64. El trabajo interdisciplinar introducido en las escuelas católicas obtiene resultados positivos. De hecho, en el proceso didáctico se presentan temas y problemas que superan los límites de cada asignatura. Aquí interesan los temas religiosos, que aparecen fácilmente cuando se trata del hombre, de la familia, de la sociedad y de la historia. Los profesores de las diversas materias estarán preparados y prontos a dar las respuestas precisas.

65. El profesor de religión no está fuera de sitio. Su misión es ofrecer una enseñanza sistemática de la religión. No obstante, y dentro de las posibilidades concretas, puede ser invitado a otras clases para esclarecer cuestiones de su competencia; o bien él mismo decidirá invitar a otros colegas expertos. En todo caso, los alumnos quedarán bien impresionados de la colaboración fraterna entre los diversos profesores con el único propósito de ayudarles a crecer en conocimientos y en convicciones.

CUARTA PARTE

ENSEÑANZA RELIGIOSA ESCOLAR Y DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA EDUCACIÓN

1. Identidad de la enseñanza religiosa escolar

66. La Iglesia tiene la misión de evangelizar para transformar en lo íntimo y renovar a la humanidad.(58) Entre los medios de evangelización los jóvenes encuentran el de la escuela.(59) Conviene reflexionar sobre las declaraciones del magisterio: «Junto a la familia y colaborando con ella, la escuela ofrece a la catequesis posibilidades no despreciables ... Esto se refiere, ante todo, —como es evidente— a la escuela católica: ¿Seguiría mereciendo este nombre si, aun brillando por el nivel alto de su enseñanza en las materias profanas, hubiera motivo justificado para reprocharle su negligencia o desviación en la educación propiamente religiosa? ¡No se diga que ésta se dará implícitamente o de manera indirecta! El carácter propio y la razón profunda de la escuela católica, el motivo por el que los padres deberían preferirla, es precisamente la calidad de la enseñanza religiosa integrada en la educación de los alumnos».(60)

67 A veces pueden aflorar incertidumbres, divergencias e, incluso, malestar en cuanto a los planteamientos teóricos generales y, por tanto, de acción operativa acerca de las exigencias de la enseñanza de la religión en la escuela católica.

Esta escuela tiene, por un lado una «estructura civil» con metas, métodos y características comunes a cualquier otra institución escolar. Y, por otro, se presenta también como «comunidad cristiana», teniendo en su base un proyecto educativo cristiano cuya raíz está en Cristo y en su Evangelio.

La armonización de ambos aspectos no siempre es fácil y requiere una constante atención, para que no se produzca una antinomia con perjuicio del planteamiento serio de la cultura y del recio testimonio del Evangelio.

68. Hay nexo indisoluble y clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis,(61) que es la transmisión del mensaje evangélico, una etapa de la evangelización.

El nexo se justifica para que la escuela se mantenga en su nivel de escuela, orientada a dar una cultura completa e integrable en el mensaje cristiano. La distinción estriba en que la catequesis, a diferencia de la enseñanza religiosa escolar, presupone ante todo la aceptación vital del mensaje cristiano como realidad salvífica. Además, el lugar específico de la catequesis es una comunidad que vive la fe en un espacio más vasto y por un período más largo que el escolar, es decir, toda la vida.

69. Ante el mensaje cristiano, la catequesis trata de promover la maduración espiritual, litúrgica, sacramental y apostólica que se realiza en la comunidad eclesial local. La escuela, por el contrario, tomando en consideración los mismos elementos del mensaje cristiano, trata de hacer conocer lo que de hecho constituye la identidad del cristianismo y lo que los cristianos coherentemente se esfuerzan por realizar en su vida. Sin embargo, hay que advertir que también una enseñanza religiosa dirigida a los alumnos creyentes no puede dejar de contribuir a reforzar su fe, igual que la experiencia religiosa de la catequesis refuerza el conocimiento del mensaje cristiano.

Tal enseñanza procura igualmente subrayar el aspecto de racionalidad que distingue y motiva la elección cristiana del creyente, y antes aún la experiencia religiosa del hombre en cuanto tal.

La distinción entre enseñanza de la religión y catequesis no excluye que la escuela católica, en cuanto tal, pueda y deba ofrecer su aportación específica a la catequesis. Con su proyecto de formación orientado globalmente en sentido cristiano, toda la escuela se inserta en la función evangelizadora de la Iglesia, favoreciendo y promoviendo una educación en la fe.

70 El magisterio reciente ha insistido en un aspecto esencial: «El principio de fondo que debe orientar el trabajo en este delicado sector de la pastoral es el de la distinción y, al mismo tiempo, el de la complementariedad entre la enseñanza de la religión y la catequesis. En la escuela, pues, se trabaja en la formación completa del alumno. La enseñanza de la religión debe, por lo tanto, distinguirse en relación a los objetivos y criterios propios de una estructura escolar moderna».(62) Atañe a los responsables tener en cuenta estas directrices del magisterio y respetar las características distintivas de la enseñanza religiosa

escolar. Esta enseñanza, debe ocupar un puesto digno en clase entre las demás asignaturas; se desarrolla según un programa propio y aprobado por la autoridad competente; busca útiles relaciones interdisciplinarias con las demás materias, de tal manera que se realice una coordinación entre el saber humano y el conocimiento religioso; junto con las otras enseñanzas tiende a la promoción cultural de los alumnos; emplea los mejores medios didácticos en uso en la escuela de hoy; en algunos Países la evaluación de aprovechamiento tiene igual valor académico legal que el de las otras asignaturas.

2. Algunos presupuestos a la enseñanza religiosa escolar

71. No hay que extrañarse de que los alumnos lleven a la clase lo que oyen o ven en los modelos de pensamiento y de vida de la gente. Son portadores de las impresiones recibidas de la «civilización de las comunicaciones». Algunos, quizá, demuestran indiferencia e insensibilidad. Los programas escolares no tocan estos aspectos, pero el profesor los tiene muy presentes. Así pues, como experto, acoge a los alumnos con simpatía y caridad. Los acepta como son. Explica que la duda y la indiferencia son fenómenos comunes y comprensibles. Luego les invita amistosamente a buscar y descubrir juntos el mensaje evangélico, fuente de gozo y serenidad.

A preparar el terreno (63) contribuirán la personalidad y prestigio del profesor. Añádase a ello su vida interior y la oración por quienes le están confiados.(64)

72 Un medio eficaz de sintonizar con los alumnos es hablar con ellos y dejarles hablar. En un atmósfera de confianza y cordialidad podrá aflorar cierto número de cuestiones, distintas según los lugares y la edad, pero con tendencia a hacerse cada vez más universales y precoces.(65) Son para los jóvenes cuestiones serias, que obstaculizan un estudio sereno de la fe. El profesor responderá con paciencia y humildad, sin declaraciones perentorias, que podrían ser impugnadas.

Invitará a la clase a expertos en historia y ciencias modernas. Pondrá al servicio de los jóvenes su preparación cultural. Se guiará por las numerosas y ponderadas respuestas que el Vaticano II dio a este género de cuestiones.

En teoría, esta paciente obra esclarecedora debería tenerse al comienzo del curso, debido a que durante las vacaciones los alumnos han tenido ocasión de experimentar nuevas dificultades. La experiencia aconseja intervenir siempre que convenga.

73. No es fácil hacer una presentación actualizada de la fe cristiana como programa de enseñanza religiosa para las escuelas católicas.

La Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985 sugirió la composición de un catecismo para toda la Iglesia. El Santo Padre confió inmediatamente el trabajo preparatorio del mismo a una comisión especial. Después será preciso realizar las oportunas aplicaciones concretas, para responder a los programas establecidos por las autoridades competentes y a las situaciones de tiempo y lugar.

En espera de la realización del mandato recibido del Sínodo sobre la síntesis de la doctrina cristiana, se presenta ahora, como ejemplo, un esquema avalado por la experiencia y cuya redacción ofrece contenidos completos y fieles al mensaje evangélico, de forma orgánica y con un ritmo metodológico apoyado en los dichos y hechos del Señor.

3. Orientaciones para una presentación orgánica del hecho y del mensaje cristianos

74. El profesor, siguiendo las indicaciones del Vaticano II, resume y expone con lenguaje actual la cristología. Según el nivel de la escuela, antepone las necesarias nociones sobre la Sagrada Escritura, particularmente sobre los Evangelios, la divina Revelación y la Tradición viva de la Iglesia.(66) Con estas bases, orienta la investigación sobre el Señor Jesús. Su persona, su mensaje, sus obras y el hecho histórico de su resurrección permiten remontarse al misterio de su divinidad: «Tú eres el Mesías, el Hijo de

Dios vivo» .(67) La madurez de los alumnos permite extender las reflexiones sobre Jesús Salvador, Sacerdote, Maestro de la humanidad y Señor del universo. Junto a él comienza a perfilarse la figura de María, su Madre Santísima, colaboradora en su misión.(68)

Este descubrimiento tiene un valor educativo esencial. La persona del Señor cobra vida ante los alumnos. Estos ven, oyen y escuchan de nuevo los ejemplos de su vida, sus palabras y la invitación que les hace: «Venid a mí todos ...»(69) Encuentran así fundamento la fe en él y su seguimiento, que cada uno cultivará según el grado de buena voluntad y de colaboración a la gracia.

75. El profesor dispone de un camino seguro para acercar a los jóvenes al misterio revelado por Dios, en cuanto es humanamente posible.(70) El camino es el indicado por el Salvador: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre».(71)

En su persona y en su mensaje resplandece la imagen de Dios. Se estudia lo que dijo del Padre y lo que hizo en nombre del Padre. Del Señor Jesús, se remonta, pues, al misterio de Dios Padre, que creó el universo y envió al Hijo al mundo para la salvación de la humanidad.(72) De Cristo se asciende al misterio del Espíritu Santo, enviado al mundo para dar cumplimiento a su misión.(73) Se nos aproxima, así, al misterio supremo de la Santísima Trinidad, en sí misma y actuante en el mundo. Misterio que la Iglesia venera y proclama repitiendo el credo, con las palabras de las primeras comunidades cristianas.

El valor educativo de esta búsqueda es grande. En su buen resultado se basan las virtudes de la fe y de la religión cristianas, que tienen por objeto a Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo, conocido, amado y servido en esta vida en la espera del encuentro final.

76. Los alumnos conocen muchas cosas sobre el hombre según la ciencia. Pero la ciencia enmudece ante el misterio. El profesor guía a los alumnos a descubrir el enigma del hombre, como Pablo guió a los atenienses a descubrir al «Dios desconocido». El texto de Juan, ya citado,(74) establece el encuentro entre Dios y el hombre, acaecido en la historia, por medio de Cristo. Encuentro que partiendo del amor del Padre se manifiesta en el amor de Jesús hasta el sacrificio extremo: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» .(75) Los alumnos verán desfilar en torno a Jesús una muchedumbre de personas de toda condición, como una síntesis de la humanidad. Comenzarán a preguntarse por qué ama a todos, llama a todos y por todos da la vida. De lo que deducirán que para Dios el hombre es una criatura privilegiada, pues la trata con tan gran amor. De esta manera se delinea la historia del hombre, captado en el misterio de la historia divina de la salvación: partiendo de los orígenes, pasando por la primera culpa, la vocación del antiguo pueblo de Dios, la espera y venida de Jesús Salvador, hasta el nuevo pueblo de Dios, peregrino en la tierra hacia la patria eterna.(76)

El valor educativo de la antropología cristiana, en el marco de la historia de la salvación, es evidente. Los alumnos descubren el valor de la persona, objeto del amor divino, con una misión terrena y un destino inmortal. De ahí, las virtudes de respeto y caridad hacia sí mismos, hacia los más próximos y hacia todos. Por fin, la aceptación de la vida y de la propia vocación, que hay que orientar según la voluntad de Dios.

77. La historia de la salvación continúa en la Iglesia, realidad histórica visible y que los alumnos tienen ante sus ojos. El profesor los estimula a descubrir sus orígenes. En los Evangelios, en los Hechos y en las cartas de los Apóstoles se ve a la Iglesia nacer, crecer y realizarse en el mundo. De sus orígenes, de su admirable expansión y de su fidelidad al mensaje evangélico, se llega al misterio de la Iglesia.

El profesor ayuda a sus alumnos a descubrir a la Iglesia como pueblo de Dios, integrada por hombres y mujeres como nosotros, que lleva la salvación a toda la humanidad. Iglesia conducida por Jesús, Pastor eterno; guiada por el Espíritu Santo, que la sostiene y la renueva continuamente; dirigida visiblemente por los Pastores que ha establecido: el Sumo Pontífice y los Obispos, ayudados por los sacerdotes y diáconos colaboradores suyos en el sacerdocio y en el ministerio. Iglesia que actúa en el mundo por nuestro medio, llamada por Dios a ser santa en todos sus miembros. Es el misterio de la Iglesia una, santa, católica y apostólica que proclamamos en el credo.(77)

El valor educativo de la eclesiología es inestimable. En la Iglesia se realiza el ideal de la familia humana universal. El joven se concienta de su pertenencia a la Iglesia, a quien aprende a escuchar y a amar con afecto filial, con todas las consecuencias que se derivan de ello para la vida, el apostolado y la visión cristiana del mundo.

78. Muchos jóvenes, conforme van creciendo, se alejan de los sacramentos. Señal de que no los han comprendido. Quizá los juzgan prácticas infantiles de devoción, costumbres populares acompañadas de fiestas profanas. El profesor, que conoce la peligrosidad del fenómeno, guía a los alumnos a descubrir el valor del itinerario sacramental que el creyente recorre desde el principio hasta el final de su vida. Itinerario que se realiza en la Iglesia, y por tanto cada vez más comprensible para el alumno a medida que toma conciencia de su pertenencia a la Iglesia.

El punto fundamental que los alumnos deben comprender es éste: Jesucristo está siempre presente en los sacramentos por él instituidos.(78) Su presencia los hace medios eficaces de gracia. El momento culminante del encuentro con el Señor se realiza en la Eucaristía, que es a un tiempo sacrificio y sacramento. En la Eucaristía convergen dos actos supremos de amor: el Señor que renueva su sacrificio por nuestra salvación y que se nos da realmente.

79. La comprensión del itinerario sacramental puede tener profundas repercusiones de carácter educativo. El alumno llega a ser consciente de que su pertenencia a la Iglesia es dinámica. Ella corresponde a la exigencia de crecimiento del ser humano. Cuando el Señor Jesús se encuentra con cada uno de nosotros en los sacramentos, no deja las cosas como antes. Mediante el Espíritu nos hace crecer en la Iglesia, ofreciéndonos «gracia tras gracia» .(79) Pide solamente nuestra colaboración. Las consecuencias educativas interesan las relaciones con Dios, el testimonio cristiano y la búsqueda de la vocación personal.(80)

80. Los jóvenes de hoy, asaltados por muchas distracciones, no se encuentran en las mejores condiciones para pensar en las realidades últimas. El educador dispone de un medio eficaz para aproximarles también a estos misterios de fe. El Señor nos los propone con su estilo inimitable. En el relato de Lázaro, él se presenta como «resurrección y vida».(81) En la parábola del «rico epulón», da a entender que cada uno de nosotros tendrá un juicio particular.(82) En el drama impresionante del juicio final, señala el destino eterno que todo hombre ha merecido con sus obras.(83) El bien y el mal hecho a cualquier ser humano, resultará hecho a él mismo.(84)

81. Después, en la línea de los «símbolos» de la fe, el educador hace saber a los alumnos que en el Reino eterno se encuentran ya los que han creído en él y vivido para él. La Iglesia los llama «santos», si bien no todos son venerados como tales. La primera de todos María, madre de Jesús, viviente en su persona glorificada junto al Dijo. Los que han alcanzado la meta no están separados de nosotros. Ellos forman con nosotros la única Iglesia, pueblo de Dios, todos unidos en la «comunidad de los santos». Los seres queridos que nos han dejado, viven y están en comunión con nosotros.(85)

Estas verdades de fe ofrecen una aportación excepcional a la maduración humana y cristiana. Sentido de la dignidad de la persona, destinada a la inmortalidad. Esperanza cristiana, que da serenidad en las dificultades. Responsabilidad personal en todo, porque hay que dar cuenta a Dios.

4. Orientaciones para una presentación orgánica de la vida cristiana

82. Dado que toda verdad de fe es generadora de educación y de vida, es preciso guiar prontamente a los alumnos a descubrir estas conexiones. Pero también es necesario que la presentación de la ética cristiana adopte una forma sistemática.

Con este fin se ponen algunos ejemplos. Para mejor establecer la unión entre fe y vida en el campo de la ética religiosa, será útil una reflexión sobre las primeras comunidades cristianas. En ellas, el anuncio evangélico iba acompañado de la oración y de las celebraciones sacramentales.(86) Todo esto tiene valor permanente. Los alumnos llegarán a comprender qué es la virtud de la fe: adhesión plena, libre, personal,

afectuosa y ayudada de la gracia a Dios que se revela mediante el Hijo.

Esta adhesión, a su vez, no es automática. Es un don de Dios. Es menester pedirlo y esperar. Dése al alumno tiempo para crecer.

83. La vida de fe se manifiesta con actos de religión. El profesor ayuda a los alumnos a abrirse confidencialmente al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Esto se realiza en la oración privada y en la litúrgica, que no es una de tantas formas de orar: es la oración oficial de la Iglesia, que actualiza el misterio de Cristo en nosotros. Especialmente mediante el sacrificio y sacramento eucarístico y el sacramento de la reconciliación. Se actuará de manera que la práctica religiosa no se sienta como una imposición externa, sino como libre y afectuosa respuesta a Dios, que nos ha amado primero.(87) Las virtudes de la fe y de la religión así fundamentadas y cultivadas están en condiciones de crecer durante la juventud y después.

84. El hombre está siempre presente en las verdades de fe: creado a «imagen y semejanza» de Dios; elevado por Dios a la dignidad de hijo; infiel a Dios en la culpa original, pero redimido por Cristo; morada del Espíritu Santo; miembro de la Iglesia y destinado a vida inmortal.

Los alumnos podrán observar lo lejos que están los hombres de este ideal. El profesor escucha las pruebas de pesimismo y hace ver que también se encuentran en el Evangelio.(88) Luego trata de convencer a los alumnos que es mejor fijarse en los aspectos positivos de la ética personal cristiana, que perderse en el análisis de las miserias humanas. En la práctica: respetar la propia persona y la de los demás; cultivar la inteligencia y las demás facultades espirituales, especialmente en el trabajo escolar; cuidar el propio cuerpo y la salud, incluso con actividades físicas y deportivas; guardar la integridad sexual con la virtud de la castidad, pues también las energías sexuales son don de Dios que contribuyen a la perfección de la persona y tienen una función providencial para la vida de la sociedad y de la Iglesia (89) Así, progresivamente, guía a los alumnos a concebir y a realizar su proyecto educativo.

85. El amor cristiano no es sentimentalismo ni se reduce a sentimiento humanitario. Es, por el contrario, realidad nueva que pertenece al mundo de la fe. El profesor recuerda que el designio divino de salvación universal está dominado por el amor de Dios. El Señor Jesús vino a nosotros para manifestar el amor del Padre. Su sacrificio supremo es el testimonio de amor por sus amigos. En el marco de la fe se coloca la nueva ley del Señor: «Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado».(90) En este «como» está el modelo y la medida del nuevo amor cristiano.

86. Los alumnos presentarán las consabidas dificultades: violencias en el mundo; odios raciales; crímenes diarios; egoísmo de jóvenes y de adultos que buscan únicamente su propio interés. El profesor acepta la discusión; pero subraya que la ley cristiana es nueva hasta en el oponerse a toda clase de maldad y egoísmo. Es ley revolucionaria. La nueva ética cristiana del amor debe ser entendida y puesta en práctica.

87. Por tanto en el pequeño mundo de la familia y de la escuela: afecto, respeto, obediencia, gratitud, amabilidad, bondad, ayuda, servicio, ejemplo. Eliminación de todo sentimiento de egoísmo y rebelión, de antipatía y odio, de envidia y venganza. En el gran mundo de la Iglesia: amor a todos, sin exclusión alguna por razón de fe, de nación o de raza; oración por todos, para que conozcan al Señor; colaboración en el apostolado y en las iniciativas para aliviar los sufrimientos humanos; preferencia por los menos afortunados los enfermos, pobres, disminuidos y abandonados. Al crecer en la caridad eclesial, algunos jóvenes se deciden a ponerse al servicio de la Iglesia, siguiendo la vocación al sacerdocio o a la vida consagrada.

En el tiempo de preparación a la propia familia: oponerse a toda profanación del amor; descubrir la novedad y profundidad del amor cristiano entre el hombre y la mujer, el respeto mutuo y el pudor con que se manifiesta y la ternura sincera con que se conserva. De este modo se vive la experiencia juvenil de amor, a partir de las primeras amistades, a través del noviazgo, hasta cuando se consagre en el sacramento del matrimonio para toda la vida.

88. El fundamento de la ética social cristiana está siempre en la fe. La ética social cristiana posee la fuerza de iluminar también las ciencias que se relacionan con ella, tales como el derecho, la economía y la política, que entran en el campo de la investigación y de las experiencias humanas.(91) Es un sector abierto a interesantes estudios interdisciplinarios.

Pero lo que aquí importa afirmar es el principio de que Dios puso el mundo al servicio del hombre.(92) Si en las relaciones sociales existen violencias e injusticias, éstas provienen del hombre, que no cumple la voluntad de Dios. Es el diagnóstico hecho por el Señor mismo.(93) Mas él, ofreciendo la salvación al hombre, salva también las obras del hombre. De un corazón renovado surge un mundo renovado. Amor, justicia, libertad y paz son el santo y seña cristiano de la nueva humanidad.(94)

89. Sobre estas bases el profesor guía a los alumnos a conocer los elementos de la ética social cristiana: *Persona humana*, centro dinámico del orden social. *Justicia*, reconocer a cada uno lo que le es debido. *Libertad*, derecho primario de la persona y de la sociedad. *Paz mundial*, tranquilidad en el orden y en la justicia a la que todos los hombres, hijos de Dios, tienen derecho. *Bienestar nacional e internacional*, los bienes de la tierra, don de Dios, no son privilegio de algunos pueblos o personas, con perjuicio de los demás. La miseria y el hambre pesan sobre la conciencia de la humanidad y reclaman justicia ante Dios.

90. Es una enseñanza que abre amplias perspectivas. Los alumnos se enriquecen con estos principios y valores, los cuales harán más eficaces sus obras al servicio de la sociedad. La Iglesia está con ellos y los ilumina con su magisterio social, que espera sea puesto en práctica por creyentes valientes y generosos.(95)

91. Las ideas que se acaban de exponer podrían producir una impresión excesivamente optimista. Es preciso, pedagógicamente, que el hecho y el mensaje cristianos sean expuestos como «gozosa nueva».(96) Sin embargo, el realismo de la revelación, de la historia y de la experiencia cotidiana exigen que los alumnos adquieran clara conciencia del mal que actúa en el mundo y en el hombre. El Señor habló del imperio de las tinieblas.(97) Lejos de Dios, rebeldes al mensaje evangélico, los hombres continúan envenenando al mundo con guerras, violencias, injusticias y crímenes

92. El profesor invita a sus alumnos a examinar su propia conciencia. ¿Quién puede considerarse verdaderamente sin culpa? (98) De esta forma, adquieren el sentido del pecado: el grande de la humanidad, y el personal, que cada uno descubre en sí mismo. Pecado que es alejamiento de Dios, rechazo del mensaje de Cristo, transgresión de su ley de amor, traición a la conciencia, abuso del don de la libertad, ofensa a los otros hijos de Dios y herida a la Iglesia de la que somos miembros.

93. Mas no todo está perdido. El profesor ofrece a los alumnos una visión más serena de la realidad a la luz de la fe. En el ámbito universal, el mensaje evangélico continúa «muriendo» como «semilla» en los surcos del mundo, para florecer y fructificar a su debido tiempo.(99) En la esfera personal, el Señor nos espera en el sacramento de la reconciliación; no simple práctica de devoción, sino encuentro personal con él, mediante su ministro. Tras este encuentro se reanuda el camino con ánimo y gozo renovados.

94. En conjunto, esta enseñanza hace que los alumnos conciban al cristianismo con mentalidad nueva y madura. En efecto, el Señor les exhorta a una lucha sin cuartel: resistencia al desafío del mal, esfuerzo para vencerlo con su auxilio. Un cristianismo vivo y esforzado en el plano de la historia y de la intimidad de cada uno.(100)

Al cristiano se le insta ante todo y principalmente a luchar por liberarse de la esclavitud radical del pecado y, consiguientemente, de las otras muchas esclavitudes de orden cultural, económico, social y político que, en definitiva, provienen todas del pecado y constituyen otros tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir conforme a su dignidad.(101)

95. El tema de la perfección tiene cabida en la presentación orgánica del hecho y del mensaje cristianos. Ocultarlo no sería leal ni para con el Señor, que propuso una perfección sin límites,(102) ni para con la Iglesia, que nos anima a todos a alcanzarla,(103) ni para con los jóvenes, que tienen derecho a saber lo

que el Señor y la Iglesia esperan de ellos. El profesor, por tanto, recordará a los alumnos creyentes que, por el bautismo, quedaron insertados en la Iglesia.

Por consiguiente, están llamados a la perfección cristiana, don de Jesús, mediante el Espíritu, con quien deben colaborar; perfección que se debe hacer patente en la historia con una proyección misionera en el presente y en el futuro.

Superado el temor a tener que hacer demasiado, los alumnos comprenden que la perfección está al alcance de la mano. Simplemente, deben vivir perfectamente su vida de estudiantes.(104) Cumplir lo mejor posible los deberes del estudio, del trabajo y del apostolado. Ejercitarse en las virtudes cristianas, conocidas en teoría. Especialmente la caridad; vivirla en clase, en la familia y entre los amigos. Soportar con valentía las dificultades. Ayudar al necesitado. Dar buen ejemplo. Hablar con el Señor Jesús en la oración. Recibirlo en la Eucaristía. Buscar en su mensaje y en sus ejemplos la inspiración para la vida diaria. Los alumnos no dirán que es un proyecto imposible.

Lo ideal sería que cada uno para adquirir una formación a la interioridad, se sirviese de la dirección espiritual. Esta, en efecto, orienta y lleva a la perfección la enseñanza religiosa de la escuela y, al mismo tiempo, perfecciona y llena el propio ambiente.

5. El profesor de religión

96. Los frutos de la enseñanza orgánica de la fe y de la ética cristianas, dependen, en gran parte, del profesor de religión: de lo que es y de lo que hace.

El es persona-clave, agente esencial en la realización del proyecto educativo. La incidencia de su enseñanza está, sin embargo, vinculada a su testimonio de vida, que actualiza eficazmente a los ojos de los alumnos la enseñanza misma. Se espera, por tanto, que sea una persona rica en dones naturales y de gracia, capaz de manifestarlos en la vida; preparada adecuadamente para la enseñanza, con amplia base cultural y profesional, pedagógica y didáctica, y abierta al diálogo.

En particular, los alumnos captan ante todo en el profesor sus cualidades humanas. Es maestro de fe; debe ser, también, a semejanza de su modelo, Cristo, maestro de humanidad. No sólo cultura, sino también afecto, tacto, comprensión, rectitud de espíritu, equilibrio en los juicios, paciencia en la escucha, calma en las respuestas, disponibilidad al coloquio personal. El profesor que posee una visión límpida del universo cristiano y vive consecuente con ella, logra llevar a los alumnos a la misma claridad de visión y los incita a actuar coherentemente.

97 También en este sector de la enseñanza, toda improvisación es nociva. Es preciso hacer lo posible para que la escuela católica tenga profesores idóneos para su misión. Su formación es una de las necesidades intrínsecas más importantes, pedida universalmente con insistencia. Especialmente la inserción creciente de laicos en la escuela católica obliga a procurarles aquel particular conocimiento experimental del misterio de Cristo y de la Iglesia que los sacerdotes y personas consagradas adquieren en los años de su formación. Mirando al futuro, se necesita favorecer la creación de centros para la formación de los profesores. Por su parte, las universidades y facultades eclesíásticas procurarán organizar cursos de preparación específica a fin de que los futuros profesores puedan desempeñar su misión con la competencia y eficacia que ella requiere.(105)

QUINTA PARTE

SÍNTESIS GENERAL: DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL PROCESO EDUCATIVO

1. Idea del proceso educativo cristiano

98. La declaración conciliar insiste en el aspecto dinámico de la educación humana completa.(106) Sin embargo, desde el punto de vista cristiano, este desarrollo humano es insuficiente. En efecto, la educación

cristiana «no persigue solamente la madurez de la persona humana antes descrita, sino que busca, sobre todo, que los bautizados se hagan más conscientes cada día del don recibido de la fe...» .(107) Por otra parte la escuela católica tiene como nota distintiva la de ayudar a los alumnos «para que en el desarrollo de la propia persona crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo ...».(108) Se debe, pues, concebir la educación cristiana como movimiento, progreso, maduración hacia un fin ideal, que supera toda limitación humana.(109) Y todo debe suceder conjunta y armónicamente en el trascurso de la educación humana. No son, por lo tanto, dos recorridos diversos o paralelos, sino una concordancia de factores educativos, unidos en la intención de los educadores y en la libre cooperación de los alumnos. Ya el Evangelio señala este desarrollo armónico en el joven Jesús.(110)

99. Se podría, pues, describir el proceso educativo cristiano, como un conjunto orgánico de factores orientados a promover una evolución gradual de todas las facultades del alumno, de modo que pueda conseguir una educación completa en el marco de la dimensión religiosa cristiana, con el auxilio de la gracia.

No interesa el nombre, sino la realidad del proceso educativo: éste asegura la acción conjuntada de los educadores, evitando actuaciones ocasionales, fragmentarias, no coordinadas y, quizá, acompañadas de conflictos de opiniones entre los mismo educadores, con grave daño para el desarrollo de la personalidad de los alumnos.

2. Proyecto educativo

100 Las incumbencias de una escuela católica son bastante amplias y articuladas: además de la obligación de respetar las normas constitucionales y las leyes ordinarias, y de confrontarse con métodos, programas, estructuras, etc., tiene el deber de llevar a cabo su propio proyecto educativo, encaminado a coordinar el conjunto de la cultura humana con el mensaje de salvación; ayudar a los alumnos en la actuación de su realidad de nueva criatura y adiestrarlos para sus obligaciones de ciudadano adulto. Se trata de un proyecto global «caracterizado», en cuanto dirigido a la consecución de unos objetivos peculiares, que se debe realizar con la colaboración de todos sus miembros.

En concreto, el proyecto se configura como un cuadro de referencias que:

- define la identidad de la escuela, explicitando los valores evangélicos en que se inspira;
- precisa los objetivos en el plano educativo, cultural y didáctico;
- presenta los contenidos-valores que hay que transmitir;
- establece la organización y el funcionamiento;
- prevé algunas partes fijas, preestablecidas por los profesionales (gestores y docentes); qué se debe gestionar conjuntamente con los padres y estudiantes y qué espacios se dejan a su libre iniciativa;
- indica los instrumentos de control y evaluación.

101. Se prestará especial consideración a la exposición de algunos criterios generales, que deberán inspirar y hacer homogéneo todo el proyecto, armonizándose en él las opciones culturales, didácticas, sociales, civiles y políticas:

a) Fidelidad al Evangelio anunciado por la Iglesia. La acción de la escuela católica se sitúa, ante todo, dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, insertándose activamente en el contexto eclesial del País en el que trabaja y en la vida de la comunidad cristiana local.

b) Rigor de la investigación cultural y del fundamento crítico, respetando la justa autonomía de las leyes y métodos de investigación de cada una de las ciencias, orientados a la formación completa de la persona.

c) Avance gradual y adaptación de la propuesta educativa a las diversas situaciones de cada persona y de las familias.

d) Corresponsabilidad eclesial. Aun siendo la comunidad docente el centro propulsor y responsable principal de toda la experiencia educativa y cultural, el proyecto debe nacer también de la confrontación con la comunidad eclesial con las formas de responsabilidad que se juzguen oportunas.

El proyecto educativo, pues, se distingue netamente del reglamento interno, de la programación didáctica y de una genérica presentación de intenciones.

102. El proyecto educativo, actualizado anualmente teniendo en cuenta las experiencias y las necesidades, se realiza en el proceso; éste prevé períodos o momentos determinados: punto de partida, etapas intermedias y meta final. Al final del período, educadores, alumnos y familias comprobarán si se han cumplido las previsiones. En caso contrario, se buscarán las causas y los remedios. Lo esencial es, que este modo de proceder sea sentido sinceramente por todos como un empeño común.

El final de cada año constituye ya una meta. Considerarlo sólo como tiempo de exámenes es poco en la visión educativa cristiana. El programa escolar es sólo una parte del todo. Es, más bien, tiempo de hacer balance inteligente y serio de cuánto del proyecto educativo se ha realizado o se ha incumplido.

Meta más importante es la alcanzada al final del período escolar. A tal meta debería corresponder el más alto nivel de educación completa humana y cristiana conseguido por los alumnos.(111)

103. La dimensión religiosa del ambiente potencia la calidad del proceso educativo cuando se cumplen algunas condiciones que dependen de los educadores y de los alumnos.

Conviene subrayar, en especial, que los alumnos no son meros espectadores, sino que constituyen parte dinámica del ambiente. Las condiciones favorables se dan cuando en torno al proyecto educativo se establece el grato consenso y la voluntad de cooperación de todos; cuando las relaciones interpersonales se mantienen en la línea de la caridad y libertad cristianas; cuando cada uno ofrece a los demás su testimonio evangélico en las vicisitudes de la vida cotidiana; cuando en el ambiente llega a crearse una voluntad de llegar a las metas más altas en todos los aspectos, humanos y cristianos, del proceso educativo; cuando el ambiente permanece constantemente abierto a las familias, insertado en la comunidad eclesial y abierto a la sociedad civil, nacional e internacional. Estas condiciones positivas se ven favorecidas por la fe común.

104. Es preciso un esfuerzo decidido para superar los síntomas patológicos del ambiente, tales como: ausencia o debilidad del proyecto educativo; preparación insuficiente de las personas responsables; atención preferentemente centrada en los éxitos académicos; distanciamiento psicológico entre educadores y alumnos; antagonismos entre los mismos educadores; disciplina impuesta externamente sin la participación convencida de los alumnos; relaciones puramente formales e incluso tensiones con las familias, no involucradas en el proyecto educativo; manifestaciones inoportunas de unos u otros; poca cooperación de cada uno al bien común; aislamiento respecto de la comunidad eclesial; desinterés o cerrazón para con los problemas de la sociedad; tal vez una enseñanza religiosa rutinaria ... Si se diesen alguno o varios de estos síntomas la dimensión religiosa de la educación se vería seriamente comprometida. La misma enseñanza religiosa sonaría quizá como palabra vacía en un ambiente empobrecido, que no sabe manifestar un testimonio y un clima verdaderamente cristianos. Es necesario reaccionar ante estos síntomas de malestar recordando que el Evangelio invita a una continua conversión.

105. Buena parte de la actividad educativa tiende a asegurar la colaboración del alumno, que es siempre imprescindible, dada su condición de protagonista en el proceso educativo. Ya que la persona humana ha sido creada inteligente y libre, no es posible concebir una verdadera educación sin la decisiva colaboración del sujeto de la misma, el cual actúa y reacciona con su inteligencia, libertad, voluntad y con su complejo mundo emotivo. Por lo que el proceso no avanza si el alumno no coopera. Los educadores expertos conocen las causas de las inhibiciones juveniles. Son causas de orden psicológico e incluso teológico

vinculadas a la culpa original.

106. Varios factores pueden concurrir a estimular la colaboración del joven en el proyecto educativo. Al alumno que ha alcanzado suficiente nivel intelectual se le debe invitar a participar en la elaboración del proyecto, no, como es obvio, para establecer los objetivos que hay que conseguir, sino para determinar mejor cómo realizarlo. Dar responsabilidad y confianza, pedir consejo y ayuda para el bien común es un factor que produce satisfacción y contribuye a vencer la indiferencia y la inercia. El alumno comenzará a insertarse de buen grado en el proceso educativo, cuando advierta que el proyecto tiende únicamente a favorecer su maduración personal.

El alumno, aunque tenga pocos años, capta si la pertenencia al ambiente es grata. Si se siente bien acogido, estimado y querido, surge en él la disposición a colaborar. Y se reafirma en esta disposición cuando el ambiente está impregnado de una atmósfera serena y amistosa, con profesores disponibles y compañeros con los que es agradable convivir.

107. Los valores y motivos religiosos que se derivan especialmente de la enseñanza religiosa escolar, facilitan mucho el logro de la alegre y voluntaria participación del alumno en el proceso educativo. No se puede, sin embargo, subestimar el hecho de que los valores y motivos religiosos sean expuestos en el desarrollo de las otras materias o en las diversas intervenciones de la comunidad docente. El profesor-educador favorece el estudio y la adhesión a los valores religiosos motivándolos con la referencia constante al Absoluto. La experiencia educativa del profesor ayuda a los alumnos a que la verdad religiosa, enseñada y aprendida, sea también amada. Esta verdad amada, que ya en sí misma es un valor, llega a ser valor también para el mismo alumno. El planteamiento cristológico de la enseñanza religiosa tiene la ventaja de facilitar el amor de los jóvenes que se centra en la persona de Jesús. Ellos aman a una persona, difícilmente aman las fórmulas. El amor a Cristo se transfiere a su mensaje, que se convierte en valor cuando es amado.

El profesor-educador sabe que tiene que dar un paso más. El valor debe impulsar a la acción, llegar a ser motivo de actuar. De la verdad se llega a la vida mediante el dinamismo sobrenatural de la gracia, que ilumina y mueve a creer, amar y obrar según la voluntad de Dios, por medio del Señor Jesús, en el Espíritu Santo. El proceso educativo cristiano se desarrolla en la continua interacción entre la actuación experta de los educadores, la libre cooperación de los alumnos y el auxilio de la gracia.

108. Dada la situación que se ha creado en varias partes del mundo —la escuela católica recibe a un contingente escolar cada vez más numeroso de credos e ideologías diversos— se hace inaplazable la necesidad de aclarar la dialéctica que es preciso establecer entre el aspecto cultural propiamente dicho y el desarrollo de la dimensión religiosa. Esta dimensión religiosa es un aspecto imprescindible y sigue siendo la tarea específica de todos los cristianos que trabajan en las instituciones educativas.

Sin embargo en tales situaciones no siempre será fácil o posible llevar a cabo el proceso de evangelización. Se deberá, entonces, atender a la pre-evangelización, esto es, a la apertura al sentido religioso de la vida. Esto conlleva la individuación y profundización de elementos positivos sobre «el cómo» y «el qué» del proceso formativo específico.

La transmisión de la cultura debe estar atenta, ante todo, a la consecución de los fines propios y a potenciar los aspectos que forman al hombre y, en particular, la dimensión religiosa y la aparición de la exigencia ética.

Teniendo en cuenta la unidad en el pluralismo es preciso realizar un discernimiento inteligente entre lo que es esencial y lo que es accidental.

La exactitud del «cómo» y del «qué» permitirá el desarrollo completo del hombre en el proceso educativo, desarrollo que puede considerarse como verdadera preevangelización. Terreno este donde «construir».

109. Al hablar del proceso educativo es obligado proceder por análisis de diversos elementos. En la realidad no se procede siempre del mismo modo. La escuela católica es un centro de vida. Y la vida es síntesis. En este centro vital, el proceso educativo se desarrolla en continuidad mediante un intercambio de acciones y reacciones en sentido horizontal y vertical. Es un punto que califica la escuela católica y no encuentra analogía en otras escuelas no inspiradas en un proyecto educativo cristiano.

110. En la relación interpersonal los educadores quieren y manifiestan este amor a sus alumnos y no pierden ocasión, por lo tanto, de animarlos y estimularlos en la línea del proyecto educativo. Palabra, testimonio, aliento, ayuda, consejo, corrección amistosa ... todo favorece el proceso educativo, entendido siempre en su sentido completo del conocimiento escolar, comportamiento moral y dimensión religiosa.

Los alumnos, si se sienten queridos, aprenderán a amar a sus educadores. Con sus preguntas, confidencias, observaciones críticas y propuestas para mejorar el trabajo de clase y de la vida del ambiente, enriquecerán la experiencia de sus educadores y facilitarán el esfuerzo común en el proceso educativo.

111. En la escuela católica se va más allá: hacia el continuo intercambio vertical, donde la dimensión religiosa de la educación se expresa con toda su fuerza. Cada alumno tiene una vida propia, con su pasado familiar y social no siempre feliz, con las inquietudes del muchacho y del adolescente que crece, y con los problemas y preocupaciones del joven llegado a la madurez. Por cada uno de ellos rezan los educadores, a fin de que la gracia de frecuentar una escuela católica abarque y penetre toda su vida, iluminándola y asistiéndola en todas las necesidades de la existencia cristiana.

Por su parte, los alumnos aprenden a rezar por sus educadores; conforme van creciendo, se dan cuenta de sus dificultades y sufrimientos. Por esto rezan para que su carisma educativo crezca en eficacia, su trabajo sea alentado por los éxitos y su vida, llena de sacrificios, tenga el apoyo y la serenidad de la gracia.

112. De este modo se establece un intercambio humano y divino, una corriente de amor y gracia que pone el sello de autenticidad a una escuela católica. Mientras tanto los años pasan. Año tras año el alumno tiene la gozosa sensación de que crece no sólo física, sino también intelectual y espiritualmente, hasta conseguir la maduración de su personalidad cristiana.

Mirando su pasado, reconocerá que el proyecto educativo de la escuela, con su colaboración, se ha hecho realidad. Mirando al futuro, se sentirá más libre y seguro para afrontar las nuevas e inminentes etapas de su vida.

CONCLUSIÓN

113. El entregar a los Excelentísimos Ordinarios locales y a los Revmos. Superiores y Revmas. Superiores de los Institutos Religiosos dedicadas a la educación de la juventud estos elementos de reflexión que ofrecemos a todos los educadores de las escuelas católicas, la Congregación desea renovarles su sentido aprecio por su inestimable labor al servicio de la juventud y de la Iglesia.

114. Por esto, la Congregación agradece profundamente a todos los responsables la labor realizada y que continúan realizando, a pesar de las dificultades de todo género: políticas, económicas, organizativas ... Muchos desarrollan su labor con grandes sacrificios. La Iglesia está agradecida a cuantos consagran su propia existencia a la misión fundamental de la educación y de la escuela católica. Y confía que otros muchos, con el auxilio divino, reciban el carisma y acojan generosamente la apremiante llamada a unirse a ellos en la misma misión.

115. La Congregación querría añadir una invitación cordial a la investigación, estudio y experimentación de cuanto concierne a la dimensión religiosa de la educación en la escuela católica. Mucho se ha hecho ya en este sentido. De muchas partes piden que se haga más. Creemos que esto es posible en todas las escuelas que gozan de suficiente libertad, asegurada por las leyes estatales. Tal posibilidad aparece más comprometida en aquellos Estados en que, si bien no se impide la función docente de la escuela católica,

la formación religiosa es contestada. En estos casos, la experiencia local es determinante. La dimensión religiosa será evidenciada, en la medida de lo posible, dentro de la escuela o fuera de ella. No faltan familias y alumnos de confesiones o religiones diversas que optan por la escuela católica, pues aprecian su calidad didáctica, reforzada por la dimensión religiosa de su educación. Los educadores deberán responder, del mejor modo posible, a su confianza, teniendo siempre presente que el camino del diálogo ofrece fundadas esperanzas en un mundo de cultura pluralista.

Roma, 7 de abril de 1988, San Juan Bautista de La Salle, Patrono Principal de los educadores de la infancia y de la juventud.

WILLIAM Card. BAUM

Prefecto

ANTONIO M. JAVIERRE ORTAS

Arzobispo tit. de Meta

Secretario

Notas

(1) *Gravissimum educationis*, 8.

(2) 19 de marzo de 1977.

(3) 15 de octubre de 1982.

(4) CONCILIO VATICANO II, declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*. Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*. Constitución sobre la liturgia *Sacrosanctum Concilium*. Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*. Decreto sobre la actividad misionera *Ad gentes divinitus*. Declaración sobre las religiones no cristianas *Nostra aetate*. Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*. Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*. PABLO VI, exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, 8 de diciembre de 1975. JUAN PABLO II, exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, 16 de octubre de 1979. Además, numerosas alocuciones dirigidas a educadores y jóvenes, que se intercalan en el texto. Congregación para el Clero, *Directorium catechisticum generale*, 11 de abril de 1971. En las notas sucesivas, tales documentos serán citados por su título en latín. Los testimonios del magisterio episcopal se citarán en su lugar.

(5) Mientras tanto la Congregación ha publicado un documento: *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, 1 de noviembre de 1983. Consecuentemente tal tema, en el presente texto, apenas si será aludido.

(6) *Gravissimum educationis*, 9: «La Iglesia aprecia mucho igualmente las escuelas católicas a las que, de modo especial en los territorios de las nuevas Iglesias, asisten también alumnos no católicos».

(7) Cf *Dignitatis humanae*, 2, 9, 10, 12 y otros.

(8) C.I.C., can. 748, 2: «Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est».

(9) Cf *Gaudium et spes*, 4-10.

(10) *Ib.*, 7: «El cambio de mentalidad y de estructuras somete con frecuencia a discusión las ideas recibidas ... particularmente entre los jóvenes».

(11) Cf *Evangelii nuntiandi*, 20.

(12) Cf Anuario Statistico della Chiesa, publicado por la Oficina Central de Estadística de la Iglesia, dependiente de la Secretaría de Estado, Ciudad del Vaticano. A título de ejemplo, el 31 de diciembre de 1985 eran 154.126 las escuelas católicas en el mundo, frecuentadas por 38.243.304 alumnos.

(13) Cf 1 Cor 12, 31.

(14) Varios aspectos de la religiosidad juvenil, considerados en este documento, han sido objeto del reciente magisterio pontificio. Para una fácil consulta de las frecuentes intervenciones, véase el libro editado por el «Consejo Pontificio para los laicos»: *El Santo Padre habla a los jóvenes: 1980-1985*, Ciudad del Vaticano. Está publicado en varias lenguas.

(15) Cf *Gravissimum educationis*, 8. Para el espíritu evangélico de caridad y libertad, cf *Gaudium et spes*, 38: «(El Señor Jesús) nos revela que Dios es amor, (1 Jn 4, 8) y a la vez nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana y, por tanto, de la transformación del mundo, es el nuevo mandamiento del amor. Asimismo en 2 Cor 3, 17: «Donde hay Espíritu del Señor, hay libertad».

(16) De este problema habla el documento *La Escuela Católica*, 81-82.

(17) Mt 28, 20.

(18) 6.

(19) Cf Juan Pablo II a los padres, profesores y alumnos de la escuela católica del Lacio, 9-3-1985, *Insegnamenti*, VIII/1, p. 620.

(20) Juan Pablo II a los obispos lombardos en visita «Ad limina», el 15-1-1982, *Insegnamenti*, V/1, 1982, p. 105.

(21) *Insegnamenti*, VIII/1, 1985, p. 618...

(22) Mt 25, 40: «Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis».

(23) Cf *Perfectae caritatis*, 8: «Hay en la Iglesia muchísimos institutos, clericales o laicales, consagrados a las obras de apostolado, que tienen dones diferentes según la gracia que les ha sido dada: "ora el que enseña, en la enseñanza" (cf Rom 12, 5-8)». Cf también en *Ad gentes divinitus*, 40.

(24) Summa Th. II-II, q. 186, a. 1: Por antonomasia se llaman «religiosos aquellos que se dedican al servicio divino, como ofreciéndose en holocausto al Señor».

(25) *Ib.*, a. 2.

(26) «El laico católico testigo de la fe en la escuela».

(27) Las normas de la Iglesia al respecto se encuentran en el nuevo C.I.C., cánones, 800-803.

(28) Cf Pablo VI a los participantes en el Congreso Nacional de Dirigentes diocesanos del Movimiento de Maestros de Acción Católica, *Insegnamenti*, I, 1963, p. 594.

(29) Cf *Gravissimum educationis*, 3.

(30) *Gravissimum educationis*, 8.

(31) Numerosos documentos episcopales nacionales y diocesanos han sido dedicados al tema de la escuela católica. Es un deber conocerlos y llevarlos a la práctica.

- (32) Ver, por ejemplo, la Resolución del Parlamento Europeo sobre la libertad de enseñanza en la Comunidad Europea, aprobada por gran mayoría el 14 de marzo de 1984.
- (33) Cf *Mc* 6, 3; *Hch* 10, 38. Para la aplicación útil de la ética laboral al trabajo escolar, ver: JUAN PABLO II, encíclica *Laborem exercens*, 14 de setiembre de 1981, especialmente en su parte quinta.
- (34) *Gn* 3, 19: «Con sudor de tu frente comerás el pan».
- (35) *Lc* 9, 23: «... cargue con su cruz cada día».
- (36) *Gravissimum educationis*, 8: una de las notas distintivas de la escuela católica es: «ordenar ... toda la cultura humana según el mensaje de la salvación, de suerte que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre».
- (37) Para una descripción de la cultura y para las relaciones entre cultura y fe, cf *Gaudium et spes*, 54 y siguientes.
- (38) Cf DENZ-SCHÖN. 3016 3017 acerca de la doctrina clásica sobre las relaciones entre razón y fe, definidas por el Concilio Vaticano I.
- (39) Cf Juan Pablo II a los profesores y estudiantes de las escuelas católicas de Melbourne, con ocasión de su peregrinación pastoral al Extremo Oriente y Oceanía, el 28 de noviembre de 1986, *Insegnamenti*, IX/2, 1986, p. 1710 ss.
- (40) Cf 53-62.
- (41) Cf 8.
- (42) Juan Pablo II a los participantes al Congreso Nacional del Movimiento Eclesial de Promoción cultural: *Insegnamenti*, V/1, 1982, p. 131; cf Juan Pablo II, Epistula qua Pontificium Consilium pro hominum Cultura instituitur: AAS 74 (1982), p. 685.
- (43) *Sab* 13, 5: «Por la magnitud y belleza de las criaturas, se percibe por analogía al que les dio el ser». *Sal* 18 (19), 2 «Los cielos narran la gloria de Dios ...».
- (44) Cf *Mt* 25, 14-30.
- (45) Cf *Gaudium et spes*, 12, 14, 17, 22.
- (46) Cf *Gaudium et spes*, 10.
- (47) Cf DENZ.-SCHÖN. 3004 para el conocimiento de Dios por la razón humana y, 3005 para el de otras verdades.
- (48) 1 *Ts* 5, 21: «Examinadlo todo, quedándoos con lo bueno». *Flp* 4, 8: «Todo lo que es verdadero, noble, justo ... tenedlo en cuenta».
- (49) Cf *Gaudium et spes*, 61: sobre el deber de tener firmes algunos conceptos fundamentales.
- (50) *Ib.*, 44: «A1 mismo tiempo se fomenta un intercambio vital entre la Iglesia y las diversas culturas».
- (51) Cf *Dei Verbum*, 2.
- (52) Cf PASCAL, BLAISE, *Pensées*, fr. 397.

- (53) *Gaudium et spes*, 37: «A través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas».
- (54) En *Lumen gentium* y *Dei Verbum* hay orientaciones muy interesantes para presentar la historia divina de la salvación.
- (55) Cf *Gaudium et spes*, 62.
- (56) Cf SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 16, 42. PL 32, 1264; Sto. TOMÁS, *Contra gentiles*, IV, 42.
- (57) Cf *Gravissimum educationis*, 1-2.
- (58) *Evangelii nuntiandi*, 18: «Evangelizar, para la Iglesia, es llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad, y con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad».
- (59) *Ib.*, 44: «El esfuerzo de evangelización sacará gran provecho en el plano de la enseñanza catequética dada en la Iglesia, en la escuela donde sea posible y en todas las familias cristianas».
- (60) Cf *Catechesi tradendae*, 69.
- (61) Cf Pablo VI a los fieles asistentes a la audiencia del miércoles 31 de mayo de 1967, *Insegnamenti*, V, 1967, p. 768.
- (62) Juan Pablo II a los sacerdotes de la diócesis de Roma, el 5 de marzo de 1981, *Insegnamenti*, IV/1, pp. 629 s.
- (63) Cf *Mt* 3, 1-3, sobre la misión del Precursor.
- (64) Cf *Jn* 17, 9, oración del Señor por los que le fueron dados.
- (65) Dejando aparte problemas locales, en general se trata de cuestiones que, en estudios superiores, ocupan los manuales clásicos de «apologética» y conciernen a los «preámbulos de la fe». Para los estudiantes de hoy tales problemas adquieren matices particulares, inspirados por las materias escolares y por situaciones de actualidad. Por ejemplo: ateísmo, religiones no cristianas, divisiones entre cristianos, hechos de la historia eclesiástica, violencias e injusticias cometidas en el pasado por pueblos cristianos, etc.
- (66) Revelación, Escritura, Tradición y temas cristológicos en *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*. Al estudio sobre los Evangelios debe acompañar el de estos documentos.
- (67) *Mt* 16, 16.
- (68) Cf Carta encíclica *Redemptoris Mater* del Sumo Pontífice Juan Pablo II, sobre la Bienaventurada Virgen María en la vida de la Iglesia peregrina, 39.
- (69) *Mt* 11, 28.
- (70) Cf DENZ.-SCHÖN. 2854: no se puede hablar de Dios como se habla de los objetos de la ciencia humana.
- (71) *Jn* 14, 9.
- (72) Cf *Lc* 12, 24-28; *Jn* 3, 16...
- (73) Cf *Jn* 16, 13.

(74) Cf *Jn* 3, 16.

(75) *Jn* 15, 13.

(76) Es indispensable un trabajo de clase sobre antropología cristiana, en el marco de la salvación: *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*.

(77) *Lumen gentium* ofrece elementos útiles para la didáctica y pedagogía eclesiológicas.

(78) *Sacrosanctum Concilium*, 7: «Cristo está presente con su virtud en los Sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza ...».

(79) *Jn* 1, 16.

(80) La didáctica y la pedagogía sacramentales se enriquecen mediante el estudio de algunos puntos de la *Lumen gentium* y de la *Sacrosanctum Concilium*.

(81) Cf *Jn* 11, 25-27.

(82) Cf *Lc* 16, 19-31.

(83) Cf *Mt* 25, 31-46.

(84) Cf *Ib.* 25, 40.

(85) Cf *Lumen gentium*, cap. VII, sobre la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial.

(86) Cf *Ef* 1, 1-4; *Col* 1, 13-20: doxologías que manifiestan la fe de las primeras comunidades cristianas. *Hch* 10, evangelización, conversión, fe, don del Espíritu Santo en casa del centurión romano Cornelio. *Hch* 20, 7-12: evangelización y eucaristía en una casa de Tróade.

(87) 1 *Jn* 4, 10: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios sino en que él nos amó ...».

(88) Cf *Mt* 15, 9 y s.

(89) Cf Documento, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*.

(90) *Jn* 15, 12.

(91) Cf *Gaudium et spes*, 63-66 y relativas aplicaciones.

(92) Cf *Gen* 1, 27 y s.

(93) Cf *Mt* 15, 19 y s.

(94) Cf *Gaudium et spes*, 93.

(95) Preséntese a los alumnos alguno de los documentos sociales de la Iglesia.

(96) *Lc* 2, 10: «Os traigo la buena noticia, la gran alegría ...».

(97) *Lc* 22, 53: «Pero ésta es vuestra hora: cuando mandan las tinieblas»; en ella saltan a la vista: los abusos, las injusticias, los atentados a la libertad, el peso aplastante de la miseria con sus consecuencias

de muertes, enfermedades y depresiones; el escándalo de las notorias desigualdades entre ricos y pobres, la falta de equidad y de sentido de solidaridad en los intercambios internacionales (cf Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, Introducción y I).

(98) *Jn* 8, 7: «El que esté sin pecado, que le tire la primera piedra ...».

(99) Cf *Lc* 8, 4-15.

(100) Cf *Ef* 6, 10-17, característica vigorosa del premio paulino.

(101) Cf Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, 6 de agosto de 1984, Introducción.

(102) *Mt* 5, 48: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto».

(103) *Lumen gentium*, 42: «Quedan ... invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y la perfección dentro del propio estado».

(104) *Ib.*, 39: «Esta santidad de la Iglesia ... se expresa multiformemente en cada uno de los que ... se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida».

(105) Algunos aspectos son tratados en los documentos ya citados: *La Escuela Católica*, 78-80. *El laico católico testigo de la fe en la escuela*, especialmente en 56-59, con indicaciones válidas no sólo para los laicos.

(106) *Ib.*, 1: «Hay que ayudar a los niños y a los adolescentes ... a desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad ...».

(107) *Ib.*, 2.

(108) *Ib.*, 8.

(109) Cf *Mt* 5, 48.

(110) *Lc* 2, 40: «El Niño iba creciendo y robusteciéndose y se llenaba de sabiduría; y la gracia de Dios le acompañaba». *Ib* 2, 52: «Y Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y los hombres».

(111) Cf *Gravissimum educationis*, 1-2.

Pontificia Comisión Bíblica

Unidad y diversidad en la Iglesia

(11-04-1988)

PREFACIO

Según el testimonio de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de Pablo, Pedro, Santiago, Juan y Judas, dirigidas a Iglesias locales, el Nuevo Testamento es testigo de la acción por la que el Espíritu Santo lleva a cabo la comunión de las Iglesias locales en la única Iglesia de Cristo. Esta acción del Espíritu Santo, que guía a la humanidad dividida a la comunión, no se encuentra limitada por distinciones locales; según el testimonio del Primer (o Antiguo) Testamento, y según se puede comprobar en la vida de la Iglesia de Cristo, se ejerce, del mismo modo, con la intención de unir en un solo pueblo de Dios, a tribus, grupos particulares, facciones religiosas y comunidades que se dicen cristianas.

La Escritura no es solamente una antología de textos que poseen autoridad para los creyentes, sino un conjunto orgánico compuesto a lo largo de más de mil años. En el curso de la atormentada historia de Israel, Legisladores, Profetas y Hagiógrafos, se dirigieron en el nombre de Dios de Abrahán al pueblo de Dios, angustiado, a menudo, en su fe por los acontecimientos. Estas respuestas inspiradas manifiestan la Revelación divina a los hombres de este pueblo, de forma comprensible para ellos, según lugares y tiempos. Consignados en los textos escritos, que conservan en su entramado incluso las señales del desarrollo de la Revelación divina en el curso de la historia, constituyen el testimonio auténtico del don gratuito del Dios del universo. El se escoge un pueblo en medio de otros pueblos (Is 44, 24) y le rige por una Ley justa (Dt 4, 8), antes de completar este don en la Iglesia del Evangelio, extendiendo su llamada a todas las naciones (Mt 28, 18-20).

Para hacer resaltar el don de Dios que hace nacer a su Iglesia inmortal (Mt 16, 18) en medio de situaciones necesarias para el hombre, pero falibles (Dn 7), los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica han debido llevar a cabo una encuesta histórica y literaria sobre las estructuras sucesivas del pueblo de Dios, tal como se presentan en los libros de la Biblia, y su composición en el curso de la historia. Las contribuciones publicadas junto con este documento son de carácter personal. Pero son las que han servido de base a la redacción del documento "Unidad y diversidad en la Iglesia", que es el único que manifiesta la opinión de la Comisión.

Henri CAZELLES P.S.S.
Secretario

TEXTO

Posiblemente, la Iglesia vive en la actualidad, más aun que en otras épocas, una tensión difícil que debería revelarse fecunda. Las Iglesias locales, e incluso grupos dentro de ellas, toman una conciencia cada vez más viva de sus peculiaridades dentro de la Iglesia universal. Crece la opinión de que, para extenderse plenamente, la gracia de la catolicidad requiere una auténtica diversidad entre las comunidades eclesiales dentro de la misma comunión. Esta convicción es tanto más fuerte cuanto que en muchas naciones se desarrolla paralelamente una viva conciencia de sus peculiaridades étnicas y culturales.

Pero poniendo el acento sobre las particularidades locales se refuerza la necesidad de precisar los elementos que unen a todas las comunidades eclesiales en el único pueblo de Dios.

Dos preguntas se plantean, por tanto:

- a) ¿Cómo asegurar que el reconocimiento de las Iglesias locales y su originalidad, más que poner en duda la unidad, por el contrario, la hacen fecunda y enriquecen su universalidad?
- b) ¿Cómo evitar que la investigación necesaria de la unidad sofoque la vitalidad de cada Iglesia?

Las respuestas a estas dos preguntas tienen una amplitud que supera los límites de una confesión cristiana. Deberían hacer posible el enriquecimiento del diálogo ecuménico entre todos los bautizados, que se esfuerzan en seguir el camino difícil que lleva a la plena unidad de todos querida por Jesús. En su marcha a lo largo de los siglos, la Iglesia encuentra en las Escrituras el sentido de su destino y de su misión. En el momento en el que la situación del mundo la llama a adoptar iniciativas nuevas, relea la Biblia y la escucha.

Para iluminar la situación presente y precisar las preguntas que suscita, la Pontificia Comisión Bíblica fue invitada a interrogar a la Escritura acerca de "las relaciones entre las Iglesias locales o los grupos particulares y la universalidad de un solo pueblo de Dios". El presente documento expone, en primer término, los testimonios sucesivos del Antiguo o Primer Testamento, después los del Nuevo Testamento; por último, intenta dar una presentación sintética del testimonio de la Biblia.

He aquí el plan:

A. Los testimonios sucesivos de los escritos bíblicos.

I. Diversidad en la unidad, más allá de la división y de la uniformidad, según el Antiguo Testamento.

1. La diversidad en el universo.
2. Los principios de unidad.
3. La unidad por la institución sacerdotal.

II. Del Antiguo al Nuevo Testamento.

1. Diversidad y unidad en el Judaísmo durante el Segundo Templo.
2. Jesús de Nazaret.

III. Unidad y diversidad en el Corpus paulino.

1. Las cartas llamadas "proto-paulinas".
2. Las cartas llamadas "de la cautividad".
3. Las cartas llamadas "pastorales"

IV. Unidad y diversidad en los Evangelios sinópticos y en los Hechos.

1. Marcos.
2. Mateo.
3. Lucas y Hechos.

V. Otros escritos.

1. Carta a los Hebreos.
2. Primera carta de Pedro.

VI. Unidad y diversidad en el Corpus joánico.

1. El evangelio.
2. Las cartas.
3. El Apocalipsis.

B. Breve síntesis del testimonio bíblico.

1. Los nombres diferentes de la única Iglesia.
2. La comunión eclesial en la diversidad.

A. LOS TESTIMONIOS SUCESIVOS DE LOS ESCRITOS BÍBLICOS

1. Diversidad en la unidad más allá de la división y de la uniformidad en el Antiguo Testamento...

1. La diversidad en el universo

a) La Biblia se presenta desde el principio como la manifestación del Dios del universo, creador del "cielo y de la tierra", es decir, de la variedad de los seres y de sus especies (Gén 1, 11-31). Esta diversidad de los seres en el universo, y en la historia, de familias, naciones y pueblos (Gén 10, 5,...), es querida por Dios y considerada "buena" (Gén 1, 12.17.21.25.31).

b) Sin embargo, la gozosa diversidad de los hombres (sexos, tribus y naciones), puede convertirse en fuente de divisiones desgraciadas, si el hombre no escucha la voz de Dios (Gén 2-3) y pervierte "su camino" (Gén 6, 12). La humanidad pierde su contacto con una naturaleza bienhechora (3, 18), el hombre tiraniza a la mujer (3, 16), un hermano mata a su hermano (4, 8.23.24); las naciones se dispersan (Gén 11) y se enfrentan en combates.

2. Los principios de unidad

A pesar de estos enfrentamientos, a menudo sangrientos, los grupos humanos subsisten. Mantienen, al menos parcialmente, su cohesión interna: por medio del patriarca en la familia, por medio de los ancianos en los clanes o naciones, por medio de jefes en los pueblos, e incluso por medio de alianzas de diferentes tipos entre pueblos cuyas diversidades son así respetadas.

Para superar las divisiones u oposiciones entre individuos, familias y pueblos, el Dios de la Biblia se sirve de algunas instituciones:

a) Por elección, el Dios Creador escoge un patriarca que asegurará su bendición a su descendencia, real o jurídica. Así a Abrahán se agregarán no solamente Israel, sino además Ismael, Edom, Madian y los descendientes de Qeturah (Gén 25, 1-4).

b) El Dios de Abrahán y de Israel transforma las alianzas (berit) entre grupos humanos, en los que el Dios nacional era testigo, en una Alianza en la que El tiene la iniciativa: Moisés es mediador y las tribus se comprometen con Dios mismo, por medio de estipulaciones (palabras y mandamientos). Esta Alianza es sellada por medio de diversos actos culturales (Ex 24, 1-13) y los fieles deberán renovar su compromiso con Dios y con los hombres.

c) De hecho, este régimen de Alianza no asegura una protección suficiente contra las oposiciones internas y externas (Libro de los Jueces). Dios concede a su pueblo la institución monárquica (1 Sam 8, 22) y dinástica (2Sam 7, 8-16). A condición de mantener fidelidad a la Alianza mosaica, ésta dará al Rey justicia y equidad (mishpat y sedaqah: Sal 72, 1-4; Gén 18, 19; 2Sam 8, 15; Jer 22, 3...). Con sus funciones políticas, el rey recibe un estatuto religioso por la unción. Sus decisiones son reconocidas por sus servidores como palabras del Dios nacional (Prov 16, 10-15), siendo él mismo servidor de este Dios (2Sam 7, 8-19; Sal 89, 4).

d) Aunque con David la institución real realiza algunas de las promesas del Dios de Abrahán, no obstante ella sola no puede superar todas las divisiones. Desde el comienzo, suscita rivalidades entre las tribus y disensiones temibles en la familia real. Ni siquiera el mismo David puede asegurar la justicia al pueblo (2Sam 15 1-6). Su sucesor pierde el control de los estados vecinos y siembra el descontento en las tribus del Norte (1Re 11). El cisma se consuma con la muerte de Salomón. Invocando su relación con el mismo Dios, los Israelitas se dividen y enfrentan.

e) Desde la época de David, surgen voces en los ambientes proféticos contra los reyes e incluso contra la institución real. El pueblo cesa poco a poco de considerar la decisión real como palabra de Dios; algunos grupos de discípulos reconocen esta Palabra en los oráculos de determinados profetas, maestros suyos. Estos intervienen, a veces, contra las divisiones (1Re 12, 24). Como factor de paz y de unidad, invocan la antigua tradición de justicia del Dios de Israel, tanto con respecto a los reyes y el pueblo como a las

mismas naciones extranjeras (Am 1-2). Mantienen la esperanza de que un descendiente de David reunirá en la justicia (Is 11, 1-3; Jer 23 5) y la paz (Ez 34, 24-25) no sólo a las tribus de Israel (Ez 37, 15-28) sino también a otros pueblos (Is 55, 45). Una alianza nueva es prometida (Jer 31, 31-33; cfr. Ez 11, 17-20; 36, 25-28; Is 24-26).

f) Las escuelas proféticas presentan una gran diversidad de mentalidades y de opciones políticas, y el pueblo no dispone todavía de criterios que le permitan distinguir verdaderos y falsos profetas. Para todos, en cambio, no hay más que un solo pueblo del único Dios de Israel. El movimiento Deuteronomista intenta, pues, realizar la unidad de la nación elegida y consagrada (Dt 7, 6) por medio de la centralización del culto en el "lugar escogido por el Señor", el Templo construido por el hijo de David (Dt 12, 5; 1Re 8, 29). El Deuteronomio conoce las insuficiencias de la institución profética (18, 20-23; cfr. Jer 28, 9-8) que subordina a Moisés (Dt 18, 15) y a su Ley (Torah). Esta es confiada a los sacerdotes levitas (31, 9); ellos son los encargados del culto que reúne a las familias de todas las tribus en una "asamblea del Señor", un qahal YHWH (23, 2-3; cfr. Ne 13, 1; Mi 2,5...), en griego (LXX), Ekklesía YHWH.

3. La unidad por medio de la institución sacerdotal

En la acrecentada diversidad de las comunidades judías de la diáspora, privadas en adelante de una autoridad política nacional, es la institución sacerdotal la depositaria del encargo del servicio de la unidad. No lo es sino en función de la autoridad de la Torah que reúne al pueblo en 'Edah (griego synagóge) en tomo a la presencia electiva de su Dios. No sólo Dios ha elegido un santuario, sino que en él hace "habitar" su Gloria (Ex 40, 34-35; Lv 9, 23). Rey por su acción creadora del universo (Sal 93), entronizado en su santuario "sobre los querubines" (Sal 96, 6), sin que nadie pueda acercarse a El, excepto, una vez al año, el sumo sacerdote consagrado. Esta comunidad, por la cual el sacerdote tiene la misión de interceder, es objeto de metáforas diferentes que subrayan su unidad orgánica: la viña (Is 5, 7; Sal 80, 9-17), el árbol (Ez 17, 23), la ciudad (Is 26, 1-2; Sal 46,5), el rebaño (Sal 95, 7; Ez 34).

La consagración del pueblo (Ex 19,6) está asegurada, por leyes de pureza (Lev 11-16), contra la contaminación de las naciones seductoras (Ez 16, 23-29). Pero las naciones son llamadas a participar en su esperanza (Is 51,5) y en su culto (Is 2, 2-4; 56, 6-7; 60, 13-14; Sal 102, 10-23). Es el caso de extranjeros como Rut la Moabita, los descendientes del Edomita y del Egipcio en la tercera generación (Dt 23, 4-9) e incluso de los Babilonios, los Tirios y Filisteos (Sal 87) en sus diferencias originarias, a condición de "renacer en Sión" (Sal 87, 5-6) y practicar la Torah (sabbat, cfr. Is 56, 2, 6-7); circuncisión, Gén 17, 12-14).

La unidad no está asegurada ni por el parentesco de sangre, que puede ser discutido (Esd 2, 59-63) o amenazado por matrimonios mixtos (Ne 13, 23-30; Esd 9-10), ni por la berit mosaica, que puede ser quebrantada por los hombres (Dt 31, 16.20; Os 2, 4; Jr 11, 10; 14, 21; 31, 32; Ez 17, 15.19; 44, 7), ni por el poder político monárquico que no ha mantenido ni la justicia ni la equidad (Jer 22, 13-17; cfr. v. 3), ni por el sacerdocio aaronita que ha violado la alianza de Leví (Mal 2, 5-8).

El pueblo rompe la alianza, pero nunca se dice que Dios la revoque. Cuando llegue un rey extranjero, según el libro de Daniel, "de corazón hostil hacia la Alianza santa" (11, 28), que "furioso contra la Alianza santa, favorezca a cuantos la abandonen" (11.30), aquél "que se mantiene junto a los hijos de tu pueblo" se alzarán para salvar a los que están inscritos en el libro de la vida, y será la resurrección para muchos (12, 1-2). Así es como, en Daniel, los santos del Altísimo reciben una denominación eterna junto con aquél que es "como un hijo de hombre que viene sobre las nubes" (7, 13-14.27), mientras son juzgados los imperios monstruosos.

II. Del Antiguo al Nuevo Testamento

1. Unidad y diversidad del Judaísmo en la época del Segundo Templo

La diversidad de las comunidades judías, en una diáspora influida por poderes políticos y culturas diferentes, se ha comprobado fecunda, sea la de Egipto (Elefantina), de Persia (Susa, Nippur y Babilonia),

o en el Mediterráneo, en el que las comunidades judías se multiplicaron en la época helenística. Su irradiación atrajo a prosélitos y a los "que temen a Dios".

Es la fidelidad a la Torah, a la vez moral y cultural (peregrinación al Templo, lugar elegido y Morada de la Gloria) la que asegura la unidad del pueblo de Israel. Ciertamente la Torah no impide que esta rica diversidad se torne división por la aparición de los grupos religiosos:

a) Los Samaritanos no reconocen ni el Templo de Jerusalén ni la autoridad de los Profetas y otros Escritos.

b) Los Judíos de Egipto reconocen la Torah en su traducción griega de los Setenta, a partir de la época de los Lágidas (siglos III y II). Algunos se niegan a reconocer la validez del sacerdocio de Jerusalén y se adhieren al templo de Leontópolis y a su sacerdocio 'oniada'.

c) Los Saduceos, por el contrario, están aferrados al Templo de Jerusalén y a su culto.

d) La comunidad esenia se ve a sí misma como el único santuario auténtico y el verdadero Israel; sus miembros oponen "los hijos de la luz" a los "hijos de las tinieblas".

e) Los partidarios de Judas el Gaulanita (Hch 5, 37; el Galileo; Josefo Ant. Jud. XVIII, 1, 1 Gamala, en Gaulanitis) y los que se transformaron en "sicarios" y "zelotas", rechazan la distinción de Ezequiel entre el "príncipe" y el "sacerdote", es decir, lo civil y lo cultural (Ez 44-46; cfr. Nú 27, 18-23). Consideran algo incompatible la obediencia a Dios y la obediencia al Imperio romano pagano.

f) Los Bautistas dan una importancia renovada a la "purificación".

g) Los fariseos intentaban practicar rigurosamente la pureza legal en el seno del mundo profano, precisando las disposiciones de la Torah escrita por medio del derecho consuetudinario. La manifestación de la Gloria de Dios se reserva a los últimos tiempos.

Después de la desaparición total del culto en el Templo y del sacerdocio aaronita, el fariseísmo salvará la unidad del Judaísmo por la fidelidad a la moral de la Torah y al culto sinagogal. La 'Edah del Levítico se convierte entonces en la Sinagoga; la pureza y la separación son celebradas en las grandes fiestas de Rosh ha-Shanah y Kippur, en las que son proclamados la realeza de YHWH y el Perdón de las faltas del pueblo. La diversidad de los ritos y las tradiciones locales no sacudirá la unidad del Judaísmo, no más que la variedad de las interpretaciones legales de los Rabinos.

2. Jesús de Nazaret

En una época en la que el pueblo judío realiza su unidad por la fidelidad a la Torah de Moisés y por el culto del Templo de Jerusalén, al mismo tiempo que su división en grupos diferentes (haireseis) amenaza esa unidad, Jesús comienza su ministerio en Galilea. Hasta muchos años después de su muerte no serán fijados por escrito los recuerdos de sus hechos y de sus palabras, que formarán parte de lo que se llama el Nuevo Testamento. No es posible precisar los detalles de su vida terrena a partir de los textos evangélicos que se nos han conservado. Sin embargo, ciertos datos fundamentales sobre su vida y sobre su misión son reconocidos como seguros.

Jesús pertenece al pueblo judío y se dirige a Israel. Sus discípulos también son judíos y, cuando son enviados para extender su acción, se limitan a Israel. Al constituir el círculo de los Doce (que todavía no son denominados Apóstoles en las capas más antiguas de la tradición sinóptica), Jesús hace un gesto profético y manifiesta su voluntad de reunir de nuevo y reconstruir el pueblo de Israel con sus doce tribus, tal como la tradición judía lo espera en el tiempo mesiánico. El fue acusado de querer destruir el Templo.

Los estudios críticos no han desembocado en un consenso sobre el contenido exacto de su predicación. En ella se han encontrado aspectos que ponían en duda la antigua unidad de Israel y esbozan los

contornos de una unidad nueva que la desbordaba. Así es como la tradición apostólica le reconoce unas posiciones sobre el Reino de Dios y sobre la Torah:

- Algunos elementos tradicionales están ausentes de su predicación del Reino de Dios: los elementos político-nacionalistas, la restauración del trono real de David en todo su esplendor, y la expulsión de los enemigos del pueblo fuera del país, aunque estos elementos formaban parte de la ardiente esperanza de este pueblo (Sal Salomón 17). Su predicación tiene una apertura universal; según las ideas proféticas (Is 25, 6), Jesús espera la reunión de los pueblos en el banquete del Reino con los Patriarcas (Mt 8, 11; Le 13, 28).

- No abroga la Torah, sino que le da una interpretación nueva. Critica la forma que reciben, entonces, los preceptos de pureza y la ley del sábado, considerada como un bien propio para la piedad judía. Su llamada a la conversión exige de todos una decisión personal. Por eso mismo, suscita divisiones entre las personas. Pero "la multitud" debe beneficiarse de su muerte.

III. Diversidad y unidad en el Corpus paulino

1. Las cartas llamadas "proto-paulinas"

Pablo se presenta como apóstolos: el menor de los Apóstoles (1Cor 15, 9), ciertamente, pero apóstol con el mismo título (cfr. Gál 1-2), porque es apóstol de Jesucristo (1Cor 1, 1; 2Cor 1, 1). Su misión es llevar el Evangelio de Dios, anunciado por los Profetas, que se refiere al Hijo resucitado con poder según el Espíritu de santificación (Rm 1, 1-4). El problema de las relaciones entre las Iglesias locales y la universalidad de un solo pueblo de Dios no es tratado directamente por Pablo; pero en sus cartas se encuentran ciertas discusiones y datos que pueden ayudar a nuestra reflexión sobre la cuestión: relaciones entre judíos y naciones, entre débiles y fuertes, entre pobres y ricos, entre hombres y mujeres; relaciones de los fieles como Pablo y sus colaboradores; existencia de muchas iglesias domésticas (Rm 16, 5; Flm 2); herejías, cismas y desórdenes, diversidad de dones y carismas...

Nuestro tema será aclarado, en especial, por el análisis de dos situaciones muy concretas:

1. ¿Cómo juzga Pablo en Gálatas las relaciones entre paganos conversos y judeo-cristianos?
2. ¿Cómo se ve en I Corintios y Romanos, la diversidad en la unidad de estas dos comunidades?

1. En Gál 1-2, Pablo afirma la unidad de los creyentes acentuando la unicidad del Evangelio: la misma gracia viene de Dios Padre y del Señor Jesucristo, que se entregó por nuestros pecados para arrancarnos de este "mundo de mal" (1, 3-4). La expresión *ekklesía tou Theou* (1, 13) tiene ya probablemente una resonancia más que local.

Sin embargo, no solamente hay varias iglesias en Galacia (1, 2) y en otras partes, lo que es signo de vitalidad. Hay además tensiones serias causadas por los judaizantes que deforman el Evangelio de Cristo. Pablo narra lo que sucedió cuando, con Bernabé, llevó consigo a Tito a Jerusalén. Allí expuso su Evangelio a los notables; éstos reconocieron el apostolado que le había sido confiado. Los participantes aceptaron dos evangelizaciones diferentes, una dirigida a los circuncisos, confiada a Pedro, la otra a los incircuncisos, confiada a Pablo. Con ocasión del Conflicto de Antioquía, Pablo demostró que la justificación viene, para todos, por la fe en Jesucristo y no por las obras de la Ley. Al reprochar a Pedro, que se apartaba de las comidas con los cristianos gentiles, de no caminar según la verdad del Evangelio (Gál 2, 14), Pablo defendió para sus paganos conversos la libertad ante la ley.

2. Las divisiones en la Iglesia de Corinto, mencionadas en I Cor 1-3, tienen su causa en las diferencias entre partidos. Pablo no los considera legítimos. Pero en 1Cor 12 y Rin 12, Pablo da una descripción de la diversidad necesaria, utilizando la imagen del cuerpo y sus miembros. El Espíritu distribuye sus dones a cada uno según su voluntad: "Hay diversidad de dones, pero es uno solo el Espíritu, diversidad de ministerios, pero es uno solo el Señor, diversidad de operaciones pero un solo Dios que obra todo en todos" (I Cor 12, 4-6. 15-22; Rm 14, 2-3). Esta diversidad, querida ciertamente por Dios, no puede convertirse en desorden. Dios, Jesucristo y el Espíritu deben garantizar la unidad en su nivel más

fundamental, pero también, de una forma diferente y según sus propios títulos, el bautismo (Gál 3, 27-28; Rm 6, 3-4) y la eucaristía (I Cor 10, 16-17), la fe (Rin 1, 16; 3,22) y el agapé (I Cor 13; Rm 5, 3-8).

3. Apoyados en estos dos ejemplos, podemos esbozar una síntesis paulina y poner en marcha una reflexión sobre los medios con los cuales Dios asegura la cohesión de los cristianos. Subrayaremos a continuación las exigencias de una diversidad bien integrada.

Algunos factores de la unidad de Israel no juegan más que un papel muy reducido. Sin negar la santidad, la justicia y la bondad de la Torah (Rin 7, 12), Pablo subraya en algunos otros textos su carácter exclusivo y nacional (Gál 2, 14). Rechaza como principios de unidad la circuncisión y las reglas alimentarias. Aun reconociendo que el culto es un privilegio de Israel (Rin 9, 4), Pablo habla poco del Templo, porque los cristianos mismos son santuario (naos) de Dios (1Cor 3, 16-17; 2Cor 6, 16). Jerusalén no tiene importancia sino a título de Iglesia madre, prueba de la fidelidad de Dios a su Alianza. Esta Iglesia tiene autoridad por los jefes reputados que en ella se encuentran. Son considerados como las columnas (styloi) de la comunión (Gál 2,9); sin su aprobación, Pablo estima que habría "corrido en vano" (Gál 2,2). No se habla de "Tierra Santa". El cristiano se enlaza con Abrahán y el pueblo elegido por la fe en Cristo.

Pablo insiste, al contrario, sobre el apostolado (Gál 1, 1; 1Cor 9,1). Es una función de universalidad y de unidad entre las Iglesias particulares. La predicación de un Evangelio común unifica a todos los creyentes de las diversas Iglesias (1Cor 15, 11). Tanto el bautismo como la eucaristía (y las comidas comunitarias) realizan la comunión entre los cristianos. Se puede deducir de I Cor 11, 23-24 que la eucaristía es fundamentalmente la misma en Corinto, Antioquía o Jerusalén.

Igualmente la complementariedad de carismas es mediadora de la unidad. Sin la diversidad de los dones, el funcionamiento del cuerpo sería imposible. Las prescripciones establecidas por Pablo y a veces tan uniformes, sirven a la unidad; Pablo juzga tener sobre este punto poder (exousia 2Cor 10, 8; 13, 10), aunque no siempre se sirva de él. En lo que prescribe, invoca lo que se hace en otras partes. En fin, la comunión (koinonía) entre los apóstoles (Gál 2, 9) favorece la unidad entre las diversas Iglesias. La multiplicidad de éstas podría provocar la división, lo cual haría nulo el apostolado. "No olvidar a los pobres" de Jerusalén (Gál 2, 10) manifestará concretamente la comunión. Eso será la colecta de la que hablan las cartas, un acto expresivo de la solidaridad de los cristianos en un sentido eminentemente eclesial.

En cuanto a la diversidad, Pablo acepta como una riqueza dentro del cuerpo las diferencias entre los miembros. A este nivel la uniformidad nunca existe. Pablo se hace todo en todos "como Judío para los Judíos", y "como sin-Ley para los sin-Ley" (1Cor 9, 19-22). Exige a las autoridades de Jerusalén que sepan discernir lo que es esencial y debe permanecer idéntico para todos los cristianos. Rechaza todo sectarismo conformista.

Sin promover formalmente los valores humanos que varían según las razas, regiones y culturas, Pablo se esfuerza por liberar a los cristianos gentiles de la inculturación religiosa de los Judíos. Se puede preguntar desde entonces si, siguiendo la perspectivas de Pablo, las diferentes Iglesias locales no deberían distinguirse por sus carismas particulares, y contribuir así a la legítima y enriquecedora diversificación de la Iglesia una y universal.

2. Las cartas llamadas "de la Cautividad"

Dos de estas cartas deben llamar nuestra atención: Colosenses y Efesios. Sus perspectivas no son ya las de las Epístolas proto-paulinas. Cristo es la cabeza de una Iglesia que es su cuerpo. La escatología en ellas aparece más "realizada", la cristología más cósmica.

1. En la Carta a los Colosenses, la autoridad de Pablo es subrayada ante los peligros de la herejía. Pero la diversidad en la unidad es enunciada más de una vez. Cristo es "la cabeza del cuerpo que es la Iglesia" (1,18), "la cabeza de quien el cuerpo entero, alimentado y bien trabado gracias a las articulaciones y ligamentos, obtiene el crecimiento que Dios le da" (2, 19). Los cristianos son llamados a la paz de Cristo en un sólo cuerpo (1, 15).

El origen de este vocabulario es más cosmológico que político. En Colosenses, La Iglesia tiene una vocación en el mundo. El Evangelio obtiene de ahí fruto y se acrecienta (1, 6); es proclamado a toda criatura bajo el cielo (1, 23). Los Colosenses deben orar para que Dios abra la puerta a la predicación (4, 3-4). Los preceptos morales indican un estilo de vida cristiana a cada miembro de la gran familia: maridos, padres, patronos, por una parte, y esposas, hijos, esclavos por otra (3, 18-4, 1). Por encima de todo, los cristianos deben "revestirse del agapé; es el vínculo perfecto" (3, 14).

2. La Carta a los Efesios ha desarrollado aún más esta misma exhortación. En el código familiar de 5, 21 - 6, 9 la unión entre el Cristo (cabeza, esposo, salvador) y la Iglesia, su cuerpo-esposa, sirve de ejemplo a las relaciones entre marido y mujer. El Espíritu hace que Cristo habite por la fe en los corazones de los cristianos, de suerte que están arraigados y fundamentados en el amor (3, 16-17). Dios hace conocer su designio benevolente para reunir al universo entero bajo un solo jefe, Cristo (1, 9-10). El Pablo de la carta a los Efesios, que se denomina a sí mismo "el último de todos los santos", ha recibido la gracia de anunciar a los paganos la insondable riqueza de Cristo (3, 8). Es la revelación de la presencia activa de Dios en el mundo.

También en Efesios, la Iglesia es el cuerpo de Cristo que es su cabeza. A esta Iglesia, ha concedido una gran diversidad de ministerios para construir su cuerpo (4, 7. 11-12). De él "el cuerpo todo entero, coordinado y bien unido gracias a todas las articulaciones que le sirven, según una actividad repartida a la medida de cada uno, va obrando su propio crecimiento" (4, 16). La Iglesia es también comparada a un edificio-templo, que tiene por fundamento a los apóstoles y profetas, y como piedra angular (akrogóniaios) al mismo Cristo (2, 20). Es Cristo, sin duda ninguna, el que es nuestra paz. Él ha hecho de la división entre judíos y gentiles una sola unidad. En la cruz los ha reconciliado a ambos con Dios en un solo Cuerpo (2, 14-22). El autor exhorta a sus cristianos: "mostrándoos solícitos por mantener la unidad del espíritu con el vínculo de la paz; un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como también fuisteis llamados a una misma esperanza; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que reina sobre todos, actúa por medio de todos y habita en todos" (4, 3-6). Aunque no utilice la expresión "una sola Iglesia", afirma con fuerza la unidad del Cuerpo que es la Iglesia.

3. Las Cartas llamadas 'Pastorales'

Para las Iglesias locales de Efeso y de Creta, se comprueba en estas cartas una evolución de la situación descrita en las demás cartas del Corpus paulino. Se encuentra una organización más articulada de los ministerios. La fe es presentada menos como un acto que como un "depósito" que hay que conservar, una doctrina a la que hay que permanecer fiel. La Iglesia es presentada menos como un "sóma" que como una "oikos".

El autor no habla explícitamente de las relaciones entre estas Iglesias y la Iglesia universal. No obstante hay que subrayar cómo la autoridad de Pablo, que trasciende las localidades, es aceptada; por este título es reconocida la autoridad de sus delegados, Timoteo y Tito. A Timoteo, le fue conferido el don de la gracia por una intervención profética, acompañada de la imposición de las manos por el colegio de ancianos (ITm 4, 14) y por Pablo (2Tm 1, 6). Timoteo mismo impondrá las manos a otros (ITm 5, 22). Aquí aparece una especie de sucesión en el ejercicio de la autoridad legítima (ver también 2Tm 2, 2).

Sin que se pueda decir que una situación parecida haya existido en otras comunidades, puede comprobarse el gran parecido existente en estas dos Iglesias de Efeso y Creta. Llegan a la uniformidad. Así Timoteo que conoce las Escrituras desde su juventud, debe, como Tito, defender la fe y la sana doctrina contra los errores (ITm 6, 20-21; 2Tm 3, 13; Tt 1, 9; 3, 10). Ambos deben completar la organización de las Iglesias. Tito establecerá, según las instrucciones de Pablo, ancianos en cada ciudad (Tt 1, 5). Se encuentran también los ancianos en ITm 5, 17-19. Las cualidades requeridas en el obispo son las mismas en ITm 3, 2-7 y en Tt 1, 7-9. Timoteo debe vigilar las cualidades de los diáconos (ITm 3, 8-10. 12-13) y también de mujeres (¿diaconisas?) en 3, 11. Por último, deben exhortar a sus cristianos según las directrices paulinas para que todos, según su clase (1 Tm 5 y 6; Tt 2, 1-10) se comporten de forma irreprochable.

De esta manera, la unidad en la Iglesia local, debidamente estructurada ya, será mantenida. Los cristianos son "la casa de Dios, Iglesia del Dios vivo, columna y sostén de la verdad" (ITm 3, 15). Los cristianos forman parte del pueblo que pertenece a Jesucristo gracias a su sacrificio (Tt 2, 14).

IV. Los Evangelios sinópticos y los Hechos

Los Evangelios sinópticos continúan por su kerygma la predicación de Jesús y, como Pablo, llevan el Evangelio a territorio no judío.

1. El anuncio del Reino de Dios tiene un puesto central en el Evangelio según Marcos (Mc 1, 15); sin embargo, el mensaje del Reino de Dios se convierte en "Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios" (1, 1). Es el signo de una situación post-pascual, en la que se contemplan retrospectivamente los acontecimientos centrales de la fe cristiana, es decir: la crucifixión y la resurrección de Jesús.

a) La confesión de Jesús como Mesías por Pedro (8, 29) y como Hijo de Dios por el Centurión al pie de la cruz (15, 39) se convierte, junto con la celebración de la Cena del Señor, el nuevo punto de reunión en el que se une el pueblo de Dios. En efecto, el término *ekklesia* no se encuentra en Marcos, como tampoco en Lucas; pero se supone con claridad la existencia de una realidad tal. Es difícil precisar las relaciones de la Iglesia y la Sinagoga, pero la separación se estaba preparando (cf. Me 7, 3-4; 12, 9; 13, 9). Las prohibiciones alimentarias no tienen ya valor alguno (7, 15, 19). Jesús trae algo fundamentalmente nuevo (1, 27; 2, 21-22), se compadece del rebaño sin pastor (6, 34) y condena a los viñadores de la viña (12, 1-12).

b) La intervención de Jesús contra los "mercaderes del Templo" es justificada con la palabra de Is 56, 7: "mi casa será llamada casa de oración para todas las gentes" (11, 17). La proximidad del Reino de Dios, que aparece expresada en 9,1 y 13, 30, es aceptada; pero "este Evangelio debe ser anunciado, ante todo, a todas las naciones" (13, 10).

c) Los Doce, que sólo una vez son llamados Apóstoles (6, 30), representan en primer lugar, el grupo de testigos; han sido compañeros de la vida y los hechos de Cristo; deben ahora continuar su obra; entre ellos, Pedro es el primer nombrado (3, 16). Es su portavoz (8, 29).

d) La muerte redentora de Jesús (10, 45) fundamenta la alianza en su sangre derramada por la multitud (14, 24). Después de su resurrección, Jesús, como pastor, reúne a su rebaño disperso (14, 27-28).

2. El Evangelio de Mateo ha sido denominado, por excelencia, el Evangelio de la Iglesia. Emplea dos veces el término *ekklesia* (16, 18; 18, 17-18). La continuidad con Israel y la desvinculación con respecto a la Sinagoga son los dos polos que guían su reflexión eclesiológica.

a) Múltiples citas explícitas establecen que Jesús es el Mesías de Israel y el salvador de su pueblo, como lo había anunciado la Escritura. Pero Israel, en su conjunto, no lo ha aceptado y se verá por ello criticado abiertamente (Mt 20, 16; 22, 508). El "Reino de Dios", entendido por Mateo como un dato de la historia de la Salvación en el pasado, el presente y el porvenir, será arrebatado a los jefes de Israel y entregado a una nación que de él lleve los frutos (21, 43).

b) Simón, el primero de los doce apóstoles (10, 2), ve como se le impone el nombre de Pedro; es constituido roca de la fundación de la Iglesia universal del Mesías (16, 18; "mou tén *ekklesían*"), que le asegura la cohesión. Como depositario de las llaves del Reino de los cielos es provisto de plenos poderes de atar y desatar, es el garante de la fidelidad a la persona y a la enseñanza de Jesús. El pleno poder de atar y desatar es igualmente ejercido en la comunidad local (18, 18).

c) Encargados de la misión del Señor glorificado, los Once discípulos son enviados al mundo entero para hacer discípulos de todas las naciones (28, 19). Es en su comunidad donde la omnipotencia de Cristo continuará actuando por la salvación (28, 18-20).

3. Las concepciones teológicas lucanas se encuentran en el Evangelio según san Lucas y en los Hechos de los Apóstoles. En el Evangelio, la acción de Jesús se centra en el territorio de Israel. Jesús comienza por actuar en su patria inmediata, Nazaret (4, 16-30); no traspasa las fronteras del territorio judío (se diferencia de Me 7, 24-26 = Mt 15, 21-23). Enviando a sus apóstoles (9, 2) y discípulos (10, 1), tiene la preocupación de poner a la totalidad de Israel ante el mensaje de salvación.

Lucas desarrolla en su obra una teología del camino (hodos, poreuomai). Jesús, niño, va dos veces al Templo, a casa de su Padre (2, 41; cfr. 2, 23). Emprende con sus discípulos el camino hacia Jerusalén (9, 51-53), donde los hombres le darán muerte (13, 33), pero donde le resucitará Dios (24, 34). Este camino se continúa en Hechos y lleva desde Jerusalén hasta los "confines de la tierra" (1, 8). Jerusalén está en el centro de una concepción de la historia de la salvación, según la cual el antiguo pueblo de Dios se transforma en el pueblo de Dios tomado "de entre las naciones" (Hch 15, 14). El traspaso del Evangelio desde Israel a las naciones, corresponde al plan de Dios en su continuidad y en su discontinuidad.

Los doce Apóstoles (Hch 6, 2), convertidos en servidores de la Palabra (Le 1, 2), entre ellos Simón Pedro, el primer llamado (LC 5, 1-10), recibe la misión de confirmar a sus hermanos (22, 32), son los testigos cualificados de la acción, de la muerte y de la resurrección de Jesús (Hch 1, 8.2122).

En los Hechos de los Apóstoles, la vida de la Iglesia primitiva es descrita con insistencia como la vida de un pueblo de Dios en la diversidad y la unidad.

El relato de Pentecostés (2, 1-3) da a conocer la venida del Espíritu de Dios haciéndose comprender por hombres de lenguas diferentes (y culturas); así es abolida la confusión de las lenguas provocada por el orgullo de los constructores de Babel. Nacida del Espíritu, la Iglesia está compuesta de hombres de diferentes lenguas y culturas desde el principio, reunidos ahora por el Espíritu en la fe. Son designados como "los hermanos" (1, 15), "los creyentes" (2, 44), los "discípulos" (6, 1), "los que invocan el nombre del Señor" (cfr. 9, 14.21), los salvados (2, 47), "el partido de los nazoreos" (24, 5), los "cristianos" (11, 26; 26, 28).

El término ekklesia designa frecuentemente a la Iglesia local (las de Jerusalén y Antioquía); pero se habla también de "la Iglesia en toda Judea, Samaría y Galilea" (9, 31), o también de "la Iglesia de Dios que se ha adquirido por medio de su sangre" (20, 28). Se oye decir que las Iglesias locales intercambian delegaciones y que hay ayuda material recíproca (11, 29).

Los "sumarios" que describen la vida de la Iglesia de Jerusalén (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16) tienen, en la redacción lucana, un alcance ejemplar para todas las Iglesias. Los creyentes se reúnen aún bajo el pórtico de Salomón situado en el Templo (5, 12). Se alaba su unidad y su concordia, que tiene la garantía de la doctrina de los apóstoles a la que se adhieren, la comunión (koinonía), la fracción del pan, y las plegarias que tienen lugar en las casas particulares. La venta libre de las propiedades y la puesta en común de los recursos se ordenan a eliminar la indigencia y refuerzan la conciencia de la fraternidad. La unanimidad de los cristianos es subrayada constantemente (homothymadon: 1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12...), incluso aunque pueda ser perturbada por algunos incidentes (5, 1-11).

Los discursos de la predicación misionera del cristianismo primitivo se componen partiendo de modelos de orígenes diferentes. Se pueden ver en ellos tipos de predicación cristiana, que varía según los medios y los auditorios. El discurso de Pedro en Jerusalén en Pentecostés puede ser comprendido como el modelo de un discurso de misión a un público judío (2, 14-36), mientras que el discurso de Pablo en el Areópago de Atenas es un modelo de discurso misionero ante un círculo de auditores griegos (17, 22-31).

Esto se ve confirmado por la elección de los argumentos e imágenes que tienen en cuenta cada vez el universo mental de aquellos a quienes se dirigen. También se hace distinción en ello de las diferencias de opinión de los conflictos en la Iglesia primitiva. Estas diferencias están en gran parte condicionadas por la diversidad de origen de los miembros. Los Hechos las relatan sin temor. Así el resentimiento de los Helenistas hacia los Hebreos en la Iglesia de Jerusalén, cuando sus viudas eran descuidadas en el servicio cotidiano (6, 1-6). Es también el caso del conflicto sobre la manera de admitir a los paganos

convertidos en la Iglesia. Había un gran número de conversiones del paganismo y algunos judeo-cristianos estimaban rigurosamente necesaria la aceptación de la circuncisión (15, 1-5). Y así sucedió, también, con las reservas manifestadas en el caso del apóstol Pablo cuando hizo su última visita a Jerusalén (21, 21).

Las soluciones que se encontraron, y se proponen en los Hechos, no son las que descuidan por completo las peculiaridades culturales o religiosas de los que habían entrado en la Iglesia. Los acuerdos tomados en la Asamblea apostólica, que en Hch 15 se refieren a la no imposición de la circuncisión y a las "cláusulas de Santiago", aceptan por el contrario, y dentro de ciertos límites, invitan con ésto a respetar el bien propio de cada uno. En el mismo sentido, los Hechos nos muestran un Pablo dispuesto a comportarse plenamente como Judío en Jerusalén (21, 23, 26).

Los Hechos reflejan una amplia diversidad de organización, eclesial y ministerial, de la Iglesia, según lugares y grupos étnicos. Las Iglesias locales aparecen ampliamente autónomas en su funcionamiento interno, aun siendo solidarias unas de otras y manteniendo un lazo de unión privilegiado con Jerusalén.

Esta diversidad valora abiertamente una unidad que no se olvida de las peculiaridades, sino que las asume en una comunión que las trasciende. En los casos de conflicto, los Hechos indican los medios de salvaguardar la unidad: las directrices dadas por los Apóstoles (6, 2; 15, 7-11), la fe que todos confiesan de manera idéntica (15, 7-9), el amor que todos deben mostrarse unos a otros respetándose mutuamente y viviendo los unos para los otros, y por último y sobre todo, la presencia del Espíritu Santo, que no sólo ha reunido a la Iglesia, sino que también la dirige y la guía. Según la fe de la comunidad, el Espíritu Santo mismo se ha manifestado en la decisión de la Asamblea apostólica (15, 28).

Sin embargo, cuando hay una decisión, toda la comunidad en su conjunto está implicada. En 6,5 aprueba con su decisión la propuesta de los Apóstoles; en 15, 22 muestra su conformidad a los Apóstoles y a los Presbíteros (Ancianos).

Con esta visión de la vida de la Iglesia primitiva, en cierta medida idealizada, los Hechos han querido ofrecer a la generación futura el ejemplo de una vida que va guiada por el amor bajo la dirección del Espíritu.

V. Los otros escritos

1. Carta a los Hebreos

La cuestión de la unidad en la diversidad no ha sido nunca tratada explícitamente en la carta a los Hebreos. Pero hay un principio de unidad afirmado con suma insistencia en términos nuevos: el único sacrificio de Cristo, ofrecido de una vez por todas, ha sustituido a la diversidad de las antiguas oblaciones (10, 5-10). Proclamado sumo sacerdote. Cristo "se ha convertido en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen" (5, 9).

La iniciación cristiana vale más que la experiencia aterradora del Horeb (12, 18-21; cfr. Dt 4, 11; Ex 19, 12.16), pues pone en relación con la "Jerusalén celeste", una "asamblea (ekklesía) de recién nacidos inscritos en el cielo", y a la vez con "Jesús, mediador de una alianza nueva" (12, 22-24; cfr. Jer 31, 31-34). Se puede ver ahí que la unidad cristiana tiene un fundamento, que no es terreno, aunque manifieste una solidaridad concreta (3, 12 - 4, 16). Los que "participan de Cristo" (3, 14) deben tomar parte en las reuniones de la comunidad (10, 25), guardar la memoria de sus primeros dirigentes (13, 7) y mostrarse dóciles a sus dirigentes actuales (13, 7), guardarse de "doctrinas equívocas y extrañas", porque "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre" (13, 8.9).

2. La primera carta de Pedro

Esta carta se presenta como escrita desde Babilonia (=Roma: 5,13). Va dirigida a los elegidos que viven como extranjeros en la diáspora del Ponto, de Galacia, Capadocia, Asia menor y Bitinia (1, 1) y son perseguidos por ser cristianos. Pertenecen, evidentemente, a diferentes Iglesias locales, pero el autor trata a sus corresponsales como miembros de una misma Iglesia, recibiendo el testimonio y las exhortaciones del Apóstol Pedro.

En este escrito, los cristianos que han "renacido" a una esperanza nueva en la resurrección de Jesucristo, toman conciencia de su vocación.

Nacidos por la Palabra de Dios (1, 23), son las piedras vivas de un edificio espiritual (2,5). Al incorporarse a Cristo, piedra viva que rechazaron los constructores, pero que se ha convertido en piedra angular (2, 4), reciben la herencia y los privilegios de Israel, que el autor manifiesta por medio de las principales metáforas de las que se sirve el Antiguo Testamento: "raza elegida, comunidad sacerdotal real, nación santa, pueblo destinado a la salvación" (2,9; cfr. Is 43, 20-21; Ex 19, 5-6). Por último, son el pueblo de Dios, los que han alcanzado misericordia (2, 10; cfr. Os 1, 6.9).

Su autor anima a los cristianos a permanecer firmes en la persecución, "sabiendo que los mismos padecimientos que a vosotros, alcanzan a la comunidad de vuestros hermanos extendidos por el mundo" (5, 9). Exhorta a los presbíteros (ancianos), denominándose "presbítero (anciano) como ellos", a apacentar el rebaño de Dios que les ha sido confiado, del que Cristo es "el pastor supremo" (5, 1.2.4).

La carta nos presenta una Iglesia consciente de su dignidad de pueblo de Dios.

VI. Unidad y diversidad en el Corpus joánico

1. El IV evangelio

1. La intención declarada del IV evangelio es la de fundamentar en sus lectores la fe en Jesús "el Cristo, e Hijo de Dios", para que ellos tengan "vida en su nombre" (20, 31). No hay lugar para ninguna discriminación, pues el designio de Dios es salvar al mundo (3, 17). "El que crea, (3, 16) tiene la vida eterna". Se puede decir, por tanto, que el propósito del evangelio es la unidad de todos en la fe y la vida cristianas.

El evangelista nota la diversidad de reacciones ante la persona de Jesús (7, 12; 11, 45-46); pero, para él, las reacciones hostiles e incrédulas son injustificables (3, 18-20).

2. Jesús se dirige a personas de origen y condiciones vitales muy diferentes entre sí, que se adhieren a El de diversas maneras: discípulos de Juan Bautista (1, 35) que son galileos (1, 44); Nicodemo el Fariseo "un judío notable" (3, 1; 7, 50; 19 39); una Samaritana (4, 7) y sus compatriotas (4, 39), no obstante la ruptura entre Judíos y Samaritanos (4, 10); un funcionario real (4, 46). A veces "una gran muchedumbre va a El" (12, 20-21).

3. Toda esta diversidad debe desembocar en la unidad gracias a Jesús "el buen pastor" (10, 11). "Habrà un solo rebaño y un solo pastor" (10, 16). Los "mercenarios" son los que permiten que el rebaño se disperse (10, 12). La unidad no se limita sólo al "pueblo de Israel", sino que debe abrirse a otros rebaños (10, 16), o aun más a todos los "hijos de Dios dispersos" (11, 52). La unidad se presenta como el fin de la muerte de Jesús (11, 51-52), como el objeto de la plegaria urgente de Cristo (17, 11.22-23), como el medio de llevar al mundo la fe (17, 21.23). El modelo y la fuente de la unidad de los discípulos es la unidad perfecta del Padre y del Hijo, su interioridad recíproca (17, 11.21). Los discípulos deben "permanecer en Cristo", como los sarmientos permanecen adheridos a la viña (15, 1-7).

La adoración en "Espíritu y verdad" les permite superar el problema de la división causada por el desacuerdo sobre los lugares de culto (4, 21-24). El verdadero santuario será el cuerpo de Jesús resucitado (2, 19-22). El Espíritu, que el Padre enviará a petición de Jesús, constituirá evidentemente el lazo de unión misterioso entre los discípulos (cfr. 14, 16-18). El IV Evangelio presta mucha atención a la

unidad espiritual de los creyentes con Dios gracias a la interiorización del mensaje de Jesús. Está menos preocupado por las estructuras de la unidad. Al indicar el nacimiento nuevo por el agua y el Espíritu como condición de entrar en el Reino de Dios (3, 5), y el "pan de vida" como condición de la permanencia de la vida del Hijo en los discípulos (6, 57), gracias al Espíritu vivificador según 6, 63, este evangelio muestra la necesidad de la existencia de algunas actitudes, personales y comunitarias a la vez, por las que los hombres reciben del Hijo la vida venida del Padre.

4. La unidad no se sitúa entonces en el plano político (6, 15; 18, 37), no se sirve de las armas humanas (18, 36; cfr. 18, 10-11). Jesús la lleva a cabo por medio del servicio humilde (13, 2-15) y del don de sí hasta el final (10, 14-18; 13, 1; 15, 13). Ordena a sus discípulos seguir su ejemplo: "Amaos unos a otros como yo os he amado"; es el "mandamiento nuevo" (13, 34).

5. El IV evangelio no describe la organización de las comunidades cristianas. Habla por regla general de "discípulos" (78 veces), sin hacer distinción alguna entre ellos. Los discípulos darán testimonio con el Espíritu (15, 26-27). Su unidad no se define, por tanto, en términos de autoridad, sino de amor mutuo y posee valor de testimonio (17, 20.23). Este testimonio no es sólo humano, sino que manifiesta "ante el mundo" el testimonio que el Espíritu da de Jesús.

6. La elección de los Doce no es mencionada (6, 70; cfr. 13, 18; 15, 16.19) sin dejar de precisar su papel; lo será más aún después de la resurrección, cuando Jesús, comunicándoles su Espíritu, les encarga continuar su propia misión (20, 21-23). Entre ellos Pedro tiene un puesto destacado: hace una profesión de fe en un momento decisivo (6, 68.69). Tiene una función especial para el conjunto de los creyentes, porque, a pesar de su triple negación (18, 17.25-27), es el único que recibe de Cristo resucitado la misión de "apacentar sus ovejas" (21, 15-19). Poco antes, Pedro ha arrastrado la red de la pesca milagrosa, -¿detalle simbólico?- "que no se rompió" (21, 11).

7. El mismo capítulo final manifiesta, por otra parte, la diversidad de vocaciones en la unidad de la fe en Cristo: el camino previsto para Pedro no es el mismo que el del "discípulo al que Jesús amaba" (21, 20-23). El papel atribuido a éste último deja entrever el pluralismo que existía en la Iglesia en el tiempo de la redacción del IV evangelio. Las comunidades que han conservado y cultivado las tradiciones joánicas se diferenciaban en muchos puntos de aquellas que se han manifestado en las tradiciones sinópticas: cristología que trata explícitamente y con decisión la filiación divina de Jesús e incluso su divinidad, pneumatología detallada, escatología presentada a menudo como ya realizada. Tradiciones que insistían sobre la "verdad" (alétheia) revelada en Jesús y sobre el "agapé" traído por él. Estas diferencias no desembocan, sin embargo, en un separatismo; el lugar reconocido a Pedro por la comunidad del "discípulo bien amado" lo atestigua (Jn 20 y 21).

2. Cartas de Juan

Aunque son más directamente eclesiales que el evangelio, las cartas de Juan hablan menos explícitamente de unidad. No obstante, la "koinonía" (I Jn 1, 3.6.7) está relacionada con este tema. Es el "testimonio" de los primeros discípulos respecto del "Verbo de la vida" el que permite entrar en la "comunión" que los creyentes tienen "con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1, 1-3) y por su medio los unos con los otros (1, 7). La comunión se apoya por tanto sobre la fe en el Verbo encarnado. Se manifiesta en el amor mutuo (agapé). Se encuentran en Un los temas principales del IV evangelio, incluido el de la interioridad recíproca, ligado a la fe en Jesús y al agapé (4, 16); 1 Juan llega a afirmar: "Dios es amor (agapé) y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios permanece en él" (4, 16). La atención se centra habitualmente sobre el amor entre los cristianos, incompatible con el amor del mundo caracterizado por "deseos egoístas" (2, 15-17; 5, 4.19). De todas maneras, una perspectiva universal se encuentra claramente afirmada en Un 2, 2: Jesucristo es "sacrificio de expiación por los pecados... del mundo entero".

La preocupación principal del autor es proporcionar a sus lectores criterios de autenticidad cristiana, porque no se puede admitir una diversidad indiscriminada dentro de la comunidad cristiana. Pone en guardia contra los "anticristos" (2, 18.19; 4, 3) y los falsos profetas (4, 1). Los criterios dados pertenecen al

orden de la fe cristológica y a la fidelidad a los mandamientos (sólo es enunciado el del amor mutuo). En cuanto a la "doctrina" (didaché) sobre Cristo venido en la carne (1Jn 4, 2; 2Jn 7), 1Jn 10-11 ordena ser intransigente.

3Jn refleja una situación de conflicto por razones de ambición y de apego al poder en la Iglesia. El "presbítero" se lamenta de ella, pero no llega más allá de un anuncio de reproche (3Jn 10). La palabra ekklesía, ausente en el IV evangelio y en las dos primeras cartas, designa en los vv. 6.9.10 a la Iglesia local.

3. Apocalipsis

De la obra redentora (égorasas) del "Cordero", el Apocalipsis afirma con mucha energía la diversidad en la unidad: El Cordero ha "adquirido para Dios en su sangre" gentes de "toda tribu, lengua, pueblo y nación"; ha hecho de ellos para Dios "reyes y sacerdotes" (5, 9-10). Después una fórmula análoga precisa que se trata de una "multitud incontable" que "está delante del trono y del Cordero" (7, 9); la mención de esta multitud va después de la de los 144.000 "servidores de Dios" que proceden de "todas las tribus de los hijos de Israel" (7, 3-8).

Más allá de la diversidad de su origen, se insiste en la diversidad de las situaciones geográficas y espirituales de las "siete Iglesias". Juan se dirige a ellas, ante todo, colectivamente (1, 4), antes de transmitir al "ángel" de cada una un mensaje del Señor resucitado (cfr. 1, 18; cfr. 2-3) que, por otra parte, sirve también para todas (2, 7.11 etc.). "El ángel" es posible que designe al dirigente de la comunidad. Su relación con Cristo es descrita como muy estrecha (1, 16-20).

La cifra 7 simboliza una totalidad. Todas las Iglesias están unidas por su común sumisión a la autoridad de Cristo y a la voz del Espíritu. La manera de presentarse Juan (1, 9) atestigua la fraternidad de los cristianos de todas estas Iglesias; pero no se dice nada sobre la organización de esta fraternidad; nada se dice de las relaciones de una Iglesia con otra. Las cartas no imponen tampoco una actitud común en ellas; en particular de cara al culto pagano (2, 14-15.20). Es la intervención de un inspirado (1, 3.10) con vistas a reforzar la fidelidad unánime de todas las Iglesias, y esta intervención se presenta como "testimonio" (1, 21) que alienta con energía a mantener el "testimonio de Jesús" (1, 9; 12, 17).

La visión de la mujer vestida de sol y coronada con doce estrellas, madre del Mesías, es un símbolo vigoroso de la unidad y continuidad del pueblo de los dos Testamentos (12, 1-2.5-6). Por otra parte, el símbolo de la nueva Jerusalén, esposa del Cordero (21, 19; 22, 17) que desciende del cielo (21, 2.10), cuyas doce puertas permanecen abiertas sin cesar a todas las naciones (21, 12.25.26), manifiestan con vigor la conciencia de la vocación a la unidad. La nueva Jerusalén es la única "morada de Dios con los hombres", pero no ha suprimido en ella la diversidad. "Ellos serán sus pueblos" (variante probable de 21, 3). La referencia a los "doce Apóstoles del Cordero" como fundamentos (themelious) de la muralla de la ciudad (21, 14) sugiere una cierta estructuración de la unidad. Pero la preocupación principal del Apocalipsis no es manifestar una eclesiología, es mucho más la de reforzar la esperanza cristiana en tiempo de persecución.

B. BREVE SÍNTESIS DEL TESTIMONIO BÍBLICO

En la diversidad de puntos de vista representados en los libros bíblicos, se puede discernir muchos caminos por los cuales el Dios del universo preparaba la venida de Cristo para "congregar en la unidad a los hijos de Dios dispersos" (Jn 11, 542; cfr Lc 13, 29). El Dios de la Biblia no es solamente el Dios de los judíos, sino también el Dios de los gentiles. A unos los justifica en virtud de (ek) la fe, a los otros por medio de (dia) la fe en Cristo (Rm 3, 29-30; cfr. 26). Es el Padre el que ha enviado a su Hijo único para salvar al mundo (Jn 3, 16).

La unión del Padre y del Hijo es el fundamento de la unidad entre todos (Jn 17, 21). El Padre es el origen de todo (1Cor 8,6) y la meta de todo (1Cor 15, 28). La unidad queda manifestada: - por los diferentes nombres dados a la Iglesia de Cristo; - por el horizonte de universalidad propuesto al dinamismo de cada

Iglesia y los factores de comunión entre las Iglesias.

1. Los nombres diferentes de la única Iglesia

Los nombres dados a la Iglesia en el Nuevo Testamento no solamente son variados, sino incluso dispares, si tomamos literalmente las palabras y las imágenes. Es porque la Iglesia no se puede encerrar en una definición. Como todos los seres vivos, tiene su individualidad propia. Se puede alcanzar por medio de nombres e imágenes variadas, nacidos en distintos contextos y traduciendo experiencias distintas y complementarias.

1. Su nombre específico, Iglesia, designa siempre la misma realidad, aunque parezca de formas diferentes, unas veces limitada a un lugar particular, otras veces reflejando su identidad a través del tiempo y el espacio, hecha para extenderse por el mundo entero.

Este nombre designaba en el Antiguo Testamento griego al pueblo del Señor reunido por Moisés en el desierto para escuchar la Palabra de Dios y comprometerse a obedecerle (Dt 4, 10; 5, 22; cfr. Hch 7, 38): Asamblea sagrada, formada por los participantes purificados (Dt 23, 2.3.4.8-9; Ex 19, 14-15; cfr. Hch 7, 38), convocada por un acontecimiento fundador, del que continuaba viviendo y que constantemente tenía el deber de renovar ritualmente (Dt 5, 3). En el Nuevo Testamento el acontecimiento fundador, que cumple las promesas del Antiguo Testamento, es la muerte y la resurrección de Cristo. La Iglesia ha nacido de él y de él vive. 2. Con Cristo, manifestación de Dios en un cuerpo crucificado y resucitado, la Iglesia adquiere, también ella, una figura nueva, la de cuerpo.

La imagen, familiar en la Antigüedad clásica, toma un sentido más profundo: los cristianos son "cuerpos de Cristo" (ICor 12, 27). En Cristo, ellos son los miembros, necesariamente diferentes, de un cuerpo único (Rm 12, 5; ICor 12, 12; Ef 2, 16; Col 3, 15). Tienen dones diferentes (Rm 12, 6; ICor 12, 4), pero escuchan la misma Palabra de Dios, reciben toda la doctrina de Cristo (Mc 1, 27; Hch 13, 12; Tt 1, 9) y se nutren del mismo pan (ICor 10, 17).

Este Cuerpo es un organismo viviente y articulado (Ef 4, 16; Col 2, 19). A Cristo se le dice cabeza (Col 1, 18): los fieles son miembros unos de otros (Rm 12, 5). Este organismo crece en el Espíritu (Ef 2, 21-22), hasta que todos juntos, llegados a la edad adulta, alcancen la estatura de Cristo en su plenitud (Ef 4, 13).

3. La imagen del cuerpo concentra la atención sobre la organización de la Iglesia, su funcionamiento y su crecimiento. La imagen del rebaño evoca a la vez el riesgo y la aventura, la responsabilidad del pastor. En el Antiguo Oriente era una imagen tradicional de alcance político a la vez que religioso. Estos pueblos de ganaderos estaban habituados a esperar de sus reyes y de sus dioses nacionales la abundancia y la seguridad. El Dios de Israel es el Pastor de su pueblo (Sal 23). David que, en su juventud había guardado el rebaño de su familia (iSam 16, 11; 2Sam 7, 8), se sabe responsable, también él, de su pueblo (2Sam 24, 17). Cuando Dios decide salvar a sus ovejas maltratadas por pastores indignos, promete a su pueblo un príncipe nuevo, "mi servidor David" (Ez 34, 22-24).

Jesús, hijo de David, es el pastor prometido. Es el único pastor de este rebaño único (Jn 10, 16; cfr. 1Pe 5, 4; Heb 13, 20). Da su vida por las ovejas (Jn 10, 11-16). Conduce a su redil otras ovejas venidas de fuera (Jn 10, 16). Confía a sus discípulos la carga de su rebaño (Jn 21, 15-17; cfr. Hch 20, 28; 1Pe 5, 2).

Cristo pastor es a la vez rey de su pueblo. Después de haber anunciado el Reino de Dios (Mc 1, 15 y par.), durante su ministerio, en el momento de su muerte, reivindica su realeza ante Pilato, declarando que ésta no es de (ek) este mundo (Jn 18, 33-37). Resucitado, ejerce (ICor 15, 25; Ap 1, 12-3, 2) su realeza hasta el momento en el que la entregue a su Padre (1 Cor 15, 24).

4. Iglesia, cuerpo, rebaño, hay ahí necesariamente una porción de imágenes en estos nombres. Los tres definen unas relaciones precisas entre Cristo y el Pueblo de Dios. Otros nombres dados a la Iglesia suponen estas relaciones definidas y ponen el acento sobre su alcance afectivo. Lejos de ser secundarios, resaltan el valor de aspectos esenciales. Tres imágenes en particular son llamativas: el pueblo de Dios es

una construcción, una plantación, una esposa. Es posible aproximar estas tres imágenes: responden a los tres hechos fundamentales que en la Biblia proporcionan el valor de la existencia humana: construir, plantar, casarse (cfr. Dt 20, 5-7). Lo maravilloso es que Dios quiera construirse una casa, plantar una viña para El, buscarse una esposa, y que ese proyecto sea precisamente la Iglesia.

a) El pueblo de Dios es una construcción (oikodomé, 1Cor 3, 9) que aumenta hasta convertirse en un santuario consagrado (naos hagios Ef 2, 21). La Iglesia local se reunía con frecuencia en una casa (kat'oikon: Rm 16, 5). Todos los cristianos son los hijos de la Jerusalén de arriba (Gál 4, 26). Son, en su cuerpo, el santuario de Dios (1Cor 3, 16; 2Cor 6, 16) en el que habita el Espíritu (1Cor 6, 19). Cristo se presenta a veces como el constructor de su Iglesia que la edifica sobre Pedro (Mt 16, 18), otras como el fundamento (themelion) del edificio construido por los Apóstoles (1Cor 3, 11), y otras como la piedra angular (akrogónaios, Ef 2, 20; 1Pe 2, 6; kephalé gomas Me 2, 10; Hch 4, 11). En Efesios (2, 20; 4, 16), los Apóstoles y los Profetas son los fundamentos de este edificio (2, 20) que se construye con el agapé (4, 16).

b) El pueblo de Dios es también denominado una viña, cultivo delicado y valioso del que el viñador espera el fruto (Is 5, 1-7; Ez 15; Sal 80, 9-17; Me 12. 1-12 y par.). Para dar fruto, los discípulos deben permanecer adheridos a la cepa (Jn 15, 1-8). El olivo es también, en Pablo, una imagen del Pueblo de Israel escogido por Dios, en el cual ha sido injertada gratuitamente una rama silvestre destinada a recibir la savia santa (Rin 11, 16-24).

c) El amor de Dios para con su pueblo se manifiesta en una imagen aún más audaz, la del matrimonio. Desde el momento de su elección, Israel era la esposa escogida, a menudo infiel, pero nunca abandonada definitivamente (Os 2, 4-25; Jer 2, 2; 31, 3-4; Ez 16, 6, 62). La imagen es retomada por algunos autores del Nuevo Testamento que la aplican a Cristo y a la Iglesia (Mt 9, 15 y par; cfr. Jn 3, 29; Mt 22, 1-14; 2Cor 11, 2; Ef 5, 23-32). La relación nupcial encuentra su plenitud al final de los tiempos (Ap 19, 7-9; 21, 2-9; 22, 17).

2. La comunión en la diversidad dentro de la Iglesia

Los datos proporcionados por el Nuevo Testamento permiten comprobar algunos rasgos característicos y esbozar una descripción fenomenológica de la Iglesia tal como se manifiesta en sus primeros años. Por una parte, hay comunidades locales y grupos diferentes; por otra, se habla de la Iglesia de Dios y de Cristo como una realidad universal.

Se comprueba la existencia de Iglesias en Jerusalén, Antioquía, Corinto, Roma, en las regiones de Judea, de Galacia, de Macedonia. Ninguna pretende ser, ella sola, toda la Iglesia de Dios, pero ésta se halla realmente presente en cada una de ellas. Las relaciones establecidas entre las Iglesias: entre Jerusalén y Antioquía, entre Iglesias fundadas por Pablo y Jerusalén, a donde envían el fruto de una colecta, entre las Iglesias a las que va dirigida la II Carta de Pedro y entre las Iglesias a las que se dirige el Apocalipsis. Pablo escribe que él soporta la solicitud por todas las Iglesias (2Cor 11, 28) y la autoridad apostólica es reconocida por todas partes en la Iglesia.

1. En los fenómenos descritos así, visión universal y realizaciones concretas, las Escrituras descubren unos dinamismos. El dominio de la unidad universal es propio de Dios. Aunque en Ef 4, 4-6 no se mencione "una sola Iglesia", este texto habla a la vez de la fuente de la unidad y de los medios de actuación: "no hay más que un solo Cuerpo y un solo Espíritu, como no hay más que una esperanza como meta de la llamada que habéis recibido; un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está por encima de todos, con todos y en todos".

"Un solo Señor". Cristo, que reúne en El a hombres y mujeres, sean los que sean. Todos se descubren unidos en El, liberados por sus propios límites.

"Una sola fe", que es el principio y la riqueza de la vida nueva en el Espíritu y la puerta de entrada a un mundo nuevo en el que todos pueden ver al Padre en su Hijo (cfr. Jn 14, 9) y aceptarse mutuamente como

hermanos y hermanas.

"Un solo bautismo", que es la liturgia de iniciación en la que, por el rito, es sellada la adhesión a Cristo Señor y a su Iglesia.

"Una sola esperanza", "que nunca decepciona" (Rin 5, 5) a cuantos se ponen en camino para "estar siempre con el Señor" (1Tes 4, 17).

"Un solo cuerpo", porque todos participan de un único pan (ICor 10, 17).

"Un solo Espíritu" actuando en la diversidad de los dones espirituales, de los ministerios y de las actividades en orden al bien común (cfr. 1Cor 12, 4-7).

"Un solo Dios y Padre de todos", que en Cristo se ha reconciliado con el mundo (2Cor 5, 19), "de quien todo viene y hacia quien vamos nosotros" (1Cor 8, 6).

2. Este dominio divino y esta experiencia de la unidad son vividos por hombres diferentes, poseedores de capacidades diversas y a veces antagonistas.

Los dinamismos de este mundo son numerosos, los carismas de las Iglesias son variados, la acción de los santos se ejerce según su propia personalidad. Los ministerios son diferentes: apóstoles y profetas, obispos y presbíteros, diáconos, maestros, pastores... Sus denominaciones varían según los lugares y algunos pueden ser confiados a personas de uno u otro sexo. Por el hecho de tales diversidades la fe única recibe expresiones doctrinales y teológicas, realizaciones culturales y sociales, en las que la diversidad de pensamiento y las diferentes tradiciones de la humanidad pueden a la vez abrirse y purificarse, y llevarse a cabo los hallazgos del agapé.

Gracias a ese amor difundido en los corazones por medio del Espíritu (Rm 5, 5), gracias a la fracción del pan (ICor 10, 16-17), gracias al testimonio de los Doce, entre los cuales Pedro, "el primero" (Mt 10, 2), es encargado por Jesús de apacentar sus ovejas (Jn 21, 16-17), gracias a la predicación de Pablo, continuada por sus colaboradores, por Tito y Timoteo, gracias al mensaje de los cuatro evangelios, la unidad de la Iglesia de Cristo se realiza en medio de todas las diversidades. Es la reconciliación de los pueblos divididos por el odio (Ef 2, 14-16). Por la misericordia de Dios, por la acción de Cristo resucitado y por la potencia del Espíritu, la unidad de la Iglesia puede superar las divisiones a primera vista insuperables. En ella las legítimas diversidades encuentran una fecundidad maravillosa.

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 19 de enero de 1988, han considerado que deben responder a las dudas que siguen como se indica abajo:

I

D. Si el aborto, de que se habla en el can. 1398, se debe entender sólo la expulsión del feto inmaduro, o también de la muerte del feto procurada de cualquier modo y en cualquier tiempo desde el momento de la concepción.

R. Negativo a la primera parte; afirmativo a la segunda

II

D. Si los Religiosos, nombrados Auditores Prelados de la Rota Romana, deben ser tenidos por exentos del Ordinario religioso y de las obligaciones que emanan de la profesión religiosa, a ejemplo de los religiosos promovidos al Episcopado.

R. Negativo a ambas, dejando a salvo aquello que se refiere al ejercicio de su propio oficio.

III

D. Si el Obispo auxiliar puede ejercer el oficio de Presidente (o Pro-Presidente) en la Conferencias Episcopales. Si el mismo puede hacerlo en las reuniones de Obispos de una región eclesiástica, de que se habla en el can. 434.

R. Negativa a cada una.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 23 de mayo de 1988 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz Casado,
Secretario

Congregación para el Culto divino

Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia del presbítero

Directorio preparado por la Congregación para el Culto divino y aprobado y confirmado por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, de 2 de junio de 1988, para las celebraciones dominicales en ausencia del presbítero.

INTRODUCCIÓN

1. La Iglesia de Cristo, desde el día de Pentecostés, después de la venida del Espíritu Santo, nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual, en el día llamado «domingo», en memoria de la resurrección del Señor. En la asamblea dominical la Iglesia lee cuanto se refiere a Cristo en toda la Escritura' y celebra la Eucaristía como memorial de la muerte y resurrección del Señor, hasta que vuelva.

2. Sin embargo, no siempre se puede tener una celebración plena del domingo. En efecto, ha habido muchos fieles, y los hay actualmente, a los que, «cuando falta el ministro sagrado o por otra causa grave, se les hace imposible la participación en la celebración eucarística ».

3. En algunos países, después de la primera evangelización, los Obispos confiaron a los catequistas la misión de reunir a los fieles el domingo y de dirigir la plegaria a la manera de los ejercicios piadosos. Los cristianos, crecidos en número, se encontraban dispersos en muchos lugares, a veces lejanos, no pudiendo el sacerdote reunirlos cada domingo.

4. En otros lugares, a causa de las persecuciones contra los cristianos, o por otras severas limitaciones impuestas a la libertad religiosa, está prohibido a los fieles reunirse en domingo. Como en otro tiempo hubo cristianos, fieles hasta el martirio, en la participación de la asamblea dominical, así ahora los hay que hacen lo imposible para reunirse el domingo para orar, en familia o en pequeños grupos, sin la presencia del ministro sagrado.

5. Por otra parte, en nuestros días, en bastantes zonas hay parroquias que no pueden contar con la celebración de la Eucaristía cada domingo, porque ha disminuido el número de los sacerdotes. Además, por circunstancias sociales y económicas no pocas parroquias se han despoblado. Por esto, a muchos presbíteros se les ha encargado celebrar varias veces la misa del domingo, en iglesias diversas y distantes entre sí. Pero esta práctica no siempre es considerada conveniente, ni para las parroquias privadas del propio pastor ni para los mismos sacerdotes.

6. Por este motivo, en algunas Iglesias particulares, en las que se dan las anteriores circunstancias, los Obispos han considerado necesario establecer otras celebraciones dominicales ante la falta del presbítero, para que se pudiese tener una asamblea cristiana del mejor modo posible, y se asegurase la tradición cristiana del domingo.

No raramente, sobre todo en tierras de misión, los mismos fieles, conscientes de la importancia del domingo, con la cooperación de los catequistas y también de los religiosos, se reúnen para escuchar la palabra de Dios, para orar y aun para recibir la santa comunión.

7. Teniendo en cuenta todas estas razones y a la vista de los documentos promulgados por la Santa Sede , la Congregación para el Culto divino, secundando también los deseos de las Conferencias Episcopales, considera oportuno recordar algunos elementos doctrinales sobre el domingo, y establecer las condiciones que legitiman tales celebraciones en las diócesis, y hacer algunas indicaciones para su recto desarrollo.

Corresponderá a las Conferencias Episcopales, según la conveniencia, determinar posteriormente las mismas normas y adaptarlas a la índole y a la situación de los distintos pueblos, informando de ello a la Sede Apostólica.

CAPÍTULO I

EL DOMINGO Y SU SANTIFICACIÓN

8. «La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del mismo día de la Resurrección de Cristo, celebra el misterio pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón día del Señor o domingo.»

9. Los testimonios de la asamblea de los fieles, en el día que ya en el Nuevo Testamento es señalado como «domingo»,¹ se encuentran explícitamente en los antiquísimos documentos del primero y segundo siglo,¹ y entre ellos se alza el de san Justino: «En el día llamado del Sol, todos los que habitan en las ciudades y en los campos se reúnen en un mismo lugar ... »¹ Entonces, el día en que se reunían los cristianos, no coincidía con los días festivos del calendario griego y romano, y por esto constituía para los conciu-dados un cierto signo de identidad cristiana.

10. Desde los primeros siglos, los pastores no han cesado de inculcar a los fieles la necesidad de reunirse en domingo: «No os separéis de la Iglesia, pues sois miembros de Cristo, por el hecho de que no os reunís...; no seáis negligentes, ni privéis al Salvador de sus miembros, ni contribuyáis a desmembrar su cuerpo ... Es lo que ha recordado modernamente el Concilio Vaticano II con estas palabras: «En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recuerden la Pasión, la Resurrección y la gloria del Señor Jesús, y den gracias a Dios que, "por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, los ha hecho nacer de nuevo para una esperanza viva.»

11. La importancia de la celebración del domingo en la vida de los fieles es indicada así por san Ignacio de Antioquía: «(Los cristianos) no celebran ya el sábado, sino que viven según el domingo, en el que también nuestra vida ha resucitado por medio de él (Cristo) y de su muerte.

El sentido cristiano de los fieles, también en el pasado como en el tiempo presente, ha tenido en tan gran estima el domingo, que en modo alguno quiere olvidarlo ni siquiera en los momentos de persecución y en medio de culturas que están lejos de la fe cristiana o se oponen a ella.

12. Los elementos que se requieren principalmente para la asamblea dominical son los siguientes:

a) reunión de los fieles para manifestar que la «Iglesia» no es una asamblea formada espontáneamente, sino convocada por Dios, es decir, pueblo de Dios orgánicamente estructurado y presidido por el sacerdote en la persona de Cristo Cabeza;

b) instrucción sobre el misterio pascual por medio de las Escrituras, que son leídas y explicadas por el sacerdote o el diácono;

c) celebración del sacrificio eucarístico, realizado por el sacerdote en la persona de Cristo y ofrecido en nombre de todo el pueblo cristiano, con el que se hace presente el misterio pascual.

13. El celo pastoral se ha de orientar principalmente a hacer que el sacrificio de la misa se celebre cada domingo, porque solamente por medio de él se perpetúa la Pascua del Señor y la Iglesia se manifiesta enteramente. «El domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles... No se le antepongan otras celebraciones a no ser que sean, de veras, de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico.»¹

14. Es necesario que estos principios sean inculcados desde el comienzo de la formación cristiana, a fin de que los fieles observen de corazón el precepto de la santificación del día festivo, y comprendan el motivo por el que se reúnen cada domingo, convocados por la Iglesia, para celebrar la Eucaristía, y no sólo para satisfacer la propia devoción privada. De este modo, los fieles podrán tener una experiencia del domingo como signo de la trascendencia de Dios sobre la obra de hombre y no como un simple día de descanso. Y podrán también comprender más profundamente el valor de la asamblea dominical y demostrar hacia fuera que son miembros de la Iglesia.

15. Los fieles deben poder encontrar en las asambleas dominicales, tanto la participación activa como una verdadera fraternidad y la oportunidad de fortalecerse espiritualmente bajo la guía del Espíritu. Así podrán protegerse más fácilmente del atractivo de las sectas, que les prometen alivio en el sufrimiento de la soledad, y más completa satisfacción de sus aspiraciones religiosas.

16. Finalmente, la acción pastoral debe favorecer las iniciativas para hacer del domingo «día de alegría y de liberación del trabajo», de manera que aparezca en la sociedad moderna como signo de libertad y, en consecuencia, como día instituido para el bien de la misma persona humana, que es sin duda de más valor que los negocios y los procesos productivos.

17. La palabra de Dios, la Eucaristía y el ministerio sacerdotal son dones que el Señor ofrece a la Iglesia, su esposa. Por esto, deben ser acogidos y solicitados como una gracia de Dios. La Iglesia, que goza de estos dones sobre todo en la asamblea dominical, da gracias a Dios en ella, en la espera del perfecto disfrute del día del Señor «delante del trono de Dios y del Cordero».

CAPÍTULO II

CONDICIONES PARA LAS CELEBRACIONES DOMINICALES EN AUSENCIA DEL SACERDOTE

18

. Cuando en algunos lugares no es posible celebrar la misa del domingo, se ha de considerar ante todo si los fieles no pueden acercarse a la iglesia del lugar más cercano para participar en la celebración del misterio eucarístico. La solución se ha de recomendar también en nuestros días e incluso, en cuanto sea posible, conservarla. Esto requiere, no obstante, que los fieles estén rectamente instruidos sobre el sentido pleno de la asamblea dominical y se adapten de buen ánimo a las nuevas situaciones.

19. Se ha de procurar también que, aun sin la misa en el domingo, se ofrezca ampliamente a los fieles, reunidos en diversas formas de celebración, las riquezas de la Sagrada Escritura y de la plegaria de la Iglesia, para que no se ven privados de las lecturas que se leen en el curso del año durante la misa, ni de las oraciones de los tiempos litúrgicos.

20. Entre las varias formas conocidas en la tradición litúrgica, cuando no es posible la celebración de la misa, la más recomendable es la celebración de la palabra de Dios, que oportunamente puede ir seguida de la comunión eucarística. De este modo, los fieles pueden nutrirse al mismo tiempo de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. «Oyendo la palabra de Dios conocen que las maravillas divinas que se proclaman culminan en el misterio pascual, cuyo memorial se celebra sacramentalmente en la misa, y en el cual participan por la comunión.»

Además, en algunas circunstancias, se pueden unir oportunamente la celebración del domingo y las celebraciones de algunos sacramentos, y especialmente de los sacramentales, según las necesidades de cada comunidad.

21. Es necesario que los fieles perciban con claridad que estas celebraciones tienen carácter de suplencia, y no pueden considerarse como la mejor solución de las dificultades nuevas o una concesión hecha a la

comodidad . Las reuniones o asambleas de este tipo no pueden celebrarse nunca en aquellos lugares en los que se ha celebrado la misa en la tarde del día precedente, aunque haya sido en otra lengua; no es conveniente que tal asamblea se repita.

22. Evítese con cuidado la confusión entre las reuniones de este género y la celebración eucarística. Estas reuniones no deben suprimir sino aumentar en los fieles el deseo de participar en la celebración eucarística y prepararlos mejor para frecuentarla.

23. Los fieles han de comprender que no es posible la celebración del sacrificio eucarístico sin el sacerdote y que la comunión eucarística, que pueden recibir en estas celebraciones, está íntimamente unida al sacrificio de la misa. Por este motivo, se puede mostrar a los fieles lo necesario que es rogar para «que los dispensadores de los misterios (de Dios) sean cada vez más numerosos y perseveren siempre en su amor».

24. Compete al Obispo diocesano, oído el parecer del consejo presbiteral, establecer si en la propia diócesis debe haber regularmente reuniones dominicales sin la celebración de la Eucaristía, y dar normas generales y particulares para ello, teniendo en cuenta las circunstancias de las personas y de los lugares.

Por consiguiente, no se organicen asambleas de este tipo, si no es mediante la convocatoria del Obispo y bajo el ministerio pastoral del párroco.

25. «No se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía.» Por esto, antes de que el Obispo establezca que se hagan reuniones dominicales sin la celebración de la Eucaristía, además del estudio sobre la situación de las parroquias (cf. núm. 5), deben ser examinadas la posibilidad de recurrir a presbíteros, incluso religiosos, no directamente vinculados a la cura de almas, y la frecuencia de las misas celebradas en las diversas iglesias y parroquias. Se ha de mantener la primacía de la celebración eucarística sobre cualquier otra acción pastoral, especialmente en domingo.

26. El Obispo, personalmente o mediante otras personas, instruirá a la comunidad diocesana con la oportuna catequesis sobre las causas que motivan esta decisión, destacando su importancia y exhortando a la corresponsabilidad y a la cooperación designará un delegado o una comisión especial que cuide de que las celebraciones se desarrollen correctamente; escogerá a quienes han de promoverlas y hará que estén debidamente instruidos. Además procurará que los fieles afectados puedan participar en la celebración eucarística el mayor número posible de veces al año.

27. Es misión del párroco informar al Obispo sobre la conveniencia de hacer estas celebraciones en su jurisdicción; preparar a los fieles para ellas; visitarlos alguna vez durante la semana; celebrar para ellos los sacramentos en el momento oportuno, especialmente la penitencia. De este modo, la comunidad podrá experimentar cómo se reúne el domingo no «faltando el presbítero», sino solamente «en su ausencia» o, mejor aún, «en su espera».

28. Cuando no sea posible la celebración de la misa, el párroco procurará distribuir la sagrada comunión. Cuidará también de que en cada comunidad se tenga la celebración eucarística en el tiempo establecido. Las hostias consagradas deben renovarse frecuentemente y han de conservarse en lugar seguro.

29. Para dirigir estas reuniones dominicales deben ser llamados los diáconos, como primeros colaboradores de los sacerdotes. Al diácono, ordenado para apacentar al pueblo de Dios y para hacerlo crecer, corresponde dirigir la plegaria, proclamar el Evangelio, pronunciar la homilía y distribuir la Eucaristía.

30. Cuando estén ausentes tanto el presbítero como el diácono, el párroco designará a laicos, a los que encomendará el cuidado de las celebraciones, es decir, la guía de la plegaria, el servicio de la palabra y la distribución de la santa comunión.

Deberá elegir en primer lugar a los acólitos y lectores, instituidos para el servicio del altar y de la palabra de Dios. Faltando también éstos, pueden ser designados otros laicos, hombres y mujeres, los cuales pueden ejercer esta función en base a su bautismo y a su confirmación. Estos sean elegidos atendiendo a su conducta de vida, en consonancia con el Evangelio; y se tenga en cuenta el que puedan ser bien aceptados por los fieles. La designación se hará habitualmente por un período determinado y se manifestará públicamente a la comunidad. Es conveniente que se haga una plegaria especial por ellos en alguna celebración.

El párroco se responsabilizará de dar a estos laicos una oportuna y continua formación y de preparar con ellos unas celebraciones dignas (cf. capítulo III).

31. Los laicos designados considerarán el encargo recibido no como un honor, sino como una misión y un servicio para con los hermanos, bajo la autoridad del párroco. La función no es propia de ellos, sino supletoria, porque la ejercen «donde lo aconseje la necesidad de la Iglesia y no haya ministros».

«Hagan todo y sólo aquello que les corresponde» por la misión que han recibido. Ejercen su propia función con sincera piedad y, con orden, como conviene a esta misión y como les exige justamente el pueblo de Dios.

32. Si en el domingo no se puede hacer la celebración de la palabra de Dios con la distribución de la sagrada comunión, se recomienda vivamente a los fieles que «permanezcan en oración durante el tiempo debido personalmente, en familia, o, si es oportuno, en grupos familiares . En estos casos, pueden aprovechar las retransmisiones por radio o televisión de las celebraciones sagradas.

33. Téngase en cuenta sobre todo la posibilidad de celebrar alguna parte de la Liturgia de las Horas, por ejemplo, las Laudes matutinas o las Vísperas, en las que se pueden insertar las lecturas del domingo correspondiente. En efecto, «cuando los fieles son convocados y se reúnen para la Liturgia de las Horas, uniendo sus corazones y sus voces, visibilizan a la Iglesia, que celebra el misterio de Cristo». Al final de esta celebración puede ser distribuida la comunión eucarística (cf. núm. 46).

34. «A cada fiel o a las comunidades que por motivo de persecución o por falta de sacerdotes se ven privados de la celebración de la sagrada Eucaristía por breve, o también por largo tiempo, no por eso les falta la gracia del Redentor. Si están animados íntimamente por el deseo del Sacramento y unidos en la oración con toda la Iglesia; si invocan al Señor y elevan a él sus corazones, viven por virtud del Espíritu Santo en comunión con la Iglesia, cuerpo vivo de Cristo, y con el mismo Señor... y reciben los frutos del Sacramento.»

CAPÍTULO III

LA CELEBRACIÓN

35. El orden a seguir en la reunión del domingo cuando no se celebra la misa consta de dos partes: la celebración de la palabra de Dios y la distribución de la comunión. No se introduzca en esta reunión lo que es propio de la misa, especialmente la presentación de los dones y la plegaria eucarística. El rito se ordene de tal manera que favorezca totalmente la oración y ofrezca la imagen de una asamblea litúrgica y no de una simple reunión.

36. Los textos de las oraciones y de las lecturas de cada domingo o solemnidad han de tomarse habitualmente del Misal o del Leccionario, De este modo, los fieles, siguiendo el curso del año litúrgico, orarán y escucharán la palabra de Dios en comunión con las restantes comunidades de la Iglesia.

37. El párroco, al preparar la celebración con los laicos designados, puede hacer adaptaciones teniendo en cuenta el número de los participantes y la capacidad de los animadores, y atendiendo a los instrumentos que acompañan el canto y ejecutan la música.

38. Cuando preside la celebración el diácono, debe comportarse de acuerdo con su ministerio, en los saludos, oraciones, proclamación del Evangelio y homilía, distribución de la comunión y despedida de los participantes con la bendición. Debe vestir los ornamentos propios de su ministerio, esto es, el alba con la estola, y según la oportunidad la dalmática, y ha de usar la sede presidencial.

39. El laico que modera la reunión actúa como uno entre iguales, como ocurre en la Liturgia de las Horas, cuando no preside el ministro ordenado, y en las bendiciones, cuando el ministro es laico («El Señor nos bendiga...» «Bendigamos al Señor ...»). No debe emplear las palabras reservadas al presbítero o al diácono, y debe omitir aquellos ritos que remiten de manera directa a la misa, por ejemplo: los saludos, especialmente «El Señor esté con vosotros» y la fórmula de despedida que haría aparecer al moderador como un ministro sagrado.

40. Lleve un vestido que no desdiga de esta función, o la vestidura que oportunamente señale el Obispo. No debe usar la sede presidencial, pero se ha de preparar otra sede fuera del presbiterio. El altar, que es la mesa del sacrificio y del convite pascual, será usado solamente para deponer en él el pan consagrado antes de la distribución de la Eucaristía.

Al preparar la celebración se ha de procurar una adecuada distribución de las funciones, por ejemplo, para las lecturas, para los cantos, etc., y para la disposición y ornato del lugar.

41. El esquema de la celebración consta de los siguientes elementos:

a) los ritos iniciales, cuya finalidad es hacer que los fieles que se reúnen constituyan la comunidad y se preparen dignamente para la celebración;

b) la liturgia de la palabra, en la cual Dios mismo habla a su pueblo para manifestarle el misterio de la redención y de la salvación; el pueblo responde mediante la profesión de fe y la plegaria universal;

c) la acción de gracias, con la que Dios es bendecido por su gloria inmensa (cf. núm. 45);

d) los ritos de la comunión, mediante los cuales se expresa y se realiza la comunión con Cristo y con los hermanos, sobre todo con aquellos que en el mismo día participan en el sacrificio eucarístico;

e) los ritos de conclusión, con los que viene indicada la relación entre la liturgia y la vida cristiana.

La Conferencia Episcopal, o el mismo Obispo, teniendo en cuenta las circunstancias de lugar y de las personas, pueden concretar más la celebración con subsidios preparados por la Comisión nacional o diocesana de Liturgia. No obstante, este esquema no debe cambiar sin necesidad.

42. En la monición inicial, o en otro momento de la celebración, el moderador recuerda la comunidad con la que, aquel domingo, el párroco celebra la Eucaristía, y exhorta a los fieles a unirse espiritualmente a ella.

43. Para que los participantes recuerden la palabra de Dios, hágase una explicación de las lecturas o el sagrado silencio para meditar lo que se ha escuchado. Puesto que la homilía está reservada al sacerdote o al diácono, se puede optar porque el párroco transmita la homilía al moderador del grupo, para que la lea. No obstante, obsérvese lo que haya dispuesto la Conferencia Episcopal sobre este punto.

44. La oración universal se desarrollará según la serie establecida de las intenciones. No se omitan las intenciones por toda la diócesis, que el Obispo proponga eventualmente. Asimismo, propóngase con frecuencia la intención por las vocaciones al orden sagrado, por el obispo y por el párroco.

45. La acción de gracias tendrá lugar de acuerdo con uno de estos dos modelos:

a) después de la oración universal o después de la distribución de la comunión, el moderador invita a todos a la acción de gracias, con la cual los fieles exaltan la gloria de Dios y su misericordia. Esto puede hacerse con un salmo, por ejemplo, los salmos 99, 112, 117, 135, 147, 150, o con un himno o un cántico, como el «Gloria a Dios en el cielo», el Magnificat, etc., incluso con una plegaria litánica, que el moderador dice con los demás vuelto al altar, estando todos de pie;

b) antes del «Padre nuestro» el moderador se acerca al tabernáculo y, hecha la reverencia, deposita sobre el altar el copón con la santísima Eucaristía; a continuación, arrodillado delante del altar, juntamente con los fieles, ejecuta el himno, el salmo o la plegaria litánica, que en esta circunstancia debe ir dirigida a Cristo presente en la santa Eucaristía.

Por tanto, esta acción de gracias no debe tener de modo alguno la forma de una plegaria eucarística. Los textos del prefacio y de la plegaria eucarística contenidos en el Misal no se han de usar, a fin de evitar todo peligro de confusión.

46. Para el desarrollo del rito de la comunión, se observará cuanto viene dicho en el Ritual Romano acerca de la comunión fuera de la misa. Recuérdese a los fieles alguna vez que, al recibir la comunión fuera de la misa, se unen también al sacrificio eucarístico.

47. Si es posible, para la comunión úsese el pan consagrado el mismo domingo, en la misa celebrada en otro lugar, y llevado por el diácono o por un laico en un recipiente apto (copón o portaviático) y colocado en el tabernáculo antes de la celebración. También, se puede usar el pan consagrado en la última misa celebrada allí. Antes de la oración del «Padre nuestro», el moderador se acerca al tabernáculo o al lugar donde está depositada la Eucaristía, toma el recipiente con el Cuerpo del Señor, lo deja sobre la mesa del altar e inicia la plegaria del «Padre nuestro», a no ser que en este momento se haga la acción de gracias, de la que se habla en el número 45, b.

48. La oración dominical se canta o recita siempre por todos, aunque no se distribuya la santa comunión. Puede hacerse el rito de la paz. Después de la distribución de la comunión, «si se juzga conveniente, se puede observar algún momento de silencio, o se puede entonar algún salmo o cántico de alabanza». Se puede también hacer la acción de gracias descrita en el número 45, a.

49. Antes de finalizar la reunión, se darán los avisos y las noticias que afecten a la vida parroquial o diocesana.

50. «Jamás se apreciará suficientemente la gran importancia de la asamblea dominical, como fuente de vida cristiana del individuo y de las comunidades, y como expresión de la voluntad de Dios: reunir a todos los hombres en el Hijo Jesucristo.

Todos los cristianos deben convencerse de que no es posible vivir la propia fe ni participar, del modo propio a cada uno, en la misión de la Iglesia, sin nutrirse del pan eucarístico. Igualmente, deben estar convencidos de que la asamblea dominical es para el mundo un signo del misterio de comunión que es la Eucaristía.»

Este Directorio, preparado por la Congregación para el Culto divino, fue aprobado y confirmado por el Sumo Pontífice Juan Pablo II el 21 de mayo de 1988, ordenando su publicación.

Misal Hispano-Mozárabe

PRENOTANDOS

1. INTRODUCCIÓN HISTÓRICA DEL RITO

a) Origen y formación

1. El antiguo rito hispánico formó parte del grupo de liturgias de lengua latina que, entre los siglos V y VII, se constituyeron en Occidente.

No todas las liturgias occidentales lograron alcanzar su pleno desarrollo. Nada ha sobrevivido de las liturgias de Cartago y de Aquileya, que no superaron la fase inicial. Muy poco se ha salvado de la liturgia beneventana. Se llegó a la compilación de algunos libros del rito céltico, en Irlanda; pero su contenido demuestra el escaso rendimiento de lo que habría tenido que ser su período de creatividad. El rito de Milán, con su producción musical, ejerció un influjo decisivo en la composición de los cantos del rito romano y con ello se impuso como modelo supremo en Occidente; su escuela eucológica conoció un momento de esplendor; pero circunstancias históricas impidieron que siguiera formándose libremente hasta la compilación definitiva de sus libros litúrgicos. Algo semejante ocurrió a la liturgia galicana, que tuvo sus orígenes en la región de Provenza y que fue prácticamente desechada cuando el Reino franco-germánico adoptó el rito romano.

Las dos únicas liturgias occidentales que pudieron formarse ampliamente, con abundancia de medios, sin límites de tiempo y sin obstáculos de cualquier género procedentes del exterior, fueron los ritos romano e hispánico.

2. En la formación del rito hispánico, intervinieron tres grandes sedes metropolitanas: Tarragona, Sevilla y Toledo.

La mayoría de autores de textos y cantos quedó en el anonimato. Pero la tradición ha conservado algunos de sus nombres: Justo de Urgell (primera mitad del s. VI), san Leandro de Sevilla (c. 540-600), san Isidoro de Sevilla (c. 560-636), Pedro de Lleida (med. s. VII), Conancio de Palencia (med. s. VII), san Eugenio II de Toledo (+ 657), san Ildefonso de Toledo (c. 610-667), san Julián de Toledo (c. 642-690).

3. Varios factores contribuyeron al pleno desenvolvimiento del rito hispánico. En primer lugar, una sólida base cultural, que en la época de la dominación romana había dado ya nombres ilustres a la literatura latina, y que logró mantenerse en las zonas más latinizadas de la Península, a pesar de las sucesivas invasiones y de las guerras entre invasores.

Gracias a una relativa paz religiosa obtenida con la conversión oficial al Catolicismo del Reino de los Visigodos (Concilio III de Toledo, a. 589), florece en España un verdadero humanismo latino, fomentado por la corte visigótica, del que son representantes san Isidoro, san Braulio, san Eugenio y san Ildefonso. Los textos eucológicos constituyen el patrimonio literario más importante de los siglos VI y VII (Cf. nn. 65 y 70).

4. Los autores hispánicos que dedicaron su arte literario o musical a la composición de piezas litúrgicas sabían ya, por experiencia, lo que la liturgia significa, en cuanto instrumento catequético, para la vida de la Iglesia (Cf. n. 63). Ellos seguían el ejemplo de sus venerables predecesores, que habían actuado, al principio, guiados por una especie de intuición profética. El fenómeno de la creatividad en España se produjo más tarde y se prolongó mucho más que en las otras iglesias del ámbito mediterráneo.

Los Padres hispánicos, observando lo que sucedía en otras iglesias, habían aprendido que, para infundir la doctrina católica y una espiritualidad verdaderamente cristiana en la mente de los fieles, resultaban más eficaces los textos litúrgicos que los tratados, los sermones o las homilias. En la

oración, la teología no se presentaba ya como materia sujeta a ulteriores discusiones, sino como iluminación de la fe, que el cristiano, sumergido en la presencia de Dios, se asimilaba pacíficamente.

Por eso la eucología, la himnodia, las centonizaciones bíblicas de los cantos sacros, fueron los géneros literarios preferidos en la España de aquella época.

5. La solicitud de las iglesias, en España, para realizar sabiamente, del mejor modo posible, la celebración de la Eucaristía y del oficio divino, la ordenación del año litúrgico y la administración de los sacramentos y sacramentales, se manifiesta también en la atención que los concilios dedican a las cuestiones litúrgicas.

Disposiciones relativas a la liturgia emanan de los concilios de la provincia Tarraconense de la primera mitad del siglo VI, de los concilios de Braga y, a partir del IV Concilio de Toledo (a. 633), que consagra a la liturgia diecisiete de sus cánones, volverán a ocuparse de liturgia varios de los concilios toledanos del siglo VII.

6. En la formación del rito convergen, por lo tanto, la obra literario-doctrinal de los Padres de las Iglesias hispánicas y la legislación de los concilios. Pero el valor documental de las disposiciones conciliares no siempre es de carácter estrictamente disciplinar.

San Isidoro de Sevilla, en sus años juveniles, había escrito el tratado *De Ecclesiasticis Officiis*, que bien puede ser considerado el primer «manual de liturgia»

de la historia. Allí se demostraba ya informado sobre los usos litúrgicos de otras iglesias occidentales. El mismo san Isidoro, en la plena madurez de su erudición y su experiencia pastoral, presidió el IV Concilio de Toledo y redactó personalmente las actas del mismo. Los cánones relativos a la liturgia no eran ya simples normas de observancia, antes bien cada uno de ellos contenía una ilustración adecuada para que fuesen comprendidas las razones históricas o doctrinales de lo que el concilio ordenaba.

El X Concilio de Toledo (656) instituyó la fiesta de Santa María, el 18 de diciembre. Esta vez el canon 1 fue redactado por san Ildefonso, que jugó un papel decisivo en aquel concilio. Las razones que en el mismo se exponen son de máximo interés para la historia y la teología del año litúrgico (Cf. n. 154).

7. Desde las iglesias hispánicas que, antes de proceder a la constitución de una liturgia autóctona, habían adoptado formularios procedentes de otras iglesias (Cf. nn. 50, 90-91, 95), se siguieron observando los signos de evolución que se producían en otras iglesias locales. Ni en el momento de mayor intensidad creadora, se pierde el contacto con las lejanas liturgias de Oriente -de tipo alejandrino, antioqueno o siro-caldeo- y con las más cercanas de la Galia meridional, Milán y Roma (Cf. nn. 79-80). La liturgia hispánica iba afirmándose, manteniéndose siempre vinculada a la tradición universal.

8. De una provincia a otra, se establece un intercambio de la producción eucológica y musical respectiva.

La uniformidad, en materia litúrgica, invocada más de una vez por los concilios, si realmente llega a realizarse, se limita al ámbito de la provincia eclesiástica. Se difunden las listas de pericopas bíblicas, los cantos y textos eucológicos de la Misa y del oficio; y todo esto se convierte en patrimonio común. Pero cada una de las iglesias metropolitanas lo ordena a su propio modo.

Esto explica que en las fuentes que han llegado hasta nosotros deba reconocerse la existencia de dos tradiciones distintas (Cf. nn. 15-16) y que, en manuscritos de una misma tradición, se verifiquen divergencias de composición de una cierta importancia.

9. De la necesidad de preparar los textos para la celebración, nacieron compilaciones parciales y provisionales, en forma de libelos, y de éstos, se pasó a los primeros esbozos de los libros litúrgicos.

En realidad no se podía pensar en la codificación definitiva de los libros hasta que no se registrasen los primeros indicios de extinción del período de la creatividad. Esto acontece con la muerte de san Ildefonso.

La compilación de los libros litúrgicos, o gran parte de ellos, es atribuida a san Julián por su mismo biógrafo. Con ello se daba un paso decisivo hacia la efectiva uniformidad litúrgica, por lo menos en dos provincias eclesísticas: la Tarraconense y la Cartaginense; la capitalidad de la Cartaginense se había establecido en Toledo.

b) Período mozárabe

10. La invasión de los árabes que en pocos años, del 711 al 719, ocuparon casi por entero la Península Ibérica, interrumpió bruscamente el proceso evolutivo del rito hispánico.

Algunos clérigos consiguieron emigrar llevando consigo los libros litúrgicos. Un oracional del oficio, procedente de Tarragona, se conserva actualmente en Verona. Otros enriquecieron las bibliotecas de las escuelas monásticas, en donde floreció el renacimiento cultural promovido por Carlo Magno y sus sucesores. De este modo, textos de origen hispánico fueron incluidos en la composición del pontifical romano-germánico.

Un baluarte de resistencia a la ocupación islámica se había establecido en Asturias. Apenas consolidada aquella base para la futura reconquista, el año 790, Alfonso el Casto decretó que en Oviedo fuese restaurada la liturgia palatina, tal como se había celebrado en Toledo.

11. Los emigrados que se habían refugiado en la Septimania, armados y dirigidos por los jefes militares del Reino de los Francos, en 782 habían liberado las dos vertientes de los Pirineos orientales. Desde allí reconquistaban sucesivamente los condados de la Marca Hispánica, y éstos formaban Cataluña. En la zona liberada se instalaron varios monasterios benedictinos que introdujeron el rito romano.

En los códices litúrgicos de rito romano copiados en Cataluña, concretamente en la parte correspondiente al ritual, subsistieron elementos del rito hispánico.

12. En cambio, el antiguo rito seguía celebrándose en la España ocupada por los árabes y en los nuevos reinos de León, Castilla y Navarra. Se han conservado un gran número de códices y fragmentos del rito hispánico copiados, durante los siglos X y XI, en los escritorios de León, San Millán de la Cogolla, San Juan de la Peña, Santo Domingo de la Calzada y Santo Domingo de Silos.

Los manuscritos demuestran la existencia de un refloreCIMIENTO musical, que habría tenido lugar durante el siglo X. Los centros principales habrían sido León y San Millán. Ese movimiento renovador implicaba una relativa creatividad. No se limitaban a transcribir los cantos antiguos, sino que los enriquecían con nuevos versículos.

El fenómeno de la creatividad se extiende al campo de la eucología. A Salvo de Albelda (+ 962) se atribuyen una serie de misas votivas, que podrían identificarse con las que componen la tercera parte del liber ordinum. Algunos de los manuscritos del siglo XI transcritos en Silos han conservado otros textos eucológicos que corresponden aproximadamente al mismo período.

c) Abolición y relativa supervivencia del rito

13. Legados del papa Alejandro II impusieron la sustitución del antiguo rito por el rito romano en el monasterio de San Juan de la Peña (1071).

El papa san Gregorio VII obtuvo, después de la implantación del rito romano

en Leyre (1076), que el rey Alfonso VI convocara el Concilio de Burgos (1080), en el que se decretó la abolición del rito «gótico» en los reinos de Castilla y de León.

14. Los que, hallándose en la España ocupada por los árabes, querían permanecer fieles a la religión de sus padres, para poder celebrar el culto cristiano o participar en él, tenían que pagar un tributo especial a las autoridades locales. Estos recibieron el nombre de «mozárabes».

Al liberar la ciudad de Toledo (1085), el rey Alfonso VI concedió a los mozárabes, en reconocimiento a sus méritos, el privilegio de poder seguir celebrando el antiguo rito hispánico en las seis parroquias que entonces existían en Toledo.

El arzobispo Bernardo de Sahagún (1085-1124) intentó suprimir tal privilegio. Pero las comunidades mozárabes, a las que, a principios del siglo XIII, se habían incorporado un gran número de emigrantes de la España meridional y del norte de África, defendieron tenazmente su sagrado derecho.

Los escritorios de las parroquias de las Santas Justa y Rufina y de Santa Eulalia siguieron renovando los libros litúrgicos del antiguo rito durante los siglos XII y XIII, hasta principios del siglo XIV.

15. Los manuscritos copiados en la parroquia de las Santas Justa y Rufina se distinguen de los demás códices procedentes del norte de la Península y del escritorio de Santa Eulalia de Toledo.

La tradición A, representada por la mayoría de los manuscritos, revela una compilación más perfecta y elaborada de los libros litúrgicos destinados a la celebración de la Misa y del oficio divino.

Pero la tradición B, representada por los que proceden del escritorio de la parroquia de las Santas Justa y Rufina, presenta signos innegables de arcaísmo, y no puede en modo alguno ser considerada una versión deformada de la otra tradición.

Las divergencias entre ambas tradiciones no conciernen solamente a la ordenación o correspondencia de los textos; consisten también en detalles, algunos de una cierta importancia, de la estructura de la Misa y del oficio. La mayor independencia entre ellas se verifica en las distribuciones de lecturas para la Misa.

16. Dada su extensión, la tradición A no puede ser otra que la que resultó de la obra de codificación de san Julián de Toledo.

Varios indicios inducen a identificar en la tradición B la liturgia tal como se celebraba en la iglesia metropolitana de la provincia Bética, la sede de san Leandro y san Isidoro, que los emigrantes del sur habrían llevado consigo a Toledo, y que habrían celosamente observado en la parroquia dedicada a los mártires sevillanas.

d) Restauración del Cardenal Cisneros

17. El Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, al tomar posesión de la sede arzobispal de Toledo, el año 1495, se dio cuenta enseguida del valor religioso y cultural de la liturgia de los mozárabes. Advirtió también los peligros de extinción que la amenazaban.

Ante las dificultades que comportaban la necesidad práctica de renovar continuamente los libros litúrgicos y la iniciación de los nuevos sacerdotes a un rito tan peculiar, casi todas las parroquias mozárabes habrían adoptado el rito romano. La que perseveraba con mayor constancia en la conservación del rito era la parroquia de las Santas Justa y Rufina.

18. Para asegurar la continuidad del rito ancestral, el Cardenal Cisneros instituyó la Capilla Mozárabe, le asignó el altar-capilla del Corpus Christi sito en la misma Catedral, para que allí se celebrara todos los días el oficio y la Misa según el antiguo rito, y confió al canónigo Alfonso Ortiz la preparación de una

edición impresa del misal y del breviario.

El canónigo Ortiz formó una comisión de capellanes mozárabes. Dirigió a los trabajos el párroco de Santa Justa y Rufina; todos habían constatado que éste era el que estaba mejor preparado para la lectura e interpretación de los cálices.

De este modo, probablemente sin que entonces nadie se diese cuenta de ello, los libros impresos prolongaban la existencia de la tradición B (Cf. nn. 15-16). Gran parte de los manuscritos de que se sirvieron los editores del misal y del breviario han desaparecido.

19. El año 1500 apareció en Toledo el *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori, dictum mozarabes* y en 1502 el *Breviarium secundum regulam beati Isidori*.

El misal fue reeditado en Roma, en 1755, con una presentación y notas explicativas del jesuita Alejandro Lesley. La reedición de Lesley fue reproducida en la *Patrología Latina* de Migne, tomo LXXXV. Posteriormente el Cardenal Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de Toledo, publicó, también en Roma, el año 1804, una nueva edición corregida del misal, bajo el nombre de *Missale Gothicum secundum regulam beati Isidori Hispalensis episcopi*.

El mismo Cardenal Lorenzana había reeditado ya el breviario, en Madrid, el año 1775, con el título de *Breviarium Gothicum, secundum regulam beatissimi Isidori*. La *Patrología Latina* de Migne, en el tomo LXXXVI, reprodujo esta edición revisada del breviario.

20. Los primeros estudios de la época moderna que tomaron en consideración el antiguo rito hispánico conocían solamente las ediciones del misal y del breviario. El epíteto *dictum mozarabes* del título del misal de 1500 indujo a los investigadores a adoptar la denominación de «mozárabe». Conviene notar, sin embargo, que el primer editor de un manuscrito litúrgico hispánico, J. Bianchini, que publicó el oracional festivo conservado en Verona, lo llamaba *Gothico-Hispanus*.

Considerando impropio el término «mozárabe», otros investigadores han preferido designarlo «visigótico», que resulta a su vez cronológicamente restrictivo y realmente inadecuado.

Es verdad que el antiguo rito hispánico se desarrolló mayormente durante el período del Reino de los Visigodos. Pero ni los medios expresivos de que se sirvieron sus autores, ni el contenido doctrinal que en él se ha acumulado, son de origen visigótico.

En realidad, el rito hispánico ahondaba sus raíces en una cultura ancestral hispano-romana, y adaptaba a su propio ambiente una tradición litúrgica cristiana greco-latina.

II. ESTRUCTURA DE LA MISA

1. ESQUEMA GLOBAL

21. La estructura de la Misa, en el rito hispánico, se formó a partir de un esquema fundamental, común a las demás liturgias:

- A) Liturgia de la Palabra;
- B) Plegaria Eucarística;
- C) Rito de Comunión.

Las diferencias estructurales, que distinguen la celebración eucarística de los varios ritos, consisten en el modo peculiar de realizar esas tres partes esenciales, y también en la forma o el lugar que dan a algunos elementos suplementarios, o en el significado particular que les atribuyen.

22. Precisamente uno de los rasgos que caracteriza la estructura de la Misa hispánica es la parte que se ha colocado entre la Liturgia de la Palabra y la Plegaria Eucarística, y el sistema que se ha adoptado en la composición de esa parte.

Se trata de un aglomerado de elementos de uso universal, pero originariamente muy distintos: el ofertorio, los dísticos y el signo de la paz. El rito hispánico unió esos tres elementos, incluyendo entre ellos una serie de textos eucológicos peculiares, que dan cohesión al conjunto y al mismo tiempo distinguen claramente los tres momentos de esa fase de la celebración.

Siendo los dísticos el elemento tradicional, al que los textos eucológicos propios dan mayor realce, toda esa parte asume el carácter de una solemne profesión de comunión eclesial. En ese punto, el rito hispánico se asemeja mucho al rito galicano, que siguió prácticamente el mismo método.

23. En un período relativamente tardío de su formación, probablemente durante la segunda mitad del siglo VII, la liturgia hispánica, por influjo de otros ritos, añadió una parte introductoria a su peculiar estructura de la Misa, ya plenamente constituida.

La tradición B mantuvo siempre la costumbre de omitir esa parte introductoria en todas las ferias del año y en los domingos de Cuaresma.

24. Se puede, pues, describir así la sucesión de las partes en la estructura de la Misa hispánica:

Parte introductoria
LITURGIA DE LA PALABRA
Ofertorio - Dísticos - Signo de la Paz
PLEGARIA EUCARÍSTICA
RITO DE LA COMUNIÓN

2. PARTE INTRODUCTORIA

25. Ordinariamente esta parte inicial consta de un canto llamado Proelgium, el himno Gloria in excelsis y la oración Post Gloriam. En las solemnidades, se añade el Trisagio, entre el Gloria y la oración.

a) Proelgium

26. Las fuentes de la tradición B designan el Proelgium con el nombre más genérico de Officium. En cambio, en la liturgia galicana se le denomina también Proelgium.

Es, en realidad, un canto análogo al Introitus romano y a la Ingressa ambrosiana.

Como en la mayoría de los cantos hispánicos, la antifona no se repite por entero después del verso salmódico y el Gloria. Se repite solamente el último inciso de la misma.

27. El nombre de Proelgium (canto que precede a las lecturas) parece a excluir la función de canto de entrada. En efecto, en un período de decadencia, con la incorporación de elementos devocionales, en los que el celebrante suplicaba públicamente la purificación de sí mismo, se retrasó el momento de la ejecución del Proelgium.

Pero, tanto la descripción de la Misa galicana del pseudo-Germán, como su clara analogía con los cantos romano y ambrosiano, demuestran su verdadera naturaleza de canto procesional, destinado a acompañar la entrada y acceso al altar del celebrante y sus ministros.

b) El himno «Gloria in excelsis»

28. Algunas liturgias orientales adoptaron el poema cristológico del siglo II Gloria in excelsis como himno del oficio matutino.

Por sus dos versículos iniciales, el rito romano lo incorporó a la celebración de Navidad: una vez concluido el oficio vespertino, con el Gloria in excelsis se iniciaba la Misa de Medianoche. De ahí pasó también a la Vigilia Pascual, y se extendió finalmente a las misas dominicales y festivas.

El rito ambrosiano, que poseía ya el Gloria in excelsis como himno matutino, por influjo del rito romano, lo incorporó a las misas dominicales y festivas.

En cambio, el rito galicano, al formar esa parte introductoria de la misa, en vez del Gloria in excelsis, adoptó el cántico de Zacarías Benedictus, destinado también universalmente al oficio matutino, al que dio el nombre de Prophetia.

29. El IV Concilio de Toledo (633) cita el Gloria in excelsis como ejemplo de poesía litúrgica, contra los que no admiten los himnos (can. 13). Pero no lo refiere en absoluto a la celebración eucarística. El Gloria in excelsis fue introducido posteriormente en la Misa hispánica, probablemente durante la segunda mitad del siglo VII, y entonces fue asignado a las misas dominicales y festivas.

c) El Trisagio

30. Las fuentes conservan varias versiones del Trisagio, en griego o en latín, o en griego y latín simultáneamente.

Las fórmulas más simples pudieron ser incorporadas textualmente de una liturgia griega, bizantina o alejandrina. Pero las más elaboradas parecen haber sido compuestas en España: son textos que no aparecen en los repertorios de las liturgias orientales.

d) La oración «Post Gloriam»

31. La Oratio Post Gloriam habría tenido que corresponder a la primera Collecta romana o a la Oratio super populum ambrosiana.

Siendo el primer texto eucológico que el sacerdote dirige a Dios en nombre de la Iglesia, abre efectivamente la celebración. La oración reúne las aspiraciones de todos los que están allí presentes, y en cierto modo declara que la comunidad queda constituida en asamblea celebrante.

32. Sin menoscabo de este sentido fundamental, las oraciones Post Gloriam hispánicas presentan una característica especial: en el texto de la oración quedan siempre integradas lecciones extraídas del Gloria o, si se canta también el Trisagio, expresiones del Gloria y del Trisagio simultáneamente. A veces toda la oración está construida a partir de una de las frases de los cantos que la han precedido.

En el período en que fueron compuestas, era habitual en el rito hispánico la correspondencia explícita entre cantos y oraciones, sobre todo en el sector del oficio.

Conviene notar que en la Collectio post Prophetiam galicana, que cumple exactamente la misma función, no se produce ese fenómeno.

3. LA LITURGIA DE LA PALABRA

33. Antes de iniciar la Liturgia de la Palabra, el sacerdote besa el altar y saluda a los fieles diciendo Dominus sit semper vobiscum. El pueblo responde: Et cum spiritu tuo.

Cuando se omiten el Prælegendum, el Gloria in excelsis y la oración Post Gloriam en las misas feriales y en las de los domingos de Cuaresma, la celebración se inicia con este saludo que el sacerdote dirige a la

asamblea.

34. La Liturgia de la Palabra comprende habitualmente tres lecturas: Prophetia, Apostolus y Evangelium. Durante la Cuaresma las lecturas son cuatro: la de los profetas es sustituida por una de los libros sapienciales y una de los libros históricos del Antiguo Testamento.

Durante el Tiempo Pascual, la lectura profética puede ser sustituida por pericopas del Apocalipsis. La segunda lectura está tomada de los Hechos de los Apóstoles.

35. Después de la lectura profética o, en su lugar, de la lectura histórica, se canta el Psallendum, análogo por su función y su estructura al Graduale romano y al Psalmellus ambrosiano.

San Isidoro atribuye a san Leandro la composición de un repertorio de psallenda.

36. En los miércoles y viernes de las cinco primeras semanas de Cuaresma, los Threni ocupan el lugar del Psallendum.

Los Threni expresan en tono dramático la penitencia de la Iglesia y los sufrimientos de Cristo en su Pasión. Sus textos están elaborados sobre varios pasajes de las Lamentaciones y de los libros de Job y de Isaías.

37. En las solemnidades de Mártires, después del Psallendum, se puede leer, como se hacía en la antigüedad, la parte conclusiva de la pasión del mártir. Se cantan a continuación las Bendiciones (fragmento del cántico de Daniel).

38. La Liturgia de la Palabra se concluye con el canto aleluyático llamado Laudes. Se interpreta después del Evangelio, y no antes; después de la homilía, si ésta tiene lugar.

En las misas cuaresmales, los Laudes no llevan aleluya.

4. DEL CANTO OFERTORIAL AL SIGNO DE LA PAZ

a) El «Sacrificium»

39. Durante la procesión de los fieles al altar para presentar sus oblaciones y mientras los ministros preparan el pan y el vino y los colocan sobre el altar, el coro canta el Sacrificium.

El Sacrificium corresponde por su función al canto que el rito romano llama Offertorium y el rito ambrosiano, Offerenda. De hecho san Isidoro trataba del mismo todavía bajo el nombre de Offertorium.

40. Una extraordinaria pieza musical de la escuela ambrosiana, Precatus est Moyses, que fue incluida también en el repertorio romano, pudo haber constituido el prototipo del nuevo género de ofertorios que se desarrolló ampliamente en el ámbito del rito hispánico.

Justifican el nuevo título de Sacrificium los textos del repertorio que describen sacrificios ofrecidos por personajes bíblicos, en fases sucesivas de la Historia Sacra, los que tratan del altar y del servicio cultual en el templo, los que evocan la liturgia celeste que se celebra ante el Cordero inmolado.

41. Entre todos los cantos de la Misa hispánica, el Sacrificium era sin duda el más extenso, y al que, desde el primer momento, se otorgó mayor importancia, en cuanto pieza musical. Sobrepasaba ciertamente el espacio de tiempo necesario para la función ritual que cubría.

Con su grandiosidad, el canto se imponía deteniendo la acción. Dentro de la pausa de reflexión que necesariamente creaba, y sobre las verdades concretas que la Liturgia de la Palabra había traído consigo, el Sacrificium proyectaba sus temas constantes, de alcance más general: la Historia de la

Salvaci3n, el culto de adoraci3n al 3nico y verdadero Dios; y preparaba el impl3cito reconocimiento de la inmolaci3n de Cristo, actualizada en la Eucarist3a, como t3rmino y cumbre de todos los sacrificios.

b) La «Oratio Admonitionis»

42. Seguidamente, el sacerdote pronuncia la Oratio Admonitionis, texto eucol3gico dirigido a la asamblea.

La liturgia galicana le da el nombre de Pr3fatio. Desde este momento, la estructura de la Misa galicana casi se identifica con la de la Misa hisp3nica.

43. La nomenclatura hisp3nica define el texto en cuanto alocuci3n dirigida al pueblo. El t3tulo galicano indica que el texto est3 destinado a preparar lo que seguir3 despu3s.

En el 3mbito del rito galicano se hab3a adoptado sistem3ticamente la correspondencia entre Pr3fatio y Collectio. La Pr3fatio se dirige a la asamblea proponiendo los motivos de la oraci3n com3n, para sintonizar el 3nimo de los fieles en una misma aspiraci3n, y luego, en la collectio, tal aspiraci3n se formula en forma de plegaria dirigida a Dios.

Un ejemplo raro, pero perfecto, de ese m3todo, aplicado ya anteriormente en la liturgia romana del siglo V, lo constituyen las Oraciones Sollemnes del Viernes Santo.

Por lo tanto, la funci3n de la Pr3fatio - Oratio Admonitionis es la de preparar la asamblea a ejercer el don de la oraci3n en la gran plegaria universal que va a comenzar.

44. La tem3tica reunida en los formularios de la Oratio Admonitionis es inmensa. Se extrae de los motivos de la fiesta o del tiempo lit3rgico. S3lo en los domingos de Cuaresma se refiere concretamente al Evangelio que ha sido le3do en la Liturgia de la Palabra.

En los domingos del tiempo ordinario, trata espec3ficamente de la plegaria; da instrucciones sobre el modo de orar; exhorta a la compunci3n y a la humildad para que la oraci3n sea pura y eficaz.

45. Como se trata de un texto eucol3gico, el pueblo responde Am3n. Luego el sacerdote a3ade una conclusi3n doxol3gica, a la que de nuevo el pueblo responde Am3n. Y as3 se har3 en la mayor parte de las oraciones que seguir3n.

Con un Am3n se sellaba ya la conclusi3n de cada una de las lecturas de la Liturgia de la Palabra. Con un Am3n se manifestar3 la adhesi3n a cada una de las peticiones del Padrenuestro, y se aceptar3 con esperanza el buen deseo que expresa cada uno de los tres miembros de la bendici3n (Cf. nn. 131 y 136). Con la respuesta Am3n se profesar3 obediencia al mandato institucional de Cristo (Cf. n. 93), y se expresar3 la adhesi3n de fe a la interpretaci3n de san Pablo sobre el signo eucar3stico (Cf. n. 94).

Ese Am3n casi incesante de la asamblea constituye uno de los signos externos m3s evidentes que caracterizan las celebraciones seg3n el rito hisp3nico, tanto en la Misa, como en el oficio y en la administraci3n de los sacramentos. Podr3 haberlo heredado de la tradici3n alejandrina, en donde se produce un fen3meno semejante.

c) Los D3pticos

46. Con la exhortaci3n sacerdotal Oremus, y la aclamaci3n de la asamblea, en griego y en lat3n, Hagios, Hagios, Hagios, Domine Deus, Rex 3terne, tibi laudes et gratias, se entra ya en la recitaci3n de los d3pticos.

En la Misa hisp3nica, la invitaci3n Oremus est3 reservada a este momento de la gran oraci3n eclesial y al de la proclamaci3n del Padrenuestro.

47. De un elemento universal y antiquísimo de la celebración eucarística, la plegaria litúrgica de intercesión por las necesidades de la Iglesia y de la humanidad, se formaron los dñpticos. La aparición de los dñpticos coincide históricamente con la composición escrita de las primeras anáforas, en el siglo III.

48. En los dñpticos, la sñplica de intercesión se convierte en expresión de comuniñ de fe y de caridad con toda la Iglesia, con la jerarquía eclesiástica, con el pueblo de Dios, con los Santos: comuniñ de sufragio con los difuntos. Algunas de las anáforas orientales incluyen el dñptico de comuniñ con los Padres que intervinieron en los concilios ecuménicos.

No faltan, sin embargo, entre los dñpticos, peticiones por algunas necesidades de orden temporal: los enfermos, los cautivos o encarcelados, los que van de viaje. Algunas anáforas alejandrinas incluyen un dñptico que pide que las periódicas inundaciones de las riberas del Nilo no sean escasas ni excesivas.

49. La mayoría de los ritos orientales conservan, además de los dñpticos, la forma primitiva de intercesión litúrgica; y es que los dñpticos son considerados parte integrante de la anáfora.

En las anáforas de tipo antioqueno, los dñpticos se encuentran al final de la plegaria eucarística. Las de tipo alejandrino generalmente colocan las intercesiones entre el prefacio y el resto de la Plegaria Eucarística. Las liturgias galicana e hispánica se caracterizan por la colocación de los dñpticos entre el ofertorio y el signo de la paz que, como en casi todas las liturgias, precede inmediatamente al prefacio.

50. Una de las versiones más arcaicas que se han conservado de los dñpticos es precisamente la de la tradición B del rito hispánico. El uso de palabras y expresiones típicas del latín cristiano de un período muy determinado y resonancias de los mismos en las cartas de san Cipriano de Cartago y en las actas del martirio de san Fructuoso de Tarragona indican su procedencia de las iglesias del África latina, y acreditarán además su uso en España durante el mismo siglo III.

En los dos primeros dñpticos, el de la Iglesia universal y el de la jerarquía eclesiástica, se puede reconocer una composición literaria muy rudimentaria: cada uno de los dñpticos resultará de la fusión de dos peticiones de la antigua letanía.

51. Cuando, en el siglo VI, se llegó a la estructuración definitiva de la Misa hispánica, se tenía plena conciencia de la antigüedad y venerabilidad de esa serie de dñpticos. Los textos de nueva invención servirán para acompañar y mantener en el lugar eminente que le corresponde esa sagrada reliquia de la tradición.

El dñptico de comuniñ con la Iglesia universal queda destacado, en primer lugar. Entre éste y los demás, se coloca una segunda oración propia, variable, dirigida a Dios, denominada con los términos genéricos de Alia, en el rito hispánico, y de Collectio, en el rito galicano.

d) La oración «Alia»

52. La oración Alia asume, en parte, y amplía la función de la oración Super Oblata romana, que a mediados del siglo V había representado una innovación sin precedentes.

En la oración hispánica, también se pide a Dios que acepte los dones de la Iglesia, el pan y el vino preparados sobre el altar, y lo que en ellos se quiere significar; es decir, la sumisión de la comunidad cristiana a la acción santificante de Dios. Pero trata además de la plegaria, y lo hace sistemáticamente. Se refiere al acto de la recitación de los dñpticos y a la efectiva oración que su enunciado suscita en la mente de los fieles.

53. La oración Alia se concluye con una fórmula de enlace que introduce el dñptico de la jerarquía eclesiástica y de la comunidad cristiana allí presente, la memoria de los Santos y el sufragio por los difuntos.

Para que esta parte de la celebración alcanzara el mayor grado de expresividad, el enunciado de los dñpticos debera ser confiado al dijcono o a un sacerdote concelebrante.

e) La oraci3n «Post Nomina»

54. A la recitaci3n de los dñpticos sigue una tercera oraci3n variable, llamada Post Nomina, que lleva tambi3n su frmula de conclusi3n. El ttulo de Post Nomina es com3n a las liturgias galicana e hispñica.

Post Nomina equivale a «despu3s de los dñpticos», definiendo los dñpticos por su contenido. Se refiere, no s3lo a los que han sido mencionados nominalmente, los Santos, los difuntos, el Papa, los obispos, sino tambi3n las personas, de las que se ha hecho memoria en cuanto enfermos, prisioneros, peregrinos, miembros de la asamblea all3 presentes o de otras iglesias.

El texto de la oraci3n Post Nomina relaciona a menudo la proclamaci3n de los nombres en la plegaria com3n y la inscripci3n, en el cielo, de los mismos nombres en el libro de la vida.

f) Signo de la paz

55. La cuarta oraci3n variable, llamada Ad Pacem, con su propia frmula de enlace Quia tu es vera pax nostra, la bendici3n trinitaria Gratia Dei Patris omnipotentis, la monici3n diaconal invitando a los fieles a comunicarse entre ellos el signo de la paz y el canto Pacem meam do vobis forman la ltima fase de esta parte de la Misa hispñica, que media entre la Liturgia de la Palabra y la Plegaria Eucarstica.

56. Con la temtica fundamental de la oraci3n Alia, se habra logrado unir dos elementos tan heterog3neos como el ofertorio y los dñpticos.

No fue necesario recurrir a medio alguno esta vez para que el rito de la Paz apareciera como un signo manifiesto de la comuni3n eclesial que se habra profesado. La prosecuci3n inalterada de un sistema en el que se suceden, con ritmo vivaz y tranquilo, las oraciones del sacerdote, las intervenciones diaconales y la adhesi3n del pueblo en sus respuestas, contribuye sin duda a que no se advierta soluci3n de continuidad entre los dñpticos y la paz.

5. LA PLEGARIA EUCARSTICA (57-89)

a) El principio de variabilidad

57. La innovaci3n ms importante que, a mediados del siglo V, el rito romano introduca en la historia de la liturgia consista en la variabilidad del prefacio. Las liturgias orientales, antes y despu3s de tal acontecimiento, mantuvieron firme el principio de la inalterable unidad de la anjfora. El prefacio forma parte de ella y concuerda, por su contenido doctrinal y su forma literaria, con el resto de la misma.

Contrastando con las normas de los ritos orientales, que utilizaron siempre ms de una anjfora, el rito romano estableca para s3 mismo un canon fijo. Pero la primera parte del canon, el prefacio, gozaba de la mxima variabilidad.

En los libelli missarum romanos, compuestos entre mediados del siglo V y mediados del siglo VI, y tambi3n en el primer sacramentario romano, compilado durante la segunda mitad del siglo VI, cada misa lleva su propio prefacio.

58. El nuevo sistema hispñico-galicano, que empez3 a ser aplicado durante el siglo VI, extend3 a la variabilidad del prefacio, felizmente experimentada en los ritos romano y ambrosiano, al resto de la Plegaria Eucarstica.

Para asegurar la cohesión del conjunto, algunos elementos tradicionales de las antiguas anáforas permanecían invariables: el diálogo que antecede al prefacio, el canto del Sanctus, el relato de la Institución y la doxología conclusiva. Entre estos elementos fijos, se insertaban tres textos eucológicos variables, propios de cada celebración: la *Illatio* que corresponde a la *Præfatio* según la nomenclatura romana, la *Oratio Post Sanctus* y la *Oratio Post Pridie*.

De modo que la Plegaria Eucarística quedaba formada del modo siguiente:

Diálogo
ILLATIO
Sanctus
Or. POST S ANCTUS
Relato de la Institución
Or. POST P RIDIE
Doxología

b) Característico estilístico del prefacio romano-ambrosiano

59. Al adoptar la variabilidad del prefacio, la escuela eucológica romana supo distinguir muy bien la división y sucesión de las partes que habían observado en su composición las más antiguas anáforas en lengua siríaca y griega. Algunos de sus elementos procedían de la eucología hebrea.

Empiezan afirmando con insistencia la necesidad de alabar, bendecir y dar gracias a Dios. Luego intentan explicar o justificar tal alabanza. La primera razón que encuentran es la de que cuanto existe es obra del Señor, y que Él es, por lo tanto, el único Dios. Pero enseguida, al de Dios Creador, se añade el atributo de Dios Redentor: el Ser inmenso, que todo lo contiene en sí mismo, ha tenido misericordia del hombre caído y ha dispuesto su salvación.

Del binomio Creación-Redención, como de fuente inagotable, procederá la temática fundamental del prefacio.

60. Entre los siglos III y IV, en la Plegaria Eucarística, penetró el Sanctus, que evolucionó rápidamente de una simple aclamación a un canto elaborado, formado con la agregación de varias reminiscencias bíblicas (Cf. nn. 71-73).

Por efecto de la presencia del Sanctus, el prefacio evolucionó también: después de haber descrito la incesante alabanza de los ángeles ante Dios, formulaba la petición de que fuese admitido en la gloria celeste el canto de adoración que la Iglesia le tributa desde la tierra.

61. Con ello, en el esquema del prefacio, se delimitan claramente tres partes: a) es justo dar gracias; b) motivos que lo justifican; c) enlace con el Sanctus.

La escuela eucológica romana optó por la absoluta variabilidad de la segunda parte, reduciendo prácticamente a un protocolo único la parte inicial y a algunas, pocas, fórmulas estereotipadas la tercera parte.

62. Para la composición de esa segunda parte variable, la escuela eucológica romana adoptó las normas literarias que regulaban la prosa demostrativa, concisa y rígidamente estructurada, como se había hecho en la eucología menor, las oraciones.

En los textos más típicos de la eucología romana, los que pueden ser considerados ejemplares clásicos de la misma, la parte expositiva se restringía habitualmente a un solo período, compuesto de dos, tres o cuatro miembros. Cada miembro contenía una afirmación, una tesis; la segunda era consecuencia de la primera, la tercera de la segunda y así sucesivamente.

63. Como el razonamiento del prefacio se refería siempre a la obra de Dios, realizada por Cristo y en Cristo, considerada según las varias fases del año litúrgico, reconocida también en la misión de los apóstoles, en la divina resistencia de los mártires, en la justicia de los santos y en el poder santificante de la gracia, la conclusión inequívoca a que se llegaba era que efectivamente, es justo y saludable dar gracias a Dios en todo lugar y en todo momento.

El mecanismo de la estructura literaria resultaba ser, pues, un medio pastoral. El razonamiento convencía, el descubrimiento causaba admiración y, ante tan claras verdades, la única respuesta posible era la acción de gracias. Se producía realmente un estado de gratitud, que es el que correspondía literalmente a ese momento de la Plegaria Eucarística.

64. Ya en el ámbito del rito ambrosiano, en donde se siguió inmediatamente el ejemplo romano de la variabilidad del prefacio, teniendo en cuenta además el objetivo pastoral que allí se perseguía, no se creyó indispensable sujetarse a las mismas normas de carácter formal y estilístico. El lenguaje de la escuela eucológica de Milán es más literario, incluso es a veces poético; la estructura del prefacio es más compleja.

c) La «Illatio» hispánica

65. Pero las diferencias se acentúan enormemente cuando se compara la concisa densidad del modelo romano con el amplio desarrollo de la mayoría de textos galicanos e hispánicos.

Limitando ya la cuestión estrictamente al rito hispánico, cabe considerar que la incalculable riqueza de textos acumulados en el Misal son fruto de la colaboración entre varias sedes metropolitanas, obra de autores que vivieron dentro de un arco de tiempo de más de un siglo, sujetos, por lo tanto, a las oscilaciones culturales de aquel momento histórico en España y que cada uno de ellos poseía un estilo personal.

Es comprensible, pues, que se den, entre una misa y otra, notables diferencias, en cuanto al lenguaje y al método de composición; que no sea siempre el mismo el grado de perfección lograda; que no todos los textos merezcan el mismo interés desde el punto de vista doctrinal.

A pesar de todo, puede afirmarse, de un modo general, que los autores de la eucología hispánica de la Misa procuraron atenerse a las leyes retóricas de la oratio structurata de los clásicos latinos, es decir, la prosa destinada a una exposición de carácter demostrativo. Lo intentaron y, a veces, lo consiguieron egregiamente.

66. Como en todas las demás liturgias, la Plegaria Eucarística va precedida de un diálogo entre el celebrante y la asamblea.

En la liturgia hispánica, para subrayar el movimiento del celebrante y del diácono, que en este momento dejan la sede y suben al altar, el diálogo se inicia con el versículo *Introibo ad altare Dei mei, R. Ad Deum qui iustificat iuventutem meam.*

El diácono interviene exhortando a los fieles a la atención: *Aures ad Dominum*, a lo que el pueblo responde: *Habemus ad Dominum*. Prosigue el sacerdote: *Sursum corda*. Y el pueblo asiente: *Levemus ad Dominum*. Finalmente, el sacerdote propone: *Deo ac Domino nostro Iesu Christo Filio Dei, qui est in cælis, dignas laudes dignasque gratias referamus*. Y todos afirman: *Dignum et iustum est*.

67. Constituye una importante peculiaridad del rito hispánico esa explícita intención de dirigir la alabanza indistintamente a Dios Padre y a Jesucristo, su Hijo.

Ante la doctrina arriana que, con los suevos y visigodos, se había establecido en la Península, las iglesias católicas de España habían sostenido la plena divinidad de Cristo, igual al Padre en dignidad y majestad. Mucho más que con exposiciones teóricas, la verdad de fe quedaba

categoricamente afirmada y, como tal, se asimilaba por el pueblo fiel, cuando al Hijo, como al Padre, se dirigían la oración y alabanza de la Iglesia.

Tal situación influyó profundamente en toda la liturgia hispánica y no sólo en la Misa.

68. La última proposición del diálogo vale como clave de interpretación de la entera Plegaria Eucarística. No es casual el paralelismo entre *Filio Dei, qui est in caelis* y el *Pater noster qui es in coelis* de la suprema oración cristiana.

A Dios Padre y a Cristo se dirige muchas veces la *Illatio* y ello se manifiesta en el cuerpo del razonamiento central, pero también explícitamente en las partes inicial o conclusiva de la misma.

El *Sanctus* va también dirigido a Cristo. Lo demuestra el protocolo inicial de la *Post Sanctus*, según el cual Cristo es el *vere Sanctus, vere Benedictus*. Más raramente están dirigidas a Cristo las oraciones *Post Sanctus* y *Post Pridie*.

69. El protocolo inicial de la *Illatio* no es fijo, como en el rito romano. Aunque se repitan allí casi siempre los mismos conceptos, su formulación varía de un texto a otro.

Corno en las anáforas orientales, el verbo que expresa la acción de la Iglesia en ese momento no es siempre o no es únicamente *gratias agere*. Junto a él se encuentran otros verbos o locuciones, como *Laudare, collaudare, confiteri, praedicare, virtutem profiteri, laudes referre, laudis hostiam offerre*, que demuestran que la función del prefacio no consiste sólo en reconocer y agradecer a Dios, sino también en proclamar con alabanza y adoración la obra salvadora de Dios, tal como El mismo la da a conocer.

Existen varias fórmulas estereotipadas para la conclusión de la *Illatio*, pero a menudo la redacción de esa parte que conduce al *Sanctus* es completamente propia.

70. La *Illatio* consta, como se ha dicho, de un número indeterminado de períodos, coordinados o enlazados. Siendo menos limitada su extensión, los períodos pueden formarse, dentro de una misma *Illatio*, de modo distinto.

La argumentación se desenvuelve, pasando de un período a otro, o bien se detiene en amplias enumeraciones o en progresiones de incisos simétricos, antítesis o paralelismos, que insisten sobre la relación entre dos o más conceptos.

Ese procedimiento confiere a la *Illatio* y también a otras oraciones variables de la Misa hispánica, un carácter reflexivo, contemplativo.

d) El *Sanctus*

71. El canto del *Sanctus* había penetrado en la tradición universal como una simple aclamación: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth*, que corresponde al primer hemistiquio de *Is 6, 3*. Así se conservó en dos anáforas de tipo antioqueno: la versión armenia de la de Santiago el Menor y la versión griega arcaica de la de san Basilio.

Varias anáforas alejandrinas del siglo IV ampliaron el texto con el segundo hemistiquio de *Isaías*, pero modificando *Plena est omnis terra gloria eius* en *Pleni sunt caeli et terra gloria eius*.

72. La anáfora de las Constituciones Apostólicas le añadió *Benedictus in saecula. Amen*. No es imposible que ese nuevo elemento provenga de *Ez 3, 12: Benedicta gloria Domini de loco suo*, frase que se encuentra en un contexto muy semejante al de *Is 6, 3*. En tal caso coincidiría con un canto sinagoga, las llamadas «18 Bendiciones».

De todos modos, la evolución del Sanctus cristiano se inclinaba decididamente hacia la aclamación Benedictus qui venit in nomine Domini, del Salmo 117, 26, transferido al ambiente de la presentación mesiánica de Jesús en Jerusalén. Por eso, el verso del Salmo 117 arrastra consigo el Hosanna, según las varias versiones de los evangelistas. La forma del Sanctus más difundida es la del rito bizantino que había cambiado ya gloria eius en gloria tua. Ésta es la que adoptó también el rito romano.

73. En la primera parte del texto del Sanctus, la liturgia hispánica modificó gloria eius en gloria maiestatis tuae, como el himno Te Deum laudamus. La segunda parte del Sanctus hispánico está tomado a la letra de Mt 21, 9: Hosanna filio David. Benedictus, qui venit in nomine Domini. Hosanna in excelsis. La traducción latina de Mateo, según la Vulgata, dice in altissimis, en vez de in excelsis.

La aclamación Hosanna filio David se halla sólo en el rito hispánico y en una antigua anáfora de la liturgia sirio-caldea. Lo más probable es que ambas dependan, separadamente, del texto de Mateo.

e) La oración «Post Sanctus»

74. La intención más propia de la Oratio Post Sanctus es la de conducir al Relato de la Institución.

Tratando de las anáforas orientales se ha querido definir esa parte de la Plegaria Eucarística como «oración cristológica», en el sentido de que, procediendo de la gran variedad de argumentos posibles en el prefacio, ahora el objetivo se restringe específicamente a la contemplación de Cristo, su mensaje y su sacrificio.

En efecto, un número considerable de Post Sanctus galicanas e hispánicas consisten en breves síntesis de la obra de la Redención: Encarnación, Pasión y Glorificación de Cristo.

75. Otros temas que recurren con cierta frecuencia en la oración Post Sanctus son el de la glorificación celeste, como resonancia del canto que le ha precedido y el del nuevo sacrificio: Cristo, con su institución, ha modificado irreversiblemente las leyes culturales precedentes. El único sacrificio válido, desde su muerte, es el suyo; y éste es el que la Iglesia, cumpliendo su mandato, debe ofrecer.

Los argumentos de la Post Sanctus se complementan entre sí y todos convergen a predisponer la asamblea a asistir a la descripción del gesto culminante de la Cena del Señor: a reconocer en el rito entonces instituido y ahora fielmente ejecutado la actuación efectiva del sacrificio de Cristo.

Al término de la oración Post Sanctus, una fórmula de enlace de la que existen muchas variantes, conduce a las primeras palabras del Relato de la Institución.

f) El Relato de la Institución

76. San Pablo había introducido su versión de la Cena con las palabras in qua nocte tradebatur (1 Cor 11, 23); especificaba que la institución de la Eucaristía había precedido inmediatamente a la serie de acontecimientos que complejivamente constituirían la Pasión de Cristo: desde la oración en agonía de Getsemaní, a su detención, juicio, flagelación, crucifixión y muerte.

Los evangelistas Marcos y Mateo, de una sumaria alusión a la Cena, pasan al primer gesto institucional de Jesús: Et manducantibus illis, accepit Iesus panem (Mc 14, 22). Cenantibus autem eis, accepit Iesus panem (Mt 26, 26). San Lucas entra directamente Et accepto pane (Lc 22, 19), pero antes había referido las palabras de Jesús Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum, antequam patiar (Lc 22, 15). Estas dos últimas palabras, antequam patiar, pudieron dar lugar a la creación de la fórmula litúrgica de introducción al relato, pridie quam pateretur, paralela y complementaria de la de 1 Cor 11, 23.

77. Las anáforas de la Tradición Apostólica, de las Constituciones Apostólicas y casi todas las de la tradición alejandrina, adoptaron la locución de la epístola a los Corintios, pero dieron de la misma una doble interpretación.

Para algunos, es Cristo quien se entrega voluntariamente a la Pasión; y en este caso se perfila muy claro el paralelismo que se quiso establecer entre la entrega de sí mismo en la Eucaristía y la voluntaria aceptación de su Pasión y Muerte.

Otros textos, en cambio, suponen en Cristo una actitud pasiva y el tradebatur se transforma en tradiderunt, deduxerunt, apprehenderunt eum.

78 . En los textos eucarísticos de tipo antioqueno y siro-caldeo, no siempre subsiste la fórmula paulina. Nunca se le confía la función de introducir el relato.

Si de algún modo aparece in qua nocte tradebatur, ya se habrá dicho antes que Jesús se está encaminando a la Pasión, que va a cumplir el designio de Dios, dispuesto eternamente para salvar la humanidad.

A veces el relato empieza declarando que Jesús transmitió a sus discípulos el gran misterio de la bondad de Dios, su sacrificio, el memorial de su muerte

La relación entre la Eucaristía y el sacrificio, consumado en la cruz, prevalece sobre la consideración de que Cristo se entrega a la Pasión, habiéndose ya entregado en la Eucaristía.

79. El texto oriental más cercano a lo que será la fórmula propia de los ritos latinos es el de la anáfora siríaca atribuida a san Cirilo de Jerusalén: Hic enim ante passionem suam salutarem accepit panem.

La fórmula qui pridie quam pateretur aparece por primera vez en el canon en el De Sacramentis de san Ambrosio. Es probable que hubiese sido creada por el mismo autor del texto. Lo confirma el hecho de que, por razones de simetría, repita la misma fórmula tratando del cáliz: Similiter etiam calicem, postquam cenatum est, PRIDIE QUAM PATERETUR, accepit. Se habrá podido permitir ese juego insólito, porque era un elemento suyo, de su propia invención.

La misma fórmula reaparece luego en la versión definitiva del canon romano del siglo V. El canon ambrosiano da como ordinaria y habitual una variante de la misma que el rito romano ha reservado al Jueves Santo: qui pridie quam pro nostra et omnium salute pateretur.

80. Los textos galicanos de la Collectio Post Sanctus van siempre a desembocar en la fórmula típicamente latina qui pridie. Unen directamente qui pridie a las últimas palabras de la Post Sanctus, que hablaban de Cristo, o bien al qui pridie anteponen Per Christum o Per Dominum nostrum Iesum Christum.

Algunas fuentes galicanas aducen explícitamente la variante quam pro nostra salute o quam pro nostra omniumque salute.

Menos frecuente, pero muy significativa es la doble versión galicana de la fórmula que establece el pasaje entre la Post Sanctus y el Relato de la Institución con un ipse enim enfático: Ipse enim pridie quam pateretur o bien Ipse enim qui pridie quam pateretur. Estas se aproximan a una de las típicas versiones de la fórmula de enlace hispánica: Ipse Dominus ac Redemptor Æternus.

81. Las fórmulas de conclusión o enlace, destinadas a conectar entre sí los textos eucológicos variables o un texto variable con otro fijo, representan un sector del patrimonio litúrgico, al que los autores del rito hispánico prestaron suma atención. Ellas eran las que producían el efecto de continuidad dinámica y de unidad de objetivos en aquella sucesión de piezas distintas, cada una de las cuales estaba redactada y estructurada independientemente, según las exigencias de su propia función, y de la

doctrina que el autor había querido expresar concretamente en ella.

Era importante, pues, que aquellas frases sueltas encajaran perfectamente y, a ser posible, superando la eventual dureza de un elemento de conexión rígido e inalterable, se adaptaran con soltura a los textos que tenían que enlazar.

Las fórmulas de conclusión y enlace que, en principio, tenían que ser fijas, llegaron a ser variables también, salvo unas pocas excepciones, para adaptarse mejor a la variabilidad de los textos que acompañaban. Y, entre todas ellas, la que más excita la fantasía creadora de sus autores fue precisamente la que enlazaba la oración Post Sanctus con el Relato de la Institución.

82. La oración Post Sanctus era, por naturaleza, cristológica. Empieza ya hablando de Cristo en el preámbulo de la misma Vere Sanctus, vere Benedictus, que es sistemáticamente interpretado en sentido cristológico. Es muy frecuente que se hable de Cristo explícitamente en la parte conclusiva de la misma y entonces viene muy bien una fórmula de conexión como Ipse Dominus ac Redemptor Aeternus, o Quia ipse est Dominus ac Redemptor Aeternus, o simplemente Christus Dominus ac Redemptor Aeternus. Si la última alusión a Cristo queda un poco lejana del final de la oración, se puede recurrir a Per Christum Dominum ac Redemptorem Aeternum.

83. En la de la Post Sanctus, se aplica incluso una asimilación morfológica que no se observa en las demás fórmulas de enlace.

Si en las últimas frases de la oración el nombre de Cristo está en genitivo, dativo, acusativo o ablativo, la fórmula de enlace concuerda o puede concordar, en el caso correspondiente: Christi Domini ac Redemptoris Aeterni, Christo Domino ac Redemptori Aeterno, Christum Dominum ac redemptorem Aeternum, Christo Domino ac Redemptore Aeterno. Si la oración se dirige a Cristo y la última vez que aparece su nombre está en vocativo, se tiene que recurrir a la fórmula Quia tu es Dominus ac Redemptor Aeternus.

De ese modo, siempre se puede, sin dificultad, proseguir con el relativo qui del qui pridie quam pateretur.

84. Al final de la oración variable Post Sanctus, las fuentes indican sólo la primera o primeras palabras de la fórmula de enlace. Nunca llegan más allá del adjetivo Aeternus. Es su habitual modo de proceder en todas las demás fórmulas de conclusión o enlace.

Sin embargo, del nombre hispánico de la oración Post Pridie, que sigue inmediatamente al Relato de la Institución y que el rito galicano designa con los nombres de Collectio post Mysterium o Collectio post Secreta, del uso indiscutible del qui pridie en el ámbito del rito galicano y de las exigencias, incluso gramaticales de las correspondientes fórmulas de enlace, debe deducirse que, también en la liturgia hispánica, la frase introductoria al Relato de la Institución era qui pridie quam pateretur.

No se explica, de otro modo, que los autores hispánicos hubieran querido dotar las fórmulas de enlace de la máxima adaptabilidad posible respecto a la terminación de la Post Sanctus, para dejar luego la frase cortada, en suspenso, y tener que volver a empezar: quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur.

85. Eran ya netamente distintas las cuatro versiones de la Institución en el Nuevo Testamento: Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-29; Lc 22, 19-20 y 1 Cor 11, 23-27.

La de san Pablo, la más antigua en cuanto a divulgación, es en cambio la que revela un mayor grado de evolución redaccional por efecto de una reflexión teológica basada en la experiencia del rito celebrado. Es la única que añade a la descripción de la Cena una glosa explicativa sobre el significado de la celebración en cuanto tal. La glosa paulina ejercerá un notable influjo en la tradición litúrgica posterior.

86. Cada una de las anáforas orientales, desde las más antiguas a las más evolucionadas, posee su propia redacción del Relato de la Institución, distinta de las demás. La diversidad redaccional litúrgica afecta incluso a las palabras de Cristo.

Raramente se limitan a una sola fuente bíblica para elaborar su propia redacción. Exceptuando la de san Juan Crisóstomo que, en este sentido, depende exclusivamente de san Pablo, las demás intentan armonizar elementos de las cuatro versiones neotestamentarias.

Una tendencia muy generalizada es la de estructurar la descripción de los gestos y las palabras de Jesús de un modo simétrico en las dos partes del relato: la que se refiere al pan y la que se refiere al vino. Tal simetría no existe en las redacciones neotestamentarias.

87. Al redactar sus propias versiones del Relato de la Institución, las anáforas introducen expresiones de veneración: se habla de los «santos» discípulos, del pan «de la salvación», del cáliz «sagrado», de las «santas y venerables» manos de Jesús.

Completan la descripción de la escena con elementos narrativos extraídos de la del milagro de la multiplicación de los panes o de otros pasajes del Evangelio: Jesús levanta los ojos al cielo, invoca al Padre.

Se intenta suscitar en la mente de los fieles una representación imaginativa de la escena de la Institución, para que la perciban como algo próximo; se establece una relación directa entre la celebración y el momento en que Jesús instituyó el sacramento.

88. Los mismos criterios rigieron la composición del canon citado por san Ambrosio en el *De Sacramentis* y también en la del canon romano del siglo V. Este último no puede considerarse, sin embargo, como una forma evolucionada del primero. Los contrastes en la distinta aplicación de unos mismos principios tradicionales son demasiado profundos. La versión definitiva del canon romano no se explica sino por el influjo de otros textos eucarísticos.

El rito ambrosiano, que asumió el canon romano, corrigiéndolo a su modo, además de permitirse algunos retoques en el texto del Relato de la Institución, le añadió al final una versión reelaborada de la glosa paulina: *Mandans quo que et dicens ad eos: Hic quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis. Mortem meam predicabitis, resurrectionem meam annuntiabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum de caelis veniam ad vos.* Fórmulas muy parecidas a ésta se encuentran en muchas anáforas orientales.

89. Un manuscrito palimpsesto, actualmente conservado en Munich, copiado a mediados del siglo VII en Irlanda o en uno de los escritorios celticos del continente, reproduce parcialmente un sacramentario. La mayoría de los textos que contiene proceden del rito galicano, otros son de origen hispánico y unos pocos fueron compuestos en el mismo ambiente en que fue copiado el manuscrito. Estos son fácilmente reconocibles por su estilo.

Contiene también una redacción del Relato de la Institución, que alguien ha considerado galicana, pero que es, en realidad, una reelaboración celtica de los modelos latinos; del ambrosiano, en particular.

Lo más probable es que el Relato de la Institución auténticamente galicano se identificara completamente con el del rito hispánico o fuese por lo menos muy parecido a éste.

5. LA PLEGARIA EUCARÍSTICA (90-112)

90. Las fuentes hispánicas que reproducen el Relato de la Institución son escasas y confusas. Tienen que ser críticamente interpretadas a la luz de factores contextuales.

La tardía missa omnimoda del liber ordinum del siglo XI, transcribiendo tal cual la recensión paulina del mismo, truncaba la conexión con la Post Sanctus y la fórmula de enlace precedente. Lo mismo sucedía en el caso de la nota marginal del manuscrito 35.6 de Toledo, de primeros del siglo XI. La cuestión se agrava todavía cuando el Misal de 1500 interpone además la oración Adesto; ésta concluye con otra fórmula de enlace, que tampoco enlaza con el Relato de la Institución.

Se advierten variantes textuales, de detalle, pero significativas, entre las tres transcripciones de la narración según san Pablo. Tampoco representan, por lo tanto, una tradición absolutamente unánime.

Pero, por encima de esos problemas marginales, las tres fuentes demuestran, sin dejar lugar a dudas, que el Relato de la Institución, en el rito hispánico, estaba tomado casi literalmente de 1 Cor 11, 23-26. Se habría sustituido la frase in qua nocte tradebatur por qui pridie quam pateretur y se le habría añadido al final in claritate cælis.

91. Por haber asumido directamente de una de las recensiones neotestamentarias el Relato de la Institución, el rito hispánico y probablemente también el galicano se distinguen de todas las demás liturgias, orientales y occidentales.

Cabe admitir la posibilidad de que ésta fuese ya la praxis de la iglesia de cuya arcaica y primitiva liturgia provienen remotamente los ritos galicano e hispánico. Ésta sería la iglesia de Cartago del siglo III.

92. En efecto, el único texto patrístico que el leccionario galicano de Luxeuil incluye entre las lecturas bíblicas para la misa, es la epístola LXIII de san Cipriano. Defendiendo el uso del vino en la celebración eucarística, san Cipriano apela continuamente al ejemplo institucional de Cristo. En varios pasajes de esa carta se inspiraron autores galicanos de la Post Sanctus y la Post Mysterium; fueron de menor importancia las resonancias de esa carta que penetraron en los textos hispánicos.

Entre muchos otros lugares de la Escritura, que san Cipriano cita parcialmente en esa carta, se halla la transcripción íntegra de 1 Cor 11, 23-26.

93. La Misa hispánica, en la parte que corresponde al Relato de la Institución, asume el texto de san Pablo, pero lo ritualiza. Renunciando a la artificiosa estructuración simétrica de otros ritos, divide el texto bíblico en tres partes, que distingue con la respuesta Amén.

Aprovecha la disposición de la narración paulina con su peculiar insistencia en la tradición del mandato: Hoc facite, hoc facite. Esa rudimentaria simetría, que nada tiene de retórico, servía a san Pablo para subrayar el valor doctrinal de la frase, la importancia de cada uno de los dos conceptos que quedaban unidos en la frase: el mandato, Hoc facite, y el significado de la acción a que se refiere el mandato: in meam commemorationem.

El Amén del pueblo equivale a una respuesta de obediencia: la disponibilidad a cumplir el mandato. Es lo que explicitar a veces la liturgia hispánica en sus Post Pridie o la liturgia galicana en sus Post Mysterium: Hic igitur precepta servantes - Hic facimus, Domine, passionem tuam commemorantes - Facimus, Domine Iesu Christe, quod precepisti.

94. A la luz de corpus meum quod pro vobis tradetur y de in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur, san Pablo interpretaba las palabras in meam commemorationem del mandato, explicando mortem Domini annuntiabit.

También al final de la glosa paulina el pueblo respondía a Amén. Así se mantuvo en la tradición B y así quedó registrado en el Misal de 1500. Pero ese tercer Amén no era ya un acto de sumisión al mandato, sino la expresión de una adhesión de fe a la verdad enunciada misteriosamente en las palabras de Cristo e interpretada por el apóstol.

Por eso, en el ámbito de la tradición A, el tercer Amén se convirtió en la aclamación Sic credimus, Domine Iesu.

95. La glosa paulina termina con las palabras donec veniat. La Eucaristía está destinada a llenar con su presencia el período de la historia humana que va desde la muerte de Cristo hasta su retorno en gloria como juez y redentor. La participación sacramental en la muerte de Cristo introduce a los fieles en la tensión de los tiempos que los conduce hacia la gloria del Señor.

El donec veniat de san Pablo evoca la promesa del retorno glorioso de Cristo, varias veces anunciada en el mensaje evangélico de Jesús. La reelaboración ambrosiana, que pone a las palabras de san Pablo en boca de Jesús, había transformado el donec veniat en donec iterum de cælis veniam ad vos.

Fundándose en la parábola de Mt 25, 3 1-46, y sobre todo en la declaración del mismo Jesús ante el tribunal que le juzgaba (Mt 26, 64), la liturgia hispánica ilustra el donec veniat de san Pablo añadiéndole la locución in claritate de cælis.

La locución une con extrema concisión dos elementos. Uno de ellos se refiere al modo en que la persona del Hijo irrumpió en la historia: no como cuando nació, un hombre entre los hombres, sino viniendo de fuera de este mundo, in nubibus cæli, según la imagen poética de Daniel, que el mismo Jesús citó ante el sanedrín: de cælis. El otro elemento se refiere a la dignidad en que aparecerá, como soberano del universo, a dextris virtutis Dei, in maiestate sua, que la locución hispánica sintetiza in claritate.

También esa locución nos lleva a la liturgia del África latina del siglo III. La carta LXIII de san Cipriano, refiriéndose siempre a la Eucaristía, concluye precisamente con estas palabras: ut cum in claritate sua et maiestati cælesti venire cæperit, inveniatur nos tenere quod monuit, observare quod docuit, facere quod fecit.

g) La anámnesis

96. A la oración Post Prædie, corresponden las dos partes de la Plegaria Eucarística habitualmente designadas con los términos griegos de anámnesis y epiclesis.

A la palabra anámnesis, que significa «memoria» o «memorial», puede darse, incluso dentro de la terminología litúrgica, un sentido más amplio. Si se quisiera establecer una analogía más aproximada entre la anámnesis de la cena pascual hebrea y la de la Eucaristía cristiana, entraría también en ese concepto la parte que corresponde al prefacio, que constituye siempre la evocación memorial de la obra salvífica de Dios.

Pero, tratándose de la Misa, el título de anámnesis se reserva de un modo especial a ese momento que, en todas las liturgias, sigue de inmediato al Relato de la Institución. La anámnesis eucarística es la respuesta de la Iglesia a las palabras del mandato de Cristo.

97. Frente a otros vocablos griegos, que sirven también para traducir la palabra hebrea que significa «memorial» y que se refieren a monumentos materiales, visibles, erigidos en memoria, la palabra utilizada por san Pablo, anámnesis, indica una acción mental, invisible. La memoria viva de adhesión y glorificación del Señor tiene que ser actuada cada vez. Es un acto de fe, por el que, ante el pan y el vino ofrecidos, visibles, se reconoce y se proclama la realidad invisible de la Muerte de Cristo: su cuerpo destrozado, su sangre derramada.

Siguiendo la interpretación de san Pablo que, de in meam commemorationem habet deducido mortem Domini annuntiabit, san Cipriano, en su epístola LXIII, limitaba el objeto de la anámnesis a la Pasión de Cristo: Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus, passio est enim Domini sacrificium quod offerimus.

También la liturgia galicana, única entre todas, reducir el objeto de la anámnesis a la Pasión: lo que el rito instituido por Cristo inmediatamente significa:

Hic facimus, Domine commemorantes et celebrantes passionem unici Filii tui

- Hic facimus, Domine, passionem tuam commemorantes

98. En cambio, la liturgia hispánica, siguiendo el ejemplo de todos los demás ritos, excepto el galicano, incluye en el objeto de la anámnesis, por lo menos, la evocación de la Muerte y la Resurrección de Cristo; a menudo la memoria comprende también la Ascensión y el Adviento glorioso del Señor; más raramente la anámnesis empieza evocando la Encarnación (Cf. n. 128).

El hecho de que el Adviento glorioso conste como objeto del memento demuestra que la anámnesis no es una evocación histórico-conmemorativa, sino el reconocimiento y la proclamación de una realidad trascendente, la obra salvífica de Dios, cuyas fases son, en cierto modo, inseparables una de otra.

99. La variabilidad continua de la anámnesis permitió a los ritos hispánico y galicano enriquecer considerablemente el fondo universal de la tradición eucológica relativa a ese momento de primaria importancia de la Plegaria Eucarística.

Es verdad que algunos autores hispánicos o galicanos sintetizaron al máximo la formulación de la anámnesis, reduciéndola casi a una alusión implícita. Pero también es cierto que otros autores dieron lo mejor de sí mismos, en cuanto escritores, al componer los nuevos enunciados de la anámnesis.

Estos demostraron tener plena conciencia de la intangibilidad de los datos tradicionales. El sentido litúrgico de la anámnesis, muy preciso y estrictamente vinculado a la interpretación paulina de las palabras institucionales de Jesús, parecía no admitir variaciones textuales de alguna importancia, literaria o doctrinal. Y, sin embargo, ellos demostraron lo contrario.

100. Las ligeras diferencias que se podían observar en la redacción de esa parte de la Plegaria Eucarística, al pasar de una anáfora a otra o en el proceso de evolución literaria de una misma anáfora, habían contribuido ya a una comprensión más profunda del significado y de la función de la anámnesis, en sí misma y en relación con el Relato de la Institución, por una parte, y con la epiclesis, por otra. Cada redacción representaba el intento de una nueva interpretación de los datos tradicionales.

Al imponerse una reinterpretación metódica, en la composición de cada Post Mysterium del repertorio galicano y de cada Post Prædicationem del repertorio hispánico, los resultados tenían que ser mucho mayores.

101. La composición de la anámnesis clásica se funda en la correlación de cuatro elementos: a) MEMORES ; b) Objeto del MEMORES ; c) OFFERIMUS ; d) Objeto del OFFERIMUS .

Declarando la simultaneidad de MEMORES y OFFERIMUS, establece una relación explicativa entre el objeto del OFFERIMUS, el pan y el vino colocados sobre el altar, y el objeto del MEMORES, en el que nunca falta la Muerte de Cristo. Se renueva, por lo tanto, la ecuación de san Pablo: pan y vino - Muerte del Señor.

102. Por otra parte, otros dos términos correlativos en san Pablo, IN MEMORATIONEM ANNUNTIABITIS, sugieren a la tradición posterior la descomposición del concepto de «memoria» en una multiplicidad de matices.

La forma reelaborada de la glosa paulina, que el canon ambrosiano añade al Relato de la Institución del canon romano, distingue ya una gradación de actitudes: IN MEMORATIONEM FACTI ET MORTIS, resurrectionem ANNUNTIABITIS, adventum meum

S PERABITIS .

103. Con la aportación de los autores galicanos e hispánicos, se pudo llegar a un más claro discernimiento de la pluralidad de actitudes. Desde los términos más cercanos a las palabras de Jesús, facientes commemorationem, commemorantes, se llega a memores y a su sinónimo recolentes. La gradación de matices se obtiene también por medio de la duplicidad de los verbos, el segundo de los cuales representa un progreso respecto al primero: recolentes et servantes, commemorantes et celebrantes.

La evocación lleva a la visión interna del objeto de la memoria, a una adhesión de fe y ésta a la necesaria confesión: la dirección que se alaba ya san Pablo al trazar el proceso entre commemoratio y annuntiabit.

Así van apareciendo, en los textos galicanos e hispánicos, la serie de verbos que indican la asimilación y exteriorización de la memoria: contemplamur, credimus, confitemur et credimus, confessione promerentes, predicamus, indicabimus plane numquam tacebimus.

104. Algunos textos hispánicos, en particular, desarrollan ampliamente el objeto de la anámnesis, describiendo detalladamente cada una de las fases de la obra de salvación, matizando, con la acumulación de verbos distintos, la pluralidad de actitudes de la Iglesia, pero salvando al mismo tiempo la unicidad del misterio de Cristo. Estas enumeraciones, destinadas a ejercer el aspecto contemplativo de la anámnesis, suponen ciertamente una madura experiencia del año litúrgico, que se proyecta en la Eucaristía.

Se tiende también a explicitar, en ese momento, el valor soteriológico del objeto de la memoria, la potencia vivificante de la Muerte de Cristo: Vitam nostram, Domine, Unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes, in resurrectionem eius et ascensionem in caelis fide indubitata fatemur.

105. Pero la invención más atrevida y genial que los ritos galicano e hispánico aportan, en este sentido, es la configuración indicativa de la anámnesis. Al objeto del OFFERIMUS sobreponen el objeto del MEMORES ; es decir, ante el pan y el vino, la Iglesia se alaba la realidad significada y proclamada en la memoria: Credimus, Domine, credimus in hac confractioe tui corporis et effusione tui sanguinis nos esse redemptos -Habentes igitur ante oculos, omnipotens Pater, tantam passionis triumphos, supplices exoramus ut Pascha hoc, quod Dominus noster Iesus Christus Filius tuus hostiam, Deus Pater, qua tibi reconciliatus est mundus. Hoc est corpus illud quod pendit in cruce, hic etiam sanguis qui sacro profluxit ex latere-

h) La epiclesis

106. La variabilidad sistemática de la epiclesis produjo también formulaciones interesantes de la misma, tanto en el ámbito galicano como en el hispánico. Sin embargo, los resultados de un continuo esfuerzo de interpretación, análogo al de la anámnesis, fueron más modestos.

El contenido global de ambos repertorios revela que los autores de las Post Mystereum y de las Post Pridie poseían, respecto a la epiclesis, un exacto conocimiento de los datos de la tradición y demuestra, al mismo tiempo, que se sintieron autorizados a servirse de ellos con gran libertad.

107. En el conjunto de ambos repertorios, no faltan explícitas invocaciones al Espíritu Santo; pero también otras veces, en vez de nombrar la persona divina, hablan de la potencia, de la santidad de Dios, que actúa la transformación de los dones; en ciertas ocasiones, se atribuye la acción transformante a la mirada complaciente de Dios, que se posa sobre la oblación de la Iglesia.

No faltan tampoco alusiones a la acción de la virtud de Dios, que la Iglesia ruega y espera que sea ejercida, precisamente entonces, en la asamblea. Se tiende a definir tal acción por sus efectos de purificación y renovación, recurriendo a menudo a la imagen del remedio celeste que cura las heridas

del pecado (Cf. n. 115).

Con relativa frecuencia, las últimas frases de la Post Mysteriorum o la Post Prædicationem proyectan las aspiraciones del pueblo de Dios hacia la vida eterna.

108. Lo mismo en las Post Mysteriorum galicanas, que en las Post Prædicationem hispánicas, se demuestra sumo cuidado en poner de relieve el verbo que expresa «supplicare», que es el que sirve de conexión estructural entre la anámnese y la epiclesis:

petimus, oramus, precamur, deprecamur, exoramus, obsecramus, exposcimus, rogamus et petimus, deprecamur orantes, supplices deprecamur, quæsumus famulantes. La sucesión de los elementos fundamentales, en el esquema clásico, era: MEMORES OFFERIMUS et PETIMUS .

Una de las funciones primordiales de la epiclesis, en la Plegaria Eucarística, es la de dar a comprender que la Iglesia, después de haber puesto de su parte cuanto era necesario para obedecer el mandato, tiene todavía que pedir y esperar que la virtud divina cumpla y realice lo mucho que Cristo quiso confiarle de sí mismo, al instituir la Eucaristía.

i) La doxología

109. La liturgia ambrosiana había reelaborado para sí la doxología del canon romano Per quem hæc omnia - Per ipsum. Había efectuado los retoques más importantes en la primera parte, sustituyendo el præstas nobis por nobis famulis tuis largiter præstas ad augmentum fidei, ad remissionem omnium peccatorum nostrorum.

En la segunda parte, ampliaba el et gloria con una serie de atributos que se hallan en las doxologías de las catequesis de san Ambrosio. Así, después de omnis honor, ad virtus, laus, gloria, imperium, perpetuas et potestas...

110. En el ámbito de la liturgia galicana, se llegó a imitar también la doxología romana. El autor galicano asumió solamente los elementos de la primera parte del texto romano: per quem omnia creas, creata benedixisti, benedicta sanctificas, et sanctificata largiris, Deus. Le añadió una conclusión trinitaria, Qui in Trinitate perfecta vivis et regnas in sæcula sæculorum, que nada tiene que ver con el Per ipsum.

Esa versión galicana de la doxología no prevaleció sobre otras conclusiones ocasionales: no llegó a establecerse como doxología fija.

111. En cambio, la doxología hispánica, otra imitación de la del canon romano, quedó como fórmula única de conclusión de la Plegaria Eucarística.

Dada la tendencia del rito hispánico a componer y a adaptar fórmulas que enlacen los textos entre sí, con la mayor propiedad literaria posible, se dan, en algunos casos, variantes de la parte inicial de la misma; la que sigue al Amén terminal de la Post Prædicationem. Así, por ejemplo: Per gratiam Christi, per quem tu... -Præsta, Pater sancte, per quem tu... -Præsta, Pater ingenite, per Unigenitum Dominum nostrum Iesum Christum, per quem tu... Pero a partir del pronombre tu, el texto es invariable.

112. La fórmula común es la siguiente: Te præstante, sancte Domine, quia tu hæc omnia nobis, indignis servis tuis, valde bona creas, sanctificas, vivificas, benedixisti et præstas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in sæcula sæculorum.

Como el texto análogo galicano, aprovecha de la doxología romana sólo la primera parte, la que describe el proceso de la acción de Dios relativa a la Eucaristía, desde la creación hasta el præstas nobis de la comunión. La versión hispánica depende directamente del texto romano. Lo demuestra la presencia del verbo vivificas, que la versión galicana había omitido, y la simple concatenación de las

fases de la acción divina, como en el original romano.

Adorna el creas con el valde bona, para evocar la complacencia de Dios ante la creación (Gen 1, 31), pero respeta la serie de verbos y mantiene vivificas como punto culminante de la misma. El Espá-ritu vivificante que glorificá la humanidad de Cristo es el mismo que, según la terminología de las poscomuniones romanas, se infunde en los fieles mediante la Eucaristía.

6. RITO DE LA COMUNIÓN

113. Desde este momento, la misa hispánica se desenvuelve con mayor independencia respecto a la de la liturgia galicana. Se dan todavía, entre ambos ritos, puntos de convergencia de notable interés. Pero, en conjunto, la elaboración de esa parte de la misa hispánica es indudablemente más madura; resulta, hasta en sus menores detalles, más coherente y refinada que la de la liturgia galicana.

114. Si distinguimos los varios elementos de que se compone, por su específica función de preceder o acompañar el acto de la Comunión o de seguir a continuación de dicho acto, veremos que la máxima atención se presta a la primera fase: la de preparar la Eucaristía para ser distribuida y preparar el ánimo de los fieles para recibirla.

115. Las más clásicas formulaciones de la epíclisis contemplaban una acción simultánea del Espá-ritu en los dones eucarísticos y en la asamblea. Su función era la de realizar el sacramento, destinándolo a la comunidad de los fieles allí presentes, e incrementando la gracia de la caridad y la unidad en los fieles, predisponer éstos a recibir el sacramento (Cf. n. 107).

En la estructuración hispánica del rito de la Comunión, se quiso adoptar un principio análogo. En este caso, es la solicitud pastoral de la Iglesia la que, con la fracción y ocasionalmente la conmixión, prepara la Eucaristía ya consagrada, para que pueda ser comida y bebida espiritual de los fieles y, paralelamente, con la profesión de fe, el Padrenuestro y la bendición, guía el ánimo de los fieles a recibir provechosamente el Cuerpo y la Sangre del Señor.

116. El principio de la variabilidad se extendió a dos piezas de esta última parte de la misa: Ad Orationem Dominicam, que es una introducción al Padrenuestro, y la Benedictio, que tiene lugar inmediatamente antes de la Comunión.

La antigua admonición Sancta sanctis queda vinculada, desde el punto de vista redaccional, a la fórmula fija para la conmixión.

Dos cantos forman parte del rito de la Comunión: Ad Confractio, breve antifona que corresponde al momento de la fracción, y Ad accedentes que acompaña la procesión de los fieles al altar para comulgar. En época tardía se añadieron una antifona y una oración de acción de gracias. A esa oración se le da el nombre común de Completuria.

Dos moniciones sacerdotales preceden a la recitación comunitaria del Credimus y, respectivamente, a la introducción al Padrenuestro. Una monición diaconal invita a los fieles a inclinarse para recibir la bendición. El embolismo del Padrenuestro y las dos fórmulas conclusivas de la Benedictio y de la Completuria acaban de rellenar la estructura del rito de la Comunión.

117. Las dos tradiciones hispánicas se distinguen entre sí en el orden de sucesión del símbolo de la fe y de la fracción (Cf. n. 15).

Tradición A Tradición B

Confractio Credimus

Credimus Confractio

Pater noster Pater noster

En la presente edición del Ordinario de la Misa, se ha preferido la disposición de la tradición B, que ya había sido adoptada en el Misal de 1500.

a) Profesión de fe

118. El rito de la Comunión empieza, por lo tanto, con la admonición sacerdotal *Fidem, quam corde credimus, ore autem dicamus*, que está inspirada en Rom 10, 9-10. A continuación, la asamblea proclama la profesión de fe, en plural, *Credimus*, según el texto aprobado por el I Concilio Constantinopolitano.

La liturgia hispánica fue la primera en Occidente en introducir el símbolo de la fe en la celebración eucarística. La disposición fue tomada en el III Concilio de Toledo (589), en el canon 2, es decir inmediatamente después del acto de conversión oficial del Reino de los Visigodos al Catolicismo.

El concilio apela, como precedente, a la costumbre de las iglesias orientales, sin especificar de qué iglesias se trata. El mismo canon indica la colocación del símbolo de la fe antes del Padrenuestro y con la función precisa de preparar los fieles a la comunión: *quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem prælibandum, pectora populorum fide purificata accedant*.

119. La versión hispano-latina del símbolo traducida pacíficamente *qui ex Patre Filioque*. La locución *Filioque* fue mal recibida en Oriente, en donde se prefería *per Filium*. La cuestión dio lugar a aspersiones polémicas entre las escuelas teológicas de Oriente y Occidente. Fue en el ambiente carolingio de fines del siglo VIII, en donde se decidió, en sentido anti-orientalista, la inclusión del *Filioque* en la misa del rito romano-franco. Fue colocado al final de la liturgia de la Palabra. Del rito romano-franco, el Credo pasó también a la misa ambrosiana, que lo colocó en el ofertorio, entre el canto *Offerenda* y la oración *Super Oblata*.

120. En el rito hispánico, desde su institución, a fines del siglo VI, el *Credimus* figuró siempre entre los elementos ordinarios del rito de la Comunión. Se dijo, por lo tanto, en todas las misas. No fue nunca considerado, como sucedió más tarde en el rito romano, como un signo de solemnidad.

121. La frase del III Concilio de Toledo (can. 2) *symbolum fideliter recitetur ut, priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo recitetur* no resuelve el problema de la discrepancia entre las dos tradiciones hispánicas, al colocar el *Credimus* antes o después de la fracción del pan. La razón, por la que el concilio establece que el símbolo sea recitado antes del Padrenuestro, *priusquam dominica dicatur oratio*, es más profunda.

122. En todas las liturgias, orientales y occidentales, la recitación solemne del Padrenuestro está claramente relacionada con el acto de la comunión. Es, sin duda alguna, el elemento más importante de toda esa parte que prepara a los fieles a recibir la Eucaristía.

La Iglesia, universalmente, ha concebido esa proclamación eucarística de la oración de Cristo, la que Él enseñó a sus discípulos partiendo de su propia experiencia en la oración, como una previa configuración espiritual del cristiano con las aspiraciones del Redentor. Después de haberse unido a Cristo en la oración, el cristiano puede, con mejores disposiciones, acercarse a recibir su Cuerpo y su Sangre.

123. Al disponer que, antes de llegar al Padrenuestro, sea recitado el *Credimus*, el III Concilio de Toledo demostraba su solicitud para que la comunidad cristiana se uniese a Cristo, en la oración y en la comunión sacramental, habiendo confirmado su fe en la plena divinidad del mismo, Dios igual al Padre, según la doctrina de la Iglesia católica.

San Leandro de Sevilla, acérrimo defensor de la divinidad del Señor Jesucristo, había sido el gran personaje de aquel símbolo. El mismo concilio constituyó entonces en España la gran victoria de la fe

católica frente al arrianismo.

b) La Fracción

124. La fracción de los panes consagrados era, en principio, una operación práctica y necesaria para poder distribuir la comunión, en partículas. Pero el gesto de la fracción, en la celebración cristiana, no podía sustraerse a la serie de interpretaciones simbólicas que en él se habían acumulado.

La fracción había sido únicamente mencionada en las cuatro versiones neo-testamentarias de la Institución: Mt 26, 26; Mc 14, 22; Lc 22, 19 y 1 Cor 11, 24. Entonces Jesús asumió en sí mismo la autoridad y la función de dispensador de la providencia divina, que la tradición religiosa hebrea había reservado al que presidía la cena pascual. Pero el «pan de la aflicción, que habían comido los padres en el desierto» se convertía ahora en el cuerpo del mismo Jesús, que sería quebrantado, en la Pasión, para salvación de los hombres.

Precisamente el gesto de la fracción había servido para definir, en un primer momento, el nuevo memorial, el que tenía por objeto al mismo Jesús: la fracción del pan (He 2, 44. 46).

A muchos de los discípulos aquel gesto evocaba el prodigio, cuando, mientras ellos lo rompían, los panes se multiplicaban en sus manos (Mt 14, 19; 15, 36; Mc 6, 41; 8, 6; Lc 9, 16). Y para algunos de ellos el mismo gesto había demostrado una fuerza reveladora: en la fracción del pan habían reconocido a Jesús resucitado (Lc 24, 30-31. 35) .

125. San Hilario de Poitiers, en su interpretación cristológica de los Salmos, recurrió a veces a los términos corporatio, nativitas, passio, mors, resurrectio, gloria y regnum.

En el prólogo de su comentario, relacionando Apoc 3, 7 y 5, 1-5 , explica que, gracias a la llave de David, es posible abrir los siete sellos que cierran el libro del Cordero inmolato: quia ipse per hanc septem signacula, quae de corporalitate eius, et nativitate, et passione, et morte, et resurrectione, et gloria, et regno...

126. Apringio de Badajoz (+ 540), en su comentario al libro del Apocalipsis, recoge la interpretación de san Hilario, y repite la misma serie de nombres. Y de nuevo, más de un siglo más tarde, san Ildefonso de Toledo, en su tratado De cognitione baptismi, enumera la serie de nombres, relacionándolos con los siete sellos del libro del Apocalipsis.

Tuvo que ser en esa época, a mediados del siglo VII, cuando se efectuó la transposición de los siete nombres al pan consagrado de la Eucaristía y, concretamente, en el momento de la fracción.

Al asociar el gesto de la fracción con la teología patrística de los sellos del libro del Apocalipsis -Cristo se da a conocer en su vida y en su obra-, se elegía precisamente, de entre múltiples interpretaciones simbólicas de origen bíblico, la que había atribuido a la fracción una virtud reveladora: Cristo se da a conocer en la fracción del pan.

127. Contribuyó, sin duda, a dotar el rito de la fracción de esa singular dimensión simbólica la proximidad del Credimus, que, en la liturgia hispánica, había sido ya ordenado a la comunión y en el que, por este mismo motivo, se ponía en relieve el aspecto cristológico de su contenido.

El Credimus, en efecto, enumera también, desde la Encarnación hasta el Regnum, todas las fases de la obra salvífica realizada en Cristo.

128. Se reproducía, en la liturgia hispánica, el fenómeno que había dado lugar, en ámbito universal, al desarrollo del objeto de la anámnesis. También entonces, ante el signo de la inmolación de Cristo, se había llegado a contemplar el ciclo entero de su misterio: desde la Encarnación hasta el Advencimiento glorioso.

Tal precedente, dentro de la tradición litúrgica, pudo confirmar en su decisión a los autores del rito hispánico, cuando se dispusieron a enriquecer de ese modo el rito de la fracción.

129. La tradición B amplió la serie de los siete nombres, elevándolos a nueve: entre nativitas y passio, incluyó circuncisio y apparitio, títulos de dos solemnidades del Señor. La experiencia del año litúrgico había ejercido también su influjo en el desarrollo de la anámnesis (Cf. n. 98).

El ciclo anual de las celebraciones de la Iglesia era ya plenamente reconocido como el medio habitual, sumamente eficaz, destinado a actuar progresivamente en el pueblo de Dios aquel poder revelador de Cristo en sus misterios que, por razones históricas particulares, fue también atribuido, en la misa hispánica, al rito de la fracción.

130. Existe sólo un pequeño repertorio de cantos Ad Confractioem. El único que la tradición asigna específicamente a un período determinado del año litúrgico es el del tiempo pascual: Vicit Leo de tribu Iuda, radix David, alleluia. La elección de ese pasaje (Apoc 5, 5) está seguramente relacionada con el símbolo de los siete sellos del Cordero.

c) El Padrenuestro

131. La solemne recitación del Padrenuestro queda encuadrada en medio de otros elementos: a) la exhortación Oremus (Cf. n. 46); b) el texto variable Ad Orationem Dominicam; c) el embolismo Liberati a malo.

El texto Ad Orationem Dominicam, compuesto sobre argumentos de la fiesta o del tiempo litúrgico, no lleva fórmula de conclusión. Sus últimas palabras, que a menudo son proclamaverimus e terris, introducen directamente la primera petición Pater noster qui es in caelis. A cada una de las ocho peticiones del Padrenuestro, recitadas por el celebrante, todos los demás responden Amén.

132. Como en los demás ritos occidentales, el embolismo Liberati a malo se desenvuelve a partir de la última petición del Padrenuestro. En él se intercede por los que sufren, los cautivos, los enfermos y los difuntos.

Una particularidad exclusiva del embolismo hispánico, que lo convierte en una adhesión a la plegaria de cuantos en el pasado o el presente invocaron o en el futuro invocarán al Padre con la oración de Jesús: et exaudi, Deus, orationes servorum tuorum, omnium fidelium christianorum, in hac die et in omni tempore.

d) Sancta sanctis - Conmixción

133. El Sancta sanctis y el rito de la conmixción parecen haber sido incorporados en la misa hispánica sin que se hubiese efectuado, en el ámbito hispano-mozárabe, un esfuerzo de asimilación o interpretación particular.

La conmixción pudo justificarse como acto preparatorio de la comunión en los ritos orientales, en los que todavía hoy, con una cucharita, se distribuye a los fieles la Eucaristía, bajo ambas especies, habiendo inmergido previamente el pan consagrado en el cáliz.

Sin embargo, junto a esa praxis, ha existido siempre la costumbre de distribuir distintamente el pan consagrado y el sagrado cáliz. Los grandes cálices ministeriales de época mozárabe que se han conservado en España, la dignidad de ministro del cáliz que atribuyen al diácono algunos textos hispánicos de la misa y la doble fórmula que se ha conservado en alguno de los manuscritos del liber ordinum, que es la que figura en el Ordinario de la Misa de la presente edición, indican que la Eucaristía era distribuida a los fieles, distintamente, bajo las especies del pan y del vino (Cf. n. 139).

134. Una alusión a la conmixción, la hallamos ya en el can. 18 del IV Concilio de Toledo (Cf. n. 137). Sin embargo, debe considerarse un error haber enlazado la conmixción al Sancta sanctis, gesto cíclico de la

tradición universal, con el que se intentaba suscitar en los fieles una profunda aspiración a la santidad, que les hiciera más dignos de acercarse a la Eucaristía.

e) La Bendición

135. El último acto de preparación a la comunión lo constituye la Benedictio, el último de los textos variables de la misa. A la bendición sacerdotal precede una monición del diácono que invita a los fieles a inclinarse: *Humiliate vos ad benedictionem*.

136. La bendición hispánica, en la misa, en el oficio y también en el ritual de los demás sacramentos, consta de tres versos, cada uno de ellos compuesto de dos incisos, a los que cada vez se responde Amén. El texto de la bendición está dirigido al pueblo, en segunda persona. Sigue una fórmula de conclusión, que se refiere a Dios, en tercera persona.

San Isidoro, en su *De Ecclesiasticis Officiis* 1, XVII, justifica esa estructura de la bendición hispánica, fundándose en la prescripción del libro de los Números 6,24.

137. El canon 18 del IV Concilio de Toledo (633) estableció claramente el lugar de la bendición: no después, sino antes de la comunión: *post orationem dominicam, et coniunctionem panis et calicis, benedictio in populo sequatur, et tunc demum corporis et sanguinis Domini sacramentum sumatur*.

Un precedente de la bendición antes de la comunión puede hallarse en la misa de las Constituciones Apostólicas.

Al dar a la bendición el carácter de preparación a la comunión, se excluye la posibilidad de otra bendición al final de la misa. Se entiende que, al concluir la celebración, la mayor bendición que los fieles pueden llevarse consigo es la Eucaristía que han recibido.

f) La Comunión

38. El canto que acompaña a la comunión es designado con el título de *Ad accedentes*. Este título describe, por una parte, la procesión de los fieles que se acercan al altar y por otra, el significado espiritual que a ese momento atribuye al versículo 6 del Salmo 33: *Accedite ad eum et illuminamini*.

Con un título análogo al de *Ad accedentes*, el rito ambrosiano llama al canto de comunión *Transitorium*. En cambio, el rito galicano le da el nombre de *Trecanum*, refiriéndose probablemente al número 33 del Salmo. De hecho, el Salmo 33, *Benedicam Dominum in omni tempore*, fue, en la tradición litúrgica universal el más antiguo cántico de comunión. El canto común *Ad accedentes* lleva la antífona *Gustate et videte quam suavis est Dominus* y está compuesto con otros versículos del mismo Salmo 33.

Existe, en el repertorio musical hispánico, un cierto número de cantos *Ad accedentes* propios de las solemnidades o tiempos litúrgicos. Son especialmente característicos los de la Cuaresma, compuestos con palabras de Cristo, extraídas del Evangelio.

139. El sacerdote distribuye el pan consagrado a los fieles, diciendo a cada uno de los comulgantes: *Corpus Christi sit salvatio tua*. El diácono administra cálices, diciendo: *Sanguis Christi maneat tecum redemptio vera*.

g) Acción de gracias y despedida

140. Una vez terminada la distribución de la Eucaristía, se canta una de las dos antífonas *Refecti Christi corpore* o bien *Repletum est gaudium*. Sigue a continuación una oración de acción de gracias análoga a la poscomunión romana, que lleva el nombre de *Completuria*.

El término Completuria fue creado para el oficio catedral hispánico. El oficio matutino y a veces también el de vespers se caracterizan por la pluralidad del elemento eucológico: comprenden varias oraciones de géneros distintos. A la oración conclusiva, que en el oficio es el texto principal, se le da el nombre de Completuria.

Por analogía del oficio, también en el *liber ordinum* se da el nombre de Completuria a la última oración, que es generalmente el texto principal.

Por ser numéricamente la última de las oraciones de la misa, se dio asimismo el nombre de Completuria a la oración de acción de gracias. Pero éste es, en realidad, un texto poco representativo de la eucología hispánica. Su repertorio es todavía más escaso que el de las oraciones *Post Gloriam*.

141. La celebración termina con el saludo sacerdotal *Dominus sit semper vobiscum* y la despedida del diácono *Sollemnia completa sunt. In nomine Domini nostri Iesu Christi votum nostrum sit acceptum cum pace.*

142. Reproducimos a continuación la estructura de la misa hispánica de un modo esquemático:

...

III. COMPOSICIÓN DEL MISAL

143. La edición revisada del Misal Hispano-Mozárabe comprende:

1. Calendario.
2. Ordinario de la Misa.
3. Propio del tiempo, dividido en varias secciones:
 - a) del I Domingo de Adviento a la fiesta de la Aparición del Señor (6 de enero);
 - b) del I Domingo de Cuaresma al Miércoles Santo;
 - c) Triduo Pascual;
 - d) del Domingo de Resurrección a Pentecostas;
 - e) Domingos de Cotidiano.
4. Propio de Santos.
5. Común de Santos.
6. Misas de Difuntos.
7. Misas votivas.

144. Dada su extensión, el Misal Hispano-Mozárabe tendrá que ser dividido en varios tomos.

Razones prácticas exigen que el Ordinario de la Misa forme un volumen aparte. El celebrante debe poder seguir simultáneamente el Ordinario y la parte correspondiente del Propio del tiempo, Propio de Santos, Común de Santos o Misas votivas.

Siendo el Santoral el elemento más peculiar del Calendario Hispano-Mozárabe, éste forma parte del tomo correspondiente al Propio y Común de Santos.

145. Se ha preparado una versión crítica del Calendario, en la que se han consultado y comparado calendarios mozárabes y post-mozárabes, y se han tenido en cuenta sobre todo la lista de los oficios y misas de santos que reproducen las fuentes.

En los antiguos calendarios, se indicaba a veces la fecha conmemorativa de santos de la época visigótica o mozárabe, sin que de ellos existiera, en el Propio de Santos, la misa correspondiente. En

estos casos, se tendrá que recurrir al Común de Santos.

146. La revisión del Ordinario de la Misa se ha fundado en el de la tradición B, que era ya el del Misal de 1500, pero se han integrado en el mismo preciosos elementos de la tradición A.

Ha sido despojado de las partes no auténticas que le habían incorporado los editores de 1500. Esas partes, generalmente de carácter devocional, absolutamente extrañas a la tradición hispano-mozárabe y que a veces comportaban graves deformaciones en la estructura de la misa, habían sido tomadas de algunos misales de rito romano, copiados en Toledo durante el siglo XIII, pero procedían en realidad de escritorios franco-germánicos.

147. No obstante, el Ordinario revisado prevé la posibilidad de tres momentos de plegaria devocional, al empezar la misa, en el ofertorio y antes de la comunión, a condición de que tales oraciones se digan en voz baja. Los textos de estas oraciones han sido extraídos de misas votivas hispánicas del siglo IX, conservadas en el liber ordinum. Conviene aclarar que dichas oraciones resultan innecesarias. Los textos variables del Propio del tiempo, o de los Santos, destinados a ser recitados públicamente, verdaderamente representativos de la eucología hispánica, cumplen sobradamente cualquiera de las funciones que se les quisiera atribuir.

148. Las varias experimentaciones que se han efectuado del mismo han demostrado que el Ordinario, tal como ha quedado después de la revisión, permite seguir con agilidad y nítida precisión la peculiar estructura de la misa hispánica.

149. En la nueva compilación de los Propios del tiempo y de los Santos y asimismo en la del Común de Santos y de las misas votivas, se han utilizado todas las fuentes pertinentes y se ha procurado reunir cuanto dichas fuentes ofrecían: lecturas, cantos y textos eucológicos.

Gracias a la enorme riqueza contenida en las fuentes de ambas tradiciones, en muchas ocasiones, se ha podido proponer un ciclo bienal: Año I y Año II. Generalmente los dos años se distinguen sólo en la primera parte de la misa: desde el Præilegendum al Sacrificium. A partir de la Oratio Admonitionis, los mismos textos sirven para el Año I y el Año II.

150. En la transcripción del texto latino de las lecturas del nuevo Misal se ha adoptado la versión de la Neovulgata.

151. El tiempo de Adviento consta de seis semanas: el primer domingo es el que cae entre el 13 y el 19 de noviembre.

Ningún signo externo de carácter penitencial disminuye el tono festivo de sus textos, ordenados a suscitar la alegre esperanza de la Venida del Señor.

En el Misal, figuran solamente las misas dominicales: ciclo bienal para los domingos I, II, III, V y VI. En las misas feriales de Adviento, se repite la misa del domingo precedente. Durante la semana podrán utilizarse también las lecturas y cantos del año alternativo; es decir, las del segundo año en el año primero, y viceversa.

152. A la solemnidad de la Natividad del Señor, el 25 de diciembre, sigue la de la Circuncisión el 1 de enero y la de Epifanía, el 6 de enero, que lleva el título de «Aparición del Señor».

Antes de que se instituyera, como Octava de Navidad, la fiesta de la Circuncisión, se celebraba aquel mismo día una fiesta de Año Nuevo. Ambas tradiciones han conservado la misa In Caput Anni o In Initio Anni. Se presta a ser utilizada en la vigilia de fin de año o bien como misa dominical o ferial entre el 1 y el 6 de enero.

153. El primer domingo después de la «Aparición del Señor» empieza el ciclo de los domingos «De Cotidiano», que se interrumpirá el 1 Domingo de Cuaresma y proseguirá desde Pentecostés hasta el 1 Domingo de Adviento.

El repertorio De Cotidiano comprende las lecturas para 33 domingos, pero sólo 18 series de los textos eucológicos variables que forman una misa: desde la Oratio Admonitionis hasta la Benedictio. A partir del Domingo XIX se tendrá que repetir tales oraciones, empezando por las del I Domingo.

154. La Cuaresma empieza con el Domingo In Carnes tollendas, exactamente siete semanas antes de la Pascua. Oscila entre el 11 de febrero y el 14 de marzo. La misa de este domingo es todavía festiva.

A partir del lunes de la primera semana, en el canto denominado Laudes, se sustituye el aleluya con otra aclamación. Todas las misas, dominicales o feriales, están dominadas por el profundo sentido penitencial de ese período. A partir del IV Domingo, al de la penitencia de la Iglesia, se asocia el tema de la Pasión del Señor.

Durante la Cuaresma queda rigurosamente prohibida la celebración de fiestas del Señor o en honor de los Santos.

El Concilio X de Toledo (656) excluye absolutamente, por inoportuna, la fiesta del 25 de marzo (Cf. n. 6): ...quoniam die qua invenitur angelus Virgini Verbi conceptum el nuntiasse verbis et indidisse miraculis eadem festivitas non potest celebrari condigne, cum interdum Quadragesimae dies vel Paschale festum videtur incumbere, in quibus nihil de sanctorum solemnitatibus, sicut ex antiquitate regulan cautum est, convenit celebrari; cum etiam et ipsam incarnationem Verbi non conveniat tunc celebratibus praedicari, quando constat id ipsum Verbum post mortem carnis gloria resurrectionis attolli...

La celebración de la Catedral de San Pedro, a la que la liturgia hispánica atribuye una notable solemnidad, se celebrará sólo los años en que el I Domingo de Cuaresma caiga después del 22 de febrero.

155. Es característica de la Cuaresma hispánica la considerable riqueza y extensión de la Liturgia de la Palabra. En la nueva edición del Misal, se han asignado lecturas propias a todos los domingos y ferias de ese período.

En cuanto a los textos eucológicos, además de seis misas dominicales, el Misal reúne veintidós misas feriales distribuidas del modo siguiente: durante las tres primeras semanas, tienen misa propia los lunes, miércoles y viernes; los martes, jueves y sábados se utilizará la misa de la feria anterior; durante las tres últimas semanas llevan misa propia todas las ferias menos el sábado; el sábado de las semanas IV y V se repetirá la misa del viernes.

156. El ciclo bienal que el Misal propone en los domingos de Adviento y Tiempo Pascual y en las solemnidades de la Natividad, Circuncisión, Aparición del Señor, Ascensión y Pentecostés se funda esencialmente en los sistemas de distribución de lecturas que distinguen entre las tradiciones A y B.

Pero en el Triduo Sacro -Jueves de la Cena del Señor, Viernes de la Pasión y Muerte, Vigilia Pascual- la disparidad entre ambas tradiciones, y por lo tanto entre el Año I y Año II, no consiste solamente en la aplicación de otros sistemas de lecturas o en el uso de otros repertorios de cantos, sino que afecta, en algunos casos, a la estructura misma de la celebración. Cada una de las dos tradiciones representa una distinta interpretación de los datos tradicionales que, en evolución paralela, han producido realizaciones diversas de las celebraciones particulares de la Semana Santa.

157. La sección del Propio correspondiente al Tiempo Pascual, además de las misas de los domingos y de las fiestas de la Ascensión y Pentecostés, comprende una misa vigiliar para el sábado antes de Pentecostés

IV. NORMAS DE APLICACIÓN DEL MISAL

158. El Misal Hispano-Mozárabe está destinado, en primer lugar, a la celebración ordinaria y cotidiana en la Capilla Mozárabe de la Catedral de Toledo; también a la celebración ordinaria en las parroquias mozárabes, en otras iglesias o capillas que gozan o gocen en el futuro de tal privilegio; a los obispos y sacerdotes que hayan recibido la facultad de celebrar la misa en rito hispano-mozárabe, a título personal (Cf. n. 167).

159. Celebraciones extraordinarias de la misa en rito hispano-mozárabe podrán tener lugar con ocasión de fiestas conmemorativas, congresos o cursos, que de algún modo puedan relacionarse con la liturgia hispano-mozárabe; con ocasión de la restauración o restitución al culto de iglesias o capillas, situadas dentro del territorio español, de la época romana, visigótica o mozárabe; en fiestas en honor de los santos que figuran en el calendario hispano-mozárabe y que gocen de particular veneración en la ciudad, diócesis o en la región.

160. Dentro del ámbito jurisdiccional de la Conferencia Episcopal Española, para obtener el permiso para la celebración extraordinaria de la misa en rito hispano-mozárabe, se tendrá que recurrir al Ordinario del lugar en que deba efectuarse tal celebración. Antes de conceder dicho permiso, el Ordinario del lugar comprobará que quede garantizada la observancia de las normas establecidas en los números 161-166, 168-170 y someterá la documentación correspondiente a la aprobación del Arzobispo de Toledo.

Fuera del Estado Español, el permiso tendrá que ser requerido a la Congregación para el Culto Divino.

161. Se adoptará estrictamente el Ordinario de la Misa y los textos del Propio del Misal Hispano-Mozárabe, sin permitirse mezclas con elementos del rito romano o de otros ritos.

162. El celebrante principal, los ministros, el encargado de dirigir la celebración y también los concelebrantes, si la misa es concelebrada, se prepararán debidamente. Su preparación no quedará limitada al aspecto ceremonial, sino que comportará además una información histórico-cultural sobre la liturgia hispánica en general y la Misa hispano-mozárabe en concreto.

Se impartirá asimismo una instrucción previa a los que van a asistir a la celebración.

Para una más provechosa participación de la asamblea, es aconsejable que se publique y distribuya entre los asistentes un folleto explicativo, con los textos de la misa y las respuestas del pueblo.

163. Si la misa se celebra en lengua vernácula, se adoptará el texto con la traducción oficial del Ordinario de la Misa; la traducción de los textos del Propio sea fiel al original y literariamente digna, revisada y aprobada por algún experto en la materia.

164. Si la misa se celebra con canto, procurese que el texto de los cantos corresponda al del Propio u Ordinario de la Misa; de no ser esto posible, que los cantos sean por lo menos adecuados a la misa que se celebra.

165. Pueden utilizarse los ornamentos del rito romano o del rito del lugar. Sin embargo, cuando presente que, en los períodos visigótico y mozárabe, el diácono vestía sólo alba y estola.

166. Si la misa es concelebrada, es preferible que quede reservada al celebrante principal la recitación de todos los textos estrictamente sacerdotales de la misa.

Sin embargo, si se cree oportuno, puede asignarse la recitación de las oraciones *Alia*, *Post Nomina*, *Ad Pacem* y sus respectivas fórmulas de conclusión o enlace a algunos de los concelebrantes.

167. En la celebración ordinaria y cotidiana de la misa en rito hispano-mozárabe, si no hay razones que aconsejen lo contrario, ségase exactamente el calendario del Misal.

Cuando el Misal prevé la alternancia de las lecturas y otros elementos de la misa en Año I y Año II, es aconsejable que tal alternancia sea observada. El primero de los dos años puede corresponder a los años impares y el segundo a los años pares.

168. También en las celebraciones extraordinarias, si no hay otras razones que lo justifiquen, ségase el calendario del Misal.

En todo caso, la misa celebrada corresponderá exactamente a la del día litúrgico en las solemnidades de Navidad, Aparición del Señor, durante el Triduo Pascual, Domingo de Pascua, Ascensión, Pentecostés y en la fiesta de Santa María, el 18 de diciembre.

169. Durante toda la Cuaresma, sólo se puede adoptar una de las misas de dicho tiempo.

Durante el Adviento, sólo se celebrarán misas de Adviento o de los santos, cuya conmemoración caiga en ese período. Durante el Tiempo Pascual se observará la misma norma.

170. Fuera de los períodos del año que corresponden a Adviento, Cuaresma y Tiempo Pascual, para las celebraciones extraordinarias, puede elegirse cualquiera de las misas del ciclo «De Cotidiano» o de los santos que figuran en el calendario hispano-mozárabe.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE
NOTA DOCTRINAL
sobre usos inadecuados de la expresión «Modelos de Iglesia»

INTRODUCCIÓN

Razón de esta Nota

1. En nuestra Nota doctrinal «sobre algunas cuestiones eclesiológicas» señalábamos que, en los años postconciliares, ha sido frecuente hablar de «modelos» de Iglesia diferentes entre sí y, amparándose en esta expresión, propugnar modelos incompatibles con la realidad original de la Iglesia .

Si hoy volvemos a llamar la atención sobre este tema concreto es porque nos preocupan algunos usos del término «modelos» en la eclesiología o en la exégesis. La palabra «modelo», en la eclesiología y en la práctica pastoral, suscita, por lo pronto, perplejidades, no pocas veces. Su uso no crítico puede afectar a la recta inteligencia de la realidad constitutiva de la Iglesia, previa y normativa a toda consideración teórica y práctica. La Iglesia no puede ser «reconstruída» conforme a unos paradigmas o modelos, pues tiene su origen y fundamento permanente en el don de Dios en Cristo. No cabe duda de que algunos sentidos de este término, tal como se utiliza en las ciencias y aun en el lenguaje corriente, falsean, aplicados a la Iglesia, su realidad. Lo que aquí está en juego no es una cuestión simplemente especulativa. La problemática que se plantea como consecuencia del uso que algunos autores hacen de esta expresión es pastoral y doctrinalmente importante. Se trata de algo que afecta a la realidad misma de la única Iglesia. Todo ello con grandes repercusiones en la vida de la Iglesia y en la acción pastoral.

Con esta Nota no aspiramos a clarificar toda la problemática que está detrás del concepto «modelo»; ni siquiera toda la que cabe suscitar respecto a su mejor adecuación para analizar la realidad de la Iglesia. Remitimos estas cuestiones al estudio y diálogo de los teólogos. Nosotros aquí, sin querer cerrar posibilidades teológicas a la eclesiología ni caminos a la acción pastoral, sino respondiendo a nuestra misión de «maestros autorizados» (LG 25), ofrecemos nuestro servicio de discernimiento, de vigilancia y de promoción de la fe de la Iglesia en nuestro tiempo.

ALGUNOS CRITERIOS DE DISCERNIMIENTO

Usos inadecuados de la expresión «Modelos de Iglesia»

2. Nada habría que objetar, en principio, a un uso del término «modelos» en la eclesiología . La Iglesia ha recurrido a lo largo de la historia a conceptos, expresiones y formas de organización de su entorno cultural y social, para salvaguardar en un horizonte determinado de comprensión el verdadero sentido del Evangelio y para llevar a cabo su misión en cada circunstancia histórica. Esta es una tarea inscrita en la misión universal que la Iglesia ha recibido de Jesucristo. Hay que añadir, sin embargo que, de ordinario, las expresiones, los conceptos y las formas organizativas empleados han sido corregidos o han recibido un sentido nuevo para poder ser aplicados a la nueva y original realidad cristiana.

El problema surge cuando, hablando de «modelos», se absolutiza una visión parcial del misterio de la Iglesia y se cae en la tentación de encerrarse en la propia posición justificada por el «modelo» de Iglesia que se ha escogido; cuando, amparándose en un determinado «modelo», se rechazan elementos o aspectos del ser constitutivo de la Iglesia; o cuando se aplica sin más a la Iglesia un «modelo» social o político sin tener en cuenta la naturaleza peculiar de la misma. En estos casos, el paso de un «modelo» eclesiológico a otro se lleva a cabo sin apoyarse en la voluntad de Jesucristo, Señor de la Iglesia, sino en motivos puramente externos a la realidad original de la misma, fundados en puntos de vista muy particulares del teólogo o del pastor. De este modo, no se garantizaría la vinculación de la comunidad

eclesial con Jesucristo, su único Señor, y por tanto su identidad y continuidad a través de los tiempos.

La expresión «Modelos» de Iglesia en el marco cultural de pluralismo

3. La introducción del concepto «modelos de Iglesia» en la teología coincide con el auge del «pluralismo» en nuestros días. El pluralismo constituye, sin duda, una realidad inscrita en la cultura contemporánea. Esta exalta de tal modo las diferencias que renuncia de antemano a la identidad y reconciliación de las mismas. Algunos, influidos *por esta* concepción del pluralismo, no consideran la Iglesia unida a Jesús, su Cabeza por el vínculo de una fe inalterable a lo largo de los siglos; la entienden, por lo contrario, como una yuxtaposición de grupos que, partiendo de experiencias de fe diversas, se encuentran en objetivos prácticos al servicio de «la causa de Jesús». Este pluralismo, con sus consiguientes «modelos» de comunidades cristianas, es incompatible con el Nuevo Testamento y, por tanto, inaceptable. Pero no podemos negar que, siempre dentro de la unidad de fe y comunión, hay espacio en la Iglesia para vivir *acentuaciones legítimas* de la misma fe cristiana. Los dones especiales recibidos de Dios, determinadas experiencias cristianas o situaciones concretas de la historia llevan a captar mejor algunos aspectos del misterio revelado por Dios en Cristo y a iluminar y modular la vida de la Iglesia apoyándose en esas intuiciones creyentes. Tales acentos son enriquecedores para la Iglesia.

Unidad en la diversidad

4. La Iglesia, en efecto, admite la pluralidad en sus formas de realización siempre que se mantenga inalterable el designio de Dios de llevar a todos los hombres a la unidad a través de ella. La unidad de la Iglesia no niega la diversidad: es una unidad católica. Tanto espacial como históricamente la Iglesia se construye en la diversidad. Hay en ella variedad de miembros, todos activos y variedad de carismas y ministerios, todos destinados a la utilidad común. La Iglesia, además, se realiza en las Iglesias locales y echa sus raíces en situaciones sociales y humanas diferentes utilizando los elementos culturales de los pueblos para expresar mejor su catolicidad. Así, en la Iglesia católica, las riquezas de la salvación en Cristo se encuentran con las riquezas de la creación. De esta manera variedad y pluralidad no se contradicen sino que cooperan al designio de Dios de recapitular en Cristo y en la Iglesia toda la riqueza plural de la creación y de la salvación (cfr. Ef 1, 9-10; 3, 8-10; Col 1, 19-20; vid. LG, 13).

La Iglesia reconoce también que «la divina providencia ha hecho que las varias Iglesias fundadas en diversas regiones por los apóstoles y sus sucesores, con el correr de los tiempos, se constituyeran en agrupaciones orgánicamente organizadas que, dejando a salvo la unidad de fe y la única constitución divina de la Iglesia universal, gozan de disciplina propia, de propios ritos litúrgicos y de un patrimonio propio teológico y espiritual. Entre ellas, las antiguas Iglesias Patriarcales, a manera de madres en la fe, engendraron otras (Iglesias) a modo de hijas suyas y se han mantenido unidas con éstas hasta nuestros días por el estrecho vínculo de la caridad en la vida sacramental y en el respeto mutuo de derechos y deberes. Esta variedad de Iglesias locales orientada a la unidad manifiesta admirablemente la catolicidad de la Iglesia indivisa» (LG, 23).

Nuevo Testamento y «Modelos» de Iglesia

5. Algunos teólogos y pastores tratan de justificar la existencia de diversos «modelos» de Iglesia a partir de los datos de la exégesis del Nuevo Testamento y de la historia de los orígenes del cristianismo. Es natural que se busque la legitimación de tales «modelos» en los mismos orígenes, ya que de esta forma puede reivindicarse su validez en cualquier otra situación histórica de la Iglesia.

La exégesis y la historia de los orígenes han puesto de relieve, en efecto, diferencias de organización y vida de la Iglesia en los diferentes escritos neotestamentarios. Estas informaciones del Nuevo Testamento son, sin duda, ocasionales y fragmentarias. Pero, partiendo de ellas, algunos exégetas y teólogos creen poder construir «modelos» completos y contrapuestos de organización y vida eclesial de las comunidades cristianas ya desde los mismos orígenes.

Metodológicamente no es aceptable el procedimiento. El investigador, en este caso, se acerca al Nuevo Testamento con un prejuicio, es decir, trata de encontrar en él unas diferencias y contraposiciones, iguales o parecidas a las que se dan en nuestro tiempo entre diversas confesiones y comunidades eclesiales, en lugar de interpretarlas a la luz de la unidad de aquella Iglesia que produjo los escritos del Nuevo Testamento. Sosteniendo este prejuicio, en casos extremos, hay una voluntad de justificar las diferencias actuales apoyándose en el Nuevo Testamento, sin atender a las exigencias del método teológico ni la interpretación católica de la Sagrada Escritura. La verdad es que ninguno de los escritos neotestamentarios intentó ofrecer una imagen sistemática de lo que es la Iglesia.

El «Canon» del Nuevo Testamento y su unidad

6. La Iglesia ha recibido, custodiado y transmitido los documentos neotestamentarios como libros donde se expresaba su fe y se reconocía a sí misma, una y única, en su vida y organización diferenciadas. Dentro de estas diferencias, no podemos introducir selecciones arbitrarias, omisiones y contrastes para justificar preferencias o rechazos decididos de antemano. No es lícito introducir, según los propios prejuicios, un «canon» en el interior de la totalidad de los escritos del «canon»: unas veces tomando como pauta de interpretación de todo el Nuevo Testamento el Jesús histórico y otras veces la Pascua; unas veces la justificación por la fe y otras el protagonismo del hombre; unas veces las estructuras eclesiales más cuajadas y otras veces la mayor indeterminación posible en lo institucional. La Iglesia ha reconocido, por lo contrario, en los libros del Nuevo Testamento la expresión legítima de su propia fe y apoyándose en su propia fe ha podido leerlos como un solo libro, a pesar de que constituye una colección no homogénea de escritos. Por tanto, esta fe de la Iglesia antigua, precisamente en cuanto ha interpretado como unidad este conjunto de libros, es una parte esencial del Nuevo Testamento como «canon». Sólo cuando se lee cada uno de estos escritos apoyándose en la fe de la Iglesia se leen como Nuevo Testamento. Por consiguiente, es absurdo postular modelos diferentes y contrapuestos de Iglesia apelando al Nuevo Testamento; en realidad, lo que se invoca no es precisamente el Nuevo Testamento, sino un resto literario sacado de su contexto vivo y eclesial.

Regla de Fe, Canon de las Escrituras, ministerio y diferencias en las comunidades del Nuevo Testamento

7. Quienes redactaron los escritos que forman el Nuevo Testamento pertenecían a diversas comunidades cristianas. Estas mantenían una constante comunicación entre sí; y de estas mismas comunidades surgieron pensamientos y fuerzas que desembocaron, ya durante la época postapostólica, en el establecimiento *explícito* de tres elementos fundamentales que configuran la Iglesia: *la regla de fe, el canon de las Escrituras y el ministerio*. La Iglesia antigua, ya en el siglo II, reconoce la legitimidad de estos tres elementos basándose en la apostolicidad de los mismos: pertenecen a la herencia recibida de los Apóstoles y consiguientemente a la realidad originante y normativa de la Iglesia.

A pesar de las diferencias recogidas en los escritos del Nuevo Testamento, la Iglesia antigua se ha visto reflejada ella misma tanto en las comunidades de Pablo o las de Lucas o Mateo, tanto en las comunidades de Jerusalén como en las joánicas. Por tanto, ninguna eclesiología ni ninguna renovación eclesial pueden legitimarse por el Nuevo Testamento dejando al margen todos o cualquiera de los tres elementos que configuran la Iglesia: la regla de fe, el canon y el ministerio.

Cuanto llevamos dicho no significa que no se hayan de reconocer lealmente las diferencias que aparecen en los escritos del Nuevo Testamento. También éstas entran en la Sagrada Escritura que es norma de fe de la Iglesia. Pero tales diferencias y aun tensiones entre los escritos del «canon» se han de entender dentro de la totalidad de la fe. La Iglesia, pues, ateniéndose a la norma de fe ha de ir resolviendo sus diferencias y tensiones dentro de la realidad total a que se refiere su fe.

Algunos elementos que configuran las comunidades del Nuevo Testamento

8. En el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua, se nos ofrecen realidades suficientes que, desde el principio, configuraron las diversas comunidades y que no pueden faltar en ninguna interpretación de la

Iglesia, tanto en orden a la reflexión teológica como a la práctica pastoral. Señalamos algunas de estas realidades de una forma puramente descriptiva.

a) *Palabra de Dios, fe, conversión, bautismo.* He aquí la base de la entrada en la Iglesia de Dios en Jesucristo y el principio de la profundización en su pertenencia: La confesión de fe en Jesús como Señor y como Dios. La conversión a Dios vivo y verdadero, revelada en Jesucristo, muerto y resucitado, salvación ofrecida a todos los hombres en el Espíritu es el contenido primero de la vida eclesial. Necesitamos mirar más al poder del Señor, y dejar de girar en torno a clericalismos de viejo o nuevo cuño.

La fe es obediencia a Dios y desde el principio ha sido expresada en fórmulas y confesiones que ya encontramos en el Nuevo Testamento y son normativas para nosotros. La tarea de la Iglesia es confesar la fe, llevar el Evangelio hasta el fin de la historia y hasta el fin del mundo para que todo hombre pueda escucharlo (1 Test 1,9; Mt 28, 19-20; Rm 10, 14-17). La santidad y la gloria de Dios, la dignidad de hijos y hermanos, las dimensiones de la misión deben primar en las relaciones intraeclesiales.

b) *Eucaristía, reconciliación, solidaridad, oración.* La Eucaristía, bendición a Dios que sacó de la muerte a Jesucristo, sacrificio de su Pascua y banquete fraterno, está en el corazón de la Iglesia. Debe ser custodiada con fidelidad, frecuentada con provechosa participación y vivida en todas sus dimensiones.

La Eucaristía requiere la previa reconciliación -por eso la conversión sacramental y extrasacramental la preceden- y emplaza a un mayor nivel de perdón y de solidaridad. De la Eucaristía se debe alimentar la solidaridad afectiva y efectiva con todos los hombres y especialmente con los más cercanos y necesitados. La «comunión» en el Cuerpo y en la Sangre del Señor, entregado por nosotros, hace posible y exige la «compartición» de gozos y esperanzas, de lucha y dificultades, de bienes y de necesidades. La colecta, como aparece en la primera descripción de la Eucaristía en San Justino, está estrechamente unida a la celebración de la Eucaristía en el día del Señor.

No puede un cristiano poner en la alternativa la fe en Dios y la justicia entre los hombres, el culto divino y el trabajo de la esperanza, la bendición de Dios y el seguimiento de Jesús por los caminos de la historia. Quizá hemos caído en falsas disyuntivas que han dissociado lo que Dios siempre había unido. Necesitamos recuperar la unidad densa, rica y dinámica de la auténtica fe cristiana y poner en común las diferentes preferencias de los diversos grupos. Lo que procede del Espíritu, en su libertad soberana puede y debe ser vivido en la unidad del mismo Espíritu y en el vínculo de la paz.

c) *Carismas, tareas, participación de todos, autoridad en el Señor.* Desde el Nuevo Testamento han estado presentes en la Iglesia. Aunque no poseamos información exhaustiva de las primeras comunidades del Nuevo Testamento y, aunque haya variaciones entre ellas según los escritos del Nuevo Testamento, ciertamente no puede afirmarse que haya habido Iglesias sólo carismáticas o Iglesias sólo institucionales como si entre una dimensión y otra existiera oposición. La constitución de la Iglesia unifica los elementos institucionales y carismáticos.

Nunca la comunidad cristiana existió sin responsables, presidentes, pastores, vigilantes, sin ministerio que también es una realidad carismática... Del Señor recibieron el encargo de apacentarla, de unificarla en la fe y en el amor, de activarla en la misión. Nos remitimos a la doctrina católica que el último Concilio ha enseñado autorizadamente.

Encarecidamente pedimos en el Señor que conservemos la unidad del Espíritu con humildad (Cfr. Fil. 2, 1-5). Ministros autorizados de esta unidad han sido constituidos los Obispos, presididos por el Obispo de Roma, y los presbíteros como sus colaboradores.

La apelación al Concilio Vaticano II

9. Una relectura similar a la del Nuevo Testamento se hace también del último Concilio. Algunos justifican su «modelo» de Iglesia apelando al Concilio Vaticano II. Se sostiene que, particularmente en la Constitución *Lumen Gentium*, coexisten al menos dos «modelos» contrapuestos de Iglesia: uno,

institucional y otro, de comunión, entendida frecuentemente a la luz de modelos democráticos; uno, jurídico y otro, carismático; uno, basado en la categoría eclesiológica de «Pueblo de Dios» y otro, pervivencia del pre-concilio, en la de «sociedad perfecta». Ahora bien, la Constitución *Lumen Gentium* sería, según estos teólogos o pastores, el resultado de un compromiso de dos tendencias: una, que miraba hacia el pasado, la conservadora; y otra, proyectada hacia el futuro, la progresista, la sola que habría tomado en serio la renovación de la Iglesia; al final se impuso mayoritariamente ésta última. A partir de ello, hacen una lectura parcial y selectiva de esta Constitución y de los demás documentos del Vaticano II y «reconstruyen», de este modo, el modelo que, desde una opción previamente establecida, quieren aplicar a la remodelación de las comunidades cristianas.

Esta relectura del Concilio comete un serio error metodológico. Olvida que los textos de un Concilio no pueden ser interpretados aislando unas afirmaciones y contraponiéndolas a otras. Hemos de entenderlos como un todo, a partir del acto mismo del pronunciamiento conciliar que une esos textos por los que la Iglesia, mediante ellos y en un acto unitario de magisterio, expresa su inteligencia de la fe. Los textos conciliares no son un simple texto literario. Están sostenidos y animados por un único acto colegial del magisterio que les da su referencia a la realidad de la fe que tuvieron ante su mirada los Padres conciliares.

Los Obispos, en el Sínodo Extraordinario de 1985, se apoyan, en último término, en este principio metodológico cuando indican los criterios imprescindibles para una recta interpretación del Concilio Vaticano II. Una lectura del Concilio «ha de tener en cuenta todos los documentos en si mismos y su conexión entre si, para que, de este modo, sea posible exponer cuidadosamente el sentido íntegro de todas las afirmaciones del Concilio, las cuales frecuentemente están implicadas entre sí... No se puede separar la índole pastoral de la vigencia doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio. Finalmente, hay que entender el Concilio en continuidad con la gran tradición de la Iglesia; a la vez debemos recibir del mismo Concilio luz para la Iglesia actual y para los hombres de nuestro tiempo. La Iglesia es la misma en todos los Concilios» (RF, I, 5).

Hay que reconocer que no pocos aislan también elementos de las enseñanzas conciliares sobre la Iglesia y rechazan otros y se construyen un «modelo» conservador de Iglesia que ellos pretenden se conforme con la tradición. En realidad, se les puede reprochar a éstos la misma parcialidad en la interpretación del Concilio que oponemos a los teólogos y pastores anteriormente aludidos.

«Modelos Operativos»

10. Hasta ahora hemos hablado sobre todo de la aplicación del término «modelo» a la inteligencia de la Iglesia. Pero este término se suele emplear mucho más frecuentemente a designar los proyectos operativos que dirigen la acción pastoral. No es extraño el uso de este término en relación a la acción pastoral, pues el concepto de «modelo» en nuestro contexto cultural connota muchas veces la pretensión de ordenar la realidad desde intereses teóricos y prácticos.

Desde hace algunos años, se procura programar la acción pastoral de forma metódica y ordenada. Esta ordenación va dirigida siempre, explícita o implícitamente, por un «modelo operativo». Esta práctica de la programación pastoral merece toda alabanza y apoyo por nuestra parte pues no vemos cómo puede llevarse adelante una acción pastoral lúcida y eficaz en las nuevas situaciones en que se encuentra la Iglesia, sin que la sustente y dirija una adecuada programación. Pero no olvidemos que toda acción pastoral y todo modelo de acción pastoral descansan en supuestos teológicos y se alimentan de ellos. Este asunto merecería una larga reflexión pero no podemos detenernos aquí en ella. Únicamente queremos advertir que la acción pastoral opera sobre realidades ya constituidas, que pertenecen al ser mismo de la Iglesia y tienen su origen en la voluntad de Cristo y en la acción del Espíritu Santo y, por tanto, toda acción pastoral debe custodiarlas fielmente. La programación y la acción pastoral no podrán lograrlo si no recogen la tradición viva de la Iglesia, su magisterio y la normativa actualmente vigente.

Algunos datos de la práctica pastoral

11. Cuanto vamos diciendo no son especulaciones sin base alguna en los hechos. Particularmente en los años pasados, no han faltado pastores que han dirigido sus comunidades conforme a pretendidos «modelos de Iglesia» excluyentes. Se han contrapuesto, en efecto, como irreconciliables en la práctica, un «modelo» evangelizador frente a otro ritualista; un «modelo» meramente democrático o asambleario frente a otro autocrático; un «modelo» carismático frente a otro juricista; una Iglesia del culto y de la oración y una Iglesia de la justicia; un «modelo» progresista, en fin, frente a un «modelo» conservador. No se puede pasar por alto, además, que algunos, sin afirmar expresamente su opción por un «modelo» concreto de Iglesia o de acción pastoral, manifiestan con sus hechos la opción implícita por un «modelo» determinado y cerrado sobre sí mismo. Este es el caso, por ejemplo, de quienes reducen de hecho la acción pastoral a una praxis ritualista.

El solo enunciado de la contraposición de estos «modelos» de acción pastoral manifiesta ya su parcialidad y, consiguientemente que son incompatibles con cualquier programa y acción en el interior de la Iglesia. Como dijimos más arriba, en la Iglesia hay espacio para la originalidad y la creatividad de su pensamiento y de su vida. El Espíritu Santo conduce la Iglesia a la plenitud de la verdad sacando a luz las riquezas siempre nuevas de la comunicación de Dios al hombre en Cristo. Pero el Espíritu Santo que abre el futuro hacia lo absolutamente nuevo y es fuente de libertad obra en la Iglesia y en el mundo vinculado a Cristo el Señor. Por tanto, la variedad y pluralidad debe ser vivida y ejercida en la Iglesia en el interior de una unidad compartida, sustentada en unas realidades fundamentales e idénticas, en unos elementos que en todo tiempo y lugar forman la Iglesia.

CONCLUSIÓN

12. Con este escrito hemos querido ayudar a discernir la legitimidad o la no legitimidad del término «modelo» para entender la Iglesia y para orientar la práctica pastoral. Al servicio de este discernimiento hemos ofrecido algunas indicaciones. Desearíamos que el pensamiento teológico y la práctica pastoral fuesen más cautos en el empleo de este término.

Pero lo que constituye nuestra mayor preocupación como Pastores, más allá de la exactitud de los términos del lenguaje teológico, es la falta de comunicación, hoy muy frecuente, de los diversos grupos entre sí y con sus Pastores. La comunión de todos los grupos e instituciones en la Iglesia exige la constante comunicación de todos en la Iglesia universal y, al mismo tiempo, en la Iglesia particular. Esta comunicación ha de ser efectiva concreta y, consiguientemente, ha de pasar por la comunicación de todos los grupos e instituciones dentro de la Iglesia particular. Esta es el espacio donde se produce la comunicación más directa de los miembros y grupos que integran la Iglesia.

Ningún grupo debe quedar dispensado de integrarse en su Iglesia particular correspondiente, «capaz de acoger dentro de sí todas las riquezas que el Espíritu suscita de sus miembros. Todos deben sentirse parte integrante de esta comunidad eclesial y todos deben encontrar dentro de ella y de sus instituciones el mismo reconocimiento, la misma dignidad y la misma atención. Ella ha de ser también lugar de encuentro, comunicación y fraternidad entre los cristianos de diferentes tendencias, orígenes y grupos sociales» (TDV, 43). Tanto dentro de la Iglesia particular como de la Iglesia universal los individuos, los grupos y las instituciones han de vivir la comunión en el Espíritu Santo dentro de la pluriforme variedad humana para ser de veras sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano (cfr. LG 1) y para ser testigos y portadores de la Buena Nueva de salvación y esperanza para los hombres (cfr. TDV, 43).

Madrid, 18 de octubre de 1988.

COMISION EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Obispo Presidente: D. Antonio Palenzuela Velázquez
Obispos Vocales: D. Antonio Briva Miravent
D. Antonio Vilaplana Molina
D. Fernando Sebastián Aguilar

-Sobre usos inadecuados de la expresión Modelos de Iglesia-

D. Francisco Javier Martínez

D. Braulio Rodríguez Plaza

D. Ricardo Blázquez Pérez

Secretario: D. Antonio Cañizares Llovera

Congregación para la Educación Católica

Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes

Introducción

1. En estas últimas décadas, la Congregación Católica, atenta a las exigencias surgidas de la renovación conciliar, ha ofrecido varias veces a los Seminarios y a los distintos Institutos de estudios teológicos apropiadas orientaciones para los diversos sectores de la formación sacerdotal.

Ahora considera oportuno dirigirse de nuevo a los obispos, a los educadores de los Seminarios y a los profesores para proponer algunas sobre el estudio y sobre la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia.

Al tomar esta iniciativa, se tiene conciencia de responder a una verdadera necesidad, hoy sentida vivamente por todas partes, de hacer beneficiaria a la familia humana de las riquezas contenidas en la doctrina social de la Iglesia, mediante el ministerio de sacerdotes bien formados y conscientes de los múltiples deberes que les esperan. Hoy, en un momento tan rico en profundizaciones y estudios sobre este tema, como se deduce por otra parte también de la reciente encíclica **Sollicitudo rei socialis** de Juan Pablo II, es muy importante que los candidatos al sacerdocio adquieran una idea clara acerca de la naturaleza, de la finalidad y de los componentes esenciales de la doctrina social de la Iglesia para aplicarla en la actividad pastoral en su integridad, como viene formulada y propuesta por el Magisterio de la Iglesia. La situación en este campo es, en efecto, tal, que requiere una oportuna clarificación de los diversos conceptos, como se verá en los distintos capítulos de las presentes "Orientaciones".

Se observará ante todo que en ellos se usan indistintamente los términos "doctrina social" y "enseñanza social" de la Iglesia. No se ignoran los matices de cada uno de ellos encierra.

"Doctrina", en efecto, subraya el aspecto teórico del problema; "enseñanza", en cambio, el histórico y el práctico; sin embargo, ambos expresan la misma realidad. El uso indistinto de ambos términos en el Magisterio social de la Iglesia, tanto en el solemne, como en el ordinario pontificio y episcopal, sirvan para indicar la equivalencia recíproca de los mismos.

Por encima de cualquier conflicto entre palabras y expresiones, la realidad indicada con los términos doctrina social o enseñanza social constituye un "rico patrimonio" que la Iglesia ha adquirido progresivamente, tomado de la Palabra de Dios y prestando atención a las situaciones cambiantes de los pueblos en las diversas épocas de la historia. Es un patrimonio que debe conservarse con fidelidad y desarrollarse progresivamente, respondiendo a las nuevas necesidades de la convivencia humana a medida que se presentan.

2. Hoy, la doctrina social está llamada, cada vez con mayor urgencia, a aportar su propio servicio específico a la evangelización, al diálogo con el mundo, a la interpretación cristiana de la realidad y a las orientaciones de la acción pastoral, para iluminar las diversas iniciativas en el pleno temporal con principios rectos. En efecto, las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales están experimentando profundas y rápidas transformaciones, que ponen en juego el futuro de la sociedad humana y necesitan, por consiguiente, una segura orientación. Se trata de promover un verdadero progreso social, el cual, para garantizar efectivamente el bien común de todos los hombres, requiere una organización justa de tales estructuras; si no se hiciese así, se produciría un vuelco de grandes multitudes a aquella situación de "yugo casi servil" de la que hablaba León XIII en la **Rerum novarum**.

Es, por consiguiente, evidente que el "grave drama" del mundo contemporáneo, provocado por las múltiples amenazas que a menudo acompañan al progreso humano, "no puede dejar indiferente a nadie". Se hace, por lo tanto, más urgente y decisiva la irrenunciable presencia evangelizadora de la Iglesia, en el complejo mundo de las realidades temporales que condicionan el destino de la humanidad.

Sin embargo la Iglesia, al entrar en este campo, conoce sus propios límites. No pretende dar una solución a todos los problemas presentes en la situación dramática del mundo contemporáneo, tanto más que existen grandes diferencias de desarrollo entre las naciones y son muy diferentes las situaciones en las que se encuentran comprometidos los cristianos. En cambio puede y debe dar, a la "luz del Evangelio", los principios y las orientaciones indispensables para la organización justa de la vida social, para la dignidad de la persona humana y para el bien común.

De hecho el Magisterio ha intervenido e interviene con frecuencia en este campo con una doctrina que todos los fieles están llamados a conocer, enseñar y aplicar. Por esta razón es preciso garantizar un puesto especial, en armonía con los estudios filosóficos y teológicos, a la enseñanza de esta doctrina en la formación de los futuros sacerdotes, como lo dijo claramente Juan XXIII y como se desea reafirmar nuevamente con las presentes "Orientaciones", estudias en colaboración con la Pontificia Comisión "Justicia y Paz" y aprobadas por la Asamblea Plenaria de la Congregación para la Educación Católica.

El documento consta de seis capítulos. Los cinco primeros se refieren a la naturaleza de la doctrina social de la Iglesia: su dimensión histórica, teórica y práctica en los tres elementos que la componen, a saber, los principios permanentes, los criterios de juicio y las directrices de acción. El sexto capítulo ofrece algunas indicaciones para garantizar a los candidatos al Sacerdocio una adecuada formación en materia de doctrina social.

I. NATURALEZA DE LA DOCTRINA SOCIAL

3. Elementos constitutivos de la doctrina social

Las dudas difundidas todavía en varias partes acerca del uso del término "doctrina social" de la Iglesia e incluso acerca de su naturaleza misma, exigen una aclaración del problema epistemológico que está en la raíz de tales equívocos. Aunque en este documento no se pretende tratar "ex profeso" ni resolver sin más las cuestiones epistemológicas relativas a la doctrina social, sin embargo es de esperar que una reflexión profunda sobre los elementos constitutivos que expresan su naturaleza, ayude a comprender mejor los términos en que se plantea el problema.- De todos formas será bueno tener presente que lo que aquí se pretende es precisar dichos elementos constitutivos tal como se deducen directamente de los pronunciamientos del Magisterio, y no como se encuentran formulados por algunos estudiosos. En efecto, es necesario distinguir siempre la doctrina social oficial de la Iglesia y las diversas posiciones de las escuelas que han explicado, desarrollado y ordenado sistemáticamente el pensamiento social contenido en los documentos pontificios.

Los elementos esenciales que describen y definen la naturaleza de la doctrina social se presentan de este modo. La enseñanza social de la Iglesia se origina del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias éticas con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Las cuestiones que de este modo se ponen en evidencia llegan a ser materia para la reflexión moral que madura en la Iglesia a través de la búsqueda científica e incluso a través de las experiencias de la comunidad cristiana, que debe confrontarse todos los días con diversas situaciones de miseria y, sobre todo, con los problemas determinados por la aparición y desarrollo del fenómeno de la industrialización y de los sistemas socio-económicos relativos.

Esta doctrina se forma recurriendo a la teología y a la filosofía que le dan un fundamento, y a las ciencias humanas y sociales que la completan. Ella se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida, sin descuidar los aspectos técnicos de los problemas, para juzgarlos con criterio moral.

Basándose "sobre principios siempre válidos" lleva consigo "juicios contingentes", ya que se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia y se orienta esencialmente a la "acción o praxis cristiana".

4. Autonomía de la doctrina social

Aunque esta doctrina social haya ido formándose durante el siglo XIX como complemento del tratado moral sobre la virtud de la justicia, bien pronto conquistó una notable autonomía debida al continuo desarrollo orgánico y sistemático de la reflexión moral de la Iglesia sobre nuevos y complejos problemas sociales. Y así se puede afirmar que la doctrina social posee una identidad propia, con un perfil teológico bien definido.

Para tener un idea completa de la doctrina social es preciso referirse a sus fuentes, a su fundamento y objeto, al sujeto y al contenido, a la finalidad y al método: elementos todos que la constituyen como una disciplina particular y autónoma, teórica y práctica a un tiempo, en el campo amplio y complejo de la ciencia de la teología moral, en relación estrecha con la moral social.

Las fuentes de la doctrina social son la Sagrada Escritura y las enseñanzas de los Padres y de los grandes teólogos de la Iglesia y del mismo Magisterio. Su fundamento y objeto es la dignidad de la persona humana con sus derechos inalienables, que forman el núcleo de la "verdad sobre el hombre". El sujeto es toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores, en la que también los laicos, con su experiencia cristiana, son activos colaboradores. El contenido, compendiando la visión del hombre, de la humanidad y de la sociedad, refleja al hombre completo, al hombre social, como sujeto concreto y realidad fundamental de la antropología cristiana.

5. Naturaleza teológica

En cuanto "parte integrante de la concepción cristiana de la vida" la doctrina social de la Iglesia reviste un carácter eminentemente teológico. Entre el Evangelio y la vida real, en efecto, hay una interpelación recíproca que, en el plano práctico de la evangelización y de la promoción humana, se concreta en fuentes vínculos de orden antropológico, teológico y espiritual, de modo que la caridad, la justicia y la paz son inseparables en la promoción de la persona humana.

Este carácter teológico de la doctrina social se manifiesta igualmente en su finalidad pastoral de servicio al mundo, atenta a estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente. No se trata de comunicar sólo un "puro saber", sino un saber teórico-práctico de alcance y proyección pastorales, coherente con la misión evangelizadora de la Iglesia, al servicio del hombre completo, de cada hombre y de todos los hombres.

Es el recto conocimiento del hombre real y de su destino lo que la Iglesia puede ofrecer como aportación suya a la solución de los problemas humanos. Se puede decir que en cada época y en cualquier situación la Iglesia recorre este camino cumpliendo en la sociedad un triple deber: anuncio de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, denuncia de la situaciones injustas, y cooperación a los cambios positivos de la sociedad y al verdadero progreso del hombre.

6. Triple dimensión de la doctrina social

La doctrina social comporta una triple dimensión, a saber: teórica, histórica y práctica. Estas dimensiones configuran su estructura esencial, y están relacionadas entre sí y son inseparables.

Existe, en primer lugar, "una dimensión teórica" porque el Magisterio de la Iglesia ha formulado explícitamente en sus documentos sociales una reflexión orgánica y sistemática. El Magisterio señala el camino seguro para construir las relaciones de convivencia en un orden social según criterios universales que puedan ser aceptados por todos. Se trata, por supuesto, de los principios éticos permanentes, no de los juicios históricos variables ni de "cosas técnicas para las cuales (el Magisterio) no posee los medios proporcionados ni misión alguna.

Se da después en la doctrina social de la Iglesia una "dimensión histórica", dado que en ella el uso de los principios está encuadrado en una visión real de la sociedad, e inspirado en la toma de conciencia de sus problemas.

Hay finalmente una "dimensión práctica", porque la doctrina social no se queda en el enunciado de los principios permanentes de reflexión ni en la interpretación de las condiciones históricas de la sociedad, sino que se propone también la aplicación efectiva de estos principios en la praxis, traduciéndolos concretamente en la forma y en la media que las circunstancias permiten y reclaman.

7. Metodología de la doctrina social

La triple dimensión facilita la comprensión del proceso dinámico inductivo-deductivo de la metodología que, ya seguida en modo genérico en los documentos antiguos, se precisa mejor en la encíclica **Mater et Magistra**, y se acepta de modo decisivo en la constitución pastoral **Gaudium et spes** y en los documentos posteriores. Este método se desarrolla en tres tiempos: ver, juzgar y actuar.

El ver en percepción y estudio de los problemas reales y de sus causas, cuyo análisis corresponde a las ciencias humanas y sociales.

El juzgar es la interpretación de la misma realidad a la luz de las fuentes de la doctrina social, que determina el juicio que se pronuncia sobre los fenómenos sociales y sus implicaciones éticas. En esta fase intermedia se sitúa la función propia del Magisterio de la Iglesia que consiste precisamente en interpretar desde el punto de vista de la fe la realidad y ofrecer "aquello que tiene de específico: una visión global del hombre y de la humanidad". Es evidente que en el ver y en el juzgar la realidad, la Iglesia no es ni puede ser neutral, porque no puede dejar de conformarse con la escala de valores enunciados en el Evangelio. Si, por una hipótesis, ella se acomodara a otra escala de valores su enseñanza no sería la que efectivamente es, sino que se reduciría a una filosofía o una ideología de partido.

El actuar se refiere a la ejecución de la elección. Ello requiere una verdadera conversión, esto es, la transformación interior que es disponibilidad, apertura y transparencia a la luz purificadora de Dios.

El Magisterio, al invitar a los fieles a hacer una elección concreta y a obrar según los principios y los criterios expresados en su doctrina social, les ofrece el fruto de muchas reflexiones y experiencias pastorales maduras bajo la asistencia especial prometida por Cristo a su Iglesia.

Corresponde al cristiano verdadero seguir dicha doctrina y ponerla "como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso.

8. El método del discernimiento

No se pueden poner en práctica principios y orientaciones éticos sin un adecuado discernimiento que lleva a toda la comunidad cristiana y a cada uno en particular a escudriñar "los signos de los tiempos" y a interpretar la realidad a la luz del mensaje evangélico. Si bien no corresponde a la Iglesia analizar científicamente la realidad social, el discernimiento cristiano, como búsqueda y valoración de la verdad conduce a investigar las causas reales del mal social, especialmente de la injusticia, y a asumir los resultados verdaderos, no idealizados, de las ciencias humanas. El fin es llegar, a la luz de los principios permanentes, a un juicio objetivo sobre la realidad social y a concretar, según las posibilidades y oportunidades ofrecidas por las circunstancias, las opciones más adecuadas que eliminen las injusticias y favorezcan las transformaciones políticas, económicas y culturales necesarias en cada caso particular.

En esta perspectiva, el discernimiento cristiano no sólo ayuda a esclarecer las situaciones locales, regionales o mundiales, sino también, y principalmente, a descubrir el plan salvífico de Dios, realizado en Cristo Jesús para sus hijos en las diversas épocas de la historia. Es evidente que el discernimiento cristiano debe situarse en una actitud de fidelidad no sólo a las fuentes evangélicas, sino también al Magisterio de la Iglesia y a sus legítimos pastores.

9. Teología y filosofía

Desde el momento que la doctrina social de la Iglesia deduce de la Revelación verdades, elementos de valoración y de discernimiento, reivindicando para sí el "carácter de aplicación de la Palabra de Dios a la vista de los hombres y de la sociedad", tiene necesidad de un sólido encuadramiento filosófico-teológico. En su base está, en efecto, una antropología sacada del Evangelio que contiene como su "afirmación primordial" el concepto del hombre "como imagen de Dios, irreductible a una simple partícula de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana".

Esta afirmación fundamental se articula en numerosas formulaciones doctrinales, -como por ejemplo: la doctrina de la caridad, de la filiación divina, de la nueva hermandad en Cristo, de la libertad de los hijos de Dios, de la dignidad de la persona y de la vocación eterna de todo hombre-, las cuales adquieren su pleno significado y valor tan sólo en el contexto de la antropología sobrenatural y de toda la dogmática católica.

Junto a estos datos derivados de la Revelación, la doctrina social asume, reclama y desarrolla también varios principios éticos fundamentales de carácter racional mostrando la coherencia entre los datos revelados y los principios de la recta razón reguladora de los actos humanos en el campo de la vida social y política. De ello se deriva, por tanto, la necesidad de recurrir a la reflexión filosófica para profundizar tales conceptos (como por ejemplo: la objetividad de la verdad, de la realidad, del valor de la persona humana, de las normas de actuar y de los criterios de verdad) e iluminarlos a la luz de las causas últimas.

Efectivamente la Iglesia enseña que las encíclicas sociales recurren también a la "recta razón" para encontrar las normas objetivas de la moralidad humana, que regulan la vida, no sólo la individual, sino también la social y la internacional. En esta perspectiva es evidente cómo un sólido fundamento filosófico-teológico ayudará a los profesores y a los alumnos a evitar interpretaciones subjetivas de las situaciones sociales concretas, así como a guardarse de una posible instrumentalización de las mismas para fines e intereses ideológicos.

10. Ciencias positivas

La doctrina social se sirve asimismo de los datos que aportan las ciencias positivas y, particularmente, las sociales, que constituyen un instrumento importante, aunque no el único, para la comprensión de la realidad. El recurso a estas ciencias exige un cuidadoso discernimiento, con una oportuna mediación filosófica, pues se puede correr el riesgo de someterlas a la influencia de determinadas ideologías contrarias a la recta razón, a la fe cristiana y, en definitiva, a los datos mismos de la experiencia histórica y de la investigación científica.

De todos modos, un "diálogo provechoso" entre ética social cristiana (teológica y filosófica) y las ciencias humanas es no solo posible, sino también necesario para la comprensión de la realidad social. La neta distinción entre la competencia de la Iglesia, por una parte, y la de las ciencias positivas, por otra, no constituye obstáculo alguno para el diálogo, antes al contrario, lo facilita. Por esto, está en la línea de la doctrina social de la Iglesia acoger y armonizar adecuadamente entre ellos los datos ofrecidos por sus fuentes, anteriormente mencionadas, y los suministrados por las ciencias positivas. Es evidente que ella tendrá como punto principal de referencia la palabra y el ejemplo de Cristo y la tradición cristiana, considerados en función de la misión evangelizadora de la Iglesia.

11. Evolución de la doctrina social

Como ya se ha dicho, la doctrina social de la Iglesia, por su carácter mediador entre el Evangelio y la realidad concreta del hombre y de la sociedad, necesita ser actualizada continuamente y responder a las nuevas situaciones del mundo y de la historia. De hecho, en el transcurso de los años ella ha experimentado una evolución notable. El objeto inicial de esta doctrina fue la llamada "cuestión social", es decir, el conjunto de problemas socio-económicos surgidos en determinadas áreas del mundo europeo y americano como consecuencia de la "revolución industrial". Hoy la "cuestión social" no está limitada a una zona geográfica particular, sino que tiene una dimensión mundial y abarca muchos aspectos, incluso políticos, unidos a la relación entre clases y a la transformación de la sociedad ya realizada y todavía en curso de realización.

De todos modos "cuestión social" y "doctrina social" permanecen como términos correlativos.

Lo que es importante subrayar en la evolución de la doctrina social es que aun siendo ella un "cuerpo" doctrinal de gran coherencia, no se ha reducido a un sistema cerrado, sino que se muestra atenta al desarrollo de las situaciones y capaz de responder adecuadamente a los nuevos problemas o las nuevas formas de presentarlos. Esto se deduce de un examen objetivo de los sucesivos documentos Pontificios -desde León XIII hasta Juan Pablo II- y se hace más evidente a partir del Concilio Vaticano II.

12. Continuidad y desarrollo

Las diferencias de planteamiento, de procedimiento metodológico y de estilo que se notan en los diversos documentos, no comprometen, sin embargo, la identidad sustancial ni la unidad de la doctrina social de la Iglesia. Precisamente por esto se emplea el término "continuidad", para expresar la relación de los documentos entre sí, si bien cada uno responde específicamente a los problemas de su tiempo. Por dar un ejemplo: los "pobres" de los que hablan algunos documentos más recientes no son los "proletarios" a los que se refiere León XII en su encíclica **Rerum novarum** o a los "parados" que eran el centro de la atención de Pío XI en su encíclica **Quadragesimo anno**. Hoy su número es muchísimo más amplio y de él forman parte todos aquellos que en la sociedad del bienestar, están excluidos del disfrute de los bienes de la tierra con libertad, dignidad y seguridad. El problema es tanto más grave, cuanto que en algunas partes de la tierra y, especialmente en el Tercer Mundo, ha llegado a ser sistemático y casi institucionalizado.

Además el problema no se refiere ya tan solo a las diferencias injustas entre las clases sociales, sino también a los fuertes desequilibrios entre naciones ricas y naciones pobres.

13. El deber y el derecho de enseñar

La Iglesia frente a la comunidad política, en el respeto y en el reconocimiento de la autonomía recíproca en el campo de cada una, pues ambas están al servicio de la vocación individual y social de las personas humanas, afirma su propia competencia y su propio derecho a enseñar la doctrina social en orden al bien y a la salvación de los hombres; y a este fin usa todos los medios que puede tener a disposición según las diversas circunstancias y épocas.

Considerando al hombre "en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y, conjuntamente, de su ser comunitario y social", la Iglesia es muy consciente de que la suerte de la humanidad está ligada estrecha e indiscutiblemente a Cristo. Estando persuadida de la necesidad de la ayuda insustituible que El ofrece al hombre, no puede abandonarlo. Como se ha expresado Juan Pablo II, la Iglesia siente profundamente las vicisitudes de toda la humanidad, considerando al hombre como el primero y el principal camino en el cumplimiento de su misión, "camino que inmutablemente pasa a través de los misterios de la Encarnación y de la Redención".

De este modo ella continúa la misión redentora de Cristo, obediente a su mandato de predicar el Evangelio a todas las gentes y de servir a todos los que están en situación de necesidad sea como individuos sea como grupos o clases sociales, y que sientan vivamente la necesidad de transformaciones y reformas para mejorar las condiciones de vida.

Fiel a su misión espiritual la Iglesia afronta tales problemas desde el punto de vista moral y pastoral que le es propio. En la encíclica **Sollicitudo rei socialis** Juan Pablo II alude explícitamente a tales aspectos con referencia a los problemas del desarrollo, afirmando que ello entra por lo tanto con pleno derecho en la misión de la Iglesia. Por lo que "no puede ser acusada de sobrepasar su campo específico de competencia y, mucho menos, el mandato recibido del Señor".

Más allá del ámbito de sus fieles, la Iglesia ofrece su doctrina social a todos los hombres de buena voluntad, afirmando que sus principios fundamentales son "exigidos por la recta razón" iluminada y perfeccionada por el Evangelio.

II. DIMENSIÓN HISTÓRICA DE LA DOCTRINA SOCIAL

14. Frente al intento de algunos de sembrar "dudas y desconfianzas" sobre la eficacia de la doctrina social, porque es considerada abstracta, deductiva, estática y sin fuerza crítica, Juan Pablo II ha llamado la atención muchas veces sobre la urgencia de una acción social que se apoye en el "rico y complejo patrimonio" llamado "Doctrina social o Enseñanza social de la Iglesia". Lo mismo habían hecho sus predecesores Juan XXIII y Pablo VI y los padres del Concilio Vaticano II. Del pensamiento de los Pontífices y del Concilio se deduce el intento de obtener por medio de la acción social cristiana, que la presencia de la Iglesia en la historia refleje la presencia de Cristo, que transforma los corazones y las estructuras injustas creadas por los hombres.

Este aspecto es particularmente sentido en las condiciones culturales y sociales de nuestro tiempo. Por eso el actual Magisterio de la Iglesia ha impreso a la doctrina social un dinamismo nuevo, que explica las crecientes actitudes hostiles de algunos, asumidas de forma acrítica, e indica cuán grave sea la responsabilidad del que rechaza un instrumento tan adecuado para el diálogo de la Iglesia con el mundo y tan eficaz para solucionar los problemas sociales contemporáneos.

1. Dimensión social del mensaje cristiano primitivo

15. Historia de la salvación La doctrina social hunde sus raíces en la historia de la salvación y encuentra su origen en la misma misión salvífica y liberadora de Jesucristo y de la Iglesia. Ella se vincula con la experiencia de fe en la salvación y en la liberación total del pueblo de Dios, descrita primeramente en el Génesis, en el Éxodo, en los Profetas y en los Salmos, y después, en la vida de Jesús y en las Cartas Apostólicas.

16. Misión de Jesús La misión de Jesús y el ejemplo de su vida han dejado claro que la verdadera dignidad del hombre se encuentra en un espíritu liberado del mal y renovado por la gracia redentora de Cristo.

Pero el Evangelio muestra también con abundancia de testigos que Jesús no fue indiferente ni extraño al problema de la dignidad y de los derechos de la persona humana, ni a las necesidades de los más débiles, de los más necesitados y de las víctimas de la injusticia. En todo momento El ha revelado una solidaridad real con los más pobres y desdichados; ha luchado contra la injusticia, la hipocresía, los abusos de poder, el afán de lucro de los ricos, indiferentes a los sufrimientos de los pobres, haciendo una enérgica llamada al rendimiento de cuantas final, cuando volverá con gloria para juzgar a vivos y muertos.

En el Evangelio se contienen claramente algunas verdades fundamentales que han forjado profundamente el pensamiento social de la Iglesia en su camino a través de los siglos. Así, por ejemplo, Jesús afirma y proclama una esencial igualdad en dignidad entre todos los seres humanos, hombres y mujeres, cualquiera que sea su etnia, nación o raza, cultura, pertenencia política o condición social. En su mensaje está contenida además una concepción del hombre entendido como un ser social en virtud de su misma naturaleza, en cuanto que se afirma la dignidad del matrimonio que constituye la primera forma de comunicación entre las personas. De la fundamental igualdad en dignidad entre todos los hombres y de su intrínseca natural sociabilidad nace necesariamente la exigencia de que las relaciones en la vida social se establezcan según criterios de una eficiente y humana solidaridad, esto es, según criterios de justicia, vivificada e integrada por el amor.

Además de estos valores contenidos en el Evangelio, hay otros muchos de no menor importancia y no menor incidencia sobre el orden social, como por ejemplo: los valores referentes a la institución de la familia unitaria e indisoluble, origen de la vida; los valores relativos al origen y a la naturaleza de la autoridad, que es concebida y ejercitada como un servicio para el bien común del grupo social del cual es expresión directa y sobre el cual actúa, en armonía con el bien universal de toda la Familia humana.

17. Misión de la Iglesia

La Iglesia se alimenta del mismo misterio de Cristo, Evangelio encarnado, para anunciar, como El, la Buena Nueva del Reino de Dios y llamar a los hombres a la conversión y a la salvación.

Esta misión evangelizadora de la Iglesia recibida de Cristo constituye su característica más profunda. Pero precisamente de ella derivan obligaciones, indicaciones y fuerzas que pueden contribuir a construir y consolidar la comunidad de los hombres según la ley divina.

En la enseñanza y en la praxis social la Iglesia de los primeros siglos y de la Edad Media no hace más que aplicar y desarrollar los principios y las orientaciones contenidas en el Evangelio. Moviéndose dentro de las estructuras de la sociedad civil, busca humanizarlas con espíritu de justicia y de caridad, uniendo la obra de evangelización con oportunas intervenciones caritativo-sociales. Los Padres de la Iglesia son conocidos no sólo como intrépidos defensores de los pobres y de los oprimidos, sino también como promotores de instituciones asistenciales (hospitales, orfanatos, hospederías para peregrinos y forasteros), y de concepciones socio-culturales que han inaugurado la era de un nuevo humanismo radicado en Cristo.

Se trata la mayor parte de las veces de obras supletorias, determinadas por la insuficiencia y por las lagunas en la organización de la sociedad civil, que demuestran de cuántos sacrificios y de cuánta creatividad son capaces las almas penetradas de los ideales del Evangelio. Gracias a los esfuerzos de la Iglesia ha sido reconocida la inviolabilidad de la vida humana, la santidad e indisolubilidad del matrimonio, la dignidad de la mujer, el valor del trabajo humano y de cada persona, contribuyendo de esta forma a la abolición de la esclavitud que formaba parte normal del sistema económico y social del mundo antiguo.

El progresivo desarrollo de la actividad teológica primero en los monasterios y después en las Universidades, ha hecho posible la elaboración científica de los principios básicos que regulan la ordenada convivencia humana. A tal respecto permanece como valor perenne el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino, de Francisco Suárez, de Francisco de Vitoria y de tantos otros. Ellos, junto con varios insignes filósofos y canonistas, han preparado los presupuestos y los instrumentos necesarios para la elaboración de una verdadera y propia doctrina social, tal como fue iniciada bajo el Sumo Pontífice León XIII y continuada por sus sucesores.

La afirmación de esta dimensión social del cristiano se hace cada día más urgente por los cambios constantemente más amplios y profundos que se producen en la sociedad. Ante los problemas sociales, siempre presente en las diversas épocas de la historia, pero que en nuestro tiempo se hacen mucho más complejos y se extienden a escala mundial, la Iglesia no puede abandonar su reflexión ética y pastoral -en su propio campo- para iluminar y orientar con su enseñanza social los esfuerzos y las esperanzas de los pueblos, haciendo desde luego que los cambios, incluso radicales, exigidos por las situaciones de miseria y de injusticia, se realicen de tal manera que favorezcan el verdadero bien de los hombres.

2. La formación del patrimonio histórico

18. Ambiente socio-cultural

En toda época la doctrina social, con sus principios de reflexión, sus criterios de juicio y sus normas de acción no ha tenido, ni hubiera podido tener otra finalidad que la de iluminar especialmente, partiendo de la fe y de la tradición de la Iglesia, la situación real de la sociedad, sobre todo cuando en ella se ofende la dignidad humana.

En esta perspectiva, dinámica e histórica, resulta que el verdadero carácter de la doctrina social se determina por la correspondencia de sus indicaciones relativas a los problemas de una situación histórica concreta con las exigencias éticas del mensaje evangélico, que requiere una transformación profunda de la persona y de los grupos para obtener una liberación auténtica y integral.

Sin embargo, para la comprensión del desarrollo histórico de la doctrina social es preciso ahondar en el contexto socio-cultural de cada documento y comprender las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales en las que se publicó. En esas diversas circunstancias se puede entonces descubrir mejor la

intención pastoral de la Iglesia ante la situación de la sociedad que se examina y la amplitud del problema social.

Tanto los principios-base provenientes directamente del concepto cristiano de la persona y de la sociedad humana, como los juicios morales sobre determinadas situaciones, instituciones y estructuras sociales, permiten comprender el significado de la presencia histórica de la Iglesia en el mundo. Se puede afirmar que cada documento social es un ejemplo y una prueba de ello.

19. Cambios del siglo XIX y aportaciones del pensamiento católico

En concreto, se debe recordar la nueva situación creada en el siglo XIX en Europa y en parte de América como consecuencia de la revolución industrial, del liberalismo, del capitalismo y del socialismo. En tal situación, no pocos católicos de diversos países europeos, de acuerdo con las exigencias éticas y sociales de la palabra de Dios, y con la constante enseñanza de los Padres de la Iglesia, de los grandes teólogos de la Edad Media y, sobre todo, de Santo Tomás de Aquino, promovieron el despertar de la conciencia cristiana ante las grandes injusticias surgidas en aquella época. Comenzó así a delinearse una concepción más moderna y dinámica de la forma en la que la Iglesia debería estar presente y ejercitar su influencia en la sociedad. Se comprendió la importancia de su presencia en el mundo y el estilo de actuación que los nuevos tiempos le pedían. Sobre estos supuestos se apoya toda la doctrina social de la Iglesia desde entonces hasta nuestros días. Es pues en esta perspectiva en la que han de leerse y comprenderse los documentos del Magisterio social.

20. León XIII

León XIII, preocupado por la "cuestión obrera", esto es, por los problemas derivados de la deplorable situación en que se encontraba el proletariado industrial, interviene en la encíclica **Rerum novarum** (1891), un texto valiente y clarividente, que preparó el desarrollo de la doctrina social llevado a cabo por el Magisterio en documentos posteriores. En la encíclica el Pontífice expone los principios doctrinales que pueden servir para remediar el "mal social" latente en la "situación de los obreros".

Después de haber enumerado los errores que han llevado a la "inmerecida miseria" del proletariado y después de excluir expresamente al socialismo como solución de la "cuestión obrera", la **Rerum novarum** precisa y actualiza la doctrina social sobre el trabajo, sobre el derecho de propiedad, sobre el principio de colaboración contrapuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, sobre el derecho de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia por la caridad, sobre el derecho a tener asociaciones profesionales.

21. Pío XI

Cuarenta años después, cuando el desarrollo de la sociedad industrial había llevado ya a una enorme y siempre creciente concentración de fuerzas y de poder en el mundo económico-social y encendido una cruel lucha de clases, Pío XI sintió el deber y la responsabilidad de promover un mayor conocimiento, una más exacta interpretación y una urgente aplicación de la ley moral reguladora de las relaciones humanas en ese campo, con el fin de superar el conflicto de clases y llegar a un nuevo orden social basado en la justicia y en la caridad. Dada esta atención al nuevo contexto histórico, su encíclica **Quadragesimo anno** aporta novedades: ofrece una panorámica conjunta de la sociedad industrial y de la producción; subraya la necesidad de que tanto el capital como el trabajo contribuyan a la producción y a la organización económica; establece las condiciones para el restablecimiento del orden social; busca un nuevo enfoque de los problemas surgidos, para afrontar los "grandes cambios" ocasionados por el nuevo desarrollo de la economía y del socialismo; no duda en tomar posición sobre los intentos, realizados en aquellos años, por superar con el sistema corporativista la antinomia social mostrándose favorable a los principios de solidaridad y de colaboración que lo inspiraban, pero advirtiendo que la falta de respeto a la libertad de asociación y de acción podría comprometer el éxito deseado.

22. Pío XII

En su largo pontificado, Pío XII no escribió ninguna encíclica social. Pero en total continuidad con la doctrina de sus predecesores intervino con autoridad, en los problemas sociales de su tiempo con numerosos discursos. Entre éstos son especialmente importantes los radiomensajes en los que precisó, formuló y reivindicó los principios ético-sociales orientados a promover la reconstrucción tras las ruinas de la segunda guerra mundial. Por su sensibilidad e inteligencia para captar los "signos de los tiempos", Pío XII puede ser considerado como el precursor inmediato del Concilio Vaticano II y de la enseñanza social de los Papas que le han sucedido.

Los puntos de la doctrina social que mejor concretó y los problemas de su tiempo a los que mejor aplicó dicha doctrina fueron los siguientes: el destino universal y el uso de los bienes; los derechos y deberes de los trabajadores y de los empresarios; la función del Estado en las actividades económicas; la necesidad de la colaboración internacional para llevar a cabo una mayor justicia y asegurar la paz; el restablecimiento del derecho como regla de las relaciones entre las clases y entre los pueblos; el salario mínimo familiar.

En los años de la guerra y de la posguerra el Magisterio social de Pío XII representó para muchos pueblos de todos los continentes y para millones de creyentes y de no creyentes la voz de la conciencia universal interpretada y proclamada en íntima conexión con la palabra de Dios. Con su autoridad moral y su prestigio, Pío XII llevó la luz de la sabiduría cristiana y un número incontable de hombres de toda categoría a nivel social, a gobernantes, hombres de la cultura, profesionales, empresarios, dirigentes, técnicos y obreros. Con el deseo de ratificar la tradición de la **Rerum novarum** trabajó por la formación de una conciencia ética y social que inspirase la actuación de los pueblos y de los Estados. A través de él paso sobre la Iglesia aquel soplo del Espíritu regenerador que, como él mismo decía a propósito de la **Rerum novarum**, no ha cesado de derramarse benéficamente sobre la humanidad entera.

23. Juan XXIII

Después de la segunda guerra mundial la Iglesia se encontró ante una situación nueva bajo muchos aspectos: la "cuestión social" restringida inicialmente a la clase obrera, sufrió un proceso de universalización que implicó a todas las clases sociales, a todos los Países y a la misma sociedad internacional, en la que afloraba cada vez más el drama del Tercer Mundo. El "problema de la época moderna" llega a ser objeto de la reflexión y acción pastoral de la Iglesia y de su Magisterio social.

En efecto, la nueva encíclica **Mater et Magistra** (1961) del Papa Juan XXIII trató de actualizar documentos ya conocidos y dar un nuevo paso adelante en el proceso de compromiso de toda la comunidad cristiana. El nuevo documento, al afrontar los aspectos más importantes y actuales de la "cuestión social", resalta las desigualdades existentes sea entre los distintos sectores económicos, sea entre los Países y regiones, y denuncia el fenómeno de la superpoblación y subdesarrollo que, a causa de la falta de entendimiento y de solidaridad entre las naciones, origina situaciones insostenibles especialmente en el Tercer Mundo.

El mismo Juan XXIII, ante el peligro de una nueva guerra nuclear, después de haber intervenido con un memorable mensaje a los pueblos y a los jefes de Estado, publicó la encíclica **Pacem in terris** (1963) que es un llamamiento urgente a construir la paz basada en el respeto de las exigencias éticas que deben regir las relaciones entre los hombres y entre los Estados.

El estilo y el lenguaje de las encíclicas del Papa Juan XXIII confieren a la doctrina social una nueva capacidad de aproximación y de incidencia en las nuevas situaciones, sin romper por ello la continuidad con la tradición precedente. No se puede, pues hablar de "cambio epistemológico".

Es cierto que aflora la tendencia a valorar lo empírico y lo sociológico, pero al mismo tiempo se acentúa la motivación teológica de la doctrina social. Esto es tanto más evidente si se confronta con los documentos anteriores, en los que predomina la reflexión filosófica y la argumentación basadas sobre principios del derecho natural. A dar origen a las encíclicas sociales de Juan XXIII han influido sin duda alguna los cambios radicales tanto dentro de los Estados como en sus relaciones recíprocas, sea en el "campo científico, técnico y económico" sea en el "social y político".

Tras este período, otros grandes fenómenos comienzan a acosar amenazadores. Entre ellos están, sobre todo, los efectos del desarrollo subsiguiente a la reconstrucción después de la guerra. El optimismo que ello generó impidió advertir inmediatamente las contradicciones de un sistema basado en el desarrollo desigual de los distintos Países del mundo. Además, ya al finalizar aquel decenio, mientras se consolida cada vez más el proceso de descolonización de muchos Países del Tercer mundo, se observa que al colonialismo político vigente hasta entonces le sucede otro tipo de dominio colonial de carácter económico. Este hecho es determinante para una toma de conciencia y para un movimiento de insurrección, especialmente en América Latina, donde para combatir los desequilibrios del desarrollo y la situación de nueva dependencia, estalla en varios modos y formas un fermento de liberación. Ello seguidamente originará las diversas corrientes de la "teología de la liberación" sobre las que la Santa Sede ha dado a conocer su posición.

24. Concilio Vaticano II

Cuatro años después de la publicación de la **Mater et Magistra**, aparece la constitución pastoral **Gaudium et spes** del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual. Si entre los dos documentos el tiempo transcurrido era demasiado breve para que se produjeran cambios significativos en la realidad histórica, sin embargo, con el nuevo documento el camino recorrido por la doctrina social fue considerable. El Concilio, en efecto, se dio cuenta de que el mundo esperaba de la Iglesia un mensaje nuevo y estimulante. A esta expectación respondió con la citada Constitución, en la cual, en sintonía con la renovación eclesiológica, se refleja una nueva concepción de ser comunidad de creyentes y pueblo de Dios. Y suscitó entonces nuevo interés por la doctrina contenida en los documentos anteriores respecto del testimonio y la vida de los cristianos, como medios auténticos para hacer visible la presencia de Dios en el mundo.

En el plano social, la respuesta de la Iglesia reunida en Concilio, se concretó en la exposición de una concepción más dinámica del hombre y de la sociedad y, en particular, de la vida socio-económica según las exigencias y la recta interpretación del desarrollo económico.

Según el capítulo de la **Gaudium et spes** dedicado a este problema, la eliminación de las desigualdades sociales y económicas se puede establecer, en efecto, sólo sobre una justa comprensión humanista del desarrollo. Esta interpretación de la realidad social a nivel mundial supuso un giro fundamental en el proceso evolutivo de la doctrina social: ella no se deja dominar por las implicaciones socio-económicas de los dos principales sistemas, capitalismo y socialismo, sino que se abre a una nueva concepción, aquélla de la doble dimensión o alcance del desarrollo. Tal concepción mira, en efecto, a promover el bien de todo el hombre, "integralmente considerado, teniendo en cuenta sus necesidades de orden material y sus exigencias por la vida intelectual, moral, espiritual y religiosa", superando así las tradiciones contraposiciones entre productos y consumidor, y las discriminaciones que ofenden la dignidad de la gran familia humana.

En esta perspectiva se descubre cómo en la base de cuanto la Constitución dice sobre la vida económico-social, está una concepción auténticamente humanística del desarrollo. En la **Gaudium et spes** la Iglesia muestra cuán profunda es su sensibilidad por la creciente conciencia de las desigualdades y de las injusticias presentes en la humanidad y, en particular, por los problemas del Tercer Mundo.

De este modo se refuerza en la doctrina social, contra toda discriminación social y económica, una orientación personalista y comunitaria de la economía, en la que quien preside es el hombre, considerado como fin, sujeto y protagonista del desarrollo.

Es la primera vez que un documento del Magisterio solemne de la Iglesia se expresó tan ampliamente sobre aspectos, directamente temporales de la vida cristiana. Se debe reconocer que la atención prestada en la Constitución a los cambios sociales, psicológicos, políticos, económicos, morales y religiosos ha despertado, cada vez más, en los últimos veinte años, la preocupación pastoral de la Iglesia por los problemas de los hombres y el diálogo con el mundo.

25. Pablo VI

Algunos años después del Concilio, la Iglesia ofreció a la humanidad una nueva e importante reflexión en materia social con la encíclica **Populorum progressio** (1967) de Pablo VI.

Se la puede considerar como una ampliación del capítulo sobre la vida económico-social de la **Gaudium et spes**, aunque introduciendo algunas novedades significativas.

En poco tiempo, en efecto, había ido creciendo posteriormente la toma de conciencia de las diferencias que discriminaban y sometían a situaciones de injusticia y marginación a muchos Países del Tercer Mundo. Este problema se agravaba por circunstancias particulares, como el crecimiento del desequilibrio existente entre los Países pobres y los ricos y el aumento demográfico del Tercer Mundo. En las regiones y en los pueblos más pobres y marginados, el análisis del subdesarrollo y de sus causas provocó escándalo e hizo estallar la lucha contra la injusticia.

En este nuevo contexto histórico, en el que los conflictos sociales han adquirido dimensiones mundiales se proyecta la luz de la **Populorum progressio**, que ofrece ayuda para comprender todos los aspectos de un desarrollo integral del hombre y de un desarrollo solidario de la humanidad; dos temas éstos que han de considerarse como los ejes en torno a los cuales se estructura todo el entramado de la encíclica. Quiriendo convencer a los destinatarios de la urgencia de una acción solidaria, el Papa presenta el desarrollo como "el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas", y señala sus características.

Las situaciones menos humanas se dan cuando hay carencia materiales y morales, y estructuras opresivas. Las condiciones humanas requieren la posesión de lo necesario, la adquisición de conocimientos y cultura, el respeto a la dignidad de los otros, el reconocimiento de los valores supremos y de Dios y, en fin, la vida cristiana de fe, esperanza y caridad. El "paso" de las condiciones menos humanas a las más humanas que, según el Papa, no se limita a los aspectos puramente temporales, debe inspirar la reflexión teológica sobre la liberación de la justicia y sobre los valores auténticos sin los cuales no es posible un verdadero desarrollo de la sociedad. La doctrina social encuentra aquí abierta la puerta para una profunda y renovada reflexión ética.

Después de sólo cuatro años de la encíclica **Populorum progressio**, Pablo VI escribió la carta apostólica **Octogesima adveniens** (1971). Era el octogésimo aniversario de la **Rerum novarum**, pero el Papa más que al pasado miraba al presente y al futuro. En el mundo occidental industrializado habían surgido nuevos problemas, los de la llamada "sociedad post-industrial", y se precisaba aplicar a ellos la enseñanza social de la Iglesia. La **Octogesima adveniens** inicia así una nueva reflexión para la comprensión de la dimensión política de la existencia y del compromiso cristiano, estimulando a la vez el sentido crítico con relación a las ideologías y utopías subyacentes en los sistemas socio-económicos vigentes.

26. Juan Pablo II

Diez años después (1981), Juan Pablo II interviene con la gran encíclica **Laborem exercens**. El decenio transcurrido había dejado una impronta en la historia del mundo y de la Iglesia. En el pensamiento del Papa no es difícil descubrir el flujo de los nuevos cambios que se habían producido. Si los años setenta habían comenzado con el acentuarse de la conciencia del subdesarrollo y de las injusticias que de él se derivaban, a mediados del mismo decenio se manifestaron los primeros síntomas de una crisis más profunda producida por las contradicciones que encubrían el sistema monetario y económico internacional, y caracterizada sobre todo por la enorme alza de los precios del petróleo.

En esta situación el Tercer Mundo, frente al conjunto de Países desarrollados de Occidente y a los del bloque oriental colectivista, reclamaba nuevas estructuras monetarias y comerciales que respetaran los derechos de los pueblos pobres no menos que la justicia en las relaciones económicas.

Mientras crecía el malestar en el Tercer Mundo, algunos Países, haciéndose eco de este sufrimiento, reivindicaban mayor justicia en la distribución de la renta mundial. Todo el sistema de la distribución internacional del trabajo y de la estructuración de la economía mundial entraba en profunda crisis; y como

consecuencia, se exigía una revisión radical de las mismas estructuras que habían llevado a un desarrollo económico tan desigual.

Ante estos numerosos y nuevos problemas, Juan Pablo II escribe la encíclica **Laborem exercens** en el nonagésimo aniversario de la **Rerum novarum**, en continuidad con el Magisterio precedente, pero con una originalidad propia tanto por el método y el estilo como por no pocos aspectos de la enseñanza, tratados en relación con las condiciones de la época, pero siguiendo las principales intuiciones de Pablo VI.

El documento se desarrolla en forma de exhortación dirigida a todos los cristianos, a fin de comprometerlos en la transformación de los sistemas socio-económicos vigentes, y da orientaciones precisas, acordes con la preocupación fundamental por el bien integral del hombre. Así se amplía el "patrimonio tradicional" de la doctrina social de la Iglesia, poniendo en claro que, la "clave central" de toda la "cuestión social" se encuentra en el "trabajo humano", punto de referencia el más adecuado para analizar todos los problemas sociales. Partiendo del trabajo como dimensión fundamental de la existencia humana, se tratan en la encíclica todos los otros aspectos de la vida socioeconómica, sin olvidar los aspectos cultural y tecnológico.

La **Laborem exercens** propone, por tanto, una revisión profunda del sentido del trabajo, que supone una distribución más equitativa no solo de la renta y de la riqueza, sino también del trabajo mismo, con el fin de lograr que haya ocupación para todos. A este fin se debería ayudar a la sociedad a redescubrir la necesidad de la moderación en el consumo, a reconquistar las virtudes de la sobriedad y de la solidaridad e, incluso, a hacer verdaderos sacrificios para salir de la crisis actual.

Es una gran propuesta reafirmada recientemente por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Y ésta sirve no sólo para cada uno de los pueblos en particular, sino también para las relaciones entre las naciones.

La situación mundial exige respeto a los principios y a los valores fundamentales que deben ser considerados insustituibles; en efecto, sin una reafirmación de la dignidad del hombre y de sus derechos, como también sin la solidaridad entre los pueblos, la justicia social y el nuevo sentido del trabajo, ni habrá un verdadero desarrollo humano, ni un nuevo orden de convivencia social.

El 30 de diciembre de 1987, a los veinte años de la **Populorum progressio**, Juan Pablo II publicó la encíclica **Sollicitudo rei socialis**, cuyo tema central es la noción del desarrollo según se expone en el documento de Pablo VI. A la luz de la enseñanza siempre válida de la **Populorum progressio** el Sumo Pontífice ha querido examinar, a veinte años de distancia, la situación del mundo bajo este aspecto, con el fin de actualizar y de profundizar más aún la noción de desarrollo, para que el mismo responda a las necesidades urgentes del momento histórico presente y esté verdaderamente a la altura de hombre.

Dos son los temas fundamentales de la **Sollicitudo rei socialis**: el primero, la situación dramática del mundo contemporáneo, desde el punto de vista del desarrollo fallido del Tercer Mundo, y el segundo, el sentido, las condiciones y las exigencias de un desarrollo digno del hombre.

Entre las causas del fallido desarrollo se señalan la diferencia persistente, y, a menudo, incluso acrecentada, entre Norte y Sur; la oposición entre los bloques oriental y occidental con la consiguiente carrera de armamentos; el comercio de armas y diversos obstáculos de carácter político que se entrecruzan con las decisiones de cooperación y solidaridad entre las naciones. Tampoco puede olvidarse, en este contexto, la cuestión demográfica. pero, por otra parte, se reconocen algunos progresos realizados en el campo del desarrollo, aun siendo inciertos, limitados e insuficientes en relación con las necesidades reales.

Con relación al segundo tema principal de la encíclica, esto es, la naturaleza de un verdadero desarrollo, se ofrecen ante todo aclaraciones relativas a la distinción entre "progreso ilimitado" y desarrollo. A tal fin, se insiste en que el verdadero desarrollo no puede limitarse a la multiplicación de los bienes y de los

servicios, esto es, a lo que se posee, sino que debe contribuir a la plenitud del "ser" del hombre.

De este modo, se pretende señalar con claridad el carácter moral del verdadero desarrollo.

Este aspecto importante es investigado también a la luz de las fuentes escriturísticas y de la tradición de la Iglesia. Prueba de esta dimensión moral del desarrollo es la insistencia del documento en la conexión entre la observancia fiel a todos los derechos humanos (incluido el derecho a la libertad religiosa) y el verdadero desarrollo del hombre y de los pueblos.

La encíclica analiza también varios obstáculos de orden moral al desarrollo ("estructuras de pecado", ansia exclusiva de ganancia, sed de poder) y los caminos para una deseable superación. A este propósito se recomienda el reconocimiento de la interdependencia entre hombres y pueblos, y la consiguiente pérdida de la obligación de la solidaridad, en cuyo carácter de virtud se insiste; y el deber de la caridad para los cristianos. Pero todo esto presupone una radical conversión de los corazones.

Al final del documento se indican también otros medios específicos para hacer frente a la actual situación, subrayando, sobre todo, la importancia de la doctrina social de la Iglesia, de su enseñanza y de su difusión en el momento presente.

27. Este breve panorama histórico de la doctrina social de la Iglesia ayuda a comprender su complejidad, su riqueza, su dinamismo, así como sus límites. Todo documento supone un nuevo paso adelante en el esfuerzo de la Iglesia por responder a los problemas de la sociedad en los distintos momentos de la historia. En cada uno de ellos es preciso adivinar sobre todo la preocupación pastoral por proponer a la comunidad cristiana y a todos los hombres de buena voluntad los principios fundamentales, los criterios universales y las orientaciones capaces de sugerir las opciones de fondo y la praxis coherente para cada situación concreta.

Dicha enseñanza, por tanto, "no es una tercera vía entre capitalismo liberal y colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente", sino un servicio desinteresado que la Iglesia ofrece según las necesidades de los lugares y de los tiempos. El realce de esta dimensión histórica muestra que la doctrina social de la Iglesia, expresada con claridad y coherencia en sus principios esenciales, no es un sistema abstracto, cerrado y definido una vez por todas, sino concreto, dinámico y abierto. En efecto, la atención a la realidad y a la inspiración evangélica colocan a la Iglesia en condición de responder a los continuos cambios a que están sometidos los procesos económicos, sociales, políticos, tecnológicos y culturales. Se trata de una obra en continua construcción, abierta a los interrogantes de las nuevas realidades y de los nuevos problemas que surgen en estos sectores.

28. Documentos más recientes

Los cambios señalados requieren una visión ética de los nuevos problemas y una respuesta cada vez más clara, actualizada y profunda. Así ha sucedido, por ejemplo, con las cuestiones de la propiedad privada, de la socialización, de la co-gestión, del subdesarrollo del Tercer Mundo, del creciente desnivel entre los Países pobres y los ricos, del desarrollo socio-económico, del sentido del trabajo, de la deuda internacional, del problema de los sin-techo, de la situación actual de la familia, de la dignidad de la mujer, del respeto a la vida humana que nace y de la procreación. Los documentos más recientes de la Iglesia hacen resaltar su profunda sensibilidad evangélica frente a los nuevos problemas sociales.

En el espíritu del Concilio Vaticano II, la doctrina social de la Iglesia, compuesta de "elementos permanentes" y de "elementos contingentes", continuará su camino histórico ampliándose y enriqueciéndose con la colaboración de los miembros de la Iglesia. En tal andadura el Magisterio irá recogiendo las diversas voces en sus enseñanzas oficiales, conciliando la atención a la dimensión histórica con el deber sagrado de no debilitar la estabilidad y certeza de los principios y de las normas fundamentales, e invitando a la acción coherente.

En este largo recorrido, la Iglesia continuará concretando las enseñanzas y los valores de su doctrina social, proponiendo principios de reflexión y valores permanentes, criterios de juicio y normas de acción.

II. PRINCIPIOS Y VALORES PERMANENTES

29. En este capítulo se habla brevemente de los "principios permanentes" y de los valores fundamentales que no deben faltar nunca en la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia. En el apéndice se ofrece un bosquejo del programa de los cursos, susceptible de ser adaptado a las necesidades concretas de cada Iglesia particular.

1. Principios permanentes de reflexión

30. Premisa

Estos principios no han sido formulados orgánicamente por la Iglesia en un solo documento sino a lo largo de todo el proceso de la evolución histórica de la doctrina social. Se entresacan de los diversos documentos que el Magisterio de la Iglesia, con la colaboración de los Obispos, sacerdotes y laicos especializados, ha elaborado al afrontar los distintos problemas sociales que surgían cada día.

Es obvio que el presente documento no es, ni lo quiere ser, una nueva síntesis ni un manual de tales principios, sino un conjunto de sencillas orientaciones que han parecido oportunas para la enseñanza.

Ni tampoco constituye una presentación completa de los mismos, sino simplemente una indicación de los que se consideran como principales, y que por lo tanto, merecen una atención particular en la formación de los futuros sacerdotes.

Entre ellos, se consideran fundamentales los principios tocantes a la persona, al bien común, a la solidaridad y a la participación. Los demás están estrechamente unidos con ellos y de ellos se derivan.

31. La persona humana

La dignidad de la persona humana se basa en el hecho de que es creada a imagen y semejanza de Dios y elevada a un fin sobrenatural trascendente a la vida terrena. El hombre pues, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia. "Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos".

Es un principio que en su alcance antropológico constituye la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo de la doctrina social. El hombre-persona es el sujeto y el centro de la sociedad, la que con sus estructuras, organizaciones y funciones tiene por fin la creación y la continua adecuación de las condiciones económicas y culturales que permitan al mayor número posible de personas el desarrollo de sus facultades y la satisfacción de sus legítimas aspiraciones de perfección y felicidad. Por esta razón, la Iglesia no se cansará nunca de insistir sobre la dignidad de la persona humana, contra todas las esclavitudes, explotaciones y manipulaciones perpetradas en perjuicio de los hombres no sólo en el campo político y económico, sino también en el cultural, ideológico y médico.

32. Los derechos humanos

Los derechos humanos derivan, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona humana. La Iglesia ha tomado conciencia de la urgencia de tutelar y defender estos derechos, considerando esto como parte de su misma misión salvífica, a ejemplo de Jesús que se manifestó siempre atento a las necesidades de los hombres, particularmente de los más pobres.

La afirmación de los derechos humanos nace en la Iglesia, más que como un sistema histórico, orgánico y completo, como un servicio concreto a la humanidad. Reflexionando sobre ellos la Iglesia ha reconocido

siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana.

La insistencia con que ella, especialmente en nuestros días, se hace promotora del respeto y de la defensa de los derechos del hombre, sean personales o sociales, se explica no sólo por el hecho de que su intervención, hoy como ayer, está dictada por el Evangelio, sino porque de la reflexión sobre los mismos surge una nueva sabiduría teológica y moral para afrontar los problemas del mundo contemporáneo.

En particular, el derecho a la libertad religiosa, en cuanto que alcanza el ámbito más íntimo del espíritu, "se revela punto de referencia y, en cierto modo, llega a ser parámetro de los demás derechos fundamentales". Hoy, esto lo afirman y defienden diversas Organizaciones públicas y privadas, nacionales e internacionales. Por su parte la Iglesia se muestra especialmente solidaria con cuantos son discriminados o perseguidos a causa de la fe, y trabaja con tesón y constancia porque tales situaciones injustas sean superadas.

33. Las aportaciones del Magisterio pontificio a los derechos humanos

Junto al Magisterio conciliar, el Magisterio pontificio ha tratado y desarrollado ampliamente el tema de los derechos de la persona humana. Ya Pío XII expuso los principios, fundados en el derecho natural, de un orden social conforme a la dignidad humana concretado en una sana democracia, capaz de respetar los derechos a la libertad, a la paz y a los bienes materiales.

Posteriormente, la encíclica **Pacem in terris** de Juan XXIII fue el primer texto pontificio oficial dedicado expresamente a los derechos del hombre.

En efecto, observando los "signos de los tiempos", la Iglesia sentía la necesidad de proclamar los derechos "universales, inviolables e inalienables" de todos los hombres contra toda discriminación y contra toda concepción particularista. Por esto la **Pacem in terris** más que basar los derechos del hombre en la ley natural inherente a la Creación y ordenada a la Redención, corrige un cierto aspecto individualista en la concepción tradicional de la reciprocidad entre los derechos y deberes, insertando los derechos en un contexto de solidaridad y subrayando las exigencias de orden comunitario que ello conlleva.

A su vez Pablo VI, en la encíclica **Populorum progressio**, sin separar los derechos humanos del campo de la razón, procediendo sobre todo en la línea seguida por el Concilio Vaticano II, pone en evidencia su fundamento cristiano y muestra cómo la fe transforma su misma dinámica interna. Se debe igualmente observar que si la **Pacem in terris** es la carta de los derechos del hombre, la **Populorum progressio** constituye la carta de los derechos de los pueblos pobres al desarrollo.

Más tarde, Juan Pablo II, profundizando en esta reflexión, fundamenta los derechos humanos simultáneamente en las tres dimensiones de la verdad íntegra sobre el hombre: en la dignidad del hombre en cuanto tal, en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y en el hombre insertado en el misterio de Cristo. En esta dignidad del hombre, vista a la luz de la obra redentora de Cristo, se basa la misión salvífica de la Iglesia. Por esto no puede callar cuando se lesionan o están en peligro los derechos inviolables del hombre y de los pueblos. Desde el punto de vista cristiano, en efecto, las naciones y las patrias son una realidad humana de valor positivo e irrenunciable, que fundamenta los derechos inviolables en los diversos pueblos, y en particular, el derecho de los pueblos a la propia identidad y al propio desarrollo.

34. La relación persona-sociedad

La persona humana es un ser social por naturaleza: o sea, por su innata indigencia y por su natural tendencia a comunicar con los demás. Esta sociabilidad humana es el fundamento de toda forma de

sociedad y de las exigencias éticas inscritas en ella. El hombre no puede bastarse a sí mismo para alcanzar su desarrollo completo, sino que necesita para ello de los demás y de la sociedad.

Este principio de la interdependencia persona-sociedad, vinculada esencialmente al de la dignidad de la persona humana, se refiere al complejo entramado de la vida social del hombre que se regula según leyes propias y adecuadas, perfeccionadas mediante la reflexión cristiana. La comprensión de los distintos aspectos de la vida social no es siempre fácil hoy en día, vistos los rápidos y profundos cambios que se verifican en todos los campos gracias a la inteligencia y a la actividad creadora del hombre. Los cambios provocan, por su parte, crisis que se reflejan sea en los desequilibrios internos del hombre, que aumenta cada vez más su poder sin lograr siempre orientarlos a fines justos; sea en las relaciones sociales, en cuanto no siempre se llega a una justa aplicación de las leyes que regulan la vida social.

35. La sociedad humana es, por tanto objeto de la enseñanza social de la Iglesia desde el momento que ella no se encuentra ni fuera ni sobre los hombres socialmente unidos, sino que existe exclusivamente por ellos y, por consiguiente, para ellos. La Iglesia insiste sobre la "naturaleza intrínsecamente social" de los seres humanos. Pero se advierte que aquí lo "social" no coincide con lo "colectivo", para el que la persona es solamente un mero producto. La fuerza y el dinamismo de esta condición social de la persona se desarrolla plenamente en sociedad, que ve, por consiguiente, acrecentarse las relaciones de convivencia tanto a nivel nacional como internacional.

36. De la dignidad de la persona humana, de sus derechos y de su sociabilidad derivan los demás principios permanentes de reflexión que orientan y regulan la vida social. Entre ellos, profundizados por la reflexión del Magisterio, se pueden señalar los que se refieren al bien común, a la solidaridad, a la subsidiariedad, a la participación, a la concepción orgánica de la vida social y al destino universal de los bienes.

37. El bien común

Al hablar de las leyes de los principios que rigen la vida social, es preciso tener presente, en primer lugar "el bien común". Este, si bien en sus "aspectos esenciales y más profundos no puede ser concebido en términos doctrinales, y menos aún determinado en sus contenidos históricos", sin embargo, puede ser definido como "el conjunto de condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo íntegro de su persona". Él, pues, aun siendo superior al interés privado, es inseparable del bien de la persona humana, comprometiéndolo a los poderes públicos a reconocer, respetar, acomodar, tutelar y promover los derechos humanos, y a hacer más fácil el cumplimiento de las respectivas obligaciones. Por consiguiente, la realización del bien común puede considerarse la razón misma de ser de los poderes públicos, los que están obligados a llevarlo a cabo en provecho de todos los ciudadanos y de todo hombre -considerado en su dimensión terrenal y trascendente- respetando una justa jerarquía de valores, y los postulados de las circunstancias históricas.

Considerado, pues, el bien común, por la Iglesia, como un valor de servicio y de organización de la vida social y del nuevo orden de la convivencia humana, ella pone de relieve el sentido humano y la capacidad para animar las estructuras sociales en su totalidad y en cada uno de sus sectores concretos, estimulando las transformaciones en profundidad según el criterio de la justicia social.

38. Solidaridad y "subsidiariedad"

La solidaridad y la "subsidiariedad" son otros dos principios que regulan la vida social.

Según el principio de solidaridad toda persona, como miembro de la sociedad, está indisolublemente ligado al destino de la misma y, en virtud del Evangelio, a destino de salvación de todos los hombres. En la reciente encíclica **Sollicitudo rei socialis**, el Papa ha subrayado particularmente la importancia de este principio, calificándolo como una virtud humana y cristiana.

Las exigencias éticas de la solidaridad requieren que todos los hombres, los grupos y las comunidades locales, las asociaciones y organizaciones, las naciones y los continentes participen en la gestión de todas las actividades de la vida económica, política y cultural, superando toda concepción puramente individualista.

Complemento de la solidaridad debe considerarse la "subsidiariedad" que protege a la persona humana, a las comunidades locales y a los "grupos intermedios" del peligro de perder su legítima autonomía. La Iglesia vela atentamente por la aplicación justa de este principio en virtud de la dignidad misma de la persona humana, del respeto de lo que hay de más humano en la organización de la vida social, y de la salvaguardia de los derechos de los pueblos en las relaciones entre sociedades particulares y sociedad universal.

39. Concepción orgánica de la vida social

Como consecuencia de lo que se ha dicho, no se comprende adecuadamente una sociedad ordenada, sin una concepción orgánica de la vida social. Este principio exige que la sociedad se base, por una parte, en el dinamismo interno de sus miembros -que tiene su origen en la inteligencia y en la voluntad libre de las personas que buscan solidariamente el bien común- y, por otra, en la estructura y en la organización de la sociedad constituida no sólo por cada persona libre, sino también por sociedades intermedias que van integrándose en unidades superiores, partiendo de la familia, para llegar, a través de las comunidades locales, de las asociaciones profesionales, de las regiones y de los Estados, a los organismos supranacionales y a la sociedad universal de todos los pueblos y naciones.

40. Participación

La participación ocupa un puesto predominante en el desarrollo reciente de la enseñanza social de la Iglesia. Su fuerza radica en el hecho de que asegura la realización de las exigencias éticas de la justicia social. La participación justa, proporcionada y responsable de todos los miembros y sectores de la sociedad en el desarrollo de la vida socio-económica, política y cultural es el camino seguro para conseguir una nueva convivencia humana. La Iglesia no sólo no cesa de recordar este principio, sino que encuentra en él una motivación permanente para favorecer la mejora de la calidad de vida de los individuos y de la sociedad en cuanto tales. Se trata de una aspiración profunda del hombre que manifiesta su dignidad y su libertad en el progreso científico y técnico, en el mundo del trabajo y en la vida pública.

41. Estructuras humanas y comunidad de personas

La Iglesia ha procurado reiteradamente prevenir el peligro real que amenaza a la dignidad de la persona, a la libertad individual y a las libertades sociales, y que proviene de la concepción tecnicista y mecanicista de la vida y de la estructura social que no deja margen suficiente al desarrollo de un humanismo verdadero. En no pocas naciones el Estado moderno se transforma en una máquina administrativa gigantesca que invade todos los sectores de la vida, sumiendo al hombre en un estado de temor y angustia que produce su despersonalización.

La Iglesia considera, por tanto, necesario los organismos y las múltiples asociaciones probadas que reservan el espacio debido a la persona y estimulan el desarrollo de las relaciones de colaboración, en subordinación al bien común; sin embargo, para que estos organismos sean auténticas comunidades, sus miembros deben ser considerados y respetados como personas y llamados a participar activamente en las tareas comunes. Según la Iglesia, por tanto, un camino seguro para conseguir esta meta consiste en asociar trabajo y capital y en dar vida a corporaciones intermedias.

La realización de estos principios que regulan la vida social a distintos niveles de la organización social y en los diversos sectores de la actividad humana, permite superar toda tensión entre socialización y personalización. El actual fenómeno de la multiplicación de las relaciones y de las estructuras sociales a todos los niveles, derivadas de libres decisiones y encaminadas a mejorar la calidad de la vida humana, no puede ser acogido sino positivamente, dado que permite lograr la realización de la solidaridad humana y

favorece la ampliación del marco de las actividades materiales y espirituales de la persona.

42. Destino universal de los bienes

Con este "principio típico de la doctrina social de la Iglesia" se afirma que los bienes de la tierra están destinados al uso de todos los hombres para satisfacer su derecho a una vida conforme con la dignidad de la persona y a las exigencias de la familia. En efecto, "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la guía de la justicia y de la caridad". De lo que se deriva que el derecho a la propiedad privada, en sí legítimo y necesario, debe ser circunscrito dentro de los límites impuestos por su función social. Como se expresa a tal propósito el Magisterio en la encíclica **Laborem exercens** "la tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como algo absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la creación entera: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes".

2. VALORES FUNDAMENTALES

43. La vía segura

Los principios de reflexión de la doctrina social de la Iglesia, en cuanto leyes que regulan la vida social, no son independientes del reconocimiento real de los valores fundamentales inherentes a la dignidad de la persona humana. Estos valores son principalmente: la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz y la caridad o amor cristiano. Vivir estos valores es el camino seguro no sólo para el perfeccionamiento personal sino también para lograr un auténtico humanismo y una nueva convivencia social. A ellos, pues, es preciso referirse para realizar las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones.

44. Hacia una renovación de la sociedad

La importancia vital de estos principios explica por qué la Iglesia los ha propuesto siempre con tanta insistencia como verdaderos fundamentos de una nueva sociedad más digna del hombre.

Aun reconociendo la autonomía de las realidades temporales la Iglesia sabe, no obstante, que las leyes descubiertas y aplicadas por el hombre en la vida social no garantizan por sí mismas, casi mecánicamente, el bien de todos. En efecto, ellas se deben aplicar bajo la dirección de los valores que se derivan del concepto de la dignidad de la persona humana. Todos estos valores manifiestan la prioridad de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia.

45. La "sabiduría" es el compromiso social

Los valores, sin embargo, entran frecuentemente en conflicto con las situaciones en las que son negados directa o indirectamente. En tales casos, el hombre se encuentra en la dificultad de acatarlos todos de modo coherente y simultáneo. Por esta razón es todavía más necesario el discernimiento cristiano en las decisiones que han de tomarse en las diversas circunstancias a la luz de los valores fundamentales del cristianismo. Este es el modo de practicar la auténtica "sabiduría" que la Iglesia pide a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad en el compromiso social.

46. Valores para el desarrollo

Teniendo en cuenta la gran complejidad de la sociedad humana contemporánea y la necesidad de promover determinados valores como fundamento de una nueva sociedad, se pide a la Iglesia que intensifique el proceso de formación con el fin de hacer comprender no solo a los individuos sino también a la opinión pública, al menos en los Países donde se admite su presencia y se permite su acción, la

necesidad vital de defender y promover los valores fundamentales de la persona humana, sin los cuales no podrá haber un verdadero desarrollo humano y completo de toda sociedad.

Por esto, no será posible poner las bases del auténtico desarrollo humano, pedido por la Iglesia en su Magisterio social más reciente, sin una reafirmación permanente de la dignidad humana y de sus exigencias éticas y trascendentes; sin una ética de responsabilidad y solidaridad entre los pueblos y de justicia social; sin una revisión del sentido del trabajo, que conlleva una redistribución más equitativa del mismo.

IV. CRITERIOS DE JUICIO

47. Conocimiento de la realidad

La doctrina social de la Iglesia tiene por fin comunicar un saber no sólo teórico sino también práctico y orientador de la acción pastoral. He aquí por qué ella, además de los principios permanentes de reflexión, ofrece también criterios de juicio sobre las situaciones, las estructuras y las instituciones que rigen la vida económica, social, política, cultural, tecnológica, y sobre los mismos sistemas sociales. A este propósito, no hay duda que el pronunciarse acerca de las condiciones más o menos humanas de las personas, acerca del valor ético de las estructuras y de los sistemas sociales, económicos, políticos y culturales, en relación con las exigencias de la justicia social, forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Para poder emitir su juicio de modo correcto en estos casos, la Iglesia necesita conocer las situaciones históricas locales, nacionales e internacionales, y la identidad cultural de toda comunidad y pueblo. Aunque se avale con todos los medios proporcionados por las ciencias, es cierto que el mejor modo de aproximación a las realidades sociales, son siempre los valores fundamentales indicados más arriba, que dan "normas de juicio" bien precisas para el discernimiento cristiano. Estas que, según las declaraciones oficiales, se encuentran incluidas en la doctrina social, son irrenunciables y, por tanto, deben hacerse conocer y apreciar en la enseñanza impartida en los Seminarios y en las Facultades teológicas.

48. Capacidad de juzgar objetivamente

El derecho-deber de la Iglesia a emitir juicios morales requiere la capacidad de los encargados de pastoral, eclesiásticos y laicos, para juzgar objetivamente las diversas situaciones y estructuras, y los diversos sistemas económicos-sociales. Ya el conocimiento de los problemas sociales y su interpretación ética a la luz del mensaje evangélico, como se expresa en la doctrina social de la Iglesia, ofrece orientaciones para este juicio, por las que deben guiarse las conductas y opciones cristianas. Pero el paso de lo doctrinal a lo práctico supone elementos de tipo cultural, social, económico y político para los cuales son particularmente competentes, aunque no exclusivamente, los laicos, a los que incumbe desarrollar las actividades temporales por iniciativa propia y bajo su personal responsabilidad.

49. Ejemplos de juicios

De hecho, el examen de los documentos hace patente que la doctrina social de la Iglesia contiene numerosos juicios sobre situaciones concretas, estructuras, sistemas sociales e ideologías.

A modo de ejemplo se pueden citar los siguientes: la **Rerum novarum** habla de las causas del malestar de los obreros, refiriéndose al "yugo" que un "reducidísimo número de adinerados" les impone, la **Quadragesimo anno** juzga que la situación de la sociedad de la época es tal que favorece la violencia y las luchas; el Concilio Vaticano II, describiendo los desequilibrios del mundo moderno, concluye afirmando que conducen a desconfianzas, conflictos y males dirigidos contra el hombre; la **Populorum progressio** no duda en denunciar como injustas las relaciones entre los países desarrollados y los que están en vía de desarrollo; la **Laborem exercens** dice que, también hoy, diversos sistemas ideológicos son causa de injusticias flagrantes; la **Sollicitudo rei socialis** critica la división del mundo en dos bloques (Este-Oeste) y las consecuencias negativas que se derivan de ello para las naciones en vía de desarrollo.

Es obvio que la formulación de juicios morales sobre situaciones, estructuras y sistemas sociales no reviste el mismo grado de autoridad que el que es propio del Magisterio de la Iglesia cuando se pronuncia sobre los principios fundamentales. Sin embargo, entre los varios juicios, los que se refieren a los abusos contra la dignidad humana tienen gran autoridad, porque están unidos a los principios y valores basados sobre la misma ley divina.

50. Peligro de la influencia ideológica

Para conseguir un diálogo más realista con los hombres, una justa apertura a las diferentes circunstancias de la convivencia social y un conocimiento objetivo de las situaciones, de las estructuras y de los sistemas, la Iglesia, cuando emite un juicio, puede aprovecharse de todas "las ayudas que pueden ofrecer las ciencias", por ejemplo los datos empíricos garantizados críticamente, sabiendo bien, sin embargo, que no es su cometido analizar científicamente la realidad y las posibles consecuencias de los cambios sociales. Esto es válido tanto para la Iglesia universal como para las Iglesias particulares.

Un criterio importante para el uso de los medios que ofrecen las ciencias sociales es recordar que el análisis sociológico no siempre ofrece una elaboración objetiva de los datos y de los hechos, en cuanto que, ya en el punto de partida, puede encontrarse sujeto a una determinada visión ideológica, o a una estrategia política bien precisa, como ocurre en el análisis marxista. Como es notorio, el Magisterio no ha cesado de pronunciarse oficialmente sobre el peligro que este tipo de análisis puede suponer para la fe cristiana y para la vida de la Iglesia.

Este peligro de la influencia ideológica sobre el análisis sociológico existe también en la ideología liberal que inspira el sistema capitalista; en él los datos empíricos están frecuentemente sometidos, por principio, a una visión individualista de la relación económico-social, en contraste con la concepción cristiana.

No se puede encerrar ciertamente el destino del hombre entre estos dos proyectos históricos contrapuestos, pues sería contrario a la libertad y a la creatividad del hombre. Y, en efecto, la historia de los hombres, de los pueblos y de las comunidades aparecen siempre rica y articulada, y los proyectos de modelos de sociedad han sido, en las diversas épocas, siempre múltiples. A este respecto, es importante precisar que muchas variaciones del principio del liberalismo económico, como son expuestas por los partidos cristiano-demócratas o social-demócratas, pueden ser consideradas no ya como expresiones de "liberalismo" en sentido estricto, sino como alternativas nuevas de organización social.

51. Discernimiento de las opciones

El diálogo de la Iglesia con los movimientos históricos que tratan de superar el dilema agudo existente entre capitalismo y socialismo, merece especial atención. Sin embargo, la Iglesia, con su enseñanza social, no pretende alentar un sistema socio-económico y político alternativo, ni formular un proyecto suyo bien definido de sociedad, por cuanto esta tarea corresponde a los grupos y a las comunidades que tienen fines sociales y políticos. De todos modos los cristianos son llamados a efectuar en ellos un discernimiento permanente. Además, el diálogo y el compromiso eventual de los cristianos con los movimientos "que han nacido de diversas ideologías, pero que, por otra parte, son distintos de ellas", deberán desarrollarse siempre con la atención y el discernimiento crítico debidos, y siempre con referencia al juicio moral pronunciado por el Magisterio de la Iglesia.

La misión salvífica de la Iglesia que tiene su origen en las enseñanzas, en los ejemplos y en la vida misma de Cristo, el Salvador, supone dos opciones ineludibles: una por el hombre según el Evangelio, y la otra, por la imagen evangélica de la sociedad. Sin entrar en la hipótesis de una "tercera vía", frente a la "utopía liberal" y la "utopía socialista", los creyentes deben optar siempre por un modelo humanizador de las relaciones socio-económicas que sea conforme con la escala de valores mencionada más arriba.

En esta perspectiva, los pilares de todo modelo verdaderamente humano, esto es, conforme con la dignidad de la persona, son la verdad, la libertad, la justicia, el amor, la responsabilidad, la solidaridad y la paz. La puesta en práctica de estos valores en las estructuras de la sociedad comporta la primacía del

hombre sobre las cosas, la prioridad del trabajo sobre el capital, la superación de la antinomia trabajo-capital. Estas opciones, en sí mismas, no son políticas pero rozan la esfera política y, particularmente, la relación Iglesia-política; ni siquiera son socio-económica, pero tocan también este aspecto en la relación hombre-sociedad e Iglesia-sociedad. Por lo que está claro que no se puede prescindir del juicio ético de la Iglesia sobre los fundamentos del sistema social que se quiere construir, y sobre los proyectos y programas concretos de la convivencia, en los que deben confluír la imagen de hombre y de sociedad propuesta por el Evangelio.

52. Deberes sociales de las Iglesias particulares

Las Iglesias particulares son, en sus respectivos territorios, centros de pensamiento, de reflexión moral y de acción pastoral incluso en el campo social. Ellas, en efecto no pueden ignorar los problemas específicos locales que requieren oportunas adaptaciones, como lo demuestran las numerosas cartas de los Obispos y de las Conferencias Episcopales. Sin embargo, para valorar justamente las situaciones y las realidades socio-económicas, políticas y culturales con las que se encuentran, como también para contribuir eficazmente a su progreso y, si necesario, a su transformación, importa mucho que ellas tomen los principios y los criterios de juicio de las fuentes de la enseñanza social que son válidos para la Iglesia universal.

53. Nuevos juicios ante nuevas situaciones

Puede darse que el cambio de las situaciones exija la modificación de un juicio anterior dado en una situación diversa. Esto explica por qué realmente en la doctrina social de la Iglesia se tengan hoy criterios diferentes a los que hace algún tiempo, aunque en continuidad de la línea impuesta por los principios. De todos modos, es evidente que un juicio maduro sobre las nuevas situaciones, sobre los nuevos modelos de sociedad y sobre los nuevos programas, no depende sólo de la doctrina social, sino también de la formación filosófico-teológica, del sentido político y del discernimiento de los cambios del mundo. Todo ello exige preparación remota y próxima, estudio y reflexión, según recomiendan estas "Orientaciones".

VI. ORIENTACIONES PARA LA ACCIÓN SOCIAL

54. Criterios de acción

La doctrina social de la Iglesia, en cuanto saber teórico-práctico, está orientada a la evangelización de la sociedad: incluye, pues, necesariamente la invitación a la acción social, ofreciendo para las diversas situaciones orientaciones oportunas inspiradas en los principios fundamentales y en los criterios de juicio anteriormente explicados. La acción que se propone no se deduce **a priori** de consideraciones filosóficas y éticas, sino que se concreta cada vez por medio del discernimiento cristiano de la realidad, interpretada a la luz del Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia, que muestra así en cada momento histórico su actualidad.

Sería, por tanto, un grave error doctrinal y metodológico si en la interpretación de los problemas de cada época histórica no se tuviese en cuenta la rica experiencia adquirida por la Iglesia y manifestada en su enseñanza social. Por tanto, todos los criterios deberán situarse ante las nuevas situaciones con una conciencia bien formada según las exigencias éticas del Evangelio y con una sensibilidad social verdaderamente cristiana, madurada a través del estudio atento de las diversas declaraciones del Magisterio.

55. Respeto a la dignidad de la persona humana

La Iglesia en su pastoral social se compromete a la total realización de la promoción humana. Esta promoción entra en el designio de la promoción salvífica del hombre y de la construcción del reino de Dios en cuanto tiende a ennoblecer la persona humana en todas sus dimensiones de orden natural y sobrenatural. Como enseña la **Gaudium et spes**, la misión evangelizadora que mira a la salvación, esto es, a la liberación definitiva del hombre, requiere una acción pastoral diversificada según los ambientes en

que se realiza: profética, litúrgica y de caridad.

La acción pastoral de la Iglesia en sus relaciones con el mundo es una acción de presencia, de diálogo y de servicio a partir de la fe en el amplio y vasto campo social, económico, político, cultural, tecnológico, ecológico, etc.; en una palabra, ella abarca todo el panorama de las realidades temporales.

Dada la primacía del hombre sobre las cosas, un primer criterio o norma no sólo de juicio, sino también de acción es la dignidad de la persona humana que lleva consigo el respeto y la promoción de todos los derechos personales y sociales inherentes a su naturaleza.

La moralidad, la distinción entre lo justo y lo injusto, dependerá de la conformidad o de la disconformidad de las líneas políticas de las decisiones, de los proyectos y de los programas adoptados por los diversos agentes sociales (gobiernos, partidos políticos, instituciones y organizaciones, personas o grupos) con respecto a la dignidad de la persona que tiene exigencias éticas inviolables.

56. Diálogo respetuoso

En la situación del mundo actual los cambios profundos en todos los campos de la actividad humana, económica, cultural, científica y técnica han hecho surgir nuevos problemas que exigen el compromiso de todos los hombres de buena voluntad. Entre estos problemas sobresalen el hambre, la violencia, el terrorismo nacional e internacional, el desarme y la paz, la deuda externa y del subdesarrollo de los Países del Tercer Mundo, las manipulaciones genéticas, la droga, el deterioro del medio ambiente, etc.

En este contexto, la acción de la Iglesia debe desarrollarse en colaboración con todas las fuerzas vivas y operantes en el mundo actual. Por tanto, un segundo criterio de acción es el ejercicio del diálogo respetuoso como método idóneo para encontrar una solución a los problemas mediante acuerdos programáticos y operativos.

57. Lucha por la justicia y la solidaridad sociales

El mundo de hoy se caracteriza además por "otras zona de miseria" y por "otras formas de injusticia mucho más amplias" que las de épocas precedentes, como el hambre, el desempleo, la marginación social, las desigualdades que separan a los ricos -Países, regiones, grupos, personas- de los pobres. Por tanto, un tercer criterio de acción es "la lucha noble y razonada en favor de la justicia y de la solidaridad sociales".

58. Formación en las competencias necesarias

La acción concreta en el campo de las realidades temporales, según las indicaciones del Magisterio, compete principalmente a los laicos, los que deben dejarse guiar constantemente por su conciencia cristiana. Es por consiguiente obligatorio que adquieran, junto a la formación moral y espiritual, la competencia necesaria en el campo científico y político que los capaciten para realizar una acción eficaz según criterios morales rectos. Tareas no menores en importancia corresponden también a los Pastores, que deben ayudar a los laicos a formarse una conciencia cristiana recta y a darles "luz y fuerza espirituales". Es obvio que los Pastores podrán cumplir con este deber específico tan solo si ellos a su vez son buenos conocedores y defensores de la doctrina social, y adquieren una sensibilidad para la acción en este campo a la luz de la palabra de Dios y del ejemplo del Señor. Por tanto, un cuarto criterio de acción es la formación para estas competencias.

Lo más importante es que Pastores y fieles están y se sientan unidos al participar cada uno según sus propias capacidades, preparación y funciones, en la diversidad de dones y ministerios, en la única misión salvífica de la Iglesia. En esta visión eclesiológica, el deber de animar cristianamente las realidades temporales, no es delegado a los laicos por la Jerarquía, sino que es connatural con su condición de bautizados y confirmados. En nuestro tiempo se tiene una conciencia cada vez más viva de la necesidad de la colaboración de los laicos en la misión evangelizadora de la Iglesia. La **Lumen gentium** afirma que

en ciertos lugares y en determinadas circunstancias, la Iglesia, sin ellos, no puede ser sal de la tierra y luz del mundo.

59. La experiencia de las realidades temporales y la experiencia de la fe

La identidad eclesial del laico, arraigada en el bautismo y en la confirmación, actuada a la comunión y en la misión, comporta una doble experiencia: la que se funda en el conocimiento de las realidades naturales, históricas y culturales de este mundo, y la que proviene de su interpretación a la luz del Evangelio. Ellas no son intercambiables: la una no puede sustituir a la otra, pero ambas encuentran la unidad en su primer fundamento, que es la Palabra de Dios, el Verbo, mediante el cual todo ha sido hecho, y en su último fin, que es el reino de Dios. Por tanto, un quinto criterio tocante al aspecto metodológico de la acción es el uso de la doble experiencia: la de las realidades temporales y la de la fe cristiana.

Este método seguido en la aplicación de la doctrina social de la Iglesia ayudará a todos los cristianos y, en particular a los laicos, a dar a la realidad una más justa interpretación. Actuando de este modo, podrán darse cuenta en qué medida se encarnan en la realidad histórica los valores humanos y cristianos que definen la dignidad de la persona humana; vincular los principios generales del pensamiento y de la acción en el campo social a los valores que toda sociedad debe respetar siempre para resolver los problemas propios; poseer una orientación en la búsqueda concreta de las soluciones necesarias; estimular los cambios o las transformaciones de las estructuras de la sociedad que se manifiesten insuficientes o injustas; valorar con rectitud los programas elaborados por todas las fuerzas vivas en el plano político y cultural. De este modo, estará asegurado el auténtico progreso del hombre y de la sociedad en una dimensión más humana del desarrollo, que no prescinda del crecimiento económico, pero que tampoco se deje regir exclusivamente por él.

60. Apertura a los dones del Espíritu

Como ya se ha dicho, la Iglesia no ofrece su propio modelo de vida social; más bien permanece abierta a una especie de pluralismo de proyectos y de hipótesis para la acción según los carismas y dones que el Espíritu concede a los laicos para el cumplimiento de su misión en el ámbito de la familia, del trabajo, de la economía, de la política, de la cultura, de la técnica, de la ecología, etc. De ello se deduce que las normas de acción contenidas en la doctrina social de la Iglesia adquieren un significado particular según las características específicas de la actividad a desarrollar en cada uno de estos campos. De aquí un sexto criterio de acción: la apertura a los carismas y a los dones del Espíritu Santo en el compromiso y en las opciones cristianas en la vida social.

61. Práctica del amor y de la misericordia

La conciencia de estar llamada a ofrecer un servicio a las realidades sociales ha estado siempre presente en la Iglesia desde los primeros siglos hasta nuestros días. En efecto, su historia está llena de obras sociales de caridad y de asistencia, en las cuales, consideradas en su conjunto, resplandece el rostro de una comunidad pobre y misericordiosa, toda ella dispuesta a poner en práctica el "sermón de la montaña".

Los testimonios de esta conciencia pastoral son innumerables en los Papas, maestros de doctrina social. En sus documentos exhortan a mejorar las condiciones de los obreros y promueven experiencias en este sentido, recomiendan practicar la caridad, armonizándola con la justicia, extienden la acción a todo el ámbito temporal; exigen que la declaración de los principios, la declaración de las intenciones y la denuncia de las injusticias vayan acompañadas de una acción efectiva y responsable, recuerdan que una prueba de la constante atención de la Iglesia a la cuestión social son, no sólo los documentos del Magisterio -conciliar, pontificio, episcopal- sino también las actividades de los diversos centros de pensamiento y de acción, y las iniciativas concretas de apostolado social en las Iglesias particulares y en el campo internacional; invitan al clero, a los religiosos y a los laicos a comprometerse en los "diversos sectores, obras y servicios" de la pastoral social".

De esta conciencia social nace un último criterio de acción que debe estar presente en todos los citados anteriormente: la práctica del mandamiento del amor y de la misericordia en todo aquello que, según el espíritu del Evangelio, concede la prioridad a los pobres. Tal prioridad, atestiguada por toda la tradición de la Iglesia, ha sido recalcada con fuerza por la **Sollicitudo rei socialis**. En el documento pontificio se lee, en efecto, que "hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de estas realidades.

Ignorarlas significaría parecernos al "rico epulón", que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta".

62. Relación entre doctrina social y praxis cristiana

En la conciencia de la Iglesia es evidente el vínculo de unión esencial entre la doctrina social y la praxis cristiana en los sectores, en las obras y en los servicios con los que se trata de poner en práctica los principios y las normas. En particular, la pastoral presupone la doctrina social y ésta conduce a la acción pastoral como parte privilegiada de la praxis cristiana. La presencia y el diálogo de la Iglesia con el mundo para tratar de resolver los complejos problemas de los hombres exige en los Pastores la competencia necesaria, y les pide, por tanto, un estudio serio de la doctrina social, acompañado de la formación en la sensibilidad para la acción pastoral y el apostolado. De nuevo nos encontramos ante una exigencia de programación adecuada y de buen planteamiento de la enseñanza.

63. Reflexiones en el campo político

El hecho de que la Iglesia ni posea ni ofrezca un modelo particular de vida social, ni esté comprometida con ningún sistema político como una "vía" propia suya a elegir entre otros sistemas, no quiere decir que no deba formar y animar a sus fieles -especialmente a los laicos- a que tomen conciencia de su responsabilidad en la comunidad política, y opten a favor de soluciones y, a favor de un modelo, si lo hubiere, en el que la inspiración de la fe pueda llegar a ser praxis cristiana. Las orientaciones de la doctrina social de la Iglesia para la acción de los laicos son válidas tanto en materia política como en los otros campos de las realidades temporales en los que la Iglesia debe estar presente en virtud de su misión evangelizadora.

La fe cristiana, en efecto, valora y estima grandemente la dimensión política de la vida humana y de las actividades en que se manifiesta. De ello se deduce que la presencia de la Iglesia en el campo político es una exigencia de la fe misma, a la luz de la realeza de Cristo, que lleva a excluir la separación entre la fe y la vida diaria, "uno de los errores más graves de nuestra época". Sin embargo, evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida su dimensión política, no significa negar la autonomía de la realidad política, ni de la economía, de la cultura, de la técnica, etc., cada una en su propio campo.

Para comprender esta presencia de la Iglesia, es bueno distinguir los "dos conceptos: política y compromiso político". En lo que se refiere al primer concepto, la Iglesia puede y debe juzgar los comportamientos políticos no sólo cuando rozan la esfera religiosa, sino también en todo lo que mira a la dignidad y a los derechos fundamentales del hombre, a bien común y a la justicia social: problemas todos que tienen una dimensión ética considerada y valorada por la Iglesia a la luz del Evangelio, en virtud de su misión de "evangelizar el orden político" y, por esto mismo, de humanizarlo enteramente.

Se trata de una política entendida en su más alto valor sapiencial, que es deber de toda la Iglesia. En cambio, el compromiso político, en el sentido de tomar decisiones concretas, de establecer programas, de dirigir campañas, de ostentar representaciones populares, de ejercer el poder, es un deber que compete a los laicos, según las leyes justas y las instituciones de la sociedad terrena de la que forman parte. Lo que la Iglesia pide y trata de procurar a estos hijos suyos es una conciencia recta conforme a las exigencias del propio Evangelio para obrar justa y responsablemente al servicio de la comunidad.

Los pastores y los demás ministros de la Iglesia, para conservar mejor su libertad en la evangelización de la realidad política, se mantendrán al margen de los diversos partidos o grupos que pudieran crear divisiones o comprometer la eficacia del apostolado, y menos aún, les darán apoyos preferentes, a no ser que en "circunstancias concretas" lo exija el bien de la comunidad.

64. Signo de la presencia del Reino

En el cuadro de valores, de principios y de orientaciones que se ha presentado aparece que la acción social de la Iglesia, iluminada por el Evangelio, es un signo de la presencia del Reino de Dios en el mundo, en cuanto que proclama las exigencias de este Reino en la historia y en la vida de los pueblos como fundamento de una sociedad nueva; en cuanto que denuncia todo lo que atenta contra la vida y la dignidad de la persona en las actitudes, en las estructuras y en los sistemas sociales; en cuanto que promueve la integración total de todos en la sociedad como exigencia ética del mensaje evangélico de justicia, de solidaridad y de amor.

Es una acción pastoral cumplida mediante la Palabra que transforma la conciencia de los hombres; mediante la elaboración y la difusión de una doctrina social dirigida a despertar la atención y a suscitar la sensibilidad de todos, especialmente de la juventud sobre los problemas sociales y sobre la exigencia evangélica del compromiso por la justicia en favor de los pobres y de todos los que sufren; en fin, mediante una acción pronta y generosa que busque cómo responder a los muchos problemas concretos que hacen más difícil la vida de las personas y de la sociedad. Así, la Palabra ilumina la conciencia y las obras encarnan la Palabra.

65. Conclusiones sobre el significado y sobre el dinamismo de la doctrina social

Del examen de la naturaleza y de la dimensión histórica de la doctrina social de la Iglesia y de sus elementos constitutivos, como son los principios fundamentales, los criterios de juicio y las orientaciones de acción, se obtiene la convicción de que ella, aunque constituyendo ya un "patrimonio rico y complejo" suficientemente delineado y consolidado, todavía tiene ante sí muchas etapas que recorrer, según el dinamismo del desarrollo de la sociedad humana en la historia.

Por esta su razón de ser, la doctrina social, aun siendo difícil de definir en términos estrictamente escolásticos, en los párrafos anteriores, se perfila, al menos en sus líneas esenciales, con suficiente claridad, presentándose primeramente como "parte integrante del concepto cristiano de la vida". En efecto, se ha visto que su incidencia en el mundo no es marginal, sino decisiva, en cuanto acción de la Iglesia, "fermento", "sal de la tierra", "semilla" y "luz" de la humanidad.

En virtud de estos supuestos, el Magisterio de la Iglesia -papal, conciliar, episcopal- con la aportación del estudio y de la experiencia de toda la comunidad cristiana, elabora, articula y expone esta doctrina como un conjunto de enseñanzas ofrecidas no sólo a los creyentes, sino también a todos los hombres de buena voluntad, para iluminar con el Evangelio el camino común hacia el desarrollo y la liberación integral del hombre.

VI. LA FORMACIÓN

66. Finalidad del documento

Las orientaciones dadas en la exposición precedente están destinadas a los que tienen el deber y la responsabilidad de la formación de los candidatos al sacerdocio y de los estudiantes de los diversos Institutos teológicos. Están preparadas con el fin de facilitar y estimular la labor formativa en el campo de la doctrina social; por lo tanto, no cabe ninguna duda que los profesores sabrán aprovecharse de ellas para un buen planteamiento de los contenidos y de los métodos de enseñanza. La finalidad del documento es, en efecto, hacer evidente los puntos que son fundamentales en el estudio de esta disciplina y, por consiguiente, indispensables para una sólida formación teológica y pastoral de los futuros sacerdotes.

Se considera, por tanto, oportuno dedicar el presente capítulo a indicaciones concretas que promuevan la preparación específica de los profesores, y estructuren mejor la formación de los alumnos.

1. Formación de los profesores

67. Formación teológica, científica y pastoral

No es menester insistir sobre el hecho de que la buena acogida a la doctrina social de la Iglesia por parte de los estudiantes depende, en gran medida, de la competencia y del método de enseñanza de los profesores. La adquisición de estas cualidades exige de su parte una gran preparación que no puede ser garantizada sólo por algún curso de doctrina social seguido en el conjunto de los estudios filosóficos y teológicos.

Por esto, los obispos y los superiores de los Centros de formación eclesiásticos tienen la grave responsabilidad de enviar algún alumno, capaz e interesado, a la Facultad de Ciencias Sociales o a otros Institutos superiores afines, aprobados por la autoridad eclesiástica, para poder disponer así de profesores dotados de una formación científica adecuada. La Iglesia desea que tales profesores, a los que se confía la formación del clero, sean elegidos entre los mejores y posean una doctrina sólida y una conveniente experiencia pastoral, unidas a una buena formación espiritual y pedagógica.

Además, se debe tener presente, que para enseñar la doctrina social no es suficiente el solo conocimiento de los respectivos documentos del Magisterio. Es preciso que los profesores posean una amplia y profunda formación teológica, sean competentes en moral social y conozcan al menos los elementos fundamentales de las ciencias sociales modernas. Igualmente es menester promover su estrecha colaboración con los profesores de moral, de dogmática y de pastoral para garantizar la coherencia, la unidad y la solidez de la enseñanza, a fin de permitir a los alumnos tener una visión sintética de la teología y de la pastoral. Es preciso conseguir, también, que la formación doctrinal y la formación pastoral vayan estrechamente unidas a la espiritual.

68. Función de las ciencias sociales

Como ya se ha indicado anteriormente (nn. 10.49), la doctrina social de la Iglesia no puede prescindir de las ciencias sociales si quiere permanecer en contacto con la vida de la sociedad e incidir efectivamente sobre la realidad pastoral. Por esta razón se recomienda vivamente a los profesores de doctrina social se interesen por la buena preparación pastoral de los candidatos al sacerdocio teniendo presente que, en la enseñanza, no pueden limitarse "simplemente a recordar los principios generales", sino que deben preocuparse por desarrollarlos "mediante una reflexión madurada al contacto con las situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación". De ello se sigue que es deber suyo iniciar a los alumnos en el uso de los medios que ofrecen las ciencias humanas, según las normas de la Iglesia.

Las ciencias humanas, en efecto, son instrumento importante para evaluar las situaciones que cambian, y establecer un diálogo con el mundo y con los hombres de cualquier opinión. Ellas ofrecen a la enseñanza social el contexto empírico en el que los principios fundamentales pueden y deben aplicarse; ponen a disposición abundante material para el análisis, para la valoración y para el juicio de las situaciones y de las estructuras sociales; ayudan a orientarse en las opciones prácticas concretas. Sin duda, en el estudio y en el interés por las ciencias sociales se deberá evitar el peligro de caer en las trampas de las ideologías que manipulan la interpretación de los datos, o en el positivismo que supervalora los datos empíricos en perjuicio de la comprensión global del hombre y del mundo.

69. Formación permanente

Es un hecho evidente que la realidad social y las ciencias que la interpretan están sujetas a continuos y rápidos cambios. Por esta razón es particularmente necesaria la formación permanente de los profesores que garantice su continua actualización. La falta de un contacto estrecho con los nuevos problemas y los

nuevos rumbos a nivel nacional, internacional y mundial, así como con los nuevos desarrollos de la doctrina social de la Iglesia, puede privar a su enseñanza de interés y de capacidad formativa.

70. Experiencia pastoral

Para que los profesores puedan enseñar la doctrina social no como una teoría abstracta sino como una doctrina dirigida a la acción concreta, les será utilísima la experiencia pastoral directa.

Será una experiencia distinta según los lugares, las situaciones, las posibilidades y las preferencias de cada uno, pero elegida y planteada siempre de manera tal, que favorezca la concreción, la validez y el interés de la enseñanza.

2. La formación de los alumnos

71. Instrucción pastoral

En el espíritu del Concilio Vaticano II y del Derecho Canónico, la competencia para el ministerio pastoral de los candidatos al sacerdocio se alcanza mediante una formación integral, atenta a hacer desarrollar todos los aspectos de la personalidad sacerdotal: humanos, espirituales, teológicos y pastorales. Análogo razonamiento se puede hacer para la preparación de los laicos al apostolado.

A este propósito se debe recordar que aun siendo verdad que toda la formación tiene una finalidad pastoral, sin embargo, es necesario prever para toda una formación específicamente pastoral, que tenga en cuenta también la doctrina social de la Iglesia.

72. En el ámbito de esta formación, que sin duda pide e incluye, como se ha dicho, una preparación teológica adecuada para el anuncio de la Palabra según las exigencias de las personas, de los lugares y de los tiempos, y para el diálogo de la Iglesia con el mundo, es menester despertar en los alumnos el interés y la sensibilidad por la doctrina y la pastoral sociales de la Iglesia. En este sentido el Código habla de la necesidad de educar a los futuros sacerdotes para el "diálogo con las personas", y de sensibilizarlos para con "los deberes sociales" que corresponden a la Iglesia.

73. Curso de doctrina social

En cuanto al espacio que se debe reservar a la doctrina social en la programación de los estudios en los Centros de formación eclesial, se ve claro que, conforme a cuanto se ha dicho, no es suficiente con incluirla como lecciones facultativas en los cursos de filosofía y de teología, sino que es indispensable programar cursos obligatorios con entidad propia para esta disciplina.

Cuán sea el momento más oportuno para este estudio, depende de la programación escolar de los diversos Centros e Institutos de formación. Tal vez puede ser útil situar los cursos a lo largo de toda la formación de los alumnos. Esta solución aseguraría la continuidad necesaria y la adquisición gradual de los conocimientos y permitiría comprender mejor las nociones de filosofía social y de teología presentes en los diversos documentos. En todo caso, es indispensable que durante la formación se garantice el conocimiento de las grandes encíclicas sociales.

Estas deben ser materia de cursos especiales y figurar como lectura obligatoria para los estudiantes. Su estudio deberá tener en cuenta el contexto cultural en que fueron escritas, los principios teológicos y filosóficos en que se basa, su relación con las ciencias sociales y su sentido en las circunstancias actuales. Además, en conexión con los documentos de la Iglesia universal, se deberán estudiar también los problemas sociales de las Iglesias particulares y locales.

74. Fundamento filosófico-teológico

Además de la sensibilización pastoral por los problemas sociales, es preciso dar a los alumnos un fundamento filosófico-teológico sólido sobre los principios de la doctrina social y sobre sus relaciones interdisciplinarias. Esta es de particular importancia en la situación actual de "diálogo con el mundo" que vive la Iglesia, poniendo en práctica las orientaciones del Concilio Vaticano II.

En efecto, tanto los sacerdotes como los laicos comprometidos en el apostolado social son interpelados frecuentemente por ideologías radicales y totalitarias tanto colectivistas como individualistas, por tendencias secularizantes, cuando no por un secularismo extraño al espíritu cristiano.

75. El mensaje auténtico e integral de Cristo

Como ya se ha dicho, la formación teológico-pastoral y espiritual de todos los que quieren dedicarse a la actividad social lleva consigo la sensibilización por los diversos problemas de la sociedad y la costumbre de valorar con criterios de la doctrina social de la Iglesia las situaciones, las estructuras y los sistemas económicos, sociales y políticos. comporta, también, una preparación específica para poder actuar adecuadamente en los varios niveles y sectores de la actividad humana.

Pero por encima de todo, tal formación requiere que los laicos y los aspirantes al sacerdocio tomen conciencia de deber dar con su actuación testimonio de Cristo en medio del mundo. En particular, los obispos y los sacerdotes están llamados a predicar el mensaje de Cristo de tal modo, que toda la actividad temporal de los hombres permanezca impregnada de la luz del Evangelio.

Ciertamente, la aportación esencial de la Iglesia en el campo social es siempre al anuncio íntegro del Evangelio; anuncio que por otra parte presta gran atención a los problemas sociales.

La interpretación y aplicación del Evangelio a la realidad del hombre de hoy es, pues, esencial en la formación teológica e interdisciplinar de los alumnos y tiene un valor determinante para la eficacia de la pastoral. En esta formación el testimonio de vida, la predicación y la acción no se pueden separar, ya que están unidos en la persona misma de Jesús, en el Evangelio y en la tradición de la Iglesia.

76. Primeras experiencias pastorales

Durante el período de formación, se recomienda iniciar a los alumnos en experiencias de carácter pastoral y social que les pongan en contacto directo con los problemas estudiados, como ya se viene haciendo con resultados positivos en algunos países. En esta formación importa mucho que los alumnos sean plenamente conscientes del papel específicamente sacerdotal en la acción social, subrayado de manera especial en estos últimos años en diversas ocasiones por el Magisterio de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares. Son muy aconsejables las visitas y el diálogo de los estudiantes, acompañados de sus profesores, con el mundo del trabajo -empresarios, obreros, sindicatos-, con las organizaciones sociales y con los sectores marginados.

77. Deber del sacerdote respecto a los laicos

Forman parte de la formación para la pastoral social el instruir a los alumnos sobre el deber y sobre el método que se debe seguir para hacer que los laicos sean cada vez más conscientes de su misión y de su responsabilidad en el campo social. En esta perspectiva, la tarea del sacerdote es la de ayudar a los laicos a ser conscientes de su deber, de formarles tanto espiritual como doctrinalmente, acompañarles en la acción social, participar en sus fatigas y sufrimientos, reconocer la función importante que tienen sus organizaciones tanto en el plano apostólico como en el del compromiso social, y darles ejemplo de una profunda sensibilidad social. La eficacia del mensaje cristiano además de depender de la acción del Espíritu Santo, depende del estilo de vida y del ejemplo pastoral del sacerdote que, sirviendo evangélicamente a los hombres, manifiesta el verdadero rostro de la Iglesia.

78. Conclusión

En fin, la Congregación para la Educación Católica, al confiar el presente documento a los Excmos. Obispos y a los diversos Institutos de estudios teológicos, desea que pueda prestarles una ayuda válida y una segura orientación para la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia. Dicha enseñanza, si se imparte correctamente, infundirá, sin ninguna duda, nuevo impulso apostólico a los futuros sacerdotes y a los demás encargados de la pastoral, marcándoles un camino seguro para una acción pastoral eficaz. En consideración a las múltiples necesidades espirituales y materiales de la sociedad actual, señaladas en tantas ocasiones por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, no resta otra cosa que desear sino que todo candidato al sacerdocio llegue a ser mensajero competente y responsable de esta expresión moderna de la predicación evangélica que es la única en condiciones de proponer remedios eficaces a los males de nuestra época, y de contribuir, de este modo, a la salvación del mundo.

Corresponde a los Excmos. Obispos y a los responsables de los Institutos de formación sacerdotal procurar que todos los medios que estas orientaciones debidamente explicadas e integradas en los programas formativos, produzcan aquel renovado vigor en la preparación doctrinal y pastoral, que hoy es esperado en todas partes y responde a nuestros comunes deseos.

Roma, Palacio de la Congregación a 30 de diciembre de 1988

WILLIAM CARD. BAUM.
Prefecto.

APÉNDICE I

ÍNDICE DE TEMAS QUE SE PUEDEN TRATAR OPORTUNAMENTE EN LA ENSEÑANZA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LOS SEMINARIOS

Las presentes "Orientaciones" tienen la finalidad de resaltar los puntos que en el estudio de la doctrina social de la Iglesia se considera indispensable conocer. La Congregación para la Educación Católica desea ofrecer a los profesores de esta materia un esbozo de programa con el fin de ayudarles a proponer un buen planteamiento de contenidos en la enseñanza. Dada la gran variedad de situaciones locales, se trata, evidentemente, tan solo de una propuesta que deja al profesor todo el espacio necesario para organizar las lecciones y las prácticas pastorales conformes con las necesidades concretas de la diócesis, según las orientaciones de las Conferencias Episcopales y de los Obispos diocesanos. Se es, en efecto, consciente de que una sólida y provechosa enseñanza de la doctrina social de la Iglesia, aunque permaneciendo ligada a un núcleo esencial de verdades y de principios imprescindibles y comunes para todos (ver n. 52), no puede prescindir de las problemáticas locales peculiares y de la necesidad de oportunas adaptaciones, para insertar el mensaje evangélico en lo concreto de la vida.

I En la introducción al curso o a los cursos de doctrina social de la Iglesia, se podrían desarrollar entre otros puntos y según el programa académico propio, los siguientes contenidos: 1. Presentación y explicación de las Orientaciones.

2. Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia (cf. Orientaciones, 3-14).

3. Raíces escriturísticas de la doctrina social de la Iglesia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: la liberación salvífica en la historia de la salvación - Jesucristo liberador - Distinción entre liberación salvífica y liberación humana - Liberación integral - Misión evangelizadora de la Iglesia - Diálogo de la Iglesia con el mundo - Dimensión social de la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. Orientaciones, 15-17).

4. Dimensión teológica de la enseñanza social de la Iglesia (cf. Orientaciones, 9): presupuestos cristológicos y eclesiológicos - Fundamento antropológico: la verdad total del hombre y sobre el hombre - "El hombre es el primer y fundamental camino de la Iglesia" - La promoción integral del hombre frente a sí mismo, frente a Dios, frente a los demás hombres y frente a las cosas - "El amor preferencial por los pobres" - Consecuencias en el plano social, económico y político.

II Un "rico patrimonio": etapas en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia (cf. Orientaciones, 18-28)

1. Historia de la doctrina social - Comienzos de esta historia: Antiguo Testamento (Éxodo y Profetas) - Escritos de los Apóstoles.

2. Aportación de los Santos Padres, de los Doctores y de los grandes teólogos (Santo Tomás de Aquino) hasta los tiempos modernos.

3. La revolución industrial y el origen de la "cuestión social" en sentido estricto - Precursores de la doctrina social.

4. Período pre-conciliar de la doctrina social: desde León XIII hasta Pío XII - Contexto socio-cultural de la "Rerum novarum" y de la "Quadragesimo anno" - Finalidad y contenidos de estas encíclicas y de los mensajes sociales de Pío XII.

5. Período conciliar (1961-1971): situaciones técnico-económica, socio-política y socio-cultural - Finalidad y contenido general de los documentos de este período: "Mater et magistra" y "Pacem in terris" de Juan XXIII "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II; "Populorum progressio", "Octogesima adveniens" y "Evangelii nuntiandi" de Pablo VI.

6. Período de Juan Pablo II: contextos técnico-económico, socio-político y socio-cultural - Finalidad y contenido general de las encíclicas de Juan Pablo II: "Redemptor hominis" (parte social), "Dives in misericordia" (contenido social), "Laborem exercens", "Familiaris consortio" (parte social), "Sollicitudo rei socialis" - Los grandes discursos y mensajes sociales.

III Principios y orientaciones de la Iglesia en los diferentes campos de la vida social (cf. Orientaciones, 30-52)

1. Premisa lógica: la igualdad -fundamental entre los hombres en el plano de los valores y de los derechos - Los valores fundamentales: la libertad, la verdad, la justicia el amor y la paz - El destino universal de los bienes de este mundo - La ambigüedad del mundo y de sus aspiraciones - La condena de toda forma de racismo y de colonialismo en nombre de la unidad y de la universalidad de la humanidad y de la vocación común de todos los hombres - La necesidad de reformas en la sociedad orientadas a encontrar las causas de las injusticias.

2. La persona humana: dignidad de la persona humana: sujeto autónomo, inteligente, libre, espiritual y trascendente - Sentido de la vocación del hombre.

3. Los derechos humanos: Relaciones Iglesia-Estado Filosofía y teología de los derechos humanos - Identidad y universalidad de los derechos humanos - Proclamación y defensa de los derechos humanos - Defensa de la dignidad del hombre: ante la opresión política, económica y cultural; ante las presiones de los medios de información y comunicación social; ante los ataques a la libertad religiosa, fundamento y garantía de las demás libertades - Carta internacional de los derechos del hombre - Derechos de los pueblos.

4. La interdependencia persona-sociedad: Sociabilidad o dimensión social del hombre - Dimensión conflictiva de la existencia personal - Importancia de una formación para comprender la naturaleza de los conflictos - Sentido de la sociedad y de la comunidad - Dinámica de los grupos y asociaciones en la vida social - Grupos sociales intermedios - Manifestaciones de la sociabilidad en la familia y en la comunidad política - El equilibrio social.

5. El bien común: Concepto y contenidos del bien común - La autoridad como servicio al bien común - El bien común internacional - Interpretación del bien común según las ideologías modernas.

6. La solidaridad humana: Solidaridad entre los hombres y entre los pueblos, entre los países ricos y los países pobres - Las relaciones Norte-Sur - La solidaridad internacional y mundial - Solidaridad: palabra evangélica moderna (amor social).

7. La subsidiariedad: Función directiva del Estado y subsidiariedad - Planificación excesiva y pérdida de la libertad - Programación promotora de la libertad - Subsidiariedad como reacción a la explotación de personas y grupos.

8. La participación: Participación y sociedad - Participación de todos los sectores y niveles de la sociedad al bien común - Acceso de todos a las decisiones en los diversos campos y niveles de la vida social - Reconciliación y diálogo.

9. Concepción orgánica de la vida social: El personalismo cristiano y comunitario - Multiplicación de las relaciones sociales y de los grupos - Dinamismo asociativo Sociedades intermedias y unidades superiores - Comunidad y estructura asociativa - Importancia del asociacionismo social y cristiano.

IV Realización de los principios y valores en los distintos niveles y sectores de la vida social (cf. Orientaciones, 53-63) 1. Doctrina social y ciencias sociales: Autonomía de lo temporal - Autonomía de la ciencia, diálogo interdisciplinar - Teología y ciencias - Ciencias sociales y económicas: auxiliares en la acción pastoral de la Iglesia - Ciencias, tecnología e ideologías.

2. En la familia: Problemática familiar en el mundo actual - Valor fundamental de la familia como célula y núcleo vital de la sociedad - La familia y la persona - La familia y la sociedad civil - La familia y la Iglesia - Derechos y deberes de la familia - Elementos constitutivos de la comunidad familiar - La familia y el papel de la educación -; Las transformaciones de la familia en la sociedad - Indisolubilidad del matrimonio frente a las demás formas de matrimonio.

3. En la economía: Autonomía legítima de las realidades temporales al servicio del hombre - La vida económica en sus aspectos y problemas contemporáneos - Características de los sistemas actuales de producción - Crisis de los sistemas económicos: capitalismo y colectivismo - Fenómenos de la crisis de la economía actual: desempleo, inflación, crisis monetaria, problemática de la deuda exterior - Necesidades, leyes y exigencias éticas del progreso económico - Papel de la economía en la vida del hombre - Criterio de la sociabilidad - Camino de la justicia social - Economía social - Libertad y control social de la economía - Necesidad y función social del capital - Justicia social en el comercio y en las finanzas - Justicia social en el comercio internacional - Equilibrio de los precios en las relaciones entre países ricos y países pobres - Política de las inversiones y criterio del bien común - Política monetaria al servicio del bien común y de los más pobres - Regulación social de los tipos de interés - Ilícitud de las operaciones en las que el cambio de la moneda perjudica a las clases, a las regiones y a las naciones más pobres - Nuevo orden económico-social.

-La propiedad privada: Fin universal de los bienes materiales - Acceso de todos a los bienes de la tierra - Derecho de propiedad, uso y transformaciones de la tierra - Aprovechamiento de los recursos naturales - Uso y propiedad de los bienes - Razones y límites de la propiedad privada - Subordinación de la propiedad privada a la vida - Instancia del socialismo - La colectivización inconcebible con el humanismo cristiano - Las leyes del equilibrio y de la armonía sociales - Criterio de la sociabilidad - Atención al mundo agrícola - Reforma agraria: división y distribución de las tierras no cultivadas.

- El trabajo: Crisis y problemática actuales del trabajo - Conflicto del trabajo: países industrializados y no industrializados - La crisis del trabajo en el Tercer Mundo - El problema del hambre - Marginación social - Contexto del trabajo en la doctrina social - Valor y dignidad del trabajo: fundamentos filosóficos, teológicos y espirituales del trabajo humano - Dimensión objetiva y social del trabajo Condiciones injustas del trabajo - Superioridad del trabajo sobre el capital - Derechos y deberes de los trabajadores - Organización del trabajo - Intervención de los poderes públicos - Función subsidiaria del Estado - El problema de la retribución justa del trabajo: salario justo, legal, familiar, suficiente - Trabajo y familia en la sociedad moderna - Trabajo de la mujer en la sociedad actual - Previsión social del trabajador -Derechos del trabajo: superación del carácter mercantil, superación de la alienación del hombre en el trabajo, recuperación del sentido del trabajo - Hacia una nueva distribución del trabajo - El desempleo.

- La empresa como comunidad de trabajo: la cogestión - La asociación en el mundo del trabajo - Movimiento obrero y lucha de clases - Sindicatos, empresa y sociedad - Contribución de los trabajadores al bien común - Solidaridad de los trabajadores en el bien común - Solidaridad de los trabajadores y con los trabajadores - Contratos individual y colectivo de trabajo - Naturaleza de la huelga: condiciones de licitud - Abuso en la huelga.

4. En la política: Fenomenología política contemporánea - Las grandes corrientes ideológicas y socio-políticas - Naturaleza de la sociedad y del poder - Sociedad y Estado - Formas modernas de gobierno: Estado totalitario, Estado despótico y Estado democrático - Elementos de un recto orden democrático - Democracia social - Exigencias morales de la democracia social - Democracia económica - Democracia participativa - Ideología y praxis en el comunismo - El liberalismo y la absolutización de la libertad Autonomía del Estado y su función de servicio al bien común, de respeto de los derechos del hombre, de renovación de las estructuras para el ejercicio de la libertad y del sano pluralismo - Dependencia y participación en la comunidad política - La Iglesia y la política - Libertad de la Iglesia y del Estado - Compromiso socio-político del cristiano: derechos, deberes y responsabilidades de los católicos.

5. En la cultura: Los cambios culturales de hoy - Difusión de la civilización industrial y urbana - Concepción integral de la cultura - Su función en el progreso del hombre y de la sociedad - La Iglesia, la cultura y el pluralismo cultural - Promoción de la cultura - Diálogo entre cultura y fe cristiana - Problemática de la inculturación de la fe - Ideología, fe y teología - Compromiso de los cristianos - Ambientes y medios de educación cultural: familia, escuela, universidad, medios de comunicación, deportes, turismo - Respeto y apoyo de la Iglesia a los hombres de ciencia, letras y artes - Relaciones entre cultura y teología - Misión cultural de las escuelas y universidades católicas - El progreso técnico y la cultura - Subordinación del progreso técnico al fin último de la vida - Comunicación social, cultura y progreso humano - Derecho a la información y a la comunicación de las ideas - Importancia y función de la opinión pública - Función del periodismo en la cultura y en la sociedad moderna - Información al servicio de la verdad - Responsabilidad de la Iglesia.

6. En la ciencia y en la técnica: El problema de la manipulación de la ciencia y de la tecnología - Campos en que sucede esta manipulación - Sentido ético.

7. En la comunidad internacional: La comunidad internacional - Comunidad humana y sociedad internacional: problemas actuales - Respeto de la libertad y de la autodeterminación de los pueblos - La cooperación, interdependencia y solidaridad como leyes justas de las relaciones entre los pueblos - La justicia internacional y el desarrollo económico-social de los pueblos - La justicia internacional y el desarrollo económico-social de los pueblos - Problemas y situaciones - Las relaciones Norte-Sur - Las relaciones Occidente-Oriente - El problema de la guerra: su inmoralidad - El desarme - Papel constructivo de la ciencia y de la tecnología - Rechazo de la carrera de armamentos - La paz: exigencias morales de la paz social Solidaridad internacional por la paz - Fenomenología de la violencia - Formas de violencia - Causas de la violencia política - Terrorismo y guerrilla - Violencia represiva Condena de la violencia - Compromiso por la justicia - El fenómeno de la movilidad humana - Derecho a la emigración.

8. En la ecología: Crisis ecológica - Política ecológica para la protección del ambiente en favor de la salud de todos - Pensamiento de Pablo VI y de Juan Pablo II Fenómeno de la concentración urbana - Ética ecológica.

9. La cuestión social del Tercer mundo: Problemas y situaciones injustas - Esperanzas.

V Elaboración y desarrollo de la enseñanza social en las cartas pastorales de las Conferencias Episcopales y de las Iglesias locales.

VI Competencia y deber de los Obispos, de los sacerdotes, de los religiosos y de los laicos en la elaboración de la doctrina social, y el compromiso en la acción social de la Iglesia - La acción social de la Iglesia local como respuesta a los problemas locales.

VII Conclusión teológico-pastoral: designio de Dios sobre el hombre y su vocación - Incumplimiento del designio de Dios: pecado personal, social y estructural - La conversión del corazón del hombre como don del Espíritu.

APÉNDICE II

TEXTOS DEL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA CORRESPONDIENTES A ALGUNAS NOTAS MÁS SIGNIFICATIVAS DE LAS "ORIENTACIONES"

(7) "Aunque sabemos que en algunos centros de este género se está dando dicha enseñanza acertadamente desde hace tiempo, exhortamos, en primer lugar, a que se enseñe como disciplina obligatoria en los colegios católicos de todo grado y principalmente en los seminarios" (Mater et magistra, 60).

(10) "La doctrina social de la Iglesia no es pues, una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral" (Sollicitudo rei socialis, 41).

(14) "La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre... Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes.

Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a las que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?" (Evangelii nuntiandi, 29, 31).

(18) "La Iglesia católica enseña y proclama una doctrina de la sociedad y de la convivencia humana que posee indudablemente una perenne eficacia. El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural. De este trascendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia con la colaboración de sacerdotes y seglares competentes, ha deducido, principalmente en este siglo, una luminosa doctrina social para ordenar las mutuas relaciones humanas de acuerdo con los criterios generales, que responden tanto a las exigencias de la naturaleza y a las distintas condiciones de la convivencia humana como al carácter específico de la época actual, criterios que precisamente por esto pueden ser aceptados por todos" (Mater et magistra, 59).

(19) "...hay que establecer lo que ya hace tiempo confirmó claramente León XIII: que Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas. Ciertamente que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos. Pero no puede en modo alguno renunciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados, ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral. En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aun de urgir

oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas" (Quadragesimo anno, 41).

(23) "Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (Gaudium et spes, 4).

(57) "La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente. De esta forma, la actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral, para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre" (Gaudium et spes, 64).

(58) "Al mismo tiempo, los conflictos sociales se han ampliado hasta tomar las dimensiones del mundo. La viva inquietud que se ha apoderado de las clases pobres de los países que se van industrializando, se apodera ahora de aquellas en que la economía es casi exclusivamente agraria: los campesinos adquieren ellos también la conciencia de su miseria no merecida. A esto se añade el escándalo de las disparidades hirientes, no solamente en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder" (Populorum progressio, 9).

(59) "El desarrollo de los pueblos, y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención. Apenas terminado el Concilio Vaticano II una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad" (Populorum progressio, 1).

(60) "Si para llevar a cabo el desarrollo se necesitan técnicos, cada vez en mayor número, para este mismo desarrollo se exige más todavía pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar, en toda su plenitud, el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas" (Populorum progressio, 20).

"Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del minimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Mas humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres" (Populorum progressio, 21).

(62) "Si en el presente documento volvemos de nuevo sobre este problema (del trabajo humano)...., no es tanto para recoger y repetir lo que ya se encuentra en las enseñanzas de la Iglesia, sino, más bien, para poner de relieve... que el trabajo humano es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social,

si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre" (Laborem exercens, 3).

(63) "La Iglesia está convencida de que el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia del hombre en la tierra. Ella se confirma en esta convicción considerando también todo el patrimonio de las diversas ciencias dedicadas al estudio del hombre: la antropología, la paleontología, la historia, la sociología, la psicología, etc.; todas parecen testimoniar de manera irrefutable esta realidad. La Iglesia, sin embargo, saca esta convicción, sobre todo, de la fuente de la Palabra de Dios revelada, y por ello lo que es una convicción de inteligencia, adquiere, a la vez, el carácter de una convicción de fe. El motivo es que la Iglesia -vale la pena observarlo desde ahora- cree en el hombre; ella piensa en el hombre, y se dirige a él no sólo a la luz de la experiencia histórica, no sólo con la ayuda de los múltiples métodos del conocimiento científico, sino, ante todo, a la luz de la palabra revelada del Dios vivo" (Laborem exercens, 4).

(75) "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio personal y social del hombre... Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todo según la diversidad de tiempos y de situaciones" (Gaudium et spes, 76).

(78) "La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social" (Gaudium et spes, 25).

(87) "...sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos" (Quadragesimo anno, 80).

(90) "Al mismo tiempo que el progreso científico y técnico continúa transformando el marco territorial del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relaciones, se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración más viva a medida que se desarrolla su información y su educación: aspiración a la igualdad, aspiración a la participación; formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad" (Octogesima adveniens, 22).

(93) "Se puede hablar de socialización únicamente cuando quede asegurada la subjetividad de la sociedad; es decir, cuando toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse, al mismo tiempo, "copropietario" de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos.

Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales; cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común, y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades" (Laborem exercens, 14).

(100) "La convivencia humana... tiene que ser considerada, sobre todo, como una realidad espiritual:... como anhelo de una mutua y siempre más rica asimilación de valores espirituales. Valores en los que

encuentren su perenne vivificación y su orientación de fondo las manifestaciones culturales, el mundo de la economía, las instituciones sociales, los movimientos y las teorías políticas, los ordenamientos jurídicos y todos los demás elementos exteriores en los que se articula y se expresa la convivencia en su incesante desenvolvimiento" (Pacem in terris, 16).

"No es difícil constatar que el sentido de la justicia se ha despertado a gran escala en el mundo contemporáneo. La Iglesia comparte con los hombres de nuestro tiempo este profundo y ardiente deseo de una vida justa bajo todos los aspectos y no se abstiene ni siquiera de someter a reflexión los diversos aspectos de la justicia, tal como lo exige la vida de los hombres y de las sociedades. Prueba de ello es el campo de la doctrina social católica ampliamente desarrollada en el arco del último siglo... No obstante, sería difícil no darse cuenta de que no raras veces los programas que parten de la idea de justicia y que deben servir a ponerla en práctica en la convivencia de los hombres, de los grupos y de las sociedades humanas, en la práctica sufren deformaciones. Por más que sucesivamente recurran a la misma idea de justicia, sin embargo la experiencia demuestra que otras fuerzas negativas, como son el rencor, el odio e incluso la crueldad han tomado la delantera a la justicia. En tal caso el ansia de aniquilar al enemigo, de limitar su libertad y hasta de imponerle una dependencia total, se convierte en motivo fundamental de la acción; esto contrasta con la esencia de la justicia la cual tiende por naturaleza a establecer la igualdad y la equiparación entre las partes en conflicto... La experiencia del pasado y de nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma, si no se le permite a esa forma más profunda que es el amor plasmar la vida en sus diversas dimensiones" (Dives in misericordia, 12).

(101) "La solidaridad es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural. Los graves problemas socio-económicos que hoy se plantean, no pueden ser resueltos, si no se crean nuevos frentes de solidaridad: solidaridad de los pobres entre ellos, solidaridad con los pobres, a la que los ricos son llamados, y solidaridad de los trabajadores entre sí (Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación, 89).

"El endeudamiento de los países en desarrollo se sitúa en un amplio contexto de relaciones económicas, políticas, tecnológicas, que manifiestan la interdependencia acrecentada de las naciones y la necesidad de una concertación internacional para perseguir objetivos de bien común. Esta interdependencia, para ser justa, en lugar de conducir al dominio de los más fuertes, al egoísmo de las naciones, a desigualdades e injusticias, debe hacer surgir formas nuevas y ensanchadas de solidaridad, que respeten la igual dignidad de todos los pueblos (Pontificia comisión "justicia y paz", Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional, I, 1: Ediciones Paulinas, 1987).

(102) "De este modo, la solución para la mayor parte de los gravísimos problemas de la miseria se encuentra en la promoción de una verdadera civilización del trabajo. En cierta manera, el trabajo es la clave de toda la cuestión social... Si el sistema de relaciones de trabajo, llevado a la práctica por los protagonistas directos -trabajadores y empleados, con el apoyo indispensable de los poderes públicos- logra instaurar una civilización del trabajo, se producirá entonces en la manera de ver de los pueblos e incluso en las bases institucionales y políticas, una revolución pacífica en profundidad (Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre Libertad cristiana y liberación, 83).

(104) "...Añádase a esto que no sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (Rerum novarum, 1).

(106) "...Todo ello alimenta la mutua desconfianza y la hostilidad, los conflictos y las desgracias, de lo que el hombre es a la vez causa y víctima" (Gaudium et spes, 8).

(107) "El deber de solidaridad de las personas es también el de los pueblos: "Los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vía de desarrollo". Cada pueblo debe producir más y mejor, a la vez para dar a sus componentes un nivel de vida verdaderamente humano y para

contribuir también al desarrollo solidario de la humanidad. Ante la creciente indignancia de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquellos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios, que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos" (Populorum progressio, 48).

(108) "...al mismo tiempo, sistemas ideológicos o de poder, así como nuevas relaciones surgidas a distintos niveles de la convivencia humana, han dejado perdurar injusticias flagrantes o han provocado otras nuevas" (Laborem exercens, 8).

(112) "En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en el cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social" (Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación, VII, 6).

"...es sin duda ilusorio y peligroso... aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso" (Octogesima adveniens, 34).

(113) "El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política concebida como servicio, no puede adherirse, sin contradecirse a sí mismo, a sistemas ideológicos que se oponen, radicalmente o en puntos esenciales, a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista..., ni a la ideología liberal" (Octogesima adveniens, 26).

(117) "En este encuentro con las diversas ideologías renovadas, el cristiano debe sacar de las fuentes de su fe y de las enseñanzas de la Iglesia los principios y las normas oportunas para evitar el dejarse seducir y después quedar encerrado en un sistema cuyos límites y totalitarismo corren el riesgo de aparecer ante él demasiado tarde si no los percibe en sus raíces. Por encima de todo sistema, sin omitir por ello el compromiso concreto al servicio de sus hermanos, afirmará, en el seno mismo de sus opciones, lo específico de la aportación cristiana para una transformación positiva de la sociedad" (Octogesima adveniens, 36).

(118) "Pero una doctrina social no debe ser materia de mera exposición. Ha de ser, además, objeto de aplicación práctica. Esta norma tiene validez sobre todo cuando se trata de la doctrina social de la Iglesia, cuya luz es la verdad, cuyo fin es la justicia y cuyo impulso primordial es el amor" (Mater et magistra, 61).

123) "Competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares... A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena" (Gaudium et spes, 43).

"El apostolado en el medio social, es decir, el afán por llenar de espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que uno vive, es hasta tal punto deber y carga de los seglares, que nunca podrá realizarse convenientemente por los demás" (Apostolicam actuositatem, 13).

"Una de las condiciones para el necesario enderezamiento teológico es la recuperación del valor de la enseñanza social de la Iglesia. Esta enseñanza de ningún modo es cerrada. Al contrario, está abierta a todas las cuestiones nuevas que no dejan de surgir en el curso de los tiempos... La enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las grandes orientaciones éticas. Pero, para que ellas pueda guiar directamente la acción, exige personalidades competentes, tanto desde el punto de vista científico y técnico como en el campo de las ciencias humanas o de la política. Los pastores estarán atentos a la formación de tales personalidades competentes, viviendo profundamente el Evangelio. A los laicos, cuya

misión propia es construir la sociedad, corresponde aquí el primer puesto" (Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación, XI, 12. 14).

(127) "Son dignos de encomio, ciertamente, muchos de los nuestros, que examinando concienzudamente lo que piden los tiempos, experimentan y ensayan los medios de mejorar a los obreros con oficios honestos. Tomado a pecho el patrocinio de los mismos, se afanan en aumentar su prosperidad tanto familiar como individual; de moderar igualmente, con la justicia, las relaciones entre obreros y patronos; de formar y robustecer en unos y otros la conciencia del deber y la observancia de los preceptos evangélicos" (Rerum novarum, 38).

(130) "No basta recordar principios generales, manifestar propósitos, condenar las injusticias graves, proferir denuncias con cierta audacia profética; todo ello no tendrá peso real si no va acompañado en cada hombre por una toma de conciencia más viva de su propia responsabilidad y de una acción efectiva" (Octogesima adveniens, 48).

(131) "En el espacio de los años que nos separan de la publicación de la encíclica Rerum novarum, la cuestión social no ha dejado de ocupar la atención de la iglesia... Prueba, asimismo, de ello son las declaraciones de los Episcopados o la actividad de los diversos centros de pensamiento y de iniciativas concretas de apostolado, tanto a escala internacional como a escala de Iglesias locales" (Laborem exercens, 2).

(135) "La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana... Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas" (Gaudium et spes, 76).

(139) "Los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables" (Código de Derecho Canónico, can. 227).

(140) "1. Fomenten los clérigos, siempre lo más posible, que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia.

2. No han de participar activamente en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común" (Código de Derecho Canónico, can. 287).

(145) "La enseñanza social de la Iglesia acompaña con todo su dinamismo a los hombres en esta búsqueda. Si bien no interviene para confirmar con su autoridad una determinada estructura establecida o prefabricada, no se limita, sin embargo, simplemente a recordar unos principios generales. Se desarrolla por medio de la reflexión madurada al contacto de situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación, desde el momento en que su mensaje es aceptado en la plenitud de sus exigencias" (Octogesima adveniens, 42).

(146) "Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología" (Gaudium et spes, 62).

"Enséñeseles también a utilizar los medios que pueden ofrecer las ciencias pedagógicas, psicológicas o sociológicas, de acuerdo con los métodos correctos y con las normas de la autoridad eclesiástica" (Optatam totius, 20).

(148) "Aunque toda la formación de los alumnos en el seminario tenga una finalidad pastoral, debe darse en el mismo una instrucción específicamente pastoral, con la que, atendiendo también a las necesidades del lugar y del tiempo, aprendan los alumnos los principios y métodos propios del ministerio de enseñar, santificar y gobernar al pueblo de Dios" (Código de Derecho Canónico, can. 255).

(149) "Los obispos que han recibido la misión de gobernar a la Iglesia de Dios, prediquen, juntamente con sus sacerdotes, el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio" (Gaudium et spes, 43).

(151) "Recuerden todos los pastores, además, que son ellos los que con su trato y trabajo pastoral diario exponen al mundo el rostro de la Iglesia, que es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano" (Gaudium et spes, 43).

"Mediante la vida es preciso probar la fecundidad de la doctrina social cristiana; y es mediante el compromiso concreto, el ejemplo en el trabajo, la acción de promoción, como es preciso irradiar sobre los demás la benéfica luz del Evangelio" (Juan Pablo II, Discurso conmemorativo del 90º aniversario de la "Rerum novarum", 3).

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

OBSERVACIONES ACERCA DEL DOCUMENTO DE LA ARCIC II «LA SALVACIÓN Y LA IGLESIA»

Premisa

:

Las siguientes observaciones constituyen un juicio doctrinal autorizado, ofrecido a los miembros de la Comisión en vistas a continuar el diálogo. Han sido redactadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe de acuerdo con el Secretariado para la Unión de los Cristianos.

1.- Juicio General:

En su conjunto, aunque no presente una enseñanza completa sobre la cuestión y contenga muchas fórmulas ambiguas, el documento de la segunda Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC-II), titulado "La salvación y la Iglesia", puede ser interpretado de modo conforme con la fe católica. Presenta muchos elementos satisfactorios, sobre todo referente a puntos tradicionalmente controvertidos.

El juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe es, por tanto, substancialmente positivo. Pero no lo es hasta el punto de ratificar la afirmación conclusiva (n. 32), según la cual la Iglesia católica y la Comunión anglicana «se encuentran de acuerdo sobre los aspectos esenciales de la doctrina de la salvación y sobre el papel de la Iglesia dentro de la misma».

2.- Observaciones Principales:

a) El documento está redactado en un lenguaje de naturaleza prevalentemente simbólica, que hace difícil su interpretación unívoca, pero necesaria allí donde se quiere llegar a una declaración definitiva de acuerdo.

b) Respecto al capítulo «Salvación y fe»:

- la importancia, en la discusión con los protestantes, de la problemática general de la «sola fides» haría deseable un desarrollo más amplio sobre este punto controvertido;
- convendría precisar la relación entre la gracia y la fe, en cuanto «initium salutis» (cf. n. 9);
- la relación «fides quae - fides qua», así como la distinción entre «seguridad» y «certidumbre» o «certeza», deberían ser mejor elaboradas.

c) Respecto al capítulo «Salvación y buenas obras»:

- convendría precisar mejor la doctrina de la gracia y del mérito en relación con la distinción entre justificación y santificación;
- si se quiere conservar la fórmula «simul iustus et peccator» debería ser ulteriormente aclarada, evitando todo equívoco;
- en general, la economía sacramental de la gracia en la reconquista de la libertad rescatada del pecado se debería evidenciar de un modo mejor (por ejemplo en los núms. 21

y 22).

d) Respecto al capítulo «Iglesia y salvación»:

- el papel de la Iglesia en la salvación no es sólo el de dar testimonio de la salvación, sino también, y sobre todo, el de ser instrumento eficaz - de modo particular por medio de los siete sacramentos - de la justificación y de la santificación: este punto esencial debería elaborarse mejor, a partir, principalmente de la *Lumen gentium*;

- es importante en particular realizar una distinción más clara entre santidad de la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación, y sus miembros que, en parte, caen todavía en el pecado (cf. n. 29).

3.- Conclusión:

Las divergencias que, a la luz de este documento, permanecen todavía entre la Iglesia católica y la Comunión anglicana, se refieren principalmente a ciertos aspectos de la eclesiología y de la doctrina sacramental.

La visión de la Iglesia como sacramento de la salvación y la dimensión propiamente sacramental de la justificación y de la santificación del hombre, quedan demasiado vagas y débiles para que se permita afirmar que la ARCIC-II ha llegado a un acuerdo substancial.

(«O.R.», e. e., 4-VI-1989)

**COMENTARIO
A LAS OBSERVACIONES DE LA
CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE
SOBRE EL DOCUMENTO DE LA ARCIC II**

Naturaleza de las Observaciones y finalidad del presente Documento

La publicación, el año pasado, de «*Salvation and the Church*» («La salvación y la Iglesia») (1), el (primer) documento de la segunda Comisión Internacional Anglicana-Católica Romana (ARCIC-II), estaba acompañada de una nota preliminar que explicaba su «estatuto». Entre otras cosas, se precisaba: «No se trata de una declaración en la que esté implicada la autoridad de la Iglesia católica romana y de la Comunión anglicana, las cuales, a su debido tiempo, examinarán el documento con el fin de tomar una posición al respecto». Por su parte, los autores declaraban que «la Comisión se habría alegrado de recibir observaciones y consideraciones, hechas en espíritu constructivo y fraternal»

En esta perspectiva se sitúa la publicación de hoy, con la autoridad de un texto aprobado por el Santo Padre, de las Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe al mencionado documento de ARCIC-II. El presente comentario a esas observaciones, tiene como fin ayudar a la comprensión del documento y de las mismas Observaciones, y, por tanto, alentar a los miembros de la Comisión, especialmente los católicos, a seguir el diálogo iniciado en 1982.

Un aspecto muy destacado en el Documento

En la introducción, los autores esbozan una especie de tipología de las respectivas posiciones, y creen poder identificar, en las diferentes explicaciones de la relación entre la gracia divina y la respuesta humana, una importante razón de la desunión. Dejando a un lado las inevitables simplificaciones de este esbozo, es posible concentrarse inmediatamente sobre un aspecto muy destacado en el documento: La transformación del hombre interior realizada por la presencia del Espíritu Santo.

La salvación es, en efecto, según el documento, un «don de gracia» (n. 9), el «don y la prenda del Espíritu Santo para todo creyente» (n. 10), que obra en él su «presencia y acción estables» (n. 12). Hablando con propiedad, en esta «inhabitación del Espíritu Santo» (n. 9) consiste la presencia del Dios que justifica, mediante la donación de una justicia, «que es suya y se hace nuestra» (n. 15), y que realiza en nosotros la «liberación del mal», la «remisión del pecado», el «rescate de la esclavitud», la «remoción de la condena» (n. 13). No se trata de un título o de una imputación puramente exterior, sino de un don que, haciendo al hombre partícipe de la naturaleza divina, lo transforma íntimamente (cf. *Lumen gentium*, 40).

Buscando expresar las diferentes acepciones del verbo «dikaioun», el documento habla de una «declaración divina de absolución» (n. 18), pero antes había subrayado que «la gracia de Dios realiza lo que que declara: su Palabra creadora concede lo que imputa. Declarándonos justos, Dios nos hace de este modo justos» (n. 15). Aquí se encuentra adjunta también la siguiente precisión: «La justificación, por parte de Dios nuestro Salvador, no es sólo una declaración emitida por El a través de una sentencia en favor de los pecadores, sino que viene también concedida como un don que les hace justos» (n. 17). En una perspectiva jurídica, la justificación representa el «veredicto de absolución» de los pecadores, pero, a nivel ontológico, es necesario decir que «la declaración de perdón y de reconciliación por parte de Dios, no deja a los creyentes arrepentidos sin transformación, sino que establece con ellos una relación íntima y personal» (n. 18).

El problema de la Fe

Respecto al bautismo, «sacramento irrepentible de la justificación e incorporación en Cristo (n. 16), el documento subraya, y no sin razón, la importancia de la fe. «Sacramentum fidei»: esta expresión de San Agustín, a la que aquí se remite (n. 12), ha sido recogida, como es sabido, por el Concilio de Trento (DS 1529). Efectivamente, el bautismo es un sacramento de la fe, como lo testifican la Escritura y los Padres. Sin embargo, el documento, desde el principio, acentúa fuertemente la dimensión subjetiva de la fe (*fides qua*), interpretada, sobre todo, como «una respuesta verdaderamente humana, personal» (n. 9), y como «esfuerzo por parte de nuestra voluntad» (n. 10), pero no menciona, sino de pasada, el «asentimiento a la verdad del Evangelio» (n. 10). Si bien de este modo la «fides fiducialis» se encuentra, en la medida, completada por el aspecto de «assensus intellectus», sin embargo permanece un desequilibrio en la relación entre «fides qua» y «fides quae», sobre lo cual la Congregación para la Doctrina de la Fe llama la atención en sus Observaciones.

Que la fe sea necesaria para la justificación, es una verdad que no se pone en discusión, pero es necesario que se comprenda en su sentido exacto. Según el Concilio de Trento, «nosotros somos justificados por la fe, porque la fe es el comienzo de la salvación del hombre, el fundamento y la raíz de toda justificación; sin ella es imposible agradar a Dios» (Hb 11, 6) y llegar a compartir la suerte de sus hijos» (DS 1532).

Sólo bajo esta luz, la afirmación: «a través de la fe, esto (la salvación, el don de la gracia) es apropiado» (n. 9), adquiere todo su peso. Si la justificación es, ante todo, el don objetivo de Dios que los sacramentos comunican a título de instrumentos principales, la fe no deja de tener realmente un papel

decisivo aunque subordinado. Sólo ella puede -de hecho- reconocer este don en su realidad y preparar el espíritu para acogerlo; sólo ella asegura esa íntima participación en los sacramentos que hace que su acción sea eficaz en el alma del creyente. Al mismo tiempo, la fe, por sí sola, es incapaz de justificar al pecador. Además, para aclarar mejor este punto, habrá sido útil tratar también la cuestión de la fe en el caso del bautismo de los niños.

Para explicar de modo acabado la incapacidad de la *sola fides* para justificar al hombre, se debería haber elaborado mejor la distinción entre «seguridad» y «certidumbre» o «certeza» respecto a la salvación. La auténtica «seguridad de salvación» (n. 10; cf. n. 11), que el hombre posee, está fundada sobre la certeza de fe de que Dios quiere «usar misericordia con todos los hombres» (Rm 11, 32), y les ha ofrecido, en los sacramentos, los medios de la salvación. No puede significar una certeza personal de la propia salvación, ni del propio estado actual de gracia, en cuanto que la fragilidad y el pecado del hombre siempre pueden ser un obstáculo al amor de Dios.

Dimensión sacramental de la santificación

No parece que sea fundado el temor, expresado en el documento (cf. n. 14), de que en la visión católica de la santificación, se ponga en peligro la absoluta gratuidad de la salvación; en cuanto que se es bien consciente de que la comunicación, totalmente libre, de la gracia descende de lo alto (cf. Jn 3, 7).

Sin embargo, se debe subrayar el que el documento no haya tenido suficientemente en cuenta la dimensión sacramental de la santificación reservando sólo breves referencias a los sacramentos post-bautismales, que son las modalidades privilegiadas de la comunicación de la gracia. Además de la Eucaristía, a la que se alude sólo de pasada y sin mucho rigor doctrinal (cf. nn. 16 y 17), habría sido particularmente necesario subrayar el significado y la necesidad del sacramento de la penitencia, del que -según la doctrina católica- el «arrepentimiento» (n. 21) no es más que un aspecto, aunque fundamental, no reducible, por lo demás, a las «disciplinas penitenciales» (n. 22).

Sobre todo, merecía ser precisada ulteriormente la afirmación del documento: «Es a través del arrepentimiento cotidiano y de la fe como recuperamos nuestra libertad del pecado» (n. 21). Es verdad que el arrepentimiento (y la fe que es su presupuesto) constituye el núcleo de la conversión del pecado y que el dolor perfecto reconcilia con Dios. Sin embargo, el Concilio de Trento hace al respecto la siguiente especificación decisiva en este contexto: «Aun cuando alguna vez esta contrición sea perfecta por el amor y reconcilie al hombre con Dios antes de la recepción efectiva del sacramento, sin embargo esta reconciliación no puede atribuirse sin más a la contrición sin el deseo del sacramento («votum sacramenti») que está incluida en ella» (DS 1677). En efecto, el hombre es liberado del «pecado que es de muerte» (1 Jn 5, 16) a través del contacto sacramental con el Redentor o, al menos, a través del deseo de ser limpiado por una gracia sacramental que nadie puede darse a sí mismo.

Libertad y Mérito

No sin motivo, el documento intenta afrontar la cuestión de las buenas obras a partir de una reflexión sobre la libertad; pero el acercamiento adoptado es insuficiente bajo muchos aspectos. De manera justa se subraya el excelente don de la libertad rescatada: «Restableciéndonos en su semejanza, Dios da la libertad a la humanidad caída». Pero la precisión que viene a continuación no puede dejar de suscitar perplejidad: «Esta no es la libertad natural de elegir entre diversas alternativas, sino la libertad de hacer su voluntad» (n. 19). Semejante oposición entre dos tipos de libertad podría, en efecto, remitir a una concepción de la libertad humana que no tiene en cuenta plenamente la consistencia de la criatura, que le es propia. Según la doctrina católica, la privación de la justicia original, que sigue al pecado de Adán, hace al hombre incapaz de tender, con las fuerzas que le quedan, al fin sobrenatural para el que ha sido creado. Sin embargo -añade en esta perspectiva el Concilio de Trento-, el pecado no corrompe totalmente la

naturaleza humana; la hiere sin quitarle la capacidad original de agradar a Dios (cf. DS 1555; 1557, etc.).

Estas premisas permiten tratar ahora el problema del mérito. Con el fin de excluir, justamente, el sentido inaceptable de un «a causa de las obras» que haría suponer la posibilidad del hombre de acceder con las propias fuerzas a la salvación, el documento remite a la expresión paulina «en orden a las buenas obras» (Ef 2, 10; cf. también 2 Co 9, 8). El capítulo principal dedicado a este tema (n. 19 y siguientes) se esfuerza por armonizar las enseñanzas de San Pablo (Ga 2, 16) y de Santiago (St 2, 17 ss.) respecto a las obras. Pero su colocación más exacta en los respectivos contextos, habría contribuido a captar mejor el punto señalado, a este propósito, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, Santiago afirma que somos justificados a través de las obras y no solamente a través de la fe (St 2, 24), mientras que San Pablo subraya fuertemente que las obras anteriores a la fe no son meritorias, sin que, por otra parte, tenga miedo de invitar al creyente que «se adorne con buenas obras» (1 Tm 2, 10). Esto significa que el hombre no puede merecer la justificación fundamental, es decir, que no puede pasar por sus propios méritos del estado de pecado al estado de gracia, pero que está llamado y se le capacita para «fructificar en toda obra buena» (Col 1, 10): No produciéndola «por sí mismo» (Jn 15, 4), sino «permaneciendo en el amor» de Cristo (Jn 5, 9-10) amor que «ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rm 5, 5).

En este sentido, decir que los cristianos «no pueden convertir a Dios en su deudor» (n. 24), significa limitarse a una afirmación demasiado extrínseca respecto al misterio de la cooperación íntima con la gracia, tal como la Iglesia contempla de modo eminente en la cooperación de María a la obra de la salvación. Tal cooperación no es la condición que nosotros seamos agradables a los ojos de Dios, o de su perdón; es más bien una gracia que Cristo confiere libremente y con absoluta liberalidad. Es el fruto de la «fe que actúa por la caridad» (Ga 5, 6).

El papel de la Iglesia en la salvación

La Comisión presenta una concepción más bien vaga de la Iglesia, que parece estar en la base de todas las dificultades señaladas. Ciertamente, no podemos menos que alegrarnos por el hecho de que, para describirla, se tomen explícitamente las nociones de «signo» (n. 26), de «instrumento» y de «sacramento» (n. 29), que precisamente ha propuesto el Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 1; 9; 48). Por medio de la expresión «mayordomía» (n. 27) también su subraya su dimensión estructural. La Iglesia, efectivamente, no es sólo una comunión espiritual, sino que constitutivamente también es un «organismo visible», una «sociedad constituida de órganos jerárquicos», a través de la cual Cristo «comunica la verdad y la gracia a todos» (*Lumen gentium*, 8).

Este aspecto, que la Comisión deberá aún profundizar -haciendo referencia en particular a las observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Relación final de la ARCIC-I (2)-, no adquiere, sin embargo, su significado auténtico, sino porque la Iglesia es también y ante todo un misterio de fe: «Ecclesiae sanctae mysterium» (*Lumen gentium*, 5). Este punto es verdaderamente decisivo, y sólo él permite salir de los callejones sin salida de una eclesiología ante todo funcional, dejada a disposición de los hombres.

Sólo este punto permite además entender verdaderamente el fundamento de la relación intrínseca de la Iglesia con la salvación. Tal relación no está ausente en el documento, especialmente cuando se menciona al Espíritu Santo (n. 28) o se valora la Eucaristía (n. 27). Sin embargo, también aquí serían necesarias algunas clarificaciones.

Por ejemplo, se dice que la Eucaristía «celebra» la «obra de expiación que Cristo llevó a cabo de una vez por todas, realizada y experimentada en la vida de la Iglesia» (n. 27). La expresión, ¿significa verdaderamente un reconocimiento del «valor propiciatorio» del sacrificio eucarístico? (3). Y el término «realiza», ¿implica, por lo tanto, una auténtica actualización de este sacrificio a través de la mediación de un ministerio ordenado (4), que como tal difiere esencialmente del sacerdocio común de los fieles (cf.

Lumen gentium, 10)? Se ponderará fácilmente el alcance de estas preguntas, ya que, en el caso de que no se acepte plenamente esta doctrina, el papel de la Iglesia en la praxis de la salvación corre el riesgo de agotarse en el testimonio de una verdad que no es capaz de hacerse presente eficazmente, sino que one a ser reducida a una «experiencia» subjetiva que no lleva misma la garantía de su fuerza redentora.

En cuanto al contenido doctrinal, la Congregación advierte, finalmente, un cierto equívoco sobre la naturaleza de la *Eccllesia mater*, relacionado con la acentuación de la idea, en sí misma no errónea, de que la Iglesia está «continuamente necesitada de penitencia» (n. 29), «de renovación y de purificación» (n. 30). Es verdad que el Concilio, aun insistiendo en la naturaleza específica de la Iglesia, ha querido corregir lo que se ha podido llamar un cierto «monofisismo» eclesial, poniendo discretamente en guardia contra una excesiva asimilación de la Iglesia a Cristo. Ella es la Esposa inmaculada que el Cordero sin mancha ha purificado (*Lumen gentium*, 6), pero también está constituida por hombres, por ello «es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente» (*Unitatis redintegratio*, 6).

Este aspecto totalmente humano de la Iglesia es real, pero no debe aislarse. En su más íntima esencia, la Iglesia es «santa e inmaculada» (Ef 5, 27), y precisamente por esta razón es realmente el «sacramento universal de la salvación» (*Lumen gentium*, 48; cf. 52), y sus miembros son «santos» (1 Co 1, 2; 2 Co 1, 1). En cuanto peregrina, el hecho de que «encierre en su propio seno a pecadores» (*Lumen gentium*, 8) y, por tanto sea «imperfecta» (*Lumen gentium*, 48), no le impide estar, «ya aquí en la tierra, adornada de verdadera santidad» (*Lumen gentium*, 48) y ser «necesaria para la salvación» (*Lumen gentium*, 14). De hecho desarrolla su misión salvífica no sólo «a través de la proclamación del Evangelio de la salvación mediante su palabra y sus gestos» (n. 31), sino en cuanto misterio que permanece en la historia de la humanidad, también mediante la comunicación a los hombres de la vida divina y la difusión de la luz que esta vida divina irradia en el mundo entero (cf. *Gaudium et spes*, 40).

El análisis precedente ha mostrado cuántos elementos satisfactorios contiene, en una materia tradicionalmente controvertida, el documento de la ARCIC-II. No podemos sino alegrarnos con los miembros de la Comisión por haber intentado poner de relieve el «equilibrio y la coherencia de los elementos constitutivos» de la doctrina cristiana de la salvación (n. 32). Las críticas que se han formulado no niegan de ningún modo el hecho de que ellos hayan alcanzado parcialmente el objetivo. Pero no se puede afirmar que se haya llegado a un acuerdo pleno y sustancial sobre los aspectos esenciales de esta doctrina, sobre todo por las deficiencias acerca del papel de la Iglesia en la salvación. A la premura de querer alcanzar la unidad sobre un punto tan importante, se habría preferido lo que se ha podido llamar, bajo la guía de San Ireneo, la «paciencia del madurar».

¿Acuerdo sustancial?

Ya en sus Observaciones a la Relación final del ARCIC-I, la Congregación para la Doctrina de la Fe, había puesto en guardia respecto a la ambigüedad de textos comunes que dejan la «posibilidad de una doble interpretación» (5). La misma observación se puede hacer hoy a «Salvation and the Church» (Salvación e Iglesia). El lenguaje adoptado es fuertemente simbólico, como lo muestra, por ejemplo, la imagen de la «mayordomía» para designar la responsabilidad en la Iglesia. Gracias a sus cualidades expresivas, el documento ha logrado, no sólo fortalecer en los lectores la búsqueda viva de la unidad en la fe, sino situarla, felizmente, dentro del horizonte hermenéutico del lenguaje bíblico, siguiendo las huellas del Vaticano II y de algunas Encíclicas recientes del Papa Juan Pablo II.

Sin embargo, reconocemos que la naturaleza simbólica del lenguaje hace difícil, si no imposible, un acuerdo verdaderamente unívoco, allí donde -como en este caso- se trata de cuestiones que son decisivas desde el punto de vista dogmático y figuran entre los artículos de fe históricamente más controvertidos. Utilizando formulaciones doctrinales más rigurosas, si bien no necesariamente escolásticas, se habría evitado mejor la duda que surge al preguntarse si en el diálogo se busca siempre un riguroso cotejo entre las respectivas posiciones o si se conforman, en algún momento, con un consenso casi solamente verbal,

fruto de compromisos recíprocos.

Sin negar nada a un método que ha producido frutos incontestables, nos preguntamos también si no sería oportuno perfeccionar su procedimiento de manera que se permita delinear con más precisión el contenido doctrinal de las fórmulas empleadas para expresar una fe común. ¿No convendría, a este propósito, indicar también, eventualmente en un protocolo aparte, los elementos sobre los que existen divergencias?

De igual manera sería deseable que se concediera un poco más de espacio a la Tradición, particularmente a la patrística, al Magisterio de la Iglesia católica, así como a los documentos oficiales de la Comunión anglicana, por ejemplo, a los «Thirty-nine Articles of Religion» (6).

Estas peticiones y las consideraciones que han suscitado las Observaciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, no tienen otro fin que el de animar a los miembros de la ARCIC-II a progresar en el camino emprendido desde 1982, cuando, al establecer esta segunda Comisión el Papa Juan Pablo II y el Primado anglicano Dr. Robert Runcie, le confirieron la misión específica de «examinar, especialmente a la luz de nuestros juicios respectivos sobre la Relación final (ARCIC-I), las principales diferencias doctrinales que todavía nos separan, con el objetivo de llegar a su solución futura (eventual resolution» (7).

NOTAS

(1) Traducción italiana en **II Regno-Documenti**, XXXII/572,9, 1987, 297-302.

(2) **Observaciones sobre el Informe final de la ARCIC por la Congregación para la Doctrina de la Fe**, en **AAS**, 74, 1982, 1063-1074.

(3) **Observaciones sobre el Informe final de la ARCIC**, Sección B, I, 1: "El valor propiciatorio que el dogma católico atribuye a la Eucaristía, no mencionado por la ARCIC, es, precisamente, el de (el) ofrecimiento sacramental", **ib.**, 1066.

(4) **Observaciones sobre el Informe final de la ARCIC**, Sección B, II, 1: "A través de él (el sacerdote), la Iglesia ofrece sacramentalmente el sacrificio de Cristo", **ib.**, 1068; Sección B, I, 1: "(La) presencia real del sacrificio de Cristo (es) realizada por las palabras sacramentales, es decir, por el ministerio del sacerdote, que dice **in persona Christi** las palabras del Señor", **ib.**, 1066.

(5) **Observaciones sobre el Informe final de la ARCIC**, Sección A, 2, III: "Ciertas fórmulas del Informe no son suficientemente explícitas, y, por ello, se pueden prestar a una interpretación ambigua, en la que ambas partes puedan encontrar sin cambios la expresión de su propia posición. Esta posibilidad de lecturas opuestas, y en última instancia incompatibles, de fórmulas que son aparentemente satisfactorias para ambas partes, hacen surgir preguntas sobre el consenso real de las dos Comuniones, tanto entre los Pastores como entre los fieles. En efecto, si la fórmula que ha recibido la aprobación de los expertos puede ser interpretada diferentemente, ¿cómo puede servir de base para la reconciliación al nivel de la vida y la práctica eclesiales?" **ib.**, 1064-1065.

(6) Cf. las observaciones de las **Observaciones sobre el Informe final de la ARCIC**, Sección A, 2, III: "Hubiera sido útil -para evaluar el significado exacto de ciertos puntos de acuerdo- que la ARCIC hubiera indicado su posición respecto a los documentos que han contribuido significativamente a la formulación de la identidad anglicana (**Los treinta y nueve Artículos de la Religión, el Libro de la Oración Común, Ordinal**), en aquellos casos en los que las afirmaciones del Informe final parecen incompatibles con esos documentos. El no haber tomado posición sobre estos textos, provoca la incertidumbre sobre el significado exacto de los acuerdos alcanzados", **ib.**, 1065.

(7) **Declaración común**, Sección 3, en **AAS**, 74, 1982, 925.

[Regresar](#)

Profesión de fe y juramento de fidelidad para quienes ejercen un oficio en nombre de la Iglesia

NOTA DE PRESENTACIÓN

Los fieles llamados a ejercer un oficio en nombre de la Iglesia están llamados a confesar la «Profesión de fe», según la fórmula aprobada por la Sede Apostólica (cfr. can. 833). Además, la obligación de un especial «Juramento de fidelidad» concerniente a los deberes particulares inherentes al oficio que han de asumir, prescrito antes solo para los obispos, ha sido extendido a las categorías recogidas en el can. 833, nn. 5-8. Por tanto, se ha vuelto necesario disponer de los textos adecuados a tal fin, actualizándolos en el estilo y en el contenido, para que sean más conformes a la enseñanza del Concilio Vaticano II y de los documentos posteriores.

Como fórmula para la «Professio fidei» se propone de nuevo íntegramente la primera parte del precedente texto en vigor desde 1967, que contiene el Símbolo niceno–constantinopolitano (cfr. AAS 59 [1967], 1058). La segunda parte ha sido modificada, subdividiéndola en tres apartados, con el fin de distinguir mejor el tipo de verdad y el relativo asentimiento requerido.

La fórmula del «Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo», entendida como complementaria a la «Professio fidei», ha sido establecida para la categoría de fieles enumerados en el can. 833, nn. 5-8. Es de nueva composición; en ella se han previsto algunas variantes a los apartados 4 y 5, para use de los superiores mayores de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica (cfr. can. 833, n. 8).

Los textos de las nuevas fórmulas de «Professio fidei» y del «Iusiurandum fidelitatis» entrarán en vigor el 1 de marzo de 1989.

I. PROFESION DE FE

(Fórmula que se aplicará de ahora en adelante en los casos en que se prescribe por el derecho «Professio fidei»)

Ego N. firma fide credo et profiteor Omnia et singula quae continentur in Symbolo() fidei, videlicet:

Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium Omnium et invisibilium et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante Omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialém Patri per quem Omnia facta sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis, et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est; crucifixus etiam pro nobis sub Póntio Piláto, passus et sepúltus est; et resurrexit tertia die secundum Scripturas, et ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, et iterum venturus est cum glória iudicare vivos et mórtuos, cuius regni non erit finis; et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit; qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur qui locútus est per Prophetas; et unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam. Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi. Amen.

Firma fide quoque credo ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Firmiter etiam amplector ac retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur. Insuper religioso voluntatis et intellectus obsequio doctrinis adhaereo quas sive Romanus Pontifex sive Collegium Episcoporum enuntiant cum Magisterium authenticum exercent etsi non definitivo actu easdem proclamare intendant.

II. JURAMENTO DE FIDELIDAD AL ACCEDER A UN OFICIO QUE SE EJERCE EN NOMBRE DE LA IGLESIA

(Formula que se aplicará a los fieles de los que se trata en el can. 833, nn. 5-8)

Ego N. in suscipiendo officio... promitto me cum catholica Ecclesia communionem semper servaturum, sive verbis a me prolatis, sive mea agendi ratione.

Magna cum diligentia et fidelitate onera explebo quibus teneor erga Ecclesiam, tum universam, tum particularem, in qua ad meum servitium, secundum iuris praescripta, exercendum vocatus sum.

In munere meo adimplendo, quod Ecclesiae nomine mihi commissum est, fidei depositum integrum servabo, fideliter tradam et illustrabo; quascumque igitur doctrinaliisdem contrarias devitabo.

Disciplinam cunctae Ecclesiae communem sequar et fovebo observantiamque cunctarum legum ecclesiasticarum, earum imprimis quae in Codice iuris canonici continentur, servabo. Christiana oboedientia prosequar quae sacri Pastores, tamquam authentici fidei doctores et magistri declarant aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, atque Episcopis dioecesanis fideliter auxilium dabo, ut actio apostolica, nomine et mandato Ecclesiae exercenda, in eiusdem Ecclesiae communionem peragatur. Sic me Deus adiuvet et sancta Dei Evangelia, quae manibus meis tango.

(Las variaciones de los párrafos cuarto y quinto de la formula del juramento se aplicarán a los fieles de los que trata el can. 833, n. 8)

Disciplinam cunctae Ecclesiae communem fovebo observantiamque cunctarum legum ecclesiasticarum urgebo, earum imprimis quae in Codice iuris canonici continentur.

Christiana oboedientia prosequar quae sacri Pastores, tamquam authentici fidei doctores et magistri declarant, aut tamquam Ecclesiae rectores statuunt, atque cum Episcopis dioecesanis libenter operam dabo, ut actio apostolica, nomine et mandato Ecclesiae exercenda, salvis indole et fine mei instituti, in eiusdem Ecclesiae communionem peragatur.

L ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia

Dejaos reconciliar con Dios

Madrid, 10-15 de abril de 1989

INTRODUCCIÓN

La reconciliación en el centro del evangelio y de la misión de la Iglesia

1

. "El tiempo se ha cumplido: el Reino de Dios está cerca. Convertios y creed en el Evangelio¹. La proclamación de esta buena noticia y la llamada a la conversión y a la penitencia condensan y abarcan el mensaje cristiano y la totalidad de la misión de la Iglesia.

El anuncio gozoso de la reconciliación se encuentra en el centro mismo del Evangelio de Jesucristo, que es gracia y perdón, salvación y paz. Este don es el primer fruto de la redención². Es el Evangelio que el Padre, sólo por amor, estableció en su Hijo para todos los hombres de una vez para siempre, y lo ofrece a todos continuamente para renovarlos por el Espíritu. En él se expresa la obra entera de Dios y de Jesucristo en favor de los hombres que por el Espíritu Santo se nos otorga en la Iglesia.

2. La Iglesia, "instrumento de reconciliación, paz y justicia" no puede ni debe buscar otra cosa que llevar a los hombres a la reconciliación plena. En íntima vinculación con la misión de Cristo, su misión se condensa en la tarea de la reconciliación del hombre: con Dios, consigo mismo, con los hermanos, con todo lo creado.

3. Todos estamos necesitados de reconciliación, pues todos hemos pecado. Continuamente experimentamos en nosotros, sin dolor, que, en lugar de dejarnos llevar por el Espíritu de Cristo y hacer la voluntad de Dios, seguimos "el espíritu de este mundo" y contradecimos lo que somos como cristianos. Necesitamos de la misericordia de Dios más grande que todas nuestras infidelidades.

Por ello, "en nombre de Cristo os pedimos que os dejéis reconciliar con Dios"³. Estas palabras, siempre actuales, suenan hoy con fuerza particular y nos apremian a que abramos el corazón y acojamos la acción misericordiosa de Dios, el único que puede obrar la reconciliación en el hombre y en el mundo divididos, y hacer nacer el hombre nuevo y la civilización del amor. Tales palabras expresan, además, la finalidad última que nos mueve a los obispos a dirigirnos a la comunidad cristiana, como "enviados de Cristo", a quienes se les ha encargado "el ministerio de la reconciliación"⁴, para ofrecerle esta Instrucción Pastoral.

Finalidad y destinatarios de la instrucción

4

. En la cultura y sensibilidad contemporánea y en los mismos cristianos observamos, sin embargo, especiales dificultades para presentar y asumir la rica realidad de la reconciliación y de la penitencia. Una expresión de estas dificultades es la crisis profunda en que ha caído entre los católicos la virtud y el sacramento de la Penitencia, que es el que más directamente significa la reconciliación.

5

. Los que nos mueve, por eso, a ofrecer esta Instrucción es renovar y reafirmar la fe del Pueblo de Dios respecto a este Sacramento, tan cargado de esperanza para todos, teniendo presente la situación en que nos hallamos y buscando luz y clarificación en las enseñanzas de la Iglesia, expresadas a lo largo de su Tradición viva -particularmente en los Concilios de Trento y Vaticano II, en el Ritual de Pablo VI, en el

Sínodo de los Obispos sobre "la reconciliación y la Penitencia" en la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II "Reconciliatio et Poenitentia".

6. Estamos convencidos que cuanto hagamos -cada uno lo que esté de su parte- por renovar y afirmar la fe y la práctica del sacramento de la Reconciliación y de la Penitencia, llevará de la mano a la renovación y revitalización de nuestra Iglesia y contribuirá decididamente al nacimiento de una humanidad nueva, reconciliada y pacificadora.

II. ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN

Algunos datos de situación: luces y sombras

7. Para el propósito que perseguimos necesitamos tener presente qué es lo que está sucediendo y por qué en relación con la práctica penitencial. No ignoramos los aspectos positivos que, sin duda, se están dando: la dedicación abnegada y gozosa de muchos sacerdotes a este misterio, los frutos de renovación que ha aportado en muchos lugares la aplicación del Nuevo Ritual, el redescubrimiento pastoral y existencial de este sacramento por parte de algunos, los frutos de santidad que se están produciendo en no pocos que se acercan a él, etc. Pero hemos de ser realistas y no ocultar una crisis real por grave que está sea.

Hablar de crisis, sin embargo, no tiene por qué significar necesaria y exclusivamente, algo negativo. La crisis es, al mismo tiempo, "prueba" de una situación o realidad y "llamada" a su purificación o crecimiento. Por eso, la crisis, en el caso del sacramento de la penitencia, puede ser una invitación a profundizar en lo que este sacramento significa y exige en la vida de la Iglesia, una llamada a purificar maneras y comportamientos que desdibujan su realidad y entorpecen su dinamismo, una llamada al crecimiento de la vida teologal en el seno de las comunidades, crecimiento sin el cual no hay posibilidad de una renovación y revitalización de la práctica sacramental.

Síntomas de una crisis: disminución de la práctica sacramental

8. Como síntoma indicativo de esta crisis constatamos, en general, una disminución cuantitativa de la participación en este sacramento: ésta es cada día más escasa en la vida de los cristianos, tanto entre los laicos practicantes y comprometidos como, incluso, entre los sacerdotes, religiosos y religiosas. En muchas parroquias sólo una minoría de fieles lo celebra con cierta frecuencia y bastantes jóvenes no lo han celebrado casi nunca y prácticamente lo ignora o no lo echan en falta. Son muchos los católicos que comulgan pero no se "confiesan". Y los que se "confiesan" parece que no tienen de qué acusarse.

9

. Si nos referimos a estos síntomas no es porque añoremos épocas pasadas, sino porque vemos en ellos, tal y como aparecen en estos momentos, unos indicios de otros problemas mayores a los que nos vamos a referir. Estos hechos, por externos que parezcan, ponen de manifiesto una honda y amplia crisis respecto del sacramento de la Penitencia y, en conexión con ella, nos atrevemos a decir que respecto también del espíritu penitencial y de la penitencia misma. Se trata de una crisis, compleja y de alguna manera nueva, aunque viene ya de lejos. Pero esta crisis afecta no sólo al aspecto de la confesión, sino al sacramento de la Penitencia en su conjunto.

Raíces de la crisis:

a) Ateísmo e indiferencia religiosa de nuestro mundo

10

.Quizá la raíz más profunda de la crisis actual hay que buscarla en los fuertes fermentos de ateísmo e indiferencia religiosa de nuestro mundo, conformado por unas poderosas tendencias secularizadoras. El

hombre moderno vive dentro de un cerco cultural secularista que reduce sus horizontes a las posibilidades y promesas de este mundo. Y seducido por este mundo, entregado a él, se concentra en su hacer y producir, en el consumir y disfrutar. Deja de lado a Dios soberano y, como si no existiera, trata de realizarse a sí mismo y al mundo al margen de Él. Encerrado en una cultura inmanentista de tipo reivindicativo e individualista, este hombre no se reconoce deudor de Dios; por una excesiva admiración hacia sí, siente la tentación de creerse capaz de vencer él sólo las fuerzas del mal, de superar técnicamente los conflictos y de bastarse a sí mismo. El recurso de Dios y la esperanza de otra vida dada por Él aparecen como una debilidad injustificada o una traición a los bienes de la tierra y a las capacidades humanas.

En esta coyuntura, paralelamente, se va originando una secularización interna, una versión secular, del cristianismo donde cuestiones como la trascendencia de Dios o su juicio, la gracia, la conversión personal, la salvación eterna..., van perdiendo relieve y significación.

Cuando esto sucede ¿cómo va a someterse el hombre a la palabra y al juicio de Dios, o a confrontarse con su bondad y santidad? ¿Qué lugar puede quedar ahí para el sacramento de la reconciliación, es decir, para un Dios personal -perdón, misericordia y juez de nuestras vidas-, para el anuncio del don y de la gracia de la reconciliación, para la proclamación de la necesaria conversión, para la actitud penitente como parte integrante de la vida cristiana, o para una verdadera y eficaz liberación de nuestros pecados por obra de la gracia de Dios que actúa en el sacramento?

b) Pérdida del sentido del pecado

11. En vano, además, se puede mantener viva una conciencia del pecado y de la necesidad de la penitencia cuando nos encontramos inmersos en una forma de vida en la que, al faltar el sentido de Dios, se pierde el convencimiento de que el pecado es algo real e importante. Perdido el sentido teológico sólo queda la culpa o la trasgresión de unas normas más o menos universales y consistentes, relativas o convencionales; sólo queda el límite del hombre o el fallo humano, la quiebra estructural, la constitución patológica o la debilidad humana; sólo quedan las equivocaciones y errores, o la inadecuada aplicación de las soluciones que proporcionan la técnica o las ciencias. Diluidos, pues, o debilitados el sentido teológico y el sentido del pecado se hacen innecesarios y hasta superfluos tanto la penitencia como el sacramento de la reconciliación.

c) Interpretaciones inadecuadas del pecado

12

.Nuestros cristianos, con frecuencia, se ven influidos, además, por la difusión de una serie de teorías acerca del pecado que circulan en nuestra sociedad, apoyadas, a veces, en una incorrecta asimilación de algunos resultados de las ciencias humanas, de suyo beneficiosos y esclarecedores. Conforme a ellas se afirma que el pecado es algo superado, una expresión de culturas premodernas y poco avanzadas, un tabú inventado por las religiones y las iglesias para seguir dominando las conciencias. No falta, en esas opiniones, quien reduce el pecado a un vago y superficial sentimiento de culpabilidad, superable por una buena higiene mental, o a una mera falta, para no culpabilizar o frenar la libertad con inhibiciones represoras. Tampoco faltan quienes, con el ánimo de descargar al hombre de toda responsabilidad moral, apelan bien a fuerzas oscuras e inconscientes del sujeto humano, individual o colectivo, que pesan sobre nuestra libertad; o bien hacen recaer sobre la sociedad todas las culpas de las que el individuo es declarado inocente. (En este sentido se alude a comportamientos y formas de actuar, por ejemplo, en el trabajo, en la acción educativa, en la vida pública que no dependen del individuo, ni siquiera en la familia, sino de decisiones tomadas por toda la colectividad). A fuerza de "agrandar los innegables condicionamientos e influjos ambientales e históricos que actúan sobre el hombre", limitan "tanto su responsabilidad que no le reconocen la capacidad de ejecutar verdaderos actos humanos y, por tanto, la posibilidad de pecar"⁵.

Aun reconociendo la existencia del pecado hay quienes identifican su realidad con el llamado pecado social, colectivo o estructural, desconectada de hecho de sus orígenes y de sus consecuencias personales y de su dimensión trascendente. Se dirá, en este sentido, que el pecado es algo que está dentro de las estructuras injustas, o que es solamente aquello que vulnera las leyes y ordenamientos sociales, lo que daña a la marcha del progreso de la sociedad, lo que perjudica las relaciones y el buen funcionamiento de la colectividad, lo que atenta a la dignidad y a los derechos del hombre o lo que compromete a su historia.

Lo queramos o no surge de ahí una tipología de creyente, cada vez más abundante y difícil de cambiar, que no ve pecado en casi nada, salvo en lo social -estructural- en los otros, y que, en consecuencia, no siente necesidad alguna de confesarse.

13. Incluso en el terreno del pensamiento y de la vida eclesial algunas tendencias favorecen inevitablemente la decadencia del pecado. A veces una determinada predicación o una determinada moral han acentuado exageradamente el aspecto del pecado y el temor, viendo pecado en todo, generando una culpabilización morbosa, alentando una vida cristiana llena de temores ante un Dios terrorífico de castigo y de venganza o de una justicia en el fondo meramente humana, generando esclavitud. Esto es claramente un comportamiento desviado que a veces observamos en conciencias escrupulosas que no deben confundirse con conciencias delicadas. No cabe duda que ese comportamiento desviado ha podido contribuir por reacción a otras exageraciones que menosprecian todo temor verdaderamente religioso, que infravaloran el mismo pecado en su dimensión teológica y existencial, que desfiguran el amor y la misericordia de Dios, que llevan a un permisivismo liberal o que crean la ilusión de una supuesta impecabilidad poco o nada cristiana. ¿Por qué no añadir, además, que la confusión, creada en la conciencia de numerosos fieles por la divergencia de opiniones y enseñanzas en la teología, en la predicación, en la catequesis, en la dirección espiritual, sobre *cuestiones graves y delicadas de la moral cristiana*, termina por hacer disminuir, hasta casi borrarlo, el verdadero sentido del pecado?⁶.

d) Crisis de la conciencia moral

14

.Otra de las raíces profundas de la actual situación respecto a la penitencia, muy ligada a las anteriores, es la crisis generalizada de la conciencia moral y su oscurecimiento en muchos hombres. El hombre contemporáneo vive bajo la amenaza de un eclipse, de una deformación o de un aturdimiento de la conciencia.

Con frecuencia, los fieles se ven desconcertados e inermes ante la amoralidad sistemática con que se despliegan muchos mecanismos de la vida económica, social o política. Se hallan envueltos por una cierta moral de situación que legitima los actos humanos a partir de su irrepetible originalidad, sin referencia a una ley objetiva y trascendente. La implantación y divulgación de modelos éticos impuestos por el consenso de la costumbre general, aunque estén condenados por la conciencia individual, así como la influencia de los medios de comunicación social que proponen unos modelos de vida de los que está ausente cualquier otro valor y criterio moral absoluto fuera de la satisfacción personal, el placer a toda costa o el prestigio social, están influyendo negativamente en los cristianos y generan una mentalidad difusa para la que resulta enteramente superfluo cuanto se relaciona con el sacramento de la penitencia.

15

.Predicadores y confesores, por otra parte, se muestran indecisos ante las nuevas posiciones, a veces encontradas, de los teólogos en materias morales. Y de este modo nuestras excesivas incertidumbres y diferencias de criterio, muy fuertes entre sí, desorientan a los fieles haciéndoles perder confianza en los ministros de la Iglesia e induciéndoles, de alguna manera, a alejarse de la penitencia sacramental. En materias complejas, como la moral económica y la sexual los fieles se hallan desorientados; frecuentemente buscan confesores que coincidan con sus propias posiciones o se encuentran con sacerdotes que se inhiben ante ciertos casos dejándoles a su libre conciencia y responsabilidad personal o apelando a su propia madurez. Todo ello crea en los fieles desamparo, desconcierto o indiferencia y, al

final, optan por dejar sus conciencias al juicio de Dios y abandonan el sacramento. En el fondo de todo, tanto en los fieles como en los ministros puede haber una profunda crisis de identidad eclesial y de fe; se busca una norma de conciencia excesivamente subjetiva o se pretende ejercer el ministerio de la reconciliación según los propios criterios personales en vez de ser ministros de una Iglesia histórica, apostólica y católica.

e) Desafección respecto de la Iglesia y concepciones eclesiológicas inadecuadas

16

.El rechazo o la desafección respecto de la penitencia y del sacramento de la reconciliación tienen bastante que ver también con el rechazo o desafección, por parte de muchos, respecto de la Iglesia y de su mediación sacramental de salvación. Las formas deficientes de entender y vivir la eclesialidad de nuestra fe están influyendo negativamente en no pocos fieles que se retraen de la recepción del sacramento de la penitencia. Expresiones como "yo me entiendo directamente con Dios" o "me confieso con Él" denotan una actitud bastante extendida que consideran las instituciones de la Iglesia, incluidas las estrictamente sacramentales, como innecesarias para la relación personal con Dios y en concreto para la reconciliación y esto de forma muy especial respecto a la confesión de los pecados ante el sacerdote.

17. A esta misma actitud contribuyen algunas concepciones eclesiológicas en boga, que, por una desvinculación real de los orígenes apostólicos de la Iglesia y de la tradición y sucesión apostólica, derivan hacia una Iglesia nueva formada de "Iglesias consensuadas" por quienes la integran en un momento determinado. A partir de esas concepciones eclesiológicas la confesión personal ante un sacerdote no pasará de ser una forma simbólica, creada por la Iglesia en un tiempo y espacio concreto, que hoy, en un nuevo contexto, habría perdido su vigencia y significación y que, en consecuencia, podría y debería ser sustituido por otro gesto "más acorde" con nuestro tiempo.

Habría que añadir una cierta pérdida de credibilidad de la misma Iglesia cuando se la percibe cargada de divisiones y falta de comprensión, indiferente ante las injusticias o insensible ante los hombres o grupos enfrentados.

f) Crisis respecto del sentido, necesidad o contenido de la "confesión de los pecados"

18. Dentro de esta enumeración de raíces de la "crisis penitencial" no podemos pasar por algo que ésta se halla muy ligada al sentido, necesidad o contenido de la confesión de los pecados. A veces se arguyen razones, desde la historia o desde la teología, contra la legitimidad o necesidad de la confesión. Por esto algunos intentan demostrar que la confesión de los pecados no ha sido considerada siempre en la historia del sacramento como uno de sus elementos fundamentales y esenciales que pertenezcan a su "substancia". Otras se alude a que la Eucaristía, sacramento de la renovación de la muerte redentora de Cristo "para el perdón de los pecados", hace innecesario el sacramento de la Penitencia con la confesión incluida. En ocasiones se acude a la comunitariedad del pecado y a la eclesialidad de la reconciliación para negar y atenuar notablemente el carácter personal de la penitencia y la necesidad de la confesión personal. En otros casos, interpretando erróneamente la disciplina eclesial sobre la absolución general, se afirma: que no existe razón alguna para la obligación de confesar los pecados ya perdonados por la absolución general; y de ahí se deduce la no necesidad de la confesión. Apoyándose en que el hombre está salvado y en que el cristiano vive de la opción fundamental del Bautismo y considerando que el pecado grave no es otra cosa que el abandono de la opción fundamental y ésta, si se ha asumido verdaderamente, no se rompe tan fácilmente, algunos ponen en duda la existencia de pecados graves en actos concretos y hacen innecesaria, al menos con una cierta frecuencia, la confesión. En todo caso se han difundido y divulgado estas u otras teorías sin fundamentación y han creado gran confusión entre los fieles hasta acabar no viendo sentido a la confesión y, por supuesto, negado su necesidad y obligatoriedad, sobre todo en lo que respecta a la acusación de pecados específicos.

19

.Pero junto a esto, no cabe duda, en el pueblo llano, a la hora de aceptar el sentido de la confesión personal, pesan más quizá la poca propensión del hombre a reconocerse pecador y a acusarse ante otro, así como la conciencia de autonomía personal y de salvaguarda de la intimidad personal que caracterizan al hombre moderno.

Como también pesan experiencias negativas, y deficiencias, que se han ido acumulando en el transcurso del tiempo, tales como: la rutina de una práctica sacramental acaso sin verdadera espiritualidad, la esterilidad de no pocas confesiones, el ritualismo o superficialidad de algunas celebraciones, o la reducción a veces de la confesión a buscar soluciones a los problemas personales, incluso psicológicos, muy lejanos a los pecados que el cristiano ha de someter al juicio y absolución de la Iglesia.

No debemos ignorar que, al igual que las actitudes positivas y evangélicas de algunos confesores han contribuido y contribuyen decisivamente a la favorable acogida y participación del sacramento de la Penitencia por parte de muchos, en el lado opuesto, otras actitudes han sido o están siendo causa de alejamiento y de pérdida de sentido del mismo sacramento en no pocos. Se suele aludir, en este orden de cosas: la falta de preparación, dureza disciplina o indiscreción de algunos sacerdotes; el recurso a un rigorismo rígido o a una moral excesivamente negativa, poco comprensiva de la libertad humana y de sus condicionamientos individuales y sociales; el recurso al temor y a la culpabilización como una manera falsa y fácil de remediar las deficiencias de la formación y de la conversión de muchos cristianos; la tortura o dominio de las conciencias que algunos confesores ejercen sobre los penitentes, sobre todo en cuestiones de moral sexual, hasta hacer del sacramento un interrogatorio irrespetuoso que hiere los principios más elementales de la dignidad humana. Todo esto ha podido generar obsesiones, angustias y malestar que han desembocado en el rechazo de la confesión y en el abandono del sacramento como condición para una liberación personal.

g) Algunas deficiencias en la práctica pastoral y penitencial

20. Finalmente, dentro de este diagnóstico que venimos haciendo, no podemos pasar por alto las deficiencias en la celebración sacramental de diverso orden pero que llegan a afectar seriamente a la disciplina penitencial de la Iglesia. A pesar de las riquísimas aportaciones del Nuevo Ritual para impulsar y revigorizar la praxis penitencial y aún valorando positivamente su asimilación por bastantes comunidades y fieles, hay que reconocer que aquél no ha llegado de forma suficiente y clara al pueblo cristiano y su reforma ha quedado desdibujada entre nosotros. Muchos fieles ni siquiera saben que ha habido una reforma y no pocos sacerdotes no se dan por enterados de la misma.

La utilización más amplia de la Sagrada Escritura ha provocado en no pocos fieles un sentido más profundo y vivo de la conversión y de la Palabra de Dios que la suscita. Pero siguen siendo muchos los que no se han beneficiado de ello.

Hay experiencias muy positivas de celebraciones comunitarias de la penitencia que han ayudado a descubrir la eclesialidad del sacramento, así como a percibir mejor la repercusión de los pecados personales en la santidad de toda la Iglesia o la llamada a la conversión en la asamblea reunida. Sin embargo, todavía resulta muy insuficiente este sentido eclesial en los fieles.

Por lo que se refiere al "rito para reconciliar un solo penitente", frecuentemente se sigue celebrando casi igual que antes y se prolonga una práctica que, desde hace tiempo muy atrás, ha entrado en un proceso de simplificación hasta quedar convertido en un mínimo de celebración litúrgica, reducida a los elementos indispensables para la validez sacramental.

Respecto a la "celebración comunitaria con confesión y absolución individual" hay que reconocer que existen buenas y abundantes experiencias, aunque hay que avanzar mucho todavía en el camino abierto por este rito, tanto en sus aspectos celebrativos como en sus dimensiones teológicas en él implicadas.

No han faltado tampoco entre nosotros abusos en el recurso a la forma extraordinaria de la celebración penitencial con absolución general con el peligro, incluso, de absoluciones inválidas por no hacerse conforme a las normas de la Iglesia. Algunos sacerdotes han recurrido, habitualmente y al margen de la disciplina de la Iglesia, a estas celebraciones, con el ánimo de que los fieles, ante sus dificultades para la

confesión individual, no se vean privados de la reconciliación sacramental. Otros han recurrido a esta fórmula, bien con el pretexto de la escasez de sacerdotes o de tiempo para atender a las demandas del sacramento, bien buscando adaptarse a los nuevos tiempos y a ciertas mentalidades de hoy, o bien pretendiendo significar más explícitamente la dimensión comunitaria del sacramento o la acción reconciliadora de Dios.

Quienes siguen esta forma de proceder suelen resaltar los frutos que de ahí se están derivando para las comunidades. No negamos que, en ocasiones, se hayan derivado de algunas de estas celebraciones ciertos valores educativos, que también se podrían haber dado siguiendo otra forma ordinaria de la celebración penitencial, pero sus resultados, además de otras consideraciones, no podemos estimarlos positivamente en sus aspectos más profundos.

Cuando se sigue esta fórmula no se suele advertir a los fieles la obligación que tienen de confesar los pecados graves cuanto antes y se les ocultan aspectos fundamentales del sacramento de la Penitencia. Creemos, por ello, que su práctica generalizada y habitual, al margen de la disciplina de la Iglesia, ha contribuido al deterioro y a la crisis del sacramento.

Podríamos añadir a estos hechos otro que también ha podido contribuir a un oscurecimiento del sacramento de la penitencia en la comunidad cristiana: un cierto olvido pastoral de la atención personalizada, de la dirección espiritual, etc. El descubrimiento del sentido comunitario y el valor del grupo no debe impedir la necesidad de un acompañamiento personal en los procesos de maduración de cada persona. Esto en la pastoral está un tanto descuidado y repercute indirecta y directamente en el aprecio del sacramento de la penitencia como encuentro personalizador.

Al final de este análisis, en el que quizá se han subrayado las sombras, hemos podido constatar que, en relación con el sacramento de la penitencia emergen aspectos fundamentales de la fe y de la vida cristiana. No es un aspecto parcial de la vida de la Iglesia lo que aquí está en juego, sino el conjunto de la vida eclesial, ya que afecta en último término, a su realidad más amplia. Por eso, conviene indicar, en este momento, y antes de pasar a otras reflexiones teológicas-pastorales, que en una práctica celebrativa satisfactoria del sacramento de la penitencia concurren muchos elementos de la teología y vida cristiana que hacen de esa práctica, de alguna manera, como un "test": Acogida de la Palabra de Dios por la fe, reconocimiento de Dios, retorno de Dios, vida según la lógica del Evangelio, mediación eclesial, autoridad del ministerio otorgado por el Señor, sentido escatológico de la Iglesia, etc., son, entre otras cosas, realidades básicas que están implicadas en una buena práctica sacramental de la penitencia. Una práctica penitencial buena y positiva es, sin duda, una señal, por ejemplo, de que hay una buena catequesis correctamente orientada, de que se está llevando a cabo una sana pastoral, de que se ha cultivado una honda espiritualidad, de que se sirve una verdadera eclesialidad.

III. PECADO, RECONCILIACIÓN Y CONVERSIÓN

A) EL MISTERIO DEL PECADO

Dimensión religiosa del pecado

21

.El amor del Padre, llevado hasta el extremo en la entrega de su Hijo Único y el don de la reconciliación de su sobreabundante misericordia, manifestada en la cruz y en la resurrección del mismo Jesucristo, nos ponen al descubierto nuestra original y universal condición de pecadores y nos hacen percibir el "oscuro e inaprensible" *misterio de la iniquidad y del pecado*: "porque a todos encerró Dios en la rebeldía para usar de misericordia con todos"⁷; creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio comienzo de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios⁸. La universalidad de la salvación alcanzada por Cristo en su obra redentora nos hace percibir la universalidad y radicalidad del pecado de la humanidad.

En la revelación y en la conciencia cristiana, esta realidad dramática del pecado⁹ tiene una dimensión estrictamente religiosa. El concepto del pecado, sólo puede ser interpretado adecuadamente en el

contexto de las relaciones con Dios. Sólo en ese contexto, el del amor de Dios llegado hasta el fin, y únicamente en nuestra confrontación con la santidad y el juicio de Dios o con su bondad y misericordia presentes en el Crucificado, hecho expiación por nosotros, es donde descubrimos la verdad de nuestros pecados y nos percibimos verdaderamente pecadores.

Porque sabemos que Jesucristo nos ha traído la salvación a todos, podemos conocer ahora que fuera de Jesucristo no existe salvación posible. La afirmación del pecado pone al descubierto la universalidad y la superabundancia de la salvación que trajo Jesucristo. La situación incurable y desesperada de la humanidad se abre a la más grande de las esperanzas y a la certeza de que en Jesucristo se nos da una salvación inmensamente rica y que supera incluso la vocación y la gracia original.

Todos nos hallamos bajo el pecado

22

.Todos los hombres, por la solidaridad radical y universal que se da entre todos ellos, se hallan bajo el pecado, pues todos han pecado¹⁰. Nacemos en el seno de una sociedad en la que imperan el egoísmo, la mentira, la opresión, la eliminación del otro, la injusticia... Esto nos marca hondamente, pues todo lo que somos, los somos junto a los otros. Nadie escapa a la tendencia del pecado, pues está en todos y cada uno. Su universalidad y radicalidad es tan grande que la Escritura habla del "pecado del mundo"¹¹, estado de pecado original y de caída universal preexistente que se realiza en los pecados personales, por los que cada uno se apropia de este estado y peca dentro de él.

Confundidos por la pérdida del sentido del pecado, los hombres de hoy, tienen necesidad de volver a escuchar, como dirigida personalmente a cada uno, la advertencia de San Juan: "si dijéramos que no tenemos pecado nos engañaríamos a nosotros mismos"¹². Esto destruye las ilusiones que a veces nos hacemos de nosotros mismos como si fuésemos justos y sin pecado, y nos urge a no eximirnos de nuestra responsabilidad en nuestra propia culpa, a no minimizarla o a exculparla con tanta facilidad como ocurre cuando nuestras culpas las atribuimos a los otros, al medio, a la herencia y predisposiciones, a las estructuras y circunstancias exteriores.

¿Qué es el pecado?

23

.Pero, ¿qué es en realidad el pecado? "El pecado es un misterio difícil de comprender pero es, sin embargo, una realidad innegable. Cuanto mejor se conoce a Dios tanto mejor se sabe lo que es el pecado, cuanto más se percibe su misericordia y su obra reconciliadora y redentora por Cristo y en el Espíritu, tanto más se descubre su tremenda realidad. En lo más hondo la conciencia de pecado es consecuencia del reconocimiento de la gracia con la que hemos sido enriquecidos por Dios en Cristo y de las promesas a las que hemos sido llamados. Por esto, "lo más misterioso del pecado consiste en que es una acción humana que, en último término, se opone a Dios. El hombre, por el pecado, como un gesto de rivalidad, rechaza el amor de Dios"¹³, o trata de construir su yo y el mundo "al margen de Dios", como si no existiera. El pecado actual quizá no es vivir contra Dios sino de espaldas a Él, en desobediencia, de hecho, a la voluntad de Dios y faltando al amor y reverencia que le son debidos.

a) El pecado como no reconocimiento de Dios. Alienación del hombre

24.El pecado consiste en no reconocer a Dios como Dios y en no reconocer la dependencia total que el hombre tiene respecto a Él. El pecado aliena al hombre de la verdad y lo hunde en el error... Cuando el hombre por el pecado, se erige en realidad plenamente autónoma y autosuficiente, criterio y medida de todo, por sí y ante sí, trastorna y desordena hasta lo más íntimo de su ser¹⁴ y lejos de realizarse y alcanzar su auténtica personalidad, su libertad y su real señorío, se autodestruye y deshumaniza, ya que el hombre sólo es hombre cuando vive en Dios y por Él.

Por el pecado, además "el hombre alejado de Dios y de su propia verdad, se convierte en un extraño y en un enemigo para sus propios hermanos; actúa contra ellos injusta y violentamente; viola su dignidad personal y rompe la convivencia pacífica¹⁵. Buscando la propia felicidad en las criaturas, las somete a la caducidad... y a la esclavitud de la corrupción¹⁶ y desfigura la obra salida de las manos del creador¹⁷.

25

.La auténtica realidad del pecado es la desobediencia a Dios; es violación de la Ley de Dios, tanto cuando se opone a su voluntad manifestada por su revelación sobrenatural como cuando, volando voluntariamente la conciencia¹⁸, se opone a las "inclinaciones profundas de su naturaleza, que le orientan al bien y que son la fuente de toda otra ley que pueda ordenar la convivencia humana"¹⁹.

El último término, el pecado, implica la falta de correspondencia al amor, al ofrecimiento y a la cercanía de Dios. De un modo u otro, supone rechazar el amor de Dios manifestado en la larga historia de las maravillas obradas por la misericordia creadora y salvadora de Dios en favor de ser la recusación de Dios y de su Cristo y del Espíritu que nos ha sido dado. Este rechazo no es sino negación e indiferencia insolente del mismo Amor en persona, olvido e indiferencia ante Él; como si Dios no mereciese ningún interés en el ámbito del proyecto operativo y asociativo del hombre²⁰. Es por eso exclusión de Dios en persona y, por tanto, es "siempre ofensa a Dios porque cualquier comportamiento humano que dañe al prójimo o al mismo hombre pecador es un atentado contra la imagen de Dios grabada en el hombre"²¹ y un menosprecio de su amor y de su voluntad.

b) El pecado desemboca en la división entre los hombres

26

.El pecado desemboca dramáticamente en la división de los hermanos y constituye como una especie de "suicidio" del mismo hombre, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos. Desgarrando de esta forma el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado²².

El pecado nos separa de los hombres. El pecado cometido contra Dios es pecado cometido contra los hombres; así como cuando pecamos contra el hombre pecamos contra Dios del que aquél es imagen. No podemos olvidar que "quien explota al necesitado afrenta a su Hacedor"²³ y que en el día del juicio se dirá: "Cada vez que no lo hicisteis con uno de estos humildes tampoco lo hicisteis conmigo"²⁴.

En virtud de un arcano y benigno misterio de la voluntad divina, reina entre los hombres una tal solidaridad sobrenatural que el pecado de uno daña a los otros²⁵, repercute en los demás hombres y no sólo en aquellos a los que directamente podamos perjudicar por algún pecado que les ha afectado personalmente. Cuando se ofende a Dios y se perjudica al prójimo se introducen en el mundo condicionamientos y obstáculos que van mucho más allá de las acciones y de la breve vida del individuo. Afectan asimismo, al desarrollo de los pueblos cuya aparente dilación o lenta marcha debe ser juzgada también por esta luz²⁶. Todo pecado tiene, pues, consecuencias y dimensiones sociales.

c) Repercusión eclesial del pecado

27.El pecado del cristiano tiene además, una dimensión y repercusión eclesial, pecando el cristiano ofende inseparablemente a la Iglesia²⁷. El cristiano rompiendo por el pecado su comunión con la Iglesia, y establece una cierta ruptura con ella más o menos grave, según sea la ofensa. Al rechazar el cristiano con su pecado el amor de Dios, hiere a la Iglesia. La unidad del género humano plenamente realizada en Cristo queda dañada y la santidad de la Iglesia queda afectada. Al pecar, el cristiano falla en su misión recibida del Bautismo de ser signo y testimonio eficaz para el mundo del amor de Dios y de la victoria conseguida sobre el mal; se opone, por ello, al dinamismo salvífico de la Iglesia y a su misión de iluminar las sombras del pecado y de la muerte; así disminuye su eficacia en el mundo haciéndole menos transparente de la luz de Cristo y de la santidad del Espíritu y menos capaz de luchar contra el mal y la injusticia y anticipar los bienes dudosos.

Dimensión personal y social del pecado. "El pecado del mundo"

28.El pecado tiene un carácter radicalmente personal. "No existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa"²⁸. El pecado, en su sentido propio, es un acto libre de la persona individual: Tiene un origen personal, unas consecuencias en el propio pecador y un peso sobre las conductas de aquellos que lo cometen²⁹.

Sin embargo, todo pecado, "aún el más estrictamente individual" íntimo y secreto, repercute de algún modo en los demás, tiene como acabamos de indicar, un carácter social³⁰.

Es necesario ser conscientes de que el pecado no está sólo en el corazón de los hombres sino de que vivimos en un "mundo sometido a estructuras de pecado"³¹, "situaciones objetivas de carácter social, político, económico, cultural, contrarias al Evangelio"³², cuyo funcionamiento casi automático³³ no pueden liberarnos de nuestra responsabilidad personal, ya que tienen su origen en la libre voluntad humana, individual o de los hombres asociados entre sí³⁴.

Las llamadas *estructuras de pecado* "se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a *actos concretos* de las personas que los introducen y hacen difícil su eliminación"³⁵. Estas estructuras son pecaminosas porque son frutos de acciones u omisiones pecaminosas que se prolongan en el tiempo a través de objetivaciones sociales -ordenamientos legales, culturales, etc.-.

Estas estructuras, consecuencia del pecado, verdaderas "situaciones de pecado", "se refuerzan" entre sí y "se difunden", oprimen al hombre, lo envuelven en una red de mecanismos perversos³⁶ que como un atmósfera de pecado marca al hombre, lo condicionan en su conducta y lo hacen tender al pecado. Así estas estructuras son fuente "de pecado" y le ofrecen al hombre nuevas ocasiones para pecar, oscureciendo su conciencia, induciéndolo a comportamientos pecaminosos, inclinándolo a la injusticia o degradándolo en formas de vida no plenamente humanas³⁷ al tiempo que amparan y cultivan serios desórdenes morales. Pero en el fondo de estas estructuras o situaciones de pecado "hallamos siempre personas pecadoras"³⁸, hechas de interioridad y exterioridad y por lo mismo con actos pecaminosos externos e internos en íntima vinculación, pues de dentro del corazón del hombre y de su libertad interior salen las cosas malas que contaminan y dañan al hombre³⁹.

Pecados mortales y veniales

29

.Lo mismo que las heridas del pecado son diversas y variadas, también debemos diferenciar los pecados, por razón de su gravedad como siempre ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia apoyada en la revelación divina. Se ha hecho constante la doctrina que distingue entre pecados mortales-graves y veniales.

Los pecados mortales son acciones del hombre que "nos separan de la comunión con el amor de Dios"⁴⁰. Son actos conscientes y libres mediante los cuales el hombre rompe radicalmente su verdadera y auténtica relación con Dios, sumo bien, encamina sus pasos en el sentido opuesto al que Dios quiere y así se aleja de Él, rechazando la comunión en su vida y amor, separándose del principio de vida que es Él y eligiendo por tanto la muerte⁴¹.

El pecado mortal se da no sólo en el rechazo directo y formal del amor de Dios, es decir, "cuando la acción del hombre procede directamente de un desprecio a Dios y al prójimo, sino también cuando consciente y libremente, por la razón que fuere, elige algo gravemente desordenado o transgrede deliberadamente cualquier norma moral siempre que se trate de materia grave. En esta desobediencia y elección "hay un desprecio al mandamiento divino: el hombre se aparta de Dios y pierde la caridad"⁴².

Estos pecados rompen la amistad con Dios y excluyen del Reino; privan de la caridad y de la gracia santificante, destruyen la ordenación fundamental hacia Dios, desorientan la vida y la persona entera del hombre; impiden su perfecta realización y si el hombre persistiese obstinadamente hasta el final de su vida, también la privaría de la felicidad eterna.

Dada la naturaleza del pecado moral, éste afecta a la opción fundamental del hombre, ya que supone, por la densidad de la acción misma, un decidirse fundamentalmente contra Dios y su amor. Esto no obsta a que haya actos que, a pesar de la importancia del objeto a que se refiere, por no ser realizados con pleno conocimiento y deliberado consentimiento, no llegan a dominar totalmente a la persona y a dañarle en su opción fundamental que es la caridad de Dios.

Los pecados veniales, leves o cotidianos, sin embargo, son los actos humanos que, sin romper la comunión y la amistad con Dios y sin apartarle de su gracia contradicen el amor de Dios y hacen que el hombre se detenga en su camino hacia Dios y le debilitan para vivir en aquella comunión con Él. El cristiano no debe pensar que los pecados veniales, por el hecho de que no le apartan de Dios, son algo de poca importancia en su vida. Quien consciente, de modo habitual, en estos pecados, se coloca en un plano inclinado que le conduce al pecado grave y se va alejando poco a poco de Dios. Las personas que viven en un plano de complacencia de los sentimientos, de búsqueda de comodidades, de dejarse llevar por los estímulos e impresiones del mundo que les rodea, terminan, casi de manera inevitable, viviendo sistemáticamente de espaldas al Evangelio.

B) EL DON DE LA RECONCILIACIÓN

Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia

30

¿Quién nos libraré de esta iniquidad que pesa sobre nosotros? "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia"⁴³ y el misterio de la infinita piedad de Dios-Cristo⁴⁴ ha penetrado hasta las raíces más escondidas de nuestra iniquidad⁴⁵ para que así como reinó el pecado causando la muerte, así también, por Jesucristo Señor nuestro, reine la gracia por la justicia para la vida eterna⁴⁶. En Él ha sido demolida nuestra antigua miseria, reconstruido cuanto estaba derrumbado y renovado en plenitud la salvación⁴⁷.

El misterio de la reconciliación en la historia de la salvación

31

.Dios, Padre Santo, que hizo todas las cosas con sabiduría y amor, y admirablemente creó al hombre, cuando éste por desobediencia perdió su amistad, no lo abandonó al poder de la muerte, sino que, compadecido, tendió la mano a todos para que le encuentre el que le busca y viva con Él el que se convierta⁴⁸. Con su paciencia ilimitada, su incansable fidelidad al plan de reconciliación, su admirable pedagogía con todas las generaciones, y con la palabra y llamada a la penitencia de los profetas, el Señor fue conduciendo a los hombres con la esperanza de la salvación⁴⁹, porque Él no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y vuelva a Él y viva⁵⁰, como admirablemente expresa la parábola del Hijo pródigo, página central de la revelación y parábola de la entera historia de la familia humana⁵¹.

Cristo, nuestra reconciliación y nuestra paz

32

."El Padre de toda misericordia y Dios de todo consuelo"⁵², volviendo hacia nosotros sus ojos misericordiosos -"convirtiéndose hacia nosotros"- probó el amor que nos tiene en que "siendo todavía pecadores, Cristo murió por nosotros", por todos, de modo que, "cuando éramos enemigos, fuimos reconciliados con Dios y por la muerte de su Hijo"⁵³ y "estando muertos por los pecados nos ha hecho vivir con Cristo"⁵⁴. "Y esto no se debe a nosotros, sino que es un don de Dios; y tampoco se debe a las obras para que nadie pueda presumir"⁵⁵, puesto que Dios mismo estaba en Cristo reconciliando consigo sin pedirle cuentas de sus pecados"⁵⁶.

Desde la "unión admirable"⁵⁷ "en cierto modo con todos los hombres"⁵⁸ del Hijo de Dios en la Encarnación hasta el Misterio Pascual, todo el misterio de Cristo converge en torno a su misión de reconciliador: Él es nuestra paz.

La reconciliación en el corazón mismo del evangelio

33

.El perdón de los pecados está en el corazón mismo del anuncio evangélico desde su mismo comienzo. Jesús declara repetidamente que ha venido para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 8) y no se contentó solo con exhortar a los pecadores a que se convirtiesen e hiciesen penitencia, sino que acogió a los pecadores para reconciliarlos con el Padre y les perdonó los pecados como en el caso de la pecadora⁵⁹, del paralítico⁶⁰ o de la mujer adúltera. Comió con publicanos y pecadores y su comprensión hacia el pecador la expresó en varias parábolas⁶¹. Como signo, además, de que tenía poder para perdonar los pecados, curó a los enfermos de sus dolencias. Esta centralidad del perdón de los pecados en toda la obra de Jesús quedó consagrada para siempre en el cáliz de su "sangre derramada por muchos para el perdón de los pecados"⁶². Finalmente, Él mismo fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación y nos otorgó el Espíritu de Santidad para remisión de los pecados⁶³. Esta obra no podría considerarse acabada con su muerte: debía alcanzar a todos los hombres, que tras Él siguieron pecando.

Jesucristo resucitado confía a sus apóstoles el ministerio de la reconciliación

34

.Cristo resucitado confió a los Apóstoles continuadores de lo que Él hizo⁶⁴, la misión de anunciar a todos los hombres el perdón y la reconciliación que Dios mismo les ofrecía en la muerte y resurrección de su Hijo, encargándoles predicar el camino de conversión⁶⁵ abierto a todos, junto con el poder de atar y desatar, de perdonar y retener eficazmente los pecados. Al darles el Espíritu Santo⁶⁶ y revestirles de la fuerza de lo alto, predicar en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las naciones⁶⁷. Como Jesús, también los apóstoles, movidos y animados por el Espíritu Santo, inauguran su misión con la exhortación a la Penitencia el día de Pentecostés, proclaman "un bautizo para el perdón de los pecados", e indican que la conversión, llevada a su cumplimiento en el bautismo, es la condición primera para la salvación⁶⁸.

La Iglesia no ha dejado nunca de anunciar la reconciliación y predicar la conversión

35

.Desde entonces, y a lo largo de toda su historia, la Iglesia no ha cesado jamás de predicar la conversión y la reconciliación, ni ha dejado de perdonar los pecados porque tiene conciencia de ser dispensadora de la gracia del perdón, merecido por Cristo una vez por todas y porque el Espíritu Santo, principal agente de la remisión de los pecados, habita en ella.

La Iglesia, por esto, como la define el Vaticano II⁶⁹, es en Cristo como un sacramento, o sea, "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano". Ella debe buscar ante todo llevar a los hombres a la reconciliación plena, proclamando la misericordia de Dios y exhortando a los hombres a la penitencia para que abandonen el pecado y se conviertan a Dios. Ella debe hacer presente la reconciliación, significando y otorgando en nombre de Cristo su victoria sobre el pecado y su reconciliación por medio de los sacramentos⁷⁰, de manera particular de la celebración de la Penitencia que como ningún otro acto significa más directamente la penitencia del hombre cristiano y la reconciliación de Dios con él⁷¹.

El don de la reconciliación abarca la práctica totalidad del mensaje de la salvación. los bienes de la reconciliación

36

.Con este mensaje de la reconciliación estamos abarcando la práctica totalidad del mensaje de la salvación: en su doble aspecto de paz restablecida entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí, la

reconciliación es el primer fruto de la redención⁷². Por ella los hombres han encontrado de nuevo a Dios y la esperanza⁷³ y ya desde ahora participan de la gloria de Dios.

La reconciliación es ese don irrevocable ofrecido por la misericordia del Padre a todos los hombres para que puedan participar de la purificación, santificación y renovación personal y social en la comunión de amor que llegará a la perfección cuando toda "la Iglesia de los Santos, en la felicidad suprema del amor adore a Dios y al Cordero que ha sido inmolado".

La reconciliación restablece a los hombres en su verdad más profunda y les conduce a la comunión con Dios a la que están ordenados por amoroso designio divino, como el Bien Sumo y fin último ofrecido a su verdadera libertad.

Dios reconciliador alcanza al hombre en su interioridad más profunda, dándole un corazón nuevo⁷⁴ y haciéndole participar del Espíritu y de sus dones que lo sitúan en una nueva forma de existencia que sólo puede desplegarse por completo en la resurrección, aunque aquí se pueda ya vivir en esperanza por la fe y la caridad.

37. De la muerte en la cruz y de la resurrección de Cristo brota por obra del Espíritu Santo la criatura nueva⁷⁵, el hombre nuevo⁷⁶, la comunidad humana nueva⁷⁷, el orden cósmico nuevo⁷⁸, en el cual el hombre goza generosamente de la paz con Dios y con los hermanos:

- Por la reconciliación se revela el verdadero rostro de Dios al hombre y éste es conducido a la experiencia del misterio de Dios como amor misericordioso en la que se le revela su propio misterio, se conoce mejor a sí mismo y alcanza su verdad: criatura llamada a entregarse totalmente y en libertad a Dios, a vivir en paz consigo mismo y a amar a los demás. Reintegrada a su verdad más profunda por la reconciliación con Dios, la persona humana, desgarrada por el pecado, reencuentra su unidad interior y su libertad más auténtica y se hace capaz de vivir conforme a su dignidad personal en el servicio responsable a Dios y a los hermanos.
- El hombre reconciliado es capacitado para establecer una relación armoniosa y auténtica con los demás: se hace próximo a sus hermanos dando lugar a relaciones fundadas sobre el reconocimiento de la dignidad del otro, de la justicia y de la paz. La reconciliación, una vez recibida es, como la gracia y como la vida, un impulso y una corriente que transforma a sus beneficiarios en agentes y transmisores de la misma⁷⁹, es decir, en sus testigos. Esta reconciliación adquiere entonces una dimensión pública. De la reconciliación con Dios y consigo mismo nace la posibilidad y la urgencia de una reconciliación fraterna y social. En virtud de este don, el hombre dotado de la misericordia universal, puede vivir una relación nueva con los demás, con un espíritu universal y ampliamente generoso, reconociendo a todos y por igual su dignidad inviolable como personas, imágenes vivas e hijos de Dios, y desarrollando así una nueva comunidad humana, fundada en la justicia y justificada por el amor y el espíritu de Dios misericordioso que hace salir su sol sobre buenos y malos.
- La plena reconciliación de todos los hombres se extiende a su vez a toda la creación que está sometida a la injusticia por quienes la explotan abusando de ella, al margen de su naturaleza. La reconciliación, pues, aporta la capacidad y el deber de una nueva y justa relación con las realidades terrenas y los asuntos temporales.

En suma, el acoger la acción reconciliadora de Dios abre al hombre a un nuevo sentido de Dios vivo y actuante en el mundo y en la historia, al verdadero sentido del pecado como violación de la alianza de amor con Dios, a una más clara visión de sí mismo, de sus valores y exigencias, de su libertad responsable y de su conciencia moral, que han de traducirse en unas relaciones reconciliadas con los demás y con el mundo.

C) LA CONVERSIÓN EN LA VIDA CRISTIANA

La conversión

38

.Con Cristo todo ha cambiado: ha sido enderezado y corregido el curso de la historia de la humanidad, se ha iniciado un final gozoso y se ha operado para este mundo su conversión. Él nos ha traído el año de gracia⁸⁰. Como respuesta a esta gracia reconciliadora y restauradora de Dios, así como acogerla, al hombre le compete ahora cambiar la orientación de su vida, la mentalidad, la forma de vivir y de actuar y emprender libremente el camino de vuelta a la casa del Padre.

La reconciliación sin la penitencia, estaría en contradicción con la misma dignidad del hombre, ya que el hombre no se vería implicado como hombre, como ser libre y responsable, sino que quedaría reducido a un papel de sujeto meramente pasivo. Y la penitencia, sin la previa reconciliación concedida por Dios, sería del todo vana, engendraría la desesperación y comportaría la negación de la verdad de Dios, como si Dios fuese el autor de la más profunda alienación del hombre respecto a sí mismo.

Características de la conversión cristiana

39

.Jesucristo proclama la llegada del Reino como un don salvífico y llama a los pecadores a la conversión, revelando a Dios como Padre misericordioso.

Desde entonces este Reino, salvación y reconciliación de Dios, todo hombre puede recibirlo como gracia y misericordia; pero a la vez cada uno debe conquistarlo con esfuerzo y lucha personal y, ante todo, mediante un total cambio interior, una conversión radical de toda la persona, una transformación profunda de la mente y el corazón⁸¹. Esta conversión, decisión y respuesta libre a la iniciativa gratuita de Dios que llama personalmente, llega a ese fondo en el que se juega el sentido y el sin sentido de la vida, la orientación última del humano vivir; opera una transformación de la existencia misma del hombre, una transposición radical de las finalidades últimas que orientan el conjunto de su vida y una nueva visión del mundo con otros ojos -los de Dios- confiriéndole otro sentido, el querido por Él y el descubierto en la aceptación de su Evangelio.

El hombre que se convierte abandona cuanto le tenía alejado de Dios, rompe con su autosuficiencia -sus idolatrías y pecados- renuncia a su actitud fundamental enfocada a la autoseguridad para dejarle todo el espacio de Dios en su vida como la realidad verdaderamente amable y valiosa, el único apoyo fiel y seguro, el criterio último y definitivo de nuestro obrar y el juicio inapelable de nuestras vidas.

El convertido deja todo por ese tesoro escondido que irrumpe en su vida y se vuelve a Dios como Realidad Suprema e incondicional, y así le abre el centro de su persona y le acoge como raíz y sentido de su existencia con una adhesión personal llena de confianza absoluta y firme esperanza en Él. El convertido se ve embarcado por completo en todo el hecho de la conversión hasta el punto de operarse en él como un nuevo nacimiento, el surgimiento de una nueva criatura que reconoce que no hay, fuera de Dios, poder alguno al que debamos someter nuestra vida ni del que podamos esperar la salvación.

De esta manera, la penitencia o conversión, por la que se alcanza el Reino anunciado por Jesucristo, comporta la íntima y total transfiguración y renovación de todo el hombre -de su sentir, juzgar y disponer-. Esta renovación se realiza además, en el hombre a la luz de la santidad y la caridad de Dios que en su Hijo se nos ha manifestado y comunicado plenamente⁸².

La conversión, realidad primariamente personal: Conversión y arrepentimiento

40

.La conversión, por su misma naturaleza, es ante todo y primariamente una realidad personal. Acontece en la intimidad de la persona, en su encuentro con Dios, y conlleva una honda modificación de la orientación existencial que marca, a partir de entonces, la conducta total. La conversión de una transformación interior,

personal e intransferible que llega hasta el último fundamento del ser del hombre.

Se trata de una opción fundamental por Dios como Dios; una opción fundamental que nace libremente en lo hondo del corazón humano y comporta su disponibilidad a renovar la propia existencia, conformándola con la voluntad de Dios.

Por esto, conversión es obediencia y fe y se inserta en el entramado de la alianza: no hay conversión sin nuestra libre decisión de obedecer a la llamada de Dios con la ayuda de su gracia; tampoco hay conversión sin esa confianza nuestra enteramente puesta en Dios que nos hace reconocer nuestra insuficiencia y nuestro pecado a la par que nos remite a Él como el único que nos salva por medio de Jesucristo y en cuyas manos nos ponemos con disponibilidad incondicionada. El anuncio y la invitación a la conversión nos convocan a cada uno a dirigirnos gozosamente a Dios con la confianza de que en Él encontraremos el perdón y la plena realización de nuestra libertad haciéndonos en verdad hombres nuevos con la novedad de Jesucristo.

41. El pecador, como el hijo pródigo de la parábola, libremente alejado de la casa paterna para vivir independientemente la propia existencia con todas sus consecuencias de vacío, de soledad, ruina y miseria, llega un momento en que, sin duda movido por la gracia misericordiosa, se encuentra sólo, con la dignidad perdida y con hambre; entra dentro de sí, vuelve en sí y toma conciencia de su real situación personal y, se reconoce a sí mismo "desilusionado por el vacío que lo había fascinado; deshonrado... mientras buscaba construirse un mundo todo para sí; alejado del Señor y lejos de la casa de su Padre y atormentado desde el fondo de la propia miseria por el deseo de volver a la comunión con el Padre"⁸³.

En la soledad de la conciencia y enfrentándose a su propia mismidad, ante la presencia inefable de la mirada misericordiosa y escrutadora de Dios, confrontándose con Él y con su voluntad expresada en su Palabra y en la desnudez de la sinceridad consigo mismo, donde no cabe el engaño, percibe cuánto se ha alejado de su vocación y de su verdad de hijo, echada a perder por él mismo, reconoce y dice ahora no ya solamente que "existe el pecado", sino "yo he pecado", "yo soy pecador por tales cosas". Y decide volver: "Me levantaré e iré a mi Padre y le diré: Padre he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo"⁸⁴.

Como el publicano del Evangelio⁸⁵, en el reconocimiento de su desnudez y vacío causado por el propio pecado, el pecador tiene, a pesar de todo, el valor y el atrevimiento de confiar en el Dios viviente y misericordioso, en el Dios, *abba*, que está por encima de débitos y recompensas y, arriesgándolo todo, se encamina hacia Él, se pone libremente en sus manos por la entrega confiada de su vida entera.

La conversión y el arrepentimiento cristiano están impregnados de fe y de confianza en el Dios que nos ama indefectiblemente. Por esto es un gesto de suprema confianza y un acto central de amor a Dios por ser quien es, bondad infinita.

Todo ello implica inseparablemente por parte del pecador, el dolor sincero de haberse alejado personalmente del Padre y haberle ofendido junto con el rechazo claro y decidido del propio pecado y el propósito de no volver a pecar⁸⁶ por el amor que se tiene a Dios y que renace con el arrepentimiento. No le basta, pues, al pecador volver a sí mismo y advertir su situación de pecado y ni siquiera recordar la bondad de Dios, "lento a la ira y rico en clemencia"⁸⁷, capaz de no echarle en cara las culpas cometidas. Es necesario que el pecador se arrepienta, decida volver toda su persona hacia Dios, corregirse no sólo en tal o cual punto concreto, sino cuestionarse a sí mismo en la totalidad del propio ser y disponerse para el cambio sin reservas. La conversión exige ruptura con el viejo mundo de pecado.

Supone, la decidida voluntad de no volver a pecar expresada y realizada normalmente en un lento y laborioso proceso de maduración y de vida nueva, con sus altibajos y aún sus retrocesos prosiguiendo el camino hacia adelante, a pesar de las recaídas, con humildad y confianza, puestos los ojos en Aquel que nos busca y sale a nuestro encuentro. Es bueno recordar que la conversión junto a las innegables exigencias que comporta un cambio radical, es "aún más un acercamiento a la santidad de Dios, un nuevo encuentro de la propia verdad interior, turbada y trastornada por el pecado, una liberación en lo más

profundo de sí mismo y, con ello una recuperación de la alegría perdida, la alegría de ser salvados, que la mayoría de los hombres de nuestro tiempo ha dejado de gustar"⁸⁸.

Este proceso nada fácil de la conversión personal, porque supone un desdecirse de actitudes vitalmente aceptadas y romper lazos afectivos que rompen el corazón, ha de ir acompañado de la oración humilde. Sólo con la gracia se puede llevar a cabo el milagro del arrepentimiento. La Iglesia primitiva vivió al máximo esta experiencia de fe y acompañó el proceso penitencial de los pecadores con dilatados ayunos y súplicas comunitarias.

La conversión personal tiene una dimensión comunitaria

42

.Pero el carácter de toda conversión, piedra angular de la conversión cristiana, no nos encierra en un mundo individualista e intimista. La conversión cristiana, por una parte, tiene siempre la característica de reconciliación con Dios a través de la reconciliación con la comunidad de la Iglesia. La conversión personal, por otra parte, tiene una dimensión comunitaria y está reclamando e implicando una conversión y renovación de la humanidad, del mundo y de la Iglesia.

Como hay una solidaridad en el pecado, hay también una solidaridad en la conversión. La conversión personal no puede dejar de incluir la comunitaria y estructural. Quienes se convierten personalmente a Dios, movidos por la caridad fraterna, han de contribuir a la transformación de las "estructuras de pecado" y a la construcción de una nueva sociedad más justa y más humana según el designio de Dios.

La auténtica conversión interior hace necesariamente también referencia a la sociedad y a las estructuras, pero, de suyo ha de distinguirse de su transformación. Jesús reclamó permanentemente el cambio del "corazón" y dejó a los hombres el cuidado de construir el mundo exigido por ese cambio.

Es preciso, en este punto advertir con claridad sobre el peligro de ciertas tendencias proclives a la privatización de la conversión así como de otras que no valoran suficientemente la conversión interior y fijan unilateralmente su atención en la transformación de las realidades estructurales. Es preciso recordar aquellas palabras de Pablo VI: "La verdad es que no hay *humanidad nueva* si no hay, en primer lugar, *hombres nuevos* con la novedad del Bautismo y de la vida según el Evangelio (hombres convertidos)". La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aún las mejores estructuras, los sistemas más idealizados, se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen"⁸⁹.

Bautismo y conversión cristiana

43

.La penitencia o conversión cristiana encuentra la raíz de su originalidad en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo, del que es siempre fruto y reflejo. Por ello, hemos de mirar al Bautismo, sacramento por el que somos incorporados a este Misterio pascual para poder percibir la hondura y significación última de la conversión cristiana, ya que es en el Bautismo, donde el cristiano recibe el don fundamental de esta conversión"⁹⁰.

En el Bautismo la conversión es radical, penetra hasta el mismo ser del hombre que renace"⁹¹ en Cristo y en Él se convierte en una criatura nueva"⁹². En el Bautismo pasamos de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la mundanidad a la vida eterna; y así, toda nuestra vida interior y exterior queda orientada en la dirección de la conversión bautismal.

Incorporados a Cristo y regenerados como hijos de Dios, los bautizados son unos convertidos, el pecado en ellos no tiene razón de ser"⁹³; tratan de vivir una vida nueva cuyo modelo es la existencia reconciliada.

Echados los cimientos de una nueva existencia por el Bautismo, el cristiano bautizado queda orientado a seguir un itinerario vital que, *de suyo*, es opuesto a cualquier proceso de retorno o vuelta atrás...

44. La trayectoria existencial iniciada como opción libre y fundamental en el Bautismo, se expresa en un modo de vivir como hijos de Dios y ciudadanos del Reino de los cielos. Los bautizados, preparados interiormente para la acción y poniendo toda su esperanza en la gracia que les traerá la revelación de Jesucristo, como hijos obedientes, no han de amoldarse a los deseos que tenían antes "en los días de su ignorancia": "El que os llamó, nos recuerda la carta de Pedro, es santo; como él sed también vosotros santos en toda vuestra conducta", porque dice la Escritura: "seréis santos porque yo soy santo"⁹⁴. Esto implica que los bautizados, por la misma dinámica del Bautismo, están llamados a emprender y realizar, en libertad y en disponibilidad a la gracia, un camino hacia el ideal de justicia al que tenemos que tender; es decir, a emprender y seguir un proceso de transformación de sus vidas cada vez más irradiantes de la santidad y de la gloria de Dios⁹⁵ redoblando su ánimo en ratificar su llamamiento y elección.

45. No ha de extrañarnos, sin embargo, que nuestra opción cristiana del Bautismo, a pesar de nuestra buena voluntad, no domine totalmente nuestro "sentir, juzgar y disponer", y que tendencias y modos mundanos de vivir nos acompañen hasta el término de nuestra vida para probar la verdad de nuestra fidelidad a Dios y para ejercitarnos en el combate cristiano con unas actitudes totalmente informadas por la caridad que es la meta de la conversión.

Por ello mismo, la existencia del bautizado en la tierra se ha de caracterizar por esa disposición penitencial de conversión en un constante proceso de transformación interior y exterior puestos los ojos en la victoria de Cristo sobre el pecado y en la conquista del hombre nuevo que se renueva sin cesar y es incompatible con el pecado.

Y de este modo, "como todos caemos en muchas faltas", necesitamos constantemente de la misericordia de Dios y todos los días debemos orar: "perdónanos nuestras deudas"⁹⁶ y proseguir incansablemente, con humildad y confianza en la misericordia de Dios, el camino de conversión y penitencia, de lucha contra las fuerzas del pecado y de compromiso en la edificación del hombre nuevo que se debe construir sobre Jesucristo.

IV. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA: CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

Dios ha establecido en su Iglesia el ministerio de la reconciliación

46

.Cristo murió una vez por nuestros pecados y resucitado se sienta glorioso a la derecha del Padre: Su muerte y resurrección, acaecidas de una vez para siempre, tienen una eficacia salvífica universal. Pero es necesario que ésta se haga realidad efectiva para cada hombre con la libre cooperación de su voluntad. El amor de Dios, manifestado en el hecho de que Cristo ha tomado sobre sí el peso de nuestros pecados y nos ha redimido, incluye el llamamiento y la exigencia de nuestra cooperación a la obra de la redención. Cristo nos ha hecho beneficiarios de su propia muerte, pero al comunicarnos su fruto lo hace en el marco de la alianza, reclamando la libre adhesión y cooperación personal. Esta cooperación humana recibe todo su valor del hecho de estar apoyada y fundada en el misterio pascual de Cristo: sólo así puede ser grata a Dios, como grato fue el sacrificio de Jesús en la Cruz.

Pero "para que se pueda restablecer el estado de gracia" de la redención, que incluye el don divino y la libre cooperación humana, "no basta reconocer internamente la propia culpa ni hacer una reparación externa". En efecto, "Cristo Redentor, instituyendo la Iglesia y constituyéndola sacramento universal de la salvación ha establecido que la salvación de cada uno se verifique dentro de la Iglesia y mediante el misterio de la Iglesia misma..., de la cual, se sirve también para comunicar el comienzo de la salvación que es la fe... Ciertamente, los caminos del Señor son inescrutables y el misterio del encuentro con Dios en la conciencia es insondable; pero el camino que Cristo nos ha hecho conocer es el que pasa a través de la Iglesia, la cual mediante el sacramento o, al menos, el voto del mismo, restablece un nuevo contacto

personal entre el pecador y el Redentor"⁹⁷.

Conviene recordar aquí, en efecto, que Dios ha escogido como medio de salvación la vía de la encarnación y que la reconciliación entra en el orden de la salvación realizada por Cristo históricamente y comunicada a los hombres por un proceso visible y sacramental. Este proceso se continúa en la Iglesia, que es la nueva forma histórica, escarnatoria de la reconciliación y de la salvación divina en el mundo

Dios, autor de la salvación, no ha dejado al arbitrio del hombre establecer los caminos de redención. Por disposición divina, Cristo es el primero y único mediador y tras Él y en Él la Iglesia. El hombre acepta esta doble mediación y entra a formar parte de esa comunidad, donde está el Espíritu y toda la vida⁹⁸. Por este Espíritu y mediante la Iglesia, Cristo glorioso se hace presente a toda la comunidad de los fieles, y dentro de ésta, a cada persona en particular y actúa eficazmente en la proclamación de la palabra de Dios, en la celebración de los sacramentos y en el servicio de la caridad para todos.

El ministerio eclesial de la reconciliación: predicación, sacramentos y testimonio de vida

47

.Cristo ha confiado a todo el pueblo de Dios la misión de realizar la reconciliación y la conversión y a los Apóstoles y a sus sucesores les ha confiado el específico ministerio de la reconciliación junto con el poder de atar y desatar, de perdonar y retener eficazmente los pecados. Por esto toda la Iglesia como pueblo sacerdotal, actúa, aunque de diversas maneras, al ejercer la tarea de reconciliación que le ha sido confiada por Dios"⁹⁹. Y, por esto mismo, la Iglesia debe proclamar sin cesar la misericordia de Dios, invitar a la penitencia, suscitar y promover la conversión; con solicitud maternal ha de interceder por los pecadores y ayudarles a reconocer y a confesar sus pecados para obtener el perdón de Dios; y ha de otorgar, en nombre de Cristo, la reconciliación, para que todos, teniéndola como "madre", "puedan tener a Dios como Padre"¹⁰⁰.

La Iglesia, comunidad reconciliada y reconciliadora, sin olvidar nunca que en el origen de su don y de su misión está la iniciativa misericordiosa de Dios para con todos los hombres, ejerce el ministerio de la reconciliación, recibido de Cristo el Señor:

- anunciando proféticamente la gozosa nueva de la reconciliación de Dios e indicando los caminos de la reconciliación universal en Cristo;
- celebrando la penitencia en la vida y en los sacramentos "fuentes de vida para la Iglesia y, en sus manos, instrumentos de conversión a Dios y de reconciliación de los hombres; y
- dando testimonio de una vida reconciliada que representa en el mundo la obra de Cristo y promoviendo la reconciliación en las distintas esferas de la vida personal y social¹⁰¹.

El Bautismo, sacramento primario y fundamental de la reconciliación

48

.La victoria de Cristo sobre el pecado, "la manifiesta la Iglesia en primer lugar por medio del sacramento del Bautismo; en él nuestra vieja condición es crucificada con Cristo, quedando destruida nuestra personalidad de pecadores y, quedando nosotros libres de la esclavitud del pecado, resucitamos con Cristo para vivir con Dios"¹⁰². Por ello, confiesa la Iglesia su fe al proclamar en el símbolo: "reconocemos un sólo bautismo para el perdón de los pecados". El Bautismo constituye el signo eficaz de la incorporación a la Iglesia, comunidad reconciliada y pacificada en Cristo, así como el don de la vida nueva. Es en él donde el cristiano recibe "el don fundamental de la metanoia"¹⁰³ de la renovación radical de su vida por el don del Espíritu.

La adhesión bautismal a Cristo no preserva al cristiano de la infidelidad que puede llegar a romper los vínculos que le unían al Señor. "Los miembros de la Iglesia están sometidos a la tentación y con frecuencia caen miserablemente en el pecado. Por eso, mientras Cristo, santo, inocente, sin mancha¹⁰⁴,¹⁰⁴ no conoció el pecado¹⁰⁵, sino que vino a expiar únicamente los pecados del pueblo¹⁰⁶, la Iglesia acoge en su propio seno a hombres pecadores, es al mismo tiempo santa y está siempre necesitada de purificación, y busca sin cesar la penitencia y la renovación"¹⁰⁷.

Como dice el Concilio de Trento, "si todos los que han renacido tuvieran tal agradecimiento a Dios que defendieran con perseverancia la justicia recibida en el bautismo por un beneficio y gracia divina, no habría sido necesaria la institución de otro sacramento distinto al Bautismo para la remisión de los pecados". Pero como Dios, "que es rico en misericordia"¹⁰⁸ sabe bien de qué barro somos hechos¹⁰⁹ procuró también un remedio que dé la vida para quienes, después del Bautismo, se hubieran entregado a la esclavitud del pecado y al poder del demonio. A saber: el sacramento de la penitencia, por el que se aplica el beneficio de la muerte de Cristo a los que han caído después del Bautismo¹¹⁰. Por su forma interna, este sacramento es un complemento del Bautismo y como tal ha sido considerado en la historia de la institución penitencial sobre todo en los primeros siglos, al llamarlo "segundo Bautismo", penitencia segunda¹¹¹, "Bautismo laborioso"¹¹², "segunda tabla de salvación".

La Penitencia, sacramento para la remisión de los pecados después del Bautismo

49

.Nuestro Salvador Jesucristo instituyó en su Iglesia el sacramento de la Penitencia al dar a los Apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados; así los fieles que caen en el pecado después del Bautismo, renovada la gracia se reconcilian con Dios¹¹³. La Iglesia, en efecto, posee el agua y las lágrimas del Bautismo y las lágrimas de la Penitencia¹¹⁴. Por ese sacramento, Dios Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y resurrección de su Hijo y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, por el ministerio de la Iglesia, y por su misericordia, perdona a los cristianos las ofensas hechas a Él y, al mismo tiempo, éstos "se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron"¹¹⁵.

La Iglesia, desde sus comienzos e ininterrumpidamente, ha visto siempre en el sacramento de la Penitencia el signo eclesial del perdón de Dios instituido por Jesucristo, la continuación de la presencia de Jesucristo que perdona, la actualización de la acción poderosa del Señor, el lugar de la reconciliación gozosa del hijo que ha sido infiel a su compromiso bautismal. En aquellas palabras de la Pascua de Jesús resucitado -"Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo... Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se les retengáis les quedan retenidos"¹¹⁶- la Iglesia ha entendido siempre "con unánime consentimiento que les fue comunicado a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores el poder de perdonar y retener los pecados, destinado a reconciliar a los fieles caídos después del Bautismo¹¹⁷ y significado especialmente en este sacramento de la Penitencia"¹¹⁸.

Si bien la celebración de este sacramento ha revestido formas diversas a lo largo de los siglos, a través de todas ellas han sido constantes unas dimensiones que nos indican lo propio y específico de este sacramento. A través de todas esas formas la Iglesia ha tenido la certeza sólida e inmutable de que esa acción sacramental, por voluntad de Cristo, expresa y realiza la iniciativa de Dios que, por medio del ministerio conferido a la Iglesia de su Señor, ejercido por el sacerdote, restituye los pecadores y bautizados a la comunión con Él y con la comunidad de los fieles.

Naturaleza originaria y elementos fundamentales de la penitencia

50

."Lo específico, pues, de este sacramento" consiste en el hecho de que la reconciliación con Dios del pecador se realiza en la reconciliación con la Iglesia. Consiguientemente, el signo del sacramento de la penitencia consiste en un doble elemento: de una parte, están los actos humanos de la conversión

(*conversio*), mediante el arrepentimiento que suscita el amor (*contritio*), de la confesión exterior (*confessio*) y de la reparación (*satisfactio*). Es la dimensión antropológica. De otra parte, la comunidad eclesial, bajo la guía del Obispo y de los sacerdotes, ofrece en nombre de Jesucristo el perdón de los pecados, establece la forma necesaria de satisfacción, ora por el pecador y hace penitencia con él, para garantizarle la plena comunión eclesial y el perdón de los pecados. Es la dimensión eclesial.

Es Dios quien reconcilia a través de la mediación eclesial. Esto es lo fundamental que nunca puede ser oscurecido ni olvidado: Dios Padre que reconcilió consigo al mundo por la muerte y resurrección de su Hijo y envió la Espíritu Santo para la remisión de los pecados, por el ministerio de su Iglesia, nos concede su perdón y su paz¹¹⁹.

Conversión y mediación eclesial son dos dimensiones inseparables que pertenecen a la estructura esencial del sacramento de la Penitencia.

Es necesario conciliar ambos datos. Ambos confluyen y determinan la estructura esencial y originaria del sacramento de la Penitencia. Si bien toda la eficacia de este sacramento radica en la mediación eclesial sacramental por la que se absuelve al pecador -en lo que va incluido la conciencia del penitente-¹²⁰ esta absolución no es eficaz si no se da la conversión interior.

En el sacramento de la Penitencia, la iniciativa de Dios, su misericordia y su perdón, hecha presente eclesialmente para nosotros en el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo por el don del Espíritu¹²¹, se ha de articular con la cooperación del hombre, ya que Dios no trata al hombre como objeto inerte, sino que respeta su libertad y exige de él que coopere libremente a su gracia. Esta es la razón por la que no hay reconciliación sin camino penitencial, es decir, sin una permanente actitud práctica de penitencia que ha de desembocar en los actos del penitente -parte integrante del signo sacramental-, los cuales no son sino la manifestación eclesial del esfuerzo de conversión personal del pecador, conversión que adquiere una nueva dimensión al ser como injertado en la muerte y resurrección de Cristo. Es necesario insistir, por tanto, en la conjunción de la misericordia divina con el esfuerzo del hombre como respuesta a la gracia, conectando después ese camino penitencial con la recepción del sacramento, uniendo sacramento y vida, evitando la presentación de la vida penitencial y del sacramento como si se tratara de dos caminos paralelos.

Carácter personal y comunitario-eclesial del sacramento de la penitencia

51

.En este contexto, es preciso recordar también como elemento fundamental el *carácter personal* de este sacramento, siempre reconocido y puesto de relieve como constante en la evolución histórica del sacramento de la Penitencia. Una experiencia tan profunda como la que acontece en ese sacramento sólo puede darse donde la persona esté verdaderamente y realmente comprometida. Sin duda la celebración de la penitencia es la realidad sacramental más personal y personalizadora de la Liturgia de la Iglesia.

No podemos olvidar que la conversión es un acto interior de una especial profundidad, en el que el hombre no puede ser sustituido por los otros, no puede hacerse "reemplazar" por la comunidad. Aunque la comunidad fraterna de los fieles, que participa en la celebración penitencial ayude mucho al acto de conversión personal, sin embargo, en definitiva es necesario que en este acto se pronuncie el individuo mismo con toda la profundidad de su conciencia, con todo el sentido de su culpabilidad y de su confianza en Dios, poniéndose ante Él, como el salmista, para confesar: "Contra Ti sólo he pecado"¹²² y aceptando gozoso la palabra del sacerdote que le dice: "yo te absuelvo de tus pecados"¹²³.

Pero al mismo tiempo es innegable la *dimensión social (comunitaria, eclesial)* de este sacramento, en el que es la Iglesia entera -la militante, la purgante y la gloriosa del cielo- la que interviene para socorrer al penitente y lo acoge de nuevo en regazo, tanto más que toda la Iglesia había sido ofendida y herida por su pecado¹²⁴.

Por esto, aquella personalización no debe hacernos olvidar o pasar a un segundo plano la dimensión eclesial del sacramento de la Penitencia, de la que el sacerdote, ministro del sacramento en virtud de su

ministerio aparece como testigo y representante¹²⁵. Es necesario que este aspecto comunitario penetre más profundamente en la conciencia de los fieles, y que se recupere de nuevo el justo equilibrio entre estos dos aspectos del sacramento de la penitencia: el personal y el eclesial-comunitario.

Signo de la justicia salvadora de Dios

52

.El sacramento de la penitencia, "camino ordinario para el cristiano para obtener el perdón y la remisión de los pecados graves cometidos después del Bautismo"¹²⁶, ha sido considerado siempre en la Iglesia como signo de la justicia salvadora de Dios, es decir, como signo eficaz del perdón de Dios.

Este sacramento constituye un momento fuerte del proceso de evangelización. En sí mismo contiene el gozo y la alegría del anuncio evangélico dirigido a cada persona en particular, en su situación concreta, y a la comunidad necesitada de purificación: "a ti te perdono y te concedo la reconciliación".

El sacramento de la Penitencia es además "según la concepción tradicional más antigua, una especie de *acto judicial*; pero dicho acto se desarrolla ante un tribunal de misericordia, más que de estrecha y rigurosa justicia, de modo que no es comparable sino por analogía a los tribunales humanos"¹²⁷. Este carácter judicial, ha de ser entendido como ejercicio de la potestad de absolver y retener los pecados en la comunidad cristiana¹²⁸, que corresponde exclusivamente al sacerdocio ministerial y está sometida a la naturaleza jerárquica de la Iglesia.

Pero la Iglesia ha tenido siempre en su conciencia, particularmente avivada hoy, que la Reconciliación tiene además un carácter terapéutico o medicinal¹²⁹ para cada penitente personalmente y para la misma comunidad; porque el sacramento de la Penitencia "es el lugar de la medicina"; no el juicio de condena; no exige el castigo, sino que da el perdón de los pecados¹³⁰, la curación de la debilidad y enfermedad del hombre pecador. "Gracias a la medicina de la confesión la experiencia de pecado no degenera en desesperación"¹³¹.

53.El sacramento de la Penitencia es camino que conduce al gozo y a la paz, no a la angustia ni al desaliento. Puestos sinceramente ante la Palabra de la verdad que penetra hasta las junturas del alma, sometidos con buena disposición al juicio de Dios justo y santo al que nada se le oculta, como el hijo de la parábola, los penitentes experimentan algo inaudito: la sentencia de Dios no les condena, sino que les hace libres, les rehabilita y les sana. El perdón de Dios, en respuesta a la confesión, abre en los corazones una fuente de gozo profundo: nos crea un corazón nuevo, nos establece en la paz con Dios, con nosotros mismos y con los demás y nos lleva a vivir con ellos la gratuidad y la generosidad que el Señor ha usado con nosotros. El gozo y la paz vienen de Dios. Él es quien tiene la iniciativa gratuita del perdón, quien reconcilia y se muestra misericordioso precisamente porque toma en serio nuestra culpa, acepta nuestra penitencia y perdona nuestro pecado. Así Dios, en el sacramento de la Penitencia, manifiesta la riqueza de su gracia y nos abre a la esperanza. Dios estará cerca de nosotros y nos liberará un día de manera definitiva. Cada vez que nos sometemos plenamente al juicio de Dios podemos sentir la presencia y el bálsamo de su Espíritu liberador. Y así el pecado mismo viene a ser, a través de este camino de la misericordia experimentada en el sacramento, la vía real de la gracia: la interminable procesión de los perdonados, humildes y gozosos proclaman a lo largo de los siglos la "feliz culpa" que cantamos la noche de Pascual.

54.Anuncio eficaz de reconciliación, juicio de piedad y medicina de salud, el sacramento de la penitencia es sacramento de la alianza, sacramento del encuentro del pecador con Dios y acontecimiento de salvación que tiene su centro en Cristo y se realiza de manera visible en la Iglesia, como queda patentizado en la fórmula de la absolución sacramental¹³². "Por medio del sacramento de la Penitencia, el Padre acoge al hijo que retorna a Él, Cristo toma sobre sus hombros la oveja perdida y la conduce nuevamente al redil y el Espíritu Santo vuelve a santificar su templo o habita en él con mayor plenitud; todo

ello se manifiesta al participar de nuevo, o con más fervor que antes, en la mesa del Señor, con lo cual estalla un gran gozo en el convite de la Iglesia de Dios, por la vuelta del hijo desde lejanas tierras"¹³³.

Dimensión trinitaria

55. Conviene aquí llamar la atención, aunque sea sólo de pasada, sobre el planteamiento y la estructura trinitaria de la reconciliación que, dentro de la más pura tradición eclesial, tan constante y vivamente se pone de relieve en el nuevo Ritual tal y como queda destacado en la fórmula de la absolución sacramental general¹³⁴.

La penitencia sacramental, acontecimiento eclesial

56

.El acontecimiento salvífico de la Penitencia sacramental es un acontecimiento eclesial. Preterida durante largo tiempo en la conciencia de los fieles, y sin embargo tan presente en la conciencia antigua, esta dimensión eclesial-comunitaria ha sido recuperada en la renovada conciencia eclesial del Vaticano II, y plasmada en el Nuevo Ritual que, con sus diversas fórmulas, intenta también que se ponga de relieve el aspecto comunitario del Sacramento. El Concilio cuando se refiere a este sacramento alude siempre a la "reconciliación con Dios y con la Iglesia" como a su efecto fundamental.

A la Iglesia le afecta también el pecado, la conversión y la reconciliación de sus miembros, por eso tiene derecho y deber a intervenir en el proceso de reconciliación; y esto lo hace por medio de sus ministros y como comunidad universal y local¹³⁵.

La penitencia es, al mismo tiempo, reconciliación con Dios y con la Iglesia: al recibir el perdón de Dios, el penitente se reconcilia a la vez con la Iglesia que había sido ofendida por su pecado¹³⁶. Reconciliarse con la Iglesia quiere decir reconciliarse con Dios. No hay reconciliación con Dios sino a través de la reconciliación con la Iglesia.

La Iglesia ejerce esta función mediadora en virtud de su mediación sacerdotal. En el momento de la reconciliación la Iglesia ejercita el sacerdocio común y el jerárquico, mediante una palabra eficaz de perdón sobre el esfuerzo penitente del cristiano pecador, eclesialmente manifestado: Los actos del penitente deben verse como el ejercicio del sacerdocio bautismal que se articula con el sacerdocio ministerial (absolución). La palabra eficaz de perdón la pronuncia el sacerdote ordenado, pero en unión con la plegaria de toda la comunidad eclesial.

El penitente concelebrante en el sacramento de la penitencia

57

.Tan activa e importante es la parte del penitente en el sacramento de la Penitencia que el nuevo Ritual lo considera concelebrante, juntamente con el sacerdote y con toda la Iglesia: "el fiel que experimenta y proclama la misericordia de Dios en su vida, celebra junto con el sacramento la liturgia de la Iglesia que se renueva continuamente"¹³⁷. La "materia" de este sacramento es el propio penitente, sujeto oferente y ofrecido en actitud de contrición y satisfacción.

Los actos del penitente y la absolución sacramental

58

.Los "actos del penitente, de diversa importancia, pero indispensables cada uno para la validez e integridad del signo, o para que éste sea fructuoso" juntamente con la absolución sacramental del sacerdote, son las realidades o partes que componen el signo sacramental del perdón y de la reconciliación¹³⁸.

a) Tenemos en primer lugar la toma de conciencia del "yo pecador" mediante el *examen de conciencia*, acto por el que el penitente, con confianza filial, iluminado por la luz de Dios y de su Palabra, alcanza un conocimiento real de su pecado, y escuchando la voz del Señor que le llama en el fondo de su conciencia y recordando con paz y confianza la misericordia de Dios, pide y se dispone a recibir el perdón del Padre que le habla y le llama.

b) Sigue después el dolor de los pecados, la *contricción* o arrepentimiento de haber pecado, junto con el propósito de la enmienda, sin los cuales no hay perdón posible. El arrepentimiento cristiano es un dolerse sinceramente de haber ofendido al Padre junto con la firme decisión de rechazar el pecado y la voluntad de comenzar a vivir de un modo nuevo reparando los daños ocasionados con el auxilio de la gracia. Este arrepentimiento es fundamental para retomar el verdadero sentido y la necesidad de la confesión en el sacramento de la Penitencia, ya que ésta es la expresión normal del íntimo arrepentimiento del pecador que se reconoce como tal y pide perdón.

c) En tercer lugar la *confesión*, la acusación sincera de los propios pecados ante el ministro de Jesucristo para recibir el perdón de Dios, que "nace del verdadero conocimiento de sí mismo ante Dios y de la contricción de los propios pecados"¹³⁹. Se trata de una manifestación de nuestra concreta situación pecadora personal, una acusación íntegra -dolorida y esperanzada- de los pecados mortales de los que se tenga conciencia, tras el debido examen, hecha a través del ministro, a Dios que nos reconcilia en Cristo por la moción del Espíritu. De esta manera la confesión penitencial es también de manera principal, confesión de fe, proclamación de la fe del pecador en Dios Salvador, perdón de todos los pecados. Así el sacramento es proclamación ante el mundo de quien es nuestro Dios y glorificación de Dios en su veracidad y en su santidad. Por eso es confesión de alabanza, aclamación de alegría ante Dios, la vuelta en acción de gracia por la salvación que nos otorga.

d) La verdadera conversión se realiza con la *satisfacción* por los pecados, el cambio de vida y reparación de los daños¹⁴⁰. Esta satisfacción es el signo del compromiso personal que el cristiano ha asumido ante Dios de comenzar una existencia nueva. No podemos minimizar la importancia que corresponde a esta satisfacción en el proceso sacramental "como sacrificio aceptado y practicado para la conversión del pecado", como establecimiento del equilibrio y la armonía rotos por el pecado, como cambio de dirección a costa de sacrificio¹⁴¹.

e) Finalmente, el sacramento tiene su momento culminante en la *absolución*: "Al pecador que manifiesta su conversión al ministro de la Iglesia en la confesión sacramental, Dios le concede su perdón por medio del signo de la absolución y así el sacramento alcanza su plenitud"¹⁴². Las palabras de la fórmula sacramental que pronuncia el sacerdote y el gesto de la imposición de la mano y la señal de la cruz expresan con toda intensidad y sencillez la acción reconciliadora de Dios y la gratuidad de su perdón recibido en la Iglesia.

La fórmula de la absolución significa cómo la reconciliación del penitente tiene un origen en la misericordia de Dios Padre; muestra el nexo entre la reconciliación del pecador y el Misterio Pascual de Cristo; subraya la intervención del Espíritu Santo en el perdón de los pecados y, por último, ilumina el aspecto eclesial del sacramento, ya que la reconciliación con Dios se pide y otorga por el ministerio de la Iglesia¹⁴³. El mismo gesto de extender la mano es "signo de bendición, de acogida, de reconciliación, de donación del Espíritu"¹⁴⁴.

En el signo de la absolución impartida por el sacerdote se expresa que el sacramento celebra, ante todo, el perdón de Dios, la reconciliación con Dios del hombre que confiesa su pecado en la Iglesia.

La absolución sacramental es anuncio que hace presente de manera eficaz el amor de Dios a los hombres, concretado en este caso, a cada persona en su propia e intransferible situación. La absolución expresa el momento culminante del "encuentro del hombre más personal con Cristo" que dice, por medio del ministro del sacramento de la reconciliación "tus pecados te son perdonados"¹⁴⁵; "vete y no peques más"¹⁴⁶. Así se cumple también el derecho de Cristo mismo hacia cada hombre redimido por Él. Es el derecho a encontrarse con cada uno de nosotros en aquel momento clave de la conversión y del

perdón¹⁴⁷.

El ministerio del sacramento de la penitencia

59

.El ministerio de esta obra redentora de Cristo en el Sacramento de la reconciliación la Iglesia es ejercido por los Obispos y presbíteros, siervos y administradores del sacramento de la reconciliación, cuya función expresa que la salvación viene de Dios. Como el altar donde celebra la Eucaristía y como en cada uno de los sacramentos, el sacerdote, ministro de la penitencia, actúa "in persona Christi". Cristo, a quien él hace presente y por su medio realiza el misterio de la remisión de los pecados, el que aparece como *hermano* del hombre¹⁴⁸, pontífice misericordioso, fiel y compasivo¹⁴⁹, pastor decidido a buscar la oveja perdida¹⁵⁰, médico que cura y conforta¹⁵¹, maestro único que enseña la verdad e indica los caminos de Dios¹⁵², juez de los vivos y de los muertos¹⁵³, que juzga según la verdad y no según las apariencias¹⁵⁴.

La Palabra de Dios en el sacramento de la Penitencia

60

.La iniciativa y gratuidad de la misericordia de Dios en el Sacramento de la Penitencia, como en todo sacramento, queda asimismo patentizada en el lugar central y primordial que la Palabra de Dios ocupa en la celebración, tal y como venturosamente ha puesto de relieve el Nuevo Ritual en cualquiera de las formas previstas de celebración. Esta importancia dada a la Palabra abre el sacramento y su celebración a nuevas perspectivas de gran alcance pastoral que habrán de ser tenidas muy en cuenta.

Penitencia y Eucaristía

61

.El sacramento de la Penitencia no es una acción aislada y aislable en el conjunto de la economía sacramental de la Iglesia. Guarda una íntima relación con el resto de los sacramentos, particularmente con la Eucaristía.

La Eucaristía es fuente y culmen de toda la vida de la Iglesia, el eje en torno al cual se edifica la comunidad eclesial, el punto de referencia de todos los sacramentos, el corazón de su liturgia y, por tanto, de la obra reconciliadora de la Iglesia. En ella Cristo "perpetúa por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz" y ha confiado a su Iglesia "el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de gloria venidera"¹⁵⁵.

Supuesto esto es necesario decir una palabra de clarificación sobre la relación entre Eucaristía y Penitencia. Hay un camino que va de la Eucaristía a la Penitencia y otro que va de la Penitencia a la Eucaristía; un camino permanente de conversión que lleva a la Eucaristía y un camino que parte de ella para una vida renovada de reconciliación fraterna.

El primero nos muestra que el misterio celebrado en la Eucaristía es fuente también de aquella reconciliación que se anuncia y realiza en el sacramento de la Penitencia; y así se relaciona con la Eucaristía como con su fundamento.

El segundo nos indica que cuantos confiesan sus pecados delante de Dios y de la Iglesia se disponen a recibir cumplidamente este sacrificio de alabanza y de acción de gracias con la participación digna en el banquete eucarístico: son reintegrados por la Penitencia a la plena comunión eclesial, a la comunidad eucarística que comporta al mismo tiempo e inseparablemente la reconciliación con Dios.

A la luz de esto conviene hacerse eco aquí de algunas preguntas planteadas en el terreno pastoral: ¿No basta el sacramento de la Eucaristía para el perdón de todos los pecados? ¿Es necesaria la confesión anterior a la participación eucarística cuando se está en pecado mortal y hay confesor apropiado? ¿Hay que proponer a los fieles su previa conversión para participar con fruto en la Eucaristía o bastaría la participación sincera en ella para alcanzar la reconciliación?

La Eucaristía exige la conversión previa de aquellos que participan en ella; para acercarse al banquete eucarístico se requiere una conciencia libre de pecado mortal. La Iglesia, en aplicación del precepto apostólico de la primera carta a los Corintios¹⁵⁶, separa de la plena participación eucarística a quienes han caído en pecado grave hasta que vuelvan a la comunión por la penitencia y la absolución sacramental. La Iglesia enseña al mismo tiempo, que la perfecta contrición justifica plenamente antes de recibir la absolución sacramental, aunque no sin relación con ésta. Por esto, cuando los cristianos en pecado grave tienen urgencia de comulgar y no tienen oportunidad de confesarse previamente, pueden acercarse a la comunión previo el acto de contrición perfecta y con la obligación de confesar los pecados graves en la próxima confesión. (No es suficiente el arrepentimiento de los pecados cuando se desprecia el sacramento de la penitencia).

La Eucaristía es "remedio que nos libera de las culpas cotidianas y nos preserva de los pecados mortales"; es "en verdad sacrificio propiciatorio, como recuerda el Concilio de Trento, y, en cuanto actualización y aplicación de los frutos del sacrificio de la cruz, como queda dicho, posee una eficacia infinita de purificación y de perdón". Si con corazón arrepentido y con una fe recta, con temor y reverencia nos acercamos a Dios contritos y arrepentidos, por su medio "podemos obtener misericordia y encontrar la gracia y ser ayudados en el momento oportuno"¹⁵⁷. Pero entonces el pecado es perdonado por la perfecta contrición que incluye el propósito de la Penitencia sacramental y, por ello, la mediación de la Iglesia, necesaria, por voluntad de Cristo, para conseguir cualquier gracia. De ahí la obligación de confesar después los pecados mortales¹⁵⁸.

Por esta interconexión entre Eucaristía y Penitencia, "en la Iglesia que, sobre todo en nuestro tiempo se reúne especialmente en torno a la Eucaristía y desea que la auténtica comunidad eucarística sea signo de la unidad de todos los cristianos, unidad que debe ir madurando gradualmente, debe estar viva la necesidad de la penitencia, tanto en su aspecto sacramental como en el que concierne a la penitencia como virtud"¹⁵⁹.

Formas de celebración de la Penitencia

62

.La única Penitencia sacramental se ha realizado a lo largo de los siglos en formas diversas. En la actualidad, atendiendo a las nuevas situaciones, la Iglesia, en consecuencia, ha establecido tres formas o ritos de celebración que, salvando siempre sus elementos esenciales, permiten adaptar la celebración sacramental de la Penitencia a determinadas circunstancias pastorales, a saber: *rito para la reconciliación de un sólo penitente*, *rito para la reconciliación de más de un penitente con confesión y absolución individual* y *rito para la reconciliación de más de un penitente con confesión y absolución general*. Los dos primeros constituyen la forma ordinaria de celebración de la penitencia y el tercero constituye la forma extraordinaria, esto es, en determinadas situaciones y condiciones precisas determinadas por la autoridad eclesial competente a quien corresponde regular la disciplina penitencial, en virtud del poder de atar y desatar conferida por Cristo a los Apóstoles y sus sucesores. Estas distintas formas, de alguna manera complementarias entre sí, mantienen una unidad estructural del proceso penitencial en su conjunto, dinámico y coherente.

La primera forma ordinaria permite la valoración de los aspectos más propiamente personales -y esenciales- que están comprendidos en el itinerario penitencial y mantiene elementos básicos de la celebración comunitaria. El diálogo entre penitente y confesor, el conjunto mismo de los elementos utilizados (los textos bíblicos, la elección de la forma de "satisfacción", etc.), son elementos que hacen la celebración sacramental más adecuada a la situación concreta. Se descubre el valor de tales elementos cuando se piensa en las diversas razones que llevan al cristiano a la penitencia sacramental: una

necesidad de reconciliación personal y de readmisión a la amistad con Dios, obteniendo la gracia perdida a causa del pecado; una necesidad de verificación del camino espiritual y, a veces, de un discernimiento vocacional más preciso"¹⁶⁰.

La segunda forma, también ordinaria, armoniza el elemento comunitario con el personal de la penitencia, asegurando siempre el contacto directo con el sacerdote; en ella, no obstante, se destaca la naturaleza eclesial de la penitencia: al escuchar juntos la palabra de Dios los penitentes se siente movidos a proclamar la grandeza de la misericordia divina. Juntos, examinada su vida a la luz de la palabra de Dios y, unidos, se ayudan con la oración de unos para otros. Después de haber recibido la absolución individualmente, todos a la vez agradecen a Dios su perdón y las maravillas que ha realizado en favor de su pueblo por la sangre de su Hijo y el envío del Espíritu de santidad¹⁶¹. También esta forma, si es justamente celebrada, pone de manifiesto los valores de la auténtica conversión personal a Dios y evoca la actualidad de Jesús que, como Buen Pastor y médico de las almas, llama a cada uno por su nombre y le atiende en su necesidad. Todo ello, además de resaltar la importancia fundamental y el lugar principal de la Palabra de Dios en el proceso de conversión y en la obra de la reconciliación.

La tercera forma reviste un carácter extraordinario y excepcional, es decir, su utilización sólo es legítima cuando una imposibilidad física o moral excuse de la confesión individual íntegra¹⁶². Está regulada por la disciplina de la Iglesia¹⁶³ y no queda al arbitrio de la libre elección de los sacerdotes o de las comunidades. Quienes reciben la absolución en esta tercera forma y son así reconciliados con Dios y con la Iglesia deben confesar individualmente sus pecados graves ante un sacerdote lo antes posible y antes de acercarse de nuevo a otra absolución general, a no ser que una justa causa lo impida. En todo caso están obligados a acudir al confesor dentro del año, a no ser que los obstaculice una imposibilidad mortal¹⁶⁴.

¿Por qué confesar los pecados tras la absolución general?

63

.Si la absolución general perdona los pecados graves, se preguntan algunos: ¿qué razón tiene la subsiguiente obligación de confesar esos mismos pecados? Varias son las razones que justifican esta disciplina. Si bien es verdad que el confesor es juez, no lo es menos que ha de ejercer sobre el penitente, según la tradición antiquísima de la Iglesia, el papel de médico. Es esta función medicinal la que ha de ser completada o ejercitada por primera vez en la confesión detallada.

Para que haya sacramento pleno se requiere la mediación eclesial que discierne y juzga sobre la situación de pecado, de modo que pueda la Iglesia reconciliar y absolver al penitente. El sacramento de la penitencia requiere, como vimos antes, la confesión personalizada del pecado y el discernimiento de la Iglesia concretamente sobre esa confesión personalizada. Y es claro que ello no se da con la absolución sacramental general.

Por otra parte la mera conversión puramente interior no es suficiente. El perdón ha de venir del exterior, de un verdadero poder de perdonar y borrar el pecado.

La íntima relación entre los diversos actos o partes que forman el sacramento exige la posición de todos y cada uno de ellos: actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción), acción de la Iglesia (el juicio) y de Dios en la absolución. Estos elementos corresponden a las relaciones existentes en el mismo sacramento para que la persona, la comunión con la Iglesia y Dios se reencuentren en el sacramento. En esta cadena de actos hay una sucesión lógica, de tal manera que los actos del hombre atraídos por la gracia de Dios deben preceder al acto divino final: "Los penitentes están debidamente dispuestos cuando cada uno se arrepiente sinceramente de las propias faltas graves, propone reparar los escándalos y daños eventualmente causados por él y está decidido también a confesar en su debido momento todos los pecados graves que ahora no pueden confesar"¹⁶⁵. Faltando semejante disposición que necesariamente ha de incluir el propósito (*votum*) de la confesión íntegra, no existe verdadera conversión y, por tanto, no se celebra válidamente el sacramento de la Penitencia. El propósito de confesar, en otro momento, los pecados mortales, es exigido para que el signo sacramental llegue a su plenitud.

Estas exigencias brotan del mismo conjunto de actos que integran el sacramento, para lograr la

conversión, la reconciliación y la enmienda del pecador. Lo que, por circunstancias concretas independientes de la voluntad del hombre, no es posible, el penitente de hacerlo después, para conseguir los plenos efectos del sacramento por el bien propio y de toda la comunidad, como ya se lo había propuesto al acercarse a la celebración del sacramento de la Penitencia con la absolución general.

¿Por qué la confesión de los pecados?

64

.Pero esto nos plantea una pregunta previa: ¿Por qué la confesión personal íntegra es un elemento esencial de este sacramento? ¿Por qué la confesión de los pecados? ¿Por qué confesarse ante un hombre? ¿Por qué no podemos obtener el perdón de los pecados directamente de Dios sin acercarnos al sacramento de la Penitencia o sin declarar en él nuestros pecados? Preguntas todas ellas que recogen algunas de las inquietudes que se plantean, principalmente respecto de la disciplina penitencia.

Según el *Ordo Poenitentiae* la íntima conversión del corazón se exterioriza por la confesión hecha a la Iglesia¹⁶⁶. La relación conversión-confesión es de capital importancia para la comprensión del Sacramento de la Reconciliación en su estructura fundamental. El rechazo tan extendido hoy día entre los católicos a la declaración de los pecados ante el ministro autorizado de la Reconciliación, tiene sus raíces profundas en el desconocimiento de esta relación. Cierta pastoral y catequesis, que machaconamente ha insistido en la declaración tridentina de la integridad de la confesión ha podido dar a entender, que la única relación entre conversión y confesión está en una disposición eclesial. A lo sumo se repite, que por voluntad de Cristo es necesaria la declaración de los pecados ante el confesor. Pocas veces se adentran en los motivos internos de esa disposición. Veamos algunas razones que apoyan la confesión individual íntegra.

a) Para que la conversión sea verdaderamente humana y plenamente eclesial es necesario que la conversión se manifieste externamente. Y esta manifestación externa, en un signo eclesial, de la conversión interna es un elemento esencial integrante del sacramento. La Iglesia tiene, además, el derecho y el deber de determinar aquellas formas externas a las que reconoce pleno valor sacramental. Por otra parte, para poder desplegar el discernimiento y curación medicinal, propios de este sacramento, que permita el "atar y desatar", "-retener y perdonar"- para la salvación-sanación del pecador es necesario que haya un reconocimiento personalizado por parte del propio penitente de su pecado, de lo que le constituye real y subjetivamente en estado de pecado moral; y, al mismo tiempo, es necesario que haya, por parte de la Iglesia, del ministro, un conocimiento de ese pecado, reconocido y declarado como tal por el penitente. Tanto, pues, la naturaleza de la conversión como el ejercicio del "atar y desatar", reclaman la confesión individual íntegra de los pecados mortales de modo que esto sea posible y como lo determine la Iglesia, a quien compete la regulación de la disciplina penitencia.

b) Al hablar de la mediación eclesial se ha puesto de relieve el carácter sacramental de la salvación. Por él lo visible se incorpora al proceso interno de santificación, según la peculiaridad de cada sacramento. La Penitencia es un sacramento de reconciliación. Como indica la misma palabra su esencia es recomponer una amistad rota. La reconciliación requiere un diálogo, una intercomunicación personal, como acontece necesariamente en todas las reconciliaciones. Parece incuestionable que la reconciliación que perdona los pecados conlleva una confesión de los pecados ante Dios. Pero ¿por qué ante un hombre?

De nuevo hay que recordar el papel mediador de la Iglesia como sacramento universal de salvación. El pecado es no sólo ofensa y separación de Dios, sino también ofensa y separación de la Iglesia. Esta verdad de fe es la columna vertebral del Sacramento de la Reconciliación desde el principio de la Iglesia. Al pecar, el cristiano se separa vitalmente de la Iglesia, cuerpo de Cristo, al mismo tiempo que lo hiere con su conducta. El pecador es un miembro muerto, que tiene que ser revitalizado. Para ello tiene que pertenecer vitalmente a la comunidad eclesial, que para él es el único medio de salvación, conforme a la opción fundamental de su vida hecha en el bautismo y en la cual permanece. Aquí surge la necesidad del diálogo reconciliador entre el pecador y la Iglesia. Es él quien se acerca a la Iglesia y le expresa su petición concreta de perdón; petición que ha de ser explicitada en su contenido para que la Iglesia sepa qué haya de perdonar. Por eso, la Iglesia, como en diálogo, pide, a su vez, al penitente que le declare de

qué y para qué demanda su perdón. Y ahí es donde se da el diálogo reconciliador entre penitente e Iglesia que está en la entraña misma del sacramento de la reconciliación.

Este diálogo reconciliador nace de las mismas leyes psicológicas, que regulan las reconciliaciones humanas. Para perdonar es necesario reconocer la magnitud de la ofensa. El encubrimiento o desconocimiento hace que la herida cicatrice en falso. Sólo se considera de verdad perdonado, quien tiene la seguridad de que su ofensa fue conocida y valorada por el que perdona.

Se sigue de aquí que el diálogo requiere una actitud de absoluta sinceridad en el pecador y de acogida confiada en el sacerdote como representante de Dios y de su Iglesia.

c) Hay que añadir otro aspecto a lo anterior. Ya desde los primeros siglos consideró la Iglesia, que su papel en la reconciliación sacramental no quedaba reducido a pronunciar la palabra de perdón. Porque el pecado es una enfermedad, que perdura en el hombre, es necesario ejercer una función terapéutica. Aconsejar, corregir, exhortar, orientar, instruir e imponer una penitencia verdaderamente medicinal requiere esa abertura plena del corazón, para que la terapia espiritual, propia del sacramento, pueda ser administrada con acierto. De aquí la insistencia patrística en comparar al sacerdote con el médico y pedir en consecuencia la valentía de mostrar las heridas, para ser curadas, venciendo toda vergüenza y repugnancia.

Resumiendo con Juan Pablo II: "Acusar los pecados propios es exigido ante todo por la necesidad de que el pecador sea conocido por aquel que en el sacramento ejerce *el papel de juez* -el cual debe valorar tanto la gravedad de los pecados, como el arrepentimiento del penitente- y a la vez hace *el papel de médico*, que debe conocer el estado del enfermo para ayudarlo y curarlo. Pero la confesión individual tiene también el papel del *signo*; signo del encuentro del pecador con la mediación eclesial en la persona del ministro; signo del propio reconocerse ante Dios y ante la Iglesia como pecador, del comprenderse a sí mismo ante la mirada de Dios... Es el gesto del hijo pródigo que vuelve al Padre y es acogido por él con el beso de la paz; gesto de lealtad y de valentía; gesto de entrega de sí mismo, por encima del pecado, a la misericordia que perdona. Se comprende entonces por qué la *acusación de los pecados* debe ser ordinariamente individual y no colectiva, ya que el pecado es un hecho profundamente personal. Pero, al mismo tiempo, esta acusación arranca en cierto modo del secreto del corazón y, por tanto, del ámbito de la pura individualidad, poniendo de relieve también su carácter social, porque mediante el ministro de la Penitencia es la comunidad eclesial, dañada por el pecado, la que acoge de nuevo al pecador arrepentido y perdonado"¹⁶⁷.

V. ALGUNAS ORIENTACIONES PASTORALES

Consideraciones generales

65

.Conscientes de la necesidad y de la urgencia de la práctica penitencial en la Iglesia, particularmente por el sacramento de la reconciliación, para la renovación y revitalización de nuestras comunidades eclesiales en todos sus miembros y, consiguientemente, para una presencia reconciliadora y renovadora de los cristianos en la sociedad actual, ofrecemos a continuación algunas orientaciones pastorales. No se nos ocultan las grandes dificultades con que nos encontramos en este terreno y la inmensidad de la tarea que tenemos delante. Pero ni las dificultades, ni las densidad de la empresa debe arredrarnos a buscar caminos, unos nuevos y otros trillados pero despejados, que nos posibiliten caminar hacia la renovación que pretendemos.

Caben muchas iniciativas pastorales y no querríamos cortar ninguna de ellas si conducen a la meta deseada en fidelidad a las exigencias propias de la conversión y de la reconciliación que se expresan eficazmente en el sacramento. Las orientaciones pastorales siguientes, que algunos podrán considerar demasiado generales, no pretenden más que señalar algunas opciones y acciones principales que deberán ser enriquecidas, completadas y concretadas en diversas iglesias locales y, siguiendo los criterios

de las iglesias locales, en las diversas comunidades. Es necesario ver estas orientaciones, por tanto, como una invitación a la conjunción de líneas y esfuerzos comunes y a la creatividad de su concreción.

Si queremos llevar a cabo la tan necesaria renovación y revitalización de la práctica penitencial será necesario tener presentes el Ritual de la Penitencia, con sus ricas y sugerentes directrices, las reflexiones y trabajos sinodales del Sínodo de los Obispos sobre la Penitencia, la Exhortación Apostólica "Reconciliatio et Poenitentia" de Juan Pablo II y las "Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el Ritual de la Penitencia" de la Conferencia Episcopal Española (24, XI, 1978). Todos estos documentos contienen orientaciones suficientes y de gran calado para el objetivo que pretendemos. Deberán ser leídos y conocidos de nuevos, estudiados y meditados, asimilados y puestos en práctica. Para ello sugerimos que en reuniones de los arciprestazgos, en cursos de formación permanente y por otros medios, sean estudiados y se vean los modos de hacerlos llegar al pueblo fiel por una catequesis y una práctica renovada.

Situar la pastoral de la penitencia dentro de la pastoral de la fe

66

."La conexión entre la fe y el perdón de los pecados es una de las afirmaciones básicas del Nuevo Testamento y una vivencia constante de la Iglesia...". El proceso de conversión es siempre, básicamente, un despertar de la fe y del amor hacia el Padre... que siempre nos espera y nos busca para perdonarnos en Jesucristo... De ahí que toda la pastoral de la penitencia tenga que estar apoyada por una predicación de la "palabra de la fe"¹⁶⁸, previa a la misma catequesis del sacramento. Así se renueva y reproduce, a nivel de bautizado, el proceso catecumenal de iniciación a la lucha cristiana¹⁶⁹. La casi totalidad de los cristianos no ha tenido la experiencia catecumenal previa al Bautismo. Esto hace más urgente la predicación de la fe para llamar a la conversión, para promover el compromiso responsable en el interior de la comunidad eclesial, para urgir el testimonio misionero en el mundo¹⁷⁰.

Con estas palabras, los Obispos, ya en la pasada década, expresábamos nuestro convencimiento de que una "pastoral de la penitencia" hay que situarla en el marco más amplio de la "pastoral de la fe": de la evangelización y de la catequesis. Por ello, cuanto venimos impulsando en estos últimos años, como "servicio a la fe" hará recuperar, no de inmediato, pero sí vigorosamente la vivencia y el anuncio de la penitencia y de la reconciliación en nuestra Iglesia y en favor de nuestro mundo. Por eso encarecemos a pastores especialmente, sin excluir a los fieles, que tengan muy en cuenta en sus respectivas comunidades y para su pastoral las reflexiones y orientaciones que los Obispos hemos ofrecido en documentos como: "La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo", "Testigos del Dios vivo", "Los católicos en la vida pública", "Anunciar a Jesucristo con obras y palabras", "Catequesis de la comunidad".

En ellos encontrarán una llamada a impulsar la evangelización de la Iglesia sin la que no cabe la penitencia. Una Iglesia reconciliada y reconciliadora reclama una Iglesia evangelizada y evangelizadora. De todos es conocida la relación entre evangelización y conversión-fe; relación tanto entre la conversión inicial que culmina en el Bautismo para la vida nueva, como entre la constante evangelización de los bautizados a través de una catequesis adecuada y la profundización y maduración de su conversión bautismal. Por ello no es extraño, tanto si falla esa evangelización como si falla la catequesis, que fallen también los aspectos de reconciliación y penitencia en la vida de las comunidades, y de los cristianos. Y al contrario. Por eso, impulsar una pastoral viva y fuertemente evangelizadora es tarea primera y urgente en toda la renovación penitencial.

En este sentido, avivar las raíces de la vida cristiana, fortalecer la experiencia religiosa y teológica de nuestras comunidades, intensificar la vida espiritual, la oración, etc., son condiciones fundamentales para descubrir el don de Dios que sale al encuentro de nosotros, esclavizados por el pecado. Sin la experiencia teológica no hay sentido de pecado, ni urgencia de conversión, ni necesidad de reconciliación.

La pastoral de la Penitencia inseparable de la del Bautismo

67

.Muy relacionado con ello está toda la revitalización de la iniciación cristiana en nuestras comunidades, con la consiguiente revisión de lo que a veces se está haciendo. El Sínodo insistió, y nosotros también hemos insistido más arriba, en la urgencia de promover una verdadera y decidida pastoral bautismal: dar al Bautismo toda la importancia que tiene en la vida de la Iglesia. Revisar la práctica pastoral de la celebración bautismal, insistir en la catequesis bautismal, recuperar el sentido bautismal de la existencia cristiana en todas las facetas de la vida eclesial y personal es algo que parece imprescindible. Situar, como hicimos antes, la Penitencia de los bautizados y su celebración sacramental en relación con el Bautismo es algo que no está dentro de la conciencia de muchos, y sin embargo, es necesario. Y dado que "la casi totalidad de los cristianos no ha tenido la experiencia catecumenal previa al Bautismo"¹⁷¹, habrá que recuperarse el catecumenado como una institución normal y común dentro de la Iglesia o impulsar una "catequesis de inspiración catecumenal" como dice un importante documento de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis¹⁷²

Una pastoral de la reconciliación es inseparable de una recta pastoral del Bautismo; para ambas es de todo punto imprescindible una adecuada catequesis básica que conduzcan a la identidad cristiana y eclesial, a la realización de la comunidad eclesial reconciliada y reconciliadora. *Ciertamente el problema pastoral de la penitencia encontrará solución en una clarificación y vigorización de los ejes fundamentales de la existencia cristiana que tiene una raíz y un sentido bautismal.*

La catequesis para la renovación de la Penitencia

68

.Entre los principales medios para una renovación pastoral de la penitencia y de la reconciliación la Iglesia cuenta con la catequesis. Habrá que potenciar y desplegar un amplio y generoso esfuerzo catequético sobre la reconciliación y la penitencia que alcance gradualmente a toda la comunidad cristiana: a los niños, a los jóvenes y a los adultos, a las familias, grupos, asociaciones y movimientos. Habrá que interesar en ello, junto con los sacerdotes, a los catequistas y a cuantos están llamados a desempeñar una acción educativa.

Esta catequesis comporta aspectos múltiples y variados, a los que se ha referido Juan Pablo II en su exhortación apostólica sobre la reconciliación y la penitencia de manera viva y sugerente¹⁷³. Nos remitimos, en este punto a las enseñanzas del Papa y queremos destacar algunos puntos de esta catequesis.

Una buena y adecuada catequesis no puede olvidar que en el centro del mensaje cristiano y de la vida de la Iglesia se encuentra la reconciliación. Esta catequesis habrá de asumir la riqueza que la realidad de la "reconciliación" entraña en la fe cristiana conforme a los datos que hemos expuesto a lo largo de este documento. La catequesis "integrará en síntesis también los elementos de la psicología, de la sociología y de las otras ciencias humanas que pueden servir para aclarar situaciones, plantear bien los problemas, persuadir a los creyentes a tomar soluciones concretas"¹⁷⁴.

Es preciso subrayar la necesidad de una catequesis que conduzcan a la asunción del propio Bautismo, a vivirlo, a descubrirlo en lo que implica de conversión y de ruptura con la existencia mundana, de creación de una comunidad nueva donde el hombre esté verdaderamente reconciliado, de creación de una comunidad humana que visibilice esa reconciliación.

Se precisa una catequesis que insista y destaque la iniciativa y el don de Dios, su juicio y su misericordia, para vivir desde la convicción de que estamos siendo perdonados y justificados gratuitamente por Dios, condición indispensable para restablecer la verdad del hombre y conseguir el verdadero talante ante Dios y ante los demás. Inspirándose en la fórmula de la absolución, esta catequesis habrá de mostrar que la reconciliación entre Dios y los hombres es una acción realizada en el marco de la historia de la salvación del amor de Dios, irrevocablemente dado en su Hijo por su Espíritu; que Cristo, en su misterio pascual, es

ese centro y lugar irrevocable de la reconciliación; que esta reconciliación se actualiza en y por la Iglesia en cada celebración y mediante una acción institucional, que se concreta en el ministerio del sacramento.

Es necesaria, asimismo, una catequesis viva, atrayente, clara y con convicción, sobre las realidades últimas, sobre la realización escatológica del Reino de Dios y la realización deficitaria del hombre, sobre la resurrección y el Dios que nos resucita de entre los muertos. La confrontación con esas realidades podrá devolver al sacramento de la penitencia su vigor y seriedad. En este sentido la catequesis ha de abordar con toda claridad la enseñanza de la Iglesia respecto a la salvación o no salvación definitiva y última tras la muerte y su conexión con la actual situación de pecado.

Se requiere, igualmente, una catequesis sobre la penitencia como conversión, como arrepentimiento y como restablecimiento de la armonía rota por el pecado y cambio de dirección aún a costa de sacrificio, en lo que iría incluida una catequesis sobre la satisfacción. Todo ello supone una adecuada catequesis sobre la penitencia como dimensión permanente de la existencia cristiana. La lucha permanente contra el pecado, el esfuerzo por avanzar en el camino de perfección, el ayuno, la limosna, la oración, la renuncia a los bienes de este mundo en beneficio de la justicia celeste, "todo lo que es penitencia en el sentido de sacrificio aceptado y practicado para la corrección del pecado", o para no caer en él, etc., son temas y aspectos de siempre que debemos recuperar tanto en la vida como en la catequesis, máxime en un mundo que nos olvida.

Como dice Juan Pablo II "*la disciplina penitencial de la Iglesia no puede ser abandonada sin grave daño, tanto para la vida interior de los cristianos y de la comunidad eclesial como para su capacidad de irradiación misionera. No es raro que los no cristianos se sorprendan por el escaso testimonio de verdadera penitencia de los discípulos de Cristo*"¹⁷⁵.

Está claro por lo demás, que la penitencia será auténtica si está inspirada por el amor, y no sólo por el temor; si consiste en un verdadero esfuerzo por crucificar al "hombre viejo" para que pueda reconocer el "nuevo" por obra de Cristo; si sigue como modelo a Cristo que, aún siendo inocente, escogió el camino de la pobreza, de la paciencia, de la austeridad y podría decirse de la vida penitencial.

Formación de la conciencia moral y del sentido del pecado

69

.Dada la actual situación, en la que el pecado parece haber perdido su significación religiosa, es muy necesario que los Pastores, a través de la predicación y la catequesis, formen a los fieles cristianos en el auténtico sentido "teológico" del pecado, esto es: se debe suscitar la conciencia de que, a la luz de la fe, el comportamiento ético pecaminoso *suficientemente grave* aparece como *ruptura consciente y voluntaria* de la relación con el Padre, con Cristo y con la comunión eclesial.

Esto supone una constante catequesis que proporcione a los creyentes *criterios morales* que, de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, iluminen la conducta humana con suficiente claridad y objetividad para que el cristiano actúe en conformidad con el doble precepto de la caridad: amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo: "No hay mandamiento mayor que éstos"¹⁷⁶.

Si se tiene en cuenta que a veces se han transmitido imágenes deformadas del pecado del hombre y del Dios ofendido por ese pecado, parece muy conveniente que la predicación y la catequesis procedan prudentemente al proponer la doctrina sobre el pecado y su gravedad. En este sentido la Iglesia ha procurado en su acción pastoral actual insistir en la misericordia de Dios para con los pecadores y en la confianza filial del pecador que se acoge a Dios, cuya justicia es una justicia salvadora.

Para la formación de la conciencia moral reviste una importancia particular la formación del sentido de la responsabilidad personal. En el origen de toda situación de pecado hay siempre hombres pecadores con su responsabilidad personal. La conversión reclama la responsabilidad personal e intransferible de cada uno.

Formar la conciencia moral exige educar en la capacidad de reconocer la verdad inscrita en el fondo de su ser y de discernir el bien y el mal, aspecto integrante de la experiencia religiosa. Formar esta conciencia rectamente en la perspectiva cristiana exige la educación en el sentido y en la experiencia de Dios, como se nos ha revelado en Jesucristo, y en la conciencia de la relación con Dios como su Creador, su Señor y su Padre. La conciencia del cristiano ha de estar purificada e iluminada por el Evangelio y por la experiencia cristiana adquirida en el curso de los siglos.

La pastoral del sacramento de la penitencia dentro del proceso penitencial de la vida cristiana

70

.La pastoral de la Penitencia debe presentar la penitencia sacramental como un *momento cumbre dentro del proceso penitencial de la vida cristiana*. La penitencia sacramental está íntimamente vinculada al Bautismo: es el Bautismo laborioso. Toda la vida cristiana, originada en el Bautismo, ha de estar penetrado "de oración experimentada, de práctica de las virtudes evangélicas teologales y morales, de fiel obediencia a la voluntad de Dios, de amor a la Iglesia y docilidad a su Magisterio"¹⁸⁰. La vocación bautismal exige, de suyo, una continua tensión penitencial, cuyas manifestaciones se dan en la vida cotidiana (ayuda a los hermanos necesitados, cumplimiento de los deberes familiares, laborales y sociales, mortificación...) La liturgia cuaresmal señala anualmente a los cristianos los rasgos de este itinerario (cfr Especialmente, los textos evangélicos de los domingos del Ciclo A). Dentro de este proceso penitencial, propio de la vida cristiana, ha de encuadrarse *la disciplina penitencial de los viernes*: los Pastores deberán poner más de relieve esa disciplina y dar normas para que los creyentes la vivan en formas, verdaderamente traducidas a las circunstancias de la vida actual.

Siempre dentro del marco del proceso penitencial de la existencia cristiana, se ha de hacer ver la relación y vinculación estrecha entre la Penitencia y la Eucaristía, de la que ya hablamos anteriormente. Conviene recordar y enseñar a los fieles las disposiciones que se requieren para participar en la Eucaristía de forma plena por la comunión sacramental: estar en comunión de fe y amor con el Señor que se ofrece al Padre. La doctrina y la práctica de la Iglesia declaran que es necesario examinarse antes de comulgar para que nadie, consciente de pecado se acerque a la sagrada Eucaristía sin que haya precedido la confesión sacramental¹⁷⁷. Lo cual no significa que *haya que confesarse cada vez que uno se acerque a comulgar, como algunos fieles quizá piensan*. No hay que olvidar, y así hay que enseñar y exhortar sin desmayo a los fieles, que cada vez que participamos en la Eucaristía estamos invitados a participar plenamente en ella por la comunión eucarística. Pero no se puede olvidar el riesgo de hacerse "reos del cuerpo y de la sangre del Señor" cuando se comulga sin el verdadero discernimiento¹⁷⁸ acerca de las propias disposiciones para que concuerden con el Señor. Una buena catequesis y pastoral eucarística ayudará a una justa práctica penitencial.

La penitencia cristiana, además, ha de presentarse en su dimensión de "sacrificio espiritual" esto es, en su dimensión de adoración a Dios y de "confesión de fe" en su misericordia. En este sentido, el mismo sacramento de la reconciliación habrá de aparecer -y así deberá demostrarlo la misma absolución en cualquiera de sus formas- como un acto de culto como "un gesto litúrgico, solemne en su dramaticidad, humilde y sobrio en la grandeza de su significado"¹⁷⁹. La confesión (*exomología*) significa tanto reconocer la fragilidad y miseria propias como proclamar doxológicamente la santidad y la misericordia de Dios. La misma celebración habrá de ser una proclamación ante los hombres de quién es nuestro Dios, una aclamación de alegría ante Dios, una alabanza y una acción de gracias por la salvación que misericordiosamente nos otorga.

La celebración del sacramento de la penitencia

71

.Habrá que poner especial esmero y cuidado en las celebraciones del sacramento, tanto en la preparación como en su acontecer concreto, de manera que aparezca vivamente el carácter celebrativo del amor y del perdón de Dios, el gozo hondo y festivo de la vuelta del pecador, la proclamación de victoria de Cristo

crucificado y resucitado sobre el pecado que se hace presente en el sacramento y en el signo expresivo de la reconciliación.

El retorno de un hijo a la casa paterna es siempre una fiesta. La liturgia penitencial a través de gestos, palabras -e incluso canto en el caso de celebraciones comunitarias- ha de expresar el clima correspondiente a la feliz experiencia de reconciliación en la que todos los participantes en la celebración están implicados. El componente gozoso del sacramento no es secundario, sino que brota del mensaje evangélico ilustrado por tantos gestos, enseñanzas, parábolas de la misericordia¹⁸¹ que evidencian el gozo del Padre o la participación en la común alegría.

La comprensión y participación de este sacramento, en gran parte está dependiendo del modo concreto como se celebre. Una celebración auténtica y digna será uno de los mejores medios para la renovación de la pastoral sacramental. En este sentido exhortamos encarecidamente a seguir las indicaciones y prescripciones del Nuevo Ritual que de ser mejor conocidas y valoradas se vería muy renovada la práctica sacramental y fortalecida la conciencia de la importancia de este sacramento entre los fieles y comunidades.

Es necesario promover la experiencia de celebraciones que podamos considerar ejemplares que sean como paradigma y estímulo para fieles y pastores. Estas deberían ser seleccionadas y adaptadas a las distintas categorías y situaciones de manera que estimulen la participación activa de los creyentes. Estas celebraciones bien preparadas, deberían tener lugar especialmente en los tiempos fuertes de la liturgia y en otras ocasiones especialmente oportunas, como en la preparación a los sacramentos en los que está implicado el núcleo familiar, en reuniones de grupos de cristianos particularmente activos en la vida de la Iglesia, en retiros y ejercicios espirituales, etc.

A este respecto podrían ofrecer modelos útiles a la comunidad cristiana las familias religiosas -que por principio están llamadas a ofrecer ejemplos de reconciliación profundamente renovadoras- o las casas de espiritualidad que son escuelas de oración y lugares privilegiados de conversión.

Y no podemos ni debemos olvidar aquí los santuarios donde acuden los fieles frecuentemente en peregrinación y en actitud penitencial. Todos conocemos los grandes bienes de penitencia y reconciliación que acaecen en torno a los santuarios, donde llegan los fieles con ánimo bien dispuesto, si se cuida bien, la celebración del sacramento de la penitencia en sus diversas formas. Por ello, hacemos una llamada a que este aspecto de práctica penitencial sea tenida muy en cuenta en la pastoral de los santuarios.

Respetar la disciplina penitencial de la Iglesia

72

.Una verdadera pastoral de la penitencia exige respetar la disciplina penitencial de la Iglesia prescrita en el Nuevo Ritual y aplicada con toda la amplitud que ésta exige y permite. No atender a esta disciplina es ignorar un aspecto básico de la mediación de la Iglesia. Pueden variar, y de hecho han variado, las formas concretas de la disciplina penitencial, pero manteniendo siempre una disciplina penitencial regulada por los Obispos que son quienes reúnen al Pueblo en el Espíritu con la colaboración de los presbíteros. Esta disciplina en la actualidad está determinada por el Ritual de la Penitencia promulgado por Pablo VI y a ella hay que atenerse para salvaguardar la mediación eclesial que tiene en la disciplina penitencial su regulación institucional.

Atenerse a esta disciplina penitencial es algo "requerido por la fidelidad a la comunión eclesial; al mismo tiempo esta fidelidad será la garantía de la eficiencia sobrenatural de nuestra misión de reconciliación"¹⁸².

Celebración con absolución general

73

.Por lo que se refiere a la tercera fórmula prevista en el Ritual, celebración comunitaria de la penitencia con absolución general, hay que *evitar toda arbitrariedad*. La Iglesia sabe que ella puede perdonar los pecados siguiendo el rito de esa celebración. Las normas generales para su aplicación son conocidas de todos. Cada Obispo es *moderador de la disciplina penitencial en su Iglesia particular*¹⁸³ y a él *únicamente* toca, en el ámbito de su diócesis, valorar si existen en concreto las *condiciones* que la ley canónica establece para el uso de esta tercera forma¹⁸⁴. El juicio de cada Obispo se forma sintiendo la grave carga que pesa sobre su conciencia, en el pleno respeto de la ley y de la praxis de la Iglesia, y teniendo presente, además, los criterios y orientaciones concordadas... con los otros miembros de la Conferencia Episcopal¹⁸⁵. Los presbíteros han de atenerse, sin ambigüedades, a las normas de los Obispos a quienes en conciencia corresponde reducir o ampliar la aplicación de la tercera fórmula, que siempre tiene un carácter extraordinario, atendidas las circunstancias de su Iglesia propia.

Recientemente la Conferencia Episcopal Española ha establecido una serie de criterios, aprobados por la Santa Sede, como ayuda para el discernimiento del Obispo diocesano en vistas a poder autorizar la absolución sacramental colectiva. Criterios que publicamos como anexo a esta Instrucción pastoral y que deben ser conocidos, tenidos en cuenta y observados por todos.

Conviene tener presente que esta forma, tan sacramental como las otras, quiere responder a aquellas situaciones pastorales extraordinarias que constituyen una "grave necesidad": "si es verdad que, recurriendo a las condiciones exigidas por la disciplina canónica, se puede hacer uso de la tercera forma de celebración, no se debe olvidar, sin embargo, que *ésta no puede convertirse en forma ordinaria*, y que no puede ni debe usarse si no es en casos de grave necesidad"; quedando la firme obligación de confesar individualmente los pecados graves antes de recurrir de nuevo a otra absolución general"¹⁸⁶.

Cuando por grave necesidad, según las normas del derecho de la Iglesia, se celebra con esta fórmula ha de quedar claro que no se trata de una forma fácil donde se conceda el perdón sin una verdadera conversión y compromiso. No debe inducir a pensar que lo que importa es recibir la absolución, sin valorar debidamente los otros elementos de la celebración sacramental y, sobre todo, la seriedad y las exigencias que implica. Y, por último, es necesario informar a los fieles de la obligación de confesar los pecados graves perdonados por la absolución general.

Celebración comunitaria con confesión y absolución individual

74. Dejando, pues, aparte este tercer modo, que es excepcional y se rige por disciplina propia, sería equivocado no usar la forma segunda ordinaria -reconciliación de varios penitentes, con confesión y absolución individual- la más expresiva en cuanto a la celebración. Esta segunda forma subraya mejor el carácter eclesial de la conversión y de la reconciliación y pone de relieve algunos aspectos, de gran importancia como son la proclamación y actualización de la palabra, oración de la Iglesia, solidaridad en el pecado y en la reconciliación, dimensión comunitaria y eclesial del pecado, de la justicia y de la conversión. Esta forma comunitaria si está bien preparada y se realiza conforme a la liturgia de la Iglesia puede hacer comprender cómo el sacramento de la penitencia no puede ser visto como acto privado e intimista, sino que ha de ser vivido y celebrado por la Iglesia y en la Iglesia, mostrando cómo el pecado hiere a la Iglesia¹⁸⁷ y cómo en la vuelta del penitente éste no está solo sino ayudado y sostenido por la oración de los hermanos. Estas celebraciones pueden y deben ayudar a los fieles a tomar conciencia de las responsabilidades colectivas reales y a comprender y descubrir las verdaderas actitudes cristianas que han de asumirse y los medios más adecuados para actuar en esa situación.

Son no pocas, a veces, las dificultades que se presentan para encontrar el número de sacerdotes necesarios para esta forma de celebración, tanto en los pueblos como en las ciudades. Por ello, habrán de ayudarse los sacerdotes vecinos y, por los procedimientos al alcance, tratar de contar con un número suficiente de sacerdotes para que la celebración no se haga tediosa y pierda su sentido celebrativo y orante. Esta forma de celebración exige una esmerada preparación del acto penitencial a fin de que, con serena armonía y suficiente agilidad alcance toda su capacidad expresiva penitencial comunitaria. En esta forma, por último, habrá de huir de todo apresuramiento, de las confesiones demasiado genéricas y fragmentarias y de la despersonalización que desfigura la realidad y sentido de la confesión y del mismo sacramento.

Celebración con un solo penitente

75.Respecto a la primera forma, confesión y absolución personal, no podemos olvidar que es "un derecho a un encuentro del hombre más personal con Cristo crucificado que perdona", con Cristo que dice, por medio del ministro del Sacramento de la Reconciliación: "tus pecados te son perdonados"; "vete y no peques más". Y al mismo tiempo es "un derecho de Cristo mismo hacia cada hombre redimido por Él. Es el derecho a encontrarse con cada uno de nosotros en aquel momento clave de la vida del alma, que es el momento de la conversión y del perdón"¹⁸⁸.

El valor y el carácter personal que destacan en esta forma ordinaria de Reconciliación debe ser tenido muy en cuenta en toda la celebración. Esta ha de favorecer al máximo el proceso de personalización que le es propio. La reconciliación y su celebración es un encuentro personal, no anónimo ni impersonal, y como tal ha de expresarse en todo momento. La acogida personalizada y personalizadora, hecha con humanidad y comprensión evitando toda rutina, el diálogo de discernimiento, ayuda, corrección en caridad y exhortación, la proclamación de la palabra, la oración común y otros gestos deben transparentar que se celebra el encuentro personal entre Dios y el penitente en su Iglesia. Todo lo que acontece en la celebración ha de manifestar ante todo, la presencia del Señor que concede el don gratuito de un perdón al pecador arrepentido y ha de favorecer ese encuentro reconciliador con Dios, consigo mismo, con la Iglesia. Dentro de un clima hondamente religioso y personalizador habrán de tenerse muy en cuenta las ricas sugerencias y prescripciones que señala el Ritual para esta fórmula, desgraciadamente no tenidas suficientemente en cuenta en bastantes ocasiones.

Es verdad que frecuentemente se tropieza con la dificultad de atender debidamente, como pide el Ritual, a los penitentes, sobre todo en grandes aglomeraciones. Creemos que estas circunstancias no deben trivializar la celebración ni perder en calidad y pedimos a los sacerdotes que comprendan la importancia de este ministerio, dediquen el tiempo que sea necesario para atender a cada penitente como requiera su situación y eviten cualquier forma estereotipada de celebración.

Es decisivo que el penitente pueda hacer personalmente a través del ministerio del presbítero la experiencia del perdón de Dios. Por esto debemos buscar hoy especialmente, al repensar en profundidad la confesión individual como un signo dado por Dios y hacerlo comprender a los fieles.

Aunque gracias a su índole individual esta forma permite asociar a ella la dirección espiritual¹⁸⁹ conviene, sin embargo, distinguir bien la confesión y la dirección espiritual. La confesión no se debe reducir a dar soluciones a consultas de interés personal, aliviar escrúpulos, etc. Por su parte, ha de concederse a la dirección espiritual la importancia que tiene en el proceso progresivo de la vida cristiana.

Y si bien la penitencia sacramental tiene su lugar más propio en el caso del penitente en pecado mortal es muy de alabar la práctica de la confesión aun sólo con pecados veniales. "Es necesario seguir atribuyendo gran valor y educar a los fieles a recurrir el Sacramento de la Penitencia, incluso sólo para los pecados veniales, como lo atestiguan una tradición doctrinal y una praxis ya seculares". Aún sabiendo y enseñando que los pecados veniales son perdonados también de otros modos -piénsese en los actos de dolor, en las obras de caridad, en la oración, en los ritos penitenciales- la Iglesia no cesa de recordar a todos la riqueza singular del momento sacramental también con referencia a tales pecados¹⁹⁰.

En este sentido sigue siendo altamente recomendable la práctica frecuente del sacramento en relación con los pecados veniales, pues se trata de "un constante empeño de perfeccionar la gracia del Bautismo, que hace que de tal forma nos vayamos conformando continuamente a la muerte de Cristo, que llegue a manifestarse también en nosotros la vida de Jesús"¹⁹¹. Promover por ello entre los fieles el aprecio y recurso frecuente a este sacramento es, sin duda, uno de los medios más fecundos para promover comunidades cristianas vivas y responsables. Hay que subrayar, además, "que la gracia propia de la celebración sacramental tiene una gran virtud terapéutica y contribuye a quitar las raíces mismas del pecado"¹⁹².

La Iglesia es muy consciente de que la reconciliación sacramental tiene un carácter terapéutico y medicinal¹⁹³. Es importante señalar, no obstante, que la misión medicinal de la Iglesia no debe inducir a

ver la acusación personal de los pecados como "un intento de autoliberación psicológica"¹⁹⁴, lo cual contribuiría a entender mal la naturaleza primordial del sacramento. Este sacramento no existe en la Iglesia primariamente, "para ilustrar ni para consolar"¹⁹⁵. La Iglesia forma las conciencias de los fieles a través de la predicación y la catequesis y atiende a las circunstancias personales de los mismos, sobre todo a través del "diálogo y coloquio pastoral"¹⁹⁶ que no tiene por qué coincidir con la celebración del sacramento ni tiene por qué ser, necesariamente, llevado a cabo por un sacerdote.

La confesión de los niños

76

.No podemos dejar de decir una palabra a propósito de la confesión de los niños, que ha de merecer una atención particular por parte de los sacerdotes y educadores. La participación en el sacramento de la Penitencia supone un correcto aprendizaje de su práctica. Quien ha experimentado el valor de la confesión individual, del sacramento de la Penitencia en su infancia no lo abandonará fácilmente. Por esto se habrá de atender a las confesiones de los niños velando para que adquieran una experiencia positiva de la confesión.

Conviene poner especial cuidado en atender bien las confesiones de los niños evitando los peligros de la rutina y de la trivialización. Normalmente se seguirá el segundo rito pero convendría también que se confiesen conforme a la forma primera del Ritual. En cualquier caso hay que ayudarles a formar seriamente su conciencia cuidando los aspectos "pedagógicos" del sacramento de la reconciliación que, en sus circunstancias, tiene una importancia capital.

Sabemos que sobre este punto de la confesión de los niños existen pareceres contrapuestos y prácticas abusivas en uno o en otro sentido. El "Directorio General de Pastoral catequética", publicado por la Congregación del Clero en 1971¹⁹⁷, nos ofrece importantes clarificaciones sobre este punto y a él nos remitimos para que sea tenido en cuenta tanto por los sacerdotes como por los catequistas y educadores. Asimismo queremos recordar aquí lo que a este propósito dijimos los Obispos en las "Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el ritual de la penitencia": "La formación de la conciencia del niño y la catequesis sobre el sacramento de la penitencia, son tareas de máxima importancia, tanto en sí mismas como en la perspectiva de una renovación en profundidad de la vida cristiana. Se trata de que el niño pueda ir penetrando conscientemente en el ámbito de las relaciones filiales con Dios, en el amor de Jesucristo y en la experiencia de la comunidad cristiana. La acción de los padres, y en general de la familia y de las personas más cercanas al niño (parvularios, jardines de infancia, guarderías, etc.), es decisiva, y toda atención pastoral a los mismos será poca. Al llegar a la edad de la discreción, el niño podrá ir descubriendo, a través de una catequesis apropiada, el sentido del pecado como crisis de las relaciones personales con Dios y con los demás, y del perdón como reconciliación; ir, también, ratificando su opción libre y personal por el cumplimiento de la voluntad del Padre.

Normalmente se puede pensar que el niño es capaz de celebrar el sacramento de la penitencia antes de participar por primera vez en la Eucaristía; la Santa Sede ha considerado oportuna la conservación de la costumbre vigente en este sentido. El diálogo personal del ministro con el niño y con sus padres es imprescindible para decidir acerca de su madurez en la formación de la conciencia, y para captar su situación espiritual. Hay que tener muy en cuenta que, tanto el precepto de la confesión anual como el de la reconciliación sacramental antes de comulgar, se refiere a los que tienen conciencia de pecado moral, y no identificar, por tanto, la capacidad de celebrar el sacramento con la necesidad de hacerlo antes de comulgar.

La forma más apropiada de iniciar al niño en el sacramento de la reconciliación son las celebraciones penitenciales, adaptadas a su edad y situación. A partir de ellas se podrá llegar en el momento oportuno a la confesión y absolución individual, descartando las confesiones masivas y cuidando que no tengan ni siquiera la apariencia de coacción, prisa o rutina. La educación de los niños y adolescentes en el ritmo penitencial de la comunidad cristiana y la participación incluso en las celebraciones penitenciales de los adultos, son otros tantos medios para conseguir un sentido auténtico de la reconciliación con Dios y con la

Iglesia, y prevenir la crisis que fácilmente sobrevendrán"¹⁹⁷.

La palabra en la celebración

77

.En lo que atañe a la celebración concreta en cada una de las formas, es preciso resaltar la importancia de la Palabra de Dios, como ya señalamos anteriormente. Ninguna de las formas de celebración penitencial previstas en el Ritual, se realizan sin el anuncio, de algún modo, y la aplicación de la Palabra de Dios a la vida personal y comunitaria. Como dice el Ritual, a propósito de la segunda forma ordinaria, "es conveniente que el sacramento de la Penitencia empiece con la lectura de la Palabra. Por ella Dios nos llama a la Penitencia y conduce a la verdadera conversión"¹⁹⁸. Esta orientación tiene valor también para la celebración personal¹⁹⁹, que sin la presencia mínima que señala el Ritual quedaría desvirtuada y se distanciaría significativamente de las restantes celebraciones. Si el anuncio y la actualización de la Palabra es verdaderamente significativo, el resto de los elementos alcanzan todo su valor y trascendencia. La confesión y la oración del penitente serán una respuesta a la iniciativa divina y la absolución a la proclamación eficaz del perdón de Dios manifestado en la actualización de la Palabra.

La absolución

78

.En toda celebración ha de destacarse el momento y la relevancia singular de la absolución, que es el momento central de la celebración. Bastantes veces los cristianos después de oír los consejos del sacerdote, se levantan sin esperar ser absueltos. Otras veces rezan alguna oración al *mismo tiempo* que son absueltos. Expresar la contricción con una fórmula está previsto en el Ritual, pero se le debe dejar al penitente que lo haga con pausa y hablando él sólo. Por su parte, el sacerdote habrá de decir despacio y con sentido la fórmula de la absolución, explicándola previamente si hiciese falta en alguna ocasión.

Tiempo y lugar

79

.Respecto al tiempo y al lugar de la celebración penitencial recordamos lo que señala el Ritual: "La reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier tiempo y día. Sin embargo, es conveniente que los fieles conozcan el día y la hora en que está disponible el sacerdote para ejercer este ministerio. Acostúmbrese a los fieles para que acudan a recibir el sacramento de la Penitencia fuera de la celebración de la Misa, principalmente en horas establecidas"²⁰⁰. En los templos de las grandes ciudades, sean o no parroquiales, y aún en los medios rurales, se deben dar a conocer por los medios oportunos las horas que, cada día, dedican los sacerdotes a oír confesiones. También es conveniente que, en cada templo de esas ciudades, se den a conocer algunas iglesias de la ciudad donde se puedan encontrar con facilidad confesores durante varias horas al día. En los santuarios que, por devoción, frecuentan habitualmente los fieles, se han de dar las máximas facilidades posibles para que puedan cumplir con su ministerio. También en los templos atendidos por las comunidades de religiosos, donde sus miembros sean numerosos, han de facilitar también a los fieles el acudir a ellos. Asimismo es muy recomendable que los sacerdotes den a conocer el calendario de celebraciones comunitarias de la penitencia, especialmente apropiadas en los tiempos fuertes tanto en sus parroquias como de parroquias vecinas.

"El sacramento de la Penitencia se administra en el lugar y en la sede que se determina por el derecho"²⁰¹. Ha de evitarse por todos los medios que las sedes para el sacramento de la Penitencia o confesionarios, estén ubicados en los lugares más oscuros y tenebrosos en las iglesias como en ocasiones sucede. La misma estructura del "mueble confesionario" tal y como es en la mayoría de los casos presta un mal servicio a la penitencia que es lugar de encuentro con Dios, tribunal de misericordia, fiesta de reconciliación. Por esto y para dar todo el relieve necesario al acto del coloquio penitencial, debe cuidarse la estética, funcionalidad y discreción de la sede para oír confesiones. En todo caso tener presente que

tanto en la Iglesia, como fuera de ella, el lugar para la reconciliación debe responder, por una parte, a la discreción propia de la acción que realiza y así pueda favorecer el diálogo; pero, a la vez, no debe perder el carácter de lugar visible.

No podemos dejar de recordar aquí el respeto que se debe tener a este sacramento y la dignidad con la que debe celebrarse, incompatible con algunos usos que se manifiestan, a veces, en la manera de vestir o de comportarse el sacerdote durante la celebración. En este sentido recordamos que los ornamentos propios para celebrar la reconciliación individual en la Iglesia son el alba y la estola.

Celebraciones comunitarias de la penitencia

80

.Son asimismo muy recomendables las celebraciones penitenciales, comunitarias no sacramentales "muy útiles para promover la conversión y purificación del corazón"²⁰². Estas celebraciones son reuniones del pueblo de Dios para oír la Palabra de Dios por la cual se invita a la conversión y a la renovación de vida y se proclama, además, nuestra liberación del pecado por la muerte de Cristo²⁰³.

Por la importancia que tienen para la vida penitencial, queremos llamar la atención sobre los elementos que estructuran estas celebraciones: la proclamación de la Palabra de Dios que provoca la conversión, la oración comunitaria, el reconocimiento de los pecados, la oración del Padre Nuestro y la oración del presidente que pide a Dios el perdón.

No se puede confundir, por otra parte, estas celebraciones con celebraciones sacramentales aunque gozan de la eficacia de toda oración oficial de la Iglesia y son muy útiles para fomentar el espíritu de penitencia en la comunidad cristiana e incluso, "donde no hay sacerdote a disposición para la dar la absolución sacramental... ayudan a la contrición perfecta por la caridad, por la cual los fieles pueden conseguir la gracia de Dios con el propósito de recibir el sacramento de la penitencia"²⁰⁴.

Los fieles

81

.Es preciso recordar a los fieles la necesidad de los actos del penitente, sin los que no se puede realizar el sacramento válida y eficazmente: necesidad de la contrición, de la confesión de todos los pecados graves, el propósito de enmienda, la disposición a cumplir la reparación que le fuere impuesta.

Los fieles habrán de buscar en el sacramento un verdadero encuentro con Dios que les sale al paso y les salva, un entrar en su presencia y ponerse ante su mirada y su voluntad, una luz para leer mejor en los pliegues de su propia vida y de su conciencia.

Habrán asimismo que recordarles que hay otros modos para obtener la gracia del perdón, aunque no la gracia del sacramento.

Es preciso, también recordar el precepto de la Iglesia de confesarse, al menos, una vez al año si hay pecado grave, al tiempo que se les exhorta a la práctica de la confesión frecuente; el cristiano que vive en profundidad la llamada a la conversión no se queda sólo en el precepto ni dirige su vida a base de prescripciones.

El ministerio del sacerdote

82

.Un elemento principal en este sacramento es el ministerio del sacerdote, maestro, juez y médico. Es muy importante que el sacerdote adopte y trasparente, lo mejor posible las actitudes de Cristo ante los pecadores: Jesucristo no buscó a los sanos, sino a los enfermos. El clima del diálogo penitencial ha de ser de serenidad y confianza. A la luz de la Palabra de Dios iluminará al penitente con su palabra y tratará de

infundir el ánimo, fidelidad al Evangelio y energía para progresar en el camino emprendido en el Bautismo. Para un cumplimiento eficaz del ministerio de reconciliación que se le encomienda, "el sacerdote debe tener necesariamente *cualidades humanas* de prudencia, discreción, discernimiento, firmeza moderada por la mansedumbre y la bondad. El debe tener, también, una preparación seria, no fragmentaria sino integral y armónica, en las diversas ramas de la teología, en la pedagogía y en la psicología, en la metodología del diálogo y, sobre todo, en el conocimiento vivo y comunicativo de la Palabra de Dios. Pero todavía es más necesario que él viva una vida espiritual intensa y genuina. Para guiar a los demás por el camino de la perfección cristiana, el ministro de la penitencia debe recorrer en primer lugar él mismo este camino y, más con los hechos que con largos discursos, dar prueba de la experiencia real de la oración vivida, de práctica de las virtudes evangélicas teologales y morales, de fiel obediencia a la voluntad de Dios, de amor a la Iglesia y de docilidad a su Magisterio"²⁰⁵.

El ministro del sacramento de la penitencia en su diálogo con el penitente, y por caridad hacia él "no debe menoscabar la saludable doctrina de Cristo", teniendo en cuenta que "esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar, sino para salvar, Él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas". Los penitentes "han de encontrar siempre en las palabras y en el corazón del sacerdote el eco de la voz y del amor del Redentor"²⁰⁶. Con el recto consejo, con la palabra iluminadora el sacerdote puede y debe restituir serenidad a la conciencia, infundir confianza, reavivar la esperanza, restablecer la libertad frente a los escrúpulos y temores injustificados, confirmar en la fe, fortalecer la caridad. Y al contrario con el consejo equivocado, con la arrogancia del juez o la persecución del maestro, puede lanzar al penitente por caminos de desesperación e impedir el desarrollo hacia la libertad de la madurez.

Recomendamos muy viva y encarecidamente a los sacerdotes la lectura y meditación de lo que Juan Pablo II nos dice directamente a nosotros, los sacerdotes, en su Exhortación Apostólica sobre la "Reconciliación y la Penitencia". Es verdad que las buenas cualidades del confesor no deben oscurecer la presencia de Cristo y de la Iglesia, ni la eficacia del sacramento radica en esas cualidades. Pero también es cierto que ayudarán a una celebración más fructuosa ya que el sacerdote que actúa *in persona Christi* puede ser visto como signo de la presencia del Señor.

Desearíamos que los sacerdotes todos redescubrieran toda la grandeza y el servicio precioso y sacrificado, de ser ministros de la Reconciliación y les exhortamos a que aprecien cada vez más este espléndido ministerio suyo como confesores. "La experiencia de los siglos confirma la importancia de este ministerio. Si los sacerdotes comprendiesen profundamente cómo, a través del sacramento de la Penitencia, colaboran estrechamente con el Salvador en la obra de la conversión, se dedicarían con mayor celo a este ministerio. Más confesores estarían disponibles con prontitud para los fieles. Otras obras por falta de tiempo podrían posponerse ya hasta dejarse, pero no la de la confesión"²⁰⁷. Sólo desde un convencimiento de la importancia del sacramento de la penitencia muchos sacerdotes que hoy se encuentran agobiados por exceso de trabajo, que además va aumentando en las parroquias, podrán encontrar la manera de impulsar la celebración de este sacramento.

Con toda la fuerza y calor de nuestro ministerio apostólico exhortamos a nuestros hermanos sacerdotes a que, como tantos santos cuyo testimonio perdura, muestren una mayor disponibilidad para la administración de este sacramento. Como nos decía el Papa en Valencia "haced de vuestra total disponibilidad a Dios una disponibilidad para vuestros fieles... Facilitadles todo lo posible el acceso a los sacramentos y en primer lugar al Sacramento de la Penitencia, signo e instrumento de la misericordia de Dios y de la reconciliación obrada por Cristo, siendo vosotros mismos asiduos en su recepción"²⁰⁸.

Exhortamos y pedimos a los sacerdotes que sean testigos gozosos del don de la gracia que brota de la penitencia y les recordamos aquellas palabras del Concilio que dicen: (Los sacerdotes) "son los ministros de la gracia sacramental si se unen íntimamente a Cristo Salvador y Pastor a través de la recepción fructuosa de los sacramentos, sobre todo con la confesión sacramental frecuente, ya que ésta, preparada con el cotidiano examen de conciencia, favorece grandemente la necesaria conversión del corazón al amor del Padre de la misericordia"²⁰⁹. El sacerdote no es sólo maestro, padre, médico y juez de las almas. Es también hermano que vive en la comunidad de los fieles aportando la contribución de purificación y

renovación no sólo con el ministerio presbiteral de la absolución, sino también con su misma vida de penitente, formando de este modo una comunidad de penitentes, de convertidos y reconciliados que viven la experiencia de la misericordia fidelidad de Dios. Harían muy bien, en consecuencia, si, además de la confesión personal frecuentemente, se confesasen también en las celebraciones comunitarias que se tengan en sus parroquias y comunidades. También sería deseable promover celebraciones comunitarias de la penitencia sólo para sacerdotes, presididas por el Obispo. Todo ello contribuiría, sin duda, a mejorar en los sacerdotes su condición de evangelizadores de la penitencia cristiana, fieles y devotos celebrantes de la reconciliación, educadores de la penitencia cristiana y testigos de la misericordia reconciliadora de Dios.

Sin duda, como reconoce Juan Pablo II, este ministerio de la reconciliación que se encomienda y apremia a los sacerdotes "es el más difícil y delicado, el más fatigoso y exigente, pero también uno de los más hermosos y consoladores del sacerdote" que "no se improvisa ni se adquiere sin esfuerzo. Para el ministerio de la Penitencia sacramental cada sacerdote debe ser preparado ya desde los años del seminario junto con el estudio de la teología dogmática, oral, espiritual y pastoral (que son siempre una sola teología), las ciencias del hombre, la metodología del diálogo y, especialmente, del coloquio pastoral"²¹⁰. Y para esta formación es urgente cuidar las enseñanzas que se imparten a los futuros sacerdotes en las Facultades Teológicas y Centros de Estudios Eclesiásticos sobre el pecado y el sacramento de la penitencia. Los seminaristas y los sacerdotes no han de sentirse satisfechos y cumplidos con la enseñanza que reciben en su tiempo privilegiado de Seminario; han de ser iniciados y ayudados en las primeras experiencias como ministros de la reconciliación y han de estar dispuestos a cuidar el perfeccionamiento propio y su actualización con una adecuada formación permanente.

Cuiden los seminarios y casas de formación que los futuros sacerdotes tengan una experiencia viva, ejemplar y frecuente del sacramento de la penitencia. Esta será una de las fuentes de su espiritualidad que les capacitará para ser ministros de la reconciliación. Velen pues los responsables de los seminarios para que sean escuelas de penitencia y reconciliación a través de una esmerada y adecuada práctica penitencia²¹¹.

VI. EPÍLOGO

83. Al dirigir esta enseñanza sobre el sacramento de la Penitencia, estamos persuadidos de que cumplimos el encargo de nuestra misión reconciliadora y que contribuimos así a la fiel custodia de este especial sacramento de la Iglesia "sacramento de la unión íntima con Dios y de todo el género humano"²¹². De esta manera afirmamos con toda la Iglesia, nuestra fe en el misterio de la Redención como realidad viva y vivificante²¹³ y la ofrecemos a todos los hombres con el firme deseo de que también ellos puedan gozar en la Iglesia, reconciliada y reconciliadora, de los beneficios de la misericordia y del don del perdón de Dios.

Estamos persuadidos, además, de que una Iglesia reconciliada, vivificada en el sacramento de la reconciliación, será instrumento y fermento de reconciliación en una sociedad como la nuestra tan necesitada de ella.

Madrid, 15 de abril de 1989

1. Mc 1, 15.
2. Cfr Pablo VI, *Paterna cum bevevolentia* (8,12, 1974) II.
3. Cfr II Cor 5, 20.
4. Cfr II Cor 5, 18-20.
5. ReP 18.
6. Cfr ReP 18.
7. Rom 11, 32; 3, 23-25; 4, 25; 5, 8-12.
8. GS 13.
9. GS 12.
10. Rom 3, 9. 19-25.

11. Cfr Jn 1, 29.
12. ReP 22; I Jn 1, 8.
13. Conferencia Episcopal Española: Catecismo "Esta es nuestra fe. Esta es la fe de la Iglesia". Madrid, 1987, p. 293. (Lo citamos en lo sucesivo, "Esta es nuestra fe").
14. Cfr Ef 4, 18.
15. Cfr Gen 4-8.
16. Cfr Rom 8, 19-21.
17. Cfr Rom 1, 19-32.
18. GS 16, 17.
19. "Esta es nuestra fe" p. 294.
20. ReP 14.
21. "Esta es nuestra fe", p. 294.
22. ReP 15.
23. Prov 14, 31.
24. Mt 25, 45.
25. Pablo VI, Const. Ap. "Indulgentiarum doctrina", 1, enero 67, nº 4; ReP 16.
26. SRS 36.
27. LG 11, 8.
28. ReP 16.
29. Cfr ReP 16.
30. ReP 16.
31. SRS 36.
32. IL 14.
33. SRS 16.
34. LG 14.
35. SRS 36, ReP 16.
36. RSR 14, 35, 40.
37. RSR 36.
38. ReP 16.
39. Mc 7, 15, 21-23.
40. RP 7.
41. ReP 17.
42. S.C. Doctrina de la Fe. Declaración sobre algunas cuestiones referentes a la ética sexual (22-XII-75).
43. Rom 5, 20.
44. I Tim 3, 15 s.
45. ReP 20.
46. Rom 5, 21.
47. Prefacio Pascual IV.
48. Cfr Plegaria Eucarística IV.
49. Cfr Plegaria Eucarística IV.
50. Cfr Ez 18, 23; 33, 11.
51. Cfr DM 5-6; ReP 5.
52. II Cor 1, 3.
53. Rom 5, 8-10.
54. Ef 2, 5.
55. Ef 2, 8-9.
56. Prefacio III de Navidad.
57. GS 22.
58. ReP 7; Ef 2, 14.
59. Lc 7, 48.
60. Mc 2, 5.
61. Lc 15, 4-7. 8-10, 11-32; 18, 9-14.
62. Mt 26, 27.
63. Cfr Rom 4, 25, RP Praenotanda.

64. Cfr Mc 3, 13-15.
65. Cfr 6, 12.
66. Cfr Mt 16, 19; 18, 18; Jn 20, 23.
67. Lc 24, 47-48.
68. Cfr He 2, 32-48.
69. LG 1.
70. Cfr RP.
71. ReP 8, 27 y 28.
72. Pablo VI, Paterna cum benevolentia, II.
73. Cfr Ef 2, 12.
74. Cfr Ez 36, 25-26; Sal 50, 12.
75. II Cor 5, 17.
76. Gal 6, 15.
77. Ef 2, 14-18.
78. Col 1, 20.
79. Pablo VI, Paterna cum benevolentia, I.
80. Lc 4.
81. E N 10.
82. Pablo VI, Const. Ap "Poenitemini" 10, III, 1966.
83. ReP 5; DM 5.
84. Lc 15, 18 s.
85. Lc 18, 9-14.
86. Conc. De Trento, sesión XIV. DS 1676-1677.
87. Sal 30.
88. ReP 31. III.
89. Pablo VI, Exhortación Apostólica. "Evangelii Nuntiandi".
90. Pablo VI, Const. Ap. "Poenitemini", I.
91. Jn 3, 5.
92. Rom 6, 1.
93. I Jn 3, 6-8; Ef 5, 3.
94. I Pe 1, 13-16.
95. II Cor 3, 18.
96. LG 40.
97. Juan Pablo II, Bula del año de la Redención (APR) 5.
98. Cfr S. Ireneo, Adv Naer. III, 24, 1.
99. RP, Praenotanda, 8.
100. S Cipriano, De unitate Ecclesiae 6, CSEL, 3/1, 214.
101. Cfr ReP, 10, 11.
102. Cfr Rom 6, 4-10.
103. Pablo VI, Const. Ap. Poenitemini, I.
104. Heb, 7, 26.
105. II Cor 5, 21.
106. Heb 2, 17.
107. RP Praenotanda 3, LG 8.
108. Ef 2, 4.
109. Gal 102, 14.
110. DS 1668.
111. Tertuliano, De poenitentia VII, 10.
112. Cfr Gregorio Nacianceno, Oratio, 39, 17, MG, 36, 356 A; Juan Damasceno, De fide orthodoxa, Lib IV, c. 9; MG 94, 1124 C.
113. Cfr D. de Trento, DS 1668-1670; 1701.
114. S. Ambrosio, Epist. 41, 12, PS 16, 1116. RP Praenotanda, 2.
115. LG 11.
116. Jn 20, 21-23.
117. C. Trento, DS 1670.

118. Cfr C. Trento DS 1671-73.
119. Comisión Teológica Internacional, *La riconciliazione e la Penitenza*, Roma 26, 6, 83, IV, 1.
120. Cfr C. Trento, DS 1709.
121. Cfr ReP 29.
122. Sal 50, 6.
123. RH 20.
124. ReP, 31.
125. ReP, 31.
126. ReP 31, I.
127. ReP 31, II.
128. Cfr Jn 20, 21-23; Mt 18, 18.
129. ReP 31, II.
130. San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre la penitencia*, 3-4; PG 49, 227.
131. ReP 31, II. Cfr S. Agustín *Sermón 352*, 3, 8-9; PL 39, 1555.
132. RP 102; Cfr *Praenotanda 1-5*.
133. RP *Praenotanda 8*.
134. RP 151.
135. Cfr LG 11, SC 109, PO 5a.
136. Cfr LG 11, RP, *Praenotanda*.
137. RP, *Praenotanda 11*.
138. ReP, 31, III.
139. RP, *Praenotanda 6, b*.
140. RP, *Praenotanda 6, c*.
141. Cfr Re 26 LG 9.
142. RP, *Praenotanda 6, d*.
143. RP, *Praenotanda 19*.
144. RP, *Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español*, 63.
145. Mc 2, 5.
146. Jn 8, 11.
147. RH 20.
148. Cfr Mt 12, 49 s; Mc 3, 33; Lc 8, 20 s; Rm 8, 29.
149. Cfr Hbr 2, 17; 4, 15.
150. Cfr Mt 8, 12; Lc 15, 4-6.
151. Cfr Lc 5, 31 s.
152. Mt 22, 16.
153. Cfr Act. 10, 42.
154. ReP 29.
155. S C 47.
156. Cfr I Cor 11, 28.
157. Conc. Trento DS 1743.
158. Cfr S. Congregación de Ritos, *Inst. Eucharisticum Mysterium*, 35; ReP 27, Con. Trento, DS 1743.
159. RH, 20.
160. ReP 32.
161. "Esta es nuestra fe" 260.
162. Cfr RP, 31 s.
163. Cfr CIC 961-963; Sgdo. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Normas Pastorales sobre la absolución general sacramental*, 16 Jun. 1972; AAS 64 (1972) 511 ss.; RP, *Praenotanda 31-34*.
Transcribimos a continuación los cánones que regulan la disciplina de la absolución general: 961 & 1. "No puede darse la absolución a varios penitentes a la vez sin previa confesión individual y con carácter general a no ser que: 1º) amenace un peligro de muerte, y el sacerdote y los sacerdotes no tengan tiempo para oír la confesión de cada penitente; 2º) haya una necesidad grave, es decir, cuando, teniendo en cuenta el número de penitentes, no hay bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada uno dentro de un tiempo razonable, de manera que los penitentes, sin culpa por parte, se verían privados durante notable tiempo de la gracia sacramental o de la sagrada comunión; pero no se considera suficiente necesidad cuando no se puede disponer

de confesores a causa sólo de una gran concurrencia de penitentes, como puede suceder en una gran fiesta o peregrinación. & 2. Corresponde al Obispo diocesano juzgar si se dan las condiciones requeridas a tenor del & 1, n. 2, el cual, teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la Conferencia Episcopal, puede determinar los casos en lo que se verifica esa necesidad". 962 & 1. "Para que un fiel reciba válidamente la absolución sacramental dada a varios a la vez, se requiere no sólo que esté debidamente dispuesto, sino que se proponga a la vez hacer en su debido tiempo confesión individual de todos los pecados graves que en las presentes circunstancias no ha podido confesar de ese modo. & 2. En la medida de lo posible, también al ser recibida la absolución general, instrúyase a los fieles sobre los requisitos expresados en el & 1 y exhórtese antes de la absolución general, aun en peligro de muerte si hay tiempo, a que cada uno haga un acto de contrición". 963 "Quedando firme la obligación de que trata el can. 989, aquel a quien se le perdonan pecados graves con una absolución general debe acercarse a la confesión individual lo antes posible, en cuanto tenga ocasión, antes de recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa".

164. RP, 34.

165. Cfr S. Congregación para la Doctrina de la Fe, Normas generales sobre la absolución general... pp. 511-512.

166. Cfr Nº 6.

167. ReP 31, III.

168. Rom 10, 8.

169. Cfr SC 9.

170. Conferencia Episcopal Española. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el Ritual de la Penitencia, 55-57.

171. Conferencia Episcopal Española. Orientaciones doctrinales y pastorales sobre el Ritual de la Penitencia, 57.

172. Cfr Catequesis de la Comunidad, nº 83-105.

173. Cfr ReP, 26.

174. ReP 26.

175. ReP 26.

176. Mc 12, 30.

177. ReP 29.

178. Inst. Eucharisticum Mysterium 35. Una formación integral de los fieles en el sentido de la penitencia no deberá olvidar, por tanto, que los cristianos, antes de acercarse a la Eucaristía, han de examinarse a sí mismos (cfr 1 Cor 11, 28) y "la práctica de la Iglesia declara que nadie, consciente de pecado mortal por contrito que se estime, debe acudir a la Sagrada Eucaristía sin que haya precedido la confesión sacramental" (Inst. "Eucharisticum Mysterium", n. 31: Trento: DS 1646-1647). En el caso de "que concurra un motivo grave y no haya posibilidad de confesarse", el fiel, "tenga presente que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes" (canon 916). Supuesta la contrición perfecta, la Iglesia, a iure, dispensa de la confesión previa a la Eucaristía cuando se dan estas condiciones: 1) causa grave: peligro de muerte, o de infamia si no se celebra o comulga; 2) imposibilidad de confesarse previamente, por falta de confesor idóneo (Cfr Trento: 1647). Sobre la obligación de confesarse después "quamprimum", las normas de la moral clásica -que contemplaban, particularmente, el caso de los sacerdotes que tenían que celebrar Misa- parece que podrían aplicarse hoy a los seglares, dada su mayor sensibilidad respecto a la participación plena en la Eucaristía que tiene lugar en la comunión eucarística.

179. I Cor 11, 28-29.

180. ReP 31, III.

181. Pablo VI, Discurso a los Obispos de la Región Pastoral de Nueva York (20,VI,1978); AAS 1978, 331.

182. Pablo VI, Discurso a los Obispos de la Región Pastoral de Nueva York -20.IV.1978; AAS 1978, 331.

183. Cfr LG 26.

184. ReP, 33.

185. ReP, 33.

186. ReP, 33.
 187. Cfr LG 11.
 188. RH 20.
 189. Cfr ReP 31, III.
 190. ReP 32.
 191. RP Praenotanda 7b.
 192. ReP 32.
 193. Cfr ReP 31, II.
 194. ReP 31, III.
 195. Conc. Trento DS 1707.
 196. Cfr ReP 29.
 197. Congregación del Clero, Directorium catechisticum generale, II, IV, 1971. Conferencia Episcopal Española, orientaciones doctrinales y pastorales sobre el Ritual de la Penitencia. Madrid 1978, IV.
 198. RP, Praenotanda 24.
 199. Cfr RPP, 17.
 200. RP, Praenotanda 13.
 201. RP, Praenotanda 12.
 202. RP, Praenotanda 37.
 203. RP, Praenotanda 36.
 204. RP, Praenotanda 37.
 205. ReP, 29.
 206. Pablo VI, Encíclica "Humanae vitae", 29.
 207. Pablo VI, Discurso a los Obispos de la Región Pastoral de Nueva York, (20,IV,1978), AAS, 1978, 331; Cfr ReP 29.
 208. Juan Pablo II, Homilía a los sacerdotes pronunciada en Valencia.
 209. PO 18.
 210. ReP, 29.
 211. Cfr Congregación para la educación católica. Sobre la formación espiritual de los seminaristas. Carta Circular, 6 enero 1980.
 212. LG 1.
 213. RH 20.
-

ANEXO

CRITERIOS ACORDADOS PARA LA ABSOLUCIÓN SACRAMENTAL COLECTIVA, A TENOR DEL CANON 961 § 2

1. TEXTO APROBADO POR LA XLIX ASAMBLEA PLENARIA Y RECONOCIDO CANÓNICAMENTE POR LA SANTA SEDE

I.

La Conferencia Episcopal Española estima que, en el conjunto de su territorio, no existen casos generales y previsibles en los que se den los elementos que constituyen la situación de necesidad grave en la que se puede recurrir a la absolución sacramental general (c. 961 § 1.2). Por consiguiente, la forma ordinaria de reconciliación sacramental, que debe facilitarse por todos los medios a los fieles, es y seguirá siendo la confesión individual en las dos formas determinadas en el Ritual.

Para tal fin se aconseja encarecidamente a los pastores de almas que fijen con anterioridad los días y las horas más idóneos para poder oír las confesiones de los fieles, según la forma ordinaria, y se comuniquen a los mismos (can. 986 § 1).

II.

Con todo, la Conferencia Episcopal Española reconoce que puede darse algún caso excepcional de grave necesidad según cuanto dice el can. 961 § 1 n. 2 y por ello juzga oportuno establecer de común acuerdo los criterios siguientes como ayuda para el discernimiento del Obispo Diocesano, en vista a poder autorizar la absolución general sin previa confesión individual:

1. Si, a causa de una gran afluencia de turistas en los lugares de verano, mar o montaña, o con motivo de la fiesta patronal o de otra celebración similar, no se puede disponer de un suficiente número de sacerdotes para oír las confesiones individuales en un tiempo oportuno de forma que los fieles participantes, sin culpa de su parte, se vieran privados, durante notable tiempo, de la gracia sacramental o de la Sagrada Comunión, el Obispo podría autorizar, en cada uno de los casos, el uso de la absolución general, siempre que se tomen las cautelas requeridas y se den las oportunas instrucciones.

Una gran concurrencia religiosa o una peregrinación no justifica por sí sola el recurso a la absolución general, sino que habrá que cuidar, en todos los casos, que existen tiempos y lugares para la confesión individual, así como confesores en número suficiente.

Entre las cautelas requeridas hay que recordar particularmente:

a) La imposibilidad de recibir la absolución sacramental por parte de aquellos que, habiendo pecado gravemente, no estén dispuestos a reparar los daños causado o a cambiar de vida v. gr. los culpables de grandes injusticias, los que viven en situaciones incompatibles con la moral cristiana (parejas que conviven sin estar casados, divorciados que volvieron a casarse, etc.).

b) La obligación de acercarse a la confesión individual, lo antes posible, y siempre antes de recibir otra absolución general, para lo fieles cuyos pecados graves hubieran sido perdonados mediante una absolución general, conforme a lo dispuesto en el can. 963.

- Siempre que se dé un caso de necesidad grave según las condiciones requeridas por el can. 961, 1 n. 2 y no previsto anteriormente por la Conferencia Episcopal, corresponde a cada Obispo Diocesano decidir si éste puede ser incluido (por analogía) entre los ya previstos por la Conferencia Episcopal.
- Finalmente, en lo relativo a los niños, a los que tiene aplicación todo lo que se ha dicho a propósito de los adultos para que pueda darse la absolución general, hay que recordar que los casos de necesidad grave que puedan sobrevenir nunca dispensan de formarlos para la confesión individual y de iniciarlos en su celebración.
- Los Obispos que autoricen, de acuerdo con el can. 961 § 2, y teniendo en cuenta los criterios acordados por la Conferencia Episcopal Española, el uso de la absolución sacramental general, procurarán informar de ello a los Obispos diocesanos de las Diócesis limítrofes y a los Obispos de su Provincia Eclesiástica.

18 noviembre 1988

2. RECOGNITIO CANONICA

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS

Prot. N. 38/84

HISPANIAE DECRETUM

-Instrucción pastoral sobre el sacramento de la penitencia-

Em.mus P.D. Angelus S.R.E. Cardinalis Suquía Goicoechea, Archiepiscopus Matritensis-Complutensis et Conferentiae Episcopalis Hispaniae Praeses, ab Apostolica Sede postulavit ut norma complementaris can. 961 § 2 Codicis Iuris Canonici respiciens, a coetu plenario ad normam iuris approbata, rite regnosceretur.

Quapropter Summus Pontifex IOANNES PAULUS, Divina Providentia PP. II, referente infrascripto Cardinali Congregationis pro Episcopis Praefecto, audita Congregatione pro Sacramentis, in Audientia diei 3 Februarii 1989, praefatam normam, prout in adnexo exemplari continetur, probavit seu confirmavit.

Contrariis quibusvis minime obstantibus.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 3 mensis Februarii anno 1989.

¶ Bernardinus Card. Gantin Praef.

¶ Ioannes B. Rea Secretis

Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales

Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una respuesta pastoral

INTRODUCCIÓN

1. En el curso de estos últimos años ha tenido lugar una revolución mundial en el modo de percibir los valores morales, seguida de cambios profundos en la manera de pensar y actuar de la gente. Los medios de comunicación social han tenido y continúan teniendo un importante papel en este proceso de transformación individual y social, en la medida que introducen y reflejan nuevas actitudes y estilos de vida (1).

2. Algunos de estos cambios han resultado positivos. Hoy, como ha afirmado recientemente el Papa Juan Pablo II, "la primera nota positiva consiste en que muchos hombres y mujeres tienen plena conciencia de su dignidad y de la de todo ser humano... Al propio tiempo, en un mundo dividido y trastornado por conflictos de todo tipo, va creciendo la convicción de una interdependencia radical y, por consiguiente, la necesidad de una solidaridad que la asuma y la traduzca en el plano moral" (2). Las comunicaciones sociales han contribuido mucho a que se den estos cambios.

3. Pero muchos de estos cambios han sido negativos. Al lado de los abusos de siempre se están dando nuevas violaciones de la dignidad humana y de los valores e ideales cristianos. Y aquí también las comunicaciones sociales tienen su parte de responsabilidad.

4. Si bien es cierto que estos medios -como afirma el Concilio Vaticano II- "prestan grandes servicios al género humano", lo es igualmente que "pueden ser utilizados contra los designios del Creador y convertidos en instrumentos del mal"(3).

5. Uno de los fenómenos alarmantes de estos años ha sido la creciente difusión de la pornografía y la generalización de la violencia en los medios de comunicación social. Libros y revistas, cine y teatro, televisión y videocasetes espacios publicitarios y las propias telecomunicaciones muestran frecuentemente comportamientos violentos o de sexualidad permisiva que casi llegan al umbral de la pornografía y que son moralmente inaceptables.

6. La pornografía y la exaltación de la violencia son viejas realidades de la condición humana que evidencian la componente más turbia de la naturaleza humana dañada por el pecado. Durante el último cuarto de siglo han adquirido una amplitud nueva y han pasado a constituir un serio problema social. Mientras crece la confusión respecto de las normas morales, las comunicaciones han hecho la pornografía y la violencia accesibles al gran público, incluidos niños y jóvenes. Este problema, que quedaba confinado antes en el ámbito de los países ricos, ha comenzado, con la comunicación moderna a corromper los valores morales de las naciones en vías de desarrollo.

7. Los medios de comunicación social pueden ser a la vez eficaces instrumentos de unidad y comprensión mutua y transmisores de una visión deformada de la vida, de la familia, de la religión y de la moralidad -según una interpretación que no respeta la auténtica dignidad ni el destino de la persona humana-(4). En particular, los responsables familiares de muchas regiones del mundo han expresado una comprensible preocupación respecto a los filmes, videocasetes y programas de televisión que sus hijos están en condiciones de ver, así como grabaciones que pueden oír y publicaciones que pueden leer. Y se niegan a que los valores morales inculcados en el hogar queden destruidos por producciones rechazables, en todas partes de fácil acceso gracias a estos medios.

8. Se trata de ilustrar en este documento los efectos más graves de la pornografía y la violencia en el individuo y en la sociedad, así como señalar las causas principales del problema tal como se plantea hoy. Por último se tratará de indicar los pasos necesarios que han de dar los comunicadores profesionales, los padres y educadores, la juventud y el público en general, las autoridades civiles y eclesiásticas, las organizaciones privadas y religiosas, para poner el remedio necesario.

EFFECTOS DE LA PORNOGRAFÍA Y LA VIOLENCIA

9. La experiencia cotidiana confirma los estudios realizados en el mundo entero acerca de las consecuencias negativas de la pornografía y de las escenas de violencia que transmiten los medios de comunicación social (5). Se entiende por pornografía, en este contexto, la violación merced al uso de las técnicas audiovisuales, del derecho a la privacidad del cuerpo humano en la naturaleza masculina y femenina, una violación que reduce la persona humana y el cuerpo humano a un objeto anónimo destinado a una mala utilización con la intención de obtener una gratificación concupiscente. La violencia, en este contexto, puede ser entendido como la presentación destinada a excitar instintos humanos fundamentales hacia actos contrarios a la dignidad de la persona, y que describe una fuerza física intensa ejercida de manera profundamente ofensiva y a menudo pasional. Los especialistas a veces no están de acuerdo sobre el impacto de este fenómeno y sobre el modo en que afecta a los individuos y los grupos aquejados por el mismo, pero las líneas maestras de la cuestión aparecen claras, limpias e inquietantes.

10. Nadie puede considerarse inmune a los efectos degradantes de la pornografía y la violencia, o a salvo de la erosión causada por los que actúan bajo su influencia. Los niños y los jóvenes son especialmente vulnerables y expuestos a ser víctimas. La pornografía y la violencia sádica deprecian la sexualidad, pervierten las relaciones humanas, explotan los individuos -especialmente las mujeres y los niños-, destruyen el matrimonio y la vida familiar, inspiran actitudes antisociales y debilitan la fibra moral de la sociedad.

11. Es evidente que uno de los efectos de la pornografía es el pecado. La participación voluntaria en la producción y en la difusión de estos productos nocivos ha de ser considerada como un serio mal moral. Además, esta producción y difusión no podrían tener lugar si no existiera una demanda. Así, pues, quienes hacen uso de estos productos no sólo se perjudican a sí mismos, sino que también contribuyen a la promoción de un comercio nefasto.

12. Una exposición frecuente de los niños a la violencia en las comunicaciones sociales puede resultar turbadora para ellos, al ser todavía incapaces de distinguir claramente la fantasía de la realidad.

Además, la violencia sádica en estos medios puede condicionar a las personas impresionables, sobre todo a los jóvenes, hasta el punto de que la lleguen a considerar normal, aceptable y digna de ser imitada.

13. Se ha dicho que puede haber una vinculación psicológica entre la pornografía y la violencia sádica. Una cierta pornografía ya es abiertamente violenta en su contenido y expresión. Quienes ven, escuchan o leen un material así corren el riesgo de introducirlo en el propio comportamiento. Acaban perdiendo el respeto hacia los demás, en cuanto hijos de Dios y hermanos y hermanas de la misma familia humana. Una vinculación tal entre pornografía y violencia sádica tiene especiales implicaciones para quienes están afectados de ciertas enfermedades mentales.

14. También la llamada pornografía blanda ("soft core") puede paralizar progresivamente la sensibilidad, ahogando gradualmente el sentido moral de los individuos hasta el punto de hacerles moral y personalmente indiferentes a los derechos y a la dignidad de los demás.

La pornografía -como la droga- puede crear dependencia y empujar a la búsqueda de un material cada vez más excitante ("hard core") y perverso. La probabilidad de adoptar comportamientos antisociales crecerá en la medida que se vaya dando este proceso.

15. La pornografía favorece insalubres preocupaciones en los terrenos de la imaginación y el comportamiento. Puede interferir en el desarrollo moral de la persona y en la maduración de las relaciones humanas sanas y adultas, especialmente en el matrimonio y en la familia, que exigen confianza recíproca y actitudes e intenciones de explícita integridad moral.

16. La pornografía, además, cuestiona el carácter familiar de la sexualidad humana auténtica. En la medida en que la sexualidad se considere como una búsqueda frenética del placer individual, más que

como una expresión perdurable del amor en el matrimonio, la pornografía aparecerá como un factor capaz de minar la vida familiar en su totalidad.

17. En el peor de los casos, la pornografía puede actuar como agente de incitación o de reforzamiento, un cómplice indirecto, en agresiones sexuales graves y peligrosas, tales como la pedofilia, los secuestros y asesinatos.

18. Una de las consecuencias fundamentales de la pornografía y de la violencia es el menosprecio de los demás, al considerarles como objetos en vez de personas. La pornografía y la violencia suprimen la ternura y la compasión para dejar su espacio a la indiferencia, cuando no a la brutalidad.

CAUSAS DEL PROBLEMA

19. Uno de los motivos básicos de la difusión de la pornografía y de la violencia sádica, en el ámbito de los medios de comunicación, parece ser la propagación de una moral permisiva, basada en la búsqueda de la satisfacción individual a todo coste. Un nihilismo moral de la desesperación se añade a ello que acaba haciendo del placer la sola felicidad accesible a la persona humana.

20. Un cierto número de causas más inmediatas contribuyen ulteriormente a la escalada de la pornografía y la violencia en los media. Entre estas cabe citar:

- el beneficio económico. La pornografía es una industria lucrativa. Algunos sectores de la industria de las comunicaciones han sucumbido trágicamente a la tentación de explotar la debilidad humana, especialmente la de los jóvenes y la de las mentes impresionables, para obtener provecho de producciones pornográficas y violentas. Esta industria pornográfica, en algunas sociedades, resulta lucrativa hasta el punto de que se ha vinculado al crimen organizado;
- falsos argumentos libertarios. La libertad de expresión exige, según algunos, la tolerancia hacia la pornografía, aún a precio de la salud moral de los jóvenes y del derecho a la intimidad, así como un ambiente de pública decencia. Algunos, también erróneamente, afirman que el mejor medio de combatir la pornografía consiste en legalizarla. Estos argumentos son a veces propuestos por grupos minoritarios que no se suman a los criterios morales de la mayoría y que se olvidan de que a cada derecho corresponde una responsabilidad. El derecho a la libertad de expresión no es un absoluto. La responsabilidad pública de promover el bien moral de los jóvenes, de garantizar el respeto de las mujeres, de la vida privada y de la decencia pública muestra claramente que la libertad no puede equipararse al libertinaje;
- la ausencia de leyes cuidadosamente preparadas o su no aplicación, para la protección del bien común, en particular de la moralidad de los jóvenes;
- confusión y apatía por parte de muchos incluso miembros de la comunidad religiosa, los cuales se consideran erróneamente a sí mismos extraños a la problemática de la pornografía y de la violencia en los media, o sin posibilidades de contribuir a la solución del problema.

RESPUESTAS AL PROBLEMA

21. La propagación de la pornografía y de la violencia a través de los medios de comunicación social es una ofensa a los individuos y a la sociedad y plantea un problema urgente que exige respuestas realistas por parte de las personas y los grupos. El legítimo derecho a la libertad de expresión y al intercambio libre de información ha de ser protegido. Al mismo tiempo, hay que salvaguardar el derecho de los individuos, de las familias y de la sociedad a la vida privada, a la decencia pública y a la protección de los valores esenciales de la vida.

22. Se hará referencia a siete sectores con especiales deberes en la materia: profesionales de la comunicación, padres, educadores, juventud, público en general, autoridades públicas e Iglesia y grupos religiosos.

23. Profesionales de la comunicación. Sería desleal sugerir que todos los medios y todos los comunicadores están implicados en este negocio nocivo. Son muchos los comunicadores que se distinguen por sus cualidades personales y profesionales. Tratan de asumir su responsabilidad aplicando con fidelidad las normas morales y les anima un gran deseo de servicio al bien común. Se merecen nuestra admiración y estímulo, especialmente los que se dedican a la creación de sanos esparcimientos familiares.

Se invita encarecidamente a estos comunicadores a unirse para la elaboración y aplicación de códigos éticos en materia de comunicación social y publicidad, inspirados en el bien común y orientados al desarrollo integral del hombre. Estos códigos se hacen especialmente necesarios en el contexto de la televisión, que permite que las imágenes entren en los hogares, allí donde los niños se encuentran a su aire y sin vigilancia. El auto control es siempre el mejor control, así como la autodisciplina, en el seno de los propios medios, es la primera y más deseable de las líneas de defensa contra quienes buscan provecho mediante la producción de programas pornográficos y violentos que envilecen los medios de comunicación y corrompen la sociedad misma.

Se urge vivamente a los comunicadores a que, también a través de estos medios, hagan conocer las medidas necesarias que pongan un dique a la marea de la pornografía y de la exaltación de la violencia en la sociedad.

24. Padres. Se invita a los padres a que multipliquen sus esfuerzos en orden a una completa formación moral de niños y jóvenes. La cual supone una educación en favor de una actitud sana hacia la sexualidad humana, basada en el respeto a la dignidad de la persona como hija de Dios, en la virtud de la castidad y en la práctica de la autodisciplina. Una vida familiar equilibrada, en la que los padres sean fieles practicantes y totalmente entregados el uno al otro y a sus hijos, constituirá la escuela ideal para la formación a los sanos valores morales.

Los niños y jóvenes de nuestro tiempo necesitan la educación que les permita discernir los programas y madurar en su condición de usuarios responsables de la comunicación. El ejemplo de los padres es determinante en esta materia. La pasividad o autoindulgencia de cara a ciertos programas será fuente de malentendidos perjudiciales para la juventud. Hay que dar especial importancia -para el bien de los jóvenes- al ejemplo de los padres en lo que concierne a la autenticidad de su amor y a la ternura que sepan manifestar en su vida matrimonial; así como a su disponibilidad a discutir con los hijos las cuestiones de interés, en una atmósfera amable y afectuosa. Conviene no olvidar que, cuando se está educando, "se obtiene más con una explicación que prohibiendo"(6).

25. Educadores. Los principales colaboradores de los padres, en la formación moral de los jóvenes, son los educadores. Las escuelas y los programas educativos han de promover e inculcar los valores éticos y sociales, de cara a garantizar la unidad y el sano desarrollo de la familia y de la sociedad.

Los programas de mayor valor serán en el contexto educativo, aquellos que formen a los jóvenes a una actitud crítica y a una capacidad de discernimiento en el uso de la televisión, de la radio y de los otros medios de comunicación social. De este modo los jóvenes serán también capaces de resistir a las manipulaciones y sabrán luchar contra los hábitos meramente pasivos en la escucha y visión de estos medios.

Hay que subrayar la importancia de que las escuelas sepan poner de relieve el respeto a la persona humana, el valor de la vida familiar y la importancia de la integridad moral personal.

26. Jóvenes. Los jóvenes contribuirán a poner muros al avance de la pornografía y la violencia en los medios si saben responder, positivamente, a las iniciativas de sus padres y educadores y asumir sus responsabilidades en lo que reclama capacidad de decisión moral, así como en la elección de sus diversiones.

27. El público. El público en general debe también hacer oír su voz. Los ciudadanos -incluidos los jóvenes- tienen la tarea de expresar individual y colectivamente su punto de vista respecto a productores, intereses comerciales y autoridades civiles. Se hace urgente mantener un diálogo continuado entre los comunicadores y los representantes del público, a fin de que quienes actúan en las comunicaciones sociales estén al corriente de las exigencias reales e intereses de los usuarios.

28. Autoridad pública. Los legisladores, los encargados de la administración del Estado y de la justicia están llamados a dar una respuesta al problema de la pornografía y de la violencia sádica difundidas por los medios de comunicación. Se han de promulgar leyes sanas, se han de clarificar las ambiguas y se han de reforzar las leyes que ya existen.

Dadas las implicaciones internacionales que presentan la producción y distribución de material pornográfico, hay que actuar a nivel regional, continental e internacional de cara a controlar con éxito este insidioso tráfico. Quienes han tomado ya iniciativas de este tipo merecen todo nuestro apoyo y estímulo(7).

Las leyes y los agentes de la ley tienen el deber sagrado de proteger el bien común, especialmente el que concierne a la juventud y a los miembros más vulnerables de la comunidad.

Ya hemos señalado algunos de los efectos negativos de la pornografía y la violencia. Cabe sacar también la conclusión de que se pone en tela de juicio y amenaza el bien común especialmente cuando este material se produce, expone y distribuye sin restricciones ni reglamentos.

La autoridad civil está obligada a emprender una rápida acción de cara al problema, allí donde exista, y a emanar criterios preventivos en donde la cuestión comience a plantearse o todavía no haya llegado a ser angustiosa y urgente.

29. Iglesia y grupos religiosos. La primera responsabilidad de la Iglesia consiste en la enseñanza constante y clara de la fe y, asimismo de la verdad moral objetiva, incluidas aquellas verdades referentes a la moral sexual. Una era de permisividad y de confusión moral como la nuestra pide que la voz de la Iglesia sea profética, lo que la hará aparecer a menudo como signo de contradicción.

La llamada "ética" de la gratificación individual inmediata se opone fundamentalmente a la realización plena e integral de la persona humana. La educación a la vida familiar y a la inserción responsable en la vida social exige la formación a la castidad y la autodisciplina. La pornografía y la violencia generalizada tienden a ofuscar la imagen divina en cada persona humana, debilitan el matrimonio y la vida familiar y dañan gravemente a los individuos y a la sociedad.

En donde sea posible, la Iglesia está llamada a colaborar con otras Iglesias cristianas, comunidades y grupos religiosos a fin de enseñar y promover este mensaje. Debe igualmente empeñar a sus personas e instituciones en una acción formativa al uso de los medios de comunicación social y su papel en la vida individual y social. En este campo los padres merecen una asistencia y atención especial.

Por estos motivos, la formación a la comunicación debiera ser parte de los programas educativos de las escuelas católicas y de otras iniciativas educativas de la Iglesia, así como en la formación en los seminarios(8). Cabe decir lo mismo para los programas de formación de religiosos y religiosas y de los miembros de los institutos seculares, así como para la formación permanente del clero y la catequesis parroquial de jóvenes y adultos. Tanto sacerdotes como religiosos y religiosas que trabajan en la educación pastoral debieran comenzar por ellos mismos dando ejemplo de discernimiento en medios escritos y audiovisuales.

30. Por último, una actitud de pura restricción o de censura por parte de la Iglesia de cara a estos medios no resulta ni suficiente ni apropiada. La Iglesia tiene, al contrario, que iniciar un diálogo continuo con los comunicadores conscientes de sus responsabilidades. Debe animarles y sostenerles en su misión allí donde sea posible y deseable. Los comunicadores católicos y sus organizaciones, con sus perspectivas y experiencias propias, están llamados a jugar un papel decisivo en tales conversaciones.

31. La crítica y las organizaciones católicas, al evaluar concienzudamente las producciones y publicaciones en función de criterios morales claros y substanciales, ofrecen una valiosa asistencia a los profesionales de la comunicación y a las familias. Asimismo, las orientaciones que ofrecen los documentos ya existentes sobre comunicación social -incluidas las recientes tomas de posición de numerosos obispos sobre la pornografía y la violencia- merecen ser cuidadosamente estudiadas y objeto de aplicación sistemática.

32. El presente documento quiere ser una respuesta a las preocupaciones ampliamente expresadas por familias y Pastores de la Iglesia, a quienes se invita a una reflexión -de carácter ético y práctico- cada vez más amplia acerca del problema de la pornografía y la violencia en los medios de comunicación social. Al tiempo que se anima a todos a poner en práctica la advertencia de San Pablo: "No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence el mal con el bien". (Rm 12, 21).

Ciudad del Vaticano, 7 de mayo de 1989, XXIII Jornada mundial de las Comunicaciones Sociales.

John P. Foley
Presidente

Pierfranco Pastore
Secretario

Notas

1. Communio et progressio, 22.

2. Sollicitudo rei socialis, 26.

3. Inter mirifica, 2a.

4. Familiaris consortio, n. 76; cf. Mensaje de Juan Pablo II para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, 1 de mayo de 1980

5. Entre ellos cabe citar: 1. Pornography: The Longford Report, Ricerche - Mursia, Milán, Italia, 1978; 2. Final Report of the Attorney General's Commission on Pornography, Rutledge Hill Press, Nashville, Tennessee, U.S.A, 1986; 3. ISPES, "Istituto di Studi Politici, Economici e Sociali", I e II Rapporto sulla Pornografia in Italia, Roma, Italia, 1986 y 1988.

7. La CEE, Comunidad Económica Europea, el Consejo de Europa y la UNESCO, entre otras organizaciones, están actuando en este sentido.

8. Cf. Congregación para la Educación Católica, Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes en los medios de comunicación social, Ciudad del Vaticano, 1986

Los Padres de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, en la reunión plenaria del día 24 de enero de 1989, han considerado que deben responder como se indica abajo:

I

D. Si se impone la elección del presidente en los cabildos de canónigos por la fuerza del can 509, § 1.

R. Negativo.

II

D. Si bajo las palabras del can. 1263 «personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción» están también comprendidas las escuelas externas de los institutos religiosos de derecho pontificio.

R. Negativo.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 20 de mayo de 1989 concedida al infrascrito, informado de las decisiones arriba indicadas, las ordenó publicar.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz Casado,
Secretario

Prenotandos del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»

Introducción de la segunda edición típica del Ritual De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum, promulgado el 29 de junio de 1989.

- [Prenotandos generales](#)
- [Ordenación del Obispo](#)
- [Ordenación de los presbíteros](#)
- [Ordenación de los diáconos](#)
- [Ordenación de los diáconos y ordenación de los presbíteros cuando se confiere a la vez en una misma acción litúrgica](#)
- [Rito de admisión de candidatos al orden sagrado](#)

PRENOTANDOS GENERALES

1. LA SAGRADA ORDENACIÓN

1. Por la sagrada ordenación son instituidos en nombre de Cristo y reciben el don del Espíritu Santo algunos fieles cristianos, para apacentar la Iglesia de Dios con la palabra y la gracia de Dios.

2. En efecto, «Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo, ha hecho participantes de su consagración y de su misión a los Obispos por medio de los Apóstoles y de sus sucesores. Ellos han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio en diverso grado a diversos sujetos en la Iglesia. Así el ministerio eclesiástico de institución divina es ejercitado en diversas categorías por aquellos que ya desde antiguo se llamaron Obispos, presbíteros, diáconos».

3. Los Obispos, «revestidos de la plenitud del sacramento del orden» por el Espíritu Santo que se les ha dado en la ordenación, «han sido constituidos verdaderos y auténticos maestros de la fe, pontífices y pastores», y como tales presiden la grey del Señor en representación de Cristo Cabeza.

4. «Los presbíteros, aunque no tienen la cumbre del pontificado y en el ejercicio de su potestad dependen de los Obispos, con todo están unidos con ellos en el honor del sacerdocio y, en virtud del sacramento del orden, han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, según la imagen de Cristo sumo y eterno Sacerdote, para predicar el Evangelio, ser pastores de los fieles y para celebrar el culto divino.

5. Los diáconos «reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio. Así, confortados con la gracia sacramental, en comunicación con el Obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad».

6. La sagrada ordenación se confiere por la imposición de manos del Obispo y la plegaria con que él bendice a Dios e invoca el don del Espíritu Santo para el cumplimiento del ministerio. Es evidente, en efecto, por la tradición, manifestada principalmente a través de los ritos litúrgicos y de la práctica de la Iglesia, tanto oriental como occidental, que por la imposición de manos y la plegaria de ordenación, de tal manera se confiere el don del Espíritu Santo y se imprime el carácter sagrado que los Obispos, presbíteros y diáconos, cada uno a su manera, se configuran con Cristo.

II. ESTRUCTURA DE LA CELEBRACIÓN

7. La imposición de manos y la plegaria de ordenación son el elemento esencial de cualquier ordenación; en él la misma oración de bendición y de invocación determina el significado de la imposición de manos. Y así, estos ritos, por ser el centro de la ordenación, deben ser inculcados por medio de la instrucción catequística y deben ser puestos de relieve en la misma celebración.

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

Mientras se imponen las manos, los fieles suplican en silencio, pero participan en la plegaria escuchándola y confirmándola y concluyéndola mediante la aclamación final.

8. Dentro de la celebración de la ordenación tienen gran importancia los ritos preparatorios, a saber, la presentación del elegido o elección de los candidatos, la homilía, la promesa de los elegidos y la súplica en forma de letanía, y sobre todo los ritos explanativos, diversos según la diversidad de órdenes, con los que se indican las funciones conferidas por la imposición de manos y la invocación del Espíritu Santo.

9. La ordenación se ha de celebrar dentro de la misa, participada activamente por los fieles, principalmente en domingo, «jumo al único altar donde preside el Obispo, rodeado de su presbiterio y ministros ».

De este modo se asocian, al mismo tiempo, la principal manifestación de la Iglesia y la administración de las sagradas Ordenes junto con el sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda vida cristiana.

10. La íntima conexión de la misma ordenación con la celebración de la misa se manifiesta oportunamente, no sólo por la inserción del rito y por las fórmulas propias en la plegaria eucarística y en la bendición final, sino también, guardando las normas debidas, por la selección de las lecturas y por el uso de la peculiar misa ritual, según la diversidad del Orden que se confiere.

III. ADAPTACIONES A LAS DIVERSAS REGIONES Y CIRCUNSTANCIAS

11. Compete a las Conferencias de los Obispos acomodar los ritos de las ordenaciones del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos a las necesidades de cada región, de manera que, una vez revisadas las actas por la Sede Apostólica, tenga aplicación en las regiones a las que atañe la cuestión. En esta materia, las Conferencias de los Obispos, teniendo en cuenta las circunstancias del lugar y de la realidad concreta, así como la manera de ser y las tradiciones de los pueblos, pueden:

- a) definir la forma con que la comunidad, según las costumbres de cada región, asiente a la elección de los candidatos;
- b) establecer que a las interrogaciones antes de la ordenación previstas en los ritos se añadan otras, según la oportunidad;
- c) definir la forma con que los elegidos para el diaconado y el presbiterado prometen respeto y obediencia;
- d) establecer que el propósito de asumir la obligación del celibato, además de la respuesta a la pregunta respectiva, se manifieste con alguna forma externa;
- e) aprobar algunos cantos para ejecutar en lugar de los que se indican en este libro;
- f) proponer a la Sede Apostólica algunas adaptaciones de los ritos, para introducirlas con su consentimiento. Sin embargo, la imposición de manos no puede omitirse; la plegaria de ordenación no puede ser reducida ni substituida por otros textos alternativos. Debe respetarse la estructura general del rito y la índole propia de cada elemento.

PRENOTANDOS PARA CADA CAPÍTULO

CAPÍTULO I

LA ORDENACIÓN DEL OBISPO

I. IMPORTANCIA DE LA ORDENACIÓN

12. En virtud de la ordenación episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y los miembros del Colegio, uno es constituido miembro del Cuerpo episcopal.

El Orden de los Obispos sucede al Colegio de los Apóstoles en el magisterio y en el régimen pastoral, más aún, en él perdura continuamente el Cuerpo apostólico. Los Obispos, pues, «en su calidad de sucesores de los Apóstoles, reciben del Señor, a quien se ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra, la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación por medio de la fe, el bautismo y el cumplimiento de los mandamientos» ; 17 el Colegio episcopal, agrupado bajo una sola cabeza, el Romano Pontífice sucesor de Pedro, expresa la unidad, la variedad y la universalidad de la grey de Cristo.

13. Cada uno de los Obispos, que son puestos al frente de las Iglesias particulares ejercen su régimen pastoral sobre la Porción del pueblo de Dios a ellos encomendada; son el principio y fundamento de unidad en estas Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y por las cuales existe la Iglesia católica.0

14. Entre las principales funciones de los Obispos destaca la predicación del Evangelio: los Obispos, en efecto, son los pregoneros de la fe, que ganan nuevos discípulos para Cristo, y son los maestros auténticos que predicán al pueblo que les ha sido encomendado la fe que han de creer y aplicar a la conducta. Así como por medio del ministerio de la palabra comunican a los que creen la fuerza de salvación de Dios, así también santifican a los fieles por medio de los sacramentos: ellos regulan la administración del bautismo; son los ministros originarios de la confirmación, los administradores de las sagradas órdenes, los moderadores de la disciplina penitencial. Marcados con la plenitud del sacramento del Orden, son «administradores de la gracia del supremo sacerdocio», sobre todo en la Eucaristía, que ellos mismos ofrecen o se ocupan de que se ofrezca. Toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por ellos, ya que en cualquier comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del Obispo, se manifiesta el símbolo de la caridad y la unidad del Cuerpo místico.

II. OFICIOS Y MINISTERIOS

15. Es deber de todos los fieles orar por su Obispo cuando ha de ser elegido y cuando ha sido elegido. Esto ha de hacerse principalmente en la oración universal de la misa y en las preces de Vísperas.

Cuando se designa a un Obispo para toda la Iglesia local, se ha de invitar a la ordenación a los clérigos y a los otros fieles, para que asistan a la celebración en el mayor número posible.

16. Según la costumbre derivada de una antigua tradición, el Obispo ordenante principal irá acompañado de dos Obispos por lo menos, en la celebración de la ordenación. Es muy conveniente que todos los Obispos presentes tomen parte en la elevación del nuevo elegido al ministerio del sumo sacerdocio, imponiendo las manos sobre él, pronunciando la parte correspondiente de la oración de ordenación y saludándolo con el beso.

De este modo se significa en la misma ordenación de cada Obispo la índole colegial del Orden episcopal.

Normalmente, el Metropolitano ordenará al Obispo sufragáneo, y el Obispo del lugar al Obispo auxiliar.

El Obispo ordenante principal pronuncia la plegaria de ordenación, con la cual se bendice a Dios y se invoca al Espíritu Santo.

17. Dos presbíteros de la diócesis para la que es ordenado el elegido le asisten en la celebración de la ordenación: uno de ellos, en nombre de la Iglesia local, pide al Obispo consagrante principal que confiera la ordenación al elegido. Estos dos presbíteros y, en cuanto sea posible, también otros presbíteros, principalmente de la misma diócesis, concelebran la liturgia eucarística junto con el Obispo ordenado en esta celebración y los otros Obispos.

18. Dos diáconos aguantan el libro de los Evangelios sobre la cabeza del elegido, mientras se pronuncia la plegaria de ordenación.

III. CELEBRACIÓN DE LA ORDENACIÓN

19. El elegido, antes de la celebración de la ordenación, practicará los ejercicios espirituales, en tiempo oportuno.

20. Conviene que todas las comunidades de la diócesis para la que se ordena al Obispo se preparen adecuadamente para la celebración de la ordenación.

21. El Obispo, que es puesto como cabeza al frente de una diócesis, ha de ser ordenado en la iglesia catedral. Los Obispos auxiliares, que son ordenados para el servicio de una diócesis, también han de ser ordenados en la iglesia catedral o en otra iglesia de las más importantes.

22. La ordenación del Obispo ha de hacerse con la máxima asistencia de fieles, en domingo o en día festivo, principalmente en una fiesta de los Apóstoles, a no ser que motivos pastorales aconsejen otro día. Deben excluirse, sin embargo, el Triduo pascual, el Miércoles de Ceniza, toda la Semana Santa y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

23. La ordenación se hace dentro de la misa celebrada con rito estacional, acabada la liturgia de la palabra, antes de la liturgia eucarística.

Puede emplearse la misa ritual «En la administración de las sagradas órdenes», excepto en las solemnidades, en los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua en los días dentro de la Octava de Pascua y en las fiestas de los Apóstoles. Cuando concurre un día de éstos, se dice la misa del día con sus lecturas. No obstante, si, en los otros días, no se dice la misa ritual, una de las lecturas puede tomarse de las que propone el Leccionario para la misa ritual.

Se omite la oración universal, ya que las letanías son un equivalente.

24. Dicho el evangelio, la Iglesia local, por boca de uno de sus presbíteros, pide al Obispo ordenante principal que ordene al elegido. El elegido, ante los Obispos y todos los fieles, expresa su voluntad de ejercer su función según la mente de Cristo y de la Iglesia, en comunión con el Orden de los Obispos, bajo la autoridad del Sucesor de san Pedro Apóstol. En las letanías todos imploran la gracia de Dios para el elegido.

25. Por la imposición de manos de los Obispos y la plegaria de ordenación se confiere al elegido el don del Espíritu Santo para la función de Obispo. Estas palabras pertenecen a la naturaleza de la cosa, de manera que son imprescindibles para la validez del acto: «Et nunc effunde super hunc electum eam virtutem, quae a te est, Spiritum principalem, quem dedisti dilecto Filio tuo Iesu Christo, quem ipse donavit sanctis Apostolis, qui constituerunt Ecclesiam per singula loca, ut sanctuarium tuum, in gloriam et laudem indeficientem nominis tui. (Infunde ahora sobre este siervo tuyo que has elegido la fuerza que de ti procede: el Espíritu de soberanía que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos Apóstoles, quienes establecieron la Iglesia por diversos lugares como santuario tuyo para gloria y alabanza incesante de tu nombre.)»

El Obispo ordenante principal pronuncia la plegaria de ordenación en nombre de todos los Obispos presentes; las palabras que pertenecen a la naturaleza de la cosa las dicen todos los Obispos que, junto con el Obispo ordenante principal, han impuesto las manos al elegido. Estas palabras se han de decir de manera que se oiga claramente la vox del Obispo ordenante principal, mientras que los demás Obispos ordenantes las dicen en voz baja.

26. Por la imposición del libro de los Evangelios sobre la cabeza del ordenando, mientras se dice la plegaria de ordenación, y por la entrega del mismo en manos del ordenado, se pone de manifiesto que la fiel predicación de la palabra de Dios es la función primordial del Obispo; por la unción de la cabeza se significa la peculiar participación del Obispo en el sacerdocio de Cristo; por la entrega del anillo se indica la fidelidad del Obispo hacia la esposa de Dios, la Iglesia; por la imposición de la mitra, el esfuerzo por

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

alcanzar la santidad, y por la entrega del báculo pastoral, su función de regir la Iglesia que le ha sido encomendada.

El beso que el ordenado recibe del Obispo ordenante principal y de todos los Obispos viene a ser como el sello que se pone a su aceptación en el Colegio de los Obispos.

27. Es muy conveniente que el Obispo ordenado dentro de los límites de la propia diócesis presida la concelebración en la liturgia eucarística. Si la ordenación se realiza en otra diócesis, el Obispo ordenante principal preside la concelebración; en este caso, el Obispo recién ordenado ocupa el primer lugar entre los demás concelebrantes.

IV. COSAS QUE HAY QUE PREPARAR

28. Además de lo necesario para la celebración de la misa estacional, se preparará:

a) el libro de la Ordenación;

b) los libritos de la plegaria de ordenación, para los Obispos ordenantes;

c) el gremial de tela;

d) el santo crisma;

e) lo necesario para lavar las manos;

f) el anillo, el báculo pastoral, la mitra para el elegido y, si el caso lo requiere, el palio. Estas insignias, con excepción del palio, no necesitan una bendición previa, ya que se entregan en el rito mismo de la ordenación.

29. Además de la cátedra del Obispo celebrante principal, los asientos para los Obispos ordenantes, para el elegido y para los presbíteros concelebrantes se prepararán de la siguiente manera:

a) en la liturgia de la palabra el Obispo celebrante principal se sienta en la cátedra, los otros Obispos ordenantes junto a la cátedra, a uno y otro lado; el elegido, entre los presbíteros asistentes, en el lugar más adecuado del presbítero;

b) la ordenación se hará normalmente en la cátedra; pero, si es necesario por causa de la participación de los fieles, se prepararán asientos para el Obispo ordenante principal y los otros Obispos ordenantes delante del altar o en otro lugar más adecuado; los asientos para el elegido y los presbíteros que le asisten se prepararán de manera que los fieles puedan ver bien la acción litúrgica.

30. El Obispo ordenante principal, así como los Obispos y presbíteros concelebrantes, se ponen las sagradas vestiduras requeridas respectivamente para la celebración de la misa.

El Obispo ordenante principal se pone, según convenga, la dalmática debajo de la casulla.

El elegido se pone todos los ornamentos sacerdotales, así como la cruz pectoral y la dalmática.

Los Obispos ordenantes, si se da el caso que no concelebran, se ponen el alba, la cruz pectoral, la estola y, según la oportunidad, el pluvial y la mitra. Los presbíteros que asisten el elegido, si se da el caso que no concelebran, se ponen el pluvial sobre el alba o sólo la sobrepelliz sobre la vestidura talar.

Las vestiduras serán del color de la misa que se celebra, o si no de color blanco, o bien se usarán vestiduras festivas o más solemnes.

CAPÍTULO II

ORDENACIÓN DE LOS PRESBÍTEROS

I. IMPORTANCIA DE LA ORDENACIÓN

101. Por la sagrada ordenación se confiere a los presbíteros aquel sacramento con el cual, «por la unción del Espíritu Santo, quedan marcados con un carácter especial que los confiera con Cristo Sacerdote, de tal forma, que pueden obrar en nombre de Cristo Cabeza».

Los presbíteros, por tanto, tienen parte en el sacerdocio y la misión del Obispo. Sinceros colaboradores del Orden episcopal, llamados a servir al pueblo de Dios, constituyen, junto con su Obispo, un solo presbiterio, aunque dedicados a diversas ocupaciones.

102. Partícipes en su grado de ministerio de la función del único Mediador, Cristo, anuncian a todos la palabra divina. Ejercen su sagrada función sobre todo en la asamblea eucarística. En favor de los fieles arrepentidos o enfermos desempeñan en el más alto grado el ministerio de la reconciliación y del alivio, y presentan a Dios Padre las necesidades y súplicas de los fieles. Ejerciendo, en la medida de su autoridad, la función de Cristo Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad animada con espíritu de unidad y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo, en el Espíritu. En medio de la grey lo adoran en espíritu y verdad. Finalmente, se atarean predicando y enseñando, creyendo lo que ven y enseñando lo que creen, practicando lo que enseñan.

II. OFICIOS Y MINISTERIOS

103. Es cosa propia de todos los fieles de la diócesis ayudar con su oración a los candidatos al presbiterado. Esto se hará principalmente en la oración universal de la misa y en las preces de Vísperas.

104. Ya que el presbítero es constituido para toda la Iglesia local, se ha de invitar a los clérigos y a los otros fieles a la ordenación de los presbíteros, para que asistan a la celebración en el mayor número posible. Se invitará principalmente a la celebración de la ordenación a todos los presbíteros de la diócesis.

105. El ministro de la sagrada ordenación es el Obispo. Conviene que la ordenación del diácono para presbítero la haga el Obispo de la diócesis. Los presbíteros presentes en la celebración de la ordenación imponen las manos a los candidatos junto con el Obispo «por razón del común y semejante espíritu del clero».

106. Uno de los ayudantes del Obispo, que haya sido delegado para la formación de los candidatos, en la celebración de la ordenación pide en nombre de la Iglesia la administración del Orden y responde a la pregunta sobre la idoneidad de los candidatos. Algunos de los presbíteros cooperan revistiendo a los ordenados con las vestiduras presbiterales. Los presbíteros presentes, en cuanto sea posible, saludan con un beso a los hermanos recién ordenados, en señal de recepción en el presbiterado y, junto con el Obispo y los ordenados, concelebran la liturgia eucarística.

III. CELEBRACIÓN DE LA ORDENACIÓN

107. Conviene que la Iglesia local, para cuyo servicio se ordena a los presbíteros, se prepare para la celebración de la ordenación.

Los mismos candidatos se prepararán para la ordenación con la oración en silencio, durante cinco días por lo menos de ejercicios espirituales.

108. La celebración se hará en la iglesia catedral o en las iglesias de aquellas comunidades de las cuales son oriundos uno o varios candidatos, o en otra iglesia de las más importantes.

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

Si se ha de ordenar a presbíteros de alguna comunidad religiosa, la ordenación puede hacerse en la iglesia de aquella comunidad, en la que ejercerán su ministerio.

109. La ordenación se hará con la asistencia del mayor número posible de fieles, en domingo o día festivo, a no ser que motivos pastorales aconsejen otro día. Deben excluirse, sin embargo, el Triduo pascual, el Miércoles de Ceniza, toda la Semana Santa y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

110. La ordenación se hace dentro de la misa celebrada con rito estacional, acabada la liturgia de la palabra, antes de la liturgia eucarística.

Puede emplearse la misa ritual «En la administración de las sagradas órdenes», excepto en las solemnidades, en los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua, y en los días dentro de la Octava de Pascua. Cuando concurre un día de éstos, se dice la misa del día con sus lecturas. No obstante, si, en los otros días, no se dice la misa ritual, una de las lecturas puede tomarse de las que propone el Leccionario para la misa ritual.

Se omite la oración universal, ya que las letanías son un equivalente.

111. Dicho el evangelio, la Iglesia local pide al Obispo que ordene a los candidatos. El presbítero delegado para ello hace saber al Obispo, que lo interroga en presencia del pueblo, que no existe duda respecto a los candidatos. Los candidatos, ante el Obispo y todos los fieles, expresan su voluntad de ejercer su función según la mente de Cristo y de la Iglesia, bajo la dirección del Obispo. En las letanías todos imploran la gracia de Dios para los candidatos.

112. Por la imposición de manos del Obispo y la plegaria de ordenación se confiere a los candidatos el don del Espíritu Santo para la función de presbíteros. Estas palabras pertenecen a la naturaleza de la cosa, de manera que son imprescindibles para la validez del acto: «Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis; acceptum a te, Deus, secundi meriti munus obtineant, censuramque morum exemplo suae conversationis insinuent. (Te pedimos, Padre todopoderoso, que confieras a estos siervos tuyos la dignidad del presbiterado; renueva en sus corazones el Espíritu de santidad; reciban de ti el sacerdocio de segundo grado y sean, con su conducta, ejemplo de vida.)»

Junto con el Obispo, los presbíteros imponen las manos a los candidatos, para significar la recepción en el presbiterio.

113. Inmediatamente después de la plegaria de ordenación, los ordenados son revestidos con la estola presbiteral y la casulla, para que se manifieste externamente el ministerio que a partir de ahora habrán de ejercer en la liturgia.

Este ministerio se hace más explícito aún por medio de otros signos: por la unción de las manos se significa la peculiar participación de los presbíteros en el sacerdocio de Cristo; por la entrega en sus manos del pan y el vino se indica la función de presidir la celebración de la Eucaristía y de seguir a Cristo crucificado.

Con el beso el Obispo pone como el sello de la recepción en su ministerio de sus nuevos cooperadores; los presbíteros saludan con un beso a los ordenados para el ministerio común en su Orden.

114. En la liturgia eucarística los ordenados ejercen por primera vez su ministerio, concelebrándola con el Obispo y los otros miembros del presbiterio. Los presbíteros recién ordenados ocupan el primer lugar.

IV. COSAS QUE HAY QUE PREPARAR

115. Además de lo necesario para la celebración de la misa estacional, se preparará:

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

- a) el libro de la Ordenación;
- b) casullas para cada uno de los ordenandos;
- c) el gremial de tela;
- d) el santo crisma;
- e) lo necesario para lavarse las manos tanto el Obispo como los ordenandos.

116. La ordenación se hará normalmente en la cátedra; pero, si es necesario por causa de la participación de los fieles, se preparará un asiento para el Obispo delante del altar o en otro lugar más adecuado.

Los asientos para los ordenandos se prepararán de manera que los fieles puedan ver bien la acción litúrgica.

117. El Obispo y los presbíteros concelebrantes se ponen las sagradas vestiduras requeridas respectivamente para la celebración de la misa.

Los ordenandos se ponen el amito, el alba, el cíngulo y la estola diaconal.

Los presbíteros que imponen las manos a los ordenandos, si se da el caso que no concelebren, estarán revestidos de estola sobre el alba o sobre la vestidura talar con sobrepelliz.

Las vestiduras serán del color de la misa que se celebra, o si no de color blanco, o bien se usarán vestiduras festivas o más solemnes.

CAPÍTULO III

ORDENACIÓN DE LOS DIÁCONOS

I. IMPORTANCIA DE LA ORDENACIÓN

173. Por la imposición de manos, recibida por tradición desde los Apóstoles, se ordenan los diáconos para cumplir con eficacia su ministerio por medio de la gracia sacramental. Así, la Iglesia católica, ya desde el tiempo remoto de los Apóstoles ha tenido en gran consideración el sagrado Orden del diaconado.

174. «Es oficio propio del diácono, según la autoridad competente se lo indicare, la administración solemne del bautismo, el conservar y distribuir la Eucaristía, el asistir en nombre de la Iglesia y bendecir los matrimonios, llevar el viático a los moribundos, leer la Sagrada Escritura a los fieles, instruir y exhortar al pueblo, presidir el culto y oración de los fieles, administrar los sacramentales, presidir los ritos de funerales y sepelios. Dedicados a los oficios de caridad y administración, recuerden los diáconos el aviso de san Policarpo: Misericordiosos, diligentes, procedan en su conducta conforme a la verdad del Señor que se hizo servidor de todos.»

175. Los ordenandos de diácono, excepto aquellos que por medio de los votos han ingresado en un Instituto clerical, deben antes ser admitidos por el Obispo entre los candidatos.

176. Por la ordenación diaconal se realiza el ingreso en el estado clerical y la encar–dinación a una diócesis o prelatura personal.

177. Por la libre asunción del celibato ante la Iglesia, los candidatos al diaconado se consagran a Cristo de una manera nueva. Están obligados a manifestarlo públicamente incluso quienes hayan hecho voto de castidad perpetua en un Instituto religioso.

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

178. La función de la Iglesia, que alaba a Dios e interpela a Cristo, y por él al Padre, por la salvación de todo el mundo, se confía a los diáconos en la celebración de la ordenación, de manera que cumplan con la Liturgia de las Horas en favor de todo el pueblo de Dios, más aun, de todos los hombres.

II. OFICIOS Y MINISTERIOS

179. Es cosa propia de todos los fieles de la diócesis ayudar con su oración a los candidatos al diaconado. Esto se hará principalmente en la oración de los fieles de la misa y en las preces de Vísperas.

Ya que los diáconos se ordenan «para el ministerio del Obispo», se ha de invitar a su ordenación a los clérigos y a los otros fieles, para que asistan a la celebración en el mayor número posible. Se invitará principalmente a la celebración de la ordenación a todos los diáconos.

180. El ministro de la sagrada ordenación es el Obispo. Uno de los ayudantes del Obispo, delegados para la formación de los candidatos, en la celebración de la ordenación pide en nombre de la Iglesia la administración del Orden y responde a la pregunta sobre la idoneidad de los candidatos. En la celebración de la ordenación cooperan los diáconos, que revisten a los ordenados con las vestiduras diaconales. Si no hay diáconos, otros ministros pueden realizar esta función. Los diáconos, o por lo menos algunos de ellos, saludan con un beso a los hermanos recién ordenados en señal de recepción en el diaconado.

III. CELEBRACIÓN DE LA ORDENACIÓN

181. Conviene que la Iglesia local, para cuyo servicio se ordena a cada uno de los diáconos, se prepare para la celebración de la ordenación.

Los mismos candidatos se prepararán para la ordenación con la oración en silencio, durante cinco días por lo menos de ejercicios espirituales.

182. La celebración de la ordenación se hará en la iglesia catedral o en las iglesias de aquellas comunidades de las cuales son oriundos uno o varios candidatos, o en otra iglesia de las más importantes. Si se ha de ordenar a diáconos de alguna comunidad religiosa, la ordenación puede hacerse en la iglesia de aquella comunidad, en la que ejercerán su ministerio.

183. Puesto que el diaconado es uno solo, conviene que también en la celebración de la ordenación no se haga ninguna distinción por razón del estado de los candidatos. No obstante, según la oportunidad, puede admitirse una celebración peculiar para los candidatos casados o no casados.

184. La ordenación se hará con la asistencia del mayor número posible de fieles, en domingo o día festivo, a no ser que motivos pastorales aconsejen otro día. Deben excluirse, sin embargo, el Triduo pascual, el Miércoles de Ceniza, toda la Semana Santa y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

185. La ordenación se hace dentro de la misa celebrada con rito estacional, acabada la liturgia de la palabra, antes de la liturgia eucarística. Puede emplearse la misa ritual «En la administración de las sagradas Ordenes», excepto en las solemnidades, en los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua, y en los días dentro de la Octava de Pascua. Cuando concurre un día de éstos, se dice la misa del día con sus lecturas.

No obstante, si, en los otros días, no se dice la misa ritual, una de las lecturas puede tomarse de las que propone el Leccionario para la misa ritual.

Se omite la oración universal, ya que las letanías son un equivalente.

186. Dicho el evangelio, la Iglesia local pide al Obispo que ordene a los candidatos. El presbítero delegado para ello hace saber al Obispo, que lo interroga en presencia del pueblo, que no existe duda respecto a los candidatos. Los candidatos, ante el Obispo y todos los fieles, expresan su voluntad de ejercer su función

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

según la mente de Cristo y de la Iglesia, bajo la dirección del Obispo. En las letanías todos imploran la gracia de Dios para los candidatos.

187. Por la imposición de manos del Obispo y la plegaria de ordenación se confiere a los candidatos el don del Espíritu Santo para la función de diáconos. Estas palabras pertenecen a la naturaleza de la cosa, de manera que son imprescindibles para la validez del acto: «Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur. (Envía sobre ellos, Señor, el Espíritu Santo, para que fortalecidos con tu gracia de los siete dones desempeñen con fidelidad su ministerio.)»

188. Inmediatamente después de la plegaria de ordenación, los ordenados son revestidos con la estola diaconal y la dalmática, para que se manifieste externamente el ministerio que a partir de ahora habrán de ejercer en la liturgia.

Por la entrega del libro de los Evangelios se indica la función de los diáconos de proclamar el Evangelio en las celebraciones litúrgicas y de predicar de palabra y de obra la fe de la Iglesia.

Con el beso el Obispo pone como el sello de la recepción en el propio ministerio; los diáconos saludan con un beso a los ordenados para el ministerio común en su Orden.

189. En la liturgia eucarística los ordenados ejercen por primera vez su ministerio, asistiendo al Obispo, preparando el altar, dando la comunión a los fieles, pero sobre todo sirviendo el cáliz y haciendo las moniciones.

IV. COSAS QUE HAY QUE PREPARAR

190. Además de lo necesario para la celebración de la misa estacional, se preparará:

- a) el libro de la Ordenación;
- b) estolas y dalmáticas para cada uno de los ordenandos.

191. La ordenación se hará normalmente en la cátedra; pero, si es necesario por causa de la participación de los fieles, se preparará un asiento para el Obispo delante del altar o en otro lugar más adecuado.

Los asientos para los ordenandos se prepararán de manera que los fieles puedan ver bien la acción litúrgica.

192. El Obispo y los presbíteros concelebrantes se ponen las sagradas vestiduras requeridas respectivamente para la celebración de la misa.

Los ordenandos se ponen al amito, el alba y el cíngulo.

Las vestiduras serán del color de la misa que se celebra, o si no de color blanco, o bien se usarán vestiduras festivas o más solemnes.

CAPÍTULO IV

ORDENACIÓN DE LOS DIÁCONOS Y ORDENACIÓN DE LOS PRESBÍTEROS CUANDO SE CONFIERE A LA VEZ EN UNA MISMA ACCIÓN LITÚRGICA

I. CELEBRACIÓN DE LA ORDENACIÓN DE LOS DIÁCONOS Y DE LA ORDENACIÓN DE LOS PRESBÍTEROS

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

248. Conviene que la Iglesia local, para cuyo servicio se ordena a los diáconos y presbíteros, se prepare para la celebración de la ordenación.

Los mismos candidatos se prepararán para la ordenación con la oración en silencio, durante cinco días por lo menos de ejercicios espirituales.

249. La celebración se hará en la iglesia catedral o en las iglesias de aquellas comunidades de las cuales son oriundos uno o varios candidatos, o en otra iglesia de las más importantes.

Si se ha de ordenar a miembros de alguna comunidad religiosa, la ordenación puede hacerse en la iglesia de aquella comunidad, en la que ejercerán su ministerio.

250. La ordenación se hará con la asistencia del mayor número posible de fieles, en domingo o día festivo, a no ser que motivos pastorales aconsejen otro día. Deben excluirse, sin embargo, el Triduo pascual, el Miércoles de Ceniza, toda la Semana Santa y la Conmemoración de todos los fieles difuntos.

251. La ordenación se hace dentro de la misa celebrada con rito estacional, acabada la liturgia de la palabra, antes de la liturgia eucarística. Puede emplearse la misa ritual «En la administración de las sagradas Ordenes», excepto en las solemnidades, en los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua, y en los días dentro de la Octava de Pascua. Cuando concurre un día de éstos, se dice la misa del día con sus lecturas.

No obstante, si, en los otros días, no se dice la misa ritual, una de las lecturas puede tomarse de las que propone el Leccionario para la misa ritual.

Se omite la oración universal, ya que las letanías son un equivalente.

252. Dicho el evangelio, la Iglesia local pide al Obispo que ordene a los candidatos. El presbítero delegado para ello hace saber al Obispo, que lo interroga en presencia del pueblo, que no existe duda respecto a los candidatos. Los candidatos, diáconos y presbíteros, cada cual en su momento, ante el Obispo y todos los fieles, expresan su voluntad de ejercer su función según la mente de Cristo y de la Iglesia, bajo la dirección del Obispo. En las letanías todos imploran la gracia de Dios para los candidatos.

253. Por la imposición de manos del Obispo y la plegaria de ordenación se confiere a los candidatos diáconos el don del Espíritu Santo para la función de diáconos. Estas palabras pertenecen a la naturaleza de la cosa, de manera que son imprescindibles para la validez del acto: «Emitte in eos, Domine, quaesumus, Spiritum Sanctum, quo in opus

ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur. (Envía sobre ellos, Señor, al Espíritu Santo, para que fortalecidos con tu gracia de los siete dones desempeñen con fidelidad su ministerio.)»

Inmediatamente después de la plegaria de ordenación, los ordenados son revestidos con la estola diaconal y la dalmática, para que se manifieste externamente el ministerio que a partir de ahora habrán de ejercer en la liturgia.

Por la entrega del libro de los Evangelios se indica la función de los diáconos de proclamar el Evangelio en las celebraciones litúrgicas y de predicar de palabra y de obra la fe de la Iglesia.

254. Después de una nueva oración de todos sigue la ordenación de los presbíteros.

Por la imposición de manos del Obispo y la plegaria de ordenación se confiere a los candidatos el don del Espíritu Santo para la función de presbíteros. Estas palabras pertenecen a la naturaleza de la cosa, de manera que son imprescindibles para la validez del acto: «Da, quaesumus, omnipotens Pater, in hos famulos tuos presbyterú dignitatem; innova in visceribus eorum Spiritum sanetitatis; acceptum a te, Deus,

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

secundi meriti munus obtineant, censuranique morum exemplo suae conversationis insinuent. (Te pe-dimos, Padre todopoderoso, que confieras a estos siervos tuyos la dignidad del presbi-terado; renueva en sus corazones el Espíritu de santidad; reciban de ti el sacerdocio de segundo grado y sean, con su conducta, ejemplo de vida.)»

Junto con el Obispo, los presbíteros imponen las manos a los candidatos, para significar la recepción en el presbiterio.

Inmediatamente después de la plegaria de ordenación, los ordenados son revestidos con la estola presbiteral y la casulla, para que se manifieste externamente el ministerio que a partir de ahora habrán de ejercer en la liturgia.

Este ministerio se hace más explícito aún por medio de otros signos: por la unción de las manos se significa la peculiar participación de los presbíteros en el sacerdocio de Cristo; por la entrega en sus manos del pan y el vino se indica la función de presidir la celebración de la Eucaristía y de seguir a Cristo crucificado.

255. Con el beso el Obispo pone como el sello de la recepción de los presbíteros y diáconos en su ministerio, en cuanto que son sus nuevos cooperadores. En la medida de lo posible, todos o por lo menos algunos presbíteros saludan con un besó a los ordenados de presbítero, y los diáconos respectivamente a los diáconos recién ordenados, en señal de recepción en su Orden.

256. En la liturgia eucarística los ordenados de presbítero ejercen por primera vez su ministerio, concelebrándola con el Obispo y los otros miembros del presbiterio. Los presbíteros recién ordenados ocupan el primer lugar.

Los diáconos asisten al Obispo, uno de ellos prepara el altar, da la comunión a los fieles, sirve el cáliz, hace las moniciones.

II. COSAS QUE HAY QUE, PREPARAR

257. Además de lo necesario para la celebración de la misa estacional, se preparará:

- a) el libro de la Ordenación;
- b) casullas para cada uno de los ordenandos de presbítero; estolas y dalmáticas para cada uno de los ordenandos de diácono;
- e) el gremial de tela;
- d) el santo crisma;
- e) lo necesario para lavarse las manos tanto el Obispo como los ordenados de pres-bítero.

258. La ordenación se hará normalmente en la cátedra; pero, si es necesario por causa de la participación de los fieles, se preparará un asiento para el Obispo delante del altar o en otro lugar más adecuado.

Los asientos para los ordenandos se prepararán de manera que los fieles pueden ver bien la acción litúrgica.

259. El Obispo y los presbíteros concelebrantes se ponen las sagradas vestiduras requeridas respectivamente para la celebración de la misa.

Los ordenandos de presbítero se ponen el amito, el alba, el cíngulo y la estola diaconal; los ordenandos de diácono se ponen el amito, el alba y el cíngulo.

-Prenotandos generales del «Ritual de la ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos»-

Los presbíteros no concelebrantes que imponen las manos a los ordenandos de presbítero estarán revestidos de estola sobre el alba o sobre la vestidura talar con sobrepelliz.

Las vestiduras serán del color de la misa que se celebra, o si no de color blanco, o bien se usarán vestiduras festivas o más solemnes.

RITO DE ADMISIÓN DE CANDIDATOS AL ORDEN SAGRADO

OBSERVACIONES PREVIAS

1. El rito de admisión se realiza cuando consta que el propósito de los aspirantes, apoyado en las cualidades necesarias, ha alcanzado suficiente madurez.
2. Los aspirantes han de manifestar públicamente su propósito de recibir las sagradas Órdenes. El Obispo o el Superior Mayor en los Institutos clericales, o su delegado acepte públicamente ese propósito.
3. La admisión puede celebrarse en cualquier día excepto en el Triduo pascual, la Semana Santa, el Miércoles de Ceniza, la Conmemoración de todos los fieles difuntos, preferentemente en la iglesia u oratorio del Seminario o Instituto religioso, con ocasión, v.gr., de una reunión de presbíteros o de diáconos, bien sea dentro de la Misa o en una celebración de la Liturgia de las Horas o de la Palabra de Dios. Por su índole, nunca debe unirse a las sagradas Órdenes ni a la Institución de lectores y acólitos.
4. Si la admisión se celebra dentro de la Eucaristía, puede decirse la Misa por las Vocaciones a las sagradas Órdenes, con las lecturas propias del rito de admisión, empleando color blanco.

Pero si coincide alguna de las celebraciones que se contempla en los nn. 2-9 de la tabla de los días litúrgicos, se dice la Misa del día.

Cuando no se dice la Misa por las Vocaciones a las sagradas Órdenes, una de las lecturas puede tomarse de las que se proponen en el Leccionario para el rito de admisión, a no ser que coincida con uno de los días que se citan en los nn. 2-4 de la tabla de los días litúrgicos.

5. Si la admisión se hace en una celebración de la Palabra de Dios, ésta puede iniciarse con una antífona apropiada y, después del saludo del celebrante, se dice la colecta de la Misa mencionada en el n.4. Las lecturas se toman de las indicadas en el Leccionario para esta celebración.
6. Cuando el rito se celebra en la Liturgia de las Horas, comienza después de la lectura breve o larga. En Laudes y Vísperas, en lugar de las intercesiones o Preces, pueden decirse las invocaciones de la oración común como más adelante se proponen en el número 12.
7. Si la admisión se celebra en la Misa, el Obispo celebrante se reviste con las vestiduras sagradas que se requieren para la celebración eucarística y usa mitra y báculo.

Si se celebra fuera de la Misa, puede llevar la cruz pectoral, estola y capa pluvial del color conveniente sobre el alba, o tomar solamente la cruz y la estola sobre el roquete y la muceta, pero no usa mitra ni báculo.

Rescripto sobre las fórmulas de la Profesión de fe y del juramento de fidelidad

Por lo que atañe a las formulas «Professionis fidei» y «Iuris iurandi Fidelitatis», que recoge el fascículo de los Actos de la Sede Apostólica, de 9 de enero de 1989, me complace publicar el rescripto de la Audiencia con el Sumo Pontífice que se refiere a ellas (cfr. AAS 81 [1989], 104 ss):

RESCRIPTO DE LA AUDIENCIA CON EL SUMO PONTÍFICE

En la Audiencia concedida el 1 de julio de 1988 al infrascrito Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Santo Padre aprobó y sancionó los nuevos textos de las fórmulas de «Profesión de fe» y del «Juramento de Fidelidad para ejercer un oficio en nombre de la Iglesia», así como las normas pertinentes que se contienen en las notas de exposición de las mismas; a la vez ordenó promulgar todo ello en los Actos de la Sede Apostólica. Las traducciones de tales fórmulas en las lenguas vernáculas, preparadas por las Conferencias Episcopales, solo podrán utilizarse después de la aprobación enviada por esta Congregación.

En la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 19 de septiembre de 1989.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

Criterios de colaboración ecuménica e interreligiosa en las comunicaciones sociales

INTRODUCCIÓN

1. El testimonio de la fe, en el marco del diálogo público de los medios de comunicación social, se desarrolla en condiciones tales que empeña a los cristianos a unirse más profundamente en su acción comunicativa y a concertarse más directamente con las otras religiones de la humanidad, respecto a su presencia común en el seno de las comunicaciones. Los criterios reunidos en este documento han sido formulados a fin de promover una creciente colaboración entre los cristianos y con los representantes de otras religiones comprometidos en los mass media. Estos criterios tienen por finalidad permitir a los comunicadores católicos comprometidos en las comunicaciones de masa el mejor cumplimiento de su tarea prioritaria de anunciar y de testimoniar su propia fe, así como favorecer un mejor conocimiento recíproco, tanto entre cristianos como respecto a los creyentes de otras religiones.

2. La colaboración entre los cristianos y la concertación con los miembros de otras religiones que cumplen un servicio comunicativo adquieren una importancia central en las relaciones con los poderes públicos y con las direcciones de las empresas de comunicación, con el fin de preservar, promover y coordinar sus posibilidades cristianas y religiosas de expresión por estos medios. En la mayor parte de los casos, un acceso a las comunicaciones está previsto por los responsables de los medios públicos o comerciales solamente en el marco de un entendimiento entre las confesiones o las religiones deseosas de tomar parte en el diálogo público.

3. Este documento trata de la colaboración concreta y no contempla directamente las cuestiones que hacen referencia al diálogo doctrinal en las emisiones o producciones comunicativas. Está claro, por otra parte, que la doctrina y la moral católicas son puntos de referencia irreemplazables para los comunicadores católicos. Pertenece a las autoridades eclesiales competentes -en sus diversos ámbitos: local, nacional, continental y mundial- la salvaguarda del aspecto doctrinal y moral de cada actividad. Los responsables pastorales tienen el derecho y el deber de expresar su juicio y facilitar las directrices específicas al respecto. Deben valorar en cada caso los riesgos y la oportunidad de realizaciones conjuntas, teniendo en cuenta la necesidad de salvaguardar la identidad específica de las iniciativas católicas.

4. La manipulación o el proselitismo de mala ley, que se ejerce a veces en el seno de los medios de comunicación social, son incompatibles con la tarea ecuménica y con el espíritu de concertación interreligiosa, así como afirman la Palabra de Dios y también las disposiciones de las autoridades eclesiales (1). Hoy se asiste a la aparición de nuevos movimientos religiosos, a menudo llamados "sectas" y que se refieren a cierta forma de evangelismo, aun inspirándose parcialmente en ideologías no cristianas. Su acción se acompaña a veces de un proselitismo grávido de consecuencias y acentuado por una amplia difusión por medio de las comunicaciones sociales.

5. Cualquier colaboración tendrá en cuenta la situación pastoral de cada lugar. Los comunicadores encargados de la colaboración ecuménica e interreligiosa deben estar cuidadosamente formados, dotados de sentido de sus responsabilidades y ser prudentes.

CRITERIOS DE COLABORACIÓN ECUMÉNICA EN LAS COMUNICACIONES SOCIALES

6. La era de comunicación y de información, que hoy está formándose, contribuye a crear unas nuevas relaciones entre las personas y las comunidades, y exige -por parte de los cristianos- una unión cada vez más profunda por medio de una intensa colaboración.

Las iniciativas ecuménicas y la acción cristiana común se inspiran en el mensaje y las decisiones del Concilio Vaticano II (2); ponen igualmente en práctica las orientaciones de los posteriores documentos eclesiales (3). Todas ellas ilustran la unión que existe ya entre las Iglesias y las comunidades cristianas. Una actitud así podrá hacer más creíbles la tarea y las modalidades de evangelización al servicio del Reino de Dios.

7. La colaboración ecuménica puede realizarse en todos los campos de la comunicación social, y es por sí misma un testimonio ofrecido al mundo. Dado que los medios de comunicación sobrepasan los límites normales del espacio y del tiempo, esta colaboración deberá ser a la vez local, regional e internacional.

Esta pedirá a veces, en espíritu de reciprocidad, la participación de comunicadores católicos en las producciones de otras Iglesias y comunidades cristianas, así como la colaboración de otros cristianos en ciertos programas católicos, e incluso la formación de equipos de cristianos en el seno de organizaciones seculares.

8. Las modalidades de colaboración en el sector de las comunicaciones sociales dependen en gran parte de los métodos propios de la comunicación social, que las organizaciones católicas internacionales de comunicación social tienen la tarea de dar a conocer a fin de iniciar a los Pastores y los fieles a una efectiva presencia de comunicación en el seno de la sociedad actual. La comunicación ecuménica exige, por esta razón, intercambios entre los organismos internacionales de la Iglesia católica y los otros organismos cristianos de comunicación. Esta colaboración se extiende evidentemente a los ámbitos regionales y locales, según las diferencias y las peculiaridades de cada medio de comunicación.

9. Los proyectos comunes, donde sean oportunos, tienen como finalidad permitir que los cristianos den común testimonio de Cristo. Los proyectos comunes no han de debilitar la autenticidad del mensaje cristiano y eclesial, ni limitar las iniciativas específicamente católicas (4)4.

10. La aplicación práctica de estos criterios generales exige, por parte de los católicos comprometidos en estos medios, un conocimiento profundo y una práctica fiel de la propia fe. Supone también una confianza y un conocimiento mutuos entre cristianos, gracias al respeto entre unos y otros, de cara a una puesta en común de las experiencias comunicativas. Esto implica, por parte de los servicios católicos de comunicación y de los católicos comprometidos en ella el dar una información veraz y objetiva sobre el movimiento ecuménico y sobre las otras Iglesias y comunidades cristianas. Este deber nunca puede impedir el presentar lo específico del mensaje cristiano en toda su plenitud.

La reciprocidad tropieza a menudo en cuestiones prácticas concernientes a la diferente organización del apostolado de las comunicaciones sociales, y también en los distintos medios económicos para ello. Es necesario que las autoridades pastorales tomen en consideración estos problemas prácticos y permitan un justo reparto de los recursos financieros y una armonización de los métodos de acción pastoral y de comunicación.

11. El Pontificio Consejo para las comunicaciones Sociales anima los esfuerzos actuales y futuros de colaboración ecuménica en el seno de las comunicaciones sociales.

El Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales se compromete a buscar nuevas vías de colaboración ecuménicas, teniendo en cuenta las posibilidades ofrecidas por los recientes descubrimientos en el campo de las comunicaciones sociales, de cara a evitar toda dispersión de esfuerzos en este sector de intercambios humanos, en que la organización y la programación son indispensables.

En cuanto a la colaboración ecuménica, habría que precisar prioridades mediante acuerdos recíprocos (5).

12. El dinamismo de las organizaciones católicas y de las instituciones eclesiales de apostolado de la comunicación social es una condición fundamental para una cooperación constructiva, así como una garantía para la salvaguarda del mensaje católico en su plenitud. A este respecto, es esencial desarrollar la formación para todos los niveles del apostolado católico de las comunicaciones sociales de las capacidades profesionales, teológicas y tecnológicas avanzadas de los comunicadores pertenecientes a la Iglesia.

Una cooperación apostólica más estrecha entre las organizaciones católicas internacionales de comunicación social (OCIC, UCIP, UNDA) (6) favorecerá una mejor colaboración ecuménica.

13. La formación de comunicadores católicos ha de incluir una seria preparación ecuménica (7), llevada a cabo de acuerdo con las directrices de la Santa Sede y de las autoridades locales y regionales.

14. Sería igualmente útil una colaboración entre los cristianos en el campo de los nuevos medios: especialmente la que se refiere al uso común de los satélites, las redes vía cable y los bancos de datos, y, globalmente, la informática, empezando por la compatibilidad de los sistemas.

CRITERIOS DE COLABORACIÓN INTERRELIGIOSA EN LAS COMUNICACIONES SOCIALES

15. La era de la comunicación y de la información, que hoy se está formando, exige también -por parte de todos los que viven una creencia religiosa y está al servicio del diálogo público- un compromiso mutuo por el bien de la humanidad.

Las orientaciones de cara a una respuesta concertada de cristianos miembros de otras religiones a las preguntas formuladas con motivo de los intercambios de comunicación y de información, reflejan el espíritu de las declaraciones conciliares al respecto(8). El entendimiento interreligioso se basa en la voluntad común de las grandes religiones hoy existentes de afrontar las preguntas fundamentales sobre el destino humano. Una concertación seria y continua permitirá superar las inclinaciones del público hacia una sensibilidad religiosa superficial, supersticiosa o mágica.

16. Esta colaboración interreligiosa puede realizarse en todos los campos de la comunicación social. Y es en sí misma un testimonio ofrecido al mundo. Ya que los medios traspasan los límites normales de espacio y tiempo, esta concertación será, al mismo tiempo, local, regional e internacional.

Serán a veces deseables, en una base de reciprocidad, unos acuerdos mutuos entre comunicadores católicos, otros comunicadores cristianos y operadores de comunicación de otras religiones, así como la formación de equipos interreligiosos dentro de organizaciones seculares.

17. Las modalidades de colaboración en el sector de las comunicaciones sociales dependen en gran parte de los métodos propios de estos medios. La concertación interreligiosa tendrá en cuenta los contextos específicos de producción y de programación a nivel local, regional, nacional o internacional.

18. Los proyectos comunes, allí donde parezcan oportunos, tienen por finalidad permitir que los cristianos y los miembros de otras religiones den un testimonio común de Dios. Los proyectos comunes no tienen la finalidad de debilitar la autenticidad del mensaje cristiano y eclesial, ni de limitar la iniciativa específicamente católica.

19. La aplicación práctica de estos criterios generales supone un conocimiento profundo y una práctica fiel de la propia fe. Supone también una confianza y un conocimiento recíproco entre católicos, otros cristianos y miembros de otras religiones, basada en el respeto mutuo, de cara a una puesta en común de las iniciativas de comunicación. Esto requiere, por parte de los organismos católicos de comunicación y de los católicos comprometidos en ella, dar una información veraz y objetiva sobre las otras religiones de la humanidad. Esta obligación nunca puede impedir presentar lo específico del mensaje católico en toda su plenitud.

La buena concertación se enfrenta a menudo con cuestiones prácticas concernientes a la diversa organización del apostolado de las comunicaciones sociales y asimismo a la diversidad de los medios financieros disponibles. Es indispensable que la autoridad pastoral tome en consideración estos problemas concretos y permita un justo reparto de los recursos económicos y una armonización de los métodos de acción pastoral y comunicativa.

20. El Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales anima cualquier nuevo esfuerzo de concertación con los miembros de otras religiones, con vistas a promover los valores religiosos y morales en los medios de comunicación.

El Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales se compromete a buscar nuevas vías de concertación interreligiosa, teniendo en cuenta las posibilidades que ofrecen los nuevos descubrimientos en el campo de la comunicación social con el fin de evitar toda dispersión de esfuerzos en ese sector de intercambios humanos, donde la organización y la programación son indispensables.

21. El dinamismo de las organizaciones católicas y de las instituciones eclesiales del apostolado de comunicación social es condición indispensable de una colaboración eficaz y de una cooperación constructiva, así como una garantía para la salvaguarda del mensaje católico en su plenitud. A este respecto, es necesario el desarrollo, a todos los niveles del apostolado católico de las comunicaciones sociales, de la formación de capacidades profesionales, teológicas y tecnológicamente avanzadas de los comunicadores pertenecientes a la Iglesia católica.

Una cooperación apostólica más intensa entre las organizaciones católicas internacionales de la comunicación social (OCIC, UNDA, UCIP) (ver nota n. 6) favorecerá una concertación mejor con las demás religiones de la humanidad.

22. Es necesaria una formación específica de los comunicadores católicos, de acuerdo con las directrices de la Santa Sede, de cara a una concertación más calificada con los miembros de las grandes religiones en el seno de la comunicación social.

23. También sería útil una colaboración interreligiosa entre los católicos y los miembros de otras religiones en el campo de los nuevos medios: especialmente: en el uso común de los satélites, de los bancos de datos, de las redes vía cable, y, globalmente, de la informática, comenzando por la compatibilidad de sistemas.

Ciudad del Vaticano, 4 de octubre de 1989, fiesta de san Francisco de Asís.

John Patrick Foley

Presidente

Pierfranco Pastore

Secretario

Notas

-Criterios de colaboración ecuménica-

1. Secretariado para la Union de los Cristianos - Consejo Ecuménico de las Iglesias. *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi*, "Service d'Information" 14 (1971), págs. 19-24; ver también para la interpretación de la Escritura y de la voluntad de las autoridades eclesiales sobre la unidad de testimonio: Grupo mixto de trabajo entre la Iglesia Católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. *Témoignage commun*, "Service d'information" 44 (1980), págs. 142-155.

2. Concilio Vaticano II, Decreto conciliar *Unitatis redintegratio*, "Acta Apostolicae Sedis" 1965, en particular, págs. 99-100, n. 12

3. Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales, Instrucción pastoral *Communio et progressio*, "Acta Apostolicae Sedis" 1971, págs. 628-630, núms. 96-100; Secretariado para la Unión de los Cristianos, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, "Acta Apostolicae Sedis" 1967, págs. 574-592 (edición puesta al día en el año en curso 1989); Comisión Pontificia para las Comunicaciones Sociales, *Critères généraux pour la collaboration oecuménique dans les communications sociales*, "Bulletin d'information" 80 (1971), págs. 65-66 (primera elaboración de los criterios puestos al día por el presente documento).

Ver también: Secretariado para la Union de los Cristianos, *Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecumenique*, "Service d'information" 12 (1970), págs. 5-11; *Témoignage commun et prosélytisme de mauvais aloi*, "Service d'Information" 14 (1971), págs. 19-24; *La collaboration oecuménique au paln régional, au plan national et au plan local*, "Service d'information" 26 (1975), págs. 8-34; *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux: défi pastoral*, "Service d'information" 61 (1986), págs. 158.169.

4. Existe ya la fórmula de *jurado ecuménico* (por ejemplo, los de los festivales cinematográficos de Cannes, Locarno, Montreal, Berlín, ...), de *semana ecuménica* (de televisión, convocada por UNDA, Organización Católica Internacional para la Radio y la Televisión, y WAAC, Asociación Mundial de Comunicación Cristiana), de *publicaciones ecuménicas sobre la comunicacion ("Comunicacion")*, de *talleres comunes* (Catholic Press Association of the United States and Canada-Associated Church Press, USA), de *fundaciones ecuménicas* (Interfaith Media Foundation), de *consultas recíprocas*, de *ayuda financiera mutua*, de *animación y consulta comunes* en el seno de las redes seculares. Es importante discernir el valor de tales iniciativas y ver cuáles pueden ser las formas ulteriores de proyectos ecuménicos comunes. Los proyectos comunes seran tanto más útiles cuanto mejor respondan a temas precisos y concretos.

5. Por ejemplo: la oportunidad o no de la celebración común de la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, la valorización de la Semana de Oración para la Unión de los Cristianos a través de iniciativas comunes en los medios de comunicación social, las tomas de posición comunes acerca de cuestiones doctrinales y éticas, la instauración de un reconocimiento ecuménico al mérito en el apostolado de las comunicaciones sociales, la redacción de catálogos comunes...

6. OCIC: Organización Católica Internacional del Cine y de lo Audiovisual (Secretariado General, 8 rue de l'Orme B-1040 Bruxelles); UCIP: Unión Católica Internacional de la Prensa (Secretariado General, 37-39 rue de Vermont, CH-1211 Genève 20 CIC); UNDA: Organización Católica Internacional de la Radio y la Televisión (Secretariado General, 12 rue de l'Orme, B-1040 Bruxelles).

7. Cf. Secretariado para la Unión de los cristianos, *Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano II de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. Pars altera: De re oecumenica in institutione superiore*, "Acta Apostolicae Sedis", 1970, págs. 705-724; Congregación para la Educación Católica, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam "Sapientia Christiana" rite exsequendam*, "Acta Apostolicae Sedis", 1979, págs. 500-521 (pág. 513, art. 51, indicaciones sobre la enseñanza del ecumenismo entre las materias teológicas).

8. Concilio Vaticano II, declaración conciliar *Nostra aetate*, "Acta Apostolicae Sedis", 1966, págs. 740-744; Secretariado para los No Cristianos, *Vers le recontre des religions, suggestions pour le dialogue*, "Bulletin" (suplemento n. 3) 1967, págs. 1-49; *ib.*, *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones*, Ciudad del Vaticano, 1984; Comisión para las relaciones con el Judaísmo, *Orientations et suggestions pour l'application de la déclaration conciliaire "Nostra aetate" (n. 4)*, "Service d'information" 26 (1975), págs. 1-7.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta a los obispos de la iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana

I. INTRODUCCIÓN

1. El deseo de aprender a rezar de modo auténtico y profundo está vivo en muchos cristianos de nuestro tiempo, a pesar de las no pocas dificultades que la cultura moderna pone a las conocidas exigencias de silencio, recogimiento y oración. El interés que han suscitado en estos años diversas formas de meditación ligadas a algunas religiones orientales y a sus peculiares modos de oración, aun entre los cristianos, es un signo no pequeño de esta necesidad de recogimiento espiritual y de profundo contacto con el misterio divino. Sin embargo, frente a este fenómeno, también se siente en muchos sitios la necesidad de unos criterios seguros de carácter doctrinal y pastoral que permitan educar en la oración, en cualquiera de sus manifestaciones, permaneciendo en la luz de la verdad, revelada en Jesús, que nos llega a través de la genuina tradición de la Iglesia. La presente Carta intenta responder a esta necesidad, para que la pluralidad de formas de oración, algunas de ellas nuevas, nunca haga perder de vista su precisa naturaleza, personal y comunitaria, en las diversas Iglesias particulares. Estas indicaciones se dirigen en primer lugar a los obispos, a fin de que las hagan objeto de su solicitud pastoral en las Iglesias que les han sido confiadas y, de esta manera, se convoque a todo el pueblo de Dios sacerdotes, religiosos y laicos para que, con renovado vigor, oren al Padre mediante el Espíritu de Cristo nuestro Señor.

2. El contacto siempre más frecuente con otras religiones y con sus diferentes estilos y métodos de oración han llevado a muchos fieles, en los últimos decenios, se interroguen sobre el valor que pueden tener para los cristianos formas de meditación no cristianas. La pregunta se refiere sobre todo a los métodos orientales (1). Actualmente algunos recurren a tales métodos por motivos terapéuticos: la inquietud espiritual de una vida sometida al ritmo sofocante de la sociedad tecnológicamente avanzada, impulsa también a un cierto número de cristianos a buscar en ellos el camino de la calma interior y del equilibrio psíquico. Este aspecto psicológico no será considerado en la presente Carta, que más bien desea mostrar las implicaciones teológicas y espirituales de la cuestión. Otros cristianos, en la línea del movimiento de apertura e intercambio con religiones y culturas diversas, piensan que su misma oración puede ganar mucho con esos métodos. Al observar que no pocos métodos tradicionales de meditación, peculiares del cristianismo, en tiempos recientes han caído en desuso, éstos se preguntan: ¿no se podría enriquecer nuestro patrimonio, a través de una nueva educación en la oración, incorporando también elementos que hasta ahora eran extraños?

3. Para responder a esta pregunta, es necesario ante todo considerar, aunque sea a grandes rasgos, en qué consiste la naturaleza íntima de la oración cristiana, para ver luego si puede ser enriquecida con métodos de meditación nacidos en el contexto de religiones y culturas diversas y cómo se puede hacer. Para iniciar esta consideración se debe formular, en primer lugar, una premisa imprescindible: la oración cristiana está siempre determinada por la estructura de la fe cristiana, en la que resplandece la verdad misma de Dios y de la criatura. Por eso se configura, propiamente hablando, como un diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios. La oración cristiana expresa, pues, la comunión de las criaturas redimidas con la vida íntima de las Personas trinitarias. En esta comunión, que se funda en el bautismo y en la Eucaristía, fuente y culmen de la vida de Iglesia, se encuentra contenida una actitud de conversión, un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios. La oración cristiana es siempre auténticamente personal individual y al mismo tiempo comunitaria; rehuye técnicas impersonales o centradas en el yo, capaces de producir automatismos en los cuales, quien la realiza, queda prisionero de un espiritualismo intimista, incapaz de una apertura libre al Dios trascendente. En la Iglesia, la búsqueda legítima de nuevos métodos de meditación deberá siempre tener presente que el encuentro de dos libertades, la infinita de Dios con la finita del hombre, es esencial para una oración auténticamente cristiana.

II. LA ORACION CRISTIANA A LA LUZ DE LA REVELACION

4. La misma Biblia enseña cómo debe rezar el hombre que recibe la revelación bíblica. En el Antiguo Testamento se encuentra una maravillosa colección de oraciones, mantenida viva a lo largo de los siglos en la Iglesia de Jesucristo, que se ha convertido en la base de la oración oficial: el Libro de los Salmos o Salterio (2). Oraciones del tipo de los Salmos aparecen ya en textos más antiguos o resuenan en aquellos más recientes del Antiguo Testamento (3). Las oraciones del libro de los Salmos narran sobre todo las grandes obras de Dios con el pueblo elegido. Israel medita, contempla y hace de nuevo presente las maravillas de Dios, recordándolas a través de la oración.

En la revelación bíblica, Israel llega a reconocer y alabar a Dios presente en toda la creación y en el destino de cada hombre. Le invoca, por ejemplo, como auxiliador en el peligro y la enfermedad, en la persecución y en la tribulación. Por último, siempre a la luz de sus obras salvíficas, le alaba en su divino poder y bondad, en su justicia y misericordia, en su infinita majestad.

5. En el Nuevo Testamento, la fe reconoce en Jesucristo gracias a sus palabras, a sus obras, a su Pasión y Resurrección la definitiva autorrevelación de Dios, la Palabra encarnada que revela las profundidades más íntimas de su amor. El Espíritu Santo hace penetrar en estas profundidades de Dios: enviado en el corazón de los creyentes, «todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios» (1 Co 12). El Espíritu, según la promesa de Jesús a los discípulos, explicará todo lo que Cristo no podía decirles todavía. Pero el Espíritu «no hablará por su cuenta, ... sino que me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16, 13 s.). Lo que Jesús llama aquí «suyo» es, como explica a continuación, también de Dios Padre, porque «todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16, 15).

Los autores del Nuevo Testamento, con pleno conocimiento, han hablado siempre de la revelación de Dios en Cristo dentro de una visión iluminada por el Espíritu Santo. Los Evangelios sinópticos narran las obras y las palabras de Jesucristo sobre la base de una comprensión más profunda, adquirida después de la Pascua, de lo que los discípulos habían visto y oído; todo el evangelio de Juan está iluminado por la contemplación de Aquel que, desde el principio, es el Verbo de Dios hecho carne; Pablo, al que Jesús se apareció en el camino de Damasco en su majestad divina, intenta educar a los fieles para que «podáis comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud, la altura y la profundidad (del Misterio de Cristo) y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento, para que os vayáis llenando hasta la total Plenitud de Dios» (Ef 3, 18 s.). Para Pablo el «Misterio de Dios es Cristo, en el cual están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col 2, 3) y precisa el Apóstol : «Os digo esto para que nadie os seduzca con discursos capciosos» (y. 4).

6. Existe, por tanto, una estrecha relación entre la revelación y la oración. La Constitución dogmática *Dei Verbum* nos enseña que, mediante su revelación, Dios invisible, «movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15), trata con ellos (cf. Ba 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía» (4).

Esta revelación se ha realizado a través de palabras y de obras que remiten siempre, recíprocamente, las unas a las otras; desde el principio y de continuo todo converge hacia Cristo, plenitud de la revelación y de la gracia, y hacia el don del Espíritu Santo. Este hace al hombre capaz de recibir y contemplar las palabras y las obras de Dios, y de darle gracias y adorarle, en la asamblea de los fieles y en la intimidad del propio corazón iluminado por la gracia.

Por este motivo la Iglesia recomienda siempre la lectura de la Palabra de Dios, como fuente de la oración cristiana; al mismo tiempo, exhorta a descubrir el sentido profundo de la Sagrada Escritura mediante la oración «para que se realice el diálogo de Dios con el hombre, pues a Dios hablamos cuando oramos, a Dios escuchamos cuando leemos sus palabras» (5).

7. De cuanto se ha recordado derivan de inmediato algunas consecuencias. Si la oración del cristiano debe insertarse en el movimiento trinitario de Dios, también su contenido esencial deberá necesariamente estar determinado por la doble dirección de ese movimiento: en el Espíritu Santo, el Hijo viene al mundo para reconciliarlo con Padre, a través de sus obras y de sus sufrimientos; por otro lado, el mismo movimiento y en el mismo Espíritu, el Hijo encarnado vuelve al Padre, cumpliendo su voluntad mediante la Pasión y la resurrección. El «Padre nuestro», la oración de Jesús, indica claramente la unidad de este movimiento: la voluntad del Padre debe realizarse en la tierra como en el cielo (las peticiones de pan, de perdón, de protección, explicitan las dimensiones fundamentales de la voluntad de Dios hacia nosotros) para que una nueva tierra viva y crezca en la Jerusalén celestial.

La oración de Jesús (6) ha sido entregada a la Iglesia («así debéis rezar vosotros», *Mt 6, 9*); por esto, la oración cristiana, incluso hecha en soledad, tiene lugar siempre dentro de aquella «comunidad de los santos» en la cual y con la cual se reza, tanto en forma pública y litúrgica como en forma privada. Por tanto, debe realizarse siempre en el espíritu auténtico de la Iglesia en oración y, como consecuencia, bajo su guía, que puede concretarse a veces en una dirección espiritual experimentada. El cristiano, también cuando está solo y ora en secreto, tiene la convicción de rezar siempre en unión con Cristo, en el Espíritu Santo, junto con todos los santos para el bien de la Iglesia (7).

III. MODOS ERRONEOS DE HACER ORACION

8. Ya en los primeros siglos se insinuaron en la Iglesia modos erróneos de hacer oración, de los cuales se encuentran trazas en algunos textos del Nuevo Testamento (cf. 1 Jn 4, 3; 1 Tm 1, 3-7 y 4, 3-4). Poco después, aparecen dos desviaciones fundamentales de las que se ocuparon los Padres de la Iglesia: la pseudognosis y el mesalianismo. De esa primitiva experiencia cristiana y de la actitud de los Padres se puede aprender mucho para afrontar la problemática contemporánea.

Contra la desviación de la pseudognosis (8), los Padres afirman que la materia ha sido creada por Dios y, como tal, no es mala. Además sostienen que la gracia, cuyo principio es siempre el Espíritu Santo, no es un bien propio del alma, sino que debe implorarse a Dios como don. Por esto, la iluminación o conocimiento superior del Espíritu «gnosis» no hace superflua la fe cristiana. Por último, para los Padres, el signo auténtico de un conocimiento superior, fruto de la oración, es siempre el amor cristiano.

9. Si la perfección de la oración cristiana no puede valorarse por la sublimidad del conocimiento gnóstico, tampoco puede serlo en relación con la experiencia de lo divino, como propone el mesalianismo (9). Los falsos carismáticos del siglo IV identificaban la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica de su presencia en el alma. Contra éstos, los Padres insistieron en que la unión del alma orante con Dios tiene lugar en el misterio; en particular, por medio de los sacramentos de la Iglesia. Esta unión puede realizarse también a través de experiencias de aflicción e incluso de desolación. Contrariamente a la opinión de los mesalianos, éstas no son necesariamente un signo de que el Espíritu ha abandonado el alma. Como siempre han reconocido los maestros espirituales, pueden ser en cambio una participación auténtica del estado de abandono de Nuestro Señor en la Cruz, el cual permanece siempre como Modelo y Mediador de la oración (10)

10. Ambas formas de error continúan siendo una tentación para el hombre pecador. Le instigan a tratar de suprimir la distancia que separa la criatura del Creador, como algo que no debería existir; a considerar el camino de Cristo sobre la tierra por el que El nos quiere conducir al Padre como una realidad superada; a degradar al nivel de la psicología natural como «conocimiento superior» o «experiencia» de lo que debe ser considerado como pura gracia.

Estas formas erróneas, que resurgen esporádicamente a lo largo de la historia al margen de la oración de la Iglesia parecen hoy impresionar nuevamente a muchos cristianos, que se entregan a ellas como remedio psicológico o espiritual y como rápido procedimiento para encontrar a Dios (11).

11. Pero estas formas erróneas, donde quiera que surjan, pueden ser diagnosticadas de modo muy sencillo. La meditación cristiana busca captar, en las obras salvíficas de Dios, en Cristo Verbo Encarnado y en el don de su Espíritu, la profundidad divina, que allí se revela siempre a través de la dimensión humano-terrena. Por el contrario, en aquellos métodos de meditación, incluso cuando se parte de palabras y hechos de Jesús, se busca prescindir lo más posible de lo que este terreno, sensible y conceptualmente limitado, para subir o sumergirse en la esfera de lo divino, que, en cuanto tal, no es ni terrestre, ni sensible, ni conceptualizable (12). Esta tendencia, presente ya en la tardía religiosidad griega sobre todo en el «neoplatonismo», se vuelve a encontrar en la base de la inspiración religiosa de muchos pueblos, enseguida que reconocen el carácter precario de sus representaciones de lo divino y de sus tentativas de acercarse a él.

12. Con la actual difusión de los métodos orientales de meditación en el mundo cristiano y en las comunidades eclesiales, nos encontramos de frente a una aguda renovación del intento, no exento de riesgos y errores, de fundir la meditación cristiana con la no cristiana. Las propuestas en este sentido son numerosas y más o menos radicales: algunas utilizan métodos orientales con el único fin de conseguir la preparación psicofísica para una contemplación realmente cristiana; otras van más allá y buscan originar, con diversas técnicas, experiencias espirituales análogas a las que se mencionan en los escritos de ciertos místicos católicos (13); otras incluso no temen colocar aquel absoluto sin imágenes y conceptos, propio de la teoría budista (14), en el mismo plano de la majestad de Dios, revelada en Cristo, que se eleva por encima de la realidad finita. Para tal fin, se sirven de una «teología negativa» que supera cualquier afirmación que tenga algún contenido sobre Dios, negando que las cosas del mundo puedan ser una semilla que remita a la infinitud de Dios. Por esto, proponen abandonar no sólo la meditación de las obras salvíficas que el Dios de la Antigua y Nueva Alianza ha realizado en la historia, sino también la misma idea de Dios, Uno y Trino, que es Amor, en favor de una inmersión «en el abismo indeterminado de la divinidad» (15).

Estas propuestas u otras análogas de armonización entre meditación cristiana y técnicas orientales deberán ser continuamente cribadas con un cuidadoso discernimiento de contenidos y de métodos, para evitar la caída en un pernicioso sincretismo.

IV. EL CAMINO CRISTIANO DE LA UNION CON DIOS

13. Para encontrar el justo «camino» de la oración, el cristiano debe considerar lo que se ha dicho precedentemente a propósito de los rasgos relevantes del camino de Cristo, cuyo «alimento es hacer la voluntad del que (le) ha enviado y llevar a cabo su obra» (*Jn 4, 34*). Esta es la unión más estrecha e íntima traducida continuamente en oración profunda que Jesús vive con su Padre. La voluntad del Padre le envía a los hombres, a los pecadores; más aún, a los que le matarán. Y la forma de estar más íntimamente unido al Padre es obedecer a esa voluntad. Sin embargo, eso de ninguna manera impide que, en el camino terreno, se retire también a la soledad para orar, para unirse al Padre y recibir de El nuevo vigor para su misión en el mundo. Sobre el Tabor, donde su unión con el Padre aparece de manera manifiesta, se evoca su Pasión (cf. *Lc 9, 31*) y allí ni siquiera se considera la posibilidad de permanecer en «tres tiendas» sobre el monte de la Transfiguración. Toda oración contemplativa cristiana remite constantemente al amor del prójimo, a la acción y a la pasión, y, precisamente de esa manera, acerca más a Dios.

14. Para aproximarse a ese misterio de la unión con Dios, que los Padres griegos llamaban divinización del hombre, y para comprender con precisión las modalidades en que se realiza, es preciso ante todo tener presente que el hombre es esencialmente criatura (16) y como tal permanece para siempre, de tal forma que nunca será posible una absorción del yo humano en el Yo divino, ni siquiera en los más altos estados de gracia. Pero se debe reconocer que la persona humana es creada «a imagen y semejanza» de Dios, y el arquetipo de esta imagen es el Hijo de Dios, en el cual para el cual hemos sido creados (cf. *Col 1, 16*). Ahora bien, este arquetipo nos descubre el más grande y bello misterio cristiano: el Hijo es desde la eternidad «otro» respecto al Padre y, sin embargo, en el Espíritu Santo, es «de la misma

naturaleza»: por consiguiente, el hecho de que haya una alteridad no es un mal, sino más bien el máximo de los bienes. Hay alteridad en Dios mismo, que es una sola naturaleza en Tres Personas y hay alteridad entre Dios y la criatura, que son por naturaleza diferentes. Finalmente en la sagrada eucaristía, como también en los otros sacramentos y análogamente en sus obras y palabras Cristo se nos da a sí mismo y nos hace partícipes de su naturaleza divina (17), sin, por otro lado, suprimir nuestra naturaleza creada, de la que él mismo participa con su encarnación.

15. Si se consideran en conjunto estas verdades, se descubre, con gran sorpresa, que en la realidad cristiana se cumplen, por encima de cualquier medida, todas las aspiraciones presentes en la oración de las otras religiones, sin que, como consecuencia, el yo personal y su condición de criatura se anulen y desaparezcan en el mar del Absoluto. «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8): esta afirmación profundamente cristiana puede conciliar la unión perfecta con la alteridad entre amante y amado, el eterno intercambio con el eterno diálogo. Dios mismo es en este eterno intercambio, y nosotros podemos verdaderamente convertirnos en partícipes de Cristo, como «hijos adoptivos», y gritar con el Hijo en el Espíritu Santo: «Abba, Padre». En este sentido, los Padres tienen toda la razón al hablar de divinización del hombre que, incorporado a Cristo Hijo de Dios por naturaleza, se hace, por su gracia, partícipe de la naturaleza divina, «hijo en el Hijo». El cristiano, al recibir al Espíritu Santo, glorifica al Padre y participa realmente en la vida trinitaria de Dios.

V. CUESTIONES DE METODO

16. La mayor parte de las grandes religiones que han buscado la unión con Dios en la oración, han indicado también caminos para conseguirla. Como «la Iglesia católica nada rechaza de lo que, en estas religiones, hay de verdadero y santo» (18), no se deberían despreciar sin previa consideración estas indicaciones, por el mero hecho de no ser cristianas. Se podrá al contrario tomar en ellas lo que tienen de útil, a condición de no perder nunca de vista la concepción cristiana de la oración, su lógica y sus exigencias, porque sólo dentro de esta totalidad esos fragmentos podrán ser reformados e incluidos. Entre éstos, se puede enumerar en primer lugar la humilde aceptación de un maestro experimentado en la vida de oración que conozca sus normas; de esto se ha tenido siempre conciencia en la experiencia cristiana desde los tiempos antiguos, ya en la época de los Padres del desierto. Este maestro, experto en el «sentire cum ecclesia», debe no sólo dirigir y llamar la atención sobre ciertos peligros, sino también, como «padre espiritual», introducir de manera viva, de corazón a corazón, en la vida de oración, que es don del Espíritu Santo.

17. El tardío clasicismo no cristiano distinguía tres estados en la vida de perfección: las vías de la purificación, de la iluminación y de la unión. Esta doctrina ha servido de modelo para muchas escuelas de espiritualidad cristiana. Este esquema, en sí mismo válido, necesita sin embargo algunas precisiones que permitan su correcta interpretación cristiana, evitando peligrosos malentendidos.

18. La búsqueda de Dios mediante la oración debe ser precedida y acompañada de la ascesis y de la purificación de los propios pecados y errores, porque según la palabra de Jesús solamente «los limpios de corazón verán a Dios» (Mt 5, 8). El Evangelio señala sobre todo una purificación moral de la falta de verdad y de amor y, sobre un plano más profundo, de todos los instintos egoístas que impiden al hombre reconocer y aceptar la voluntad de Dios en toda su integridad. En contra de lo que pensaban los estoicos y neoplatónicos, las pasiones no son, en sí mismas, negativas; es negativa su tendencia egoísta y, por tanto, el cristiano debe liberarse de ella para llegar a aquel estado de libertad positiva que el clasicismo cristiano llama «apatheia», el Medioevo «impassibilitas» y los Ejercicios Espirituales ignacianos «indiferencia» (19).

Esto es imposible sin una radical abnegación, como se ve también en San Pablo que usa abiertamente la palabra «mortificación» (de las tendencias pecaminosas) (20). Sólo esta abnegación hace al hombre libre para realizar la voluntad de Dios y participar en la libertad del Espíritu Santo.

19. Por consiguiente, la doctrina de aquellos maestros que recomiendan «vaciar» el espíritu de toda representación sensible y de todo concepto, deberá ser correctamente interpretada, manteniendo sin embargo una actitud de amorosa atención a Dios, de tal forma que permanezca, en la persona que hace oración, un vacío susceptible de llenarse con la riqueza divina. El vacío que Dios necesita es la renuncia al propio egoísmo, no necesariamente la renuncia a las cosas creadas que nos ha dado y entre las cuales nos ha colocado. No hay duda de que en la oración hay que concentrarse enteramente en Dios y excluir lo más posible aquellas cosas de este mundo que nos encadenan a nuestro egoísmo. En este punto, San Agustín es un maestro insigne. Si quieres encontrar a Dios, dice, abandona el mundo exterior y entra en ti mismo. Sin embargo, prosigue, no te quedes allí, sino sube por encima de ti mismo, porque tú no eres Dios: El es más profundo y grande que tú. «Busco en mi alma su sustancia y no la encuentro; sin embargo, he meditado en la búsqueda de Dios y, empujado hacia El a través de las cosas creadas, he intentado conocer sus perfecciones invisibles» (Rm 1, 20)» (21). «Quedarse en sí mismo»: he aquí el verdadero peligro. El gran Doctor de la Iglesia recomienda concentrarse en sí mismo, pero también trascender el yo que no es Dios, sino sólo una criatura. Dios es «interior intimo meo, et superior summo meo» (22). Efectivamente, Dios está en nosotros y con nosotros, pero nos trasciende en su misterio (23).

20. Desde el punto de vista dogmático, es imposible llegar al amor perfecto de Dios si se prescinde de su autodonación en el Hijo encarnado, crucificado y resucitado. En El, bajo la acción del Espíritu Santo, participamos, por pura gracia, de la vida intradivina. Cuando Jesús dice: «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14, 0), no se refiere simplemente a la visión y al conocimiento exterior de su figura humana («la carne no sirve para nada», Jn 6, 63). Lo que entiende con ello es más bien un «ver» hecho posible por la gracia de la fe; ver a través de la manifestación sensible de Jesús lo que éste, como Verbo del Padre, quiere verdaderamente mostrarnos de Dios («El Espíritu es el que da la vida (...); las palabras que os he dicho son espíritu y vida», ib.). En este «ver» no se trata de abstracción puramente humana («abs-tractio») de la figura en la que Dios se ha revelado, sino de captar la realidad divina en la figura humana de Jesús, de captar su dimensión divina y eterna en su temporalidad. Como dice San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, deberíamos intentar captar «la infinita suavidad y dulzura de la divinidad» (n. 124), partiendo de la finita verdad revelada en la que habíamos comenzado. Mientras nos eleva, Dios es libre de «vaciar» de todo lo que nos ata en este mundo, de atarnos completamente a la vida trinitaria de su amor eterno. Sin embargo, este don puede ser concedido sólo «en Cristo a través del Espíritu Santo» y no por nuestras propias fuerzas, prescindiendo de su revelación.

21. En el camino de la vida cristiana después de la purificación sigue la iluminación mediante el amor que el Padre nos da en el Hijo y la unción que de El recibimos en el Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2, 20).

Desde la antigüedad cristiana se hace referencia a la «iluminación» recibida en el bautismo. Esta introduce a los fieles, iniciados en los divinos misterios, en el conocimiento de Cristo, mediante la fe que opera por medio de la caridad. Es más, algunos escritores eclesiásticos hablan explícitamente de la iluminación recibida en el bautismo como fundamento de aquel sublime conocimiento de Cristo Jesús (cf. Flp 3, 8) que viene definido como «theoria» o contemplación (24).

Los fieles, con la gracia del bautismo, están llamados a progresar en el conocimiento y en el testimonio de las verdades de la fe, cuando «comprenden internamente los misterios que viven» (25). Ninguna luz divina hace que las verdades de la fe queden superadas. Por el contrario, las eventuales gracias de iluminación que Dios pueda conceder ayudan a aclarar la dimensión más profunda de los misterios confesados y celebrados por la Iglesia, en espera de que el cristiano pueda contemplar a Dios en la gloria tal y como es (cf. 1 In 3, 2).

22. Finalmente, el cristiano que hace oración puede llegar, si Dios lo quiere, a una experiencia particular de unión. Los sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía (26), son el comienzo objetivo de la unión del cristiano con Dios. Sobre este fundamento, por una especial gracia del Espíritu, quien ora puede ser llamado a aquel particular tipo de unión con Dios que, en el ámbito cristiano, viene calificado como mística.

23. Ciertamente el cristiano tiene necesidad de determinados tiempos de retiro en la soledad para recogerse y encontrar, cerca de Dios, su camino. Pero, dado su carácter de criatura, y de criatura consciente de no estar seguro sino por la gracia, su modo de acercarse a Dios no se fundamenta en una

técnica, en el sentido estricto de la palabra. Esto iría en contra del espíritu de infancia exigido por el Evangelio. La auténtica mística cristiana nada tiene que ver con la técnica: es siempre un don de Dios, cuyo beneficiario se siente indigno (27).

24. Hay determinadas gracias místicas por ejemplo, las conferidas a los fundadores de instituciones eclesiales en favor de toda su fundación, así como a otros santos, que caracterizan su peculiar experiencia de oración y no pueden, como tales ser objeto de imitación y aspiración para otros fieles, aunque pertenezcan a la misma institución y estén deseosos de una oración siempre más perfecta (28). Pueden existir diversos niveles y modalidades de participación en la experiencia de oración de un fundador, sin que a todos deba ser conferida con idénticas características. Por otra parte, la experiencia de oración, que ocupa un puesto privilegiado en todas las instituciones auténticamente eclesiales antiguas y modernas, constituyen siempre, en último término, algo personal. Y es a la persona a quien Dios da su gracia en vista de la oración.

25. A propósito de la mística, se debe distinguir entre los dones del Espíritu Santo y los carismas concedidos en modo totalmente libre por Dios. Los primeros son algo que todo cristiano puede reavivar en sí mismo a través de una vida solícita de fe, de esperanza y de caridad y, de esa manera, llegar a una cierta experiencia de Dios y de los contenidos de la fe, por medio de una seria ascesis. En cuanto a los carismas, San Pablo dice que existen sobre todo en favor de la Iglesia, de los otros miembros del Cuerpo místico de Cristo (cf. *1 Cor* 12. 7). Al respecto hay que recordar, por una parte, que los carismas no se pueden identificar con los dones extraordinarios «místicos» (cf. *Rm* 12, 3-21), por otra, que la distinción entre «dones del Espíritu Santo» y «carismas» no es tan estricta. Un carisma fecundo para la Iglesia no puede ejercitarse, en el ámbito neotestamentario, sin un determinado grado de perfección personal; por otra parte, todo cristiano «vivo» posee una tarea peculiar y en este sentido un «carisma» «para la edificación del Cuerpo de Cristo» (cf. *Ef* 4, 15-16) (29), en comunión con la Jerarquía, a la cual «compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno» (*Lumen gentium*, 12).

VI. METODOS PSICOFISICOS-CORPOREOS

26. La experiencia humana demuestra que la posición y la actitud del cuerpo no dejan de tener influencia sobre el recogimiento y la disposición del espíritu. Esto constituye un dato al que han prestado atención algunos escritores espirituales del Oriente y del Occidente cristiano.

Sus reflexiones, aun presentando puntos en común con los métodos orientales no cristianos de meditación, evitan aquellas exageraciones o visiones unilaterales que, en cambio, con frecuencia se proponen hoy en día a personas insuficientemente preparadas.

Los autores espirituales han adoptados aquellos elementos que facilitan el recogimiento en la oración, reconociendo al mismo tiempo su valor relativo: son útiles si se conforman y se orientan a la finalidad de la oración cristiana (30). Por ejemplo, el ayuno cristiano posee ante todo el significado de un ejercicio de penitencia y de sacrificio, pero, ya para los Padres, estaba también orientado a hacer más disponible al hombre para el encuentro con Dios y al cristiano más capaz de dominio de sí mismo y, simultáneamente, más atento a los hermanos necesitados.

En la oración el hombre entero debe entrar en relación con Dios y, por consiguiente, también su cuerpo debe adoptar la postura más propicia al recogimiento (31). Tal posición puede expresar simbólicamente la misma oración, variando según las culturas y la sensibilidad personal. En algunos lugares, los cristianos están adquiriendo hoy una mayor conciencia de cómo puede favorecer la oración una determinada actitud del cuerpo.

27. La meditación cristiana del Oriente (32) ha valorizado el simbolismo psicofísico, que a menudo falta en la oración de Occidente. Este simbolismo puede ir desde una determinada actitud corpórea hasta las funciones vitales fundamentales, como la respiración o el latido cardíaco. El ejercicio de la «oración a Jesús» por ejemplo, que se adapta al ritmo respiratorio natural, puede al menos por un cierto tiempo servir de ayuda real para muchos (33). Por otra parte, los mismos maestros orientales han constatado

también que no todos son igualmente idóneos para hacer uso de este simbolismo, porque no todas las personas están en condiciones de pasar del signo material a la realidad espiritual que se busca. El simbolismo, comprendido en modo inadecuado e incorrecto, puede incluso convertirse en un ídolo y, como consecuencia, en un impedimento para la elevación del espíritu a Dios. Vivir en el ámbito de la oración toda realidad del propio cuerpo como símbolo es todavía más difícil: puede degenerar en un culto al mismo y hacer que se identifiquen subrepticamente todas sus sensaciones con experiencias espirituales.

28. Algunos ejercicios físicos producen automáticamente sensaciones de quietud o de distensión, sentimientos gratificantes y, quizá, hasta fenómenos de luz y calor similares a un bienestar espiritual. Confundirlos con auténticas consolaciones del Espíritu Santo sería un modo totalmente erróneo de concebir el camino espiritual. Atribuirles significados simbólicos típicos de la experiencia mística, cuando la actitud moral del interesado no se corresponde con ella, presentaría una especie de esquizofrenia mental que puede conducir incluso a disturbios psíquicos y, en ocasiones, a aberraciones morales.

Esto no impide que auténticas prácticas de meditación provenientes del Oriente cristiano y de las grandes religiones no cristianas que ejercen un atractivo sobre el hombre de hoy dividido y desorientado, puedan constituir un medio adecuado para ayudar, a la persona que hace oración, a estar interiormente distendida delante de Dios, incluso en medio de las solicitudes exteriores.

Sin embargo, es preciso recordar que la unión habitual con Dios, esa actitud de vigilancia interior y de invocación de la ayuda divina que en el Nuevo Testamento viene llamada la «oración continua» (34), no se interrumpe necesariamente ni siquiera cuando hay que dedicarse, según la voluntad de Dios, al trabajo y al cuidado del prójimo. «Ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa», nos dice Apóstol, «hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Co 10, 31). Efectivamente, la oración auténtica, como sostienen los grandes maestros espirituales, suscita en los que la practican una ardiente caridad que los empuja a colaborar en la misión de la Iglesia y al servicio de sus hermanos para mayor gloria de Dios (35).

VII. «YO SOY EL CAMINO»

29. Todos los fieles deberán buscar y podrán encontrar el propio camino, el propio modo de hacer oración, en la variedad y riqueza de la oración cristiana, enseñada por la Iglesia; pero todos estos caminos personales concluyen, al final, en aquel camino al Padre, que Jesucristo ha dicho ser. En la búsqueda del propio camino, cada uno se dejará, pues, conducir no tanto por sus gustos personales cuanto por el Espíritu Santo, que le guía, a través de Cristo, al Padre.

30. En todo caso, para quien se empeña seriamente vendrán tiempos en los que parecerá vagar en un desierto y, a pesar de todos sus esfuerzos, no «sentir» nada de Dios. Debe saber que estas pruebas no se le ahorran a ninguno que tome en serio la oración. Pero no debe identificar inmediatamente esta experiencia, común a todos los cristianos que rezan, con la «noche oscura» de tipo místico. De todas maneras en aquellos períodos debe esforzarse firmemente por mantener la oración, que aunque podrá darle la impresión de una cierta «artificialidad» se trata en realidad de algo completamente diverso: es precisamente entonces cuando la oración constituye una expresión de su fidelidad a Dios, en presencia del cual quiere permanecer incluso a pesar de no ser recompensado por ninguna consolación subjetiva.

En esos momentos aparentemente negativos se muestra lo que busca realmente quien hace oración: si busca a Dios que, en su infinita libertad, siempre lo supera, o si se busca sólo a sí mismo, sin lograr ir más allá de las propias «experiencias», le parezcan positivas de unión con Dios, o negativas de «vacío» místico.

31. El amor de Dios, único objeto de la contemplación cristiana, es una realidad de la cual uno no se puede «apropiar» con ningún método o técnica; es más, debemos tener siempre la mirada fija en Jesucristo en quien el amor divino ha llegado por nosotros a tal punto sobre la Cruz, que también El ha asumido para sí la condición de alejamiento del Padre (cf. Mc 15, 34). Debemos, pues, dejar decidir a Dios la manera con que quiere hacernos partícipes de su amor. Pero no podemos jamás, en modo alguno,

intentar ponernos al mismo nivel del objeto contemplado, el amor libre de Dios: tampoco cuando por la misericordia de Dios Padre, mediante el Espíritu Santo enviado a nuestros corazones, se nos da gratuitamente en Cristo un reflejo sensible de este amor divino y nos sentimos como atraídos por la verdad, la bondad y la belleza del Señor.

Cuanto más se le concede a una criatura acercarse a Dios, tanto más crece en ella la reverencia delante del Dios tres veces Santo. Se comprende entonces la palabra de San Agustín: «Tú puedes llamarme amigo, yo me reconozco siervo (36)». O bien la palabra, para nosotros aún más familiar, pronunciada por aquélla que ha sido gratificada con la más alta intimidad con Dios: «Ha puesto los ojos en humildad de su esclava» (Lc 1, 48).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II durante una audiencia concedida al infrascripto Prefecto, ha aprobado esta carta, acordada en reunión plenaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, día 15 de octubre de 1989, fiesta de Santa Teresa de Jesús.

Cardenal Joseph RATZINGER
Prefecto

Alberto BOVONE
arzobispo titular de Cesarea de Numidia
Secretario

NOTAS

(1) Con la expresión "métodos orientales" se entienden métodos inspirados en el hinduismo y el budismo, como el "zen", la "meditación trascendental" o el "yoga". Se trata pues, de métodos de meditación del Extremo Oriente no cristiano que, no pocas veces hoy en día, son utilizados también por algunos cristianos en su meditación. Las orientaciones de principio y de método contenidas en el presente documento, desean ser un punto de referencia no sólo para este problema, sino también, más en general, para las diversas formas de oración practicadas en las realidades eclesiales, particularmente en las asociaciones, movimientos y grupos.

(2) Sobre el Libro de los Salinos en la oración de la Iglesia, cf. Institutio generalis de Liturgia Horarum, núms. 100-109.

(3) Cf. por ej., Ex 15, Dt 32, 1 S 2, 2 S 22, algunos textos proféticos, 1 Cro 16.

(4) Const. dogm. Dei Verbum, n. 2. Este documento ofrece otras indicaciones importantes para una comprensión teológica y espiritual de la oración cristiana; veáanse, por ejemplo, los núms. 3, 5, 8 y 21.

(5) Const. dogm. Dei Verbum, n. 25.

(6) Sobre la oración de Jesús véase Institutio generalis de Liturgia Horarum, núms. 3-4.

(7) Cf. Institutio generalis de Liturgia Horarum, n. 9.

(8) La pseudognosis consideraba la materia como algo impuro, degradado, que envolvía el alma en una ignorancia de la que debía librarse por la oración; de esa manera, el alma se elevaba al verdadero conocimiento superior y, por tanto, a la pureza. Ciertamente, no todos podían conseguirlo, sino sólo los hombres verdaderamente espirituales; para los simples creyentes bastaban la fe y la observancia de los mandamientos de Cristo.

-Algunos aspectos de la meditación cristiana-

(9) Los mesalianos fueron ya denunciados por S. Efrén Sirio (Hymno contra Haereses 22, 4, ed. E. Beck, CSCO 169, 1957, pág. 79) y después entre otros, por Epifanio de Salamina (Panarion, también llamado Adversus Haereses: PG 41, 156-1200; PG 42, 9-832) y Anfiloquio, obispo de Iconio (Contra haeretivos: G. Ficker, *Amphilochiana* 1, Leipzig 1906, 21-77).

(10) Cf., por ej., San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, II, cap. 7, 11.

(11) En la Edad Media existían corrientes extremistas al margen de la Iglesia, descritas, no sin ironía, por uno de los grandes contemplativos cristianos, el flamenco Jan Van Ruysbroek. Distingue éste en la vida mística tres tipos de desviación (*Die gheestelike Brulocht* 228, 12 - 230, 17; 230, 18 - 232, 22; 232, 23 - 236, 6) y hace también una crítica general referida a estas formas (236, 7 - 237, 29). Más tarde, técnicas semejantes han sido descritas y rechazadas por Santa Teresa de Jesús. Observa ésta agudamente que "el mismo cuidado que se pone en no pensar en nada despertará la inteligencia a pensar mucho" y que dejar de lado el misterio de Cristo en la meditación cristiana es siempre una especie de "traición" (Véase: Santa Teresa de Jesús, *Vida* 12, 5 y 22, 1-5).

(12) Mostrando a toda la Iglesia el ejemplo y la doctrina de Santa Teresa de Jesús, que en su tiempo debió rechazar la tentación de ciertos métodos que invitaban a prescindir de la Humanidad de Cristo en favor de un vago sumergirse en el abismo de la divinidad, el Papa Juan Pablo II decía en una homilía el I-XI-1982 que el grito de Teresa de Jesús en favor de una oración enteramente centrada en Cristo "vale también en nuestros días contra algunas técnicas de oración que no se inspiran en el Evangelio y que prácticamente tienden a prescindir de Cristo, en favor de un vacío mental que dentro del cristianismo no tiene sentido. Toda técnica de oración es válida en cuanto se inspira en Cristo y conduce a Cristo, el Camino, la Verdad y la Vida" (cf. *Jn* 14, 6). Véase: *Homelia Abulae habita in honorem Sanctae Teresiae*, AAS 75 (1983), 256-257.

(13) Véase, por ejemplo, "La nube de la ignorancia", obra espiritual de un escritor anónimo inglés del siglo XIV.

(14) El concepto "nirvana" viene entendido en los textos religiosos del budismo, como un estado de quietud que consiste en la anulación de toda realidad concreta por ser transitoria y, precisamente por eso, decepcionante y dolorosa.

(15) El Maestro Eclchart habla de una inmersión "en el abismo indeterminado de la divinidad" que es una "tiniebla en la cual la luz de la Trinidad nunca ha resplandecido". Cf. *Sermo "Ave gratia plena"*, al final (J. Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*, Hanser 1955, pág. 261).

(16) Cf. *Const. past. Gaudium et spes* n. 19, 1: "La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y sólo puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador".

(17) Como escribe Santo Tomás a propósito de la eucaristía: "...propus effectus huius sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo: Vivo ego, iam non ego; vivit vero in me Christus (Ga 2, 20)" (*In IV Sent*, d 12 q, 2 a. 1).

(18) *Decl. Nostra aetate*, n. 2.

(19) San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n. 23 y *passim*.

(20) Cf. *Col* 3, 5; *Rm* 6, 11 *ss.*; *Ga* 5, 24.

(31) San Agustín, *Enarrationes in Psalmos* XLI, 8: PL 36, 469.

(22) San Agustín, *Confessiones* 3, 6, 11; PL 32, 688. Cf. *De vera Religione* 39, 72; PL 34, 154.

(23) El sentido cristiano positivo del "vaciamiento" de las criaturas, resplandece de forma ejemplar en el Pobrecito de Asís. San Francisco, precisamente porque ha renunciado a ellas por amor del Señor, las ve llenas de su presencia y resplandecientes en su dignidad de criaturas de Dios y entona la secreta melodía de su ser en el Cántico de las criaturas (cf. C. Esser, *Opuscula sancti Patris Francisci Assiensis*, Ed. Ad Claras aquas Grottaferrata, Roma, 1976, págs. 83-86; (en castellano, puede encontrarse en: *San Francisco de Asís. Escritos completos y biografías primitivas*, La Editorial Católica, Madrid, 1956, pag. 71). En el mismo sentido escribe en la "Carta a todos los fieles": "Toda criatura que hay en el cielo y en la tierra, en el mar y los abismos (Ap 5, 13), rinda a Dios alabanzas, gloria, honor y bendición, pues El es nuestra virtud y fortaleza; El sólo es bueno (Lc 18, 19); El sólo altísimo, omnipotente, admirable, glorioso; sólo El santo, digno de ser alabado y bendecido por los siglos de los siglos. Amén" (*Ib Opuscula...* 124).

San Buenaventura hace notar cómo Francisco percibía en cada criatura la huella de Dios y derramaba su alma en el gran himno del reconocimiento y la alabanza (cf. *Legenda S. Francisci*, cap. 9, n. 1, en *Opera Omnia*, ed. Quaracchi 1898, Vol. VIII, p 530; traducción al castellano en: *San Francisco...*, pág. 586).

-Algunos aspectos de la meditación cristiana-

(24) Véase, por ejemplo, San Justino, Apología 1, 61, 12-13: PG 6, 420-421; Clemente de Alejandría, Paedagogus 1, 6, 25-31: PG 8, 281-284; San Basilio de Cesarea, Homiliae diversae 13, 1: PG 31, 424-425; San Gregorio Nacianceno, Oraciones 40, 3, 1: PG 36, 361.

(25) Const. dogm. Dei Verbum, n. 8.

(26) La eucaristía, definida por la Constitución dogmática Lumen gentium "Fuente y cumbre de toda la vida cristiana" (LG n. 11), nos hace "participar realmente del Cuerpo del Señor"; en ella "somos elevados a la comunión con Él" (LG 7).

(27) Cf. Santa Teresa de Jesús, Castillo Interior IV, 1, 2.

(28) Nadie que haga oración aspirará, sin una gracia especial, a una visión global de la revelación de Dios como San Gregorio Magno reconoce en San Benito, o al impulso místico con el que San Francisco de Asís contemplaba a Dios en todas sus criaturas, o a una visión también global, como la que tuvo San Ignacio en el río Cardoner y de la cual afirma que, en el fondo, habría podido tomar para él el puesto de la Sagrada Escritura. La "noche oscura" descrita por San Juan de la Cruz, es parte de su personal carisma de oración: no es preciso que todos los miembros de su orden la vivan de la misma forma, como si fuera la única manera de alcanzar la perfección en la oración a que están llamados por Dios.

(29) La llamada del cristiano a experiencias "místicas" puede incluir tanto lo que Santo Tomás califica como experiencia viva de Dios a través de los dones del Espíritu Santo, como las formas inimitables a las que, por tanto, no se debe aspirar de donación de la gracia (cf. Santo Tomás de Aquino, Summa Theologiae, 1, 11, a. 1 c, como también a. 5 ad 1).

(30) Véanse, por ejemplo, los escritores antiguos que hablan de la actitud del orante asumida por los cristianos en oración: Tertuliano, De orationes, XIV: PL 1, 1170, XVII: PL 1, 1174-1176; Orígenes, De oratione, XXXI, 2: PG 11, 550-553. Y refiriéndose al significado de tal gesto: Bernabé, Epistula XII, 2-4: PG 2, 760-761; San Justino, Dialogus, 90, 4-5: PG 6, 689-692; San Hipólito Romano, Commentarium in Dan., III, 24: GCS I, 168, 8-17; Orígenes, Homilia, in Ex., XI, 4: PG 12, 377-378. Sobre la posición del cuerpo, véase también Orígenes, De Oratione XXXI, 3: PG 11, 553-555.

(31) Cf. San Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales, n. 76.

(32) Como, por ejemplo, la de los anacoretas hesicastas. La "hesychia" o quietud, externa e interna, es considerada por los anacoretas una condición de la oración; en su forma oriental, está caracterizada por la soledad y las técnicas de recogimiento.

(33) El ejercicio de la "oración a Jesús", que consiste en repetir una fórmula densa de referencias bíblicas de invocación y súplica (por ejemplo, "Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí"), se adapta al ritmo respiratorio natural. A este propósito, puede verse: San Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales, n. 258.

(34) Cf. 1 Tt 5, 17. Puede verse también 2 Ts 3, 8-12. De éstos y otros textos surge la problemática: ¿cómo conciliar la obligación de la oración continua con la del trabajo? Pueden verse, entre otros, San Agustín, Epistula 130, 20: PL 33, 501-502 y San Juan Casiano, De institutis coenobiorum III, 1-3: SC 109, 92-93. (Puede leerse también la "Demostración sobre la oración" de Afrahate, el primer Padre de la iglesia siríaca, y en particular los números 14-15, dedicados a las llamadas "obras de la oración" (cf. la edición de L. Parisot, *Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, IV: PS 1, págs. 170-174).

(35) Cf. Santa Teresa de Jesús, Castillo interior, VII, 4, 6.

(36) San Agustín, Ennarraciones in Psalmos CXLII, 6: PL 37, 1849. Véase también San Agustín, Tract. in Ioh. IV 9: PL 35, 1410: "Quando autem nec ad hoc dignum se dicit, plenus Spiritu Sancto erat, qui sic servus Dominum agnovit, et ex servo amicus fieri meruit".

Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos

Congregación para la Evangelización de los Pueblos

Venerables Hermanos en el Episcopado,

Carísimos Sacerdotes,

Las jóvenes Iglesias de misión, de las cuales sois celosos pastores, están viviendo un período histórico de desarrollo y de maduración particularmente favorable. En el contexto de reconfortante dinamismo de vida cristiana y misionera, los sacerdotes, en fuerza de su ordenación y de la misión recibida, desarrollan un papel único e insustituible.

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos, coherente con su secular experiencia, ha escogido como prioridad operativa para estos años precisamente la atención del clero autóctono. En efecto, para estar en disposición de dar una respuesta válida al Señor y al desafío siempre nuevo que la historia presenta a la Iglesia misionera, es necesario dar mayor primacía a la identidad de los pastores. Estamos profundamente convencidos de que el porvenir de nuestras futuras comunidades eclesiales y su idoneidad para incidir significativamente sobre el mundo no cristiano que le circunda, son y serán directamente proporcionales a la "calidad" del clero.

No sin razón el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida a la Asamblea Plenaria de nuestro Dicasterio, después de haber insistido, sobre "la preeminencia de la vida espiritual" para los sacerdotes locales, ha afirmado que en los Territorios de Misiones el testimonio personal de santidad del sacerdote adquiere un relieve singularísimo, y llega a ser, más que por otros motivos, sello de credibilidad y garantía de eficacia de la actividad apostólica".

Por mi parte, me siento feliz de poder ofrecer a todos los sacerdotes diocesanos de las Iglesias de misiones una copia de esta "Guía Pastoral". En ella están delineados los principios fundamentales del ser y del quehacer sacerdotal, en conformidad con la sabiduría y la experiencia de la Iglesia misionera. La confío con esperanza a María, Madre de Jesucristo Eterno Sacerdote, y Estrella de la Evangelización, a fin de que ayude a cada sacerdote a interiorizarla y a seguirla con fidelidad, alegría y perseverancia.

Imploremos juntos la asistencia del Espíritu Santo para ser siempre, cada vez más, fieles imitadores de Cristo, "Misionero del Padre".

Roma, 15 de Octubre de 1989
Fiesta de Santa Teresa del Niño Jesús
Patrona de las Misiones

Introducción.

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos, consciente de la

importancia fundamental del sacerdocio ministerial para la vida y el desarrollo de la comunidad cristiana, ha prestado siempre especial atención a los presbíteros locales de las nuevas Iglesias.

Como aportación concreta a la formación de los sagrados ministros, en la sesión plenaria del 1417 de octubre de 1986, se han formulado Algunas Directivas sobre la formación en los Seminarios Mayores, que S.E. el Cardenal Prefecto ha comunicado a los Obispos interesados en una circular del 25 de abril de 1987.

Para dar continuidad a esta primera e importante contribución en beneficio de los seminaristas, y como testimonio de atención a los sacerdotes, durante la plenaria del 11-14 de abril de 1989, después de amplia

consulta y examen del abundante material enviado por las Iglesias particulares, se ha preparado una *Guía Pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*.

En esta Guía, conforme a la doctrina y a las normas generales de la Iglesia, se tratan en orden todos los temas principales referentes a la identidad, la espiritualidad, la vida y la acción pastoral de los presbíteros, haciendo hincapié, según lo indicado expresamente por el Concilio (1), en las notas características que corresponden más bien a las Iglesias jóvenes en pleno desarrollo; en particular: las cualidades espirituales y el estilo de vida del sacerdote, que sean un testimonio evidente también para los no cristianos; la comunión con el Obispo, con el presbiterio y la comunidad cristiana; la disponibilidad y el compromiso para dar el primer anuncio del Evangelio a los no cristianos; la formación y participación de los laicos en la vida y el desarrollo de la Iglesia, y su compromiso en la obra de Evangelización; la atención primordial a los jóvenes; el amor preferencial por los pobres; la sensibilización en favor de la promoción humana y la defensa de la justicia; la inquietud por la inculturación y la aptitud para promoverla; el diálogo ecuménico y el diálogo con las otras religiones.

Estos, y otros puntos importantes, constituyen la trama de toda la materia; hacen que la Guía responda, en la medida de lo posible, a las necesidades de los sacerdotes de las Iglesias que están en los territorios de misiones. Se considerarán, pues, clave de lectura de lo demás.

Los destinatarios de la Guía son, esencialmente, los *sacerdotes diocesanos seculares* que pertenecen a las Iglesias que dependen de la Congregación; ellos son cada vez más numerosos y asumen siempre mayores responsabilidades. Por consiguiente, requieren especial atención. Además, pertenecen por lo general a la primera o segunda generación de sacerdotes nativos del país, para los cuales el modelo tradicional del sacerdote es el religioso misionero, y no el sacerdote diocesano secular local; en fin, los problemas de los sacerdotes que se encuentran en los territorios de misiones son específicos y concretos, están vinculados a situaciones eclesiales y socioculturales locales, y requieren directrices y soluciones adecuadas.

Se espera que esta Guía constituya un punto de referencia, y un elemento de unidad y de estímulo para todos los sacerdotes seculares; y que, al mismo tiempo, sirva de inspiración para los religiosos y misioneros que trabajan en esas mismas Iglesias jóvenes. La Congregación para la Evangelización de los Pueblos entrega, por tanto, con gran confianza estas orientaciones a las Conferencias Episcopales y a los Ordinarios como guía pastoral para sus presbíteros, y como documento básico para formular o renovar sus directorios particulares, de manera que toda la familia sacerdotal de la Iglesia misionera viva en el fervor, trabaje en unidad de espíritu e intenciones, y pueda responder a las esperanzas de una Iglesia que se encamina hacia un nuevo advenimiento misionero, con María.

I - EN LAS FUENTES DEL SACERDOCIO MINISTERIAL

Fundamento Trinitario.

Cristo Jesús, en quien "reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente " (Col 2,9), fue enviado por el Padre para realizar el plan de salvación universal (cf. Jn 3,17; 5,30; 8,16; Gal 4,4;etc.), recibiendo de El todo poder para cumplir su misión (cfr Jn 5,20-21; Mt 28,18); fue ungido con el Espíritu Santo (cf. Lc 4,18 ss; Hch 10,38), y después de haber cumplido la voluntad del Padre, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad (cf. 1Tim 2,4), hasta dar su vida como rescate por muchos (cf. Mc 10,45), destruyó la muerte con la resurrección y volvió al Padre, penetrando los cielos, donde reina eternamente e intercede por sus hermanos (cf Jn 16,27-28; 13,1.3; Hb 4,14-16). El sacerdote, cuya tarea es continuar la misión de Cristo, halla la fuente última de su misión en el amor salvífico del Padre (cfr Jn 17,6-9.24; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1), y el origen inmediato de su vocación en Cristo que le llama por su nombre como llamó a los apóstoles e infunde en él su Espíritu (cf Jn 20,21) para marchar hacia el Padre con sus hermanos. En esta realidad Trinitaria, fuente de la misión de la Iglesia (2), se arraiga y encuentra plena justificación la vocación y misión del sacerdote ministro.

El mismo **Cristo** promovió a sus apóstoles como *ministros* de manera que poseyeran, en la sociedad de los creyentes, *la sagrada potestad del orden*. Por medio de los apóstoles, el Señor hizo partícipes de su propia consagración y misión a los sucesores de aquellos que son los Obispos, cuyo cargo ministerial, en grado subordinado, fue encomendado a los presbíteros a fin de que cooperaran en el fiel cumplimiento de la misión apostólica (3). Esta misión participa en la misión universal de la Iglesia para los no cristianos e involucra a los sacerdotes en forma concreta (4).

Por intermedio del Obispo, los sacerdotes son llamados por Cristo a una vocación especial (cf Mc 3,13; Lc 6,13); están en el mundo pero no son del mundo (cf Jn 17,14-15); y, en virtud de la consagración, están capacitados para cumplir la misión misma de Cristo de anunciar a todos que el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca (cf. Mc 1,15), y de presidir, enseñar y santificar al Pueblo de Dios (5).

El principio constitutivo del sacerdocio ministerial es Cristo-Sacerdote víctima de la nueva y eterna alianza (cf. Hb 9,11-15). El principio eficaz es la elección y misión especial por parte de Dios, que convierte al sacerdote en instrumento de Cristo (cf Mc 3,19; Lc 22,19; Mt 28,18-20). El principio ejemplar es la diaconía de Cristo, cuyas imágenes dan luz a la identidad del sacerdote: Cristo-enviado por el Padre para salvar al mundo (cf Jn 3,17); que indica la universalidad de la misión; Cristo-siervo, que subraya la renuncia de Cristo, quien vino, no a ser servido, sino a servir y a dar su vida (cf Mt 20,28; Filp 2,7-8); Cristo-pastor-maestro, que vela con amor, guía su rebaño, y lo reúne en el único redil (cfr Jn 10.1 ss). Es la palabra viva del Padre que convoca a las gentes en su Reino (cf Jn 12, 48-50).

El relieve que se da a la función ministerial subraya la relación esencial del sacerdote con la Persona de Cristo. El sacerdote, en efecto, es signo e instrumento del único sacerdote y mediador ante el Padre: Jesucristo, y continuación de El sobre la tierra, que actualiza el poder de Cristo de anunciar la Palabra, de renovar el sacrificio de la Cruz en la Eucaristía, perdonar los pecados y guiar al Pueblo de Dios. Es imposible separar el ser del sacerdote del ser de Cristo, la vida del sacerdote de la vida de

Cristo.

Estén, pues, todos los presbíteros, convencidos de que su identidad sacerdotal se realiza únicamente en la conformidad total con la identidad de Cristo, con conocimiento, coherencia y fervor del espíritu. Y recuerden que Cristo, al cumplir su misión de salvador, aceptó el camino de la encarnación, despojándose de sí mismo y tomando todo lo que es propio del hombre, excepto el pecado (cf Hb 2,17-18; 4,15). Esta encarnación será un signo de la actividad misionera.

El **Espíritu Santo** da a la Iglesia la unidad íntima y ministerial, proporcionándole diversos dones jerárquicos y carismáticos (cf Ef 4,11-13; 1Cor 12,4) (6), y vivificando, como alma, a las instituciones eclesíásticas (7), infundiendo en los corazones de los cristianos ese espíritu que había animado a Cristo a cumplir su misión (8).

"Los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un

carácter particular, y así se configuran con Cristo sacerdote, de suerte que puedan obrar como en persona de Cristo cabeza" (9). La elección, la santificación y la misión proceden siempre del Espíritu santificador (cf Hch 13,3; 19,6). Y es el Espíritu el que da la capacidad objetiva de ejercer eficazmente el ministerio. También el Espíritu es *enviado* (cf Jn 14,26; 15,26) y permanece unido al sacerdote-enviado para colaborar en la obra de salvación (10).

Gracias al Espíritu, *principio de comunión* (11), los sacerdotes llegan a

ser guías y animadores espirituales de la comunidad, especialmente con la fuerza de la Palabra. Gracias a ese mismo Espíritu, son ministros de los sacramentos, que por El son vivificados, desde el bautismo, "en el Espíritu y el agua" (Jn 3,5; Hch 10.47), hasta la Eucaristía, en la que Cristo "ejerce constantemente, por obra del Espíritu Santo, su oficio sacerdotal en favor nuestro" (12).

La consagración inaugura en los sacerdotes un continuo Pentecostés. En

virtud de esta gracia extraordinaria, ellos deben saber reconocer la acción del Espíritu en la Iglesia y cooperar con ella, conscientes de que han recibido una misión sobrenatural y universal en favor de todos los hombres.

Fundamento eclesiológico y sacramental.

La Iglesia, "sacramento universal de salvación" (13), actualiza la redención, mediante la Palabra y los sacramentos, principalmente mediante el Sacrificio de la Eucaristía. De este carácter ministerial de la Iglesia participan los sacerdotes llamados

a predicar y difundir el Evangelio, a presidir el culto y a desempeñar la función de guías en el Pueblo de Dios.

La Iglesia es comunión, articulada jerárquicamente en distintos

ministerios, servicios y funciones en el interior de la comunidad. En particular, mediante los tres grados del Orden sagrado (Obispos, sacerdotes, diáconos), se edifica como templo vivo, en una comunión de fe y de amor. Estos tres ministerios que confiere la ordenación, transmitidos por los apóstoles y sus sucesores, son jerárquicos y constituyen la jerarquía eclesiástica.

El Obispo en comunión con el Sumo Pontífice, Jefe el Colegio Episcopal, y

con los miembros del Colegio, es - en la comunidad eclesial - el "gran sacerdote" (14), signo vivo de Cristo, supremo pastor; su función reproduce aquella central de servicio humilde y potente de Cristo Jefe (15). Para ejercer en forma plena y eficaz su ministerio, el Obispo debe ser coadyuvado por presbíteros y diáconos. Los presbíteros son ayuda e instrumento del Orden episcopal y, en cada comunidad, representan al Obispo: bajo su autoridad, predicán el Evangelio (16), "santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada" (17).

El presbítero, además, en comunión con el Obispo, *obra en nombre de Cristo*

(18). Anuncia, ejerciendo el mismo ministerio de Cristo-Profeta en el servicio de la Palabra, incluso a aquellos que están lejos (19); es sacerdote-ministro en cuanto consagra en nombre de ") *Cristo-Pontífice* ("*in persona Christi Pontificis,*") (20) ; es pastor, en cuanto reúne y guía a la comunidad *en nombre de Cristo-Buen Pastor* (cf Lc 10,16; 1P 5,2).

En la Iglesia-comunión, en fin, hay distinción y complementariedad entre el

sacerdocio de los ministros ordenados y el sacerdocio común de los fieles, pues el uno coopera con el otro para realizar la misión confiada por Cristo a la Iglesia. El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo (21). Los presbíteros deben ser conscientes de su identidad particular que los habilita para un ministerio específico y que se ordena a la edificación del único Cuerpo de Cristo que es por

naturaleza: profético, sacerdotal y real. A pesar de la diversidad de las funciones permanece intacta la idéntica dignidad fundamental de los cristianos.

El sacerdote es diocesano en virtud de su incardinación en la diócesis (22), donde permanece unido al Obispo bajo un aspecto nuevo y está, de manera especial, al servicio de esa comunidad eclesial particular que es la diócesis (23). En su calidad de sacerdote diocesano, está llamado a crear la *comunión* entre los miembros de la comunidad local y también a ampliarla, evangelizando a aquellos que todavía permanecen fuera de ella.

En esta comunión de la Iglesia, no deberá olvidarse el papel que tienen los

diáconos permanentes que trabajan al lado del sacerdote y deben formarse para que lleven una vida evangélica, de manera que puedan cumplir, en forma adecuada, los deberes propios de su orden. Ellos representan una figura que puede asumir un significado importante en las Iglesias jóvenes que necesitan de todas las energías disponibles para desarrollarse. La función del diácono deberá estudiarse y organizarse a nivel de las Conferencias Episcopales (24).

Es necesario subrayar la dimensión *eclesial y sacramental* que califica a

los sacerdotes. Todo sacerdote representa a la Iglesia y actualiza en ella el proyecto de salvación. Esto supone: conciencia de aquello que tiene relación con la Iglesia, coherencia con el proyecto concreto de salvación, y comunión de espíritu y de acción con todos lo que actúan en la pastoral, en especial con el Romano Pontífice, el Obispo, los demás sacerdotes y los diáconos.

Tengan todos los presbíteros fija su mirada en María, Madre de Cristo y

Madre de la Iglesia: desde el momento de la Encarnación del Hijo de Dios, ella es fundamento ejemplar necesario de su ser y de su vida.

II- IDENTIDAD DEL EVANGELIZADOR Y DEL PASTOR

Conciencia misionera del presbítero.

La comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia universal llega a su perfección sólo cuando éstas también toman parte en el esfuerzo misional en pro de los no cristianos en su territorio, y también en aquél que se realiza para con otras naciones (25).

En el dinamismo apostólico, propio de la esencia misionera de la Iglesia (26), los presbíteros ocupan necesariamente un lugar importante. Esto debe ponerse de relieve, especialmente, en los que trabajan en territorios de misiones donde se realiza la evangelización de los no cristianos.

Con la sagrada ordenación, los presbíteros han recibido, en efecto, un don

especial que "no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación 'hasta lo último de la tierra' (Hc 1,8)" (27).

Por consiguiente, todo presbítero debe tener una clara *conciencia misionera*, que le haga apto y listo para comprometerse efectivamente y con generosidad para que el anuncio del Evangelio llegue a los que todavía no profesan la fe en Cristo. El sacerdote es, en verdad, "misionero para el mundo" (28).

La evangelización de los no cristianos que viven en el territorio de una diócesis o una parroquia está encomendada, en primer lugar, al respectivo pastor y a la comunidad cristiana local. Este deber apostólico exige que el Obispo sea esencialmente mensajero de fe, y que los presbíteros hagan todo lo posible por predicar el Evangelio a los que se encuentran fuera de la comunidad eclesial, comprometiéndose personalmente, y haciendo participar a los fieles, en colaboración con los misioneros.

En la distribución de las tareas pastorales, a los sacerdotes locales no deben confiarse, prioritariamente, las comunidades ya formadas y organizadas, dejando al cuidado de los misioneros aquellas que comienzan, o la responsabilidad de evangelizar nuevos grupos. Los sacerdotes locales tienen el derecho y el deber de asumir, ellos mismos, la evangelización de sus hermanos que todavía no son cristianos, siendo verdaderos *apóstoles de frontera*, sin aspirar a las funciones más destacadas y a puestos seguros, centrales o mejor remunerados.

Es conveniente que las Iglesias jóvenes "participen cuanto antes

activamente en la misión universal de la Iglesia, enviando también ellas misioneros que anuncien el Evangelio por toda la tierra, aunque sufran escasez de clero" (29). Que todas las Iglesias particulares sepan dar de su pobreza (30). Por tanto, además de los presbíteros que pertenecen a institutos misioneros, propónganse las diócesis enviar sus propios sacerdotes que sienten la llamada de Cristo, como misioneros *fidei donum*, para que se inserten en la actividad misionera propiamente dicha (31). Estos sacerdotes estén felices de poder vivir con toda plenitud la comunión con Cristo enviado por el Padre (cf Jn 17,18; 20,21) y con la Iglesia universal, poniéndose a disposición de su Obispo para ser enviados a predicar el Evangelio a otros pueblos. Esto requiere en ellos no sólo madurez en la vocación, sino también la capacidad de desprenderse de su propia patria, etnia y familia, y una aptitud especial para insertarse en las otras culturas con inteligencia y respecto (cf. Gn 12, 1-4; Hb 11,8).

En ningún otro sector del apostolado eclesial, como en éste, los presbíteros podrán demostrar la intensidad de su amor a Cristo, a la Iglesia y al hombre, pudiendo decir con S.Pablo: "Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos" (1Cor 9,22) (32).

Conciencia pastoral del presbítero.

La función pastoral exige de los sacerdotes una conciencia pastoral profunda, que se basa en su identidad de "consagrados para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y celebrar el culto divino" (33), participando así en la misión de Cristo Buen Pastor que conoce, alimenta y guía a sus ovejas y va en busca de aquellas que

están perdidas o se encuentran todavía fuera del redil (cf. Jn 10,1 ss; Lc 15, 3-6).

En su expresión completa, la conciencia pastoral se manifiesta en el sentido de pertenencia a la Iglesia universal, en comunión de amor y de obediencia al Romano Pontífice, principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión (cf. Mt 16,19; Jn 21, 15-17); y también en el sentido de comunión y coparticipación entre las Iglesias particulares, en las cuales y de las cuales se edifica la Iglesia universal (34). Una Iglesia particular se vuelve estéril si no se dá a la demás Iglesias hermanas. Esto supone que los presbíteros estén dispuestos a partir, enviados por el Obispo, para colaborar, en la caridad, con las Iglesias más necesitadas, especialmente con aquellas que se encuentran en ambientes solo parcialmente evangelizados (35).

En su expresión inmediata, la conciencia pastoral se manifiesta en el sentido de pertenencia a la propia Iglesia particular, en comunión con el Pastor, con los demás presbíteros, los diaconos y toda la comunidad de los fieles.

La comunión con el Obispo debe ser espiritual y jerárquica, y supone algunas actitudes como: reconocer en él la autoridad de Cristo, Supremo Pastor; aceptar con estima y amor su función de padre de la comunidad diocesana; colaborar activamente con él, con espíritu de obediencia apostólica. Los Obispos, por su parte, consideren a los presbíteros como "hermanos y amigos"; conózcanles personalmente; visítenles con frecuencia y preocupense por su bien material y espiritual (36). La relación entre Obispos y sacerdotes se basa en un espíritu de fe, pero se desarrolla y se expresa en un clima de mutua confianza, de verdadera estima y de concreta colaboración, respetando el papel propio de cada cual.

La comunión con los presbíteros se basa en el hecho de que junto al Obispo, y a su alrededor, ellos forman un "solo presbiterio" (37). El sentido de pertenencia al presbiterio hace que cada sacerdote se sienta unido a los demás por "especiales lazos de caridad apostólica, ministerio y fraternidad" (38), realizando así la unidad mediante la cual Cristo quiso que los suyos fueran "perfectamente uno" (cf. Jn 17,23). La forma institucionalizada, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis, es el Consejo presbiteral. En las Iglesias de territorios de misiones, éste desempeña una función pastoral activa; por consiguiente, debe constituirse y valorizarse, lo más ampliamente posible, según las normas canónicas y teniendo en cuenta la situación concreta local (39).

La comunión con los fieles requiere que los presbíteros se consideren Pueblo de Dios con ellos, dedicados radicalmente al desarrollo de la comunidad, con auténtica *caridad pastoral*, pues han sido tomados de entre los hombres y puestos en favor de las cosas que se refieren a Dios (cf. Hb 5,1) (40). Por consiguiente, oren los presbíteros incesantemente por sus propios fieles, recomendándoles al amor del Padre (cf. 2Ts 1,11); comprométanse a conocer bien su situación real, como el pastor conoce sus ovejas (cf. Jn 10,14); vivan en medio de ellos como "hermanos entre hermanos" (41); recorran con ellos un mismo camino cristiano de fe, dándoles ejemplo (cf. Jn 13,15); eviten con cuidado todo aquello que pueda causar escándalo (cf. 2Cor 6,3); den, con la comunidad, un auténtico testimonio de coherencia cristiana a los que están lejos y todavía no creen en Cristo; tengan cuidado de no alejarse de la gente debido a su condición que, con frecuencia, les coloca a un nivel superior en la escala social.

Dignos de alabanza son aquellos sacerdotes que aceptan y ejercen con empeño

y alegría cualquier servicio que su Obispo les encomiende; que hacen lo posible por acercarse a los no cristianos y no se dejan implicar en actividades ajenas al sentido apostólico de su vocación.

Fraternidad sacerdotal.

Los presbíteros, reunidos alrededor del Obispo, vivan la fraternidad, conscientes de que se trata de una verdadera "fraternidad sacramental" (42), fundamento necesario para una mutua ayuda espiritual, a fin de que desempeñen el ministerio con unidad de intención. Tengan ellos presente el valor evangelizador de esa fraternidad sacerdotal por la cual forman un *cuervo* dinámico y creíble, de conformidad con la petición que hizo Jesús al Padre en la oración de la Última Cena (cf. Jn 17, 20-21). La Evangelización nunca es un acto aislado o individual, sino siempre profundamente eclesial, que se ha de cumplir con el espíritu y con el método de la comunión. Esto se hace urgente en las Iglesias en cuyo territorio se está llevando a cabo la evangelización de los no cristianos (43).

Procuren los presbíteros tener una verdadera *amistad* con sus hermanos; gracias a ésta podrán ayudarse, con mayor facilidad, a crecer en la vida espiritual e intelectual, prestarse asistencia en las necesidades materiales, y tener una vida más plena y serena. Esta amistad entre los sacerdotes, realizada en Cristo como consecuencia de la comunión de cada uno con El, es una gran ayuda para superar el peso y las dificultades de la soledad (44).

Los presbíteros encargados de la cura de almas, en especial los párrocos, consideren que les han sido confiados especialmente los sacerdotes jóvenes que el Obispo les envía como colaboradores; ayúdenlos fraternamente de manera que no se sientan abandonados y se integren positivamente en el presbiterio.

Entre los medios que favorecen esa fraternidad, se pueden señalar las *asociaciones sacerdotales*. Han de estimarse aquellas que, con estatutos reconocidos por la autoridad eclesiástica competente, fomentan la vida espiritual, la convivencia humana, las actividades culturales y pastorales, y favorecen la unidad de los presbíteros entre sí y con su propio Obispo (45). Han de evitarse las asociaciones que tienen un espíritu cerrado, una mentalidad exclusivista, sobre todo si están de alguna manera relacionadas con grupos potentes o movimientos políticos, o son favorecidas por ellos (46). De todos modos, insístase, en las Iglesias jóvenes, en la unidad de todo el presbiterio.

Se debe dar especial importancia a la fraternidad entre los sacerdotes seculares y los misioneros, especialmente los que han contribuido a fundar la Iglesia y a desarrollar el clero nativo.

La fraternidad sacerdotal, cierto, abarca también a los sacerdotes que pertenecen a Institutos de vida consagrada o a Sociedades de vida apostólica. Y, en cierto sentido, se extiende también a los laicos que siguen a Cristo más de cerca en una vida consagrada. Prepárense los presbíteros, y estén dispuestos a ayudar espiritualmente a los hermanos y hermanas laicos, de acuerdo con las directrices del Obispo, sin intervenir, sin embargo, en asuntos referentes a la disciplina y a la organización interna de la comunidad.

Ministro de la Palabra.

Pertenece al presbítero, como educador del Pueblo de Dios en la fe, partícipe de la misión profética de Cristo y cooperador del Obispo, anunciar la Palabra de salvación y, con su fuerza, congregar a los fieles (cf. Rom 10,17) (47). Un deber específico del predicador del Evangelio es comunicar la Palabra de Dios, de la cual es humilde servidor - no la sabiduría humana (cf. 1Cor 2,1 ss) (48). El ministerio de la Palabra se realiza de distintas maneras. En las Iglesias jóvenes, se pueden destacar las siguientes: el primer anuncio a los no cristianos; la predicación a los fieles; la catequesis a los catecúmenos y a los bautizados; la evangelización de la enseñanza y de la cultura; el diálogo individual.

Evangelizador incansable

. El presbítero dé prioridad a la tarea de anunciar, mediante la palabra, el mensaje del Evangelio a quienes no están todavía bautizados en el territorio que le ha sido encomendado. Ese primer anuncio es una responsabilidad fundamental que la Iglesia, a través de los apóstoles, recibió del Señor mismo: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (Mc 16,15; cf. Mt 28,19). Todo sacerdote, en virtud de su función profética, y en estrecha colaboración con la responsabilidad misionera de su Obispo, tiene el deber imprescindible de anunciar a los hombres "al Dios vivo y a Jesucristo enviado por El para salvar a todos (Cf. 1Ts 1, 9-10; 1Cor 1, 18-21), a fin de que los no cristianos, bajo la acción del Espíritu Santo (cf. Hch 16,14), que abre sus corazones, creyendo se conviertan libremente al Señor" (49). Como Pedro y Juan, todo presbítero manifieste su deseo de ser mensajero infatigable de la Buena Nueva de Jesucristo: "No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (Hch 4,20); y escuche, como si fueran para él las palabras que el Señor dijo a Pablo: "No tengas miedo, sigue hablando y no calles, porque yo estoy contigo" (Hch 18, 9-10).

Al organizar las actividades apostólicas de la diócesis y de la parroquia, deberá darse un lugar destacado a la función específica del anuncio a los no cristianos, involucrando en primer lugar a los sacerdotes y a los diáconos, con la estrecha colaboración de los catequistas y de toda la comunidad de los fieles.

Al servicio de la predicación

. Es deber del párroco, con sus colaboradores, programar la predicación, para que llegue a todos los fieles con regularidad y frecuencia, incluso a aquellos grupos que no tiene la posibilidad de celebrar la Eucaristía con ocasión de todas las fiestas de precepto.

La predicación implica, para los sacerdotes, un elevado sentido de responsabilidad y deberes concretos: no debe ser improvisada, sino preparada mediante el estudio, e interiorización en la oración; ha de expresar los valores perennes de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de la liturgia, del magisterio y de la vida de la Iglesia (50); debe haber coherencia entre la predicación y la conducta del sacerdote, de manera que la Palabra sea corroborada por el testimonio (cf. Mt 5, 16); han de exponerse criterios perennemente actuales para la vida cristiana individual y comunitaria (51).

En la predicación, se destaca la *homilía*, que es parte de la misma liturgia y está reservada al sacerdote o al diácono. Se le da un lugar privilegiado y debe exponer los misterios de la fe y las normas de vida cristiana, basándose en el texto sagrado y siguiendo el año litúrgico (52). Debe estar vinculada con la catequesis, aplicando a las formas concretas de vida, en el contexto cultural, los misterios proclamados.

En las zonas de misiones, donde hay escasez de clero, póngase de relieve la posibilidad de admitir a predicar también a los laicos, en conformidad con las normas canónicas (53). Elijan los sacerdotes algunos de los fieles más idóneos y prepárenlos a este delicado ministerio. Si éstos últimos han sido oficialmente escogidos por el Obispo, inclúyanles en los programas parroquiales de predicación y asístanles fraternamente.

Comprometido en la catequesis

. La formación catequética, entendida como enseñanza sistemática de la doctrina y como iniciación gradual en la vida cristiana, es un deber grave de la comunidad eclesial y en particular de los pastores de

alma (54). Los párrocos, en virtud de su cargo, deberán garantizar que la catequesis se lleve a cabo en forma ordenada y regular, en favor de todas las categorías de los fieles, y que abarque todos los grupos de edades (55).

En las misiones, la catequesis ocupa un lugar de primera necesidad para ayudar a que surjan nuevas comunidades, y fomentando así la formación religiosa de los bautizados en un contexto eclesial joven que requiere una adecuada inculturación y que a menudo se ve sometido a presiones contrarias por el ambiente no evangelizado, y recibe la influencia del materialismo moderno.

En este campo es indispensable la cooperación de todos los miembros de la comunidad, pero especialmente de algunas categorías.

Los *padres* tiene, ante todo, más que cualquier otro, la obligación de formar cristianamente a sus hijos con las palabras y con el ejemplo (56). Preparen los sacerdotes a aquellos que están por contraer matrimonio, y apoyen a las parejas y a los padres de familia cristianos en esa peculiar responsabilidad, mediante instrucciones apropiadas y con un ayuda práctica.

Nadie puede ignorar la importancia de los *maestros* para ayudar a crecer en la fe a las nuevas generaciones (57). La enseñanza de la religión en las escuelas es, para muchos jóvenes, el primer contacto que tienen con el Evangelio. Por lo tanto, empéñense los sacerdotes en el sector de la pastoral de las escuelas católicas y estatales, pues son un terreno prometedor para una primera evangelización y un medio propicio para la formación religiosa de los jóvenes ya bautizados, ya que se deberá encarnar el mensaje cristiano en los valores de la cultura que la escuela transmite. Las maneras de intervenir deberán ser diferentes, según las instituciones escolares, la preparación religiosa de los maestros y las leyes del Estado. Lo que cuenta es hacerse cargo, con convicción, del sector escolar, en la pastoral diocesana y parroquial (58).

En las Iglesias de misiones, los *catequistas* tienen la tarea de explicar la doctrina evangélica y de organizar, en colaboración con los sacerdotes, los actos litúrgicos y las obras de caridad (59). En algunos casos, se les confía el cuidado espiritual de pequeñas comunidades donde el sacerdote solo puede estar raras veces. Con el desarrollo de las Iglesias, el catequista *para todo* se va configurando más bien como una función específica, con la única tarea de la catequesis. Es necesario que los sacerdotes se entiendan muy bien con los catequistas, dando valor a su trabajo, retribuyéndoles justamente y se preocupen por su formación espiritual e intelectual, de acuerdo con las normas diocesanas, en escuelas destinadas a este fin (60).

Instruir, y acompañar a los catecúmenos, es una de las funciones primordiales de los catequistas. La experiencia demuestra que el desarrollo de la primera evangelización se debe a su generosidad, sobre todo en las zonas donde los no cristianos son numerosos. En este contexto, ha de subrayarse la función del catecumenado peculiar de las misiones que, a través de la instrucción y la práctica, inicia a los catecúmenos en el misterio de la salvación y les lleva a vivir la fe, la caridad y el apostolado. Es tarea de las Conferencias Episcopales establecer estatutos para organizar el catecumenado sobre la base del *Ordo Initiationis Christianae*, especificando los deberes, las prerrogativas y los programas de los catecúmenos (61). Se pida a los sacerdotes un empeño generoso para valorizar el catecumenado, con la convicción de que es el mejor medio para que se desarrolle la comunidad, en cuanto a nuevos miembros, y en madurez.

Para facilitar la instrucción catequética y, en general, el anuncio de la Palabra, es importante que los presbíteros crean en la utilidad de los medios de comunicación grupales y sociales, y los empleen, ayudando también a los fieles a formarse criterios eficaces para su correcta utilización. Habrán, pues, de tener una cierta sensibilidad, suficiente preparación, capacidad para suscitar la colaboración de los laicos, y saber emplear los medios apropiados (62).

El diálogo entre las personas

. Todas las formas de comunicación de la Palabra deben realizarse mediante la transmisión, siempre eficaz, de persona a persona. El Señor mismo la utilizó, como lo demuestran, por ejemplo, las conversaciones con Nicodemo (cf. Jn 3,1 ss), la Samaritana (cf. Jn 4, 1 ss), Simón el fariseo (cf. Lc 7,1 ss) y con otros. Hay que estimular el contacto personal del que comunica la Palabra con el que la recibe. Los sacerdotes, en particular, valoricen el Sacramento de la Penitencia y la dirección espiritual como medios importantes de formación; mediante el contacto y diálogo fraternos, se podrán dar respuestas más adecuadas a los problemas, siempre diferentes, de persona a persona (63). **Presidente de las celebraciones litúrgicas y ministro de los Sacramentos.**

El presbítero, partícipe de manera especial del Sacerdocio de Cristo, actuando como ministro suyo y bajo la autoridad del Obispo, ejerce su función sacerdotal sobre todo en los actos litúrgicos y en la administración de los sacramentos (64). Deberá, por tanto, empeñarse en adquirir un profundo sentido litúrgico y ser un animador convencido de la vida litúrgica de los fieles (65).

Pastoral sacramental

. Por lo que se refiere al ministerio de los sacramentos, la tarea primordial de los presbíteros es procurar que se conozca verdaderamente, en especial mediante la catequesis, su carácter eclesial, su finalidad intrínseca y su unidad con la Eucaristía, la aptitud radical de los fieles para recibirlos y vivir su gracia propia en virtud del sacerdocio común de los fieles (66). Lúchese contra la idea equívoca de que los sacramentos han de considerarse como acciones aisladas en sí mismas, como un efecto mágico, separados de la vida.

Dado que los fieles bien dispuestos tienen derecho a recibir los sacramentos (67), procuren los pastores que tengan una preparación adecuada (68). Es necesario precisar, aquí, que la pastoral sacramental no se limita al tiempo que precede la celebración, sino sigue más adelante para acompañar y llevar a la madurez, prestando especial atención a los neófitos (69). La comunidad tiene el deber de crear un ambiente fraterno a quienes reciben los sacramentos por primera vez.

Para que la Iglesia pueda desarrollarse, es preciso poner de relieve el carácter central de la Eucaristía, en virtud de la cual, y alrededor de la cual la comunidad se forma, vive y llega a la madurez. Al ofrecer el Santo Sacrificio "en la específica identificación sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote" (70), los presbíteros habrán de colocar, efectivamente, el misterio eucarístico en el centro de su vida y de su comunidad. No olviden que sólo a partir de ese centro vital podrán anunciar la Palabra con fruto y reunir a la comunidad que les ha sido encomendada. Esfuércense por estimular a los fieles a que tomen parte activa en la Santa Misa, ofreciendo la divina víctima a Dios Padre y uniendo la ofrenda de su propia existencia (71), reciban con frecuencia el pan de vida, y veneren con adoración a Cristo vivo en el tabernáculo (72). Cuando, por falta de sacerdotes, no es posible celebrar la Sta. Misa todos los domingos en todas las comunidades, los pastores deberán establecer un programa que contemple la celebración por turnos, de manera que los fieles puedan tener una cierta garantía y orden en este campo esencial para su vida cristiana.

En la situación actual, conviene también invitar a los sacerdotes a un "ejercicio diligente, regular, paciente y fervoroso del sagrado ministerio de la *Penitencia*" (73). Esta pastoral requiere disponibilidad y espíritu de sacrificio, pero es la expresión más elevada de la misericordia de Dios en Cristo a través del ministerio de la Iglesia. Esfuércense los sacerdotes en presentar este sacramento también como una solución para los conflictos del mundo actual, en cuanto que el pecado individual repercute siempre en la vida social, con consecuencias desastrosas para la dignidad integral del hombre (74).

En las Iglesias de territorio de misiones, gracias a una catequesis fiel a la doctrina, y a la generosidad de los pastores, la práctica del sacramento de la Penitencia es todavía frecuente. Habrá que superar las dificultades en cuanto a la organización y al número limitado de confesores para conservarla e intensificarla. Una programación ordenada ayudará a coordinar las fuerzas; en especial, con ocasión de las grandes fiestas, de manera que los sacerdotes que son vecinos se ayuden mutuamente. Hay que tener siempre presente que la confesión individual es el único modo ordinario para que un fiel consciente de que

está en pecado grave se reconcilie con Dios y con la Iglesia. Por lo que se refiere, en cambio, a la absolución a varios penitentes a la vez, sin previa confesión individual, hay que recordar que puede administrarse sólo bajo ciertas condiciones: cuando hay peligro de muerte, o si se presenta una necesidad grave; es decir, cuando, teniendo en cuenta el número de penitentes, no hay bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada uno dentro de un tiempo razonable, de manera que los penitentes, sin culpa por su parte, se verían privados durante notable tiempo de la gracia sacramental o de la sagrada comunión. Corresponde al Obispo diocesano juzgar si se dan las condiciones requeridas por la norma canónica; éste, teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la Conferencia Episcopal, puede determinar los casos en los que se verifica esa necesidad (75). No habrán de descuidarse, especialmente en los momentos principales del año litúrgico, las celebraciones penitenciales comunitarias; se ayudará a los fieles a comprender el sentido profundamente eclesial de purificación, aunque no sea bajo la forma sacramental.

Principalmente, pero no exclusivamente, en los Territorios donde se realiza la primera evangelización de los no cristianos, los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación requieren especial atención por parte de los sacerdotes.

Por lo que se refiere al *Bautismo*, subráyense especialmente los efectos, a saber: la liberación del pecado, la filiación divina, la configuración con Cristo y la incorporación a la Iglesia (76). En la fase de preparación, la pastoral deberá dirigirse a los padres y a los padrinos cuando se trata del Bautismo de niños, y a los candidatos mismos cuando son adultos (77). Se deberá valorizar la natural conexión entre catecumenado y bautismo (78). No deberá descuidarse la pastoral postbautismal, ya que los neófitos necesitan una especial ayuda para cumplir fielmente los deberes de la vida cristiana e integrarse en la comunidad eclesial que les ha recibido (79).

En cuanto a la *Confirmación*, también es importante insistir en los efectos. Por ella se progresa en el camino de la iniciación cristiana, y ella enriquece con los dones del Espíritu Santo, vincula más estrechamente a la Iglesia y obliga más estrictamente a comprometerse en el apostolado, dentro y fuera de la comunidad eclesial (80). La pastoral deberá cuidar de la preparación de los confirmandos y luego acompañarlos para que su vida cristiana sea más madura y su compromiso apostólico, aún con los no cristianos, sea más generoso. La administración de la Confirmación es una ocasión propicia para establecer un vínculo personal y concreto entre cada uno de los candidatos y el Obispo.

Algunas prioridades en la pastoral litúrgica

. En las Iglesias que se van desarrollando hacia una plena madurez, la pastoral litúrgica presenta algunos aspectos prioritarios: ante todo, el *sentido comunitario* de las celebraciones, como bra de Cristo y de la Iglesia (81), en las cuales todo cristiano puede participar según sus aptitudes, de acuerdo con las distintas órdenes y funciones (82). Además la necesidad de la *participación* activa que supone, tanto una previa preparación, como una conciencia del valor de la acción litúrgica (83). La pastoral litúrgica exige, además, que se preste atención a la *relación entre la celebración y la vida*, de manera que los fieles puedan manifestar en sus actividades las múltiples riquezas del misterio de Cristo que han conocido mediante la fe (84). Ese tipo de pastoral exige un notable esfuerzo de *inculturación*, para que se comprendan más fácilmente las celebraciones y correspondan a la sensibilidad de las personas en su contexto cultural, sin desde luego disminuir el imprescindible sentido de misterio (85). El estudio y las iniciativas de inculturación de la liturgia deberán emprenderse a nivel de las Conferencias Episcopales, en conformidad y armonía con la tradición y las normas de la Iglesia universal. Los sacerdotes con cura de almas deberán sostenerlas con convicción y realizar las orientaciones según el programa común aprobado en la diócesis (86). En fin, tómense bien en cuenta *las celebraciones dominicales cuando falta el ministro sagrado*. Ratificada la celebración de la Eucaristía como centro y cumbre de la vida cristiana, es indispensable asegurar a las comunidades alejadas del centro una reunión de oración todos los domingos, aún cuando no se puede celebrar la Misa por falta de sacerdotes (87). Las Conferencias Episcopales y los Obispos locales tienen el deber de organizar esas celebraciones conforme a las normas de la Iglesia (88) por lo que se refiere a su contenido, su relación con el año litúrgico, la persona que las debe presidir, su desarrollo y la necesidad de no confundirlas con la celebración eucarística. Corresponde a los sacerdotes preparar a las comunidades

interesadas y a sus animadores, de manera que estas celebraciones en las que se lee la Palabra de Dios y, posiblemente, se distribuye la Eucaristía, sean una verdadera expresión de la oración de la Iglesia que pueda ayudar a los fieles a santificar el domingo y aumentar en ellos el deseo de participar en la Santa Misa.

- *La actitud del sacerdote que preside* habrá de inspirarse no sólo en una comprensión adecuada (89); deberá tener, asimismo, una apropiada dignidad. Esta se logra, en la liturgia, también en la sencillez y pobreza de los edificios y objetos sagrados, siempre que las celebraciones se realicen con devoción interior y exterior, evitando toda prisa o descuido. Esfuércese, pues, el presidente de la acción litúrgica, por animarla activamente, interviniendo personalmente con las exhortaciones apropiadas que aparecen en las rúbricas y dejando lugar a las otras intervenciones: lecturas, cantos, gestos, y a los momentos de silencio. La presidencia de las acciones litúrgicas, y su animación, exigen al sacerdote riqueza interior, buen conocimiento doctrinal, la capacidad de hacer participar a los demás y el esmero en prepararse cada vez.

- *Fiel observancia de las normas litúrgicas.* Por lo que se refiere a los gestos, palabras, ornamentos y objetos, el sacerdote deberá hacer hincapié en el sentido de lo sagrado que está relacionado con el culto, y mostrar también un interés pedagógico. La Iglesia ha publicado instrucciones precisas al respecto que todos los sacerdotes deben seguir (90). Esta fidelidad a las normas de la celebración, y el dinamismo al presidir, servirán de ejemplo para la comunidad. Los fieles deberán comprender la magnitud de los misterios que se celebran por el fervor interior de los sacerdotes y la dignidad de su comportamiento. Sepan los sacerdotes que faltan a su función de guías y pueden desorientar a los fieles cuando modifican, con ligereza, el desarrollo de la acción sagrada agregando o suprimiendo algo indebidamente, o celebran sin ornamentos, con vasos no sagrados, o fuera del lugar y sede prescritos. Reconociendo que existen situaciones de necesidad y hay excepciones justificadas, se invita calurosamente a los sacerdotes a brindar a las jóvenes comunidades de misiones celebraciones litúrgicas lo más dignas y ordenadas posibles. Recuerden, en fin, que las celebraciones realizadas con dignidad son un sublime llamamiento para quienes se interesan por el cristianismo y se están acercando a él.

Liberación, promoción humana y opción preferencial por los pobres.

La promoción del hombre está asociada a la evangelización: se trata, en

efecto, de la única misión de la Iglesia que se siente comprometida, por voluntad de Cristo (cf. Mt 25, 41-45; Lc 16, 19-31), en un auténtico desarrollo integral del hombre, como individuo y como sociedad, hasta llegar a denunciar, cuando es necesario, los males y las injusticias sociales que lo aquejan (91). Hay que recordar, sin embargo, que la misión propia de la Iglesia no es de orden "político, económico o social", sino "religioso" (92), en cuanto que ella "da su primera contribución a la solución del problema urgente del desarrollo cuando proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre " (93).

En este mismo marco, surge la cuestión de la *liberación*, que se siente con

mayor o menor urgencia en distintas partes de la Iglesia, con todo lo que ella implica en la acción. Todo hombre ha sido llamado, en el eterno designio del Padre, a la comunión con Dios, con el género humano y con todo el mundo; éste se encuentra íntimamente vinculado al hombre y por medio de él alcanza su fin. Esta comunión es quebrantada por el pecado, pero restaurada en Cristo, según la promesa de salvación que Dios anunció desde los orígenes de la humanidad (cf. Gn 3,15; Rom 5, 20-21). Cristo, muerto y resucitado, en efecto, libera al hombre del pecado y de sus consecuencias de opresión, egoísmo e injusticia a nivel individual y social, restaura la comunión y ofrece a todos la salvación. Siguiendo el ejemplo de Cristo, la Iglesia proclama esta misma liberación y se empeña en ayudar al hombre para que la conquiste en todos los campos de su existencia. Es necesario que, en los territorios de misiones, los sacerdotes tengan una conciencia clara y precisa de este problema y conozcan exactamente los elementos esenciales de una teología de la liberación conforme al magisterio de la Iglesia (94), a fin de dar una contribución eficaz en el pensamiento y la acción, sin caer en ideologías sectarias.

La tarea específica de los laicos es llevar los valores del Evangelio y del Reino al campo económico, social y político (95). A los sacerdotes corresponde preocuparse por su preparación y asistirles, así como acompañarlos y estimularlos a asumir sus responsabilidades en el campo específico de las realidades temporales (96). Tengan los sacerdotes valor y equilibrio en este sector del apostolado.

Para ejercer, de manera eficaz, la pastoral de la liberación, de la promoción humana y de la justicia, procuren los sacerdotes conocer completamente la doctrina social, las directrices y las opciones pastorales de la Iglesia. Sepan estar cerca de su gente - cuando ésta se halla oprimida por quienes tienen las riquezas y el poder - manteniendo relaciones de solidaridad, acogida y concientización, de manera que no se someta pasivamente a las situaciones de injusticia social. No se detengan los pastores ante las dificultades inevitablemente relacionadas con esta pastoral.

Hay que recordar, asimismo, el grave fenómeno de los refugiados a causa de la guerrilla o de las calamidades naturales. El sufrimiento del exilio, la disgregación de las familias y el aislamiento, además de la extrema miseria, tienen como resultado, a menudo, el derrumbamiento de los ideales, la desconfianza o incluso la desesperación. La fe religiosa constituye un apoyo precioso para reconstruir una vida. A menudo, el sacerdote es el primero que recibe el impacto de estas situaciones, con los problemas inherentes como la concentración de la población, la promiscuidad en los campos de prófugos, y los jóvenes que van a la deriva. En estos casos, se requiere una especial sensibilidad y preparación, por parte de los sacerdotes, para realizar una cura pastoral más específica.

Cuando se trata de llevar a cabo iniciativas de desarrollo, y en los casos en que se denuncian injusticias públicas, actúen los sacerdotes no aisladamente sino unidos, con un programa estudiado a nivel diocesano y aprobado por el Obispo. Debe tenerse presente que algunas intervenciones desproporcionadas y personales, en especial en el campo sociopolítico, pueden hacer deslizar al sacerdote fuera de su esfera que es la caridad pastoral, disminuir la credibilidad en su misión, desorientar a los fieles y perjudicar al apostolado.

Las solicitudes de ayuda material para otras Iglesias o instituciones públicas deben hacerse siempre con aprobación del Ordinario y según un plan diocesano, a fin de garantizar una sana precaución entre las distintas comunidades parroquiales.

Entre las exigencias del Evangelio, se destaca la caridad hacia todos, en particular hacia los pobres. La Iglesia reitera su opción, o amor preferencial por los pobres, pidiendo a los sacerdotes que sean coherentes. No se trata de una elección exclusiva, sino de una forma especial del primado de la caridad; un amor a los hermanos por lo que ellos son, y no por lo que poseen o por la situación privilegial en que se encuentran. Hay que tener presente que se consideran pobres no sólo los que no tienen, sino también algunas clases y categorías de personas muy numerosas de oprimidos, marginados, o personas en graves dificultades como los minusválidos, los desocupados, los emigrantes, los refugiados, los drogadictos, etc (97). Estén los sacerdotes cerca de estos hermanos, compartiendo sus problemas y sus sufrimientos, y viendo en ellos el rostro doliente de Cristo (cf. Mt 25,40).

Asimismo en la realización de obras de desarrollo social, estén convencidos los sacerdotes de que la evangelización debe imponerse gracias a los valores sobrenaturales del Evangelio y no por la fuerza de los medios económicos. En la salvaguardia de la misión de la Iglesia, evítese despertar intereses demasiado terrenales en los fieles y en quienes se acercan al Cristianismo.

Artífice de la colaboración.

El apostolado es un *acto eclesial*, comunitario, ordenado jerárquicamente en distintos niveles de competencia (98).

Los sacerdotes tienen el deber de ejercer su servicio pastoral con un espíritu eclesial, permaneciendo profundamente insertados en la comunidad, en unión y obediencia al Obispo y en colaboración con todos los agentes de pastoral, evitando obrar en forma autónoma y personalista y siguiendo la marcha de la comunidad en la realización de planes de acción, con paciencia y flexibilidad.

El compromiso de los presbíteros a nivel diocesano se manifiesta también mediante su inserción en los distintos consejos y organismos. Manifiesten ellos su participación con interés y generosidad, con miras al desarrollo de toda la familia diocesana.

En la parroquia, pertenece en primer lugar al párroco organizar la cooperación entre todos los agentes de pastoral: sacerdotes, diáconos, religiosos y laicos (99). Debe estimularse el esfuerzo por promover la unidad entre aquellos que trabajan con plena dedicación, mediante reuniones regulares y frecuentes de información, planificación y búsqueda de medios de acción.

Con un espíritu de confianza, hay que promover en la parroquia los organismos de participación previstos por el derecho canónico, como el *Consejo pastoral* (100) y el consejo de *asuntos económicos* (101); así como otras iniciativas comunitarias como pequeñas comunidades, asociaciones y movimientos. Hay que tener presente que, en algunas culturas, *la pequeña comunidad eclesial* es fundamental en la estructura social y puede constituir un marco ideal también para la vida cristiana. Ayúdese a estas comunidades de base a ser verdaderamente eclesiales, es decir, a estar en comunión y cooperación real con la Iglesia y con los Pastores, en la doctrina, la organización y las iniciativas apostólicas (102). La sensatez del sacerdote deberá facilitar la cooperación en la acción de los diversos grupos, con un espíritu de unidad, pero respetando las características propias de cada uno y su propia autonomía.

Tanto a nivel diocesano como parroquial, merece destacarse especialmente la

colaboración entre el clero local y los misioneros provenientes de otros países, teniendo presente que muchos de ellos son religiosos. Estos trabajan en virtud de un mandato universal de la Iglesia, confiado por la Autoridad Suprema, y de una convención especial con el Ordinario local. Su presencia es un don precioso de la Iglesia misionera y un intercambio de caridad entre Iglesias particulares. Sepan estos misioneros integrarse en la sociedad e insertarse en la Iglesia local, en cuanto son parte de ella de pleno derecho: son miembros del presbiterio si son sacerdotes, y adhieren en todo a su Pastor por lo que se refiere a la actividad pastoral sin dejar de vivir y de actuar conforme al carisma específico de las constituciones de su respectiva orden (103). Los presbíteros locales, superando todo espíritu de falso nacionalismo, vivan en comunión con ellos y sepan valorar su cooperación apostólica que, sobre todo en lo que respecta a la primera evangelización, no es sólo útil y especializada, sino en muchos casos indispensable. Favorezcan, por su parte, los misioneros, el justo desarrollo de fuerzas locales. Establézcase entre estos Institutos y el clero local una coordinación ordenada de la acción pastoral, bajo la dirección del Obispo, respetando el sentido de unidad entre apóstoles, el carácter y el fin de cada Instituto (104).

Para promover la pastoral de conjunto, que es de capital importancia para la actividad misionera, los sacerdotes deberán actuar con arreglo a una acertada planificación, por lo menos a nivel diocesano y parroquial. Esto requiere la utilización de una técnica ya experimentada, a saber: conocer la realidad y establecer los objetivos generales y específicos, los criterios, las estrategias y las formas de actuar. Para que la planificación no sea sólo teórica, háganse programas concretos, estableciendo las metas, las iniciativas, los responsables, los medios, lugares, fechas, etc. Los programas habrán de someterse a revisiones regulares.

Pastor dedicado a la evangelización de las culturas.

El Evangelio trasciende todas las culturas y no se identifica con ninguna de ellas (cf. Jn 18,36). Sin embargo, el Reino que anuncia el Evangelio, lo viven hombres profundamente vinculados a una cultura, y la edificación de este Reino no puede prescindir de los elementos culturales. Este importante sector tiene un profundo significado en la evangelización misionera; se sitúa, en efecto, en el marco de la Encarnación

del Verbo. Es deber de la Iglesia, nada fácil, evangelizar las culturas, es decir, favorecer y acoger todos los recursos, las riquezas, las costumbres de los pueblos en la medida en que son buenos; además, anunciar la Buena Nueva a todas las capas de la humanidad para transformarlas desde el interior, purificarlas de los elementos negativos viejos y nuevos, de manera que se pueda expresar nuevamente el mensaje evangélico a través de manifestaciones valederas.

La inculturación ha de realizarse, en primer lugar, en las Iglesias particulares, considerándolas como comunidades que viven una experiencia cotidiana de fe y de amor. Los especialistas pueden estimularla y guiarla, pero ellos no son los agentes principales. Por otra parte, la inculturación no es tarea de una sola comunidad, sino de todas las Iglesias que viven en una determinada zona cultural. La inculturación, en fin, no es un acto que se realiza una vez por todas, sino una continua integración de la experiencia cristiana en una cultura, que nunca es estable ni termina.

Es importante recordar que el Evangelio, durante siglos, ha penetrado en diferentes culturas, asumiendo sus valores, que han llegado a ser valores humanos universales, elementos que han podido responder a las exigencias de cualquier cultura. Esto facilita y enriquece la inculturación del mensaje evangélico en cada cultura. Hay que tener en cuenta lo anterior, en el discernimiento de los elementos, para no realizar una obra de demolición que podría privar a un determinado grupo humano de un patrimonio cultural que es patrimonio de toda la Iglesia.

Los sacerdotes deben comprometerse, con alegría y confianza, en este campo del apostolado, aprendiendo a juzgar su propia cultura, es decir, a distinguir en ella los valores, las deficiencias o los errores, y también las consecuencias del pecado, de manera que cualquier manifestación cultural no se considere como valor. Ellos deben tener presente que la inculturación no debe estar en contradicción con la unidad de la Iglesia, sino que debe partir siempre de la Sagrada Escritura, permaneciendo fiel a la Tradición y a las directrices del Magisterio vivo (105). Pero para que la inculturación alcance su fin y los fieles no queden desorientados, los sacerdotes deben actuar en unión con el Obispo y los demás presbíteros, siguiendo un programa común, establecido a nivel de la Conferencia Episcopal (106).

En este contexto, se presenta la función imprescindible de la religiosidad popular católica presente en el país. Si, esta se considera en cuanto conjunto de valores, creencias, actitudes y expresiones tomadas de la religión católica, es un elemento privilegiado para el diálogo entre el Evangelio y las culturas; constituye la sabiduría de un pueblo. Por tanto, para evangelizar profundamente una cultura, hay que formar en ella esa religiosidad. Procuren los sacerdotes que la religiosidad popular se alimente de un conocimiento del mensaje cristiano auténtico y no caiga en la magia, la superstición, el fatalismo, u otras formas desviadas de religiosidad (107).

Amigo y guía de los jóvenes.

Los jóvenes son una realidad viva y actuante en la Iglesia; se encuentran en el centro de sus preocupaciones y de su amor; son su *esperanza* (108). La Iglesia, convencida de que la juventud es por sí misma una riqueza (109), y de que los jóvenes influyen de manera decisiva en la edificación de la sociedad (110), los encomienda a los sacerdotes para que éstos les presten un cuidado particular (111) y seformen hombres y mujeres con una recia personalidad humana y cristiana (112). En las jóvenes comunidades eclesiales que se encuentran, principalmente en contextos con mayoría de jóvenes, este tipo de pastoral se considera de orden prioritario, sin que se pueda renunciar a él, en bien del presente y del porvenir de la Iglesia (113). Den los sacerdotes importancia a los jóvenes para la obra de evangelización. Se puede hablar, con razón, de un apostolado de la esperanza, si los jóvenes son evangelizados y llegan a ser protagonistas de la evangelización de sus compañeros no cristianos (114).

La actitud del sacerdote respecto a los jóvenes ha de ser apropiada; deberá caracterizarse por un sincero amor y una gran disponibilidad por su parte; tendrá que aceptar, aunque sea molesto, su vitalidad; habrá de compartir sus ideales, sus puntos de vista consistentes, sus problemas y sus actividades; tendrá que ser capaz de estimularlos a que den un juicio crítico al afrontar situaciones difíciles como pueden ser, por ejemplo, una cierta cultura secularizada, y a menudo atea; las ideologías alienantes; la tensión debida a

las injusticias sociales; la difusión de la droga, el permisivismo sexual, el desempleo, etc. Los sacerdotes, por consiguiente, deben permanecer junto a los jóvenes para iluminarlos y guiarlos en medio de estos escollos, ayudándoles así a formarse en un ambiente de confianza, a superar las contradicciones que les son peculiares y a expresar propuestas positivas de vida y emprenderlas en forma coherente. Por tanto, tendrán que hacer lo posible por examinar las cosas desde el punto de vista de los jóvenes, darles mucho tiempo, mostrarles interés, tener con ellos relaciones de amistad y utilizar la práctica de la dirección espiritual que influye de manera tan profunda en los años de la juventud. Los sacerdotes deben tener siempre presente que la Iglesia tiene muchas cosas que decir a los jóvenes, y éstos tienen muchas cosas que decir a la Iglesia (115).

Es necesario, asimismo reunir a los jóvenes en grupos masculinos, femeninos o mixtos, valorizando las estructuras escolares, las asociaciones y los movimientos, o también promoviendo la formación de grupos espontáneos. Los jóvenes tienen necesidad de participar y de sostenerse mutuamente, de realizar algo efectivo, para crecer juntos. Por lo tanto, traten los sacerdotes de conocer bien la dinámica de grupo y, sobre todo, preocuparse por formar dirigentes de grupos juveniles.

A nivel diocesano, habrá que establecer un organismo para la promoción de la pastoral juvenil, con sacerdotes preparados, a los que se les encomiende este ministerio y que estén disponibles para intervenir en las parroquias o en los grupos con una aportación cualificada.

Presten especial atención los sacerdotes a un fenómeno actual particular que influye en la difusión del mensaje: un gran número de jóvenes insisten, por una parte, en que se les considere como tales a una edad ya adulta; mientras, que por otro lado, imponen criterios poco maduros, que ellos llaman juveniles, para juzgar la vida. Es un problema de inadaptación que debe tenerse presente allí donde se manifiesta, para evitar condicionamientos.

La pastoral juvenil no se limita a los jóvenes; se refiere a toda la comunidad cristiana. Se trata de formar y de ayudar a la comunidad a comprender y a tener en cuenta los anhelos de los jóvenes, y a dar testimonio de rectitud e integridad y de coherencia en la fé; a integrar a los jóvenes en ella; en una palabra: a considerarse como verdadera comunidad humana sólo si hay una presencia viva y una aportación dinámica de la juventud. Adultos y jóvenes, unidos, estrechamente y capaces de un intercambio mutuo de valores, forman la comunidad cristiana real y completa.

Promotor de las vocaciones.

Los sacerdotes desempeñan un papel único e insustituible en la pastoral vocacional. Con la convicción de que el Espíritu sigue distribuyendo con gran liberalidad los carismas de las vocaciones especiales, y que Cristo sigue llamando a los jóvenes porque los ama (cf. Mc 10,2) (116), esfuércense los sacerdotes por acompañar a los jóvenes durante el período delicado y decisivo de la búsqueda vocacional.

La pastoral vocacional comienza en la comunidad cristiana, con una invitación a la oración y al testimonio. La comunidad, en la variedad de servicios, funciones y carismas, tiene un papel importante de corresponsabilidad en cuanto al origen de las vocaciones. Sigue, luego, involucrando a las familias y a las escuelas, ya que los padres y los maestros son educadores también en la esfera relativa a la elección de la vida (117). Pero los principales interlocutores en el diálogo vocacional son los mismos niños y jóvenes; toca a los sacerdotes llamarles y ayudarles a encontrar la luz en todo el abanico de las vocaciones.

Así, cuando un joven demuestra una verdadera madurez cristiana, y manifiesta inclinación a la vocación sacerdotal, a la vida consagrada o al compromiso misionero, el sacerdote debe acercarse a él con delicadeza y acompañarle individualmente mediante una esmerada dirección espiritual. A ejemplo de Jesús, no temerá interpelarlo, proponiéndole explícitamente la opción de una vida enteramente consagrada a Dios en un servicio apostólico (cf. Mt 4,19-20: 19,21; Jn 1, 39, 42-43). El sacerdote ha de tener presente, sin embargo, que la mejor propuesta debe proceder de su propia vida, coherente y feliz. Evite, además, presentar ante todo la ayuda que se presta a los pobres, descuidando el punto focal y decisivo de toda vocación sagrada, a saber: la persona misma de Jesucristo que se debe amar y seguir

para cooperar a la salvación del hombre. No se olvide que las vocaciones a la vida consagrada nacen sólo gracias a una intensa vida cristiana.

Un punto importante de esta pastoral es la ayuda que se brinda al joven para que pueda valorar sus motivaciones vocacionales. Hay que conocer muy bien la calidad de los candidatos, y evitar que las casas de formación se llenen de jóvenes que no han sido suficientemente probados. El Obispo es quien tiene la responsabilidad de indicar los criterios necesarios para realizar un discernimiento de las vocaciones que tenga en cuenta la madurez humana y espiritual, las capacidades intelectuales, el espíritu de servicio y la aptitud para asumir un compromiso social. Ha de incluirse, como condición esencial, entre los criterios de discernimiento de la vocación el presbiterado, la sensibilidad y disposición del candidato para propagar el Evangelio entre los no cristianos. Será útil, asimismo, integrarse en los programas vocacionales a nivel diocesano y nacional, recurriendo a organismos y formas de ayuda adecuadas, y participando en iniciativas comunes.

Parte de la pastoral vocacional, es la acogida y el apoyo que se dan a los seminaristas cuando están de vacaciones con la familia o durante los períodos establecidos de experiencia pastoral. Los sacerdotes, especialmente el párroco, han de estar cerca de ellos y acompañarles en la vida de oración, en las experiencias apostólicas y en el estudio, conforme a las orientaciones del seminario. Demuestren los sacerdotes una especial disponibilidad y atención hacia los diáconos durante el período establecido de pastoral que constituye un momento especial para formarles e iniciarles en el ministerio.

Atento a la identidad propia de los laicos.

La atención por los laicos es muy importante para la Iglesia. Esta subraya con insistencia su vocación a la santidad y el triple oficio - sacerdotal, profético y real - de los bautizados y confirmados (118).

Tengan los sacerdotes una actitud de apertura y atención hacia los laicos, y siéntanse con ellos *discípulos del Señor*. No olviden, en el ejercicio del ministerio, que, aunque tengan distintas funciones son, con los laicos, "como miembros de un solo y mismo cuerpo de Cristo, cuya edificación ha sido encomendada a todos" (cf Rm 12, 4-10) (119).

La pastoral de los laicos tiene en cuenta, ante todo, su *índole secular*. A ellos corresponde, por propia vocación, buscar el Reino de Dios gestionando las cosas temporales. Viven en el siglo, en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, pero están llamados por Dios como desde dentro, a modo de fermento, para que contribuyan a la santificación del mundo, guiados por el espíritu evangélico (120). En la Iglesia que viven en grupos humanos de minoría cristiana, la presencia de los laicos bautizados adquiere un particular significado, en cuanto ellos pueden dar el testimonio más fácilmente perceptible de la fuerza y de la actualidad del mensaje evangélico (121).

La acción de los fieles laicos se revela, hoy, cada vez más necesaria y valiosa, pues la tarea misionera de la Iglesia asume una amplitud siempre nueva y exige un compromiso responsable y solidario por parte de todos los bautizados. Desde esta perspectiva, la formación de un laicado maduro y responsable se presenta como elemento esencial e irrenunciable de la "plantatio Ecclesiae" y de su desarrollo (122).

Toca a los sacerdotes mantener vivo, en la conciencia de los fieles, el grave deber que tienen de anunciar el Evangelio y de animar el orden temporal, siendo solidarios con sus conciudadanos, con espíritu de caridad y con la fuerza del Evangelio (123).

Sean los sacerdotes promotores convencidos del apostolado de los laicos, formándoles de manera adecuada y animándoles a que se comprometan con entusiasmo, movidos por un impulso verdaderamente cristiano (124). Introdúzcanles en los consejos y demás organismos, encomendándoles cargos en la comunidad, conforme a su vocación propia y peculiar (125). Los sacerdotes no han de reemplazar nunca a los laicos; más bien deberán animarles en sus actividades, convencidos de que el desarrollo de la Iglesia, especialmente en las misiones, se logra también mediante la presencia dinámica de un laicado cada vez más preparado y verdaderamente responsable.

Debe prestarse especial atención a la presencia de la mujer en la vida de la Iglesia y en las distintas actividades pastorales. En virtud de los valores peculiares de la condición femenina (126), la mujer interviene con más fuerza en algunos sectores en los cuales debe darse valor a su presencia; por ejemplo: la vida familiar, la educación de la juventud, la catequesis, la visita a los enfermos, las obras de asistencia y de caridad, etc., o en los campos donde no conviene que intervenga un hombre, sobre todo si es sacerdote. La colaboración pastoral con las mujeres requiere madurez y reserva en los sacerdotes. La dirección inmediata de las actividades confiadas a las mujeres se deberá encomendar, de preferencia, a una de ellas.

Apóstol de la familia.

La familia cristiana tiene el privilegio de ser la imagen de Dios-Amor. Ese amor, que involucra a la persona como cuerpo y espíritu, une a la pareja y se hace fecundo (cf. Ef 5, 25-32). Así, la familia es la "célula primera y vital de la sociedad" y "santuario doméstico de la Iglesia" (127). Jesús la defendió por sus valores originarios e inmutables (cf. Mt 19, 4-8). En todas partes, la familia vive una situación compleja, con luces y sombras; en los países de misiones, tiene que resolver problemas especiales, planteados por las condiciones sociales, las influencias culturales o las convicciones religiosas. La Iglesia es consciente de los grandes desafíos que debe afrontar la familia cristiana hoy (128), y reitera su predilección por ella, encomendándola a los pastores como tarea prioritaria (129).

El cuidado de las familias es uno de los deberes principales del párroco; con él deben colaborar los demás sacerdotes, los diáconos, los religiosos y los laicos bien preparados (130). La pastoral familiar se realiza, en forma inmediata, en la comunidad parroquial, gracias a su fuerza de comunión; pero, de manera más específica, en la familia cristiana, en virtud de la gracia recibida en el sacramento (131).

La pastoral familiar empieza con la preparación de los novios, que es remota, próxima e inmediata. La preparación remota deberá comenzar con la catequesis juvenil; la próxima, es tarea de los pastores, con la colaboración de personas cualificadas: la inmediata, compete directamente a los sacerdotes, en cuanto se refiere de cerca al sacramento. Cuiden los sacerdotes de la preparación al matrimonio mediante contactos personales, tanto individualmente como en grupos (132), subrayando, en especial, el significado del sacramento, la santidad y los deberes del nuevo estado. En algunas culturas, que deben apoyarse, las familias mismas se encargan de transmitir a los jóvenes los valores humanos y cristianos relativos a la vida matrimonial y familiar.

En la celebración litúrgica del matrimonio, los cónyuges manifiestan el misterio en el que participan: la unión y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32) (133). Es oportuno, en la medida de lo posible, que esta celebración sacramental sea solemne, se realice en días festivos o en aquellos establecidos en el programa diocesano, con la presencia activa y responsable de la comunidad. El empeño pastoral se manifestará, asimismo, dando importancia a la Liturgia de la Palabra y procurando la educación en la fe de los participantes (134).

La pastoral postmatrimonial deberá ser tarea de todos los componentes de la comunidad, y ayudará a los esposos a vivir cada vez mejor su vocación y misión. Sigán de cerca los sacerdotes a las nuevas familias, ayudándolas a recibir, con toda lucidez, la gracia peculiar y siempre actual del sacramento, a vivir con espíritu cristiano los momentos felices y a superar las inevitables dificultades; sobre todo, a acoger con amor a los hijos, asumiendo en forma responsable la tarea de servirlos en su desarrollo humano y cristiano (135).

Mientras se propagan teorías contrarias a la enseñanza de la Iglesia sobre la transmisión de la vida, a menudo integradas en las legislaciones civiles, los sacerdotes tienen el cometido difícil y digno de elogio, de ayudar a los fieles cristianos a ser plenamente conscientes y coherentes en su deber de "cooperar con el amor del Creador" (136). Es preciso realizar un trabajo pastoral unitario, perseverante y organizado, a nivel diocesano (137), para que en las jóvenes comunidades cristianas se arraigue la formación responsable de la vida, conforme a la tradicional y sana doctrina de la Iglesia. Con frecuencia, en los territorios de misiones, hay valores culturales que favorecen la obra de la Iglesia en esta pedagogía

matrimonial, y se deben poner de relieve.

Los pastores deberán tener especial esmero en lo siguiente: - preparar a los fieles, especialmente a los novios y recién casados, con la ayuda de personas expertas y moralmente íntegras, mediante cursos y contactos personales, con el fin de educarles a una verdadera paternidad responsable, según la fe cristiana, utilizando el método natural (138); - indicar exactamente el sentido y el valor de la castidad conyugal (139); - luchar enérgicamente contra la plaga del aborto (140); - fomentar la máxima prudencia y adhesión a las enseñanzas del Magisterio en todo lo referente a la biomédica, en cuanto a las intervenciones sobre el patrimonio genético, la fecundación artificial, etc. (141).

Ayuden los pastores a las familias a ser coherentes con los compromisos cristianos, incluso en contextos indiferentes o contrarios; a sostenerse con amor, con espíritu de sacrificio y con la oración comunitaria; y a dar un testimonio auténtico del Evangelio en la sociedad, en particular con los no cristianos. La visita a las familias es parte importante de la pastoral. Prepárase seriamente el sacerdote para ese apostolado y compórtese, con respecto a las familias, como "padre, hermano, pastor y maestro" (142), sin preferencias, y más bien en favor de aquellas más pobres y de los que están viviendo momentos particularmente difíciles.

Las Iglesias jóvenes deben afrontar circunstancias particulares con relación al matrimonio y a la familia, según la cultura o la situación religiosa y social local. Se trata de las uniones aceptadas de hecho por la sociedad, pero que no han sido regularizadas desde el principio ante la Iglesia, bien porque el esposo todavía no ha terminado de pagar toda la dote, o porque se espera verificar si la unión es fecunda, o por otras razones de tipo jurídico y de costumbres. Además, están los casos bastante frecuentes de poligamia, los matrimonios mixtos por disparidad de cultos y, en algunas regiones, la plaga del divorcio. La atención a estas distintas uniones es delicada y difícil. Es tarea de los Obispos, después de haber consultado a los demás miembros de la Conferencia Episcopal, precisar los criterios de comportamiento pastoral para aplicar en las circunstancias concretas las normas universales probadas por el Romano Pontífice (143), las cuales, aunque excluyan la admisión a los sacramentos, manifiestan un profundo amor y respeto; ellas son: una sólida formación de los jóvenes en la coherencia de la vida con relación a los deberes del matrimonio cristiano: comprensión, sin rigidez, hacia las personas que se encuentran en tales situaciones por debilidad o por presiones extrínsecas; asistencia a esas parejas para ayudarles a que no pierdan la esperanza y a que vivan, por lo menos en cierta medida, una vida cristiana, así como a educar religiosamente a sus hijos y, si es posible, a regularizar su unión; fiel observancia de las normas canónicas referentes a los casos de matrimonios mixtos (144) y a la sanación en la raíz (145).

Cercano a los enfermos y ancianos.

Los enfermos y los ancianos requieren una atención particular en la comunidad, en especial por parte de los pastores (cf. Mt 25, 36.43; Mc 16,18; Lc 9,11). Ellos tienen en común la fragilidad física y síquica, y unos y otros conocen el dolor en su doble dimensión: espiritual y corporal.

Establezcan los sacerdotes una fraterna armonía con los enfermos, considerándolos parte preciosa del rebaño que les ha sido encomendado. Siganles de cerca, continuamente y ayúdenles a comprender el infinito amor del corazón de Cristo (cf. Mt 11,28), la solidaridad cristiana y el significado misterioso y sobrenatural de la Cruz. Anímenles a que encuentren fuerza y esperanza en la oración y en la ofrenda de su sufrimiento para la redención del mundo, en unión con la pasión de Cristo: "Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1,24). Gracias al sostén de esta fe, los enfermos pueden llevar consigo el "gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones" (1Ts 1,6) y ser testigos creíbles de la esperanza cristiana ante sus hermanos y antes aquellos que todavía no creen en el Señor. Hágase hincapié en una acción pastoral para los enfermos y los que sufren, y con ellos (146).

La Eucaristía frecuente es el don más bello y la mejor ayuda que el sacerdote puede proporcionar a los enfermos y a los ancianos. Mediante la Eucaristía, él les recuerda que, a la luz de la resurrección de Cristo, el dolor y la muerte adquieren un significado victorioso. Es la respuesta de la sabiduría cristiana a un vacío que existe, a menudo, en la sociedad actual, sobre todo con el progreso tecnológico. Así se ayuda a los ancianos a superar la dolorosa experiencia de ver aumentar sus limitaciones y, en algunos casos, de la soledad y el abandono. Preocúpense los sacerdotes por atender a los ancianos para que éstos sepan dar un valor a esa época de la vida que implica una misión específica y original, en razón de la edad. El anciano, en la Iglesia y en la sociedad, puede justamente calificarse como "testigo de la tradición de fe" (cf. Sal 44,2; Ex 12, 26-27), maestro de vida (cf. Si 6,34; 8,11-12), "el que obra con caridad" (147). Ayúdese a los ancianos, además, a completar su vida en forma positiva. Hay que estimular las culturas que manifiestan una singular veneración por el anciano, dejándolo profundamente injertado en la familia como "testigo del pasado e inspirador de sabiduría para los jóvenes y para el futuro" (148).

La administración de los sacramentos de la Penitencia y de la Unción de los enfermos es un momento importante de la pastoral de los enfermos y de los ancianos. Sean solícitos los sacerdotes en ejercer este ministerio (149), sin esperar los últimos momentos, y procuren, cuando esto sea posible y conforme a las disposiciones del Obispo, que la unción de los enfermos se celebre comunitariamente, para varios enfermos al mismo tiempo, con la participación de los familiares y, posiblemente, de la comunidad.

Para fomentar la pastoral de los enfermos y de los ancianos, elijan algunos laicos debidamente preparados y oficialmente encargados, como ministros extraordinarios de la Eucaristía y a otros como encargados de las obras de caridad (150). El sacerdote, sin embargo, habrá de mantener el contacto personal, que es irremplazable.

En este contexto, cabe agregar una invitación a que se preste cuidadosa atención a las exequias de los difuntos. En todas partes, pero especialmente en las sociedades donde la veneración de los muertos y de los antepasados es muy importante, acompañen los pastores a las familias en esos momentos dolorosos y procuren dar relieve a la celebración del rito fúnebre, si es posible con la participación de la comunidad cristiana. Hagan ellos de manera que se exprese vivamente el sentido de participación de la Iglesia y el significado pascual de la muerte cristiana (cf. Rm 6, 3-9; 1Cor 15, 20-22; 2Cor 4, 14-15; Ap 14,13), teniendo en cuenta las tradiciones culturales en ciertos símbolos como el color de los ornamentos, los cantos y el lugar y forma de la sepultura (151). Es una ocasión privilegiada para hacer vivir a los fieles una profunda experiencia de la comunión de los santos, y también para presentar una catequesis sobre los novísimos y el sufragio para los difuntos. Es, asimismo, una oportunidad para dar testimonio, ante los no cristianos, de la fe de los bautizados en Cristo, vencedor de la muerte, y en la vida eterna.

Promotor de ecumenismo.

La división entre los cristianos no sólo "contradice abiertamente a la voluntad de Cristo"; es, incluso, "escándalo para el mundo" y daña a la causa santísima de la predicación del Evangelio a todos los hombres" (152), retardando la "plena comunión católica" (153).

Sean los sacerdotes fautores convencidos del ecumenismo, siempre abiertos a la esperanza de que se realizará la plegaria de Jesús: "que ellos también sean uno" (Jn 17,21), sin dejarse desanimar por los obstáculos e incomprensiones locales que todavía existen.

Expongan los sacerdotes la verdad católica a sus propios fieles, integralmente y en forma clara (154), sin caer en el relativismo y evitando toda ambigüedad en la enseñanza de la fe y el comportamiento, aunque sea con buenas intenciones.

Por lo que se refiere a las iniciativas del movimiento ecuménico, los sacerdotes deberán atenerse a las directrices de la Iglesia dadas por la Conferencia Episcopal y el Obispo local (155).

En las relaciones con los no católicos, que a veces crean problemas de orden pastoral, eviten los sacerdotes poner de relieve las diferencias y las rivalidades religiosas, sabiendo sin embargo mantener la

unidad y la transparencia de la fe en su propia comunidad. Hagan todo lo posible por establecer relaciones de amistad con los responsables religiosos de las demás confesiones, para ayudarse mutuamente cuando esto sea posible y evitar incomprendimientos y posturas incorrectas de los unos hacia los otros, que escandalizan a los no cristianos.

En cuanto a las sectas religiosas fundamentalistas e intransigentes, numerosas en los territorios de misiones y que se muestran, por lo general, agresivas con el Catolicismo, es necesario catequizar a los fieles sobre los siguientes puntos: - cuáles son las verdaderas notas de la Iglesia que estas sectas contradicen más; - cuáles son sus puntos débiles y errores principales; - la imposibilidad de establecer un diálogo, aunque sea mínimo, con ellas; - el deber de defenderse, y de evangelizar a sus adeptos, que no pueden considerarse cristianos. Los sacerdotes, por consiguiente, procuren saber por lo menos los elementos principales de la doctrina y de los métodos de proselitismo de esas sectas, para poder ayudar en forma adecuada a sus propios fieles.

Atento al diálogo con los no cristianos.

El diálogo con los seguidores de otras religiones es una tarea delicada e importante del actual apostolado de la Iglesia. Se trata siempre del *diálogo de salvación*, que se realiza sólo en Cristo, y que, por lo tanto, no puede llevar al relativismo, ni mucho menos menoscabar la integridad de la fe católica. Este diálogo es necesario para que se pueda conocer con mayor exactitud el Evangelio, y su mensaje sea más fácil de percibir.

Permanezcan los sacerdotes atentos y abiertos a esta realidad, y tengan un conocimiento adecuado de las religiones. no sólo de su historia, límites y errores, sino también de los valores que - "como semillas del Verbo" - pueden ser una "preparación al Evangelio" (156).

En un mundo marcado por el pluralismo religioso, es importante establecer y mantener el diálogo y la colaboración con todos para favorecer las grandes causas en pro de la humanidad, como la paz, la justicia, el desarrollo, los derechos humanos, etc. (157). Desde este punto de vista, los sacerdotes tienen el deber pastoral de infundir en los fieles un espíritu de diálogo, animándoles a la solidaridad y la colaboración con los adeptos de otras religiones.

En las iniciativas concretas en materia de diálogo interreligioso, actúen los sacerdotes en el marco de un programa diocesano, conforme a las directrices del Obispo, de la Conferencia Episcopal y de la Iglesia universal, y no lo hagan nunca aisladamente.

Sobre todo, estén convencidos de que los seguidores de las otras religiones tienen el derecho de recibir la plenitud de la verdad cristiana, - que potencialmente, desde luego, es patrimonio de la humanidad - por parte de quienes han recibido el mandato de la Iglesia católica para anunciarla.

III. ESPIRITUALIDAD DEL SACERDOTE DIOCESANO

Necesidad y naturaleza de la espiritualidad del sacerdote.

La vocación al sacerdocio ministerial comienza con un encuentro con Cristo, quien quiere que su llamamiento se prolongue en una vida misionera: "... llamó a los que él quiso (...) para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar" (Mc 3, 13-14). La experiencia de un encuentro amistoso con Cristo (cf. Jn 1, 39.41; 15,9) lleva a seguirle, entregándose a él (cf. Mt 4,19ss; 19,27). La respuesta del sacerdote a este llamamiento se vuelve gozo pascual, porque puede "darse a Cristo el testimonio máximo de amor" (158). El sacerdote, como los Apóstoles, en colaboración con su propio Obispo, y estando al servicio de la Iglesia, es el testigo calificado de Cristo muerto y resucitado: "nosotros (...) somos testigos" (Hch 2,32); "lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos" (1Jn 1,3).

Es preciso que los sagrados ministros conozcan exactamente lo específico de la espiritualidad sacerdotal para que puedan renovarse continuamente. Espiritualidad, significa una vida en el Espíritu, que hace del

sacerdote un signo personal y específico de Cristo, puesto al servicio de la comunidad de la Iglesia local y universal, en relación con el carisma episcopal.

La espiritualidad sacerdotal brota de la gracia del Espíritu Santo, como participación en la consagración (el ser) y la misión (el actuar) de Cristo Profeta, Sacerdote y Rey. En las palabras del rito de la sagrada ordenación, se encuentra resumida en la exhortación del Obispo a los sacerdotes para toda la vida: "imitad lo que haceis". Por consiguiente, en la espiritualidad sacerdotal está incluida, a nuevo título, la vocación a la santidad, como signo e instrumento personal de Cristo. Si, para los miembros del Pueblo de Dios, existe una vocación universal a la santidad, o sea, a la plenitud de la vida cristiana (159), para los sagrados ministros existe una llamada especial a la perfección que ellos alcanzarán de manera adecuada si ejercen sus funciones con ánimo sincero y sin descanso, con el Espíritu de Cristo (cf Lv 11,44.45; 19,2; Mt 5,48; 2Tm 1,9: 1P 2,5).

El sacerdote diocesano encuentra su espiritualidad específica al vivir su ministerio en la caridad pastoral, en comunión con el Obispo como sucesor de los Apóstoles, formando un presbiterio a manera de familia sacerdotal, estando al servicio de la Iglesia local en la cual está incardinado, y permaneciendo disponible para la misión de salvación universal (160). La espiritualidad sacerdotal diocesana es, pues, eminentemente eclesial y misionera.

Estén convencidos los presbíteros de que sin una fuerte vida espiritual y un generoso servicio apostólico, en íntima unión con Cristo Sacerdote y Buen Pastor, hasta llegar a la cumbre de la santidad, en la línea de la espiritualidad que les es propia, es imposible realizar la identidad sacerdotal y perseverar con generosidad en el ministerio.

Dimensiones de la espiritualidad sacerdotal.

La espiritualidad del clero diocesano secular se funda, sustancialmente, en las siguientes bases: - la adhesión de amor y servicio a Cristo, enviado por el Padre y consagrado por el Espíritu, acogiendo en especial el misterio central de la Eucaristía y la presencia ejemplar de María; - la comunión y obediencia cordial y generosa al Romano Pontífice y al propio Obispo; - una fraternidad profunda con los sacerdotes del presbiterio local; - el servicio apostólico en favor de los fieles de la Iglesia particular y un empeño en ayudar a las Iglesias necesitadas, y en evangelizar a los no cristianos.

La espiritualidad del sacerdote diocesano secular se vivirá, pues, desde una perspectiva trinitaria, mariana, eclesial y misionera. En efecto, el llamamiento, la consagración y la misión hacen participar en la realidad de Cristo, consagrado en el Espíritu y enviado por el Padre (cf. Lc 4,18; Jn 10,36), que se prolonga en la Iglesia (cf. Mt 28,20; Ef 1,23). María Madre de Cristo Sacerdote y fiel a la acción del Espíritu Santo, modelo, y Madre de la Iglesia está siempre junto a la vida y al ministerio sacerdotal. "Nuestro servicio sacerdotal nos une a ella, que es la Madre del Redentor y modelo de la Iglesia" (161).

La nota característica de la espiritualidad sacerdotal es la caridad pastoral, que se manifiesta en algunas dimensiones básicas.

Es *sagrada*. El punto de partida de la espiritualidad es la participación ministerial en la consagración de Cristo Sacerdote, realizada en el momento de la Encarnación del Verbo en el seno de María, bajo la acción del Espíritu Santo, que se manifestará plenamente en el misterio pascual. La vocación del sacerdote a estar *con él* (cf Mc 3,14), llega a ser participación en el sacerdocio de Cristo, y lo compromete a expresar el *carácter sagrado* en su propia existencia (cf. Jn 17,10) (162).

La espiritualidad es *comunión* con la Iglesia: con el Romano Pontífice, con el propio Obispo, con los demás sacerdotes y diáconos, los consagrados y la comunidad eclesial (163). Esta comunión, en virtud de la sagrada ordenación establece entre los sacerdotes una verdadera fraternidad sacramental. El carisma episcopal, que se acoge en cuanto significa la cercanía de un padre y amigo, es indispensable para realizar esta comunión que quiso el Señor en su oración sacerdotal (cf. Jn 17,23). De todo esto se desprende, que los presbíteros, necesitan un espíritu y una vida comunitarios. El sacerdote vive esta

comunión en la dependencia del Obispo y su pertenencia a la Iglesia particular, como elemento indispensable del único presbiterio.

La espiritualidad es también *misión*. El ser sacerdote, es la raíz de la acción específica del sagrado ministro que actúa *in persona Christi*, como prolongación de él, en favor de la comunidad local y universal. Esta realidad obliga al sacerdote a manifestar, en su ministerio, la caridad redentora del Señor, como digno representante suyo (cf. Rm 15,5). Los sacerdotes diocesanos, "bajo la autoridad del Obispo, santifican y rigen la porción de la grey del Señor a ellos encomendada, hacen visible en cada lugar a la Iglesia universal y prestan eficaz ayuda en la edificación de todo el Cuerpo de Cristo (cf. Ef 4,12). Preocupados siempre por el bien de los hijos de Dios, procuren cooperar en el trabajo pastoral de toda la diócesis e incluso de toda la Iglesia" (164).

En fin, la espiritualidad requiere la *imitación* de la vida evangélica de los Apóstoles (165), que consiste principalmente en seguir a Cristo, dejando todo por él (cf. Mt 19,27); en estar dispuestos a ejercer el apostolado por todas partes (cf. Mc 16,20), con un espíritu de fraternidad y ayudándose mutuamente como miembros de una *familia sacerdotal* (cf. Jan 17,12ss; Hch 1,13-14). Los sacerdotes diocesanos se comprometen a vivir siguiendo a Cristo, según las exigencias evangélicas de la vida apostólica, y bajo la guía de su Obispo.

Líneas evangélicas de la espiritualidad sacerdotal.

La Iglesia, en conformidad con el Evangelio, traza líneas precisas de vida espiritual que son fundamentales para constituir la figura del verdadero sacerdote.

La *amistad* con Jesús (166). El sacerdote, precisamente por ser prolongación de Cristo, está llamado a vivir con una actitud de amistad personal y profunda con él (cf. Jn 15, 13-16); en la medida en que viva esta amistad, logrará realizar su propia vocación.

El *servicio eclesial* (167). Como ministro del Señor y de la Iglesia, el sacerdote ha de estar animado por un gran espíritu de servicio (cf. Lc 22, 26-27; Mc 10, 42-45) que se manifiesta a través del celo apostólico, la capacidad de sorportar la fatiga del trabajo, la prontitud para asumir los cargos pastorales, aún los más humildes, sin buscar honores o intereses personales, y la disponibilidad misionera hacia todos los que están por fuera del rebaño de Cristo.

La santidad, *mediante los ministerios* diarios, en el ejercicio de la triple función del sacerdote (168). Como ministros de la Palabra, estarán más unidos a Cristo Maestro, que manifiesta la verdad a los que están cerca y a los que están lejos, y gozarán más profundamente de "la inescrutable riqueza de Cristo" (Ef 3,8). Como ministros sagrados, señaladamente en el Sacrificio de la Misa en el que desarrollan su oficio principal, ellos ejercerán, de manera ininterrumpida, la obra de la redención para gloria de Dios y santificación de los hombres (cf. Cor 11,26). Como guías del Pueblo de Dios, estarán estimulados por la caridad del Buen Pastor para que presten un servicio siempre más generoso en reunir el rebaño, hasta dar la vida por sus ovejas (cf. Jn 10, 15-17). El camino real, para la santificación de los presbíteros, está, pues, en el ejercicio del ministerio. Las actividades del ministerio son los medios normales que santifican al mismo pastor, siempre que viva en profunda unión con Cristo, actúe en la fe y en la caridad y no descuide los medios comunes, que valen para todos los cristianos. Esta unidad de su vida con Cristo será un equilibrio entre la vida interior y la acción apostólica.

Las virtudes propias del Buen Pastor. La caridad pastoral se realiza y se manifiesta a través del celo (cf. Rom 12,11; 1P 3,13; 1Tm 4,14-16), en una vida de obediencia, castidad y pobreza (169), en una actitud de humildad y en la capacidad de llevar la cruz, a imitación de Cristo (cf. Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Lc 14,27). Cada una de estas virtudes constituye un aspecto necesario de la caridad pastoral, tal como la propone el Evangelio. Procuren los sacerdotes vivirlas con toda fidelidad, para ser ellos una imagen convincente del Buen Pastor y estar disponibles, con todo el corazón, para el trabajo pastoral de toda la diócesis y de toda la Iglesia.

Medios de espiritualidad.

Los medios *comunes* de espiritualidad cristiana son también necesarios a los sacerdotes. Además, se les ofrecen medios *específicos*, que consisten en actividades relacionadas con su ministerio, que se han de vivir según el espíritu y las directrices de la Iglesia.

La espiritualidad sacerdotal diocesana y misionera no se vive aisladamente, sino en el propio presbiterio diocesano, en unión con el Obispo. La presencia central y animadora del Obispo, y la responsabilidad de cada uno de los sacerdotes, harán que el presbiterio estimule su fervor y brinde medios concretos para la vida espiritual, llegando a ser una verdadera *familia sacerdotal* que cuida y hace progresar a sus propios miembros. En particular, el presbiterio deberá estimular la formación permanente, especialmente espiritual, indicando los objetivos y proporcionando los medios a nivel personal y comunitario.

La Eucaristía es centro y raíz de toda la vida del presbítero cuya alma sacerdotal se esfuerza por reflejar lo que se realiza en el altar (170). El sacerdote ha de tener una vida eucarística plena y fervorosa, tomando de ella impulso y fuerza para su vida espiritual. La celebración de la Misa, con la debida preparación y acción de gracias, y la visita diaria a Jesús Sacramentado, no son sólo deberes pastorales, sino momentos importantes e insustituibles de espiritualidad.

La tradición de la Iglesia y las actuales directrices del Magisterio señalan muchos otros medios de espiritualidad sacerdotal. Cada uno de éstos se debe interpretar según la identidad peculiar del presbiterio: la Palabra de Dios, proclamada, rezada y meditada: la Liturgia de las Horas, celebrada en nombre de toda la comunidad y en unión con ella; el sacramento de la reconciliación, que purifica y fortalece; la piedad mariana, que ayuda a vivir generosamente el servicio a Cristo y a la Iglesia; la oración personal y contemplativa, frecuente y regular; los retiros y ejercicios espirituales; el examen de conciencia, la dirección espiritual, el estudio de la teología, la participación activa en asociaciones sacerdotales espirituales y apostólicas.

Son, asimismo, muy útiles, las reuniones regulares, ante todo con el propio Obispo, a quien se le expresarán, como a un padre y amigo, los ideales, proyectos, problemas y dificultades. buscando con él una solución. Son también importantes los encuentros entre presbíteros, para que se establezca un intercambio de vida espiritual y pastoral: retiros, oración, revisión de vida, dirección espiritual, etc. De este modo, los sacerdotes se ayudarán unos a otros a poner de relieve los medios de espiritualidad a nivel personal y comunitario.

La *comunión* con el Obispo, con los presbíteros y los diáconos, y con la comunidad eclesial es, a la vez, medio y signo eficaz de santificación de evangelización. La ayuda mutua llega a ser "fraternidad sacramental" (171). El carisma episcopal, profundamente sentido y reconocido (172), es necesario para crear esa comunión querida por el Señor como participación en su misión universal (cf. Jn 17, 18-23).

Los presbíteros han de profundizar el significado de estos medios clásicos e insustituibles de espiritualidad, y deben ser coherentes, ordenados y constantes al practicarlos, para lograr una vida espiritual y misionera rica, conforme al ejemplo dado por Cristo, por los Apóstoles y por todos los santos sacerdotes durante toda la historia de la Iglesia.

IV - REGLAS DE VIDA SACERDOTAL

La palabra de Dios interpela al sacerdote.

Existe una estrecha relación entre la Palabra de Dios y la vida sacerdotal. De la Palabra, en efecto, toma su origen y significado la identidad del sacerdote; el anuncio de la Palabra es uno de sus deberes fundamentales; en la Palabra se encuentra la fuerza de su fe y el alimento para su vida espiritual (173). La Iglesia, por lo tanto, recomienda de manera especial, a los sacerdotes, un continuo contacto con la

Escritura mediante el estudio, la escucha y la oración (174), para que puedan profundizar, cada vez más, en el conocimiento del Señor y en el significado de su mensaje (cf Flp 3,8; Ef 3,19; 4,13).

Con el fin de poder acoger, interiorizar y anunciar la Palabra, reserven los sacerdotes unos momentos al silencio y al recogimiento. Si bien la pastoral apremia con urgencias y requerimientos de todo tipo, son dignos de alabanza aquellos sacerdotes que saben limitar el número de sus actividades en beneficio de su desarrollo espiritual. En la organización de su vida, encuentren los sacerdotes la manera de dejar tiempo para reflexionar sobre la Escritura, leer a los Santos Padres y estudiar las ciencias sagradas. Esta riqueza interior hará de ellos unos apóstoles con mayor fuerza de convencimiento para aquellos que no creen en el Señor.

Vida de oración.

Entre los medios y expresiones que son más importantes en la vida espiritual del sacerdote están las prácticas de oración. La oración del sacerdote es, ante todo, participación en la fe y la oración de la comunidad, en la cual deberá manifestarse como en un lugar privilegiado (cf. Hch 1,14) (175). Es también un ejemplo para los fieles que se ven animados, de este modo, por sus pastores, a vivir la comunión con Dios. Además de la oración en la comunidad cristiana, el sacerdote debe alimentar su propia vida espiritual con una copiosa oración personal. Ha de sentir su responsabilidad como hombre de oración ante los demás hermanos, a imitación de Cristo, el cual "está siempre vivo para interceder en su favor" (Hb 7,25). Con la oración, antes que con la palabra o con la acción, el sacerdote debe comunicar lo divino a los hombres, y hablar a Dios en su nombre. Del corazón del sacerdote habrá de subir, hacia el Padre, la adoración, la alabanza, la acción de gracias y la petición en nombre de los fieles y también de los no cristianos.

Hay que reconocer, con realismo, que el ritmo de la actividad pastoral en las Iglesias de territorios de misiones no facilita el ejercicio de una oración regular. El sacerdote, como *hombre de lo sagrado*, no puede aceptar una situación en la que se sacrifique habitualmente la oración a causa del trabajo. Las ocupaciones pastorales pueden a veces modificar el orden, el tiempo y también el modo con que se realizan las prácticas piadosas, pero no deben nunca hacer mella en la oración. Dignos de estima son aquellos sacerdotes que saben ordenar sus ocupaciones, y si es necesario incluso limitarlas, en favor de la oración. La Iglesia propone a los sacerdotes, con confianza, el ideal más elevado de la vida de oración, hasta la contemplación, invitándoles a que tiendan hacia ella sinceramente, a pesar de sus límites, de las dificultades externas y de las ocupaciones apremiantes (cf. Lc 18,1; Ef 6,18; 1Ts 5,17).

La celebración eucarística que los sacerdotes realizan *in persona Christi*, constituye la cumbre de la vida espiritual. Sean, pues, fieles en la celebración diaria de la Misa, con la debida preparación y acción de gracias (176), posiblemente con la participación de los fieles. Es bueno que los sacerdotes que se alojan en un mismo sitio concelebrén por lo menos en alguna ocasión importante, con el objeto de reforzar la fraternidad sacramental. La Eucaristía pide también a los sacerdotes que permanezcan en la presencia de Jesús vivo en el tabernáculo, visitándolo diariamente y con largos momentos de adoración.

La recitación de la Liturgia de las Horas, oración oficial de la Iglesia confiada a la piedad de los sacerdotes, ha de ser completa y ordenada, para consagrar el desarrollo del tiempo en alabanza a Dios, en comunión con toda la comunidad orante. No han de omitirse fácilmente partes del breviario, a no ser que haya motivos graves y proporcionados. Allí donde haya varios sacerdotes, es oportuno que reciten juntos una parte del Oficio Divino. Dondequiera que sea posible, hagan participar los pastores a la comunidad de los fieles en la celebración conjunta de las Laudes y las Vísperas (177).

La oración mental, realizada en actitud de escucha, de oración y de disponibilidad, es la forma más elevada de confrontación entre la propia vida y la Palabra de Dios. Por consiguiente, sean los presbíteros fieles a la práctica de la meditación diaria, preferiblemente al comenzar el día (178). En ella encontrarán luz, consuelo y remedio para todas las necesidades de la vida y del ministerio. La experiencia confirma que esta meditación regular pone orden en la vida, asegura el desarrollo espiritual e impide que se caiga en la tibieza.

La piedad mariana deberá encontrar un lugar amplio, habrá de expresarse espontáneamente y con amor a la Madre de Dios y de la Iglesia. Miren los sacerdotes a María como modelo de entrega a Dios, de escucha, de oración y de disponibilidad. Manifiesten su devoción en la celebración fervorosa de sus fiestas, en el rezo diario del rosario y en las demás formas de piedad mariana, incluso aquellas que son la expresión de una sana piedad popular. Reconozcan la presencia de María en su vida, y confíen en su asistencia protectora sobre los propios fieles y los que todavía no conocen al Señor Jesús, para que también ellos puedan escuchar de su voz materna: "Haced lo que él os diga" (Jn 2,5).

Ministros de la Reconciliación, acérquense los sacerdotes al sacramento de la penitencia con frecuencia y regularidad (179), posiblemente dirigiéndose al mismo confesor, para que les conozca y ayude mejor. En este sacramento, ellos no sólo obtendrán el perdón de los pecados, sino que también adquirirán la fuerza para ser coherentes con los compromisos adquiridos y para progresar en su vida espiritual. En este contexto, se recomienda vivamente a los sacerdotes que, en todas las épocas de su vida, hagan uso de la dirección espiritual, convencidos de que necesitan, todavía más que los laicos, de un guía que les ilumine y los aconseje; la dirección espiritual ayuda a permanecer en el fervor del Espíritu.

Como participación en la ofrenda del Cordero Inmolado, acojan los sacerdotes la cruz como dimensión necesaria de su propia identidad (cf. 2Cor 4,10; 5, 4-5; Gal 6,17). Además del sacrificio que está vinculado a las situaciones ordinarias de la vida y del ministerio, sepan los sacerdotes ser generosos en seguir a Cristo que sufre, también mediante la penitencia voluntaria, ofrecida con alegría, con el mismo espíritu apostólico de Pablo: "Me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros" (Col 1,24): "Estoy lleno de consuelo y sobreabundo de gozo en todas nuestras tribulaciones" (2 Cor 7,4).

La vida espiritual tiene una necesidad absoluta de la ayuda especial que le proporcionan los largos e intensos momentos de reflexión y de oración (cf. Mc 6,31). Sean los sacerdotes fieles a la asistencia a los retiros mensuales y a los ejercicios espirituales anuales (180). Se recomiendan, igualmente, los retiros organizados por la diócesis para el clero local, especialmente con la presencia del Obispo. Estas prácticas, realizadas regularmente con una participación activa, les ayudarán a adquirir una conciencia exacta de su propia situación espiritual y a mantener la unidad entre la vida interior y el servicio apostólico (181).

Vida intelectual.

El continuo progreso de las ciencias teológicas que se realiza en la Iglesia con la fuerza y la luz del Espíritu (cf. Jn 14,26; 16,13); la urgencia presenta de propagar el mensaje evangélico y de hacerlo comprensible a los hombres que de este tiempo y dentro de su cultura; la necesidad de comprender a la sociedad en sus cambios con criterios de la fe, imponen a los sacerdotes el deber imprescindible de preocuparse por su vida intelectual (182). Sin ciencia, el sacerdote es como una lámpara apagada (cf. Mt 5, 14-16). Por esta razón, la Iglesia recomienda claramente: "Aún después de recibido el sacerdocio, los clérigos han de continuar los estudios sagrados, y deben profesar aquella doctrina sólida fundada en la Sagrada Escritura, transmitida por los mayores y recibida como común en la Iglesia, tal como se determina sobre todo en los documentos de los Concilios y de los Romanos Pontífices" (183).

Los sacerdotes, en virtud de su identidad de profetas y de pastores, adquieren, pues, una capacidad interior para seguir el paso renovador del Espíritu Santo en la Iglesia y poder comprender, cada vez más profundamente, el misterio de Cristo, pero también para evitar que se reciban con ligereza novedades inconsistentes o pseudo-científicas.

El campo de estudio de los sacerdotes incluye ante todo, las ciencias sagradas y otras disciplinas relacionadas con ellas y que pueden facilitar el ejercicio del ministerio, o aquellas en las cuales ellos se ocupan profesionalmente. Se recuerda a los sacerdotes la necesidad de transmitir el mensaje evangélico con un lenguaje catequético adecuado, y de permanecer abiertos y atentos a la inculturación, incluso en el campo de la teología.

La vida intelectual supone no sólo convicción y disponibilidad, sino también la utilización regular de los medios adecuados; a saber: un tiempo dedicado al estudio; la participación activa en las iniciativas y

encuentros organizados por la diócesis; la elección de las lecturas; si fuere posible, también la organización de una biblioteca personal, o diocesana, a la que se pueda recurrir con facilidad. Además todo sacerdote, además, deberá tener los documentos recientes del Romano Pontífice y del Obispo, para profundizarlos y hacer de ellos un instrumento de formación de los cristianos. Deberá, asimismo, saber precaverse contra las publicaciones que difunden ideas desviacionistas o peligrosas para su vida y su acción pastoral.

La designación para seguir estudios universitarios en la patria, o en el extranjero, depende del Obispo, en razón de la unidad que debe reinar en el apostolado diocesano. Todo sacerdote esté disponible, confórmese a los programas de la diócesis o de la Conferencia Episcopal, y evite cualquier ambición. Al terminar los cursos, regrese a su diócesis y dedíquese al trabajo que se le ha asignado, poniendo por obra la formación adquirida, sin pretender privilegios en razón de sus calificaciones (184).

Vida común.

La vida común, basada, en la unidad del presbiterio y expresión de la fraternidad entre sacerdotes, está vivamente recomendada por la Iglesia a los sacerdotes diocesanos (185). Ella favorece el trabajo apostólico de grupo, y sobre todo la primera evangelización que, como lo demuestra la experiencia, difícilmente puede ser realizada individualmente (186). Estudien, pues, los Obispos, según las posibilidades, y teniendo en cuenta los modelos que ofrece la cultura local, las maneras concretas para

llevarla a cabo, superando las dificultades comprensibles de organización y las eventuales resistencias psicológicas. Conviene recordar que la vida común no se improvisa, y requiere una sensibilización y una preparación desde el seminario.

Cuando varios sacerdotes trabajan en una misma parroquia, es aconsejable que vivan en la misma casa, formando una comunidad. Es oportuno, asimismo, establecer una convivencia entre sacerdotes que están encargados de distintas comunidades, pero cercanas. Hágase lo posible por evitar que cualquier sacerdote, especialmente si es joven, permanezca aislado por largo tiempo. Sin embargo, como en algunas zonas, por razones pastorales, los sacerdotes se ven obligados a permanecer solos en su parroquia, esfuércese el Obispo en ayudarles a mantener y desarrollar el espíritu comunitario, organizando reuniones regulares de convivencia fraterna, en pequeños grupos o a nivel diocesano.

La vida común no se limita a una convivencia material: es comunión y participación a nivel tanto espiritual, como pastoral y humano; por consiguiente, los presbíteros que forman una comunidad deberán saber rezar juntos, intercambiar informaciones útiles, planificar, programar y verificar en común las actividades apostólicas: ayudarse mutuamente para renovarse en un plano cultural; practicar la beneficencia entre sí y, si es posible, alguna forma de comunión de bienes, según las indicaciones del Obispo; transcurrir juntos los momentos de recreación y descanso; asistirse y animarse en las situaciones difíciles, en especial aquellas relativas a su vocación; así como en la fatiga y en la enfermedad; y si fuese necesario, no dejarán de amonestarse fraternamente (187).

La vida común facilita el entendimiento entre los sacerdotes de distinto origen y edad; los jóvenes encuentran una ayuda para sus primeras actividades, gracias a la experiencia de los ancianos, y éstos hallan colaboración y estímulo en el entusiasmo y dinamismo de los jóvenes (188).

Para que la vida común logre efectos positivos, allá donde existen comunidades sacerdotales, procúrense un mínimo de condiciones favorables, a saber: un responsable que no sea necesariamente el párroco; una clara repartición de las tareas; una organización económica ordenada y un programa realista para los distintos momentos comunitarios en el curso del día.

Obediencia sacerdotal.

"Entre las virtudes que mayormente se requieren para el ministerio de los presbíteros hay que contar aquella disposición de ánimo por la que estén siempre prontos a buscar no su propia voluntad, sino la

voluntad de Aquel que los ha enviado (cf. Jn 4,34; 5,30; 6,30)" (189). La razón profunda de la obediencia del sacerdote se encuentra en su condición de instrumento personal de Cristo y, por consiguiente, en tener que conformarse enteramente a él. Cristo, en efecto, "aun siendo Hijo con lo que padeció experimentó la obediencia" (Hb 5,8), "se despojó de sí mismo tomando condición de siervo [...], obedeciendo hasta la muerte" (Flp 2, 7-8), y con su obediencia borró la desobediencia de Adán y mereció la salvación para todos los hombres (cf. Rm 5,19).

Además, la tarea de la evangelización de los no cristianos debe ser acogida y realizada por los sacerdotes con espíritu de obediencia. Así como Jesús es el primer misionero porque cumple la voluntad salvífica del Padre: "He aquí que vengo [...] a hacer, oh Dios, tu voluntad" (Hb 10,7), el sacerdote también deberá vivir su misión en la obediencia a Cristo y su Iglesia, que le envía a reunir en uno a los hijos dispersos (cf. Jn 11,52).

La obediencia de los sacerdotes es eclesial; está relacionada con la ordenación, pues su ministerio no puede realizarse sino en la comunión jerárquica. Por consiguiente, la caridad pastoral exige que ellos "consagren por la obediencia su propia voluntad al servicio de Dios y de sus hermanos, aceptando y ejecutando con espíritu de fe lo que se manda o recomienda por parte del Sumo Pontífice y del propio Obispo, lo mismo que por otros superiores" (190).

La obediencia, para los sacerdotes, es ante todo una disposición interior habitual que les vincula directamente con la voluntad de Dios a través de la mediación de la autoridad, y les ayuda a superar una concepción demasiado humana de la autonomía de la persona; pero es también una fiel ejecución de las normas, coherente con la inserción en el presbiterio y el lugar que ocupa cada cual en el servicio jerárquico.

La obediencia de los sacerdotes debe manifestarse, hoy, de manera especial, en lo siguiente:

* *La fidelidad al Magisterio*: ésta se base en la identidad cristiana y sacerdotal, y se expresa concretamente en una actitud de obediencia al magisterio del Romano Pontífice y de los Obispos, de los cuales los sacerdotes no deberán apartarse para seguir teorías que no han sido aprobadas, o convicciones personales; esta fidelidad es indispensable para que sean auténticos y para que puedan presentar una enseñanza conforme a la verdad revelada; guíe el pastor a su rebaño, alimentándolo con la sana doctrina, y no lo turbe con propuestas inciertas o desviadoras (cf. 2Tm 2,14; Tt 2,1).

* *La aceptación de los cargos*: la fidelidad de los sacerdotes a su tarea de evangelizadores y pastores se manifiesta, ante todo, en la fidelidad con que aceptan y realizan la misión que les ha sido confiada por el Obispo. En este campo, se necesita un espíritu de fe, y un sentido práctico de la obediencia, con toda disponibilidad, evitando pedir con demasiada insistencia que se les asignen ciertos cargos o ciertas parroquias, y rechazar lo que manda el Obispo. Cuando se trata de nombramientos, permanezcan los sacerdotes con actitud abierta hacia su Obispo, expresándole, en un diálogo franco y sincero sus ideas; pero, cuando ya está tomada la decisión, acepten con alegría, sin ulteriores objeciones. Aunque a veces se consideren poco idóneos para desempeñar un cargo que les han confiado en nombre de la obediencia, no olviden que una característica peculiar de los sacerdotes diocesanos, como colaboradores del Obispo, es comprometerse incondicionalmente para que se solucionen todas las necesidades de la diócesis. Cuando llegue el momento de retirarse, presenten los sacerdotes su dimisión al Obispo y estén disponibles para dejar su cargo.

Observancia de las exigencias y normas relacionadas con el cargo

: el servicio pastoral en una comunidad cristiana, especialmente si se trata de una parroquia, exige que los presbíteros sean ordenados y fieles en el cumplimiento de sus obligaciones, así como en su comportamiento. Esto, en primer lugar, en lo referente a las *intenciones de las Misas*: la Iglesia ha establecido nuevas normas en el nuevo Código (191) a las cuales los sacerdotes han de adherir con toda atención. Evítese la más pequeña apariencia de interés económico, y no deje de celebrar, por falta de estipendios, especialmente cuando se trata de los más pobres. Obsérvense además, las normas

generales y diocesanas relacionadas con las ofrendas de las binaciones y la Misa por el pueblo. Todo sacerdote anote las Misas que ha recibido, la fecha de la celebración, la intención indicada por el donante, los encargos ya satisfechos y las eventuales transmisiones de intenciones a otros celebrantes. En las parroquias se ha de tener un libro especial para las Misas.

Los *libros parroquiales*, a saber, los registros de bautismos, de matrimonios y de difuntos, y otros prescritos por la Conferencia Episcopal o por el Obispo, son importantes para un correcto ejercicio de los derechos y deberes de los fieles. El párroco tiene la obligación de que estén redactados con atención y bien conservados. Además en toda parroquia, ha de haber un *archivo* ordenado y puesto al día, donde se guarden los libros parroquiales, juntamente con las cartas del Obispo y otros documentos importante (192).

Los sacerdotes han de vestir el *traje eclesiástico*, según las normas dadas por la Conferencia Episcopal y las costumbres legítimas del lugar (193). No descuiden con ligereza ese signo de su estado, que llega a ser para ellos una salvaguardia, y un testimonio para los fieles.

La *residencia* es, para los pastores, una obligación que está vinculada estrechamente a su oficio. Sin embargo, conforme a las directrices del Obispo, los sacerdotes tienen derecho y necesidad de un suficiente tiempo de *vacaciones* cada año, que les ha de servir como descanso físico y espiritual. Han de concederse, una breve interrupción, posiblemente semanal, en el trabajo, que les servirá también para ponerse al día con lecturas útiles. Sin embargo, antes de alejarse de la parroquia por largo tiempo, deberán, ponerse de acuerdo con el Obispo y buscar un sustituto para el cuidado pastoral (194).

Pobreza y uso de los bienes.

La Iglesia vive de su propia vocación siguiendo el camino recorrido por Jesús, quien "realizó la obra de la redención en pobreza y persecución (cf. Flp 2,6-7; 2Cor 8,9) (195). La coherencia con la pobreza evangélica y la opción preferencial por los pobres es una condición indispensable para que la comunidad eclesial y sus pastores se consideren creíbles ante los ojos del mundo (196).

Los sacerdotes, en virtud de su ordenación, están llamados a abrazar "la pobreza voluntaria, por la que se conformen más manifiestamente a Cristo y se tornen más prontos para el sagrado ministerio" (197).

La virtud de la pobreza para los sacerdotes es, ante todo, la elección radical del Señor como "porción y heredad" (Nm 18,20); es vivir en el mundo sin pertenecer a él (cf. Jn 17, 14-16) y sin disfrutar de él completamente (cf. 1Cor 7,31); es saber establecer una justa relación de desprendimiento y libertad respecto a las realidades terrenas.

La pobreza afectiva y efectiva exige algunos comportamientos determinados de los sacerdotes con relación a sus propios bienes y a los de la Iglesia, respetando la virtud de la justicia (198):

Una cierta garantía económica

: es necesario que los sacerdotes tengan una cierta garantía económica como servidores del altar (cf. 1Cor 9,13), para que puedan ejercer el ministerio sin excesivas preocupaciones y distracciones. Vale siempre el principio tradicional de que el mantenimiento de los sacerdotes está confiado a las respectivas comunidades cristianas. Pertenece a las Conferencias Episcopales y a cada Obispo establecer las formas más adecuadas para una justa retribución de los sacerdotes, precisando lo que corresponde al sacerdote y lo que toca a la Iglesia. El uso de los bienes personales, sin embargo, debe también estar impregnado de un espíritu de pobreza y caridad. Por tanto, los sacerdotes han de vivir la "espiritualidad del peregrino", cubiertas las necesidades de su vida y la justa retribución de quienes trabajan a su servicio, las ganancias que superen, las emplearán, en favor de la Iglesia y de las obras de caridad, sin acumular para sí, convencidos de que el estado clerical no es una ocasión para mejorar la propia situación económica.

Un estilo de vida sobrio

: agradecidos con la Divina Providencia, los sacerdotes utilicen rectamente los bienes temporales para llevar una vida digna, pero sencilla, desprendidos de las riquezas y absteniéndose de todo aquello que puede parecer vanidad. Así ellos podrán ser verdaderos testigos, y enseñar a los fieles, de manera convincente, el sentido cristiano de los bienes temporales y de su utilización.

En algunos contextos sociales, llegar a ser sacerdote significa, concretamente, subir de grado en la escala social. Esta situación, aunque sea involuntaria, no debe alejar a los sacerdotes de su propia gente. Para que el estilo de su vida sea un testimonio evangélico y no los separe, por tanto, de los pobres, sean los presbíteros sobrios en el empleo del dinero, ahorrando para ayudar a los que están necesitados; no desprecien la oportunidad de realizar algún trabajo sencillo, por ejemplo, relacionado con la conservación de la casa, pequeños cultivos, etc.; sin consagrar, desde luego, demasiado tiempo a éste, con menoscabo de la pastoral. Despójense con gusto de lo que no es necesario, sobre todo de lo superfluo; sigan un criterio de modestia en el arreglo de la casa, en la elección de los adornos, vestidos, medios de transporte, audiovisuales, etc.; eviten las vacaciones frecuentes y en lugares costosos; utilicen bien el tiempo y sean trabajadores. Todo esto lo exige el espíritu de pobreza, y es necesario también para acercarse a los pobres sin humillarlos.

Una administración responsable

: conscientes de que los bienes temporales de la parroquia son de la Iglesia y no propiedad personal, los sacerdotes velarán porque su administración se haga con justicia y orden, sólo en conformidad con sus finalidades, a saber: la organización y el fomento del culto y del apostolado, la honesta sustentación de los pastores y la ayuda a los necesitados. Sepan establecer una distinción según las normas diocesanas, entre los bienes personales y aquellos de la Iglesia, que no se deben utilizar nunca en beneficio de terceros, ya se trate de parientes o amigos. En la administración de los bienes parroquiales o de las obras pastorales, recurran a la ayuda de expertos, posiblemente laicos; establezcan el consejo de asuntos económicos; tengan al corriente a la comunidad sobre la situación económica de la parroquia, según criterios de prudencia y transparencia: sean precisos en los informes, de acuerdo con las disposiciones del Obispo.

Autosuficiencia económica y solicitud de donaciones

: el objetivo de una comunidad cristiana, desde el punto de vista económico, es aspirar gradualmente a la autofinanciación. Eduquen los sacerdotes a los fieles para proveer las necesidades de la Iglesia y a compartir con los necesitados. Es conveniente, animar a una coparticipación entre las distintas Iglesias. Sean los sacerdotes, sin embargo, discretos al solicitar ofertas y donaciones: éstas se deberán utilizar únicamente en conformidad con las intenciones de los donantes; cuando una ofrenda tiene libre destinación, ha de emplearse en favor de las necesidades de la Iglesia y para ayudar a los pobres. Sean prudentes al solicitar, e incluso también al aceptar ofrendas por parte de ricos y potentes para no exponerse a peligrosos condicionamientos en su ministerio.

Seguro de enfermedad y de vejez

: los sacerdotes han de pagar de acuerdo con la ley, las contribuciones por concepto de previsión social, en caso de enfermedad o de invalidez, y para la pensión de ancianidad. En caso de que la organización civil no contemple estas posibilidades de manera adecuada, es deber de las Iglesias particulares intervenir en ese campo con iniciativas económicas y estructuras propias, a nivel diocesano o, mejor aún, a nivel de la Conferencia Episcopal. Se sugiere, igualmente, que se establezcan casas adecuadas para acoger a los sacerdotes ancianos, de manera que puedan pasar los últimos años de su vida siendo asistidos con amor, en toda serenidad y en un ambiente sacerdotal. En este contexto, se invita a los sacerdotes a que cuiden de su salud en forma de prevención contra las enfermedades, a que se sometan a control médico periódicamente y tomen las precauciones necesarias para evitar las enfermedades contagiosas, en especial en los lugares donde no hay buena higiene.

Testamento

: entre los deberes relacionados con la justicia y la pobreza, está el de hacer a su debido tiempo un testamento escrito, depositándolo de preferencia en la curia diocesana. Ha de tenerse presente que en el testamento no se puede disponer de los bienes de la Iglesia, sino sólo de los bienes personales. Preocúpense los sacerdotes por ayudar a la Iglesia y a los pobres también después de la muerte, y no permitan que sus bienes contribuyan al enriquecimiento de particulares.

Castidad por el Reino en el celibato.

La Iglesia ha estimado siempre, "de manera especial para la vida sacerdotal", la continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos, tan recomendada por el Señor (cf. Mt 19,12). En la actual sociedad, a menudo permisiva, los sacerdotes están

llamados a confirmar su vocación a la continencia perfecta en el celibato, por la cual se consagran "de nueva y excelente manera" a Dios, "se unen más fácilmente a él con corazón indiviso" (cf. 1Cor 7, 32-34) y se dedican al servicio de sus hermanos con mayor libertad y eficacia, viviendo el don de una "más dilatada paternidad en Cristo" (199). Es importante que la castidad no se considere principalmente como una disposición que inhibe a la persona, sino que se viva haciendo hincapié en sus aspectos positivos.

La castidad perfecta en el celibato es ante todo una gracia que el Padre concede a quienes la solicitan con perseverancia, confianza y humildad. Al estar convencidos, sin embargo, de que la ordenación no los deja a salvo de toda tentación y peligro, y que la castidad por el Reino no se adquiere una vez por todas, sino es el resultado de una conquista diaria (200), sepan los sacerdotes recurrir a los medios adecuados y no descuiden algunos comportamientos reconocidos como eficaces, a saber:

La sinceridad con Dios y consigo mismo

. En primer lugar, ellos deben tener el valor de ser transparentes ante Dios y ante su propia conciencia, diciéndose la verdad sobre sus aspiraciones y eventuales dificultades o debilidades. El verdadero conocimiento de sí mismo ayuda a descubrir los aspectos que deben reforzarse y aquellos que han de corregirse; la sinceridad con Dios abre a la ayuda sobrenatural, y fortalece la alegría de ser sacerdotes.

Utilización de los medios adecuados

. La experiencia sugiere que se haga atento uso de los medios sobrenaturales y naturales que favorecen la vida en el celibato. Por consiguiente, los sacerdotes renueven cada día su pertenencia total a Cristo; pidan, en la oración, el don de la fidelidad y la perseverancia; confíen su corazón a María, Reina de las vírgenes; y recurran a la mortificación que los hace capaces de controlarse y de vencer los obstáculos.

La madurez humana es, para los sacerdotes, una condición indispensable para llevar una vida casta. Por tanto, deberán prestar atención a su vida afectiva y, si fuere necesario, se harán ayudar por expertos, de preferencia sacerdotes; cultiven la amistad con sacerdotes y den la primacía a la vida común con ellos, evitando quedarse asilados demasiado tiempo; no se expongan a peligros inútiles; sean moderados en la comida, en el uso de bebidas alcohólicas y del tabaco; pongan cuidadosa atención en sus lecturas, en la asistencia a espectáculos, en la utilización de los medios audiovisuales, en los tipos de diversión, y todo lo que pueda tener un carácter de ligereza.

Hay que tener en cuenta que, algunas veces, hay un contraste entre el celibato y las estructuras familiares o tribales. El sacerdote ha de ser coherente con su compromiso también en estos casos, explicando a los demás con las palabras, y sobre todo con la vida, el verdadero significado de su elección.

* Comportamiento con la mujer

. En las relaciones con las mujeres es necesaria una especial delicadeza debido al estado sacerdotal y la sensibilidad de la gente (201). Esto vale, en particular, con las religiosas, al estar más cercanas a los sacerdotes por el espíritu religioso, el ideal apostólico y el estilo de vida. Los sacerdotes, por consiguiente tienen el deber de mantener relaciones serenas con todas las mujeres, invitándolas a participar en el apostolado, y eviten atenciones preferenciales y todo aquello que puede hacer surgir relaciones contrarias a la dignidad y disminuir la libertad del corazón. Teniendo en cuenta la cultura local, eviten cualquier manera de comportarse que pueda turbar a los fieles y disminuir la credibilidad de los sacerdotes, como, por ejemplo, permanecer solos por mucho tiempo, admitir a las mujeres en las habitaciones, hacer regalos, realizar viajes, etc. En todos estos comportamientos no es suficiente atenerse a la propia conciencia como única norma de conducta; es preciso seguir el criterio general de S. Pablo: "A nadie damos ocasión alguna de tropiezo, para que no se haga mofa del ministerio" (2Cor 6,3; cf. 8,21). En cuanto a las mujeres que prestan servicio en la casa parroquial, han de seguirse las disposiciones del Obispo o de la Conferencia Episcopal. **Relaciones con la familia y los parientes.**

La comunión con la familia de origen tiene un gran valor para el sacerdote. En ella encuentra un apoyo natural para su vida. En algunas culturas, el problema de las relaciones entre los ministros consagrados y sus familias es muy agudo, no sólo en cuanto al aspecto humano y afectivo, sino también por la parte económica y de justicia. Se debe adoptar un comportamiento evangélico que ayude a vivir la comunión con los seres queridos, y a asistirlos, sin perder, por otra parte, la libertad necesaria al ministerio.

Edúquense las familias cristianas para que estimen la vocación de sus hijos sacerdotes como un don de Dios a la comunidad, y a que compartan su ideal apostólico, sin intervenir en sus tareas pastorales. Por lo que se refiere al aspecto económico, los hijos sacerdotes ayuden con gratitud a sus parientes, sobre todo a sus padres, si éstos se encuentran necesitados, pero siempre con discreción y sin tomar para ellos de los bienes de la Iglesia. No impliquen nunca a sus parientes en la administración eclesial. Aún poniendo en práctica la debida hospitalidad hacia los parientes, eviten recibirlos de manera estable en su propia residencia, en especial si se trata de grupos, y procuren que sus visitas no condicionen su propia vida y actividad apostólica debido a su frecuencia o duración.

Deberes cívicos.

Al ser ciudadanos de su propio país los sacerdotes tienen el deber de mantener una presencia positiva y dinámica para colaborar en la construcción y en la vida ordenada de la ciudad terrena, según el espíritu del Evangelio y la doctrina social de la Iglesia.

Como pastores, "fomenten los clérigos siempre, lo más posible, que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia" (202). Antecedan a sus fieles en la observancia del orden y de la justas leyes del Estado. Tengan también la capacidad de reservarse la libertad requerida por el ejercicio del ministerio pastoral, conforme a los derechos esenciales e inalienables de la Iglesia. En la defensa de esos derechos, y en la afirmación de su propia autonomía, actúen los sacerdotes siempre de acuerdo con el Obispo.

Por lo que se refiere a la participación activa en la vida cívica, la Iglesia exige a los sacerdotes que asuman un comportamiento conveniente con su estado, y eviten las actividades que pueden comprometer su credibilidad como pastores.

Los siguientes campos implican, para la ley canónica, límites precisos: está siempre prohibido aceptar cargos públicos que lleven consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil; sin licencia de su Ordinario, los sacerdotes no han de aceptar la administración de bienes pertenecientes a laicos u oficios seculares que lleven consigo la obligación de rendir cuentas; se les prohíbe estipular hipotecas, incluso con sus propios bienes; y han de abstenerse de firmar letras de cambio, en las que se asume la obligación de pagar una cantidad de dinero sin concretar la causa; no deben ejercer por ningún motivo, actividades de negocios o comerciales, ya sea personalmente o per mediación de otros; ni participar activamente en los partidos políticos o en la dirección de asociaciones sindicales (203).

Si el bien de la Iglesia o de la comunidad civil exige que un sacerdote desarrolle alguna de estas actividades que requieren una licencia especial, el Obispo debe concederla sólo por un tiempo limitado, en conformidad con los criterios de la Conferencia Episcopal y después de haber escuchado la opinión del Consejo presbiteral.

Formación permanente.

El carácter evolutivo de la persona humana, el desarrollo de la vida cristiana y sacerdotal, el progreso de las ciencias sagradas y profanas, la necesidad de adaptarse a los ritmos de evolución de la sociedad, exigen que los presbíteros se mantengan en un estado de formación continua. Esta tarea abarca todas las dimensiones de la vida:

humana, espiritual, sacerdotal, doctrinal, apostólica y profesional.

La formación humana continua es indispensable al sacerdote para que se mantenga insertado convenientemente en la vida social, entienda sus valores y lagunas, establezca relaciones positivas con las personas, comprenda los cambios y sea apto para formular juicios críticos sobre las realidades.

La formación permanente pone de relieve la dimensión espiritual, sacerdotal y apostólica: la vocación al sacerdocio, la relación con Dios, el compromiso de seguir a Cristo, la generosidad en la misión de evangelizador y pastor, la conversión interior, la renovación de los métodos pastorales, son todos aspectos que requieren una continua atención y capacidad de desarrollarse continuamente en vista del gran ideal de la santidad sacerdotal (204).

Los sacerdotes deberán estar convencidos de la necesidad de continuar el estudio en todos los momentos de su vida, en función de su desarrollo como personas humanas, como alimento de la verdadera piedad y del contacto con Dios, y en relación con el trabajo apostólico. El marco cultural de la formación permanente implica la utilización de instrumentos apropiados, como son los cursos organizados, el estudio personal, el intercambio de experiencias, etc., utilizándolos con perseverancia y con la convicción de que nunca se está suficientemente al día.

La formación permanente presenta características particulares en determinadas situaciones y edades. En los primeros años después de la ordenación, y especialmente con motivo del primer nombramiento, o del cambio de oficio, préstese ayuda a los sacerdotes, y ellos mismos hagan todo lo posible por insertarse en el nuevo ambiente y tipo de trabajo, siguiendo los pasos de algún sacerdote que tenga experiencia. No debe permitirse que el sacerdote comience un nuevo trabajo sin una conveniente instrucción al respecto. Es necesario que las diócesis dispongan de estructuras adecuadas con este fin, en especial cuando se trata de sacerdotes jóvenes, durante los primeros años que siguen a la ordenación.

En la época de la madurez, es conveniente realizar una revisión crítica de la propia vida y actividad apostólica, posiblemente con la ayuda de un período más largo de formación especial. Esto podría coincidir con un año sabático. Otros momentos de la vida exigen en los sacerdotes una capacidad especial de adaptación, como la enfermedad y la vejez, cuando hay cambios inevitables de función y limitaciones en la actividad. El Obispo, y los hermanos en el sacerdocio, ayuden al sacerdote a vivir en forma positiva esos momentos, estando cerca de él con su cariño, asistencia, y ayuda también material. En fin, esté el sacerdote siempre preparado para la muerte, considerada como el encuentro con Cristo vivo y glorioso - a quien se ama por encima de todo y se sirve con generosidad y fidelidad - y el principio de la posesión del Reino (cf. Mt 25, 31-34).

Unidad, armonía y celo en la vida del presbítero.

Las exigencias vinculadas a la vida del presbítero son muchas, y urgentes. Se desprenden de los deberes relativos a la oración, de aquellos relacionados con la vida apostólica, de los que se refieren al estudio, al reposo, a los contactos con el prójimo. Dignos de alabanza son, pues, aquellos presbíteros que saben imponerse un programa de vida y se esfuerzan por permanecer fieles a él de cada día. Ese programa no

deberá limitar la libertad y la espontaneidad, ni vincular a esquemas rígidos que impedirían el servicio pastoral; deberá, más bien, ayudar a trabajar con método y evitar la improvisación y el peligro de descuidar deberes importantes. Por lo tanto, habrá de ser un programa esencial, ordenado, y deberá contemplar la justa proporción entre las distintas obligaciones.

Sin embargo, para lograr la unidad y la armonía en la vida del sacerdote, no es suficiente el orden meramente externo en el trabajo pastoral, ni la sola práctica de la oración, ni la constancia en el cumplimiento del propio deber. Hay que llegar a lo más profundo, a la fuente de la identidad del presbítero que es la persona de Cristo, de quien él es ministro.

Para lograr la unidad y la armonía de su vida, los presbíteros deberán unirse "a Cristo en el conocimiento de la voluntad del Padre, y en el don de sí mismo por el rebaño que les ha sido confiado" (cf. 1Jn 3,16)" (205).

Del Sacrificio Eucarístico, sobre todo, surge esa *caridad pastoral* que es capaz de realizar la unidad y la armonía en la vida y en la actividad de los ministros sagrados, y de producir un celo irresistible. Sólo siendo "el hombre de lo sagrado", el presbítero será también "el hombre para los demás".

El celo es consecuencia necesaria del carácter sacerdotal y de la respuesta generosa a la gracia que éste implica. Como Pablo, también el sacerdote debe poder decir: "no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí" (Gal 2,20); "he sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús" (1Cor 4,15); "me he hecho todo a todos" (1Cor 9,22); "¡ay de mí si no predicara el Evangelio!" (1Cor 9,16).

El celo, que es ardor interior, convicción profunda, y que se expresa en el compromiso misionero, en el servicio pastoral incansable, en la apertura a los que están lejos, en la atención a los demás, en especial a los más pobres, es - en el presbítero - una necesidad intrínseca que se desprende de su consagración. Es necesario, por consiguiente, que se realice en todos los presbíteros esa maravillosa unidad y armonía entre la consagración y la misión.

Los sacerdotes hallarán un modelo sencillo y eficaz en la Virgen María, que ha sabido sintetizar y expresar toda su participación personal en la misión de Jesús mediante su amor maternal. "La Virgen fue en su vida modelo de aquel amor maternal con que es necesario que estén animados todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres" (206). María, que acogió con fe y amor (cf. Lc 1,38), contempló en su corazón (cf. Lc 2,19-51) y dio a su Hijo Jesús a los hombres, será fuente perenne de inspiración y una ayuda eficaz para los sacerdotes, para que realicen en el mundo el ardiente deseo de Aquel que les llamó y les envió: "He venido a arrojar un fuego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido!" (Lc. 12,49).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la Audiencia concedida al que suscribe Cardenal Prefecto, el 1ro de Septiembre de 1989, ha aprobado la presente Guía Pastoral y ha dispuesto su publicación.

Roma, en la Sede de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, el 1º de Octubre de 1989, Fiesta de Santa Teresa del Niño Jesús, Patrona de las Misiones.

Jozef Card. Tomko
Prefecto

José Sanchez
Arzobispo emérito de Nueva Segovia
Secretario

1. Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 16; cf. también: PIO XII Exhortación Apostólica *Ad Clerum Indigenam*, 28 de junio de 1948: AAS 40 (1948), 374-376.
2. Cf. CONC. VAT.II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 2-5.
3. Cf. CONC.VAT.II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 28; Id., Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* 2.
4. Cf CONC.VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20.
5. Cf. CONC. VAT.II, Constitución dogmática sobre la *Iglesia Lumen gentium*, 20; Id., Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 4ss; Id., Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, 11ss.
6. Cf. CONC.VAT.II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 4.
7. Cf. *ibid.*, 7.
8. Cf. CONC.VAT.II, Decreto sobre la actividad misionera de la *Iglesia Ad gentes*, 4.
9. Cf. CONC.VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 2.
10. Cf. CONC.VAT.II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 4; PABLO VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 75: AAS 68 (1976), 64-67.
11. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 2.
12. Cf. CONC. VAT.II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 5.
13. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la *Iglesia Lumen Gentium*, 48.
14. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 41; CIC c 835 § 1.
15. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la *Iglesia Lumen gentium*, 27, 41.
16. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20.
17. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 28.
18. Cf. *ibid.*, 21.
19. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 13, 37, 39; Id., Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 2.
20. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 27, 41.
21. Cf. *ibid.*, 10.
22. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, 28; CIC c 265.
23. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, 11.
24. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la *Iglesia Lumen Gentium*, 29; CIC c 236.
25. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20; Id., Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 6.
26. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 23; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 2, 35; CIC c 781.
27. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 10; cf. Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20.
28. JUAN PABLO II, Discurso en la Plenaria de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 14 de abril de 1989; OR 15.4.1989, 5.
29. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20.
30. Cf. La Evangelización en el presente y en el futuro de América latina, Puebla, 1979, 368.
31. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20; CIC c 784.
32. Cf. JUAN PABLO II, Discurso en la Plenaria de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, 14 de abril de 1989; OR 15.4.1989, 5.
33. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 28.
34. Cf. S. CIPRIANO, *Epist.* 55,24; Hartel 642; *Epist.* 36,4; Hartel, 575; CONC.VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 23.
35. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, 6; Id. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 10.
36. Cf. *ibid.*, 7; Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 28.
37. *Ibid.*
38. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 8.
39. Cf. CIC c 495-502.
40. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 3.
41. *Ibid.* 9; cf. PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam*, 6 de agosto de 1964: AAS 56 (1964), 647.

42. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 8.
43. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 27; PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de diciembre de 1975, 60: AAS 68 (1976), 50-51.
44. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 8.
45. Cf. *ibid.*; CIC c 278 § 2.
46. Cf. CONGREGACION PARA EL CLERO, Declaración *Quidam Episcopi*, 8 de marzo de 1982: AAS 74 (1982), 642-645.
47. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 4; PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 68: AAS 68 (1976), 57-58; CIC c 757
48. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 4; PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de diciembre de 1975, 15 : AAS 68 (1976), 13-15.
49. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 13.
50. Cf. CIC c 760.
51. Cf. CIC c 760. (51 Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 4.
52. Cf. CIC c 767; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 48: AAS 71 (1979), 1316.
53. Cf. CIC cc 766-767.
54. Cf. *ibid.*, 773; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 64, 67: AAS 71 (1979), 1331-1333.
55. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 18-25: AAS 71 (1979), 1291-1298, 1307-1314.
56. Cf. CIC c 774; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 68: AAS 71 (1979), 1333-1334.
57. Cf. CIC cc 796 ss.
58. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 69: AAS 71 (1979), 1334-1336.
59. Cf. CIC c 785.
60. Cf. *ibid.*, 780, 785 § 2; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 66: AAS 71 (1979), 1331.
61. Cf. CIC c 788.
62. Cf. *ibid.*, 772 § 2, 779; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, 16 de octubre de 1979, 46: AAS 71 (1979), 1314.
63. Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 46: AAS 68 (1976), 36.
64. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 5; CIC c 835 § 2.
65. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 18-19; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, 4 de dic. de 1988, 10: OR 14.5.1989, suplemento.
66. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, 11; Id., Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 5.
67. Cf. CIC cc 213, 843 § 1.
68. Cf. *ibid.* 843 § 2.
69. Cf. *ibid.*, 789.
70. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Dominicae Cenae*, 24 de febrero de 1980, 8: AAS 72 (1980), 128.
71. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 5; Id., Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 34.
72. Cf. CIC c 898.
73. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, 31: AAS 77 (1985), 266.
74. Cf. *id.*, 16: *ibid.*, 213-217.
75. Cf. *Id.*, 32-33: *ibid.*, 267-271; CIC cc 960-963.
76. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 11; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 14; CIC c 849.

77. Cf. *ibid.*, 851.
78. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 14.
79. Cf. *ibid.*, 15.
80. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 11; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la *Ad gentes*, 36; CIC c 879.
81. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 7.
82. Cf. *ibid.*, 27; CIC c 837 § 1.
83. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 30; CIC c 837 § 2.
84. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 10.
85. Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, 4 de dic. de 1988, 16; OR, 14.5.1989, suplemento.
86. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 37-39.
87. Cf. CIC C 1248 § 2.
88. Cf. CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia del presbítero 2 de junio de 1988.
89. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 18
90. Cf. CONGREGACION PARA EL CULTO DIVINO, Instrucción *Inaestimabile Donum*, 3 de abril de 1980 AAS 72 (1980), 331-334; CIC cc 838, 841, 846; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, 4 de dic. de 1988, 13; OR, 14.5.1989, suplemento.
91. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 12; Id., Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 40ss; JUAN PABLO II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, 42: AAS 80 (1988), 572-574.
92. Cf. CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 42ss; cf. PABLO VI Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 25-28, 32-34; AAS 68 (1976), 23-25. 27-28.
93. JUAN PABLO II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, 42: AAS 80 (1988), 571.
94. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Nuntius*, 6 de agosto de 1984: AAS 76 (1984), 876-909.
95. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 41-43.
96. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 31; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de diciembre de 1988, 15
97. JUAN PABLO II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, 42: AAS 80 (1988), 572-574.
98. Cf. PABLO VI Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 60 : AAS 68 (1976), 50-51.
99. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 9.
100. Cf. CIC c 536.
101. Cf. *ibid.* 537.
102. Cf. PABLO VI Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de dic. de 1975, 25-28, 32-34; AAS 68 (1976), 46-49; CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 22 de marzo de 1986, 69: AAS 74 (1987), 584-585; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de dic. de 1988, 61.
103. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 20; CIC cc. 678, 790.
104. Cf. *ibid.*, 680.
105. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 9, 11, 16, 22; PABLO VI, Carta apostólica *Ecclesiae Sanctae*, III, 18,2, CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 44, 57ss; PABLO VI, Discurso en Kampala, 2 de agosto de 1969: AAS 61 (1969), 587-590; Id. Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de diciembre de 1975, 62ss: AAS 68 (1976), 52ss; JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Zaire, 3 de mayo de 1980: AAS 72 (1980), 430-439; Id., Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 10: AAS 74 (1982), 90-91; Id. Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de dic. de 1988, 44.
106. Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Ecclesiae Sanctae*, III, 18,2.
107. Cf. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 29 de diciembre de 1975, 48 : AAS 68 (1976), 37-38.
108. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de dic. de 1988, 46.

109. Cf. JUAN PABLO II, Carta a los Jóvenes con motivo del Año Internacional de la Juventud *Parati semper*, 31 de marzo de 1985: AAS 77 (1985), 579-628.
110. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 112.
111. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 6.
112. Cf. CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 31.
113. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de dic. de 1988, 46.
114. Cf. *ibid.*
115. Cf. *Ibid.*
116. Cf. CONC.VAT.II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 11; Id., Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 2; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 16; CIC cc 233, 574 §2, 791.
117. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*, 30 de dic. de 1988, 35.
118. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 10-12, 20-36; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 21; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 14, 16-17.
119. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 9; cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 20.
120. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 31; Id., Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 3-4; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 15.
121. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 11.
122. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 35.
123. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 31; Id., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 11-12; Id. Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 7; Id. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 43; CIC c 225 § 2.
124. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 16; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 28.
125. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 37; Id. Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 24.26; CIC c 228; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30 de dic. de 1988, 29-31.
126. Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica, *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988; 28-30: AAS 80(1988), 1720-1727.
127. CONC. VAT. II, Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 11.
128. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 7 : AAS 74 (1982), 87-88.
129. Cf. Id, 73; *ibid.*, 170-171
130. Cf. Id., 73-75; *ibid.*; 170-173; CIC c 529 § 1.
131. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 70-71: AAS 74 (1982), 167-168.
132. Cf. Id., 66; *ibid.*, 159-162; CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *Orientaciones educativas sobre el Amor humano, Lineamientos de educación sexual*, 1 de noviembre de 1983; 60-62; OR, 2.12.1983, suplemento; CIC c 1063.
133. Cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem* 15 de agosto de 1988, 23: AAS 80 (1988), 1708-1710.
134. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, 7 : AAS 74 (1982), 162-163.
135. Cf. id., 36-38; *ibid.*, 126-130; 165-167.
136. Id., 28 *ibid.*, 114.
137. Cf. Id., 73-76; *ibid.* 170-175.
138. Cf. CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 50-51; PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, 10-16; AAS 60 (1968), 487-492; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de nov. de 1981, 30-35: AAS 74 (1982), 115-120; SANTA SEDE, Carta de los Derechos de la Familia, 24 de noviembre de 1983, 3: OR, 25.11.1983, suplemento; JUAN PABLO II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15 de agosto de 1988, 18-19: AAS 80

(1988), 1693-1700

139. Cf. CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 51; PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, 21-22; AAS 60 (1968), 495-497.
140. Cf. CONC. VAT. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, 51; PABLO VI, Encíclica *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, 14; AAS 60 (1968), 490-491; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de nov. de 1981, 30; AAS 74 (1982), 115-117; SANTA SEDE, Carta de los Derechos de la Familia, 24 de noviembre de 1983, 4,a: OR, 25.11.1983, suplemento.
141. Cf. Id., 4,b.c.: *ibid.*: CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum Vitae*, 22 de febrero de 1987: AAS 80 (1988), 70-102.
142. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de nov. de 1981, 73; AAS 74 (1982), 170-171.
143. Cf. Id., 33, 77-84: *ibid.* 120-123, 175-186.
144. Cf. CIC cc 1124-1129; JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de nov. de 1981, 78; AAS 74 (1982), 178-180.
145. Cf. CIC cc 1161-1165.
146. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles Laici*. 30 de diciembre de 1988, 53-54.
147. *Ibid.*, 48.
148. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, 22 de nov. de 1981, 27; AAS (1982), 113-114.
149. Cf. CICC cc. 922, 1001.
150. Cf. *ibid.*, 230 § 3, 231 § 1, 910 § 2.
151. Cf. CONC. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 81.
152. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 1.
153. *Ibid.*, 4.
154. Cf. *Ibid.*, 11.
155. Cf. CIC c 755.
156. Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 18, 1. PG 7,932; Id. III, 20,2: *ibid.*, 943; S.JUSTINO 1 *Apol.*, 44: PC 6,395, CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 3,11.
157. Cf. *ibid.*, 12.
158. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 11; cf. S. JUAN CRISOSTOMO *De Sacerdotio* II, 2: PG 48,633; S. GREGORIO MAGNO, *Reg. Past. Liber*, P.I. c 5: PL 77, 19.
159. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 39-42.
160. Cf. S. IGNACIO M., *Philad.*, 4 ed. Funk, 1, 266.
161. JUAN PABLO II, Carta a los Presbíteros con ocasión del Jueves Santo, 25 de marzo de 1988. AAS 80 (1988), 1290.
162. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 2,6.
163. Cf. *Ibid.*, 7-9.
164. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 28.
165. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 15-17.
166. Cf. *ibid.*, 1-2.
167. Cf. *ibid.*, 1.
168. Cf. *ibid.*, 13.
169. Cf. *ibid.*, 13, 15-17; CIC cc 245, 247, 273, 275, 277, 282, 287.
170. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 14.
171. *Ibid.*, 8.
172. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, 15-17, 28.
173. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*, 21.
174. Cf. *ibid.*, 25.
175. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 13.
176. Cf. CIC cc 276 § 2, 2° ; 909.
177. Cf. *ibid.*, 276 § 2, 3° ; 1173-1175
178. Cf. *ibid.*, 276 § 2, 5° .
179. Cf. *ibid.*, 276 § 2, 5° .
180. Cf. *ibid.*, 276 § 2, 4° .

181. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio e vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 14.
182. Cf. *ibid.*, 19.
183. CIC c 279, § 1.
184. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 16.
185. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 28; Id., Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 8; CIC c 280.
186. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 27.
187. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 8.
188. Cf. *ibid.*
189. Cf. *ibid.*, 15.
190. *Ibid.*
191. Cf. CIC cc 945-958.
192. Cf. *ibid.*, 535.
193. Cf. *ibid.*, 284.
194. Cf. *Ibid.*, 283 § 2, 533.
195. Cf. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 8.
196. Cf. PABLO VI, Discurso a los Obispos, Medellín, 24 de agosto de 1968: AAS 60 (1968), 639-649; JUAN PABLO II, Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987, 42: AAS 80 (1988), 572-574.
197. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 17.
198. Cf. CIC cc 222, 231, 281, 282, 1254 § 2.
199. Cf. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 17.
200. Cf. PABLO VI, Encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, 24 de junio de 1967, 73: AAS 59 (1967), 686.
201. Cf. CIC c 277 § 2.
202. *Ibid.*, 287 § 1.
203. Cf. *ibid.*, 205-207.
204. Cf. *ibid.*, 276 § 1.
205. CONC. VAT. II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*, 14.
206. CONC. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 65.

Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal

INTRODUCCIÓN

1 En atención a las particulares necesidades actuales de los estudios teológicos en los Institutos de formación sacerdotal, esta Congregación, después de haberse ocupado a su tiempo del estudio de los Padres de la Iglesia globalmente, desea, ahora, dedicar la presente Instrucción a algunos problemas concernientes a tal tema.

La invitación a cultivar más intensamente la patrística en los Seminarios y en las Facultades teológicas podría sorprender sin duda a algunos. ¿Por qué, en efecto, se nos podría preguntar, se invita a los profesores y a los estudiantes a volverse hacia el pasado cuando hoy, en la Iglesia y en la sociedad, se dan tantos y tan graves problemas que exigen ser resueltos urgentemente? Se puede encontrar una respuesta adecuada a esta pregunta si se echa una mirada global a la historia de la teología, si se consideran atentamente alguna características del clima cultural actual, y si se presta atención a las necesidades profundas y a las nuevas orientaciones de la espiritualidad y de la pastoral.

2 El reexamen de las varias etapas de la historia de la teología revela que la reflexión teológica nunca ha renunciado a la presencia afianzadora y orientadora de los Padres. Al contrario, ella ha tenido siempre la viva conciencia de que en los padres hay algo de especial, de irrepetible y de perennemente válido, que continúa viviendo y resiste a la fugacidad del tiempo. Como se expresó a tal propósito el Sumo Pontífice Juan Pablo II, "de la vida extraída de sus Padres la Iglesia vive todavía hoy; sobre los fundamentos puestos por sus primeros constructores todavía se edifica hoy en el gozo y en la pena de su camino y de su esfuerzo diario".

3 La consideración del actual clima cultural hace además que aparezcan las muchas analogías que unen el tiempo presente con la época patrística no obstante las diferencias evidentes. Como entonces, también hoy la Iglesia está realizando un delicado discernimiento de los valores espirituales y culturales, en un proceso de asimilación y de purificación, que le permite mantener su identidad y ofrecer, en el complejo panorama cultural de hoy, las riquezas que la expresividad humana de la fe puede y debe dar a nuestro mundo. Todo esto constituye un reto para la vida de la Iglesia entera y, en modo particular, para la Teología, la cual para cumplir adecuadamente sus obligaciones, no puede dejar de investigar en las obras de los Padres, como análogamente investiga en la Sagrada Escritura.

4 La observación de la realidad eclesial actual muestra, en fin, cómo las exigencias de la pastoral general de la Iglesia, y, en modo particular, las nuevas corrientes de espiritualidad reclaman alimento sólido y fuentes seguras de inspiración. Frente a la esterilidad de tantos esfuerzos, el pensamiento se vuelve espontáneamente a aquel saludable soplo de verdadera sabiduría y autenticidad cristiana que emana de las obras patrísticas. Es un soplo que ya ha contribuido, incluso recientemente, a profundizar numerosas problemáticas litúrgicas, ecuménicas, misioneras y pastorales que, recibidas del Concilio Vaticano II, son consideradas por la Iglesia de hoy fuente de aliento y de luz.

Los Padres, por consiguiente, demuestran una vitalidad siempre actual y tienen muchas cosas que decir a quien estudia o enseña teología. Es por esta razón que la Congregación para la Educación Católica se dirige ahora a los Responsables de la formación de los sacerdotes para proponerles algunas reflexiones sobre la situación actual de los estudios patrísticos (I), sobre sus más profundas motivaciones (II), sus métodos (III) y sobre su programación concreta (IV).

I ASPECTOS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

El tratamiento de los temas aludidos supone como punto de partida el conocimiento de la situación en que se encuentran hoy los estudios patrísticos. Nos preguntamos, por tanto, cuál es hoy el puesto que se les reserva la preparación de los futuros sacerdotes y cuáles sean las orientaciones de la Iglesia al respecto.

1. LOS PADRES EN LOS ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE HOY

5 El estado actual de la patrística en los Institutos de formación sacerdotal está en estrecha relación con las condiciones generales de la enseñanza de la teología: con su planteamiento, estructura e inspiración fundamentales; con la calidad y preparación de los profesores, con el nivel intelectual y espiritual de los alumnos, con el estado de las bibliotecas y con la disponibilidad de los medios didácticos. Su situación no es igual en todas partes; no sólo difieren de un país a otro, sino incluso es distinta en las diversas diócesis de cada nación. Con todo se pueden señalar a tal respecto, a nivel de Iglesia universal, aspectos positivos, así como también ciertas situaciones y tendencias, que presentan, a veces, problemas para los estudios eclesiásticos.

6 **a)** La inserción de la dimensión histórica en el trabajo científico de los teólogos, que ha tenido lugar en los comienzos de nuestro siglo, ha atraído la atención, entre otros, también sobre los Padres de la Iglesia. Esto se ha demostrado extraordinariamente provechoso y fecundo, porque ha hecho posible un mayor conocimiento de los orígenes cristianos, de la génesis y de la evolución histórica de las diversas cuestiones y doctrinas, y también, porque el estudio de los Padres ha encontrado algunos cultivadores verdaderamente eruditos e inteligentes que han sabido poner en evidencia el nexo vital que rige entre la Tradición y los problemas más urgentes del momento presente. Gracias a un tal acceso a las fuentes, los largos y fatigosos trabajos de investigación histórica no se han quedado reducidos a una mera investigación del pasado, sino que han influido en las orientaciones espirituales y pastorales de la Iglesia actual, indicando el camino hacia el futuro. Es natural que la teología se haya aprovechado grandemente de ellos.

7 **b)** Tal interés por los Padres continúa incluso, aunque en condiciones distintas. A pesar de un notable decaimiento general de la cultura humanística, se nota aquí y allá un despertar en el campo patrístico, que implica no sólo a insignes estudiosos del clero religioso y diocesano, sino también a numerosos representantes del laicado. En estos últimos tiempos van multiplicándose óptimas publicaciones de colecciones patrísticas y de monografías científicas, que son, sin duda, el índice más evidente de una verdadera hambre del patrimonio espiritual de los Padres; fenómeno consolador que también se da positivamente en las Facultades teológicas y en los Seminarios. Sin embargo, la evolución verificada en el campo teológico y cultural en general, pone en evidencia ciertas insuficiencias y diversos obstáculos a la seriedad del trabajo que no deben ser ignorados.

8 **c)** No faltan hoy concepciones o tendencias teológicas que, contrariamente a las indicaciones del Decreto "Optatam totius" (n.16), prestan escasa atención al testimonio de los Padres y, en general, de la Tradición eclesiástica, limitándose a la confrontación directa de los datos bíblicos con las realidades sociales y con los problemas concretos de la vida, analizados con la ayuda de las ciencias humanas. Se trata de corrientes teológicas que prescinden de la dimensión histórica de los dogmas y para las que los inmensos esfuerzos de la época patrística y del medioevo no parecen tener alguna importancia. En tales casos, el estudio de los Padres queda reducido al mínimo e incluido prácticamente en el rechazo global del pasado.

Como se ve en el ejemplo de varias teologías de nuestro tiempo, separadas del cauce de la Tradición, la actividad teológica, en estos casos, se reduce a un puro "biblicismo" o llega a ser prisionera del propio horizonte histórico, abandonado prácticamente a sí mismo, creyendo hacer teología, no hace en realidad sino historicismo, sociologismo, etc., rebajando los contenidos del Credo a una dimensión puramente terrena.

9 **d)** Se refleja también negativamente sobre los estudios patrísticos una cierta unilateralidad que se advierte hoy en diversos casos en los métodos exegéticos. La exégesis moderna, que se sirve de las ayudas de la crítica histórica y literaria, proyecta una sombra sobre las aportaciones exegéticas de los Padres a las que se las considera simplistas y, en sustancia, inútiles para un profundo conocimiento de la

Sagrada Escritura. Tales orientaciones, al mismo tiempo que empobrecen y desnaturalizan la exégesis misma, quebrando su natural unidad con la Tradición, disminuyen indudablemente la estima y el interés por las obras patrísticas. La exégesis de los Padres, en cambio podría abrirnos los ojos a otras dimensiones de la exégesis espiritual y de la hermenéutica que completarían la histórico-crítica, enriqueciéndola de intuiciones profundamente teológicas.

10 e) Además de las dificultades provenientes de ciertas orientaciones exegéticas, es necesario mencionar también aquellas que nacen de concepciones distorsionadas de la Tradición. En algún caso, en efecto, en lugar de la concepción de una Tradición viva, que progresa y se desarrolla con el devenir de la historia, se tiene de ella otra demasiado rígida, llamada a veces "integrista", que reduce la Tradición a la repetición de modelos pasados y hace de ella un bloque monolítico y fijo, que no deja lugar alguno al desarrollo legítimo y a la necesidad de la fe de responder a las nuevas situaciones. En tal caso, se crean fácilmente prejuicios contra la Tradición como tal, que no favorecen un acceso sereno a los Padres de la Iglesia.

Paradójicamente repercute de modo desfavorable sobre el aprecio de la época patrística la misma concepción de la Tradición eclesiástica viva, cuando los teólogos al insistir sobre el igual valor de todos los momentos históricos, no tienen suficientemente en cuenta lo específico de la contribución aportada por los Padres al patrimonio común de la Tradición.

11 f) Además muchos estudiantes actuales de teología, provenientes de escuelas de tipo técnico, no disponen de aquellos conocimientos de las lenguas clásicas, que se precisa para un conocimiento serio de las obras de los Padres. Como consecuencia, la situación de la patrística en los Institutos de formación sacerdotal se resiente notoriamente de los cambios culturales actuales, caracterizados por un creciente espíritu científico y tecnológico, que privilegia casi exclusivamente los estudios de las ciencias naturales y humanas, descuidando la cultura humanística.

12 g) En fin, en algunos Institutos de formación sacerdotal, los programas de estudio están tan sobrecargados de las diferentes nuevas disciplinas consideradas más necesarias y más "actuales", que no queda espacio suficiente para la patrística. Esta, consecuentemente, debe contentarse con pocas horas semanales, o como solución de emergencia, ser estudiada en el marco de la historia de la Iglesia antigua. A tal dificultad se añade a menudo la falta de colecciones patrísticas y de adecuados apoyos bibliográficos en las bibliotecas.

2. LOS PADRES EN LAS ORIENTACIONES DE LA IGLESIA

Lo expuesto sobre el estado actual de los estudios patrísticos no sería completo, si no se mencionaran las relativas normas oficiales de la Iglesia. Ellas, como se verá, ponen en evidencia los valores teológicos, espirituales y pastorales contenidos en las obras de los Padres, con el intento de hacerlas provechosas para la preparación de los futuros sacerdotes.

13 a) Entre las orientaciones ocupan el primer lugar, las indicaciones del Concilio Vaticano II concernientes al método de la enseñanza teológica, y al papel de la Tradición en la interpretación y en la transmisión de la Sagrada Escritura.

En el n. 16 del Decreto "Optatum totius" se prescribe para la enseñanza de la dogmática el método genético, nunca en contraposición con la necesidad de profundizar los misterios de la teología y de "descubrir su conexión, por medio de la especulación, bajo el magisterio de Sto. Tomás" (ib) método que en la segunda etapa contempla el conocimiento de la contribución de los Padres de la Iglesia Oriental y Occidental a la "transmisión y al desarrollo de cada una de las verdades reveladas".

Dicho método tan importante para la comprensión del desarrollo dogmático, fue confirmado en el reciente Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985 (cfr. Relatio finalis, II, B, n.4).

14 La importancia, que los Padres tienen para la teología y, en modo particular, para la comprensión de la Sagrada Escritura, se deduce, además, con gran claridad de algunas de las declaraciones de la

Constitución "Dei verbum" sobre el valor y papel de la Tradición:

"La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas y compenetradas... la Tradición transmite íntegra la palabra de Dios, encomendada por Cristo Señor y el Espíritu Santo a los Apóstoles, a sus sucesores...; de ahí que la Iglesia no casa exclusivamente de la Escritura la certeza de todo lo revelado. Y así ambas se han de recibir con el mismo espíritu de piedad y reverencia " (n.9).

Como se ve, la Sagrada Escritura que debe ser "el alma de la teología" y "su fundamento perenne" (n.24), forma una unidad inseparable con la Sagrada Tradición, "un solo depósito de la palabra de Dios confiado a la Iglesia... que no puede subsistir independientemente" (n.10). Y son precisamente "las afirmaciones de los Santos Padres" las que "atestiguan la presencia de esta Tradición cuyas riquezas penetran la práctica y la vida de la Iglesia que cree y ora" (n.8). Por tanto hoy, no obstante los innegables progresos conseguidos por la exégesis moderna, la Iglesia "que se preocupa por alcanzar un conocimiento cada vez más profundo de la Sagrada Escritura, para alimentar continuamente a sus hijos con las palabras divinas..., con razón favorece también el estudio de los Santos Padres del Oriente y del Occidente, y de la Sagrada Liturgia" (n.23).

15 b) La Congregación para la Educación Católica, en la "Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" y en el documento sobre "La formación teológica de los futuros sacerdotes" reafirma las sobredichas prescripciones del Concilio Vaticano II, poniendo de relieve algunos aspectos importantes:

Frente a ciertas tendencias reductivas en teología dogmática, se insiste sobre la integridad y sobre la totalidad del método genético, demostrando su validez y valores didácticos, así como también las condiciones que se requieren para su recta aplicación; a tal propósito se hace expresa referencia a la etapa patristico-histórica.

Según la "Ratio fundamentales" los profesores y los alumnos deben adherirse fielmente a la palabra de Dios, contenida en la Escritura y en la Tradición... deduciendo su verdadero sentido "principalmente de las obras de los Santos Padres". Ellos merecen gran estima porque "su obra pertenece a la tradición viviente de la Iglesia a la cual, por disposición providencial, ellos han hecho aportaciones de valor duradero en épocas más favorables a la síntesis de razón y fe". Un mayor acercamiento a los Padres puede considerarse, por tanto, como el medio más eficaz para descubrir la fuerza vital de la formación teológica y, sobre todo, para insertarse en el dinamismo de la Tradición, "que preserva de un exagerado individualismo, garantizado objetividad de pensamiento".

Para que tales exhortaciones no quedasen en letra muerta, se dan en el citado documento sobre "La formación teológica de los futuros sacerdotes" algunas normas para el estudio sistemático de la patristica (nn. 85-88).

16 c) Los impulsos dados por el Concilio y por la Congregación para la Educación Católica al estudio de los Padres han sido acentuados en estos últimos decenios en diversas ocasiones por los Sumos Pontífices. Sus intervenciones, como las de sus insignes Predecesores, se distinguen por la variedad y penetración de sus reflexiones sobre la actual situación teológica y espiritual:

"El estudio de los Padres, de gran utilidad para todos, es de necesidad imperiosa para aquellos que tienen a pecho la renovación teológica, pastoral y espiritual promovida por el Concilio y quieren cooperar en la misma. El pensamiento patristico es cristocéntrico; es ejemplo de una teología unificada vivida y madurada en contacto con los problemas del ministerio pastoral; es un óptimo modelo de catequesis, fuente para el conocimiento de la Sagrada Escritura y de la Tradición, así como también del hombre total y de la verdadera identidad cristiana". Los Padres, "en efecto, son una estructura estable de la IGLESIA, y para la Iglesia de todos los tiempos cumplen una función perenne. De modo de todo anuncio o magisterio posterior, si quiere ser auténtico, debe confrontarse con su anuncio y su magisterio; todo carisma y todo ministerio debe encontrar la fuente vital de su paternidad; y toda piedra nueva añadida al edificio... debe asentarse sobre las estructuras ya establecidas por ellos y en ellas afirmarse y compenetrarse".

Los apremios al estudio más intenso de la patrística no faltan, pues. Son numerosos y bien motivados. Ahora bien, para hacer tales solicitudes más explícitas todavía, consideramos útil exponer a continuación algunas razones.

II ¿POR QUÉ ESTUDIAR A LOS PADRES?

17 Es obvio que los estudios patrísticos podrán alcanzar el debido nivel científico y dar los frutos esperados, solamente con la condición de que sean realizados con seriedad y con amor. La experiencia, en efecto, enseña que los Padres manifiestan sus riquezas doctrinales y espirituales tan solo a quienes se esfuerzan por penetrar en su profundidad a través de un continuo y asiduo trato familiar con ellos. Se requiere, por tanto, de parte de los profesores y de los alumnos un verdadero interés, para el que se pueden aducir las siguientes razones:

1) Los Padres son testigos privilegiados de la Tradición. 2) Ellos nos han transmitido un método teológico que es a la vez luminoso y seguro. 3) Sus escritos ofrecen una riqueza cultural y apostólica, que los hace grandes maestros de la Iglesia de ayer y de hoy.

1. TESTIGOS PRIVILEGIADOS DE LA TRADICIÓN

18 Entre los diversos títulos y funciones que los documentos del Magisterio atribuyen a los Padres, figura en primer término, el de testigos privilegiados de la Tradición. En la corriente de la Tradición viva, que desde los comienzos del cristianismo y continúa a través de los siglos hasta nuestros días, ellos ocupan un lugar del todo especial, que los hace diferentes respecto de los protagonistas de la historia de la Iglesia. Son ellos, en efecto, los que delinearon las primeras estructuras de la Iglesia junto con los contenidos doctrinales y pastorales que permanecen válidos para todos los tiempos.

19 **a)** En nuestra conciencia cristiana, los Padres aparecen siempre vinculados a la tradición, habiendo sido ellos al mismo tiempo protagonistas y testigos. Ellos están más próximos a la pureza de los orígenes; algunos de ellos fueron testigos de la Tradición apostólica, fuente de la que la Tradición trae su origen; especialmente a los de los primeros siglos se les puede considerar como autores y exponentes de una tradición "constitutiva", la cual se tratará de conservar y explicar continuamente en épocas posteriores. En todo caso los Padres han transmitido lo que recibieron, "han enseñado a la Iglesia lo que aprendieron en la Iglesia", "lo que encontraron en la Iglesia eso han poseído; lo que aprendieron han enseñado; lo que han recibido de los Padres han transmitido a los hijos".

20 **b)** Históricamente, la época de los Padres es el período en el que se dan los primeros pasos en el ordenamiento eclesial. Fueron ellos los que fijaron el "Canon completo de los Libros Sagrados", los que compusieron las profesiones básicas de la fe ("regulae fidei"), precisaron el depósito de la fe en confrontaciones con las herejías y la cultura de la época, dando así origen a la teología. Además son también ellos, los que pusieron las bases de la disciplina canónica ("statuta patrum", "traditiones patrum"), y crearon las primeras formas de la liturgia, que permanecen como punto de referencia obligatorio para todas las reformas posteriores. Los Padres dieron de ese modo la primera respuesta consciente y refleja a la palabra divina, formulándola no tanto como una teoría abstracta, sino como diaria praxis pastoral de experiencia y de enseñanza en el corazón de las asambleas litúrgicas reunidas para profesar la fe y para celebrar el culto del Señor resucitado. Han sido así los autores de la primera catequesis cristiana.

21 **c)** La Tradición de la que los Padres son testigos, es una Tradición viva, que demuestra la unidad en la diversidad y la continuidad en el progreso. Esto se ve en la pluralidad de familias litúrgicas, de tradiciones espirituales, disciplinarias y exegético-teológicas existentes en los primeros siglos (por ejemplo, las escuelas de Alejandría y de Antioquía); tradiciones diversas, mas unidas y radicadas todas en el firme e inmutable fundamento de la fe.

22 **d)** La Tradición, pues, como fue conocida y vivida por los Padres no es un bloque monolítico fijo, esclerotizado, sino un organismo pluriforme y lleno de vida. Es una praxis de vida y de doctrina que conoce, por una parte, también dudas, tensiones, incertidumbres y, por otra, decisiones oportunas y

valientes, revelándose de gran originalidad y de importancia decisiva. Seguir la Tradición viva de los Padres no significa agarrarse al pasado en cuanto tal, sino adherirse con sentido de seguridad y libertad de impulso en la línea de la fe, manteniendo una orientación constante hacia lo fundamental; lo que es esencial, lo que permanece y no cambia. Se trata de una fidelidad absoluta, en tantos casos llevada y probada "usque ad sanguinis effusionem" al dogma y a aquellos principios morales y disciplinares que demuestran su función insustituible y su fecundidad precisamente en los momentos en que se están abriendo camino cosas nuevas.

23 e) Los Padres son, pues, testigos y garantes de una auténtica Tradición católica, y por tanto, su autoridad en las cuestiones teológicas fue y permanece siempre grande. Cuando ha sido necesario denunciar la desviación de determinadas corrientes de pensamiento, la Iglesia siempre se ha remitido a los Padres como garantía de verdad. Varios Concilios, como por ejemplo los de Calcedonia y Trento, comienzan sus declaraciones solemnes con alusión a la tradición patrística, usando la fórmula: "Siguiendo a los santos Padres ... etc.". A ellos se hace referencia incluso en los casos en los que la cuestión ya ha sido resuelta por sí misma con el recurso a la Sagrada Escritura.

En el Concilio Tridentino y en el Vaticano se estableció explícitamente el principio de que el unánime consenso de los Padres constituye una regla cierta de interpretación de la Escritura, principio éste que ha sido siempre vivido y practicado en la historia de la Iglesia y que se identifica con el de la normatividad de la Tradición formulada por Vicente de Lerín e, incluso antes, por San Agustín.

24 f) Los ejemplos y las enseñanzas de los Padres, testigos de la Tradición, fueron particularmente estudiados y valorados en el Concilio Vaticano II, y precisamente gracias a ellos, la Iglesia adquirió una conciencia más viva de sí misma, y especificó el camino seguro, en especial, para la renovación litúrgica, para un eficaz diálogo ecuménico y para el encuentro con las religiones no cristianas, haciendo fructificar en las actuales circunstancias el antiguo principio de la unidad en la diversidad y del progreso en la continuidad de la Tradición.

2. MÉTODO TEOLÓGICO

25 El delicado proceso de inserción del cristianismo en el mundo de la cultura antigua, y la necesidad de definir los contenidos del misterio cristiano frente a la cultura pagana y a las herejías, estimularon a los Padres a profundizar y a explicar racionalmente la fe con la ayuda de las categorías de pensamiento mejor elaboradas por las filosofías de su tiempo, especialmente por la refinada filosofía helenística. Una de sus tareas históricas más importantes fue dar vida a la ciencia teológica, y crear para su servicio algunas coordenadas y normas de procedimiento, que se han revelado valederas y eficaces incluso para los siglos posteriores, como demostraría en su obra Santo Tomás de Aquino, fidelísimo a la doctrina de los Padres.

En esta actividad de teólogos se perfilan en los Padres algunas actitudes y momentos particulares que tienen gran interés y que es preciso tener presentes incluso hoy en los estudios sagrados:

- a) el recurso continuo a la Sagrada Escritura y al criterio de la Tradición;
- b) la conciencia de la originalidad cristiana, aun reconociendo las verdades contenidas en la cultura pagana;
- c) la defensa de la fe como bien supremo, y la profundización constante del contenido de la Revelación;
- d) el sentido del misterio y la experiencia de lo divino.

a) Recurso a la Sagrada Escritura, sentido de la Tradición

26 1. Los Padres son primero y esencialmente comentaristas de la Sagrada Escritura: "divinorum librorum tractatores". En este trabajo es verdad que desde nuestro actual punto de vista, su método presenta ciertos límites que no se pueden negar. Ellos no conocían ni podían conocer los recursos de orden

filológico, histórico, antropológico-culturales ni temáticas de investigación, de documentación, de elaboración científica que están a disposición de la exégesis moderna, y por lo tanto, una parte de su trabajo exegético puede considerarse caduco. Pero a pesar de ello, sus méritos para una mejor comprensión de los Libros Sagrados son incalculables. Ellos permanecen para nosotros verdaderos maestros y se puede decir superiores, bajo tantos aspectos, a los exegetas del medioevo y de la edad moderna por "una especie de suave intuición de las cosas celestiales, por una admirable penetración del espíritu, gracias a las cuales van más adelante en la profundidad de la palabra divina". El ejemplo de los Padres puede, en efecto, enseñar a los exegetas modernos un acercamiento verdaderamente religioso a la Sagrada Escritura, como también una interpretación que se atiene constantemente al criterio de comunión con la experiencia de la Iglesia, la cual camina a través de la historia guiada por el Espíritu Santo. Cuando estos dos principios interpretativos, religioso y específicamente católico, vienen desatendidos u olvidados, los estudios exegéticos modernos resultan a menudo empobrecidos y deformados.

La Sagrada Escritura era para ellos objeto de veneración incondicional, fundamento de la fe, tema constante de la predicación, alimento de la piedad, alma de la teología. Defendieron siempre el origen divino de ella, la inerrancia, la normatividad, la inagotable riqueza de vigor para la espiritualidad y la doctrina. Baste recordar aquí lo que escribía San Ireneo sobre las Escrituras: ellas "son perfectas, porque son dictadas por el Verbo de Dios y por su Espíritu", y los cuatro Evangelios son "el fundamento y la columna de nuestra fe".

27 2. La teología nació de la actividad exegética de los Padres, "in medio Ecclesiae", y especialmente en las asambleas litúrgicas, en contacto con las necesidades espirituales del Pueblo de Dios. Una exégesis en la que la vida espiritual se funde con la reflexión racional teológica, mira siempre a lo esencial, aunque en la fidelidad a todo el sagrado depósito de la fe. Se centra enteramente en el misterio de Cristo, en el cual convergen todas las verdades particulares en una síntesis admirable. Antes que perderse en numerosas problemáticas marginales, los Padres buscan abarcar la totalidad del misterio cristiano, siguiendo el movimiento fundamental de la Revelación y de la economía de la salvación, que va de Dios, a través de Cristo, a la Iglesia, sacramento de la unión con Dios y dispensadora de la gracia divina, para volver a Dios. Gracias a esta perspectiva, debida a su vivo sentido de la comunión eclesial, a su proximidad a los orígenes cristianos y a la familiaridad con la Escritura, los Padres ven todo en su centro, haciéndolo presente en cada una de sus partes, y enlazando con él toda cuestión periférica. Por lo tanto, seguir a los Padres en su itinerario teológico significa captar más fácilmente el núcleo esencial de nuestra fe y lo "specificum" de nuestra identidad cristiana.

28 3. La veneración y la fidelidad de los Padres en relación con los Libros Sagrados va pareja con su veneración y fidelidad a la Tradición. Ellos no se consideran dueños sino servidores de la Sagrada Escritura, recibéndola de la Iglesia, leyéndola y comentándola en la Iglesia y para la Iglesia, según la regla propuesta y explicada por la Tradición eclesial y apostólica. El anteriormente citado S. Ireneo, gran amador y estudioso de los Libros Sagrados, sostiene que el que quiera conocer la verdad debe mirar a la Tradición de los Apóstoles, y añade que, aunque éstos no nos hubiesen dejado la Escritura, sería suficiente para nuestra instrucción y salvación, la Tradición. El mismo Orígenes, que estudió con tanto amor y pasión las Escrituras y tanto trabajó para su comprensión, declara abiertamente que deben ser creídas como verdades de fe solamente aquellas que en ningún modo se alejan de la "Tradición eclesial y apostólica", haciendo con esto, de la Tradición, la norma de interpretación de la Escritura. San Agustín más tarde, que ponía sus "delicias" en la meditación de la Escritura, enuncia este principio sencillo maravilloso, que se refiere también a la Tradición; "No creería en el Evangelio si a ello no me indujese la autoridad de la Iglesia Católica".

29 4. Por tanto el Concilio Vaticano II, cuando declaró que "la Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único sagrado depósito de la palabra de Dios confiado a la Iglesia", no hizo otra cosa sino confirmar un antiguo principio teológico, practicado y profesado por los Padres. Este principio, que iluminó y dirigió su entera actividad exegética y pastoral, permanece ciertamente válido también para los teólogos y pastores de hoy. De ello se deduce concretamente que el retorno a la Sagrada Escritura, que es una de las características mayores de la actual vida de la Iglesia, debe ir acompañado de la vuelta a la Tradición

atestiguada por los escritores patrísticos, si se quiere que produzca los frutos apetecidos.

b) Originalidad cristiana e inculturación

30 1. Otra característica importante y actualísima del método teológico de los Padres es que ofrece luz para comprender mejor según qué criterios la fe, teniendo en cuenta la filosofía y el saber de los pueblos, puede encontrarse con la razón. Ellos, en efecto, de la Escritura y de la tradición adquirieron una clara conciencia de la originalidad cristiana, esto es, la firme convicción de que la enseñanza cristiana contiene un núcleo esencial de verdades reveladas que constituyen la norma para juzgar la sabiduría humana y para distinguirla del error. Si una tal convicción llevó a algunos de ellos a rechazar las aportaciones de esta sabiduría y a considerar a los filósofos casi como "patriarcas de los herejes", no impidió a la mayor parte de los mismos acoger esta ayuda con interés y reconocimiento, como procedente de la única fuente de la sabiduría, que es el Verbo. Baste recordar a San Justino, mártir, Clemente de Alejandría, Orígenes, San Gregorio Niceno y, en particular, San Agustín, quien en su obra " De doctrina cristiana" trazó para tal actividad un programa: "Si aquellos que son llamados filósofos han dicho cosas que son verdaderas y conformes con nuestra fe ... no sólo no deben inspirar motivo de temor, sino ... deben ser reclamados para nuestro uso ... ¿No es esto, por cierto, lo que han hecho muchos de nuestros buenos fieles... Cipriano ... Lactancio ... Victorino ... Optato, Hilario, por no nombrar más que los ya fallecidos, y en número incontable de los Griegos?".

31 2. A este estudio de asimilación se añade otro no menos importante e inseparable de él, que podremos llamar de "desasimilación". Anclados en la norma de la fe, los Padres acogieron muchas de las aportaciones de la filosofía grecorromana, pero rechazaron sus graves errores, evitando especialmente el peligro del sincretismo tan difundido en la cultura helenística entonces dominante, como también el racionalismo que amenazaba reducir la fe a los solos aspectos aceptables para la racionalidad helénica. "Es preciso defender la doctrina cristiana contra sus grandes errores" escribe San Agustín.

32 3. Gracias al prudente discernimiento de los valores y de los límites escondidos en la diversas formas de la cultura antigua, se abrieron nuevos caminos hacia la verdad y nuevas posibilidades para el anuncio del Evangelio. Instruida por los Padres griegos, latinos, sirios ... la Iglesia, en efecto, "desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en las lenguas de cada pueblo; y procuró ilustrarlo además con el saber popular y las exigencias de los sabios. En otras palabras, los Padres, conscientes del valor universal de la revelación, iniciaron la gran obra de la inculturación cristiana, como se dice hoy día. Han llegado a ser el ejemplo de un encuentro fecundo entre fe y cultura, entre fe y razón, permaneciendo como guías para la Iglesia de todos los tiempos, empeñada en anunciar el Evangelio a los hombres de culturas tan diversas y en trabajar en medio de ellos.

Como se ve, gracias a tales actitudes de los Padres, la Iglesia se da a conocer desde sus comienzos "por naturaleza misionera" también al nivel del pensamiento y de la cultura, y por esto el concilio Vaticano II prescribe que "tal adaptación de la predicación de la palabra revelada se mantenga como norma de toda evangelización".

c) Defensa de la fe, progreso dogmático

33 1. Dentro la Iglesia, el encuentro de la razón con la fe ha dado origen a muchas y largas controversias que han interesado los grandes temas de los dogmas trinitario, cristológico, antropológico, escatológico. En tales ocasiones los Padres, al defender las verdades que atañen a la esencia misma de la fe, fueron los protagonistas de un gran avance en el conocimiento de los contenidos dogmáticos, prestando un valioso servicio al progreso de la teología. Su papel apologético, ejercitado con una consciente solicitud pastoral por el bien espiritual de los fieles, fue un medio providencial para hacer madurar a todo el cuerpo de la Iglesia.

Como decía San Agustín ante el multiplicarse de los herejes: "Dios ha permitido su difusión, para que no nos nutriéramos de sólo leche y no permaneciéramos en el estado de la simple infancia", pues cuando, "muchas cuestiones que tocan a la fe son puestas con astuta inquietud por los herejes, para poder

defenderlas contra ellos, son estudiadas más diligentemente, de modo que la cuestión propuesta por el adversario llega a ser ocasión de aprender".

34 2. Así los Padres llegaron a ser los iniciadores del método racional aplicado a los datos de la Revelación, y promotores esclarecidos del "intellectus fidei" que forma parte esencial de toda auténtica teología. Su cometido providencial fue no sólo defender el cristianismo, sino también repensarlo en el ambiente cultural greco-romano; encontrar fórmulas nuevas para expresar una doctrina antigua, fórmulas no bíblicas para una doctrina bíblica; presentar, en una palabra, la fe en forma de razonamiento humano, enteramente católico y capaz de expresar el contenido divino de la revelación, salvaguardando siempre su identidad y su trascendencia. Numerosos términos por ellos introducidos en la teología trinitaria y cristológica (por ejemplo, uosio, hypostasis, physis, agenesia, genesis, ekporeusis, etc.) han desempeñado un papel determinante en la historia de los Concilios y han entrado en las formulaciones dogmáticas, siendo componentes de nuestra corriente acervo teológico.

35 3. El desarrollo dogmático, que fue llevado a cabo por los Padres no como proyecto abstracto puramente intelectual, sino las más de las veces en las homilias, en medio de las actividades litúrgicas y pastorales, constituye un excelente ejemplo de renovación en la continuidad de la Tradición. Para ellos "la fe católica proveniente de la doctrina de los Apóstoles ... y recibida a través de una serie de sucesiones" había que "transmitirla íntegra a la posteridad". Por ello fue tratada por ellos con el máximo respeto, con entera fidelidad a su fundamento bíblico, y al mismo tiempo, con una justa apertura de espíritu hacia nuevas necesidades y nuevas circunstancias culturales; las dos características propias de la tradición viva de la Iglesia.

36 4. Estos primeros esbozos de teología transmitidos por los Padres ponen en evidencia algunas de sus típicas actitudes fundamentales frente a los datos revelados, que pueden ser consideradas como valores permanentes y, por consiguiente, válidos también para la Iglesia de hoy. Se trata de una base construida una vez por todas, a la que la teología posterior debe referirse y, si fuera menester, volver a ella. Se trata de un patrimonio que no es exclusivo de ninguna Iglesia particular, sino que es muy caro a todos los cristianos. Ello, en efecto, se remonta a los tiempos anteriores a la ruptura entre el Oriente y el Occidente cristiano, transmitiendo tesoros comunes de espiritualidad y de doctrina; una mesa rica en la que los teólogos de diversas confesiones se pueden siempre encontrar. Los Padres son, en efecto, Padres sea de la ortodoxia oriental sea de la teología latina católica, o de la teología de los protestantes y de los anglicanos, objeto común de estudio y veneración.

d) Sentido del misterio, experiencia de lo divino

37 1. Si los Padres han dado en tantas ocasiones prueba de su responsabilidad de pensadores e investigadores en relación con la fe, siguiendo, se puede decir, el programa del "credo ut intelligam" y del "intelligo ut credam", lo han hecho siempre como auténticos hombres de la Iglesia verdaderamente creyentes, sin comprometer mínimamente la pureza o, como dice San Agustín, la "virginidad" de la fe. En efecto, como "teólogos" no se apoyaban exclusivamente en los recursos de la razón, sino también en los específicamente religiosos, ofrecidos por el conocimiento de carácter afectivo y existencial, centrado en la unión íntima con Cristo, alimentado por la oración y sostenido por la gracia y dones del Espíritu Santo. En sus actitudes de teólogos y de pastores se manifestaba en grado altísimo el sentido profundo del misterio y la experiencia de lo divino, que los protegía de las tentaciones que podían venir sea de un racionalismo demasiado exagerado, sea de un fideísmo simplista y resignado.

38 2. La primera cosa que impresiona en su teología es el sentido vivo de la trascendencia de la Verdad divina contenida en la Revelación. A diferencia de no pocos pensadores antiguos y modernos, ellos, dan ejemplo de gran humildad frente al misterio de Dios, contenido en las Sagradas Escrituras, de las que en su modestia, prefieren ser sólo comentaristas sencillos, atentos a no añadirles nada que pueda alterar su autenticidad. Se puede decir que esta actitud de respeto y de humildad no es otra cosa que el vivo conocimiento de los límites irremontables que la inteligencia humana encuentra frente a la trascendencia divina. Basta recordar, además de las homilias de San Juan Crisóstomo **Sobre la incomprensibilidad de Dios**, textualmente lo que escribió San Cirilo, obispo de Jerusalén, dirigiéndose a los catecúmenos:

"Cuando se trata de Dios, es una gran sabiduría confesar la ignorancia"; como después de él, el obispo de Hipona, San Agustín, dirá lapidariamente a su pueblo: "Es preferible una ignorancia fiel, a una ciencia temeraria". Antes que ellos San Ireneo había afirmado que la generación del Verbo es **inenarrable** y que aquellos que pretenden explicarla "han perdido el uso de la razón".

39 3. Dado este vivo sentido espiritual, la imagen que los Padres nos ofrecen de sí mismos es la de hombres que no sólo aprenden, sino también, y sobre todo, experimentan las cosas divinas, como decía Dionisio Areopagita de su maestro "Ieroteo": "nos solum discens sed et patiens divina". Son muchas veces especialistas de la vida espiritual, que comunican lo que han visto y gustado en su contemplación de las cosas divinas; lo que han conocido por la vía del amor, "per quedam connaturalitatem", como diría Santo Tomás de Aquino.

En su modo de expresarse es a menudo perceptible el sabroso acento de los místicos, que deja traslucir una gran familiaridad con Dios, una experiencia vivida del misterio de Cristo y de la Iglesia, y un contacto constante con todas las genuinas fuentes de la vida teológica considerado por ellos como situación fundamental de la vida cristiana. Se puede decir que, en la línea del agustiniano "intellectum valde ama", los Padres aprecian, ciertamente, la utilidad de la especulación, pero saben que ella no basta. En el mismo esfuerzo intelectual para aprender la propia fe, ellos practican el amor, que haciendo amigo al que conoce con el conocido, llega a ser, por su misma naturaleza fuente de nuevo conocimiento. En efecto, "ningún bien es perfectamente conocido ni so es perfectamente amado".

40 4. Estos principios metodológicos, primero seguidos y vividos prácticamente antes que enunciados expresamente, fueron también objeto de las reflexiones explícitas de los Padres. Basta referirse, al respecto, a San Gregorio Nacianceno, que en la primera de las cinco de sus famosas oraciones teológicas decididas al modo de hacer teología, trata de la necesidad de la moderación, de la humildad, de la purificación interior, de la oración. Otro tanto hace San Agustín, que recuerda el puesto que ocupa la fe en la vida de la Iglesia, y, hablando de la función que desempeñan los teólogos, escribe que ellos sean "piadosamente sabios y verdaderamente espirituales". De ello da él mismo ejemplo cuando escribe el **De Trinitate** dirigido a responder "a los charlatanes", que "despreciando los humildes principios de la fe, se dejan extraviar por un inmaduro y perverso amor a la razón".

Por las razones aducidas, se puede decir que la actividad teológica de los Padres es, para nosotros, todavía actual. Ellos permanecen maestros para los teólogos, como representantes de un momento importante, decisivo e irremplazable de la teología de la Iglesia, como ejemplos por el modo de desarrollar su actividad teológica, como fuentes autorizadas y testimonios insustituibles por los contenido que han sabido sacar de su reflexión y meditación sobre el dato revelado.

3. RIQUEZA CULTURAL, ESPIRITUAL Y APOSTÓLICA

41 Los escritos patrísticos se distinguen no sólo por la profundidad teológica, sino también por los grandes valores culturales, espirituales y pastorales que contienen. Bajo este aspecto, ellos son, después de la Sagrada Escritura, como se reconoce en el decreto "Presbyterorum Ordinis" (n.19) una de las principales fuentes de la formación sacerdotal y "un provechoso alimento" que acompaña a los presbíteros durante toda la vida.

42 a) Los Padres latinos, griegos, sirios, armenios ... además de contribuir al patrimonio literario de sus respectivas naciones, son -aunque cada uno en manera y medida diversas- como clásicos de la cultura cristiana que, fundada y construida por ellos, lleva por siempre la señal indeleble de su paternidad. A diferencia de las literaturas nacionales que expresan y plasman el genio de cada pueblo, el patrimonio cultural de los Padres es verdaderamente "católico", universal, porque enseña cómo llegar a ser y comportarse como hombres rectos y auténticos cristianos. Por su vivo sentido de lo sobrenatural y por su discernimiento de los valores humanos en relación con lo específicamente cristiano, sus obras han sido en los siglos pasados un instrumento excelente de formación para generaciones de presbíteros y permanecen indispensables para la Iglesia de hoy.

43 b) Desde el punto de vista cultural es muy relevante el hecho de que numerosos Padres recibieron una óptima formación en las disciplinas de la antigua cultura griega y romana, de la que aprovecharon las grandes conquistas humanas y espirituales, enriqueciendo con ellas sus tratados, sus catequesis y predicaciones. Ellos, imprimiendo a la antigua "humanitas" clásica el sello cristiano, fueron los primeros en establecer el puente entre el Evangelio y la cultura profana, trazando para la Iglesia un rico y exigente programa cultural, que ha influido profundamente en los siglos posteriores y, en modo particular, la entera vida espiritual, intelectual y social del medioevo.

Gracias a su magisterio, muchos cristianos de los primeros siglos tuvieron acceso a las diversas esferas de la vida pública (escuelas, administración, política) y el cristianismo pudo valorizar cuanto de válido se encontraba en el mundo antiguo, purificar lo que allí había de menos perfecto y contribuir, por su parte, a la creación de una nueva cultura y civilización inspiradas en el Evangelio. Remontarse a las obras de los Padres significa, por tanto, para los futuros sacerdotes alimentarse en las mismas raíces de la cultura cristiana, y comprender mejor las propias tareas culturales en el mundo de hoy.

44 c) En cuanto a la espiritualidad de los Padres se ha señalado ya en el párrafo anterior, cómo toda su teología es eminentemente religiosa, una verdadera "ciencia sagrada", que, al tiempo que ilumina la mente, edifica y enfervoriza el corazón. de Ahí que más allá de los elementos y aspectos propiamente teológicos, es bueno hacer resaltar algunos comportamientos y actitudes de orden moral resultantes de sus obras como elemento fundamental de la progresiva expansión, a menudo silenciosa, del fermento evangélico en la sociedad pagana, y que ha permanecido después, para siempre, impreso en la conciencia y en el rostro de la misma Iglesia.

Muchos Padres eran "convertidos"; el sentido de la novedad de la vida cristiana se unía en ellos a la certeza de la fe. Por eso brotaba en las comunidades cristianas de su tiempo una "vitalidad explosiva", un fervor misionero, un clima de amor que impelía a las almas al heroísmo de la vida diaria personal y social, especialmente con la práctica de las obras de misericordia, limosnas, cuidado de los enfermos, de las viudas, de los huérfanos, estima de la mujer y de toda persona humana, respeto y generosidad en el trato a los esclavos, libertad y responsabilidad frente a los poderes públicos, defensa y sostén de los pobres y oprimidos, y con todas las formas del testimonio evangélico requeridas por las circunstancias de lugar y tiempo, llevado, tal vez, hasta el sacrificio supremo del martirio.

Con un comportamiento inspirado en las enseñanzas de los Padres, los cristianos se distinguían del mundo pagano circundante, manifestando su novedad de vida nacida de Cristo en el abrazar los ideales ascéticos de la virginidad "propter regnum coelorum", en el desprendimiento de los bienes terrenos, en la penitencia, en la vida monástica, eremítica o comunitaria, en la línea de los "consejos evangélicos" y en la vigilante espera de Cristo que viene. Incluso muchas formas de piedad privada (como la oración en familia, la oración diaria, la práctica de ayunos) y comunitaria (por ej., la celebración de los domingos y de las principales fiestas litúrgicas como participación en los acontecimientos salvíficos, la veneración de la Stma. Virgen María, las vigiliias, los ágapes, etc) se remontan a la época patrística y reciben su concreto significado teológico-espiritual de las enseñanzas de los Padres.

Por esto es evidente que la asidua familiaridad de los seminaristas con las obras de los Padres vigorizará su vida espiritual y litúrgica, arrojando una luz especial sobre su vocación, enraizándola en la milenaria tradición de la Iglesia y poniéndola en comunicación directa con la riqueza y pureza de los orígenes. Al mismo tiempo les ayudará a descubrir al hombre en su unidad y en su totalidad: a reconocer y perseguir aquel ideal superior de humanidad unificada e integrada en el armónico desarrollo de los valores naturales y sobrenaturales, que es el modelo de antropología cristiana.

45 d) Otra razón del atractivo y del interés de las obras de los Padres es, que son netamente pastorales; esto es, compuestas con fines apostólicos. Sus escritos son catequesis y homilias, refutación de herejías, respuestas a consultas, exhortaciones espirituales o manuales destinados a la instrucción de los fieles. De esto se deduce que los Padres se sentían comprometidos con los problemas pastorales de su tiempo. Ellos ejercían su cargo de maestros y pastores buscando, en primer lugar, mantener unido al Pueblo de Dios en la fe, en el culto, en la moral y en la disciplina.

Muchas veces procedían colegiadamente, intercambiándose cartas de carácter doctrinal y pastoral, a fin de conseguir una línea común de acción. Se preocupaban del bien espiritual no sólo de sus Iglesias particulares, sino de toda la Iglesia. Algunos llegaron a ser defensores de la ortodoxia y puntos de referencia para los demás obispos del mundo católico (como por ejemplo, Atanasio en sus controversias antiarrianas. Agustín en las antipelagianas), encarnando de algún modo la conciencia viva de la Iglesia.

46 e) No se puede dejar de señalar que los Padres en su acción pastoral aunque describían un rico panorama de las más diversas problemáticas culturales y sociales de su realidad contemporánea, sin embargo, siempre la encuadraban en coordenadas netamente sobrenaturales. A ellos les interesa la integridad de la fe, fundamento de la justificación, para que florezca en la caridad, vínculo de la perfección, y para que la caridad cree al hombre nuevo y la nueva historia.

Todo en su acción pastoral y en su enseñanza es reconducido a la caridad y la caridad a Cristo, camino universal de salvación. ellos todo lo refieren a Cristo, recapitulación de todas las cosas (Ireneo), deificador de los hombres (Atanasio), fundador y rey de la ciudad de Dios, que es la Iglesia (Agustín). En su perspectiva histórica, teológica y escatológica, la Iglesia es el **Christus totus** que "va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, desde los tiempos de Abel, el primer justo muerto por su cruel hermano, hasta la consumación de los siglos".

47 Si quisiéramos resumir ahora las razones que inducen a estudiar las obras de los Padres, podríamos decir que ellos fueron, después de los Apóstoles, como dijo justamente San Agustín, los sembradores, los regadores, los constructores, los pastores y los alimentadores de la Iglesia, la cual pudo crecer por su acción vigilante e incansable. Para que la Iglesia continúe creciendo es indispensable conocer a fondo su doctrina y su obra que se distingue por ser al mismo tiempo pastoral y teológica, catequética y cultural, espiritual y social en un modo excelente y, se puede decir, único con respecto a cuanto ha sucedido en otras épocas de la historia. Es propiamente esta unidad orgánica de los varios aspectos de la vida y misión de la Iglesia que hace a los Padres tan actuales y fecundos incluso para nosotros.

III ¿CÓMO ESTUDIAR A LOS PADRES?

48 De las reflexiones precedentes sobre la situación actual y sobre las razones más profundas de los estudios patrísticos surge espontáneamente la pregunta sobre su naturaleza, sus objetivos y el método a seguir para promover la calidad de estos estudios. Tanto para los profesores como para los alumnos se ofrecen al respecto numerosas tareas que necesitan mayormente ser esclarecidas y explicadas, para que se puede realizar una obra formativa sólida y que responda a las instancias de la deseada renovación promovida según las normas del Concilio Vaticano II.

1. NATURALEZA DE LOS ESTUDIOS PATRÍSTICOS Y SUS OBJETIVOS

49 a) Es muy importante que esta parte de los estudios eclesiásticos sea claramente delimitada en conformidad con su naturaleza y su finalidad, e integrada orgánicamente en el contexto de las disciplinas teológicas. Esto se articula en dos esferas intercomunicadas: por una parte, la **Patrística**, que se ocupa del pensamiento teológico de los Padres, y por otra, la **Patrología**, cuyo objeto es su vida y sus escritos.

Mientras que el carácter de la primera es eminentemente doctrinal y tiene muchas relaciones con la dogmática (e incluso con la teología moral, la teología espiritual, la Sagrada Escritura), la segunda se mueve más bien a nivel de la investigación histórica y de la información biográfica y literaria, y tiene una natural conexión con la historia de la Iglesia antigua. Por su carácter teológico, la Patrística y la Patrología se distinguen de la **Literatura cristiana antigua**, disciplina no teológica y se puede decir, literaria, que estudia los aspectos estilísticos y filológicos de los escritores cristianos antiguos.

50 b) Al afrontar los estudios patrísticos es preciso darse cuenta ante todo de la autonomía de la Patrística-Patrología como disciplina en sí misma, con su método, en el ámbito del corpus de disciplinas, que es objeto de la enseñanza teológica. Su autonomía, como parte de la teología, en la que se aplican rigurosamente los principios del método histórico-crítico, en un elemento adquirido y, como tal, debe ser

entendido por el estudiante.

51 c) En especial, de la Patrología se espera que presente una buena panorámica de los Padres y de sus obras, con sus características individuales, situando en el contexto histórico su actividad literaria y pastoral. Dado su carácter informativo-histórico, nada impide la colaboración del profesor de Historia eclesiástica, cuando venga exigido por una mejor economía del tiempo disponible o por la escasez de personal docente. Si fuera menester, se puede reservar también un mayor espacio al estudio privado de los alumnos, reenviándoles a la consulta de buenos manuales, de diccionarios y de otras ayudas bibliográficas.

52 d) La Patrística a su vez, para cumplir satisfactoriamente sus tareas, debe figurar como disciplina en sí misma, manteniendo estrecha colaboración con la dogmática. En efecto, ambas disciplinas, según el Decreto "Optatum totius" (n.16), deben ayudarse y enriquecerse mutuamente, a condición de que permanezcan autónomas y fieles a sus métodos particulares. El dogma cumple sobre todo un servicio de unidad. Como a todas las disciplinas teológicas, también a la Patrística le ofrece la perspectiva unificadora de la fe, ayudándole a sistematizar los resultados parciales e indicando el camino a la investigación y a la actividad didáctica del profesor.

El servicio de la patrística a la dogmática consiste en delimitar y precisar la obra de mediación de la revelación de Dios desarrollada por los Padres en la Iglesia y en el mundo de su tiempo. Se trata de describir, con absoluto respeto a lo específico del método histórico-crítico, el ámbito de la teología y de la vida cristiana de la época patrística en su realidad histórica. Por esta razón la enseñanza de la Patrística, como se expresa el documento sobre " La formación teológica de los futuros sacerdotes ", debe tender, entre otras cosas, " a dar sentido ya de la continuidad del razonamiento teológico que responde a los datos fundamentales, ya de su relatividad, que corresponde a los aspectos y a las aplicaciones particulares " (n.87).

2. EL MÉTODO

53 a) El estudio de la Patrología y de la Patrística, en su primera fase informativa, supone el recurso a los manuales y a otras ayudas bibliográficas, pero cuando pasa a tratar de los delicados y complejos problemas de la teología patrística, ninguna de tales ayudas puede sustituir el recurso directo a los textos de los Padres. Es, en efecto, a través del contacto directo del profesor y del alumno con las fuentes, cómo la Patrística debe ser enseñada y aprendida, sobre todo a nivel académico y en cursos especiales. Sin embargo, dadas las dificultades en que a menudo se encuentran los estudiantes, será bueno poner a su disposición textos bilingües de ediciones recomendadas por su seriedad científica.

54 b) El estudio científico de los textos debe afrontarse con el método histórico-crítico, de modo análogo a como se aplica en las ciencias bíblicas. Es, no obstante, necesario que en el uso de dicho método se indiquen también sus límites y que sea integrado, con una adecuada " *manuductio* " del estudiante para comprenderlo, valorarlo y servirse de él. Tratándose de una disciplina teológica, que en todas sus etapas procede " *ad lumen fidei* ", la libertad de investigación no debe reducir su objetivo de investigación a la esfera de la pura filología o de la crítica histórica.

En efecto, la teología positiva debe reconocer como primer presupuesto, el carácter sobrenatural de su objeto y la necesidad de referirse al Magisterio. Los estudiantes deben, por tanto, llegar a ser conscientes de que el rigor del método, indispensable para la validez objetiva de toda investigación patrística, no excluye una orientación previamente programada ni impide una participación activa del investigador creyente que, conforme a su " *sensus fidei* ", se sitúa y procede en un clima de fe.

55 c) La pureza del método anterior requiere además que tanto el profesor como el estudiante estén libres de prejuicios y prevenciones, que en el campo de la patrística se manifiestan de ordinario en dos tendencias: la de encerrarse anacrónicamente en los escritos de los Padres, despreciando la tradición viva de la Iglesia y considerando a la Iglesia postpatrística hasta hoy, en continua decadencia; y la de instrumentalizar el dato histórico en una actualización arbitraria, que no tiene en cuenta el legítimo

progreso y objetividad de la situación.

56 d) Motivos científicos y también prácticos, como, por ejemplo, un empleo más racional del tiempo, sugieren la conveniencia de la colaboración entre las disciplinas más directamente interesadas en los Padres. El tratamiento interdisciplinar debe tener su primera aplicación en la dogmática, donde se realiza la síntesis, pero pueden beneficiarse de él otras muchas disciplinas (teología mora, teología espiritual, liturgia y, especialmente, la Sagrada Escritura) que necesitan enriquecerse y renovarse recurriendo a las fuentes patrísticas. Las formas concretas de tal colaboración variarán según las circunstancias; otras posibilidades y exigencias se imponen a nivel de cursos institucionales y, otras, en los cursos de especialización.

3. EXPOSICIÓN DE LA MATERIA

57 a) La materia, objeto del curso de Patrística-Patología, es la codificada por la praxis escolástica y tratada en los libros de textos clásicos: la vida, los escritos y la doctrina de los Padres y de los escritores eclesiásticos de la antigüedad cristiana; o, en otras palabras, el perfil biográfico de los Padres y la exposición literaria, histórica y doctrinal de sus escritos. La amplitud de la materia impone, sin embargo, a tal respecto, la necesidad de limitar su extensión, mediante una cierta selección.

58 b) El profesor, deberá ante todo transmitir a los alumnos el amor a los Padres y no sólo su conocimiento. Para conseguir esto no será preciso insistir tanto en los datos bio-bibliográficos, cuanto en el contacto con las fuentes. A este fin se deberá hacer una opción entre las diversas maneras de presentar la materia, que sustancialmente son las siguientes:

1. La forma analítica, que supone el estudio de cada Padre; método éste, casi imposible, dado el número de ellos y el tiempo necesariamente limitado reservado a esta enseñanza;

2. la panorámica, que se propone dar una visión general sobre la época patrística y sus representantes; método útil para una introducción inicial pero no para el contacto con las fuentes y una profundización de las mismas;

3. la monográfica, que insiste sobre alguno de los Padres más representativos; esta forma es particularmente apta para enseñar en concreto cómo aproximarse y profundizar en su pensamiento;

4. finalmente, la temática, que examina algún tema fundamental y sigue su desarrollo a través de las obras patrísticas.

59 c) Hecha esta primera opción, será necesario realizar otra: la de los textos que se han de leer, examinar y desarrollar. Es preferible que la selección recaiga, en un primer momento, sobre textos que trates prevalentemente de cuestiones espirituales, pastorales, catequísticas o sociales, que son, en general, las más atrayentes y las más fáciles, dejando las doctrinales, que son más difíciles, para un segundo tiempo. Dichos textos serán estudiados diligentemente en una relación constante entre profesores y estudiantes en las lecciones, coloquios, seminarios e informaciones. Así nacerá aquella familiaridad con los Padres que es el mejor fruto de la enseñanza. El verdadero coronamiento de la labor formativa se alcanza, sin embargo, solamente cuando el estudiante llega a amar verdaderamente a alguno de los Padres y a asimilar su espíritu.

60 d) Los estudios patrísticos no pueden no dejar adquirir también un sólido conocimiento de la historia de la Iglesia que hace posible una visión unitaria de los problemas, acontecimientos, experiencias, adquisiciones doctrinales, espirituales, pastorales y sociales en las diversas épocas. De esta manera nos damos cuenta del hecho de que el pensamiento cristiano, aunque comienza con los Padres no termina con ellos.

De ahí que el estudio de la patrística y de la patología no puede prescindir de la tradición posterior, comprendida la escolástica, en particular en lo que respecta a la presencia de los Padres en esta tradición.

Sólo así se puede ser la unidad y el desarrollo que hay en ella y comprender también el sentido del recurso al pasado. Ello, en efecto, aparecerá no como un inútil arqueologismo, sino como un estudio creativo que ayuda a conocer mejor nuestros tiempos y a preparar el futuro.

IV DISPOSICIONES PRÁCTICAS

Como resulta de cuanto se ha expuesto anteriormente, los estudios patrísticos constituyen una componente esencial y una temática estimulante de la enseñanza teológica y de la entera formación sacerdotal. Se hace necesario, por tanto, tomar las oportunas medidas para promoverlos, a fin de que ocupen en los Seminarios y en las Facultades teológicas el puesto que por su importancia les corresponde:

61 1. Orientándose estos estudios directamente al objetivo de la enseñanza teológica, se les debe considerar como disciplina principal y enseñarse aparte con su método y materia que les es propia. Salvaguardando lo dicho anteriormente a propósito de la " Patrología " (n.51), esta materia no se puede confundir ni con la Historia de la Iglesia ni con el dogma y, menos aún, con la literatura cristiana antigua.

62 2. Préstese al estudio de la Patrología-Patrística la debida atención en la " Ratio institutionis sacerdotalis ", y en los correspondientes programas de estudio, delimitando cuidadosamente los contenidos y los métodos, y asignándole un número suficiente de horas a la semana. No parece sea demasiado que se extienda, como mínimo, al menos tres semestres con dos horas semanales.

63 3. En las Facultades teológicas, además de los cursos establecidos del 1er. Ciclo, organícense seminarios con oportunos ejercicios, y promuévanse trabajos escritos sobre temas patrísticos. En el 2º Ciclo de especialización, póngase cuidado en estimular el interés científico de los estudiantes mediante cursos especiales y ejercitaciones, con los que puedan adquirir un profundo conocimiento de los diversos temas metodológicos y doctrinales y prepararse para el futuro ministerio de la enseñanza.

Tales especializaciones podrán ser posteriormente perfeccionadas en el Ciclo 3º con la preparación de tesis sobre temas patrísticos.

64 4. Para la enseñanza de la Patrología-Patrística en los Institutos de formación sacerdotal deberá ser contratado quien haya conseguido la especialización en esta materia en Institutos erigidos a tal fin, como por ejemplo: el Instituto "Agustinianum" de Roma. Conviene, en efecto, que el profesor tenga la capacidad de acceder directamente a las fuentes con un método adecuado, a una exposición completa y equilibrada del pensamiento de los Padres, que sea capaz de juzgar con criterio maduro las obras de los colegas sobre la materia y posea las cualidades humanas y religiosas, fruto de su familiaridad con los Padres, y las pueda comunicar a los demás.

66 5. Es de señalar que esta especialización no sólo es válida para la enseñanza de la Patrología-Patrística, sino también muy útil para la enseñanza de la teología dogmática, pues ayuda a desempeñar con eficacia la labor catequística, espiritual y litúrgica con la sabiduría y el equilibrio ético-espiritual de los Padres.

66 6. Evidente que el estudio de los Padres requiere también medios y ayudas adecuadas como por ejemplo, una biblioteca bien provista desde el punto de vista patrístico. (Colecciones, monografías, revistas, diccionarios), así como también el conocimiento de las lenguas clásicas y modernas. Dada la notable deficiencia de los estudios humanísticos en las escuelas de hoy, será preciso hacer lo posible por reforzar en nuestros Institutos de formación el estudio del griego y del latín.

CONCLUSIÓN

67 Esta Congregación haciéndose portavoz del Concilio y de los Sumos Pontífices, ha querido llamar la atención de los Excmos. Obispos y de los Superiores Religiosos sobre un tema de gran importancia para una sólida formación de los sacerdotes, la seriedad de los estudios teológicos y la eficacia de la acción

-Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia-

pastoral en el mundo contemporáneo. A su sentido de responsabilidad y a su gran amor a la Iglesia confía las consideraciones anteriores y las disposiciones tomadas, para que se tienda, en cuanto sea posible, a la realización del ideal de una buena formación de los sacerdotes de nuestro tiempo, también en este aspecto. En fin, expresa el deseo de que un estudio más atento de los Padres lleve a todos a una mayor asimilación de la Palabra de Dios y a una renovada juventud de la Iglesia, que tuvo y tiene en ellos sus maestros y sus modelos.

Roma, Palacio de la Congregación a 30 de noviembre de 1989

VILLIAN Card. BAUM
Prefecto

JOSE SARAIVA MARTINS
Arz. tit. de Tuburnica
Secretario

Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español sobre las exequias

(1971; renovadas en 1990)

1. LA MUERTE DEL CRISTIANO

1. La utilización pastoral del Ritual de exequias exige penetrar más y más en el genuino concepto cristiano de la muerte, sintetizado en estas palabras del Concilio Vaticano II: «El enigma de la condición humana alcanza su vértice en presencia de la muerte... Mientras toda imaginación fracasa ante la muerte, la Iglesia, enseñada por la divina Revelación, afirma que el hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz, que sobrepasa las fronteras de la mísera vida terrestre. Y la fe cristiana enseña que la misma muerte corporal... será vencida cuando su omnipotente y misericordioso Salvador res-tituya al hombre la salvación perdida por su culpa. Dios llamó y llama al hombre para que, en una perpetua asociación de incorruptible vida divina, se adhiera a él con la total plenitud de su naturaleza. Y esa victoria la consiguió Cristo resucitando a la vida y liberando al hombre de la muerte con su propia muerte.»

La fe cristiana ante la muerte

2. La fe cristiana nada pretende enseñarnos acerca de la naturaleza biológica de la muerte ni sobre su esencia metafísica, sino que nos ilumina su sentido último, en la economía salvífica de Dios. La fe nos dice qué papel juega el fenómeno universal y enigmático de la muerte en el plan divino de salvación que tiene trazado sobre todos los hombres.

Los datos de la revelación

3. Dios no ha desvelado de golpe el significado de esa realidad tremenda que es la muerte y el misterio del más allá; lo ha hecho poco a poco, de un modo progresivo hasta llegar a la revelación definitiva pero no por ello menos misteriosa en y por la muerte de Cristo. A esta evolución progresiva se debe que encontremos en algunas páginas del Antiguo Testamento expresiones que chocan con nuestra mentalidad cristiana. Pero, a pesar de las sombras, el Antiguo Testamento está penetrado de la luminosa convicción de que el Dios vivo exterminará radicalmente la realidad de la muerte.

4. Las grandes líneas de la revelación de la Antigua Alianza convergen, trascendiéndose, en el Nuevo Testamento hacia el misterio de la muerte de Cristo. Todo lo que podamos decir como cristianos acerca de la muerte lo debemos referir siempre a la muerte de Cristo. En ella, advertimos una dimensión personal, ya que Cristo asumió libremente la muerte; una orientación comunitaria, puesto que él murió por nosotros, por todos los hombres; y una relación con la misma muerte, porque él triunfó totalmente sobre su poder.

5. La Resurrección es lo que da sentido final a la muerte de Cristo. A partir de la realidad del misterio pascual, la relación de los hombres con la muerte cambia de signo. Cristo vencedor ilumina a los que viven en sombra de muerte», y los libera «de la ley del pecado y de la muerte», y, cuando llegue el fin de los tiempos, su triunfo tendrá su consumación en la resurrección general de los muertos. Entonces la muerte será destruida para siempre.

La reflexión cristiana

6. Es verdad que en Cristo todos murieron, pero es necesario que esta muerte llegue a ser para cada uno una realidad efectiva. Ello se realiza en tres planos: el sacramental, el moral y el de la misma muerte física o corporal. En cada uno de estos niveles, la muerte es para el cristiano una participación en la misma muerte de Cristo, y de ella adquiere las mismas cualidades: aceptación libre y personal, fecundidad comunitaria, victoria final sobre el poderío negativo de la muerte.

7. La primera incorporación a la muerte de Cristo se realiza por la fe y su sello sacramental, que es el bautismo. Los demás sacramentos la actualizan de modo diverso, siendo la Eucaristía el medio más poderoso de contacto entre nuestras existencias cristianas y la eficacia salvífica de la muerte de Cristo.

También la vida cotidiana, con el dolor, la enfermedad y las privaciones de todo orden, actualiza la unión con la muerte de Cristo, ya que el cristiano lleva en su cuerpo la mortalidad de Cristo.

Y la muerte corporal realiza, de modo claro y palpable, lo mismo que se había realizado ya «místicamente» por el bautismo, y «moralmente» por la mortificación y penitencia, convirtiéndose así en la visibilidad cuasi sacramental de la unión entre la muerte de Cristo y la del cristiano.

II. SENTIDO CRISTIANO DE LAS EXEQUIAS

8. Conviene que pastores y fieles penetren en el auténtico sentido de los ritos y plegarias llamados «exequias» que la Iglesia tiene previstos con ocasión de la muerte de un cristiano, desde el mismo momento de la expiración hasta que se depositan los restos mortales en el sepulcro. No son únicamente ritos de purificación del difunto, ni sólo oraciones de intercesión, ni mera expresión de condolencia y consuelo.

Hay que subrayar que la Iglesia, en las exequias de sus hijos, celebra el misterio pascual, para que quienes por el bautismo fueron incorporados a Cristo, muerto y resucitado, pasen también con él a la vida eterna, primero con el alma, que tendrá que purificarse para entrar en el cielo con los santos y elegidos, después con el cuerpo, que deberá aguardar la bienaventurada esperanza del advenimiento de Cristo y la resurrección de los muertos.

Sentido pascual de las exequias

9. La esperanza cierta de la resurrección es uno de los temas más subrayados en las exequias cristianas. Los textos de las lecturas bíblicas, de las antífonas y de las oraciones constantemente expresan la confianza en la resurrección de los muertos. En el mismo rito de la inhumación o entierro late este significado profundo. La Iglesia deposita el cuerpo del difunto en las entrañas de la madre tierra, como el agricultor siembra la semilla en el surco, con la esperanza de que un día renacerá con más fuerza, convertido en cuerpo transfigurado y glorioso.

10. El rico simbolismo de la inhumación es lo que explica la resistencia de la Iglesia a admitir otro tipo de práctica con respecto a los cadáveres. Sin embargo, actualmente no se prohíbe la cremación, con tal que no suponga desprecio del dogma de la resurrección de los muertos: también la incineración de los cadáveres puede compaginarse con la creencia en la resurrección y ser indicio de fe en el poder de Dios que es capaz de retornar las cenizas a la vida gloriosa.

11. Es necesario que los cristianos recuperen el sentido pascual de la celebración cristiana de la muerte y que, a través de las exequias, afirmen su fe y esperanza en la vida eterna y en la resurrección, pero sin olvidar o descuidar lo que de positivo hay en la mentalidad de los demás hombres con quienes conviven. De ese modo, se esforzarán por descubrir y valorar todo lo que de bueno hay en las costumbres funerarias de su propia región o comarca, y al mismo tiempo purificarlas de todo lo que es contrario al Evangelio, para que los ritos funerarios celebrados con motivo de la muerte de un cristiano muestren una auténtica fe pascual y un genuino espíritu evangélico.

Celebración litúrgica de la muerte

12. La celebración litúrgica de la muerte, que se inicia en los momentos inmediatamente anteriores a la expiración y durante la misma, por medio del viático y de la recomendación del moribundo, se prolonga después a través de los ritos funerarios. Contiene una multitud de elementos que subrayan su carácter festivo y pascual: vestición y adorno aunque sencillo del cadáver, con una clara significación sacramental y escatológica; sustitución del llanto fúnebre por el canto esperanzador de los salmos; celebración de la Eucaristía; reunión de plegaria, en que se proclama la palabra de Dios y se ora comunitariamente, como expresión de la fe pascual.

Comunión entre vivos y difuntos

13. Los ritos funerarios expresan también los vínculos existentes entre todos los miembros de la Iglesia. Por eso, «la Iglesia de los peregrinos, desde los primeros tiempos del cristianismo, tuvo perfecto conocimiento de esta comunión de todo el Cuerpo místico de Jesucristo, y así conservó con gran piedad el recuerdo de los difuntos y ofreció sufragios por ellos». A lo largo de los siglos dichos sufragios se han concretado de diverso modo: oraciones, obras de caridad, aplicación de indulgencias, ofrecimiento de la santa misa.

14. Hay varios aspectos que muestran hasta qué punto el cristiano no muere solo, sino que lo hace rodeado de la comunidad de creyentes, la cual, a su vez, se encarga de encomendarlo a la comunidad celestial. Se pueden indicar entre los más importantes:

a) la presencia de la familia y, si es posible, de una comunidad cristiana más amplia, reunida para escuchar la palabra de Dios, celebrar el sacrificio eucarístico y tributar al difunto el último saludo de despedida;

b) la convocación de la Virgen y de los santos, que aparece tanto en las oraciones de recomendación del moribundo como en las plegarias que acompañan los ritos mortuorios, y que pretende sensibilizar la realidad de que los miembros de la Iglesia celeste reciben en su compañía al que hasta ahora formaba parte de la comunidad terrena;

c) las procesiones funerarias, cuando pueden cómodamente realizarse, que, además de expresar la condición esencialmente nómada y peregrinante de la Iglesia, ponen de manifiesto el carácter de «paso» que tiene para el cristiano la muerte corporal;

d) la colocación honorífica del cadáver en la iglesia y la celebración de la Eucaristía ante los despojos mortales que expresan la conexión de la muerte del cristiano con la de Cristo y la esperanza de la resurrección del difunto a semejanza de la del Señor.

Oración por los difuntos

15. No se debe olvidar que uno de los objetivos principales de la liturgia funeral es el de elevar preces de intercesión por el difunto. Con ello, además de mostrar los vínculos estrechísimos que existen entre la comunidad terrena y el miembro difunto, se expresa la fe en la victoria de Cristo sobre la muerte y la esperanza de participar plenamente en ella. Pero, al mismo tiempo, se manifiesta la incertidumbre inherente a la situación concreta del difunto ante Dios.

16. Mientras celebramos con fe la victoria pascual de Jesucristo, esperamos y pedimos ya que todo lo que es objeto de esperanza lo es también de oración que el Señor perdone los pecados del difunto, lo purifique totalmente, lo haga participar de la eterna felicidad y lo resucite gloriosamente al fin de los tiempos. Y estamos seguros de que nuestra oración es una ayuda eficaz para nuestros difuntos, en virtud de los méritos de Jesucristo, y no en virtud de una correspondencia matemática entre el «número» de sufragios y los beneficios obtenidos por los difuntos.

17. En las exequias de adultos se subraya el aspecto de intercesión. En las de párvulos, por el contrario, se pone de manifiesto la fe en la victoria de Cristo. En ambos casos, la plegaria también se dirige a pedir, para los parientes y allegados, el consuelo de la fe en medio de su dolor (cf. núm. 38).

Veneración cristiana del cuerpo

18. La Iglesia honra en las exequias el cuerpo del difunto, porque ha sido instrumento del Espíritu Santo y está llamado a la resurrección gloriosa. Los ritos exequiales pueden considerarse como expresión de la veneración cristiana por el cuerpo. El mismo cuerpo, que en vida fue bañado por el agua del bautismo, ungido con el óleo santo, alimentado con el pan y el vino eucarístico, marcado con el signo de la salvación, protegido con la imposición de manos, una vez convertido en cadáver, continúa siendo objeto del cuidado solícito y amoroso de la Madre Iglesia. Podemos, pues, hablar de los ritos funerarios como de unas

«honras fúnebres» tributadas al difunto, pero no como vana ostentación ni en virtud de creencias supersticiosas, sino por razones específicamente cristianas: la convicción de que todo el hombre, alma y cuerpo formando una unidad vital, es objeto de la salvación.

19. Todas esas razones son también las que inclinan a los cristianos a tratar con sumo respeto los lugares donde descansan los restos mortales de sus hermanos difuntos. Los cementerios han sido siempre considerados como lugares sagrados, donde duermen los difuntos aguardando la resurrección. Por eso, hay que procurar que los cementerios sean bendecidos y, si se trata de cementerios comunes a cristianos y no cristianos, se bendigan por lo menos los sepulcros de los fieles; además, es conveniente que en los cementerios

reine la mayor limpieza y orden y se observe un clima de oración y silencio religioso, evitando, al mismo tiempo, toda ostentación de vanidad humana en los elementos externos y en las mismas inscripciones lapidarias (cf. núm. 27).

Enseñanza para los vivos

20. La Iglesia, aprovechando el hecho de la muerte de uno de sus hijos, que crea entre los demás miembros de la comunidad una situación psicológica especialmente dispuesta a la captación, imparte una enseñanza viva y eficaz, que sirve también para reforzar los lazos de unión entre todos sus hijos. Así:

a) la palabra de Dios proclamada y explicada constituye la mejor lección cristiana acerca del significado de la muerte;

b) se ora además por los vivos, en especial por los más afectados o afligidos, y buena parte de la liturgia exequial está destinada a adoctrinar a los fieles e incluso a los no creyentes acerca del sentido de la muerte;

e) la misma presencia del cuerpo del difunto y una serie de textos litúrgicos dichos in persona defuncti manifiestan de modo indudable la vinculación con él.

III. FUNCIONES Y MINISTERIOS EN LAS EXEQUIAS

Función de la comunidad

21. La celebración de las exequias no es asunto sólo de los allegados del difunto, sino de toda la comunidad cristiana hombres y mujeres, la cual, de diversos modos, debe hacerse presente en las exequias de todos y cada uno de sus miembros ya que «las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia». Todos aquellos que asisten a las celebraciones exequiales deben realizar un esfuerzo de eficaz colaboración, tomando parte activa en los cantos y las oraciones, de modo que aparezca con claridad la realidad de la comunidad eclesial que celebra el misterio pascual, expresa su fe y ora por el difunto.

Responsabilidad de la jerarquía

22. Por razón de su ministerio, corresponde al Obispo y a los sacerdotes, en general, promover, estimular, orientar y coordinar las actividades de todos aquellos que, de una manera directa o indirecta, intervienen en la preparación y celebración de los ritos exequiales.

23. Compete de modo especial a los pastores la responsabilidad de dicha tarea, en cuyo desempeño deben tener en cuenta las exigencias de la pastoral de conjunto, coordinando debidamente la liturgia funeraria con toda la vida litúrgica parroquial y con los demás aspectos del ministerio pastoral. El sacerdote, movido por la caridad pastoral, ha de tener especialmente en cuenta su misión de consolador de afligidos y, no contentándose con una buena celebración ritual, ha de establecer contacto humano con los familiares del difunto en el tiempo y modo que parezcan más oportunos, exhortándolos a la

esperanza y a la oración (cf. núm. 65).

24. Es de sumo interés que, en cada diócesis, oídos el Consejo del Presbiterio y el Consejo pastoral, se elaboren unas normas que concreten y prolonguen las orientaciones pastorales que aquí se dan, adaptándolas a la situación particular de cada diócesis. Especialmente interesa que los Obispos, a nivel diocesano o de Conferencia regional, estudien el modo de concretar los puntos siguientes:

a) la determinación del tipo de exequias que normalmente hay que seguir, ya sea en los núcleos urbanos, ya en las zonas rurales;

b) señalar las características externas que deben revestir los entierros, habida cuenta de la sencillez religiosa con que deben celebrarse, y de la necesaria unificación de clases (cf. núm. 68).

25. Los Ordinarios de lugar, además de regular la pastoral litúrgica de las exequias en toda la diócesis, gozan de la facultad de permitir la celebración de la misa exequial en la misma casa mortuoria, autorizar la celebración de las exequias de los niños muertos antes de recibir el bautismo (cf. núm. 38), así como determinar si hay lugar a la denegación de sepultura eclesiástica.

Misión de los laicos

26. Los laicos tienen un papel de primer orden en las celebraciones exequiales. Además de la participación activa que les compete, como miembros del pueblo de Dios, deben prestarse al desempeño de los diversos ministerios litúrgicos necesarios para el recto desarrollo de la celebración.

En ausencia del sacerdote o del diácono, se aconseja que las oraciones propias de las «estaciones» en la casa mortuoria y en el cementerio sean dirigidas por laicos. También se autoriza a que alguno de los allegados del difunto, o en su nombre otra persona, dirija unas palabras de despedida a los asistentes en el momento que indica el Ritual, como parte integrante de la misma celebración.

27. La acción del laico debe influir también en la redacción de esquelas, inscripciones y recordatorios en estilo cristiano, en la conversión de los velatorios fúnebres en verdaderas reuniones de plegaria (cf. núm. 58); en la desaparición de cierto tipo de ornamentación fúnebre, más pagana que cristiana; en la transformación del espíritu de las empresas de servicios fúnebres; en la constitución de asociaciones piadosas dedicadas al fomento del genuino sentido de los entierros y a la ambientación cristiana de los cementerios (cf. núm. 19).

Papel del responsable inmediato

28. Las exequias deben ser presididas normalmente por un sacerdote. Excepto la celebración de la misa, pueden serlo por un diácono. En ningún caso, las autoridades civiles o militares que asisten a ellas deben aparecer como presidentes de las mismas, aunque ocupen un lugar destacado entre los fieles. El presidente de la celebración exequial, sea sacerdote o diácono, es el responsable inmediato del adecuado desarrollo de la misma y, por ello, goza de amplias facultades en la elección de los ritos y textos concretos de la celebración.

Debe poner especial atención en la necesidad de adaptación, considerando no sólo las características personales del difunto y las circunstancias de su muerte, sino también el dolor de parientes y allegados y las necesidades de su vida cristiana. Procure tener en cuenta los deseos y sugerencias de la familia y de la misma comunidad cristiana, de modo que la celebración exequial sea en verdad fruto de la colaboración de todos y se favorezca la máxima participación.

IV. LA CELEBRACIÓN DE LAS EXEQUIAS

A) DIVERSAS FORMAS DEL RITO EXEQUIAL

29. El rito de las exequias, tanto de adultos como de párvulos, debe celebrarse habitualmente, teniendo cuenta de las posibilidades de cada lugar, según uno de los ritos que figuran a continuación:

a) Forma típica: comprende tres «estaciones»: una en la casa mortuoria (o en la celda, si se trata de un monasterio), la segunda en la iglesia y la tercera en el cementerio.

b) Sin procesión al cementerio: comprende también tres «estaciones»: una en la casa mortuoria, otra en el interior de la iglesia y la tercera en el atrio o en la puerta de la iglesia.

c) Rito simplificado: como las anteriores, comprende también tres «estaciones», pero todas ellas tienen lugar en la misma iglesia: junto a la puerta la primera y la tercera, y en el interior de la iglesia la segunda.

30. Cada uno de estos tres tipos de exequias se celebrará, siempre que sea posible, según el rito con canto. Pero, si la asamblea no es capaz de cantar los cantos exequiales propios, se usará el rito sin canto. En este caso, con todo, aunque fundamentalmente se use el rito sin canto, nada obsta a que se introduzcan en el interior de la celebración rezada algunos de los cantos de la celebración cantada o incluso otros cantos populares, con la condición de que éstos sean verdaderamente aptos para ambientar la celebración exequial.

31. Tanto el rito con canto como el rito sin canto puede incluir la celebración de la Eucaristía o limitarse únicamente a la de la palabra. En cada caso se procederá según los deseos de la familia y las posibilidades del día litúrgico y de la comunidad concreta, como se dice en el número 39.

32. Para algunos casos o circunstancias especiales, están previstos ritos especiales y más adaptados, tal como se describe en los números 36 y 37.

Primer tipo

33. El primer tipo, en su modalidad completa (forma típica), comprende tres «estaciones», la primera en la casa mortuoria, la segunda en el interior de la iglesia y la tercera en el cementerio, y dos procesiones intermedias. Este tipo de exequias, que es el más tradicional y expresivo, se celebrará siempre que sea factible, sobre todo en los monasterios que conservan el cementerio propio y en los pueblos rurales. En estos últimos, con todo, cuando se trata de casas de campo aisladas y muy distantes, puede seguirse el segundo tipo de exequias, aunque es recomendable que el párroco, antes de la celebración en la iglesia, acuda a la casa del difunto y allí rece las preces que figuran en el Apéndice III del Ritual de exequias.

Segundo tipo

34. El segundo tipo de exequias conserva la «estación» en la casa del difunto y la procesión de la casa mortuoria a la iglesia, pero omite la procesión al cementerio y la «estación» en el mismo. Este modo de celebración es posible y aconsejable en la mayoría de pueblos rurales; la procesión desde la casa a la iglesia resulta fácil y expresiva, pues las casas de los fieles no suelen estar lejos de la iglesia; la procesión al cementerio, en cambio, resulta generalmente más difícil, pues éste acostumbra a estar distante de la población. En este tipo de exequias, el rito del último adiós al cuerpo del difunto se hace en la misma iglesia y las últimas preces junto a la puerta de la misma.

Tercer tipo

35. El tercer tipo de exequias conserva las tres «estaciones», pero de forma muy simplificada. La primera «estación» tiene lugar en el atrio o puerta de la iglesia, y en este lugar se hace un recibimiento simple y, en cuanto sea posible, afectuoso del cadáver y de sólo los allegados más íntimos del difunto, mientras el resto de los fieles están ya en el interior de la iglesia. La segunda «estación» se hace en el interior de la iglesia, y la tercera, parte también en el mismo interior de la iglesia (último adiós al difunto), parte en el atrio o puerta de la iglesia (preces finales). Este tipo de exequias se usará en las grandes ciudades en las que no es posible una verdadera procesión por la calle. En este tipo de exequias, hay que velar para que

no se pierda el sentido y la debida expresividad de las dos procesiones, la primera desde la puerta al interior de la iglesia, en la que se significa la acogida del difunto por parte de la Iglesia (el celebrante recibe el cadáver y a los familiares), y la segunda desde el interior de la iglesia al atrio, en la que se significa el acompañamiento de la comunidad al lugar donde el cuerpo del difunto esperará la resurrección futura.

Celebración de las exequias en casos extraordinarios

36. En algunos casos, se dan circunstancias especiales que dificultan, o incluso imposibilitan, la celebración de los ritos exequiales en cualquiera de sus formas habituales, incluso del tercer tipo simplificado. Para estos casos (por ejemplo, en la celebración en los tanatorios, el entierro de una persona totalmente desconocida en cuyas exequias no participa ningún fiel, o las exequias de un difunto cuyo cuerpo se halla ya en el cementerio antes del inicio de la celebración exequial), el libro VI del Ritual de exequias propone las oportunas adaptaciones, a fin de que no quede comprometida la veracidad del rito litúrgico.

Rito breve de las exequias

37. En las exequias que tienen lugar en los tanatorios o funerarias de las grandes ciudades, cuando el elevado número de celebraciones exequiales dificulta la celebración del rito ordinario, puede usarse el rito breve que, para estos lugares, figura en el Ritual. Este rito consta también de tres partes, aunque muy simplificadas y breves: recibimiento del cadáver, breve proclamación de la palabra de Dios y último adiós al difunto. En este rito breve debe cuidarse sobre todo de dar el debido realce a la proclamación de la palabra de Dios, para la que se proponen textos breves y de fácil inteligencia, pues, en este tipo de celebración, la homilía ha de ser necesariamente muy breve, y a la aspersion del cadáver, recuerdo del bautismo. Este rito breve no se usará nunca en las parroquias.

Celebración de las exequias de los niños

38. Con respecto a la celebración de las exequias de los niños, hay que distinguir tres casos distintos:

1) el de los niños llegados al uso de razón, que según el Derecho vigente deben considerarse ya adultos, y para cuyas exequias debe seguirse el rito de adultos, con las adaptaciones oportunas, previstas en los formularios propios que figuran en los libros II o III del Ritual de exequias;

2) el de los párvulos no llegados al uso de razón, pero bautizados, para cuyas exequias se seguirá el rito de párvulos, tal como está previsto en el capítulo I del libro VII del Ritual; y, finalmente,

3) el de los párvulos que no recibieron el bautismo, pero cuyos padres deseaban bautizar, para cuyo caso podrá usarse, previo el consentimiento del Ordinario del lugar, el rito previsto en el capítulo II del libro VII del Ritual.

Celebración de la Eucaristía en las exequias

39. En cada uno de los esquemas celebrativos, se prevé tanto la inclusión de la Eucaristía en el interior de las exequias como la celebración sin misa. La decisión de celebrar u omitir la misa en el interior del rito exequial se tomará siempre de acuerdo con la familia y teniendo en cuenta la categoría del día litúrgico y las posibilidades del ministro, según lo que se dice más abajo (núm. 43).

40. La celebración de la misa en el interior del rito exequial representa el signo más expresivo de las exequias cristianas, por cuanto conecta sacramentalmente la muerte del cristiano con el misterio pascual de Cristo. Con todo, la celebración eucarística no aparece nunca como elemento necesario e imprescindible. Incluso se dan casos el de las exequias presididas por un diácono o por un sacerdote que ya ha celebrado más de una vez la misa y el de determinadas solemnidades que no admiten la misa exequial en los que la celebración eucarística debe omitirse o posponerse necesariamente para otro momento.

41. La presencia de «personas que, con ocasión de los funerales, vienen a las celebraciones litúrgicas» y «que pueden no ser católicas o que son católicos que nunca o casi nunca participan en la Eucaristía, o que incluso parecen haber perdido ya la fe», 14 no debe ser nunca por sí sola motivo para privar a los fieles que lo piden del consuelo de la celebración eucarística ni al difunto del sufragio de la misa, que cobra una especial significatividad cuando es celebrada en el interior mismo del rito exequial. En estos casos, los sacerdotes deben actuar con la máxima caridad, recordando que «son ministros del Evangelio de Cristo para todos», incluso para los más alejados.

42. Por otra parte, la norma conciliar de no hacer acepción de personas en las celebraciones litúrgicas exige que se dé a todas las familias la misma posibilidad de escoger entre si desean o no la celebración eucarística en el interior de las exequias. En el caso de que la misa no sea posible, porque el entierro coincide con uno de los domingos o solemnidades que excluyen la misa exequial o bien porque preside las exequias un diácono o un presbítero que ha celebrado ya la Eucaristía en otra asamblea, se procurará ofrecer a las familias que lo deseen la celebración de la misa exequial en otra ocasión.

B) ELEMENTOS DINÁMICOS DEL RITO

Estructura general

43. Los diversos tipos de exequias tienen una misma estructura fundamental, compuesta de tres partes básicas: 1) rito de acogida de difunto; 2) celebración de la palabra (y de la Eucaristía); 3) último adiós al cuerpo del difunto. Los ritos de acogida y de despedida pueden incluir una procesión solemne, en la que participa todo el pueblo, o limitarse a sólo una pequeña procesión por el interior de la iglesia, en la que únicamente participan los ministros y algunos familiares. A estas partes básicas, se añaden a veces otros ritos secundarios, como la iluminación del cirio pascual, al iniciarse la liturgia de la palabra, o la bendición del sepulcro, al llegar al cementerio.

Rito de acogida

44. El rito de acogida tiene como finalidad recibir el cadáver y ofrecer a los allegados del difunto (y a toda la asamblea) palabras de consuelo cristiano, que los preparen a la participación en la acción litúrgica. Cuando las exequias se inician en la casa del difunto, el rito de acogida consta de una salutación general a la asamblea y de una oración (entre estos dos elementos puede insertarse además la recitación sin canto de un salmo introductorio). Cuando las exequias se celebran íntegramente en la iglesia, el rito de acogida tiene lugar en la entrada de la iglesia, mientras la asamblea está ya en el interior de la misma, y las palabras de consuelo se dirigen únicamente a los allegados del difunto. En el rito de acogida no conviene hacer ya la aspersion del cadáver, a fin de que este significativo gesto logre todo su realce en el momento del último adiós al difunto.

Procesión o introducción del cuerpo del difunto en la iglesia

45. El gesto de introducir el cadáver del difunto en la iglesia tiene un gran significado que conviene explicar a los fieles: recuerda las sucesivas entradas del difunto en la asamblea cristiana y también su acogida definitiva en la asamblea de los santos. Por ello, conviene dar siempre a este gesto su debido realce.

Cuando las exequias se inician en la casa del difunto (forma típica), la acogida se inicia en la casa mortuoria y prosigue durante la procesión hacia la iglesia; durante esta procesión, se canta el salmo 113, alusivo al tránsito de Israel hacia la tierra de promisión, o, si la celebración es sin canto, se recita una letanía que alude también al paso de Israel de Egipto a la tierra de su libertad. Cuando las exequias se celebran íntegramente en la iglesia, la procesión se limita a la entrada del féretro, acompañado del celebrante y de algunos familiares, gesto que en la celebración cantada se acompaña con el canto del salmo 113 que tiene la función de canto de entrada de la misa ; si la celebración es sin canto, antes del inicio de la liturgia de la palabra se recita una letanía, inspirada en el salmo 113 y alusiva al tránsito pascual.

Introducido el cadáver en la iglesia, se coloca ante el altar según la orientación que habitualmente adoptaba el difunto en las asambleas litúrgicas, es decir, si se trata de un difunto laico, de cara al altar, si de un ministro ordenado, mirando al pueblo. Sobre el féretro es oportuno colocar el evangeliario, o la Biblia u otro signo cristiano. En cambio, no se debe colocar ninguna cruz, a no ser que desde la nave no se vea bien la cruz presidencial del presbiterio. Cerca del féretro es muy recomendable colocar el cirio pascual.

Iluminación del cirio pascual

46. Este rito que es optativo tiene como finalidad significar y subrayar la relación que se da entre la muerte del cristiano y la resurrección de Cristo, realidad que ilumina

la muerte de los que en él creyeron. Colocado el cadáver ante el altar, y puesto junto a él el cirio pascual, el celebrante lo enciende pronunciando la fórmula que figura en el Ritual. El pueblo puede entonar en este momento «¡Oh luz gozosa!» u otro breve canto apropiado, alusivo a Cristo, luz de los creyentes.

Celebración de la palabra de Dios

47. La celebración de la palabra de Dios tiene por objeto asegurar a las exequias su carácter de expresión de la fe cristiana, proclamando el misterio pascual, alentando la esperanza de los que sufren ante la muerte, enseñando la piedad para con los difuntos y exhortando al testimonio de la vida cristiana.

Iluminado el cirio pascual o, si este rito se suprime, colocado el cadáver en su lugar y omitido el acto penitencial, la celebración de la palabra de Dios se inicia con la oración introductiva que se puede escoger entre las que figuran en el Ritual o las de los formularios de la misa exequial del Misal y se compone de dos o tres lecturas bíblicas (si las exequias son sin misa, puede hacerse una sola lectura), del salmo responsorial (eventualmente del «Aleluya»), de la homilía y de la oración de los fieles.

Celebración de la Eucaristía

48. El objetivo primario de la celebración de la Eucaristía en las exequias es el de manifestar la vinculación de la muerte del cristiano con el misterio pascual de Jesucristo. Al mismo tiempo, la misa debe considerarse como el más excelente sufragio por el difunto, ya que la Iglesia, al ofrecer el sacrificio pascual, pide a Dios que el cristiano difunto, que fue alimentado por la Eucaristía, prenda de vida eterna, sea admitido en la plenitud pascual de la mesa del reino. Por ello, puede decirse que la celebración de la misa representa el punto culminante de los funerales cristianos y por ello se prevé como parte integrante de las exequias, aunque no imprescindible (cf. núms. 39-42).

Último adiós al cuerpo del difunto

49. Este rito, que sigue a la celebración de la Eucaristía o de la palabra, representa como el adiós de la comunidad cristiana de la tierra a uno de sus miembros que, desde ahora, pasará a formar parte de la Iglesia del cielo. Si la asamblea acompaña al cadáver hasta el cementerio, el último adiós tiene lugar junto al sepulcro, después de la bendición de la tumba y antes de colocar el cuerpo en la sepultura. Si el pueblo no va al cementerio, el último adiós tiene lugar en el interior de la iglesia, después de la oración después de la comunión y omitida la bendición, si se ha celebrado la misa, o, si ésta no se celebra, una vez concluida la oración de los fieles; en ambos casos, el celebrante con sus ministros se coloca para este rito cerca del féretro.

Las partes fundamentales del último adiós son la monición del celebrante, la aspersion (e incensación) del cadáver, el canto de despedida al difunto (o las invocaciones de «adiós», si no hay canto), la oración final (y, si las exequias son sin canto, la proclamación de un fragmento del salmo pascual 117). Con respecto al último adiós, hay que subrayar, sobre todo, el gesto de la aspersion que manifiesta la relación de la muerte del cristiano con el bautismo, que ya en el inicio de su vida cristiana lo incorporó a la muerte y resurrección de Cristo; este rito se hará siempre incluso en el rito breve, propio de los tanatorios de forma expresiva, con agua abundante y dando el celebrante la vuelta completa al féretro mientras hace la aspersion.

Procesión al cementerio o despedida del féretro

50. Tanto la procesión al cementerio, en la forma típica, como la conducción del cadáver „desde el interior de la iglesia al atrio de la misma, en los restantes tipos celebrativos, tienen por objeto expresar, con el canto o proclamación del salmo 117, el deseo de que la muerte del cristiano sea asociada al triunfo pascual de Jesucristo. Para ello, en la forma típica con canto, durante la procesión al cementerio se canta el salmo 117. En las exequias que se celebran sin canto, durante la procesión al cementerio se recita una letanía de intercesión por el difunto, y el salmo 117 se proclama al llegar al cementerio, antes de la bendición del sepulcro (cf. núm. 49). Cuando la asamblea no va al cementerio, después del rito del último adiós, se canta (en el atrio de la iglesia) o se recita (antes de que el féretro sea conducido al atrio) una parte del salmo 117 y, mientras se saca el cuerpo del difunto de la iglesia, se canta o uno de los ministros proclama una antífona que expresa el deseo de que el difunto sea recibido en el reino de Dios.

Bendición del sepulcro

51. La bendición del sepulcro tiene como finalidad expresar la espera de la parusía por parte del difunto. En la forma típica, la bendición del sepulcro se hace al llegar la procesión al cementerio. En las otras formas de celebración, siempre que sea posible, se procurará que un sacerdote o diácono bendiga previamente el sepulcro antes de la celebración de las exequias, por lo menos cuando éste sea nuevo, sobre todo si el sepulcro está en un cementerio civil que no ha sido solemnemente bendecido. Si no resulta posible la bendición del sepulcro, procúrese, por lo menos, que alguno de los presentes recite sobre el mismo una de las oraciones que con esta finalidad figuran en el Apéndice III del Ritual de exequias,

Alocución de un familiar del difunto

52. Si alguno de los familiares o allegados del difunto o un representante de la familia desea pronunciar unas palabras de despedida y gratitud, puede hacerlo como parte integrante del rito exequial, después del último adiós y antes del rito conclusivo. En este momento no en la homilía, que debe ser siempre un comentario a los textos bíblicos o eucológicos es lícito y puede ser oportuno hacer una breve biografía del difunto, excluido en todo caso el género literario de «elogio fúnebre», se puede aludir al testimonio cristiano de la vida del difunto, si éste constituye motivo de edificación y de acción de gracias a Dios.

Preces finales

53. Las exequias terminan con un rito conclusivo, que es diverso según que la asamblea haya ido al cementerio o el rito se concluya en el mismo atrio de la iglesia. Si los fieles han acompañado al difunto hasta el cementerio, la celebración concluye o con unas preces tradicionales por los fieles difuntos en general o con la bendición de la asamblea. Si las exequias terminan en el atrio de la iglesia, terminado el canto o proclamación del salmo 117 y colocado el cuerpo del difunto en el carro mortuorio, el celebrante concluye el rito exequial con una fórmula que parafrasea el salmo 117, lo aplica al difunto y pide que los presentes crezcan en la esperanza. El rito exequial concluye siempre con la despedida de la asamblea, que se hace con la fórmula habitual.

C) ALGUNAS NORMAS ESPECIALES

Preces en la casa y en el cementerio

54. Cuando las exequias se celebran según el rito simplificado, es recomendable que, antes de salir el cadáver de la iglesia y al llegar al cementerio, un sacerdote o diácono O, en su ausencia, un laico recite las preces que figuran para este momento en el Apéndice III del Ritual de exequias. De manera semejante, cuando la asamblea no acompaña el cadáver al cementerio, es oportuno que, junto al sepulcro, un sacerdote, diácono o laico recite las preces que figuran también en el Apéndice III del Ritual.

Salmos y cantos

55. Es tradicional la importancia de los salmos en los funerales cristianos. Su uso obedece, en primer lugar, al deseo de conferir a las exequias el ambiente de esperanza característico de las exequias cristianas. El Ritual de exequias, especialmente en el apartado 1 del Apéndice I, ofrece gran cantidad de salmos que pueden emplearse oportunamente en la celebración de las exequias, especialmente cuando las procesiones exequiales son largas. En los esquemas celebrativos, por otra parte, se subraya el uso de los dos salmos pascales típicos del entierro cristiano (113 y 117), salmos que de ordinario se usarán en todas las exequias. Pero no es suficiente esta presencia material de los salmos en la celebración, sino que es necesario además que los fieles conozcan, a través de una adecuada catequesis, el verdadero sentido, por lo menos de los dos salmos típicos de las exequias, y, en la medida de lo posible, lleguen también a poderlos cantar.

56. También hay que fomentar el uso de otros cantos adecuados, especialmente el de los cantos propios para el último adiós al cuerpo del difunto. Cuando el canto de los textos propios no sea posible, podrán usarse otros cantos, con tal de que estén penetrados de genuino espíritu bíblico y litúrgico y su texto sea verdaderamente apropiado a la celebración de las exequias (cf. núm. 30).

Liturgia de las Horas

57. Fuera de las solemnidades, los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, el Miércoles de Ceniza, la Semana Santa, la Octava de Pascua y el día 2 de noviembre, las comunidades sobre todo religiosas que celebran las exequias de uno de sus miembros pueden recitar el Oficio de difuntos íntegramente o sólo alguna de sus Horas en lugar del que corresponde al día. Esta misma posibilidad la pueden usar también los obligados al Oficio divino que recitan la Liturgia de las Horas individualmente. En Laudes y en Vísperas sobre todo si se recitan ante el cadáver, es oportuno seguir las variantes que se indican para estos oficios en el libro I capítulo V, del Ritual de exequias.

Vigilia comunitaria de oración

58. La celebración de la Liturgia de las Horas exequial puede ser sustituida por una vigilia o celebración de la palabra más adaptada a las posibilidades de la comunidad, sobre todo cuando en la celebración debe participar el pueblo. Esta vigilia, en ausencia del sacerdote o diácono, puede dirigirla un laico. Para esta vigilia puede usarse el formulario del libro 1, capítulo IV, del Ritual de exequias.

Oración en la capilla ardiente

59. Para facilitar la oración de los familiares y amigos que acuden a visitar el difunto, conviene disponer en la capilla ardiente el ritual, el agua bendecida (y una estola para los presbíteros y diáconos). Para esta oración pueden usarse los formularios del libro 1, capítulo III, del Ritual de exequias.

Traslado del difunto a la iglesia antes de las exequias

60. En los monasterios y otras comunidades donde existe la costumbre de llevar el cadáver del difunto a la iglesia después del fallecimiento y antes de que se celebre la liturgia exequial propiamente dicha, se usará el rito descrito en el libro I, capítulo VI, del Ritual de exequias. En este caso, el inicio de las exequias se adaptará convenientemente, tal como se describe en dicho lugar del Ritual.

Concelebración

61. Cuando varios sacerdotes participan en las exequias de un familiar o amigo, es recomendable que todos concelebrén la Eucaristía, pues cada uno de los miembros de la Iglesia debe participar siempre en las celebraciones «según la diversidad de órdenes y funciones» y hacer «todo y sólo aquello que le corresponde por la naturaleza de la acción litúrgica» en la que participa.

62. Con todo, hay que poner especial atención en que la concelebración no se convierta nunca en pretexto para una nueva «clase» de funerales. La concelebración eucarística no es un modo de solemnizar el

funeral ni de darle importancia, sino la expresión de la unidad del ministerio de los Obispos y presbíteros presentes. Por ello, nunca se invitará a sacerdotes «para que concelebren», sino que se admitirán siempre a la concelebración a los sacerdotes presentes en las exequias por motivos de parentesco o amistad con el difunto o sus familiares.

D) UTILIZACIÓN DEL RITUAL

63. El Ritual de exequias está dispuesto de tal modo que cada uno de los tipos de exequias, con sus modalidades respectivas, se presenta completo, con todos sus textos eucológicos. En los Apéndices del Ritual figuran, además, una serie de formularios facultativos o complementarios y diversos esquemas que pueden orientar la celebración de las exequias.

64. Para el recto uso de los formularios, téngase en cuenta lo siguiente:

a) Los textos que en el interior de cada formulario celebrativo tienen una determinada función (monición inicial, por ejemplo, u oración para antes de la liturgia de la palabra) aparecen siempre precedidos del mismo número en todos los formularios; así resulta fácil sustituir o intercambiar, en el interior del formulario escogido, un determinado texto por otro que figura en un formulario distinto y se juzga más adaptado a la celebración concreta.

b) Algunos elementos que son especialmente significativos (los salmos 113 y 117, por ejemplo) figuran en todos los formularios del mismo tipo, pues son ellos los que dan su rostro propio a la celebración exequial; otros elementos, en cambio, más secundarios (la oración inicial, por ejemplo, o el canto del último adiós) varían de un formulario celebrativo a otro.

c) Algunos textos y elementos del rito no se imponen de modo obligatorio, sino que pueden usarse o suprimirse según las circunstancias (la incensación del cadáver, por ejemplo, o la iluminación del cirio pascual). Cuando se trata de textos, éstos aparecen siempre en el Ritual entre dos líneas para que fácilmente se vea su posible omisión.

d) En diversos momentos del rito, se prevén en el mismo Ritual diversas moniciones; éstas no deben necesariamente usarse tal como están escritas, sino que pueden adaptarse según las circunstancias concretas, aunque siempre hay que evitar las moniciones demasiado largas o excesivamente explicativas.

e) Los textos celebrativos de los diversos formularios pueden sustituirse también por otros tomados del repertorio facultativo del Apéndice del Ritual.

f) Para subrayar la importancia y dignidad de la palabra de Dios, se procurará proclamar las lecturas bíblicas del Leccionario propio de las misas rituales, que estará oportunamente colocado en el ambón; no obstante, en el Ritual de exequias figuran también las lecturas, sobre todo en vistas a las celebraciones que se realizan fuera de la iglesia habitual.

V. LA LITURGIA DE DIFUNTOS EN LA PASTORAL

Liturgia de difuntos y cuidado de enfermos y moribundos

65. Conviene que todo lo referente a la liturgia de difuntos guarde una adecuada relación con las demás actividades litúrgicas de la comunidad cristiana y con el conjunto de la acción pastoral, con el fin de no exagerar la atención que se le debe ni de minimizar su importancia real.

La celebración exequial se inserta, en primer lugar, en un conjunto de acciones pastorales y litúrgicas que tienen como finalidad el cuidado espiritual de los enfermos y moribundos. Sólo se podrá celebrar con sentido la muerte de un cristiano, cuando la comunidad haya dado pruebas de haber sabido crear las condiciones necesarias para el nacimiento y desarrollo de la vida cristiana, haya asistido espiritualmente a sus miembros enfermos y se haya hecho presente junto al moribundo en los momentos cruciales de la

expiración. Es, sobre todo, el responsable de la comunidad quien debe asegurar la vinculación entre la liturgia funeral y el cuidado pastoral de enfermos y moribundos.

Oración general por los difuntos

66. La oración por los difuntos no se limita a los momentos del funeral y del entierro. Forma parte de la preocupación general de la Iglesia, intercediendo ante Dios por todos los cristianos «que durmieron en la esperanza de la resurrección» y aun por lo que, sin ser cristianos, «han muerto en su misericordia».

Siempre que se celebra la Eucaristía, se hace memoria de los difuntos (y en las plegarias eucarísticas, I, II y III pueden recordarse, explícitamente, los nombres de difuntos concretos); además, también en la oración universal de los fieles se puede interceder por ellos.

Las preces de las celebraciones de la palabra de Dios y de las Vísperas contienen siempre una intención de plegaria por los difuntos.

Es laudable costumbre de los cristianos terminar sus oraciones privadas o familiares con una petición especial por el eterno descanso de todos los fieles difuntos.

Todos los años dedica la Iglesia la fecha del 2 de noviembre a la Conmemoración de todos los fieles difuntos, con misa y oficio propios y con diversos ejercicios piadosos.

Elementos evangelizadores y catequéticos

67. Los funerales cristianos, además de ser celebración de un misterio, contienen importantes elementos catequéticos, sobre todo a través de las lecturas bíblicas y de la predicación homilética. Procuren los responsables armonizar las exhortaciones, dadas con motivo de las exequias, con la predicación y la catequesis generales sobre el sentido cristiano de la muerte, impartidas en otras ocasiones. Tengan también en especial consideración a los que, con ocasión de las exequias, asisten a las celebraciones litúrgicas o escuchan el Evangelio ya sean acatólicos, ya católicos que nunca o casi nunca participan en el misterio eucarístico, y aun parece que han perdido la fe. Los responsables de la celebración litúrgica son ministros del Evangelio de Cristo para todos.

Pero no intenten aprovechar demasiado unilateralmente las celebraciones exequiales para evangelizar a los asistentes, ni mucho menos para hacer propaganda de la Iglesia o lanzar invectivas contra los remisos o marginados. En todo caso, la predicación de la fe y la exhortación a la esperanza debe hacerse de tal modo que, al ofrecerles el amor santo de la Madre Iglesia y el consuelo de la fe cristiana, alivien, sí, a los presentes, pero no hieran su justo dolor.

Supresión de clases

68. Siguiendo el espíritu y la letra de la Constitución conciliar, en la celebración exequial, fuera de la distinción que deriva de la función litúrgica y del Orden sagrado, y exceptuados los honores debidos a las autoridades civiles a tenor de las leyes litúrgicas, no se hará acepción alguna de personas o de clases sociales, ni en las ceremonias ni en el ornato externo».

Se debe realizar un esfuerzo progresivo de desvinculación entre las celebraciones exequiales y las prestaciones económicas de los fieles, y se debe educar a los cristianos para que, en todos los elementos externos que no dependen directamente de la liturgia, tiendan hacia la veracidad y la sencillez propias del espíritu evangélico y de la fe pascual.

Nota sobre las ofrendas de fieles en la Eucaristía

Comisión Episcopal de Liturgia

1. La preparación de los dones para la Eucaristía comprende, según el actual Ordinario de la Misa, la presentación del pan y del vino que se convertirán en el Cuerpo y la Sangre de Cristo. Estos dones pueden ser llevados procesionalmente al altar por los fieles. El propio Ordinario de la Misa (n. 20) recomienda esta expresión de la participación de los fieles en el Sacrificio eucarístico, incluso con la aportación de otros dones para las necesidades de la Iglesia o de los pobres.

2. El gesto de llevar procesionalmente las ofrendas ha encontrado una gran aceptación en las comunidades parroquiales y de otro tipo, constituyendo en muchos lugares una práctica habitual, especialmente los domingos.

Sin embargo, se constata también en algunas partes una cierta exageración en la forma de realizar la procesión de las ofrendas, que convierte este gesto, por su propia naturaleza, sobrio, en un momento cumbre de la celebración, en detrimento de la oblación de la Hostia inmaculada que tiene lugar en la plegaria eucarística.

3. Por este motivo, la Comisión Episcopal de Liturgia quiere recordar el auténtico valor y el significado espiritual de este rito, y hacer a la vez algunas sugerencias para su más correcta realización.

I. ORIENTACIONES DOCTRINALES

4. La presentación del pan y del vino, necesarios para la celebración de la Eucaristía proviene, según el Misal Romano, del acto del Señor, que durante la última Cena tomó en sus manos estos elementos para entregar en ellos su Cuerpo como comida y su Sangre como bebida. Es un gesto muy simple. Se trata de aportar en este momento de la celebración la materia para el Sacrificio eucarístico.

En los primeros tiempos, el pan, el vino y el agua eran llevados sencillamente al altar y comenzaba la plegaria eucarística (cf. S. JUSTINO 1, Apol., 67). Después eran los diáconos (o los neófitos en el día de su bautismo) los que llevaban los dones (cf. HIPÓLITO, Tradit. apost., 4 y 20). Durante la Edad Media el rito se hizo más complejo.

5. La procesión de los fieles al altar, llevando el pan y el vino y otros dones para la Iglesia o los pobres, expresa adecuadamente la actitud de oblación que es preciso mantener durante toda la Misa, especialmente en el momento de la consagración y de la ofrenda anamnética del Sacrificio. En efecto, los fieles, en virtud del sacerdocio común, no sólo ofrecen la Víctima Santa por ministerio del sacerdote y juntamente con él, sino que se ofrecen a sí mismos como hostias vivientes, santas, agradables a Dios y sacrificio espiritual (cf. Rom 12,1; 1 Pe 2,5).

6. El pan y el vino son los símbolos de todo lo que presenta la asamblea, por sí misma, como ofrenda a Dios. Este simbolismo es puesto de relieve por las palabras que normalmente debe decir en secreto el sacerdote cuando toma primero la patena con el pan y después el cáliz con el vino y un poco de agua, para depositarlos sobre el altar. El pan y el vino son fruto de la tierra y del trabajo de los hombres.

7. El dinero u otras donaciones que los mismos fieles pueden presentar o ser recogidas en la nave de la iglesia responden también a una práctica antiquísima (cf. 1 Cor 16,12; S. JUSTINO, texto citado), como signo de la comunicación de todos los bienes dentro de la comunidad cristiana (cf. Hch 2,42.44-46; 4,32-37).

II. SUGERENCIAS PRÁCTICAS

8. Es importante, para resaltar el sentido y el significado espiritual de la procesión de las ofrendas, que ésta se realice con la dignidad y proporción que le corresponden dentro del conjunto de la acción eucarística.

La Ordenación general del Misal dice escuetamente: «Se traen las ofrendas: es de alabar que el pan y el vino lo presenten los mismos fieles. El sacerdote o el diacono los recibirá en un sitio oportuno y los dispondrá sobre el altar [...] También se puede aportar dinero u otras donaciones para los pobres o para la Iglesia, que los mismos fieles pueden presentar o que pueden ser recolectadas en la nave de la iglesia, y que se colocaran en el sitio oportuno, fuera de la mesa eucarística» (n. 49).

Puede acompañar esta procesión en que se llevan las ofrendas un canto apropiado o música instrumental (cf. n. 50).

9. Por consiguiente los primeros dones en ser presentados han de ser siempre el pan y el vino para la Eucaristía. Después el dinero u otras aportaciones para la Iglesia o los pobres. Este es el momento de llevar la patena y el caliz que han sido adquiridos o donados por los fieles y van a ser usados por primera vez (cf. Bendicional, n. 1200).

10. Las normas litúrgicas no señalan otro tipo de dones u ofrendas. Pero es evidente que, todo lo que se desee presentar como expresión de la participación en el Sacrificio de Cristo actualizado en la celebración eucarística, ha de ser verdadera donación o entrega, y ha de guardar alguna relación con la Eucaristía.

Carece de sentido, por tanto, llevar al altar objetos diversos o frutos de la tierra con una intención meramente figurativa o representativa, recuperándolos después de la celebración. Por otra parte, el pan y el vino, que fueron elegidos por el Señor, simbolizan suficientemente no sólo la creación transformada por el trabajo humano, sino también la Iglesia reunida desde los confines de la tierra (cf. Didaché, 9).

11. Por las mismas razones no es conveniente que las ofrendas sean una muestra de la realidad sociológica, cultural o folclórica de una región o de un pueblo, como se ve frecuentemente en las misas televisadas. Tampoco conviene multiplicar el número de los oferentes, ni hacerles vestir el traje regional únicamente por el motivo de participar en la procesión de las ofrendas. En todo caso, se ha de procurar no desorbitar el gesto de la presentación procesional de las ofrendas, convirtiéndolo además en un espectáculo.

La procesión de ofrendas que tiene lugar en las canonizaciones o en las celebraciones eucarísticas que preside el Papa en sus viajes apostólicos constituye una peculiaridad de la liturgia papal. Se trata siempre de obsequios de las Iglesias particulares al Supremo Pastor.

12. En algunas circunstancias especiales, como por ejemplo la visita pastoral, o la peregrinación a la catedral o a un santuario, o la fiesta del patrono del lugar, puede darse un mayor realce al rito de la presentación de las ofrendas, pero siempre dentro de los límites señalados antes y buscando siempre la verdad y la noble sencillez postulados por la liturgia eucarística.

Otra cosa es el ámbito de la piedad popular, que cuenta incluso con manifestaciones propias de ofrecimiento o de gratitud para con el Señor, la Santísima Virgen o los Santos. Aunque sean religiosas estas manifestaciones populares, no tienen cabida en las celebraciones litúrgicas, sino en el espacio que les es propio como preparación o como derivación de la liturgia misma.

13. En la procesión de ofrendas debe evitarse también la recitación de oraciones por parte de los oferentes o la explicación detallada y larga de lo que se lleva junto al pan y al vino. Este momento no es tampoco el adecuado para informar a la asamblea sobre los grupos que están presentes en la celebración, haciendo que cada uno de ellos se destaque con una ofrenda particular, a veces sin ninguna referencia eucarística. Si ha de hacerse algo en este sentido, debe ser antes de empezar la celebración.

Téngase en cuenta el espíritu que ha inspirado la renovación de los ritos de la preparación de los dones en el actual Ordinario de la Misa. Lo que está establecido expresa suficientemente la participación de los fieles en la oblación de la Iglesia.

14. Para terminar, los Obispos de la Comisión Episcopal de Liturgia exhortamos a nuestros hermanos sacerdotes a que conozcan bien el Ordinario de la Misa en este y en otros puntos, y a que den explicación oportuna a los fieles. Una vez más lo que está en juego es el carácter mistagógico de la celebración, confundido no pocas veces con un afán excesivamente didáctico, con detrimento del verdadero simbolismo sobrio, objetivo y universal de la liturgia.

2 de febrero de 1990

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

ORIENTACIONES SOBRE LA FORMACIÓN EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS

La Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, que publica el presente documento, le atribuye el carácter de Instrucción según el c. 34 del Código de Derecho Canónico. Se trata de disposiciones y orientaciones aprobadas por el Santo Padre y propuestas por el Dicasterio con objeto de explicitar las normas del Derecho y de promover su aplicación. Por tanto, estas disposiciones y orientaciones suponen las prescripciones jurídicas ya en vigor en virtud del Derecho, refiriéndose a ellas cuando se da el caso, sin derogarlas en modo alguno.

INTRODUCCIÓN

Finalidad de la formación de los religiosos

1. La renovación adecuada de los institutos religiosos depende principalmente de la formación de sus miembros. La vida religiosa reúne discípulos de Cristo a los que es conveniente ayudar a acoger « este don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor y que con su gracia conserva siempre ».1 Por eso las mejores formas de adaptación sólo darán su fruto si están animadas por una profunda renovación espiritual. La formación de los candidatos, que tiene por fin inmediato iniciarles en la vida religiosa y hacerles tomar conciencia de su especificidad en la Iglesia, tendrá sobre todo, mediante la armoniosa fusión de sus elementos espiritual, apostólico, doctrinal y práctico, a ayudar a religiosas y religiosos a realizar su unidad de vida en Cristo por el Espíritu.2

Una preocupación constante

2. Con notable anterioridad al Concilio Vaticano II, la Iglesia se había preocupado de la formación de los religiosos.3 El Concilio, a su vez, ha dado principios doctrinales y normas generales en el capítulo VI de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y en el Decreto *Perfectae Caritatis*. El Papa Pablo VI, por su parte, ha recordado a los religiosos que, cualquiera que sea la diversidad de formas de vida y de carismas, todos los elementos de la vida religiosa deben siempre estar ordenados a la construcción del «hombre interior».4 Nuestro Santo Padre Juan Pablo II, desde el comienzo de su pontificado, ha tratado con frecuencia sobre la formación de los religiosos en los numerosos discursos que ha pronunciado.5 El Código de derecho canónico, en fin, se ha dedicado a traducir en normas más concretas las exigencias requeridas para una renovación adaptada de la formación.6

La acción post-conciliar de la congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica

3. La Congregación desde 1969, amplió en la Instrucción *Renovationis Causam* ciertas disposiciones canónicas entonces en vigor para « mejor adaptar el conjunto de las etapas de la formación a la mentalidad de las nuevas generaciones, a las condiciones de la vida moderna, así como a las exigencias actuales del apostolado, aunque permaneciendo fiel a la naturaleza y a la finalidad particular de cada instituto ».7

Otros documentos publicados posteriormente por el Dicasterio, aunque no traten directamente sobre la formación de los religiosos, tienen no obstante relación con ella bajo uno u otro aspecto. Estos son *Mutuae relationes* en 1978,8 «Religiosos y Promoción humana» y «Dimensión contemplativa de la vida religiosa» en 1980,9 «Elementos esenciales del Magisterio de la Iglesia sobre la vida religiosa» en 1983.10 Será útil recurrir a estos documentos para que la formación de los religiosos se realice en plena armonía con las orientaciones pastorales de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares y para favorecer la integración entre «interioridad y actividad» de las religiosas y religiosos dedicados al apostolado.11 Así la actividad «por el Señor» no dejará de conducirlos al Señor «fuente de toda actividad».12

La razón de ser de este documento y sus destinatarios

4. La Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica estima con todo útil y aun necesario el proponer a los superiores mayores de los institutos religiosos y a sus hermanos y hermanas encargados de la formación, incluidos monjas y monjes, el presente documento, tanto más que muchos de ellos lo habían pedido. Lo hace en fuerza de la misión que tiene de dar a los institutos orientaciones que podrán ayudarles a elaborar sus propias directivas de formación (*ratio*), como prescribe el derecho universal de la Iglesia.¹³ Por otra parte, religiosas y religiosos tienen derecho a conocer cuál es la mente de la Santa Sede acerca de los problemas actuales de la formación y las soluciones que tal vez sugiera para resolverlos. EL documento se inspira en numerosas experiencias ya realizadas después del Concilio Vaticano II y se hace eco de cuestiones muchas veces planteadas por los superiores mayores. Recuerda a todos algunas exigencias del derecho en función de las circunstancias y necesidades actuales. En fin, espera hacer un servicio, sobre todo a los institutos recién fundados y a aquellos que disponen por el momento de escasos medios de formación y de información.

5. El documento no se dirige más que a los institutos religiosos. Se centra en lo que es más específico de la vida religiosa y no dedica más que un capítulo a los requisitos para acceder a los ministerios diaconal y presbiteral. Estos últimos han sido objeto de instrucciones exhaustivas por parte del competente Dicasterio, las cuales se aplican también a los religiosos candidatos a dichos ministerios.¹⁴ Pretende dar orientaciones válidas para la vida religiosa en su conjunto; corresponderá a cada instituto utilizarlas según su carácter propio.

El contenido del documento es igualmente válido para uno y otro sexo, salvo si se deduce lo contrario del contexto o de la naturaleza de las cosas.¹⁵

1. LG 43.

2. Cf PC 18, tercer aparte.

3. Por orden cronológico: SC de Religiosis, Decreto *Quo efficacius*, 24.1.1944: AAS 36 (1944) 213; Litt. circ. *Quantum conferat*, 10.6.44: *Enchiridion de statibus perfectionis*, Romae, 1949, n. 382, pp. 561-564; Const Apostól. *Sedes Sapientiae*, 31.5.1956: AAS 48 (1956) 354-365, y Estatutos generales anexos a la Constitución.

4. ET 32; cf 2 Cor 4, 16; Rom 7, 22; Ef 4, 24; EV 996ss.

5. Juan Pablo II en Porto Alegre, 5 de julio de 1980: IDGP, III, 2, 128; Juan Pablo II en Bergamo, 26 de abril de 1981: Idem IV, 1, 1035; Juan Pablo II en Manila, 17 de febrero de 1981: IDGP IV, 1, 329; Juan Pablo II a los Jesuitas en Roma el 27 de febrero de 1982: IDGP V, 1, 704; Juan Pablo II a los maestros de novicios de los Capuchinos en Roma el 28 de septiembre de 1984: IDGP VII 2, 689; Juan Pablo II en Lima, 1º de febrero de 1985: IDGP VIII, 1, 339, Juan Pablo II en la UISG en Roma el 7 de mayo de 1985: ibid. 1212; Juan Pablo II en Bombay el 10 de febrero de 1986: IDGP, IX, I. 420; Juan Pablo II en la UISG el 22 de mayo de 1986: Idem, 1656; Juan Pablo II a la Conferencia de Religiosos del Brasil, 11 de julio de 1986: IDGP IX, 2, 237.

6. Cf. CDC, cc. 641-661.

7. RC, Introducción: AAS 61 (1969) 103ss.

8. CRIS y Congregación de los Obispos: AAS 70 (1978) 473ss.

9. CRIS, EV 7, 414 ss.

10. CRIS, EV 9, 181.

11. DCVR 4.

12. Juan Pablo II a la CRIS el 7 de mayo de 1980: IDGP III, 1, 527.

13. Cf. c. 659, 2 y 3.

14. RI I, 2: AAS 62 (1970) 321ss.

15. Cf. c. 606.

Capítulo Primero

CONSAGRACIÓN RELIGIOSA Y FORMACIÓN

Identidad Religiosa y Formación

6. El fin primordial de la formación es permitir que los candidatos a la vida religiosa y los jóvenes profesos descubran en primer lugar, asimilen y profundicen después, en qué consiste la identidad del religioso. Solamente en estas condiciones, la persona consagrada a Dios se insertará en el mundo como un testimonio significativo, eficaz y fiel.¹ Es conveniente pues recordar, desde el comienzo de un documento sobre la formación, lo que significa para la Iglesia la gracia de la consagración religiosa.

La Vida Religiosa y Consagrada según el Derecho de la Iglesia

7. « En cuanto consagración de toda la persona, la vida religiosa manifiesta en la Iglesia la admirable unión sponsal establecida por Dios, signo de la vida futura. Así el religioso cumple su plena donación como un sacrificio ofrecido a Dios, por el cual toda su existencia se convierte en un culto permanente ofrecido a Dios en la caridad ».

« La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos »_de la cual la vida religiosa es una modalidad_« es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que dedicados por un nuevo y peculiar título a la gloria de Dios, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preanuncien la gloria celestial »².

« Abrazan libremente esta forma de vida, en institutos de vida consagrada canónicamente erigidos por la competente autoridad de la Iglesia, aquellos fieles mediante los votos u otros vínculos sagrados según las leyes propias de los institutos, profesan los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia y, por la caridad a la que éstos conducen, se unen de manera especial a la Iglesia y su misterio ».³

Una Vocación Divina para una Misión de Salvación

8. En la base de toda consagración religiosa, hay un llamamiento de Dios, sólo se explica por el amor que El tiene a la persona llamada. Este amor es absolutamente gratuito, personal y único. Abarca toda la persona hasta tal punto que esta ya no se pertenece, sino que pertenece a Cristo.⁴ Reviste también el carácter de una alianza. La mirada que Jesús dirigió al joven rico expresa este carácter: « poniendo en él los ojos le amó » (Mc 10, 21). El don del Espíritu lo significa y lo expresa. Ese don compromete a toda la persona a quien Dios llama al seguimiento de Cristo por la práctica de los consejos evangélicos de castidad, de pobreza y de obediencia. Es « un don divino que la Iglesia ha recibido de su Señor y que, con su gracia, conserva fielmente ».⁵ Y por esto « la norma última de la vida religiosa » es «el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio ».⁶

Una Respuesta Personal

9. La llamada de Cristo, que es la expresión de un amor redentor, « abarca a toda la persona, espíritu y cuerpo, sea hombre o mujer, en su único e irrepetible 'yo' personal ».7 « En el corazón del llamado asume la forma concreta de la profesión de los consejos evangélicos ».8 De esta forma, aquellos a quienes Dios llama, dan a Cristo Redentor una respuesta de amor; un amor que se entrega totalmente y sin reserva y que se concreta en ofrenda de todo el ser « como hostia viva, santa y agradable a Dios » (Rom 12, 1). Únicamente este amor de carácter nupcial y que implica toda la afectividad de la persona, permitirá motivar y sostener las renunciaciones y las cruces que necesariamente encuentra quien quiere «perder su vida» por Cristo y por el Evangelio (cf. Mc 8, 35).9 Esta respuesta personal es parte integrante de la consagración religiosa.

La Profesión Religiosa: un Acto de la Iglesia que Consagra e Incorpora

10. Según la doctrina de la Iglesia, « por la profesión religiosa, los miembros se comprometen con voto público a observar los tres consejos evangélicos, son consagrados a Dios por el ministerio de la Iglesia y son incorporados al instituto con los derechos y deberes definidos por el derecho ».10 En el acto de la profesión religiosa, que es un acto de Iglesia mediante la autoridad de aquel o aquella que recibe los votos, convergen la acción de Dios y la iniciativa de la persona.11 Este acto incorpora a la persona a un instituto. En ese instituto, los miembros hacen vida fraterna en común12 y el instituto les asegura « el apoyo de una mayor estabilidad en su género de vida, una doctrina experimentada para conseguir la perfección, una comunión fraterna al servicio de Cristo y una libertad robustecida por la obediencia, de tal manera que puedan cumplir con seguridad y guardar fielmente su profesión religiosa, avanzando con alegría espiritual por la senda de la caridad ».13

La pertenencia de los religiosos y religiosas a un instituto, los lleva a dar a Cristo y a la Iglesia un testimonio público de apartamiento «del espíritu del mundo » (1 Cor 2, 12) y de los comportamientos que le son propios, al mismo tiempo que de su presencia en el mundo según la « sabiduría de Dios » (1 Cor 2, 7).

La Vida según los Consejos Evangélicos

11. « La profesión religiosa pone en el corazón de cada uno y de cada una (. . .) el amor del Padre, aquel amor que existe en el Corazón de Jesucristo, el Redentor del mundo. Es un amor que abarca al mundo y a todo lo que en él viene del Padre y que al mismo tiempo busca vencer todo lo que en el mundo, no procede del Padre».14 «Tal amor debe brotar (...) de la fuente misma de aquella particular consagración que basada en el sacramento del santo bautismo es el comienzo de (la) vida nueva (del religioso) en Cristo y en la Iglesia, el comienzo de la nueva creación ».15

12. La fe, la esperanza y la caridad impulsan a los religiosos y religiosas a empeñarse por medio de los votos a practicar y profesar los tres consejos evangélicos y a dar así testimonio de la actualidad y del valor de las Bienaventuranzas para este mundo.16

Los consejos son como el eje conductor de la vida religiosa, ya que ellos expresan de manera completa y significativa el radicalismo evangélico que la caracteriza. En efecto, « por la profesión de los consejos evangélicos hecha en la Iglesia (el religioso) pretende liberarse de las rémoras que podrían retenerlo en su búsqueda de una caridad ferviente, de la perfección del culto divino y es consagrado más íntimamente al servicio de Dios.17

Los consejos evangélicos afectan a la persona humana en las tres dimensiones esenciales de su existencia y de sus relaciones: el amar, el poseer y el poder. Este enraizamiento antropológico explica que la tradición espiritual de la Iglesia los haya relacionado con frecuencia, con las tres concupiscencias evocadas por San Juan.18 Su práctica bien llevada favorece el desarrollo de la persona, la libertad espiritual, la purificación del corazón, el fervor de la caridad y ayuda al religioso a cooperar en la construcción de la ciudad terrena.19

Los consejos evangélicos vividos tan auténticamente como sea posible tienen un gran significado para todos los hombres²⁰ ya que cada voto da una respuesta específica a las grandes tentaciones de nuestro tiempo. Mediante ellos la Iglesia continúa mostrando al mundo los caminos de su transfiguración en el Reino de Dios.

Por ello, es importante que se ponga un cuidado esmerado en iniciar a los candidatos a la vida religiosa teórica y prácticamente en las exigencias concretas de los tres votos.

La Castidad

13. « El consejo evangélico de castidad, asumido por el Reino de los cielos, que es signo del mundo futuro y fuente de una fecundidad más abundante en un corazón no dividido, lleva consigo la obligación de observar perfecta continencia en el celibato ».21 Su práctica supone que la persona consagrada por los votos de religión coloca en el centro de su vida afectiva una relación « más inmediata » (ET 13) con Dios por Jesucristo en el Espíritu.

« Como la observancia de la continencia perfecta afecta íntimamente inclinaciones particularmente profundas de la naturaleza humana, los candidatos a la profesión de la castidad no deben abrazarla ni deben ser admitidos sino después de una probación verdaderamente suficiente y si tienen la debida madurez psicológica y afectiva. No habrá que contentarse con prevenirles solamente de los peligros que acechan a la castidad, sino que han de ser formados de manera que asuman el celibato consagrado a Dios incluso para bien de toda la persona. »22

Una tendencia instintiva de la persona humana la lleva a absolutizar el amor humano. Tendencia caracterizada por el egoísmo afectivo que se afirma por la dominación de la persona amada, como si de esta posesión pudiera brotar la felicidad. Por otra parte, al hombre le cuesta mucho comprender y sobre todo hacer realidad, que el amor puede ser vivido en la donación total de sí mismo, sin exigir necesariamente la expresión sexual. La educación de la castidad se orientará pues a ayudar a cada uno y cada uno a controlar y dominar sus impulsos sexuales, aunque prestando atención al mismo tiempo a no caer en un egoísmo afectivo orgullosamente satisfecho de su fidelidad en la pureza. No es casual el que los antiguos Padres dieran a la humildad prioridad sobre la castidad, por la posibilidad que existe, como lo prueba la experiencia, de que se den juntas la castidad y la dureza de corazón.

La castidad libera de una manera especial el corazón del hombre (1 Cor 7, 32-35) para que arda de amor de Dios y de todos los hombres. Una de las mayores contribuciones que el religioso puede aportar a los hombres de hoy, es ciertamente la de manifestarles más por su vida que por sus palabras, la posibilidad de una verdadera dedicación y apertura a los otros, compartiendo sus alegrías, y siendo fiel y constante en el amor, sin actitudes de dominio ni de exclusivismo.

En consecuencia, la pedagogía de la castidad consagrada procurará:

- conservar la alegría y la acción de gracias por el amor personal con el que cada uno ha sido mirado y elegido por Cristo;
- fomentar la frecuente recepción del sacramento de la reconciliación, el recurso a una dirección espiritual regular y el compartir un verdadero amor fraterno en comunidad, concretizado en relaciones francas y cordiales;
- hacer conocer el valor del cuerpo su significación, educar para una elemental higiene corporal (sueño, deporte, esparcimientos, alimentación, etc.);
- ofrecer las nociones fundamentales sobre la sexualidad masculina y femenina, con sus connotaciones (físicas, psicológicas y espirituales);

- ayudar a controlarse en el plano sexual y afectivo, y también en lo que se refiere a otras necesidades instintivas o adquiridas (golosinas, tabaco, alcohol);
- ayudar a cada uno a asumir sus experiencias pasadas, sean positivas para agradecerlas, sean negativas para descubrir los puntos débiles, humillarse serenamente delante de Dios y permanecer vigilante en el futuro;
- destacar la fecundidad de la castidad, la maternidad espiritual (*Gal* 4, 19) que es generadora de vida para la Iglesia;
- crear un clima de confianza entre los religiosos y sus educadores que deben estar prontos a comprender todo y a escuchar con afecto a fin de poder clarificar y sostener;
- comportarse con la prudencia necesaria en el uso de los medios de comunicación social y en las relaciones personales que pudieran impedir una práctica coherente del consejo de castidad (cf. cc. 277, 2 y 666). Es una obligación no solamente de los religiosos, sino también de sus superiores, el ejercitar esta prudencia.

La Pobreza

14. « El consejo evangélico de pobreza a imitación de Cristo que siendo rico se hizo pobre por nosotros, además de una vida pobre de hecho y de espíritu, laboriosa y sobria, desprendida de las riquezas terrenas, lleva consigo la dependencia y la limitación en el uso y disposición de los bienes conforme a la norma del derecho propio de cada instituto ».23

La sensibilidad hacia la pobreza no es nueva, ni en la Iglesia, ni en la vida religiosa. Lo que quizás es nuevo es una vida religiosa que se caracteriza hoy por una particular sensibilidad hacia los pobres y hacia la pobreza en el mundo. Hoy existen formas de pobreza a grande escala vividas por individuos o soportadas por sociedades enteras: el hambre, la ignorancia, la enfermedad, el desempleo, la represión de las libertades fundamentales, la dependencia económica y política, la corrupción administrativa, sobre todo el hecho de que la sociedad humana parece organizada de tal forma que produce y reproduce estas formas de pobreza, etc.

En estas condiciones los religiosos son estimulados a un mayor acercamiento a los más empobrecidos y necesitados, a quienes el mismo Jesús ha preferido siempre, a los cuales dijo haber sido enviado,24 y con quienes se ha identificado.25 Este acercamiento los lleva a adoptar un estilo de vida personal y comunitaria más coherente con su compromiso de seguir más de cerca a Jesucristo pobre y humillado.

Esta « opción preferencial »26 y evangélica de los religiosos por los pobres implica desprendimiento interior, una austeridad de vida comunitaria y el compartir a veces su propia vida, sus luchas, sin olvidar sin embargo que la misión específica de los religiosos es la de « testimoniar de modo esplendente y eminente que el mundo no puede ser transformado y ofrecido a Dios sin el espíritu de las Bienaventuranzas ».27

Dios ama a toda la familia humana y quiere reunirla toda sin exclusivismos.28 Para los religiosos y religiosas, es también una forma de pobreza no dejarse ceñir a un solo ambiente o una clase social.

El estudio de la doctrina social de la Iglesia, y particularmente de la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* y de la « Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación »,29 ayudará al discernimiento requerido para una práctica actualizada de la pobreza apostólica.

La educación para la vivencia de la pobreza evangélica se preocupará de los siguientes aspectos:

- antes de entrar en la vida religiosa, algunos jóvenes han gozado de cierta autonomía financiera y se han acostumbrado a procurarse todo lo que deseaban. Otros encuentran en la comunidad religiosa un nivel de

vida más alto que el de su infancia o de sus años de estudio o de trabajo. La pedagogía de la pobreza tendrá en cuenta la historia de cada uno. Tampoco olvidará que en ciertas culturas las familias esperan poder aprovecharse de aquello que aparece como una promoción para sus hijos;

- es propio de la virtud de la pobreza empeñarse en una vida laboriosa, en actos concretos y humildes de desprendimiento, de despojo, que hacen a la persona más libre para la misión; admirar y respetar la creación y los objetos materiales puestos a disposición, compartir el nivel de vida de la comunidad y desear lealmente que « todo sea común » y « que se de a cada uno según sus necesidades » (Act 4, 32.35).

Todo esto con el fin de centrar su vida en Jesucristo pobre, contemplado, amado y seguido. Sin esto, la pobreza religiosa bajo la forma de solidaridad y de participación, se vuelve fácilmente ideológica y política. Solamente un corazón de pobre, que sigue a Jesucristo pobre, puede ser la fuente de una auténtica solidaridad y de un auténtico desprendimiento.

La Obediencia

15. « El consejo evangélico de la obediencia, abrazado con espíritu de fe y de amor en el seguimiento de Cristo, obediente hasta la muerte, obliga a someter la propia voluntad a los superiores legítimos, que hacen las veces de Dios, cuando mandan algo según las constituciones propias ».30

Además todos los religiosos « están sometidos de modo peculiar a la autoridad suprema de la Iglesia (...) (y) deben obedecer al Soberano Pontífice como su supremo superior, incluso en virtud del vínculo sagrado de obediencia ».31

« Lejos de menoscabar la dignidad de la persona humana (la obediencia) lleva a la madurez, haciendo crecer la libertad de los hijos de Dios ».32

La obediencia religiosa es al mismo tiempo imitación de Cristo y participación en su misión. Ella se preocupa de hacer lo que Jesús hizo y, al mismo tiempo, lo que él haría en la situación concreta en la que el religioso se encuentra hoy. En un instituto, se ejerza o no la autoridad, una persona no puede mandar ni obedecer, sin referirse a la misión. Cuando el religioso obedece, pone su obediencia en línea de continuidad con la obediencia de Jesús para la salvación del mundo. Por esto, todo lo que en el ejercicio de la autoridad o de la obediencia, sabe a compromiso, a solución diplomática o a presión, o a cualquier tipo de manejo humano, traiciona la inspiración fundamental de la obediencia religiosa que es la de conformarse con la misión de Jesús y actualizarla en el tiempo, incluso cuando se trate de un compromiso difícil.

Un superior que favorece el diálogo, educa para una obediencia responsable y activa. Con todo, le corresponde a él « usar de (su) autoridad cuando es preciso decidir y mandar lo que se debe hacer ».33

En la pedagogía de la obediencia se tendrá en cuenta:

- que para darse en obediencia, es preciso ante todo existir. Los candidatos necesitan salir del anonimato del mundo de la técnica y reconocerse y ser reconocidos como personas, ser estimados y amados;

- que estos mismos candidatos tienen necesidad de encontrar la verdadera libertad, con el fin de poder dar personalmente el paso de aquello « que les gusta » a aquello « que es la voluntad del Padre ». Para esto las estructuras de la comunidad de formación, aun manteniéndose suficientemente claras y firmes, dejarán lugar amplio a las iniciativas y a las decisiones responsables;

- que la voluntad de Dios se expresa frecuente y eminentemente a través de la mediación de la Iglesia y de su Magisterio, y específicamente para los religiosos a través de sus propias constituciones;

- que en cuestión de obediencia, el testimonio de los mayores en la comunidad, tiene más peso para los jóvenes que cualquier otra consideración teórica.

Sin embargo, el joven que se esfuerza por obedecer como Cristo y en Cristo, puede superar ejemplos menos edificantes.

La educación para la obediencia religiosa se hará pues con toda la lucidez y exactitud requerida para no desviarse del « camino » que es Cristo en misión.³⁴

Los institutos religiosos una diversidad de dones que se debe cultivar y mantener

16. La variedad de los institutos religiosos es como « un árbol que se ramifica espléndido y múltiple en el campo del Señor partiendo de una semilla puesta por Dios ». ³⁵ Por ellos « la Iglesia muestra de hecho mejor cada día ante fieles infieles a Cristo ya sea entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el Reino de Dios a las multitudes, o curando a los enfermos y pacientes y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo bien a todos, siempre, sin embargo, obediente a la voluntad del Padre que lo envió. ³⁶

Esta diversidad se explica por la variedad del « carisma de los fundadores » ³⁷ que « se manifiesta como una experiencia del Espíritu, transmitida a sus discípulos para ser vivida por ellos, guardada, profundizada, desarrollada continuamente en coherencia con el Cuerpo de Cristo en perpetuo desarrollo. Es esta la razón por la cual la Iglesia defiende y sostiene el carácter propio de los diversos institutos religiosos ». ³⁸

No hay pues un modo uniforme de observar los consejos evangélicos, sino que cada instituto debe definir su propia manera « teniendo en cuenta sus fines y carácter propios » ³⁹ y esto no solamente en lo que se refiere a la observancia de los consejos evangélicos sino también en todo lo relacionado con el estilo de vida de sus miembros con el fin de tender a la perfección de su estado. ⁴⁰

Una vida unificada en el espíritu santo

17. « Los que profesan los consejos evangélicos busquen y amen ante todo a Dios que nos amó primero (1 Jn 4, 10) y en toda ocasión aplíquense a mantener la vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3, 3) de donde fluye y se urge el amor al prójimo para la salvación del mundo y la edificación de la Iglesia ». ⁴¹ Esta caridad que vivifica y ordena aun la misma práctica de los consejos evangélicos, está infundida en los corazones por el Espíritu de Dios, que es Espíritu de unidad, de armonía y de reconciliación, no sólo entre las personas, sino también en el interior de las mismas.

He aquí por qué la vida personal de un religioso o de una religiosa, no debería experimentar división ni entre el fin genérico de su vida religiosa y el fin específico de su instituto, ni entre la consagración a Dios y el envío al mundo, ni entre la vida religiosa en cuanto tal, por una parte, y las actividades apostólicas, por otra. No existe concretamente una vida religiosa « en sí » a la que se incorpora, como un añadido subsidiario, el fin específico y el carisma particular de cada instituto. No existe en los institutos dedicados al apostolado, un camino de santidad ni de profesión de los consejos evangélicos, ni de vida dedicada a Dios y a su servicio, que no estén intrínsecamente ligados al servicio de la Iglesia y del mundo. ⁴² Más aún, « la acción apostólica y benéfica pertenecen a la naturaleza de la vida religiosa » hasta el punto que « toda vida religiosa (...) debe estar imbuída de espíritu apostólico y toda acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso ». ⁴³ El servicio al prójimo no divide ni separa al religioso de Dios. Si está animado por una caridad auténticamente teologal, este servicio cobra valor de servicio a Dios. ⁴⁴ Y se puede también afirmar con razón que « el apostolado de todos los religiosos consiste, en primer lugar, en el testimonio de su vida consagrada ». ⁴⁵

18. Corresponderá a cada persona verificar de qué manera en su propia vida, la actividad deriva de su unión íntima con Dios y, simultáneamente, estrecha y fortifica esta unión. ⁴⁶ Desde este punto de vista, la obediencia a la voluntad de Dios, manifestada aquí y ahora en la misión recibida, es el medio inmediato por el cual puede realizarse una cierta unidad de vida, pacientemente buscada, pero jamás

suficientemente lograda. Esta obediencia no se explica sino por la voluntad de seguir a Cristo más de cerca, vivificada y estimulada por un amor personal a Cristo. Este amor es principio de unidad interior de toda vida consagrada.

La verificación de la unidad de vida se hará oportunamente en función de cuatro grandes fidelidades: fidelidad a Cristo y al Evangelio, fidelidad a la Iglesia y a su misión en el mundo, fidelidad a la vida religiosa y al carisma propio del instituto, fidelidad al hombre y a nuestro tiempo.⁴⁷

1. Cf. Juan Pablo II en la UISG el 7 de mayo de 1985. Ver nota 5, Introducción.

2. CC. 605 y 573, 1; cf. también LG 44 y PC 1, 5 y 6.

3. C. 573, 2.

4. Cf. 1 Cor 6, 19.

5. LG 43.

6. PC 2a. Sobre la vocación divina, cf. también LG 39. 43b. 44a. 47; PC 1c; RC preámbulo, 2d; OPR I, 57.62.67.85.140.142; II 65. 72; Apéndice; OCV 17. 20; ET 3. 6. 8. 12. 19. 31. 55; MR 8a; cc. 574,2. 575; EE 2. 5. 6. 7. 12. 14. 23. 44. 53; RD 3c. 6b. 7d. 10c. 16a.

7. RD 3

8. RD 8

9. Sobre la respuesta personal, cf. también LG 44a. 46b. 47; PC 1c; RC 2a, c; 13, 1; OPR I, 7. 80; ET 1. 4. 7. 8. 31; can. 573, 1; EE 4. 5. 30. 44. 49; RD 7a. 8b. 9b.

10. C. 654.

11. Cf. EE 13-17.

12. C.607, 2.

13. LG 43a. Sobre el ministerio de la Iglesia en la consagración religiosa, cf. también LG 44a; 45c; PC 1b, c; 5b; 11a, OPR, apéndice, Misa de la profesión perpétua, I; *Ritus promissionis* 5; OCV 16; ET 7; 47; MR 8; can. 573, 2. 576. 598. 600-602; EE 7. 8. 11. 13. 40. 42; RD 7a, b. 14c.

14. RD 9: AAS 76 (1984) 513 ss.

15. RD 8: *ibid.*

16. LG 31.

17. LG 44.

18. Cf. 1 Jn 2, 15-17.

19. Cf. LG 46.

20. Cf. LG 39. 42. 43.

21. C. 599.

22. PC 12.
23. C. 600.
24. Cf. *Lc* 4, 16-21.
25. Cf. *Lc* 7, 18-23.
26. Documento de Puebla, nn. 733-735.
27. *Sollicitudo rei socialis* 41; cf. también LG 31.
28. Cf. GS 32.
29. Congregación para la Doctrina de la fe, 22-3-1986.
30. C. 601.
31. C. 590, 1 y 2.
32. PC 14.
33. PC 14.
34. Cf. *Jn* 14, 16.
35. LG 43.
36. LG 46.
37. ET 11; cf. nota 4 introducción.
38. MR 11; cf. nota 8 introducción.
39. C. 598, I.
40. Cf. c. 598, 2.
41. PC6.
42. Cf. PC 5.
43. PC 8.
44. St. Tomás, *Suma Teológica*, II-IIae, q. 188, a. 1 y 2.
45. C. 673.
46. Cf. PC 8.
47. Cf. RPH 13 al 21; cf. nota 9 introducción.

Capítulo Segundo

ASPECTOS COMUNES A TODAS LAS ETAPAS DE LA FORMACIÓN EN LA VIDA RELIGIOSA

A) Agentes y ámbitos de formación

El espíritu de dios

19. Es Dios mismo quien llama a la vida consagrada en el seno de la Iglesia. Es El quien, a lo largo de toda la vida del religioso, conserva la iniciativa: « Fiel es el que os llama: y es El quien lo hará ».1 Del mismo modo que Jesús no se contentó con llamar a sus discípulos, sino que los educó pacientemente durante la vida pública, así después de su resurrección, continuó por medio de su Espíritu « conduciéndoles a la verdad completa ».2 Este Espíritu, cuya acción es de un orden diferente que los datos de la psicología o la historia visible, pero que obra también a través de ellos, actúa en lo más secreto del corazón de cada uno de nosotros para manifestarse después en frutos patentes: El es el Espíritu de Verdad que « enseña », « llama », « guía ».3 El es « la unción » que « hace gustar », apreciar, juzgar, optar.4 El es el abogado consolador que « viene en ayuda de nuestra debilidad », sostiene y da el espíritu filial.5 Esta presencia discreta pero decisiva del Espíritu de Dios exige dos actitudes fundamentales: la humildad que se abandona a la sabiduría de Dios, la ciencia y la práctica del discernimiento espiritual. Es importante, en efecto, poder reconocer la presencia del Espíritu en todos los aspectos de la vida y de la historia y a través de las mediaciones humanas. Entre estas últimas, es necesario subrayar la apertura a un guía espiritual, suscitada por el deseo de ver claro en sí mismo y por la disponibilidad a dejarse aconsejar y orientar a fin de discernir correctamente la voluntad de Dios.

La virgen maría

20. La Virgen María, Madre de Dios y Madre de todos los miembros del Pueblo de Dios siempre ha estado asociada a la obra del Espíritu. Por El concibió en su seno al Verbo de Dios y le esperó con los apóstoles, perseverando en la oración (cf. LG 52 y 59), después de la Ascensión del Señor. Por eso, desde el principio hasta el fin de un itinerario de formación, las religiosas y los religiosos encuentran la presencia de la Virgen María.

« Entre todas las personas consagradas sin reserva a Dios, ella es la primera. Ella, la Virgen de Nazareth, es también la más plenamente consagrada a Dios, consagrada del modo más perfecto. Su amor esponsal alcanza su ápice en la maternidad divina por obra del Espíritu Santo. Madre, ella lleva en sus brazos a Cristo, y al mismo tiempo responde del modo más perfecto a su llamada « sígueme ». Ella, su madre, lo sigue como a su Maestro en castidad, pobreza y obediencia (...). Si María es el primer modelo para toda la Iglesia, lo es con más razón para las personas y comunidades consagradas dentro de la Iglesia ». Cada religioso está invitado « a reavivar (su) consagración religiosa según el modelo de la consagración de la misma Madre de Dios ».6

El religioso encuentra a María no sólo a título de modelo sino también a título materno. « Ella es la Madre de los religiosos puesto que ella es la Madre de aquel que fue consagrado y enviado. La vida religiosa encuentra en su Fiat y en su Magnificat la totalidad de su abandono a la acción consagratória de Dios y el estremecimiento de gozo que de ella nace ».7

La iglesia y el « sentido de iglesia »

21. Existen entre María y la Iglesia lazos de unión múltiples y estrechos. Ella es su miembro más eminente y su Madre. Es su modelo en la fe, la caridad y la perfecta unión con Cristo. Es para la Iglesia un signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor (cf. LG 53, 63.68).

La vida religiosa también mantiene con el misterio de la Iglesia un vínculo particular. Pertenece a su vida y a su santidad.8 Es « una manera particular de participar de la naturaleza "sacramental" del pueblo de Dios ».9 Su don total a Dios « une (al religioso) a la Iglesia y a su misterio de manera especial, llevándolo a obrar con una entrega total para el bien de todo el cuerpo »10 y la Iglesia por el ministerio de sus pastores, « no sólo eleva mediante su sanción la profesión religiosa a la dignidad de estado canónico de vida, sino que, además, con su acción litúrgica, la presenta como un estado consagrado a Dios ».11

22. Las religiosas y los religiosos reciben en la Iglesia el alimento con que nutrir su vida bautismal y su consagración religiosa. También en ella, reciben el pan de vida en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. Efectivamente, durante una celebración litúrgica San Antonio, considerado justamente como el padre de la vida religiosa, escuchó la palabra viva y eficaz que le impulsó a dejar todo para ponerse a seguir a Cristo.¹² Es en la Iglesia donde la lectura de la Palabra de Dios, acompañada de la oración, establece el diálogo entre Dios y el religioso¹³ y suscita los ímpetus generosos y las renunciaciones indispensables. Es la Iglesia quien asocia la ofrenda que las religiosas y los religiosos hacen de su propia vida al sacrificio eucarístico de Cristo.¹⁴ Por el sacramento de la reconciliación celebrado frecuentemente, en fin, ellos reciben de la misericordia de Dios el perdón de sus pecados y son reconciliados con la Iglesia y con su propia comunidad a quien han herido con su pecado.¹⁵ La liturgia de la Iglesia llega a ser así para ellos el vértice por excelencia al cual tiende toda una comunidad y la fuente de donde mana su vigor evangélico (cf. SC 2, 10).

23. Por esta razón la tarea formativa se desarrollará necesariamente en comunión con la Iglesia de la que los religiosos son hijos y en la obediencia filial a sus Pastores. La Iglesia « llena de la Trinidad », ¹⁶ como dijera Orígenes, es, a imagen y en dependencia de su fuente, una comunión universal en la caridad. De ella recibimos el Evangelio que ella misma nos ayuda a descifrar, gracias a su Tradición y a la interpretación auténtica del Magisterio.¹⁷ Porque la Iglesia es una Comunión orgánica.¹⁸ Ella se mantiene gracias a los apóstoles y a sus sucesores, bajo la autoridad de Pedro, « principio y fundamento visible y perpetuo de la unidad de fe y de comunión ». ¹⁹

24. Será pues necesario desarrollar en las religiosas y religiosos una manera de « sentir » no sólo « con » sino, como dijo San Ignacio de Loyola, « en » la Iglesia.²⁰ Este sentido de la Iglesia consiste en tener conciencia de que se pertenece a un pueblo en marcha. Un pueblo que tiene origen en la comunión trinitaria, que se enraiza en una historia, que se apoya sobre el fundamento de los apóstoles y sobre el ministerio pastoral de sus sucesores que reconoce en el Sucesor de Pedro al Vicario de Cristo y jefe visible de toda la Iglesia. Un pueblo que encuentra en la Escritura, la Tradición y el Magisterio, el triple y único canal por el que le llega la Palabra de Dios; que aspira a la unidad visible con las otras comunidades cristianas no católicas. Un pueblo que no ignora los cambios ocurridos a través de los siglos, ni las diversidades legítimas actuales en la Iglesia porque se aplica más bien a descubrir la continuidad y la unidad, que son más reales aún. Un pueblo que se identifica como Cuerpo de Cristo y que no separa el amor a Cristo del que debe tener a su Iglesia, consciente de que él representa un misterio, el misterio mismo de Dios en Jesucristo por su Espíritu, infundido y comunicado a la humanidad de hoy y de siempre. Un pueblo, por consiguiente, que no acepta ser percibido ni analizado sólo desde el punto de vista sociológico o político, porque la parte más auténtica de su vida escapa a la atención de los sabios de este mundo. En fin, un pueblo misionero que no se contenta con ver a la Iglesia como un « pequeño rebaño », sino que no cesa hasta que el Evangelio sea anunciado a toda persona humana y el mundo sepa que « no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual podamos ser salvos » (Act 4, 12), sino el de Jesucristo (cf. LG 9).

25. El sentido de Iglesia implica también el sentido de la comunión eclesial. En virtud de la afinidad que existe entre la vida religiosa y el misterio de una Iglesia de la cual el Espíritu Santo « asegura la unidad (...) en la comunión y el servicio », ²¹ « los religiosos, comunidad eclesial, están (...) llamados a ser en la Iglesia y en el mundo los expertos en comunión, testigos y artífices de este proyecto de comunión que se encuentra en el vértice de la historia del hombre según Dios » ²² y esto por la profesión de los consejos evangélicos, que libera de todo obstáculo el fervor de la caridad y los convierte en signo profético de la comunión íntima con Dios amado soberanamente y por la experiencia cotidiana de una comunidad de vida, de oración y de apostolado, componentes esenciales y distintivos de su forma de vida consagrada, que los hace signo de comunión fraterna.²³

Por eso, sobre todo en el transcurso de la formación inicial, « la vida común vista particularmente como experiencia y testimonio de comunión » ²⁴ será considerada como un ambiente indispensable y un medio privilegiado de formación.

La comunidad

26. En el seno de la Iglesia y en comunión con la Virgen María, la comunidad de vida juega un papel privilegiado en la formación en cualquier etapa. Y la formación depende en gran parte de la calidad de esta comunidad. Esta calidad es el resultado de su clima general y del estilo de vida de sus miembros, en conformidad con el carácter propio y el espíritu del instituto. Es decir que una comunidad será lo que los miembros hagan de ella, tiene sus exigencias propias y antes de que uno se sirva de ella como medio de formación, merece ser amada y servida por lo que ella es en la vida religiosa tal como la Iglesia la concibe. La inspiración fundamental sigue siendo, evidentemente, la primera comunidad cristiana fruto de la Pascua del Señor.²⁵ Pero al tender hacia este ideal, es necesario ser consciente de sus exigencias. Un humilde realismo y la fe deben animar los esfuerzos de formación para la vida fraterna. La comunidad se constituye y permanece no porque sus miembros se encuentran bien juntos por afinidad de ideal, de carácter o de opciones, sino porque el Señor los ha reunido y los mantiene unidos por una común consagración y por una misión común en la Iglesia. Todos se adhieren en una obediencia de fe a la mediación particular ejercida por el superior.²⁶ Por otra parte, no debería olvidarse que la paz y el gozo pascuales de una comunidad son siempre el fruto de la muerte a sí mismo y de la acogida del don del Espíritu.²⁷

27. Una comunidad es formadora en la medida en que permite a cada uno de sus miembros crecer en la fidelidad al Señor según el carisma del instituto. Por eso, los miembros deben poder clarificar juntos la razón de ser y los objetivos fundamentales de esta comunidad; sus relaciones interpersonales estarán impregnadas de sencillez y confianza, basadas principalmente en la fe y en la caridad. Para ello la comunidad se construye cada día bajo la acción del Espíritu Santo dejándose juzgar y convertir por la palabra de Dios, purificar por la penitencia, construir por la Eucaristía, vivificar por la celebración del año litúrgico. La comunidad acrecienta su comunión por la ayuda generosa y por el intercambio continuo de bienes materiales y espirituales, en espíritu de pobreza y gracias a la amistad y al diálogo. Vive profundamente el espíritu del fundador y la regla del instituto. Los Superiores considerarán como misión propia suya el tratar de edificar esta comunidad fraterna en Cristo (cf. c. 619). Así, consciente de su responsabilidad en el seno de la comunidad, cada uno se siente estimulado a crecer no sólo para sí mismo, sino para el bien de todos.²⁸

Las religiosas y los religiosos en formación deben encontrar en el seno de su comunidad una atmósfera espiritual, una austeridad de vida y un estímulo apostólico capaces de incitarlos a seguir a Cristo según la radicalidad de su consagración. Conviene recordar aquí los términos del mensaje del Papa Juan Pablo II a los religiosos del Brasil: « será, pues, bueno que los jóvenes, durante el período de formación, residan en comunidades en las que no debe faltar ninguna de las condiciones exigidas para una formación completa: espiritual, intelectual, cultural, litúrgica, comunitaria y pastoral; condiciones que raramente se encuentran todas unidas en las pequeñas comunidades. En consecuencia, es siempre indispensable tomar de la experiencia pedagógica de la Iglesia todo lo que puede hacer efectiva y enriquecer la formación, en una comunidad adaptada a las personas y a su vocación religiosa, o si es el caso, a su vocación sacerdotal » (IDGP IX, 2, 2, pp. 243-244).

28. Es preciso recordar aquí el problema planteado por la inserción de una comunidad religiosa de formación en un ambiente pobre. Las pequeñas comunidades religiosas insertas en un ambiente popular, en la periferia de las grandes ciudades o en las zonas más apartadas y más pobres del campo, pueden ser una expresión significativa de « la opción preferencial por los pobres », porque no es suficiente trabajar para ellos, sino que es preciso vivir con ellos y, en cuanto sea posible, como ellos. Esta exigencia, sin embargo, se debe adaptar según la situación en la cual se encuentran las mismas religiosas y religiosos. Es preciso decir primeramente que, por regla general, las exigencias de la formación deben prevalecer sobre ciertas ventajas apostólicas de la inserción en un ambiente pobre. La soledad y el silencio, por ejemplo, indispensables durante toda la formación inicial, han de poder realizarse y mantenerse. Por otra parte, el tiempo de formación comprende períodos de actividad apostólica en la que podrá expresarse esta dimensión de la vida religiosa a condición de que estas pequeñas comunidades insertas respondan a ciertos criterios que aseguren su autenticidad religiosa; a saber: que ofrezcan la posibilidad de vivir una auténtica vida religiosa de acuerdo con las finalidades del instituto; que, en estas comunidades, puedan mantenerse la vida de oración comunitaria y personal, y por consiguiente, los tiempos y los lugares de silencio; que las motivaciones de la presencia de estas religiosas y religiosos sean ante todo evangélicas; que estas comunidades estén siempre disponibles para responder a las exigencias de los superiores del

instituto; que su actividad apostólica no responda ante todo a una elección personal, sino a una opción del instituto, en armonía con la pastoral diocesana de la cual el Obispo es el primer responsable.

En fin, es preciso tener presente que, en las culturas y países donde la hospitalidad constituye un valor particularmente apreciado, la comunidad religiosa como tal ha de poder disponer de toda su autonomía e independencia con relación a los huéspedes, desde el punto de vista de tiempo y lugares. Sin duda eso es más difícil de realizar en habitaciones religiosas de dimensión modesta, pero debe ser tenido en cuenta cuando la comunidad establece su proyecto de vida comunitaria.

El religioso mismo: responsable de su formación

29. Pero es el religioso mismo quien tiene la responsabilidad primera de decir « sí » a la llamada que ha recibido y de asumir todas las consecuencias de esta respuesta, que no es ante todo de orden intelectual sino más bien de orden vital. La llamada y la acción de Dios, como su amor, son siempre nuevos; las situaciones históricas no se repiten jamás. El llamado está pues continuamente invitado a dar una respuesta atenta, nueva y responsable. Su camino recordará el del Pueblo de Dios en Exodo, y también la lenta evolución de los discípulos « tardos para creer »,29 pero que acaban por arder de fervor cuando el Señor resucitado se les revela.30

Esto nos dice hasta qué punto la formación del religioso deberá ser personalizada. Se tratará pues de apelar vigorosamente a su conciencia y a su responsabilidad personal para que interiorice los valores de la vida religiosa y al mismo tiempo la regla de vida propuesta por sus maestros y maestras de formación. Así encontrará en sí mismo la justificación de sus opciones prácticas y su dinamismo fundamental en el Espíritu creador. Es preciso pues encontrar un justo equilibrio entre la formación del grupo y la de cada persona, entre el respeto a los tiempos previstos para cada fase de la formación y su adaptación al ritmo de cada uno.

Los educadores o formadores: superiores y responsables de formación

30. El espíritu de Jesús resucitado se hace presente y actúa a través de un conjunto de mediaciones eclesiales. Toda la tradición religiosa de la Iglesia atestigua el carácter decisivo del papel de los educadores para el éxito de la labor de la formación. Su papel es el de discernir la autenticidad de la llamada a la vida religiosa en la fase inicial de la formación y ayudar a los religiosos a orientar su diálogo personal con Dios al mismo tiempo que a descubrir los caminos por los cuales parece que Dios quiere hacerlos avanzar. Les corresponde también acompañar al religioso en las rutas del Señor31 por medio de un diálogo directo y regular, respetando lo que es competencia del confesor y del director espiritual estrictamente dicho. Una de las tareas principales de los responsables de la formación es por lo demás la de cuidar que novicios y jóvenes profesas y profesos sean efectivamente seguidos por un director espiritual.

Deben ofrecer también a los religiosos un sólido alimento doctrinal y práctico acuerdo con las etapas formativas en que se encuentren. En fin, es su deber verificar y evaluar progresivamente el camino recorrido por aquellos que se les ha confiado, a la luz de los frutos del Espíritu, y juzgar también si la persona llamada tiene las capacidades exigidas en tal momento por la Iglesia y por el instituto.

31. Además de un conocimiento suficiente de la doctrina católica sobre la fe y costumbres, se revela evidente la exigencia de cualidades apropiadas para aquellos que asumen responsabilidades formativas:

- capacidad humana de intuición y de acogida;
- experiencia madurada de Dios y de la oración.
- sabiduría que deriva de la escucha atenta y prolongada de la Palabra de Dios;
- amor a la liturgia y comprensión de su papel en la educación espiritual y eclesial;

- necesaria competencia cultural;

- disponibilidad de tiempo y de buena voluntad para consagrarse al cuidado personal de cada candidato y no solamente del grupo.³²

Esta tarea requiere por tanto serenidad interior, disponibilidad, paciencia, comprensión y un verdadero afecto hacia aquellos que han sido confiados a la responsabilidad pastoral del educador.

32. Si existe un equipo formador, bajo la responsabilidad personal del responsable de formación, los miembros deben obrar de común acuerdo, vivamente conscientes de su responsabilidad común. « Bajo la dirección del Superior, estén en estrecha comunión de espíritu y de acción y formen entre sí y con aquellos que han de formar, una familia unida ».³³ No menos necesarias son la cohesión y la colaboración continua entre los responsables de las diversas etapas de la formación.

Toda la obra formativa es fruto de la colaboración entre los responsables de la formación y sus discípulos. Si es verdad que el discípulo asume una gran parte de responsabilidad, ésta no puede ejercerse más que en el interior de una tradición específica, la del Instituto, cuyos testigos y agentes inmediatos son los responsables de la formación.

B) La dimensión humana y cristiana de la formación

33. El Concilio Vaticano II, en su declaración sobre la educación cristiana, enunció los objetivos y los medios de toda verdadera educación al servicio de la familia humana. Es importante tenerlos presentes en la acogida y la formación de los candidatos a la vida religiosa, siendo la primera exigencia de esta formación la de poder encontrar en la persona una base humana y cristiana. Muchos fracasos en la vida religiosa pueden atribuirse en efecto a fallos no percibidos o no superados en este campo. La existencia de esta base humana y cristiana no solo debe ser verificada a la entrada en la vida religiosa, sino que hay que asegurar las evaluaciones a lo largo de todo el ciclo formativo, en función de la evolución de las personas y de los acontecimientos.

34. La formación integral de la persona comprende una dimensión física, moral, intelectual y espiritual. Sus finalidades y exigencias son conocidas. El Concilio Vaticano II las recuerda en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*³⁴ y en la Declaración sobre la Educación Cristiana *Gravissimum educationis*.³⁵ El Decreto sobre la Formación de los sacerdotes *Optatam totius* propone criterios que permiten juzgar el nivel de madurez humana que se requiere en los candidatos para ministerio presbiteral.³⁶ Estos criterios pueden aplicarse fácilmente a los candidatos para la vida religiosa, teniendo en cuenta su naturaleza y la misión que el religioso está llamado a cumplir en la Iglesia. El Decreto *Perfectae caritatis* sobre la renovación adaptada de la vida religiosa recuerda en fin las raíces bautismales de la consagración religiosa³⁷ y de esta manera, implícitamente, lleva a no admitir en el noviciado sino a los candidatos que viven ya de una manera adaptada a su edad, todos los compromisos de su bautismo. Igualmente una buena formación a la vida religiosa deberá confirmar la profesión de fe y los compromisos del bautismo en todas las etapas de la vida y especialmente en los períodos más difíciles en los que uno se siente llamado a optar de nuevo libremente por aquello que había elegido ya una vez para siempre.

35. A pesar de la insistencia que pone el presente documento en la dimensión cultural e intelectual de la formación, la dimensión espiritual sigue siendo prioritaria. « La formación religiosa, en sus diferentes fases, inicial y permanente, tiene como objetivo principal el sumergir a los religiosos en la experiencia de Dios y ayudarles a perfeccionarla progresivamente en su propia vida ».³⁸

C) La ascesis

36. « Caminar en pos de Cristo lleva a compartir cada vez más consciente y concretamente el misterio de su pasión, de su muerte y de su resurrección el misterio pascual debe ser como el núcleo de los programas de formación fuente de vida y de madurez. Sobre este fundamento se forma el hombre nuevo, el religioso y el apóstol.³⁹ Esto nos lleva a recordar la necesidad indispensable de la ascesis en la

formación y en la vida de los religiosos. En un mundo de erotismo, de consumo y de toda suerte de abuso de poder, se necesitan testigos del misterio pascual de Cristo, cuya primera etapa pasa obligatoriamente por la cruz. Este paso lleva a incluir en el programa de una formación integral, una ascesis personal cotidiana que lleve a los candidatos, novicios y profesos, al ejercicio de las virtudes de fe, esperanza, caridad, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Este programa no tiene edad y no puede pasar de moda. Es siempre actual y siempre necesario. Sin adoptarlo, no se puede vivir el propio bautismo y menos aún ser fiel a la propia vocación religiosa. Se le seguirá mejor si, lo mismo que todo el conjunto de la vida cristiana, está motivado por el amor de nuestro Señor Jesucristo y por el gozo de servirle.

Además, el pueblo cristiano tiene necesidad de expertos que le ayuden a recorrer « el camino real de la Santa Cruz ». Tiene necesidad de testigos que renuncien a lo que San Juan llama « el mundo » y « sus codicias » y también a « este mundo » creado y conservado por el amor del Creador y a algunos de sus valores. El Reino de Dios, cuya « elevación sobre todo lo terreno » manifiesta la vida religiosa,⁴⁰ no es de este mundo. Se necesitan testigos que lo digan. Naturalmente, eso supone a lo largo de la formación una reflexión sobre el sentido cristiano de la ascesis y unas convicciones bien fundadas acerca de Dios y sus relaciones con el mundo salido de sus manos, porque se trata de guardarse tanto de un optimismo ingenuo y naturalista, como de un pesimismo que se olvida del misterio de Cristo creador y redentor del mundo.

37. Por lo demás, la ascesis, que comporta una negativa a seguir nuestros impulsos e instintos espontáneos y primarios, es una exigencia antropológica antes de ser específicamente cristiana. Los psicólogos hacen notar que los jóvenes sobre todo, tienen necesidad para estructurar su personalidad de encontrar resistencias (los educadores, un reglamento, etc...). Pero esto no vale sólo para los jóvenes, ya que la estructuración de una persona no está nunca acabada. La pedagogía bien aplicada en la formación de las religiosas y los religiosos deberá ayudarles a entusiasmarse por una empresa que reclama esfuerzo. Es así como Dios mismo conduce a la persona humana que él ha creado.

38. La ascesis inherente a la vida religiosa pide, entre otros elementos, una iniciación al silencio y a la soledad, también en los institutos dedicados al apostolado. « Guárdese fielmente en estos institutos la ley fundamental de toda vida espiritual, que consiste en establecer, en el curso de la vida, la conveniente alternancia entre el tiempo consagrado al silencio con Dios y el dedicado a las diversas actividades y a las relaciones humanas que traen consigo ». ⁴¹ La soledad, si es libremente asumida, conduce al silencio interior y éste reclama el silencio material. El reglamento de toda comunidad religiosa, y no solamente de las casas de formación, debe prever absolutamente tiempos y lugares de soledad y de silencio, para favorecer la escucha y la asimilación de la palabra de Dios al mismo tiempo que la madurez espiritual de la persona y una verdadera comunión fraterna en Cristo.

D) sexualidad y formación

39. Las generaciones de hoy han crecido con frecuencia en una completa mezcla, sin que a los jóvenes y a las muchachas se les haya ayudado siempre a conocer sus riquezas y límites respectivos. Los contactos apostólicos de todo género, la mayor colaboración que se ha instaurado entre las religiosas y los religiosos, así como las corrientes culturales actuales, hacen particularmente útil una formación en este campo. La promiscuidad prematura y la colaboración estrecha y frecuente no son necesariamente, en efecto, una garantía de madurez en las relaciones entre unos y otras. Convendrá por tanto poner los medios para promover esta madurez y afianzarla, con el fin de educar en la práctica de la perfecta castidad.

Además, hombres y mujeres tienen que tomar conciencia de su situación específica en el plan de Dios, de la contribución original que ellos aportan respectivamente a la obra de la salvación. Así se ofrecerá a los futuros religiosos la posibilidad de una reflexión sobre el lugar de la sexualidad en el plan divino de la creación y de la salvación.

En este contexto, se expondrán y comprenderán las razones que justifican que se excluyan de la vida religiosa a aquellas y aquellos que no lograrán dominar tendencias homosexuales o que pretendieran

poder adoptar una tercera vía « vivida como un estado ambiguo entre el celibato y el matrimonio ».42

40. Dios no hizo un mundo indiferenciado. Creando al hombre a su imagen semejanza (*Gen 1, 26-27*), en tanto que creatura racional y libre, capaz de conocerlo y de amarlo, no lo quiso solitario, sino en relación con otra persona humana, la mujer (*Gen 2, 18*). Entre los dos se establece una « relación recíproca, del hombre con respecto a la mujer y de la mujer en relación con el hombre ».43 « La mujer es otro yo en la común humanidad ».44 Por eso « el hombre y la mujer son llamados desde el comienzo no sólo a existir el uno al lado del otro, o bien juntos, sino también a existir recíprocamente el uno para el otro ».45 Se comprenderá fácilmente el interés de estos principios antropológicos cuando se trata de formar a aquellos y aquellas que, por una gracia especial, han hecho libremente profesión de castidad perfecta por el Reino de los cielos.

41. « Un estudio profundo de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina » llevará a « precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de complementariedad recíproca con el hombre; y eso no solamente en lo que se refiere a los roles a jugar y las funciones a asumir, sino también y más profundamente en lo que mira a la estructura de la persona y su significado.46 La historia de la vida religiosa testimonia que muchas mujeres, en el claustro o en el mundo, han encontrado en ella un lugar ideal de servicio a Dios y a los hombres, las condiciones favorables para la realización de su propia feminidad y, en consecuencia, una comprensión más profunda de su identidad. Esta profundización debe continuar aún gracias a la reflexión teológica y a la aportación ofrecidas por las diferentes ciencias humanas y las diversas culturas ».47

En fin, no debe olvidarse, para una mejor percepción de la especificidad de la vida religiosa femenina, que « la figura de María de Nazareth proyecta luz sobre la mujer en cuanto tal por el mismo hecho de que Dios en el sublime acontecimiento de la encarnación del Hijo, ha recurrido al servicio libre y activo de una mujer. Por tanto, se puede afirmar que la mujer, al mirar a María, encuentra en ella el secreto para vivir dignamente su feminidad y para llevar a cabo su verdadera promoción. A la luz de María, la Iglesia lee en el rostro de la mujer los reflejos de una belleza, que es espejo de los más altos sentimientos de que es capaz el corazón humano: la plenitud del don de sí suscitado por el amor, la fuerza que sabe resistir a los más grandes dolores, la fidelidad sin límites, la laboriosidad infatigable y la capacidad de conjugar la intuición penetrante con la palabra de apoyo y de estímulo ».48

1. 1 *Ts* 5, 23-24; cf. 2 *Ts* 3, 3.

2. *Jn* 16, 13.

3. Cf. *Jn* 14, 26; 16, 12.

4. Cf. 1 *Jn* 2,20-27.

5. Cf. *Rom* 8, 15-26.

6. RD 17: AAS 76 (1984) 513ss.

7. EE 11, 53; cf nota 10 introducción; LG 53 y c. 663, 4.

8. Cf. LG 44.

9. MR 10; cf. nota 8 introducción.

10. MR 10; cf. nota 8 introducción; cf. LG 44 y c. 678.

11. LG 45; cf. MR 8; cf. nota 8 introducción.

12. Cf. San Atanasio, *Vida de San Antonio*: PG 26, 841-845.

13. Cf. DV 25.
14. Cf. LG 45.
15. Cf. LG 11.
16. PG 12, 1265.
17. Cf. DV 10.
18. Cf. MR 5; cf. nota 8 introducción.
19. LG 18.
20. Ejercicios Espirituales, n. 351 y 352.
21. LG 4.
22. RPH 24; cf. nota 9 introducción.
23. *Ibid.*, cf. también Documento de Puebla, n. 211 al 219.
24. RPH 33c; cf. nota 9 introducción; cf. también c. 602.
25. Cf. Act. 2, 42 y PC 15 y c. 602; EE 18-22.
26. Cf. cc. 601. 618 y 619; PC 14.
27. Cf. *Jn* 12, 24 y *Gal* 5, 22.
28. ET 32-34; cf. nota 4 introducción; cf. también EE 18-22.
29. *Lc* 24, 25.
30. Cf. *Lc* 24, 32.
31. Cf. *Tob* 5, 10.17.22
32. DCVR 20; cf. nota 9 introducción.
33. OT 5b.
34. Cf. GS 12-22 y 61.
35. Cf. GE 1 y 2.
36. Cf. OT 11.
37. Cf. PC 5.
38. DCVR 17; cf. nota 9 introducción.
39. Juan Pablo II a los religiosos del Brasil, 11.7.986, n. 5; cf. nota 5 introducción.
40. LG 44.

41. RC 5; cf. nota 7 introducción.

42. Documento final del sínodo particular de los Obispos de los Países Bajos: *L'Osservatore Romano*, 2 de febrero 1980, proposición 32.

43. MD 7.

44. MD 6.

45. MD 7.

46. ChL 50.

47. ChL 50.

48. RM 46.

Capítulo tercero

ETAPAS DE LA FORMACIÓN DE LOS RELIGIOSOS

A) Etapa previa a la entrada en el noviciado

Su razón de ser

42. En las circunstancias actuales y de modo bastante general, se puede decir que el diagnóstico de la *Renovationis causam*¹ conserva toda su actualidad: « La mayor parte de las dificultades encontradas en nuestros días en la formación de los novicios provienen del hecho de que éstos no poseen, en el momento de su admisión al noviciado, el minimum de madurez necesaria ». Ciertamente no se le pide a un candidato a la vida religiosa ser capaz de asumir inmediatamente todas las obligaciones de los religiosos, pero se le debe juzgar capaz de conseguirlo progresivamente. Poder juzgar de esta capacidad justifica que se dé el tiempo y los medios para ello. Tal es la finalidad de la etapa preparatoria al noviciado, cualquiera que sea su nombre: postulante, prenoviciado, etc. Corresponde únicamente al derecho propio de los institutos el precisar las modalidades de su realización pero, sea como sea, « nadie puede ser admitido sin una adecuada preparación »².

Su contenido

43. Teniendo en cuenta lo que se dirá (nn. 86ss) sobre la situación de los jóvenes en el mundo moderno, esta etapa preparatoria, que no hay que temer prolongar, deberá dedicarse a verificar y clarificar algunos puntos que permitirán a los superiores pronunciarse sobre la oportunidad y el momento de la admisión al noviciado. Se tendrá cuidado de no precipitar esta admisión, ni diferirla indebidamente, una vez que se llegue a un juicio cierto sobre las garantías ofrecidas por la persona de los candidatos.

La admisión comporta condiciones que establece el derecho general y el derecho propio puede agregar otras.³ Los puntos indicados por el derecho son los siguientes:

- el grado de madurez humana y cristiana⁴ requerida para que el noviciado pueda comenzarse sin tener que retroceder al nivel de un curso de formación general de base o de un simple catecumenado. A las veces en efecto ocurre que los candidatos que se presentan no han terminado todos su iniciación cristiana (sacramental, doctrinal y moral) y les faltan algunos elementos de una vida cristiana ordinaria;

- la cultura general básica, que debe corresponder a la que se espera generalmente de un joven que ha terminado una escolaridad normal en el país. Es necesario especialmente que los futuros novicios practiquen con facilidad la lengua en uso durante el noviciado.

Tratándose de la cultura básica, será conveniente tener en cuenta la situación de ciertos países o ambientes sociales, en los que el porcentaje de escolarización es todavía relativamente bajo y donde, sin embargo, el Señor llama candidatos a la vida religiosa. Será preciso en tal caso, al mismo tiempo, estar atento a promover la cultura sin asimilarla a una cultura extranjera. Dentro de su propia cultura las candidatas y candidatos han de reconocer la llamada del Señor y han de responder a ella de modo original;

- el equilibrio de la afectividad, especialmente el equilibrio sexual, que supone la aceptación del otro, hombre o mujer, en el respeto de su diferencia. Se podrá eventualmente recurrir a los servicios de un examen psicológico, teniendo en cuenta el derecho de toda persona a preservar su intimidad;⁵

- la capacidad de vivir en comunidad bajo la autoridad de los superiores en un determinado instituto. Esta capacidad se comprobará mejor ciertamente en el curso del noviciado; pero la cuestión se debe plantear antes. Los candidatos deben saber expresamente que existen otras vías, diferentes de la entrada en un instituto religioso, para quien quiere dar toda su vida al Señor.

Formas de realización

44. Estas pueden ser diversas: acogida en una comunidad del instituto, sin compartir sin embargo toda la vida, excepto en la comunidad del noviciado que es desaconsejable a no ser que se trate de las monjas de clausura; períodos de contactos con el instituto o alguno de sus representantes; vida común en una casa de acogida para candidatas, etc. Pero ninguna de estas formas debe hacer creer que los interesados ya se convirtieron en miembros del instituto. Y, de todas maneras, el acompañamiento personal de las candidatas y candidatos es más importante que las estructuras de acogida.

Los superiores designarán a uno a varios religiosos provistos de la cualificación necesaria para el acompañamiento de los candidatos y el discernimiento de su vocación, quienes colaborarán activamente con los maestros y maestras de novicios.

B) El noviciado y la primera profesión

Finalidad

45. « El noviciado, con el que comienza la vida en un instituto, tiene como finalidad que los novicios conozcan mejor la vocación divina tal como existe en el propio instituto, que experimenten el modo de vida de éste, que conformen la mente y el corazón con su espíritu y que puedan ser comprobadas su intención y su idoneidad ». ⁶

En otros términos, teniendo en cuenta la diversidad de carismas e institutos, se podría definir el fin del noviciado como un tiempo de iniciación integral al género de vida que el Hijo de Dios asumió y que El nos propone en el Evangelio,⁷ en uno u otro aspecto de su servicio o de sus misterios.⁸

Contenido

46. « Estimúlese a los novicios para que cultiven las virtudes humanas y cristianas; se les debe introducir en un camino de mayor perfección mediante la oración y la abnegación de sí mismos; instrúyaseles en la contemplación del misterio de la salvación y en la lectura y meditación de las Sagradas Escrituras; prepáreseles para celebrar el culto de Dios en la sagrada liturgia; aprenderán a llevar una vida consagrada a Dios y a los hombres en Cristo por medio de los consejos evangélicos; serán instruidos sobre el carácter, espíritu, finalidad, disciplina, historia y vida del instituto; y se procurará imbuirles de amor a la Iglesia y sus sagrados pastores ». ⁹

Como se deduce de esta ley general, la iniciación integral que caracteriza el noviciado va mucho más allá de una simple enseñanza. Ella es:

- iniciación en el conocimiento profundo y vivo de Cristo y de su Padre. Esto supone un estudio meditado de la Escritura, la celebración de la liturgia según el espíritu y el carácter del instituto, una iniciación en la oración personal y en su práctica así como en la costumbre y gusto de acercarse a los grandes autores de la tradición espiritual de la Iglesia, sin limitarse a lecturas espirituales de moda;

- iniciación en la vivencia del misterio pascual de Cristo por el desprendimiento de sí, especialmente en la práctica de los consejos evangélicos según el espíritu del instituto, una ascesis evangélica gozosamente asumida y una aceptación animosa del misterio de la cruz;

- iniciación en la vida fraterna evangélica. Efectivamente, la fe se profundiza en la comunidad y se vuelve comunión y la caridad encuentra sus múltiples manifestaciones en lo concreto de la vida cotidiana;

- iniciación en la historia, en la misión propia y en la espiritualidad del instituto. Aquí interviene, entre otros elementos y para los institutos dedicados al apostolado, el hecho que « para completar la formación de los novicios, las constituciones pueden prescribir, además del tiempo establecido en el párrafo 1 (es decir, los doce meses pasados en la misma comunidad del noviciado), uno o más períodos de ejercicio del apostolado fuera de la comunidad del noviciado ».10

Estos períodos tienen por objetivo enseñar a los novicios, « a realizar progresivamente en su vida aquella coherente y armoniosa unidad que debe existir entre la contemplación y la acción apostólica, unidad que es uno de los valores fundamentales de estos institutos ».11

La organización de estos períodos debe tener en cuenta los doce meses que se han de hacer en la misma comunidad del noviciado, durante los cuales « los novicios no se ocuparán de estudios ni de trabajos que no contribuyan directamente a (su) formación ».12

El programa de formación del noviciado debe ser definido por el derecho propio.¹³ Es desaconsejable que el noviciado se desarrolle en un ambiente extraño a la cultura y a la lengua de origen de los novicios. En efecto son preferibles los pequeños noviciados, a condición de que estén enraizados en esta cultura. La razón esencial es la de no multiplicar los problemas durante una etapa de formación en la que deben hallar su propio puesto los equilibrios fundamentales de la persona, en la que las relaciones entre los novicios y el maestro de novicios deben ser fáciles, dándoles la posibilidad de explicarse mutuamente con todos los matices requeridos para un camino espiritual inicial e intensivo. Además, la transferencia a otra cultura en este momento comporta el riesgo de acoger falsas vocaciones y de no percibir eventuales falsas motivaciones.

El trabajo profesional durante el noviciado

48. Conviene mencionar aquí la cuestión del trabajo profesional durante el noviciado. En muchos países industrializados, por motivos que justifican a veces una intención apostólica y que pueden depender también de la legislación social de estos países, los candidatos titulares de un empleo remunerado solicitan de su patrono, al momento de la entrada al noviciado, solamente un permiso de un año « por conveniencia personal ». Esto les permite no perder su empleo si vuelven al mundo y no correr el riesgo de la desocupación. Esto lleva también algunas veces a reanudar el trabajo profesional en el segundo año de noviciado en calidad de actividad apostólica.

Parece oportuno enunciar a este propósito el principio siguiente: en los institutos que tienen dos años de noviciado, los novicios no podrán ejercer el trabajo profesional a tiempo completo sino con las siguientes condiciones:

- que este trabajo corresponda efectivamente a la finalidad apostólica del instituto;

- que sea asumido en el segundo año de noviciado;

- que corresponda a las exigencias del c. 648 § 2, es decir que contribuya a completar la formación de los novicios en orden a la vida en el instituto y que constituya verdaderamente una actividad apostólica.

Algunas condiciones para su realización

49. Respecto a la admisión, serán rigurosamente observadas las condiciones canónicas de licitud y de validez exigidas tanto a los candidatos cuanto a la autoridad competente. Conformarse a ellas es ya evitar en el futuro abundantes sinsabores.¹⁴ En cuanto a los candidatos a los ministerios diaconal y presbiteral, se asegurará en particular desde este momento que ninguna irregularidad pueda afectar más tarde a la recepción de las Ordenes sagradas, teniendo en cuenta que los superiores mayores de institutos clericales de derecho pontificio pueden dispensar de las irregularidades no reservadas a la Santa Sede.¹⁵

Se tendrá presente también que antes de admitir al noviciado un clérigo secular, los Superiores deben consultar a su Ordinario propio y solicitar de su parte un informe (cc. 644 y 645, 2).

50. Las circunstancias de tiempos y de lugares necesarios para el desarrollo del noviciado son enunciadas por el derecho. Se debe mantener la flexibilidad, recordando sin embargo que la prudencia puede aconsejar cosas que el derecho no impone.¹⁶ Los superiores mayores y los responsables de la formación saben que las circunstancias presentes reclaman para los novicios, sin duda más que en otro tiempo, condiciones suficientes de estabilidad que permitan el desarrollo espiritual de un modo profundo y tranquilo. Tanto más cuando muchos candidatos han experimentado ya la vida en el mundo. En efecto, los novicios tienen necesidad de ejercitarse en la práctica de la oración prolongada, de la soledad y del silencio. Para todo esto, el factor tiempo juega un papel determinante. Ellos pueden sentir más la necesidad de « salir » del mundo que la de « ir » al mundo, y esta necesidad no es solo subjetiva. Por eso el tiempo y el lugar del noviciado se organizarán de suerte que los novicios puedan encontrar en él un clima propicio para un arraigo en profundidad en la vida con Cristo. Lo cual solamente se obtiene a partir de un desprendimiento de sí, de todo lo que en el mundo resiste a Dios y aún de aquellos valores del mundo « que indiscutiblemente merecen ser estimados ». ¹⁷ En consecuencia es del todo desaconsejable pasar el tiempo del noviciado en comunidades insertas. Como ya se ha dicho (n. 28), las exigencias de la formación deben prevalecer sobre ciertas ventajas apostólicas de la inserción en ambientes pobres.

Pedagogía: los maestros y maestras de novicios y sus colaboradores

51. Los novicios no entran todos al noviciado con el mismo nivel de cultura humana y cristiana. Será necesario prestar una atención muy particular a cada persona para caminar a su paso y adaptarle el contenido y la pedagogía de formación que se le propone.

52. El gobierno de los novicios está reservado exclusivamente al maestro de novicios bajo la autoridad de los superiores mayores. Deberá estar liberado de toda otra obligación que le impida cumplir plenamente su función de educador. Si tiene colaboradores, éstos dependen de él en lo que se refiere al programa de formación y conducción del noviciado. Tienen con él una parte importante en el discernimiento y la decisión.¹⁸

En los noviciados donde intervienen, bien sea para la enseñanza bien para el sacramento de la reconciliación, sacerdotes seculares u otros religiosos exteriores y aún laicos, trabajarán, con gran discreción por ambas partes, en estrecha colaboración con el maestro de novicios.

El maestro de novicios es el acompañante espiritual designado a este efecto para todos y cada uno de los novicios. El noviciado es el lugar de su ministerio y, por consiguiente, de una permanente disponibilidad para con aquellos que le son confiados. No podrá ejercitar fácilmente su tarea si los novicios no le dan prueba de una apertura libre y total. Sin embargo, ni él ni su asistente en los institutos clericales pueden oír las confesiones sacramentales de los novicios, a no ser que ellos lo pidan espontáneamente en casos particulares.¹⁹

Los maestros y maestras de novicios recordarán en fin que los medios psicopedagógicos por sí solos no podrán sustituir un auténtico acompañamiento espiritual.

53. « Los novicios conscientes de su propia responsabilidad, han de colaborar activamente con su maestro, para responder fielmente a la gracia de la vocación recibida de Dios »²⁰ y « los miembros del instituto colaborarán por su parte seriamente en la formación de los novicios con el ejemplo de su vida y con la oración ».²¹

La profesión religiosa

54. Durante una celebración litúrgica, la Iglesia recibe, por medio de los superiores designados, los votos de quienes emiten su profesión y asocia su ofrenda al sacrificio eucarístico.²² El *Ordo professionis*²³ da el esquema de la celebración, respetando las tradiciones legítimas de los institutos. Esta acción litúrgica manifiesta las raíces eclesiales de la profesión. A partir del misterio así celebrado, podrá desarrollarse una comprensión más vital y más profunda de la consagración.

55. Durante el noviciado, se hará resaltar a la vez la excelencia y la posibilidad de un compromiso perpetuo al servicio del Señor. « La calidad de una persona se puede medir por la naturaleza de sus vínculos. Por eso cabe decir gozosamente que vuestra libertad se ha vinculado libremente a Dios para un servicio voluntario, en amorosa servidumbre. Y, al hacerlo, vuestra humanidad ha alcanzado madurez. "Humanidad madura" - escribí en la encíclica *Redemptor hominis* - significa pleno uso del don de la libertad, que hemos obtenido del Creador en el momento en el que El ha llamado a la existencia al hombre hecho a su imagen y semejanza. Este don encuentra su plena realización en la donación sin reservas de toda la persona humana, en espíritu de amor nupcial a Cristo, y con Cristo, a todos aquellos a los que El envía, hombres o mujeres que se han consagrado totalmente a El según los consejos evangélicos ».²⁴ No se entrega la vida a Cristo « a prueba ». Además es el quien toma la iniciativa de pedírnosla. Los religiosos dan testimonio de que esto es posible, gracias ante todo a la fidelidad de Dios, y de que hace libre y feliz a la persona, si el don se renueva cada día.

56. La profesión perpetua supone una preparación prolongada y un aprendizaje perseverante. Ello justifica el que la Iglesia la haga preceder de un período de profesión temporal. « Aunque tengan el carácter de una prueba por el hecho de ser temporales, la emisión de los primeros votos hace ya al que los emite realmente partícipe de la consagración propia del estado religioso ».²⁵ Este tiempo de profesión temporal tiene pues por objeto consolidar la fidelidad de los jóvenes, profesas y profesos, independientemente de las satisfacciones con las cuales la vida cotidiana « en seguimiento de Cristo » pueda o no gratificarles. La celebración litúrgica distinguirá con cuidado la profesión perpetua de la profesión temporal que debe celebrarse « sin ninguna solemnidad particular »²⁶. Mientras que la profesión perpetua se realizará « con la solemnidad que se desee y con la presencia de los religiosos y del pueblo »²⁷ porque « ella es el signo de la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia su esposa » (cf. LG 44) ».²⁸

57. Se observarán cuidadosamente todas las disposiciones del derecho referentes a las condiciones de validez y a los vencimientos de la profesión temporal y perpetua.²⁹

C) La formación de los profesos temporales

Lo que prescribe la iglesia

58. Tratándose de la formación de los profesos temporales, la Iglesia prescribe que « después de la primera profesión, la formación de todos los miembros debe continuar en cada instituto, para que vivan con mayor plenitud la vida propia de éste y cumplan mejor su misión. Por tanto, el derecho propio debe determinar el plan de esta formación y su duración, atendiendo a las necesidades de la Iglesia y a las circunstancias de los hombres y de los tiempos, tal como exigen el fin y carácter del instituto ».³⁰

« La formación ha de ser sistemática, acomodada a la capacidad de los miembros, espiritual y apostólica, doctrinal y a la vez práctica, incluyendo también, si es oportuno, la obtención de los títulos pertinentes,

tanto eclesiásticos como civiles. Durante el tiempo dedicado a esta formación no se confíen a los miembros funciones y trabajos que la impidan ».31

Significado y exigencias de esta etapa

59. La primera profesión inaugura una nueva fase de la formación que se beneficia del dinamismo y de la estabilidad que nacen de la profesión. Se trata para el religioso, de recoger los frutos de las etapas precedentes y de continuar su propio crecimiento humano y espiritual por la práctica animosa de aquello a lo que se ha comprometido.

Mantener el impulso espiritual dado por la etapa precedente es tanto más necesario cuanto que, en los institutos dedicados al apostolado, el paso a un estilo de vida más abierto y a actividades muy absorbentes comporta a menudo riesgos de desorientación y de aridez. En los institutos dedicados a la contemplación serían más bien de rutina, de decaimiento y de pereza espiritual. Jesús educó a sus discípulos a través de las crisis que sufrieron. Por anuncios sucesivos de la Pasión, los preparó a convertirse en discípulos más auténticos.³² La pedagogía de esta etapa apunta pues a permitir al joven religioso caminar verdaderamente a través de toda su experiencia, según una unidad de perspectiva y de vida, la de su propia vocación en este momento de su existencia, en la perspectiva de la profesión perpetua.

El contenido y los medios de la formación

60. El instituto tiene la grave responsabilidad de prever la organización y la duración de esta fase de la formación y de proveer al joven religioso de las condiciones favorables para un crecimiento real en la donación al Señor. Le ofrecerá ante todo una vigorosa comunidad formadora y la presencia de educadores competentes. Efectivamente en este nivel de la formación y contrariamente a lo que se dijo a propósito del noviciado (cf. n. 47,f) es preferible una comunidad más numerosa, bien provista de medios de formación y bien acompañada, que una comunidad pequeña que corre el riesgo de verse desprovista de verdaderos formadores. Como a lo largo de toda la vida religiosa, el religioso debe esforzarse en comprender mejor prácticamente la importancia de la vida comunitaria según la vocación propia del instituto, en aceptar el realismo de esta vida y en asumir sus condiciones de progreso, en respetar a los otros en su diferencia y en sentirse responsable en el seno de dicha comunidad. Los superiores designarán especialmente un responsable de la formación de los profesos temporales, que prolongue en este nivel y de modo específico la misión del maestro de novicios. Esta formación durará por lo menos 3 años.

61. Las proposiciones de programas que van a continuación tienen valor indicativo y decididamente apuntan alto, dada la necesidad de formar religiosas y religiosos a la altura de las expectativas y de las necesidades del mundo contemporáneo. Corresponde a los institutos y a los formadores y formadoras proceder a las adaptaciones que imponen las personas, los tiempos y los lugares.

En el programa de estudios, debe figurar en puesto importante la teología bíblica, dogmática, espiritual y pastoral y, en particular, la profundización doctrinal de la vida consagrada y del carisma del instituto. El establecimiento de este programa y su ejecución deberá respetar la unidad interna de la enseñanza y la armonización de las diversas disciplinas. Los religiosos deben tener conciencia de que aprenden una sola ciencia: la ciencia de la fe y del Evangelio. A este respecto, se evitará la diversidad y acumulación de disciplinas y cursos. Además, por respeto a las personas, no se introducirá prematuramente a los religiosos en una problemática exageradamente crítica, si ellos no han recorrido todavía el camino necesario para abordarla serenamente.

Se tendrá cuidado de dar, de manera adaptada, una formación filosófica de base que permita adquirir un conocimiento de Dios y una visión cristiana del mundo en estrecha conexión con las cuestiones debatidas en nuestro tiempo, que haga resaltar la armonía que existe entre el saber de la razón y el de la fe para la búsqueda de la única verdad. En estas condiciones, los religiosos se defenderán de las tentaciones siempre al acecho de un racionalismo crítico por un lado, del pietismo y del fundamentalismo por otro.

El programa de los estudios teológicos debe estar planificado con equilibrio y las diferentes partes estarán bien articuladas para que resalte la « jerarquía » de las verdades de la doctrina católica en razón de su diferente relación con los fundamentos de la fe cristiana.³³ El planteamiento de este programa podrá inspirarse, adaptándolas, en las indicaciones dadas por la Congregación para la Educación Católica para la formación de los candidatos al ministerio presbiteral,³⁴ aunque teniendo cuidado de no omitir nada que pueda ayudar a una buena comprensión eclesial de la fe y de la vida cristiana, historia, liturgia, derecho canónico, etc.

62. En fin, la madurez del religioso requiere, en esta etapa, un compromiso apostólico y una participación progresiva en experiencias eclesiales y sociales, en la línea del carisma de su instituto y teniendo en cuenta sus aptitudes y aspiraciones personales. Tratándose de estas experiencias, las religiosas y los religiosos recordarán que ellos no son prioritariamente agentes pastorales ni en el período de formación inicial ni después, y que su compromiso en un servicio eclesial y sobre todo social, se tiene que someter necesariamente a criterios de discernimiento (cf. n. 18).

63. Aunque los superiores sean designados justamente como « maestros espirituales, según el proyecto evangélico de su instituto », ³⁵ los religiosos deben tener a su disposición para el fuero interno, incluso no sacramental, lo que se ha convenido en llamar un director o consejero espiritual. « Siguiendo la tradición de los primeros padres del desierto y de todos los grandes fundadores, los institutos religiosos tienen miembros particularmente cualificados y designados para ayudar a sus hermanos en este campo. Su papel varía según la etapa alcanzada por el religioso, pero su responsabilidad esencial consiste en el discernimiento de la acción de Dios, la conducción del religioso en las vías divinas y la alimentación de la vida con una doctrina sólida y con la práctica de la oración. Especialmente en las primeras etapas, será necesario evaluar el camino ya recorrido ». ³⁶

Esta dirección espiritual, que « no podrá ser reemplazada por medios psicopedagógicos », ³⁷ y para la cual el Concilio reclama una « justa libertad », ³⁸ deberá pues ser « favorecida por la disponibilidad de personas competentes y cualificadas ». ³⁹

Estas disposiciones, indicadas especialmente para esta etapa de la formación de los religiosos, sirven para todo el resto de su vida. En las comunidades religiosas, sobre todo aquellas que reúnen un gran número de miembros y especialmente allí donde hay profesos temporales, es necesario que al menos un religioso sea designado oficialmente para el acompañamiento o consejo espiritual de sus hermanos.

64. Varios institutos prevén, antes de la profesión perpetua, un período de preparación más intensa retirándose de las ocupaciones habituales. Esta costumbre merece ser fomentada y extendida.

65. Si, como está previsto en el derecho, jóvenes profesos son enviados a estudios por su superior, ⁴⁰ « estos estudios serán emprendidos no para una realización mal entendida que lleve al logro de fines individuales, sino para la satisfacción de las exigencias apostólicas de la familia religiosa, en armonía con las necesidades de la Iglesia ». ⁴¹ El desarrollo de estos estudios y la preparación de los diplomas han de estar, a juicio de los superiores mayores y de los responsables de formación, convenientemente armonizados con el resto del programa previsto para esta etapa formativa.

D) La formación continua de los profesos perpetuos

66. « Los religiosos continuarán diligentemente su formación espiritual, doctrinal y práctica durante toda la vida: los superiores han de proporcionarles medios y tiempo necesario para ello ». ⁴² « Cada instituto religioso tiene pues la tarea de proyectar y de realizar un programa de formación permanente adecuado para todos sus miembros. Un programa que tiende no solamente a la formación de la inteligencia, sino también de toda la persona, principalmente en su dimensión espiritual, para que todo religioso pueda vivir en toda su plenitud su propia consagración a Dios, en la misión específica que la Iglesia le ha confiado ». ⁴³

¿ Porqué la formación continuada ?

67. La formación continuada está motivada primero por la iniciativa de Dios que llama a cada uno de los suyos en todos los momentos y en circunstancias nuevas. El carisma de la vida religiosa en un instituto determinado es una gracia viva que pide ser recibida y vivida en condiciones de existencia a menudo inéditas. « El carisma mismo de los fundadores (*ET 11*) se revela como una experiencia del espíritu transmitida a sus discípulos, para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y desarrollada constantemente en sintonía con el Cuerpo de Cristo en crecimiento perenne (...). El carácter carismático propio de todo instituto requiere, tanto por parte del fundador cuanto por parte de los discípulos, el verificar continuamente la propia fidelidad al Señor, la docilidad a su Espíritu, la atención inteligente a las circunstancias y a los signos de los tiempos, la voluntad de inserción en la Iglesia, la predisposición a la subordinación a la jerarquía, la audacia en las iniciativas, la constancia en la entrega, la humildad en sobrellevar los contratiempos (...). Nuestro tiempo exige de los religiosos de manera especial esta autenticidad carismática, viva e ingeniosa en sus invenciones que destaca claramente en los fundadores... ».⁴⁴ La formación permanente exige prestar una atención particular a los signos del Espíritu en nuestro tiempo y dejarse sensibilizar por ellos para poder darles una respuesta apropiada.

Además, la formación continua es un dato sociológico que, en nuestros días, afecta a todos los campos de actividad profesional. Muy a menudo condiciona la permanencia en una profesión o el paso obligado de una profesión a otra. Mientras la formación inicial estaba ordenada a la adquisición por la persona de una suficiente autonomía para vivir en la fidelidad a sus compromisos religiosos, la formación continua ayuda al religioso a integrar la creatividad en la fidelidad. Pues la vocación cristiana y religiosa reclama un crecimiento dinámico y una fidelidad en las circunstancias concretas de la existencia, lo cual exige una formación espiritual interiormente unificante, pero flexible y atenta a los acontecimientos cotidianos de la vida personal y de la vida del mundo.

« Seguir a Cristo » significa ponerse siempre en marcha, evitar la esclerotización y el anquilosamiento, para ser capaz de dar un testimonio vivo y verdadero del Reino de Dios en este mundo.

En otras palabras, se podrían establecer tres razones fundamentales que motivan la formación permanente:

_ la primera se deduce de la misma función de la vida religiosa en el seno de la Iglesia. Juega en ella un papel carismático y escatológico muy significativo que supone en las religiosas y religiosos una atención especial a la vida del Espíritu, tanto en la historia personal de cada una y de cada uno como en la esperanza y la angustia de los pueblos;

- la segunda proviene de los desafíos que representa el futuro de la fe cristiana en un mundo que cambia a una velocidad acelerada;⁴⁵

- la tercera toca la vida misma de los institutos religiosos y sobre todo su futuro, que depende en parte de la formación permanente de sus miembros.

Su contenido

68. La formación continua es un proceso global de renovación que abarca todos los aspectos de la persona del religioso y el conjunto del instituto mismo. Se debe realizar teniendo en cuenta el hecho de que sus diversos aspectos son inseparables y se influyen mutuamente en la vida de cada religioso y de cada comunidad. Son dignos de considerar los siguientes aspectos:

- la vida según el Espíritu o espiritualidad: ésta debe tener la primacía porque incluye la profundización en la fe y en el sentido de la profesión religiosa. Se deben privilegiar los ejercicios espirituales anuales y los tiempos de reanimación espiritual bajo diversas formas;

- la participación en la vida de la Iglesia según el carisma del instituto y especialmente la actualización de los métodos y de los contenidos de las actividades pastorales, en colaboración con los otros agentes de la pastoral local;

- el « reciclaje » doctrinal y profesional que incluye la profundización bíblica y teológica, el estudio de los documentos del magisterio universal y particular, un mejor conocimiento de las culturas de los lugares donde se vive y trabaja, la actualización profesional y técnica, si hace falta;

- la fidelidad al carisma propio, por un conocimiento siempre mejor del fundador, de la historia del instituto, de su espíritu, de su misión, y un esfuerzo correlativo por vivirlo personal y comunitariamente.

69. Acontece que una buena parte de la formación permanente de los religiosos se desarrolla en un contexto de servicios de formación intercongregacional. En estos casos, debe recordarse que un instituto no puede delegar a organismos externos toda la tarea de la formación continua de sus miembros, demasiado vinculada, en muchos aspectos, a los valores propios de su carisma. Cada uno de ellos, según las necesidades y posibilidades, debe pues suscitar y organizar diversas iniciativas y estructuras.

Tiempos fuertes de la formación continua

70. Estas etapas se deben entender de modo muy flexible. Conviene combinarlas concretamente con aquellas que puede suscitar la iniciativa imprevisible del Espíritu Santo. Señalamos en particular como etapas significativas:

- el paso de la formación inicial a la primera experiencia de vida más autónoma, en la que el religioso debe descubrir una nueva manera de ser fiel a Dios;

- hacia los diez años de profesión perpetua, cuando se presenta el riesgo de una vida « rutinaria » y de la pérdida de todo entusiasmo. Parece que se impone en este momento un período prolongado en que se tome distancia con relación a la vida ordinaria, para « releerla » a la luz del Evangelio y del pensamiento del fundador. Es este tiempo de profundización el que algunos institutos ofrecen a sus miembros en el « tercer año », llamado también a veces « segundo noviciado » o « segunda probación », etc. Es de desear que ese tiempo se pase en una comunidad del instituto;

- la plena madurez conlleva muchas veces el peligro de un desarrollo del individualismo, sobre todo en los temperamentos vigorosos y eficaces;

- el momento de fuertes crisis, que pueden sobrevenir a cualquier edad bajo la influencia de factores externos (cambios de puesto o de trabajo, fracaso, incompreensión, sentimiento de marginación, etc.), o de factores más directamente personales (enfermedad física o psíquica, arideces espirituales, fuertes tentaciones, crisis de fe o afectivas, o las dos a la vez, etc.). En estas circunstancias, se debe ayudar al religioso a superar positivamente la crisis, en la fe;

- el momento del retiro progresivo de la acción; las religiosas y los religiosos sienten más profundamente en su ser la experiencia que Pablo describe en un contexto de marcha hacia la resurrección: « No perdemos el ánimo, no desfallecemos, aún cuando nuestro hombre exterior se va desmoronando, el hombre interior se va renovando de día en día »⁴⁶. El mismo Pedro, después de haber recibido la tarea inmensa de apacentar el rebaño del Señor, oyó decir: « Cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieras ».⁴⁷ El religioso puede vivir estos momentos como una oportunidad única de dejarse penetrar por la experiencia pascual del Señor Jesús hasta desear morir para « estar con Cristo », en coherencia con su opción inicial: « conocer a Cristo, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos, hacerme semejante a El en su muerte tratando de llegar a la resurrección entre los muertos ».⁴⁸ No es otro el camino que sigue la vida religiosa.

71. Los superiores designarán una persona responsable de la formación permanente en el instituto. Pero se velará también para que las religiosas y los religiosos, a lo largo de su vida, puedan disponer de acompañantes o consejeros espirituales, según las pedagogías ya puestas en práctica durante la formación inicial y según las modalidades adaptadas a la madurez adquirida y a las circunstancias que atraviesan.

1. Cf. RC 4; nota 7 introducción.
2. Cf. c. 597, 2.
3. Cf. cc. 641 al 645.
4. Véase más arriba, nn. 26 a 30.
5. Cf. C. 620.
6. C. 646.
7. LG 44.
8. LG 46.
9. C. 652,2.
10. C. 648, 2.
11. RC 5; cf. nota 7 introducción.
12. C. 652, 5.
13. C. 650, 1.
14. Cf. c. 597, 1 Y 2; CC. 641-645.
15. Cf. c. 134, 1, y 1047, 4.
16. Cf. cc. 647-649 y 653, 2.
17. LG 46b.
18. Cf. cc 650-652, 1.
19. Cf c. 985.
20. C. 652, 3.
21. C. 652, 4.
22. Cf. LG 45.
23. Del 2 de febrero de 1970, reedición enmendada en 1975, EV 3, 1237ss.
24. Juan Pablo II en Madrid, el 2 de noviembre de 1982: AAs 75 (1983) 271.
25. RC 7; nota 7 introducción.
26. OPR 5; cf. nota 24.
27. *Ibid.* 6.
28. *Ibid.*

29. Cf. cc. 655 a 658.
30. C. 659, 1 y 2.
31. C. 660, 1 y 2.
32. Cf. *Mc* 8, 31-37; 9, 31-32; 10, 32-34.
33. UR 11.
34. RI nn. 70 a 81 y nota 148; 90-93; EV 3, 1103.
35. MR 13a; cf. nota 8 introducción.
36. EE 11, 47; cf. nota 10 introducción.
37. DCVR II, 11; cf. nota 9 introducción.
38. PC 14; cf. también c. 630.
39. DCVR II, 11; cf. nota 9 introducción.
40. Cf. c. 660, 1.
41. MR 26; cf. nota 8 introducción.
42. C. 661.
43. Juan Pablo II a los religiosos del Brasil, 11 de julio de 1986, n. 6; cf. nota 5 introducción.
44. MR 11b.12b.23f; cf. nota 8 introducción.
45. Cf. PC 2d.
46. 2 *Cor* 4, 16; cf. también 5, 1-10.
47. 7uuu 21, 15-19.
48. *Fil* 3, 10; cf. 1, 20-26; cf. también LG 48.

Capítulo cuarto

LA FORMACIÓN EN LOS INSTITUTOS RELIGIOSOS ÍNTEGRAMENTE ORDENADOS A LA CONTEMPLACIÓN ESPECIALMENTE LAS MONJAS (PC 7)

72. Lo que se ha dicho en los capítulos precedentes se aplica a los institutos a que nos referimos aquí, respetando su carisma y su tradición y legislación propia.

Lugar que ocupan estos institutos en la iglesia

73. « Los institutos que se ordenan íntegramente a la contemplación, de suerte que sus miembros vacan sólo a las cosas Dios en la soledad y el silencio en asidua oración y gozosa penitencia, mantienen siempre por mucho que urja la necesidad del apostolado activo, un puesto de elección en el Cuerpo místico de Cristo cuyos "miembros no desempeñan todos la misma función" (*Rom* 12, 4). Ofrecen, en efecto, a Dios un eximio sacrificio de alabanza. Ilustran al pueblo de Dios con frutos abundantes de santidad. Lo

arrastran con su ejemplo y procuran su crecimiento con una misteriosa fecundidad apostólica. Ellos son así el honor de la Iglesia y una fuente de gracias celestes ».¹

En el seno de una Iglesia particular, « su vida contemplativa es su primero y fundamental apostolado, porque según un designio especial de Dios, es su modo típico y característico de ser Iglesia, de vivir en la Iglesia, de realizar la comunión con la Iglesia, de cumplir una misión en la Iglesia ».²

Desde el punto de vista de la formación de sus miembros, y por la razones que acaban de darse, estos institutos piden una atención muy particular, tanto en la formación inicial como en la formación permanente.

La importancia que en ellos reviste la formación

74. No podrían considerarse como secundarios el estudio de la Palabra de Dios, de la Tradición de los Padres, de los documentos del Magisterio de la Iglesia y una reflexión teológica sistemática allí donde las personas han optado por ordenar todo el conjunto de su vida a la búsqueda prioritaria, si no exclusiva, de Dios. Estas religiosas y religiosos íntegramente ordenados a la contemplación aprenden en la Escritura cómo Dios no se cansa de buscar a su criatura para hacer alianza con ella y cómo, a su vez, toda la vida del hombre no puede ser sino una búsqueda incesante de Dios. Y ellos mismos se empeñan pacientemente en esta búsqueda. La creatura tambalea bajo el peso de sus limitaciones, pero, al mismo tiempo, Dios la hace capaz de apasionarse por esta búsqueda. Es preciso pues ayudar a estos religiosos a acercarse al misterio de Dios, sin desatender las exigencias críticas de la razón humana. Es necesario también destacar las certezas que ofrece la Revelación sobre el misterio de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, permaneciendo modestos sin embargo acerca del resultado de una búsqueda que no acabará sino en el cara a cara, cuando veremos a Dios tal cual es. La primera preocupación de estos contemplativos no es ni puede ser la de adquirir amplios conocimientos ni conquistar grados académicos. Es y debe ser la de afianzar la fe « garantía de los bienes que se esperan y prueba de las realidades que no se ven ».³ En la fe se encuentran el fundamento y las primicias de una contemplación auténtica. Ella introduce ciertamente por rutas desconocidas: « Abraham salió sin saber a donde iba »;⁴ pero la fe permite mantenerse firme en la prueba como si se viera lo invisible.⁵ Ella sana, profundiza y ensancha el esfuerzo de la inteligencia que busca y que contempla lo que no alcanza ahora sino como « en un espejo y en enigma ».⁶

Algunos puntos en que es preciso insistir

75. Teniendo en cuenta la especificidad de estos institutos y los medios indicados para mantenerla fielmente, su programa de formación insistirá especialmente en algunos puntos que han de ser tratados gradualmente en las sucesivas etapas de la formación. Es preciso señalar desde el principio que el itinerario de formación será en ellos menos intenso y más informal, dada la estabilidad de los miembros y la ausencia de actividades fuera del monasterio. Hay que añadir, en fin, que, en el contexto del mundo actual, se debe esperar de los miembros de estos institutos un nivel de cultura humana y religiosa que corresponda a las exigencias de nuestro tiempo.

La lectio divina

76. Más que sus hermanos y hermanas dedicados al apostolado, los miembros de los institutos íntegramente ordenados a la contemplación ocupan una buena parte de su tiempo cotidiano en el estudio de la Palabra de Dios y en la *lectio divina*, bajo sus cuatro aspectos de lectura, meditación, oración y contemplación. Cualesquiera que sean las palabras empleadas según las diversas tradiciones espirituales y el sentido preciso que se les dé, cada una de estas etapas conserva su necesidad y su originalidad. La *lectio divina* se alimenta de la Palabra de Dios, encuentra en ella su punto de partida y a ella vuelve. Un estudio bíblico serio garantiza por su parte la riqueza de la *lectio*. Que esta última tenga por objeto el texto mismo de la Biblia o un texto litúrgico o una importante página espiritual de la tradición católica, se trata siempre de un eco fiel de la palabra de Dios que es preciso escuchar, quizá hasta susurrar, a la manera de los antiguos. Esta iniciación requiere un ejercicio intenso durante el tiempo de formación y sobre ella se apoyan todas las etapas ulteriores.

La liturgia

77. La Liturgia, sobre todo la celebración de la Eucaristía y la Liturgia de las Horas, ocupa un puesto especial en estos institutos. Si los antiguos comparaban la vida monástica con la vida angélica, era, entre otros motivos, porque los ángeles son los « liturgos »⁷ de Dios. La liturgia, donde se unen la tierra y el cielo y que por este hecho da como una anticipación de la liturgia celeste, es la cima a la cual tiende toda la Iglesia y la fuente de donde dimana toda su fuerza. Ella no representa toda la actividad de la Iglesia, pero es para aquellos que vacan únicamente a las cosas de Dios el lazo de unión y el medio privilegiado de celebrar en nombre de la Iglesia en el gozo y la acción de gracias la obra de salvación cumplida por Cristo, cuyo desarrollo y memorial se nos ofrece periódicamente en el año litúrgico.⁸ Ella será por tanto, no solamente celebrada con cuidado según las tradiciones y los ritos propios de los diferentes institutos, sino también estudiada históricamente la variedad de sus formas y su significado teológico.

78. En la tradición de algunos de estos institutos, algunos religiosos reciben el ministerio presbiteral y celebran la Eucaristía diaria aunque no estén destinados a ejercer un apostolado. Esta práctica encuentra su justificación tanto en lo referente al ministerio presbiteral, cuanto en lo que toca al sacramento de la Eucaristía. Efectivamente, por una parte existe una armonía interna entre la consagración religiosa y la consagración al ministerio y es legítimo que estos religiosos sean ordenados sacerdotes, aunque no tengan un ministerio que ejercer ni al interior ni al exterior del monasterio. « La unión en una misma persona de la consagración religiosa, que la hace una ofrenda a Dios, y del carácter sacerdotal, la configura de modo especial con Cristo que es al mismo tiempo Sacerdote y Víctima ».⁹

Por otra parte, la Eucaristía « aunque los fieles no puedan estar presentes en ella es un acto de Cristo y de la Iglesia »¹⁰ y merece por ello ser celebrada en cuanto tal porque « las razones que puede haber para ofrecer el sacrificio no se deben tomar únicamente de parte de los fieles a los que hay que administrar los sacramentos, sino principalmente de parte de Dios, a quien se ofrece un sacrificio en la consagración de este sacramento ».¹¹ En fin, es necesario señalar la afinidad que existe entre la vocación contemplativa y el misterio de la Eucaristía. En efecto, « entre las obras de la vida contemplativa, las principales consisten en la celebración de los misterios divinos »¹².

El trabajo

79. El trabajo es una ley común a la que las religiosas y los religiosos saben que están obligados y convendrá, en período de formación, hacer resaltar su significado ya que, en el caso que nos ocupa, éste se realiza dentro del monasterio. El trabajo para vivir no es un obstáculo a la Providencia de Dios que se preocupa de los menores detalles de nuestras vidas, sino que entra en sus planes. Puede considerarse como un servicio a la comunidad, un medio de ejercer en ella una cierta responsabilidad y de colaborar con otros. Permite desarrollar cierta disciplina personal y equilibrar los aspectos más interiores que conlleva el horario cotidiano. En los sistemas de previsión social que entran progresivamente en vigor en diferentes países, el trabajo permite también a los religiosos participar en la solidaridad nacional a la cual ningún ciudadano tiene el derecho de sustraerse. Más generalmente, es un elemento de solidaridad con todos los trabajadores del mundo. El trabajo responde así, no sólo a una necesidad económica y social, sino a una exigencia evangélica. Nadie en comunidad puede identificarse con un trabajo preciso del que correría el riesgo de hacerse propietario, sino que todos deben estar disponibles para todos los trabajos que se les puedan pedir.

Durante el tiempo de formación inicial, especialmente durante el noviciado, el tiempo reservado al trabajo no podrá sustraerse del que está normalmente reservado a los estudios u otras actividades en relación directa con la formación.

La ascesis

80. Ocupa un puesto particular en los institutos exclusivamente dedicados a la contemplación; por eso, religiosas y religiosos deberán sobre todo comprender cómo, a pesar de las exigencias de retiro del mundo que les son propias, su consagración religiosa les hace presentes a los hombres y al mundo « de una

manera más profunda en el corazón de Cristo ».13 « Es monje aquel que está separado de todos y unido a todos ».14 Unido a todos porque está unido a Cristo. Unido a todos porque lleva en su corazón la adoración, la acción de gracias, la alabanza, las angustias y el sufrimiento de los hombres de este tiempo. Unido a todos porque Dios le llama a un lugar donde El revela al hombre sus secretos. No solamente presentes en el mundo, sino también en el corazón de la Iglesia, así están los religiosos íntegramente dedicados a la contemplación. La liturgia que celebran realiza una función esencial de la comunidad eclesial. La caridad que los anima y que se esfuerzan en perfeccionar, vivifica al mismo tiempo todo el cuerpo místico de Cristo. En este amor ellos tocan la fuente primera de todo lo que existe _ « amor fontalis » y, por este hecho, se encuentran en el corazón del mundo y de la Iglesia. « En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor ».15 Tal es su vocación y su misión.

La puesta en práctica

81. La norma general es que todo el ciclo de la formación inicial y permanente se desarrolle en el interior del monasterio. Para estos religiosos, es el lugar más conveniente para poder realizar el camino de conversión, de purificación y de ascesis en orden a conformar su vida con Cristo. Esta exigencia tiene igualmente la ventaja de favorecer la armonía de la comunidad. Pues en efecto, toda la comunidad, y no solamente algunas personas o grupos más iniciados, debe beneficiarse de las ventajas de una formación bien ordenada.

82. Cuando un monasterio no puede bastarse a sí mismo por falta de docentes o de un número suficiente de candidatos, sería útil organizar en uno de los monasterios, servicios de enseñanza (cursos, sesiones, etc.) comunes a varios monasterios de la misma Federación, de la misma Orden o de vocación fundamental común, con una periodicidad conforme a la naturaleza contemplativa de los monasterios interesados.

Para todos los casos en los que las exigencias de la formación tuvieran una incidencia sobre la disciplina de la clausura, es preciso atenerse a la legislación en vigor.¹⁶ Para la formación se puede recurrir también a personas ajenas al monasterio y aún a la Orden, a condición de que lo hagan desde la perspectiva específica de los religiosos a los que han de instruir.

83. La asociación de monasterios de Monjas a institutos masculinos, según el c. 614, puede igualmente servir ventajosamente para la formación de las Monjas. Ella garantiza la fidelidad al carisma, al espíritu y a las tradiciones de una misma familia espiritual.

84. Cada monasterio cuidará de crear las condiciones favorables para el estudio personal y la lectura, con la ayuda de una buena biblioteca constantemente actualizada y, eventualmente, de cursos por correspondencia.

85. Se pide a las Ordenes y Congregaciones monásticas masculinas, a las Federaciones de Monjas y a los monasterios no federados o no asociados, que elaboren un programa de formación (*ratio*) que formará parte de su derecho propio y que contendrá normas concretas de aplicación, conforme a los cc. 650, 1 y 659 a 661.

1. PC 7.

2. DCVR 26 y 27; cf. nota 9 introducción.

3. *Heb* 11, 1.

4. *Ibid.* 11, 8.

5. Cf. *Heb* 11, 27.

6. 1 *Cor* 13, 12.

7. Orígenes, *Peri Archon* 1, 8, 1.

8. Cf. LG 49.50; SC 5. 8. 9. 10.

9. Pablo VI a los superiores mayores de Italia: AAS 58 (1966) 1180; ver también carta a los Cartujos de 18 de abril de 1971: AAS 63 (1971) 448-449.

10. PO 13; cf. Pablo VI, encíclica *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 761-762.

11. Santo Tomás, *Suma teológica*, III, q. 82, a. 10.

12. Idem, II-IIae, q. 189, a. 8, ad 2um.

13. LG 46.

14. VS III, introducción y nota 27; EV 3, 865.

15. Sta. Teresa del Niño Jesús, *Manuscrits autobiographiques*, 1957, p. 229.

16. Cf. c. 667.

Capítulo quinto

CUESTIONES ACTUALES REFERENTES A LA FORMACIÓN DE LOS RELIGIOSOS

Se agrupan aquí algunas cuestiones o posiciones actuales que, en algún caso, son fruto de un análisis sucinto y que, por consiguiente, necesitan probablemente discusión, precisiones y complementos. En otros casos, se enumeran orientaciones y principios cuya aplicación concreta no puede hacerse sino a nivel de las Iglesias particulares.

A) Los jóvenes candidatos a la vida religiosa y la pastoral vocacional

86. Los jóvenes son « la esperanza de la Iglesia »;¹ ella tiene « tantas cosas que decir a los jóvenes y los jóvenes tienen tantas cosas que decir a la Iglesia ».² Si bien existen adultos candidatos a la vida religiosa, los de 18-25 años representan hoy la mayoría. En la medida en que están afectados por lo que se ha convenido en llamar « la modernidad » se pueden destacar con bastante exactitud, según parece, algunos rasgos comunes. El retrato corresponde más bien al modelo nordoccidental, pero este modelo tiende a universalizarse, tanto en sus valores como en sus debilidades y cada cultura aportará los retoques que exija su propia originalidad.

87. « La sensibilidad de los jóvenes percibe profundamente los valores de la justicia, de la no-violencia y de la paz. Su corazón está abierto a la fraternidad, a la amistad y a la solidaridad. Se movilizan al máximo en favor de las causas que miran a la calidad de la vida y la conservación de la naturaleza ».³ Igualmente tienen sed de libertad y de autenticidad. Aspiran generalmente, y a veces ardientemente, a un mundo mejor y no faltan quienes se han comprometido en asociaciones políticas, sociales, culturales y caritativas para contribuir a mejorar la situación de la humanidad. Son en su mayoría, a no ser que se hayan desviado por ideologías totalitarias de cualquier tipo que sean, ardientes partidarios de la liberación del hombre ante el racismo, el subdesarrollo, guerras, injusticias. Esta actitud no siempre está dirigida - y a veces está lejos de serlo - por motivos de orden religioso, filosófico y político, pero no se puede negar su sinceridad y gran generosidad. Entre ellos se encuentran quienes están marcados por un profundo sentimiento religioso, pero este mismo sentimiento tiene necesidad de ser evangelizado. Algunos, en fin, y no siempre son una minoría, han llevado una vida cristiana bastante ejemplar y se han comprometido valerosamente en el apostolado, experimentando ya lo que puede significar « seguir a Jesucristo más de cerca ».

88. Supuesto lo dicho, sus referencias doctrinales y éticas tienden a relativizarse, hasta el punto que ellos no saben siempre muy bien si existen puntos de referencia sólidos para conocer la verdad del hombre, del mundo y de las cosas. La poca atención a la enseñanza de la filosofía en los programas escolares, a veces, ha influido en ello. Se encuentran dudosos cuando se trata de afirmar lo que son y lo que están llamados a ser. Cuando tienen algunas convicciones sobre la existencia del bien y del mal, el sentido de estos términos parece haberse desplazado de lo que significaba para las generaciones precedentes. Muchas veces hay una desproporción entre el nivel de sus conocimientos profanos, quizá muy especializados, su crecimiento psicológico y su vida cristiana. No todos han tenido en familia una experiencia feliz, dadas las crisis que atraviesa la institución familiar, tanto donde la cultura no ha estado profundamente impregnada de cristianismo, como en culturas de tipo postcristiano donde se impone la urgencia de una nueva evangelización, como incluso en culturas ya evangelizadas desde antiguo. Aprenden mucho por la imagen, y la actual pedagogía escolar favorece a veces este medio, pero leen menos. Ocurre a veces que su cultura se caracteriza por una ausencia casi total de dimensión histórica, como si el mundo comenzara hoy. Tampoco están exentos de la influencia de la sociedad de consumo, con las decepciones que engendra. Logrando, a veces con dificultad, encontrar su puesto en el mundo, algunos se dejan seducir por la violencia, la droga y el erotismo. Es cada vez menos raro encontrar entre los candidatos a la vida religiosa, jóvenes que han tenido experiencias infelices en este último aspecto.

89. Vienen después los problemas que plantean la riqueza y complejidad de este tejido humano a la pastoral de las vocaciones y, al mismo tiempo, a la formación. Aquí tiene su papel el discernimiento de las vocaciones. Quizá en ciertos países sobre todo, las candidatas y candidatos a la vida religiosa se presentarán en búsqueda, más o menos conscientemente, de una promoción social y una seguridad para el futuro; para otros, la vida religiosa se presentará como el lugar ideal para un compromiso ideológico por la justicia. Otros en fin, de espíritu más conservador, buscarán en la vida religiosa un lugar para salvaguardar su fe en un mundo considerado hostil y corrompido. Estas motivaciones representan el reverso de un cierto número de valores, pero tienen que ser purificadas y rectificadas.

En los países llamados desarrollados, será sobre todo el equilibrio humano y espiritual, que tal vez sea necesario promover a base de renuncia, de fidelidad duradera, de generosidad apacible y sostenida, de gozo auténtico y de amor.

He aquí un programa exigente pero necesario para las religiosas y los religiosos encargados de la pastoral vocacional y de la formación.

B) La formación de los religiosos y la cultura

90. El término general de cultura parece poder resumir, como propone la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, « el conjunto de datos personales y sociales que marcan al hombre permitiéndole asumir y dominar su condición y su destino » (*Gaudium et spes*, 53 a 62).⁴ Por eso se puede decir que la cultura es: « aquello por lo cual el hombre llega a ser más hombre » y « se sitúa siempre en relación esencial y necesaria con lo que es el hombre ».⁵ Por otra parte, « la profesión de los consejos evangélicos, aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser muy estimados, no se opone sin embargo al verdadero desarrollo de la persona humana, antes por su propia naturaleza lo favorece en gran medida »⁶. Existe pues una afinidad entre la vida religiosa y la cultura.

91. Concretamente, esta afinidad atrae nuestra atención sobre algunos puntos. Jesucristo y su Evangelio trascienden toda cultura, aunque la presencia de Cristo resucitado y de su Espíritu las penetran todas desde dentro.⁷ Por otra parte, toda cultura debe ser evangelizada, es decir, purificada y sanada de las heridas del pecado. Al mismo tiempo, la sabiduría que lleva consigo es superada, enriquecida y completada por la sabiduría de la Cruz.⁸ Será conveniente por tanto en todas las latitudes:

- velar por el nivel de cultura general de los candidatos, sin olvidar que la cultura no se limita a la dimensión intelectual de la persona;

- verificar cómo las religiosas y los religiosos llegan a inculturar su propia fe en su cultura de origen y ayudarles a que lo consigan. Esto no debe llevar a transformar las casas de formación a la vida religiosa en una especie de laboratorios de inculturación. Pero los responsables de la formación no pueden dejar de atender este aspecto en el acompañamiento personal de sus discípulos. Tratándose de la educación personal de su fe y de su enraizamiento en la vida de toda la persona, no pueden olvidar que el Evangelio libera en una cultura la verdad última de los valores que ella contiene y que, por otra parte, la cultura expresa el Evangelio de manera original y manifiesta nuevos aspectos del mismo;9

- iniciar a las religiosas y los religiosos, que viven y trabajan en una cultura extraña a su cultura de origen, en el conocimiento y en la estima de esta cultura, según las recomendaciones del decreto conciliar *Ad Gentes*, n. 22.

- promover en las jóvenes Iglesias, en comunión con el conjunto de la Iglesia local y bajo la guía de su Pastor, una vida religiosa inculturada, conforme al decreto *Ad Gentes*, n. 18.

C) Vida religiosa y movimientos eclesiales

92. « En la Iglesia-Comunión, los estados de vida están tan unidos entre sí que están ordenados el uno para el otro. Su sentido profundo es el mismo y único para todos: ser una manera de vivir la común dignidad cristiana y la vocación universal a la santidad en la perfección del amor. Las modalidades son a la vez diversas y complementarias, de manera que cada una de ellas tiene su fisonomía original, que no se ha de confundir, y, al mismo tiempo, cada una está relacionada con las otras y a su servicio »10. Lo que confirman numerosas experiencias actuales de compartir no sólo el trabajo, sino a veces también la oración y la mesa entre religiosos, religiosas y laicos. Nuestro propósito no es el de hacer aquí un estudio de conjunto sobre esta situación nueva sino el de considerar únicamente las relaciones religiosos-laicos bajo el aspecto de los movimientos eclesiales, debidos en su mayor parte a la iniciativa de los laicos.

Desde siempre, se han manifestado en el seno del pueblo de Dios movimientos eclesiales, inspirados por un deseo de vivir más intensamente el Evangelio y de anunciarlo a los hombres. Algunos de ellos estaban muy estrechamente ligados a institutos religiosos, cuya espiritualidad específica compartían. En nuestros días, y especialmente desde hace algunos decenios, han aparecido nuevos movimientos más independientes que los primeros de estructuras y estilo de vida religiosa, y cuya influencia benéfica para la Iglesia ha sido frecuentemente evocada en el sínodo de los Obispos sobre la vocación y la misión de los laicos (1987), a condición de que en ellos se den ciertos criterios de eclesialidad.11

93. Para mantener una feliz comunión entre estos movimientos y los institutos religiosos, tanto más si se considera que numerosas vocaciones religiosas nacen de estos movimientos, conviene reflexionar sobre las exigencias siguientes y sobre las consecuencias concretas que implican para los miembros de estos institutos.

- Un instituto, tal como lo ha querido su Fundador y la Iglesia lo ha aprobado, tiene una coherencia interna que recibe de su naturaleza, de su fin, de su espíritu, de su carácter y de sus tradiciones. Todo este patrimonio constituye el eje alrededor del cual se mantienen a la vez la identidad y la unidad del mismo instituto12 y la unidad de vida de cada uno de sus miembros. Es un don del Espíritu a la Iglesia que no puede soportar interferencias ni mezclas. El diálogo y el compartir en el seno de la Iglesia suponen que cada uno tiene plena conciencia de su identidad.

- Un candidato a la vida religiosa proveniente de uno u otro de estos movimientos eclesiales se pone libremente, cuando entra en el noviciado, bajo la autoridad de los superiores y de los formadores legítimamente designados para formarlo. No puede por tanto depender al mismo tiempo de un responsable ajeno al instituto al que él ya pertenece, aunque antes de entrar perteneciera a dicho movimiento. Están aquí en juego la unidad del instituto y la unidad de vida de los novicios.

- Estas exigencias continúan más allá de la profesión religiosa, a fin de descartar todo fenómeno de pluripertenencia, en el plano de la vida espiritual personal del religioso y en el de su misión. Si no se

respetan, la necesaria comunión entre religiosos y laicos correría el riesgo de degenerar en confusión entre los dos planos anteriormente mencionados.

D) El ministerio episcopal y la vida religiosa

94. Esta cuestión se ha hecho más actual desde la publicación de *Mutuae relationes* y desde que el Papa Juan Pablo II ha subrayado en muchas ocasiones la incidencia del oficio pastoral de los Obispos sobre la vida religiosa.

El ministerio del Obispo y el de un superior religioso no están en concurrencia. Ciertamente existe un orden interno de los institutos que tiene su propio campo de competencia, en vista del mantenimiento y crecimiento de la vida religiosa. Este orden interno goza de una verdadera autonomía, pero ésta deberá ejercitarse necesariamente dentro del cuadro de la comunión eclesial orgánica.¹³

95. En efecto, se « reconoce a cada instituto una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, por la cual posee su propia disciplina dentro de la Iglesia y puede conservar intacto (su) patrimonio (...) corresponde a los Ordinarios del lugar el salvaguardar y proteger esta autonomía ».14

En el marco de esta autonomía, « el derecho propio (de los institutos) debe determinar el plan de (la) formación y su duración, teniendo en cuenta las necesidades de la Iglesia y la condición de los hombres y las circunstancias de los tiempos, tal como exigen el fin y el carácter del instituto ».15

« En cuanto al ministerio de la enseñanza, los superiores religiosos tienen la competencia y autoridad de "maestros espirituales", según el proyecto evangélico de su instituto; en este ámbito, ellos deben dar una verdadera dirección espiritual a su congregación y a cada una de las comunidades, de acuerdo con el magisterio auténtico de la Jerarquía »16.

96. Por otra parte los Obispos, en cuanto « doctores auténticos » y « testigos de la verdad divina y católica »17 tienen una « responsabilidad en lo que toca a la enseñanza de la doctrina de la fe, tanto en los centros que cultivan su estudio como en la utilización de los medios para transmitirla »18.

« Incumbe a los Obispos, como maestros auténticos y guías de perfección para todos los miembros de su diócesis (*ChD* 12.15.25, 3; *LG* 25.45), ser también los guardianes de la fidelidad a la vocación religiosa en el espíritu de cada instituto »,19 según las normas del derecho (cf. cc. 386.387.591.593.678).

97. A ello no se opone en modo alguno la autonomía de vida, y particularmente de gobierno, reconocida a los institutos religiosos. Si, en el ejercicio de su jurisdicción, el Obispo está limitado por el respeto a esta autonomía, no está por ello dispensado de velar por la marcha de los religiosos hacia la santidad. Incumbe en efecto a un sucesor de los Apóstoles, en cuanto ministro de la Palabra de Dios, llamar a los cristianos en general a seguir a Cristo, y, por excelencia, a aquellos que reciben la gracia de seguirlo « más de cerca » (c. 573, 1). El instituto al cual estos últimos pertenecen representa ya en sí mismo y para ellos una escuela de perfección y un camino hacia la santidad, pero la vida religiosa es un bien de la Iglesia y, como tal, depende de la responsabilidad del Obispo. La relación del Obispo con las religiosas y religiosos, generalmente percibida a nivel de apostolado, tiene su raíz más profunda en su cargo de ministro del evangelio, al servicio de la santidad de la Iglesia y de la integridad de su fe.

En este espíritu y sobre la base de estos principios, es conveniente que los Obispos de las Iglesias particulares sean al menos informados por los Superiores Mayores de los programas (*ratio*) de formación vigentes en los centros o servicios de formación de los religiosos, situados en el territorio del que ellos son Pastores. Toda dificultad que afecte a la responsabilidad episcopal y que se refiera al funcionamiento de estos servicios o centros, será examinada entre los Obispos y superiores mayores, conforme al derecho y a las orientaciones dadas por *Mutuae relationes*, nn. 24 a 35, y eventualmente con la ayuda de los órganos de coordinación indicados por el mismo documento en los nn. 52 a 67 (cf. cc. 386.387.591.593.678).

E) La colaboración intercongregacional a nivel de la formación

98. La primera responsabilidad de la formación de los religiosos corresponde por derecho a cada instituto y son los superiores mayores de los institutos, con la ayuda de sus responsables cualificados, quienes tienen la importante misión de velar por ella. Cada instituto, debe además, según el derecho, establecer propio programa de formación (*ratio*).²⁰

Sin embargo, la necesidad ha llevado a ciertos institutos, en todos los continentes, a poner en común sus medios de formación (personal e instituciones) con el fin de colaborar en esta obra tan importante, que no podían continuar realizando solos.

99. Esta colaboración se efectúa por medio de centros permanentes o de servicios periódicos. Se llama centro intercongregacional a un centro de estudio para religiosos, puesto bajo la responsabilidad colectiva de los superiores mayores de los institutos cuyos miembros participan en este centro. Su fin es el de asegurar la formación doctrinal y práctica requerida por la misión específica de los institutos y conforme a su naturaleza. Es distinto de la comunidad formativa propia de cada instituto y en el seno de la cual el novicio y el religioso se inician en la vida comunitaria, espiritual y pastoral del instituto. Cuando un instituto participa en un centro intercongregacional debe haber una complementariedad entre la comunidad formativa y el centro, en orden a una formación armónica integral.

Los centros de formación de una federación obedecen a normas que constan en los estatutos de la federación y aquí no se tienen en cuenta. Lo mismo se dice de los centros o servicios de estudios bajo la responsabilidad de un solo instituto, pero que acogen como huéspedes a religiosas o religiosos de otros institutos.

100. La colaboración intercongregacional para la formación de las jóvenes profesas y profesores, la formación permanente y la formación de los formadores, puede efectuarse en el ámbito de un centro. La de los novicios, al contrario, no se puede dar sino bajo la forma de servicios periódicos, porque la comunidad del noviciado propiamente dicha tiene que ser una comunidad homogénea propia de cada instituto. Nuestro Dicasterio se propone publicar próximamente un documento, detallado y normativo referente a la puesta en práctica de la colaboración intercongregacional en el campo de la formación.

1. GE 2.

2. ChL 46; cf. también Prop. 51 y 52 del 7º Sínodo de los Obispos, 1987.

3. ChL 46.

4. CIT 8-10-1985, n. 4-1; EV 9, 1622.

5. Juan Pablo II en la IJNESCO, 1980, n. 6 y 7; IDGP 1980, I, 1636.

6. LG 46.

7. CIT, Fe e inculturación, n. 8 y 22; *Civiltà Cattolica*, enero 1989.

8. *Ibid.*; cf. también ChL 44.

9. CIT, nn. 4-2; cf. nota 4 de este capítulo.

10. ChL 55.

11. ChL 30.

12. Cf. c.578.

13. ChD 35, 3 y 4; MR 13c.

14. C. 586.

15. C. 659, 2; cf. igualmente c. 650, 1 para lo que se refiere especialmente al noviciado.

16. MR 13a; cf. nota 8 introducción.

17. LG 25.

18. MR 33, cf. nota 8 introducción; cf. también cc. 753 y 212, 1.

19. MR 28, cf. nota 8 introducción. Para el Obispo « perfector », cf. *Suma teológica*, II, q. 184.

20. Cc. 650, 1 y 659, 2. Ver también Juan Pablo II a los religiosos del Brasil, 2 de julio de 1986, n. 5; cf. nota 5 introducción.

Capítulo sexto

LOS RELIGIOSOS CANDIDATOS A LOS MINISTERIOS PRESBITERAL Y DIACONAL

101. Las cuestiones planteadas por este tipo de religiosos merecen ser expuestas aparte dado su carácter particular. Son de tres órdenes. Unas miran a la formación a los ministerios como tales; otras a la especificidad religiosa de los religiosos sacerdotes y diáconos; otras en fin a la inserción del religioso sacerdote en el presbiterio diocesano.

La formación

102. En ciertos institutos, definidos por su derecho propio como clericales, se ha propuesto a veces dar la misma formación a los hermanos laicos y a los candidatos a la ordenación. A nivel del noviciado parece incluso exigida una formación común a unos y otros por el carisma específico del Instituto. Se siguen consecuencias benéficas en cuanto a la cualidad y a la integridad de la formación doctrinal de los hermanos laicos y en cuanto a su integración en la comunidad. Pero, en todos los casos, las normas sobre la duración y el contenido de los estudios preparatorios al ministerio presbiteral deberán ser rigurosamente observadas y seguidas.

103. « La formación de los miembros que se preparan a recibir las Ordenes sagradas se rige por el derecho universal y el plan de estudios propio del instituto ».1 Además los religiosos candidatos al ministerio presbiteral se conformarán a las normas de la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*2 y los candidatos al diaconado permanente a las disposiciones previstas a este efecto por el derecho propio de los institutos. No se recapitulará aquí la integridad de esta « ratio » cuyas líneas maestras figuran en el derecho canónico.3 Será suficiente recordar, para que sean observadas por los superiores mayores, algunas etapas del « cursus » de formación.

104. Los estudios de filosofía y de teología llevados a cabo sucesiva o conjuntamente, comprenderán por lo menos 6 años completos, de modo que 2 años enteros estén consagrados a las disciplinas filosóficas y 4 años completos a los estudios teológicos. Los superiores mayores velarán por la observancia de estas disposiciones especialmente cuando confíen sus religiosos jóvenes a centros intercongregacionales o a universidades.

105. Si bien toda la formación de los candidatos al ministerio presbiteral tiende a un fin pastoral, habrá una formación pastoral propiamente dicha adaptada al fin del instituto. El programa de esta formación se inspirará en el decreto *Optatam totius* y, para los religiosos llamados a trabajar en culturas distintas de cultura de origen, en el decreto *Ad Gentes*.4

106. Los religiosos sacerdotes dedicados a la contemplación, monjes u otros, llamados por sus superiores a ponerse a disposición de los huéspedes para ministerio de la reconciliación o del consejo espiritual,

estarán provistos de una formación pastoral apropiada a este ministerio. Se conformarán igualmente las orientaciones pastorales de la Iglesia particular en la cual se encuentran.

107. Serán observadas todas las condiciones canónicas requeridas para los ordenandos y que se refieran a ellos, teniendo en cuenta la naturaleza y las obligaciones propias del estado religioso.⁵

La especificidad religiosa de los religiosos sacerdotes y diáconos

48. « Un sacerdote religioso inserto en la pastoral al lado de sacerdotes diocesanos, debería mostrar claramente en sus actitudes que es religioso». ⁶ Para que aparezca siempre en el religioso, sacerdote o diácono, « lo que caracteriza la vida religiosa y a los religiosos, y les dé una visibilidad », ⁷ deben cumplirse varias condiciones sobre las que es útil que los religiosos, candidatos a los ministerios presbiteral y diaconal, se interroguen durante el tiempo de su formación inicial y de su formación permanente:

- que tengan una percepción clara y convicciones firmes sobre la naturaleza respectiva del ministerio presbiteral y diaconal que pertenece a la estructura de la Iglesia, y de la vida religiosa que pertenece a su santidad y a su vida, ⁸ manteniendo siempre el principio de que su ministerio pastoral forma parte de la naturaleza de su vida religiosa; ⁹

- que beban, para su vida espiritual, en las fuentes del instituto del cual son miembros y acojan en sí mismos el don que representa este instituto para la Iglesia;

- que den testimonio de una experiencia espiritual personal inspirada en el testimonio y la enseñanza del fundador;

- que vivan conforme a la regla de vida que se comprometieron a observar;

- que vivan en comunidad según el derecho;

- que estén disponibles y movibles para el servicio de la Iglesia universal, si los superiores del instituto les llaman a ello.

Si se respetan estas condiciones el religioso sacerdote o diácono logrará armonizar felizmente estas dos dimensiones de su única vocación.

El lugar del religioso sacerdote dentro del presbiterio diocesano

109. La formación del religioso sacerdote debe tener en cuenta su futura inserción en el presbiterio de una Iglesia particular, sobre todo si debe ejercitar en ella un ministerio, « teniendo presente sin embargo el carácter propio de cada instituto » ¹⁰. En efecto, « la Iglesia particular constituye el espacio histórico en el cual una vocación se expresa en la realidad y realiza su compromiso apostólico ». ¹¹ Los religiosos sacerdotes pueden con todo derecho considerarla como « la patria de (su propia) vocación » ¹². Los principios fundamentales que rigen esta inserción fueron dados por el decreto conciliar *Creasteis Dominus* (nn. 34-35). Los religiosos sacerdotes son « colaboradores del orden episcopal »; « a decir verdad, en cierto modo, ellos pertenecen al clero de la diócesis en cuanto participan en el cuidado de las almas y en las obras de apostolado bajo la autoridad de los Obispos ». ¹³ A propósito de esta inserción, *Mutuae relationes* (nn. 15 a 23) hace resaltar la influencia recíproca entre los valores universales y particulares. Si se pide a los religiosos « aún perteneciendo a un instituto de derecho pontificio, sentirse verdaderamente participantes de la familia diocesana », ¹⁴ el derecho canónico les reconoce la autonomía conveniente ¹⁵ para que se mantenga su carácter universal y misionero. ¹⁶

De manera habitual, la situación de un religioso sacerdote o de un instituto al que el obispo ha confiado una misión o una obra pastoral en su Iglesia particular, debe regirse por un convenio escrito ¹⁷ entre el obispo diocesano y el superior competente del instituto o del religioso interesado. Lo mismo habría que decir de un religioso diácono puesto en idéntica situación.

I. C. 659, 3.

2. 1a edición 6 de enero de 1970; 2a edición 19 de marzo de 1985; cf. Cap. IV, nota 35.

3. Cf. cc. 242 a 256.

4. Ver OT 4 y 19-21; AG 25-26.

5. Cf. cc. 1010 a 1054.

6. Juan Pablo II a los religiosos del Brasil, 3 de julio de 1980; cf. nota 5 introducción.

7. *Ibid.*

8. Cf. LG 44

9. Cf. PC 8.

10. ChD 35, 2.

11. MR 23, d.

12. MR 37.

13. ChD 34. « Ut Episcopis auxiliatores adsint et subsint », dice ChD 35.

14. MR 18, b.

15. MR 22.

16. MR 23, c.

17. MR 57-58; cf. c. 520, 2.

CONCLUSIONES

110. Este documento ha querido tener en cuenta las experiencias ya intentadas después del Concilio y hacerse eco igualmente de las cuestiones planteadas por los superiores mayores. Recuerda a todos algunas exigencias del derecho en función de las circunstancias y de las necesidades presentes. Espera en fin ser útil a los institutos religiosos para que todos progresen en la comunión eclesial bajo la guía del Papa y de los Obispos a quienes « compete el ministerio de discernir y de armonizar; y esto lleva consigo la abundancia de dones especiales del Espíritu, así como el carisma particular de la distribución de las diversas funciones en íntima docilidad espiritual al único Espíritu Vivificante ».1

En primer lugar se ha indicado que la formación de los religiosos tiene como fin primordial el de ayudarles a tomar conciencia de su identidad de consagrados por la profesión de los consejos evangélicos de castidad, de pobreza y de obediencia, en un instituto religioso. Entre los agentes de la formación se da la primacía al Espíritu Santo, porque la formación de los religiosos es una obra esencialmente teologal, en su fuente y en sus objetivos. Se insiste sobre la necesidad de formar formadores cualificados, sin esperar que aquellos que están actualmente en ese cargo hayan terminado su mandato. La función de primer orden que juegan el mismo religioso y su comunidad, hacen de esta tarea un lugar de ejercicio privilegiado de la responsabilidad personal y comunitaria. Se han planteado varias cuestiones actuales; no todas reciben una respuesta decisiva, pero por lo menos provocan la reflexión. Un lugar aparte se ha dado a los institutos íntegramente ordenados a la contemplación, dada su situación en el corazón de la Iglesia y la especificidad de su vocación.

Nos queda pedir para todos, superiores, educadores y formadores religiosos, la gracia de la fidelidad a su vocación, a ejemplo y bajo la protección de la Virgen María. En su marcha a lo largo de los tiempos, la Iglesia « progresa siguiendo el itinerario realizado por la Virgen María que avanzó en su peregrinación, manteniendo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz.² El tiempo de formación ayuda al religioso a recorrer este itinerario a la luz del misterio de Cristo que « esclarece plenamente »³ el misterio de María, al mismo tiempo que el misterio de María « es para la Iglesia como un sello que autentica el misterio de la Encarnación »,⁴ como apareció al Concilio de Efeso. María está presente en el nacimiento y en la educación de cada vocación religiosa. Ella está asociada íntimamente a todo su crecimiento en el Espíritu Santo. La misión que ella ha cumplido con relación a Jesús, la lleva a término en beneficio de su Cuerpo que es la Iglesia y de cada uno de los cristianos, especialmente aquellos que se consagran a seguir a Jesucristo « más de cerca ». ⁵ Por eso, un ambiente mariano sostenido por una teología auténtica, asegurará a la formación de los religiosos autenticidad, solidez y gozo, sin los cuales su misión en el mundo no podría cumplirse plenamente.

En Audiencia concedida el 10 de noviembre de 1989 al suscrito Cardenal Perfecto, el Santo Padre ha aprobado el presente documento de la Congregación de los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica y ha autorizado su publicación bajo el título de « Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos ».

Roma, 2 de febrero de 1990.

Fr. JÉRÔME CARD. HAMER
Praefectus

+ VINCENTIUS FAGIOLO
Arch. em. Theatin.-Vasten.
Secretarius

1. MR 6; cf. nota 8 introducción.

2. RM 2: AAS 79 (1987) 361 ss.

3. RM 4: *ibid.*

4. *Ibid.*

5. LG 42.

SIGLAS

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

AG Decreto *Ad gentes*, 1965

ChD Decreto *Christus Dominus*, 1965

DV Constitución dogmática *Dei Verbum*, 1965

GE Declaración *Gravissimum educationis*, 1965

GS Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 1965

LG Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1964

OT Decreto *Optatam totius*, 1965

PC Decreto *Perfectae caritatis*, 1965

PO Decreto *Presbyterorum ordinis*, 1965

UR Decreto *Unitatis redintegratio*, 1964

SC Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 1963

DOCUMENTOS DE LOS PAPAS

ChL Exhortación apostólica *Christifideles laici*, Juan Pablo II, 1989

ET Exhortación apostólica *Evangelica testificatio*, Pablo VI, 1971

MD Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, Juan Pablo II, 1988

RD Exhortación apostólica *Redemptionis donum*, Juan Pablo II, 1984

RM Encíclica *Redemptoris Mater*, Juan Pablo II, 1987

OTROS DOCUMENTOS DE LA SANTA SEDE

CDC *Código de derecho canónico*, 1983

c.o cc. Cánones del Código de derecho canónico

DCVR Dimensión contemplativa de la vida religiosa, Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica (CIVCSVA), 19801

EE Elementos esenciales de la vida religiosa aplicados a los institutos dedicados al apostolado, CIVCSVA, 1983

FS Carta circular sobre algunos aspectos más urgentes en la preparación espiritual de los Seminarios, Congregación para la Educación Católica, 19802

1 No habiendo sido publicado oficialmente en latín este documento, utilizamos para la sigla la traducción española publicada por la CIVCSVA en 1980.

2 La sigla del documento está tomada de la traducción italiana aparecida en OR del 12 abril de 1980.

MR Documento *Mutuae relationes*, Congregación para los Obispos y CIVCSVA, 1978

OCV *Ordo consecrationis virginum*, Congregación para el Culto Divino, 1970

OPR *Ordo professionis religiosae*, idem, 1970

RC Instrucción *Renovationis causam*, CIVCSVA, 1969

RI *Ratio institutionis (...)*, Congregación para la Educación Católica, 1970, 1985

RPH Religiosos y promoción humana, CIVCSVA, 19803

VS Instrucción *Venite seorsum*, CIVCSVA, 1969

OTRAS SIGLAS

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

CTI Comisión teológica internacional

EV *Enchiridion Vaticanum*, Edizioni dehoniane, Bologna.

IDGP Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Libreria editrice vaticana.

OR *L'Osservatore Romano*

PG Patrología griega

UISG Unión internacional de las superiores generales

3 Cf. nota 1.

Ritual del matrimonio

Introducción general (Praenotanda)

I. IMPORTANCIA Y DIGNIDAD DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. La alianza matrimonial, por la que el hombre y la mujer se unen entre sí para toda la vida', recibe su fuerza primordial del acto creador de Dios, pero además, para los fieles cristianos, se eleva a una dignidad más alta, ya que se cuenta entre los Sacramentos de la nueva alianza.

2. El Matrimonio queda constituido por la alianza conyugal o consentimiento irrevocable de los cónyuges, con el que uno y otro se entregan y se reciben mutua y libremente. Tanto la misma unión singular del hombre y de la mujer como el bien de los hijos exigen y piden la plena fidelidad de los cónyuges y también la unidad indisoluble del vínculo.

3. Por su propia naturaleza, la misma institución del Matrimonio y el amor conyugal se ordenan a la procreación y educación de la prole, y con ellas se coronan logrando su cima, ya que los hijos son en realidad el don más excelente del Matrimonio y contribuyen sobremedida al bien de los mismos padres.

4. La íntima comunidad de vida y de amor, por la cual los cónyuges 'ya no son dos, sino una sola carne, ha sido fundada por Dios Creador, provista de leyes propias, y enriquecida con la única bendición que no fue abolida por la pena del pecado original". Por lo tanto, este sagrado vínculo no depende del arbitrio humano, sino del autor del Matrimonio, que lo quiso dotado de unos bienes y fines peculiares.

5. Cristo el Señor, al hacer una nueva creación y renovar todo', quiso restituir el Matrimonio a la forma y santidad originales, de tal manera que lo que Dios ha unido no lo separe el hombre", y, además, elevó esta indisoluble alianza conyugal a la dignidad de Sacramento, para que significara más claramente y remitiera con más facilidad al modelo de su alianza nupcial con la Iglesia.

6. Con su presencia trajo la bendición y la alegría a las bodas de Caná, convirtiendo el agua en vino, anunciando así por adelantado la hora de la alianza nueva y eterna: "Pues de la misma manera que Dios en otro tiempo salió al encuentro de su pueblo con una alianza de amor y fidelidad, ahora el Salvador de los hombres se ofrece a la Iglesia como esposo cumpliendo en su misterio pascual la alianza con ella.

7. Por el Bautismo, sacramento de la fe, el hombre y la mujer, de una vez para siempre, se insertan en la alianza de Cristo con la Iglesia, y así su comunidad conyugal es asumida en la caridad de Cristo y enriquecida con la fuerza de su sacrificio". Por esta nueva situación, el Matrimonio válido de los bautizados es siempre Sacramento

8. Por el sacramento del Matrimonio los cónyuges cristianos significan el misterio de unidad y de amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y participan de él; debido a ello, tanto al abrazar la vida conyugal, como en la aceptación y educación de la prole, se ayudan mutuamente a santificarse y encuentran ellos también su lugar y su propio carisma en el pueblo de Dios

9. Por este Sacramento, el Espíritu Santo hace que, así como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella'-, también los cónyuges cristianos, iguales en dignidad, con la mutua entrega y el amor indiviso, que mana de la fuente divina de la caridad, se esfuercen por fortalecer y fomentar su unión matrimonial. De modo que, asociando a la vez lo divino y lo humano, en la prosperidad y en la adversidad, perseveren fieles en cuerpo y alma, permaneciendo absolutamente ajenos a todo adulterio y divorcio".

10. El verdadero cultivo del amor conyugal y todo el sentido de la vida familiar, sin subestimar los demás fines del Matrimonio, tienden a que los cónyuges cristianos estén animosamente dispuestos a cooperar con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos amplía y enriquece día a día a su familia". Y así, confiando en la divina Providencia y ejercitando el espíritu de sacrificios, glorifican al Creador y se esfuerzan por alcanzar la perfección en Cristo cuando cumplen la función de procrear con generosa

responsabilidad humana y cristiana.

11. Dios que llamó a los esposos al Matrimonio, continúa llamándolos a perfeccionar su propio Matrimonio. Los que se casan en Cristo, pueden, por la fe en la palabra de Dios, celebrar con fruto el misterio de la unión entre Cristo y la Iglesia, vivirlo santamente y dar de él público testimonio delante de todos. El Matrimonio deseado, preparado, celebrado y vivido cotidianamente a la luz de la fe, es aquel 'que la Iglesia une, que la oblación confirma, que la bendición refrenda, que los ángeles proclaman, que el Padre tiene por válido... ¡Qué preciosa la unión entre dos fieles que tienen una misma esperanza, un mismo modo de vida y de servicio! Ambos son hijos de un mismo Padre, ambos servidores de un mismo Dueño, sin ninguna separación ni en la carne ni en el espíritu. Son ciertamente dos en una sola carne; donde hay una sola carne, hay un solo espíritu.

II . OFICIOS Y MINISTERIOS

12. La preparación y celebración del Matrimonio, que atañe en primer lugar a los mismos futuros cónyuges y a sus familias, compete, por razón de la cura pastoral y litúrgico, al Obispo, al párroco y a sus vicarios y también, según le es propio, a toda la comunidad eclesial'.

13. Teniendo en cuenta las normas o indicaciones pastorales que la Conferencia Episcopal haya podido establecer acerca de la preparación de los novios o la pastoral del Matrimonio, corresponde al Obispo regular en toda la diócesis la celebración y la pastoral del Sacramento, disponiendo la atención a los fieles para que el estado matrimonial se mantenga en el espíritu cristiano y se vaya perfeccionando²⁴.

14. Los pastores de almas deben procurar que en la propia comunidad esta atención se proporcione sobre todo:

1) con la predicación, con la catequesis apta para los niños, los jóvenes y los adultos, empleando incluso los medios de comunicación social, para que con ello se instruya a los fieles acerca del significado del Matrimonio y de los deberes de los cónyuges y padres cristianos;

2) con la preparación personal en orden a contraer Matrimonio, en la que los novios se dispongan para la santidad y obligaciones de su nuevo estado;

3) con la fructuosa celebración litúrgica del Matrimonio, por medio de la cual se ponga de manifiesto que los cónyuges significan el misterio de la unidad y del amor fecundo entre Cristo y la Iglesia y participan del mismo;

4) con la ayuda proporcionada a los casados, para que ellos, observando y protegiendo fielmente la alianza conyugal, alcancen una vida familiar cada día más santa y más plena.

15. Se requiere un tiempo suficiente para la debida preparación del Matrimonio., y se debe, advertir con antelación a los novios de esta necesidad.

16. Los pastores, movidos por el amor a Cristo, han de acoger a los novios y antes que nada fomentarán y robustecerán su fe: pues el sacramento del Matrimonio la supone y exige,

17. Después de recordar oportunamente a los novios los elementos fundamentales de la doctrina cristiana, de los que se ha hablado antes (Cfr nn. 1-11), se les dará una catequesis sobre la doctrina del Matrimonio y la familia, del Sacramento y sus ritos, preces y lecturas, para que así puedan celebrarlo de manera consciente y fructuosa.

18. Los católicos que no hayan recibido todavía el sacramento de la Confirmación, lo recibirán antes de ser admitidos al Matrimonio, con el fin de completar la Iniciación Cristiana, siempre que pueda hacerse sin dificultad grave. Se recomienda a los novios que en la preparación del sacramento del Matrimonio reciban,

si es necesario, el sacramento de la Penitencia y se acerquen a la Sagrada Eucaristía, principalmente en la misma celebración del Matrimonio.

19. Antes de que se celebre el Matrimonio debe constar que nada se opone a su celebración válida y lícita.

20. Durante la preparación, teniendo en cuenta la manera de pensar del pueblo acerca del Matrimonio y la familia, los pastores se esforzarán por evangelizar a la luz de la fe el mutuo y auténtico amor entre los novios. Incluso aquellas cosas que son requeridas por el Derecho para contraer Matrimonio válido y lícito pueden servir para promover en los novios una fe viva y un amor fecundo, a fin de formar una familia cristiana.

21. Pero si, a pesar de todos los esfuerzos, los novios manifiestan de manera clara y expresa que rechazan lo que pretende la Iglesia cuando se celebra el Matrimonio entre bautizados, el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración; por mucho que le pese, debe tener en cuenta la realidad y hacer ver a los interesados que no es la Iglesia, sino ellos mismos, quienes, en estas circunstancias, impiden la celebración, por más que la soliciten

22. En el Matrimonio, más de una vez se dan casos especiales: como es el Matrimonio con parte bautizada no católica, con un catecúmeno, con parte simplemente no bautizada, o también con parte que ha rechazado explícitamente la fe católica. Los pastores tendrán presentes las normas de la Iglesia para estos casos y, si es necesario, recurrirán a la autoridad competente.

23. Conviene que sea un mismo presbítero, quien prepare a los novios, haga la homilía en la celebración del Sacramento, reciba el consentimiento y celebre la Misa.

24. También el diácono puede, recibida la facultad del párroco o del Ordinario, presidir la celebración del Sacramento", sin excluir la Bendición nupcial.

25. Cuando no haya sacerdotes ni diáconos, el Obispo diocesano puede, previo voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida la licencia de la Sede Apostólica, delegar a laicos para que asistan a los Matrimonios. Se elegirá a un laico idóneo, capaz de instruir a los novios y que sea apto para realizar debidamente la liturgia matrimonial. Éste pide el consentimiento de los esposos y lo recibe en nombre de la Iglesia.

26. Los demás laicos pueden tomar parte de varias maneras, tanto en la preparación espiritual de los novios como en la misma celebración del rito. Conviene que toda la comunidad cristiana coopere siendo testigo de la fe y manifestando el amor de Cristo al mundo.

27. El Matrimonio se celebrará en la parroquia de uno u otro de los novios, o en otro lugar con licencia del propio Ordinario o del párroco.

III. CELEBRACIÓN DEL MATRIMONIO

Preparación

28. Puesto que el Matrimonio se ordena al crecimiento y santificación del pueblo de Dios, su celebración tiene un carácter comunitario, que aconseja también la participación de la comunidad parroquial, por lo menos a través de algunos de sus miembros. Teniendo en cuenta las costumbres de cada lugar, si no hay inconveniente, pueden celebrarse varios Matrimonios al mismo tiempo o realizarse la celebración del Sacramento en la asamblea dominical.

29. La misma celebración del Sacramento debe prepararse cuidadosamente, y, en cuanto sea posible, con los que van a casarse. El Matrimonio se celebrará normalmente dentro de la Misa. No obstante, el párroco, atendiendo tanto a las necesidades pastorales como al modo con que participan en la vida de la Iglesia los

novios o los asistentes, juzgará si es mejor proponer la celebración del Matrimonio dentro o fuera de la Misa. De acuerdo con los mismos novios, si es oportuno, se escogerán las lecturas de la Sagrada Escritura que serán explicadas en la homilía; la fórmula con que expresarán el mutuo consentimiento; los formularios para la bendición de los anillos y arras, para la Bendición nupcial, para las intenciones de la plegaria universal y para los cantos. Conviene también utilizar correctamente las variantes previstas en el rito y las costumbres locales que puedan conservarse, si son oportunas.

30. Los cantos que se van a interpretar han de ser adecuados al rito del Matrimonio y deben expresar la fe de la Iglesia, sin olvidar la importancia del salmo responsorial en la liturgia de la Palabra. Lo que se dice de los cantos vale también para la selección de las obras musicales.

31. Es necesario que se exprese de manera adecuada el carácter festivo de la celebración del Matrimonio, incluso en la ornamentación de la iglesia. Sin embargo, los Ordinarios cuidarán de que no se haga ninguna acepción de personas privadas o de clases sociales, excepto los honores debidos a las autoridades civiles, según las leyes litúrgicas.

32. Si el Matrimonio se celebra en un día de carácter Penitencial, sobre todo en tiempo de Cuaresma, el Párroco advertirá a los esposos que tengan en cuenta la naturaleza peculiar de aquel día. En ningún caso se celebrará el Matrimonio el Viernes Santo en la Pasión del Señor ni el Sábado Santo.

Rito que se ha de emplear

33. En la celebración del Matrimonio dentro de la Misa, se emplea uno de los formularios ofrecidos en el capítulo I. En la celebración sin Misa, el rito debe realizarse después de la liturgia de la Palabra, como se indica en el capítulo II.

34. Cuando el Matrimonio se celebra dentro de la Misa, se utiliza la Misa ritual 'Por los esposos' con ornamentos de color blanco o festivo, a no ser que la celebración tenga lugar alguno de los días reseñados en los números 1-4 de la tabla de los días litúrgicos, en cuyo caso se emplea la Misa del día con sus lecturas, conservando en ella la Bendición nupcial y, si se cree conveniente, la fórmula propia de la bendición final.

No obstante, si durante el Tiempo de Navidad o el Tiempo ordinario la Misa en que se celebra un Matrimonio en domingo es participado por la comunidad parroquias, se toma el formulario de la Misa del domingo.

Cuando no se dice la Misa "Por los esposos", una de las lecturas puede tomarse de los textos previstos para la celebración del Matrimonio, puesto que la liturgia de la Palabra, acomodada a su celebración, tiene una gran fuerza para la catequesis sobre el Sacramento mismo y sobre las obligaciones de los cónyuges (n. 280).

35. Se destacarán los principales elementos de la celebración del Matrimonio, a saber: la liturgia de la Palabra, en la que se resalta la importancia del Matrimonio cristiano en la historia de la salvación y sus funciones y deberes de cara a la santificación de los cónyuges y de los hijos; el consentimiento de los contrayentes, que pide y recibe el que legítimamente asiste al Matrimonio; aquella venerable oración en la que se invoca la bendición de Dios sobre la esposa y el esposo; y, finalmente, la comunión eucarística de ambos esposos y de los demás presentes, con la cual se nutre sobre todo su caridad y se elevan a la comunión con el Señor y con el prójimo.

36. Si el Matrimonio se realiza entre parte católica y parte bautizada no católica, debe emplearse el rito de la celebración del Matrimonio sin Misa (cap. 11, nn. 170-208); pero, si el caso lo requiere, y con el consentimiento del Ordinario del lugar, se puede usar el rito de la celebración del Matrimonio dentro de la Misa (cap. 1, nn. 47-169); en cuanto a la admisión de la parte no católica a la comunión eucarística, se observarán las normas dictadas para los diversos casos". Si el Matrimonio se celebra entre parte católica y parte catecúmeno o no cristiana, se debe usar el rito que se halla más adelante (cap. IV, nn. 250- 277),

empleando las variantes previstas para los diversos casos.

37. Aunque los pastores son ministros del Evangelio de Cristo en favor de todos, guardarán una especial cautela respecto a aquellas personas, ya sean católicas o no católicas, que nunca participan en la celebración del matrimonio o de la Eucaristía. Esta norma pastoral vale en primer lugar para los mismos esposos.

38. Si el Matrimonio se celebra dentro de la Misa, además de lo requerido para la celebración de la misma, estará preparado en el presbiterio el Ritual Romano y los anillos para los esposos. Si parece oportuno, se preparará también el aceite con agua bendita y el hisopo, y un cáliz con suficiente capacidad para la comunión bajo las dos especies.

IV. ADAPTACIONES QUE DEBEN PREPARAR LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

39. Compete a las Conferencias Episcopales, en virtud de la Constitución sobre la sagrada liturgia, acomodar este Ritual Romano a las costumbres y necesidades de cada región, de modo que, una vez confirmados los textos por la Sede Apostólica, se aplique en las regiones de que se trata.

40. En esta materia, será competencia de las Conferencias Episcopales:

1) Determinar las adaptaciones de que se habla posteriormente (nn. 43.46).

2) Si el caso lo requiere, adaptar y completar la "Introducción general" que figura en el Ritual Romano a partir del número 36 y siguientes ("Rito que se ha de emplear"), para hacer que la participación de los fieles sea consciente y activa.

3) Preparar las traducciones de los textos, de manera que se acomoden realmente a la índole de las diversas lenguas y a la manera de ser de las diversas culturas, añadiendo, siempre que sea oportuno, melodías aptas para el canto.

4) Al preparar las ediciones, ordenar la materia en la forma que parezca más adecuada para el uso pastoral.

41. Al preparar las adaptaciones, se tendrá en cuenta lo siguiente:

1) Las fórmulas del Ritual Romano pueden ser adaptadas o, si el caso lo requiere, enriquecidas (incluso el interrogatorio antes del consentimiento y las mismas palabras del consentimiento).

2) Cuando el Ritual Romano presenta varias fórmulas ad libitum, se permite añadir otras fórmulas del mismo género.

3) Respetando la estructura del rito sacramental, se puede variar el orden de las partes. Si parece más oportuno, el interrogatorio antes del consentimiento puede omitirse, quedando a salvo la norma de que quien asiste pida y reciba el consentimiento de los contrayentes.

4) Si la necesidad pastoral lo exige, se permite que el consentimiento de los contrayentes se pida siempre con el interrogatorio.

5) Terminada la entrega de los anillos, teniendo en cuenta las costumbres del lugar, se puede proceder a la coronación de la esposa o a la velación de los esposos.

6) Si en algún lugar el darse la mano o la bendición y entrega de los anillos es incompatible con las costumbres del pueblo, se permite la supresión de estos ritos o que sean suplidos por otros.

7) Se considerará con atención y prudencia qué es lo que puede admitirse de las tradiciones y manera de ser de cada pueblo.

42. Además, cada Conferencia Episcopal tiene la facultad de elaborar un rito propio del Matrimonio, a tenor de la Constitución sobre la sagrada liturgia, conforme a los usos de los lugares y pueblos, y con la aprobación de la Sede Apostólica, quedando a salvo la norma de que el legítimo asistente pida y reciba el consentimiento de los contrayentes y que se imparta la Bendición nupcial. El rito propio ha de ir precedido también de la "Introducción general" que contiene el Ritual Romano, exceptuando lo que se refiere al rito que se ha de emplear.

43. En cuanto a los usos y maneras de celebrar el Matrimonio que están en vigor en los pueblos recién evangelizados, se sopesará comprensivamente todo lo que sea honesto y no esté entremezclado de manera inseparable con supersticiones y errores, y, si es posible, se conservará completo y cabal, más aún, se admitirá también en la misma liturgia, a condición de que concuerde con la índole del verdadero y auténtico espíritu litúrgico.

44. En aquellos pueblos en que, por costumbre, tienen lugar en las casas ceremonias matrimoniales, incluso durante varios días, conviene adaptarlas al espíritu cristiano y a la liturgia. En este caso, la Conferencia Episcopal puede establecer, según las necesidades pastorales de los pueblos, que el mismo rito del Sacramento pueda celebrarse en las casas.

Congregación para la doctrina de la fe

Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo

Introducción

1. La verdad que hace libres es un don de Jesucristo (cf. Jn 8, 32). La búsqueda de la verdad es una exigencia de la naturaleza del hombre, mientras que la ignorancia lo mantiene en una condición de esclavitud. En efecto, el hombre no puede ser verdaderamente libre si no recibe una luz sobre las cuestiones centrales de su existencia y en particular sobre aquella de saber de dónde viene y a dónde va. El llega a ser libre cuando Dios se le entrega como un Amigo, según la palabra del Señor: "Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; sino que os llamo amigos, porque todo lo que he oído del Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15, 15). La liberación de la alienación del pecado y de la muerte se realiza en el hombre cuando Cristo, que es la Verdad, se hace el "camino" para él (cf. Jn 14, 6).

En la fe cristiana están intrínsecamente ligados el conocimiento y la vida, la verdad y la existencia. La verdad ofrecida en la revelación de Dios sobrepasa ciertamente las capacidades de conocimiento del hombre, pero no se opone a la razón humana. Más bien la penetra, la eleva y reclama la responsabilidad de cada uno (cf. 1 P 3, 15). Por esta razón desde el comienzo de la iglesia la "norma de la doctrina" (Rm 6, 17) ha estado vinculada, con el bautismo, al ingreso en el misterio de Cristo. El servicio a la doctrina, que implica la búsqueda creyente de la comprensión de la fe es decir, la teología, constituye por lo tanto una exigencia a la cual la Iglesia no puede renunciar.

En todas las épocas la teología es importante para que la Iglesia pueda responder al designio de Dios que quiere que: "todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad" (1 Tm 2, 4). En los momentos de grandes cambios espirituales y culturales es todavía más importante, pero está también expuesta a riesgos, porque debe esforzarse en "permanecer" en la verdad (cf. Jn 8, 31) y tener en cuenta, al mismo tiempo, los nuevos problemas que se presentan al espíritu humano. En nuestro siglo, particularmente durante la preparación y realización del Concilio Vaticano II, la teología ha contribuido mucho a una más profunda "comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas"[1], pero ha conocido también y conoce todavía momentos de crisis y de tensión.

La Congregación para la doctrina de la fe, por consiguiente, considera oportuno dirigir a los obispos de la Iglesia católica, y a través de ellos a los teólogos, la presente instrucción que se propone iluminar la misión de la teología en la iglesia. Después de considerar la verdad como don de Dios a su pueblo (I), describirá la función de los teólogos (II), se detendrá en la misión particular de los pastores (III), y, finalmente, propondrá algunas indicaciones acerca de la justa relación entre unos y otros (IV). De esta manera quiere servir al progreso en el conocimiento de la verdad (cf. Col 1, 10), que nos introduce en la libertad por la cual Cristo murió y resucitó (cf. Ga 5, 1).

I. La verdad, don de Dios a su pueblo

2. Movidado por un amor sin medida, Dios ha querido acercarse al hombre que busca su propia identidad y caminar con él (cf. Lc 24, 15). Lo ha liberado de las insidias del "padre de la mentira" (cf. Jn 8, 44) y lo ha introducido en su intimidad para que encuentre allí, sobreabundantemente, su verdad plena y su verdadera libertad. Este designio de amor concebido por el "Padre de la luz" (St 1, 17; cf. 1 P 2, 9; 1 Jn 1, 5), realizado por el Hijo vencedor de la muerte (cf. Jn 8, 36), se actualiza incesantemente por el Espíritu que conduce "hacia la verdad plena" (Jn 16, 13).

3. La verdad posee en sí misma una fuerza unificante: libera a los hombres del aislamiento y de las oposiciones en las que se encuentran encerrados por la ignorancia de la verdad y, mientras abre el camino hacia Dios, une los unos con los otros. Cristo destruyó el muro de separación que los había hecho ajenos a la promesa de Dios y a la comunión de la Alianza (cf. Ef 2, 12-14). Envía al corazón de los creyentes su Espíritu, por medio del cual todos nosotros somos en El "uno solo" (cf. Rm 5, 5; Ga 3, 28). Así llegamos a ser, gracias al nuevo nacimiento y a la unción del Espíritu Santo (cf. Jn 3, 5; 1 Jn 2, 20. 27), el nuevo y

único Pueblo de Dios que, con las diversas vocaciones y carismas, tiene la misión de conservar y transmitir el don de la verdad. En efecto, la iglesia entera como "sal de la tierra" y "luz del mundo" (cf. Mt 5, 13 s.), debe dar testimonio de la verdad de Cristo que hace libres.

4. El pueblo de Dios responde a esta llamada "sobre todo por medio de una vida de fe y de caridad y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza". En relación más específica con la "vida de fe" el Concilio Vaticano II precisa que "la totalidad de los fieles, que han recibido la unción del Espíritu Santo (cf. 1 Jn 2, 20. 27), no puede equivocarse cuando cree, y esta peculiar prerrogativa suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando, `desde los obispos hasta los últimos laicos" presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres"[2].

5. Para ejercer su función profética en el mundo, el pueblo de Dios debe constantemente despertar o "reavivar" su vida de fe (cf. 2 Tm 1, 6), en especial por medio de una reflexión cada vez más profunda, guiada por el Espíritu Santo, sobre el contenido de la fe misma y a través de un empeño en demostrar su racionalidad a aquellos que le piden cuenta de ella (cf. 1 P 3, 15). Para esta misión el Espíritu de la verdad concede, a fieles de todos los órdenes, gracias especiales otorgadas "para común utilidad" (1 Co 12, 7-11).

II. La vocación del teólogo

6. Entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la iglesia.

Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo. Aunque la verdad revelada supere nuestro modo de hablar y nuestros conceptos sean imperfectos frente a su insondable grandeza (cf. Ef 3, 19), sin embargo invita a nuestra razón --don de Dios otorgado para captar la verdad-- a entrar en su luz, capacitándola así para comprender en cierta medida lo que ha creído. La ciencia teológica, que busca la inteligencia de la fe respondiendo a la invitación de la voz de la verdad ayuda al pueblo de Dios, según el mandamiento del Apóstol (cf. 1 P 3, 15), a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden.

7. El trabajo del teólogo responde de ese modo al dinamismo presente en la fe misma: por su propia naturaleza la Verdad quiere comunicarse, porque el hombre ha sido creado para percibir la verdad y desea en lo más profundo de sí mismo conocerla para encontrarse en ella y descubrir allí su salvación (cf. 1 Tm 2, 4). Por esta razón el Señor ha enviado a sus apóstoles para que conviertan en "discípulos" todos los pueblos y les prediquen (cf. Mt 28, 19 s.). La teología que indaga la "razón de la fe" y la ofrece como respuesta a quienes la buscan, constituye parte integral de la obediencia a este mandato, porque los hombres no pueden llegar a ser discípulos si no se les presenta la verdad contenida en la palabra de la fe (cf. Rm 10, 14 s.).

La teología contribuye, pues, a que la fe sea comunicable y a que la inteligencia de los que no conocen todavía a Cristo la pueda buscar y encontrar. La teología, que obedece así al impulso de la verdad que tiende a comunicarse, al mismo tiempo nace también del amor y de su dinamismo: en el acto de fe, el hombre conoce la bondad de Dios y comienza a amarlo, y el amor desea conocer siempre mejor a aquel que ama[3]. De este doble origen de la teología, enraizado en la vida interna del pueblo de Dios y en su vocación misionera, deriva el modo con el cual ha de ser elaborada para satisfacer las exigencias de su misma naturaleza.

8. Puesto que el objeto de la teología es la Verdad, el Dios vivo y su designio de salvación revelado en Jesucristo, el teólogo está llamado a intensificar su vida de fe y a unir siempre la investigación científica y la oración[4]. Así estará más abierto al "sentido sobrenatural de la fe" del cual depende y que se le manifestará como regla segura para guiar su reflexión y medir la seriedad de sus conclusiones,

9. A lo largo de los siglos la teología se ha constituido progresivamente en un verdadero y propio saber científico. Por consiguiente es necesario que el teólogo esté atento a las exigencias epistemológicas de su disciplina, a los requisitos de rigor crítico y, por lo tanto, al control racional de cada una de las etapas de su investigación. Pero la exigencia crítica no puede identificarse con el espíritu crítico que nace más bien de motivaciones de carácter afectivo o de prejuicios. El teólogo debe discernir en sí mismo el origen y las motivaciones de su actitud crítica y dejar que su mirada se purifique por la fe. El quehacer teológico exige un esfuerzo espiritual de rectitud y de santificación.

10. La verdad revelada aunque trasciende la razón humana, está en profunda armonía con ella. Esto supone que la razón esté por su misma naturaleza ordenada a la verdad de modo que, iluminada por la fe, pueda penetrar el significado de la revelación. En contra de las afirmaciones de muchas corrientes filosóficas, pero en conformidad con el recto modo de pensar que encuentra confirmación en la Escritura se debe reconocer la capacidad que posee la razón humana para alcanzar la verdad, como también su capacidad metafísica de conocer a Dios a partir de lo creado[5].

La tarea, propia de la teología, de comprender el sentido de la revelación exige, por consiguiente, la utilización de conocimientos filosóficos que proporcionen "un sólido y armónico conocimiento del hombre, del mundo y de Dios"[6], y puedan ser asumidos en la reflexión sobre la doctrina revelada. Las ciencias históricas igualmente son necesarias para los estudios del teólogo, debido sobre todo al carácter histórico de la revelación, que nos ha sido comunicada en una "historia de salvación". Finalmente se debe recurrir también a las "ciencias humanas", para comprender mejor la verdad revelada sobre el hombre y sobre las normas morales de su obrar, poniendo en relación con ella los resultados válidos de estas ciencias.

En esta perspectiva corresponde a la tarea del teólogo asumir elementos de la cultura de su ambiente que le permitan evidenciar uno u otro aspecto de los misterios de la fe. Dicha tarea es ciertamente ardua y comporta riesgos, pero en sí misma es legítima y debe ser impulsada.

Al respecto, es importante subrayar que la utilización por parte de la teología de elementos e instrumentos conceptuales provenientes de la filosofía o de otras disciplinas exige un discernimiento que tiene su principio normativo último en la doctrina revelada. Es ésta la que debe suministrar los criterios para el discernimiento de esos elementos e instrumentos conceptuales, y no al contrario.

11. El teólogo, sin olvidar jamás que también es un miembro del pueblo de Dios, debe respetarlo y comprometerse a darle una enseñanza que no lesione en lo más mínimo la doctrina de la fe.

La libertad propia de la investigación teológica se ejerce dentro de la fe de la iglesia. Por tanto, la audacia que se impone a menudo a la conciencia del teólogo no puede dar frutos y "edificar" si no está acompañada por la paciencia de la maduración. Las nuevas propuestas presentadas por la inteligencia de la fe "no son más que una oferta a toda la iglesia. Muchas cosas deben ser corregidas y ampliadas en un diálogo fraterno hasta que toda la Iglesia pueda aceptarlas. La teología, en el fondo, debe ser un servicio muy desinteresado a la comunidad de los creyentes. Por ese motivo, de su esencia forman parte la discusión imparcial y objetiva, el diálogo fraterno, la apertura y la disposición de cambio de cara a las propias opiniones"[7].

12. La libertad de investigación, a la cual tiende justamente la comunidad de los hombres de ciencia como a uno de sus bienes más preciosos, significa disponibilidad a acoger la verdad tal como se presenta al final de la investigación, en la que no debe haber intervenido ningún elemento extraño a las exigencias de un método que corresponda al objeto estudiado.

En teología esta libertad de investigación se inscribe dentro de un saber racional cuyo objeto ha sido dado por la revelación, transmitida e interpretada en la iglesia bajo la autoridad del Magisterio y acogida por la fe. Desatender estos datos, que tienen valor de principio, equivaldría a dejar de hacer teología. A fin de precisar las modalidades de esta relación con el Magisterio, conviene reflexionar ahora sobre el papel de este último en la Iglesia.

III. El magisterio de los pastores

13. " Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones"[8]. El dio a su Iglesia, por el don del Espíritu Santo, una participación de su propia infalibilidad[9]. El pueblo de Dios gracias al "sentido sobrenatural de la fe", goza de esta prerrogativa, bajo la guía del magisterio vivo de la Iglesia, que, por la autoridad ejercida en el nombre de Cristo, es el solo intérprete auténtico de la Palabra de Dios. escrita o transmitida[10].

14. Como sucesores de los Apóstoles, los pastores de la Iglesia "reciben del Señor... la misión de enseñar a todas las gentes y de predicar el Evangelio a toda criatura, a fin de que todos los hombres logren la salvación..."[11]. Por eso. se confía a ellos el oficio de guardar, exponer y difundir la Palabra de Dios, de la que son servidores[12].

La misión del Magisterio es la de afirmar, en coherencia con la naturaleza "escatológica" propia del evento de Jesucristo, el carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios en Cristo con su pueblo, protegiendo a este último de las desviaciones y extravíos y garantizándole la posibilidad objetiva de profesar sin errores la fe auténtica, en todo momento y en las diversas situaciones. De aquí se sigue que el significado y el valor del Magisterio sólo son comprensibles en referencia a la verdad de la doctrina cristiana y a la predicación de la Palabra verdadera. La función del Magisterio no es algo extrínseco a la verdad cristiana ni algo sobrepuesto a la fe; más bien, es algo que nace de la economía de la fe misma, por cuanto el Magisterio. en su servicio a la palabra de Dios, es una institución querida positivamente por Cristo como elemento constitutivo de la iglesia. El servicio que el Magisterio presta a la verdad cristiana se realiza en favor de todo el pueblo de Dios, llamado a ser introducido en la libertad de la verdad que Dios ha revelado en Cristo.

15. Para poder cumplir plenamente el oficio que se les ha confiado de enseñar el Evangelio y de interpretar auténticamente la revelación, Jesucristo prometió a los pastores de la Iglesia la asistencia del Espíritu Santo. El les dio en especial el carisma de la infalibilidad para aquello que se refiere a las materias de fe y costumbres. El ejercicio de este carisma reviste diversas modalidades. Se ejerce, en particular, cuando los obispos, en unión con su cabeza visible, en acto colegial, como sucede en los concilios ecuménicos, proclaman una doctrina, o cuando el Romano Pontífice, ejerciendo su función de Pastor y Doctor supremo de todos los cristianos, proclama una doctrina "ex cathedra"[13].

16. El oficio de conservar santamente y de exponer con fidelidad el depósito de la revelación divina implica, por su misma naturaleza, que el Magisterio pueda proponer "de modo definitivo"[14] enunciados que, aunque no estén contenidos en las verdades de fe, se encuentran sin embargo íntimamente ligados a ellas, de tal manera que el carácter definitivo de esas afirmaciones deriva, en último análisis, de la misma Revelación[15] .

Lo concerniente a la moral puede ser objeto del magisterio auténtico, porque el Evangelio, que es palabra de vida, inspira y dirige todo el campo del obrar humano. El Magisterio, pues, tiene el

oficio de discernir, por medio de juicios normativos para la conciencia de los fieles, los actos que en sí mismos son conformes a las exigencias de la fe y promueven su expresión en la vida, como también aquellos que, por el contrario, por su malicia son incompatibles con estas exigencias. Debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda la ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural[16].

Por otra parte, la Revelación contiene enseñanzas morales que de por sí podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio[17].

17. Se da también la asistencia divina a los sucesores de los Apóstoles, que enseñan en comunión con el sucesor de Pedro, y, en particular, al Romano Pontífice, Pastor de toda la iglesia cuando, sin llegar a una definición infalible y sin pronunciarse en "modo definitivo", en el ejercicio del magisterio ordinario proponen una enseñanza que conduce a una mejor comprensión de la Revelación en materia de fe y costumbres, y ofrecen directivas morales derivadas de esta enseñanza.

Hay que tener en cuenta, pues, el carácter propio de cada una de las intervenciones del Magisterio y la medida en que se encuentra implicada su autoridad; pero también el hecho de que todas ellas derivan de la misma fuente, es decir, de Cristo que quiere que su pueblo camine en la verdad plena. Por este mismo motivo las decisiones magisteriales en materia de disciplina, aunque no estén garantizadas por el carisma de la infalibilidad, no están desprovistas de la asistencia divina y requieren la adhesión de los fieles.

18. El Romano Pontífice cumple su misión universal con la ayuda de los organismos de la Curia Romana, y en particular de la Congregación para la doctrina de la fe por lo que respecta a la doctrina acerca de la fe y de la moral. De donde se sigue que los documentos de esta Congregación, aprobados expresamente por el Papa, participan del magisterio ordinario del sucesor de Pedro[18].

19. En las Iglesias particulares corresponde al obispo custodiar e interpretar la Palabra de Dios y juzgar con autoridad lo que le es conforme o no. La enseñanza de cada obispo, tomada individualmente, se ejercita en comunión con la del Pontífice Romano Pastor de la iglesia universal y con los otros obispos dispersos por el mundo o reunidos en Concilio ecuménico. Esta comunión es condición de su autenticidad.

El obispo, miembro del colegio episcopal por su ordenación sacramental y por la comunión jerárquica, representa a su Iglesia, así como todos los obispos en unión con el Papa representan a la Iglesia universal en el vínculo de la paz, del amor, de la unidad y de la verdad. Al confluir en la unidad, las Iglesias locales, con su propio patrimonio, manifiestan la catolicidad de la iglesia. Por su parte, las Conferencias Episcopales contribuyen a la realización concreta del espíritu ("affectus") colegial[19].

20. La tarea pastoral del Magisterio, que tiene la finalidad de vigilar para que el pueblo de Dios permanezca en la verdad que hace libres, es una realidad compleja y diversificada. El teólogo, que está también comprometido en el servicio de la verdad, para mantenerse fiel a su oficio, deberá tener en cuenta la misión propia del Magisterio y colaborar con él. ¿Cómo se puede entender esta colaboración? ¿Cómo se realiza concretamente y qué obstáculos puede encontrar? Es lo que ahora hay que examinar más de cerca.

IV. Magisterio y teología

A. Las relaciones de colaboración

21. El Magisterio vivo de la Iglesia y la teología, aun con funciones diversas, tienen en definitiva el mismo fin: conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres y hacer de él la "luz de las naciones". Este servicio a la comunidad eclesial pone en relación recíproca al teólogo con el Magisterio. Este último enseña auténticamente la doctrina de los Apóstoles y sacando provecho del trabajo teológico rechaza las objeciones y las deformaciones de la fe, proponiendo además con la autoridad recibida de Jesucristo nuevas profundizaciones, explicaciones y aplicaciones de la doctrina revelada. La teología, en cambio, adquiere, de modo reflejo, una comprensión siempre más profunda de la Palabra de Dios, contenida en la Escritura y transmitida fielmente por la tradición viva de la Iglesia bajo la guía del Magisterio, se esfuerza por aclarar esta enseñanza de la Revelación frente a las instancias de la razón y, en fin, le da una forma orgánica y sistemática[20].

22. La colaboración entre el teólogo y el Magisterio se realiza especialmente cuando aquel recibe la misión canónica o el mandato de enseñar. Esa se convierte entonces, en cierto sentido, en una participación de la labor del Magisterio al cual está ligada por un vínculo jurídico. Las reglas deontológicas que de por sí y con evidencia derivan del servicio a la palabra de Dios son corroboradas por el compromiso adquirido por el teólogo al aceptar su oficio y al hacer la profesión de fe y el juramento de fidelidad[21].

A partir de ese momento tiene oficialmente la responsabilidad de presentar y explicar con toda exactitud e integralmente, la doctrina de la fe.

23. Cuando el Magisterio de la Iglesia se pronuncia de modo infalible declarando solemnemente que una doctrina está contenida en la Revelación, la adhesión que se pide es la de la fe teológica. Esta adhesión se extiende a la enseñanza del magisterio ordinario y universal cuando propone para creer una doctrina de fe como de revelación divina.

Cuando propone "de modo definitivo" unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, sin embargo están estrecha e íntimamente ligadas con la Revelación, deben ser firmemente aceptadas y mantenidas[22].

Cuando el Magisterio aunque sin la intención de establecer un acto "definitivo", enseña una doctrina para ayudar a una comprensión más profunda de la Revelación y de lo que explícita su contenido, o bien para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de fe, o en fin para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia[23]. Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe.

24. En fin, con el objeto de servir del mejor modo posible al pueblo de Dios. particularmente al prevenirlo en relación con opiniones peligrosas que pueden llevar al error, el Magisterio puede intervenir sobre asuntos discutibles en los que se encuentran implicados, junto con principios seguros, elementos conjeturales y contingentes. A menudo sólo después de un cierto tiempo es posible hacer una distinción entre lo necesario y lo contingente.

La voluntad de asentimiento leal a esta enseñanza del Magisterio en materia de por sí no irreformable debe constituir la norma. Sin embargo puede suceder que el teólogo se haga preguntas referentes, según los casos, a la oportunidad, a la forma o incluso al contenido de una intervención. Esto lo impulsará sobre todo a verificar cuidadosamente cuál es la autoridad de estas intervenciones, tal como resulta de la naturaleza de los documentos, de la insistencia al proponer una doctrina y del modo mismo de expresarse[24].

En este ámbito de las intervenciones de orden prudencial, ha podido suceder que algunos documentos magisteriales no estuvieran exentos de carencias. Los pastores no siempre han percibido de inmediato todos los aspectos o toda la complejidad de un problema. Pero sería algo contrario a la verdad si, a partir de algunos determinados casos, se concluyera que el Magisterio de la Iglesia se puede engañar habitualmente en sus juicios prudenciales, o no goza de la asistencia divina en el ejercicio integral de su misión. En realidad el teólogo, que no puede ejercer bien su tarea sin una cierta competencia histórica, es consciente de la decantación que se realiza con el tiempo. Esto no debe entenderse en el sentido de una relativización de los enunciados de la fe. El sabe que algunos juicios del Magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal.

25. Aun cuando la colaboración se desarrolle en las mejores condiciones, no se excluye que entre el teólogo y el Magisterio surjan algunas tensiones. El significado que se confiere a estas últimas y el espíritu con el que se las afronta no son realidades sin importancia: si las tensiones no brotan de un sentimiento de hostilidad y de oposición, pueden representar un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a los teólogos a cumplir sus respectivas funciones practicando el diálogo.

26. En el diálogo debe prevalecer una doble regla: cuando se pone en tela de juicio la comunión de la fe vale el principio de la "unitas veritatis"; cuando persisten divergencias que no la ponen en tela de juicio, debe salvaguardarse la "unitas caritatis".

27. Aunque la doctrina de la fe no esté en tela de juicio, el teólogo no debe presentar sus opiniones o sus hipótesis divergentes como si se tratara de conclusiones indiscutibles. Esta discreción está exigida por el respeto a la verdad, como también por el respeto al pueblo de Dios (cf. Rm 14, 1-15; 1 Co 8, 10. 23-33). Por esos mismos motivos ha de renunciar a una intempestiva expresión pública de ellas.

28. Lo anterior tiene una aplicación particular en el caso del teólogo que encontrara serias dificultades, por razones que le parecen fundadas, a acoger una enseñanza magisterial no irreformable.

Un desacuerdo de este género no podría ser justificado si se fundara exclusivamente sobre el hecho de que no es evidente la validez de la enseñanza que se ha dado, o sobre la opinión de que la posición contraria es más probable. De igual manera no sería suficiente el juicio de la conciencia subjetiva del teólogo, porque ésta no constituye una instancia autónoma y exclusiva para juzgar la verdad de una doctrina.

29. En todo caso no podrá faltar una actitud fundamental de disponibilidad a acoger lealmente la enseñanza del Magisterio, que se impone a todo creyente en nombre de la obediencia de fe. El teólogo deberá esforzarse por conseguir a comprender esta enseñanza en su contenido, en sus razones y en sus motivos. A esta tarea deberá consagrar una reflexión profunda y paciente, dispuesto a revisar sus propias opiniones y a examinar las objeciones que le hicieran sus colegas.

30. Si las dificultades persisten no obstante un esfuerzo leal, constituye un deber del teólogo hacer conocer a las autoridades magisteriales los problemas que suscitan la enseñanza en sí misma las justificaciones que se proponen sobre ella o también el modo como ha sido presentada. Lo hará con espíritu evangélico, con el profundo deseo de resolver las dificultades. Sus objeciones podrán entonces contribuir a un verdadero progreso, estimulando al Magisterio a proponer la enseñanza de la Iglesia de modo más profundo y mejor argumentada.

En estos casos el teólogo evitará recurrir a los medios de comunicación en lugar de dirigirse a la autoridad responsable, porque no es ejerciendo una presión sobre la opinión pública como se contribuye a la clarificación de los problemas doctrinales y se sirve a la verdad.

31. Puede suceder que, al final de un examen serio y realizado con el deseo de escuchar sin reticencias la enseñanza del Magisterio, permanezca la dificultad. porque los argumentos en sentido opuesto le parecen prevalentes al teólogo. Frente a una afirmación sobre la cual siente que no puede dar su adhesión intelectual, su deber consiste en permanecer dispuesto a examinar más profundamente el problema.

Para un espíritu leal y animado por el amor a la Iglesia, dicha situación ciertamente representa una prueba difícil. Puede ser una invitación a sufrir en el silencio y la oración, con la certeza de que si la verdad está verdaderamente en peligro, terminará necesariamente imponiéndose.

B. El problema del disenso

32. En diversas ocasiones el Magisterio ha llamado la atención sobre los graves inconvenientes que acarrear a la comunión de la Iglesia aquellas actitudes de oposición sistemática, que llegan incluso a constituirse en grupos organizados[25]. En la exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*, Pablo VI ha presentado un diagnóstico que conserva toda su actualidad. Ahora se quiere hablar en particular de aquella actitud pública de oposición al Magisterio de la Iglesia, llamada también "disenso", que es necesario distinguir de la situación de dificultad personal, de la que se ha tratado más arriba. El fenómeno del disenso puede tener diversas formas y sus causas remotas o próximas son múltiples.

Entre los factores que directa o indirectamente pueden ejercer su influjo hay que tener en cuenta la ideología del liberalismo filosófico que impregna la mentalidad de nuestra época. De allí proviene la tendencia a considerar que un juicio es mucho más auténtico si procede del individuo que se apoya en sus propias fuerzas. De esta manera se opone la libertad de pensamiento a la autoridad de la tradición, considerada fuente de esclavitud. Una doctrina transmitida y generalmente acogida viene desde el primer

momento marcada por la sospecha y su valor de verdad puesto en discusión. En definitiva, la libertad de juicio así entendida importa más que la verdad misma. Se trata entonces de algo muy diferente a la exigencia legítima de libertad en el sentido de ausencia de coacción, como condición requerida para la búsqueda leal de la verdad. En virtud de esta exigencia la iglesia ha sostenido siempre que "nadie puede ser forzado a abrazar la fe en contra de su voluntad" [26].

También ejercen su influjo el peso de una opinión pública artificialmente orientada y sus conformismos. A menudo los modelos sociales difundidos por los medios de comunicación tienden a asumir un valor normativo. Se difunde en particular la convicción de que la iglesia no debería pronunciarse sino sobre los problemas que la opinión pública considera importantes y en el sentido que conviene a ésta. El Magisterio, por ejemplo, podría intervenir en los asuntos económicos y sociales, pero debería dejar al juicio individual aquellos que se refieren a la moral conyugal y familiar.

En fin, también la pluralidad de las culturas y de las lenguas, que en sí misma constituye una riqueza, puede indirectamente llevar a malentendidos, motivo de sucesivos desacuerdos.

En este contexto se requiere un discernimiento crítico bien ponderado y un verdadero dominio de los problemas por parte del teólogo, si quiere cumplir su misión eclesial y no perder, al conformarse con el mundo presente (cf. Rm 12, 2. Ef 4, 23), la independencia de juicio propia de los discípulos de Cristo.

33. El disenso puede tener diversos aspectos. En su forma más radical pretende el cambio de la iglesia según un modelo de protesta inspirado en lo que se hace en la sociedad política. Cada vez con más frecuencia se cree que el teólogo sólo estaría obligado a adherirse a la enseñanza infalible del Magisterio, mientras que, en cambio, las doctrinas propuestas sin la intervención del carisma de la infalibilidad no tendrían carácter obligatorio alguno, dejando al individuo en plena libertad de adherirse o no, adoptando así la perspectiva de una especie de positivismo teológico. El teólogo, por lo tanto, tendría libertad para poner en duda o para rechazar la enseñanza no infalible del Magisterio, especialmente en lo que se refiere a las normas particulares. Más aún, con esta oposición crítica contribuiría al progreso de la doctrina.

34. La justificación del disenso se apoya generalmente en diversos argumentos, dos de los cuales tienen un carácter más fundamental. El primero es de orden hermenéutico: los documentos del Magisterio no serían sino el reflejo de una teología opinable. El segundo recurre al pluralismo teológico, llevado a veces hasta un relativismo que pone en peligro la integridad de la fe: las intervenciones magisteriales tendrían su origen en una teología entre muchas otras, mientras que ninguna teología particular puede pretender imponerse universalmente. Surge así una especie de "magisterio paralelo" de los teólogos, en oposición y rivalidad con el magisterio auténtico[27].

Una de las tareas del teólogo es cierta. mente la de interpretar correctamente los textos del Magisterio, y para ello dispone de reglas hermenéuticas, entre las que figura el principio según el cual la enseñanza del Magisterio --gracias a la asistencia divina-- vale más que la argumentación de la que se sirve, en ocasiones deducida de una teología particular. En cuanto al pluralismo teológico, éste es legítimo únicamente en la medida en que se salvaguarde la unidad de la fe en su significado. objetivo[28]. Los diversos niveles constituidos por la unidad de la fe, la unidad-pluralidad de las expresiones de fe y la pluralidad de las teologías están en realidad esencialmente ligados entre sí. La razón última de la pluralidad radica en el insondable misterio de Cristo que trasciende toda sistematización objetiva. Esto no quiere decir que se puedan aceptar conclusiones que le sean contrarias; ni tampoco que se pueda poner en tela de juicio la verdad de las afirmaciones por medio de las cuales el Magisterio se ha pronunciado[29]. En cuanto al "magisterio paralelo", al oponerse al de los pastores, puede causar grandes males espirituales. En efecto, cuando el disenso logra extender su influjo hasta inspirar una opinión común, tiende a constituirse en regla de acción, lo cual no deja de perturbar gravemente al pueblo de Dios y conducir a un menosprecio de la verdadera autoridad[30].

35. El disenso apela a veces a una argumentación sociológica, según la cual la opinión de un gran número de cristianos constituiría una expresión directa y adecuada del "sentido sobrenatural de la fe".

En realidad las opiniones de los fieles no pueden pura y simplemente identificarse con el "sensus fidei"[31]. Este último es una propiedad de la fe teológica que, consistiendo en un don de Dios que hace adherirse personalmente a la Verdad, no puede engañarse. Esta fe personal es también fe de la iglesia, puesto que Dios ha confiado a la Iglesia la vigilancia de la Palabra y, por consiguiente, lo que el fiel cree es lo que cree la iglesia. Por su misma naturaleza, el "sensus fidei" implica, por lo tanto, el acuerdo profundo del espíritu y del corazón con la iglesia, el "sentire cum Ecclesia".

Si la fe teológica en cuanto tal no puede engañarse, el creyente en cambio puede tener opiniones erróneas, porque no todos sus pensamientos proceden de la fe[32]. No todas las ideas que circulan en el pueblo de Dios son coherentes con la fe, puesto que pueden sufrir fácilmente el influjo de una opinión pública manipulada por modernos medios de comunicación. No sin razón el Concilio Vaticano II subrayó la relación indisoluble entre el "sensus fidei" y la conducción del pueblo de Dios por parte del magisterio de los pastores: ninguna de las dos realidades puede separarse de la otra[33]. Las intervenciones del Magisterio sirven para garantizar la unidad de la iglesia en la verdad del Señor. Ayudan a "permanecer en la verdad" frente al carácter arbitrario de las opiniones cambiantes y constituyen la expresión de la obediencia a la palabra de Dios[34]. Aunque pueda parecer que limitan la libertad de los teólogos, ellas instaura>>. por medio de la fidelidad a la fe que ha sido transmitida una libertad más profunda que sólo puede llegar por la unidad en la verdad.

36. La libertad del acto de fe no justifica el derecho al disenso. Ella, en realidad, de ningún modo significa libertad en relación con la verdad, sino la libre autodeterminación de la persona en conformidad con su obligación moral de acoger la verdad. El acto de fe es un acto voluntario, ya que el hombre, redimido por Cristo salvador y llamado por El mismo a la adopción filial (cf. Rm 8, 15; Ga 4, 5; Ef 1, 5; Jn 1, 12), no puede adherirse a Dios, a menos que, atraído por el Padre (Jn 6, 44), rinda a Dios el homenaje racional de su fe (Rm 12, 1). Como lo ha recordado la declaración *Dignitatis humanae*[35], ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir, por coacción o por presiones, en esta opción que sobrepasa los límites de su competencia. El respeto al derecho de libertad religiosa constituyen el fundamento del respeto al conjunto de los derechos humanos.

Por consiguiente, no se puede apelar a los derechos humanos para oponerse a las intervenciones del Magisterio. Un comportamiento semejante desconoce la naturaleza y la misión de la Iglesia, que ha recibido de su Señor la tarea de anunciar a todos los hombres la verdad de la salvación y la realiza caminando sobre las huellas de Cristo, consciente de que "la verdad no se impone de otra manera sino por la fuerza de la verdad misma, que penetra suave y fuertemente en las almas"[36].

37. En virtud del mandato divino que le ha sido dado en la Iglesia, el Magisterio tiene como misión proponer la enseñanza del Evangelio, vigilar su integridad y proteger así la fe del pueblo de Dios. Para llevar a cabo dicho mandato a veces se ve obligado a tomar medidas onerosas; por ejemplo cuando retira a un teólogo, que se separa de la doctrina de la fe, la misión canónica o el mandato de enseñar que le habla confiado, o bien cuando declara que algunos escritos no están de acuerdo con esa doctrina. Obrando de esa manera quiere ser fiel a su misión porque defiende el derecho del pueblo de Dios a recibir el mensaje de la Iglesia en su pureza e integridad y, por consiguiente, a no ser desconcertado por una opinión particular peligrosa.

En esas ocasiones, al final de un serio examen realizado de acuerdo con los procedimientos establecidos y después de que el interesado haya podido disipar los posibles malentendidos acerca de su pensamiento, el juicio que expresa el Magisterio no recae sobre la persona misma del teólogo, sino sobre sus posiciones intelectuales expresadas públicamente. Aunque esos procedimientos puedan ser perfeccionados, no significa que estén en contra de la justicia o del derecho. Hablar en este caso de violación de los derechos humanos es algo fuera de lugar, porque se desconocería la exacta jerarquía de estos derechos, como también la naturaleza misma de la comunidad eclesial y de su bien común. Por lo demás, el teólogo, que no se encuentra en sintonía con el "sentire cum Ecclesia", se coloca en contradicción con el compromiso que libre y conscientemente ha asumido de enseñar en nombre de la iglesia[37].

38. Por último, el recurso al argumento del deber de seguir la propia conciencia no puede legitimar el disenso. Ante todo porque ese deber se ejerce cuando la conciencia ilumina el juicio práctico en vista de la toma de una decisión, mientras que aquí se trata de la verdad de un enunciado doctrinal. Además, porque si el teólogo, como todo fiel debe seguir su propia conciencia, está obligado también a formarla. La conciencia no constituye una facultad independiente e infalible. es un acto de juicio moral que se refiere a una opción responsable. La conciencia recta es una conciencia debidamente iluminada por la fe y por la ley moral objetiva, y supone igualmente la rectitud de la voluntad en el seguimiento del verdadero bien.

La recta conciencia del teólogo católico supone consecuentemente la fe en la Palabra de Dios cuyas riquezas debe penetrar, pero también el amor a la Iglesia de la que ha recibido su misión y el respeto al Magisterio asistido por Dios. Oponer un magisterio supremo de la conciencia al magisterio de la Iglesia constituye la admisión del principio del libre examen, incompatible con la economía de la Revelación y de su transmisión en la Iglesia, como también con una concepción correcta de la teología y de la misión del teólogo. Los enunciados de fe constituyen una herencia eclesial, y no el resultado de una investigación puramente individual y de una libre crítica de la Palabra de Dios. Separarse de los pastores que velan por mantener viva la tradición apostólica, es comprometer irreparablemente el nexo mismo con Cristo[38].

39. La Iglesia, que tiene su origen en la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo[39], es un misterio de comunión, organizada de acuerdo con la voluntad de su fundador en torno a una jerarquía que ha sido establecida para el servicio del Evangelio y del pueblo de Dios que lo vive. A imagen de los miembros de la primera comunidad, todos ;os bautizados, con los carismas que les son propios, deben tender con sincero corazón hacia una armoniosa unidad de doctrina, de vida y de culto (cf. Hch 2, 42). Esta es una regla que procede del ser mismo de la Iglesia. Por tanto, no se puede aplicar pura y simplemente a esta última los criterios de conducta que tienen su razón de ser en la sociedad civil o en las reglas de funcionamiento de una democracia. Menos aún tratándose de las relaciones dentro de la Iglesia, se puede inspirar en la mentalidad del medio ambiente (cf. Rm 12, 2). Preguntar a la opinión pública mayoritaria lo que conviene pensar o hacer. recurrir a ejercer presiones de la opinión pública contra el Magisterio, aducen como pretexto un "consenso" de los teólogos, sostener que el teólogo es el portavoz profético de una "base" o comunidad autónoma que sería por lo tanto la única fuente de la verdad, todo ello denota una grave pérdida del sentido de la verdad y del sentido de Iglesia.

40. La Iglesia es "como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano"[40]. Por consiguiente, buscar la concordia y la comunión significa aumentar la fuerza de su testimonio y credibilidad; ceder, en cambio, a la tentación del disenso es dejar que se desarrollen "fermentos de infidelidad al Espíritu Santo"[41].

Aunque la teología y el Magisterio son de naturaleza diversa y tienen diferentes misiones que no pueden confundirse, se trata sin embargo de dos funciones vitales en la Iglesia, que deben compenetrarse y enriquecerse recíprocamente para el servicio del pueblo de Dios.

En virtud de la autoridad que han recibido de Cristo mismo, corresponde a los pastores custodiar esta unidad e impedir que las tensiones que surgen de la vida degeneren en divisiones. Su autoridad, trascendiendo las posiciones particulares y las oposiciones, debe unificarlas en la integridad del Evangelio, que es "la palabra de la reconciliación" (cf. 2 Co 5, 1 8-20) .

En cuanto a los teólogos, en virtud del propio carisma, también les corresponde participar en la edificación del Cuerpo de Cristo en la unidad y en la verdad y su colaboración es más necesaria que nunca para una evangelización a escala mundial, que requiere los esfuerzos de todo el pueblo de Dios[42]. Si ocurriera que encuentran dificultades por el carácter de su investigación, deben buscar la solución a través de un diálogo franco con los pastores, en el espíritu de verdad y de caridad propio de la comunión de la Iglesia.

41. Unos y otros siempre deben tener presente que Cristo es la Palabra definitiva del Padre (cf. Hb 1, 2) en quien, como observa san Juan de la Cruz, "Dios nos ha dicho todo junto y de una sola vez"[43] y que, como tal, es la Verdad que hace libres (cf. Jn 8, 36; 14, 6). Los actos de adhesión y de asentimiento a la Palabra confiada a la Iglesia bajo la guía del Magisterio se refieren en definitiva a El e introducen en el

campo de la verdadera libertad.

Conclusión

42. La Virgen María, Madre e imagen perfecta de la Iglesia, desde los comienzos del Nuevo Testamento ha sido proclamada bienaventurada, debido a su adhesión de fe inmediata y sin vacilaciones a la palabra de Dios (cf. Lc I, 38. 45), que conservaba y meditaba permanentemente en su corazón (cf. Lc 2, 19. 51). Ella se ha convertido así en modelo y apoyo para todo el pueblo de Dios confiado a su cuidado maternal. Le muestra el camino de la acogida y del servicio a la Palabra y, al mismo tiempo, el fin último que jamás debe perderse de vista: el anuncio a todos los hombres y la realización de la salvación traída al mundo por su Hijo Jesucristo.

Al concluir esta instrucción, la Congregación para la doctrina de la fe invita encarecidamente a los obispos a mantener y desarrollar relaciones de confianza con los teólogos, compartiendo un espíritu de acogida y de servicio a la Palabra y en comunión de caridad, en cuyo contexto se podrán superar más fácilmente algunos obstáculos inherentes a la condición humana en la tierra. De este modo todos podrán estar cada vez más al servicio de la Palabra y al servicio del pueblo de Dios, para que este último, perseverando en la doctrina de la verdad y de la libertad escuchada desde el principio, permanezca también en el Hijo y en el Padre y obtenga la vida eterna, realización de la Promesa (cf. 1 Jn 2, 24-25).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II durante la audiencia concedida al infrascripto prefecto, ha aprobado esta instrucción, acordada en reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 24 de marzo de 1990, solemnidad de la Ascensión del Señor.

Cardenal Joseph RATZINGER,
Prefecto

Alberto BOVONE,
Arzobispo titular de Cesarea di Numidia,
Secretario

1. Dei Verbum, n. 8.

2. Lumen gentium, n. 12.

3. Cf. san Buenaventura, Prooem. in I Sent., q. 2 ad 6: "quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes".

4. Cf. Juan Pablo II, Discurso con ocasión de la entrega del "premio internacional Pablo VI" al profesor Hans Urs von Balthasar, 23 de junio de 1984: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de julio de 1984, pág. 1.

5. Concilio Vaticano I, constitución dogmática De fide catholica, De revelatione, can. 1: DS 3026.

6. Optatam totius, n. 15.

7. Juan Pablo II, Discurso a los teólogos en Altötting, 18 de noviembre de 1980: AAS 73 (1981) 104: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 30 de noviembre de 1980, pág. 10; cf. también Pablo VI, Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional, 11 de octubre de 1972: AAS 64 (1972) 682-683. L'Osservatore Romano edición en lengua española, 29 de octubre de 1972, pág. 9; Juan Pablo II, Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional, 26 de octubre de 1979: AAS 71 (1979) 1428-1433: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 23 de diciembre de 1979, pág. 7.

8. Dei Verbum, n. 7.

9. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 2: AAS 65 (1973) 398 s.: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 15 de julio de 1973, pág. 9.

10. Cf. Dei Verbum, n. 10.

11. Lumen gentium, n. 24.

12. Cf. Dei Verbum, n. 10.

13. Cf. Lumen gentium, Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, n. 3: AAS 65 (1973) 400 s.: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 15 de julio de 1973, pág. 9 s.

14. Cf. *Professio Fidei et lusiurandam fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 s.: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 5 de mayo de 1989, pág. 5: "omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem definitive proponuntur".

15. Cf. Lumen gentium, n. 25; Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*, núms. 3-5: AAS 65 (1973) 396-408: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 15 de julio de 1973, pág. 9 s.; *Professio fidei et lusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 s.: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 5 de mayo de 1989, pág. 5.

16. Cf. Pablo VI, *Humanae vitae*, n. 4: AAS 60 (1968) 483.

17. Cf. Concilio Vaticano I, constitución dogmática *Dei Filius*, cap. 2: DS 3005.

18. Cf. C.I.C. cc. 360-361; Pablo VI, *Regimini Ecclesiae universae*, 15 de agosto de 1967, núms. 2940: AAS 59 (1967) 897-899; Juan Pablo II, *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, arts. 48-55: AAS 80 (1988) 874-884: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 29 de enero de 1989, págs. 9 ss.

19. Cf. Lumen gentium, núms. 22-23. Como es sabido, a continuación de la segunda asamblea general extraordinaria del Sínodo de los obispos, el Santo Padre encargó a la Congregación para los obispos profundizar el "Estatuto teológico-jurídico de las Conferencias Episcopales".

20. Cf. Pablo VI, Discurso a los participantes al Congreso internacional sobre la teología del Concilio Vaticano II, 1 de octubre de 1966: A'IS 58 (1966) 892 s.

21. Cf. C.I.C., c. 833; *Professio fidei et lusiurandum fidelitatis*: AAS 81 (1989) 104 s.: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 5 de mayo de 1989, pág. 5.

22. EL texto de la nueva profesión de fe (cf. nota 15) precisa la adhesión a estas enseñanzas en los siguientes términos: "Firmiter etiam amplector et retineo...".

23. Cf. Lumen gentium, n. 25; C.I.C., c. 752.

24. Cf. Lumen gentium, n. 25 par. 1.

25. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, 8 de diciembre de 1974: AAS 67 (1975) 5-23: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de diciembre de 1974, págs. 1-4. Véase también Congregación para la doctrina de la fe, declaración *Mysterium Ecclesiae*: AAS 65 (1973) 396-408: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 15 de julio de 1973, págs. 9-11.

26. Cf. *Dignitatis humanae*, n. 10.

27. La idea de un "magisterio paralelo" de los teólogos en oposición y rivalidad con el magisterio de los pastores a veces se apoya en algunos textos en los que santo Tomás de Aquino distingue entre "magisterium cathedrae pastoralis" y "magisterium cathedrae magisterialis" (Contra impugnantes, c. 2; Quodlib. III, q. 4, a. 1 (9); In IV Sent., 19, 2, 2, q. 3 sol. 2 ad. 4). En realidad estos textos no ofrecen algún fundamento para la mencionada posición, porque santo Tomás está absolutamente seguro de que el derecho de juzgar en materia doctrinal corresponde únicamente al "officium praelationis".
28. Cf. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975) 14-15: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de diciembre de 1974, pág. 3
29. Cf. Pablo VI, Discurso a los miembros de la Comisión teológica internacional, 11 de octubre de 1973: AAS 65 (1973) 555-559: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 21 de octubre de 1973, pág. 9.
30. Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 19: AAS 71 (1979) 308: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 18 de marzo de 1979, pág. 12; Discurso a los fieles de Managua, 4 de marzo de 1983, n. 7: AAS 75 (1983) 723: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 13 de marzo de 1983, pág. 14; Discurso a los religiosos en Guatemala, 8 de marzo de 1983, n. 3: AAS 75 (1983) 746: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 20 de marzo de 1983, pág. 9; Discurso a los obispos en Lima, 2 de febrero de 1985, n. 5: AAS 77 (1985) 874: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 17 de febrero de 1985, pág. 8; Discurso a los obispos de la Conferencia Episcopal belga en Malinas, 18 de mayo de 1985, n. 5: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 9 de junio de 1985, pág. 9; Discurso a algunos obispos estadounidenses en visita ad limina, 15 de octubre de 1988, n. 6: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de enero de 1989, pág. 18.
31. Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 5: AAS 74 (1982) 85-86: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 20 de diciembre de 1981, págs. 5 s.
32. Cf. la fórmula del Concilio de Trento, sess. VI, cap. 9: fides "cui non potest subesse falsum": DS 1534. cf. santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, ad 3: "Possibile est enim hominem fidelem ex coniectura humana falsum aliquid aestimare. Sed quad ex fide falsum aestimet, hoc est impossibile".
33. Cf. *Lumen gentium*, n. 12.
34. Cf. *Dei Verbum*, n. 10.
35. *Dignitatis humanare*, núms. 9-10.
36. *Ib.*, n. 1.
37. Cf. Juan Pablo II, *Sapientia christiana*, 15 de abril de 1979, n. 27, 1 : AAS 71 (1979) 483. L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 3 de junio de 1979, pág. 9; C.I.C., c. 812.
38. Cf. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, n. 4: AAS 67 (1975) 15: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de diciembre de 1974, pág. 3.
39. Cf. *Lumen gentium*, n. 4.
40. *Ib.*, n. 1.
41. Pablo VI, *Paterna cum benevolentia*, núms. 2-3: AAS 67 (1975) 10-11: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de diciembre de 1974, pág. 3.
42. Cf. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, núms. 32-35: AAS 81 (1989) 451-459: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 5 de febrero de 1989, págs. 12 s.

-Sobre la vocación eclesial del teólogo-

43. San Juan de la Cruz, Subida al Monte Carmelo, II 22, 3.

Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los Sacramentos

Decreto, de 22 de abril de 1990, sobre la modificación del número 5 de las Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario, de 21 de marzo de 1969.

El domingo, fundamento y núcleo de todo el año litúrgico, se ha de presentar e inculcar a la piedad de los fieles como la fiesta primordial.

Esta norma, establecida en la Constitución sobre la sagrada liturgia, ha restituido la primacía a la celebración del día del Señor, por encima de otras solemnidades, «a no ser que sean, de veras, de suma importancia» .

Esto tiene especial aplicación en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, que tienen precedencia sobre todas la demás celebraciones, aunque tengan grado de solemnidad.

Cuando coincide con uno de estos domingos una solemnidad, debe ser anticipada al sábado, según el número 5 de las Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario.

La experiencia pastoral, sin embargo, ha puesto de manifiesto las dificultades de esta solución, sobre todo en lo que se refiere a la coincidencia de la celebración de la misa vespertina y las II Vísperas de la Liturgia de las Horas de una solemnidad, con la celebración de la misa vespertina y las II Vísperas del domingo.

Para asegurar lo más posible la celebración íntegra tanto del domingo como de las solemnidades, que gozan en todo caso de la aceptación por la piedad de los fieles, la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los Sacramentos ha decidido una modificación en el número 5 de las Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario, como sigue:

«Por su peculiar importancia, el domingo solamente cede su celebración a las solemnidades y a las fiestas del Señor; pero los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua tienen precedencia sobre todas las fiestas del Señor y sobre todas las solemnidades. Las solemnidades que coincidan en estos domingos han de ser trasladadas al lunes siguiente, a no ser que la coincidencia tenga lugar en el Domingo de Ramos o en el Domingo de la Resurrección del Señor.»

La norma así modificada será observada por todos en adelante.

En lo que se refiere a los calendarios particulares de las naciones, de las diócesis y de las familias religiosas ya confeccionados para el año 1991, se autoriza la observancia de la solución prevista según la norma vigente hasta ahora.

El presente Decreto, preparado por la citada Congregación, fue aprobado y confirmado por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, el cual mandó que se hiciera público.

INSTRUCCIÓN PASTORAL DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA **La verdad os hará libres**

sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad. (20-XI-1990)

I. INTRODUCCIÓN

1. La responsabilidad apostólica de los obispos lleva consigo el anuncio de la palabra del Señor, la "memoria" de su vida, muerte y resurrección y la invitación de los creyentes a su seguimiento. En el Evangelio se revela la salvación de Dios para hacernos pasar de una vida según nuestros deseos desordenados a la vida según el Espíritu. El apóstol tiene que trabajar para que llegue la palabra de Cristo a todos y para que aquellos que la han recibido penetren en su sentido y actúen según sus exigencias.

Proponer, pues, las exigencias morales de la vida nueva en Cristo, exigencias postuladas por el Evangelio, es un elemento irrenunciable de la misión evangelizadora de los Obispos, particularmente urgente en las actuales circunstancias de nuestra sociedad.

En los últimos tiempos, en efecto, se ha producido una profunda crisis de la conciencia y vida moral de la sociedad española que se refleja también en la comunidad católica. Esta crisis está afectando no sólo a las costumbres, sino también a los criterios y principios inspiradores de la conducta moral y, así, ha hecho vacilar la vigencia de los valores fundamentales éticos.

2. Nos preocupa muy hondamente este deterioro moral de nuestro pueblo. Y, en particular, nos duele que el conjunto de los creyentes participen en mayor o menor grado de este deterioro, máxime cuando la comunidad católica, de tanto peso en nuestra sociedad, con esta desmoralización no está en condiciones de poder cumplir con sus responsabilidades en este campo y contribuir a la recuperación moral de nuestro pueblo.

La Iglesia tiene en estas circunstancias una misión urgente: colaborar en la revitalización moral de nuestra sociedad. Para ello los católicos deben proponer la moral cristiana en todas sus exigencias y originalidad. Este es el motivo que nos impulsa hoy a ofrecer a los católicos y, en general, a todos nuestros conciudadanos las consideraciones que siguen sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad.

3. Ofrecemos nuestra colaboración con humildad y confianza. Tenemos unas certezas de las que vivimos y se las ofrecemos a todos sin altivez ni ingenuidad. La Iglesia y los cristianos no tenemos más palabras que éste: Jesucristo, camino, verdad y vida (Cfr. Jn 14,5); pero ésta no la podemos olvidar; no la queremos silenciar; no la dejaremos morir.

II. DESCRIPCIÓN DE LA SITUACIÓN

4. Iniciamos esta reflexión con una descripción de la crisis moral que está afectando a nuestro pueblo. No es la primera vez que nos referimos a esta situación. Reiteradamente y con diversos motivos, hemos hablado de ella. Tampoco somos los únicos que la denunciemos; son no pocas las voces, en efecto, que, sobre todo en los últimos tiempos, se alzan para llamar la atención sobre el clima moral en que vivimos. Creemos que nos hallamos ante una sociedad moralmente enferma. Por eso pensamos que es necesario un diagnóstico que detecte sus males y señale su etiología. No tenemos una visión pesimista del momento que vivimos. Ni la fe ni un Juicio objetivo de las cosas nos permitirían esa visión.

5. No ignoramos, en efecto, los valores importantes que emergen de la conciencia moral contemporánea como pueden ser: la fuerte sensibilidad en favor de la dignidad y los derechos de la persona, la afirmación de la libertad como cualidad inalienable del hombre y de su actividad y la estima de las libertades individuales y colectivas, la aspiración a la paz y la convicción cada vez más arraigada de la inutilidad y el

horror de la guerra, el pluralismo y la tolerancia entendidas como respeto a las convicciones ajenas y no imposición coactiva de creencias o formas de comportamiento la repulsa de las desigualdades entre individuos, clases y naciones la atención a los derechos de la mujer y el respeto a su dignidad ó la preocupación por los desequilibrios ecológicos. Tampoco olvidamos los comportamientos de muchos que, día a día y en medio de las dificultades ambientales, se esfuerzan en mantenerse fieles a unos criterios morales sólidos. Estos valores y modos de conducirse en la vida constituyen un estímulo para quienes en este tiempo, buscan liberarse del vacío o del aturdimiento moral. Esos hombres y mujeres son motivo de esperanza y agradecimiento para todos.

A) SÍNTOMAS GENERALES DE UNA CRISIS

Eclipse y deformación de la conciencia moral

6. Se dan en nuestra sociedad creencias y convicciones que reflejan, a la vez que causan, el eclipse, la deformación o el embotamiento de la conciencia moral. Este embotamiento se traduce en una amoralidad práctica, socialmente reconocida y aceptada, ante la que los hombres y las mujeres de hoy, sobre todo los jóvenes, se encuentran inermes.

Pérdida de vigencia social de criterios morales fundamentales

7. En general se echa de menos la vigencia social de criterios morales "valederos" en sí y por sí mismos a causa de su racionalidad y fuerza humanizadora. Tales criterios, por el contrario, son sustituidos de ordinario por otros con los que se busca sólo la eficacia para obtener los objetivos perseguidos en cada caso. Aquellos criterios éticos "valederos" en sí y por sí están siendo desplazados en la conciencia pública por las encuestas sociológicas, hábilmente orientadas, incluso desde el poder político, por la dialéctica de las mayorías y la fuerza de los votos, por el "consenso social, por un positivismo jurídico que va cambiando la mentalidad del pueblo a fuerza de disposiciones legales, o por el cientifismo al uso. Este es el motivo de que muchos piensen que un comportamiento es éticamente bueno sólo porque está permitido o no castigado por la ley civil, o porque "la mayoría" así se conduce, o porque la ciencia y la técnica lo hacen posible.

"Moral de situación" y "doble moral"

8. Está extendida una cierta **moral de situación** que legitima los actos humanos a partir de su irrepetible originalidad, sin referencia a una norma objetiva que trascienda el acto singular, y que, por consiguiente, niega que pueda haber actos en sí mismos ilícitos, independientemente de las circunstancias en que son realizados por el sujeto. Se acude, además, e incluso se la da por buena, a una **doble moral** para muchas esferas de la vida; y así, acciones lesivas de unos valores éticos que habrían de merecer de todos un juicio condenatorio, son objeto de una diferente apreciación, según sean las personas o los intereses que están en juego en cada caso .

Tolerancia y permisividad

9. Vivimos, de hecho, un clima, que favorece una **tolerancia y permisividad totales**. En realidad casi **todo se considera como objetivamente indiferente**. El único valor real es la conveniencia personal y el bienestar individual con un claro componente sensualista; ningún otro valor, se piensa, puede ser antepuesto a este bienestar, a la abundancia, al placer, al goce o al éxito como estado normal e inmediato. En consecuencia, se fomenta la relativización, la indiferencia, la permisividad más absoluta.

"El fin justifica los medios"

10. Fácilmente, de forma refleja o no, se invoca, con una mentalidad pragmática, el principio de que **"el fin justifica los medios"** para dar así por bueno cualquier comportamiento. Conforme a esta mentalidad

imperante, todo vale y es lícito, con tal de que sea eficaz para acumular riquezas, alcanzar el éxito individual, disfrutar un bienestar a toda costa, lograr unos determinados "avances" en el campo científico, etc.

Moral privatizada

11. En coherencia con esta forma de pensar y de actuar hay quienes estiman que **la moral** con sus juicios y valoraciones, es un **asunto privado** y habría que reducirla a ese ámbito. La ciencia, la política, la economía, los medios de comunicación, la educación y la enseñanza, etc., tendrían, en consecuencia, su propia dinámica, sus leyes "objetivas" e inexorables que deberían cumplirse sin introducir ahí ningún factor moral que, según este parecer, las distorsiona o no pasa de ser expresión de un puro voluntarismo sin eficacia real. En ocasiones, personajes públicos han hecho y hacen gala de esta mentalidad y así contribuyen irresponsablemente a la desmoralización de nuestra sociedad.

Incluso, hombres de buena voluntad, sensibles, en principio, a los valores y a los imperativos éticos, se sienten con frecuencia impotentes para introducir criterios morales en campos como la economía, la política y otros. Retroceden ante supuestas "legalidades" que condicionan las estructuras de los mencionados campos. Estos hombres "han arrojado la toalla" y rehusan hasta el intento de jugar con limpieza y honestidad en la vida económica, política y social. Otras esferas de la vida les ofrecerán un refugio tranquilizante a sus conciencias que no quieren renunciar a la rectitud moral. De esta forma desembocamos en la ya aludida amoralidad sistemática de muchos mecanismos de la sociedad y en la subjetivización y privatización de la moral.

Función social "versus" convicciones personales

12. Unido a esto se constata, al mismo tiempo, una **desvinculación entre la "función" social y la convicción personal** en no pocos protagonistas de la vida pública. Se insiste en que una cosa es la ética pública y otra la moral privada y, en virtud de tal distinción, se exige honestidad para aquélla y se pide una amplia permisividad para ésta.

Reto a la moral "tradicional"

13. A esto hay que añadir, como una de las principales causas de la crisis moral la mentalidad difusa, propiciada y extendida frecuentemente por instancias de la Administración pública tal vez sin medir sus consecuencias degradantes, que considera sin diferenciación alguna los **valores y normas morales transmitidos por la Iglesia como represión** de la libertad y de las libertades del hombre o de sus tendencias naturales, como **factor retardario de la modernización** de la sociedad española y como **freno a procesos humanos y sociales irreversibles** alcanzados como cotas de progreso.

De esta manera muchos sucumben a esta mentalidad difusa que rechaza cualquier norma moral como imposición arbitraria en particular en el campo de la sexualidad, para afirmar la libertad y el logro de la naturaleza humana dejada a su pura espontaneidad. También muchos exaltan una libertad omnímoda e indeterminada como criterio de actuación para los "fuertes y liberados" en contraposición a los "débiles y resignados" que seguirán aferrados y sumisos a los criterios morales de otro tiempo.

B) ALGUNOS COMPORTAMIENTOS CONCRETOS

14. Este conjunto de síntomas generales de la crisis moral queda reflejado en comportamientos concretos, comunes a nuestro ámbito cultural o particularmente nuestros. Señalamos algunos especialmente significativos y con gran incidencia en el deterioro moral de nuestro pueblo.

Manipulación del hombre

15. La proclamación de las libertades formales en nuestro sistema democrático no excluye la emergencia de sutiles formas de enajenación: llamamientos compulsivos al consumismo, imposición desde las técnicas de marketing de modelos de conducta de los que están ausentes valores morales básicos, manipulación de la verdad con informaciones sesgadas e inobjetivas, introducción abierta o subliminal de una propaganda ideológica, "oficial" o de la cultura en el poder; frecuentemente antirreligiosa y silenciadora o ridiculizadora de "lo católico".

El intento de imponer una determinada concepción de la vida designo laicista y permisivo, es un problema crucial que se va agravando con el paso del tiempo. Por ello, denunciamos una vez más el dirigismo cultural y moral de la vida social favorecido desde algunas instancias de poder, desde algunos importantes medios de comunicación, principalmente de naturaleza estatal, y desde múltiples manifestaciones de la cultura, así como desde una determinada enseñanza, o a través de disposiciones legislativas de los últimos años contrarias a valores fundamentales de la existencia humana. Este dirigismo cultural y moral, orientado frecuentemente a los estratos del cuerpo social más inermes ante sus ofertas constituye no sólo un abuso del poder o del más fuerte sino que, además, contribuye de manera muy eficaz a imponer concepciones de la vida inspiradas en el agnosticismo, el materialismo y el permisivismo moral.

Durante estos años, se ha llevado a cabo un desmantelamiento sistemático de la "moral tradicional": desmantelamiento que no ha hecho más que destruir; no ha construido, en efecto, nada sobre lo que asentar la vida de nuestro pueblo ni ha establecido un objetivo humano digno de ser perseguido colectivamente; ha sembrado el campo de sal y ha abierto un vacío que no ofrece otra cosa que la pura lucha por intereses o el goce narcisista.

Los medios de comunicación social

16. Los medios de comunicación social que, en muchos aspectos están desempeñando un papel muy beneficioso en orden a una sociedad políticamente libre y moralmente sana con informaciones y juicios objetivos y con la denuncia de los abusos del poder y de la corrupción imperante, no siempre responden a las exigencias éticas que les son propias. La explotación sistemática del escándalo por parte de algunos, la violación de la intimidad de las personas, la conversión del rumor no verificado en noticia, o el halago sumiso e interesado a los poderes, por ejemplo, son un reflejo, y causa a la vez, del deterioro moral que nos preocupa.

Además, en los últimos tiempos, los medios de comunicación social han fomentado, por ejemplo, mediante mesas redondas, entrevistas y otras formas, la confrontación buscada por sí misma de las más diversas posiciones en todos los asuntos más fundamentales de la vida y han puesto de relieve casi exclusivamente la pluralidad y el conflicto de opiniones sin ofrecer en la gran parte de los casos una respuesta a los muy importantes problemas tratados, o por lo menos un esfuerzo para aproximarse a ella. Con ello, han contribuido, seguramente sin pretenderlo, a favorecer uno de los peores males de la conciencia humana contemporánea: la anomía, el escepticismo ante la verdad y la desesperanza de encontrar un camino hacia ella.

La vida pública

17. En el plano de la vida pública hemos de referirnos necesariamente a fenómenos tan poco edificantes como el "transfugismo", el tráfico de influencias, la sospecha y la verificación, en ciertos casos, de prácticas de corrupción, el mal uso del gasto público o la discriminación por razones ideológicas. El poder, a menudo, es ejercido más en clave de dominio y provecho propio o de grupo que de servicio solidario al bien común. Se ha extendido la firme persuasión de que el amiguismo o la adscripción a determinadas formaciones políticas son medios habituales y eficaces para acceder a ciertos puestos o para alcanzar un determinado "status" social o económico.

Todo esto, como una de las causas principales, está generando la amoralidad ambiental que destruye las convicciones morales más elementales, sin las que no es posible la pervivencia de una sociedad libre y democrática.

La vida económico-social

18. En nuestro momento actual observamos una desmesurada exaltación del dinero. El ideal de muchos parece que no es otro que el de hacerse ricos o muy ricos en poco tiempo sin ahorrar medios para conseguirlo, sin atender a otros valores, sobre todo a los aspectos éticos de la actividad económica.

Todo parece dominado por las preocupaciones economicistas como si esas debieran ser las aspiraciones principales y envolventes de la sociedad. Exponente de ello es la obsesión, elevada a categoría social, por un crecimiento cuantitativo que no asume los costos sociales ni se pregunta con realismo a quien perjudica y a quien beneficia. La misma integración en Europa se ha considerado preferentemente en los aspectos económicos y las nuevas relaciones con los países del Este europeo están dirigidas, casi con exclusividad, a la venta y consumo de los productos de Occidente. Por otra parte, la escasa aportación a la ayuda de los pueblos subdesarrollados (está muy por debajo del 0,7% de P.N.B. recomendado) es un indicio más de la mentalidad economicista e insolidaria que venimos denunciando. Se exalta la especulación y se deja en un segundo plano el interés por la vida empresarial con sus riesgos y con su capacidad productora de bienes, al tiempo que no se favorece el ahorro.

Es preciso denunciar, por otra parte, graves y escandalosas corrupciones, tales como algunas recalificaciones "interesadas" de terrenos, los negocios abusivos y fraudulentos derivados de tales recalificaciones, o la especulación en el campo de la vivienda favorecida por oscuros intereses desde diversas instancias a costa e los más débiles. El dinero negro conseguido fraudulentamente constituye uno de los fenómenos con mayor poder corruptor en la sociedad de hoy; en particular el dinero criminal del narcotráfico y su correspondiente blanqueo con la complicidad de otras entidades es una de las lacras más repugnantes de una sociedad degradada .

A esto habría que añadir la injusticia social y la insolidaridad creciente que causan desigualdades en el reparto de bienes y provocan nuevas bolsas de pobreza. También se da una injusta desatención a los extranjeros e inmigrantes que vienen a nuestro país en busca de medios de subsistencia. Y, por último, hay que denunciar, una vez más, el fraude fiscal y el fraude a la Seguridad Social, tan actuales en el momento presente, síntoma de la falta de conciencia social. (Para mayor abundamiento en este tema puede verse: "Crisis económica y responsabilidad moral". Declaración de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, 1984, n. 3.4).

Nuestra sociedad está elevando a rango de "modelos" a hombres y mujeres cuya única acreditación parece ser el éxito fulgurante en el ámbito de la riqueza y del lujo. Se ofrecen a la opinión pública como prototipos a quienes el azar, la suerte o el poder han elevado al "éxito" social. Se inflige a los más desfavorecidos el agravio comparativo de la ostentación y de las fortunas rápidamente adquiridas. Todo ello conduce a una mentalidad para la que lo importante es tener "éxito" al margen de cualquier razón ética.

Al mismo tiempo, a los que no tienen otros recursos, se les estimula a conseguir el estado económico, "prestigiado" y ambicionado en esta sociedad, por medio de todo tipo de juegos de azar, algunos de ellos gestionados y publicitados por la propia Administración pública. "España, se ha dicho, se ha convertido en un gran casino". Y muchos de sus ciudadanos parecen confiar cada vez más en el golpe de fortuna. De este modo se están primando las peligrosas tentaciones del fatalismo y de la pereza y se minan los estímulos para el trabajo, al tiempo que se extiende la picaresca y el "triumfo" de los pícaros.

El clima en que vivimos, ciertamente, está corrompiendo la sociedad y ha proliferado de tal manera que las mismas adhesiones políticas se consiguen, a veces, a través del dinero mediante el "voto subsidiado" -tan inmoral por parte del que lo fomenta como del que lo otorga -o se hace "negocio" con el paro. Se echa en falta ejemplaridad económica en las mismas esferas del poder político. El derroche en gastos superfluos, la ostentación, la insolidaridad con los países del tercer mundo, etc.; favorecen esta mentalidad que aquí denunciamos.

La sexualidad, el matrimonio y la familia

19. En el plano de la familia tampoco faltan, desgraciadamente, signos preocupantes. Junto a comportamientos nada ejemplares de no muchos individuos, pero bien orquestados y hasta admitidos socialmente como el cambio de pareja, la infidelidad conyugal, la falta de ejemplariedad en personajes representativos o el número cada vez mayor de divorcios, nos encontramos con una mentalidad bastante extendida que desfigura valores fundamentales de la sexualidad humana.

La cultura dominante, en efecto, trata de legitimar la separación del sexo y el amor; del amor y la fidelidad al propio cónyuge; de la sexualidad y la procreación. Y no se regatean los medios para imponer a todos estas formas de pensar y de actuar. Así se pretende reducir la dimensión sexual del varón y de la mujer a la satisfacción de placer y de dominio, aislados e irresponsables.

Más aún, con frecuencia, se trivializa frívolamente la sexualidad humana, autonomizándola y declarándola territorio éticamente neutro en el que todo parece estar permitido. Una expresión de este estado de cosas es la extensión de las relaciones extramatrimoniales, la generalización de las relaciones prematrimoniales o la reivindicación de la legitimidad de las relaciones homosexuales.

Unida a esta trivialización, e inseparable de ella, está la instrumentalización que se hace del cuerpo. Se hace creer, en efecto que se puede **usar** del cuerpo como instrumento de goce exclusivo, cual si se tratase de una prótesis añadida al Yo. Desprendido del núcleo de la persona, y, a efectos del juego erótico, el cuerpo es declarado zona de libre cambio sexual, exenta de toda normativa ética; nada de lo que ahí sucede es regulable moralmente ni afecta a la conciencia del Yo, más de lo que pudiera afectarle la elección de este o de aquel pasatiempo inofensivo. La frívola trivialización de lo sexual es trivialización de la persona misma a la que se humilla muchas veces reduciéndola a la condición de objeto de utilización erógena; y la comercialización y explotación del sexo o su abusivo empleo como reclamo publicitario son formas nuevas de degradación de la dignidad de la persona humana.

Hemos de denunciar algunas iniciativas o campañas oficiales de "información sexual", que constituyen una verdadera demolición de valores básicos de la sexualidad humana, una agresión a la conciencia de los ciudadanos y un abuso muy grave del poder. Denunciamos, igualmente, la ausencia de un discurso público dignificador del amor y de la familia, así como la abrumadora presencia, por el contrario, de los discursos defensores de modelos opuestos a la fidelidad y a la voluntad de permanencia en el mutuo compromiso del hombre y de la mujer.

Hemos de aludir también a la mentalidad tan extendida anticonceptiva y, en consecuencia, a la extrema limitación de la natalidad programada desde el puro interés egoísta de la pareja, sin atender al valor moral de los medios empleados para su regulación responsable ni a las consecuencias que se derivan para los hijos, cuando el número es mínimo, y aún para la misma sociedad, cuando las nuevas generaciones no pueden asumir el cuidado de sus mayores, agobiadas por el peso de la pirámide de edad.

La patética soledad de tantos ancianos, padres y madres, separados de sus hijos, relegados en pisos o aparcados en la impersonalidad de las residencias, está poniendo de relieve cómo hay algo que no funciona debidamente en la actual comprensión del matrimonio y de la familia. No son pocos los casos, además, en que la falta de afecto familiar impulsa a los jóvenes a buscarlo en las bandas de amigos, a comunicarse en el tráfago de los lugares de diversión, e incluso en la bebida o en la droga; a buscar, en suma, fuera de la familia, lo que no encuentran en ella. Estos son hechos que nos tienen que hacer pensar.

La falta de respeto al don de la vida

20. En relación con lo dicho, no podemos por menos de referirnos a la falta de respeto al bien básico e inestimable de la vida ya en su mismo origen, ya en el decurso de su existencia o en su etapa final. Tanto la transgresión grave de esta exigencia de respeto a la vida como la pacífica, no discutida, aceptación social de su violación es, sin duda, uno de los síntomas más graves de una sociedad "desmoralizada". Quizá como ningún otro aspecto, esta violación refleja la crisis moral actual caracterizada, ante todo, por la pérdida del sentido del valor básico de la persona humana que está en la base de todo comportamiento

ético. De esta manera:

- se justifica, legaliza y practica el abominable crimen del aborto (Cfr. GS, n. 51). (El pensamiento de la Conferencia Episcopal puede verse en los documentos: "Nota sobre el aborto" de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, 4 de octubre 1974; "Matrimonio y Familia" números 98-104, de la 31 Asamblea Plenaria, 6 de Julio 1979; "La vida y el aborto" de la Comisión Permanente, 5 de febrero 1~83; "La despenalización del aborto" de la 38 Asamblea Plenaria, 25 de Junio 1983; "Comunicado del Comité Ejecutivo", 12 de Abril 1985; "Despenalización del Comité Ejecutivo", 12 de Abril 1985; "Despenalización del aborto y conciencia moral" de la Comisión Permanente, 10 de Mayo de 1985; "Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto" de la Comisión Permanente, 28 de junio 1985).
- se alzan voces en favor de la legalización de la práctica de la eutanasia activa y directa;
- se siguen eliminando vidas humanas y cometiendo otros atropellos a las personas por el persistente y execrable cáncer de la violencia terrorista, sistemáticamente acompañada de cínicas justificaciones de su ejercicio;
- el ignominioso e incalificable tráfico de drogas y su degradante consumo, así como el aumento creciente del consumo de alcohol entre los jóvenes que están destruyendo espiritual y biológicamente muchas personas humanas sin que se pongan los suficientes medios para erradicar sus orígenes y para sanar los graves males producidos. Están muy bien todas las medidas para perseguir el narcotráfico y para la curación y reinserción de los drogadictos, pero habría que analizar también sus causas hondas, a veces de raíz humana y social, y ponerles remedio. La gravísima irresponsabilidad con que se ha actuado en nuestro país en este campo, han dado lugar a estos lodos de los que ahora con tanta razón como dolor nos lamentamos;
- y, por último, la venta de armamentos que atizan los conflictos locales y pueden llegar a producir situaciones de pérdida de la paz universal.

C) ANÁLISIS DE ALGUNAS CAUSAS DE ESTA SITUACIÓN

21. En el cuadro que acabamos de bosquejar convergen factores de muy diversa índole, que se influyen entre si e inciden en los comportamientos, individuales y colectivos: mutaciones sociales e ideológicas, transformaciones técnicas, cambios políticos, modificaciones en la jerarquía de valores hasta ahora comúnmente admitida, y factores intraeclesiales.

Factores de índole sociocultural

22. Entre estos factores parecen de obligada referencia los siguientes.

a) Crisis del sentido de la verdad

Domina la **persuasión de que no hay verdades absolutas**, de que toda verdad es contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo. De esta persuasión fácilmente puede deducirse que tampoco hay valores que merezcan adhesión incondicional y permanente. La tolerancia se toma, en este contexto, no como el obligado respeto a la conciencia y a las convicciones ajenas, sino como la indiferencia relativista que cotiza a la baja todo asomo de convicción personal o colectiva.

b) El hombre libre, creador de la ética y sus normas

23. Se da también una **corrupción de la idea y de la experiencia de libertad** concebida no como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el hombre y el mundo, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente insolidaria, en orden a lograr el propio bienestar egoísta (Cfr. FC n. 6): se exalta, en efecto, la libertad indeterminada del individuo desligada de cualquier obligación, fidelidad y compromiso, y, en virtud de ella, se zanján todas las demás cuestiones.

Estas actitudes acaban por considerar al hombre como autor de la bondad de las cosas y creador omnimodo de las normas éticas; sólo él, o la cultura que él fabrica pueden determinar lo que está bien y lo que está mal, y así se reproduce la tentación y el fracaso de los orígenes de la humanidad que nos describe la Sagrada Escritura (Cfr. Gn. 3,45). Esta concepción lleva, por necesidad, a un subjetivismo moral, o a un relativismo que niega la universalidad de las normas morales y aún de los mismos "valores", dado que leyes y valores dependerían de la libre voluntad de cada uno, de las construcciones culturales, de la opinión de la mayoría y, en último término, de la evolución de las situaciones históricas.

c) La quiebra del mismo hombre

24. Se desarraiga la persona humana de su naturaleza e incluso se contrapone a ambas, como si la persona y sus exigencias pudiesen entrar en pugna con la naturaleza humana y con los valores y leyes insertas en ella por el Creador. De esta manera, el hombre se concibe a si mismo como artífice y dueño absoluto de si, libre de las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, de las del Creador y trata de determinar su realidad entera sólo desde si mismo. Pero al intentar escapar del alcance de estas leyes y normas, es decir, de la verdad que en ellas se encierra, el sujeto viene a ser presa de su propia arbitrariedad y acaba por verse aprisionado por graves servidumbres (Cfr. LC n. 19).

Arrinconada, en fin, la idea de naturaleza y de creación, el hombre pierde, al mismo tiempo, la perspectiva del fin y sentido últimos de su vida. Quedan así sin respuesta las preguntas más fundamentales "¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de la muerte?" (GS n. 10). Quien no sabe responder a estas preguntas difícilmente podrá responder a estas otras que están en la base de su actuar moral: ¿Cómo debo ser? ¿Cómo debo vivir? ¿Qué es lo que debo hacer, o debo evitar?. Así, la quiebra moral de nuestro tiempo no es sino expresión de una quiebra más profunda: la quiebra del mismo hombre

d) "Hay lo que hay y no otra cosa ": la facticidad

25. Impera la **exaltación de lo establecido y la aceptación acrítica de la pura facticidad**. "Hay lo que hay y no otra cosa"; de forma tácita o expresa, no es infrecuente encontrar formulaciones de este tipo en la cultura dominante. Late en ellas, junto a la apuesta por el llamado "pensamiento débil" que renuncia a toda verdad última y definitiva, un arraigado escepticismo frente a los conceptos de verdad y de certeza, una declarada alergia a las grandes palabras, un resentido desencanto por las grandes promesas, que acaba por desacreditar no sólo las ofertas religiosas de salvación sino también las propuestas utópicas laicas de liberación y fraternidad universales. Esta renuncia a todo ideal que trascienda lo puramente económico o el gozo del momento se ha acentuado con el fracaso del comunismo del Este. A trueque de todo ello únicamente se ofrece la mera positividad de lo dado, la realidad ineludible de lo mensurable y cuantificable como único horizonte razonable de ultimidad, la incertidumbre como indicador de lucidez.

e) Opción por la finitud humana

26. Esto lleva consigo la **instalación por decisión del propio hombre en la finitud** desde la que se relativizan verdad, bien, belleza y certeza. Admitida la finitud absoluta humana como algo obvio e indiscutible, se aceptan, al tiempo, con realista frialdad, la fugacidad y mortalidad de la vida humana y se escoge deliberadamente el resignado aposentamiento en la misma, a la vez que se rechaza categóricamente y de antemano, todo intento de interpretación que le lleve al hombre a la búsqueda y afirmación de ideales y de sentido y le abra a la trascendencia.

f) El secularismo y la mentalidad laicista

27. Se difunde asimismo, como consecuencia de lo anterior, un modelo cultural laicista que arranca las raíces religiosas del corazón del hombre: de forma solapada se niega a Dios el reconocimiento que merece como Creador y Redentor, como ser Absoluto del que proviene nuestra vida y en el que se apoya nuestra existencia.

El hombre que vive con esta mentalidad se olvida prácticamente de Dios, lo considera sin significado para su propia existencia, o lo rechaza para terminar adorando los más diversos ídolos. Para una mentalidad de este tipo, Dios es, en todo caso, un asunto que sólo pertenece a la libre decisión del hombre y a su vida privada. Sería Dios así el gran ausente de la vida pública, la cual habría de asentarse únicamente en la razón y en la cultura imperante.

28. Ahora bien, cuando el hombre se olvida, pospone o rechaza a Dios, quiebra el sentido auténtico de sus más profundas aspiraciones; altera, desde la raíz la verdadera interpretación de la vida humana y del mundo. Su estimación de los valores éticos se debilita, se embota y se deforma. Y entonces todo pasa a ser provisional; provisional el amor, provisional el matrimonio, provisionales los compromisos profesionales y cívicos; provisional, en una palabra, toda normativa ética.

Este hombre tiene una libertad sin norte puesto que "carece de una referencia consistente que le permita discernir objetivamente el bien y el mal. Al juzgar las cosas según los propios intereses -su "dios" o valores supremos elegidos y erigidos en tales por él"- la ciencia, la técnica, el poder y los bienes de este mundo se emancipan de una fundamentación moral válida y liberadora y se convierten en instrumentos de servidumbre, rivalidad y destrucción. Las aspiraciones más profundas del corazón humano, los valores morales universalmente reconocidos e invocados, al carecer de su último fundamento, quedan sometidos a la manipulación y entran en contradicción consigo mismos" (CVP, n. 22).

Lo que está en la entraña de nuestra situación actual, pues, es la suplantación de una vida humana comprendida a la luz de Dios y vivida delante de El por una vida vivida solo ante el mundo, el yo y su entorno inmediato sin horizonte de absoluto ni de futuro. La difusión de un modo ateo de vida ha cambiado las actitudes morales fundamentales de muchos. Frente a este panorama, la Iglesia comprueba que una de las primeras razones del actual desfundamiento moral y de la desorientación consiguientes es que Dios va desapareciendo, cada vez más, del horizonte de referencia de vida de los hombres. Ya no es Dios para bastantes el fundamento de la existencia y del comportamiento de las personas, grupos e instituciones.

Los cristianos no deberíamos repetir con ingenuidad y sin matizaciones -y menos con intolerancia- la consabida frase: "Si Dios no existe, todo está permitido". Pero no podemos dejar de preguntarnos, con algunos de nuestros contemporáneos, incluso no cristianos, si la situación de nuestra sociedad no reclama atención a la realidad de que sólo un Absoluto divino puede fundar exigencias absolutas y que sólo un Dios que sea Amor, como lo es Dios encarnado en Jesucristo, puede fundar una moral que sea la vez liberación del corazón y exigencia práctica.

29. Sin embargo, no sería intelectualmente honesto ni evangélicamente verdadero ver únicamente el fondo negativo de una cultura y un hombre sin Dios. Porque Dios nunca deja al hombre de su mano y porque hay valores auténticos en los increyentes que no pueden ser relegados o desdeñados sin palmaria injusticia. Por eso la Iglesia reconoce también esos ideales y valores, que, acaso por no haberlos cultivado debidamente en ciertos tramos de su historia, han emigrado de su seno y han terminado por alzarse contra

Desde esta actitud de aceptación y discernimiento, de reconocimiento de los valores positivos de una cultura no cristiana y de autocrítica por posibles olvidos de los mismos, la Iglesia debe insistir, sin embargo, en lo que es su tarea primordial: anunciar al mundo la realidad de Dios como origen, fundamento, sentido y meta de la vida humana.

Factores intraeclesiales de la actual crisis moral

30. Junto a los factores socioculturales enumerados ya, que, sin duda, influyen en el comportamiento de los católicos, es necesario referirse ahora a algunos factores intraeclesiales que también contribuyen a la desmoralización que aquí estamos analizando .

a) Falta de formación moral en los católicos españoles

31. Los recientes cambios culturales y sociales de la sociedad actual han incidido fuertemente sobre nosotros y han dejado a la intemperie a muchos católicos, carentes cuando menos de una formación moral suficiente y a la altura de las necesidades de los nuevos tiempos.

Ha faltado, hemos de reconocerlo, una buena educación de las conciencias ante las nuevas necesidades. Esta falta de formación adecuada es tal vez uno de los más grandes problemas o carencias con que nos encontramos en el seno de la comunidad católica.

Consecuencia de esto es, entre otras cosas, el desconcierto y desorientación moral de no pocos católicos de buena voluntad. Desearían actuar de forma moralmente adecuada, pero se hallan perplejos sin saber por dónde dirigirse, sobre todo en materias complejas como la moral económica o la sexual. Dudan de la vigencia de los criterios morales recibidos y del contenido concreto que han de dar al imperativo de hacer el bien y evitar el mal, imperativo al que no quieren renunciar. Buscan, incluso, orientación sobre cuestiones graves y delicadas de la moral cristiana y se encuentran con la divergencia de opiniones y enseñanzas en la catequesis, en la predicación o en el consejo moral. Todo esto aumenta el desconcierto, la incertidumbre, la indecisión que, tarde o temprano, acabarán en un subjetivismo o en un laxismo moral, en una moral de situación o en un rigorismo que, por encima de todo, reclama "seguridades" .

También ha podido influir en esta desmoralización de algunos cristianos una reacción frente a excesos de un moralismo legalista, impositivo y exterior, sin arraigo en el corazón del hombre, percibido como yugo de servidumbre y no como cauce de realización humana.

b) Lo legal y lo moral

32. En tiempos pasados la moral católica era la base sobre la que se asentaba la normativa moral e incluso jurídica de nuestra sociedad española; constituía el patrimonio moral común que orientaba las conciencias. Esto condujo, entre otras cosas, a identificar moral católica, norma jurídica y usos y costumbres normalmente admitidos. La situación ha cambiado. La moral católica no es la moral de toda la población. El Estado ha promulgado leyes que autorizan acciones moralmente ilícitas. Por eso muchos consideran morales estas acciones legalmente permitidas. Lo que está permitido, en el orden jurídico, les parece que es ya inmediatamente conforme a la recta conciencia.

Reconocemos que en la Constitución Española, y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, hay unos valores morales que pudieran servir de base ética de la convivencia en la sociedad española. Pero estos valores tienen su fuente de inspiración en una cultura cuyas raíces son cristianas y, por ello, sólo en la integridad del mensaje cristiano reciben su última consistencia y sentido. Desarraigados estos valores de su fundamento, que es Dios Creador, se están vaciando de contenido según nos muestra la experiencia de los últimos años en Occidente, pierden vitalidad y, a veces, se vuelven contra el mismo hombre.

c) "Secularización" interna

33. No podemos dejar de referirnos aquí a otro factor intraeclesial, altamente preocupante. En los últimos tiempos ha arraigado entre algunos sectores católicos una mentalidad difusa que, con un buen deseo de acercar la Iglesia al mundo moderno y hacerla más aceptable y solidaria con él, ha recibido y asimilado los puntos de vista, los esquemas de pensamiento y acción de una cultura secular, sin discernir, creemos, suficientemente las características y exigencias de esta cultura moderna respecto a aquellos puntos que expusimos arriba: la concepción de verdad, de libertad, etc.

Esta mentalidad difusa da por bueno y verdadero lo que nace de la sociedad contemporánea en lo que a la visión del hombre, a las costumbres o a los criterios morales se refiere; al tiempo que somete la doctrina cristiana y sus normas morales al juicio de la sensibilidad y de los sistemas de valores e intereses de la nueva cultura. Conforme a esta nueva mentalidad ya no es la fe recibida y vivida en la Iglesia la norma que discierne los criterios de juicio, los valores determinantes o los modelos de conducta de nuestra sociedad; sino que son los postulados de esa cultura o los comportamientos sociales vigentes que nacen de ella los que dictan, dentro de un orden humano autosuficiente, sus propias fuentes inspiradoras y las normas éticas del comportamiento humano.

En esta versión "secularizada" de lo cristiano que, de hecho, no cuestiona la mentalidad ni la conducta de los hombres y mujeres acomodados al modo de pensar de este mundo, se seleccionan los contenidos del mensaje cristiano, las conductas y normas morales coincidentes con lo que previamente se ha decidido que es lo bueno y verdadero, porque se acomodan al "espíritu" de la época o resultan compatibles con el género de vida que han adoptado.

Aspectos como la necesidad de la fe en Dios para descubrir y desarrollar la entera humanidad del hombre en el mundo, la función radical de la conciencia moral para el verdadero progreso personal y social, vivido todo ello dentro de la Iglesia en comunión y obediencia y fidelidad a su magisterio, quedan en la penumbra o se silencian sistemáticamente. De esta manera la fe se diluye y entra dentro de la dinámica de un pensamiento laicista y naturalista que como dijimos antes, socava los fundamentos de la moralidad y destruye, desde dentro, la misma capacidad humanizadora de la fe y las exigencias morales que de ella derivan.

Al mismo tiempo esta mentalidad laicizadora y secularizadora introduce dentro de la fe un germen de racionalismo que rompe la unidad de la conciencia personal de los católicos y amenaza la unidad visible de la Iglesia.

III. ALGUNOS ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL COMPORTAMIENTO MORAL CRISTIANO

34. Para ayudar, en alguna medida, a la conciencia moral de los católicos, trataremos ahora algunos puntos que creemos importantes y urgentes para la formación de una recta conciencia ética, sin pretender ofrecer una fundamentación sistemática de la moral cristiana. Esperamos que estas páginas podrán iluminar algunos aspectos de la dimensión moral del hombre y contribuir a que esa dimensión no quede a merced de dictados externos, de exigencias meramente legales o de apreciaciones puramente subjetivas.

Dios, creador y salvador

35. La moral cristiana no comienza planteando al creyente el imperativo categórico de la ley sino apelando a Dios creador y salvador y a su amor por los hombres. Para una visión cristiana, sólo Dios da respuesta cabal a las aspiraciones profundas del hombre. El hombre contemporáneo, como ya hemos dicho, no logrará regenerarse ética y humanamente sin la recuperación de la realidad de Dios y de su significación iluminadora y consumadora de la condición humana.

El hombre, imagen de Dios

36. El hombre ha sido creado a "imagen de Dios" (Cfr. Gn 1/26-27). Es esta la clave más profunda de la moral cristiana. Todo hombre es querido y afirmado por Dios de una manera única y personal "el hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma" (GS n. 23). De su condición de "imagen de Dios" brota la raíz de su dignidad como hombre y del respeto que se le debe. Hecho a semejanza de su Creador, el hombre vive ante su Señor como un sujeto personal llamado por El para que le conozca y le ame: este es su fin último; el comportamiento moral del hombre ha de orientarse hacia esa meta.

Pero, además, el hombre se asemeja a Dios principalmente porque "el Creador lo hizo según el modelo de su Hijo Jesucristo, que es la verdadera y original imagen de Dios, por quien Dios Padre ha creado todas las cosas... Jesucristo es, efectivamente, el corazón y el centro, el principio y el fin del designio amoroso de Dios sobre el hombre y la creación" (Cat. III. pág. 120-121) y, por lo tanto, el principio originario y la norma suprema de toda conducta humana.

Dios mismo ha dado al hombre la misión de representarle en medio del mundo, haciéndole cooperador suyo en la trasmisión y defensa de la vida y en la protección y progreso de la creación y constituyéndole intérprete inteligente de su plan creador (cfr. Gn 1,28-30). Esta condición del hombre implica su respuesta libre a la interpelación que le viene de Dios. Aquí radica que el hombre sea constitutivamente responsable, porque para serlo ha de responder ante Dios de si mismo, de su relación con los otros y con el mundo. La incomparable dignidad del hombre culmina en el hecho de haber sido invitado a ser interlocutor responsable del mismo Dios y, consiguientemente, a entrar en comunión de vida y amor con El y con los demás.

En esto radica, en último término, la inviolabilidad de los derechos humanos fundamentales. No se podría reivindicar suficientemente que estos derechos son inviolables si no estuvieran fundados en la condición humana de "imagen de Dios", participación de lo absoluto de Dios por parte del hombre. La necesidad y respeto de estos derechos se fundamenta, en último término, en Dios y no en simples convenciones y consensos sociales. En realidad la violación de esos derechos supone siempre despojar al hombre de su derecho a estar y vivir bajo la protección de su Creador.

La vocación del hombre, además, es vivir en comunión con Dios y con los hombres. Por ser "imagen de Dios", el hombre es portador de una dimensión social que le vincula a sus semejantes; no puede vivir ni desarrollar sus facultades sino en el contexto de las relaciones interpersonales y sociales.

La verdad

37. La realización del hombre, ciertamente, debe apoyarse en convicciones verdaderas pues, por su condición de "imagen de Dios", el hombre está llamado a realizarse en la verdad. Fuera de la verdad, la existencia humana acaba oscureciéndose y casi insensiblemente, se entenebrece en el error y puede llegar a falsearse a si mismo y su vida prefiriendo el mal al bien. Sin la verdad, el hombre se mueve en el vacío, su existencia se convierte en una aventura desorientada y su emplazamiento en el mundo resulta inviable. En la situación cultural contemporánea, es necesario, ante todo, recordar y proclamar estas afirmaciones.

Hay que afirmar particularmente que el hombre, aun en medio de oscuridades, tiene capacidad para penetrar con auténtica certeza la racionalidad que la sabiduría divina ha marcado en el mismo hombre y en el entorno en que éste se mueve. Por su inteligencia, reflejo de la luz de la mente divina, puede descubrir en si mismo y en el "lenguaje de la creación" la voz y manifestación de Dios (GS n. 22 Cfr. ibidem 14 y 15), llegando a formarse juicios de valor universal sobre si mismo, sobre las normas de conducta y su última meta. Gracias a su participación en la verdad de Dios, adquiere el hombre certezas que reclaman de él su adhesión total. Negar que la verdad existe y se hace perceptible para el hombre equivale a sustraer a sus opciones libres toda orientación razonable.

Porque existe la verdad y porque el ser humano está hecho para encontrarla en libertad responsable es posible igualmente asentar la vida personal y colectiva en un conjunto de certezas sobre el ser y el sentido de la vida y actuar del hombre. Al cristiano le es inherente, como a cualquier otro, la condición itinerante. no tiene un plano topográficamente exacto del terreno, pero cuenta con una brújula que orienta su itinerario y le ayuda a elegir en las encrucijadas. Los cristianos con esperanzada certidumbre, caminan en la verdad (cfr. 3 Jn,4) hacia el término de su peregrinación, a la vez que comparten con sus prójimos las inseguridades de la historia y los riesgos y oscuridades del destino común de la humanidad.

La libertad y la responsabilidad

38. "La verdad os hará libres" (Jn 8,32). Esta frase evangélica establece una estrecha relación entre la verdad y la libertad. El hombre es un ser inexorablemente moral por el carácter libre de su persona. Pero estar en la verdad es un requisito imprescindible para que la actuación humana sea verdaderamente libre.

La libertad, ante todo, se fundamenta en la condición del hombre de ser "imagen de Dios" (Cfr. GS n. 17). En efecto, Dios libre en su acción creadora, creó al hombre libre, esto es, capaz de decidir por sí mismo y dueño, por lo tanto, de sus actos. En esto se diferencia de las demás criaturas terrestres. Su vida no le es dada de una vez para siempre y acabada; su vida es un quehacer, un proyecto que tiene que realizar. Por el ejercicio de su libertad "el hombre es causa de sí mismo" (Tomás de Aquino, **Suma Teológica** I-II, prólogo X), pero el ser "causa de sí mismo" le viene de ser creado por Dios y referido a El, de quien es "imagen".

Para hacer realidad su vida, el hombre tiene que elegir, entre varios proyectos, su meta y su camino. En esto estriba una de sus mayores grandezas. Pero también reside ahí el mayor riesgo que el hombre ha de correr pues no se puede decir que el hombre es libre sólo porque puede tomar decisiones por sí y ante sí: "si bastase que una acción fuese buena, justa y recta por el solo hecho de haber sido decidida libremente por el hombre, habría que alabar y justificar muchos actos de violencia y crímenes que proceden de decisiones libres del hombre" (Cat. III, pág. 288). El hombre es plenamente libre cuando elige lo que es bueno para sí mismo y para los demás, lo justo lo verdadero, lo que agrada a Dios (Cfr. Rom. 12,2; Flp 4,8); pero puede también escoger bienes aparentes o falsos y optar contra sí mismo eligiendo el mal, lo que le daña. Pues "no alcanzan a Dios nuestras ofensas más que en la medida en que obramos contra nuestro propio bien humano" (Tomás de Aquino, **Suma contra los gentiles** 3, Cap. 122). La auténtica libertad se ejerce, por tanto, en la fidelidad comprometida por la propia opción en el servicio desinteresado al bien de los demás: "habéis sido llamados a la libertad;...servios por amor los unos a los otros" (Gál 5,13; Cfr. RH n. 21).

En el ejercicio de su libertad, el hombre no puede desligarse de referencias objetivas, compromisos y responsabilidades, de tal manera que su actuación no se puede disociar de los imperativos y exigencias que, para bien suyo, han sido inscritos por Dios en sí mismo ser personal, en la naturaleza de sus actos y en las demás realidades de la creación. La libertad humana es, pues, falible y limitada. La libertad limita, en último término, con aquellas inclinaciones y aspiraciones más profundas de la propia naturaleza humana en las que se puede descubrir la invitación del Creador a actuar tendiendo al bien.

Es necesario, en consecuencia, aquilatar continuamente la libertad para que pueda actuar responsablemente y acertar al tomar sus decisiones: "la responsabilidad del hombre ante Dios por sus actos le obliga a amar apasionadamente la verdad y buscarla sin tregua; a distinguir entre lo falso, lo aparente, lo que interesa y lo verdadero; a someter sus caprichos, arbitrariedades y tendencias a una disciplina libremente asumida; a contrastar en la realidad y en la acción sus fantasías y deseos; a aprender siempre en el sufrimiento y a vivir siempre en un horizonte de esperanza" (Cat. III, pág. 288).

La conciencia moral

39. El carácter inexorablemente moral del hombre, exige establecer su auténtica relación con la verdad y la libertad y aun la misma relación entre ambas. Esta relación tiene lugar en el campo de la conciencia moral, es decir, en la facultad, arraigada en el ser del hombre, que le dicta a éste lo que es bueno y malo, le incita a hacer el bien y a evitar el mal y juzga la rectitud o malicia de sus acciones u omisiones después que las ha llevado a cabo.

Desde sus orígenes, los hombres han visto en la conciencia la voz del mismo Dios y en ella, a su vez, la norma que están llamados a seguir. En efecto, "en lo más profundo de su conciencia advierte el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, cuya voz resuena, cuando llega el caso, en los oídos de su corazón... La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla" (GS n. 16) .

Por ser la voz de Dios en el hombre, la conciencia es una instancia inviolable a la que ninguna instancia humana superior puede oponerse. Este principio es fundamental para la ética cristiana, siempre que sea bien entendido. La voz de la conciencia, ciertamente, no puede ser asumida en solitario, sin referencia alguna a instancias objetivas. Necesita confrontarse con las convicciones básicas y comunes en las que convergen las más nobles tradiciones morales de la humanidad. Pero no basta que los dictámenes de la conciencia se remitan a los resultados de la experiencia humana y a las pautas de conducta consagrada por los mejores exponentes de la humanidad moral y religiosa si a la conciencia se le destituye de su último y absoluto fundamento, es decir, de la referencia a Dios, creador y árbitro supremo del actuar humano. Sólo el respeto a estas referencias garantizan la autenticidad de la conciencia del individuo.

En consecuencia, no se puede confundir la conciencia con la subjetividad del hombre erigida en instancia última y en tribunal inapelable de la conducta moral. La conciencia está expuesta a su propio falseamiento: a no reconocer lo que Dios realmente le transmite y a tener por bueno lo que es malo; y puede deformarse, hasta el punto de no emitir apenas juicios de valor sobre el comportamiento del hombre.

Es cierto que, en ocasiones, la conciencia, aún equivocadamente por ignorancia invencible, por condicionamientos psicosociales o por causas patológicas, se impone como instancia ineludible de la conducta humana. En ese caso, la conciencia es inviolable: el hombre tiene obligación de seguirla sin que se le pueda forzar a actuar contra ella ni impedir que obre de acuerdo con ella, a no ser que se viole un derecho fundamental e inalienable de un tercero (Cfr. DH, n. 3). Pero no pueden apelar a su conciencia subjetiva quienes no se preocupan por buscar la verdad y comportarse en su vida responsablemente. En estos casos, por la costumbre de desoir y aun rechazar la voz de Dios en su interior, la conciencia se ciega y debilita incluso hasta encerrarse en el silencio.

La conciencia, por sí misma, no es, por tanto, un oráculo infalible. Tiene necesidad de crecer, de ser formada, de ejercitarse en un proceso que avance gradualmente en la búsqueda de la verdad y en la progresiva integración e interiorización de valores y normas morales. A lo largo de este proceso de crecimiento, la conciencia descubre, cada vez con mayor certidumbre, el proyecto de Dios sobre el propio hombre y la realidad de normas de conducta valederas por sí mismas que, ahincadas en la naturaleza humana, son ley para el mismo hombre. La conciencia y la norma, entonces, son restituidas a su justa y mutua relación, pues se ve, cuando eso ocurre, que la conciencia está naturalmente religada a la creación de Dios y, a través de ella, a Dios creador. En efecto, todos los hombres llevan escrito en su corazón el contenido de la ley cuando la conciencia aporta su testimonio con sus juicios contrapuestos que condenan o dan su aprobación (Cfr. Rom 2,15).

La fidelidad a la conciencia, rectamente formada, es el punto de partida y el lugar de encuentro donde los católicos y sus conciudadanos pueden ahondar en la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que afectan hoy día a los individuos y a la colectividad. Los católicos pueden contribuir eficazmente a la ordenación moral de la sociedad, gracias a su convencimiento de que "los grandes valores éticos que constituyen nuestro patrimonio histórico, aun estando enraizados en el corazón de la humanidad, han sido clarificados y fortalecidos por la fe cristiana" (CVP, n. 70).

Las normas morales

40. Nos hemos referido más arriba al frecuente rechazo de toda normativa ética que hoy detectamos en nuestra sociedad. Sin duda, esa actitud es comprensible, en algunos casos, como reacción espontánea a una presentación del mensaje moral de la Iglesia, hecha desde una visión demasiado legalista. En tiempos todavía próximos a los nuestros, la ley de Dios pudo ser interpretada por algunos como algo escrito en tablas de piedra, amenazador para el hombre y exterior a él. La Ley de Dios se nos muestra, por el contrario, en la Biblia como una realidad viva, metida por Dios en el pecho de los hombres e inscrita en sus corazones (Cfr. Rom. 2,15) .

Dios creador, que puso en el interior del hombre la inclinación al bien y el rechazo al mal, desde el principio, dio a la conciencia humana su ley, "cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo" (GS, n. 16). El hombre despliega su propia historia "sobre la base de la naturaleza que ha recibido de Dios

y con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina" (LC, n. 30). Consecuentemente, la realidad creada constituye para el hombre una fuente e instancia de moralidad: en ella puede el hombre leer el mensaje cifrado de su ser y su actuar.

Esta regulación originaria de su naturaleza, por el hecho de que revela el designio de Dios creador, no limita ni cohibe las virtualidades creadoras y libres del hombre sino que más bien las posibilita. El orden moral, inscrito en él, no es, en modo alguno, algo mortificante para el hombre; responde, al contrario, a sus aspiraciones más hondas y está al servicio de la plenitud de su persona y de su felicidad. Nada más aberrante ni destructivo que disociar la persona humana de la complejidad y riqueza de sus inclinaciones y fuerzas naturales. Los ensayos y manipulaciones, tan ambiguos, que el hombre contemporáneo ha comenzado a hacer con su cuerpo no son sino una muestra de adonde conduce la quiebra de su unidad psico-orgánica y espiritual. El hombre, al contrario, recupera su grandeza cuando advierte en si mismo y en toda la realidad creada una racionalidad que no es creación o invención suya sino la huella e imagen viviente de la sabiduría de que Dios ha usado al crear todas las cosas.

La experiencia acumulada en la historia de la humanidad pone de manifiesto los esfuerzos de muchos hombres que, atentos a la voz de Dios, latente en los dictados de su conciencia y al mensaje moral de la creación, han llegado a descubrir y establecer normas y leyes para proteger y desarrollar la vida, defender la dignidad humana y crear lazos de justicia y de paz entre los hombres (Cfr. Cat. III, pág. 291). Estas normas y leyes, en las que Dios sembró, desde siempre, semillas de verdad y de bien, han alcanzado su cumplimiento en la revelación histórica de Dios y, de modo particular, en Jesucristo. La revelación histórica de la Ley de Dios fue necesaria, además, para que todos los hombres pudiesen conocer de un modo cierto, fácil, sin error e íntegramente la voluntad divina que tuvo que proteger su creación y, en particular, al hombre y su alianza con Dios de caer en el caos a causa del pecado (Cfr. DS 3004-3005; DV, n.6). Pero esta revelación definitiva, al curar y llenar de sentido y de vida los empeños éticos de la humanidad, no entró en este campo como en una realidad extraña (Cfr. CVP, n. 46) .

La moral de la Alianza

41. En la revelación histórica de Dios, el Decálogo del pueblo israelita (Cfr. Ex. 20,1-17; Dt 5,6-22) es la manifestación ejemplar y universalmente válida de las fuentes de moralidad latentes en el ser del hombre creado a "imagen de Dios". Las orientaciones, instrucción y mandatos del Decálogo no se proponen como normas legales meramente imperativas sino como la respuesta agradecida de Israel a la admirable intervención de Dios que ha liberado a su pueblo de la opresión y la servidumbre: "Yo, el Señor, soy tu Dios que te he sacado de Egipto, de la esclavitud: no habrá para ti otros dioses" (Ex 20,2).

El cumplimiento de los preceptos de Dios presupone la adhesión de fe dada al Dios que salva; de ese indicativo emana, como una actitud lógica, la aceptación de los imperativos éticos exigidos por la Alianza de Dios con los hombres. Quienes han sido liberados por Dios se comprometen a seguir unas pautas de conducta que son siempre liberadoras para el hombre, al que comunican vida, plenitud y felicidad. El cumplimiento de los mandamientos de Dios implica, además, participar en la acción liberadora de Dios que quiere que todos los hombres puedan ver reconocidos sus derechos y vivir en libertad.

La ley de Dios es luz para la vida de todo hombre, una lámpara en el sendero de su vida (Cfr. Sal 119, 105). "Las palabras del Decálogo continúan válidas también para nosotros: los preceptos de la Ley son origen de libertad para todos los hombres, quiso Dios que encontrarán (en Cristo) mayor plenitud y universalidad, concediendo con largueza y sin límites que todos los hombres pudieran conocerle a El como Padre, pudieran amarle y seguirle con facilidad a aquel que es su Palabra" (S. Ireneo, Adv.haer, 4, 16, 5) .

La novedad del mensaje moral del Evangelio

42. Jesús, el Hijo de Dios, en efecto, no vino a abolir la ley de la Alianza Antigua sino a perfeccionarla y consumarla (Cfr. Mt. 5,17). El mensaje moral del Evangelio supone, sin duda, para la conducta del hombre una novedad radical que le proviene de la novedad decisiva y única del acontecimiento de Cristo. En éste, el orden moral encuentra nuevas motivaciones y una irrepetible y definitiva finalidad.

La moral cristiana afecta al hombre en la integridad de sus dimensiones y, en consecuencia, se mantiene vigente en toda ella una continuidad real que va, desde las normas morales inscritas en el corazón del hombre hasta los imperativos del comportamiento humano alumbrados por Cristo que culmina en el amor a Dios y al prójimo. Estas exigencias e imperativos no quiebran, en modo alguno, la trama coherente y homogénea de la ética cristiana sino que confirman su carácter unitario y lo llevan a su perfección. Pues Cristo, al manifestarse en la historia, sacó a la luz el sentido originario y más profundo de la creación: "El es el modelo y fin de todas las cosas... y el universo tiene en El su consistencia" (Col 1,17). Por ser su principio y su fundamento último, Jesucristo es el más autorizado intérprete de la entera realidad creada.

El objetivo de la Alianza de Dios con los hombres en Jesucristo es llevar al hombre y al cosmos a la nueva creación. Pero la nueva creación asume la creación que está bajo el mandato o el Creador. No hay, pues, un Dios legislador de la primera creación y de la Alianza Antigua a través de sus mandamientos y otro Dios distinto de aquel que sería el Dios de la salvación y del amor

La nueva ley de Cristo

43. Jesucristo reafirmó lo más substancial de la Antigua Alianza (Cfr. Mt 5,17); reclamó del hombre que cumpliera la intención más profunda de los mandamientos de Dios; radicalizó la ley entera concentrándola en el amor a Dios y en el amor al prójimo, incluso al enemigo: no hay mandamiento mayor que éstos (Cfr. Mc 12,28-31); y ¡a interiorizó en el hombre, enviándole su Espíritu para capacitarlo y disponerlo a cumplir con libertad la voluntad del Padre y a actualizar con su vida las propias actitudes de Jesús ante Dios y los hombres.

La Ley nueva de Cristo se traduce, en última instancia, en el seguimiento de una persona, la de Jesucristo; consiste en aceptar que El mismo es el Evangelio, la buena noticia de salvación comunicada y otorgada por Dios a los hombres y exige tratar de identificar la propia conducta con la suya: "vivir como El vivió" (1 Jn 2,6). Esta vivencia del Evangelio es imposible sin la fuerza del Espíritu Santo que es, verdaderamente, la ley interior de la Nueva Alianza, aquella ley que Dios mete en el pecho de sus hijos y escribe en sus corazones para renovarlos y colmarlos de vida.

Sólo quien se ha abierto al Evangelio y ha descubierto que él es la perla y el tesoro incomparable, puede "venderlo todo", seguir a Jesús y tratar de ser como El (Cfr. Mt 13,44-46). Aquí, "el deber" aparece como fruto del gozoso y agradecido reconocimiento de los dones recibidos de Dios. Los mandamientos, sin diluirse sus exigencias, se desbordan ahora hacia las propuestas de las bienaventuranzas de cuya dicha disfrutaban ya en esta tierra quienes han acogido incondicionalmente el Reino de Dios presente en la persona de Jesús (Cfr. Mt 5,2-11; Lc 6,20-23). El mensaje de las bienaventuranzas no puede entenderse como un código impersonal para los seguidores del que las predicó. Son, ante todo, el retrato que sus primeros discípulos nos dejaron de Jesús y de la vida que El encarnó y vivió históricamente, y que aquellos primeros vieron con sus propios ojos y palparon con sus manos (Cfr. 1 Jn 1,1). El destino que El arrastró y consumió felizmente es programa moral para sus seguidores. Estos no se preguntan si los postulados y exigencias, encerrados en las bienaventuranzas, son o no posibles, en su utópica extrañeza; la pregunta sobra porque son, más que posibles, reales, realizadas y realizables. Aparece aquí algo superior a un puro ordenamiento moral basado en la rectitud y la justicia. Esto es lo que permite a San Pablo hablar del gozo de la existencia agraciada y exhortar reiteradamente a la alegría (Cfr. Flp 3,1; 4,4; 1 Ts 5,16; 2Cor 13,11).

La vida nueva en el Espíritu

44. La vida cristiana es nueva creación; no sólo producto de la propia voluntad o esfuerzo sino resultado, sobre todo, de la acción de Dios en Cristo por la fuerza recreadora de su Espíritu. La resurrección de Jesús ha introducido en el corazón de la historia una nueva forma de existencia con sus motivaciones y finalidades propias que está más allá de las posibilidades humanas y de los condicionamientos de raza, cultura y condición: "revestíos del hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad" (Ef. 4,24).

La moral cristiana muestra, del todo, su autenticidad cuando el Espíritu es derramado sobre el creyente y dispone su interior para acoger la realidad ofrecida, le hace amarla y descubrir en ella su propia plenitud. El Espíritu no violenta, persuade e ilumina interiormente; no humilla, eleva; no hipoteca, capacita. La vocación cristiana se descubre entonces como vocación a la libertad: "hermanos, habéis sido llamados a la libertad" (Gál. 5,13). El hombre que, por el Espíritu, se encuentra con Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, es libre para estar en el mundo sin dejarse amedrentar por su facticidad y sin temor ante su propia finitud. Porque se siente sólidamente relegado a ese fundamento último, se siente a la vez desligado, libre, ante todo lo penúltimo, esto es, ante las realidades de este mundo, particularmente aquellas que corrompen al hombre: la ambición de poder, las riquezas y el bienestar egoísta; porque se sabe dependiente de Dios y sólo de Él, se sabe independiente de cualquier otra instancia o poder terrenos. El cristiano, sobre todo, encuentra la libertad verdadera por el don sin reservas de sí mismo a Dios y al prójimo: "donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad" (2 Cor 3,17).

La vocación cristiana

45. La vida cristiana, por consiguiente, siendo como es nueva creación, no es primariamente una opción que el hombre toma por propia iniciativa, entre las múltiples posibilidades que la existencia le ofrece. Es más bien respuesta libre a la libre oferta de un don gratuito que interioriza cada vez más la respuesta agradecida del hombre a los dones de su creación y de su vida. El discipulado no tiene su origen en el discípulo, sino en el maestro. No son los discípulos de Jesús quienes lo eligen, sino Jesús quien los llama. El Evangelio de Cristo será siempre anterior a los discípulos de Cristo. De ahí que el concepto de vocación es central en la moral cristiana: "os exhorto yo, preso en el Señor, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados" (Ef. 4,1). De ahí también que, en la moral paulina, los indicativos de la acción de Dios en Cristo por su Espíritu: "habéis sido santificados, recreados, lavados, resucitados...", susciten los imperativos: "sed santos, vivid según la nueva creación, resucitad a una vida nueva...". Existe la vocación cristiana como existe "la verdad de Jesús" (Ef. 4,21), la verdad de Dios y la verdad del ser. El hombre se encuentra con ellas y se entrega a ellas. La vocación cristiana tiene, pues, una realidad y consistencia anterior a toda decisión humana; el hombre no la crea, pero tiene que hacerla real, asumiéndola en cada tiempo hasta lograr su total realización. Para lograr esta realización el hombre habrá de ser ayudado constantemente, a lo largo de toda su vida, por la gracia de Dios.

El pecado

46. A la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, la moral cristiana descubre la dolorosa realidad del pecado y de la cruz. El cristianismo parte de la situación humana tal cual es; por eso toma absolutamente en serio el pecado como ejercicio de una libertad que se revuelve contra su origen y se absolutiza frente a Dios, rechazando la oferta de amistad y alianza con Él. Ese pecado afecta al hombre, a la realidad mundana y a la historia, creando una dinámica propia en la entraña del acontecer humano y del mundo .

La vida del cristiano habrá de tener en cuenta necesariamente el combate frente al pecado, la tentación y las consecuencias del pecado. Apoyado en la victoria de la cruz de Cristo, el cristiano luchará contra el poder del mal definitivamente derrotado desde la resurrección de Jesús, pero todavía destructor en su derrota hasta que todo sea sometido bajo el Señor.

La cruz de Cristo es consecuencia del pecado del mundo y de la justicia misericordiosa de Dios; el Señor la vivió en actitud oblativa de obediencia solidaria, transformando así la lógica de la violencia en la del perdón, canjeando la potencia del resentimiento vengativo por el poder atractivo del amor. La resurrección, por su parte pone en evidencia que ese amor es, en su aparente desvalimiento más fuerte que la muerte y que "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom 5,20).

El creyente, además, aprende ahí a redimir su vida y su muerte de la tentación egoísta para vivirlas en entrega amorosa y confiada a Dios y a su prójimo. Una ética altruista es difícilmente sostenible, de manera general y permanente, sin la fe en el Dios de Jesucristo que es Amor. En cambio, una ética del servicio incondicional a los hermanos es la forma normal de realización moral cristiana. Porque Alguien ha muerto

por nosotros y de esa muerte ha brotado nueva vida, nosotros podemos vivir y morir con nuestros hermanos y por ellos.

Carácter escatológico de la moral cristiana

47. Los cristianos, y no sólo ellos, han de vivir su vocación conscientes de que no vivirán en este mundo para siempre. La realidad inexorable de la muerte sella nuestra existencia terrena con la marca de lo provisional y lo que está de paso. Nuestra verdadera ciudadanía nos espera en la gloria del mundo futuro (Cfr. Flp. 3, 20) .

No podemos desentendernos de que nuestra vida es limitada y no vuelve atrás; ni podemos olvidarnos de que, al final, todos y cada uno seremos juzgados por Cristo conforme a nuestras obras (Cfr. 2 Cor 5,10). Aquel día, acabado el tiempo de la peregrinación, tiempo favorable de salvación y gracia y, a la vez, tiempo de prueba, aparecerá a la luz de Cristo, sin ambigüedades ni máscaras, lo que cada hombre es. Las acciones, buenas o malas, de cada uno, confrontadas con Jesucristo mismo, norma y criterio del vivir humano, se manifestarán en su verdadero sentido y valor.

"Un juicio de gracia aguarda a quienes se confiaron en el Señor y vivieron de su amor... Sin embargo, para quienes rechazaren al Señor hasta el final, el juicio será de condenación (Cfr. Jn 5,29)" (Cat III, pág. 204). Pero sólo a Cristo corresponderá juzgar quién, por su obstinada impiedad, le rechazó definitivamente. Mientras caminamos hacia la meta última, nadie puede desesperar de la misericordia y paciencia infinitas de Dios que odia el pecado y no deja de amar y ofrecer su favor al pecador.

Las promesas escatológicas de Dios y las realidades del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aun se nos da (Cfr. Ef. 5,16). Porque "lo que ahora quede sin hacer, sin hacer queda; lo que ahora falte a nuestro amor, para siempre le faltará. La realidad de la muerte exige que nos decidamos en cada momento. A la luz de la muerte, el creyente descubre el sentido de la vida" (Cat III, pág. 205).

Se debe reconocer, sin embargo, que últimamente se ha debilitado la conciencia cristiana de las realidades últimas; incluso la predicación y la catequesis no han dirigido toda la atención necesaria a estas realidades. Este debilitamiento vacía la conducta cristiana y la despoja de sus motivaciones más radicales. El don supremo de sí mismo al hombre por parte de Dios, pleno y definitivo, en la vida eterna, es lo que da su justo valor a la vida presente, jerarquiza todos los bienes de la tierra y evita que alguno de estos bienes pase a ocupar el lugar de Dios, como realidad última y bien supremo .

La moral cristiana y la experiencia cristiana en la Iglesia

48. Por último, sería iluso pretender vivir la vocación cristiana y conformar la propia vida al seguimiento fuera de la Iglesia. Esta es, ciertamente, el espacio donde cada hombre concreto puede vivir su vocación revelada en Cristo y hacer vida esa misma vocación. Todo lo que hemos dicho aquí acerca de la moral cristiana tiene su lugar propio dentro de la comunidad de fe y sobre la base de un fuerte sentido de pertenencia eclesial. Por ello, se ha de poner en el centro de la conciencia moral cristiana la experiencia de la vida en la Iglesia, es decir, cuando atañe a la profesión de fe, a las realidades sacramentales y a la comunión.

Los sacramentos son, de modo particular, un dato determinante para la existencia moral cristiana pues, a través de ellos, la vitalidad y fuerza del Señor resucitado confiere la gracia del Espíritu que transforma realmente al hombre en un hombre nuevo.

Los sacramentos, la palabra del Magisterio, el testimonio y ejemplo de una conducta verdaderamente cristiana y los modelos de los santos, llevan las exigencias morales más allá de lo que constituyen los imperativos de una ética general. La mediación sacramental e institucional de la Iglesia es, por esto, el suelo nutricional en el que puede germinar y crecer el **ethos** cristiano.

Quizás el drama de la ética de la modernidad tiene como uno de sus ingredientes decisivos, la creencia de que valores que, históricamente, nacieron de la experiencia cristiana, como son la libertad, la solidaridad y la igualdad, y que casi llegaron a formar parte de la conciencia del hombre europeo, podrían sobrevivir, por sí mismos y como algo evidente, arrancados del **humus** en el que aquella autoconciencia se había desarrollado. En un primer momento, pudieron efectivamente sobrevivir por inercia; más tarde sólo como retórica, para acabar, al final, disolviéndose fácil e insensiblemente. El **humus** necesario para que aquellos valores hubieran podido mantener su vigencia es la experiencia de Cristo vivida en la Iglesia. Porque, sin la Iglesia, incluso Jesucristo está expuesto a quedar reducido, al fin y a la postre, a un discurso formal o a convertirse en un ejemplo de conducta del que, una vez extraída "una doctrina moral", resulta fácil prescindir, al tiempo que se abandona también el intento de vivir una vida conforme a la suya y la esperanza que El suscita. La historia reciente ha demostrado que justamente ese modo de proceder no funciona.

La moral cristiana y otros modelos éticos

49. Todo intento de relacionar la moral cristiana con las morales vigentes presupone la propia identificación. La búsqueda del diálogo en este terreno es incompatible con el regateo o la transacción innegociable: no cabe aquí un consenso obtenido a costa de rebajar las exigencias morales cristianas.

Afirmar, como lo hace la Iglesia, la verdad irrenunciable de los valores y normas fundamentales de su ética puede parecer una pretensión excesiva que no deja lugar a otras ofertas morales. Esta impresión tiene su origen, a veces, en una inadecuada presentación de la verdad revelada por Dios. Debe quedar siempre claro que la propuesta moral que hace la Iglesia no pretende, de ningún modo, violentar la libertad humana. otra cosa muy diferente es que la Iglesia urja la necesidad de que la autoridad proteja por la ley los derechos fundamentales del hombre.

La Iglesia propone, pues, su moral como una alternativa a la que los hombres habrán de acceder en libertad. Esta oferta no concurre competitiva ni antinómicamente con los sistemas morales surgidos de la razón rectamente orientada del hombre ni coarta los proyectos éticos propuestos por personas o grupos sociales. Al contrario, por ser Dios quien funda la razón y la libertad humana, la proclamación por la Iglesia de su moral integra en ella cuanto de bueno y verdadero hay en los hallazgos y creaciones de los hombres. El designio creador y salvador de Dios, en efecto, no cancela la justa autonomía sino, más bien, la propicia y confirma (Cfr. GS, n.41).

Esto no significa que el diálogo del mensaje moral cristiano con otros modelos éticos deba pretender el establecimiento de unos "mínimos" comunes a todos ellos a costa de la renuncia a aspectos éticos fundamentales e irrenunciables. Por parte de los católicos, sería, además, un error de graves consecuencias recortar, so capa de pluralismo o tolerancia, la moral cristiana diluyéndola en el marco de una hipotética "ética civil", basada en valores y normas "consensuados" por ser los dominantes en un determinado momento histórico. La sola aceptación de unos "mínimos" morales equivaldría, sin remedio, a entronizar la razón moral vigente, precaria y provisional, en criterio de verdad. Pero la moral del Evangelio no puede renunciar a su original novedad, escándalo para unos y locura para otros (Cfr. 1 Cor 1,23). Corresponde, por el contrario, a toda la Iglesia aportar la luz del Evangelio a las tareas cívicas y políticas y cooperar para que la conciencia y normas éticas vigentes en una sociedad se depuren, se aseguren y se enriquezcan en la dirección del humanismo cristiano. Pues, en efecto, como señala el Concilio Vaticano II, "no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia" (GS, n.41) .

La ética cristiana contribuye a impregnar a la sociedad de sus propios valores en una doble dirección: hacia dentro, acrisolando y afirmando en su identidad a la comunidad de los creyentes; y hacia afuera, ofreciendo con lealtad a la sociedad su doctrina, cumplimiento pleno de las aspiraciones morales del hombre y realización de sus más profundas posibilidades: ésta es la oferta más original y valiosa que los católicos podemos hacer a nuestros contemporáneos. Por último, y mirando todavía a la sociedad, toda la Iglesia tiene aún otro cometido respecto a la moral que profesa: ha de estar atenta a aquellas metas hacia donde la conciencia ética de la humanidad va avanzando en madurez, cotejar esos logros con su propio

programa, dejarse enriquecer por sus estímulos y reinterpretar, en fidelidad al Evangelio, actitudes e instituciones a las que hasta ahora tal vez no había prestado la debida atención. Actuando de esta manera, la Iglesia vigorizará continuamente la fuerza de su propio mensaje promoviendo, a la vez, su credibilidad y significación para el hombre.

IV. ALGUNAS RECOMENDACIONES

50. Con el fin de ayudar a renovar el clima de nuestra comunidad cristiana y de la sociedad en que vivimos hemos recordado algunos puntos importantes y urgentes en orden a la formación de la conciencia moral cristiana. Creemos necesario emprender, además, otras acciones que contribuyan al rearme moral de nuestro pueblo.

La gravedad de la situación descrita requiere una actuación amplia, profunda y paciente de toda la sociedad pero particularmente de la Iglesia, ya que ella tiene la misión, confiada por su Señor, de "llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad" (EN, n. 18).

La comunidad cristiana

51. En las actuales circunstancias, la Iglesia, todos los cristianos, nos debemos sentir urgidos a ofrecer con sencillez y confianza lo que, para nosotros, es el único camino de salvación, el que Dios ha dispuesto para ofrecerlo a todos los hombres; Jesucristo, Verdad y Vida.

Estamos firmemente convencidos que es este nuestro mejor servicio a los hombres y nuestra más valiosa aportación a la sociedad: hacer posible a todos el encuentro con Jesucristo. No podremos afrontar esta tarea si los cristianos y las comunidades cristianas, no vivimos gozosa e intensamente la fe y la vida del Evangelio, con toda su capacidad renovadora y liberadora. Es preciso que se avive en los creyentes y en las comunidades la experiencia de la fe y de la gracia en su autenticidad y originalidad, que vivamos desde el reconocimiento efectivo de la soberanía de Dios y de la esperanza de la vida eterna, de modo que la moral cristiana se muestre como depuración y ensanchamiento de la inclinación humana hacia el bien y como afirmación de la felicidad profunda a la que los hombres aspiramos. Sólo así se evitará que el "ethos" cristiano degenera en moralismo perdiendo su virtualidad liberadora y santificadora. Y sólo así, además, resultará intelectualmente razonable y vitalmente practicable la moral, con sus normas, que brotan del Evangelio y propone la iglesia.

52. "No hay humanidad nueva, si no hay nombres nuevos con la novedad del Bautismo y de la vida según el Evangelio" (EN, n.18). Por eso la **conversión** ha de estar en el primer plano de las preocupaciones y atenciones de la comunidad eclesial. La conversión personal sigue siendo piedra angular para el cristiano y para la comunidad eclesial. Convertidos a Jesucristo y fieles a su Evangelio, los cristianos debemos hacer presente en nuestras vidas, proclamar con palabras y defender con decisión, el valor absoluto de la persona humana, sin el que no cabe una sociedad éticamente configurada.

53. El tema de la moral ha de ocupar un puesto imprescindible en la catequesis, la predicación, la enseñanza teológica. Si antes hemos señalado la debilidad de la formación moral de nuestro pueblo cristiano como uno de los factores más seguros de su crisis y debilitamiento moral, ahora hemos de ofrecer, como contrapartida, un esfuerzo por una mejor formación moral.

Necesitamos una formación sistemática --a través de la catequesis, de la enseñanza religiosa, de la predicación o de otros medios--sobre los aspectos fundamentales e insoslayables de la moral cristiana. "Hay que afirmar sin ambigüedad que existen leyes y principios morales que es preciso presentar en la catequesis, y que la moral evangélica tiene una índole específica que lleva más allá de las solas exigencias de la ética natural" (Sínodo 1977, Mensaje, n.10).

Los jóvenes y los niños son los destinatarios privilegiados de esta enseñanza moral. Pero también los adultos, especialmente en las actuales circunstancias y ante las nuevas situaciones y nuevos problemas que se les plantean en la vida personal, familiar, social o económica, están necesitados de una enseñanza que les proporcione criterios morales de acuerdo con la Tradición de la Iglesia, que ilumine y oriente la conducta humana en el mundo de hoy con suficiente claridad, objetividad y vigor para que puedan actuar en conformidad con las exigencias eclesiales del seguimiento de Jesucristo. Recordemos que, según el Papa Juan Pablo II, la doctrina social de la Iglesia es una parte de la moral católica (Cf. CT, n.29; "Sollicitudo rei socialis" n.41; "Mater et Magistra", nn.22; "Pacem in terris", n.36-38).

El deterioro ético de nuestra sociedad y el respeto a la fe del Pueblo de Dios exigen de todos, especialmente de los sacerdotes, catequistas y profesores de Religión o de Teología moral, que nos esforcemos en llegar a la unidad de criterio y de acción acerca de aquellos valores objetivos claramente señalados como permanentes por el magisterio auténtico de la Iglesia. Las normas que ésta ha propuesto como obligatorias deben ser fielmente enseñadas y aplicadas; en cambio, lo que es opinable y discutible, debe presentarse como tal.

54. También hemos de prestar una particular atención a la enseñanza de la Teología moral en las Facultades, Institutos y Escuelas de Teología, y también en las Escuelas de Formación de agentes de Pastoral y, sobre todo, en los Seminarios o en aquellas instituciones donde se forman intelectualmente los aspirantes al sacerdocio.

La Teología Moral ha hecho grandes esfuerzos en las últimas décadas para recuperar su savia bíblica y para instaurar un diálogo fecundo con la racionalidad contemporánea. Estos esfuerzos son altamente encomiables y tendrían que proseguirse sin desmayo. La Iglesia alienta el trabajo no fácil de los teólogos moralistas, que están llamados a una genuina actualización de la moral cristiana, y les recuerda, a la vez, la necesidad de que la ejerzan, respetando las exigencias de un estricto método teológico a partir de la fe y la experiencia espiritual de la Iglesia, atendiendo a las enseñanzas de la Tradición viva y del Magisterio. Habrán de ejercerla también con el discernimiento preciso para no dejarse fascinar por planteamientos o propuestas que desnaturalicen la enseñanza a cuyo servicio han sido llamados.

Familia y escuela

55. Nos dirigimos aquí también a los padres. La familia, junto con la Iglesia, es, particularmente hoy, lugar privilegiado para lograr la humanización del hombre. Los padres tienen la gravísima obligación de educar a sus hijos, y la sociedad debe considerarles como los primeros y principales educadores de los mismos. El cumplimiento de este deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse. Y, por todo esto, como hemos dicho en otras ocasiones, la familia y, en general, los educadores han de ser objeto preferente de nuestra atención eclesial y de nuestro apoyo.

Por otra parte, a los educadores en general, y particularmente a aquellos que son cristianos y aceptan las enseñanzas morales de la Iglesia, les recordamos que les está encomendada una importante tarea, testimonial y educadora, ciertamente difícil en esta hora pero tanto más necesaria. Llamados a formar personas, los educadores han de seguir, sin desánimo, en estas circunstancias proporcionando criterios y valores éticos para orientar responsablemente el comportamiento humano en los diferentes campos de la vida. La Iglesia se siente muy cercana a estos educadores que, por la grave crisis ética de nuestra sociedad, no están siendo suficientemente reconocidos en su tarea educadora.

56. Un factor fundamental de la educación moral de las nuevas generaciones es la institución escolar y el sistema educativo que canaliza las responsabilidades e iniciativas educadoras de la sociedad. El Estado debe garantizar plenamente la formación humana integral a través de la institución escolar de acuerdo con las convicciones morales y religiosas de los ciudadanos.

Por otro lado, tanto la formación religiosa como la moral requieren, por razones pedagógicas, un tratamiento sistemático; no son suficientes unas alusiones ocasionales de carácter ético en las diversas disciplinas ni el ambiente que se crea en el aula o en el colegio. Por ello, en orden al crecimiento de los

alumnos, teniendo en cuenta sobre todo la situación moral descrita antes, es imprescindible una buena y sistemática educación moral dentro del **currículo** escolar. Quienes tienen responsabilidad en materia educativa deberán tener esto muy en cuenta al desarrollar y aplicar la nueva Ley de Enseñanza.

Los medios de comunicación social

57. Apelamos también desde aquí a la responsabilidad de quienes son propietarios de los medios de comunicación social y de quienes trabajan en ellos. Su influjo está siendo decisivo. Por eso, la fuerza y la eficacia de los medios puede y debe desempeñar, en estos momentos, un papel altamente beneficioso para el desarrollo y la regeneración moral de nuestro pueblo. Les pedimos, pues, encarecidamente su colaboración en la difusión y defensa de los valores fundamentales de la persona humana en los que se asienta la vida en libertad de una sociedad democrática, en la creación y elevación de una cultura verdaderamente digna del hombre y en el rechazo firme y valiente de toda forma de marginación.

58. La libertad de expresión y el legítimo pluralismo, propio también de los "medios", han de estar al servicio de una opinión pública crítica, activa y responsable, con una inquebrantable pasión por la verdad y la defensa del hombre por encima de cualquier otra consideración e interés. Esta será una de sus mayores contribuciones a la reconstrucción ética de nuestra sociedad. Tienen plena vigencia ahora las palabras que el Papa Juan Pablo II dirigió en Madrid a los representantes de los medios de comunicación: "La búsqueda de la verdad indeclinable exige un esfuerzo constante, exige situarse en el adecuado nivel de conocimiento y de selección crítica. No es fácil, lo sabemos bien. Cada hombre lleva consigo sus propias ideas, sus preferencias y hasta sus prejuicios. Pero el responsable de la comunicación no puede escudarse en lo que suele llamarse la **imposible objetividad**. Si es difícil una objetividad completa y total, no lo es la lucha **por dar con la verdad**, la decisión de **proponer la verdad**, la praxis de **no manipular la verdad**, la actitud de ser **incorruptibles** ante la verdad. Con la sola guía de una recta conciencia ética, y sin claudicaciones por motivos de falso prestigio, de interés personal, político, económico o de grupo" (Juan Pablo II, "Encuentro con los representantes de los medios de comunicación social", Madrid, 2 de noviembre, 1982, n.3).

También los poderes públicos, en este terreno, están llamados a ejercer su propia función positiva para el bien común, especialmente en relación con los medios que dependen del Estado. Los poderes públicos han de alentar toda expresión constructiva y apoyar a cada ciudadano y a los grupos en defensa de los valores fundamentales de la persona y de la convivencia humana. Asimismo han de evitar imponer, a través de los medios de comunicación del Estado, una determinada concepción del hombre puesto que no es función suya "tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas" (OA, n. 25).

59. La tarea de los profesionales católicos de los medios de comunicación social es de gran alcance y muy alto valor. Sabemos, sin embargo, que no siempre les es fácil estar a la altura de sus responsabilidades en este campo. Por eso, al tiempo que les agradecemos su meritoria obra, les alentamos a proseguirla con renovado vigor, libertad y pasión por la verdad y por el hombre, y les exhortamos también a que anuncien el Evangelio, que salva y humaniza, a través de los medios de comunicación en que trabajan.

Los poderes públicos

60. Nos dirigimos aquí también a quienes ejercen el poder político. Los cristianos hemos de ser los primeros en mostrar nuestro reconocimiento leal hacia los políticos. Sin ninguna reserva, "la Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la "res" pública y aceptan el peso de las correspondientes responsabilidades"(GS, n.75).

Carece de fundamento evangélico una actitud de permanente recelo, de crítica irresponsable y sistemática en este ámbito. Consideramos, asimismo, con mucha preocupación el hecho de que, pese a la importante presencia de los católicos en el cuerpo social, éstos no tienen el correspondiente peso en el orden político. La fe tiene repercusiones políticas y demanda, por tanto, la presencia y la participación política de los creyentes. La no beligerancia de la iglesia de la Iglesia consistente en no identificarse con ningún partido

como exponente cabal del Evangelio, no debe confundirse con la indiferencia. En un documento anterior -"Los católicos en la vida pública"- los obispos hemos expuesto las distintas formas de participación de los cristianos; a él nos remitimos.

61. Junto a este reconocimiento franco hemos de recordar algo, por lo demás obvio: la vida política tiene también sus exigencias morales. Sin una conciencia y sin una voluntad éticas, la actividad política degenera, tarde o temprano, en un poder destructor. Las exigencias éticas se extienden tanto a la gestión pública en sí misma como a las personas que la dirigen o ejercen. El espíritu de auténtico servicio y la prosecución decidida del bien común, como bien de todos y de todo el hombre, inseparable del reconocimiento efectivo de la persona humana, es lo único capaz de hacer "limpia" la actividad de los hombres políticos, como justamente, además, el pueblo exige. Esto lleva consigo la lucha abierta contra los abusos y corrupciones que puedan darse en la administración del poder y de la cosa pública y exige la decidida superación de algunas tentaciones, de las que no está exento el ejercicio del poder político, como señalamos, con algunos ejemplos, en la primera parte de este escrito.

62. La ejemplaridad de los políticos es fundamental y totalmente exigible para que el conjunto del cuerpo social se regenere. Por esto una operación de saneamiento, de transparencia, es imprescindible para la recomposición del tejido moral de nuestra sociedad.

No se puede, por lo demás, separar la moral pública y la moral privada. Hoy se proclama con rara unanimidad que el hombre público tiene derecho a su vida privada, sancionándose de este modo una dicotomía que secciona al mismo individuo en dos compartimentos estancos. Todo lo cual es verdadero y legítimo sólo hasta cierto punto. Quien asume un protagonismo social, ha de hacerlo desde la verdad personal, comprometiéndose por convicción y no sólo por convención o interés coyuntural.

Para superar el peligroso desencanto de nuestros conciudadanos respecto a la política y a los políticos es necesario el liderazgo moral de quienes han sabido integrar, en duradera identificación, lo que son y lo que representan, lo que proponen, lo que piensan y lo que dicen y hacen. Son éstas las personas que cuentan con verdadera autoridad, estén o no en el ejercicio del poder. Carecen, por el contrario, de autoridad, aunque no siempre de poder, quienes nos encubren qué son en verdad y quienes cuentan con nosotros sólo como votantes y no como personas.

63. En España, se ha creado, en los últimos años, un marco jurídico para el ejercicio de la ciudadanía en libertad, igualdad y solidaridad. La convivencia de todos los españoles ha sido, en principio, un logro. Junto a esto, es necesario, además, que la sociedad española cuente claramente con instancias intermedias que articulen de forma diversificada y flexible la relación entre ciudadanos y el poder, el hombre de la calle y el Estado. Los partidos políticos son imprescindibles, pero no agotan por sí solos la pluralidad de relaciones que constituyen la urdimbre social. En una sociedad madura, la respuesta a las propuestas políticas no se da sólo mediante el voto en las elecciones, sino a través de los estados de opinión, de organización de instituciones, de tomas de postura ante hechos especialmente decisivos, de creación de lo que hemos llamado antes liderazgos morales. Para ello el Estado debe mantener espacios abiertos a la opinión pública, sin monopolizar, por métodos indirectos o directos, los medios de comunicación controlados por la Administración, fomentar la creación de instituciones intermedias, escuchar a las ya existentes y apoyarlas en su consolidación y desarrollo.

64. El Estado o los poderes públicos, además, no pueden tratar de imponer, en el conjunto de la sociedad, determinados modelos de conducta que implican una forma definida de entender al hombre y su destino. No pertenece ni al Estado ni tampoco a los partidos políticos, tratar de implantar en la sociedad una determinada concepción del hombre y de la moral por medios que supongan, de hecho, una presión indebida sobre los ciudadanos contraria a sus convicciones morales y religiosas (Cfr. GS, n. 59; OA, n. 25, LC, n. 93). Todo "dirigismo cultural" vulnera el bien común de la sociedad y socava las bases de un Estado de derecho.

No puede haber, por otra parte, una sociedad libre, común y abierta hacia el futuro, sin un patrimonio cultural y ético, compartido y respetado, a no ser que prefiera que la irracionalidad o la arbitrariedad

acaben pronto con la dignidad y prosperidad del pueblo al que los poderes públicos deben servir.

El patrimonio moral común lo reciben las sociedades de su propia historia y se enriquece sin cesar gracias a las aportaciones de sus hombres e instituciones (Cfr. CVP, n.37). Ahora bien si el patrimonio ético de la sociedad española tiene raíces cristianas, el Estado o el Gobierno aunque sea no confesional, no pueden ignorarlas ni tratar de cambiarlas o intentar su sustitución. La alternativa para ser demócratas no puede ser el vacío moral o la pura arbitrariedad de los que, en un determinado momento, tienen el poder.

65. En estos momentos de la sociedad española, es importante recordar aquí aquel principio, proclamando por primera vez por Cristo, de la distinción entre "lo que es del César" y lo "que es de Dios". Como comenta el papa Juan Pablo II, glosando estas palabras en su visita al Parlamento Europeo, "después de Cristo ya no es posible idolatrar la sociedad como un ser colectivo que devora la persona humana y su destino irreductible. La sociedad, el Estado, el poder político, pertenecen a un orden que es cambiante y siempre susceptible de perfección en este mundo. Las estructuras que las sociedades establecen para si mismas no tienen nunca un valor definitivo. En concreto, no pueden asumir el puesto de la conciencia del hombre ni su búsqueda de la verdad y el absoluto. Los antiguos griegos habían descubierto ya que no hay democracia sin la sujeción de todos a una Ley, y que no hay ley que no esté fundada en la norma trascendente de lo verdadero y lo bueno. Afirmar que la conducción de lo "que es de Dios" pertenece a la comunidad religiosa, y no al Estado, significa establecer un saludable limite al poder de los hombres. Y este limite es el terreno de la conciencia, de las "últimas cosas", del definitivo significado de la existencia, de la apertura al absoluto, de la tensión que lleva a la perfección nunca alcanzada, que estimula el esfuerzo e inspira las elecciones justas. Todas las corrientes de pensamiento de nuestro viejo continente deberían considerar a qué negras perspectivas podría conducir la exclusión de Dios de la vida pública, de Dios como último juez de la ética y supremo garante contra los abusos de poder ejercido por el hombre sobre el hombre" (Juan Pablo II, "Discurso durante su visita al Parlamento Europeo", Estrasburgo, octubre 1988, n.9).

V. CONCLUSIÓN

66. Para terminar estas reflexiones reiteramos, una vez más, nuestra apremiante llamada a todos, principalmente a los miembros de la comunidad católica, a que hagamos posible la necesaria regeneración moral de nuestro pueblo. No podemos permitir que la situación de deterioro y vacío moral se perpetúe, como si ese tuviese que ser el destino inexorable de nuestro pueblo.

Menos aún podemos dejar que tantos hombres y mujeres, sobre todo los más jóvenes, sucumban **inermes** ante el deterioro moral que denunciamos. Los niños, los jóvenes, los menos formados, los que tienen menos capacidad para resistir o reaccionar, los más débiles, en definitiva, han de ser objeto primero y principal de nuestra atención, cuidado y apoyo. Que no caigan sobre nosotros las duras palabras del Evangelio sobre los que escandalizan a los pequeños (Cfr. Mt 18,6-8).

Lo importante, en esta situación, para nosotros, los cristianos, es que llevemos "una vida digna del Evangelio de Cristo" que nos mantengamos firmes en el mismo espíritu y luchemos, sin temor, "juntos como un solo hombre por la fidelidad a él", y que nos mantengamos "en un mismo amor y un mismo sentir" y valoremos, en fin, "todo cuanto hay de verdadero, noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y digno de elogio", como exhorta Pablo a los cristianos de Filipos (Cfr. Flp. 1, 27-30; 4,8).

Con estas últimas palabras, el Apóstol nos está invitando a la concordia, a la atención generosa al prójimo, a la integración en nuestra vida de la virtud como único camino realista a la felicidad, que es la suprema aspiración humana. Nos está invitando asimismo a que realicemos la verdad en el amor, pues el amor y la verdad nos harán libres (Cfr. Ef. 4.15: Jn 8,32).

SIGLAS UTILIZADAS

-Sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad-

- Cat. III Conferencia Episcopal Española, "Esta es nuestra fe" Catecismo 3º de la comunidad cristiana. Madrid 1986.
- CT Juan Pablo II. Exhortación Apostólica "Catechesi Tradendae".
- CVP Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal, Los católicos en la vida pública (Instrucción Pastoral) Madrid 1986.
- DH Concilio Vaticano II: "Dignitatis humanae" (Declaración sobre la libertad religiosa).
- DS H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum.
- DV Concilio Vaticano II: "Dei Verbum" (Constitución dogmática sobre la divina revelación).
- EN Pablo VI, Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi".
- FC Juan Pablo II, Exhortación Apostólica "Familiaris Consortio".
- GEM Concilio Vaticano II, "Gravissimum educationis momentum" (Declaración sobre la educación cristiana de la juventud).
- GS Concilio Vaticano II, "Gaudium et spes" (Constitución pastoral).
- LC Congregación para la Doctrina de la Fe. "Libertatis conscientia" (Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación).
- OA Pablo VI "Octogesima adveniens" (Carta apostólica).
- RH Juan Pablo II, "Redemptor hominis" (Carta encíclica).

Congregación para el Clero

Decreto *Mos iugiter* sobre los estipendios en la Santa Misa

Es costumbre constante en la Iglesia -como escribe Pablo VI en el *motu proprio Firma in traditione*- que «los fieles, impulsados por su sentido religioso y eclesial, quieran unir, mediante una más activa participación en la celebración eucarística, un concurso personal, contribuyendo así a las necesidades de la Iglesia y particularmente al sostenimiento de sus ministros» (AAS 66[1974], 308).

Antiguamente este concurso consistía prevalentemente en dones en especie; en nuestros tiempos ha pasado a ser casi exclusivamente pecuniario. Pero las motivaciones y las finalidades de los ofrecimientos de los fieles han permanecido iguales y han sido sancionadas también en el nuevo Código de derecho canónico (cfr. cánones 945 § 1; 946).

Desde el momento en que la materia toca directamente el augusto sacramento, cualquier apariencia de lucro o de simonía causaría escándalo. Por ello la Santa Sede ha seguido siempre con atención el desarrollo de esta pía tradición, interviniendo oportunamente para cuidar sus adaptaciones a las mudables situaciones sociales y culturales, con el fin de prevenir o de corregir, cuando ha sido necesario, eventuales abusos conexos a tales adaptaciones (cfr. CIC cánones 947 e 1385).

Ahora en estos últimos tiempos, muchos obispos se han dirigido a la Santa Sede para obtener aclaraciones en lo que se refiere a la celebración de santas misas por intenciones llamadas «colectivas», según una praxis bastante reciente.

Es verdad que desde siempre los fieles, especialmente en regiones económicamente deprimidas, suelen llevar al sacerdote estipendios modestos, sin pedir expresamente que para cada una de estas misas sea celebrada una misa individual según una particular intención. En tales casos es lícito unir los diversos estipendios para celebrar tantas santas misas, como corresponden a las tasas diocesanas.

Los fieles además son siempre libres de unir sus intenciones y estipendios para la celebración de una sola santa misa por tales intenciones.

Bien diverso es el caso de aquellos sacerdotes que, recogiendo indistintamente los estipendios de los fieles destinados a la celebración de santas misas según intenciones particulares, los acumulan en un único estipendio y los satisfacen con una única santa misa, celebrada según una intención llamada precisamente «colectiva».

Los argumentos a favor de esta nueva praxis son engañosos y un pretexto, cuando no reflejan también una errada eclesiología.

En todo caso este uso puede llevar consigo el riesgo grave de no satisfacer una obligación de justicia ante los donantes de los estipendios, y si se extiende, de agotar progresivamente y de extinguir del todo en el pueblo cristiano la sensibilidad y la conciencia por la motivación y las finalidades del estipendio para la celebración del santo sacrificio según intenciones particulares, privando por lo demás a los sagrados ministros que viven de estos estipendios, de un medio necesario de sustentamiento y sustrayendo a muchas iglesias particulares los recursos para su actividad apostólica.

Por lo tanto, en ejecución del mandato recibido del Sumo Pontífice, la Congregación para el Clero, en cuyas competencias se incluye la disciplina de esta delicada materia, ha efectuado una amplia consulta, escuchando también el parecer de las conferencias episcopales.

Después de un atento examen de las respuestas y de los diversos aspectos del complejo problema, en colaboración con los otros Dicasterios interesados, la misma Congregación ha establecido cuanto sigue:

Art. 1 - § 1. De acuerdo con la norma del can. 948, deben ser aplicadas «misas distintas según las intenciones de aquellos por los cuales el estipendio dado, aunque exiguo, ha sido aceptado». Por lo tanto, el sacerdote que acepta el estipendio por la celebración de una santa misa por una intención particular, está obligado en justicia a satisfacer personalmente la obligación asumida (cfr. CIC can. 949), o bien a encomendar su cumplimiento a otro sacerdote, según las condiciones establecidas por el derecho (cfr. CIC cán. 954-955).

§ 2. Contravienen, por lo tanto, esta norma, y asumen la correspondiente responsabilidad moral, los sacerdotes que recogen indistintamente estipendios para la celebración de misas según particulares intenciones y, acumulándolos en una única oferta sin conocimiento de los fieles, lo satisfacen con una única santa misa celebrada según una intención llamada «colectiva».

Art. 2 - § 1. En el caso en que los oferentes, previa y explícitamente advertidos, consientan libremente que sus estipendios sean acumulados con otros en un único estipendio, se puede satisfacer con una sola santa misa, celebrada según una única intención «colectiva».

§ 2. En este caso es necesario que sea públicamente indicado el día, el lugar y el horario en el cual tal santa misa será celebrada, no más de dos veces por semana.

§ 3. Los pastores en cuyas diócesis se verifiquen estos casos, tomarán cuenta de este uso, que constituye una excepción a la vigente ley canónica, y en el caso en que se extienda excesivamente -también basándose en ideas erradas sobre el significado de los estipendios por las santas misas- debe ser considerado un abuso y podría generar progresivamente en los fieles el desuso de ofrecer el óbolo para la celebración de santas misas según intenciones individuales, extinguiendo una antiquísima costumbre saludable para cada alma y para toda la Iglesia.

Art. 3 - § 1. En el caso de que se habla en el art. 2 § 1, al celebrante le es lícito retener sólo la limosna establecida en la diócesis (cfr. CIC can. 950).

§ 2. La suma restante que excede de tal estipendio será consignada al ordinario de que se habla en el can. 951 § 1, que la destinará a los fines establecidos por el derecho (cfr. CIC can. 946).

Art. 4 - Especialmente en los santuarios y en los lugares de peregrinación, a los que habitualmente afluyen numerosos estipendios para la celebración de misas, los rectores, con obligación de conciencia, deben atentamente vigilar que sean cuidadosamente aplicadas las normas de la ley universal en esta materia (cfr. principalmente CIC cán. 954-956) y las del presente decreto.

Art. 5 § 1. Los sacerdotes que reciben estipendios por intenciones particulares de santas misas en gran número, por ejemplo en ocasión de la conmemoración de los fieles difuntos o de otra circunstancia particular, que no los puedan satisfacer personalmente en el plazo de un año (cfr. CIC can. 953), en vez de rechazarlo, frustrando la pía voluntad de los oferentes y apartándolos de su buen propósito, deben transmitirlos a otros sacerdotes (cfr. CIC can. 955) o bien al propio ordinario (cfr. CIC can. 956).

§ 2. Si en circunstancias iguales o similares se configura cuanto está descrito en el art. 2 § 1 de este decreto, los sacerdotes deben atenerse a las disposiciones del art. 3.

Art. 6 - Compete particularmente a los obispos diocesanos el deber de dar a conocer con prontitud y con claridad estas normas, válidas tanto para el clero secular como el religioso, y cuidar su observancia.

Art. 7 - Es necesario además que también los fieles sean instruidos en esta materia, mediante una catequesis específica, cuyos ejes principales son:

- a) el alto significado teológico del estipendio dado al sacerdote para la celebración del sacrificio eucarístico, con la finalidad sobre todo de prevenir el peligro de escándalo por la apariencia de un comercio con cosas sagradas;

-Decreto Mos iugiter sobre los estipendios-

b) la importancia ascética de la limosna en la vida cristiana, enseñada por Jesús mismo, de la cual el estipendio para la celebración de santas misas es una forma excelente;

c) la participación de todos en los bienes, por la cual mediante el ofrecimiento de intenciones de misas los fieles ayudan al sostenimiento de los ministros sagrados y a la realización de las actividades apostólicas de la Iglesia.

El Sumo Pontífice, en fecha 22 de enero de 1991, ha aprobado en forma específica las normas del presente decreto y ha ordenado su promulgación y entrada en vigor.

Roma, en el palacio de la Congregación para el clero, 22 de febrero de 1991.

Antonio card. Innocenti
Prefecto

+ Gilberto Agustoni
Arzob. tit. de Caorle
Secret.

-Notificación sobre la validez del bautismo-

Notificación sobre la validez del bautismo

Se ha preguntado a esta Congregación para la Doctrina de la Fe si el bautismo celebrado en la comunidad llamada vulgarmente «Christian Community», o «Die Christenge-meinschaft» del señor Rudolf Steiner, es válido o no.

Esta Congregación, después de terminado el examen, decreta que se ha de responder: *Negativo*.

Roma, 9 de marzo de 1991.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*

**Conferencia Episcopal Española
Comité para la defensa de la vida**

El Aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos

25 de marzo de 1991

Presentación

El Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, dependiente de la Conferencia Episcopal Española, presenta con éste, el primero de una serie de trabajos que se propone editar, relacionados con el valor y la dignidad de la vida humana, y con la consideración que debe merecer por parte de las personas, las instituciones, los poderes públicos y la propia legislación.

Esta colección de trabajos que ahora se inicia, nace con la doble vocación del rigor técnico y científico, por una parte, y de la accesibilidad y la sencillez de exposición, por otra. En la ocasión presente se trata de ofrecer al lector una información básica, unos criterios sólidos y una panorámica lo más amplia posible sobre el fenómeno del aborto provocado, su realidad biológica, tratamiento legal, consideración social y sus aspectos ético-morales. No se pretende, desde luego, agotar la cuestión con las páginas que siguen, pero sí se aspira a que lo que en ellas se contiene constituya una base mínima y segura sobre la que establecer los criterios fundamentales en torno a asunto tan controvertido.

Para la elaboración de este texto han intervenido en estrecha colaboración con los Obispos miembros del Comité Episcopal, por una parte, personas especializadas en diversos campos de la investigación y el estudio: médicos, biólogos, biopatólogos y farmacéuticos; y por otra, teólogos, moralistas, juristas, sociólogos, psicólogos y periodistas. Todos ellos han contribuido, con sus sugerencias, sus conocimientos, su experiencia y su presencia en las múltiples reuniones de trabajo, al resultado final, que es el texto que el lector tiene en su mano.

No es, desde luego, este trabajo el primero que el Episcopado español ofrece sobre esta cuestión a nuestra sociedad; hay que recordar, por ejemplo, la nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de 5 de Octubre de 1974, en la que se abordan los aspectos pastorales del problema, y la documentación sobre "La vida y el Aborto", de 31 de mayo de 1983, preparada por la misma Comisión Episcopal para la 51 Reunión del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, en la que se tratan aspectos jurídicos y morales de la cuestión, y se dan recomendaciones pastorales a gobernantes y legisladores, a los creyentes, a médicos y personal sanitario, y a sacerdotes y agentes de Pastoral.

Narciso Jubany Arnau Cardenal
Presidente del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida.

Introducción

Las sociedades modernas han experimentado en el último siglo cambios espectaculares, producidos por el desarrollo de la ciencia y de la técnica en todos los aspectos de la vida. Se ha dicho certeramente que la Humanidad ha vivido cambios más profundos en los últimos cien años que en todo el resto de la historia del hombre sobre la Tierra. Así es, en efecto, en todo lo concerniente al progreso científico y tecnológico, que nos hace vivir una era de mutaciones aceleradas, en la cual hechos que nos parecían imposible o fruto de una imaginación desatada se convierten en realidades cotidianas que no asombran ni a un niño.

Lamentablemente, todos estos progresos no siempre han ido unidos al correspondiente crecimiento moral de la persona, de tal manera que sean puestos al servicio del hombre, destinatario de los esfuerzos y los trabajos de científicos, técnicos y políticos, y de todos cuantos tienen alguna responsabilidad en la vida colectiva. Este hecho refleja lo que constituye tal vez el drama más profundo de nuestro tiempo: la pérdida del sentido de la persona humana, el olvido de su dignidad, la esclavitud de los hombres con respecto a

sus propias obras y proyectos. La vida humana resulta así amenazada de múltiples maneras. Esta situación no puede responder al designio de Dios, Creador y fin del hombre, quien lo ha puesto todo a su servicio, es decir, al servicio de su vocación trascendente. Es verdad que nuestra sociedad no piensa mucho en Dios. Pero entre el olvido de Dios y la pérdida de respeto al hombre hay una vinculación estrechísima, que no podemos menos que señalar.

Así, por ejemplo, vemos con desolación cómo persisten los hirientes desequilibrios entre unos pueblos y otros, cómo las guerras y toda suerte de conflictos surgen por doquier en el planeta, y cómo los derechos de la persona humana son vulnerados y pisoteados en todas las latitudes, sin excepción, aunque en unos lugares estas agresiones se produzcan de forma más violenta, y en otros revistan características aparentemente civilizadas, con lo que añaden la hipocresía a la barbarie.

La sociedad española no es una excepción de este fenómeno universal. Mientras el nivel de vida medio ha mejorado ostensiblemente en los decenios recientes, y en los últimos años nuestra nación se ha adherido a organizaciones supranacionales y ha suscrito tratados y convenios internacionales que buscan la mejor defensa y protección de los derechos humanos fundamentales, la realidad nos muestra que, por un lado, subsisten irritantes bolsas de pobreza y marginación entre nosotros, y, por otro, que esos derechos esenciales a la dignidad de la persona humana no se respetan como debieran, tanto en la práctica diaria como incluso en nuestra propia legislación.

Junto a lo que no dudamos en calificar como logros e videntes dirigimos a velar por la dignidad amenazada de la persona (la abolición de la pena de muerte, la supresión de la tortura y de los trabajos forzados, la preocupación por el deterioro del entorno o el mandato constitucional de proteger la intimidad individual y familiar de las intromisiones de la informática, por ejemplo), observamos con alarma y honda preocupación que, a pesar de estos logros, crecen en nuestra sociedad otras agresiones a la persona y a sus derechos fundamentales. En particular, no se defiende el derecho a la vida, y aun es objeto de agresiones inequívocas, tanto por la actitud de sectores amplios de nuestra sociedad como por la propia legislación vigente en España. Este hecho sería incomprensible si no tuviéramos en cuenta la enorme fuerza del hedonismo en la sociedad actual, que cifra en el puro bienestar material todas sus aspiraciones, con olvido de la realidad trascendente del ser humano e incluso con dejación de la misma lógica de los principios de convivencia que decimos profesar.

El Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, consciente de que todavía es tiempo de rectificar los errores y enderezar el peligroso rumbo que han emprendido algunos sectores, incluidos sectores dirigentes de nuestra sociedad, quiere iniciar con esta publicación una serie de textos asequibles, didácticos y claros acerca del valor de la vida humana (aborto, fecundación asistida, eutanasia, ecología, etc.), que puedan ser de utilidad no sólo a los fieles cristianos y a sus formadores, sino también al conjunto de los ciudadanos, a los legisladores y a los gobernantes, sean cuales fueren sus creencias o sus convicciones. Persuadido de que la legislación en materia de aborto provocado viene a consentir una injustísima muerte de inocentes cuyas motivaciones principales son la comodidad, la ignorancia, la soledad y la desinformación, el Comité llama a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a la reflexión, basada en una mejor información sobre lo que está ocurriendo delante de nuestros ojos. Los católicos estamos en condiciones inmejorables para poder comprender la naturaleza del problema del aborto. Nuestra fe nos permite percibir de una manera más plena y nos urge a proclamar ante todos la grandeza y dignidad del hombre, cuya vida es un don de Dios, tal y como nos ha mostrado Jesucristo, que es Camino, Verdad y también Vida.

I. El aborto y el origen de la vida

1. ¿Qué es el aborto?

La Medicina entiende por aborto toda expulsión del feto, natural o provocada, en el período no viable de su vida intrauterino, es decir, cuando no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir. Si esa expulsión del feto se realiza en período viable pero antes del término del embarazo, se denomina parto prematuro, tanto si el feto sobrevive como si muere.

El Derecho español, al igual que el Derecho Canónico, considera aborto la muerte del feto mediante su destrucción mientras depende del claustro materno o por su expulsión prematuramente provocada para que muera, tanto si no es viable como si lo es.

En el lenguaje corriente, aborto es la muerte del feto por su expulsión, natural o provocada, en cualquier momento de su vida intrauterino.

2. ¿Cuántas clases hay de aborto?

El aborto puede ser espontáneo o provocado. El espontáneo se produce o bien porque surge la muerte intrauterinamente, o bien porque causas diversas motivan la expulsión del nuevo ser al exterior, donde fallece dada su falta de capacidad para vivir fuera del vientre de su madre. Si el aborto es provocado, se realiza o bien matando al hijo en el seno materno o bien forzando artificialmente su expulsión para que muera en el exterior.

En ocasiones se actúa sobre embarazos de hijos viables, matándolos en el interior de la madre o procurando su muerte después de nacer vivos. Esto no es, médicamente hablando, un aborto, y de hecho muchas legislaciones que se consideran permisivas en la tolerancia del aborto lo prohíben expresamente, porque lo incluyen en la figura del infanticidio. Pero no ocurre así en otros casos, como por ejemplo en España, donde el Código Penal no tiene en cuenta la viabilidad del feto para que se dé el delito de aborto, y, en contrapartida, se puede matar en algunos casos a fetos viables sin recibir ningún castigo penal, al amparo de la legislación vigente precisamente en materia de aborto. Por eso utilizaremos en estas páginas la definición de aborto según el lenguaje corriente, de modo que la muerte provocada de un feto viable también será considerada como aborto.

3. ¿Es un ser humano el fruto de la concepción en sus primeras fases de desarrollo?

Desde que se produce la fecundación mediante la unión del espermatozoide con el óvulo, surge un nuevo ser humano distinto de todos los que han existido, existen y existirán. En ese momento se inicia un proceso vital esencialmente nuevo y diferente a los del espermatozoide y del óvulo, que tiene ya esperanza de vida en plenitud. Desde ese primer instante, la vida del nuevo ser merece respeto y protección, porque el desarrollo humano es un continuo en el que no hay saltos cualitativos, sino la progresiva realización de ese destino personal. Todo intento de distinguir entre el no nacido y el nacido en relación con su condición humana carece de fundamento.

4. ¿Así que no es verdad que al principio existe una cierta realidad biológica, pero que sólo llegará a ser un ser humano más tarde?

No. Desde que se forma el nuevo patrimonio genético con la fecundación existe un ser humano al que sólo le hace falta desarrollarse y crecer para convertirse en adulto. A partir de la fecundación se produce un desarrollo continuo en el nuevo individuo de la especie humana, pero en este desarrollo nunca se da un cambio cualitativo que permita afirmar que primero no existía un ser humano y después, sí. Este cambio cualitativo únicamente ocurre en la fecundación, y a partir de entonces el nuevo ser, en interacción con la madre, sólo precisa de factores externos para llegar a adulto: oxígeno, alimentación y paso del tiempo. El resto está ya en él desde el principio.

5. ¿Cómo puede existir un ser humano mientras es algo tan pequeño que no tiene el más mínimo aspecto externo de tal?

La realidad no es sólo la que captan nuestros sentidos. Los microscopios electrónicos y los telescopios más modernos nos ofrecen, sin lugar a dudas, aspectos de la realidad que jamás habríamos podido captar con nuestros ojos. De manera semejante, la ciencia demuestra rotundamente que el ser humano recién concebido es el mismo, y no otro, que el que después se convertirá en bebé, en niño, en joven, en adulto y en anciano. El aspecto que presenta varía según su fase de desarrollo. Y así, en la vida intrauterina primero es un embrión pre-implantado (hasta la llamada anidación, unos 12-14 días después de la

fecundación, en que cabe la posibilidad de que de un mismo óvulo fecundado surjan gemelos); después es un embrión hasta que se forman todos sus órganos; luego, mientras éstos van madurando, un feto, hasta formarse el bebé tal como nace. Y después continúa el mismo proceso de crecimiento y maduración, y más tarde se produce el inverso de decadencia hasta la muerte.

Por eso no tiene sentido decir que un niño proviene de un feto, sino que él mismo fue antes un feto, del mismo modo que un adulto no proviene de un niño, sino que antes fue niño, y siempre es el mismo ser humano, desde el principio. Y tan absurdo sería defender que el hijo recién concebido no es un ser humano porque no tiene aspecto de niño, como suponer que el niño no es un ser humano porque no tiene el aspecto externo del adulto.

6. Admitiendo que existe una nueva vida desde el momento de la fecundación, ¿no podría ser una vida vegetal o animal, para llegar a ser humana en una fase posterior?

No. Con los actuales conocimientos genéticos, es indudable que cada ser es lo que es desde el momento de la fecundación. De la unión de gametos vegetales sólo sale un vegetal; de gametos animales no racionales, por ejemplo un chimpancé, sólo sale otro chimpancé, y de la unión de gametos humanos se crea un nuevo ser de la especie humana, que es tal desde el principio, pues así lo determina su patrimonio genético específicamente humano.

7. ¿Ha habido épocas en que se haya creído que el fruto de la concepción de la mujer podía ser un individuo no humano?

Sí. Hubo épocas en que, por ignorancia de los mecanismos genéticos, se creyó que una mujer fecundada por un hombre podía concebir un ser no humano o medio-humano. Esta idea es una manifestación de superstición y de ignorancia científica que hoy debe tenerse por superada. Otra cosa es que, por enfermedades o alteraciones diversas, puedan producirse trastornos en el momento de la fecundación que desemboquen en la formación de productos anómalos, como la llamada "mola vesicular" o los "huevos abortivos", que carecerán de capacidad de desarrollo. O que, en ocasiones, conduzcan a hijos con malformaciones congénitas, cuya vida, sin embargo, es merecedora del mismo respeto y la misma protección que la de los seres normalmente constituidos.

8. ¿Y no puede suceder que, aunque el fruto de la fecundación sea una vida humana, ésta no llegue a constituir un ser humano individual hasta un momento posterior?

En la realidad no existen más que seres humanos individuales. El concepto de vida humana es una abstracción que no existe más que encarnada en seres individuales de la especie humana. La vida humana, en general, es una idea abstracta; una vida humana concreta no es, no puede ser en la realidad, otra cosa que un ser humano.

9. Pero dado que hasta el decimocuarto día posterior a la fecundación existe la posibilidad de que de un óvulo fecundado salgan no uno, sino dos seres humanos (gemelos monocigóticos), ¿no habría que afirmar que mientras sea posible tal división no existe un ser humano individualizado?

El que puedan llegar a existir dos seres humanos a partir de un mismo óvulo fecundado no significa que antes de la división no hayan ninguno, sino más bien que donde había uno -por un proceso todavía no bien conocido- llega a haber más de uno.

Hay que tener en cuenta que no es lo mismo individualidad que indivisibilidad. Un ser vivo puede ser individual, pero divisible; es el caso de las bacterias y otros microorganismos. El que en una determinada época de su evolución biológica un ser vivo pueda ser divisible no invalida su carácter de individuo único en los momentos anteriores. El ser humano, como se ha dicho antes, hasta aproximadamente el día 12-14 de su evolución es individual, pero divisible, y a partir de la anidación es ya único e indivisible.

10. Si existe un ser humano desde la fecundación, ¿por qué los científicos se refieren a él con términos varios según su fase de desarrollo: cigoto, mórula, blastocisto, embrión, feto?

Porque la vida de un ser humano es un largo proceso que se inicia cuando de dos gametos, uno masculino y otro femenino, surge una realidad claramente distinta: el nuevo ser humano, fruto de la fecundación, quien en las distintas etapas de su desarrollo recibe nombres distintos: el cigoto es la primera célula que resulta de la fusión de las células masculina y femenina. Tras unas primeras divisiones celulares, este ser humano recibe el nombre de mórula, en la que pronto aparecerá una diferenciación entre las células que formarán el embrión (lo que hemos llamado embrión preimplantado, y que algunos llaman preembrión) y las destinadas a formar la placenta. En esta nueva fase, el ser humano se llama blastocisto, y anidará en la pared del útero de su madre. Después se irán diferenciando sus órganos, unos antes que otros, durante todo el período embrionario, al tiempo que la placenta se desarrolla por completo. El embrión se llamará entonces feto, y continuará su crecimiento mientras se produce la maduración funcional de sus órganos hasta que, en un momento dado, nacerá y se llamará neonato, recién nacido. Y este proceso único, que se ha desarrollado suavemente, sin cambios bruscos, continúa después del nacimiento, y el neonato se hace niño; el niño, adolescente; el adolescente, joven; el joven, adulto y el adulto, anciano. Todos éstos son los nombres que distinguen las etapas de la vida de un solo ser que surgió con la fecundación y que será el mismo hasta que muera, aunque su apariencia externa sea muy diferente en una u otra fase.

11. ¿No podría entenderse que hasta que sea viable, es decir, hasta que sea capaz de subsistir fuera del vientre materno, el hijo no nacido no es un ser humano, puesto que depende de su madre para existir?

No. El hecho de que en una determinada fase de su vida el hijo necesite el ambiente del vientre materno para subsistir no implica que sea una parte de la madre. Desde la fecundación tiene ya su propio patrimonio genético distinto del de la madre, y su propio sistema inmunológico diferente también del de la madre, con quien mantiene una relación similar a la del astronauta con su nave: si saliese de ella moriría, pero no por estar dentro forma parte de la nave.

Por otra parte, lo que se llama la viabilidad (es decir, la probabilidad de que el hijo siga viviendo en el exterior tras un embarazo cesado prematuramente) es mayor a medida que la gravidez está más avanzada, pero es muy difícil determinarla en el tiempo, pues el que el hijo pueda seguir viviendo depende en gran parte de factores externos: . tipo de parto, atenciones médicas que reciba el niño, abundancia o escasez de medios y estado de la técnica en el lugar en que ocurre el nacimiento, etc. Además, a medida que avanzan los conocimientos de la ciencia va disminuyendo la edad del embarazo en que se puede considerar viable un feto. Por eso la adquisición de la viabilidad, como el aprender a andar o a hablar, o el llegar al uso de razón, son cosas que le pasan a un ser humano, pero en modo alguno momentos en que éste se convierte en humano. No tiene sentido hacer depender la condición humana del desarrollo tecnológico.

Por lo demás, la capacidad de subsistir fuera del seno materno ha de ser forzosamente ajena a la determinación del inicio de la vida humana, porque un recién nacido es también absolutamente incapaz de subsistir por sí mismo sin recibir los oportunos cuidados. El nacimiento determina un cambio en el modo de recibir el oxígeno y un cambio en el modo de alimentarse, pero el resto del desarrollo continúa el curso que ya se inició en el comienzo de la vida intrauterino.

12. A pesar de todo, si alguien tuviese dudas de en qué momento exacto surge un nuevo ser humano, ¿qué actitud ha de adoptar?

En el supuesto de que alguien tenga dudas acerca de si en un instante concreto ya comienza a existir un nuevo ser humano o todavía no existe, debe abstenerse de interrumpir su normal desarrollo o de darle tratos indignos del hombre, pues ante esta duda debe prevalecer la posibilidad de que sí estemos ante un ser humano; al igual que, en caso de duda sobre si un hombre está ya muerto o todavía no, se exige que se le respete como ser humano vivo hasta que haya certeza de su muerte. Hasta tal punto la sociedad

valora la protección de la vida humana, que para extirpar un órgano con destino a un trasplante no basta con la probabilidad de que el donante haya fallecido, sino que se exigen rigurosos criterios científicos para diagnosticar su muerte.

Que esto es así se puede apreciar muy vivamente en los casos dramáticos de hundimiento de edificios o de mineros atrapados en un derrumbamiento: los trabajos de desescombro y de rescate prosiguen mientras no haya completa certeza de que no queda nadie vivo, y jamás se suspenden sólo porque se suponga meramente probable que hayan muerto todos.

13. ¿En qué momentos de su vida intrauterina va desarrollando el hijo no nacido sus distintos órganos y funciones?

A las dos semanas se inicia el desarrollo del sistema nervioso.

A las tres semanas de vida empieza a diferenciarse el cerebro, aparecen esbozos de lo que serán las piernas y los brazos y el corazón inicia sus latidos.

A las cuatro semanas ya empiezan a formarse los ojos.

A las seis semanas la cabeza tiene su forma casi definitiva, el cerebro está muy desarrollado, comienzan a formarse manos y pies, y

muy pronto aparecerán las huellas dactilares, las que tendrá toda su vida.

A las ocho semanas el estómago comienza la secreción gástrica; aparecen las uñas.

A las nueve semanas se perfecciona el funcionamiento del sistema nervioso: reacciona a los estímulos y detecta sabores, pues se ha comprobado que si se endulza el líquido amniótico -en el que vive nadando dentro del vientre materno- ingiere más, mientras que si se sala o se acidula, lo rechaza.

A las once semanas ya se chupa el dedo, lo que puede verse perfectamente en una ecografía.

La mayor parte de los órganos están completamente formados al final de la duodécima semana, y casi todos ellos funcionarán ya en la segunda mitad de la vida intrauterina. Pero hay cambios que no se producirán más que después de nacer: la primera dentición sólo aparece seis meses después del nacimiento, los dientes definitivos lo hacen hacia los siete años y algunas veces las últimas muelas no salen hasta bien avanzada la edad adulta. La pubertad, con todos sus cambios anatómicos y fisiológicos, acaece en la segunda década de la vida, y la capacidad reproductora en la mujer se inicia poco después de la pubertad y cesa en el climaterio. Es decir, la vida es un proceso único, que empieza en la fecundación y no se detiene hasta la muerte, con sus etapas evolutivas e involutivas.

14. Entonces, ¿con qué fundamento defienden algunos que el hijo aún no nacido forma parte del cuerpo de la madre, y que es ella la única que puede decidir sobre el destino del hijo?

Quienes así argumentan no tienen ningún fundamento en absoluto. La realidad demuestra categóricamente que el hijo es un ser por completo distinto de su madre, que se desarrolla y reacciona por su cuenta, aunque la dependencia de su madre sea muy intensa, dependencia que, por cierto, continúa mucho tiempo después del nacimiento. Ni siquiera forman parte del cuerpo de la madre la placenta, el cordón umbilical o el líquido amniótico, sino que estos órganos los ha generado el hijo desde su etapa de cigoto porque le son necesarios para sus primeras fases de desarrollo, y los abandona al nacer, de modo semejante a como, varios años después del nacimiento, abandona los dientes de leche cuando ya no le son útiles para seguir creciendo. Por tanto, pretender que el hijo forma parte del cuerpo de la madre no es, en el mejor de los casos, más que una muestra de absoluta ignorancia.

II. Como se practica el aborto

15. ¿Cuáles son los métodos habituales en la práctica del aborto?

El aborto provocado tiene por objeto la destrucción del hijo en desarrollo en el seno materno o su expulsión prematura para que muera. Para conseguir este resultado se suelen usar diversos métodos que en otras circunstancias se emplean normalmente también en ginecología y obstetricia, y que se eligen atendiendo a los medios de que se disponga y a la edad del feto que hay que suprimir. Los métodos más utilizados son: aspiración, legrado, histerotomía ("mini cesárea"), inducción de contracciones e inyección intraamniótica.

16. ¿No existen también unas píldoras abortivas?

Aunque se ha intentado muchas veces el uso de medios con apariencia de medicamentos para producir abortos, hasta ahora sólo lo ha conseguido con alguna efectividad la llamada "píldora abortiva" (RU-486). Mediante su administración en época muy temprana del embarazo, antes de la sexta semana de vida del hijo, es decir, antes de que se produzca la segunda falta de la regla en la madre, se intenta que este preparado hormonal anule la función de la placenta en formación, con lo que se produce la muerte del hijo, que es en ese momento un embrión necesitado absolutamente de la función nutritiva de la placenta, y entonces ocurre su consiguiente expulsión con todas sus envolturas. Si no se consiguen completamente los resultados perseguidos hay que recurrir a un legrado para consumir el aborto.

17. ¿Cómo se practica un aborto por aspiración?

Se dilata primero el cuello uterino con un instrumental adecuado a esta función, para que por él pueda caber un tubo que va conectado a un potente aspirador. La fuerza de la succión arrastra al embrión y al resto del contenido uterino, todo deshecho en pequeños trozos. Una vez terminada la operación de succión se suele realizar un legrado para obtener la certeza de que el útero ha quedado bien vacío. Este método se suele usar cuando el embarazo es de menos de diez o doce semanas.

18. ¿En qué consiste el método de legrado?

El legrado o raspado, también llamado "curetaje", es el método que se usa más frecuentemente. Se comienza por dilatar convenientemente el cuello del útero, lo que sólo se puede hacer bajo anestesia. Luego se introduce en el útero una especie de cucharilla de bordes cortantes llamada legra o "cureta", que trocea bien a la placenta y al hijo al ser paseada de arriba abajo por toda la cavidad del útero. Los trozos así obtenidos se extraen con la misma legra.

Este método suele practicarse sobre todo en los tres o cuatro primeros meses de la vida del hijo. Si el embarazo ha superado las doce semanas, las dificultades aumentan y hay que triturar muy bien el cuerpo del feto para sacarlo al exterior. A veces pueden quedar grandes restos en el interior del útero, por ejemplo la cabeza, y por eso el abortador debe identificar cuidadosamente todos los restos extraídos para asegurarse de que no ha quedado nada dentro de la madre.

19. ¿Por qué se usan estos métodos sólo en los primeros meses del embarazo?

Porque el hijo crece y se desarrolla muy rápidamente, y pasado este tiempo su trituración y su expulsión por vía vaginal se hace muy difícil para quien realiza el aborto y muy peligrosa para la madre.

20. ¿En qué consiste el método de abortar conocido por "mini cesárea"?

La cesárea es una intervención que se realiza al final del embarazo, y que consiste en extraer al hijo a través de una incisión en el abdomen de su madre, cuando por las causas que fuere no es posible su nacimiento por el conducto normal. Esta operación ha salvado muchas vidas tanto de madres como de hijos. Una cesárea practicada cuando han transcurrido todavía pocas semanas de embarazo se llama "mini cesárea", y consiste en practicar una incisión en el útero a través del abdomen materno para extraer por ella al hijo y a la placenta. Este método se suele realizar a partir de la decimoquinta o decimosexta

semana del embarazo. Habitualmente se extraen niños vivos, que se mueren poco después por ser inviables. Pero a veces por este procedimiento se han obtenido niños vivos que eran viables, y entonces se les ha dejado morir sin prestarles los cuidados que posiblemente habrían permitido salvarlos, o bien se les ha provocado la muerte, habitualmente por asfixia.

21. ¿En qué consiste el aborto por inducción de contracciones?

Consiste en la provocación de la expulsión del feto y la placenta mediante la administración a la madre, por diversas vías, de sustancias (prostaglandinas, oxitocina) que producen contracciones semejantes a las de un parto, las cuales provocan a su vez la dilatación del cuello uterino, y la bolsa en que está el hijo se desprende de las paredes del útero. El niño puede nacer muerto, porque se asfixia en el interior de su madre, o vivo.

También se emplean en ocasiones, y previamente al uso de oxitócidos, unos tallos o dilatadores hidrófilos que, colocados en el cuello uterino, se hinchan progresivamente y lo dilatan.

22. ¿En qué consiste el método de la inyección intraamniótica?

Se inyecta en el líquido amniótico en que vive el hijo, a través del abdomen de la madre, una solución salina hipertónica o una solución de urea. Estas soluciones irritantes hiperosmóticas provocan contracciones parecidas a las del parto, y con un intervalo de uno o dos días tras la inyección, el hijo y la placenta suelen ser expulsados al exterior. En un cierto número de casos hay que efectuar después un legrado para asegurarse de la expulsión de la placenta.

Este método se utiliza en ocasiones para evacuar un feto muerto espontáneamente y retenido en el útero, y sólo puede usarse en un embarazo ya avanzado. Si se trata de provocar un aborto, es decir, si el hijo está vivo dentro de su madre y hay que suprimirlo, también el embarazo tiene que ser de cierto tiempo, de más de cuatro meses.

La solución irritante introducida previamente suele envenenar al feto, produciéndole además extensas quemaduras. Alguna vez, en lugar de soluciones cáusticas, se han introducido en el líquido amniótico prostaglandinas; pero los que provocan abortos prefieren las otras soluciones, porque se obtienen fetos muertos con más seguridad, y es desagradable que el hijo nazca vivo y haya que matarlo o dejarlo morir a la vista de todos.

23. ¿Puede decirse que estos métodos sean seguros para la vida o la salud de la madre?

No. La palabra "seguridad" es completamente inadecuada para estas situaciones. En los abortos por aspiración existe el riesgo de infecciones e incluso de perforación del útero, y que a la hemorragia se una la lesión de órganos abdominales de la madre. Este riesgo se incrementa en los abortos por legrado. En los abortos por inducción de contracciones las complicaciones más graves son las hemorragias y las embolias, y en las "mini cesáreas" se corre el riesgo de desgarros de la cicatriz y de infecciones sobreañadidas. En las inyecciones intraamnióticas

puede producirse el paso de las sustancias tóxicas al sistema circulatorio de la madre.

Es cierto que estas complicaciones no son muy frecuentes y que la mortalidad materna no es alta (aunque hay complicaciones y hay muertes), pero existen secuelas importantes derivadas de estas manipulaciones, que pueden influir seriamente en el desarrollo de embarazos posteriores.

Hay que mencionar también aquí el alto riesgo de alteraciones psíquicas que pueden aparecer muchas veces de forma tardía. El aborto supone frecuentemente para la madre, aunque se someta a él voluntariamente, un fuerte trauma psíquico.

En suma, ningún aborto es "seguro" para la mujer que aborta. Se trata tan sólo de una manera de hablar, por contraposición a otros métodos que implican aún más riesgo.

24. ¿Existen, pues, otros métodos, más burdos y peligrosos para la madre, que se usan en el aborto clandestino?

Sí. Desde hace miles de años existen testimonios históricos de abortos provocados, con gran riesgo para la vida de la madre. Hoy día siguen usándose métodos caseros en los abortos clandestinos.

25. ¿No sería mejor entonces, legalizar el aborto para evitar los riesgos de esos abortos clandestinos, o para que las mujeres más pobres no estén en inferioridad de condiciones respecto de las más ricas, que pueden ir a abortar al extranjero?

En primer lugar, debe saberse que incluso en los países con legislación muy permisiva sobre el aborto, el aborto clandestino sigue existiendo, por mil razones muy fáciles de comprender (adulterios con consecuencias no deseadas, necesidad de ocultar un embarazo para mantener cierta posición social, o tantas otras). En cualquier caso, las circunstancias exteriores que rodean al aborto pueden hacerlo más sórdido e inhumano por poner en peligro la vida de la madre además de la del hijo. Pero el aborto, sea de mujeres ricas o pobres, se haga clandestinamente o bajo la protección del Estado, se practique sin medios o con la más sofisticada tecnología, es siempre el mismo crimen contra la vida de un inocente indefenso, y esta acción nunca se puede justificar.

III. Las leyes sobre el aborto

26. ¿Cómo se ha venido regulando el aborto en los ordenamientos jurídicos de las naciones?

En la Grecia y la Roma antiguas el aborto, así como el infanticidio, estaban generalmente permitidos y socialmente aceptados. Desde que el Derecho se humanizó por influencia del cristianismo, el aborto se ha castigado siempre como un crimen.

En el siglo XX se han producido varias modificaciones en esa situación: la Unión Soviética permitió el aborto en 1920, y en la década de los 30 se añadieron varios países escandinavos y posteriormente otros del Este de Europa entonces bajo la dominación soviética, así como Japón.

A partir de finales de los años 60 se va permitiendo el aborto provocado -con más o menos restricciones, según los países- en el mundo occidental, aunque en muchas naciones sigue respetándose y protegiéndose el derecho a la vida del no nacido.

27. ¿Cuál es la situación en España?

En España el aborto ha sido un delito castigado en el Código Penal sin excepciones hasta 1985, en que una reforma del Código, conocida popularmente como "ley del aborto", estableció unos supuestos en que, por concurrir determinadas circunstancias, el aborto no será punible.

28. ¿Significa esto que el aborto ya no es delito en España?

No. El aborto en España es un delito regulado en el Código Penal, en el Título VIII ("delitos contra las personas"), Capítulo III, artículos 411 a 417 bis, ambos inclusive. En esos preceptos se establecen unas penas para quienes aborten, como se establecen en otros lugares del Código para quienes asesinen, violen o roben.

29. ¿Cuál es, entonces, la novedad que supuso la "ley del aborto"?

La nueva legislación, si se realiza en las circunstancias y condiciones que prevé esa legislación, no se castiga a quien lo practique ni a quien consienta que se le practique.

30. ¿Cuáles son esas circunstancias?

Son de tres clases: unas, relativas a la madre: que preste su consentimiento al aborto; que del embarazo se derive un grave peligro para su vida o su salud física o psíquica, o que el embarazo sea el resultado de un delito de violación. Otras, relativas al hijo: que se presuma que habrá de nacer con graves taras físicas o psíquicas. Otras, en fin, relativas a la misma práctica del aborto: que cuando se realice en virtud de uno de los casos anteriores, se haga en un centro autorizado para ello; que se practique por un médico o bajo su dirección; que, en algunos casos, haya uno o más dictámenes médicos que aconsejen el aborto, y que éste se realice no más tarde de determinados plazos en los casos de violación o de presuntas malformaciones del hijo.

31. ¿Cuál es la justificación que se ha dado para que el aborto no se castigue en algunos casos?

En algunas legislaciones se parte de la base de que el hijo concebido y no nacido no merece ninguna protección legal más que a partir de determinado tiempo de vida intrauterino, que es cuando se le empieza a considerar merecedor de protección. Según este criterio, el aborto es legal en determinado plazo del embarazo. Este sistema se conoce como el "sistema de plazos".

En otros ordenamientos, como ocurre en el caso español, se considera que el hijo merece protección legal desde el inicio de su vida, pero se establecen las circunstancias en las cuales abortar deliberadamente no debe ser castigado. Este es el sistema conocido como "sistema de indicaciones", que suele ser mixto, es decir, que a cada indicación suele corresponder un plazo de embarazo en que el aborto provocado no es punible.

32 ¿Es más restrictivo el sistema de indicaciones que el sistema de plazos?

Sí, porque en el sistema de indicaciones la Ley considera la vida del no nacido como un bien digno de protección, aunque se piense que no debe castigarse penalmente a quien aborta si existe un conflicto de bienes que el Estado no quiere prejuzgar cómo se resuelve. En cambio, en el sistema de plazos la vida del no nacido se convierte en una cosa disponible y destruible por la libre voluntad privada de la madre, pues el Estado se desentiende de ese no nacido y no le dispensa absolutamente ninguna protección.

33. ¿Explica de alguna manera nuestra legislación las razones por las cuales se establecen ciertas indicaciones para que el aborto no sea punible?

Normalmente, los promotores y quienes consienten las leyes que facilitan el aborto provocado intenta justificar la legislación permisiva argumentando que, en casos límite, no puede exigirse de las madres angustiadas una conducta heroica, ya que ésta no es función de la norma penal.

34. ¿Y no es, efectivamente, así?

No. Cualquier legislación penal establece con carácter general que los "casos límite", en los cuales una persona se ve obligada, física o psíquicamente, a cometer un delito (cualquier delito, no sólo el aborto), implican la exención de responsabilidad penal del autor. También en España se da esta eximente de responsabilidad, llamada "estado de necesidad", que, apreciada por el juez, conlleva la absolución del autor del delito. Esto quiere decir que no era necesaria una legislación específica para los "casos límite" en materia de aborto provocado, pues jamás se ha condenado a nadie por este delito, en la historia judicial española, si concurría la circunstancia de estado de necesidad.

Si lo que se pretendía era resolver los casos límite, la reforma del Código Penal no sólo no ha venido a llenar una laguna, que no existía, sino que ha transmitido a la sociedad la errónea impresión de que abortar en determinadas condiciones no es delito, tanto si se trata de casos límite como si no.

35. ¿Y no es lo mismo, a fin de cuentas, aplicar una eximente que declarar ciertos abortos no punibles?

No, porque en el primer caso la ley sigue transmitiendo a la sociedad el mensaje de que abortar es un delito, aunque los jueces apliquen la máxima comprensión hacia el delincuente en estado de necesidad, y en el segundo se transmite la idea de que basta con cumplir determinados requisitos formales para que abortar no sea delito, e incluso pueda llegar a ser una conducta socialmente respetable.

36. Entonces, ¿por qué se hizo esta modificación del Código Penal, si también antes se absolvía en casos de estado de necesidad?

Algunos de los promotores de la actual legislación sobre el aborto nunca han ocultado que éste tiene que ser el primer paso para que la sociedad considere el aborto provocado, en cualesquiera circunstancias, no sólo como algo legítimo, sino como un derecho de las madres de suprimir a sus hijos. Más adelante veremos que en la ley española, aparte de verdaderos estados de necesidad, se contemplan como causas de no punibilidad del aborto circunstancias normales en la vida, por duras que puedan ser.

Por otra parte, si no se realizaba la reforma como se realizó, no habría sido posible, entre otras cosas, el establecimiento legal de centros dedicados a la práctica de abortos, como si fueran una actividad médica o terapéutica en lugar de una sistemática eliminación de hijos aún no nacidos. Esta ocultación de la realidad se vive hasta el punto de que a los abortos provocados se les denomina con el eufemismo de "interrupciones voluntarias del embarazo", o incluso con las iniciales "I.V.E.", que sugieren algo técnico y científico, y desde luego ajeno a la posibilidad de que haya una víctima humana en este proceso, como en efecto la hay.

37. ¿Qué opinan los médicos de la realización de abortos provocados?

La gran mayoría de los médicos, en España y en todo el mundo, se niegan terminantemente a practicar abortos, porque saben que un aborto provocado es acabar violentamente con la vida de un ser humano, y esto es enteramente contrario a la práctica de la Medicina.

38. ¿Qué dice el artículo del Código Penal español que declara no punibles determinados abortos?

Es el artículo 417 bis, y su texto es el siguiente:

"1. No será punible el aborto practicado por un médico, o bajo su dirección, en centro o establecimiento sanitario, público o privado, acreditado y con consentimiento expreso de la mujer embarazada, cuando concorra algunas de las circunstancias siguientes:

1ª: Que sea necesario para evitar un grave peligro para la vida o la salud física o psíquica de la embarazada y así conste en un dictamen emitido con anterioridad a la intervención por un médico de la especialidad correspondiente, distinto de aquél por quien o bajo su dirección se practique el aborto.

En caso de urgencia por riesgo vital para la gestante, podrá prescindirse del dictamen y del consentimiento expreso.

2ª: Que el embarazo sea consecuencia de un hecho constitutivo de delito de violación del artículo 429, siempre que el aborto se practique dentro de las doce primeras semanas de gestación y que el mencionado hecho hubiese sido denunciado.

3ª: Que se presuma que el feto habrá de nacer con graves taras físicas o psíquicas, siempre que el aborto se practique dentro de las veintidós primeras semanas de gestación y que el dictamen, expresado con anterioridad a la práctica del aborto, sea emitido por dos especialistas de centro o establecimiento sanitario, público o privado, acreditado al efecto, y distintos de aquél por quien o bajo cuya dirección se practique el aborto.

2. En los casos previstos en el número anterior no será punible la conducta de la embarazada, aun cuando la práctica del aborto no se realice en un centro o establecimiento público o privado acreditado o no se

hayan emitido los dictámenes médicos exigidos".

Se trata, pues, de una legislación mixta, de indicaciones y de plazos, aunque en el primero de los tres supuestos se atiende exclusivamente al sistema de indicaciones.

39. ¿Qué quiere decir "no será punible el aborto practicado por un médico, o bajo su dirección, en centro o establecimiento sanitario, público o privado"?

Con estas expresiones se quieren significar varias cosas: la primera, que la conducta descrita en este artículo no lleva aparejada la imposición de pena alguna si se cumplen los supuestos y los requisitos del propio artículo. También se quiere decir que la ley no obliga a que el aborto lo practique un médico; lo puede realizar cualquiera, aun sin requisito alguno de cualificación, siempre que un médico reconozca haberlo dirigido. Y se establece que, para que el aborto no sea punible, debe hacerse en un establecimiento que reúna determinadas condiciones técnicas, que están reguladas por Decreto y se refieren al personal y las instalaciones de que ha de disponer el lugar.

40. ¿Qué quiere decir la circunstancia 1ª de este artículo?

Quiere decir que la determinación de si la vida o la salud física o psíquica de la madre corren grave riesgo como consecuencia del embarazo, se hará solamente por medio de un único certificado médico. El aborto fundado en esta circunstancia se conoce como "aborto terapéutico".

41. ¿Por qué se llama "aborto terapéutico"?

Inicialmente se llamó así al aborto que se practicaba cuando entraban en colisión la vida de la madre y la del hijo. Hoy se extiende esta calificativo a cualquier dolencia o riesgo de dolencia. En este último sentido, se pretende sugerir que mediante el aborto se cura alguna enfermedad de la madre, aunque, en términos estrictos, un aborto provocado no cura nada, no es terapia de nada.

42. ¿De cuántas semanas ha de ser el embarazo para que en esta circunstancia el aborto no sea punible?

No hay plazo alguno. La madre podrá abortar impunemente en cualquier momento de su embarazo si el certificado médico se basa en el peligro para su vida o su salud.

43. ¿Es frecuente que la vida de una mujer corra grave peligro como consecuencia de su embarazo?

No; es muy raro que eso ocurra. Con los últimos adelantos de la ciencia médica, es cada día más difícil que se plantee esta colisión entre la vida de la madre y la del hijo. La realidad más bien inclina a decir lo contrario: hay más ocasiones de peligro de muerte para una madre como consecuencia de un aborto provocado que como consecuencia de su embarazo.

44. ¿Y respecto de la salud física de la madre?

Ciertamente, un embarazo que se considere normal es de por sí una sobrecarga que debe sufrir la mujer embarazada, y puede producir, y de hecho produce, trastornos de diversa índole; pero parece cosa clara que ninguna de estas irregularidades entra en las causas previstas para que el aborto no sea punible, ya que entonces sobraría la ley, porque, como queda dicho, esas disfunciones corresponden a embarazos que médicamente se consideran perfectamente normales.

En determinadas ocasiones puede suceder que un embarazo agrave una enfermedad previa a la madre, pero resulta muy difícil cuantificar el riesgo añadido que pueda suponer el embarazo y, en cualquier caso, la madre bien atendida podrá superar sin mayores problemas las dificultades planteadas, porque hoy existen medios sobrados para que así suceda. Por otro lado, no debe olvidarse que la práctica de un

aborto puede suponer por sí misma un empeoramiento de la salud de la madre.

Finalmente, hay que tener muy en cuenta la enorme desproporción de los valores en conflicto en este caso, que son la mejor o peor salud de la madre frente a la vida o la muerte del hijo. No se puede justificar la eliminación del hijo para evitar un agravamiento de la salud de la madre.

45. ¿Y en cuanto a la salud psíquica?

Todo embarazo no deseado supone, claro está, una perturbación emocional en la madre, como ocurre en cualquier disgusto serio. Pero de ahí a suponer que venga a producirse un grave peligro para su salud psíquica media un abismo. Si hubiéramos de juzgar por las causas alegadas para la realización de abortos no punibles en España, tendríamos que concluir que en efecto es muy frecuente que un embarazo causa "grave peligro" a la salud psíquica de la madre pues, de hecho, la inmensa mayoría de los abortos realizados en España al amparo de la ley lo son por esta causa. El portavoz de un establecimiento que realiza abortos en Madrid ha declarado que "practicamos el aborto libre sin estar fuera de la ley, porque interpretamos que cada embarazo no deseado supone un grave riesgo para la salud psíquica de la madre".

46. Parece que son muchos los que, efectivamente, creen que todo embarazo no deseado ya es de por sí una grave enfermedad psíquica para la mujer.

Esta es una de tantas creencias erróneas, que se mantienen como consecuencia de la ignorancia, deliberada o no, de una realidad tan evidente como que la vida se compone necesariamente de momentos felices y momentos tristes, e incluso amargos. El llevarse un disgusto grave, sufrir un desengaño importante o tener que soportar consecuencias desagradables de algo que se hizo sin medir el alcance de sus efectos, son cosas que ocurren continuamente en todos los órdenes de la vida, sin que por eso nadie pueda decir en serio que todos los que están en una situación así sufren una grave enfermedad psíquica. Los habrá que sí, pero es obvio que éste no es el caso corriente, ya que de lo contrario habría que aceptar el absurdo de que todos los hombres y mujeres sobre la tierra sufren una grave enfermedad psíquica por el hecho de existir; el absurdo de que la existencia, por llevar consigo episodios infelices, es en sí misma una grave enfermedad psíquica.

De todos modos, aun suponiendo que una mujer que se encuentra embarazada sin querer estarlo sufre un trastorno psicológico de importancia, hemos de tener en cuenta que la experiencia demuestra que muchos, por no decir muchísimos, embarazos no deseados se transforman, si se deja nacer al hijo, en gozosas maternidades deseadas, y bien deseadas. La experiencia demuestra que lo más corriente es que un feto no querido se convierta en niño queridísimo cuando nace. Y eso no tiene nada de particular, porque la madre puede experimentar, ante un embarazo que no quería, una perturbación emocional que le dificulte el hacerse cargo cabalmente de a quién lleva en sus entrañas, pero esa situación desaparece en cuanto oye al hijo llorar y lo ve agarrándose a su pecho para tomar su alimento.

Existen, sin embargo, casos en los que la madre detesta a su hijo ya nacido de todos modos, como hay madres, y padres, que aman intensamente a sus hijos cuando son pequeños y los odian cuando ya son mayores, por las circunstancias que fuere. En situaciones así, parece que la legislación más prudente será la que se ocupe de velar por la vida y la seguridad de los eventualmente amenazados, sobre todo si son desvalidos e inocentes de toda culpa (arbitrando sistemas de adopción, de acogida, de educación, etc.), y no una legislación que acepte como legal el infanticidio o el parricidio.

47. ¿Hay algún modo de contrastar si el peligro alegado en el certificado médico existe y, de existir, si es o no grave?

Resulta muy difícil contrastar eso. El estudio de los trastornos psíquicos tienen todavía, según opinión unánime de los especialistas, mucho camino que recorrer. Hablar en general de "salud psíquica" es tan vago e inconcreto que puede no significar científicamente nada. No se ha demostrado hasta ahora que ningún tipo de enfermedad mental conocido y preciso se pueda curar solamente mediante un aborto,

porque es prácticamente imposible esta clase de demostraciones, como es igualmente imposible demostrar que el aborto no sea más perjudicial para la salud psíquica de la madre que dejar que el hijo nazca.

48. ¿Qué quiere decir la circunstancia de violación?

Quiere decir que para que el aborto no sea punible, hay que haber denunciado previamente la violación, y que el aborto hay que realizarlo en los tres primeros meses del embarazo. El aborto por esta razón se conoce como "aborto ético".

49. ¿Por qué se llama "aborto ético"?

Se le ha dado este nombre por los que consideraban que el aborto provocado en estos casos era éticamente admisible. Hoy, con esta expresión se quiere transmitir la sensación de que se remedia un acto de salvajismo como es toda violación, aunque, en realidad, el aborto no remedia nada, ya que la violación no puede dejar de haber existido, y el hijo fruto de la violación es completamente inocente. El abortar por causa de violación no tiene nada que ver con la ética, porque no es una actitud ética el tratar de compensar una injusticia con otra injusticia.

50. ¿Por qué se establece el plazo de tres meses en este caso?

No existe ninguna razón con fundamento biológico o médico para que el aborto deliberado por causa de violación no sea punible antes de los tres meses de gestación y sí lo sea después de ese plazo. Únicamente ocurre que la realización del aborto es más fácil y ofrece menores riesgos para la madre cuanto más pequeño sea el hijo en el útero materno.

51. ¿Es frecuente la práctica de abortos legales fundados en la causa de violación?

No; es sumamente rara, porque es muy infrecuente que de una violación se siga un embarazo. Además, para estos casos tiene que intervenir la Policía como consecuencia de la obligación de denunciar la violación antes de la práctica del aborto, lo cual inclina de inmediato a acogerse a la circunstancia del "grave peligro para la salud psíquica" de la madre, que sólo requiere un certificado médico, no exige plazo alguno para la práctica del aborto y mantiene alejada a la Policía.

52. ¿Qué quiere decir la circunstancia de riesgo de graves taras del feto?

Quiere decir que para que el aborto por causa de mal-formaciones del feto (llamado también "aborto eugenésico" o "eugénico") no sea punible, han de cumplirse estas dos condiciones:

a) que existan dos certificados médicos, emitidos por especialistas diferentes del que eventualmente practique el aborto, en los que conste la presunción de graves taras del hijo;

b) que el aborto se realice en las primeras veintidós semanas de gestación, es decir, hasta los cinco meses y medio de vida del hijo en el vientre de su madre.

53. ¿Por qué se llama "aborto eugenésico"?

La palabra "eugenésico" significa "de buen origen". Desde fines del siglo pasado se estudia la eugenesia, que es la ciencia que estudia cómo

mejorar los factores hereditarios en las especies vivas, también en la humana, y que tuvo un gran desarrollo en Estados Unidos; ya entrado este siglo, en la Alemania nazi se fomentó el nacimiento de niños de padres de raza aria, y se trató de evitar, mediante la esterilización, la reproducción de personas con reales o supuestas taras genéticas.

Se ha aplicado este término a este tipo de aborto porque se pretende evitar así el nacimiento de niños con malformaciones o anomalías. Pero esta denominación no es idónea, ya que mediante esta forma de aborto no se consiguen mejorar los factores hereditarios de la especie humana.

54. ¿Por qué se establece el plazo de veintidós semanas de gestación para esta clase de aborto?

Porque hacia la vigésimo segunda semana es cuando con las técnicas más habituales se pueden detectar signos de que el hijo padece alguna malformación congénita.

55. ¿No es mejor evitar que nazca un niño llamado a tener una vida disminuida, con grandes sufrimientos tanto para él como para su familia?

No. El pensar de esta manera conduce a la aberración de suponer que dar muerte a un ser humano en determinadas circunstancias es hacerle un favor. La muerte como remedio va directamente en contra no sólo de los más elementales planteamientos humanitarios, sino también del sentido común.

Los poderes públicos, ante los casos de minusvalías físicas o mentales, no solamente no deben predicar la muerte, sino que tienen la grave obligación de promover una legislación que les preste atención especialísima, pues no hay mejor expresión de solidaridad que una legislación que ayude positivamente a la más plena integración social de los deficientes y al logro por su parte de toda la calidad de vida que les sea asequible. No existe más atroz muestra de insolidaridad que patrocinar la muerte del ser humano con graves taras cuando ya existe y está vivo, aunque sea antes de su nacimiento.

Pero además de estas cuestiones de principio, la experiencia nos muestra continuamente que personas aquejadas de graves taras físicas, que según la ley española podrían haber sido matadas impunemente antes de nacer, han prestado y prestan servicios relevantes, y aun espectaculares, a la comunidad humana. Y por lo que respecta a los minusválidos psíquicos, también la experiencia de millares de hijos deficientes nos enseña que ellos son a menudo unos felices miembros de sus familias y unos decisivos factores de cohesión familiar y de amor mutuo.

Hay que decir, por último, que la legislación española establece una lacerante desproporción entre lo probable de la malformación y lo seguro de la muerte en este tipo de aborto no punible.

56. ¿Son frecuentes los abortos realizados acogiéndose a esta circunstancia?

No; son muy infrecuentes, porque cuando se tiene conocimiento de que el hijo o la hija son o pueden ser deficientes, resulta más fácil acogerse a la circunstancia primera ("grave peligro para la salud psíquica" de la madre), que sólo requiere un certificado médico en lugar de dos, y además no limita la práctica del aborto con ningún plazo.

57. En este artículo del Código Penal se dice, además, que no se castigará a la madre que aborte acogiéndose a una de estas "indicaciones", aunque no haya certificados médicos o el aborto no se haga en un "centro acreditado". ¿Cuál es el significado de esta afirmación?

Con este mandato se quiere eximir de toda culpa penal a la madre que consiente que se le practique un aborto porque crea erróneamente que se cumplen los requisitos de la ley, aunque no sea así. En este caso, se castigará solamente a los demás autores del delito.

58. ¿Y qué ocurre si se demuestra que un certificado médico de los exigidos no responde a la realidad de un riesgo para la vida o la salud de la madre, o a una probable malformación grave del hijo?

Si se demostrase esto, el aborto así practicado sería un delito punible, y los culpables (autores materiales, inductores, cómplices, encubridores) deberían ser castigados. Pero es sumamente difícil que en la práctica ocurra esto, porque tendría que abrirse una causa penal, previa denuncia que permitiera al juez investigar,

y tanto la madre como los familiares lo que quieren a todo trance es olvidar este episodio dramático de sus vidas, lo cual beneficia a los médicos y demás personas que se lucran económicamente con la práctica del aborto. Todo esto sin contar con la gran dificultad técnica que entraña la averiguación de la veracidad de lo que se dice en un certificado médico, sobre todo si en él se establecen previsiones o pronósticos y no diagnósticos.

59. ¿Pueden ampliarse en la legislación española los supuestos en los que el aborto no se castigue penalmente?

Desde luego que sí, y, si ocurriese esto, no sería ninguna novedad, puesto que en las legislaciones de algunos otros países también se considera no punible el aborto realizado por causas socio-económicas, es decir, si la llegada del nuevo hijo implicase un sacrificio económico o social que los padres considerasen insoportable. Es el llamado "cuarto supuesto", que algunos quieren introducir en nuestra legislación porque les parece que, si figurase en el Código, permitiría que la motivación legal de muchos abortos provocados se acercase más a la realidad, ya que ahora tienen que acogerse a la indicación de "grave riesgo para la salud psíquica" de la madre.

60. ¿Pero no basta ya el supuesto del riesgo para la salud psíquica para que el aborto provocado sea, de hecho, aborto a petición e impune, según ya hemos visto?

En teoría podría pensarse que así es, pero no ocurre lo mismo en la práctica, porque entre las finalidades de esta legislación no está sólo la ausencia de castigo penal, sino que está también el adoctrinamiento indirecto a la sociedad, transmitiendo la idea de que abortar puede llegar a considerarse como algo socialmente respetable.

Por esta razón hay incluso quienes entienden que el sistema de indicaciones, por amplio que sea, no resuelve del todo esta cuestión, y pretenden transformar la naturaleza legal del aborto en España, de forma que, de ser un delito, pasase a ser el derecho que las madres tendrían de matar a sus hijos concebidos y aún no nacidos; eso, según los patrocinadores de esta idea, podría lograrse si se implantase una mera ley de plazos, que desprotegiese absolutamente a los seres humanos menores de tres o cuatro meses de edad en el útero materno. El Derecho, según esta normativa, se desentendería por completo de esos pequeños, que quedarían a merced de lo que su madre decidiese hacer con ellos, incluido el darles muerte sin tener que explicar a nadie por qué.

61. El que a veces el Derecho se desentienda de la protección del hijo no nacido, ¿significa que ese hijo no es una persona?

El no nacido es una persona, pues no existe ninguna otra forma de ser humano que el ser personal. Sin embargo, los ordenamientos jurídicos a veces establecen ficciones sobre quién es persona y quién no, pero estas ficciones no alteran la realidad de las cosas.

La palabra "persona" tiene, en el Derecho, un significado que no siempre corresponde a la realidad, como ocurre, por ejemplo, con las empresas, que son llamadas "personas jurídicas" para significar que son sujeto de derechos y obligaciones en cuanto tales. Otro ejemplo: en el Derecho español se tiene por muerto al desaparecido de quien no hay noticias en una serie de años, pero esta ficción legal no significa que si el desaparecido está vivo, deje por ello de ser una persona.

En el Derecho español, al no nacido debe considerársele persona, pues el aborto se regula en el Código Penal como uno de los "delitos contra las personas", aunque a otros efectos jurídicos no se le tenga por persona (en virtud de una ficción del Código Civil) hasta 24 horas después de nacer.

62. ¿Por qué esas 24 horas después del nacimiento para que el Derecho español considere, a efectos civiles, persona a un ser humano?

Este precepto de nuestro Código Civil es un arcaísmo que se arrastra desde los tiempos del Derecho Romano, en que había una enorme mortalidad de recién nacidos.

Sin embargo, ante las exigencias de la realidad, el propio Código Civil establece que al concebido y todavía no nacido se le tiene por nacido a todos los efectos que le sean beneficiosos (como por ejemplo en caso de herencia) si llega a nacer con vida.

63. Pese a todo, ¿no debía España equipararse a los países de su entorno, que en su mayoría tienen legalizado el aborto?

No. A otros países hay que imitarlos en todo aquello que sea favorable a la defensa de la vida y la dignidad humanas, pero no en lo negativo y ajeno al progreso humanista.

64. Pero si la mayoría de los países más adelantados de nuestra época tienen legalizado el aborto en mayor o menor medida, ¿no debe considerarse la legalización del aborto como una muestra de progreso?

No. Los países, como las personas, pueden ser adelantados y progresistas en unas cosas, y atrasados y reaccionarios en otras: la Atenas del siglo V antes de Cristo era el país más avanzado de su época en arte, filosofía, literatura, organización, pero todas estas conquistas convivían con la esclavitud. Lo mismo puede decirse de la Europa renacentista y la tortura, de los Estados Unidos del siglo pasado y la esclavitud de los negros, o de la Europa actual y el aborto provocado. Aun en nuestros días hemos asistido a auténticos genocidios, como el cometido contra los judíos durante el nazismo, que llegaron a presentarse como un avance en la depuración de la raza aria.

Del mismo modo que no sería un signo de progreso el imitar a la Atenas del siglo V antes de Cristo en cuanto a la esclavitud, tampoco sería bueno imitar hoy a los países del resto de Europa en cuanto a la legalización del aborto.

IV. Exigencias éticas del estado

65. La cuestión del aborto, ¿no es un problema de conciencia de la mujer, al que debe ser ajeno el Estado?

No. El aborto no es un problema de conciencia individual de la madre, ni del padre, pues afecta a alguien distinto de ellos: el hijo ya concebido y todavía no nacido. Otra cosa es que abortar pueda crear problemas de conciencia.

Los poderes públicos deben intervenir positivamente en la defensa de la vida y la dignidad del hombre, en todos los períodos de su existencia, con independencia de las circunstancias de cada cual, aunque este principio, patrimonio común de todos los ordenamientos desde el cristianismo, sea hoy puesto en cuestión por algunos. El aborto provocado no es sólo un asunto íntimo de los padres, sino que afecta directamente a la solidaridad natural de la especie humana, y todo ser humano debe sentirse interpelado ante la comisión de cualquier aborto.

La autonomía de la conciencia individual debe respetarse en función de la persona humana, pero precisamente por esta convicción los Estados tienen la exigencia ética de proteger la vida y la integridad de los individuos, y despreiciarían gravemente esta exigencia si se inhibieran en el caso del aborto provocado, como la despreiciarían en el de la tortura. En efecto, carece de sentido una argumentación según la cual los Estados deberían permitir la tortura cuando chocasen el interés de los torturados por obtener una información o una confesión y el de las víctimas por no facilitarla o no confesar. Los Estados no pueden inhibirse en la defensa de la vida humana o su integridad física o moral argumentando que nadie puede oponerse a que alguien, según su conciencia, crea que debe practicar la tortura. El aborto, como la tortura, nos afecta a todos, y los Estados no pueden ser ajenos a eso.

66. ¿Cómo es que esto se comprende claramente en el caso de la tortura y, sin embargo, no ocurre así en el del aborto?

Por varias razones, entre las cuales no es la menor el arcaísmo de creer que sólo existe lo que tenemos delante de nuestros ojos. Pero el hijo no nacido existe, está vivo, aunque no se vea ni se oiga. La tortura nos la podemos imaginar fácilmente en toda su crudeza y en todo su horror, pero hay que hacer un esfuerzo para imaginar la realidad cruda y horrible de un aborto provocado. De ahí que en páginas precedentes se haya explicado, aunque sea sucintamente y de la manera menos dramática posible, una realidad ciertamente dramática, que ni se puede ni se debe ocultar, porque el valor de la vida humana no depende de nuestros sentimientos, sino de lo que ella en realidad es.

Por otro lado, los Estados que permiten legalmente el aborto provocado encuentran para su silencio unos aliados espontáneos en los que tienen la principal obligación de proteger la vida de los hijos no nacidos: la madre y el médico que predica el aborto; mientras que, en el caso de la tortura, los familiares de la víctima son unos acusadores permanentes, y no digamos la propia víctima, si sale con vida del tormento. Por eso se tiende a comprender mucho más fácilmente la obligación del Estado de proteger al torturado que a la víctima de un aborto. Pero eso no exime en absoluto a los Estados de su obligación ética hacia el no nacido.

67. Entonces, ¿tienen los Estados obligación de penalizar la práctica del aborto?

Los Estados tienen obligación de poner los medios, también los jurídicos, para que no se practiquen abortos, del mismo modo que tienen obligación de poner los medios necesarios para que no se asesine, se viole o se robe; y conforme a las técnicas jurídicas actuales, la tipificación penal del aborto como delito es la medida jurídica proporcionada a la gravedad del atentado que supone contra la vida humana.

También existen otros medios jurídicos para que los Estados desarrollen una política contraria a la práctica de abortos (sanciones administrativas, premios o subvenciones a la natalidad, etc.), pero su carácter liviano y colateral no estaría proporcionado a la gravedad intrínseca del aborto, que, por ser un atentado radical a un bien básico y fundamental, merece la máxima protección jurídica, que hoy no es otra que su configuración como delito. Lo mismo se puede decir del homicidio o la violación: deben ser delito, pues no sería proporcional amenazar al asesino o al violador solamente con una multa o algo semejante.

68. ¿Significa esto que el Estado debe sancionar en sus leyes todo lo que la moral prohíbe?

No. El Estado sólo debe sancionar aquellas conductas inmorales que entran en el ámbito de su competencia por no agotarse en el terreno de la intimidad de las personas, y siempre que las normas jurídicas sean un instrumento técnicamente apto para evitar que se haga lo que se prohíbe. Todo ello sin perjuicio de la prudencia exigible al legislador para saber en cada caso hasta dónde puede y debe llegar, pues a veces es admisible la tolerancia con el mal por la imposibilidad de erradicarlo y si su prohibición pudiese causar males todavía mayores.

69. ¿Y no es éste precisamente el caso de los abortos, ya que siempre los habrá y su clandestinidad puede causar gravísimos peligros a las madres que abortan?

De ninguna manera. El Estado debe proteger, por todos los medios a su alcance, los valores sobre los que se cimienta el orden social, como lo es la vida humana, y nunca, bajo ninguna circunstancia, puede renunciar a reprimir los atentados básicos y definitivos contra esos valores (homicidio, aborto, violación, tortura...), aunque se sepa que jamás podrán erradicarse, porque eso sería tanto como renunciar a la razón de ser de toda sociedad organizada y del mismo poder público.

70. El que a veces pueda ser aceptable cierta tolerancia con el mal, ¿significa que hay circunstancias en que pueda no ser tenido por mal, sino ser considerado como un bien?

No. El mal siempre es mal aunque haya que tolerarlo. El bien no se tolera; se desea, se busca, se intenta conseguir. Sólo se puede tolerar lo que es negativo mientras lo negativo no se puede suprimir, pero nunca es legítimo ver como bueno lo que intrínsecamente es malo, como por ejemplo el aborto.

71 Y si en un momento determinado, una parte de la población de un país no percibe el aborto como intrínsecamente malo, ¿significa eso que el aborto no ha de sancionarse o perseguirse por el Estado?

No; si fuese éste el caso, esa parte de la población estaría equivocada, como lo estaban quienes en otras épocas no veían como malas la esclavitud o la tortura. Quienes están equivocados tienen derecho a que se les ayude a salir de su error, y se les impulse a no causar daños irreparables por actuar conforme a su error.

Los valores básicos y esenciales, como la vida del ser humano y su dignidad, son previos, independientes y superiores a las determinaciones de las mayorías. Por eso los Estados no deben guiarse por las opiniones de la mayoría en lo que hace referencia a la naturaleza de las cosas. Las cosas no son verdaderas o falsas, bellas o feas, buenas o malas, porque así lo pueda disponer una mayoría en un momento concreto.

72. La actitud del Estado frente al aborto provocado, ¿debe limitarse a tipificarlo como delito y perseguirlo?

No. El Estado está obligado también a favorecer la vida de las personas y su dignidad, ayudando a resolver los problemas sociales que están en el fondo de la decisión o la tentación de abortar (ayudando a la maternidad, favoreciendo la adopción, creando un marco de costumbres públicas que favorezcan la vida y la vida digna...), y buscando el ideal de que no sea necesario aplicar las penas del delito porque las medidas positivas sean más eficaces.

73 Pero, mientras el aborto se dé en la realidad, ¿no es mejor sacarlo de la clandestinidad para controlarlo?

No. Legalizar los abortos no ayuda a su desaparición, sino a que aumente su número. Creer lo contrario es un error muy extendido que desmienten las estadísticas de todo el mundo, sin excepciones. El efecto multiplicador de la legalización del aborto se debe a que la opinión pública general ve como bueno lo que se despenaliza, y cada vez se trivializa más en las conciencias la decisión de abortar.

La ley penal no sólo tiene como fin la persecución del delito, sino también ayudar a conformar la conciencia social sobre los valores básicos de la convivencia, estimulando a los ciudadanos a no cometer lo que se penaliza. Por eso, cuando una determinada conducta se despenaliza, se hace cada vez más frecuente hasta llegar a ser vista como buena y, por lo tanto, a practicarse con naturalidad, en la equivocada creencia de que todo lo legal es moral, y todo lo ilegal es inmoral.

74. ¿Quiere decir esto que el Estado ha de poner su poder legislativo y represivo al servicio de una determinada moral, concretamente de la moral católica?

No. Pero hay un mínimo que se articula alrededor de la defensa de la dignidad humana -en la cual se incluye el derecho a la vida, también del concebido y todavía no nacido- que es absolutamente irrenunciable, pues, de lo contrario, ni la sociedad ni el Estado tendrían justificación alguna. Este mínimo no es patrimonio exclusivo de la Iglesia Católica, sino de toda la Humanidad.

Los legisladores no pueden, no tienen derecho a determinar quién es humano o no a los efectos de su protección jurídica. Este es un dato de la realidad que los hombres han de respetar, pues no lo pueden cambiar. De ahí que toda norma jurídica que atente contra este principio sea esencialmente injusta, aunque se apruebe con todos los formalismos legales; del mismo modo que es radicalmente ilegítimo basar el derecho a la vida de cualquier ser humano en su salud, su habilidad física o mental o cualquier

otra circunstancia distinta del hecho de ser humano y estar vivo.

Es ésta una doctrina que la Humanidad ha aprendido (aunque no siempre la aplique coherentemente) con la experiencia de los totalitarismos del siglo XX: las normas que ampararon primero la matanza de alemanes considerados "parásitos inútiles" y más tarde el exterminio de los judíos en la Alemania nazi de los años 30 eran intrínsecamente malas e injustas, aunque fueran acordadas por los órganos competentes del Estado. Lo mismo pasa con las leyes actuales que pretenden legitimar la práctica del aborto provocado.

Estas consideraciones, hay que repetirlo, no forman parte sólo de la doctrina y la moral católicas, sino que se integran en un elemental sentido común humanista. Oponerse hoy al aborto provocado, como en otras épocas a la esclavitud, no es fanatismo ni tiene que ver exclusivamente con las convicciones religiosas, católicas o no, sino que es una obligación indeclinable para todos los que creen en el derecho a la vida y en la dignidad del ser humano.

75. ¿Hay que rechazar radicalmente a las personas que abortan?

De ninguna manera. Hay que ser firmes con la verdad, pero comprensivos con las personas; naturalmente, eso no presupone que el comprender, ayudar y convivir con las personas que han cometido un error signifique negar que han cometido un error. Un crimen es un crimen, aunque al criminal se le ayude y acoja, e incluso se le pueda eximir de culpa y de responsabilidad, si hay razones para ello.

V. Los católicos ante el aborto

76. ¿Qué entiende la Iglesia por aborto?

La Iglesia Católica entiende por aborto la muerte provocada del feto, realizada por cualquier método y en cualquier momento del embarazo desde el instante mismo de la concepción. Así ha sido declarado el 23 de mayo de 1988 por la Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico.

77. La cuestión del aborto provocado, ¿es sólo un problema científico, político o social?

Ciertamente, no. Esta cuestión es, desde luego, un problema científico, político y social grave. Pero también es, y en gran medida, un serio problema moral para cualquiera, sea o no creyente.

78. ¿Tenemos los católicos obligaciones adicionales acerca de la cuestión del aborto, respecto de los no católicos o no creyentes?

Todo hombre y toda mujer, si no quieren negar la realidad de las cosas y defienden la vida y la dignidad humanas, han de procurar por todos los medios lícitos a su alcance que las leyes no permitan la muerte violenta de seres inocentes e indefensos. Pero los cristianos, entre los que nos contamos los católicos, sabemos que la dignidad de la persona humana tiene su más profundo fundamento en el hecho de ser hijos de Dios y hermanos de Jesucristo, que quiso ser hombre por amor a todos y cada uno de nosotros.

Por eso los católicos, si vivimos nuestra fe, valoramos en toda su dimensión el drama terrible del aborto como un atentado contra esta dignidad sagrada. Más que de obligaciones adicionales, pues, habría que hablar de una más profunda y plena comprensión del valor de la persona humana, gracias a nuestra fe, como fundamento para nuestra actitud en favor de la vida, ya que sabemos que el olvido de Dios lleva con más facilidad al olvido de la dignidad humana.

79. Como católica, ¿en qué incurre una persona que realiza o consiente que le realicen un aborto?

Quien consiente y deliberadamente practica un aborto, acepta que se lo practiquen o presta una colaboración indispensable a su realización, incurre en una culpa moral y en una pena canónica, es decir, comete un pecado y un delito.

80. ¿En qué consiste la culpa moral?

La culpa moral es un pecado grave contra el valor sagrado de la vida humana. El quinto Mandamiento ordena no matar. Es un pecado excepcionalmente grave, porque la víctima es inocente e indefensa y su muerte es causada precisamente por quienes tienen una especial obligación de velar por su vida.

Además, hay que tener en cuenta que al niño abortado se le priva del Sacramento del Bautismo.

81. ¿Qué es una pena canónica?

La pena canónica es una sanción que la Iglesia impone a algunas conductas particularmente relevantes, y que está establecida en el Código de Derecho Canónico, vigente para todos los católicos.

82. ¿En qué pena canónica incurre quien procura un aborto?

El que procura un aborto, si sabe que la Iglesia lo castiga de este modo riguroso, queda excomulgado. El Canon 1398 dice: "Quien procura un aborto, si éste se produce, incurre en excomunión *Latae sententiae*"

Por otra parte, el Canon 1041 establece que el que procura un aborto, si éste se consuma, así como los que hayan cooperado positivamente, incurre en irregularidad, que es el impedimento perpetuo para recibir órdenes sagradas.

83. ¿Qué quiere decir incurrir en excomunión?

Significa que un católico queda privado de recibir los Sacramentos mientras no le sea levantada la pena: no se puede confesar válidamente, no puede acercarse a comulgar, no se puede casar por la Iglesia, etc. El excomulgado queda también privado de desempeñar cargos en la organización de la Iglesia.

84. ¿Qué quiere decir que una excomunión es *Latae sententiae*?

Con esta expresión se quiere decir que el que incurre en ella queda excomulgado automáticamente, sin necesidad de que ninguna autoridad de la Iglesia lo declare para su caso concreto de manera expresa.

85. ¿Significa algo especial la frase "si éste -el aborto- se produce"?

Sí. Quiere decir que, para que se produzca la pena de excomunión, el aborto debe consumarse, es decir, el hijo ha de morir como consecuencia del aborto. Si, por cualquier circunstancia, el aborto no llega a consumarse, no se producirá la excomunión, aunque se dará el pecado.

86. En el caso del aborto, ¿quiénes incurren en la pena de excomunión?

Si se dan las condiciones que configuran la pena de excomunión, en este caso quedan excomulgados, además de la mujer que aborta voluntariamente, todos los que han prestado colaboración indispensable a que se cometa el aborto: quienes lo practican, quienes los ayudan de modo que sin esa ayuda no se hubiera producido el aborto, etc.

87. ¿Qué razón de ser tiene que el aborto está condenado por una pena canónica tan grave como es la excomunión?

La razón de ser de esta norma es proteger -también de esta manera, no sólo con la catequesis y la recta formación de la conciencia- la vida del hijo desde el instante mismo de la concepción, porque la Iglesia se da cuenta de que la frágil vida de los hijos en el seno materno depende decisivamente de la actitud de los más cercanos, que son, además, quienes tienen más directa y especial obligación de protegerla: padres, médico, etc. Luego, cuando el niño nazca, estará ya además protegido de alguna manera por la sociedad misma.

La Iglesia ha entendido siempre que el aborto provocado es uno de los peores crímenes desde el punto de vista moral. El Concilio Vaticano II dice a este respecto: "Dios, Señor de la vida, ha confiado a los hombres la insigne misión de proteger la vida, que se ha de llevar a cabo de un modo digno del hombre. Por ello, la vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremados cuidados; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables" (Const. "Gaudium et Spes").

88. Pero ya que en los últimos años cada vez hay más Estados que permiten el aborto, ¿no habría sido un gesto de benevolencia de la Iglesia el haber mitigado las penas para los católicos que aborten?

La Iglesia pudo haber cambiado, en la última y profunda revisión del Código de Derecho Canónico culminada en 1983, la pena de excomunión que pesa sobre los que procuran conscientemente un aborto, pero no lo hizo así precisamente porque en las últimas décadas se ha producido en todo el mundo una acusada relajación de la sensibilidad de las gentes (y también de muchos creyentes) hacia este crimen. Y si bien esta mayor laxitud social, que ejerce una presión cierta sobre las conciencias, puede disminuir la gravedad del delito en algunos casos, una atenuación de la pena habría suscitado, inevitablemente, la errónea idea de que la Iglesia considera hoy el aborto provocado como menos grave que antes, cuando, evidentemente, no es así.

La Iglesia es Madre y Maestra; como Madre, es lenta para la ira y fácil para el perdón, pero como Maestra no puede desvirtuar el depósito de la doctrina legado por Dios, y no puede decir que está bien lo que está mal, ni puede dar pie a que nadie suponga que actúa de esta manera.

89. ¿Puede suceder que alguna persona consienta o colabore en un aborto y no incurra en excomunión?

Sí. Dado que en Derecho Canónico no existe delito si no hay pecado grave, hay circunstancias en las que no se incurre en esta pena, que requiere plena imputabilidad. Por ejemplo, no quedan excomulgados los que procuran un aborto si ignoran que se castiga con la excomunión; los que no tengan conciencia de que abortar voluntariamente es pecado mortal; los que han intervenido en un aborto forzados con violencia irresistible contra su voluntad o por miedo grave; los menores de edad...; en general, los que han obrado sin plena advertencia y pleno consentimiento.

90. En el caso de que un médico (o un anestesista o una enfermera), por no estar dispuesto a realizar este tipo de intervenciones, fuese despedido y padecieran necesidad él y su familia, ¿podría colaborar?

Nunca se puede colaborar de modo positivo en la comisión de un acto que va contra la ley de Dios, que hay que obedecer antes que a la ley de los hombres. El católico que se halla en esta situación tiene la obligación grave de ampararse en el derecho a la objeción de conciencia, aunque esta actitud pueda acarrearle represalias.

El profesional sanitario cristiano ha de tener presente, además, que si es conocida su condición de creyente puede provocar un grave escándalo si colabora a la práctica de abortos.

Si los familiares de ese profesional son también cristianos, tienen la responsabilidad humana y moral de ayudarlo a sobrellevar las dificultades, apoyarle en sus decisiones y hacer causa común con él en esos momentos de tribulación. Y esta responsabilidad alcanza también a sus amigos y colegas, si son cristianos y quieren vivir auténticamente su fe, así como a los miembros de la comunidad católica en que el profesional sanitario se desenvuelva.

91. ¿Y qué ha de hacer el resto de las personas que trabajan en un hospital donde se practican habitualmente abortos?

Esas personas han de poner todos los medios lícitos a su alcance para que se dejen de practicar abortos. En cualquier caso, han de negar su colaboración directa a esas acciones.

92. ¿Es posible mantener esta actitud en España?

Sí. Los médicos y el personal de Enfermería, aunque no sean católicos y ni siquiera creyentes, están protegidos por sus respectivas organizaciones profesionales para no actuar contra sus convicciones en esta materia. El Tribunal Constitucional ha dicho expresamente (Sentencia de 11 de abril de 1985) que el derecho a la objeción de conciencia está amparado por la Constitución y, en consecuencia, se puede obtener de los jueces y tribunales la pertinente protección de este derecho.

93. ¿Qué dice al respecto el Código de Ética y Deontología Médica español?

Dice, en su artículo 25, que "no es deontológico admitir la existencia de un período en que la vida humana carece de valor. En consecuencia, el médico está obligado a respetarla desde su comienzo". Y en su artículo 27 dice que "es conforme a la Deontología que el médico, por razón de sus convicciones éticas o científicas, se abstenga de intervenir en la práctica del aborto o en cuestiones de reproducción humana o de trasplante de órganos".

94. ¿Y el Código Deontológico de la Enfermería española?

Dice, en su artículo 14: "Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la seguridad de su persona y a la protección de la salud". Añade en el artículo 16: "En su comportamiento profesional, la Enfermera/o tendrá presente que la vida es un derecho fundamental del ser humano y por tanto deberá evitar realizar acciones conducentes a su menoscabo o que conduzcan a su destrucción". Y afirma en el artículo 22: "La Enfermera/o tiene, en el ejercicio de su profesión, el derecho a la objeción de conciencia que deberá ser debidamente explicitado ante cada caso concreto. El Consejo General y los Colegios velarán para que ninguna/o Enfermera/o pueda sufrir discriminación o perjuicio a causa del uso de este derecho".

Pero aunque no fuera así, los médicos, enfermeras y enfermeros católicos tienen la grave obligación moral de no prestarse a la comisión de abortos provocados, sean cuales fueren las consecuencias perjudiciales que para ellos o sus familias se puedan derivar de su actitud.

95. ¿No es la doctrina católica sobre el aborto una dura doctrina, que muy pocos podrán seguir?

Casi con estas mismas palabras replicaron los contemporáneos de Jesús cuando oyeron su predicación. Y el mismo Jesús nos dijo que hay que seguir el sendero estrecho para llegar al Reino de los Cielos. Seguir a Cristo en Su Iglesia no es fácil, pero con la Gracia de Dios se allana el camino y se superan las dificultades, por grandes que parezcan. También nos dijo Jesús que fuéramos a Él con confianza, y Él nos aliviaría de nuestras angustias.

La doctrina católica sobre el aborto no proviene de la voluntad de la autoridad eclesiástica, sino que está fundamentada en lo más profundo de la naturaleza de las cosas queridas por Dios, que se expresa en la Ley que Él nos ha dado a conocer, y que la Iglesia tiene la misión de transmitir. Pero la Iglesia cumple también con su deber siendo el ámbito en que los cristianos pueden fortalecer mejor su fe y ser ayudados y estimulados a vivir más intensamente su vida cristiana.

96. ¿Cómo puede levantarse una excomunión, tras haber colaborado en un aborto consumado?

Si un católico se encuentra en esta situación, debe acudir al obispo o al sacerdote en quien éste delegue. En la práctica, puede dirigirse a cualquier sacerdote, que le indicará lo que debe hacer.

97. ¿Tienen los católicos, además de la obligación grave de no colaborar en ningún aborto provocado, otras obligaciones en esta materia?

Todos los católicos estamos llamados a una vida plena, es decir, a la santidad, y a contribuir activamente a la extensión del Reino de Dios en la tierra llevando el Evangelio hasta el último rincón del mundo. Si todo miembro responsable de una sociedad que se proclama civilizada tiene el deber de defender la vida y la dignidad humanas, por muchas más razones los católicos hemos de asumir esta tarea.

98. ¿Cómo se puede hacer esto, en el caso del aborto?

El lograr que en una sociedad se respete el derecho a la vida es responsabilidad de todos en su actividad cotidiana, pues todos, con el ejemplo de su conducta, sus palabras, sus escritos, sus opiniones, su voto, la educación de sus hijos, etc., influyen en lo que se piensa, en cómo se vive Y en lo que se legisla.

Ciertamente, un papel importante corresponde a políticos, educadores y responsables de medios de Comunicación social, por la repercusión que sus palabras o sus acciones tienen en la colectividad; pero ellos, al tiempo que influyen sobre la sociedad, son influidos a su vez también por ella.

99. ¿Qué puede hacer para influir en esta materia un cristiano corriente, un ciudadano normal que ni sale en la televisión, ni habla desde una cátedra o una tribuna pública?

Lo primero que cada uno puede y debe hacer para afirmar la vida es vivir con la conciencia de su dignidad. Sólo afirmaremos la vida de otros si nosotros percibimos la nuestra en toda su grandeza y si nuestra conducta es coherente con nuestra convicción. El ejemplo de Jesús, tomando en serio a cada una de las personas que se encontraba, debe servirnos para que todos los que se crucen en nuestra vida se sientan valorados y tenidos en cuenta como seres únicos. Una afirmación así de la vida personal en nuestras experiencias cotidianas hará posible que surja, naturalmente, la estima por todos y cada uno de los seres humanos, también los concebidos y no nacidos. Pero junto a esta actitud general, caben muchas maneras concretas de trabajar específicamente en favor de la vida:

Rogando al Señor por los legisladores y los dirigentes sociales en general, para que sepan comprender que los hijos concebidos y no nacidos son los más inocentes y los más indefensos miembros de, nuestra sociedad, y que, como ha dicho repetidamente el Papa Juan Pablo II, nunca se puede legitimar la muerte de un inocente.

No despreciando el valor moral del dolor y del sacrificio, cuyo rechazo lleva a justificar cualquier intento de acabar con lo que se cree que son sus causas, incluidos los ancianos o enfermos inútiles, los deficientes que son una carga o los nuevos hijos que pueden complicar la vida o disminuir el bienestar de la familia.

Acogiendo y ayudando, también económicamente, a quienes, por razón de su maternidad, se encuentran en situaciones difíciles.

Recibiendo con alegría, por duro que pueda ser, al nuevo hijo enfermo o deficiente que llegue a la familia, como una bendición de Dios. Es ejemplar el testimonio de numerosísimos padres cristianos en este sentido.

Reaccionando positivamente ante escritos públicos o programas audiovisuales que defiendan la vida humana, y críticamente ante los que la ataquen.

Orientando el voto hacia las alternativas que merezcan más confianza por sus actitudes ante la vida en general, y ante la cuestión del aborto provocado en particular.

Informando a quienes nos rodean, con caridad, pero con firmeza y claridad, de la realidad del hijo no nacido y de la importancia de defender su derecho a vivir.

Los médicos, en especial los ginecólogos, y otros profesionales sanitarios, empleando los medios técnicos que permiten que una madre vea en una ecografía, con sus propios ojos, al hijo en sus entrañas, moviéndose, nadando, chupándose el dedo. Se ha dicho que si el vientre de las madres fuera

transparente, muchos verían la cuestión del aborto provocado de otra manera.

Son sólo algunos ejemplos que puedan dar idea del enorme campo que un cristiano tiene ante sí en relación con este gravísimo problema.

100. ¿Es razonable pensar que un día la vida y la dignidad humanas se respetarán desde la concepción hasta la muerte?

No es posible contestar rotundamente a esta cuestión, pero hacia este objetivo deben encaminarse los esfuerzos de todos los que aspiran a un mundo justo. Las agresiones a la vida humana, especialmente de los inocentes, han tenido siempre en la historia consecuencias dramáticas. Los cristianos sabemos que cuando las personas y las colectividades han reconocido a Jesucristo, este reconocimiento ha supuesto una afirmación de la vida sin parangón con cualquier otra cultura. Por eso debemos empeñarnos en la extensión de la presencia de Cristo en la sociedad, porque de este modo los hombres reconocerán su propia grandeza y podrán vivir con una nueva conciencia propia dignidad. Con el auxilio de Jesús y de su madre, que lo concibió en su seno, y con el ejemplo nuestra propia vida, será posible trabajar mejor en defensa de este ideal.

Los Padres del Pontificio Consejo para la Interpretación Auténtica de los Textos Legislativos, en la reunión plenaria del día 8 de mayo de 1990, han considerado que deben responder como se indica abajo:

D. Si en las elecciones que se deben realizar, según la norma del can. 119, 1º, también en el tercer escrutinio se requiere la mayoría absoluta de los sufragios de los que están presentes, o, excepto en caso de paridad, es suficiente la mayoría relativa.

R. Negativo a la primera parte; afirmativo a la segunda parte.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 28 de junio de 1990 concedida a los abajo signatarios, informado de las decisiones arriba indicadas, ordenó publicarlas.

Rosalio José Card. Castillo Lara,
Presidente

Julián Herranz,
Secretario

Los Padres del Pontificio Consejo para la Interpretación Auténtica de los Textos Legislativos, en la reunión plenaria del día 30 de junio de 1991, han considerado que deben responder como se indica abajo:

D. «Si los Obispos eméritos, de que se habla en el can 402, § 1, pueden ser elegidos por la Conferencia Episcopal, según la prescripción del can. 346, § 1, como miembros del Sínodo de Obispos».

R. Afirmativo.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia del día 10 de octubre de 1991 concedida al infrascrito Presidente, informado de la decisión arriba indicada, la confirmó y ordenó publicarla.

Vincenzo Fagiolo
Arz. em. de Chieti-Vasti,
Presidente

Julián Herranz Casado
Secretario

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE
NOTA SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DOCTRINALES DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN

1. La renovación de la pastoral del sacramento de la Confirmación, un don de Dios a la Iglesia de nuestro tiempo

Entre los grandes frutos de la renovación conciliar la pastoral del sacramento de la Confirmación ocupa un lugar muy destacado. La celebración de este sacramento se ha convertido en uno de los momentos más importantes de la acción pastoral con las nuevas generaciones, que son el presente y el futuro de la Iglesia. La asistencia numerosa de adolescentes y jóvenes a las catequesis que los preparan, durante un tiempo prolongado, para la celebración de la Confirmación ha desbordado todas las expectativas.

La práctica renovada de este sacramento ha mejorado notablemente en muchos aspectos en relación a la de un pasado reciente. Es justo reconocerlo. Sus frutos, que ya vislumbramos, constituyen un motivo de agradecimiento y esperanza en el Señor, que ha otorgado este don a la Iglesia de nuestro tiempo.

Convencidos, pues, de los beneficios de esta renovación y con el ánimo de ayudar a proseguirla, mejorarla y fortalecerla, ofrecemos las siguientes observaciones. La presente Nota intenta hacer crecer y madurar lo que se hace. Su intención es señalar *algunos aspectos doctrinales* que se deben tener muy en cuenta en la preparación catequética y en la celebración del sacramento de la Confirmación a fin de salvaguardar, en todo momento, la verdadera naturaleza de este sacramento y el lugar propio que le corresponde en la vida de la Iglesia y de los creyentes. Los avances pastorales podrían perderse si el aspecto estrictamente sacramental de la Confirmación pasase a un segundo plano en beneficio de otros aspectos que, aunque importantes, no tienen de suyo la primacía.

Hay otros aspectos correspondientes a la Liturgia y a la pastoral catequética que son muy importantes y que, sin embargo, no se abordan aquí por caer fuera de los objetivos de esta Nota. En estos momentos, por otra parte, la Conferencia Episcopal está elaborando unas Orientaciones sobre la iniciación cristiana; en ellas se abordarán de manera sistemática y completa criterios y directrices sobre la Confirmación en el conjunto del proceso de la iniciación cristiana.

2. El sacramento de la Confirmación es uno de los tres sacramentos de la iniciación cristiana

Su vinculación con el Bautismo y con la Eucaristía subraya la unidad de la iniciación sacramental que se ha de entender como un todo. No se puede comprender, pues, la Confirmación si no es dentro de esa unidad. En efecto, cuando recibe la Confirmación el adulto la recibe juntamente con el Bautismo y la Comunión. Y puesto que Bautismo, Confirmación y Eucaristía forman una unidad, resulta que «los fieles están obligados a recibir este sacramento en el tiempo oportuno» (CIC, can. 890).

Consecuencia de esto es que todos los bautizados deberían ser convocados a recibir este sacramento que no puede entenderse como un sacramento de élites o sólo para grupos de selectos, porque con los otros dos, Bautismo y Eucaristía, forma el itinerario sacramental que ha de seguir en su iniciación el cristiano. Por medio de la Confirmación, en efecto, «los bautizados avanzan por el camino de la iniciación cristiana» (Ritual del Sacramento de la Confirmación, *Praenotanda* 1).

3. El sacramento de la Confirmación ha de entenderse como un don gratuito de Dios, sin reducirlo a una pura y simple ratificación personal del Bautismo recibido y de la fe y compromisos bautismales

En el sacramento de la Confirmación los bautizados reciben una gracia especial del Espíritu Santo que los incorpora más perfectamente y los vincula más estrechamente a Cristo y a la Iglesia y los robustece para que difundan y defiendan la fe con obras y palabras, como verdaderos testigos de Cristo (Cfr. LG 11).

Ciertas opiniones recogidas en catequesis preparatorias de la Confirmación y moniciones para su celebración, parecen poner lo sustancial de este sacramento sólo en la «ratificación» personal y libre que, de su Bautismo, hacen los candidatos al aceptar como suyos la fe y los compromisos bautismales que en su infancia otros profesan en su lugar. En este contexto, la aceptación libre de la fe, expresada públicamente en la Confirmación, vendría a subrayar la falta de libertad con que recibieron el Bautismo quienes fueron bautizados antes de tener uso de razón.

Al resumir estas opiniones reflejamos sencillamente afirmaciones vertidas en libros destinados a preparar a los confirmandos donde se leen frases como éstas: «La confirmación es la celebración de mi decisión libre y personal de querer vivir como cristiano. Nadie la puede tomar por mí»; «la confirmación te ofrece ahora la oportunidad para que definas tu actitud ante esa fe que han tratado de transmitirte».

Desarrollando la vida bautismal por la que Dios nos confirma en Cristo, nos unge, nos sella y pone en nuestros corazones, como prenda suya, el Espíritu (Cfr. 2 Cor 1, 21-22), la Confirmación lleva a madurez la gracia bautismal que tiene su origen en la elección gratuita del Padre.

La necesidad de la ratificación personal de la fe y del Bautismo puede entenderse en un sentido legítimo y así sucede de ordinario. Y por ello mismo debe insistirse en la preparación de los confirmandos en edad de discreción para que reciban consciente y responsablemente el don de Dios y acepten los compromisos que lleva consigo la vida cristiana. Pero el esfuerzo de la preparación no deberá oscurecer nunca, sino realzar, la primacía del don que Dios otorga, con el sacramento. La Confirmación, aunque implica necesariamente la libre respuesta del creyente que tiene uso de razón, es, ante todo, un don gratuito de la iniciativa salvadora de Dios.

El don que Dios concede en la Confirmación, según las palabras del rito de la misma, es el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el don del amor de Dios que libera y recrea nuestra libertad: «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3,17). Conducidos por este Espíritu, somos hijos de Dios (Cfr. Rom 8, 14-17) y participamos de la libertad gloriosa de los hijos de Dios (Cfr. Rom 8,29). En el orden de la salvación, nada podemos hacer sin la ayuda del Espíritu Santo, como reconoce la liturgia en la fiesta de Pentecostés: «Mira el vacío del hombre / si tú le faltas por dentro; / mira el poder del pecado / cuando no envías tu aliento» (Secuencia del día de Pentecostés).

Esta afirmación tan entrañada en la fe y en su correspondiente visión del hombre y de la libertad queda oscurecida, cuando no negada, por ciertas concepciones del hombre vigentes en la cultura de nuestro tiempo, a las que no somos ajenos frecuentemente los mismos cristianos y que inciden de manera importante en la concepción y práctica pastoral de la Confirmación.

En el trasfondo, en efecto, de algunas de las deficiencias señaladas más arriba, se detectan unos supuestos antropológicos, insensiblemente difundidos en el ambiente cultural, que no coinciden con la visión que la Iglesia tiene del hombre y de su salvación. Estos supuestos se refieren, sobre todo, al papel autosuficiente e incondicionado que se concede a la libertad en el desarrollo personal del hombre. Esta libertad, pretendidamente ilimitada, se considera amenazada por toda instancia que, desde fuera de él, condicione sus decisiones personales. Pero lo cierto es que, en nuestro caso, no hay por medio otra instancia sino el amor de Dios que no amenaza la libertad humana; al contrario, la libera y recrea.

Por eso, la pastoral de Confirmación ha de estar muy atenta a estos rasgos de la mentalidad contemporánea. Ha de tenerlos en cuenta, de manera especial, al transmitir la auténtica enseñanza de la Iglesia que conjuga el carácter gratuito de la iniciativa salvadora de Dios con la respuesta libre del hombre (Cfr. DV 5).

4. Algunas interpretaciones deficientes o incompletas de la Confirmación favorecen una cierta depreciación del Bautismo de niños

La opinión de que la Confirmación es una pura y libre aceptación del Bautismo recibido en la infancia lleva consigo, por lo menos, una cierta depreciación del valor del Bautismo. En último término, según esta opinión, la Iglesia, al bautizar a los niños, no los haría propiamente cristianos porque son incapaces de fe personal. Así lo entienden ciertos libros catequéticos de Confirmación cuando afirman que «nuestro bautismo en la infancia no tiene ningún valor si no se da una aceptación personal y libre», o «cuando nos confirmamos, los demás cristianos y Jesús, nos admiten en su grupo, en la Iglesia».

Estas opiniones no tienen en cuenta que, aunque en el Bautismo de niños no haya una participación activa del bautizado, no se puede oscurecer o negar la verdadera y completa sacramentalidad y legitimidad de este Bautismo. Olvidan, además, que la Iglesia, al bautizar a los niños, los bautiza en su propia fe. Los así bautizados irán asumiendo la fe de la Iglesia y acrecentando su participación en ella a lo largo de toda su vida bajo el cuidado de la misma Iglesia.

Es preciso recordar aquí que el Bautismo celebrado en la Iglesia es un nuevo nacimiento, una nueva creación en Cristo (Cfr. Ef 2,10). El bautizado queda insertado en el plan salvador de Dios en Cristo: al nacer de nuevo del agua y del Espíritu (Cfr. Jn 3,5) queda orientado a seguir un itinerario vital que, *de suyo*, es opuesto a cualquier proceso de retorno o «vuelta atrás» (CC, 160).

Por el Bautismo, juntamente con la Confirmación, que por la gracia del don del Espíritu Santo afianza la fe y los compromisos bautismales, se inicia una trayectoria existencial que se expresa en un modo de vivir como hijos de Dios. Los bautizados y confirmados, por la dinámica misma de la fe, están llamados a emprender y a realizar, en libertad y disponibilidad, un camino hacia el ideal de justicia y de santidad al que han de tender; es decir, a afianzar su llamamiento y elección (Cfr. 2 Pe 1,10) y a seguir un proceso de transformación constante de sus vidas que refleje cada vez con mayor nitidez la santidad y la gloria de Dios (Cfr. 2 Cor 3,18).

Este afianzamiento y esa transformación forman parte, en efecto, de la entraña misma de la vida cristiana que es prueba de la verdad de nuestra fidelidad a Dios, ejercicio permanente en el combate cristiano contra las fuerzas del pecado y compromiso en la edificación del hombre nuevo que se debe construir sobre Jesucristo.

Por ello no hay duda de que fomentar el crecimiento y la madurez de la fe de los confirmandos es algo absolutamente necesario, de manera particular cuando viven en unas circunstancias sociales y culturales que no favorecen el desarrollo de la vocación cristiana.

Pero la práctica pastoral, en la preparación de los confirmandos, no partirá de cero como si nada le hubiese ocurrido al candidato en su Bautismo y en su primera catequesis. Reconocemos, sin embargo, que los candidatos a la Confirmación pueden encontrarse a veces en tal situación que requieran un proceso previo de evangelización en el sentido estricto de esta palabra, para que pueda aflorar en ellos el don de Dios que recibieron en el Bautismo y en los otros sacramentos.

5. Dimensión eclesial del sacramento de la Confirmación

En la Confirmación se actualiza el acontecimiento salvífico de Pentecostés en favor de unos bautizados; ellos reciben el don del Espíritu en su plenitud, con sus múltiples dones al servicio de la *comunidad y misión o crecimiento de la Iglesia* en el mundo. Esta referencia de la Confirmación a Pentecostés y su vinculación ordinaria, en la Iglesia occidental al Obispo, sucesor de los Apóstoles, promotor de la misión y vínculo de comunión, nos hace ver la dimensión específicamente eclesiológica de la Confirmación.

Si en todo proceso de iniciación cristiana es necesario cultivar la dimensión eclesial de la fe, en la preparación para la Confirmación, esta necesidad cobra una importancia singular. En la Iglesia y por ella recibimos la fe y, mediante la Iglesia, Dios nos mantiene en la auténtica fe apostólica.

Una adecuada preparación a este sacramento exige disponer a los confirmandos para ser testigos de la fe de la Iglesia; esto exige, a su vez, transmitir a los confirmandos la fe íntegra de la Iglesia sin los silencios ni omisiones que, a veces, se encuentran en ciertos libros de preparación a este sacramento, como, por ejemplo: la frecuente omisión de la confesión de fe en la vida eterna y su explicación catequética correspondiente, o los silencios sobre aspectos concretos e importantes de la moral cristiana.

No sería acertado, por lo demás, iniciar a los candidatos a este sacramento en la fe cristiana entendida como una pura y simple «experiencia» subjetiva, individualista o grupal. La Confirmación crea una vinculación más estrecha con la Iglesia y, por consiguiente, orienta al confirmando a vivir la plena comunión con ella y hace que participe plenamente en su misión. Por ello, el fortalecimiento de la adhesión cordial a la Iglesia así como del sentido de la comunión eclesial, el descubrimiento y educación del sentido misionero como propio de la vocación cristiana y el cultivo del compromiso evangelizador y apostólico deben quedar plenamente resaltados y cuidados en la pastoral de la Confirmación.

La preparación catequética a este sacramento, como toda iniciación cristiana, habrá de tener un carácter catecumenal. Por consiguiente habrá de iniciar, entre otras cosas, a la oración, como dimensión fundamental de la existencia cristiana. Una pastoral de Confirmación no debería olvidar que la vida cristiana en la Iglesia comporta como elemento necesario la oración, en la que, además, habría de insistir esa pastoral de un modo particular a causa de las características propias de la edad en que ordinariamente se recibe la Confirmación.

La catequesis de la confirmación deberá transmitir la enseñanza moral de la Iglesia y despertar y fortalecer el sentido de la conciencia moral y de la necesidad de la conversión a lo largo de toda la vida; conversión que tiene su expresión culminante en el sacramento de la reconciliación y de la penitencia.

La pastoral de Confirmación tiene como meta, muy en primer término, llevar al confirmando a participar plena y activamente en el banquete eucarístico, ya que, como consideran la Tradición y la Liturgia, la Confirmación está específica y directamente ordenada a la Eucaristía.

Inseparablemente, ha de disponer también a los confirmandos para el servicio de la Iglesia y del mundo con los dones que Dios les concede. En este sentido, esta pastoral habrá de poner al candidato en disposición de descubrir a qué vocación y servicio determinados Dios lo llama para la edificación de la Iglesia, la evangelización y la impregnación del mundo con los valores evangélicos. Esta vocación concreta que cada uno recibe del Espíritu de santidad y amor supone, en todo caso, una llamada a la santidad y al servicio desinteresado y generoso al prójimo.

6. Conclusión

Cuanto hemos expuesto en esta Nota no es privativo de la inteligencia y práctica del sacramento de la Confirmación. Aquí están en juego principios de la fe cristiana que deben dirigir y sostener toda teología y práctica sacramental y aun todo el ámbito de la vida cristiana. Son las realidades perennes de la fe las que habrán de decidir sobre los métodos y recursos de la práctica pastoral. Al servicio de estas realidades está toda actividad pastoral en la Iglesia.

Madrid, 24 de octubre de 1991.

-Nota sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la Confirmación-
Presidente: Mons. Antonio Palenzuela Velázquez

Vocales:

Mons. Antonio Briva Miravent

Mons. José Capmany Casamitjana

Mons. Francisco Javier Martínez Fernández

Mons. Ricardo Blázquez Pérez

**LV ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
LOS CRISTIANOS LAICOS, IGLESIA EN EL MUNDO**

"Id también vosotros a mi viña" (Mt. 20,4)

Madrid 19 de noviembre de 1991

Líneas de acción propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil.

PRESENTACIÓN

Motivación

1. La nueva situación de la sociedad, dramática y esperanzadora a un tiempo, y la nueva situación eclesial, con sus luces y sombras, reclamaba nuestra especial atención sobre la situación del laicado en España, y exigía nuestra palabra y nuestro compromiso para orientar y promover la corresponsabilidad de los laicos en la comunión y en la misión de la Iglesia.

2.

Había que actualizar las orientaciones del año 1972. A los problemas de entonces -algunos todavía no resueltos-, hay que sumar los nuevos: los derivados de la corresponsabilidad de los laicos, hombres y mujeres, en la vida de la Iglesia; la presencia pública de la Iglesia y la participación de los laicos en la nueva sociedad; la formación de los laicos; el reconocimiento, discernimiento y promoción de las asociaciones y movimientos; la participación de la mujer en la Iglesia; la promoción de los ministerios laicales...

3. Por eso hace unos años comenzamos analizando la situación del apostolado seglar hoy en España¹. Luego promovimos una amplia consulta a las diócesis, movimientos, pequeñas comunidades y grupos². Por último, en la 53ª Asamblea Plenaria (noviembre de 1990), con una amplia y representativa participación de laicos, contemplamos juntos, obispos y representantes del laicado, la radiografía sobre la situación del apostolado seglar, estudiamos algunos síntomas y analizamos su estado de salud, dialogamos sobre los retos más importantes de la sociedad y de la Iglesia y nos preguntamos qué podíamos hacer, entre todos, para promover el compromiso de los laicos en la Iglesia y en la sociedad civil.

4.

Nos proponemos ahora trazar unas **líneas operativas** que orienten y concreten la preocupación común de nuestras comunidades y expresen nuestro propio compromiso en la promoción del apostolado seglar.

Estas propuestas que ahora ofrecemos, no son sino continuación y culminación de una preocupación constante y creciente³. Es preocupación de los obispos y lo es igualmente de todas nuestras comunidades.

5.

A esta creciente preocupación de la Iglesia en España por el apostolado seglar hay que sumar la reflexión del Sínodo de los Obispos sobre la vocación y misión de los laicos a los 25 años del Concilio (1987) prolongada en la exhortación post-sinodal "Christifideles laici". Las proposiciones y sugerencias del Sínodo y de la exhortación apostólica del Papa Juan Pablo II nos han estimulado y ayudado en nuestro propósito. Debíamos promover la recepción de su rica reflexión y queríamos aplicar sus proposiciones y

orientaciones a nuestra concreta situación.

Objetivos

6. El objetivo general de estas líneas de acción no es otro que el propuesto en el Plan de Acción Pastoral de la CEE para el trienio 1990/93: «**promover la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia**»⁴.

Este objetivo general unifica algunos **objetivos** concretos:

1. Animar

a toda la comunidad eclesial y en particular a los laicos a impulsar una nueva evangelización y promover la participación de éstos en la vida y misión de la Iglesia como lo exige su condición eclesial.

2. Responder

-con la colaboración de sacerdotes, religiosos y laicos- a los problemas actuales -nuevos y heredados- que dificultan la corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia y su participación en la sociedad civil; o que esta misma responsabilidad lleva consigo.

3. Proponer

unas líneas de acción concretas y posibles que nos permitan avanzar corresponsablemente en la realización de la abundante doctrina y rica experiencia sobre el laicado.

No es un documento doctrinal ni un conjunto completo de propuestas

7. No pretende ser un texto doctrinal. A los documentos doctrinales de la Iglesia universal y de la propia Conferencia remite constantemente el texto⁵. Este documento, como el subtítulo indica, propone un conjunto de líneas de acción para que la doctrina se haga praxis⁶. Pues uno de los desafíos actuales, y a la vez deseo común, es diseñar un proyecto general articulado en propuestas concretas que nos permitan abrir caminos al Espíritu para que tan abundante doctrina se ponga en práctica.

Con este documento tampoco se pretende decirlo todo sobre el apostolado seglar⁷. Se limita a proponer aquellas líneas de acción que significan una aplicación de la doctrina sobre el laicado exigidas hoy especialmente por las necesidades y urgencias de la sociedad y de la Iglesia en España.

Unas propuestas operativas fruto de un largo proceso sinodal

8. Promover la corresponsabilidad de los laicos, objetivo primero, no ha sido, lo último en la realización. Es importante subrayar el largo camino "sinodal" que culmina en las propuestas que ahora presentamos⁸.

Necesitamos ahora, para llevar a cabo estas propuestas, de la corresponsabilidad de todos los miembros de nuestras comunidades. Confiamos en la disponibilidad de todos. Muchos pasos del camino recorrido se han dado en esa confianza. Lo que unidos en un mismo Espíritu hemos convenido que debíamos hacer, lo podremos hacer juntos, animados por el mismo Espíritu.

Sin duda, este momento de la Iglesia en España puede ser -ha de ser- un nuevo Pentecostés. Y el Padre escuchará nuestra súplica en nombre de Jesús.

Destinatarios

1º. Nuestras comunidades enteras

9. La promoción de un laicado evangélico y evangelizador, adulto y comprometido, no es un punto que pueda entenderse sin ver el camino de toda la comunidad eclesial en la sociedad civil. Por eso nos dirigimos a todos los miembros de nuestras comunidades: sacerdotes, religiosos y laicos. La promoción del laicado es cosa de todos.

2º. Los laicos especialmente

10. 2.1.

Todos los laicos, hombres y mujeres; niños, jóvenes, adultos, ancianos, enfermos. Todos: cualquiera que sea el grado de conciencia y compromiso; cualquiera que sea el campo de su compromiso apostólico en la comunidad eclesial o en la sociedad civil. Todos, decimos, porque todos son llamados a participar en la vida y misión de la Iglesia.

11. 2.2.

Nos dirigimos especialmente a los laicos comprometidos en tareas y servicios de nuestras comunidades diocesanas y parroquiales, y los que forman parte de organismos y consejos pastorales de distintos ámbitos territoriales; los que pertenecen a asociaciones y movimientos antiguos y nuevos; los miembros de pequeñas comunidades eclesiales y grupos más o menos vinculados a organismos y tareas eclesiales. A todos nos dirigimos porque de todos podemos esperar una especial sensibilidad y eficaz aportación a la comunidad eclesial.

3º. Los institutos seculares

12. Confiamos en que también los miembros de los Institutos de vida consagrada y sociedad de vida apostólica colaborarán con el ministerio pastoral y se coordinarán con los organismos existentes para la promoción del apostolado seglar, aportando su peculiar forma de contribuir a la búsqueda del reino de Dios y su justicia (Mt 6,33).

4º. Los sacerdotes, religiosos, religiosas y seminaristas

13. 4.1.

Pedimos a los sacerdotes su colaboración en este compromiso: que promuevan decididamente la corresponsabilidad de los laicos, hombres y mujeres, y que se capaciten con la necesaria formación para acompañar adecuadamente a los laicos en su compromiso.

4.2. Animamos a los religiosos y religiosas que sirven a nuestras comunidades diocesanas y a la sociedad, en estrecha colaboración con numerosos laicos, para que, con el testimonio de su vida, con la experiencia de la variedad y riqueza de carismas y con la colaboración de su servicio gratuito, contribuyan a la promoción de comunidades testimoniales de referencia y de un laicado más evangélico. Sólo así la Iglesia será más evangelizadora y lo serán los laicos en la Iglesia.

5º. Algo más que destinatarios: corresponsables y protagonistas

14.

No hubiéramos podido llegar hasta aquí sin la colaboración de todos. Estas propuestas son fruto del diálogo mantenido durante un largo camino. La realización de estos propósitos exige el compromiso y la cooperación de todos. Confiamos que en todas nuestras comunidades sean asumidos por todos, no ya como destinatarios, sino como corresponsables y protagonistas, como quienes reciben de nuestras manos el fruto de su trabajo, todos obreros de la viña del único Señor, Cristo.

Contenido

Algunas claves interdependientes, opciones fundamentales y núcleos temáticos

15. Por último, parece conveniente indicar las claves y opciones que inspiran las líneas de acción y los temas más importantes para orientar el apostolado seglar en España durante los próximos años, en el umbral del próximo milenio.

Son, por una parte, exigencias de la autocomprensión que la Iglesia tiene de su identidad y misión. Son, por otra, opciones necesarias que la Iglesia debe tomar urgida por la nueva situación de nuestra sociedad.

Algunas claves interdependientes: comunión-misión

16. Dos son las claves profundas de las líneas de acción que proponemos. Una y otra interdependientes, estrechamente unidas. Las dos nos revelan la importancia y significado de todas y cada una de las propuestas. Juntas dan unidad de sentido a las múltiples propuestas. Al explicitarlas explicamos el sentido de su unidad.

Una de estas claves es la **misión**. La otra es la **comunión**. Una y otra expresan la identidad total de la Iglesia: pueblo de Dios **convocado** y **enviado** a evangelizar; comunidad misionera y misión de comunión.

1.

Comunión eclesial -comunidad evangelizadora- y corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia.

2. Misión de la Iglesia -acción evangelizadora- y presencia de los laicos en la vida pública.

Estas dos exigencias clave dan nombre a dos de los capítulos en los que ordenamos las líneas de acción hoy necesarias para promover la corresponsabilidad de los laicos en la vida de la Iglesia y en la vida pública. Son fuente de inspiración de todas las proposiciones. Y lo serán de otras nuevas que habrá que proponerse realizar. Por eso pedimos que, desde una y otra clave, leáis las líneas de acción propuestas y hacia dónde orientan.

Opciones fundamentales: formación y apostolado asociado

17. Y dos son finalmente las opciones fundamentales que pueden desarrollar las exigencias apuntadas: impulsar la adecuada **formación** de los laicos y promover las **asociaciones** de apostolado seglar, su coordinación e inserción en la Iglesia particular, para que ésta sea comunidad evangelizadora, "Iglesia en

el mundo".

Núcleos temáticos

18. De aquellas exigencias y estas opciones se deducen los cuatro núcleos temáticos en torno a los cuales se articula un conjunto de proposiciones que constituye las grandes líneas de un plan para promover la corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia:

1. Comunión eclesial y Corresponsabilidad de los laicos.
2. Misión de la Iglesia y presencia de los laicos en la vida pública.
3. Formación de los laicos.
4. Asociaciones y movimientos de apostolado seglar en la vida y misión de la Iglesia en España.

I. PARTICIPACIÓN Y CORRESPONSABILIDAD DE LOS LAICOS EN LA VIDA Y MISIÓN DE LA IGLESIA

A. Introducción

La Iglesia una, sujeto de la misión

19.

La Iglesia entera es misionera, evangelizadora⁹; la misión es de todo el pueblo de Dios¹⁰; atañe a todos¹¹: todos los miembros del pueblo de Dios tienen el deber de evangelizar. Es la Iglesia una, la comunidad eclesial, el sujeto de la evangelización: solo la Iglesia una, solidaria con los pobres, es signo del Reino de Dios y puede evangelizar a los que tienen deseos de fraternidad y hambre de solidaridad.

La participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia no puede comprenderse adecuadamente si no se sitúa en el contexto de la Iglesia "misterio de comunión"¹². Comunión con Cristo: "Ya no vivo yo, vive en mí Cristo" (Gal 2-20). Comunión con el ministerio apostólico: Jesús instituyó a los Doce "para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar" (Mc 3,14).

La Iglesia es COMUNIÓN (LG)

«Que sean uno, todos plenamente uno, -deseaba y pidió Jesús al Padre- como Tú y yo somos uno» (Jn 17,11. 22-23)

20. La Iglesia es, en Cristo, el sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano¹³. Con diversidad de imágenes expresamos una misma realidad: la COMUNIÓN.

La Iglesia es el pueblo de Dios "congregado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"¹⁴. La eclesiología de comunión es la visión más autorizada de la eclesiología del Concilio Vaticano II, de la "Lumen Gentium", según ha reconocido el Sínodo extraordinario de 1985¹⁵. Dios -Padre, Hijo y Espíritu Santo-, origen y fin del hombre, es fuente y meta de la comunión en la Iglesia. Con otras palabras: la comunión eclesial se fundamenta en la unidad de Dios y la revela.

21. La Iglesia es Cuerpo de Cristo. La imagen expresa distintas formas simultáneas de participación: diversidad, unidad, complementariedad y servicio al bien común (Rm 12,3-8; 1Cor 12,12-31; Ef 1,22-23; Col 1,18-24). La Iglesia también es edificio y templo del Espíritu construido sobre la piedra angular y el fundamento de los apóstoles (1Cor. 3,9-12; Ef. 2,19-22; 1P 2,4-7). Viña (Jn 15,1ss) y campo de Dios (1Cor. 3,9). Y todos sarmientos y obreros al servicio del único Señor: ni trabajadores por cuenta ajena, ni pastores asalariados. La comunión con Cristo y con el Padre en el Espíritu Santo es fundamental y básica en toda forma de participación en la vida y misión de la Iglesia.

La Iglesia es MISIÓN (GS)

*«Como Tú me enviaste al mundo,
al mundo les envío yo también a ellos» (Jn 17,18)*

22. La Iglesia no vive para sí: está al servicio del Reino de Dios¹⁶. La Iglesia existe para evangelizar¹⁷. Esta misión es responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia. "La misión es de todo el pueblo de Dios.... es responsabilidad de todos los fieles". Los laicos incorporados a Cristo por el bautismo¹⁸ participan de la misión de la Iglesia y son ellos mismos misioneros.

La Iglesia es COMUNIDAD MISIONERA (CHL)

*«Que sean **uno** para que el mundo **crea**» (Jn 17,21)*

23. La misión es para la comunión¹⁹. La misión de la Iglesia es reunir al pueblo: en la escucha de la palabra, en comunión fraterna, en la fracción del pan (Hch 1 y 4). Es "comunión bajo todos los aspectos"²⁰. "Antes de ser acción la misión es testimonio e irradiación"²¹.

La Iglesia sirve al Reino de Dios cuando llama a la conversión personal, cuando funda comunidades e instituye Iglesias particulares. La novedad de vida en Cristo de los cristianos, personal y comunitaria, hace presente, ya desde ahora, el Reino de Dios²².

Lo que la Iglesia anuncia y por lo que vive -la plena comunión de los hombres entre sí y con Dios-, se hace realidad en la Iglesia comunidad que escucha la Palabra, parte el pan e invoca a Dios como Padre y es solidaria con los pobres (Hch 2 y 4). Por eso la transformación del mundo y la humanidad nueva se inician en la comunidad eclesial. Por eso hacer comunión es hacer misión²³.

Los laicos en la Iglesia una, particular y universal

24. Los laicos son Iglesia. Los laicos no solo pertenecen a la Iglesia sino que son la Iglesia²⁴. Por el bautismo los laicos son hechos hijos de Dios, miembros de Cristo y de su cuerpo que es la Iglesia; son consagrados como templos del Espíritu y participan de la misma misión de Jesucristo. A su modo participan de las tres funciones de Cristo: enseñar, santificar y gobernar, lo que subraya su condición eclesial, su pertenencia a la Iglesia²⁵. Por eso, la "entera Iglesia", y cada una de nuestras Iglesias particulares, no está plenamente constituida si, junto a los obispos, sacerdotes y religiosos, no existe un laicado adulto y corresponsable²⁶. La corresponsabilidad es, sin duda, una de las exigencias y expresiones más significativas de la comunión.

La Iglesia en el mundo y para el mundo

25. La Iglesia es misterio: sacramento de Dios, fuerza del Espíritu en el mundo, en la historia²⁷. Toda la Iglesia tiene una dimensión auténticamente secular²⁸.

Los laicos cristianos, Iglesia en el mundo (LG-GS)

*«No te ruego que los saques del mundo...
para que el mundo crea que tu me enviaste...
y que los has amado a ellos como a mí» (Jn 17,15.21.23)*

26. Al mismo tiempo la condición eclesial de los laicos, su pertenencia y participación en la vida y misión de la Iglesia, está caracterizada por su "índole secular". Los laicos por su novedad cristiana e índole secular, propia pero no exclusiva²⁹ concretan la inserción de la Iglesia toda en el mundo y para el mundo. Los laicos viven en el mundo, en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social. Y son llamados por Dios para santificar el mundo desde dentro, a modo de fermento³⁰.

27. El campo propio de su acción evangelizadora es el mundo vasto y complejo de la política, de lo social, de la economía y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, etc.³¹. Es urgente y necesario acentuar esta dimensión. Sin olvidar que la corresponsabilidad de los laicos comprende la edificación de la comunidad eclesial y su acción evangelizadora en la sociedad civil³².

28. La participación de los laicos en la vida de la comunidad eclesial y su acción evangelizadora en la sociedad civil no son responsabilidades paralelas y acciones separables ni contrapuestas³³. La **formación** de los laicos debe contribuir a una espiritualidad laical: a la unidad de vida, a una vida según el espíritu en el mundo. Las **asociaciones** de laicos son a un tiempo realizaciones de la Iglesia, comunidades evangelizadas y evangelizadoras.

29. Los laicos cristianos son Iglesia: miembros de la comunidad eclesial y ciudadanos de la sociedad civil, inseparablemente. Son el "alma de la sociedad"³⁴. Son, Iglesia en el mundo. Viven aquella unidad y distinción característica de lo católico, de la Iglesia, de Jesucristo.

B. Líneas de acción y propuestas

1ª. ANIMAR LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LA VIDA DE LA COMUNIDAD

30. Dignidad y responsabilidad de los laicos

Para impulsar una nueva evangelización, avivar y renovar la vida de nuestras comunidades -diócesis y parroquias-, y promover la evangelización misionera, es preciso que se reconozca efectivamente la dignidad y responsabilidad de los laicos y se promueva su participación en la Iglesia y en la sociedad civil³⁵. Los propios laicos han de tomar conciencia de la gloria y de la cruz de la dignidad derivada del bautismo por el que son hechos hijos de Dios, miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo, y han de asumir el compromiso de participar en la vida y misión de la Iglesia como miembros corresponsables según su peculiar dimensión secular³⁶.

31. Participación en la triple función "profética", "sacerdotal" y "real" de la comunidad

Los cristianos laicos, por ser cristianos, miembros de la comunidad eclesial, han de participar activamente en la triple tarea evangelizadora: profética, litúrgica y caritativo-social. Como Iglesia en el mundo de la secularidad -familia, escuela, trabajo, descanso, medios de comunicación, política, marginación social...³⁷ - han de confesar la fe y denunciar las injusticias³⁸; ofrecerse a sí mismos y su actividad³⁹; servir al Reino de Dios promoviendo la dignidad de la persona, la justicia, la verdad, la paz, la solidaridad con los pobres...⁴⁰

32. Avivar la conciencia comunitaria y misionera en nuestras comunidades, asociaciones y movimientos

Todos los miembros de la comunidad cristiana son responsables de la comunión y de la misión; sin contraposición. Todos y cada uno de los miembros de nuestras comunidades han de tomar conciencia de la urgente necesidad, más aún, de la misión y correspondiente responsabilidad de participar activamente en la única y común misión de la Iglesia. Todos, sin exclusión. Lo hace necesario la existencia de católicos no evangelizados -que no viven lo que creen o no anuncian lo que viven-; creyentes alejados de la comunidad eclesial; y no creyentes en nuestra sociedad y en otros pueblos -países todos de misión-.

33. Superación de dualismos y contraposiciones

Es necesario que todos, especialmente los laicos en este momento histórico, vivan su participación en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil, su conversión personal y el compromiso político-social, sin contraposición y sin dualismo⁴¹: la conversión y la comunión anticipan el Reino anunciado y, en el cumplimiento del Reino, alcanzarán su plenitud⁴².

34. Participación de la mujer

Todos en la Iglesia, y las mujeres, "*protagonistas en primera línea*"⁴³, han de defender la dignidad de la mujer frente a toda forma de discriminación⁴⁴. Es preciso pasar del reconocimiento teórico de la dignidad y responsabilidad de la mujer en la Iglesia, al reconocimiento práctico⁴⁵. Las comunidades eclesiales, animadas ya por la participación de numerosas mujeres en tantos servicios, promoverán su participación sin discriminación, en los cauces de corresponsabilidad, en las consultas y tomas de decisiones, y se les confiará asimismo los adecuados ministerios laicales de acuerdo con las normas canónicas vigentes⁴⁶.

35. Laicos liberados o especialmente dedicados

Reconociendo la diversidad e importancia del voluntariado en nuestras comunidades⁴⁷ y la dimensión de gratuidad de todo auténtico servicio, hay que posibilitar, en los casos en que sea conveniente, que los laicos -hombres y mujeres- puedan dedicarse, total o parcialmente a un servicio eclesial concreto con una remuneración digna⁴⁸.

2ª. IMPULSAR LOS ORGANISMOS COLEGIALES Y FACILITAR LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LA ELABORACIÓN, REALIZACIÓN Y REVISIÓN DE LOS PLANES DE ACCIÓN

36. Participación de los laicos

Las Iglesias particulares impulsarán los organismos colegiales -consejos de pastoral, de asuntos económicos....-, según las disposiciones vigentes⁴⁹, como expresión y cauce de su identidad y misión -comunidades corresponsables en la misión evangelizadora- y animarán la participación activa de los laicos, hombres y mujeres, individual y asociadamente, en consultas, deliberaciones, decisiones y puesta en práctica, siempre que lo requiera la materia⁵⁰.

37. Elaboración, realización y revisión de los planes de acción

Los laicos, individual y asociadamente, participarán en la elaboración, realización y revisión de los planes de acción en los ámbitos correspondientes. Las asociaciones, grupos y movimientos concretarán las líneas de acción comunes en sus respectivos planes de acción a fin de garantizar la comunión en la misión y la unidad de acción. La comunidad y las asociaciones han de valorar y potenciar la diversidad de carismas, legítima, necesaria y enriquecedora.

3ª. ESTIMULAR LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LA EVANGELIZACIÓN MISIONERA (AG, RM)

38. Corresponsabilidad de los laicos en la evangelización misionera

Las familias, los grupos y comunidades eclesiales, las asociaciones y movimientos han de ser sensibles y considerar propias las necesidades de la Iglesia universal y promoverán de entre sus miembros vocaciones para la misión "ad gentes"⁵¹, animando el verdadero sentido misionero en sus tareas comunes.

4ª. PROMOVER LOS MINISTERIOS Y SERVICIOS LAICALES

39. Ministerios y servicios laicales

Las Iglesias particulares y las parroquias animarán la disponibilidad de los laicos -hombres y mujeres- que son la mayoría de la Iglesia y han de ejercer la mayor parte de los ministerios y servicios de la comunidad, para ejercer aquellos ministerios y servicios que les sean confiados y que tienen su fundamento en el bautismo y la confirmación y para muchos además en el matrimonio⁵².

Los obispos y los presbíteros reconocerán, promoverán y confiarán a los laicos, de acuerdo con las disposiciones vigentes, aquellos ministerios y servicios laicales que requiera la animación de sus comunidades.

Los obispos animarán a las Iglesias particulares a trazar un plan de sensibilización sobre la importancia y complementariedad del ministerio ordenado y de los ministerios y servicios laicales para alentar la vida de la comunidad e impulsar su dinamismo evangelizador; orientarán las líneas de acción para determinar los ministerios y servicios necesarios y convenientes en cada caso; y facilitarán la adecuada preparación de los candidatos, su formación permanente y dedicación⁵³.

40. Directorio sobre los ministerios laicales

Es necesario profundizar teológicamente y deducir las oportunas orientaciones pastorales sobre los ministerios y servicios que puedan y deban ser confiados a los laicos -hombres y mujeres- como exigencia de su común dignidad y específica vocación y misión.

La Conferencia Episcopal promoverá la elaboración de un directorio sobre los ministerios y servicios laicales, para aplicar las orientaciones generales⁵⁴. A tal fin se constituirá una Comisión mixta, con representación de las Comisiones episcopales implicadas y del laicado, para reflexionar sobre la necesidad de los ministerios laicales; analizar los problemas teológicos, pastorales, jurídicos y litúrgicos que implica; indicar los criterios para confiar dichos ministerios y proponer cauces para la preparación de los candidatos.

5ª. ALENTAR LA CORRESPONSABILIDAD DE LOS LAICOS DESDE EL "MINISTERIO DE LA COMUNIDAD" (LG 20)

41. Ministerio de la comunidad: misterio-comunión-misión

Los sacerdotes, cuyo ministerio pastoral está radicalmente referido a la comunidad⁵⁵, contribuirán eficazmente a la renovación de las comunidades y asociaciones, avivando la fe de sus miembros, fomentarán la comunión afectiva y efectiva de todos y en todo, alentarán la acción evangelizadora de la comunidad y su participación en la evangelización misionera y animarán la comunión de los laicos y asociaciones entre sí y su inserción en la parroquia y en la Iglesia particular.

42. Promotores de corresponsabilidad

Los sacerdotes promoverán la participación de todos los miembros en la comunión -viviendo el evangelio- y animarán la conciencia y corresponsabilidad de los laicos, para que, personalmente y asociados, edifiquen la casa común, en el reconocimiento y el afecto, y colaboren en la única y común misión de la Iglesia: evangelizar y vivir el Evangelio⁵⁶.

II. PRESENCIA PÚBLICA DE LA IGLESIA. PRESENCIA DE LOS LAICOS EN LA VIDA PÚBLICA

A. Introducción

Los cristianos laicos protagonistas de la nueva evangelización⁵⁷

43. La participación de todos los laicos en la misión evangelizadora de la Iglesia es hoy especialmente urgente. Es, incluso, más necesaria que nunca. La autonomía de nuestra sociedad crecientemente secularizada⁵⁸; la separación, pretendidamente justificada, entre la fe y la vida diaria, pública y privada⁵⁹; la tentación de reducir la fe a la esfera de lo privado; la crisis de valores; pero también la búsqueda de verdad y sentido, las más nobles aspiraciones de justicia, solidaridad, paz, reconocimiento efectivo de los derechos reconocidos y conculcados, la defensa de la naturaleza, son otros tantos desafíos que urgen a los católicos a impulsar una nueva evangelización, a contribuir a promover una nueva cultura y civilización de la vida y verdad, de la justicia y la paz, de la solidaridad y el amor.

Índole secular de los cristianos laicos y presencia evangelizadora en la vida pública

44. Todos los miembros de la Iglesia son llamados a la santidad⁶⁰. Los cristianos laicos, han de santificarse en el mundo. Su condición eclesial se encuentra radicalmente definida por su novedad cristiana y caracterizada por su índole secular⁶¹. "Su vida según el Espíritu se expresa particularmente en su inserción en las realidades temporales y en su participación en las actividades terrenas"⁶².

«Vida pública»: complejidad y amplitud

45. El campo propio, aunque no exclusivo, de la actividad evangelizadora de los laicos es la vida pública: «el dilatado y complejo mundo de la política, de la realidad social, de la economía; así como también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los órganos de comunicación social; y también de otras realidades particularmente abiertas a la evangelización, como el amor, la familia, la educación de los niños y de los adolescentes, el trabajo profesional, el sufrimiento»⁶³.

«Presencia en la vida pública» «Presencia pública»

46. Distinguimos entre presencia de los laicos, presencia pública de los laicos y presencia pública de la Iglesia.

- Los laicos cristianos, como ciudadanos de la sociedad con **derecho** a participar en la vida social y política, no pueden renunciar al **deber** de participar activamente en la vida pública. En efecto, «**los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la "política"; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común**»⁶⁴. Así los laicos, que son Iglesia y son la Iglesia en el mundo, que «**pertenecen plenamente al mismo tiempo al Pueblo de Dios y a la sociedad civil**»⁶⁵, con su presencia en la vida pública, hacen presente a la Iglesia en el

mundo y animan y transforman la sociedad según el espíritu del Evangelio. Al mismo tiempo participan en la Iglesia como hombres y mujeres de la sociedad civil.

- Los laicos cristianos que tienen el derecho y deber de participar individualmente en la vida pública, pueden y deben igualmente participar de forma asociada. Con su **presencia pública** hacen oír otra voz, de Iglesia, en la sociedad civil.
- La Iglesia entera, sacramento de salvación⁶⁶, Pueblo de Dios⁶⁷, es ya, en sí misma, un hecho público; puede y debe estar activamente presente en el seno de la sociedad civil; y así hacer oír otra voz, de la Iglesia, en la vida pública.

47. Hemos de distinguir también las diversas formas asociadas a través de las cuales pueden participar legítimamente los católicos en la vida pública⁶⁸. Asimismo hemos de diferenciar las diversas actuaciones públicas (de los católicos individualmente, de sus asociaciones e instituciones, de la Jerarquía): comportamientos, declaraciones, notas, documentos, publicaciones, gestos, acciones, campañas....

Este conjunto de distinciones nos permiten comprender toda la complejidad y amplitud de la "vida pública" y de la "presencia pública".

Presencia y misión de los cristianos laicos, presencia y misión de la Iglesia

48. Esta presencia y misión del laico, tipificada como nuevo protagonista en las fronteras de la historia, se enumera con detalle en el tercer capítulo de la "Christifideles laici": dignidad de la persona, derecho inviolable a la vida, libertad religiosa, la familia, la solidaridad, la política, la vida económico-social y la cultura⁶⁹. Es en este capítulo donde se cita con más abundancia la "Gaudium et Spes" -once veces-, así como los documentos del magisterio reciente más significativos: "Pacem in terris", "Evangelii Nuntiandi", "Familiaris Consortio", "Dives in misericordia", "Sollicitudo Rei Socialis", "Laborem Exercens", Instrucción "Donum Vitae"⁷⁰, como síntesis de la presencia y misión de la Iglesia en el mundo. Su característica se resume en la afirmación englobante⁷¹ que une "la responsabilidad de servir a la persona" a la de "servir a la sociedad como responsabilidad general de aquella animación cristiana del orden temporal, a la que son llamados los fieles laicos según sus propias y específicas modalidades".

Modalidades de presencia y actuación de los católicos en la vida pública

49. La presencia pública de la Iglesia es una exigencia de su misión evangelizadora. Esta presencia no está motivada por una falta de reconocimiento de la legítima autonomía de lo secular, ni está orientada a la configuración de una sociedad neo-confesional. Sin embargo en los últimos años ha surgido una apasionada polémica entre los partidarios de dos modalidades, pretendidamente enfrentadas, de presencia y actuación de los católicos en la vida pública: entre los llamados "cristianismo de presencia" y "cristianismo de mediación". Conviene superar la sospecha de considerarlos como modelos exclusivos y excluyentes y la tentación de tomar una opción parcial y, por lo mismo, reduccionista.

La estructura de la Iglesia y, por tanto, de su presencia en el mundo, es sacramental. Las realidades seculares, cuando son asumidas por la Iglesia, adquieren, por el Espíritu y la confesión de la fe, a través de la palabra y del testimonio, una significación original. En esta unidad sacramental -como en la mismo Jesucristo, Dios y Hombre- se distingue lo que tendemos a confundir y se une lo que tendemos a separar⁷²; se asume lo que podríamos rechazar y se trasciende lo que podemos reducir⁷³.

Asimismo "presencia" y "mediación", o presencia pública eclesial y participación de los católicos en las instituciones seculares, son modalidades distintas pero no alternativas, ni exclusivas o excluyentes⁷⁴ de la presencia y actuación de la Iglesia y de los católicos en el mundo. Esto supuesto, recordamos algunos criterios, ya indicados en "Los católicos en la vida pública", que nos ayuden a superar peligros, sospechas y tentaciones -de neo-confesionalismos⁷⁵, fanatismo, fundamentalismos⁷⁶, etc.- y nos sirvan para avanzar

en el discernimiento y determinación de las condiciones legítimas y de las formas válidas de presencia pública eclesial⁷⁷:

1. No podrá considerarse eclesial ninguna forma de presencia pública que entre sus objetivos y procedimientos incluya la conquista o ejercicio del poder⁷⁸.
2. Cualquier forma de presencia pública eclesial deberá respetar siempre la legítima autonomía de los seculares⁷⁹.
3. Toda presencia pública eclesial debe inspirarse siempre y ser exigencia de la misión propia de la Iglesia que es la evangelización y estar al servicio de los pobres y necesitados⁸⁰.

Inculturación del evangelio y evangelización de la cultura o culturas

50. Esta dimensión de servicio como expresión de la "animación cristiana del orden temporal" ya era un punto relevante en los documentos previos al Sínodo de 1987 sobre los laicos: "Corresponde en particular a los laicos asumir la tarea de animación cristiana del orden temporal. Se trata de una tarea múltiple y articulada, que halla su síntesis y su significado en el servicio al hombre a fin de que sea promovido en su verdad integral⁸¹. Cuatro elementos se presentan como esenciales: su relación con Dios, su relación consigo mismo, su relación con los otros y su relación con las cosas". Así, "con este múltiple y unitario servicio los laicos contribuyen a crear y desarrollar una cultura cada vez más humana y humanizadora"⁸², a la inculturación del evangelio y la evangelización de la cultura, o de las culturas⁸³, a que la fe se haga historia y creadora de historia⁸⁴.

Formación de la conciencia social

51. La Iglesia, toda ella, tiene una auténtica dimensión secular⁸⁵. Por eso el problema de la presencia de la Iglesia es también el de la presencia pública cualificada de los laicos. Y al revés: el problema de la presencia pública de los laicos lo es asimismo de la Iglesia. Hoy día, más que otro tiempo, se precisa la presencia pública cualificada de los cristianos laicos. Para ello es necesario promover la formación de la conciencia social en todos los sectores de la Iglesia en España. Esta formación debe animar y orientar la transformación evangélica de la sociedad.

52. La formación de esa conciencia, que comporta una peculiar dificultad debería articularse sobre el siguiente principio: la fe que profesamos no es algo privado, sino que es constitutiva y esencialmente pública y por consiguiente tiene implicaciones políticas, tal como han desarrollado los documentos de la Conferencia Episcopal Española «Testigos del Dios Vivo» (1985) y «Católicos en la vida pública» (1986).

B. Líneas de acción y propuestas

1ª. ESTIMULAR LA SENSIBILIDAD, LA CONCIENCIA SOCIAL Y LA PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS LAICOS EN LA VIDA PÚBLICA

53. Sensibilidad, conciencia y participación individual

Las comunidades cristianas sensibilizarán y ayudarán a todos sus miembros -especialmente a los laicos- a tomar conciencia de la dimensión socio-política de su fe, les animarán a participar en la vida pública, les facilitarán la adecuada formación y les acompañarán en sus responsabilidades y compromisos⁸⁶.

54. Convicciones y actitudes fundamentales

Promover la asimilación de algunas convicciones y actitudes fundamentales tales como:

- la presencia de la Iglesia y de los católicos en la vida pública es una exigencia de su condición y misión. La Iglesia, solidaria con la sociedad y su historia, animada por el Espíritu Santo, continúa la obra de Jesucristo, anunciar el Reino de Dios, al servicio del hombre y del mundo⁸⁷. Los católicos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna⁸⁸ han de animar y transformar el mundo con el espíritu del evangelio⁸⁹;
- la promoción de la justicia, de la verdad, de la vida, del respeto a la dignidad y derechos de la persona, de la solidaridad, son elementos esenciales e indisolubles de la misión propia de la Iglesia, que es la evangelización⁹⁰;
- una misma fe puede expresarse en diversos compromisos políticos siempre que estén en coherencia con los criterios de actuación implicados en la fe, tal y como se explica en las enseñanzas sociales de la Iglesia⁹¹.
- por su "índole secular"⁹² corresponde a los laicos propiamente, aunque en exclusiva, el ejercicio de las profesiones y actividades seculares⁹³: y, en consecuencia, su presencia en la vida pública, coherente con la fe, es presencia de Iglesia.

Además de estas convicciones son igualmente importantes estas actitudes:

- el compromiso político-social no es una mera consecuencia de la fe sino una manera, en cierto modo privilegiada, del ejercicio de la caridad⁹⁴;
- los católicos han de tener en cuenta el complejo conjunto de elementos que entran en juego tanto en su actuación pública como privada: las motivaciones, los objetivos, los procedimientos y los métodos de actuación así como las actitudes personales.

55. Algunas características

Los cristianos laicos han de procurar que su presencia individual y asociada en la vida pública,

1. No olvide ninguno de los elementos esenciales de la evangelización: transformación, testimonio, anuncio, comunión eclesial, misión⁹⁵;
2. Sea *conforme* a los criterios eclesiales de actuación política -coherencia, defensa de la vida, prioridad de la persona, solidaridad, subsidiariedad-⁹⁶ y *contribuya* así al desarrollo integral del hombre, "de todos los hombres y de todo el hombre"⁹⁷, a la promoción de la cultura de la solidaridad, recordando los derechos de todos los hombres, denunciando las situaciones, decisiones y comportamientos sociales que vulneran tales derechos, apoyando las justas reivindicaciones y haciéndose solidarios con los pobres⁹⁸.
3. Aporte la novedad y originalidad de una vida según el espíritu de las bienaventuranzas⁹⁹: poner reconocimiento donde hay descalificación¹⁰⁰; respeto y diálogo donde hay confrontación; servicio donde voluntad de poder; solidaridad con los pobres donde individualismo, interés personal o de grupo; sacrificio y esperanza donde violencia e imposición¹⁰¹.

2ª. PROMOVER LA PRESENCIA PÚBLICA DE LA IGLESIA Y DE LOS CRISTIANOS LAICOS EN EL MARCO DE LA EVANGELIZACIÓN

56. La comunidad eclesial es, en sí misma, un hecho público

La vida de la comunidad eclesial, en todas sus manifestaciones, es ya un hecho público. Y la acción pública de la comunidad eclesial es responsabilidad de todos sus miembros: supone y exige comunión, diálogo, discernimiento comunitario. Pues solo la comunidad que escucha la palabra puede anunciarla; solo una comunidad que se renueva en sus miembros, y en sí misma, puede renovar la humanidad; solo una comunidad unida puede convocar a la unidad a la gran familia humana

57. Presencia pública de la Iglesia, necesidad urgente y exigencia ineludible

Para impulsar una nueva evangelización en la nueva sociedad española -secular, fragmentada, conflictiva...- **es necesario** animar la comunión, corresponsabilidad y participación de toda la comunidad, a través de las oportunas consultas, deliberaciones, decisiones y actuaciones, de forma que la sociedad pueda percibir a la comunidad eclesial como un "sujeto social"¹⁰².

La presencia pública de la Iglesia, y no solo de los católicos o de los cristianos laicos individualmente o asociados, es, además de una urgencia, una *exigencia interna* que surge de los vínculos entre la comunidad eclesial y la evangelización¹⁰³. La comunidad eclesial vive para evangelizar; todos en la Iglesia son corresponsables de la única y misma misión; más aún, es toda la Iglesia, una, la que evangeliza.

58. Presencia pública de los laicos, Iglesia en el mundo

Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo, hacen presente a la sociedad civil en la comunidad cristiana y deben presentar a la comunidad cristiana, individual y colectivamente, las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los miembros de la sociedad civil, especialmente de los pobres; y, al propio tiempo, deben hacer presente con su vida, testimonio y compromiso socio-político a la comunidad cristiana en el seno de la sociedad civil, individual y colectivamente. Esto requiere abrir cauces para el estudio de la situación de la sociedad, el discernimiento comunitario y la acción solidaria -denuncia, apoyo, etc.-.

3ª. PROMOVER EL ANÁLISIS DE SITUACIONES CONCRETAS, EL DISCERNIMIENTO COMUNITARIO, LAS ACTUACIONES PÚBLICAS Y LA REVISIÓN DE LOS PROCESOS

59. Consultas

El ministerio pastoral puede y no rara vez debe expresar el sentir de la Iglesia a la sociedad civil¹⁰⁴. Pero, a fin de impulsar una nueva evangelización, promover la presencia pública de la Iglesia y fomentar la corresponsabilidad de toda la comunidad, el ministerio pastoral propondrá las adecuadas consultas para animar cuando proceda y discernir convenientemente las necesarias y oportunas actuaciones públicas¹⁰⁵ de sus respectivas comunidades.

60. Discernimiento comunitario

Todo discernimiento comunitario, para serlo, deberá contar con la experiencia, conocimiento y opiniones de la comunidad eclesial, especialmente de los laicos, cuando el discernimiento afecta a la actuación pública de la Iglesia. Quienes han de ser corresponsables de las actuaciones de su comunidad han de serlo en los procesos de discernimiento y decisión.

Para impulsar una comunidad misionera, corresponsable en la acción evangelizadora, es necesario y urgente promover procesos de discernimiento comunitario.

También toda actuación pública de la comunidad exige la participación de sus miembros en los procesos de discernimiento, toma de decisiones y puesta en práctica¹⁰⁶.

61. Procesos y cauces de discernimiento

El ministerio pastoral establecerá cauces -ya reconocidos u otros especiales- y pondrá en marcha procesos, a través de los cauces adecuados y de la manera en cada caso más conveniente, para contar con la experiencia y conocimientos de los laicos sobre todas aquellas cuestiones que la sociedad tiene planteadas y sobre las que la Iglesia entera debe ofrecer su específica aportación.

4ª. ALENTAR LA PARTICIPACIÓN DE LOS LAICOS EN LAS INSTITUCIONES CIVILES

62. Participación de los laicos y promoción de instituciones civiles

Las comunidades eclesiales, asociaciones y movimientos apostólicos, en conformidad con las enseñanzas sociales de la Iglesia y en el marco constitucional de la sociedad española, deberán impulsar la participación de sus miembros en la vida pública a través de las asociaciones e instituciones políticas, sindicales, culturales, sociales... más adecuadas¹⁰⁷.

A los cristianos laicos, técnicamente preparados y debidamente formados¹⁰⁸, corresponde crear y promover las instituciones y asociaciones que estimen más necesarias y aptas en los distintos ámbitos de la sociedad civil¹⁰⁹.

63. Animar y renovar el tejido social

Hoy es particularmente urgente esta doble tarea: construir y reconstruir el tejido social, animar y renovar los "cuerpos intermedios" en y por los cuales el hombre puede ser, participar y satisfacer sus justas exigencias¹¹⁰.

Los cristianos laicos pueden y deben contribuir a fomentar asociaciones y ámbitos de solidaridad, comunión y relaciones fraternas¹¹¹.

5ª. ANIMAR EL RECONOCIMIENTO Y LA PROMOCIÓN DE LAS ASOCIACIONES, MOVIMIENTOS E INSTITUCIONES ECLESIALES

64. Reconocimiento y promoción de las asociaciones

La Conferencia Episcopal y las Iglesias particulares promoverán especialmente las asociaciones y movimientos eclesiales que por su misma naturaleza y finalidad estén ordenados a la evangelización de aquellos sectores y ambientes en donde la presencia de la Iglesia no puede faltar y hoy su necesaria presencia es más urgente: familia, mundo del trabajo, campo de la política, mundo de la cultura¹¹², infancia, juventud, adultos, tercera edad, enseñanza, medios de comunicación...

6ª. CLARIFICAR LOS PROBLEMAS IMPLICADOS EN LA PARTICIPACIÓN DE LOS CATÓLICOS EN LA VIDA PÚBLICA Y LA PRESENCIA PÚBLICA DE LA IGLESIA Y FOMENTAR LA FORMACIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS

65. Algunos problemas e interrogantes

Es necesario y urgente que la Iglesia en España clarifique los problemas teóricos y prácticos¹¹³ de la participación de los laicos en la vida pública, en todas sus formas y, en especial, de la presencia pública de la Iglesia en la nueva sociedad española¹¹⁴.

66. Formación socio-política, enseñanza y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia

Tanto la presencia pública de la Iglesia como la participación de los cristianos laicos en la vida pública hace imprescindible fomentar la formación político-social de todos los católicos en conformidad con la doctrina social de la Iglesia¹¹⁵. La Conferencia Episcopal y las Iglesias particulares impulsarán las instituciones eclesiales existentes y animarán o promoverán la creación de aquellas instituciones que sean necesarias para la formación socio-política de los católicos y ofrecerán cursos de formación básica y especializada, a fin de que, todos los laicos, descubran las exigencias socio-políticas de la fe, participen

activamente en la sociedad civil, rehabiliten el valor del compromiso político, animen la vida pública con los valores cristianos -respeto a la vida y a la dignidad de la persona, interés por el bien común, solidaridad con los pobres, diálogo, fidelidad...-, promuevan las necesarias transformaciones estructurales y sean testigos del Evangelio en todos los ámbitos de la convivencia social¹¹⁶.

7ª. OFRECER EL NECESARIO Y ADECUADO APOYO, ORIENTACIÓN Y ACOMPAÑAMIENTO PASTORAL A LOS CRISTIANOS LAICOS COMPROMETIDOS EN LA VIDA PÚBLICA

67. Acompañamiento pastoral

Los Obispos españoles colegialmente y cada uno en el ámbito y responsabilidad de su comunidad diocesana con la colaboración de los sacerdotes y religiosos animarán, orientarán y de este modo acompañarán decididamente, en el ejercicio de su ministerio pastoral, la presencia de los laicos en los diversos ámbitos de la vida pública, especialmente en aquellos que más necesitan del anuncio del evangelio y de la solidaridad de todos¹¹⁷.

68. Acompañamiento comunitario

Obispos y sacerdotes animarán a sus comunidades para que aseguren el necesario apoyo, orientación y acompañamiento personal y comunitario a los cristianos laicos y les ofrezcan la formación social básica y a ser posible especializada según la diversidad de ambientes en que están comprometidos¹¹⁸.

69. Formación y disponibilidad de los sacerdotes

Para animar el compromiso de los cristianos laicos en la vida pública y el necesario acompañamiento pastoral hay que promover la formación adecuada y animar la disponibilidad y dedicación de sacerdotes y religiosos¹¹⁹.

III. FORMACIÓN DE LOS LAICOS

A. Introducción

Urgencia y prioridad de la formación de los laicos

70. La formación de los Laicos es una prioridad de máxima urgencia para toda la Iglesia. Y no sólo un interés único de ellos solos. Además la actualidad de la formación pone de relieve sus nuevas connotaciones según el concepto de formación permanente o continua, que a su vez juzga la formación y educación inicial. Esto quiere decir que la formación implica un dinamismo, una actividad, una metodología y una preocupación que abarcan toda la vida y que estimulan la autoformación basada en la responsabilidad personal.

La formación de los laicos en el marco de la Iglesia misterio-comunión-misión

71. De hecho la importancia de tal formación ha sido puesta de relieve por la "Christifideles laici" en su capítulo final, aunque es obvio que la actividad formativa de los fieles laicos debe tener como objetivos las tres claves eclesiológicas que marcan toda la Exhortación: la Iglesia como **misterio, comunión y misión**.

En efecto, a la luz del **misterio**, la formación de los laicos se considera no sólo, ni en primer lugar, una acción humana. Ciertamente, ésta existe y es ineludible, pero posee una originalidad y novedad formativa

cuyo protagonista principal es Dios Padre, Jesucristo y su Espíritu que anima la Iglesia, maestra y madre¹²⁰.

La perspectiva de la Iglesia como **comuni3n** es decisiva para comprender un aspecto esencial de la obra de formaci3n: 3sta se dirige al individuo, pero siempre y s3lo en el contexto de la comunidad, es decir, en la Iglesia, por medio de la Iglesia y para la Iglesia.

Finalmente, la perspectiva de la Iglesia como **misi3n** ayuda a comprender c3mo la formaci3n no es un fin en s3 misma, sino que siempre se realiza para que el hombre llegue a **ser** cristiano y 3ste alcance su plenitud en Cristo, lo que se verifica en la misi3n: es, al mismo tiempo, condici3n y medida de la vitalidad misma de la obra apost3lica y misionera.

B. L3neas de acci3n y propuestas

1ª. DESPERTAR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE LA FORMACI3N EN TODOS LOS MIEMBROS DE NUESTRAS COMUNIDADES

72. Necesidad de la formaci3n

Es preciso sensibilizar a todos los cristianos -sacerdotes, religiosos y laicos-, sobre la *importancia* de la formaci3n para reconocer m3s plenamente y asumir m3s conscientemente sus responsabilidades como laicos militantes en la vida y misi3n de la Iglesia¹²¹; sobre la *urgencia*, especialmente grave en nuestro tiempo, de superar la ruptura entre fe y vida, entre Evangelio y cultura¹²², y, en fin, sobre la *necesidad* de animar a todos a emprender -si no lo est3n haciendo ya- un proceso de formaci3n integral, espiritual, doctrinal y apost3lica¹²³, a fin de ser y vivir lo que confiesan y celebran, y anunciar lo que viven y esperan¹²⁴.

73. Catequesis de inspiraci3n catecumenal

La Iglesia particular ha de garantizar a todos los laicos en su proceso de formaci3n integral una catequesis de inspiraci3n catecumenal¹²⁵.

74. La formaci3n de laicos, objetivo prioritario

Las Iglesias particulares incluir3n la formaci3n de los laicos entre los objetivos y tareas de sus planes pastorales y los diversos lugares y 3mbitos evangelizadores -parroquias, escuelas, universidades, familia, asociaciones y movimientos...- tendr3n en cuenta sus orientaciones y sugerencias.

75. Formaci3n de formadores

La formaci3n de formadores tendr3 un lugar prioritario en todos nuestros planes pastorales. A este fin se impulsar3n o promover3n las Escuelas de teolog3a para laicos y se animar3 a 3stos a cursar estudios en las Facultades de teolog3a.

2ª. PROFUNDIZAR EL SENTIDO DE LA FORMACI3N QUE HOY NECESITAN LOS LAICOS

76. Sentido de la formaci3n

Los cristianos todos, conscientes de la importancia, urgencia y necesidad de la formaci3n deben conocer y profundizar su sentido: crecer, madurar permanentemente en la fe y dar m3s fruto¹²⁶; celebrar y alimentar la fe en los sacramentos y en la oraci3n personal y comunitaria; configurarse con Cristo, y, como 3l,

conocer y cumplir la voluntad del Padre, guiados por el Espíritu Santo¹²⁷. En la formación de los laicos el cultivo de la espiritualidad ha de ocupar un lugar preeminente¹²⁸.

77. Unidad de vida: ser cristiano

La formación de los laicos ha de contribuir a vivir en la unidad dimensiones que, siendo distintas, tienden con frecuencia a escindirse: vocación a la santidad y misión de santificar el mundo¹²⁹; ser miembro de la comunidad eclesial y ciudadano de la sociedad civil¹³⁰; condición eclesial e índole secular -en la unidad de la novedad cristiana¹³¹; solidario con los hombres y testigo del Dios vivo; servidor y libre; comprometido en la liberación de los hombres y contemplativo¹³²; empeñado en la renovación de la humanidad y en la propia conversión personal¹³³; vivir en el mundo, sin ser del mundo (Jn 17,11.14-19), como el alma en el cuerpo, así los cristianos en el mundo¹³⁴. El cristiano laico se forma especialmente en la acción. Un método eficaz en su formación es la revisión de vida, avalado por la experiencia y recomendado por el magisterio de la Iglesia¹³⁵.

78. Cultura local

En los planes de formación se integrarán, en lo posible, los valores y aspectos significativos de la cultura local, con su historia, tradiciones y manifestaciones de religiosidad popular, que posibiliten la adecuada síntesis entre la fe y la vida de cada cristiano laico, encarnado en su tiempo y en su espacio concreto¹³⁶.

3ª. OFRECER UN PROYECTO-MARCO DE FORMACIÓN

79. Proyecto-marco de formación de Laicos

La Conferencia Episcopal confía a la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar (CEAS) -con la colaboración de la Comisión de Enseñanza y Catequesis- la elaboración de un proyecto-marco de formación que *diseñe* el sentido de la formación, sus objetivos, su metodología, protagonismo de los laicos, cauces y etapas en el marco del proceso evangelizador; que *vertebre y articule*, con otros momentos y planes, -infancia, juventud...- la formación específica de los laicos cristianos militantes; y, finalmente, que sirva de *referencia* para la revisión y actualización de los planes de formación de laicos existentes y oriente la elaboración de nuevos planes.

4ª. FOMENTAR LA FORMACIÓN DE LA DIMENSIÓN SOCIO-POLÍTICA DE LA FE EN EL MARCO DE LA FORMACIÓN INTEGRAL

80. Formación socio-política: Doctrina Social de la Iglesia

Hay que promover la participación de los laicos en la vida pública¹³⁷. La comunidad eclesial les ofrecerá -no hay deber sin derecho- la debida formación de la dimensión socio-política de la fe¹³⁸. Más aún: los cristianos laicos tienen el deber y el correspondiente derecho de contribuir a la actualización y desarrollo, así como a la difusión y aplicación de la doctrina social de la Iglesia, aportando su experiencia y conocimientos¹³⁹; y a proponer y participar en los procesos de discernimiento e implicarse en los juicios concretos y acciones públicas de la Iglesia local¹⁴⁰.

5ª. PROMOVER LA ELABORACIÓN DE PLANES Y MATERIALES DE FORMACIÓN

81. Procesos de formación sistemática y permanente

Las comunidades eclesiales animarán a todos, y facilitarán al mayor número posible de laicos, procesos y cauces de formación específica sistemática y permanente que les anime a conocer y vivir más plenamente su vocación y misión en la Iglesia y en la sociedad¹⁴¹.

82. Planes de formación

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promoverá la elaboración de planes de formación sistemática y permanente adaptados a edades y circunstancias como complemento y continuación lógica de los procesos catequéticos y cuidará de que no se descuiden dimensiones esenciales en la formación de los laicos en los planes de formación de las asociaciones de apostolado seglar e instituciones eclesiales.

83. Cursos

Las comunidades eclesiales ofrecerán cursos especializados, adaptados a las edades y campos de actuación de los cristianos laicos: familia, enseñanza, economía, política, cultura...¹⁴².

6ª. OFRECER MATERIALES PEDAGÓGICOS PARA FACILITAR LA DIFUSIÓN Y ASIMILACIÓN DE LOS DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

84. Materiales de difusión

La Conferencia Episcopal y las Iglesias particulares ofrecerán materiales adecuados para facilitar la difusión y asimilación de los documentos de la Iglesia.

7ª. PROMOVER ESCUELAS E INSTITUCIONES DE FORMACIÓN DE LAICOS

85. Promover o impulsar escuelas e instituciones

La Conferencia Episcopal, reconociendo que las instituciones y escuelas de formación de laicos existentes son tan necesarias como insuficientes¹⁴³, animará o promoverá la creación de instituciones para la formación y acompañamiento especializado de los laicos comprometidos en los distintos ámbitos de la vida pública.

86. Formación básica y especializada

Los laicos necesitan, especialmente hoy, en el marco de la formación integral, desarrollar la dimensión socio-política de la fe. Las comunidades eclesiales deberán ofrecer "oportunidades de formación básica y especializada¹⁴⁴.

8ª. ANIMAR A LOS SACERDOTES, RELIGIOSOS Y SEMINARISTAS A FORMARSE ADECUADAMENTE PARA ACOMPAÑAR A LOS LAICOS

87. Formación de sacerdotes, religiosos seminaristas

Los candidatos al sacerdocio, los sacerdotes y religiosos, además de la adecuada formación para convocar y reunir la comunidad con la proclamación de la palabra, la celebración de los sacramentos y el servicio a la unidad, han de formarse específicamente para reconocer y promover los carismas y responsabilidades de los laicos e impulsar la acción misionera de la comunidad y la presencia de los laicos en la vida pública. Es por ello necesario que conozcan la realidad del apostolado seglar, actualicen su

formación sobre la teología y espiritualidad del laicado y se capaciten para acompañar a los laicos con el estilo de fraternidad y colaboración que les permita respetar y promover el protagonismo y libertad que les corresponde por derecho¹⁴⁵.

88. Participación de los laicos en la formación de los seminaristas y de los sacerdotes

Los obispos promoverán la presencia y participación de los laicos en la formación de los candidatos al sacerdocio y en la formación permanente del clero, en la forma que estimen más oportuna y en la medida en que pueden y deben ayudarles a vivir su propia identidad y misión¹⁴⁶.

IV. ASOCIACIONES, COMUNIDADES, GRUPOS Y MOVIMIENTOS DE APOSTOLADO SEGLAR EN LA VIDA Y MISIÓN DE LA IGLESIA

A. Introducción

Clave y razón del asociacionismo eclesial

89. La participación en la vida de la Iglesia es la clave para afrontar la compleja cuestión de las asociaciones y movimientos de fieles, expresión de la "nueva época asociativa" que vive la Iglesia¹⁴⁷. Se manifiesta así la **razón eclesiológica** del origen del asociacionismo eclesial, formulada por el Concilio Vaticano II como "signo de la comunión y de la unidad de la Iglesia en Cristo"¹⁴⁸.

Razón cultural del fenómeno asociativo

90. A su vez aparece en este contexto teológico la **razón cultural** del fenómeno asociativo, ya que este expresa "la naturaleza social de la persona y obedece a instancias de una más dilatada e incisiva eficacia operativa"¹⁴⁹ y por esto se muestra más adecuado para influir culturalmente en la sociedad. Esta incidencia, en efecto, en el contexto de una sociedad pluralista y fraccionada, comporta sobre todo como un "sujeto social", que es sin duda uno de los rasgos más significativos del fenómeno asociativo eclesial.

Derecho y opción

91. La raíz del fenómeno asociativo se encuentra en "un derecho que deriva del bautismo y no como una especie de concesión de la autoridad"¹⁵⁰. En efecto, por el bautismo el cristiano participa íntimamente en la misión de Cristo y por esta misión llega a ser "persona teológica". Desde esta perspectiva no puede haber contradicción entre "apostolado personal y apostolado asociado" puesto que siempre es necesaria la iniciativa personal y se debe tener en cuenta que no es indispensable pertenecer a formas asociativas o movimientos para vivir la misión.

Una aproximación tipológica

92. La siguiente tipología, aún reconocida su indefinición e incluso ambigüedad, nos puede ofrecer una aproximación para reconocer y analizar los valores y problemas que el fenómeno asociativo presenta en el momento actual.

- **movimientos de laicos** (aunque también los otros, como veremos a continuación, incluyen laicos), que comprenden sólo laicos o laicos en su mayoría y cuyo fin primordial es la formación de

cristianos laicos con una vivencia cristiana y eclesial profunda capaces de insertarse en las realidades temporales y partícipes en la vida de la Iglesia¹⁵¹.

- **"movimientos de espiritualidad"** (aunque también los otros fomentan la espiritualidad de sus miembros) que reúnen varias categorías de personas y cuyo fin especial es dar a conocer y difundir una espiritualidad particular, o fomentar una vida más santa o promover el culto público¹⁵².
- **"nuevos movimientos"** (aunque no todos los así llamados son recientes) formados por diversas categorías y estados de fieles en la Iglesia (sacerdotes, laicos, casados, solteros, religiosos, consagrados...) que promueven especialmente la vivencia en la Iglesia de un elemento o aspecto particular de su misterio, como la unidad, la comunión, la caridad, el anuncio del Evangelio, la vida evangélica, las obras de misericordia, etc...¹⁵³.

Criterios para el discernimiento, reconocimiento y promoción

93. Para verificar la naturaleza eclesial de las asociaciones y movimientos la "Christifideles laici" solicita a los Pastores una labor de discernimiento y de estímulo a partir de algunos criterios fundamentales¹⁵⁴. Por nuestra parte proponemos aquellos criterios que son de especial importancia para impulsar hoy en nuestras diócesis el apostolado seglar y que esperamos nos permitan a todos -obispos, sacerdotes, religiosos y laicos- avanzar en el discernimiento de la eclesialidad de las asociaciones, en el reconocimiento de cuantas asociaciones lo soliciten en el futuro, y, por último, en la promoción de aquellas que, en las circunstancias actuales, pueda exigir el bien común de la Iglesia¹⁵⁵. En efecto, estos mismos criterios de discernimiento y reconocimiento nos permitirán determinar aquellos otros, que podemos llamar de promoción, en cuanto que nos pueden orientar y decidir sobre la conveniencia y oportunidad de elegir y promover de un modo peculiar algunas asociaciones y asumir respecto de ellas una responsabilidad especial.

94. La conveniencia de asociar más estrechamente al ministerio pastoral algunas asociaciones no privará a los laicos de su facultad de obrar por espontánea iniciativa¹⁵⁶ ni limitará su legítimo protagonismo.

La oportunidad de promover algunas asociaciones se decidirá, en último término, en función "del bien común de la Iglesia"¹⁵⁷. No constituirá, por tanto, ningún privilegio, sino una responsabilidad especial.

Proponemos, en concreto, siete criterios. Los cuatro primeros subrayan la identidad cristiana: santidad de vida, confesión de la fe, comunión eclesial, fin apostólico de la Iglesia. Los tres últimos son derivados de los anteriores y exigidos por la misión de la Iglesia: solidaridad con los pobres, presencia pública y protagonismo seglar¹⁵⁸.

La Acción Católica una singular forma de ministerialidad eclesial

95. Dentro de este contexto la "**Christifideles laici**" sólo cita de forma explícita la "Acción Católica"¹⁵⁹. Esta particular referencia concreta no debe extrañar ya que la Acción Católica, de acuerdo con la doctrina de las cuatro notas¹⁶⁰, no es una asociación más, sino que en sus diversas realizaciones -aunque pueda ser sin estas siglas concretas- tiene la vocación de manifestar la forma habitual apostólica de "los laicos de la diócesis", como organismo que articula a los laicos de forma estable y asociada en el dinamismo de la pastoral diocesana. Con razón, Pablo VI inicialmente y últimamente y con frecuencia Juan Pablo II han calificado la A.C. como "una singular forma de ministerialidad eclesial"¹⁶¹.

B. Líneas de acción y propuestas

1ª. PROMOVER EL ASOCIACIONISMO COMO EXPRESIÓN Y CAUCE EFICAZ DE COMUNIÓN Y CORRESPONSABILIDAD.

96. Promoción

Nuestras comunidades han de animar a todos sus miembros a asumir sus responsabilidades individuales en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil¹⁶²; despertarán en el conjunto del laicado la conciencia de que el apostolado asociado es expresión y exigencia de la comunión y la misión de la Iglesia¹⁶³; les animarán a asociarse y facilitarán procesos adecuados para la inserción en pequeñas comunidades eclesiales, asociaciones y movimientos apostólicos.

97. Aportación que deberán recibir los laicos de las asociaciones y movimientos

En una sociedad crecientemente secularizada, pluralista, individualista, fragmentada y conflictiva... las asociaciones, pequeñas comunidades eclesiales y los movimientos apostólicos deben facilitar a sus miembros y ofrecer a todos la ayuda y medios necesarios para

- personalizar la fe y vivirla evangélicamente;
- seguir un proceso de formación permanente;
- celebrar comunitariamente la fe;
- encontrar un ámbito eclesial de discernimiento comunitario;
- asumir las responsabilidades personales y ser fieles en los compromisos adquiridos en la comunidad eclesial y en la vida pública;
- constituir el sujeto social necesario para una presencia pública significativa y eficaz.

2ª. ANIMAR Y ORIENTAR EL DISCERNIMIENTO DE LAS ASOCIACIONES Y MOVIMIENTOS: PRINCIPIOS FUNDAMENTALES, CRITERIOS ECLESIALES DE DISCERNIMIENTO Y NORMAS DE RECONOCIMIENTO

98. Principios y criterios

Todas y cada una de las asociaciones y movimientos de apostolado seglar deberán ajustarse en sus estatutos y en la realidad a los siguientes principios y criterios¹⁶⁴:

Principios básicos

- La **libertad** de asociación: los laicos tienen el **derecho** de asociarse libremente en la Iglesia. No es una "concesión" de la autoridad. El ministerio pastoral está obligado a reconocer, respetar y garantizar el derecho de los laicos¹⁶⁵.
- El derecho de asociación es eclesial y se enmarca en la Iglesia comunidad misionera: la libertad y el derecho son relativos a la comunión y misión de la Iglesia¹⁶⁶.

99. Criterios eclesiales de discernimiento

En el marco de la comunión y misión de la Iglesia y sin menoscabo de la libertad de asociación, hoy es necesario proponer los criterios -unos fundamentales y otros derivados- que nos permitan animar y orientar el discernimiento y reconocimiento eclesial de las asociaciones y movimientos de apostolado seglar¹⁶⁷. Estos criterios han de ser comprendidos de una forma unitaria y habrán de ser observados íntegramente¹⁶⁸:

1) Santidad de vida

100. La prioridad de la llamada a la santidad de todos los cristianos. Santidad que se verifica en las obras: testimonio de vida, confesión de fe, oración, comunión, trabajo por la justicia, solidaridad con los pobres y pobreza evangélica... Las asociaciones y movimientos ayudarán a la conversión personal -a superar el divorcio entre la fe y la vida de sus miembros- y a la liberación integral de cada hombre y todos los hombres: pues "hoy la santidad no es posible sin un compromiso por la justicia, sin una solidaridad con los pobres y oprimidos"¹⁶⁹.

2) Confesión y celebración de la fe

La responsabilidad de confesar la fe católica y de celebrarla: las asociaciones deben anunciar, proponer y educar para vivir la fe en todo su contenido, según la interpretación auténtica del magisterio, y hacer que sus miembros participen en la celebración de la Eucaristía, los sacramentos y la oración.

3) Comunión eclesial

El testimonio de una comunión efectiva y afectiva: con el Papa (y la Iglesia universal); con el Obispo (y la Iglesia particular); con otras comunidades eclesiales (parroquias, asociaciones)¹⁷⁰.

4) Fin apostólico de la Iglesia

La conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia: evangelización, santificación y formación.

5) Solidaridad con los pobres y pobreza evangélica

Las asociaciones, y toda comunidad evangelizadora, verifican lo que son, cuando los pobres son evangelizados (Lc 4,18; 7,22), cuando viven lo que anuncian: según las bienaventuranzas.

6) Presencia pública

La presencia comprometida en la sociedad civil: según la doctrina social de la Iglesia al servicio del reconocimiento efectivo de la dignidad de la persona humana y de la solidaridad entre los hombres y los pueblos.

7) Protagonismo seglar

La participación de los laicos en la triple función de Cristo -litúrgica, profética y caritativo-social- y la cooperación con la jerarquía en la misión de todo el pueblo de Dios, que tiene su fundamento en el bautismo, la confirmación y, para muchos además en el matrimonio, supone un verdadero protagonismo. Les exige aportar su experiencia, asumir la responsabilidad en la dirección de las asociaciones por ellos creadas, discernir las condiciones y métodos de acción y tomar las oportunas decisiones¹⁷¹.

101. Difusión y recepción

La CEAS difundirá los criterios según los cuales la CEE reconoce y aprueba formalmente las asociaciones de apostolado seglar de ámbito supradiocesano.

102. Revisión y actualización

Las asociaciones y movimientos deberán realizar por propia iniciativa, cuando la experiencia lo aconseje, o por indicación del ministerio pastoral, la revisión y la actualización de sus fines, de sus tareas y de su vida toda, sintiendo como propias las necesidades y urgencias de la Iglesia.

103. Reconocimiento

Las asociaciones, comunidades y movimientos deberán solicitar el reconocimiento de la autoridad eclesiástica competente, según las formas establecidas por el derecho¹⁷². Es, sin duda, signo de comunión eclesial y ha de serlo de disponibilidad a colaborar con el ministerio pastoral en la renovación de nuestras comunidades y en la comunión y corresponsabilidad evangelizadora.

104. Promoción

A fin de impulsar una nueva evangelización en España, la Conferencia Episcopal, en el ámbito nacional, y cada uno de los obispos en sus respectivas diócesis, promoverán aquellas asociaciones o movimientos que, cumpliendo los criterios de eclesialidad y el oportuno reconocimiento, mejor respondan a las exigencias de la Iglesia en este momento histórico¹⁷³, y asumirá las responsabilidades que ello implica¹⁷⁴.

105. Guía de asociaciones

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar publicará periódicamente la GUÍA actualizada de las asociaciones y movimientos que gocen de aprobación oficial, sean públicas o privadas¹⁷⁵.

3ª. ANIMAR LA COMUNIÓN E INSERCIÓN DE LAS ASOCIACIONES Y MOVIMIENTOS EN LA IGLESIA PARTICULAR

106. Unidad de misión de las parroquias y los movimientos: complementariedad y colaboración

Para impulsar una nueva evangelización es necesario animar la comunión en la misión de todas nuestras comunidades y de todos sus miembros.

Las Iglesias particulares facilitarán a los movimientos y asociaciones la oportunidad y los medios para dar a conocer sus líneas de acción y objetivos en las parroquias, arciprestazgos, zonas...

Las parroquias, según las circunstancias, acogerán a las asociaciones, pequeñas comunidades eclesiales y movimientos especializados y establecerán los necesarios cauces de corresponsabilidad, participación y colaboración.

Por su parte, las asociaciones y movimientos promoverán la corresponsabilidad y participación del conjunto de los cristianos y de sus miembros en la parroquia, donde se concreta la comunión de nuestras comunidades evangelizadoras¹⁷⁶.

107. Inserción de las asociaciones en los organismos colegiales -consejos diocesanos, de zona, parroquiales- según los criterios y disposiciones establecidas al efecto por las Iglesias particulares

Las asociaciones, grupos, comunidades y movimientos, sin menoscabo de sus peculiaridades y legítima autonomía, se insertarán en la vida de nuestras iglesias particulares y en sus organismos de participación -diocesanos, de zona y parroquiales-, según los criterios y normas que tengan establecidos o puedan establecer las iglesias particulares; colaborarán en la elaboración, realización y revisión de los planes de acción; y, a su vez, integrarán en sus propios proyectos los planes de las iglesias particulares y de las parroquias donde están implantados.

108. Delegaciones y delegados de apostolado seglar y de pastoral de sector

Las Iglesias particulares impulsarán y consolidarán las delegaciones de apostolado seglar y de pastoral de sector integrando laicos representativos de sectores y ambientes, promoverán, en la medida de lo posible, delegados laicos, racionalizarán las tareas de las delegaciones y clarificarán las funciones del delegado episcopal, a fin de promover el apostolado seglar en toda la comunidad, potenciar el asociacionismo de los laicos, facilitar el mutuo conocimiento y coordinar las iniciativas de las asociaciones y movimientos

respetando su legítima autonomía.

4ª. IMPULSAR LA COMUNIÓN Y COLABORACIÓN ENTRE LAS ASOCIACIONES MEDIANTE LOS OPORTUNOS CAUCES DE COORDINACIÓN: EN LOS ÁMBITOS DIOCESANO, INTERDIOCESANO E INTERNACIONAL

109. Consejos de pastoral

Las Iglesias particulares y las parroquias impulsarán la inserción de las asociaciones y movimientos en los órganos colegiales establecidos -consejos diocesanos, parroquiales; organismos de coordinación pastoral de arciprestazgo y de zona- y promoverán las estructuras de coordinación de apostolado seglar necesarias en el ámbito interdiocesano para animar la comunión en la misión, el discernimiento eclesial y la colaboración más eficaz de las asociaciones entre sí y con el ministerio pastoral, preservando siempre su legítima autonomía.

110. Delegaciones diocesanas de Apostolado Seglar

Las Delegaciones diocesanas de apostolado seglar y de sector pastoral -Familia, Juventud, Pastoral Obrera...- cualquiera que sea la forma establecida en las diócesis, son y han de ser cauce de:

- a. Comunicación y diálogo con el ministerio pastoral e inserción en la Iglesia particular de las asociaciones, comunidades, movimientos e iniciativas y experiencias de apostolado seglar y de sector;
- b. Animación y promoción de la acción evangelizadora general y en el sector;
- c. Comunión, colaboración y coordinación de todas las asociaciones, movimientos e instituciones y, especialmente, del correspondiente sector pastoral;

La participación de los laicos en estos organismos de la Iglesia particular ha de alcanzar el protagonismo que se debe conceder a los laicos y que exige la acción evangelizadora de la Iglesia en estos ámbitos.

Donde sea posible se establecerán grupos y responsables de la animación y coordinación del apostolado seglar y de sector en las zonas y parroquias.

111. Consejo General de Apostolado Seglar y de sectores y ámbitos pastorales

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar constituirá el Consejo General de Apostolado Seglar e impulsará los correspondientes a las distintas áreas de pastoral encomendadas por la C.E.E. y que esta comisión estime oportunos. Estos consejos estarán integrados por representantes del Apostolado Seglar -laicos, delegados diocesanos, presidentes de asociaciones y movimientos, consiliarios y expertos- que asesorarán y colaborarán con la Comisión en las funciones y tareas encomendadas por la Conferencia.

112. Es conveniente que en el ámbito diocesano se constituyan e impulsen los correspondientes consejos diocesanos de laicos como organismos consultivos del ministerio pastoral.

113. Foro de Laicos y federaciones de asociaciones y movimientos: ámbitos y cauces de encuentro, comunicación y coordinación

Las asociaciones y movimientos podrán promover y en muchos casos convendrá que constituyan federaciones según el derecho común en orden a impulsar la comunión en la misión.

114. Foro de Laicos

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promoverá un Foro de Lacios para el Apostolado Seglar asociado, como cauce de encuentro, comunicación y diálogo a fin de animar la comunión de las asociaciones y movimientos, una más eficaz colaboración en sus actividades e impulsar la corresponsabilidad de los laicos en la vida y misión de la Iglesia en la sociedad.

115. Es conveniente que en el ámbito diocesano e interdiocesano se constituyan, según las circunstancias, las correspondientes federaciones diocesanas e interdiocesanas de asociaciones y movimientos afines¹⁷⁷.

116. Apertura internacional de las asociaciones y movimientos

Las asociaciones y movimientos de apostolado seglar que actúan en lugares y campos concretos deben analizar los problemas y buscar soluciones desde una solidaridad internacional. En cada Iglesia particular vive y actúa la Iglesia universal. Cada Iglesia particular es corresponsable con todas las Iglesias. Es muy conveniente y cada día más necesario que las Asociaciones y Movimientos mantengan las oportunas relaciones internacionales. La dimensión internacional de las asociaciones fomentará la comunión de la Iglesia universal¹⁷⁸.

117. Documentación e intercomunicación

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promoverá la creación de un Centro de Documentación sobre apostolado seglar, que reúna materiales sobre movimientos, asociaciones, planes de formación e iniciativas de todo género, tanto de la Iglesia en España como de otros países, en orden a posibilitar el conocimiento mutuo, el estudio y la investigación sobre el tema.

Igualmente promoverá una publicación periódica como cauce de intercomunicación de experiencias e iniciativas de apostolado seglar entre las Delegaciones diocesanas y las asociaciones, grupos, comunidades y movimientos.

5ª. IMPULSAR LA PRESENCIA PÚBLICA DE LAS ASOCIACIONES

118. Presencia pública de las asociaciones en el marco de la acción evangelizadora

Las asociaciones, que han de animar y acompañar permanentemente el compromiso personal de sus miembros en la vida pública -intransferible y, a veces, el único posible- han de considerar también la importancia de la presencia pública de las mismas asociaciones y promoverla. Es exigencia y condición para una eficaz acción evangelizadora¹⁷⁹.

119. Condiciones

La presencia pública de las asociaciones, comunidades y movimientos es siempre presencia de Iglesia: han de cuidar, por tanto, que sus actuaciones públicas sean coherentes con sus identidad cristiana y eclesial¹⁸⁰.

120. Una distinción importante

«Es de gran interés, sobre todo donde está en vigor la sociedad pluralista, tener un concepto exacto de la relación entre la comunidad política y la Iglesia, para distinguir claramente entre las responsabilidades que los fieles, ya individualmente considerados, ya asociados, asumen, de acuerdo con su conciencia cristiana en nombre propio, en cuanto ciudadanos, y los actos que ponen en nombre de la Iglesia y de su misión divina en comunión con sus pastores»¹⁸¹.

«En las asociaciones públicas de fieles, que se ordenan directamente al ejercicio del apostolado, no deben ser presidentes los que desempeñan cargos de dirección en partidos políticos»¹⁸².

Las asociaciones e instituciones de la Iglesia no deben identificarse con un determinado partido ni prestarse a ser un instrumento del mismo. En ellas se debe formar a los católicos en los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia respetando la libre opción de sus miembros.

121. Formación socio-política

Las asociaciones y movimientos deberán promover la formación socio-política de todos sus miembros para animar su presencia en la vida pública y ayudarles a que sea de acuerdo con su conciencia cristiana, y para garantizar que la presencia pública de la asociación sea coherente con su identidad eclesial¹⁸³.

122. Discernimiento comunitario

Las asociaciones y movimientos promoverán y facilitarán a sus miembros ámbitos de discernimiento comunitario, y propondrán procesos para que su presencia pública sea expresión y verificación de la acción evangelizadora de la Iglesia¹⁸⁴.

123. Evangelización de los ambientes y promoción de los movimientos especializados

Con el fin de hacer presente y operante a la Iglesia en aquellos lugares y circunstancias en que solo a través de los laicos puede llegar a ser sal de la tierra, se impulsará la pastoral de ambientes y de sector y se promoverán las asociaciones que especialmente tienen esta sensibilidad y dinamismo¹⁸⁵.

6ª. PROMOVER E IMPULSAR LA ACCIÓN CATÓLICA, EN SU DOBLE VERTIENTE: GENERAL Y ESPECIALIZADA

124. Actualización y reconstrucción de la ACE: una, con dos modalidades

La Acción Católica ha de proseguir sus esfuerzos de actualización y el proceso emprendido de reconstrucción interna en el marco de la nueva configuración de la AC -una con dos modalidades: General y Especializada- diseñado conjuntamente por los Obispos de la CEAS y los Movimientos¹⁸⁶, a fin de responder a los desafíos de la nueva sociedad, en coherencia con las "Notas" que la definen¹⁸⁷, las orientaciones del magisterio¹⁸⁸ y las demandas de nuestras comunidades¹⁸⁹.

125. Colaboración con el ministerio pastoral

La Acción Católica colaborará estrechamente vinculada al ministerio pastoral en cada Iglesia particular y en la Iglesia en España con la Conferencia a través de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar a fin de¹⁹⁰:

- impulsar una nueva evangelización, fin global de la Iglesia;
- animar la vocación y la misión de los laicos en general;
- estimular y acompañar la inserción y el compromiso de los laicos en la sociedad civil en coherencia con la fe;
- ofrecer medios de formación que desarrollen las implicaciones socio-políticas de la fe siguiendo las orientaciones de las enseñanzas sociales del magisterio;
- alentar el dinamismo misionero de nuestras parroquias.

126. Promoción de la Acción Católica General

Alentamos a los sacerdotes a apoyar y acompañar la promoción de la *Acción Católica General*, que deberá estimular los esfuerzos de la Parroquia a fin de:

- impulsar la evangelización de los ámbitos en que está inmersa la parroquia¹⁹¹;
- impulsar un laicado adulto, evangelizador, militante; y
- contribuir a la unidad de la comunidad parroquial en la misión y a la
- corresponsabilidad de todos sus miembros.

127. Impulsar los movimientos especializados de Acción Católica

La presencia de la Iglesia en los diversos ámbitos de la sociedad civil -rural, obrero, de la cultura...- y de la evangelización a partir de la inserción de los laicos cristianos en ellos exige hoy, más que nunca, impulsar los movimientos especializados¹⁹².

128. Estatutos de la Acción Católica

La Acción Católica deberá actualizar sus estatutos según las disposiciones generales vigentes y su estatuto eclesiológico definido por las "cuatro notas", en el marco de su "nueva configuración", impulsando especialmente su unidad y su inserción en la Iglesia particular.

7ª. GARANTIZAR EL ACOMPAÑAMIENTO PASTORAL DE LAS ASOCIACIONES Y MOVIMIENTOS

129. Dedicación de sacerdotes a las asociaciones

Las comunidades diocesanas y la Conferencia Episcopal ofrecerán los medios pastorales y materiales necesarios para garantizar la dedicación de los sacerdotes a las asociaciones y movimientos debidamente reconocidos¹⁹³.

130. Encuentros generales de Delegados Diocesanos

La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar seguirá impulsando la celebración de Jornadas generales para delegados diocesanos de apostolado seglar y de pastoral de sector -Familia, Juventud, Pastoral Obrera...- a fin de animar y reflexionar juntos sobre la función y tareas de las delegaciones y delegados en cada Iglesia particular y colaborar en la elaboración, realización y revisión de los planes de acción de la Comisión Episcopal para impulsar la corresponsabilidad de los laicos en el conjunto de la Iglesia en España¹⁹⁴.

131. Formación específica de consiliarios y asesores

La Conferencia Episcopal y las Iglesias particulares facilitarán la formación especial de los consiliarios y asesores que acompañan a las asociaciones y movimientos debidamente reconocidos¹⁹⁵. La Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promoverá y organizará cursos de formación y encuentros para consiliarios generales y diocesanos de todas las asociaciones y movimientos de apostolado seglar a fin de impulsar su formación permanente y animar sus funciones específicas con unidad de criterios y contribuir a la comunión en la misión desde la diversidad.

REFLEXIÓN FINAL

1º. Necesidad y urgencia de una nueva evangelización

1. La evangelización en una nueva situación histórica

132. En muchas ocasiones los obispos españoles hemos ofrecido a los católicos y a la sociedad en general, nuestros análisis, reflexiones y sugerencias sobre el momento actual, con sus luces y sombras; la denuncia de responsabilidades en determinadas situaciones y comportamientos concretos, junto con el reconocimiento sincero de nuestras propias limitaciones y fallos eclesiales. Hemos ofrecido también nuestra solidaridad, participando en los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de todos, especialmente de los pobres y los que sufren¹⁹⁶, para tratar de resolverlos.

Esta solidaridad de la Iglesia con los pobres, siguiendo a Jesús, y la esperanza en el Reino de Dios, nos impulsa a afrontar con realismo la actual situación social con sus elementos contrapuestos y sus aspectos negativos.

133. A los católicos en particular los obispos españoles hemos comunicado nuestra preocupación: por la crisis de solidaridad económica, de participación política y de valores fundamentales como signos de un nuevo desafío cultural¹⁹⁷: caracterizado por la ruptura entre Evangelio y cultura dominante¹⁹⁸ y favorecida por cierta distancia entre la Iglesia y la sociedad española. De una y de otra ruptura son manifestación las formas de laicismo y anticlericalismo características de nuestra sociedad¹⁹⁹.

2. Exigencia interna de la nueva evangelización

134. La evangelización no es solo una urgencia histórica. Es, ante todo, una exigencia y tarea permanente de la Iglesia. "La ruptura entre Evangelio y cultura -diagnosticaba Pablo VI- es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas"²⁰⁰.

"Ha llegado la hora de emprender una nueva evangelización"²⁰¹. Así lo propone Juan Pablo II, en la misma Christifideles laici y en otras múltiples ocasiones, a toda la Iglesia.

Nosotros mismos hemos reconocido y propuesto que "la hora actual de nuestra Iglesia tiene que ser -es- una hora de evangelización"²⁰².

Esta es hoy la preocupación unánime y el proyecto común que los obispos proponemos a nuestras comunidades (Plan de acción pastoral para el trienio 1990/93): Impulsar una nueva evangelización.

3. Una constatación inquietante y una fuente de esperanza

135. Esta preocupación se hace verdaderamente inquietante, cuando constatamos la influencia de la crisis moral de la sociedad en los católicos, lo irrelevante de su presencia en la vida pública, el divorcio entre su fe y su vida, la falta de formación...²⁰³.

Ante los desafíos de la nueva sociedad, y ante la consiguiente urgencia de impulsar una nueva evangelización, la Iglesia en España se encuentra con numerosos católicos no practicantes y con muchos practicantes sin un dinamismo evangelizador. Dicho de otro modo: son muchos los bautizados insuficientemente evangelizados. Reconocemos que la Iglesia que debe evangelizar necesita ser evangelizada.

136. Con nuestra preocupación, también queremos dejar constancia de nuestra confianza. En primer lugar, en nuestras comunidades y en su capacidad de renovación. Surgen nuevos movimientos y grupos que, sumados a los ya existentes, aportan una vigorosa vitalidad a nuestras comunidades. Numerosos laicos se sienten y son más corresponsables en la Iglesia y participan en tareas eclesiales de catequesis y formación; en la celebración de la fe y en múltiples formas de acción caritativa y social.

Confiamos también en el hombre contemporáneo que busca verdad y sentido a su vida. Esta actitud le acercará a Cristo, que tiene palabras de vida eterna y se descubrirá, como hijo pródigo, que hambrea libertad en la casa del Padre cuyo amor nos hace verdaderamente libres.

Finalmente, y sobre todo, ponemos nuestra confianza en el Evangelio, que es luz y fuerza del Espíritu Santo que anima a la Iglesia y del que la Iglesia es memoria y administradora.

2º. Evangelización, don de Dios para todos los hombres y exigencia para la Iglesia

1. El hijo pródigo: la secularización paradigma de la modernidad

137. La parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-31) nos permite comprender al hombre desde Dios y conocer el mensaje central de Jesús²⁰⁴: conocer al Dios Padre revelado por Jesús en sus palabras, en sus acciones, en su vida y en su persona.

La secularización es, en cierto modo, el paradigma de nuestra cultura. De una cultura teocéntrica hemos pasado a una cultura antropocéntrica. El hombre, liberado de toda tutela religiosa, se convierte en la norma y medida de todo²⁰⁵.

138. En la parábola de Jesús, y en la realidad, Dios respeta la libertad de su hijo que siente la necesidad de afirmarse en la más plena autonomía. Ni los riesgos ni los miedos han de impedir valorar justamente la libertad.

El hombre moderno, creyéndose libre de Dios, como el hijo pródigo, a menudo se hace esclavo de ídolos que son de muerte²⁰⁶: del tener por encima del compartir; del poder frente al servicio; del disfrute a cualquier precio y del temor a sacrificarse y dar la vida para hacer felices y dar vida a los otros.

139. Pero el hombre de nuestro tiempo experimenta la necesidad de reconciliación consigo mismo, con todos los hombres, con la naturaleza. Tiene hambre de sentido. Busca insaciablemente, confusamente²⁰⁷, la verdad. Frecuentemente se engaña a sí mismo considerando sin sentido toda pregunta incómoda para la que no tiene o no quiere encontrar la respuesta adecuada. A la necesidad y búsqueda del hombre corresponde el deber y la misión de la Iglesia de ofrecer el don de Dios²⁰⁸: la "única respuesta plenamente válida"²⁰⁹.

2. El Reino de Dios, don de Dios para todos los hombres de todos los tiempos y lugares

140. Hoy es más necesario que nunca proclamar el evangelio de Jesús: el Reino de Dios y su justicia, reino de verdad, vida, amor y paz.

La parábola del hijo pródigo, o mejor, del padre misericordioso, nos revela el amor gratuito e incondicional de Dios que nada impone y todo lo espera y con su misericordia libera la libertad del hijo y le hace realmente feliz, no ya en la sumisión de los esclavos, sino en la libertad y gozo de los hijos. El cristiano está convencido de que el don de Dios, Jesucristo, es la respuesta adecuada a las necesidades más hondas del hombre.

3. Iglesia, evangelizada y evangelizadora

141. "¡Si conocieras el don de Dios!" (Jn 4,10), exclama Jesús ante la samaritana. Y el eco de esta exclamación llega hoy hasta su Iglesia con sorprendente actualidad. Junto a otros obstáculos externos, que dificultan la evangelización, es justo reconocer cierta apatía -falta de convicción, de alegría, de esperanza y acomodación al ambiente- revestida de algunas justificaciones teológicas: -el evangelio no puede imponerse, todo hombre que vive según su conciencia se salva cualquiera que sea su fe²¹⁰.

142. La misión renueva nuestras comunidades: diócesis y parroquias. La animación de nuestras comunidades impulsa la misión: la nueva evangelización, la evangelización misionera y su compromiso en la construcción de una nueva civilización. La evangelización de los no creyentes en la sociedad española, la participación de los miembros de nuestras comunidades en la misión universal de la Iglesia, y la

solidaridad con los pobres, son signo y verificación de vitalidad. La conciencia de la corresponsabilidad en la misión y la participación en la acción evangelizadora, fortalece la fe de los creyentes y dinamiza nuestras comunidades²¹¹.

143. Sin duda entre convicción y propuesta hay una estrecha relación. Asimismo entre la comunión y la misión hay una profunda interdependencia²¹². Una comunidad que vive lo que cree anuncia lo que vive²¹³. La comunión es misionera, evangelizadora²¹⁴. No se enciende la luz bajo la mesa (Mt 5,15), ni se edifica la ciudad sino en lo alto de un monte, para que viendo crean. Una comunidad evangelizada es evangelizadora. La Iglesia, como la samaritana (Jn 4,39), anuncia e invita a la adhesión a Jesucristo con quien se ha encontrado.

144. Para la Iglesia de Jesucristo la evangelización es su gozo, su cruz y su gloria. Su gozo, pues el evangelio revela el amor de Dios, la absoluta dignidad del hombre, de cada hombre y de todos los hombres, y la bondad de la creación toda. Su cruz, también, pues al pie de la cruz tiene que reconocer su propio pecado y el pecado del mundo, compadecerse de los pobres y denunciar las injusticias. Y, finalmente, su gloria, pues la gloria de Dios es que el hombre viva y la resurrección de Jesucristo, proclamada por la Iglesia, es la esperanza de la gloria para toda la humanidad.

Esta misión y servicio es, pues, para la Iglesia entera y para cada uno de sus miembros, también para los laicos, una "gloriosa carga"²¹⁵.

3º. Responsabilidad de los laicos ante el desafío de una Nueva Evangelización

1. Reducción del Evangelio y hombre reducido

145. La parábola del buen samaritano nos descubre la situación del hombre y urge a los laicos a cumplir su específica misión.

El mundo moderno ofrece una radical paradoja: a la vez que exalta la dignidad de la persona humana y proclama sus derechos, lo reduce de múltiples formas: económicas, políticas y culturales. Para el creyente la cultura secular, que pretende exaltar al hombre, hasta "creer" que puede prescindir de creer en Dios²¹⁶, le hace sufrir una nueva reducción: reduce al hombre "a su dimensión horizontal"²¹⁷.

En un mundo secularizado la tentación del creyente es reducir el cristianismo y la evangelización a lo que la cultura actual puede comprender. Esta adecuación significaría una reducción del evangelio confiado por Jesucristo a la Iglesia²¹⁸.

2. Los cristianos laicos, nuevos samaritanos

146. Si ayer la tentación de los cristianos pudo ser reducir el cristianismo al culto, hoy es, sin duda, la de separar la fe de los diversos ámbitos de la vida: familia, profesión, economía, política... La parábola del buen samaritano nos revela que el hombre concreto, reducido, es el camino de la Iglesia.

Hoy la Iglesia ha de recorrer de nuevo viejos caminos y emprender otros nuevos que se abren en nuestro tiempo a la evangelización: la familia, la juventud, el trabajo, la política, los medios de comunicación.

147. Los cristianos laicos son la Iglesia en estos caminos de la historia, en los diversos escenarios de la sociedad secular²¹⁹. Los laicos han de acompañar y aun cargar sobre sus hombros a los hombres reducidos, para conducirles hasta su destino: la plenitud de ser hijos de Dios. El compromiso de los laicos en las realidades seculares garantizará, a un tiempo, la secularidad, el valor humano de las realidades temporales, y su dimensión trascendente, sin confusión ni separación²²⁰.

148. Ciertamente "grava sobre todos los laicos la gloriosa carga de trabajar para que el designio de salvación alcance cada día más a todos los hombres de todos los tiempos y de toda la tierra"²²¹. En un mundo secular los laicos -hombres y mujeres, niños, jóvenes y ancianos-²²², son los nuevos samaritanos, protagonistas de la nueva evangelización, con el Espíritu Santo que se les ha dado. El Espíritu Santo impulsa a los evangelizadores y hace que se conviertan, comprendan y acepten el evangelio que se les propone²²³. La nueva evangelización se hará, sobre todo, por los laicos, o no se hará.

SIGLAS

AA

Concilio Vaticano II, *Apostolicam Actuositatem* (1965).

AG

Concilio Vaticano II, *Ad Gentes* (1965).

AS

Conferencia Episcopal Española, APOSTOLADO SEGLAR. Orientaciones pastorales del Episcopado Español (1972).

CA

Juan Pablo II, Encíclica, *Centesimus Annus* (1991).

CD

Concilio Vaticano II, *Christus Dominus* (1965).

CIC

CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO (1983).

CP

Conferencia Episcopal Española, «*Constructores de La Paz*», Instrucción pastoral de la Comisión Permanente del Episcopado (1986).

CVP

Conferencia Episcopal Española, Instrucción «*Católicos en la vida pública*» (1986).

CHL

Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici* (1988).

EN

Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975).

FC

Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (1981).

GS

Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes* (1965).

IL

Instrumentum laboris para el Sínodo de los Obispos sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, veinte años después del Concilio Vaticano II.

IM

Pontificio Consejo para los laicos, «*Los Sacerdotes en las Asociaciones de Fieles. Identidad y Misión*» (1981).

LC

Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación, *Libertatis Concientia* (1986).

LE

Juan Pablo II, Encíclica, *Laborem Exercens* (1981).

LG

Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium* (1964).

MM

Juan XXIII, *Mater et Magistra* (1961).

MPD

Sínodo sobre la vocación y misión de los laicos, Mensaje del Sínodo al Pueblo de Dios (1987).

OA

Pablo VI, Carta Apostólica, *Octogesima Adveniens* (1971).

OT

Concilio Vaticano II, *Optatam Totius* (1965).

PO

Concilio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis* (1965).

PP

Pablo VI, Carta Encíclica, *Populorum Progressio* (1987).

PROP

Sínodo sobre la vocación y misión de los laicos, Propositiones finales del Sínodo (1987).

PT

Juan XXIII, Encíclica *Pacem in Terris* (1963).

RH

Juan Pablo II, Encíclica *Redemptor Hominis* (1963).

RM

Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Missio* (1990).

RP

Juan Pablo II, Exhortación Apostólica, *Reconciliatio et Paenitentia*.

SRS

Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis* (1987).

TDV

Conferencia Episcopal Española, «*Testigos del Dios Vivo*» (1985).

VL

Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral «*La verdad os hará libres*» (1990).

NOTAS

1. Cfr «*El seglar en la Iglesia y en el mundo*». Reflexiones de la CEAS en vísperas del Sínodo de los Obispos, 1987.
2. Cfr «*Materiales de trabajo y reflexión. Presente y futuro del apostolado seglar en España*», CEAS, 1989, y la síntesis de la consulta, Secretariado de la CEAS.
3. Documentos como TDV, CP, CVP; y el más reciente «*La verdad os hará libres*»; los Congresos de Evangelización y Parroquia evangelizadora; los Planes de Acción Pastoral de la CEE, así como los Sínodos, Asambleas y Planes pastorales de nuestras Iglesias particulares son un significativo indicador de esta sincera preocupación. Estos documentos y acciones no son más que la punta del iceberg del vigoroso dinamismo y generoso empeño de numerosos laicos y de no pocos sacerdotes y religiosos.
4. Objetivo específico tercero. Este mismo objetivo inspira otras acciones contempladas en el mismo Plan:
 - Elaboración de un Plan de Pastoral de *Juventud*.
 - Reflexión de la Asamblea Plenaria sobre *Familia*.
 - Sobre *Pastoral Obrera*, y también
 - La celebración de un Congreso de Asociaciones, Movimientos, Comunidades y Grupos de Apostolado Seglar.
5. La doctrina del Concilio Vaticano II sobre el laicado ha sido profética y sigue siendo faro potente para discernir los problemas actuales e iluminar nuevos horizontes. El sínodo de los Obispos de 1987 y la Exhortación de Juan Pablo II *Christifideles laici* han reconocido la sorprendente actualidad del magisterio conciliar.
Nosotros mismos hemos abundado en la reflexión sobre la vocación y misión del laico en

numerosas ocasiones: «*Testigos del Dios Vivo*» (1985), «*Constructores de la paz*» (1986) y «*Los católicos en la vida pública*» (1986).

6. CHL, 2.

7. Estas proposiciones no agotan todo lo que cabría proponer y habría que realizar para promover la participación de los laicos en todos los campos de la acción evangelizadora donde están o deben estar presentes.

Los planes de nuestras Iglesias particulares y delegaciones diocesanas; los planes de la Conferencia y de las diversas Comisiones episcopales contemplan múltiples e importantes iniciativas en las que ya están colaborando los laicos o deberían hacerlo.

8. La fuente de este río viene de lejos. Lo avalan estos datos:

- En este conjunto de proposiciones puede percibirse el tono y las voces de nuestras Iglesias particulares, de nuestras asociaciones y movimientos.

- Muchos reconocerán líneas de acción, objetivos, orientaciones y normas inspirados en Sínodos, Asambleas y encuentros en que han participado numerosos laicos.

- No pocos que han participado en la consulta que dirigió la CEAS a las diócesis, asociaciones, grupos y movimientos sobre "el presente y el futuro del apostolado seglar en España" reconocerán en estas proposiciones el eco de sus sugerencias.

- Quienes participaron en la Asamblea Plenaria (noviembre de 1990) podrán constatar hasta qué punto nuestra palabra supone la suya: las proposiciones que ahora presentamos son, creemos, fiel expresión de la escucha y el diálogo, fruto de un largo proceso sinodal: partimos antes del Sínodo del 87 y continuamos tras la aparición de la *Christifideles laici*.

Por eso estamos convencidos de que estas proposiciones, amasadas con la experiencia de tantos laicos, tienen la importancia y fuerza de su fidelidad y generosidad, algo que recordaba Juan Pablo II al término del Sínodo de los obispos sobre los laicos (Cfr Juan Pablo II: CHL, 2; *Discurso del Papa al final del Sínodo de los Obispos*, 2-27/X/1990).

9. AG, 83.

10. LG, 17; RM, 71.

11. RM, 2; AG, 35-36.

12. Cfr LG, 1-4.

13. LG, 1.

14. LG, 4.

15. Relación final. C, 6; CHL, 19.

16. Juan Pablo II, Carta Ec., *Redemptoris Missio*, 20.

17. EN, 14.

18. RM, 71.

19. CHL, 32.

20. RM, 23.

21. RM, 26; EN, 41-42.

22. RM, 20.

23. TDV, 57; Cfr EN, 13.

24. Pío XII, *Discurso a los nuevos cardenales* (20/II/1946); CHL, 9.

25. CIC, C, 204.

26. Cfr AG, 21.

27. LG, 1; AG, 1.

28. Pablo VI, *Discurso a los miembros de los Institutos Sociales* (2/II/1972); CHL, 15; Cfr CVP, 110.

29. GS, 43.

30. LG, 31.

31. EN, 70.

32. LG, 33.

33. Cfr RM, 19.

34. Cfr *Carta a Diogneto*.

35. Cfr LG, 37; CHL, 26.

36. LG, 33; Sínodo 87, Prop. 4; CHL, 10ss.

37. EN, 70.

38. LG, 35.

39. LG, 34.

40. CHL, 14.

41. La realización del Reino de Dios exige la promoción de los bienes humanos y valores. Más aún, entre humanización, evangelización y edificación de la comunidad hay una profunda unidad, por lo que no deben separarse ni contraponerse (Cfr RM 19).

42. La Iglesia es, por sí misma, anticipación, fermento de transformación de la sociedad, signo y sacramento de la humanidad nueva, de su plenitud. Cfr TDV, 24.

43. CHL, 49.

44. CHL, 49; MPD, 9.

45. Sínodo Obispos 1987, Prop. 46,

Nota sobre el libro de Fr. André Guindon O.M.I. «The Sexual Creators. An ethical proposal for concerned Christians »

PREFACIO

La Congregación para la Doctrina de la Fe, a la que se ha confiado la responsabilidad «de promover y salvaguardar la doctrina de la fe y de las costumbres en todo el orbe católico» (Const. apost. *Pastor Bonus*, art. 48), ha completado un examen del libro mencionado del padre Andre Guindon según el procedimiento ordinario de su *Ratio Agendi*. Después de un diálogo con el autor, realizado por medio del Superior General de los Oblatos de Maria Inmaculada, desde noviembre de 1988 hasta septiembre de 1991, la Congregación publica esta Nota en la que se expresan los puntos en los que el volumen entra en conflicto con la doctrina de la Iglesia en materia de moral sexual. Al mismo tiempo, la Congregación ofrece de nuevo al autor la oportunidad para realizar clarificaciones, dentro de un razonable periodo de tiempo, que manifestarán su deseo de ser fiel a la enseñanza del Magisterio. El diálogo con el autor se esta llevando a cabo en relación con la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, y con la Congregación para la Educación Católica, según sus respectivos campos de competencia.

I. OBSERVACIONES SOBRE EL LIBRO

1. Introducción

El libro parece ser más que un estudio de sexología. El autor intenta ofrecer a la Iglesia su personal contribución para el desarrollo de una nueva doctrina que mira a lo que el llama «fecundidad sexual», propuesta como «una contribución para la construcción de una alternativa a la insatisfactoria visión fecundidad-fertilidad» (p. IX). No pretende ser líder con un replanteamiento de las normas sobre la sexualidad humana, sino con el propósito de una nueva antropología y «un modo de actuar para la próxima revolución de los creadores sexuales» (p. 236).

El libro no deja de tener un número de objetivos dignos de elogio y aspectos positivos, por ejemplo, su deseo de superar un legalismo que es meramente exterior y negativo (pp. 9 ss); su reconocida oposición a la contracepción o a la mentalidad hedonista, que considera el placer sexual un fin en si mismo (pp. 22 ss); su resolución para atender a las personas por encima de sus faltas morales (p. 164) y su investigación del sentido cristiano de la afectividad (pp. 100, 105).

Un examen cuidadoso del texto, sin embargo, ha mostrado que también contiene un número de serios y fundamentales desacuerdos no solo con las recientes enseñanzas del Magisterio, sino también con la doctrina tradicional de la Iglesia. Estos desacuerdos afectan a la visión general de la sexualidad, al modo de entender a la persona humana en sus relaciones con los demás y con Dios creador así como al juicio moral de las formas particulares de conducta sexual. Estos desacuerdos están finalmente enraizados en un inadecuado, y en ocasiones erróneo, enfoque del método teológico.

2. Problemas particulares

2.1. Visión general de la sexualidad

El autor utiliza los términos «sexual» y «sexualidad» en un sentido vacío hasta el punto de designar como sexual todo lo que caracteriza los actos afectivos del ser humano (cfr., por ejemplo, pp. 23, 71, 120-121). «La sexualidad es lo que da a los seres humanos una historia personal y social y lo que les hace responsables en su desarrollo» (p. 34). Difícilmente se puede imaginar una definición más amplia. La sexualidad esta descrita en términos de los dos componentes de «sensualidad» y «ternura», que están vinculados, respectivamente, a las dimensiones corporal y espiritual del ser humano. Pero designar como sexual cada expresión de afecto, con el reclamo de que está inevitablemente marcado por la naturaleza sexual de la persona, no es solo una inflación confusa de la palabra sexual, sino también una violación del papel elemental de la lógica. Del hecho de que cada relación afectiva este marcada por el carácter

sexual de los sujetos no se sigue que cada relación afectiva sea un acto sexual. El autor se expresa de un modo ambiguo y confuso cuando dice que toda relación afectiva, incluso la de los padres con sus hijos, las de los célibes y demás personas, están caracterizadas como sexuales (pp. 66-67, 120-121).

Se corresponde con esta ensanchada noción de la sexualidad la propuesta del autor de una nueva y más fundamental visión de la «fecundidad sexual», la cual llega a ser la base para iluminar «todas las instancias de la relación sexual» (pp. 66-67). Este nuevo criterio de referencia es presentado como independiente de la «fecundidad biológica», que la enseñanza moral tradicional católica, así se afirma, asumió erróneamente como la única norma. Consiguientemente, el principio regulador de la sexualidad humana no estaría lejos del significado unitivo y procreador del acto sexual, pero estaría bastante lejos de la inseparabilidad de «sensualidad» y «ternura» (pp. 66-68). El primer sentido de la «transmisión de la vida» sería una «nueva cualidad de la vida humana que es comunicada en y por medio de una experiencia sexual... desde un amor al otro» (p. 67). La procreación es tratada como secundaria y dispensable. La integración de la sensualidad y la ternura es propuesta como el criterio para juzgar toda clase de actividad sexual, no solo conyugal ni solo heterosexual, sino también homosexual (p. 67). Como resultado, «se asume que el viaje moral en la vida sexual de los esposos, padres, hijos e hijas, lesbianas y gays o célibes, no difiere sustancialmente de un estilo de vida a otro» (p. 79).

Es justo reconocer la intención del autor de basar su noción de sexualidad y fecundidad en una antropología integral («una visión holística de la individualidad», p. 23), una antropología que no forzara la naturaleza compuesta del ser humano, sino capaz de reformularla en verdaderos términos integrados sin caer en el peligroso dualismo que resulta de las reducciones biológicas o espiritualistas, las cuales conducen a dar un giro en la elaboración de una ética sexual seriamente distorsionada. Pero uno busca en vano en el libro, por todas partes, una exposición sumaria de tal antropología, cuya carencia reduce tal antropología a una suerte de declaración de intenciones. Más profundamente, la definición equivocada de sexualidad, juntamente con la visión errónea de la fecundidad, conduce actualmente a lo que se quería evitar, concretamente, un dualismo antropológico. En los dos primeros capítulos, la noción de sexualidad aportada por el padre Guindon requiere que se ponga un fuerte énfasis sobre la naturaleza corporal de la persona humana. Pero en los capítulos tercero y cuarto, cuando llega a definir la fecundidad en la naturaleza corporal y, por sí misma, independiente de la fertilidad, que aparentemente ha llegado a cierta cumbre para el autor, es negada o sacrificada en orden a permitir lo que el autor ve como la reducción multiseccular de la sexualidad y de la fecundidad a mera biología. Una unificada y adecuada visión de la persona humana, que tiene en cuenta todos los niveles de su ser (biológico, psicológico y espiritual), no permitiría al autor hablar de la fertilidad como sigue:

«Mientras mantenemos que el resultado deseado debe ser un niño, estamos hablando no muy lejanamente sobre un aspecto de una fuente sexual (fecundidad) o de un producto sexual. Estamos tratando con sustancias: cromosomas (la fuente) que producen un niño (el efecto)» (p. 65).

El significado procreador de la fecundidad es reducido al nivel de hacer copias de las especies. Al mismo tiempo, el significado antropológico de la sexualidad es localizado, la mayor parte de las veces, en sus componentes experienciales de sensualidad y de ternura, que pueden así ser creativos y hacer use del cuerpo como un instrumento carente del inherente valor moral y, de ese modo, completamente manipulable según las intenciones subjetivas. La separación de los elementos experiencial o psicológico de la sensualidad y la ternura, por un lado, de los elementos corporales de reproducción, por el otro, es indiscutiblemente dualista. De hecho, ambos son partes integrales de la una y misma persona. Pero la misma carga de dualismo no puede levantarse contra el principio, precisamente de la enseñanza de la Iglesia, de que el significado unitivo y procreador del acto sexual son inseparables.

2.2. Relaciones interpersonales

En la fenomenología de las relaciones sexuales del padre Guindon, se pone repetidamente el énfasis en la «expresión propia de sí mismo» (para expresiones de este tipo ver pp. 11, 14, 22, 23, 26, 27, 31, 33, 34, 65-67, 71, 90, 102). Tenemos aquí un personalismo centrado en sí mismo y en la expresión de uno mismo. ¿Cómo se puede reconciliar esto con el requerimiento del amor a la otra persona, teniendo en cuenta la

realidad y la autonomía de la otra persona? ¿Por que el libro no hace prácticamente referencia al hecho, parte segura de la tradición cristiana, de que la ley del amor incluye la ley de la cruz? Según el Concilio Vaticano II, la vocación del matrimonio requiere «insigne virtud» y «espíritu de sacrificio» (*Gaudium et spes*, n. 49). El padre Guindon casi nunca hace referencia a la necesidad de tal virtud. El no toma cuenta del hecho de que los impulsos sexuales no son fácilmente integrados con un amor genuino hasta que la castidad y el dominio de sí mismo llegan a ser una necesaria y difícil parte del amor humano, a no ser que se asuma que el deseo de expresar la propia sexualidad es siempre vencido por la disponibilidad de un compañero deseoso al que uno puede expresarse a sí mismo.

Aunque el autor propone los valores del amor fecundo» (pp. 72-74) y «fecundidad responsable» (pp. 74-78) como los criterios tercero y cuarto para la evaluación de la «fecundidad sexual» e incluso afirma que «la sexualidad humana es fecunda cuando promueva la vida humanamente tierna/sensual, la propia identidad, el valor personal y comunitario» (p. 78), no da una explicación adecuada de como las experiencias de ternura y sensualidad podrían conducir a levantar el edificio de una comunidad.

2.3. La relación entre la persona humana y el Creador

Una visión más básicamente deficiente, entre las posiciones erróneas apuntadas en el trabajo, es la sustitución del concepto de creatividad por el de «creaturidad» (pp. VII ss). Dice que Dios, al crear la libertad de la criatura, ha dado al hombre y a la mujer la capacidad de liberar su propia humanidad, y por esto el hombre y la mujer han de ser vistos como «creadores sexuales». El autor no reconoce que Dios ha puesto un significado y un orden intrínseco dentro de la realidad creada, cuya verdad ha de ser reconocida y seguida como norma objetiva para la felicidad humana (cfr. *Gaudium et spes*, n. 48). En cambio dice que Dios ha confiado al hombre y a la mujer el poder creador de desarrollar un lenguaje sexual que expresa y estructura todo el significado de las relaciones humanas (p. VIII). Por lo demás, para el autor no hay verdad que preceda y dirija la acción (*agere*). Solo hay la producción, mediante la espontaneidad subjetiva, de modelos de significado creativo (el autor se refiere a la epistemología de T. S. Kuhn, pp. 4, 15-16). La bondad moral, no más grande que el bien que elige en armonía con la verdad del ser, es reducida a producto de las intenciones subjetivas. Por ejemplo, leemos que «la tarea moral consiste en hacer la verdad propia de uno mismo, o en hacer el sentido de la propia vida» (p. 163). Más aún, el padre Guindon establece que las personas orientadas homosexualmente actuarían homosexualmente desde que *agere sequitur esse* (p. 161). Aquí, el *esse* parece que es reducido a la inclinación subjetiva. El aspecto verdaderamente revolucionario del libro es el estar fundado precisamente aquí, en el camino que ignora las bases antropológicas requeridas por cualquier moral objetiva y, en particular, por la moral cristiana.

2.4. Problemas de método moral

Las posiciones erróneas a las que se llega en este libro son una consecuencia de la adopción de un método deficiente.

En primer lugar, el autor se refiere a la experiencia sin aducir ningún análisis fenomenológico de la naturaleza y dinámica de la sexualidad humana; en otras palabras, está ausente la substancia que constituiría lo nuevo de su trabajo. Sobre este punto, el autor se limita a sí mismo a referencias bibliográficas. Más aún, mantiene que es desde la experiencia donde se descubre la naturaleza de la sexualidad como integración de sensualidad y ternura (p. 23). Hace una breve presentación de un modelo lingüístico de derivación aparentemente estructuralista, que le permite explorar ampliamente el significado de la sexualidad (pp. 26-30). Sin embargo, este modelo, como el autor declara expresamente, puede ser reemplazado por otros (p. 15).

El autor entiende la reflexión moral no solo como una reflexión sobre la experiencia vivida (p. IX) sino como una articulación del significado inherente a esa misma experiencia (p. 13), desde que «no se conoce el bien y su valor, si uno no lo vive» (p. 13). Así, lo que es afirmado es la primacía de lo «vivido», que aporta el verdadero criterio para hacer los juicios morales. Lo «vivido» está concebido principalmente en términos de cualidades de experiencia subjetiva como sensualidad y ternura. El resultado es una moralidad basada en una especie de fe ciega en la espontaneidad humana. Poco o nada se dice de la

dicotomía básica en el corazón humano (cfr. *Gaudium et spes*, n. 10), de las consecuencias de esta dicotomía en el ámbito sexual o del papel de la gracia y la perseverancia humana al afrontar este conflicto. Por consiguiente, tanto la noción de experiencia es presentada de modo muy selectivo como la elección de las fuentes psicológicas, también extremadamente selectiva. Son muchos los psicólogos —por no mencionar filósofos y teólogos— que no estarían de acuerdo en que esas experiencias subjetivas de ternura y sensualidad son capaces de llegar por si mismas a un amor humano genuino, responsable y autotrascendente. Con estos presupuestos, el autor también utiliza las fuentes clásicas de la teología moral (Escritura, Tradición y Magisterio) de un modo parcial, reductivo e inadecuado. Invocando el método histórico-crítico, el autor sostiene que las normas morales contenidas en la Sagrada Escritura deberían ser referidas a su contexto histórico, de modo que ellas no deben ser consideradas «definitivas» («inconclusive») para realizar hoy los juicios morales, por ejemplo, sobre los actos homosexuales (p. 160). Por tanto, la Sagrada Escritura debería ser vista no para expresar normas concretas, sino intenciones. Y las únicas intenciones a las que Jesús apeló son el amor y la libertad, interpretadas subjetivamente (cfr. p. 175). Sin embargo, en abierto contraste con muchos de estos principios, encontramos interpretaciones distorsionadas de la Biblia, por ejemplo, el pretendido descubrimiento del autor de ejemplos edificantes de lesbianas y homosexuales (pp. 164-165), que aduce el autor para probar sus propias posiciones. La Tradición y el Magisterio, frecuentemente presentados en modo de caricatura (por ejemplo, pp. 4-10, 43-53), carecen de su propia autoridad y de su valor normativo para la reflexión teológica. Sirven frecuentemente como prelude polémico para que el autor presente su «alternativa», desarrollada desde el capítulo cuarto en adelante. Es verdad que el autor, algunas veces, cita favorablemente el Magisterio, incluso mostrando su aprobación (p. 120) por lo declarado en *Gaudium et spes*, (n. 50) que «los niños son realmente el mayor tesoro del matrimonio». Sin embargo, el autor se coloca a si mismo como el juez que acepta o rechaza partes de la enseñanza de la Tradición y del Magisterio. Tal papel implica superioridad en la única valoración sobre lo juzgado.

2.5. Juicios morales sobre modos particulares de felicidad

El libro *The Sexual Creators* contiene juicios morales en oposición a lo que la Sagrada Escritura y la Tradición han afirmado constante y consistentemente, y el Magisterio ha enseñado autorizadamente incluso muy recientemente. Además, estas posiciones no son incidentales en el libro, sino que emergen de una forma coherente con el repetido énfasis del autor sobre su intención de hacer la fecundidad sexual, entendida como la integración de sensualidad y ternura, autónoma con respecto a la creación.

En primer lugar, el autor trata la Escritura, la Tradición y las declaraciones del Magisterio de un modo altamente selectivo, a menudo hasta el punto de la completa distorsión. Habría que concluir desde el tercer capítulo, titulado «The Dualistic Tradition of Fertility», especialmente desde las páginas 44-53, que la tradición moral sexual ha sido en buena parte errónea durante casi dos milenios por su énfasis sobre la procreación, que el autor describe como «ideología natalista» (pp. 44 ss). Con respecto a la enseñanza de *Gaudium et spes* (nn. 47-52), sobre la dignidad del matrimonio y la familia, leemos en el capítulo cuarto:

«Podríamos probablemente elegir, en la constitución, declaraciones que soportarían una interpretación reproductiva de la fecundidad sexual. No nos sorprendería. Hay un acuerdo general actualmente que uno halla, en los documentos del concilio, textos que son resultado de un compromiso entre lo que algunas veces son teóricamente posiciones irreconciliables. Las transiciones paradigmáticas están siempre marcadas por la presencia simultánea de perspectivas contradictorias» (p. 65).

Esto significa que *Gaudium et spes* es, en parte, errónea y puede ser entendida correctamente solo por la exclusión de la parte errónea de su doctrina, que es como decir la parte considerable que no coincide con las ideas expresadas en *The Sexual Creators*. *Humanae vitae* es criticada por invocar leyes biológicas (p. 47). Se dice que *Familiaris consortio* hace una «mera distinción formal» entre «observancia de los ritmos» y «obstáculos al nacimiento», como si esto fuera una distinción de relevancia moral (pp. 49-50). *Persona humana* es criticada por considerar la procreación como la «finalidad esencial e indispensable» (de la fecundidad) (p. 43).

Contrariamente a la enseñanza del Magisterio (cfr. *Persona humana*, n. 7; también *Familiaris consortio*, n. 80), el autor, al considerar las relaciones sexuales prematrimoniales, la posibilidad de cohabitación «preceremonial» y el «matrimonio por fases» (pp. 87-89), observa: «Se podría incluso argüir que, teológicamente, el «matrimonio por fases» no es inconcebible». El también se refiere aquí a otros escritos suyos (p. 110, nota 5). Contrariamente a la doctrina de la Iglesia, el autor afirma la irrelevancia de la celebración pública de la convivencia matrimonial y de la forma canónica del matrimonio entre católicos. El autor desacredita la necesidad del consentimiento ante la Iglesia, basándose en una volátil presentación de la historia (p. 88). De hecho, da a entender que la celebración litúrgica del matrimonio representa el último desarrollo en la Iglesia, confundiendo así la obligación de observar la forma canónica requerida para la validez del matrimonio con la existencia de una ceremonia litúrgica que, de hecho, es completamente antigua.

En breve, el autor propone (pp. 87-89) una amplia redefinición del sacramento del matrimonio.

Con respecto a la homosexualidad, el autor tiende a comparar, desde el punto de vista moral, la situación homosexual y la situación heterosexual sobre la base de una concepción abstracta de la fecundidad sexual, aplicada unívocamente a los modos específicamente diferentes de conducta sexual (pp. 159-160, 172, 177). En algunos aspectos, una relación homosexual parecería de verdad superior a una relación heterosexual. En la página 165 se lee:

«Esta celebración gratuita del amor (como en el Cantar de los Cantares: cfr. abajo en la misma página) es característica de la sexualidad gay... Una mujer no hace el amor a otra mujer o un hombre a otro hombre, porque eso es lo esperado por todos; o porque eso es lo que debe ser hecho para conseguir un proveedor o un ama de casa, o, de nuevo, porque así es como los niños han sido hechos. Las personas gay sanas son sexualmente activas con un compañero porque ellos desean expresar su afecto a alguien a quien ellos son atraídos».

El padre Guindon defiende la «fecundidad sexual» de los homosexuales, reclamando prescindir así de cualquier juicio sobre la moralidad objetiva de los actos eróticos o genitales que ellos pueden realizar (p. 163) —una reclamación que es difícil o imposible de reconciliar con el sentido obvio de las expresiones como «hacer el amor» y «(ser) sexual—mente activo» de la página 165, como justamente cita— y apelando de un modo vago y equivoco a la norma de amor interpersonal proclamada en el Evangelio (pp. 174-175). No solo falta ahí un reconocimiento del desorden objetivo de la condición homosexual como tal, sino también de la conducta homosexual, en oposición a *Persona humana*, n. 8, que incluso es justificada como «la única elección sana» para quien es natural e irreversiblemente homosexual (pp. 160-161). Para sostener esto, el autor apela al principio de *agere sequitur esse* (p. 161), que es aplicado indiscriminada y unívocamente a los órdenes ontológico y moral. No parece permitir a las personas homosexuales mucha libertad con respecto a su orientación sexual o la posibilidad de abstinencia sexual: «La única opción que ellos (los moralistas) parecen ser capaces de ofrecerles (un estilo de vida heterosexual u homosexual), es, como ellos mismos deben reconocer, inaccesible para las personas homosexuales sanas» (p. 162). La posibilidad de que una persona homosexual cambie a una orientación heterosexual por medio de psicoterapia es ridiculizada y excluida (p. 161). Los homosexuales son presentados como una fuente de testimonio para nuestra sociedad en su celebración del amor gratuito (pp. 174 ss).

II. NECESIDAD DE CLARIFICACIÓN

En carta a su Superior General, escrita después de haber recibido la crítica previa de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *The Sexual Creators* y posteriormente enviada a esta misma Congregación; y especialmente en carta de 15 de agosto de 1990, el padre Guindon declara que, aparte de la cuestión de la contracepción, su libro se propone ser fiel a la riqueza de la tradición católica y que no se hallará en el ningún pasaje negando el oficio del Magisterio en la ética católica. Estas afirmaciones parecen irreconciliables con el modo en que el, de hecho, presenta y critica la Tradición y el Magisterio. El padre Guindon también dice en esa carta que en ningún punto del libro contradice la enseñanza de *Persona humana* (n. 5) de «que el uso de la función sexual tiene su verdadero significado y su rectitud moral solo en el verdadero matrimonio». El mantiene, en cambio, que en *The Sexual Creators* no ha cuestionado

ninguna de las posiciones de *Persona humana* respecto a las acciones genitales específicas.

Está por demás decir que lo que es enseñado en *Persona humana* no agota toda la moral sexual católica. El documento constituye, sin embargo, un punto conveniente de referencia y elegido por el padre Guindon en su propia defensa y, por tanto, debemos dedicarle mayor atención. Esta línea de defensa elegida por el autor es, para decirlo finalmente, sorprendente.

En primer lugar, el libro propone una definición de la sexualidad humana extremadamente amplia: «La sexualidad es lo que da al ser humano una historia interpersonal y social y lo que le hace responsable en su desarrollo» (p. 34). Pero entonces, según lo que el padre Guindon dice en su defensa, su tratamiento de la sexualidad no toma en consideración los actos genitales, como si uno pudiera escribir un libro sobre moral sexual prescindiendo completamente de la moralidad de tales actos. Nos inclinamos a creer que el autor habla de diferentes modos de vida sexual, incluyendo la cohabitación prematrimonial (pp. 87-88) y las relaciones homosexuales (pp. 159-204), en un modo que no implica que esos tipos de relaciones puedan incluir expresiones genitales, al menos como una cuestión para ser confrontada.

En segundo lugar, la declaración que hace el autor de que *Persona humana* no contradice ni deja de estar de acuerdo en varios puntos con el texto de *The Sexual Creators*. Es el propio autor quien enfatiza la importancia de la copula sexual: «Como la existencia del otro es confirmada por el reconocimiento correspondido en el abrazo coital, los sujetos han nacido a sí mismos como sujetos» (p. 93). Tomando los términos usados por el autor, como cohabitación «pre-ceremonial» (pp. 87-88), «hacer el amor» («make love») y «expresión sexual» (p. 165, en el contexto de homosexualidad), en el sentido en el que son ahora comúnmente usadas, el significado obvio del texto indica una aprobación de la unión genital incluso fuera del contexto del verdadero matrimonio. Lo menos que se puede decir es que la moralidad de la unión genital es una cuestión que prácticamente cada uno debe confrontar y responder, y escribir un libro sobre ética sexual en el que se afirma estar al margen de esta cuestión parece un modo extraño de aproximarse al tema. ¿Cómo se puede afirmar la necesidad de una visión unificada de la naturaleza humana como base para entender la sexualidad humana y entonces asumir que la noción de sexualidad, que es lo que se pretende entender, no implica la cuestión de la moralidad de la unión genital, cuando se habla, por ejemplo, de la cohabitación prematrimonial o de la homosexualidad? En este caso, el rechazo a tomar posición explícita es, en efecto, tomar implícitamente una posición. El diálogo con el padre Guindon no ha permitido todavía una clarificación satisfactoria de su posición y, por consiguiente, debe ser solicitada una mayor clarificación.

III. LA CLARIFICACIÓN REQUERIDA

En interés del bien espiritual de los creyentes, la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene la responsabilidad de promover y defender la auténtica doctrina católica. Por esta razón, la Congregación ha decidido publicar estos puntos de crítica al libro *The Sexual Creators* del padre Guindon.

La Congregación pide con firmeza que el padre Guindon confirme y explique públicamente el significado de tres importantes afirmaciones que fueron hechas privadamente en su carta a su Superior General (15 de agosto de 1990), en concreto, (1) que ha pensado, al escribir *The Sexual Creators*, para ser fiel a las riquezas de la Tradición católica en el ámbito de la moral sexual; (2) en que puntos del libro no intentó negar el papel autorizado del Magisterio en la ética católica; y (3) en que el no contradice la constante enseñanza de la Iglesia, recientemente reafirmada en *Persona humana*, de que el uso de la función genital tiene su recto lugar solo dentro del matrimonio verdadero.

La Congregación pide firmemente que el padre Guindon resuelva en una declaración pública la contradicción sacada en su Nota entre las declaraciones hechas a su Superior General y el texto de *The Sexual Creators*, desarrollando así su pensamiento de un modo más consistente, resolviendo las incongruencias que se encuentran en el interior del texto de *The Sexual Creators* (como, por ejemplo, su selectivo y variable uso de la Tradición y del Magisterio) y colocando la doctrina del Magisterio en su propio lugar y en su verdadera autoridad.

**COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE
NOTA DOCTRINAL SOBRE ALGUNAS CUESTIONES CRISTOLÓGICAS E IMPLICACIONES
ECLESIOLOGICAS**

«Cristo presente en la Iglesia»

**1. INTRODUCCIÓN. AVIVAR Y CLARIFICAR
LA FE EN CRISTO OBJETO DE ESTA NOTA**

1. Anunciar a Jesucristo, el Señor, con obras y palabras, y hacer posible la experiencia del encuentro con Él, y de lo que ese encuentro significa para el hombre, es el primer servicio que la Iglesia puede y debe prestar a cada uno y a la humanidad entera en el mundo actual, de nada tan necesitado como del sentido de su misma existencia (cfr. Juan Pablo II, *Reclinatoris missio* —RM---, 2).

Pero sucede que este servicio, urgente e ineludible, se ve debilitado e incluso impedido a veces, en nuestros días, no sólo por factores externos de diversa índole, sino también por algunas formas inadecuadas o reductoras de comprender, vivir y presentar el misterio de Cristo. Son precisamente algunas de esas concepciones, reflejadas en comportamientos, prácticas pastorales y publicaciones catequéticas, las que serán objeto de reflexión y discernimiento en la presente Nota. Nos ceñimos aquí a algunas cuestiones que consideramos de especial importancia por su gran actualidad e incidencia en la fe y vida de los cristianos y, en especial, por sus repercusiones eclesiológicas.

La intención de esta Comisión Episcopal, al ofrecer sus reflexiones y precisiones sobre este asunto, es contribuir a clarificar y avivar la fe en Cristo, el Redentor de todos los hombres y de todo el hombre. Únicamente en la certeza gozosa de esta fe podrá fundamentarse la nueva evangelización.

**II. ALGUNAS CONCEPCIONES CRISTOLOGICAS
NECESITADAS DE CLARIFICACIÓN**

LA RENOVACIÓN CRISTOLÓGICA

2. En los años posteriores al Concilio Vaticano II, la reflexión cristológica ha sido uno de los principales campos de atención de la Teología. La renovación y desarrollo de la cristología ha experimentado en nuestros tiempos una señalada significación y ha tenido una fecunda incidencia en ámbitos como la catequesis, la predicación, la enseñanza religiosa escolar. Los frutos que de ahí se han seguido están siendo, en general, beneficiosos para la vigorización de la fe de nuestras comunidades.

ESFUERZO POR DESTACAR, CON RAZÓN, LO HISTÓRICO DE JESÚS

3. Entre otros aspectos de esta renovación cristológica, cabe resaltar el gran esfuerzo de la teología católica por liberar el misterio de Cristo de ciertos modos «monofisitas» de comprenderlo y vivirlo algunos cristianos y destacar, con razón, lo histórico de la figura de Jesús de Nazaret como lugar de la revelación definitiva de Dios: los acontecimientos de su existencia terrena, sus actitudes, el proceso de su vida y de su muerte.

Esta consideración de «Jesús de Nazaret», difundida por la predicación y la catequesis, está influyendo fuertemente en la imagen que bastantes cristianos se hacen de Jesús. No podemos dejar de reconocer los grandes méritos de estas presentaciones de Jesucristo. El retorno al Jesús terreno, a su humanidad histórica, es siempre necesario y fructífero. A diferencia de cualquier sistema de sabiduría ética

o religiosa, de cualquier gnosticismo o de cualquier filosofía, la fe cristiana se caracteriza por su esencial e inseparable vinculación a la historia. Jesucristo «padeció debajo del poder de Poncio Pilato», confesamos en el Credo de nuestra fe.

Jesús, el Hijo de Dios, «nacido de una mujer, nacido bajo la Ley (*Gal 4, 4*), es uno de los nuestros, hombre de dolores y esperanza, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (cfr. *Heb 4, 15*): «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (*GS 22*). Pasó haciendo el bien, predicando la llegada del Reino y realizando signos y prodigios (cfr. *He 10, 38; 2, 22*). Su inaudita y soberana libertad frente a todo poder de este mundo para acercarse al hombre caído y curarlo y para ofrecer la salvación a los pecadores y repudiados; su amor incondicionado y su servicio y entrega hasta el fin en favor de todos, especialmente de los enfermos, de los marginados, de los pobres y de los que no cuentan; o su relación singular y su intimidad filial con Dios, el Padre, particularmente manifestada en su oración confiada; la vinculación a su persona que Él mismo establece, con autoridad y libertad incomparables, de la llegada del Reino de Dios, sus palabras y su comportamiento todo, en suma, le llevan a la muerte, aplastado bajo los poderes injustos de este mundo y nos dan la prueba elocuente del amor de Dios a los hombres, al tiempo que dejan traslucir el misterio de su persona: Hijo de Dios hecho hombre por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación.

Entre los mejores frutos de la actual recuperación del Jesús de la historia cabe destacar, además, la renovada sensibilidad que muchos grupos y comunidades de creyentes muestran hacia aquellos hermanos nuestros más necesitados de salvación. Éste ha sido, sin duda, uno de los rasgos definitorios de Jesús, quien proclama dichosos a los pobres (*Mt 5, 3; U 6, 20*) y siente predilección por los humillados y preteridos, y para quien los últimos son los primeros (*Mt 19, 30*), los más pequeños son los más grandes (*Lc 9, 48*) y los pecadores son los preferidos (*Lc 15, 7.10*).

LIMITES DE ALGUNAS PRESENTACIONES DEL JESÚS DE LA HISTORIA

4. Este necesario e imprescindible reconocimiento de Jesús en su historia no siempre se está llevando a cabo como corresponde a la realidad del misterio mismo de Jesús, reconocido y confesado por la fe de la Iglesia. En efecto, algunas presentaciones que, a veces, se ofrecen de Jesús, en la literatura teológica, la predicación o la enseñanza catequética, se reducen a recoger los resultados de la reconstrucción de la vida de Jesús mediante la sola investigación histórica.

Aunque en algunos casos sea sin pretenderlo explícitamente, dichas «reconstrucciones» caen en los viejos prejuicios de la teología protestante liberal. Como aquella teología, también estas interpretaciones pretenden descubrir y «recuperar» la imagen de Jesús de Nazaret «tal como realmente fue», libre de adherencias que, según esta manera de pensar, estarían impidiendo el acercamiento a Jesús y su aceptación por parte del hombre de hoy; y, por tanto, pretenden descubrir a Jesús despojado también de todo revestimiento de las confesiones de la fe de la Iglesia. Estas interpretaciones se desentienden de las confesiones de fe de la Iglesia y aun de las del Nuevo Testamento, presentes no sólo en los escritos paulinos o joánicos, sino también en los Evangelios Sinópticos.

LOS EVANGELIOS PRESENTAN, FUNDIDAS, INFORMACIONES HISTÓRICAS OBJETIVAS Y LA CONFESION DE FE

5. El material principal que, para la reconstrucción de la vida terrena prepascual de Jesús, tiene a su disposición el investigador son los Evangelios. Estos presentan, fundidas, informaciones históricas y la confesión de fe de la primitiva comunidad cristiana. Aunque los Evangelios ofrecen informaciones históricamente fiables sobre Jesús, no son una mera crónica de su vida; son, sobre todo, un testimonio de la fe eclesial sobre Jesús. No hemos de buscar en ellos una «biografía» de Jesús en el sentido moderno de la palabra: un relato preciso y detallado en un marco igualmente definido en todas sus conexiones

cronológicas. Pero de estas afirmaciones no se debe tampoco concluir falsamente que no podemos conocer los principales aspectos de la vida de Jesús. La investigación exegética más reciente y fundada, de hecho, está convencida de que, a través del testimonio evangélico y mediante los métodos histórico-críticos, se puede llegar no sólo a palabras mismas de Jesús sino, incluso, al mismísimo Jesús. Se puede trazar así un cuadro global de la existencia de Jesús, de su mensaje central, de sus actitudes más características, de acciones que manifiestan su autoridad y su poder singular, y de su muerte en cruz (Cfr. Comisión Teológica Internacional, *Algunas cuestiones selectas de cristología*). Pero, en todo caso, conocer a Jesús tal como realmente fue, en su realidad histórica y en la realidad plena de su persona y de su misterio, no es posible sin la aceptación, en la fe, de los Evangelios tal como los ofrece la Iglesia.

Con el pretexto de hacer historiaa «exacta» como conjunto de hechos desnudos, en realidad, algunos someten, sobre todo el material sinóptico, a una especie de filtro y, de este modo, seleccionan y aceptan sólo determinados dichos y hechos de Jesús, al tiempo que dejan otros en la penumbra o en el olvido. Este filtro, frecuentemente, viene a ser las ideas previas que el investigador tiene sobre el hombre perfecto o el tipo humano al que aspira en una determinada corriente cultural y en una coyuntura histórica concreta. Buscando, así, la imagen auténtica de Jesús de Nazaret, cada uno, en realidad, proyecta sobre Jesús el ideal del hombre religioso, del maestro de moral, del romántico, del humanista o del revolucionario. Este procedimiento de reconstrucción histórica conduce a considerar a Cristo sólo como modelo de conducta para los hombres o como una fuente de posibilidades humanas, pero no como el Salvador enviado por Dios.

ALGUNAS RECONSTRUCCIONES NOS DEJAN SIN LA PRESENCIA DE JESÚS

6. De este modo, como ocurrió en la teología liberal, esta reconstrucción mediante la sola investigación histórico-crítica del «Jesús histórico», ofrecida por el teólogo o el catequista como *el único* o *el principal* medio de aproximarse a Jesús, tal como fue, presenta no el mismo Jesús que realmente existió, sino una imagen, fragmentaria, incierta y condicionada de él. Esta manera de ver las cosas, nos deja, de hecho, en nuestra soledad y desamparo, sin la presencia de Jesús, únicamente con una imagen condicionada frecuentemente por los prejuicios del momento histórico y cultural. Ese «Jesús reconstruido» pasa de largo, no se queda con nosotros, deja atrás nuestro tiempo y se queda en el suyo. Ese «Jesús histórico» no se nos muestra desde sí mismo presente en medio de nosotros como el Viviente que nos salva.

AFIRMACIÓN INSUFICIENTE DE LA PRESENCIA DE JESÚS EN LA IGLESIA POR PARTE DE ALGUNAS PRESENTACIONES DE JESÚS

7. Tal figura de Jesús, «imagen» reconstruida puramente por métodos puramente históricos al margen del dogma eclesial e incluso de la confesión de fe del Nuevo Testamento, va unida, de suyo, a la negación de la presencia real y actual de Jesús en su Iglesia o, cuando menos, a una afirmación no suficiente de la misma. Así sucede de ordinario. En este sentido, cuando en la enseñanza, la liturgia o la vida cristiana se pone el acento sólo o casi exclusivamente en el Jesús prepascual, se suele, al mismo tiempo, no conceder un papel significativo o incluso silenciar sistemáticamente a Cristo presente en la Iglesia. Al situar a Cristo prevalentemente en el pasado, esta manera de pensar, por tanto, puede conducir de manera insensible a la separación entre Cristo y la Iglesia y abrir un foso entre ambos.

SEPARACIÓN ENTRE CRISTO Y LA IGLESIA DEBIDA A LA CRITICA SISTEMATICA DE LA IGLESIA

8. A la misma separación entre Cristo y la Iglesia conduce también la fuerte crítica y desafección respecto de la Iglesia que ha aparecido con especial virulencia y extensión en los últimos decenios.

La gran renovación litúrgica de nuestro siglo, el impulso de la Acción Católica, los movimientos de espiritualidad y teológicos recogidos en la encíclica *Mystici corporis*, y el Concilio Vaticano II parecían confirmar aquel anuncio esperanzador de comienzos de nuestro siglo: «la Iglesia despierta en las almas» (R. Guardini). Cuando, tras estos hechos, cabía esperar, en efecto, una conciencia renovada de la relación vital de la Iglesia con Cristo (Cfr. *LG* 1) y, por lo mismo, un vigoroso despertar de identificación de los católicos con la Iglesia, ha surgido, por el contrario, dentro de la Iglesia misma, una corriente de indiferencia, recelo y aun de rechazo por principio frente a ella.

En los últimos años, en efecto, se ha generalizado, por una parte, una crítica despiadada y constante de los pecados de los miembros de la Iglesia en todos sus niveles así como de las deficiencias de sus estructuras e instituciones. Se ha generalizado, asimismo, la denuncia de su presunta incapacidad para «acercarse» al hombre de hoy. Y lo que es más grave, una y otra vez se le acusa de encubrir y desfigurar el auténtico rostro de Jesús y de serle infiel. Se ve en ella un obstáculo para acercarse a Cristo y se opta, en consecuencia, por quedarse con solo el Evangelio frente a ella.

¿FIDELIDAD A CRISTO Y DISTANCIAMIENTO DE LA IGLESIA?

9. Si, además, se unen a este distanciamiento producido por la crítica sistemática de la Iglesia ciertos planteamientos exegéticos que contraponen la «intención de Jesús» y la «intención de la comunidad primitiva» en relación con el Reino de Dios y el origen de la Iglesia, no resulta extraño que algunos católicos, en los últimos decenios, hayan alimentado la creencia de ser fieles a Cristo y a su Evangelio distanciándose al mismo tiempo de la Iglesia. Muchos de éstos, seguramente bien intencionados aunque desorientados, van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo pero sin Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia (Cfr. Pablo VI, *Ecclesiam suam*).

«Jesús sí; Iglesia no» es el eslogan que recoge y expresa de forma concentrada y gráfica esa actitud crítica que contrapone y separa, *por principio*, a Jesús y a la Iglesia. Nada extraño que, en ese clima, se vaya extendiendo insensiblemente un tipo de enseñanza catequética y de predicación en la que Cristo presente en la Iglesia y en el mundo como Señor no tenga el relieve y la significación que le corresponde.

CONSECUENCIAS DE LA SEPARACION O CONTRAPOSICIÓN DE CRISTO Y LA IGLESIA

10. En resumen, de la confluencia de una cristología que reduce a Jesús a un personaje del pasado y de una actitud sistemáticamente crítica respecto de la Iglesia brota esa conciencia religiosa que, en los últimos decenios, ha separado dos realidades que en la Tradición cristiana han sido y son siempre inseparables:

Cristo y la Iglesia; al tiempo que ha diluido la presencia de Cristo, el Señor, en la Iglesia y en el mundo.

Esta separación afecta no sólo al aprecio y amor a la Iglesia, sino a la sustancia misma de la fe en Jesucristo, cuya realidad separada de la Iglesia queda esfumada en un pasado con todas sus incertidumbres: no sería el Señor ni el Viviente que salva, lo acontecido en Él no sería la intervención última y definitiva de Dios en la historia y, por consiguiente, también en nuestro tiempo, y su misma mediación salvífica única y universal quedaría totalmente desvirtuada. Separada de Cristo y contrapuesta a Él, la Iglesia, por su parte, quedaría reducida a un grupo humano que debe orientarse en el mundo a la luz de su lectura particular de la historia de Jesús o a una simple asociación religiosa encargada a lo sumo de prolongar su «causa». Las deficiencias señaladas no sólo empobrecen la imagen de Cristo, sino

también la imagen y percepción del ser real de la Iglesia.

En consecuencia, la Iglesia dejaría de ser sacramento de Cristo en el mundo y el cristianismo no pasaría de ser una ideología religiosa o una religión más entre las muchas existentes o posibles; se debilitaría la consideración de la Iglesia como medio de la acción salvadora del Señor que se hace presente en ella y por ella (Cfr. SC 7); los sacramentos se verían desprovistos de su realidad más propia y profunda; y el mismo ministerio apostólico perdería su realidad sacramental.

III. ALGUNOS PUNTOS DE REFLEXIÓN

LA RESURRECCIÓN DE JESUS, CENTRO DE NUESTRA FE. POR LA RESURRECCIÓN JESÚS ESTA PRESENTE EN LA IGLESIA Y SE PERENNIZA LO ACONTECIDO EN ÉL

11. La resurrección de Jesús de entre los muertos es el núcleo de nuestra fe. Ella es el acontecimiento culminante en que se funda la fe cristiana, la base última que la Iglesia tiene para creer, el fundamento para su esperanza. La fe cristiana es fe en la persona de Jesús; y esa fe depende del acontecimiento del Hijo de Dios «venido en carne» y de su resurrección de entre los muertos (Cfr. *He* 13, 33; 17, 31; *Rm* 4, 24; 8, 11; *2 Cor* 4, 14; *Gal* 1, 1; *Ef* 1, 20; *Col* 2, 12; *Heb* 13, 20): «Si Cristo no resucitó, leemos en san Pablo, vana es nuestra predicación; vana también vuestra fe» (*1 Cor* 15, 14).

Por la resurrección, Jesús es entronizado como el Señor: sólo en Él está la salvación y la vida para los hombres (Cfr. *He* 4, 12). Jesús resucitado permanece, por su Espíritu, en medio de sus discípulos y es Señor del mundo a través de su señorío en la Iglesia. En todo el Nuevo Testamento, la comunidad cristiana original atestigua una conciencia viva de la presencia del Señor en ella. No da testimonio de Jesús como de una persona ausente, sino como de alguien vivo y presente. Por eso puede decir san Pablo en el designio del plan divino, su «Misterio» oculto y revelado en los últimos tiempos, «*es Cristo entre vosotros*» (*Col* 1, 27). Y por lo mismo, desde su origen la comunidad cristiana lo testimonia presente en ella, lo celebra en el culto, le invoca, vive y muere por Él y ante Él, y con su Espíritu se siente perdonada y vivificada.

El Resucitado recoge en sí, por la acción del Espíritu divino, todo lo acontecido en Jesús y por Él, y lo eleva a un estado de perennidad. La resurrección no suprime, pues, el pasado de Jesús y mucho menos su entrega sacrificial al Padre por la redención del mundo, sino que la asume y le confiere un estado de perennidad y de presencia inagotable en favor nuestro. En la Eucaristía, que es el núcleo que constituye la Iglesia, Cristo se hace presente como sacerdote y como víctima que se entrega en favor de la comunidad y de todos los hombres: Cristo actualiza en ella el sacrificio redentor de la Cruz a través de la Iglesia y con la Iglesia.

Toda la historia de Jesús, su vida y su muerte, queda así iluminada y entendida en su hondura reveladora y salvadora desde lo que ha acontecido a Jesús en su resurrección. Sólo desde la resurrección y desde los testigos de ella podemos ver toda la realidad, significación y eficiencia de la vida de Jesús de Nazaret y, consiguientemente, sólo desde la fe eclesial y en el interior de la Iglesia.

Jesús de Nazaret es anunciado y predicado por la comunidad cristiana precisamente porque vive y su «causa» continua porque está vivo. Por ello, a partir de la resurrección la historia de Jesús le interesa al cristiano y a la Iglesia sobremanera y es imprescindible para su fe.

Los escritos del Nuevo Testamento, aun los Evangelios Sinópticos, no hacen simplemente historia de un pasado sino que nos muestran el pasado de Alguien actualmente viviente. Estos escritos no nos transmiten un mero recuerdo de Jesús, de lo que Él hizo y dijo, o el impacto inolvidable que su vida y su muerte dejaron en sus discípulos sino nos entregan a Jesús actual en su totalidad, su presencia y su

palabra viva y perenne porque Él está vivo y reina para siempre como el Señor crucificado.

Nos ofrecen, en suma, la totalidad y la unidad del misterio de Jesucristo y nos muestran cómo no se puede separar la vida terrena de Jesús de su vida pascual, así como tampoco se puede captar el sentido y alcance de la resurrección, si no es a la luz de la encarnación y del acontecimiento de su muerte redentora, ni comprender el sentido de esa muerte sino a la luz de la vida, acción y mensaje de Jesús.

NO SE PUEDE SEPARAR A JESÚS DE «CRISTO»

12. Por esto, lo mismo que «es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo»; así tampoco «se puede separar a Jesús de Cristo, ni hablar de un 'Jesús de la historia', que sería diferente del 'Cristo de la fe'». No hay otro Jesús sino el Resucitado o el Crucificado ya resucitado. Por eso, «la Iglesia conoce y confiese a Jesús como 'el Cristo, el Hijo de Dios vivo' (Mt 16, 16). Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos... Si, pues, es lícito y útil considerar los diversos aspectos del misterio de Cristo, no se debe perder nunca de vista su unidad» (Cfr. RM 6).

La supresión de esta unidad o la alternativa entre Jesús de Nazaret o Cristo Señor nos lleva a la abstracción sin incidencia en la historia y a la irrelevancia del culto cristiano. Aquella unidad lleva consigo que no puede ser suprimida sin caer irremisiblemente en el mito, en la ideología o en cualquier forma de docetismo. Y, al mismo tiempo, que el Señor glorificado no puede ser sustituido por el Jesús prepascual. Por eso una presentación de Jesucristo debe mostrar siempre aquella unidad del misterio de Cristo que origina y fundamenta la fe cristiana.

NO SE PUEDE SEPARAR A CRISTO DE LA IGLESIA

13. No basta con afirmar sin más la identidad del «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe», sino que es preciso añadir, al mismo tiempo, que el mismo y único Jesucristo está en la Iglesia, que la Iglesia está en Jesucristo (Cfr. Jn 15, 1 y ss.; Gal 3, 28; Ej 4, 15-16; He 9, 5), y que a la totalidad del misterio salvador de Cristo pertenece también la Iglesia, donde Él prolonga su presencia y su obra salvadora (Cfr. Col 1, 24-27).

Si bien no podemos identificar la Iglesia con Cristo, tampoco cabe una contraposición entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia es inseparable de Cristo, pero también Cristo es inseparable de la Iglesia. En expresión de san Agustín, Jesucristo y la Iglesia constituyen el «Cristo total».

NO SE PUEDE ALCANZAR PLENAMENTE A CRISTO SEPARADO DE LA IGLESIA. LA IGLESIA MISTERIO DE COMUNIÓN, SACRAMENTO Y CUERPO DE CRISTO

14. No se puede alcanzar, pues, a Cristo separado de la Iglesia. Por eso el Vaticano II ha reclamado ampliamente el papel de la Iglesia para la salvación de la humanidad, de la que ella es su primera beneficiaria (Cfr. RM 9). Así, en efecto, lo ha expresado el Concilio, cuando presenta a la Iglesia como misterio de comunión y «sacramento en Cristo de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LO 1; Cfr. LO 48; SC 5; GS 43; AG 7, 21). «Del costado de Cristo dormido en la cruz, enseña el Concilio, nació el sacramento admirable de la Iglesia entera» (SC 5). «Cristo se sirve de la Iglesia como instrumento de la redención universal y lo envía a todo el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (LO 9).

Los cristianos no sólo actuamos en el mundo, recordando las palabras de Jesús y tratando de secundar sus actitudes; es el mismo Cristo quien, por su Espíritu, se sirve de la Iglesia para la salvación de los hombres. «Cristo vive en ella; es su esposo; fomenta su crecimiento; por medio de ella cumple su misión» (RM, 9). Para realizar su obra, «Cristo está siempre presente en su Iglesia, de modo especial en las acciones litúrgicas» (SC 7). Es Cristo mismo quien enseña a través de su Iglesia, quien en ella y por ella reina y comunica la santidad. Cristo actúa en el bautismo y en la eucaristía, en la palabra de Dios y en la asamblea de los cristianos, en el ministerio apostólico y en su testimonio, en el servicio de los pobres y en el apostolado.

LA IGLESIA COMO CUERPO DE CRISTO ESTA VINCULADA INSEPARABLEMENTE A LA EUCARISTÍA. LA EUCARISTÍA HACE LA IGLESIA

15. La Iglesia como Cuerpo de Cristo está vinculada necesariamente a la Eucaristía, es inseparable de ella. Pero, la Eucaristía es comunión y participación en el cuerpo de Cristo, es decir, en el cuerpo glorioso del Crucificado, en el que se perenniza el don al Padre de Jesucristo en favor de todos los hombres; así, la eucaristía, a la vez, hace un cuerpo de los que participan en ella: vincula a los hombres entre sí y con Cristo, y de este modo los hace Iglesia.

Es lo que afirma san Pablo cuando dice: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? El pan es uno, y así nosotros, aunque somos muchos, formamos un solo cuerpo, porque comemos todos del mismo pan» (1 Co 10, 16-17).

NO PODEMOS IDENTIFICAR LA IGLESIA CON CRISTO. LA IGLESIA HECHA DE HOMBRES PECADORES

16. No podemos, con todo, identificar la Iglesia con Cristo. Jesús y la Iglesia son inconfundibles entre sí. Expresa esta verdad la imagen de Cristo esposo de la Iglesia esposa. Él sobrepasa infinitamente a la Iglesia, y, en cuanto Señor de la Iglesia es la norma a la que ella debe atenerse siempre. El contenido de la misión de Jesús prepascual y su forma de existencia son contenido de la misión y forma de existencia también para la Iglesia; y, por ello, son llamada e interpelación incesante a confrontarse con su Señor y a revisarse en la fidelidad a su Esposo. Por eso, desde la palabra y el comportamiento de Jesús y su entrega a la muerte siempre pueden dirigirse graves interrogaciones a la Iglesia mientras peregrina en este mundo.

El comportamiento y el destino de Jesús muestran el camino que hay que recorrer para alcanzar la salvación. La vida cristiana consiste en el seguimiento de una persona, histórica y concreta, la de Jesucristo, en su camino de obediencia a la voluntad del Padre, de su dedicación preferente a los desgraciados, los pobres y los preteridos, y de su entrega hasta la muerte de cruz. Seguir a Jesús exige ajustar la propia conducta a la suya: «vivir como Él vivió» (1 Jn 2, 6). Pero no podemos seguir a Jesús si el Espíritu Santo no actúa en nuestro interior con su luz y su gracia y nos identifica con las actitudes y sentimientos del mismo Jesucristo Jesús. No podemos hacer nuestro el camino concreto de Jesucristo, si no es por el Espíritu que nos hace ser en Él y por Él, lo cual acontece en la Iglesia (Cfr. Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres*, nn. 43-48).

Precisamente porque Cristo está activamente presente en el corazón de la Iglesia por el Espíritu Santo, lo más propio de la Iglesia es la santidad: «es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios... amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (Sfr. Ef 5, 25-26), y como a su propio cuerpo la unió a Sí mismo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios» (LG 39). Por eso el pecado va contra la naturaleza de la Iglesia y, por ello también, la Iglesia santa, don de la misericordia de Dios al mundo, que acoge a pecadores en su seno, tiene

incesantemente necesidad de conversión y purificación, mientras viva en la historia y no haya alcanzado su meta. Si la Iglesia está necesitada de conversión y purificación y su historia está atravesada por un constante movimiento de corrientes renovadoras, la causa de ello reside precisamente en la necesidad que la urge a ser fiel a Cristo viviente en ella.

JESÚS PRESENTE EN EL MUNDO COMO SEÑOR Y CENTRO DE LA HISTORIA

17. La presencia de Cristo en la Iglesia y su peculiar señorío sobre ella no significa que no actúe también como el único Señor y Salvador fuera de la Iglesia, ni que quienes no forman parte de la Iglesia visible estén por ello excluidos de la salvación. Jesús resucitado, Primogénito de toda la creación (Cf r. Col 1, 18), es Señor de vivos y de muertos, todo le está sometido y es también el centro de la historia; la Iglesia cree que la clave y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor (Cfr. GS, 10): a través de su Espíritu, Cristo impulsa el corazón de los hombres, creyentes y no creyentes, para que implanten la justicia y el amor desinteresado y que, «despojándose de su egoísmo y empleando toda su fuerza en pro de la vida humana, se proyecten hacia las realidades futuras cuando la humanidad entera se convierta en ofrenda aceptada por Dios» (GS, 38).

LA IGLESIA VIVE EN LA ESPERA DE LA MANIFESTACIÓN GLORIOSA DE SU SEÑOR

18. El que la Iglesia crea firmemente que Jesús está presente en ella y viva desde esta presencia hasta el fin del mundo (Cfr. Mt 28, 20), no la encierra en si misma ni le hace creer falsamente que ha alcanzado su perfección definitiva. La Iglesia cree que un día, que desconocemos, Cristo resucitado y glorioso aparecerá con gloria y majestad para consumir definitivamente su misterio pascual y el Reinado de Dios, su Padre, y llevar a su última plenitud la entera historia humana.

Por esto, hasta que todo sea definitivamente sometido bajo el Señor (Cfr. 1 Cor 15, 27), «la Iglesia que peregrina lleva marcada en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto en espera de la manifestación de los hijos de Dios (Cfr. Rm 8, 19-22)» (LO, 48). Por esta razón, desde los orígenes de la Iglesia, los cristianos oran, sobre todo en la Eucaristía (1 Cor 11, 16), para adelantar la venida última de Cristo, diciéndole: «¡Ven, Señor Jesús!» (1 Cor 16, 22; Ap 22, 17.20).

PALABRA, MEMORIA Y TESTIMONIO: PRESENCIA DE CRISTO

19. Cuanto venimos exponiendo tiene una gran incidencia en la vida de la Iglesia. Sin el reconocimiento, en efecto, de Jesucristo siempre presente, por el Espíritu Santo, en la Iglesia como su cuerpo, se corre el riesgo de dejar de lado la positividad del cristianismo y la determinación autoritativa de la fe de la Iglesia, se reduce el sacramento a simple signo sugeridor pero sin comunicación del don de Dios, se hace inviable el modo de vivir la vida y la muerte como Él las vivió e imposible la esperanza de la nueva creación.

La Iglesia y el cristiano viven del acontecimiento originario, perennemente actualizado, de Jesucristo. La palabra, el memorial y el testimonio son las mediaciones por las que la Iglesia y el cristiano se vinculan históricamente al acontecimiento originario. Tales mediaciones únicamente pueden cumplir su función, si palabra, memorial y testimonio se implican mutuamente y forman una unidad concreta y viva. Quienes custodian y aseguran la implicación e inmanencia mutua de estos tres elementos de la Iglesia son el Señor y su Espíritu que, presentes en ella, los vivifican desde dentro. Sin tal presencia vivificadora, la palabra

-Sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas-

sería mero adoctrinamiento o repetición, el memorial no pasaría de ser un puro recuerdo y el testimonio la imitación del ejemplo de un personaje del pasado.

La ruptura entre estas mediaciones pone en tela de juicio la continuidad entre Jesús de Nazaret y el Señor resucitado y la posibilidad no sólo de recordar las palabras y hechos de Jesús o de continuar su causa o de seguir imitando su vida, sino de celebrar su memorial, ciertos de que Él está presente en la comunidad de sus discípulos hasta el fin del mundo y a ellos comunica su Espíritu que los vivifica y conduce a la Verdad plena.

Madrid, 20 de febrero de 1992.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Presidente:

Monseñor Antonio Palenzuela, obispo de Segovia.

Vocales:

Monseñor Antonio Briva, obispo de Astorga;

Monseñor José Capmany, obispo director nacional de las Obras Misionales Pontificias;

Monseñor Javier Martínez, obispo auxiliar de Madrid;

Monseñor Ricardo Blázquez, obispo auxiliar de Santiago de Compostela.

Secretario:

Don Antonio Cañizares

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

Instrucción pastoral «Aetatis Novae» sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de *Communio et Progressio*

INTRODUCCIÓN

UNA REVOLUCIÓN EN LAS COMUNICACIONES

1. Con la llegada de una nueva era, las comunicaciones conocen una expansión considerable que influye profundamente en las culturas de todo el mundo. Las revoluciones tecnológicas representan sólo un aspecto de este fenómeno. No hay lugar en el que no se haga sentir el impacto de los medios de comunicación sobre las actitudes religiosas y morales, los sistemas políticos y sociales, la educación.

Nadie ignora, por ejemplo, el papel de las comunicaciones, que las fronteras geográficas y políticas no han podido detener, en los cambios que se han verificado a lo largo de los años 1989 y 1990, y cuyo alcance histórico ha subrayado el Papa(1).

«El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad y transformándola -como suele decirse- en una "aldea global". Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales(2).

Más de un cuarto de siglo después de la promulgación del Decreto del Concilio Vaticano II sobre las comunicaciones sociales, *Inter mirifica*, y dos décadas después de la Instrucción pastoral *Communio et progressio*, el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales desea reflexionar sobre las consecuencias pastorales de esta nueva situación. Lo hace con el espíritu de la conclusión de *Communio et progressio*: «El Pueblo de Dios, que camina a través del tiempo construyendo la historia, como protagonista a la vez que destinatario de la comunicación, fijos en el mañana los ojos confiados y atentos, vislumbra lo que a manos llenas le promete la era espacial recién nacida(3).

Estimando que los principios y las ideas de estos documentos conciliares y postconciliares poseen un valor duradero, queremos aplicarlos al contexto nuevo. No pretendemos pronunciar palabras definitivas sobre una situación compleja, cambiante y en perpetua evolución, sino solamente procurar un instrumento de trabajo y estimular a los que deben afrontar las consecuencias pastorales de estas nuevas realidades.

2. A lo largo de los años que han sucedido a la aparición de *Inter mirifica* y de *Communio et Progressio* se nos ha habituado a expresiones tales como «sociedad de información», «cultura de los medios de comunicación» y «generación de los medios de comunicación». Este tipo de expresión debe ser notado: subraya que lo que saben y piensan los hombres y mujeres de nuestro tiempo está condicionado, en parte, por los medios de comunicación; la experiencia humana como tal ha llegado a ser una experiencia de los medios de comunicación.

Las últimas décadas han sido asimismo el escenario de novedades espectaculares en materia de tecnologías de comunicación. Esto ha implicado tanto una rápida evolución de antiguas tecnologías como la aparición de nuevas tecnologías de telecomunicación y comunicación social, entre las que figuran los satélites, la televisión por cable, las fibras ópticas, los videocassettes, los discos compactos, la concepción de imágenes por ordenador y otras técnicas digitales e informáticas. La utilización de los nuevos medios de comunicación ha dado origen a lo que se ha podido llamar «nuevos lenguajes» y ha suscitado posibilidades ulteriores para la misión de la Iglesia así como nuevos problemas pastorales.

3. En este contexto animamos a los pastores y al pueblo de Dios a que profundicen el sentido de todo lo que se refiere a las comunicaciones y a los medios de comunicación y a traducirlo en proyectos concretos y realizables.

«Cuando los Padres del Concilio estaban dirigiendo su mirada hacia el futuro e intentaban discernir el contexto en el que la Iglesia estaría llamada a llevar a cabo su misión, pudieron ver claramente que el progreso y la tecnología ya estaban "transformando la faz de la tierra", e incluso que ya se estaba llegando a la conquista del espacio. Reconocieron, especialmente, que los desarrollos en la tecnología de las comunicaciones con toda probabilidad iban a provocar reacciones en cadena de consecuencias imprevisibles(4).

«Lejos de insinuar que la Iglesia tendría que quedarse al margen o intentar aislarse de la riada de esos acontecimientos, los Padres del Concilio vieron que la Iglesia tenía que estar dentro del mismo progreso humano, compartiendo las experiencias de la humanidad e intentando entenderlas e interpretarlas a la luz de la fe. Era a los fieles de Dios a quienes correspondía hacer un uso creativo de los descubrimientos y nuevas tecnologías en beneficio de la humanidad y en cumplimiento del designio de Dios sobre el mundo»... para «una utilización sabia de las potencialidades de esta "era informática", con el fin de servir a la vocación humana y trascendente de cada ser humano, y así glorificar al Padre de quien viene todo bien(5).

Debemos expresar nuestro reconocimiento hacia todos aquellos que han permitido la constitución de una red de comunicaciones creativa en la Iglesia. A pesar de las dificultades -debidas a los recursos limitados, a los obstáculos interpuestos a veces a la Iglesia en su acceso a los medios de comunicación, a la remodelación constante de la cultura, de los valores y las actitudes que provoca la omnipresencia de los medios de comunicación- se ha hecho ya mucho y se continúa haciendo. Los obispos, los clérigos, los religiosos y los laicos que se consagran a este apostolado capital merecen la gratitud de todos.

También tenemos que expresar nuestra satisfacción en lo que respecta a todos los esfuerzos positivos de colaboración ecuménica en el ámbito de los medios de comunicación, en el que están implicados los católicos y sus hermanos y hermanas de otras Iglesias y comunidades eclesiales, así como de cooperación interreligiosa con hermanos y hermanas de otras grandes religiones. No sólo ello es deseable sino que "empeña a los cristianos a unirse más profundamente en su acción comunicativa y a concertarse más directamente con las otras religiones de la humanidad, respecto a su presencia común en el seno de las comunicaciones"(6).

I

CONTEXTO DE LAS COMUNICACIONES SOCIALES

A. Contexto cultural y social

4. El cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone, más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica y expresa. El constante ofrecimiento de imágenes e ideas así como su rápida transmisión, realizada de un continente a otro, tienen consecuencias, positivas y negativas al mismo tiempo, sobre el desarrollo psicológico, moral y social de las personas, la estructura y el funcionamiento de las sociedades, el intercambio de una cultura con otra, la percepción y la transmisión de los valores, las ideas del mundo, las ideologías y las convicciones religiosas. La revolución de las comunicaciones afecta incluso a la percepción que se puede tener de la Iglesia y contribuye a formar sus propias estructuras y funcionamiento.

Todo esto tiene importantes consecuencias pastorales. En efecto, se puede recurrir a los medios de comunicación tanto para proclamar el Evangelio como para alejarlo del corazón del hombre. El entramado cada vez más estrecho de los medios de comunicación con la vida cotidiana influye en la comprensión que pueda tenerse del sentido de la vida.

Los medios de comunicación tienen la capacidad de pesar no sólo sobre los modos de pensar, sino también sobre los contenidos del pensamiento. Para muchas personas la realidad corresponde a lo que los medios de comunicación definen como tal; lo que los medios de comunicación no reconocen

explícitamente parece insignificante. El silencio puede, así, hallarse impuesto de hecho a los individuos o a los grupos ignorados por los medios de comunicación; la voz del Evangelio puede, también, ella, encontrarse reducida al silencio sin ser apagada totalmente. Por ello es importante que los cristianos sean capaces de suministrar una información que «cree las noticias», dando la palabra a los que están privados de ella.

El poder que tienen los medios de comunicación de fortalecer o de destruir las referencias tradicionales en materia de religión, de cultura y de familia subraya bien la pertinente actualidad de las palabras del Concilio: «Para el recto empleo de estos medios es totalmente necesario que todos los que los usan conozcan y lleven a la práctica fielmente en este campo las normas del orden moral(7).

B. Contexto político y económico

5. Las estructuras económicas de las naciones dependen de los sistemas de comunicaciones contemporáneas. Generalmente se considera necesario para el desarrollo económico y político que el Estado invierta en una infraestructura eficaz de comunicaciones. El aumento de costo de esta inversión ha constituido, por otra parte, un factor de capital importancia que ha llevado a los gobiernos de numerosos países a adoptar políticas que miran a aumentar la concurrencia. Especialmente por esta razón en muchos casos los sistemas públicos de telecomunicaciones y de difusión han sido sometidos a políticas de falta de normativa y de privatización.

Del mismo modo que el mal uso del servicio público puede llevar a la manipulación ideológica y política, así, la comercialización no reglamentada y la privatización de la difusión tiene profundas consecuencias. En la práctica, y frecuentemente de forma oficial, la responsabilidad pública del uso de las ondas está infravalorada. Se tiende a evaluar su éxito en función del beneficio y no del servicio. Los motivos de beneficio y los intereses de los anunciantes ejercen una influencia anormal sobre el contenido de los medios de comunicación: se prefiere la popularidad a la calidad y uno se alinea en el mínimo común denominador. Los anunciantes, traspasando su legítimo papel, que consiste en identificar las verdaderas necesidades y responder a ellas, empujados por motivos mercantiles, se esfuerzan por crear necesidades y modelos artificiales de consumo.

Las presiones comerciales se ejercen igualmente más allá de las fronteras nacionales con perjuicio para ciertos pueblos y su cultura. Ante el aumento de la competencia y la necesidad de encontrar nuevos mercados, las empresas de comunicaciones revisten un carácter cada vez más «multinacional»; la carencia de recursos locales de producción provoca al mismo tiempo que algunos países dependan cada vez más de naciones extranjeras. Así es como la producción de ciertos medios de comunicación populares, característicos de una cultura, se difunden en otra, frecuentemente con detrimento de formas artísticas y de medios de comunicación que se encuentran en ellas y de los valores que contienen.

La solución de los problemas nacidos de esta comercialización y de esta privatización no reglamentadas no siempre reside en un control del Estado sobre los medios de comunicación, sino en una reglamentación más importante, conforme a las normas del servicio público, así como en una responsabilidad pública mayor. Hay que destacar, a este respecto, que si los causes jurídicos y políticos en los que funcionan los medios de comunicación de ciertos países están actualmente en franca mejora, hay otros lugares en los que la intervención gubernamental es un instrumento de opresión y de exclusión.

II

TAREA DE LAS COMUNICACIONES

6. *Communio et progressio* se basa en una presentación de las comunicaciones como una vía hacia la comunión. El texto declara que la comunicación, «más que la sola manifestación de ideas o expresión de sentimientos», es «una entrega de sí mismo por amor(8). La comunicación en este sentido, es el reflejo de la comunión eclesial y puede contribuir a ella.

La comunicación de la verdad puede tener realmente una potencia redentora que brota de la persona de Cristo. Él es el Verbo de Dios hecho carne y la imagen del Dios invisible. En Él y por Él la vida de Dios se comunica a la humanidad por la acción del Espíritu. «Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad(9). Se puede también citar el versículo siguiente: «Y la Palabra se hizo carne y puso su morad entre nosotros, y hemos contemplado su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad(10).

Dios se comunica definitivamente en el Verbo hecho carne. La palabra se hace liberadora y redentora para toda la humanidad en la predicación y en la acción de Jesús. Este acto de amor por el que Dios se revela, asociado a la respuesta de fe de la humanidad, engendra un diálogo profundo.

La historia humana y el conjunto de relaciones entre los hombres se desarrollan en el marco de esta comunicación de Dios en Cristo. La historia misma está destinada a convertirse en un tipo de palabra de Dios y la vocación del hombre consiste en contribuir a ella, de forma creadora, viviendo esta comunicación constante e ilimitada del amor reconciliador de Dios. Estamos llamados a traducir esto en palabras de esperanza y en actos de amor, es decir, mediante nuestro modo de vida. En consecuencia, la comunicación debe situarse en el corazón de la comunidad eclesial.

Cristo es a la vez el contenido y la fuente de lo que la Iglesia comunica cuando proclama el Evangelio. La Iglesia no es otra cosa que el «cuerpo místico de Cristo y plenitud misteriosa de Cristo glorificado, "Él llena todas las cosas"(11). Por tanto, nos movemos en la Iglesia, por la palabra y los sacramentos, hacia la esperanza de unidad definitiva donde «Dios será todo en todos(12).

A. Los medios de comunicación social al servicio de las personas y de las culturas

7. Paralelamente a todo el bien que hacen y que son capaces de hacer, los medios de comunicación «pueden ser a la vez eficaces instrumentos de unidad y comprensión mutua y transmisores de una visión deformada de la vida, de la familia, de la religión y de la moralidad -según una interpretación que no respeta la auténtica dignidad ni el destino de la persona humana(13). Es necesario que los medios de comunicación respeten y participen en el desarrollo integral de la persona que comprende «la dimensión cultural, trascendente y religiosa del hombre y de la sociedad(14).

La fuente de determinados problemas individuales y sociales reside también en el progresivo uso de los medios de comunicación en sustitución de las relaciones interpersonales y en la considerable dedicación prestada a los personajes de ficción que presentan esos medios. Los medios de comunicación no pueden reemplazar el contacto personal inmediato ni tampoco las relaciones entre los miembros de una familia o entre amigos. Sin embargo, sí que pueden contribuir a la solución de esta dificultad -mediante grupos de discusión, debates sobre las películas o las emisiones- estimulando la comunicación interpersonal, en vez de reemplazarla.

B. Los medios de comunicación al servicio del diálogo con el mundo actual

8. El Concilio Vaticano II ha subrayado que «el Pueblo de Dios... procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios(15). Quienes proclaman la Palabra de Dios tienen el deber de tomar en consideración e intentar comprender las «palabras» de los diferentes pueblos y culturas, no sólo para dejarse instruir por ellos, sino también para ayudarles a reconocer y aceptar esa Palabra de Dios(16). Por tanto, la Iglesia debe mantener una presencia activa y atenta hacia el mundo, con el fin de nutrir a la comunidad y de ayudar a quienes buscan soluciones aceptables a los problemas personales y sociales.

Además de ello, si la Iglesia ha de comunicar su mensaje, adaptándolo a cada época y también a las particulares culturas de las diferentes naciones y pueblos, hoy en día debe hacerlo de forma especial con la cultura de los nuevos medios de comunicación(17). He ahí una condición fundamental si se quiere dar una respuesta a una de las preocupaciones esenciales del Concilio Vaticano II: «que todos los hombres,

que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales, técnicos y culturales, consigan también la unidad completa en Cristo(18). Juzgando el importante papel que pueden desempeñar los medios de comunicación en sus esfuerzos por favorecer esta unidad, la Iglesia los mira como logrados "por providente designio de Dios" para el desarrollo de las comunicaciones y la comunión entre los hombres mientras dura su peregrinación sobre la tierra(19).

La Iglesia, que trata de dialogar con el mundo moderno, desea poder entablar un diálogo honesto y respetuoso con los responsables de los medios de comunicación. Este diálogo implica que la Iglesia se esfuerce en comprender los medios de comunicación -sus objetivos, sus estructuras internas y sus modalidades- y que sostenga y anime a los que trabajan en ellos. Basándose en esta comprensión y este apoyo, se pueden hacer propuestas significativas con vistas a la eliminación de los obstáculos que se oponen al progreso humano y a la proclamación del Evangelio.

Un diálogo de este tipo necesita que la Iglesia se preocupe activamente de los medios de comunicación profanos, y especialmente de la elaboración de la política que les concierne. Los cristianos tienen el deber de hacer oír su voz en el seno de todos los medios de comunicación. Su tarea no se limita a la transmisión de noticias eclesíásticas. Por otro lado, este diálogo requiere que la Iglesia sostenga a los profesionales de los medios de comunicación, que elabore una antropología y una verdadera teología de la comunicación, a fin de que la misma teología se haga más comunicativa, más eficaz para revelar los valores evangélicos y aplicarlos a las realidades contemporáneas de la condición humana; además, es necesario que los responsables de la Iglesia y los agentes pastorales respondan con buena voluntad y prudencia a las demandas de los medios de comunicación, tratando de establecer con ellos relaciones de confianza y de respeto mutuo, fundadas sobre valores comunes con los que no comparten nuestra fe.

C. Los medios de comunicación al servicio de la comunidad humana y del progreso social

9. Las comunicaciones que se hacen en la Iglesia y por la Iglesia consisten esencialmente en el anuncio de la Buena Nueva de Jesucristo. Es la proclamación del Evangelio como palabra profética y liberadora dirigida a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo; es el testimonio dado de la verdad divina y el destino trascendente de la persona humana, frente a una secularización radical; es ponerse de parte de la justicia, en solidaridad con todos los creyentes, al servicio de la comunión de los pueblos, las naciones y las culturas, frente a los conflictos y las divisiones.

Este sentido que la Iglesia da a las comunicaciones ilumina de forma excepcional los medios de comunicación y el papel que éstos han de jugar, de acuerdo con el plan providencial de Dios, en la promoción del desarrollo de las personas y de las sociedades humanas.

D. Los medios de comunicación al servicio de la comunión eclesial

10. A todo lo que se acaba de decir, conviene añadir la llamada importante del derecho al diálogo y a la información en el seno de la Iglesia, tal como lo afirma *Communio et progressio*(20), así como la necesidad de proseguir en la búsqueda de medios eficaces que favorezcan y protejan este derecho, especialmente mediante una utilización responsable de los medios de comunicación. Pensamos, entre otras cosas, en las afirmaciones del *Código de Derecho Canónico* según las cuales los fieles, salvando siempre la debida obediencia, «tienen la facultad de manifestar a los Pastores de la Iglesia sus necesidades, principalmente las espirituales, y sus deseos(21) y, en función de su conocimiento, competencia y prestigio, estos fieles tienen también «el derecho, y a veces incluso el deber», de expresar a sus pastores su opinión sobre las cuestiones que conciernen al bien de la Iglesia(22).

Existe ahí un medio para mantener y reforzar la credibilidad y la eficacia de la Iglesia. Más importante todavía, esto podría ser una forma concreta de llevar a la práctica el carácter de «comunión» de la Iglesia, que se fundamenta en la comunión íntima de la Trinidad, de la que la Iglesia es reflejo. Entre los miembros de esta comunidad que constituye la Iglesia, existe una igualdad básica de dignidad y de misión, proveniente del bautismo y que está en la base de la estructura jerárquica y de la diversidad de tareas y de funciones. Esta igualdad se expresará en la participación honrada y respetuosa de la información y de las

opiniones.

En caso de desacuerdo, es importante saber que «no es ejerciendo una presión sobre la opinión pública como se contribuye a la clarificación de los problemas doctrinales y se sirve a la verdad(23). Efectivamente, «las opiniones de los fieles no pueden pura y simplemente identificarse con el "sensus fidei"(24).

¿Por qué insiste la Iglesia en el derecho de todos a tener una información correcta, en su propio derecho a proclamar la auténtica verdad del Evangelio y en la responsabilidad que tienen sus pastores de comunicar la verdad y de formar a los fieles para que hagan lo mismo? Porque la comunicación, en la Iglesia, se entiende a partir de la comunicación que hace de sí mismo el Verbo de Dios.

E. Los medios de comunicación al servicio de una nueva evangelización

11. Además de los medios tradicionales en vigor, como el testimonio de vida, la catequesis, el contacto personal, la piedad popular, la liturgia y otras celebraciones similares, la utilización de los medios de comunicación se ha hecho esencial para la evangelización y la catequesis. Ciertamente «la Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más(25). Los medios de comunicación social pueden y deben ser los instrumentos al servicio del programa de reevangelización y de nueva evangelización de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Con vistas a la nueva evangelización, habrá que dar una particular atención al impacto audiovisual, central en las comunicaciones, según el adagio «ver, juzgar, actuar».

Y, sin embargo, es muy importante, para la actitud que la Iglesia debe adoptar respecto a los medios de comunicación social y la cultura que ellos contribuyen a elaborar, tener siempre presente en el espíritu que «no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta "nueva cultura" creada por la comunicación moderna... con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos(26). La evangelización actual debería encontrar recursos en la presencia activa y abierta de la Iglesia en el seno del mundo de las comunicaciones.

III

RETOS ACTUALES

A. Necesidad de una evaluación crítica

12. Si la Iglesia adopta una actitud positiva y abierta hacia los medios de comunicación, tratando de penetrar en la nueva cultura creada por las comunicaciones modernas con el fin de evangelizar, es necesario que proponga también una evaluación crítica de los medios de comunicación y de su impacto sobre la cultura.

Como se ha dicho en tantas ocasiones, la tecnología de las comunicaciones constituye una maravillosa expresión del genio humano, del que los medios de comunicación aprovechan considerablemente a la sociedad. Sin embargo, como también se ha subrayado, la aplicación de la tecnología de las comunicaciones no se ha hecho bien del todo y todos sabemos que su utilización adecuada necesita valores sanos y elecciones prudentes por parte de las personas, del sector privado, de los gobiernos y del conjunto de la sociedad. La Iglesia no pretende dictar estas decisiones y estas elecciones, sino que trata de proporcionar una verdadera ayuda, indicando los criterios éticos y morales aplicables a este campo, criterios que se encontrarán en los valores a la vez humanos y cristianos.

B. Solidaridad y desarrollo integral

13. En la situación actual, ocurre que los medios de comunicación exacerban los obstáculos individuales y sociales que impiden la solidaridad y el desarrollo integral de la persona humana. Estos

obstáculos son especialmente el secularismo, el consumismo, el materialismo, la deshumanización y la ausencia de interés por la suerte de los pobres y los marginados(27).

En esta situación, la Iglesia, que reconoce en los instrumentos de comunicación social «actualmente el camino privilegiado para la creación y para la transmisión de la cultura(28), considera un deber proponer una formación a los profesionales de las comunicaciones sociales y al público para que miren los medios de comunicación social como un «sentido crítico animado por la pasión por verdad»; juzga también que es deber suyo realizar una «labor de defensa de la libertad, del respeto de la dignidad personal, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos, mediante el rechazo firme y valiente de toda forma de monopolio y manipulación(29).

C. Políticas y estructuras

14. Es evidente que determinados problemas son el fruto de determinadas políticas y estructuras de los medios de comunicación: citemos, sólo a título de ejemplo, el hecho de que ciertos grupos o clases ven cómo se les impide el acceso a los medios de comunicación, la reducción sistemática del derecho fundamental a la información en ciertos lugares, la extensión de la autoridad que determinados grupos económicos, sociales y políticos ejercen sobre los medios de comunicación.

Todo ello es contrario a los objetivos fundamentales y a la misma naturaleza de los medios de comunicación, cuyo papel social específico y necesario es contribuir a garantizar el derecho del hombre a la información, promover la justicia en la búsqueda del bien común y ayudar a las personas, grupos y pueblos en su búsqueda de la verdad. Los medios de comunicación ejercen estas funciones capitales cuando favorecen el intercambio de ideas y de informaciones entre todas las clases y los sectores de la sociedad y cuando ofrecen a todas las opiniones responsables la oportunidad de hacerse oír.

D. Defensa del derecho a la información y a las comunicaciones

15. No se puede aceptar que el ejercicio de la libertad de comunicación dependa de la fortuna, de la educación o del poder político. El derecho a la comunicación pertenece a todos.

Esto requiere especiales esfuerzos nacionales e internacionales, no sólo para otorgar a los pobres y a los menos pudientes el acceso a la información que necesitan para su desarrollo individual y social, sino también para hacer realidad que ellos mismos tengan un papel efectivo y responsable en la decisión de los contenidos de los medios de comunicación y en la determinación de las estructuras y de las políticas de sus instituciones nacionales de comunicaciones.

Allí donde las estructuras jurídicas y políticas favorecen el dominio de los medios de comunicación por parte de grupos de presión, la Iglesia debe insistir en el respeto del derecho a la comunicación, y especialmente sobre su propio derecho al acceso a los medios de comunicación, sin olvidar la búsqueda de otros modelos de comunicaciones para sus propios miembros y para el conjunto de la población. Por otra parte, el derecho a la comunicación forma parte del derecho a la libertad religiosa, el cual no debería estar limitado a la libertad del culto.

IV

PRIORIDADES PASTORALES Y MEDIOS DE RESPUESTA

A. Defensa de las culturas humanas

16. Conociendo la situación existente en tantos lugares, la sensibilidad por los derechos y los intereses de las personas frecuentemente puede incitar a la Iglesia promover otros medios de comunicación. En el campo de la evangelización y la catequesis, la Iglesia deberá tomar medidas a menudo para preservar y favorecer los «medios de comunicación populares» y otras formas tradicionales de expresión, reconociendo que, en determinadas sociedades, pueden ser más eficaces para la difusión

del Evangelio que los medios de comunicación más modernos, porque permiten una participación personal mayor y alcanzan niveles más profundos de sensibilidad humana y de motivación.

La omnipresencia de los medios de comunicación en el mundo contemporáneo no disminuye en nada la importancia de otros medios de comunicación que permiten a las personas comprometerse activamente en la producción e incluso en la concepción de las comunicaciones. Los medios de comunicación tradicionales y populares no sólo representan un importante cauce de expresión de la cultura local, sino que también permiten el desarrollo de una competencia en la creación y en la utilización de los medios de comunicación.

También consideramos de manera positiva el deseo de numerosos pueblos y grupos humanos de disponer de sistemas de comunicación y de información más justos y equitativos, a fin de preservarse de la dominación y de la manipulación, provenientes del extranjero o de sus compatriotas. Los países en vías de desarrollo tienen este miedo con respecto a los países desarrollados; las minorías de ciertas naciones, desarrolladas o en vías de desarrollo, comparten esta misma preocupación. Sea cual fuere la situación, es preciso que los ciudadanos puedan tomar parte activa, autónoma y responsable en las comunicaciones, pues, influyen, de muchas formas, en sus condiciones de vida.

B. Desarrollo y promoción de los medios de comunicación de la Iglesia

17. La Iglesia, al mismo tiempo que continúa empeñándose de diverso modo en el campo de las comunicaciones y de los medios de comunicación, a pesar de las numerosas dificultades encontradas, debe seguir desarrollando, manteniendo y favoreciendo sus propios instrumentos y programas católicos de comunicaciones. Estos abarcan la prensa católica y las editoriales católicas, la radio y la televisión católicas, las oficinas de información y relaciones públicas, institutos para la formación y la práctica en los medios de comunicación, la investigación sobre la información, organizaciones vinculadas a la Iglesia para los profesionales de las comunicaciones, especialmente las organizaciones católicas internacionales de comunicaciones, cuyos miembros pueden ser colaboradores valiosos y competentes de las Conferencias episcopales y de los diferentes obispos.

El trabajo de los medios de comunicación católicos no es sólo una actividad suplementaria y añadida a las demás de la Iglesia: ciertamente las comunicaciones sociales tienen que desempeñar un papel en todos los aspectos de la misión de la Iglesia. Por ello, no hay que contentarse con tener un plan pastoral de comunicaciones, sino que es preciso que las comunicaciones formen parte integrante de todo plan pastoral, ya que ellas tienen una contribución que dar a todo apostolado, ministerio o programa.

C. Formación de los comunicadores cristianos

18. La educación y la formación para las comunicaciones sociales deben formar parte integrante de la formación de los agentes de pastoral y de los sacerdotes(30). Varios elementos y diversos aspectos son necesarios en esta formación.

En el mundo actual, tan fuertemente influido por los medios de comunicación, es preciso, por ejemplo, que el personal de la Iglesia tenga al menos una buena visión de conjunto del impacto que las nuevas tecnologías de la información y los nuevos medios de comunicación ejercen sobre las personas y la sociedad. También los agentes pastorales deben estar dispuestos a dispensar su ministerio tanto a los que son «ricos en información» como a los que son «pobres en información». Hace falta que sepan invitar al diálogo, evitando un estilo de comunicaciones susceptible de sugerir la dominación, la manipulación o el provecho personal. Por lo que se refiere a los que están más comprometidos en el trabajo de los medios de comunicación al servicio de la Iglesia, es preciso que adquieran las competencias profesionales necesarias en esta materia, así como una formación doctrinal y espiritual.

D. Pastoral de los profesionales de las comunicaciones

19. El trabajo en los medios de comunicación supone presiones psicológicas y dilemas éticos especiales. Cuando se considera la importancia del papel que desempeñan los medios de comunicación en la formación de la cultura contemporánea y en la configuración de la vida de innumerables personas y sociedades enteras, parece esencial que quienes son profesionales de los medios de comunicación profanos y en las industrias de las comunicaciones consideren sus responsabilidades con un ideal profundo y con la voluntad de servir a la humanidad.

Esto conlleva para la Iglesia su parte de responsabilidad: es preciso que elabore y proponga programas pastorales que respondan con precisión a las condiciones particulares de trabajo y a los desafíos éticos a los que se enfrentan los profesionales de las comunicaciones. De hecho, estos programas pastorales deberán comportar una formación permanente que pueda ayudar a estos hombres y mujeres -muchos de los cuales desean sinceramente saber y practicar lo que es justo en el plano ético y moral- a estar cada vez más imbuidos por los criterios morales, en su vida tanto profesional como privada.

V

NECESIDAD DE UNA PLANIFICACIÓN PASTORAL

A. Responsabilidades de los obispos

20. Reconociendo el valor, e incluso la urgencia, de las llamadas que surgen del mundo de las comunicaciones, los obispos y las personas encargadas de decidir el reparto de los recursos en la Iglesia, que son limitados tanto en el plano humano como en el material, deberán esforzarse por conceder una adecuada prioridad a este campo, teniendo en cuenta las circunstancias propias de su nación, de su región o de su diócesis.

Puede ser que esta necesidad se haga sentir de forma más aguda en el presente que en el pasado, precisamente porque, al menos en parte, el gran «areópago» del tiempo moderno, el mundo de la comunicación, ha estado más o menos olvidado por la Iglesia hasta ahora(31). Así lo ha señalado el Santo Padre: «Generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos, y entran en la programación pastoral sólo a nivel secundario(32). Esta situación reclama una serie de correcciones.

B. Necesidad de un plan pastoral sobre medios de comunicación social

21. Recomendamos particularmente que las diócesis y las Conferencias o asambleas episcopales procuren que la problemática de los medios de comunicación social sea abordada en todos sus planes pastorales. Conviene que redacten planes pastorales dirigidos especialmente a los medios de comunicación social, o que examinen y actualicen los planes ya existentes, para que se mantenga un proceso permanente de revisión y puesta al día. Para esto los obispos deberán buscar la colaboración de profesionales de medios de comunicación, que trabajen en instituciones civiles u organismos eclesiales ligados al ámbito de las comunicaciones, incluidos especialmente los organismos internacionales y nacionales de cine, radio, televisión y prensa.

Algunas Conferencias episcopales se han servido ya de planes pastorales que describen concretamente las necesidades existentes y los posibles objetivos, y que alientan la coordinación de esfuerzos. Los resultados del estudio, así como de las evaluaciones y consultas que han permitido la redacción de estos documentos, podrían y deberían circular en todos los niveles eclesiales, ya que suministran datos útiles para la pastoral. De este modo planes realistas y prácticos pueden adaptarse a las necesidades de las Iglesias locales. Los mismos deberían revisarse y adaptarse permanentemente en función de la evolución de las necesidades.

Terminamos este documento facilitando elementos para un plan pastoral y sugiriendo cuestiones que podrían tratarse en cartas pastorales o declaraciones episcopales tanto nacionales como locales. Estos

elementos han sido propuestos por Conferencias episcopales o por profesionales de los medios de comunicación social.

CONCLUSIÓN

22. Reiteramos que «la Iglesia ve los medios de comunicación social como "dones de Dios", ya que, según designio de la divina Providencia, unen fraternalmente a los hombres para que colaboren así con su voluntad salvadora(33). Así como el Espíritu ayudó a los antiguos profetas a descifrar el plan de Dios a través de los signos de su tiempo, hoy ayuda a la Iglesia a interpretar los signos de nuestro tiempo y a realizar su misión profética que conlleva el estudio, la evaluación y el recto uso de las tecnologías y medios de comunicación, que han llegado a ser fundamentales.

ANEXO

ELEMENTOS DE UN PLAN PASTORAL DE COMUNICACIONES

23. La situación de los medios de comunicación y las posibilidades ofrecidas a la Iglesia en el campo de las comunicaciones difieren de una nación a otra, incluso de una diócesis a otra dentro de un mismo país. De ello se derivan naturalmente diferencias en la actitud que la Iglesia ha de adoptar, según los lugares, acerca de los medios de comunicación y la cultura que contribuyen a forjar, y las diversidades de sus planes y modos de participación de acuerdo con las situaciones locales.

Cada Conferencia episcopal y cada diócesis deben elaborar un plan pastoral completo sobre las comunicaciones, preferentemente consultando tanto a representantes de organismos católicos internacionales y nacionales de medios de comunicación social como a profesionales de medios locales. Además, sería necesario que en los otros planes pastorales, incluidos los que conciernen al servicio social, a la educación y a la evangelización, se tenga en cuenta, en su elaboración y realización, lo que afecta a las comunicaciones sociales. Varias Conferencias episcopales y diócesis ya han desarrollado tales planes, identificando en los mismos necesidades referidas a las comunicaciones sociales, definiendo objetivos, efectuando previsiones de financiación realistas y coordinando los distintos esfuerzos llevados a cabo en esta área.

Proponemos las siguientes directrices para ayudar a los que tengan que elaborar estos planes pastorales o se encarguen de actualizar los existentes.

Directrices para la elaboración de planes pastorales de medios de comunicación social en una diócesis, Conferencia episcopal o Sínodo patriarcal

24. Un plan pastoral de comunicaciones debería contener los siguientes elementos:

a) una presentación de conjunto, elaborada a partir de una amplia consulta, y que describa, para todos los ministerios de la Iglesia, las estrategias de las comunicaciones sociales que respondan a las cuestiones y a las circunstancias actuales;

b) un inventario o evaluación de la problemática existente en el territorio: las diferentes clases de público, los productores y directores de los medios de comunicación estatales y comerciales, los recursos financieros y técnicos, las redes de distribución, los recursos ecuménicos y educativos, el personal de los organismos y medios de comunicación católicos, incluidos los de comunidades religiosas;

c) una proposición de estructuración de los medios de comunicación eclesiales destinados a apoyar la evangelización, la catequesis y la educación, el servicio social y la colaboración ecuménica; deberá incluir, en la medida de lo posible, las relaciones públicas, la prensa, la radio, la televisión, el cine, los cassettes, las redes informáticas, los servicios de reproducción gráfica y otras formas de telecomunicaciones;

- d) una educación para los medios de comunicación que insista particularmente en la relación entre éstos y los valores;
- e) una apertura pastoral de diálogo con los profesionales de los medios de comunicación, que insista en el desarrollo de la fe y en el crecimiento espiritual;
- f) una indicación de las posibilidades de obtener y asegurar los medios de financiación de esta pastoral.

Modo de elaboración de un plan pastoral de comunicaciones

25. El plan debería proponer pautas y sugerencias que ayuden a los comunicadores en la Iglesia a establecer objetivos y prioridades realistas para su trabajo. Recomendamos que se constituya un equipo de personal eclesial y profesionales para su elaboración. Esta se desarrollará en dos fases: investigación y programación.

Fase de investigación

26. La fase de investigación comprende la evaluación de las necesidades, la recopilación de información y la búsqueda de modelos alternativos de planes pastorales. Esto implica un análisis del contexto en el que se sitúan las comunicaciones, subrayando los aciertos y lagunas de las estructuras y programas de comunicación eclesiales existentes, así como las posibilidades que se les ofrecen y los retos que tienen que afrontar.

Tres tipos de estudios pueden ayudar a la recogida de la información necesaria: una evaluación de las necesidades, un examen de la difusión de los medios de comunicación y un inventario de los recursos. El primer estudio consistirá en hacer un elenco de las prioridades pastorales que necesitan una atención particular por parte de la Conferencia episcopal o de la diócesis. El segundo investigará los programas vigentes -analizando su eficacia- de forma que se indiquen los aciertos y fallos de las estructuras y procedimientos de los medios de comunicación ya existentes. El tercero deberá describir los recursos, tecnología y personal de los que la Iglesia dispone en materia de comunicaciones, no contentándose con los recursos «propios» de la Iglesia, sino teniendo en cuenta aquellos de los que podría disponer el mundo empresarial, las industrias de los medios de comunicación y los organismos ecuménicos.

Fase de programación

27. Después de esta recogida y análisis de datos, el equipo que elabore el plan deberá determinar los objetivos y prioridades de la Conferencia o de la diócesis en el campo de las comunicaciones. Estaremos entonces en el comienzo de la fase de programación. Atendiendo a las circunstancias locales, el equipo deberá abordar después los siguientes problemas.

28. *La educación*: las cuestiones de las comunicaciones y de la comunicación de masas afectan a todos los niveles del ministerio pastoral, incluido el de la educación. Un plan pastoral de comunicación deberá esforzarse en:

- a) proponer posibilidades de educación en materia de comunicación, presentándolas como componentes esenciales de la formación de todos los que se han comprometido en la actividad de la Iglesia: seminaristas, sacerdotes, religiosos y religiosas o animadores laicos;
- b) animar a las escuelas y universidades católicas a proponer programas y cursos relacionados con las necesidades de la Iglesia y de la sociedad en materia de comunicaciones;

c) proponer cursos, talleres y seminarios de tecnología, gestión, ética y política de los medios de comunicación, destinados a los responsables de la Iglesia en este campo, a los seminaristas, a los religiosos y al clero;

d) prever y realizar programas de educación y comprensión de los medios de comunicación dirigidos a profesores, padres y estudiantes;

e) alentar a los artistas y escritores para que estén atentos a transmitir los valores evangélicos cuando utilizan sus talentos en la literatura, teatro, radio, emisiones televisivas y películas recreativas y educativas;

f) señalar nuevas estrategias de evangelización y catequesis mediante la aplicación de las tecnologías de comunicación y las comunicaciones sociales.

29. *Formación espiritual y asistencia pastoral.* Los profesionales seculares católicos y otras personas que trabajan en el apostolado eclesial de las comunicaciones sociales o en los medios profanos esperan frecuentemente de la Iglesia una orientación espiritual y un apoyo pastoral. Un plan pastoral de comunicaciones deberá pretender, pues:

a) proponer a los laicos católicos y a otros profesionales de los medios de comunicación ocasiones para enriquecer su formación profesional mediante jornadas de reflexión, retiros, seminarios y grupos de apoyo profesional;

b) proponer una asistencia pastoral que procure el apoyo necesario para alimentar la fe de los comunicadores y sostener su sentido de entrega a esta difícil tarea que consiste en comunicar al mundo los valores del Evangelio y los auténticos valores humanos.

30. *Cooperación.* La cooperación comprende la participación de los recursos entre las Conferencias y/o las diócesis, y entre las diócesis y otras instituciones tales como las comunidades religiosas, las universidades y los organismos sanitarios. Un plan pastoral para las comunicaciones sociales deberá intentar:

a) reforzar las relaciones y animar la consulta recíproca entre los representantes de la Iglesia y los profesionales de los medios de comunicación social, que pueden aportar mucho a la Iglesia en el ámbito de la utilización de estos medios;

b) buscar las posibilidades de cooperación en la producción entre centros regionales y nacionales y favorecer el desarrollo de las redes comunes de promoción, comercialización y distribución;

c) favorecer la cooperación con las congregaciones religiosas que trabajan en el área de las comunicaciones sociales;

d) colaborar con los organismos ecuménicos y con las otras Iglesias y grupos religiosos en todo lo que se refiere a asegurar y garantizar el acceso de la religión a los medios de comunicación, así como «en el campo de los nuevos medios: especialmente» en lo que se refiere «al uso común de los satélites, las redes vía cable y los bancos de datos y, globalmente, la informática, empezando por la compatibilidad de los sistemas(34);

e) cooperar con los medios de comunicación profanos, particularmente en lo que incumbe a las preocupaciones comunes que conciernen a las cuestiones religiosas, morales, éticas, culturales, educativas y sociales.

31. *Relaciones públicas.* Las relaciones públicas necesitan, por parte de la Iglesia, una comunicación activa con la comunidad a través de los medios de comunicación social tanto profanos como religiosos.

Estas relaciones, que implican la disponibilidad de la Iglesia para comunicar los valores evangélicos y dar a conocer sus ministerios y programas, requieren por su parte que haga todo lo que esté en su mano para verificar que efectivamente es la imagen de Cristo. Así, pues, un plan pastoral de comunicaciones deberá tender a:

- a) sostener oficinas de relaciones públicas dotadas de recursos humanos y materiales suficientes para hacer posible una verdadera comunicación entre la Iglesia y el conjunto de la comunidad;
- b) producir publicaciones y programas de radio, televisión y video de calidad excelente, de manera que haga visibles el mensaje del Evangelio y la misión de la Iglesia;
- c) promover premios y otros medios de reconocimiento que animen y apoyen a los profesionales de los medios de comunicación;
- d) celebrar la Jornada mundial de las comunicaciones sociales como un medio de promover la toma de conciencia de la importancia de las comunicaciones sociales, y de apoyo a las iniciativas emprendidas por la Iglesia en materia de comunicaciones.

32. *Investigación.* Las estrategias de la Iglesia en el ámbito de las comunicaciones sociales deben fundarse en los resultados de una investigación seria en la materia, que implica un análisis y evaluación realizadas con conocimiento de causa. Conviene que el estudio de las comunicaciones atienda a las cuestiones y problemas mayores a los que debe hacer frente la misión de la Iglesia dentro de la propia nación o región. Un plan pastoral de comunicaciones deberá:

- a) alentar a los institutos de estudios superiores, los centros de investigación y las universidades a emprender investigaciones fundamentales y aplicadas sobre las necesidades y preocupaciones de la Iglesia y de la sociedad en materia de comunicaciones;
- b) determinar las modalidades prácticas de una interpretación de la investigación realizadas sobre las comunicaciones, y de su aplicación a la misión de la Iglesia;
- c) apoyar una reflexión teológica permanente sobre los procesos y los instrumentos de la comunicación social y sobre su papel en la Iglesia y en la sociedad;

33. *Comunicación y desarrollo de los pueblos.* Las comunicaciones y los medios de comunicación realmente accesibles pueden permitir a muchas personas participar mejor en la economía del mundo moderno, experimentar una libertad de expresión y contribuir al crecimiento de la paz y de la justicia en el mundo. Un plan pastoral de comunicaciones sociales deberá procurar:

- a) que los valores evangélicos ejerzan una influencia sobre el amplio abanico de actividades contemporáneas en el campo de la comunicación social -desde la publicación de libros hasta las comunicaciones por satélite-, de manera que contribuyan al desarrollo de la solidaridad internacional;
- b) defender el interés público y salvaguardar el acceso de la religión a los medios de comunicación mediante posturas informadas y responsables sobre las cuestiones de legislación y política de las comunicaciones y sobre el desarrollo de los sistemas de comunicación;
- c) analizar el impacto social de las tecnologías de comunicación social avanzadas y contribuir a evitar rupturas sociales y desestabilizaciones culturales inútiles;
- d) ayudar a los profesionales de las comunicaciones a definir y observar normas éticas, sobre todo por lo que se refiere a la ecuanimidad, la verdad, la justicia, la decencia y el

respeto de la vida;

e) elaborar estrategias que favorezcan un acceso más difundido, más representativo y más responsable a los medios de comunicación social;

f) ejercer un papel profético tomando la palabra en los momentos oportunos cuando se trate de ayudar el punto de vista del Evangelio respecto a las dimensiones morales de importantes cuestiones de interés público.

Ciudad del Vaticano, 22 de febrero de 1992, Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

Mons. John P. Foley
Presidente

Mons. Pierfranco Pastore
Secretario

NOTAS

1. *Centesimus Annus*, 12-23, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 807-821.
2. Juan Pablo II *Redemptoris missio*, 37, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 285.
3. *Communio et progressio*, 187, en AAS, LXIII (1971), págs. 655-656.
4. Juan Pablo II, Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las comunicaciones sociales, en *L'Osservatore Romano*, 25 de enero de 1990, pág. 6; cf. *Gaudium et spes*, 5, en AAS, LVIII (1966), pág. 1028.
5. Cf. *Gaudium et spes*, 5, en AAS, LVIII (1966), pág. 1028.
6. Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, *Criterios de colaboración ecuménica e interreligiosa en las comunicaciones sociales*, 1, Ciudad del Vaticano, 1989.
7. *Inter mirifica*, 4, en AAS, LVI (1964), pág. 146.
8. *Communio et progressio*, 11, en AAS, LXIII (1971), pág. 598.
9. *Rm* 1, 20.
10. *Jn* 1, 14.
11. *Ef* 1, 23; 4-10.
12. *1 Co* 15, 28; *Communio et progressio*, 11, en AAS, LXIII (1971), pág. 598.
13. Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, *Pornografía y violencia en las comunicaciones sociales: una respuesta pastoral*, 7, Ciudad del Vaticano, 1989.
14. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 46, en AAS, LXXX (1988), pág. 579.
15. *Gaudium et spes*, 11, en AAS, LVIII (1966), pág. 1034
16. Cf. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 20, en AAS, LXVIII (1976), págs. 18-19.
17. Cf. *Inter mirifica*, 3, en AAS, LVI (1964), pág. 146.
18. *Lumen gentium*, 1, en AAS, LVII (1965), pág. 5.
19. Cf. *Communio et progressio*, 12, en AAS, LXIII (1971), pág. 598.

20. Cf. *Communio et progressio*, nn. 114-121, en AAS, LXIII (1971), págs. 634-636.
 21. Cf. canon 212.2, en AAS, LXXV, 2 (1983), pág. 34.
 22. Cf. canon 212.3, en AAS, LXXV, 2 (1983), pág. 34
 23. Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 30, en AAS, LXXXII (1990), pág. 1562.
 24. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, 35, en AAS, LXXXII (1990), pág. 1565.
 25. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 45, en AAS, LXVIII (1976), pág. 35.
 26. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 37, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 285.
 27. Cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 41, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 841.
 28. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 44, en AAS, LXXXI (1989), pág. 480.
 29. Juan Pablo II, *Christifideles laici*, 44, en AAS, LXXXI (1989), pág. 481.
 30. Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social*, Ciudad del Vaticano, 1986.
 31. Cf. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 37, c, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 285.
 32. Cf. Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 37, c, en AAS, LXXXIII (1991), pág. 285.
 33. *Communio et progressio*, 2, en AAS, LXIII (1971), págs. 593-594.
 34. Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, *Criterios de colaboración ecuménica e interreligiosa en las comunicaciones sociales*, 14, Ciudad del Vaticano, 1989.
-

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS RELATIVOS AL USO DE LOS INSTRUMENTOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL EN LA PROMOCIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II recuerda que entre las tareas principales de los Obispos «sobresale la predicación del Evangelio» (*Lumen gentium*, n. 25), siguiendo así el mandato del Señor de enseñar a todas las gentes y predicar el Evangelio a toda criatura (cf. Mt 28,19).

Entre los instrumentos más eficaces de que hoy se dispone para la difusión del mensaje evangélico se encuentran ciertamente los medios de comunicación social. La Iglesia no solamente afirma su derecho a utilizarlos (cf. c. 747), sino que exhorta a los Pastores a servirse de ellos en el cumplimiento de su misión (cf. c. 822 § 1).

De la importancia de los medios de comunicación social y de su significado, a la luz de la misión evangelizadora de la Iglesia, han tratado ya ampliamente el Decreto del Concilio Vaticano II *Inter mirifica* y las Instrucciones pastorales del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales *Communio et Progressio* y *Aetatis novae*. Hay que mencionar asimismo el documento *Orientaciones sobre la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la comunicación social*, publicado por la Congregación para la Educación Católica.

De los medios de comunicación social trata también el nuevo Código de Derecho Canónico (cf. cc. 822-832), que encomienda a los Pastores una especial atención y vigilancia. Los Superiores religiosos, especialmente los Mayores, en virtud de su competencia disciplinar, tienen también determinadas responsabilidades al respecto.

Son bien conocidas las dificultades que, por razones diversas, encuentran quienes están llamados a desempeñar esta tarea de cuidado y vigilancia. Por otra parte, a través de los medios de comunicación social en general y de los libros en particular, se van difundiendo, cada vez más, ideas erróneas. Después de haber ilustrado, bajo el aspecto doctrinal, la responsabilidad de los Pastores en materia de Magisterio auténtico con la publicación de la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, del 24 de mayo de 1990, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su misión de promover y tutelar la doctrina de la fe y las costumbres, ha considerado oportuno publicar la presente Instrucción, de acuerdo con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, y después de haber consultado también al Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales.

En este Documento se presenta nuevamente y de forma orgánica la legislación de la Iglesia sobre esta materia. Recordando las normas canónicas, aclarando las disposiciones, desarrollando y determinando los procedimientos a través de los cuales han de ser aplicadas, la Instrucción se propone, pues, alentar y ayudar a los Pastores en el cumplimiento de su deber (cf. c. 34).

Las normas canónicas constituyen una garantía para la libertad de todos, tanto de los fieles en particular –los cuales tienen derecho a recibir el mensaje del Evangelio en su pureza e integridad– como de los agentes de pastoral, los teólogos y todos los periodistas católicos, los cuales tienen derecho a exponer su opinión, salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y el respeto debido a los Pastores. Por otra parte, las leyes reguladoras de la información garantizan y promueven el derecho de todos los usuarios de los medios de comunicación social a la información veraz, y de los periodistas en general a la comunicación de su pensamiento dentro de los límites de la deontología profesional, también en lo que se refiere al modo de tratar los temas religiosos.

A este propósito, considerando las difíciles condiciones en las que desarrollan sus funciones, la Congregación para la Doctrina de la Fe siente aquí el deber, en particular, de expresar a los teólogos, a los agentes de pastoral y a los periodistas católicos, así como a los periodistas en general, estima y aprecio

-Instrucción sobre los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe -
por la aportación concreta que dan en este campo.

I. RESPONSABILIDAD DE LOS PASTORES EN GENERAL

1. *Responsabilidad de instruir a los fieles*

§ 1. Los Obispos, en cuanto maestros auténticos de la fe (cf. cc. 375 y 753), deben mostrar particular solicitud en instruir a los fieles sobre el derecho y el deber que tienen de:

a) «trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero» (c. 211);

b) manifestar a los Pastores sus propias necesidades, principalmente las espirituales, y también sus aspiraciones (cf. c. 212 § 2);

c) manifestar a los Pastores su opinión sobre aquello que atañe al bien de la Iglesia (cf. c. 212 § 3);

d) exponer a los demás fieles «su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia..., salvando siempre la integridad de la fe y de las costumbres y la reverencia hacia los Pastores, habida cuenta de la utilidad común y de la dignidad de las personas» (c. 212 § 3).

§ 2. Los fieles deben ser instruidos además sobre el deber que tienen de:

a) «observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar» (c. 209 § 1; cf. c. 205);

b) «seguir, por obediencia cristiana, todo aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, declaran como maestros de la fe o establecen como rectores de la Iglesia» (c. 212 § 1);

c) observar, en caso de dedicarse a las ciencias sagradas, la debida sumisión al Magisterio de la Iglesia, sin menoscabo de una justa libertad para investigar así como para manifestar prudentemente su opinión sobre todo aquello en que sean peritos (cf. c. 218).

d) cooperar para que el uso de los instrumentos de comunicación social esté vivificado por un espíritu humano y cristiano (cf. c. 822 § 2), de manera que «la Iglesia lleve a cabo eficazmente su misión, también mediante esos instrumentos» (c. 822 § 3).

2. *Responsabilidad respecto a los escritos y al uso de los medios de comunicación social*

Los mismos Pastores, en el ámbito de su deber de vigilar y custodiar intacto el depósito de la fe (cf. cc. 386 y 747 § 1), y de responder al derecho que tienen los fieles de ser guiados por el camino de la sana doctrina (cf. cc. 213 y 217), tienen el derecho y el deber de:

a) «velar para que ni los escritos ni la utilización de los medios de comunicación social dañen la fe y las costumbres de los fieles cristianos» (c. 823 § 1);

b) «exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o costumbres» (c. 823 § 1);

c) «reprobar los escritos nocivos para la rectitud de la fe o para las buenas costumbres» (c. 823 § 1);

d) aplicar, según los casos, las sanciones administrativas o penales previstas por el derecho de la Iglesia a quien, trasgrediendo las normas canónicas, viole los deberes de su oficio, constituya un peligro para la comunión eclesial o produzca daño a la fe o a las costumbres de los fieles (cf. cc. 805; 810 § 1; 194 § 1 n. 2; 1369; 1371 n. 1; 1389).

3. *Deber de intervenir con medios idóneos*

Los instrumentos morales y jurídicos que la Iglesia prevé para la salvaguardia de la fe y de las costumbres, y que pone a disposición de los Pastores, no pueden ser descuidados sin faltar a las propias obligaciones, cuando el bien de las almas lo requiera o aconseje. Manténganse los Pastores en contacto permanente con el mundo de la cultura y de la teología en sus respectivas diócesis, de modo que cualquier eventual dificultad pueda ser resuelta con premura a través del diálogo fraterno, en el que las personas interesadas tengan la posibilidad de ofrecer las aclaraciones necesarias. En la aplicación de los procedimientos canónicos, los instrumentos disciplinarios sean los últimos a los que se recurra (cf. c. 1341), aunque no se puede olvidar que para proveer mejor a la disciplina eclesiástica, la aplicación de las penas en ciertos casos se muestra necesaria (cf. c. 1317).

4. *Peculiar responsabilidad de los Obispos diocesanos*

Dejando a salvo la competencia de la Santa Sede (cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48 y 50-52), de las Conferencias Episcopales y de los Concilios particulares (cf. c. 823 § 2), los Obispos, en el ámbito de la propia diócesis y de la propia competencia, han de ejercer oportunamente, aunque con prudencia, el derecho-deber de vigilar sobre la fe y las costumbres, pues ellos, como Pastores, son los principales responsables de la sana doctrina (cf. cc. 386; 392; 753; 756 § 2). En el ejercicio de tal función el Obispo se remitirá, si es necesario, a la Conferencia Episcopal, a los Concilios particulares o a la misma Santa Sede, a través del Dicasterio competente (cf. c. 823 § 2).

5. *Ayuda de las Comisiones doctrinales*

§ 1. Las Comisiones doctrinales, tanto a nivel diocesano como a nivel de Conferencias Episcopales, pueden ser de gran ayuda para los Obispos; y su actividad ha de ser seguida y alentada convenientemente con el fin de que puedan ofrecer una valiosa ayuda a los Obispos en el cumplimiento de su misión doctrinal (cf. Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 23 de noviembre de 1990, a todos los Presidentes de las Conferencias Episcopales).

§ 2. Asimismo, se ha de buscar la colaboración de personas e instituciones, como los Seminarios, Universidades y Facultades eclesiásticas que, fieles a las enseñanzas de la Iglesia y con la necesaria competencia científica, puedan contribuir al cumplimiento de las obligaciones de los Pastores.

6. *Comunión con la Santa Sede*

Los Pastores mantendrán contacto con los Dicasterios de la Curia Romana, particularmente con la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. c. 360; Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48-55), a la cual remitirán las cuestiones que sobrepasen su competencia (cf. *Ibíd.*, art. 13) o que por cualquier motivo pueden hacer conveniente la intervención o la consulta de la Santa Sede. A ésta comunicarán, además, todo lo que se considere relevante en materia doctrinal, tanto en sentido positivo como negativo, sugiriendo incluso eventuales intervenciones.

II. APROBACIÓN O LICENCIA PARA LAS DIVERSAS CLASES DE ESCRITOS

7. *Obligatoriedad de la aprobación o licencia*

§ 1. Para determinadas publicaciones el Código de Derecho Canónico exige o bien la aprobación o bien la licencia.

a) En particular, se exige la aprobación previa para la publicación de los libros de la Sagrada Escritura y sus traducciones a la lengua vernácula (cf. c. 825 § 1), para los catecismos y otros materiales catequéticos (cf. cc. 775 § 2; 827 § 1), para los libros de texto de uso en las escuelas, tanto elementales como medias o superiores, que traten de materias relacionadas con la fe o la moral (cf. c. 827 § 2).

b) Es necesaria, en cambio, la licencia previa para la preparación y publicación, por parte de los fieles, incluso en colaboración con los hermanos separados, de traducciones de la Sagrada Escritura (cf. c. 825 § 2), para los libros de oraciones de uso público o privado (cf. c. 826 § 3), para las reediciones de colecciones de decretos o actas de la autoridad eclesiástica (cf. c. 828), para los escritos de clérigos o religiosos en los periódicos, folletos o revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres (cf. c. 831 § 1), para los escritos de los religiosos que traten de cuestiones de religión o de costumbres (cf. c. 832).

§ 2. La aprobación o licencia eclesiástica presupone el dictamen del censor o censores –si se considera oportuno que haya más de uno (cf. c. 830)–, garantiza que lo escrito no contiene nada contrario al Magisterio auténtico de la Iglesia sobre fe y costumbres y atestigua que han sido observadas todas las prescripciones de la ley canónica en la materia. Por consiguiente, es oportuno que la misma concesión haga referencia explícita al canon correspondiente.

8. *Escritos para los cuales es oportuno el juicio del Ordinario del lugar*

§ 1. El Código de Derecho Canónico recomienda que se sometan al juicio del Ordinario del lugar (cf. c. 827 § 3) los libros sobre materias relacionadas con la Sagrada Escritura, la teología, el derecho canónico, la historia eclesiástica y materias religiosas o morales, aunque no se empleen como libros de texto en la enseñanza, e igualmente aquellos escritos en los que se contenga algo que afecte de manera peculiar a la religión o a la integridad de las costumbres.

§ 2. El Obispo diocesano, en virtud del derecho que le compete de vigilar sobre la integridad de la fe y de las costumbres, en caso de tener motivos particulares y específicos, podría incluso exigir, con precepto singular (cf. c. 49), que los citados escritos sean sometidos a su juicio. En efecto, el c. 823 § 1 confiere a los Pastores el derecho a «exigir que los fieles sometan a su juicio los escritos que vayan a publicar y tengan relación con la fe o costumbres», sin ninguna limitación, si no es la de orden general «para preservar la integridad de las verdades de fe y costumbres». Tal precepto podría ser impuesto en casos particulares, tanto a personas individuales, como a categorías de personas (clérigos, religiosos, editoriales católicas, etc.), o sobre determinadas materias.

§ 3. También en este caso la licencia tiene el significado de una declaración oficial que garantiza que lo escrito no contiene nada contrario a la integridad de la fe y de las costumbres.

§ 4. Considerando que lo escrito pudiera contener opiniones o cuestiones propias de especialistas o concernientes a determinados círculos, y podría causar escándalo o confusión en algunos ambientes o personas y no en otros, la licencia podría darse bajo determinadas condiciones, que se refieran al medio de publicación o a la lengua y que, en todo caso, eviten los peligros indicados.

9. *Extensión de la aprobación o licencia*

La aprobación o licencia para editar una obra es válida para el texto original; no es extensible ni a las ediciones sucesivas ni a las traducciones del mismo (cf. c. 829). Las simples reimpressiones no se consideran nuevas ediciones.

10. *Derecho a la aprobación o licencia*

§ 1. Puesto que la licencia constituye una garantía tanto jurídica como moral para los autores, editores y lectores, quien hace la petición, bien porque sea obligatoria o solamente recomendada, tiene derecho a una respuesta por parte de la autoridad competente.

§ 2. En el examen previo para la licencia es necesaria la máxima diligencia y seriedad, habida cuenta de los derechos de los autores (cf. c. 218) así como de los de todos los fieles (cf. cc. 213 y 217).

§ 3. Contra la negación de la licencia o aprobación es posible el recurso administrativo, a tenor de los cc. 1732-1739, ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, que es el Dicasterio competente en la materia (cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 48).

11. *Autoridad competente para conceder la aprobación o la licencia*

§ 1. La autoridad competente para conceder la licencia o la aprobación, a norma del c. 824, es indistintamente el Ordinario del lugar propio del autor o el Ordinario del lugar donde se editan los libros.

§ 2. Cuando la licencia ha sido denegada por un Ordinario del lugar se puede recurrir a otro Ordinario competente, con la obligación, no obstante, de hacer mención de la negación precedente; el segundo Ordinario, por su parte, no deberá conceder la licencia sin haber recibido antes del primero las razones de la negativa (cf. c. 65 § 1).

12. *Procedimiento que se ha de seguir*

§ 1. El Ordinario, antes de dar la licencia, someta el escrito al juicio de personas que considere seguras, eligiéndolas eventualmente de la lista elaborada por la Conferencia Episcopal o consultando, si existe, la comisión de censores, a norma del c. 830 § 1. El censor, al emitir su parecer, se atenderá a los criterios del c. 830 § 2.

§ 2. El censor debe dar su dictamen por escrito. Si éste es favorable, el Ordinario podrá conceder la licencia, haciendo constar su nombre, así como la fecha y el lugar de la concesión; si, por el contrario, considerase oportuno no concederla, comunique al autor de la obra las razones de la negativa (cf. c. 830 § 3).

§ 3. Las relaciones con los autores estén siempre marcadas por un espíritu constructivo de respetuoso diálogo y comunión eclesial, que facilite los cauces adecuados para que en las publicaciones no haya nada contrario a la doctrina de la Iglesia.

§ 4. La licencia, con las indicaciones señaladas, debe aparecer impresa en los libros que se editan; no basta pues el uso de la fórmula «con aprobación eclesiástica» o similar; deben imprimirse también el nombre del Ordinario que concede la licencia, así como la fecha y el lugar de la concesión (cf. la interpretación auténtica del c. 830 § 3: AAS, 79 [1987], 1249).

13. *Licencia para escribir en algunos medios de comunicación*

El Ordinario del lugar pondere atentamente si es oportuno o no, y en qué condiciones, conceder permiso a los clérigos y a los religiosos para escribir en periódicos, folletos o revistas que de modo manifiesto suelen atacar a la religión católica o a las buenas costumbres (cf. c. 831 § 1).

III. EL APOSTOLADO DE LOS FIELES EN EL CAMPO EDITORIAL Y, EN PARTICULAR, LA ACTIVIDAD EDITORIAL CATÓLICA

14. *Compromiso y la cooperación por parte de todos*

Los fieles que trabajan en el campo editorial, incluida la distribución y venta de escritos, tienen, cada cual según la función específica que desarrolla, una responsabilidad propia y peculiar en la promoción de la sana doctrina y de las buenas costumbres. Éstos, por tanto, no sólo están obligados a no cooperar en la difusión de obras contrarias a la fe y a la moral, sino que deben esmerarse positivamente en la divulgación de escritos que contribuyan al bien humano y cristiano de los lectores (cf. c. 822 §§ 2-3).

15. *Actividad editorial dependiente de instituciones católicas*

§ 1. La actividad editorial que depende de instituciones católicas (diócesis, institutos religiosos, asociaciones católicas, etc.) tiene una peculiar responsabilidad en este sector. Ésta debe desarrollarse en sintonía con la doctrina de la Iglesia y en comunión con los Pastores, así como en obediencia a las leyes canónicas, habida cuenta también del vínculo especial con la autoridad eclesiástica. Los editores católicos no publiquen escritos que carezcan de licencia eclesiástica, cuando ésta sea preceptiva.

§ 2. Las editoriales dependientes de instituciones católicas deben ser objeto de particular solicitud por parte de los Ordinarios del lugar, a fin de que sus publicaciones sean siempre conformes a la doctrina de la Iglesia y contribuyan eficazmente al bien de las almas.

§ 3. Los Obispos tienen el deber de impedir que sean expuestas o vendidas en las iglesias publicaciones que traten sobre cuestiones de religión o de costumbres y que no hayan obtenido la licencia o la aprobación eclesiástica (cf. c. 827 § 4).

IV. RESPONSABILIDAD DE LOS SUPERIORES RELIGIOSOS

16. *Principios generales*

§ 1. Los Superiores religiosos, aunque en sentido propio no sean maestros auténticos en la fe ni Pastores, tienen una potestad que viene de Dios por ministerio de la Iglesia (cf. c. 618).

§ 2. La actividad apostólica de los institutos religiosos debe realizarse en nombre de la Iglesia y por su mandato, y ha de ejercerse en comunión con la misma (cf. c. 675 § 3). Para ellos vale, de manera particular, cuanto prescribe el c. 209 § 1 sobre la necesidad de que todos los fieles observen siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar. El c. 590 recuerda a los institutos de vida consagrada su peculiar razón de sumisión a la autoridad suprema de la Iglesia y el vínculo sagrado de obediencia que une a cada uno de sus miembros con el Sumo Pontífice.

§ 3. Los Superiores religiosos tienen la responsabilidad, junto con el Ordinario del lugar, de conceder la licencia a los miembros de sus institutos para publicar escritos que se refieran a cuestiones de religión o de costumbres (cf. cc. 824 y 832).

§ 4. Todos los Superiores, particularmente los que son Ordinarios (cf. c. 134 § 1), tienen el deber de vigilar para que en el ámbito de sus institutos se respete la disciplina eclesiástica también en materia de medios de comunicación social, y de urgir su aplicación en caso de que se descubrieran abusos.

§ 5. Los Superiores religiosos, particularmente aquéllos cuyos institutos tienen como finalidad propia el apostolado de la prensa y de los medios de comunicación social, deberán esmerarse para que sus miembros respeten fielmente las normas canónicas sobre la materia, y cuidarán de modo particular las editoriales, librerías, etc., ligadas al instituto, de manera que sean un instrumento de apostolado eficaz y fiel a la Iglesia y a su Magisterio.

§ 6. Los Superiores religiosos actuarán en colaboración con los Obispos diocesanos (cf. c. 678 § 3) y, si se estima conveniente, también mediante apropiados acuerdos escritos (cf. c. 681 §§ 1-2).

17. *Licencia del Superior religioso*

§ 1. El Superior religioso a quien, a tenor del c. 832, corresponde conceder a sus propios religiosos la licencia para publicar escritos que se refieran a cuestiones de religión o de costumbres, no la otorgue sino después de haberse cerciorado –previo juicio de al menos un censor de su confianza– de que la publicación no contiene nada contra la doctrina de fe o costumbres.

§ 2. El Superior puede exigir que su licencia preceda a la del Ordinario del lugar y que se haga mención explícita de ella en la publicación.

-Instrucción sobre los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe -

§ 3. La licencia puede ser concedida de modo general cuando se trate de una colaboración habitual en publicaciones periódicas.

§ 4. También en este sector es particularmente importante la mutua colaboración entre los Ordinarios del lugar y los Superiores religiosos (cf. c. 678 § 3).

18. *Casas editoriales de los religiosos*

A las casas editoriales dependientes de los institutos religiosos se aplica cuanto se ha dicho a propósito de las editoriales dependientes de las instituciones católicas en general. Estas iniciativas editoriales han de considerarse siempre como obras de apostolado realizado por mandato de la Iglesia y en comunión con ella, en fidelidad al carisma propio del instituto y en sumisión al Obispo diocesano (cf. c. 678 § 1).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la Audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción, acordada en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 30 de marzo de 1992.

Joseph Card. RATZINGER
Prefecto

+ Alberto BOVONE
Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia
Secretario

LVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
SENTIDO EVANGELIZADOR DEL DOMINGO Y DE LAS FIESTAS

Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española

Madrid, 22 de mayo de 1992

La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del día mismo de la resurrección de Cristo, celebra el Misterio Pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón día del Señor o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la Palabra de Dios y participando en la eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 Pe 1,3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles, de modo que sea también el día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean, de veras, de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo del año litúrgico (SC 106).

INTRODUCCIÓN

Motivos de la Instrucción

1. Fortalecer la vida cristiana", es decir, potenciar la madurez de la fe de todos los creyentes, haciéndola más consciente y personal para que se manifieste en una conducta regida más claramente por el Evangelio, constituye una de las mayores preocupaciones de los Obispos de la Conferencia Episcopal Española en la actualidad¹.

Para llevar a cabo este fortalecimiento es preciso revitalizar los cauces comunitarios y participativos de la vida eclesial. Entre estos cauces se encuentran el domingo y las fiestas M calendario cristiano, a causa de su tradición y de la incidencia real en la educación de la fe y en la formación de los creyentes.

El domingo desde los orígenes del cristianismo y las fiestas cristianas que fueron apareciendo a lo largo de la historia, son un medio privilegiado para perseverar en la vida de la fe inaugurada en el bautismo. El día del Señor ha sido, desde el principio, un espacio gozoso en el que la Iglesia es evangelizada continuamente por la Palabra que proclama y por los sacramentos que celebra y se convierte en comunidad de fe, de amor y de esperanza en medio de los hombres.

2. La catequesis de la Iglesia parte de la confesión de la fe en que han sido bautizados sus hijos, y tiende a la confesión de esta fe. En el largo proceso de la educación de la fe, la eucaristía ocupa un lugar central porque es en ella donde la fe es proclamada, celebrada y confesada. De ahí la necesidad de vincular la acción evangelizadora y catequética a la celebración eucarística y de manera particular a la que tiene lugar el domingo y en las fiestas de precepto. En la eucaristía dominical y festiva suelen participar muchos fieles cristianos que no han sido suficientemente evangelizados para poder confesar su fe. Es preciso ayudarles para que sean capaces de hacerlo cuando participan con el resto de la comunidad cristiana en la celebración eucarística.

Asimismo, en la catequesis la Iglesia hace la *traditio fidei* o transmisión de la fe. Pero es en la celebración eucarística donde dicha transmisión se realiza de manera más propia y plena, pues en ella Cristo se entrega al Padre para la salvación de los hombres. En esta perspectiva los fieles que participan en la eucaristía dominical deben ser preparados, por medio de la formación catequética, para vivir este acontecimiento salvífico de manera consciente, activa y fructuosa (cf. SC 12; DGC 25).

3. Además, el domingo y las fiestas del calendario cristiano pertenecen al patrimonio cultural de una fe que se ha encarnado en los pueblos de nuestra geografía europea y que se ha extendido en gran parte del mundo. En este sentido el domingo y las fiestas poseen valores que son aceptados comúnmente por la sociedad pluralista y secularizada y que llevan el sello cultural cristiano. Por este motivo, los discípulos de Jesús debemos vivir los días festivos de una manera testimonial, como espacios privilegiados para expresar nuestra identidad cristiana y, a la vez, nuestra solidaridad en Cristo con los demás hombres.

Destinatarios

4. Al preparar esta instrucción, que viene a apoyar la Campaña de recuperación de los valores del domingo y de las fiestas que se viene realizando en muchas diócesis, los Obispos pensamos en nuestros presbíteros y diáconos, desconcertados muchas veces ante la pérdida del sentido cristiano del domingo y de las fiestas religiosas y ante el descenso de la práctica dominical como indicador del alejamiento real de la Iglesia.

A ellos les corresponde, ayudados por los equipos de animación litúrgica y por los laicos y religiosos que trabajan en este campo, hacer del domingo y de las fiestas un momento fuerte de evangelización y de edificación de las comunidades cristianas.

Recordamos con particular gratitud a los sacerdotes sobrecargados de trabajo precisamente en los días festivos, que se esfuerzan por asegurar la periodicidad dominical de la Misa y animar la celebración en muchas comunidades, sobre todo rurales. A los actuales retos que plantea hoy la sociedad a la pastoral del domingo y de las fiestas se une la imposibilidad para muchas comunidades, de contar con un presbítero que presida la eucaristía todos los domingos y fiestas.

5. Los Obispos de la Conferencia Episcopal Española nos dirigimos a través de esta Instrucción a todos los fieles cristianos de nuestras comunidades, para que recuperen en sus conciencias la importancia del día *del* Señor y de las fiestas en orden a mantener viva su fe y su identidad como miembros de la Iglesia de Jesucristo. Pero quisiéramos ser escuchados también por aquellos que se consideran cristianos o católicos, pero al mismo tiempo confiesan que no son practicantes, para que comprendan la incongruencia de esta actitud y la necesidad de vivir y de celebrar la fe dentro de la comunidad creyente.

Hacemos también una llamada a los jóvenes, invitándoles a descubrir los motivos profundos de la convocatoria eclesial de los domingos y de las fiestas y animándoles a que, con su presencia activa, contribuyan a hacer más viva y gozosa la celebración de la eucaristía.

Objeto de la Instrucción

6. En la presente Instrucción no se hace un análisis sociológico o sociocultural de la situación del domingo y de las fiestas cristianas en España, aunque se apuntan algunos indicios y síntomas. Tampoco se pretende presentar toda la rica doctrina de la tradición cristiana sobre los días festivos. Expresión de esta doctrina fueron en el pasado los numerosísimos testimonios de los Santos Padres, y en la actualidad los documentos del Magisterio Pontificio y del Magisterio Episcopal de todos los países.

No obstante vamos a recordar algunos aspectos más sobresalientes de la teología y de la pastoral del domingo y de las fiestas, aquellos que guardan una mayor relación con la dimensión evangelizadora de los días festivos para la misma comunidad cristiana y para la sociedad entera. En esta misma perspectiva se mueven las orientaciones y sugerencias que vamos a hacer.

I. EL DOMINGO Y LAS FIESTAS RELIGIOSAS HOY

La situación de los días festivos en nuestras comunidades

7. La celebración del domingo y de las fiestas ha sido siempre para la Iglesia una señal de fidelidad al Señor. Por eso nunca dejó de reunir a los fieles para proclamar cuanto se refiere a Cristo en toda la Sagrada Escritura, y celebrar la eucaristía que hace presente de nuevo su victoria pascual sobre el pecado y sobre la muerte. Al mismo tiempo procuró que los cristianos fuesen educados en la participación en la

Misa dominical y en la santificación de las fiestas. Fruto de esta acción es un elevado porcentaje de asistencia a la eucaristía dominical, que se hace aún mayor en algunas fiestas de precepto.

Por otra parte, en muchas comunidades el domingo y aún el fin de semana son el momento en que se desarrollan numerosas actividades propias de la vida parroquia; o apostólica: la catequesis de los niños y de los adolescentes en varias modalidades, los encuentros juveniles, las reuniones o las convivencias de los movimientos o de los grupos eclesiales, la visita a los enfermos, algunos ejercicios piadosos y la celebración no sólo de la Misa sino también de otros sacramentos.

Sin embargo, en nuestra sociedad han cambiado muchas cosas que repercuten en la convocatoria eclesial de los días festivos. Las nuevas condiciones del trabajo y del descanso, la cultura del ocio, la civilización del bienestar, las comunidades y el turismo, las formas nuevas de organización de la vida familiar y de la convivencia social, el deporte, el éxodo de las ciudades, etc., inciden de manera directa en la existencia de los creyentes. En esta situación se modifican no solamente los hábitos de comportamiento religioso sino también la fisonomía misma del día festivo, que ya no se distingue apenas de los demás días de la semana.

El vacío espiritual del domingo

8. Los cristianos no son, por otra parte, impermeables a los fenómenos que afectan especialmente al domingo en nuestra sociedad. Y son, sobre todo, los jóvenes a quienes más puede afectar el vaciamiento de valores de los días festivos. Para gran parte de los hombres y mujeres el domingo es un día carente de sentido, justificado tan sólo por la necesidad de recuperar energías para el resto de la semana, de descansar. de los excesos del sábado, de cambiar de tarea, de estar con la familia o de dedicarse a la ocupación favorita. Son muchos los que se aburren el domingo y no saben qué hacer o cómo llenar un espacio de tiempo que se alarga con el fin de semana y los puentes.

Esta sensación de vacío espiritual y de tedio se puede dar también en los creyentes, incluso entre los que procuran asistir a la celebración eucarística el domingo o el sábado por la tarde. Muchos no aciertan a hacer de toda la jornada un día de alegría y de fiesta, aunque son muchos también los que han descubierto que los días festivos son un regalo de Dios no para evadirse ni para encerrarse en un horizonte estrecho, sino para disfrutar de cuanto tienen de hermoso el mundo y la naturaleza.

Nuevas condiciones sociolaborales

9. La sociedad industrial y urbana, sobre todo, lejos de liberar a los hombres y mujeres al llegar el día festivo, está creando nuevas necesidades y obligaciones. La oferta excesiva de ocupaciones y de distracciones en los fines de semana, además de incidir sobre todos los consumidores con una presión constante, da lugar a nuevos problemas de sobrecarga laboral para muchas personas: madres que trabajan fuera del hogar, miembros de la seguridad de Estado y de Protección Civil y otros servicios públicos, personal médico y sanitario de los hospitales, trabajadores de la hostelería, trabajadores de industrias cuyo proceso de producción no puede interrumpirse, etc.

Por otra parte hoy se asiste a una liberalización de las legislaciones que afectan a los horarios y a las limitaciones sobre el tiempo de trabajo en la industria y en el comercio, por motivos económicos y de la competencia a escala mundial. Estos y otros factores, no hay que ocultarlo, entrañan serios peligros para el hombre y para el cristiano, al someter los valores humanos y espirituales a las exigencias de la producción y del consumo. El deterioro de los valores morales y religiosos que padece nuestra sociedad no es ajeno al proceso de secularización y de deshumanización del domingo y de las fiestas².

Por todos estos motivos los Obispos españoles pedimos a los responsables de la política laboral, a los empresarios y a los representantes de los trabajadores que no cedan a la fácil tentación de eliminar poco a poco el descanso dominical basándose en la posibilidad de una mayor producción y ampliación del tiempo libre durante la semana, con detrimento de la libertad personal, de la convivencia familiar y de otros aspectos de la vida ciudadana.

La actitud de la Iglesia

10. La Iglesia no puede ver con indiferencia todos estos fenómenos y, aunque valora todo cuanto encierran de positivo para el hombre, no puede ocultar su preocupación por las dificultades que entrañan para la fe y la vida cristiana de los creyentes. Si en otros tiempos éstos se sentían impulsados a la práctica religiosa por el mismo ambiente social, hoy sucede todo lo contrario. Por otra parte, la antigua insistencia en el precepto dominical y festivo, como motivo casi exclusivo de la santificación M domingo y de las fiestas, no ha sido suficientemente reemplazada por la instrucción sobre sus valores.

La nueva situación cultural y eclesial nos impulsa a la búsqueda de formas nuevas o renovadas de evangelización, capaces de adaptarse a los desafíos de esta etapa histórica. Una de estas formas es promover el sentido cristiano del domingo y de las fiestas religiosas especialmente en el interior de las comunidades, pero sin olvidar la incidencia que han de tener los días festivos en la sociedad. Están en juego la identidad cristiana de muchos fieles y la edificación de las comunidades como signos de comunión, de reconciliación, esperanza y de paz. Esto no será posible si los creyentes no perseveran en la fe y no anuncian, con palabras y con obras, la salvación Ofrecida en Jesucristo.

Ejemplos de ayer y de hoy

11. El día del Señor nació y se organizó en un medio nada fácil para los primeros cristianos, tanto para los que vivían en el mundo judío como para los que llegaron a la fe procedentes del paganismo. El día de la asamblea cristiana no coincidía con los días festivos del resto de la sociedad, de manera que su celebración venía a ser de hecho un signo de identidad ante los demás ciudadanos.

De igual manera en las Iglesias jóvenes de hoy, después de la primera evangelización, los cristianos han sido muy fieles en reunirse, a veces convocados por catequistas laicos, para escuchar la Palabra de Dios y orar en común, superando de este modo la dispersión y las tentaciones de volver al pasado no cristiano. Como en los primeros siglos, en los que se conoce el testimonio de los mártires del domingo³, numerosos cristianos, privados hoy de libertad religiosa, hacen lo imposible por asistir a la eucaristía dominical, para encontrar la fuerza que les alienta en medio de las dificultades.

II. ASPECTOS EVANGELIZADORES DEL DOMINGO Y DE LAS FIESTAS

A) El domingo

Los orígenes del "día del Señor"

12. El Concilio Vaticano II expresó magníficamente el significado que el domingo tiene para los cristianos:

"La Iglesia, por una tradición apostólica que trae su origen del día mismo de la resurrección de Cristo, celebra el Misterio Pascual cada ocho días, en el día que es llamado con razón día del Señor o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la Palabra de Dios y participando en la eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los

hizo renacera la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 Pe 1,3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles, de modo que sea también el día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean, de veras, de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo del año litúrgico" (SC 106).

El "día del Señor" y las notas de la comunidad cristiana

13. La celebración del domingo está justificada por el recuerdo de la resurrección del Señor y de las apariciones que tuvieron lugar "el primer día de la semana" (cf. Mt 28,1 y par.; Lc 24,13-45; Jn 20,19-29). Desde el principio la institución dominical está unida, por tanto, al reconocimiento y a la confesión de Jesús como Señor (cf. Hch 2,36; Rom 10,91; Fil 2,9-11) por medio de unos actos que expresan y contienen el "poder de su resurrección" (cf. Fil 3,10). Todos los valores del domingo tienen su raíz y su razón de ser en el encuentro personal de los discípulos de Jesús con el Resucitado que vive para siempre y se hace presente a su Iglesia sobre todo en la acción litúrgica (cf. SC 7).

Desde el principio se descubren también, unidas al domingo y a la eucaristía, las notas que caracterizan a la Iglesia del Señor, formada durante el tiempo de su ministerio público y reconstruida y consagrada en el Misterio Pascual; con la donación del Espíritu Santo: "Ellos, acogiendo la palabra, fueron bautizados; y fueron agregados en aquel día como unas tres mil almas. Y perseveraban asiduamente en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, y en la fracción del pan y en las oraciones" (Hch 2,41-42).

El "día de la Iglesia"

14. El Señor, después de la resurrección, agrupó de nuevo a los discípulos y se hizo presente en medio de ellos (cf. Lc 24,36-45; Jn 20,19-29). La primera nota de la Iglesia que pone de manifiesto la celebración del domingo es la reunión de la asamblea⁴. Aunque cada cristiano ha de vivir su incorporación al Misterio Pascual de Jesucristo todos los días, en la dispersión de su existencia y de sus ocupaciones, al llegar el domingo se sabe llamado a reunirse con sus hermanos, con los que forma el cuerpo de Cristo, para encontrarse a su vez con el Señor resucitado, que prometió estar presente "donde dos o más se reúnan en su nombre" (Mt 18,20; cf. 20,20).

Esta asamblea, convocada por el Resucitado y reunida en su Espíritu, es la principal manifestación de la Iglesia (cf. SC 41-42; LG 26), un elemento esencial al domingo y a la misma comunidad cristiana. Por esto no debería faltar ni siquiera en aquellos lugares donde la falta de sacerdote no permite celebrar la eucaristía del domingo. La asamblea es la ocasión de encontrarse los que están llamados a "Tener un solo corazón y una sola alma" (cf. Hch 4,32). El cristiano que no frecuenta la asamblea dominical, difícilmente vivirá su fe eclesialmente y se irá alejando poco a poco de la comunión que hace de la iglesia un sacramento o señal de la unión con Dios y de la unidad de todos los hombres, signo indispensable para la acción evangelizadora de hoy⁵.

El "día de la Palabra de Dios"

15. La perseverancia de los cristianos en la vida nueva recibida en el Bautismo les ha exigido siempre volver una y otra vez "a la enseñanza de los Apóstoles" (cf. Hch 2,42), es decir, a la Palabra que un día les fue anunciada y en la que creyeron para salvarse. En las apariciones del Resucitado *el primer día de la semana* se destaca ya el puesto que la Sagrada Escritura tiene en la asamblea de los cristianos. El propio Señor, antes de partir el pan para los discípulos de Emaús, "comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les iba interpretando en todas las Escrituras" cuanto se refería al Mesías y a los

acontecimientos ocurridos en Jerusalén (cf. Lc 24,26). Estos discípulos reconocieron que su corazón "ardía cuando les hablaba por el camino y les abría el sentido de las Escrituras" (Lc 24,32; cf. 24,44-45).

El domingo es el *día de la Palabra de Dios*, bajo todas las formas de este ministerio, pero especialmente en la liturgia de la Palabra, cuando ésta es proclamada y celebrada⁶. Entonces Cristo está presente y sigue anunciando el Evangelio (cf. SC 7; 33), como lo hacía cuando explicaba las parábolas a los discípulos (cf. Mc 4,32; Mt 13,36; 15,15). Nunca como hoy la mesa de la Palabra de Dios ha estado tan dispuesta. La Iglesia pone al alcance de los fieles "los tesoros de la Biblia" estableciendo una lectura de la Sagrada Escritura más abundante, más variada y más apropiada (cf. SC 31; 51; DV 21; PO 18).

16. La acción evangelizadora de la Iglesia requiere que toda la comunidad cristiana se sienta ella misma evangelizada en el contacto vivo y personal de cada uno de sus miembros con el Evangelio y con los demás textos de la Escritura que se ordenan a él. Este contacto lo facilita la actual organización del *Leccionario dominical y festivo*, que en cada uno de los ciclos anuales despliega todo el Misterio de Cristo, siguiendo de manera continuada o temática los hechos y palabras de salvación realizados por el Señor. Los cristianos asiduos a la eucaristía dominical tienen ocasión de escuchar las principales páginas de la Sagrada Escritura y prácticamente los cuatro Evangelios. Para muchos de ellos, no suficientemente evangelizados, se trata del único contacto vital con la Palabra de Dios en toda la semana.

El "día de la eucaristía"

17. La comunidad cristiana persevera también en la *fracción del Pan* y en las oraciones (cf. Hch 2,42), para cumplir el encargo del Señor: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) y celebrar de manera más expresiva el encuentro con el Señor resucitado. Y así ocurría en la Iglesia Apostólica, cuando los fieles "partían el pan por las casas con alegría y sencillez de corazón" (Hch 2,46), y se dedicaban también a la oración en común (cf. Hch 1, 14,24; 4,24-31; 12,5; etc.). La vinculación de la eucaristía al domingo es una realidad desde la época del Nuevo Testamento (cf. Hch 20,712).

La celebración de la eucaristía constituye el centro de toda la vida de la Iglesia⁷. Pero, además, la Iglesia local congregada por la predicación del Evangelio, es edificada por la comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo y manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo místico, sin la cual no hay salvación⁸.

Por otra parte el Sacrificio eucarístico forma una unidad con la liturgia de la Palabra de Dios, de manera que la fe necesaria para celebrar los sacramentos se nutre de la misma Palabra. En efecto, la Palabra de Dios, leída y explicada por la Iglesia en la celebración eucarística, conduce al Sacrificio de la alianza y al sagrado Banquete. En este sentido la Iglesia, y cada uno de los fieles, progresan en la fe y en la caridad gracias a la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. Pero no se puede olvidar que el hecho mismo de celebrar la eucaristía constituye en sí un anuncio del Misterio Pascual de Jesucristo, es decir, un acto de evangelización como sugiere la aclamación que sigue a la consagración: "Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven, Señor Jesús!" (cf. 1 Cor 11,26).

El "día de la caridad"

18. Los primeros cristianos no sólo "partían el pan" y oraban en común, sino que proyectaban la comunión en el Espíritu en la comunicación de los bienes y en el testimonio de la vida (cf. Hch 2,44-47; 4,32-37). De este modo la eucaristía dominical se prolongaba en toda una serie de actitudes y de obras que movían a admiración y que invitaban a compartir la fe y la caridad. San Pablo, que sugería a los fieles de Corinto ahorrar una cantidad "cada primer día de la semana", con destino a la colecta en favor de los hermanos de Jerusalén (cf. 1 Cor 16,2), explica la solidaridad cristiana como expresión de la generosidad del mismo Cristo (cf. 2 Cor 8,9 ss.)⁹.

La caridad fraterna y la solidaridad con los necesitados, en cualquiera de las formas que pueda adoptar, desde la oferta de dinero en la colecta que se hace durante la presentación de los dones del pan y del vino en la Misa, hasta los gestos o compromisos más persistentes en favor de los pobres o de los marginados, constituyen sin duda uno de los signos más evidentes de la participación profunda en el Sacrificio eucarístico y una de las señales más eficaces que abren el camino a la acción evangelizadora.

El "día de la misión"

19. Pero los que tomaban parte en la eucaristía sabían también que eran enviados a anunciar a los demás que "habían reconocido al Señor en la fracción del pan" (cf. Lc 24,35). Los cristianos que habían celebrado con alegría la resurrección del Señor, se sentían portadores del mensaje pascual: "Id y anunciad a mis hermanos" (Mt 28,10; cf. Jn 20,17-18). La misión surge espontáneamente de la experiencia gozosa de la fe que se ha alimentado en la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. Eucaristía y evangelización se fecundan mutuamente y urgen a todos los discípulos de Jesús a sentirse deudores del don que han recibido hacia los que todavía no conocen el anuncio que es capaz de transformar sus vidas.

El domingo, situado en el comienzo de la semana para los cristianos, invita a extender a toda la existencia, mediante el testimonio consciente y el compromiso responsable, cuanto se ha vivido en la celebración. De este modo la vida se hace adoración a Dios en el Espíritu y en la verdad (cf. Jn 4,23).

El "día de la alegría"

20. Otro gran signo de la comunión en el Espíritu es la alegría. "El domingo estad siempre alegres, porque el que se entristece este día es reo de pecado"¹⁰. Esta invitación parece un eco de la escritura por San Pablo: "Estad siempre alegres en el Señor, os lo repito, estad alegres: que vuestra medida sea conocida por todos los hombres. El Señor está cerca" (Fil 4,4-5). El motivo de la alegría es la renovada presencia del Amigo (cf. Lc 24,41; Jn 20,20).

Los primeros cristianos, al celebrar el domingo, vivían la alegría de una presencia que nadie podía ya arrebatárles (cf. Jn 16,22). Ellos, los amigos del Esposo, habían visto cómo la muerte se lo quitaba y entonces experimentaron el fracaso. Pero la palabra de Jesús se cumplió, y el Esposo volvió a estar de nuevo con ellos (cf. Mc 2,19-20 y par.). Pero ahora de un modo más completo, porque veían cómo eran escuchados por el Padre en el nombre de Jesús (cf. Jn 16,20), y recibían el Espíritu Santo (cf. Jn 14,17-18; 20,22). El domingo es con toda verdad el "día del Espíritu" que colma de gracia y de alegría a los que cristianos que se dejan guiar por su luz. La fe y la caridad compartidas en el día del Señor, son fuente de gozo interior y externo.

Pascua semanal

21. El domingo es "el día que hizo el Señor" para nuestra alegría y nuestro gozo (cf. Sal. 118,24). La vinculación del domingo al Misterio Pascual de Jesucristo hace que sea el día memorial de la resurrección y del comienzo de la nueva creación", o sea, la pascua semanal y el fundamento y núcleo de todo el año litúrgico" (SC 106). En este sentido la celebración del domingo nos recuerda que en el bautismo fuimos liberados de la esclavitud del pecado, pasando de la muerte a la vida (cf. Rom 6,3-11; 1 Jn 3,14). Esta liberación, para los cristianos, está en el origen de todas las demás liberaciones, incluso humanas, a las que como hijos de Dios aspiran.

El Misterio Pascual de Jesucristo es el tránsito de la pasión a la resurrección de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, que va reproduciéndose en cada uno de los cristianos desde el momento de su bautismo.

El discípulo de Jesús, al celebrar el domingo, se reencuentra semanalmente con el poder de la resurrección que va transformando poco a poco su existencia y le permite completar en su carne lo que falta a la pasión de Cristo (cf. 1,24).

"Fiesta primordial de los cristianos"

22. El domingo es llamado también "fiesta primordial" y "día de alegría y liberación del trabajo" por el Concilio Vaticano II (SC 106), es decir, la fiesta esencial y primera de los cristianos, que reúne en sí todos los valores humanos y todas las características que las modernas ciencias del hombre han puesto de relieve acerca de la fiesta.

Estos valores peculiares no pueden desestimarse, y menos aún en una sociedad que se materializa y seculariza cada día más. En efecto, los aspectos humanos de la fiesta y los aspectos específicos de la experiencia cristiana del domingo no caminan en direcciones opuestas, sino que -son dimensiones de una misma realidad que tiene en Cristo, el Hombre nuevo, su punto de convergencia, pues todo es del hombre, el hombre es de Cristo y Cristo de Dios (cf. 1 Cor 3,22; GS 22)¹².

Por otra parte, el domingo como fiesta primordial acoge los aspectos que la revelación bíblica ha puesto de manifiesto sobre la santificación del día festivo, y que los Santos Padres atribuyeron de manera particular al *día del Señor* como expresión de la nueva situación creada por la resurrección de Cristo. En efecto, por medio de Cristo, se nos ha dado la plenitud del culto divino (cf. SC 5). Por tanto celebrar el domingo es también un acto de culto a Dios Padre, como expresión del reconocimiento y de la adoración que se deben al Creador de todo cuanto existe.

23. En este día el hombre recupera la bondad de la creación (cf. Gn 1,31; Sal 104,124) y alaba al Señor cuya gloria es precisamente el hombre mismo, llamado a alcanzar su plena realización en la totalidad de su ser, alma y cuerpo, y en relación con todo el universo. La fiesta y la celebración, el agradecimiento, la alabanza y la bendición hacen al hombre más feliz y lo orientan hacia el bien. La liberación del trabajo propia del domingo es oportunidad para dedicarse al Señor, para gozar de las relaciones familiares y sociales, y para entrar en contacto con la naturaleza.

Por otra parte la alegría del domingo es un fruto del Espíritu Santo (cf. Gal 5,22), que proviene de la acogida de la Palabra de Dios con fe (cf. Lc 1,46-47; 1 Tes 1,6), de la conversión del corazón y de la reconciliación (cf. Lc 15,24), de haber reconocido la presencia del Señor (cf. Jn 20,20), incluso de haber compartido sus sufrimientos (cf. Hb 10,34; 1 Pe 1,6) y de haber anunciado su nombre (cf. Lc 10, 17). Pero así como no hay fiesta sin celebración, pues no basta dejar el trabajo para hacer fiesta, tampoco hay domingo sin que los creyentes se reúnan para alabar al Señor, recordar sus obras, darle gracias y suplicarle. En este sentido la celebración de la eucaristía ha sido siempre el corazón del domingo y de toda fiesta cristiana, el momento culminante de toda una dinámica festiva que es recuerdo de las maravillas obradas por Dios y cumplidas en Cristo y, a la vez, presencia y anticipo de la fiesta que no tendrá fin.

Significado del Precepto dominical

24. Por todos estos motivos el domingo ayuda a los cristianos a recibir mejor la acción de la gracia divina en sus vidas y a responder a ella más generosamente. La realidad humana y cotidiana del hombre exige que interrumpa el trabajo de cada día para dedicarse a los bienes del espíritu, entre los que sobresale la consagración de la propia existencia a Dios. El descanso, por otra parte, es también oportunidad para realizar el bien y dedicarse al servicio de los demás y al apostolado. La Iglesia, consciente de estos valores, ha determinado con solicitud amorosa y con autoridad la santificación del día festivo. De este modo concreta la voluntad divina expresada en el tercer precepto del Decálogo. Por esto la disposición que recuerda el deber de "participar en la eucaristía" y de abstenerse de 'los trabajos que impiden dar a

Dios el culto debido y disfrutar del descanso necesario" (CDC, c. 1247), no es una mera disposición externa que se pueda modificar sin que se vea afectada la substancia del precepto.

En efecto, el precepto dominical orienta a los fieles hacia la fuente de la fe y de la vida de la Iglesia: la asamblea festiva en torno a la Palabra de Dios y al Sacrificio eucarístico. La participación en esta celebración permite a los cristianos descubrir su propia identidad y les hace capaces de vivir en comunión con sus hermanos y entregarse a su tarea en la sociedad humana. El precepto tiene además un valor pedagógico para ayudar a vencer la pereza y el olvido, contribuyendo a la toma de conciencia de los fines religiosos y espirituales a los que sirve. Es necesario que la instrucción a los fieles sobre la obligatoriedad personal del precepto festivo vaya apoyada en los auténticos motivos de la santificación de las fiestas, y que se eduque en el sentido profundo de la obligación interior del cristiano, que debe obrar no por imperativos legalistas sino, sobre todo, movido por el amor y la fidelidad al Señor.

B) Las restantes fiestas cristianas

Las fiestas del calendario cristiano

25. Además de la celebración del domingo, fundamento y núcleo del recuerdo que la Iglesia va haciendo del Misterio de Cristo durante el círculo del año, existen en el calendario cristiano otros días festivos importantes. Se trata de las denominadas fiestas *de precepto* que forman parte también de la conmemoración de la obra de la salvación a través del año, o porque celebran diversos aspectos del Misterio de Cristo (cf. SC 102) o porque son días en los que la Iglesia "venera con amor especial a la Bienaventurada Madre de Dios la Virgen María" (SC 103) o "proclama las maravillas de Cristo en sus servidores y propone ejemplos oportunos a la imitación de los fieles" (SC 111; cf. 104).

En dichos días, lo mismo que en el domingo, "los fieles tienen obligación de participar en la Misa, y se abstendrán además de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor o disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo"¹³.

Capacidad evangelizadora de las fiestas

26. La caridad exige compartirla alegría de las fiestas con los demás (cf. 1 Pe 3,8; Rom 12,15; Lc 15,6. 9). Las fiestas del calendario cristiano que jalonan el año, pueden dar también una respuesta a la búsqueda de un significado para el ocio y el tiempo libre que padece el hombre moderno. De lo que se trata no es de "entretener" o "matar" el tiempo, sino de vivirlo y "pasarlo" como un don de Dios y como una inclusión de la eternidad en la vida de los hombres. En este sentido el tiempo aparece como una oportunidad abierta para dedicarse a los demás, a los seres queridos, a Dios y a uno mismo. Frente a la inquietud y al nerviosismo de Marta, para atender al Señor, está la calma y el sosiego de María, sentada a los pies del Maestro escuchándole. "Una cosa es necesaria, María ha elegido la parte mejor" (Lc 10,42). Quizás los cristianos puedan enseñara los demás ciudadanos a "perder el tiempo" de este modo.

Hoy sin duda es muy necesario que las fiestas religiosas sean celebradas como una llamada a la esperanza y una exigencia para construir una nueva civilización basada en la Verdad y en el Amor. Las comunidades cristianas, que peregrinan hacia la plenitud del Reino de Dios y reciben su fortaleza de la eucaristía, están llamadas a renovar continuamente la esperanza de los hombres. Los jóvenes especialmente, conscientes de las exigencias de su Bautismo y robustecidos por el don del Espíritu Santo en la Confirmación, han de ser testigos, para su propia generación, del Misterio Pascual de Jesucristo que "hace nuevas todas las cosas" (cf. Ap 21,5).

Los signos de la fiesta y el "Día Octavo"

27. Las fiestas cristianas y el domingo fiesta primordial, que acompañan la existencia de los hombres y de los pueblos adaptándose al ciclo vital de la naturaleza y a la evolución del conjunto de las distintas tareas que van construyendo la sociedad, dan fisonomía incluso a la vida civil y contribuyen a que muchos hombres y mujeres encuentren en la fe el sentido fundamental de sus vidas. Se trata de un aspecto de nuestra cultura originariamente cristiano, pero que no siempre es percibido y valorado por los mismos creyentes, influenciados por un ambiente que trata de eliminar la referencia a Dios y a la transcendencia en el tejido social.

Los días festivos contemplan la alegría como una prenda y un anticipo de la felicidad plena que sólo se alcanzará más allá de las fronteras de este mundo, cuando la lucha dará paso a la paz, los celos y los odios a la reconciliación, el dolor al consuelo y los esfuerzos de los hombres al descanso de Dios. El domingo es el *día primero de la semana*, pero es también el *octavo día*, porque es un don de Dios que anuncia las realidades últimas y definitivas, y permite anticipar todo aquello que es esperado y deseado como futuro. Entre los signos festivos más comunes y todavía expresivos, se encuentran el vestido nuevo o traje de fiesta y la comida abundante y compartida. Son los mismos signos que aparecen en el Evangelio⁴ como señal y exigencia, a la vez, de una vida eterna que, sin embargo, es también proyecto y esperanza realizable que da sentido a la presencia y a la acción de los cristianos en el mundo.

III. ORIENTACIONES Y SUGERENCIAS PASTORALES

A) La pastoral del domingo y de las fiestas

Las fiestas y la identidad cristiana

28. La entera comunidad eclesial y cada uno de los miembros que la integran deben sentirse llamados a celebrar el domingo y las fiestas del calendario cristiano con la conciencia de que, al hacerlo, contribuyen decisivamente a expresar y a alimentar su identidad cristiana y a que la Iglesia aparezca en medio del mundo como señal e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todos los hombres (cf. LG I). En este sentido los Obispos de la Conferencia Episcopal Española hacemos una llamada a todos, sacerdotes y fieles, para que colaboren, cada uno por su parte, en la revalorización del domingo y de las fiestas cristianas, bajo todos los aspectos.

De manera particular es preciso que la -celebración del domingo y de las fiestas constituya un signo de pertenencia consciente y gozosa a la Iglesia de Jesucristo y una expresión no sólo individual o familiar, sino también comunitaria y social de identidad cristiana. En medio de la sociedad pluralista los discípulos de Jesús, superando las barreras que existen entre los hombres, han de dar testimonio de que en Cristo se encuentran la plenitud de la dignidad humana, la fraternidad universal, la soberanía sobre todas las cosas y la verdadera liberación. No se trata sólo de cumplir unos deberes religiosos para con Dios, en la santificación de los días festivos, sino también de construir la Iglesia como comunidad imprescindible para anunciar el mensaje de Jesucristo en nuestro mundo.

Las dificultades socioculturales de la hora presente

29. El hecho de que las dificultades que afectan hoy al domingo y a las fiestas sean nuevas, no quiere decir que sean mayores que las de otras épocas. En efecto, la mentalidad cultural y la organización y el estilo de vida contemporáneos pueden dar lugar a una renovación de los planteamientos y de los métodos pastorales. La primera condición necesaria consiste en discernir con realismo los cambios que se producen en la sociedad y tratar de ver qué instancias y qué carencias ponen de manifiesto. No todos los fenómenos socioculturales que se han apuntado al principio⁵, son negativos en sí mismos para la fe y para

la vida cristiana. Muchos de ellos entrañan logros y ventajas para el hombre y, en consecuencia, deben ser estimados. Por esto es preciso afrontar con decisión no sólo las dificultades sino también las oportunidades nuevas que se descubren.

El domingo de los que tienen que trabajar o viajar

30. Los fenómenos contemporáneos de la organización de la sociedad y del fin de semana, merecen ciertamente comprensión y dedicación pastoral. Las personas y a veces las familias enteras son más bien víctimas que beneficiarias de la complejidad de la vida moderna. Pero no se pueden ignorar los daños que este modo de vivir ocasionan a la vivencia comunitaria de la fe y a la vida religiosa. Se hace necesario, pues, reflexionar a fondo sobre estos fenómenos, si no se quiere que el domingo y las fiestas terminen por convertirse en un momento de disgregación y de abandono de la fe y de la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo.

Por una parte habrá que ofrecer una respuesta pastoral adecuada para aquellas personas que se ven obligadas a trabajar en los días festivos, para que no sucumban a unas estructuras de trabajo que a veces no dejan espacio para el espíritu. Las comunidades cristianas de las zonas donde se dan estos problemas deberán hacerse cargo de esta problemática a la hora de organizar las celebraciones del domingo y de los sábados y vísperas de fiestas. Por otra parte habrá que hacer la oportuna catequesis para que todos los creyentes sean conscientes de que no es posible la vida de la fe al margen de la comunidad cristiana y de la celebración eucarística. Durante los tres primeros siglos cuando el domingo era todavía día de trabajo, los cristianos hacían todo lo que estaba de su parte para no faltar a la eucaristía dominical¹⁶. En los lugares de vacaciones y de fin de semana será preciso reforzar el ministerio pastoral los domingos y las fiestas.

Una pastoral evangelizadora

31. La pastoral del domingo y de las fiestas de precepto ha de formar parte de todo el conjunto de la acción evangelizadora y de la misión de la Iglesia. En realidad son muchos los aspectos que se ven afectados de manera más o menos directa en la celebración de los días festivos. En primer lugar la misma iniciación cristiana, que difícilmente se podrá llevar a cabo si se prescinde de la participación en la eucaristía del domingo centro de la vida de la comunidad eclesial y su principal manifestación. Por tanto, habrá que poner todo el empeño para que los niños, los adolescentes y los jóvenes, y los adultos que siguen un proceso de catecumenado o de catequesis, tomen parte en la asamblea eucarística según su edad y condición.

Póngase todo el cuidado para que todos los elementos de la celebración eucarística tengan en cuenta también las exigencias del proceso de la educación en la fe, de manera que catequesis y liturgia estén íntimamente unidas para favorecer la confesión de la fe de todos los bautizados.

B) La pastoral de la asamblea eucarística

Participación en la eucaristía dominical y festiva

32. La participación en la eucaristía es una exigencia vital también para todos los miembros de la comunidad cristiana. Al llegar el domingo, la Iglesia convoca a todos sus hijos sin excepción, aunque sabe que a muchos les es muy difícil e incluso imposible asistir a la eucaristía. Por esto ha introducido la práctica de las misas vespertinas y, después, la posibilidad de anticipar la celebración al sábado y a la víspera de las fiestas. La celebración del domingo y de las solemnidades comienza ya en la tarde del día

precedente (NUALC 3). Por consiguiente todas estas misas han de cuidarse con esmero y se tienen que distinguir por el tono festivo y por la calidad de la participación activa, interna y externa, de las celebraciones de los restantes días de la semana. La liturgia será siempre la del domingo o fiesta y nunca podrá faltar la homilía.

Evitar la dispersión de la comunidad

33. La eucaristía del domingo ha de ser verdaderamente la fuente de donde brota la vitalidad de una parroquia o comunidad. Conviene que en cada iglesia se celebren solamente aquellas misas que requiera el bien de los fieles y se puedan realizar con el mayor grado de participación posible. La celebración expresará la unidad del Pueblo de Dios (cfr. SC 41-42), para lo cual hay que evitar la dispersión de la comunidad. Cuando en una misma zona hay numerosas iglesias a las que acude un número muy reducido de fieles, como ocurre en algunas ciudades, es conveniente, si esto es posible, que los fieles se reúnan en la iglesia más importante para la Misa del domingo y de las fiestas. Así mismo es conveniente también que las comunidades religiosas laicales, no monásticas, participen en la eucaristía de la parroquia o de otra iglesia de gran importancia y presten su ayuda para la preparación y la participación del pueblo.

Cuidar los elementos participativos

34. Entre los elementos participativos que quizás sea hoy más necesario cuidar, están la acogida de los que llegan, para que se logre una mayor unidad entre los presentes, la elección de los cantos de acuerdo con la calidad teológica, musical y pastoral, el respeto de los silencios establecidos en la misma celebración, para que exista el debido equilibrio entre actitudes internas y acción exterior. Así mismo, se deben distribuir los distintos ministerios o funciones litúrgicas, especialmente los que pueden desempeñar los fieles laicos.

Conviene realizar todos los gestos y utilizar todos los símbolos que están recomendados y que son tan elocuentes, como la aspersion del agua los domingos, el incienso, las luces, las flores, y procurar las mejores condiciones materiales posibles de iluminación, acústica y cierta comodidad, para que toda la celebración sea una verdadera fiesta en honor del Señor y para todos cuantos asisten.

La Presidencia y la actuación de los diversos ministerios

35. La presidencia de la eucaristía ha de constituir la principal tarea ministerial de los sacerdotes los domingos y las fiestas, porque es un servicio a Cristo, a quien representan ante los fieles, y también a la comunidad, a la que han de guiar y ayudar para que se una al Sacrificio eucarístico. El sacerdote no se puede limitar a realizar unos ritos y a pronunciar unos textos de manera impersonal o rutinaria. Tiene que ser un verdadero animador de la participación plena de toda la asamblea, en la que él mismo está inmerso. Esto lo conseguirá actuando de tal modo que inculque en el pueblo el carácter santo de la celebración y desempeñando su función rectamente, según las normas litúrgicas, particularmente las que se refieren al respeto a los textos litúrgicos y a las vestiduras. En todo momento debe realizar los gestos con dignidad y belleza, cantar los textos o recitarlos con voz alta y clara, y con la debida unción religiosa, de manera que los fieles no sólo los perciban sino que tiendan espontáneamente a responder y a participar¹⁷.

Este modo de proceder afecta también a todos los que desempeñan algún ministerio o función litúrgica, como el diácono, el comentarista, los lectores, cantores, acólitos, los encargados de la acogida de los fieles, etc. Es muy importante que todos conozcan su papel en la celebración y se preparen convenientemente, tanto desde el punto de vista espiritual como técnico. Los equipos de animación

litúrgica tienen una gran tarea a realizar. Convendría que en todas las comunidades se formaran estos equipos para preparar bien las celebraciones bajo la responsabilidad del sacerdote que ha de presidirlas¹⁸.

La liturgia de la Palabra

36. Dentro de la celebración eucarística, para que ésta alimente la fe y la vida cristiana se ha de cuidar con especial esmero toda la liturgia de la Palabra. La lectura de los textos propuestos por el *Leccionario de la Misa* se realizará por lectores bien preparados, que ejerzan su función con la conciencia de ser mensajeros y portavoces de la Palabra divina al servicio de toda la asamblea. El lector litúrgico ha de leer con la pausa y el tono adecuados, con claridad, expresión y convicción, pero sin declamar, manifestando incluso en su compostura exterior que es el primero en aceptar la palabra que proclama¹⁹.

Un elemento muy importante de la liturgia de la Palabra es el salmo responsorial. No es una mera respuesta de la asamblea a la lectura anterior, sino la meditación cantada o escuchada de la Palabra divina. Por eso el salmo a semejanza de las lecturas bíblicas, no puede ser sustituido nunca por cualquier otro canto. El salmo se canta al modo responsorial por el salmista, o es recitado por un lector, participando la asamblea por medio de la respuesta. También se puede cantar o recitar de modo directo, sin que la asamblea intercale la respuesta²⁰.

La palabra de Dios ha de ser acogida por toda la asamblea con atención religiosa y en medio de un clima conveniente de silencio y de meditación. Para favorecer este clima es útil que antes de las lecturas se haga una breve monición introductoria que ponga de manifiesto el contenido esencial del texto y la actitud con que debe ser escuchado. Después de la proclamación del Evangelio, o a continuación de la homilía, es muy conveniente también observar una pausa para profundizar personalmente en lo que se ha escuchado²¹.

La homilía

37. La homilía, parte integrante de la acción litúrgica, reviste una importancia particular como elemento de conexión con el Sacrificio eucarístico. Sobresale entre todas las formas del ministerio de la Palabra, como anuncio del Evangelio de Jesucristo a los hombres, pero tiene unas características especiales al producirse en un contexto litúrgico y estar dirigida, ante todo, a los creyentes que toman parte en la celebración. Ahora bien, en las presentes circunstancias, la homilía ha de tener también una clara dimensión evangelizadora y catequética, lo cual no quiere decir que se convierta en una catequesis. La homilía, siguiendo las lecturas que se proclaman a lo largo del año litúrgico, permite recorrer el itinerario propuesto por la catequesis para conducir a los fieles a la celebración de la fe y al testimonio de la vida cristiana.

Es muy importante que los ministros de la homilía se preparen bien, con el estudio y la oración, para realizar este ministerio y no ser predicadores vacíos y superfluos que no escuchan en su interior la Palabra divina (cfr. DV 25). Los fieles tienen derecho a escuchar en toda su verdad esta Palabra de la boca de los ministros (cf r. PO 4; LG 34). El deber de éstos es enseñar no su propia sabiduría sino la Palabra del Señor y comunicar al pueblo cristiano los inmensos tesoros de la Sagrada Escritura (cfr. PO 4; DV 25). El ministerio de la homilía requiere grandes dosis de perseverancia y de esfuerzo, pero solamente con estas condiciones se superan el cansancio y la rutina. La eficacia evangelizadora y mistagógica de la homilía es similar a la del rocío y la nieve que empapan la tierra (cfr. Is 55, 10-11).

Los Obispos de la Conferencia Episcopal Española, conscientes de las dificultades que entraña este ministerio, queremos expresar nuestro aprecio y nuestro aliento hacia los presbíteros y diáconos que comparten con nosotros la responsabilidad de explicar la Palabra de Dios y los misterios de la salvación al pueblo. Al mismo tiempo les invitamos a desempeñar el ministerio de la homilía con generosidad y alegría,

y les recomendamos la lectura y la aplicación de las Orientaciones que, con el título de "*Partir el pan de la Palabra*", publicó en 1983 la Comisión Episcopal de Liturgia²².

Las celebraciones dominicales en ausencia del sacerdote

38. La disminución del número de los sacerdotes hace que en algunas regiones no sea posible asegurar la celebración de la eucaristía todos los domingos y fiestas de precepto para algunas comunidades, especialmente rurales. Los sacerdotes encargados de varias parroquias no pueden presidir la eucaristía más veces de las que permite la normativa canónica ("dos veces al día, e incluso, cuando lo exige una necesidad pastoral, tres veces los domingos y fiestas de precepto": C.D.C. c. 905, &2), que mira tanto a la necesidad de asegurar una buena celebración como a la salud física y espiritual de los propios ministros. Para solucionar en parte este problema, el Obispo diocesano, oído el consejo presbiteral y después de agotadas otras posibles soluciones como la revisión del número de misas y una mejor distribución del trabajo pastoral de los sacerdotes, puede establecer en su diócesis las llamadas celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, de acuerdo con el Directorio de la Congregación para el Culto Divino, de 2-VI-1988²³.

La finalidad de estas celebraciones no es ofrecer una forma más fácil o adaptada de evangelización ni sustituir libremente la eucaristía dominical que tendrá que ser siempre el objetivo prioritario de la pastoral del domingo y de las fiestas, sino asegurar, para las comunidades que no pueden participar en la Misa todos los domingos, algunos elementos integrantes de la celebración eucarística: a) en primer lugar, la reunión comunitaria, para que no se interrumpa el ritmo semana; de la convocatoria de la Iglesia; b) la proclamación de la Palabra de Dios, que es conveniente que se haga siempre tomando las lecturas que correspondan del *Leccionario dominical y festivo*; c) la oración en común, de intercesión (oración de los fieles) y de acción de gracias (en sustitución de la plegaria eucarística); d) la comunión sacramental con la Reserva eucarística de la última vez que se celebró la eucaristía en la iglesia o llevada expresamente por el ministro que va a presidir o dirigir la celebración.

C) Otros aspectos de la pastoral del domingo y de las fiestas

Celebración integral del domingo y de las fiestas

39. Pero la eucaristía, con ser el centro del domingo y de las fiestas, no lo es todo en la celebración cristiana de estos días. La santificación del día festivo se extiende a la Liturgia de las Horas, especialmente a las Vísperas, cuya celebración comunitaria es muy recomendable. Pero, además, es conveniente sugerir a los fieles que dediquen algún tiempo a la lectura personal o en familia de la Palabra de Dios o a realizar algún ejercicio piadoso. Tradicionalmente, en la tarde de los días festivos, se ha hecho la Exposición prolongada del Santísimo Sacramento. Es una buena ocasión para prolongar la acción evangelizadora y nutritiva de la vida cristiana de la eucaristía, por medio de lecturas apropiadas de la Sagrada Escritura y comentarios oportunos.

Por otra parte, la salida de la familia al campo, al mar o a la montaña, es también una ocasión para santificar el día festivo, refiriendo a Dios la alegría y la convivencia en el contacto con la belleza de la creación. Lo mismo cabe decir del turismo y de la sana diversión. Los días de fiesta permiten dedicar un tiempo a visitar a los parientes o a los amigos que viven lejos, a los enfermos, a las personas necesitadas de algún tipo de ayuda. Estos actos entran de lleno en las obras de la luz, que deben practicar los hijos de Dios, como señal de que han sido liberados de la esclavitud del pecado. Incluso la visita al cementerio que algunas personas realizan para orar por sus difuntos, puede inscribirse en la perspectiva escatológica del Octavo Día y constituir un testimonio de fe y de esperanza cristiana.

Las fiestas patronales

40. Merecen una gran atención también la fiesta del Patrono del lugar y otras fiestas de la Santísima Virgen y de los Santos que el pueblo celebra con particular énfasis aunque no sean días de precepto. Su importancia reside precisamente en las implicaciones de tipo religioso, cultural, folklórico y turístico que llevan consigo, y en que contribuyen, con su lenguaje y su ritual, a definir y afirmar la identidad de un pueblo. Con frecuencia pueden ser objeto de utilización o manipulación con los fines más diversos, especialmente culturales, políticos y económicos²⁴.

La celebración de este tipo de fiestas ha de interesar a los pastores no menos que la celebración del domingo y de las solemnidades del calendario litúrgico. Se trata de hacer aflorar en las manifestaciones festivas, sobre todo en las religiosas, las raíces de la fe cristiana y de cuidar que sean también un medio de evangelización. Para ello habrá que compaginar el trabajo paciente para que sean un cauce de unión con Dios en Jesucristo, con la comprensión respetuosa hacia las formas populares de expresión²⁵.

Traslado de fiestas a domingo y Misas rituales

41. Un aspecto particularmente delicado de la celebración de estas fiestas es su traslado, demasiado frecuente y no siempre justificado, a domingo. Una cosa es la Fiesta del Patrono del lugar, que tiene categoría de solemnidad y ocupa un puesto más elevado que los domingos del Tiempo "durante el año" y otra cosa son las fiestas meramente devocionales. El traslado de estas últimas a domingo, afecta seriamente a la celebración del día del Señor²⁶. Lo mismo cabe decir de la celebración de misas rituales y exequiales en los domingos y solemnidades en que están impedidas por las leyes litúrgicas, en función de la primacía del Misterio de Cristo²⁷.

Las Jornadas eclesiales

42. Las Jornadas eclesiales de oración o con otros fines en los domingos y fiestas de precepto, de suyo no oscurecen la importancia de la celebración del día del Señor o de la memoria de la Santísima Virgen y de los Santos. Junto al misterio o aspecto que la Iglesia celebra, que ha de estar en el centro del domingo o de la fiesta de precepto, las Jornadas extienden este aspecto hacia la misión de la Iglesia y la vida comunitaria y espiritual de los fieles. Pero se requiere para esto que las Jornadas se adapten a los textos litúrgicos propuestos en el Leccionario y en el Misal y no traten de polarizar la celebración. En muchos casos será suficiente anunciar el motivo de la Jornada en la monición introductoria o referirse a él en la homilía, y realizar la correspondiente intención en la Oración de los Fieles, o indicar oportunamente la finalidad de la colecta.

El domingo y las fiestas para el sacerdote

43. La celebración del domingo y de las fiestas, con su centro que es la eucaristía, depende en buena medida del ministerio de los presbíteros. Además de lo que se ha dicho antes, en el n° 35 sobre la importancia del papel de quien ha de presidir la comunidad reunida el día del Señor, conviene recordar también lo que representan el domingo y las fiestas para los propios sacerdotes. Especialmente para los que están dedicados a la pastoral parroquial, el domingo y las fiestas son los días de mayor trabajo ministerial, un trabajo asumido gozosamente en la mayoría de los casos como expresión de la entrega personal a Cristo y a los hermanos.

No obstante el domingo y las fiestas pueden ser días de liberación y de alegría festiva para el sacerdote, si trata de unirse más íntimamente a Cristo y a su sacrificio pascual, sabiendo que la entrega generosa al

ministerio contribuirá también a que la siembra de la Palabra de Dios dé fruto abundante en el corazón de los hombres. Pero, por otra parte, es preciso racionalizar el trabajo pastoral y desarrollar una acción que no se limite a "no dejar sin la Misa" a ninguna comunidad, sino que tienda a lograr algunos objetivos, como, por ejemplo, ayudar a los fieles a participar plenamente en la eucaristía, a descubrir que el domingo empieza el sábado por la tarde y que su celebración no se reduce a la asistencia a la Misa, debiendo santificar las fiestas por medio de la caridad, de la oración personal o en familia, de la convivencia fraterna y del descanso, etc.

La celebración del domingo y de las fiestas en el Seminario

44. La misión del presbítero de impulsar la celebración del *día del Señor* y las fiestas del calendario cristiano, requiere también que los alumnos de los Seminarios aprendan a vivir estos días como "fiesta primordial" en honor del Señor y motivo de alegría y de liberación para los hombres. Por consiguiente, además de la celebración de la Misa y de la Liturgia de las Horas según las normas de los libros litúrgicos, es necesario procurar que en el Seminario se dé un carácter festivo al domingo y a las principales celebraciones del Señor, de la Bienaventurada Virgen y de los Santos, de suerte que sean de verdad días de alegría"²⁸.

Esto requiere que la comunidad seminarística, que es una comunidad que se realiza también en las acciones litúrgicas, celebre como tal el domingo y las fiestas, independientemente de la ayuda que después puedan prestar sus miembros en la animación litúrgica de las parroquias como iniciación o preparación para el futuro ministerio. Si los alumnos de los seminarios no adquieren en los años de su formación una profunda experiencia del Misterio de Jesucristo en el año litúrgico, celebrándolo de la forma más cercana al ideal que propone la Iglesia, difícilmente la tendrán después, cuando no cuenten seguramente con los medios de que disponen en el Seminario. En la enseñanza de la Liturgia es preciso también que estén presentes los elementos de la teología y de la espiritualidad del domingo y del año litúrgico, así como las posibilidades pastorales y pedagógicas que encierran para la vida.

El domingo y las fiestas en las comunidades religiosas

45. Las comunidades religiosas tienen la posibilidad de vivir de forma privilegiada todas las riquezas del domingo y de las fiestas cristianas. La alegría pascual de la presencia del Señor entre los suyos no sólo ha de presidir la jornada entera de la comunidad sino que ha de ser un signo que se proyecta hacia el resto del Pueblo de Dios. En este sentido las comunidades monásticas, conservando la fidelidad a su propio espíritu (cf. PC 7; AG 40), pueden ofrecer a los hombres de nuestro tiempo una valiosa ayuda para santificar las fiestas, al facilitar la participación en la liturgia monástica realizada con todo esmero y hondura espiritual.

Esta puede ser una magnífica contribución a la dimensión evangelizadora del domingo y de las fiestas cristianas. Los que se acerquen a estas comunidades con la finalidad indicada, pueden apreciar cómo llena el espíritu el dedicarse por entero a Dios y a la oración -vacare Deo (cf. PC 7)-. Frente al vacío y el tedio en que muchos hombres y mujeres pasan el día de fiesta, he aquí un testimonio de que "sólo una cosa es necesaria" (cf. Lc 10,42) en la perspectiva del *Octavo Día*.

46. Las comunidades religiosas de vida activa y otros institutos de perfección tienen también su propia forma de dar testimonio cristiano con la celebración del domingo y de las fiestas y de realizar una acción evangelizadora en favor de toda la comunidad eclesial. En efecto, en la medida de sus posibilidades y en la fidelidad al espíritu y a las tradiciones del propio instituto, son cada vez más los religiosos y las religiosas que colaboran en la pastoral del domingo y de las fiestas preparando y animando las Misas de los días festivos y otras celebraciones, organizando encuentros y convivencias de oración y de apostolado, reuniendo a los jóvenes, a los niños y prestando su ayuda a enfermos, encarcelados o marginados.

Incluso acudiendo a pequeños pueblos para dirigir celebraciones dominicales y festivas ante la falta de sacerdote. Estas tareas suponen y significan una presencia muy valiosa de los religiosos en las Iglesias particulares.

Las Misas a través de la Radio y la Televisión

47. La transmisión de la eucaristía a través de la Radio y de la Televisión se ha convertido en los últimos tiempos en un signo muy elocuente del interés de muchas personas por encontrar un espacio religioso para su vida. No son solamente enfermos y ancianos quienes siguen de forma asidua estas retransmisiones que subsanan en parte la dificultad de acudir a la iglesia. Son también personas de toda índole y condición las que encuentran una ayuda espiritual que les es particularmente útil. Es cierto que el seguir la Misa a través de estos medios de comunicación, no sustituye en modo alguno la participación directa y personal en la asamblea litúrgica, que sigue siendo obligatoria para las personas no impedidas por alguna causa. Pero no es menos cierto también que los radioyentes y los telespectadores pueden escuchar la palabra de Dios proclamada y comentada en directo, y unirse a la oración de una comunidad viva que en ese momento está reunida en algún lugar.

Todo esto hace de estas retransmisiones un reto pastoral de primer orden de cara a la acción evangelizadora de la Iglesia. Las celebraciones han de prepararse y realizarse con todo esmero, teniendo en cuenta a las personas que se unen desde sus casas a la escucha de la palabra de Dios y a la oración de la comunidad²⁹. Ha de ser el Misterio de Cristo siguiendo el año litúrgico lo que ha de prevalecer en las retransmisiones, por encima de otros motivos locales o particulares, que pueden tener también una presencia discreta pero en modo alguno dominante.

CONCLUSIÓN

48. La celebración de los domingos y de las fiestas del calendario cristiano, a medida que se acerca al ideal propuesto por la Iglesia en los actuales libros litúrgicos, es un medio muy eficaz de anuncio de Jesucristo y de gozosa vivencia de la salvación. Siguiendo el Año litúrgico, la proclamación y la escucha atenta de la palabra de Dios, la oración común, la participación en el Sacrificio eucarístico y en otros actos litúrgicos, la caridad compartida, la alegría y el testimonio, son factores indispensables para una acción evangelizadora ininterrumpida. Por otra parte, la asistencia a la asamblea dominical y festiva es para todos los fieles una señal de la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo y un compromiso de identidad cristiana.

NOTAS

1. *Impulsar una nueva evangelización*. Plan de acción pastoral de la C.E.E. para el Trienio 1990-1993, EDICE, 1990, p. 25.
2. Véase el análisis de las causas de la situación de la crisis moral que hicimos en la instrucción pastoral, "*La verdados hará libres*" (Jn 8,32) (EDICE, 1990), nn. 21 -33.
3. Cfr. *Actas de los Mártires de Abitinia*, en D. Ruiz Bueno, BAC 75, Madrid, 1951, p.973.
4. *La Didaché* recomendaba a los cristianos de finales del siglo I: "Reuníos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias" (14, I). Y san Justino, hacia el año 160, hablaba de la "reunión el día que se llama del sol, de todos los que habitan en las ciudades o en los campos" para leer las memorias de los Apóstoles y los escritos de los Profetas" y celebrar la eucaristía (cfr. Apol 1,67).
5. En la Carta a los Hebreos se advertía ya: "No abandonéis vuestra asamblea"(Hb 10,25); y la *Didascalia de los Apóstoles* del s. III recomendaba a los Obispos: Cuando enseñes, ordena y persuade al pueblo a ser fiel en reunirse en asamblea, que no falte... a fin de que nadie sea causa de merma para la Iglesia al no asistir, ni el cuerpo de Cristo se vea privado de uno de sus miembros" (cap. 13).
6. Véanse *Ordenación general del Misal Romano* (=OGMR) nn. 8, 9 y 33; *Ordenación de las Lecturas de la Misa*, nn. 4-6 y 10.
7. En efecto, "los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios y las obras de apostolado, están unidos por la Eucaristía y hacia ella se ordenan" (PO 5).
8. Cfr. Instr. *Eucharisticum Mysterium*, de 25-V- 1967, n. 7.
9. Hacia la mitad del siglo II san Justino informa de la celebración dominical de la eucaristía y de la comunicación de bienes entre los fieles: "Los que tienen y quieren, cada uno según su libre determinación, da lo que bien le parece, y lo recogido se entrega al presidente, y él socorre con ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por otra

-Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas-

causa están necesitados, a los que están en las cárceles, a los forasteros de paso, y, en una palabra, él se constituye provisor de cuantos se hallan en necesidad (Apol. 1,67: trad. de D. Ruiz Bueno, BAC 116, pp. 258-9).

10. *Didascalia de los Apóstoles*, n. 21.
11. Fue llamado día del Señor porque es el señor de los otros días. Antes de la pasión del Señor no era llamado día del Señor sino primer día. En este día el Señor ha dado comienzo (a la resurrección ciertamente) a la creación del mundo, y en el mismo día ha dado al mundo las primicias de la resurrección": Eusebio de Alejandría, *Sermones*: PG 86,1.
12. Sobre los valores antropológicos de la Fiesta véase el documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Las fiestas del Calendario cristiano*, de 13-XII-1982.
13. *Código de Derecho Canónico*, c. 1247.
14. Cfr. Mt 2,11; Lc 15,22; etc.
15. Véanse los nn. 12-16.
16. San Justino refiere que acudían al amanecer todos los que estaban en la ciudad y los que vivían en el campo (I Apol 67).
17. Cfr. OGMR nn. 10-13; 18-19; etc.; Secretariado Nacional de Liturgia, *El presidente de la celebración*. Directorio litúrgico-pastoral, PPC (DE 132), Madrid, 1988.
18. Cfr. OGMR nn. 73 y 313; Secretariado Nacional de Liturgia, *El equipo de animación litúrgica*. Directorio litúrgico-pastoral, PPC (DE 139), Madrid, 1989.
19. Cfr. Secretariado Nacional de Liturgia, *El ministerio del Lector*. Directorio litúrgico-pastoral, PPC (DE 103), Madrid, 1986.
20. Cfr. Secretariado Nacional de Liturgia, *El salmo responsorial y el ministerio del salmista*. Directorio litúrgico-pastoral, PPC (DE 120), Madrid, 1986.
21. OGMR n. 23.
22. Comisión Episcopal de Liturgia, *Tartirel Pan de la Palabra*". *Orientaciones sobre el ministerio de la homilía*, PPC (DE 109), Madrid, 1985.
23. *Pastoral litúrgica* 183/184 (1989) 17-31.
24. Véase El Catolicismo popular. Nuevas consideraciones pastorales. Carta pastoral de los Obispos de las Provincias Eclesiásticas de Granada y Sevilla, de 20-11-1985: Boletines Oficiales de las diócesis.
25. Cfr. Secretariado Nacional de Liturgia, *Liturgia y piedad popular*. Directorio litúrgico-pastoral, PPC (DE 140), Madrid, 1989, nn. 81-94.
26. "Por el bien pastoral de los fieles es lícito celebrar, en los domingos del Tiempo ordinario, aquellas celebraciones que caen entre semana y que tienen mucha aceptación en la piedad de los fieles, siempre que estas celebraciones puedan ser preferidas al domingo según la tabla de precedencia. De estas celebraciones pueden decirse todas las misas en las que participa el pueblo" (Normas universales sobre el Año litúrgico, n. 58; véase también n. 54 y OGMR nn. 332). Por encima de los domingos del Tiempo ordinario están todas las solemnidades y solamente las fiestas del Señor inscritas en el calendario universal.
27. "Entre las misas de difuntos la más importante es la Misa de las exequias o funeral, que se puede celebrar todos los días, excepto las solemnidades de precepto, el. Jueves Santo, el Triduo pascual y los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua" (OGMR 336; cfr. Ritual de Exequias, n. 40). En los días en que no está permitida la Misa exequial, se hacen las exequias con la Liturgia de la palabra y la Misa se celebra otro día.
28. *Instr. sobre la formación litúrgica en los Seminarios*, de 3-VI-1979, n. 32.
29. Véase: Comisiones Episcopales de Liturgia y de Medios de Comunicación Social, *Directorio litúrgico para la retransmisión de las Misas por Radio y Televisión*, PPC (DE 118), Madrid, 1986.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión

INTRODUCCION

1. El concepto de *comunión (koinonía)*, ya puesto de relieve en los textos del Concilio Vaticano II(1), es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica(2). La profundización en la realidad de la Iglesia como Comunión es, en efecto, una tarea particularmente importante, que ofrece amplio espacio a la reflexión teológica sobre el misterio de la Iglesia, "*cuya naturaleza es tal que admite siempre nuevas y más profundas investigaciones*"(3). Sin embargo, algunas visiones eclesiológicas manifiestan una insuficiente comprensión de la Iglesia en cuanto *misterio de comunión*, especialmente por la falta de una adecuada integración del concepto de *comunión* con los de *Pueblo de Dios* y de *Cuerpo de Cristo*, y también por un insuficiente relieve atribuido a la relación entre la *Iglesia como comunión* y la *Iglesia como sacramento*.

2. Teniendo en cuenta la importancia doctrinal, pastoral y ecuménica de los diversos aspectos relativos a la Iglesia considerada como Comunión, la Congregación para la Doctrina de la Fe, con la presente *Carta*, ha estimado oportuno recordar brevemente y clarificar, donde era necesario, algunos de los elementos fundamentales que han de ser considerados puntos firmes, también en el deseado trabajo de profundización teológica.

I

LA IGLESIA, MISTERIO DE COMUNION

3. El concepto de *comunión* está "*en el corazón del autoconocimiento de la Iglesia*"(4), en cuanto misterio de la unión personal de cada hombre con la Trinidad divina y con los otros hombres, iniciada por la fe(5), y orientada a la plenitud escatológica en la Iglesia celeste, aun siendo ya una realidad incoada en la Iglesia sobre la tierra(6).

Para que el concepto de *comunión*, que no es unívoco, pueda servir como clave interpretativa de la eclesiología, debe ser entendido dentro de la enseñanza bíblica y de la tradición patristica, en las cuales la *comunión* implica siempre una doble dimensión: *vertical* (comunión con Dios) y *horizontal* (comunión entre los hombres). Es esencial a la visión cristiana de la *comunión* reconocerla ante todo como don de Dios, como fruto de la iniciativa divina cumplida en el misterio pascual. La nueva relación entre el hombre y Dios, establecida en Cristo y comunicada en los sacramentos, se extiende también a una nueva relación de los hombres entre sí. En consecuencia, el concepto de *comunión* debe ser capaz de expresar también la naturaleza sacramental de la Iglesia mientras "*camina lejos del Señor*"(7), así como la peculiar unidad que hace a los fieles ser miembros de un mismo Cuerpo, el Cuerpo místico de Cristo(8), una comunidad orgánicamente estructurada(9), "*un pueblo reunido por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*"(10), dotado también de los medios adecuados para la unión visible y social(11).

4. La *comunión* eclesial es al mismo tiempo invisible y visible. En su realidad invisible, es comunión de cada hombre con el Padre por Cristo en el Espíritu Santo, y con los demás hombres copartícipes de la naturaleza divina(12), de la pasión de Cristo(13), de la misma fe(14), del mismo espíritu(15). En la Iglesia sobre la tierra, entre esta comunión invisible y la comunión visible en la doctrina de los Apóstoles, en los sacramentos y en el orden jerárquico, existe una íntima relación. Mediante estos dones divinos, realidades bien visibles, Cristo ejerce en la historia de diversos modos Su *función* profética, sacerdotal y real para la salvación de los hombres(16). Esta relación entre los elementos invisibles y los elementos visibles de la

comunión eclesial es constitutiva de la Iglesia como *Sacramento* de salvación.

De esta sacramentalidad se sigue que la Iglesia no es una realidad replegada sobre sí misma, sino permanentemente abierta a la dinámica misionera y ecuménica, pues ha sido enviada al mundo para anunciar y testimoniar, actualizar y extender el misterio de comunión que la constituye: a reunir a todos y a todo en Cristo(17); a ser para todos "*sacramento inseparable de unidad*"(18).

5. La comunión eclesial, en la que cada uno es insertado por la fe y el Bautismo(19), tiene su raíz y su centro en la Sagrada Eucaristía. En efecto, el Bautismo es incorporación en un cuerpo edificado y vivificado por el Señor resucitado mediante la Eucaristía, de tal modo que este cuerpo puede ser llamado verdaderamente Cuerpo de Cristo. La Eucaristía es fuente y fuerza creadora de *comunión* entre los miembros de la Iglesia precisamente porque une a cada uno de ellos con el mismo Cristo: "*participando realmente del Cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a la comunión con El y entre nosotros: 'Porque el pan es uno, somos uno en un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan' (1 Cor 10, 17)*"(20).

Por esto, la expresión paulina *la Iglesia es el Cuerpo de Cristo* significa que la Eucaristía, en la que el Señor nos entrega su Cuerpo y nos transforma en un solo Cuerpo(21), es el lugar donde permanentemente la Iglesia se expresa en su forma más esencial: presente en todas partes y, sin embargo, sólo *una*, así como *uno* es Cristo.

6. La Iglesia es *Comunión de los santos*, según la expresión tradicional que se encuentra en las versiones latinas del Símbolo apostólico desde finales del siglo IV(22). La común participación visible en los bienes de la salvación (*las cosas santas*), especialmente en la Eucaristía, es raíz de la comunión invisible entre los participantes (*los santos*). Esta comunión comporta una solidaridad espiritual entre los miembros de la Iglesia, en cuanto miembros de un mismo Cuerpo(23), y tiende a su efectiva unión en la caridad, constituyendo "*un solo corazón y una sola alma*"(24). La comunión tiende también a la unión en la oración(25), inspirada en todos por un mismo Espíritu(26), el Espíritu Santo "*que llena y une toda la Iglesia*"(27).

Esta comunión, en sus elementos invisibles, existe no sólo entre los miembros de la Iglesia peregrina en la tierra, sino también entre éstos y todos aquellos que, habiendo dejado este mundo en la gracia del Señor, forman parte de la Iglesia celeste o serán incorporados a ella después de su plena purificación(28). Esto significa, entre otras cosas, que existe una *mutua relación* entre la Iglesia peregrina en la tierra y la Iglesia celeste en la misión histórico-salvífica. De ahí la importancia eclesiológica no sólo de la intercesión de Cristo en favor de sus miembros(29), sino también de la de los santos y, en modo eminente, de la Bienaventurada Virgen María(30). La esencia de la *devoción a los santos*, tan presente en la piedad del pueblo cristiano, responde pues a la profunda realidad de la Iglesia como misterio de comunión.

II

IGLESIA UNIVERSAL E IGLESIAS PARTICULARES

7. La Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, es la Iglesia universal, es decir, la universal comunidad de los discípulos del Señor(31), que se hace presente y operativa en la particularidad y diversidad de personas, grupos, tiempos y lugares. Entre estas múltiples expresiones particulares de la presencia salvífica de la única Iglesia de Cristo, desde la época apostólica se encuentran aquellas que en sí mismas son *Iglesias*(32), porque, aun siendo particulares, en ellas se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales(33). Están por eso constituidas "*a imagen de la Iglesia universal*"(34), y cada una de ellas es "*una porción del Pueblo de Dios que se confía al Obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio*"(35).

8. La Iglesia universal es, pues, el *Cuerpo de las Iglesias*(36), por lo que se puede aplicar *de manera analógica* el concepto de comunión también a la unión entre las Iglesias particulares, y entender la Iglesia universal como una *Comunión de Iglesias*. A veces, sin embargo, la idea de "comunión de Iglesias particulares", es presentada de modo tal que se debilita la concepción de la unidad de la Iglesia en el plano visible e institucional. Se llega así a afirmar que cada Iglesia particular es un sujeto en sí mismo completo, y que la Iglesia universal resulta del *reconocimiento recíproco* de las Iglesias particulares. Esta unilateralidad eclesiológica, reductiva no sólo del concepto de Iglesia universal sino también del de Iglesia particular, manifiesta una insuficiente comprensión del concepto de comunión. Como la misma historia demuestra, cuando una Iglesia particular ha intentado alcanzar una propia autosuficiencia, debilitando su real comunión con la Iglesia universal y con su centro vital y visible, ha venido a menos también su unidad interna y, además, se ha visto en peligro de perder la propia libertad ante las más diversas fuerzas de sometimiento y explotación(37).

9. Para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares, es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto "*partes que son de la Iglesia única de Cristo*"(38), tienen con el todo, es decir con la Iglesia universal, una peculiar relación de "*mutua interioridad*"(39), porque en cada Iglesia particular "*se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica*"(40). Por consiguiente, "*la Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares*"(41). No es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad *ontológica y temporalmente* previa a cada concreta Iglesia particular.

En efecto, *ontológicamente*, la Iglesia-misterio, la Iglesia una y única según los Padres precede la creación(42), y da a luz a las Iglesias particulares como hijas, se expresa en ellas, es madre y no producto de las Iglesias particulares. De otra parte, temporalmente, la Iglesia se manifiesta el día de Pentecostés en la comunidad de los cientoventa reunidos en torno a María y a los doce Apóstoles, representantes de la única Iglesia y futuros fundadores de las Iglesias locales, que tienen una misión orientada al mundo: ya entonces la Iglesia habla *todas las lenguas*(43).

De ella, originada y manifestada universal, tomaron origen las diversas Iglesias locales, como realizaciones particulares de esa una y única Iglesia de Jesucristo. Naciendo *en y a partir de* la Iglesia universal, en ella y de ella tienen su propia eclesialidad. Así pues, la fórmula del Concilio Vaticano II: *la Iglesia en y a partir de las Iglesias (Ecclesia in et ex Ecclesiis)*(44), es inseparable de esta otra: *Las Iglesias en y a partir de la Iglesia (Ecclesiae in et ex Ecclesia)*(45). Es evidente la naturaleza mística de esta relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares, que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana.

10. Cada fiel, mediante la fe y el Bautismo, es incorporado a la Iglesia una, santa, católica y apostólica. No se pertenece a la Iglesia universal de modo *mediato, a través de* la pertenencia a una Iglesia particular, sino de modo *inmediato*, aunque el ingreso y la vida en la Iglesia universal se realizan necesariamente *en* una particular Iglesia. Desde la perspectiva de la Iglesia considerada como *comunión*, la universal *comunión de los fieles* y la *comunión de las Iglesias* no son pues la una consecuencia de la otra, sino que constituyen la misma realidad vista desde perspectivas diversas.

Además, la pertenencia a una Iglesia particular no está nunca en contradicción con la realidad de que *en la Iglesia nadie es extranjero*(46): especialmente en la celebración de la Eucaristía, todo fiel se encuentra en su Iglesia, en la Iglesia de Cristo, pertenezca o no, desde el punto de vista canónico, a la diócesis, parroquia u otra comunidad particular donde tiene lugar tal celebración. En este sentido, permaneciendo firmes las necesarias determinaciones de dependencia jurídica(47), quien pertenece a una Iglesia particular pertenece a todas las Iglesias; ya que la pertenencia a la *Comunión*, como pertenencia a la Iglesia, nunca es sólo particular, sino que por su misma naturaleza es siempre universal(48).

COMUNION DE LAS IGLESIAS, EUCARISTIA Y EPISCOPADO

11. La unidad o comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de en la misma fe y en el Bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado.

Está radicada en la Eucaristía porque el Sacrificio eucarístico, aun celebrándose siempre en una particular comunidad, no es nunca celebración de esa sola comunidad: ésta, en efecto, recibiendo la presencia eucarística del Señor, recibe el don completo de la salvación, y se manifiesta así, a pesar de su permanente particularidad visible, como imagen y verdadera presencia de la Iglesia una, santa, católica y apostólica(49).

El redescubrimiento de una *ecclesiólogía eucarística*, con sus indudables valores, se ha expresado sin embargo a veces con acentuaciones unilaterales del principio de la Iglesia local. Se afirma que donde se celebra la Eucaristía, se haría presente la totalidad del misterio de la Iglesia, de modo que habría que considerar no-esencial cualquier otro principio de unidad y de universalidad. Otras concepciones, bajo influjos teológicos diversos, tienden a radicalizar aún más esta perspectiva particular de la Iglesia, hasta el punto de considerar que es el mismo reunirse en el nombre de Jesús (cfr. *Mt* 18, 20) lo que genera la Iglesia: la asamblea que en el nombre de Cristo se hace comunidad, tendría en sí los poderes de la Iglesia, incluido el relativo a la Eucaristía; la Iglesia, como algunos dicen, nacería "de la base". Estos y otros errores similares no tienen suficientemente en cuenta que es precisamente la Eucaristía la que hace imposible toda autosuficiencia de la Iglesia particular. En efecto, la unicidad e indivisibilidad del Cuerpo eucarístico del Señor implica la unicidad de su Cuerpo místico, que es la Iglesia una e indivisible. Desde el centro eucarístico surge la necesaria apertura de cada comunidad celebrante, de cada Iglesia particular: del dejarse atraer por los brazos abiertos del Señor se sigue la inserción en su Cuerpo, único e indiviso. También por esto, la existencia del ministerio Petrino, fundamento de la unidad del Episcopado y de la Iglesia universal, está en profunda correspondencia con la índole eucarística de la Iglesia.

12. Efectivamente, la unidad de la Iglesia está también fundamentada en la unidad del Episcopado(50). Como la idea misma de *Cuerpo de las Iglesias* reclama la existencia de una Iglesia Cabeza de las Iglesias, que es precisamente la Iglesia de Roma, que "preside la comunión universal de la caridad"(51), así la unidad del Episcopado comporta la existencia de un Obispo Cabeza del *Cuerpo o Colegio de los Obispos*, que es el Romano Pontífice(52). De la unidad del Episcopado, como de la unidad de la entera Iglesia, "el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es principio y fundamento perpetuo y visible"(53). Esta unidad del Episcopado se perpetúa a lo largo de los siglos mediante la *sucesión apostólica*, y es también fundamento de la identidad de la Iglesia de cada época con la Iglesia edificada por Cristo sobre Pedro y sobre los demás Apóstoles(54).

13. El Obispo es principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral(55), pero para que cada Iglesia particular sea plenamente Iglesia, es decir, presencia particular de la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales, y por lo tanto constituida a *imagen de la Iglesia universal*, debe hallarse presente en ella, como elemento propio, la suprema autoridad de la Iglesia: el Colegio episcopal "junto con su Cabeza el Romano Pontífice, y jamás sin ella"(56). El Primado del Obispo de Roma y el Colegio episcopal son elementos propios de la Iglesia universal "no derivados de la particularidad de las Iglesias"(57), pero interiores a cada Iglesia particular. Por tanto, "debemos ver el ministerio del Sucesor de Pedro, no sólo como un servicio 'global' que alcanza a toda Iglesia particular 'desde fuera', sino como perteneciente ya a la esencia de cada Iglesia particular 'desde dentro'"(58). En efecto, el ministerio del Primado comporta esencialmente una potestad verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también *inmediata*, sobre todos, tanto sobre los Pastores como sobre los demás fieles(59). Que el ministerio del Sucesor de Pedro sea interior a cada Iglesia particular, es expresión necesaria de aquella fundamental *mutua interioridad* entre Iglesia universal e Iglesia particular(60).

14. Unidad de la Eucaristía y unidad del Episcopado *con Pedro y bajo Pedro* no son raíces independientes de la unidad de la Iglesia, porque Cristo ha instituido la Eucaristía y el Episcopado como realidades esencialmente vinculadas(61). El Episcopado es uno como una es la Eucaristía: el único Sacrificio del

único Cristo muerto y resucitado. La liturgia expresa de varios modos esta realidad, manifestando, por ejemplo, que toda celebración de la Eucaristía se realiza en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el entero pueblo(62). Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal *con Pedro* y con la Iglesia entera, o la reclama *objetivamente*, como en el caso de las Iglesias cristianas separadas de Roma(63).

IV

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA COMUNION ECLESIAL

15. "*La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de 'comunión'*"(64). Esta pluralidad se refiere sea a la diversidad de ministerios, carismas, formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular, sea a la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares(65).

La promoción de la unidad que no obstaculiza la diversidad, así como el reconocimiento y la promoción de una diversidad que no obstaculiza la unidad sino que la enriquece, es tarea primordial del Romano Pontífice para toda la Iglesia(66) y, salvo el derecho general de la misma Iglesia, de cada Obispo en la Iglesia particular confiada a su ministerio pastoral(67). Pero la edificación y salvaguardia de esta unidad, a la que la diversidad confiere el carácter de comunión, es también tarea de todos en la Iglesia, porque todos están llamados a construirla y respetarla cada día, sobre todo mediante aquella caridad que es "*el vínculo de la perfección*"(68).

16. Para una visión más completa de este aspecto de la comunión eclesial -unidad en la diversidad-, es necesario considerar que existen instituciones y comunidades establecidas por la Autoridad Apostólica para peculiares tareas pastorales. Estas, *en cuanto tales*, pertenecen a la Iglesia universal, aunque sus miembros son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan. Tal pertenencia a las Iglesias particulares, con la *flexibilidad* que le es propia(69), tiene diversas expresiones jurídicas. Esto no sólo no lesiona la unidad de la Iglesia particular fundada en el Obispo, sino que por el contrario contribuye a dar a esta unidad la interior diversificación propia de la comunión(70).

En el contexto de la Iglesia entendida como comunión, hay que considerar también los múltiples institutos y sociedades, expresión de los carismas de vida consagrada y de vida apostólica, con los que el Espíritu Santo enriquece el Cuerpo Místico de Cristo: aun no perteneciendo a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenecen a su vida y a su santidad(71).

Por su carácter supradiocesano, radicado en el ministerio Petrino, todas estas realidades eclesiales son también elementos al servicio de la comunión entre las diversas Iglesias particulares.

V

COMUNION ECLESIAL Y ECUMENISMO

17. "*La Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes, estando bautizados, se honran con el nombre de cristianos, pero no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro*"(72). En las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, existen en efecto muchos elementos de la Iglesia de Cristo que permiten reconocer con alegría y esperanza una cierta comunión, si bien no perfecta(73).

Esta comunión existe especialmente con las Iglesias orientales ortodoxas, las cuales, aunque separadas de la Sede de Pedro, permanecen unidas a la Iglesia Católica mediante estrechísimos vínculos, como son la sucesión apostólica y la Eucaristía válida, y merecen por eso el título de Iglesias particulares(74). En efecto, "*con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios es edificada y crece*"(75), ya que en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica(76).

Sin embargo, como la comunión con la Iglesia universal, representada por el Sucesor de Pedro, no es un complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus constitutivos internos, la situación de aquellas venerables comunidades cristianas implica también una *herida* en su ser Iglesia particular. La herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida. Esto, de otra parte, comporta también para la Iglesia Católica, llamada por el Señor a ser para todos "*un solo rebaño y un solo pastor*"(77), una herida en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia.

18. Esta situación reclama fuertemente de todos el empeño ecuménico hacia la plena comunión en la unidad de la Iglesia; aquella unidad "*que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia, y que creemos subsiste indefectible en la Iglesia Católica y esperamos que crezca hasta la consumación de los siglos*"(78). En este empeño ecuménico, tienen prioritaria importancia la oración, la penitencia, el estudio, el diálogo y la colaboración, para que en una renovada conversión al Señor se haga posible a todos reconocer la permanencia del Primado de Pedro en sus sucesores, los Obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como es entendido por el Señor, como universal servicio apostólico, presente en todas las Iglesias *desde dentro* de ellas y que, salvada su sustancia de institución divina, puede expresarse en modos diversos, según los lugares y tiempos, como testimonia la historia.

CONCLUSION

19. La Bienaventurada Virgen María es modelo de la comunión eclesial en la fe, en la caridad y en la unión con Cristo(79). "*Eternamente presente en el misterio de Cristo*"(80), Ella está, en medio de los Apóstoles, en el corazón mismo de la Iglesia naciente(81) y de la Iglesia de todos los tiempos. Efectivamente, "*la Iglesia fue congregada en la parte alta (del cenáculo) con María, que era la Madre de Jesús, y con sus hermanos. No se puede, por tanto, hablar de Iglesia si no está presente María, la Madre del Señor, con sus hermanos*"(82).

Al concluir esta *Carta*, la Congregación para la Doctrina de la Fe, haciendo eco a las palabras finales de la Constitución *Lumen gentium*(83), invita a todos los Obispos y, a través de ellos, a todos los fieles, especialmente a los teólogos, a confiar a la intercesión de la Bienaventurada Virgen su empeño de comunión y de reflexión teológica sobre la comunión.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al infrascripto Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, acordada en reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de mayo de 1992.

Joseph Card. Ratzinger

Prefecto

+ Alberto Bovone

Arzobispo Tit. de Cesarea de Numidia

Secretario

-Carta sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión-

- (1) 1 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; Const. *Dei Verbum*, n. 10; Const. *Gaudium et spes*, n. 32; Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 2-4, 14-15, 17-19, 22.
- (2) 2 Cfr. SINODO DE LOS OBISPOS, II Asamblea extraordinaria (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (3) 3 PABLO VI, *Discurso de apertura del segundo período del Conc. Vaticano II*, 29-IX-1963: AAS 55 (1963) p. 848. Cfr., por ejemplo, las líneas de profundización indicadas por la COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, en *Themata selecta de ecclesiology*: "Documenta (1969- 1985)", Lib. Ed. Vaticana 1988, pp. 462-559.
- (4) 4 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 1: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X,3 (1987) p. 553.
- (5) 5 1 Jn 1, 3: "Os anunciamos lo que hemos visto y oído, para que estéis en comunión con nosotros. Nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo". Cfr. también 1 Cor 1, 9; JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 19; SINODO DE LOS OBISPOS (1985), *Relatio finalis*, II, C), 1.
- (6) 6 Cfr. *Fil* 3, 20-21; *Col* 3, 1-4; Const. *Lumen gentium*, n. 48.
- (7) 7 2 Cor 5, 6. Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 1.
- (8) 8 Cfr. *ibidem*, n. 7; PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943: AAS 35 (1943) pp. 200 ss.
- (9) 9 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 11/a.
- (10) 10 S. CIPRIANO, *De Oratione Dominica*, 23: PL 4, 553; cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 4/b.
- (11) 11 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 9/c.
- (12) 12 Cfr. 2 Pedro 1, 4.
- (13) 13 Cfr. 2 Cor 1, 7.
- (14) 14 Cfr. *Ef* 4, 13; *Filem* 6.
- (15) 15 Cfr. *Fil* 2, 1.
- (16) 16 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 25-27.
- (17) 17 Cfr. *Mt* 28, 19-20; *Jn* 17, 21-23; *Ef* 1, 10; Const. *Lumen gentium*, nn. 9/b, 13 y 17; Decr. *Ad gentes*, nn. 1 y 5; S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 16, 6 y 22, 1-3: PG 7, 925-926 y 955-958.
- (18) 18 S. CIPRIANO, *Epist. ad Magnum*, 6: PL 3, 1142.
- (19) 19 *Ef* 4, 4-5: "Un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como habéis sido llamados a una sola esperanza, la de vuestra vocación. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo". Cfr. también *Mc* 16, 16.
- (20) 20 Const. *Lumen gentium*, n. 7/b. La Eucaristía es el sacramento "mediante el cual se construye la Iglesia en el tiempo presente" (S. AGUSTIN, *Contra Faustum*, 12, 20: PL 42, 265). "Nuestra participación en el cuerpo y en la sangre de Cristo no tiende a otra cosa que a transformarnos en aquello que recibimos" (S. LEON MAGNO, *Sermo* 63, 7: PL 54, 357).
- (21) 21 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 3 y 11/a; S. JUAN CRISOSTOMO, *In 1 Cor. hom.*, 24, 2: PG 61, 200.
- (22) 22 Cfr. Denz.-Schön. 19, 26-30.
- (23) 23 Cfr. 1 Cor 12, 25-27; *Ef* 1, 22-23; 3, 3-6.
- (24) 24 *Hechos* 4, 32.
- (25) 25 Cfr. *Hechos* 2, 42.
- (26) 26 Cfr. *Rom* 8, 15-16.26; *Gal* 4, 6; Const. *Lumen gentium*, n. 4.

-Carta sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión-

- (27) 27 STO. TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 29, a. 4 c. En efecto, "levantado en la cruz y glorificado, el Señor Jesús envió el Espíritu que había prometido, por medio del cual llamó y congregó al pueblo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia" (Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2/b).
- (28) 28 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 49.
- (29) 29 Cfr. *Heb* 7, 25.
- (30) 30 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 50 y 66.
- (31) 31 Cfr. *Mt* 16, 18; *1 Cor* 12, 28; etc.
- (32) 32 Cfr. *Hechos* 8, 1; 11, 22; *1 Cor* 1, 2; 16, 19; *Gal* 1, 22; *Apoc* 2, 1.8; etc.
- (33) 33 Cfr. PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *Unité et diversité dans l'Eglise*, Lib. Ed. Vaticana 1989, especialmente, pp. 14-28.
- (34) 34 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a; cfr. Decr. *Ad gentes*, n. 20/a.
- (35) 35 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (36) 36 Const. *Lumen gentium*, n. 23/b. Cfr. S. HILARIO DE POITIERS, *In Psalm.* 14, 3: PL 9, 301; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, IV, 7, 12: PL 75, 643.
- (37) 37 Cfr. PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, n. 64/b.
- (38) 38 Decr. *Christus Dominus*, n. 6/c.
- (39) 39 JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: "L'Osservatore Romano", 21-XII-1990, p. 5.
- (40) 40 Decr. *Christus Dominus*, n. 11/a.
- (41) 41 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 3: cit., p. 555.
- (42) 42 Cfr. PASTOR DE HERMAS, *Vis.* 2, 4: PG 2, 897-900; S. CLEMENTE ROMANO, *Epist. II ad Cor.*, 14, 2: Funck, 1, 200.
- (43) 43 Cfr. *Hechos* 2, 1 ss. S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 17, 2 (PG 7, 929-930): "en Pentecostés (...) todas las naciones (...) se habían convertido en un admirable coro para entonar el himno de alabanza a Dios en perfecta consonancia, porque el Espíritu Santo había anulado las distancias, eliminado la discordancia y transformado la reunión de los pueblos en una primicia para ofrecer a Dios Padre". Cfr. también S. FULGENCIO DE RUSPE, *Sermo 8 in Pentecoste*, 2-3: PL 65, 743-744.
- (44) 44 Const. *Lumen gentium*, n. 23/a: "[las Iglesias particulares]... en las cuales y a partir de las cuales se constituye la Iglesia Católica, una y única". Esta doctrina desarrolla en la continuidad lo que ya había sido afirmado anteriormente, por ejemplo por PIO XII, Enc. *Mystici Corporis*, cit., p. 211: "...a partir de las cuales existe y está compuesta la Iglesia Católica".
- (45) 45 Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.
- (46) 46 Cfr. *Gal* 3, 28.
- (47) 47 Cfr., por ejemplo, C.I.C., can. 107.
- (48) 48 S. JUAN CRISOSTOMO, *In Ioann. hom.*, 65, 1 (PG 59, 361): "quien está en Roma sabe que los Indios son sus miembros". Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 13/b.
- (49) 49 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26/a; S. AGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 26, 13: PL 35, 1612- 1613.
- (50) 50 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 18/b, 21/b, 22/a. Cfr. también S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 5: PL 4, 516-517; S. AGUSTIN, *In Ioann. Ev. Tract.*, 46, 5: PL 35, 1730.
- (51) 51 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Rom.*, prol.: PG 5, 685; cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 13/c.
- (52) 52 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.

-Carta sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión-

- (53) 53 *Ibidem*, n. 23/a. Cfr. Const. *Pastor aeternus*: Denz.-Schön. 3051-3057; S. CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 4: PL 4, 512-515.
- (54) 54 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 20; S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, 3, 1-3: PG 7, 848-849; S. CIPRIANO, *Epist.* 27, 1: PL 4, 305-306; S. AGUSTIN, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: PL 42, 626.
- (55) 55 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 23/a.
- (56) 56 *Ibidem*, n. 22/b; cfr. asimismo n. 19.
- (57) 57 JUAN PABLO II, *Discurso a la Curia Romana*, 20-XII-1990, n. 9: cit., p. 5.
- (58) 58 JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16-IX-1987, n. 4: cit., p. 556.
- (59) 59 Cfr. Const. *Pastor aeternus*, cap. 3: Denz-Schön 3064; Const. *Lumen gentium*, n. 22/b.
- (60) 60 Cfr. *supra*, n. 9.
- (61) 61 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 26; S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Epist. ad Philadel.*, 4: PG 5, 700; *Epist. ad Smyrn.*, 8: PG 5, 713.
- (62) 62 Cfr. MISAL ROMANO, *Plegaria Eucarística III*.
- (63) 63 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 8/b.
- (64) 64 JUAN PABLO II, *Discurso en la Audiencia general*, 27-IX-1989, n. 2: "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XII,2 (1989) p. 679.
- (65) 65 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 23/d.
- (66) 66 Cfr. *ibidem*, n. 13/c.
- (67) 67 Cfr. Decr. *Christus Dominus*, n. 8/a.
- (68) 68 Col 3, 14. STO TOMAS DE AQUINO, *Exposit. in Symbol. Apost.*, a. 9: "La Iglesia es una (...) por la unidad de la caridad, porque todos están unidos por el amor de Dios, y entre sí por el amor mutuo".
- (69) 69 Cfr. *supra*, n. 10.
- (70) 70 Cfr. *supra*, n. 15.
- (71) 71 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 44/d.
- (72) 72 Const. *Lumen gentium*, n. 15.
- (73) 73 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 3/a y 22; Const. *Lumen gentium*, n. 13/d.
- (74) 74 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, nn. 14 y 15/c.
- (75) 75 *Ibidem*, n. 15/a.
- (76) 76 Cfr. *supra*, nn. 5 y 14.
- (77) 77 Jn 10, 16.
- (78) 78 Cfr. Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4/c.
- (79) 79 Cfr. Const. *Lumen gentium*, nn. 63 y 68; S. AMBROSIO, *Exposit. in Luc.*, 2, 7: PL 15, 1555; S. ISAAC DE ESTRELLA, *Sermo 27*: PL 194, 1778-1779; RUPERTO DE DEUTZ, *De Vict. Verbi Dei*, 12, 1: PL 169, 1464-1465.
- (80) 80 JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, n. 19.

-Carta sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión-

(81) 81 Cfr. *Hechos* 1, 14; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater*, cit., n. 26.

(82) 82 S. CROMACIO DE AQUILEYA, *Sermo* 30, 1: "Sources Chrétiennes", 164, p. 134. Cfr. PABLO VI, Exh. Ap. *Marialis cultus*, 2-II-1974, n. 28.

(83) 83 Cfr. Const. *Lumen gentium*, n. 69.

Decreto sobre la doctrina y usos particulares de la asociación llamada «Obra de los Ángeles»

En carta de 1 de diciembre de 1977 dirigida a la Sede Apostólica, el Card Joseph Höffner, Arzobispo de Colonia y Presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania, pidió un dictamen de la así llamada *Obra de los Ángeles (Engelwerk)*, así como de su doctrina y usos particulares, basadas en las presuntas revelaciones privadas de la Señora Gabriela Bitterlich.

Realizado el examen, especialmente de los escritos que contienen dichas doctrinal, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en carta de 24 de septiembre de 1983, comunicó al Emmo. Presidente las siguientes decisiones va aprobadas por el Sumo Pontífice en la Audiencia de 1 de julio (cfr. AAS 76 [1984], 175-176):

1. La Obra de los Ángeles debe acomodarse a la doctrina de la Iglesia y de los Santos Padres y Doctores en la difusión de la devoción a los Santos Ángeles.

Particularmente, no debe difundir entre sus miembros y entre los fieles el culto que utilizaría «nombres» conocidos por una presunta revelación privada (atribuida a la Señora Gabriela Bitterlich). Tampoco le es lícito utilizar tales nombres en las oraciones de la comunidad ni en cualquier otro modo.

2. La Obra de los Ángeles no exija ni proponga a sus miembros la llamada promesa de silencio («Schweigen — Versprechen»), aunque sea legítimo en las cosas internas de la Obra de los Ángeles observar la adecuada discreción que es propia de los miembros de los Institutos de la Iglesia.

3. La Obra de los Ángeles y sus miembros han de observar estrictamente, todas las normas litúrgicas, especialmente, las que afectan a la Eucaristía. Esto vale principalmente en lo referente a la así llamada «Comunión expiatoria».

Más adelante, la Congregación para la Doctrina de la Fe pudo examinar otros escritos provenientes de la misma fuente y adquirió mayor certeza de que a sus decisiones anteriores no se les había dado una correcta interpretación y ejecución.

El examen de estos escritos confirmó el juicio que subyacía en las precedentes decisiones, es decir, que la angelología propia de la *Obra de los Ángeles* y algunos usos derivados de ella son ajenos a la Sagrada Escritura y a la Tradición y, por consiguiente, no puede dar fundamento a la espiritualidad y a las actividades de las Asociaciones aprobadas por la Iglesia. De donde la Congregación para la Doctrina de la Fe siente la necesidad de proponer nuevamente estas decisiones con las siguientes normas complementarias.

I. Las teorías que provienen de las presuntas revelaciones de la señora Gabriela Bitterlich sobre el mundo de los Ángeles, sus nombres personales, grupos y funciones no pueden ni deben ser enseriadas ni de ningún modo aplicadas, explícita o implícitamente, en organización o estructura operante («Baugertist») de la Obra de los Ángeles ni en el culto, oraciones, formación espiritual, espiritualidad pública o privada, ministerio y apostolado. La misma disposición vale para cualquier otro Instituto o Asociación aprobados por la Iglesia.

Se prohíbe el uso y la divulgación de libros u otros escritos que contengan las predichas teorías, tanto dentro como fuera de la Asociación.

II. Se prohíben las diversas formas de consagración a los Ángeles («Engelweihen»), que se aplican en la Obra de los Ángeles.

III. Además, se prohíbe la así llamada administraciónn de los sacramentos desde lejos («Fernspendung»), así como la inserción de textos, oraciones o ritos en la liturgia eucarística y en la liturgia de las Horas, que directa o indirectamente se refieren a las dichas teorías.

-Decreto sobre la asociación llamada «Obra de los Ángeles»-

IV. Los exorcismos solo pueden realizarse según las normas y la disciplina de la Iglesia en esa materia, aplicando las formulas aprobadas por la misma.

V. Un Delegado, aprobado por la Santa Sede con facultades especiales, comprobará y urgirá, después de hablar con los Obispos, la aplicación de las normas sobre los estatutos. Tendrá las mismas facultades para declarar y ordenar las relaciones entre la Obra de los Ángeles y la Orden de los Canónigos Regulares de la Santa Cruz.

Este Decreto, deliberado en la Sesión ordinaria de esta Congregación, fue aprobado por el Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 6 de junio de 1992.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Alberto Bovone, Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia, *Secretario*

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS

Respuesta a una consulta sobre el ejercicio de los laicos, sean varones o mujeres, en los servicios litúrgicos

Los Padres del Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos, en la reunión ordinaria de 30-VI-1992, han considerado que debe responderse como sigue a la duda propuesta:

D. Si entre los servicios litúrgicos que a tenor del canon 230 § 2 del CIC pueden ejercer los laicos, sean varones o mujeres, puede enumerarse el servicio al altar.

R. *Afirmativamente y según las instrucciones que habrá de dar la Sede Apostólica.*

El Sumo Pontífice Juan Pablo II en la audiencia del 11 de julio de 1992 concedida al que suscribe, informado de dicha decisión, la ha confirmado y ha ordenado que sea promulgada.

+ VICENTE FAGIOLO
Presidente

+ Julián Herranz
Secretario

En cumplimiento de lo nombrado por el Romano Pontífice para que se indicaran e ilustraran ciertos aspectos del canon 230 § 2 del CIC, así como de la interpretación auténtica de este canon. La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el 15-11-1994, envió a los Presidentes de las Conferencias Episcopales unas Letras circulares en las que se manifestaban estas instrucciones:

«1. El c. 230 § 2 tiene carácter permisivo y no preceptivo: "los laicos... pueden". Por eso, la licencia dada a este propósito por algunos obispos de ningún modo puede ser invocada como obligatoria para los otros obispos. Compete a cada obispo en su diócesis, oído el parecer de la Conferencia Episcopal, dar un juicio ponderado y disponer lo que hay que hacer para un ordenado desarrollo de la vida litúrgica en la propia diócesis.

«2. La Santa Sede tiene en cuenta lo que, atendidas especiales circunstancias locales, establecieron algunos obispos a la vista del c. 230 § 2, pero Ella misma recuerda a la vez que siempre será muy oportuno seguir la noble tradición del servicio al altar por parte de muchachos. Es bien conocido que esto ha favorecido también el aumento de las vocaciones sacerdotales. Por tanto, siempre existirá la obligación de continuar sosteniendo estos grupos de monaguillos.

«3. Si en alguna diócesis, teniendo en cuenta el c. 230 § 2, el obispo estima que, por razones particulares, puede permitirse también a las mujeres el servicio al altar, esto habrá de ser explicado convenientemente a los fieles a la luz del citado canon, manifestando de igual modo que las mujeres frecuentemente desempeñan ya el servicio de lector en la liturgia y que incluso pueden distribuir la Sagrada comunión como ministros extraordinarios de la Eucaristía, y ejercer otras funciones, como prevé el mismo c. 230 en el § 3.

«4. Debe quedar claro, además, que los mencionados servicios litúrgicos son realizados "por encargo temporal" a juicio del obispo, no existiendo ningún derecho de los laicos a desempeñarlos, sean éstos varones o mujeres.»

Antonius M. card. Javierre Ortas,
Praefectus

-Sobre el ejercicio de los laicos en los servicios litúrgicos-

+ Geraldus M. Agnelo,
a Secretis

Algunas consideraciones acerca de las propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales

Congregación para la Doctrina de la fe (24-VII-1992)

Premisa

Recientemente, en diversos lugares, ha sido propuesta una legislación que haría ilegal la discriminación basada en la tendencia sexual. En algunas ciudades las autoridades municipales han puesto a disposición de las parejas homosexuales (y heterosexuales no casadas) casas populares, que están destinadas a las familias. Esas iniciativas, aunque parecen orientadas más a ofrecer un apoyo a los derechos civiles fundamentales que a mostrarse indulgentes con su actividad o con el estilo de vida homosexual, pueden influir negativamente en la familia y en la sociedad. Por ejemplo, muchas veces surgen problemas como la adopción de niños, la contratación de profesores, la necesidad de casas por parte de las familias auténticas, y las preocupaciones legítimas de los propietarios de las casas al seleccionar a los potenciales arrendatarios.

Aunque es imposible imaginar las eventuales consecuencias de propuestas legislativas en este sector, las siguientes observaciones intentarán indicar algunos principios y hacer algunas distinciones de carácter general que tanto el legislador consciente como el elector y las autoridades eclesiásticas, llamados a afrontar ese problema, deberían tener siempre presentes.

La primera sección recordará algunos pasajes significativos de la «Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales», que la Congregación para la doctrina de la fe publicó en 1986. La segunda sección tratará de su aplicación.

Pasajes significativos de la carta de la Congregación para la doctrina de la fe

1. La carta recuerda que la «Declaración sobre algunas cuestiones de ética sexual», publicada por la Congregación para la doctrina de la fe en 1975 (cf. L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 9 de noviembre de 1986, pp. 9-10), «tenía en cuenta la distinción, comúnmente hecha, entre condición o tendencia homosexual y actos homosexuales». Estos últimos son «intrínsecamente desordenados», y, «en ningún caso pueden recibir aprobación» (n. 3).

2. Puesto que «en la discusión que siguió a la publicación de la Declaración, se propusieron unas interpretaciones excesivamente benévolas de la condición homosexual misma, hasta el punto que alguno se atrevió incluso a definirla indiferente o, sin más, buena», la carta prosigue precisando que la inclinación particular del homosexual, «aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo, la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada. Quienes se encuentran en esta condición deben, por tanto, ser objeto de una particular solicitud pastoral, para que no lleguen a creer que la realización concreta de tal tendencia en las relaciones homosexuales es una opción moralmente aceptable» (n. 3).

3. «Corno sucede en cualquier otro desorden moral, la actividad homosexual impide la propia realización y felicidad, porque es contraria a la sabiduría creadora de Dios. La Iglesia, cuando rechaza las doctrinas erróneas en relación con la homosexualidad, no limita, sino que más bien defiende la libertad y la dignidad de la persona, entendidas de modo realista y auténtico» (n. 7).

4. Con referencia al movimiento de los homosexuales, la Carta afirma: «Una de las tácticas utilizadas es la de afirmar, en tono de protesta, que cualquier crítica o reserva en relación con las personas homosexuales, con su actividad y con su estilo de vida, constituye simplemente una forma de injusta discriminación» (n. 9).

5. «En algunas naciones se realiza, por consiguiente, una verdadera y propia tentativa de manipular a la Iglesia, conquistando el apoyo de sus pastores, frecuentemente de buena fe, en el esfuerzo de cambiar las normas de la legislación civil. El fin de tal acción consiste en conformar esta legislación con la concepción propia de estos grupos de presión, para quienes la homosexualidad es, si no totalmente buena, al menos una realidad perfectamente inocua. Aunque la práctica de la homosexualidad amenace seriamente la vida y el bienestar de un gran número de personas, los partidarios de esta tendencia no desisten de sus acciones y se niegan a tomar en consideración las proporciones del riesgo allí implicado» (n. 9).

6. «La Iglesia es consciente de que la opinión, según la cual la actividad homosexual sería equivalente, o por lo menos igualmente aceptable, a la expresión sexual del amor conyugal, tiene una incidencia directa sobre la concepción que la sociedad tiene acerca de la naturaleza y de los derechos de la familia, poniéndolos seriamente en peligro» (n. 9).

7. «Es de deplorar con firmeza que las personas homosexuales hayan sido y sean todavía objeto de expresiones malévolas y de acciones violentas. Tales comportamientos merecen la condena de los pastores de la Iglesia, dondequiera que se verifiquen. Revelan una falta de respeto por los demás, que lesiona unos principios elementales sobre los que se basa una sana convivencia civil. La dignidad propia de toda persona siempre debe ser respetada en las palabras, en las acciones y en las legislaciones».

«Sin embargo, la justa reacción a las injusticias cometidas contra las personas homosexuales de ningún modo puede llevar a la afirmación de que la condición homosexual no sea desordenada. Cuando tal afirmación se acoge y, por consiguiente, la actividad homosexual se acepta como buena, o también cuando se introduce una legislación civil para proteger un comportamiento al cual nadie puede reivindicar derecho alguno, ni la Iglesia ni la sociedad en su conjunto debería luego sorprenderse de que también ganen terreno otras opiniones y prácticas desviadas, aumenten los comportamientos irracionales y violentos» (n. 10).

8. «De todos modos, se debe evitar la presunción, infundada, humillante, de que el comportamiento homosexual de las personas homosexuales esté siempre y totalmente sujeto a coacción y, por consiguiente, sin culpa. En realidad, también en las personas con tendencia homosexual se debe reconocer aquella libertad fundamental que caracteriza a la persona humana y le confiere su particular dignidad» (n. 11)

9. «Al evaluar eventuales proyectos legislativos, se deberá poner en primer plano el empeño de defender y promover la vida, de la familia» (n. 17).

Aplicaciones

10. La «tendencia sexual» no constituye una cualidad comparable con la raza, el origen étnico, etc., respecto a la no discriminación. Al contrario de esas cualidades, la tendencia homosexual es un desorden objetivo (cf. Carta, n. 3), y reclama una preocupación moral.

11. Existen ámbitos en los que no se da discriminación injusta cuando se tiene en cuenta la tendencia sexual: por ejemplo, a la adopción o custodia de niños, en la contratación de profesores o instructores de atletismo, y en el servicio militar.

12. Las personas homosexuales, en cuanto personas humanas, tienen los mismos derechos que todas las demás personas incluso el derecho a no ser tratados de una manera que ofenda su dignidad personal (cf. n. 10). Entre otros derechos, todas las personas tienen derecho al trabajo, a la casa, etc. Con todo, esos derechos no son absolutos. Pueden ser limitados legítimamente a causa de un comportamiento externo objetivamente desordenado. Esto, a veces, no sólo es lícito, sino también obligatorio no sólo se impondrá a causa de un comportamiento culpable, si no también en el caso de personas enfermas física o mentalmente. Así, se acepta que el Estado puede limitar el ejercicio de los derechos, por ejemplo, en el caso de personas contagiosas o enfermos mentales, con el fin de proteger el bien común.

13. Incluir la «tendencia homosexual» entre las consideraciones según las cuales es ilegal discriminar, puede llevar fácilmente a considerar la homosexualidad como fuente positiva de derechos humanos, por ejemplo, en relación con la así llamada «acción afirmativa», o tratamiento preferencial en tema de contratos. Esto es tanto más perjudicial cuanto que no existe un derecho a la homosexualidad (cf. n. 10) y que, por tanto, no debería constituir una plataforma para reivindicaciones judiciales. El paso del reconocimiento de la homosexualidad como facto según el cual es ilegal discriminar puede llevar fácilmente, si no de modo automático, a la protección legislativa y a la promoción de la homosexualidad. Se invocaría la homosexualidad de una persona, contraponiéndola a una discriminación afirmada, y así el ejercicio de los derechos se defendería precisamente a través de la afirmación de la condición homosexual, en lugar de hacerlo a través de la demostración de una violación de los derechos humanos fundamentales.

14. La «tendencia sexual» de una persona no es comparable con la raza, el sexo, la edad, etc., por otra razón, además de la antes mencionada, a la que también hay que prestar atención. La tendencia sexual de una persona no es, por lo general, conocida por las demás personas, salvo que reconozca públicamente tener esa tendencia, o que un comportamiento externo suyo lo manifieste. Por regla general, la mayoría de las personas con tendencia homosexual, que procuran llevar una vida casta, no dan a conocer públicamente su tendencia sexual. En consecuencia, el problema de la discriminación en términos de empleo, casa, etc., normalmente no se plantea.

Por el contrario, los homosexuales que declaran su homosexualidad son, casi siempre, personas que consideran su comportamiento o su estilo de vida homosexual como «indiferente o, sin más, bueno» (cf. n. 3), y por eso digno de aprobación pública. Dentro de este grupo de personas es posible hallar con mayor facilidad a quienes intentan «manipular a la Iglesia, conquistando el apoyo de sus pastores, frecuentemente de buena fe, en el esfuerzo de cambiar las normas de la legislación civil» (cf. n. 9); y quienes usan la táctica de afirmar con tonos de protesta que «cualquier crítica o reserva en relación con las personas homosexuales... constituye simplemente una forma injusta de discriminación» (n. 9).

Además, existe el peligro de que una legislación, al fundamentar determinados derechos en la homosexualidad, aliente concretamente a una persona con tendencia homosexual a declarar su homosexualidad o, incluso, a buscar un compañero con el que poder beneficiarse de las disposiciones de la ley.

15. Desde el momento que en la valoración de una propuesta de legislación hay que poner el máximo cuidado en la responsabilidad de defender y promover la vida de la familia (cf. n. 17), se debe prestar una gran atención a cada una de las disposiciones de las intervenciones propuestas. ¿Cómo influirán en la adopción o en la custodia? ¿Serán una defensa de los actos homosexuales, públicos o privados? ¿Conferirán a las uniones homosexuales un estado equivalente al de la familia, en cuanto a las casas populares, u otorgarán al compañero homosexual ventajas contractuales que podrían incluir elementos como la participación de la «familia» en el seguro social del trabajador (cf. n. 9)?

16. Por último, cuando está en juego una cuestión acerca del bien común, no es oportuno que las autoridades eclesiales apoyen o se mantengan neutrales ante una legislación negativa, aunque ésta haga algunas excepciones con las organizaciones y las instituciones de la Iglesia. La Iglesia tiene la responsabilidad de promover la vida de la familia y la moralidad pública de la entera sociedad civil basándose en los valores morales fundamentales, y no sólo para protegerse a sí misma de la aplicación de leyes perniciosas (cf. n. 17).

-Nota sobre la validez del bautismo-

Nota sobre la validez del bautismo

Se ha preguntado a esta Congregación para la Doctrina de la Fe si el bautismo celebrado en la comunidad vulgarmente llamada The New Church, del señor Emmanuel Swedenborg, es válido o no.

Esta Congregación, completado un atento examen, decretó responder: *Negativo*.

Roma, 20 de noviembre de 1992

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y DE LA SUBCOMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS
NOTA SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA CATEQUESIS HOY, RELACIONADOS CON EL TEMA DE LA VERDAD, DE LA REVELACIÓN CRISTIANA Y SU TRANSMISIÓN

Madrid, 30 de noviembre 1992

1. INTRODUCCIÓN

LA CATEQUESIS, INSTRUMENTO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

1. La fidelidad al Evangelio de Jesucristo y la situación religiosa de los hombres de nuestro tiempo nos urgen, de manera mas apremiante cada día, a impulsar una *nueva evangelización* de nuestro mundo. Esta empresa, cuya magnitud y alcance ahora tal vez solo vislumbramos, reclama por parte de la Iglesia un gran esfuerzo misionero que dé prioridad al primer anuncio del Evangelio y a la llamada a la conversión personal. Sobre esta base de la conversión personal, es necesario promover un gran esfuerzo de catequización de los fieles cristianos. La catequesis es instrumento básico de la nueva evangelización.

LA RENOVACIÓN CATEQUÉTICA, DON DEL ESPÍRITU DE LA IGLESIA

2. Reconocemos que el enorme crecimiento operado entre nosotros en el terreno de la catequesis, en los años posconciliares hasta el momento presente, así como sus valiosos frutos son un «don precioso del Espíritu Santo a la Iglesia de hoy, un don al que por doquier las comunidades cristianas, en todos los niveles, responden con una gran generosidad y entrega creadora que suscitan admiración» (1).

DISCERNIMIENTO DE LA CATEQUESIS POSCONCILIAR

3. La Iglesia ha llevado a cabo un discernimiento sobre este complejo florecimiento de la catequesis posconciliar. Este discernimiento ha quedado reflejado en los trabajos del IV Sínodo de los Obispos, celebrado en el otoño de 1977, en la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* y en numerosas enseñanzas de Juan Pablo II; y, en España, en las orientaciones pastorales de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, recogidas sobre todo en su Instrucción *La catequesis de la comunidad*, de 1983.

Este discernimiento nos lleva a considerar como adquiridos muchos de los logros de la renovación catequética contemporánea, que no siempre ha tenido igual valor. Junto a un innegable progreso en la vitalidad de la actividad catequética y junto a iniciativas prometedoras, hay que reconocer también las limitaciones e incluso las «deficiencias» de lo que se ha realizado. Estos límites son particularmente graves cuando ponen en peligro la integridad del contenido de nuestra fe, la firmeza de la fe y principios morales de los miembros de la Iglesia.

FINALIDAD DE ESTA NOTA

4. La Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe y la Subcomisión Episcopal para la Catequesis, dentro de los cometidos que le son propios y con el ánimo de avivar y fortalecer este «don precioso» de Dios a su Iglesia, ofrecen las siguientes reflexiones sobre algunos aspectos de la catequesis en nuestro tiempo que tienen que ver, en su conjunto, con la gran cuestión de *la verdad cristiana y su transmisión*. Con estas reflexiones se pretende contribuir a la aplicación concreta de la *nueva evangelización* y, al mismo tiempo, preparar la recepción del *Catecismo de la Iglesia Católica*, aprobado por el Santo Padre el pasado junio. Se trata de una reflexión parcial en la que tan sólo se abordan algunos aspectos, ciertamente importantes, de la catequesis, pero en modo alguno exhaustivos.

5. La presente Nota tiene muy en cuenta otras Notas, orientaciones e informes de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe, como asimismo diversas Orientaciones pastorales emanadas de la

Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. En todos estos escritos ha latido siempre una preocupación por la catequesis de nuestras comunidades y el deseo de servirla y promoverla adecuadamente. La lectura o el recuerdo de ese material ayudará a percibir el sentido y el alcance de esta Nota.

II. CATEQUESIS Y REVELACIÓN

LA REVELACIÓN, FUNDAMENTO DE LA CATEQUESIS

6. «La auténtica catequesis es siempre una iniciación ordenada y sistemática a la revelación que Dios mismo ha hecho al hombre en Jesucristo, revelación conservada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras y comunicada constantemente, mediante una "traditio" viva y activa, de generación en generación» (2).

La catequesis, además, tiene su origen en la confesión de fe y tiende a la confesión de fe. La fe, por su parte, es acogida y obediencia a la revelación de Dios. Por eso, «el *carácter propio* de la catequesis, además de inspirarse en el catecumenado bautismal, encuentra sus principios inspiradores en la concepción que tiene la Iglesia de la Revelación, de la Tradición y de la Fe. Esta concepción proporciona a la catequesis su verdadero fundamento. En este sentido, *la Constitución "Dei Verbum"*, del Concilio Vaticano II, constituye una sólida base sobre la que apoyar la manera de entender el carácter propio de la catequesis» (3).

LA REVELACIÓN, ACCIÓN GRATUITA DE DIOS

7. La Constitución conciliar describe la Revelación en estos términos: «Por medio de la revelación Dios quiso manifestarse a Sí mismo y sus planes de salvar al hombre, para que el hombre se haga partícipe de los bienes divinos que superan totalmente la inteligencia humana» (4). «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la Revelación» (5). Cuando decimos, pues, «Revelación» estamos diciendo acción gratuita de Dios: alteridad, primacía, iniciativa, don de Dios; es Dios quien nos precede en su Realidad y libremente, en su bondad, sale al encuentro del hombre personalmente, se manifiesta a Sí mismo y se comunica al hombre, le desvela la intimidad de su Misterio y de su voluntad. Por la revelación el hombre entra en comunicación con Dios y accede, por gracia, al conocimiento y participación de Dios mismo, de su realidad íntima y de su designio benevolente de salvación.

LA REVELACIÓN EXIGE ASENTIMIENTO

8. Dios se nos da como gloria, como bien, como verdad. Por eso la revelación de Dios es una interpelación y exige del hombre la plena aceptación de lo que Él mismo nos ha dado y manifestado, sin manipularlo a nuestro arbitrio; exige asentimiento, conversión y obediencia sincera a la voluntad divina, renuncia a la utilización de la gracia de Dios en aras de los deseos del hombre por muy acordes que éstos puedan estar con el espíritu de una determinada época. No es la experiencia de la fe la que «crea» la Revelación. Por eso la fe lleva consigo un conocimiento sobrenatural del misterio de Dios manifestado al hombre en la revelación acaecida, una vez por todas. en Jesucristo.

LA REVELACIÓN NO PUEDE DISOLVERSE EN SUS INTERPRETACIONES

9. Desde la concepción católica de la revelación, ésta entraña una realidad que le es dada al hombre como algo que soberanamente le adviene y es independiente de él. La Revelación se apoya en la manifestación de Dios mismo en persona a través de acontecimientos, más allá de las interpretaciones y decisiones que frente a ello puedan tomar los individuos. La Revelación no puede diluirse en las interpretaciones subjetivas de individuos o comunidades. Por ello, no es fiel a la Revelación aquél que sólo ve en ella un conjunto de símbolos o cifras de las experiencias de la subjetividad. Falsea, pues, la Revelación quien quiera medirla por una norma diferente de ella misma.

Es contraria, por lo mismo, a la Revelación toda interpretación o práctica que por acomodarla al espíritu del tiempo o ponerla en sintonía con la cultura del momento pretenda reducir dicha revelación a un simple eco de ese tiempo o de ese momento. Cuando una cultura se convierte en medida del Evangelio, el cristianismo se disuelve en la cultura. En lugar de evangelizar, en este caso, se siembra la sospecha frente a la fe. Al ser la cultura el criterio definitivo, la fe sólo puede ser algo así como un soporte de la cultura.

Pero *nunca podremos olvidar*, que la Revelación «no está aislada de la vida ni yuxtapuesta artificialmente a ella. Se refiere al sentido último de la existencia y la ilumina ya para inspirarla, ya para juzgarla a la luz del Evangelio» (6). Cada época, es cierto, se ha sentido interpelada de una forma particular por la verdad revelada y ésta le ha presentado a la comunidad creyentes problemas determinados a los que ha tenido que dar respuestas diferentes de época a época. Y, sin embargo, las respuestas a los problemas que a la comunidad creyente le plantea o le haya planteado la Revelación en las diversas épocas habrán de ser fieles a la misma Revelación, es decir, a Cristo y a la Tradición que nos entrega el mismo Cristo.

No puede agotarse, en efecto, la verdad revelada en las diferentes interpretaciones correspondientes a las diferentes épocas, ya que es una y la misma Realidad, Dios y su salvación, la que se nos comunica a través de la Revelación.

Cuando se tiene en cuenta la naturaleza de la Revelación en la catequesis, se propicia el reconocimiento del señorío de Dios y la confesión de fe en Él como el Único, «origen, guía y meta del universo» (Rom 11, 36), en quien está el juicio inapelable de nuestra vida y nuestras obras, y a cuya voluntad y palabra todos estamos ligados. Cuando, por el contrario, se olvida esta naturaleza fácilmente se cae, lo queramos o no, en un desdibujamiento y en un debilitamiento del teocentrismo de nuestra fe y no se acierta a situar a Dios y a su Hijo Unigénito, Jesucristo, en el centro de la síntesis de fe que hemos de proporcionar a través de la acción catequética.

Si se perdiera de vista que la catequesis transmite una palabra y una vida que nos es dada a todos y que no procede de nuestro querer o de nuestro ingenio personal, que es más grande que nuestro corazón y nuestro saber, entonces la catequesis perdería también su capacidad de educar en la fe. Vendría a ser una tarea sin fuerza evangelizadora capaz de provocar la conversión del corazón al Dios vivo, Creador de todas las cosas, y la obediencia de la fe. que nos hace «nacer de lo alto» (cf. Jn 3, 3).

ALGUNAS CONSECUENCIAS PARA LA CATEQUESIS

10. Por fidelidad a la Revelación y porque su fin es conducir a una fe madura a cada fiel y a las comunidades, la catequesis «debe procurar diligentemente proponer con fidelidad el tesoro íntegro del mensaje cristiano. Ello debe hacerse ciertamente siguiendo el ejemplo de la pedagogía divina (que, en su condescendencia, se acomoda a los hombres), pero teniendo en cuenta la plenitud de la revelación comunicada por Dios, para que su pueblo se alimente y viva de ella. La catequesis, pues, parte de una sencilla proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano; y la propone de manera adecuada a las diversas situaciones culturales y espirituales de los catequizandos» (7), guardando la jerarquía de las verdades (8); pero esta jerarquía de verdades «no significa que algunas verdades pertenecen menos a la fe que otras, sino que algunas verdades se apoyan en otras como más principales y son iluminadas por ellas» (9).

Por no tener en cuenta suficientemente los criterios expuestos, se puede incurrir en algunos errores que es preciso evitar. Llevados, tal vez, por el contexto cultural actual que desplaza el acento del objeto al sujeto (10) y, seguramente sin percatarse de las implicaciones de esto, algunas catequesis pueden tender a *revitalizar la verdad de la fe*, y a presentar sólo o preferentemente la fe como vivencia y compromiso, ignorando o *estimando poco el contenido* o «depósito» de la *Revelación*, al que damos nuestra adhesión de fe. Asimismo puede llegarse a unas catequesis y materiales catequéticos abusivamente parcos en contenidos de fe y excesivamente abundosos en experiencias humanas, en técnicas didácticas o en acciones a realizar. A veces, en estos casos, la fe no se interpreta con claridad como la acogida de algo que nos *ha sido dado* para fecundar la existencia y transformar la realidad histórica, o no se tiene

-Algunos aspectos de la catequesis hoy relacionados con el tema de la verdad-

conciencia clara de que la misión de la catequesis es "transmitir lo que nos fue dado", lo que *hemos recibido* (Cf. 1 Cor 15): un don nuevo y sorprendente, insospechado por el hombre, una novedad que se nos ofrece, y que no proviene de nosotros, sino que nos es *dada* como gracia.

Al afirmar esto no queremos, en ningún modo, olvidar que el *transformar* al hombre en Cristo es objetivo fundamental e insoslayable de la catequesis. Pero es mal camino para esa transformación el no poner en contacto al catequizando con toda la riqueza de Dios que se comunica y se ofrece, en la fe y en la comunión de la Iglesia, a la aceptación total, con mente y corazón, por parte del hombre.

Cuando no nos sentimos vinculados por la palabra de Dios que nos precede o relativizamos su contenido, la opinión de cada uno respecto a las materias de fe acaba sustituyendo a la misma realidad de la fe. De hecho, en algunos de los «credos» formulados especialmente en las últimas décadas, y que a veces han recogido algunos materiales para la catequesis o para celebraciones, el significado de la palabra «creo» no iría más allá del simple «pensamos», que acaba por reducir la fe a lo que es fácilmente comprensible y «asimilable» y que suena bien desde una determinada cultura o desde una determinada situación humana.

Además, si no se tiene en cuenta esta necesaria vinculación de la catequesis con el hecho de la Revelación cristiana, fácilmente la catequesis transmitirá mutilado el mensaje de la fe y de la vida cristiana con *lagunas* muy notables en aspectos muy importantes de la fe y la moral cristiana que es preciso evitar siempre: por ejemplo, lagunas respecto a la fe en Dios Padre y Creador, al pecado original, al misterio de Jesucristo, al Espíritu Santo, a la Iglesia, a la gracia, a la resurrección de la carne y la vida eterna, y respecto a la formación de la conciencia moral cristiana (11).

No podemos olvidar, en este punto, que la tradición moral pertenece a la fe, se deriva de ella, y es, por tanto, parte esencial de la catequesis, precisamente como medio de conexión entre la Revelación y la vida real y concreta, en la que se pone en juego la fe.

Hay que afirmar sin ambigüedad que existen leyes y principios morales, pertenecientes a la tradición moral específica de la Iglesia, que es preciso presentar en la catequesis; también la doctrina social de la Iglesia pertenece a su tradición moral y es parte de la catequesis de la que no se debiera prescindir nunca.

LA DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA CATEQUESIS: LA CATEQUESIS MUESTRA LA CONEXIÓN DEL MISTERIO DE DIOS CON EL FIN ÚLTIMO DEL HOMBRE

11. El que con estas reflexiones hayamos puesto de relieve la catequesis como enseñanza y transmisión de conocimiento (12) no impide, sino, al contrario, exige sostener que «la catequesis da a conocer en el Espíritu... Este conocimiento no es un saber cualquiera, es conocimiento de un misterio, sabiduría según el Espíritu, síntesis orgánica centrada en el misterio de Cristo. No es un sistema, una abstracción, una ideología» (13).

La catequesis no puede ceñirse a la *so/a* enseñanza de unos «contenidos nocionales» o a su repetición rutinaria (14); esta doctrina «no es un cúmulo de verdades abstractas, es la comunicación del misterio vivo de Dios» (15), que concierne de manera decisiva y última al hombre, a su sentido más profundo y al logro más auténtico de sí (16). La catequesis habrá de lograr la adhesión personal del catequizando al Dios vivo en Jesucristo, para lo cual habrá de mostrar también «la estrechísima conexión del misterio de Dios y de Cristo con la vida y el fin último del hombre» (17).

La catequesis, en consecuencia, habrá de mostrar cómo la Revelación que nos es dada en Jesucristo tiene que ver y responde a los interrogantes más radicales del hombre. Es tarea ineludible de la catequesis plantear a la luz del Evangelio las preguntas que surgen de las situaciones humanas, individuales y sociales, de manera que estimule en los catequizandos un deseo, de transformar la propia conducta (18). La catequesis habrá de ser «palabra viva» enraizada en la experiencia individual y social de los catequizandos; esto exige, entre otras cosas, el respeto al proceso personal de fe de cada catecúmeno, a su particular itinerario en su adhesión progresiva a Jesucristo (19).

Por eso, no sólo es legítima y positiva, sino también imprescindible, la preocupación por hacer que la proclamación de la Palabra de Dios y de la transmisión de la Tradición de la Iglesia no sea algo apartado de la vida, una especie de sistema de verdades abstractas, sino conectado profundamente con la vida concreta de las personas, con el mundo de los sentimientos y de las actitudes de cada uno y con las realidades que les circundan. Esto es algo más que un recurso pedagógico, ya que tiene una raíz y una consistencia teológica, como han puesto de relieve documentos oficiales del magisterio eclesiástico (20).

No sería necesario insistir en este punto, si no fuera por la pervivencia de ciertos tipos de catequesis puramente repetitivas, formulistas y abstractas, que tampoco corresponden al sentir y a la enseñanza de la Iglesia, y que rechazan tomar en serio en la catequesis toda esta dimensión antropológica, con la excusa de que conduce inevitablemente a la disolución de la fe. La disolución de la fe no proviene de tomar en serio en la catequesis la dimensión antropológica, lo cual es esencial al acto catequético, tal y como la Iglesia lo comprende; sino que proviene de que la subjetividad o la cultura ambiental se erijan en criterio de la fe. Y esto no se evita mediante la catequesis repetitiva de fórmulas abstractas; porque, como esta catequesis no toca el «centro» vital de la persona, ese centro vital puede quedar al margen de Jesucristo y de la fe, orientado igualmente por los valores de la cultura dominante. Con frecuencia se produce, en efecto, como fruto de este tipo de catequesis una superposición de dos capas en la vida, la profana y la cristiana; es decir, ese dualismo que tantas veces ha denunciado la Iglesia, y que tiene una parte no pequeña de responsabilidad en la descristianización.

III. CATEQUESIS Y TRADICIÓN

LA CATEQUESIS, ACTO DE TRADICIÓN VIVA

12. Es de capital importancia para la acción catequética el reconocer que la catequesis, en su esencia más íntima, es transmisión, *traditio* viva de «las expresiones de fe acuñadas por la reflexión viva de los cristianos durante siglos, y que. son recogidas en los símbolos y en los principales documentos de la Iglesia... Ser cristiano es entrar en una tradición. viva» (21). La tradición de fe determina, en efecto, el contenido y la forma de apropiación de la verdad revelada como elemento constitutivo de la salvación. La mediación de la Iglesia es inherente sustancialmente, y por tanto insustituible, en la transmisión de la fe y de la salvación. «La Iglesia sigue proclamando hoy *la sustancia viva del Evangelio*, que le ha sido entregada» (22). Es en la fe de la Iglesia, en su confesión de fe, en la disciplina de los sacramentos y en la tradición moral de la Iglesia, donde se nos da acceso a la salvación, a la verdad y al bien que nos son dados y que nosotros no podemos violentar ni alterar.

La catequesis, por esto, «es, esencialmente, *un acto de la tradición* viva de la Iglesia que, por medio de la iniciación en su "*doctrina, vida y culto*" (23), transmite al catecúmeno todo lo que ella es, todo lo que le ha sido dado como don y todo lo que ella cree. La entrega del Evangelio en el Símbolo, la entrega del Padre Nuestro y la entrega de las normas, modelos y testimonios de vida cristiana son, en el catecumenado bautismal y en nuestra catequesis, expresión de lo que es en esencia, un proceso catecumenal: la transmisión de la *fe y de la vida eclesial*. El catecúmeno por medio de la catequesis, ha de ser iniciado para que se incorpore vitalmente en la Tradición de la Iglesia (24).

LA LECTURA ECLESIAL DE LA ESCRITURA Y LA

«REGLA DE FE», INSTANCIAS NORMATIVAS PARA LA CATEQUESIS

13. La catequesis no puede olvidar nunca que el sujeto histórico de la comprensión de la verdad revelada, es la Iglesia y que el conocimiento y apropiación de esta verdad de la Revelación tiene su lugar propio, reconocido como tal por quien tiene fe, en la lectura eclesial de la sagrada Escritura, en la confesión de fe y en la enseñanza moral de la Iglesia. Para la lectura auténtica de la Escritura, la Iglesia entrega en la catequesis una *clave de esa lectura* y un Criterio de interpretación: El Símbolo de la fe, el Padre Nuestro y la normativa de conducta de una vida según el Evangelio. Esta clave de lectura recoge lo esencial de la Sagrada Escritura, «la sustancia viva del Evangelio», la *regla de fe* (25).

Esta lectura, hecha en la tradición viva de la Iglesia y expresada en el Magisterio auténtico, constituye la instancia normativa e irrenunciable de cualquier interpretación y aplicación de la verdad evangélica a las diversas situaciones personales y comunitarias, como corresponde a la catequesis. Por eso los materiales destinados a la catequesis o a la formación de catequistas han de incorporar necesariamente la tradición viva de la Iglesia: nunca deben omitirla pues es la vía para el acceso y el encuentro con Jesús.

Es preciso recordar, una vez más, a este respecto que en los materiales para una catequesis de iniciación cristiana o para la formación de catequistas se ha de recoger la exposición del Credo en su integridad, así como la exposición de los Sacramentos, de los Mandamientos y del Padre Nuestro. Para ayudar a comprender las palabras y conceptos que esta «regla» contiene, no es correcto formularla de otra manera, pretendidamente «más experiencial» (Véanse, por ejemplo, algunos de los llamados «credos» que tanto han proliferado, sobre todo en torno a la catequesis de jóvenes o de Confirmación.) De esta manera se dejaría de lado un criterio básico en la formación, tanto de los catecúmenos como de los catequistas, como es el inspirarse «en las grandes fórmulas de fe o símbolos elaborados en la tradición de la Iglesia y en aquellos textos conciliares en los que se expresa sintéticamente la fe» (26). Conocer de un modo básico y profundo el Credo, «resumen eclesial del Evangelio», es una necesidad que los catequistas han de cubrir para alcanzar la síntesis de fe fiel a la Escritura, a la tradición viva y a los problemas del hombre y del mundo de hoy que requieren para iniciar el conocimiento del misterio, cometido de la acción catequética a ellos encomendada en la Iglesia (27).

DIFICULTADES PARA ENTENDER LA CATEQUESIS COMO ACTO DE TRADICIÓN EN EL CONTEXTO CULTURAL ACTUAL

14. Insistir en la catequesis como transmisión de la Sagrada Escritura y de los principales documentos de la Tradición y del Magisterio; insistir, asimismo, en la catequesis como *memoria* en conexión vital con la *anámnesis eucarística* o en la fe como inserción y participación en la corriente viva de la Tradición y de su lenguaje; o insistir en la necesidad de unas expresiones inalterables que salvaguarden la unidad, *homología (confesión)*, de la fe en lo sustancial, se compecece mal con una de las tendencias de la modernidad: la emancipación respecto de toda instancia ajena a la razón autónoma, de todo lo «dado», y, por tanto, la desconfianza hacia la tradición.

Esta desconfianza hacia la tradición está en conexión, además, y se ve reforzada con una concepción de la verdad como *algo que hay que hacer*: «la verdad se hace», su criterio es la eficacia, lo prioritario es la acción. En este contexto se explica la fortuna de ciertas palabras como «creación, creatividad, experiencia, eficacia», o ciertas expresiones como «crear un mundo nuevo». Este contexto explica igualmente, la importancia que ha adquirido en ciertos sectores la ortopraxis frente a la ortodoxia, la acusación de ideológico a todo discurso que no se implique en la acción transformadora del mundo, o el descrédito hacia la contemplación, la admiración o la alabanza.

El interés por la emancipación y la crítica radical, características de la modernidad, ha desembocado en un *predominio de lo metodológico y lo instrumental* en los campos del saber, de la praxis y de la comunicación. Es natural que así suceda: la razón autónoma es verdaderamente autónoma en la medida que domina lo «dado» mediante un método o procedimiento que controla de manera eficaz su objeto.

Al impartir la catequesis o al elaborar materiales catequéticos es necesario tener en cuenta esta, mentalidad y actuar con discernimiento y espíritu crítico ante ella, percatándose de algunas dificultades concretas que puede ocasionar a la acción catequética, por ejemplo: otorgar una excesiva importancia a lo metodológico; incorporar sin más pedagogías de la no-directividad o de la creatividad, en las que, se haga del grupo un factor de «creación» de la propia fe o se sustituya la transmisión de la fe explícita y viva de la Iglesia por «dinámicas de grupo»; convertir al catequista en un monitor, que no transmite propiamente contenidos ni doctrina y únicamente asegura la libre dinámica del grupo; hacer de la fe un epifenómeno o resonancia accidental o mera confirmación de las experiencias, empeños y proyectos individuales o colectivos del caso; hacer de la catequesis un instrumento para «reinventar» la «auténtica» fe y la «verdadera», comunidad cristiana, como si la larga tradición de la Iglesia la hubiese corrompido; prescindir, por considerarlos «no actuales e insignificantes hoy», de los documentos o textos en que se

recoge la Tradición de la Iglesia, como pueden ser textos tomados de la Liturgia, de los Padres, de los Concilios, de los Papas o que hagan referencia a la vida y testimonio de los santos, y sustituirlos por otros textos o testimonios de autores y de personas de hoy, incluso dudosos que difícilmente pueden pretender suscitar la adhesión a la fe de la Iglesia.

IV. CATEQUESIS Y LENGUAJE

LA REVELACIÓN Y LA TRADICIÓN INSEPARABLES DE UN LENGUAJE. NECESIDAD DE UN LENGUAJE PARA LA TRANSMISIÓN DE LA FE

15. Para acceder a la realidad revelada, y apropiarse de la tradición de la fe, es necesario un lenguaje. La Revelación, en la que son inseparables acontecimientos y palabras, se nos ha dado a través de un lenguaje, del cual es testigo privilegiado el lenguaje de las Sagradas Escrituras, de la Liturgia y de las formulaciones dogmáticas. Este «precioso depósito» debe ser fielmente custodiado, con la ayuda del Espíritu Santo (cf. 1 Tim 6, 20; II Tim 1, 13-14). Gracias precisamente, a las expresiones de la fe de ese «depósito», que nos informan sobre Jesús, sobre quién es Él y sobre cuál es la honda realidad de su misterio, le es posible al creyente acceder a la salvación de Dios que le ha sido revelada y otorgada en el mismo Jesucristo. *Dios se comunica en Cristo expresándose en la tradición de un lenguaje, en la que es necesario participar para alcanzar la verdad de esa comunicación.*

La fe cristiana,

en efecto, no ha surgido de la sola inspiración espontánea de grupos entusiastas, movidos por el Espíritu de Jesús. Desde sus orígenes ha estado *vinculada esencialmente a los acontecimientos salvadores y al testimonio apostólico acerca de ellos, en tanto que expresados en un genuino discurso*, en una «regla» de fe y de vida. «Sin la *mediación* de los relatos evangélicos y de las fórmulas cristológicas apenas sabríamos nada de Jesús y no podríamos entrar en relación personal con Él. Por eso es importante subrayar la referencia esencial de la fe cristiana a los acontecimientos salvadores, *en tanto* nos son transmitidos en un lenguaje determinado dentro de la tradición original mantenida por ellos» (28).

Con esto no negamos, como es obvio, la necesidad de la intervención del Espíritu Santo para poder entrar en esa relación personal con Jesucristo. Tampoco dejamos de reconocer que «la adhesión de la fe no termina con las fórmulas mismas de la fe. Hay una distinción y tensión insuprimibles entre la realidad revelada y cualquier lenguaje en que ésta pueda hablarnos». De ahí viene que pueda haber varios lenguajes de la fe; pero esta pluralidad de lenguajes tiene sus límites, obedece a una norma interna: la Revelación dada en Jesucristo. «La Revelación no es una pura *x* trascendente del todo, que pueda aislarse del lenguaje en que originalmente se expresó e interpretarse desde cualquier lenguaje a mano, sin asegurarse de una coherencia con el lenguaje de los *orígenes* y con el lenguaje de la *genuina actualización* en la tradición abierta y mantenida por ellos» (29).

FUNCIÓN Y VALOR DE LAS FORMULACIONES DE LA FE. NECESIDAD DE ATENERSE A LAS FORMULACIONES DE LA IGLESIA

16. Las expresiones y formulaciones de la fe están sujetas a cierta vinculación histórica. Ésta, sin embargo, no puede cambiar la naturaleza y el contenido de la revelación y, por consiguiente, el contenido de las formulaciones dogmáticas en las que la Iglesia define autorizadamente la verdad revelada. En este sentido debe mantenerse que la verdad expresada en las formulaciones de fe es irreformable (30). De ahí que no se puede dar un verdadero crecimiento en la penetración de los contenidos de la verdad revelada si deliberadamente, o por negligencia o por error, se ignora o se excluye la función reguladora de las formulaciones de la fe, a las que corresponde salvaguardar el contenido objetivo de la Revelación y dirigir el crecimiento de la Tradición de forma autorizada y normativa.

Por ello, como señaló Pablo VI en *Mysterium Fidei*, «aunque se salve la integridad de la fe, es también necesario atenerse a una manera apropiada de hablar, no sea que, con el uso de palabras inexactas, demos origen a falsas opiniones... acerca de la Iglesia, con un prolongado trabajo de siglos, no

sin ayuda del Espíritu Santo ha establecido, confirmándola con la autoridad de los Concilios, norma que con frecuencia se ha convertido en contraseña y bandera de la fe ortodoxa, debe ser religiosamente observada, y nadie a su propio arbitrio, o so pretexto de nueva ciencia, pretenda cambiarla. ¿Quién podría tolerar jamás que las fórmulas dogmáticas usadas en los Concilios ecuménicos para los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnación se juzguen ya como inadecuadas a los hombres de nuestro tiempo y que en su lugar se empleen inconsideradamente otras nuevas?» (31).

IMPORTANCIA DEL LENGUAJE PARA LAS CATEQUESIS

17. La cuestión del lenguaje es, pues, de la máxima importancia para la catequesis. «Ésta tiene el deber imperioso de encontrar el lenguaje idóneo que le permita realizarse y desarrollarse como acto de comunicación de la *fe eclesial*» (32). La catequesis siempre, y hoy de manera especial, se ve urgida por la necesidad de que los catecúmenos puedan expresar su fe personal confesando la fe de la Iglesia. «La *comunidad de fe* implica necesariamente *comunidad en el lenguaje*, al menos en un mínimo lenguaje que guarde la comunidad en la fe» (33), un lenguaje propio de la fe en el que los cristianos se reconocen a sí mismos, se expresan y comunican en cuanto tales (34).

La catequesis ha de introducir al catecúmeno en ese *lenguaje propio de la fe* (35). Ella, por tanto, «tiene necesidad de un lenguaje fijo, acuñado, formulado» (36), para que los catequizandos se introduzcan en la Revelación y en los acontecimientos salvadores. Nos damos cuenta de que esta exigencia es insoslayable, por las razones que acabamos de decir, pero reconocemos que no responde a todos los problemas planteados por la cuestión del lenguaje.

Hay, en efecto, otros problemas importantes para la catequesis que vienen planteados por las exigencias de la comunicación, la hermenéutica, la pedagogía, etc.

CONSECUENCIAS PARA LA CATEQUESIS CUANDO NO SE TIENE EN CUENTA EL LENGUAJE PROPIO DE LA FE

18. La introducción del catecúmeno a la fe de la Iglesia se ve impedida o perturbada «cuando la catequesis entiende y trata del lenguaje de la fe, exclusiva y predominantemente, como medio para objetivar las vivencias y compromisos de la fe o, también, cuando aísla o libera los acontecimientos salvadores de *su* lenguaje, como cargado de prejuicios y creencias ya no vigentes y los "objetiva" para hacerlos inmediatamente accesibles al catequizando de hoy» (37); o cuando utiliza un lenguaje que se aleja del lenguaje común de la Iglesia (magisterial), de la patrística, de la liturgia o de los santos, y le sustituye por un lenguaje poco preciso, sin raíces en la Tradición, o por textos de autores sin valor testimonial para toda la Iglesia, cuando no contrarios al sentir de la Tradición.

LA MEMORIA EN LA CATEQUESIS. CONCEPCIONES EQUIVOCADAS SOBRE LA MEMORIA EN LA CATEQUESIS

19. «El primer lenguaje de la catequesis es la Escritura y el Símbolo... Las Escrituras permiten a los cristianos hablar un *lenguaje común*. Es normal que, a lo largo de la formación, se aprendan de memoria ciertas *sentencias bíblicas*, en especial del Nuevo Testamento, o determinadas *fórmulas litúrgicas*, que son expresión privilegiada del sentido de dichas sentencias bíblicas, así como también otras *plegarias comunes*. El creyente asimila también aquellas *expresiones de fe* acuñadas por la reflexión viva de los cristianos durante siglos y que son recogidas en los Símbolos y en los principales documentos de la Iglesia... La catequesis es así "transmisión de los documentos de la fe"» (38), por ser, justamente «palabra, memoria y testimonio» (39).

Independientemente del valor pedagógico de la memorización, una cierta fijación en la memoria de un mínimo de lenguaje de la fe viene exigida por razones primarias y específicamente catequéticas. Sin una cierta memorización difícilmente podrá salvaguardarse hoy la condición de cristiano, la comunicación y la comunitariedad de la fe, es decir, la inserción de una tradición caracterizada por un lenguaje. Sin duda que, en otros momentos, se han producido abusos y excesos respecto a la memorización, reduciendo ésta

a una fijación y repetición mecánica, sin interiorización e inteligencia de los «documentos de fe». Pero esto no puede conducirnos al extremo opuesto y remitir poco o nada de esos documentos a la memoria.

LA CATEQUESIS HACE ASEQUIBLE EL LENGUAJE PROPIO DE LA FE AL HOMBRE DE HOY

20. La catequesis, obligada por naturaleza a enseñar sólo lo que nos ha sido transmitido en la Tradición viva, está igualmente obligada a expresar esa Tradición en contextos nuevos con un nuevo lenguaje, de modo que la Tradición, dicha de manera nueva, pueda seguir siendo la misma sin falsificaciones. La catequesis, precisamente por ser «transmisión de los documentos de la fe», está llamada a ser «un cauce de *renovación de la Iglesia*. Lejos de oponer una catequesis *que arranque de la experiencia* a una catequesis *sistemática* *dicotomía* en que muchas veces se ve sumido el movimiento catequético entre nosotros , de lo que se trata es de *integrar*, lo más plenamente posible, la experiencia humana en la comprensión, vivencia y reformulación de los grandes documentos en los que la Iglesia expresa su fe» (40).

Asimismo, la catequesis ha de hacer asequible el lenguaje de la fe a la cultura contemporánea y los catequizandos de nuestro tiempo. «El *lenguaje propio de la fe* se dirige al *hombre de hoy*, que, por fuerza, ha de salir a su encuentro desde el lenguaje de su propio mundo, de su propia experiencia... La difícil tarea de la catequesis consiste justamente en hacer hablar *hoy* al lenguaje de una tradición. Sólo en el interior de esta *tradición lingüística* y en relación vital con ella puede actualizarse el lenguaje de la tradición» (41). Aquí tiene la Iglesia un gran papel para definir su lenguaje y hacerlo asequible a la cultura y a los individuos. Ésta ha sido una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II, «la gran catequesis de nuestro tiempo».

EL «CATECISMO», INSTRUMENTO BÁSICO PARA LA COMUNIÓN EN EL LENGUAJE DE LA FE

21. Como el Vaticano II, el Magisterio de la Iglesia tiene un gran papel que desempeñar en nuestro tiempo haciendo posible que el «lenguaje básico de la fe», el lenguaje de la Tradición, resuene hoy en toda su significación. A los Obispos en comunión con el Papa les urge hoy fijar este «lenguaje básico». Aquí radica, entre otros aspectos, la importancia del *catecismo*. «La Iglesia, a través de sus obispos, recoge en el catecismo de manera oficial aquellos "documentos de la fe" que considera fundamentales para unos destinatarios en una situación determinada». Los catecismos, debidamente aprobados por la Santa Sede, «son los "libros de la fe" que recogen el anuncio cristiano y la experiencia de fe vivida por la Iglesia, la cual traduce esta riqueza a fin de que sea legible y significativa para los que caminan hacia la maduración cristiana. Al proponer esta riqueza de manera autorizada y auténtica, los Obispos ofrecen a sus comunidades un conjunto que constituye "regla de fe" y orientación básica de la catequesis» (42).

El catecismo constituye un instrumento básico para la comunión en el lenguaje de la fe, y, por tanto, de la comunión eclesial en sí misma. Como instrumento de tradición y compendio sistemático y orgánico de la verdad revelada en su integridad, el catecismo recoge e incorpora las distintas formas del lenguaje de la Biblia y la Tradición, con las que la Iglesia, una y única, expresa su lenguaje de fe: «el *relato* de los acontecimientos salvadores, la *confesión de fe*, la *doxología*, el *himno*, la *bendición*, la *acción de gracias*, la *súplica*, la *promesa*, el *mandamiento* y la *exhortación*, las *fórmulas de alianza*, las *proposiciones asertivas* que describen o definen conceptos y realidades de la fe» (43). Y todas estas formas de lenguaje en armonía y unidad.

Al entregarnos el lenguaje «único y básico» de la fe en su pluriforme manifestación, el catecismo no se contenta con ser un libro de fuentes que selecciona y articula sin más los «documentos de la fe», sino que trata de hacerlos accesibles y comprensibles en una síntesis al hombre de hoy, en la clave hermenéutica del Concilio Vaticano II, de forma que su lenguaje deje hablar a la realidad misma de la fe. El catecismo, así, no sólo no coarta la libertad y creatividad de los catequizandos, sino que la posibilita y exige, para que cada uno pueda decir hoy su fe como fe de la Iglesia y pueda unir su propia voz al canto único de la Iglesia, una y única.

-Algunos aspectos de la catequesis hoy relacionados con el tema de la verdad-

Por otra parte, al incorporar las diversas formas del lenguaje de la fe, el catecismo contribuye a superar tanto aquellas catequesis que se elaboran sólo a partir de la Escritura sin tener en cuenta el dogma, como las que parten directa y exclusivamente del dogma y recurren a la Escritura sólo como apoyo y autoridad. De este modo, ayuda a superar una catequesis «positivista» y empírica, incapaz de iluminar y animar la vida del creyente y de integrar fe y experiencia humana, porque en el fondo ha separado ese lenguaje de su sujeto que es la Iglesia y la ha reducido a mero «texto».

El catecismo, en definitiva, que no agota todos los elementos que deben concurrir en el acto catequético, está orientado a capacitar a los cristianos a través de un proceso catequético pertinente, a que digan hoy la fe la Iglesia. Es, por tanto, un elemento de fundamental referencia para la catequesis. Al hacer la entrega *traditio* de la fe en los «lenguajes» en que viene expresada la fe de la Iglesia, el catecismo no se sitúa en la abstracción o atemporalidad, ni se encierra en una posición numantina. Al contrario, esa «traditio» está destinada a personas concretas que, al recibir la enseñanza de la fe del catecismo en la situación y cultura concreta en la que viven, puedan experimentar cómo la confesión cristiana sigue siendo hoy fuente de vida, de acción y de esperanza.

V. CONCLUSIÓN

22. Al concluir esta reflexión, los Obispos que la suscribimos expresamos nuestra esperanza de que, teniendo en cuenta las observaciones y directrices que aquí se han recordado, se fortalezca y mejore la catequesis en nuestras comunidades, de forma que la originalidad y novedad de la fe cristiana arraigue cada día más en el corazón de los fieles.

Madrid, 30 de noviembre 1992.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE y SUBCOMISIÓN EPISCOPAL DE CATEQUESIS:

**Monseñor Antonio Palenzuela
Monseñor José Manuel Estepa,
Monseñor Antonio Briva,
Monseñor José Capmany,
Monseñor Javier Martínez,
Monseñor Rafael Palmero,
Monseñor Ricardo Blázquez,
Monseñor Antonio Cañizares,
Don Manuel del Campo.**

NOTAS

(1) JUAN PABLO II, *Exhortación Apostólica «Catechesi Tradendae»* (CT), 3.

(2) CT 22.

(3) COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *Orientaciones pastorales sobre la catequesis de la Comunidad* (CC), 106.

(4) DV 6.

(5) DV 2.

(6) CT 22.

(7) CONGREGACIÓN DEL CLERO: *Directorio Catequístico General* (DCG) 38.

(8) UR 11.

(9) DCG 43.

(10) Emplearemos la expresión «objeto» en el sentido de una realidad que, existiendo en sí y por sí, hace frente al sujeto. No en el sentido de unas realidades de experiencia determinada según unas reglas compartidas por la comunidad científica.

(11) En los materiales catequéticos no debe estar ausente el tema de *Dios*, tratado en sí y por sí mismo como Sujeto agente. Creador, Providente y salvador, y no puede aparecer sólo como respuesta a la cuestión del sentido de la vida humana o como el «Dios de Jesucristo» que sirve para «desmontar» falsas imágenes de Dios. Ha de estar asimismo presente la enseñanza de la Iglesia sobre la *creación*, con todo lo que ello lleva consigo para la concepción del hombre y con las consecuencias prácticas que de ahí se derivan para la vida moral. No debiera faltar tampoco en los materiales catequéticos la doctrina del *pecado original*. Ha de cuidarse con esmero el tratamiento del tema de la *gracia* salvadora de Dios, que ha de tener gran relieve en toda la enseñanza catequética; se requiere una exposición positiva, directa y adecuada de la verdad de la gracia de Dios y del Dios de la gracia, de su necesidad para la salvación y para obrar el bien, de la transformación interior que ésta opera, etc. Ni en la catequesis ni en los materiales catequéticos, nunca puede faltar la confesión de fe en *la resurrección de la carne y la vida eterna*; la fe en la vida eterna ha de desempeñar un papel muy importante en la catequesis, máxime en unos tiempos en que la desconfianza respecto del más allá parece haberse generalizado; se ha de evitar, en este sentido, la identificación de la escatología con una utopía intrahistórica, es decir, con la construcción de una sociedad alternativa, la edificación de un mundo mejor como objeto de la esperanza y criterio ético; son manifiestas las consecuencias que, para una secularización interna del cristianismo se derivan de una presentación de la fe en una clave que suprime la escatología en el sentido que la profesa la Iglesia. Nos encontramos asimismo con algunas deficiencias en el campo de la *formación moral*. Se ha ganado en algunos aspectos, por ejemplo, en la presentación de la moral como seguimiento de Cristo, o en la atención a algunas actitudes evangélicas, o en la referencia a las bienaventuranzas; pero, al mismo tiempo, en la enseñanza moral, se ha de hablar de los fundamentos de la moral, de aspectos tan elementales como la verdad, la responsabilidad, la libertad, la conciencia, la norma, etc.; de otra suerte podemos hacer una presentación de la moral cristiana vaga, indeterminada, sin objetividad, proclive a ser determinada por la decisión única del sujeto, basada en unos valores de raíz cristiana pero sin el soporte que les da consistencia a éstos; el proceso catequético ha de hacer posible que los catecúmenos sean capaces de discernir objetivamente lo bueno y lo malo ante problemas o comportamientos morales reales con los que tienen que enfrentarse.

(12) Cf. CT 21.

(13) IV SÍNODO DE LOS OÍSES (1977), *Mensaje al Pueblo de Dios* (MPD), 8.

(14) Cf. CT 17.

(15) Cf. CT 7.

(16) Cf. CT 22.

(17) DCG, 42.

(18) Cf. DCG 74.

(19) CC 214.

(20) Cf. DCG 74; CT 22, 38; CC 222-226.

(21) MPD 9.

(22) CC 168.

(23) DV 8.

(24) CC 135-136.

(25) Cf. CC 230.

(26) COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS, *El catequista y su formación* (CF), 112.

(27) Cf. CF 130

(28) CC 143.

(29) CC .142.

(30) La evolución histórica de las formulaciones de la fe se justifica no sólo por la historicidad del lenguaje, sino por la historicidad de la recepción en cuanto tal. Y por esta razón se puede hablar de un crecimiento en la comprensión de la misma tradición de fe. No es la Revelación, ya concluida y entregada a la Iglesia, la que crece o progresa sino su comprensión por parte de los creyentes. Esta comprensión cada vez más honda de la Revelación no crece al margen de las expresiones de la fe elaboradas en la historia de la Tradición. Antes bien, las expresiones y formulaciones doctrinales de la fe conducen el proceso de crecimiento en la inteligencia de la divina Revelación.

(31) PABLO VI, *Encíclica «Mysterium fidei»*, 10.11. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Mysterium Ecclesiae»* (24-VI-73), n. 5.

(32) CC 140.

(33) CC 143.

(34) Cf. CC 140.

(35) Cf MPD 9; CC 141.

(36) CC 142.

(37) CC 143.

(38) MPD 9.

(39) Cf. MPD 7.8-1.1.

(40) CC 147.

(41) CC 145.

(42) CC 233. Al aplicar a este texto al catecismo la expresión «regla de fe», se hace en un sentido analógico.

(43) CC 149.

LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

ÍNDICE

DISCURSO DE SU SANTIDAD JUAN PABLO II

PREFACIO AL DOCUMENTO DE LA PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

INTRODUCCIÓN

I. MÉTODOS Y ACERCAMIENTOS PARA LA INTERPRETACIÓN

A. MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

B. NUEVOS MÉTODOS DE ANÁLISIS LITERARIO

C. ACERCAMIENTOS BASADOS SOBRE LA TRADICIÓN

D. ACERCAMIENTO POR LAS CIENCIAS HUMANAS

E. ACERCAMIENTO CONTEXTUAL

F. LECTURA FUNDAMENTALISTA

II. CUESTIONES DE HERMENÉUTICA

A. HERMENÉUTICAS FILOSÓFICAS

B. SENTIDOS DE LA ESCRITURA INSPIRADA

III. DIMENSIONES CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN CATÓLICA

A. LA INTERPRETACIÓN EN LA TRADICIÓN BÍBLICA

B. LA INTERPRETACIÓN EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

C. LA TAREA DEL EXEGETA

D. RELACIONES CON LAS OTRAS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS

IV. INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

A. ACTUALIZACIÓN

B. INCULTURACIÓN

C. USO DE LA BIBLIA

Discurso de S.S. el Papa Juan Pablo II y

Documento de la Pontificia Comisión Bíblica

Este discurso fue pronunciado la mañana del viernes 23 de abril de 1993, durante una audiencia conmemorativa de los cien años de la encíclica "Providentissimus Deus" de León XIII y de los años de la encíclica "Divino affante Spiritu" de Pío XII, ambas dedicadas a los estudios bíblicos.

La audiencia tuvo lugar en la sala Clementina del Vaticano. Participaron en ella los miembros del Colegio Cardenalicio, del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, los de la Pontificia Comisión Bíblica y el profesorado del Pontificio Instituto de la Biblia en la Iglesia.

Señores cardenales;
señores jefes de las misiones diplomáticas;
señores miembros de la Pontificia Comisión Bíblica;
señores profesores del Pontificio Instituto Bíblico:

1.- Agradezco de todo corazón al cardenal Ratzinger los sentimientos que acaba de expresar al presentarme el documento elaborado por la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Con alegría recibo este documento, fruto de un trabajo colegial emprendido por su iniciativa, señor cardenal, y proseguido con perseverancia durante muchos años. Responde a una gran preocupación mía, porque la interpretación de la Sagrada Escritura es de importancia capital para la fe cristiana y la vida de la Iglesia. "En los Libros Sagrados -como nos ha recordado muy bien el Concilio-, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual" (Dei Verbum), 21). El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital, que merecía vuestra atención.

2.- Vuestro trabajo ha terminado en un momento muy oportuno, pues me brinda la ocasión de celebrar con vosotros, dos aniversarios ricos de significado: el centenario de la encíclica Providentissimus Deus y el cincuentenario de la encíclica Divino Afflante Spiritu, ambas dedicadas a cuestiones bíblicas. El 18 de noviembre de 1893, el papa León XIII, muy atento a los problemas intelectuales, publicó su encíclica sobre los estudios relacionados con la Sagrada Escritura con el fin -escribió- "de estimularlos y recomendarlos", y también de "orientarlos de una manera que corresponda mejor a las necesidades de la época" (Enquiridión Biblicum, 82). Cincuenta años después, el papa Pío XII, con su encíclica Divino Afflante Spiritu, dio a los exegetas católicos nuevo aliento y nuevas directrices. Entre tanto, el magisterio pontificio manifestaba su atención constante a los problemas escriturísticos mediante numerosas intervenciones. En 1902, León XIII creó la comisión Bíblica; en 1909, Pío X fundó el Instituto Bíblico. En 1920, Benedicto XV celebró el 1500 aniversario de la muerte de san Jerónimo mediante una encíclica sobre la interpretación de la Biblia. Así, el gran impulso dado a los estudios bíblicos se confirmó en el Concilio Vaticano II, de modo que la Iglesia entera se benefició de ellos. La constitución Dogmática Dei Verbum ilumina el trabajo de los exegetas católicos e invita a los pastores y a los fieles a alimentarse más asiduamente de la palabra de Dios contenida en las Escrituras.

I. De la "Providentissimus Deus" a la "Divino Afflante Spiritu"

3.- En primer lugar, entre estos dos documentos se nota una diferencia importante. Se trata de la parte polémica -o, más exactamente, apologética- de las dos encíclicas. En efecto, ambas manifiestan la preocupación católica de la Biblia, pero estos ataques no iban en la misma dirección. Por una parte, la Providentissimus Deus quiere proteger la interpretación católica de la Biblia contra los ataques de la ciencia racionalista; por otra, la divino Afflante Spiritu se preocupa más por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exegetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada espiritual, de la Sagrada Escritura.

Este cambio radical de perspectiva se debía, evidentemente, a las circunstancias. La Providentissimus Deus fue publicada en una época marcada por duras polémicas contra la fe de la Iglesia. La exégesis liberal alimentaba en gran medida estas polémicas, porque utilizaba todos los recursos de la ciencia, desde la crítica textual hasta la geología, pasando por la filosofía, la crítica literaria, la historia de las religiones, la arqueología y otras disciplinas más. Por el contrario, la Divino Afflante Spiritu se publicó poco tiempo después de una polémica muy diferente suscitada, sobre todo, en Italia contra el estudio científico de la Biblia. Un opúsculo anónimo muy difundido ponía en guardia contra lo que describía como "un peligro grave para la Iglesia y las almas: el sistema crítico-científico en el estudio y la interpretación de la Sagrada Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones".

4.- En los dos casos, la reacción del Magisterio fue significativa, pues, en lugar de limitarse a una respuesta puramente defensiva, fue al fondo del problema y manifestó así -observémoslo en seguida- la fe de la Iglesia en el misterio de la encarnación.

Contra la ofensiva de la exégesis liberal, que presentaba sus afirmaciones como conclusiones fundadas en los logros de la ciencia, se podría haber reaccionado lanzando un anatema contra el uso de las ciencias en la interpretación de la Biblia y ordenado a los exegetas católicos que se limitaran a una explicación espiritual de los textos.

La Providentissimus Deus no siguió ese camino. Al contrario, la encíclica exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en su mismo terreno. El primer medio de defensa -sostiene- "se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica" (Enchiridion Biblicum, 118). La Iglesia no tiene miedo de la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio.

Cincuenta años después, en la Divino Afflante Spiritu, el papa Pío XII pudo constatar la fecundidad de las directivas impartidas por la Providentissimus Deus: "Gracias a un mejor conocimiento de las lenguas bíblicas y de todo lo que concierne a Oriente..., un buen número de cuestiones planteadas en la época de León XIII contra la autenticidad, la antigüedad, la integridad y el valor histórico de los libros sagrados... hoy se han aclarado y solucionado" (Enchiridion Biblicum, 546). El trabajo de los exegetas católicos, "que han hecho un uso correcto de las armas intelectuales utilizadas por sus adversarios" (n. 562), había dado su fruto. Y precisamente por esta razón, la Divino Afflante Spiritu se muestra menos preocupada que la Providentissimus Deus por combatir las posiciones de la exégesis racionalista.

5.- Pero resultaba necesario responder a los ataques que provenían de los partidarios de la exégesis así llamada "mística" (n. 552), que pretendían que el Magisterio condenara los esfuerzos de la exégesis científica. ¿Cómo responde la encíclica? Podría haberse limitado a señalar la utilidad e, incluso, la necesidad de estos esfuerzos encaminados a defender la fe, lo cual habría favorecido una especie de dicotomía entre la exégesis científica, destinada a un uso externo, y la interpretación espiritual, reservada a un uso interno. En la Divino Afflante Spiritu, Pío XII evitó deliberadamente avanzar en este sentido. Por el contrario, reivindicó la unión estrecha de esos dos procedimientos, indicando, por un lado, el alcance "teológico" del sentido literal, definido metódicamente (Enchiridion Biblicum, 251); por otro, afirmando que, para que pueda ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual debe presentar garantías de autenticidad. La simple inspiración subjetiva no basta. Es preciso poder mostrar que se

trataba de un sentido "querido por Dios mismo", de un significado espiritual "dado por Dios" al texto inspirado (Enchirion Biblicum, 552-553). La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegética.

Comprobamos, pues, que a pesar de la gran diversidad de dificultades que tenían que afrontar, las dos encíclicas coinciden perfectamente en su nivel más profundo. Ambas rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de la fe, y entre el sentido literal y el sentido espiritual. Aparecen, por tanto, plenamente en armonía con el misterio de la encarnación.

II. Armonía entre la exégesis católica y el misterio de la encarnación

6.- La encíclica *Divino Afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la encarnación, con las siguientes palabras: "Al igual que la palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se ha hecho en todo semejante al lenguaje humano excepto en el error" (Enchiridion Biblicum, 559). Recogida casi al pie de la letra por la constitución conciliar *Dei Verbum* (13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo rico de significado.

Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor. Por otro lado, gracias al aspecto profético de estas palabras, fue posible reconocer el cumplimiento del designio de Dios, cuando "el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros" (Jn 1,14). Después de la glorificación celestial de la humanidad del Verbo hecho carne, también su paso entre nosotros queda testimoniado de manera estable gracias a las palabras escritas. Junto con los escritos inspirados de la primera alianza, los escritos inspirados de la nueva alianza constituyen un medio verificable de comunicación y comunión entre el pueblo creyente y Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este medio no puede, ciertamente, separarse del manantial de vida espiritual que brota del corazón de Jesús crucificado y se propaga gracias a los sacramentos de la Iglesia. Sin embargo, tiene su consistencia: la consistencia de un texto escrito, que merece crédito.

7.- En consecuencia, las dos encíclicas exigen que los exegetas católicos en plena armonía con el misterio de la encarnación, misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada. La existencia terrena de Jesús no se define sólo a través de lugares y datos de comienzos del siglo I en Judea y en Galilea, sino también a través de sus raíces en la larga historia de un pequeño pueblo de la antigüedad en Oriente próximo, con sus debilidades y su grandeza, con sus hombres de Dios y sus pecadores, con su lenta evolución cultural y sus avatares políticos, con sus derrotas y sus victorias, y con sus aspiraciones a la paz y al reino de Dios. La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores lo aprobaron decididamente. "Artis criticae disciplinam-escribió León XIII-, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, Nobis vehementer probantibus, nostri (esegetae, scilicet, ctholici) excolant" (carta apostólica *Vigilantiae*, por la fundación de la comisión Bíblica, 30 de octubre de 1902, *Enchiridion Biblicum*, 142). La misma vehemencia en la aprobación y el mismo adverbio (vehementer) se encuentran en la *Divino Afflante Spiritu* a propósito de las investigaciones de crítica textual (Cfr. *Enchiridion Biblicum*, 548).

8.- La *Divino Afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe "convencerse de que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica" (*Enchiridion Biblicum*, 560). Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso

equivale a engañarse y, rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la encarnación, ateniéndose a una noción falsa del ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. Es, más bien, el Dios creador, que ha creado la maravillosa variedad de los seres de cada especie, como dice y repite el relato del Génesis (Cfr. Gén 1). Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (Cfr. ICor 12,18.24.28). Cuando se expresa en lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante. No puede descuidarse ningún aspecto del lenguaje. El progreso reciente de las investigaciones lingüísticas, literarias y hermenéuticas ha llevado a la exégesis bíblica a añadir al estudio de los géneros literarios otros puntos de vista (retórico, narrativo y estructuralista). Otras ciencias humanas, como la psicología y la sociología, también han dado su contribución. A todo esto puede aplicarse la consigna que León XIII dio a los miembros de la Comisión Bíblica: "No consideren extraño a su campo de trabajo ninguno de los hallazgos de la investigación diligente de los modernos; por el contrario, estén atentos para poder adoptar sin demora todo lo útil que cada momento aporta a la exégesis bíblica" (*Vigilantiae, Enchiridion Biblicum*, 140). El estudio de los condicionamientos humanos de la palabra de Dios debe proseguir con interés renovado incesantemente.

9.- Este estudio, sin embargo, no basta. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario, sobre todo, ayudar al pueblo cristiano a captar más nítidamente la palabra de Dios en estos textos, de forma que los reciba mejor, para vivir plenamente en comunión con Dios. Para ello es preciso, desde luego, que el exegeta mismo capte la palabra de Dios en los, textos, lo cual sólo es posible si su trabajo intelectual está sostenido por un impulso de vida espiritual.

Si carece de este apoyo, la investigación exegética queda incompleta, pierde de vista su finalidad principal y se limita a tareas secundarias. Puede, incluso, transformarse en una especie de evasión. El estudio científico de los meros aspectos humanos de los textos puede hacer olvidar que la palabra de Dios invita a cada uno a salir de sí mismo para vivir en la fe y en la caridad.

La encíclica *Providentissimus Deus* recuerda, a este respecto, el carácter particular de los libros sagrados y la exigencia que de ello deriva para su interpretación: "Los libros sagrados-afirma-no pueden equipararse a los escritos ordinarios, sino que, al haber sido dictados por el mismo Espíritu Santo y tener un contenido de suma importancia, misterioso y difícil en muchos aspectos, para comprenderlos y explicarlos, tenemos siempre necesidad de la venida del mismo Espíritu Santo, es decir, de su luz y su gracia, que es preciso pedir ciertamente con una oración humilde y conservar con una vida santa" (*Enchiridion Biblicum*, 89). Con una fórmula más breve, tomada de san Agustín, la *Divino Afflante Spiritu* expresa esa misma exigencia: "Orent ut intellegant" (*Enchiridion Biblicum*, 569).

Sí, para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el, Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe; y para esto, es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que "es amor" (I Jn 4,8.16). Incluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos, lo más posible, en presencia de Dios.

10.- La docilidad al Espíritu Santo produce y refuerza otra disposición, necesaria para la orientación correcta de la exégesis: la fidelidad a la Iglesia. El exegeta católico no alimenta el equívoco individualista de creer que, fuera de la comunidad de los creyentes, se pueden comprender mejor los textos bíblicos. Lo que es verdad es todo lo contrario, pues esos textos no han sido dados a investigadores individuales "para satisfacer su curiosidad o proporcionarles temas de estudio y de investigación" (*Divino Afflante Spiritu*; *Enchiridion Biblicum*, 566); han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar su fe y guiar su vida de caridad. Respetar esta finalidad es condición para la validez de la interpretación. La *Providentissimus Deus* recordó esta verdad fundamental y observó que, lejos de estorbar la investigación bíblica, respetar este dato favorece su progreso auténtico (Cfr. *Enchiridion Biblicum*, 108-109). Es consolador comprobar que los estudios recientes de filosofía hermenéutica han confirmado esta manera de ver y que exegetas de diversas confesiones han trabajado en una perspectiva

análoga, subrayando, por ejemplo, la necesidad de interpretar cada texto bíblico como parte del canon de las escrituras reconocido por la Iglesia, o estando mucho más atentos a los aportes de la exégesis patristica.

En efecto, ser fiel a la Iglesia significa situarse resueltamente en la corriente de la gran Tradición que, con la guía del Magisterio, que cuenta con la garantía de la asistencia especial del Espíritu Santo, ha reconocido los escritos canónicos como palabra dirigida por Dios a su pueblo, y jamás ha dejado de meditarlas y de descubrir su riqueza inagotable. También el Concilio Vaticano II lo ha afirmado: "Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios" (Dei Verbum, 12).

Asimismo es verdad -como dice también el Concilio, que cita una afirmación de la Providentissimus Deus-"a los exegetas toca... ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia" (Dei Verbum, 12; Cfr. Providentissimus Deus, Enchiridion Biblicum 109: "Ut, quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur").

11.- Para realizar mejor esta tarea eclesial tan importante, " los exegetas se deben mantener cerca de la predicación de la palabra de Dios, ya sea dedicando una parte de su tiempo a este ministerio, ya sea relacionándose con quienes lo ejercen y ayudándoles con publicaciones de exégesis pastoral (Cfr Divino Afflante Spiritu, Enchiridion, Biblicum, 551). Evitarán, así, perderse en los caminos de una investigación científica abstracta, que los alejaría del sentido verdadero de las Escrituras pues este sentido no puede separarse de su finalidad, que consiste en poner a los creyentes en relación personal con Dios.

III. El nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica

12.- En esta perspectiva -según la Providentissimus Deus- "se abre para el trabajo personal de cada exegeta un campo vasto de investigación" (Enchiridion Biblicum, 109). Cincuenta años después, la Divino Afflante Spiritu renovaba, con términos diferentes, la misma comprobación estimulante: "Quedan, pues, muchos puntos, y algunos muy importantes, en cuya discusión y explicación la penetración de espíritu y los talentos de los exegetas católicos pueden y deben ejercerse libremente" (Enchiridion Biblicum, 565).

Lo que era verdad en 1943 sigue siéndolo en nuestros días, porque el progreso de las investigaciones ha aportado soluciones a ciertos problemas y, al mismo tiempo, ha planteado nuevas cuestiones, que es preciso estudiar. En la exégesis, como en las demás ciencias, cuanto más se desplaza la frontera de lo desconocido, tanto más se ensancha el campo de exploración. No habían transcurrido cinco años de la publicación de la Divino Afflante Spiritu, cuando el descubrimiento de los manuscritos de Qumrâm arrojaron nueva luz sobre un gran número de problemas bíblicos y abrieron otros campos de investigación. A continuación, se hicieron muchos descubrimientos, y se crearon nuevos métodos de investigación y de análisis.

13.- Este cambio de situación ha hecho necesario un nuevo examen de los problemas: La Pontificia Comisión Bíblica se ha aplicado a este cometido, y hoy presenta el fruto de su trabajo, titulado La interpretación de la Biblia en la Iglesia.

Lo que impresiona a simple vista en este documento es la apertura de espíritu con que ha sido concebido. Se pasa revista a los métodos, los enfoques y las lecturas realizadas hoy en la exégesis y, a pesar de algunas reservas a veces graves que hay que expresar, se admite en casi todos ellos la presencia de elementos válidos para una interpretación integral del texto.

En efecto, la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo sino que, partiendo de la base histórico-crítica, sin presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de nuestra fe, aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la semilla del Verbo.

14. Otro rasgo característico de esta síntesis es su equilibrio y su moderación. En su interpretación de la Biblia, sabe armonizar la diacronía y la sincronía, reconociendo que las dos se completan y son indispensables para que surja toda la verdad del texto y satisfaga las exigencias legítimas del lector moderno.

Más importante aún es el hecho de que la exégesis católica no centra su atención únicamente en los aspectos humanos de la revelación bíblica, error en que a veces cae el método histórico-crítico, ni en los aspectos divinos, como pretende el fundamentalismo. Al contrario, se esfuerza por poner de relieve todos esos aspectos, unidos en la "condescendencia" divina (Dei Verbum, 13), que está en la base de toda la Escritura.

15. Por último, es posible descubrir el énfasis que este documento pone en el hecho de que la palabra bíblica operante se dirige universalmente, en el tiempo y en el espacio, a toda la humanidad. Si "la palabra de Dios... se hace semejante al lenguaje humano" (Dei Verbum, 13), es para que todos la entiendan. No debe permanecer lejana, "porque... no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance... Sino que está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica" (Cfr Deut 30,11. 14).

Este es el objetivo de la interpretación de la Biblia. Si la tarea primordial de la exégesis estriba en alcanzar el sentido auténtico del texto sagrado o sus diferentes sentidos, es necesario que luego comunique ese sentido al destinatario de la Sagrada Escritura que es, en la medida de lo posible, toda persona humana.

La Biblia ejerce su influencia a lo largo de los siglos. Un proceso constante de actualización adapta la interpretación a la mentalidad y al lenguaje contemporáneo. El carácter concreto e inmediato del lenguaje bíblico facilita en gran medida esa adaptación, pero su arraigo en una cultura antigua suscita algunas dificultades. Por tanto, es preciso volver a traducir constantemente el pensamiento bíblico al lenguaje contemporáneo, para que se exprese de una manera adaptada a sus oyentes. En cualquier caso, esta traducción debe ser fiel al original, y no puede forzar los textos para acomodarlos a una lectura o a un enfoque que esté de moda en un momento determinado. Hay que mostrar todo el resplandor de la palabra de Dios, aun cuando esté "expresada en palabras humanas" (Dei Verbum, 13).

La Biblia está difundida hoy en todos los continentes y en todas las naciones. Pero, para que su acción sea profunda, es necesario que se dé una inculturación según el espíritu propio de cada pueblo. Las naciones menos influenciadas por las desviaciones de la civilización occidental moderna comprenderán, tal vez, con mayor facilidad el mensaje bíblico que aquellas que ya son casi insensibles a la acción de la palabra de Dios a causa de la secularización y de los excesos de la desmitologización.

En nuestro tiempo se requiere un gran esfuerzo, no sólo por parte de los estudiosos y los predicadores, sino también de los divulgadores del pensamiento bíblico: deben utilizar todos los medios posibles -y hoy disponen de muchos-, a fin de que el alcance universal del mensaje bíblico se reconozca ampliamente y su eficacia salvífica se manifieste por doquier.

Gracias a este documento, la interpretación de la Biblia en la Iglesia puede hallar un impulso nuevo para bien del mundo entero, para hacer resplandecer la verdad y exaltar la caridad en el umbral del tercer milenio.

Conclusión

16.- Al terminar, tengo la alegría de poder dar las gracias y alentar, como mis predecesores León XIII y Pío XII, a los exegetas católicos y, en particular, a vosotros, los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica.

Os agradezco cordialmente el trabajo excelente que lleváis a cabo al servicio de la palabra de Dios y del pueblo de Dios: trabajo de investigación, de enseñanza y de publicación; ayuda prestada a la teología, a la liturgia de la Palabra y al ministerio de la predicación; iniciativas que favorecen el ecumenismo y las buenas relaciones entre cristianos y judíos; y participación en los esfuerzos de la Iglesia por responder a las aspiraciones y a las dificultades del mundo moderno.

A esto añado mi aliento afectuoso para la nueva etapa que es preciso recorrer. La complejidad creciente de esta tarea requiere los esfuerzos de todos y una amplia colaboración interdisciplinaria. En un mundo en que la investigación científica se vuelve cada vez más importante en muchos campos, es indispensable que la ciencia exegética se sitúe en un nivel adecuado. Es uno de los aspectos de la inculturación de la fe, que forma parte de la misión de la Iglesia, en unión con la aceptación del misterio de la encarnación.

Que Cristo Jesús, Verbo de Dios encarnado, que abrió la inteligencia de sus discípulos a la comprensión de la Escritura (Lc 24,45), os guíe en vuestras investigaciones. Que la virgen María os sirva de modelo no sólo por su docilidad generosa a la palabra de Dios, sino también, en primer lugar, por su modo de recibir todo lo que se le dijo. San Lucas nos refiere que María meditaba en su corazón las palabras divinas y los acontecimientos que se producían, "symballousa en têt kardia autês" (Lc 2,19). Por su aceptación de la palabra, es modelo y madre de los discípulos (Cfr Jn 19,27). Así pues, que ella os enseñe a aceptar plenamente la palabra de Dios en la investigación intelectual y en toda vuestra vida.

Os imparto de todo corazón mi bendición apostólica, para que vuestro trabajo y vuestra acción contribuyan cada vez más a hacer resplandecer la luz de la Sagrada Escritura.

PREFACIO AL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN BIBLICA

El estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la teología, dice el Concilio Vaticano II (Dei Verbum, 24), en conexión con una frase de León XIII. Tal estudio no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados. En la historia de la interpretación, el surgimiento del método histórico-crítico significó el comienzo de una nueva época. Con él se abrían nuevas posibilidades de comprender la palabra bíblica en su sentido original. Como todas las cosas humanas, también este método implica riesgos, a pesar de sus positivas posibilidades: la búsqueda del sentido original puede conducir a trasponer completamente la palabra en el pasado, de modo que no se la perciba ya en su dimensión presente. Puede conducir a que solamente la dimensión humana de la palabra aparezca como real, mientras el verdadero autor, Dios, se escapa a la percepción de un método que ha sido elaborado precisamente para la comprensión de cosas humanas. La aplicación de un método "profano" a la Biblia debía de suscitar confrontaciones.

Todo lo que contribuye a reconocer mejor la verdad, y a disciplinar las propias perspectivas, es una valiosa ayuda para la teología. En tal sentido era justo que el método tuviera acceso al trabajo de aquella. Todos los límites de nuestro horizonte, que nos impiden mirar y escuchar más allá de lo meramente humano, deben ser superados. Así, el surgimiento del método histórico-crítico ha puesto en movimiento un esfuerzo para determinar sus alcances y su estructura, que de ningún modo está concluido aún.

En este esfuerzo, el Magisterio de la Iglesia católica ha tomado posición más de una vez con importantes documentos. Primeramente León XIII, con la encíclica Providentissimus Deus del 18 de noviembre de 1893, ha señalado algunas marcas en el mapa de la exégesis. En la época de la aparición de un liberalismo extremadamente seguro de sí mismo y hasta dogmático, León XIII se expresaba de manera prevalentemente crítica, sin excluir, sin embargo, lo positivo de las nuevas posibilidades. Cincuenta años más tarde, Pío XII, en su encíclica Divino afflante Spiritu del 30 de setiembre de 1943, y sobre el fundamento del trabajo de grandes exegetas católicos, animaba positivamente a hacer fructificar los métodos modernos para la comprensión de la Biblia. La constitución del Concilio Vaticano II, Dei Verbum, del 18 de noviembre de 1965, sobre la divina revelación, retomó todas estas enseñanzas, y nos ha dejado una síntesis entre las perspectivas permanentes de la teología de los Padres y los nuevos logros metodológicos de la era moderna, que continúa siendo vigente.

Entre tanto, el horizonte metodológico del trabajo exegético se ha ampliado de un modo tal, como no era previsible hace treinta años. Nuevos métodos y nuevos acercamientos se ofrecen, desde el estructuralismo hasta la exégesis materialista, psicoanalítica y liberacionista. Por otra parte, hay también nuevos intentos de recuperar los métodos de la exégesis de los Padres de la Iglesia, y de explotar formas renovadas de una exposición espiritual de la Escritura.

La Pontificia Comisión Bíblica ha considerado un deber, cien años después de Providentissimus Deus y cincuenta años después de Divino afflante Spiritu, procurar definir una posición de exégesis católica en la situación presente. La Pontificia Comisión Bíblica no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exegetas creyentes, y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura, apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio.

De este modo ha surgido el presente documento, que propone una visión de conjunto bien fundada sobre el panorama de los métodos presentes, y ofrece así orientación sobre las posibilidades y límites de estos caminos. Suponiendo todo esto, el documento se pregunta luego cómo se puede reconocer el sentido de la Escritura, ese sentido en el cual se compenentran la palabra humana y la palabra divina, el carácter único del acontecimiento histórico y el carácter permanente de la palabra eterna, contemporánea a todo momento. La palabra bíblica viene desde un pasado real, pero no solamente desde el pasado, sino al mismo tiempo desde la eternidad de Dios. Nos conduce hacia la eternidad de Dios, pero, una vez más, por el camino del tiempo, al cual corresponden pasado, presente y futuro.

Creo que el documento es verdaderamente útil para resolver la gran cuestión del camino justo para comprender la Sagrada Escritura, y ofrece elementos que nos hacen avanzar en nuestra comprensión. El documento retoma las líneas de las encíclicas de 1893 y 1943 y las prolonga fructuosamente.

A los miembros de la Comisión Bíblica quisiera agradecer por la tarea, paciente y con frecuencia fatigosa, en la cual el texto ha crecido poco a poco. Auguro una amplia divulgación al documento, de modo que sea una colaboración eficiente en la búsqueda de una apropiación más profunda de la palabra de Dios en la Sagrada Escritura.

Roma, en la fiesta del evangelista san Mateo, 1993.

CARD. JOSEPH RATZINGER

INTRODUCCIÓN

La interpretación de los textos bíblicos continúa suscitando en nuestro tiempo un vivo interés y provoca importantes discusiones, que han tomado en los últimos años dimensiones nuevas. Dada la importancia fundamental de la Biblia para la fe cristiana, para la vida de la Iglesia y para las relaciones de los cristianos con los fieles de otras religiones, la Pontificia Comisión Bíblica ha sido invitada a expresarse sobre este tema.

A. PROBLEMÁTICA ACTUAL

El problema de la interpretación de la Biblia no es una invención moderna, como a veces se querría hacer creer. La Biblia misma testimonia que su interpretación presenta dificultades. Al lado de textos límpidos, tiene también pasajes oscuros. Leyendo algunos oráculos de Jeremías, Daniel se interrogaba largamente sobre su sentido (Dn. 9, 2). Según los Hechos de los Apóstoles, n etíope del primer siglo se encontraba en la misma situación a propósito de un pasaje del libro de Isaías (Is. 53, 7-8) y reconocía la necesidad de un intérprete (Hech. 8, 30-35). La segunda carta de Pedro declara que "ninguna profecía de la Escritura puede ser interpretada por cuenta propia" (2 Ped. 1, 20), y observa, por otra parte, que las cartas del apóstol Pablo contienen "algunos puntos difíciles de comprender, que los que carecen de instrucción y firmeza interpretan erróneamente, como hacen con el resto de las Escrituras, acarreándose así su propia perdición" (2 Ped. 3, 16).

El problema es pues antiguo, pero se ha acentuado con el paso del tiempo: por lo pronto, para llegar hasta los hechos y las palabras de los cuales habla la Biblia, los lectores deben volver atrás veinte o treinta

siglos, lo que no deja de suscitar dificultades. Por otra parte, las cuestiones de interpretación se han vuelto más complejas en los tiempos modernos, a causa de los progresos realizados por las ciencias humanas. Los métodos científicos para el estudio de textos antiguos se han precisado. Pero, ¿en qué medida estos métodos son apropiados para la interpretación de la Sagrada Escritura? A esta pregunta, la prudencia pastoral de la Iglesia ha respondido durante largo tiempo con reticencia, porque con frecuencia los métodos, a pesar de sus elementos positivos, se encontraban ligados a opciones contrarias a la fe cristiana. Pero se ha producido una evolución positiva, marcada por toda una serie de documentos pontificios, desde la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII (18 de noviembre de 1893) hasta la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (30 de setiembre de 1943), y ha sido confirmada por la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* (21 de abril de 1964) y sobre todo por la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18 de noviembre de 1965).

La fecundidad de esta actitud constructiva se ha manifestado de una manera innegable. Los estudios bíblicos han tomado un notable impulso en la Iglesia católica, y se reconoce cada vez más su valor científico en el mundo de los especialistas y entre los fieles. El diálogo ecuménico se ha facilitado considerablemente, se ha hecho más profunda la influencia de la Biblia sobre la teología, contribuyendo así a la renovación teológica. El interés por la Biblia entre los católicos ha aumentado y ha favorecido el progreso de la vida cristiana. Quienes han adquirido una seria formación en este campo, consideran ya imposible volver a un estado de interpretación precientífico, que juzgan, no sin razón, claramente insuficiente. Pero en el momento mismo en que el método científico más corriente ^{3/4}el método "histórico-crítico"^{3/4}, es practicado habitualmente en exégesis, y también en la exégesis católica, este método se encuentra sujeto a discusión: por una parte, en el mundo científico mismo, por la aparición de otros métodos y acercamientos, y por otra parte, por las críticas de numerosos cristianos, que lo juzgan deficiente desde el punto de vista de la fe. Particularmente atento, como su nombre lo indica, a la evolución histórica de los textos o de las tradiciones a través del tiempo ^{3/4}a la diacronía^{3/4}, el método histórico-crítico se encuentra actualmente, en algunos ambientes, en competencia con métodos que insisten en una comprensión sincrónica de los textos, ya se trate de su lenguaje, de su composición, de su trama narrativa o de su esfuerzo de persuasión. Por lo demás, al cuidado que tienen los métodos diacrónicos de reconstituir el pasado, se sustituye, frecuentemente, una tendencia a interrogar los textos situándolos en las perspectivas filosóficas, psicoanalíticas, sociológicas, políticas, etc., del tiempo presente. Este pluralismo de métodos y acercamientos es apreciado por unos como un índice de riqueza, pero a otros les da la impresión de una gran confusión, real o aparente, esta confusión ofrece nuevos argumentos a los adversarios de la exégesis científica. El conflicto de las interpretaciones manifiesta, según ellos, que nada se gana sometiendo los textos bíblicos a las exigencias de los métodos científicos, sino que, al contrario, mucho se pierde. Subrayan que la exégesis científica provoca la perplejidad y la duda sobre innumerables puntos, que eran hasta ahora admitidos pacíficamente, empujando a algunos exegetas a tomar posiciones contrarias a la fe de la Iglesia sobre cuestiones tan importantes como la concepción virginal de Jesús y sus milagros, e incluso sobre su resurrección y divinidad.

Aun cuando no llegue a tales negaciones, la exégesis científica se caracteriza, según ellos, por su esterilidad en lo que concierne al progreso de la vida cristiana. En lugar de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación siempre problemática requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas. A estos, algunos aplican la frase del evangelio: "Os habéis apoderado de la llave de la ciencia. No habéis entrado vosotros, y a los que querían entrar se lo habéis impedido" (Lc. 11, 52; cfr. Mt. 23, 13).

En consecuencia, se considera necesario sustituir el paciente trabajo de la exégesis científica con acercamientos más simples, como tal o cual práctica de lectura sincrónica, que se considera suficiente; o inclusive, renunciando a todo estudio, se favorece una lectura de la Biblia llamada "espiritual". Con este término se entiende una lectura guiada únicamente por la inspiración personal subjetiva y destinada a nutrir esta inspiración. Algunos buscan en la Biblia sobre todo el Cristo de su visión personal y la satisfacción de su religiosidad espontánea. Otros pretenden encontrar en ella respuestas directas a todo tipo de cuestiones personales o colectivas. Numerosas sectas proponen como única interpretación verdadera aquella de la cual afirman haber tenido la revelación.

B. LA FINALIDAD DE ESTE DOCUMENTO

Es, pues, oportuno considerar seriamente los diferentes aspectos de la situación actual en materia de interpretación bíblica, prestar atención a las críticas, a las quejas y aspiraciones que se expresan sobre esta cuestión, valorar las posibilidades abiertas por los nuevos métodos y acercamientos y procurar, en fin, precisar la orientación que corresponde mejor a la misión de la exégesis en la Iglesia católica.

Tal es la finalidad de este documento. La Pontificia Comisión Bíblica desea indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino. Ella no pretende tomar posición sobre todas las cuestiones que se presentan a propósito de la Biblia, como, por ejemplo, la teología de la inspiración. Lo que desea es examinar los métodos capaces de contribuir eficazmente a poner de relieve todas las riquezas contenidas en los textos bíblicos, a fin de que la palabra de Dios pueda ser siempre y cada vez más el alimento espiritual de los miembros de su pueblo, la fuente, para ellos, de una vida de fe, de esperanza y de amor, y una luz para toda la humanidad (cfr. Dei Verbum, 21).

Para alcanzar esta finalidad, este documento:

1. describirá brevemente los diferentes métodos y acercamientos¹, indicando sus posibilidades y sus límites;
2. examinará algunas cuestiones de hermenéutica;
3. propondrá una reflexión sobre las dimensiones características de la interpretación católica de la Biblia, y sobre sus relaciones con las otras disciplinas teológicas;
4. considerará, finalmente, el lugar que tiene la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

I. METODOS Y ACERCAMIENTOS PARA LA INTERPRETACION

A. MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto "palabra de Dios en lenguaje humano", ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método.

1. Historia del método

Para apreciar correctamente este método en su estadio actual, conviene echar una mirada sobre su historia. Algunos elementos de este método de interpretación son muy antiguos. Han sido utilizados en la antigüedad por los comentaristas griegos de la literatura clásica, y más tarde, en el período patrístico, por autores como Orígenes, Jerónimo y Agustín. El método estaba entonces menos elaborado. Sus formas modernas son el resultado de perfeccionamientos, aportados sobre todo a partir de los humanistas del Renacimiento y su recursus ad fontes. Mientras la crítica textual del Nuevo Testamento no pudo desarrollarse como disciplina científica sino a partir de 1800, después de producirse el distanciamiento del Textus receptus, los comienzos de la crítica literaria se remontan al siglo XVII, con la obra de Richard Simon, que llamó la atención sobre los duplicados, las divergencias en el contenido y las diferencias de estilo observables en el Pentateuco; constataciones difícilmente conciliables con la atribución de todo el

texto a un autor único, Moisés. En el siglo XVIII, Jean Astruc se contentaba aún con la explicación de que Moisés se había servido de diferentes fuentes (sobre todo de dos fuentes principales) para componer el libro del Génesis. Después, la crítica rechazó cada vez más decididamente la atribución a Moisés de la composición del Pentateuco. La crítica literaria se identificó largo tiempo con el esfuerzo por discernir en los textos fuentes diferentes. Se desarrolló así, en el siglo XIX, la hipótesis de los "documentos", que procura explicar la redacción del Pentateuco. Cuatro documentos, en parte paralelos entre ellos, pero que provienen de épocas diferentes, se habrían fusionado: el yavista (Y), el elohista (E), el deuteronomista (D) y el sacerdotal (P: del alemán "Priester", "sacerdotes"). De este último se habría servido el redactor final para estructurar el conjunto. De modo análogo, para explicar las convergencias y las divergencias constatadas entre los tres evangelios sinópticos, se recurrió a la hipótesis de las "dos fuentes", según la cual los evangelios de Mateo y Lucas habrían sido compuestos a partir de dos fuentes principales: el evangelio de Marcos, y una colección de palabras de Jesús (llamada Q, del alemán "Quelle", "fuente"). En lo esencial, estas dos hipótesis tienen aún vigencia en la exégesis científica, aunque sean objeto de contestación.

En el deseo de establecer la cronología de los textos bíblicos, este género de crítica literaria se limitaba a un trabajo de distinción y estratificación para distinguir las diferentes fuentes, y no otorgaba suficiente atención a la estructura final del texto bíblico y al mensaje que expresa en su estadio actual (se mostraba así poca estima por las obras de los redactores). Por esto, la exégesis histórico-crítica podía aparecer como disolvente y destructiva, tanto más, que algunos exegetas, bajo la influencia de la historia comparada de las religiones, tal como se practicaba entonces, o partiendo de concepciones filosóficas, emitían juicios negativos sobre la Biblia.

Hermann Gunkel liberó el método del ghetto de la crítica literaria comprendida de este modo. Aunque continuaba considerando los libros del Pentateuco como compilaciones, dedicó su atención a la textura particular de las diferentes unidades. Procuró definir el género de cada una (por ejemplo, "leyenda" o "himno") y su ambiente de origen o "Sitz im Leben" (por ejemplo, situación jurídica, litúrgica, etc.). Con esta investigación de los géneros literarios está emparentado el "estudio crítico de las formas" ("Formgeschichte"), inaugurado en la exégesis de los sinópticos por Martín Dibelius y Rudolph Bultmann. Este último integró en los estudios de la "Formgeschichte" una hermenéutica bíblica inspirada por la filosofía existencialista de Martín Heidegger. El resultado fue que la Formgeschichte suscitó frecuentemente serias reservas. Pero este método, en sí mismo, ha dado como resultado manifestar más claramente que la tradición neotestamentaria tiene su origen y ha tomado su forma en la primera comunidad cristiana, pasando de la predicación de Jesús mismo a la predicación que proclama que Jesús es el Cristo. A la "Formgeschichte" se ha añadido la "Redaktionsgeschichte", "estudio crítico de la redacción". Este procura poner en claro la contribución personal de cada evangelista, y las orientaciones teológicas que han guiado su trabajo de redacción. Con la utilización de este último método, la serie de diferentes etapas del método histórico-crítico ha quedado más completa: de la crítica textual se pasa a una crítica literaria que descompone (búsqueda de las fuentes), luego a un estudio crítico de las formas; por último a un análisis de la redacción, atenta al texto en su composición. Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como del mensaje que han dirigido a los primeros destinatarios. El método histórico-crítico ha adquirido de este modo una importancia de primer orden.

2. Principios

Los principios fundamentales del método histórico-crítico en su forma clásica son los siguientes:

Es un método histórico, no solamente porque se aplica a textos antiguos ^{3/4}en este caso los de la Biblia^{3/4} y porque se estudia su alcance histórico, sino también y sobre todo, porque procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico, procesos diacrónicos a veces complicados y de larga duración. En las diferentes etapas de su producción, los textos de la Biblia se dirigen a diferentes categorías de oyentes o de lectores, que se encontraban en situaciones espacio-temporales diferentes.

Es un método crítico, porque opera con la ayuda de criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de sus pasos (de la crítica textual al estudio crítico de la redacción), para hacer accesible al lector moderno el sentido de los textos bíblicos, con frecuencia difícil de captar.

Es un método analítico que estudia el texto bíblico del mismo modo que todo otro texto de la antigüedad, y lo comenta como lenguaje humano. Sin embargo, permite al exegeta, sobre todo en el estudio crítico de la redacción de los textos, captar mejor el contenido de la revelación divina.

3. Descripción

En el estadio actual de su desarrollo, el método histórico-crítico recorre las etapas siguientes:

La crítica textual, practicada desde hace mucho tiempo, abre la serie de operaciones científicas. Apoyándose sobre el testimonio de los manuscritos más antiguos y mejores, así como sobre el de los papiros, de las traducciones antiguas y de la patrística, procura, según reglas determinadas, establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible.

El texto es sometido entonces a un análisis lingüístico (morfología y sintaxis) y semántico, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de filología histórica. La crítica literaria se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unidades textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos. La existencia de duplicados, de divergencias irreconciliables y de otros indicios manifiesta el carácter compuesto de algunos textos, que se dividen entonces en pequeñas unidades, de las cuales se estudia su posible pertenencia a fuentes diferentes. La crítica de los géneros procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución. La crítica de las tradiciones sitúa los textos en las corrientes de tradición, de las cuales procura precisar la evolución en el curso de la historia. Finalmente, la crítica de la redacción estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final, esforzándose por discernir las orientaciones que le son propias. Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una perspectiva diacrónica, esta última etapa se concluye con un estudio sincrónico: se explica allí el texto en sí mismo, gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos, considerándolos bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos. La función pragmática del texto puede ser tomada entonces en consideración.

Cuando los textos pertenecen a un género literario histórico o están en relación con acontecimientos de la historia, la crítica histórica completa la crítica literaria, para precisar el alcance histórico, en el sentido moderno de la expresión, de los textos estudiados.

De este modo quedan en claro las diferentes etapas del concreto desarrollo de la revelación bíblica.

4. Evaluación

¿Qué valor se debe acordar al método histórico-crítico, en particular en el actual estadio de su evolución?

Es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún a priori. Si su uso se acompaña de tales a priori no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas.

Orientado en sus orígenes en el sentido de la crítica de las fuentes y de la historia de las religiones, el método ha abierto un nuevo acceso a la Biblia, mostrando que es una colección de escritos, y que con frecuencia, en particular los del Antiguo Testamento, no son la creación de un autor único, sino que han tenido una larga prehistoria, indisolublemente ligada a la historia de Israel o a la historia de la Iglesia

primitiva. Precedentemente, la interpretación judía o cristiana de la Biblia no tenía una clara conciencia de las condiciones históricas concretas y diversas en las cuales la palabra de Dios estaba enraizada, sino un conocimiento global y lejano. La confrontación de la exégesis tradicional con un acercamiento científico, que, en sus comienzos, conscientemente hacía abstracción de la fe y a veces se oponía a ella, fue ciertamente dolorosa. Pero se reveló seguidamente, provechosa. Una vez que el método se liberó de prejuicios extrínsecos, condujo a una comprensión más exacta de la verdad de la Sagrada Escritura (cfr. Dei Verbum, 12). Según Divino afflante Spiritu, la búsqueda del sentido literal de la Escritura es una tarea esencial de la exégesis, y para llevarla a término es necesario determinar el género histórico de los textos (cfr. Enchiridion Biblicum 560). Esto se realiza con la ayuda del método histórico-crítico.

Ciertamente, el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Sin embargo, este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor.

Desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico. Recientemente, una tendencia exegetica ha inclinado el método en el sentido de una insistencia predominante sobre la forma del texto, con menor atención a su contenido. Pero esta tendencia ha sido corregida, gracias a la contribución de una semántica diferenciada (semántica de las palabras, de las frases, del texto) y al estudio del aspecto pragmático de los textos.

Se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la palabra de Dios. Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad: por ejemplo, el código de la Alianza (Ex. 213/423) refleja un estadio político, social y religioso de la sociedad israelita diferente del que reflejan las otras legislaciones conservadas en el Deuteronomio (Deut. 123/426) y en el Levítico (código de santidad. Lev. 173/426). A la tendencia historicizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica.

En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos.

B. NUEVOS MÉTODOS DE ANÁLISIS LITERARIO

Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos. Cualquiera que sea su validez, el método histórico-crítico no puede bastar. Deja forzosamente en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia. No es de admirarse, pues, si actualmente se proponen otros métodos y acercamientos para profundizar tal o cual aspecto digno de atención.

En este apartado B, presentaremos algunos métodos de análisis literario que se han desarrollado recientemente. En los apartados siguientes (C, D, E), examinaremos brevemente diferentes acercamientos, algunos de los cuales tienen relación con el estudio de la tradición, otros con las "ciencias humanas", otros con situaciones contemporáneas particulares. Consideraremos finalmente (F) la lectura fundamentalista de la Biblia, que rechaza todo esfuerzo metódico de interpretación.

Aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico.

1. Análisis retórico

En realidad, el análisis retórico no es en sí mismo un método nuevo. Nuevo es, sin embargo, por una parte, su uso sistemático para la interpretación de la Biblia, y por otra, el nacimiento y el desarrollo de una "nueva retórica".

La retórica es el arte de componer un discurso persuasivo. Puesto que todos los textos bíblicos son en algún grado textos persuasivos, un cierto conocimiento de la retórica forma parte del instrumental normal del exegeta. El análisis retórico debe ser conducido de modo crítico, ya que la exégesis científica es una tarea que se somete necesariamente a las exigencias del espíritu crítico.

Muchos estudios bíblicos recientes han acordado una gran atención a la presencia de la retórica en la Escritura. Se pueden distinguir tres acercamientos diferentes: el primero se apoya sobre la retórica clásica greco-latina; el segundo se preocupa de los procedimientos semíticos de composición; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas "nueva retórica".

Toda situación de discurso comporta la presencia de tres elementos: el orador (o autor), el discurso (o texto), y el auditorio (o destinatario). La retórica clásica distingue, en consecuencia, tres factores de persuasión que contribuyen a la cualidad de un discurso: la autoridad del orador, la argumentación del discurso y las emociones que suscita en el auditorio. La diversidad de situaciones y de auditorios influye grandemente sobre el modo de hablar. La retórica clásica, desde Aristóteles, admite la distinción de tres géneros de elocuencia: el género judicial (delante de los tribunales), el deliberativo (en las asambleas políticas), y el demostrativo (en las celebraciones).

Constatando la enorme influencia de la retórica en la cultura helenística, un número creciente de exegetas utiliza los rasgos de la retórica clásica para analizar mejor ciertos aspectos de los escritos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento.

Otros concentran su atención sobre los rasgos específicos de la tradición literaria bíblica. Enraizada en la cultura semítica, ésta manifiesta un gusto pronunciado por las composiciones simétricas, gracias a las cuales se establecen relaciones entre los diferentes elementos del texto. El estudio de múltiples formas de paralelismo y de otros procedimientos semíticos de composición debería permitir discernir mejor la estructura literaria de los textos y llegar así a una mejor comprensión de su mensaje.

Desde un punto de vista más general, la "nueva retórica" quiere ser algo más que un inventario de figuras de estilo, de artificios oratorios y de tipos de discurso. Ella investiga por qué tal uso específico del lenguaje es eficaz y llega a comunicar una convicción. Quiere ser "realista", rehusando limitarse al simple análisis formal. Otorga a la situación del debate la debida atención. Estudia el estilo y la composición como medios de ejercitar una acción sobre el auditorio. Con esta finalidad, aprovecha los aportes recientes de disciplinas como la lingüística, la semiótica, la antropología y la sociología.

Aplicada a la Biblia, la "nueva retórica" quiere penetrar en el corazón del lenguaje de la revelación en cuanto lenguaje religioso persuasivo y medir su impacto en el contexto social de la comunicación.

Porque aportan un enriquecimiento al estudio crítico de los textos, los análisis retóricos merecen mucha estima, sobre todo sus recientes profundizaciones. Ellos reparan una negligencia que ha durado largo tiempo, y permiten descubrir o poner más en claro perspectivas originales.

La "nueva retórica" tiene razón de llamar la atención sobre la capacidad persuasiva y convincente del lenguaje. La Biblia no es simplemente un enunciado de verdades. Es un mensaje dotado de una función de comunicación en un cierto contexto, un mensaje que comporta un dinamismo de argumentación y una estrategia retórica.

Los análisis retóricos tienen, sin embargo, sus límites. Cuando se contentan con ser descriptivos, sus resultados no tienen frecuentemente más que un interés estilístico. Fundamentalmente sincrónicos, no pueden pretender constituir un método independiente que se bastaría a sí mismo. Su aplicación a los textos bíblicos suscita más de una cuestión: ¿perteneían los autores de estos textos a los medios más cultivados? ¿Hasta qué punto han seguido las reglas de la retórica para componer sus escritos? ¿Qué retórica es más pertinente para el análisis de tal escrito determinado: la greco-latina o la semítica? ¿No se corre el peligro de atribuir a ciertos textos bíblicos una estructura retórica demasiado elaborada? Estas preguntas ³/₄ y otras ³/₄ no deben disuadir de emplear este género de análisis. Ellas invitan solamente a no recurrir a él sin discernimiento.

2. Análisis narrativo

La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comunicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura. El Antiguo Testamento, en efecto, presenta una historia de salvación cuyo relato eficaz se convierte en sustancia de la profesión de fe, de la liturgia y de la catequesis (cfr. Sal. 78, 3-4; Ex. 12, 24-27; Deut. 6, 20-25; 26, 5-11). Por su parte, la proclamación del kerigma cristiano comprende la secuencia narrativa de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, acontecimientos de los cuales los evangelios nos ofrecen el relato detallado. La catequesis se presenta también bajo forma narrativa (cfr. 1 Cor. 11, 23-25).

A propósito del acercamiento narrativo, conviene distinguir método de análisis, y reflexión teológica.

Numerosos métodos de análisis se proponen actualmente. Algunos parten del estudio de modelos narrativos antiguos. Otros se apoyan sobre tal o cual "narratología" actual, que puede tener puntos comunes con la semiótica. Particularmente atento a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista tomado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo cómo se cuenta un historia para implicar al lector en el "mundo del relato" y en su sistema de valores.

Varios métodos introducen una distinción entre "autor real" y "autor implícito", "lector real" y "lector implícito". El "autor real" es la persona que ha compuesto el relato. "Autor implícito" designa la imagen de autor (con su cultura, su temperamento, sus tendencias, su fe, etc.) que el texto engendra progresivamente en el curso de la lectura. Se llama "lector real" toda persona que tiene acceso al texto, desde los primeros destinatarios que lo han leído o escuchado leer hasta los lectores o auditores de hoy. Por "lector implícito" se entiende aquél que el texto presupone y produce, que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato, y de responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito.

Un texto sigue ejerciendo su influencia en la medida en que los lectores reales (por ejemplo, nosotros mismos, al final del siglo XX) pueden identificarse con el lector implícito. Una de las tareas mayores de la exégesis es facilitar esta identificación.

Con el análisis narrativo se relaciona una manera nueva de apreciar el alcance de los textos. Mientras el método histórico-crítico considera más bien el texto como una "ventana", que permite entregarse a observaciones sobre tal o cual época (no solamente sobre los hechos narrados, sino también sobre la situación de la comunidad para la cual han ido narrados), el análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un "espejo", en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo ³/₄el "mundo del relato"³/₄, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros.

A este género de estudio, típicamente literario, se asocia la reflexión teológica, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza del relato ³/₄y por tanto el testimonio³/₄ de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos

históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de "narrar la salvación" (aspecto "informativo" del relato), y de "narrar en vista de la salvación" (aspecto "performativo"). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector.

Para la exégesis de la Biblia, el análisis narrativo presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la naturaleza narrativa de un gran número de textos bíblicos. Puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico tal como el método histórico-crítico procura definirlo, al alcance del texto para el lector de hoy. Como contrapartida, la distinción entre "autor real" y "autor implícito" aumenta la complejidad de los problemas de interpretación.

Cuando se aplica a los textos de la Biblia, el análisis narrativo no puede contentarse con aplicar modelos preestablecidos. Mas bien debe esforzarse por corresponder a su carácter específico. Su acercamiento sincrónico a los textos exige ser completado por estudios diacrónicos. El análisis narrativo debe cuidarse, por otra parte, de una posible tendencia a excluir toda elaboración doctrinal de los datos que contienen los relatos de la Biblia. Se encontraría en tal caso en desacuerdo con la tradición bíblica misma, que practica este género de elaboración, y con la tradición eclesial, que ha continuado por este camino. Conviene notar, finalmente, que no se puede considerar la eficacia existencial subjetiva de la palabra de Dios transmitida narrativamente como un criterio suficiente de la verdad de su comprensión.

3. Análisis semiótico

También entre los métodos llamados sincrónicos, que se concentran sobre el estudio del texto bíblico en su estadio final, se sitúa el análisis semiótico, que desde hace unos veinte años se ha desarrollado notablemente en algunos ambientes. Llamado inicialmente con el término general de "estructuralismo", este método puede reclamar como su fundador el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, quien, al comienzo de este siglo, elaboró la teoría de que toda lengua es un sistema de relaciones, que obedece a reglas determinadas. Muchos lingüistas y literatos han tenido una señalada influencia en la evolución del método. La mayor parte de los biblistas que utilizan la semiótica para el estudio de la Biblia siguen a Algirdas J. Greimas y la escuela de París, de la cual es el fundador. Acercamientos o métodos análogos, fundados sobre la lingüística moderna, se desarrollan también en otras partes. Es el método de Greimas el que presentaremos brevemente.

La semiótica se apoya sobre tres principios o presupuestos principales:

Principio de inmanencia: cada texto forma un sistema de significación; el análisis considera todo el texto, pero solamente el texto. No recurre a datos "exteriores", como el autor, los destinatarios, los acontecimientos narrados, la historia de la redacción.

Principio de estructura del sentido: el sentido no existe sino por la relación y en la relación, especialmente la relación de diferencia. El análisis de un texto consiste, pues, en establecer el tejido de relaciones (de oposición, de homologación...) entre los elementos, a partir del cual se construye el sentido del texto.

Principio de la gramática del texto: cada texto respeta una gramática, es decir un cierto número de reglas o estructuras; en un conjunto de frases llamado discurso, hay diferentes niveles, cada uno de los cuales tiene su gramática.

El contenido global de un texto puede ser analizado en tres niveles diferentes:

El narrativo. Se estudian, en el relato, las transformaciones que permiten pasar del estado inicial al estado terminal. En el interior de un "itinerario narrativo", el análisis procura descubrir las diversas fases, lógicamente ligadas entre ellas, que marcan la transformación de un estado en otro diferente. En cada una de estas fases, se precisan las relaciones entre los "papeles" asumidos por los "actantes" que determinan los estados y producen las transformaciones.

El nivel discursivo. El análisis consiste en tres operaciones: a) la identificación y clasificación de las figuras, es decir, de los elementos de significación de un texto (actores, tiempos y lugares);

b) el establecimiento de los itinerarios de cada figura en un texto para determinar el modo cómo el texto la utiliza; c) la búsqueda de los valores temáticos de las figuras. Esta última operación consiste en determinar "en nombre de qué cosa" (= valor) las figuras, en un texto concreto, siguen tal itinerario.

El nivel lógico-semántico. Es el nivel llamado profundo. Es también el más abstracto. Supone el postulado de que las formas lógicas y significativas subyacen a las organizaciones narrativas y discursivas de tal discurso. El análisis en este nivel consiste en precisar la lógica que preside las articulaciones fundamentales de los itinerarios narrativos y figurativos de un texto. Para lograrlo se emplea frecuentemente un instrumento llamado el "cuadrado semiótico", figura que utiliza las relaciones entre dos términos "contrarios" y dos "contradictorios" (por ejemplo: blanco y negro, blanco y no blanco, negro y no negro).

Los teóricos del método semiótico no dejan de aportar nuevos desarrollos. Las investigaciones actuales se centran sobre la enunciación y sobre la intertextualidad. El método, aplicado inicialmente a los textos narrativos de la Escritura, que se prestan más fácilmente a tal análisis, se utiliza cada vez más para otros tipos de discursos bíblicos.

La descripción de la semiótica presentada y sobre todo el enunciado de sus presupuestos, dejan ya entrever los aportes y los límites de este método. La semiótica contribuye a nuestra comprensión de la Escritura, palabra de Dios expresada en lenguaje humano, haciéndonos más atentos a la coherencia de cada texto bíblico como un todo, que obedece a mecanismos lingüísticos precisos.

La semiótica no puede ser utilizada para el estudio de la Biblia si no se distingue este método de análisis de ciertos presupuestos desarrollados en la filosofía estructuralista, es decir, la negación de los sujetos y de la referencia extratextual. La Biblia es una Palabra sobre la realidad, que Dios pronunció en una historia y que nos dirige hoy por medio de autores humanos. El acercamiento semiótico debe estar abierto a la historia: la de los actores de los textos, primero; la de su autores y sus lectores, después. Existe el grave riesgo, entre quienes utilizan el análisis semiótico, de quedarse en un estudio formal del contenido, y de no explicitar el mensaje de los textos.

Si el análisis semiótico no se pierde en los arcanos de un lenguaje complicado, sino que es enseñado en términos simples y en sus elementos principales, puede dar a los cristianos el gusto de estudiar el texto bíblico y de descubrir algunas de sus dimensiones de sentido, sin poseer todos los conocimientos históricos que se refieren a la producción del texto y a su mundo socio-cultural. Puede también demostrarse útil en la pastoral misma, por medio de una cierta apropiación de la escritura en medios no especializados.

C. ACERCAMIENTOS BASADOS SOBRE LA TRADICIÓN

Aunque se diferencian del método histórico-crítico por una mayor atención a la unidad interna de los textos estudiados, los métodos literarios que acabamos de presentar permanecen insuficientes para la interpretación de la Biblia, porque consideran cada escrito aisladamente. Pero la Biblia no se presenta como una suma de textos desprovistos de relaciones entre ellos, sino como un conjunto de testimonios de una misma gran tradición. Para corresponder plenamente al objeto de su estudio, la exégesis bíblica debe tener en cuenta este hecho. Tal es la perspectiva adoptada por varios acercamientos que se desarrollan actualmente.

1. Acercamiento canónico

Constando que el método histórico-crítico experimenta a veces dificultades para alcanzar, en sus conclusiones, el nivel teológico, el acercamiento canónico, nacido en los Estados Unidos hace unos veinte años, procura conducir a buen término una tarea teológica de interpretación, partiendo del cuadro explícito de la fe: la Biblia en su conjunto.

Para hacerlo interpreta cada texto bíblico a la luz del canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada texto en el interior del único designio divino, con la finalidad de llegar a una actualización de la Escritura para nuestro tiempo. No pretende sustituir al método histórico-crítico, sino que desea completarlo.

Se han propuesto dos puntos de vista diferentes:

Brevard S. Childs centra su interés sobre la forma canónica final del texto (libro o colección), forma aceptada por la comunidad como autoritativa para expresar su fe y dirigir su vida.

Más que sobre la forma final y estabilizada del texto, James A. Sanders pone su atención en el "proceso canónico" o desarrollo progresivo de las Escrituras, a las cuales la comunidad creyente ha reconocido una autoridad normativa. El estudio crítico de este proceso examina cómo las antiguas tradiciones han sido utilizadas en nuevos contextos, antes de constituir un todo a la vez estable y adaptable, coherente y unificante de datos diversos, del cual la comunidad de fe extrae su identidad. En el curso de este proceso se han puesto en acción procedimientos hermenéuticos, y ellos continúan actuando después de la fijación del canon. Frecuentemente son de género midrásico, que sirven para actualizar el texto bíblico. Favorecen una constante interacción entre la comunidad y sus escrituras, recurriendo a una interpretación que procura hacer contemporánea la tradición.

El acercamiento canónico reacciona con razón contra la valorización exagerada de lo que se supone ser original y primitivo, como si ello fuera lo único auténtico. La escritura inspirada es ciertamente la Escritura tal como la Iglesia la ha reconocido como regla de fe. A propósito de esto se puede insistir, sea sobre la forma final en la cual se encuentra acualmente cada uno de los libros, sea sobre el conjunto que ellos constituyen como canon. Un libro no es bíblico sino a la luz de todo el canon.

La comunidad creyente es efectivamente el contexto adecuado para la interpretación de los textos canónicos. La fe y el Espíritu Santo enriquecen su exégesis. La autoridad eclesial, que se ejerce al servicio de la comunidad, debe vigilar para que la interpretación sea siempre fiel a la gran tradición que ha producido a los textos (cfr. Dei Verbum, 10).

El acercamiento canónico debe enfrentar más de un problema, sobre todo cuando procura definir el "proceso canónico". ¿A partir de cuándo se puede decir que un texto es canónico? Parece admisible decirlo desde que la comunidad atribuye a un texto una autoridad normativa, aún antes de la fijación definitiva de ese texto. Se puede hablar de una hermenéutica "canónica" mientras la repetición de las tradiciones, que se efectúa teniendo en cuenta los aspectos nuevos de la situación (religiosa, cultural, teológica), mantenga la identidad del mensaje. Pero se presenta una cuestión: ¿el proceso de interpretación que ha conducido a la formación del canon debe ser reconocido como regla de interpretación de la Escritura hasta nuestros días?

Por otra parte, las relaciones complejas entre el canon judío de las Escrituras y el canon cristiano suscitan numerosos problemas de interpretación. La Iglesia cristiana ha recibido como "Antiguo Testamento" los escritos que tenían autoridad en la comunidad judío-helenística, pero algunos de ellos están ausentes de la Biblia hebrea, o se presentan bajo una forma diferente. El corpus es pues diferente. Por ello, la interpretación canónica no puede ser idéntica, porque cada texto debe ser leído en relación con el conjunto del corpus. Pero, sobre todo, la Iglesia lee el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento pascual 3/4 la muerte y resurrección de Jesucristo 3/4, que aporta una radical novedad y da, con una soberana autoridad, un sentido decisivo y definitivo a las Escrituras (cfr. Dei Verbum, 4). Esta nueva determinación de sentido forma parte integrante de la fe cristiana. Ella no puede, sin embargo, quitar toda consistencia a la interpretación canónica anterior, la que ha precedido la pascua cristiana, porque es necesario respetar

cada etapa de la historia de salvación. Vaciar el Antiguo Testamento de su sustancia sería privar al Nuevo Testamento de su enraizamiento en la historia.

2. El recurso a las tradiciones judías de interpretación

El Antiguo Testamento ha tomado su forma final en el judaísmo de los últimos cuatro o cinco siglos que han precedido la era cristiana. Este judaísmo ha sido también el medio de origen del Nuevo Testamento y de la Iglesia naciente. Numerosos estudios de historia judía antigua y especialmente las investigaciones suscitadas por los descubrimientos de Qumrân han puesto de relieve la complejidad del mundo judío, en la tierra de Israel y en la diáspora, durante todo este período.

Es en este mundo donde comenzó la interpretación de la Escritura. Uno de los más antiguos testimonios de la interpretación judía de la Biblia es la traducción griega de los Setenta. Los Targumim arameos constituyen otro testimonio del mismo esfuerzo, que se ha proseguido hasta nuestros días, acumulando una prodigiosa cantidad de procedimientos técnicos para la conservación del texto del Antiguo Testamento y para la explicación del sentido de los textos bíblicos. Desde siempre, los mejores exegetas cristianos, a partir de Orígenes y san Jerónimo, han procurado sacar provecho de la erudición bíblica judía, para una mejor comprensión de la Escritura. Numerosos exegetas modernos siguen este ejemplo.

Las tradiciones judías antiguas permiten, en particular, conocer mejor los Setenta, la Biblia judía que se convirtió seguidamente en la primera parte de la Biblia cristiana durante al menos los primeros cuatro siglos de la Iglesia, y en Oriente hasta nuestros días. La literatura judía extracanáónica, llamada apócrifa o intertestamentaria, abundante y diversificada, es una fuente importante para la interpretación del Nuevo Testamento. Los variados procedimientos de exégesis practicados por el judaísmo de diferentes tendencias se encuentran en el mismo Antiguo Testamento, por ejemplo en las Crónicas en relación a los libros de los Reyes, y en el Nuevo Testamento, por ejemplo en ciertos razonamientos escriturísticos de san Pablo. La diversidad de las formas (parábolas, alegorías, antologías y colecciones, relecturas, peshet, relaciones entre textos distintos, salmos e himnos, visiones, revelaciones y sueños, composiciones sapienciales) es común al Antiguo y al Nuevo Testamento así como a la literatura de todos los medios judíos antes y después del tiempo de Jesús. Los Targumim y los Midrasim representan la homilética y la interpretación bíblica de amplios sectores del judaísmo de los primeros siglos.

Numerosos exegetas del Antiguo Testamento buscan iluminación, además, en los comentadores, gramáticos y lexicógrafos judíos medievales y más recientes para comprender pasajes oscuros o palabras raras y únicas. Más frecuentemente que antes, aparecen hoy referencias a obras judías en la discusión exegetica.

La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes en la antigüedad hasta nuestros días, es una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos Testamentos, a condición, sin embargo, de emplearla correctamente. El judaísmo antiguo era muy diversificado. La forma farisea, que ha prevalecido después en el rabinismo, no era la única. Los textos judíos antiguos se escalonan a lo largo de varios siglos. Es importante, pues, situarlos cronológicamente antes de proceder a comparaciones. Sobre todo, el cuadro de conjunto de las comunidades judías y cristianas es fundamentalmente diferente: del lado judío, según formas muy variadas, se trata de una religión que define un pueblo y una práctica de vida a partir de un escrito revelado y de una tradición oral, mientras que del lado cristiano, es la fe en el Señor Jesús, muerto, resucitado y vivo para siempre, Mesías e Hijo de Dios, la que reúne una comunidad. Estos dos puntos de partida crean, para la interpretación de las Escrituras, dos contextos, que a pesar de muchos contactos y semejanzas, son radicalmente diferentes.

3. La historia de los efectos del texto

Este acercamiento reposa sobre dos principios: a) un texto no se convierte en una obra literaria si no hay lectores que le dan vida, apropiándose de él; b) esta apropiación del texto, que puede efectuarse de modo

individual o comunitario y toma forma en diferentes dominios (literario, artístico, teológico, ascético y místico), contribuye a hacer comprender mejor el texto mismo.

Sin ser completamente desconocido en la antigüedad, este acercamiento se ha desarrollado, en los estudios literarios, entre 1960 y 1970, cuando la crítica se interesó en las relaciones entre el texto y sus lectores. La exégesis bíblica no podría sino sacar beneficio de esta investigación, tanto más que la hermenéutica filosófica afirma, por su parte, la necesaria distancia entre la obra y su autor, así como entre la obra y sus lectores. En esta perspectiva, se comenzó a introducir en el trabajo de interpretación la historia del efecto provocado por un libro o por un pasaje de la escritura ("Wirkungs-geschichte"). Se trata de medir la evolución de la interpretación en el curso del tiempo en función de las preocupaciones de los lectores, y de evaluar la importancia del papel de la tradición para aclarar el sentido de los textos bíblicos.

La confrontación del texto con sus lectores suscita una dinámica, porque el texto ejerce un influjo y provoca reacciones, su llamada es escuchada por los lectores individualmente o en grupos. El lector no es, por lo demás, un sujeto aislado. Pertenece a un espacio social y se sitúa en una tradición. Viene al texto con sus preguntas, opera una selección, propone una interpretación y finalmente, puede crear otra obra o tomar iniciativas que se inspiran directamente de su lectura de la Escritura.

Los ejemplos de tal acercamiento son ya numerosos. La historia de la lectura del Cantar de los cantares ofrece un excelente testimonio. Nos muestra cómo este libro ha sido recibido en la época de los Padres de la Iglesia, en el ambiente monástico latino de la Edad Media, y todavía en un místico como san Juan de la Cruz. Permite así descubrir mejor todas las dimensiones de sentido de este escrito. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento, es posible y útil aclarar el sentido de una perícopa (por ejemplo la del joven rico en Mt. 19, 16-26) mostrando su fecundidad en la historia de la Iglesia.

Pero la historia testimonia también la existencia de corrientes de interpretación tendenciosas y falsas, de efectos nefastos, que impulsan, por ejemplo, al antisemitismo o a otras discriminaciones raciales, o crean ilusiones milenaristas. Es claro, por tanto, que este acercamiento no puede ser una disciplina autónoma. Un discernimiento es necesario. Se debe evitar el privilegiar tal o cual momento de la historia de los efectos de un texto para hacer de él la única regla de su interpretación.

D. ACERCAMIENTO POR LAS CIENCIAS HUMANAS

Para comunicarse, la palabra de Dios se enraiza en la vida de grupos humanos (cfr. Eclo. 24, 12), y se abre camino a través de condicionamientos psicológicos de las diversas personas que han compuesto los escritos bíblicos. Las ciencias humanas, por tanto, en particular la sociología, la antropología y la psicología, pueden contribuir a una mejor comprensión de algunos aspectos de los textos. Conviene notar, sin embargo, que existen muchas escuelas, con divergencias notables entre ellas, sobre la naturaleza misma de tales ciencias. No obstante ello, un buen número de exegetas ha sacado provecho recientemente de este tipo de investigaciones.

1. Acercamiento sociológico

Los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en las cuales nacen. Esta constatación vale evidentemente para los textos bíblicos. En consecuencia, el estudio crítico de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales las tradiciones bíblicas se han formado. Este género de información socio-histórica debe ser completado por una explicación sociológica correcta, que interpreta científicamente, en cada caso, el alcance de las condiciones sociales de existencia.

En la historia de la exégesis, el punto de vista sociológico ha encontrado su lugar desde hace mucho tiempo. La atención que la "Formgeschichte" ha otorgado al medio de origen de los textos ("Sitz im Leben") es un testimonio de ello: se reconoce que las tradiciones bíblicas llevan la marca de los ambientes socio-culturales que las han transmitido. En el primer tercio del siglo XX, la escuela de Chicago estudió la situación socio-histórica de la cristiandad primitiva dando así a la crítica histórica un impulso apreciable en esta dirección. En el curso de los últimos veinte años (1970-1990), el acercamiento sociológico a los textos bíblicos se ha vuelto parte integrante de la exégesis.

Numerosas son las cuestiones que se presentan en este campo a la exégesis del Antiguo Testamento. Se debe preguntar, por ejemplo, cuáles son las diversas formas de organización social y religiosa que Israel ha conocido en el curso de su historia. Para el período anterior a la formación de un estado, ¿proporciona el modelo etnológico de una sociedad acéfala segmentaria un punto de partida satisfactorio? ¿Cómo se ha pasado de una liga de tribus, sin gran cohesión, a un estado organizado en monarquía, y de allí a una comunidad basada simplemente sobre lazos religiosos y genealógicos? ¿Qué transformaciones económicas, militares u otras, provocó en la estructura de la sociedad el movimiento de centralización política y religiosa que condujo a la monarquía? ¿Contribuye el estudio de las normas de comportamiento en el Antiguo Oriente y en Israel a la comprensión del Decálogo más eficazmente que los intentos puramente literarios de reconstrucción de un texto primitivo?

Para la exégesis del Nuevo Testamento, las cuestiones son evidentemente diferentes. Citemos algunas: para explicar el género de vida pre-pascual adoptado por Jesús y sus discípulos, ¿qué valor se puede conceder a la teoría de un movimiento de carismáticos itinerantes, que vivían sin domicilio, ni familia, ni bienes? ¿Hay una continuidad, basada sobre la llamada de Jesús a seguirlo, entre la actitud de desprendimiento radical, adoptada por Jesús, y la del movimiento cristiano post-pascual, en los medios más diversos de la cristiandad primitiva? ¿Qué sabemos acerca de la estructura social de las comunidades paulinas, teniendo en cuenta en cada caso, la cultura urbana correspondiente?

En general, el acercamiento sociológico da una gran apertura al trabajo exegético y comporta muchos aspectos positivos. El conocimiento de los datos sociológicos que contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico, es indispensable a la crítica histórica. La tarea que incumbe a la exégesis, de comprender bien el testimonio de fe de la Iglesia apostólica, no puede ser llevada a buen término de modo riguroso sin una investigación científica que estudie las estrechas relaciones de los textos del Nuevo Testamento con la vida social de la Iglesia primitiva. La utilización de los modelos proporcionados por la ciencia sociológica asegura a las investigaciones de los historiadores sobre las épocas bíblicas una notable capacidad de renovación; pero es necesario, naturalmente, que los modelos sean modificados en función de la realidad estudiada.

Es oportuno señalar algunos riesgos que el exegeta corre frente al acercamiento sociológico. En efecto, si el trabajo de la sociología consiste en estudiar sociedades vivientes, es necesario esperar dificultades cuando se quieren aplicar sus métodos a medios históricos que pertenecen a un lejano pasado. Los textos bíblicos y extrabíblicos no proporcionan necesariamente una documentación suficiente para dar una visión de conjunto de la sociedad de la época. Por lo demás, el método sociológico tiende a conceder a los aspectos económicos e institucionales de la existencia humana más atención que a las dimensiones personales y religiosas.

2. Acercamiento por la antropología cultural

El acercamiento a los textos bíblicos que utiliza las investigaciones de la antropología cultural está en relación estrecha con el acercamiento sociológico. La distinción de estos dos acercamientos se sitúa a la vez a nivel de la sensibilidad, a nivel del método, y al de los aspectos de la realidad que retienen la atención. Mientras el acercamiento sociológico 3/4acabamos de decirlo3/4 estudia sobre todo los aspectos económicos e institucionales, el acercamiento antropológico se interesa por un vasto conjunto de otros aspectos que se reflejan en el lenguaje, el arte y la religión, pero también en los vestidos, los ornamentos,

las fiestas, las danzas, los mitos, las leyendas y todo lo que concierne a la etnografía.

En general, la antropología cultural procura definir las características de los diferentes tipos de personas en su medio social como, por ejemplo, el hombre mediterráneo, con todo lo que ello implica de estudio del medio rural o urbano y de atención a los valores reconocidos por la sociedad (honor y deshonor, secreto, fidelidad, tradición, género de educación y de escuelas); al modo como se ejerce el control social; a las ideas sobre la familia, la casa, la relación familiar, la situación de la mujer; a los binomios institucionales (patrón-cliente, propietario-arrendatario, benefactor-beneficiario, hombre libre-esclavo), sin olvidar el concepto de sagrado y profano, los tabúes, el ritual de pasaje de una situación a otra, la magia, el origen de los recursos, del poder, de la información, etc.

Sobre la base de los diferentes elementos, se constituyen tipologías y "modelos" comunes a varias culturas.

Este género de estudio puede evidentemente ser útil para la interpretación de los textos bíblicos, y es efectivamente utilizado para el estudio de concepciones del parentesco en el Antiguo Testamento, la posición de la mujer en la sociedad israelita, el influjo de los ritos agrarios, etc. En los textos que presentan la enseñanza de Jesús, por ejemplo las parábolas, muchos detalles pueden ser clarificados gracias a este acercamiento. Lo mismo ocurre con concepciones fundamentales, como la del reino de Dios, o con el modo de concebir el tiempo en la historia de la salvación, así como con los procesos de aglutinamiento de las comunidades primitivas. Este acercamiento permite distinguir los elementos permanentes del mensaje bíblico que tienen su fundamento en la naturaleza humana, y las determinaciones contingentes, debidas a culturas particulares. Sin embargo, al igual que otros acercamientos particulares, este acercamiento no está en condiciones, por sí mismo, de dar cuenta de la contribución específica de la revelación. Conviene ser consciente de ello en el momento de apreciar el alcance de sus resultados.

3 . Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos

Psicología y teología nunca han dejado de estar en diálogo una con la otra. La extensión moderna de las investigaciones psicológicas para estudio de las estructuras dinámicas del inconsciente, ha suscitado nuevas tentativas de interpretación de los textos antiguos, y por tanto también de la Biblia. Obras enteras han sido consagradas a la interpretación psicoanalítica de los textos bíblicos, seguidas de vivas discusiones: ¿en qué medida y en qué condiciones las investigaciones psicológicas y psicoanalíticas pueden contribuir a una comprensión más profunda de la Sagrada Escritura? Los estudios de psicología y psicoanálisis aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, porque gracias a ellas, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto a experiencias de vida y reglas de comportamiento. La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente. Ella participa, en una amplia medida, en la correcta orientación de las pulsiones humanas. Las etapas que la crítica histórica recorre metódicamente tienen necesidad de ser completadas por un estudio de los diferentes niveles de la realidad expresada en los textos. La psicología y el psicoanálisis se esfuerzan por progresar en esta dirección. Ellas abren el camino a una comprensión pluridimensional de la Escritura, y ayudan a decodificar el lenguaje humano de la revelación.

La psicología y, de otro modo, el psicoanálisis, han aportado, en particular, una nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad. Por eso, un estudio interdisciplinar, conducido en común por exegetas y psicólogos o psicoanalistas, presenta ventajas ciertas, fundadas objetivamente y confirmadas en la pastoral.

Se pueden citar numerosos ejemplos que muestran la necesidad de un esfuerzo común de exegetas y de psicólogos: para clarificar el sentido de ritos del culto, de los sacrificios, de las prohibiciones, para explicar el lenguaje bíblico, rico en imágenes, el alcance metafórico de los relatos de milagros, los resortes dramáticos de las visiones y audiciones apocalípticas. No se trata simplemente de describir el lenguaje

simbólico de la Biblia, sino de captar su función de revelación y de interpelación: la realidad "numinosa" de Dios entra allí en contacto con el hombre.

El diálogo entre exégesis y psicología o psicoanálisis, en vista de una mejor comprensión de la Biblia, debe evidentemente ser crítico, y respetar las fronteras de cada disciplina. En todo caso, una psicología o un psicoanálisis ateo, sería incapaz de dar cuenta de los datos de la fe. La psicología y el psicoanálisis, aunque son útiles para precisar la extensión de la responsabilidad humana, no pueden eliminar la realidad del pecado y de la salvación. Se debe, por lo demás, evitar confundir religiosidad espontánea y revelación bíblica, o poner en duda el carácter histórico del mensaje de la Biblia, el cual le asegura su valor de acontecimiento único.

Notemos, además, que no se puede hablar de "exégesis psicoanalítica", como si hubiera una sola. Existe en realidad una multitud de conocimientos, que provienen de diferentes dominios de la psicología o de diferentes escuelas, capaces de aportar iluminaciones útiles a la interpretación humana y teológica de la Biblia. Absolutizar tal o cual posición de una de las escuelas no favorece la fecundidad del esfuerzo común, sino que le es más bien dañoso.

Las ciencias humanas no se reducen a la sociología, a la antropología cultural y a la psicología. Otras disciplinas pueden también tener su utilidad para la interpretación de la Biblia. En todos estos campos, es necesario respetar las competencias y reconocer que es poco frecuente que una misma persona esté calificada a la vez en exégesis y en una u otra de las ciencias humanas.

E. ACERCAMIENTO CONTEXTUAL

La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Estos conceden una atención privilegiada a ciertos aspectos, y sin siquiera pensar en ello, descuidan otros. Es, pues, inevitable que los exegetas adopten en sus trabajos puntos de vista nuevos, correspondientes a las corrientes de pensamiento contemporáneo que no han obtenido hasta aquí un lugar suficiente. Conviene que lo hagan con discernimiento crítico. Actualmente, los movimientos de liberación y feminista retienen particularmente la atención.

1. Acercamiento liberacionista

La teología de la liberación es un fenómeno complejo que no se debe simplificar arbitrariamente. Como movimiento teológico se consolida al comienzo de los años '70. Su punto de partida, además de las circunstancias económicas, sociales y políticas de los países de América Latina, se encuentra en dos grandes acontecimientos eclesiales: el Concilio Vaticano II, con su declarada voluntad de aggiornamento y la orientación del trabajo pastoral de la Iglesia hacia las necesidades del mundo actual, y la 2ª Asamblea plenaria del CELAM (Conferencia Episcopal de América Latina) en Medellín en 1968, que ha aplicado las enseñanzas del Concilio a las necesidades de la América Latina. El movimiento se ha propagado también en otras partes del mundo (África, Asia, población negra de los Estados Unidos).

Es difícil discernir, si existe "una" teología de la liberación y definir su método. También es difícil determinar adecuadamente su modo de leer la Biblia, para indicar luego sus aportes y límites. Se puede decir que ella no adopta un método especial, sino que partiendo de puntos de vista socio-culturales y políticos propios, practica una lectura bíblica orientada en función de las necesidades del pueblo, que busca en la Biblia el alimento de su fe y de su vida.

En lugar de contentarse con una interpretación objetivante, que se concentra sobre lo que dice el texto situado en su contexto de origen, se busca una lectura que nace de la situación vivida por el pueblo. Si éste vive en circunstancias de opresión, es necesario recurrir a la Biblia para buscar allí el alimento capaz

de sostenerlo en sus luchas y esperanzas. La realidad presente no debe ser ignorada, sino al contrario afrontada, para aclararla a la luz de la Palabra. De esta luz surgirá la praxis cristiana auténtica, que tiende a transformar la sociedad por medio de la justicia y del amor. En la fe, la Escritura se transforma en factor de dinamismo, de liberación integral.

Los principios son los siguientes:

Dios está presente en la historia de su pueblo para salvarlo. Es el Dios de los pobres, que no puede tolerar la opresión ni la injusticia.

Por ello, la exégesis no puede ser neutra, sino que, siguiendo a Dios, debe tomar parte por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos.

La participación en este combate permite precisamente hacer aparecer los sentidos que no se descubren, sino cuando los textos bíblicos son leídos en un contexto de solidaridad efectiva con los oprimidos.

Puesto que la liberación de los oprimidos es un proceso colectivo, la comunidad de los pobres es el mejor destinatario para recibir la Biblia como palabra de liberación. Además, puesto que los textos bíblicos han sido escritos para las comunidades, es a estas comunidades a quienes es confiada en primer lugar la lectura de la Biblia. La palabra de Dios es plenamente actual, gracias sobre todo a la capacidad que poseen los "acontecimientos fundadores" (la salida de Egipto, la pasión y la resurrección de Jesús) de suscitar nuevas realizaciones en el curso de la historia.

La teología de la liberación comprende elementos cuyo valor es indudable: el sentido profundo de la presencia de Dios que salva; la insistencia sobre la dimensión comunitaria de la fe; la urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y en el amor; una relectura de la Biblia que busca hacer de la palabra de Dios la luz y el alimento del pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado.

Pero una lectura tan comprometida de la Biblia comporta riesgos. Como está ligada a un movimiento en plena evolución, las observaciones que siguen no pueden ser sino provisionarias.

Esta lectura se concentra sobre textos narrativos y proféticos que ilustran situaciones de opresión y que inspiran una praxis que tiende a un cambio social. A veces puede ser parcial, no prestando igual atención a otros textos de la Biblia. Es verdad que la exégesis no puede ser neutra; pero también debe cuidarse de no ser unilateral. Por lo demás, el compromiso social y político no es la tarea directa de la exégesis.

Queriendo insertar el mensaje bíblico en el contexto socio-político, teólogos y exegetas se han visto conducidos a recurrir a instrumentos de análisis de la realidad social. En esta perspectiva, algunas corrientes de la teología de la liberación han hecho un análisis inspirado en doctrinas materialistas, y en este marco han leído la Biblia, lo cual no ha dejado de suscitar problemas, particularmente en lo que concierne al principio marxista de la lucha de clases.

Bajo la presión de enormes problemas sociales, el acento ha sido puesto en particular sobre una escatología terrestre, a veces en detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la escritura.

Los cambios sociales y políticos conducen este acercamiento a presentar nuevas cuestiones y a buscar nuevas orientaciones. Para su desarrollo ulterior y su fecundidad en la Iglesia, un factor decisivo será poner en claro los presupuestos hermenéuticos, sus métodos y su coherencia con la fe y la tradición del conjunto de la Iglesia.

2. Acercamiento feminista

La hermenéutica bíblica feminista nació hacia fines del siglo XIX en los Estados Unidos, en el contexto socio-cultural de lucha por los derechos de la mujer, con el comité de revisión de la Biblia. Este produjo "The Woman's Bible" en dos volúmenes (New York, 1885, 1898). Esta corriente se ha manifestado con nuevo rigor y ha tenido un enorme desarrollo a partir de los años '70, en unión con el movimiento de liberación de la mujer, sobre todo en América del Norte. Para hablar precisamente, se deben distinguir varias hermenéuticas bíblicas feministas, porque los acercamientos utilizados son muy diversos. Su unidad proviene de su tema común, la mujer, y de la finalidad perseguida: la liberación de la mujer y la conquista de derechos iguales a los del varón.

Es oportuno mencionar aquí las tres formas principales de la hermenéutica bíblica feminista: la forma radical, la forma neo-ortodoxa, y la forma crítica.

La forma radical rechaza completamente la autoridad de la Biblia, diciendo que ha sido producida por varones para asegurarse la dominación del varón sobre la mujer (androcentrismo).

La forma neo-ortodoxa acepta la Biblia como profética y capaz de servir, en la medida en que ella toma partido por los débiles, y por tanto también por la mujer. Esta orientación es adoptada como "canon dentro del canon", para poner en claro todo lo que hay en la Biblia en favor de la liberación de la mujer, y de sus derechos.

La forma crítica utiliza una metodología sutil y procura redescubrir la posición y el papel de la mujer cristiana en el movimiento de Jesús y en las iglesias paulinas. En esta época se habría adoptado el igualitarismo. Pero esta situación habría sido disimulada en su mayor parte, en los escritos del Nuevo Testamento y más aún después, porque el patriarcalismo y el androcentrismo han prevalecido progresivamente.

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente del método histórico-crítico. Pero agrega dos criterios de investigación.

El primero es el criterio feminista, tomado del movimiento de liberación de la mujer en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.

El segundo criterio es sociológico: se apoya sobre el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social, y de la posición que ocupaba en ellas la mujer.

En lo que concierne a los escritos neotestamentarios, el objeto de estudio, en definitiva, no es la concepción de la mujer expresada en el Nuevo Testamento, sino la reconstrucción histórica de dos situaciones diferentes de la mujer en el siglo primero: la que era habitual en la sociedad judía y greco-latina, y la otra, innovadora, instituida en el movimiento de Jesús y de las iglesias paulinas, en las cuales se habría formado "una comunidad de discípulos de Jesús, todos iguales". Uno de los apoyos invocados para fundamentar esta visión de las cosas es el texto de Gál. 3, 28. El objetivo es redescubrir para el presente la historia olvidada del papel de la mujer en la Iglesia de los orígenes.

Numerosos aportes positivos provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han tomado así una parte activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación, y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia. El horizonte cultural moderno, gracias a su mayor atención a la dignidad de la mujer y su papel en la sociedad y en la Iglesia, hace que se dirijan al texto bíblico preguntas nuevas, ocasiones de nuevos descubrimientos. La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer.

En cuanto concierne al Antiguo Testamento, muchos estudios se han esforzado por llegar a una mejor comprensión de la imagen de Dios. El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. El

es Padre, pero es también el Dios de la ternura y del amor maternal.

En la medida en que la exégesis feminista se apoya sobre una posición tomada, se expone a interpretar los textos bíblicos de modo tendencioso y por tanto discutible. Para probar sus tesis debe recurrir frecuentemente, a falta de otros mejores, al argumento *ex silentio*. Tales argumentos, se sabe, deben ser tratados cautelosamente. Jamás bastan para establecer sólidamente una conclusión. Por otra parte, el intento de reconstruir, gracias a indicios fugitivos encontrados en los textos, una situación histórica que estos mismos textos, se supone, querían ocultar, no corresponde ya a un trabajo de exégesis propiamente dicho, porque conduce a rechazar el contenido de los textos inspirados para anteponerles una construcción hipotética diferente.

La exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia, que son, como se sabe, objeto de discusión y aún de confrontación. En este campo, la exégesis feminista no podrá ser útil a la Iglesia sino en la medida en que no caiga en las trampas que denuncia, y no pierda de vista la enseñanza evangélica sobre el poder como servicio, enseñanza dirigida por Jesús a todos sus discípulos, hombres y mujeres².

F. LECTURA FUNDAMENTALISTA

La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por "interpretación literal" entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura.

La lectura fundamentalista tuvo su origen en la época de la reforma, en una preocupación de fidelidad al sentido literal de la Escritura. Después del Siglo de las Luces, se presentaba, en el protestantismo, como una protección contra la exégesis liberal. El término "fundamentalista" se relaciona directamente con el Congreso Bíblico Americano tenido en Niágara, en el estado de New York, en 1895. Los exegetas protestantes conservadores definieron allí "cinco puntos de fundamentalismo": la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria, y la resurrección corporal en la segunda venida de Cristo. Cuando la lectura fundamentalista de la Biblia se propagó en otras partes del mundo, dio origen a otros tipos de lecturas, igualmente "literales", en Europa, Asia, Africa y América del Sur. Este género de lectura encuentra cada vez más adeptos, a finales del siglo XX, en grupos religiosos y sectas, pero también entre los católicos.

Aunque el fundamentalismo tenga razón de insistir sobre la inspiración divina de la Biblia, la inerrancia de la palabra de Dios, y las otras verdades bíblicas incluidas en los cinco puntos fundamentales, su modo de presentar estas verdades se enraiza en una ideología que no es bíblica, a pesar de cuanto digan sus representantes. Ella exige una adhesión incondicionada a actitudes doctrinarias rígidas e impone, como fuente única de enseñanza sobre la vida cristiana y la salvación, una lectura de la Biblia que rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica.

El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la relación estrecha de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano, y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias, y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son el fruto de una elaboración que se ha extendido por largos períodos de tiempo, y lleva la marca de situaciones históricas

bastante diversas.

El fundamentalismo insiste también, de un modo indebido, sobre la inerrancia de los detalles en los textos bíblicos, especialmente en materia de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas. Frecuentemente considera como histórico lo que no tenía pretensión de historicidad, porque incluye en tal categoría cuanto es referido o narrado con verbos en pretérito, sin la atención necesaria a la posibilidad de un sentido simbólico o figurativo.

El fundamentalismo tiene frecuentemente la tendencia a ignorar o negar los problemas que el texto bíblico presenta en la formulación hebrea, aramea o griega. Está frecuentemente ligado a una traducción determinada, antigua o moderna. Omite igualmente considerar las "relecturas" de ciertos pasajes en el interior mismo de la Biblia.

En lo que concierne a los evangelios, el fundamentalismo no tiene en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, sino que confunde ingenuamente el estadio final de esta tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y las palabras de Jesús en la historia). Descuida por eso mismo un dato importante: el modo como las primeras comunidades cristianas han comprendido el impacto producido por Jesús de Nazaret y su mensaje. Ahora bien, éste es un testimonio de origen apostólico de la fe cristiana y su expresión directa. El fundamentalismo desnaturaliza así la llamada lanzada por el evangelio mismo.

El fundamentalismo tiene tendencia también a una gran estrechez de puntos de vista, porque considera conforme a la realidad una cosmología antigua superada, solamente porque se encuentra expresada en la Biblia. Esto impide el diálogo con una concepción más amplia de las relaciones entre la cultura y la fe. Se apoya sobre una lectura no crítica de algunos textos de la Biblia para confirmar ideas políticas y actitudes sociales marcadas por prejuicios, racistas, por ejemplo, y completamente contrarias al evangelio cristiano.

Finalmente, en su fijación sobre el principio de "sola Scriptura", el fundamentalismo separa la interpretación de la Biblia de la Tradición guiada por el Espíritu, que se desarrolla auténticamente en conexión con la Escritura en el seno de la comunidad de fe. Le falta reconocer que el Nuevo Testamento ha tomado forma en el interior de la Iglesia cristiana, y que es Sagrada Escritura de esta Iglesia, cuya existencia ha precedido a la composición de sus textos. El fundamentalismo, por ello, es frecuentemente antieclesial: desprecia los credos, los dogmas y las prácticas litúrgicas que se han vuelto parte de la tradición eclesiástica, así como la función de enseñanza de la misma Iglesia. Se presenta como una forma de interpretación privada, que no reconoce que la Iglesia ha sido fundada sobre la Biblia, y nutre su vida y su inspiración en las Escrituras.

El acercamiento fundamentalista es peligroso, porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Puede engañarlas, ofreciéndoles interpretaciones piadosas pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de sus problemas. El fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su sustancia divina.

PONTIFICIA COMISION BIBLICA

LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

II. CUESTIONES DE HERMENÉUTICA

A. HERMENÉUTICAS FILOSÓFICAS

El desarrollo de la exégesis se debe repensar teniendo en cuenta la hermenéutica filosófica contemporánea, que ha puesto en evidencia la implicación de la subjetividad en el conocimiento, en particular en el conocimiento histórico. La reflexión hermenéutica ha tomado un nuevo impulso con la publicación de los trabajos de Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y, sobre todo, Martín Heidegger. En las huellas de estos filósofos, pero también apartándose de ellos, otros autores han profundizado la teoría hermenéutica contemporánea y sus aplicaciones a la Escritura. Entre ellos, mencionaremos especialmente Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Es imposible resumir aquí su pensamiento. Bastará indicar algunas ideas centrales de su filosofía, que tienen una incidencia sobre la interpretación de textos bíblicos³.

1. Perspectivas modernas

Constatando la distancia cultural entre el mundo del primer siglo y el del siglo XX, y preocupado por lograr que la realidad de la cual trata la Escritura hable al hombre contemporáneo, Bultmann ha insistido sobre la precomprensión necesaria a toda comprensión, y ha elaborado la teoría de la interpretación existencial de los escritos del Nuevo Testamento. Apoyándose sobre el pensamiento de Heidegger, afirma que la exégesis de un texto bíblico no es posible sin presupuestos que dirigen la comprensión. La precomprensión ("Vorverständnis") se funda sobre una relación vital ("Lebensverhältnis") del intérprete a la cosa de la cual habla el texto. Para evitar el subjetivismo, es necesario profundizar y enriquecer la precomprensión, más aún, modificarla y corregirla por medio de aquello que dice el texto.

Interrogándose sobre las cuestiones, a partir de las cuales los textos de la Escritura podrían ser comprendidos por el hombre de hoy, Bultmann pretende encontrar la respuesta en las formulaciones de la analítica existencial de Heidegger. Los existenciales heideggerianos tendrían un cierto alcance universal y ofrecerían las estructuras y los conceptos más apropiados para la comprensión de la existencia humana revelada en el mensaje del Nuevo Testamento.

Gadamer subraya igualmente la distancia histórica entre el texto y su intérprete, y retoma y desarrolla la teoría del círculo hermenéutico. Las anticipaciones y las preconcepciones que marcan nuestra comprensión provienen de la tradición que nos sostiene. Esta consiste en un conjunto de datos históricos y culturales que constituyen nuestro contexto vital, nuestro horizonte de comprensión. El intérprete debe entrar en diálogo con la realidad de la cual se trata en el texto. La comprensión se opera en la fusión de los diferentes horizontes, del texto y de su lector ("Horizon-tverschmelzung"), y no es posible si no hay una pertenencia ("Zugehörigkeit"), es decir, una afinidad fundamental entre el intérprete y su objeto. La hermenéutica es un proceso dialéctico: la comprensión de un texto es siempre una comprensión más amplia de sí mismo.

Del pensamiento hermenéutico de Ricoeur se debe retener primeramente el poner de relieve la función de la distancia como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una primera distancia existe entre el texto y su autor, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe entre el texto y sus lectores sucesivos. Estos deben respetar el mundo del texto en su alteridad. Los métodos de análisis literario e histórico son, pues, necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es actualizado en la vivencia de lectores que se lo apropian. A partir de su situación, éstos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto. El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto. El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que "da que pensar", un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser.

2. Utilidad para la exégesis

¿Qué se puede decir sobre estas teorías contemporáneas de la interpretación de textos? La Biblia es palabra de Dios para todas las épocas que se suceden. En consecuencia, no se podría prescindir de una teoría hermenéutica que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio. Se trata de franquear la distancia entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos. Toda exégesis de los textos debe ser completada por una "hermenéutica" en el sentido reciente del término.

La necesidad de una hermenéutica, es decir, de una interpretación en el hoy de nuestro mundo, encuentra un fundamento en la Biblia misma y en la historia de su interpretación. El conjunto de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento se presenta como el producto de un largo proceso de reinterpretación de los acontecimientos fundadores en relación con la vida de las comunidades de creyentes. En la tradición eclesial, los primeros intérpretes de la Escritura, los Padres de la Iglesia, consideraban que su exégesis de los textos no estaba completa, sino cuando sacaban de ella el sentido para los cristianos de su tiempo en su situación propia. No se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza esta a la experiencia creyente de nuestro mundo.

La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son acontecimientos interpretados. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta. El justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto. La cuestión que se presenta a todo intérprete es, pues, la siguiente: ¿Qué teoría hermenéutica hace posible la justa percepción de la realidad profunda de la cual habla la Escritura y permite expresar su significado para el hombre de hoy?

Es necesario reconocer, en efecto, que ciertas teorías hermenéuticas son inadecuadas para interpretar la Escritura. La interpretación existencial de Bultmann, por ejemplo, conduce a encerrar el mensaje cristiano en una filosofía particular. Además, los presupuestos de esta hermenéutica conducen a vaciar, en buena parte, el mensaje religioso de la Biblia de su realidad objetiva (consecuencia de una "desmitologización" excesiva), y tienden a subordinarlo a un mensaje antropológico. La filosofía se vuelve norma, más bien que instrumento, de comprensión de aquello que es el objeto central de toda interpretación: la persona de Jesucristo y los acontecimientos de salvación que se han verificado en nuestra historia. Una auténtica interpretación de la Escritura es, pues, primeramente, aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo.

Este sentido se expresa en los textos. Para evitar el subjetivismo, una buena actualización debe estar fundada sobre el estudio del texto, y los presupuestos de lectura deben ser constantemente sometidos a la verificación por el texto.

La hermenéutica bíblica, si por una parte pertenece al ámbito de la hermenéutica general de todo texto literario e histórico, por otra es un caso único de esta hermenéutica. Sus características específicas le vienen de su objeto. Los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo dan sentido a toda la historia humana. Las interpretaciones históricas nuevas no podrán sino descubrir y desarrollar estas riquezas de sentido. El relato bíblico de estos acontecimientos no puede ser plenamente comprendido solamente por la razón. Ciertos presupuestos particulares, como la fe vivida en la comunidad eclesial y la luz del Espíritu dirigen su interpretación. Con el crecimiento de la vida en el Espíritu, aumenta en el lector la comprensión de las realidades de las cuales habla el texto bíblico.

B. SENTIDOS DE LA ESCRITURA INSPIRADA

El aporte moderno de las hermenéuticas filosóficas y los desarrollos recientes del estudio científico de la literatura, permiten a la exégesis bíblica profundizar la comprensión de su tarea, cuya complejidad se ha vuelto más evidente. La exégesis antigua, que evidentemente no podía tomar en consideración las exigencias científicas modernas, atribuía a todo texto de la Escritura diferentes niveles de sentido. La distinción más corriente se establecía entre el sentido literal y el sentido espiritual. La exégesis medieval distinguía en el sentido espiritual tres aspectos diferentes, que se relacionan, respectivamente, a la verdad revelada, a la conducta que se debía mantener, y al cumplimiento final. De allí el célebre dístico de Agustín de Dinamarca (siglo XIII):

"Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speres anagogia".

En reacción contra esta multiplicidad de sentidos, la exégesis histórico-crítica ha adoptado, más o menos abiertamente, la tesis de la unidad de sentido, según la cual un texto no puede tener simultáneamente diferentes significados. Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se dirige a definir "el" sentido de tal o cual texto bíblico en las circunstancias de su producción.

Pero esta tesis choca ahora con las conclusiones de las ciencias del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia de los textos escritos.

El problema no es simple y no se presenta del mismo modo en todos los géneros de texto: relatos históricos, parábolas, oráculos, leyes, proverbios, oraciones, himnos, etc. Se pueden dar, sin embargo, algunos principios generales, teniendo en cuenta la diversidad de opiniones.

1. Sentido literal

Es no solamente legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; sentido llamado "literal". Ya santo Tomás de Aquino afirmaba su importancia fundamental (S. Th., I, q. 1, a. 10, ad 1).

El sentido literal no se debe confundir con el sentido "literalista" al cual se adhieren los fundamentalistas. No basta traducir un texto palabra por palabra para obtener su sentido literal. Es necesario comprenderlo según las convenciones literarias de su tiempo. Cuando un texto es metafórico, su sentido literal no es el que resulta inmediatamente de una comprensión palabra por palabra (por ejemplo: "Tened ceñida la cintura", Lc. 12, 35) sino el que corresponde al empleo metafórico de los términos ("Tened una actitud de disponibilidad"). Cuando se trata de un relato, el sentido literal no comporta necesariamente la afirmación de que los hechos narrados se han producido efectivamente, ya que un relato puede no pertenecer al género histórico, sino ser una obra de imaginación.

El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exegeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible (cfr. *Divino afflante Spiritu, Enchiridion Biblicum*, 550). Con este fin, el estudio de los géneros literarios antiguos es particularmente necesario (ibíd., 560).

El sentido literal de un texto, ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de realidad. El caso es corriente en poesía. La inspiración bíblica no desdeña esta posibilidad de la psicología y del lenguaje humano. El IV evangelio ofrece numerosos ejemplos de esta situación. Por otra parte, aun cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la

expresión de modo de producir una ambivalencia. Tal es el caso de la palabra de Caifás en Jn. 11, 50. Ella expresa a la vez un cálculo político inmoral y una revelación divina. Estos dos aspectos pertenecen, uno y otro, al sentido literal, ya que ambos son puestos en evidencia por el contexto. Este caso es significativo, aunque sea extremo, y pone en guardia contra una concepción demasiado estrecha del sentido literal de los textos inspirados.

Conviene en particular estar atento al aspecto dinámico de muchos textos. El sentido de los salmos reales, por ejemplo, no debería estar limitado estrechamente a las circunstancias históricas de su producción. Hablando del rey, el salmista evoca a la vez una institución concreta, y una visión ideal de la realeza, conforme al designio de Dios, de modo que su texto sobrepasa la institución monárquica tal como se había manifestado en la historia. La exégesis histórico-crítica ha tenido demasiado frecuentemente la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas precisas. Ella debería, más bien, procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exegeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles.

Una corriente de hermenéutica moderna ha subrayado la diferencia de situación que afecta a la palabra humana puesta por escrito. Un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas. Esta capacidad del texto escrito es especialmente efectiva en el caso de los textos bíblicos, reconocidos como palabra de Dios. En efecto, lo que ha llevado a la comunidad creyente a conservarlos, es la convicción de que ellos continúan siendo portadores de luz y de vida para las generaciones venideras. El sentido literal está, desde el comienzo, abierto a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a "relecturas" en contextos nuevos.

De aquí no se sigue que se pueda atribuir a un texto bíblico cualquier sentido, interpretándolo de modo subjetivo. Es necesario, por el contrario, rechazar, como no auténtica, toda interpretación heterogénea al sentido expresado por los autores humanos en su texto escrito. Admitir sentidos heterogéneos equivaldría a cortar el mensaje bíblico de su raíz, que es la palabra de Dios comunicada históricamente, y abrir la puerta a un subjetivismo incontrolable.

2. Sentido espiritual

Conviene, sin embargo, no tomar "heterogéneo" en un sentido estrecho, contrario a toda posibilidad de perfeccionamiento superior. El acontecimiento pascual, la muerte y resurrección de Jesús, ha establecido un contexto histórico radicalmente nuevo, que ilumina de modo nuevo los textos antiguos y les hace sufrir una mutación de sentido. En particular, algunos textos que, en las circunstancias antiguas, debían ser considerados como hipérboles (por ejemplo, el oráculo donde Dios, hablando de un descendiente de David, prometía afirmar "para siempre" su trono, 2 Sam., 7, 12-13; 1 Crón. 17, 11-14), deben ser tomados ahora a la letra, porque "el Cristo, habiendo resucitado de los muertos, no muere más" (Rom. 6, 9). Los exegetas que tienen una noción estrecha, "historicista", del sentido literal, considerarán que hay aquí heterogeneidad. Los que están abiertos al aspecto dinámico de los textos, reconocerán una continuidad profunda, al mismo tiempo que un pasaje a un nivel diferente: el Cristo reina para siempre, pero no sobre el trono terrestre de David (cfr. también Sal. 2, 7-8; 110, 1. 4).

En estos casos se habla a veces de "sentido espiritual". Como regla general, se puede definir el sentido espiritual comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él. Este contexto existe efectivamente. El Nuevo Testamento reconoce en él el cumplimiento de las Escrituras. Es, pues, normal releer las Escrituras a la luz de este nuevo contexto, que es el de la vida en el Espíritu.

De la definición dada se pueden deducir varias precisiones útiles sobre las relaciones entre sentido espiritual y sentido literal.

Contrariamente a una opinión corriente, no hay una necesaria distinción entre ambos. Cuando un texto bíblico se refiere directamente al misterio pascual de Cristo o a la vida nueva que resulta de él, su sentido literal es un sentido espiritual. Este es el caso habitual en el Nuevo Testamento. Por eso es el Antiguo Testamento la parte de la Biblia a propósito de la cual la exégesis cristiana habla más frecuentemente de sentido espiritual. Pero ya en el Antiguo Testamento los textos tienen, en numerosos casos, un sentido religioso y espiritual como sentido literal. La fe cristiana reconoce en estos textos una relación anticipada con la vida nueva traída por Cristo.

Cuando hay distinción, el sentido espiritual no puede jamás estar privado de relación con el sentido literal. Este continúa siendo la base indispensable. De otro modo, no se podría hablar de "cumplimiento" de la Escritura. Para que haya "cumplimiento", es esencial una relación de continuidad y de conformidad. Pero es necesario también que haya un pasaje a un nivel superior de realidad.

El sentido espiritual no se debe confundir con las interpretaciones subjetivas dictadas por la imaginación o la especulación intelectual. Aquel proviene de la relación del texto con datos reales que no le son extraños: el acontecimiento pascual y su inagotable fecundidad, que constituyen el punto más alto de la intervención divina en la historia de Israel, para beneficio de la humanidad entera.

La lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, no descubre un sentido espiritual auténtico si no se mantiene en esta perspectiva. Hay entonces una relación de tres niveles de realidad: el texto bíblico, el misterio pascual y las circunstancias presentes de vida en el Espíritu.

Persuadidos de que el misterio de Cristo da la clave de interpretación de todas las Escrituras, los exegetas antiguos se esforzaban por encontrar un sentido espiritual en los menores detalles de los textos bíblicos 3/4 por ejemplo, en cada prescripción de las leyes rituales 3/4, sirviéndose de métodos rabínicos o inspirándose en el alegorismo helenístico. La exégesis moderna no puede considerar este tipo de intentos como interpretación válida, no obstante cuál haya podido ser en el pasado su utilidad pastoral (Divino afflante Spiritu, Enchiridion Biblicum, 553).

Uno de los aspectos posibles del sentido espiritual es el tipológico, del cual se dice habitualmente que pertenece, no a la Escritura misma, sino a las realidades expresadas por la Escritura: Adán es figura de Cristo (cfr. Rom. 5, 14), el diluvio figura del bautismo (1 Ped. 3, 20-21), etc. De hecho, la relación tipológica está basada ordinariamente sobre el modo cómo la Escritura describe la realidad antigua (por ejemplo la voz de Abel: Gn. 4, 10; Heb. 11, 4; 12, 24), y no simplemente sobre esta realidad. En consecuencia, se trata propiamente, en tal caso, de un sentido de la Escritura.

3. Sentido pleno

La categoría relativamente reciente de "sentido pleno" (sensus plenior) suscita discusiones. El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico, cuando se lo estudia a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación.

Se trata, pues, del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo; o bien de un significado, que una tradición doctrinal auténtica o una definición conciliar, da a un texto de la Biblia. Por ejemplo, el contexto de Mt. 1, 23 da un sentido pleno al oráculo de Is. 7, 14 sobre la almah que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta (parthenos): "La virgen concebirá". La doctrina patrística y conciliar sobre la Trinidad expresa el sentido pleno de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre Dios, Padre, Hijo y Espíritu. La definición de pecado original del Concilio de Trento proporciona el sentido pleno de la enseñanza de Pablo en Rom. 5,

12-21 a propósito de las consecuencias del pecado de Adán para la humanidad. Pero cuando falta un control de esta naturaleza, por un texto bíblico explícito o por una tradición doctrinal auténtica, el recurso a un pretendido sentido pleno podría conducir a interpretaciones desprovistas de toda validez.

En definitiva, se puede considerar el "sentido pleno" como otro modo de designar el sentido espiritual de un texto bíblico, en el caso en que el sentido espiritual se distingue del sentido literal. Su fundamento es que el Espíritu Santo, autor principal de la Biblia, puede guiar al autor humano en la elección de sus expresiones de tal modo que ellas expresen una verdad de la cual él no percibe toda su profundidad. Esta es más completamente revelada en el curso del tiempo; por una parte, gracias a realizaciones divinas ulteriores que manifiestan mejor el alcance de los textos; y por otra, gracias a la inserción de los textos en el canon de las Escrituras. Así se constituye un nuevo contexto, que revela potencialidades de sentido que el contexto primitivo dejaba en la oscuridad.

PONTIFICIA COMISION BIBLICA

LA INTERPRETACION DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

III. DIMENSIONES CARACTERISTICAS DE LA INTERPRETACION CATOLICA

La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza sin segundas intenciones, todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, socio-cultural, religioso e histórico, iluminándolos también por el estudio de sus fuentes y teniendo en cuenta la personalidad de cada autor (cfr. *Divino afflante Spiritu*, *Enchiridion Biblicum*, 557). La exégesis católica contribuye así activamente al desarrollo de los métodos y al progreso de la investigación.

Lo que la caracteriza es que se sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia, cuya primera preocupación es la fidelidad a la revelación testimoniada por la Biblia. Las hermenéuticas modernas han puesto en evidencia, como hemos recordado, la imposibilidad de interpretar un texto sin partir de una "precomprensión" de uno u otro género. El exegeta católico aborda los escritos bíblicos con una precomprensión, que une estrechamente la cultura moderna científica y la tradición religiosa proveniente de Israel y de la comunidad cristiana primitiva. Su interpretación se encuentra así en continuidad con el dinamismo de interpretación que se manifiesta en el interior mismo de la Biblia, y que se prolonga luego en la vida de la Iglesia. Ella corresponde a la exigencia de afinidad vital entre el intérprete y su objeto, afinidad que constituye una de las condiciones de posibilidad de la empresa exegetica.

Toda precomprensión comporta sin embargo peligros. En el caso de la exégesis católica, existe el riesgo de atribuir a los textos bíblicos un sentido que no expresan, sino que es el fruto de un desarrollo ulterior de la tradición. El exegeta debe prevenir este riesgo.

A. LA INTERPRETACIÓN EN LA TRADICIÓN BÍBLICA

Los textos de la Biblia son la expresión de tradiciones religiosas que existían antes de ellos. El modo cómo se relacionan con las tradiciones es diferente en cada caso, ya que la creatividad de los autores se manifiesta en diversos grados. En el curso del tiempo, múltiples tradiciones han confluído poco a poco para formar una gran tradición común. La Biblia es una manifestación privilegiada de este proceso que ella ha contribuido a realizar y del cual continúa siendo norma reguladora.

"La interpretación en la tradición bíblica" comporta una gran variedad de aspectos. Se puede entender como el modo con el cual la Biblia interpreta las experiencias humanas fundamentales o los acontecimientos particulares de la historia de Israel, o como el modo en el cual los textos bíblicos utilizan las fuentes, escritas u orales 3/4 de las cuales algunas pueden provenir de otras religiones o culturas 3/4, reinterpretándolas. Siendo nuestro tema la interpretación de la Biblia, no queremos tratar aquí estas amplias cuestiones, sino simplemente proponer algunas observaciones sobre la interpretación de los textos bíblicos en el interior de la Biblia misma.

1. Relecturas

Lo que contribuye a dar a la Biblia su unidad interna, única en su género, es que los escritos bíblicos posteriores se apoyan con frecuencia sobre los escritos anteriores. Aluden a ellos, proponen "relecturas" que desarrollan nuevos aspectos del sentido, a veces muy diferentes del sentido primitivo, o inclusive se refieren a ellos explícitamente, sea para profundizar el significado, sea para afirmar su realización.

Así, la herencia de una tierra, prometida por Dios a Abraham para su descendencia (Gn. 15, 7. 18), se convierte en la entrada en el santuario de Dios (Ex. 15, 17), en una participación en el reposo de Dios (Sal. 132, 7-8), reservada a los verdaderos creyentes (Sal. 95, 8-11; Hech. 3, 73/44, 11), y, finalmente, en la entrada en el santuario celestial (Heb. 6, 12. 18-20), "herencia eterna" (Heb. 9, 15).

El oráculo de Natán, que promete a David una "casa", es decir, una sucesión dinástica "estable para siempre" (2 Sam. 7, 12-16), es recordado en numerosas oportunidades (2 Sam. 23, 5; 1 Rey. 2, 4; 3, 6; 1 Crón. 17, 11-14), especialmente en el tiempo de la angustia (Sal. 89, 20-38), no sin variaciones significativas, y es prolongada por otros oráculos (Sal. 2, 7-9; 110, 1-4; Am. 9, 11; Is. 7, 13-14; Jer. 23, 5-6; etc.), de los cuales algunos anuncian el retorno del reino de David mismo (Os. 3, 5; Jer. 30, 8; Ez. 34, 24; 37, 24-25; cfr. Mc. 11, 10). El reino prometido se vuelve así universal (Sal. 2, 8; Dn. 2, 35. 44; 7, 14; cfr. Mt. 28, 18). El realiza en plenitud la vocación del hombre (Gn. 1, 28; Sal. 8, 6-9; Sab. 9, 2-3; 10, 2).

El oráculo de Jeremías sobre los setenta años de castigo merecidos por Jerusalén y Judá (Jer. 25, 11-12; 29, 10) es recordado en 2 Crón. 25, 20-23, que constata la realización; pero es meditado de un modo nuevo, mucho después, por el autor de Daniel, en la convicción de que esta palabra de Dios contiene aun un sentido oculto, que debe irradiar su luz sobre la situación presente (Dn. 9, 24-27).

La afirmación fundamental de la justicia retributiva de Dios, que recompensa a los buenos y castiga a los malvados (Sal. 1, 1-6; 112, 1-10; Lev. 26, 3-33; etc.), choca con la experiencia inmediata que frecuentemente no corresponde a aquella. La Escritura expresa entonces con vigor el desacuerdo y la protesta (Sal. 44; Jb. 10, 1-7; 13, 3-28; 233/424) y profundiza progresivamente el misterio (Sal. 37; Jb. 383/442; Is. 53; Sab. 33/45).

2. Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento

Las relaciones intertextuales toman una extrema densidad en los escritos del Nuevo Testamento, todos ellos tapizados de alusiones al Antiguo Testamento y de citas explícitas. Los autores del Nuevo Testamento reconocen al Antiguo Testamento valor de revelación divina. Proclaman que la revelación ha encontrado su cumplimiento en la vida, la enseñanza y sobre todo la muerte y resurrección de Jesús,

fuentes de perdón y vida eterna. "Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado; resucitó al tercer día según las Escrituras y se apareció..." (1 Cor. 15, 3-5). Este es el núcleo central de la predicación apostólica (1 Cor. 15, 11).

Como siempre, entre las Escrituras y los acontecimientos que las llevan a cumplimiento, las relaciones no son de simple correspondencia material, sino de iluminación recíproca y de progreso dialéctico: se constata a la vez, que las Escrituras revelan el sentido de los acontecimientos y que los acontecimientos revelan el sentido de las Escrituras; es decir, que obligan a renunciar a ciertos aspectos de la interpretación recibida, para adoptar una interpretación nueva.

Desde el tiempo de su actividad pública, Jesús había tomado una posición personal original, diferente de la interpretación tradicional de su tiempo, la "de los escribas y fariseos" (Mt. 5, 20). Numerosos son los testimonios: las antítesis del Sermón de la montaña (Mt. 5, 21-48), la libertad soberana de Jesús en la observancia del sábado (Mc. 2, 27-28 y par.), su modo de relativizar los preceptos de pureza ritual (Mc. 7, 1-23, y par.), su exigencia radical, al contrario en otros campos (Mt. 10, 2-12 y par.; 10, 17-27 y par.) y sobre todo su actitud de acogida hacia los "publicanos y pecadores" (Mc. 2, 15-17 y par.). Esto no era un capricho contestatario sino, al contrario, fidelidad profunda a la voluntad de Dios expresada en la Escritura (cfr. Mt. 5, 17; 9, 13; Mc. 7, 8-13 y par.; 10, 5-9 y par.).

La muerte y la resurrección de Jesús han llevado al extremo la evolución comenzada, provocando, en algunos puntos, una ruptura completa, al mismo tiempo que una apertura inesperada. La muerte del Mesías, "rey de los judíos" (Mc. 15, 26 y par.), ha provocado una transformación de la interpretación histórica de los salmos reales y de los oráculos mesiánicos. Su resurrección y su glorificación celestial como Hijo de Dios han dado a esos mismos textos una plenitud de sentido, antes inconcebible. Expresiones que parecían hiperbólicas deben, a partir de ese momento, ser tomadas literalmente. Ellas aparecen como preparadas por Dios para expresar la gloria de Cristo Jesús, ya que Jesús es verdaderamente "Señor" (Sal. 110, 1), en el sentido más fuerte del término (Hech. 2, 36; Flp. 2, 10-11; Heb. 1, 10-12). Él es el Hijo de Dios (Sal. 2, 7; Mc. 14, 62; Rom. 1, 3-4), Dios con Dios (Sal. 45, 7; Heb. 1, 8; Jn. 1, 1; 20, 28). "Su reino no tendrá fin" (Lc. 1, 32-33; cfr. 1 Crón. 17, 11-14; Sal. 45, 7; Heb. 1, 8), y él es al mismo tiempo "sacerdote eterno" (Sal. 110, 4; Heb. 5, 6-10; 7, 23-24).

A la luz del acontecimiento de la pascua, los autores del Nuevo Testamento han releído el Antiguo Testamento. El Espíritu Santo enviado por el Cristo glorificado (cfr. Jn. 15, 26; 16, 7) les ha hecho descubrir el sentido espiritual. Han sido así llevados a afirmar, más que nunca, el valor profético del Antiguo Testamento; pero, por otra parte, a relativizar fuertemente su valor como institución salvífica. Este segundo punto de vista, que aparece ya en los evangelios (cfr. Mt. 11, 11-13 y par.; 12, 41-42 y par.; Jn. 4, 12-14; 5, 37; 6, 32), se manifiesta con todo su vigor en algunas cartas paulinas, así como en la carta a los Hebreos. Pablo y el autor de la carta a los Hebreos demuestran que la Torah, como revelación, anuncia ella misma su propio fin como sistema legislativo (Gál. 2, 153/45, 1; Rom. 3, 20-21; 6, 14; Heb. 7, 11-19; 10, 8-9). Por ello, los paganos que se adhieren a la fe en Cristo no deben ser sometidos a todos los preceptos de la legislación bíblica, reducida ahora, como conjunto, a la institución legal de un pueblo particular. Pero ellos deben, sí, nutrirse del Antiguo Testamento como palabra de Dios, que les permite descubrir mejor todas las dimensiones del misterio pascual del cual viven (cfr. Lc. 24, 25-27. 44-45; Rom. 1, 1-2).

Las relaciones entre el Nuevo y el Antiguo Testamento en la Biblia cristiana no son, pues, simples. Cuando se trata de utilizar textos particulares, los autores del Nuevo Testamento han recurrido naturalmente a los conocimientos y procedimientos de interpretación de su época. Sería un anacronismo exigir de ellos que estuvieran conformes a los métodos científicos modernos. El exegeta debe más bien adquirir el conocimiento de los procedimientos antiguos, para poder interpretar correctamente el uso que se hace de ellos. Es verdad, por otra parte, que no se puede otorgar un valor absoluto a lo que es conocimiento humano limitado.

Conviene finalmente añadir que en el Nuevo Testamento, como ya en el Antiguo Testamento, se observa la yuxtaposición de perspectivas diferentes, a veces en tensión unas con otras; por ejemplo sobre la

situación de Jesús (Jn. 8, 29; 16, 32 y Mc. 15, 34), o sobre el valor de la Ley mosaica (Mt. 17-19 y Rom. 6, 14), o sobre la necesidad de las obras para la justificación (Sant. 2, 24 y Rom. 3, 28; Ef. 2, 8-9). Una de las características de la Biblia es precisamente la ausencia de un sistema, y por el contrario, la presencia de tensiones dinámicas. La Biblia ha acogido varios modos de interpretar los mismos acontecimientos o de pensar los mismos problemas. Ella invita así a rechazar el simplismo y la estrechez de espíritu.

3. Algunas conclusiones

De cuanto se acaba de decir, se puede concluir que la Biblia contiene numerosas indicaciones y sugerencias sobre el arte de interpretarla. La Biblia es, ella misma, desde los comienzos, interpretación. Sus textos han sido reconocidos por las comunidades de la Antigua Alianza y del tiempo apostólico como expresiones válidas de su fe. Según la interpretación de las comunidades y en unión con ellas, han sido reconocidos como Sagrada Escritura (así, por ejemplo, el Cantar de los cantares ha sido reconocido como Sagrada Escritura en cuanto se aplica a la relación entre Dios e Israel). En el curso de la formación de la Biblia, los escritos que la componen han sido, en numerosos casos, reelaborados y reinterpretados para responder a situaciones nuevas, antes desconocidas.

El modo de interpretar los textos, que se manifiesta en la Sagrada Escritura, sugiere las siguientes observaciones:

Puesto que la Sagrada Escritura se ha constituido sobre la base del consenso de las comunidades creyentes, que han reconocido en su texto la expresión de la fe revelada, su interpretación misma debe ser, para la fe viviente de las comunidades eclesiales, fuente de consenso sobre los puntos esenciales.

Puesto que la expresión de la fe, tal como se encuentra en la Sagrada Escritura reconocida por todos, se ha renovado continuamente para enfrentar situaciones nuevas (lo cual explica las "relecturas" de numerosos textos bíblicos), la interpretación de la Biblia debe tener igualmente un aspecto de creatividad y afrontar las cuestiones nuevas, para responder a ellas a partir de la Biblia.

Puesto que los textos de la Sagrada Escritura tienen a veces tensiones entre ellos, la interpretación debe necesariamente ser plural. Ninguna interpretación particular puede agotar el sentido del conjunto, que es una sinfonía a varias voces. La interpretación de un texto particular debe, pues, evitar la exclusividad.

La Sagrada Escritura está en diálogo con las comunidades creyentes, porque ha surgido de sus tradiciones de fe. Sus textos se han desarrollado en relación con esas tradiciones y han contribuido, recíprocamente, a su desarrollo. La interpretación de la Escritura se debe hacer, pues, en el seno de la Iglesia en su pluralidad y su unidad, y en la tradición de fe.

Las tradiciones de fe forman el medio vital en el cual se ha insertado la actividad literaria de los autores de la Sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y en la actividad exterior de las comunidades, en su mundo espiritual, su cultura, y en las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la Sagrada Escritura exige, pues, de manera semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo.

El diálogo con la Sagrada Escritura en su conjunto, y por tanto con la comprensión de la fe propia de épocas anteriores, se acompaña necesariamente con un diálogo con la generación presente. Esto implica establecer una relación de continuidad, pero también constatar las diferencias. La interpretación de la Escritura comporta, por tanto, un trabajo de verificación y de selección: está en continuidad con las tradiciones exegéticas anteriores, de las cuales conserva y vuelve a emplear muchos elementos, pero sobre otros puntos se distancia de ellas para poder progresar.

B. LA INTERPRETACIÓN EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

La Iglesia, pueblo de Dios, tiene conciencia de ser ayudada por el Espíritu Santo en su comprensión e interpretación de las Escrituras. Los primeros discípulos de Jesús sabían que no estaban en grado de comprender inmediatamente, en todos sus aspectos, la plenitud que habían recibido. Experimentaban, en su vida de comunidad vivida con perseverancia, una profundización y una explicitación progresiva de la revelación recibida. Reconocían en esto la influencia y la acción del "Espíritu de verdad" que el Cristo les había prometido para guiarlos hacia la plenitud de la verdad (Jn. 16, 12-13). La Iglesia continúa su camino del mismo modo, sostenida por la promesa de Cristo: "el Paráclito, el Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os había dicho" (Jn. 14, 26).

1. Formación del canon

Guiada por el Espíritu Santo y a la luz de la Tradición viviente que ha recibido, la Iglesia ha discernido los escritos que deben ser conservados como Sagrada Escritura en el sentido que "habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, han sido transmitidos como tales a la Iglesia" (Dei Verbum, 11) y contienen "la verdad que Dios ha querido consignar en las sagradas letras para nuestra salvación" (ibíd.).

El discernimiento del "canon" de la Sagrada Escritura ha sido el punto de llegada de un largo proceso. Las comunidades de la Antigua Alianza (a partir de grupos particulares como los círculos proféticos o el ambiente sacerdotal, hasta el conjunto del pueblo) han reconocido en un cierto número de textos la palabra de Dios que suscitaba su fe y los guiaba en la vida. Ellas han recibido esos textos como un patrimonio que debía ser conservado y transmitido. Así, los textos han dejado de ser simplemente la expresión de la inspiración de autores particulares; se han convertido en propiedad común del pueblo de Dios. El Nuevo Testamento testimonia su veneración por esos textos sagrados, que él recibe como una preciosa herencia transmitida por el pueblo judío. Los considera "Sagradas Escrituras" (Rom. 1, 2), "inspiradas" por el Espíritu de Dios (2 Tim. 3, 16; cfr. 2 Ped. 1, 20-21), que "no pueden ser abolidas" (Jn. 10, 35).

A estos textos que forman "el Antiguo Testamento" (cfr. 2 Cor. 3, 14), la Iglesia ha unido estrechamente los escritos donde ella ha reconocido, por una parte, el testimonio auténtico, proveniente de los apóstoles (cfr. Lc. 1, 2; 1 Jn. 1, 1-3) y garantizados por el Espíritu Santo (cfr. 1 Ped. 1, 12), sobre "todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar" (Hech. 1, 1) y, por otra parte, las instrucciones dadas por los mismos apóstoles y por otros discípulos para constituir la comunidad de los creyentes. Esta doble serie de escritos ha recibido, seguidamente, el nombre de "Nuevo Testamento".

En este proceso, numerosos factores han jugado un papel: la certeza de que Jesús y los apóstoles con él habían reconocido el Antiguo Testamento como Escritura inspirada, y de que el misterio pascual constituía su cumplimiento; la convicción de que los escritos del Nuevo Testamento provienen auténticamente de la predicación apostólica (lo cual no implica que hayan sido todos ellos compuestos por los apóstoles mismos); la constatación de su conformidad con la regla de fe, y de su uso en la liturgia cristiana; en fin, la de su acuerdo con la vida eclesial de las comunidades y de su capacidad de nutrir esa vida.

Discerniendo el canon de las Escrituras, la Iglesia discernía también y definía su propia identidad, de modo que las Escrituras son, a partir de ese momento, un espejo en el cual la Iglesia puede redescubrir constantemente su identidad, y verificar, siglo tras siglo, el modo como ella responde sin cesar al evangelio, del cual se dispone a ser el medio de transmisión (Dei Verbum, 7). Esto confiere a los escritos canónicos un valor salvífico y teológico completamente diferente del de otros textos antiguos. Si estos últimos pueden arrojar mucha luz sobre los orígenes de la fe, no pueden nunca sustituir la autoridad de los escritos considerados como canónicos, y por tanto fundamentales para la comprensión de la fe cristiana.

2. Exégesis patrística

Desde los primeros tiempos, se ha comprendido que el mismo Espíritu Santo, que ha impulsado a los autores del Nuevo Testamento a poner por escrito el mensaje de salvación (Dei Verbum, 7; 18), asiste a la Iglesia continuamente para interpretar los escritos inspirados (cfr. Ireneo, Adv. Haer., 3. 24. 1; 4. 33. 8; Orígenes, De princ., 2. 7. 2; Tertuliano, De Praescr., 22).

Los Padres de la Iglesia, que tienen un papel particular en el proceso de formación del canon, tienen, de modo semejante, un papel fundador en relación a la tradición viva, que sin cesar acompaña y guía la lectura y la interpretación que la Iglesia hace de las Escrituras (cfr. Providentissimus Deus, Enchiridion Biblicum, 110-111; Divino afflante Spiritu, 28-30, Enchiridion Biblicum, 554; Dei Verbum, 23; PCB, Instr. de Evang. histor., 1). En el curso de la gran Tradición, la contribución particular de la exégesis patrística consiste en esto: ella ha sacado del conjunto de la Escritura las orientaciones de base que han dado forma a la tradición doctrinal de la Iglesia, y ha proporcionado una rica enseñanza teológica para la instrucción y la alimentación espiritual de los fieles.

En los Padres de la Iglesia, la lectura de la Escritura y su interpretación ocupan un lugar considerable. Lo testimonian primeramente las obras directamente ligadas a la comprensión de las Escrituras, es decir, las homilías y los comentarios, pero también las obras de controversia y teología, donde la referencia a la Escritura sirve como argumento principal.

El lugar habitual de la lectura bíblica es la Iglesia, durante la liturgia. Por eso, la interpretación propuesta es siempre de naturaleza teológica, pastoral y teologal, al servicio de las comunidades y de cada uno de los fieles.

Los Padres consideran la Biblia ante todo como el libro de Dios, obra única de un único autor. No reducen, sin embargo, a los autores humanos a meros instrumentos pasivos, y saben asignar a tal o cual libro, tomado individualmente, una finalidad particular. Pero su tipo de acercamiento no concede sino ligera atención al desarrollo histórico de la revelación. Numerosos Padres de la Iglesia presentan el Logos, Verbo de Dios, como autor del Antiguo Testamento y afirman así que toda la Escritura tiene un alcance cristológico.

Salvo algunos exegetas de la Escuela Antioquena (Teodoro de Mopsuestia en particular), los Padres se sienten autorizados a tomar una frase fuera de su contexto para reconocer allí una verdad revelada por Dios. En la apologética, frente a los judíos, o en la controversia dogmática con otras teologías, no dudan en apoyarse sobre interpretaciones de este tipo.

Preocupados sobre todo por vivir de la Biblia en comunión con sus hermanos, los Padres se contentan frecuentemente con utilizar los textos bíblicos corrientes en su ambiente. Orígenes se interesa metódicamente por la Biblia hebrea, sobre todo animado por la preocupación de argumentar frente a los judíos a partir de textos aceptables para ellos. San Jerónimo resulta una excepción cuando exalta la hebraica veritas.

Los Padres practican de modo más o menos frecuente el método alegórico para disipar el escándalo que podrían sentir algunos cristianos y los adversarios paganos del cristianismo, frente a tal o cual pasaje de la Biblia. Pero la literalidad y la historicidad de los textos son raramente anuladas. El recurso de los Padres a la alegoría supera generalmente el fenómeno de una adaptación al método alegórico de los autores paganos.

El recurso a la alegoría deriva también de la convicción de que la Biblia, libro de Dios, ha sido dado por él a su pueblo, la Iglesia. En principio nada se debe dejar de lado, como fuera de uso o definitivamente caduco. Dios dirige a su pueblo cristiano un mensaje siempre actual. En sus explicaciones de la Biblia, los Padres mezclan y entrecruzan las interpretaciones tipológicas y alegóricas de un modo difícilmente

discernible, siempre con una finalidad pastoral y pedagógica. Cuanto ha sido escrito, lo ha sido para nuestra instrucción (cfr. 1 Cor. 10, 11).

Persuadidos de que se trata del libro de Dios, el cual es, por tanto, inagotable, los Padres creen poder interpretar tal pasaje según tal esquema alegórico, pero consideran que cada uno queda libre de proponer otra cosa, mientras respete la analogía de la fe.

La interpretación alegórica de las Escrituras que caracteriza la exégesis patrística, puede desorientar al hombre moderno. Pero la experiencia de Iglesia que refleja esta exégesis, ofrece una contribución siempre útil (cfr. *Divino afflante Spiritu*, 31-32; *Dei Verbum*, 23). Los Padres enseñan a leer teológicamente la Biblia en el seno de una tradición viva, con un auténtico espíritu cristiano.

3. Papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación

Las Escrituras dadas a la Iglesia son el tesoro común del cuerpo completo de los creyentes: "La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un sólo depósito sagrado de la palabra de Dios, encomendado a la Iglesia, al que se adhiere todo el pueblo santo unido a sus pastores, y así persevera constantemente en la doctrina de los apóstoles..." (*Dei Verbum*, 10; cfr. también 21). La familiaridad de los fieles con el texto de las Escrituras ha sido más notable en unas épocas de la historia de la Iglesia que en otras. Pero las Escrituras han ocupado una posición de primer plano en todos los momentos importantes de renovación en la vida de la Iglesia, desde el movimiento monástico de los primeros siglos hasta la época reciente del Concilio Vaticano II.

Este mismo Concilio enseña que todos los bautizados, cuando participan, en la fe de Cristo, en la celebración de la eucaristía, reconocen la presencia de Cristo también en su palabra, "pues cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es él quien habla" (*Sacrosanctum Concilium*, 7). A este escuchar la palabra ellos aportan "el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo. (...) Con ese sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe, no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cfr. 1 Tes. 2, 13); se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cfr. Jds. 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida" (*Lumen gentium*, 12).

Así pues, todos los miembros de la Iglesia tienen un papel en la interpretación de las escrituras. En el ejercicio de su ministerio pastoral, los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, son los primeros testigos y garantes de la tradición viva en la cual las Escrituras son interpretadas en cada época. "Iluminados por el Espíritu de verdad, deben conservar fielmente la palabra de Dios, explicarla, y difundirla por su predicación" (*Dei Verbum*, 9; cfr. *Lumen gentium*, 25). En tanto que colaboradores de los obispos, los sacerdotes tienen como primera obligación la proclamación de la Palabra (*Presbyterorum ordinis*, 4). Están dotados de un carisma particular para la interpretación de la Escritura, cuando transmitiendo, no sus ideas personales, sino la palabra de Dios, aplican la verdad eterna del evangelio a las circunstancias concretas de la vida (ibíd). Corresponde a los sacerdotes y a los diáconos, sobre todo cuando administran los sacramentos, poner de relieve la unidad que forman Palabra y Sacramento en el ministerio de la Iglesia.

Como presidentes de la comunidad eucarística y educadores de la fe, los ministros de la Palabra tienen como tarea principal, no simplemente enseñar, sino ayudar a los fieles a comprender y discernir lo que la palabra de Dios les dice al corazón cuando escuchan y meditan las Escrituras. Así, el conjunto de la iglesia local, según el modelo de Israel, pueblo de Dios (Ex. 9, 5-6), se convierte en una comunidad que sabe que Dios le habla (cfr. Jn. 6, 45), y se apresura a escuchar la Palabra con fe, amor y docilidad (Deut. 6, 4-6). Tales comunidades, que escuchan verdaderamente, se convierten en vigorosos núcleos de evangelización y diálogo, así como de transformación social, a condición de estar siempre unidos en la fe y en el amor de la totalidad de la Iglesia (*Evangelii nuntiandi*, 57-58; CDF, Instrucción sobre la libertad cristiana y la

liberación, 69-70).

El espíritu también ha sido dado, ciertamente, a los cristianos individualmente, de modo que pueden arder sus corazones dentro de ellos (cfr. Lc. 24, 32), cuando oran y estudian en la oración las Escrituras, en el contexto de su vida personal. Por ello, el Concilio Vaticano II ha pedido con insistencia que el acceso a las Escrituras sea facilitado de todos los modos posibles (Dei Verbum, 22; 25). Este tipo de lectura, hay que notar, no es nunca completamente privado, ya que el creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común.

Toda la tradición bíblica, y de un modo más particular, la enseñanza de Jesús en los evangelios, indican como oyentes privilegiados de la palabra de Dios a aquéllos que el mundo considera como gente de humilde condición. Jesús ha reconocido que las cosas ocultas a los sabios y prudentes han sido reveladas a los simples (Mt. 11, 25; Lc. 10, 21) y que el reino de Dios pertenece a aquellos que se asemejan a los niños (Mc. 10, 4 y par.).

En la misma línea, Jesús ha proclamado: "Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios" (Lc. 6, 20; cfr. Mt. 5, 3). Entre los signos de los tiempos mesiánicos se encuentra la proclamación de la buena noticia a los pobres (Lc. 4, 18; 7, 22; Mt. 11, 5; cfr. CDF, Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación, 47-48). Aquellos que, en su desamparo y privación de recursos humanos, son llevados a poner su única esperanza en Dios y su justicia, tienen una capacidad de escuchar y de interpretar la palabra de Dios, que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exige también una respuesta a nivel social.

Reconociendo la diversidad de dones y de funciones que el Espíritu pone al servicio de la comunidad, en particular el don de enseñar (1 Cor. 12, 28-30; Rom. 12, 6-7; Ef. 4, 11-16), la Iglesia estima a aquellos que manifiestan una capacidad particular de contribuir a la construcción del cuerpo de Cristo por su competencia en la interpretación de la Escritura (Divino afflante Spiritu, 46-48; Enchiridion Biblicum, 564-565; Dei Verbum, 23; PCB, Instrucción sobre la historicidad de los evangelios, Intr.). Aunque sus trabajos no siempre hayan obtenido el apoyo que se les da hoy, los exegetas que ponen su saber al servicio de la Iglesia, se encuentran situados en una rica tradición que se extiende desde los primeros siglos, con Orígenes y Jerónimo, hasta los tiempos más recientes, con el padre Lagrange y otros, y se prolonga hasta nuestros días. En particular, la búsqueda del sentido literal de la Escritura, sobre el cual se insiste tanto hoy, requiere los esfuerzos conjugados de aquellos que tienen competencias en lenguas antiguas, en historia y cultura, crítica textual y análisis de formas literarias, y que saben utilizar los métodos de la crítica científica. Además de esta atención al texto en su contexto histórico original, la Iglesia cuenta con exegetas, animados por el mismo Espíritu que ha inspirado la Escritura, para asegurar que "un número tan grande como sea posible de servidores de la palabra de Dios, esté en grado de procurar efectivamente al pueblo de Dios el alimento de las Escrituras" (Divino afflante Spiritu, 24; 53-55; Enchiridion Biblicum, 551, 567; Dei Verbum, 23; Pablo VI, Sedula Cura [1971]). Es motivo de satisfacción ver el número creciente de mujeres exegetas, que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes y nuevos, y ponen de relieve aspectos que habían caído en el olvido.

Si las Escrituras, como se ha recordado antes, son el bien de la Iglesia entera, y forman parte de la "herencia de la fe", que todos, pastores y fieles, "conservan, profesan y ponen en práctica con un esfuerzo común", continúa siendo verdad que "la función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, transmitida por la Escritura o por la Tradición, sólo ha sido confiada al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo" (Dei Verbum, 10). Así, pues, en último término, es el Magisterio quien tiene la misión de garantizar la auténtica interpretación, y de indicar, cuando sea necesario, que tal o cual interpretación particular es incompatible con el evangelio auténtico. Esta misión se ejerce en el interior de la koinonía del Cuerpo, expresando oficialmente la fe de la Iglesia para servir a la Iglesia. El Magisterio consulta para ello a los teólogos, los exegetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad y con quienes queda ligado por una recíproca relación en la finalidad de "conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres" (CDF, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, 21).

C. LA TAREA DEL EXEGETA

La tarea de los exegetas católicos comporta varios aspectos. Es una tarea de Iglesia, que consiste en estudiar y explicar la Sagrada Escritura para poner sus riquezas a la disposición de pastores y fieles. Pero es al mismo tiempo un tarea científica, que pone al exegeta católico en relación con sus colegas no católicos y con diversos sectores de la investigación científica. Esta tarea comprende a la vez el trabajo de investigación y el de enseñanza. Uno y otro desembocan habitualmente en publicaciones.

1. Orientaciones principales

Aplicándose a su tarea, los exegetas católicos deben considerar seriamente el carácter histórico de la revelación bíblica, ya que ambos Testamentos expresan en palabras humanas, que llevan la marca de su tiempo, la revelación histórica que Dios ha hecho, por diferentes medios, de sí mismo y de su designio de salvación. En consecuencia, los exegetas deben servirse del método histórico-crítico, sin atribuirle, sin embargo, la exclusividad. Todos los métodos pertinentes de interpretación de los textos están capacitados para contribuir a la exégesis de la Biblia.

En su trabajo, los exegetas católicos no deben jamás olvidar que ellos interpretan la palabra de Dios. Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras.

Los exegetas tienen que explicar también el alcance cristológico, canónico y eclesial de los escritos bíblicos.

El alcance cristológico de los textos bíblicos no es siempre evidente; se debe sacar a la luz cada vez que es posible. Aunque Cristo haya establecido la Nueva Alianza en su sangre, los libros de la primera Alianza no han perdido su valor. Asumidos en la proclamación del evangelio, adquieren y manifiestan su plena significación en el "misterio de Cristo" (Ef. 3, 4), del cual aclaran los múltiples aspectos, al mismo tiempo que son iluminados por él. Estos libros, en efecto, preparan al pueblo de Dios a su venida (cfr. *Dei Verbum*, 14-16).

Aunque cada libro de la Biblia haya sido escrito con una finalidad diferente y tenga su significado específico, todos son portadores de un sentido ulterior cuando se vuelven parte del conjunto canónico. La tarea de los exegetas incluye, pues, la explicación de la afirmación agustiniana: "Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet" (cfr. san Agustín, *Quest. in Hept.*, 2, 73, CSEL 28, III, 3, p. 141).

Los exegetas deben también explicar la relación que existe entre la Biblia y la Iglesia. La Biblia ha llegado a la existencia en las comunidades creyentes. Ella expresa la fe de Israel; luego, las de las primeras comunidades cristianas. Unida a la tradición viva, que la precede, la acompaña y la nutre (cfr. *Dei Verbum*, 21) es el medio privilegiado del cual Dios se sirve para guiar, aún hoy, la construcción y el crecimiento de la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios. Inseparable de la dimensión eclesial es la apertura ecuménica.

Puesto que la Biblia expresa la salvación ofrecida por Dios a todos los hombres, la tarea de los exegetas católicos comporta una dimensión universal, que requiere una atención a las otras religiones y a las expectativas del mundo actual.

2. Investigación

La tarea exegética es demasiado vasta como para poder ser realizada adecuadamente por un solo individuo. Se impone una división del trabajo, especialmente para la investigación, que requiere especialistas en diferentes dominios. Los posibles inconvenientes de la especialización se evitarán gracias a esfuerzos interdisciplinarios.

Es muy importante, para el bien de toda la Iglesia y para su influencia en el mundo moderno, que un número suficiente de personas bien formadas estén consagradas a la investigación en diferentes sectores de la ciencia exegética. Preocupados por las necesidades más inmediatas del ministerio, los obispos y superiores religiosos están tentados, frecuentemente, de no tomar suficientemente en serio la responsabilidad que les toca de proveer a esta necesidad fundamental. Una carencia en esta materia expone la Iglesia a graves inconvenientes, ya que los pastores y los fieles corren el riesgo de quedar a merced de una ciencia exegética extraña a la Iglesia, y privada de relaciones con la vida de fe. Declarando que "el estudio de la Sagrada Escritura" debe ser como el "alma de la teología" (Dei Verbu, 24), el Concilio Vaticano II ha mostrado toda la importancia de la investigación exegética. Al mismo tiempo ha recordado implícitamente a los exegetas católicos que sus investigaciones tienen una relación esencial con la teología, de lo cual deben mostrarse conscientes.

3. Enseñanza

La declaración del Concilio hace comprender el papel fundamental que corresponde a la enseñanza de la exégesis en las facultades de teología, los seminarios y los escolasticados. Es obvio que el nivel de estudio en tales instituciones no puede ser uniforme. Es deseable que la enseñanza de la exégesis sea impartida por hombres y mujeres. Tal enseñanza tendrá una orientación más técnica en las facultades, más directamente pastoral en los seminarios. Pero no podrá jamás carecer de una seria dimensión intelectual. Proceder de otro modo sería falta de respeto hacia la palabra de Dios.

Los profesores de exégesis deben comunicar a los estudiantes una profunda estima por la Sagrada Escritura, mostrando cómo ella merece un estudio atento y objetivo, que permita apreciar mejor su valor literario, histórico, social y teológico. No pueden contentarse con transmitir una serie de conocimientos que los estudiantes registran pasivamente, sino que deben introducir a los métodos exegéticos, explicando sus operaciones principales, para hacer a los estudiantes capaces de un juicio personal. Dado el limitado tiempo de que se dispone, conviene utilizar alternativamente dos modos de enseñar: por una parte, exposiciones sintéticas, que introducen al estudio de libros bíblicos completos y no dejan de lado ningún sector importante del Antiguo o del Nuevo Testamento. Por otra, análisis más profundo de algunos textos bien escogidos, que sean al mismo tiempo una iniciación a la práctica de la exégesis. En uno y otro caso, hay que evitar ser unilateral, es decir, no limitarse ni a un comentario espiritual desprovisto de base histórico-crítica, ni a un comentario histórico-crítico desprovisto del contenido doctrinal y espiritual (cfr. Divino afflante Spiritu, EB, 551-552; PCB, De Sacra Scriptura recte docenda, EB. 598). La enseñanza debe mostrar a la vez el enraizamiento histórico de los escritos bíblicos, su aspecto de palabra personal del Padre celestial que se dirige con amor a sus hijos (cfr. Dei Verbum, 21) y su papel indispensable en el ministerio pastoral (cfr. 2 Tim. 3, 16).

4. Publicaciones

Como fruto de la investigación y complemento de la enseñanza, las publicaciones tienen una función muy importante para el progreso y la difusión de la exégesis. En nuestros días, la publicación no se realiza solamente por los textos impresos, sino también por otros medios más rápidos y potentes (radio, televisión, técnicas electrónicas), de los cuales conviene aprender a servirse.

Las publicaciones de alto nivel científico son el instrumento principal de diálogo, de discusión y de cooperación entre los investigadores. Gracias a ellas, la exégesis católica puede mantenerse en relación con otros ambientes de la investigación exegética, así como con el mundo científico en general.

Hay otras publicaciones que proporcionan grandes servicios a breve plazo, adaptándose a diferentes categorías de lectores, desde el público cultivado hasta los niños del catecismo, pasando por los grupos bíblicos, los movimientos apostólicos y las congregaciones religiosas. Los exegetas dotados para la divulgación hacen una obra extremadamente útil y fecunda, indispensable para asegurar a los estudios exegéticos el influjo que deben tener. En este sector, la necesidad de la actualización bíblica se hace sentir de modo apremiante. Esto requiere que los exegetas tomen en consideración las legítimas exigencias de las personas instruidas y cultivadas de nuestro tiempo y distingan claramente, pensando en ellas, lo que debe ser considerado como detalle secundario, condicionado por la época, lo que se debe interpretar como lenguaje mítico, y lo que hay que apreciar como sentido propio, histórico e inspirado. Los escritos bíblicos no han sido compuestos en lenguaje moderno, ni en estilo del siglo XX. Las formas de expresión y los géneros literarios que utilizan en su texto hebreo, arameo o griego, deben ser hechos inteligibles a los hombres y mujeres de hoy, que, de otro modo, estarían tentados o a desinteresarse de la Biblia, o a interpretarla de modo simplista, literalista o fantasioso.

En toda la diversidad de sus tareas, el exegeta católico no tiene otra finalidad que el servicio de la palabra de Dios. Su ambición no es sustituir los textos bíblicos con el resultado de su trabajo, se trate de la reconstrucción de documentos antiguos utilizados por los autores inspirados, o de una presentación moderna de las últimas conclusiones de la ciencia exegética. Su ambición es, al contrario, poner más a la luz los textos bíblicos mismos, ayudando a apreciarlos mejor y a comprenderlos con mayor exactitud histórica y profundidad espiritual.

D. RELACIONES CON LAS OTRAS DISCIPLINAS TEOLÓGICAS

Siendo ella misma una disciplina teológica, "fides quaerens intellectum", la exégesis mantiene relaciones estrechas y complejas con las otras disciplinas teológicas. Por una parte, la teología sistemática tiene un influjo sobre la precomprensión, con la cual los exegetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas. Relaciones de diálogo se establecen, pues, entre la exégesis y las otras disciplinas teológicas, en el mutuo respeto de su especificidad.

1. Teología y precomprensión de los textos bíblicos

Cuando abordan los textos bíblicos, los exegetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: la Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas de fe no llegan a los exegetas en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica. Los exegetas están, pues, orientados en su investigación por la reflexión dogmática sobre la inspiración de la Escritura y sobre la función de ésta en la vida eclesial.

Pero, recíprocamente, el trabajo de los exegetas sobre los textos inspirados les proporciona una experiencia que los teólogos deben tener en cuenta para esclarecer la teología de la inspiración y de la interpretación eclesial de la Biblia. La exégesis suscita, en particular, una conciencia más viva y más precisa del carácter histórico de la inspiración bíblica. Muestra que el proceso de inspiración es histórico, no solamente porque ha ocurrido en el curso de la historia de Israel y de la Iglesia primitiva, sino también porque se ha realizado por la mediación de personas humanas marcadas cada una por su época y que, bajo la guía del Espíritu, han jugado un papel activo en la vida del pueblo de Dios.

Por lo demás, la afirmación teológica de la relación estrecha entre Escritura inspirada y Tradición de la Iglesia, es confirmada y precisada gracias al desarrollo de los estudios exegéticos, que lleva a los exegetas a otorgar una creciente atención al influjo sobre los textos del medio vital en el cual se han formado ("Sitz im Leben").

2. Exégesis y teología dogmática

Sin ser el único locus theologicus, la Sagrada Escritura constituye la base privilegiada de los estudios teológicos. Para interpretar la Escritura con exactitud científica y precisión, los teólogos tienen necesidad del trabajo de los exegetas. Por su parte, los exegetas deben orientar sus investigaciones de tal modo que "el estudio de la Sagrada Escritura" pueda efectivamente ser como "el alma de la teología" (Dei Verbum, 24). Con esta finalidad, es necesario que concedan una particular atención al contenido religioso de los escritos bíblicos.

Los exegetas pueden ayudar a los teólogos a evitar dos extremos: por una parte el dualismo, que separa completamente una verdad doctrinal de su expresión lingüística, considerada como no importante; y por otra el fundamentalismo, que confundiendo lo humano y lo divino, considera como verdad revelada aun los aspectos contingentes de las expresiones humanas.

Para evitar ambos extremos, es necesario distinguir sin separar, y aceptar una tensión persistente. La palabra de Dios se expresa en las obras de autores humanos. Pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre, de modo que todo en la Biblia viene a la vez de Dios y del autor inspirado. No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser trasplantado al condicionamiento histórico presente. El exegeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa, tomando en consideración los otros loci theologici que contribuyen al desarrollo del dogma.

3. Exégesis y teología moral

Análogas observaciones se pueden hacer sobre la relación entre exégesis y teología moral. A los relatos que se refieren a la historia de salvación, la Biblia une estrechamente múltiples instrucciones sobre la conducta que se debe observar: mandamientos, prohibiciones, prescripciones jurídicas, exhortaciones e invectivas proféticas, consejos sapienciales. Una de las tareas de la exégesis consiste en precisar el alcance de este abundante material y en preparar así el trabajo de los moralistas.

Esta tarea no es simple, ya que con frecuencia los textos bíblicos no se preocupan de distinguir los preceptos morales universales de las prescripciones de pureza ritual o de reglas jurídicas particulares. Todo se encuentra junto. Por otra parte, la Biblia refleja una evolución moral considerable, que encuentra su perfeccionamiento en el Nuevo Testamento. No basta, pues, que una cierta posición en materia de moral esté testimoniada en el Antiguo Testamento (por ejemplo, la práctica de la esclavitud o del divorcio, o la de exterminación en caso de guerra), para que esta posición continúe siendo válida. Se debe efectuar un discernimiento, que tenga en cuenta el necesario progreso de la conciencia moral. Los escritos del antiguo Testamento contienen elementos "imperfectos y caducos" (Dei Verbum, 15), que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo. El Nuevo Testamento mismo no es fácil de interpretar en el dominio de la moral, porque se expresa con frecuencia en imágenes o paradojas, o inclusive en modo provocatorio, y en él la relación de los cristianos con la ley judía es objeto de ásperas controversias.

Los moralistas tienen, pues, el derecho de presentar a los exegetas muchas cuestiones importantes, que estimulen sus investigaciones. En más de un caso, la respuesta podrá ser que ningún texto bíblico trata explícitamente el problema presentado. Pero aun entonces, el testimonio de la Biblia, comprendido en su

vigoroso dinamismo de conjunto, no puede dejar de ayudar a definir una orientación fecunda. Sobre los puntos más importantes, la moral del Decálogo continúa siendo fundamental. El Antiguo Testamento contiene ya los principios y los valores que guían un actuar plenamente conforme a la dignidad de la persona humana, creada "a la imagen de Dios" (Gn. 1, 27). El Nuevo Testamento ilumina esos principios y valores por la revelación del amor de Dios en Cristo.

4. Puntos de vista diferentes e interacción necesaria

En su documento de 1988 sobre la interpretación de los dogmas, la Comisión Teológica Internacional ha recordado que, en los tiempos modernos, se ha creado un conflicto entre la exégesis y la teología dogmática. Después observa los aportes positivos de la exégesis moderna a la teología sistemática (La interpretación de los dogmas, 1988, C. I, 2). Para mayor precisión, es útil añadir que el conflicto ha sido provocado por la exégesis liberal. Entre la exégesis católica y la teología dogmática, no ha habido un conflicto generalizado, sino solamente momentos de fuerte tensión. Es verdad, sin embargo, que la tensión puede degenerar en conflicto, si de una y otra parte se hacen más rígidas las legítimas diferencias de puntos de vista, hasta transformarlas en oposiciones irreductibles.

Los puntos de vista, en efecto, son diferentes, y deben serlo. La tarea primera de la exégesis es discernir con precisión los sentidos de los textos bíblicos en su contexto propio; es decir, primero en su contexto literario e histórico particular, y luego en el contexto del canon de las Escrituras. Al realizar esta tarea, el exegeta pone a la luz el sentido teológico de los textos, cuando éstos tienen un alcance de tal naturaleza. Es así posible una continuidad entre la exégesis y la reflexión teológica ulterior. Pero el punto de vista no es el mismo, porque la tarea del exegeta es fundamentalmente histórica y descriptiva, y se limita a la interpretación de la Biblia.

El teólogo dogmático realiza una tarea más especulativa y sistemática. Por esta razón, no se interesa sino por algunos textos y aspectos de la Biblia, y por lo demás, toma en consideración muchos otros datos que no son bíblicos -escritos patrísticos, definiciones conciliares, otros documentos del magisterio, liturgia-, así como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea. Su tarea no es simplemente interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en su relación decisiva con la existencia humana.

A causa de su orientación especulativa y sistemática, la teología ha cedido con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de dicta probantia, destinados a confirmar las tesis doctrinales. En nuestros días, los teólogos dogmáticos han adquirido una más viva conciencia de la importancia del contexto literario e histórico para la correcta interpretación de textos antiguos, y recurren siempre más a la colaboración de los exegetas.

Como palabra de Dios puesta por escrito, la Biblia tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado en una teología sistemática ni quedar prisionero de ella. Una de las principales funciones de la Biblia es lanzar serios desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática. La renovación de la metodología exegetica puede contribuir a esta toma de conciencia.

Recíprocamente, la exégesis se debe dejar iluminar por la investigación teológica. Esta la estimulará a presentar a los textos cuestiones importantes y a descubrir mejor todo el alcance de su fecundidad. El estudio científico de la Biblia no puede aislarse de la investigación teológica, ni de la experiencia espiritual y del discernimiento de la Iglesia. La exégesis produce sus mejores frutos, cuando se efectúa en el contexto de la fe viva de la comunidad cristiana, orientada hacia la salvación del mundo entero.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA IGLESIA

IV . INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Aunque la interpretación de la Biblia sea tarea particular de los exegetas, no les pertenece, sin embargo, como monopolio, ya que comporta, en la Iglesia, aspectos que van más allá del análisis científico de los textos. La Iglesia, en efecto, no considera la Biblia simplemente como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes. Ella la acoge como palabra de Dios que dirige a ella y al mundo entero, en el tiempo presente.

Esta convicción de fe tiene como consecuencia la práctica de la actualización y de la inculturación del mensaje bíblico, así como los diversos modos de utilización de los textos inspirados, en la liturgia, la "Lectio divina", el ministerio pastoral, y el movimiento ecuménico.

A. ACTUALIZACIÓN

Ya en la Biblia misma ^{3/4} como hemos notado en el capítulo anterior ^{3/4} se puede constatar la práctica de la actualización: textos más antiguos son releídos a la luz de circunstancias nuevas y aplicados a la situación presente del pueblo de Dios. Basada sobre estas mismas convicciones, la actualización continúa siendo practicada necesariamente en las comunidades creyentes.

1. Principios

Los principios que fundan la práctica de la actualización son los siguientes:

La actualización es posible, porque la plenitud de sentido del texto bíblico le otorga valor para todas las épocas y culturas (cfr. Is. 40, 8; 66, 18-21; Mt. 28, 19-20). El mensaje bíblico puede a la vez relativizar y fecundar los sistemas de valores y las normas de comportamiento de cada generación.

La actualización es necesaria porque, aunque el mensaje de la Biblia tenga un valor duradero, sus textos han sido elaborados en función de circunstancias pasadas y en un lenguaje condicionado por diversas épocas. Para manifestar el alcance que ellos tienen para los hombres y las mujeres de hoy, es necesario aplicar su mensaje a las circunstancias presentes y expresarlo en un lenguaje adaptado a la época actual. Esto presupone un esfuerzo hermenéutico que tiende a discernir a través del condicionamiento histórico los puntos esenciales del mensaje.

La actualización debe tener constantemente en cuenta las relaciones complejas que existen en la Biblia cristiana entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, ya que el Nuevo Testamento se presenta a la vez como cumplimiento y superación del Antiguo. La actualización se efectúa en conformidad con la unidad dinámica, así constituida.

La actualización se realiza gracias al dinamismo de la tradición viviente de la comunidad de fe. Esta se sitúa explícitamente en la prolongación de las comunidades donde la escritura ha nacido, ha sido conservada y transmitida. En la actualización, la tradición cumple un doble papel: procura, por una parte, una protección contra las interpretaciones aberrantes, y asegura, por otra, la trasmisión del dinamismo original.

Actualización no significa, pues, manipulación de los textos. No se trata de proyectar sobre los textos bíblicos opiniones o ideologías nuevas, sino de buscar sinceramente la luz que contienen para el tiempo

presente. El texto de la Biblia tiene autoridad en todo tiempo sobre la Iglesia cristiana; y aunque hayan pasado siglos desde el momento de su composición, conserva su papel de guía privilegiado que no se puede manipular. El magisterio de la Iglesia "no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que fue transmitido; por mandato de Dios, con la asistencia del Espíritu Santo, la escucha con amor, la conserva santamente y la explica fielmente" (Dei Verbum, 10).

2. Métodos

Partiendo de estos principios, se pueden utilizar diversos métodos de actualización.

La actualización, practicada ya en la Biblia misma, se ha continuado luego en la tradición judía por medio de procedimientos que se pueden observar en los Targumim y Midrasim: búsqueda de pasajes paralelos (gezerah shawah), modificación en la lectura del texto ('al tiqrey), adaptación de un segundo sentido (tarteq mishmà), etc.

Por su parte, los Padres de la Iglesia se han servido de la tipología y de la alegoría para actualizar los textos bíblicos de un modo adaptado a la situación de los cristianos de su tiempo.

En nuestra época, la actualización debe tener en cuenta la evolución de las mentalidades y el progreso de los métodos de interpretación.

La actualización presupone una exégesis correcta del texto, que determina el sentido literal. Si la persona que actualiza no tiene ella misma una formación exegética, debe recurrir a buenas guías de lectura, que permiten orientar la interpretación.

Para llevar a cabo adecuadamente la actualización, la interpretación de la Escritura por la Escritura es el método más seguro y más fecundo, especialmente en el caso de textos del Antiguo Testamento que son releídos en el Antiguo Testamento mismo (por ejemplo el maná de Ex. 16 en Sab. 16, 20-29) y/o en el Nuevo Testamento (Jn. 6). La actualización de un texto bíblico en la existencia cristiana no puede hacerse correctamente sin establecer una relación con el misterio de Cristo y la Iglesia. No sería normal, por ejemplo, proponer a cristianos, como modelos para una lucha de liberación, únicamente episodios del Antiguo Testamento (Exodo, 13/42 Macabeos).

Inspirada por filosofías hermenéuticas, la operación hermenéutica comporta luego tres etapas: 1) escuchar la Palabra a partir de la situación presente; 2) discernir los aspectos de la situación presente que el texto bíblico ilumina o pone en cuestión; 3) sacar de la plenitud de sentido del texto bíblico los elementos que pueden hacer evolucionar la situación presente de un modo fecundo, conforme a la voluntad salvífica de Dios en Cristo.

Gracias a la actualización, la Biblia ilumina múltiples problemas actuales, por ejemplo: la cuestión de los ministerios, la dimensión comunitaria de la Iglesia, la opción preferencial por los pobres; la teología de la liberación; la condición de la mujer. La actualización puede también estar atenta a los valores cada vez más reconocidos por la conciencia moderna, como los derechos de la persona, la protección de la vida humana, la preservación de la naturaleza, la inspiración a la paz universal.

3. Límites

Para estar de acuerdo con la verdad salvífica expresada en la Biblia, la actualización debe respetar ciertos límites y abstenerse de posibles desviaciones.

Aunque toda lectura de la Biblia sea forzosamente selectiva, se deben eliminar las lecturas tendenciosas, es decir, aquéllas que, en lugar de ser dóciles al texto, no hacen sino utilizarlo con fines estrechos (como es el caso de la actualización hecha por sectas, por ejemplo la de los Testigos de Jehová).

La actualización pierde toda validez si se basa sobre principios teóricos que están en desacuerdo con las orientaciones fundamentales del texto de la Biblia mismo; como, por ejemplo, el racionalismo opuesto a la fe o el materialismo ateo.

Es necesario proscribir también, evidentemente, toda actualización orientada en un sentido contrario a la justicia y a la caridad evangélicas, como las que querrían apoyar sobre textos bíblicos la segregación racial, el antisemitismo o el sexismo, masculino o femenino. Una atención especial es necesaria, según el espíritu del Concilio Vaticano II (Nostra aetate, 4), para evitar absolutamente actualizar algunos textos del Nuevo Testamento en un sentido que podría provocar o reforzar actitudes desfavorables hacia los judíos. Los acontecimientos trágicos del pasado, al contrario, deben ayudar a recordar sin cesar que, según el Nuevo Testamento, los judíos siguen siendo "amados" por Dios, "ya que los dones y la llamada de Dios son sin arrepentimiento" (Rom. 11, 28-29).

Las desviaciones serán evitadas, si la actualización parte de una correcta interpretación del texto y se efectúa en la corriente de la tradición viva, bajo la guía del Magisterio eclesial.

De todas maneras, los riesgos de desviación no pueden constituir una objeción válida contra el cumplimiento de una tarea necesaria: la de hacer llegar el mensaje de la Biblia a los oídos y al corazón de nuestra generación.

B. INCULTURACIÓN

Al esfuerzo de actualización, que permite a la Biblia continuar siendo fecunda a través de la diversidad de los tiempos, corresponde el esfuerzo de inculturación, para la diversidad de lugares, que asegura el enraizamiento del mensaje bíblico en los más diversos terrenos. Esta diversidad no es, por lo demás, jamás completa. Toda cultura auténtica, en efecto, es portadora, a su modo, de valores universales establecidos por Dios.

El fundamento teológico de la inculturación es la convicción de fe, que la palabra de Dios trasciende las culturas en las cuales se expresa, y tiene la capacidad de propagarse en otras culturas, de modo que pueda llegar a todas las personas humanas en el contexto cultural donde viven. Esta convicción emana de la Biblia misma, que desde el libro del Génesis toma una orientación universal (Gn. 1, 27-28), la mantiene luego en la bendición prometida a todos los pueblos gracias a Abraham y a su descendencia (Gn. 12, 3; 18, 18) y la confirma definitivamente extendiendo a "todas las naciones" la evangelización cristiana (Mt. 28, 18-20; Rom. 4, 16-17; Ef. 3, 6).

La primera etapa de la inculturación consiste en traducir en otra lengua la Escritura inspirada. Esta etapa ha sido franqueada ya en tiempos del Antiguo Testamento, cuando se tradujo oralmente el texto hebreo de la Biblia en arameo (Neh. 8, 8. 12) y más tarde, por escrito, en griego. Una traducción, en efecto, es siempre más que una simple transcripción del texto original. El paso de una lengua a otra comporta necesariamente un cambio de contexto cultural: los conceptos no son idénticos y el alcance de los símbolos es diferente, ya que ellos ponen en relación con otras tradiciones de pensamiento y otras maneras de vivir.

Escrito en griego, el Nuevo Testamento está marcado todo él por un dinamismo de inculturación, ya que traspone en la cultura judío-helenística el mensaje palestino de Jesús, manifestando por ello mismo una clara voluntad de superar los límites de un medio cultural único.

Aunque es una etapa fundamental, la traducción de los textos bíblicos no basta, sin embargo, para asegurar una verdadera inculturación. Esta se debe continuar, gracias a una interpretación que ponga el mensaje bíblico en relación más explícita con los modos de sentir, de pensar, de vivir y de expresarse, propios de la cultura local. De la interpretación se pasa en seguida a otras etapas de inculturación, que llegan a la formación de una cultura local cristiana, extendiéndose a todas las dimensiones de la existencia (oración, trabajo, vida social, costumbres, legislación, ciencias y artes, reflexión filosófica y teológica). La palabra de Dios es, en efecto, una semilla, que saca de la tierra donde se encuentra los elementos útiles

para su crecimiento y fecundidad (cfr. Ad gentes, 22). En consecuencia, los cristianos deben procurar discernir "qué riquezas, Dios, en su generosidad, ha dispensado a las naciones; deben al mismo tiempo esforzarse por iluminar estas riquezas con la luz evangélica, por liberarlas, y conducir las bajo la autoridad de Dios Salvador" (Ad gentes, 11).

No se trata, ya se ve, de un proceso en un sentido único, sino de una "mutua fecundación". Por una parte las riquezas contenidas en las diversas culturas permiten a la palabra de Dios producir nuevos frutos; y por otra, la luz de la palabra de Dios permite operar una selección en lo que aportan las culturas, para rechazar los elementos dañosos y favorecer el desarrollo de los elementos válidos. La completa fidelidad a la persona de Cristo, al dinamismo de su misterio pascual, y a su amor por la Iglesia, permite evitar dos soluciones falsas: la de la "adaptación" superficial del mensaje, y la de la confusión sincretista (cfr. Ad gentes, 22).

En el Oriente y el Occidente cristianos, la inculturación de la Biblia se ha efectuado desde los primeros siglos y ha manifestado una gran fecundidad. Pero no se la puede considerar, sin embargo, concluida. Hay que reanudarla constantemente, en relación con la continua evolución de las culturas. En los países de evangelización más reciente, el problema se presenta en términos diferentes. Los misioneros en efecto, aportan inevitablemente la palabra de Dios bajo la forma en la cual se ha inculturado en sus países de origen. Las nuevas Iglesias locales deben realizar grandes esfuerzos para pasar de esta forma extranjera de inculturación de la Biblia a otra forma, que corresponda a la cultura del propio país.

C. USO DE LA BIBLIA

1. En la liturgia

Desde los comienzos de la Iglesia, la lectura de las Escrituras ha formado parte de la liturgia cristiana, parcialmente heredera de la liturgia sinagoga. Hoy, todavía, es sobre todo en la liturgia donde los cristianos entran en contacto con las Escrituras, en particular en ocasión de la celebración eucarística dominical.

En principio, la liturgia, y especialmente la liturgia sacramental, de la cual la celebración eucarística es su cumbre, realiza la actualización más perfecta de los textos bíblicos, ya que ella sitúa su proclamación en medio de la comunidad de los creyentes reunidos alrededor de Cristo para aproximarse a Dios. Cristo está entonces "presente en su Palabra, porque es él mismo quien habla cuando las Sagradas Escrituras son leídas a la Iglesia" (Sacrosanctum Concilium, 7). El texto escrito se vuelve así, una vez más, palabra viva.

La reforma litúrgica decidida por el Concilio Vaticano II se ha esforzado en presentar a los católicos un más rico alimento bíblico. Los tres ciclos de lecturas de las misas dominicales otorgan un lugar privilegiado a los evangelios, para poner a la luz el misterio de Cristo como principio de nuestra salvación. Al poner en relación, regularmente, un texto del Antiguo Testamento con el texto del evangelio, este ciclo sugiere frecuentemente el camino tipológico para la interpretación de la Escritura. Como se sabe, ésta no es la única lectura posible.

La homilía, que actualiza explícitamente la palabra de Dios, forma parte de la liturgia. Volveremos a hablar de ella a propósito del ministerio pastoral.

El leccionario surgido de las directivas del Concilio (Sacrosanctum Concilium, 35), debía permitir una lectura de la Sagrada Escritura "más abundante, más variada y más adaptada". En su estado actual, no responde sino en parte a esta orientación. Sin embargo, su existencia ha tenido felices efectos ecuménicos. En algunos países, ha permitido, además, medir la falta de familiaridad de los católicos con la Escritura.

La liturgia de la palabra es un elemento decisivo en la celebración de cada sacramento de la Iglesia. No consiste en una simple sucesión de lecturas, sino que debe incluir igualmente tiempos de silencio y de

oración. Esta liturgia, en particular la Liturgia de las Horas, acude como fuente al libro de los Salmos para hacer orar a la comunidad cristiana. Himnos y oraciones están impregnados del lenguaje bíblico y de su simbolismo. Esto sugiere la necesidad de que la participación en la liturgia esté preparada y acompañada por una práctica de lectura de la Escritura.

Si en las lecturas "Dios dirige su palabra a su pueblo" (Misal Romano, 33), la liturgia de la Palabra exige un gran cuidado, tanto para la proclamación de las lecturas como para su interpretación. Es, pues, deseable que la formación de futuros presidentes de asambleas y de aquellos que los acompañan, tenga en cuenta las exigencias de una liturgia de la palabra de Dios fuertemente renovada. Así, gracias a los esfuerzos de todos, la Iglesia continuará la misión que le ha sido confiada, "de tomar el pan de vida de la mesa de la palabra de Dios, como de la del cuerpo de Cristo, para ofrecerlo a los fieles (Dei Verbum, 21).

2. La Lectio divina

La Lectio divina es una lectura, individual o comunitaria, de un pasaje más o menos largo de la Escritura, acogida como palabra de Dios, y que se desarrolla bajo la moción del Espíritu en meditación, oración y contemplación.

La preocupación de una lectura regular, más aún, cotidiana, de la Escritura, corresponde a una antigua práctica en la Iglesia. Como práctica colectiva, está testimoniada en el siglo III, en la época de Orígenes. Este hacía la homilía a partir de un texto de la Escritura leído cursivamente durante la semana. Había entonces asambleas cotidianas consagradas a la lectura y a la explicación de la Escritura. Esta práctica, que fue posteriormente abandonada, no tenía siempre un gran éxito entre los cristianos (Orígenes, Hom. Gen. X, 1).

La Lectio divina como práctica sobre todo individual está testimoniada en el ambiente monástico muy temprano. En el período contemporáneo, una Instrucción de la Comisión Bíblica, aprobada por el papa Pío XII, la ha recomendado a todos los clérigos, tanto seculares como regulares (De Scriptura Sacra, 1950; Enchiridion Biblicum, 592). La insistencia sobre la Lectio divina bajo este doble aspecto, individual y comunitario, ha vuelto a ser actual. La finalidad pretendida es suscitar y alimentar un "amor efectivo y constante" a la Sagrada Escritura, fuente de vida interior y de fecundidad apostólica (Enchiridion Biblicum, 591 y 567), favorecer también una mejor comprensión de la liturgia y asegurar a la Biblia un lugar más importante en los estudios teológicos y en la oración.

La constitución conciliar Dei Verbum, 25 insiste igualmente sobre una lectura asidua de las Escrituras, para los sacerdotes y los religiosos. Además 3/4y es una novedad3/4 invita también "a todos los fieles de Cristo" a adquirir "por una lectura frecuente de las escrituras divinas la 'eminente ciencia de Jesucristo' (Flp. 3, 8)". Diversos medios son propuestos. Junto a una lectura individual, se sugiere una lectura en grupo. El texto conciliar subraya que la oración debe acompañar a la lectura de la Escritura, ya que ella es la respuesta a la palabra de Dios encontrada en la Escritura bajo la inspiración del Espíritu. En el pueblo cristiano han surgido numerosas iniciativas para una lectura comunitaria. No se puede sino animar este deseo de un mejor conocimiento de Dios y de su designio de salvación en Jesucristo, a través de las Escrituras.

3. En el ministerio pastoral

Recomendado por Dei Verbum, 24, el recurso frecuente a la Biblia en el ministerio pastoral toma diversas formas, siguiendo el género de hermenéutica del cual se sirven los pastores y que pueden comprender los fieles. Se pueden distinguir tres situaciones principales: la catequesis, la predicación, y el apostolado bíblico. Numerosos factores intervienen, en relación con el nivel general de vida cristiana.

La explicación de la palabra de Dios en la catequesis 3/4Sacrosanctum Concilium, 35; Direct. catec. gen., 1971, 163/4, tiene como primera fuente la Sagrada Escritura, que explicada en el contexto de la Tradición, proporciona el punto de partida, el fundamento y la norma de la enseñanza catequística. La catequesis debería introducir a una justa comprensión de la Biblia y a su lectura fructuosa, que permite descubrir la

verdad divina que contiene, y que suscita una respuesta, la más generosa posible, al mensaje que Dios dirige por su palabra a la humanidad.

La catequesis debe partir del contexto histórico de la revelación divina, para presentar personajes y acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento a la luz del designio de Dios.

Para pasar del texto bíblico a su significación salvífica para el tiempo presente, se utilizan hermenéuticas variadas, que inspiran diversos géneros de comentarios. La fecundidad de la catequesis depende del valor de la hermenéutica empleada. Existe el peligro de contentarse con un comentario superficial, que se queda en una consideración cronológica de la sucesión de acontecimientos y de personajes de la Biblia.

La catequesis no puede, evidentemente, explotar sino una pequeña parte de los textos bíblicos. En general, utiliza sobre todo los relatos, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento e insiste sobre el Decálogo. Pero debería emplear igualmente los oráculos de los profetas, la enseñanza sapiencial, y los grandes discursos evangélicos, como el Sermón de la montaña.

La presentación de los evangelios se debe hacer de modo que provoque un encuentro con Cristo, que da la clave de toda la revelación bíblica y trasmite la llamada de Dios, a la cual cada uno debe responder. La palabra de los profetas y la de los "servidores de la Palabra" (Lc. 1, 2) deben aparecer como dirigidas ahora a los cristianos.

Observaciones análogas se aplican al ministerio de la predicación, que debe sacar de los textos antiguos un alimento espiritual adaptado a las necesidades actuales de la comunidad cristiana.

Actualmente, este ministerio se ejerce sobre todo por la homilía, que sigue a la proclamación de la palabra de Dios en la celebración eucarística.

La explicación de los textos bíblicos durante la homilía no puede entrar en muchos detalles. Conviene, pues, poner a la luz los aportes principales de esos textos que sean más esclarecedores para la fe y más estimulantes para el progreso de la vida cristiana, comunitaria o personal. Presentados esos aportes, es necesario hacer obra de actualización e inculturación, según cuanto ha sido dicho antes. Para esta finalidad, son necesarios principios hermenéuticos válidos. Una falta de preparación en este campo tiene como consecuencias la tentación de renunciar a profundizar las lecturas bíblicas, contentándose con moralizar o hablar de cuestiones actuales, sin iluminarlas con la palabra de Dios.

En diversos países, se han hecho publicaciones con la colaboración de exegetas, para ayudar a los responsables pastorales a interpretar correctamente las lecturas bíblicas de la liturgia y a actualizarlas de manera válida. Es deseable que esfuerzos semejantes se generalicen.

Seguramente se debería evitar una insistencia unilateral sobre las obligaciones que se imponen a los creyentes. El mensaje bíblico debe conservar su carácter principal de buena noticia de salvación ofrecida por Dios. La predicación será más útil y conforme a la Biblia si ayuda a los fieles, primero a "conocer el don de Dios" (Jn. 4, 10), tal como ha sido revelado en la Escritura, y luego a comprender de modo positivo las exigencias que de allí derivan.

El apostolado bíblico tiene como objetivo hacer conocer la Biblia como palabra de Dios y fuente de vida. En primer lugar favorece la traducción de la Biblia en las diversas lenguas y la difusión de esas traducciones. Suscita y sostiene numerosas iniciativas: formación de grupos bíblicos, conferencias sobre la Biblia, semanas bíblicas, publicación de revistas y libros, etc.

Una importante contribución es la de asociaciones y movimientos eclesiales que ponen en primer plano la lectura de la Biblia en una perspectiva de fe y de compromiso cristiano. Numerosas "comunidades de base" centran sobre la Biblia sus reuniones y se proponen un triple objetivo: conocer la Biblia, construir la comunidad y servir al pueblo. También aquí la ayuda de los exegetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre, toma la Biblia en sus manos y

puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cfr. Mt. 11, 25).

La importancia siempre creciente de los medios de comunicación de masa, diarios, radio, televisión, exige que el anuncio de la palabra de Dios y el conocimiento de la Biblia sean propagados activamente por estos medios. Las exigencias muy particulares de estos, y por otra parte, su influjo sobre un vasto público, requieren para su utilización una preparación específica, que permita evitar las improvisaciones penosas, así como los efectos espectaculares de mal gusto.

Se trate de la catequesis, la predicación o el apostolado bíblico, el texto de la Biblia debe ser presentado siempre con el respeto que merece.

4. En el ecumenismo

Si el ecumenismo, en cuanto movimiento específico y organizado, es relativamente reciente, la idea de la unidad del pueblo de Dios, que este movimiento se propone restaurar, está profundamente enraizada en la Escritura. Tal objetivo era la preocupación constante del Señor (Jn. 10, 16; 17, 11. 20-23). Supone la unión de los cristianos en la fe, la esperanza y la caridad (Ef. 4, 2-5), en el respeto mutuo (Flp. 2, 1-5) y la solidaridad (1 Cor. 12, 14-27; Rom. 12, 4-5); pero también, y sobre todo, la unión orgánica a Cristo, como los sarmientos con la vid (Jn. 15, 4-5), como los miembros y la cabeza (Ef. 1, 22-23; 4, 12-16). Esta unión debe ser perfecta, a imagen de la del Padre y del Hijo (Jn. 17, 11. 22). La Escritura define su fundamento teológico (Ef. 4, 4-6; Gál. 3, 27-28). La primera comunidad apostólica es un modelo concreto y viviente (Hech. 2, 44; 4, 32).

La mayor parte de los problemas que afronta el diálogo ecuménico tiene una relación con la interpretación de los textos bíblicos. Algunos problemas son de orden teológico: la escatología, la estructura de la Iglesia, el primado y la colegialidad, el matrimonio y el divorcio, la concesión del sacerdocio ministerial a las mujeres, etc. Otros son de orden canónico jurisdiccional: se refieren a la administración de la Iglesia universal y de las Iglesias locales. Otros, en fin, son de orden estrictamente bíblico: la lista de libros canónicos, ciertas cuestiones hermenéuticas, etc.

Aunque no pueda pretender resolver ella sola todos esos problemas, la exégesis bíblica está llamada a contribuir al ecumenismo con una importante ayuda. Progresos notables se han realizado ya. Gracias a la adopción de los mismos métodos y de puntos de vista hermenéuticos análogos, los exegetas de diversas confesiones cristianas llegan a una gran convergencia en la interpretación de las Escrituras, como lo muestran el texto y las notas de varias traducciones ecuménicas de la Biblia, así como otras publicaciones.

Hay que reconocer, además, que sobre puntos particulares, las divergencias de interpretación de las Escrituras son frecuentemente estimulantes y pueden revelarse complementarias y enriquecedoras. Tal es el caso, cuando expresan valores de tradiciones particulares de diversas comunidades cristianas, y traducen así los múltiples aspectos del Misterio de Cristo.

Puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe, el imperativo ecuménico comporta, para todos los cristianos, una llamada apremiante a releer los textos inspirados en la docilidad al Espíritu Santo, la caridad, la sinceridad y la humildad, a meditar esos textos y a vivir de ellos, para llegar a la conversión del corazón y a la santidad de vida que, unidas a la oración por la unidad de los cristianos, son el alma de todo movimiento ecuménico (cfr. Unitatis redintegratio, 8). Habría que hacer accesible, para esto, al mayor número posible de cristianos, la adquisición de la Biblia, animar las traducciones ecuménicas 3/4 ya que un texto común ayuda a una lectura y comprensión comunes 3/4, promover grupos de oración ecuménicos, para contribuir, por un testimonio auténtico y viviente, a la realización de la unidad en la diversidad (cfr. Rom. 12, 4-5).

CONCLUSION

De cuanto ha sido dicho en el curso de esta larga exposición 3/4breve, sin embargo, sobre numerosos puntos3/4 la primera conclusión que se sigue es la que la exégesis bíblica cumple, en la Iglesia y en el mundo una tarea indispensable. Querer prescindir de ella para comprender la Biblia supondría una ilusión y manifestaría una falta de respeto por la Escritura inspirada.

Pretendiendo reducir los exegetas al papel de traductores (o ignorando que traducir la Biblia es ya hacer obra de exégesis) y rehusando seguirlos más lejos en sus estudios, los fundamentalistas no se dan cuenta de que, por una muy loable preocupación de completa fidelidad a la palabra de Dios, se lanzan en realidad por caminos que los alejan del sentido exacto de los textos bíblicos, así como de la plena aceptación de las consecuencias de la encarnación. La Palabra eterna se ha encarnado en una época precisa de la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Quien desea comprenderla, debe buscarla humildemente allí donde se ha hecho perceptible, aceptando la ayuda necesaria del saber humano. Para hablar a hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de este lenguaje. El verdadero respeto por la Escritura inspirada exige que se cumplan los esfuerzos necesarios para que se pueda captar bien su sentido. No es posible, ciertamente, que cada cristiano haga personalmente las investigaciones de todo género que permiten comprender mejor los textos bíblicos. Esta tarea es confiada a los exegetas, responsables, en ese sector, del bien de todos.

Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones "diacrónicas" serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea su interés, los acercamientos "sincrónicos" no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquellas, al menos en sus grandes líneas.

Pero, una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil. El método histórico-crítico, en efecto, no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que lo amenazan. El desarrollo reciente de hermenéuticas filosóficas, y por otra parte, las observaciones que hemos podido hacer sobre la interpretación, en la tradición bíblica y en la tradición de la Iglesia, han arrojado luces sobre diversos aspectos del problema de la interpretación que el método histórico-crítico tenía tendencia a ignorar. Preocupados en efecto, de fijar exactamente el sentido de los textos situándolos en su contexto histórico de origen, este método se manifiesta a veces insuficientemente atento al aspecto dinámico del significado y a los posibles desarrollos del sentido. Cuando no llega hasta el estudio de la redacción, sino que se absorbe completamente en los problemas de fuentes y de estratificación de los textos, no cumple completamente la tarea exegetica.

Por fidelidad a la gran tradición, de la cual la Biblia misma es un testigo, la exégesis católica debe evitar, en cuanto sea posible, ese género de deformación profesional y mantener su identidad de disciplina teológica, cuya finalidad principal es la profundización de la fe. Esto no significa un menor compromiso en la más rigurosa investigación científica, ni la manipulación de los métodos por preocupaciones apologéticas. Cada sector de la investigación (crítica textual, estudios lingüísticos, análisis literarios, etc.) tiene sus reglas propias, que es necesario seguir con toda autonomía. Pero ninguna de esas especialidades es el fin en sí misma. En la organización de la tarea exegetica, la orientación hacia el fin principal debe ser siempre efectiva, evitando pérdidas de energía. La exégesis católica no tiene el derecho de asemejarse a una corriente de agua que se pierde en la arena de un análisis hipercrítico. Tiene que cumplir, en la Iglesia y en el mundo, una función vital, la de contribuir a una transmisión más auténtica del contenido de la Escritura inspirada.

-La interpretación de la Biblia-

A esta finalidad se dirigen sus esfuerzos, en unión con la renovación de las otras disciplinas teológicas y con el trabajo pastoral de actualización y de inculturación de la palabra de Dios. Examinando la problemática actual, y expresando algunas reflexiones sobre este tema, la presente exposición espera facilitar, una más clara toma de conciencia de todos, acerca de la tarea de los exegetas católicos.

Roma, 15 de abril de 1993.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo

(25 de marzo de 1993)

PREFACIO

I. LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

II. LA ORGANIZACIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA DEL SERVICIO DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

III. LA FORMACIÓN PARA EL ECUMENISMO EN LA IGLESIA CATÓLICA

IV. LA COMUNIÓN DE VIDA Y DE ACTIVIDAD ESPIRITUAL ENTRE LOS BAUTIZADOS

V. LA COLABORACIÓN ECUMÉNICA, EL DIÁLOGO Y EL TESTIMONIO COMÚN

PREFACIO

[1] Uno de los principales objetivos del Concilio Vaticano II fue la búsqueda de la unidad de los cristianos. El Directorio Ecuménico, pedido durante el Concilio y publicado en dos partes, una en 1967 y la otra en 1970[1] "ha prestado valiosos servicios orientando, coordinando y desarrollando el esfuerzo ecuménico"[2].

Motivos de esta revisión

[2] Además del Directorio, las autoridades competentes han publicado muchos otros documentos relativos al ecumenismo[3].

La promulgación del nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia latina (1983) y la del Código de Cánones de las Iglesias Orientales (1990), han creado una situación disciplinar parcialmente nueva para los fieles de la Iglesia católica en materia ecuménica.

Igualmente la publicación del Catecismo de la Iglesia católica (1992) ha asumido la dimensión ecuménica en la enseñanza básica de todos los fieles de la Iglesia.

[3] Además, a partir del Concilio se han intensificado las relaciones fraternales con las Iglesias y Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica; se han puesto en marcha y multiplicado los diálogos teológicos. En el discurso con ocasión de la Asamblea plenaria del Secretariado (1988) que trabajaba en la revisión del Directorio, el Santo Padre hizo notar que "la extensión del movimiento ecuménico, la multiplicación de los documentos de diálogo, la urgencia experimentada de una mayor participación de todo el Pueblo de Dios en este movimiento, y por lo tanto la necesidad de una información doctrinal exacta que lleve a un compromiso justo, todo esto exige que se den sin tardar orientaciones puestas al día"[4]. La revisión de este Directorio se ha realizado con ese espíritu y a la luz de esos desarrollos.

Destinatarios del Directorio

[4] El Directorio se dirige a los Pastores de la Iglesia católica; pero también interesa a todos los fieles llamados a orar y trabajar por la unidad de los cristianos bajo la dirección de sus Obispos. Son éstos, individualmente para sus Diócesis o colegialmente para toda la Iglesia, bajo la autoridad de la Santa Sede, los responsables de la línea de acción y de la práctica en materia de ecumenismo[5].

[5] Pero se desea además que el Directorio sea útil a los miembros de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica. Éstos comparten con los católicos la preocupación por la calidad del compromiso ecuménico. Será pues ventajoso para ellos saber la orientación que desean dar a la acción ecuménica quienes en la Iglesia católica guían el movimiento ecuménico, y los criterios oficialmente aprobados en la Iglesia. Esto les permitirá valorar las iniciativas

tomadas a todos los niveles por los católicos para responder adecuadamente a ellas, y comprender mejor las respuestas de los católicos a sus propias iniciativas. Hay que aclarar que el Directorio no pretende tratar de las relaciones de la Iglesia católica con las sectas o con los nuevos movimientos religiosos[6].

Objetivo del Directorio

[6] La nueva edición del Directorio está destinada a ser un instrumento al servicio de toda la Iglesia, y en especial de quienes están directamente comprometidos en una actividad ecuménica en la Iglesia católica. El Directorio pretende motivarla, iluminarla, guiarla y, en ciertos casos particulares, también dar directrices obligatorias según la competencia propia del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos[7]. A la luz de la experiencia de la Iglesia desde el Concilio, y teniendo en cuenta la situación ecuménica actual, el Directorio reúne todas las normas ya fijadas para aplicar y desarrollar las decisiones del Concilio y, cuando es preciso, las adapta a la realidad actual. Refuerza las estructuras puestas en marcha para sostener y guiar la actividad ecuménica en cada nivel de la Iglesia. Respetando plenamente la competencia de las autoridades en estos diversos niveles, el Directorio da orientaciones y normas de aplicación universales, para guiar la participación católica en la acción ecuménica. Su aplicación dará consistencia y coherencia a los diferentes modos de practicar el ecumenismo por los que las Iglesias particulares[8] y los grupos de Iglesias particulares responden a las diversas situaciones locales. Garantizará que la actividad ecuménica de la Iglesia católica sea conforme a la unidad de fe y de disciplina que une a los católicos entre sí. En nuestra época existe en algunos lugares una cierta tendencia al confusionismo doctrinal. Por ello es muy importante evitar, en el terreno del ecumenismo como en otros, los abusos que pudieran contribuir a ello o acarrear el indiferentismo doctrinal. La no observancia de las directrices de la Iglesia en este punto crea un obstáculo al progreso de la búsqueda auténtica de la plena unidad entre cristianos. Compete al Ordinario del lugar, a las Conferencias Episcopales o a los Sínodos de las Iglesias Orientales católicas hacer que los principios y normas contenidos en el Directorio ecuménico se apliquen con fidelidad, y velar con pastoral solicitud para que se eviten todas las posibles desviaciones.

Plan del Directorio

[7] El Directorio comienza con una exposición sobre el compromiso ecuménico de la Iglesia católica (capítulo I). Sigue la exposición de los medios tomados por la Iglesia católica para poner en práctica este compromiso. Lo hace por la organización (capítulo II) y la formación de sus miembros (capítulo III). A ellos, así organizados y formados, se dirigen las disposiciones de los capítulos IV y V sobre la actividad ecuménica.

I. La búsqueda de la unidad de los cristianos

El compromiso ecuménico de la Iglesia católica fundamentado en los principios doctrinales enunciados por el Concilio Vaticano II.

II. La organización en la Iglesia católica del servicio de la unidad de los cristianos

Las personas y categorías destinadas a promover el ecumenismo a todos los niveles, y normas que regulan su actividad.

III. La formación para el ecumenismo en la Iglesia católica

Categorías de personas a formar; fin, marco y métodos de la formación en sus aspectos doctrinales y prácticos.

IV. La comunión de vida y de actividad espiritual entre los bautizados

Comunión existente con los otros cristianos basada en el vínculo sacramental del Bautismo, y normas para compartir la oración y otras actividades espirituales, incluidos, en casos particulares, los bienes sacramentales.

V. La colaboración ecuménica, el diálogo y testimonio común

Principios, diferentes formas y normas de cooperación entre cristianos para el diálogo y el testimonio común en el mundo.

[8] Así, en una época marcada por una secularización creciente, que llama a los cristianos a una acción común en la esperanza del Reino de Dios, las normas que regulan las relaciones entre católicos y otros cristianos y las diferentes formas de colaboración que practican, se establecen de tal modo que la promoción de la unidad deseada por Cristo pueda perseguirse de forma equilibrada y coherente, en la línea y según los principios establecidos por el Concilio Vaticano II.

I. LA BÚSQUEDA DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

[9] El movimiento ecuménico pretende ser una respuesta al don de la gracia de Dios, que llama a todos los cristianos a la fe en el misterio de la Iglesia, según el designio de Dios que desea conducir a la humanidad a la salvación y a la unidad en Cristo por el Espíritu Santo. Este movimiento los llama a la esperanza de que se realice plenamente la oración de Jesús: “que todos sean uno”[9]. Los llama a esta caridad que es el mandamiento nuevo de Cristo y el don por el que el Espíritu Santo une a todos los fieles. El Concilio Vaticano II pidió claramente a los católicos que extiendan su amor a todos los cristianos, con una caridad que desea superar en la verdad lo que los divide y que se dedica activamente a realizarlo; deben actuar con esperanza y en la oración por la promoción de la unidad de los cristianos, y su fe en el misterio de la Iglesia les estimula e ilumina de tal modo que su acción ecuménica pueda ser inspirada y guiada por una verdadera comprensión de la Iglesia que es “el sacramento, es decir, a la vez el signo y el medio, de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”[10].

[10] La enseñanza de la Iglesia sobre el ecumenismo, así como el estímulo a esperar y la invitación a amar, encuentran una expresión oficial en los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente en *Lumen Gentium* y en *Unitatis Redintegratio*. Los documentos posteriores sobre la actividad ecuménica en la Iglesia, incluido el Directorio ecuménico (1967 y 1970), se basan en los principios doctrinales, espirituales y pastorales enunciados en los documentos conciliares. Han profundizado en algunos temas sugeridos en los documentos conciliares, desarrollado una terminología teológica y aportado normas de acción más detalladas, aunque todas ellas basadas en la enseñanza del propio Concilio. Todo ello proporciona un conjunto de enseñanzas cuyas grandes líneas se presentarán en este capítulo. Dichas enseñanzas constituyen el fundamento de este Directorio.

La Iglesia y su unidad en el plan de Dios

[11] El Concilio sitúa el misterio de la Iglesia en el misterio de la sabiduría y de la bondad de Dios que atrae a toda la familia humana e incluso a la creación entera a la unidad en El[11]. Para ello, Dios envió al mundo a su Hijo único, quien, elevado en la cruz, y entrando en la gloria, derramó el Espíritu Santo por el que llamó y reunió en la unidad de la fe, de la esperanza y de la caridad, al Pueblo de la Nueva Alianza que es la Iglesia. Para establecer en todo lugar esta Iglesia santa hasta la consumación de los siglos, Cristo confió el oficio de enseñar, de regir y de santificar al colegio de los Doce, del que estableció como jefe a Pedro. Por medio de la predicación fiel del Evangelio, por la administración de los sacramentos y por el gobierno en el amor, ejercido por los Apóstoles y por sus sucesores, bajo la acción del Espíritu Santo, Jesucristo quiere que este pueblo se acreciente y que su comunión se haga cada vez más perfecta[12]. El Concilio presenta a la Iglesia como el nuevo Pueblo de Dios, que une en sí, con todas las riquezas de su diversidad, a hombres y mujeres de todas las naciones y de todas las culturas, dotados de los variados dones de la naturaleza y de la gracia, al servicio unos de los otros, y conscientes de que son enviados al mundo para su salvación[13]. Aceptan en la fe la Palabra de Dios, son bautizados en Cristo, confirmados en el Espíritu de Pentecostés, y celebran juntos el sacramento de su cuerpo y de su sangre en la eucaristía:

“El Espíritu Santo que habita en los creyentes, que llena y rige a toda la Iglesia, realiza esta admirable comunión de los fieles y los une a todos en Cristo tan íntimamente, que Él es el principio de la unidad de la Iglesia. Él es quien realiza la diversidad de gracias y de ministerios, enriqueciendo con funciones diversas a la Iglesia de Jesucristo, organizando así a los santos para la obra del ministerio, en orden a la construcción del Cuerpo de Cristo”[14].

[12] El Pueblo de Dios, en su común vida de fe y de sacramentos, es servido por los ministros ordenados: Obispos, presbíteros y diáconos[15]. Unido así por el triple lazo de la fe, de la vida sacramental y del ministerio jerárquico, todo el Pueblo de Dios realiza lo que la tradición de la fe desde el Nuevo Testamento[16] ha llamado siempre la *koinonia/comunión*. Este concepto clave es el que ha inspirado la eclesiología del Concilio Vaticano II[17] y la enseñanza del Magisterio reciente le ha dado una gran importancia.

La Iglesia como comunión

[13] La comunión en la que los cristianos creen y esperan es, en su más profunda realidad, su unidad con el Padre por Cristo y en el Espíritu Santo. A partir de Pentecostés, esta comunión se da y se recibe en la Iglesia, comunión de los santos. Se cumple en plenitud en la gloria del cielo, pero se realiza ya en la Iglesia en la tierra, mientras camina hacia esa plenitud. Los que viven unidos en la fe, la esperanza y la caridad, en el servicio mutuo, en la enseñanza común y en los sacramentos, guiados por sus Pastores[18], participan en la comunión que constituye la Iglesia de Dios. Esta comunión se realiza en concreto en las Iglesias particulares, cada una de las cuales se reúne alrededor de su Obispo. En cada una de ellas “la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica, está verdaderamente presente y actuante”[19]. Esta comunión es pues universal por su misma naturaleza.

[14] La comunión entre las Iglesias se mantiene y se manifiesta de modo especial por la comunión entre sus Obispos. Juntos, forman un colegio que sucede al colegio apostólico. Este colegio tiene a su cabeza al Obispo de Roma, como sucesor de Pedro[20]. De este modo los Obispos garantizan que las Iglesias de las que son ministros continúan la única Iglesia de Cristo, fundamentada en la fe y el ministerio de los apóstoles. Ellos coordinan las energías espirituales y los dones de los fieles y de sus asociaciones para la construcción de la Iglesia y el pleno ejercicio de su misión.

[15] Cada Iglesia particular, unida en sí misma, y en la comunión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, es enviada en nombre de Cristo y por la fuerza del Espíritu para llevar el Evangelio del Reino cada vez a mayor número de personas, ofreciéndoles esta comunión con Dios. Al aceptarla, estas personas entran también en comunión con todos los que ya la han recibido, y se constituyen con ellos en una auténtica familia de Dios. Esta familia da, por su unidad, testimonio de esa comunión con Dios. En esta misión de la Iglesia es donde se realiza la oración de Jesús, ya que él pidió “para que todos sean uno, Padre, que sean uno en nosotros, como tú estás en mí y yo en ti, para que el mundo crea que tú me has enviado”[21].

[16] La comunión en el interior de las Iglesias particulares y entre ellas es un don de Dios. Hay que recibirla con alegría y agradecimiento, y cultivarla cuidadosamente. La mantienen de modo especial quienes están llamados a ejercer en la Iglesia el ministerio de pastor. La unidad de la Iglesia se realiza en medio de una rica diversidad. La diversidad en la Iglesia es una dimensión de su catolicidad. Esta misma riqueza de diversidad puede, sin embargo, engendrar tensiones en la comunión. Mas, a pesar de dichas tensiones, el Espíritu continúa actuando en la Iglesia, y llama a los cristianos, en su diversidad, a una unidad cada vez más profunda.

[17] Los católicos mantienen la firme convicción de que la única Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia Católica, “gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él”[22]. Confiesan que la plenitud de la verdad revelada, de los sacramentos y del ministerio, que Cristo dio para la construcción de su Iglesia y para el cumplimiento de su misión, se halla en la comunión católica de la Iglesia. Saben ciertamente los católicos que personalmente no han vivido ni viven en plenitud los medios de gracia de que está dotada la Iglesia. Pero nunca pierden, a pesar de ello, la confianza en la Iglesia. Su fe les

asegura que ella sigue siendo “la digna esposa del Señor” y “se renueva de continuo bajo la acción del Espíritu Santo, hasta que llegue, por la cruz, a la luz que no tiene ocaso”[23]. Así pues, cuando los católicos emplean las expresiones “Iglesias”, “otras Iglesias”, “otras Iglesias y Comuniones eclesiales”, etc., para designar a quienes no están en plena comunión con la Iglesia católica, debe tenerse siempre en cuenta esta firme convicción y confesión de fe.

Las divisiones entre cristianos y el restablecimiento de la unidad

[18] Sin embargo, la sinrazón y el pecado humanos se han opuesto en ocasiones a la voluntad unificante del Espíritu Santo, debilitando esta fuerza del amor que supera las tensiones inherentes a la vida eclesial. Desde el comienzo de la Iglesia se han producido escisiones. Más tarde aparecieron disensiones más graves, y hubo Comunidades eclesiales en Oriente que dejaron de estar en plena comunión con la Sede de Roma y con la Iglesia de Occidente[24]. Después otras divisiones más profundas hicieron nacer en Occidente diversas Comunidades eclesiales. Estas rupturas se referían a cuestiones doctrinales o disciplinarias, e incluso a la naturaleza misma de la Iglesia[25]. El Decreto del Concilio Vaticano II sobre el Ecumenismo reconoce que han aparecido disensiones “a veces por culpa de personas de ambas partes”[26]. A pesar de ello, y por gravemente que la culpabilidad humana haya podido dañar la comunión, ésta nunca ha sido aniquilada. En efecto, la plenitud de la unidad de la Iglesia de Cristo se ha mantenido en la Iglesia católica, mientras otras Iglesias y Comunidades eclesiales, aun no estando en plena comunión con la Iglesia católica, conservan en realidad una cierta comunión con ella. El Concilio afirma esto: “Creemos que ella (esta unidad) subsiste de forma inamisible en la Iglesia católica, y esperamos que se acrecentará de día en día hasta la consumación de los siglos”[27]. Algunos textos conciliares indican los elementos compartidos por la Iglesia católica y las Iglesias orientales[28] por un lado, y por la Iglesia católica y las demás Iglesias y Comunidades eclesiales por otro[29]. “El Espíritu de Cristo no deja de servirse de ellas como medio de salvación”[30].

[19] No obstante, ningún cristiano ni cristiana puede sentirse satisfecho con estas formas imperfectas de comunión. No corresponden a la voluntad de Cristo, y debilitan a su Iglesia en el ejercicio de su misión. La gracia de Dios ha llevado a los miembros de muchas Iglesias y Comunidades eclesiales, sobre todo en nuestro siglo, a esforzarse por superar las divisiones heredadas del pasado y por construir de nuevo una comunión de amor por la oración, el arrepentimiento y la petición recíproca de perdón por los pecados de desunión del pasado y del presente, mediante encuentros para acciones de cooperación y de diálogo teológico. Tales son los objetivos y las actividades de lo que se ha dado en llamar el movimiento ecuménico[31].

[20] En el Concilio Vaticano II la Iglesia católica se ha comprometido solemnemente a trabajar por la unidad de los cristianos. El Decreto *Unitatis Redintegratio* especifica que la unidad querida por Cristo para su Iglesia se realiza “por medio de la fiel predicación del Evangelio por los Apóstoles y por sus sucesores -los Obispos con su cabeza que es el sucesor de Pedro, por la administración de los sacramentos y por el gobierno en el amor”. El decreto define esta unidad como consistente “en la profesión de una sola fe [...], en la celebración común del culto divino [...], en la concordia fraternal de la familia de Dios”[32]; esta unidad, que exige, por su misma naturaleza, una plena comunión visible de todos los cristianos, es el fin último del movimiento ecuménico. El Concilio afirma que esta unidad no exige en modo alguno el sacrificio de la rica diversidad de espiritualidad, de disciplina, de ritos litúrgicos y de elaboración de la verdad revelada que se han desarrollado entre los cristianos[33], en la medida en que esta diversidad permanece fiel a la Tradición apostólica.

[21] Desde el Concilio Vaticano II la actividad ecuménica ha sido inspirada y guiada, en toda la Iglesia católica, por diversos documentos e iniciativas de la Santa Sede y, en las Iglesias particulares, por documentos e iniciativas de los Obispos, de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y de las Conferencias episcopales. Hay que mencionar también los progresos realizados en variadas formas de diálogo ecuménico y en diferentes tipos de colaboración ecuménica. Según la misma expresión del Sínodo de los Obispos de 1985, el ecumenismo “se ha grabado profunda e irrevocablemente en la conciencia de la Iglesia”[34].

El ecumenismo en la vida de los cristianos

[22] El movimiento ecuménico es una gracia de Dios, concedida por el Padre en respuesta a la oración de Jesús[35] y a las súplicas de la Iglesia inspirada por el Espíritu Santo[36]. Aunque encuadrado en el marco de la misión general de la Iglesia, que es unir a la humanidad en Cristo, tiene como misión específica el restablecimiento de la unidad entre los cristianos[37]. Los bautizados en el nombre de Cristo están llamados, por ello mismo, a comprometerse en la búsqueda de la unidad[38]. La comunión en el bautismo se orienta a la plena comunión eclesial. Vivir el bautismo es ser arrastrado en la misión de Cristo que es reunir todo en la unidad.

[23] Los católicos están invitados a responder, según las indicaciones de sus pastores, con solidaridad y gratitud a los esfuerzos que se realizan en muchas Iglesias y Comunidades eclesiales y en diversas organizaciones en las que ellas colaboran para restablecer la unidad de los cristianos. Allí donde no se realiza, al menos en la práctica, ningún trabajo ecuménico, los católicos procurarán promoverlo. Allí donde ese trabajo encuentra oposiciones o impedimentos por actitudes sectarias o actividades que llevan a divisiones aún mayores entre los que confiesan el nombre de Cristo, que los católicos sean pacientes y perseverantes. Los Ordinarios de los lugares[39], los Sínodos de las Iglesias orientales católicas[40] y las Conferencias episcopales verán a veces necesario tomar medidas especiales para superar el peligro de indiferentismo o de proselitismo[41]. Esto podría aplicarse de modo particular a las Iglesias jóvenes. En todas sus relaciones con los miembros de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, los católicos actuarán con honradez, prudencia y conocimiento de las cosas. Esta disposición a proceder gradualmente y con precaución, sin eludir las dificultades, es también una garantía para no sucumbir a la tentación del indiferentismo o del proselitismo, que sería la ruina del verdadero espíritu ecuménico.

[24] Cualquiera que sea la situación local, para ser capaces de asumir sus responsabilidades ecuménicas, los católicos deben actuar unidos y de acuerdo con sus Obispos. Debieran ante todo conocer bien lo que es la Iglesia católica, y ser capaces de dar cuenta de su enseñanza, de su disciplina y de sus principios de ecumenismo. Cuanto mejor conozcan todo esto, mejor podrán exponerlo en las discusiones con los otros cristianos y dar adecuadamente razón de ello. También debieran tener un conocimiento correcto de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales con las que se relacionan. Habrá que tomar en cuidadosa consideración las diversas condiciones previas al compromiso ecuménico que se exponen en el Decreto del Concilio Vaticano II sobre el Ecumenismo[42].

[25] El ecumenismo, con todas sus exigencias humanas y morales, está tan arraigado en la acción misteriosa de la Providencia del Padre, por el Hijo y en el Espíritu Santo, que afecta a lo profundo de la espiritualidad cristiana. Exige esta “conversión del corazón y esta santidad de vida, unidas a las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos” que el Decreto del Concilio Vaticano II sobre el Ecumenismo llama “el ecumenismo espiritual” y que considera como “el alma de todo ecumenismo”[43]. Quienes se identifican profundamente con Cristo deben configurarse con su oración, en especial a su oración por la unidad; quienes viven en el Espíritu deben dejarse transformar por el amor que, por la causa de la unidad, “lo soporta todo, lo cree todo, lo espera todo, lo aguanta todo”[44]; quienes viven en espíritu de arrepentimiento serán particularmente sensibles al pecado de las divisiones y pedirán por el perdón y la conversión. Quienes buscan la santidad serán capaces de reconocer sus frutos fuera también de los límites visibles de su Iglesia[45]. Serán llevados a conocer realmente a Dios como el único capaz de congrega a todos en la unidad, porque es el Padre de todos.

[26] Las posibilidades y exigencias de la actuación ecuménica no se presentan de igual manera en una parroquia, en una diócesis, a nivel de una organización regional o nacional de las diócesis, o a nivel de la Iglesia universal. El ecumenismo exige un compromiso del Pueblo de Dios en las estructuras eclesiales y según la disciplina propia de cada uno de estos niveles.

[27] En la diócesis, reunida alrededor de su Obispo, en las parroquias y en los diversos grupos y comunidades, la unidad de los cristianos se construye y se manifiesta día a día[46]: hombres y mujeres escuchan en la fe la Palabra de Dios, rezan, celebran los sacramentos, se ponen unos al servicio de otros y manifiestan el Evangelio de la salvación a los que aún no creen.

Pero cuando los miembros de una misma familia pertenecen a Iglesias y Comunidades eclesiales diferentes, cuando los cristianos no pueden recibir la comunión con su pareja o con sus hijos, o con sus amigos, el sufrimiento de la división se hace sentir vivamente y debiera dar un impulso mayor a la oración y a la actividad ecuménica.

[28] El hecho de reunir, dentro de la comunión católica, a las Iglesias particulares en las instituciones correspondientes, como los Sínodos de las Iglesias orientales y las Conferencias episcopales, manifiesta la comunión que existe entre dichas Iglesias. Estas asambleas pueden facilitar mucho el desarrollo de relaciones ecuménicas eficaces con las Iglesias y Comunidades eclesiales de una misma región que no están en plena comunión con nosotros. Además de su tradición cultural y cívica, comparten una herencia eclesial común, que data de los tiempos anteriores a las divisiones. Al ser más capaces que una Iglesia particular de tratar de modo representativo los elementos regionales y nacionales de la actividad ecuménica, los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y las Conferencias episcopales pueden crear organismos destinados a poner en marcha y coordinar los recursos y esfuerzos de su territorio de modo que sostenga las actividades de las Iglesias particulares, y permita seguir en sus actividades ecuménicas un caminar católico homogéneo.

[29] Al Colegio episcopal y a la Sede Apostólica corresponde juzgar en última instancia la manera como se ha de responder a las exigencias de la plena comunión[47]. A este nivel se reúne y evalúa la experiencia ecuménica de todas las Iglesias particulares; se reúnen los recursos necesarios para el servicio de la comunión a nivel universal y entre todas las Iglesias particulares que pertenecen a esta comunión, y trabajan por ella; se dan las directrices tendentes a orientar y canalizar las actividades ecuménicas de todas partes en la Iglesia. A menudo es a este nivel de la Iglesia al que las otras Iglesias y Comunidades eclesiales acuden cuando desean ponerse en relación ecuménica con la Iglesia católica. Y a este nivel es donde pueden tomarse las decisiones finales sobre el restablecimiento de la comunión.

Complejidad y diversidad de la situación ecuménica

[30] El movimiento ecuménico quiere ser obediente a la Palabra de Dios, a las inspiraciones del Espíritu Santo y a la autoridad de aquellos cuyo ministerio es asegurar que la Iglesia permanezca fiel a aquella Tradición apostólica en la que se reciben la Palabra de Dios y los dones del Espíritu. Lo que se busca es la comunión, que es el corazón del misterio de la Iglesia. Por eso el ministerio apostólico de los Obispos es particularmente necesario en el dominio de la actividad ecuménica. Las situaciones de que se ocupa el ecumenismo son a menudo sin precedentes, varían de un lugar a otro, de una a otra época. Por eso hay que apoyar las iniciativas de los fieles en el terreno del ecumenismo. Pero se precisa un discernimiento atento y constante, e incumbe a aquellos que tienen la última responsabilidad de la doctrina y de la disciplina en la Iglesia[48]. A éstos corresponde animar las iniciativas responsables y asegurar que se lleven a cabo según los principios católicos del ecumenismo. Ellos deben devolver la seguridad a quienes se desanimen por las dificultades y moderar la imprudente generosidad de quienes no prestan una consideración suficiente a las dificultades reales que jalonan el camino de la reunión. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, cuyo papel y responsabilidad son proporcionar directrices y consejos para la actividad ecuménica, ofrece el mismo servicio a la Iglesia entera.

[31] La naturaleza de la acción ecuménica emprendida en una determinada región estará siempre influenciada por el carácter particular de la situación ecuménica local. La elección del compromiso ecuménico apropiado corresponde en especial al Obispo, quien ha de tener en cuenta las responsabilidades específicas y las demandas características de su diócesis.

No es posible pasar revista a la variedad de situaciones, pero pueden hacerse algunas observaciones muy generales.

[32] La tarea ecuménica se presentará de modo diferente en un país de mayoría católica que en otro en que la mayoría son cristianos orientales, anglicanos o protestantes. La tarea será también diversa en los países con mayoría de no cristianos. La participación de la Iglesia católica en el movimiento ecuménico en los países en que tiene gran mayoría es crucial para que el ecumenismo sea un movimiento que

comprometa a la Iglesia entera.

[33] De igual manera, la tarea ecuménica variará mucho según que nuestros interlocutores cristianos pertenezcan mayoritariamente a una o varias Iglesias orientales, más bien que a Comunidades de la Reforma. Cada una tiene su dinámica propia y sus peculiares posibilidades. Muchos otros factores, políticos, sociales, culturales, geográficos y étnicos, pueden variar la forma de la tarea ecuménica.

[34] Es el contexto local particular el que proporcionará siempre las diversas características de la tarea ecuménica. Lo importante es que en este esfuerzo común los católicos en todo el mundo se apoyen unos a otros por la oración y el mutuo estímulo, para seguir buscando la unidad de los cristianos, en sus múltiples facetas, obedeciendo al mandato del Señor.

Las sectas y los nuevos movimientos religiosos

[35] El panorama religioso de nuestro mundo ha evolucionado notablemente en los últimos decenios, y en algunas partes del mundo el cambio más espectacular ha sido el desarrollo de sectas y de nuevos movimientos religiosos, cuya aspiración a relacionarse pacíficamente con la Iglesia católica es a veces débil o inexistente. En 1986 cuatro Dicasterios de la Curia romana han publicado un informe conjunto[49] que llama la atención sobre la distinción capital que ha de hacerse entre las sectas y los nuevos movimientos religiosos por un lado, y las Iglesias y Comunidades eclesiales por otro. Hay estudios ulteriores en curso en este ámbito.

[36] En lo referente a las sectas y a los nuevos movimientos religiosos, la situación es muy compleja y se presenta de manera diferente según el contexto cultural. En algunos países las sectas se desarrollan en un ambiente cultural fundamentalmente religioso. En otros lugares se extienden en sociedades cada vez más secularizadas, pero crédulas y supersticiosas al mismo tiempo. Ciertas sectas son y se dicen de origen no cristiano; otras son eclécticas; las hay que se declaran cristianas, pudiendo haber roto con Comunidades cristianas, o mantener aún relaciones con el cristianismo. Es claro que corresponde en especial al Obispo, a la Conferencia episcopal o al Sínodo de las Iglesias orientales católicas, el discernimiento sobre cómo responder mejor al desafío creado por las sectas en una determinada región. Pero hay que insistir en el hecho de que los principios de la puesta en común espiritual o de la cooperación práctica que se dan en este Directorio sólo se aplican a las Iglesias y a las Comunidades eclesiales con las que la Iglesia católica ha establecido relaciones ecuménicas. Verá claramente el lector de este Directorio que el único fundamento para tal puesta en común y tal cooperación es el reconocimiento por ambas partes de una cierta comunión ya existente, aunque sea imperfecta, unida a la apertura y al respeto mutuo que tal reconocimiento produce.

[1] Secretariado para la promoción de la Unidad de los Cristianos (SPUC), Directorio ecuménico, Ad totam Ecclesiam: AAS 1967, 574-592; AAS 1079, 705-724.

[2] Discurso del Papa Juan Pablo II a la Asamblea plenaria del SPUC, 6 de febrero de 1988: AAS 1988, 1203

[3] Entre ellos están: el Motu Proprio Matrimonia Mixta, AAS 1970, 257-263; las Reflexiones y sugerencias acerca del diálogo ecuménico, SPUC, Servicio de Información (SI), 12, 1970, pp. 3-11; la Instrucción sobre la admisión de otros cristianos a la comunión eucarística en la Iglesia católica, AAS, 1972, 518-525; la Nota sobre ciertas interpretaciones de la Instrucción sobre los casos de admisión de otros cristianos a la comunión eucarística en la Iglesia católica, AAS 1973, 616-619; el documento sobre la Colaboración ecuménica a nivel regional, a nivel nacional y a nivel local, SPUC SI, 1975, pp. 8-34; la Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi (EN) de 1975; la Constitución apostólica Sapientia christiana (SC) sobre las universidades y facultades eclesiásticas (1979); la Exhortación apostólica Catechesi tradendae (CT) de 1979, y la Relatio Finalis del Sínodo extraordinario de los Obispos en 1985.

[4] AAS 1988, 1204.

[5] Cf. CIC, can. 755; CCEO, cann. 902 y 904, § 1. En este Directorio el adjetivo católico se aplica a los fieles y a las Iglesias que están en comunión plena con el Obispo de Roma.

[6] Cf infra, nn. 35 y 36.

[7] La Constitución apostólica Pastor Bonus (1988) afirma:

"Art. 135: El Consejo tiene como función el comprometerse mediante iniciativas y actividades oportunas en la tarea ecuménica de restablecer la unidad entre cristianos.

Art. 136: § 1) Vela por la puesta en práctica de los decretos del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo, y asegura su ejecución. § 2) Favorece los encuentros católicos nacionales o internacionales orientados a promover la unión de los cristianos, los pone en relación y los coordina, siguiendo sus actividades. § 3) Después de someter previamente las cuestiones al Sumo Pontífice, se ocupa de las relaciones con los hermanos de las Iglesias y Comunidades eclesiales que no están aún en plena comunión con la Iglesia católica, y sobre todo promueve el diálogo y las conversaciones para favorecer la unidad con ellas, solicitando la colaboración de expertos competentes en la doctrina teológica. Designa los observadores católicos para los encuentros entre cristianos e invita a observadores de otras Iglesias y Comunidades eclesiales a los encuentros católicos, cuando le parece oportuno.

Art. 137: § 1) Dado que la materia a tratar por este dicasterio toca a menudo, por su naturaleza, cuestiones de fe, debe trabajar en estrecha relación con la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre todo cuando se trata de hacer públicos documentos o declaraciones; § 2) Para tratar asuntos de gran importancia referentes a las Iglesias separadas de Oriente, debe previamente consultar a la Congregación para las Iglesias Orientales".

[8] Salvo indicación contraria, la expresión "iglesia particular" se emplea en este Directorio para designar una diócesis, una eparquía u otra circunscripción eclesiástica equivalente.

[9] Jn 17,21; Cf Ef 4,4.

[10] Constitución apostólica Lumen Gentium (LG), n. 1.

[11] Cf LG, nn. 1-4 y Decreto conciliar sobre el ecumenismo, Unitatis Redintegratio (UR), n. 2.

[12] Cf UR,n.2.

[13] Cf LG, n. 2, § 5.

[14] UR, n. 2; cf Ef 4,12.

[15] Cf LG, cap. III.

[16] Cf Hch 2,42.

[17] Cf Relatio finalis del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985: "La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos conciliares" (C,1); cf Congregación para la Doctrina de la fe, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre ciertos aspectos de la Iglesia entendida como comunión (28 de mayo de 1992).

[18] Cf LG, n. 14.

[19] Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, Christus Dominus (CD), n. 11.

[20] Cf LG, n. 22.

[21] Jn 17,21.

[22] LG, n. 8.

[23] LG, n. 9.

[24]Cf UR,nn. 3 y 13.

[25] Cf UR, n. 3: "Ciertamente, las variadas divergencias existentes entre ellos [los que creen en Cristo] y la Iglesia católica sobre cuestiones doctrinales, a veces disciplinarias, o acerca de la estructura de la Iglesia, constituyen numerosos obstáculos, en ocasiones muy graves, a la plena comunión eclesial. El movimiento ecuménico tiende a superarlas". Tales divergencias siguen influyendo y provocan a veces nuevas divisiones.

[26] UR, n. 3.

[27] UR, n. 4.

[28] Cf UR, nn. 14-18. El término "ortodoxa" se aplica generalmente a las Iglesias orientales que han aceptado las decisiones de los Concilios de Éfeso y Calcedonia. Sin embargo, este término se ha aplicado también recientemente, por razones históricas, a las Iglesias que no han aceptado las fórmulas dogmáticas de los dos Concilios citados (cf UR, n. 13). Para evitar toda confusión, en este Directorio el término general de "Iglesias orientales" se empleará para designar a todas las Iglesias de las diversas tradiciones orientales que no están en plena comunión con la Iglesia de Roma.

[29] Cf UR, nn. 21-23.

[30] Ibidem, n. 3.

[31] Cf ibidem, n. 4.

[32] UR, n. 2; LG, n. 14; CIC, can. 205; CCEO, can. 8.

[33] Cf UR, nn. 4 y 15-16.

[34] Relatio finalis del Sínodo extraordinario de los Obispos (1985), C, 7.

[35] Cf Jn 17,21.

[36] Cf Rom 8,26-27.

[37] Cf UR, n. 5.

[38] Cf infra, nn. 92-101

[39] En el Directorio, cuando se habla del Ordinario del lugar, se refiere igualmente a los jefes locales de las Iglesias orientales, según la terminología del CCEO.

[40] Se entiende como Sínodos de las Iglesias orientales católicas a las autoridades superiores de las Iglesias orientales católicas sui iuris, según se prevé en el CCEO.

[41] Cf Declaración conciliar Dignitatis Humanae (DH), n° 4: "En la propagación de la fe y en la introducción de las prácticas religiosas, hay que evitar siempre actuaciones que huelan a coacción, a

persuasión deshonesta o simplemente poco leal, sobre todo si se trata de personas sin cultura o sin recursos". Hay que afirmar al mismo tiempo con dicha declaración que "los grupos religiosos tienen también el derecho a no verse impedidos de enseñar y manifestar su fe públicamente, de palabra y por escrito" (ibidem).

[42] Cf UR, nn. 9-12; 16-18.

[43] UR, n. 8.

[44] 1 Cor 13,7.

[45] Cf UR, n. 3.

[46] Cf LG, n. 23; CD, n. 11; CIC, can. 383, § 3; y CCEO, can. 192, § 2.

[47] Cf CIC, can. 755, § 1; CCEO, can. 902 y 904, § 1.

[48] Cf CIC, can. 216 y 212; CCEO, can. 19 y 15.

[49] Cf El fenómeno de las Sectas o nuevos movimientos religiosos: un desafío pastoral, Informe provisional basado en las respuestas (unas 75) y la documentación recibidas a 30 de octubre de 1985 de las Conferencias episcopales regionales o nacionales, SPUC, SI 61, 1986, pp. 158-169.

II .LA ORGANIZACIÓN EN LA IGLESIA CATÓLICA DEL SERVICIO DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS

Introducción

[37] Por sus Iglesias particulares, la Iglesia católica está presente en muchos lugares y regiones al lado de otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Esas regiones tienen sus características propias de orden espiritual, étnico, político y cultural. Con frecuencia, en dichas regiones se halla la suprema autoridad religiosa de otras Iglesias y Comunidades eclesiales: estas regiones corresponden a menudo al territorio de un Sínodo de las Iglesias orientales católicas o de una Conferencia episcopal.

[38] En consecuencia, una Iglesia católica particular, o varias Iglesias particulares que actúan estrechamente unidas, pueden hallarse en situación muy favorable para tomar contacto a este nivel con otras Iglesias o Comunidades eclesiales. Aquéllas pueden establecer con éstas relaciones ecuménicas fructíferas, beneficiosas para el movimiento ecuménico más amplios[1].

[39] El Concilio Vaticano II confió especialmente el quehacer ecuménico "a los Obispos de toda la tierra para que traten de promoverlo y lo orienten con discernimiento"[2]. Esta orientación, ya puesta en práctica frecuente por algunos Obispos personalmente, por Sínodos de las Iglesias orientales católicas o por Conferencias episcopales, ha sido incorporada a los Códigos de Derecho Canónico. Para la Iglesia latina, el CIC, can. 755, afirma:

§ 1. Corresponde en primer lugar al Colegio episcopal entero y a la Sede Apostólica animar y dirigir entre los católicos el movimiento ecuménico cuyo objetivo es restablecer la unidad entre todos los cristianos, unidad que la Iglesia, por voluntad de Cristo, está obligada a promover.

§ 2. Corresponde igualmente a los Obispos y, según el derecho, a las Conferencias episcopales, promover esta misma unidad, y dar reglas prácticas, según las diferentes necesidades y ocasiones favorables, teniendo en cuenta las disposiciones emanadas de la suprema autoridad de la Iglesia.

Para las Iglesias orientales católicas, el CCEO, can. 902-904 § 1, afirma:

Canon 902: "El ecumenismo o la promoción de la unidad de los cristianos atañe a la Iglesia entera; todos los fieles, sobre todo los pastores, deben orar por esta plena unidad de la Iglesia deseada por el Señor, y trabajar con sabiduría en esta tarea, participando en la labor ecuménica suscitada por la gracia del Espíritu Santo".

Canon 903: "Las Iglesias orientales católicas tienen la misión especial de favorecer la unidad entre todas las Iglesias orientales, por la oración primero, por el ejemplo de vida, por una religiosa fidelidad a las antiguas tradiciones de las Iglesias orientales, por un mejor conocimiento recíproco, por la colaboración y fraterna estima de las cosas y de los espíritus".

Canon 904, § I: "En cada Iglesia con derecho propio se promoverán cuidadosamente las iniciativas del movimiento ecuménico por disposiciones especiales del derecho particular, mientras la sede apostólica romana dirige el mismo movimiento para toda la Iglesia".

[40] A la luz de esta competencia particular para promover y guiar el trabajo ecuménico, es responsabilidad de los Obispos diocesanos, de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas, o de las Conferencias episcopales, establecer las normas según las cuales las personas o las comisiones más abajo citadas llevarán adelante las actividades que se les atribuyen y velarán por la aplicación de dichas normas. Habría que cuidar además que aquellos a quienes se confíen estas responsabilidades ecuménicas tengan un conocimiento adecuado de los principios católicos sobre ecumenismo y sean seriamente preparados para su tarea.

El delegado diocesano para el ecumenismo

[41] En las diócesis, el Obispo tendría que nombrar una persona competente como delegado/a diocesano/a para las cuestiones ecuménicas. Esta persona podría encargarse de animar la Comisión ecuménica diocesana y de coordinar sus actividades según se indica en el n° 44 (o bien de llevar adelante estas actividades, si no existiera tal comisión). Como estrecho colaborador del Obispo, y con la ayuda conveniente, esta persona impulsará diferentes iniciativas de oración por la unidad de los cristianos en la diócesis, cuidará de que las actitudes ecuménicas influyan en las actividades de la diócesis, identificará las necesidades particulares de la diócesis y mantendrá informada a ésta. Esta persona delegada es también responsable de representar a la Comunidad católica en sus relaciones con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales y sus dirigentes, facilitando las relaciones de éstos con el Obispo del lugar, con el clero y los laicos a diferentes niveles. Será el consejero en materia ecuménica del Obispo y de las otras instancias diocesanas, y facilitará la puesta en común de experiencias e iniciativas ecuménicas entre los pastores y las organizaciones diocesanas. Cuidará de mantener contactos con los delegados o las comisiones de otras diócesis. Incluso donde los católicos son mayoría, o en las diócesis limitadas en personal y recursos, se recomienda que se nombre tal delegado (o delegada) diocesano(a) para llevar a cabo las actividades antedichas, en cuanto sea posible y conveniente.

La Comisión o el Secretariado ecuménico de una diócesis

[42] Además del delegado diocesano para cuestiones ecuménicas, el Obispo de una diócesis creará un consejo, comisión o secretariado encargado de llevar a la práctica las directrices u orientaciones que tenga que dar y, de modo más genérico, de promover la actividad ecuménica en su diócesis[3]. Donde lo pidan las circunstancias, pueden reunirse varias diócesis para crear tal comisión o secretariado.

[43] La comisión o secretariado debiera representar a toda la diócesis y componerse, en general, de miembros del clero, religiosos, religiosas y seglares con competencias variadas, y en especial de personas con una competencia ecuménica particular. Es de desear que esta comisión o secretariado cuente entre sus miembros con representantes del consejo presbiteral, del consejo pastoral y de los seminarios diocesanos o regionales.

Esta comisión debería colaborar con las instituciones u obras ecuménicas ya existentes o en formación, utilizando su ayuda cuando se presente la ocasión. Debería estar dispuesta a ayudar al delegado

diocesano de ecumenismo y a ponerse a disposición de otras obras diocesanas o de iniciativas privadas para intercambio mutuo de información e ideas. Sería particularmente importante que existan relaciones con las parroquias y las organizaciones parroquiales, con las iniciativas apostólicas de los miembros de institutos de vida consagrada y de asociaciones de vida apostólica, y con los movimientos y asociaciones de laicos.

[44] Además de las funciones que se le han atribuido ya, esta comisión debería:

a) poner por obra las decisiones del Obispo diocesano relativas a la aplicación de la enseñanza y directrices del Concilio Vaticano II sobre ecumenismo, así como los documentos posconciliares emanados de la Santa Sede, de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y de las Conferencias episcopales;

b) mantener relaciones con la comisión ecuménica territorial (cf infra) y adaptar sus consejos y sugerencias a las condiciones locales. Cuando lo pida la situación, se recomienda que se envíen informes sobre ciertas experiencias y sus resultados, u otras informaciones útiles al Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos;

c) favorecer el ecumenismo espiritual según los principios dados en el Decreto conciliar sobre ecumenismo y en otros lugares de este Directorio sobre la oración, pública o privada, por la unidad de los cristianos;

d) ofrecer su ayuda y apoyo, por medios tales como talleres y seminarios, para la formación ecuménica del clero y de los laicos, para la adecuada aplicación de la dimensión ecuménica en todos los aspectos de la vida, prestando especial atención a la preparación de los seminaristas para dar una dimensión ecuménica a la predicación, a la catequesis y a otras formas de enseñanza, y para las actividades pastorales (por ejemplo, para la pastoral de matrimonios mixtos), etc.;

e) promover la estima y la caridad entre los católicos y otros cristianos con quienes no existe aún la plena comunión eclesial, según las sugerencias y directrices dadas más abajo (especialmente nn. 207-218);

f) tomarla iniciativa y guiar conversaciones y consultas con ellos, teniendo muy en cuenta que conviene adaptarlas a la diversidad de los participantes y de los temas de diálogo[4];

g) proponer expertos encargados del diálogo a nivel diocesano con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales;

h) promover, en colaboración con otras organizaciones diocesanas y con los otros cristianos un testimonio común de fe cristiana, en cuanto sea posible, y de igual manera, una acción común en terrenos tales como la educación, la moralidad pública y privada, la justicia social, las causas relacionadas con la cultura, la ciencia y las artes[5];

i) proponer a los Obispos el intercambio de observadores y de invitados, para conferencias importantes, sínodos, toma de posesión de dirigentes religiosos y otras ocasiones de este tipo.

[45] En las diócesis debía animarse a las parroquias a tomar parte en las iniciativas ecuménicas de nivel idéntico al suyo y, cuando sea posible, a formar grupos que se encarguen de realizar estas actividades (cf infra n° 70). Tendrían que mantenerse en estrecho contacto con las autoridades diocesanas e intercambiar sus informaciones y experiencias con ellas, y con otras parroquias y grupos.

La comisión ecuménica de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y de las Conferencias episcopales

[46] Cada Sínodo de las Iglesias orientales católicas y cada Conferencia episcopal establecerán, según sus propios procedimientos, una comisión episcopal para el ecumenismo, asistida por expertos, hombres y mujeres, elegidos entre el clero, los religiosos y religiosas y los laicos. Esta comisión estará secundada, siempre que sea posible, por un secretariado permanente. Dicha comisión, cuyo método de trabajo será

determinado por los estatutos del sínodo o de la conferencia, se encargará de proponer las orientaciones en materia ecuménica y los modos concretos de actuación, de acuerdo con la legislación, las directrices y las legítimas costumbres eclesiales vigentes, según las posibilidades concretas de una región dada. Deben tomarse en consideración todas las circunstancias de lugares y personas en la escala territorial afectada, pero teniendo también en cuenta a la Iglesia universal. Caso de que el exiguo número de miembros de una Conferencia episcopal no permitiera crear una comisión de Obispos, habría que nombrar al menos un Obispo responsable de las tareas ecuménicas indicadas a continuación.

[47] Las funciones de esta comisión comprenderán las que se enumeran más arriba en el n° 44, en la medida en que sean competencia de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas o de las Conferencias episcopales. Pero debe también ocuparse de otras tareas, de las que siguen algunos ejemplos:

- a) poner en práctica las normas e instrucciones de la Santa Sede en la materia;
- b) aconsejar y asistir a los Obispos que creen una comisión ecuménica en su diócesis, y estimular la cooperación entre los responsables diocesanos de ecumenismo y entre las comisiones mismas, organizando, por ejemplo, encuentros periódicos de delegados y representantes de las comisiones diocesanas;
- c) animar y ayudar donde convenga a las otras comisiones de la Conferencia episcopal y de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas a tener en cuenta la dimensión ecuménica del trabajo de dicha Conferencia, de sus declaraciones públicas, etc.;
- d) promover la colaboración entre los cristianos, por ejemplo aportando ayuda espiritual y material donde sea posible, a la vez a las organizaciones ecuménicas existentes y a los proyectos ecuménicos a promover en el ámbito de la enseñanza y la investigación, o en el de la pastoral y la profundización de la vida cristiana, según los principios del decreto conciliar sobre ecumenismo, en sus nn. 9-12;
- e) establecer consultas y diálogo con los dirigentes eclesiásticos y con los consejos de las Iglesias existentes a nivel nacional o territorial (diferentes de la diócesis) y crear estructuras adaptadas a estos diálogos;
- f) designar expertos, con mandato oficial de la Iglesia, para participar en las consultas y en el diálogo con los expertos de las Iglesias, de las Comunidades eclesiales y organizaciones antes mencionadas;
- g) mantener contactos y colaboración activa con las estructuras ecuménicas establecidas por los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, y con las de otras organizaciones católicas, dentro de su territorio;
- h) organizar el intercambio de observadores e invitados con ocasión de asambleas eclesiales importantes y de otros eventos de este género, a nivel nacional o territorial;
- i) informar a los Obispos de la Conferencia y de los Sínodos sobre el desarrollo de los diálogos que se tienen en su territorio; compartir estas informaciones con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos de Roma, de modo que el mutuo intercambio de pareceres y experiencia y los resultados del diálogo puedan promover otros diálogos a diversos niveles de la vida de la Iglesia;
- j) en general, mantener relaciones entre los Sínodos de las Iglesias orientales católicas o las Conferencias episcopales en lo referente a las cuestiones ecuménicas, y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, en Roma, así como con las comisiones ecuménicas de otras Conferencias territoriales.

Estructuras ecuménicas en otros contextos eclesiales

[48] Los variados organismos supranacionales que aseguran la cooperación y apoyo entre las Conferencias Episcopales tendrán también estructuras que puedan dar una dimensión ecuménica a su trabajo. La extensión y forma de sus actividades deberían ser determinadas por los estatutos y reglamentos de cada uno de estos organismos y según las posibilidades concretas del territorio.

[49] En la Iglesia católica existen ciertas Comunidades y organizaciones que ocupan un lugar específico en la contribución a la vida apostólica de la Iglesia. Aun cuando no participen directamente en las estructuras ecuménicas arriba descritas, su trabajo tiene a menudo una dimensión ecuménica importante y debería estar organizado en estructuras adecuadas, de acuerdo con los fines de la organización. Entre esas Comunidades y organizaciones se encuentran los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica y diversas organizaciones de fieles católicos.

Institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica

[50] Puesto que la preocupación por restablecer la unidad de todos los cristianos es propia de toda la Iglesia, del clero igual que de los laicos[6], las órdenes y congregaciones religiosas y las sociedades de vida apostólica, por la naturaleza misma de sus compromisos en la Iglesia y por el contexto en el que los viven, tienen ocasiones muy especiales para favorecer el pensamiento y la acción ecuménicos. Siguiendo sus propios carismas y constituciones -algunas de las cuales son anteriores a las divisiones entre los cristianos-, y a la luz del espíritu y finalidades de sus institutos, se les anima a que traten de aplicar dentro de las posibilidades concretas y en los límites de sus reglas de vida, las actitudes y actividades siguientes:

a) favorecer la toma de conciencia de la importancia ecuménica de sus formas particulares de vida, puesto que la conversión del corazón, la santidad personal, la oración pública y privada, y el servicio desinteresado a la Iglesia y al mundo son el corazón del movimiento ecuménico;

b) ayudara hacer comprenderla dimensión ecuménica de la llamada de todos los cristianos a la santidad de vida, dando ocasiones para desarrollar la formación espiritual, la contemplación, la adoración y la alabanza a Dios y el servicio al prójimo;

c) teniendo en cuenta las circunstancias de lugares y personas, organizar reuniones con cristianos de diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales para oraciones litúrgicas, retiros, ejercicios espirituales, y para una comprensión más profunda de las tradiciones espirituales cristianas;

d) mantener relaciones con monasterios o comunidades de vida común de otras comuniones cristianas para intercambiar recursos espirituales e intelectuales y experiencias de vida apostólica, ya que el crecimiento de los carismas religiosos de estas comuniones puede ser una aportación real para todo el movimiento ecuménico. Así podría suscitarse una fecunda emulación espiritual;

e) dirigir sus instituciones educativas, numerosas y variadas, teniendo presente la actividad ecuménica según los principios presentados más abajo en este Directorio;

f) colaborar con otros cristianos en una acción común por la justicia social, el desarrollo económico, la mejora de la sanidad y de la educación, el cuidado de la creación, y la paz y la reconciliación entre las naciones y las comunidades;

g) "En cuanto lo permitan las situaciones religiosas, debe llevarse a cabo una acción ecuménica de tal manera, que "desechando toda apariencia de indiferentismo, de confusionismo y de odiosa rivalidad, los católicos colaboren con los hermanos separados, según las disposiciones del decreto sobre el ecumenismo, mediante una común profesión de fe en Dios y en Jesucristo ante las naciones, en cuanto sea posible; y mediante una cooperación en las cuestiones sociales y técnicas, culturales y religiosas; ¡que colaboren sobre todo por causa de Cristo, su común Señor; que su Nombre los una!"[7].

A1 realizar estas actividades, observarán las normas que el Obispo de la diócesis, los Sínodos de las Iglesias orientales católicas o las Conferencias episcopales establezcan para el trabajo ecuménico, visto

como un elemento de su colaboración al conjunto del apostolado de un territorio determinado. Mantendrán estrechas relaciones con las diferentes comisiones ecuménicas diocesanas o nacionales y, donde sea indicado, con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

[51] A1 poner en práctica esta actividad ecuménica, es muy conveniente que los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica nombren, a nivel de su autoridad central, un delegado o una comisión encargados de promover y asegurar su compromiso ecuménico. La función de dichos delegados o comisiones será favorecer la formación ecuménica de todos sus miembros, ayudar a la formación ecuménica especializada de consejeros para asuntos ecuménicos ante las autoridades a nivel general y local de los institutos y sociedades, en especial para poner por obra y asegurar las actividades descritas más arriba (n° 50).

Organizaciones de fieles

[52] Las organizaciones de fieles católicos de un territorio particular o de una nación así como las organizaciones internacionales que tienen como objetivo, por ejemplo, la renovación espiritual, la acción por la paz y la justicia social, la educación a diferentes niveles, la ayuda económica a países e instituciones, etc., desarrollarán los aspectos ecuménicos de sus actividades. Procurarán que las dimensiones ecuménicas de su trabajo gocen de una atención suficiente, e incluso, si es preciso, que se expresen en sus estatutos y en sus estructuras. Al realizar sus actividades ecuménicas permanezcan en relación con las comisiones ecuménicas territoriales y locales y, cuando lo pidan las circunstancias, con el Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos, para un intercambio provechoso de experiencias y consejos.

El Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

[53] A nivel de la Iglesia universal, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, que es un dicasterio de la Curia romana, tiene la competencia y el cargo de promover la plena comunión de todos los cristianos. La Constitución apostólica *Pastor Bonus* (cf supra, n. 6), afirma que este Consejo promueve, por un lado, el espíritu y la acción ecuménicos en el interior de la Iglesia católica, y por otro lado, cultiva las relaciones con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

a) El Pontificio Consejo se ocupa de la adecuada interpretación de los principios del ecumenismo y de los medios para ponerlos en práctica; ejecuta las decisiones del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo; anima y apoya a los grupos nacionales e internacionales que promueven la unidad de los cristianos y ayuda a coordinar su trabajo.

b) Organiza diálogos oficiales con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales a nivel internacional; nombra observadores católicos a nivel internacional; envía observadores católicos delegados a las conferencias y reuniones de estas instituciones y de otras organizaciones ecuménicas, y, cuando se juzga oportuno, invita a sus observadores a las reuniones de la Iglesia católica.

[54] Para cumplir estas funciones, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos publica de vez en cuando orientaciones y directrices aplicables a toda la Iglesia. Permanece además en contacto con los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y con las Conferencias episcopales, con sus comisiones ecuménicas, y con los Obispos y organizaciones dentro de la Iglesia católica. La coordinación de las actividades ecuménicas de toda la Iglesia católica pide que estos contactos sean recíprocos. Conviene pues que el Consejo sea informado de las iniciativas importantes tomadas en los diferentes niveles de la vida de la Iglesia. Esto es necesario, en particular, cuando estas iniciativas tienen implicaciones internacionales, como cuando se organizan diálogos importantes a nivel nacional o territorial con otras Iglesias y Comunidades eclesiales. El mutuo intercambio de informaciones y consejos aprovecha a las actividades ecuménicas a nivel internacional tanto como a los demás niveles de la vida de la Iglesia. Todo cuanto refuerza el desarrollo de la armonía y del compromiso ecuménico coherente fortalece igualmente la comunión en el interior de la Iglesia católica.

[1] Cf infra, nn. 166 171.

[2] UR, n. 4.

[3] Cf CCEO, can. 904, § 1; CIC, 755, § 2.

[4] Cf UR, mi. 9 y 11; cf también Reflexiones y Sugerencias acerca del diálogo ecuménico, op. cit.[nota 3].

[5] Cf UR, n. 12; Decreto conciliar sobre la actividad misionera de la Iglesia Ad Gentes (AG), n. 12 y La colaboración ecuménica a nivel [...], op. cit., n. 3.

[6] Cf UR, n. 5.

[7] AG, n. 15; cf también ibidem, mi. 5 y 29; cf la Exhortación apostólica del Papa Pablo VI Evangelii Nuntiandi (EN), nn. 23, 28 y 77; además, cf infra, nn. 205 209.

III. LA FORMACIÓN PARA EL ECUMENISMO EN LA IGLESIA CATÓLICA

Necesidad y finalidad de la formación ecuménica

[55] "La preocupación por realizar la unión concierne a toda la Iglesia, a los fieles igual que a los pastores, y afecta a cada uno según sus posibilidades, tanto en la vida diaria como en la investigación teológica e histórica"[1]. Teniendo en cuenta la naturaleza de la Iglesia católica, los católicos hallarán en su fidelidad a las indicaciones del Concilio Vaticano II los medios para contribuir a la formación ecuménica de cada uno de sus miembros y a la vez de toda la comunidad a la que pertenecen. La unidad de todos en Cristo será así el resultado de un crecimiento común y de una común maduración, pues la llamada de Dios a la conversión interior[2] y a la renovación[3] en la Iglesia, tan importantes para la búsqueda de la unidad, no excluyen a nadie.

Por este motivo todos los fieles están llamados a comprometerse en promover una comunión creciente con los otros cristianos. Pero los miembros del Pueblo de Dios comprometidos en la formación -como los superiores y el personal docente de institutos superiores y de institutos especializados -pueden aportar una contribución especial. Los que realizan un trabajo pastoral, en particular los sacerdotes que trabajan en parroquias y otros ministros ordenados, tienen un papel que jugar en esta materia. Cada Obispo, los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y las Conferencias episcopales son los responsables de dar las directrices generales sobre la formación ecuménica.

Adaptación de la formación a las situaciones concretas de las personas

[56] El ecumenismo exige renovación de actitudes y flexibilidad en los métodos para buscarla unidad. Hay que tener también en cuenta la variedad de las personas, de las funciones y de las situaciones, e incluso la especificidad de las Iglesias particulares y de las comunidades comprometidas con ellas en la búsqueda de la unidad. Por eso, la formación ecuménica pide una pedagogía adaptada a las situaciones concretas de la vida de las personas y de los grupos, respetando la exigencia de progresividad en un esfuerzo de continua renovación y cambio de actitud.

[57] Todos cuantos se ocupan de la pastoral y no sólo los docentes se formarán así progresivamente, según las principales orientaciones siguientes:

a) Desde el comienzo se precisan el conocimiento de la Escritura y la formación doctrinal, unidas al conocimiento de la historia y de la situación ecuménica del país en que se vive.

b) El conocimiento de la historia de las divisiones y de los esfuerzos de reconciliación, así como de las posiciones doctrinales de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales permite analizar los problemas en su contexto sociocultural y discernir en las expresiones de la fe lo que es diversidad legítima y lo que es divergencia incompatible con la fe católica.

c) Este modo de ver tendrá en cuenta los resultados y aclaraciones procedentes de los diálogos teológicos y de los estudios científicos. Es incluso deseable que los cristianos escriban juntos la historia de sus divisiones y de sus esfuerzos por buscar la unidad.

d) Así podrá evitarse el peligro de interpretaciones subjetivas, tanto en la presentación de la fe católica como en la forma en que la Iglesia católica entiende la fe y la vida de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

e) A medida que progresa, la formación ecuménica hace ver como inseparables la preocupación por la unidad de la Iglesia católica y la de la comunión con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

f) La preocupación por esta unidad y esta comunión implica que los católicos tengan empeño en profundizar a la vez en la relación con los cristianos orientales y con los procedentes de la Reforma.

g) El método de enseñanza-que tiene en cuenta la necesidad de progresividad- permite distinguir y distribuir gradualmente la materia y los respectivos contenidos según las diversas fases de la formación doctrinal y de la experiencia ecuménica.

Así todos los que se ocupan de la pastoral serán fieles a la Tradición santa y viviente, que es fuente de iniciativa en la Iglesia. Sabrán evaluar y acoger la verdad, dondequiera que se halle: "Toda verdad, venga de donde venga, es del Espíritu Santo"[4].

A. FORMACION DE TODOS LOS FIELES

[58] La preocupación por la unidad está en el corazón de la concepción de la Iglesia. La formación ecuménica trata de que todos los cristianos estén animados por el espíritu ecuménico, sean las que fueren su misión y su función particulares en el mundo y en la sociedad. En la vida del fiel, lleno del Espíritu de Cristo, tiene importancia primordial el don implorado por Cristo antes de su Pasión, es decir, "la gracia de la unidad". Esta unidad es, en primer lugar, unidad con Cristo en un único movimiento de caridad hacia el Padre y hacia el prójimo. En segundo término, es la comunión profunda y activa del fiel con la Iglesia universal en la Iglesia particular a la que pertenece[5]. En tercer lugar, es la plenitud de la unidad visible buscada con todos los cristianos de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

Medios de formación

[59] Escucha y estudio de la Palabra de Dios. La Iglesia católica ha considerado siempre las Sagradas Escrituras, junto con la Tradición, "como la regla suprema de su propia fe"; ellas son para sus hijos "el alimento del alma, la fuente pura y permanente de su vida espiritual"[6]. Nuestros hermanos y hermanas de otras Iglesias y Comunidades eclesiales tienen una reverencia y amor profundo por las Sagradas Escrituras. Esto les lleva al estudio constante y diligente de los libros sagrados[7]. Así, siendo una y la misma para todos los cristianos, la Palabra de Dios consolidará progresivamente el camino de la unidad en la medida en que nos acerquemos a ella con atención religiosa y estudio amoroso.

[60] La predicación. Hay que prestar un particular cuidado a la predicación, tanto durante el culto propiamente litúrgico como fuera de él. Como afirma Pablo VI, "como evangelizadores que somos, debemos ofrecer a los fieles de Cristo la imagen no de hombres divididos y separados por litigios nada edificantes, sino de personas maduras en la fe, capaces de encontrarse juntos por encima de tensiones concretas, gracias a la búsqueda común, sincera y desinteresada de la verdad"[8]. Las diferentes partes del año litúrgico ofrecen ocasiones favorables para desarrollar los temas de la unidad cristiana, impulsar al estudio, a la reflexión y a la oración.

La predicación debe preocuparse de revelar el misterio de la unidad de la Iglesia y, en cuanto sea posible, de promover la unidad de los cristianos de forma visible. En la predicación debe evitarse todo uso impropio de la Sagrada Escritura.

[6] La catequesis. La catequesis no consiste únicamente en enseñar la doctrina, sino en iniciar a la vida cristiana completa, con plena participación en los sacramentos de la Iglesia. Pero esta enseñanza puede también ayudar a formar en un auténtico comportamiento ecuménico, como se indica en la Exhortación apostólica de Juan Pablo II *Catechesi Tradendae* (in. 32-33), siguiendo estas líneas directrices:

a) En primer lugar la catequesis debe exponer con claridad, con caridad y con la firmeza requerida toda la doctrina de la Iglesia católica, respetando especialmente el orden y la jerarquía de las verdades[9] y evitando las expresiones o formas de exponer la doctrina que obstaculizarían el diálogo.

b) Al hablar de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales es importante presentar correcta y lealmente su enseñanza. Entre los elementos por los que se construye y vivifica la misma Iglesia, varios, e incluso muchos y de gran valor, pueden existir fuera de los límites visibles de la Iglesia católica[10]; el Espíritu de Cristo no rehúsa, por tanto, servirse de estas comunidades como medios de salvación. El hacer esto pone de relieve las verdades de fe poseídas en común por las diferentes confesiones cristianas. Esto ayudará a los católicos, por una parte a profundizar en su fe, y por otra a conocer y estimar más a los otros cristianos, facilitando así la búsqueda en común del camino de la plena unidad en la verdad completa[11].

c) La catequesis tendrá una dimensión ecuménica si suscita y alimenta un verdadero deseo de unidad, y aún más, si provoca esfuerzos sinceros, incluidos los esfuerzos de humildad para purificarse, a fin de quitar los obstáculos existentes a lo largo del camino, no mediante fáciles omisiones y concesiones en el plano doctrinal, sino orientándose a la unidad perfecta, como la quiere el Señor y por los medios que El quiere[12].

d) Además, la catequesis debe tener esta misma dimensión ecuménica si se dedica a preparar a los niños y a los jóvenes, así como a los adultos, para vivir en contacto con otros cristianos, formándose como católicos y al mismo tiempo respetando la fe de los otros[13].

e) Esto se puede hacer discerniendo las posibilidades ofrecidas por la distinción entre las verdades de fe y sus modos de expresión[14]; por el esfuerzo mutuo de conocimiento y estima de los valores presentes en las tradiciones teológicas respectivas; por el hecho de mostrar con claridad que el diálogo ha creado nuevas relaciones, las cuales, si se entienden bien, pueden llevar a la colaboración y a la paz[15].

f) Estas referencias a la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* deben incluirse en la elaboración de los nuevos catecismos que se preparan en las Iglesias locales bajo la autoridad de los Obispos.

[62] La liturgia. Como "fuente primera e indispensable en la que los fieles deben beber un espíritu verdaderamente cristiano"[16], la liturgia aporta una contribución importante a la unidad de todos los que creen en Cristo; es una celebración y un factor de unidad; cuando se la entiende bien y todos participan plenamente, "contribuye en el más alto grado a que los fieles expresen y manifiesten a los demás, mediante su vida, el misterio de Cristo y la auténtica naturaleza de la verdadera Iglesia"[17].

a) Dado que la sagrada eucaristía es el sacramento admirable "por el que se expresa y realiza la unidad de la Iglesia"[18], es muy importante velar para que se celebre bien, para que los fieles que en ella participan, "ofreciendo la víctima inmaculada, no sólo por manos del sacerdote sino también junto con él, aprendan a ofrecerse ellos mismos y, por mediación de Cristo, sean consumados día a día en la unidad con Dios y entre ellos, para que finalmente Dios sea todo en todos"[19].

b) Bueno sería mantener la fidelidad a la oración por la unidad de los cristianos según las indicaciones dadas en el presente Directorio, ya en los momentos en que la liturgia lo propone -como por ejemplo en celebraciones de la Palabra o en las celebraciones orientales llamadas "Litia" y "Moleben"-, o bien especialmente durante la Misa -en la oración universal-, o durante las letanías llamadas "Ectenia", o

incluso mediante la celebración de la Misa votiva por la Unidad de la Iglesia, con ayuda de subsidios apropiados.

Además es muy formativo ampliar las oraciones por la unidad a ciertas ocasiones, como la de la semana de oración por la unidad (18-25 de enero), o la de la semana de la Ascensión a Pentecostés, para que el Espíritu Santo se digne confirmar a la Iglesia en su unidad y en la apostolicidad de su misión universal de salvación.

[63] La vida espiritual. En el movimiento ecuménico es preciso dar la prioridad a la conversión del corazón, a la vida espiritual y a su renovación. "Esta conversión del corazón y esta santidad de vida, unidas a las oraciones públicas y privadas por la unidad de los cristianos, deben ser estimadas como el alma de todo el movimiento ecuménico y pueden con todo derecho llamarse ecumenismo espiritual"[20]. Así, en la medida en que vive una vida espiritual auténtica que tiene como centro al mismo Cristo Salvador, y como fin la gloria de Dios Padre, cada cristiano puede participar en profundidad en el movimiento ecuménico siempre y en todo lugar, dando por su vida testimonio del Evangelio de Cristo[21].

a) Los católicos valorarán también ciertos elementos y bienes, fuentes de vida espiritual, que se encuentran en las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, y que pertenecen a la única Iglesia de Cristo: Sagrada Escritura, sacramentos y otras acciones sagradas, fe, esperanza, caridad, y otros dones del Espíritu[22]. Estos bienes han fructificado, por ejemplo, en la tradición mística del Oriente cristiano y los tesoros espirituales de la vida monástica, en el culto y la piedad de los anglicanos, en la oración evangélica y las diversas formas de espiritualidad de los protestantes.

b) Esta estima no debe ser puramente teórica; cuando las condiciones particulares lo permitan, deberá completarse con el conocimiento práctico de las otras tradiciones de espiritualidad. En consecuencia, el compartir la oración y una cierta forma de participación en el culto público o en las formas de devoción de los otros cristianos, de acuerdo con las normas existentes, pueden tener un valor formativo[23].

[64] Otras iniciativas. La colaboración en iniciativas caritativas y sociales, -como en las escuelas, hospitales, prisiones, etc.- tiene probado valor formativo, igual que el trabajo por la paz en el mundo o en regiones particulares de la tierra donde se encuentra amenazada, por los derechos del hombre y por la libertad religiosas[24].

Estas actuaciones, bien dirigidas, pueden mostrar la eficacia de la aplicación social del Evangelio y la fuerza práctica de la sensibilidad ecuménica en diversos ámbitos. Una reflexión periódica sobre los fundamentos cristianos de tales actuaciones, para verificar su calidad, su fecundidad, y para corregir sus defectos, será igualmente educativa y constructiva.

Ambientes apropiados para la formación

[65] Son los lugares donde paso a paso se desarrollan la madurez humana y cristiana, el sentido de la sociabilidad y la comunión. Para esto tienen una importancia particular la familia, la parroquia, la escuela, los grupos, las asociaciones y movimientos eclesiales.

[66] La familia, llamada "Iglesia doméstica" por el Concilio Vaticano II[25], es el primer lugar en que a diario se construye o debilita la unidad por el encuentro de personas, diferentes en muchos aspectos, pero que se aceptan en una comunión de amor; ahí se ha de vigilar también para no mantener prejuicios, sino al contrario buscar en todo la verdad.

a) La conciencia de su identidad y de su misión cristianas dispone a la familia a ser también una comunidad para los demás, abierta no sólo

para con la Iglesia sino también para con la sociedad humana, dispuesta al diálogo y al compromiso social. Como la Iglesia, debe ser el ambiente en que se transmite y del que irradia el Evangelio; en efecto, la Constitución conciliar *Lumen Gentium* afirma que en la Iglesia doméstica "los padres deben ser para sus

hijos los primeros anunciadores de la fe, con su palabra y con su ejemplo" (nº 11).

b) Las familias formadas por matrimonios mixtos deben esforzarse en proclamar a Cristo según todas las exigencias del bautismo que tienen en común; tienen además el delicado deber de ser ellas mismas artífices de unidad[26]. "El bautismo común y el dinamismo de la gracia proporcionan a los esposos en estos matrimonios el fundamento y motivación que les llevan a expresar su unidad en la esfera de los valores morales y espirituales"[27].

[67] La parroquia, como unidad eclesial reunida en torno a la Eucaristía, debe ser y proclamarse el lugar del auténtico testimonio ecuménico. Uno de los grandes deberes de la parroquia es, en consecuencia, el de educar a sus miembros en el espíritu ecuménico. Esto exige una cuidadosa atención a los contenidos y a las formas de predicación, sobre todo de la homilía, y también de la catequesis. Exige además un programa pastoral, lo que supone que haya alguien encargado de la animación y de la coordinación ecuménica, que trabaje en estrecha colaboración con el párroco; éste pudiera también encargarse de los diversos modos de colaboración con las parroquias correspondientes de los otros cristianos. Esto exige finalmente que la parroquia no esté desgarrada por polémicas internas, por polarizaciones ideológicas o por acusaciones recíprocas entre cristianos, sino que cada cual, según su espíritu y su vocación propia, se haga el servidor de la verdad en el amor[28].

[68] La escuela, de cualquier orden o nivel, debe dar una dimensión ecuménica a su enseñanza religiosa, y tender según su forma propia, a la formación del corazón y de la inteligencia en los valores humanos y religiosos, educando para el diálogo, para la paz y las relaciones interpersonales[29].

a) El espíritu de caridad, de respeto y de diálogo exigen la eliminación de los prejuicios y de las palabras que deforman la imagen de los otros hermanos cristianos. Esto vale sobre todo para las escuelas católicas, donde los jóvenes deben crecer en la fe, en la oración y en la resolución de poner en práctica el Evangelio cristiano de la unidad. Habrá que cuidar de enseñarles el ecumenismo auténtico, según la doctrina de la Iglesia católica.

b) Cuando sea posible, en colaboración con otros docentes, no se deje de tratar las diversas disciplinas, como por ejemplo la historia y el arte, de un modo que destaque los problemas ecuménicos en un espíritu de diálogo y de unidad. A tal fin, es de desear también que los profesores sean correctamente y adecuadamente informados sobre los orígenes, historia y doctrinas de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, sobre todo de las que están en el mismo territorio.

[69] Los grupos, asociaciones y movimientos eclesiales. La vida cristiana, y de modo especial la vida de las Iglesias particulares, se ha ido enriqueciendo a lo largo de la historia con una variedad de expresiones, proyectos, espiritualidades, según los carismas dados por el Espíritu para la edificación de la Iglesia, manifestándose una neta distinción de tareas al servicio de la comunidad.

Los que se encuentran en tales grupos, movimientos y asociaciones, deben estar penetrados por un sólido espíritu ecuménico. Para vivir su compromiso bautismal en el mundo[30], buscando, sea la unidad católica por el diálogo y la comunión entre los diversos movimientos y asociaciones, o bien una comunión más amplia con otras Iglesias y Comunidades eclesiales y con los movimientos y grupos que en ellas se inspiran, es preciso que estos esfuerzos se realicen basándose en una sólida formación y a la luz de la sabiduría y de la prudencia cristianas.

B. FORMACION DE LOS QUE TRABAJAN EN EL MINISTERIO PASTORAL

1. MINISTROS ORDENADOS

[70] Entre los principales deberes de todo futuro ministro ordenado está el de formarse una personalidad que, en lo posible, pueda servir a su misión de ayudar a los demás a encontrar a Cristo. En esta perspectiva, el candidato al ministerio debe cultivar plenamente las cualidades humanas que hacen a una persona aceptable y creíble para los demás, vigilando su propio lenguaje y sus propias capacidades de

diálogo, para adquirir una actitud auténticamente ecuménica. Lo que es esencial para quien tiene función de maestro y de pastor en la Iglesia particular, como el Obispo, o que puede tener cargo de almas como sacerdote, no es de menor importancia para el diácono, y de modo especial para los diáconos permanentes, llamados al servicio de la comunidad de fieles.

[71] Cuando un ministro toma iniciativas u organiza encuentros, tiene que actuar con lucidez y fidelidad a la Iglesia, respetando las diversas competencias y siguiendo las disposiciones que los pastores de la Iglesia, en virtud de su mandato, establecen para el movimiento ecuménico de la Iglesia universal y para cada Iglesia particular, a fin de colaborar en la construcción de la unidad de los cristianos sin prejuicios y sin iniciativas desafortunadas.

a) La formación doctrinal

[72] Las conferencias episcopales se asegurarán de que los planes de estudios den la dimensión ecuménica de cada materia y prevean un estudio específico del ecumenismo. Verificarán que estos planes de estudio sean conformes a las indicaciones de este Directorio.

a-1) La dimensión ecuménica de las diversas materias

[73] La acción ecuménica "no puede ser sino plena y sinceramente católica, es decir, fiel a la verdad recibida de los Apóstoles y de los Padres, y conforme a la fe que la Iglesia católica ha profesado siempre"[31].

[74] Los estudiantes deben aprender a distinguir entre las verdades reveladas, las cuales exigen todas el mismo asentimiento de fe, el modo de enunciarlas, y las doctrinas teológicas[32]. En lo concerniente a la formulación de las verdades reveladas, se tendrá en cuenta lo que dice, entre otros, la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Mysterium Ecclesiae*, 5: "Las verdades que la Iglesia pretende enseñar realmente por sus fórmulas dogmáticas son sin duda distintas de las concepciones cambiantes propias de una determinada época; pero no se excluye que hayan sido eventualmente formuladas, incluso por el Magisterio, en términos que llevan huellas de esas concepciones. Teniendo en cuenta estas consideraciones, hay que decir que las fórmulas dogmáticas del Magisterio han sido aptas desde el comienzo para comunicar la verdad revelada y que, permaneciendo sin cambios, la comunicarán siempre a quienes las interpreten bien"[33]. Aprendan, pues, los estudiantes a hacer la distinción entre "el depósito mismo de la fe, o las verdades contenidas en nuestra venerable doctrina"[34], y el modo en que están formuladas estas verdades; entre las verdades a enunciar y los variados modos de percibir las y ponerlas a la luz; entre la tradición apostólica y las tradiciones estrictamente eclesiológicas; y aprendan al mismo tiempo a reconocer y respetar el valor permanente de las fórmulas dogmáticas. Los estudiantes deben estar preparados desde el tiempo de su formación filosófica para distinguir la legítima diversidad en teología que proviene de los diferentes métodos y los diversos lenguajes que emplean los teólogos para penetrar los misterios divinos. Podrá verse, en efecto, cómo las diferentes formulaciones teológicas son más complementarias que contradictorias.

[75] Además es preciso que se respete siempre la "jerarquía de las verdades" de la doctrina católica, verdades que, aun exigiendo todas el debido asentimiento de fe, no tienen sin embargo todas el mismo lugar céntrico en el misterio revelado en Jesucristo, porque están ligadas de modo diverso a lo que es el fundamento de la fe cristiana[35].

a-2) Dimensión ecuménica de las disciplinas teológicas en general

[76] La apertura ecuménica es una dimensión constitutiva de la formación de los futuros sacerdotes y diáconos: "La teología y las demás disciplinas, sobre todo la historia, deben enseñarse también con sentido ecuménico para responder mejor a la realidad"[36]. La dimensión ecuménica de la formación teológica no debe limitarse a las diferentes categorías de enseñanza. Puesto que hablamos de enseñanza interdisciplinaria -y no solamente "pluridisciplinaria"- tendrá que implicar la cooperación entre los profesores afectados y una coordinación recíproca. Para todas las materias, incluso las fundamentales, se podrá

subrayar oportunamente los siguientes aspectos:

a) los elementos del patrimonio cristiano en el plano de la verdad y de la santidad que son comunes a todas las Iglesias y Comunidades eclesiales, aunque se enuncien a veces con una formulación teológica distinta;

b) las riquezas de liturgia, de espiritualidad y de doctrina propias de cada comunión, pero que pueden ayudar a los cristianos a obtener un conocimiento más profundo de la naturaleza de la Iglesia;

c) los puntos que son causa de desacuerdo en materia de fe y de moral, pero que pueden animar a investigaciones más profundas de la Palabra de Dios y llevar a distinguir entre las contradicciones reales y las contradicciones aparentes.

a-3) Dimensión ecuménica de las disciplinas teológicas en particular

[77] En cada disciplina teológica, el acercamiento ecuménico debe llevarnos a considerar la vinculación existente entre la materia particular y el misterio de la unidad de la Iglesia. Además el profesor debe inculcar a sus alumnos la fidelidad a toda la Tradición auténticamente cristiana en materia de teología, de espiritualidad y de disciplina eclesiástica. Cuando los estudiantes comparen su propio patrimonio con las riquezas de las tradiciones cristianas de Oriente y de Occidente, según su expresión antigua y moderna, tendrán una más viva conciencia de esta plenitud[37].

[78] Este estudio comparativo es importante en todas las materias: para el estudio de la Escritura, fuente común de la fe de todos los cristianos; para el estudio de la tradición apostólica que se halla en los Padres de la Iglesia y en los demás escritores eclesiásticos de Oriente y de Occidente; para la liturgia, donde se comparan científicamente las diversas formas del culto divino y su importancia doctrinal y espiritual; para la teología dogmática y moral, especialmente en lo relativo a los problemas surgidos del diálogo ecuménico; para la historia de la Iglesia, en la que se debiera hacer una cuidadosa investigación sobre la unidad de la Iglesia y sobre las causas de la separación; para el derecho canónico, donde se ha de distinguir bien entre los elementos de derecho divino y los que son de derecho eclesiástico, que pueden someterse a cambios según los tiempos, las formas de cultura o las tradiciones locales; y, finalmente, para la formación pastoral y misionera y para los estudios sociológicos, en los que hay que estar atentos a la situación común a todos los cristianos al afrontar el mundo moderno. Así se expresará de modo mejor y de forma más completa la plenitud de la revelación divina, y cumpliremos mejor la misión que Cristo confió a su Iglesia para el mundo.

a-4) Curso especial de ecumenismo

[79] Aunque la dimensión ecuménica deba penetrar toda la formación teológica, es de suma importancia que se dé un curso de ecumenismo en el marco del primer ciclo, en el momento más oportuno. Este curso debería ser incluso obligatorio. En términos generales, puede tener el siguiente contenido:

a) las nociones de catolicidad, de unidad orgánica y visible de la Iglesia, de "oikoumene", de ecumenismo, según su origen histórico y su significado actual desde el punto de vista católico;

b) los fundamentos doctrinales de la actividad ecuménica, prestando especial atención a los vínculos de comunión actualmente existentes entre las Iglesias y las Comunidades eclesiales[38].

c) la historia del ecumenismo, que comprende la de las divisiones y de las numerosas tentativas emprendidas durante siglos para restablecer la unidad, y de sus éxitos y fracasos; igualmente el estado actual de la búsqueda de la unidad;

d) el objetivo y el método del ecumenismo, de las diversas formas de unión y de colaboración, la esperanza de restablecer la unidad, las condiciones de la unidad, el concepto de plena y perfecta unidad;

e) el aspecto "institucional" y la vida actual de las diferentes comunidades cristianas; tendencias doctrinales, causas reales de las separaciones, esfuerzos misioneros, espiritualidad, formas de culto divino, necesidad de un mejor conocimiento de la teología y la espiritualidad orientales[39]; algunos problemas más específicos, como: participación común en el culto, el proselitismo y el irenismo, la libertad religiosa, los matrimonios mixtos, el puesto de los seglares, y en especial de las mujeres, en la Iglesia;

g) el ecumenismo espiritual, en particular el significado de la oración por la unidad y de otras formas de acercamiento a la unidad por la que Cristo rogó.

[80] Para la organización del plan de estudios se sugiere lo siguiente:

a) Sería bueno que se diera bastante pronto una introducción general al ecumenismo, de modo que los estudiantes puedan estar sensibilizados desde el inicio mismo de sus estudios teológicos a la dimensión ecuménica de sus estudios[40]. Dicha introducción trataría los elementos básicos del ecumenismo.

b) La parte especial de la enseñanza sobre el ecumenismo tendría su lugar normal al final del primer ciclo de estudios teológicos, o bien al final de los estudios en los seminarios, de modo que los estudiantes, adquiriendo un amplio conocimiento del ecumenismo, puedan realizar una síntesis del mismo con su formación teológica.

c) Han de escogerse cuidadosamente los textos de estudio y los manuales; deberán exponer con fidelidad la enseñanza de los otros cristianos en historia, teología y espiritualidad, de manera que permitan una confrontación honrada y objetiva, y estimular a la par una profundización posterior en la doctrina católica.

[81] Puede ser útil invitar a conferenciantes y expertos de otras tradiciones en el contexto de la reglamentación de la colaboración entre las instituciones católicas y los centros que dependen de otros cristianos[41]. Si surgieran problemas peculiares en un seminario o instituto particular, corresponde al Obispo de la diócesis decidir, según las directrices establecidas por la Conferencia episcopal, las iniciativas a tomar, bajo la responsabilidad de las autoridades académicas, y tras haber verificado las cualidades morales y profesionales exigidas para los conferenciantes de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales. En estos intercambios culturales ha de asegurarse siempre la permanencia del carácter católico del instituto, así como su derecho y deber de formar a sus propios candidatos y de enseñar la doctrina católica según las normas de la Iglesia.

b) Experiencia ecuménica

[82] Durante el período de formación, para que el acercamiento al ecumenismo no quede desligado de la vida, sino arraigado en la experiencia viva de las comunidades, es útil organizar encuentros y discusiones con otros cristianos, pero observando las normas de la Iglesia católica tanto a nivel universal como particular, e invitando a representantes de otras comunidades que posean la preparación profesional, religiosa y el espíritu ecuménico necesarios para un diálogo sincero y constructivo. Podrían también preverse encuentros con estudiantes de otras Iglesias y Comunidades eclesiales[42]. Pero los institutos de formación difieren tanto que no es posible fijar reglas uniformes. En efecto, la realidad presenta matices diversos según los diferentes países o regiones y según la variedad de relaciones entre la Iglesia católica y las otras Iglesias y Comunidades eclesiales en los planos de la eclesiología, de la colaboración y del diálogo. Aquí también es muy importante e indispensable la exigencia de progresividad y de adaptación. Los superiores deben acudir a los principios generales y adaptarlos a las circunstancias y a las ocasiones particulares.

2. MINISTROS Y COLABORADORES NO ORDENADOS

a) Formación doctrinal

[83] Para colaborar en la acción pastoral existen, además de los ministros ordenados, otros colaboradores reconocidos -catequistas, docentes, animadores laicos-. Para su formación se han organizado en las

Iglesias locales los institutos de ciencias religiosas, los institutos de pastoral y otros centros de formación y puesta al día. Para ellos valen los mismos planes de estudios y las mismas normas que para los institutos de teología, aunque adaptados al nivel de los participantes y de sus estudios.

[84] Más en particular, teniendo en cuenta la legítima variedad de los carismas y de las obras propias de los monasterios, de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, es de particular importancia que "todo instituto comulgue con la vida de la Iglesia y haga suyas y favorezca con todas sus fuerzas, según su propio carisma, las iniciativas y las intenciones de la Iglesia en los diversos terrenos", incluido el "terreno ecuménico"[43].

Su formación debe comportar una dimensión ecuménica desde el noviciado y luego durante las etapas siguientes. En relación con los planes de estudio de los ministros ordenados, la Ratio formationis de cada instituto debe prever que se subraye la dimensión ecuménica de las diversas disciplinas y a la vez que haya un curso específico de ecumenismo adaptado a las circunstancias y a las situaciones locales. Al mismo tiempo es importante que la autoridad competente del instituto procure la formación de especialistas en ecumenismo para orientar el compromiso ecuménico de todo el instituto.

b) Experiencia ecuménica

[85] Para que lo estudiado pase a la práctica, es útil fomentar los contactos e intercambios entre los monasterios y comunidades religiosas católicas y los de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, en forma de intercambios de información, de ayuda espiritual, y a veces material, o en forma de intercambios culturales[44].

[86] Dada la importancia del papel de los laicos en la Iglesia y en la sociedad, ha de animarse a los laicos responsables de la acción ecuménica a mantener contactos e intercambios con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, según las normas dadas en este Directorio.

C. FORMACIÓN ESPECIALIZADA

[87] Importancia de la formación para el diálogo. Habida cuenta de la influencia de los centros superiores de cultura, parece evidente que las facultades eclesiásticas y otros institutos superiores de estudios deben jugar un papel especialmente importante en la preparación para el diálogo ecuménico, para su desarrollo y para el progreso de la unidad de los cristianos, que este mismo diálogo ayuda a alcanzar. La preparación pedagógica para el diálogo debe responder a las exigencias siguientes:

a) un compromiso personal y sincero, vivido en la fe, sin la cual el diálogo no sería un diálogo entre hermanos y hermanas sino un puro ejercicio académico;

b) la búsqueda de caminos y medios nuevos para establecer relaciones mutuas y para restablecer la unidad, fundada en una mayor fidelidad al Evangelio y en la auténtica profesión de la fe cristiana en verdad y caridad;

c) la conciencia de que el diálogo ecuménico no tiene carácter puramente privado entre personas o grupos particulares, sino que se incluye en el compromiso de toda la Iglesia, y debe por consiguiente llevarse de modo coherente con la enseñanza y las directrices de sus Pastores;

d) una disposición a reconocer que los miembros de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales pueden ayudarnos a captar mejor y a presentar con exactitud la doctrina y la vida de sus propias comunidades;

e) el respeto de la conciencia y de la convicción personales de quien expone un aspecto o una doctrina de su propia Iglesia, o bien su forma particular de comprender la revelación divina;

f) el reconocimiento del hecho de que no todos poseen igual preparación para tomar parte en un diálogo, dado que difieren los niveles de educación, de madurez, de espíritu y de progreso espiritual.

Papel de las facultades eclesiásticas

[88] La Constitución apostólica *Sapientia Christiana* especifica que desde el primer ciclo de la facultad de teología se debe estudiar la teología fundamental, con referencia también a las cuestiones relativas al ecumenismo[45].

De igual modo, en el segundo ciclo "las cuestiones ecuménicas deben tratarse cuidadosamente, según las normas dadas por la autoridad eclesiástica competente"[46].

En otros términos, será oportuno dar cursos de especialización sobre el ecumenismo, los cuales, además de los elementos ya indicados más arriba en el n° 80, podrán tratar de lo que sigue:

- a) el estado actual de las relaciones entre la Iglesia católica y las demás Iglesias y Comuniones eclesiales, basado en el estudio de los resultados del diálogo que han sido publicados;
- b) el estudio del patrimonio y de las tradiciones de los otros cristianos de Oriente y de Occidente;
- c) la importancia del Consejo Ecuménico de las Iglesias para el movimiento ecuménico y la situación actual de las relaciones entre la Iglesia católica y dicho Consejo;
- d) el papel de los Consejos nacionales e internacionales de Iglesias, sus realizaciones y sus dificultades.

Ha de recordarse además que la dimensión ecuménica debe estar presente en la enseñanza y la investigación teológicas.

Papel de las universidades católicas

[89] También ellas están llamadas a dar una formación ecuménica sólida. He aquí, a título de ejemplo, algunas de las medidas apropiadas que pueden tomar:

- a) estimular una dimensión ecuménica en los métodos de enseñanza e investigación, cuando la materia se presta a ello;
- b) prever coloquios y jornadas de estudio consagrados a las cuestiones ecuménicas;
- c) organizar conferencias y reuniones para realizar en común un estudio, un trabajo o una actividad social, reservando un tiempo para buscar los principios cristianos de la acción social y los medios para aplicarlos.

Estas ocasiones, que reúnen sólo a católicos o a católicos con otros cristianos, deben animar en lo posible a la colaboración con los demás institutos superiores que existan en el territorio;

d) reservar un lugar en los periódicos y en las revistas universitarias para la crónica de los acontecimientos relativos al ecumenismo, así como para estudios más profundos, preferentemente para comentarios de los documentos comunes del diálogo entre Iglesias.

e) En los colegios adscritos a las universidades hay que recomendar vivamente las buenas relaciones entre los católicos y otros estudiantes cristianos, que, bien guiados, pueden aprender gracias a estas relaciones a vivir juntos en un espíritu ecuménico profundo y ser testigos fieles de su fe cristiana.

f) Conviene dar particular relieve a la oración por la unidad, no sólo durante la semana prevista para ello, sino también en otras ocasiones durante el año. Según las circunstancias de lugares y personas y conforme a las normas establecidas para las celebraciones comunes, se pueden prever retiros en común,

dirigidos por un guía espiritual experimentado.

g) Se ofrece un campo muy amplio para el testimonio común, en particular para las obras de carácter social o de beneficencia. Los estudiantes deberían ser preparados y animados a ello, y no sólo los estudiantes de teología, sino igualmente los de otras facultades, como las de derecho, sociología, economía política, que mediante su concurso ayudarán a facilitar y realizar tales iniciativas.

h) Los capellanes, los consiliarios de los estudiantes y los profesores tomarán especialmente a pecho el cumplir sus deberes en un espíritu ecuménico, sobre todo organizando algunas de las iniciativas arriba señaladas. Esta labor les exige tener un conocimiento profundo de la doctrina de la Iglesia, una competencia adecuada en las disciplinas académicas, una firme prudencia y el sentido de la medida: todas estas cualidades deberían permitirles ayudar a sus estudiantes a armonizar su propia vida de fe con la apertura a los demás.

Papel de los institutos ecuménicos especializados

[90] Para cumplir su misión ecuménica, la Iglesia necesita buen número de expertos en esta materia: clérigos, religiosos, laicos, hombres y mujeres. Son necesarios incluso en las regiones de mayoría católica.

a) Esto requiere institutos especializados equipados

- de una documentación adecuada sobre el ecumenismo, especialmente sobre los diálogos que están llevándose a cabo y los programas futuros;

- de un cuerpo docente capaz y bien preparado a la vez en la doctrina católica y en el ecumenismo.

b) Las instituciones deberían comprometerse sobre todo en la investigación ecuménica, en colaboración, en cuanto sea posible, con expertos de otras tradiciones teológicas y con sus fieles; deberían organizar encuentros ecuménicos, como conferencias y congresos; tendrían que estar también en relación con las comisiones ecuménicas nacionales y con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, para estar constantemente al corriente del estado actual de los diálogos interconfesionales y de los progresos realizados.

c) Los expertos así formados podrán proveer de personal al movimiento ecuménico en la Iglesia católica, como miembros o como dirigentes de los organismos responsables, diocesanos, nacionales o internacionales, como profesores de cursos de ecumenismo en los institutos o en los centros eclesíasticos, o como animadores de un auténtico espíritu y de la acción ecuménica en su propio entorno.

D. FORMACIÓN PERMANENTE

[91] La formación doctrinal y práctica no se limita al período de formación sino que exige de los ministros ordenados y de los que trabajan en el ministerio pastoral una continua puesta al día, porque el movimiento ecuménico va evolucionando.

Al llevar a la práctica el programa previsto para la puesta al día pastoral de los clérigos -mediante reuniones y congresos, retiros, jornadas de reflexión o de estudio de los problemas pastorales- los Obispos y los superiores religiosos deberían conceder una atención diligente al ecumenismo, basándose en las siguientes indicaciones:

a) Instrucción sistemática a los sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas y laicos sobre el estado actual del movimiento ecuménico, de modo que puedan incluir la dimensión ecuménica en la predicación, en la catequesis, en la oración y en la vida cristiana en general. Si parece posible y oportuno, sería bueno invitar a veces a un ministro de otra Iglesia para que hable de su propia tradición o de problemas pastorales, que a menudo son comunes a todos.

b) Donde se presente la ocasión y con el consentimiento del Obispo diocesano, el clero católico y los que trabajan en la pastoral en la diócesis podrían participar en reuniones interconfesionales orientadas a mejorar las relaciones recíprocas y a resolver los problemas pastorales comunes con ayuda de todos. A menudo la realización de tales iniciativas se ve facilitada por la creación de consejos o asociaciones locales y regionales, etc., para el clero, o por la adhesión a asociaciones semejantes ya existentes.

c) Las facultades de teología, los institutos de estudios superiores, los seminarios y otros institutos de formación pueden contribuir mucho a la formación permanente, ya organizando cursos de estudio para los que trabajan en el ministerio pastoral, o aportando su concurso en personal docente y en material, para disciplinas y cursos organizados por otros.

d) Son además de gran utilidad los medios siguientes: una información exacta a través de los medios de comunicación de la Iglesia local y a ser posible también de los estatales; intercambio de información con los servicios de los medios de comunicación de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales; relaciones sistemáticas y permanentes con las comisiones ecuménicas diocesana o nacional, para proporcionar a todos los católicos comprometidos en la pastoral una documentación precisa sobre el desarrollo del movimiento ecuménico.

e) Conviene además aprovechar los diversos tipos de encuentros espirituales para profundizar en los elementos de espiritualidad comunes y particulares. Estos encuentros dan ocasión para reflexionar sobre la unidad y orar por la reconciliación de todos los cristianos. En tales encuentros la participación de miembros de las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales puede favorecer la comprensión recíproca y el crecimiento de la comunión espiritual.

f) Finalmente, es de desear que se haga una evaluación periódica de la actividad ecuménica.

[1] UR, n. 5.

[2] Cf UR, n. 7.

[3] UR, n. 6.

[4] Ambrosiaster, PL, 17, 245.

[5] Cf CIC, can. 209, § 1; CCEO, can. 12, § 1.

[6] Constitución apostólica sobre la Revelación Dei Verbum (DV), n. 21.

[7] Cf UR, n. 21.

[8] EN, n. 77.

[9] Cf UR n. 11 AG n. 15. Sobre estas consideraciones, cf Directorio General de Catequesis, nn.27, 43; e infra, nn. 75 y 176.

[10] Cf UR, nn. 3-4.

[11] Cf Exhortación apostólica Catechesi Tradendae (CT), n. 3, y CCEO, can. 625.

[12] Cf CT, n. 32.

[13] Cf ibídem.

[14] Cf UR, n. 6 y Constitución dogmática *Gaudium et Spes* (GS), n. 62.

[15] En lo que se refiere a la colaboración ecuménica en el dominio de la catequesis, cf CT, n. 33, e infra, nn. 188-190.

[16] Constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (SC), n. 14.

[17] *Ibidem*, n. 2.

[18] UR, n. 2.

[19] SC, n. 48.

[20] UR, n. 8.

[21] Cf *ibidem*, n. 7.

[22] Cf LG, n. 15 y UR, n. 3.

[23] Cf infra, nn. 102-142.

[24] Cf infra, nn. 161-218.

[25] LG, n. 11.

[26] Cf EN, n. 71; cf también infra, nn. 143-160.

[27] Exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (FC), n. 78.

[28] Cf CIC, can. 529, § 2.

[29] Cf Declaración conciliar *Gravissimum Educationis* (GE), nn. 6-9.

[30] Cf LG, n. 31.

[31] UR, n. 24.

[32] Cf GS, n. 62, § 2; UR, n. 6; *Mysterium Ecclesiae* (ME), n. 5.

[33] AAS, 1973, 402-404.

[34] Directorio ecuménico, AAS 1970, 705-724.

[35] Cf ME, n. 4; cf también nn. 61a y 176.

[36] UR, n. 10; cf CIC, can. 256, § 2; CCEO, can. 350, § 4 y 352, § 3.

[37] Cf UR, nn. 14-17.

[38] Cf UR, cap. I.

[39] Cf *ibidem*, cap. III.

[40] Cf supra, nn. 76-80.

[41] Cf infra, nn, 194-195.

[42] Cf infra, nn. 192-194.

[43] Decreto conciliar Perfectae Caritatis (PC), n. 2.

[44] Cf supra, nn. 50-51.

[45] Cf SC, "Normas de aplicación", Art. 51, 1º, b.

[46] SC, n. 69.

IV. LA COMUNIÓN DE VIDA Y DE ACTIVIDAD ESPIRITUAL ENTRE LOS BAUTIZADOS

A. EL SACRAMENTO DEL BAUTISMO

[92] Por el sacramento del bautismo una persona es incorporada verdaderamente a Cristo y a su Iglesia, y regenerada para participar en la vida divina[1]. El bautismo establece pues el vínculo sacramental de la unidad que existe entre todos los que han renacido por él. El bautismo es, en sí, un inicio, pues tiende a la adquisición de la plenitud de la vida en Cristo.

Por ello, se ordena a la profesión de la fe, a la plena integración en la economía de la salvación y a la comunión eucarística[2]. Instituido por el mismo Jesús, el bautismo, por el que se participa en el misterio de su muerte y de su resurrección, incluye la conversión, la fe, la remisión del pecado y el don de la gracia.

[93] El bautismo se administra con agua y con una fórmula que indica claramente el acto de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Es por ello de la mayor importancia para todos los discípulos de Cristo que el bautismo sea administrado de este modo por todos, y que las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales lleguen en la medida de lo posible a un acuerdo sobre su significado y sobre su celebración válida.

[94] Se recomienda encarecidamente que el diálogo acerca del significado y la celebración válida del bautismo se realice entre las autoridades católicas y las de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales en los niveles diocesano o de las conferencias episcopales. Así sería posible llegar a declaraciones comunes por las que expresarían el mutuo reconocimiento de los bautismos, igual que sobre la manera de actuar en los casos en que pudiera dudarse de la validez de tal o cual bautismo.

[95] Para llegar a estas formas de acuerdo, habría que tener presentes los siguientes puntos:

a) El bautismo por inmersión, o por infusión, con la fórmula trinitaria, es válido en sí mismo. Por lo tanto, si los rituales, los libros litúrgicos o las costumbres establecidas de una Iglesia o de una Comunidad eclesial prescriben una de estas maneras de bautizar, el sacramento debe ser considerado válido, a menos que existan razones serias para dudar que el ministro haya observado las reglas de su propia Comunidad o Iglesia.

b) La fe insuficiente de un ministro respecto al bautismo nunca ha hecho por sí misma que un bautismo sea inválido. Debe presumirse la intención suficiente del ministro que bautiza, a menos que existan razones serias para dudar de que haya querido hacer lo que hace la Iglesia.

c) Si surgieran dudas sobre el uso mismo del agua y sobre la manera de aplicarla[3], el respeto por el sacramento y la deferencia hacia dichas Comunidades eclesiales piden que se investigue seriamente la

práctica de la Comunidad, antes de cualquier juicio sobre la validez de su bautismo.

[96] Según la situación local, y si se presentare la ocasión, los católicos pueden, en una celebración común con otros cristianos, hacer memoria del bautismo que los une, renovando con ellos la renuncia al pecado y el compromiso de llevar una vida plenamente cristiana, que asumieron por sus promesas bautismales, comprometiéndose a cooperar con la gracia del Espíritu Santo para tratar de remediar las divisiones que existen entre los cristianos.

[97] Aunque por el bautismo la persona es incorporada a Cristo y a su Iglesia, esto se realiza concretamente en una Iglesia o una Comunidad eclesial determinada. Por eso el bautismo no debe ser administrado conjuntamente por dos ministros pertenecientes a Iglesias o Comunidades eclesiales diferentes. Por otra parte, según la tradición litúrgica y teológica católica, el bautismo es administrado por un solo celebrante. Por motivos pastorales, en circunstancias excepcionales, el Ordinario del lugar puede, no obstante, permitir que el ministro de una Iglesia o Comunidad eclesial participe en la celebración, haciendo una lectura o una oración, etc. La reciprocidad únicamente es posible si el bautismo celebrado en otra Comunidad no se opone ni a los principios ni a la disciplina católica[4].

[98] La concepción católica es que los padrinos y madrinas, en el sentido litúrgico y canónico, deben ser ellos mismos miembros de la Iglesia o de la Comunidad eclesial en la que se celebra el bautismo. No asumen sólo la responsabilidad de la educación cristiana de la persona bautizada (o confirmada) en tanto que parientes o amigos, sino que están ahí también como representantes de una comunidad de fe, garantes de la fe y del deseo de comunión eclesial del candidato.

a) No obstante, basándose en el bautismo común, y a causa de lazos de

familia o de amistad, un bautizado perteneciente a otra Comunidad eclesial puede ser admitido como testigo del bautismo, pero sólo junto con un padrino católico[5]. Un católico puede ejercer el mismo papel para una persona que va a ser bautizada en otra comunidad eclesial.

b) Por razón de la estrecha comunión existente entre la Iglesia católica y las Iglesias orientales ortodoxas, está permitido que por una razón justa se admita a un fiel oriental como padrino al mismo tiempo que un padrino católico (o una madrina católica) para el bautismo de un niño o adulto católico, a condición de que se haya provisto de modo suficiente a la educación del bautizado y que sea reconocida la idoneidad del padrino.

No se prohíbe a un católico el papel de padrino en un bautismo administrado en una Iglesia oriental ortodoxa, si es invitado a ello. En tal caso, la obligación de cuidar de la educación cristiana corresponde en

primer lugar al padrino (o madrina) que es fiel de la Iglesia en la que el niño es bautizado[6].

[99] Todo cristiano tiene derecho, por razones de conciencia, a decidir libremente entrar en la plena comunión católica[7]. La labor de preparar a una persona que desea ser recibida en la plena comunión de la Iglesia católica, es en sí una actividad distinta de la actividad ecuménica[8]. El rito de Iniciación cristiana de Adultos prevé una fórmula para recibir a dichas personas en la plena comunión católica. Sin embargo, en tales casos, igual que en los matrimonios mixtos, la autoridad católica puede sentir la necesidad de investigar para saber si el bautismo ya recibido fue celebrado válidamente. A1 investigarlo, habrán de tenerse en cuenta las recomendaciones siguientes:

a) No ofrece duda alguna la validez del bautismo, tal como se administra en las diferentes Iglesias Orientales. Basta, pues, establecer el hecho del bautismo. En estas Iglesias el sacramento de la confirmación (crismación) se administra correctamente por el sacerdote al mismo tiempo que el bautismo; sucede así con frecuencia que en el testimonio canónico del bautismo no se hace ninguna mención de la confirmación. Pero esto no autoriza en modo alguno a dudar de que la confirmación haya sido también administrada.

b) Respecto a los cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales, antes de examinar la validez del bautismo de un cristiano habrá que saber si se ha efectuado un acuerdo sobre el bautismo (como se cita más arriba, nº 94) por las Iglesias y las Comunidades eclesiales de las regiones o localidades de que se trata, y si el bautismo se administró efectivamente según dicho acuerdo. Hay que notar sin embargo que la ausencia de un acuerdo formal sobre el bautismo no debe llevar automáticamente a dudar de la validez del mismo.

c) Respecto a estos cristianos, cuando aportan un testimonio oficial eclesiástico, no hay ninguna razón para dudar de la validez del bautismo administrado en sus Iglesias o Comunidades eclesiales, a no ser que, en un caso particular, un examen mostrara que existe motivo serio de duda sobre la materia, la fórmula utilizada para el bautismo, la intención del bautizado adulto y el ministro que ha bautizado[9].

d) Si incluso tras cuidadosa averiguación persistiera una duda seria sobre la correcta administración del bautismo, y se juzgara necesario bautizar bajo condición, el ministro católico deberá mostrar su respeto por la doctrina según la cual el bautismo se puede administrar una sola vez, explicando a la persona en cuestión porqué en ese caso se la bautiza bajo condición, así como la significación de este rito del bautismo condicional. Además el rito del bautismo bajo condición debe administrarse en privado y no en público[10].

e) Es deseable que los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y las Conferencias episcopales den directrices para la recepción en la plena comunión católica de los cristianos bautizados en otras Iglesias y Comunidades eclesiales, teniendo en cuenta que no se trata de catecúmenos, así como el grado de conocimiento y práctica de la fe cristiana que puedan tener.

[100] Según el rito de iniciación cristiana de adultos, los que se adhieren a Cristo por primera vez son bautizados normalmente durante la Vigilia pascual. Donde la celebración de este rito incluye la recepción de quienes, ya bautizados, entran en la plena comunión, hay que distinguir claramente entre éstos y los que aún no han sido bautizados.

[101] En el actual estado de nuestras relaciones con las Comunidades eclesiales surgidas de la Reforma del siglo XVI, aún no se ha llegado a un acuerdo sobre la significación, ni sobre la naturaleza sacramental, ni siquiera sobre la administración del sacramento de la confirmación. Por consiguiente, en las circunstancias actuales, aquellos que entraran en la plena comunión de la Iglesia católica viniendo de dichas Comunidades, deberían recibir el sacramento de la confirmación según la doctrina y el rito de la Iglesia católica, antes de ser admitidos a la comunión eucarística.

B. COMPARTIR ACTIVIDADES Y RECURSOS ESPIRITUALES

Principios generales

[102] Puede animarse a los cristianos a compartir actividades y recursos

espirituales, es decir, a compartir la herencia espiritual que poseen en común, de un modo y en un grado apropiados a su actual estado de división[11].

[103] La expresión "compartir actividades y recursos espirituales" abarca realidades tales como la oración hecha en común, el compartir el culto litúrgico en sentido estricto, según se describe más lejos, en el nº 116, así como el uso común de lugares y de todos los objetos litúrgicos necesarios.

[104] Los principios que deberían regir el compartir espiritual son los siguientes:

a) A pesar de serias diferencias que impiden la plena comunión eclesial, es claro que todos aquellos que por el bautismo son incorporados a Cristo comparten muchos elementos de la vida cristiana. Existe, pues, entre los cristianos una real comunión que, aunque imperfecta, puede expresarse de múltiples formas, incluido el compartir la oración y el culto litúrgico[12], como se especifica en el párrafo siguiente.

b) Según la fe católica, la Iglesia católica ha sido provista de toda la verdad revelada y de todos los medios de salvación en un don que no puede perderse[13]. Sin embargo, entre los elementos y dones que pertenecen como propios a la Iglesia católica (por ejemplo, la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, etc.), algunos pueden existir fuera de sus límites visibles. Las Iglesias y Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica, no han sido en modo alguno privadas de significación y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no rehúsa servirse de ellas como medios de salvación[14]. En formas que varían según la condición de cada Iglesia o Comunidad eclesial, sus celebraciones pueden alimentar la vida de la gracia en los miembros que participan en ellas, y dar acceso a la comunión de la salvación[15].

c) Así pues, el compartir las actividades y recursos espirituales debe reflejar este doble hecho:

1) la comunión real en la vida del Espíritu, que ya existe entre los cristianos y que se expresa en su oración y en el culto litúrgico;

2) el carácter incompleto de esta comunión, por razón de las diferencias de fe y de modos de pensar que son incompatibles con el compartir sin restricción los dones espirituales.

d) La fidelidad a esta realidad compleja hace necesario establecer normas sobre el compartir espiritual, teniendo en cuenta la diversidad de situación eclesial existente entre las Iglesias y Comunidades eclesiales implicadas en ello, de modo que los cristianos aprecien sus riquezas espirituales comunes y se gocen de ellas, pero también se llame su atención sobre la necesidad de superar las separaciones que aún existen.

e) Puesto que la concelebración eucarística es una manifestación visible de la plena comunión de fe, de culto y de comunidad de vida de la Iglesia católica, expresada por los ministros de esta Iglesia, no está permitido concelebrar la Eucaristía con ministros de otras Iglesias y Comunidades eclesiales[16].

[105] Tendría que existir cierta "reciprocidad", pues las actividades y recursos espirituales compartidos, incluso en los límites definidos, contribuyen al crecimiento de la armonía entre cristianos, en espíritu de buena voluntad y de caridad.

[106] Se recomienda que haya consultas entre las autoridades católicas competentes y las de las otras Comuniones respecto al compartir, para tratar de hallar las posibilidades de una legítima reciprocidad según la doctrina y las tradiciones de las diferentes Comunidades.

[107] Los católicos deben mostrar un sincero respeto hacia la disciplina litúrgica y sacramental de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, y a éstas se les invita a que muestren el mismo respeto hacia la disciplina católica. Uno de los objetivos de la consulta antedicha debería aspirar a una mejor comprensión mutua de la disciplina de cada uno, e incluso a un acuerdo sobre el modo de regular situaciones en que la disciplina de una Iglesia cuestiona o va contra la de otra.

Oración en común

[108] Donde sea conveniente, debe animarse a los católicos a asociarse, siguiendo las normas de la Iglesia, para orar con cristianos pertenecientes a otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Tales oraciones en común son ciertamente un medio eficaz para pedir la gracia de la unidad y constituyen una expresión auténtica de los lazos por los que los católicos están ya unidos a esos otros cristianos[17]. La oración común es en sí misma un camino que conduce a la reconciliación espiritual.

[109] A los católicos y a los otros cristianos se les recomienda la oración en común para presentar juntos a Dios las necesidades y preocupaciones que comparten -por ejemplo la paz, las cuestiones sociales, la caridad mutua entre los hombres, la dignidad de la familia, los efectos de la pobreza, el hambre y la violencia, etc.- Semejantes a estos casos son las ocasiones en que, según las circunstancias, una nación, una región o una comunidad desea dar gracias a Dios comunitariamente o pedir su ayuda; lo mismo en un

día de fiesta nacional, en tiempo de calamidad o duelo públicos, en el día fijado para celebrar el recuerdo de los muertos por la patria, etc. Se recomienda también esta oración común en las reuniones donde se juntan los cristianos para el estudio o la acción.

[110] Sin embargo, la oración común debería orientarse ante todo al restablecimiento de la unidad de los cristianos. Puede centrarse, por ejemplo, en el misterio de la Iglesia y de su unidad, en el bautismo como vínculo sacramental de unidad, o también en la renovación de la vida personal y comunitaria como vía necesaria para la unidad perfecta. Se recomienda de modo especial esta oración común durante la "Semana de oración por la unidad de los cristianos" o durante el período que va de la Ascensión a Pentecostés.

[111] Tal oración debería prepararse, de común acuerdo, con el concurso de representantes de las Iglesias, Comunidades eclesiales u otros grupos. Convendría determinar juntos el papel de unos y otros, y elegir en común los temas, las lecturas de la Sagrada Escritura, los himnos y oraciones a emplear.

a) Dicha celebración puede incluir toda lectura, oración o himno que expresen lo que es común a todos los cristianos, en relación con la fe o la vida espiritual. Puede comprender una exhortación, una alocución o una meditación bíblica que, bebiendo en la común herencia cristiana, haga progresar la mutua estima y la unidad.

b) Habría que procurar que las versiones de la Sagrada Escritura que se emplean sean aceptables para todos y sean fieles traducciones del texto original.

c) Es deseable que la estructura de estas celebraciones tenga en cuenta los diferentes modelos de oración litúrgica acordes con la renovación litúrgica de muchas Iglesias y Comunidades eclesiales, aun prestando especial atención a su herencia común de himnos, de textos sacados de los leccionarios y de oraciones litúrgicas.

d) Al preparar las celebraciones entre católicos y miembros de una Iglesia Oriental, hay que considerar atentamente la disciplina litúrgica propia de cada Iglesia, según lo que se dice más abajo, en el n° 115.

[112] Aunque la iglesia sea el lugar en que una comunidad suele celebrar de ordinario su propia liturgia, las celebraciones comunes mencionadas pueden tenerse en la iglesia de una u otra de las comunidades implicadas, con el acuerdo de todos los participantes. Sea cual fuere el lugar utilizado, debe agradar a todos, poderse acondicionar de modo conveniente y favorecerla devoción.

[113] De común acuerdo entre los participantes, los que ejercen una función en una ceremonia pueden emplear el hábito que corresponda a su rango eclesiástico y a la naturaleza de la celebración.

[114] En algunos casos, bajo la dirección de personas con una formación y experiencia particulares, puede ser útil el recurso a compartir espiritualmente en retiros, ejercicios espirituales, grupos de estudio y de puesta en común de las tradiciones de espiritualidad, o en forma de asociaciones más estables para profundizar en una vida espiritual común. Hay que prestar siempre una atención seria tanto a lo que se ha dicho sobre el reconocimiento de las diferencias reales que existen en la doctrina como a la enseñanza y a la disciplina de la Iglesia católica sobre el compartir los sacramentos.

[115] Siendo la celebración de la Eucaristía en el día del Señor el fundamento y centro de todo el año litúrgico[18], los católicos, quedando a salvo el derecho de las Iglesias Orientales[19], deben participar en la misa los domingos y días de precepto[20]. Por ese motivo se desaconseja organizar celebraciones ecuménicas el domingo, y se recuerda que, incluso cuando los católicos participan en celebraciones ecuménicas y en celebraciones de otras Iglesias y Comunidades eclesiales, permanece la obligación de participar en la misa esos días.

Compartir la liturgia no sacramental

[116] Se entiende por culto litúrgico el culto realizado según los libros, normas y costumbres de una Iglesia o Comunidad eclesial y presidido por un ministro o un delegado de esta Iglesia o Comunidad. Este culto litúrgico puede tener carácter no sacramental, o bien ser la celebración de uno o varios sacramentos cristianos. Aquí se trata del culto litúrgico no sacramental.

[117] En ciertas ocasiones puede preferirse la oración oficial de una Iglesia a celebraciones ecuménicas preparadas para la ocasión. La participación en celebraciones como la oración de la mañana o la tarde, en vigiliyas especiales, etc. permitirá a personas de tradiciones litúrgicas diferentes -católicos, orientales, anglicanos y protestantes- comprender mejor la oración de las demás comunidades y compartir más profundamente tradiciones que se han desarrollado, a menudo, a partir de raíces comunes.

[118] En las celebraciones litúrgicas que tienen lugar en otras Iglesias y Comunidades eclesiales se aconseja a los católicos que participen en los salmos, responsorios, himnos y gestos comunes de la Iglesia que les ha invitado. Pueden leer una lectura, o predicar, si se lo proponen sus anfitriones.

[119] En cuanto a la asistencia a una celebración litúrgica de esta naturaleza, debe prestarse especial atención a la sensibilidad del clero y de los fieles de todas las comunidades cristianas implicadas, al igual que a las costumbres locales que pueden variar según los tiempos, lugares, personas y circunstancias. En una celebración litúrgica católica, los ministros de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales pueden ocupar el lugar y los honores litúrgicos que convienen a su rango y al papel que desempeñan, si se juzga conveniente. Los miembros del clero católico invitados a la celebración de otra Iglesia o Comunidad eclesial pueden llevar las vestiduras e insignias de su función eclesiástica, si agrada a los que les reciben.

[120] Según el juicio prudencial del Ordinario del lugar, puede concederse a los miembros de una Iglesia o Comunidad eclesial no católica el rito de funerales de la Iglesia católica, siempre que esto no sea contrario a su voluntad, que su propio ministro no pueda hacerlo[21] y que no se opongan a ello las disposiciones generales del derecho[22].

[121] Las bendiciones que se dan de ordinario a los católicos pueden darse igualmente a otros cristianos que las pidan, conforme a la naturaleza y objeto de la bendición. Pueden hacerse oraciones públicas por otros cristianos, vivos o difuntos, por las necesidades e intenciones de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales y de sus dirigentes espirituales, durante las letanías y otras invocaciones de un servicio litúrgico, pero no durante una Anáfora eucarística. La antigua tradición cristiana, en liturgia y en eclesiología, no permite citar en la Anáfora eucarística más que nombres de personas que están en plena comunión con la Iglesia que celebra esta eucaristía.

Compartir la vida sacramental, especialmente la Eucaristía

a. Compartir la vida sacramental con los miembros de las diferentes Iglesias orientales

[122] Entre la Iglesia católica y las Iglesias Orientales que no están en plena comunión con ella existe siempre una comunión muy estrecha en el ámbito de la fe[23]. Además, "por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios se edifica y crece" y "estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, sobre todo gracias a la sucesión apostólica- el sacerdocio y la Eucaristía [...][24]. Esto, según la concepción de la Iglesia católica, proporciona un fundamento eclesiológico y sacramental para permitir y hasta fomentar una cierta comunicación con estas Iglesias en el terreno del culto litúrgico, incluso en la Eucaristía, "en circunstancias favorables y con la aprobación de la autoridad eclesiástica"[25]. No obstante se reconoce que, por su propia concepción eclesiológica, las Iglesias orientales pueden tener una disciplina más restrictiva en la materia, y que los demás deben respetarla. Conviene que los pastores instruyan cuidadosamente a los fieles para que tengan un conocimiento claro de los motivos particulares de este compartir en el campo del culto litúrgico, y de las diversas disciplinas que existen en torno a este asunto.

[123] Cuando lo exige la necesidad o lo sugiere un verdadero bien espiritual, y con tal que se evite todo peligro de error o de indiferentismo, está permitido a cualquier católico a quien sea física o moralmente

imposible encontrar un ministro católico el recibir los sacramentos de penitencia, Eucaristía y unción de enfermos de un ministro de la Iglesia oriental[26].

[124] Dado que existen usos diferentes sobre la frecuencia de la comunión, la confesión antes de la comunión y el ayuno eucarístico entre los católicos y los cristianos orientales, es necesario que los católicos tengan cuidado de no provocar escándalo y desconfianza entre los cristianos orientales por no seguir los usos orientales. Un católico que desea legítimamente recibir la comunión entre los cristianos orientales, debe respetar en lo posible la disciplina oriental, y abstenerse de tomar parte en ella si esta Iglesia reserva la comunión sacramental a sus propios fieles, excluyendo a todos los demás.

[125] Los ministros católicos pueden lícitamente administrar los sacramentos de penitencia, Eucaristía y unción de enfermos a los miembros de las Iglesias orientales que lo pidan espontáneamente y que tengan las disposiciones requeridas. También en estos casos hay que prestar atención a la disciplina de las Iglesias orientales para sus propios fieles, y evitar toda apariencia de proselitismo[27].

[126] Durante una celebración litúrgica sacramental en una Iglesia oriental, los católicos pueden hacer lecturas, si se les invita a ello. Se puede invitar a un cristiano oriental a hacer lecturas en celebraciones semejantes en las iglesias católicas.

[127] Un ministro católico puede estar presente y tomar parte en una ceremonia de matrimonio, celebrada según las reglas, entre cristianos orientales o entre dos personas una de las cuales es católica y la otra un cristiano oriental, en una iglesia oriental, si ha sido invitado por la autoridad de la Iglesia oriental, y actúa conforme a las normas que se dan más abajo para los matrimonios mixtos, allí donde se apliquen.

[128] Una persona que pertenece a una Iglesia oriental puede ser testigo de un matrimonio en una iglesia católica; igualmente, una persona perteneciente a la Iglesia católica puede ser testigo de un matrimonio, celebrado según las reglas, en una iglesia oriental. En todos los casos este modo de actuar debe estar de acuerdo con la disciplina general de las dos Iglesias sobre la participación en tales matrimonios.

b. Compartir la vida sacramental con los cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales

[129] El sacramento es una acción de Cristo y de la Iglesia por el Espíritu[28]. Su celebración en una comunidad concreta es el signo de la realidad de su unidad en la fe, el culto y la vida comunitaria. A la par que signos, los sacramentos, y muy especialmente la Eucaristía, son fuentes de unidad de la comunidad cristiana y de vida espiritual, y medios para desarrollarlas. En consecuencia, la comunión eucarística está inseparablemente unida a la plena comunión eclesial y a su expresión visible.

Al mismo tiempo, la Iglesia católica enseña que por el bautismo los miembros de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales se encuentran en comunión real, aunque imperfecta, con la Iglesia católica[29] y que "el bautismo es el vínculo sacramental de unidad que existe entre los que han sido regenerados por él [...], se orienta completamente a la adquisición de la plenitud de la vida de Cristo"[30]. La Eucaristía es para los bautizados un alimento espiritual que les hace capaces de superar el pecado y vivir de la vida misma de Cristo, ser más profundamente incorporados a Él y participar con mayor intensidad en toda la economía del misterio de Cristo.

A la luz de estos dos principios básicos que han de considerarse siempre en conjunto, la Iglesia católica, de manera general, da acceso a la comunión eucarística y a los sacramentos de penitencia y unción de enfermos únicamente a quienes están en su unidad de fe, de culto y de vida eclesial[31]. Por las mismas razones reconoce también que en ciertas circunstancias, de modo excepcional y con ciertas condiciones, puede autorizarse o incluso recomendarse la admisión de cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales a estos sacramentos[32].

[130] En caso de peligro de muerte, los ministros católicos pueden administrar estos sacramentos en las condiciones abajo enumeradas (nº 131). En otros casos, se recomienda vivamente que el obispo de la diócesis, teniendo en cuenta las normas que hayan podido establecerse en esta materia por la

Conferencia episcopal o por los Sínodos de las Iglesias orientales, establezca normas generales que sirvan para juzgar las situaciones de necesidad grave o apremiante y para verificar las condiciones abajo mencionadas (n° 131)[33]. Conforme al derecho canónico[34], estas normas generales no deben establecerse sino después de consultar a la autoridad competente, al menos local, de la otra Iglesia o Comunidad eclesial implicada. Los ministros católicos juzgarán los casos particulares y no administrarán este sacramento más que de conformidad con estas normas, allí donde existan. En otro caso, juzgarán según las normas del presente Directorio.

[131] Las condiciones según las cuales un ministro católico puede administrar los sacramentos de la Eucaristía, de la penitencia y de la unción de enfermos a una persona bautizada que se hallare en las circunstancias antes mencionadas (n° 130), son que esta persona se halle en la imposibilidad de recurrir a un ministro de su Iglesia o Comunidad eclesial para el sacramento deseado; que pida este sacramento por su propio deseo, que manifieste la fe católica en este sacramento y que esté debidamente dispuesta[35].

[132] Basándose en la doctrina católica sobre los sacramentos y sobre su validez, un católico, en las circunstancias antes mencionadas (mi. 130, 131), sólo puede pedir estos sacramentos aun ministro de una Iglesia cuyos sacramentos sean válidos, o a un ministro reconocido como válidamente ordenado, según la doctrina católica de la ordenación.

[133] La lectura de la Escritura durante la celebración eucarística de la Iglesia católica la hacen miembros de esta Iglesia. En ocasiones excepcionales y por justa causa el obispo de la diócesis puede permitir que un miembro de otra Iglesia o Comunidad eclesial ocupe el puesto de lector.

[134] En la liturgia eucarística católica, la homilía, que forma parte de la misma liturgia, se reserva al sacerdote o al diácono, pues es la presentación de los misterios de la fe y de las normas de la vida cristiana de acuerdo con la enseñanza y tradición católicas[36].

[135] Para la lectura de la Escritura y la predicación en celebraciones diferentes de la celebración eucarística deben aplicarse las normas dadas más arriba (n° 118).

[136] Los miembros de otras Iglesias o Comunidades eclesiales pueden ser testigos en una celebración de matrimonio en una iglesia católica. También los católicos pueden ser testigos de los matrimonios correctamente celebrados en otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

Compartir otros recursos para la vida y la actividad espiritual

[137] Las iglesias católicas son edificios consagrados o bendecidos que tienen un importante significado teológico y litúrgico para la comunidad católica. Por consiguiente, están generalmente reservadas al culto católico. Sin embargo, si existen sacerdotes, ministros o comunidades que no están en plena comunión con la Iglesia católica, que carecen de lugar o material necesarios para celebrar dignamente sus ceremonias religiosas, el Obispo de la diócesis puede permitirles utilizar una iglesia o un edificio católico, así como prestarles el material necesario para sus celebraciones. En circunstancias semejantes puede permitírseles hacer enterramientos o celebrar oficios en cementerios católicos.

[138] Por razón de la evolución social, del rápido aumento de la población y de la urbanización, y por motivos económicos, allí donde existen buenas relaciones ecuménicas y comprensión entre las comunidades, puede resultar de interés práctico la posesión o uso común de lugares de culto durante tiempo prolongado.

[139] Cuando el Obispo diocesano ha dado autorización para ello, según las normas de la Conferencia episcopal o de la Santa Sede, si existen, habrá que considerar prudentemente la cuestión de la reserva del Santísimo Sacramento, de modo que se resuelva en función de una sana teología sacramental y con todo el respeto que le es debido, teniendo también en cuenta las diferentes sensibilidades de quienes utilizarán el edificio; por ejemplo construyendo una habitación separada o una capilla.

[140] Antes de hacer los planos de un edificio común, las autoridades de las comunidades implicadas deberían llegar primero a un acuerdo sobre la forma en que se respetarán sus diferentes disciplinas, especialmente en lo relativo a los sacramentos. Además debería hacerse un acuerdo escrito que trate clara y adecuadamente todas las cuestiones que pudieran surgir en materia de financiación y de obligaciones ante las leyes eclesiásticas y civiles.

[141] En las escuelas e instituciones católicas hay que hacer todo lo posible por respetar la fe y la conciencia de los estudiantes o profesores pertenecientes a otras Iglesias o Comunidades eclesiales. De conformidad con sus estatutos propios y aprobados, las autoridades de las escuelas e instituciones deberían cuidar de que el clero de las otras comunidades tenga todas las facilidades para ejercer su servicio espiritual y sacramental con sus fieles que frecuentan dichas escuelas o instituciones. En la medida en que lo permitan las circunstancias, con autorización del Obispo diocesano, pueden ofrecerse estas posibilidades en los locales que pertenecen a los católicos, incluida la iglesia o capilla.

[142] En los hospitales, residencias de ancianos e instituciones semejantes, dirigidas por católicos, las autoridades deben advertir diligentemente a los sacerdotes y ministros de las otras comunidades de la presencia de fieles suyos, y darles todas las facilidades para visitarlos y llevarles la ayuda espiritual y sacramental en condiciones dignas y respetuosas, que pueden comprender el uso de la capilla.

C. MATRIMONIOS MIXTOS

[143] Esta sección del Directorio ecuménico no pretende tratar de modo exhaustivo todas las cuestiones pastorales y canónicas ligadas a la celebración misma del sacramento del matrimonio cristiano o a la acción pastoral a ejercer con las familias cristianas, ya que estas cuestiones forman parte de la acción pastoral general de todo obispo o de la Conferencia episcopal regional. Lo que sigue subraya las cuestiones específicas sobre los matrimonios mixtos, y debe entenderse en ese contexto. El término "matrimonio mixto" se refiere a todo matrimonio entre una parte católica y cualquier otra parte cristiana bautizada que no está en plena comunión con la Iglesia católica[37].

[144] En todo matrimonio la preocupación primera de la Iglesia es mantener la solidez y estabilidad del vínculo conyugal indisoluble y de la vida familiar que de él deriva. La unión perfecta de las personas y la comunidad plena de vida que constituyen el estado matrimonial se aseguran mejor cuando ambos cónyuges pertenecen a la misma comunidad de fe. Además, la experiencia práctica y las observaciones resultantes de los diversos diálogos entre los representantes de Iglesias y Comunidades eclesiales muestran que los matrimonios mixtos presentan a menudo dificultades para el mantenimiento de la fe y compromiso cristianos de la pareja misma y de sus hijos, y para la armonía de la vida familiar. Por todos estos motivos el matrimonio entre personas de la misma comunidad eclesial sigue siendo el objetivo que se ha de recomendar e impulsar.

[145] Pero al constatar el número creciente de matrimonios mixtos en muchas partes del mundo, la viva solicitud pastoral de la Iglesia se extiende a las parejas que se preparan a contraer dicho matrimonio y a quienes ya lo han contraído. Estos matrimonios, aunque tienen sus dificultades propias, "presentan numerosos elementos que conviene valorar y desarrollar, ya por su valor intrínseco, o bien por la contribución que pueden prestar al movimiento ecuménico. Esto sucede en particular cuando ambos esposos son fieles a su compromiso religioso. El bautismo común y el dinamismo de la gracia proporcionan a los esposos en estos matrimonios el fundamento y la motivación que les llevan a expresar su unidad en la esfera de los valores morales y espirituales"[38].

[146] Todos, pero en especial los sacerdotes, diáconos y los que les ayudan en el ministerio pastoral, tienen la responsabilidad permanente de proporcionar una enseñanza y un apoyo particulares al cónyuge católico en su vida de fe y a las parejas de los matrimonios mixtos en su preparación al matrimonio, en la celebración sacramental y en su vida conyugal consiguiente. Este cuidado pastoral debe tener en cuenta la condición espiritual concreta de cada cónyuge, su educación en la fe y su práctica de la fe. Hay que respetar al mismo tiempo la situación especial de cada pareja, la conciencia de cada cónyuge y la santidad del mismo matrimonio sacramental. Si se juzga útil, los obispos diocesanos o las Conferencias episcopales

podrían establecer directrices más precisas para este servicio pastoral.

[147] Para cumplir con esta responsabilidad, cuando lo pide la situación, habría, si es posible, que dar los pasos para crear relaciones con el ministro de la otra Iglesia o Comunidad eclesial, aunque eso no siempre resulte fácil. En general, los encuentros mutuos de pastores cristianos con el fin de sostener a estos matrimonios y de mantener sus valores, pueden ser un excelente terreno de colaboración ecuménica.

[148] Al establecer los programas de la necesaria preparación al matrimonio, el sacerdote o el diácono y quienes les ayudan, deberían insistir en los aspectos positivos de lo que, como pareja cristiana, comparten de la vida de gracia, de fe, de esperanza y de amor y de otros dones interiores del Espíritu Santo[39]. Cada cónyuge, permaneciendo fiel a su compromiso cristiano y poniéndolo en práctica, debería buscar lo que puede llevar a la unidad y a la armonía, sin minimizar las diferencias reales y evitando una actitud de indiferencia religiosa.

[149] Para favorecer una mayor comprensión y unidad, cada cónyuge debería aprender a conocer mejor las convicciones religiosas del otro, y las enseñanzas y prácticas religiosas de la Iglesia o Comunidad eclesial a la que éste pertenece. Para ayudar a ambos cónyuges a vivir su herencia cristiana común, hay que recordarles que la oración en común es esencial para su armonía espiritual, y que la lectura y el estudio de las Sagradas Escrituras son muy importantes. Durante el período de preparación, el esfuerzo de la pareja por comprender las tradiciones religiosas y eclesiales de cada uno, y el examen serio de las diferencias existentes, durante el período de preparación, pueden conducir a una honestidad, caridad y comprensión mayores para con estas realidades, y también para con el matrimonio mismo.

[150] Cuando, por causa justa y razonable, se pide permiso para contraer matrimonio mixto, ambas partes deben ser instruidas en los fines y propiedades esenciales del matrimonio que no deben ser excluidos por ninguna de las dos partes. Además, a la parte católica se le pedirá, según la forma establecida por el derecho particular de las Iglesias orientales católicas o por la Conferencia episcopal, declarar que está dispuesta a apartar los peligros de abandono de la fe y prometer sinceramente el hacer lo posible para que todos los hijos sean bautizados y educados en la Iglesia católica. Su pareja debe ser informada de dichas promesas y responsabilidades[40]. Al mismo tiempo hay que constatar que la parte no católica puede experimentar una obligación similar por causa de su propio compromiso cristiano. Hay que notar que en el Derecho canónico no se exige a la otra parte ninguna promesa escrita ni oral.

En los contactos que se tengan con quienes desean contraer matrimonio mixto se sugerirá y favorecerá la discusión, y a ser posible la decisión previa al matrimonio, sobre la cuestión del bautismo y la educación católica de los hijos que tengan.

El Ordinario del lugar, para valorar la existencia o no de "una causa justa y razonable" para conceder el permiso para este matrimonio mixto, tendrá en cuenta, entre otras cosas, el posible rechazo explícito de la parte no católica.

[151] En el cumplimiento de su deber de transmitir la fe católica a sus hijos, el consorte católico respetará la libertad religiosa y la conciencia del otro, y se preocupará de la unidad y permanencia del matrimonio y de conservar la comunión familiar. Si a pesar de todos los esfuerzos, los hijos no son bautizados ni educados en la Iglesia católica, el consorte católico no cae bajo la censura del derecho canónico[41]. Sin embargo, no cesa la obligación que tiene de compartir con sus hijos la fe católica. Esta exigencia permanece, y puede exigirle, por ejemplo, que juegue un papel activo en la contribución a la atmósfera cristiana en el hogar; que haga todo lo posible con su palabra y su ejemplo para ayudar a los demás miembros de la familia a apreciar los valores específicos de la tradición católica; que tome todas las disposiciones necesarias para que, estando bien informado de su propia fe, pueda ser capaz de exponerla y discutir sobre ella con los demás; que rece con su familia para pedir la gracia de la unidad de los cristianos, tal como el Señor la quiere.

[152] Aun teniendo muy presente que existen diferencias doctrinales que impiden la plena comunión sacramental y canónica entre la Iglesia católica y las diversas Iglesias orientales, en la pastoral de los

matrimonios entre católicos y cristianos orientales hay que prestar especial atención a la enseñanza correcta y sólida de la fe que comparten ambos y al hecho de que en las Iglesias orientales hay "verdaderos sacramentos, sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, que los unen íntimamente a nosotros"[42]. Una verdadera atención pastoral para con las personas comprometidas en estos matrimonios puede ayudarles a comprender mejor cómo serán iniciados sus hijos en los misterios sacramentales de Cristo y cómo serán alimentados espiritualmente por ellos. Su formación en la doctrina cristiana auténtica y en la forma de vivir en cristiano debe ser en su mayor parte semejante en cada una de las Iglesias. Las diferencias en materia de vida litúrgica y de devoción privada pueden servir para animar la oración familiar en lugar de dificultarla.

[153] El matrimonio entre una persona católica y un miembro de una Iglesia Oriental es válido si se ha celebrado según un rito religioso por un ministro ordenado, siempre que se hayan observado las demás reglas de derecho exigidas para la validez[43]. En tal caso, la forma canónica de celebración es requisito para la licitud. La forma canónica se requiere para la validez de los matrimonios entre católicos y cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales[44].

[154] Quedando a salvo el derecho de las iglesias orientales[45], el Ordinario del lugar de la parte católica puede, por graves razones, y tras consultar al Ordinario del lugar en que se celebre el matrimonio, dispensar a la parte católica de la observancia de la forma canónica del matrimonio[46]. Entre los motivos de dispensa pueden considerarse el mantenimiento de la armonía familiar, la obtención del acuerdo de los padres para el matrimonio, el reconocimiento del compromiso religioso particular de la parte no católica, o su lazo de parentesco con un ministro de otra Iglesia o Comunidad eclesial. Las Conferencias episcopales deberían establecer normas para que tal dispensa pueda concederse siguiendo una práctica común.

[155] La obligación impuesta por ciertas Iglesias o Comunidades eclesiales de observar su propia forma de matrimonio no es causa de dispensa automática de la forma canónica católica. Las situaciones particulares de este tipo deben ser objeto de diálogo entre las Iglesias, por lo menos a nivel local.

[156] Cuando el matrimonio se celebra con dispensa de la forma canónica, ha de tenerse muy presente que para la validez se requiere una cierta forma pública de celebración[47]. Para subrayar la unidad del matrimonio no se permite que se tengan dos celebraciones religiosas separadas en las que habría dos intercambios de la expresión del consentimiento, o bien una celebración en que se realizaran conjunta o sucesivamente tales intercambios[48].

[157] Si son invitados, un sacerdote católico o un diácono pueden, previa autorización del Ordinario del lugar, estar presentes o participar de algún modo en la celebración de matrimonios mixtos, cuando se haya concedido la dispensa de la forma canónica. En tal caso sólo puede haber una ceremonia en la que quien la preside recibe el intercambio del consentimiento de los esposos. Si este celebrante le invita, el sacerdote católico o el diácono pueden recitar oraciones suplementarias y apropiadas, leer la Escritura, hacer una breve exhortación y bendecir a la pareja.

[158] Si la pareja lo pide, el Ordinario del lugar puede permitir que el sacerdote católico invite al ministro de la Iglesia o de la Comunidad eclesial de la parte no católica a participar en la celebración del matrimonio, a leer la Escritura, hacer una breve exhortación y bendecir a la pareja.

[159] Como la presencia de testigos o invitados no católicos puede plantear problemas sobre la participación eucarística, un matrimonio mixto celebrado según la forma católica se celebra de ordinario fuera de la liturgia eucarística. No obstante, y por una razón justa, el Obispo de la diócesis puede permitir la celebración de la Eucaristía[49]. En este último caso, la decisión de admitir o no a la parte no católica del matrimonio a la comunión eucarística ha de tomarse de acuerdo con las normas generales que existen en la materia, tanto para los cristianos orientales[50] como para los otros cristianos[51], teniendo en cuenta esta situación especial de la recepción del sacramento del matrimonio cristiano por dos cristianos bautizados.

[160] Aunque los esposos de un matrimonio mixto tengan en común los sacramentos del bautismo y del matrimonio, el compartir la Eucaristía sólo puede ser excepcional, y en cada caso han de observarse las normas antes mencionadas sobre la admisión de un cristiano no católico a la comunión eucarística[52], así como las relativas a la participación de un católico en la comunión eucarística en otra Iglesia[53].

[1] Cf UR, n. 22.

[2] Cf ibidem.

[3] Debe tenerse en cuenta para todos los cristianos el riesgo de invalidez del bautismo administrado por aspersion, sobre todo colectiva.

[4] Cf SPUC, Directoria ecuménico, AAS 1967, 574-592.

[5] Cf CIC, can. 874, § 2. Según la explicación contenida en las Acta Commissionis (Communicationes 5, 1983, p. 182), la expresión "communitas ecclesialis" no incluye a las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica ("Notatur insuper Ecclesias Orientales Orthodoxas in schemate sub nomine communitatis ecclesialis non venire").

[6] Cf DE, n. 48 AAS 1967, 574-592; CCEO, can. 685, § 3.

[7] Cf UR, n. 4; CCEO, can. 896-901.

[8] Cf UR, n. 4.

[9] Cf CIC, can. 869, § 2, y supra, n. 95.

[10] Cf CIC, can. 869, § 1 y 3.

[11] Cf UR, n. 8.

[12] Cf UR, nn. 3 y 8; infra, n. 116.

[13] Cf LG, n. 8; UR, n. 4.

[14] Cf UR, n. 3.

[15] Cf ibidem, nn. 3, 15, 22.

[16] Cf CIC, can. 908; CCEO, can. 702.

[17] Cf UR, n. 8.

[18] Cf SC, n. 106.

[19] Cf CCEO, can. 881, § 1; CIC, can. 1247.

[20] Cf CIC, can. 1247; CCEO, can. 881, § 1.

[21] Cf CIC, can. 1183, § 3; CCEO, can. 876, § 1.

[22] Cf CIC, can. 1184; CCEO, can. 887.

[23] Cf UR, n. 14.

[24] Ibidem, n. 15.

[25] Ibidem.

[26] Cf CIC, can. 844, § 2, y CCEO, can. 671, § 2.

[27] Cf CIC, can. 844, § 3; CCEO, can. 671, § 3, y cf supra, n. 108.

[28] Cf CIC, can. 840 y CCEO, can. 667.

[29] Cf UR, n. 3.

[30] UR, n. 22.

[31] Cf UR, n. 8; CIC, can. 844, § 1 y CCEO, can. 671, § 1.

[32] Cf CIC, can. 844, § 4 y CCEO, can. 671, § 4.

[33] Para el establecimiento de estas normas se hará referencia a los documentos siguientes: Instrucción sobre las casos de admisión de los otros Cristianos a la Comunión Eucarística en la Iglesia Católica (1972) y Nota sobre algunas interpretaciones de la "instrucción sobre los casos de admisión de los otros Cristianos a la Comunión Eucarística en la Iglesia Católica" (1973).

[34] Cf CIC, can. 844, § 5 y CCEO, can. 671, § 5.

[35] Cf CIC, can. 844, § 4 y CCEO, can. 671, § 4.

[36] Cf CIC, can. 767 y CCEO, can. 614, § 4.

[37] Cf CIC, can. 1124 y CCEO, can. 813.

[38] Cf FC, n. 78.

[39] Cf UR, n. 3.

[40] Cf CIC, can. 1125, 1126 y CCEO, can. 814, 815.

[41] Cf CIC, can. 1366 y CCEO, can. 1439

[42] UR, n. 15.

[43] Cf CIC, can. 1127, § 1 y CCEO, can. 834, § 2.

[44] Cf CIC, can. 1127, § 1 y CCEO, can. 834, § 1

[45] Cf CCEO, can. 835.

[46] Cf CIC, can. 1127, § 2.

[47] Cf CIC, can. 1127, § 2.

[48] Cf CIC, can. 1127, § 3 y CCEO, can. 839.

[49] Ordo celebrandi Matrimonium, n. 8.

[50] Cf supra, n. 125.

[51] Cf supra, nn. 130-132.

[52] Cf supra, nn. 125, 130 y 131.

[53] Cf supra, n. 132.

V. LA COLABORACIÓN ECUMÉNICA, EL DIÁLOGO Y EL TESTIMONIO COMÚN

[161] Cuando los cristianos viven y rezan juntos del modo descrito en el capítulo IV, dan testimonio de la fe que comparten y de su bautismo en el nombre de Dios, Padre de todos, en su Hijo Jesús, Redentor de todos, y en el Espíritu Santo que transforma y une todas las cosas por la fuerza de su amor. Hay otras muchas formas de colaboración ecuménica, basadas en esta comunión de vida y de dones espirituales, que expresan y favorecen la unidad y resaltan el testimonio que los cristianos dan al mundo del poder salvífico del Evangelio. Al colaborar en favor del estudio y difusión de la Biblia, los estudios litúrgicos, la catequesis y los estudios superiores, la pastoral, la evangelización, en el servicio de caridad en un mundo que lucha por realizar sus ideales de justicia, de paz y de amor, los cristianos llevan a la práctica lo que ha sido propuesto en el decreto sobre el ecumenismo:

"Que todos los cristianos confiesen ante las naciones su fe en Dios uno y trino, en el Hijo de Dios encarnado, nuestro Redentor y Señor, y por un esfuerzo común, en la mutua estima, den testimonio de nuestra esperanza que no será confundida. Hoy que se ha instaurado una amplia colaboración en el plano social, todos los hombres sin excepción están llamados a esta obra común, pero sobre todo los que creen en Dios y muy en primer término, todos los cristianos, a causa precisamente del nombre de Cristo con que se honran. La colaboración de todos los cristianos expresa claramente la unión que ya existe entre ellos, y pone en evidencia más luminosa el rostro de Cristo Servidor"[1].

[162] No pueden los cristianos cerrar su corazón al clamor de las necesidades humanas del mundo contemporáneo. La contribución que pueden aportar en todos los campos de la vida humana en que sé manifiesta la necesidad de salvación es más eficaz cuando la hacen todos juntos y cuando se ve que están unidos en su realización. Desearán, pues, hacer juntos cuanto les permite su fe. La ausencia de una comunión completa entre las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales, las divergencias que aún existen en la enseñanza de la fe y de la moral, la memoria herida y la herencia de una historia de separación, son otros tantos elementos que limitan lo que los cristianos pueden hacer juntos ahora. Su colaboración puede ayudarles a superar lo que obstaculiza la plena comunión, a poner en común sus recursos para construir una vida y un servicio cristianos y el testimonio común que se deriva de ello en vistas a la misión que comparten:

"En esta unión en el plano de la misión, querida principalmente por el mismo Cristo, todos los cristianos deben descubrir lo que les une incluso antes de que se realice su plena comunión"[2].

Formas y estructuras de la colaboración ecuménica

[163] La colaboración ecuménica puede adoptar la forma de una participación de diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales en programas ya establecidos por uno de sus miembros, o bien la de una coordinación de acciones independientes que permita evitar la duplicación o multiplicación innecesarias de estructuras administrativas, o incluso la de iniciativas y programas conjuntos. Pueden crearse diferentes tipos de consejos o comisiones, de forma más o menos permanente, para facilitar las relaciones entre las

Iglesias y otras Comunidades eclesiales y para promover entre ellas la colaboración y el testimonio común.

[164] La participación católica en todo tipo de encuentros ecuménicos y de proyectos de cooperación respetará las normas establecidas por la autoridad eclesiástica local. En último término es el Obispo de la diócesis quien debe juzgar la oportunidad y pertinencia de todos los modos de actuación ecuménica local, teniendo en cuenta lo que se haya decidido a nivel regional o nacional. Los Obispos, los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y las Conferencias episcopales actuarán de acuerdo con las directrices de la Santa Sede, y en particular con las del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

[165] Los encuentros de representantes autorizados de Iglesias y Comunidades eclesiales, que tienen lugar periódicamente o en ocasiones especiales, pueden ayudar sobremanera a promover la colaboración ecuménica. Al tiempo que constituyen ellos mismos un importante testimonio del compromiso de quienes participan en la promoción de la unidad de los cristianos, estos encuentros pueden imprimir el sello de la autoridad a las actividades que los miembros de las Iglesias y de las Comunidades que representan realizan en colaboración. Pueden también dar ocasión para examinar cuáles son los problemas particulares y las labores de cooperación ecuménica que se han de emprender, y para tomar las decisiones necesarias en orden a establecer grupos de trabajo o programas para hacerles frente.

Consejos de Iglesias y Consejos cristianos

[166] Los Consejos de Iglesias y los Consejos cristianos figuran entre las estructuras más estables que se han creado para promover la unidad y la colaboración ecuménicas. Un Consejo de Iglesias se compone de varias Iglesias[3] y es responsable ante las Iglesias que lo constituyen. Un Consejo cristiano se compone de otras organizaciones y grupos cristianos además de Iglesias. También existen otras instituciones de cooperación, semejantes a estos Consejos, con diversas denominaciones. En general, Consejos e instituciones similares tratan de dar a sus miembros la posibilidad de trabajar juntos, de iniciar un diálogo, de superar divisiones e incomprensiones, de mantener la oración y el trabajo por la unidad, y de dar, en la medida de lo posible, un testimonio y un servicio cristiano comunes. Deben evaluarse según sus actividades y según lo que en sus propias constituciones dicen de sí mismos. Tienen tan sólo las competencias que les otorgan sus miembros constituyentes. En general no tienen responsabilidad en las conversaciones para la unión entre Iglesias.

[167] Siendo deseable que la Iglesia católica halle, a diversos niveles, la expresión justa de sus relaciones con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, y puesto que los Consejos de Iglesias y los Consejos cristianos se cuentan entre las formas más importantes de colaboración ecuménica, hay que alegrarse de los contactos cada vez más frecuentes que la Iglesia católica establece con tales Consejos en muchos lugares del mundo.

[168] La decisión de unirse a un Consejo compete a los obispos de la región que abarca el Consejo, siendo así ellos los responsables de cuidar de la participación católica en dichos Consejos. Para los Consejos nacionales, será generalmente el Sínodo de las Iglesias orientales católicas o la Conferencia episcopal (excepto en las naciones donde haya una sola diócesis). Cuando examinen la cuestión de la posible pertenencia a un Consejo, y mientras preparan la decisión, las autoridades competentes deberían ponerse en contacto con el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

[169] Entre los numerosos factores a considerar en la decisión de unirse a un Consejo está el de la oportunidad pastoral de tal paso. Ante todo hay que asegurarse de que la participación en la vida del Consejo sea compatible con la enseñanza de la Iglesia católica y no empañe su identidad específica y única. La primera preocupación ha de ser la de la claridad doctrinal, sobre todo en lo relativo a la eclesiología. En efecto, ni los Consejos de las Iglesias ni los Consejos cristianos contienen en sí ni por sí mismos el inicio de una nueva Iglesia que reemplazara la comunión que ahora existe en la Iglesia católica. No se proclaman como Iglesias, ni reivindican para sí mismos una autoridad que les permitiera conferir un ministerio de la palabra o del sacramento[4]. Habría que prestar una atención particular al sistema de representación de estos Consejos y al derecho de voto, a sus procedimientos para tomar decisiones, a su

manera de hacer declaraciones públicas y al grado de autoridad que a éstas se atribuye. Antes de dar cualquier paso de adhesión como miembro debería realizarse un acuerdo claro y preciso sobre estos puntos[5].

[170] La pertenencia católica a un Consejo local, nacional o regional es un tema totalmente distinto del de las relaciones entre la Iglesia católica y el Consejo ecuménico de las Iglesias. Efectivamente, el Consejo ecuménico puede invitar a ciertos Consejos "a entrar en relación de trabajo como Consejos asociados", pero no tiene ninguna autoridad ni control sobre dichos Consejos ni sobre las Iglesias que forman parte de ellos.

[171] El hecho de unirse a un Consejo debería considerarse como la aceptación de serias responsabilidades. La Iglesia católica debe estar representada por personas competentes y comprometidas. En el ejercicio de su mandato deberían conocer perfectamente los límites más allá de los cuales no pueden comprometer a la Iglesia sin una referencia especial a la autoridad que les nombró. La contribución de estos Consejos al movimiento ecuménico será tanto más importante y eficaz cuanto mayor sea la atención que presten a su trabajo las Iglesias en ellos representadas.

El diálogo ecuménico

[172] El diálogo está en el corazón mismo de la colaboración ecuménica y la acompaña en todas sus formas. Este diálogo pide que se escuche y se responda, que se trate de comprender y de hacerse comprender. Es estar dispuesto a plantear cuestiones y a ser, a su vez, interrogado. Es comunicar algo propio y tener confianza en lo que los demás dicen de sí mismos. Cada interlocutor debe estar dispuesto a dar siempre más aclaraciones y a modificar sus puntos de vista personales y sus modos de vivir y de actuar, dejándose guiar por el amor auténtico de la verdad. La reciprocidad y el compromiso mutuo, así como el sentimiento de que los interlocutores están todos en pie de igualdad, son elementos esenciales del diálogo[6]. El diálogo ecuménico permite a los miembros de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales llegar a conocerse entre sí, a identificar los temas de fe y de práctica que tienen en común y los puntos en que difieren. Tratan de comprender las raíces de estas diferencias y valorar en qué medida constituyen un obstáculo real a una fe común. Cuando reconocen que las diferencias constituyen una barrera real a la comunión, tratan de hallar los medios para superarlas a la luz de esos puntos de la fe que tienen ya en común.

[173] La Iglesia católica puede entablar el diálogo en el nivel diocesano, de la Conferencia episcopal o de los Sínodos de las Iglesias orientales católicas, así como en el nivel de la Iglesia universal. Su estructura, como comunión universal de fe y de vida sacramental, le permite presentar una posición coherente y unida en cada uno de esos niveles. Cuando sólo hay un interlocutor, Iglesia o Comunidad, el diálogo se llama bilateral, y multilateral cuando hay varios.

[174] A nivel local hay innumerables ocasiones de intercambio entre cristianos, desde las conversaciones informales de la vida diaria hasta las sesiones para examinar juntos, desde un punto de vista cristiano, los problemas de la vida local o de grupos profesionales particulares (médicos, trabajadores sociales, padres, educadores), y los grupos de estudio sobre temas específicamente ecuménicos. Los diálogos pueden llevarse a cabo por grupos de laicos, de clérigos, de teólogos profesionales, o por diferentes combinaciones de esos grupos. Ya sea que tengan estatuto oficial (por el hecho de estar establecidos o autorizados formalmente por la autoridad eclesiástica), o no lo tengan, estos intercambios deben siempre estar impregnados de un vigoroso sentido eclesial. Los católicos que participan en ellos sentirán la necesidad de conocer bien su fe y tenerla bien arraigada en su vida, y cuidarán de permanecer en comunión de pensamiento y voluntad con su Iglesia.

[175] En determinados diálogos, los participantes han recibido mandato de la jerarquía para intervenir, no a título personal, sino como representantes y delegados de su Iglesia. Tal mandato puede darlo el Ordinario del lugar, el Sínodo de las Iglesias orientales católicas o la Conferencia episcopal para su territorio, o la Santa Sede. En estos casos, los participantes católicos tienen una responsabilidad especial ante la autoridad que los ha enviado. También se requiere la aprobación de dicha autoridad antes de que

cualquier resultado del diálogo comprometa oficialmente a la Iglesia.

[176] Los católicos participantes en el diálogo siguen los principios enunciados por *Unitatis Redintegratio* acerca de la doctrina católica:

"El modo y el sistema de expresar la fe católica no deben convertirse de ninguna manera en un obstáculo para el diálogo entre hermanos. Es del todo necesario que se exponga claramente toda la doctrina. No hay nada tan ajeno al ecumenismo como ese falso irenismo que daña la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido genuino y cierto.

A1 mismo tiempo, la fe católica debe ser explicada con mayor profundidad y exactitud, con una forma y un lenguaje que los hermanos separados puedan comprender también rectamente.

Además, los teólogos católicos, afianzados en la doctrina de la Iglesia, deben seguir adelante en el diálogo ecuménico con amor a la verdad, caridad y humildad, investigando juntamente con los hermanos separados sobre los misterios divinos. A1 comparar las doctrinas han de recordar que existe un orden o "jerarquía" de las verdades de la doctrina católica, puesto que es diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana. Así se preparará el camino por el cual todos, por esta emulación fraterna, se estimularán a un conocimiento más profundo y a una exposición más clara de las riquezas insondables de Cristo"[7].

La cuestión de la jerarquía de las verdades se trata así mismo en el documento titulado: *Reflexiones y sugerencias acerca del diálogo ecuménico*:

"no todo se presenta en el mismo plano, tanto en la vida de la Iglesia como en su compromiso. Aun cuando todas las verdades reveladas exigen la misma adhesión de fe, se hallan en situación diferente unas respecto a otras y tienen distinta relación entre ellas según su mayor o menor proximidad al fundamento del misterio revelado"[8];.

[177] El tema del diálogo puede ser un amplio abanico de cuestiones doctrinales que abarquen un cierto lapso de tiempo, o una simple cuestión limitada a una época bien determinada. Puede ser un problema pastoral o misionero sobre el que las Iglesias desean hallar una postura común para eliminar los conflictos que surgen entre ellas, y para impulsar una ayuda mutua y un testimonio común. Para unas cuestiones puede revelarse más eficaz el diálogo bilateral, mientras que para otras da mejores resultados el diálogo multilateral. La experiencia prueba que en la compleja tarea de promover la unidad de los cristianos ambas formas de diálogo se complementan mutuamente. Los resultados de un diálogo bilateral deberían comunicarse en seguida a todas las demás Iglesias y Comunidades eclesiales interesadas.

[178] Una comisión o un comité creado para entablar el diálogo a petición de dos o más Iglesias o Comunidades eclesiales puede llegar a diversos grados de acuerdo en el tema propuesto, y puede formular conclusiones en una declaración. Incluso antes de llegar a este acuerdo, una comisión puede juzgar útil a veces publicar una declaración o un informe que muestre las convergencias alcanzadas, que indique los problemas pendientes y sugiera la dirección que pudiera tomar un futuro diálogo. Todas las declaraciones o informes de las comisiones de diálogo se someten a las Iglesias interesadas para su aprobación. Las declaraciones realizadas por las comisiones de diálogo tienen un valor intrínseco a causa de la competencia y el estatuto de sus autores. Sin embargo no comprometen a la Iglesia católica hasta haber sido aprobadas por las autoridades eclesiásticas competentes.

[179] Cuando las autoridades competentes consideren que los resultados de un diálogo están apunto para ser sometidos a una evaluación, en este proceso crítico debe implicarse a los miembros del pueblo de Dios, según su papel y su carisma. En efecto, los fieles están llamados a ejercer "el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*)" que es el de todo el pueblo, cuando "desde los obispos hasta el último de los fieles laicos", otorga un consentimiento universal a las verdades sobre la fe y las costumbres. Gracias a este sentido de la fe, despertado y alimentado por el Espíritu de Verdad y dirigido por el magisterio sagrado (*magisterium*) que permite, si es fielmente obedecido, recibir no una palabra humana sino realmente la palabra de Dios[9], el pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente a la fe transmitida a los santos de una

vez por todas[10], penetra en ella más profundamente interpretándola como es debido y la pone por obra más perfectamente en su vida[11].

Ha de hacerse todo lo posible para encontrar la mejor manera de llevar los resultados del diálogo a la atención de todos los miembros de la Iglesia. Se les deben explicar en la medida de lo posible las nuevas visiones de la fe, los nuevos testimonios de su verdad y los nuevos modos de expresión desarrollados en el diálogo, así como el alcance de los acuerdos que se hayan propuesto. Eso permitiría juzgar bien las reacciones de todos, evaluando su fidelidad a la Tradición de fe recibida de los Apóstoles y transmitida a la comunidad de los creyentes bajo la dirección de sus maestros cualificados.

Es de esperar que todas las Iglesias o Comunidades eclesiales que participan en el diálogo, así como todas las Iglesias y Comunidades eclesiales que escuchan la llamada a la unidad, adopten este modo de actuar, y que las Iglesias colaboren en este esfuerzo.

[180] La vida de fe y la oración de fe, tanto como la reflexión sobre la doctrina de fe, entran en este proceso de recepción por el que, bajo la inspiración del Espíritu Santo "que distribuye gracias especiales entre los fieles de todo orden"[12] y que guía de modo particular el ministerio de quienes enseñan, la Iglesia entera hace suyos los frutos de un diálogo, en un proceso de escucha, de experimentación, de juicio y de vida.

[181] A1 valorar y asimilar nuevas formas de expresión de la fe, que pueden aparecer en las declaraciones surgidas del diálogo ecuménico, o antiguas expresiones recuperadas porque se prefieren a ciertos términos teológicos más recientes, los católicos tendrán presente la distinción que se hace en el Decreto sobre Ecumenismo entre "el modo como ha sido formulada la enseñanza de la Iglesia" y "el depósito de la fe misma"[13]. Procurarán sin embargo evitar las expresiones ambiguas, sobre todo al buscar un acuerdo sobre los puntos de doctrina tradicionalmente controvertidos. Tendrán también en cuenta la manera en que el mismo Concilio Vaticano II ha aplicado esta distinción en su formulación de la fe católica. Admitirán igualmente la "jerarquía de verdades" en la doctrina católica de que habla el decreto sobre ecumenismo[14].

[182] El proceso de recepción incluye una reflexión teológica de carácter técnico sobre la Tradición de fe, así como sobre la realidad pastoral y litúrgica de la Iglesia de hoy. Importantes contribuciones a este proceso provienen de la competencia específica de las facultades de teología. Todo el proceso es guiado por la autoridad docente oficial de la Iglesia, que tiene la responsabilidad de emitir el juicio definitivo sobre las declaraciones ecuménicas. Los nuevos puntos de vista que son aceptados entran en la vida de la Iglesia y renuevan, en cierto sentido, lo que favorece la reconciliación con otras Iglesias y Comunidades eclesiales.

El trabajo común relativo a la Biblia

[183] La Palabra de Dios, consignada en las Escrituras, alimenta de diversas formas la vida de la Iglesia[15] y es "un instrumento insigne en las manos poderosas de Dios para obtener la unidad que el Salvador ofrece a todos los hombres"[16]. La veneración de las Escrituras es un vínculo fundamental de unidad entre los cristianos, vínculo que permanece aun cuando las Iglesias y Comunidades eclesiales a las que pertenecen no están en plena comunión unas con otras. Todo cuanto pueda hacerse para que los miembros de las Iglesias y de las Comunidades eclesiales lean la Palabra de Dios, y a ser posible lo hagan juntos (por ejemplo las "Semanas bíblicas"), refuerza este vínculo de unidad que ya los une, los abre a la acción unificadora de Dios y refuerza el testimonio común de la Palabra salvadora de Dios que dan al mundo. La publicación y difusión de ediciones adecuadas de la Biblia son una condición previa a la escucha de la Palabra. Mientras sigue publicando ediciones de la Biblia que corresponden a sus propias normas y exigencias, la Iglesia católica colabora también y gustosamente con otras Iglesias y Comunidades eclesiales en la realización de traducciones y en la publicación de ediciones comunes, de acuerdo con lo previsto en el Concilio Vaticano II, y enunciado en el derecho canónico[17]. Ella considera la colaboración ecuménica en este dominio como una forma importante de servicio y testimonio comunes en la Iglesia y para el mundo.

[184] La Iglesia católica está comprometida en esta cooperación de muchas formas y a muchos niveles. En 1969 el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos inspiró la fundación de la Federación Católica Mundial para el Apostolado Bíblico (Federación Bíblica Católica), que es una organización católica internacional de carácter público, dedicada a la puesta en práctica pastoral de Dei Verbum, capítulo VI. Con tal fin, sería de desear que, allí donde las circunstancias lo permitan, tanto en las Iglesias particulares como a nivel regional, se favorezca una colaboración efectiva entre el delegado para el ecumenismo y las secciones locales de la Federación.

[185] Por medio del Secretariado General de la Federación Bíblica Católica, el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos mantiene y desarrolla relaciones con la Alianza Bíblica Universal, que es la organización cristiana internacional con la que el Secretariado ha publicado conjuntamente las Directrices relativas a la cooperación interconfesional en la traducción de la Biblia[18]. Este documento establece los principios, medios y orientaciones prácticas de este tipo particular de colaboración en el dominio bíblico que ha producido ya resultados probados. Unas relaciones y cooperación semejantes con instituciones consagradas a la publicación y uso de la Biblia se recomiendan a todos los niveles de la vida de la Iglesia. Pueden facilitar la cooperación entre las Iglesias y Comunidades eclesiales para el trabajo misionero, para la catequesis y enseñanza religiosa, así como para la oración y estudio en común. A menudo pueden desembocar en la edición común de una Biblia que pueda ser utilizada por muchas Iglesias y Comunidades eclesiales de un determinado territorio cultural, o para fines más precisos, como el estudio o la vida litúrgica[19]. Una colaboración de este género puede ser un antídoto contra el empleo de la Biblia en una perspectiva fundamentalista o con miras sectarias.

[186] Los católicos pueden compartir el estudio de las Escrituras con miembros de otras Iglesias y Comunidades eclesiales de muchas maneras y a muchos niveles diferentes, desde un tipo de trabajo que puede realizarse en grupos de vecinos o parroquiales hasta el de la investigación científica entre exégetas profesionales. Para tener valor ecuménico, a cualquier nivel que sea, el mencionado estudio debe fundamentarse en la fe y alimentarla. A menudo hará ver claramente a los participantes en qué medida las posiciones doctrinales de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales y sus diferentes formas de ver en la utilización y exégesis de la Biblia llevan a interpretaciones diferentes de ciertos pasajes. Es útil para los católicos que las ediciones de las Escrituras que emplean llamen la atención sobre los pasajes en que se ve comprometida la doctrina de la Iglesia. No dejarán de afrontar las dificultades y diferencias que causa el uso ecuménico de las Escrituras con comprensión y lealtad para con la enseñanza de la Iglesia. Pero que eso no les impida reconocer lo cercanos que están a los demás cristianos en la interpretación de las Escrituras. Por ahí llegarán a apreciar la luz que la experiencia y las tradiciones de las diversas Iglesias pueden proyectar sobre pasajes de la Escritura que son especialmente significativos para ellos. Estarán abiertos a la posibilidad de encontraren las Escrituras nuevos puntos de partida para discutir sobre temas controvertidos. Se verán impulsados a descubrir el significado de la Palabra de Dios en relación con las situaciones humanas contemporáneas que comparten con sus hermanos cristianos. Y experimentarán con gozo el poder unificador de la Palabra de Dios.

Textos litúrgicos comunes

[187] Allí donde es posible, las Iglesias y Comunidades eclesiales cuyos miembros viven en un ambiente cultural homogéneo deberían redactar juntos una colección de los textos cristianos más importantes (el Padrenuestro, el Símbolo de los Apóstoles, el Credo nicenoconstantinopolitano, una Doxología trinitaria, el Gloria). Dicha colección se destinaría al uso regular por todas las Iglesias, al menos cuando rezan en común, en ocasiones ecuménicas. Sería igualmente deseable un acuerdo sobre una versión del Salterio para uso litúrgico, o al menos sobre ciertos salmos de uso más frecuente. Se recomienda la búsqueda de un acuerdo similar para lecturas comunes de las Escrituras destinadas al uso litúrgico. El empleo de oraciones litúrgicas u otras que datan del tiempo de la Iglesia indivisa puede ayudar a desarrollar el espíritu ecuménico. Se recomiendan de igual modo los libros de canto comunes o al menos una colección de cantos comunes que se añadan a los libros de canto de las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales: también es recomendable la colaboración en el desarrollo de la música litúrgica. Cuando los cristianos rezan juntos, con una sola voz, su testimonio común alcanza los cielos, pero también se escucha en la tierra.

La colaboración ecuménica en el campo de la catequesis

[188] La Iglesia católica reconoce que en situaciones de pluralismo religioso la colaboración en el ámbito de la catequesis puede enriquecer su vida y la de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, completando la catequesis normal que de todos modos deben recibir los católicos, y que puede también fortalecer su capacidad de dar en medio del mundo un testimonio común de la verdad del Evangelio, en la medida actualmente posible. El fundamento de esta colaboración, sus condiciones y sus límites se exponen en la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*:

"Tales experiencias encuentran su fundamento teológico en los elementos que son comunes a todos los cristianos. Pero la comunión de fe entre los católicos y los demás cristianos no es completa y perfecta; incluso, en ciertos casos, existen profundas divergencias. Por lo tanto, esta colaboración ecuménica es limitada por su misma naturaleza: jamás debe significar una "reducción" al mínimo común. Además la catequesis no consiste únicamente en enseñar la doctrina, sino que es iniciación a toda la vida cristiana, haciendo participar plenamente en los sacramentos de la Iglesia. De ahí la necesidad de que allí donde haya una experiencia de colaboración ecuménica en el ámbito de la catequesis, se cuide de que la formación de los católicos en materia de doctrina y vida cristianas esté bien asegurada en la Iglesia católica"[20].

[189] En algunos países el Estado o circunstancias particulares imponen una forma de enseñanza cristiana común a católicos y otros cristianos, que incluye los libros de texto y el contenido del curso ya fijado. En tales casos no se trata de una verdadera catequesis, ni de libros que puedan utilizarse como catecismos. Pero tal enseñanza tiene un auténtico valor ecuménico cuando presenta lealmente elementos de la doctrina cristiana. Aun apreciando el valor potencial de tal enseñanza, en esos casos sigue siendo no menos indispensable asegurar a los niños católicos una catequesis específicamente católica.

[190] Cuando la enseñanza de la religión en las escuelas se hace en colaboración con miembros de religiones diferentes de la cristiana, hay que hacer un esfuerzo particular para asegurarse de que el mensaje cristiano se presente de manera que resalte la unidad de fe existente entre los cristianos en temas fundamentales, aunque explicando al mismo tiempo las divisiones que existen y los pasos que se han dado para superarlas.

La colaboración en institutos de enseñanza superior

[191] En el estudio científico de la teología y de las disciplinas con ella relacionadas se presentan numerosas ocasiones de colaboración ecuménica y de testimonio común. Tal colaboración es provechosa para la investigación teológica. Aumenta la calidad de la enseñanza teológica, ayudando a los profesores a prestar al aspecto ecuménico de las cuestiones teológicas la atención que exige en la Iglesia católica el Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*[21]. Facilita la formación ecuménica de los agentes pastorales (ver más arriba, cap. III). Ayuda a los cristianos a examinar juntos los grandes problemas intelectuales a que se enfrentan los hombres y mujeres de hoy a partir de un fondo común de sabiduría y de experiencia cristianas. En vez de acentuar sus diferencias, son capaces de otorgar la debida preferencia a la profunda armonía de fe y de comprensión que puede existir en medio de la diversidad de sus expresiones teológicas.

[192] En los seminarios y en el primer ciclo. La colaboración ecuménica en el estudio y la enseñanza es igualmente deseable en los programas de la fase inicial de la enseñanza teológica, tal como están organizados en los seminarios y en el primer ciclo de las facultades de teología, aunque no lo esté aún el modo que es posible en el plano de la investigación y entre quienes han terminado ya su formación teológica general. Una condición elemental de la colaboración ecuménica en estos niveles superiores, que se tratarán en los números 197-202, es que los participantes estén bien formados en su propia fe y en la tradición de su propia Iglesia. La instrucción del seminario o del primer ciclo de teología tiene como objetivo dar al estudiante esta formación de base. La Iglesia católica, como las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, elabora el programa y los cursos que considera apropiados a este objetivo, y selecciona directores y profesores competentes. La regla es que los profesores de los cursos doctrinales

sean católicos. Por consiguiente, los principios elementales de iniciación al ecumenismo y a la teología ecuménica, que es una parte necesaria de la formación teológica de base[22], son impartidos por profesores católicos. Una vez que son respetados esos intereses fundamentales de la Iglesia respecto al objetivo, el valor y las exigencias de una formación teológica inicial -comprendidos y compartidos por muchas otras Iglesias y Comunidades eclesiales- los estudiantes y profesores de los seminarios católicos y de las facultades de teología pueden participar en la colaboración ecuménica de diversas formas.

[193] Las normas para promover y regular la colaboración entre católicos y otros cristianos en el nivel del seminario y del primer ciclo de estudios teológicos deben ser determinadas por los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y las Conferencias episcopales, especialmente en todo lo que afecta a la instrucción de los candidatos a la ordenación. Sobre este punto ha de oírse a la comisión ecuménica apropiada. Las directrices requeridas deben incluirse en el programa de formación sacerdotal establecido de acuerdo con el Decreto sobre la formación de los sacerdotes *Optatum Totius*. Ya que los institutos de formación de los miembros de las órdenes religiosas pueden también estar implicados en esta forma de colaboración ecuménica, los superiores mayores o sus delegados deben contribuir a la redacción de los reglamentos de acuerdo con el Decreto conciliar *Christus Dominus*[23].

[194] Los estudiantes católicos pueden asistir a cursos especiales dados en las instituciones, incluidos los seminarios, por cristianos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales de acuerdo con los criterios generales para la formación ecuménica de los estudiantes católicos, y sometiéndose a todas las normas que hayan podido establecerse por el Sínodo de las Iglesias orientales católicas o la Conferencia episcopal. Cuando se deba tomar una decisión sobre si realmente deben asistir o no a cursos especiales, hay que considerar bien la utilidad del curso en el contexto general de su formación, la calidad y el espíritu ecuménico del profesor, el nivel de preparación previa de los mismos estudiantes, su madurez espiritual y psicológica. Cuanto más de cerca se refieran las conferencias o cursos a temas doctrinales, más cuidadosamente habrá que sopesar la oportunidad de que los estudiantes asistan a ellos. La formación de los estudiantes y el desarrollo de su sentido ecuménico deben realizarse gradualmente.

[195] En los ciclos segundo y tercero de las facultades, y en los seminarios después que los estudiantes hayan recibido la formación básica, puede invitarse a profesores de otras Iglesias y Comunidades eclesiales a dar conferencias sobre las posiciones doctrinales de las Iglesias y Comunidades que representan, para completar la formación ecuménica que los estudiantes están recibiendo de sus profesores católicos. Dichos profesores podrán también dar cursos de tipo técnico, como por ejemplo cursos de lenguas, de comunicación social, de sociología religiosa, etc. Al fijar normas para regular esta cuestión, las Conferencias episcopales y los Sínodos de las Iglesias orientales católicas tendrán en cuenta el grado de desarrollo alcanzado por el movimiento ecuménico en su país y el estado de las relaciones entre los católicos y las otras Iglesias y Comunidades eclesiales[24]. Especificarán en particular cómo aplicar en su región los criterios católicos sobre cualificación de los profesores, el período de su enseñanza y su responsabilidad en cuanto al contenido de los cursos[25]. Darán también indicaciones sobre el modo como que se pueda integrar en el conjunto de su programa la enseñanza recibida por los estudiantes católicos en estos cursos. Los profesores invitados serán calificados como "conferenciantes invitados". Si fuera preciso, las instituciones católicas organizarán seminarios o cursos para situar en su contexto la enseñanza dada por los conferenciantes de otras Iglesias o Comunidades eclesiales. Los profesores invitados, en circunstancias análogas, a dar conferencias en los seminarios y escuelas teológicas de otras Iglesias se someterán gustosos a las mismas condiciones. Tal intercambio de profesores, que respeta los intereses de cada Iglesia en cuanto a la formación teológica básica de sus propios miembros, y en especial de los que están llamados a ser sus ministros, es un modo eficaz de colaboración ecuménica y da un testimonio común apropiado del interés cristiano por una enseñanza auténtica en la Iglesia de Cristo.

[196] En los Institutos superiores y de investigación teológica. A quienes están comprometidos en la investigación teológica y a quienes enseñan en un nivel superior se les ofrece un campo más extenso de colaboración ecuménica que a los de nivel de seminario o secundario (institucional). La madurez de los participantes (investigadores, profesores, estudiantes) y los estudios superiores que ya poseen sobre la fe y la teología de su propia Iglesia, dan a su colaboración una seguridad y una riqueza muy especiales que

no puede esperarse de aquellos que están aún trabajando en la formación secundaria o en la del seminario.

[197] En el nivel de los estudios superiores la colaboración queda asegurada por expertos que intercambian y comparten sus investigaciones con expertos de otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Se lleva a cabo por grupos ecuménicos y por asociaciones de expertos designados a tal fin. Se asegura de modo especial en el marco de los diferentes tipos de relaciones entre instituciones para el estudio de la teología pertenecientes a diferentes Iglesias. Tales relaciones y la colaboración que favorecen pueden ayudar a dar un carácter ecuménico a todo el trabajo de las instituciones participantes. Pueden éstas facilitar que se comparta el personal, las bibliotecas, cursos, locales y otros recursos para un mayor provecho de los investigadores, de los profesores y de los estudiantes.

[198] La colaboración ecuménica está especialmente indicada en interés de los institutos creados, en el seno de facultades de teología ya existentes, para la investigación y la formación especializada en teología ecuménica, o bien para el ejercicio pastoral del ecumenismo; está indicada también para los institutos independientes creados con el mismo fin. Aunque éstos últimos puedan pertenecer a Iglesias particulares o a Comunidades eclesiales, serán mucho más eficaces si cooperan activamente con institutos similares pertenecientes a otras Iglesias. Desde un punto de vista ecuménico, sería útil que los Institutos ecuménicos tengan miembros de otras Iglesias o Comunidades eclesiales en su cuerpo profesoral y entre sus estudiantes.

[199] La creación y administración de estas instituciones y estructuras para la colaboración ecuménica en el estudio de la teología deberían ser confiadas normalmente a los que dirigen las correspondientes instituciones y a quienes trabajan en ellas, gozando siempre de una legítima libertad académica. Su eficacia ecuménica exige que actúen en estrecha relación con las autoridades de las Iglesias y Comunidades eclesiales a las que sus miembros pertenecen. Cuando el instituto comprometido en tales estructuras de cooperación forma parte de una facultad de teología que pertenece ya a la Iglesia católica, o ha sido establecida por la Iglesia como una institución separada bajo su autoridad, su relación con las autoridades de la Iglesia en la actividad ecuménica será definida en los artículos del acuerdo de colaboración.

[200] Las instituciones interconfesionales, creadas y administradas conjuntamente por ciertas Iglesias y Comunidades eclesiales, son especialmente eficaces para tratar cuestiones de interés común a todos los cristianos. Estudios comunes sobre asuntos tales como el trabajo misionero, las relaciones con las religiones no cristianas, el ateísmo y la increencia, el uso de los medios de comunicación social, la arquitectura y el arte sagrado, y, en el campo de la teología, la explicación de las Escrituras, la historia de la salvación y la teología pastoral, todos estos estudios contribuirán a la solución de problemas y a la adopción de programas adaptados de un modo que puede hacer progresar la unidad de los cristianos. La responsabilidad de dichos institutos ante las autoridades de las Iglesias y Comunidades eclesiales implicadas debe estar claramente definida en sus estatutos.

[201] Ministros de diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales pueden crear asociaciones o institutos para el estudio común de las cuestiones teológicas o pastorales. Dirigidos y ayudados por expertos en diferentes campos, estos ministros discuten y analizan juntos los aspectos teóricos y prácticos de su ministerio, en el seno de sus propias Comunidades, en su dimensión ecuménica y en su contribución al testimonio cristiano común.

[202] En los institutos de actividad y colaboración ecuménicas, el campo de estudio y de investigación puede extenderse a toda la realidad ecuménica o bien limitarse a cuestiones particulares que se estudian en profundidad. Cuando hay institutos que se especializan en el estudio de una disciplina del ecumenismo (la tradición ortodoxa, el protestantismo, la Comunión anglicana, así como las diversas cuestiones mencionadas en el n° 200), es importante que puedan tratar esta materia en el contexto de todo el movimiento ecuménico y de todas las demás cuestiones que se relacionan con el tema.

[203] Se anima a las instituciones católicas a que se hagan miembros de las asociaciones ecuménicas destinadas a hacer avanzar el nivel de la enseñanza teológica, a asegurar una mejor formación de quienes se preparan al ministerio pastoral y una mejor colaboración entre las instituciones de enseñanza superior. Estarán igualmente abiertas a las propuestas que les hacen -hoy con mayor frecuencia- las autoridades de universidades públicas y no confesionales, de asociar, para el estudio de la religión, a algunos institutos que dependen de ellas. La pertenencia a estas asociaciones ecuménicas y la participación en la enseñanza de institutos asociados deben respetar la legítima autonomía de los Institutos católicos en los campos del programa de estudios, del contenido doctrinal de los temas enseñados y de la formación espiritual y sacerdotal de los estudiantes que se preparan a la ordenación.

La colaboración pastoral en situaciones especiales

[204] Aunque cada Iglesia y Comunidad eclesial se ocupa del cuidado pastoral de sus propios miembros, y es edificada de modo insustituible por los ministros de sus comunidades locales, existen sin embargo ciertas situaciones en que la necesidad religiosa de los cristianos podría asegurarse mucho más eficazmente si los agentes pastorales ordenados o laicos de las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales trabajan juntos. Esta forma de colaboración ecuménica puede practicarse con éxito en la pastoral de los hospitales, de las prisiones, del ejército, de las universidades, de los vastos complejos industriales. Es igualmente eficaz para llevar una presencia cristiana al mundo de los medios de comunicación social. Habría que coordinar cuidadosamente estos ministerios ecuménicos especiales con las estructuras pastorales locales de cada Iglesia y Comunidad eclesial. Esto se realiza mucho más fácilmente cuando estas estructuras están penetradas ellas mismas del espíritu ecuménico y practican la colaboración ecuménica con las unidades locales correspondientes de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales. El ministerio litúrgico, sobre todo el de la Eucaristía y de los demás sacramentos, se asegura en tales situaciones de colaboración de acuerdo con las normas que cada Iglesia o Comunidad eclesial fija para sus miembros; para los católicos, estas normas se hallan en el capítulo IV de este Directorio.

La colaboración en la actividad misionera

[205] El testimonio común dado por todas las formas de colaboración ecuménica es ya misionero. De hecho, el movimiento ecuménico ha caminado parejo con un redescubrimiento de la naturaleza misionera de la Iglesia por muchas comunidades. La colaboración ecuménica hace ver al mundo que los que creen en Cristo y viven por su Espíritu, habiendo llegado a ser hijos de Dios que es Padre de todos, son capaces de comenzar a superar con valor y esperanza las divisiones humanas, incluso en materias tan delicadas como la fe y la práctica religiosa. Las divisiones que existen entre los cristianos son ciertamente un gran obstáculo para el éxito de la proclamación del Evangelio[26]. Pero los esfuerzos realizados para vencerlas hacen mucho para compensar el escándalo y dar credibilidad a los cristianos que proclaman que Cristo es Aquel en quien todas las personas y todas las cosas están unidas:

"Como evangelizadores debemos ofrecer a los fieles de Cristo, no la imagen de hombres divididos y separados por litigios nada edificantes, sino la de personas maduras en la fe, capaces de encontrarse más allá de las tensiones reales gracias a la búsqueda común, sincera y desinteresada de la verdad. Sí, la suerte de la evangelización está ciertamente unida al testimonio de unidad dado por la Iglesia. Es ésta una fuente de responsabilidad, pero también de consuelo"[27].

[206] El testimonio ecuménico puede darse en la misma actividad misionera. Para los católicos, las bases de la colaboración ecuménica con los otros cristianos en misión son: "el fundamento del bautismo y el patrimonio de fe que nos es común"[28]. Las demás Iglesias y Comunidades eclesiales que conducen a los fieles a la fe en Cristo Salvador y al bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, los conducen en la comunión real, aunque imperfecta, que existe entre ellos y la Iglesia católica. Los católicos desearían grandemente que todos los llamados a la fe cristiana se unan a ellos en esa plenitud de comunión que, según su fe, existe en la Iglesia católica, y, sin embargo, reconocen que algunos pasarán, en la Providencia de Dios, toda su vida cristiana en Iglesias o Comunidades eclesiales que no aseguran esta plenitud. Tratarán de respetar con sumo cuidado la fe viva de las demás Iglesias y Comunidades eclesiales que predicán el Evangelio, y se alegrarán de que la gracia de Dios actúe entre ellos.

[207] Los católicos pueden unirse a las demás Iglesias y Comunidades eclesiales -siempre que no haya nada de sectario o de deliberadamente anticatólico en su trabajo de evangelización- en organizaciones y programas que aporten a las actividades misioneras de todas las Iglesias participantes un apoyo común. Uno de los objetivos particulares de tal colaboración será asegurar que los factores humanos, culturales y políticos que estaban implicados en las divisiones originarias entre las Iglesias y que han marcado la tradición histórica de separación, no se trasplanten a los lugares donde se predica el Evangelio y donde se fundan Iglesias. Los que han sido enviados por sociedades misioneras para ayudar a la fundación y crecimiento de nuevas Iglesias deberán ser especialmente sensibles a esta necesidad. Los obispos podrían dedicarle una atención especial. A los obispos corresponde determinar si es preciso insistir de modo particular en los puntos de doctrina o de moral en que los católicos difieren de otras Iglesias y Comunidades eclesiales, y estas últimas podrán considerar necesario hacer lo mismo respecto al catolicismo. Sin embargo, esto debe hacerse, no con espíritu agresivo o sectario, sino en el amor y respeto mutuo[29]. Los nuevos convertidos a la fe serán cuidadosamente educados en el espíritu ecuménico, "de modo que, desterrando toda apariencia de indiferentismo, de con fusionismo y de odiosa rivalidad, los católicos colaboren fraternalmente con los hermanos separados, según las disposiciones del decreto sobre el ecumenismo, mediante una común profesión de fe en Dios y en Jesucristo ante las naciones, en la medida de lo posible, y mediante una cooperación en las cuestiones sociales y técnicas, culturales y religiosas"[30].

[208] La colaboración ecuménica es particularmente necesaria en la misión cara a las masas descristianizadas de nuestro mundo contemporáneo. Para los cristianos aún divididos, la capacidad de dar un testimonio común, ya desde ahora, de las verdades centrales del Evangelio[31] puede ser una poderosa invitación a una renovada estima de la fe cristiana en una sociedad secularizada. Una evaluación común de las formas de ateísmo, de secularización y de materialismo que actúan en el mundo actual, y una manera común de tratarlas serían muy provechosas para la misión cristiana en el mundo contemporáneo.

[209] Hay que dar un lugar privilegiado a la colaboración entre los miembros de las diferentes Iglesias y Comunidades eclesiales en la reflexión que constantemente necesitamos sobre el sentido de la misión cristiana, sobre el modo de entablar el diálogo de salvación con los miembros de otras religiones y sobre el problema general de la relación entre la proclamación del Evangelio de Cristo y las culturas y formas de pensamiento del mundo contemporáneo.

La colaboración ecuménica en el diálogo con las demás religiones

[210] En el mundo actual son cada vez más numerosos los contactos entre cristianos y personas de otras religiones. Estos contactos difieren radicalmente de los contactos entre las Iglesias y Comunidades eclesiales cuya finalidad es restaurar la unidad querida por Cristo entre todos sus discípulos, y que, con razón, son llamados ecuménicos. Pero en la práctica, están profundamente influenciados por estos últimos, e influyen a su vez en las relaciones ecuménicas, mediante las que los cristianos pueden profundizar en el grado de comunión que entre ellos existe. Estos contactos constituyen una parte importante de la cooperación ecuménica. Esto es especialmente cierto en relación a todo cuanto se hace por desarrollar las relaciones religiosas privilegiadas que los cristianos tienen con el pueblo judío.

Para los católicos, las directrices sobre sus relaciones con los judíos emanan de la Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, y las relativas a las relaciones con los miembros de otras religiones, del Consejo pontificio para el diálogo interreligioso. Al establecer relaciones religiosas con los judíos, y en sus relaciones con miembros de otras religiones, según las directrices apropiadas, los católicos pueden hallar numerosas ocasiones de colaborar con miembros de otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Existen muchos campos en los que los cristianos pueden colaborar en un diálogo y una acción común con los judíos, como por ejemplo luchando juntos contra el antisemitismo, el fanatismo religioso y el sectarismo. La colaboración con otros creyentes puede versar sobre cuestiones de valoración de las perspectivas religiosas, sobre problemas de justicia y de paz, de apoyo a la vida familiar, de respeto hacia las comunidades minoritarias; pero esta colaboración puede afrontar también los numerosos y nuevos problemas del tiempo presente. En estos contactos interreligiosos los cristianos pueden apelar juntos a sus

fuentes bíblicas y teológicas comunes, contribuyendo así a aportar los puntos de vista cristianos en este contexto ampliado, de un modo que favorezca al mismo tiempo la unidad cristiana.

La colaboración ecuménica en la vida social y cultural

[211] La Iglesia católica considera que la colaboración ecuménica en la vida social y cultural constituye un aspecto importante del trabajo orientado a la unidad. El decreto sobre el ecumenismo estima que tal cooperación expresa con claridad el vínculo que une a todos los bautizados[32]. Por eso anima y apoya formas muy concretas de colaboración:

"Esta colaboración, ya establecida en muchos países, debe acentuarse sin cesar, sobre todo allí donde está en marcha la evolución social o técnica, haciendo que se estime en su valor la persona humana, trabajando para promover la paz, persiguiendo la aplicación social del Evangelio, o por el desarrollo de las ciencias y las artes en una atmósfera cristiana, o también aportando remedios de todas clases contra las miserias de nuestro tiempo, como el hambre y las calamidades, la ignorancia y la pobreza, la crisis de la vivienda y la desigual distribución de las riquezas"[33].

[212] El principio general es que la colaboración ecuménica en la vida social y cultural debe realizarse en el contexto global de la búsqueda de la unidad de los cristianos. Si no va unida a otras formas de ecumenismo, especialmente la oración y el compartir espiritual, puede fácilmente confundirse con intereses ideológicos o puramente políticos y convertirse así en un obstáculo al progreso hacia la unidad. Como todas las demás formas de ecumenismo, debe ser supervisada por el obispo del lugar, o por el Sínodo de las Iglesias orientales católicas o por la Conferencia episcopal.

[213] Mediante esta colaboración, todos los que creen en Cristo pueden aprender fácilmente a conocerse mejor unos a otros, a estimarse más y a preparar el camino de la unidad de los cristianos[34]. El Papa Juan Pablo II ha afirmado en numerosas ocasiones que la Iglesia católica está comprometida en la colaboración ecuménica[35]. La misma afirmación se expresaba en la declaración conjunta del Cardenal Johannes Willebrands y del Doctor Philip Potter, Secretario general del Consejo ecuménico de las Iglesias, con ocasión de la visita del Santo Padre a la sede central del Consejo ecuménico en Ginebra, en 1984[36]. En esta perspectiva es en la que el Directorio ecuménico presenta algunos ejemplos de colaboración, a diversos niveles, mas sin pretender en modo alguno ser exhaustivos[37].

a) La colaboración en el estudio común de las cuestiones sociales y éticas

[214] Las Conferencias episcopales regionales o nacionales, en colaboración con las otras Iglesias y Comunidades eclesiales, así como con los Consejos de las Iglesias, podrían constituir grupos destinados a dar una expresión común a los valores cristianos y humanos fundamentales. Esta especie de discernimiento realizado en común ayudaría a proporcionar un importante punto de partida para abordar ecuménicamente cuestiones de naturaleza social y ética; esto desarrollaría la dimensión moral y social de la comunión parcial de que ya gozan los cristianos de las diversas Iglesias y Comunidades eclesiales.

El objetivo de un estudio común de este tipo es promover una cultura cristiana, una "civilización del amor" -el humanismo cristiano de que han hablado frecuentemente los Papas Pablo VI y Juan Pablo II. Para edificar

esta cultura debemos establecer con claridad qué valores la constituyen y cuáles la amenazan. Está claro, por tanto, que este estudio implicará por ejemplo un reconocimiento del valor de la vida, de la significación del trabajo humano, de las cuestiones de justicia y de paz, de libertad religiosa, de los derechos del hombre y del derecho a la tierra. Tendrá que acentuar también los factores que, en la sociedad, amenazan a los valores fundamentales, como la pobreza, el racismo, el consumismo exagerado, el terrorismo, así como todo cuanto amenaza la vida humana en cualquier etapa de su desarrollo. La larga tradición de la enseñanza social de la Iglesia católica podrá aportar abundantes directrices e inspiraciones para este tipo de colaboración.

b) La colaboración en el campo del desarrollo, de las necesidades humanas y de la protección de la creación

[215] Existe una conexión intrínseca entre el desarrollo, las necesidades humanas y la protección de la creación. La experiencia nos ha enseñado que el desarrollo que responde a las necesidades humanas no puede hacer mal uso ni abusar de los recursos naturales sin graves consecuencias.

La responsabilidad del cuidado de la creación, que posee en sí misma su dignidad particular, ha sido entregada por el Creador mismo a todos los pueblos, como guardianes de la creación[38]. A diversos niveles se anima a los católicos a participar en iniciativas comunes destinadas al estudio y a la actuación en torno a los problemas que amenazan la dignidad de la creación y hacen peligrar a la raza humana entera. Otros temas para tal estudio y actuación pueden incluir, por ejemplo, ciertas formas de industrialización rápida y de tecnología incontrolada, que causan la contaminación del entorno natural y tienen graves consecuencias para el equilibrio ecológico, como la destrucción de los bosques, los experimentos nucleares y el empleo irracional o mal uso de los recursos naturales, renovables o no renovables. Un aspecto importante de la actuación común en este campo consiste en enseñar a los hombres a utilizar estos recursos así como a planificar su utilización y a salvaguardar la creación.

El campo del desarrollo, que es principalmente una respuesta a las necesidades humanas, ofrece una variedad de posibilidades para la colaboración entre la Iglesia católica y las Iglesias y Comunidades eclesiales a nivel regional, nacional y local. Tal colaboración abarcaría entre otras, la acción por una sociedad justa, por la paz, por la promoción de los derechos y de la dignidad de la mujer, y por una distribución más justa de los recursos. En este sentido, sería posible asegurar un servicio común a los pobres, a los enfermos, a los disminuidos, a las personas mayores y a todos cuantos sufren a causa de injustas "estructuras de pecado"[39]. Se recomienda especialmente la colaboración en este campo allí donde existe una gran concentración de población, con graves consecuencias para el entorno, el alimento, el agua, el vestido, la higiene y los cuidados médicos. Un aspecto importante de la colaboración en este terreno sería ocuparse del problema de los inmigrantes, de los refugiados y de las víctimas de las catástrofes naturales. En los casos de urgencia a escala mundial, la Iglesia católica recomienda la puesta en común de los recursos y servicios con organismos internacionales de Iglesias, por razones de eficacia y de coste. Aconseja igualmente la colaboración ecuménica con organizaciones internacionales especializadas en ese campo.

c) La colaboración en el campo de la medicina

[216] Todo el campo de la sanidad constituye un terreno muy importante para la colaboración ecuménica. En algunos países, la colaboración ecuménica de las Iglesias en programas de atención sanitaria es vital para asegurar cuidados adecuados. Sin embargo, la colaboración en este terreno, sea en el plano de la investigación o en el de los cuidados mismos, suscita cada vez más problemas de ética médica, que son a la vez un reto y una ocasión para la colaboración ecuménica. El deber antes mencionado de establecer los valores fundamentales que forman parte integrante de la vida cristiana, es especialmente urgente, dado el rápido desarrollo de dominios tales como la genética. En este contexto son particularmente oportunas las indicaciones del documento de 1975 sobre la "colaboración ecuménica": "Muy especialmente cuando se ponen en entredicho las leyes morales, hay que presentar explícitamente la postura doctrinal de la Iglesia católica, y las dificultades que de ello pueden derivarse para la colaboración ecuménica han de considerarse con total honradez y lealtad para con la enseñanza católica"[40].

d) La colaboración en los medios de comunicación social

[217] En este terreno se puede colaborar en la comprensión de la naturaleza de los medios modernos de comunicación y en particular del reto que lanzan a los cristianos de hoy. La colaboración podría versar sobre los modos de hacer que los principios cristianos estén presentes en los medios de comunicación, sobre el estudio de los problemas que existen en este campo y también sobre la educación de la población para un uso crítico de dichos medios. Los grupos interconfesionales pueden ser especialmente eficaces como comités consultivos para los medios públicos de comunicación, en particular cuando se trata de

temas religiosos. Pueden ser particularmente útiles en los países en que la mayoría de los espectadores, oyentes o lectores pertenece a una sola Iglesia o Comunidad eclesial. "Las ocasiones para tal colaboración son casi ilimitadas. Algunas son evidentes: programas comunes de radio y de televisión; proyectos y servicios educativos, especialmente para los padres y para los jóvenes; reuniones y discusiones entre profesionales que pueden situarse a nivel internacional; colaboración en la investigación en los medios de comunicación, en especial para la formación profesional y la educación"[41]. Allí donde ya existen estructuras interconfesionales con plena participación católica, habría que reforzarlas particularmente para el uso de la radio, de la televisión, para el trabajo de publicaciones y de audiovisuales. Cada organismo participante debería también tener la posibilidad de hablar de su propia doctrina y de su vida concreta"[42].

[218] En ocasiones podría ser importante trabajar en mutua colaboración, bien a través de la participación de agentes católicos de la comunicación en iniciativas de otras Iglesias y Comunidades eclesiales, o bien por la participación inversa. La colaboración ecuménica podría abarcar intercambios entre las Organizaciones católicas internacionales y las organizaciones de la comunicación de otras Iglesias y Comunidades eclesiales (como por ejemplo para la celebración de la Jornada Mundial de la comunicación social). El uso común de satélites y de redes de televisión por cable podría proporcionar también un ejemplo de colaboración ecuménica. Es claro que este tipo de colaboración debería realizarse a nivel regional en relación con las comisiones ecuménicas, y a nivel internacional con el Consejo pontificio para la promoción de la unidad de los cristianos. La formación de agentes católicos de la comunicación debe llevar consigo una seria preparación ecuménica.

Su Santidad el Papa Juan Pablo II ha aprobado este Directorio el 25 de marzo de 1993, lo ha confirmado con su autoridad y ha ordenado su publicación. No obstante ninguna disposición contraria.

Cardenal Edward Idris Cassidy
Presidente

Pierre Duprey
Obispo tit. de Thibar
Secretario

[1] UR, n. 12.

[2] Carta encíclica *Redemptor Hominis* (RH), n. 12.

[3] En este contexto, el término "Iglesia" debe entenderse en general en el sentido sociológico más que en el estrictamente teológico.

[4] SPUC, *La colaboración ecuménica en el plano* (...J, op. cit., n. 4 A c).

[5] Las Conferencias episcopales y los Sínodos de las Iglesias orientales católicas procurarán no autorizar la participación de los católicos en Consejos en los que figuren grupos que no son verdaderamente considerados como comunidad eclesial.

[6] Cf UR, n. 9.

[7] Cf UR, n. 11.

[8] op. cit., n. 4, b; cf también UR, n. 11 y ME, 4. Cf igualmente supra, nn. 63a, 75, 76 e infra, 181.

[9] Cf 1 Tes 2,13.

[10] Judas 3.

[11] Cf LG, n. 12.

[12] Ibidem.

[13] Cf UR, n. 6 y GS, n. 62.

[14] Cf UR, n. 11.

[15] Cf DV, cap. 6.

[16] UR, n. 21.

[17] Cf CIC, can. 825, § 2 y CCEO, can. 655, § 1.

[18] Edición revisada en 1987 del documento de 1968, en SI del SPUC, n. 65, pp. 150-156.

[19] De acuerdo con las normas establecidas en el CIC, can. 825-827, 838, en el CCEO, can. 655-659, 668 y en el Decretum de la Sacra Congregatio pro Doctrina fidei Ecclesiae pastorum de Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros (19 de marzo de 1975) in AAS 1975,281-284.

[20] n. 33.

[21] Cf nn. 10-11.

[22] Cf supra, n. 70, y la Carta circular del SPUC a los Obispos sobre la Enseñanza ecuménica, n. 6, en SI, n. 62, p. 214.

[23] 171 Cf n. 35, 5-6.

[24] Cf ibidem, 10, 4.

[25] cf ibidem.

[26] Cf UR, n. 1.

[27] EN, n. 77.

[28] Ibidem.

[29] Cf AG, n. 6.

[30] Ibidem, n. 15.

[31] Cf RH, n. 11.

[32] Cf UR, n.12.

[33] Ibidem.

[34] Cf ibidem.

[35] Discurso a la Curia romana del 28 de junio de 1985, AAS 1985, 1148-1159; cf también Carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis (SRS), n. 32.

[36] Cf SPUC, SI, n. 55, pp. 46-48.

[37] La colaboración ecuménica en el plano (...), op. cit., n. 3.

[38] Cf RH, nn. 8, 15, 16; SRS, mi. 26, 34.

[39] SRS, n. 36.

[40] Op. cit., n. 3 g.

[41] Instrucción pastoral del Pontificio Consejo para las comunicaciones sociales, *Communio et Progressio*, n. 99, AAS, 1971, 593-656.

[42] La colaboración ecuménica en el plano (...), op. cit., n. 3 f.

A un año de la Carta *Communio notio* de la Congregación. para la Doctrina de la Fe

Reflexiones sobre algunos aspectos de la relación entre Iglesia universal e Iglesias particulares
(L'Osservatore Romano, 23-VI-1993)

El pasado día 15 de junio se cumplió un año desde la publicación de la carta *Communio notio*, de la Congregación para la doctrina de la fe, a los obispos de la Iglesia católica, sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión, aprobada por Juan Pablo II con fecha 28 de mayo de 1992. (La carta se puede leer en L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 19 de junio de 1992, pp. 7-9)

Es aún breve el tiempo transcurrido desde su publicación para poder valorar adecuadamente el influjo real del documento en el «deseado trabajo de profundización teológica», tal como recordaba la carta en su número 2. Con ocasión de este primer aniversario de su publicación, parecen oportunas algunas reflexiones a la luz de las primeras reacciones suscitadas por la carta en estos meses en los ambientes teológicos católicos y no católicos, al igual que en organismos ecuménicos internacionales.

En primer lugar, se puede subrayar con satisfacción el reconocimiento general de la idea de comunión como noción adecuada para comprender la naturaleza de la Iglesia, a la luz de las fuentes neotestamentarias, como exponía la carta en el capítulo primero, titulado La Iglesia, misterio de comunión. En efecto, el concepto de comunión ha sido reconocido como muy adecuado «para expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica» (n. 1). Por otra parte, muchos aspectos particulares, tratados en la carta, han sido aceptados y comentados muy positivamente: desde la raíz trinitaria de la *communio* hasta la naturaleza eclesial de las instituciones establecidas por la Autoridad apostólica para ciertas obras pastorales, etc. Pero, de manera especial, tres de los temas centrales de la carta -íntimamente vinculados entre sí- han sido objeto de los comentarios más atentos, a veces también críticos, y conviene ahora someterlos a ulteriores reflexiones, dada su importancia para la eclesiología y el ecumenismo.

El capítulo segundo de la carta -Iglesia universal e Iglesias particulares- afronta el tema de las expresiones del misterio de la Iglesia considerada como comunión; y más concretamente, la organicidad de la Iglesia como comunión de Iglesias (n. 8). En este marco, la carta *Communio notio* formula el principio que se puede considerar su clave hermenéutica: la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesias particulares, que describe con las siguientes palabras: «Para entender el verdadero sentido de la aplicación analógica del término comunión al conjunto de las Iglesias particulares, es necesario ante todo tener presente que éstas, en cuanto "partes que son de la Iglesia única de Cristo", tienen con el todo, es decir con la Iglesia universal, una peculiar relación de "mutua interioridad", porque en cada Iglesia particular se encuentra y opera verdaderamente la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica» (n. 9).

Según este principio-guía, definido por algún comentador como una fórmula feliz, tanto las Iglesias particulares como la Iglesia universal se comprenden a la luz de una relación «que no es comparable a la del todo con las partes en cualquier grupo o sociedad meramente humana» (n. 9). Toda Iglesia particular es verdaderamente Iglesia, aunque no sea toda la Iglesia, al mismo tiempo, la Iglesia universal no se distingue de la comunión de las Iglesias particulares, pero sin ser meramente su suma. Es una relación de «naturaleza misteriosa» (n. 9) es la que queda sintetizada en la célebre fórmula conciliar *ex quibus et in quibus* (*Lumen gentium*, 23) y que la carta desarrolla ulteriormente con la expresión *Ecclesia in et ex Ecclesiis*: *Ecclesiae in et ex Ecclesiis* (n. 9).

Esta mutua interioridad, por medio de la cual en toda Iglesia particular *existit, inest et operatur* la Iglesia universal (cf. *Lumen gentium*, 23), es la que permite comprender el presupuesto implícito en todo el desarrollo de la carta, a saber, que la Iglesia particular es sujeto en sí mismo completo solamente porque en ella se halla presente y actúa la Iglesia una, santa, católica y apostólica; esto es, en la medida en que posee interiormente todos los vínculos de la comunión universal. Más adelante analizaremos las consecuencias de esta afirmación. Antes conviene aclarar uno de los puntos que, con respecto a este principio de interioridad recíproca, ha provocado algunos comentarios críticos.

En efecto, a algunos les pareció que la mutua interioridad quedaba comprometida por la afirmación contenida en la carta, según la cual la Iglesia universal «no es el resultado de la comunión de las Iglesias, sino que, en su esencial misterio, es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada Iglesia particular» (n. 9). La cuestión que se plantea es clara. Si, mientras la Iglesia camina en la historia, se da una mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, ¿quiere decir esto que antes existía la Iglesia universal, por sí misma, y luego las Iglesias particulares, como realidades distintas de ella? ¿En que sentido, entonces, la Iglesia universal es al mismo tiempo inmanente y previa a cada Iglesia particular concreta?

Para comprender el sentido de esta afirmación, como ha puesto de relieve también algunos comentarios, es necesario considerar en primer lugar el párrafo de la carta que afirma que sería una unilateralidad eclesiológica considerar que antes existe la Iglesia particular, mientras la Iglesia universal «resulta del reconocimiento recíproco de las Iglesias particulares» (n. 8). Frente a todo esto, el número 9 dice, citando a Juan Pablo II: «La Iglesia universal no puede ser concebida como la suma de las Iglesias particulares ni como una federación de Iglesias particulares». El objetivo de la carta es, pues, en primer lugar, excluir la idea según la cual habría surgido primero una Iglesia local en Jerusalén, y a partir de ella se habrían formado progresivamente otras Iglesias locales que, agrupándose poco a poco, habrían dado así origen a la Iglesia universal. La exégesis reciente indica por otra parte, la excesiva simplificación de esta idea, rechazada por la carta Communionis notio (que coincide así también con el documento de trabajo de la Iglesia católica y el Consejo ecuménico de las Iglesias: Iglesia local y universal, n. 22). En efecto, del hecho evidente de que la expresión prioridad ontológica no se encuentra en la sagrada Escritura, no se puede deducir que su contenido sea extrabíblico. Más aún, la afirmación de la prioridad ontológica de la Iglesia universal con respecto a las Iglesias particulares está fundada en la eclesiología paulina, como se puede ver sobre todo en las cartas a los Efesios y a los Colosenses.

Dicho esto, es preciso analizar la afirmación del número 9 en la misma. La Iglesia que se califica como previa es ciertamente Iglesia-misterio, pero también la Iglesia una y única que se manifestó el día de Pentecostés. Ahora bien, esta Iglesia de Jerusalén, que aparecía localmente determinada, no era una Iglesia local (o particular) en el sentido actual de esta expresión; es decir, no era una *Portio populi Dei* (cf. *Christus Dominus*, 11), una Iglesia particular concreta, como dice la carta, sino el *Populus Dei*, *Ecclesia uníversalis*, la Iglesia que habla todas las lenguas y, en este sentido, madre de todas las Iglesias particulares, las cuales través de los Apóstoles, nacerán de ella como hijas.

Tal vez el motivo por el que, en ocasiones, no se ha entendido bien la prioridad cronológica, que la carta atribuye a la Iglesia universal, es que, con excesiva frecuencia, se considera a la Iglesia universal como una realidad abstracta opuesta a la realidad concreta, que sería la Iglesia particular. La carta, por el contrario, en esta frase sobre la prioridad, considera a la Iglesia universal del modo más concreto y al mismo tiempo más misterioso. La Iglesia universal de que se habla en ella es la Iglesia de Jerusalén en el acontecimiento de Pentecostés. Y no hay realidad más concreta y localizada que los ciento veinte reunidos allí. Pero la originalidad irrepetible y el misterio de los ciento veinte consiste en el hecho de que la estructura eclesial que los constituye como Iglesia es la estructura misma de la Iglesia universal: allí están los Doce, con Pedro a la cabeza, y en comunión con ellos toda la Iglesia que crece -los cinco mil- y que habla todas las lenguas, en un momento de unidad y universalidad que es, al mismo tiempo, muy local, sin ser -en cuanto Iglesia de Pentecostés- una Iglesia particular concreta, en el sentido que se da hoy a esta expresión. En Pentecostés no se da mutua interioridad de la Iglesia universal y de la Iglesia particular, puesto que estas dos dimensiones no existen aún como cosas distintas. Existe el *ephapax* cristológico (cf. Hb 7, 27), anticipación escatológica de la Iglesia, de ¡Cuerpo de Cristo, simplemente.

Diciendo que la Iglesia de Pentecostés, como el mismo Pentecostés, pertenece de alguna manera al *ephapax* de Cristo, a la irrepetible singularidad del acontecimiento salvífico, se quiere decir también que esta Iglesia que presiden Pedro y, con él, los demás Apóstoles, proyecta normativamente el modo en que se realizará la Iglesia en el tiempo futuro (la Iglesia que presiden el Sucesor de Pedro y, con él, los Sucesores de los Apóstoles). Porque la Iglesia que se manifiesta en Pentecostés, a pesar de su irrepetible singularidad, es simplemente la Iglesia de Cristo, la que en el Símbolo confesamos con sus cuatro propiedades y que por esto sigue siendo siempre matriz de la Iglesia universal -entendida como

Communio Ecclesiarum- y de las Iglesias particulares, tal como se dan en el tempus Ecclesiae. Durante esta peregrinación terrena, la Iglesia universal, como concepto histórico, se convertirá en la Iglesia de la diáspora, la Iglesia de los Apóstoles, esparcidos por el mundo, y de sus sucesores. Desde este momento, al concepto histórico de Iglesia particular pertenecerá el hecho de tener como cabeza ministerial no todo el Colegio apostólico, sino un Apóstol, o los sucesores de los Apóstoles. En este sentido se puede comprender la prioridad temporal y cronológica afirmada en la carta, de la Iglesia universal con respecto a cada Iglesia particular concreta y que, por consiguiente, no está en contradicción, sino que más bien ilumina la mutua interioridad entre la Iglesia universal y la Iglesia particular.

A la luz de la mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, la carta Communionis notio desarrolla algunas consideraciones que derivan de ella. En primer lugar, acerca de la incorporación bautismal a la Iglesia, que se describe como un acto único, con dos dimensiones, una universal y otra local, y por esto también «quien pertenece a una Iglesia particular pertenece a todas las Iglesias» (n. 10). En este sentido, y como han señalado oportunamente varios comentarios a la carta, la incorporación a la Iglesia universal es tan inmediata como la incorporación a una Iglesia particular. La pertenencia a la Iglesia universal y la pertenencia a una Iglesia particular constituyen una única realidad cristiana.

La carta pasa, luego, a describir la índole eucarística de la Iglesia: en la celebración de la Eucaristía se realiza y manifiesta en el máximo grado la mutua interioridad entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, pues donde se celebra la Eucaristía se halla presente la Iglesia en su plenitud, no sólo la Iglesia local, sino la Iglesia católica, de la que hablaba san Agustín; de allí la catolicidad constitutiva de toda celebración eucarística local. Por esto, la carta Communionis notio afirma en este punto que la celebración eucarística hace presente la totalidad del misterio de la Iglesia en cuanto acepta y vive en plenitud también todos los principios de unidad y universalidad eclesial que la misma celebración eucarística exige, incluido el principio episcopal de sucesión apostólica. Por ello, «la unidad o comunión entre las Iglesias particulares en la Iglesia universal, además de en la misma fe y en el bautismo común, está radicada sobre todo en la Eucaristía y en el Episcopado» (n. 11).

La carta prosigue, luego, poniendo en íntima relación la realidad eucarística de la Iglesia y el ministerio episcopal y, dentro de este último, como elemento intrínseco al Colegio de los obispos, el ministerio petrino (cf. Lumen gentium, 22). Al hacerlo, no pretende, evidentemente, poner en el mismo plano el misterio eucarístico y el principio petrino, ni tampoco afirmar que éste es el único factor de eclesialidad; lo que quiere es simplemente subrayar que toda celebración eucarística legítima de ¡ pueblo de Dios requiere la estructura constitutiva de la Iglesia como cuerpo sacerdotal estructurado orgánicamente y, por tanto, el vínculo de comunión de la Iglesia local con su obispo, y de éste con sus hermanos en el episcopado y su cabeza, como Colegio «que sucede al Colegio de los Apóstoles» (ib.)

Por este motivo, la comunión con el Colegio episcopal y su cabeza no es elemento externo a la celebración eucarística y, en consecuencia, tampoco al ser mismo de las Iglesias particulares, sino una dimensión interna, un elemento interior.

Esta última afirmación, que resulta decisiva en todo el documento, traduce precisamente en el nivel de la comunio hierarchica la interioridad de la Iglesia universal en toda Iglesia particular. La carta la aplicará, ciertamente, en relación al ministerio petrino (n. 13); pero conviene notar que el documento, al referirse a esta dimensión interna de la Iglesia particular, la afirmará también respecto al Colegio episcopal en cuanto tal. No existe, por consiguiente, en estas afirmaciones una supuesta unilateralidad papal, sino más bien una profundización en la comprensión de la interioridad -en el ser mismo de la Iglesia particular- de la dimensión orgánica de la Iglesia universal. En este sentido, llama la atención el hecho de que no siempre se haya tomado debidamente en cuenta esta verdad: el Colegio episcopal con su cabeza es quien constituye este elemento interno en toda Iglesia particular, y esto por el simple motivo de que toda Iglesia es realmente la Iglesia católica en un lugar determinado. En ningún momento la carta pretende dar una nueva interpretación de la jurisdicción universal e inmediata de ¡ Romano Pontífice, sino que ofrece un esquema adecuado para la comprensión de la relación entre Colegio episcopal y Papa, así como entre Iglesia universal e Iglesias particulares.

El principio de mutua interioridad permite comprender las consideraciones ecuménicas de la carta, que comienzan recordando la doctrina del concilio Vaticano II sobre la comunión ya existente (aunque aún no plena) con las Iglesias y comunidades cristianas no católicas. Existe ya una comunión que permite reconocer que las Iglesias orientales ortodoxas son Iglesias particulares (n. 17). Este aspecto, que no tienen suficientemente en cuenta algunos comentarios, es de gran importancia. En efecto, una Iglesia particular es aquella en que se da la mutua interioridad con la Iglesia universal, es decir, aquella en que está presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica (n. 7). La razón profunda de esta presencia es la Eucaristía. Citando el decreto *Unitatis redintegratio*, n. 15, la carta hace esta importante afirmación: «Con la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios es edificada y crece». La Eucaristía -prosigue la carta- edifica y hace crecer la Iglesia «ya que en toda válida celebración de la Eucaristía se hace verdaderamente presente la Iglesia una, santa, católica y apostólica» (n. 17). En la celebración eucarística de estas Iglesias, como en las celebraciones de las que están en plena comunión con Roma, se hace presente la Iglesia católica, La importancia de estas afirmaciones es evidente.

La carta, con todo, no puede menos de continuar su esfuerzo por penetrar en el *nexus mysteriorum*, señalando aquí también la doctrina sobre la comunión con el Papa y con el Colegio como momentos internos de la eclesialidad de la Iglesia particular, y su manifestación objetiva en la celebración eucarística. Lo que la carta quiere poner de manifiesto es la convicción de la Iglesia católica según la cual toda celebración válida de la Eucaristía edifica y hace crecer la única Iglesia, es decir, la Iglesia católica, indivisible en su unidad; la Eucaristía, por consiguiente, expresa o manifiesta la plena comunión con toda la Iglesia, con la Iglesia universal, representada por el Colegio episcopal y por su cabeza, el Papa (cf. n. 17). De allí se sigue que la ausencia de la comunión plena en los elementos de unidad eclesial implica, en mayor o menor medida (cf. n. 17), una separación que, según una expresión común y tradicional, se define como herida.

No cabe duda de que éste es un aspecto sumamente delicado, y la carta quiere alcanzar aquí, más que en otras partes, el equilibrio entre la claridad de la fe católica y el modo respetuoso de exponerla. Cuando afirma que estas Iglesias particulares, aun siendo tales, a causa de la ausencia de la comunión plena con la cabeza del Colegio episcopal, llevan una herida en su seno, quiere decir que eso implica una herida también para la Iglesia católica (cf. n. 17), dado que «las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia realice la plenitud de catolicidad que le es propia en aquellos hijos que, incorporados a ella ciertamente por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión. Incluso le resulta bastante más difícil a la misma Iglesia expresar la plenitud de la catolicidad bajo todos los aspectos en la realidad de la vicia» (*Unitatis redintegratio*, 4). No puede ser de otra manera, si la Iglesia que se edifica y crece en ellas es la única Iglesia de Cristo. La separación nos afecta a todos, y todos somos corresponsables en una medida que sólo Dios conoce. Por esto, a todos se nos pide un renovado esfuerzo de conversión al Señor, que llama a todos a ser «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16).

Ahora bien, las consecuencias de la separación son teológicamente diversas. Mientras que la ausencia de la plenitud de la comunión se refiere a la eclesialidad misma de esas Iglesias particulares, para la Iglesia católica la separación se refiere a la expresión de su catolicidad histórica (cf. n. 17). Por ello, la Iglesia católica se ve impulsada a esforzarse por hacer posible «la permanencia del primado de Pedro en sus sucesores, los obispos de Roma, y ver realizado el ministerio petrino, tal como es entendido por el Señor, como servicio apostólico universal, presente en todas las Iglesias desde dentro de ellas» (n. 18); o sea, la plena comunión exigida objetivamente por toda celebración eucarística válida.

No debería causar asombro -cosa que ha sucedido, sin embargo, a algunos comentaristas- el hecho de que la carta explique de manera diversa las consecuencias de la comunión no plena entre la Iglesia católica y las demás Iglesias y comunidades cristianas; y tampoco se puede definir como un endurecimiento de la posición doctrinal de la Iglesia católica. El concilio Vaticano II pudo decir que la Iglesia católica cree que la única Iglesia de Cristo «establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentren muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica» (*Lumen gentium*, 8). Esta

identificación entre la Iglesia de Jesucristo y la Iglesia católica romana, no se debe entender como si fuera de ella no hubiera elementos de santidad y verdad de la Iglesia una y santa. Lo que la Iglesia católica sostiene es que esa unidad que Cristo confió desde el principio a su Iglesia, nosotros «creemos que subsiste indefectible en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos» (Unitatis redintegratio, 4). Conviene recordar, además, lo que el concilio Vaticano II afirma sobre la relación entre la Iglesia católica y las Iglesias y comunidad, eclesiales no católicas (cf. ib., 23).

Resulta poco comprensible, por tanto, que en algunos comentarios las afirmaciones de la carta Communionis notio se haya interpretado como una pretensión de querer ir más allá de la doctrina establecida por el concilio Vaticano II sobre la unidad de la Iglesia, y del lugar que ocupa el Romano Pontífice en la plena comunión eclesial. La carta recuerda solamente que considerar el primado del Obispo de Roma como un elemento perteneciente a la estructura constitutiva de la Iglesia según la voluntad de Cristo, no constituye una doctrina nueva: «Creemos que el Señor encomendó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico, al que Pedro preside, para constituir un único Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al pueblo de Dios» (ib., 3). El Obispo de Roma es inseparable de los obispos, sus hermanos, como Pedro de los Apóstoles. Y lo que se confirió a los Doce con Pedro, lo recibe Pedro individualmente. Por ello, la doctrina sobre el primado papal del concilio Vaticano II «la propone nuevamente como objeto de inmovible a todos los fieles» (Lumen gentium, 18). La Iglesia católica desea con esperanza que esta doctrina sea objeto de una profundización teológica, consciente de que el primado «salvada su substancia de institución divina, puede expresarse en modos diversos, según los lugares y los tiempos, como testimonia la historia» (n. 18).

Entre tanto, la Iglesia quiere continuar el diálogo ecuménico partir de la propia identidad eclesiológica y este planteamiento no sólo resulta legítimo, sino también imprescindible según el espíritu y la letra del concilio Vaticano II (cf. Unitatis redintegratio, 11). Por otra parte, no cabe duda de que la carta Communionis notio no pretende fomentar factores de regresión en el proceso de acercamiento entre cristianos y menos aún debilitar los vínculos reales de comunión que existen ya entre las Iglesias cristianas no católicas y la Iglesia católica, y que fundan una verdadera fraternidad eclesial. La Iglesia católica persevera en la irrevocable disposición de proseguir el diálogo sobre las diversas cuestiones aún abiertas el día de hoy, también y sobre todo por su evidente importancia ecuménica, con respecto al ministerio del Sucesor de Pedro y de todo el Colegio episcopal al servicio de la comunión de las Iglesias.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

RESPUESTAS A LAS PREGUNTAS PRESENTADAS SOBRE EL "AISLAMIENTO UTERINO" Y OTRAS CUESTIONES

Los Cardenales miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a las preguntas presentadas en la Sesión ordinaria y abajo recogidas, han respondido como sigue:

1ª. Cuando el útero Æ por ejemplo, durante un parto o una cesárea Æ resulta tan seriamente dañado que se hace médicamente indicada su extirpación (*histerectomía*), incluso total, para evitar un grave peligro actual para la vida o la salud de la madre, ¿es lícito seguir tal procedimiento aunque ello comporte para la mujer una esterilidad permanente?

Respuesta: Sí.

2ª. Cuando el útero Æ por ejemplo, a causa de precedentes intervenciones cesáreas Æ se encuentra en tal estado que, aunque no constituya en sí un riesgo actual para la vida o la salud de la mujer, no está ya previsiblemente en condiciones de llevar a término un futuro embarazo sin peligro para la madre Æ peligro que en algunos casos puede resultar incluso grave Æ, ¿es lícito extirparlo (*histerectomía*) a fin de prevenir tal eventual peligro futuro derivado de la gestación?

Respuesta: No.

3ª. En la misma situación descrita en la pregunta 2ª, ¿es lícito sustituir la *histerectomía* por la ligadura de las trompas (procedimiento llamado también "aislamiento uterino"), teniendo en cuenta que se obtiene el mismo fin de prevenir los riesgos de un eventual embarazo con un procedimiento mucho más simple para el médico y menos gravoso para la mujer y que, además, en algunos casos, la esterilidad provocada de este modo puede ser reversible?

Respuesta: No.

Explicación

En el primer caso la *histerectomía* es lícita en cuanto tiene carácter directamente terapéutico, aunque se prevea que comportará una esterilidad permanente. De hecho, es la condición patológica del útero Æ por ejemplo, a causa de una hemorragia que no se puede detener por otros medios Æ la que hace médicamente indicada su extirpación. Esta última, por consiguiente, tiene como finalidad propia evitar un grave peligro actual para la mujer, independientemente de una eventual futura gestación.

Desde el punto de vista moral, es distinto el caso de los procedimientos de *histerectomía* y "aislamiento uterino" en las circunstancias descritas en las preguntas 2ª y 3ª; aquí nos encontramos en el supuesto moral de esterilización directa, la cual, en el documento *Quaecumque sterilizatio* (AAS LXVIII 1976, 738-740, n. 1), es definida como una acción que « tiene como único efecto inmediato hacer a la facultad generativa incapaz de procrear ». « Por ello Æ continúa el documento Æ, a pesar de cualquier buena intención subjetiva de aquellos cuyas intervenciones se inspiran en la curación o prevención de una enfermedad física o mental, prevista o temida como resultado de un embarazo, tal esterilización queda absolutamente prohibida según la doctrina de la Iglesia ».

En realidad el útero, tal como es descrito en la pregunta 2ª, no constituye *in se y per se* ningún peligro actual para la mujer. Efectivamente, la propuesta de sustituir la *histerectomía* por el "aislamiento uterino", en las mismas condiciones, muestra precisamente que el útero no es en sí un problema patológico para la mujer. Por tanto, los procedimientos arriba descritos no tienen carácter propiamente terapéutico, sino que se ponen en práctica para hacer estériles los futuros actos sexuales, de suyo fértiles, libremente realizados. El fin de evitar los riesgos para la madre derivados de una eventual gestación es pues perseguido por medio de una esterilización directa, en sí misma siempre ilícita moralmente, mientras que

-Sobre el aislamiento uterino y otras cuestiones-

quedan abiertas a la libre elección otras vías moralmente lícitas.

La opinión contraria, que considera las susodichas prácticas a las que se refieren las preguntas 2ª y 3ª como esterilización indirecta Æ lícita en ciertas condiciones Æ, no puede, por consiguiente, considerarse válida y no se puede seguir en la práctica de los hospitales católicos.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha aprobado las citadas respuestas y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 31 de julio de 1993

+ Joseph Card. Ratzinger

Prefecto

+ Alberto Bovone

Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia

Secretario

Nota sobre algunas informaciones aparecidas con ocasión del reciente Congreso de Sacerdotes Casados

158 Reunión del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española

Durante los días 21, 22 y 23 de agosto tuvo lugar en Madrid un llamado «Congreso Internacional de Sacerdotes Casados», organizado por una asociación no reconocida por la Iglesia.

Algunos medios de comunicación difundieron ampliamente diversas opiniones y reivindicaciones presentadas en ese Congreso, o manifestadas por algunos congresistas, acerca de las cuales la Secretaría de la Conferencia Episcopal, expresando el sentimiento de los obispos, quiere ofrecer algunas puntualizaciones en favor de la buena información de los fieles católicos y de la misma opinión pública.

1. En primer lugar, debe quedar claro ante todos los fieles católicos que los obispos españoles estamos plenamente de acuerdo con la doctrina y la disciplina vigente en la Iglesia católica sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes. Reconocemos también con satisfacción que la mayoría de los sacerdotes que, a petición propia, han sido dispensados de sus obligaciones sacerdotales, comparten con nosotros estas mismas actitudes.

2. En relación con algunas afirmaciones divulgadas en aquellos días, reafirmamos lo que ha sido la enseñanza constante de la Iglesia católica: el sacerdote del Nuevo Testamento preside la comunidad cristiana en nombre de Cristo y de la Iglesia con una autoridad y responsabilidad que no le vienen de la comunidad misma y que por tanto no pueden ser desempeñadas por ningún otro miembro de la comunidad que no haya recibido el sacramento del Orden.

3. Lamentamos y desautorizamos especialmente que en este Congreso se celebrara la Eucaristía en las instalaciones de una comunidad religiosa, transgrediendo ostentadamente las normas litúrgicas y canónicas, negando así, con los hechos, la comunión visible con la Iglesia que se quiere mantener verbalmente.

4. Ningún obispo español, ni directa ni indirectamente, ha animado a los organizadores o participantes en este Congreso a sostener ninguna opinión contraria a las actuales enseñanzas de la Iglesia, ni a ejecutar acto alguno en contra de sus normas y disposiciones. Cualquier manifestación en otro sentido debe ser considerada como un abuso y una manipulación.

3 de septiembre de 1993

Guía para los Catequistas

Documento de orientación vocacional, de formación y de promoción del Catequista en los territorios de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos

Venerables Hermanos en el Episcopado

Queridos Sacerdotes,

Queridos Catequistas.

En este histórico período, que por múltiples razones se manifiesta sensible y favorable al influjo del mensaje cristiano, la Congregación para la Evangelización de los Pueblos ha querido brindar una especial atención a algunas de las categorías de personas que, en la actividad misionera, desempeñan un rol imprescindible. Así, luego de considerar la materia concerniente a la formación en los seminarios mayores (1986) y la temática relativa a la vida y al ministerio de los sacerdotes (1989), nuestra Congregación, en ocasión de su Asamblea Plenaria del mes de abril de 1992, ha centrado su atención y su reflexión, en los catequistas laicos.

En el largo camino evangelizador que la Iglesia ha recorrido, los catequistas han tenido siempre un papel de primera importancia. Aun hoy, como justamente afirma la Encíclica *Redemptoris Missio*, ellos son también "insustituibles evangelizadores". El mismo Santo Padre, dirigiendo su Mensaje a nuestra citada Asamblea Plenaria, ha confirmado nuevamente la singularidad del papel del catequista afirmando que: "Durante mis viajes apostólicos he podido constatar personalmente que los catequistas ofrecen, sobre todo en los territorios de misión, 'una singular e insustituible contribución a la propagación de la fe y de la Iglesia (AG 17)'".

También la Congregación para la Evangelización de los Pueblos ha percibido y percibe directa y claramente la indiscutible actualidad de los catequistas laicos. Pues ellos, bajo la guía de los sacerdotes, siguen anunciando con franqueza la "Buena Nueva" a sus hermanos no cristianos, preparándolos luego a ingresar en la comunidad eclesial con el bautismo. Mediante la instrucción religiosa, la preparación a los sacramentos, la promoción de la oración y de las obras de caridad, ayudan a los bautizados a crecer en el fervor de la vida cristiana. Donde los sacerdotes son escasos, a ellos es encomendada la guía pastoral de las pequeñas comunidades lejanas al centro. Y también, sosteniendo duras pruebas y dolorosas privaciones, ellos son frecuentemente llamados a testimoniar su propia fidelidad. La historia pasada y reciente de la evangelización ratifican esta coherencia que, siendo tal, no raramente los ha conducido a donar hasta la propia vida. ¡Verdaderamente los catequistas son un honor de la Iglesia misionera!

La presente Guía para los catequistas, fruto de la última Plenaria de nuestra Congregación, evidencia el interés del Dicasterio misionero a favor de esta "benemérita escuadra" de apóstoles laicos. Ella contiene un material vasto y ordenado que toca variados aspectos de particular importancia, como son: la identidad del catequista, su selección, su formación y espiritualidad, algunas de sus fundamentales tareas apostólicas y hasta su situación económica.

Con grande esperanza encomiendo esta Guía a los Obispos, a los Sacerdotes y a los mismos catequistas, invitando a todos a tomarla seriamente en examen y a esforzarse por actuar las directivas contenidas en ellas. A los Centros y a las Escuelas para los catequistas, les pido, en particular, que se esmeren por inferir y hacer específica y práctica referencia de este documento en sus programas de formación y enseñanza, los cuales, por lo que toca a los contenidos, cuentan ya con el Catecismo de la Iglesia Católica, y que fue publicado sucesivamente a la celebración de la Asamblea Plenaria.

La utilización atenta y fiel de la Guía para los catequistas en todas las Iglesias que dependen de nuestro Dicasterio misionero, además de promover en modo renovado la figura del catequista, contribuirá ciertamente a garantizar un unitario crecimiento en tan vital sector para el futuro de la misión en el mundo.

Es este el auspicio sincero que, con la oración, encomiendo a María "Madre y Modelo de los catequistas", a quien los haga ser, cada vez más siempre, patente y consolante realidad en todas las jóvenes Iglesias.

El Santo Padre, al tomar conocimiento de este empeño asumido por nuestro Dicasterio y visto el texto de la "Guía", ha manifestado su vivo aprecio y aliento por la iniciativa, impartiendo de corazón a todos, con particular miramiento a los catequistas, la reconfortante bendición apostólica.

Roma, Fiesta de San Francisco Javier, 3 de Diciembre de 1993

INTRODUCCIÓN

1. Ministerio necesario.

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos (CEP) ha demostrado siempre una atención especial por los catequistas, convencida de que ellos constituyen - bajo la guía de los Pastores - una fuerza de primer orden para la evangelización. Después de haber publicado en el mes de abril de 1970 (1), algunas directrices de orden práctico sobre los catequistas, consciente de su responsabilidad y teniendo en cuenta los profundos cambios ocurridos en el campo misionero, la CEP se propone llamar nuevamente la atención sobre la situación actual, los problemas y las perspectivas de promoción de esa benemérita legión de apóstoles (2). La CEP se siente reconfortada al respecto por las numerosas y urgentes intervenciones del Santo Padre Juan Pablo II, que, en sus viajes apostólicos aprovecha toda oportunidad para subrayar la actualidad y la importancia de la obra de los catequistas, como "fundamental servicio evangélico" (3).

Se trata de un objetivo exigente y comprometedor. Pero teniendo en cuenta que los catequistas, desde los primeros siglos del Cristianismo y en todas las épocas de renovado impulso misionero, han dado siempre, y siguen prestando todavía, "una ayuda singular y enteramente necesaria para la expansión de la fe y de la Iglesia" (4), ese objetivo llega a ser también prometedor e irrenunciable (5).

Animada por estas constataciones, y después de haber examinado en la Asamblea Plenaria del 27-30 abril 1992 todas las informaciones y sugerencias recibidas como resultado de una amplia consulta realizada entre los Obispos y los centros de catequesis de los territorios de misión, la CEP ha preparado una **Guía para los catequistas** en la que se tratan de manera sistemática y existencial, los aspectos principales de la vocación, la identidad, la espiritualidad, la elección, la formación, las tareas misioneras y pastorales, la remuneración y la responsabilidad del pueblo de Dios hacia los catequistas, en la situación actual y en perspectiva al futuro.

Se proponen, en cada tema, tanto el ideal que se quiere alcanzar, como los elementos indispensables y realísticos para que un catequista pueda definirse como tal.

Las directrices se expresan, de propósito, en forma general, para que sean aplicables a todos los catequistas de las jóvenes Iglesias. Es tarea de los Pastores competentes especificarlas, en base a las necesidades y de las posibilidades locales.

Los destinatarios de esta Guía son, ante todo, los catequistas, pero también los relacionados con ellos, es decir los Obispos, los sacerdotes, los religiosos, los formadores y los fieles, ya que existe una profunda conexión entre los distintos componentes de la comunidad eclesial.

Antes de la publicación de esta Guía, el Santo Padre Juan Pablo II ha aprobado el Catecismo de la Iglesia Católica, y ordenó su publicación (6). No hace falta encarecer la importancia extraordinaria para la Iglesia y para todo hombre de buena voluntad, de esta rica y sintética "exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas o iluminadas para la Sagrada Escritura, por la Tradición Apostólica y el Magisterio" (7). Es evidente que el nuevo Catecismo, aunque sea un documento diferente por finalidades y

contenidos, proporciona nueva luz a distintos puntos de la Guía y, sobre todo es un seguro y componente punto de referencia para la formación y la actividad de los catequistas. En la redacción final del texto, en particular en las notas, se han indicado las principales conexiones con los temas expuestos en el Catecismo.

Lo que se busca es que esta Guía pueda ser un punto de referencia, de unidad y de estímulo para los catequistas y, a través de su acción, también para las comunidades eclesiales. La CEP, por tanto, la confía a las Conferencias Episcopales y a cada uno de los Ordinarios, como ayuda para la vida y el apostolado de los catequistas, y como base para la renovación de los Directorios nacionales y diocesanos que les conciernen.

PRIMERA PARTE UN APÓSTOL SIEMPRE ACTUAL

I. EL CATEQUISTA PARA UNA IGLESIA MISIONERA

2. Vocación e identidad.

En la Iglesia, el Espíritu Santo llama por su nombre a cada bautizado a dar su aportación al advenimiento del Reino de Dios. En el estado laical se dan varias vocaciones, es decir, distintos caminos espirituales y apostólicos en los que están involucrados cada uno de los fieles y los grupos. En el cauce de una vocación laical común florecen vocaciones laicales particulares (8).

Fundamento de la personalidad del catequista, además de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, es, pues, un llamamiento específico del Espíritu, es decir, un "carisma particular reconocido por la Iglesia" (9) hecho explícito por el mandato del Obispo. Es importante que el candidato a catequista capte el sentido sobrenatural y eclesial de ese llamamiento, para que pueda responder con coherencia y decisión como el Verbo eterno: "He aquí que vengo" (Hb 10, 7), o como el profeta: "Heme aquí, envíame" (Is 6, 8).

En la realidad misionera, la vocación del catequista es específica, es decir, reservada a la catequesis, y general, para colaborar en los servicios apostólicos que sirven para la edificación de la Iglesia y para su crecimiento (10).

La CEP insiste sobre el valor y sobre la especificidad de la vocación del catequista; de ahí el empeño que debe tener cada uno en descubrir, discernir y cultivar la propia vocación (11).

Por tanto, el catequista que trabaja en los territorios de misión tiene una identidad propia que lo distingue del catequista que desempeña sus funciones en las Iglesias de antigua fundación, como lo enseñan el mismo Magisterio y la legislación de la Iglesia (12).

Sintetizando, el catequista en los territorios de misión está caracterizado por cuatro elementos comunes y específicos: un llamamiento del Espíritu; una misión eclesial; una cooperación al mandato apostólico del Obispo; una conexión especial con la realización de la actividad misionera ad Gentes.

3. Función.

Estrechamente vinculada a esa identidad está la función del catequista que se desarrolla en relación con la actividad misionera. Esa misión se presenta amplia y diferenciada: al mismo tiempo que anuncio explícito del mensaje cristiano y conducción de los catecúmenos y de los hermanos y hermanas a los sacramentos hasta la madurez de fe en Cristo, es también presencia y testimonio; comprende la promoción del hombre; se traduce en inculturación, se hace diálogo (13).

Por eso el Magisterio, cuando trata del catequista en tierra de misión (14), manifiesta una consideración privilegiada y hace una reflexión de amplio alcance. Así, la Redemptoris Missio describe a los catequistas como "agentes especializados, testigos directos, evangelizadores insustituibles, que representan la fuerza de las comunidades cristianas, especialmente en las Iglesias jóvenes" (15). El mismo Código de Derecho Canónico trata aparte el asunto de los catequistas comprometidos en la actividad misionera propiamente dicha y los describe como "fieles laicos debidamente instruidos y que se destaquen por su vida cristiana, los cuales, bajo la dirección de un misionero, se dediquen a explicar la doctrina evangélica y a organizar los actos litúrgicos y las obras de caridad" (16).

Esta amplia descripción de la misión del catequista corresponde al concepto esbozado en la Asamblea Plenaria de la CEP, en el 1970: "El catequista es un laico especialmente encargado por la Iglesia, según las necesidades locales, para hacer conocer, amar y seguir a Cristo por aquellos que todavía no lo conocen y por los mismos fieles" (17).

Es oportuno, sin embargo, recordar una precisión. Así como a los otros fieles, también al catequista se pueden confiar, según las normas canónicas, algunos cometidos conexos al sagrado ministerio, que no requieren el carácter de la Ordenación. El desempeño de tales funciones, en calidad de suplente, no hace del catequista un pastor, en cuanto su legitimación deriva directamente de la delegación oficial dada por los Pastores (18).

Conviene, sin embargo, tener presente una precisión hecha en el pasado por este mismo Dicasterio en su actividad ordinaria: "El catequista no es un mero suplente del sacerdote, sino que es, de derecho, un testigo de Cristo en la comunidad a la que pertenece" (19).

4. Categorías y funciones.

Los catequistas en los territorios de misión se distinguen no solo de los catequistas que actúan en las Iglesias de antigua tradición, sino que se presentan con características y modalidades de acción muy diversificadas de una experiencia eclesial a otra, por lo que resulta difícil hacer una descripción unitaria y sintética.

En el plan práctico, es útil tener presente que se puede hablar de dos categorías de catequistas: **los de tiempo pleno**, que dedican toda su vida a este servicio, y, en cuanto tales, son reconocidos oficialmente; y **los de tiempo parcial**, que ofrecen una colaboración limitada, pero siempre preciosa. La proporción entre estas dos categorías varía de zona a zona, aunque la línea de tendencia muestra que los catequistas de tiempo parcial son mucho más numerosos.

A las dos categorías están confiadas bastantes tareas o funciones. Y precisamente en este aspecto se dan las mayores y más numerosas diversificaciones. Consideramos objetivo el siguiente prospecto global, y puede ayudar a comprender la situación actual en las Iglesias que dependen de la CEP:

- Los catequistas que **tienen la función específica de la catequesis**, a los que se confían en general estas actividades: la educación en la fe de jóvenes y adultos; la preparación para recibir los sacramentos de la iniciación cristiana, tanto de los candidatos, como de sus familias; la colaboración en iniciativas de apoyo a la catequesis como retiros, encuentros, etc. Estos catequistas son más numerosos en las Iglesias donde la organización de los servicios laicales está mejor desarrollada (20).

- Los catequistas que **cooperan en las distintas formas de apostolado** con los ministros ordenados en cordial y estrecha obediencia. Sus tareas son múltiples: desde el anuncio a los no cristianos y la catequesis a los catecúmenos y a los bautizados, hasta la animación de la oración comunitaria, especialmente de la liturgia dominical cuando falta el sacerdote; desde la asistencia espiritual a los enfermos hasta la celebración de funerales; desde la formación de otros catequistas en los centros y la dirección de los catequistas voluntarios, hasta el control de las iniciativas pastorales; desde la promoción humana y de la justicia, hasta la ayuda a los pobres, las actividades organizativas, etc. Estos catequistas prevalecen en las parroquias de vasto territorio, y en comunidades de fieles distantes del centro; o también

cuando los párrocos, por falta de sacerdotes, escogen colaboradores laicos de tiempo completo (21).

El dinamismo de las Iglesias jóvenes y su situación socio-cultural favorecen el surgir y aun perdurar de otras distintas funciones apostólicas. Así, existen los maestros de religión en las escuelas, encargado de enseñar la religión a los estudiantes bautizados y la primera evangelización a los no cristianos. Estos prevalecen donde la autoridad del Estado limita enseñanza religiosa en sus escuelas, y son también importante donde existe una estructura escolar de la Iglesia o donde se trata de recuperar su presencia entre los estudiantes de las escuelas estatizadas. Hay también Catequistas dominicales encargados de enseñar la religión en escuelas organizadas por las parroquias y enlazadas con la liturgia festiva, especialmente donde el Estado no permite tal enseñanza en las escuelas propias. Y no hay que olvidar tampoco a cuantos operan en los barrios de grandes ciudades, en nuevas zonas urbanas, entre militares, inmigrados, encarcelados, etc. Las diversas experiencias y sensibilidades eclesiales consideran estas funciones como propias del Catequista, o como formas de servicio laical a la Iglesia y a su misión. La CEP considera esta variedad de cometidos como expresión de la riqueza del Espíritu operante en las Iglesias jóvenes. Y los recomienda a la atención de los Pastores. Pero pide que se promuevan aquellos que responden mejor a las exigencias actuales, poniendo especial atención a las perspectivas para el futuro.

Hay otro aspecto que no debemos desestimar. Los catequistas pertenecen a diversas categorías de personas, y es por tanto claro que el impacto de su actividad varía según el ambiente y las culturas en las que operan. Así, por ejemplo, el hombre casado parece ser más indicado para desempeñar la tarea de animador de la comunidad, especialmente donde la cultura lo considera todavía como el jefe natural de la sociedad; a la mujer se la juzga, en general, más idónea para la educación de los niños y para la promoción cristiana del ambiente femenino; a los adultos se les considera más maduros y estables, sobre todo si son casados, con la posibilidad, además, de testimoniar coherentemente el valor cristiano del matrimonio; los jóvenes, en cambio, son los preferidos para los contactos con jóvenes y para iniciativas que exigen más disponibilidad y tiempo libre.

En fin, es oportuno tener presente que, al lado de los catequistas laicos, opera en la catequesis un gran número de religiosos y religiosas. Aun sin considerarlos Catequistas por el hecho de ser consagrados poseen una indudable una indudable preparación espiritual y plena disponibilidad apostólica. De ahí que, en la práctica, los religiosos y las religiosas ejercen las funciones propias de los catequistas y sobre todo, en virtud de su estrecha colaboración con los sacerdotes, tienen con frecuencia una parte activa a nivel de dirección. Por estas razones, la CEP encomienda al compromiso de los religiosos y de las religiosas, como ya se verifica en muchas partes, este importante sector de la vida eclesial, especialmente al nivel de la formación, de la atención y del cuidado de los catequistas (22).

5. Perspectivas de desarrollo en un futuro próximo.

La tendencia general que la CEP asume y anima es la de **mantener y promover la figura del catequista como tal**, independientemente de las tareas que desempeña. El valor del catequista, y su eficacia apostólica, son siempre decisivos para la misión de la Iglesia (23).

La CEP, basada en su experiencia de alcance universal, presenta algunas pistas para promover e iluminar una reflexión en este sentido:

- **Se ha de dar preferencia absoluta a la calidad.** El problema común, reconocido como tal parece ser la escasez de individuos con una preparación adecuada. El objetivo inmediato y prioritario para todos ha de ser, por tanto, la persona del catequista. Esto tendrá consecuencias prácticas en los criterios de elección, en el proceso de formación, en el cuidado y atención al catequista. Las palabras del Santo Padre son muy claras: "Para un servicio evangélico tan fundamental se necesitan numerosos operarios. Pero, sin descuidar el número, hay que procurar con todo empeño sobretodo la calidad del catequista" (24).

- Teniendo en cuenta el **nuevo impulso dado a la misión ad gentes (25)**, el futuro del catequista en las Iglesias jóvenes se caracterizará, ciertamente, por el celo misionero. El catequista, por lo tanto, se deberá calificar cada vez más como apóstol laico de frontera. En el futuro deberá seguir distinguiéndose, como en

el pasado, por su eficacia insustituibles en la actividad misionera ad gentes.

- No basta establecer un objetivo; es preciso **elegir los medios adecuados** para alcanzarlo. Eso vale también para la cualificación del catequista. Se trata de establecer programas concretos, procurarse adecuadas estructuras y medios económicos, y encontrar formadores preparados para garantizar al catequista la mayor idoneidad posible. Desde luego, la importancia de los medios y el grado de cualificación varían según las posibilidades reales de cada Iglesia, pero todos deben lograr un objetivo mínimo, sin ceder ante las dificultades.

- **Reforzar los núcleos de responsables.** Se prevé que en todas partes serán necesarios al menos algunos catequistas profesionales, preparados en centros específicos que, bajo la dirección de los Pastores y en puestos claves de la organización catequística, deberán cuidar la preparación de las nuevas fuerzas, introducirlas y guiarlas en el desempeño de sus funciones. Deberán estar situados en los distintos planos: parroquial, diocesano y nacional, y han de garantizar el buen funcionamiento de ese sector tan importante para la vida de la Iglesia.

- Además de estas líneas de renovación para el porvenir de los catequistas, la CEP constata que, con toda probabilidad, pues se vislumbran los síntomas, en un futuro próximo cobrarán fuerza algunas categorías. **Habrà que identificar quiénes serán protagonistas del mañana.**

En este contexto, será necesario impulsar especialmente a los catequistas que **tienen un marcado espíritu misionero**, para que "se hagan animadores misioneros de sus respectivas comunidades eclesiales y estén dispuestos, si el Espíritu les llama interiormente y los Pastores les envían, a salir de su propio territorio para anunciar el Evangelio, preparar los catecúmenos al Bautismo y construir nuevas comunidades eclesiales" (26).

Se prevé, asimismo, un futuro cada vez más importante para los Catequistas dedicados directamente a la catequesis, porque las Iglesias jóvenes se desarrollan, multiplicando los servicios apostólicos laicales distintos del catequista (27). Se requerirán por tanto, catequistas **especializados**. Entre éstos hay que destacar los que trabajan por la renovación cristiana en las comunidades de mayoría de bautizados, pero de escasa instrucción religiosa y vida de fe. Están surgiendo otros tipos de catequistas, que hay que tener en cuenta porque deberán responder a retos ya en parte actuales, como la urbanización, la creciente escolaridad con particular referencia al ámbito universitario y, más en general, a los jóvenes, el avance de la secularización, los cambios políticos, la cultura de masa favorecida por los mass-media, etc.

La CEP señala el alcance de estas perspectivas y la necesidad de no eludirlas, puesto que las opciones concretas, y su actuación gradual corresponden a los Pastores locales. Las Conferencias Episcopales y cada uno de los Obispos deberán elaborar un programa de promoción del catequista para el futuro, teniendo en cuenta estas pistas preferenciales que valen para todos, y dedicando especial atención a la dimensión misionera, tanto en la formación como en la actividad del catequista. Estos programas, que no deber ser genéricos sino circunstanciados, deberán responder al contexto local, de manera que cada Iglesia tenga los catequistas que necesita ahora, y forme a sus necesidades futuras.

II. LÍNEAS DE ESPIRITUALIDAD DEL CATEQUISTA

6. Necesidad y naturaleza de la espiritualidad del catequista.

Es necesario que el catequista tenga una profunda espiritualidad, es decir, que viva en el Espíritu que le ayude a renovarse continuamente en su identidad específica.

La necesidad de una espiritualidad propia del catequista se deriva de su vocación y misión. Por eso, la espiritualidad del catequista entraña, con nueva y especial exigencia, una llamada a la santidad. La feliz expresión del Sumo Pontífice Juan Pablo II: "el verdadero misionero es el santo" (28) puede aplicarse

ciertamente al catequista. Como todo fiel, el catequista "está llamado a la santidad y a la misión" (29), es decir, a realizar su propia vocación "con el fervor de los santos" (30) .

La espiritualidad del catequista está ligada estrechamente a su condición de "cristiano" y de "laico", hecho partícipe, en su propia medida, del oficio profético, sacerdotal y real de Cristo. La condición propia del laico es secular, con el "deber específico, cada uno según su propia condición, de animar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares" (31).

Cuando el **catequista está casado**, la vida matrimonial forma parte de su espiritualidad. Como afirma justamente el Papa: "Los catequistas casados tienen la obligación de testimoniar con coherencia el valor cristiano del matrimonio, viviendo el sacramento en plena fidelidad y educando con responsabilidad a sus hijos" (32) . Esta espiritualidad correspondiente al matrimonio puede tener un impacto favorable y característico en la misma actividad del catequista, y este tratará de asociar a la esposa y a los hijos en su servicio, de manera que toda la familia llegue a ser una célula de irradiación apostólica.

La espiritualidad del catequista está vinculada también a su vocación apostólica y, por consiguiente, se expresa en algunas actitudes determinantes que son: la apertura a la Palabra, es decir, a Dios, a la Iglesia y por consiguiente, al mundo; la autenticidad de vida; el celo misionero y el espíritu mariano.

7. Apertura a la Palabra.

El ministerio del catequista está esencialmente unido a la comunicación de la Palabra. La primera actitud espiritual del catequista está relacionada, pues, con la Palabra contenida en la revelación, predicada por la Iglesia, celebrada en la liturgia y vivida especialmente por los santos (33). Y es siempre un encuentro con Cristo, oculto en su Palabra, en la Eucaristía, en los hermanos. Apertura a la Palabra significa, a fin de cuentas, apertura a Dios, a la Iglesia y al mundo.

- Apertura a Dios Uno y Trino,

que está presente en lo más íntimo de la persona y da un sentido a toda su vida: convicciones, criterios, escala de valores, decisiones, relaciones, comportamientos, etc. El catequista debe dejarse atraer a la esfera del Padre que comunica la Palabra; de Cristo, Verbo Encarnado, que pronuncia todas y solo las Palabras que oye al Padre (cf. Jn 8,26; 12,49); del Espíritu Santo que ilumina la mente para hacer comprender toda la Palabra y caldea el corazón para amarla y ponerla fielmente en práctica (Cf. Jn 16,12-14).

Se trata, pues, de una espiritualidad arraigada en la Palabra viva, con dimensión Trinitaria, como la salvación y la misión universal. Eso implica una actitud interior coherente, que consiste en participar en el amor del Padre, que quiere que todos los hombres lleguen a conocer la verdad y se salven (cf. 1Tim 2,4); en realizar la comunión con Cristo, compartir sus mismos sentimientos (cf. Flp 2,5), y vivir, como Pablo, la experiencia de su continua presencia alentadora: "No tengas miedo (...) porque yo estoy contigo" (Hch 18,9-10); en dejarse plasmar por el Espíritu y transformarse en testigos valientes de Cristo y anunciadores luminosos de la Palabra (34).

- Apertura a la Iglesia,

de la cual el catequista es miembro vivo que contribuye a construirla y por la cual es enviado. A la Iglesia ha sido encomendada la Palabra para que la conserve fielmente, profundice en ella con la asistencia del Espíritu Santo y la proclame a todos los hombres (35).

Esta Iglesia, como Pueblo de Dios y Cuerpo Místico de Cristo, exige del catequista un sentido profundo de pertenencia y de responsabilidad por ser miembro vivo y activo de ella; como sacramento universal de salvación, ella le pide que se empeñe en vivir su misterio y gracia multiforme para enriquecerse con ellos y llegar a ser signo visible en la comunidad de los hermanos. El servicio del catequista no es nunca un acto

individual o aislado, sino que siempre profundamente eclesial.

La apertura a la Iglesia se manifiesta en el amor filial a ella, en la consagración a su servicio y en la capacidad de sufrir por su causa. Se manifiesta especialmente en la adhesión y obediencia al Romano Pontífice, centro de unidad y vínculo de comunión universal, y también al propio Obispo, padre y guía de la Iglesia particular. El catequista debe participar responsablemente en las vicisitudes terrenas de la Iglesia peregrina que, por su naturaleza, es misionera (36) y debe compartir con ella, también el anhelo del encuentro definitivo y beatificante con el Esposo.

El sentido eclesial, propio de la espiritualidad del catequista se expresa, pues, mediante un amor sincero a la Iglesia, a imitación de Cristo que "amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (Ef 5,25). Se trata de un amor activo y totalizante que llega a ser participación en su misión de salvación hasta dar, si es necesario, la propia vida por ella (37).

- Apertura misionera al mundo,

lugar donde se realiza el plan salvífico que procede del "amor fontal" o caridad eterna del Padre (38); donde históricamente el Verbo puso su morada para habitar con los hombres y redimirlos (cf. Jn 1,14), donde ha sido derramado el Espíritu para santificar a los hijos y constituirlos como Iglesia, para llegar hasta el Padre a través de Cristo, en un solo Espíritu (cf. Ef 2, 18) (39).

El catequista tendrá, pues, un sentido de apertura y de atención a las necesidades del mundo, al que se sabe enviado constantemente y que es su campo de trabajo, aun sin pertenecer del todo a él (cf. Jn 17,14-21). Eso significa que deberá permanecer insertado en el contexto de los hombres, hermanos suyos, sin aislarse o echarse atrás por temor a las dificultades o por amor a la tranquilidad; y conservará el sentido sobrenatural de la vida y la confianza en la eficacia de la Palabra que, salida de la boca misma de Dios, no retorna sin producir efecto seguro de salvación (cf. Is 55, 11).

El sentido de apertura al mundo caracteriza la espiritualidad del catequista en virtud de la "caridad apostólica", la misma de Jesús, Buen Pastor, que vino para "reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (Jn 11,52). El catequista ha de ser, pues, el hombre de la caridad que se acerca a los hermanos para anunciarles que Dios los ama y los salva, junto con toda la familia de los hombres (40).

8. Coherencia y autenticidad de vida.

La tarea del catequista compromete toda su persona. Ha de aparecer evidente que el catequista, antes de anunciar la Palabra, la hace suya y la vive (41). "El mundo (...) exige evangelizadores que hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente, como si estuvieran viendo al Invisible" (42).

Lo que el catequista propine no ha de ser una ciencia meramente humana, ni tampoco la suma de sus opiniones personales, sino el contenido de la fe de la Iglesia, única en todo el mundo, que él ya vive, que ha experimentado y de la cual es testigo (43).

De aquí surge la necesidad de coherencia y autenticidad de vida en el catequista. Antes de hacer catequesis, debe ser catequista. ¡La verdad de su vida es la nota cualificante de su misión! ¡Qué disonancia habría si el catequista no viviera lo que propone, y si hablara de un Dios que ha estudiado pero que le es poco familiar! El catequista debe aplicarse a sí mismo lo que el evangelista Marcos dice con referencia a la vocación de los apóstoles: "Instituyó Doce para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar" (cf. Mc 3,14-15).

La autenticidad de vida se expresa a través de la oración, la experiencia de Dios, la fidelidad a la acción del Espíritu Santo. Ello implica una intensidad y un orden interior y exterior, aunque adaptándose a las distintas situaciones personales y familiares de cada uno. Se puede objetar que el catequista, en cuanto laico, vive en una realidad que no le permite estructurarse la vida espiritual como si fuera un consagrado y que, por consiguiente, debe contentarse con un tono más modesto. En todas las situaciones de la vida,

tanto en el trabajo como en el ministerio, es posible, para todos, sacerdotes, religiosos y laicos, alcanzar una elevada comunión con Dios y un ritmo de oración ordenada y verdadera; no sólo esto, sino también crearse espacios de silencio para entrar más profundamente en la contemplación del Invisible. Cuanto más verdadera e intensa sea su vida espiritual, tanto más evidente será su testimonio y más eficaz su actividad.

Es importante, asimismo, que el catequista crezca interiormente en la paz y en la alegría de Cristo, para ser el hombre de la esperanza, del valor, que tiende hacia lo esencial (cf. Rm 12,12). Cristo, en efecto, "es nuestro gozo" (Ef 2,14), y lo comunica a los apóstoles para que su "alegría llegue a plenitud" (Jn 15,11).

El catequista deberá ser, pues, el sembrador de la alegría y de la esperanza pascual, que son dones del Espíritu. En efecto "El don más precioso del mundo de hoy, desorientado e inquieto; es el de formar cristianos firmes en lo esencial y humildemente felices en su fe" (44).

9. Ardor misionero.

Un catequista que viva en contacto con muchedumbres de no cristianos, como sucede en los territorios de misión, en fuerza del Bautismo y de la vocación especial no puede menos de sentir como dirigidas a él las palabras del Señor: "También tengo otras ovejas, que no son de este redil; también a ellas las tengo que conducir" (Jn 10,16); "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda creatura" (Mc 16,15). Para poder afirmar como Pedro y Juan ante el Sanedrín: "No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído" (Hch 4,20) y realizar, como Pablo, el ideal del ministerio apostólico: "el amor de Cristo nos apremia" (2Co 5,14), es necesario que el catequista tenga un arraigado espíritu misionero. Este espíritu se hace apostólicamente operante y fecundo bajo algunas condiciones importantes: ante todo, el catequista ha de tener fuertes convicciones interiores y ha de irradiar entusiasmo y valor, sin avergonzarse nunca del Evangelio (cf. Rm 1, 16). Deje que los sabios de este mundo busquen las realidades inmediatas y gratificantes y gloriése sólo de Cristo que le da fuerza (cf. Col 1, 29) y no ansíe saber, ni predicar, nada más que a "Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1Co 1,24). Como justamente afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, del "amoroso conocimiento de Cristo nace irresistible el deseo de anunciar, de 'evangelizar' y de conducirlos a otros al 'sí' de la fe en Jesucristo. Pero, al mismo tiempo, se siente la necesidad de conocer cada vez mejor esta fe" (45).

Además, el catequista ha de procurar mantener la convicción interior del pastor que "va tras la oveja descarriada hasta que la encuentra" (Lc 15,4); o de la mujer que "busca con cuidado la dracma perdida hasta que la encuentra" (Lc 15,8). Es una convicción que engendra **celo apostólico**: "Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio" (1Co 9,22-23; cf. 2Co 12,15); "¡ay de mí si no predicara el Evangelio!" (1Co 9,16). Estos apremios interiores de Pablo podrán ayudar al catequista a acrecentar en sí mismo el celo como corresponde a su vocación especial, y también a su voluntad de responder a ella y le impulsarán a colaborar activamente en el anuncio de Cristo y en la construcción y el crecimiento de la comunidad eclesial (46).

El espíritu misionero requiere, en fin, que el Catequista imprima, en lo más íntimo de su ser, el signo de la autenticidad; la cruz gloriosa. El Cristo que el catequista ha aprendido a conocer, es el "crucificado" (cf. 1Co 2,2); el que él anuncia es también el "Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (1Co 1,23), que el Padre ha resucitado de los muertos al tercer día (cf. Hch 10,40). El catequista, por consiguiente, deberá saber vivir el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, con esperanza, en toda situación de limitación y sufrimiento en el servicio apostólico, en el deseo de seguir el mismo camino que recorrió el Señor: "completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo, a favor de su Cuerpo, que es la Iglesia (Col 1,24)" (47).

10. Espíritu mariano.

Por una vocación singular, María vio al Hijo de Dios "crecer en sabiduría, edad y gracia" (Lc. 2,52). Ella fue la Maestra que lo "formó en el conocimiento humano de las Escrituras y de la historia del designio de Dios sobre su Pueblo en la adoración al Padre" (48). Ella fue, asimismo, "la primera de sus discípulos" (49). Como lo afirmó audazmente S. Agustín, el hecho de ser discípula fue para María más importante que ser

madre (50). Se puede decir, con razón y alegría, que María es un "catecismo viviente", "madre y modelo del catequista" (51)

La espiritualidad del catequista, como la de todo cristiano y, especialmente, la de todo apóstol, debe estar enriquecida por un profundo espíritu mariano. Antes de explicar a los demás la figura de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia (52), el catequista debe vivir su presencia en lo más íntimo de sí mismo y manifestar, con la comunidad, una sincera piedad mariana (53). Ha de encontrar en María un modelo sencillo y eficaz que debe realizar en sí mismo y poder proponer: "La Virgen fue en su vida un ejemplo del amor maternal con que debe animar a todos aquellos que, en la misión apostólica de la Iglesia, cooperan a la regeneración de los hombres" (54).

El anuncio de la Palabra está siempre relacionado con la oración, la celebración eucarística y la construcción de la comunión primitiva vivió esa rica realidad (Hch 2-4) con María, la Madre de Jesús (cf. Hch 1,14).

III. ACTITUDES DEL CATEQUISTA FRENTE A DETERMINADAS SITUACIONES ACTUALES

11. Servicio a la comunidad y atención a las distintas categorías.

El servicio del Catequista se ofrece a toda clase de persona, sea cual fuere la categoría a la que pertenecen: jóvenes y adultos, hombres y mujeres, estudiantes y trabajadores, sanos y enfermos, católicos, hermanos separados y no bautizados. Sin embargo, no es lo mismo ser catequista de catecúmenos que se preparan para recibir el bautismo, o responsable de una aldea de cristianos con el cometido de seguir las distintas actividades pastorales, o ser Catequista encargado de enseñar el catecismo en las escuelas, o preparar a los sacramentos, o serlo en un barrio de ciudad o en la zona rural.

Por lo tanto, concretamente, todo catequista deberá promover el conocimiento y la comunión entre los miembros de la comunidad, cuidar de las personas que le han sido confiadas, y tratar de comprender sus necesidades particulares para poder ayudar. Desde este punto de vista, los catequistas se distinguen por tareas propias y por preparación específica.

Esta situación, de hecho, sugiere que el catequista pueda conocer de antemano su destino, y que se le introduzca a la categoría de personas a las que ha de servir. Para esto serán útiles las sugerencias dadas al respecto por el Magisterio, especialmente en el Directorio Catequético General, nn. 77-97 y en la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, nn. 35-45.

En el vasto campo apostólico, el catequista está llamado a prestar especial cuidado a los **enfermos y ancianos**, por su fragilidad física y psíquica que exige especial solidaridad y asistencia (55).

El catequista ha de acercarse al enfermo y ayudarlo a comprender el sentido profundo y redentor del misterio cristiano de la cruz (56) en unión con Jesús que asumió el peso de nuestras enfermedades (cf. Mt 8,17; Is 53,4). Visita a los enfermos con frecuencia, los conforta con la Palabra y, cuando está encargado de ellos, con la Eucaristía.

El catequista ha de seguir de cerca también a los ancianos, que tienen una función cualificada en la Iglesia, como justamente lo reconoce Juan Pablo II al definir al anciano "el testigo de la tradición de la fe (cf. Sal 44,2; Ex 12,16-17), el maestro de vida (cf. Si 6,34; 8,11-12), el operador de caridad" (57). Ayudar al anciano, para un catequista significa ante todo colaborar a que su familia lo mantenga insertado como "testigo del pasado e inspirador de sabiduría para los jóvenes" (58); además, hacer que experimente la cercanía de la comunidad y animarlo a que viva con fe sus inevitables límites y, en ciertos casos, también la soledad. El catequista no deje de preparar al anciano para el encuentro con el Señor, ayudándole a sentir la alegría que nace de la esperanza cristiana en la vida eterna (59).

Hay que tener presente, además, la sensibilidad que el catequista deberá mostrar para comprender y prestar su ayuda en ciertas situaciones difíciles, como: la unión irregular de la pareja, los hijos de esposos separados o divorciados. El catequista debe participar y expresar verdaderamente la inmensa compasión del corazón de Cristo (cf. Mt 9,36; Mc 6,34; 8,2; Lc 7,13).

12. Necesidad de la inculturación.

Como toda la actividad evangelizadora, también la catequesis está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas (60). El proceso de inculturación requiere largo tiempo porque es un proceso profundo, global y gradual. A través de él, como explica Juan Pablo II, "la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro" (61).

Los catequistas, en cuanto apóstoles, están implicados necesariamente en el dinamismo de este proceso. Además, con una preparación específica, que no puede prescindir del estudio de la antropología cultural y de los idiomas más idóneos a la inculturación, se les debe ayudar a operar por su parte y en la pastoral de conjunto, siguiendo las directivas de la Iglesia acerca de este tema particular (62), que podemos sintetizar así:

- El mensaje evangélico, aunque no se identifica nunca con una cultura, necesariamente se encarna en las culturas. De hecho, desde el comienzo del cristianismo, se ha encarnado en algunas culturas. Hay que tener en cuenta esto para no privar a las Iglesias jóvenes de valores que ya son patrimonio de la Iglesia universal.

- El Evangelio tiene una fuerza regeneradora, capaz de rectificar no pocos elementos de las culturas en las que penetra, cuando no son compatibles con él.

- El sujeto principal de la inculturación son las comunidades eclesiales locales, que viven una experiencia cotidiana de fe y caridad, insertadas en una determinada cultura, corresponde a los Pastores indicar las pistas principales que se deben recorrer para destacar los valores de una determinada cultura; los expertos sirven de estímulo y ayuda.

- La inculturación es genuina si se guía por estos dos miembros principios: se basa en la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y avanza de acuerdo con la Tradición de la Iglesia y las directivas del Magisterio, y no contradice la unidad deseada por el Señor.

- La piedad popular, entendida como conjunto de valores, creencias, actitudes y expresiones propias de la religión católica y purificada de los defectos debidos a la ignorancia o a la superstición, expresa la sabiduría del Pueblo de Dios y es una forma privilegiada de inculturación del Evangelio en una determinada cultura (63).

Para participar positivamente en ese proceso, el catequista deberá atenerse a estas directivas que favorecen en él una actitud clarividente y abierta; insertarse con toda seriedad en el plan de pastoral aprobado por la autoridad competente de la Iglesia, sin aventurarse en experiencias particulares que podrían desorientar a los demás fieles; y reavivar la esperanza apostólica, convencido de que la fuerza del Evangelio es capaz de penetrar en cualquier cultura, enriqueciéndola y fortaleciéndola desde dentro.

13. Promoción humana y opción por los pobres.

Entre el anuncio del Evangelio y la promoción humana hay una "estrecha conexión" (64). Se trata, en efecto, de la única misión de la Iglesia. "Con el mensaje evangélico la Iglesia ofrece una fuerza libertadora y promotora de desarrollo, precisamente porque lleva a la conversión de corazón y de la mentalidad; ayuda a reconocer la dignidad de cada persona; dispone a la solidaridad, al compromiso, al servicio de los hermanos; inserta al hombre en el proyecto de Dios, que es la construcción del Reino de paz y justicia, a partir ya de esta vida. Es la perspectiva bíblica de los 'nuevos cielos y nueva tierra' (cf. Is 65,17; 2Pe 3,13;

Ap 21,1), es la que ha introducido en la historia el estímulo y la meta para el progreso de la humanidad" (65).

Es bien sabido que la Iglesia reivindica para sí una misión de orden "religioso" (66), que debe realizarse, sin embargo, en la historia y en la vida real de la humanidad y, por tanto, en forma no desencarnada.

Es tarea, preeminentemente de los laicos, llevar los valores del Evangelio al campo económico, social y político (67). El catequista tiene una importante tarea propia y característica en el sector de la promoción humana, del desarrollo y defensa de la justicia. Al vivir en un mismo contexto social con los hermanos, es capaz de comprender, interpretar y resolver las situaciones y los problemas a la luz del Evangelio. Ha de saber, pues, estar en contacto con la gente, estimularla a tomar conciencia de la realidad en que vive para mejorarla y, cuando sea necesario, ha de tener el valor de hablar en nombre de los más débiles para defender sus derechos.

Por lo que se refiere a la acción, cuando es necesario realizar iniciativas de ayuda, el catequista deberá actuar siempre con la comunidad, en un programa de conjunto, bajo la guía de los Pastores.

Aquí surge, necesariamente, otro aspecto relacionado con la promoción: **la opción preferencial por los pobres**. El catequista, sobre todo cuando está comprometido en el apostolado en general, tiene el deber de asumir esta opción eclesial que no es exclusiva, sino una forma de primacía de la caridad. Y debe estar convencido de que su interés y ayuda a los pobres se funda en la caridad porque, como afirma explícitamente el Sumo Pontífice Juan Pablo II: "El amor es, y sigue siendo, la fuerza de la misión" (68).

El catequista ha de tener presente que los pobres se entiende sobre todo aquellos que se hallan en situación de estrechez económica, tan numerosos en diversos territorios de misión; estos hermanos deben poder experimentar el amor maternal de la Iglesia, aunque todavía no formen parte de ella, y sentirse estimulados a afrontar y superar las dificultades con la fuerza de la fe cristiana, ayudándolos a hacerse ellos mismos artífices de su propio desarrollo integral. Todo acto caritativo de la Iglesia, así como toda la actividad misionera, da "a los pobres luz y aliento para un verdadero desarrollo" (69).

Además de atender a los desposeídos, los catequistas han de acercarse y ayudar, porque son también pobres, a los oprimidos y perseguidos, a los marginados y a todas las personas que viven en una situación de grave necesidad, como los minusválidos, los desocupados, los prisioneros, los refugiados, los drogadictos, los enfermos de SIDA, etc. (70).

14. Sentido ecuménico.

La división de los cristianos es contraria a la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y "daña a la causa santísima de la predicación del Evangelio a todos los hombres" (71).

Todas las comunidades cristianas tienen el deber de "participar en el diálogo ecuménico y demás iniciativas destinadas a realizar la unidad de los cristianos" (72). Pero en los territorios de misión este compromiso asume una urgencia especial para que no sea vana la oración de Jesús al Padre: "sean también ellos en nosotros, una cosa sola, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21) (73).

El catequista, en virtud de su misión, se encuentra necesariamente implicado en esta dimensión apostólica y debe colaborar a madurar la conciencia ecuménica en la comunidad, comenzando por los catecúmenos y los neófitos (74). Ha de cultivar, pues, un profundo deseo de unidad, insertarse con gusto en el diálogo con los hermanos de otras confesiones cristianas y comprometerse generosamente en las iniciativas ecuménicas, dentro de su cometido (75), siguiendo las directivas de la Iglesia, especificadas localmente por la Conferencia Episcopal y por el Obispo (76). Procure sobre todo seguir las directivas acerca de la cooperación ecuménica en la catequesis y en la enseñanza de la religión en las escuelas (77).

Su acción será verdaderamente ecuménica si se esfuerza en "enseñar que la plenitud de las verdades reveladas y de los medios de salvación instituidos por Cristo se halla en la Iglesia católica" (78); y si logra

también "hacer una presentación correcta y leal de las demás Iglesias comunidades eclesiales de las que el Espíritu de Cristo no rehusa servirse como medio de salvación" (79).

En el ambiente donde realiza su actividad, el catequista ha de hacer lo posible por establecer relaciones amistosas con los responsables de las otras confesiones, de acuerdo con los Pastores y, si fuere necesario, en representación suya; ha de evitar que se fomenten inútiles polémicas y concurrencia; debe ayudar a los fieles a vivir en armonía y respeto con los cristianos no católicos, realizando plenamente y sin ningún complejo, su identidad católica; y promueva el esfuerzo común de todos los que creen en Dios, para ser "constructores de paz" (80).

15. Diálogo con los hermanos de otras religiones.

El diálogo inter-religioso es una parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. El anuncio y el diálogo se orientan efectivamente hacia la comunicación de la verdad salvífica. El diálogo es una actividad indispensable en las relaciones entre la Iglesia católica y las otras religiones y merece seria atención. Se trata de un **diálogo de la salvación**, que se realiza en Cristo.

También los catequistas, cuya tarea primordial en las misiones es el anuncio, deben estar abiertos, preparados y comprometidos en ese tipo de diálogo. Se les ha de ayudar, pues, a llevarlo a cabo, teniendo en cuenta las indicaciones del Magisterio, especialmente las de la *Redemptoris Missio*, del documento conjunto *Diálogo y Anuncio*, del Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso y de la C.E.P., y del *Catecismo de la Iglesia Católica* (81), que implican:

- **Escucha del Espíritu**, que sopla donde quiere (cf. *Jn 3,8*), respetando lo que El ha operado en el hombre, para alcanzar la purificación interior, sin la cual el diálogo no reporta frutos de salvación (82).

-

El **correcto conocimiento** de las religiones presentes en el territorio; su historia y organización; los valores que, como "*semillas del Verbo*", pueden ser una "*preparación al Evangelio*" (83), los límites y errores que se oponen a la verdad evangélica y que se deben, respectivamente, completar y corregir.

- La **convicción de fe** que la salvación procede de Cristo y que, por consiguiente, el diálogo no dispensa del anuncio (84); que la Iglesia es el camino ordinario de la salvación y sólo ella posee la plenitud de la verdad revelada y de los medios salvíficos (85). No es posible, como ha reafirmado S.S. Juan Pablo II haciendo referencia a la *Redemptoris Missio*: "*poner en un mismo nivel la revelación de Dios en Cristo y las escrituras o tradiciones de otras religiones. Un teocentrismo que no reconociera a Cristo en su plena identidad sería inaceptable para la fe católica (...) El mandato misionero de Cristo, perennemente válido, es una invitación explícita a hacer discípulos a todas las gentes y a bautizarlas para que se obre para ellas la plenitud del don de Dios*" (86). *El diálogo no debe, pues, conducir al relativismo religioso.*

- La **colaboración práctica** con los organismos religiosos no cristianos para resolver los grandes retos que se plantean a la humanidad, como la paz, la justicia, el desarrollo, etc. (87). Además, se requiere una actitud de aprecio y acogida a las personas. La caridad del Padre común es la que debe unir a la familia de los hombres en toda obra de bien.

En la realización de un diálogo tan importante, no hay que dejar solo al catequista, este, a su vez, se ha de mantener integrado en la comunidad. Toda iniciativa de diálogo interreligioso, se debe llevar a cabo partiendo de los programas aprobados por el Obispo y cuando es preciso por la Conferencia Episcopal o por la Santa Sede, y ningún catequista ha de actuar por su cuenta, ni mucho menos contra las directivas comunes.

En fin, hay que tener fe en el diálogo, el camino para realizarlo es difícil e incomprendido. El diálogo es a veces el único modo de dar testimonio de Cristo, y es siempre un camino hacia el Reino que no dejará de dar sus frutos, aunque el tiempo y momento están reservados al Padre (cf. *Hch 1,8*) (88).

16. Atención a la difusión de las sectas.

La proliferación de las sectas de origen cristiana y no cristiano es, actualmente, un reto pastoral para la Iglesia en todo el mundo. En los territorios de misión, representan un serio obstáculo para la predicación del Evangelio y para el desarrollo ordenado de las Iglesias jóvenes, pues atacan a la integridad de la fe y a la solidez de la comunión (89).

Existen zonas más vulnerables y personas más expuestas a su influencia. Lo que las sectas pretenden ofrecer, les favorece aparentemente porque lo presentan como una respuesta "*inmediata*" y "*sencilla*" a las necesidades sensibles de las personas, y se sirven de medios apropiados a la sensibilidad y cultura locales (90).

Como es bien sabido, el Magisterio de la Iglesia ha alertado varias veces respecto a las sectas, animando a que se considere su difusión actual como una ocasión para una "*seria reflexión*" por parte de la Iglesia (91). Más que una campaña contra las sectas, en los territorios de misión se debe dar nuevo impulso a la "*actividad misionera*" propiamente dicha (92).

El catequista se presenta, hoy día, como uno de los agentes más aptos para superar positivamente ese fenómeno. Con su tarea de anunciar la Palabra y de acompañar el crecimiento en la vida cristiana, el catequista se encuentra en una situación ideal para ayudar a las personas - tanto cristianos como no cristianos - a comprender cuáles con las verdaderas respuestas a sus necesidades, sin recurrir a las pseudos-seguridades de las sectas. Además, como laico puede actuar más capilarmente y hablar de modo más realista y comprensivo.

Las líneas de acción preferenciales, para un catequista, son las siguientes: conocer bien el contenido y especialmente las cuestiones que las sectas explotan para combatir la fe y a la Iglesia, y así hacer comprender a la gente la inconsistencia de la exposición religiosa de las sectas; cuidar la instrucción y el fervor de vida de las comunidades cristianas para detener la corrosión; intensificar el anuncio y la catequesis para prevenir la difusión de sectas. El catequista, por consiguiente, ha de empeñarse en realizar una obra silenciosa, perseverante y positiva con las personas, para iluminarlas, protegerlas y, eventualmente, liberarlas de la influencia de las sectas.

No hay que olvidar que muchas sectas son intolerantes y proselitísticas y, en general, se muestran agresivas hacia el Catolicismo. No es posible pensar en un diálogo constructivo con la mayor parte de ellas, si bien hay que partir del respeto y comprensión que merecen las personas. Esta constatación exige que la obra de la Iglesia sea compacta para no dar espacio a confusiones; y también ecuménica, porque la expansión de las sectas representa, asimismo, una amenaza para las otras denominaciones cristianas (93). Por lo que se refiere a la acción, el catequista deberá actuar dentro del programa pastoral común aprobado por los Pastores competentes (94).

SEGUNDA PARTE ELECCIÓN Y FORMACIÓN DEL CATEQUISTA

IV - ELECCIÓN PRUDENTE

17. Importancia de la selección y preparación del ambiente.

Un problema fundamental en los territorios de misión, es la dificultad de establecer qué grado de convicción de fe y qué calidad de motivación vocacional ha de tener un candidato para ser aceptado. Este problema se debe a muchas causas más o menos consistentes; principalmente: la diversa madurez religiosa de las comunidades eclesiales; la escasez numérica de personas idóneas y disponibles; la situación sociopolítica; la escasa preparación escolar básica y las dificultades económicas. Este estado de cosas puede engendrar una especie de resignación ante la cual es preciso reaccionar.

La CEP insiste en el principio de que una buena selección de los candidatos es la condición preliminar para lograr catequistas idóneos. Por eso, como hemos dicho ya, exhorta a que, desde la elección inicial se **procure ante todo la calidad**. Es preciso que los Pastores tengan este criterio como *ideal* a lograr gradualmente y que no acepten con facilidad compromisos. Además, la CEP sugiere que se cultive la formación del ambiente, dando a conocer cuál es el papel del catequista en la comunidad, sobre todo entre los jóvenes, para que aumente el número de los que se sienten inclinados a comprometerse en este servicio eclesial.

No se olvide, además, que el aprecio que manifiestan los fieles por esa función es directamente proporcionada al modo con que los Pastores tratan a sus catequistas, valorizan sus atribuciones y respetan su responsabilidad. Un catequista realizado, responsable y dinámico, que actúa con entusiasmo y alegría en el ejercicio de su tarea (95), apreciado y justamente remunerado, es el mejor promotor de su propia vocación.

18. Criterios de selección.

Para escoger un candidato como catequista, es preciso saber qué criterios son "esenciales" y cuáles no. En la práctica, es indispensable que en todas las Iglesias se establezca una lista de criterios de selección, para que los encargados de escoger a los candidatos tengan puntos de referencia. La elaboración de esa lista, son criterios *suficientes, precisos, realistas y controlables*, corresponde a la autoridad local, única capaz de valorar las exigencias del servicio y la posibilidad de responder a ellas.

También en este punto conviene tener en cuenta las siguientes indicaciones generales, con el fin de lograr un comportamiento homogéneo en todas las zonas de misión, respetando las necesarias e inevitables diferencias.

- Algunos criterios se refieren a **la persona del catequista**: por principio absoluto previo, como se acepte nunca a nadie que no tenga motivaciones serias, o que solicite ser catequista porque no ha podido encontrar otra ocupación más honrosa y rentable. En sentido positivo, los criterios deberán contemplar: la fe del candidato, que se manifiesta en su piedad y en el estilo de vida diaria; su amor a la Iglesia y la comunión con los Pastores; el espíritu apostólico y la apertura misionera; su amor a los hermanos, con propensión al servicio generoso; su preparación intelectual básica; buena reputación en la comunidad, y que tenga todas las potencialidades humanas, morales y técnicas relacionadas con las funciones peculiares de un catequista, como el dinamismo, la capacidad de buenas relaciones, etc.

- Otros criterios al **acto de la selección**: tratándose de un servicio eclesial, la decisión incumbe al Pastor, generalmente al párroco. La comunidad se verá implicada, necesariamente, en cuanto debe indicar y valorar el candidato. El Obispo, a quien el párroco presentará los candidatos, también participará personalmente o mediante su delegado, al menos en un momento sucesivo, para confirmar con su autoridad la elección y, sucesivamente, para conferir la misión oficial.

- Existen criterios especiales **de aceptación en centros o escuelas para catequistas**: además de los criterios generales que valen para todos, cada centro establece sus propios criterios de aceptación de acuerdo con las características del centro mismo, especialmente en lo referente a la preparación escolar básica que se exige, las condiciones de participación, los programas de formación, etc.

Estas indicaciones generales deben especificarse concretamente *in loco*, sin omitir ninguno de los campos indicados, precisándolos y completándolos, en base a lo que requiere y permite cada situación.

V. CAMINO DE FORMACIÓN

19. Necesidad de una formación adecuada.

Para que las comunidades eclesiales puedan contar con catequistas suficientes e idóneos, además de una elección atenta, es indispensable proporcionar una preparación de calidad.

El Magisterio de la Iglesia reclama continuamente con convicción, la necesidad de la preparación del catequista, porque cualquier actividad apostólica *"que no se apoye en personas verdaderamente formadas, está condenada al fracaso"* (96).

Es útil señalar que los documentos del Magisterio requieren para el catequista en una formación *global y específica*. Global, es decir, que abarque todas las dimensiones de su personalidad, sin descuidar ninguna. Específica, es decir, ordenada al servicio peculiar que ha de llevar a cabo: anunciar la Palabra a los distantes y a los cercanos, guiar a la comunidad, animar y, cuando sea necesario, presidir el encuentro de oración, asistir a los hermanos en las diversas necesidades espirituales y materiales. Todo esto lo afirmó el Papa Juan Pablo II: *"Cuidar con especial solicitud la calidad significa, pues, procurar con preferencia una formación básica adecuada y una actualización constante. Se trata de una labor fundamental para asegurar a la misión de la Iglesia, personal calificado, programas completos y estructuras adecuadas, abrazando todas las dimensiones de la formación, de la humana a la espiritual, doctrinal, apostólica y profesional"* (97).

Se trata, pues, de una formación exigente para el interesado y comprometedor para los que deben cooperar en su realización. La CEP la confía como tarea de máxima importancia hoy, al cuidado especial de los Ordinarios (98).

20. Unidad y armonía en la personalidad del catequista.

Para realizar su vocación, los catequistas - como todo fiel laico - *"han de ser formados para vivir aquella unidad con la que está marcado su mismo ser de miembros de la Iglesia y de ciudadanos de la sociedad humana"* (99). No pueden existir niveles paralelos y diferentes en la vida del catequista: el *espiritual*, con sus valores y exigencias; el *secular* con sus distintas manifestaciones, y el *apostólico* con sus compromisos, etc. (100).

Para lograr la unidad y la armonía de la persona es importante, desde luego, educar y disciplinar sus propias tendencias caracteriales, intelectuales, emocionales, etc., para favorecer el crecimiento, y seguir un programa de vida ordenado; es decisivo profundizar y aferrar que el principio y la fuente de la identidad del catequista, es la *persona* de Cristo Jesús.

El objeto esencial y primordial de la catequesis, como es bien sabido, es la persona de Jesús de Nazaret, *"Hijo único del Padre, lleno de gracia y de verdad"* (Jn 1,14), *"el camino, la verdad y la vida"* (Jn 14,16). Todo el *"misterio de Cristo"* (Ef 3,4) *"escondido desde siglos y generaciones"* (Col 1,26), es el que debe ser revelado. Por tanto, la preocupación del catequista deberá ser, precisamente, la de transmitir, a través de su enseñanza y comportamiento, la doctrina y la vida de Jesús. El ser y actuar de Cristo. La unidad y la armonía del catequista se deben leer desde esa perspectiva cristocéntrica y han de construirse en base a una *"familiaridad profunda con Cristo y con el Padre"*, en el Espíritu (101). Nunca se insistirá bastante en este punto, si se quiere renovar la figura del catequista en este momento decisivo para la misión de la Iglesia.

21. Madurez humana.

Desde la elección, es importante poner cuidado en que el candidato posea un mínimo de cualidades humanas básicas, y muestre aptitud para un crecimiento progresivo. El objetivo, en este ámbito, es que el catequista sea una persona humanamente madura e idónea para una tarea responsable y comunitaria.

Por tanto, se deben tener en cuenta algunos aspectos determinados. Ante todo, **la esfera propiamente humana**, con todo lo que ella implica: equilibrio psicofísico, buena salud, responsabilidad, honradez; espíritu de sacrificio, de fortaleza, de perseverancia, etc. Además, la **idoneidad para desempeñar las funciones de catequista**: facilidad de relaciones humanas, de diálogo con las diversas creencias

religiosas y con la propia cultura; idoneidad de comunicación, disposición para colaborar; función de guía; serenidad de juicio; comprensión y realismo; capacidad para consolar y de hacer recobrar la esperanza, etc. En fin, algunas **dotes características para afrontar situaciones o ambientes particulares**: ser artífices de paz; idóneos para el compromiso de promoción, de desarrollo, de animación socio-cultural; sensibles a los problemas de la justicia, de la salud, etc.

Estas cualidades humanas, educadas con una sana pedagogía, forman una personalidad madura y completa, ideal para un catequista.

22. Profunda vida espiritual.

La misión de educador en la fe requiere en el catequista una intensa vida espiritual. Este es el aspecto culminante y más valioso de su personalidad y, por tanto, la dimensión preferente de su formación. El verdadero catequista es el santo (102).

La vida espiritual del catequista se centra en una profunda comunión de fe y amor con la persona de Jesús que lo ha llamado y lo envía (103). Como Jesús, el único Maestro (cf. *Mt 23,8*) (104), el catequista sirve a los hermanos con la enseñanza y con las obras que son siempre gestos de amor (cf. *Hch 1,1*). Cumplir la voluntad del Padre, que es un acto de caridad salvífica hacia los hombres, es también alimento para el catequista, como lo fue para Jesús (cf. *Jn 4,34*). La santidad de vida, realizada desde la perspectiva de la identidad de laico y apóstol (105), ha de ser, pues, el ideal al que se ha de aspirar en el ejercicio del servicio de catequista.

La formación espiritual se desarrolla en un proceso de fidelidad hacia *"Aquél que es el principio inspirador de toda la obra catequética y de los que la realizan: el Espíritu del Padre y del Hijo: el Espíritu Santo"* (106).

La manera más adecuada para alcanzar ese alto grado de madurez interior es una intensa vida sacramental y de oración. (107)

De las experiencias más significativas y realistas se destaca un ideal de vida de oración que la CEP propone al menos para los catequistas que guían una comunidad, o que trabajan con dedicación plena, o colaboran estrechamente con el sacerdote, especialmente por lo llamados *Cuerpos directivos*:

- Participación en la Eucaristía

con regularidad y, donde es posible, cada día, sosteniéndose con el "pan de vida (*Jn 6,34*), para formar "un solo cuerpo" con los hermanos (cf. *1Cor 10,17*) y ofreciéndose a sí mismo al Padre, junto con el cuerpo y la sangre del Señor (108).

- Liturgia vivida

en sus distintas dimensiones, para crecer como persona y para ayudar la comunidad (109).

- Rezo de una parte de la **Liturgia de las Horas** especialmente de Laudes y de Vísperas, para unirse a la alabanza que la Iglesia ofrece al Padre *"desde que sale el sol hasta el ocaso"* (*Sal 113,3*) (110).

- Meditación diaria,

especialmente sobre la Palabra de Dios, en actitud de contemplación y de respuesta personal. Como la experiencia lo demuestra, la meditación regular, así como la *lectio divina*, hecha también por lo laicos, pone orden en la vida y asegura un armonioso crecimiento espiritual (111).

- Oración personal,

que alimente la comunión con Dios durante las ocupaciones diarias, prestando especial atención a la piedad mariana.

- Frecuencia del **Sacramento de a Penitencia** para la purificación interior y el fervor del espíritu (112)

- Participación en **retiros espirituales**, para la renovación personal y comunitaria.

Sólo alimentando la vida interior con una oración abundante y bien hecha, el catequista puede lograr el grado de madurez espiritual que su cometido exige. Como la adhesión al mensaje cristiano, que en último término es fruto de la gracia y de la libertad, y no depende de la habilidad del catequista, es necesario que su actividad esté acompañada por la oración (113).

Puede suceder que, debido a la escasez de personas disponible e idóneas, surja el riesgo de contentarse con catequistas de nivel más bien bajo. La CEP anima a no ceder a esas soluciones pragmáticas para que esta figura de apóstol pueda mantener su puesto cualificado en la Iglesia así como lo exige el actual momento del compromiso misionero.

Para la vida espiritual del catequista es necesario proporcionarle medios adecuados. El primero es, sin lugar a dudas, la **dirección espiritual**. Merecen estima las diócesis catequistas en sus mismos puestos de trabajo. Pero es insustituible la obra constante de un director espiritual que el catequista mismo escoge entre los sacerdotes disponibles y de fácil acceso. Este sector hay que potenciarlo. Los párrocos, sobre todo, han de permanecer cerca de sus propio catequistas, preocupándose de seguirlos en su crecimiento espiritual, más aun que en la eficacia de su trabajo.

Se recomiendan, asimismo, las iniciativas parroquiales o diocesanas que tienen por objeto la formación interior de los catequistas - como las escuelas de oración, las conveniencias fraternas y de coparticipación espiritual y los retiros espirituales. Estas iniciativas no aíslan a los catequistas, sino que les ayudan a crecer en la espiritualidad propia y en la comunión entre ellos.

Todo catequista, en fin, debe estar convencido de que la comunidad cristiana es también un lugar apropiado para cultivar la vida interior. Mientras guía y anima la oración de los hermanos, el catequista recibe de ellos, al mismo tiempo, un estímulo y un ejemplo para mantener el fervor y crecer como apóstol.

23. Preparación doctrinal.

Es evidente la necesidad de una preparación doctrinal de los catequistas, para que puedan conocer a fondo el contenido esencial de la doctrina cristiana y comunicarlo luego de modo claro y vital, sin lagunas o desviaciones.

Se requiere en todos los candidatos una preparación escolar básica evidentemente proporcionada a la situación general del país. Son conocidas, al respecto, las dificultades que se presentan donde la escolaridad es baja. No se debe ceder sin reaccionar ante esas dificultades. Por el contrario, hay que tratar de elevar el grado de estudio básico que se requiere para ser aceptados, de manera que todos los candidatos estén preparados para seguir un curso de *cultura religiosa superior*, sin la cual además de experimentar un sentimiento de inferioridad respecto a otros que han estudiado, resultan efectivamente menos aptos para afrontar ciertos ambientes y para resolver nuevas problemáticas.

Por lo que se refiere a los contenidos, sigue siendo actual y válido el cuadro completo de *formación teológico-doctrinal, antropológica y metodológica*, tal como se presenta en el *Directorio Catequético General* publicado por la Congregación para el Clero en 1971 (114). En lo que concierne a los territorios de misión, sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones y añadir unas observaciones que este Dicasterio ya había expresado, en parte, en ocasión de la Asamblea Plenaria de 1970, y que ahora asume y desarrolla en base a la Encíclica *Redemptoris Missio*:

- En virtud del fin propio de la actividad misionera, los elementos fundamentales de la formación doctrinal del catequista serán la Teología Trinitaria, la Cristología y la Eclesiología, consideradas en una síntesis global, sistemática y progresiva del mensaje cristiano. Comprometido a dar a conocer y a amar a Cristo, Dios y Hombre, debería conocerlo a fondo e interiorizarse con Él. Comprometido a dar a conocer y a amar a Cristo, Dios y Hombre, deberá conocerlo a fondo e interiorizarse con El. Comprometido a dar a conocer y a amar a la Iglesia, se familiarizará con su tradición e historia y con el testimonio de los grandes modelos, como son los Padres y los Santos. (115)

- El grado de cultura religiosa y teológica varía de un lugar a otro, dependiendo de cómo se imparta la enseñanza: en centros, o en cursos breves. En todo caso se debe asegurar a todos un mínimo conveniente, fijado por la Conferencia Episcopal o por el Obispo, en base al criterio general ya mencionado, de la necesidad de adquirir una cultura religiosa *superior*.

- La Sagrada Escritura deberá seguir siendo la materia principal de enseñanza y constituir el alma de todo el estudio teológico. Esta ha de intensificarse cuando sea necesario. Habrá que estructurar, entorno a la Sagrada Escritura, un programa que incluya las principales ramas de la teología. Se tenga presente que el catequista tiene que ser formado en la pastoral bíblica, también en previsión de la confrontación con las confesiones no católicas y con las sectas que recurren a la Biblia de modo no siempre correcto.

- También la Misiología ha de enseñarse a los catequistas, al menos en sus elementos basilares, para garantizarles este aspecto esencial de su vocación.

- Llamado a ser animador de la oración comunitaria, el catequista necesita profundizar convenientemente el estudio de la Liturgia.

- Según las necesidades locales, habrá que incluir o dar mayor relieve a algunos temas de estudio; por ejemplo, la doctrina, las creencias de los ritos principales de las otras religiones o las variantes teológicas de las Iglesias y de las comunidades eclesiales no católicas presentes en la región.

- Merecen especial atención algunos temas que dan a la preparación intelectual del catequista un mayor arraigo y actualización, como: la inculturación del Cristianismo en una cultura determinada; la promoción humana y de la justicia en una especial situación socioeconómica; el conocimiento de la historia del país, de las prácticas religiosas, del idioma, de los problemas y necesidades del ambiente al que ha sido destinado el catequista.

- Por ello que se refiere a la preparación metodológica, hay que tener presente, en las misiones, muchos catequistas trabajan también en distintos campos de la pastoral, y que casi todos están en contacto con seguidores de otras religiones. Por eso hay que iniciarlos no sólo en la enseñanza de la catequesis, sino también en todas aquellas actividades que forman parte del primer anuncio y de la vida de una comunidad eclesial.

- Será importante, asimismo, presentar a los catequistas relacionados con las nuevas situaciones que van surgiendo en el contexto de su vida. En los programas de estudio deberán incluir también - partiendo de la realidad actual y de las previsiones para el futuro - materias que ayuden a afrontar fenómenos como la urbanización, la secularización, la industrialización, las migraciones, los cambios socio-políticos, etc.

- Hay que insistir en que la formación teológica tiene que ser global y no sectorial. Los catequistas, en efecto, deben llegar a una comprensión unitaria de la fe que favorezca precisamente la unidad y la armonía de su personalidad, y también de su servicio apostólico.

- Actualmente hay que aprovechar la especial importancia que reviste, para la preparación doctrinal de los catequistas del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Este contiene, en efecto, una síntesis orgánica de la Revelación y de la perenne comunidad de los hombres de nuestro tiempo. Como afirma S.S. Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Fidei depositum*, el *Catecismo* contiene "*cosas nuevas y viejas*" (cf. *Mt* 13,52), pues la fe es siempre la misma y al mismo tiempo es fuente de luces siempre nuevas. El servicio

que el *Catecismo* quiere ofrecer es atinente y actual para cada catequista. La misma Constitución Apostólica afirma que el *Catecismo* se ofrece a los Pastores y a los fieles para que se sirvan de él en el cumplimiento, dentro y fuera de la comunidad eclesial, de "*su misión de anunciar la fe y de llamar a la vida evangélica*". Y se ofrece también "*a todo hombre que os pida cuentas de la esperanza que hay en vosotros (cf. 1Pt 3,15) y que desea conocer lo que la Iglesia católica cree*". Sin duda alguna los catequistas encontrarán en el nuevo *Catecismo* una fuente de inspiración y una mina de conocimientos para su misión específica.

- A estas indicaciones hay que añadir una exhortación a procurar los medios necesarios para la formación intelectual de los catequistas. Entre éstos están, en primer lugar, las escuelas de catequesis: y se revelan también muy eficaces los cursos breves promovidos en las diócesis o en las parroquias, la instrucción individual impartida por un sacerdote o un catequista experto; además, la utilización de material didáctico. Es bueno que se dé importancia, en la formación intelectual, a metodologías variadas y sencillas como las lecciones escolares, el trabajo en grupo, el análisis de casos prácticos, las investigaciones y el estudio individual.

La dimensión intelectual de la formación se presenta, pues, como algo muy exigente, y requiere personal cualificado, estructuras y medios económicos. Se trata de un desafío que hay que afrontar y superar con valor, sano realismo y una programación inteligente, ya que es éste uno de los sectores más deficientes en el momento actual.

Todo catequista deberá empeñarse al máximo en el estudio de los hermanos (cf. *Mt 5, 14-16*). Para ello, debe ser el primero en sentirse gozoso de su fe y de su esperanza (cf. *Flp 3,1; Rm 12,12*); teniendo el sano criterio de proponer sólo los contenidos sólidos de la doctrina eclesial en fidelidad al Magisterio; sin permitirse nunca perturbar las conciencias, sobre todo de los jóvenes, con teorías "*más propias para suscitar problemas inútiles que para secundar el plan de Dios, fundado en la fe*" (*1Tm 1,4*) (116).

En fin de cuentas, es deber del catequista unir en su persona la dimensión intelectual y la espiritual. Ya que existe un único Maestro, el catequista debe ser consciente de que sólo el Señor Jesús enseña, mientras que él lo hace "*en la medida que es su portavoz, permitiendo que Cristo enseñe por su boca*" (117).

24. Sentido pastoral.

La dimensión pastoral de la formación se refiere al ejercicio de la triple función: profética, sacerdotal y real del laico bautizado. Por eso hay que iniciar al catequista en su tarea: anuncio del Evangelio, catequesis, ayuda a los hermanos para que vivan su fe y rindan culto a Dios, y presten los servicios pastorales en la comunidad.

Los aspectos principales en los que se debe educar a los candidatos son: el espíritu de responsabilidad pastoral y la *leadership*; la generosidad en el servicio; el dinamismo y la creatividad; la comunión eclesial y la obediencia a los Pastores.

Este tipo de formación requiere **instrucciones doctrinales** explicando los principales campos apostólicos en los que un catequista puede actuar, de manera que conozca bien las necesidades y el modo de responder a ellas. Es necesario, asimismo, que se expliquen las características de los destinatarios: niños, adolescentes, jóvenes o adultos; estudiantes o trabajadores, bautizados o no; miembros de pequeñas comunidades o de movimientos; sanos o enfermos, ricos o pobres, etc., y las distintas maneras de dirigirse a ellos.

En particular se asegure a los catequistas la preparación pastoral sacramental, de manera que puedan ayudar a los fieles a comprender mejor el sentido religioso de los signos y acercarse con confianza a estas fuentes perennes de vida sobrenatural. No se olvide la importancia de acompañar a los cristianos que sufren a vivir la gracia propia del sacramento de la Unción de los Enfermos.

La formación pastoral requiere, además, **ejercicios prácticos**, especialmente al principio, en la medida de lo posible, de manera que la introducción al compromiso apostólico sea gradual y completa.

Por lo que se refiere a la preparación al servicio específico de la catequesis, es oportuno recordar expresamente el *Directorio Catequético General* en particular allí donde se explican los "*212m2ntos de metodología*" (118).

25. Celo misionero.

La dimensión misionera está estrictamente vinculada a la identidad misma del catequista y caracteriza todas sus actividades apostólicas. Por eso se le debe cuidar con esmero en la formación, procurando asegurar a cada catequista una buena iniciación teórica y práctica que le capacite, como cristiano laico, a recorrer las etapas progresivas que son propias de la actividad misionera, a saber:

- Estar presente activamente

en la sociedad de los hombres, dando un testimonio auténtico de vida, estableciendo con todos una convivencia sincera, y colaborando en caridad para resolver los problemas comunes (119).

- Anunciar con franqueza

(cf. *Hch* 4,23; 28,31) la verdad acerca de Dios y de que él envió para la salvación de todos, a nuestro Señor Jesucristo (cf. *2Ts* 1,9-10), de manera que los no cristianos, a los que el Espíritu Santo abra el corazón (cf. *Hch* 16,14), puedan creer y convertirse libremente (120).

- Encontrar a los adeptos de otras religiones

sin prejuicios, y en diálogo franco y abierto.

- Preparar a los catecúmenos

en el camino de iniciación gradual al misterio de la salvación, a la práctica de los preceptos evangélicos y a la vida religiosa, litúrgica y caritativa del pueblo de Dios (121).

- Construir la comunidad,

preparando a los candidatos a recibir el Bautismo y los demás sacramentos de la iniciación cristiana, para que entren a formar parte de la Iglesia de Cristo que es profética, sacerdotal y real (122).

- Bajo la guía de los Pastores y en colaboración con los demás fieles, **cumplir las tareas** que, según el plan pastoral, conducen a la maduración de la Iglesia particular. Estos servicios corresponden a necesidades de cada Iglesia, y caracterizan al catequista en los territorios de misión. Por consiguiente, la actividad de formación deberá ayudar al catequista a afinar su sensibilidad misionera, y capacitarlo a descubrir y a aprovechar todas las situaciones favorables al primer anuncio.

- Recordando el pensamiento ya citado de Juan Pablo II, cuando los catequistas se forman bien en el espíritu misionero se hacen **animadores misioneros** de su propia comunidad eclesial e impulsan fuertemente la evangelización de los no cristianos, prontos a que sus Pastores los envíen fuera de la propia Iglesia o país. Los pastores, conscientes de su propia responsabilidad, traten de valorar al máximo esa legión insustituible de apóstoles y ayúdenles a acrecentar cada día más su celo misionero.

26. Actitud eclesial.

El hecho de que la Iglesia sea misionera por su misma naturaleza y haya sido llamada y destinada a evangelizar a todos los hombres, comporta un doble convicción: en primer lugar, que la actividad

apostólica no es un acto individual y aislado; y que se ha de llevar a cabo en comunión eclesial, a partir de la Iglesia particular con su Obispo.

Estas constataciones de Pablo VI con relación a los evangelizadores (123) pueden aplicarse con todo derecho a los catequistas, cuya tarea es una realidad eminentemente eclesial y, por tanto, comunitaria (124). El catequista, en efecto, es enviado por los Pastores y actúa gracias a la misión recibida de la Iglesia y en nombre de ella. Su acción, de la que él no es dueño sino humilde siervo, tiene, en el orden de la gracia, vínculos institucionales con la acción de toda la Iglesia.

Las actitudes principales que se deben tener en cuenta para educar convenientemente a un catequista a esa dimensión comunitaria son:

- La actitud de obediencia apostólica

a los Pastores, en espíritu de fe, como Jesús que *"se despojó de sí mismo tomando condición de siervo (...), obedeciendo hasta la muerte"* (Flp 2,7-8; cf. Hb 5,8; Rm 5,19). A esta obediencia apostólica debe acompañar una actitud de responsabilidad, ya que el ministerio del catequista, después de la elección y del mandato, es ejercicio por la persona llamada y habilitada interiormente por la gracia del Espíritu (125).

En este contexto de la obediencia apostólica, se hace cada vez más oportuno el **mandato o misión canónica**, como se acostumbra en muchas Iglesias, en el que se destaca el vínculo que existe entre la misión de Cristo y de la Iglesia, con la del catequista.

Se aconseja sea en una función litúrgica especial o litúrgicamente inspirada, debidamente aprobada, celebrada en la comunidad de la que procede el catequista, durante la cual el Obispo o un delegado suyo dé el mandato, haciendo un gesto significativo, como por ejemplo la imposición del crucifijo o la entrega de los Evangelios. Es conveniente que este rito del mandato tenga más solemnidad para el catequista de plena dedicación que para el catequista de tiempo limitado.

- Capacidad de colaborar

en distintos niveles: el sentido comunitario produce necesariamente en el individuo una actitud de colaboración que se debe educar y apoyar. El catequista deberá tener en cuenta todos los componentes de la comunidad eclesial en la que está insertado, y actuar en unión con ellos. Se recomienda, especialmente, la colaboración con otros laicos comprometidos en la pastoral, sobre todo en las Iglesias donde están más desarrollados los servicios laicales distintos al del catequista. Para colaborar en este plano, no es suficiente una convicción interior; se debe echar mano también del trabajo en conjunto, como la planificación y la revisión en común de las distintas obras y actividades. Esta unión de todas las fuerzas es cometido, sobre todo, de los Pastores; pero la cordura de un catequista deberá favorecer la convergencia de todos los que trabajan en su radio de acción.

El catequista debe saber sufrir por la Iglesia, afrontando la fatiga que comporta el apostolado realizado en común y aceptando las imperfecciones de los miembros de la Iglesia, a imitación de Cristo que amó a su Iglesia hasta darse por ella (cf. Ef 5,25) (126).

La educación al sentido comunitario debe ser objeto de atención especial, desde el comienzo de la formación, mediante experiencias preparadas, realizadas y revisadas en grupo por los candidatos.

27. Agentes de formación.

Es de capital importancia, en la formación de los catequistas, contar con educadores idóneos y suficientes. Cuando se habla de agentes, se debe entender todo el conjunto de personas implicadas en la formación.

Los catequistas deben estar convencidos, ante todo, de que su primer educador es **Nuestro Señor Jesucristo**, que forma a través del **Espíritu Santo** (cf. Jn 16, 12-15). Esto exige en ellos un espíritu de fe

y una actitud de oración y de recogimiento para dar espacio a la pedagogía divina. La educación de apóstoles es pues, principalmente un arte que se expresa en el ámbito sobrenatural.

La **persona** es la primera responsable del propio crecimiento interior, es decir, de cómo se debe responder al llamamiento divino. La conciencia de esta responsabilidad deberá impulsar al catequista a dar una respuesta activa y creativa comprometiéndose y sumiendo todas las responsabilidades del propio progreso de vida.

El catequista opera en comunión, al servicio y con la ayuda de la **comunidad eclesial**. Por tanto, también la comunidad está llamada a colaborar en la formación de sus catequistas, asegurándoles, en especial, un ambiente positivo y fervoroso; acogiéndolos por lo que son y ofreciéndoles la debida colaboración. En la comunidad, los **Pastores** desempeñan también un servicio de guía como educadores de los catequistas. Esto requiere de ellos particular atención y, en los candidatos, confianza y coherencia en seguir sus directivas. El Obispo y el párroco son, en virtud de su función, los formadores más adecuados de los catequistas.

Los **formadores**, es decir, los delegados por la Iglesia para ayudar a los catequistas a realizar el programa de educación, son como "*compañeros de viaje*" cuyo servicio cualificado es muy valioso. Son, ante todo, los responsables de los centros para catequistas y también los que se encargan de la formación básica y permanente de los candidatos fuera de los centros. Es importante que se escojan educadores idóneos que, además de destacarse por sentido de Iglesia y por vida cristiana, posean una preparación específica para esa tarea y tengan una experiencia personal por haber desempeñado, ellos también, el servicio de la catequesis. Es bueno que los formadores constituyan un equipo o grupo compuesto posiblemente de sacerdotes, religiosos y laicos, tanto hombres como mujeres escogidos sobre todo entre catequistas experimentados. Así, la formación resultará más completa y encarnada. Los candidatos han de tener confianza en sus formadores y considerarlos guías indispensables que la Iglesia les ofrece amorosamente para que puedan llegar a un alto grado de madurez.

28. Formación básica.

El proceso de formación que antecede al comienzo del ministerio catequético no es igual en todas las Iglesias, ya que la organización y las posibilidades son diferentes, y varía asimismo, según se imparta en un centro o fuera de él.

Hay que insistir en que todos los catequistas reciban una formación inicial mínima suficiente, sin la cual no podrían ejercer convenientemente su misión. Con este fin indicamos algunos criterios y directivas que contribuirán a promover y a guiar las distintas opciones de la actividad formativa.:

- Conocimiento del sujeto:

es necesario que el candidato sea conocido personalmente y en su ambiente cultural. Sin este conocimiento de base, la formación sería más bien una simple instrucción poco personalizada.

- Atención a la realidad socio-eclesial:

es importante que la formación de los catequistas no sea abstracta, sino encarnada en la realidad en que ellos viven y actúan. La atención a las situaciones eclesiales y sociales ofrece puntos de referencia concretos y garantiza una formación más adecuada.

- Formación continua y gradual:

es preciso ayudar a los candidatos a alcanzar todos los objetivos de la formación, de manera progresiva y gradual, respetando los ritmos de crecimiento de cada uno y las necesarias diferencias de las distintas etapas. No se debe pretender tener catequistas completos desde el principio, pero ayúdeselos a mejorar sin interrupciones ni desequilibrios.

- Método ordenado y completo:

teniendo en cuenta el contexto misionero y los principios de una sana pedagogía, es necesario que el método de formación se nutra de **experiencia**, es decir, que se enriquezca con confrontaciones, programadas y guiadas, con las situaciones eclesiales, culturales y sociales locales; que sea **integral**, a saber, que procure el desarrollo de la persona en todos sus aspectos y valores; dialogante, con un continuo intercambio entre la persona y Dios, el formador y la comunidad; **liberador**, para desligar al catequista de cualquier condicionamiento consciente o inconsciente, que contraste con el mensaje evangélico; **armónico**, es decir, que procure asumir lo esencial y conduzca a la unidad interior.

- Proyecto de vida:

una pedagogía eficaz ayuda al individuo a construir un plan de vida que establezca los objetivos y los medios para alcanzarlos, de manera realista. A todo catequista se debe dar, desde el principio, una formación que le capacite para fijarse un plan ordenado, cuidando, ante todo, la identidad y el estilo de vida, y también las cualidades necesarias para el apostolado.

- **Diálogo formativo**: es el encuentro personal entre el candidato y el formador. Se trata de un encuentro importante para iluminar, estimular y acompañar el progreso en la formación. El catequista ha de abrirse al formador y establecer con él un diálogo constructivo y regular. En el diálogo formativo ocupa un puesto singular la **dirección espiritual**, que llega hasta lo más íntimo de la persona y la ayuda a abrirse a la gracia para crecer en sabiduría.

- En un contexto comunitario:

la comunidad cristiana, donde el catequista vive y desarrolla su actividad, es el lugar necesario de confrontación, propuesta y discernimiento de vida para todos sus miembros y -en especial- para los que desempeñan una vocación apostólica. Los catequistas pueden descubrir progresivamente, en la comunidad, cómo se lleva a cabo el proyecto divino de la salvación. Ninguna verdadera educación apostólica puede realizarse al margen del contexto comunitario.

Estas indicaciones se tienen presentes donde existe una buena estructura para la formación básica. Sin embargo, pueden servir de estímulo y orientación para los Pastores y para los mismos candidatos también en la fase inicial. Hay que evitar, absolutamente, toda improvisación en la preparación de los catequistas, o dejarla a su exclusiva iniciativa.

29. Formación permanente.

La evolución de la persona, el dinamismo peculiar de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación, el proceso de continua conversión y de crecimiento en la caridad apostólica, la renovación de la cultura, la evolución de la sociedad y el continuo perfeccionamiento de los métodos didácticos, exigen que el catequista se mantenga en fase de formación durante todo el período de su servicio activo. Este empeño concierne tanto a los dirigentes como a los catequistas, y abarca todas las dimensiones de su formación: humana, espiritual, doctrinal y apostólica (127).

La formación permanente asume características particulares según las distintas situaciones: **al comienzo** de la actividad apostólica, es una introducción al servicio, necesaria a todo catequista, y consiste en instrucciones doctrinales y en experiencias prácticas dirigidas. **Durante** el servicio del ministerio, la formación permanente es una renovación continua para mantenerse preparados para las diversas tareas, que incluso pueden cambiar. Así se garantiza la calidad de los catequistas, evitando el desgaste y rutina con el pasar del tiempo. En **algunos casos** de especial dificultad, de cansancio, de cambio de lugar o de ocupación, etc., la formación permanente ayuda al catequista a madurar el criterio, y a recobrar el fervor y dinamismo iniciales.

La responsabilidad de la formación permanente no puede atribuirse únicamente a los organismos centrales; corresponde también a los interesados y a cada una de las comunidades, teniendo en cuenta las distintas realidades de unas personas a otras y de unos lugares a otros (128).

Además de reafirmar el valor de todos estos principios, es necesario fomentar el uso de instrumentos útiles para la formación permanente. Es cierto que se presentan obstáculos de orden económico, o debidos a la carencia de personal cualificado, a la escasez de libros y de otro material didáctico; a las distancias y medios de transporte inadecuados, etc. No obstante, la formación permanente de los catequistas sigue siendo un imperativo indiscutible. Los esfuerzos que los responsables están realizando con este objeto deben ser respaldados. Hay que tratar de crear en todas partes, una organización suficiente y emprender iniciativas concretas, para que ningún catequista se vea privado de una mejoría constante.

Entre las iniciativas para la formación permanente, el primer lugar corresponde a los Centros catequéticos que asisten a los antiguos alumnos al menos durante el primer período mediante cartas circulares e individuales, envío de material, visitas *in loco* de los formadores y encuentros de revisión en los mismos centros. Los centros son los ambientes más apropiados para organizar cursos de renovación y actualización de catequistas, en cualquier momento de su servicio.

La diócesis, si no disponen de un centro al cual dirigirse, busquen otros ambientes para llevar a cabo sus ciclos de formación permanente que, por lo general, consisten en breves cursos, encuentros de un día, etc., animados por personal expresamente encargado a nivel diocesano. De modo análogo se debe actuar en las parroquias o en los grupos de parroquias vecinas que colaboran entre sí (129).

Las iniciativas aisladas no son suficientes para la formación permanente. Se precisan programas orgánicos que prevean una renovación cíclica sobre los distintos aspectos de la personalidad del catequista. No basta, pues, cuidar de la profesionalidad laboral; hay que privilegiar siempre la identidad de la persona. Se ha de cuidar con esmero todo programa de carácter espiritual porque esta dimensión es, sin discusión, la principal.

No se olvide que el catequista ha de permanecer enraizado en su comunidad para recibir la formación permanente en su propio contexto y junto con los demás fieles. Al mismo tiempo, se debe procurar desarrollar la dimensión universal, valorizando los encuentros entre catequistas de distintas Iglesias particulares.

Además de las iniciativas organizadas, la formación permanente está confiada a los mismos interesados. Todo catequista, por tanto, deberá hacerse cargo de su propio y continuo progreso, mediante el mayor desempeño posible, persuadido de que nadie puede reemplazarle en su responsabilidad primaria.

30. Medios y estructuras de la formación.

Entre los medios de formación, se destacan los **centros o escuelas** para catequistas. Es significativo que los documentos de la Iglesia, desde el *Ad Gentes* hasta la *Redemptoris Missio*, insistan en la importancia de "*favorecer la creación y el incremento de las escuelas (o centros) para catequistas que, aprobados por las Conferencias Episcopales, otorguen títulos oficialmente reconocidos por éstas últimas*" (130).

Cuando se hace referencia a los centros para catequistas, se habla de realidades muy diferentes: desde organismos desarrollados, que pueden albergar por largo tiempo a los candidatos con un programa de formación orgánico, hasta estructuras esenciales para pequeños grupos o cursos breves, o incluso para encuentros de un día.

En su mayoría, los centros son diocesanos o interdiocesanos; algunos son nacionales, continentales o internacionales. Estos distintos tipos de centros se complementan mutuamente y deben promoverse todos ellos.

Existen **elementos comunes** a estos centros, como el programa de formación que hace del centro un lugar de crecimiento en la fe; la posibilidad de residir en él; la enseñanza escolar alternada con experiencias pastorales y, sobre todo, la presencia de un grupo de formadores. Existen también **elementos propios** que distinguen a unos centros de otros. Entre éstos: el nivel mínimo que se requiere de preparación escolar, proporcionado al nivel nacional; las condiciones para aceptar a los candidatos; la duración del curso y de la residencia; las características de los candidatos mismos; sólo hombres o sólo mujeres, o ambos; jóvenes o adultos; casados, solteros o parejas; distintas sensibilidades y énfasis en los contenidos y métodos de formación, que se adaptan a la realidad local; formación específica, o no, para las esposas de los catequistas; entrega o no, de un diploma.

Es importante que exista una cierta conexión entre los centros, sobre todo a nivel nacional, bajo la responsabilidad de la Conferencia Episcopal. Esa conexión se favorece con encuentros regulares entre todos los formadores de los distintos centros y por el intercambio de material didáctico. De este modo, se procura la unidad de la formación y se potencian los centros con el enriquecimiento participado de la experiencia de los demás.

La importancia de los centros no se limita a la actividad formativa que se refiere a las personas. Pueden llegar a ser verdaderos núcleos de reflexión sobre temas importantes de carácter apostólico como: los contenidos de la catequesis, la inculturación, el diálogo interreligioso, los métodos pastorales, etc.... y servir de apoyo a los Pastores en sus responsabilidades.

Además de los centros o escuelas, hemos de mencionar los **cursos y los encuentros**, de distinta duración y composición, organizados por las diócesis y parroquias, especialmente aquellos en los que participan el Obispo o los párrocos. Son medios de formación muy eficaces y, en ciertas zonas y situaciones, constituyen el único medio para proporcionar una buena formación. Estos cursos no se oponen a los programas de los centros, sirven más bien para prolongar su influencia o, como sucede a menudo, para compensar la falta de centros.

Tanto para la actividad de los centros como para la de los cursos, son indispensables los instrumentos didácticos: libros, audiovisuales y todo el material que sirve para preparar bien a un catequista. Corresponde a los Pastores responsables procurar que los centros estén provistos del material necesario, de acuerdo con su importancia. Es encomiable la costumbre de intercambiarse los materiales didácticos entre un centro y otro, entre una y otra diócesis. A veces es trata de intercambios útiles entre naciones limítrofes y homogéneas por su situación socio-religiosa.

La CEP insiste en que no basta proponerse objetivos elevados de formación, sino que es preciso escoger y utilizar los medios eficaces. Por tanto, además de insistir en que se dé prioridad absoluta a los formadores, que hay que preparar bien y sostenerlos, la CEP pide que se potencien los centros en todas partes. También, para esto, se requiere un sano realismo, para evitar un discurso sólo teórico. El objetivo que se quiere alcanzar es lograr que todas las diócesis puedan formar un cierto número de catequistas propios, por lo menos los *cuadros*, en un centro. Además, fomentar las iniciativas locales, en particular los encuentros programados y guiados, porque son indispensables para la formación inicial de los que no han podido frecuentar el centro y para la formación permanente de todos.

TERCERA PARTE

LA RESPONSABILIDAD HACIA EL CATEQUISTA

VI - REMUNERACIÓN DEL CATEQUISTA

31. Cuestión económica en general.

Se reconoce unánimemente que la cuestión económica es uno de los obstáculos más serios para poder contar con un número suficiente de catequistas. Ese problema no se plantea, desde luego, con los

maestro de religión en las escuelas oficiales, ya que éstos reciben el sueldo del Estado. Por lo que se refiere, en cambio, a cualquier categoría de catequistas remunerados por la Iglesia, en particular los que tienen una familia a su cargo, la cuestión crucial es la proporción entre lo que reciben y las exigencias de la vida. Se perciben consecuencias negativas en distintos aspectos: en la elección, ya que las personas dotadas prefieren trabajos mejor remunerados; en el compromiso, porque resulta necesario desempeñar otros oficios para completar los ingresos; en la formación, porque muchos no están en condiciones de participar en los cursos; en la perseverancia, y en las relaciones con los Pastores. Además, en algunas culturas el trabajo se aprecia por lo que retribuye y se corre el riesgo de considerar a los catequistas como trabajadores de inferior categoría.

32. Soluciones prácticas.

La retribución del catequista ha de considerarse como cuestión de justicia y no de libre contribución. Los catequistas, de dedicación plena o parcial, deben ser retribuidos según normas precisas, establecidas a nivel de diócesis y parroquia, teniendo en cuenta los recursos económicos de la Iglesia particular, de la situación personal y familiar del catequista, en el contexto económico general del Estado. Se reservará especial atención a los catequistas enfermos, inválidos y ancianos.

Como en el pasado, la CEP seguirá interesándose en promover y distribuir aportaciones económicas para los catequistas, según las posibilidades. Pero, insiste a la vez, en la necesidad de buscar a, toda costa, una solución más estable del problema.

Los presupuestos de las diócesis y de las parroquias por tanto, deberán destinar a esta obra una cuota proporcionada de los ingresos, siguiendo el criterio de dar la prioridad a los gastos de la formación (131). También los fieles deberán hacerse cargo del mantenimiento de los catequistas, sobre todo cuando se trata del animador de su comunidad local. La calidad de las personas, en particular las que están comprometidos en el apostolado directo, tienen la precedencia respecto a las estructuras. No se destinen pues a otros fines ni se reduzcan los presupuestos destinados a los catequistas.

Se recomienda especialmente la ayuda económica para los centros de catequistas. Este refuerzo es digno de encomio y contribuirá sin duda a incrementar la vida cristiana en un futuro próximo, porque la catequesis activa y eficaz es la base de la formación del Pueblo de Dios (132).

Al mismo tiempo deben promoverse y multiplicarse los catequeses voluntarios, que se comprometen a una cooperación a tiempo limitado, con regularidad, pero sin una verdadera remuneración porque tienen ya otro empleo fijo.

Esta línea de acción es más realista cuando se trata de comunidades eclesiales que tienen ya un cierto grado de desarrollo. Es necesario ciertamente educar a los fieles a que consideren la vocación del catequista como una misión, más que como un empleo de vida. Además, será preciso reexaminar la organización y la distribución de los catequistas.

En resumen, el problema económico exige una solución a partir de la Iglesia local. Todas las otras iniciativas son una buena contribución y han de potenciarse, pero la solución radical hay que buscarla localmente, especialmente con una acertada administración, que respete las prioridades apostólicas, y educando a la comunidad a dar la debida contribución económica.

VII - RESPONSABILIDAD DEL PUEBLO DE DIOS

33. Responsabilidad de la comunidad.

La CEP siente la necesidad de expresar públicamente su reconocimiento y gratitud a los Obispos, a los sacerdotes y a las comunidades de fieles por la atención que siempre han demostrado a los catequistas:

esa actitud es una garantía para el anuncio misionero, para la madurez de las Iglesias jóvenes.

Los catequistas, en efecto, son apóstoles de primera línea: sin ellos *"no se habrían edificado Iglesias hoy día florecientes"* (133); son, además, una de las componentes esenciales de la comunidad, enraizados en ella por el Bautismo y la Confirmación y su vocación, con el derecho y el deber de creer en plenitud y de obrar con responsabilidad.

Es significativo que Juan Pablo I, en la Encíclica *Redemptoris Missio*, encomie de este modo a los catequistas en los territorios de misión: *"Entre los laicos que se hacen evangelizadores se encuentran, en primera línea, los catequistas. (...) Aunque se ha habido un incremento de los catequistas continúa siendo siempre necesario y tiene unas características peculiares"* (134). Estas palabras confirman lo que el mismo Sumo Pontífice había afirmado en la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*: *"El título de 'catequista' se aplica por excelencia a los catequistas de tierras de misión"* (135).

A los catequistas se puede aplicar, con toda verdad, la palabra del Señor: *"id y haced discípulos a todas las naciones"* (Mt 28,19), porque *"ellos están dedicados por oficio al ministerio de la palabra"* (136).

Los catequistas sean valorizados en la organización de la comunidad eclesial. Será muy útil garantizar su presencia significativa en los organismos de comunión y participación apostólica, como por ejemplo, los consejos pastorales diocesanos y parroquiales.

No hay que olvidar que el número de catequistas aumenta de continuo y que de su actual dedicación dependerá la calidad de las futuras comunidades cristianas. En la sociedad moderna existen situaciones que reclaman la presencia de los catequistas, porque son laicos que viven las situaciones seculares y pueden iluminarlas con la luz del Evangelio, actuando en el interior de la sociedad (137). Hoy, en el contexto de la teología del laicado, los catequistas ocupan necesariamente un lugar destacado.

Todas estas consideraciones hacen ver la urgencia de promover catequistas, tanto en número, mediante una adecuada promoción catequistas, tanto en número, mediante una adecuada promoción vocacional como, sobre todo, en la calidad, mediante una atenta y global programación de formación.

34. Responsabilidad primaria de los Obispos.

Lo son también los primeros responsables de los catequistas. El Magisterio contemporáneo y la legislación renovada de la Iglesia insisten en esa responsabilidad originaria de los Obispos, vinculada a su función de sucesores de los Apóstoles, en cuanto Colegio y como Pastores de las Iglesias particulares (138).

La CEP recomienda a cada uno de los Obispos y a las Conferencias Episcopales, que continúen con todo esfuerzo, y si es necesario, refuercen su solicitud por los catequistas, teniendo en cuenta todos los aspectos que les conciernen: desde establecer los criterios de elección, promover programas y estructuras de formación, hasta utilizar los medios adecuados para su mantenimiento, etc. Los Obispos traten personalmente a los catequistas, instaurando una relación profunda y si es posible individual con ellos. Cuando esto no sea factible, podría ser útil nombrar un vicario episcopal para ese cometido. En fuerza de su experiencia, la CEP indica también algunos campos preferenciales de intervención:

- Conscientizar la comunidad

diocesana y las parroquias, con especial atención a los presbíteros, acerca de la importancia y el papel de los catequistas.

- Crear o renovar los Directorios catequéticos

en lo que se refiere a la figura y a la formación del catequista, en el ámbito nacional y diocesano, de manera que haya claridad y unidad cuando se apliquen las respectivas indicaciones del *Directorio Catequético General*, de la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae* y de la actual *Guía para los*

catequistas a la situación local (139).

- Garantizar un material mínimo

para la preparación específica de los catequistas en el ámbito diocesano y parroquial, de manera que ninguno de ellos comience a ejercer su misión sin estar preparado, y además, fundar o promover escuelas o centros apropiados (140).

- Procurar como objetivo la creación de *cuadros*

en todas las diócesis y parroquias, es decir, grupos de catequistas bien formados en los centros y con una experiencia adecuada que -como se ha dicho ya- en colaboración con el Obispo y con los sacerdotes, puedan encargarse de la formación y de la asistencia de otros catequistas voluntarios y se les puedan confiar puestos claves para la realización de los programas catequéticos.

- Atender a las necesidades referentes a la formación

, a la actividad y a la vida de los catequistas con un esmerado planteamiento económico, involucrando a la comunidad. Además de estos campos preferenciales de intervención, el mejor modo en que los Obispos pueden, en general, actuar su responsabilidad con los catequistas, es manifestándoles su amor paternal, e interesándose constantemente por ellos mediante contactos personales.

35. Solicitud de parte de los presbíteros.

Los Sacerdotes, y especialmente los párrocos, como educadores en la fe y colaboradores inmediatos del Obispo, tienen un cometido inmediato e insustituible en la promoción del catequista. Si como pastores, deben reconocer, promover y coordinar los distintos carismas en el interior de la comunidad, de manera especial deberán seguir a los catequistas que comparten su trabajo de anunciar la Buena Nueva. Han de considerarlos y aceptarlos como personas responsables del ministerio que se les ha confiado y no como meros ejecutores de programas preestablecidos. Promuevan su dinamismo y creatividad y eduquen a las comunidades para que asuman su responsabilidad en la catequesis y acojan a los catequistas, colaboren con ellos y los sostengan económicamente, teniendo en cuenta si tienen a su cargo una familia.

Desde esta perspectiva especial, es de importancia decisiva educar al clero ya desde el seminario, para que esté en condiciones de apreciar, favorecer y valorar adecuadamente al catequista como figura eminente de apóstol y su colaborador especial en la viña del Señor.

36. Atención por parte de los formadores.

La preparación de los catequistas está confiada, generalmente, a personas calificadas tanto en los centros como en las parroquias. Estos formadores tienen una función de gran responsabilidad y dan una aportación preciosa a la Iglesia. Sean pues conscientes de su vocación y del valor de su tarea.

Cuando una persona acepta el mandato de formar catequistas, ha de considerarse como la expresión concreta de la solicitud de los Pastores y ha de seguir fielmente sus directivas. Además, ha de saber vivir la dimensión eclesial del mandato, realizándolo con espíritu comunitario y siguiendo la planificación de conjunto.

Como ya hemos dicho, el formador de catequistas deberá estar dotado de cualidades espirituales, morales y pedagógicas, especialmente se quiere de él que pueda educar sobre todo con su propio testimonio. Ha de seguir de cerca de los catequistas, transmitiéndoles fervor y entusiasmo.

Todas las diócesis deberán hacer lo posible por tener un grupo de formadores de catequistas, compuesto en lo posible de sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos, que se puedan enviar a las parroquias a preparar a los aspirantes, en comunidad e individualmente.

CONCLUSIÓN

37. Una esperanza para la misión del tercer milenio.

Las directivas contenidas en esta *Guía* se proponen con la esperanza de que sean como un *ideal* para todos los catequistas.

Los catequistas gozan de la estima de todos por su participación en la actividad misionera y por sus características que raramente se encuentran en las comunidades eclesiales fuera de la misión. El número de los catequistas se incrementa y oscila estos últimos años, entre los 250.000 y los 350.000. Para muchos misioneros, los catequistas son una ayuda insustituible; se puede decir, su mano derecha y a veces su lengua. Frecuentemente han sostenido la fe de las jóvenes comunidades en los momentos difíciles y sus familias han dado muchas vocaciones sacerdotales y religiosas.

¿Cómo no estimar estos "*animadores fraternos de comunidades nacientes?*" (141). ¿Cómo no proponerles los ideales más elevados, aun conociendo las dificultades objetivas y los límites personales?

No se puede concluir más eficazmente este documento que citando las vibrantes palabras que el Papa Juan Pablo II dirigió a los catequistas de Angola durante su última visita apostólica: "*Tantas veces ha dependido de vosotros la consolidación de las nuevas comunidades cristianas por no decir su primera piedra fundamental, mediante el anuncio del Evangelio a los que no lo conocían. Si los misioneros no podían estar presentes o tuvieron que partir poco después del primer anuncio, allí estabais presentes vosotros, los catequistas, para sostener y formar a los catecúmenos, para preparar al pueblo cristiano a recibir los sacramentos, para enseñar la catequesis y para asumir la responsabilidad de la animación de la vida cristiana en sus pueblos o en sus barrios. (...) Dad gracias al Señor por el don de vuestra vocación, con la que Cristo os ha llamado y elegido de entre los otros hombres y mujeres, para ser instrumentos de su salvación. Responded con generosidad a vuestra vocación y tendréis escrito vuestro nombre en el cielo (cf. Lc 10, 20)*" (142).

La CEP espera que, con la ayuda de Dios y de la Virgen María, esta *Guía* imprima nuevo impulso a la renovación constante de los catequistas para que así, su generosa aportación continúe siendo acertada y fructuosa también para la misión del Tercero Milenio.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la Audiencia concedida al que suscribe Cardenal Prefecto, el 16 de Junio de 1992, ha aprobado la presente Guía para los Catequistas y ha dispuesto su publicación.

Roma, en la Sede de la Congregación para la Evangelización, 3 de Diciembre de 1993, Fiesta de San Francisco Javier.

Jozef Card. Tomko,
Prefecto

Giuseppe Uhac, Arzobispo tit. de Tharros,
Secretario

Notas

1. Cf. Asamblea Plenaria de la Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos (14-16 abril 1970), con el relativo "Informe" final: *Bibliografía misionaria*, 34 (1970) 197-212, y *S.C. de Propaganda Fide Memoria Rerum*, III/2 (1976) 821-831.

2. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*, 17.
3. JUAN PABLO II, *Discurso* a la Asamblea Plenaria de la CEP, 30 de abril 1992: OR, 01.05.1992, 4; cf. también los discursos a los catequistas de Guinea, en Conakry, el 25 de febrero 1992, y a los de Angola, en la Catedral de Benguela, el 9 de junio 1992: OR 11.06.1992, 6.
4. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 17.
5. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 7 diciembre 1990, 73: AAS 83 (1991) 320.
6. *Catecismo de la Iglesia Católica (CCC)* Librería Editrice Vaticana, 1992.
7. JUAN PABLO II, Const. Ap. *Fidei depositum*, 11 oct. 1992, 4.
8. Cf. JUAN PABLO II., Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 30 diciembre 1988, 56: AAS 81 (1989) 504-506.
9. Cf. Asamblea Plenaria cit., I, 2.
10. Cf. CONC. ECUM. VAT. II., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 15.
11. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 58: I.c. 507-509.
12. Cf. CIC cc 773-780 con el c 785.
13. Cf. CCC 6.
14. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 16 octubre 1979, 66: AAS 71 (1979) 1331.
15. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 73: I.c. 321.
16. CIC c 785 § 1.
17. Asamblea Plenaria cit., n.1.
18. JUAN PABLO II, Ex. Ap., *Christifideles Laici*, 23: I.c. 429-433; CIC c 230 § 2.
19. Asamblea Plenaria cit. I,4.
20. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 74: I.c. 322; CCC 4-5; 7-8; 1697-1698.
21. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea Plenaria* cit., n. 2; CCC 6
22. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 65: I.c. 1330.
23. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 73: I.c. 321.
24. JUAN PABLO II, *Discurso* a la Asamblea Plenaria cit. 3; cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 11 abril 1971, 108: AAS 64 (1972) 161.
25. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 31 ss.: I.c. 276ss.
26. Asamblea Plenaria cit., 4.
27. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 74: I.c. 322; *Angelus* 18 octubre 1987: OR 19-20 octubre 1987, 5.

28. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 90: *I.c.* 337.
29. *Ibid.*
30. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 8 dec. 1975, 80: AAS 68 (1976) 72-75.
31. CIC c 225 § 2.
32. Asamblea Plenaria cit., 2.
33. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 26-27: *I.c.* 1298-1299.
34. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 87: *I.c.* 334; CCC 2653-2634.
35. Cf. CIC c 747 § 1.
36. Cf. CONC. ECUM. VAT. II. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 2; 6; 9.
37. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 89: *I.c.* 335-336.
38. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 2.
39. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. Sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 4; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 4.
40. Cf. JUAN PABLO II. Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 89: *I.c.* 335-336.
41. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 27: *I.c.* 1298-1299.
42. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 76: *I.c.* 68; cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 57: *I.c.* 1323-1324.
43. Cf. S. IRAENEUS, *Adv. Haer.*, I, 10, 1-3: PG 550-554; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 60-61: *I.c.* 1325-1328; Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 11: *I.c.* 259-260.
44. Cf. JUAN PABLO II, Ap. *Catechesi Tradendae*, 61: *I.c.* 1328.
45. CCC 429
46. Cf. JUAN PABLO II. Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 89: *I.c.* 335-336; CCC 849-851.
47. Cf. CCC 853.
48. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 73: *I.c.* 1340.
49. *Ibid.*
50. Cf. *Sermo*25,7: PL 46, 937-938.
51. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 73: *I.c.* 1340; Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 92: *I.c.* 339; cf. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 82: *I.c.* 76.
52. Cf. CCC 484-507; 963-972.
53. Cf. CCC 2673-2679.

54. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. Sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 65.
55. Cf. JUAN PABLO II, Discurso a la III Conferencia Internacional sobre *Longevità e qualità divita: Dolentium Hominum*, Chiesa e Salute nel mondo 10 (1989) 6-8.
56. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Salvifici Doloris*, 11 feb. 1984, 19: AAS 19 (1984) 225-226.
57. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 48: I.c. 485-486.
58. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 22 nov. 1981, 27: AAS 73 (1981) 113.
59. Cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 95: I.c. 154-155.
60. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 53: I.c. 1319-1321.
61. JUAN PABLO II. Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 52: I.c. 300
62. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 9, 16, 22; Const. Past. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et Spes*, 44, 57ss; PABLO VI, Lett. Ap. *Ecclesiae Sanctae* III, 18,2; ID., *Discurso*, Kampala, 2 agosto 1969: AAS 61 (1969) 587-590; ID., Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 29 dic. 1975, 622ss: I.c. 52ss; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 10: I.c. 90-91; ID., Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 44: I.c. 478-481; ID., Lett., Enc. *Redemptoris Missio*. 52-52: I.c. 299-302; CCC 854; 1204-1206: 1232.
63. Cf. CCC 2688.
64. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 59; PABLO VI, EX. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 31 I.c. 26-27.
65. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 59: I.c. 307; cf. ID Lett. Enc. *Centesimus Annus*, 1 mayo 1991, 53 ss.:AAS 83 (1991) 859ss; CCC 1939-1942.
66. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Past. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy, *Gaudium et Spes*, 42; PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 25-28; 32-34: I.c. 23-25; 27-28; CCC 2419-1415.
67. Cf. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 41-43: I.c. 470-478; CCC 1908; 2442.
68. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 60: I.c.; cf. CCC 2443-2449.
69. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 59: I.c. 308.
70. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 30 dic. 1987, 42: AAS 80(1988) 572-574; ID. Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 41; 45: I.c. 1311,1314; Lett. Enc. *Redemptoris Missio* 60: I.c. 308-309; Lett. Enc. *Centesimus Annus*, 57,: I.c. 862-863.
71. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, 1; cf. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes* 6; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio* 36; 50: I.c. 281; 297-298; CCC 817; 855.
72. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, 5; cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 27: I.c. 115.
73. CCC 820-822.
74. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 15.

75. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 50: *I.c.* 297-298.
76. Cf. *CIC c* 755.
77. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 33: *I.c.* 1305-1306.
78. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 32: *I.c.* CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, 3-4; 11; cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 27: *I.c.* 115.
79. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 32: *I.c.* 1304; cf. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 27: *I.c.* 115.
80. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 32: *I.c.* 1304-1305; ID., Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 50: *I.c.* 297-298.
81. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 55-56: *I.c.* 302-305; CONSEJO PONTIFICAL PARA EL DIALOGO INTER-RELIGIOSO-CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y Anuncio*, 19 mayo 1991; cf. SECRETARIO PARA LOS NON CRISTIANOS, *La actitud de la Iglesia en frente de los seguidores de otras religiones*, 4 setiembre 1984: AAS 76 (1984) 916-828; CCC 839; 845; 856; 1964.
82. Cf. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 55-56: *I.c.* 304-305; CONSEJO PONTIFICAL PARA EL DIALOGO INTER-RELIGIOSO - CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Diálogo y Proclamación*, 40-41.
83. EUSEBIUS A CAESAREA, *Praeparatio Evangelica* 1,1: P.G. 21, 28; S. IRENAEUS, *Adv. Haer.*, III, 18,1: PG 7, 932; ID., III, 29,2; *ibid.* 943; SJUSTINUS 1 *Apol.*, 46; PG 6,395; CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Add Gentes*, 3,11.
84. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 55: *I.c.* 302-304.
85. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 14; Decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*, 3; Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 7.
86. JUAN PABLO II, *Discurso a la Universidad Urbaniana*, 11 abril 1991: OR 13 abril 1991, 5; cf. CCC 846-848.
87. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 12; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Centesimus Annus*, 1 mayo 1991, 60: *I.c.* 865-866.
88. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 57: *I.c.* 305.
89. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 50: *I.c.* 297-298.
90. SECRETARIADO PARA LA UNION DE LOS CRISTIANOS - SECRETARIADO PARA LOS NO CRISTIANOS - PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA, *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi*, 7 mayo 1986: OR 7 mayo 1988, inserto tabloide.
91. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos del Zaire*: OR 24 abril 1988, 4.
92. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 32; 50: *I.c.* 277-278; 297-298.
93. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 50: *I.c.* 297-298.

94. CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Guía pastoral por los sacerdotes diocesanos*, 1 octubre 1989; EV 2579-2581.
95. Cf. S. AGUSTINUS, *De catechizandis rudibus*, PL 40, 310-347.
96. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 108: I.c. 161.
97. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea Plenaria cit.*, 3; cf. también CONC. ECUM. VAT. II. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 17; Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, 14; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 73: I.c. 320-321; Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 60: I.c. 510-512; CIC c 785.
98. CONC. ECUM. VAT. II. Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, 40; SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 108; 115: I.c. 161; 164-165.
99. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 59: I.c. 509.
100. *Ibid.*
101. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 5-6; 9 I.c. 1280-1281; 1284.
102. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 90: I.c. 337.
103. Cf. CCC 428.
104. Cf. S. IGNATUS EX ANTIOQUIA, *Epistula ad Magnesios IX*, 1: Funk 1,239.
105. CON. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 41.
106. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 72: I.c. 1338; cf. S. AUGUSTINUS, *In Joannis Tractatus 97,1: PL 35*, 1887.
107. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 114: I.c. 164; CCC 2742-2745.
108. CONC. ECUM. VAT, II, Conc. Dogm. sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 34; CCC 1324-1327; 1343; 1369; 1382ss.
109. Cf. CCC 1071-1075; 1136ss; 2655.
110. Cf. CCC 1174-1178.
111. Cf. CCC 2653-2654; 2705-2708.
112. Cf. CCC 1446-1456.
113. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 71: I.c. 142.
114. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 112-113: I.c. 163-164.
115. Cf. Asamblea Plenaria, cit. II, 1-2.

116. Cf. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 78: *I.c.* 70-71; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 61: *I.c.* 1327-1328.
117. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 6: *I.c.* 1281.
118. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 70 ss.: *I.c.* 141ss.
119. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 12; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 42-43: *I.c.* 289-290; CCC 854.
120. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 13; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 44-45: *I.c.* 290-292; CCC 854.
121. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 14; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 46-47: *I.c.* 292-295; *Ordo Initiationis Christianae*, CCC 854.
122. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 15; JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 48: *I.c.* 295; CCC 854.
123. Cf. PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 60: *I.c.* 50-51.
124. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 24: *I.c.* 1297.
125. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. Dogm. sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, 12.
126. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 89: *I.c.* 335-336.
127. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 110: *I.c.* 162.
128. SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 110: *I.c.* 162.
129. Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 17.
130. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 73: *I.c.* 321; CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*, 17; SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 109: *I.c.* 162; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 71: *I.c.* 1337; *CIC c 785 §2*.
131. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 63: *I.c.* 1329.
132. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 63: *I.c.* 1329.
133. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 66: *I.c.* 1331.
134. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 73: *I.c.* 320-321.
135. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradende*, 66: *I.c.* 1331; cf. *Angelus* 18 octubre 1987: OR 19-20 octubre 1987,5.
136. CONC. ECUM. VAT. II. Const. Dogm. sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, 25.
137. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea Plenaria cit.*, 2.
138. JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 63: *I.c.* 1329.

139. CONC. ECUM. VAT. II. Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, 14; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, 63: *I.c.* 1328-1329; SAGRADA CONGREGACION PARA EL CLERO, *Directorio Catequético General*, 108: *I.c.* 161; *CIC* cc 773; 780.

140. JUAN PABLO II, Lett. Enc. *Redemptoris Missio*, 71: *I.c.* 318-319.

141. JUAN PABLO II, *Discurso a los Catequistas de la Guinea*, *cit.*

142. JUAN PABLO II, *Discurso a los Catequistas de Angola*, *cit.*

-Las prácticas funerarias. La incineración-

Las prácticas funerarias. La incineración

Conferencia Episcopal de Alemania (1994)

La Conferencia de Obispos de Alemania publicó para el Adviento de 1994 una amplia reflexión: "Nuestro cuidado de los muertos y sus familiares. Las prácticas funerarias y el acompañamiento de las personas en duelo desde el punto de vista cristiano". Recogemos ahora sólo algunos puntos de ella.

1.5. FORMAS ANTIGUAS Y NUEVAS DE SEPULTURA

1.5.1. Notas concernientes al desarrollo histórico

La sepultura de los muertos en todas las sociedades es un rito de paso. Quiere indicar a dónde va el difunto, orientar las emociones de los allegados y atenuar su angustia, rehacer la cohesión del grupo desestabilizado por la defunción, definir y hacer pública la nueva situación de los allegados y, finalmente, integrar espiritualmente el muerto al grupo de los vivos.

La sepultura de los difuntos y el honor rendido a los muertos se remontan a las primeras épocas de la humanidad. Conocemos vestigios de la veneración a los antepasados con más de 100.000 años de antigüedad. En todas las grandes religiones la sepultura ha formado parte de los actos religiosos; los lugares de sepultura eran sagrados.

Las formas de dar sepultura han sido diversas. Se conocía tanto el entierro como la cremación, el abandono de los muertos sobre los árboles, su inmersión, el entierro en las casas. Formas mixtas han sobrevivido hasta nosotros, como el entierro de las cenizas o de los huesos. En el imperio romano la sepultura del cuerpo jugaba un papel esencial. Entre los germanos el entierro y la cremación eran corrientes. Correspondía a la familia el entierro de sus difuntos.

Todo hombre tiene el derecho a disponer sobre su muerte y su sepultura. La piedad obliga a los parientes a seguir la voluntad del difunto.

1.5.2. La inhumación

Desde hace siglos, en la esfera cultural occidental el poner bajo tierra el cadáver ha sido casi sin excepción la regla. Siguiendo así, por otra parte, para los judíos y los musulmanes ortodoxos.

En la antigüedad se practicaba tanto el enterramiento de los cadáveres como la cremación de los muertos. Bajo la influencia del cristianismo, entre el segundo y el quinto siglo, la inhumación ha llegado a ser la regla exclusiva. Pero ya no era un simple hecho privado, confiado a los más allegados. También la comunidad cristiana, en tanto que fraternidad de fe., estaba involucrada. Cada vez más y luego en exclusiva se celebró en un lugar de sepultura común, las catacumbas; después en las iglesias y en torno a la iglesia parroquial.

Durante toda la Edad Media el cementerio fue el lugar reglamentario de la inhumación. El cementerio parroquial estaba reservado en principio a los miembros de la comunidad parroquial. Los fieles de otras religiones, los excomulgados, los desconocidos ambulantes, los que ejercían trabajos "deshonestos" o los criminales eran enterrados fuera de la tierra bendita. La forma de la inhumación y de la tumba en Occidente ha conocido muchos cambios a lo largo de los siglos.

1.5.3. La cremación

La idea de la cremación reapareció al final de la Edad Media: respondía a las exigencias de una mejor manera de enterrar los muertos, al medio de medidas sociales y de higiene, sobre todo en épocas de epidemias como la peste.

La época de las Luces y notablemente la Revolución francesa militaron con pasión en favor de la cremación, en parte por hostilidad al cristianismo y a la Iglesia. En Alemania, hacia la mitad del siglo XIX, grupos de librepensadores y de anticlericales reivindicaron la cremación con argumentos científicos, higiénicos y económicos, e incluso por ideología. El primer crematorio en Alemania se abrió en Gotha el 1878. El segundo en Heidelberg el 1891. En 1934, la ley puso al mismo nivel inhumación y cremación. Pero la cremación, por motivos relacionados con el código penal, exige una autorización especial. Los ayuntamientos deben prever lugares en los cementerios públicos para las urnas cinerarias,

La RDA ha desarrollado sistemáticamente la práctica de la cremación, subvencionándola y eligiéndola por razones de tipo social: se quería suscitar una nueva mentalidad en lo relacionado con el culto a los muertos, girando la espalda a la herencia cristiana. Las instalaciones colectivas creadas en nombre de los principios ideológicos para la colocación de las urnas comportaban beneficiarse de reducción de los gastos. La proporción de las cremaciones en la RDA acabó por alcanzar el 67%, y la tendencia continúa a la alza.

Por el hecho de que lo concerniente a las sepulturas está confiado a la competencia de las autoridades regionales, la reglamentación es diversa. Por ejemplo, en el caso de muerte natural la legislación exige el certificado médico legal de muerte, pero algún Estado impone un segundo examen médico del cadáver antes de que la autoridad competente autorice a proceder a la cremación.

La cremación va generalmente precedida por una celebración fúnebre de adiós en torno al féretro. La incineración propiamente dicha tiene lugar fuera de la presencia de los familiares y de los asistentes. Las cenizas se recogen en vistas a una inhumación o una inmersión, que puede comportar una ceremonia religiosa.

Hasta ahora hay en Alemania 125 crematorios en 120 ciudades. En 1950 las incineraciones en la Alemania del Oeste no superaban el 7'5 %. En 1991 se llegaba al 26'7 %. La comparación con los países de Europa muestra que Italia tiene la cuota más baja de cremación (2 %) seguida por España (4'2 %), mientras que Gran Bretaña (70 %) y Dinamarca (67 %) tienen la más alta.

Mientras que en otro tiempo se justificaba la cremación sobre todo por razones ideológicas, hoy lo es por motivos de orden práctico: el sentido estético, el ético, la higiene, la ecología (la incineración sería menos polucionante, el mantenimiento de la sepultura menos costoso, las urnas cinerarias y el columbario hacen ahorrar espacio), los gastos (la incineración resulta menos cara). El público es apenas consciente del hecho que la cremación representa un despilfarro considerable de energía primaria y que los humos contaminan la atmósfera de forma considerable (se provee el uso de filtros, pero estos una vez sucios son extremadamente tóxicos y difícilmente biodegradables).

La petición (por escrito) de que el cadáver sea donado a un instituto anatómico para la investigación científica y la formación de médicos, habitualmente acaba en una incineración. Los familiares deberían dar su consentimiento o al menos ser informados. El motivo honorable de contribuir a la investigación y a la formación de médicos ("hacer algo por la humanidad", "hacer el bien") de ninguna manera excluye la intención realista de evitar a los suyos los gastos administrativos, el pago del féretro, el transporte del cadáver, la incineración y la inhumación de la urna, que corren a cargo del instituto; no hay gasto alguno a no ser que se pida ser enterrado en otro lugar. También se oye cada vez más, como motivo, el deseo de desaparecer sin dejar rastro. Pero detrás de todo esto a menudo se descubre la soledad de las personas. Los institutos de anatomía permiten celebrar exequias religiosas, servicios ecuménicos de adiós o de aniversario destinados a los parientes, a los estudiantes y a los miembros del instituto. Los problemas relativos al duelo, a la liturgia, al tratamiento que conviene al cadáver (la sepultura de las urnas no tiene lugar hasta pasados dos o incluso cinco años) comportan un entendimiento entre todas las personas relacionadas, pero también un acompañamiento pastoral.

La incineración va casi siempre precedida de un servicio fúnebre en el crematorio (o en los locales de las funerarias), pero la sepultura de la urna cineraria tiene lugar cada vez más en la intimidad, a menudo también sin asistencia. Ocurre que familiares que viven lejos no siempre han concretado la deposición de

la urna meses después de la incineración. Entonces, en la mayoría de los casos, la administración del cementerio procede a la sepultura en una tumba común anónima.

1.5.4. Exequias sociales

Los ayuntamientos corren a cargo también de las exequias "sociales", las celebradas por los familiares de los indigentes con la ayuda del departamento de asistencia social, las de los individuos que no tienen a nadie y que cubre la administración. El número de las sepulturas sociales se ha duplicado en los últimos años y continuará aumentando. El hecho impresionante es que los responsables ordenan a menudo una cremación seguida del entierro de las cenizas en un lugar anónimo. Esta forma de sepultura no está lejos de ser simplemente la eliminación pura y simple de un cadáver humano, motivada en parte por la falta de dinero y de falta de medios.

La obligación de enterrar a los difuntos de esta categoría, de quienes nadie pretende acordarse, incumbe a la municipalidad. En muchas ocasiones se concluye que las exequias deben hacerse sin ceremonia, sin bendición, pues los derechos de estola no están asegurados. He aquí una cuestión dirigida al desinterés de los ayuntamientos y de las Iglesias. Los representantes del Estado tienen el deber de defender la dignidad inalienable de la persona humana hasta más allá de la muerte (Constitución, art. 1, párr. I). No faltan, no obstante, agentes de la administración de los cementerios, sacerdotes y agentes de pastoral y parroquias, que aseguran la celebración de exequias decentes. También se encuentran aquí y allá pordioseros que tienen su propia "cofradía" para los entierros: su participación en las sepulturas sociales quieren asegurarles un desarrollo conveniente.

1.5.5. La sepultura anónima

El anonimato creciente en nuestra sociedad y el repliegue sobre la esfera privada han provocado el fenómeno de la sepultura anónima. La "muerte social" de las personas que están solas, a menudo olvidadas de sus familiares, conocidos y vecinos incluso de las residencias, y también abandonadas -los drogados, los alcohólicos o los enfermos del sida-, tiene como consecuencia la sepultura anónima, entendida y querida por los interesados o sus familiares como el punto final dado a una tal "vida": "Ya no soy nada para nadie", "No quiero ser una carga para nadie, ni como viejo, ni como enfermo, ni, finalmente, tampoco después de la muerte. Muerte social y sepultura anónima conducen a la pérdida de la solidaridad entre los vivos; y a fin de cuentas también a la ruptura de la solidaridad entre los vivos y los muertos.

Anónimo quiere decir "sin nombre" o "desconocido". En el caso de la sepultura esto quiere decir que no se anuncia ni la hora ni el lugar del entierro; la tumba no guarda el nombre del difunto. Son cada vez más las personas que eligen para ellas mismas -a menudo sin que lo sepan sus familiares,- o para sus difuntos la incineración con inhumación a cuenta de la administración del cementerio; por lo general estas tumbas están simplemente cubiertas de césped. La inhumación tiene lugar sin ceremonia religiosa y la mayoría de las veces sin que la familia intervenga para nada. A veces se hace la inhumación anónima de un cuerpo. Los responsables de los cementerios prevén áreas comunes de inhumación para los entierros anónimos y, como se constata en muchos lugares, en zonas del cementerio muy visibles. La decoración a menudo muy cuidada de este conjunto (las esculturas) familiariza al público con el hecho de la sepultura anónima, cuando no es ocasión de hacer nacer el deseo.

Esta forma de sepultura que nos viene de los países escandinavos (en Copenhague, por ejemplo, el 90 % de las sepulturas son anónimas) tiene cada vez más seguidores entre nosotros, de todo estrato social y de toda confesión. Por ejemplo en Hamburgo se ha pasado de 500 sepulturas anónimas en 1975 a más de 5.000 en 1991, lo cual representa más de una cuarta parte del número total de sepulturas en la ciudad. En la ex-RDA el número de sepulturas anónimas supera el 30 %; la tendencia no hará más que aumentar y contagiarse a la zona Oeste, en donde las cifras ciertamente son mucho más bajas. Pero en muchos lugares las sepulturas anónimas representan más de la mitad de las urnas cinerarias guardadas. En los países protestantes las cifras son claramente más elevadas que en los católicos: se constatan también sensibles diferencias entre el medio urbano y el medio rural, y sobre todo entre el Norte y el Sur. En 1991, en el conjunto de la República federal, las sepulturas anónimas han representado una media del 5'6 % del

total, pero la tendencia es por todas partes a la alza.

Cada vez es más frecuente que la población empuje a la instauración de la sepultura anónima incluso en las ciudades y municipios de menor importancia. También los cementerios de la Iglesia deben afrontar la misma demanda. Los ayuntamientos a menudo se muestran preocupados por las áreas de inhumación anónima en los cementerios. Pues con ellas desaparece la cultura funeraria. Los marmolistas y los jardineros comparten esta preocupación, especialmente a causa, se comprende, de la disminución de pedidos.

Es cierto que siempre ha habido tumbas anónimas para los muertos cuya identidad era desconocida. Pero en el pasado la sepultura anónima -al despuntar el día o al anochecer, sin ceremonia y a escondidas- tenía el sentido de una sanción eclesiástica o civil: eran privados de un entierro en "tierra sagrada" y sistemáticamente excluidos los niños no bautizados, los que habían cometido suicidio o los vagabundos. Por otra parte, hasta bien avanzado el siglo XIX, los monumentos funerarios eran privilegio de las clases altas; la inmensa mayoría de los muertos eran inhumados anónimamente (pero públicamente) sin marca alguna que distinguiera su tumba. El servicio religioso y la plegaria por los difuntos constituían su memoria, como todavía es el caso entre los cartujos y trapenses, que entierran a sus muertos sin tumbas aparentes, simplemente bajo una cruz desnuda.

Las primeras sepulturas anónimas en el sentido actual no se dieron hasta el siglo XX: en Stuttgart en 1904 y en Brunswick en 1923. Actualmente vemos que crece la opción en favor de tales sepulturas. La razón que se da en primer lugar es su menor costo y la supresión del gasto del cuidado de la tumba. Las personas solas, que están lejos de todos los suyos o que ya no tienen a nadie, tienen a menudo esta voluntad. Es difícil de decir si estos motivos prácticos y realistas excluyen o no las convicciones religiosas.

Detrás del escamoteo de los muertos -privados de acompañamiento, de nombre, de recuerdo- hay problemas más profundos: la ocultación, el rechazo y la privatización del morir, de la muerte y del duelo, de los que ya hemos hablado; las decepciones: la soledad; el resentimiento y la venganza frente a los familiares; la pérdida de una patria, del nicho familiar y de las tradiciones funerarias de su pueblo (es el caso de los expatriados e inmigrados); el sentimiento de no tener ya valor alguno; la repugnancia hacia ese "desperdicio" que son los muertos para una cierta mentalidad; alguna vez el rechazo de una esperanza en una vida más allá de la muerte; el estímulo dado por el Estado a esta forma de sepultura en virtud de su propaganda atea, en la ex República Democrática Alemana, en razón también de la crisis económica. En resumen, la pérdida de todo significado de una cultura de las exequias y del cementerio.

En la mayoría de casos el deseo de una sepultura anónima se explica en primer lugar por razón del costo, del ahorrar a los familiares la carga del cuidado de una tumba. Pero también se valora que el área común de inhumación es tan bella que allí donde se coloca la urna el recuerdo del difunto sobrevive a la fuerza, aunque sea de manera anónima. Se debería explicar al público lo que realmente significa una sepultura anónima. Para refrenar a la larga el fenómeno, se debería orientar a los responsables de los cementerios para que renunciaran a esas instalaciones recomendadas y ofrecieran las sepulturas en cuestión de forma de verdad "anónima", sin faltar nunca al respeto y a la piedad debidos a toda sepultura, aunque sea anónima. O bien se podría trabajar para que los cementerios se limiten a proveer simples franjas de césped para depositar en ellas las urnas cinerarias, con tan sólo la indicación de los nombres de las personas enterradas en aquel lugar. En los cementerios de la Iglesia esto no debiera representar ningún problema.

1.5.6. La inmersión en el mar de las urnas cinerarias

La sepultura por inmersión del cadáver en alta mar en otro tiempo sólo era posible y habitual entre la gente de la mar. Los monumentos fúnebres en las iglesias de los marinos en la Alemania del Norte recuerdan este pasado, como también la célebre representación de una sepultura en el mar de 1596, en la catedral de Canterbury. Desde 1972 la ley autoriza en Alemania la sepultura por inmersión de las urnas cinerarias. Después de la incineración y según voluntad expresa del difunto, una compañía de navegación procede a la inmersión de la urna, más frecuentemente en el Báltico o en el Mar del Norte, incluso en el Atlántico, y

fuera de zonas pesqueras. El capitán es quien ejecuta esta operación, rodeado del pequeño grupo de familiares y en alguna ocasión organizando una celebración. Pero en más del 80 % de casos, la familia no acompaña al difunto en este su último viaje.

Se utilizan urnas especiales, lo suficientemente pesadas para que permanezcan en el fondo del mar hasta que el agua las desintegre. Las coordenadas precisas del lugar de la inmersión se consignan en el libro de a bordo; se redacta un acta de la operación. Se organiza un crucero de recuerdo (o varios si se quiere) al lugar de la inmersión -por ejemplo el segundo domingo de septiembre- después de celebrar un servicio religioso en las salas funerarias de la compañía o en una iglesia. Los motivos de la sepultura en el mar son diversos: amor a la mar, razones profesionales, recuerdos románticos de vacaciones, ejemplos de marinos o de ídolos del cine cuyas cenizas han sido inmergidas, o simplemente el deseo de fundirse para siempre en el elemento líquido.

"La mar eterna, infinita, de la que en otro tiempo nació la tierra, es de verdad el lugar de un reposo que nada podrá turbar", reza la publicidad. También llaman la atención referente a la falta de espacio en los cementerios, las concesiones cada vez más limitadas y más caras, el coste y los gastos crecientes del cuidado de una tumba. Las sepulturas en el mar tienen lugar sobre todo en los países nórdicos. Su número en Alemania llega a los 1.000 por año.

1.5.7. Sepultura de los fetos y de los niños nacidos muertos

En el capítulo de las sepulturas anónimas, se menciona el caso de la posibilidad jurídica y práctica de la sepultura de los fetos y de los niños muertos al nacer. En 1991, en Alemania, unos 830.000 niños vinieron al mundo, de los cuales 2.700 nacidos muertos; sólo tenemos datos estimativos referente al número de malos partos. Se habla de mal parto o de aborto cuando un niño nace pesando menos de 500 gramos (o en Baviera, actualmente, midiendo menos de 35 centímetros) y sin dar señales de vida.

Los niños nacidos muertos son aquellos que pesan al menos 500 gramos al nacer y que llegan al mundo sin vida (cf. el art. 29 del decreto en vigor desde el 1 de abril 1994 concerniente al estado civil); sólo para estos niños hay obligación legal de sepultura, en conformidad con la legislación, que en parte está por ser puesta al día. Se extiende documento que constata la muerte y se firma un acta de defunción (sin acta de nacimiento); el nacimiento no se inscribe ni en el registro del municipio ni en el libro de familia, tan sólo en el registro de defunciones (pero sin apellido ni nombre). El cuerpo debe recibir sepultura.

No hay obligación legal de dar sepultura a los fetos. En un caso particular se podrá acceder a una petición de los padres en este sentido, Como regla general los fetos han de ser destruidos "respetando las leyes de la higiene y evitando herir sensibilidades", a no ser que sean utilizados para la ciencia, o también para la elaboración de pruebas.

En nuestros días, las Iglesias, los partidos políticos, las asociaciones de padres, reclaman que los niños abortados o nacidos muertos puedan ser enterrados con dignidad, sea cual sea su peso y talla, y que los fetos ya no sean más simplemente "destruidos". Lo cual implica que a petición de los padres, o de uno de los dos, apellidos y nombre del niño sean registrados en todos los registros del estado civil. En este sentido, sería de desear una modificación de la legislación concerniente al estado civil y la sepultura. A petición de los padres los fetos y los niños nacidos muertos pueden tener funerales religiosos.

En el fondo de esta cuestión está la situación dolorosa de los padres, de los familiares y de las personas que los asisten en su duelo. La nota del episcopado alemán, "Los padres en duelo por su hijo nacido muerto" (Bonn, 1993), estudia en detalle esta cuestión y las respuestas psicológicas, litúrgicas y pastorales que comporta.

Los hospitales (sobre todo aquellos que dependen de la Iglesia), los municipios y las parroquias tienen el deber importante de manifestar en concreto a estas personas severamente probadas su solidaridad humana y cristiana, por medio del acompañamiento del duelo y por medio de una sepultura conveniente (en una tumba común pero con una estela nominativa). (...)

2.5. LAS FORMAS DE SEPULTURA HOY, Y LA FE CRISTIANA

Se comprende que para la comunidad cristiana la sepultura de los muertos es asunto de piedad que quiere recordarse, de presencia para los que están en duelo y de celebración común de la memoria en la plegaria. Todo esto en el horizonte de la esperanza de la fe. La dignidad de la sepultura se impone, pues, como un deber.

2.5.1. La inhumación, desde el punto de vista cristiano

Desde las primeras comunidades cristianas hasta nuestros días la inhumación es en la Iglesia la forma de sepultura dominante y preferida a cualquier otra. Se impuso por la influencia de la práctica judía y también porque en la antigüedad tardía la cremación prácticamente se abandonó. Pero por encima de éstas, influyeron también razones de fe y el ejemplo del entierro de Jesús. La sepultura y el culto de los muertos era hasta entonces algo que concernía a los familiares. Entre los cristianos los funerales pasaron a ser de la comunidad, involucrada por el hecho de que uno de sus miembros era llamado de la comunión terrenal a la comunión celestial. La comunidad rodea entonces el entierro y el duelo con su liturgia y su diaconía. Inhuma a los difuntos en los lugares de culto y alrededor de las iglesias.

También desde los orígenes cristianos encontramos en las tumbas nombres y símbolos cristianos del recuerdo o de la resurrección. En seguida las tumbas de los apóstoles y de los mártires se convirtieron en lugares de culto y de peregrinación, y en particular -por supuesto- el lugar del entierro y de la resurrección de Jesús en Jerusalén. El culto a las reliquias comportó la difusión del culto a los santos, hombres y mujeres; las costumbres religiosas populares, la organización de las exequias (cofradías) y la predicación que acompaña a este tipo de liturgia, conocieron todas las formas de desarrollo.

La inhumación se ha justificado en todas las épocas de la historia de la Iglesia por el hecho que evocaba la sepultura de Jesús y su salida de la tumba, y por esta razón fue expresamente recomendada. La comunidad rinde al muerto un servicio fraternal, honra su cuerpo transformado en templo del Espíritu Santo por el Bautismo, en memoria de la muerte, de la sepultura y de la resurrección del Señor. La comunidad aguarda, en una esperanza llena de fe, el retorno de Cristo y la resurrección de los muertos. Los funerales llegan a ser así la proclamación de la Buena Nueva de Pascua.

2.5.2 La cremación, desde el punto de vista cristiano

Ya para el judaísmo, la fe en la resurrección era la causa del rechazo de la incineración (se podía quemar a un condenado a muerte). También el cristianismo rehusó durante siglos la incineración porque podía expresar o expresaba de hecho la negación de la resurrección. El desarrollo histórico y la reflexión teológica condujeron en 1963 a una instrucción del Santo Oficio en la cual la prohibición expresa de la cremación para los católicos fue suprimida, así como las sanciones canónicas que la acompañaban. El nuevo Código de 1983 incluye esta instrucción: "La Iglesia recomienda vivamente que sea conservada la piadosa costumbre de enterrar los cuerpos de los difuntos; no obstante no prohíbe la incineración, a no ser que ésta haya sido escogida por razones contrarias a la doctrina cristiana" (canon 1176 art. 3). En el Catecismo de la Iglesia católica leemos a este respecto: "La Iglesia permite la incineración si ésta no manifiesta un poner en duda la fe en la resurrección de los cuerpos" (n. 2301).

También entre los católicos ha aumentado en gran manera el número de cremaciones en los últimos treinta años. En ese tipo de sepultura cabe distinguir la incineración propiamente dicha de la deposición de la urna (en una tumba o en el mar).

La Iglesia católica prefiere en principio la inhumación, pero no pretende dejar de estar presente en la deposición o en la inmersión de las urnas, así como tampoco en las sepulturas anónimas. Espera de sus miembros que se hagan enterrar religiosamente según sus ritos. El fiel que ha ordenado la incineración de su cuerpo tiene todavía derecho a funerales eclesíasticos.

2.5.2.1. Incineración y deposición de la urna en una tumba nominativa

En caso de incineración y de deposición de la urna en el cementerio, hay dos posibilidades de celebración litúrgica:

Si sólo se prevé una ceremonia de adiós, se celebra un servicio religioso en la capilla del cementerio, la funeraria o el crematorio; la urna será colocada posteriormente sin gran ceremonia, con o sin participación eclesial. Si no ha habido celebración litúrgica antes de la incineración, aquella tiene lugar cuando se deposita la urna, sea con dos estaciones, sea con una sola estación.

La primera forma tiene la ventaja de que la memoria de la defunción y del adiós está todavía fresca, de tal forma que los familiares están mejor dispuestos para la celebración que para un servicio que tendrá lugar semanas más tarde, cuando la deposición de la urna. La mayoría de las veces se tiene sólo una celebración religiosa en el crematorio -antes de la incineración-, a no ser que no haya ninguna. La colocación de la urna se hace habitualmente sin ceremonia religiosa, y como norma general sólo en presencia de los familiares. El Ritual prevé que un laico puede asegurar un servicio religioso. Lo cual vale también para la inhumación ("la realiza un presbítero o un diácono, excepcionalmente se puede confiar a un laico"). Pero la deposición de la urna en ausencia de todo representante de la Iglesia tiende a desvalorizar este momento de la sepultura e incita a que pase desapercibida. La Iglesia y sus comunidades por principio deben reivindicar el poder participar en ella. Pues la cremación no acaba hasta la colocación de la urna. Podemos preguntarnos si el crecimiento de la demanda de sepulturas anónimas no viene provocado, sin duda inconscientemente, por la banalización de la colocación de las urnas cinerarias.

2.5.2.2. Incineración y sepultura en el mar

En el caso de la sepultura en el mar, la inmersión de la urna tiene lugar (con raras excepciones) ante el círculo restringido de parientes y amigos. Para la celebración antes de la inmersión, las firmas ofrecen la posibilidad de exponer la urna del difunto en una capilla o en un local destinado a ello. También es posible organizar una ceremonia, servicios religiosos conmemorativos, y participar en cruceros sobre el lugar de la inmersión. La sepultura en el mar puede comportar una concepción panteísta de la vida y por esta razón la Iglesia católica no favorece esta práctica. Cuando la agencia en cuestión declara que "incluso la Iglesia católica autoriza la sepultura en el mar", no está en contra de la verdad pero no se debe interpretar como una recomendación.

2.5.3. La sepultura anónima, desde el punto de vista cristiano

Todo ser humano tiene derecho a una sepultura. Los ayuntamientos deben actuar de tal manera que sean posibles los entierros "anónimos" proveyendo lugares para ello en los jardines cinerarios, las fosas comunes o los osarios. Los entierros en cuestión consisten la mayoría de veces en la deposición de una urna. En casos raros, se trata de la inhumación anónima de un cadáver. Para evitar todo abuso, tan sólo se autoriza la sepultura anónima de la urna con la autorización escrita del difunto.

Este modo de sepultura comporta en primer lugar el problema de que prive del trabajo del duelo y de la localización del recuerdo de los muertos: el duelo se queda sin lugar. Pero el problema profundo es el comportamiento hacia los muertos: es deshacerse del cadáver, quitárselo de encima; de un ser humano no subsiste más que una zona anónima cubierta de césped en la cual no hay explícita historia alguna; la vida de los antepasados ya no dice nada a las generaciones siguientes; se rompe la cadena de las generaciones; se da una desaparición creciente de toda sustancia histórica. La cultura de un pueblo no puede prescindir de producir y de conservar signos visibles de la memoria: ¡por los vivos y por los muertos!

La deposición de la urna en el cementerio tiene lugar por lo general, ya lo hemos visto, sin la participación de la comunidad cristiana, de sus responsables o de uno de sus representantes; lo mismo sucede evidentemente en el caso de la sepultura anónima, en el cual incluso las familias están ausentes, y también en el de la sepultura en el mar: esta última forma de sepultura se hace prácticamente siempre sin participación eclesial. Toca al personal del cementerio o al mando del navío el hacer lo necesario.

Las sepulturas anónimas chocan con el sentido de la humanidad y con la idea cristiana de la dignidad del hombre como imagen de Dios, como persona a la que Dios llama por su nombre; van contra la pertenencia de los bautizados a la comunión de la Iglesia y de la comunidad. Significan el rechazo de la posibilidad de adornar una tumba, de poner en ella un nombre y de que exprese la fe cristiana. Impiden la expresión del duelo personal y sobre todo público en un lugar preciso. Dificultan el hacer memoria de los muertos, apagan de cuajo el recuerdo por adelantado, refusan la solidaridad de los vivos para con los muertos. El recuerdo, es cierto, no está ligado a un lugar. Pero una tumba identificada tiene su importancia para expresar el duelo y superarlo. Quienquiera que desee una sepultura "en la más estricta intimidad", sin asistencia, o anónima, debe considerar que la sepultura de los muertos es un acto público de la comunidad cristiana, una obligación de su caridad tanto para con el difunto como para sus familiares. Unas tales exequias privan a la comunidad cristiana de jugar el papel que le es propio.

La práctica de enterrar a los muertos sin indicar el nombre, pero con la participación de los familiares y de la comunidad, no es en sí directamente contraria a la fe cristiana. El monaquismo no conocía antiguamente ni lápida ni inscripción del nombre, convencidos que era Dios quien da a los difuntos nombres nuevos y eternos. La fe en la resurrección pasa por encima del interés hacia las tumbas. Pero ante el incremento de la secularización parece particularmente necesario, en los anuncios de fallecimiento, en la concepción de las lápidas y la disposición de los cementerios, y ante todo en las celebraciones litúrgicas comunitarias, el testificar la fe en Dios y la esperanza en la resurrección de los muertos.

Muchos familiares desean poder asistir a la colocación de la urna cineraria. Deploran la decisión tomada por su difunto (a menudo a sus espaldas) de hacerse enterrar en el anonimato. Piden la exhumación, pero generalmente se hace imposible recobrar una sepultura anónima.

La comunidad debe hacer memoria explícita de los muertos anónimos: al conmemorar a los difuntos el 2 de noviembre, o en celebraciones a su intención (por ejemplo en ocasión de exequias en los institutos anatómicos o en el lugar del cementerio reservado a las sepulturas anónimas).

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

La liturgia romana y la inculturación

IV Instrucción para aplicar debidamente la Constitución Conciliar "Sacrosanctum Concilium", (nn. 37-40)

INTRODUCCIÓN

1. Desde antiguo se ha admitido en el rito romano una diversidad legítima y también recientemente ha sido prevista por el Concilio Vaticano II en la Constitución Sacrosanctum Concilium, especialmente para las misiones (cf. SC 38 y 40,3). "La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia" (SC 37). Por el contrario, habiendo reconocido en el pasado y en la actualidad diversidad de formas y de familias litúrgicas, considera que tal diversidad no perjudica su unidad sino que la enriquece (cf. OE 2; SC 3-4; CEC 1200-1206).

2. En su carta apostólica Vicesimus quintus annus, el Papa Juan Pablo II ha señalado, como un cometido importante para la renovación litúrgica, la tarea de enraizar la liturgia en las diversas culturas (cf. VQA 16). Esta tarea, prevista en las precedentes Instrucciones y en los libros litúrgicos, debe proseguir, a la luz de la experiencia, asumiendo, donde sea necesario, los valores culturales "que puedan armonizarse con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico, respetando la unidad substancial del rito romano expresada en los libros litúrgicos" (ibid.).

Naturaleza de esta Instrucción

3. Por mandato del Sumo Pontífice, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha preparado esta Instrucción en la que se concretizan las Normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos, contenidas en los art. 37-40 de la Constitución Sacrosanctum Concilium; se explican de un modo más preciso ciertos principios, expresados en términos generales en estos artículos, las prescripciones son aclaradas de forma más apropiada y, por fin, se determina el orden a seguir para observarlas, de manera que se pongan en práctica únicamente según estas prescripciones. Mientras los principios teológicos concernientes a las cuestiones de fe e inculturación tienen todavía necesidad de ser profundizadas, ha parecido bien a este Dicasterio ayudar a los obispos y las Conferencias episcopales a considerar las adaptaciones ya previstas en los libros litúrgicos o llevarlas a la práctica según el derecho; a efectuar un examen crítico de lo que se ha podido acordar y, por fin, si la necesidad pastoral en ciertas culturas urge una forma de adaptación litúrgica, que la Constitución llama "más profunda" y que al mismo tiempo implica "mayores dificultades", a organizar según derecho su uso y práctica de una manera más apropiada.

Observaciones preliminares

4. La Constitución Sacrosanctum Concilium ha hablado de la adaptación de la liturgia indicando algunas formas (cf. SC 37-40). Luego, el magisterio de la Iglesia ha utilizado el término "inculturación" para designar de una forma más precisa la encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y al mismo tiempo la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia". "La «inculturación» significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales por su integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas humanas" (RM 52).

El cambio de vocabulario se comprende también en el mismo campo de la liturgia. El término "adaptación", tomado del lenguaje misionero, hace pensar en modificaciones sobre todo puntuales y externas. La palabra inculturación, sirve mejor para indicar un doble movimiento. "Por la inculturación, la Iglesia encarna el evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, ella introduce los pueblos con sus culturas en su propia comunidad" (RM 52). Por una parte, la penetración del evangelio en un determinado medio sociocultural "fecunda como desde sus entrañas las cualidades espirituales y los propios valores de cada pueblo (...), los consolida, los perfecciona y los restaura en Cristo" (GS 58). Por otra, la Iglesia asimila estos valores, en cuanto son compatibles con el evangelio, "para profundizar mejor el mensaje de Cristo y

expresarlo más perfectamente en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de fieles" (ibid.). Este doble movimiento que se da en la tarea de la "inculturación" expresa así uno de los componentes del misterio de la encarnación (cf. CT 53).

5. La inculturación así entendida tiene su lugar en el culto como en otros campos de la vida de la Iglesia. Constituye uno de los aspectos de la inculturación del evangelio, que exige una verdadera integración, en la vida de fe de cada pueblo, de los valores permanentes de una cultura más que de sus expresiones pasajeras. Debe, pues, ir unida inseparablemente a una acción más vasta, de una pastoral concertada que mire al conjunto de la condición humana.

Como todas las formas de la acción evangelizadora, esta tarea compleja y paciente exige un esfuerzo metódico y progresivo de investigación y de discernimiento. La inculturación de la vida cristiana y de sus celebraciones litúrgicas, para el conjunto de un pueblo, sólo podrá ser el fruto de una maduración progresiva en la fe.

6. La presente Instrucción tiene en cuenta situaciones muy diversas. En primer lugar los países de tradición no cristiana, donde el evangelio ha sido anunciado en la época moderna por misioneros que han llevado al mismo tiempo el rito romano. Resulta actualmente más claro que "al entrar en contacto con las culturas, la Iglesia debe acoger todo lo que, en las tradiciones de los pueblos, es compatible con el evangelio, a fin de comunicarles las riquezas de Cristo y enriquecerse ella misma con la sabiduría multiforme de las naciones de la tierra".

7. Distinta es la situación de los países de antigua tradición cristiana occidental, donde la cultura ha sido impregnada a lo largo de los siglos por la fe y la liturgia expresada por el rito romano. Esto ha facilitado, en estos países, la aceptación de la reforma litúrgica, de manera que las medidas de adaptación previstas en los libros litúrgicos deberían ser suficientes, en su conjunto, para dar paso a las legítimas diversidades locales (cf. nn. 53-61). En algunos países, sin embargo, donde coexisten varias culturas, sobre todo a causa de los movimientos de inmigración, hay que tener en cuenta los problemas particulares que esto plantea (cf. n. 49).

8. Así mismo, hay que prestar atención a la situación de países de tradición cristiana o no, en que se ha establecido una cultura que muestra indiferencia o desinterés por la religión. En estos casos de lo que hay que hablar no es de inculturación de la Liturgia, pues no se trata aquí de asumir valores religiosos preexistentes evangelizándolos, sino de insistir en la formación litúrgica (cf. SC 19 y 35,31) y de hallar los medios más aptos para llegar a la mente y al corazón.

I. EL PROCESO DE LA INCULTURACIÓN A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

9. Las cuestiones que suscita actualmente la inculturación del rito romano pueden encontrar alguna aclaración en la historia de la salvación. El proceso de inculturación ya fue planteado de formas diversas.

Israel conservó a lo largo de su historia la certeza de ser el pueblo elegido por Dios, testimonio de su acción y de su amor en medio de las naciones. Tomó de los pueblos vecinos ciertas formas culturales, pero su fe en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob los modificó profundamente, primeramente de sentido y muchas veces de forma, para celebrar el memorial de las maravillas de Dios en su historia incorporando estos elementos a su práctica religiosa.

El encuentro del mundo judío con la sabiduría griega dio lugar a una nueva forma de inculturación: la traducción de la Biblia al griego introdujo la palabra de Dios en un mundo que le estaba cerrado y originó, bajo la inspiración divina, un enriquecimiento de las Escrituras.

10. La Ley de Moisés, los profetas y los salmos (cf. Lc 24,27 y 44) estaban destinados a preparar la venida del Hijo de Dios entre los hombres. El Antiguo Testamento, comprendiendo la vida y la cultura del pueblo de Israel, es historia de salvación.

Al venir a la tierra, el Hijo de Dios, "nacido de mujer, nacido bajo la ley" (Ga 4,4), se ha sometido a las condiciones sociales y culturales del pueblo de la Alianza con los que ha vivido y orado (cf. AG 10). Al hacerse hombre ha asumido un pueblo, un país y una época, pero en virtud de la común naturaleza humana, "en cierto modo, se ha unido a todo hombre" (GS 22). Pues "todos estamos en Cristo y la naturaleza común de la humanidad recibe en él nueva vida. Por eso se le llama el nuevo Adán".

11. Cristo, que quiso compartir nuestra condición humana (cf. Hb 2,14), murió por todos, para reunir a los hijos de Dios dispersos (cf. Jn 11,52). Con su muerte hizo caer el muro de la separación entre los hombres, haciendo de Israel y de las naciones un solo pueblo. Por la fuerza de su resurrección, atrae a sí a todos los hombres y crea en sí un solo Hombre nuevo (cf. Ef 2,14-16; Jn 12,32). En él cada uno puede llegar a ser una criatura nueva, pues un mundo nuevo ha nacido ya (cf. 2Co 5,16-17). En él la tiniebla deja paso a la luz, las promesas se hacen realidad y todas las aspiraciones religiosas de la humanidad encuentran su cumplimiento. Por el ofrecimiento de su cuerpo, hecho una vez por todas (cf. Hb 10,10), Cristo Jesús establece la plenitud del culto en Espíritu y en verdad en una novedad que deseaba para sus discípulos (cf. Jn 4,23-24).

12. "En Cristo (...) se nos dio la plenitud del culto divino" (SC 5). En él tenemos el Sumo Sacerdote por excelencia, tomado de entre los hombres (cf. Hb 5,1-5; 10,19-21), muerto en la carne, vivificado en el espíritu (cf. IP 3,18). Cristo Señor, de su nuevo pueblo hizo "un reino y sacerdotes para Dios, su Padre" (cf. Ap 1,6; 5,9-10) (cf. LG 10). Pero antes de inaugurar con su sangre el misterio pascual, que constituye lo esencial del culto cristiano, Cristo ha querido instituir la Eucaristía, memorial de su muerte y resurrección, hasta que vuelva. Aquí se encuentra el principio de la liturgia cristiana y el núcleo de su forma ritual.

13. En el momento de subir al Padre, Cristo resucitado prometió a sus discípulos su presencia y les envió a proclamar el evangelio a toda la creación y a hacer discípulos de todos los pueblos bautizándolos (cf. Mi 28,19; Me 16,15; Hch 1,8). El día de Pentecostés, la venida del Espíritu Santo creó la nueva comunidad entre los hombres, reuniéndolos a todos por encima de su mayor signo de división: las lenguas (cf. Hch 2,1-11). Y las maravillas de Dios serán proclamadas a todos los hombres de toda lengua y cultura (cf. Hch 10,44-48). Los hombres rescatados por la sangre del Cordero y unidos en una comunión fraterna (cf. Hch 2,42) son llamados de toda tribu, lengua, pueblo y nación (cf. Ap 5,9).

14. La fe en Cristo ofrece a todos los pueblos la posibilidad de beneficiarse de la promesa y de participar en la herencia del pueblo de la Alianza (cf. Ef 3,6) sin renunciar a su propia cultura. Bajo el impulso del Espíritu Santo, san Pablo, después de san Pedro (cf. Hch 10), abrió el camino de la Iglesia (cf. Ga 2,2-10) sin circunscribir el evangelio a los límites de la ley mosaica, sino conservando lo que él había recibido de la tradición que procede del Señor (cf. ICo 11,23). Así, desde los primeros tiempos, la Iglesia no ha exigido a los convertidos no circuncisos "nada más allá de lo necesario", según la decisión de la asamblea apostólica de Jerusalén (Hch 15,28).

15. Al reunirse para la fracción del pan el primer día de la semana, que pasó a ser el día del Señor (cf. Hch 20,7; Ap 1,10), las primeras comunidades cristianas siguieron el mandato de Jesús que, en el contexto del memorial de la Pascua judía, instituyó el memorial de su Pasión. En la continuidad de la única historia de la salvación tomaron espontáneamente formas y textos del culto judío adaptándolos previamente para expresar la novedad radical del culto cristiano (cf. CEC 1096). Así, bajo la inspiración del Espíritu Santo, se hizo el discernimiento entre lo que podía o debía ser conservado o no de la tradición cultural judía.

16. La expansión del evangelio en el mundo hizo que surgieran otras formas rituales en las Iglesias que procedían de la gentilidad, formas influenciadas por otras tradiciones culturales. Y, siempre bajo la luz del Espíritu Santo, se realizó el adecuado discernimiento entre los elementos procedentes de culturas "paganas", para distinguir lo que era incompatible con el cristianismo y lo que podía ser asumido por él, en armonía, con la tradición apostólica y en fidelidad al evangelio de la salvación.

17. La creación y el desarrollo de las formas de la celebración cristiana se han realizado gradualmente según las condiciones locales de las grandes áreas culturales en que se ha difundido el evangelio. Así se

han formado las diversas familias litúrgicas del Occidente y del Oriente cristiano. Su rico patrimonio conserva fielmente la plenitud de la tradición cristiana (ibid, 1200-1203). La Iglesia de Occidente ha tomado del patrimonio de las familias litúrgicas de Oriente algunos elementos para su liturgia (cf. UR 14-15). La Iglesia de Roma adoptó en su liturgia la lengua viva del pueblo, el griego primero, después el latín y, como las demás Iglesias latinas, aceptó en su culto elementos importantes de la vida social de Occidente dándoles una significación cristiana. A lo largo de los siglos el rito romano ha demostrado repetidamente su capacidad de integrar textos, cantos, gestos y ritos de diversa procedencia y ha sabido adaptarse a las culturas locales en países de misión, aunque en algunas épocas ha prevalecido la preocupación de la uniformidad litúrgica.

18. El Concilio Vaticano II, ya en tiempos recientes, ha recordado que la Iglesia "fomenta y asume todas las facultades, al asumirlas, las purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno. Con su trabajo consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, y los ritos y culturas de estos pueblos, no sólo no desaparezca sino que se purifique, se eleve y perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre" (LG 13,17). De este modo la liturgia de la Iglesia no debe ser extraña a ningún país, a ningún pueblo, a ninguna persona, y al mismo tiempo que trasciende todo particularismo de raza o nación. Debe ser capaz de expresarse en toda cultura humana, conservando al mismo tiempo su identidad por la fidelidad a la tradición recibida del Señor (cf. CT 52-53; RM 53-54; CEC 12041206).

19. La liturgia, como el evangelio, debe respetar las culturas, pero al mismo tiempo invita a purificarlas y a santificarlas.

Los judíos, al hacerse cristianos, no dejan de ser plenamente fieles al Antiguo Testamento, que condujo a Jesús, el Mesías de Israel; ellos saben que en él se ha cumplido la Alianza mosaica, siendo él el Mediador de la Alianza nueva y eterna, sellada con su sangre derramada en la cruz. Saben también que por su sacrificio único y perfecto es el Sumo Sacerdote auténtico y el Templo definitivo (cf. Hb 6-10). Inmediatamente quedan relativizadas prescripciones como la circuncisión (cf. Ga 5,1-6), el sábado (cf. Mt 12,8 y par) y los sacrificios del templo (cf. Hb 10).

De manera más radical, los cristianos venidos del paganismo, al adherirse a Cristo, tuvieron que renunciar a los ídolos, a las mitologías, a las supersticiones (cf. Hch 19,18-19; 1Co 10,14-22; Col 2,20-22; Un 5,21).

Cualquiera que sea su origen étnico y cultural, los cristianos deben reconocer en la historia de Israel la promesa, la profecía y la historia de su salvación. Reciben los libros del Antiguo Testamento lo mismo que los del Nuevo como palabra de Dios. Y aceptan los signos sacramentales, que no pueden ser plenamente comprendidos sino mediante la Sagrada Escritura y dentro de la vida de la Iglesia (cf. CEC 1093-1096).

20. Conciliar las renunciaciones exigidas por la fe en Cristo con la fidelidad a la cultura y a las tradiciones del pueblo al que pertenecen, fue el reto de los primeros cristianos, en un espíritu y por razones diferentes según los que procedían del pueblo elegido o eran originarios del paganismo. Y lo mismo será para los cristianos de todos los tiempos como lo atestiguan las palabras de san Pablo: "Nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles" (1Co 1,23).

El discernimiento que se ha efectuado a lo largo de la historia de la Iglesia sigue siendo necesario para que, a través de la liturgia, la obra de la salvación realizada por Cristo se perpetúe fielmente en la Iglesia por la fuerza del Espíritu, a través del espacio y del tiempo, y en las diversas culturas humanas.

II. EXIGENCIAS Y CONDICIONES PREVIAS PARA LA INCULTURACIÓN LITÚRGICA

a) Exigencias procedentes de la naturaleza de la liturgia

21. Antes de iniciar cualquier proceso de inculturación es preciso tener en cuenta el espíritu y la naturaleza misma de la liturgia. Esta "es... el lugar privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con su enviado, Jesucristo" (cf. Jn 17,3; VQA 7). Es a un mismo tiempo la acción de Cristo sacerdote y la acción

de la Iglesia que es su cuerpo, pues para llevar a cabo la obra de glorificación de Dios y de santificación de los hombres, realizada a través de signos sensibles, Cristo asocia siempre consigo a la Iglesia que, por él y en el Espíritu Santo, ofrece al Padre el culto que le es debido (cf. SC 5-7).

22. La naturaleza de la liturgia está íntimamente ligada a la naturaleza de la Iglesia, hasta el punto de que es sobre todo en la liturgia donde la naturaleza de la Iglesia se manifiesta (cf. *ibid.*; VQA 9). Ahora bien, la Iglesia tiene también características específicas que la distinguen de cualquier otra asamblea o comunidad.

En, efecto: la Iglesia no se constituye por una decisión humana, sino que es convocada por Dios en el Espíritu Santo y responde en la fe a su llamada gratuita (*ekklesia* deriva de *klesis* llamada). Este carácter singular de la Iglesia se manifiesta en su reunión como pueblo sacerdotal, en primer lugar el día del Señor, en la palabra que Dios dirige a los suyos y en el ministerio del sacerdote, que por el sacramento del Orden actúa en persona de Cristo, Cabeza (cf. PO 2).

Porque es católica, la Iglesia sobrepasa las barreras que separan a los hombres: por el bautismo todos se hacen hijos de Dios y forman en Jesucristo un solo pueblo "en el que no hay distinción entre judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres" (Ga 3,28). De esta manera la Iglesia está llamada a reunir a todos los hombres, hablar todas las lenguas y penetrar todas las culturas.

Finalmente la Iglesia camina en la tierra lejos del Señor (cf. 2Co 5,6): ella lleva la figura del tiempo presente en sus sacramentos y en sus instituciones, pero tiende a la bienaventurada esperanza y manifestación de Cristo Jesús (cf. Tt 2,13; cf. LG 48; SC 2.8). Y esto se traduce en el mismo objeto de su oración de petición: aún estando atenta a las necesidades de los hombres y de la sociedad (cf. ITm 2,14), manifiesta que somos ciudadanos del cielo (cf. Flp 3,20).

23. La Iglesia se alimenta de la palabra de Dios, consignada por escrito en los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, y, al proclamarla en la liturgia, la acoge como una presencia de Cristo: "Cuando se lee en la Iglesia las Sagradas Escrituras, es él quien habla" (cf. SC 7). En la celebración de la liturgia, la palabra de Dios tiene suma importancia (cf. SC 24), de modo que ¡a Escritura Santa no puede ser sustituida por ningún otro texto por venerable que sea. La Biblia ofrece así mismo a la liturgia lo esencial de su lenguaje, de sus signos y de su oración especialmente en los salmos (cf. CEC 2585-2589).

24. Siendo la Iglesia fruto del sacrificio de Cristo, la liturgia es siempre la celebración del misterio pascual de Cristo, glorificación de Dios Padre y santificación del hombre por la fuerza del Espíritu Santo (cf. SC 7). El culto cristiano encuentra su expresión más fundamental cuando cada domingo, por todo el mundo, los cristianos se reúnen en torno al altar bajo la presidencia del sacerdote, para celebrar la Eucaristía: para escuchar juntos la palabra de Dios y hacer el memorial de la muerte y resurrección de Cristo, mientras esperan su gloriosa venida (cf. SC 6.47.56.102.106; IGNIR 1.7.8). En torno a este núcleo central, el misterio pascual se actualiza con modalidades específicas en la celebración de cada uno de los sacramentos de la fe.

25. Toda la vida litúrgica gira alrededor del sacrificio eucarístico en primer lugar y de los demás sacramentos confiados por Cristo a su Iglesia (cf. SC 6). Ella tiene el deber de transmitirlos fielmente y con solicitud a todas las generaciones. En virtud de su autoridad pastoral, puede disponer lo que pueda resultar útil para el bien de los fieles según las circunstancias, los tiempos y los lugares. Pero no tiene ningún poder para cambiar lo que es voluntad de Cristo, que es lo que constituye la parte inmutable de la liturgia (cf. SC 21). Romper el vínculo que los sacramentos tienen con Cristo que los ha instituido, o con los hechos fundacionales de la Iglesia, no sería inculturarlos sino vaciarlos de su contenido.

26. La Iglesia de Cristo se hace presente, significada en un lugar y momento determinados, por las Iglesias locales o particulares, que en la liturgia la manifiestan en su verdadera naturaleza (cf. LG 28.26). Por ello cada Iglesia particular debe estar en comunión con la Iglesia universal, no sólo en la doctrina de fe y en los signos sacramentales, sino también en los usos recibidos universalmente de la tradición apostólica ininterrumpida. Así es con la oración cotidiana (cf. SC 83), la santificación del domingo y el ritmo semanal,

la Pascua y el desarrollo del misterio de Cristo a lo largo del año litúrgico (el SC 102.106 y Apéndice), la práctica de la penitencia y del ayuno, los sacramentos de la iniciación cristiana, la celebración del memorial del Señor y la relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, el perdón de los pecados, el ministerio ordenado, el matrimonio, la unción de los enfermos.

27. En la liturgia, la Iglesia expresa su fe de una forma simbólica y comunitaria; esto explica la exigencia de una legislación que acompañe la organización del culto, la redacción de los textos, la ejecución de los ritos (J. SC 22.26.28.40.128; CIC 2). Y así mismo justifica el carácter obligatorio de esta legislación a lo largo de los siglos hasta el presente, para asegurar la ortodoxia del culto, es decir, no solamente para evitar los errores, sino para transmitir la fe en su integridad, pues la "ley de la oración" (lex orandi) de la Iglesia corresponde a su "ley de la fe" (lex credendi).

Cualquiera que sea el grado de inculturación, la liturgia no puede prescindir de alguna forma de legislación y de vigilancia permanente por parte de quienes han recibido esta responsabilidad en la Iglesia: la Sede Apostólica y, según las normas del derecho, las Conferencias episcopales para un determinado territorio y el obispo para su diócesis (cf. SC 22.36.40.44-46; CIC 447ss.838).

b) Condiciones previas a la inculturación de la liturgia

28. La tradición misionera de la Iglesia siempre ha intentado evangelizar a los hombres en su propia lengua. En ocasiones han sido precisamente los primeros misioneros de un país los que han fijado por escrito lenguas que hasta entonces habían sido solamente orales. Y justamente, es a través de la lengua materna, vehículo de la mentalidad y de la cultura, como se llega a comprender el alma de un pueblo, formar en él el espíritu cristiano y permitirle una participación más profunda en la oración de la Iglesia (cf. RM 53).

Después de la primera evangelización, en las celebraciones litúrgicas es de gran utilidad para el pueblo la proclamación de la palabra de Dios en la lengua del país. La traducción de la Biblia, o al menos de los textos bíblicos utilizados en la liturgia, es necesariamente el comienzo del proceso de inculturación litúrgica (cf. SC 35-36; CIC 825).

Para que la recepción de la palabra de Dios sea precisa y fructuosa, "hay que fomentar aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos tanto orientales como los occidentales" (SC 24). Así la inculturación de la liturgia supone ante todo una apropiación de la Sagrada Escritura por parte de la misma cultura (cf. *ibid.*; CT 55).

29. La diversidad de situaciones eclesiales tiene también su importancia para determinar el grado necesario de inculturación litúrgica. Es muy distinta la situación de países evangelizados desde hace siglos y en los que la fe cristiana continúa estando presente en la cultura, y la de aquellos en los que la evangelización es más reciente o no ha penetrado profundamente en las realidades culturales. También es diferente la situación de una Iglesia en donde los cristianos son una minoría respecto del resto de la población. Más compleja es la situación de los países en los que se da un pluralismo cultural y lingüístico. Será preciso hacer una cuidadosa evaluación de la situación para encontrar el camino adecuado y lograr soluciones satisfactorias.

30. Para preparar una inculturación de los ritos, las Conferencias episcopales deberán contar con personas expertas tanto en la tradición litúrgica del rito romano como en el conocimiento de los valores culturales locales. Hay que hacer estudios previos de carácter histórico, antropológico, exegético y teológico. Además, hay que confrontarlos con la experiencia pastoral del clero local, especialmente el autóctono (cf. AG 16-17). El criterio de los "sabios" del país, cuya sabiduría se ha iluminado con la luz del evangelio, será también muy valioso. Asimismo la inculturación tendrá que satisfacer las exigencias de la cultura tradicional, aun teniendo en cuenta las poblaciones de cultura urbana e industrial (cf. AG 19).

c) Responsabilidad de la Conferencia Episcopal

31. Tratándose de culturas locales, se explica por qué la Constitución Sacrosanctum Concilium pide sobre este punto la intervención "de las componentes asambleas territoriales de Obispos legítimamente constituidas" (SC 22; 39-40; CIC 447ss.) A este respecto, las Conferencias episcopales deben considerar "con atención y prudencia los elementos que pueden tomarse de las tradiciones y genio de cada pueblo para incorporarlos oportunamente al culto divino" (cf. SC 40). Se podrá algunas veces admitir "todo aquello que en las costumbres de los pueblos no esté indisolublemente vinculado a supersticiones y errores (...), con tal que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico" (SC 37).

32. A las Conferencias episcopales corresponde juzgar si la introducción en la liturgia, según el procedimiento que se indicará más adelante (cf. nn. 62 y 65-69), de elementos tomados de las costumbres sociales o religiosas, vivas aún en la cultura de los pueblos, puede enriquecer la comprensión de las acciones litúrgicas sin provocar repercusiones desfavorables para la fe y la piedad de los fieles. Y en todo caso, velarán para que los fieles no vean en la introducción de estos elementos la vuelta a una situación anterior a la evangelización (cf. n. 47).

Y siempre que se consideren necesarios ciertos cambios en los ritos o en los textos, es importante adaptarlos al conjunto de la vida litúrgica y, antes de llevarlos a la práctica, presentarlos primero al clero y después a los fieles, de manera que se evite el peligro de perturbarlos sin una razón proporcionada (cf. nn. 46 y 69).

III. PRINCIPIOS Y NORMAS PRÁCTICAS PARA LA INCULTURACIÓN DEL RITO ROMANO

33. Las Iglesias particulares, sobre todo en las Iglesias jóvenes, ahondando en el patrimonio litúrgico recibido de la Iglesia romana que les dio el origen, serán capaces de encontrar formas apropiadas de su patrimonio cultural, según la utilidad o la necesidad, para integrarlas en el rito romano.

Una formación litúrgica, tanto de los fieles como del clero, tal como lo exige la Constitución Sacrosanctum Concilium (cf. SC 14-19), debería permitir que se comprenda el sentido de los textos y de los ritos que se contienen en los libros litúrgicos actuales, y de este modo evitar los cambios o las supresiones en lo que procede de la tradición del rito romano.

a) Principios generales

34. En el estudio y en la realización de la inculturación del rito romano se ha de tener en cuenta: 1. la finalidad propia de la inculturación; 2. la unidad substancial del rito romano; 3. la autoridad competente.

35. La finalidad que debe guiar una inculturación del rito romano es la misma que el Concilio Vaticano II ha puesto como fundamento de la restauración general de la liturgia: "ordenar los textos y los ritos de manera que expresen con mayor claridad las cosas santas que significan y, en lo posible, el pueblo cristiano pueda comprenderlas fácilmente y participar en ellas por medio de una celebración plena, activa y comunitaria" (SC 21).

Es importante así mismo, que los ritos, "sean adaptados a la capacidad de los fieles, y, en general, no deben tener necesidad de muchas explicaciones" (cf. SC 34), teniendo en cuenta siempre la naturaleza de la misma liturgia, el carácter bíblico y tradicional de su estructura y de su forma de expresión, tal como se ha indicado más arriba (n. 21-27).

36. El proceso de inculturación se hará conservando la unidad substancial del rito romano (cf. SC 37-40). Esta unidad se encuentra expresada actualmente en los libros litúrgicos típicos publicados bajo la autoridad del Sumo Pontífice, y en los correspondientes libros litúrgicos aprobados por las Conferencias episcopales para sus respectivos países y confirmados por la Sede Apostólica (cf. VQA 16). El estudio de la inculturación no debe pretender la formación de nuevas familias de ritos; al adecuarse a las necesidades de una determinada cultura, lo que se intenta es que las nuevas adaptaciones formen parte también del rito romano.

37. Las adaptaciones del rito romano, también en el campo de la inculturación, dependen únicamente de la autoridad de la Iglesia. Autoridad que reside en la Sede Apostólica, la ejerce por medio de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos; 25 y, en los límites fijados por el derecho, en las Conferencias episcopales (cf. SC 22; CIC 447ss. 838; VQA 20), y el obispo diocesano (cf. SC 22; CIC 838; VQA 21). "Nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia" (cf. SC 22). La inculturación, por tanto, no está dejada a la iniciativa personal de los celebrantes, o a la iniciativa colectiva de la asamblea.

Así mismo, las concesiones hechas a una región determinada no pueden ser extendidas a otras regiones sin la autorización requerida, aunque una Conferencia episcopal considere que tiene razones suficientes para adoptarlas en su propio país.

b) Lo que puede ser adaptado

38. En el análisis de una acción litúrgica en vista de su inculturación, es preciso considerar también el valor tradicional de los elementos de esa acción, en particular su origen bíblico o patrístico (cf. nn. 21-26) porque no basta distinguir entre lo que puede cambiar y lo que es inmutable.

39. El lenguaje, principal medio de comunicación entre los hombres, en las celebraciones litúrgicas tiene por objeto anunciar a los fieles la buena nueva de la salvación (cf. CIC 762-772, sobre todo 769) y expresar la oración de la Iglesia al Señor, También debe manifestar, con la verdad de la fe, la grandeza y la santidad de los misterios celebrados.

Habrà que examinar, por tanto, atentamente qué elementos del lenguaje del pueblo será conveniente introducir en las celebraciones litúrgicas, y, en particular, si será oportuno o contraindicado emplear expresiones provenientes de religiones no cristianas. Así mismo será importante tener en cuenta los diversos géneros literarios empleados en la liturgia: textos bíblicos proclamados, oraciones presidenciales, salmodia, aclamaciones, respuestas, responsorios, himnos, oración litánica.

40. La música y el canto, que expresan el alma de un pueblo, tienen un lugar privilegiado en la liturgia. Se debe, pues, fomentar el canto, en primer lugar, de los textos litúrgicos, para que las voces de los fieles puedan hacerse oír en las mismas acciones litúrgicas. "Corno en ciertas regiones, principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dése a esta música la debida estima y el lugar correspondiente no sólo al fomentar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia" (cf. SC 119).

Se tendrá en cuenta que un texto cantado se memoriza mejor que un texto leído, lo que exige mayor esmero en cuidar la inspiración bíblica y litúrgica, y también la calidad literaria de los textos de los cantos.

En el culto divino se podrán admitir las formas musicales, las melodías, los instrumentos de música "siempre que sean aptos o puedan adaptarse al uso sagrado, convengan a la dignidad del templo y contribuyan realmente a la edificación de los fieles" (SC 120).

41. Siendo la liturgia una acción, los gestos y actitudes tienen una especial importancia. Entre éstos, los que pertenecen a los ritos esenciales de los sacramentos, necesarios para su validez, deben ser conservados como han sido aprobados y determinados por sólo la autoridad suprema de la Iglesia (cf. CIC 841).

Los gestos y actitudes del sacerdote celebrante deben expresar su función propia: preside la asamblea en la persona de Cristo (cf. SC 33; CIC 899).

Los gestos y actitudes de la asamblea, en cuanto signos de comunidad y de unidad, favorecen la participación activa expresando y desarrollando al mismo tiempo la unanimidad de todos los participantes (cf. SC 30). Se deberán elegir, en la cultura del país, los gestos y actitudes corporales que expresen la situación del hombre ante Dios, dándoles una significación cristiana, en correspondencia, si es posible,

con los gestos y actitudes de origen bíblico.

42. En algunos pueblos el canto se acompaña espontáneamente con batir de manos, balanceos rítmicos, o movimientos de danza de los participantes. Tales formas de expresión corporal pueden tener lugar en las acciones litúrgicas de esos pueblos a condición de que sean siempre la expresión de una verdadera y común oración de adoración, de alabanza, de ofrenda o de súplica y no un simple espectáculo.

43. La celebración litúrgica se enriquece por la aportación del arte, que ayuda a los fieles a celebrar, a encontrarse con Dios, a orar. Por tanto, también el arte debe tener libertad para expresarse en las iglesias de todos los pueblos y naciones, siempre que contribuya a la belleza de los edificios y de los ritos litúrgicos con el respeto y el honor que les son debidos (cf. SC 123-124; CIC 1216) y que sea verdaderamente significativo en la vida y en la tradición del pueblo. Lo mismo se ha de decir por lo que respecta a la forma, disposición y decoración del altar, (cf. IGNIR 259-270; CIC 1235-1239), al lugar de la proclamación de la palabra de Dios (cf. IGNIR 272) y del bautismo, al mobiliario, a los vasos, a las vestiduras y a los colores litúrgicos (cf. IGNIR 287-310). Se dará preferencia a las materias, formas y colores familiares en el país.

44. La Constitución Sacrosanctum Concilium ha mantenido firmemente la práctica constante de la Iglesia de proponer a la veneración de los fieles imágenes de Cristo, de la Virgen María y de los Santos (cf. SC 125; LG 67; CIC 1188), pues "el honor dado a la imagen pasa a la persona". En cada cultura los creyentes deben ser ayudados en su oración y su vida espiritual por las obras artísticas que intentan expresar el misterio según el genio del pueblo.

45. Junto a las celebraciones litúrgicas, y en relación con ellas, las diversas Iglesias particulares tienen sus propias expresiones de piedad popular. Introducidas a veces por los misioneros en el momento de la primera evangelización, se desenvuelven con frecuencia según las costumbres locales.

La introducción de prácticas de devoción en las celebraciones litúrgicas [lo puede admitirse como una forma de inculturación "porque, por su naturaleza, (la liturgia) está por encima de ellas" (SC 13).

Corresponde al ordinario del lugar (cf. CIC 839) organizar tales manifestaciones de piedad, fomentarlas en su papel de ayuda para la vida y la fe de los cristianos, y purificarlas cuando sea necesario, pues siempre tienen necesidad de ser evangelizadas (VQA 18). El ordinario debe cuidar también de que no suplanten a las celebraciones litúrgicas ni se mezclen con ellas (ibid.).

b) La prudencia necesaria

46. "No se introduzcan innovaciones si no lo exige una utilidad verdadera y cierta de la Iglesia, y sólo después de haber tenido la precaución de que las nuevas formas se desarrollen, por decirlo así, orgánicamente, a partir de las ya existentes" (SC 23). Esta norma, dada por la Constitución Sacrosanctum Concilium con vistas a la reforma de la Liturgia, se aplica también, guardada la debida proporción, a la inculturación del rito romano. En este terreno, la pedagogía y el tiempo son necesarios para evitar los fenómenos de rechazo o de crispación de las formas anteriores.

47. Siendo la liturgia una expresión de la fe y de la vida cristiana, hay que vigilar que su inculturación no sea ni dé la impresión del sincretismo religioso. Ello podría suceder si los lugares, los objetos de culto, los vestidos litúrgicos, los gestos y las actitudes dan a entender que, en las celebraciones cristianas, ciertos ritos conservan el mismo significado que antes de la evangelización. Aún sería peor el sincretismo religioso si se pretendiera reemplazar las lecturas y cantos bíblicos (cf. n. 23) o las oraciones por textos tomados de otras religiones, aun teniendo estos un valor religioso y moral innegables.

48. La admisión de ritos o gestos habituales en los rituales de la iniciación cristiana, del matrimonio y de las exequias es un etapa de la inculturación ya indicada en la Constitución Sacrosanctum Concilium. En ellos la verdad del rito cristiano y la expresión de la fe pueden resultar fácilmente oscurecidos a los ojos de los fieles. La recepción de los usos tradicionales debe ir acompañada de una purificación y, donde sea preciso, incluso de una ruptura. Lo mismo se ha de decir, por ejemplo, de una eventual cristianización de

fiestas paganas o de lugares sagrados, de la atribución al sacerdote de signos de autoridad reservados al jefe en la sociedad, o de la veneración de los antepasados. Es preciso evitar cualquier ambigüedad en todos los casos. Con mayor razón la liturgia cristiana no puede en absoluto acoger ritos de magia, de superstición, de espiritismo, de venganza o que tengan connotaciones sexuales.

49. En algunos países coexisten distintas culturas que a veces se compenetran hasta formar una cultura nueva y otras veces tienden a diferenciarse más y aún a oponerse mutuamente para mejor afirmar su propia identidad. Puede suceder también que algunas costumbres no tengan más que un interés folklórico. Las Conferencias episcopales examinarán con atención la situación concreta en cada caso; respetarán las riquezas de cada cultura, y a quienes la defienden, sin ignorar ni descuidar una cultura minoritaria o que les resulte menos familiar; calcularán también los riesgos de las comunidades cristianas de cerrarse entre sí o de utilizar la inculturación litúrgica con fines políticos. En los países de cultura consuetudinaria, de usos tradicionales, se tendrán en cuenta los diversos grados de modernización de los pueblos.

50. A veces son varias las lenguas de un país, de modo que cada uno sólo se habla por un grupo restringido de personas o en una tribu. En tales casos habrá que encontrar el equilibrio que respete los derechos de cada grupo o tribu sin llevar por esto al extremo la particularidad de las celebraciones litúrgicas. A veces habrá que atender a una posible evolución del país hacia una lengua principal.

51. Para promover la inculturación litúrgica en un ámbito cultural más vasto que un país, se necesita que las Conferencias episcopales interesadas se pongan de acuerdo y decidan en común las disposiciones que se han de tomar para que "en cuanto sea posible, evítense también las diferencias notables de ritos entre territorios contiguos" (SC 23).

IV. EL ÁMBITO DE LAS ADAPTACIONES EN EL RITO ROMANO

52. La Constitución Sacrosanctum Concilium tenía presente una inculturación del Rito romano al decretar las Normas para adaptar la liturgia a la mentalidad y tradiciones de los pueblos, al prever medidas de adaptación en los mismos libros litúrgicos (cf. nn. 53-61), y al permitir en ciertos casos, especialmente en los países de misión, adaptaciones más profundas (cf. nn. 63-64).

a) Adaptaciones previstas en los libros litúrgicos

53. La primera medida de inculturación y la más notable es la traducción de los textos litúrgicos a la lengua del pueblo (cf. SC 36.54.63). Las traducciones y, en su caso, la revisión de las mismas se harán según las indicaciones dadas a este respecto por la Sede Apostólica (cf. VQA 20). Atendiendo cuidadosamente a los diversos géneros literarios y al contenido de los textos de la edición típica latina, la traducción deberá ser comprensible para los participantes (cf. n. 39), ser apropiada para la proclamación y para el canto así como para las respuestas y las aclamaciones de la asamblea.

Aunque todos los pueblos, aun los más sencillos, tienen una lengua religiosa capaz de expresar la oración, el lenguaje litúrgico tiene sus características propias: está impregnado profundamente de la Biblia; algunas palabras del latín corriente (memoria, sacramentum) han tomado otro sentido para expresar la fe cristiana; hay palabras del lenguaje cristiano que pueden transmitirse de una lengua a otra, como ya ha sucedido en el pasado: ecclesia, evangelium, baptisma, eucharistia.

Además, los traductores deben tener en cuenta la relación del texto con la acción litúrgica, las exigencias de la comunicación oral y las características literarias de la lengua viva del pueblo. Estas características que se exigen a las traducciones litúrgicas deben darse también en las composiciones nuevas, en los casos previstos.

54. Para la celebración eucarística, el Misal Romano, "aun dejando lugar a las variaciones y adaptaciones legítimas según la prescripción del Concilio Vaticano II", debe quedar "como instrumento para testimoniar y conformar la mutua unidad" del rito romano en la diversidad de lenguas. La Ordenación general del Misal Romano prevé que "las Conferencias episcopales, según la Sacrosanctum Concilium, podrán establecer

para su territorio las normas que mejor tengan en cuenta las tradiciones y el modo de ser de los pueblos, regiones y comunidades diversas". Esto es válido especialmente para los gestos y las actitudes de los fieles (IGMR 22), los gestos de veneración al altar y al libro de los evangelios (IGMR 232), los textos de los cantos de entrada (IGMR 26), del ofertorio (IGMR 50) y de comunión (IGMR 56i), el rito de la paz (IGMR 50b), las condiciones para la comunión del cáliz (IGMR 242), la materia del altar y del mobiliario litúrgico (IGMR 263.288), la materia y la forma de los vasos sagrados (IGMR 290), las vestiduras litúrgicas (IGMR 304.305.308). Las Conferencias episcopales pueden determinar también la manera de distribuir la comunión.

55. Para los demás sacramentos y sacramentales, la edición típica latina de cada ritual indica las adaptaciones que pueden hacer las Conferencias episcopales, o el obispo en determinados casos. Estas adaptaciones pueden afectar a los textos, los gestos, y a veces incluso a la organización del rito. Cuando la edición típica ofrece varias fórmulas a elegir, las Conferencias episcopales pueden proponer otras fórmulas semejantes.

56. Para el rito de iniciación cristiana, corresponde a las Conferencias episcopales "examinar con esmero y prudencia lo que puede aceptarse de las tradiciones y de la índole de cada pueblo" y, "en las misiones, además de los elementos de iniciación contenidos en la tradición cristiana, pueden admitirse también aquellos que se encuentran en uso en cada pueblo, en cuanto pueden acomodarse al rito cristiano". Hay que advertir, sin embargo, que el término "iniciación" no tiene el mismo sentido ni designa la misma realidad cuando se trata de ritos de iniciación social en algunos pueblos, que cuando se trata del itinerario de la iniciación cristiana, que conduce por los ritos del catecumenado a la incorporación a Cristo en la Iglesia por medio de los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía.

57. El ritual del matrimonio es, en muchos lugares, el que requiere una mayor adaptación para no resultar extraño a las costumbres sociales. Para realizar la adaptación a las costumbres del lugar y de los pueblos, cada Conferencia episcopal tiene la facultad de establecer un rito propio del matrimonio, adaptado a las costumbres locales, quedando a salvo siempre la norma que exige, por parte del ministro ordenado o del laico asistente (cf. CIC 1108.1112), pedir y recibir el consentimiento de los contrayentes, y dar la bendición nupcial. Este rito propio, evidentemente, deberá significar claramente el sentido cristiano del matrimonio así como la gracia del sacramento, y subrayar los deberes de los esposos (cf. SC 77).

58. Las exequias han sido siempre rodeadas en todos los pueblos de ritos especiales, a veces, de gran valor expresivo. Para responder a las situaciones de los diversos países, el ritual romano propone varias formas para las exequias. Corresponde a las Conferencias episcopales escoger la que se adapte mejor a las costumbres locales. Conservando lo que hay de bueno en las tradiciones familiares y en las costumbres locales, las Conferencias cuidarán de que las exequias manifiesten la fe pascual y den testimonio del verdadero espíritu evangélico. Con este espíritu los rituales de exequias pueden adoptar costumbres de diversas culturas y así responder mejor a las situaciones y a las tradiciones de cada región (cf. SC 81).

59. Las bendiciones de personas, de lugares o de cosas, que están más relacionadas con la vida, las actividades y las preocupaciones de los fieles, ofrecen también posibilidades de adaptación, de conservación de costumbres locales y de admisión de usos populares. Las Conferencias episcopales utilizarán las disposiciones dadas atendiendo a las necesidades del país.

60. Por lo que respecta a la organización del tiempo litúrgico, cada Iglesia particular y cada familia religiosa añaden a las celebraciones de la Iglesia universal, con la aprobación de la Sede Apostólica, las que les son propias. Las Conferencias episcopales pueden también, con la previa aprobación de la Sede Apostólica, suprimir el precepto de algunas fiestas o trasladarlas al domingo (cf. CIC 1246). A ellas corresponde también determinar las fechas y la manera de celebrar las rogativas y las cuatro tómporas.

61. La Liturgia de las Horas, que tiene por objeto celebrar las alabanzas de Dios y santificar por medio de la oración la jornada y toda la actividad humana, ofrece a las Conferencias episcopales posibilidades de adaptación en la segunda lectura del Oficio de Lectura, los himnos y las preces, así como las antífonas

marianas finales (cf. IGLH 92.162.178.184).

Procedimiento a seguir en las adaptaciones previstas en los libros litúrgicos

62. Cuando la Conferencia episcopal prepara la edición propia de los libros litúrgicos, se pronunciará sobre la traducción y las adaptaciones previstas, según el Derecho (cf. CIC 455.838; VQA 20). Las actas de la Conferencia, con el resultado de la votación se enviarán, firmadas por el Presidente y el Secretario de la Conferencia, a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los

Sacramentos, junto con dos ejemplares completos del proyecto aprobado.

Además:

- a) se expondrán de forma resumida pero precisa las razones por las cuales se ha introducido cada modificación;
- b) se indicará igualmente qué partes se han tomado de otros libros litúrgicos ya aprobados y cuáles son de nueva composición.

Una vez obtenido el reconocimiento de la Sede Apostólica, según la norma establecida (cf. CIC 838,3), la Conferencia episcopal dará el decreto de promulgación e indicará la fecha de su entrada en vigor.

b) La adaptación prevista por el artículo 40 de la Constitución "Sacrosanctum Concilium"

63. A pesar de las medidas de adaptación previstas ya en los libros litúrgicos, puede suceder "que en ciertos lugares y circunstancias, urja una adaptación más profunda de la liturgia, lo que implica mayores dificultades" (SC 40). No se trata en tales casos de adaptación dentro del marco previsto en las Instituciones generales y Prenotanda de los libros litúrgicos.

Esto supone que una Conferencia episcopal ha empleado ante todo los recursos ofrecidos por los libros litúrgicos, ha evaluado el funcionamiento de las adaptaciones ya realizadas y ha procedido, donde se ha precisado, a su revisión, antes de tomar la iniciativa de una adaptación más profunda.

La utilidad o la necesidad de una tal adaptación puede manifestarse respecto a alguno de los puntos enumerados anteriormente (cf. nn. 53-61) sin que afecte a los demás. Adaptaciones de esta especie no intentan una transformación del rito romano, sino que se sitúan dentro del mismo.

64. En este caso, uno o varios obispos pueden exponer las dificultades, que subsisten para la participación de los fieles, a sus hermanos en el episcopado de su Conferencia, y examinar con ellos la oportunidad de introducir adaptaciones más profundas si es que el bien de las almas lo exige verdaderamente.

Después corresponde a la Conferencia episcopal proponer a la Sede Apostólica, según el procedimiento establecido más abajo, las modificaciones que desea adoptar (cf. SC 40,1).

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos se declara dispuesta a acoger las proposiciones de las Conferencias episcopales, a examinarlas teniendo en cuenta el bien de las Iglesias locales interesadas y el bien común de toda la Iglesia, y a acompañar el proceso de inculturación en donde sea útil o necesario, según los principios expuestos en esta Instrucción (cf. nn. 33-51), con un espíritu de colaboración confiada y de responsabilidad compartida.

Procedimiento a seguir por la aplicación del artículo 40 de la Constitución "Sacrosanctum Concilium"

65. La Conferencia episcopal examinará lo que debe ser modificado en las celebraciones litúrgicas en razón de las tradiciones y de la mentalidad del pueblo. Confiará el estudio a la Comisión nacional o

regional de liturgia, la cual cuidará de pedir la colaboración de personas expertas para examinar los diversos aspectos de los elementos de la cultura local y de su eventual inserción en las celebraciones litúrgicas. A veces resultará oportuno pedir también consejo a exponentes de las religiones no cristianas sobre el valor cultural o civil de tal o cual elemento (cf. mi. 30-32).

Este examen previo se hará en colaboración, si el caso lo requiere, con las Conferencias episcopales de los países limítrofes o de los que tienen la misma cultura (cf. n. 51).

66. La Conferencia episcopal expondrá el proyecto a la Congregación, antes de cualquier iniciativa de experimentación. La presentación del proyecto debe comprender una descripción de las innovaciones propuestas, las razones de su admisión, los criterios seguidos, los lugares y tiempos en que se desea hacer, llegado el caso, el experimento previo y la indicación de los grupos que han de hacerlo, finalmente las actas de la deliberación y de la votación de la Conferencia sobre este asunto.

Después de un examen del proyecto, hecho de común acuerdo entre la Conferencia episcopal y la Congregación, ésta última dará a la Conferencia episcopal la facultad de permitir, si se presenta el caso, la experimentación durante un tiempo limitado (cf. SC 40,2).

67. La Conferencia episcopal cuidará del buen desarrollo de la experimentación (cf. *ibid.*), haciéndose ayudar normalmente por la Comisión nacional o regional de liturgia. La Conferencia cuidará también de no permitir que la experimentación se prolongue más allá de los límites permitidos en lugares y tiempos, informará a pastores y pueblo de su carácter provisional y limitado, y cuidará de no dar al experimento una publicidad que podría influir ya en la vida litúrgica del país. Al terminar el período de experimentación, la Conferencia episcopal juzgará si el proyecto se corresponde con la utilidad buscada o si debe ser corregido en algunos puntos, y comunicará su deliberación a la Congregación junto con el dossier de la experimentación.

68. Una vez examinado el dossier, la Congregación podrá dar por decreto su consentimiento, con eventuales observaciones, para que las modificaciones pedidas sean admitidas en el territorio que depende de la Conferencia episcopal.

69. A los fieles, tanto laicos como clero, se les informará debidamente de los cambios y se les preparará para su aplicación en las celebraciones. La puesta en práctica de las decisiones deberá hacerse según lo exijan las circunstancias, estableciendo, si es oportuno, un período de transición (cf. n. 46).

CONCLUSIÓN

70. Con la presente Instrucción, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos presenta a las Conferencias episcopales las normas prácticas que deben regir el trabajo de inculturación litúrgica previsto por el Concilio Vaticano II para responder a las necesidades pastorales de los pueblos de diversas culturas y lo inserta en una pastoral de conjunto para inculturar el evangelio en la diversidad de realidades humanas. Confía que cada Iglesia particular, sobre todo en las Iglesias jóvenes, pueda experimentar que la diversidad en algunos elementos de las celebraciones litúrgicas es fuente de enriquecimiento, respetando siempre la unidad substancial del rito romano, la unidad de toda la Iglesia y la integridad de la fe que ha sido transmitida a los santos de una vez para siempre (cf. Judas 3).

La presente Instrucción ha estado preparada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos por mandato de Su Santidad el Papa Juan Pablo II, que la ha aprobado y ha ordenado su publicación.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 25 de enero de 1994.

ANTONIO M. Card. JAVIERRE ORTAS
Prefecto

-La liturgia romana y la inculturación-

GERALDO M. ÁGNELO
Arzobispo, Secretario

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO

DIRECTORIO PARA EL MINISTERIO Y LA VIDA DE LOS PRESBITEROS

INTRODUCCIÓN

La rica experiencia de la Iglesia acerca del ministerio y la vida de los presbíteros, condensada en diversos documentos del Magisterio,(1) ha recibido en nuestros días un nuevo impulso gracias a las enseñanzas contenidas en la Exhortación apostólica post-sinodal « Pastores dabo vobis ».(2)

La publicación de este documento en el que el Sumo Pontífice ha querido unir su voz de Obispo de Roma y Sucesor de Pedro a la de los Padres Sinodales ha significado para los presbíteros y para toda la Iglesia, el inicio de un camino fiel y fecundo de profundización y de aplicación de su contenido.

« Hoy, en particular, la tarea pastoral prioritaria de la nueva evangelización, que atañe a todo el Pueblo de Dios y pide un nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del Evangelio, exige sacerdotes radical e integralmente inmersos en el misterio de Cristo y capaces de realizar un nuevo estilo de vida pastoral ».(3)

Los primeros responsables de esta nueva evangelización del tercer milenio son los presbíteros: ellos, sin embargo, para poder realizar su misión, necesitan alimentar en si mismos una vida, que sea muestra diáfana de la propia identidad; precisan también vivir una unión de amor con Jesucristo Sumo y Eterno Sacerdote, Cabeza y Maestro, Esposo y Pastor, alimentando la propia vida espiritual y el propio ministerio con una formación permanente y completa.

Como respuesta a tales exigencias ha nacido este Directorio, pedido por numerosos Obispos, tanto durante el Sínodo de 1990, como con ocasión de la Consulta general del Episcopado promovida por este Dicasterio.

Al delinear los diversos contenidos, se tuvieron en cuenta, tanto las sugerencias del entero Episcopado mundial, consultado con este fin, como los resultados de los trabajos de la Congregación plenaria, que tuvo lugar en el Vaticano, en octubre de 1993; también han sido recogidas las reflexiones de muchos teólogos, canonistas y expertos en la materia, provenientes de diversas áreas geográficas e insertados en las actuales situaciones pastorales.

Se ha tratado de ofrecer elementos prácticos, que puedan servir para iniciativas lo más homogéneas que sea posible; sin embargo, se ha evitado entrar en detalles que sólo las legítimas praxis locales y las reales condiciones de cada una de las Diócesis y Conferencias Episcopales podrán inspirar al celo y a la prudencia de los Pastores. Dada, pues, la naturaleza de Directorio del presente documento, ha parecido oportuno en las circunstancias actuales recordar sólo aquellos elementos doctrinales, que son el fundamento de la identidad, la espiritualidad y la formación permanente de los presbíteros.

El presente documento, por lo tanto, no pretende ofrecer una exposición exhaustiva acerca del sacerdocio, ni quiere ser una pura y simple repetición de cuanto ha sido ya auténticamente declarado por el Magisterio de la Iglesia. Éste quiere responder a los principales interrogantes de orden doctrinal, disciplinar y pastoral que el compromiso de la nueva evangelización plantea a los sacerdotes.

Así, por ejemplo, se ha querido aclarar que la verdadera identidad sacerdotal, tal como el Divino Maestro la ha querido y como la Iglesia la ha vivido siempre, no es conciliable con tendencias democraticistas, que quisieran vaciar de contenido o anular la realidad del sacerdocio ministerial. Se ha querido dar un énfasis particular al tema específico de la comunión, exigencia hoy particularmente sentida, dada su incidencia en la vida del sacerdote. Lo mismo puede decirse de la espiritualidad presbiteral que, en nuestro tiempo, ha sufrido no pocos golpes a causa, sobre todo, del secularismo y de un equivocado antropologismo. Se ha manifestado necesario, en fin, ofrecer algunos consejos para una adecuada formación permanente que ayude a los sacerdotes a vivir su vocación con alegría y responsabilidad.

El texto está naturalmente destinado a través de los Obispos a todos los presbíteros de la Iglesia de Rito Latino. Las directrices en él contenidas se refieren especialmente a los presbíteros del clero secular diocesano, si bien muchas de ellas con las debidas adaptaciones deben ser tenidas en cuenta también por los presbíteros miembros de Institutos religiosos y de Sociedades de vida apostólica.

Tenemos el deseo de que este Directorio pueda ayudar a cada sacerdote para profundizar en la propia identidad y para incrementar la propia vida espiritual; un aliento para el ministerio y para la realización de la propia formación permanente, de la cual cada uno es el primer agente; y también un verdadero punto de referencia para un apostolado rico y auténtico en bien de la Iglesia y del mundo entero.

Dado por la Congregación para el Clero, Jueves Santo de 1994.

JOSÉ T. Card. SÁNCHEZ
Prefecto

+ CRESCENZIO SEPE
Arzobispo titular de Grado
Secretario

Capítulo I

IDENTIDAD DEL PRESBITERO

1. *El sacerdocio como don.*

La Iglesia entera ha sido hecha partícipe de la unción sacerdotal de Cristo en el Espíritu Santo. En la Iglesia, en efecto, « todos los fieles forman un sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios hostias espirituales por medio de Jesucristo y anuncian las grandezas de aquél, que los ha llamado para arrancarlos de las tinieblas y recibirlos en su luz maravillosa » (cfr. 1 *Ped* 2, 5.9).(4) En Cristo, todo su Cuerpo místico está unido al Padre por el Espíritu Santo, en orden a la salvación de todos los hombres.

La Iglesia, sin embargo, no puede llevar adelante por sí misma tal misión: toda su actividad necesita intrínsecamente la comunión con Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Ella, indisolublemente unida a su Señor, de Él mismo recibe constantemente el influjo de gracia y de verdad, de guía y de apoyo, para que pueda ser para todos y cada uno « el signo e instrumento de la íntima unión del hombre con Dios y de la unidad de todo el género humano ».(5)

El sacerdocio ministerial encuentra su razón de ser en esta perspectiva de la unión vital y operativa de la Iglesia con Cristo. En efecto, mediante tal ministerio, el Señor continúa ejercitando, en medio de su Pueblo, aquella actividad que sólo a Él pertenece en cuanto Cabeza de su Cuerpo. Por lo tanto, el sacerdocio ministerial hace palpable la acción propia de Cristo Cabeza y testimonia que Cristo no se ha alejado de su Iglesia, sino que continúa vivificándola con su sacerdocio permanente. Por este motivo, la Iglesia considera el sacerdocio ministerial como un *don* a Ella otorgado en el ministerio de algunos de sus fieles.

Tal don, instituido por Cristo para continuar su misión salvadora, fue conferido inicialmente a los Apóstoles y continúa en la Iglesia, a través de los Obispos, sus sucesores.

2. *Raíz sacramental.*

Mediante la ordenación sacramental hecha por medio de la imposición de las manos y de la oración consacratoria del Obispo, se determina en el presbítero « un vínculo ontológico específico, que une al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote y Buen Pastor » (6)

La identidad del sacerdote, entonces, deriva de la participación específica en el Sacerdocio de Cristo, por lo que el ordenado se transforma en la Iglesia y para la Iglesia en imagen real, viva y transparente de Cristo Sacerdote: « una representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor ». (7) Por medio de la consagración, el sacerdote « recibe como don un poder espiritual, que es participación de la autoridad con que Jesús, mediante su Espíritu, guía a la Iglesia » (8)

Esta identificación sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote inserta específicamente al presbítero en el misterio trinitario y, a través del misterio de Cristo, en la comunión ministerial de la Iglesia para servir al Pueblo de Dios. (9)

Dimensión trinitaria

3. En comunión con el padre, con el hijo y con el espíritu santo

Si es verdad que todo cristiano, por medio del Bautismo, está en comunión con Dios Uno y Trino, es también cierto que, a causa de la consagración recibida con el sacramento del Orden, el sacerdote es constituido en una relación particular y específica con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. En efecto, « nuestra identidad tiene su fuente última en la caridad del Padre. Al Hijo -Sumo Sacerdote y Buen Pastor - enviado por el Padre, estamos unidos sacramentalmente a través del sacerdocio ministerial por la acción del Espíritu Santo. La vida y el ministerio del sacerdote son continuación de la vida y de la acción del mismo Cristo. Ésta es nuestra identidad, nuestra verdadera dignidad, la fuente de nuestra alegría, la certeza de nuestra vida » (10)

La identidad, el ministerio y la existencia del presbítero están, por lo tanto, relacionadas esencialmente con las Tres Personas Divinas, en orden al servicio sacerdotal de la Iglesia.

4. En el dinamismo trinitario de la salvación.

El sacerdote, como prolongación visible y signo sacramental de Cristo, estando como está frente a la Iglesia y al mundo como origen permanente y siempre nuevo de salvación, (11) se encuentra insertado en el dinamismo trinitario con una particular responsabilidad. Su identidad mana del « ministerium Verbi et sacramentorum », el cual está en relación esencial con el misterio del amor salvífico del Padre (cfr. *Jn 17, 6-9; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1*), y con el ser sacerdotal de Cristo, que elige y llama personalmente a su ministro a estar con Él, así como con el Don del Espíritu (cfr. *Jn 20, 21*), que comunica al sacerdote la fuerza necesaria para dar vida a una multitud de hijos de Dios, convocados en el único cuerpo eclesial y encaminados hacia el Reino del Padre.

5. Relación íntima con la trinidad.

De aquí se percibe la característica esencialmente relacional (cfr. *Jn 17, 11.21*) (12) de la identidad del sacerdote.

La gracia y el carácter indeleble conferidos con la unción sacramental del Espíritu Santo (13) ponen al sacerdote en una relación personal con la Trinidad, ya que constituye la fuente del ser y del obrar sacerdotal; tal relación, por tanto, debe ser necesariamente vivida por el sacerdote de modo íntimo y personal, en un diálogo de adoración y de amor con las Tres Personas divinas, sabiendo que el don recibido le fue otorgado para el servicio de todos.

Dimensión cristológica

6. Identidad específica.

La dimensión cristológica al igual que la trinitaria surge directamente del sacramento, que configura ontológicamente con Cristo Sacerdote, Maestro, Santificador y Pastor de su Pueblo. (14)

A aquellos fieles, que permaneciendo injertados en el sacerdocio común son elegidos y constituidos en el sacerdocio ministerial, les es dada una participación indeleble al mismo y único sacerdocio de Cristo, en la dimensión pública de la mediación y de la autoridad, en lo que se refiere a la santificación, a la enseñanza y a la guía de todo el Pueblo de Dios. De este modo, si por un lado, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están ordenados necesariamente el uno al otro pues uno y otro, cada uno a su modo, participan del único sacerdocio de Cristo, por otra parte, ambos difieren esencialmente entre sí.(15)

En este sentido, la identidad del sacerdote es nueva respecto a la de todos los cristianos que, mediante el Bautismo, participan, en conjunto, del único sacerdocio de Cristo y están llamados a darle testimonio en toda la tierra.(16) La especificidad del sacerdocio ministerial se sitúa frente a la necesidad, que tienen todos los fieles de adherir a la mediación y al señorío de Cristo, visibles por el ejercicio del sacerdocio ministerial.

En su peculiar identidad cristológica, el sacerdote ha de tener conciencia de que su vida es un misterio insertado totalmente en el misterio de Cristo de un modo nuevo y específico, y esto lo compromete totalmente en la actividad pastoral y lo gratifica.(17)

7. En el seno del pueblo de Dios

Cristo asocia a los Apóstoles a su misma misión. « Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros » (Jn 20, 21). En la misma sagrada Ordenación está ontológicamente presente la dimensión misionera. El sacerdote es elegido, consagrado y enviado para hacer eficazmente actual la misión eterna de Cristo, de quien se convierte en auténtico representante y mensajero: « Quien a vosotros oye, a Mí me oye; quien os desprecia, a Mí me desprecia y, quien me desprecia, desprecia a Aquél, que me ha enviado»(Lc 10, 16).

Se puede decir, entonces, que la configuración con Cristo, obrada por la consagración sacramental, define al sacerdote en el seno del Pueblo de Dios, haciéndolo participar, en un modo suyo propio, en la potestad santificadora, magisterial y pastoral del mismo Cristo Jesús, Cabeza y Pastor de la Iglesia.(18)

Actuando in persona Christi Capitis, el presbítero llega a ser el ministro de las acciones salvíficas esenciales, transmite las verdades necesarias para la salvación y apacienta al Pueblo de Dios, conduciéndolo hacia la santidad. (19)

Dimensión pneumatológica

8. Carácter sacramental.

En la ordenación presbiteral, el sacerdote ha recibido el sello del Espíritu Santo, que ha hecho de él un hombre signado por el carácter sacramental para ser, para siempre, ministro de Cristo y de la Iglesia. Asegurado por la promesa de que el Consolador permanecerá « con él para siempre » (Jn 14, 16-17), el sacerdote sabe que nunca perderá la presencia ni el poder eficaz del Espíritu Santo, para poder ejercitar su ministerio y vivir la caridad pastoral como don total de sí mismo para la salvación de los propios hermanos.

9. Comuni3n personal con el Esp3ritu Santo

Es también el Espíritu Santo, quien en la Ordenación confiere al sacerdote la misi3n prof3tica de anunciar y explicar, con autoridad, la Palabra de Dios. Insertado en la comuni3n de la Iglesia con todo el orden sacerdotal, el presbítero será guiado por el Espíritu de Verdad, que el Padre ha enviado por medio de Cristo, y que le enseña todas las cosas recordando todo aquello, que Jesús ha dicho a los Apóstoles. Por tanto, el presbítero con la ayuda del Espíritu Santo y con el estudio de la Palabra de Dios en las Escrituras, a la luz de la Tradici3n y del Magisterio,(20) descubre la riqueza de la Palabra, que ha de anunciar a la comunidad, que le ha sido confiada.

10. *Invocación al Espíritu*

Mediante el carácter sacramental e identificando su intención con la de la Iglesia, el sacerdote está siempre en comunión con el Espíritu Santo en la celebración de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía y de los demás sacramentos.

En cada sacramento, es Cristo, en efecto, quien actúa en favor de la Iglesia, por medio del Espíritu Santo, que ha sido invocado con el poder eficaz del sacerdote, que celebra *in persona Christi*.(21)

La celebración sacramental, por tanto, recibe su eficacia de la palabra de Cristo que es quien la ha instituido y del poder del Espíritu, que con frecuencia la Iglesia invoca mediante la epiclesis.

Esto es particularmente evidente en la Plegaria eucarística, en la que el sacerdote invocando el poder del Espíritu Santo sobre el pan y sobre el vino pronuncia las palabras de Jesús, y actualiza el misterio del Cuerpo y la Sangre de Cristo realmente presente, la transubstanciación .

11. *Fuerza para guiar la comunidad.*

Es, en definitiva, en la comunión con el Espíritu Santo donde el sacerdote encuentra la fuerza para guiar la comunidad, que le fue confiada y para mantenerla en la unidad querida por el Señor.(22) La oración del sacerdote en el Espíritu Santo puede inspirarse en la oración sacerdotal de Jesucristo (cfr. *Jn 17*). Por lo tanto, debe rezar por la unidad de los fieles para que sean una sola cosa, y así el mundo crea que el Padre ha enviado al Hijo para la salvación de todos.

Dimensión eclesiológica

12. *"En" la Iglesia y "ante" la Iglesia*

Cristo, origen permanente y siempre nuevo de la salvación, es el misterio principal del que deriva el misterio de la Iglesia, su Cuerpo y su Esposa, llamada por el Esposo a ser signo e instrumento de redención. Cristo sigue dando vida a su Iglesia por medio de la obra confiada a los Apóstoles y a sus Sucesores.

A través del misterio de Cristo, el sacerdote, ejercitando su múltiple ministerio, está insertado también en el misterio de la Iglesia, la cual « toma conciencia, en la fe, de que no proviene de sí misma, sino por la gracia de Cristo en el Espíritu Santo » (23) De tal manera, el sacerdote, a la vez que está en la Iglesia, se encuentra también ante ella.(24)

13. *Partícipe en cierto modo, de la esponsalidad de Cristo*

El sacramento del Orden, en efecto, no sólo hace partícipe al sacerdote del misterio de Cristo a Sacerdote, Maestro, Cabeza y Pastor, sino en cierto modo también de Cristo « Siervo y Esposo de la Iglesia » (25) Ésta es el « Cuerpo » de Cristo, que Él ha amado y la ama hasta el extremo de entregarse a Sí mismo por Ella (cfr. *Ef 5, 25*); Cristo regenera y purifica continuamente a su Iglesia por medio de la palabra de Dios y de los sacramentos (cfr. *ibid. 5, 26*); se ocupa el Señor de hacer siempre más bella (cfr. *ibid. 5, 26*) a su Esposa y, finalmente, la nutre y la cuida con solicitud (cfr. *ibid. 5, 29*).

Los presbíteros colaboradores del Orden Episcopal , que constituyen con su Obispo un único presbiterio (26) y participan, en grado subordinado, del único sacerdocio de Cristo, también participan, en cierto modo, a semejanza del Obispo de aquella dimensión esponsal con respecto a la Iglesia, que está bien significada en el rito de la ordenación episcopal con la entrega del anillo.(27)

Los presbíteros, que « de alguna manera hacen presente por así decir al Obispo, a quien están unidos con confianza y grandeza de ánimo, en cada una de las comunidades locales » (28) deberán ser fieles a la Esposa y, como viva imagen que son de Cristo Esposo, han de hacer operativa la multiforme donación de

Cristo a su Iglesia.

Por esta comunión con Cristo Esposo, también el sacerdocio ministerial es constituido como Cristo, con Cristo y en Cristo en ese misterio de amor salvífico trascendente, del que es figura y participación el matrimonio entre cristianos.

Llamado por un acto de amor sobrenatural absolutamente gratuito, el sacerdote debe amar a la Iglesia como Cristo la ha amado, consagrando a ella todas sus energías y donándose con caridad pastoral hasta dar cotidianamente la propia vida.

14. *Universidad del sacerdocio*

El mandamiento del Señor de ir a todas las gentes (*Mt 28, 18-20*) constituye otra modalidad del estar el sacerdote ante la Iglesia.(29) Enviado *missus* por el Padre por medio de Cristo, el sacerdote pertenece « de modo inmediato » a la Iglesia universal,(30) que tiene la misión de anunciar la Buena Noticia hasta los « extremos confines de la tierra » (*Hch 1, 8*). (31)

« El don espiritual, que los presbíteros han recibido en la ordenación, los prepara a una vastísima y universal misión de salvación »(32) En efecto, por el Orden y el ministerio recibidos, todos los sacerdotes han sido asociados al Cuerpo Episcopal y en comunión jerárquica con él según la propia vocación y gracia , sirven al bien de toda la Iglesia.(33) Por lo tanto, la pertenencia mediante la incardinación a una concreta Iglesia particular,(34) no debe encerrar al sacerdote en una mentalidad estrecha y particularista sino abrirlo también al servicio de otras Iglesias, puesto que cada Iglesia es la realización particular de la única Iglesia de Jesucristo, de forma que la Iglesia universal vive y cumple su misión en y desde las Iglesias particulares en comunión efectiva con ella. Por lo tanto, todos los sacerdotes deben tener corazón y mentalidad misioneros, estando abiertos a las necesidades de la Iglesia y del mundo.(35)

15. *Índole misionera del sacerdocio*

Es importante que el presbítero tenga plena conciencia y viva profundamente esta realidad misionera de su sacerdocio, en plena sintonía con la Iglesia que, hoy como ayer, siente la necesidad de enviar a sus ministros a los lugares donde es más urgente la misión sacerdotal y de esforzarse por realizar una más equitativa distribución del clero.(36)

Esta exigencia de la vida de la Iglesia en el mundo contemporáneo debe ser sentida y vivida por cada sacerdote, sobre todo y esencialmente, como el don, que debe ser vivido dentro de su institución y a su servicio.

No son, por tanto, admisibles todas aquellas opiniones que, en nombre de un mal entendido respeto a las culturas particulares, tienden a desnaturalizar la acción misionera de la Iglesia, llamada a realizar el mismo misterio universal de salvación, que trasciende y debe vivificar todas las culturas.(37)

Hay que decir también que la expansión universal del ministerio sacerdotal se encuentra hoy en correspondencia con las características socioculturales del mundo contemporáneo, en el cual se siente la exigencia de eliminar todas las barreras, que dividen pueblos y naciones y que, sobre todo, a través de las comunicaciones entre las culturas, quiere hermanar a las gentes, no obstante las distancias geográficas, que las dividen.

Nunca como hoy, por tanto, el clero debe sentirse apostólicamente comprometido en la unión de todos los hombres en Cristo, en su Iglesia.

16. *La autoridad como "amoris officium"*

Una manifestación ulterior de ponerse el sacerdote frente a la Iglesia, está en el hecho de ser guía, que conduce a la santificación de los fieles confiados a su ministerio, que es esencialmente pastoral.

Esta realidad, que ha de vivirse con humildad y coherencia, puede estar sujeta a dos tentaciones opuestas.

La primera consiste en ejercer el propio ministerio tiranizando a su grey (cfr. *Lc 22, 24-27*; *1 Ped 5, 1-4*), mientras la segunda es la que lleva a hacer inútil en nombre de una incorrecta noción de comunidad la propia configuración con Cristo Cabeza y Pastor.

La primera tentación ha sido fuerte también para los mismos discípulos, y recibió de Jesús una puntual y reiterada corrección: toda autoridad ha de ejercitarse con espíritu de servicio, como « *amoris officium* » (38) y dedicación desinteresada al bien del rebaño (cfr. *Jn 13, 14*; *10, 11*).

El sacerdote deberá siempre recordar que el Señor y Maestro « no ha venido para ser servido sino para servir » (cfr. *Mc 10, 45*); que se inclinó para lavar los pies a sus discípulos (cfr. *Jn 13, 5*) antes de morir en la Cruz y de enviarlos por todo el mundo (cfr. *Jn 20, 21*).

Los sacerdotes darán testimonio auténtico del Señor Resucitado, a Quien se ha dado « todo poder en el cielo y en la tierra » (cfr. *Mt 28, 18*), si ejercitan el propio « poder » empleándolo en el servicio tan humilde como lleno de autoridad al propio rebaño,(39) y en el profundo respeto a la misión, que Cristo y la Iglesia confían a los fieles laicos (40) Y a los fieles consagrados por la profesión de los consejos evangélicos.(41)

17. *Tentación del democraticismo*

A menudo sucede que para evitar esta primera desviación se cae en la segunda, y se tiende a eliminar toda diferencia de función entre los miembros del Cuerpo Místico de Cristo que es la Iglesia, negando en la práctica la doctrina cierta de la Iglesia acerca de la distinción entre el sacerdocio común y el ministerial (42)

Entre las diversas insidias, que hoy se notan, se encuentra el así llamado « democraticismo ». A propósito de esto hay que recordar que la Iglesia reconoce todos los méritos y valores, que la cultura democrática ha aportado a la sociedad civil. Por otra parte, la Iglesia ha luchado siempre, con todos los medios a su disposición, por el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres. De acuerdo con esta tradición eclesial, el Concilio Vaticano II se ha expresado abiertamente acerca de la común dignidad de todos los bautizados en la Iglesia.(43)

Sin embargo, también es necesario afirmar que no son transferibles automáticamente a la Iglesia la mentalidad y la praxis, que se dan en algunas corrientes culturales sociopolíticas de nuestro tiempo. La Iglesia, de hecho, debe su existencia y su estructura al designio salvífico de Dios. Ella se contempla a sí misma como *don* de la benevolencia de un Padre que la ha liberado mediante la humillación de su Hijo en la cruz. La Iglesia, por tanto, quiere ser con el Espíritu Santo totalmente conforme y fiel a la voluntad libre y liberadora de su Señor Jesucristo. Este misterio de salvación hace que la Iglesia sea, por su propia naturaleza, una realidad diversa de las sociedades solamente humanas.

El así llamado « democraticismo » constituye una tentación gravísima, pues lleva a no reconocer la autoridad y la gracia capital de Cristo y a desnaturalizar la Iglesia, como si ésta no fuese más que una sociedad humana. Una concepción así acaba con la misma constitución jerárquica, tal como ha sido querida por su Divino Fundador, como ha siempre enseñado claramente el Magisterio, y como la misma Iglesia ha vivido ininterrumpidamente .

La participación en la Iglesia está basada en el misterio de la comunión, que por su propia naturaleza contempla en si misma la presencia y la acción de la Jerarquía eclesiástica.

En consecuencia, no es admisible en la Iglesia cierta mentalidad, que a veces se manifiesta especialmente en algunos organismos de participación eclesial y que tiende a confundir las tareas de los presbíteros y de los fieles laicos, o a no distinguir la autoridad propia del Obispo de las funciones de los presbíteros

como colaboradores de los Obispos, o a negar la especificidad del ministerio petrino en el Colegio Episcopal.

En este sentido es necesario recordar que el presbiterio y el Consejo Presbiteral no son expresión del derecho de asociación de los clérigos, ni mucho menos pueden ser entendidos desde una perspectiva sindicalista, que comportan reivindicaciones e intereses de parte, ajenos a la comunión eclesial.(44)

18. *Distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial*

La distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, lejos de llevar a la separación o a la división entre los miembros de la comunidad cristiana, armoniza y unifica la vida de la Iglesia. En efecto, en cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia es comunión orgánica entre todos los miembros, en la que cada uno de los cristianos sirve realmente a la vida del conjunto si vive plenamente la propia función peculiar y la propia vocación específica (1 cor 12, 12 ss.).(45)

Por lo tanto, a nadie le es lícito cambiar lo que Cristo ha querido para su Iglesia. Ella está íntimamente ligada a su Fundador y Cabeza, que es el único que le da a través del poder del Espíritu Santo ministros al servicio de sus fieles. Al Cristo que llama, consagra y envía a través de los legítimos Pastores, no puede sustraerse ninguna comunidad ni siquiera en situaciones de particular necesidad, situaciones en las que quisiera darse sus propios sacerdotes de modo diverso a las disposiciones de la Iglesia.(46) La respuesta para resolver los casos de necesidad es la oración de Jesús: « rogad al dueño de la mies que envíe trabajadores a su mies » (Mt 9, 38). Si a esta oración hecha con fe se une la vida de caridad intensa de la comunidad, entonces tendremos la seguridad de que el Señor no dejará de enviar pastores según su corazón (cfr. Jer 3, 15) .(47)

19. *Solo los sacerdotes son pastores*

Un modo de no caer en la tentación « democrático » consiste en evitar la así llamada « clericalización » del laicado: (48) esta actitud tiende a disminuir el sacerdocio ministerial del presbítero; de hecho, sólo al presbítero, después del Obispo, se puede atribuir de manera propia y unívoca el término « pastor », y esto en virtud del ministerio sacerdotal recibido con la ordenación. El adjetivo « pastoral », pues, se refiere tanto a la « potestas docendi et sanctificandi » como a la « potestas regendi ».(49)

Por lo demás, hay que decir que tales tendencias no favorecen la verdadera promoción del laicado, pues a menudo ese « clericalismo » lleva a olvidar la auténtica vocación y misión eclesial de los laicos en el mundo.

Comunión sacerdotal

20. *Comunión con la Trinidad y con Cristo*

A la luz de todo lo ya dicho acerca de la identidad sacerdotal, la comunión del sacerdote se realiza, sobre todo, con el Padre, origen último de toda su potestad; con el Hijo, de cuya misión redentora participa; con el Espíritu Santo, que le da la fuerza para vivir y realizar la caridad pastoral, que lo cualifica como sacerdote.

Así, « no se puede definir la naturaleza y la misión del sacerdocio ministerial si no es desde este multiforme y rico entramado de relaciones que brotan de la Santísima Trinidad y se prolongan en la comunión de la Iglesia, como signo, en Cristo, de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano ».(50)

21 *Comunión con la Iglesia*

De esta fundamental unión-comunión con Cristo y con la Trinidad deriva, para el presbítero, su comunión-relación con la Iglesia en sus aspectos de misterio y de comunidad eclesial.(51) En efecto, es en

el interior del misterio de la Iglesia, como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera, donde se revela toda identidad cristiana y, por tanto, también la específica y personal identidad del presbítero y de su ministerio.

Concretamente, la comunión eclesial del presbítero se realiza de diversos modos. Con la ordenación sacramental, en efecto, el presbítero entabla vínculos especiales con *el Papa*, con el *Cuerpo episcopal*, con el *propio Obispo*, con *los demás presbíteros*, con *los fieles laicos*.

22. *Comunión jerárquica*

La comunión, como característica del sacerdocio, se funda en la unicidad de la Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia, que es Cristo.(52) En esta comunión ministerial toman forma también algunos precisos vínculos en relación, sobre todo, con el Papa, con el Colegio Episcopal y con el propio Obispo. « No se da ministerio sacerdotal sino en la comunión con el Sumo Pontífice y con el Colegio Episcopal, en particular con el propio Obispo diocesano, a los que se han de reservar el respeto filial y la obediencia prometidos en el rito de la ordenación ».(53) Se trata, pues, de una comunión jerárquica, es decir, de una comunión en la jerarquía tal como ella está internamente estructurada.

En virtud de la participación en grado subordinado a los Obispos en el único sacerdocio ministerial, tal comunión implica también el vínculo espiritual y orgánico-estructural de los presbíteros con todo el orden de los Obispos, con el propio Obispo (54) y con el Romano Pontífice, en cuanto Pastor de la Iglesia universal y de cada Iglesia particular.(55) A su vez, esto se refuerza por el hecho de que todo el orden de los Obispos en su conjunto y cada uno de los Obispos en particular debe estar en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio.(56) Tal Colegio, en efecto, está constituido sólo por los Obispos consagrados, que están en comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros de dicho Colegio.

23. *Comunión en la celebración eucarística*

La comunión jerárquica se encuentra expresada en significativamente en la plegaria eucarística, cuando el sacerdote, al rezar por el Papa, el Colegio episcopal y el propio Obispo, no expresa sólo un sentimiento de devoción, sino que da testimonio de la autenticidad de su celebración.(57)

También la concelebración eucarística en las circunstancias y condiciones previstas (58) especialmente cuando está presidida por el Obispo y con la participación de los fieles, manifiesta admirablemente la unidad del sacerdocio de Cristo en la pluralidad de sus ministros, así como la unidad del sacrificio y del Pueblo de Dios.(59) La concelebración ayuda, además, a consolidar la fraternidad sacramental existente entre los presbíteros.(60)

24. *Comunión en la actividad ministerial*

Cada presbítero ha de tener un profundo, humilde y filial vínculo de caridad con la persona del Santo Padre y debe adherir a su ministerio petrino de magisterio, de santificación y de gobierno con docilidad ejemplar.(61)

El presbítero realizará la comunión requerida por el ejercicio de su ministerio sacerdotal por medio de su fidelidad y de su servicio a la autoridad del propio Obispo. Para los pastores más expertos, es fácil constatar la necesidad de evitar toda forma de subjetivismo en el ejercicio de su ministerio, y de adherir corresponsablemente a los programas pastorales. Esta adhesión, además de ser expresión de madurez, contribuye a edificar la unidad en la comunión, que es indispensable para la obra de la evangelización. (62)

Respetando plenamente la subordinación jerárquica, el presbítero ha de ser promotor de una relación afable con el propio Obispo, lleno de sincera confianza, de amistad cordial, de un verdadero esfuerzo de armonía, y de una convergencia ideal y programática, que no quita nada a una inteligente capacidad de iniciativa personal y empuje pastoral.(63)

25. *Comunión en el presbiterio*

Por la fuerza del sacramento del Orden, « cada sacerdote está unido a los demás miembros del presbiterio por particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad » 64 El presbítero está unido al « Ordo Presbyterorum »: así se constituye una unidad, que puede considerarse como verdadera familia, en la que los vínculos no proceden de la carne o de la sangre sino de la gracia del Orden.(65)

La pertenencia a un concreto presbiterio,(66) se da siempre en el ámbito de una Iglesia Particular, de un Ordinariato o de una Prelatura personal. A diferencia del Colegio Episcopal, parece que no existen las bases teológicas que permitan afirmar la existencia de un presbiterio universal.

Por tanto, la fraternidad sacerdotal y la pertenencia al presbiterio son elementos característicos del sacerdote. Con respecto a esto, es particularmente significativo el rito que se realiza en la ordenación presbiteral de la imposición de las manos por parte del Obispo, al cual toman parte todos los presbíteros presentes para indicar, por una parte, la participación en el mismo grado del ministerio, y por otra, que el sacerdote no puede actuar solo, sino siempre dentro del presbiterio, como hermano de todos aquellos que lo constituyen.(67)

26. *Incardinación en una Iglesia particular*

La incardinación en una determinada Iglesia particular (68) constituye un auténtico vínculo jurídico,(69) que tiene también valor espiritual, ya que de ella brota « la relación con el Obispo en el único presbiterio, la condición de su solicitud eclesial, la dedicación al cuidado evangélico del Pueblo de Dios en las condiciones concretas históricas y ambientales ».(70) Desde esta perspectiva, la relación con la Iglesia particular es fuente de significados también para la acción pastoral.

Para tal propósito, no hay que olvidar que los sacerdotes seculares no incardinados en la Diócesis y los sacerdotes miembros de un Instituto religioso o de una Sociedad de vida apostólica que viven en la Diócesis y ejercitan, para su bien, algún oficio aunque estén sometidos a sus legítimos Ordinarios, pertenecen con pleno o con distinto título al presbiterio de esa Diócesis (71) donde « tienen voz, tanto activa como pasiva, para constituir el consejo presbiteral ».(72) Los sacerdotes religiosos, en particular, con unidad de fuerzas, comparten la solicitud pastoral ofreciendo el contributo de carismas específicos y « estimulando con su presencia a la Iglesia particular para que viva más intensamente su apertura universal »(73) .

Los presbíteros incardinados en una Diócesis pero que están al servicio de algún movimiento eclesial aprobado por la Autoridad eclesiástica competente,(74) sean conscientes de su pertenencia al presbiterio de la Diócesis en la que desarrollan su ministerio, y Lleven a la práctica el deber de colaborar sinceramente con él. El Obispo de incardinación, a su vez, ha de respetar el estilo de vida requerido por el movimiento, y estará dispuesto a norma del derecho a permitir que el presbítero pueda prestar su servicio en otras Iglesias, si esto es parte del carisma del movimiento mismo.(75)

27. *El presbiterio, lugar de santificación*

El presbiterio es el lugar privilegiado en donde el sacerdote debiera poder encontrar los medios específicos de santificación y de evangelización; allí mismo debiera ser ayudado a superar los límites y debilidades propios de la naturaleza humana, especialmente aquellos problemas que hoy día se sienten con particular intensidad.

El sacerdote, por tanto, hará todos los esfuerzos necesarios para evitar vivir el propio sacerdocio de modo aislado y subjetivista, y buscará favorecer la comunión fraterna dando y recibiendo de sacerdote a sacerdote el calor de la amistad, de la asistencia afectuosa, de la comprensión, de la corrección fraterna, bien consciente de que la gracia del Orden « asume y eleva las relaciones humanas, psicológicas, afectivas, amistosas y espirituales..., y se concreta en las formas más variadas de ayuda mutua, no sólo espirituales sino también materiales ».(76)

Todo esto se expresa en la liturgia de la Misa in Cena Domini del Jueves Santo, la cuál muestra cómo de la comunión eucarística nacida en la Última Cena los sacerdotes reciben la capacidad de amarse unos a otros como el Maestro los ama(77).

28. *Amistad sacerdotal*

El profundo y eclesial sentido del presbiterio, no sólo no impide sino que facilita las responsabilidades personales de cada presbítero en el cumplimiento del ministerio particular, que le es confiado por el Obispo.(78) La capacidad de cultivar y vivir maduras y profundas amistades sacerdotales se revela fuente de serenidad y de alegría en el ejercicio del ministerio; las amistades verdaderas son ayuda decisiva en las dificultades y, a la vez, ayuda preciosa para incrementar la caridad pastoral, que el presbítero debe ejercitar de modo particular con aquellos hermanos en el sacerdocio, que se encuentren necesitados de comprensión, ayuda y apoyo.

29. *Vida en común*

Una manifestación de esta comunión es también la vida en común, que ha sido favorecida desde siempre por la Iglesia ; (80) recientemente ha sido reavivada por los documentos del Concilio Vaticano II,(81) y del Magisterio sucesivo,(82) y es llevada a la práctica positivamente en no pocas diócesis.

Entre las diversas formas posibles de vida en común (casa común, comunidad de mesa, etc.), se ha de dar el máximo valor a la participación comunitaria en la oración litúrgica.(83) Las diversas modalidades han de favorecerse de acuerdo con las posibilidades y conveniencias prácticas, sin remarcar necesariamente laudables modelos propios de la vida religiosa. De modo particular hay que alabar aquellas asociaciones que favorecen la fraternidad sacerdotal, la santidad en el ejercicio del ministerio, la comunión con el Obispo y con toda la Iglesia.(84)

Es de desear que los párrocos estén disponibles para favorecer la vida en común en la casa parroquial con sus vicarios,(85) estimándolos efectivamente como a sus cooperadores y partícipes de la solicitud pastoral; por su parte, para construir la comunión sacerdotal, los vicarios han de reconocer y respetar la autoridad del párroco.(86)

30. *Comunión con los fieles laicos*

Hombre de comunión, el sacerdote no podrá expresar su amor al Señor y a la Iglesia sin traducirlo en un amor efectivo e incondicionado por el Pueblo cristiano, objeto de sus desvelos pastorales.(87)

Como Cristo, debe hacerse « como una transparencia suya en medio del rebaño » que le ha sido confiado,(88) poniéndose en relación positiva y de promoción con respecto a los fieles laicos. Ha de poner al servicio de los laicos todo su ministerio sacerdotal y su caridad pastoral,(89) a la vez que les reconoce la dignidad de hijos de Dios y promueve la función propia de los laicos en la Iglesia. Consciente de la profunda comunión, que lo vincula a los fieles laicos y a los religiosos, el sacerdote dedicará todo esfuerzo a « suscitar y desarrollar la corresponsabilidad en la común y única misión de salvación; ha de valorar, en fin, pronta y cordialmente, todos los carismas y funciones, que el Espíritu ofrece a los creyentes para la edificación de la Iglesia ».(90)

Más concretamente, el párroco, siempre en la búsqueda del bien común de la Iglesia, favorecerá las asociaciones de fieles y los movimientos, que se propongan finalidades religiosas,(91) acogéndolas a todas, y ayudándolas a encontrar la unidad entre sí, en la oración y en la acción apostólica.

En cuanto reúne la familia de Dios y realiza la Iglesia-comunión, el presbítero pasa a ser el pontífice, aquel que une al hombre con Dios, haciéndose hermano de los hombres a la vez que quiere ser su pastor, padre y maestro.(92) Para el hombre de hoy, que busca el sentido de su existir, el sacerdote es el guía que lleva al encuentro con Cristo, encuentro que se realiza como anuncio y como realidad ya presente aunque no de forma definitiva en la Iglesia. De ese modo, el presbítero, puesto al servicio del Pueblo de Dios, se

presentará como experto en humanidad, hombre de verdad y de comunión y, en fin, como testigo de la solicitud del Único Pastor por todas y cada una de sus ovejas. La comunidad podrá contar, segura, con su dedicación, con su disponibilidad, con su infatigable obra de evangelización y, sobre todo, con su amor fiel e incondicionado.

El sacerdote, por tanto, ejercerá su misión espiritual con amabilidad y firmeza, con humildad y espíritu de servicio; (93) tendrá compasión de los sufrimientos que aquejan a los hombres, sobre todo de aquellos que derivan de las múltiples formas viejas y nuevas, que asume la pobreza tanto material como espiritual. Sabrá también inclinarse con misericordia sobre el difícil e incierto camino de conversión de los pecadores: a ellos se prodigará con el don de la verdad; con ellos ha de llenarse de la paciente y animante benevolencia del Buen Pastor, que no reprocha a la oveja perdida sino que la carga sobre sus hombros y hace fiesta por su retorno al redil (cfr. Lc 15, 4-7).(94)

31. *Comunión con los miembros de Institutos de vida consagrada.*

Particular atención reservará el sacerdote a las relaciones con los hermanos y hermanas comprometidos en la vida de especial consagración a Dios en todas sus formas; les mostrará su aprecio sincero y su operativo espíritu de colaboración apostólica; respetará y promoverá los carismas específicos. En fin, cooperará para que la vida consagrada aparezca siempre más luminosa para el provecho de la entera Iglesia y atractiva a las nuevas generaciones.

Inspirado por este espíritu de estima a la vida consagrada, el sacerdote se esforzará especialmente en la atención de aquellas comunidades, que por diversos motivos, estén especialmente necesitadas de buena doctrina, de asistencia y de aliento en la fidelidad.

32. *Pastoral vocación*

Cada sacerdote reservará una atención esmerada a la pastoral vocacional. No dejará de incentivar la oración por las vocaciones y se prodigará en la catequesis. Ha de esforzarse también, en la formación de los acólitos, lectores y colaboradores de todo género. Favorecerá, además, iniciativas apropiadas, que, mediante una relación personal, hagan descubrir los talentos y sepa individuar la voluntad de Dios hacia una elección valiente en el seguimiento de Cristo.(95)

Deben estar integrados a la pastoral orgánica y ordinaria, porque constituyen elementos imprescindibles de esta labor, entre otros: la conciencia clara de la propia identidad, la coherencia de vida, la alegría sincera y el ardor misionero.

El sacerdote mantendrá siempre relaciones de colaboración cordial y de afecto sincero con el seminario, cuna de la propia vocación y palestra de aprendizaje de la primera experiencia de vida comunitaria.

Es «exigencia ineludible de la caridad pastoral»(96) que cada presbítero secundario de la gracia del Espíritu Santo se preocupe de suscitar al menos una vocación sacerdotal que pueda continuar su ministerio.

33. *Compromiso político y social.*

El sacerdote estará por encima de toda parcialidad política, pues es servidor de la Iglesia: no olvidemos que la Esposa de Cristo, por su universalidad y catolicidad, no puede atarse a las contingencias históricas. No puede tomar parte activa en partidos políticos o en la conducción de asociaciones sindicales, a menos que, según el juicio de la autoridad eclesial competente, así lo requieran la defensa de los derechos de la Iglesia y la promoción del bien común. (97) Las actividades políticas y sindicales son cosas en sí mismas buenas, pero son ajenas al estado clerical, ya que pueden constituir un grave peligro de ruptura eclesial(98).

Como Jesús (cfr. *Jn* 6, 15 ss.), el presbítero « debe renunciar a comprometerse en formas de política activa, sobre todo cuando se trata de tomar partido lo que casi siempre ocurre para permanecer como el hombre de todos en clave de fraternidad espiritual ».(99) Todo fiel debe poder siempre acudir al sacerdote, sin sentirse excluido por ninguna razón.

El presbítero recordará que « no corresponde a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en la acción política ni en la organización social. Esta tarea, de hecho, es parte de la vocación de los fieles laicos, quienes actúan por su propia iniciativa junto con sus conciudadanos ».(100) Además, el presbítero ha de empeñarse « en el esfuerzo por formar rectamente la conciencia de los fieles laicos ».(101)

La reducción de su misión a tareas temporales puramente sociales o políticas, ajenas, en todo caso, a su propia identidad no es una conquista sino una gravísima pérdida para la fecundidad evangélica de la Iglesia entera.

Capítulo II

ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

34. *Interpretar los signos de los tiempos*

La vida y el ministerio de los sacerdotes se desarrollan siempre en el contexto histórico, a veces lleno de nuevos problemas y de ventajas inéditas, en el que le toca vivir a la Iglesia peregrina en el mundo.

El sacerdocio no nace de la historia sino de la inmutable voluntad del Señor. Sin embargo, se enfrenta con las circunstancias históricas y, aunque sigue fiel a sí mismo, se configura en cuanto a sus rasgos concretos mediante una relación crítica y una búsqueda de sintonía evangélica con los « signos de los tiempos ». Por lo tanto, los presbíteros tienen el deber de interpretar estos « signos » a la luz de la fe y someterlos a un discernimiento prudente. En cualquier caso, no podrán ignorarlos, sobre todo si se quiere orientar de modo eficaz e idóneo la propia vida, de manera que su servicio y testimonio sean siempre más fecundos para el reino de Dios.

En la fase actual de la vida de la Iglesia y de la sociedad, los presbíteros son llamados a vivir con profundidad su ministerio, teniendo en consideración las exigencias más profundas, numerosas y delicadas, no sólo de orden pastoral, sino también las realidades sociales y culturales a las que tienen que hacer frente.(102)

Hoy, por lo tanto, ellos están empeñados en diversos campos de apostolado, que requieren dedicación completa, generosidad, preparación intelectual y, sobre todo, una vida espiritual madura y profunda, radicada en la caridad pastoral, que es el camino específico de santidad para ellos y, además, constituye un auténtico servicio a los fieles en el ministerio pastoral.

35. *La exigencia de la nueva evangelización*

De esto deriva que el sacerdote está comprometido, de modo particularísimo, en el empeño de toda la Iglesia para la nueva evangelización. Partiendo de la fe en Jesucristo, Redentor del hombre, tiene la certeza de que en Él hay una « inescrutable riqueza » (Ef 3, 8), que no puede agotar ninguna época ni ninguna cultura, y a la que los hombres siempre pueden acercarse para enriquecerse.(103)

Por tanto, ésta es la hora de una renovación de nuestra fe en Jesucristo, que es el mismo « ayer, hoy y siempre » (*Hebr* 13, 8). Por eso, « la llamada a la nueva evangelización es sobre todo una llamada a la conversión ».(104) Al mismo tiempo, es una llamada a aquella esperanza « que se apoya en las promesas de Dios, y que tiene como certeza indefectible *la resurrección de Cristo*, su victoria definitiva sobre el pecado y sobre la muerte, primer anuncio y raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana, principio de toda auténtica cultura cristiana »(105)

En un contexto así, el sacerdote debe sobre todo reavivar su fe, su esperanza y su amor sincero al Señor, de modo que pueda ofrecer a Jesús a la contemplación de los fieles y de todos los hombres como realmente es: una Persona viva, fascinante, que nos ama más que nadie porque ha dado su vida por nosotros; « no hay amor más grande que dar la vida por los amigos » (Jn 15, 13).

Al mismo tiempo, el sacerdote, consciente de que toda persona está de modos diversos a la búsqueda de un amor capaz de llevarla más allá de los estrechos límites de la propia debilidad, del propio egoísmo y, sobre todo, de la misma muerte, proclamará que Jesucristo es la respuesta a todas estas inquietudes.

En la nueva evangelización, el sacerdote está llamado a ser *heraldo de la esperanza*. (106)

36. *El desafío de las sectas y de los nuevos cultos*

La proliferación de sectas y nuevos cultos, así como su difusión, también entre fieles católicos, constituye un particular desafío al ministerio pastoral. Hay motivaciones diversas y complejas en el origen de este fenómeno. De todos modos, el ministerio de los presbíteros ha de responder con prontitud e incisividad a la búsqueda que hoy emerge con particular fuerza de lo sagrado y de la verdadera espiritualidad.

En estos últimos años se advierte con evidencia que son eminentemente pastorales las motivaciones que reclaman al sacerdote como hombre de Dios y maestro de oración.

Al mismo tiempo, se impone la necesidad de hacer que la comunidad, confiada a sus cuidados pastorales sea realmente acogedora, de modo que se evite el anonimato y que nadie sea tratado con indiferencia.

Se trata de una responsabilidad que recae, ciertamente, sobre cada uno de los fieles y, en modo totalmente particular, sobre el presbítero, que es el hombre de la comunión.

Si él sabe acoger con estima y respeto a todos los que se le acerquen, sabiendo valorar la personalidad de todos, entonces creará un estilo de caridad auténtica, que resultará contagioso y se extenderá gradualmente a toda la comunidad.

Para vencer el desafío de las sectas y cultos nuevos, es particularmente importante una catequesis madura y completa; este trabajo catequético requiere hoy un esfuerzo especial por parte del sacerdote, a fin de que todos sus fieles conozcan realmente el significado de la vocación cristiana y de la fe católica. De modo particular, los fieles deben ser educados en el conocimiento profundo de la relación, que existe entre su específica vocación en Cristo y la pertenencia a Su Iglesia, a la que deben aprender a amar filial y tenazmente.

Todo esto se realizará si el sacerdote evita, tanto en su vida como en su ministerio, todo lo que pueda provocar indiferencia, frialdad o identificación selectiva en relación con la Iglesia.

37. *Luces y sombras de la labor ministerial*

Es un motivo de consuelo señalar que hoy la gran mayoría de los sacerdotes de todas las edades desarrollan su ministerio con un esfuerzo gozoso, frecuentemente fruto de un heroísmo silencioso. Trabajan hasta el límite de sus propias energías, sin ver, a veces, los frutos de su labor.

En virtud de este esfuerzo, ellos constituyen hoy un anuncio vivo de la gracia divina que, una vez recibida en el momento de la ordenación, sigue dando un ímpetu siempre nuevo al ejercicio del sagrado ministerio.

Junto a estas luces, que iluminan la vida del sacerdote, no faltan sombras, que tienden a disminuir la belleza de su testimonio y a hacerlo menos creíble al mundo.

El ministerio sacerdotal es una empresa fascinante pero ardua, siempre expuesta a la incompreensión y a la marginación; sobre todo hoy día, el sacerdote sufre con frecuencia la fatiga, la desconfianza, el aislamiento

y la soledad.

Para vencer este desafío, que la mentalidad secularista plantea al presbítero, éste hará todos los esfuerzos posibles para reservar el primado absoluto a la vida espiritual, al estar siempre con Cristo, y a vivir con generosidad la caridad pastoral intensificando la comunión con todos y, en primer lugar, con los otros sacerdotes.

Estar con Cristo en la oración

38. La primacía de la vida espiritual.

Se podría decir que el presbítero ha sido *concebido* en la larga noche de oración en la que el Señor Jesús habló al Padre acerca de sus Apóstoles y, ciertamente, de todos aquellos que, a lo largo de los siglos, participarían de su misma misión (cfr. *Lc* 6, 12; *Jn* 17, 15-20). La misma oración de Jesús en el huerto de Getsemaní (cfr. *Mt* 26, 36-44), dirigida toda ella hacia el sacrificio sacerdotal del Gólgota, manifiesta de modo paradigmático « hasta qué punto nuestro sacerdocio debe estar profundamente vinculado a la oración, radicado en la oración ».(107)

Nacidos como fruto de esta oración, los presbíteros mantendrán vivo su ministerio con una vida espiritual a la que darán primacía absoluta, evitando descuidarla a causa de las diversas actividades. Para desarrollar un ministerio pastoral fructuoso, el sacerdote necesita tener una sintonía particular y profunda con Cristo, el Buen Pastor, el único protagonista principal de cada acción pastoral.

39. Medios para la vida espiritual

Tal vida espiritual debe encarnarse en la existencia de cada presbítero a través de la liturgia, la oración personal, el tenor de vida y la práctica de las virtudes cristianas; todo esto contribuye a la fecundidad de la acción ministerial. La misma configuración con Cristo exige respirar un clima de amistad y de encuentro personal con el Señor Jesús y de servicio a la Iglesia, su Cuerpo, que el presbítero amará, dándose a ella mediante el servicio ministerial a cada uno de los fieles.(108)

Por lo tanto, es necesario que el sacerdote organice su vida de oración de modo que incluya: la celebración diaria de la eucaristía (109) con una adecuada preparación y acción de gracias; la confesión frecuente(110) y la dirección espiritual ya practicada en el Seminario; " la celebración íntegra y fervorosa de la liturgia de las horas,(112) obligación cotidiana; (113) el examen de conciencia; (114) la oración mental propiamente dicha; (115) la *lectio divina*;(116) Los ratos prolongados de silencio y de diálogo, sobre todo, en ejercicios y retiros espirituales periódicos; (117) las preciosas expresiones de devoción mariana como el Rosario; (118) el Via Crucis y otros ejercicios piadosos; (119) la provechosa lectura hagiográfica. (120)

Cada año, como un signo del deseo duradero de fidelidad, los presbíteros renuevan en la S. Misa de Jueves Santo, delante del Obispo y junto con él, las promesas hechas en la ordenación.(121)

El cuidado de la vida espiritual se debe sentir como una exigencia gozosa por parte del mismo sacerdote, pero también como un derecho de los fieles que buscan en él consciente o inconscientemente al *hombre de Dios*, al consejero, al mediador de paz, al amigo fiel y prudente y al guía seguro en quien se pueda confiar en los momentos más difíciles de la vida para hallar consuelo y firmeza.(122)

40. Imitar a Cristo que ora

A causa de las numerosas obligaciones muchas veces procedentes de la actividad pastoral, hoy más que nunca, la vida de los presbíteros está expuesta a una serie de solicitudes, que lo podrían llevar a un creciente *activismo exterior*, sometiéndolo a un ritmo a veces frenético y desolador.

Contra tal tentación no se debe olvidar que la primera intención de Jesús fue convocar en torno a sí a los Apóstoles, sobre todo para que « estuviesen con él » (*Mc* 3, 14).

El mismo Hijo de Dios ha querido dejarnos el testimonio de su oración.

De hecho, con mucha frecuencia los Evangelios nos presentan a Cristo en oración: cuando el Padre le revela su misión (*Lc 3,21-22*), antes de la llamada de los Apóstoles (*Lc 6,12*), en la acción de gracias durante la multiplicación de los panes (*Mt 14,19; 15, 36; Mc 6, 41; 8,7; Lc 9, 16; Jn 6,11*), en la transfiguración en el monte (*Lc 9, 28-29*), cuando sana al sordomudo (*Mc 7, 34*) y resucita a Lázaro (*Jn 11, 41 ss*), antes de la confesión de Pedro (*Lc 9, 18*), cuando enseña a los discípulos a orar (*Lc 11, 1*), cuando regresan de su misión (*Mt 11,25 ss; Lc 10,21*), al bendecir a los niños (*Mt 19, 13*) y al rezar por Pedro (*Lc 22,32*).

Toda su actividad cotidiana nacía de la oración. Se retiraba al desierto o al monte a orar (*Mc I, 35; 6,46; Lc 5, 16; Mt 4,1; 14, 23*), se levantaba de madrugada (*Mc 1, 35*) y pasaba la noche entera en oración con Dios (*Mt 14,23.25; Mc 6, 46.48; Lc 6, 12*).

Hasta el final de su vida, en la última Cena (*Jn 17, 1-26*), durante la agonía (*Mt 26,36-44*), en la Cruz (*Lc 23,34.46; Mt 27,46; Mc 15,34*) el divino Maestro demostró que la oración animaba su ministerio mesiánico y su éxodo pascual. Resucitado de la muerte, vive para siempre e intercede por nosotros (*Hebr 7,25*).⁽¹²³⁾

Siguiendo el ejemplo de Cristo, el sacerdote debe saber mantener vivos y frecuentes los ratos de silencio y de oración, en los que cultiva y profundiza en el trato existencial con la Persona viva de Nuestro Señor Jesús.

41. *Imitar a la Iglesia que ora*

Para permanecer fiel al empeño de « estar con Jesús », hace falta que el presbítero sepa imitar a la Iglesia que ora.

Al difundir la Palabra de Dios, que él mismo ha recibido con gozo, el sacerdote recuerda la exhortación del evangelio hecha por el obispo el día de su ordenación: « Por esto, haciendo de la Palabra el objeto continuo de tu reflexión, cree siempre lo que lees, enseña lo que crees y haz vida lo que enseñas. De este modo, mientras darás alimento al Pueblo de Dios con la doctrina y serás consuelo y apoyo con el buen testimonio de vida, será constructor del templo de Dios, que es la Iglesia ». De modo semejante, en cuanto a la celebración de los sacramentos, y en particular de la Eucaristía: « Sé por lo tanto consciente de lo que haces, imita lo que realizas y, ya que celebras el misterio de la muerte y resurrección del Señor, lleva la muerte de Cristo en tu cuerpo y camina en su vida nueva ». Finalmente, con respecto a la dirección pastoral del Pueblo de Dios, a fin de conducirlo al Padre: « Por esto, no ceses nunca de tener la mirada puesta en Cristo, Pastor bueno, que ha venido no para ser servido, sino para servir y para buscar y salvar a los que se han perdido ».⁽¹²⁴⁾

42. *La Oración como comunión*

Fortalecido por el especial vínculo con el Señor, el presbítero sabrá afrontar los momentos en que se podría sentir solo entre los hombres; además, renovará con vigor su trato con Jesús, que en la Eucaristía es su refugio y su mejor descanso.

Así como Jesús, que, mientras estaba a solas, estaba continuamente con el Padre (cfr. *Lc 3,21; Mc I, 35*), también el presbítero debe ser el hombre, que, en la soledad, encuentra la comunión con Dios,⁽¹²⁵⁾ por lo que podrá decir con San Ambrosio: « Nunca estoy tan poco solo como cuando estoy solo » ⁽¹²⁶⁾

Junto al Señor, el presbítero encontrará la fuerza y los instrumentos para acercar a los hombres a Dios, para encender la fe de los demás, para suscitar esfuerzo y coparticipación .

La caridad pastoral

43. *Manifestación de la caridad de Cristo*

La caridad pastoral constituye el principio interior y dinámico capaz de unificar las múltiples y diversas actividades del sacerdote y dado el contexto socio-cultural en el que vive es instrumento indispensable para llevar a los hombres a la vida de la gracia.

Plasmada con esta caridad, la actividad ministerial será una manifestación de la caridad de Cristo, de la que el presbítero sabrá expresar actitudes y conductas hasta la donación total de sí mismo a la grey, que le ha sido confiada.(127)

La asimilación de la caridad pastoral de Cristo de manera que dé forma a la propia vida es una meta, que exige del sacerdote continuos esfuerzos y sacrificios, porque esta no se improvisa, no conoce descanso y no se puede alcanzar de una vez par siempre. El ministro de Cristo se sentirá obligado a vivir esta realidad y a dar testimonio de ella, incluso cuando, por su edad, se le quite el peso de encargos pastorales concretos.

44. *Activismo*

Hoy día, la caridad pastoral corre el riesgo de ser vaciada de su significado por un cierto « funcionalismo ». De hecho, no es raro percibir en algunos sacerdotes la influencia de una mentalidad, que equivocadamente tiende a reducir el sacerdocio ministerial a los aspectos funcionales. Esta concepción reduccionista del ministerio sacerdotal lleva el peligro de vaciar la vida de los presbíteros y, con frecuencia, llenarla de formas no conformes al propio ministerio.

El sacerdote, que se sabe ministro de Cristo y de su Esposa, encontrará en la oración, en el estudio y en la lectura espiritual, la fuerza necesaria para vencer también este peligro.(128)

La predicación de la Palabra

45. *Fidelidad a la Palabra*

Cristo encomendó a los Apóstoles y a la Iglesia la misión de predicar la Buena Nueva a todos los hombres.

Transmitir la fe es revelar, anunciar y profundizar en la vocación cristiana: la llamada, que Dios dirige a cada hombre al manifestarle el misterio de la salvación y, a la vez, el puesto, que debe ocupar con referencia al mismo misterio, como hijo adoptivo en el Hijo.(129)

Este doble aspecto está expresado sintéticamente en el Símbolo de la Fe, que es la acción con la que la Iglesia responde a la llamada de Dios.(130)

En el ministerio del presbítero hay dos exigencias, que son como las dos caras de una moneda. En primer lugar, está el carácter misionero de la transmisión de la fe. El ministerio de la Palabra no puede ser abstracto o estar apartado de la vida de la gente; por el contrario, debe hacer referencia al sentido de la vida del hombre, de cada hombre y, por tanto, deberá entrar en las cuestiones más apremiantes, que están delante de la conciencia humana.

Por otro lado está la exigencia de autenticidad, de conformidad con la fe de la Iglesia, custodia de la verdad acerca de Dios y de la vocación del hombre. Esto se debe hacer con un gran sentido de responsabilidad, consciente que se trata de una cuestión de suma importancia en cuanto que pone en juego la vida del hombre y el sentido de su existencia.

Para realizar un fructuoso ministerio de la Palabra, el sacerdote también tendrá en cuenta que el testimonio de su vida permite descubrir el poder del amor de Dios y hace persuasiva la palabra del predicador; la predicación explícita del misterio de Cristo a los creyentes, a los no creyentes y a los no cristianos; la catequesis, que es exposición ordenada y orgánica de la doctrina de la Iglesia y palabra, que aplica la verdad revelada a la solución de casos concretos.(131)

La conciencia de la absoluta necesidad de « permanecer » fiel y anclado en la Palabra de Dios y en la Tradición para ser verdaderos discípulos de Cristo y conocer la verdad (cfr. *Jn* 8, 31-32), siempre ha acompañado la historia de la espiritualidad sacerdotal y ha estado respaldada también con la autoridad del Concilio Ecuménico Vaticano II.(132)

Para la sociedad contemporánea, signada por el materialismo práctico y teórico, por el subjetivismo y el problematismo, es necesario que se presente al Evangelio como « poder de Dios para salvar a aquellos que creen » (*Rom* 1, 16). Los presbíteros, recordando que « la fe viene de la predicación, y la predicación de la palabra de Cristo » (*Rom* 10, 17), empeñarán todas sus energías en corresponder a esta misión, que tiene primacía en su ministerio. De hecho, ellos son no solamente los testigos, sino los heraldos y mensajeros de la fe.(133)

Este ministerio realizado en la comunión jerárquica los habilita a enseñar con autoridad la fe católica y a dar testimonio *oficial* de la fe de la Iglesia. El Pueblo de Dios, en efecto, « es congregado sobre todo por medio de la palabra de Dios viviente, que todos tienen el derecho de buscar en los labios de los sacerdotes ».(134)

Para que la Palabra sea auténtica se debe transmitir « sin doblez y sin ninguna falsificación, sino manifestando con franqueza la verdad delante de Dios » (*2 Cor* 4, 2). Con madurez responsable, el sacerdote evitará reducir, distorsionar o diluir el contenido del mensaje divino. Su tarea consiste en « no enseñar su propia sabiduría, sino la palabra de Dios e invitar con insistencia a todos a la conversión y la santidad ».(135)

Por lo tanto, la predicación no se puede reducir a la comunicación de pensamientos propios, experiencias personales, simples explicaciones de carácter psicológico,(136) sociológico o filantrópico y tampoco puede usar excesivamente el encanto de la retórica empleada tanto en los medios de comunicación social. Se trata de anunciar una Palabra de Dios que no se puede disponer porque ha sido dada a la Iglesia a fin de que la custodie, examine y transmita fielmente(137)

46. Palabra y vida

La conciencia de la misión propia como heraldo del Evangelio se debe concretar siempre más en la pastoral, de manera que, a la luz de la Palabra de Dios, pueda dar vida a las muchas situaciones y ambientes en que el sacerdote desempeña su ministerio.

Para ser eficaz y creíble, es importante, por esto, que el presbítero en la perspectiva de la fe y de su ministerio conozca, con constructivo sentido crítico, las ideologías, el lenguaje, los entramados culturales, las tipologías difundidas por los medios de comunicación y que, en gran parte, condicionan las mentalidades.

Estimulado por el Apóstol, que exclamaba: « Ay de mi si no evangelizara! » (*1 Cor* 9, 16), él sabrá utilizar todos los medios de transmisión, que le ofrecen la ciencia y la tecnología modernas.

Sin lugar a duda, no depende todo solamente de estos medios o de la capacidad humana, ya que la gracia divina puede alcanzar su efecto independientemente del trabajo de los hombres. Sin embargo, en el plan de Dios la predicación de la Palabra es normalmente el canal privilegiado para la transmisión de la fe y para la misión de evangelización.

La exigencia dada por la nueva evangelización constituye un desafío para el sacerdote. Para los que hoy están fuera o lejos del anuncio de Cristo, el presbítero sentirá particularmente urgente y actual la angustiada pregunta: « Cómo creerán sin haber oído de Él? Y cómo oirán si nadie les predica? » (*Rom* 10, 14).

Para responder a tales interrogantes, él se sentirá personalmente comprometido a conocer particularmente la Sagrada Escritura por medio del estudio de una sana exégesis, sobre todo patristica; la Palabra de Dios

será materia de su meditación que practicará de acuerdo con los diversos métodos probados por la tradición espiritual de la Iglesia ; así logrará tener una comprensión de las Sagradas Escrituras animada por el amor.(138) Con este fin, el presbítero sentirá el deber de preparar tanto remota como próximamente la homilía litúrgica con gran atención a sus contenidos y al equilibrio entre parte expositiva y práctica, así como a la pedagogía y a la técnica del buen hablar, llegando incluso hasta la buena dicción por respeto a la dignidad del acto y de los destinatarios.(139)

47. *Palabra y catequesis*

La catequesis es una parte destacada de esta misión de evangelización porque es un instrumento privilegiado de enseñanza y maduración de la fe.(140)

El presbítero, en cuanto colaborador del Obispo y por mandato del mismo, tiene la responsabilidad de animar, coordinar y dirigir la actividad catequética de la comunidad, que le ha sido encomendada. Es importante que sepa integrar esta labor dentro de un proyecto orgánico de evangelización, asegurando por encima de todo, la comunión de la catequesis en la propia comunidad con la persona del Obispo, con la Iglesia particular y con la Iglesia universal.(141)

De manera particular, sabrá suscitar la justa y oportuna colaboración y responsabilidad con lo referente a la catequesis de los miembros de institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, respetando el carácter del instituto a que pertenecen; y también de los fieles laicos,(142) preparados adecuadamente y demostrándoles agradecimiento y estima por su labor catequética.

Pondrá especial afán en el cuidado de la formación inicial y permanente de los *catequistas*. En la medida de lo posible, el sacerdote debe ser el *catequista de los catequistas*, formando con ellos una verdadera comunidad de discípulos del Señor, que sirva como punto de referencia para los catequizados.

Maestro,(143) y educador en la fe,(144) el sacerdote hará que la catequesis, especialmente la de los sacramentos, sea una parte privilegiada en la educación cristiana de la familia, en la enseñanza religiosa, en la formación de movimientos apostólicos, etc.; y que se dirija a todas las categorías de fieles: niños, jóvenes, adolescentes, adultos y ancianos. Sabrá transmitir la enseñanza catequética haciendo uso de todas las ayudas, medios didácticos e instrumentos de comunicación, que puedan ser eficaces a fin de que los fieles de un modo adecuado a su carácter, capacidad, edad y condición de vida estén en condiciones de aprender más plenamente la doctrina cristiana y de ponerla en práctica de la manera más conveniente.(145)

Con esta finalidad, el presbítero no dejará de tener como principal punto de referencia el *Catecismo de la Iglesia Católica*. De hecho, este texto constituye una norma segura y auténtica de la enseñanza de la Iglesia.(146)

El sacramento de la Eucaristía

48. *El misterio eucarístico*

Si bien el ministerio de la Palabra es un elemento fundamental en la labor sacerdotal, el núcleo y centro vital es, sin duda, la Eucaristía: presencia real en el tiempo del único y eterno sacrificio de Cristo.(147)

La Eucaristía memorial sacramental de la muerte y resurrección de Cristo, representación real y eficaz del único Sacrificio redentor, fuente y culmen de la vida cristiana y de toda la evangelización (148) es el medio y el fin del ministerio sacerdotal, ya que « todos los ministerios eclesiásticos y obras de apostolado están íntimamente trabados con la Eucaristía y a ella se ordenan ».(149) El presbítero, consagrado para perpetuar el Santo Sacrificio, manifiesta así, del modo más evidente, su identidad.

De hecho, existe una íntima unión entre la primacía de la Eucaristía, la caridad pastoral y la unidad de vida del presbítero: (150) en ella encuentra las señales decisivas para el itinerario de santidad al que está

específicamente llamado.

Si el presbítero presta a Cristo Sumo y Eterno Sacerdote la inteligencia, la voluntad, la voz y las manos para que mediante su propio ministerio pueda ofrecer al Padre el sacrificio sacramental de la redención, él deberá hacer suyas las disposiciones del Maestro y como Él, vivir como don para sus hermanos. Consecuentemente deberá aprender a unirse íntimamente a la ofrenda, poniendo sobre el altar del sacrificio la vida entera como un signo claro del amor gratuito y providente de Dios.

49. *Celebración de la Eucaristía*

Es necesario recordar el valor incalculable, que la celebración diaria de la Santa Misa tiene para el sacerdote, aún cuando no estuviere presente ningún fiel.(151) Él la vivirá como el momento central de cada día y del ministerio cotidiano, como fruto de un deseo sincero y como ocasión de un encuentro profundo y eficaz con Cristo. Pondrá cuidadosa atención para celebrarla con devoción, y participará íntimamente con la mente y el corazón.

En una sociedad cada vez más sensible a la comunicación a través de signos e imágenes, el sacerdote cuidará adecuadamente todo lo que puede aumentar el decoro y el aspecto sagrado de la celebración. Es importante que en la celebración eucarística haya un adecuado cuidado de la limpieza del lugar, del diseño del altar y del sagrario,(152) de la nobleza de los vasos sagrados, de los ornamentos,(153) del canto,(154) de la música,(155) del silencio sagrado,(156) etc. Todos estos elementos pueden contribuir a una mejor participación en el Sacrificio eucarístico. De hecho, la falta de atención a estos aspectos simbólicos de la liturgia y, aun peor, el descuido, la prisa a, la superficialidad y el desorden, vacían de significado y debilitan la función de aumentar la fe.(157) El que celebra mal, manifiesta la debilidad de su fe y no educa a los demás en la fe. Al contrario, celebrar bien constituye una primera e importante catequesis sobre el Santo Sacrificio.

El sacerdote, entonces, al poner todas sus capacidades para ayudar a que todos los fieles participen vivamente en la celebración eucarística, debe atenerse al rito establecido en los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente, sin añadir, quitar o cambiar nada.(158)

Todos los Ordinarios, Superiores de los Institutos de vida consagrada, y los Moderadores de las sociedades de vida apostólica, tienen el deber grave no sólo de preceder con el ejemplo, sino de vigilar para que se cumplan fielmente las normas litúrgicas referentes a la celebración eucarística en todos los lugares.

Los sacerdotes, que celebran o concelebran están obligados al uso de los ornamentos sagrados prescritos por las rúbricas.(159)

50. *La adoración eucarística*

La centralidad de la Eucaristía se debe indicar no sólo por la digna y piadosa celebración del Sacrificio, sino aún más por la adoración habitual del Sacramento. El presbítero debe mostrarse modelo de la grey también en el devoto cuidado del Señor en el sagrario y en la meditación asidua que hace siempre que sea posible ante Jesús Sacramentado. Es conveniente que los sacerdotes encargados de la dirección de una comunidad dediquen espacios largos de tiempo para la adoración en comunidad, y tributen atenciones y honores, mayores que a cualquier otro rito, al Santísimo Sacramento del altar, también fuera de la Santa Misa. « La fe y el amor por la Eucaristía hacen imposible que la presencia de Cristo en el sagrario permanezca solitaria ». (160)

La liturgia de las horas puede ser un momento privilegiado para la adoración eucarística. Esta liturgia es una verdadera prolongación, a lo largo de la jornada, del sacrificio de alabanza y acción de gracias, que tiene en la Santa Misa el centro y la fuente sacramental. En ella, el sacerdote unido a Cristo es la voz de la Iglesia para el mundo entero. La liturgia de las horas también se celebrará comunitariamente cuando sea posible, y de una manera oportuna, para que sea « intérprete y vehículo de la voz universal, que canta la

gloria de Dios y pide la salvación del hombre ».(161)

Ejemplar solemnidad tendrá esta celebración en los Capítulos de canónigos.

Siempre se deberá evitar, tanto en la celebración comunitaria como en la individual, reducirla al mero « deber » mecánico de una simple y rápida lectura sin la necesaria atención al sentido del texto.

Sacramento de la penitencia

51. Ministro de la reconciliación.

El Espíritu Santo para la remisión de los pecados es un don de la resurrección, que se da a los Apóstoles: « Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos » (Jn 20, 22-23). Cristo confió la obra de reconciliación del hombre con Dios exclusivamente a sus Apóstoles y a aquellos que les suceden en la misma misión. Los sacerdotes son, por voluntad de Cristo, los únicos ministros del sacramento de la reconciliación.(162) Como Cristo, son enviados a convertir a los pecadores y a llevarlos otra vez al Padre.

La reconciliación sacramental restablece la amistad con Dios Padre y con todos sus hijos en su familia, que es la Iglesia. Por lo tanto, ésta se rejuvenece y se construye en todas sus dimensiones: universal, diocesana y parroquial.

A pesar de la triste realidad de la pérdida del sentido del pecado muy extendida en la cultura de nuestro tiempo, el sacerdote debe practicar con gozo y dedicación el ministerio de la formación de la conciencia, del perdón y de la paz.

Conviene que él, en cierto sentido, sepa identificarse con este sacramento y asumiendo la actitud de Cristo se incline con misericordia, como buen samaritano, sobre la humanidad herida y muestre la novedad cristiana de la dimensión medicinal de la Penitencia, que está dirigida a sanar y perdonar.(164)

52. Dedicación al ministerio de la Reconciliación

El presbítero deberá dedicar tiempo y energía para escuchar las confesiones de los fieles, tanto por su oficio (165) como por la ordenación sacramental, pues los cristianos como demuestra la experiencia acuden con gusto a recibir este Sacramento, allí donde saben que hay sacerdotes disponibles. Esto se aplica a todas partes, pero especialmente, a las zonas con las iglesias más frecuentadas y a los santuarios, donde es posible una colaboración fraterna y responsable con los sacerdotes religiosos y los ancianos.

Cada sacerdote seguirá la normativa eclesial que defiende y promueve el valor de la confesión individual y la absolución personal e íntegra de los pecados en el coloquio directo con el confesor.(166) La confesión y la absolución colectiva se reserva sólo para casos extraordinarios contemplados en las disposiciones vigentes y con las condiciones requeridas.(167) El confesor tendrá oportunidad de iluminar la conciencia del penitente con unas palabras que, aunque breves, serán apropiadas para su situación concreta. Éstas ayudarán a la renovada orientación personal hacia la conversión e influirán profundamente en su camino espiritual, también a través de una satisfacción oportuna.(168)

En cada caso, el presbítero sabrá mantener la celebración de la Reconciliación a nivel sacramental, superando el peligro de reducirla a una actividad puramente psicológica o de simple formalidad.

Entre otras cosas, esto se manifestará en el cumplimiento fiel de la disciplina vigente acerca del lugar y la sede para las confesiones.(169)

53. La necesidad de confesarse

Como todo buen fiel, el sacerdote también tiene necesidad de confesar sus propios pecados y debilidades. Él es el primero en saber que la práctica de este sacramento lo fortalece en la fe y en la caridad hacia Dios y los hermanos.

Para hallarse en las mejores condiciones de mostrar con eficacia la belleza de la Penitencia, es esencial que el ministro del sacramento ofrezca un testimonio personal precediendo a los demás fieles en esta experiencia del perdón. Además, esto constituye la primera condición para la revalorización pastoral del sacramento de la Reconciliación. En este sentido, es una cosa buena que los fieles sepan y vean que también sus sacerdotes se confiesan con regularidad: (170) a Toda la existencia sacerdotal sufre un inexorable decaimiento si viene a faltarle por negligencia o cualquier otro motivo el recurso periódico, inspirado por auténtica fe y devoción, al Sacramento de la Penitencia. En un sacerdote que no se confesara más o se confesara mal, su ser sacerdotal y su hacer sacerdotal se resentirán muy rápidamente, y también la comunidad, de la cual es pastor, se daría cuenta ».

54. *La dirección espiritual para sí mismo y para los otros*

De manera paralela al Sacramento de la Reconciliación, el presbítero no dejará de ejercer el ministerio de la *dirección espiritual*. El descubrimiento y la difusión de esta práctica, también en momentos distintos de la administración de la Penitencia, es un beneficio grande para la Iglesia en el tiempo presente.(172) La actitud generosa y activa de los presbíteros al practicarla constituye también una ocasión importante para individualizar y sostener la vocación al sacerdocio y a las distintas formas de vida consagrada.

Para contribuir al mejoramiento de su propia vida espiritual, es necesario que los presbíteros practiquen ellos mismos la dirección espiritual. Al poner la formación de sus almas en las manos de un hermano sabio, madurarán desde los primeros pasos de su ministerio la conciencia de la importancia de no caminar solos por el camino de la vida espiritual y del empeño pastoral. Para el uso de este eficaz medio de formación tan experimentado en la Iglesia, los presbíteros tendrán plena libertad en la elección de la persona a la que confiarán la dirección de la propia vida espiritual.

Guía de la comunidad

55. *Sacerdote para la comunidad*

El sacerdote está llamado a ocuparse de otro aspecto de su ministerio, además de aquéllos ya analizados. Se trata del desvelo por la vida de la comunidad, que le ha sido confiada, y que se manifiesta sobre todo en el testimonio de la caridad.

Pastor de la comunidad, el sacerdote existe y vive para ella; por ella reza, estudia, trabaja y se sacrifica. Estará dispuesto a dar la vida por ella, la amará como ama a Cristo, volcando sobre ella todo su amor y su afecto,(173) dedicándose con todas sus fuerzas y sin límite de tiempo a configurarla, a imagen de la Iglesia Esposa de Cristo, siempre más hermosa y digna de la complacencia del Padre y del amor del Espíritu Santo.

Esta dimensión sponsal de la vida del presbítero como pastor, actuará de manera que guíe su comunidad sirviendo con abnegación a todos y cada uno de sus miembros, iluminando sus conciencias con la luz de la verdad revelada, custodiando con autoridad la autenticidad evangélica de la vida cristiana, corrigiendo los errores, perdonando, curando las heridas, consolando las aflicciones, promoviendo la fraternidad.(174)

Este conjunto de atenciones, delicadas y complejas, además de garantizar un testimonio de caridad siempre más transparente y eficaz, manifestará también la profunda comunión, que debe existir entre el presbítero y su comunidad, que es casi la continuación y la actualización de la comunión con Dios, con Cristo y con la Iglesia.(175)

56 *Sentir con la Iglesia*

Para ser un buen guía de su Pueblo, el presbítero estará también atento para conocer los signos de los tiempos: desde aquellos amplios y profundos que se refieren a la Iglesia universal y a su camino en la historia de los hombres, hasta aquellos otros más próximos a la situación concreta de cada comunidad.

Esta capacidad de discernimiento requiere la constante y adecuada puesta al día en el estudio de los problemas teológicos y pastorales, en el ejercicio de una sabia reflexión sobre los datos sociales, culturales y científicos, que caracterizan nuestro tiempo.

En el desarrollo de su ministerio, los presbíteros sabrán traducir esta exigencia en una constante y sincera actitud para *sentir con la Iglesia*, de tal manera que trabajarán siempre en el vínculo de la comunión con el Papa, con los Obispos, con los demás hermanos en el sacerdocio, así como con los fieles consagrados por medio de la profesión de los votos evangélicos y con los fieles laicos.

Éstos mismos, por otro lado, podrán requerir en la forma adecuada y teniendo en cuenta la capacidad de cada uno la cooperación de los fieles consagrados y de los fieles laicos, en el ejercicio de su actividad.

Celibato sacerdotal

57. Firme voluntad de la Iglesia

La Iglesia, convencida de las profundas motivaciones teológicas y pastorales, que sostienen la relación entre celibato y sacerdocio, e iluminada por el testimonio, que confirma también hoy a pesar de los dolorosos casos negativos la validez espiritual y evangélica en tantas existencias sacerdotales, ha confirmado, en el Concilio Vaticano II y repetidamente en el sucesivo Magisterio Pontificio, la « firme voluntad de mantener la ley, que exige el celibato libremente escogido y perpetuo para los candidatos a la ordenación sacerdotal en el rito latino ».(176)

El celibato, en efecto, es un don, que la Iglesia ha recibido y quiere custodiar, convencida de que éste es un bien para sí misma y para el mundo.

58. Motivo teológico- espiritual del celibato

Como todo valor evangélico, también el celibato debe ser vivido como una novedad liberadora, como testimonio de radicalidad en el seguimiento de Cristo y como signo de la realidad escatológica. « No todos pueden entenderlo, sino sólo aquellos a los que les ha sido concedido. Existen, en efecto, eunucos que han nacido así del vientre de su madre; otros han sido hechos eunucos por los hombres y hay también algunos, que se han hecho eunucos por el Reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda » (*Mt* 19, 10-12).(177).

Para vivir con amor y con generosidad el don recibido, es particularmente importante que el sacerdote entienda desde la formación del seminario la motivación teológica y espiritual de la disciplina sobre el celibato. (178) Éste, como don y carisma particular de Dios, requiere la observancia de la castidad y, por tanto, de la perfecta y perpetua continencia por el Reino de los cielos, para que los ministros sagrados puedan unirse más fácilmente a Cristo con un corazón indiviso, y dedicarse más libremente al servicio de Dios y de los hombres. (179).

La disciplina eclesiástica manifiesta, antes que la voluntad del sujeto expresada por medio de su disponibilidad, la voluntad de la Iglesia, la cual encuentra su razón última en el estrecho vínculo, que el celibato tiene con la sagrada ordenación, que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia.(180)

La carta a los Efesios (*cf* 5, 25-27) pone en estrecha relación la oblación sacerdotal de Cristo (*cf* 5, 25) con la santificación de la Iglesia (*cf* 5, 26), amada con amor esponsal. Insertado sacramentalmente en este sacerdocio de amor exclusivo de Cristo por la Iglesia, su Esposa fiel, el presbítero expresa con su compromiso de celibato dicho amor, que se convierte en caudalosa fuente de eficacia pastoral.

El celibato, por tanto, no es un influjo, que cae desde fuera sobre el ministerio sacerdotal, ni puede ser considerado simplemente como una institución impuesta por ley, porque el que recibe el sacramento del Orden se compromete a ello con plena conciencia y libertad (181) después de una preparación que dura varios años, de una profunda reflexión y oración asidua. Una vez que ha llegado a la firme convicción de que Cristo le concede este don por el bien de la Iglesia y para el servicio a los demás, el sacerdote lo asume para toda la vida, reforzando esta voluntad suya con la promesa que ya hecho durante el rito de la ordenación diaconal. (182)

Por estas razones, la ley eclesiástica sanciona, por un lado, el carisma del celibato, mostrando cómo éste está en íntima conexión con el ministerio sagrado en su doble dimensión de relación con Cristo y con la Iglesia y, por otro, la libertad de aquél, que lo asume.(183) El presbítero, entonces, consagrado a Cristo por un nuevo y excelso título,(184) debe ser bien consciente de que ha recibido un don, sancionado por un preciso vínculo jurídico, del que deriva la obligación moral de la observancia. Este vínculo, asumido libremente, tiene carácter teológico y moral, antes que jurídico, y es signo de aquella realidad sponsal, que se realiza en la ordenación sacramental. Con ésta, el sacerdote adquiere también esta paternidad espiritual pero real que tiene dimensión universal y que, de modo particular, se concreta con respecto a la comunidad, que le ha sido confiada. (185)

59. *Ejemplo de Jesús*

El celibato, así entendido, es entrega de sí mismo « en » y « con » Cristo a su Iglesia, y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia « en » y « con » el Señor.(186) Se permanecería en una continua inmadurez si el celibato fuese vivido como « un tributo, que se paga al Señor » para acceder a las sagradas Ordenes, y no más bien como « un don, que se recibe de su misericordia », (187) como elección de libertad y grata acogida de una particular vocación de amor por Dios y por los hombres.

El ejemplo es el Señor mismo quien, yendo en contra de la que se puede considerar la cultura dominante de su tiempo, ha elegido libremente vivir célibe. En su seguimiento, sus discípulos han dejado « todo » para cumplir la misión, que les había sido confiada (Lc 18, 28-30).

Por tal motivo la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, ha querido conservar el don de la continencia perpetua de los clérigos, y ha tendido a escoger a los candidatos al Orden sagrado entre los célibes (cf 2 Tes 2, 15; 1 Cor 7, 5; 1 Tim 3, 2-12; 5,9; Tit 1, 6-8).(188)

60. *Dificultades y objeciones.*

En el actual clima cultural, condicionado a menudo por una visión del hombre carente de valores y, sobre todo, incapaz de dar un sentido pleno, positivo y liberador a la sexualidad humana, aparece con frecuencia el interrogante sobre el valor del celibato sacerdotal o, por lo menos, sobre la oportunidad de afirmar su estrecho vínculo y su profunda sintonía con el sacerdocio ministerial

Las dificultades y las objeciones han acompañado siempre, a lo largo de los siglos, la decisión de la Iglesia Latina y de algunas Iglesias Orientales de conferir el sacerdocio ministerial sólo a aquellos hombres que han recibido de Dios el don de la castidad en el celibato. La disciplina de otras Iglesias Orientales, que admiten al sacerdocio a hombres casados, no se contraponen a la de la Iglesia Latina: de hecho, las mismas Iglesias Orientales exigen el celibato de los Obispos; tampoco admiten el matrimonio de los sacerdotes y no permiten sucesivas nupcias a los ministros que enviudaron. Se trata, siempre y solamente, de la ordenación de hombres, que ya estaban casados.

Las dificultades, que algunos presentan hoy,(189) se fundan a menudo en argumentos pretenciosos, como, por ejemplo, la acusación de espiritualismo desencarnado, o que la continencia comporte desconfianza o desprecio hacia la sexualidad, o también buscan motivo al considerar los casos difíciles y dolorosos, o del mismo modo generalizan casos particulares. Se olvida, por el contrario, el testimonio ofrecido por la inmensa mayoría de los sacerdotes, que viven el propio celibato con libertad interior, con ricas motivaciones evangélicas, con fecundidad espiritual, en un horizonte de convencida y alegre fidelidad

a la propia vocación y misión.

Está claro que, para garantizar y custodiar este don en un clima de sereno equilibrio y de progreso espiritual, deben ser puestas en práctica todas aquellas medidas que alejan al sacerdote de toda posible dificultad.(190)

Es necesario, por tanto, que los presbíteros se comporten con la debida prudencia en las relaciones con las personas cuya proximidad puede poner en peligro la fidelidad a este don, e incluso suscitar el escándalo de los fieles. (191) En los casos particulares se debe someter al juicio del Obispo, que tiene la obligación de impartir normas precisas sobre esta materia.(192)

Los sacerdotes, pues, no descuiden aquellas normas ascéticas, que han sido garantizadas por la experiencia de la Iglesia, y que son ahora más necesarias debido a las circunstancias actuales, por las cuales prudentemente evitarán frecuentar lugares y asistir a espectáculos, o realizar lecturas, que pueden poner en peligro la observancia de la castidad en el celibato. (193) En el hacer uso de los medios de comunicación social, como agentes o como usufructuarios, observen la necesaria discreción y eviten todo lo que pueda dañar la vocación.

Para custodiar con amor el don recibido, en un clima de exasperado permisivismo sexual, éstos deberán encontrar en la comunión con Cristo y con la Iglesia, y en la devoción a Santa María Virgen, así como en la consideración del ejemplo de los sacerdotes santos de todos los tiempos, la fuerza necesaria para superar las dificultades, que encuentran en su camino y para actuar con aquella madurez, que los hace creíbles ante el mundo.(194)

La obediencia

61. Fundamento de la obediencia

La obediencia es un valor sacerdotal de primordial importancia. El mismo sacrificio de Jesús sobre la Cruz adquirió significado y valor salvífico a causa de su obediencia y de su fidelidad a la voluntad del Padre. Él fue « obediente hasta la muerte, y muerte de Cruz » (*Fil 2, 8*). La carta a los Hebreos subraya también que Jesús « con lo que padeció experimentó la obediencia » (*Hebr 5, 8*). Se puede decir, por tanto, que la obediencia al Padre está en el mismo corazón del Sacerdocio de Cristo.

Al igual que para Cristo, también para el presbítero la obediencia expresa la voluntad de Dios, que le es manifestada por medio de los Superiores. Esta disponibilidad debe ser entendida como una verdadera actuación de la libertad personal, consecuencia de una elección madurada constantemente en la presencia de Dios en la oración. La virtud de la obediencia, intrínsecamente requerida por el sacramento y por la estructura jerárquica de la Iglesia, es claramente prometida por el clérigo, primeramente en el rito de la ordenación diaconal y, después, en el de la ordenación presbiteral. Con ésta el presbítero refuerza su voluntad de sumisión, entrando de este modo en la dinámica de la obediencia de Cristo, que se ha hecho Siervo obediente hasta la muerte de Cruz (cf *Fil 2, 7-8*). (195)

En la cultura contemporánea se subraya el valor de la subjetividad y de la autonomía de cada persona, como algo intrínseco a la propia dignidad. Este valor, en sí mismo positivo, cuando es absolutizado y exigido fuera de su justo contexto, adquiere un valor negativo.(196) Esto puede manifestarse también en el ámbito eclesial y en la misma vida del sacerdote, si la fe, la vida cristiana y la actividad desarrollada al servicio de la comunidad, fuesen reducidas a un hecho puramente subjetivo.

El presbítero está, por la misma naturaleza de su ministerio, al servicio de Cristo y de la Iglesia. Éste, por tanto, se pondrá en disposición de acoger cuanto le es indicado justamente por los Superiores y, si no está legítimamente impedido, debe aceptar y cumplir fielmente el encargo, que le ha sido confiado por su Ordinario.(197)

62. Obediencia Jerárquica

El presbítero tiene una « obligación especial de respeto y obediencia » al Sumo Pontífice y al propio Ordinario.(198) En virtud de la pertenencia a un determinado presbiterio, él está dedicado al servicio de una Iglesia particular, cuyo principio y fundamento de unidad es el Obispo;(199) éste último tiene sobre ella toda la potestad ordinaria, propia e inmediata, necesaria para el ejercicio de su oficio pastoral.(200) La subordinación jerárquica requerida por el sacramento del Orden encuentra su actualización eclesiológico-estructural en referencia al propio Obispo y al Romano Pontífice; éste último tiene el primado (*principatus*) de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares.(201)

La obligación de adherir al Magisterio en materia de fe y de moral está intrínsecamente ligada a todas las funciones, que el sacerdote debe desarrollar en la Iglesia. El disentir en este campo debe considerarse algo grave, en cuanto que produce escándalo y desorientación entre los fieles.

Nadie mejor que el presbítero tiene conciencia del hecho de que la Iglesia tiene necesidad de normas: ya que su estructura jerárquica y orgánica es visible, el ejercicio de las funciones divinamente confiadas a Ella especialmente la de guía y la de celebración de los sacramentos , debe ser organizado adecuadamente.(202)

En cuanto ministro de Cristo y de su Iglesia, el presbítero asume generosamente el compromiso de observar fielmente todas y cada una de las normas, evitando toda forma de adhesión parcial según criterios subjetivos, que crean división y repercuten con notable daño pastoral sobre los fieles laicos y sobre la opinión pública. En efecto, « las leyes canónicas, por su misma naturaleza, exigen la observancia » y requieren que « todo lo que sea mandado por la cabeza, sea observado por los miembros ».(203)

Con la obediencia a la Autoridad constituida, el sacerdote entre otras cosas favorecerá la mutua caridad dentro del presbiterio, y fomentará la unidad, que tiene su fundamento en la verdad.

63. *Autoridad ejercitada con caridad*

Para que la observancia de la obediencia sea real y pueda alimentar la comunión eclesial, todos los que han sido constituidos en autoridad los Ordinarios, los Superiores religiosos, los Moderadores de Sociedades de vida apostólica , además de ofrecer el necesario y constante ejemplo personal, deben ejercitar con caridad el propio carisma institucional, bien sea previniendo, bien requiriendo con el modo y en el momento oportuno la adhesión a todas las disposiciones *en el ámbito magisterial y disciplinar*.(204)

Tal adhesión es fuente de libertad, en cuanto que no impide, sino que estimula la madura espontaneidad del presbítero, quien sabrá asumir una postura pastoral serena y equilibrada, creando una armonía en la que la capacidad personal se funde en una superior unidad.

64. *Respeto de las normas litúrgicas*

Entre varios aspectos del problema, hoy mayormente relevantes, merece la pena que se ponga en evidencia el del respeto convencido de las normas litúrgicas.

La liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo,(205) « la cumbre hacia la cual tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de la que mana toda su fuerza ».(206) Ella constituye un ámbito en el que el sacerdote debe tener particular conciencia de ser ministro y de obedecer fielmente a la Iglesia. « Regular la sagrada liturgia compete únicamente a la autoridad de la Iglesia, que reside en la Sede Apostólica y, según norma de derecho, en el Obispo ».(207) El sacerdote, por tanto, en tal materia no añadirá, quitará o cambiará nada por propia iniciativa.(208)

Esto vale de modo especial para los sacramentos, que son por excelencia actos de Cristo y de la Iglesia, y que el sacerdote administra en la persona de Cristo y en nombre de la Iglesia, para el bien de los fieles.(209) Éstos tienen verdadero derecho a participar en las celebraciones litúrgicas tal como las quiere la Iglesia, y no según los gustos personales de cada ministro, ni tampoco según particularismos rituales no

aprobados, expresiones de grupos, que tienden a cerrarse a la universalidad del Pueblo de Dios.

65. *Unidad en los planes pastorales*

Es necesario que los sacerdotes, en el ejercicio de su ministerio, no sólo participen responsablemente en la definición de los planes pastorales, que el Obispo con la colaboración del Consejo Presbiteral (210) determina, sino que además armonicen con éstos las realizaciones prácticas en la propia comunidad.

La sabia creatividad, el espíritu de iniciativa propio de la madurez de los presbíteros, no sólo no serán suprimidos, sino que podrán ser adecuadamente valorados en beneficio de la fecundidad pastoral. Tomar caminos diversos en este campo puede significar, de hecho, el debilitamiento de la misma obra de evangelización.

66. *Obligación del traje eclesiástico*

En una sociedad secularizada y tendencialmente materialista, donde tienden a desaparecer incluso los signos externos de las realidades sagradas y sobrenaturales, se siente particularmente la necesidad de que el presbítero hombre de Dios, dispensador de Sus misterios sea reconocible a los ojos de la comunidad, también por el vestido que lleva, como signo inequívoco de su dedicación y de la identidad del que desempeña un ministerio público.(211) El presbítero debe ser reconocible sobre todo, por su comportamiento, pero también por un modo de vestir, que ponga de manifiesto de modo inmediatamente perceptible por todo fiel más aún, por todo hombre (212) su identidad y su pertenencia a Dios y a la Iglesia.

Por esta razón, el clérigo debe llevar « un traje eclesiástico decoroso, según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal y según las legítimas costumbres locales ». (213) El traje, cuando es distinto del talar, debe ser diverso de la manera de vestir de los laicos y conforme a la dignidad y sacralidad de su ministerio. La forma y el color deben ser establecidos por la Conferencia Episcopal, siempre en armonía con las disposiciones de derecho universal.

Por su incoherencia con el espíritu de tal disciplina, las praxis contrarias no se pueden considerar legítimas costumbres y deben ser removidas por la autoridad competente .(214)

Exceptuando las situaciones del todo excepcionales, el no usar el traje eclesiástico por parte del clérigo puede manifestar un escaso sentido de la propia identidad de pastor, enteramente dedicado al servicio de la Iglesia.(215)

Espíritu sacerdotal de pobreza

67. *Pobreza como disponibilidad.*

La pobreza de Jesús tiene una finalidad salvífica. Cristo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos por medio de su pobreza (cf 2 Cor 8, 9).

La carta a los Filipenses nos enseña la relación entre el despojarse de sí mismo y el espíritu de servicio, que debe animar el ministerio pastoral. Dice San Pablo que Jesús no consideró « un bien codiciable el ser igual a Dios, sino que se humilló a Sí mismo tomando forma de Siervo » (Fil 2, 6-7). En verdad, difícilmente el sacerdote podrá ser verdadero servidor y ministro de sus hermanos si está excesivamente preocupado por su comodidad y por un bienestar excesivo.

A través de la condición de pobre, Cristo manifiesta que ha recibido todo del Padre desde la eternidad, y todo lo devuelve al Padre hasta la ofrenda total de su vida.

El ejemplo de Cristo pobre debe llevar al presbítero a conformarse con Él en la libertad interior ante todos los bienes y riquezas del mundo.(216) El Señor nos enseña que Dios es el verdadero bien y que la

verdadera riqueza es conseguir la vida eterna: « De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si después pierde la propia alma? Y qué podría dar el hombre a cambio de su alma? » (*Mc* 8, 36-37).

El sacerdote, cuya parte de la herencia es el Señor (cf *Núm* 18, 20), sabe que su misión como la de la Iglesia se desarrolla en medio del mundo, y es consciente de que los bienes creados son necesarios para el desarrollo personal del hombre. Sin embargo, el sacerdote ha de usar estos bienes con sentido de responsabilidad, recta intención, moderación y desprendimiento: todo esto porque sabe que tiene su tesoro en los Cielos; es consciente, en fin, de que todo debe ser usado para la edificación del Reino de Dios.(217) y por ello se abstendrá de actividades lucrativas impropias de su ministerio (*Lc* 10, 7; *Mt* 10, 9-10; 1 *Cor* 9, 14; 1 *Gal* 6, 6).(218)

Recordando que el don, que ha recibido, es gratuito, ha de estar dispuesto a dar gratuitamente (*Mt* 10, 8; *Hch* 8, 18-25); (219) Y a emplear para el bien de la Iglesia y para obras de caridad todo lo que recibe por ejercer su oficio, después de haber satisfecho su honesto sustento y de haber cumplido los deberes del propio estado.(220)

El presbítero si bien no asume la pobreza con una promesa pública está obligado a llevar una vida sencilla; por tanto, se abstendrá de todo lo que huele a vanidad; (221) abrazará, pues, la pobreza voluntaria, con el fin de seguir a Jesucristo más de cerca.(222) En todo (habitación, medios de transporte, vacaciones, etc.), el presbítero elimine todo tipo de afectación y de lujo.(223)

Amigo de los más pobres, él reservará a ellos las más delicadas atenciones de su caridad pastoral, con una opción preferencial por todas las formas de pobreza viejas y nuevas , que están trágicamente presentes en nuestro mundo; recordará siempre que la primera miseria de la que debe ser liberado el hombre es el pecado, raíz última de todos los males.

Devoción a María

68. Las virtudes de la madre

Existe una « relación esencial (...) entre la Madre de Jesús y el sacerdocio de los ministros del Hijo », que deriva de la relación que hay entre la divina maternidad de María y el sacerdocio de Cristo.(224)

En dicha relación está radica da la espiritualidad mariana de todo presbítero. La espiritualidad sacerdotal no puede considerarse completa si no toma seriamente en consideración el testamento de Cristo crucificado, que quiso confiar a Su Madre al discípulo predilecto y, a través de él, a todos los sacerdotes, que han sido llamados a continuar Su obra de redención.

Como a Juan al pie de la Cruz, así es confiada María a cada presbítero, como Madre de modo especial (cf *Jn* 19, 26-27).

Los sacerdotes, que se cuentan entre los discípulos más amados por Jesús crucificado y resucitado, deben acoger en su vida a María como a su Madre: será Ella, por tanto, objeto de sus continuas atenciones y de sus oraciones. La Siempre Virgen es para los sacerdotes la Madre, que los conduce a Cristo, a la vez que los hace amar auténticamente a la Iglesia y los guía al Reino de los Cielos.

Todo presbítero sabe que María, por ser Madre, es la formadora eminente de su sacerdocio: ya que Ella es quien sabe modelar el corazón sacerdotal; la Virgen, pues, sabe y quiere proteger a los sacerdotes de los peligros, cansancios y desánimos: Ella vela, con solicitud materna, para que el presbítero pueda crecer en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres (cf *Lc* 2, 40).

No serán hijos devotos, quienes no sepan imitar las virtudes de la Madre. El presbítero, por tanto, ha de mirar a María si quiere ser un ministro humilde, obediente y casto, que pueda dar testimonio de caridad a través de la donación total al Señor y a la Iglesia.(225)

Obra maestra del Sacrificio sacerdotal de Cristo, la Virgen representa a la Iglesia del modo más puro, « sin mancha ni arruga », totalmente « santa e inmaculada » (Ef 5, 27). La contemplación de la Santísima Virgen pone siempre ante la mirada del presbítero el ideal al que ha de tender en el ministerio en favor de la propia comunidad, para que también ésta última sea « Iglesia totalmente gloriosa » (ibid.) mediante el don sacerdotal de la propia vida.

Capítulo III

FORMACION PERMANENTE

69. *Necesidad actual de la formación permanente*

La formación permanente es una exigencia, que nace y se desarrolla a partir de la recepción del sacramento del Orden, con el cual el sacerdote no es sólo « consagrado » por el Padre, « enviado » por el Hijo, sino también « animado » por el Espíritu Santo. Esta exigencia, por tanto, surge de la gracia, que libera una fuerza sobrenatural, destinada a asimilar progresivamente y de modo siempre más amplio y profundo toda la vida y la acción del presbítero en la fidelidad al don recibido: « Te recuerdo » escribe S. Pablo a Timoteo « de reavivar el don de Dios, que está en ti » (2 Tim 1, 6).

Se trata de una necesidad intrínseca al mismo don divino,(226) que debe ser continuamente « vivificado » para que el presbítero pueda responder adecuadamente a su vocación. Él, en cuanto hombre situado históricamente, tiene necesidad de perfeccionarse en todos los aspectos de su existencia humana y espiritual para poder alcanzar aquella conformación con Cristo, que es el principio unificador de todas las cosas.

Las rápidas y difundidas transformaciones y un tejido social frecuentemente secularizado, típicos del mundo contemporáneo, son otros factores, que hacen absolutamente ineludible el deber del presbítero de estar adecuadamente preparado, para no perder la propia identidad y para responder a las necesidades de la nueva evangelización. A este grave deber corresponde un preciso derecho de parte de los fieles, sobre los cuales recaen positivamente los efectos de la buena formación y de la santidad de los sacerdotes.(227)

70. *Continuo trabajo sobre sí mismos*

La vida espiritual del sacerdote y su ministerio pastoral van unidos a aquel continuo trabajo sobre sí mismos, que permite profundizar y recoger en armónica síntesis tanto la formación espiritual, como la humana, intelectual y pastoral. Este trabajo, que se debe iniciar desde el tiempo del seminario, debe ser favorecido por los Obispos a todos los niveles: nacional, regional y, principalmente, diocesano.

Es motivo de alegría constatar que son ya muchas las Diócesis y las Conferencias Episcopales actualmente empeñadas en prometedoras iniciativas para dar una verdadera formación permanente a los propios sacerdotes. Es de desear que todas las Diócesis puedan dar respuesta a esta necesidad. De todos modos, donde esto no fuera momentáneamente posible, es aconsejable que ellas se pongan de acuerdo entre sí, o tomen contacto con instituciones o personas especialmente preparadas para desempeñar una tarea tan delicada.(225)

71. *Instrumento de santificación*

La formación permanente es un medio necesario para que el presbítero de hoy alcance el fin de su vocación, que es el servicio de Dios y de su Pueblo.

Esta formación consiste, en la práctica, en ayudar a todos los sacerdotes a dar una respuesta generosa en el empeño requerido por la dignidad y responsabilidad, que Dios les ha confiado por medio del sacramento del Orden; en cuidar, defender y desarrollar su específica identidad y vocación; en santificarse a sí mismos y a los demás mediante el ejercicio del ministerio.

Esto significa que el presbítero debe evitar toda forma de dualismo entre espiritualidad y ministerio, origen profundo de ciertas crisis.

Está claro que para alcanzar estos fines de orden sobrenatural, deben ser descubiertos y analizados los criterios generales sobre los que se debe estructurar la formación permanente de los presbíteros.

Tales criterios o principios generales de organización deben ser pensados a partir de la finalidad, que se han propuesto o, mejor dicho, deben ser buscados en ella.

72. Impartida por la Iglesia

La formación permanente es un derecho y un deber del presbítero e impartirla es un derecho y un deber de la Iglesia. Por tanto, así lo establece la ley universal.(229) En efecto, como la vocación al ministerio sagrado se recibe en la Iglesia, solamente a Ella le compete impartir la específica formación, según la responsabilidad propia de tal ministerio. La formación permanente, por tanto, siendo una actividad unida al ejercicio del sacerdocio ministerial, pertenece a la responsabilidad del Papa y de los Obispos. La Iglesia tiene, por tanto, el deber y el derecho de continuar formando a sus ministros, ayudándolos a progresar en la respuesta generosa al don, que Dios les ha concedido.

A su vez, el ministro ha recibido también, como exigencia del don, que recibió en la ordenación, el derecho a tener la ayuda necesaria por parte de la Iglesia para realizar eficaz y santamente su servicio.

73. Formación permanente

La actividad de formación se basa sobre una exigencia dinámica, intrínseca al carisma ministerial, que es en sí mismo permanente e irreversible. Aquella, por tanto, no puede nunca considerarse terminada, ni por parte de la Iglesia, que la da, ni por parte del ministro, que la recibe. Es necesario, entonces, que sea pensada y desarrollada de modo que todos los presbíteros puedan recibirla siempre, teniendo en cuenta las posibilidades y características, que se relacionan con el cambio de la edad, de la condición de vida y de las tareas confiadas.(230)

74. Completa.

Tal formación debe comprender y armonizar todas las dimensiones de la vida sacerdotal; es decir, debe tender a ayudar a cada presbítero: a desarrollar una personalidad humana madurada en el espíritu de servicio a los demás, cualquiera que sea el encargo recibido; a estar intelectualmente preparado en las ciencias teológicas y también en las humanas en cuanto relacionadas con el propio ministerio, de manera que desempeñe con mayor eficacia su función de testigo de la fe; a poseer una vida espiritual profunda, nutrida por la intimidad con Jesucristo y del amor por la Iglesia; a ejercer su ministerio pastoral con empeño y dedicación.

En definitiva, tal formación debe ser completa: humana, espiritual, intelectual, pastoral, sistemática y personalizada.

75. Humana.

Esta formación es extremadamente importante en el mundo de hoy como, por otra parte, siempre lo ha sido. El presbítero no debe olvidar que es un hombre elegido entre los demás hombres para estar al servicio del hombre.

Para santificarse y para conseguir resultados en su misión sacerdotal, deberá presentarse con un bagaje de virtudes humanas, que lo hagan digno de la estima de sus hermanos.

En particular, deberá practicar la bondad de corazón, la paciencia, la amabilidad, la fortaleza de ánimo, el amor por la justicia, el equilibrio, la fidelidad a la palabra dada, la coherencia con las obligaciones

libremente asumidas, etc.(231)

También es importante que el sacerdote reflexione sobre su comportamiento social, sobre la corrección en las variadas formas de relaciones humanas, sobre los valores de la amistad, sobre el señorío del trato, etc.

76. *Espiritual*

Teniendo presente cuanto ya ha sido ampliamente expuesto acerca de la vida espiritual, sólo se presentarán algunos medios prácticos de formación.

Sería necesario, en primer lugar, profundizar en los aspectos principales de la existencia sacerdotal haciendo referencia, en particular, a la enseñanza bíblica, patristica y hagiográfica, en la cual el presbítero debe estar continuamente al día, no sólo mediante la lectura de buenos libros, sino también participando en cursos de estudio, congresos, etc.(232)

Algunas sesiones particulares podrían estar dedicadas al cuidado de la celebración de los Sacramentos, así como también al estudio de cuestiones de espiritualidad, tales como las virtudes cristianas y humanas, el modo de rezar, la relación entre la vida espiritual y el ministerio litúrgico, etc.

Más concretamente, es deseable que cada presbítero, quizás con ocasión de los periódicos ejercicios espirituales, elabore un proyecto concreto de vida personal a ser posible de acuerdo con el propio director espiritual para el cual se señalan algunos puntos: 1) meditación diaria sobre la Palabra o sobre un misterio de la fe; 2) encuentro diario y personal con Jesús en la Eucaristía, además de la devota celebración de la Santa Misa; 3) devoción mariana (rosario, consagración o acto de abandono, coloquio íntimo); 4) momento de formación doctrinal y hagiográfica; 5) descanso debido; 6) renovado empeño sobre la puesta en práctica de las indicaciones del propio Obispo y de la propia convicción en el modo de adherirse al Magisterio y a la disciplina eclesiástica; 7) cuidado de la comunión y de la amistad sacerdotal.

77. *Intelectual*

Teniendo en cuenta la gran influencia que las corrientes humanístico-filosóficas tienen en la cultura moderna, así como también el hecho de que algunos presbíteros no han recibido la adecuada preparación en tales disciplinas, quizás también porque provengan de orientaciones escolásticas diversas, se hace necesario que, en los encuentros, estén presentes los temas más relevantes de carácter humanístico y filosófico o que, en cualquier caso, « tengan una relación con las ciencias sagradas, particularmente en cuanto pueden ser útiles en el ejercicio del ministerio pastoral ». (233) Estas temáticas constituyen también una valiosa ayuda para tratar correctamente los principales argumentos de teología fundamental, dogmática y moral, de Sagrada Escritura, de liturgia, de derecho canónico, de ecumenismo, etc., teniendo presente que la enseñanza de estas materias no debe ser problemática, ni solamente teórica o informativa, sino que debe llevar a la auténtica formación, es decir, a la oración, a la comunión y a la acción pastoral.

Debe hacerse de tal manera que, en los encuentros sacerdotales, los documentos del Magisterio sean profundizados comunitariamente, bajo una guía autorizada, de modo que se facilite en la pastoral diocesana la unidad de interpretación y de praxis que tanto beneficia a la obra de la evangelización.

Debe darse particular importancia, en la formación intelectual, al tratamiento de temas, que hoy tienen mayor relevancia en el debate cultural y en la praxis pastoral, como, por ejemplo, aquellos relativos a la ética social, a la bioética, etc.

Un tratamiento especial debe ser reservado a los problemas presentados por el progreso científico, particularmente influyentes sobre la mentalidad y la vida de los hombres contemporáneos. Los presbíteros no deberán eximirse de mantenerse adecuadamente actualizados y preparados para responder a las preguntas, que la ciencia puede presentar en su progreso, no dejando de consultar a expertos preparados y seguros.

Es del mayor interés estudiar, profundizar y difundir la doctrina social de la Iglesia. Siguiendo el empuje de la enseñanza magisterial, es necesario que el interés de todos los sacerdotes y, a través de ellos, de todos los fieles en favor de los necesitados no quede a nivel de piadoso deseo, sino que se concrete en un empeño de la propia vida. « Hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social encontrará credibilidad por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna » (234)

Una exigencia imprescindible para la formación intelectual de los sacerdotes es el conocimiento y la utilización, en su actividad ministerial, de los medios de comunicación social. Éstos, si están bien utilizados, constituyen un providencial instrumento de evangelización, pudiendo llegar no sólo a una gran cantidad de fieles y de alejados, sino también incidir profundamente sobre su mentalidad y sobre su modo de actuar.

A tal efecto, sería oportuno que el Obispo o la misma Conferencia Episcopal preparasen programas e instrumentos técnicos adecuados a este fin.

78. Pastoral

Para una adecuada formación pastoral es necesario realizar encuentros, que tengan como objetivo principal la reflexión sobre el plan pastoral de la Diócesis. En ellos, no debería faltar tampoco el estudio de todas las cuestiones relacionadas con la vida y la práctica pastoral de los presbíteros como, por ejemplo, la moral fundamental, la ética en la vida profesional y social, etc.

Deberá prestarse especial atención a conocer la vida y la espiritualidad de los diáconos permanentes donde existan, de los religiosos y religiosas, así como también de los fieles laicos.

Otros temas a tratar, particularmente útiles, pueden ser los relacionados con la catequesis, la familia, las vocaciones sacerdotales y religiosas, los jóvenes, los ancianos, los enfermos, el ecumenismo, los « alejados », etc.

Es muy importante para la pastoral, en las actuales circunstancias, organizar ciclos especiales para profundizar y asimilar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que de modo especial para los sacerdotes constituye un precioso instrumento de formación tanto para la predicación como, en general, para la obra de evangelización.

79. Sistemática

Para que la formación permanente sea completa, es necesario que esté estructurada « no como algo, que sucede de vez en cuando, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla en etapas y se reviste de modalidades precisas » (235) Esto comporta la necesidad de crear una cierta estructura organizativa, que establezca oportunamente los instrumentos, los tiempos y los contenidos para su concreta y adecuada realización.

Tal organización debe estar acompañada por el hábito del estudio personal, ya que también resultarían de escasa utilidad los cursos periódicos si no estuvieran acompañados de la aplicación al estudio.(236)

80. Personalizada

Si bien es impartida a todos, la formación permanente tiene como objetivo directo el servicio a cada uno de aquellos, que la reciben. De este modo, junto con los medios colectivos o comunes, deben existir además todos los demás medios, que tienden a concretar la formación de cada uno.

Por esta razón debe ser favorecida, sobre todo entre los responsables directos, la conciencia de tener que llegar a cada sacerdote personalmente, haciéndose cargo de cada uno, no contentándose con poner a disposición de todos las distintas oportunidades.

A su vez, cada presbítero debe sentirse animado, con la palabra y el ejemplo de su Obispo y de sus hermanos en el sacerdocio, a asumir la responsabilidad de la propia formación, siendo el primer formador de sí mismo.(237)

Organización y medios

81. Encuentros sacerdotales

El itinerario de los encuentros sacerdotales debe tener la característica de la unidad y del progreso por etapas.

Tal unidad debe apuntar a la conformación con Cristo, de modo que la verdad de fe, la vida espiritual y la actividad ministerial lleven a la progresiva maduración de todo el presbiterio.

El camino formativo unitario está marcado por etapas bien definidas. Esto exigirá una específica atención a las diversas edades de los presbíteros, no descuidando ninguna, como también una verificación de las etapas ya cumplidas, con la advertencia de acordar entre ellos los caminos formativos comunitarios con los personales, sin los cuales los primeros no podrían surtir efecto.

Los encuentros de los sacerdotes deben considerarse necesarios para crecer en la comunión, para una toma de conciencia cada vez mayor y para un adecuado examen de los problemas propios de cada edad.

Acerca de los contenidos de tales reuniones, se pueden tomar los temas eventualmente propuestos por las Conferencias Episcopales nacionales y regionales. En todo caso, es necesario que éstos sean establecidos en un preciso plan de formación de la Diócesis que, de ser posible, se actualice cada año.(238)

Su organización y desarrollo podrán ser prudentemente confiados por el Obispo a Facultades o Institutos teológicos y pastorales, al Seminario, a organismos o federaciones empeñadas en la formación sacerdotal,(239) o a algún otro Centro o Instituto que, según las posibilidades y la oportunidad, podrá ser diocesano, regional o nacional. En todo caso debe quedar garantizada la correspondencia a las exigencias de ortodoxia doctrinal, de fidelidad al Magisterio y a la disciplina eclesiástica, la competencia científica y el adecuado conocimiento de las reales situaciones pastorales.

82. Año Pastoral

Será responsabilidad del Obispo, también a través de eventuales cooperaciones prudentemente elegidas, proveer para que en el año sucesivo a la ordenación presbiteral o a la diaconal, sea programado un año llamado pastoral. Esto facilitará el paso de la indispensable vida propia del seminario al ejercicio del sagrado ministerio, procediendo gradualmente, facilitando una progresiva y armónica maduración humana y específicamente sacerdotal.(240)

Durante el curso de este año, será conveniente evitar que los nuevos ordenados sean colocados en situaciones excesivamente gravosas o delicadas, así como también se deberán evitar destinos en los cuales éstos se encuentren actuando lejos de sus hermanos. Es más, sería conveniente, en la medida de las posibilidades, favorecer alguna oportuna forma de vida en común.

Este período de formación podría transcurrir en una residencia destinada a propósito para este fin (Casa del Clero) o en un lugar, que pueda constituir un preciso y sereno punto de referencia para todos los sacerdotes, que están en las primeras experiencias pastorales. Esto facilitará el coloquio y el diálogo con el Obispo y con los hermanos, la oración en común (Liturgia de las Horas, concelebración y adoración eucarística, Santo Rosario, etc.), el intercambio de experiencias, el animarse recíprocamente, el florecer de buenas relaciones de amistad.

Sería oportuno que el Obispo enviase a los nuevos sacerdotes con hermanos de vida ejemplar y celo pastoral. La primera destinación, no obstante las frecuentemente graves urgencias pastorales, debería responder, sobre todo, a la exigencia de encaminar correctamente a los jóvenes presbíteros. El sacrificio de un año podrá entonces ser más fructuoso para el futuro.

No es superfluo subrayar el hecho de que este año, delicado y precioso, deberá favorecer la plena maduración del conocimiento entre el presbítero y su Obispo, que, comenzada en el Seminario, debe convertirse en una auténtica relación de hijo con su padre.

en lo que se refiere a la parte intelectual, este año no deberá ser tanto un período de aprendizaje de nuevas materias, sino más bien de profunda asimilación e interiorización de lo que ha sido estudiado en los cursos institucionales. De este modo se favorecerá la formación de una mentalidad capaz de valorar los particulares a la luz del plan de Dios.(241)

En este contexto, podrán oportunamente estructurarse lecciones y seminarios de praxis de la confesión, de liturgia, de catequesis y de predicación, de derecho canónico, de espiritualidad sacerdotal, laical y religiosa, de doctrina social, de la comunicación y de sus medios, de conocimiento de las sectas o de las nuevas formas de religión, etc.

En definitiva, la tarea de síntesis debe constituir el camino por el que transcurre el año pastoral. Cada elemento debe corresponder al proyecto fundamental de maduración de la vida espiritual.

El éxito del año pastoral está siempre condicionado por el empeño personal del mismo interesado, que debe tender cada día a la santidad, en la continua búsqueda de los medios de santificación, que lo han ayudado desde el seminario.

83. *Tiempos «sabáticos»*

Existen algunos factores, que pueden insinuar el desánimo en quien ejerce una actividad pastoral: el peligro de la rutina; el cansancio físico debido al gran trabajo al que, hoy especialmente, están sometidos los presbíteros a causa del empeño pastoral; el mismo cansancio psicológico causado, a menudo, por la lucha continua contra la incomprensión, los malentendidos, los prejuicios, el ir contra fuerzas organizadas y poderosas, que tienden a dar la impresión que hoy el sacerdote pertenece a una minoría culturalmente obsoleta.

No obstante las urgencias pastorales, es más, justamente para hacer frente a éstas de modo adecuado, es conveniente que se concedan a los presbíteros tiempos más o menos amplios de acuerdo con las reales posibilidades para poder estar por un tiempo más largo y más intenso con el Señor Jesús, recobrando fuerza y ánimo para continuar el camino de santificación.

Para responder a esta particular exigencia, en muchas diócesis ya han sido experimentadas, a menudo con resultados prometedores, diversas iniciativas.

Estas experiencias son válidas y pueden ser tomadas en consideración, no obstante las dificultades, que se encuentran en algunas zonas donde mayormente se sufre la carencia numérica de presbíteros.

Para este fin, podrían tener una función notable los monasterios, los santuarios u otros lugares de espiritualidad, a ser posible fuera de los grandes centros, dejando al presbítero libre de responsabilidades pastorales directas.

En algunos casos podrá ser útil que estos períodos tengan una finalidad de estudio o de actualización en las ciencias sagradas, sin olvidar, al mismo tiempo, el fin de fortalecimiento espiritual y apostólico.

En todo caso, sea cuidadosamente evitado el peligro de considerar el período sabático como un tiempo de vacaciones o de reivindicarlo como un derecho.

84. *Casa del Clero*

Es deseable, donde sea posible, erigir una « Casa del Clero » que podría constituir lugar de encuentro para tener los citados encuentros de formación, y de referencia para otras muchas circunstancias. Tal casa debería ofrecer todas aquellas estructuras organizativas, que puedan hacerla confortable y atrayente.

Allí donde aún no existiese y las necesidades lo sugirieran, es aconsejable crear, a nivel nacional o regional, estructuras adaptadas para la recuperación física, psíquica y espiritual de los sacerdotes con especiales necesidades.

85. *Retiros y Ejercicios Espirituales*

Como demuestra la larga experiencia espiritual de la Iglesia, los Retiros y los Ejercicios Espirituales son un instrumento idóneo y eficaz para una adecuada formación permanente del clero. Ellos conservan hoy también toda su necesidad y actualidad. Contra una praxis, que tiende a vaciar al hombre de todo lo que sea interioridad, el sacerdote debe encontrar a Dios y a sí mismo haciendo un reposo espiritual para sumergirse en la meditación y en la oración.

Por este motivo la legislación canónica establece que los clérigos: « están llamados a participar de los retiros espirituales, según las disposiciones del derecho particular ».(242) Los dos modos más usuales, que podrían ser prescriptos por el Obispo en la propia diócesis son: el retiro espiritual de un día de ser posible mensual y los Ejercicios Espirituales anuales.

Es muy oportuno que el Obispo programe y organice los Retiros y los Ejercicios Espirituales de modo que cada sacerdote tenga la posibilidad de elegirlos entre los que normalmente se hacen, en la Diócesis o fuera de ella, dados por sacerdotes ejemplares o por Institutos religiosos especialmente experimentados por su mismo carisma en la formación espiritual, o en monasterios.

Además es aconsejable la organización de un retiro especial para los sacerdotes ordenados en los últimos años, en el que tenga parte activa el mismo Obispo.(243)

Durante tales encuentros, es importante que se traten temas espirituales, se ofrezcan largos espacios de silencio y de oración y sean particularmente cuidadas las celebraciones litúrgicas, el sacramento de la Penitencia, la adoración eucarística, la dirección espiritual y los actos de veneración y culto a la Virgen María.

Para conferir mayor importancia y eficacia a estos instrumentos de formación, el Obispo podría nombrar en particular un sacerdote con la tarea de organizar los tiempos y los modos de su desarrollo.

En todo caso, es necesario que los retiros y especialmente los Ejercicios Espirituales anuales sean vividos como tiempos de oración y no como cursos de actualización teológico-pastoral.

86. *Necesidad de la programación*

Aun reconociendo las dificultades que la formación permanente suele encontrar, a causa sobre todo de las numerosas y gravosas obligaciones a las que están sometidos los sacerdotes, hay que decir que todas las dificultades son superables cuando se pone empeño para dirigirla con responsabilidad.

Para mantenerse a la altura de las circunstancias y afrontar las exigencias del urgente trabajo de evangelización, se hace necesaria entre otros instrumentos una animada acción de gobierno pastoral dirigida a hacerse cargo de los sacerdotes de modo muy particular. Es indispensable que los Obispos exijan, con la fuerza del amor, que sus sacerdotes sigan generosamente las legítimas disposiciones emanadas en esta materia.

La existencia de un « plan de formación permanente » significa que éste sea no sólo concebido o programado, sino realizado. Por esto, es necesaria una clara estructuración del trabajo, con *objetivos, contenidos e instrumentos* para realizarlo.

Responsables

87. El presbítero

El primer y principal responsable de la propia formación permanente es el mismo presbítero. En realidad, a cada sacerdote incumbe el deber de ser fiel al don de Dios y al dinamismo de conversión cotidiana, que viene del mismo don.(244)

Tal deber deriva del hecho de que ninguno puede sustituir al propio presbítero en el vigilar sobre sí mismo (cf 1 *Tim* 4, 16). Él, en efecto, por participar del único sacerdocio de Cristo, está llamado a revelar y a actuar, según una vocación suya, única e irrepetible, algún aspecto de la extraordinaria riqueza de gracia, que ha recibido.

Por otra parte, las condiciones y situaciones de vida de cada sacerdote son tales que, también desde un punto de vista meramente humano, exigen que él tome parte personalmente en su propia formación, de manera que ponga en ejercicio las propias capacidades y posibilidades.

Él, por tanto, participará activamente en los encuentros de formación, dando su propia contribución en base a sus competencias y posibilidades concretas, y se ocupará de proveerse y de leer libros y revistas, que sean de segura doctrina y de experimentada utilidad para su vida espiritual y para un fructuoso desempeño de su ministerio.

Entre las lecturas, el primer puesto debe ser ocupado por la Sagrada Escritura; después por los escritos de los Padres, de los Maestros de espiritualidad antiguos y modernos, y de los Documentos del Magisterio eclesial, los cuales constituyen la fuente más autorizada y actualizada de la formación permanente. Los presbíteros, por tanto, los estudiarán y profundizarán de modo directo y personal para poderlos presentar adecuadamente a los fieles laicos.

88. Ayuda a sus hermanos

En todos los aspectos de la existencia sacerdotal emergerán los « particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad », (245) en los cuales se funda la ayuda recíproca, que se prestarán los presbíteros. (246) Es de desear que crezca y se desarrolle la cooperación de todos los presbíteros en el cuidado de su vida espiritual y humana, así como del servicio ministerial. La ayuda, que en este campo se debe prestar a los sacerdotes, puede encontrar un sólido apoyo en diversas Asociaciones sacerdotales, que tienden a formar una espiritualidad verdaderamente diocesana. Se trata de Asociaciones que « teniendo estatutos aprobados por la autoridad competente, estimulan a la santidad en el ejercicio del ministerio y favorecen la unidad de los clérigos entre sí y con el propio Obispo » (247)

Desde este punto de vista, hay que respetar con gran cuidado el derecho de cada sacerdote diocesano a practicar la propia vida espiritual del modo que considere más oportuno, siempre de acuerdo como es obvio con las características de la propia vocación, así como con los vínculos, que de ella derivan.

El trabajo, que estas Asociaciones, como también el de los Movimientos aprobados, cumplen en favor de los sacerdotes, es tenido en gran consideración por la Iglesia, (248) que lo reconoce como un signo de la vitalidad con que el Espíritu Santo la renueva continuamente.

89. El Obispo

Por amplia y difícil que sea la porción del Pueblo de Dios, que le ha sido confiada, el Obispo debe prestar una atención del todo particular en lo que se refiere a la formación permanente de sus presbíteros. (249)

Existe, en efecto, una relación especial entre éstos y el Obispo, debido al « hecho que los presbíteros reciben a través de él su sacerdocio y comparten con él la solicitud pastoral por el Pueblo de Dios »(250) Eso determina también que el Obispo tenga responsabilidades específicas en el campo de la formación sacerdotal.

Tales responsabilidades se expresan tanto en relación con cada uno de los presbíteros para quienes la formación debe ser lo más personalizada posible , como en relación con el conjunto de todos los que forman el presbiterio diocesano. En este sentido, el Obispo cultivará con empeño la comunicación y la comunión entre los presbíteros, teniendo cuidado, en particular, de custodiar y promover la verdadera índole de la formación permanente, educar sus conciencias acerca de su importancia y necesidad y, finalmente, programarla y organizarla, estableciendo un plan de formación con las estructuras necesarias y las personas adecuadas para llevarlo a cabo.(251)

Al ocuparse de la formación de sus sacerdotes, es necesario que el Obispo se comprometa con la propia y personal formación permanente. La experiencia enseña que, en la medida en que el Obispo está más convencido y empeñado en la propia formación, tanto más sabrá estimular y sostener la de su presbiterio.

En esta delicada tarea, el Obispo si bien desempeña un papel insustituible e indelegable sabrá pedir la colaboración del Consejo presbiteral que, por su naturaleza y finalidad, parece el organismo idóneo para ayudarlo especialmente en lo que se refiere, por ejemplo, a la elaboración del plan de formación.

Todo Obispo, pues, se sentirá sostenido y ayudado en su tarea por sus demás hermanos en el Episcopado, reunidos en Conferencia.(252)

90. *La formación de los formadores*

Ninguna formación es posible si no hay, además del sujeto que se debe formar, también el sujeto que forma, el formador. La bondad y la eficacia de un plan de formación dependen en parte de las estructuras pero, principalmente, de las personas de los formadores.

Es evidente que la responsabilidad del Obispo hacia esos formadores es particularmente delicada e importante.

Es necesario, por tanto, que el mismo Obispo nombre un « grupo de formadores » y que las personas sean elegidas entre aquellos sacerdotes altamente cualificados y estimados por su preparación y madurez humana, espiritual, cultural y pastoral. Los formadores, en efecto, deben ser ante todo hombres de oración, docentes con marcado sentido sobrenatural, de profunda vida espiritual, de conducta ejemplar, con adecuada experiencia en el ministerio sacerdotal, capaces de conjugar como los Padres de la Iglesia y los santos maestros de todos los tiempos las exigencias espirituales con aquellas más propiamente humanas del sacerdote. Éstos pueden ser elegidos también entre los miembros de los Seminarios, de los Centros o Instituciones académicas aprobadas por la Autoridad eclesiástica, y también entre aquellos Institutos cuyo carisma se refiere justamente a la vida y la espiritualidad sacerdotal. En todo caso deben ser garantizadas la ortodoxia de la doctrina y la fidelidad a la disciplina eclesiástica. Los formadores, además, deben ser colaboradores de confianza del Obispo, que es siempre el responsable último de la formación de sus más preciados colaboradores.

Es oportuno que se cree también un *grupo de programación* y de realización con el fin de ayudar al Obispo a fijar los contenidos, que deben desarrollarse cada año en cada uno de los ámbitos de la formación permanente; preparar los elementos necesarios; predisponer los cursos, las sesiones, los encuentros y los retiros; organizar oportunamente los calendarios, de modo que se prevean las ausencias y las sustituciones de los presbíteros, etc. Para una buena programación se puede también realizar la consulta de algún especialista en temas particulares.

Mientras que es suficiente un solo grupo de formadores, sin embargo es posible que existan si las necesidades lo requieren varios grupos de programación y de realización.

91. *Colaboración entre las Iglesias*

En lo referente sobre todo a los medios colectivos, la programación de los diferentes medios de formación permanente y de sus contenidos concretos puede ser establecida de común acuerdo entre varias Iglesias particulares, tanto a nivel nacional y regional a través de las respectivas Conferencias de los Obispos como, principalmente, entre Diócesis limítrofes o cercanas. Así, por ejemplo, se podrían utilizar si se consideran adecuadas las estructuras interdiocesanas, como las Facultades y los Institutos teológicos y pastorales, y también los organismos o las federaciones empeñados en la formación presbiteral. Tal unión de fuerzas, además de realizar una auténtica comunión entre las Iglesias particulares, podría ofrecer a todos más cualificadas y estimulantes posibilidades para la formación permanente.(253)

92. *Colaboración de centros académicos y de espiritualidad*

Además, los Institutos de estudio, de investigación y los Centros de espiritualidad, así como también los Monasterios de observancia ejemplar y los Santuarios constituyen otros puntos de referencia para la actualización teológica y pastoral, para lugares de silencio, oración, confesión sacramental y dirección espiritual, saludable reposo incluso físico, momentos de fraternidad sacerdotal. De este modo también las familias religiosas podrían colaborar en la formación permanente y contribuir a la renovación del clero exigida por la nueva evangelización del Tercer Milenio.

Necesidades en orden a la edad y a situaciones especiales

93. *Primeros años de sacerdocio*

Durante los primeros años posteriores a la ordenación, se debería facilitar a los sacerdotes la posibilidad de encontrar las condiciones de vida y ministerio, que les permitan traducir en obras los ideales forjados durante el período de formación en el seminario.(254) Estos primeros años, que constituyen una necesaria verificación de la formación inicial después del delicado primer impacto con la realidad, son los más decisivos para el futuro. Estos años requieren, pues, una armónica maduración para hacer frente con fe y con fortaleza a los momentos de dificultad. Con este fin, los jóvenes sacerdotes deberán tener la posibilidad de una relación personal con el propio Obispo y con un sabio padre espiritual; les serán facilitados tiempos de descanso, de meditación, de retiro mensual.

Teniendo presente cuanto ya se ha dicho para el año pastoral, es necesario organizar, en los primeros años de sacerdocio, encuentros anuales de formación en los que se elaboren y profundicen adecuados temas teológicos, jurídicos, espirituales y culturales, sesiones especiales dedicadas a problemas de moral, de pastoral, de liturgia, etc. Tales encuentros pueden también ser ocasión para renovar el permiso de confesar, según lo que está establecido por el Código de Derecho Canónico y por el Obispo.(255) Sería útil también que a los jóvenes presbíteros se facilitara la posibilidad de una convivencia familiar entre ellos y con los más maduros, de modo que sea posible el intercambio de experiencias, el conocimiento recíproco y también la delicada práctica evangélica de la corrección fraterna.

Conviene, en definitiva, que el clero joven crezca en un ambiente espiritual de auténtica fraternidad y delicadeza, que se manifiesta en la atención personal, también en lo que respecta a la salud física y a los diversos aspectos materiales de la vida.

94. *Después de un cierto número de años*

Transcurrido un cierto número de años de ministerio, los presbíteros adquieren una sólida experiencia y el gran mérito de gastarse por completo por el crecimiento del Reino de Dios en el trabajo cotidiano. Este grupo de sacerdotes constituye un gran recurso espiritual y pastoral.

Ellos necesitan que les den ánimos, que los valoren con inteligencia y que les sea posible profundizar en la formación en todas sus dimensiones, con el fin de examinarse a sí mismos y a su propio actuar; reavivar las motivaciones del sagrado ministerio; reflexionar sobre las metodologías pastorales a la luz de lo que es

esencial; sobre su comunión con el presbiterio; la amistad con el propio Obispo; la superación de eventuales sentimientos de cansancio, de frustración, de soledad; redescubrir, en definitiva, el manantial de la espiritualidad sacerdotal.(256)

Por este motivo, es importante que estos presbíteros se beneficien de especiales y profundas sesiones de formación en las cuales además de los contenidos teológicos y pastorales se examinen todas las dificultades psicológicas y afectivas, que pudieran nacer durante tal período. Es aconsejable, por tanto, que en tales encuentros estén presentes no sólo el Obispo, sino también aquellos expertos, que puedan dar una válida y segura contribución para la solución de los problemas expuestos.

95. *Edad avanzada*

Los presbíteros ancianos o de edad avanzada, a los cuales se debe otorgar delicadamente todo signo de consideración, entran también ellos en el circuito vital de la formación permanente, considerada quizás no tanto como un estudio profundo o debate cultural, sino como «confirmación serena y segura de la función, que todavía están llamados a desempeñar en el Presbiterio». (257)

Además de la formación organizada para los sacerdotes de edad madura, éstos podrán convenientemente disfrutar de momentos, ambientes y encuentros especialmente dirigidos a profundizar en el sentido contemplativo de la vida sacerdotal; para redescubrir y gustar de la riqueza doctrinal de cuanto ha sido ya estudiado; para sentirse como lo son útiles, pudiendo ser valorados en formas adecuadas de verdadero y propio ministerio, sobre todo como expertos confesores y directores espirituales. De modo particular, éstos podrán compartir con los demás las propias experiencias, animar, acoger, escuchar y dar serenidad a sus hermanos, estar disponibles cuando se les pida el servicio de « convertirse ellos mismos en valiosos maestros y formadores de otros sacerdotes ».(258)

96. *Sacerdotes en situaciones peculiares*

Independientemente de la edad, los presbíteros se pueden encontrar en « una situación de debilidad física o de cansancio moral » (259) Éstos, ofreciendo sus sufrimientos, contribuyen de modo eminente a la obra de la redención, dando « un testimonio signado por la elección de la cruz acogida con la esperanza y la alegría pascual ,».(260)

A esta categoría de presbíteros, la formación permanente debe ofrecer estímulos para « continuar de modo sereno y fuerte su servicio a la Iglesia », (261) Y para ser signo elocuente de la primacía del ser sobre el obrar, de los contenidos sobre las técnicas, de la gracia sobre la eficacia exterior. De este modo, podrán vivir la experiencia de S. Pablo: « Me alegro en los padecimientos, que sufro por vosotros y completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de su Cuerpo que es la Iglesia » (Col 1, 2).

El Obispo y sus sacerdotes jamás deberán dejar de realizar visitas periódicas a estos hermanos enfermos, que podrán ser informados, sobre todo, de los acontecimientos de la diócesis, de modo que se sientan miembros vivos del presbiterio y de la Iglesia universal, a la que edifican con sus sufrimientos.

De un particular y afectuoso cuidado deberán estar rodeados los presbíteros que se aproximan a concluir su jornada terrena, gastada al servicio de Dios para la salvación de sus hermanos.

Al continuo consuelo de la fe, a la pronta administración de los Sacramentos, se seguirán los sufragios por parte de todo el presbiterio.

97. *Soledad del sacerdote*

El sacerdote puede experimentar a cualquier edad y en cualquier situación, el sentido de la soledad.(262) Ésta, lejos de ser entendida como aislamiento psicológico, puede ser del todo normal y consecuencia de vivir sinceramente el Evangelio y constituir una preciosa dimensión de la propia vida. En algunos casos,

sin embargo, podría deberse a especiales dificultades, como marginaciones, incomprensiones, desviaciones, abandonos, imprudencias, limitaciones de carácter propias y de otros, calumnias, humillaciones, etc. De aquí se podría derivar un agudo sentido de frustración que sería sumamente perjudicial.

Sin embargo, también estos momentos de dificultad se pueden convertir, con la ayuda del Señor, en ocasiones privilegiadas para un crecimiento en el camino de la santidad y del apostolado. En ellos, en efecto, el sacerdote puede descubrir que « se trata de una soledad habitada por la presencia del Señor », (263) Obviamente esto no puede hacer olvidar la grave responsabilidad del Obispo y de todo el presbiterio por evitar toda soledad producida por descuido de la comunión sacerdotal.

No hay que olvidarse tampoco de aquellos hermanos, que han abandonado el ministerio, con el fin de ofrecerles la ayuda necesaria, sobre todo con la oración y la penitencia. La debida postura de caridad hacia ellos no debe inducir jamás a considerar la posibilidad de confiarles tareas eclesíásticas, que puedan crear confusión y desconcierto, sobre todo entre los fieles, a propósito de su situación.

CONCLUSION

El Dueño de la mies, que llama y envía a los operarios, que deben trabajar en su campo (cf Mt 9, 38), ha prometido con fidelidad eterna: « os daré pastores según mi corazón » (Jer 3, 15). La esperanza de recibir abundantes y santas vocaciones sacerdotales, ya constatable en varios países, así como la certeza de que el Señor no permitirá que falte a Su Iglesia la luz necesaria para afrontar la apasionante aventura de arrojar las redes al lago, están basadas sobre la fidelidad divina, siempre viva y operante en la Iglesia. (264)

Al don de Dios, la Iglesia responde con acciones de gracias, fidelidad, docilidad al Espíritu, y con una oración humilde e insistente.

Para realizar su misión apostólica, todo sacerdote llevará esculpidas en el corazón las palabras del Señor: « Padre, yo te he glorificado en esta tierra, pues he cumplido la obra, que Tú me has encargado: dar la vida eterna a los hombres » (Jn 17, 2-4). Para ésto, el sacerdote gastará la propia vida por el bien de sus hermanos, y vivirá así como un signo de caridad sobrenatural en la obediencia, en la castidad del celibato, en la sencillez de vida y en el respeto a la disciplina y la comunión de la Iglesia.

En su obra evangelizadora, el presbítero trasciende el orden natural para adherir « a las cosas que se refieren a Dios » (Hebr 5, 1). El sacerdote, pues, está llamado a elevar al hombre generándolo a la vida divina y haciéndolo crecer en la relación con Dios hasta llegar a la plenitud de Cristo. Ésta es la razón por la que un sacerdote auténtico, movido por su fidelidad a Cristo y a la Iglesia, constituye una fuerza incomparable de verdadero progreso para bien del mundo entero.

« La nueva evangelización requiere nuevos evangelizadores, y éstos son los sacerdotes, que se esfuerzan por vivir su ministerio como camino específico hacia la santidad ». (265) ¡Las obras de Dios las hacen los hombres de Dios!

Como Cristo, el sacerdote debe presentarse al mundo como modelo de vida sobrenatural: « os he dado ejemplo para que también vosotros hagáis como he hecho Yo » (Jn 13, 15).

El testimonio dado con la vida es lo que eleva al presbítero; el testimonio es, además, la más elocuente predicación. La misma disciplina eclesíástica, vivida por auténticas motivaciones interiores, es una ayuda magnífica para vivir la propia identidad, para fomentar la caridad y para dar ese auténtico testimonio de vida sin el cual la preparación cultural o la programación más rigurosa resultarían vanas ilusiones. De nada sirve el « hacer », si falta el « estar con Cristo ».

Aquí está el horizonte de la identidad, de la vida, del ministerio, de la formación permanente del sacerdote. Un deber de trabajo inmenso, abierto, valiente, iluminado por la fe, sostenido por la esperanza, radicado

en la caridad.

En esta obra tan necesaria como urgente, nadie está solo. Es necesario que los presbíteros sean ayudados por una acción de gobierno pastoral de los propios Obispos, que sea ejemplar, vigorosa, llena de autoridad, realizada siempre en perfecta y transparente comunión con la Sede Apostólica y apoyada por la colaboración fraterna del entero presbiterio y de todo el Pueblo de Dios.

A María, Madre de la Esperanza, se confíe todo sacerdote. En Ella, « modelo del amor materno, que debe animar a todos los que coadyuvan a la regeneración de los hombres en la misión apostólica de la Iglesia », (266) Los sacerdotes encontrarán la ayuda, que les permitirá renovar sus vidas; la protección constante de María hará brotar de sus vidas sacerdotales una fuerza evangelizadora cada vez más intensa y renovada, a las puertas del tercer milenio de la Redención.

Su Santidad el papa Juan Pablo II, el 31 de enero de 1994, ha aprobado el presente Directorio y ha autorizado la publicación

JOSÉ T. Card. SÁNCHEZ
Prefecto

+ CRESCENZIO SEPE
Arzob. tit. de Grado
Secretario

ORACION

A MARIA SANTISIMA

Oh María,
Madre de Jesucristo y Madre de los sacerdotes:
acepta este título con el que hoy te honramos
para exaltar tu maternidad
y contemplar contigo el Sacerdocio de tu Hijo unigénito y de tus hijos,
oh Santa Madre de Dios.

Madre de Cristo,
que al Mesías Sacerdote diste un cuerpo de carne
por la unción del Espíritu Santo para salvar a los pobres y contritos de corazón:
custodia en tu seno y en la Iglesia a los sacerdotes,
oh Madre del Salvador.

Madre de la fe,
que acompañaste al templo al Hijo del hombre,
en cumplimiento de las promesas
hechas a nuestros Padres:
presenta a Dios Padre, para su gloria,
a los sacerdotes de tu Hijo,
oh Arca de la Alianza.

Madre de la Iglesia,
que con los discípulos en el Cenáculo
implorabas el Espíritu
para el nuevo Pueblo y sus Pastores:
alcanza para el orden de los presbíteros
la plenitud de los dones,
oh Reina de los Apóstoles.

Madre de Jesucristo,
que estuviste con Él al comienzo de su vida
y de su misión,
lo buscaste como Maestro entre la muchedumbre,
lo acompañaste en la cruz,
exhausto por el sacrificio único y eterno,
y tuviste a tu lado a Juan, como hijo tuyo:

acoge desde el principio
a los llamados al sacerdocio,
protégelos en su formación
y acompaña a tus hijos
en su vida y en su ministerio,
oh Madre de los sacerdotes. ¡Amén!

Notas

(1) Entre los documentos más recientes, Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Constitución dogmática sobre la *iglesia Lumen gentium* 28; Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* 22; Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus* 16; Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*; PABLO VI, Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 junio 1967): AAS 59 (1967), 657-697; S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta circular *Inter ea* (4 noviembre 1969): AAS 62 (1970), 123-134; SINODO DE LOS OBISPOS, Documento sobre el sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* ((30 noviembre 1971): AAS 63 (1971), 898-922; *Codex Iuris Canonici* (25 enero 1983), can. 273-289; 232-264; 1008-1054; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 101; JUAN PABLO II, *Cartas* a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo; *catequesis* sobre los sacerdotes, en las Audiencias Generales del 31 marzo al 22 septiembre 1993.

(2) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992): AAS 84 (1992), 657-804.

(3) *Ibid.*, 18: o.c., 685.

(4) CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

(5) CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1

(6). JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 11 O.C., 675.

(7) *Ibid.*, 15: O.C., 680.

(8) *Ibid.*, 21: O.C., 688; cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2; 12.

(9) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 12C: O.C., 676.

(10) *Ibid.*, 18: O.C., 685-686; Mensaje de los Padres sinodales al Pueblo de Dios (28 octubre 1990), III: « L'Osservatore Romano » 29-30 de octubre de 1990.

(11) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 16; O.C., 682.

(12) Cfr. *ibid.* 12: o.c., 675-677.

(13) Cfr. CONC. ECUM. TRIDENT., Sessio XXIII, De sacramento Ordinis: DS 1763-1778; JUAN PABLO II Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 11 - 18: o.c., 673-686; *Catequesis* en la Audiencia general del 31 marzo 1993: « L'Osservatore Romano », 1 abril 1993.

(14) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, CONST. DOGM. *Lumen gentium* 18-31; Decr. *Presbyterorum Ordinis* 2; C I.C can. 1008.

(15) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 10, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 2.

(16) .Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Apostolicam Actuositatem* 3; JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Christifideles laici* (30 diciembre 1988), 14: AAS 81 (1989), 409-413.

-La liturgia romana y la inculturación-

- (17) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 13-14: o.c., 677-679; *Catechesis* en la Audiencia General del 31 marzo 1993: « L'Ossetvatore Romano », 1· abril 1993.
- (18) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 18: o.c., 684-686.
- (19) Cfr. *ibid*, 15 oc, 679-681.
- (20) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Dei Verbum*, 10; - Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- (21) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Decr. Presbyterorum Ordinis*, 5 ; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1120.
- (22) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Decr. Presbyterorum Ordinis*, 6
- (23) JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis*, 16:o.c.;681.
- (24) cfr. *ibid*.
- (25) *ibid.*,3: oc., 661
- (26) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Lumen gentium* 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis* 7; Decr. *Christus Dominus*, 28; Decr. *Ad Gentes* 19; JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis* 17: o.c. 683.
- (27) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Lumen gentium* 28; *Pontificale Romanum Ordinatio Episcoporum Presbyterorum et diaconorum* cap. I, n. 51, Ed. typica altera, 1990, p. 26.
- (28) CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Lumen gentium* 28.
- (29) Cfr. JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis*, 16: O.C., 681
- (30) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta sobre la Iglesia como comunión *Communiones notio* (28 de mayo de 1992), 10: AAS 85 (1993), 844.
- (31) Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 23a: AAS 83 (1991), 269.
- (32) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Decr. Presbyterorum Ordinis* 10; cfr. JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis* 32: o.c., 709-710.
- (33) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Lumen gentium* 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis* 7.
- (34) Cfr. C.I.C., can. 266 § 1.
- (35) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, *Const. dogm. Lumen Gentium* 23; 26; S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Nt. dir. *Postquam Apostoli* (25 marzo 1980), 5; 14; 23: AAS 72 (1980) 346-347; 353-354; 360-361; TERTULIANO, *De praescriptione* 20, 5-9: CCL 1, 201 -202.
- (36) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II , *Const. dogm. Lumen gentium* 23 Decr. *Presbyterorum Ordinis* 10; JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis* 32: o.c., 709-710; S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Nt. Direc. *Postquam Apostoli* (25 marzo 1980): AAS 72 (1980) 343-364; CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (1· octubre 1989), 4; C.I.C., can. 271.
- (37) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Guía pastoral para los sacerdotes Diocesanos de las Iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (1· de octubre 1989); JUAN PABLO II, Carta Enc. *Redemptoris missio* (7 diciembre 1990), 54.67: AAS 83 (1991), 301-302, 315-316
- (38) Cfr. S. AGUSTÍN, In *Iohannis Evangelium Tractatus* 123, 5: CCL 36, 678.
- (39) Cfr. JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis* 21: O.C., 688-690; C.I.C., can. 274.
- (40) Cfr. C.I.C., can. 275 § 2; 529 § 1

(41) Cfr. *ibid.* can. 574 § 1.

(42) Cfr. CONC. ECUM. TRIDENT. Sessio XXIII, De sacramento Ordinis, cap. 1 e 4, can. 3, 4, ó: DS 1763-1776; CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 10; S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones referentes al ministro de la Eucaristía *Sacerdotium ministeriale* (6 agosto 1983), 1: AAS 75 (1983), 1001.

(43) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, dogm. *Lumen gentium* 9.

(44) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 7.

(45) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos (1· octubre 1989), 3.

(46) Cfr. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones con respecto al ministro de la Eucaristía *Sacerdotium ministeriale* (ó de agosto de 1983), [I. 3, III. 2: MS 75 (1983), 1001-1009; Catecismo de la Iglesia Católica 875.

(47) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *presbyterorum Ordinis* 11.

(48) Cfr. JUAN PABLO II *Discurso* al Episcopado de Suiza (15 de junio de 1984): *Insegnamenti*, VII/1 (1984), 1784

(49) Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso* a los participantes en el Simposio internacional sobre « El sacerdote hoy »: « L'Osservatore Romano », 29 mayo 1993; *Discurso* a los participantes del *symposium internazionale* « lus in vita et in missione Ecclesiae », (23 de abril de 1993), en « L'Osservatore Romano », 25 de abril de 1993.

(50) . JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 12: o.c., 676; Cfr. Conc. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *lumen gentium*, 1.

(51) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.

(52) Cfr. S. AGUSTÍN, *Sermo* 46, 30: CCL 41 555-557.

(53) JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 28: o.c., 701-702.

(54) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm *Lumen gentium* 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis* 7; 15.

(55) Cfr C.I.C can. 331; 333 § 1.

(56) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 22; Decr. *Christus Dominus* 4; C.I.C., can. 336.

(57) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta sobre la Iglesia como comunión *Communio notio* (28 mayo 1992), 14: AAS 85 (1993), 847.

(58) Cfr. C.I.C. can. 902; S. CONGREGACIÓN PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Decr. part. *Promulgato Codice* (12 septiembre 1983), II, I, 153: *Notitiae* 19 (1983), 542.

(59) Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 82, a. 2 ad 2; *Sent.* IV d. 13, q. 1, a. 2, q. 2; CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium* 41, 57; S. CONGREGACIÓN DE LOS RITOS, Decreto general *Ecclesiae semper* (7 marzo 1965): AAS 57 (1965), 410-412; Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (25 mayo 1965): AAS 57 (1967), 565-566.

(60) Cfr. S. CONGREGACIÓN DE LOS RITOS, Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (25 mayo 1967), 47: AAS 59 (1967), 565-566.

(61) Cfr. C.I.C. can. 273.

(62) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 15; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 65; 79: O.C., 770-772; 796-798.

(63) S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephesios*, XX 1-2: « Si el Señor me revelara que cada uno por su cuenta y todos juntos (..), vosotros estáis unidos de corazón en una inquebrantable sumisión al Obispo y al presbiterio, dividiendo el único pan, que es remedio de inmortalidad, antídoto para no morir, sino para vivir siempre en Jesucristo»: *Patres Apostolici*; ed. F.X. FUNK, II,

203-205.

(64) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 17: o.c., 683; cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decr. *Presbyterorum ordinis*, 8; C.I.C., can. 275 § 1.

(65) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 74; o.c., 790, CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias independientes de la congregación para la Evangelización de los Pueblos* (1° octubre 1989), 6

(66) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8; C.I.C., can. 369, 498, 499.

(67) Cfr. *Pontificale Romanum, De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, cap. II, nn. 105; 130, editio typica altera, 1990, pp. 54; 66-67; CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8.

(68) Cfr. C.I.C., can. 265.

(69) Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso en la Catedral de Quito a los Obispos, a los Sacerdotes y a los Seminaristas* (29 enero 1985): *Insegnamenti*; VIII/1 (1985), 247-253.

(70) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 31: o.c., 708.

(71) Cfr. *ibid.*, 17; 74: o.c., 683; 790.

(72) Cfr. C.I.C., can. 498 § 1, 2-.

(73) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 31: o.c., 708-709.

(74) Cfr. *ibid.*, 31; 41; 68: o.c. 708; 728-729; 775-777.

(75) Cfr. C.I.C., can. 271.

(76) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 74: o.c., 790.

(77) JUAN PABLO II, Catequesis en la Audiencia General del 4 agosto 1993, n. 4: « L'Osservatore Romano », 5 agosto 1993.

(78) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 12-14.

(79) Cfr. *ibid.* 8.

(80) Cfr. S. AGUSTÍN, *Sermones* 355, 356, *De vita et moribus clericorum*: PL 39, 1568-1581.

(81) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm *Lumen gentium* 28c; Decr. *Presbyterorum ordinis* 8; Decr. *Christus Dominus* 30a.

(82) Cfr. S. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Directorio *Ecclesiae Imago* (22 febrero 1973), n. 112; C.I.C., can. 280; 245 § 2; 550 § 1; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 81: o.c., 799-800.

(83) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium* 26; 99; *Liturgia Horarum, Instituto Generalis* n. 25.

(84) Cfr. C.I.C., can. 278 § 2; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 31; 68; 81: o.c., 708, 777- 799.

(85) Cfr. C.I.C., can. 550 § 2.

(86) Cfr. *ibid.*, can. 545 § 1.

(87) Cfr. JUAN PABLO II, *Catequesis en la Audiencia general del 7 julio 1993*: « L'Osservatore Romano », 8 julio 1993; CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 15b.

(88) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 15: o.c., 679-680.

(89) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 9; C.I.C., can. 275 § 2; 529 § 2.

-La liturgia romana y la inculturación-

- (90) JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 74:o.c., 788.
- (91) Cfr. C.I.C, can. 529 § 2.
- (92) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 74: o.c., 788; PABLO VI, Carta enc. *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964), III: MS 56 (1964), 647.
- (93) Cfr. JUAN PABLO II, *Catequesis* en la Audiencia General del 7 julio 1993: « L'Osservatore Romano », 8 julio 1993.
- (94) Cfr. C.I.C ., can. 529 § 1.
- (95) Cfr. Conc. ECUM .VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 11; C.I.C.,can 233 § 1.
- (96) Cfr JUAN PABLO II , Ex. ap. post sinodal *Pastores dabo vobis*, 74c:o.c.,789.
- (97) Cfr. C.I.C., can 287§ 2 ;S. CONGREGACION PAR EL CLERO, Decr. *Quidam Episcopi* (8 de marzo de 1982),AAS 74 (1982), 642-645.
- (98) Cfr. CONGREGACION PARA LA EVANGELIZACION DE LOS PUEBLOS, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, (1 octubre 1989), 9;S CONGREGACION PARA EL CLERO, Decr.*Quidam Episcopi* (8 de marzo de 1982), AAS 74 (1982), 642-645.
- (99) JUAN PABLO II, *Catequesis* en la Audiencia General del 28 julio 1993, n. 3: « L'Osservatore Romano », 29 julio 1993; Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. past.*Gaudim et Spes*, 43; SINODO DE LOS OBISPOS, documento sobre al sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 noviembre 1971), II, I, 2b: AAS 63 (1971), 912-913; C.I.C. can. 285 5 3, 287 § I.
- (100) Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2442; cfr. C.I.C., can. 227.
- (101) SINODO DE LOS OBISPOS, Documento sobre el sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971), 11, I, 2b: AAS 63 (1971), 913.
- (102) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. apost. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 5: o.c., 663-665.
- (103) Cfr. JUAN PABLO II, Discurso inaugural a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 12-28 de octubre de 1992), n. 24: AAS 85 (1993), 826
- (104) *Ibid*, 1: o.c., 808-809.
- (105) *Ibid.*, 25: o.c., 827.
- (106) Cfr. *ibid*
- (107) JUAN PABLO II, *Carta* a los sacerdotes del Jueves Santo (13 de abril de 1987), 10: AAS 79 (1987), 1292.
- (108) Cfr. C.I.C., can. 276 § 2, 1.
- (109) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; 18; JUAN PABLO II, Exhort. apost. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 23; 26; 38; 46; 48: o.c., 691-694; 697-700; 720-723; 738-740; 742-745; C.I.C, can. 246 5 1; 276 5 2, 2.
- (110) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; 18; C.I.C, can. 246 5 4; 276 5 2, 5; JUAN PABLO II, Exhort. apost. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 48: o.c., 697-700; 742-745.
- (111) Cfr. CONC.ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; C.I.C., can. 239; JUAN PABLO II, Exhort. apost. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 40, 50, 81: o.c. 724-726; 746-748; 799-800.
- (112) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr.*Presbyterorum Ordinis*, 18; C.I.C, can. 246 § 2; 276 § 2, 3; JUAN PABLO II, Exhort. apost. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26, 72: o.c. 697-700; 783-797.
- (113) Cfr C.I.C, 1174 § 1.

-La liturgia romana y la inculturación-

- (114) CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 37-38; 47; 51; 53; 72: o.c., 697-700; 718-723; 740-742; 748-750; 751-753; 783-787.
- (115) Cfr. C.I.C., can. 276 § 2, 5°.
- (116) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4; 13; 18; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 47; 53; 70; 72: o.c., 697-700; 740-742; 751-753; 778-782; 783-787.
- (117) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; C.I.C., can. 276 § 2, 4; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 80: o.c., 798-800.
- (118) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; C.I.C., can. 246 § 3; 276 § 2, 5; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post sinodal *Pastores dabo vobis*, 36; 38; 45; 82: o.c., 715-718; 720-723; 736-738; 800-804.
- (119) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18 JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26, 37-38; 47; 51; 53; 72: o.c., 697-700; 718-723; 740-742; 748-750; 751-753; 783-787.
- (120) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18c.
- (121) JUAN PABLO II, Carta a los Sacerdotes *Novo incipiente* con motivo del Jueves Santo 1979, 8 abril 1979, 1: AAS 71 (1979), 394; Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 80: o.c., 798-799.
- (122) Cfr. POSIDONIO, *Vita Sancti Aurelii Augustini*, 31: PL 32, 63-66.
- (123) Cfr. *Liturgia Horarum Institutio Generalis* nn. 3-4.
- (124) Cfr. *Pontificale Romanum - De ordinatione Episcopi Presbyterorum et Diaconorum* cap. 11, n. 151, Ed. typica altera 1990, pp. 87-88.
- (125) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 18; SINODO DE LOS OBISPOS, Documento sobre el sacerdocio ministerial; *Ultimis temporibus* (30 noviembre 1971), II, I, 3: AAS 63 (1971), 913-915; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 46-47: o.c., 738-742; Catequesis en la Audiencia General; del 2 junio 1993, n. 3: « L'Osservatore Romano », 3 junio 1993.
- (126) « Numquam enim minus solus sum, quam cum solus esse videor »: Epist. 33 (Maur. 49), 1: CSEL 82, 229.
- (127) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 14; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 23: O.C., 691-694.
- (128) Cfr. C.I.C., can. 279 § 1.
- (129) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1-2, 142.
- (130) Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 150-152, 185-187.
- (131) Cfr. JUAN PABLO II, *Catequesis* en la audiencia general, 21 abril 1993, ó: « L'Osservatore Romano » 22 abril 1993.
- (132) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 25.
- (133) Cfr. C.I.C. cc. 757, 762, 776.
- (134) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- (135) *Ibid*; Cfr. JUAN PABLO II, EX. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 26: o.c., 697-700.
- (136) Cfr. JUAN PABLO II, *Catequesis* en la audiencia general, 21 abril 1993: « L'Osservatore Romano », 22 abril 1993.
- (137) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum* 10; JUAN PABLO II, *Catequesis* en la Audiencia General del 21 abril de 1993: « L'Osservatore Romano », 22 abril de 1993.
- (138) Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5.

- (139) Cfr. C.I.C., Can. 769.
- (140) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. *Catechesi Tradendae*, (16 octubre 1979), 18: AAS 71 (1979), 1291-1292.
- (141) Cfr. C.I.C., Can. 768.
- (142) Cfr. C.I.C., c. 776.
- (143) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 9.
- (144) Cfr. *ibid.*, 6.
- (145) Cfr. C.I.C., c. 779.
- (146) Cfr. JUAN PABLO II, Const. apost. *Fidei Depositum* (11 octubre 1992), 4.
- (147) Cfr. JUAN PABLO II, *Catechesis* en la audiencia general, 12 mayo 1993, n. 3: « L'Osservatore Romano » 14 mayo 1993.
- (148) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5.
- (149) *Ibid*
- (150) Cfr. *ibid* 5, 13; SAN JUSTINO, *Apología* I, 67: PG ó, 429-432; SAN ACUSTIN, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13-15: CCL 36, 266-268.
- (151) Cfr. C.I.C., can. 904.
- (152) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 128.
- (153) Cfr. *ibid.* 122-124.
- (154) Cfr. *ibid.* 112, 114, 116.
- (155) Cfr. *ibid.* 120.
- (156) Cfr. *ibid.* 30.
- (157) Cfr. C.I.C, c. 899 § 3.
- (158) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22; C.I.C., c. 846 § 1.
- (159) Cfr. C.I.C., can. 929; *Missale Romanum Institutio Generalis* nn. 81 y 298; S. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, Instrucción *Liturgicae Instaurationes* (5 de septiembre de 1970), 8 c: AAS 62 (1970), 701.
- (160) JUAN PABLO II, *Catechesis* en la Audiencia General del 9 junio 1993, n 6, « L'Osservatore Romano », 10 de junio de 1993; Cfr. Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 48: o.c., 744; S. CONGREGACIÓN DE LOS RITOS, Instr. *Eucharisticum Mysterium* (25 mayo 1967), 50: AAS 59 (1967), 539-573; *Catecismo de la Iglesia Católica* 1418.
- (161) JUAN PABLO II, *Catechesis* en la Audiencia General del 2 junio 1993, n. 5; « L'Osservatore Romano », 3 junio 1993; Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium* 99-100.
- (162) Cfr. CONC. ECUM. TRIDENT., ses. VI, *de iustificatione*, c. 14; se. XIV, *de poenitentia*, c. 1, 2, 5-7, can. 10; ses. XXIII, *de ordine*, c. 1: DS 1542-1543; 1668-1672; 1679-1688; CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2, 5; C.I.C., can. 965.
- (163) Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1443-1445.
- (164) Cfr. C.I.C., can. 966 § 1; 978 § 1; 981; JUAN PABLO II, Discurso a la Penitenciaría Apostólica (27 de marzo de 1993): L'Osservatore Romano, 28 marzo 1993.
- (165) Cfr. C.I.C., can. 986.

(166) Cfr. *ibid.*, can. 960; JUAN PABLO II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 20: AAS 71 (1979) 309-316.

(167) Cfr. C.I.C., can. 961-963; PABLO VI, Alocución (20 marzo 1978), AAS 70 (1978), 328-332; JUAN PABLO II, Alocución (30 enero 1981): AAS 73 (1981), 201-204; Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et Poenitentia* (2 diciembre 1984), 33: AAS 77 (1985), 269-271.

(168) Cfr. C.I.C., can. 978 § 1; 981.

(169) Cfr. *ibid.*, can. 964

(170) Cfr. *ibid.*, can. 276 § 2, 5; CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 18b

(171) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et Poenitentia*, (2 diciembre 1984), 31: AAS 77 (1985), 266, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 26: o.c., 699.

(172) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Reconciliatio et Poenitentia* (2 diciembre 1984), 32: AAS 77 (1985), 267-269.

(173) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 22-23: O.C., 690-694; Cfr. Carta ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988) 26: AAS 80(1988), 1715-1716.

(174) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 6; C.I.C., can. 529 § 1.

(175) S. JUAN CRISÓSTOMO, De sacerdote, III, ó: PG, 48,643-644: « El nacimiento espiritual de las almas es privilegio de los sacerdotes: ellos las hacen nacer a la vida de la gracia por medio del bautismo por medio de ellos, nos revestimos de Cristo, somos sepultados con el Hijo de Dios y llegamos a ser miembros de aquella santa Cabeza (cfr. *Rom* 6, 1; *Gal* 3,27). Por lo tanto, nosotros debemos respetar a los sacerdotes más que a príncipes y reyes, y venerarlos más que a nuestros padres. Éstos últimos nos han engendrado por medio de la sangre y de la voluntad de la carne (cfr. *Jn* 1, 13); los sacerdotes en cambio, nos hacen nacer como hijos de Dios, pues son los instrumentos de nuestra bienaventurada regeneración, de nuestra libertad y de nuestra adopción en el orden de la gracia ».

(176) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 29: O.C., 704. Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; PABLO VI, Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 de junio de 1967), 14: AAS 59 (1967), 662; C.I.C., can. 277 §

(177) Cfr. JUAN PABLO II Carta Enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) 22b-c: AAS 85 (1993), 1151.

(178) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Optatam totius* 10; C.I.C., can. 247 §1; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 48; *Orientaciones educativas para la formación en el celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974), n. 16.

(179) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 16; JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes del Jueves Santo *Novo incipiente* (8 de abril de 1979), 8: AAS 71 (1979) 405-409, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 29: o.c., 703-705; C.I.C., can. 277 § 1.

(180) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 16a; PABLO VI, Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 junio 1967), 14: AAS 59 (1967), 662

(181) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 16c, C.I.C., can. 1036, 1037.

(182) Cfr. *Pontificale Romanum - De ordinatione Episcopi Presbyterorum et Diaconorum* cap. III, n. 228, Ed. typica altera, 1990, p. 134 JUAN PABLO II, Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo 1979 *Novo incipiente* (8 abril 1979), 9: AAS 71 (1979), 409-411.

(183) Cfr. SINODO DE LOS OBISPOS, Documento *Ultimus temporibus* (30 noviembre 1971), 11, I, 4c: AAS 63 (1971), 916-917

(184) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16b.

(185) Cfr. *ibid.*

(186) Cfr. JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 29: o.c., 703-705.

- (187) S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas para la formación en el celibato sacerdotal* (11 abril 1974), n. 16.
- (188) Para la interpretación de estos textos, Cfr. CONC.DE ELVIRA, (a. 300-305) can. 27; 33: BRUNS HERM. *Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VII*, II, 5-6; CONC. DE NEOCESAREA (a. 314), can. 1: Pont.*Commissio ad redigendum C.I.C Orientalis*, IX, 1/2, 74-82; CONC. ECUM. NICENO I(a. 325), can. 3: *Conc. Oecum. Decr.*, ó; SINODO ROMANO (a. 386):*Concilia Africae* a. 345-325, CCL 149, (in Conc. de Telepte), 58-63; CONC. DE CARTAGO (a. 390): *ibid.*, 13; 133 ss.; CONC. TRULLANO (a. 691), can. 3, 6, 12, 13, 26, 30, 48: Pont. *Commissio ad redigendum C.I.C Orientalis*, IX, I/1, 125-186; SIRICIO, decretal *Directa* (a. 386): PL 13, 1131-1147; INOCENCIO I, carta Dominus inter (a. 405): BRUNS Cit. 274-277. S. LEÓN MANO, carta a Rusticus (a. 456): PL 54, 1191; EUSEBIO DA CESAREA, *Demonstratio Evangelica*, 1, 9: PG 22, 82 (78-83); EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion*, PG 41, 868, 1024; *Expositio Fidei*, PG 42, 822-826.
- (189) Cfr. JUAN PABLO II, Carta a todos los sacerdotes de la Iglesia con ocasión del Jueves Santo 1993 (8 abril 1993): AAS 85 (1993) 880-883; para posteriores profundizaciones, Cfr. *Solo per amore riflessioni Sul celibato sacerdotale* a cargo de la Congregación para el Clero, Ed. Paoline, 1993; *Identita e missione del Sacerdote*, a cargo di G. PITTAU-C.SEPE, Ed. Città Nuova 1994
- (190) S. JUAN CRISOSTOMO, De *Sacerdotio* VI 2: PG 48, 679: « El alma del sacerdote debe ser más pura que los rayos del sol, para que el Espíritu Santo no lo abandone y para que pueda decir: *Ya no soy yo el que vive sino que es Cristo quien vive en mí* (Gal 2, 20). Si los anacoretas del desierto, alejados de la ciudad y de los encuentros públicos y de todo ruido propio de esos lugares, gozando plenamente del puerto y de la bonanza, no se confían en la seguridad propia de la vida, sino que agregan multitud de otros cuidados, creciendo en virtudes y cuidando de hacer y decir las cosas con diligencia, para poder presentarse en la presencia de Dios con confianza e intacta pureza, en todo lo que resulta a las facultades humanas; ¿qué fuerza y violencia te parece que serán necesarias al sacerdote, para sustraer su alma de toda mancha y conservar intacta la belleza espiritual? Él ciertamente necesita una mayor pureza que los monjes. Y, sin embargo, justamente él, que necesita más, está expuesto a mayores ocasiones inevitables, en las cuales puede resultar contaminado si, con asidua sobriedad y vigilancia , no hace que su alma sea inaccesible a esas insidias »
- (191) Cfr. C.I.C., can 277 § 2
- (192) Cfr. *Ibid.* can. 277 § 3.
- (193) Cfr. CONC. ECUM.VATICANO II, DECR. *Presbyterorum Ordinis* 16c.
- (194) PABLO VI , Carta Enc . *Sacerdotialis coelibatus* (24 junio 1967) , 79-8 1: AAS 59 (1967) 688-689; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 29: o.c., 703-705.
- (195) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 15c; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* ,27: o.c., 700-701.
- (196) Cfr. JUAN PABLO II, Carta Enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993) , 31; 32; 106: AAS. 85 (1993), 1159-1160; 1216.
- (197) Cfr. C.I.C., can. 274 §2.
- (198) Cfr C.I.C., can. 273.
- (199) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 23a.
- (200) Cfr. *ibid.*, 27a, C.I.C, can. 381§ 1.
- (201) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Christus Dominus* 2a; Const. dogm. *Lumen gentium* 22b; C.I.C., can. 333 §1.
- (202) Cfr. JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 enero 1983): AAS 75 (1983) Pars II, XIII; *Discurso* a los participantes del *Symposium Internationale « IUS in vita et in missione Ecclesiae »* (23 abril 1993), en « L'Osservatore Romano », 25 abril 1993.
- (203) Cfr. JUAN PABLOII, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 enero 1983): AAS 75 (1983) Pars II, XIII.
- (204) Cfr. C.I.C., can. 392.
- (205) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

- (206) Cfr. *ibid.* 10.
- (207) C.I.C., can. 838.
- (208) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22.
- (209) Cfr. C.I.C., can. 846 § 1.
- (210) Cfr. S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta circular *Omnis Christifideles* (25 enero 1973), 9.
- (211) Cfr. JUAN PABLO II, Carta al Card. Vicario de Roma (8 septiembre 1982): « L'Osservatore Romano », 18-19 octubre 1982.
- (212) Cfr. PABLO VI, *Alocuciones al clero* (17 febrero 1969; 17 febrero 1972; 10 febrero 1978): AAS 61 (1969), 190; 64 (1972), 223; 70 (1978), 191; JUAN PABLO II, Carta a todos los sacerdotes en ocasión del Jueves Santo de 1979 *novo incipiente* (7 abril 1979), 7; AAS 71, 403-405; *Alocuciones al clero* (9 noviembre 1978; 19 abril 1979): *Insegnamenti*, I (1978), 116, II (1979), 929.
- (213) C.I.C., can. 284.
- (214) Cfr. PABLO VI , Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, I 25 §2d: AAS 58 (1966), 770; S. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Carta circular a todos los representantes pontificios *Per venire incontro* (27 enero 1976); S. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta circular *The document* (6 enero 1980): « L'Osservatore Romano » supl., 12 de abril de 1980.
- (215) Cfr. PABLO VI, Catequesis en la Audiencia general del 17 de septiembre de 1969; *Alocución al clero* (1 marzo 1973): *Insegnamenti* VII (1969), 1065; XI (1973), 176.
- (216) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II , Decr. *Presbyterorum Ordinis* 17 a.d; 20-21.
- (217) Cfr. *ibid.*, 17 a.c.; JUAN PABLO II, Catequesis en la Audiencia general del 21 de julio de 1993, n. 3: « L'Osservatore Romano », 22 julio 1993.
- (218) Cfr. C.I.C., can. 286 Y 1392.
- (219) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 17 d.
- (220) Cfr. *ibid.* 17c; C.I.C., can. 282, 222 § 2, 529 § 1.
- (221) Cfr. C.I.C., can. 282 § 1.
- (222) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 17 d.
- (223) Cfr. *ibid.* 17 e.
- (224) Cfr. JUAN PABLO II, Catequesis en la Audiencia General del 30 junio 1993: « L'Osservatore Romano », 30 junio - 1 julio 1993.
- (225) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*; 18b.
- (226) Cfr. JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 70: o.c., 778-782.
- (227) Cfr. *ibid.*
- (228) Cfr. *ibid.*, 79: o.c., 797.
- (229) Cfr. C.I.C, can. 279.
- (230) Cfr. JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 76: o.c., 793-794.
- (231) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 3 .
- (232) Cfr. *ibid.* 19; Decr. *Optatam totius* 22; C.I.C can. 279 § 2; CONGREGACION PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA , *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 101.

-La liturgia romana y la inculturación-

- (233) C.I.C, can. 279 § 3.
- (234) Cfr. JUAN PABLO II, Enc. Centesimus annus (1 mayo 1991), 57: AAS 83 (1991), 862-863.
- (235) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 79:o.c., 797.
- (236) Cfr. *ibid.*
- (237) Cfr. *ibid.*
- (238) Cfr. *ibid.*
- (239) Cfr. *ibid.*; CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Optatam totius* 22; Decr. *Presbyterorum Ordinis* 19c.
- (240) Cfr. PABLO VI, Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1966), I, 7: AAS 58 (1966), 761; S. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales *Inter ea* (4 noviembre 1969), 16: AAS 62 (1970), 130-131; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 63; 101; C.I.C., can. 1032 § 2
- (241) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 63.
- (242) C.I.C., can. 276 § 2, 4; Cfr. can. 533 § 2; 550 § 3.
- (243) Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis institutionis Sacerdotalis*(19 marzo 1985), 101.
- (244) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 70:o.c., 778-782.
- (245) CON. ECUM. VATICANO. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*,8
- (246) Cfr. *ibid.*
- (247) C.I.C., can. 278 §.2 Cfr. CON. ECUM VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*,8
- (248) Cfr. CONC.ECUM.VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 8;C.I.C, can. 278 5 2; JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 81: o.c. 799-800
- (249) Cfr. CONC.ECUM.VATICANO.II, Decr. *Christus Dominus* 16 d.
- (250) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* 79:o.c., 797.
- (251) Cfr. *ibid.* : o.c. 797-798.
- (252) Cfr. CONC. ECUM. VATICANO II, Decr. *Optatam totius* 22; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA , *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 marzo 1985), 101.
- (253) JUAN PABLO II, Exhort. Ap. Post-Sinodal *Pastores dabo vobis*, 79:o.c. 796-798.
- (254) Cfr *ibid*, 76: O.C., 793-794
- (255) Cfr C.I.C, Can. 970; 972.
- (256) JUAN PABLO II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 77: O.C., 794-795.
- (257) *Ibid*: o.c., 794.
- (258) *Ibid.*
- (259) *Ibid.*

(260) *Ibid*, 41: O.C. 727.

(261) *Ibid.*, 77: O.C. 794.

(262) Cfr. *ibid.*, 74; o.c., 794.

(263) *Ibid.*

(264) Cfr. *ibid.*, 82: o.c., 800.

(265) *Ibid.*, 82 O.C, 801.

(266) CONC. ECUM. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 65.

(267) JUAN PABLO II, Ex. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 82: O.C., 803-804.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

LA VIDA FRATERNA EN COMUNIDAD **«Congregavit nos in unum Christi amor»**

INTRODUCCIÓN

«Congregavit nos in unum Christi Amor»

1. El amor de Cristo ha reunido a un gran número de discípulos para llegar a ser un sola cosa, a fin de que en el Espíritu, como Él y gracias a Él, pudieran responder al amor del Padre a lo largo de los siglos, amándolo «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (Dt 6,5) y amando al prójimo «como a sí mismos» (cf Mt 22,39).

Entre estos discípulos, los reunidos en las comunidades religiosas, mujeres y hombres «de toda lengua, raza, pueblo y tribu» (Ap 7,9), han sido y siguen siendo todavía una expresión particularmente elocuente de este sublime e ilimitado Amor. Nacidas «no del deseo de la carne o de la sangre» ni de simpatías personales o de motivos humanos, sino «de Dios» (Jn 1,13), de una vocación divina y de una divina atracción, las comunidades religiosas son un signo vivo de la primacía del Amor de Dios que obra maravillas y del amor a Dios y a los hermanos, como lo manifestó y vivió Jesucristo.

Dada su relevancia para la vida y para la santidad de la Iglesia, es importante tomar en consideración la vida de las comunidades religiosas concretas, tanto las monásticas y contemplativas como las dedicadas a la actividad apostólica, cada una según su propio y específico carácter. Lo que se dice de las comunidades religiosas se entiende referido también a las comunidades de las sociedades de vida apostólica, teniendo en cuenta su carácter y su legislación propia.

a) El argumento de este documento tiene en cuenta un hecho: la fisonomía que hoy presenta «la vida fraterna en común» en numerosos países manifiesta muchas transformaciones con respecto al pasado. Tales transformaciones, así como las esperanzas y desilusiones que han acompañado y siguen acompañando este proceso, requieren una reflexión a la luz del Concilio Vaticano II. Ellas han llevado a efectos positivos, pero también a otros más discutibles. Han puesto de relieve no pocos valores evangélicos dando nueva vitalidad a la comunidad religiosa, pero también han suscitado interrogantes por haber oscurecido algunos elementos típicos de la misma vida fraterna vivida en comunidad. En algunos lugares parece que la comunidad religiosa ha perdido relevancia ante los religiosos y religiosas, y que no es ya un ideal que se deba perseguir.

Con la serenidad y la urgencia de quien busca la voluntad del Señor, muchas comunidades han querido valorar esta transformación para corresponder mejor a la propia vocación en el pueblo de Dios.

b) Son muchos los factores que han determinado los cambios de que somos testigos:

- El «retorno constante a las fuentes de la vida cristiana y a la inspiración primitiva de los Institutos»(1). Ese encuentro más profundo y pleno con el Evangelio y con la primera irrupción del carisma fundacional, ha sido un vigoroso impulso para adquirir el verdadero espíritu que anima la fraternidad y para hallar las estructuras y los usos que han de expresarlo adecuadamente. Allí donde el encuentro con estas fuentes y con la inspiración originaria ha sido parcial o débil, la vida fraterna ha corrido riesgos y ha llegado a una cierta atonía.
- Pero este proceso ha tenido lugar también dentro de otros cambios más generales que son como su marco existencial, a cuyas repercusiones no podía abstraerse la vida religiosa(2).

La vida religiosa es una parte vital de la Iglesia y vive en el mundo. Los valores y contravalores propios de una época o de un ámbito cultural, y las estructuras sociales que los manifiestan, afectan a la vida de todos, incluida la Iglesia y sus comunidades religiosas. Estas últimas o son un verdadero fermento

evangélico en la sociedad, anuncio de la Buena Nueva en medio del mundo y proclamación en el tiempo de la Jerusalén celeste, o sucumben con una agonía más o menos prolongada, simplemente porque se han acomodado al mundo. Por eso, la reflexión y las nuevas propuestas sobre «la vida fraterna en común» deberán hacerse teniendo en cuenta este marco referencial.

- Sin embargo, también la evolución de la Iglesia ha ejercido un influjo profundo en las comunidades religiosas. El Concilio Vaticano II, como acontecimiento de gracia y expresión máxima del talante pastoral de la Iglesia en este siglo, ha influido decisivamente en la vida religiosa, no sólo en virtud del Decreto *Perfectæ Caritatis*, a ella dedicado, sino también gracias a la eclesiología conciliar y a todos los documentos del mismo.

Por todas estas razones el presente documento, antes de entrar directamente en materia, comienza dando una rápida mirada a los cambios acaecidos en los ámbitos que han podido influir más de cerca en la calidad de la vida fraterna y en los distintos modos de vivirla en las diversas comunidades religiosas.

DESARROLLO TEOLÓGICO

2. El Concilio Vaticano II ha aportado una contribución fundamental a la revalorización de la «vida fraterna en común» y a una renovada visión de la comunidad religiosa.

La evolución de la eclesiología ha incidido, más que ningún otro factor, en la progresiva comprensión de la comunidad religiosa. El Vaticano II afirmó que la vida religiosa pertenece «firmemente» (*inconcusse*) a la vida y a la santidad de la Iglesia, situándola precisamente en el corazón de su misterio de comunión y de santidad(3).

La comunidad religiosa participa, pues, de la renovada y más profunda visión de la Iglesia. De aquí se siguen algunas consecuencias:

a) De la Iglesia-Misterio a la dimensión mística de la comunidad religiosa.

La comunidad religiosa no es un simple grupo de cristianos que buscan la perfección personal. Mucho más profundamente, es participación y testimonio cualificado de la Iglesia-Misterio, en cuanto expresión viva y realización privilegiada de su peculiar «comunión», de la gran «koinonía» trinitaria de la que el Padre ha querido hacer partícipes a los hombres en el Hijo y en Espíritu Santo.

b) De la Iglesia-Comunión a la dimensión comunitaria fraterna de la comunidad religiosa.

La comunidad religiosa, en su estructura, en sus motivaciones y en sus valores calificadores, hace públicamente visible y continuamente perceptible el don de fraternidad concedido por Dios a toda la Iglesia. Por ello tiene como tarea irrenunciable, y como misión, ser y aparecer una célula de intensa comunión fraterna que sea signo y estímulo para todos los bautizados(4).

c) De la Iglesia animada por los carismas a la dimensión carismática de la comunidad religiosa.

La comunidad religiosa es célula de comunión fraterna, llamada a vivir animada por el carisma fundacional; es parte de la comunión orgánica de toda la Iglesia, enriquecida siempre por el Espíritu con variedad de ministerios y carismas.

Para formar parte de esta comunidad se necesita la gracia particular de una vocación. En concreto, los miembros de una comunidad religiosa aparecen unidos por una *común llamada de Dios* en la línea del *carisma fundacional*, por una típica y común consagración eclesial y por una común respuesta que nace de la participación «en la experiencia del Espíritu» vivida y transmitida por el Fundador y en su misión dentro la Iglesia(5).

Ella quiere recibir también como reconocimiento los carismas «más comunes y difundidos»(6) que Dios distribuye entre sus miembros para el bien de todo el Cuerpo. La comunidad religiosa existe para la Iglesia, para significarla y enriquecerla(7) y hacerla más apta en orden a cumplir su misión.

d) De la Iglesia-Sacramento de unidad a la dimensión apostólica de la comunidad religiosa.

El sentido del apostolado es llevar a los hombres a la unión con Dios y a la unidad entre sí mediante la caridad divina. La vida fraterna en común, como expresión de la unión realizada por el amor de Dios, además de constituir un testimonio esencial para la evangelización, tiene una gran importancia para la actividad apostólica y para su finalidad última. De ahí la fuerza de signo e instrumento de la comunión fraterna de la comunidad religiosa. La comunión fraterna está, en efecto, en el principio y en el fin del apostolado.

El Magisterio, desde el Concilio en adelante, ha profundizado y enriquecido con nuevas aportaciones la visión renovada de la comunidad religiosa(8).

DESARROLLO CANÓNICO

3. El *Código de Derecho Canónico* (1983) concreta y precisa las disposiciones conciliares relativas a la vida comunitaria.

Cuando se habla de «vida común» hay que distinguir claramente dos aspectos.

Mientras que el Código de 1917(9) podía hacer pensar que se fijaba en elementos exteriores y en la uniformidad del estilo de vida, el Vaticano II(10) y el nuevo Código(11) insisten explícitamente en la dimensión espiritual y en el vínculo de fraternidad que debe unir en la caridad a todos los miembros. El nuevo Código ha hecho la síntesis de estos dos aspectos hablando de «vivir una vida fraterna en común»(12).

Se pueden distinguir, pues, en la vida comunitaria dos elementos de unión y de unidad entre los miembros:

- uno más espiritual: la «fraternidad» o «comunión fraterna», que parte de los corazones animados por la caridad; éste subraya la «comunión de vida» y la relación interpersonal(13);
- el otro más visible: la «vida en común» o «vida de comunidad», que consiste «en habitar en la propia casa religiosa legítimamente constituida» y en «vivir una vida común» por medio de la fidelidad a las mismas normas, por la participación en los actos comunes y por la colaboración en los servicios comunitarios(14).

Todo se vive «según un estilo propio»(15) en las diversas comunidades, según el carisma y el derecho particular del instituto(16). De aquí la importancia del derecho propio que debe aplicar a la vida comunitaria el patrimonio de cada instituto y los medios para realizarlo(17).

Es claro que la «vida fraterna» no se realiza automáticamente con la observancia de las normas que regulan la vida común; pero es evidente que la vida en común tiene la finalidad de favorecer intensamente la vida fraterna.

DESARROLLO EN LA SOCIEDAD

4. La sociedad evoluciona constantemente y los religiosos y religiosas, que no son del mundo pero que viven en el mundo, experimentan sus influencias.

Mencionamos aquí sólo algunos aspectos que han incidido más directamente en la vida religiosa en general y en la comunidad religiosa en particular.

a) *Los movimientos de emancipación política y social* en el Tercer Mundo y el creciente proceso de industrialización han llevado en los últimos decenios al surgir de grandes cambios sociales y a prestar una atención especial por el «desarrollo de los pueblos» y por las situaciones de pobreza y miseria. Las Iglesias locales han reaccionado vivamente frente a estos desarrollos.

Sobre todo en América Latina, a través de las asambleas generales del Episcopado Latinoamericano en *Medellín, Puebla y Santo Domingo*, se ha puesto en primer plano «la opción evangélica y preferencial por los pobres»(18), con el consiguiente cambio de acento en los compromisos sociales.

Las comunidades religiosas se han sentido fuertemente afectadas por esto, y muchas se han visto impulsadas a repensar las modalidades de su presencia en la sociedad, en la línea de un servicio más inmediato a los pobres, incluso mediante la inserción entre ellos.

El crecimiento impresionante de la miseria en las periferias de las grandes ciudades y el empobrecimiento de las zonas rurales han acelerado el proceso de «desplazamiento» de no pocas comunidades religiosas hacia estos ambientes populares.

En todas partes se impone el desafío de la inculturación. Las culturas, las tradiciones, la mentalidad de un país inciden también sobre el modo de vivir la vida fraterna en las comunidades religiosas.

Además, los recientes y amplios movimientos migratorios plantean el problema de la convivencia de diversas culturas, y del racismo. Todo esto repercute también en las comunidades religiosas pluriculturales y multirraciales, que son cada vez más numerosas.

b) *La reivindicación de la libertad personal y de los derechos humanos* ha estado en la base de un amplio proceso de democratización que ha favorecido el desarrollo económico y el crecimiento de la sociedad civil.

En el período inmediatamente posterior al Concilio, este proceso -especialmente en Occidente- ha experimentado una aceleración caracterizada por movimientos «asamblearios» y por actitudes renuentes a la autoridad.

El rechazo de la autoridad no ha perdonado ni siquiera a la Iglesia ni a la vida religiosa, con consecuencias evidentes también en la vida comunitaria.

La afirmación unilateral y exasperada de la libertad ha contribuido a difundir en Occidente la cultura del individualismo, con el debilitamiento del ideal de la vida común y del compromiso por los proyectos comunitarios.

Hay que señalar también algunas reacciones igualmente unilaterales, como pueden ser las evasiones hacia formas de autoritarismo, basadas en la confianza ciega en un guía que inspira seguridad.

c) *La promoción de la mujer*, uno de los signos de los tiempos según el Papa Juan XXIII, ha tenido no pocas resonancias en la vida de las comunidades cristianas de diversos países(19). Aun cuando en algunas regiones el influjo de corrientes extremistas del feminismo está condicionando profundamente la vida religiosa, casi en todas partes las comunidades religiosas femeninas están en una búsqueda positiva de formas de vida común más idóneas para la renovada conciencia de la identidad, de la dignidad y de la misión de la mujer en la sociedad, en la Iglesia y en la vida religiosa.

d) *La explosión de los medios de comunicación* a partir de los años 60, ha influido notablemente, y dramáticamente, en el nivel general de la información, en el sentido de responsabilidad social y apostólica, en la movilidad apostólica, y en la calidad de las relaciones internas; por no hablar del estilo concreto de vida y del clima de recogimiento que debería caracterizar a la comunidad religiosa.

e) *El consumismo y el hedonismo*, que, junto con un debilitamiento de la visión de fe propio del secularismo, en muchas regiones no han dejado indiferentes a las comunidades religiosas, poniendo a dura prueba la capacidad de algunas para «resistir al mal», pero suscitando también nuevos estilos de vida personal y comunitaria que son un claro testimonio evangélico para nuestro mundo.

Todo esto se ha convertido en un desafío y en una llamada a vivir con más vigor los consejos evangélicos, incluso en apoyo del testimonio de la comunidad cristiana.

CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA

5. En estos años se han producido cambios que han incidido profundamente sobre las comunidades religiosas.

a) *Nueva configuración en las comunidades religiosas*. En muchos países, las iniciativas crecientes del Estado en ámbitos donde actuaba la vida religiosa -como la asistencia, la escuela y la sanidad-, juntamente con el descenso de las vocaciones, han llevado a disminuir la presencia de los religiosos en las obras propias de los institutos apostólicos.

Disminuyen de este modo las grandes comunidades religiosas al servicio de obras externas, que han caracterizado durante mucho tiempo la fisonomía de los diversos institutos.

Al mismo tiempo se prefieren en algunas regiones las comunidades más pequeñas, formadas por religiosos que se insertan en obras que no pertenecen al Instituto, aunque con frecuencia en la línea de su carisma. Lo cual incide notablemente en la forma de vida común, ya que exige un cambio en los ritmos tradicionales.

A veces el sincero deseo de servir a la Iglesia, la dedicación a las obras del Instituto, como también las apremiantes necesidades de la Iglesia local pueden fácilmente llevar a religiosos y religiosas a sobrecargarse de trabajo, con la consiguiente menor disponibilidad de tiempo para la vida común.

b) *Las demandas, cada día más numerosas*, para responder a necesidades urgentes (pobres, drogadictos, refugiados, marginados, minusválidos, enfermos de toda clase, etc.) han suscitado, por parte de la vida religiosa, respuestas de una entrega admirable y admirada.

Pero esto ha exigido también cambios en la fisonomía tradicional de las comunidades, ya que por parte de algunos eran consideradas poco aptas para afrontar las nuevas situaciones.

c) *El modo de comprender y vivir el propio trabajo en un contexto secularizado*, entendido ante todo como el simple ejercicio de un oficio o de una determinada profesión y no como el desempeño de una misión evangelizadora, ha dejado a veces en la penumbra la realidad de la *consagración* y la dimensión espiritual de la vida religiosa, hasta el punto de considerar la vida fraterna en común como un obstáculo para el mismo apostolado o como un mero instrumento funcional.

d) *Una nueva concepción de la persona* ha surgido en el inmediato posconcilio, con una fuerte recuperación del valor de cada individuo particular y de sus iniciativas. Inmediatamente después se ha acentuado un agudo sentido de la comunidad entendida como vida fraterna, que se construye más sobre la calidad de las relaciones interpersonales que sobre aspectos formales de la observancia regular.

Estos acentos se han radicalizado en algunos casos (de ahí las tendencias opuestas del individualismo y del comunitarismo), sin haber alcanzado a veces una satisfactoria integración.

e) *Las nuevas estructuras de gobierno*, que emergen de las Constituciones renovadas, requieren mucha mayor participación de los religiosos y de las religiosas. De donde surge un modo diverso de afrontar los problemas, mediante el diálogo comunitario, la corresponsabilidad y la subsidiariedad. Son todos los miembros de la comunidad los que quedan implicados en sus propios problemas. Esto cambia

considerablemente las relaciones interpersonales e influye en el modo de ver la autoridad. En no pocos casos ésta no acaba de encontrar en la práctica su lugar preciso en este nuevo contexto.

El conjunto de cambios y tendencias que acabamos de mencionar ha influido en la fisonomía de las comunidades religiosas de manera profunda, pero también diferenciada.

Las diferencias, a veces muy notables, dependen -como es fácil de comprender- de las diversas culturas y de los distintos continentes, del hecho de que las comunidades sean masculinas o femeninas, del tipo de vida religiosa y de Instituto, de la distinta actividad y del respectivo empeño en releer y actualizar el carisma del Fundador, del diferente modo de situarse ante la sociedad y la Iglesia, de la distinta manera de acoger los valores propuestos por el Concilio, de las diferentes tradiciones y formas de vida común, y de los diversos modos de ejercer la autoridad y de promover la renovación de la formación permanente. De hecho, la problemática es común sólo en parte; en la realidad tiende más bien a diferenciarse.

OBJETIVOS DEL DOCUMENTO

6. A la luz de estas nuevas situaciones la finalidad de este documento es alentar los esfuerzos realizados por muchas comunidades de religiosas y de religiosos para mejorar la calidad de su vida fraterna. Lo haremos ofreciendo algunos criterios de discernimiento en orden a una auténtica renovación evangélica.

Este documento quiere, además, ofrecer motivos de reflexión para quienes se han alejado del ideal comunitario, a fin de que tomen realmente en serio que es imprescindible la vida fraterna en común para aquel que se ha consagrado al Señor en un instituto religioso o se ha incorporado a una sociedad de vida apostólica.

7. Con esta finalidad, se expone a continuación:

a) La comunidad religiosa *como don*: antes de ser un proyecto humano, la vida fraterna en común forma parte del proyecto de Dios, que quiere comunicar su vida de comunión.

b) La comunidad religiosa *como lugar donde se llega a ser hermanos*: los medios más adecuados para construir la fraternidad cristiana por parte de la comunidad religiosa.

c) La comunidad religiosa *como lugar y sujeto de la misión*: las opciones concretas que la comunidad religiosa está llamada a realizar en las diversas situaciones y los principales criterios de discernimiento.

Para adentrarnos en el misterio de la comunión y de la fraternidad, y antes de emprender el difícil y necesario discernimiento para conseguir un renovado esplendor evangélico de nuestras comunidades, es necesario invocar humildemente al Espíritu Santo para que lleve a cabo lo que sólo Él puede realizar: «Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vosotros el corazón de piedra y os daré un corazón de carne... Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Ez 36,26-28)

I

EL DON DE LA COMUNIÓN Y DE LA COMUNIDAD

8. La comunidad religiosa es un don del Espíritu, antes de ser una construcción humana. Efectivamente, la comunidad religiosa tiene su origen en el amor de Dios difundido en los corazones por medio del Espíritu, y por él se construye como una verdadera familia unida en el nombre del Señor(20).

Por lo tanto, no se puede comprender la comunidad religiosa sin partir de que es don de Dios, de que es un misterio y de que hunde sus raíces en el corazón mismo de la Trinidad santa y santificadora, que la quiere como parte del misterio de la Iglesia para la vida del mundo.

La Iglesia como comunión

9. Creando el ser humano a su imagen y semejanza, Dios lo ha creado para la comunión. El Dios creador que se ha revelado como Amor, como Trinidad y comunión, ha llamado al hombre a entrar en íntima relación con Él y a la comunión interpersonal, o sea, a la fraternidad universal(21).

Esta es la más alta vocación del hombre: entrar en comunión con Dios y con los otros hombres, sus hermanos.

Este designio de Dios quedó comprometido por el pecado, que rompió todas las relaciones: entre el género humano y Dios, entre el hombre y la mujer, entre hermano y hermano, entre los pueblos, entre la humanidad y la creación.

Por su gran amor, el Padre envió a su Hijo para que, como nuevo Adán, reconstruyera y llevara toda la creación a la unidad perfecta. Viniendo a nosotros, constituyó el comienzo del nuevo pueblo de Dios, llamando en torno a sí a los apóstoles y discípulos, hombres y mujeres, como parábola viviente de la familia humana congregada en la unidad. Les anunció la fraternidad universal en el Padre, el cual nos ha hecho familiares suyos, sus hijos y hermanos entre nosotros. Así enseñó la igualdad en la fraternidad y la reconciliación en el perdón. Cambió totalmente las relaciones de poder y de dominio, dando Él mismo ejemplo de cómo se ha de servir y ponerse en el último lugar. Durante la última cena, les dio el mandamiento nuevo del amor recíproco: «Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros; que como yo os he amado, así os améis también los unos a los otros» (Jn 13,34; cf 15,12); instituyó la Eucaristía que alimenta el amor mutuo haciéndonos comulgar el único pan y el único cáliz. Después se dirigió al Padre pidiendo, como síntesis de sus deseos, la unidad de todos conforme al modelo de la unidad trinitaria: «Como Tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros» (Jn 17,21).

Entregándose a la voluntad del Padre, en el misterio pascual, realizó aquella misma unidad que había enseñado a vivir a sus discípulos y que había pedido al Padre. Con su muerte en la cruz destruyó el muro de separación entre los pueblos, reconciliando a todos en unidad (cf Ef 2,14-16), enseñándonos de este modo que la comunión y la unidad son el fruto de la participación en su misterio de muerte.

La venida del Espíritu Santo, el don por excelencia concedido a los creyentes, realizó la unidad querida por Cristo. Comunicado a los discípulos reunidos en el cenáculo con María, el mismo Espíritu dio visibilidad a la Iglesia, que desde el primer momento se caracteriza como fraternidad y comunión en la unidad de un solo corazón y de una sola alma (cf Hech 4,32).

Esta comunión es el vínculo de la caridad que une entre sí a todos los miembros del mismo Cuerpo de Cristo, y al Cuerpo con su Cabeza. La misma presencia vivificante del Espíritu Santo(22) construye en Cristo la cohesión orgánica: Él unifica la Iglesia en la comunión y en el ministerio, la coordina y la dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, que se complementan entre sí, y la hermosea con sus frutos(23).

En su peregrinar por este mundo, la Iglesia, una y santa, se ha caracterizado constantemente por una tensión, muchas veces dolorosa, hacia la unidad efectiva. A lo largo de su historia ha tomado cada vez mayor conciencia de ser pueblo y familia de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu, Sacramento de la íntima unión del género humano, comunión e icono de la Trinidad. El Concilio Vaticano II ha puesto de relieve, como tal vez nunca se había hecho, esta dimensión de la Iglesia como misterio y comunión.

La comunidad religiosa, expresión de la comunión eclesial

10. La vida consagrada comprendió, desde sus mismos orígenes, esta íntima naturaleza del cristianismo. En efecto, la comunidad religiosa se sintió en continuidad con el grupo de los que seguían a Jesús. Él los había llamado personalmente, uno por uno, para vivir en comunión con Él y con los otros discípulos, para compartir su vida y su destino (cf Mc 3,13-15), para ser signo de la vida y de la comunión inaugurada por Él. Las primeras comunidades monásticas miraron a la comunidad de los discípulos que seguían a Cristo, y a la de Jerusalén, como a un ideal de vida. Como la Iglesia naciente, teniendo un solo corazón y una

sola alma, los monjes, reuniéndose entre sí alrededor de un guía espiritual, el abad, se propusieron vivir la radical comunión de los bienes materiales y espirituales y la unidad instaurada por Cristo. Ésta encuentra su arquetipo y su dinamismo unificante en la vida de unidad de las Personas de la Santísima Trinidad.

En los siglos siguientes surgieron múltiples formas de comunidad, bajo la acción carismática del Espíritu. Él mismo, que escruta el corazón humano, se le hace encontradizo y responde a sus necesidades. Suscita así hombres y mujeres, que, iluminados con la luz del Evangelio y sensibles a los signos de los tiempos, dan origen a nuevas familias religiosas y, por tanto, a nuevos modos de vivir la única comunión en la diversidad de ministerios y de comunidades(24).

No se puede, pues, hablar unívocamente de comunidad religiosa. La historia de la vida consagrada testimonia modos diferentes de vivir la única comunión, según la naturaleza de cada Instituto. De este modo hoy podemos admirar la «maravillosa variedad» de familias religiosas que enriquecen a la Iglesia y la capacitan para toda obra buena(25), y, por lo mismo, la variedad de formas de comunidad religiosa.

Sin embargo, en la variedad de sus formas, la vida fraterna en común se ha manifestado siempre como una radicalización del común espíritu fraterno que une a todos los cristianos. La comunidad religiosa es manifestación palpable de la comunión que funda la Iglesia, y, al mismo tiempo, profecía de la unidad a la que tiende como a su meta última. «Expertos en comunión, los religiosos están llamados a ser en la comunidad eclesial y en el mundo testigos y artífices de aquel proyecto de comunión que está en el vértice de la historia del hombre según de Dios. Ante todo, con la profesión de los consejos evangélicos, que libera de todo impedimento el fervor de la caridad, se convierten comunitariamente en signo profético de la íntima unión con Dios amado por encima de todo. Además, por la experiencia cotidiana de una comunión de vida, oración y apostolado, que es componente esencial y distintivo de su forma de vida consagrada, se convierten en "signo de comunión fraterna". En efecto, en medio de un mundo, con frecuencia profundamente dividido, y ante todos sus hermanos en la fe, dan testimonio de la posibilidad real de poner en común los bienes, de amarse fraternalmente, de seguir un proyecto de vida y actividad fundado en la invitación a seguir con mayor libertad y más cerca a Cristo Señor, enviado por el Padre para que -como primogénito entre muchos hermanos- instituyese una nueva comunión fraterna en el don de su Espíritu»(26).

Esto resultará tanto más visible cuanto más sientan ellos mismos no sólo con la Iglesia y en la Iglesia, sino también a la Iglesia, identificándose con ella en plena comunión con su doctrina, con su vida, con sus pastores, con sus fieles y con su misión en el mundo(27).

Particularmente significativo es el testimonio ofrecido por los contemplativos y las contemplativas. Para ellos la vida fraterna tiene dimensiones más amplias y profundas derivadas de la exigencia fundamental en esta especial vocación, es decir, la búsqueda de Dios solo en el silencio y en la oración.

Su continua atención a Dios hace más delicada y respetuosa la atención a los otros miembros de la comunidad, y la contemplación se convierte en una fuerza liberadora de toda forma de egoísmo.

La vida fraterna en común, en un monasterio, está llamada a ser signo vivo del misterio de la Iglesia: cuanto más grande es el misterio de gracia, tanto más rico es el fruto de la salvación.

De este modo, el Espíritu del Señor, que reunió a los primeros creyentes y que continuamente congrega a la Iglesia en una sola familia, convoca también y alimenta las familias religiosas que, a través de sus comunidades esparcidas por toda la tierra, tienen la misión de ser signos particularmente legibles de la íntima comunión que anima y constituye a la Iglesia, y de ser apoyo para la realización del plan de Dios.

II

LA COMUNIDAD RELIGIOSA, LUGAR DONDE SE LLEGA A SER HERMANOS

11. Del don de la comunión proviene la tarea de la construcción de la fraternidad, es decir, de llegar a ser hermanos y hermanas en una determinada comunidad donde han sido llamados a vivir juntos. Aceptando con admiración y gratitud la realidad de la comunión divina, participada por las pobres criaturas, surge la convicción de que es necesario empeñarse en hacerla cada vez más visible por medio de la construcción de comunidades «llenas de gozo y del Espíritu Santo» (Hech 13,52).

También en nuestro tiempo y para nuestro tiempo, es necesario reemprender esta obra «divino-humana» de formar comunidades de hermanos y de hermanas, teniendo en cuenta las condiciones propias de estos años en los que la renovación teológica, canónica, social y estructural ha incidido poderosamente en la fisonomía y en la vida de la comunidad religiosa.

Queremos ofrecer, a partir de situaciones concretas, algunas indicaciones útiles para alentar el proceso de una continua renovación evangélica de las comunidades.

Espiritualidad y oración común

12. En su componente místico primario, toda auténtica comunidad cristiana aparece «en sí misma una realidad teologal objeto de contemplación»(28). De ahí que la comunidad religiosa sea ante todo un misterio que ha de ser contemplado y acogido con un corazón lleno de reconocimiento en una límpida dimensión de fe.

Cuando se olvida esta dimensión mística y teologal, que la pone en contacto con el misterio de la comunión divina presente y comunicada a la comunidad, se llega irremediamente a perder también las razones profundas para «hacer comunidad», para la construcción paciente de la vida fraterna. Ésta, a veces, puede parecer superior a las fuerzas humanas y antojarse como un inútil derroche de energías, sobre todo en personas intensamente comprometidas en la acción y condicionadas por una cultura activista e individualista.

El mismo Cristo que los ha llamado convoca cada día a sus hermanos y hermanas para conversar con ellos y para unirlos a sí y entre ellos en la Eucaristía, para convertirlos progresivamente en su Cuerpo vivo y visible, animado por el Espíritu, en camino hacia el Padre.

La oración en común, que se ha considerado siempre como la base de toda vida comunitaria, parte de la contemplación del Misterio de Dios, grande y sublime, de la admiración de su presencia, operante en los momentos más significativos de nuestras familias religiosas, así como también en la humilde realidad cotidiana de nuestras comunidades.

13. Como una respuesta a la advertencia del Señor «velad y orad» (Lc 21,36), la comunidad religiosa debe ser vigilante y tomar el tiempo necesario para cuidar la calidad de su vida. A veces la jornada de los religiosos y religiosas, que «no tienen tiempo», corre el riesgo de ser demasiado afanosa y ansiosa, y por lo mismo puede terminar por cansar y agotar. En efecto, la comunidad religiosa está ritmada por un horario para dar determinados tiempos a la oración, y especialmente para que se pueda aprender a dar tiempo a Dios (*vacare Deo*).

La oración hay que entenderla también como tiempo para estar con el Señor para que pueda obrar en nosotros, y entre las distracciones y las fatigas pueda invadir la vida, confortarla y guiarla, para que, al fin, toda la existencia pueda realmente pertenecerle.

14. Una de las adquisiciones más valiosas de estos decenios, reconocida y estimada por todos, ha sido el redescubrimiento de la oración litúrgica por parte de las familias religiosas.

La celebración en común de la *Liturgia de las Horas*, o al menos de alguna de ellas, ha revitalizado la oración de no pocas comunidades, que han alcanzado un contacto más vivo con la Palabra de Dios y con la oración de la Iglesia(29).

En nadie, por tanto, puede debilitarse la convicción de que la comunidad se construye a partir de la Liturgia, sobre todo de la celebración de la Eucaristía(30) y de los otros sacramentos. Entre éstos merece una renovada atención el sacramento de la reconciliación, a través del cual el Señor aviva la unión con Él y con los hermanos.

A imitación de la primera comunidad de Jerusalén (cf Hech 2,42), la Palabra, la Eucaristía, la oración en común, la asiduidad y la fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles y de sus sucesores, ponen en contacto con las grandes obras de Dios que, en este contexto, se hacen luminosas y generan alabanza, gratitud, alegría, unión de corazones, apoyo en las dificultades comunes de la convivencia diaria y fortalecimiento recíproco en la fe.

Desgraciadamente, la disminución de sacerdotes puede hacer imposible en algunos sitios la participación diaria en la santa Misa. A pesar de ello hay que tener la preocupación de adquirir una conciencia, cada vez más profunda, del gran don de la Eucaristía, y de colocar en el centro de la vida el Sagrado Misterio del Cuerpo y de la Sangre del Señor, vivo y presente en la comunidad para sostenerla y animarla en su camino hacia el Padre. De aquí se deduce la necesidad de que cada casa religiosa tenga, como centro de la comunidad, su oratorio(31), donde sea posible alimentar la propia espiritualidad eucarística, mediante la oración y la adoración.

Efectivamente, es en torno a la Eucaristía celebrada o adorada, «vértice y fuente» de toda la actividad de la Iglesia, donde se construye la comunión de los espíritus, premisa para todo crecimiento en la fraternidad. «De aquí debe partir toda forma de educación para el espíritu comunitario»(32).

15. La oración en común alcanza toda su eficacia cuando está íntimamente unida a la oración personal. En efecto, oración común y oración personal están en estrecha relación y son complementarias entre sí. En todas partes, pero especialmente en ciertas regiones y culturas, es necesario subrayar más el momento de la interioridad, de la relación filial con el Padre, del diálogo íntimo y sponsal con Cristo, de la profundización personal de cuanto se ha celebrado y vivido en la oración comunitaria, del silencio interior y exterior, que deja espacio para que la Palabra y el Espíritu puedan regenerar las profundidades más ocultas. La persona consagrada que vive en comunidad alimenta su consagración ya con el constante coloquio personal con Dios, ya con la alabanza y la intercesión comunitaria.

16. La oración en común se ha enriquecido en estos últimos años con diversas formas de expresión y participación.

Especialmente fructuosa para muchas comunidades ha sido la participación en la *Lectio divina* y en las reflexiones sobre la Palabra de Dios, así como la comunicación de las experiencias personales de fe y de las preocupaciones apostólicas. La diferencia de edad, de formación, de carácter, aconsejan ser prudentes en exigirla indistintamente a toda la comunidad: es bueno recordar que no se pueden precipitar los tiempos de su realización.

Esta comunicación, donde se practica espontáneamente y de común acuerdo, nutre la fe y la esperanza, así como la estima y la confianza recíproca, favorece la reconciliación y alimenta la solidaridad fraterna en la oración.

17. Las palabras del Señor, «orar siempre sin desfallecer» (Lc 18,1; cf 1 Tes 5,17), valen tanto para la oración personal como para la comunitaria. La comunidad religiosa, en efecto, vive constantemente ante su Señor, de cuya presencia debe tener continua conciencia. Sin embargo, la oración común tiene sus propios ritmos, cuya frecuencia (diaria, semanal, mensual, anual) es determinada por el derecho propio de cada instituto.

La oración en común, que reclama fidelidad en el horario, exige también y sobre todo perseverancia: «Porque en virtud de la perseverancia y del consuelo que nos vienen de las Escrituras, mantenemos viva nuestra esperanza (...), a fin de que con un solo espíritu y una sola voz demos gloria a Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,4-6).

La fidelidad y la perseverancia ayudarán también a superar creativa y sabiamente las dificultades, propias de algunas comunidades, como la diversidad de tareas y, por tanto, de horarios, la sobrecarga absorbente de trabajo y las diversas formas de cansancio.

18. La oración a la Bienaventurada Virgen María, animada por el amor hacia ella, que nos conduce a imitarla, hace que su presencia ejemplar y maternal sea una gran ayuda en la fidelidad diaria a la oración (cf Hech 1,14), llegando a convertirse en vínculo de comunión para la comunidad religiosa(33).

La Madre del Señor contribuirá a configurar las comunidades religiosas según el modelo de "su" familia, la Familia de Nazaret, lugar que las comunidades religiosas deben frecuentar espiritualmente, porque allí se vivió de un modo admirable el Evangelio de la comunión y de la fraternidad.

19. También el impulso apostólico es sostenido y alimentado por la oración común. Por un lado, es una fuerza misteriosa transformante que abraza todas las realidades para redimir y ordenar el mundo; y, por otro, encuentra su estímulo en el ministerio apostólico: en las alegrías y en las dificultades cotidianas. Éstas se transforman en ocasión para buscar y descubrir la presencia y la acción del Señor.

20. Las comunidades religiosas más apostólicas y más vivas evangélicamente -contemplativas o activas- son las que poseen una rica experiencia de oración. En un momento como el nuestro, en el que se asiste a un cierto despertar de la búsqueda de la trascendencia, las comunidades religiosas pueden llegar a ser lugares privilegiados donde se experimentan los caminos que conducen a Dios.

«Como familia unida en el nombre del Señor, (la comunidad religiosa) es, por su misma naturaleza, el lugar donde se ha de poder alcanzar especialmente la experiencia de Dios y comunicársela a los demás»(34); en primer lugar a los propios hermanos de comunidad.

Las personas consagradas a Dios, hombres y mujeres, ¿dejarán de asistir a esta cita con la historia, no respondiendo a la «búsqueda de Dios» que sienten nuestros contemporáneos, induciéndoles, acaso, a buscar en otra parte, por caminos equivocados, cómo saciar su hambre de Absoluto?

Libertad personal y construcción de la fraternidad

21. «Llevad los unos las cargas de los otros, así cumpliréis la ley de Cristo» (Gal 6,2).

En toda la dinámica comunitaria, Cristo, en su misterio pascual, sigue siendo el modelo de cómo se construye la unidad. El mandamiento del amor mutuo tiene precisamente en Él la fuente, el modelo y la medida, ya que debemos amarnos como Él nos ha amado. Y Él nos ha amado hasta dar la vida. Nuestra vida es participación en la caridad de Cristo, en su amor al Padre y a los hermanos, que es un amor que se olvida totalmente de sí mismo.

Pero todo esto no proviene de la naturaleza del «hombre viejo», que desea ciertamente la comunión y la unidad, pero no pretende ni quiere pagar su precio en términos de compromiso y de entrega personal. El camino que va del hombre viejo -que tiende a cerrarse en sí mismo- al hombre nuevo, que se entrega a los demás, es largo y fatigoso. Los santos Fundadores han insistido de una forma realista en las dificultades e insidias de este paso, conscientes de que la comunidad no se improvisa, porque no es algo espontáneo ni una realización que exija poco tiempo.

Para vivir como hermanos y como hermanas, es necesario un verdadero camino de liberación interior. Al igual que Israel, liberado de Egipto, llegó a ser Pueblo de Dios después de haber caminado largo tiempo en el desierto bajo la guía de Moisés, así también la comunidad, dentro de la Iglesia, pueblo de Dios, está constituida por personas a las que Cristo ha liberado y ha hecho capaces de amar como Él, mediante el don de su Amor liberador y la aceptación cordial de aquellos que Él nos ha dado como guías.

El amor de Cristo, derramado en nuestros corazones, nos impulsa a amar a los hermanos y hermanas hasta asumir sus debilidades, sus problemas, sus dificultades; en una palabra, hasta darnos a nosotros

mismos.

22. Cristo da a la persona dos certezas fundamentales: la de ser amada infinitamente y la de poder amar sin límites. Nada como la cruz de Cristo puede dar de un modo pleno y definitivo estas certezas y la libertad que deriva de ellas. Gracias a ellas, la persona consagrada se libera progresivamente de la necesidad de colocarse en el centro de todo y de poseer al otro, y del miedo a darse a los hermanos; aprende más bien a amar como Cristo la ha amado, con aquel mismo amor que ahora se ha derramado en su corazón y la hace capaz de olvidarse de sí misma y de darse como ha hecho el Señor.

En virtud de este amor, nace la comunidad como un conjunto de personas libres y liberadas por la cruz de Cristo.

23. Este camino de liberación, que conduce a la plena comunión y a la libertad de los hijos de Dios, exige, sin embargo, el coraje de la renuncia a sí mismos en la aceptación y acogida del otro, a partir de la autoridad.

Se ha hecho notar, desde distintos lugares, que ha sido éste uno de los puntos débiles del período de renovación a lo largo de estos años. Han crecido los conocimientos, se han estudiado diversos aspectos de la vida común, pero se ha atendido menos al compromiso ascético necesario e insustituible para toda liberación capaz de hacer que un grupo de personas sea una fraternidad cristiana.

La comunión es un don ofrecido que exige al mismo tiempo una respuesta, un paciente entrenamiento y una lucha para superar la simple espontaneidad y la volubilidad de los deseos. El altísimo ideal comunitario implica necesariamente la conversión de toda actitud que obstaculice la comunión.

La comunidad sin mística no tiene alma, pero sin ascesis no tiene cuerpo. Se necesita «sinergia» entre el don de Dios y el compromiso personal para construir una comunión encarnada, es decir, para dar carne y concreción a la gracia y al don de la comunión fraterna.

24. Es preciso admitir que estas afirmaciones suscitan problema hoy, tanto entre los jóvenes como entre los adultos. Con frecuencia los jóvenes provienen de una cultura que aprecia excesivamente la subjetividad y la búsqueda de la realización personal, mientras que a veces las personas adultas, o están ancladas en estructuras del pasado, o viven un cierto desencanto en relación con el «asamblarismo» de los años pasados, que fueron fuente de verbalismo y de incertidumbre.

Si es cierto que la comunión no existe sin la entrega de cada uno, es necesario que, desde el principio, se erradiquen las ilusiones de que todo tiene que venir de los otros y se ayude a descubrir con gratitud todo lo que se ha recibido y se está recibiendo de los demás. Hay que preparar desde el principio para ser constructores y no sólo miembros de la comunidad, para ser responsables los unos del crecimiento de los otros, como también para estar abiertos y disponibles a recibir cada uno el don del otro, siendo capaces de ayudar y de ser ayudados, de sustituir y de ser sustituidos.

Una vida común fraterna y compartida ejerce un natural encanto sobre los jóvenes, pero perseverar después en las reales condiciones de vida se puede convertir en una pesada carga. Por ello la formación inicial ha de llevar también a una toma de conciencia de los sacrificios que exige vivir en comunidad y a una aceptación de los mismos en orden a vivir una relación gozosa y verdaderamente fraterna, y a todas las demás actitudes típicas de un hombre interiormente libre(35); porque cuando uno se pierde por los hermanos se encuentra a sí mismo.

25. Además, es necesario recordar siempre que la realización de los religiosos y religiosas pasa a través de sus comunidades. Quien pretende vivir una vida independiente, al margen de la comunidad, no ha emprendido ciertamente el camino seguro de la perfección del propio estado.

Mientras la sociedad occidental aplaude a la persona independiente, que sabe realizarse por sí misma, al individualista seguro de sí, el Evangelio requiere personas que, como el grano de trigo, sepan morir a sí

mismas para que renazca la vida fraterna(36).

De este modo, la comunidad se convierte en una «*Schola Amoris*» (escuela de amor) para jóvenes y adultos; una escuela donde se aprende a amar a Dios y a los hermanos y hermanas con quienes se vive, y a amar a la humanidad necesitada de la misericordia de Dios y de la solidaridad fraterna.

26. El ideal comunitario no debe hacer olvidar que toda realidad cristiana se edifica sobre la debilidad humana. La «comunidad ideal» perfecta no existe todavía. La perfecta comunión de los santos es la meta en la Jerusalén celeste.

Nuestro tiempo es de edificación y de construcción continuas, ya que siempre es posible mejorar y caminar juntos hacia la comunidad que sabe vivir el perdón y el amor. Las comunidades, por tanto, no pueden evitar todos los conflictos; la unidad que han de construir es una unidad que se establece al precio de la reconciliación(37). La situación de imperfección de las comunidades no debe descorazonar.

En efecto, las comunidades reemprenden cada día el camino, sostenidas por la enseñanza de los apóstoles: «Amaos los unos a los otros con afecto fraterno, rivalizando en la estima recíproca» (Rm 12,10); «tened los mismos sentimientos los unos para con los otros» (Rm 12,16); «acogeos los unos a los otros como Cristo os acogió» (Rm 15,7); «corregios mutuamente» (Rm 15,14). «Respetaos los unos a los otros» (1 Cor 11,33); «por medio de la caridad poneos los unos al servicio de los otros» (Gal 5,13); «confortaos mutuamente» (1 Tes 5,11); «sobrellevaos los unos a los otros con amor» (Ef 4,2); «sed benévolos y misericordiosos los unos para con los otros perdonándoos mutuamente» (Ef 4,32); «someteos los unos a los otros en el temor de Cristo» (Ef 5,21); «orad los unos por los otros» (Sant 5,16); «trataos los unos a los otros con humildad» (1 Pe 5,5); «estad en comunión los unos con los otros» (1 Jn 1,7); «no nos cansemos de hacer el bien a todos, principalmente a nuestros hermanos en la fe» (Gal 6,9-10).

27. Para favorecer la comunión de espíritus y de corazones de quienes han sido llamados a vivir juntos en una comunidad, es útil llamar la atención sobre la necesidad de cultivar las cualidades requeridas en toda relación humana: educación, amabilidad, sinceridad, control de sí, delicadeza, sentido del humor y espíritu de participación.

Los documentos del Magisterio de estos últimos años son ricos en sugerencias e indicaciones útiles para la convivencia comunitaria como: la alegre sencillez(38), la sinceridad y la confianza mutuas(39), la capacidad de diálogo(40), la adhesión sincera a una benéfica disciplina comunitaria(41).

28. No hay que olvidar, por fin, que la paz y el gozo de estar juntos siguen siendo uno de los signos del Reino de Dios. La alegría de vivir, aun en medio de las dificultades del camino humano y espiritual y de las tristezas cotidianas, forma ya parte del Reino. Esta alegría es fruto del Espíritu y abarca la sencillez de la existencia, el tejido banal de lo cotidiano. Una fraternidad sin alegría es una fraternidad que se apaga. Muy pronto sus miembros se verán tentados de buscar en otra parte lo que no pueden encontrar en su casa. Una fraternidad donde abunda la alegría es un verdadero don de lo Alto a los hermanos que saben pedirlo y que saben aceptarse y se comprometen en la vida fraterna confiando en la acción del Espíritu. Se cumplen, de este modo, las palabras del salmo: «Ved qué delicia y qué hermosura es vivir los hermanos unidos...; ahí el Señor da la bendición y la vida para siempre» (Sal 133,1-3), «porque, cuando viven juntos fraternalmente, se reúnen en la asamblea de la Iglesia, se sienten concordados en la caridad y en un solo querer»(42).

Este testimonio de alegría suscita un enorme atractivo hacia la vida religiosa, es una fuente de nuevas vocaciones y un apoyo para la perseverancia. Es muy importante cultivar esta alegría en la comunidad religiosa: el exceso de trabajo la puede apagar, el celo exagerado por algunas causas la puede hacer olvidar, el continuo cuestionarse sobre la propia identidad y sobre el propio futuro puede ensombrecerla.

Pero saber celebrar fiesta juntos, concederse momentos personales y comunitarios de distensión, tomar distancia de vez en cuando del propio trabajo, gozar con las alegrías del hermano, prestar atención solícita a las necesidades de los hermanos y hermanas, entregarse generosamente al trabajo apostólico, afrontar

con misericordia las situaciones, salir al encuentro del futuro con la esperanza de hallar siempre y en todas partes al Señor: todo esto alimenta la serenidad, la paz y la alegría, y se convierte en fuerza para la acción apostólica.

La alegría es un espléndido testimonio de la dimensión evangélica de una comunidad religiosa, meta de un camino no exento de tribulación, pero posible, porque está sostenido por la oración: «Alegres en la esperanza, fuertes en la tribulación, perseverantes en la oración» (Rm 12,12).

Comunicar para crecer juntos

29. En el proceso de renovación de estos años aparece que la comunicación es uno de los factores humanos que adquieren una creciente relevancia para la vida de la comunidad religiosa. La exigencia más sentida de incrementar la vida fraterna de una comunidad lleva consigo la correspondiente necesidad de una más amplia e intensa comunicación.

Para llegar a ser verdaderamente hermanos y hermanas es necesario conocerse. Para conocerse es muy importante comunicarse cada vez de forma más amplia y profunda. Se da hoy una atención mayor a los distintos aspectos de la comunicación, aunque en medida y en forma diversa según los distintos institutos y las diversas regiones del mundo.

30. La comunicación dentro de los institutos ha alcanzado un notable desarrollo. Han aumentado los encuentros regulares de sus miembros a nivel congregacional, regional y provincial, y los superiores normalmente envían cartas y ofrecen sugerencias y visitan con mayor frecuencia las comunidades, y se ha difundido el uso de boletines y periódicos internos.

Esta amplia comunicación, requerida a distintos niveles, dentro del respeto de la fisonomía propia del instituto, crea normalmente relaciones más estrechas, alimenta el espíritu de familia y la participación en todo lo que atañe al instituto entero, sensibiliza ante los problemas generales y une más a las personas consagradas en torno a la misión común.

31. También a nivel comunitario se ha comprobado que es altamente positivo haber tenido regularmente -con frecuencia, a ritmo semanal- encuentros en los que los religiosos y las religiosas comparten problemas de la comunidad, del instituto y de la Iglesia y dialogan sobre los principales documentos de la misma. Son momentos útiles también para escuchar a los otros, compartir las propias ideas, revisar y evaluar el camino recorrido, pensar y programar juntos.

La vida fraterna, especialmente en las comunidades más numerosas, necesita estos momentos para crecer. Son momentos que han de estar libres de cualquier otra ocupación; momentos importantes de comunicación también para crear sentido de corresponsabilidad y para situar el propio trabajo en el contexto más amplio de la vida religiosa, eclesial y del mundo -al que se ha sido enviado en misión-, y no sólo en el ámbito de la vida comunitaria. Es éste un camino que han de seguir recorriendo todas las comunidades, adaptando convenientemente sus ritmos y modalidades a las dimensiones de las mismas comunidades y a sus compromisos. En las comunidades contemplativas esto exige respeto del propio estilo de vida.

32. Pero esto no es todo. En muchas partes se siente la necesidad de una comunicación más intensa entre los religiosos de una misma comunidad. La falta y la pobreza de comunicación genera habitualmente un debilitamiento de la fraternidad a causa del desconocimiento de la vida del otro, que convierte en extraño al hermano y en anónima la relación, además de crear verdaderas y propias situaciones de aislamiento y de soledad.

En algunas comunidades se lamenta la escasa calidad de la comunicación fundamental de bienes espirituales: se comunican temas y problemas marginales, pero raramente se comparte lo que es vital y central en la vida consagrada.

Las consecuencias de esto pueden ser dolorosas, porque la experiencia espiritual adquiere insensiblemente connotaciones individualistas. Se favorece, además, la mentalidad de autogestión unida a la insensibilidad por el otro, mientras lentamente se van buscando relaciones significativas fuera de la comunidad.

Hay que afrontar el problema explícitamente: con tacto y atención y sin forzar las cosas; pero también con decisión y creatividad, buscando formas e instrumentos que puedan permitir a todos aprender progresivamente a compartir, en sencillez y fraternidad, los dones del Espíritu, a fin de que lleguen a ser verdaderamente de todos y sirvan para la edificación de todos (cf 1 Cor 12,7).

La comunión nace precisamente de la comunicación de los bienes del Espíritu, una comunicación de la fe y en la fe, donde el vínculo de fraternidad se hace tanto más fuerte cuanto más central y vital es lo que se pone en común. Este ejercicio de comunicación sirve también para aprender a comunicarse de verdad, permitiendo después a cada uno, en el apostolado, «confesar la propia fe» en términos fáciles y sencillos, a fin de que todos la puedan comprender y gustar.

Las formas de comunicar los dones espirituales pueden ser muy diversas. A parte de las ya señaladas -compartir la Palabra y la experiencia de Dios, discernimiento y proyecto comunitario-(43), se pueden recordar también la corrección fraterna, la revisión de vida y otras formas típicas de la tradición. Todos éstos son modos concretos de poner al servicio de los demás y de hacer que reviertan sobre la comunidad los dones que el Espíritu otorga abundantemente para su edificación y misión en el mundo.

Todo ello adquiere mayor importancia en este momento en que pueden convivir en una misma comunidad religiosos no sólo de diversas edades, sino de razas diversas, de distinta formación cultural y teológica, religiosos que han tenido muy diversas experiencias durante estos años tan agitados y de tanto pluralismo.

Sin diálogo y sin escucha se corre el riesgo de crear existencias yuxtapuestas o paralelas, lo que está muy lejos del ideal de la fraternidad.

33. Toda forma de comunicación implica itinerarios y dificultades psicológicas particulares que pueden ser enfrentadas positivamente, incluso con la ayuda de las ciencias humanas. Algunas comunidades se han beneficiado, por ejemplo, de la ayuda de expertos en comunicación y de profesionales en el campo de la psicología o de la sociología.

Se trata de medios excepcionales que deben ser valorados prudentemente y que pueden ser utilizados con moderación por comunidades deseosas de derribar el muro de separación que a veces se levanta dentro de la misma comunidad. Las técnicas humanas pueden ser útiles, pero no son suficientes. Es necesario para todos querer de verdad el bien del hermano, cultivando la capacidad evangélica de recibir de los otros todo lo que desean dar y comunicar, y, de hecho, comunican con su misma existencia.

«Tened unos mismos sentimientos y un mismo amor; sed cordiales y unánimes. Con gran humildad, estimad a los otros como superiores. Buscad los intereses de los otros y no sólo los vuestros. Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús» (Fil 2,2-5).

Sólo en este clima las diversas formas y técnicas de comunicación, compatibles con la vida religiosa, pueden alcanzar resultados que favorezcan el crecimiento de la fraternidad.

34. El considerable influjo que los medios de comunicación social ejercen sobre la vida y la mentalidad de nuestros contemporáneos, afecta también a las comunidades religiosas y no pocas veces condiciona la comunicación dentro de la mismas.

Así, pues, la comunidad, consciente de su influjo, se educa para utilizarlos en orden al crecimiento personal y comunitario con la claridad evangélica y la libertad interior de quien ha aprendido a conocer a Cristo (cf Gal 4,17-23). Esos medios, en efecto, proponen, y con frecuencia imponen, una mentalidad y un modelo de vida que debe ser confrontado continuamente con el Evangelio. A este propósito desde muchos

lugares se pide una profunda formación a la recepción y al uso crítico y fecundo de esos medios. ¿Por qué no hacer de este tema objeto de valoración, de comprobación y de programación en los encuentros comunitarios periódicos?

En particular cuando la televisión se convierte en la única forma de recreación, obstaculiza y a veces impide la relación entre las personas, limita la comunicación fraterna, e incluso puede dañar la misma vida consagrada.

Se impone un justo equilibrio: el uso moderado y prudente de los medios de comunicación(44), acompañado por el discernimiento comunitario, puede ayudar a la comunidad a conocer mejor la complejidad del mundo de la cultura, puede permitir una recepción confrontada y crítica, y ayudar, finalmente, a valorar su impacto en vista de los diversos ministerios al servicio del Evangelio.

En coherencia con la opción por su específico estado de vida, caracterizado por una más marcada separación del mundo, las comunidades contemplativas deben sentirse mayormente comprometidas en mantener un ambiente de recogimiento, ateniéndose a las normas establecidas en las propias constituciones sobre el uso de los medios de comunicación social.

Comunidad religiosa y madurez de la persona

35. La comunidad religiosa, por el hecho mismo de ser una «*Schola Amoris*» (escuela de amor), que ayuda a crecer en el amor a Dios y a los hermanos, se convierte también en lugar de crecimiento humano. El proceso es exigente, ya que comporta la renuncia a bienes ciertamente muy estimables(45); pero no es imposible, como lo demuestra la lista de santos y santas y las maravillosas figuras de religiosos y religiosas que han demostrado que la consagración a Cristo «no se opone al verdadero progreso de la persona humana, sino que, por su misma naturaleza, lo promueve en gran medida»(46).

El camino hacia la madurez humana, premisa necesaria para una vida de irradiación evangélica, es un proceso que no conoce límites, porque comporta un continuo «enriquecimiento», no sólo en los valores espirituales, sino también en los de orden psicológico, cultural y social(47).

Los grandes cambios acaecidos en la cultura y en las costumbres, orientados de hecho más hacia las realidades materiales que hacia los valores espirituales, exigen que se preste mayor atención a algunas áreas en las que las personas consagradas parecen hoy particularmente vulnerables.

36. La identidad

El proceso de madurez se consigue en la propia identificación con la llamada de Dios. Una identidad insegura puede impulsar, especialmente en los momentos de dificultad, hacia una realización malentendida: con una extrema necesidad de resultados positivos y de la aprobación por parte de los otros, con un exagerado miedo al fracaso y la depresión por la falta de éxito.

La identidad de la persona consagrada depende de la madurez espiritual: es obra del Espíritu, que impulsa a configurarse con Cristo, según la particular modalidad que nace del «carisma originario, mediación del Evangelio, para los miembros de un determinado Instituto»(48). Es muy importante, en estos casos, la ayuda de un guía espiritual, que conozca bien y respete la espiritualidad y la misión del instituto, para «discernir la acción de Dios, acompañar al hermano en las vías del Señor, alimentar la vida con sólida doctrina y con la vida de la oración»(49). Este acompañamiento, particularmente necesario en la formación inicial, resulta también útil para todo el resto de la vida, en orden a conseguir el «verdadero crecimiento en Cristo».

También la madurez cultural ayuda a afrontar los retos de la misión, asumiendo los instrumentos necesarios para discernir la marcha de los tiempos y para encontrar respuestas adecuadas, a través de las cuales el Evangelio se convierte en una continua propuesta alternativa a las propuestas mundanas, integrando su fuerza positiva y purificándolas de los fermentos del mal.

En esta dinámica la persona consagrada y la comunidad religiosa son propuesta evangélica que manifiesta la presencia de Cristo en el mundo(50).

37. La afectividad

La vida fraterna en común exige, por parte de todos, un buen equilibrio psicológico sobre cuya base pueda madurar la vida afectiva de cada uno. Componente fundamental de esta madurez, como hemos recordado antes, es la libertad afectiva, gracias a la cual el consagrado ama su vocación y ama según su vocación. Sólo esta libertad y madurez consienten precisamente vivir bien la afectividad, tanto dentro como fuera de la comunidad.

Amar la propia vocación, sentir la llamada como una razón válida para vivir y acoger la consagración como una realidad verdadera, bella y buena que comunica verdad, belleza y bondad a la propia existencia: todo esto hace a la persona fuerte y autónoma, segura de la propia identidad, no necesitada de apoyaturas ni de distintas compensaciones, incluso de tipo afectivo; y refuerza el vínculo que une al consagrado con aquellos que comparten con él la misma llamada. Con ellos, ante todo, se siente llamado a vivir relaciones de fraternidad y de amistad.

Amar la vocación es amar a la Iglesia, es amar al propio instituto y sentir la comunidad como la verdadera familia propia.

Amar según la propia vocación es amar con el estilo de quien, en toda relación humana, desea ser signo claro del amor de Dios, no avasalla a nadie ni trata de poseerle, sino que quiere bien al otro y quiere el bien del otro con la misma benevolencia de Dios.

Es necesaria, por tanto, una formación específica de la afectividad, que integre la dimensión humana con la dimensión más propiamente espiritual. A este propósito, el documento *Potissimum Institutioni* ofrece amplias y oportunas directrices acerca del discernimiento «sobre el equilibrio de la afectividad, particularmente del equilibrio sexual» y sobre la «capacidad de vivir en comunidad»(51).

Sin embargo, las dificultades en este campo son, con frecuencia, la caja de resonancia de problemas que proceden de otra parte; por ejemplo, una afectividad-sexualidad vivida en actitud narcisístico-adolescente, o rígidamente reprimida, puede ser consecuencia de experiencias negativas anteriores al ingreso en la comunidad, o también consecuencia de malestares comunitarios o apostólicos. Por eso es tan importante que exista una rica y cálida vida fraterna, que «lleve la carga» del hermano herido y necesitado de ayuda.

Si se necesita una cierta madurez para vivir en comunidad, se necesita igualmente una cordial vida fraterna para la madurez del religioso. Cuando se advierte una falta de autonomía afectiva en el hermano o en la hermana, la respuesta debería venir de la misma comunidad en términos de un amor rico y humano como el del Señor Jesús y el de tantos santos religiosos, un amor que comparte los temores y las alegrías, las dificultades y las esperanzas con ese calor que es propio de un corazón nuevo, que sabe acoger a la persona en su totalidad. Este amor solícito y respetuoso, no posesivo sino gratuito, debería llevar a experimentar de cerca el amor del Señor, ese amor que llevó al Hijo de Dios a proclamar, a través de la cruz, que no se puede dudar de ser amados por el Amor.

38. Los desadaptados

Una ocasión particular para el crecimiento humano y la madurez cristiana es la convivencia con personas que sufren, que no se encuentran a gusto en la comunidad, que por lo mismo son motivo de sufrimiento para los hermanos y que perturban la vida comunitaria.

Hay que preguntarse, ante todo, de dónde procede ese sufrimiento: de deficiencia de carácter, de trabajos que les resultan demasiado pesados, de graves lagunas en la formación, de los cambios demasiado rápidos de estos últimos años, de formas de gobierno excesivamente autoritarias, de dificultades espirituales.

Pueden darse también situaciones diversas, en las que la autoridad ha de recordar que la vida en común requiere, a veces, sacrificio y puede convertirse en una forma de «*maxima pœnitentia*».

Existen, por otra parte, situaciones y casos en los que es necesario recurrir a las ciencias humanas, sobre todo cuando hay personas claramente incapaces de vivir la vida comunitaria por problemas de madurez humana y de fragilidad psicológica o por factores prevalentemente patológicos.

El recurso a estas intervenciones ha resultado útil no sólo como terapia, en casos de psicopatología más o menos manifiesta, sino también como prevención para ayudar a una adecuada selección de los candidatos y para acompañar, en algunos casos, al equipo de formadores a afrontar problemas específicos pedagógico-formativos(52).

En todo caso, en la elección de los especialistas, hay que preferir a una persona creyente y que conozca bien la vida religiosa y sus propios dinamismos. Y tanto mejor si es una persona consagrada.

El uso de estos medios, por último, resultará verdaderamente eficaz si se hace con discreción y no se generaliza, incluso porque no resuelven todos los problemas y, por lo mismo, «no pueden sustituir a una auténtica dirección espiritual»(53).

Del yo al nosotros

39. El respeto a la persona, recomendado por el Concilio y por otros documentos(54), ha tenido un influjo positivo en la praxis comunitaria.

Sin embargo, al mismo tiempo se ha difundido también, con mayor o menor intensidad según las distintas regiones del mundo, el individualismo bajo las más diversas formas, como la necesidad de protagonismo y la exagerada insistencia sobre el propio bienestar físico, psíquico y profesional, la preferencia por un trabajo ejercido por cuenta propia o de prestigio y bien seguro, la prioridad absoluta dada a las propias aspiraciones personales y al propio camino individual, sin preocuparse de los demás y sin verdadera referencia a la comunidad.

Por otra parte, es necesario buscar el justo equilibrio, no siempre fácil de alcanzar, entre el respeto a la persona y el bien común, entre las exigencias y necesidades de cada uno y las de la comunidad, entre los carismas personales y el proyecto apostólico de la misma comunidad. Y esto dista tanto del individualismo disgregante como del comunitarismo nivelador. La comunidad religiosa es el lugar donde se verifica el cotidiano y paciente paso del «yo» al «nosotros», de mi compromiso al compromiso confiado a la comunidad, de la búsqueda de «mis cosas» a la búsqueda de las «cosas de Cristo».

La comunidad religiosa se convierte, entonces, en el lugar donde se aprende cada día a asumir aquella mentalidad renovada que permite vivir día a día la comunión fraterna con la riqueza de los diversos dones, y, al mismo tiempo, hace que estos dones converjan en la fraternidad y la corresponsabilidad en su proyecto apostólico.

40. Para conseguir esta «sinfonía» comunitaria y apostólica es preciso:

a) Celebrar y agradecer juntos el don común de la vocación y misión, don que trascienda en gran medida toda diferencia individual y cultural. Promover una actitud contemplativa ante la sabiduría de Dios, que ha enviado determinados hermanos a la comunidad para que sean un don los unos para los otros. Alabarle por lo que cada hermano transmite de la presencia y de la palabra de Cristo.

b) Cultivar el respeto mutuo, con el que se acepta el ritmo lento de los más débiles y, al mismo tiempo, no se ahoga el nacimiento de personalidades más ricas. Un respeto que favorece la creatividad, pero que es también una llamada a la responsabilidad y al compromiso para con los otros y a la solidaridad.

c) Orientar hacia la misión común, ya que todo instituto tiene su misión en la que cada uno debe colaborar según sus propios dones. El itinerario de la persona consagrada consiste precisamente en consagrar progresivamente al Señor todo lo que tiene y todo lo que es, en orden a la misión de su familia religiosa.

d) Recordar que la misión apostólica está confiada en primer lugar a la comunidad y que esto con frecuencia lleva consigo también la gestión de obras propias del instituto. La dedicación a ese apostolado comunitario hace que la persona consagrada madure y la lleva a crecer en su peculiar camino de santidad.

e) Conviene tener en cuenta que cada religioso, cuando recibe de la obediencia misiones personales, debe considerarse enviado por la comunidad. Ésta, a su vez, debe preocuparse de su actualización regular e intergrarlo en la verificación de los compromisos apostólicos y comunitarios.

Durante el tiempo de formación puede suceder que, no obstante la buena voluntad, resulte imposible conseguir la plena integración de los dones personales de una persona consagrada en la fraternidad y en la misión común. Es entonces cuando se debe plantear esta pregunta: «¿Los dones que Dios ha concedido a esa persona (...) son causa de unidad y hacen más profunda la comunión? Si la respuesta es afirmativa, han de ser bien acogidos. En caso contrario, por muy buenos que puedan parecer en sí mismos, y por muy valiosos que puedan parecer a algunos hermanos, no son aptos para este determinado Instituto. No es prudente, en efecto, permitir líneas de desarrollo muy divergentes, que no ofrecen un sólido fundamento de unidad en el Instituto»(55).

41. En estos años han aumentado las comunidades con un pequeño número de miembros, debido sobre todo a exigencias apostólicas. Éstas pueden también favorecer el desarrollo de relaciones más estrechas entre los religiosos, de oración más participada y una recíproca y más fraterna asunción de responsabilidades(56).

No faltan, sin embargo, también motivos discutibles, como la afinidad de gustos o de mentalidad. En este caso es fácil que la comunidad se cierre y pueda llegar a seleccionar sus componentes, aceptando o no a un hermano enviado por los superiores. Esto contradice la naturaleza misma de la comunidad religiosa y su condición de signo. La homogeneidad en la elección, además de debilitar la movilidad apostólica, hace perder vigor a la realidad pneumática de la comunidad, y vacía de su fuerza testimoniante la realidad espiritual que la rige.

El esfuerzo por aceptarse los unos a los otros y el empeño por superar las dificultades, que es típico de las comunidades heterogéneas, demuestra la trascendencia del motivo que las ha hecho surgir, o sea, «el poder de Dios que se manifiesta en la pobreza del hombre» (2 Cor 12,9-10).

En la comunidad se está juntos no porque nos hemos elegido los unos a los otros, sino porque hemos sido elegidos por el Señor.

42. Si la cultura occidental puede llevar al individualismo, que dificulta la vida fraterna en común, otras culturas pueden, por el contrario, llevar al comunitarismo, que dificulta la valorización de la persona humana. Todas las formas culturales han de ser evangelizadas.

La presencia de comunidades religiosas que, en un proceso de conversión, llegan a vivir una vida fraterna en la que la persona se pone a disposición de los hermanos, o en la que el «grupo» promueve a la persona, es un signo de la fuerza transformante del Evangelio y de la venida del Reino de Dios.

Los institutos internacionales, en los que conviven miembros de distintas culturas, pueden contribuir a un intercambio de dones, mediante el cual las distintas culturas se enriquecen y se corrigen mutuamente, en la tensión común por vivir cada vez más intensamente el Evangelio de la libertad personal y de la comunión fraterna.

Ser una comunidad en continua formación

43. La renovación comunitaria ha conseguido notables ventajas de la formación permanente. Recomendada y delineada en sus líneas fundamentales por el documento *Potissimum Institutioni*(57), es considerada de vital importancia para el futuro por todos los responsables de institutos religiosos.

No obstante algunos problemas -dificultad para hacer una síntesis entre sus diversos aspectos y para sensibilizar a todos los miembros de una comunidad, exigencias absorbentes del apostolado y justo equilibrio entre actividad y formación-, la mayor parte de los institutos ha promovido iniciativas a este respecto, tanto a nivel general como a nivel local.

Una de las finalidades de estas iniciativas es formar comunidades maduras, evangélicas, fraternas, capaces de continuar la formación permanente en la vida diaria. La comunidad religiosa, en efecto, es el lugar donde las grandes orientaciones se hacen operativas, gracias a la paciente y tenaz mediación cotidiana. La comunidad religiosa es la sede y el ambiente natural del proceso de crecimiento de todos, donde cada uno se hace corresponsable del crecimiento del otro. La comunidad religiosa es, además, el lugar donde, día a día, se nos ayuda a responder, como personas consagradas portadoras de un carisma común, a las necesidades de los más postergados y a los retos de la nueva sociedad.

No es infrecuente que, ante a los problemas que se deben afrontar, sean diversas las respuestas, con evidentes consecuencias en la vida comunitaria. De ahí la constatación de que uno de los objetivos más sentidos hoy sea el de integrar a personas de diversa formación y de visiones apostólicas distintas en una misma vida comunitaria, donde las diferencias no sean tanto ocasión de contraste cuanto momentos de mutuo enriquecimiento. En este contexto diversificado y en continuo cambio, resulta cada vez más importante la misión de crear comunión propia de los responsables de comunidad, para quienes es oportuno prever ayudas específicas por parte de la formación permanente, en orden a su tarea de animación de la vida fraterna y apostólica.

Partiendo de la experiencia de estos últimos años, dos aspectos merecen aquí una atención particular: la dimensión comunitaria de los consejos evangélicos y el carisma.

44. *La dimensión comunitaria de los consejos evangélicos.* La profesión religiosa es expresión del don de sí mismo a Dios y a la Iglesia, pero, de un don vivido en la comunidad de una familia religiosa. El religioso no es sólo un «llamado» con una vocación individual, sino que es un «convocado», un llamado junto con otros con los cuales «comparte» la existencia cotidiana.

Se da una convergencia de «sí» a Dios que une a los distintos consagrados en una misma comunidad de vida. Los religiosos, consagrados juntos, unidos en el mismo «sí», unidos en el Espíritu Santo, descubren cada día que su seguimiento de Cristo «obediente, pobre y casto» se vive en la fraternidad, como los discípulos que seguían a Jesús en su ministerio: unidos a Cristo y, por lo tanto, llamados a estar unidos entre sí; unidos en la misión de oponerse proféticamente a la idolatría del poder, del tener y del placer(58).

De este modo, *la obediencia* liga y une las diversas voluntades en una misma comunidad fraterna, que tiene una misión específica que cumplir en la Iglesia.

La obediencia es un «sí» al plan de Dios, que ha confiado una peculiar tarea a un grupo de personas. Implica un vínculo con la misión; pero, también con la comunidad, que debe realizar aquí y ahora, y también juntos, su servicio; exige además mirar lúcidamente con fe tanto a los superiores que «desempeñan una tarea de servicio y de guía»(59) y deben tutelar la conformidad del trabajo apostólico con la misión. Y así, en comunión con ellos, se debe cumplir la voluntad de Dios, que es la única que puede salvar.

La pobreza, o sea, la comunicación de bienes -incluso de los bienes espirituales-, ha sido desde el principio la base misma de la comunión fraterna. La pobreza de cada uno, que implica un estilo de vida sencillo y austero, no sólo libera de las preocupaciones inherentes a los bienes personales, sino que siempre ha enriquecido a la comunidad, que ha podido, de este modo, dedicarse más eficazmente al servicio de Dios y de los pobres.

La pobreza incluye la dimensión económica. Poder disponer del dinero como si fuese propio, sea para sí mismo, sea para los propios familiares, llevar un estilo de vida muy diverso del resto de los hermanos y de la sociedad pobre en la que con frecuencia se vive, son cosas que lesionan y debilitan la vida fraterna.

También la «pobreza de espíritu», la humildad, la sencillez, el reconocimiento de los dones de los otros, el aprecio de las realidades evangélicas, como «la vida escondida con Cristo en Dios», la estima por el sacrificio oculto, la valoración de los postergados, la dedicación a tareas no retribuidas ni reconocidas..., son otros tantos aspectos unitivos de la vida fraterna realizados por la pobreza profesada.

Una comunidad de «pobres» es capaz de ser solidaria con los pobres y de manifestar cuál es el corazón de la evangelización, porque presenta, en concreto, la fuerza transformadora de las bienaventuranzas.

En la dimensión comunitaria *la castidad* consagrada, que implica también una gran pureza de mente, de corazón y de cuerpo, expresa una gran libertad para amar a Dios y todo lo que es suyo con amor indiviso, y por lo mismo una total disponibilidad de amar y servir a todos los hombres haciendo presente el amor de Cristo. Este amor no egoísta ni exclusivo, no posesivo ni esclavo de la pasión, sino universal y desinteresado, libre y liberador, tan necesario para la misión, se cultiva y crece en la vida fraterna. Así los que viven el celibato consagrado «evocan aquel maravilloso connubio, fundado por Dios y que ha de revelarse plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene por esposo único a Cristo»(60).

Esta dimensión comunitaria de los votos necesita un continuo cuidado y una continua profundización: cuidado y profundización propios de la formación permanente.

45. *El carisma*. Es éste el segundo aspecto que ha de ser privilegiado en la formación permanente en orden al crecimiento de la vida fraterna.

«La consagración religiosa establece una particular comunión entre el religioso y Dios y -en Él- entre los miembros de un mismo Instituto(...). Su fundamento es la comunión en Cristo establecida por el único carisma originario»(61).

La referencia al propio Fundador y al carisma, tal como ha sido vivido y comunicado por él y después custodiado, profundizado y desarrollado a lo largo de toda la vida del instituto(62), es, por tanto, un elemento fundamental para la unidad de la comunidad.

Vivir en comunidad es, en realidad, vivir todos juntos la voluntad de Dios, según la orientación del don carismático, que el Fundador ha recibido de Dios y ha transmitido a sus discípulos y continuadores.

La renovación llevada a cabo durante estos últimos años, al poner de relieve la importancia del carisma originario, también por medio de una profunda reflexión teológica(63), ha favorecido la unidad de la comunidad, que tiene la conciencia de ser portadora de un mismo don del Espíritu, que ha de compartir con los hermanos y con el cual puede enriquecer a la Iglesia «para la vida del mundo». Por esta razón, resultan muy provechosos aquellos programas de formación que comprenden cursos periódicos de estudio y de reflexión orante sobre el Fundador, el carisma y las constituciones.

La profunda comprensión del carisma lleva a una clara visión de la propia identidad, en torno a la cual es más fácil crear unidad y comunión. Ella permite, además, una adaptación creativa a las nuevas situaciones, y esto ofrece perspectivas positivas para el futuro de un instituto.

La falta de esa claridad puede fácilmente crear incertidumbre en los objetivos y vulnerabilidad respecto a los condicionamientos ambientales y a las corrientes culturales, e incluso respecto a las distintas necesidades apostólicas, además de crear incapacidad para adaptarse y renovarse.

46. Es, por tanto, necesario cultivar la identidad carismática, incluso para evitar una creciente *indiferenciación* que constituye un verdadero peligro para la vitalidad de la comunidad religiosa.

A este propósito, se han indicado algunas situaciones que, en los últimos años, han lesionado y, en algunas partes, todavía lesionan a las comunidades religiosas:

- la modalidad «indiferenciada» -o sea, sin la específica mediación del propio carisma-, al considerar ciertas indicaciones de la Iglesia particular, o ciertas sugerencias provenientes de diversas espiritualidades;
- un modo de pertenencia a algunos movimientos eclesiales, que expone a algunos religiosos al fenómeno ambiguo de la «doble identidad»;
- una cierta acomodación a la índole propia de los seculares, en las indispensables o, con frecuencia, fructuosas relaciones con ellos, sobre todo cuando son colaboradores; y, de este modo, en vez de ofrecer el propio testimonio religioso como un don fraterno que sirva de fermento a su autenticidad cristiana, se llega a ser como ellos, asumiendo sus modos de ver y de actuar, reduciendo así la aportación específica de la propia consagración;
- una excesiva condescendencia respecto a las exigencias de la familia, a los ideales de la nación, de la raza y de la tribu, del grupo social, que implican el peligro de orientar el carisma hacia posiciones e intereses partidistas.

La indiferenciación, que reduce la vida religiosa a un mínimo y desvaído común denominador, lleva a hacer desaparecer la belleza y la fecundidad de la multiplicidad de los carismas suscitados por el Espíritu.

La autoridad al servicio de la fraternidad

47. Existe una opinión generalizada de que la evolución de estos últimos años ha contribuido a hacer madurar la vida fraterna en las comunidades. En muchas de ellas el clima de convivencia ha mejorado; se ha facilitado la participación activa de todos; se ha pasado de una vida en común, demasiado basada en la observancia, a una vida más atenta a las necesidades de cada uno y más esmerada a nivel humano. Se considera, en general, como uno de los frutos más claros de la renovación, llevada a cabo durante estos años, el esfuerzo por construir comunidades en las que se pueda vivir de verdad, menos formalistas, menos autoritarias, más fraternas y más participativas.

48. Sin embargo, este desarrollo positivo ha ido acompañado, en algunos lugares, de un cierto sentido de desconfianza con respecto a la autoridad.

El deseo de una comunión más profunda entre los miembros y la reacción comprensible hacia estructuras consideradas demasiado autoritarias y rígidas, ha llevado a no comprender en todo su alcance la misión de la autoridad, hasta el punto de ser considerada por algunos, incluso, como no necesaria para la vida de la comunidad, y, por otros, reducida al simple papel de coordinar las iniciativas de los miembros. De este modo, algunas comunidades se han visto inducidas a vivir sin una autoridad y otras a tomar todas las decisiones colegialmente. Todo esto lleva consigo el peligro, no sólo hipotético, de destruir la vida comunitaria, que tiende inevitablemente a favorecer el individualismo, y, al mismo tiempo, a oscurecer la misión de la autoridad, misión necesaria no sólo para el crecimiento de la vida fraterna en la comunidad, sino también para el itinerario espiritual de la persona consagrada.

Por otra parte, los resultados de estas experiencias están llevando progresivamente a redescubrir la necesidad y la función de una autoridad personal siguiendo toda la tradición de la vida religiosa.

Si el clima democrático, hoy tan difundido, ha podido favorecer el sentido de corresponsabilidad y de participación de todos en la toma de decisiones, incluso dentro de la comunidad religiosa, no se puede olvidar que la fraternidad no es sólo fruto del esfuerzo humano, sino también, y sobre todo, don de Dios; un don que exige la obediencia a la Palabra de Dios, y, en la vida religiosa, también a la autoridad, que recuerda esa Palabra y la aplica a las situaciones concretas, según el espíritu del instituto.

«Os pedimos, hermanos, que tengáis en consideración a los que trabajan entre vosotros, os presiden en el Señor y os amonestan. Tenedles en la mayor estima, con amor por su trabajo» (1 Tes 5,12-13). La comunidad cristiana no es, en efecto, un grupo anónimo, sino que está presidida desde su mismo origen

por sus dirigentes, para los cuales el Apóstol pide consideración, respeto y caridad.

En las comunidades religiosas la autoridad, a la que se debe atención y respeto, incluso en virtud de la profesión de obediencia, está puesta también al servicio de la fraternidad, de su edificación y de la consecución de sus fines espirituales y apostólicos.

49. La renovación llevada a cabo durante estos años ha contribuido a delinear una nueva imagen de la autoridad, en referencia más estrecha a sus raíces evangélicas, y, por lo mismo, al servicio del progreso espiritual de cada uno y de la edificación de la vida fraterna en la comunidad.

Cada comunidad tiene su propia misión que cumplir. Por eso el servicio de la autoridad se dirige a una comunidad que debe desempeñar una misión particular, recibida del instituto y en conformidad con su carisma. Del mismo modo que existen diversas misiones, existen también diversos tipos de comunidad y, por lo tanto, diversas maneras de ejercer la autoridad. También por esta razón la vida religiosa tiene en su seno distintos modos de desempeñar y de ejercer la autoridad, definidos por el derecho propio.

La autoridad es siempre evangélicamente un servicio.

50. La renovación de estos últimos años lleva a privilegiar algunos aspectos de la autoridad.

a) Una autoridad espiritual

Si las personas consagradas se han dedicado al servicio total de Dios, la autoridad favorece y sostiene esta consagración. En cierto sentido se la puede considerar como «sierva de los siervos de Dios». La autoridad tiene la misión primordial de construir, junto con sus hermanos y hermanas, «comunidades fraternas en las que se busque a Dios y se le ame sobre todas las cosas»(64). Es necesario, por tanto, que sea, ante todo, una persona espiritual, convencida de la primacía de lo espiritual, tanto en lo que se refiere a la vida personal como en la edificación de la vida fraterna; es decir, que sea consciente de que, cuanto más crece el amor de Dios en los corazones, tanto más se unen esos mismos corazones entre sí.

Su misión prioritaria consiste, pues, en la animación espiritual, comunitaria y apostólica de su comunidad.

b) Una autoridad creadora de unidad

Una autoridad creadora de unidad es la que se preocupa de crear un clima favorable para la comunicación y la corresponsabilidad, suscita la aportación de todos a las cosas de todos, anima a los hermanos a asumir las responsabilidades y las sabe respetar, «suscita la obediencia de los religiosos, con reverencia a la persona humana»(65), los escucha de buen grado y promueve su colaboración concorde para el bien del Instituto y de la Iglesia(66), practica el diálogo y ofrece momentos oportunos de encuentro, sabe infundir aliento y esperanza en los momentos difíciles, y sabe también mirar hacia adelante para abrir nuevos horizontes a la misión. Y, además, esta autoridad trata de mantener el equilibrio entre las diversas dimensiones de la vida comunitaria: equilibrio entre oración y trabajo, apostolado y formación, compromisos apostólicos y descanso.

La autoridad del superior y de la superiora se ordena a que la casa religiosa no sea simplemente un lugar de residencia, un grupo de individuos, cada uno de los cuales vive su propia vida, sino una «comunidad fraterna en Cristo»(67).

c) Una autoridad, que sabe tomar la decisión final y garantiza su ejecución

El *discernimiento comunitario* es un procedimiento muy útil, aunque no fácil ni automático, ya que exige competencia humana, sabiduría espiritual y desprendimiento personal. Allí donde se practica con fe y seriedad, puede ofrecer a la autoridad las mejores condiciones para tomar las decisiones necesarias en orden al bien de la vida fraterna y de la misión.

Una vez tomada una decisión, en conformidad con las normas del derecho propio, se requiere constancia y fortaleza por parte del superior para que lo decidido no se quede sólo en letra muerta.

51. Además es necesario que el derecho propio sea lo más exacto posible al establecer las respectivas competencias de la comunidad, de los diversos consejos, de los responsables de cada sección y del superior. La falta de claridad en este punto es fuente de confusión y de problemas.

También los «proyectos comunitarios», que pueden favorecer la participación en la vida comunitaria y en su misión en los diversos contextos, deberían definir muy bien el papel y la competencia de la autoridad, respetando siempre las constituciones.

52. Una comunidad fraterna y unida está llamada a ser cada vez más un elemento importante y elocuente de la contracultura del Evangelio, sal de la tierra y luz del mundo.

Así, por ejemplo, si en la sociedad occidental, insidiada por el individualismo, la comunidad religiosa está llamada a ser un signo profético de que es posible realizar en Cristo la fraternidad y la solidaridad; por el contrario, en las culturas amenazadas por el autoritarismo o por el comunitarismo, la comunidad religiosa está llamada a ser un signo de respeto y de la promoción de la persona humana, así como también en el ejercicio de la autoridad en conformidad con la voluntad de Dios.

La comunidad religiosa, en efecto, al mismo tiempo que debe asumir la cultura del lugar, está llamada también a purificarla y a elevarla por medio de la sal y de la luz del Evangelio, presentando, en la auténtica vida fraterna, una síntesis concreta de lo que es, no sólo una evangelización de la cultura, sino también una inculturación evangelizadora y una evangelización inculturada.

53. No se puede, por fin, olvidar que, en toda esta delicada, compleja y frecuentemente dolorosa cuestión, juega un papel decisivo la fe, que permite comprender el misterio salvífico de la obediencia(68). Efectivamente, así como de la desobediencia de un hombre vino la desintegración de la familia humana, y en la obediencia del Hombre nuevo ha comenzado su reconstrucción (cf Rm 5,19), así también la actitud obediente será siempre una fuerza indispensable para toda vida familiar.

La vida religiosa ha vivido siempre de esta convicción de fe y, también hoy, está llamada a vivirla con decisión para no correr en vano en la búsqueda de relaciones fraternas y para ser una realidad evangélicamente relevante en la Iglesia y en la sociedad.

La fraternidad como signo

54. La relación entre vida fraterna y actividad apostólica, particularmente en los institutos dedicados a las obras de apostolado, no ha sido siempre clara y ha provocado no raramente tensiones, tanto en cada una de las personas como en la comunidad. Para alguno, «formar comunidad» es considerado como un obstáculo para la misión, casi una pérdida de tiempo en cuestiones más bien secundarias. Hay que recordar a todos que la comunión fraterna en cuanto tal es ya apostolado; es decir, contribuye directamente a la evangelización. El signo por excelencia, dejado por el Señor, es el de la fraternidad auténtica: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros» (Jn 13,35).

Al mismo tiempo que el Señor envía a sus discípulos a predicar el Evangelio a toda criatura (cf Mt 28,19-20), los llama a vivir unidos «para que el mundo crea» que Jesús es el enviado del Padre, al que se debe prestar la plena adhesión de la fe (Jn 17,21). El signo de la fraternidad es, por lo mismo, sumamente importante, porque es el signo que muestra el origen divino del mensaje cristiano y posee la fuerza para abrir los corazones a la fe. Por eso «toda la fecundidad de la vida religiosa depende de la calidad de la vida fraterna en común»(69).

55. La comunidad religiosa, si cultiva en sí misma la vida fraterna, y en la medida en que la cultiva, tiene presente, de forma continua y visible, este «signo», que la Iglesia necesita sobre todo en la tarea de la

nueva evangelización.

También, precisamente por esto, la Iglesia valora tanto la vida fraterna de las comunidades religiosas. Cuanto más intenso es el amor fraterno, mayor es la credibilidad del mensaje anunciado y mejor se percibe el corazón del misterio de la Iglesia como sacramento de la unión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí(70).

La vida fraterna, sin serlo «todo» en la misión de la comunidad religiosa, es un elemento esencial de la misma. La vida fraterna es tan importante como la acción apostólica.

No es lícito, pues, invocar las necesidades del servicio apostólico para admitir o justificar comunidades mediocres. La actividad de los religiosos debe ser actividad de personas que viven en comunidad y que informan de espíritu comunitario toda su acción, y que tienden a difundir el espíritu fraterno con la palabra, la acción y el ejemplo.

Situaciones particulares, que se tratan a continuación, pueden exigir adaptaciones, que, sin embargo, no deben ser tales que impidan al religioso vivir la comunión y el espíritu de la propia comunidad.

56. La comunidad religiosa, consciente de sus responsabilidades con respecto a la gran fraternidad, que es la Iglesia, se convierte también en un signo de que se puede vivir la fraternidad cristiana, como también del precio que hay que pagar para la edificación de toda forma de vida fraterna.

Además, en medio de las distintas sociedades de nuestro planeta, agitadas por pasiones e intereses opuestos que las dividen, deseosas de unidad, pero desorientadas sobre el camino que han de seguir, la presencia de comunidades donde se encuentran, como hermanos y hermanas, personas de diferentes edades, lenguas y culturas, y que, no obstante los inevitables conflictos y dificultades que una vida en común lleva consigo, se mantienen unidas, es ya un signo que atestigua algo más elevado, que obliga a mirar más arriba.

«Las comunidades religiosas, que anuncian con su vida el gozo y el valor humano y sobrenatural de la fraternidad cristiana, manifiestan a nuestra sociedad con la elocuencia de los hechos la fuerza transformadora de la Buena Nueva»(71).

«Y, por encima de todo, el amor, que es el vínculo de la perfección» (Col 3,14): el amor tal como Jesucristo lo enseñó y vivió y nos ha sido comunicado por su Espíritu. Este amor, que une, es el mismo que impulsa a comunicar también a los otros la experiencia de comunión con Dios y con los hermanos; es decir, crea apóstoles, impulsando a las comunidades hacia la misión, sea contemplativa, sea anunciadora de la Palabra, o se dedique al ministerio de la caridad. El amor de Dios quiere llenar el mundo; de este modo la comunidad fraterna se hace misionera de este amor y signo concreto de su fuerza unificante.

57. La calidad de la vida fraterna también incide poderosamente en la perseverancia de cada religioso.

Así como una baja calidad de vida fraterna ha sido aducida frecuentemente como motivo de no pocos abandonos, también la fraternidad vivida auténticamente ha constituido y sigue constituyendo todavía un valioso apoyo para la perseverancia de muchos.

En una comunidad verdaderamente fraterna, cada uno se siente corresponsable de la fidelidad del otro; todos contribuyen a crear un clima sereno de comunicación de vida, de comprensión y de ayuda mutua; cada uno está atento a los momentos de cansancio, de sufrimiento, de soledad, de desánimo del hermano, y ofrece su apoyo a quien está entristecido por las dificultades y las pruebas.

De este modo, la comunidad religiosa, que alienta la perseverancia de los hermanos, adquiere también la fuerza de signo de la perenne fidelidad de Dios, y, por eso, de apoyo para la fe y para la fidelidad de los cristianos, inmersos en los avatares de este mundo, que parece conocer cada vez menos los caminos de la fidelidad.

III

LA COMUNIDAD RELIGIOSA, LUGAR Y SUJETO DE LA MISIÓN

58. Como el Espíritu Santo ungió a la Iglesia ya en el Cenáculo para enviarla a evangelizar el mundo, así también cada comunidad religiosa, como auténtica comunidad pneumática del Resucitado, es, por su misma naturaleza, apostólica.

En efecto, «la comunión genera comunión y se configura esencialmente como comunión misionera... La comunión y la misión están profundamente unidas, se compenetran y se implican naturalmente, hasta el punto de que la comunión representa la fuente y, al mismo tiempo, el fruto de la misión, la comunión es misionera y la misión es en orden a la comunión»(72).

Toda comunidad religiosa, incluso la específicamente contemplativa, no se repliega sobre sí misma, sino que se hace anuncio, «diakonía» y testimonio profético. El Resucitado, que vive en ella, comunicándole su Espíritu, la hace testigo de la resurrección.

Comunidad religiosa y misión

Antes de reflexionar sobre algunas situaciones particulares que la comunidad religiosa ha de afrontar hoy en los diversos contextos de todo el mundo, para ser fiel a su misión específica, es oportuno considerar aquí la peculiar relación que existe entre los diversos tipos de comunidad religiosa y la misión que están llamados a desarrollar.

59. a) El Concilio Vaticano II ha afirmado: «Pongan los religiosos el mayor cuidado, a fin de que, por medio de ellos, la Iglesia haga realmente y de modo comunitario visible a Cristo, cada día mejor, ante fieles e infieles: ya entregado a la contemplación en el monte, ya anunciando el Reino de Dios a las multitudes o curando a los enfermos y pacientes, y convirtiendo a los pecadores al buen camino, o bendiciendo a los niños y haciendo el bien a todos, siempre en obediencia a la voluntad del Padre que lo envió»(73).

De la participación en las distintas dimensiones de la misión de Cristo, el Espíritu suscita diversas familias religiosas, caracterizadas por distintas misiones y, en consecuencia, por distintas formas de comunidad.

b) La comunidad de tipo contemplativo (que representa a Cristo orando en el monte) se centra en la doble comunión con Dios y entre sus miembros. Ésta tiene una proyección apostólica eficacísima, que, sin embargo, permanece en buena parte escondida en el misterio. La comunidad religiosa «apostólica» (que representa a Cristo en medio de las multitudes) es consagrada para un servicio activo al prójimo caracterizado por un carisma particular.

Entre las «comunidades apostólicas», algunas se centran más en la vida común, de tal manera que el apostolado depende de la posibilidad de formar comunidad, mientras que otras están decididamente orientadas a la misión, por lo que el tipo de comunidad depende del tipo de misión. Los institutos llamados claramente a formas específicas de servicio apostólico, acentúan la prioridad de toda la familia religiosa, considerada como un solo cuerpo apostólico y como una gran comunidad a la que el Espíritu ha dado una misión a desarrollar en la Iglesia. La comunión que anima y reúne a la gran familia se vive concretamente en cada una de las comunidades locales, a las que se confía la realización de la misión según las diversas necesidades.

Hay, por tanto, diversos tipos de comunidades religiosas, que han venido existiendo a través de los siglos, como la monástica, la conventual y la comunidad religiosa activa o «diaconal».

«La vida común vivida en comunidad» no tiene, pues, el mismo significado para todos los religiosos. Los religiosos monjes, los conventuales y los de vida activa conservan legítimas diferencias en el modo de comprender y de vivir la comunidad religiosa.

Esta diversidad está expresada en las constituciones, que, al describir la fisonomía del instituto, describen también la fisonomía de la comunidad religiosa.

c) Es convicción general, especialmente para las comunidades religiosas dedicadas a obras de apostolado, que resulta difícil encontrar, en la práctica cotidiana, el justo equilibrio entre comunidad y tarea apostólica. Si es peligroso contraponer las dos dimensiones, no es, sin embargo, fácil armonizarlas. También ésta es una de las fecundas tensiones de la vida religiosa, que tiene la misión de hacer crecer al mismo tiempo tanto al "*discípulo*", que debe vivir con Jesús y con el grupo de los que le siguen, como al "*apóstol*", que debe participar en la misión del Señor.

d) La diversidad de exigencias apostólicas, en estos últimos años, ha hecho coexistir frecuentemente, dentro del mismo instituto, comunidades notablemente diferenciadas: comunidades numerosas bastante estructuradas, y pequeñas comunidades mucho más flexibles, aunque sin perder la auténtica fisonomía comunitaria de la vida religiosa.

Todo esto influye mucho en la vida del instituto y en su misma fisonomía, ya no tan compacta como en otro tiempo, sino más diversificada y con distintas formas de comunidad religiosa.

e) En algunos institutos la tendencia a prestar mayor atención a la misión que a la comunidad, así como la de favorecer más la diversidad que la unidad, ha influido profundamente en la vida fraterna en común, hasta el punto de convertirla, a veces, casi en algo opcional, más bien que en algo integrante de la vida religiosa.

Las consecuencias que de aquí se han seguido no han sido ciertamente positivas; y, por eso, obligan a plantear serios interrogantes sobre la oportunidad de continuar en este camino, y orientan, más bien, a redescubrir la intrínseca relación que existe entre comunidad y misión, en orden a superar creativamente los extremos que empobrecen la valiosa realidad de la vida religiosa.

En la Iglesia particular

60. Con su presencia misionera la comunidad religiosa se coloca en una determinada Iglesia particular a la que comunica la riqueza de su consagración, de su vida fraterna y de su carisma.

Con su simple presencia no sólo lleva en sí misma la riqueza de la vida cristiana, sino que al mismo tiempo es un anuncio particularmente eficaz del mensaje cristiano. Se puede decir que es una predicación viva y continua. Esta condición objetiva, que evidentemente responsabiliza a los religiosos, comprometiéndolos a ser fieles a ésta su primera misión, corrigiendo y eliminando todo lo que puede atenuar o debilitar el efecto atrayente de esta imagen suya, hace sumamente deseada y preciosa su presencia en la Iglesia particular, antecedentemente a cualquier otra consideración.

Por ser la caridad el carisma mayor de todos (cf 1 Cor 13,13), la comunidad religiosa enriquece a la Iglesia, de la que es parte viva, ante todo, con su propio amor. Ama a la Iglesia universal y a esta Iglesia particular en la que está inserta, porque es en la Iglesia y como Iglesia donde ella se sabe en comunión viva con la Trinidad, bienaventurada y beatificante, fuente de todos los bienes, y de este modo se convierte en manifestación privilegiada de la íntima naturaleza de la misma Iglesia.

Ama a su Iglesia particular, la enriquece con sus propios carismas y la abre a una dimensión más universal. Las delicadas relaciones entre las exigencias pastorales de la Iglesia particular y la especificidad carismática de la comunidad religiosa han sido estudiadas por el documento *Mutuæ Relationes*, que, con sus indicaciones teológicas y pastorales, ha contribuido notablemente a una más cordial e intensa colaboración. Ha llegado el momento de tomarlo de nuevo en las manos para imprimir un ulterior impulso al espíritu de verdadera comunión entre comunidad religiosa e Iglesia particular.

Las crecientes dificultades de la misión y de la escasez de personal pueden ser una tentación de aislamiento, tanto para la comunidad religiosa como para la Iglesia particular; lo que ciertamente no

favorece la comprensión ni la colaboración mutua.

De este modo, por una parte, la comunidad religiosa corre el riesgo de estar presente en la Iglesia particular sin un vínculo orgánico con su vida y su pastoral; por otra parte, se tiende a reducir la vida religiosa únicamente a las tareas pastorales. Más aún, si la vida religiosa tiende a subrayar con fuerza creciente la propia identidad carismática, la Iglesia particular exige con frecuencia, de forma urgente y apremiante, energías para su pastoral diocesana o parroquial. El *Mutuæ Relationes* rechaza tanto el aislamiento y la independencia de la comunidad religiosa con respecto a la Iglesia particular, como su práctica absorción en el ámbito de la Iglesia particular.

Del mismo modo que la comunidad religiosa no puede actuar independientemente o de forma alternativa, ni menos aún contra las directrices y la pastoral de la Iglesia particular, tampoco la Iglesia particular puede disponer caprichosamente, o según sus necesidades, de la comunidad religiosa o de algunos de sus miembros.

Es preciso recordar que no tener suficientemente en cuenta el carisma de una comunidad religiosa no beneficia ni a la Iglesia particular ni a la misma comunidad. Sólo si tiene una precisa identidad carismática, puede insertarse en la «pastoral de conjunto», sin perder su propia naturaleza, sino más bien enriqueciéndola con su propio don.

No hay que olvidar que todo carisma nace en la Iglesia y para el mundo, y debe remitirse siempre a sus orígenes y a su fin, y permanece vivo en la medida en que es fiel a ellos.

La Iglesia y el mundo permiten interpretarlo, lo mantienen vivo y lo impulsan hacia una creciente actualidad y vitalidad. Carisma e Iglesia particular no pueden nunca contraponerse, sino apoyarse y complementarse, especialmente en este momento en que surgen no pocos problemas de actualización del carisma y de su inserción en la realidad cambiante.

En la base de muchas incomprensiones, está, tal vez, el fragmentario conocimiento recíproco tanto de la Iglesia particular como de la vida religiosa y de la misión del obispo con respecto a ésta.

Se recomienda vivamente que no falte un curso específico de teología de la vida consagrada en los seminarios teológicos diocesanos, donde sea estudiada en sus aspectos dogmático-jurídico-pastorales, como tampoco los religiosos carezcan de una adecuada formación teológica sobre la Iglesia particular(74).

Pero, sobre todo, una comunidad religiosa fraterna sentirá de verdad el deber de difundir ese clima de comunión, que ayuda a toda la comunidad cristiana a sentirse la «Familia de los hijos de Dios».

61. La parroquia

En las parroquias, en algunos casos, resulta difícil coordinar la vida parroquial con la vida comunitaria.

En algunas regiones, para los religiosos sacerdotes, la dificultad de formar comunidad, cuando se ejerce el ministerio parroquial, crea no pocas tensiones. Las múltiples tareas pastorales, propias de una parroquia, se llevan a cabo, a veces, con detrimento del carisma del instituto y de la vida comunitaria, hasta el punto de hacer perder de vista a los fieles y al clero secular, e incluso a los mismos religiosos, la percepción de la peculiaridad de la vida religiosa.

Las urgentes necesidades pastorales no deben hacer olvidar que el mejor servicio de la comunidad religiosa a la Iglesia es el de la fidelidad al propio carisma. Esto se refleja también en la aceptación y en el modo de llevar las parroquias. Se deberían preferir aquellas que permiten vivir en comunidad y en las que se puede expresar el propio carisma.

También la comunidad religiosa femenina, a la que se le pide, con frecuencia, estar presente en la pastoral parroquial de una forma más directa, experimenta dificultades parecidas.

Aquí también, es preciso repetirlo, su inserción será tanto más fructuosa cuanto la comunidad religiosa esté más presente con su propia fisonomía carismática(75). Todo esto puede ser muy ventajoso tanto para la comunidad religiosa como para la misma pastoral, en la que las religiosas normalmente son bien aceptadas y apreciadas.

62. Los movimientos eclesiales

Los movimientos eclesiales en el sentido más amplio de la palabra, que tienen una vigorosa espiritualidad y una gran vitalidad apostólica, han llamado la atención de algunos religiosos, que han participado en ellos, recibiendo, a veces, frutos de renovación espiritual, de entrega apostólica y de revitalización vocacional; pero, a veces, han sido causa también de división en la comunidad religiosa.

Es oportuno, por tanto, tener en cuenta lo siguiente:

a) Algunos movimientos son simplemente movimientos de animación; otros, por el contrario, tienen proyectos apostólicos que pueden ser incompatibles con los de la comunidad religiosa.

También es diverso el nivel de pertenencia de las personas consagradas. Algunas participan sólo como asistentes; otras, sólo ocasionalmente; otras son miembros estables y en plena armonía con la propia comunidad y espiritualidad.

En cambio, los que manifiestan una pertenencia primordial al movimiento con un distanciamiento psicológico del propio instituto, crean problema, porque viven en una división interior: residen en la comunidad, pero viven según los proyectos pastorales y las directrices del movimiento.

Es preciso, por tanto, discernir cuidadosamente entre un movimiento y otro, y entre una forma de pertenencia y otra del religioso.

b) Los movimientos pueden constituir un desafío fecundo para la comunidad religiosa, para su tensión espiritual, la calidad de su oración, la audacia de sus iniciativas apostólicas, su fidelidad a la Iglesia y la intensidad de su vida fraterna. La comunidad religiosa debería estar abierta al encuentro con los movimientos, con una actitud de mutuo conocimiento, de diálogo y de intercambio de dones.

La gran tradición espiritual -ascética y mística- de la vida religiosa y del instituto puede ser útil también para los nuevos movimientos.

c) El problema fundamental en la relación con los movimientos sigue siendo la identidad de cada persona consagrada. Si ésta es sólida, la relación es provechosa para ambos.

A esos religiosos y religiosas, que parecen vivir más en y para el movimiento que en y para la comunidad religiosa, hay que recordar lo que afirma el *Potissimum Institutioni*: «Un Instituto tiene una coherencia interna, que recibe de su naturaleza, de su fin, de su espíritu, de su carácter y de sus tradiciones. Todo este patrimonio constituye el eje alrededor del cual se mantienen, a la vez, la identidad y la unidad del mismo Instituto y la unidad de vida de cada uno de sus miembros. Es un don del Espíritu a la Iglesia, que no puede soportar interferencias ni mezclas. El diálogo y la comunicación dentro de la Iglesia suponen que cada uno tiene plena conciencia de su identidad.

Un candidato a la vida religiosa (...) no puede depender, al mismo tiempo, de un responsable ajeno al Instituto (...) y de los superiores del propio Instituto.

Estas exigencias continúan después de la profesión religiosa, a fin de descartar todo fenómeno de pluripertenencia, en el plano de la vida espiritual del religioso y en el de su misión»(76).

La participación a un movimiento será positiva para el religioso o la religiosa si refuerza su identidad específica.

Algunas situaciones particulares

63. Inserción en los ambientes populares

Junto con tantos hermanos en la fe, las comunidades religiosas han sido pioneras en acercarse a los distintos modos de pobreza material y espiritual de su tiempo, en formas continuamente renovadas.

La pobreza ha sido, en estos últimos años, uno de los temas que más han apasionado y conmovido el corazón de los religiosos. La vida religiosa se ha cuestionado con seriedad cómo ponerse a disposición de la evangelización de los pobres: «*evangelizare pauperibus*». Pero también, cómo ser evangelizados por los pobres: «*evangelizari a pauperibus*»: cómo ser capaces de dejarse evangelizar por el contacto con el mundo de los pobres.

En este gran proceso, en el que los religiosos han elegido como programa optar «todos por los pobres», estar «muchos con los pobres» y ser «algunos como los pobres», queremos señalar aquí algunas realizaciones que afectan a aquellos que quieren ser «como los pobres».

Frente al empobrecimiento de grandes sectores populares, especialmente en las zonas abandonadas y periféricas de las metrópolis y en los ambientes rurales olvidados, han surgido «comunidades religiosas de inserción», que son una de las expresiones de la opción evangélica preferencial y solidaria por los pobres, con el fin de acompañarlos en su proceso de liberación integral, y también un fruto del deseo de descubrir a Cristo pobre en el hermano marginado, para servirle y configurarse con Él.

a) «La inserción» como ideal de vida religiosa se ha desarrollado en el contexto del movimiento de fe y solidaridad de las comunidades religiosas hacia los más pobres.

Ésta es una realidad que no puede menos de suscitar la admiración, por la intensidad de la entrega personal y por los grandes sacrificios que comporta, por un amor a los pobres que impulsa a compartir su real y dura pobreza, por el esfuerzo de hacer presente el Evangelio en estratos de población sin esperanza, para acercarlos a la Palabra de Dios, para hacer que se sientan parte viva de la Iglesia(77). Con frecuencia estas comunidades se encuentran en lugares fuertemente marcados por un clima de violencia que engendra inseguridad y, a veces, también la persecución hasta el peligro por la propia vida. Su valentía es grande y se convierte en un claro testimonio de la esperanza de que es posible vivir como hermanos, no obstante todas las situaciones de dolor y de injusticia.

Enviadas con frecuencia a la vanguardia de la misión, testigos a veces de la creatividad apostólica de los Fundadores, esas comunidades religiosas deben poder contar con la simpatía y la oración fraterna de los otros miembros del instituto y con la solicitud particular de los superiores(78).

b) Estas comunidades religiosas no han de abandonarse a sí mismas, sino más bien han de ser ayudadas para que logren vivir la vida comunitaria e intercambios fraternos, a fin de que no sean inducidas a relativizar la originalidad carismática del instituto en nombre de un servicio indiscriminado a los pobres, y, también, para que su testimonio evangélico no sea deformado por interpretaciones o instrumentalizaciones partidistas(79).

Los superiores tendrán cuidado también en elegir las personas aptas y preparar a estas comunidades, de modo que se asegure la vinculación con las otras comunidades del instituto, precisamente para garantizar su continuidad.

c) Merecen también elogio otras comunidades religiosas que se preocupan efectivamente de los pobres, sea del modo tradicional, sea con métodos más adaptados a las nuevas formas de pobreza, o tratando de sensibilizar a todos los ambientes en relación con los problemas de la pobreza, suscitando en los seculares disponibilidad para el servicio, vocaciones para el compromiso social y político, organización de ayuda y voluntariado.

Todo esto testimonia que en la Iglesia está viva la fe y es operante el amor a Cristo presente en el pobre: «Todo lo que hicisteis a uno de estos pequeños a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

Donde la inserción entre los pobres se ha convertido -para los pobres y para la misma comunidad- en una verdadera experiencia de Dios, se ha experimentado que es verdadera la afirmación de que los pobres son evangelizados y de que los pobres evangelizan.

64. Pequeñas comunidades

a) Sobre las comunidades han influido también otras realidades sociales. En algunas regiones económicamente más desarrolladas, el Estado ha extendido su acción en el campo educativo, sanitario y asistencial, con frecuencia de modo que no deja espacio a otras entidades, entre ellas las comunidades religiosas. Por otra parte, la disminución numérica de religiosos y religiosas, y en algunas partes también una visión incompleta de la presencia de los católicos en la acción social vista más como suplencia que como manifestación original de la caridad cristiana, han hecho difícil la gestión de obras complejas.

De aquí se ha seguido el progresivo abandono de las obras tradicionales, llevadas durante mucho tiempo por comunidades numerosas y homogéneas, y la multiplicación de pequeñas comunidades dedicadas a nuevas formas de servicio, casi siempre en armonía con el carisma del instituto.

b) Las pequeñas comunidades se han multiplicado también por la opción hecha por algunos institutos, con la intención de favorecer la unión fraterna y la colaboración mediante relaciones más estrechas entre las personas y una mayor corresponsabilidad entre todos.

Estas comunidades, como reconoce la *Evangelica Testificatio*(80), son ciertamente posibles, pero son, de suyo, más exigentes para sus miembros.

c) A las pequeñas comunidades, que muchas veces se han mantenido en estrecho contacto con la vida de cada día y con los problemas de la gente, pero también más expuestas al influjo de la mentalidad secularizada, les corresponde la gran tarea de ser visiblemente lugares de gozosa fraternidad, de fervorosa laboriosidad y de trascendente esperanza.

Es necesario, pues, que estas comunidades tengan un programa de vida sólido, flexible y vinculante, aprobado por la autoridad competente, que garantice al apostolado su dimensión comunitaria. Este programa debe estar adaptado a las personas y a las exigencias de la misión, de modo que favorezca el equilibrio entre oración y actividad, entre momentos de intimidad comunitaria y trabajo apostólico. Ha de prever, además, encuentros periódicos con otras comunidades del mismo instituto, precisamente para superar el peligro del aislamiento y de la marginación con respecto a la gran comunidad del instituto.

d) Aun cuando las pequeñas comunidades pueden presentar ventajas, normalmente no es recomendable que un instituto esté formado sólo por pequeñas comunidades. Las comunidades más numerosas son necesarias. Éstas pueden ofrecer, tanto a todo el instituto como a las pequeñas comunidades, apreciables servicios: cultivar con mayor intensidad y riqueza la vida de oración y las celebraciones, ser lugares privilegiados para el estudio y la reflexión, ofrecer posibilidades de retiro y de descanso a los miembros que trabajan en las fronteras más difíciles de la misión evangelizadora.

Este intercambio entre una comunidad y otra se hace fecundo en un clima de benevolencia y de acogida.

Todas las comunidades deben destacar, sobre todo, por su fraternidad, por la sencillez de vida, por la misión en nombre de la comunidad, por la tenaz fidelidad al propio carisma, por la irradiación constante del «buen olor de Cristo» (2 Cor 2,15); así indican, en las diversas situaciones, los «caminos de la paz», incluso al hombre perdido y dividido de la actual sociedad.

65. Religiosos y religiosas que viven solos

Una realidad con la que a veces se tropieza es la de religiosos y religiosas que viven solos. La vida común en una casa del instituto es esencial a la vida religiosa. «Los religiosos deben vivir en su propia casa religiosa, observando la vida común. No han de vivir solos sin motivos graves, sobre todo si hay cerca una comunidad de su Instituto»(81).

Se dan, sin embargo, excepciones que han de ser valoradas y pueden ser concedidas por el superior(82): por motivo de apostolado en nombre del instituto (como, por ejemplo, compromisos exigidos por la Iglesia, misiones extraordinarias, grandes distancias en territorios de misión, reducción progresiva de una comunidad hasta llegar a haber un solo religioso en una obra del instituto), o por motivos de salud y de estudio.

Mientras es tarea de los superiores mantener frecuentes contactos con los hermanos que viven fuera de la comunidad, es un deber de estos religiosos mantener vivo en sí mismos el sentido de pertenencia al instituto y de la comunión con sus miembros, buscando todos los medios para favorecer y reforzar los vínculos fraternos. Para ello búsquense «tiempos fuertes» para vivir juntos; prográmense encuentros periódicos con los otros para la formación, el diálogo fraterno, la verificación y la oración, para respirar un clima de familia. Dondequiera que se encuentre, la persona que pertenece a un instituto debe ser portadora del carisma de su familia religiosa.

Pero el religioso «solo» no es nunca un ideal. Lo normal es que un religioso viva en una comunidad fraterna. La persona se ha consagrado a esta vida común y desarrolla su apostolado normalmente en este género de vida, y a esta vida retorna cordialmente y con su presencia cada vez que la necesidad le lleve a vivir momentáneamente lejos, durante un tiempo breve o largo.

a) Las exigencias de una misma obra apostólica, por ejemplo, de una obra diocesana, ha llevado a varios institutos a mandar a uno de sus miembros a colaborar en un equipo de trabajo intercongregacional. Existen experiencias positivas en las que varias religiosas que colaboran en el servicio de la misma obra en un lugar donde no existen comunidades del propio instituto, en vez de vivir solas, viven en una misma casa, oran en común, tienen reuniones para reflexionar sobre la Palabra de Dios, comparten la comida, los trabajos domésticos, etc. Siempre que esto no signifique sustituir la comunicación viva con el propio instituto, también este tipo de «vida comunitaria» puede ser útil para la obra y para las mismas religiosas.

Los religiosos y las religiosas sean prudentes en querer asumir trabajos que exigen vivir normalmente fuera de la comunidad, y sean igualmente prudentes los superiores en confiárselos.

b) Incluso la petición para atender a los padres ancianos y enfermos, que exige con frecuencia ausencias de la comunidad, necesita un serio discernimiento y posiblemente requiere soluciones diversas, para evitar ausencias demasiado prolongadas del hijo o de la hija.

c) Se ha de advertir que el religioso que vive solo, sin un envío o permiso por parte del superior, huye de la obligación de la vida común, y no basta con participar en alguna reunión o festividad para ser plenamente religioso. Se debe trabajar por la desaparición progresiva de estas situaciones injustificadas e inadmisibles para los religiosos y las religiosas.

d) En todo caso es útil recordar que una religiosa o un religioso -incluso cuando vive fuera de su comunidad- está sometido, en lo que se refiere a obras de apostolado(83), a la potestad del obispo, que debe estar informado de su presencia en la diócesis.

e) En el caso lamentable de que hubiera institutos en los que la mayor parte de sus miembros no vivieran en comunidad, tales institutos no podrían ser ya considerados como verdaderos institutos religiosos. Se invita a los superiores y a los religiosos de estos institutos a reflexionar seriamente sobre esta penosa eventualidad, y, por lo mismo, sobre la importancia de reemprender vigorosamente la práctica de la vida fraterna en comunidad.

66. En los territorios de misión

La vida fraterna en común tiene un valor especial en los territorios de misión "*ad gentes*", porque demuestra al mundo, sobre todo no cristiano, la «novedad» del cristianismo; o sea, la caridad que es capaz de superar las divisiones creadas por toda raza, color y tribu. Las comunidades religiosas, en algunos países donde no se puede proclamar el Evangelio, son casi el único signo y el testimonio silencioso y eficaz de Cristo y de la Iglesia.

Pero no pocas veces, es precisamente en los territorios de misión donde se encuentran notables dificultades prácticas para formar comunidades religiosas estables y consistentes: las distancias, que requieren gran movilidad y presencias dispersas, la pertenencia a distintas razas, tribus y culturas, la necesidad de la formación en centros intercongregacionales. Estos y otros motivos pueden obstaculizar el ideal comunitario.

Lo importante es que los miembros del instituto sean conscientes del carácter excepcional de estas situaciones, cultiven la comunicación frecuente entre sí, faciliten encuentros comunitarios y, cuanto antes, se formen comunidades religiosas fraternas con un vigoroso sentido misionero, a fin de que se pueda ofrecer el signo misionero por excelencia: «Que todos sean uno, para que el mundo crea» (Jn 17,21).

67. La reorganización de las obras

Los cambios de las condiciones culturales y eclesiales, los factores internos al desarrollo de los institutos y la variación de los recursos, pueden requerir una reorganización de las obras y de la presencia de las comunidades religiosas.

Esta tarea, no fácil, tiene diversas implicaciones de tipo comunitario, pues se trata generalmente de obras en las que muchos hermanos y hermanas han gastado sus mejores energías apostólicas y a las que se sienten ligados con especiales vínculos psicológicos y espirituales.

El porvenir de estas presencias, su significado apostólico y su reestructuración, exigen estudio, confrontación y discernimiento. Todo esto puede convertirse en una escuela para tratar de seguir juntos la voluntad de Dios, pero al mismo tiempo ocasión de dolorosos conflictos no fáciles de superar.

Los criterios que no se pueden olvidar y que iluminan a las comunidades en el momento de las decisiones, a veces audaces y motivo de sufrimiento, son los siguientes: el compromiso de salvaguardar el significado del propio carisma en un determinado ambiente, la preocupación por mantener viva una auténtica vida fraterna y la atención a las necesidades de la Iglesia particular. Es preciso, pues, un confiado y constante diálogo con la Iglesia particular y también una vinculación eficaz con los organismos de comunión de los religiosos.

Además de atender a las necesidades de la Iglesia particular, la comunidad religiosa debe sentirse urgida por lo que el mundo descuida; es decir, por las nuevas formas de pobreza y de miseria en sus múltiples modalidades, que aparecen en las diversas regiones del mundo.

La reorganización será creativa y fuente de indicaciones proféticas, si se preocupa por lanzar señales de nuevas formas de presencia, incluso numéricamente modestas, para responder a las nuevas necesidades, sobre todo a aquellas que provienen de lugares más abandonados y olvidados.

68. Los religiosos ancianos

Una de las situaciones en las que la vida comunitaria se encuentra hoy con mayor frecuencia es el progresivo aumento de la edad de sus miembros. El envejecimiento ha adquirido un relieve especial tanto por la disminución de nuevas vocaciones como por los progresos de la medicina.

Para la comunidad este hecho comporta, por un lado, la preocupación de acoger y valorar en su seno la presencia y los servicios que los hermanos y hermanas ancianos pueden ofrecer; y, por otro, la atención que se ha de poner en procurar, fraternalmente y según el estilo de vida consagrada, los medios de

asistencia espiritual y material que los ancianos necesitan.

La presencia de personas ancianas en las comunidades puede ser muy positiva. Un religioso anciano que no se deja vencer por los achaques y por los límites de la edad, sino que mantiene viva la alegría, el amor y la esperanza, es un apoyo de valor incalculable para los jóvenes. Su testimonio, sabiduría y oración constituyen un estímulo permanente en su camino espiritual y apostólico. Por otra parte, un religioso que se preocupa de sus hermanos ancianos ofrece credibilidad evangélica a su instituto como «verdadera familia reunida en el nombre del Señor»(84).

Es oportuno que también las personas consagradas se preparen desde mucho antes a saber envejecer y a prolongar el tiempo «activo», aprendiendo a descubrir su nuevo modo de construir comunidad y de colaborar en la misión común, a través de la capacidad de responder positivamente a los desafíos del propio envejecimiento, con interés espiritual y cultural, con la oración y trabajando mientras puedan prestar su servicio, aunque sea limitado. Los Superiores organicen cursos y encuentros en orden a una preparación personal y a una valorización, lo más prolongada posible, en los normales ambientes de trabajo.

En el caso de que estas personas lleguen a no valerse por sí mismas, o tuvieran necesidad de cuidados especiales, aun cuando el cuidado sanitario lo presten los seculares, el instituto deberá procurar, con gran esmero, animarlas para que las personas se sientan presentes en la vida del instituto, participes de su misión, comprometidas en su dinamismo apostólico, alentadas en la soledad, animadas en el sufrimiento. Estas personas, en efecto, no sólo no abandonan la misión, sino que están en su mismo corazón y en ella participan de una forma nueva y más eficaz.

Su fecundidad, aunque invisible, no es inferior a la de las comunidades más activas. Más aún, éstas reciben fuerza y fecundidad de la oración, del sufrimiento y de la aparente inutilidad de aquellas. La misión tiene necesidad de ambas, y los frutos se manifestarán cuando venga el Señor en la gloria con sus ángeles.

69. Los problemas planteados por el creciente número de ancianos son aún más relevantes en algunos monasterios, que han experimentado el empobrecimiento vocacional. Puesto que un monasterio es normalmente una comunidad autónoma, es muy difícil que por sí mismo supere estos problemas. Es, pues, oportuno llamar la atención sobre la importancia de los organismos de comunión, como, por ejemplo, las Federaciones, a fin de superar situaciones de excesivo empobrecimiento de personal.

La fidelidad a la vida contemplativa de los miembros del monasterio exige la unión con otro monasterio de la misma Orden, siempre que una comunidad monástica, debido al número de sus miembros, a la edad o a la falta de vocaciones, prevea su propia extinción. También en los casos dolorosos de comunidades que no consiguen vivir según la propia vocación, fatigadas por trabajos prácticos o por la atención a los miembros ancianos o enfermos, será necesario buscar refuerzos en la misma Orden, o bien optar por la unión o la fusión con otro monasterio(85).

70. Una nueva relación con los seculares

La eclesiología conciliar ha puesto de relieve la complementariedad de las diferentes vocaciones en la Iglesia, llamadas a ser juntas testigos del Señor resucitado en toda situación y en todo lugar. El encuentro y la colaboración entre religiosos, religiosas y fieles seculares en particular, aparece como un ejemplo de comunión eclesial y, al mismo tiempo, potencia las energías apostólicas para la evangelización del mundo.

Un apropiado contacto entre los valores típicos de la vocación laical, como la percepción más concreta de la vida del mundo, de la cultura, de la política, de la economía, etc., y los valores típicos de la vida religiosa, como la radicalidad del seguimiento de Cristo, la dimensión contemplativa y escatológica de la existencia cristiana, etc., puede convertirse en un fecundo intercambio de dones entre los fieles seculares y las comunidades religiosas.

La colaboración y el intercambio de dones se hace más intenso cuando grupos de seculares participan por vocación, y del modo que les es propio, dentro de la misma familia espiritual, en el carisma y en la misión del instituto. Entonces se instaurarán relaciones fructuosas, basadas en relaciones de madura corresponsabilidad y sostenidas por oportunos itinerarios de formación en la espiritualidad del instituto.

Sin embargo, para conseguir ese objetivo, es necesario tener: comunidades religiosas con una clara identidad carismática, asimilada y vivida, es decir, capaces de transmitirla también a los demás con disponibilidad para el compartir; comunidades religiosas con una intensa espiritualidad y un gran entusiasmo misionero para comunicar el mismo espíritu y el mismo empuje evangelizador; comunidades religiosas que sepan animar y estimular a los seculares a compartir el carisma del propio instituto, según su índole secular y su diverso estilo de vida, invitándolos a descubrir nuevas formas de actualizar el mismo carisma y misión. Así la comunidad religiosa puede convertirse en un centro de irradiación, de fuerza espiritual, de animación, de fraternidad que crea fraternidad y de comunión y colaboración eclesial donde las diversas aportaciones contribuyen a construir el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

La más estrecha colaboración debe desarrollarse, naturalmente, respetando las respectivas vocaciones y los diversos estilos de vida propios de los religiosos y de los seculares.

La comunidad religiosa tiene sus exigencias de animación, de horario, de disciplina y de reserva⁽⁸⁶⁾, de modo que no pueden proponerse formas de colaboración que lleven consigo la cohabitación y la convivencia entre religiosos y seculares, también éstos con exigencias propias que deben ser respetadas.

De otra forma la comunidad religiosa perdería su propia fisonomía, que se debe conservar mediante la guarda de la propia vida común.

CONCLUSIÓN

71. La comunidad religiosa, como expresión de Iglesia, es fruto del Espíritu y participación en la comunión trinitaria. De aquí el compromiso de cada religioso y de todos los religiosos a sentirse corresponsables de la vida fraterna en común, a fin de que manifieste de un modo claro la pertenencia a Cristo, que escoge y llama hermanos y hermanas a vivir juntos en su nombre.

«Toda la fecundidad de la vida religiosa depende de la calidad de la vida fraterna en común. Más aún; la renovación actual en la Iglesia y en la vida religiosa se caracteriza por una búsqueda de comunión y de comunidad»⁽⁸⁷⁾.

Para algunas personas consagradas y para algunas comunidades, comprometerse en la construcción de una vida fraterna en comunidad, puede parecer una empresa ardua e incluso quimérica. Frente a algunas heridas del pasado, a las dificultades del presente, la tarea puede parecer superior a las pobres fuerzas humanas.

Se trata de retomar con fe la reflexión sobre el sentido teológico de la vida fraterna en común, convencerse de que a través de ella pasa el testimonio de la consagración.

«La respuesta a esta invitación a edificar la comunidad junto al Señor con cotidiana paciencia, -añade el Santo Padre-, pasa por el camino de la cruz, supone frecuentes renunciaciones a sí mismo...»⁽⁸⁸⁾.

Unidos a María, la Madre de Jesús, nuestras comunidades invocan al Espíritu, a Aquel que puede crear fraternidades capaces de irradiar el gozo del Evangelio y de atraer nuevos discípulos, siguiendo el ejemplo de la comunidad primitiva: «eran asiduos en escuchar las enseñanzas de los Apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en la oración» (Hech 2,42), «e iba creciendo el número de los hombres y de las mujeres que creían en el Señor» (Hech 5,14).

Que María una en torno a sí a las comunidades religiosas y las sostenga cada día en la invocación al Espíritu, vínculo, fermento y fuente de toda comunión fraterna.

El 15 de enero de 1994 el Santo Padre ha aprobado el presente documento de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y ha autorizado su publicación.

Roma, 2 de febrero de 1994, Fiesta de la Presentación del Señor.

Eduardo Card. Martínez Somalo
Prefecto

+ Francisco Javier Errázuriz Ossa
Secretario

(1) PC 2.

(2) cf PC 2-4.

(3) cf LG 44d.

(4) cf PC 15a; LG 44c.

(5) cf MR 11.

(6) LG 12.

(7) cf MR 14.

(8) cf ET 30-39; MR 2, 3, 10, 14; EE 18-22; PI 25-28; cf también can 602.

(9) can 594 1.

(10) cf PC 15.

(11) cf can 602; 619.

(12) can 607 2.

(13) cf can 602.

(14) cf can 608, 665.

(15) can 731 1.

(16) cf can 607 2; también can 602.

(17) cf can 587.

(18) SD 178, 180.

(19) cf *Mulieris Dignitatem*; GS 9, 60.

(20) cf PC 15a; can 602.

(21) cf GS 3.

(22) cf LG 7.

- (23) cf LG 4; MR 2.
- (24) cf PC 1; EE 18-22.
- (25) cf PC 1.
- (26) RPH, 24.
- (27) cf PI 21-22.
- (28) DC 15.
- (29) cf can 663 3 y 608.
- (30) cf PO 6; PC 6.
- (31) cf can 608.
- (32) PO 6.
- (33) cf can 663, 4.
- (34) DC 15.
- (35) cf PI 32-34; 87.
- (36) cf LG 46b.
- (37) cf can 602; PC 15a.
- (38) cf ET 39.
- (39) cf PC 14.
- (40) cf can 619.
- (41) cf ET 39; EE 19.
- (42) S. Hilario, *Tract. in Ps. 132*, PL (Supl.) 1, 244.
- (43) cf más arriba nn. 14, 16, 28 y 31.
- (44) cf DC 14; PI 13; can 666.
- (45) cf LG 46.
- (46) ib.
- (47) cf EE 45.
- (48) ib.
- (49) EE 47.
- (50) cf LG 44.

(51) PI 43.

(52) cf PI 43, 51, 63.

(53) PI 52.

(54) cf PC 14c; can 618; EE 49.

(55) EE 22; cf también MR 12.

(56) cf ET 40.

(57) PI 66-69.

(58) cf RPH 25.

(59) cf MR 13.

(60) PC 12; cf can 607.

(61) EE 18; cf MR 11-12.

(62) cf MR 11.

(63) cf MR 11-12; EE 11, 41.

(64) can 619.

(65) can 618.

(66) cf ib.

(67) can 619.

(68) cf PC 14; EE 49.

(69) Juan Pablo II a la Plenaria de la CVCSVA, 20 noviembre 1992: OR 21-11-1992, n. 3.

(70) cf LG 1.

(71) Juan Pablo II a la Plenaria de la CIVCSVA, 20 noviembre 1992: OR 21-11-1992, n. 4.

(72) ChL 32; cf PO 2.

(73) LG 46a.

(74) cf MR 30b, 47.

(75) MR 49-50.

(76) PI 93.

(77) cf SD 85.

(78) cf RPH 6; EN 69; SD 92.

(79) cf PI 28.

(80) ET 40.

(81) EE, III, 12.

(82) can 665 1.

(83) cf can 678 1.

(84) PC 15a.

(85) cf PC 21 y 22.

(86) cf can 667, 607 3.

(87) Juan Pablo II a la Plenaria de la CIVCSVA, 20 noviembre 1992: OR 20-11-1922, n. 3.

(88) ib. n. 2.

SIGLAS

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

DV Constitución dogmática *Dei Verbum*, 1965.

GS Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 1965.

PC Decreto *Perfectæ Caritatis*, 1965.

PO Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 1965.

SC Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 1963.

DOCUMENTOS PONTIFICIOS

ChL Exhortación Apostólica *Chistifideles Laici*, Juan Pablo II, 1989.

EN Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, Pablo VI, 1975.

ET Exhortación Apostólica *Evangelica Testificatio*, Pablo VI, 1971.

MD Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, Juan Pablo II, 1988.

MM Encíclica *Mater et Magistra*, Juan XXIII, 1961.

DOCUMENTOS DE LA SANTA SEDE

can canon del *Código de derecho canónico*, 1983.

DC Dimensión contemplativa de la vida religiosa, Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares (CRIS), 1980.

EE Elementos esenciales de la enseñanza de la Iglesia sobre la vida religiosa (CRIS), 1983.

MR Documento *Mutuæ Relationes*, Congregación para los Obispos y CRIS, 1978.

PI Documento *Potissimum Institutioni* (CIVCSVA), 1990.

RPH Religiosos y Promoción Humana (CRIS), 1980.

OTRAS SIGLAS

CIVCSVA Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

OR *L'Osservatore Romano*.

DS *Santo Domingo*, Conclusiones de la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, 1992.

LAS MUJERES Y EL SERVICIO DEL ALTAR

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales (1994)

Roma, 15 de marzo de 1994

Excelencia Reverendísima:

Considero conveniente comunicar a los Presidentes de las Conferencias Episcopales que próximamente será publicada en "Acta Apostolicae Sedis" una interpretación auténtica del canon 230 § 2 del Código de Derecho Canónico.

Como es sabido, con dicho canon 230 § 2 se establecía que:

«por encargo temporal, los laicos pueden desempeñar la función de lector en las ceremonias litúrgicas; asimismo, todos los laicos pueden desempeñar las funciones de comentador, cantor y otras, a tenor de la norma del derecho».

Últimamente se había presentado al Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos la pregunta de si las funciones litúrgicas que, según el mencionado canon, pueden ser confiadas a los laicos, podrían ser desempeñadas igualmente por hombres y mujeres, y si entre dichas funciones también podría incluirse la de servicio al altar, en paridad con las otras funciones indicadas por el mismo canon.

En la reunión del 30 de junio de 1992, los Padres del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos examinaron la pregunta que se les había formulado:

«Entre los oficios litúrgicos que pueden ejercer los laicos, hombres o mujeres, según este canon 230, 2, ¿puede enumerarse también el del servicio al altar?».

La respuesta fue la siguiente:

«Affirmative, y según las instrucciones que dará la Sede Apostólica».

Sucesivamente el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida el 11 de julio de 1992 al Excmo. Mons. Vincenzo Fagiolo, Arzobispo emérito de Chieti-Vasto y Presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, confirmó tal decisión y ordenó que fuera promulgada. Lo cual será hecho próximamente.

Al comunicar a esa Conferencia Episcopal cuanto precede, siento el deber de precisar algunos aspectos del canon 230 § 2 y de su interpretación auténtica:

1) El canon 230 § 2 tiene carácter permisivo y no preceptivo: "los laicos... pueden". Por tanto, el permiso dado a este propósito por algunos Obispos, en modo alguno puede ser invocado como obligatorio para los otros Obispos.

En efecto, compete a cada Obispo en su diócesis, oído el parecer de la Conferencia Episcopal, dar un juicio ponderado sobre lo que hay que realizar para un ordenado desarrollo de la vida litúrgica en la propia diócesis.

2) La Santa Sede respeta la decisión que, por determinadas razones locales, algunos Obispos han adoptado, en base a lo previsto por el canon 230 § 2, pero al mismo tiempo, la misma Santa Sede recuerda que siempre será muy oportuno seguir la noble tradición del servicio al altar por parte de muchachos. Como es evidente, esto también ha favorecido el surgir de vocaciones sacerdotales. Por

tanto, siempre existirá la obligación de continuar sosteniendo estos grupos de monaguillos.

3) Si en alguna diócesis, en base al canon 230 § 1 el Obispo permite que, por razones particulares, el servicio al altar también sea desempeñado por mujeres, esto habrá de ser explicado convenientemente a los fieles a la luz de la norma citada, haciendo también presente que dicha norma encuentra ya una amplia aplicación en el hecho de que las mujeres desempeñan muchas veces el servicio de lector en la liturgia y también pueden ser llamadas para distribuir la Santa Comunción, como ministros extraordinarios de la Eucaristía y ejercer otras funciones, como lo prevé el mismo canon 230 en el § 3.

4) Además, debe quedar claro que los mencionados servicios litúrgicos de los laicos son realizados "por encargo temporal" a juicio del Obispo, y que no se basa en un derecho de los laicos a desempeñarlos, sean éstos hombres o mujeres.

Al comunicar lo anterior, esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos cumple el mandato, recibido del Sumo Pontífice, de dar algunas instrucciones para ilustrar cuanto determina el canon 230 § 2 del Código de Derecho Canónico y la interpretación auténtica de tal canon, que será publicada próximamente.

De esta manera, los Obispos podrán cumplir mejor su misión de ser, en la propia diócesis, moderadores y promotores de la vida litúrgica, en el marco de las normas vigentes en la Iglesia universal.

En profunda comunión con todos los miembros de esa Conferencia, aprovecho gustoso la oportunidad para reiterarle mi consideración y estima en Cristo.

Antonio María Javierre,
Prefecto

Geraldo M. Agnelo,
Secretario

Normas para la aprobación de publicaciones de comentarios y síntesis del Catecismo de la Iglesia Católica

LXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

En orden a la aplicación de las exigencias contenidas en el contrato establecido entre el Patrimonio de la Santa Sede y la Asociación Española de Editores del Catecismo de la Iglesia Católica, respecto a las competencias que en el referido contrato se atribuyen a la Conferencia Episcopal Española, la LXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española ha tomado los siguientes

ACUERDOS:

1. Para las publicaciones de síntesis totales o parciales del texto del «Catecismo de la Iglesia Católica» y las publicaciones de textos comentados, bien con comentarios o notas a la totalidad del Catecismo o bien a alguna de sus partes o secciones, si se hacen bajo la responsabilidad de una Provincia Eclesiástica o de un obispo, se requerirá el informe previo de la Comisión Episcopal u organismo catequético responsable dentro de la Conferencia Episcopal, como servicio al Ordinario u Ordinarios y sin perjuicio de la competencia propia respecto al nihil obstat correspondiente.

2. Para las publicaciones de síntesis totales o parciales del texto del «Catecismo de la Iglesia Católica» y las publicaciones de textos comentados, bien con comentarios o notas a la totalidad del Catecismo o bien a alguna de sus partes o secciones, si son de iniciativa o autoría privada, será necesario el dictamen previo aprobatorio de la Comisión Episcopal u organismo catequético responsable dentro de la Conferencia Episcopal, independientemente del nihil obstat del Ordinario.

OBSERVACIONES

1.º Los señores obispos conocen la delicada cuestión que se plantea en nuestra Iglesia en cuanto a una auténtica receptio, del Catecismo de la Iglesia Católica, en que, según la constitución apostólica Fidei depositum, deben conjugarse dos principios:

a) «Es un instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial y norma segura para la enseñanza de la Fe». Dado «a los pastores de la Iglesia y a los fieles para que lo reciban con espíritu de comunión y lo utilicen constantemente cuando realizan su misión de anunciar la fe».

b) «Este Catecismo les es dado para que les sirva de texto de referencia seguro y auténtico para la enseñanza de la doctrina católica, y muy particularmente para la composición de los catecismos locales».

«Este Catecismo no está destinado a sustituir a los catecismos locales debidamente aprobados por las autoridades eclesásticas, los obispos diocesanos y las Conferencias Episcopales, sobre todo cuando estos catecismos han sido aprobados por la Santa Sede. El Catecismo de la Iglesia Católica se destina a alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica».

2.º Las publicaciones a que se refieren los presentes Acuerdos de la Conferencia vienen a caracterizarse como «Catecismos» totales o parciales, para el uso de los fieles. Y esto por la fuerza de los factores que concurren en este asunto, independientemente de que sea o no objetivo explícito del autor o de los autores. Con lo cual, no parece pastoralmente oportuno asistir a esta floración de publicaciones, sin ejercer un discernimiento sobre las mismas que no se reduce a la mera consideración de la dimensión doctrinal.

3.º Desde antes de la publicación del Catecismo de la Iglesia Católica, la Santa Sede manifestó preocupación por las iniciativas editoriales que pudieran derivarse de este acontecimiento e intervención del Magisterio, hasta el punto que intentó establecer una cautela expresa a este propósito en el texto de contramarca que inspiraría los contratos con los editores de las diversas lenguas. En concreto, tal preocupación, en el contrato firmado con la Asociación Española de Editores del Catecismo, se reflejó así:

«Artículo 22: El Editor se compromete a publicar el texto Integro; en el caso de proyectar una edición del texto parcialmente, necesitará la autorización escrita del Propietario, previa la oportuna consulta a quien represente a la Conferencia Episcopal Española. g) En el caso en que se tratara de una publicación del texto con comentarios o explicaciones, el Editor tendrá que señalar claramente en el texto publicado las responsabilidades de cada uno. El Propietario responde solamente del contenido del texto original. Esta eventual publicación, en cualquier caso, debe contar con el previo dictamen favorable de la representación de la Conferencia Episcopal Española y con la aprobación de la autoridad eclesiástica competente según la normativa canónica».

4.º Puede ser útil distinguir entre:

— el nihil obstat del Ordinario correspondiente, que suele limitarse al examen de que no contenga nada que se oponga a la fe de la Iglesia y la vida cristiana;

— el previo informe del organismo catequético de la Conferencia Episcopal, que no pretende limitar la autoridad o competencia del obispo u obispos que hayan decidido tomar a su cargo publicaciones del tipo a que se refieren las presentes propuestas de acuerdo. No sería dicho informe una limitación a los señores obispos, sino la prestación de un servicio no vinculante;

— el dictamen previo a que se refiere la segunda propuesta de Acuerdo, tendría un carácter de aprobación complementaria, al estilo del dictamen obligatorio que, de conformidad con el Acuerdo tomado por la XXXIII Asamblea Plenaria (24-29 de noviembre de 1980) emite la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis respecto a los textos de religión para los centros de enseñanza.

29 de abril de 1994

El comercio internacional de armas, una reflexión ética

1 de mayo 1994

PRESENTACIÓN

Aunque el campo de investigación de este documento sea limitado (trata sólo de las así llamadas armas convencionales o clásicas), creemos que de todas formas pone el dedo en una de las heridas más graves de la humanidad, que es al mismo tiempo la más abierta y la más oculta de nuestra época.

El comercio de armas ha existido en todos los tiempos y en todos los continentes; y a causa de su evolución constante, se manifiesta hoy día tan amplio y tan complejo, que requiere de una clara y exigente reflexión.

Frecuentemente, a nivel ecuménico, las Iglesias particulares ya han realizado estudios apropiados para sus países, pero se quedan sin futuro a causa de la resistencia encontrada.

Estas páginas quieren señalar que el problema -por su carácter internacional- afecta a todos los países en su conjunto, y no podrá encontrarse una verdadera solución sin una acción común, en donde las responsabilidades de los Estados proveedores y las de los Estados acreedores se entrelacen mutuamente.

Nuestra tierra jamás había conocido tantos conflictos armados, alimentados por la proliferación y adquisición banal de armas, cuyo tráfico comercial y cínico evade cualquier consideración moral.

Auguriamos que este documento suscite una nueva movilización de las energías creadoras de paz, sobre todo entre los hombres con responsabilidades políticas. Diseminar las armas a los cuatro vientos, es exponerse a cosechar la guerra en su propia tierra; y ¿qué Estado osaría correr un tal riesgo? El verdadero sendero de la paz en el mundo es aquel en donde la comunidad internacional avance decididamente, estructurando la organización de su seguridad común y la búsqueda de un desarme controlado.

INTRODUCCIÓN

Un fenómeno de vastas proporciones

1. En estas últimas décadas del siglo XX, acontecimientos de gran envergadura han estremecido el mundo en sus ámbitos político, social y económico.

Como consecuencia de estas transformaciones, profundas y a menudo radicales, antiguos problemas han vuelto a plantearse con renovada urgencia: entre otros, el problema de la transferencia de armas.

Dicha transferencia conlleva consecuencias multiformes y a menudo nefastas. En efecto, todas las guerras desde 1945 se han combatido con armas convencionales, con excepción de la utilización ocasional de armas químicas.

La transferencia de armas, por otra parte, implica poderosos intereses comerciales que no dejan de tener influencia con los gobiernos. Existen además traficantes de armas que tratan de enriquecerse y que mantienen a veces relaciones con la criminalidad organizada o con grupos terroristas.

2. Las transferencias de armas se hacen, por lo general, de un Estado a otro.

Por consiguiente, es a los Estados que incumbe la responsabilidad primaria de reglamentación y de control.

Sin embargo, los medios de control a nivel nacional, por muy urgentes e indispensables que sean, serán siempre insuficientes, puesto que se trata de un fenómeno transnacional por naturaleza.

Aunque existen tratados internacionales que prohíben la transferencia de armas biológicas, químicas y nucleares, disposiciones análogas no regulan la transferencia de armas clásicas. Tanto los gobiernos como los organismos internacionales tienen desde hace tiempo conciencia de esta carencia.

3. No existe una definición universalmente aceptada del significado exacto de las expresiones «transferencia de armas» o «comercio de armas», que es una de las modalidades de tal transferencia.

En sentido estricto, ambas expresiones se aplican a los sistemas de armas pesadas y a sus municiones, a los vectores militares y a las piezas de recambio correspondientes.

Además, la transferencia de tecnologías de aplicación doble, o sea susceptibles de utilizaciones militares y civiles, plantea nuevos problemas, así como los plantea también la transferencia de conocimientos, o sea de la pericia tecnológica directamente relacionada con la producción, modernización, funcionamiento o reparación de esos sistemas de armas.

Otro aspecto importante, que se deja a menudo pasar en silencio en ese complejo contexto es el de los acuerdos de cooperación tendientes a poner a disposición de los países importadores, especialistas encargados de entrenar al personal en el manejo y la manutención de los sistemas de armas modernas.

4. El hecho de que no todas las armas sean objeto de comercio explica porqué en esferas internacionales se habla más bien de transferencia de las mismas.

Los Estados, en efecto, disponen de muy diversos medios para procurarse armas, entre otros bajo forma de ayuda militar, de donación, de trueque de bienes, así como también por la modificación o modernización de los sistemas de armas de que ya disponen, o bien recurriendo a su producción local bajo licencia.

5. Es difícil determinar con exactitud la magnitud de las transferencias de armas porque no se dispone de informaciones precisas.

A veces los gobiernos invocan razones de seguridad, o de competitividad económica, para justificar su reticencia a suministrar datos detallados sobre sus exportaciones o importaciones de armas. En otros casos, el secreto es debido a la naturaleza poco clara o a la disputable legalidad de ciertas transacciones.

Las cifras suministradas por los gobiernos, así como las evaluaciones que llevan a cabo los organismos especializados, entrañan por consiguiente un margen de error considerable.

No obstante, tales cifras siguen siendo indicadores útiles para identificar a los principales proveedores y destinatarios de los grandes sistemas de armas y para descubrir las tendencias globales.

La incertidumbre de los tiempos presentes

6. El colapso de los regímenes totalitarios en Europa oriental y central ha hecho brotar de nuevo sentimientos nacionalistas y antagonismos étnicos latentes.

En demasiados casos, han estallado fieros conflictos armados que intensifican trágicamente la demanda de armas. La violenta erupción del particularismo nacional y étnico, sin embargo, no está circunscrita a una región geográfica determinada; es más bien una triste característica de la época actual.

En varias partes del mundo, poblaciones enteras se ven cruelmente afectadas por guerras internas, en las cuales parece que las facciones opuestas son capaces de obtener todas las armas que necesitan, no sólo para defenderse, sino también para atacar y contraatacar en una interminable espiral de violencia.

En ciertos casos, la autoridad política se ha desagregado, con lo cual se plantea la cuestión de saber quién puede o debe intervenir para proteger a las víctimas inocentes y para poner fin a los conflictos entre facciones rivales.

7. El desmantelamiento del sistema de bloques en Europa también ha aumentado la cantidad de armas potencialmente disponibles.

Parte de las inmensas existencias de armas en Europa oriental y central está siendo lanzada al mercado, de forma abierta o clandestina, frecuentemente a precios de «dumping» y prácticamente sin discriminación alguna en lo que se refiere a los destinatarios.

El Tratado sobre Fuerzas Armadas Convencionales en Europa, que entró en vigor en 1992, fijaba topes máximos para cinco categorías de armas, y exigía la destrucción o, en un limitado número de casos, la conversión a usos civiles, de las armas existentes en cantidades superiores a dichos topes.

Sin embargo, el mecanismo de reducción de dichas armas acaba apenas de ponerse en marcha, y transcurrirán años antes de que el material militar al que se refiere el Tratado sea destruido. El control efectivo de este proceso encuentra particulares dificultades.

8. En varios Estados del mundo occidental, el estancamiento económico y la desaparición de la amenaza de guerra entre los dos bloques han tenido como resultado una reducción de sus presupuestos militares.

Ello, a su vez, ha creado una crisis en la industria de armamentos, la cual no hace más que intensificar las presiones económicas para vender armas y conseguir nuevos mercados para mantener la capacidad de investigación y desarrollo y la viabilidad de la industria militar.

Mediante esas transacciones, algunos países de Europa central y oriental, procuran obtener las divisas fuertes que tanto necesitan ciertos países para enfrentarse con los problemas sociales y económicos que les acosan.

A partir de los años 60, además, el número de productores de armas ha aumentado considerablemente, especialmente en el Tercer Mundo, lo cual significa que todos los productores tienen actualmente que hacer frente a una mayor competencia.

9. En estos últimos años parece perfilarse una reducción global de la transferencia de armas.

La nueva configuración política Este-Oeste, la crisis económica, la deuda exterior, y un cierto grado de saturación del mercado son otros tantos factores que contribuyen a esta evolución. Sin embargo, nada indica que esta disminución sea una tendencia ya consolidada y duradera.

Está en juego la paz

10. No obstante estas numerosas incertidumbres y complejidades, se ofrecen actualmente nuevas oportunidades para enfrentar directamente el problema de la transferencia de armas.

Entre otras cosas, se está manifestando en distintas partes del mundo una alentadora tendencia al establecimiento o a la consolidación de regímenes democráticos, lo cual crea una buena base para fortalecer las relaciones pacíficas en el interior de los Estados y fomentar la confianza recíproca.

También parece afianzarse un espíritu de colaboración entre Estados mediante la creación o el fortalecimiento de agrupaciones de Estados a nivel regional. Igualmente, y a pesar de todas las dificultades que ello pueda entrañar, los gobiernos están más dispuestos a dirigirse a las grandes organizaciones internacionales para hacer frente, conjuntamente, a los problemas internacionales en que se debaten.

11. Siguen no obstante existiendo enormes dificultades para conjurar el problema, ya que toda transferencia de armas es, en cierto sentido, un caso único.

Se lleva a cabo dentro de un contexto muy preciso: de un país determinado a otro, cada uno de los dos con sus propias características sociales, políticas y económicas. No basta, por consiguiente, examinar el fenómeno sencillamente en términos de cantidad o de costes. Hay que tomar necesariamente en consideración, además, algunos factores cualitativos.

12. Existe hoy día renovado interés por un control internacional de la transferencia de armas, debido en parte a la existencia de una opinión pública más consciente.

Hay, por otra parte, diversas instancias regionales e internacionales que se ocupan de la cuestión. Hay que saber aprovechar esta coyuntura favorable para reglamentar de manera efectiva este fenómeno y reducirlo radicalmente. La transferencia de armas plantea, en efecto, graves problemas morales que hay que enfrentar con lucidez.

CAPÍTULO 1

PRINCIPIOS ÉTICOS GENERALES

1. Ninguna transferencia de armas es moralmente indiferente.

Al contrario, pone en juego toda una serie de intereses políticos, estratégicos y económicos a veces convergentes, a veces divergentes, que entrañan cada vez consecuencias morales específicas.

La licitud de la transferencia -sea por venta, compra, o por cualquier otro medio- no se puede apreciar si no se toman en consideración todos los factores que la condicionan.

2. Cada transferencia debe, por consiguiente, ser sometida a riguroso enjuiciamiento, realizado siguiendo criterios morales bien precisos.

Existen, sin embargo, principios éticos de índole general que permiten definir el ámbito en el que se sitúan los criterios que conciernen más directamente a los países exportadores o destinatarios. Estos principios generales rigen para todos, con los necesarios matices.

No a la guerra

3. En 1965, en su alocución a la Asamblea General de las Naciones Unidas, Pablo VI, plenamente consciente de la gravedad de su Mensaje, pronunció las siguientes palabras:

Nunca jamás los unos contra los otros, jamás, nunca jamás!

...¡nunca jamás la guerra, nunca jamás!

La paz, la paz ha de ser la que guíe el destino de los pueblos y de toda la humanidad.

Desgraciadamente, a pesar de este llamamiento las guerras, los conflictos internos, las guerrillas, los actos terroristas continúan.

No obstante, largos años de luchas, a menudo ignoradas o dejadas pasar en silencio, no han hecho más que confirmar la validez de este llamamiento.

Hay que repetirlo, como lo hizo recientemente Juan Pablo II ante el horror de la guerra en Bosnia-Herzegovina, y como no cesa de hacerlo ante las víctimas de intereses nacionalistas, étnicos o tribales, ante los refugiados, echados de acá para allá según los azares del combate: nunca más la guerra, nunca más la guerra.

La guerra no es la solución de los problemas políticos, económicos o sociales: «Nada se resuelve con la guerra; es más, todo queda seriamente comprometido por la guerra». La guerra representa, en efecto, la decadencia de la humanidad entera.

4. Los Estados mismos, por otra parte, reconocen desde hace mucho tiempo la inutilidad de la guerra y han intentado, desgraciadamente sin éxito, prohibir todo recurso a las armas para resolver los conflictos.

Ante los combates que se desencadenan hoy, es cuestión de máxima urgencia redoblar los esfuerzos por romper la lógica de la guerra.

Todos tienen un papel necesario que desempeñar para ello; todos deben pronunciar conjuntamente ese «no» a la guerra; todos, ciudadanos y gobernantes, están obligados a empeñarse en evitarla. Es siempre a la luz de este «no» que hay que evaluar la moralidad de la transferencia de armas.

El derecho a la legítima defensa

5. En un mundo en el que subsisten el mal y el pecado, existe el derecho a la legítima defensa mediante el recurso a las armas

Este derecho puede llegar a ser un grave deber para quien es responsable de la vida de otros, del bien común de la familia o de la sociedad. Sólo este derecho puede justificar la posesión o la transferencia de armas. Pero no se trata de un derecho absoluto, sino que va acompañado del deber de hacer todo lo posible para reducir al mínimo y, más aún, eliminar las causas de la violencia.

6. Existe una exigencia igualmente grave: «el respeto y el desarrollo de la vida humana exigen la paz»

Para asegurar a su pueblo este bien que es la paz, el Estado no puede contentarse con asegurar su propia defensa. El Estado, con todo su pueblo, tiene igualmente la imperiosa obligación de actuar para garantizar las condiciones de la paz, no sólo en su propio territorio, sino en todo el mundo.

El deber de ayudar al inocente

7. Empieza a mejor definirse actualmente un nuevo deber permanente: el de prestar ayuda a víctimas inocentes, incapaces de defenderse contra las terribles secuelas de los conflictos, tales como el hambre y la enfermedad.

El mundo actual queda paralizado ante el sufrimiento de millares de inocentes, víctimas de intereses que les son a menudo ajenos. Son estas las tragedias que plantean la cuestión del deber de intervenir en favor de poblaciones que no tienen medios para asegurar la propia subsistencia:

Una vez que se han intentado todas las posibilidades ofrecidas por las negociaciones diplomáticas y los procesos establecidos por las convenciones y las organizaciones internacionales y que, a pesar de ello, las poblaciones corren el riesgo de sucumbir a causa de los ataques de un agresor injusto, los Estados ya no tienen el «derecho a la indiferencia».

Parece más bien que su deber es el de desarmar a ese agresor, si todos los otros medios se han mostrado ineficaces. Los principios de la soberanía de los Estados y de la no ingerencia en sus asuntos internos -que conservan todo su valor- no pueden, sin embargo, constituir una pantalla detrás de la cual se tortura y se asesina. Porque de eso se trata precisamente. Desde luego, los juristas deberán seguir estudiando esa realidad nueva y afinar sus límites.

8. La definición del derecho de los pueblos a la ayuda humanitaria podría conducir, en efecto, a una nueva expresión del concepto de soberanía.

Sin menoscabo de este principio, hay que encontrar la manera de poder defender a las personas, dondequiera se encuentren, contra males de los cuales ellas son sólo víctimas inocentes.

El principio de suficiencia

9. El hecho de que el Estado pueda legítimamente poseer armas y, por consiguiente, el derecho implícito a transferirlas o a recibirlas, entraña graves obligaciones.

Cada Estado, en efecto, tiene que poder justificar toda posesión o adquisición de armas en virtud del principio de suficiencia, según el cual un Estado puede poseer solamente las armas necesarias para asegurar su legítima defensa. Este principio se opone a la acumulación excesiva de armas o a su transferencia indiscriminada.

10. Es evidente que incumbe en primer lugar a los países importadores de armas sopesar cuidadosamente los motivos de su propósito de adquirir armas.

Las obligaciones que se derivan del principio de suficiencia son graves y restrictivas. El hecho de introducir nuevas armas en una región puede, en efecto, poner en marcha una carrera de armamentos entre países vecinos o desestabilizar toda la región.

Por consiguiente, ningún Estado puede lícitamente, como bien le parezca, intentar procurarse armas de cualquier clase y en cualquier cantidad. Toda adquisición tiene que sujetarse al estricto criterio de suficiencia.

11. Todo Estado exportador de armas está pues legítimamente capacitado -y a veces obligado- a rehusar a otro

Estado las armas que le parezcan rebasar los límites que le impone este principio.

En una esfera tan delicada como la de la defensa nacional, es difícil para un país exportador juzgar si la transferencia de ciertos sistemas de armas rebasa o no estas necesidades.

Sin embargo, estas dificultades no pueden dispensar a los responsables de tomar en consideración todos los elementos pertinentes antes de pronunciarse a favor de una posible transferencia.

Las armas no son como los otros bienes

12. Las armas no pueden jamás asimilarse a otras mercancías que pueden ser objeto de transacciones en el mercado mundial o interno.

Desde luego, la posesión de armas puede tener un efecto de disuasión, pero las armas tienen asimismo otra finalidad. Existe, en efecto, una estrecha e indisoluble relación entre las armas y la violencia. Es en razón de esta relación que las armas no pueden en ningún caso ser tratadas como simples bienes comerciales.

Igualmente, ningún interés económico puede, por sí solo, justificar su producción o su transferencia: «tampoco aquí la ley del beneficio puede considerarse como ley suprema» .

13. Sea el comercio de armas gestionado directamente por el Estado o no, es al mismo Estado que incumbe el deber de asegurarse que dicho comercio queda sujeto a muy riguroso control.

Es innegable, en efecto, que «la venta arbitraria de armamento, sobre todo a países pobres, sigue siendo uno de los atentados más graves que se cometen actualmente contra la paz».

CAPÍTULO 2

RESPONSABILIDADES DE LOS ESTADOS EXPORTADORES

Una exportación discutible

1. ¿Por qué exportar armas? He aquí el primer interrogante que los responsables de cada país exportador tienen la obligación de plantearse, y muy justificadamente, puesto que nadie puede permitirse considerar el comercio de armas como un elemento ordinario de las relaciones entre Estados.

Al contrario, todos los responsables de tal comercio deben reevaluar constantemente las razones que se dan para justificarlo.

2. Ningún Estado exportador de armas puede renunciar a su propia responsabilidad moral ante los efectos negativos eventuales de este comercio.

Los diversos organismos e instancias interesados no están nunca eximidos de la obligación de preguntarse ¿por qué comprometerse en este camino? Y cada vez que se plantea la eventualidad de una transferencia, tienen que interrogarse con toda lucidez ¿por qué exportar tales armas a tal país?

Este comercio ¿a quién aprovecha? El argumento que a menudo se invoca -a saber, que si un Estado rehúsa suministrar las armas, otro lo hará en su lugar- está privado de todo fundamento moral.

Intereses económicos en juego

3. El problema de la comercialización de armas se plantea hoy día con nueva intensidad porque en general la demanda de armas se está reduciendo, los efectivos de los ejércitos disminuyen, y las estrecheces económicas obligan a los Estados a reducir sus presupuestos militares.

Poderosos intereses económicos, que no siempre obedecen a los mismos imperativos de las necesidades políticas o estratégicas, entran además en juego. Es sin embargo necesario resistir a las presiones económicas en favor del aumento de la venta de armas.

Tal venta no puede regularse únicamente por las leyes del mercado, puesto que «Es cierto, en fin, que la venta de armas realizada con la única intención de la ganancia anima a los beligerantes».

Entre las razones que se invocan a favor de este comercio figura la necesidad de cubrir los elevados costes de producción de las armas necesarias a la defensa nacional, o bien la importancia de mantener una industria fuerte y tecnológicamente adelantada para poder hacer frente a toda futura amenaza.

También se afirma con vigor la necesidad de mantener puestos de trabajo. Estas consideraciones, unidas a las motivaciones comerciales, pueden incitar a los responsables industriales y gubernamentales a adoptar o favorecer prácticas agresivas de comercialización que privilegien los factores económicos.

4. Hoy día, la necesidad de una profunda transformación de la configuración económica y política ofrece a los gobiernos y a la industria de armamentos una oportunidad favorable para unir

decididamente sus fuerzas y planificar la conversión, la diversificación o la reestructuración de la industria militar.

La experiencia reciente revela, sin embargo, hasta qué punto es difícil una tal reorganización industrial. Los necesarios reajustes pueden llegar a provocar desequilibrios económicos considerables a nivel local y, por lo menos a corto plazo, dolorosas supresiones de puestos de trabajo.

Estas dificultades, por reales que sean, no pueden legitimar la conservación de una industria de armamentos sólo a causa de los riesgos que puedan entrañar los reajustes, o con el objeto de proteger puestos de trabajo. Si prevalecen tales argumentos, las presiones económicas para que aumenten las ventas de armas no harán más que crecer.

5. Al mismo tiempo, los responsables de la industria tienen que tener en cuenta los problemas humanos que provocan tales transformaciones.

Puesto que el Estado es generalmente el primer comprador de las armas producidas en su territorio, entra igualmente en juego su responsabilidad. Tanto aquellos como éste, cada cual en su esfera de competencia, tienen el deber de asegurar a los obreros afectados por los cambios un reciclaje profesional que les permita ingresar de nuevo en el mundo del trabajo, y ofrecer una asistencia social adecuada a los que la necesiten.

Los países de Europa oriental y central tienen problemas particularmente graves en lo que se refiere a la conversión de su industria militar. Pueden justificadamente solicitar una ayuda exterior para sus esfuerzos de transformación industrial.

La competencia del estado en la reglamentación del fenómeno

6. Si disminuyen las presiones económicas orientadas hacia la venta de armas, los Estados podrían abordar la legitimidad, o falta de ella, de las transferencias de armas en un contexto político. Aunque es verdad que no se puede nunca ignorar la fuerza de los intereses económicos, toda transferencia de armas tiene que estar estrictamente sometida a un control político.

7. Precisamente porque está en juego su responsabilidad, es de máxima importancia que el Estado establezca un régimen de control nacional.

Por otra parte, la mayoría de los Estados exportadores han ya reconocido esta necesidad y han actuado en consecuencia. Pero esto no basta; es necesario que los gobiernos manifiesten su voluntad de hacer respetar sus leyes y reglamentos. Sería una aberración moral que un gobierno no velase por la aplicación de las leyes vigentes.

8. Sin embargo, una legislación nacional puede ser más o menos liberal, más o menos restrictiva.

Un intercambio sistemático entre los Estados, sobre todo entre los de una misma región, podría facilitar la armonización de tales legislaciones.

La uniformidad de las leyes restrictivas, por otra parte, pondría fin a la explotación de la heterogeneidad de los regímenes, que los mercaderes de armas aprovechan para llevar a cabo transacciones poco claras y a veces ilícitas.

9. Para pronunciarse con conocimiento de causa sobre las transferencias de armas, los organismos gubernamentales competentes necesitan informaciones precisas sobre la destinación final de las armas, sobre las necesidades del país en cuestión en materia de seguridad, y sobre el flujo de armas que esté circulando por la región.

Tienen además que proporcionarse medios eficaces para verificar estos datos. El gran público tiene igualmente derecho a ser adecuadamente informado para formarse una opinión bien fundada y hacer que las autoridades competentes le presten mayor atención tendría que instaurarse un verdadero diálogo nacional a este respecto.

La transferencia de armas afecta a todos los ciudadanos de uno u otro modo; todos ellos son responsables del bien común de su país. Los miembros del gobierno, los militares, los que se dedican a la producción y a la venta de armas comparten todos ellos esta misma responsabilidad con sus conciudadanos, pero en grado mayor en razón de sus funciones. Su contribución al diálogo es indispensable para la adecuada comprensión de este complejo fenómeno.

10. La transferencia de armas está determinada por las prácticas y las políticas nacionales de los Estados, tanto los exportadores como los destinatarios.

Es a los gobiernos de dichos Estados que incumbe la responsabilidad de elaborar medidas de control a nivel internacional. Si estos mismos gobiernos no instalan medidas de control a nivel nacional, corren el riesgo de desvirtuar el efecto de cualquier eventual control internacional.

La responsabilidad de la industria de armamentos

11. El Estado también tiene el deber de asegurarse de que la industria de armamentos y los agentes encargados de negociar los contratos respeten en su totalidad toda reglamentación de la transferencia de armas.

A su vez, los productores de armas, dentro del ámbito de su competencia, son responsables de toda decisión que se tome con respecto a las modalidades de dichas transferencias.

12. Es cosa moralmente injustificable que esta industria, y los que en ella trabajan, falsifiquen los certificados de destinación final o disimulen detrás de una fachada inocua la naturaleza de los bienes que exportan para substraerlos al control.

Este severo juicio se aplica igualmente a las empresas que transfieren piezas sueltas o mercancías de doble empleo, cuando saben positivamente que dichas mercancías pueden probablemente ser utilizadas con fines hostiles. Lo mismo rige para todos aquellos que eluden sin escrúpulos los embargos impuestos en buena y debida forma.

El número de fabricantes de armas crece sin cesar

13. El número de países productores de armas sigue aumentando a pesar de la saturación del mercado.

En efecto, ciertos países en vía de desarrollo, que anteriormente importaban sus armas, han decidido fabricarlas localmente y entrar en el mercado mundial de armamentos. Estos nuevos productores de armas ofrecen generalmente -y en particular a otros países en vía de desarrollo- bien armas ligeras, bien armas tecnológicamente menos sofisticadas a precios atractivos.

14. Hay países que se sienten movidos a ello para satisfacer sus propias necesidades de seguridad ante determinadas situaciones regionales.

Para otros, lo que predomina son los intereses comerciales o las aspiraciones políticas, mientras que otros todavía, sometidos a embargos, desarrollan su propia industria, lo cual les permite a la larga convertirse en exportadores de armas. Independientemente de estos motivos, el interrogante persiste: un país, sea cual sea, ¿tiene interés, desde el punto de vista político, social o económico, en entrar en este mercado? Los esfuerzos de todos los Estados deberían, por el contrario, tender a la disminución de la producción de armas y no a su aumento.

CAPÍTULO 3

RESPONSABILIDADES DE LOS ESTADOS DESTINATARIOS

Por diferente que sea, la responsabilidad de los Estados destinatarios de armas no es menos estricta que la de los Estados exportadores. En efecto, ningún Estado recibe las armas pasivamente; es siempre agente consciente y activo.

La primacía de las necesidades de las poblaciones

1. En toda circunstancia y en todo lugar, el bien de la población tiene prioridad por encima de todo otro interés nacional.

Este principio se aplica igualmente a la asignación de fondos públicos. Ahora bien, en ciertos países en vía de desarrollo, los gastos militares son superiores a los reservados para educación y salud juntas: reflejo de un mundo en el que hay otros intereses que priman por encima de las legítimas necesidades de la persona humana.

Este despilfarro de recursos corre el riesgo de acentuarse aun si disminuye la cantidad de armas adquiridas, puesto que las armas modernas, cada vez más sofisticadas, alcanzan igualmente precios cada vez más exorbitantes.

2. Toda decisión de comprar armas tiene múltiples efectos que afectan al bien de la población.

¿Por qué motivos quiere armarse un Estado? ¿Con qué propósito? ¿Qué precio paga en recursos financieros y humanos? ¿Cuáles serían las consecuencias concretas para la población si esas armas llegasen a ser utilizadas? Las respuestas a estos interrogantes revelan hasta qué punto la compra de armas entraña el riesgo de debilitar el conjunto del tejido social.

3. Es triste, sin embargo, constatar que, siguiendo el ejemplo de los países ricos, los países más pobres se sienten a menudo tentados a destinar una parte excesivamente grande de sus recursos a la adquisición de (tales) armas; mientras que hay una falta cruel de condiciones elementales de alimentación, higiene, alfabetización, causa de enormes sufrimientos, angustias, irritaciones y, a veces, revueltas.

Esta situación es particularmente trágica precisamente en las sociedades en las que la población no puede satisfacer sus necesidades fundamentales porque la guerra ha destruido los medios mismos de subsistencia. Corresponde a los países más ricos dar el ejemplo limitando sus adquisiciones de armas.

4. Ciertos países en vía de desarrollo siguen pagando un oneroso precio por haber solicitado o aceptado ayuda extranjera en forma de asistencia militar, lo cual ha notablemente incrementado su deuda exterior.

A menudo, una parte desproporcionada de los costes sociales del reembolso de dichas deudas recae sobre los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Ante la pobreza que va creciendo por el mundo, es preciso reexaminar el problema de la deuda exterior también a la luz de la transferencia de armas y de la ayuda militar para encontrarle soluciones definitivas.

Además, será necesario actuar sobre las causas del endeudamiento, condicionando las concesiones de las ayudas a que los gobiernos asuman el compromiso concreto de reducir gastos excesivos o inútiles -se piensa particularmente en los gastos para armamentos- y garantizar que las subvenciones lleguen efectivamente a las poblaciones necesitadas.

¿Por qué importar armas?

5. ¿Por qué importar armas? Desde luego, el Estado tiene el derecho, más aún, la obligación, de defender a su pueblo, recurriendo a las armas si fuere necesario, siempre respetando sin embargo rigurosamente el principio de suficiencia.

Pero la seguridad de un país no puede reducirse a la capacidad de defenderse mediante la acumulación de armas. Reposa además en la determinación que el Estado debe tener de asegurar al pueblo una seguridad de otra índole: alimentación adecuada y alojamiento digno, acceso a la educación y a los cuidados sanitarios, la posibilidad de empleo y el respeto de los derechos humanos. El bienestar futuro del Estado depende mucho más del desarrollo integral de su pueblo que de las existencias de armas.

6. A este respecto, los pequeños Estados, así como los Estados que han conseguido su independencia recientemente, podrían aportar una contribución decisiva a las relaciones pacíficas entre Estados si examinasen en común, a nivel regional o subregional, la posibilidad de preservar su seguridad por medios que no consistan en la multiplicación de las fuerzas armadas, que inevitablemente entraña un aumento de la demanda de armas.

Podrían, en particular, considerar la integración económica combinada con acuerdos sobre cuestiones de seguridad. Basta atender a la tragedia de numerosas regiones laceradas actualmente por feroces luchas para ver la urgencia de audaces iniciativas de este género, que podrían además ir acompañadas de garantías internacionales.

Ciertas compras de armas sirven ante todo para el prestigio personal de un dirigente o de una clase política, lo cual ya de por sí representa una amenaza al bien del pueblo.

Del deseo de prestigio personal a pretender la hegemonía regional no hay más que un paso. No se le puede reconocer legitimidad a ninguna compra caracterizada por tales motivos. Lejos de ser un signo de prestigio, la acumulación de armas representa a menudo debilidad política.

8. Todos los Estados importadores, pequeños o grandes, tienen también que reconocer la responsabilidad que asumen al introducir armas en su región.

Sus propios intereses no son los únicos que hay que tomar en consideración; entra en juego también la estabilidad global de la región. Igualmente, ningún Estado importador puede permitirse desatender el fenómeno de la dependencia que podría resultar de su subordinación con respecto al país exportador.

La transferencia de armas puede, en efecto, ir acompañada de condiciones que contradigan su legítima aspiración a la independencia.

9. ¿Por qué importar armas? ¿Quién podrá responder a este interrogante cuando las autoridades del Estado se niegan a hacerlo?

En los regímenes totalitarios o autoritarios, no es fácil encontrar respuesta. Sin embargo, todo ciudadano tiene la obligación de promover, según sus posibilidades, el bien común y, por consiguiente, de controlar el gasto de dinero público que hace su gobierno, el cual, a su vez, le debe cuentas.

Si los ciudadanos se ven reducidos al silencio a nivel nacional, ello es ya signo elocuente de malestar político. Existe, en efecto, una relación entre la democracia y la paz.

Recibir armas compromete la responsabilidad del estado

10. Una vez tomada la decisión, previa madura reflexión, de comprar o recibir armas, el Estado no queda relevado de su responsabilidad.

Por el contrario, se encuentra ante nuevas obligaciones, la primera de las cuales es respetar las exigencias que el país exportador haya podido imponerle como condición de la transferencia.

11. Todas las armas recibidas así como las que se fabrican localmente bajo licencia, deben permanecer bajo el estricto control del Estado, el cual debe garantizar que no serán ni reexportadas ni revendidas ilegalmente.

Un Estado destinatario de armas no puede hacerse cómplice de otro que trate de armarse ilegal o ilícitamente.

CAPÍTULO 4

EXAMEN DE ALGUNAS SITUACIONES DIFÍCILES

Es innegable: la aplicación de los principios que deben regir la transferencia de armas encuentra, en la práctica, dificultades muy grandes. Las consideraciones que siguen a continuación no son más que un esbozo de reflexión ética sobre algunas situaciones particularmente espinosas, reflexión que hay que proseguir con todas las partes interesadas.

El suministro de armas a regímenes autoritarios

1. Una característica común de los regímenes autoritarios es que conservan el poder gracias a fuerzas de policía o de seguridad interna notablemente bien equipadas en armas.

Si la industria local no puede satisfacer sus necesidades, tratan de procurárselas de otras partes. Aquí entra en juego la relación entre la transferencia de armas y la violación de los derechos humanos.

2. Es difícil justificar moralmente el suministro de armas a regímenes autoritarios.

De hecho, ello equivaldría a afirmar que el Estado representa un fin en sí mismo, y que el bien del pueblo no es su objetivo prioritario y fundamental. Por el contrario, el negarse a proporcionar armas puede ser un modo de manifestar desaprobación para con todo régimen que no respete las normas internacionalmente reconocidas en materia de derechos humanos.

Gobiernos que se proveen fraudulentamente de armas

3. Aunque uno o varios Estados se nieguen a suministrarles armas, los gobiernos poco escrupulosos pueden recurrir a métodos desviados para procurarse prácticamente todo el armamento que deseen.

A veces «compran» la colaboración de personas que trabajan en la industria de armamentos o en los órganos gubernamentales competentes. También pueden, disimulando sus intenciones, llegar a fabricar las armas ellos mismos a base de materiales de doble empleo, de elementos electrónicos y de piezas sueltas o de recambio adquiridas de distintas fuentes.

Otra posibilidad consiste en dirigirse a Estados dispuestos a revender ilegalmente armas legalmente importadas por ellos. Hay además comerciantes de armamentos que actúan fuera de la legalidad, siempre dispuestos a ofrecer sus servicios, cuya única finalidad estriba en ofrecer toda una selección de armas a quienquiera tenga los medios para pagarlas. Operación tanto más fácil en cuanto la oferta de armas, durante estos últimos años, es superior a la demanda.

4. Existen desde luego muchas maneras de eludir las restricciones y los embargos, puesto que la eficacia de tales medidas depende de la voluntad de aplicarlas por parte de los Estados y de la industria de armamentos.

También es cierto que la falta de armonización de los medios de control favorece las infracciones: sucede que una determinada transferencia sea ilegal en un Estado y permitida en otro.

Es pues en interés de todos que los Estados cooperen para eliminar toda maniobra tendiente a eludir sus legislaciones nacionales, pero es igualmente importante elaborar normas y directivas internacionales obligatorias, acompañadas de sanciones en caso de infracción, a fin de bloquear en la medida de lo posible estas transacciones ilegales y peligrosas para la paz.

El suministro de armas a estados en conflicto

5. La decisión de suministrar o al contrario rehusar armas a Estados en conflicto entraña serias consecuencias, puesto que puede influir en el resultado mismo del conflicto.

El Estado, desde luego, tiene derecho a poseer los medios para defenderse. No obstante, no debe hacerse nada que pueda prolongar un conflicto. Existe, entonces, una presunción moral en contra del suministro de armas a beligerantes, y sólo razones muy graves podrían justificar una excepción.

6. Bloquear la transferencia de armas a los beligerantes no basta evidentemente para poner fin al conflicto.

Hay que hacer todo lo posible para que los interesados depongan las armas e inicien el diálogo con la firme determinación de eliminar las causas de los conflictos y encontrar otros medios para resolver las diferencias.

El suministro de armas a grupos no estatales

7. Los grupos no estatales que por diversas razones disputan el orden establecido también consiguen procurarse armas, a menudo por conductos desviados y a veces con la ayuda de ciertos Estados.

La naturaleza, organización y objetivos, por no hablar de la legitimidad, de tales grupos son tan diversos que todo juicio rápido en esta materia es difícil de formular. Las armas que dichos grupos eligen son también diversas. Algunos se contentan con armas individuales y explosivos, fáciles de ocultar o de transportar. Otros recurren a armas cada vez más sofisticadas, como lanzamisiles móviles. En todo caso, todos tienen la intención de utilizar las armas de que disponen.

8. Es urgente encontrar un medio eficaz para interrumpir el flujo de armas destinadas a grupos terroristas o criminales.

Una medida indispensable consistiría en que cada Estado imponga un control estricto sobre la venta de armas ligeras e individuales en su territorio. Limitar la compra de tales armas ciertamente no causaría perjuicio al derecho de nadie.

Ha llegado también el momento de que la comunidad internacional se ocupe efectivamente de esta cuestión y que la integre en sus consideraciones sobre el fenómeno global de la transferencia de armas. El hecho de que la Asamblea General de las Naciones Unidas haya ya planteado el problema es señal de que reconoce el peligro que representa esta difundida disponibilidad de armas ligeras e individuales.

9. Sigue en pie un problema: ¿es siempre ilícito proporcionar armas a un grupo no estatal?

Tradicionalmente, el derecho a recurrir a la fuerza es monopolio del Estado, lo que presupone que el gobierno en cuestión goza de legitimidad moral y política. Pero los grupos no estatales que tratan de procurarse armas a menudo ponen en tela de juicio dicha legitimidad.

Se habría ya conseguido una opción moral fundamental si no quedase abierta la posibilidad de impugnar la legitimidad de un régimen, y si solamente el Estado estuviese habilitado a recibir armas. Por el contrario, toda política que colocase en pie de igualdad a los Estados y a los grupos no estatales conduciría al caos. Existe por consiguiente una presunción a favor del Estado, comparado con los grupos no estatales, en lo que se refiere a la transferencia de armas.

Ello no obsta para que un régimen en ejercicio del poder pueda no tener la razón de su parte. Al contemplar toda decisión relativa al suministro de armas a un grupo que se opone a un régimen de esta naturaleza, es preciso saber distinguir entre una lucha legítima en sus fines y en sus medios, y el terrorismo puro y simple.

10. Juan Pablo II ha repetido en diversas ocasiones lo que declaró en Drogheda, Irlanda, al principio de su pontificado:

Quiero hoy unir mi voz a la voz de Pablo VI y de mis Predecesores, a las voces de vuestros jefes religiosos, a las voces de todos los hombres y mujeres sensatos, para proclamar, con la convicción de mi fe en Cristo y con la conciencia de mi misión, que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución de los problemas, que la violencia es indigna del hombre.

La violencia es una mentira, porque va contra de la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano.

11. Existen medios no violentos para resolver conflictos.

El diálogo, la negociación, la mediación, el arbitraje o las presiones populares han demostrado desde hace mucho tiempo su eficacia para restaurar la justicia, o para conseguirla. La eficacia de tales medios, sin embargo, supone por parte de los interesados que existe un verdadero espíritu de diálogo, una apertura hacia el otro, y el propósito de establecer la paz fundada en la justicia.

Diversos cambios políticos de gran envergadura se han conseguido recientemente por estos medios pacíficos, que distan de ser utópicos. Los gobiernos, con el apoyo de la opinión pública, deben convencerse de la necesidad de utilizar tales medios para evitar conflictos, o para ponerles fin lo antes posible. Igualmente, la comunidad internacional debe dedicarse seriamente a la búsqueda de medios eficaces y compulsivos para prevenir toda lucha armada.

CAPÍTULO 5

HACIA LA REGLAMENTACIÓN INTERNACIONAL DE LA TRANSFERENCIA DE ARMAS

Controlar la transferencia de armas no es suficiente

1. Toda reglamentación de las transferencias de armas, por estricta que sea, quedará sin surtir efecto duradero si los Estados no establecen las condiciones políticas y sociales que permitan una reducción radical de tales transferencias.

Es preciso obrar de modo efectivo para intensificar las relaciones de confianza entre los Estados, lo cual facilitará el desarrollo de un régimen internacional de reglamentación de las transferencias de armas. Se trata de que toda guerra llegue a ser inaceptable, y de que se corrija toda deformación de los intereses económicos o sociales. El medio más eficaz, que exige el empeño resuelto y concertado de todos, consistiría en dar prioridad al desarrollo integral del hombre y de la comunidad humana:

Que cada uno se persuada profundamente: está en juego la vida de los pueblos pobres, la paz civil de los países en vía de desarrollo, y la paz del mundo.

2. En última instancia, el principio rector de toda reglamentación del comercio de armas es, en efecto, el empeño por llegar a un mundo más conforme a la dignidad del hombre.

Todos sin excepción -inclusive los gobiernos y los responsables de la industria de armamentos- deben dedicarse a ella. A la opinión pública cabe en esto un papel particular: el de ser esa fuerza dinámica que a veces apoya, y a veces anticipa, la elaboración de programas y de regímenes gubernamentales.

Iniciativas que hay que apoyar

3. La conciencia de las consecuencias nefastas y peligrosas de la transferencia de armas se ha incrementado notablemente en estos últimos años.

Actualmente, diversas instancias internacionales y regionales se están ocupando de la cuestión. Es de esperar que sus iniciativas, apenas esbozadas, conduzcan a medidas concretas y eficaces. Esta dinámica actual, por frágil que sea, merece ser alentada e intensificada. No hay que dejar perder el impulso.

4. En julio de 1991, los siete países más industrializados del mundo (G-7) reconocieron la importancia de su contribución al esfuerzo para reducir los peligros resultantes de la transferencia de armas clásicas.

Por su parte, los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad, que figuran entre los principales exportadores de armas clásicas, han iniciado discusiones en vista de la elaboración de principios rectores comunes en esta materia. Estas discusiones tendrán que extenderse para abarcar a otros países suministradores, así como a los Estados destinatarios, con el objeto de llegar a adoptar normas internacionales legalmente obligatorias y sujetas a medidas de rigurosa verificación.

5. Sin esperar siquiera a que se elabore este código de conducta, los organismos competentes podrían entablar negociaciones para limitar radicalmente o mejor aun prohibir totalmente la transferencia de ciertas categorías de armas.

Un punto de partida podría ser la prohibición de la transferencia de armas que producen efectos traumáticos excesivos y que están por consiguiente sujetas a la ley humanitaria. Entre éstas, hay que prestar particular atención a las minas terrestres, que causan daños inaceptables a las poblaciones civiles mucho tiempo después de cesadas las hostilidades. Los terrenos minados, además, son a menudo inutilizables, sea a causa del peligro de explosiones sea por el costo elevado de la limpieza de las minas.

6. La carencia de datos suficientemente fidedignos y universales sobre la real extensión de las transferencias de armas impide llegar a conocer a fondo las dimensiones del fenómeno, mientras que la falta de un sistema normalizado de información hace difícil comparar los datos que se reciben.

Sin embargo, tales informaciones son condición previa de toda reglamentación internacional eficaz: ésta exige un clima de mutua confianza entre los Estados que no puede fundamentarse más que en conocimientos exactos.

Para tratar de colmar esta laguna, la Asamblea General de las Naciones Unidas pidió al Secretario General, en 1991, que estableciese un Registro universal y no discriminatorio de las armas clásicas, incluyendo los datos relativos a las transferencias internacionales de armas así como las informaciones proporcionadas por los Estados Miembros con respecto a sus dotaciones militares, sus compras en relación a la producción nacional y sus políticas en la materia.

El alcance de dicho Registro es actualmente muy limitado, pero ya está prevista su ampliación. Este Registro persigue un fin muy específico: crear confianza y aumentar la transparencia. No es compulsivo; su éxito depende, por consiguiente, de la voluntad de los Estados de proporcionar con precisión las informaciones que se soliciten.

7. De acuerdo con los términos de otra recomendación de la Asamblea General de las Naciones Unidas, se invita a los Estados a dedicar atención prioritaria a la eliminación del comercio ilícito de todos los tipos de armas y de material militar, comercio relacionado con los conflictos, con las actividades mercenarias, con el terrorismo, con la criminalidad organizada, con el tráfico de droga y con otras actividades desestabilizantes.

Este comercio ilícito no puede ser contenido sin la firme determinación por parte de todos -los gobiernos, la industria de armamentos, y todos los que tienen acceso a importantes existencias de armas- de rehusar las armas a los protagonistas de la violencia. No hay que ahorrar ningún esfuerzo para bloquear este tráfico nefasto.

Toda medida, por mínima que sea, para bloquear la libre circulación de armas perderá gran parte de su eficacia mientras sigan existiendo importantes existencias de armas mal vigiladas y medios financieros, a menudo de origen poco claro, suficientes para adquirirlas.

La instalación a nivel regional de medidas de vigilancia y de control, por lo menos para las existencias de armas destinadas a ser destruidas, podría ser tomada en consideración como una manera de asegurarse de que no vayan a caer en otras manos. Igualmente, mayor transparencia en las transferencias internacionales de fondos ayudaría a bloquear los que estuviesen destinados a la compra de armas.

De análoga manera, hay que hacer cesar la anomalía según la cual ciertos Estados actúan controles rigurosos sobre la transferencia de armas pesadas, sin preocuparse en absoluto de la venta de armas ligeras e individuales. El problema que representa la circulación casi libre de estas últimas tiene desde ahora que formar parte integral de toda consideración del comercio de armas.

8. Otras organizaciones gubernamentales internacionales estudian el efecto de la compra de armas sobre la economía de los países destinatarios, a menudo del Tercer Mundo.

Estas mismas organizaciones ofrecen a aquellos países su propia competencia para ayudarles a revisar sus prioridades presupuestarias, quedando siempre en manos de los gobiernos toda decisión en esta materia. Aunque este enfoque merece aprobación, corre el peligro de ser considerado discriminatorio. Para mejor asegurar el éxito del mismo, sería necesario que los Estados exportadores demuestren también su voluntad de reducir las ventas.

9. Ninguna de estas iniciativas internacionales apenas esbozadas -y hay aun otras- tiene carácter obligatorio.

Todas ellas dependen, para su puesta en práctica, de la voluntad política de cada gobierno. Desgraciadamente, y a pesar de declaraciones de intención en sentido contrario, importantes cantidades de armas sofisticadas siguen siendo transferidas hacia regiones muy inestables. Igualmente, se hacen tentativas para abrir nuevos mercados.

Sin embargo, no hay que subestimar estas primeras iniciativas. Al contrario, se trata de consolidarlas mediante un esfuerzo concertado hasta que lleguen a constituir un sistema integrado de medidas cada vez más restrictivas.

Las organizaciones no gubernamentales, varias de las cuales se interesan por la limitación y la eliminación de transferencias de armas, pueden contribuir mucho a este esfuerzo, no sólo prestándole su apoyo, sino también adelantándose a él con sus propias iniciativas y con la función educativa que desempeñan de cara al gran público.

Hacia estructuras internacionales de paz

0. En la actualidad, le incumbe a cada Estado asegurar la defensa de su territorio.

La limitación de las transferencias de armas resulta, por consiguiente, inseparable de una cuestión mucho más amplia: ¿de qué otra manera se puede garantizar la seguridad necesaria para la paz?

Para que todos puedan gozar del bien común de la paz, la Santa Sede reconoció hace ya mucho tiempo la necesidad de una autoridad pública con competencia universal, constituida «por un acuerdo unánime y no impuesta por la fuerza».

Mientras persista el peligro de guerra, dicha autoridad tendría que estar dotada de fuerzas suficientes. Aunque tal autoridad no existe, se han establecido ya ciertos elementos precursores.

11. Las solicitudes de ayuda cada vez más numerosas y urgentes dirigidas al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas forman parte de la tendencia a reconocer la importancia de medidas colectivas de mantenimiento o restablecimiento de la paz.

A medida que se perfila con mayor claridad la esfera de acción de las fuerzas de paz de las Naciones Unidas -y es necesario y urgente determinarla mejor- habría que dedicar una atención sistemática a las posibles modalidades de intervenciones preventivas.

Nadie duda, en efecto, que es mejor prevenir los conflictos que intentar ponerles fin. Para detener la espiral de la violencia, habría que preconizar, entre otras medidas, el recurso obligatorio y precoz a negociaciones y a mediaciones. A este efecto, se podrían robustecer los poderes de la Corte Internacional de Justicia, y hacer que tengan fuerza compulsiva sus decisiones relativas a disputas entre Estados y pueblos.

También hay que preguntarse cómo poner fin a los conflictos internos, allí donde se haya desagregado la autoridad pública. Sería necesario que las instancias internacionales reflexionaran en tales casos, sobre los límites de la soberanía del Estado cuando ha desaparecido la legítima autoridad y sobre las medidas a tomar para restablecer dicha autoridad por medios democráticos.

12. En todos los continentes existen organizaciones regionales.

Su objeto podría ampliarse según las necesidades específicas de la región, a fin de abarcar todo lo relativo al mantenimiento de la paz.

Esta progresiva instauración de sistemas regionales o subregionales de cooperación y de seguridad podría constituir un sólido fundamento para medidas análogas a nivel internacional.

La garantía de seguridad a nivel regional -sin descuidar la seguridad política y social- debería conducir a una reducción de los armamentos y, por consiguiente, de su transferencia. Tal resultado tendría necesariamente repercusiones a nivel internacional.

13. Existe actualmente un número considerable de tratados, convenciones o acuerdos internacionales y regionales sobre el desarme, dotados de disposiciones de rigurosa verificación.

Enlazados unos con otros de manera orgánica, podrían llegar a ser parte integral de un sistema de seguridad internacional que existe hasta ahora sólo en germen, pero cuya necesidad se hace sentir cada vez más.

Hacer obra de paz

14. En el mundo de hoy, es urgente que los Estados aborden todos juntos directa y resueltamente la cuestión de la reglamentación de la transferencia de armas.

Todo esfuerzo de cooperación interestatal tiene necesariamente que llevarse a cabo en varias esferas diversas, puesto que la seguridad, mantenida hasta ahora por las armas, no se reduce únicamente a conceptos militares.

15. Está aquí en juego el desarrollo integral de todos los pueblos:

...nadie, sin embargo, puede desconocer que el frenar la carrera de armamentos, el reducirlos y, más todavía, el llegar hasta suprimirlos, resulta imposible si ese desarme no es tan completo y efectivo que abarque aun las conciencias mismas: es decir, a no ser que todos se esfuercen sincera y concordemente

-El comercio internacional de armas-

por eliminar de los corazones aun el temor y la angustiosa pesadilla de la guerra.

Y esto a su vez requiere que esa norma suprema, hoy seguida para conservar la paz, se cambie por otra del todo diversa, en virtud de la cual se reconozca que la verdadera y firme paz entre las naciones no puede asentarse sobre la paridad de las fuerzas militares, sino únicamente sobre la confianza recíproca. Y esto Nos esperamos que pueda realizarse ya que se trata de una cosa no solamente dictada por las normas de la recta razón, sino sumamente deseable y fecundísima en bienes.

16. Es en este contexto que debe situarse todo esfuerzo de reglamentación estricta y de disminución radical de la transferencia de armas clásicas.

El problema es complejo y hay quien podría sentirse paralizado ante su magnitud. Sin embargo, todos sin excepción están llamados a construir la paz. Todos tienen así que aportar la propia contribución por pequeña que sea, puesto que en juego es la paz.

Roma, 1° de mayo de 1994

Roger Card. Etchegaray
Presidente
Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

Diarmuid Martín
Secretario
Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

Congregación para la Educación Católica
Consejo Pontificio para los Laicos
Consejo Pontificio de la Cultura

Presencia de la iglesia en la universidad y en la cultura universitaria

Nota preliminar: naturaleza, finalidad, destinatarios

La Universidad y, de modo más amplio, la cultura universitaria constituyen una realidad de importancia decisiva. En su ámbito se juegan cuestiones vitales, profundas transformaciones culturales, de consecuencias desconcertantes, suscitan nuevos desafíos. La Iglesia no puede dejar de considerarlos en su misión de anunciar el Evangelio. (1)

En su visita « ad limina » numerosos Obispos han manifestado su preocupación e interés de ser ayudados ante problemas inéditos cuya súbita emergencia, novedad y agudeza toman desprevenidos a los responsables, hacen a menudo inoperantes los métodos tradicionales de la pastoral y desalientan al celo más generoso. Algunas diócesis y Conferencias Episcopales han emprendido estudios y acciones pastorales que ofrecen ya elementos de respuestas. También las comunidades religiosas y los movimientos apostólicos están enfrentando con renovado vigor los nuevos retos de la pastoral universitaria.

Con el fin de poner esas iniciativas en común y de asumir una perspectiva global del desafío, la Congregación para la Educación Católica, el Consejo Pontificio para los Laicos y el Consejo Pontificio de la Cultura llevaron a cabo una consulta a todas las Conferencias Episcopales, a los Institutos religiosos y a diversos organismos y movimientos eclesiales sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, de la cual una primera síntesis fue presentada el 28 de Octubre de 1987 al Sínodo de los Obispos. (2) Esta documentación se ha completado con ocasión de sucesivos encuentros, y sirviéndose también de las observaciones hechas al texto publicado de parte de las instituciones implicadas, y de las publicaciones de trabajos y de estudios que se han hecho en torno a la acción de los cristianos en el mundo de la universidad.

Este conjunto de elementos ha permitido individuar un buen número de constataciones, formular interrogantes precisos, trazar líneas orientativas, a partir de la experiencia apostólica de las personas comprometidas en el ambiente universitario.

El actual documento, recogiendo los puntos y las iniciativas más relevantes, se ofrece como instrumento de reflexión y de trabajo, en servicio a las Iglesias particulares. Se dirige en primer lugar a las Conferencias Episcopales y, de modo particular, a los Obispos directamente interesados a causa de la presencia de Universidades o Escuelas Superiores en sus territorios. Pero las observaciones y las orientaciones que se hacen tienen igualmente en perspectiva a todos los que, bajo la dirección de los Obispos, participan en la pastoral universitaria: sacerdotes, laicos, institutos religiosos, movimientos eclesiales. Al proponer sugerencias para la nueva evangelización, este documento busca inspirar una profundización de la reflexión en todas las personas interesadas y suscitar una pastoral renovada.

UNA EXIGENCIA URGENTE

La Universidad es, en su mismo origen, una de las expresiones más significativas de la solicitud pastoral de la Iglesia. Su nacimiento está vinculado al desarrollo de escuelas establecidas en el medioevo por obispos de grandes sedes episcopales. Si las vicisitudes de la historia condujeron a la « Universitas magistrorum et scholarium » a ser cada vez más autónoma, la Iglesia continúa igualmente manteniendo aquel celo que dio origen a la institución. (3) Efectivamente, la presencia de la Iglesia en la Universidad no es en modo alguno una tarea ajena a la misión de anunciar la fe. « La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino también de la fe... Una fe que no se hace cultura es una fe que no es

plenamente acogida, enteramente pensada o fielmente vivida ». (4) La fe que la Iglesia anuncia es una fides quaerens intellectum, que debe necesariamente impregnar la inteligencia del hombre y su corazón, ser pensada para ser vivida. La presencia eclesial no puede, pues, limitarse a una intervención cultural y científica. Tiene que ofrecer la posibilidad efectiva de un encuentro con Jesucristo.

Concretamente, la presencia y la misión de la Iglesia en la cultura universitaria revisten formas diversas y complementarias. Primeramente está la tarea de apoyar a los católicos comprometidos en la vida de la Universidad como profesores, estudiantes, investigadores o colaboradores. La Iglesia se preocupa luego por el anuncio del Evangelio a todos los que en el interior de la Universidad no lo conocen todavía y están dispuestos a acogerlo libremente. Su acción se traduce también en diálogo y colaboración sincera con todos aquellos miembros de la comunidad universitaria que estén interesados por la promoción cultural del hombre y el desarrollo cultural de los pueblos.

Perspectiva semejante pide a los agentes de la pastoral universitaria entender la Universidad como un ambiente específico con problemas propios. El éxito de su empeño dependerá, en efecto, en buena medida, de las relaciones que con él establezcan, relaciones que, a veces, se encuentran en estado embrional. De hecho, la pastoral universitaria queda frecuentemente en los márgenes de la pastoral ordinaria. Por ello se hace necesario que toda la comunidad cristiana tome conciencia de su responsabilidad pastoral en relación con el ámbito universitario.

I. SITUACIÓN DE LA UNIVERSIDAD

En el espacio de medio siglo, la institución universitaria ha vivido una transformación considerable, cuyas características, sin embargo, no pueden generalizarse en todos los países, ni aplicarse de manera unívoca a todos los centros académicos de una misma región; cada Universidad es tributaria de su contexto histórico, cultural, social, económico y político. Esa gran variedad requiere ponderada adaptación en las formas de la presencia de la Iglesia.

1. En numerosos países, en especial en algunos de los desarrollados, seguidamente a la « contestación » de los años 1968-70 y de la crisis institucional que precipitó a la Universidad en un cierto desorden, se afirmaron tendencias diversas, positivas y negativas.

Los contrastes, crisis, y especialmente el derrumbe de las ideologías y utopías entonces dominantes, han dejado huellas profundas. La Universidad, hasta no hace mucho reservada a privilegiados, se ha ampliamente abierto a un vasto público, tanto en el campo de la enseñanza inicial, como en el de la formación permanente. Es un hecho importante y significativo de la democratización de la vida social y cultural. En muchos casos la afluencia masiva de los estudiantes es de tal magnitud que las infraestructuras, los servicios y hasta los métodos mismos tradicionales de enseñanza se revelan inadecuados. Por otra parte, fenómenos de diverso orden han provocado, en ciertos contextos culturales, modificaciones esenciales respecto a la posición de los maestros, quienes, entre el aislamiento y la colegialidad, la diversidad de sus compromisos profesionales y la vida familiar, ven debilitarse su estatuto académico y social, su autoridad y seguridad. La situación práctica de los estudiantes suscita también fundadas inquietudes. Concretamente, muchas veces se echan de menos estructuras de acogida, de acompañamiento y de vida comunitaria, por lo que, al ser trasplantados de su propio ambiente familiar a una ciudad que les es desconocida, se sienten solos. Además, con frecuencia, las relaciones con los maestros son escasas y los estudiantes son atrapados al improviso por problemas orientativos que no saben afrontar. Muchas veces el ambiente en el que deben inserirse está marcado por la influencia de comportamientos de tipo socio-político y por la reivindicación de una libertad ilimitada en los campos de la investigación y de la experimentación científica. En numerosos lugares, en fin, los jóvenes universitarios confrontan un difuso liberalismo relativista, un positivismo cientista y un cierto pesimismo ante las perspectivas profesionales vueltas aleatorias por el marasmo económico.

2. Por otra parte, la Universidad ha perdido parte de su prestigio. La proliferación de ellas y su especialización han creado una situación de gran disparidad: algunas gozan de un reconocido prestigio, otras ofrecen apenas una enseñanza de mediocre calidad. La Universidad no tiene ya el monopolio de la

investigación en campos en los que destacan institutos especializados y Centros de Investigación, privados o públicos. De todos modos, también éstos participan de un clima cultural específico, el de la « cultura universitaria », que es generador de una « forma mentis » característica: importancia otorgada a la fuerza argumentativa del raciocinio, desarrollo del espíritu crítico, alto nivel de informaciones sectoriales y debilidad de la síntesis, aún dentro de perspectivas específicas.

3. Vivir inmersos en esta cultura en mutación con una exigencia de verdad y una actitud de servicio conformes al ideal cristiano se ha hecho a menudo difícil. Si ser estudiante y más aún profesor ayer era por doquier una promoción social indiscutible, hoy los estudios universitarios se desarrollan en un contexto frecuentemente marcado por dificultades nuevas, materiales y morales, que se transforman rápidamente en problemas humanos y espirituales de consecuencias imprevisibles.

4. En numerosos países, la Universidad encuentra grandes dificultades en el esfuerzo en pro de la continua renovación que pide la evolución de la sociedad, el desarrollo de sectores nuevos de conocimientos, las exigencias de economías en crisis. La sociedad reclama una Universidad que responda a sus necesidades específicas, comenzando por la de un empleo para todos. De este modo, el mundo de la industria se hace presente notablemente en la vida universitaria, con exigencias específicas de prestaciones técnicas, rápidas y seguras. Esta « profesionalización », cuyos efectos benéficos son innegables, no siempre encuadra dentro de una formación « universitaria » al sentido de los valores, a la deontología profesional y al confronto con otras disciplinas como complemento de la necesaria especialización.

5. En contraste con la « profesionalización » de algunos institutos, numerosas facultades, sobre todo de letras, filosofía, ciencias políticas, jurisprudencia, se limitan frecuentemente a ofrecer una formación genérica en su propia disciplina, sin preocuparse de las eventuales salidas profesionales para sus estudiantes. En muchos países de desarrollo medio, las autoridades gubernamentales utilizan a las universidades como « áreas de estacionamiento » para atenuar las tensiones generadas por el desempleo de los jóvenes.

6. Además, una constatación se impone: en numerosos países, la Universidad que por vocación está llamada a representar un papel de primer plano en el desarrollo de la cultura, se ve expuesta a dos riesgos antagónicos: o someterse pasivamente a las influencias culturales dominantes, o quedar marginada respecto a ellas. Le es difícil afrontar esas situaciones, porque a menudo deja de ser una « comunidad de estudiantes y de profesores en búsqueda de la verdad », para transformarse en un mero instrumento en manos del Estado y de las fuerzas económicas dominantes, con el propósito exclusivo de asegurar la preparación técnica y profesional de especialistas y sin prestar a la formación educativa de la persona el lugar central que le corresponde. Por lo demás -y tal situación no deja de tener graves consecuencias-, muchos estudiantes frecuentan la Universidad sin encontrar en ella una formación humana capaz de ayudarles en el necesario discernimiento acerca del sentido de la vida, los fundamentos y la consecución de los valores y de los ideales, lo cual les lleva a vivir en una incertidumbre grávida de angustia respecto al futuro.

7. En países que estuvieron o están aún sometidos a una ideología de tipo materialista y atea, ésta ha penetrado la investigación y la enseñanza, singularmente en los campos de las ciencias humanas, de la filosofía y de la historia. Resulta por ello que, aún en aquellos que han vivido cambios radicales a nivel político, los espíritus no han adquirido todavía la libertad suficiente para operar los necesarios discernimientos en el ámbito de las corrientes dominantes de pensamiento y percibir en ellas la presencia, a menudo disimulada, de un liberalismo relativista. Se abre camino cierto escepticismo ante la idea misma de la verdad.

8. Se advierte por doquier una gran diversificación de los saberes. Las diferentes disciplinas han llegado a delimitar su propio campo de investigación y de afirmaciones, y a reconocer la legítima complejidad y diversidad de sus métodos. Se hace cada vez más evidente el riesgo de ver a investigadores, docentes y estudiantes encerrarse en su propio sector de conocimientos, y limitarse a una consideración fragmentaria de la realidad.

9. En ciertas disciplinas se fortalece un nuevo positivismo sin referencia ética: la ciencia por la ciencia. La formación « utilitarista » se impone sobre el humanismo integral y lleva a desconsiderar las necesidades y las expectativas de la persona, a censurar o a sofocar los interrogantes más constitutivos de su existencia personal y social. El desarrollo de las técnicas científicas, en el campo de la biología, de la comunicación, de la robotización, plantea nuevos y cruciales problemas éticos. Mientras más capaz se hace el hombre de dominar la naturaleza, más depende de la técnica, y más necesidad tiene de conquistar su propia libertad. Esto presenta interrogantes inéditos sobre las perspectivas y los criterios epistemológicos de las diversas disciplinas del saber.

10. La difusión del escepticismo y de la indiferencia generados por el difundido secularismo camina parejamente con una nueva demanda religiosa de perfil no bien definido. En este clima, caracterizado por la incertidumbre de la orientación intelectual de profesores y alumnos, la Universidad resulta a veces un medio en el que se desarrollan comportamientos nacionalistas agresivos. Sin embargo, en algunas situaciones, el clima de contestación es inferior al conformismo.

11. El desarrollo de la formación universitaria « a distancia » o « tele-enseñanza » hace posible que la información sea accesible a un mayor número, pero el contacto personal entre el profesor y el estudiante corre el riesgo de desaparecer, y, con él, la formación humana ligada a esa relación irremplazable. Algunas formas mixtas combinan oportunamente teleenseñanza y relaciones episódicas entre profesor y estudiante: ellas podrían constituir un buen instrumento de desarrollo de la formación universitaria.

12. La cooperación inter-universitaria e internacional conoce un progreso real allí donde los centros académicos más desarrollados están en grado de ayudar a los menos avanzados. Pero esto no sucede siempre en ventaja de éstos últimos: las grandes Universidades pueden, en efecto, ejercer un cierto « influjo » técnico, o incluso ideológico, más allá de las fronteras del propio país, en detrimento de los países menos favorecidos.

13. El lugar ocupado por la mujer en la Universidad y su acceso generalizado a los estudios universitarios constituyen en algunos países una tradición ya bien establecida, mientras en otros aparecen como un aporte nuevo, una excepcional posibilidad de renovación y un enriquecimiento de la vida universitaria.

14. El papel central de las Universidades en los programas de desarrollo va acompañado por una tensión entre la prosecución de la nueva cultura generada por la modernidad y la salvaguardia y promoción de las culturas tradicionales. Sin embargo, para responder a su vocación, la Universidad carece de una « idea directriz », de un hilo conductor entre sus múltiples actividades. Ahí radica la crisis actual de identidad y de finalidad de una institución orientada por su naturaleza misma hacia la búsqueda de la verdad. El caos del pensamiento y la pobreza de criterios de fondo impiden el surgimiento de propuestas educativas aptas a afrontar los nuevos problemas. No obstante sus imperfecciones, la Universidad sigue siendo, por vocación, junto a las demás Instituciones de enseñanza superior, un lugar privilegiado para la elaboración del saber y de la formación, y juega un papel fundamental en la preparación de los cuadros dirigentes de la sociedad del siglo XXI.

15. Un nuevo impulso pastoral. La presencia de los católicos en la Universidad constituye de por sí un motivo de interrogación y de esperanza para la Iglesia. En numerosos países, esta presencia es en efecto a la vez imponente por el número, pero de alcance relativamente modesto; esto es debido al hecho de que demasiados profesores y estudiantes consideran su fe como un asunto estrictamente privado, o no perciben el impacto de su vida universitaria en su existencia cristiana. Algunos, incluso sacerdotes o religiosos, llegan hasta a abstenerse, en nombre de la autonomía universitaria, de testimoniar explícitamente su fe.

Otros utilizan esa autonomía para propagar doctrinas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia.

La falta de teólogos competentes en los campos científicos y técnicos, y de profesores con una buena formación teológica, especialistas en las ciencias, agrava esta situación. Esto evidentemente reclama una toma de conciencia renovada con miras a un nuevo impulso pastoral. Además, aún apreciando las loables

iniciativas emprendidas un poco por doquier, es necesario constatar que la presencia cristiana parece por lo general reducirse a grupos aislados, a iniciativas esporádicas, a testimonios ocasionales de personalidades famosas, a la acción de éste o de aquél movimiento.

II. PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA UNIVERSIDAD Y EN LA CULTURA UNIVERSITARIA

1. Presencia en las estructuras de la Universidad

Enviada por Cristo a los hombres de todas las culturas, la Iglesia se esfuerza por participar con ellos la buena nueva de la salvación. Siendo depositaria de la Verdad revelada por Cristo sobre Dios y sobre el hombre, tiene la misión de conducir hacia la auténtica libertad mediante su mensaje de verdad. Fundada en el mandato recibido de Cristo, se abre para iluminar los valores y las expresiones culturales, corregirlos y, si necesario fuera, purificarlos a la luz de la fe para llevarlos a su plenitud de sentido. (5)

En la Universidad la acción pastoral de la Iglesia, en su rica complejidad, comporta en primer lugar un aspecto subjetivo: la evangelización de las personas. En esta perspectiva, la Iglesia entra en diálogo con las personas concretas -hombres y mujeres, profesores, estudiantes, empleados- y, por medio de ellos, aunque no exclusivamente, con las corrientes culturales que caracterizan ese ambiente. No hay que olvidar después el aspecto objetivo, o sea, el dialogo entre la fe y las diversas disciplinas del saber. En efecto, en el contexto de la Universidad, la aparición de nuevas corrientes culturales está estrechamente vinculada a las grandes cuestiones del hombre, a su valor, al sentido de su ser y de su obrar, y, en particular, a su conciencia y a su libertad. A este nivel, es deber prioritario de los intelectuales católicos promover una síntesis renovada y vital entre la fe y la cultura.

La Iglesia no puede olvidar que su acción se ejerce en la situación particular propia a cada Centro universitario y que su presencia en la Universidad es un servicio hecho a los hombres en su doble dimensión personal y social. Por lo tanto el tipo de presencia varía según los diversos países, marcados por diferentes tradiciones históricas, culturales y religiosas. En particular, allí donde la legislación lo permite, la Iglesia no puede renunciar a su acción institucional en la Universidad. Está atenta a apoyar y a promover la enseñanza de la teología donde esto sea posible. La capellanía universitaria, a nivel institucional, reviste una importancia particular en el ámbito del « campus » mismo. Con la oferta de un amplio abanico de propuestas de formación doctrinal y al mismo tiempo espiritual, constituye, una de las mayores posibilidades para el anuncio del Evangelio. Mediante la actividad de animación y de toma de conciencia, promovidas desde la capellanía, la pastoral universitaria puede esperar conseguir su objetivo, a saber, crear dentro del ambiente universitario una comunidad cristiana y un compromiso de fe misionera.

Las Ordenes religiosas y las Congregaciones ofrecen una presencia específica en las Universidades y contribuyen, con la riqueza y la diversidad de sus carismas -especialmente su carisma educativo- a la formación cristiana de los profesores y de los estudiantes. Es necesario que esas comunidades religiosas, muy empeñadas en la enseñanza primaria y secundaria, consideren en sus opciones pastorales la importancia de la presencia en la enseñanza superior y eviten toda forma de repliegue bajo pretexto de confiar a otros esta misión tan congenial a su vocación.

Para ser aceptada e irradiante, la presencia institucional de la Iglesia en la cultura universitaria tiene que ser de calidad, aún si con frecuencia falta el personal y aún los medios financieros necesarios. Esta situación requiere una capacidad de adaptación creativa y un adecuado esfuerzo pastoral.

2. La Universidad católica

Entre las diversas formas institucionales con que la Iglesia está presente en el mundo universitario, hay que destacar a la Universidad católica, que es en sí misma una institución eclesial.

La existencia de un número importante de Universidades católicas -muy variada según las regiones y los países, ya que va desde la multiplicación dispersiva en unos, hasta la carencia total en otros- es en sí misma una riqueza y un factor esencial de la presencia de la Iglesia en la cultura universitaria. Sin

embargo, a menudo ese « capital » está lejos de dar los frutos que legítimamente se esperan.

Indicaciones importantes para promover el papel específico de la Universidad católica fueron dadas por la Constitución Apostólica « Ex Corde Ecclesiae », publicada el 15 de Agosto de 1990. Esta señala que la identidad institucional de la Universidad católica depende de la realización conjunta de sus características en cuanto « universidad » y en cuanto « católica ». No alcanza su plena configuración sino cuando logra dar un testimonio serio y riguroso como miembro de la comunidad internacional del saber y, al mismo tiempo, expresar, en explícita vinculación con la Iglesia, a nivel local y universal, su propia identidad católica, que conforma de modo concreto la vida, los servicios y los programas de la comunidad universitaria. Así la Universidad católica, por su misma existencia, consigue el objetivo de garantizar bajo una forma institucional una presencia cristiana en el mundo universitario. De lo cual se deduce su misión específica, caracterizada por múltiples aspectos inseparables.

La Universidad católica, para cumplir su función ante la Iglesia y ante la sociedad, tiene la tarea de estudiar los graves problemas contemporáneos y de elaborar proyectos de solución que concreten los valores religiosos y éticos propios de una visión cristiana del hombre.

Seguidamente viene la pastoral universitaria propiamente dicha. A este respecto, la Universidad católica no está ante desafíos sustancialmente diferentes a los que deben afrontar otros centros académicos. Sin embargo, conviene destacar que el problema de la pastoral universitaria empeña a una institución que se define « católica » en un nivel de profundidad que es el mismo de las finalidades que ella se propone conseguir, a saber, la formación integral de las personas, de aquellos hombres y mujeres, que, en el contexto académico, están llamadas a participar activamente en la vida de la sociedad y de la Iglesia.

Un ulterior aspecto de la misión de la Universidad católica es, en fin, el empeño respecto al diálogo entre fe y cultura, y el desarrollo de una cultura arraigada en la fe. Por eso mismo, si hay que procurar que en todos los lugares en los que los bautizados participan a la vida de la Universidad se desarrolle una cultura en armonía con la fe, la urgencia es todavía mayor en el ámbito de la Universidad católica. Ella está llamada, de forma privilegiada, a ser un interlocutor significativo del mundo académico, cultural y científico.

Evidentemente, la solicitud de la Iglesia respecto a la Universidad -bajo la forma del servicio inmediato a las personas y de la evangelización de la cultura- encuentra en la realidad de la Universidad católica una referencia ineludible. La exigencia creciente de una presencia cualificada de los bautizados en la cultura universitaria resulta así un llamado lanzado a toda la Iglesia para que tome una conciencia cada vez más clara de la vocación específica de la Universidad católica y favorezca su desarrollo como un instrumento eficaz de su misión evangelizadora.

3. Fecundas iniciativas en obra

Para salir al encuentro de las necesidades originadas por la cultura universitaria, numerosas Iglesias locales han llevado a cabo diversas y oportunas iniciativas:

Nombramiento por parte de la Conferencia Episcopal de asistentes eclesiásticos universitarios, dotados de una formación « ad hoc », de un estatuto específico y de un apoyo adecuado.

Creación de equipos diocesanos diversificados de pastoral universitaria, en los que se expresa la responsabilidad propia de los laicos y el carácter diocesano de esas unidades de misión apostólica.

Primeras etapas de un trabajo pastoral orientado hacia los rectores de Universidades y hacia los maestros de Facultad, cuyos ambientes están frecuentemente dominados por preocupaciones técnico-profesionales.

Acciones en orden a la creación de Departamentos de Ciencias Religiosas, aptos para abrir perspectivas nuevas a profesores y a estudiantes, y conformes a la promoción de la misión de la Iglesia. En esos Departamentos los católicos tendrían que ejercer un papel de primera importancia, en particular cuando las estructuras universitarias están privadas de Facultad de Teología.

Instauración de cursos regulares de moral y de deontología profesional en los Institutos especializados y en los Centros de enseñanza superior.

Promoción de movimientos eclesiales dinámicos. La pastoral universitaria logra mejores resultados cuando se apoya en grupos o movimientos y asociaciones, a veces poco numerosos pero de calidad, sostenidos por las diócesis y las Conferencias Episcopales.

Búsqueda de una pastoral universitaria que no se limite a una pastoral de jóvenes genérica e indiferenciada, sino que tome como punto de partida el hecho de que muchos jóvenes se encuentran profundamente influenciados por el ambiente universitario. Aquí está en juego en gran medida su encuentro con Cristo y su testimonio cristiano. Esta pastoral se propone, consecuentemente, educar y acompañar a los jóvenes para afrontar la realidad concreta de los ambientes y de las actividades en que conviven.

Promoción de un diálogo entre teólogos, filósofos y científicos, capaz de renovar profundamente las mentalidades y de dar lugar a nuevas y fecundas relaciones entre la Fe cristiana, la teología, la filosofía y las ciencias en su concreta búsqueda de la verdad. La experiencia demuestra que los universitarios, sacerdotes y laicos especialmente, están en primera fila en el mantener y promover el debate cultural sobre las grandes cuestiones que afectan al hombre, la ciencia, la sociedad, y los nuevos desafíos que se abren al espíritu humano. Toca especialmente a los maestros católicos y a sus asociaciones promover iniciativas interdisciplinarias y encuentros culturales, dentro o fuera de la Universidad, y, conjugando método crítico y confianza en la razón, confrontar los datos metafísicos y las adquisiciones científicas con los enunciados de la fe, en el lenguaje de las diversas culturas.

III. SUGERENCIAS Y ORIENTACIONES PASTORALES

1. Sugerencias pastorales propuestas por Iglesias locales

1. Una consulta, que lleven a cabo Comisiones episcopales « ad hoc », permitiría conocer mejor las diferentes iniciativas de pastoral universitaria y de la presencia de los cristianos en la Universidad, y preparar un documento orientativo para apoyar las iniciativas apostólicas fructuosas y promover las que resulten necesarias.

2. La institución de una Comisión nacional para asuntos relativos a la Universidad y a la Cultura ayudaría a las Iglesias locales a poner en común sus experiencias y capacidades. Su tarea sería promover para los seminarios y para los centros de formación de religiosos y de laicos un programa de actividades, de estudios y de encuentros sobre Evangelización y Culturas, con un capítulo explícitamente dedicado a la cultura universitaria.

3. A nivel diocesano, en ciudades universitarias, conviene alentar la institución de una comisión especializada, formada por sacerdotes, universitarios y estudiantes católicos que sean capaces de ofrecer indicaciones útiles para la pastoral universitaria y la acción de los cristianos en los ámbitos de la enseñanza y de la investigación. Esta comisión ayudaría al Obispo a ejercer la misión, que le es propia, de suscitar y confirmar las diversas iniciativas de la diócesis, y de relacionarlas con las de carácter nacional o internacional. Investido de responsabilidad pastoral al servicio de su Iglesia, el Obispo diocesano es el primer responsable de la presencia y de la pastoral de la Iglesia en las Universidades del Estado, en las Universidades católicas y en las privadas.

4. A nivel parroquial, es de desear que las comunidades cristianas, sacerdotes, religiosos y fieles, presten una mayor atención a los estudiantes y a los profesores, así como también al apostolado que se ejerce en las capellanías universitarias. La parroquia es, por su propia naturaleza, una comunidad dentro de la cual pueden crearse fructuosas relaciones para un más eficiente servicio del Evangelio. Por su capacidad de acogida juega un papel notable, sobre todo cuando favorece la fundación y el funcionamiento de Residencias estudiantiles y universitarias. El éxito de la evangelización de la Universidad y de la cultura universitaria dependen, en gran medida, del compromiso de la entera Iglesia local.

5. La parroquia universitaria es en algunos lugares una institución más que nunca necesaria. Requiere la presencia activa de uno o más sacerdotes bien preparados para este específico apostolado. Esta parroquia es un medio único de comunicación con el mundo académico en su variedad. Permite establecer relaciones con personalidades de la cultura, del arte y de la ciencia, y asegura a la vez una penetración de la Iglesia en ese ambiente tan complejo en su multiforme singularidad. Lugar de encuentro, de reflexión cristiana y de formación, brinda a los jóvenes la posibilidad de aproximarse a una realidad de Iglesia hasta entonces desconocida o mal conocida y abre la Iglesia a la juventud estudiantil, a sus problemáticas y a su dinamismo apostólico. Lugar privilegiado de la celebración litúrgica de los sacramentos, la parroquia es antes que todo lugar de la eucaristía, corazón de toda comunidad cristiana, culmen y manantial de todo apostolado.

(6). Donde sea posible, la pastoral universitaria debería crear o intensificar fructuosas relaciones entre las Universidades o Facultades católicas y los otros medios universitarios según formas diversas de colaboración.

7. La situación actual constituye un llamado instantáneo a organizar la formación de agentes pastorales cualificados dentro de las parroquias, los movimientos y las asociaciones católicas. Invita urgentemente a la elaboración de una estrategia de largo alcance, ya que la formación cultural y teológica requiere una preparación apropiada. En la práctica, muchas diócesis no están en grado de organizar y realizar tal formación de nivel universitario. La puesta en común de los recursos de las diócesis, de los institutos religiosos especializados y de los grupos de laicos permitirá afrontar esta exigencia.

8. En cualquier situación, se trata de concebir la «presencia» de la Iglesia como una « plantatio » de la comunidad cristiana en el ambiente universitario, mediante el testimonio, el anuncio del Evangelio, el servicio de la caridad. Esta presencia hará crecer a los « christifideles » y ayudará para llegar hasta aquellos que se encuentran alejados de Jesucristo. En esta perspectiva, parece importante desarrollar y promover:

- una pedagogía catequética de carácter « comunitario », que ofrezca diversidad de propuestas, presente la posibilidad de itinerarios diferenciados y de respuestas adaptadas a las necesidades reales de las personas concretas.

- una pedagogía del acompañamiento personal, hecha de acogida, de disponibilidad y de amistad, de relaciones interpersonales, de discernimiento de las situaciones vividas por los estudiantes y de los medios concretos para mejorarlas.

- una pedagogía de la profundización de la fe y de la vida espiritual, arraigada en la Palabra de Dios, ahondada en la vida sacramental y litúrgica.

9. Finalmente, la presencia de la Iglesia en la Universidad llama a un testimonio común de los cristianos. Inseparablemente de su dimensión misionera, este testimonio ecuménico constituye una contribución importante a la unidad de los cristianos. Según las modalidades y en los límites fijados por la Iglesia, y sin perjuicio del cuidado pastoral debido a los fieles católicos, esta colaboración ecuménica, que supone una formación adecuada, resultará particularmente fructuosa en el estudio de los problemas sociales y, en general, en la profundización de todas las cuestiones que atañen al hombre, al sentido de su existencia y de su actividad.⁶

2. Desarrollar el apostolado de los laicos, especialmente de los maestros

« La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado ». (7) Esta afirmación del Concilio Vaticano II, aplicada a la pastoral universitaria, resuena como un vibrante llamado a la responsabilidad de los maestros, de los intelectuales y de los estudiantes católicos. El compromiso apostólico de los fieles es un signo de vitalidad y de progreso espiritual de toda la Iglesia. Desarrollar esa conciencia del deber apostólico entre los universitarios se sitúa en línea de continuidad con las orientaciones pastorales del Concilio Vaticano II. De tal modo, en lo más vivo de la comunidad

universitaria, la fe se vuelve fuente irradiante de una vida nueva y de una auténtica cultura cristiana. Los fieles laicos gozan de una legítima autonomía para ejercer su vocación apostólica específica. Para impulsarla, se invita a los pastores no sólo a reconocer esta especificidad, sino también a alentarla vivamente. Este apostolado nace y se desarrolla a partir de las relaciones profesionales, de los intereses culturales comunes, de la vida cotidiana compartida con los diversos sectores de la actividad universitaria. El apostolado personal de los laicos católicos es « el principio y la condición de todo apostolado seglar, incluso del asociado, y nada puede sustituirlo ». (8) Sin embargo, resta necesario y urgente que los católicos presentes en la Universidad den un testimonio de comunión y de unidad. A este respecto, los movimientos eclesiales son particularmente preciosos.

Los profesores católicos juegan un papel fundamental en la presencia de la Iglesia en la cultura universitaria. Su calidad y generosidad pueden incluso suplir en ciertos casos las deficiencias de las estructuras. El compromiso apostólico del profesor católico, concediendo prioridad al respeto y al servicio de las personas, colegas y estudiantes, les ofrece aquel testimonio del hombre nuevo « siempre dispuesto a dar respuesta a todo el que le pida razón de su esperanza », haciéndolo con « dulzura y respeto » (Cf. I Pe 3, 15-16). La universidad es ciertamente un sector limitado de la sociedad, pero que ejerce cualitativamente una influencia que desborda ampliamente su dimensión cuantitativa. Ahora bien, en contraste con esa preeminencia, la figura misma del intelectual católico casi parece haber desaparecido de algunos espacios universitarios; en este punto los estudiantes lamentan dolorosamente la falta de verdaderos maestros, cuya presencia asidua y disponibilidad personal hacia ellos podrían asegurar un acompañamiento de calidad.

El testimonio del profesor católico no consiste ciertamente en introducir temáticas confesionales en las disciplinas que enseña, sino en abrir el horizonte a las inquietudes últimas y fundamentales, en la generosidad estimulante de una presencia activa ante las preguntas, a menudo no formuladas, de esos espíritus jóvenes que andan a la búsqueda de referencias y certezas, de orientación y de metas. De esto depende su vida de mañana en la sociedad. Con mayor razón, la Iglesia y la Universidad esperan de los sacerdotes profesores, encargados de docencia en la Universidad, una competencia de alto nivel y una sincera comunión eclesial.

La unidad se promueve en la diversidad, sin ceder a la tentación de querer unificar o formalizar las actividades: la variedad de impulsos y de medios apostólicos, lejos de oponerse a la unidad eclesial, la postula y la enriquece. Los pastores tendrán en cuenta las legítimas características del espíritu universitario: diversidad y espontaneidad, respeto de la libertad y de la responsabilidad personales, rechazo de todo intento de forzada uniformidad.

Conviene animar a los movimientos o grupos católicos, llamados a multiplicarse y desarrollarse, pero es importante también reconocer y revitalizar las asociaciones de laicos católicos cuyo apostolado universitario cuenta con una larga y fecunda tradición. El apostolado de los laicos es fructuoso en la medida en que es eclesial. Entre los criterios de valoración destaca el de la coherencia doctrinal de las diversas iniciativas con la identidad católica; a éste hay que añadir el de la ejemplaridad moral y profesional, que, junto a la vida espiritual, garantiza la autenticidad irradiante del apostolado laico.

CONCLUSIÓN

Entre los inmensos campos de apostolado y de acción de que la Iglesia es responsable, el de la cultura universitaria es uno de los más prometedores, pero también uno de los más difíciles. La presencia y la acción apostólicas de la Iglesia en un ambiente de tanta influencia en la vida social y cultural de las naciones, y del que tanto depende el futuro de la Iglesia y de la sociedad, se realiza a nivel institucional y personal con el concurso específico de sacerdotes, laicos, personal administrativo, profesores y estudiantes.

La consulta y los encuentros con numerosos Obispos y universitarios han puesto de manifiesto la importancia de la cooperación entre las diversas instancias eclesiales interesadas. La Congregación para la Educación Católica, el Consejo Pontificio para los Laicos y el Consejo Pontificio de la Cultura renuevan

su disponibilidad para favorecer estos intercambios y para promover encuentros a nivel de Conferencias Episcopales y Organizaciones Internacionales Católicas, así como de las Comisiones de Enseñanza, de Educación y de Cultura que estén implicadas en ese sector específico.

Al servicio de las personas comprometidas en la Universidad y, por medio de ellas, al servicio de la sociedad, la presencia de la Iglesia en el ambiente universitario se inscribe en el proceso de inculturación de la fe como una exigencia de la evangelización. En el umbral de un nuevo milenio en el que la cultura universitaria será un componente mayor, el deber de anunciar el Evangelio se presenta cada vez más urgente. Esto pide comunidades de fe capaces de transmitir la Buena Nueva de Cristo a todos los que se forman, enseñan y ejercen su actividad en el ámbito de la cultura universitaria. La urgencia de este compromiso apostólico es grande, ya que la Universidad es uno de los más fecundos lugares creadores de cultura.

« ... la Iglesia es plenamente consciente de la urgencia pastoral de reservar a la cultura una especialísima atención. Por eso la Iglesia pide que los fieles laicos estén presentes, con la insignia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista. Tal presencia está destinada no sólo al reconocimiento y a la eventual purificación de los elementos de la cultura existente críticamente ponderados, sino también a su elevación mediante las riquezas originales del Evangelio y de la fe cristiana ». (9)

Ciudad del Vaticano, 22 de Mayo de 1994 Solemnidad de Pentecostés.

Pio Card. Laghi
Prefecto de la Congregación para la Educación Católica

Eduardo Card. Pironio
Presidente del Consejo Pontificio para los Laicos

Paul Card. Poupard
Presidente del Consejo Pontificio de la Cultura

Notas

1. #1 Un ejemplo de la presencia de esta solicitud pastoral en el Magisterio de la Iglesia lo constituye el conjunto de los discursos a los universitarios de S.S. Juan Pablo II. Cf. Giovanni Paolo II Discorsi alle Università, Camerino, 1991. Para un resumen particularmente significativo en la materia, véase discurso a los participantes al encuentro de trabajo sobre el tema de la pastoral universitaria, en Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V1, 1982, 771-781. [\[Regresar\]](#)

2. #2 Esta síntesis hecha pública por el Cardenal Paul Poupard en nombre de los tres Dicasterios, fue publicada el 25 de Marzo de 1988, e impresa en diversas lenguas. Cf. La Documentation Catholique, n. 1964, 19 Juin 1988, 623-628. Origins, vol. 18, N. 7, June 30, 1988, 109-112. Ecclesia, N. 2381, 23 de Julio 1988, 1105-1110. La Civiltà Cattolica, N. 139, 21 Maggio 1988, n. 3310, 364-374. [\[Regresar\]](#)

3. #3 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica Ex Corde Ecclesiae, 15 de Agosto 1990, n. 1. [\[Regresar\]](#)

4. #4 Juan Pablo II, Carta autógrafa instituyendo el Consejo Pontificio de la Cultura, 20 de Mayo 1982, en AAS, t. 74, 1983, 683-688. [\[Regresar\]](#)

5. #5 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica « Veritatis Splendor », n. 32-33. [\[Regresar\]](#)

6. #6 Cf. Pont. Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam, « Directorio para la aplicación de los Principios y de las normas sobre el ecumenismo », Ciudad del Vaticano. 1993. n. 211-216. [\[Regresar\]](#)

7. #7 Concilio Vaticano II, Decreto sobre el apostolado de los laicos, « Apostolicam Actuositatem », n. 2. [\[Regresar\]](#)
8. #8 Ibid., n. 16. [\[Regresar\]](#)
9. #9 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal « Christifideles Laici », sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de Diciembre 1988, n. 44. [\[Regresar\]](#)

NOTA DE LA COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
MATRIMONIO, FAMILIA Y "UNIONES HOMOSEXUALES"

con ocasión de algunas iniciativas legales recientes

Madrid, 24 de junio de 1994

**I. UNA RESOLUCIÓN DEL PARLAMENTO EUROPEO:
¿CONTRA LA DISCRIMINACIÓN O PARA LA CONFUSIÓN?**

1. El pasado 8 de febrero el Parlamento Europeo aprobó una resolución sobre la igualdad de derechos de los homosexuales y de las lesbianas. En ella se pide, entre otras cosas, a la Comisión de la Comunidad Europea, que recomiende a los Estados miembros la eliminación de "la prohibición de contraer matrimonio o de acceder a regímenes jurídicos equivalentes a las parejas de lesbianas o de homosexuales" y, además, que se ponga fin "a toda restricción de los derechos de las lesbianas y de los homosexuales a ser padres, a adoptar o a criar niños" (n. 14).

La debilidad jurídica de esta resolución es muy grande. Entre otras cosas, porque la Comisión no tiene capacidad para determinar nada en esta materia. Desde el punto de vista puramente legal la resolución del Parlamento será ineficaz y apenas si merece ser tenida en cuenta. Pero su valor simbólico es considerable, porque favorece el deseo de algunos grupos de difundir la idea de que las parejas homosexuales tienen derecho a ser reconocidas legalmente con un estatuto jurídico semejante al de un verdadero matrimonio.

No se entiende por qué el Gobierno ha manifestado su intención de promover una legislación en el sentido de la mencionada resolución del Parlamento Europeo. Ha de quedar claro que si lo hace es exclusivamente por su propio deseo, pues no hay en esta cuestión imperativo legal alguno procedente del Parlamento de Estrasburgo que obligue al gobierno español ni a ningún otro gobierno de Europa.

2. Ante esta situación, los obispos deseamos contribuir con la presente Nota a que se eviten confusiones tan notorias como perjudiciales. La confusión es propia de una época de crisis que - según las certeras palabras de Juan Pablo II "se manifiesta ante todo como profunda crisis de la verdad"¹. Son verdades muy elementales las que aparecen completamente oscurecidas y desquiciadas en el asunto que nos ocupa. Con el fin de iluminar las mentes y las conductas, queremos recordar la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad² y sobre el matrimonio³.

II. LA CONDICIÓN Y EL COMPORTAMIENTO HOMOSEXUAL

3. La existencia de personas que experimentan una atracción sexual exclusiva o predominante hacia otras del mismo sexo es un hecho conocido a través de los siglos y de las culturas. Hoy los medios de comunicación nos informan con cierta frecuencia de las acciones emprendidas por agrupaciones de personas homosexuales en diversos lugares del mundo, y también en España, con el fin de conseguir ser tratadas del mismo modo que las personas heterosexuales.

4. A este respecto queremos decir, en primer lugar, que los obispos deploramos que las personas homosexuales sean todavía objeto de expresiones malévolas y, mucho más, de acciones violentas. Condenamos con firmeza estos comportamientos que ignoran la dignidad de las personas y lesionan los principios más elementales de la buena convivencia civil⁴. Sabemos bien que, con independencia de la orientación sexual e incluso del comportamiento sexual de cada uno, toda persona tiene "la misma identidad fundamental: el ser creatura y, por gracia, hijo de Dios, heredero de la vida eterna"⁵. Esta es la base de la inviolable dignidad de cada ser humano. De ella dimanán energías inagotables para luchar por

la superación de los problemas personales y de las injusticias sociales.

5. Pero hemos de decir también que no se puede pedir a la sociedad que reconozca la condición o el comportamiento homosexual como una modalidad del ser humano comparable, por ejemplo, a las diferencias naturales de raza o sexo. Denunciamos como engañoso el intento de hacer creer a la opinión pública que determinadas restricciones legales, como la prohibición del matrimonio y de la adopción, sean "discriminaciones injustas" para las personas homosexuales. Estas prohibiciones serían injustas si se aplicaran por causa de la raza, del origen étnico, del sexo, etc., pero no lo son en este caso. "Las personas homosexuales, en cuanto personas humanas, tienen los mismos derechos que todas las demás personas. Entre los demás derechos, todas las personas tienen el derecho al trabajo, a la vivienda, etc."⁶. Estos derechos son, en efecto, suyos en cuanto personas, no en virtud de su orientación sexual. En cambio, la orientación sexual sí que ha de ser tenida en cuenta por el legislador en cuestiones directamente relacionadas con ella, como es el caso, ante todo, del matrimonio y de la familia. ¿Con qué criterios y en qué sentido?

6. Para dar una respuesta adecuada a esta pregunta hay que comenzar por distinguir entre lo que es la *condición* y lo que es el *comportamiento* homosexual. Nadie elige la condición homosexual. Pero sí hay libertad para elegir cómo vivirla, cómo comportarse con ella.

7. La particular inclinación de la persona homosexual no es de por sí éticamente reprobable. Es más, para la mayoría de ellas constituye "una auténtica prueba". Y por eso deben ser acogidas con absoluto respeto⁷. El respeto y la acogida han de ser especialmente solícitos porque la condición en la que se encuentran dista de ser favorable para su realización humana y personal. La inclinación homosexual, aunque no sea en sí misma pecaminosa, "debe ser considerada como objetivamente desordenada", ya que es "una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral"⁸. Es el comportamiento homosexual el que es siempre de por sí éticamente reprobable, aunque no haya que olvidar tampoco que, dada la habitual complejidad de estas situaciones personales, habrá que juzgar con prudencia su culpabilidad que incluso, en algunos casos, puede ser subjetivamente inexistente⁹.

8. Siendo esto así, parece claro que cuando las leyes no legitiman el comportamiento homosexual, lejos de tratar injustamente a nadie, responden a la norma moral y tutelan el bien común de la sociedad. Y, a la inversa, las leyes que lo legitimaran carecerían de toda base ética, y ejercerían un efecto "pedagógico" negativo tendente a socavar el bien común¹⁰. ¿En qué nos basamos para decir que el comportamiento homosexual es de por sí y siempre éticamente reprobable? Cuando afirmamos esto no hacemos más que recoger la verdad sobre la naturaleza del ser humano, asumida y desvelada en plenitud por la Revelación cristiana. Veámoslo con toda brevedad.

9. El comportamiento homosexual separa la sexualidad tanto de su significado procreador como de su profundo sentido unitivo, que son las dos dimensiones básicas de su naturaleza misma. Los actos homosexuales no sólo son de por sí incapaces de generar nueva vida, sino que, además, por no proceder de una verdadera complementariedad sexual, son también incapaces de contribuir a una plena comunión interpersonal en una sola carne. Las relaciones homosexuales carecen necesariamente, por su propia naturaleza, de las dimensiones unitiva y procreadora propias de la sexualidad humana. Ahora bien, ellas son las que hacen de la unión corporal del varón y de la mujer en el matrimonio la expresión del amor por el que dos personas se entregan la una a la otra de tal modo que esa mutua donación se convierte en el lugar natural de la acogida de nuevas vidas personales. El comportamiento homosexual es, pues, contrario al carácter personal del ser humano y, por tanto, contrario a la ley natural.

10. La Tradición cristiana ha percibido siempre de manera inequívoca que el comportamiento homosexual contradice la verdad del hombre que la revelación de Dios ilumina plenamente. El Amor creador, que es el Dios trino, comunión de personas en sí mismo, quiere a los seres humanos a su imagen y semejanza como varón y mujer (cfr Gn 1, 27). "Por consiguiente, son creaturas de Dios llamadas a reflejar, en la complementariedad de los sexos, la unidad interna del Creador"¹¹. Pero el pecado, el rechazo de la comunión de vida que Dios ofrece a los hombres, trae consigo el oscurecimiento del "significado nupcial"

del cuerpo humano, es decir, de su carácter de signo y de mediador de una alianza de amor con Dios y entre los hombres. Por eso en la historia de Sodoma la Sagrada Escritura tiene que condenar las relaciones homosexuales (cfr Gn 19,1-11) y el Levítico ha de excluir del Pueblo elegido a los que presentan un comportamiento homosexual (cfr Lv 18, 22 y 20, 13). San Pablo, en el nuevo contexto de la confrontación entre el cristianismo y la sociedad pagana de su tiempo, entiende igualmente ese mismo comportamiento homosexual como clara manifestación de que la armonía originaria entre el Creador y las creaturas ha sido rota por el pecado. Este, en efecto, supone poner "la mentira en el lugar de la verdad de Dios" y adorar y servir "a la creatura en vez del Creador". "Por eso - continúa el Apóstol - los entregó Dios a pasiones infames; y sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; y lo mismo los hombres... se abasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre" (Rm 1, 18-32. Cfr. también, 1 Cor 6, 9 y 1 Tim 1, 10).

III. LAS "UNIONES HOMOSEXUALES" NO SON COMPARABLES AL MATRIMONIO, BASE DE LA FAMILIA

11. El amor que puede darse entre personas homosexuales no debe ser confundido con el genuino amor conyugal, sencillamente porque no pertenece a esta especie singular de amor. Puede ser un amor de benevolencia o amistad, que se orienta a la búsqueda del bien de la persona amada. Pero el amor de amistad nunca incluye las expresiones genitales de la sexualidad, que se orientan al don de la vida. Es el amor propio de compañeros, amigos, hermanos o parientes, no de esposos. El comportamiento homosexual -por las razones ya apuntadas- distorsiona gravemente este amor de amistad y no puede sino perjudicar el desarrollo integral de las personas que, equivocadamente, recurren a él.

12. En cambio, el amor sponsal conlleva la donación mutua y total, en cuerpo y alma, del esposo y de la esposa. "Esta totalidad, exigida por el amor conyugal, se corresponde también con las exigencias de una fecundidad responsable, la cual, orientada a engendrar una persona humana, supera por su naturaleza el orden puramente biológico y toca una serie de valores personales, para cuyo crecimiento armonioso es necesaria la contribución perdurable y concorde de los padres"¹². La donación total que los esposos hacen del uno al otro en el pacto libre por el que se establece la comunidad de vida y amor que es el matrimonio "los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan, más allá de sí mismos, la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor"¹³. He ahí el lugar propio de "la genealogía de la persona, que tiene su inicio eterno en Dios y que debe conducir a Él"¹⁴.

13. Ninguna de las notas de la totalidad y fecundidad, que constituyen la naturaleza misma del amor del que se nutre el matrimonio, se dan ni pueden darse en las llamadas uniones homo-sexuales. Se trata de dos realidades substancialmente diversas que no pueden ser equiparadas sin que con ello se violente el ser mismo de la persona humana. Cualquier equiparación jurídica de dichas uniones con el matrimonio supondría otorgarles una relevancia de institución social que no corresponde en modo alguno a su realidad antropológica. La "solidez y trascendencia del amor conyugal, su carácter procreador y definitivo, es lo que le confiere una dimensión social y, por tanto, institucional y jurídica"¹⁵. El matrimonio, engendrando y educando a sus hijos, contribuye de manera insustituible al crecimiento y estabilidad de la sociedad. Por eso le es debido el reconocimiento y el apoyo legal del Estado. En cambio, a la convivencia de homosexuales, que no puede tener nunca esas características, no se le puede reconocer una dimensión social semejante a la del matrimonio y a la de la familia.

14. Un punto de particular importancia en el que la equiparación entre el matrimonio y las "uniones homosexuales" se muestra como imposible es el del derecho a la adopción. ¿Qué tipo de derecho se puede invocar para que un niño tenga que vivir premeditadamente sin la figura del padre o la de la madre? La psicología moderna ha puesto de relieve lo que la sabiduría humana de siempre ya conocía: la falta de la figura paterna o de la figura materna no se sufre sin graves dificultades en el desarrollo de la personalidad. Esta falta, agravada en el caso de la unión homosexual por la presencia de dos "padres" o dos "madres", exigirá en el niño un esfuerzo aún mayor para poder dar un perfil sólido a su identidad

sexual normal. No es, pues, posible calificar de discriminación el que las leyes prohíban la adopción a los homosexuales. Más bien hay que pensar que el injustamente tratado sería el niño eventualmente adoptado en esas circunstancias. Tanto más cuanto que, en este momento, son muchos los matrimonios idóneos dispuestos a adoptar y que, por una u otra causa, no consiguen llegar a ver realizado su deseo. Los niños que, por desgracia, se hayan visto privados de una familia propia no deben ser sometidos a una nueva prueba. Tienen derecho a crecer en un ambiente que se acerque lo más posible al de la familia natural que no tienen¹⁶.

15. La realidad humana, creatural, del amor conyugal, que es la base de toda familia que merezca realmente ese nombre, es bella y sublime al tiempo que exigente y ardua. Tanto su belleza como su exigencia aparecen ante nuestros ojos en su profundidad última cuando el amor de los esposos es referido por San Pablo al amor de Jesucristo mismo hacia su Iglesia (cfr Ef 5, 22-33). La donación mutua que los esposos hacen de sí mismos en el amor participa de aquella donación suprema de la Cruz de la que ha brotado la Vida para el mundo. "El verdadero amor es siempre una experiencia pascual, de muerte y de vida, de entrega y de resurrección. Así también la sexualidad, cuando no es vivida desde el reduccionismo que excluye el compromiso del amor, constituye un misterio de pérdida para el hallazgo y de muerte para la vida, de entrega y de oblación, de comunión interpersonal para que el otro tenga vida".

16. Las personas homosexuales no están en modo alguno excluidas de la participación en el misterio pascual de Cristo ni de la vida y la misión de la Iglesia. Antes al contrario, también ellas están llamadas a la autodonación de la que surge la vida verdadera. Y uno de sus modos propios de autodesprendimiento creativo será, sin duda, "unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición"¹⁷. No creemos que se pueda decir que se les exige más sacrificio a ellas que a los esposos cristianos. Pero, en uno y otro caso, estamos ciertos de que la Cruz es el único camino para la Vida. Y así lo podemos ver en el testimonio de generosidad y de gratuidad ofrecido a la Iglesia y al mundo por tantas personas de una y otra condición sexual.

IV. CONCLUSIÓN: NO SE PUEDE LEGITIMAR EL DESORDEN MORAL

17. La realidad de la condición homosexual es frecuentemente difícil y dolorosa tanto por la lucha personal como por las dificultades de integración social que comporta, agravadas tan a menudo estas últimas por auténticas discriminaciones y comportamientos vejatorios de la dignidad personal. La Iglesia quiere ayudar a las personas que padecen esta situación. Proclamar y recordar la verdad sobre el hombre, acogiendo con caridad auténtica a las personas, es el modo de más largo alcance de que ella dispone para que la ayuda resulte realmente efectiva.

18. Los obispos españoles, en plena y cordial comunión con el Papa Juan Pablo II, queremos llamar la atención de la opinión pública de nuestro País para que se sepa distinguir el trigo de la paja, lo verdadero de lo falso. Hay que acoger y respetar especialmente, como personas que son, a quienes sufren tendencias homosexuales. Pero hay que decir también bien claro lo que parece obvio: "no puede constituir una verdadera familia el vínculo de dos hombres o dos mujeres, y mucho menos se puede atribuir a esa unión el derecho de adoptar niños"¹⁸.

19. El bien común exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial, esencialmente heterosexual, como base ineludible de la familia. Por lo tanto, no es aceptable la legalización que equipare de algún modo las llamadas uniones homosexuales con el matrimonio. Las leyes no tienen por qué sancionar "lo que se hace" convirtiendo el hecho en derecho. Es verdad que las normas civiles no siempre podrán recoger íntegramente la ley moral, pues "la ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves"¹⁹. Pero esta tolerancia no podrá extenderse a los comportamientos que atentan contra los derechos fundamentales de las personas, entre los cuales se cuentan "los derechos de las familias y del matrimonio como institución". En

estos casos el legislador lejos de plegarse a los hechos sociales ha "de procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral"²⁰. De lo contrario se haría responsable de los graves efectos negativos que tendría para la sociedad la legitimación de un mal moral como el comportamiento homosexual "institucionalizado".

20. Terminamos recordando las palabras del Papa que ya citábamos en parte al comienzo de esta Nota y que están tomadas de su Carta a las familias en este Año Internacional de la Familia: "¿Quién puede negar que la nuestra es una época de gran crisis, que se manifiesta ante todo como profunda "crisis de la verdad"? Crisis de la verdad significa en primer lugar, *crisis de conceptos*. Los términos "amor", "libertad", "entrega sincera", e incluso "persona", "derechos de la persona", ¿significan realmente lo que por naturaleza contienen? He aquí por qué resulta tan significativa e importante para la Iglesia y para el mundo - ante todo en occidente - la Encíclica sobre el "esplendor de la verdad" (*Veritatis splendor*). Solamente si la verdad sobre la libertad y la comunión de las personas en el matrimonio y en la familia recupera su esplendor, empezará verdaderamente la edificación de la civilización del amor"²¹.

21. Estamos aún a tiempo de evitar que una nueva y nociva confusión -la de la convivencia de homosexuales con el matrimonio- venga a entorpecer la construcción de la civilización del amor. Nosotros confiamos en el poder del Espíritu de Jesucristo resucitado que el Padre envía siempre a su Iglesia. El, a pesar de nuestras infidelidades, la sostiene en la verdad, el bien y el amor. Sostiene, en particular, a los matrimonios cristianos en el testimonio que dan de la verdad con su amor conyugal. Y también a las personas homosexuales en su esfuerzo -a veces no menos heroico- por vivir de acuerdo con su vocación humana y cristiana. Todos juntos, cada cual según su condición y con la ayuda del Espíritu de la verdad, somos los constructores de la civilización del amor.

Madrid, 24 de junio de 1994

NOTAS

1. *Carta a las familias* (2.II.1994) n. 13.
2. Cfr CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Persona humana. Declaración acerca de algunas cuestiones de ética sexual* (29. XII.1975), *Ecclesia*, 17 I. 1976, 72-76; ID., *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales* (1.X 1986), *Ecclesia*, 15.XI.1986, 1579-1586.
3. Cfr JUAN PABLO II, *Familiaris consortio. Exhortación apostólica sobre el matrimonio y la familia* (22.XI.1981; ID., *Carta a las familias* (2.II.1994).
4. Cfr CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos...*, 10.
5. *Ibid.*, 16.
6. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Algunas consideraciones concernientes a la respuestas a proposiciones de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (24.VII.1992), *Ecclesia*, 2229.VIII.1992, 1288-1290, n. 12.
7. Cfr *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2358.
8. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos...*, 3.
9. ID., *Persona humana*, 8.
10. Nótese que hablamos de legitimar y no de tolerar. Porque puede concederse que el comportamiento homosexual podrá ser tolerado por las leyes cuando no suponga un ataque directo al bien común lesivo de derechos fundamentales de otros.
11. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los obispos...*, 6. Cfr JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11.
12. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11.
13. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 14.
14. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 10.
15. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Matrimonio y familia*, (Documento de la XXXI Asamblea Plenaria. 6.VII.1979), en J. IRIBARREN (Ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 1965-1983*, BAC, Madrid 1984, 520-562, n. 86.

16. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre algunos aspectos referentes a la sexualidad y a su valoración moral* (7.I.1987), en CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Fe y moral. Documentos publicados de 1974 a 1993*, EDICE, Madrid 1993, 81-91, n. 10.
17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2358.
18. JUAN PABLO II, *Angelus del día 20 de febrero de 1994*, *Osservatore Romano*, edición semanal en español, Año XXVI, n. 8 (25.II.1994) 20.
19. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum Vitae*, III.
20. *Ibid.*
21. JUAN PABLO II, *Carta a las familias* (2.III.1994) n. 13.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CARTA A LOS OBISPOS DE LA IGLESIA CATÓLICA SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA COMUNIÓN EUCARÍSTICA POR PARTE DE LOS FIELES DIVORCIADOS VUELTOS A CASAR

Excelencia Reverendísima:

1. El Año Internacional de la Familia constituye una ocasión muy importante para volver a descubrir los testimonios del amor y solicitud de la Iglesia por la familia(1) y, al mismo tiempo, para proponer de nuevo la inestimable riqueza del matrimonio cristiano que constituye el fundamento de la familia.

2. En este contexto merecen una especial atención las dificultades y los sufrimientos de aquellos fieles que se encuentran en situaciones matrimoniales irregulares(2). Los pastores están llamados, en efecto, a hacer sentir la caridad de Cristo y la materna cercanía de la Iglesia; los acogen con amor, exhortándolos a confiar en la misericordia de Dios y, con prudencia y respeto, sugiriéndoles caminos concretos de conversión y de participación en la vida de la comunidad eclesial(3).

3. Conscientes sin embargo de que la auténtica comprensión y la genuina misericordia no se encuentran separadas de la verdad(4), los pastores tienen el deber de recordar a estos fieles la doctrina de la Iglesia acerca de la celebración de los sacramentos y especialmente de la recepción de la Eucaristía. Sobre este punto, durante los últimos años, en varias regiones se han propuesto diversas soluciones pastorales según las cuales ciertamente no sería posible una admisión general de los divorciados vueltos a casar a la Comunión eucarística, pero podrían acceder a ella en determinados casos, cuando según su conciencia se consideraran autorizados a hacerlo. Así, por ejemplo, cuando hubieran sido abandonados del todo injustamente, a pesar de haberse esforzado sinceramente por salvar el anterior matrimonio, o bien cuando estuvieran convencidos de la nulidad del anterior matrimonio, sin poder demostrarla en el foro externo, o cuando ya hubieran recorrido un largo camino de reflexión y de penitencia, o incluso cuando por motivos moralmente válidos no pudieran satisfacer la obligación de separarse.

En algunas partes se ha propuesto también que, para examinar objetivamente su situación efectiva, los divorciados vueltos a casar deberían entrevistarse con un sacerdote prudente y experto. Su eventual decisión de conciencia de acceder a la Eucaristía, sin embargo, debería ser respetada por ese sacerdote, sin que ello implicase una autorización oficial.

En estos casos y otros similares se trataría de una solución pastoral, tolerante y benévola, para poder hacer justicia a las diversas situaciones de los divorciados vueltos a casar.

4. Aunque es sabido que análogas soluciones pastorales fueron propuestas por algunos Padres de la Iglesia y entraron en cierta medida incluso en la práctica, sin embargo nunca obtuvieron el consentimiento de los Padres ni constituyeron en modo alguno la doctrina común de la Iglesia, como tampoco determinaron su disciplina. Corresponde al Magisterio universal, en fidelidad a la Sagrada Escritura y a la Tradición, enseñar e interpretar auténticamente el *depósito de la fe*.

Por consiguiente, frente a las nuevas propuestas pastorales arriba mencionadas, esta Congregación siente la obligación de volver a recordar la doctrina y la disciplina de la Iglesia al respecto. Fiel a la palabra de Jesucristo(5), la Iglesia afirma que no puede reconocer como válida esta nueva unión, si era válido el anterior matrimonio. Si los divorciados se han vuelto a casar civilmente, se encuentran en una situación que contradice objetivamente a la ley de Dios y por consiguiente no pueden acceder a la Comunión eucarística mientras persista esa situación(6).

Esta norma de ninguna manera tiene un carácter punitivo o en cualquier modo discriminatorio hacia los divorciados vueltos a casar, sino que expresa más bien una situación objetiva que de por sí hace imposible

el acceso a la Comunión eucarística: «Son ellos los que no pueden ser admitidos, dado que su estado y situación de vida contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, significada y actualizada en la Eucaristía. Hay además otro motivo pastoral: si se admitieran estas personas a la Eucaristía los fieles serían inducidos a error y confusión acerca de la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio»(7).

Para los fieles que permanecen en esa situación matrimonial, el acceso a la Comunión eucarística sólo se abre por medio de la absolución sacramental, que puede ser concedida «únicamente a los que, arrepentidos de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio. Esto lleva consigo concretamente que cuando el hombre y la mujer, por motivos serios, -como, por ejemplo, la educación de los hijos- no pueden cumplir la obligación de la separación, "asumen el compromiso de vivir en plena continencia, o sea de abstenerse de los actos propios de los esposos"»(8). En este caso ellos pueden acceder a la Comunión eucarística, permaneciendo firme sin embargo la obligación de evitar el escándalo.

5. La doctrina y la disciplina de la Iglesia sobre esta materia han sido ampliamente expuestas en el período post-conciliar por la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*. La Exhortación, entre otras cosas, recuerda a los pastores que, por amor a la verdad, están obligados a discernir bien las diversas situaciones y los exhorta a animar a los divorciados que se han casado otra vez para que participen en diversos momentos de la vida de la Iglesia. Al mismo tiempo, reafirma la praxis constante y universal, «fundada en la Sagrada Escritura, de no admitir a la Comunión eucarística a los divorciados vueltos a casar»(9), indicando los motivos de la misma. La estructura de la Exhortación y el tenor de sus palabras dejan entender claramente que tal praxis, presentada como vinculante, no puede ser modificada basándose en las diferentes situaciones.

6. El fiel que está conviviendo habitualmente «more uxorio» con una persona que no es la legítima esposa o el legítimo marido, no puede acceder a la Comunión eucarística. En el caso de que él lo juzgara posible, los pastores y los confesores, dada la gravedad de la materia y las exigencias del bien espiritual de la persona(10) y del bien común de la Iglesia, tienen el grave deber de advertirle que dicho juicio de conciencia riñe abiertamente con la doctrina de la Iglesia(11). También tienen que recordar esta doctrina cuando enseñan a todos los fieles que les han sido encomendados.

Esto no significa que la Iglesia no sienta una especial preocupación por la situación de estos fieles que, por lo demás, de ningún modo se encuentran excluidos de la comunión eclesial. Se preocupa por acompañarlos pastoralmente y por invitarlos a participar en la vida eclesial en la medida en que sea compatible con las disposiciones del derecho divino, sobre las cuales la Iglesia no posee poder alguno para dispensar(12). Por otra parte, es necesario iluminar a los fieles interesados a fin de que no crean que su participación en la vida de la Iglesia se reduce exclusivamente a la cuestión de la recepción de la Eucaristía. Se debe ayudar a los fieles a profundizar su comprensión del valor de la participación al sacrificio de Cristo en la Misa, de la comunión espiritual(13), de la oración, de la meditación de la palabra de Dios, de las obras de caridad y de justicia(14).

7. La errada convicción de poder acceder a la Comunión eucarística por parte de un divorciado vuelto a casar, presupone normalmente que se atribuya a la conciencia personal el poder de decidir en último término, basándose en la propia convicción(15), sobre la existencia o no del anterior matrimonio y sobre el valor de la nueva unión. Sin embargo, dicha atribución es inadmisibles(16). El matrimonio, en efecto, en cuanto imagen de la unión esponsal entre Cristo y su Iglesia así como núcleo basilar y factor importante en la vida de la sociedad civil, es esencialmente una realidad pública.

8. Es verdad que el juicio sobre las propias disposiciones con miras al acceso a la Eucaristía debe ser formulado por la conciencia moral adecuadamente formada. Pero es también cierto que el consentimiento, sobre el cual se funda el matrimonio, no es una simple decisión privada, ya que crea para cada uno de los cónyuges y para la pareja una situación específicamente eclesial y social. Por lo tanto el juicio de la conciencia sobre la propia situación matrimonial no se refiere únicamente a una relación inmediata entre el hombre y Dios, como si se pudiera dejar de lado la mediación eclesial, que incluye también las leyes

canónicas que obligan en conciencia. No reconocer este aspecto esencial significaría negar de hecho que el matrimonio exista como realidad de la Iglesia, es decir, como sacramento.

9. Por otra parte la Exhortación *Familiaris consortio*, cuando invita a los pastores a saber distinguir las diversas situaciones de los divorciados vueltos a casar, recuerda también el caso de aquellos que están subjetivamente convencidos en conciencia de que el anterior matrimonio, irreparablemente destruido, jamás había sido válido(17). Ciertamente es necesario discernir a través de la vía del fuero externo establecida por la Iglesia si existe objetivamente esa nulidad matrimonial. La disciplina de la Iglesia, al mismo tiempo que confirma la competencia exclusiva de los tribunales eclesiásticos para el examen de la validez del matrimonio de los católicos, ofrece actualmente nuevos caminos para demostrar la nulidad de la anterior unión, con el fin de excluir en cuanto sea posible cualquier diferencia entre la verdad verificable en el proceso y la verdad objetiva conocida por la recta conciencia(18).

Atenerse al juicio de la Iglesia y observar la disciplina vigente sobre la obligatoriedad de la forma canónica en cuanto necesaria para la validez de los matrimonios de los católicos es lo que verdaderamente ayuda al bien espiritual de los fieles interesados. En efecto, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo y vivir en la comunión eclesial es vivir en el Cuerpo de Cristo y nutrirse del Cuerpo de Cristo. Al recibir el sacramento de la Eucaristía, la comunión con Cristo Cabeza jamás puede estar separada de la comunión con sus miembros, es decir con la Iglesia. Por esto el sacramento de nuestra unión con Cristo es también el sacramento de la unidad de la Iglesia. Recibir la Comunión eucarística riñendo con la comunión eclesial es por lo tanto algo en sí mismo contradictorio. La comunión sacramental con Cristo incluye y presupone el respeto, muchas veces difícil, de las disposiciones de la comunión eclesial y no puede ser recta y fructífera si el fiel, aunque quiera acercarse directamente a Cristo, no respeta esas disposiciones.

10. De acuerdo con todo lo que se ha dicho hasta ahora, hay que realizar plenamente el deseo expreso del Sínodo de los Obispos, asumido por el Santo Padre Juan Pablo II y llevado a cabo con empeño y con laudables iniciativas por parte de Obispos, sacerdotes, religiosos y fieles laicos: con solícita caridad hacer todo aquello que pueda fortalecer en el amor de Cristo y de la Iglesia a los fieles que se encuentran en situación matrimonial irregular. Sólo así será posible para ellos acoger plenamente el mensaje del matrimonio cristiano y soportar en la fe los sufrimientos de su situación. En la acción pastoral se deberá cumplir toda clase de esfuerzos para que se comprenda bien que no se trata de discriminación alguna, sino únicamente de fidelidad absoluta a la voluntad de Cristo que restableció y nos confió de nuevo la indisolubilidad del matrimonio como don del Creador. Será necesario que los pastores y toda la comunidad de fieles sufran y amen junto con las personas interesadas, para que puedan reconocer también en su carga el yugo suave y la carga ligera de Jesús(19). Su carga no es suave y ligera en cuanto pequeña o insignificante, sino que se vuelve ligera porque el Señor -y junto con él toda la Iglesia- la comparte. Es tarea de la acción pastoral, que se ha de desarrollar con total dedicación, ofrecer esta ayuda fundada conjuntamente en la verdad y en el amor.

Unidos en el empeño colegial de hacer resplandecer la verdad de Jesucristo en la vida y en la praxis de la Iglesia, me es grato confirmarme de su Excelencia Reverendísima devotísimo en Cristo

Joseph Card. Ratzinger

Prefecto

+ Alberto Bovone

*Arzobispo tit. de Cesarea de Numidia
Secretario*

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia concedida al Cardenal Prefecto ha aprobado la presente Carta, acordada en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que se publique.

Roma, en la sede la Congregación para la Doctrina de la Fe, 14 de septiembre de 1994, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz.

-Carta sobre la recepción de la Comunión por divorciados...-

- (1) Cf. JUAN PABLO II, *Carta a las Familias* (2 de febrero de 1994), n. 3.
- (2) Cf. JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Familiaris consortio* nn. 79-84: AAS 74 (1982) 180-186.
- (3) Cf. *Ibid.*, n. 84: AAS 74 (1982) 185; *Carta a las Familias*, n. 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1651.
- (4) Cf. PABLO VI, Encicl. *Humanae vitae*, n. 29: AAS 60 (1968) 501; JUAN PABLO II, Exhort. apost. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 34: AAS 77 (1985) 272; Encicl. *Veritatis splendor*, n. 95: AAS 85 (1993) 1208.
- (5) *Mc* 10,11-12: "Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio".
- (6) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1650; cf. también n. 1640 y Concilio de Trento, sess. XXIV: DS 1797-1812.
- (7) Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, n. 84: AAS 74 (1982) 185-186.
- (8) *Ibid*, n. 84: AAS 74 (1982) 186; cf. JUAN PABLO II, *Homilía para la clausura del VI Sínodo de los Obispos*, n. 7: AAS 72 (1980) 1082.
- (9) Exhort. Apost. *Familiaris consortio*, n.84: AAS 74 (1982) 185.
- (10) Cf. I Co 11, 27-29.
- (11) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 978 § 2.
- (12) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1640.
- (13) Cf. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones relativas al Ministro de la Eucaristía*, III/4: AAS 75 (1983) 1007; STA TERESA DE AVILA, *Camino de perfección*, 35,1; S. ALFONSO M. DE LIGORIO, *Visitas al Santísimo Sacramento y a María Santísima*.
- (14) Cf. Exhort. apost. *Familiaris consortio*, n. 84: AAS 74 (1982) 185.
- (15) Cf. Encicl. *Veritatis splendor*, n. 55: AAS 85 (1993) 1178.
- (16) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 1085 § 2.
- (17) Cf. Exhort. apost. *Familiaris Consortio*, n. 84: AAS 74 (1982) 185.
- (18) Cf. *Código de Derecho Canónico* cann. 1536 § 2 y 1679 y *Código de los cánones de las Iglesias Orientales* cann. 1217 § 2 y 1365, acerca de la fuerza probatoria de las declaraciones de las partes en dichos procesos.
- (19) Cf. *Mt* 11,30.

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española

Sobre la proyectada nueva "Ley del aborto"

22 de septiembre de 1994

I. Se proyecta una ley injusta

1. El anteproyecto de ley con que el Gobierno pretende regular la práctica del aborto no puede menos de alarmar a cualquier persona con recta sensibilidad moral y social. Institucionaliza la vulneración de un derecho tan fundamental de las personas como es el derecho a la vida. Por tanto, repugna a la misma idea del Derecho y debilita el ordenamiento jurídico en sus fundamentos.

II. No hay razones válidas para el aborto

2. Sabemos que no son pocas las circunstancias adversas en las que, en ocasiones, se puede encontrar la mujer que espera un hijo: el riesgo de su propia salud o incluso, aunque hoy muy raramente, de su vida; la dureza de la expectativa de tener un niño con algún defecto físico o psíquico; la irresponsabilidad y hasta la violencia en el sexo por parte del varón; las estrecheces económicas; los inconvenientes laborales y profesionales; la existencia de una familia ya numerosa; o, simplemente, el no sentirse con el ánimo necesario para recibir y educar a su hijo en un mundo tan poco acogedor para la persona y para la familia como es el nuestro. Por todo ello comprendemos a la mujer que se encuentre ante la tentación de creer que el aborto pueda ser la solución para una situación realmente apurada o angustiosa.

Comprendemos también que, aun sin encontrarse en situaciones como éstas, haya mujeres que, arrastradas por una fuerte opinión pública favorecida por legislaciones como la presente, llegan a pensar que abortar «no está tan mal» o que «hoy ya hemos superado ese tabú irracional».

3. Nuestro rechazo público no va contra las mujeres tentadas de abortar ante las dificultades reales de su vida o movidas por un ambiente cada vez más insensible a lo que el aborto es en realidad. Va contra esta torcida aceptación social del «crimen abominable»¹ del aborto y su perpetración, de la que, a veces, incluso se hace alarde. Va, en particular, contra estas leyes o proyectos de ley que delatan una notable falta de criterio ético en el legislador, obligado por oficio a impedir eficazmente que las circunstancias difíciles de la vida lleven a los ciudadanos a violar los derechos fundamentales de los seres humanos. Si el legislador cree poder tolerar e incluso legitimar el atentado contra la vida de los débiles, por más «razones de progreso» que pretenda tener, estará en realidad permitiendo o promoviendo la vuelta a la «ley de la selva», es decir, a la regulación de las relaciones entre los hombres según la ley del más fuerte. Es ésta una corrupción radical.

4. En efecto, no hay razones realmente válidas para legitimar en ningún caso la eliminación directa de la vida humana aún no nacida. Ni siquiera las situaciones más graves a las que nos hemos referido más arriba constituyen una causa proporcionada para justificar la eliminación de una vida humana inocente. Nadie puede atreverse a decidir sobre la vida del no nacido para evitarle el venir a un mundo difícil, o para que no suponga una «carga» en la familia o un «problema» en el desarrollo de la vida de la madre. Nunca será legítimo matar a un ser humano inocente e indefenso para poner a salvo la propia salud o incluso la vida. La mujer que sufre esas situaciones no ha de ser inducida por la ley a creer que puede hacerlo, dándole a entender que abortar es un hecho socialmente aceptable o incluso un derecho. Mucho menos puede la ley abonar el campo para que terceras personas con poco sentido de humanidad se lucren con una industria del aborto que se aprovecha incluso de situaciones personales dramáticas. Por el contrario, en caso de «conflicto» último, la ley ha de proteger, de un modo proporcionado, lo más importante que está en juego: el derecho a la vida de la persona inocente, que ha de prevalecer sobre otros derechos o bienes de menor rango. La ley que se está preparando avanza, en cambio, en la dirección opuesta: parece querer consagrar el absurdo de que abortar es un derecho.

III. El estado renuncia a su responsabilidad básica de tutelar la vida humana

5. El anteproyecto de ley reconoce que el Estado está obligado a tutelar la vida. Pero elude el decir expresamente que la vida de la que aquí se trata es la vida humana.

¿Pretende así ocultar el enorme despropósito ético y jurídico que supone el reconocer que alguien pueda decidir impunemente sobre la vida humana con la connivencia de una supuesta ley?

Esto es exactamente lo que ahora se quiere hacer empeorando todavía más la vigente «ley del aborto». El Estado hace una dejación prácticamente total de sus responsabilidades en esta cuestión. Durante los tres primeros meses del embarazo se le «otorga» a la mujer la capacidad de decidir libremente sobre la vida de su hijo.

Nadie tendrá ya que preocuparse ni siquiera de obtener un certificado con el que, por alguna «razón» de las arriba aludidas, se dictamine que la criatura no nacida ya no tiene derecho a seguir viviendo. Bastará sólo que la madre lo juzgue así. El Estado se reserva simplemente el trámite de «informar» de otras alternativas posibles.

6. Este anteproyecto de ley es, pues, totalmente inaceptable. El Estado no tiene autoridad ninguna para decidir que sea permisible suprimir la vida de un ser humano inocente. El derecho a la vida no es una concesión del Estado, es un derecho anterior al Estado mismo y éste tiene siempre la obligación de tutelarlos. Tampoco tiene el Estado autoridad para establecer un plazo, dentro de cuyos límites la práctica del aborto dejaría de ser un crimen. La vida del ser humano está, desde su concepción, en un proceso continuo de evolución en la que pasa por etapas muy diferenciadas, pero todas ellas humanas: humano es, por ejemplo, el feto de un mes y, si se le deja evolucionar y nacer, será un niño y, luego, un adulto y un anciano. ¿Qué base racional y ética puede haber para excluir que el atentado contra la vida sea punible en alguna de esas etapas? Es evidente que ninguna. Hacerlo así es, en realidad, negar la igualdad de los seres humanos en un derecho tan básico como es el derecho a vivir. Las disposiciones del Estado en este sentido podrán ser, pues, «legales», pero serán siempre radicalmente inmorales y nunca tendrán, por tanto, el carácter de verdaderas leyes. Esperamos que tanto la opinión pública como quienes participan en la elaboración de la ley, actuando todos libremente y en conciencia, se opondrán a la aprobación de una norma que, por su radical inmoralidad, no puede ser aceptada como ley por ningún ciudadano consciente de cuáles son los fundamentos de un Estado de derecho.

7. Existen, además, muy serias dudas sobre la constitucionalidad de este anteproyecto de ley. Pensamos que contradice lo que el Tribunal Constitucional fijó en su sentencia de 1985 como exigencia no renunciable para el Estado: el imperativo de establecer una protección eficaz de la vida del concebido y no nacido que incluya como última garantía las normas penales. La mera «información» no garantiza en absoluto una protección adecuada del derecho fundamental que aquí está en juego.

IV. El pluralismo se basa en el respeto a la vida

8. Habrá quienes traten de responder a nuestro rechazo absoluto de este tipo de legislación diciendo que nuestra postura es simplemente la opinión particular de un determinado grupo religioso o incluso que es intolerante y «fundamentalista». Les invitamos con todo respeto a que reconsideren sinceramente su juicio. Nosotros respetamos y valoramos el pluralismo y la libertad. Sin embargo sabemos que el pluralismo y la libertad no prosperan más que dentro de unos límites, fuera de los cuales están amenazados de muerte. No se puede invocar la libertad de opinión para conculcar o aceptar que se conculque un derecho tan fundamental como es el de la vida. Quien así piensa y actúa olvida que el respeto a la vida humana es una de las bases de todo orden social justo, en particular, del pluralista. Si se socava esa base ¿qué garantía habrá ya de que el próximo derecho conculcado no sea el derecho a la libertad de opinión, o incluso a la vida, de quien la socava? Tampoco se puede invocar el derecho a las decisiones íntimas o a la vida privada para privar a otros de la vida; ni el derecho a la «seguridad jurídica» para negarles a otros incluso la elemental seguridad de poder vivir ya en el seno materno; ni el supuesto derecho a la seguridad higiénica en el aborto, mientras se elimina «higiénicamente» a un ser humano.

Es verdad que las leyes civiles, por razones de orden público y por evitar males mayores, podrán tolerar ciertos comportamientos inmorales que no vayan directamente contra los derechos fundamentales de las personas. Pero en el caso que nos ocupa no cabe duda de que el tolerar el atentado contra el derecho fundamental a la vida sería en realidad una de las formas más radicales de intolerancia. No somos, pues, intolerantes cuando nos oponemos a esta legislación intolerante, a este tipo de legislación que de hecho no tolera el desarrollo normal de vidas humanas incipientes, las más necesitadas de protección jurídica eficaz; a esta legislación que, además, pretende negar a los profesionales de la sanidad el derecho de la objeción de conciencia en un asunto tan grave.

V. Remitimos a lo que ya hemos dicho otras veces

9. Los obispos ya hemos hablado en otras ocasiones de cómo responder eficazmente a los problemas reales de las mujeres enfrentadas a la falsa alternativa del aborto. Hemos hablado también de cuál habría de ser la actitud de los profesionales católicos de la política y de la sanidad y de todos, cristianos o no, ante este grave problema humano. Queremos recordar aquí solamente dos de estos escritos más completos y más recientes: la Instrucción de la XLII Asamblea Plenaria titulada Actitudes moral es cristianas ante la despenalización del aborto (28.VI.1985)² y el trabajo del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida: El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos (25.III.1991)³. Recomendamos vivamente su relectura.

VI. «No» a esta ley, por el «sí» a la vida humana

10. «Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes de que nacieses te tenía consagrado» (Jr 1, 5). Estas palabras que Dios dirige al profeta Jeremías se cumplieron de un modo eminente en la encarnación del Verbo en el seno de su madre, María, que aguardó su nacimiento con amor y esperanza inmensos. Pero podemos aplicárnoslas también a cada uno de nosotros. Nadie está en este mundo por casualidad. Todos somos queridos y elegidos, por puro amor, por el Creador. Todos hemos necesitado ser acogidos de modo semejante, con amor, por los nuestros: por nuestra madre, por nuestro padre, por nuestra familia. Todos seguimos necesitando la fraternidad de nuestro prójimo y todos necesitan la nuestra, en particular los más cercanos y débiles. Pedimos al Dios, cuya gloria consiste en que el hombre viva, que sepamos, cada uno en nuestro lugar, ser servidores de ese don magnífico de la vida. Protegerla, cuidarla, quererla bien es tarea que exige la colaboración y el empeño de todos.

Hay «noes» necesarios para el «sí». Nosotros decimos «no» a este anteproyecto de ley sobre el aborto, e invitamos a todos a unirse a nosotros en el «no» con los medios legítimos al alcance. Es el modo de estar consecuentemente a favor del «sí» a la vida del hombre, que es la gloria de Dios.

Notas:

1. Concilio Vaticano II, Constitución Gaudium et Spes, 51.

2. Cfr Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española 7(1985) 137-142; o Ecclesia 2229 (13.VII.1985) 888-891. Ya en 1974 nos habíamos pronunciado sobre este asunto con una amplia Nota sobre el aborto de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe: cfr Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983), BAC, Madrid 1984 332-339; también en: Conferencia Episcopal Española. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Fe y Moral. Documentos publicados de 1974 a 1993, EDICE, Madrid 1993, 7-13.

3. Cfr Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española 8 (1991) 99-118; o Ecclesia 2524 (20.IV.1991) 604-622. Se encontrará también publicado como folleto en las editoriales BAC, EDICE, EDICEP, Palabra, PPC y San Pablo.

Respuesta a una cuestión sobre la vestimenta sacerdotal

Aclaraciones sobre el valor vinculante del artículo 66 del Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros.

(anexo al Prot. N. 4339/94)

1. El «Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros», publicado por la Congregación para el Clero por encargo y con la aprobación del Santo Padre Juan Pablo II, está ciertamente infundido, en su totalidad, de un profundo espíritu pastoral. Sin embargo, esto no quita valor prescriptivo a muchas de sus normas las cuales no tienen un carácter solamente exhortativo sino que son jurídicamente vinculantes.
2. Esta obligatoriedad jurídica y disciplinar se refiere tanto a las normas del Directorio que simplemente recuerdan iguales normas disciplinarias del CIC (por ejemplo el art. 16, § 6) como a aquellas otras normas que determinan los modos de ejecución de las leyes universales de la Iglesia, expresan sus razones doctrinales e inculcan o solicitan su fiel observancia (como por ejemplo los arts. 62-64).
3. De hecho, las normas de este último tipo, que pertenecen a la categoría de los Decretos generales ejecutorios y «obligan a cuanto están sometidos a las leyes mismas» (CIC, can. 32), a menudo son emanadas por la Santa Sede en Directorios, como está previsto en el Código de Derecho Canónico (can. 33, § 1).
4. Por cuanto se refiere concretamente al art. 66 del «Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros», este contiene una norma general complementaria del can. 284 CIC, con las características propias de los Decretos generales ejecutorios (cfr. can. 31). Se trata, por ello, de una norma a la cual se ha querido claramente atribuir exigibilidad jurídica, como se deduce también del tenor mismo del texto y del lugar en el cual ha sido incluido: bajo el título «La obediencia».
5. Y así, dicho art. 66:
 - a) Recuerda, también con reenvíos a recientes enseñanzas del Magisterio pontificio en la materia, el fundamento doctrinal y las razones pastorales del uso del traje eclesiástico por parte de los ministros sagrados, como está prescrito en el can. 284;
 - b) determina más concretamente el modo de ejecución de tal ley universal sobre el uso del traje eclesiástico, y así: «cuando no es el talar, debe ser diverso de la manera de vestir de los laicos, y conforme a la dignidad y a la *sacralidad* del ministerio. La forma y el color deben ser establecidos por la Conferencia Episcopal, siempre en armonía con las disposiciones del derecho universal».
 - c) solicita, con una categórica declaración, la observancia y recta aplicación de la disciplina sobre el traje eclesiástico: «por su incoherencia con el espíritu de tal disciplina, las praxis contrarias no se pueden considerar costumbres legítimas y deben ser removidas por la competente autoridad».
6. Es obvio que a la luz de estas precisiones aprobadas por la misma Suprema Autoridad que ha promulgado el CIC, deberán ser interpretados, en caso de eventuales dudas, también los Decretos generales emanados por las Conferencias episcopales como normativa complementaria de la ley universal sancionada por el can. 284.
7. En obsequio a lo prescrito por el can. 32, estas disposiciones del art. 66 del «Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros» obligan a todos los que están sometidos a la norma universal del

-Respuesta a una cuestión sobre la vestimenta sacerdotal-

can. 284, es decir, los Obispos y los presbíteros, no en cambio los diáconos permanentes (cfr. can. 288). Los Obispos diocesanos constituyen, además, la autoridad competente para solicitar la obediencia a la disciplina indicada y para *remove*r las eventuales praxis contrarias al uso del traje eclesiástico (cfr. can. 392, § 2). Corresponde a las Conferencias episcopales facilitar a cada Obispo diocesano el cumplimiento de su deber.

Roma, 22 de octubre de 1994

+Vincenzo Fagiolo,
Presidente

+ Julián Herranz,
Secretario

(cf. *Communicationes*, 27 [1995] 192-194)

Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

LA DIMENSIÓN ECUMÉNICA EN LA FORMACIÓN DE QUIENES TRABAJAN EN EL MINISTERIO PASTORAL

PREFACIO

El 25 de marzo de 1993, Su Santidad el Papa Juan Pablo II aprobó la versión revisada del Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo, confirmándolo de su autoridad y ordenando su publicación.

Una de las principales preocupaciones del Directorio es la formación ecuménica en los seminarios y en las facultades de teología. Por tanto, se decidió que la Asamblea plenaria de 1995 del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos estudiaría y haría más explícitos los principios y las recomendaciones fijadas en el Directorio. Para preparar el debate en la Asamblea plenaria, una consulta de especialistas encargados de la enseñanza de diferentes disciplinas teológicas en seminarios y facultades de teología condujo a la elaboración de dos proyectos de documento: el primero referente a la dimensión de la formación ecuménica de las personas comprometidas en la actividad pastoral, el segundo trazaba, a grandes rasgos, los contenidos de un curso especializado sobre ecumenismo.

La Asamblea plenaria de 1995 dedicó gran parte de su tiempo al examen de estas propuestas y sugerencias en vista de su enmienda. Los obispos recomendaron de modo particular que se produjese un solo texto integrando el contenido de los dos proyectos. Esta reelaboración fue hecha durante la Asamblea lo que permitió que, al final de la misma, fuese examinado y aprobado su contenido. El Pontificio Consejo fue encargado de preparar la publicación de este documento que fue igualmente sometido a las Congregaciones para la Doctrina de la Fe y para la Enseñanza Católica desde su preparación.

Con ocasión de la Audiencia que concluyó la Asamblea plenaria, el Santo Padre subrayó la importancia del trabajo que permitió llegar a la redacción de este texto:

« Vosotros habéis estudiado de modo particular el problema de la formación ecuménica en los seminarios y facultades de teología, problema que constituye una de las principales preocupaciones del Directorio. Habéis querido hacerlo de una manera concreta y moderna, con base en las exigencias de las ciencias de la educación, exigencias que no pueden limitarse a un simple curso informativo acerca del movimiento ecuménico. Espero que las directrices prácticas que habéis mencionado, gracias al método interdisciplinar y mediante la cooperación interconfesional, permitirán integrar la dimensión ecuménica en la enseñanza de las diferentes disciplinas ».

El Santo Padre agregó que esta formación « es un reto esencial para el desarrollo de la investigación ecuménica, para su promoción en los Institutos de formación y para la vida pastoral ».

El texto es pues un documento de estudio que retoma el contenido del Directorio ecuménico y lo explicita aún más. Se dirige a los responsables de la formación teológica y pastoral para que puedan asegurar que en el futuro quienes estarán empeñados en la pastoral, así como los profesores de teología, reciban una formación ecuménica adecuada. De este modo estarán mejor preparados para responder a las exigencias de la vida de la Iglesia hoy.

Cardenal Edward Idris Cassidy
Presidente

+ Pierre Duprey
Obispo titulaire de Thibar
Secretario

INTRODUCCIÓN

[1] *El Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* insiste en la dimensión ecuménica, que debe estar plenamente presente en todos los ambientes propicios a la formación y en todos los medios de formación. (1) El presente documento, del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos, está dirigido a cada uno de los Obispos, a los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y a las Conferencias episcopales, y también a aquellas personas que tienen una particular responsabilidad en la formación para el ministerio pastoral. Su finalidad es ayudarles a cumplir su deber en los planos local, nacional y regional, (2) en conformidad con los principios generales contenidos en el Decreto del Vaticano II sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* (1964), el *Directorio* (1993) y la Encíclica *Ut unum sint* (1995). Las directrices contenidas en este documento subrayan la necesidad de una formación ecuménica para todos aquellos que creen en Cristo. E insisten, sobre todo, en las condiciones necesarias para una buena formación ecuménica de quienes se preparan para la labor pastoral, sea como ministros ordenados o no, recomendando de modo particular que los estudios teológicos tengan la dimensión ecuménica requerida. El objetivo de este documento es explicitar lo que en este sentido exige el *Directorio*, particularmente en el capítulo III; por tanto, debe leerse haciendo referencia a las citaciones hechas en las notas de pie de página.

[2] « La preocupación por el restablecimiento de la unión atañe a la Iglesia entera tanto a los fieles como a los pastores; y afecta a cada uno según su propia capacidad, ya sea en la vida cristiana ordinaria o en las investigaciones teológicas e históricas ».(3)

El Concilio Vaticano II enseña que el restablecimiento de la plena comunión visible entre todos los cristianos es voluntad de Cristo y que es esencial para la vida de la Iglesia católica. Es deber de todos, tanto de los laicos como de los ministros ordenados: « Todos los fieles están llamados a comprometerse en promover una comunión creciente con los otros cristianos ».(4) « El compromiso ecuménico es un imperativo de la conciencia cristiana iluminada por la fe y guiada por la caridad ».(5) Esto exige de parte de todos la conversión del corazón y la participación en la renovación de la Iglesia. Consecuentemente, la formación ecuménica es esencial para que cada persona pueda prepararse para contribuir al trabajo por la unidad. « Dicha formación trata de que todos los cristianos estén animados por el espíritu ecuménico, sean las que fueren su misión y su función particulares en el mundo y en la sociedad ». (6) Un cambio en los comportamientos y una cierta flexibilidad en los métodos son entonces necesarios para ayudar a formar este espíritu ecuménico.

A. Necesidad de una formación ecuménica de todos los fieles

[3] La formación cristiana es necesaria a todos los niveles y en todos los momentos de la vida cristiana, por eso es menester pensar en el modo de asegurar la dimensión ecuménica en los diferentes tipos de formación. Es igualmente indispensable que aquellos que tienen una importante responsabilidad en la animación de una tal formación hayan gozado de una formación ecuménica profunda. Se piensa principalmente en los pastores, en los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica, en los catequistas y en todas las personas directamente comprometidas en la enseñanza religiosa, así como en los responsables de los nuevos movimientos y de las comunidades eclesiales.

[4] Entre los principales medios de formación, el *Directorio* señala la escucha de la Palabra de Dios y su estudio, la predicación, la catequesis, la liturgia y la vida espiritual. Ninguno de estos medios sería completo si no contribuye igualmente a formar un espíritu ecuménico. El *Directorio* ofrece indicaciones en lo que respecta a las implicaciones de lo anterior. (7)

[5] La misma atención hay que prestar a las exigencias propias de los ámbitos, mencionados por el *Directorio*, en los que la formación tiene lugar, en concreto la familia, la parroquia, la escuela, los diferentes movimientos, grupos, asociaciones y movimientos. (8) Recomienda, por ejemplo, que la educación religiosa en todas las escuelas y a todos los niveles tenga una dimensión ecuménica, y que aspire a educar el corazón y el espíritu de los jóvenes en las actitudes humanas y religiosas que favorecerán la búsqueda de la unidad de los cristianos. (9)

B. Formación ecuménica de los estudiantes de teología, de los seminaristas y de los futuros agentes de pastoral

[6] Las sugerencias dadas a continuación, tienen como finalidad animar a una formación ecuménica más profunda de los candidatos al ministerio ordenado y de los estudiantes de teología, durante los años de seminario o durante su formación teológica. El *Directorio* subraya además que estos principios deben ser adaptados según el caso a otras personas comprometidas en la actividad pastoral. (10)

[7] « Las relaciones ecuménicas constituyen una realidad compleja y delicada que conlleva todo al mismo tiempo, el estudio y el diálogo teológico, los contactos y las relaciones fraternas, la oración y la colaboración práctica. Tenemos que movernos en todos estos terrenos. Limitarse a alguno o a uno de ellos y abandonar los demás no nos llevaría a ningún resultado. Esta visión global de la acción ecuménica debe estar siempre presente en el espíritu cuando presentamos y explicamos nuestro compromiso ». (11) Por ello consideramos útil llamar la atención acerca de algunas consideraciones de carácter general relativas a la formación y que son importantes con miras a realizar una tal tarea:

a) Teniendo en cuenta los diversos niveles de la formación ecuménica, que prepara para trabajar en los diferentes campos apenas mencionados, esta debe no solamente transmitir nociones sino que también debe motivar y animar a la *conversión* y al *compromiso* ecuménico de los que de ella se benefician. Debe asimismo reforzar el espíritu de fe, que reconoce que el ecumenismo « excede las fuerzas y la capacidad humanas ». (12)

b) El *Directorio* evoca la exigencia de una *pedagogía* adaptada « a las situaciones concretas de la vida de las personas y de los grupos ». (13) Deberán aplicarse, por tanto, todos los métodos apropiados, tanto inductivos como deductivos.

c) Si bien es cierto que la *formación doctrinal* ocupa un puesto central en la formación ecuménica, también deberán ser tratados los temas espirituales, pastorales y éticos.

d) Toda formación doctrinal sobre el ecumenismo debe tener en cuenta el *contexto* en el cual se imparte. Deberá atenderse de modo particular a la situación ecuménica particular y a las exigencias pastorales específicas del país o de la región. (14)

[8] Los modelos, las estructuras, que también comprende la duración de los programas de teología destinados a los estudiantes varían considerablemente de un país a otro. Por lo mismo, las facultades de teología, los seminarios, los noviciados de las órdenes religiosas, así como los otros institutos pastorales, teológicos, o catequéticos funcionarán según las propias posibilidades y en función de sus obligaciones. No es ni realizable ni deseable tratar de llegar a un proyecto único que sirva para todo programa de formación. Sin embargo, los siguientes dos capítulos contienen importantes orientaciones con miras a la aplicación de las normas del *Directorio* en lo que respecta a la dimensión ecuménica en la enseñanza de cada disciplina teológica y en cuanto a la enseñanza específica del ecumenismo.

I. CONDICIONES NECESARIAS PARA DAR UNA DIMENSIÓN ECUMÉNICA A CADA UNA DE LAS MATERIAS DE LA FORMACIÓN TEOLÓGICA

[9] El ecumenismo debe estar plenamente integrado en la formación teológica de las personas comprometidas en el ministerio pastoral con el fin de ayudarlas a conseguir « una actitud auténticamente ecuménica ». (15) El *Directorio* pide que sea creado un curso de introducción al ecumenismo.(16) Además, lo que es más importante, el *Directorio* introduce una nueva recomendación: pide reflexionar y establecer un plan para cada disciplina en modo tal de asegurar una dimensión ecuménica en todas las materias enseñadas.(17) Menciona algunos *elementos clave* para llegar a alcanzar esta finalidad y proporciona consejos importantes para una *metodología ecuménica* de base. Este capítulo se ocupa de estas cuestiones.

A. Elementos claves para asegurar la dimensión ecuménica de cada disciplina teológica

[10] El *Directorio* pide a los Sínodos de las Iglesias orientales católicas y a las Conferencias episcopales que se aseguren de que los programas de estudios confieran una *dimensión ecuménica* a cada materia.(18) La vida de fe y la oración que esta suscita en nosotros, bajo la inspiración del Espíritu Santo, indican la actitud con la cual hay que asumir cada tema: con el amor a la verdad y con un espíritu de caridad y de humildad.(19) Esta actitud, que es el fundamento de todo método de auténtico diálogo, es el contexto en que los *elementos clave* sugeridos por el *Directorio* deben ser estudiados e integrados en cada tema enseñado, con el fin de garantizar la necesaria dimensión ecuménica. Estos elementos son: (20)

1. la hermenéutica,
2. la jerarquía de verdades,
3. los frutos de los diálogos ecuménicos.

[11] 1. La hermenéutica es un medio de reflexión ecuménica necesario si se quiere que los estudiantes aprendan a distinguir entre « el depósito de la fe » y el modo como las verdades de fe son formuladas. (21) Se entiende aquí la hermenéutica como el acto de interpretar y comunicar correctamente las verdades, que se hallan en la Sagrada Escritura y en los documentos de la Iglesia: los textos litúrgicos, las decisiones conciliares, los escritos de los Padres y de los Doctores, los diferentes documentos provenientes de la enseñanza autorizada de la Iglesia, así como los textos ecuménicos. Además, el diálogo ecuménico, que estimula a las partes implicadas en el mismo a interrogarse, comprenderse y explicarse sus posiciones mutuamente, puede ayudar a determinar si las diferentes formulaciones teológicas son complementarias más bien que contradictorias y, por tanto, a buscar expresiones de la fe (22) que sean recíprocamente aceptables y claras. Esto ayuda a la creación de un lenguaje ecuménico común.

[12] 2. Para el Decreto *Unitatis redintegratio*, la Jerarquía de las verdades es un criterio que los católicos deben seguir cuando exponen o comparan las doctrinas.(23) La comprensión que la Iglesia católica tiene sobre la « jerarquía de las verdades » ha sido desarrollada en algunos documentos postconciliares. (24) Este tema también ha sido objeto de diálogo ecuménico. (25) Además puede asumirse como criterio para la formación doctrinal en la Iglesia y ser aplicado en distintos campos tales como la vida espiritual y las devociones populares.

[13] 3. Los frutos de los diálogos (26) deben ser presentados de una manera general, cada responsable de la enseñanza debe evaluar atentamente todos los resultados que tengan relación con la materia de su competencia. Han de dedicar una atención especial a las diferencias que hay en los documentos de acuerdo, por ejemplo entre « divergencia » y « convergencia », « acuerdo parcial », « consenso », « acuerdo pleno ». Una tal evaluación, suscitando nuevas intuiciones, puede facilitar el proceso de recepción que es guiado por la enseñanza autorizada de la Iglesia que es quien tiene la responsabilidad de pronunciar el juicio final sobre las declaraciones ecuménicas. Las nuevas intuiciones que son aceptadas, « entran en la vida de la Iglesia y renuevan, en cierto sentido, lo que favorece la reconciliación con otras Iglesias y Comunidades eclesiales ». (27) Esta misma evaluación contribuye a un « examen serio » recomendado por la Encíclica *Ut unum sint* y que implica a todo el pueblo de Dios , de modo que los

resultados y las declaraciones de los diferentes diálogos no se queden como afirmaciones de las comisiones bilaterales, sino que « lleguen a ser patrimonio común. (28)

[14] En la enseñanza de cada disciplina, se debe dedicar una atención especial a otros factores que, no siendo de carácter estrictamente teológico, han producido consecuencias ecuménicas considerables, por ejemplo en los factores de orden cultural e histórico.

[15] El *Directorio* da algunas indicaciones en lo que se refiere a los campos y a la forma en la que se puede resaltar la dimensión ecuménica. (29) Ejemplos más precisos se dejan para la reflexión de las personas directamente comprometidas en la enseñanza de cada disciplina. De todos modos deben conjugarse, por un lado, las exigencias del tema en cuestión, con las circunstancias del país o de la región respectiva y de las comunidades cristianas allí presentes. No obstante, el párrafo 20 de este documento contiene recomendaciones importantes en la tarea de animar la reflexión sobre aquello que ha sido apenas expuesto.

B. Metodología ecuménica para las disciplinas teológicas

[16] El *Directorio* da importantes indicaciones para un *método ecuménico* de base que puede aplicarse en la enseñanza de cada disciplina. (30) Un tal método supone una presentación analítica de lo siguiente:

1. Los elementos que tienen en común todos los cristianos,
2. los puntos de desacuerdo,
3. los resultados de los diálogos ecuménicos.

[17] 1. Elementos comunes a todos los cristianos. Se deberá subrayar la comunión real que ya existe entre los cristianos, tal como se manifiesta en el respeto por la Palabra viva de Dios, y en su común profesión de fe en Dios Trino y en la acción redentora de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre. Y que encuentra su expresión en los diferentes credos que los cristianos tienen en común; incluida asimismo en el único sacramento del bautismo, el cual constituye el vínculo fundamental entre ellos; y les guía a todos hacia un destino común en el único Reino de Dios. (31)

Mas aún, cada Comunión conserva cuidadosamente, según lo que le es propio, « las riquezas de liturgia, de espiritualidad y de doctrina » (32) que expresan esta fe común.

Todo esto puede ser puesto de relieve en el cuadro de una enseñanza determinada, lo que permitirá que se aprecie más profundamente el misterio de la Iglesia, y sobre todo que su unidad « se realiza en medio de una rica diversidad », y que esta legítima diversidad es una dimensión de la catolicidad de la Iglesia. (33)

[18] 2. Puntos de desacuerdo. En este contexto es posible discernir claramente los puntos en los que existe un desacuerdo real y no sólo aparente y examinar estos puntos de desacuerdo en la enseñanza de las diferentes disciplinas. (34)

[19] 3. Frutos de los diálogos ecuménicos. El método que se acaba de describir constituye la base de la búsqueda realizada por los diferentes diálogos ecuménicos actualmente existentes. (35) Consiguientemente, los resultados a los cuales estos diálogos llegan deben ser objeto de una profunda explicación y deben ser tenidos en cuenta en la enseñanza de cadauna de las materias a las que hacen referencia. Las orientaciones que se hallan en la Encíclica *Ut unum sint* pueden facilitar esta presentación. (36)

C. Recomendaciones prácticas

[20] Poner en práctica las sugerencias de las secciones A y B es una tarea urgente que se recomienda a las autoridades de las instituciones académicas y a sus responsables. Ellos deben animar a los encargados de las específicas disciplinas a proceder como lo indicamos a continuación. Esto podría hacerse por medio de las reuniones convocadas regularmente al interno del cuerpo de profesores y reagrupando, por ejemplo, los especialistas en Sagrada Escritura, los profesores de teología dogmática, de moral, de liturgia, de historia de la Iglesia, etc., para así:

a) *Examinar juntos* los elementos necesarios para una enseñanza ecuménica eficaz en los diferentes cursos académicos, y *fomentar* una integración apropiada de la dimensión ecuménica a todos los niveles de estudio;

b) *desarrollar programas* que tengan en cuenta tanto el nivel de formación de los estudiantes, y de todo lo que es necesario para que ellos puedan participar con provecho de los estudios ecuménicos;

c) *promover la colaboración y la coordinación* entre los profesores de las distintas disciplinas y de diferentes instituciones con el fin de llegar a una enseñanza ecuménica interdisciplinar, como lo aconseja el *Directorio*; (37)

d) *promover la cooperación*, cuando se considera oportuno, con profesores de otras Iglesias y Comunidades eclesiales invitándoles, por ejemplo, a presentar sus propias tradiciones de la fe cristiana y su manera de vivirla; (38)

e) *preparar*, para someter a la consideración de las autoridades eclesiásticas y académicas, *directorios u orientaciones propias para cada lugar* adaptando los principios de orden general y las normas a las situaciones concretas. (39)

[21] Por lo demás, las personas encargadas de los nombramientos en las facultades de teología y en los seminarios deben asegurarse que los profesores y los investigadores estén dispuestos a emplear el método ecuménico integrado en sus respectivas disciplinas.

II. ENSEÑANZA ESPECÍFICAMENTE ECUMÉNICA

[22] El *Directorio* no se limita simplemente a pedir, como fue apenas indicado, que la dimensión y la metodología ecuménica sean Traducidas en la enseñanza de cada materia académica. El pide igualmente que sea programado un curso específico: (40)

- Este curso deberá ser obligatorio. (41)

- De acuerdo con los estatutos académicos, un *examen* o un *test de evaluación* permitirá juzgar los conocimientos de los estudiantes sobre el contenido doctrinal de este curso.

- Este curso debe estar acompañado por una *experiencia ecuménica concreta*. (42)

[23] El *Directorio* sugiere que el curso se articule en dos fases:

- Antes que nada, una introducción general a la dimensión ecuménica de los estudios;

- seguida de una enseñanza más específica que permitirá a los estudiantes profundizar sus conocimientos acerca del ecumenismo y estar en grado de realizar una síntesis de la totalidad de la formación teológica. (43)

El *Directorio* igualmente da orientaciones sobre la selección de los temas. (44)

[24] Las sugerencias indicadas en las secciones siguientes se refieren a los argumentos enumerados a continuación:

- a) El contenido para una introducción general al ecumenismo;
- b) los temas que, en la segunda fase, serán tratados de manera más específica.

Estas recomendaciones buscan ayudar y animar la reflexión con el fin de organizar este curso especial de ecumenismo y de determinar sus estructuras. Deben ser adaptadas a las circunstancias y a las necesidades de cada contexto particular.

A. Contenido para una introducción general al ecumenismo (45)

[25] El curso de introducción general busca hacer comprender claramente a los estudiantes que el objetivo del ecumenismo es el restablecimiento de la plena unidad visible de todos los cristianos. (46) Los temas que a continuación se señalan constituyen el mínimo indispensable para asegurar su eficacia. Con relación a los contenidos de los mismos temas, estos pueden ser completados o integrados sobre la base de los argumentos específicos esbozados en la sección B.

a) El compromiso ecuménico de la Iglesia católica

- Fundamentación bíblica del ecumenismo según *Lumen gentium* 1-4, *Unitatis redintegratio* 2, *Ut unum sint* 5-9;
- los principios católicos del ecumenismo tal como son presentados en la *Lumen Gentium* (particularmente 8,14-15), *Unitatis redintegratio* cap. 1, *Directorio* cap. 1, *Ut unum sint* cap. 1;
- el significado de la comunión (*koinonia*); la necesidad de renovación y de conversión; el lugar de la doctrina; la primacía de la oración;
- los principales factores, de orden teológico y no teológico (por ejemplo los factores históricos y culturales), que han contribuido a la separación;
- los esfuerzos realizados en el curso de la historia para sanar las divisiones.

b) Papel fundamental del diálogo teológico - Carta encíclica Ut unum sint

- La formación para el diálogo y el compromiso en las relaciones ecuménicas, el significado del diálogo y la metodología del mismo, con referencias a la *Ut unum sint* 28-29 y al *Directorio* 172-182;
- la doctrina, al igual que la historia, la cultura, la oración litúrgica y la espiritualidad, como temas para el diálogo;
- la terminología en sus aspectos más importantes y la distinciones que se deben hacer: *oikoumene*, testimonio común, « jerarquía de las verdades », legítima diversidad, pluralidad y complementariedad de las expresiones de fe; distinción entre ecumenismo y diálogo interreligioso;
- los objetivos, los métodos y los resultados de un diálogo determinado;

Los principales temas en los que hay que continuar profundizando para la prosecución del diálogo, como se indica en *Ut unum sint* 79.

c) Algunos temas ecuménicos comunes

- El ecumenismo espiritual y la importancia de la oración ecuménica,
- los principios católicos que guían el compartir la vida sacramental y las fuentes espirituales,
- la búsqueda de la unidad y la tarea de la evangelización,
- el testimonio común,
- los problemas éticos.

B. Argumentos que deben ser tratados de modo particular

[26] Algunos de los temas que siguen podrán necesitar un estudio más profundo en las ulteriores etapas de la formación: (47)

a) Fundamentación bíblica del ecumenismo (48)

El plan de Dios para la unidad de su pueblo y de todo el género humano:

- La unidad trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo;
- la unidad en la creación querida por Dios y dañada por el pecado - unidad con Dios, con los hombres y con la creación;
- la alianza, la elección y la misión del pueblo de Dios;
- la vida, la muerte y la resurrección de Jesús para reunir a los hijos de Dios que estaban dispersos;
- la oración de Jesús a fin de que todos sean uno para que el mundo crea;
- el Espíritu, que se nos ha prometido, para conducirnos a la verdad plena, sus dones espirituales y los ministerios que nos han sido dados para que podamos edificar el cuerpo de Cristo;
- la misión cumplida por los Apóstoles junto con Pedro al servicio de la unidad;
- la unidad de los creyentes gracias al bautismo conferido en el nombre de la Santa Trinidad y la idea de *koinonía*.

b) Catolicidad en el tiempo y en el espacio (49)

En el Credo confesamos la Iglesia una, santa, católica y apostólica. En este contexto eclesiológico, deben estudiarse los siguientes temas:

- El concepto de *oikoumene* en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva;
- la plena unidad visible como finalidad del movimiento ecuménico; (50)
- la comunión entre la Iglesia local y la Iglesia universal: la diversidad legítima como dimensión de la catolicidad; (51)
- la colegialidad episcopal y la sinodalidad;

- la unidad de la Iglesia y la unidad del género humano, así como otros temas afines tales como el racismo, la participación de la mujer en la Iglesia, la marginación.

c) *Fundamentos doctrinales del ecumenismo* (52)

En este caso, se deberá dar particular atención a la teología de comunión y a los vínculos de comunión ya existentes, (53) por ejemplo:

- La fe apostólica,
- la Sagrada Escritura,
- el Credo, el bautismo,
- la vida sacramental,
- los himnos y las oraciones litúrgicas.

d) *Historia del ecumenismo* (54)

Una presentación de la historia del ecumenismo debe tener en cuenta tanto los logros como los fracasos. Pueden abordarse los siguientes temas:

- La unidad y la diversidad en la Iglesia primitiva, por ejemplo: *Hechos de los Apóstoles* 15 y la *Carta a los Gálatas* 2 y la solución de las tensiones entre Pedro y Pablo; los escritos de los Padres apostólicos, como las Cartas de Clemente de Roma y de Ignacio de Antioquía;

- las divisiones importantes que han llegado hasta nuestros días:

a) las divisiones del siglo V (Efeso, Calcedonia);

b) la división del siglo XI (separación entre Constantinopla y Roma);

c) las divisiones del siglo XVI (la Reforma)

d) las divisiones provenientes de desarrollos más recientes (por ejemplo el origen del Metodismo, los Veterocatólicos);

- los intentos de restablecer la unidad: el Concilio de Florencia (1439), la Confesión de Augsburgo (1530), las Conversaciones de Malinas (1921-1926);

- los progresos del movimiento ecuménico contemporáneo y la reanudada búsqueda de la unidad de los cristianos:

a) la creación del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) y los acontecimientos que le precedieron;

b) el Concilio Vaticano II, y en particular los documentos: *Lumen gentium* y *Unitatis redintegratio* y los desarrollos del ecumenismo católico anteriores al Concilio;

- los diálogos teológicos bilaterales y multilaterales y sus resultados;

- los acuerdos cristológicos entre la Iglesia católica y las antiguas Iglesias de Oriente;

- la biografía de personajes que han tenido un rol importante en la historia ecuménica.

e) *Finalidad y metodología del ecumenismo* (55)

Los católicos comprenden la unidad como un don que Dios ofrece a todos los cristianos porque participan en su propia comunión. Los elementos constitutivos de esta unidad son los siguientes:

- unidad de fe,
- unidad en la vida sacramental,
- unidad en el ministerio.

El capítulo 1 del Decreto *Unitatis redintegratio* debe tomarse como el punto de partida de esta reflexión. (56) Actualmente este mismo tema ha sido abordado en repetidas ocasiones por otros documentos ecuménicos. (57)

Los diferentes modelos de unidad examinados en los documentos ecuménicos pueden ser objeto de presentación y de evaluación a la luz de la enseñanza católica. Se hace referencia, de modo particular, a los siguientes modelos:

- « confederación »,
- unidad en la acción y en el testimonio,
- diversidad reconciliada,
- comunidad (« fellowship ») conciliar,
- « Acuerdo de Leuvenberg »,
- modelo del Concilio de Florencia,
- unidad orgánica,
- *koinonia* eucarística.

El compromiso de la Iglesia católica en el diálogo está animado por la esperanza que se realice la oración de Cristo por la unidad. Muchos de sus documentos oficiales expresan esta esperanza, en concreto:

- El *Catecismo de la Iglesia católica* (1992);
- El *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993);
- La Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994);
- La Encíclica *Ut unum sint* (1995).
- La Carta apostólica *Oriente lumen* (1995);

f) *Ecumenismo espiritual*

El « ecumenismo espiritual » debe ser considerado como « el alma de todo el movimiento ecuménico ». (58) Constituye pues, un elemento esencial de la formación ecuménica. En este sentido, y entre los temas que se deben tener en cuenta, se señalan los siguientes:

- la necesidad de conversión y la santidad de vida; (59)
- el valor y la importancia para el ecumenismo de la oración en común; (60)
- la « Semana de oración por la unidad de los cristianos »;
- las diferentes formas de espiritualidad, de devoción y de oración presentes en las diversas tradiciones confesionales;
- el surgimiento de una espiritualidad ecuménica constatado en diversos campos, entre los cuales se pueden mencionar: el estudio y la reflexión común sobre la Biblia y las traducciones ecuménicas de la Sagrada Escritura; (61) los textos litúrgicos y los cantorales comunes; (62) la participación en jornadas de oración en común, tales como la « Jornada mundial de oración de las mujeres » y la « Semana de oración por la unidad de los cristianos »; la colaboración ecuménica en la catequesis (63)
- la idea de un martirologio común. (64)

Las órdenes y las congregaciones religiosas, así como las sociedades de vida apostólica, pueden aportar una valiosa contribución ecuménica sensibilizando a los cristianos de frente a su llamada a la conversión y

a la santidad de vida. (65)

g) *Otras Iglesias y Comunidades eclesiales*(66)

Se darán informaciones generales acerca de las principales comuniones cristianas; dedicando una especial atención a las Iglesias y Comunidades eclesiales, que están en diálogo con la Iglesia católica o que ocupen un lugar importante en un país o en una región determinada. Por ejemplo:

- La Iglesia ortodoxa;
- las antiguas Iglesias de Oriente (copta, etíope, siríaca, armenia) y la Iglesia asiria de Oriente;
- las Iglesias y Comunidades eclesiales del tiempo de la Reforma (por ejemplo, anglicanos, luteranos, reformados);
- las Iglesias libres (por ejemplo metodistas, bautistas, discípulos de Cristo, pentecostales clásicos).

En este contexto, podrán ser usados para la presentación los símbolos y las fórmulas confesionales propias. Señalamos:

- Los *Treinta y Nueve Artículos* (anglicanos),
- la *Confesión de Augsburgo* (luteranos),
- el *Catecismo de Heidelberg* y la *Confesión de Westminster* (reformados).

Se hará mención oportunamente de cada una de las tendencias y de los principales matices teológicos propios de cada una de estas Iglesias o Comunidades Eclesiales, sus tradiciones litúrgicas, su sistema eclesiástico y su disciplina, las estructuras de autoridad, las formas de ministerio presentes en estas Iglesias, tanto en Oriente como en Occidente.

h) *Temas principales en los que debe avanzar el diálogo* (67)

- La relación entre Sagrada Escritura, autoridad suprema en materia de fe, y la sagrada Tradición, interpretación indispensable de la Palabra de Dios;
- la Eucaristía, como sacramento del Cuerpo y la Sangre de Cristo, ofrenda de alabanza al Padre, memorial sacrificial y presencia real de Cristo, efusión santificadora del Espíritu Santo;
- el Orden como sacramento, en el triple ministerio del episcopado, presbiterado y diaconado;
- el Magisterio de la Iglesia, confiado al Papa y a los Obispos en comunión con él, entendido como responsabilidad y autoridad en nombre de Cristo para la enseñanza y salvaguardia de la fe;
- la Virgen María, Madre de Dios e Icono de la Iglesia, Madre espiritual que intercede por los discípulos de Cristo y por la humanidad entera;
- la comprensión de lo que es la Iglesia;
- la naturaleza del primado del Obispo de Roma y su ejercicio. (68)

i) *Problemas ecuménicos específicos* (69)

La importancia de estas cuestiones, y por consiguiente, la atención con la que deben ser tratados, puede variar de un sitio a otro. Merecen particular dedicación los principios y normas de la Iglesia católica y los puntos que le diferencian de los de las otras Iglesias, por ejemplo, lo concerniente a:

- El reconocimiento recíproco del bautismo, (70)
- la condición del culto, (71)
- el compartir la vida sacramental, (72)

- los matrimonios mixtos, (73)
- el ministerio y el puesto de las mujeres en la Iglesia, (74)
- el papel de los laicos. (75)

j) *Ecumenismo y misión* (76)

Debe estudiarse el estrecho vínculo existente entre el ecumenismo y la actividad misionera de la Iglesia:

- La unidad de los cristianos y la naturaleza misionera de la Iglesia: « Que ellos sean uno... para que el mundo crea »;(77)
- las divisiones entre los cristianos que constituyen un serio obstáculo a la predicación del Evangelio; (78)
- el bautismo y la fe común, base para la cooperación ecuménica en la misión; (79)
- la actividad misionera no puede dirigirse hacia los demás cristianos. (80)

k) *El ecumenismo ante los retos contemporáneos*

- Dimensión ecuménica de los problemas éticos y de los recientes progresos científicos; (81)
- la inculturación de la fe;
- el proselitismo; (82)
- el desafío teológico y pastoral de las sectas, de los cultos y de los nuevos movimientos religiosos; (83)
- los vínculos entre fe y política abordando cuestiones como el nacionalismo y el chauvinismo;
- la secularización en las Iglesias.

C. Notas sobre los textos y manuales de ecumenismo

[27] Para la enseñanza del ecumenismo deberán utilizarse los principales documentos del ecumenismo católico anteriormente citados, utilizando también libros y textos provenientes de las otras Iglesias y exponiendo con fidelidad la enseñanza de las mismas. Su finalidad consiste en « permitir una confrontación honrada y objetiva, y estimular a la par una profundización posterior en la doctrina católica ». (84) Los textos escogidos deben referirse a las Iglesias que sean más directamente objeto de estudio de un curso determinado. A este respecto, se consideran indispensables las siguientes fuentes:

- Los diccionarios ecuménicos, las concordancias y los estudios temáticos comparados;
- los principales textos confesionales históricos y contemporáneos;
- los documentos, los informes y las declaraciones de acuerdos de los diálogos ecuménicos bilaterales y multilaterales;
- los manuales de historia del movimiento ecuménico.

En la siguiente nota pueden hallarse algunas referencias bibliográficas. (85)

D. Otras recomendaciones

[28] Toda formación ecuménica auténtica no puede limitarse a nivel académico, sino que debe ser acompañada de una *experiencia ecuménica* concreta. (86) Para ello se sugiere:

- Organizar visitas a otras Iglesias y asistir al culto de otras tradiciones;
- realizar encuentros e intercambios con estudiantes de otras Iglesias y Comunidades eclesiales, que se estén preparando para el ministerio pastoral;
- propiciar momentos de oración en común con otros cristianos, en particular, durante la Semana de oración por la unidad de los cristianos pero también independientemente de ella;
- organizar jornadas de estudio y de discusión que puedan contribuir al conocimiento de la doctrina y de la vida de los otros cristianos;
- invitar, en determinadas circunstancias, a conferencistas y expertos de otras tradiciones cristianas. (87)

[29] Hay algunas importantes cuestiones pastorales y prácticas que no pueden ser omitidas durante la formación ecuménica, especialmente para los seminaristas. Si no es posible incluirlas de modo adecuado en el curso sobre ecumenismo, se deben tomar disposiciones particulares para hacerlo en el caso de aquellos que van a ser ordenados, por ejemplo, durante la preparación al diaconado. Nos referimos en concreto a:

- Las normas prácticas para el reconocimiento mutuo del bautismo, el culto ecuménico, la hospitalidad sacramental, la preparación, celebración y atención pastoral de los matrimonios mixtos, la celebración de funerales, los problemas puestos por la actividad de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos;
- el conocimiento de las directivas y de las orientaciones ecuménicas existentes: los cánones pertinentes de los Códigos de Derecho Canónico, las normas del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos, en particular el *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993), así como las directivas provenientes de las Conferencias Episcopales o del Sínodo de las Iglesias orientales y las dadas por el Obispo diocesano;
- las informaciones sobre las organizaciones ecuménicas locales, regionales y nacionales, como por ejemplo las comisiones ecuménicas diocesanas, los Consejos de Iglesias, y las informaciones que tengan que ver con los diálogos ecuménicos a nivel regional o nacional.

[30] Las precedentes recomendaciones se refieren principalmente a la formación de los que se preparan para el ministerio pastoral. El *Directorio* contiene además importantes recomendaciones que se refieren a la *formación permanente* de los ministros ordenados y de los agentes de pastoral que es vital para la evolución constante en el movimiento ecuménico. (88)

(1) Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, Comisión episcopal de Relaciones Interconfesionales (CERI), Madrid 1993, cap. III.

(2) Cf. *Directorio*, §§ 55 y 72.

(3) Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio* [UR] BAC, Madrid 1993, 5.

(4) *Directorio*, § 55.

(5) Carta encíclica *Ut unum sint* del Papa Juan Pablo II sobre el compromiso ecuménico [UUS], Ed. San Pablo, Madrid 1995, 8; cf. 6-9; 15-16.

(6) *Directorio*, § 58.

(7) Cf. *ibid.*, § 59-64.

(8) Cf. *ibid.*, §§ 65-69.

(9) Cf. *ibid.*, § 68.

(10) Cf. *ibid.*, § 83.

(11) Juan Pablo II, Discurso a la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos [1 febrero 1991], *Service d'information* [SI], 78, 1991/III-IV, 146. El Service d'information - Information Service, Boletín oficial del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos, es publicado en francés e inglés. En este documento se hace referencia a la edición francesa cada vez que se cita dicho Boletín.

(12) UR 24.

(13) *Directorio*, § 56.

(14) Cf. *ibid.*, § 82.

(15) *Ibid.*, § 70.

(16) Cf. *ibid.*, §§ 79-81; ver más atrás el cap. II de este documento.

(17) Cf. *ibid.*, §§ 72-78, 83-84.

(18) Cf. *ibid.*, § 72.

(19) Cf. UR 11, 24, UUS 36 y *Directorio*, § 180.

(20) Cf. *Directorio*, §§ 74, 75, 78, 181-182.

(21) Cf. *ibid.*, § 181; ver también 74, 76a y UUS 38 y 81.

(22) 3 Cf. UUS 38, *Directorio*, § 74 y UR 17.

(23) Cf. UR 11.

(24) Cf. Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos (luego Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos), *Reflexiones y sugerencias respecto al diálogo ecuménico*. Documento de trabajo a disposición de las autoridades eclesíásticas para la aplicación concreta del Decreto sobre el ecumenismo, SI 12, 1970IV, 5-11; cf. también Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium ecclesiae* sobre la doctrina católica concerniente a la Iglesia para precaver de los errores de hoy, 1973, 4; cf. además *Directorio*, § 75 y UUS 37.

(25) Por ejemplo Grupo mixto de trabajo entre la Iglesia católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias [GMT], Sexto Informe del Grupo mixto de trabajo y Anexo B: *La noción de jerarquía de verdades - Interpretación ecuménica*, SI 74, 1990/III, 63 y 86-91. Una versión castellana se encuentra en: *Enchiridion Oecumenicum*. Editado por Adolfo González Montes. Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos «Juan XXIII». Universidad Pontificia de Salamanca. Tomo 2 (1993), 99-130; 149-159.

(26) Cf. *Directorio*, §§ 178-182.

(27) *Ibid.*, § 182.

(28) UUS 80; ver también 36-39, 80-81, y capítulo II *passim*.

(29) Cf. *Directorio*, §§ 77-78.

(30) Cf. *ibid.*, §§ 76-78, 179-182.

(31) Cf. UR 14, 22-23; cf. también *Directorio*, § 76a y UUS 47-49.

(32) *Directorio*, § 76b.

(33) Cf. *ibid.*, §§ 16 y 76b.

(34) Cf. *ibid.*, § 76c y UUS 36-39.

(35) Cf. *Directorio* §§ 172 y 178-182.

(36) Cf. *UUS* 81.

(37) Cf. *Directorio*, § 76.

(38) Cf. *ibid.*, §§ 81, 191-195; ver también § 91a.

(39) Cf. *ibid.*, § 72.

(40) Cf. *ibid.*, §§ 72, 79-80, 83-84.

(41) Cf. *ibid.*, § 79.

(42) Cf. *ibid.*, §§ 82, 85-86.

(43) Cf. *ibid.*, § 80.

(44) Cf. *ibid.*, § 79.

(45) Cf. *ibid.*, § 80a.

(46) Cf. *UR* 1 y *UUS* cap. I, sobre todo 1-14.

(47) Cf. *Directorio*, §§ 80b y 79.

(48) Cf. referencias bíblicas que se mencionan en: Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* [LG] 1-4; *UR* 2 y *UUS* 5-9. Ver también los Diccionarios bíblicos.

(49) Cf. *Directorio*, § 79a.

(50) Cf. *UR* 1 y 4 y *UUS* 1-14.

(51) Cf. *Directorio*, §§ 13-16 y Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre ciertos aspectos de la Iglesia comprendida como comunión*, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1992.

(52) Cf. *Directorio*, § 79b; ver también §§ 9-25 y 76.

(53) Cf. *LG* 15 y *UR* 13-23 y además *UUS* 10-14.

(54) Cf. *Directorio*, § 79c.

(55) Cf. *ibid.*, § 79d.

(56) Cf. *UR* 2-4 y *LG* 14; cf. también *El catecismo de la Iglesia católica*, § 815 (A.E.C.I.C., Madrid 1992) y *UUS* 9, 77.

(57) Por ejemplo, Séptima Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en su Declaración de Camberra, § 2.1 (Cf. *Señales del Espíritu*, Informe oficial de la VII Asamblea del CEI en Camberra 1991, presentado por Hugo O. Ortega en Ediciones Aurora, Buenos Aires 1991).

(58) *UR* 8; cf. *Directorio*, § 79g y también *UUS* 21-27, 44-45 y 82-85.

(59) Cf. *UR* 6-7 y *UUS* 15 y 82-83.

(60) Cf. *UUS* 21-27 y *Directorio*, cap, III, sección B, en particular §§ 102-121.

(61) Cf. *Directorio*, §§ 183-186 y *UUS* 45.

(62) Cf. *Directorio*, § 187 y *UUS* 46.

(63) Cf. *Directorio*, §§ 188-190.

(64) Cf. *UUS* 83-85.

(65) Cf. *Directorio*, § 50.

(66) Cf. *ibid.*, § 79e.

(67) Cf. *UUS* 79.

(68) Para este último argumento cf. *ibid.*, 95-96.

(69) Cf. *Directorio*, § 79f; ver también cap. IV.

(70) Cf. *ibid.*, §§ 92-100.

(71) Cf. *ibid.*, §§ 102-121.

(72) Cf. *ibid.*, §§ 104, 122-136.

(73) Cf. *ibid.*, §§ 143-160.

(74) Cf. por ejemplo, *ibid.*, §§ 43-46; la Carta apostólica *Mulieris dignitatem* de S.S. Juan Pablo II sobre la dignidad y vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice, 1988; Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* de S.S. Juan Pablo II sobre la ordenación exclusivamente reservada a los hombres, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1994.

(75) Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam actuositatem*; cf. también Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici* del Papa Juan Pablo II sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1988.

(76) Cf. *Directorio*, §§ 205-209 y *UUS* 98-99.

(77) *Jn* 17, 21; cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes* §[AG\$2-6; cf. también Carta encíclica *Redemptoris missio* del Papa Juan Pablo II sobre el valor permanente del mandato misionero [*RM*], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1990, 1 y *UUS* 98.]

(78) Cf. *UR* 1 y *AG* 6 cf. también Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, del Papa Pablo VI sobre la evangelización del mundo moderno [*EM*], Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1975, 77; cf. «además» *RM* 50, *Directorio*, §§ 206-209 y *UUS* 99.

(79) Cf. *AG* 15, *EN* 77, *Directorio*, §§ 206-209 y *UUS* 99.

(80) Cf. *AG* 13 y *UR* 4; cf. también la bibliografía sobre el tema del « proselitismo » en la nota 82.

(81) Cf. GMT, El diálogo ecuménico sobre cuestiones morales: fuente posible de testimonio común o de divisiones, *SI* 91, 1996I-II, 87-94.

(82) Con referencia al proselitismo ver: Concilio Ecuménico Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, 4; el Papa Pablo VI y el Patriarca Chenuda III, Declaración común §[10 mayo 1973\$ 76, 1991I, pp. 9-10; *Principios para guiar la búsqueda de la unidad entre la Iglesia católica y la Iglesia copta ortodoxa* y *Protocolo* anexo a los *Principios* [23 junio 1979], *ibid.*, 1991I, pp. 31-33; versión castellana en: *Enchiridion Oecumenicum*, tomo 2 (1993), 341-345; Juan Pablo II, *Carta a los obispos de Europa sobre las relaciones católico-ortodoxas en la nueva situación de la Europa central y oriental*, *SI* 81, 1992III-IV, pp. 101-104; Pontificia Comisión « Pro Rusia », *Principios generales y normas prácticas para coordinar la evangelización y el compromiso ecuménico de la Iglesia católica en Rusia y en los otros países de la C.E.I.*, *ibid.*, 104-108; cf. también: Las Conversaciones Internacionales CatólicoBautistas, 1984-1988, *Llamada a dar testimonio de Cristo en el mundo de hoy: un documento sobre las relaciones interconfesionales católicobautistas*, *SI* 72, 1990I, pp. 5-14, sobre todo pp. 9-11; versión castellana en: *Enchiridion Oecumenicum*, tomo 2 (1993), pp. 48-66; El diálogo CatólicoEvangélico sobre la Misión, 1977-1984, Informe, *SI* 60, 1986I-II, pp. 78-107, en particular 105; versión castellana en: *Enchiridion Oecumenicum*, tomo 2 (1993), pp. 454-512; Comisión mixta Internacional para el Diálogo teológico entre la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, *El Uniatismo, método de unión del pasado, y la búsqueda actual de la plena comunión*, *SI* 83, 1993II, pp. 100-103; GMT, *Testimonio común y proselitismo de mala ley* (Anexo de documento Tercero), *SI* 14, 1971II, pp. 19-24; versión castellana en: *Enchiridion Oecumenicum*, tomo 1 (1986), pp. 163-172; GMT, *Testimonio común*, *SI* 44, 1980III-IV, pp. 155-178; GMT, *El desafío del proselitismo y la llamada al testimonio común*, *SI* 19, 1996I-II, pp. 80-86; cf. también *Directorio*, § 23.]

(83) Las Conferencias Episcopales y los Sínodos de las Iglesias católicas orientales deberán procurar que la enseñanza sobre este tema quede completamente clara, sobre todo en las regiones en las que incida más el desafío de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos. Teniendo en cuenta que la Iglesia católica hace una neta distinción entre estos últimos y las Iglesias y Comuniones eclesiales, por eso no se hace mención de ellos en el *Directorio* (cf. §§ 35-36). Véase también Secretariado para la promoción de la unidad de los cristianos, Secretariado para los no cristianos, Secretariado para los no creyentes, Pontificio Consejo para la cultura, *El fenómeno de las sectas o nuevos movimientos religiosos: desafío pastoral*, SI 61, 1986III, pp. 158-159; y *Sectas y nuevos movimientos religiosos. Antología de textos de la Iglesia católica, 1986-1994*, preparada por el Grupo interdicasterial de trabajo sobre los Nuevos Movimientos Religiosos, Roma, 1995; versión castellana publicada por el CELAM, Santafé de Bogotá, 1996.

(84) *Directorio*, § 80c.

(85) Los diccionarios ecuménicos, concordancias ecuménicas y estudios temáticos comparados, por ejemplo: Yves Congar ... (colaboración), *Vocabulario ecuménico*, Barcelona, Herder 1972; H. Krüger... (colaboración), *Ökumenelexikon*, Frankfurt, LembeckKnecht, 1986, 2a ed.; N. Lossky... (colaboración), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, GinebraGrand RapidsLondres: CEIWM. EerdmansCCBI, 1991; *Vocabulario teológico ortodoxo*, París, Cerf, 1985.

Los principales textos confesionales históricos y contemporáneos, como *El Libro de la oración común* y *Los Treinta y Nueve Artículos*; Los escritos confesionales de la Iglesia Evangélica luterana; el *Catecismo de Heidelberg*; la *Confesión Helvética*; *Evangelischer Erwachsenen-Katechismus* (EKD); los Escritos confesionales y los catecismos de las Iglesias ortodoxas, (por ejemplo *Dieu est vivant*, París, Cerf, 1987).

Los documentos, comunicados y declaraciones comunes de los diálogos ecuménicos bilaterales y multilaterales: Las referencias bibliográficas de los diálogos bilaterales en los cuales está empeñada la Iglesia católica vienen publicados en el boletín del Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos. Una versión castellana se encuentra en: Adolfo González Montes (ed.), *Enchiridion Oecumenicum*, Universidad Pontificia de Salamanca, I, 1986 y II, 1993.

Los manuales de historias del movimiento ecuménico, e.g., R. Rouse S.C. Neill (ed), *History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, Ginebra, CEI, 1986 3a ed. H.E. Fey (ed), *The Ecumenical Advance - A History of the Ecumenical Movement, 1948-1968*, Ginebra, CEI, 1986 2a ed. J.E. Desseaux, *20 Siècles d'Histoire Rcuménique*, Cerf, París, 1983.

(86) Cf. *Directorio*, §§ 82, 85-86.

(87) Cf. *ibid.*, §§ 81, 191-203. La realización concreta de tales reuniones dependerá, como es lógico, de la situación local, de las posibilidades de cada Iglesia y de la presencia de personas cualificadas.

(88) Cf. *ibid.*, § 91.

Decreto general para aplicar en España la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae sobre universidades católicas

LXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

PREÁMBULO

En España, como en el resto de Europa, la Universidad ha nacido en el seno de la Iglesia. Como continuación de las Escuelas catedrales, los obispos, los municipios y los propios reyes fueron fundando Estudios Generales a lo largo del siglo XIII en Castilla y desde el comienzo del siglo XIV en Aragón. Según las leyes de las «Partidas», la facultad de establecer Estudios Generales correspondía al Papa, al emperador y al rey, pero las universidades establecidas por los reyes, tanto en Castilla como en Aragón, fueron solicitando la aprobación papal, que podía otorgar validez universal a los títulos y se requería en todo caso para establecer las facultades de Teología, hecho que se fue produciendo en nuestras universidades a lo largo de los siglos XIV y XV. Aparte de la dependencia institucional respecto de la Iglesia, el mismo espíritu «católico» de la cristiandad medieval informó la actividad de estas universidades, nacidas en un ambiente cultural de armonía entre la razón y la fe, en el cual la misma razón se comprendía a sí misma a la luz de la Revelación divina.

El movimiento secularizador europeo del siglo XIX dio como resultado en España el final del antiguo modelo de universidad, para establecer un modelo único de universidad estatal, centralista y laica, que eliminó la autonomía de las antiguas universidades y excluyó de su seno las ciencias eclesiásticas.

Ante esta nueva situación de ruptura institucional entre la ciencia y la fe, la Iglesia reclamó y ejerció su derecho de crear centros de enseñanza superior penetrados de espíritu cristiano con capacidad de conferir títulos académicos válidos a todos los efectos civiles, es decir, Universidades Católicas.

En España, la Compañía de Jesús fundó ya al final del siglo XIX la Universidad de Deusto, que fue erigida canónicamente por la Santa Sede como Universidad de la Iglesia en 1963. El Opus Dei fundó en Pamplona el Estudio General de Navarra, que fue erigido por la Santa Sede en 1960 como Universidad de la Iglesia, con el nombre de Universidad de Navarra. Estas dos Universidades han obtenido el reconocimiento civil de los estudios cursados en sus Facultades no eclesiásticas en aplicación del Convenio suscrito entre la Santa Sede y el Estado Español sobre Universidades de la Iglesia el día 5 de abril de 1962.

Por otra parte, en 1904 fue erigida canónicamente por la Santa Sede la Universidad Pontificia de Comillas, con las Facultades eclesiásticas de Teología, Filosofía y Derecho Canónico. Después de la constitución apostólica Deus Scientiarum Dominus, de 24 de mayo de 1931, la Universidad Pontificia de Comillas fue la única universidad pontificia existente en España hasta que en 1940 la Santa Sede restauró la Universidad Pontificia de Salamanca, con las Facultades de Teología y Derecho Canónico, continuando la brillante tradición universitaria iniciada en su doble condición de real y pontificia el 8 de mayo de 1254 e interrumpida en cuanto a las facultades eclesiásticas por Real Orden del 21 de mayo de 1852. Estas dos Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca fueron reconocidas por el Estado Español como Universidades de estudios eclesiásticos en el Convenio suscrito con la Santa Sede sobre Seminarios y Universidades eclesiásticas el día 8 de diciembre de 1946. Pero en aplicación del Convenio de 5 de abril de 1962 sobre Universidades de la Iglesia, las Universidades Pontificias de Comillas y Salamanca han ido obteniendo el reconocimiento civil de Facultades de estudios no eclesiásticos, por lo que su situación académica actual responde a uno de los tipos de Universidad Católica determinados por la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, de la misma manera que las Universidades de Deusto y Navarra.

Las cuatro Universidades de la Iglesia tienen Facultad de Teología y tres de ellas tienen también Facultad de Derecho Canónico, que se rigen por la constitución apostólica Sapiientia Christiana sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas. Mas la mayor parte de sus Facultades están dedicadas al cultivo de las restantes ciencias humanas e imparten, con efectos civiles, algunas de las enseñanzas y títulos establecidos por el Estado para toda la Universidad española. Sólo estas Facultades de estudios civiles de nuestras actuales Universidades de la Iglesia se rigen por la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, sobre las Universidades Católicas. Pero cada Universidad de la Iglesia en su conjunto tiene el carácter de Universidad Católica.

La constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, debe representar un nuevo aliento para nuestras actuales Universidades de la Iglesia en el desempeño de su importante misión, con la que vienen prestando un relevante servicio a la Iglesia y a la sociedad española, reconocido por la misma sociedad mediante el prestigio académico de que gozan. La actividad de estas Universidades ha mostrado ya la validez del modelo de Universidad Católica y ha abierto una senda a seguir por las Universidades Católicas de futura creación.

En el marco de la legislación universitaria vigente en España es posible hacer uso de la amplia libertad de creación de Universidades Católicas reconocida por la constitución apostólica, Ex corde Ecclesiae. Es posible y deseable el surgimiento de nuevas Universidades Católicas, en cualquiera de sus diversas formas. En particular, las asociaciones y grupos católicos privados tienen la posibilidad de ejercer de esta manera su misión de evangelizar la cultura, prestando así un meritorio servicio a la Iglesia y a la sociedad española, además de la atención especial que toda Universidad Católica ha de prestar a las personas o grupos sociales mas desfavorecidos.

Para el cumplimiento de su misión, las Universidades Católicas deben cuidar la inspiración cristiana de sus miembros y promover la reflexión sobre el saber humano a la luz de la fe de la Iglesia, de manera que la investigación de las diversas disciplinas procure la integración de los conocimientos por medio del dialogo entre la fe y la razón, y se atiende a las implicaciones éticas y morales y a la perspectiva teológica. Esta acentuación del espíritu cristiano y la necesaria relación institucional de la Universidad Católica con la Iglesia, han de hacerse compatibles con el reconocimiento y garantía de la autonomía que la Universidad necesita para el cumplimiento de sus tareas y con la libertad académica de sus miembros.

Las presentes normas tienen por finalidad concretar las formas de aplicar en España la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae y deben ser interpretadas en el marco normativo y doctrinal de la propia constitución apostólica.

Así pues, en cumplimiento de la misión encomendada a las Conferencias Episcopales en el artículo 1 § 248 de las Normas Generales de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, la Conferencia Episcopal Española, por acuerdos tomados en sus Asambleas Plenarias LVIII de 15-20 de febrero de 1993 (acta f. 99-107) y LXI de 25-29 de abril de 1994 (acta f. 60), una vez obtenido el reconocimiento por la Santa Sede,

DECRETA

Art. 1. Se entiende por Universidad Católica aquella Universidad erigida canónicamente por la autoridad eclesiástica o creada por una persona jurídica eclesiástica pública, o que la autoridad eclesiástica reconoce como católica. Art. 2. Tienen el carácter de Universidad Católica las Universidades de la Iglesia, erigidas por la Santa Sede, cuya existencia legal esta reconocida en el artículo X.2 del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, suscrito el día 3 de enero de 1979.

Estas Universidades deben acomodar sus vigentes Estatutos a las normas del Código de Derecho Canónico, de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, y del presente Decreto General, y los someterán a la aprobación de la Santa Sede acompañados de un informe del organismo competente de la Conferencia Episcopal.

Art. 3 § 1. Tendrán la condición de Católicas las Universidades que sean establecidas en alguna de las siguientes formas:

1.a Las Universidades canónicamente erigidas como personas jurídicas públicas por la Santa Sede, por la Conferencia Episcopal o por el obispo diocesano, previa aprobación de sus Estatutos por la autoridad que la erige.

2.a Las Universidades creadas por una persona jurídica pública de la Iglesia Católica con el consentimiento del obispo diocesano del lugar de la sede de la Universidad. Los Estatutos de estas Universidades deberán ser aprobados por la autoridad eclesiástica a la que esta sometida la persona jurídica titular de la Universidad.

3.a Las Universidades creadas por cualquier persona jurídica eclesiástica privada o por los fieles laicos con el consentimiento del obispo diocesano de la sede de la Universidad, según las condiciones que serán acordadas por las partes.

§ 2. Tanto los Estatutos de todas estas Universidades como las condiciones acordadas con el obispo diocesano para la creación de una Universidad Católica por personas jurídicas eclesiásticas privadas y por los fieles laicos deberán ser conformes con las normas de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, del presente Decreto General y del Código de Derecho Canónico.

§ 3. Las Universidades Católicas que se creen en alguna de las formas determinadas en el § 1º . 2.º y 3.º , deberán presentar a la autoridad eclesiástica, a la que soliciten su aprobación o reconocimiento, un dictamen del organismo competente de la Conferencia Episcopal sobre la conformidad con las normas del presente Decreto General.

Art. 4. Las condiciones acordadas por el obispo diocesano con las personas jurídicas eclesiásticas privadas y con los fieles laicos para el reconocimiento del carácter católico de una Universidad deberá incluir, al menos, los siguientes elementos:

1.º La identidad católica de la Universidad.

2.º El compromiso de la Universidad de atenerse a la normas del Código de Derecho Canónico, de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, y del presente Decreto General.

3.º Lo relativo al capellán y al desarrollo de la pastoral universitaria.

Art. 5 § 1. Cada Universidad Católica mantendrá con la autoridad eclesiástica la vinculación que corresponde a su forma de ser Universidad Católica.

1.a Las Universidades Católicas canónicamente erigidas conforme a lo establecido en el artículo 3, § 1,1.º , quedaran sometidas a la jurisdicción de la autoridad que las ha erigido, en la forma que se determine en los Estatutos.

2.a Las Universidades Católicas que sean creadas según se indica en el artículo 3, § 1, 2.º , determinaran en sus Estatutos la vinculación que han de mantener con la autoridad eclesiástica a la que esta sometida la persona jurídica titular de la Universidad, así como las relaciones que tendrán con el obispo diocesano de la sede de la Universidad, a tenor del derecho y de las condiciones eventualmente puestas por el obispo al otorgar el consentimiento para la creación de la Universidad en su diócesis.

3.a Las Universidades Católicas que sean creadas en la forma prevista en el artículo 3, § 1, 3.º , determinaran en sus Estatutos la relación que mantendrán con el obispo diocesano de la sede de la Universidad, en conformidad con las condiciones acordadas para el reconocimiento de cada Universidad.

§ 2. El obispo de la diócesis en que la Universidad Católica tenga su sede, tiene la responsabilidad de promover y facilitar su buen funcionamiento, así como el derecho y el deber de velar por el mantenimiento y fortalecimiento de su carácter católico en cuanto se refiere a la integridad de la fe, a las costumbres y a la disciplina eclesiástica, y debe visitar a esos efectos la Universidad Católica a tenor del derecho, de los Estatutos, o de las condiciones acordadas, salvadas las competencias del Gran Canciller como Prelado Ordinario de la Universidad, si lo hubiere.

Cuando una Universidad Católica tenga Centros en diversas diócesis, la función de vigilancia será competencia de cada obispo diocesano respecto de los Centros emplazados en su diócesis, salvo que se acuerde entre ellos que ejercite esa función el obispo correspondiente a la sede principal de la Universidad, y sin perjuicio, en todo caso, de las competencias del Gran Canciller, si lo hubiere.

§ 3. Las Universidades Católicas enviarán la Memoria anual de sus actividades a la autoridad eclesiástica a la que compete la aprobación de sus Estatutos o al obispo diocesano con el que acordaron las condiciones para su creación, así como al organismo competente de la Conferencia Episcopal. Cada tres años enviarán también un Informe específico referente al modo en que se hace realidad su identidad católica, en particular en cuanto a la calidad e identidad católica del profesorado, formación ética y religiosa de los alumnos y atención pastoral a los miembros de la comunidad universitaria.

Art. 6. En aplicación del artículo 2 § 3 de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, los elementos esenciales de su identidad católica, que deberán constar en la definición de su cometido, que se expresara en una declaración específica o en cualquier otro documento público apropiado, serán los siguientes:

1.º Las notas de su naturaleza, fines y actuación institucional, en conformidad con el n. 13 de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae.

2º El compromiso de orientar la investigación hacia la integración del saber, cuidando el dialogo entre la fe y la razón, atendiendo a las implicaciones éticas y morales, con la ayuda de la perspectiva teológica, tal como se desarrolla en los números 15 al 19 de la misma constitución apostólica.

3.º Las exigencias concretas que la identidad católica lleva consigo para la comunidad universitaria, salvando las obligaciones y derechos expresados en el n. 27 de la Primera Parte, así como en el artículo 2 § 4 y 5 y en el artículo 4 § 2, 3 y 4 de las Normas Generales de la Ex corde Ecclesiae.

Art. 7 § 1. Por medio de sus órganos competentes, la Universidad Católica procurara nombrar profesores que destaquen, no sólo por su idoneidad científica y pedagógica, sino también por la rectitud de su doctrina e integridad de vida (cf. Codex Iuris Canonici [CIC] 810,I), y que estén dispuestos a promover o, al menos, respetar el carácter católico de la Universidad.

§ 2. En cada Universidad Católica o Instituto Universitario la mayor parte de los profesores deben ser católicos.

§ 3. Los cargos de Rector, Vicerrector, Decano de Facultad y Director de Escuela e Instituto Universitario deben recaer en profesores católicos de recta doctrina y vida íntegra.

§ 4. En la selección del personal administrativo y de servicios se atenderá a la capacitación profesional para el cargo, a los datos conocidos respecto a la integridad de vida, así como a la aptitud y disposición a cooperar en las tareas de la Universidad, respetando su carácter católico.

§ 5. En todo contrato que se otorgue por las Universidades Católicas con los profesores y con el personal administrativo y de servicios, quedara constancia de que es aceptada la obligación de respetar la identidad católica de la Universidad. También se hará constar que el incumplimiento de esta obligación, una vez que sea definitivamente declarado a tenor de los Estatutos o según el procedimiento fijado en el artículo 8 § 2 del presente Decreto General, será causa de rescisión del contrato con la Universidad.

§ 6. Los profesores de disciplinas teológicas en las Universidades Católicas deben tener mandato del Gran Canciller de la Universidad, si lo hubiere, o de la Autoridad eclesial de la que depende inmediatamente la Universidad.

La retirada del mandato producirá el cese en el cargo y será causa de rescisión de la relación contractual que pudiera existir entre la Universidad Católica y tales profesores para la enseñanza de la teología.

Art. 8 § 1. Las Universidades Católicas erigidas canónicamente por la Autoridad eclesial o creadas por una persona jurídica eclesial pública determinarán en sus Estatutos el procedimiento según el cual el obispo diocesano y las Autoridades académicas competentes resolverán de común acuerdo, salvadas las competencias del Gran Canciller como Prelado Ordinario, si lo hubiere, los problemas que puedan surgir en relación con el respeto de la identidad católica por parte de los miembros de la comunidad universitaria.

§ 2. En las Universidades Católicas creadas por las personas jurídicas eclesiales privadas y por los fieles laicos, la solución de los problemas que puedan surgir en relación con la identidad católica se buscará por la Autoridad académica y el obispo diocesano, según el procedimiento que por acuerdo de ambas partes se establezca reglamentariamente, en aplicación de las siguientes normas:

1.a Corresponde al Rector, Decanos y Directores de Escuelas e Institutos universitarios, en sus respectivos ámbitos, el derecho y el deber de velar por el mantenimiento de la identidad católica de la Universidad, así como la función de resolver, en dialogo privado con los interesados, los conflictos planteados por las faltas de respeto a las exigencias de la identidad católica.

2.a Compete al Consejo de Dirección, Junta de Gobierno u órgano equivalente de gobierno de cada Universidad Católica procurar la adecuación de las actuaciones institucionales de la misma Universidad a su identidad católica, así como resolver los conflictos, ocasionados por los miembros de la comunidad universitaria en relación con la identidad católica, que no hayan encontrado adecuada solución en la forma prevista en el apartado anterior.

3.a Es competencia del obispo diocesano, que conoció la Universidad Católica, conocer los casos de conflicto no resueltos por la misma Universidad y declarar autorizadamente por escrito la existencia o inexistencia de falta de respeto a las exigencias de la identidad católica.

4.a Contra la declaración del obispo diocesano cabe el recurso, en el plazo perentorio de 15 días, ante la Congregación para la Educación Católica.

5.a Una vez que la declaración de la existencia de una grave infracción de las exigencias de la identidad católica sea firme, la Universidad la hará efectiva, en la forma que en cada caso corresponda.

6.a El anterior procedimiento deberá ser también iniciado, a instancias del obispo diocesano que reconoció el carácter católico de la Universidad, por la Autoridad académica a la que el obispo se lo pidiera, cuando aprecie que existen indicios fundados de infracción grave de las exigencias de la identidad católica por miembros determinados de la comunidad universitaria.

Art. 9 § 1. Las Universidades Católicas que tengan en su seno una o mas Facultades Eclesiales canónicamente erigidas o aprobadas por la Santa Sede, deben regular en sus Estatutos el oficio del Gran Canciller, de acuerdo con la forma en que está configurado en la constitución apostólica Sapientia Christiana.

§ 2. Los Estatutos de las Universidades Católicas, a las que se refiere el § 1, deben determinar el régimen específico que corresponde a cada uno de los dos géneros de sus Facultades, en conformidad con la distinta legislación canónica general aplicable a cada género de las mismas.

Art. 10 § 1. Toda Universidad Católica deberá tener, al menos, una Cátedra en Teología y otra de Doctrina Social de la Iglesia. Si está en grado de satisfacer todos los requisitos previstos por la constitución

apostólica Sapientia Christiana, procurará tener una Facultad de Teología, cuya erección corresponde a la Santa Sede (cf. CIC 811,1).

§ 2. Los Planes de Estudios correspondientes a las diversas titulaciones establecidas en la Universidad Católica incluirán enseñanzas de Teología, con carácter voluntario para los alumnos, así como enseñanzas obligatorias de Doctrina Social de la Iglesia y de Deontología o Ética profesional.

§ 3. La Universidad Católica que tenga Facultad de Teología determinará qué profesores hayan de impartir la enseñanza de la teología a los alumnos de las restantes Facultades, y establecerá la forma en que estos alumnos puedan inscribirse, si lo desean, en asignaturas del Plan de Estudios de la Facultad de Teología.

§ 4. Los profesores de Doctrina Social de la Iglesia y de Deontología o Ética profesional necesitan el permiso de enseñar del Gran Canciller o de su delegado, o bien de la autoridad eclesiástica de la que depende inmediatamente la Universidad Católica.

Art. 11 § 1. Toda Universidad Católica debe disponer de una iglesia o de capilla dedicada exclusivamente a la celebración litúrgica y a la oración personal de los miembros de la comunidad universitaria, así como de un local para reuniones y despacho para el capellán.

§ 2. Los Estatutos o las condiciones acordadas con el obispo para el reconocimiento de una Universidad Católica deben regular:

a) lo relativo al capellán o capellanes y demás personas idóneas eventualmente encargadas de promover la pastoral universitaria; b) los criterios para determinar la necesaria dotación económica de los capellanes por la Universidad; c) el desarrollo de la pastoral bajo la guía del obispo diocesano en el marco de la actividad académica.

§ 3. De acuerdo con el can. 565, siempre que no exista una norma particular diversa aprobada por la autoridad eclesiástica competente, los capellanes serán nombrados por el obispo diocesano a propuesta del Rector de la Universidad.

§ 4. La erección por el obispo diocesano de una parroquia con sede en los locales de la Universidad Católica se hará, en su caso, previo Convenio con la misma Universidad.

Art. 12 § 1. Los Colegios Universitarios, las Escuelas Universitarias y otros Centros Católicos de Estudios Superiores, no integrados en una Universidad Católica, que se establezcan en el futuro en España por la Iglesia Católica en alguna de las formas determinadas para la creación de Universidades Católicas, así como los Centros de la misma naturaleza ya existentes, tendrán la consideración de Institutos Católicos de Estudios Superiores y, como tales, deben regirse por las Normas de la constitución apostólica Ex corde Ecclesiae, y del presente Decreto General.

§ 2. Los Institutos Católicos de Estudios Superiores que no tengan civilmente reconocidos sus estudios en el momento de entrada en vigor de este Decreto, podrán solicitar, de acuerdo con la legislación del Estado, la adscripción a una Universidad Pública, para impartir enseñanzas conducentes a la obtención de títulos oficiales, siempre que en el Convenio con la respectiva Universidad quede garantizada al Instituto la autonomía interna para expresar y mantener la identidad católica. A tal efecto, el Convenio deberá obtener la previa aprobación de la autoridad eclesiástica competente.

Disposición final. Este Decreto General comenzará a obligar, conforme al can. 8 § 2, pasado un mes desde la fecha de su promulgación en el Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española.

Elías Yanes Álvarez, Arzobispo de Zaragoza, Presidente de la Conferencia Episcopal Española

José Sánchez González, Obispo de Sigüenza-Guadalajara, Secretario General de la Conferencia Episcopal Española

Madrid, 11 de febrero de 1995

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS Protocolo n. 721/94

HISPANIAE Decreti Generalis recognitio

Conferentia Episcoporum Hispaniae ab Apostolica Sede postulavit ut peculiariae normae, executivae Apostolicae Constitutionis «Ex Corde Ecclesiae», a conventu plenario Conferentiae ad normam iuris adprobatae, rite recognoscerentur.

Congregatio pro Episcopis, vi facultatum sibi articulo 82 Constitutionis Apostolicae «Pastor Bonus» tributarum et collatis consiliis cum Dicasteriis, quorum interest, normas memoratae Conferentiae, prout in litteris continentur, praescriptionibus memoratae Constitutionis Apostolicae atque Iuris Canonici Codicis accommodatas repperit et ratas habet.

Quapropter, eadem normae, ut decretum generale ipsius Conferentiae, modis ac temporibus ab ea statutis, promulgari poterunt.

Datum Romae, ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 28 mensis Ianuarii anno 1995.

+ Bernardin Card. Gantin, Praetectus

+Jorge Mejía, a Secretis

Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia

INTRODUCCIÓN

1. La celebración del Año de la Familia en la Iglesia, apenas concluido, ha ofrecido a esta Congregación una buena oportunidad para llamar la atención de las Conferencias Episcopales sobre la particular importancia que se debe atribuir en la formación sacerdotal a los problemas relativos al matrimonio y a la vida familiar. Aunque este tema está presente en los programas formativos y por tanto no es descuidado ni en la educación práctica ni en los estudios, requiere sin embargo nuevos desarrollos doctrinales, morales, espirituales, pastorales, y nuevos acentos que respondan a su verdadera actualidad y urgencia. Efectivamente, según el Sumo Pontífice Juan Pablo II, hoy es necesario que la familia y la vida sean puestos «en el centro de la nueva evangelización» y sean «objeto de serio y sistemático estudio y reflexión en los seminarios, en las casas de formación y en los institutos» (Discurso a los Obispos Presidentes de las Comisiones Episcopales para la Familia de América Latina, 18 de marzo de 1993).

2. Por numerosos documentos oficiales de la Iglesia, y por las conclusiones de varios congresos y encuentros tenidos en los últimos años al respecto, se puede ver que los deberes que esperan en este campo del ministerio a los futuros sacerdotes son, en comparación al pasado, mucho más delicados, más exigentes y sobre todo más complejos. Se trata, por un lado, de anunciar la novedad y la belleza de la «verdad divina sobre la familia» (cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias «*Gratissimam sane*» nn. 18,23), de acompañar a la familia cristiana hacia la perfección de la caridad y, por otro, de enfrentar situaciones de crisis, la difusión de doctrinas, concepciones de la vida y costumbres contrarias al Evangelio y al verdadero bien de la persona humana. En una palabra, las necesidades espirituales y materiales de las Familias cristianas están aumentando hoy notablemente y requieren por tanto el servicio de pastores no sólo sensibles a tales problemas, sino también con experiencia de la realidad viva y doctrinalmente seguros.

En referencia a este estado de cosas, planteamos aquí seguidamente dos preguntas: ¿Están suficientemente preparados para satisfacer estas exigencias pastorales los sacerdotes que salen hoy de los seminarios? Y, si la respuesta no es positiva, ¿qué hace falta para mejorar tal preparación y para que llegue a ser cada vez más eficaz y completa?

ESTADO ACTUAL DE LA FORMACIÓN

3. Dada la gran diversidad de situaciones a nivel mundial, la respuesta a la primera de las preguntas no puede sino ser muy diferenciada. Esta Congregación, para formular su juicio a este respecto, se basa en los resultados obtenidos de una encuesta a su tiempo realizada entre las Conferencias Episcopales, en las informaciones ofrecidas por las Visitas Apostólicas a los seminarios, y las Visitas «ad limina» de los Obispos, en los contactos directos con las realidades locales, en las consultas hechas a algunos expertos, y también en las opiniones expresadas por las comunidades diocesanas y parroquiales: esto último es un óptimo índice acerca de la calidad de la formación impartida en los seminarios y de las correspondientes expectativas y deseos de los esposos cristianos.

Puede decirse que esta multiplicidad de datos, considerada en su conjunto y globalidad, permite formular algunas conclusiones de carácter general, que revelan ciertas necesidades y tendencias comunes de la acción formativa:

4. 1. A primera vista, el tema del matrimonio y de la familia no es desatendido en los estudios eclesiológicos. Ordinariamente figura integrado en la enseñanza de la teología dogmática (tratado sobre la Creación), sacramental (sacramento del matrimonio), moral (tema de la vida matrimonial: relaciones entre los esposos, entre los padres y los hijos, educación), pastoral (capítulo sobre la pastoral familiar), en el

derecho canónico (condiciones para la celebración válida del sacramento del matrimonio) y de la liturgia (el rito del sacramento del matrimonio). Se trata de materias y de temas fundamentales y, en cierto sentido «tradicionales», que están presentes más o menos en todos los seminarios, aunque el modo de tratarlos difiera de un lugar a otro en la medida de la solidez estructural y organizativa de cada institución.

5. Sin embargo, lo que hoy más importa en este punto no es tanto la organización material de su enseñanza, sino su calidad y su eficacia. A juzgar por las experiencias recogidas, como también por las diversas críticas y por la sensación de insatisfacción manifestada aquí y allá desde el ángulo didáctico, doctrinal y práctico pastoral, hace falta concluir que esta materia no es tratada con la exactitud y la amplitud que se requiere para dar a la Iglesia pastores bien preparados en este campo del apostolado; pastores capaces «de exponer sin ambigüedad la enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio» (Pablo VI, Enc. «*Humanae vitae*», 28), de iluminar y de formar las conciencias, de promover una competente y estimulante colaboración con las familias apostólicamente activas, y de conferir un nuevo impulso a la profunda renovación de la entera pastoral familiar.

6. 2. En cuanto al aspecto más propiamente doctrinal, dogmático-moral y espiritual-litúrgico, existe una impresión difundida de que la enseñanza, por una parte, no es suficientemente equilibrada, sobre todo en teología moral, y por otra, de que falta una clara percepción de sus objetivos y de los principios de una auténtica investigación teológica. Sobre el tema de la familia y de la vida matrimonial, en efecto, no son raras las contestaciones que se hacen al magisterio eclesiástico, las tendencias a un exagerado psicologismo y sociologismo, a ciertas unilateralidades, que restringen el tratamiento de toda la materia a algunos aspectos parciales, restándole totalidad e integridad. Igualmente a menudo se subraya cómo son desatendidas algunas importantes tareas señaladas por el Concilio Vaticano II y sucesivos documentos oficiales de la Iglesia, como, por ejemplo, una más exacta fundamentación filosófica y bíblica de la antropología subyacente al matrimonio, un estudio más desarrollado de los métodos naturales de la regulación de los nacimientos y, sobre todo, una exposición teológica más completa y más profunda de la verdad sobre la familia y de la espiritualidad del matrimonio, indispensable para que las familias progresen en el espíritu apostólico y lleguen a ser un factor de estímulo en el despertar espiritual de las comunidades cristianas y de la misma sociedad civil.

7. 3. La gravedad y la complejidad de los problemas éticos, médicos, jurídicos y económicos discutidos en la situación actual de la familia, ponen cada vez más en evidencia que la preparación de los futuros sacerdotes para el apostolado en este sector depende en gran parte de la calidad de la formación intelectual que reciben en el seminario. Pero los estudios eclesiásticos no están en todas partes a la debida altura. Ante todo crea problemas serios el estudio de la filosofía que, precisamente hoy, está llamada cada vez con mayor frecuencia a brindar su contribución propia a la solución de problemas antropológicos fundamentales, y también a la interpretación y a la aplicación de los datos científicos. Lo cual da a entender que una preparación sólida para la pastoral familiar no puede prescindir de una formación intelectual -filosófica y teológica- muy esmerada y exacta, que solamente puede ser garantizada por seminarios bien organizados y eficientes en el campo de los estudios.

8. 4. Se advierten problemas más particulares en la preparación de los futuros sacerdotes para el ministerio de la Reconciliación, para la dirección espiritual y para la formación de las conciencias de los fieles. A este respecto se dejan oír con bastante frecuencia expectativas y demandas por parte de los esposos cristianos, que en muchos casos no reciben adecuada respuesta. Ellos buscan confesores y directores de espíritu dotados de criterios morales seguros, y expertos en los caminos de la perfección evangélica, pero dicen encontrar dificultad para dar con ellos. Según sus propias palabras, encuentran a veces sacerdotes que parecen estar poco interesados en este ministerio o poco preparados. Según la Exhortación Apostólica «*Reconciliatio et paenitentia*», «para el ministerio de la penitencia sacramental cada sacerdote debe ser preparado ya desde los años del seminario junto con el estudio de la teología dogmática, moral, espiritual y pastoral (que son siempre una sola teología), con las ciencias del hombre, la metodología del diálogo y, especialmente, del coloquio pastoral» (n. 29). Esta solemne invitación ha sido seguida de muchas otras en los últimos años. Sin embargo, según se deduce de varios indicios, no ha sido superada hasta ahora la crisis general de la confesión sacramental y de la dirección espiritual, no obstante se advierta aquí y allá nuevamente su mayor necesidad. Esta constatación hace surgir la pregunta de si la

responsabilidad por este estado de cosas no recaiga también, al menos en parte, en las carencias de la formación y en el estilo de vida practicado en los semanarios.

9. 5. En estos últimos años la formación propiamente pastoral -teórica y práctica- para el apostolado familiar ha podido beneficiarse de notables favores: antes que nada de las orientaciones emanadas por el Magisterio Pontificio, por la Exhortación Apostólica «*Familiaris consortio*») por el Pontificio Consejo para la Familia y por los Planes pastorales nacionales y diocesanos, y también por el hecho de que en la pastoral de conjunto la familia ha adquirido, al lado de los demás componentes de la comunidad y de los otros estados de vida (hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, etc.), un perfil suyo específico, que hace posible individuar y afrontar sus verdaderos problemas. En consecuencia, la preparación de los aspirantes al sacerdocio para sus deberes pastorales en este campo se ha hecho ahora más rica y más realista que en el pasado.

10. Por otra parte, sin embargo, ese progreso esperanzador encuentra no pocos obstáculos: faltan maestros especializados en la materia, no todos los profesores disponen de suficiente experiencia pastoral, los programas de estudios están ya sobrecargados y no permiten tratar con la necesaria amplitud y profundidad los problemas relativos al matrimonio y a la familia. Debe añadirse, además, que el fruto práctico de la actividad didáctica a veces se ve disminuido por causa de las incertidumbres y las fluctuaciones doctrinales y por una insuficiente coordinación entre las diversas disciplinas.

11. Las experiencias pastorales prácticas de los seminaristas, cuya necesidad se advierte cada vez más, resultan mejor en las diócesis ricas de iniciativas a favor de la familia (consultorios, grupos y movimientos familiares), que permiten una visión más exacta de la realidad y ofrecen, sobre todo, la posibilidad de experimentar y de afinar la capacidad de comunicación y de auténticos contactos humanos. Estos ejercicios de pastoral, sin embargo, han alcanzado hasta ahora poco éxito, debido a que en muchos seminarios faltan a este respecto el acompañamiento, la supervisión y la evaluación de parte de los formadores, y a que los jóvenes mismos se consideran poco maduros para este género de apostolado, y con frecuencia no se sienten particularmente atraídos por él. Además, las salidas de los jóvenes por la tarde o la noche para participar a las reuniones de los grupos familiares a menudo turban el orden disciplinar de los seminarios.

12. 6. Junto a dichas omisiones o dificultades, es necesario a la vez constatar que en este sector formativo se delinearán nuevas posibilidades y nuevas perspectivas. Vienen efectivamente nuevos impulsos no sólo desde arriba, sino también, si así puede decirse, desde «abajo»: de las parroquias y de las asociaciones, que ponen a los seminaristas en contacto con las familias y sus problemas. Se multiplican por eso cursos de actualización y de información para formadores y seminaristas, organizados, las más de las veces, con ayuda de exponentes de la pastoral familiar y de diversos grupos apostólicos, atrayendo la atención sobre ayudas que se esperan al respecto desde el ministerio sacerdotal. De estas intervenciones, por ahora más bien esporádicas y ocasionales, hará falta pasar a la realización de programas más sistemáticos y comprometedores, concebidos con la debida competencia y la necesaria amplitud de miras, los cuales tengan suficientemente en cuenta los problemas doctrinales, espirituales y pastorales hoy más debatidos. Pero la preparación para la pastoral familiar alcanzará en los seminarios sus verdaderas finalidades solamente cuando todos, formadores y formandos, estén convencidos de su importancia esencial e ineludible, y hagan efectivamente de la familia «el primero y el más importante» camino de su ministerio (cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias «*Gratissimam sane*» n. 2).

En este contexto, por tanto, parece oportuna como nunca nuestra segunda pregunta sobre la mejora de la situación:

¿CUÁLES SON LOS CAMINOS PARA HACER MÁS COMPLETA Y MÁS EFICAZ ESTA FORMACIÓN?

13. Los numerosos y delicados problemas relativos al matrimonio y a la familia, para poder ser confrontados de modo adecuado a las necesidades presentes, requieren de los sacerdotes auténtico espíritu pastoral y verdadera competencia. De ello se deduce que el sistema formativo en este sector necesita una atenta revisión y, si es necesario, un verdadero salto de calidad.

14. 1. Todo paso emprendido en este sentido debe guiarse por una clara visión de la amplitud y de la finalidad de este campo dentro del sagrado ministerio: el apostolado de la familia es una tarea que no compete sólo a los pocos sacerdotes que están o estarán encargados de la pastoral familiar, sino que es hoy una dimensión esencial y, se puede decir, omnipresente del apostolado cristiano, que todos los sacerdotes están llamados a realizar en modo y grado diverso de compromiso. Se trata, por tanto, de brindar a quienes se preparan al sacerdocio los instrumentos formativos que les hagan idóneos para llevar a cabo eficazmente este importante y difícil apostolado.

15. 2. La multiplicidad de temas y aspectos formativos en este campo requiere una esmerada coordinación entre la formación inicial del seminario y la formación permanente. Es necesario establecer con toda claridad qué debe tratarse en los cursos del seminario y qué debe dejarse para después de la ordenación sacerdotal. Es necesario tener en cuenta en la selección de los temas, entre otras cosas, el grado de madurez de los alumnos. Efectivamente, ciertos temas relativos a la vida matrimonial pueden ser tratados con la debida amplitud y concretización solamente en contacto con la praxis pastoral. Pero también durante los primeros años del sagrado ministerio hace falta proceder con una conveniente gradualidad en los empeños, haciendo que los sacerdotes nuevos sean asistidos por pastores más maduros y más expertos.

16. 3. Al dar al tema de la familia un mayor desarrollo y profundización es necesario evitar, en lo posible, multiplicar cursos y materias especiales. Más bien se recomienda al respecto la cooperación interdisciplinaria entre materias ya existentes y la organización de toda la enseñanza de modo tal que el tema de la familia pueda ser una dimensión interna de la formación intelectual y pastoral. Pero esta cuidadosa coordinación didáctica, que está, por lo demás, prevista en el decreto «*Optatam totius*» (n. 17) y en la «*Ratio Fundamentalis*» (nn. 80, 90), tendrá éxito sólo con la asistencia y el control de parte de un verdadero especialista en problemas familiares y matrimoniales. De esta manera, el tema de la familia y del matrimonio será puesto en su justo relieve, y desaconsejará los intentos de crear un curso específico que se ocupe de ellos bajo todos sus aspectos, como en algunos lugares se pretende.

17. 4. Algunos problemas particulares se imponen a las Facultades teológicas, donde buen número de seminaristas realizan sus estudios. Los cursos académicos del primer ciclo están de ordinario sobrecargados y se dedican sobre todo al estudio científico de las materias teológicas principales. Su tarea primaria será la de presentar a los alumnos una exposición profunda, desde el punto de vista tanto especulativo como positivo, de los principios doctrinales y morales relativos al matrimonio y a la familia, a fin de que se hagan capaces de sostener y defender su validez y de aplicarlos a la vida concreta. Al mismo tiempo será necesario hacer un esfuerzo para integrar en los programas algunas disciplinas pastorales auxiliares indispensables y seminarios, no obstante las conocidas restricciones de espacio y de tiempo. En el caso de que, a pesar de la buena voluntad, se verifiquen algunas lagunas al respecto, será necesario colmarlas en el segundo ciclo (eventualmente en el «Año pastoral», previsto en el Art. 74, 2 de la Constitución Apostólica «*Sapientia christiana*»), o con clases internas suplementarias organizadas en los Seminarios o Colegios.

18. Se deberá, además, proveer a fin de que temas relativos al matrimonio y a la familia sean elegidos con cierta frecuencia por los estudiantes como tema de especialización y de tesis en el segundo Ciclo y de tesis doctorales en el tercero.

19. 5. La selección de temas y argumentos a integrar, renovar o desarrollar mayormente en los programas dependerá de las situaciones concretas culturales y pastorales locales. Indicaciones útiles a este respecto podrán ser ofrecidas por las Conferencias Episcopales y, en modo concreto, por los planes de la pastoral familiar nacionales y diocesanos.

Después de estos problemas de carácter general, pasamos ahora a considerar algunas tareas particulares que se presentan en el campo de la formación intelectual, espiritual y pastoral.

Formación intelectual

20. 1. Ante todo, es necesario subrayar la responsabilidad correspondiente a los profesores en la presentación de la plena y auténtica verdad sobre el hombre, de modo particular en referencia a las dos vocaciones fundamentales de la vida cristiana, la de la virginidad y la del matrimonio, y a su recíproca relación; y a las «dos dimensiones de la unión conyugal, la unitiva y la procreativa», las cuales «no pueden separarse artificialmente sin alterar la verdad íntima del acto conyugal» (Juan Pablo II, Carta a las familias «*Gratissimam sane*», n. 12). Como afirma explícitamente el mismo Sumo Pontífice en referencia a la Encíclica «*Veritatis splendor*», «solamente si la verdad sobre la libertad y la comunión de las personas en el matrimonio y en la familia recupera su esplendor, empezará verdaderamente la edificación de la civilización del amor y será entonces posible hablar con eficacia como hace el Concilio de "promover la dignidad del matrimonio y de la familia"» (*ibid.* n. 13). De una enseñanza doctrinalmente segura, fiel al Magisterio eclesiástico y desarrollada en su aspecto especulativo y positivo depende, por tanto, también la calidad de la espiritualidad matrimonial y de la acción pastoral del sacerdote.

21. 2. El conocimiento bien meditado y profundizado de la verdad sobre el matrimonio y la familia supone una reflexión filosófica sólida inspirada en sanos principios. Esta debe sacar a luz los conceptos basilares de la antropología como, por ejemplo, el de persona, su realización en la intersubjetividad, su destino, sus derechos inalienables, el «carácter esponsal» como uno de los elementos primarios expresivos de la naturaleza humana y constitutivos de la sociedad. Se recomienda que a estos temas se dedique la debida atención en los cursos filosóficos, ofreciendo así una segura base metafísica a toda la enseñanza sobre la familia y sobre la sexualidad.

22. 3. En la enseñanza de la filosofía, completada con datos de la historia, de la sociología y de la etnografía, se buscará explicar cómo la actual crisis del matrimonio y de la institución familiar ahonda sus raíces en las corrientes ideológicas del pasado, y no es sino manifestación clara de la profunda crisis de valores espirituales, éticos y culturales que invade hoy a toda la humanidad. Vistos en este contexto, los deberes pastorales a los que se preparan los jóvenes en los seminarios adquirirán su verdadera dimensión, apareciendo además como un serio e inteligente servicio a la verdad y a la construcción de una nueva civilización más digna del hombre.

23. 4. La selección de los temas de bioética, de naturaleza científica y filosófica, se hará en referencia a las exigencias de la moral, la cual tiene necesidad de datos científicos, atentamente analizados, para el estudio competente de los problemas más actuales de la vida matrimonial y de la familia. Varios argumentos de este género pueden reservarse eventualmente a la medicina pastoral, para poder aprovechar las aportaciones de la ciencia médica.

24. Efectivamente, «en cuanto a la teología moral, más que en las otras materias teológicas, es necesario tener en cuenta las conclusiones de las ciencias de la naturaleza y del hombre y de la experiencia humana; las cuales, aunque no pueden basar, o, mucho menos, crear las normas morales, pueden, sin embargo, arrojar mucha luz sobre la situación y el comportamiento del hombre» (Congregación para la Educación Católica: Documento sobre «*La formación teológica de los futuros sacerdotes*» 22 de febrero de 1976, n. 99; cf. nn. 54-58).

25. 5. Numerosos elementos para una conveniente renovación temática de las diversas disciplinas relativas a este campo (teología dogmática, sacramental, moral, pastoral, derecho canónico) se encuentran en gran parte en el Magisterio Pontificio: en las Encíclicas «*Humanae vitae*» y «*Veritatis splendor*» las Exhortaciones Apostólicas «*Familiaris consortio*» y «*Christifideles laici*», la Carta Apostólica «*Muliens dignitatem*», la Carta a las Familias «*Gratissimam sane*», y en otras numerosas declaraciones del Sumo Pontífice y de los Dicasterios de la Santa Sede (cf. de modo particular la Declaración «*Persona humana*» y la Instrucción «*Donum vitae*» y la «Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral de las personas homosexuales» emanadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe). Se trata de un imponente «Corpus» doctrinal y pastoral, que considerado en su unidad orgánica, debe ser integrado conforme a la naturaleza de esos diversos temas- en las distintas disciplinas para clarificar y desarrollar diversos conceptos teológicos: ilustrar la genuina naturaleza e identidad de la familia, enriquecer la teología de la «Familia - Iglesia doméstica», ofrecer también respuestas pertinentes y bien meditadas a diversos problemas que hoy se discuten: vocación a la perfección evangélica, inviolabilidad

del vínculo matrimonial, defensa de la vida.

26. 6. Para hacer más orgánica e incisiva la preparación de los futuros sacerdotes a la pastoral familiar, la enseñanza de la teología dogmática y sacramental debe proyectar la luz de la fe sobre su objeto y sobre sus finalidades. Los seminaristas han de ser llevados a conocer cada vez mejor la verdadera dignidad cristiana y sobrenatural del matrimonio y de la familia, contemplándola en el contexto de la obra de la Creación, de la Redención y del misterio de la Iglesia. De este modo resplandecerá efectivamente el papel esencial que tienen asignado los esposos cristianos en toda la economía de la salvación, con todas las implicaciones de una intensa vida sacramental y de vocación a la santidad. Es esta novedad de la vida en Cristo, que brota del misterio pascual como participación al amor de la vida trinitaria, la que revela a los cónyuges mismos, y también a los futuros pastores de almas, la gran riqueza y el perfeccionamiento que de allí se derivan para el amor humano natural, indicando, al mismo tiempo, las verdaderas y las últimas finalidades hacia las que debe tender todo apostolado en este sector.

27. 7. La enseñanza de la teología moral, que va estrechamente ligada a la de la dogmática, tiene la responsabilidad mayor para formar en los futuros sacerdotes las convicciones y actitudes fundamentales respecto al apostolado familiar. Esta enseñanza debe ser científicamente seria y doctrinalmente segura, de modo que pueda afinar en ellos las actitudes pastorales y nutrir su arrojo apostólico. Mientras buscará ilustrar las normas objetivas de la moral matrimonial, se ocupará también de las «circunstancias particulares» (cf. Exhortación Apostólica «*Familiaris consortio*» nn. 77 55.), y de los casos difíciles, ofreciendo a los futuros pastores de almas orientaciones y respuestas pastorales, junto con indicaciones sobre el uso prudente de las ciencias humanas. La fidelidad al Magisterio les permitirá «lograr una perfecta unidad de criterios con el fin de evitar ansiedades de conciencia en los fieles» (*ibid.* n. 73).

28. 8. El derecho canónico, que aplica los principios de la fe y de la moral a la vida concreta, constituye una importante componente de la pastoral familiar, con la normativa sobre las condiciones para la celebración válida del sacramento del matrimonio y para la tutela del vínculo matrimonial. Su estudio asiduo, debidamente abierto a los problemas planteados por la vida moderna y el progreso de las ciencias humanas, biológicas y médicas, deberá ofrecer a los futuros sacerdotes la ayuda necesaria para poder acompañar y asistir sea a los matrimonios que se inician, sea a aquellos ya concluidos o a los que se encuentran en crisis. Hace falta, por tanto, darles también ciertas nociones sobre los procesos de anulación de matrimonio y de la praxis de los tribunales eclesiásticos, como también de las leyes civiles que, directa o indirectamente, se refieren a la familia. Por tanto, se recomienda también un estudio atento de la «Carta de los Derechos de la Familia» promulgada por la Santa Sede.

29. 9. La dimensión social de los problemas matrimoniales y familiares, en particular de los que presentan situaciones de crisis, es el objeto propio de la Doctrina social de la Iglesia. A las cuestiones tratadas en la teología moral desde el punto de vista de la ética personal, como, por ejemplo, divorcio, contracepción, aborto, fecundación artificial, etc., se añaden aquí otras muchas de carácter económico y sociocultural (desocupación, salario familiar, derechos de la familia, trabajo de la mujer y de los niños, nuevos modelos de convivencia matrimonial, cambio de los «papeles» en la familia, posición de la mujer en la sociedad, instrucción-escuela, vivienda familiar, droga, discapacidad, emigración, tiempo libre, etc.), para estudiarlas a la luz de los principios y de los valores permanentes, de los criterios de juicio y de las directrices de acción. Esta disciplina tiene muchos puntos de contacto con la teología pastoral (en particular con la «pastoral social») y requiere, por lo tanto, una buena coordinación interdisciplinar.

30. En su investigación, la Doctrina Social se sirve de aportaciones provenientes de las ciencias humanas y positivas (biología, medicina, psicología, economía, etnología), y también de los resultados de análisis y encuestas sociológicas y demográficas. Debe evitarse en el uso de tales datos «el peligro de caer en las trampas de las ideologías que manipulan la interpretación de los datos, o en el positivismo que sobrevalora los datos empíricos con perjuicio de la comprensión global del hombre y del mundo» (Congregación para la Educación Católica: «*Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*» n. 68; cfn. 10).

Formación espiritual

31. 1. El primer presupuesto necesario para la asistencia espiritual de los esposos cristianos y de sus familias es la madurez humana y cristiana de los pastores. Se requiere, por lo tanto, que estos dos aspectos de la personalidad de los futuros sacerdotes sean atentamente seguidos y atendidos desde los primeros años de la vida seminarística. Primeramente es necesario que ante ellos resplandezca en toda su novedad y belleza, la relación que hay entre el llamado a la virginidad y el del matrimonio, como dos dimensiones de una única vocación a la santidad, consideradas siempre a la luz de la Tradición y del Magisterio constante de la Iglesia (cf. Pío XII, Enc. «*Sacra virginitas*», 25 de marzo de 1954).

32. 2. Como futuros confesores y directores espirituales, los alumnos deben ser formados de manera que descubran siempre más y más la belleza y la importancia del sacramento de la penitencia y de la dirección espiritual, para convertirse ellos, los primeros, en asiduos y regulares frequentadores de los mismos. Efectivamente, según la Exhortación Apostólica «*Reconciliatio et Paenitentia*», los sacerdotes no pueden ejercer digna y fructuosamente tal ministerio sin ser antes sus beneficiarios: «en un sacerdote que no se confesase o se confesase mal, su ser como sacerdote y su ministerio se resentirían muy pronto, y se daría cuenta también la comunidad de la que es pastor» (n. 31, VI).

33. 3. Partiendo de la experiencia concreta, se constata que las actitudes humanas de los futuros sacerdotes en relación con el apostolado familiar son turbadas con frecuencia por la situación irregular de sus familias de origen. En esos casos, diversos factores psicológicos hacen difícil para los seminaristas un compromiso en este campo de actividad. Se impone, por tanto, la necesidad de ofrecerles auxilios oportunos para superar estas dificultades mediante apropiadas intervenciones educativas. Para ellos será un eficaz remedio, más tarde, la experiencia comunitaria dentro del presbiterio diocesano, en el que podrán encontrar una nueva familia espiritual y, en consecuencia, también la posibilidad de perfeccionar su capacidad de relaciones y de contacto con las familias cristianas a ellos encomendadas. Más aun, sus experiencias personales pasadas podrán hacerles más idóneos para afrontar con verdadero tacto humano las diversas situaciones pastorales difíciles.

34. 4. La preparación para la asistencia espiritual de las familias no se reduce y no debe reducirse unilateralmente a los problemas de carácter sexual. Estos, sin embargo, por su importancia y complejidad, requieren del futuro sacerdote, además de sólida ciencia, algunas cualidades humanas indispensables: «es preciso, sobre todo, que los que se ocupan de la educación sexual... sean personas sexualmente maduras, dotadas de un auténtico equilibrio sexual. Más que el conocimiento del método y del contenido vale el tipo de personalidad que representa el educador; la perspectiva según la cual se vive, antes de que se enseñe, la educación sexual, y el tipo de vida que encarna el educador. Los conocimientos, los consejos, y los esmerados cuidados del educador son importantes, pero cuenta mucho más su comportamiento» (Congregación para la Educación Católica: «*Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*», n. 39).

35. 5. El objetivo primario de la asistencia espiritual del sacerdote es ayudar a los esposos en orden a que su vida familiar pueda llegar a ser cada vez más una «Iglesia doméstica», la «primera comunidad evangelizadora» (cf. Documento de Santo Domingo, n. 64), «el primer espacio del compromiso social», «el lugar primero de humanización de la persona y de la sociedad» (cf. Exhortación Apostólica «*Christifideles laici*», n. 40). Por eso el futuro sacerdote debe ser formado para acompañar y estimular a las familias en sus compromisos apostólicos, sobre todo en su ayuda mutua en el camino de la perfección evangélica y de la santificación. La consolidación interna de muchas familias requiere que el futuro sacerdote aprenda a ser antes que nada maestro de oración, solícito de que se ore en familia, se enseñe a orar y a practicar las obras de caridad, se participe en el Sacrificio eucarístico con la recepción de la comunión, y se frecuente el sacramento de la penitencia, se tomen iniciativas para enseñar el catecismo a los hijos y para prepararlos a la primera recepción de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. Es preciso, además, crear y cultivar en las familias la sensibilidad hacia la vocación religiosa, misionera y sacerdotal de los hijos.

36. 6. En la formación espiritual de las familias está adquiriendo hoy un relieve cada vez mayor la necesidad de considerarlas no sólo objeto, sino también sujeto activo de las iniciativas apostólicas: «El compromiso apostólico de los fieles laicos con la familia es ante todo el de convencer a la misma familia de su identidad de primer núcleo social de base y de su papel original en la sociedad, para que se convierta

cada vez más en protagonista activa y responsable del propio crecimiento y de la propia participación en la vida social» (Exhortación Apostólica *«Christifideles laici»* n. 40). Los contactos con diversos grupos y movimientos familiares y la información sobre su vida y actividad ofrecerán a los seminaristas indicaciones útiles sobre el logro de estos objetivos espirituales, que podrán servirles para el planteamiento de su futuro ministerio sacerdotal.

37. 7. Una ayuda espiritual válida a las familias presupone un buen conocimiento de su situación y de sus problemas. En este punto, los futuros sacerdotes deben estar bien instruidos sobre todo acerca de las dificultades y de la urgencia de los deberes educativos: cómo superar tensiones entre la autoridad, entre las exigencias de la obediencia y de una justa libertad; cómo llegar a relaciones de recíproca confianza y donación entre padres e hijos; las exigencias de una prudente y gradual educación sexual, el uso responsable de la televisión y de otros medios de comunicación social (cine, prensa, etc.). Según el Sumo Pontífice, es necesario rezar y trabajar «para que las familias perseveren en su deber educativo con valentía, confianza y esperanza» (Carta a las Familias *«Gratissimam sane»* n. 16), ayudándolas para que creen «convicciones fuertes», las cuales constituyen a menudo la única defensa que se tiene frente a las inevitables dificultades de la vida.

Formación pastoral

38. De lo dicho hasta ahora se deduce que el tema del matrimonio y de la familia debe ocupar un lugar primario y verdaderamente central en la formación pastoral teórica y práctica:

39. 1. La teología pastoral, enraizada profundamente en el dogma y en sanos principios morales, estudiará las aplicaciones prácticas de las soluciones teológicas, teniendo en cuenta las situaciones en concreto. Su tarea será poner la base para una acción bien planteada, que, por una parte, permita evitar la timidez y, por otra, los pasos inoportunos o equivocados. Por lo tanto, al trazar una línea segura para el apostolado familiar, tratará al mismo tiempo de corregir algunas actitudes pastorales no conformes al Magisterio que se han difundido aquí y allá.

40. 2. En la redacción del programa de enseñanza se tendrá en cuenta el objeto material y formal de dicha disciplina, para delimitar su campo en relación a las otras materias teológicas que se ocupan del matrimonio y de la familia bajo otros diversos aspectos.

41. 3. Es de gran importancia para la utilidad y la eficacia práctica de la enseñanza una «visión pastoral» muy realista de la actual crisis de la familia, que tenga en cuenta algunos de sus rasgos más típicos, como por ejemplo: la ignorancia religiosa, la falta de educación, la disgregación del sistema educativo estatal, la desorientación moral que lleva a proceder en la vida «por pruebas y errores», el influjo predominante de los medios de comunicación social, el aumento progresivo de los matrimonios «a prueba», de las uniones libres, las dificultades de comunicación en el matrimonio, el alejamiento de las formas tradicionales y la invención espontánea de nuevos modelos de vida, los condicionamientos que se derivan en ciertas zonas culturales de antiguas costumbres tribales y ancestrales, las situaciones de extrema miseria material, etc.

42. Los futuros sacerdotes deben conocer tales realidades en sus facetas pastorales, a fin de que puedan ayudar a los fieles a formarse y a hacer sus opciones dentro de un contexto normativo fuerte y capaz de influir en su vida.

43. 4. Por lo que ve a los argumentos concretos que se han de tratar, la enseñanza escogerá de preferencia los que hoy en general preocupan mayormente a las familias y requieren, en consecuencia, una atención especial por parte del pastor de almas. Por ejemplo:

44. -la práctica religiosa de los hijos: cómo hacer para que sean capaces de rezar con los padres, libremente, según un plan gradual, de tal forma que se evite el «rechazo» cuando sean mayores y autónomos. El mismo problema atañe a la frecuencia de la santa Misa y de los sacramentos;

45. - la situación de la escuela católica y el compromiso por su defensa y promoción;

46. - el uso crítico y responsable de los medios de comunicación social. Tema muy importante para la salud moral de las familias, en cuanto que hoy una gran parte de la formación que de hecho tienen los padres y los hijos, y también los sacerdotes, está fuertemente condicionada por los modelos culturales y comportamentales propuestos por ellos (cf. Congregación para la Educación Católica: «*Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes acerca de los instrumentos de comunicación social*», 19 de marzo de 1986);

47. - la gravedad de ciertas situaciones económicas y sociales y los esfuerzos para superarlas;

48. la coordinación prudente a favor de la familia de aquellas personas, cuya actividad profesional, política, social, económica, etc., tiene cierta relación con la misma y con sus condiciones de vida y desarrollo (cf. Constitución pastoral «*Gaudium et spes*»> n. 52, b). Este importante ministerio requiere mucho tiempo, generosidad y una preparación específica del sacerdote para realizarlo eficazmente. Aquí la enseñanza de la teología pastoral se combinará con la Doctrina social de la Iglesia;

49. el tratamiento pastoral del problema de la paternidad y maternidad responsables y de la planificación familiar: cómo salir al paso de la contracepción, de la praxis abortista, cómo evaluar la actividad de los Consultorios familiares (la necesidad de una información precisa y de un sano discernimiento); la información sobre los Centros de difusión de los métodos naturales, sobre su actividad y sus resultados positivos: la confianza en la posibilidad de soluciones positivas del problema.

50. 5. Con particular esmero debe instruirse a los futuros sacerdotes sobre la preparación y celebración del sacramento del matrimonio: la catequesis prematrimonial sobre los presupuestos, las exigencias humanas, espirituales y la naturaleza del matrimonio cristiano; la instrucción a los novios sobre los deberes y los derechos de los cónyuges; la catequesis postmatrimonial; el rito litúrgico de la celebración del matrimonio; la importancia a veces decisiva de estas intervenciones pastorales para toda la vida religiosa futura de los esposos y de su familia.

51. 6. Aspectos pastorales y canónicos de los matrimonios mixtos: la forma de su celebración; derechos y deberes de la parte católica, sobre todo en lo que respecta al bautismo y a la educación religiosa de los hijos; el problema de la asistencia espiritual (cf. Exhortación Apostólica «*Familiaris consortio*», n. 78).

52. 7. La pastoral de los divorciados, especialmente la de aquellos vueltos a casar civilmente: su posición en la comunidad parroquial. «Excluida la comunión eucarística para los vueltos a casar, es necesario iluminarles a fin de que no consideren que su participación en la vida de la Iglesia queda exclusivamente reducida a la cuestión de la recepción de la Eucaristía. Deben los fieles ser ayudados a profundizar en su comprensión del valor de la participación al sacrificio de Cristo en la Misa, de la comunión espiritual, de la oración, de la meditación de la Palabra de Dios, de las obras de caridad y de justicia» (Congregación para la Doctrina de la Fe: *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados vueltos a casar*) 14 de septiembre de 1994, n. 6; cf. Exhortación Apostólica «*Familiaris consortio*», n. 84).

53. 8. Atención pastoral de las familias que están en situación difícil: droga, minusvalidez, MDS, otras enfermedades terminales incurables; dificultades económicas; cónyuges ancianos solos sin hijos o abandonados por sus hijos, etc. (cf. Exhortación Apostólica «*Familiaris consortio*» n. 71). Se trata de temas que requieren, entre otras cosas, el conocimiento de algunos elementos fundamentales de la medicina y de la psicología pastoral.

54. 9. No obstante las diversas dificultades, la formación pastoral práctica de los futuros pastores de almas en este importante sector debe ser convenientemente potenciada y enriquecida con nuevas ayudas y motivaciones. El encargado especial de las actividades pastorales del seminario escogerá, en colaboración con el profesor de teología pastoral, experiencias y campos de apostolado proporcionados a la madurez de los alumnos, orientándolos de preferencia hacia aquellos sectores que puedan contribuir mayormente al perfeccionamiento de sus aptitudes pastorales: contactos dirigidos con movimientos y asociaciones familiares; visitas a los tribunales eclesiásticos, a los Consultorios y a otros Centros de la

pastoral familiar; invitaciones al seminario de exponentes del apostolado familiar, de parejas de esposos comprometidos en el apostolado, a fin de conocer sus experiencias; reflexión en común sobre casos diversos pastoralmente significativos y su análisis a la luz de los documentos de la Santa Sede y de las Iglesias locales. Debe también prestarse mucha atención al problema del lenguaje apropiado y de la comunicación.

RECOMENDACIONES PRÁCTICAS

Para que los seminarios y otros Institutos de formación sacerdotal puedan dar a la renovación espiritual de las familias la contribución que requieren las circunstancias actuales, ilustradas con tanta abundancia de particulares por el Santo Padre, se considera necesario:

55. 1. Reservar a este tema un lugar de relieve en las «*Rationes institutionis sacerdotalis*» y en los correspondientes programas de estudio, y redactar, donde sea necesario, líneas educativas particulares, adaptadas a la situación de cada una de las diócesis o regiones.

56. 2. Para hacer más presente el tema del matrimonio y de la familia en las diversas disciplinas y para asegurarle una eficaz cooperación interdisciplinaria, se hace necesaria en cada seminario la presencia de un verdadero especialista en la materia, formado en un Instituto de estudios especializados, como por ejemplo, el Instituto sobre el Matrimonio y la Familia de la Pontificia Universidad Lateranense en Roma.

57. Cuando los candidatos al sacerdocio frecuentan Facultades teológicas, es necesario proveer a una conveniente coordinación de la formación pastoral entre éstas y los seminarios.

58. 3. Hará falta potenciar toda la eficacia formativa de los seminarios y, en particular, la organización de los estudios. Los profesores de cada una de las disciplinas filosóficas y teológicas deben sobresalir no sólo por la competencia científica, sino también por su adhesión al Magisterio eclesiástico y por un vivo sentido de Iglesia. Organícense para ellos cursos de actualización didáctica y científica bajo la dirección de las Comisiones Episcopales para Seminarios y para la Doctrina de la Fe.

59. 4. Las Conferencias Episcopales y los Obispos diocesanos han de recordar a los profesores el deber de fidelidad al Magisterio eclesiástico solemne y ordinario (LG, n. 25), haciéndoles presente que las eventuales faltas al respecto son incompatibles con el «munus docendi» en las Instituciones de formación sacerdotal. Los profesores deben tomar aún mayor conciencia de que la unidad de juicios y criterios en la moral matrimonial es condición «sine qua non» para una formación pastoralmente válida de los futuros sacerdotes y para la serenidad de conciencia de los esposos cristianos.

60. 5. La formación permanente es un componente esencial e insustituible de la formación para el apostolado familiar y, por tanto, debe ser sistemática, verdaderamente eficiente y coordinada con el programa de estudios del seminario.

61. 6. Las bibliotecas de los Seminarios y de las Facultades teológicas deben ser proveídas de libros, revistas y diversas publicaciones científicas relativas a este tema, a fin de que los profesores y los seminaristas se mantengan al corriente del desarrollo en campo científico y pastoral. Deben también ponerse a su disposición subsidios didácticos convenientes y libros de texto.

62. 7. En todo seminario es preciso promover el estudio sistemático de los documentos oficiales de la Iglesia, dedicando una atención particular también a las indicaciones del Pontificio Consejo para la Familia y de las Comisiones para la Familia, nacionales o diocesanas.

63. 8. Los Excelentísimos Ordinarios de lugar tengan a bien referir a la Congregación para la Educación Católica, dentro de un razonable espacio de tiempo, las disposiciones que han tomado o que intenten tomar para poner en acto las presentes orientaciones formativas.

CONCLUSIÓN

64. Al formular las presentes exigencias para una profunda renovación de la preparación de los futuros sacerdotes para el apostolado familiar, esta Congregación es consciente de hacerse eco de los deseos del Sumo Pontífice y de los Obispos, y también de numerosas familias, que, para hacer frente a las enormes dificultades que hoy encuentran, tienen necesidad de guías espirituales expertos y de doctrina segura. No hay duda alguna de que la deseada instauración de un orden moral, más conforme a las exigencias cristianas, no podrá realizarse sino con la cooperación de auténticos pastores de almas, sensibles hacia las debilidades humanas, pero también seriamente comprometidos en el respeto de las leyes divinas inviolables. La gravedad de la situación actual, recordada en tantas ocasiones por el Santo Padre, es una invitación que compromete a todos y, de modo particular, a los responsables de la formación sacerdotal. Invitación a revisar no tanto algún capítulo parcial de la vida seminarística, cuanto más bien toda la obra formativa en su aspecto intelectual, espiritual y pastoral.

65. En el presente documento se ha tratado de poner de relieve solamente algunas de las necesidades educativas más urgentes, dejando a la solicitud pastoral de los Excelentísimos Obispos el profundizar y adaptar estas indicaciones a las circunstancias específicas locales. Se trata, en sustancia, de dar al problema de la pastoral familiar en todo el sistema formativo la centralidad que le permita poner en marcha la deseada renovación espiritual y moral de la Iglesia y con ésta la de la entera familia humana. Tarea que se impone no sólo por el interés de salvaguardar el bien espiritual de los fieles, sino también por el de poner los fundamentos indispensables para un seguro progreso social y para un mejor porvenir de la humanidad.

Roma, desde el Palacio de las Congregaciones, en la Solemnidad de San José, 19 de marzo de 1995.

Pio Card. LAGHI
Prefecto

+ JOSÉ SARAIVA MARTINS
Arzobispo tit. de Tuburnica
Secretario

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

19 de junio de 1995

Eminencia / Excelencia:

Esta Congregación ha seguido atentamente durante los últimos años la evolución del problema relativo al uso del pan con poca cantidad de gluten y del mosto como materia eucarística.

Tras un largo estudio, llevado a cabo en colaboración con algunas Conferencias Episcopales particularmente interesadas, la Sesión Ordinaria del Dicasterio del 22 de junio de 1994 ha tomado algunas decisiones sobre la cuestión.

Tengo por ello ahora el honor de comunicarle la normativa al respecto:

I. Respecto al permiso de usar pan con poca cantidad de gluten:

A. La respectiva licencia puede ser concedida por el Ordinario a los sacerdotes y laicos afectados de celiaca, previa presentación del correspondiente certificado médico.

B. Las condiciones para la validez de la materia son:

1) Las hostias especiales «quibus glutinum ablatum est» son materia inválida para el Sacramento.

2) Dichas hostias, en cambio, son materia válida si en ellas permanece la cantidad de gluten suficiente para obtener la panificación, si no se han añadido materias extrañas y si el procedimiento usado para su confección no desnaturaliza la substancia del pan.

II. Respecto al permiso de usar mosto:

A. La solución preferible sigue siendo la comunión *por intinción*, o bien, en la concelebración, la comunión bajo la sola especie del pan.

B. La licencia para el uso del mosto puede ser concedida por el Ordinario a los sacerdotes afectados de alcoholismo o de otra enfermedad que les impida tomar alcohol incluso en mínima cantidad, previa presentación del correspondiente certificado médico.

C. Por *mosto* se entiende el zumo de uva fresco o conservado, suspendiendo la fermentación mediante congelamiento u otro método que no altere su naturaleza.

D. A quienes gocen de licencia para el uso del mosto les está impedido en principio presidir la Santa Misa concelebrada. Sin embargo pueden darse excepciones: En el caso de un Obispo o Superior General, o bien, con el permiso del Ordinario, en el aniversario de la propia ordenación sacerdotal y en otras ocasiones similares. En estos casos el que preside la Eucaristía hará la comunión bajo la especie del mosto, mientras para los concelebrantes se preparará un cáliz con vino normal.

E. Para los rarísimos casos de petición de uso de mosto por parte de los laicos se deberá recurrir a la Santa Sede.

III. Normas comunes

A. El Ordinario debe verificar que el producto usado sea conforme a las exigencias intencionadas.

B. La licencia será concedida solamente para el tiempo en que dura la situación que ha motivado la solicitud.

-Sobre el gluten y el mosto-

C. Se debe evitar el escándalo.

D. Los aspirantes al Sacerdocio afectados de celiaca, alcoholismo o enfermedades análogas, dada la centralidad de la celebración eucarística en la vida sacerdotal, no pueden ser admitidos a las órdenes sagradas.

E. Puesto que ya se han resuelto las cuestiones doctrinales implicadas, la competencia disciplinar sobre la materia pertenece a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

F. Las Conferencias Episcopales interesadas informarán cada dos años a la mencionada Congregación acerca de la aplicación de las presentes normas.

Aprovecho gustoso la circunstancia para expresarle mis mejores augurios y confirmarme

suyo devotísimo en Cristo

+ Joseph Card. Ratzinger

DECLARACIÓN DE INTERPRETACIÓN DEL TÉRMINO «GÉNERO» POR LA SANTA SEDE

Pekín, 15 de septiembre de 1995

Aceptando que la palabra «género» en este documento ha de entenderse según su uso ordinario en el ámbito de las Naciones Unidas, la Santa Sede lo admite con el significado común de esta palabra en las lenguas en que existe.

La Santa Sede entiende el término «género» como fundado en una identidad biológico-sexual, varón y mujer. Además, la Plataforma de Acción (cf. párrafo 193, c) usa claramente la expresión «ambos géneros».

La Santa Sede excluye, así, interpretaciones dudosas basadas en concepciones muy difundidas, que afirman que la identidad sexual puede adaptarse indefinidamente, para acomodarse a nuevas y diferentes finalidades.

Asimismo, no comparte la noción de determinismo biológico, según la cual todas las funciones y relaciones de los dos sexos están establecidas en un modelo único y estático.

El Papa Juan Pablo II insiste en la distinción y complementariedad de la mujer y el hombre. Al mismo tiempo, se ha alegrado de los nuevos papeles que desempeñan las mujeres, ha puesto de relieve hasta qué punto los condicionamientos culturales representan un obstáculo para el progreso de las mujeres, y ha exhortado a los hombres a fomentar «este gran proceso de liberación de la mujer» (*Carta a las mujeres*, 6).

En su reciente *Carta a las mujeres*, el Papa explica el punto de vista de la Iglesia del siguiente modo: «Es posible acoger también, sin desventajas para la mujer, una cierta diversidad de papeles, en la medida en que tal diversidad no es fruto de imposición arbitraria, sino que mana del carácter peculiar del ser masculino y femenino» (n. 11).

Nota sobre los escritos y actividades de la señora Vassula Rydén

Muchos obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y laicos se dirigieron a esta Congregación para tener un juicio autorizado sobre la actividad de la señora Vassula Ryden, greco-ortodoxa, residente en Suiza, la cual va difundiendo en ambientes católicos de todo el mundo, con su palabra y con sus escritos, mensajes atribuidos a presuntas revelaciones celestiales.

Un examen atento y sereno de la entera cuestión, por esta Congregación y dirigido a «averiguar las inspiraciones para saber si vienen verdaderamente de Dios» (cfr. *1 In 1*), ha revelado —junto a aspectos positivos— un conjunto de elementos fundamentales que deben ser considerados negativos a la luz de la doctrina católica.

Además de evidenciar el carácter sospechoso de las modalidades con que se producen tales presuntas revelaciones, es necesario subrayar algunos errores doctrinales contenidos en las mismas.

Se habla, entre otras cosas, con un lenguaje ambiguo de las Personas de la Santísima Trinidad, hasta confundir los nombres específicos y las funciones de las Personas Divinas. Se preanuncia en tales presuntas revelaciones un inminente periodo de predominio del Anticristo en el seno de la Iglesia. Se profetiza en clave milenarista una intervención resolutive y gloriosa de Dios, para instaurar en la tierra, aun antes de la venida definitiva de Cristo, una era de paz y de bienestar universal. Además, se expone el advenimiento próximo de una Iglesia que sería una especie de comunidad pancristiana, en contraste con la doctrina católica.

El hecho de que, en los últimos escritos de Rydén, no aparecen ya los antedichos errores es señal de que los presuntos «mensajes celestiales» son solo fruto de meditaciones privadas.

Además, la señora Rydén, participando habitualmente en los sacramentos de la Iglesia católica, aun siendo greco-ortodoxa, suscita en diversos ambientes de la Iglesia católica no poca maravilla, pues parece situarse por encima de toda jurisdicción eclesiástica y de toda regla canónica, y crea de hecho un desorden ecuménico que irrita a no pocas autoridades, ministros y fieles de su propia Iglesia, colocándose fuera de la disciplina eclesiástica que le corresponde.

No obstante algunos aspectos positivos, el efecto esperado de las actividades desarrolladas por Vassula Rydén es negativo. Esta Congregación solicita la intervención de los Obispos para que informen adecuadamente a sus fieles, y no se conceda ningún espacio en el ámbito de las propias diócesis a la difusión de sus ideas. Invita, en fin, a todos los fieles a no considerar como sobrenaturales los escritos y las intervenciones de la señora Vassula Rydén y a conservar la pureza de la fe que el Señor ha confiado a la Iglesia.

Ciudad del Vaticano, 6 de octubre de 1995.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, S.D.B., Arz. emérito de Vercelli, *Secretario*

Congregación para la Doctrina de la Fe

Sobre el valor de la doctrina contenida en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*

*Después de la publicación de la Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, algunos teólogos, diversos grupos de sacerdotes y religiosos, como también algunos ambientes y asociaciones del laicado católico han manifestado reacciones problemáticas o negativas en relación con dicho documento pontificio, poniendo en discusión el carácter definitivo de la doctrina sobre la inadmisibilidad de las mujeres al sacerdocio ministerial y la pertenencia de esa doctrina al depósito de la fe.*

*La Congregación para la Doctrina de la Fe ha considerado necesario disipar las dudas y reservas al respecto mediante el *Responsum ad dubium*, que el Santo Padre ha aprobado y ordenado su publicación y que es del siguiente tenor:*

Respuesta a la pregunta acerca de la doctrina contenida en la Carta Apostólica "Ordinatio Sacerdotalis"

Preg.: Si la doctrina, según la cual la Iglesia no tiene facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, propuesta en la Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* como dictamen que debe considerarse definitivo, se ha de entender como perteneciente al depósito de la fe.

Resp.: Afirmativa.

Esta doctrina exige un asentamiento definitivo puesto que, basada en Palabra de Dios escrita y constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia desde el principio, ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal (cf. Conc. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 25, 2). Por consiguiente, en las presentes circunstancias, el Sumo Pontífice, al ejercer su ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cf. Lc 22,32) ha propuesto la misma doctrina con una declaración formal, afirmando explícitamente lo que siempre, en todas partes y por todos los fieles se debe mantener, en cuanto perteneciente al depósito de la fe.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la Audiencia concedida al infrascripto Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Respuesta, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de octubre de 1995.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarsicio Bertone
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

-Causas que excusan a sacerdotes y religiosos de formar parte del tribunal del jurado-

**CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA - SECRETARIO
CAUSAS QUE EXCUSAN A SACERDOTES Y RELIGIOSOS DE FORMAR PARTE DEL TRIBUNAL
DEL JURADO**

Madrid, 8 de noviembre de 1995

A los señores Obispos miembros de la Conferencia Episcopal Española

Querido hermano:

En el curso de la reunión que en esta mañana está teniendo el Comité Ejecutivo de nuestra Conferencia Episcopal, se han considerado aquellos casos de sacerdotes y religiosos que han sido seleccionados para formar parte del Tribunal del Jurado.

El Comité Ejecutivo estima que existen serias razones pastorales y sólidos argumentos jurídico-canónicos para rehusar esta prestación.

Por ello, consciente de que el plazo de alegaciones finaliza el próximo día 15, envío por fax a V.E. dos formularios de recurso, uno destinado a los sacerdotes y otro utilizable en el caso de religiosos no clérigos y de religiosas. La argumentación de la Junta de Asuntos Jurídicos, figura en sendos informes de dos de sus miembros, que envío también a V.E. en esta misma mañana, en este caso por correo electrónico.

Con la esperanza de que los posibles recursos sean tenidos en cuenta por los jueces decanos de cada circunscripción, aprovecho la ocasión para saludar a V.E. muy cordialmente.

Afmo. en el Señor.

+ JOSÉ SÁNCHEZ GONZÁLEZ
Obispo de Sigüenza-Guadalajara
Secretario de la Conferencia Episcopal Española

**CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
JUNTA DE ASUNTOS JURÍDICOS**

Borrador para el recurso contra el sorteo para jurado
(PARA SACERDOTES)

....., con DNI

nº....., vecino de

con domicilio en.....,

como mejor proceda en derecho, ante V.I.,

EXPONE:

-Causas que excusan a sacerdotes y religiosos de formar parte del tribunal del jurado-

1.º Que, mediante notificación de la Audiencia Provincial de(Rfa. Ley del Jurado, nº del Censo (Rfa. CPI)). se le ha hecho sabedor de haber sido designado candidato a Jurado para el próximo año de 1996.

2.º Que concurren en su caso varias causas que le hacen imposible y consecuentemente le excusan legítimamente del desempeño de la función de jurado, como son las siguientes:

Primera: Ser sacerdote católico, como se prueba por el certificado que se adjunta al presente escrito.

Segunda: En consecuencia, su estatuto personal le prohíbe, a tenor del Derecho Canónico, ejercer la función de jurado, ya que el canon 285 § 3 del vigente Código de Derecho Canónico le prohíbe terminantemente aceptar aquellos cargos públicos que llevan consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil. Es obvio que ser miembro del jurado lleva consigo una participación en el ejercicio de la potestad civil en virtud de los artículos 117 y 125 de la Constitución española.

Tercera: Como consecuencia de su condición de sacerdote de la Iglesia católica, está obligado severísimamente, a tenor del canon 984 del citado Código de Derecho Canónico, a guardar estricto secreto acerca de los conocimientos adquiridos en el ejercicio del ministerio de oír confesiones. Esta obligación entraría en conflicto con su actuación como jurado, ya que puede haber oído en confesión a la persona que se juzga o a algunos de sus familiares o personas que puedan estar implicadas en el hecho delictivo sobre el que tiene que emitir veredicto. Esta posibilidad no puede excluirse, ni puede probarse que no se haya dado ese hecho, al estar el ministerio de oír confesiones abierto a todas las personas.

Entendemos que se encuentra aquí la razón de las excepciones contempladas en la Ley de Enjuiciamiento Criminal, en sus artículos 263, 417 y 707.

Cuarta: Su condición de sacerdote le prohíbe, en conciencia, actuar como jurado, ya que la misión del sacerdote no es otra que ser signo e instrumento de paz, de reconciliación y de perdón, y no ser nunca juzgador de sus hermanos.

3.º En la alegación de estas causas y prohibiciones le amparan, entre otros, los siguientes fundamentos jurídicos:

Primero: El reconocimiento del libre ejercicio de la misión de la Iglesia y en particular de su jurisdicción, tal como quedó estipulado en el artículo 1.º del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Jurídicos de 3 de enero de 1979, con rango de Tratado Internacional, a tenor del artículo 96,1 de nuestra Constitución, y como lo ha declarado el Tribunal Constitucional en su Sentencia 66/1982 de 2 de noviembre, que afecta de manera singular el estatuto jurídico de sus ministros.

Segundo: La jurisdicción antes mencionada de la Iglesia católica obtiene también su reconocimiento en virtud del artículo 6,1 de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, en el que se establece que las Iglesias, Confesiones y Comunidades religiosas inscritas tendrán plena autonomía y podrán establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal.

Tercero: Por aplicación análoga, perfectamente razonable y obvia, debe reconocerse la incompatibilidad de los sacerdotes con la función de jurado, como se ha reconocido esa incompatibilidad con el modo de cumplir con la obligación del servicio militar, en cuanto que se les exime de realizar misiones que sean incompatibles con su estado, de conformidad con el Derecho Canónico. Así ha quedado regulado por el Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede de 3 de enero de 1979 sobre la asistencia religiosa a las fuerzas armadas y el servicio militar de clérigos y religiosos, artículo 5,3, y por la Orden Ministerial 38/1985, de 24 de junio, por la que se regula el servicio militar de clérigos y religiosos, artículo 5.

Cuarto: Finalmente, es de aplicación el artículo 16,1 de la Constitución española, en relación con el artículo 10,2 del mismo texto legal, con referencia al artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos

-Causas que excusan a sacerdotes y religiosos de formar parte del tribunal del jurado-

Humanos (New York, 10-12-1948) y al artículo 9 del Convenio para la protección de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales (Roma, 4-11-1950), en cuanto que, a tenor de los mismos, cabe presentar objeción de conciencia a cumplir con la función de jurado, por las razones antes aducidas, según doctrina de nuestro Tribunal Constitucional que, en su Sentencia 53/1985, de 11 de abril, declara que la objeción de conciencia forma parte del derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa, y ser nuestra Constitución directamente aplicable en materia de derechos fundamentales. La doctrina que comenta la Ley Orgánica 5/1995, de 22 de mayo, del Tribunal del Jurado hace mención expresa a esta posibilidad jurídica: cf. J.A. Tomé García, en A. de la Oliva y otros, *Derecho Procesal Penal*, Madrid 1995, p. 860.

Quinto: El hecho, en alguna manera sorprendente, de no estar los sacerdotes católicos y los ministros de otras religiones entre las personas que la ley del Tribunal del Jurado, en sus artículos 10-12, declara tener incompatibilidad, prohibición o excusa para formar parte del jurado, quizás se deba a que el mismo legislador no lo estimó necesario al existir legislación de rango superior, tal como lo hemos expuesto, de la que se deduce que no puede ejercer esa función.

Teniendo en cuenta las razones expuestas y los fundamentos legales para ser alegadas.

SUPLICA que, a tenor del artículo 12,7 de la Ley Orgánica 5/1995, de 22 de mayo, del Tribunal del Jurado, se digne dar por presentadas y aceptadas estas excusas en orden a ser excluido de la lista de designados para el Jurado a la que hace mención la notificación recibida de la Audiencia Provincial.

-Esperamos la resurrección y la vida eterna-

ESPERAMOS LA RESURRECCIÓN Y LA VIDA ETERNA

Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe

26 de noviembre de 1995

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

I.- LA ESPERANZA AMENAZADA

- a. Se cree en Dios y no se espera la vida eterna
- b. Anunciar la esperanza de la vida eterna con toda su riqueza
- c. La crisis de la moderna ideología del progreso es ocasión para la esperanza humilde, pero difunde también la pura desesperanza.
- d. Vuelven formas ancestrales de esperanza que conviven con el culto cínico al propio provecho.
- e. Por eso anunciamos de nuevo a Jesucristo crucificado y resucitado, esperanza hecha carne para una humanidad nueva

II.- LA RAZÓN DE LA ESPERANZA CRISTIANA

- a. Quien cree en Dios espera la vida eterna
- b. El Antiguo Testamento se abre a la resurrección
- c. La Nueva Alianza, sellada en la sangre de Cristo, es la base de nuestra fe en la resurrección y en la vida eterna
- d. En el cielo "estaremos siempre con el Señor" (1 Tes 4.17)
- e. El ansia de inmortalidad a la que responde sobreabundantemente la fe.

III. ALGUNOS DESAFÍOS A LOS QUE SE ENFRENTA HOY LA ESPERANZA CRISTIANA

- a. La idea de la reencarnación es incompatible con la fe en la resurrección de la carne y con la antropología cristiana
 - La vuelta de ideas reencarnacionistas es ocasión para recordar la sed de eternidad y la eventual necesidad de purificación postmortal
 - La "reencarnación" contradice el ser personal, "uno en cuerpo y alma", y la ascensión de la carne resucitada
- b. Frente al cinismo ético, ciudadanos del cielo que construyen con justicia la ciudad terrena
- c. La libertad humana es tal, que no se puede excluir la posibilidad real de la perdición eterna
- d. "¿Dónde queda, muerte, tu victoria?" (1 Cor 15, 55)

IV.- CONCLUSIÓN: anunciamos con la vida al Vencedor de la muerte

INTRODUCCIÓN

"¿Cómo dicen algunos que los muertos no resucitan? Si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado. (...) Y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe no tiene sentido. (...) Si nuestra esperanza en Cristo acaba con esta vida, somos los hombres más desgraciados. ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos: el primero de todos." (1 Cor 15, 12-13. 17. 19-20).

1. Sentimos la urgencia y el gozo de recordar hoy a los cristianos de nuestros pueblos y ciudades -como el apóstol Pablo a los de Corinto- la luminosa esperanza que brota de la fe en Jesucristo resucitado. Si esta esperanza se oscureciera o se disipara, ya no podríamos llamarnos de verdad cristianos; y perderíamos el sabor que nos convierte en sal para una tierra amenazada de insipidez y de falta de sentido verdaderamente humano para vivir (cf. Mt 5, 5-13).

Al proclamar y explicar de nuevo que creemos, con la Iglesia de ayer y de hoy, en la resurrección de los muertos y en la vida eterna, ofrecemos también a todos motivos fundamentales para la renovación de la vida personal y para la regeneración de la convivencia social. Porque "el don supremo de sí mismo al hombre por parte de Dios, pleno y definitivo, en la vida eterna, es lo que da su justo valor a la vida presente, jerarquiza todos los bienes de la tierra y evita que alguno de estos bienes pase a ocupar el lugar de Dios, como realidad última y bien supremo."¹

Comenzaremos describiendo algunos fenómenos del momento actual que suponen una amenaza para la esperanza (I); luego recordaremos las razones de la esperanza cristiana, que se apoyan en el acontecimiento glorioso de la resurrección del Señor Jesús (II); y, por fin, mostraremos cómo la fe cristiana en la resurrección y la vida eterna asume y responde cumplidamente a algunos desafíos que le son planteados por el modo de vida de hoy (III).

I. LA ESPERANZA AMENAZADA

a.- Se "cree" en Dios y no se espera la vida eterna

2. A pesar de la mayor extensión que diversas formas de indiferencia religiosa han ido adquiriendo en los últimos tiempos, nuestro pueblo sigue siendo, gracias a Dios, muy mayoritariamente religioso y católico, como es fácil constatar y como se recoge también en diversas encuestas realizadas últimamente. Pero llama la atención que no pocos de los que se declaran católicos, al tiempo que confiesan creer en Dios, afirman que no esperan que la vida tenga continuidad alguna más allá de la muerte.

¿Qué Dios es ése en el que dicen creer quienes piensan que no ha vencido a la muerte y que es ella la que tiene la última palabra sobre la vida del ser humano? No es, ciertamente, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios vivo y verdadero. No puede ser el Dios personal y cercano a sus criaturas, en especial a los seres humanos, a quienes ha creado a su imagen para establecer con ellos una relación mucho más fiel aún que la que nosotros anudamos con nuestros seres queridos.

La desconexión entre la fe en Dios y la esperanza en la vida eterna no sólo pone de manifiesto una cierta crisis de esta esperanza, sino también de la fe en Dios. La fe en la resurrección y en la vida eterna va íntimamente unida a la verdadera fe en Dios. Proclamar de nuevo nuestra fe pascual² en que nuestras vidas, junto con la creación entera, "libre ya del pecado y de la muerte"³, serán definitivamente asumidas en la vida de Dios es alabar y reconocer de verdad al Señor del cielo y de la tierra.

b.- Anunciar la esperanza de la vida eterna con toda su riqueza

3. La predicación, la catequesis y la enseñanza de la religión católica, si quieren ser alimento sano de una fe íntegra y viva, han de proponer con toda su toda su riqueza la esperanza cristiana en la vida eterna. Es cierto que para hacerlo con la precisión teológica necesaria hay que familiarizarse con el pensamiento cristiano madurado en el surco trazado por el Concilio Vaticano II. Es verdad también que hay que acabar de superar ciertas modas de interpretación del cristianismo en clave inmanentista, es decir, tendentes a reducir la fe cristiana a una simple estrategia para organizar mejor la vida en este mundo. Pero ninguna de estas dificultades justifica el que se silencie o el que se deforme la fe de la Iglesia en la vida eterna. El Credo concluye solemnemente con esta proclamación de esperanza, tan unida a la fe en Dios. Si no se habla de ella, o si se habla de un modo inapropiado, el corazón mismo de la fe en Jesucristo resultará negativamente afectado.

Como pastores que desean la salud y el vigor de la fe, nos interesa mucho que sea anunciada en toda su integridad y armonía; que se evite presentar la posibilidad de la muerte eterna de un modo desproporcionadamente amenazador; pero, ante todo, que no se deje de anunciar a los fieles el destino glorioso que la Iglesia espera. El anuncio de la gloria, al que se unirá prudentemente la seria advertencia de su posible frustración a causa del pecado, servirá tanto de aliento insustituible de la esperanza como de necesario estímulo de la responsabilidad. Descuidar este aspecto del mensaje evangélico tendría, entre otras, la grave consecuencia de que los fieles, carentes del alimento sólido de la fe, que viene a saciar con creces el hambre de amor perenne que experimenta la naturaleza humana, se sientan tentados de dar oídos a supersticiones o ideologías incompatibles con la dignidad de quienes son hijos de Dios en Cristo.

c. La crisis de la moderna ideología del progreso es ocasión para la esperanza humilde, pero difunde también la pura desesperanza

4. El mundo en el que nos toca vivir hoy presenta unas características peculiares, que ejercen su influencia en el modo en el que los creyentes entendemos y vivimos nuestra fe pascual y, también, en la manera en la que nuestros contemporáneos se acercan o se alejan de ella. El llamado "hombre adulto" de la modernidad se ha entendido a sí mismo como el constructor prometeico⁴ de su futuro, de un porvenir siempre mejor, según lo diseñado en diversos programas utópicos que florecieron en los humanismos laicos que elaboraron un modelo de esperanza secularista o de "trascendencia" reducida a este mundo.

No es seguro que esa visión ilusoria del progreso histórico como única meta de la vida humana haya sido realmente superada. Al menos entre nosotros, palabras como "modernización", "progreso", etc. siguen siendo utilizadas como señuelos con los que atraer todas las energías de las gentes al servicio de determinados programas. El caso es, sin embargo, que son cada vez más los que, aleccionados por el derrumbamiento de grandes utopías (o "grandes relatos") y alarmados por las consecuencias indeseables del "progreso" (en términos ecológicos o de justicia social), han empezado a dudar de que el futuro vaya a poder traer nada bueno. Se habla del "fin de la historia", no en un sentido apocalíptico o escatológico⁵, sino para decir que se perciben como agotados los grandes programas y que ya no se cuenta con un *hacia dónde*, con una meta que confiera finalidad y sentido al camino de la humanidad.

5. Uno de los resultados de esta "crisis de la modernidad" o incluso, según algunos, del "fin del proyecto moderno" es la difusión de una cierta desesperanza. Ahora se trata de orientar todos los deseos del hombre al modesto horizonte de lo cotidiano, a la serena y lúcida instalación en la fugacidad, con la convicción de que, incluso en su obvia precariedad, sólo el presente cuenta verdaderamente.

Desde una visión cristiana del ser humano, no tenemos por qué valorar esta situación de un modo puramente negativo. No es malo que se tome realmente conciencia de que el poder que la ciencia y la técnica han conferido a la humanidad no garantiza por sí solo un futuro más digno del ser humano. No es malo que, abandonadas las grandes palabras, basadas en una concepción ilusoria de lo que el hombre puede darse a sí mismo, se valoren las mil pequeñas cosas que la vida nos presenta y se disfruten como bienes que el Creador nos ofrece: desde el paseo por la montaña hasta el encuentro con el amigo. No es mala una esperanza humilde y hasta escondida en lo cotidiano⁶.

En cambio, es preocupante que vaya tomando cierta carta de naturaleza la pura y simple desesperanza. No es extraño que la cultura descreída, que había juzgado incompatibles el reino de Dios y el reino del hombre, tienda a revelarse hoy como una cultura desesperanzada. No nos sorprende, ya que es la fe en el Dios de la vida y de la promesa (cf. Mc 12, 27 par.) la que, en realidad, hace posible la esperanza fundada, la apertura confiada hacia el futuro. Pero nos preocupan las consecuencias que se derivan de la falta de esperanza para la vida personal y social.

d.- Vuelven formas ancestrales de esperanza que conviven con el culto cínico al propio provecho

6. Ahí está, en primer lugar, el fenómeno del retorno de lo que podríamos llamar nuevas formas primitivas de esperanza. El ser humano necesita el futuro, no puede vivir sin proyectarse hacia el porvenir. En lugar de caminar sereno bajo la guía providente de Dios, Señor de la historia, intenta conocer y dominar lo que

le espera de cualquier modo. Una vez que las utopías modernas han entrado en crisis, la cultura descreída echa mano con frecuencia de creencias ancestrales o de supersticiones para tratar de responder a la inevitable demanda de esperanza. Y paradójicamente, junto a la ciencia y la técnica más avanzadas, florecen con cierto vigor la astrología, los horóscopos, la quiromancia, etc. Al mismo tiempo, se recuperan, más o menos adaptadas, diversas formas de antiguas creencias sobre la supervivencia del hombre, tales como la de la reencarnación, que implican en realidad una visión de la vida humana muy distinta de la que, arraigada en la fe cristiana, ha hecho posible concebir al ser humano como persona libre.

En segundo lugar, junto a estas "nuevas" formas de falsa religiosidad, y a veces en estrecha convivencia con ellas, se encuentra el fenómeno del culto más o menos cínico al propio provecho, como única meta de la vida. Si no hay ya ni siquiera una "causa histórica" en la que creer y por la que luchar; si, además, "todo está escrito en los astros" o en las leyes del destino; si lo que cuenta y lo único seguro es sacar partido a la situación en la que la vida nos ha puesto hoy, no hay que extrañarse demasiado de que abunden las conductas insolidarias, antisociales y corruptas. Y -lo que es más grave- no hay que extrañarse de que no sea fácil vislumbrar la existencia de un terreno firme sobre el que construir el edificio ético que dé cobijo a la vida social.

e. Por eso anunciamos de nuevo a Jesucristo crucificado y resucitado, esperanza hecha carne para una humanidad nueva

7. Por todo ello queremos anunciar de nuevo en medio de nuestro mundo la esperanza hecha carne: Jesucristo crucificado y resucitado. Queremos subrayar algunos rasgos de esta esperanza de la Iglesia, para que la alegría de los que ya la comparten con nosotros sea completa (cf. 1 Jn 1, 4); y para que, de este modo, podamos ser realmente la sal que dé sabor a la humanidad y evite su corrupción. Porque el ser humano sólo se encuentra realmente consigo mismo cuando acoge a Jesucristo crucificado y resucitado: en él halla un motivo real para no vivir sin esperanza, aprisionado por el presente puramente vegetativo del comer y el beber, y para seguir luchando contra los poderes que hoy esclavizan al hombre.

II. LA RAZÓN DE LA ESPERANZA CRISTIANA

a. Quien cree en Dios espera la vida eterna

8. El Credo de la Iglesia se abre con la confesión de la fe en Dios Padre, *Creador* de todo, y se cierra con la proclamación de la esperanza en la *resurrección de los muertos* y en la *vida eterna*. Entre ambos artículos del Credo, el primero y el último, se da una estrecha correspondencia. El primero contiene ya implícitamente el último; en éste se expresa lo que en aquél se sugiere. De modo que no es posible afirmar uno y negar otro, pues ambos están esencialmente relacionados.

El Dios creador, del que nos habla el primer artículo, es el Ser paternal y personal que, siendo el Viviente por excelencia, da el ser a las creaturas por puro amor. El amor es generador de vida; Dios, que crea por ser él mismo el Amor (cf. 1 Jn 4, 8b), crea para la vida; para una vida eterna, porque la vida surgida de ese Amor creador, que Dios es, conlleva una promesa de perennidad.

b. El Antiguo Testamento se abre a la resurrección

9. El hecho amargo y contundente de la muerte oscureció durante un tiempo, a causa del pecado, la comprensión plena de las consecuencias últimas de la fe en el Creador. Pero la reflexión creyente sobre la muerte, hecha por Israel a la luz de su elección por Dios, acabó clarificando la relación del Creador con sus fieles más allá de la muerte. Las promesas de Yahvé a Abraham se cumplirán en plenitud después de su muerte, pues la alianza establecida con él es inquebrantable (Cf. Gn 17, 6ss; Rom 11, 29). De la experiencia liberadora del Exodo Israel aprende que cada vez que es amenazado en su existencia, puede siempre acudir a Dios, que no le olvida. Job comprende ya que la comunión con Dios es más fuerte que la corrupción de la carne (Jb 19, 25-27). Por eso, cuando Israel se plantea la cuestión de la suerte personal de los que respetan la alianza incluso a costa de la entrega de la propia vida en el martirio, no le resulta difícil creer que el Dios de la vida y de la alianza no se deja ganar en fidelidad por aquellos que le han sido

fieles hasta el final: "El rey del mundo nos resucitará para una vida eterna a nosotros que hemos muerto por sus Leyes" (2 Mac 7, 9; cf. Dn 12). La esperanza de los hombres de la Antigua Alianza incluye, pues, la espera confiada en una vida eterna junto a Dios para aquellos que le han sido fieles; una vida en la que, por la resurrección, es la misma persona, con su identidad psicosomática, la que disfruta de esa nueva existencia con Dios y los suyos.

c.- La Nueva Alianza, sellada en la sangre de Cristo, es la base de nuestra fe en la resurrección y en la vida eterna

10. Llegada la plenitud de los tiempos, el Dios de la creación y de la alianza manifiesta plenamente su identidad como el Amor creador al resucitar a Jesús de Nazaret, el Crucificado, de entre los muertos. El anuncio de su resurrección es el acta pública del nacimiento de la fe cristiana, como se ve en las palabras de Pedro el día de pentecostés: "A ese Jesús lo resucitó Dios, cosa de la que todos nosotros somos testigos. Así pues, una vez que ha sido elevado a la derecha de Dios y ha recibido del Padre la Promesa (el Espíritu Santo), lo ha derramado, que es lo que vosotros veis y oís" (Hech 2, 32-33). Es lo mismo que Pablo les recuerda también a los de Corinto, sumándose a la multitud de los testigos de la resurrección, base de toda su empresa apostólica (Cf. 1 Cor 15, 1-11). La novedad absoluta de que aquel Crucificado "se haya dejado ver" (ibid.) vivo ya en nuestra historia, como el Señor resucitado y glorioso, es la confirmación por el Padre de su misión divina -acreditada en la obediencia martirial hasta la cruz- y de su identidad con el Logos eterno de Dios⁷. El Hijo de Dios, igual que entregó libremente su vida, tuvo el "poder para recobrarla de nuevo" (Jn 10, 17-18)⁸.

11. La resurrección de Jesucristo tiene, por tanto, un lugar central en el Credo, es como su corazón, situado justo en medio, entre los artículos primero y último. Tanto aquél como éste han de ser entendidos desde esa clave de bóveda de la muerte y resurrección del Señor, es decir, cristológicamente. El Dios creador, el que nos ha dado el ser y la vida, es el Dios resucitador, el que no quiere que nada de lo que ha hecho se pierda, muy en especial, la vida de sus fieles, con los que ha sellado, en la sangre de Jesucristo resucitado, una alianza eterna. La plenitud de la vida nueva del Resucitado es la garantía de una vida que vence a la muerte y que, gracias al Espíritu vivificador -a quien confiesa toda la última parte del Credo- se comunica a cuantos viven en Cristo por la fe en él: "El que cree en el Hijo tiene vida eterna" (Jn 3, 36. cf. Rom 8, 11).

Somos cristianos porque, en efecto, insertados "por el agua y el Espíritu" en el Cuerpo de Cristo, participamos ya de su vida resucitada: "Habéis resucitado con Cristo" (Col 3, 1); "vivo yo, más no yo; es Cristo quien vive en mí" (Ga 2, 20). Por eso, "Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros mediante su poder" (1 Cor 6, 14). Como decía San Agustín: "Cristo ha realizado lo que nosotros esperamos todavía. Lo que esperamos no lo vemos. Pero somos el cuerpo de la Cabeza en la que ya es realidad lo que esperamos"⁹. Así pues, sobre el cristiano, como sobre Cristo, la muerte no tiene la última palabra; el que vive en Cristo no muere para quedar muerto; muere para resucitar a una *vida nueva y eterna*.

d.- En el cielo "estaremos siempre con el Señor" (1 Tes 4,17)

12. La vida humana tiene, pues, un *hacia dónde*, un destino que no se identifica con la oscuridad de la muerte. Hay una patria futura para todos nosotros, la casa del Padre, a la que llamamos cielo. La inmensidad de los cielos estrellados que observamos "allá arriba", desde la tierra, puede sugerir, a modo de imagen, la inmensa felicidad que supone para el ser humano su encuentro definitivo y pleno con Dios. Este encuentro es el cielo del que nos habla la Sagrada Escritura con parábolas y símbolos como los de la fiesta de las bodas, la luz y la vida.

"Lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni mente humana concibió" es "lo que Dios preparó para los que le aman" (1 Cor 2, 9). No podemos, por eso, pretender una descripción del cielo. Pero nos basta con saber que es el estado de completa comunión con el Amor mismo, el Dios trino y creador, con todos los miembros del cuerpo de Cristo, nuestros hermanos (singularmente con nuestros seres queridos), y con toda la creación glorificada. De esa comunión goza plenamente ya quien muere en amistad con Dios, aunque a la espera

misteriosa del "último día" (Jn 6, 40), cuando el Señor "venga con gloria" y, junto con la resurrección de la carne, acontezca la transformación gloriosa de toda la creación en el Reino de Dios consumado (cf. Rom 8, 19-23; 1 Cor 15, 23; Tit 2,13; LG 48-51).

13. Conviene no olvidar que la vida nueva y eterna no es, en rigor, simplemente *otra* vida; es también *esta* vida en el mundo. Quien se abre por la fe y el amor a la vida del Espíritu de Cristo, está compartiendo ya ahora, aunque de forma todavía imperfecta, la vida del Resucitado: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo" (Jn 17, 3). El Papa Juan Pablo II, al proponer en su carta encíclica *Evangelium vitae* la integridad del gozoso mensaje de la fe sobre la vida humana, recuerda que ésta encuentra su "pleno significado" en "aquella vida `nueva' y `eterna', que consiste en la comunión con el Padre" (EV 1). "La vida que Dios da al hombre es mucho más que un existir en el tiempo" (EV 34). "La vida que Jesús promete y da" es eterna "porque es participación plena de la vida del Eterno" (EV 37). Al mismo tiempo, el Papa no deja de señalar que la vida eterna, siendo "la vida misma de Dios y a la vez la vida de los hijos de Dios" (EV 38), "no se refiere sólo a una perspectiva supratemporal", pues el ser humano "ya desde ahora se abre a la vida eterna por la participación en la vida divina" (EV 37). Todo esto tiene inevitables consecuencias para la relación entre escatología y ética, entre vida en plenitud y vida en el bien, relación sobre la que hablaremos más adelante.

e.- El ansia de inmortalidad a la que responde sobreabundantemente la fe

14. Nuestra espera de la resurrección y de la vida eterna no se apoya, en última instancia, en ninguna especulación de la mente ni en ningún deseo del corazón del hombre. La resurrección y el cielo son inimaginables e inalcanzables para el ser humano de por sí. Su único fundamento fiable es el acontecimiento de Jesucristo, en quien Dios mismo nos abre la posibilidad de una vida resucitada como la suya. Pero esta esperanza no llega a nosotros como un lenguaje extraño que no pudiéramos entender; no es algo que nos venga puramente de fuera. Al contrario, la esperanza cristiana responde de modo insospechado a la naturaleza propia del ser humano.

En efecto, al hombre le es consustancial la apertura confiada a un futuro mejor y mayor. Late en él una tenaz tendencia hacia esa plenitud de ser y de sentido que llamamos *felicidad*. Nunca se encuentra el ser humano perfectamente instalado en su finitud: si pretendiera dar por saciado su apetito de verdad, de belleza y de bien, habría sofocado todo aliento de humanidad. Por eso ha podido decirse de él que es, por naturaleza, un "ser proyectado hacia el futuro" o "abierto". *Dum spiro, spero*; o lo que es lo mismo: "mientras hay vida hay esperanza". Lo que significa, a la inversa, que allí donde se deja de esperar, se comienza a dejar de vivir.

15. La historia de las religiones atestigua el hondo arraigo de esta dimensión esperante en los hombres de todas las épocas y de todas las culturas, pues, sabiéndose mortales, los seres humanos no han aceptado que la muerte fuera su último destino; habiendo experimentado muchas veces la precariedad de sus proyectos, nunca han dejado de planear y esperar un futuro mejor; conscientes de su finitud y relatividad, jamás han dejado de aspirar a ser tratados no como cosas, sino como fines absolutos. Esta paradójica polaridad de la conciencia y del ser del hombre condujo a los griegos a verle como trágicamente escindido entre una existencia terrena y un destino celeste, y a las grandes religiones orientales, a subsumirle en el seno de los procesos recurrentes de la naturaleza.

16. Con el cristianismo, la encarnación del Verbo ha esclarecido el misterio del ser humano: la fragilidad e incluso la maldad de los logros de los hombres no es impedimento para que Dios haga venir a esta historia su Reino; la finitud y relatividad propia de todo lo humano, es transcendida al ser habitada por el Dios infinito que se comunica libremente a sí mismo en la misma carne de los mortales. Los Padres de la Iglesia hablaron de la "divinización" del ser humano como don de Dios, el cual, en Jesucristo, le hace partícipe de su misma vida divina¹⁰.

Siendo, pues, connatural al hombre el esperar siempre algo, incluso más allá de la muerte, y el no desesperar nunca del todo, la esperanza cristiana es afín a ese modo de ser básico de la condición humana, que recibe de ella un esclarecimiento definitivo. Por eso, al dar razón de nuestra esperanza (cf. 1

Pe 3, 15), desvelamos para todos nuestros hermanos los hombres una oferta de sentido y un horizonte último de expectación que colma, en medida insospechada, el dinamismo de deseo y de esperanza alojado en lo más íntimo del ser humano.

III. ALGUNOS DESAFÍOS A LOS QUE SE ENFRENTA HOY LA ESPERANZA CRISTIANA

17. Queremos fijar ahora nuestra atención en algunos fenómenos particulares de nuestro tiempo que afectan a determinados contenidos concretos de la esperanza cristiana: el nuevo atractivo que parece presentar la idea de la reencarnación, opuesta en cuestiones fundamentales a la fe en la resurrección y en la vida eterna; los fenómenos del prometeísmo y del cinismo ético, que tienden a cegar en algunos de nuestros contemporáneos las verdaderas fuentes de la esperanza; el miedo a la libertad, que amenaza con despojar a la vida humana de su verdadero carácter de suprema decisión entre salvación y perdición; y la tendencia a ocultar o ignorar la muerte, que aparta la mirada de las gentes de su condición y destino últimos.

a. La idea de la reencarnación es incompatible con la fe en la resurrección de la carne y con la antropología cristiana

18. Las encuestas sobre opiniones y creencias vigentes hoy en las sociedades occidentales coinciden en señalar el retorno de la idea de la reencarnación. Aparece con diversas variantes y adaptada a la mentalidad evolucionista moderna, pero, en todo caso, con la pretensión de ofrecer una respuesta más racional y válida que la fe cristiana en la resurrección o que cualquier otra forma de esperanza en la victoria sobre la muerte.

Esta vuelta de antiquísimas ideas sobre la vida y el destino del hombre, rechazadas por la Iglesia como contrarias a su fe y a su esperanza¹¹, no deja también de ser ocasión para hacernos recapacitar.

• La vuelta de ideas reencarnacionistas es ocasión para recordar la sed de eternidad y la eventual necesidad de purificación postmortal

19. Ante todo, hemos de pensar que si algunos de nuestros contemporáneos parecen dispuestos a aceptar de nuevo antiguas ideas que parecían ya superadas, es porque, hoy igual que ayer, el ser humano sigue estando necesitado de una respuesta a su pregunta por la brevedad y la precariedad de esta vida. La sed de eternidad, la convicción de que esta etapa mortal de la vida no puede ser la definitiva, está tan arraigada en el ser humano que, cuando las personas no se encuentran en la fe con Jesucristo, en quien la naturaleza humana ha sido realmente asumida en la vida eterna de Dios, se entregan a las promesas y a las propuestas con las que las modas pretenden saciar aquella sed. Por eso, el cultivo y el anuncio de nuestra fe en Jesucristo resucitado y en la vida eterna es una gozosa responsabilidad de cada uno de nosotros y de toda la Iglesia, que responde perfectamente -como acabamos de recordar- a la demanda de esperanza que se expresa también en el equivocado recurso de algunos de nuestros contemporáneos a la idea de la reencarnación.

20. Además, también hay un elemento de verdad en la insistencia de ciertas ideas reencarnacionistas en que la brevedad de esta vida exige, a veces, una etapa ulterior de reparación o purificación. Es cierto que, en algunas corrientes neognósticas¹² contemporáneas, las etapas y ciclos de la vida humana en diversos cuerpos son postuladas desde una mentalidad prometeica que apunta a una salvación autónoma del ser humano, entendida como un proceso, para cuyo desarrollo pleno no bastaría la unicidad improrrogable de una existencia temporal. No cabe duda de la incompatibilidad de esta mentalidad con la fe cristiana, pues en ella no hay lugar ni para la única mediación salvífica de Cristo, ni para la gracia que nos salva, ni para el peso real de eternidad que tienen las decisiones libres de los hombres.

Sin embargo, estos mismos errores pueden ayudarnos a recapacitar sobre el lugar que ocupa en nuestro cultivo y anuncio de la fe en la vida eterna la doctrina de la Iglesia sobre la purificación posterior a la muerte, o del purgatorio. La existencia de una "eventual purificación previa a la visión de Dios"¹³ presupone, en efecto, que el curso de la vida mortal puede llegar a su término sin que sea posible alcanzar

inmediatamente la plena comunión con Él. El justo experimenta entonces una purificación pasiva. No es él quien sigue activamente recomponiéndose en otra vida reencarnada, como piensan equivocadamente los modernos gnosticismos. Es la misma potencia del amor de Dios la que, al presentársele de una manera definitiva y suprema como "llama de amor viva"¹⁴, purifica a quien ha muerto en amistad con Él de todas las imperfecciones procedentes todavía del pecado¹⁵.

• **La "reencarnación" contradice el ser personal, "uno en cuerpo y alma", y la ascensión de la carne resucitada**

21. Las modernas ideas reencarnacionistas no dejan lugar para la gracia de Dios, la única capaz de redimir al pecador y de purificar al justo, porque son incompatibles de raíz con la fe en que el mundo y el hombre son creación de Dios en Cristo. El ser humano, en efecto, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Por eso ni una ni mil "reencarnaciones" bastarían de por sí para conducirlo a su plenitud. No es el esfuerzo por salvarse a sí mismo lo que plenifica al ser humano. Pues es Dios mismo, su vida eterna gratuitamente compartida con sus criaturas capaces de diálogo personal con él, la que constituye la verdadera plenitud del hombre.

Y Dios llama a la comunión de vida con él no sólo a "una parte" del hombre, sino a su criatura entera, en su unidad indivisible. No es compatible con la antropología cristiana pensar que el ser humano consista propiamente en un alma migratoria que peregrina de cuerpo en cuerpo, llamada ella sola a la plenitud. Esta concepción comporta un desprecio de la realidad corporal creada por Dios en el espacio y en el tiempo: está lastrada por antiguas visiones dualistas del mundo que la Iglesia ha rechazado por comprometer la bondad de la única creación del único Dios¹⁶. El ser humano existe más bien como "uno en cuerpo y alma"¹⁷, con un alma creada directamente por Dios, la cual es la forma sustancial y única de un cuerpo también creado bueno por Dios¹⁸. En esta unidad creatural el hombre es imagen de Dios, interlocutor suyo para siempre, partícipe de su misma vida y libertad, y, por eso, persona.

22. También la Iglesia habla del "alma" inmortal¹⁹, para expresar que después de la muerte de cada hombre "subsiste el mismo `yo' humano, aun careciendo por el momento del complemento de su cuerpo"²⁰. Pero este lenguaje, "indispensable para sostener la fe de los cristianos"²¹, no debe ser entendido nunca de manera dualista; ha de ir siempre unido a la proclamación de la fe en la resurrección de la carne, en la que se expresa en su plenitud la esperanza cristiana: todos "resucitarán con los propios cuerpos que ahora tienen"²². El cuerpo, la carne, es decir, la dimensión de la persona en el tiempo y el espacio que la relaciona con su entorno, con su mundo natural y social, también es creación de Dios, y también será transformado (cf. 1 Cor 15, 42-44) y asumido en la vida eterna de Dios (cf. 1 Cor 15, 53)²³. Será "en el último día", cuando Dios lo sea todo en todos (cf. 1 Cor 15, 28). Cada ser humano, muerto en el Señor, aguarda de manera misteriosa, pero participando con su propio "yo" de la vida de Dios, ese momento de la glorificación de la creación entera en el Reino de Dios consumado (cf. Rom 8, 21ss)²⁴. Esta dimensión comunitaria y cósmica de la esperanza escatológica cristiana, que va unida a la fe en la resurrección de la carne, está también ausente del esquema de pensamiento reencarnacionista.

b.- Frente al cinismo ético, ciudadanos del cielo que construyen con justicia la ciudad terrena

23. La comunión de vida con el Cristo resucitado, ya realmente incoada en el creyente por la fe y los sacramentos, es el fundamento de la esperanza cristiana en la resurrección de la carne y la vida eterna. A su vez esa comunión y esa esperanza son el fundamento del modo nuevo de vivir propio de los cristianos, es decir, tanto de su visión del mundo y de la historia, como del aliento ético de una existencia comprometida en el ejercicio de la caridad y de la justicia.

24. En cambio, los humanismos laicistas del siglo XIX sostuvieron que "la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo" para la liberación económica y social, "porque al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal"²⁵. Así recoge el Concilio, en su *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, una objeción a la que fue muy sensible y a la que dio respuesta repetida y cumplida²⁶. Que "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación por perfeccionar esta tierra"²⁷, es algo que tal vez vuelva

a resultar más comprensible a nuestros contemporáneos.

Hoy, en efecto, la fuerza de los hechos ha ido haciendo perder virulencia a aquellas visiones reductivas del hombre y de la historia que dejaban altaneramente "el cielo para los gorriones" y reservaban la tierra para una humanidad concebida como única dueña y señora de sus destinos. Las utopías que pretendieron construir la ciudad terrena sin el cielo, o incluso contra él, han dado paso a una extendida desesperanza: son cada vez menos los que confían con ingenua certeza que el futuro que la humanidad pueda construir, con denodado esfuerzo prometeico, vaya a ser indefectiblemente mejor que lo construido hasta hoy entre injusticias, violencias y fracasos de todo tipo. Las grandes utopías inmanentistas han entrado en crisis dejando tras de sí un amplio campo a la desesperanza; y, con la desesperanza, al cinismo ético, que establece, consciente o inconscientemente, el provecho propio de los individuos y de los grupos como criterio último de la conducta humana.

Es el momento de recordar que no es posible una cimentación sólida de la moralidad cuando se marginan y olvidan aspectos centrales de la verdad sobre el hombre, como es su dimensión escatológica. No cabe duda de que todo hombre es capaz de distinguir el bien del mal gracias a la luz de la razón²⁸. Pero "una ética altruista es difícilmente sostenible, de manera general y permanente, sin la fe en el Dios de Jesucristo, que es Amor. En cambio, una ética del servicio incondicional a los hermanos es la forma normal de realización moral cristiana. Porque Alguien ha muerto por nosotros y de esa muerte ha brotado vida nueva, nosotros podemos vivir y morir con nuestros hermanos y por ellos."²⁹

25. La conexión indisoluble entre escatología y ética, entre finalidad última y razón del ser y del deber ser de la vida humana, está abundantemente testimoniada en el Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 7, 29ss; Flp 3, 13ss; 1 Pe 4, 7ss; 2 Pe 3, 11ss) y en la tradición patristica y teológica³⁰. No puede ser de otro modo: quien no vive esclavo de la muerte, porque su vida goza de una dimensión de eternidad, es capaz de empeñar la existencia confiado en el futuro, pues sabe que "ni la muerte ni la vida (...) ni criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro" (Rom 8, 38-39).

Con su esperanza escatológica, el cristiano está habilitado para percibir los valores morales en un horizonte de ultimidad: es capaz de ir haciendo entrega diaria de su vida al servicio de esos valores, sin excluir ni siquiera una entrega hasta la sangre, martirial. Y lo hace lleno de profundo gozo, asumiendo las variadas experiencias de éxito y de fracaso en las que se va tejiendo su proceso de conformación con Cristo; siendo consciente de que, igual que a su Señor crucificado, no le serán ahorrados ni el sufrimiento ni las negatividades de la existencia. No profesa, por eso, ningún vacuo optimismo histórico, pues conoce las limitaciones de todo proyecto intramundano. Pero está también muy lejos de ignorar que esta historia nuestra es el crisol en el que se fragua un destino eterno; en medio de sus lados oscuros e ingratos, la realidad se le ofrece como digna de crédito no precisamente en virtud de los meros poderes humanos, sino del Amor providente, creador, redentor y consumidor de este mundo.

26. La regeneración de la vida social no puede hacerse sin una adecuada constitución del sujeto moral. Es necesario que cada persona abra su existencia a la dimensión última de su vida, que es la vida en comunión con Dios, para que todas sus potencialidades morales entren realmente en ejercicio. Es verdad que hay que distinguir entre el ámbito de la fe y el de la vida pública. La confusión de estas dos realidades lleva a soluciones integristas en la organización de la vida social que son incompatibles con la verdadera tradición cristiana³¹. Pero no es correcto establecer una separación tal entre el ámbito de lo público y el de la conciencia personal que se llegue a suponer que las normas que rigen la vida social son de un orden totalmente diverso de las que rigen la vida personal. El bien común, norma suprema de la vida social, es el bien de las personas que componen el cuerpo social. Dicho bien común no podrá ser, pues, realmente tal si no responde, al menos en lo que toca a los derechos fundamentales, a la verdad integral de las personas. Y, a la inversa, no será fácil buscar eficazmente el bien común, si las personas se cierran a alguna de sus dimensiones fundamentales, como es la de su esperanza en Dios y en la vida eterna³².

c.- La libertad humana, es tal que no se puede excluir la posibilidad real de la perdición eterna

27. No se puede entender el régimen de gracia querido por Dios para su creación si no se toma realmente en serio el misterio de la libertad. La oferta de salvación contenida en el mensaje evangélico supone la respuesta *libre* de sus destinatarios; sin esta respuesta, dicha oferta caería en el vacío. El ser humano tiene, pues, la capacidad de acoger libremente la oferta de comunión de vida con Dios. Pero ello significa, a la vez, que está capacitado también para rechazarla. Lo cual quiere decir que es necesario contar con la posibilidad real de la perdición eterna. Tal posibilidad no reposa, pues, sobre la voluntad de Dios, que "quiere que todos los hombres se salven" (1 Tim 2, 4), sino sobre la libertad del hombre.

28. El hombre moderno ha valorado tanto la libertad que ha llegado a caer en la absurda exageración de pretender hacer de ella un absoluto, erradicándola de "su relación esencial y constitutiva con la verdad."³³ Pero, "paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad"³⁴. El escepticismo frente a la real capacidad humana para la libertad se debe tanto a una valoración exagerada de los descubrimientos de las ciencias humanas sobre los condicionamientos de todo tipo en los que se desarrolla la vida del hombre, como a un curioso fenómeno de reacción frente a la absolutización de la libertad que se manifiesta en el llamado "miedo a la libertad". No son pocos hoy quienes no creen en el libre albedrío del ser humano o quienes consideran que las opciones y decisiones por él tomadas son en realidad insignificantes. De aquí que la doctrina de la Iglesia referente a la posible frustración total de la vida en virtud de un mal uso de la libertad resulte para algunos especialmente difícil de comprender y de aceptar.

29. Sin embargo, la existencia de esa real posibilidad de perdición, es decir, del infierno, nunca ha sido puesta en duda por la Iglesia³⁵. También el Concilio Vaticano II exhorta a la vigilancia para que podamos llegar a participar de la gloria de Dios y no "ir, como siervos malos y perezosos (cf. Mt 25, 26), al fuego eterno (Mt 25, 41), a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y rechinar de dientes (Mt 22, 13 y 25, 30)."³⁶ Estas serias advertencias del Señor, y otras que el Concilio no recoge aquí, han movido siempre a la Iglesia a rechazar una supuesta certeza de la salvación final de todos. Tal certeza implicaría, en efecto, introducir un automatismo en la esperanza de la salvación que desposeería al ser humano, interlocutor libre de Dios, de su genuina responsabilidad. Lo que es un diálogo de dos libertades, diversas, pero reales (la divina y la humana) quedaría de ese modo convertido en el monólogo de una única libertad: la divina.

Pero aunque sea temeraria la certeza, es segura, en cambio, la esperanza. Confiados en la sobreabundancia de la gracia salvadora de Cristo (cf. Rom 5, 15-21), los cristianos no sólo podemos, sino que debemos esperar la salvación de todos y orar por ella. De hecho el Magisterio de la Iglesia, al tiempo que enseña inequívocamente la doctrina del infierno, y que confirma la participación de algunos de nuestros hermanos en la gloria -los santos-, nunca ha declarado que alguien se haya condenado. Lo cual no nos da derecho a pensar que no pueda darse en absoluto la condenación, disolviendo la realidad de una posible respuesta negativa del hombre al amor de Dios. Por eso, no nos ayudan especulaciones como la teoría de la apocatástasis³⁷ o la de la aniquilación³⁸. El mensaje de la fe nos invita más bien a la vigilancia seria y a la esperanza gozosa.

"El que me rechaza y no sigue mis palabras, ya tiene quien lo condene: la palabra que yo he hablado, ésa le condenará en el último día" (Jn 12, 48). El juicio divino condenatorio no lo decide Aquel que ha venido a salvar, no a condenar (cf. Jn 12, 47); lo decide una posible repulsa humana a la oferta salvífica³⁹. La antropología cristiana afirma, pues, vigorosamente el carácter personal del hombre y su condición de interlocutor libre de Dios, cosas ambas que resultan insostenibles allí donde se ignora o trivializa la capacidad de quien es *imagen de Dios* para optar libremente incluso por la negación del Amor creador.

d. "¿Dónde queda, muerte, tu victoria?" (1 Cor 15,55)

30. La muerte es ciertamente el "último" enemigo del hombre (cf. 1 Cor 15, 26). Aguarda siempre en el horizonte de la vida e introduce en ella una dimensión de incertidumbre y, al mismo tiempo, de gravedad. No es extraño que cuando no se puede ver en la muerte más que el final de nuestra existencia, su presencia resulte inquietante e incluso desesperante. De hecho, nuestra sociedad tiende a ocultar, a convertir en tabú el hecho de la muerte.

La fe nos ofrece una inestimable ayuda para afrontar con realismo y esperanza nuestro destino mortal. La piedad cristiana no ha tenido nunca dificultad incluso en proponer la meditación de la muerte ("*acuérdate que has de morir*") como un medio de maduración en la libertad. "La realidad de la muerte exige que nos decidamos en cada momento. A la luz de la muerte el creyente descubre el sentido de la vida."⁴⁰ Saber entregar confiadamente la vida en manos de Dios es el acto supremo de la libertad humana.

Pero el arte de morir presupone que se ha vivido ejercitándose en la sabiduría cristiana de la esperanza. "Toda nuestra ciencia consiste en saber esperar."⁴¹ Así expresa un joven místico de nuestros días el secreto de la vida cristiana: saber esperar el encuentro con el Amor vencedor de la muerte. Eso es lo que nos permite vivir con verdadera libertad y fraternidad la vida y la muerte.

IV. CONCLUSION: ANUNCIEMOS CON LA VIDA AL VENCEDOR DE LA MUERTE

31. Hemos querido volver a exponer los fundamentos de la esperanza cristiana en la resurrección y en la vida eterna, junto con las respuestas que desde ella se obtienen para algunos problemas de nuestro tiempo. No podemos dejar languidecer la esperanza. Es urgente que aprendamos de nuevo esta "ciencia" fundamental del esperar. Nuestras comunidades cristianas serán de este modo verdadera sal de la tierra en medio de una sociedad muy desesepanzada y desmoralizada.

Tenemos entre nosotros a los verdaderos expertos en la ciencia de la esperanza: son los santos. La vocación cristiana es vocación a la santidad. Y la santidad es la realización y el disfrute anticipado de los bienes futuros. Los santos son la transparencia de la vida eterna; su vida proyecta *ya* en este tiempo de nuestra vida en la historia la eternidad *todavía no* alcanzada. Ellos nos ayudan a recordar que nuestra existencia cristiana es una existencia escatológica, abierta hacia lo alto. Quien ha hecho en verdad la experiencia de la vida nueva de Cristo resucitado puede también hacer suyas -como los santos- las palabras del Apóstol: "estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son nada comparados con la gloria que se ha de manifestar en nosotros" (Rom 8, 18).

32. En nuestro caminar hacia la patria del cielo contamos especialmente con la presencia maternal de María. Ella, "la Madre de Jesús, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es la imagen y comienzo de la Iglesia que llegará a su plenitud en el siglo futuro. También en este mundo, hasta que llegue el día del Señor (cf. 2 Pe 3, 10), brilla ante el Pueblo de Dios en marcha, como señal de esperanza cierta y de consuelo."⁴² Por eso la invocamos como "madre de la esperanza" y "causa de nuestra alegría".

La presencia de María adquiere una particular significación en el tiempo litúrgico del Adviento, en el que la Iglesia revive con ella la espera gozosa del Salvador. Además, el Papa ha comparado estos años que quedan de siglo con el tiempo del Adviento, un tiempo de arrepentimiento y de esperanza, en el que nos disponemos, ya desde ahora, para el Gran Jubileo del año 2000, que ha de ser un encuentro renovado con "Aquel que era, que es y que viene constantemente" (Ap 4, 8). ⁴³

Por medio de María, pedimos al Señor de la gloria que nuestra vida, junto con nuestra palabra, dé verdaderamente razón de nuestra esperanza (cf. 1 Pe 3, 15). Ofrecida con la modestia y el convencimiento de la vida misma a nuestros hermanos, esa esperanza será la mejor contribución a la construcción de una sociedad cada vez más habitable, más cercana al Reino de Dios que esperamos y por cuya venida oramos siguiendo la enseñanza del Salvador.

Madrid, 26 de noviembre de 1995

Solemnidad de Jesucristo, Rey del universo

+ Ricardo Blázquez Pérez, Obispo de Bilbao,
Presidente de la C.E. para la Doctrina de la Fe

+ José Manuel Estepa, Arzobispo Castrense

+ Antonio Palenzuela, Obispo emérito de Segovia

-Esperamos la resurrección y la vida eterna-

+ Antonio Cañizares, Obispo de Ávila

+ Francisco Javier Martínez, Obispo auxiliar de Madrid

+ Rafael Palmero, Obispo auxiliar de Toledo

Juan A. Martínez Camino, Secretario

NOTAS FINALES

1 Conferencia Episcopal Española, Intruc. past. "*La verdad os hará libres*" (22.XI.1990) 49, 5.

2 La fe en la vida eterna basada en el misterio pascual de Cristo, es decir, en que "si morimos con Él, viviremos con Él" (2 Tim 2, 11).

3 Misal Romano, *Plegaria eucarística IV*.

4 Prometeo, que, según la mitología griega, robó el fuego de los dioses y sufrió por ello duro castigo, suele ser tomado como símbolo de la actitud trágica de quienes creen que se pueden salvar a sí mismos por medio de grandes obras supuestamente autosuficientes.

5 La apocalíptica se imaginaba un cambio de época en la historia del mundo por intervención directa de Dios. La escatología cristiana espera que la creación será transformada y asumida en la vida misma de Dios. En uno y otro caso el fin de la historia es algo muy distinto que simple agotamiento o aniquilación.

6 Cf. Pablo VI, Exhort. Apost. *Gaudete in Domino*, 6-8.

7 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 653.

8 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 649.

9.... *Enarr. in Psalm. 85*, CCL 39, 1176-77.

10 Cf. S. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 13: "El Hijo de Dios se hizo partícipe de nuestra pobre y enferma naturaleza a fin de hacernos a nosotros partícipes de su divinidad."

11 Cf. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium*, 48, donde se habla de "la única carrera que es nuestra vida en la tierra (cf. Heb 9,27)."

12 El gnosticismo, concepción del mundo que ya desde la época apostólica se manifestó como especulación poco respetuosa de la concreta revelación histórica de Dios en Jesucristo, se caracteriza, entre otras cosas, por presentarse como un saber "espiritual" para el que lo material y lo corporal no es más que un lugar de paso y un lastre del que el hombre podría y tendría que liberarse totalmente. Hoy vuelven concepciones semejantes, por lo general impregnadas de prometeísmo moderno.

13 Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Recentiores episcoporum Synodi* (17.V.1979) 7. Cf. Concilio de Trento, Decreto *Cum hoc tempore*, sobre la justificación, canon 30 y Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*, 51.

14 Cf. S. Juan de la Cruz, *Obras Completas*, B.A.C., Madrid 1982, 40.

15 Por eso hay que insistir en que esta purificación es "del todo diversa del castigo de los condenados": Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, 7. El purgatorio no es una situación intermedia entre el cielo y el infierno, sino más bien una introducción purificatoria para el cielo.

-Esperamos la resurrección y la vida eterna-

16 El Sínodo de Constantinopla del año 543 condenaba las doctrinas origenistas sobre la preexistencia de las almas, que por sus pecados habrían sido después arrojadas a los cuerpos (cf. DS 403). Lo mismo rechaza el primer Concilio de Braga (561) frente al priscilianismo (cf. DS 456).

17 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 14.

18 Cf. Pío XII, Enc. *Humani generis*, 29 (DS 3896) y Concilio de Vienne, Const. *Fidei catholicae* (DS 902).

19 Cf. Concilio Lateranense V (DS 1440)

20 Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Recentiores episcoporum Synodi*, 3.

21 Ibid.

22 Concilio Lateranense IV, *Professio fidei* (DS 801)

23 Expresión de esta convicción de fe es el modo como "la Iglesia honra en las exequias el cuerpo del difunto, porque ha sido instrumento del Espíritu Santo y está llamado a la resurrección gloriosa" (Ritual de Exequias, Coeditores Litúrgicos, 1989, n. 18; cf. también 19 y 49).

24 Cf. Benedicto XII, Const. *Benedictus Deus* (DS 1000).

25 Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 20, 2.

26 Cf. *Gaudium et spes*, 21, 3; 34, 3; 39, 2.3; 43, 1; 57, 1.

27.. *Gaudium et spes*, 39, 2.

28 Cf. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 40 y 42.

29 Conferencia Episcopal Española, Instr. past. "*La verdad os hará libres*", 48, 4.

30 S.S. el Papa Juan Pablo II lo ha subrayado de nuevo en *Veritatis splendor*, 12 y *Evangelium Vitae*, 37-38.

31 Cf. Juan Pablo II, Discurso ante el Parlamento Europeo (11.X.1988), nº 10, *Ecclesia* (1988) 1546-1549.

32 Cf. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 101 y *Evangelium Vitae*, 69-71.

33 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 4.

34 Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 33.

35 Cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*, 15, 76, 801, 839, 859, 1002, 1306.

36 Const. *Lumen gentium*, 48, 4.

37 Los defensores de la apocatástasis aseguran que la misericordia infinita de Dios acabará por reconciliar a todos en la eternidad, haciendo desaparecer todo rastro de mal y de pecado. Es una especulación antigua, sin base en la revelación, que ha sido rechazada como herética por el Magisterio de la Iglesia (cf. DS 411, 801, 1002).

38 La muerte de los pecadores, según especulan algunos, significaría para ellos la aniquilación total, el volver a la nada; con lo cual se excluye la posibilidad real de la condenación eterna.

-Esperamos la resurrección y la vida eterna-

39 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 678-679.

40 Conferencia Episcopal Española, *"Ésta es nuestra fe"*. Catecismo III de la comunidad cristiana, Madrid 1986, 205.

41 Hermano Rafael (Bto. Rafael Arnáiz Barón), *Obras Completas*, Burgos/San Isidro de Dueñas 1988, nº 484.

42 Concilio Vaticano II, Const. *Lumen gentium* 68. Cf. Const. *Sacrosanctum Concilium* 103.

43 Cf. Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Tertio millennio adveniente*, 20.

-Esperamos la resurrección y la vida eterna-

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA

SEXUALIDAD HUMANA: VERDAD Y SIGNIFICADO

Orientaciones educativas en familia

INTRODUCCIÓN

La situación y el problema

1. Entre las múltiples dificultades que los padres de familia encuentran hoy, aun teniendo en cuenta los diversos contextos culturales, se encuentra ciertamente la de ofrecer a los hijos una adecuada preparación para la vida adulta, en particular respecto a educación sobre el verdadero significado de la sexualidad. Las razones de esta dificultad, por otra parte no del todo nueva, son diversas.

En el pasado, aun en el caso de que la familia no ofreciera una explícita educación sexual, la cultura general, impregnada por el respeto de los valores fundamentales, servía objetivamente para protegerlos y conservarlos. La desaparición de los modelos tradicionales en gran parte de la sociedad, sea en los países desarrollados que en vías de desarrollo, ha dejado a los hijos faltos de indicaciones unívocas y positivas, mientras los padres se han descubierto sin la preparación para darles las respuestas adecuadas. Este contexto se ha agravado por un obscurecimiento de la verdad sobre el hombre al que asistimos y que conlleva, además, una presión hacia la banalización del sexo. Domina una cultura en la que la sociedad y los mass-media ofrecen a menudo, una información despersonalizada, lúdica, con frecuencia pesimista y sin respeto para las diversas etapas de la formación y evolución de los adolescentes y de los jóvenes, bajo el influjo de un desviado concepto individualista de la libertad y de un contexto desprovisto de los valores fundamentales sobre la vida, sobre el amor y sobre la familia.

La escuela, que por su parte se ha mostrado disponible para desarrollar programas de educación sexual, lo ha hecho frecuentemente sustituyendo a la familia y en general con fórmulas puramente informativas. A veces se llega a una verdadera deformación de las conciencias. Los mismos padres, a causa de las dificultades y por la propia falta de preparación, han renunciado en muchos casos a su tarea en este campo o han querido delegarla a otros.

En esta situación, muchos padres católicos se dirigen a la Iglesia, para que ofrezca una guía y sugerencias para la educación de los hijos, sobre todo en la etapa de la niñez y la adolescencia. En particular, los mismos padres expresan a veces su dificultad frente a la enseñanza que se da en la escuela y que los hijos traen a casa. El Pontificio Consejo para la Familia ha recibido de esta forma, repetidas e insistentes solicitudes para formular unas directrices en apoyo a los padres en este delicado sector educativo.

2. Nuestro Dicasterio, consciente de la dimensión familiar de la educación en el amor y del recto vivir la propia sexualidad, desea proponer algunas líneas-guía de carácter pastoral, tomándolas de la sabiduría que proviene de la Palabra del Señor y de los valores que han iluminado la enseñanza de la Iglesia, consciente de la « experiencia de humanidad » que es propia de la comunidad de los creyentes.

Queremos, pues, ante todo, unir estas indicaciones con el contenido fundamental de la verdad y el significado del sexo, en el marco de una antropología genuina y rica. Al ofrecer esta verdad, somos conscientes de que « todo el que es de la verdad » (*Jn 18, 37*) escucha la Palabra de quien es la misma Verdad en Persona (cf. *Jn 14, 6*).

La presente guía no quiere ser ni un tratado de teología moral ni un compendio de psicología, sino tener en cuenta las aportaciones de la ciencia, las condiciones socio-culturales de la familia y los valores evangélicos que conservan, para cualquier tiempo, la frescura siempre actual y la posibilidad de una encarnación concreta.

3. Algunas innegables certezas sostienen la Iglesia en este campo y han guiado la redacción del presente documento.

El amor, que se alimenta y se expresa en el encuentro del hombre y de la mujer, es don de Dios; es por esto fuerza positiva, orientada a su madurez en cuanto personas; es a la vez una preciosa reserva para el don de sí que todos, hombres y mujeres, están llamados a cumplir para su propia realización y felicidad, según un proyecto de vida que representa la vocación de cada uno. El hombre, en efecto, es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona. El amor humano abraza también el cuerpo y el cuerpo expresa igualmente el amor espiritual.¹ La sexualidad no es algo puramente biológico, sino que mira a la vez al núcleo íntimo de la persona. El uso de la sexualidad como donación física tiene su verdad y alcanza su pleno significado cuando es expresión de la donación personal del hombre y de la mujer hasta la muerte. Este amor está expuesto sin embargo, como toda la vida de la persona, a la fragilidad debida al pecado original y sufre, en muchos contextos socio-culturales, condicionamientos negativos y a veces desviados y traumáticos. Sin embargo la redención del Señor, ha hecho de la práctica positiva de la castidad una realidad posible y un motivo de alegría, tanto para quienes tienen la vocación al matrimonio sea antes y durante la preparación, como después, a través del arco de la vida conyugal, como para aquellos que reciben el don de una llamada especial a la vida consagrada.

4. En la óptica de la redención y en el camino formativo de los adolescentes y de los jóvenes, la virtud de la castidad, que se coloca en el interior de la templanza virtud cardinal que en el bautismo ha sido elevada y embellecida por la gracia, no debe entenderse como una actitud represiva, sino, al contrario, como la transparencia y, al mismo tiempo, la custodia de un don, precioso y rico, como el del amor, en vistas al don de sí que se realiza en la vocación específica de cada uno. La castidad es, en suma, aquella « energía espiritual que sabe defender el amor de los peligros del egoísmo y de la agresividad, y sabe promoverlo hacia su realización plena ». ² El *Catecismo de la Iglesia Católica* describe y, en cierto sentido, define la castidad así: « La castidad significa la integración lograda de la sexualidad en la persona, y por ello en la unidad interior del hombre en su ser corporal y espiritual ». ³

5. La formación a la castidad, en el cuadro de la educación del joven a la realización y al don de sí, implica la colaboración prioritaria de los padres también en la formación de otras virtudes como la templanza, la fortaleza, la prudencia. La castidad, como virtud, no subsiste sin la capacidad de renuncia, de sacrificio y de espera.

Al dar la vida, los padres cooperan con el poder creador de Dios y reciben el don de una nueva responsabilidad: no sólo la de nutrir y satisfacer las necesidades materiales y culturales de sus hijos, sino, sobre todo, la de transmitirles la verdad de la fe hecha vida y educarlos en el amor de Dios y del prójimo. Esta es su primera obligación en el seno de la « iglesia doméstica ». ⁴

La Iglesia siempre ha afirmado que los padres tienen el deber y el derecho de ser los primeros y principales educadores de sus hijos.

Con palabras del Concilio Vaticano II, el *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda que « Los jóvenes deben ser instruidos adecuada y oportunamente sobre la dignidad, tareas y ejercicio del amor conyugal, sobre todo en el seno de la misma familia ». ⁵

6. Las provocaciones, provenientes de la mentalidad y del ambiente, no deben desanimar a los padres. Por una parte, en efecto, es necesario recordar que los cristianos, desde la primera evangelización, han tenido que enfrentarse a retos similares del hedonismo materialista. « Nuestra civilización, aún teniendo tantos aspectos positivos a nivel material y cultural, debería darse cuenta de que, desde diversos puntos de vista, es una *civilización enferma*, que produce profundas alteraciones en el hombre. ¿Por qué sucede esto? La razón está en el hecho de que nuestra sociedad se ha alejado de la plena verdad sobre el hombre, de la verdad sobre lo que el hombre y la mujer son como personas. Por consiguiente, no sabe comprender adecuadamente lo que son verdaderamente la entrega de las personas en el matrimonio, el amor responsable al servicio de la paternidad y la maternidad, la auténtica grandeza de la generación y la educación ». ⁶

7. Es por esto mismo indispensable la labor educativa de los padres, quienes « si en el dar la vida colaboran en la obra creadora de Dios, mediante la educación *participan de su pedagogía paterna y materna a la vez ... Por medio de Cristo* toda educación, en familia y fuera de ella, se *inserta en la dimensión salvífica de la pedagogía divina*, que está dirigida a los hombres y a las familias, y que culmina en el misterio pascual de la muerte y resurrección del Señor ».7

En el cumplimiento de su tarea, a veces delicada y ardua, los padres no deben desanimarse, sino confiar en el apoyo de Dios Creador y de Cristo Redentor, recordando que la Iglesia ora por ellos con las palabras que el Papa Clemente I dirigía al Señor por todos aquellos que ejercen la autoridad en su nombre: « Concédeles, Señor, la salud, la paz, la concordia, la estabilidad, para que ejerzan sin tropiezo la soberanía que tú les has entregado. Eres tú, Señor, rey celestial de los siglos, quien da a los hijos de los hombres gloria, honor y poder sobre las cosas de la tierra. Dirige, Señor, su consejo según lo que es bueno, según lo que es agradable a tus ojos, para que ejerciendo con piedad, en la paz y la mansedumbre, el poder que les has dado, te encuentren propicio ».8

Además, los padres, habiendo donado y acogido la vida en un clima de amor, poseen un potencial educativo que ningún otro detenta: ellos conocen en manera única los propios hijos, en su irrepetible singularidad y, por experiencia, poseen los secretos y los recursos del amor verdadero.

I. LLAMADOS AL VERDADERO AMOR

8. *El hombre, en cuanto imagen de Dios, ha sido creado para amar.* Esta verdad ha sido revelada plenamente en el Nuevo Testamento, junto con el misterio de la vida intratrinitaria: « Dios es amor (1 Jn 4, 8) y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen ..., Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano ».9 Todo el sentido de la propia libertad, y del autodomínio consiguiente, está orientado al don de sí en la comunión y en la amistad con Dios y con los demás.10

El amor humano como don de sí

9. La persona es, sin duda, capaz de un tipo de amor superior: no el de concupiscencia, que sólo ve objetos con los cuales satisfacer sus propios apetitos, sino el de amistad y entrega, capaz de conocer y amar a las personas por sí mismas. Un amor capaz de generosidad, a semejanza del amor de Dios: se ama al otro porque se le reconoce como digno de ser amado. Un amor que genera la comunión entre personas, ya que cada uno considera el bien del otro como propio. Es el don de sí hecho a quien se ama, en lo que se descubre, y se actualiza la propia bondad, mediante la comunión de personas y donde se aprende el valor de amar y ser amado.

Todo hombre es llamado al amor de amistad y de oblatividad; y viene liberado de la tendencia al egoísmo por el amor de otros: en primer lugar de los padres o de quienes hacen sus veces, y, en definitiva, de Dios, de quien procede todo amor verdadero y en cuyo amor sólo el hombre descubre hasta qué punto es amado. Aquí se encuentra la raíz de la fuerza educativa del cristianismo: « *El hombre es amado por Dios!* Este es el simplicísimo y sorprendente anuncio del que la Iglesia es deudora respecto del hombre ».11 Es así como Cristo ha descubierto al hombre su verdadera identidad: « Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ».12

El amor revelado por Cristo « al que el apóstol Pablo dedicó un himno en la primera Carta a los Corintios..., es ciertamente exigente. Su belleza está precisamente en el hecho de ser exigente, porque de este modo constituye el verdadero bien del hombre y lo irradia también a los demás ».13 Por tanto es un amor que respeta la persona y la edifica porque « el amor es verdadero cuando *crea el bien de las personas y de las comunidades*, lo crea y lo da a los demás ».14

El amor y la sexualidad humana

10. El hombre está llamado al amor y al don de sí en su unidad corpóreo-espiritual. Feminidad y masculinidad son dones complementarios, en cuya virtud la sexualidad humana es parte integrante de la concreta capacidad de amar que Dios ha inscrito en el hombre y en la mujer. « La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano ».15 Esta capacidad de amar como don de sí tiene, por tanto, su « encarnación » en el *carácter sponsal del cuerpo*, en el cual está inscrita la masculinidad y la feminidad de la persona. « El cuerpo humano, con su sexo, y con su masculinidad y feminidad visto en el misterio mismo de la creación, es no sólo fuente de fecundidad y de procreación, como en todo el orden natural, sino que incluye desde el « principio » el atributo « sponsalicio », es decir, *la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y* mediante este don realiza el sentido mismo de su ser y existir ».16 Toda forma de amor tiene siempre esta connotación masculino-femenina.

11. *La sexualidad humana es un Bien*: parte del don que Dios vio que « era muy bueno » cuando creó la persona humana a su imagen y semejanza, y « hombre y mujer los creó » (Gn 1, 27). En cuanto modalidad de relacionarse y abrirse a los otros, la sexualidad tiene como fin intrínseco el amor, más precisamente el amor como donación y acogida, como dar y recibir. La relación entre un hombre y una mujer es esencialmente una relación de amor: « La sexualidad orientada, elevada e integrada por el amor adquiere verdadera calidad humana ».17 Cuando dicho amor se actúa en el matrimonio, el don de sí expresa, a través del cuerpo, la complementariedad y la totalidad del don; el amor conyugal llega a ser, entonces, una fuerza que enriquece y hace crecer a las personas y, al mismo tiempo, contribuye a alimentar la civilización del amor; cuando por el contrario falta el sentido y el significado del don en la sexualidad, se introduce « una civilización de las "cosas" y no de las "personas"; una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas. En el contexto de la civilización del placer la mujer puede llegar a ser un objeto para el hombre, los hijos un obstáculo para los padres ».18

12. En el centro de la conciencia cristiana de los padres y de los hijos, debe estar presente esta verdad y este hecho fundamental: *el don de Dios*. Se trata del don que Dios nos ha hecho llamándonos a la vida y a existir como hombre o mujer en una existencia irrepetible, cargada de inagotables posibilidades de desarrollo espiritual y moral: « *la vida humana es un don recibido para ser a su vez dado* ».19 « El don revela, por decirlo así, *una característica especial de la existencia personal*, más aun, de la misma esencia de la persona. Cuando Yahvé Dios dice que "no es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2, 18), afirma que el hombre por sí "solo" no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo "con alguno", y más profunda y completamente, existiendo "para alguno" ».20 En la apertura al otro y en el don de sí se realiza el amor conyugal en la forma de donación total propia de este estado. Y es siempre en el don de sí, sostenido por una gracia especial, donde adquiere significado la vocación a la vida consagrada, « manera eminente de dedicarse más fácilmente a Dios solo con corazón indiviso »21 para servirlo más plenamente en la Iglesia. En toda condición y estado de vida, de todos modos, este don se hace todavía más maravilloso por la gracia redentora, por la cual llegamos a ser « partícipes de la naturaleza divina » (2 Pe 1, 4) y somos llamados a vivir juntos la comunión sobrenatural de caridad con Dios y con los hermanos. Los padres cristianos, también en las situaciones más delicadas, no deben olvidar que, como fundamento de toda la historia personal y doméstica, está el don de Dios.

13. « En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en esta su totalidad unificada. El amor abarca también el cuerpo humano y el cuerpo se hace partícipe del amor espiritual ».22 A la luz de la Revelación cristiana se lee el significado interpersonal de la misma sexualidad: « La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su huella consiguiente en todas sus manifestaciones. Esta diversidad, unida a la complementariedad de los dos sexos, responde cumplidamente al diseño de Dios según la vocación a la cual cada uno ha sido llamado ».23

El amor conyugal

14. Cuando el amor se vive en el matrimonio, comprende y supera la amistad y se plasma en la entrega total de un hombre y una mujer, de acuerdo con su masculinidad y feminidad, que con el pacto conyugal fundan aquella comunión de personas en la cual Dios ha querido que viniera concebida, naciera y se desarrollara la vida humana. A este amor conyugal, y sólo a él, pertenece la donación sexual, que se « realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integrante del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen entre sí hasta la muerte ».24 El *Catecismo de la Iglesia Católica* recuerda que « en el matrimonio, la intimidad corporal de los esposos viene a ser un signo y una garantía de comunión espiritual. Entre bautizados, los vínculos del matrimonio están santificados por el sacramento ».25

Amor abierto a la vida

15. Signo revelador de la autenticidad del amor conyugal es la apertura a la vida: « En su realidad más profunda, el amor es esencialmente don y el amor conyugal, a la vez que conduce a los esposos al recíproco "conocimiento"... , no se agota dentro de la pareja, ya que los hace capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan más allá de sí mismos la realidad del hijo, reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre ».26 A partir de esta comunión de amor y de vida los cónyuges consiguen esa riqueza humana y espiritual y ese clima positivo para ofrecer a los hijos su apoyo en la educación al amor y a la castidad.

II. AMOR VERDADERO Y CASTIDAD

16. Tanto el amor virginal como el conyugal, que son, como diremos más adelante, las dos formas en las cuales se realiza la vocación de la persona al amor, requieren para su desarrollo el compromiso de vivir la castidad, de acuerdo con el propio estado de cada uno. La sexualidad como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica* « se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer ».1 Es obvio que el crecimiento en el amor, en cuanto implica el don sincero de sí, es ayudado por la disciplina de los sentimientos, de las pasiones y de los afectos, que nos lleva a conseguir el autodomínio. Ninguno puede dar aquello que no posee: si la persona no es dueña de sí por obra de las virtudes y, concretamente, de la castidad carece de aquel dominio que la torna capaz de darse. *La castidad es la energía espiritual que libera el amor del egoísmo y de la agresividad.* En la misma medida en que en el hombre se debilita la castidad, su amor se hace progresivamente egoísta, es decir, deseo de placer y no ya don de sí.

La castidad como don de sí

17. La castidad es la afirmación gozosa de quien sabe vivir el don de sí, libre de toda esclavitud egoísta. Esto supone que la persona haya aprendido a descubrir a los otros, a relacionarse con ellos respetando su dignidad en la diversidad. La persona casta no está centrada en sí misma, ni en relaciones egoístas con las otras personas. La castidad torna armónica la personalidad, la hace madurar y la llena de paz interior. La pureza de mente y de cuerpo ayuda a desarrollar el verdadero respeto de sí y al mismo tiempo hace capaces de respetar a los otros, porque ve en ellos personas, que se han de venerar en cuanto creadas a imagen de Dios y, por la gracia, hijos de Dios, recreados en Cristo quien « os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz » (1 Pe 2, 9).

El dominio de sí

18. « La castidad implica un *aprendizaje del dominio de sí*, que es una pedagogía de la libertad humana. La alternativa es clara: o el hombre controla sus pasiones y obtiene la paz, o se deja dominar por ellas y se hace desgraciado ».2 Toda persona sabe, también por experiencia, que la castidad requiere rechazar ciertos pensamientos, palabras y acciones pecaminosas, como recuerda con claridad San Pablo (cf. Rm 1,

18; 6, 12-14; 1 Cor 6, 9-11; 2 Cor 7, 1; Ga 5, 16-23; Ef 4, 17-24; 5, 3-13; Col 3, 5-8; 1 Ts 4, 1-18; 1 Tm 1, 8-11; 4;12). Por esto se requiere una capacidad y una *aptitud de dominio de sí* que son signo de libertad interior, de responsabilidad hacia sí mismo y hacia los demás y, al mismo tiempo, manifiestan una conciencia de fe; este dominio de sí comporta tanto evitar las ocasiones de provocación e incentivos al pecado, como superar los impulsos instintivos de la propia naturaleza.

19. Cuando la familia ejerce una válida labor de apoyo educativo y estimula el ejercicio de las virtudes, se facilita la educación a la castidad y se eliminan *conflictos interiores*, aun cuando en ocasiones los jóvenes puedan pasar por situaciones particularmente delicadas.

Para algunos, que se encuentran en ambientes donde se ofende y descredita la castidad, vivir de un modo casto puede exigir una lucha exigente y hasta heroica. De todas maneras, con la gracia de Cristo, que brota de su amor esponsal por la Iglesia, todos pueden vivir castamente aunque se encuentren en circunstancias poco favorables.

El mismo hecho de que todos han sido llamados a la santidad, como recuerda el Concilio Vaticano II, facilita entender que, tanto en el celibato como en el matrimonio, pueden presentarse incluso, *de hecho* ocurre a todos, de un modo o de otro, por períodos más o menos largos, situaciones en las cuales son indispensables actos heroicos de virtud.³ También la vida matrimonial implica, por tanto, un camino gozoso y exigente de santidad.

La castidad conyugal

20. « Las personas casadas son llamadas a vivir la castidad conyugal; las otras practican la castidad en la continencia ».⁴ Los padres son conscientes de que el mejor presupuesto para educar a los hijos en el amor casto y en la santidad de vida consiste en *vivir ellos mismos la castidad conyugal*. Esto implica que sean conscientes de que en su amor está presente el amor de Dios y, por tanto, deben vivir la donación sexual en el respeto de Dios y de su designio de amor, con fidelidad, honor y generosidad hacia el cónyuge y hacia la vida que puede surgir de su gesto de amor. Sólo de este modo puede ser expresión de *caridad*;⁵ por esto el cristiano está llamado a vivir su entrega en el matrimonio en el marco de su personal relación con Dios, como expresión de su fe y de su amor por Dios, y por tanto con la fidelidad y la generosa fecundidad que distinguen el amor divino.⁶ Solamente así se responde al amor de Dios y se cumple su voluntad, que los mandamientos nos ayudan a conocer. No hay ningún amor legítimo que no sea también, a su nivel más alto, amor de Dios. Amar al Señor implica responder positivamente a sus mandamientos: « si me amáis, guardaréis mis mandamientos » (Jn 14, 15).⁷

21. Para vivir la castidad el hombre y la mujer tienen necesidad de la *iluminación continua del Espíritu Santo*. « En el centro de la espiritualidad conyugal está ... la castidad, no sólo como virtud moral (formada por el amor), sino, a la vez, como virtud vinculada con los dones del Espíritu Santo ante todo con el respeto de lo que viene de Dios (« donum pietatis ») . Así, pues, el orden interior de la convivencia conyugal, que permite a las « manifestaciones afectivas » desarrollarse según su justa proporción y significado, es fruto no sólo de la virtud en la que se ejercitan los esposos, sino también de los dones del Espíritu Santo con los que colaboran ».⁸

Por otra parte, los padres, persuadidos de que su propia castidad y el empeño por testimoniar la santidad en la vida ordinaria constituyen el presupuesto y la condición para su labor educativa, deben considerar cualquier ataque a la virtud y a la castidad de sus hijos como una *ofensa a su propia vida de fe y una amenaza de empobrecimiento para su comunión de vida y de gracia* (cf. Ef 6, 12).

La educación a la castidad

22. La educación de los hijos a la castidad mira a tres objetivos: a) conservar en la familia *un clima positivo de amor, de virtud y de respeto a los dones de Dios*, particularmente al don de la vida;⁹ b) ayudar gradualmente a los hijos a comprender *el valor de la sexualidad y de la castidad* y sostener su desarrollo con el consejo, el ejemplo y la oración; c) ayudarles a comprender y a descubrir *la propia vocación al*

matrimonio o a la virginidad dedicada al Reino de los cielos en armonía y en el respeto de sus aptitudes, inclinaciones y dones del Espíritu.

23. En esta tarea pueden recibir ayudas de otros educadores, pero no ser sustituidos salvo por graves razones de incapacidad física o moral. Sobre este punto el Magisterio de la Iglesia se ha expresado con claridad,¹⁰ en relación con todo el proceso educativo de los hijos: « Este deber de la educación familiar (de los padres) es de tanta trascendencia, que, cuando falta, difícilmente puede suplirse. Es, pues, deber de los padres crear un ambiente de familia animado por el amor por la piedad hacia Dios y hacia los hombres, que favorezca la educación íntegra personal y social de los hijos. La familia es, por tanto, la primera escuela de las virtudes sociales, que todas las sociedades necesitan ». ¹¹ La educación, en efecto, corresponde a los padres en cuanto que la misión educativa continúa la de la generación y es *dáviva de su humanidad*¹² a la que se han comprometido solemnemente en el momento de la celebración de su matrimonio. « Los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos, y en este campo tienen una *competencia fundamental*: son educadores por ser padres.

Comparten su misión educativa con otras personas e instituciones, como la Iglesia y el Estado; pero aplicando correctamente el *principio de subsidiaridad*. De ahí la legitimidad e incluso el deber de ayudar a los padres, pero a la vez el límite intrínseco y no rebasable del derecho prevalente y las posibilidades efectivas de los padres. El principio de subsidiaridad está, por tanto, al servicio del amor de los padres, favoreciendo el bien del núcleo familiar. En efecto, los padres no son capaces de satisfacer por sí solos todas las exigencias del proceso educativo, especialmente en lo que atañe a la instrucción y al amplio sector de la socialización. La subsidiaridad completa así el amor paterno y materno, ratificando su carácter fundamental, porque cualquier otro colaborador en el proceso educativo debe actuar *en nombre de los padres, con su consenso y, en cierta medida, incluso por encargo suyo* ». ¹³

24. La propuesta educativa en tema de sexualidad y de amor verdadero, abierto al don de sí, ha de enfrentarse hoy a una cultura orientada hacia el positivismo, como recuerda el Santo Padre en la *Carta a las Familias*: « El desarrollo de la civilización contemporánea está vinculado a un progreso científico-tecnológico que se verifica de manera muchas veces unilateral, presentando como consecuencia características puramente positivas. Como se sabe, el positivismo produce como frutos el gnosticismo a nivel teórico y el utilitarismo a nivel práctico y ético... El *utilitarismo* es una civilización basada en producir y disfrutar; una civilización de las "cosas" y no de las "personas"; una civilización en la que las personas se usan como si fueran cosas... Para convencerse de ello, basta examinar *precisa todavía el Santo Padre ciertos programas de educación sexual* introducidos en las escuelas, a menudo contra el parecer y las mismas protestas de muchos padres ». ¹⁴

En tal contexto es necesario que los padres, remitiéndose a la enseñanza de la Iglesia, y con su apoyo, reivindiquen su propia tarea y, asociándose donde sea necesario o conveniente, ejerzan una acción educativa fundada en los valores de la persona y del amor cristiano, tomando una clara posición que supere el utilitarismo ético. Para que la educación corresponda a las exigencias objetivas del verdadero amor, los padres han de ejercitarla con autónoma responsabilidad.

25. También en relación con la preparación al matrimonio, la enseñanza de la Iglesia recuerda que la familia debe seguir siendo la protagonista principal de dicha obra educativa. ¹⁵

Ciertamente, « los cambios que han sobrevenido en casi todas las sociedades modernas exigen que no sólo la familia, sino también la sociedad y la Iglesia se comprometan en el esfuerzo de preparar convenientemente a los jóvenes para las responsabilidades de su futuro ». ¹⁶ Precisamente por esto, adquiere todavía mayor importancia la labor educativa de la familia desde los primeros años: « *la preparación remota* comienza desde la infancia, en la juiciosa pedagogía familiar, orientada a conducir a los niños a descubrirse a sí mismos como seres dotados de una rica y compleja psicología y de una personalidad particular con sus fuerzas y debilidades ». ¹⁷

III. EN EL HORIZONTE VOCACIONAL

26. La familia tiene *un papel decisivo* en el nacer de las vocaciones y en su desarrollo, como enseña el Concilio Vaticano II: « Del matrimonio procede la familia, en la que nacen nuevos ciudadanos de la sociedad humana, quienes, por la gracia del Espíritu Santo, quedan constituidos en el bautismo hijos de Dios. En esta especie de Iglesia doméstica los padres deben ser para sus hijos los primeros predicadores de la fe, mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial la vocación sagrada ».18 Más aún, el signo de una pastoral familiar adecuada es precisamente el hecho que florezcan las vocaciones: « donde existe una iluminada y eficaz pastoral de la familia, como es natural que se acoja con alegría la vida, así es más fácil que resuene en ella la voz de Dios, y sea más generosa la escucha que recibe ».19

Ya se trate de vocaciones al matrimonio o a la virginidad y al celibato, son siempre vocaciones a la santidad. En efecto, el documento del Concilio Vaticano II *Lumen gentium* expone su enseñanza acerca de la *llamada universal a la santidad*: « Todos los fieles, cristianos de cualquier condición y estado, fortalecidos con tantos y tan poderosos medios de salvación, son llamados por el Señor, cada uno por su camino, a la perfección de aquella santidad con la que es perfecto el mismo Padre ».20

1. La vocación al matrimonio

27. La formación en el amor verdadero es la mejor preparación para la vocación al matrimonio. En familia los niños y los jóvenes pueden aprender a vivir la sexualidad humana con la grandeza y en el contexto de una vida cristiana. Los niños y los jóvenes descubren gradualmente que el sólido matrimonio cristiano no es el resultado de conveniencias ni de una mera atracción sexual. Por ser una *vocación*, el matrimonio comporta siempre una elección bien meditada, el mutuo compromiso ante de Dios, y la constante petición de su ayuda en la oración.

Llamados al amor conyugal

28. Los padres cristianos, empeñados en la tarea de educar a los hijos en el amor, partirán de la experiencia de su amor conyugal. Como recuerda la Encíclica *Humanae vitae*, « la verdadera naturaleza y nobleza del amor conyugal se revelan cuando este es considerado en su fuente suprema, Dios, que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8), « el Padre de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra » (Ef 3, 15). El matrimonio no es, por tanto, efecto de la casualidad o producto de la evolución de fuerzas naturales inconscientes; es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas. En los bautizados el matrimonio reviste, además, la dignidad de signo sacramental de la gracia, en cuanto representa la unión de Cristo y de la Iglesia ».21

La *Carta a las familias* del Santo Padre recuerda que « la familia es una comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión: *communio personarum* »;22 y, aludiendo a la enseñanza del Concilio Vaticano II, el Santo Padre recuerda que tal comunión implica « una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad ».23 « Esta formulación, particularmente rica de contenido, confirma ante todo aquello que determina la identidad íntima de cada hombre y de cada mujer. Esta identidad consiste en la *capacidad de vivir en la verdad y en el amor*, más aún, consiste en la necesidad de verdad y de amor como dimensión constitutiva de la vida de la persona. Tal necesidad de verdad y de amor abre al hombre tanto a Dios como a las criaturas. Lo abre a las demás personas, a la vida "en comunión", particularmente al matrimonio y a la familia ».24

29. El amor conyugal, de acuerdo con lo que afirma la Encíclica *Humanae vitae*, tiene *cuatro características*: es amor *humano* (sensible y espiritual), es amor *total, fiel y fecundo*.25

Estas características se fundamentan en el hecho de que « el hombre y la mujer en el matrimonio se unen entre sí tan estrechamente que vienen a ser según el libro del Génesis « una sola carne » (Gn 2, 24). Los dos sujetos humanos, aunque somáticamente diferentes por constitución física como varón y mujer, *participan de modo similar de aquella capacidad de vivir "en la verdad y el amor"*. Esta capacidad, característica del ser humano en cuanto persona, tiene a la vez una dimensión espiritual y corpórea... La familia que nace de esta unión basa su solidez interior en la alianza entre los esposos, que Cristo elevó a sacramento. La familia recibe su propia naturaleza comunitaria más aun, sus características de "comuni6n" de aquella comuni6n fundamental de los esposos que se prolonga en los hijos. "*¡Estáis dispuestos a recibir de Dios responsable y amorosamente los hijos y a educarlos?*", les pregunta el celebrante durante el rito del matrimonio. La respuesta de los novios corresponde a la íntima verdad del amor que los une ».26 Y con la misma fórmula de la celebraci6n del matrimonio los esposos se comprometen a « *ser fieles por siempre* »27 precisamente porque la fidelidad de los esposos brota de esta comuni6n de personas que se radica en el proyecto del Creador, en el Amor Trinitario y en el Sacramento que expresa la uni6n fiel de Cristo con la Iglesia.

30. El matrimonio es un *sacramento* mediante el cual la sexualidad se integra en un camino de santidad, con un vínculo que refuerza aún más su indisoluble unidad: « El don del sacramento es al mismo tiempo vocaci6n y mandamiento para los esposos cristianos, para que permanezcan siempre fieles entre sí, por encima de toda prueba y dificultad, en generosa obediencia a la santa voluntad del Señor: "lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre" ».28

Los padres afrontan una preocupaci6n real

31. Por desgracia hoy, incluso en las sociedades cristianas, no faltan motivos a los padres para estar preocupados por la *estabilidad de los futuros matrimonios de sus hijos*. Deben, sin embargo, reaccionar con optimismo, pese al incremento de los divorcios y la creciente crisis de las familias, procurando dar a los propios hijos una profunda formaci6n cristiana que los torne capaces de superar las diversas dificultades. Concretamente, el amor por la castidad, en lo que tan importante es la ayuda de los padres, favorece el respeto mutuo entre el hombre y la mujer y confiere la capacidad de compasi6n, ternura, tolerancia, generosidad y, sobre todo, espíritu de sacrificio, sin el cual ningún amor se mantiene. Los hijos llegarán así al matrimonio con la sabiduría realista de la que habla San Pablo, según el cual, los esposos deben continuamente ganarse el amor del uno por el otro y prestarse atenci6n recíproca con mutua paciencia y afecto (cf. 1 Co 7, 3-6; Ef 5, 21-23).

32. Mediante esta *formaci6n remota a la castidad en familia*, los adolescentes y los jóvenes aprenden a vivir la sexualidad en la dimensi6n personal, rechazando toda separaci6n entre la sexualidad y el amor entendido como donaci6n de sí y entre el amor esponsal y la familia.

El respeto de los padres hacia la vida y hacia el misterio de la procreaci6n, evitará en el niño o en el joven la falsa idea de que las dos dimensiones del acto conyugal, la unitiva y la procreativa, puedan separarse según el propio arbitrio. La familia se reconoce entonces parte inseparable de la vocaci6n al matrimonio.

Una educaci6n cristiana a la castidad en familia no puede silenciar la gravedad moral que implica la separaci6n de la dimensi6n unitiva de la procreativa en el ámbito de la vida conyugal, que tiene lugar sobre todo en la contracepci6n y en la procreaci6n artificial: en el primer caso, se pretende la búsqueda del placer sexual interviniendo sobre la expresi6n del acto conyugal a fin de evitar la concepci6n; en el segundo caso, se busca la concepci6n sustituyendo el acto conyugal por una técnica. Esto es contrario a la verdad del amor conyugal y a la plena comuni6n esponsal.

La formaci6n en la castidad ha de formar parte de la preparaci6n a la paternidad y a la maternidad responsables, que « se refieren directamente al momento en que el hombre y la mujer, uniéndose "en una sola carne", pueden convertirse en padres. Este momento tiene un valor muy significativo, tanto por su relaci6n interpersonal como por su servicio a la vida. Ambos pueden convertirse en procreadores padre y madre comunicando la vida a un nuevo ser humano. *Las dos dimensiones de la uni6n conyugal*, la unitiva y la procreativa, *no pueden separarse artificialmente* sin alterar la verdad íntima del mismo acto conyugal

».29

Es necesario también presentar a los jóvenes las consecuencias, siempre más graves, que surgen de la separación entre la sexualidad y la procreación cuando se llega a practicar la esterilización y el aborto, o a buscar la práctica de la sexualidad separada también del amor conyugal, sea antes, sea fuera del matrimonio.

De este momento educativo que se coloca en el plan de Dios, en la estructura misma de la sexualidad, en la naturaleza íntima del matrimonio y de la familia, depende gran parte del orden moral y de la armonía conyugal de la familia y, por tanto, depende también de él el verdadero bien de la sociedad.

33. Los padres que ejercen el propio derecho y deber de formar en la castidad a los hijos, pueden estar seguros de ayudarlos a formar a su vez familias estables y unidas, anticipando de esta forma, en la medida de lo posible, el gozo del paraíso: « ¿Cómo lograré exponer la felicidad de ese matrimonio que la Iglesia favorece, que la ofrenda eucarística refuerza, que la bendición sella, que los ángeles anuncian y que el Padre ratifica?... Ambos son hermanos y los dos sirven juntos: no hay división ni en la carne ni en el espíritu ... En ellos Cristo se alegra y los envía en su paz; donde están los dos, allí se encuentra también El, y donde está El no puede haber ningún mal ».30

2. La vocación a la virginidad y al celibato

34. La Revelación cristiana presenta dos vocaciones al amor: *el matrimonio y la virginidad*. No raramente, en algunas sociedades actuales están en crisis no sólo el matrimonio y la familia, sino también las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa. Las dos situaciones son inseparables: « cuando no se estima el matrimonio, no puede existir tampoco la virginidad consagrada; cuando la sexualidad humana no se considera un valor donado por el Creador, pierde significado la renuncia por el Reino de los cielos ».31 A la disgregación de la familia sigue la falta de vocaciones; por el contrario, donde los padres son generosos en acoger la vida, es más fácil que lo sean también los hijos cuando se trata de ofrecerla a Dios: « Es necesario que las familias vuelvan a expresar *el generoso amor por la vida* y se pongan a su servicio, sobre todo acogiendo, con sentido de responsabilidad unido a una serena confianza, los hijos que el Señor quiera donar »; y lleven a feliz cumplimiento esta acogida no sólo « con una continua *acción educativa*, sino también con el *debido compromiso* de ayudar, sobre todo, a los adolescentes y a los jóvenes, a *descubrir la dimensión vocacional de cada existencia*, dentro del plan de Dios... La vida humana adquiere plenitud cuando se hace *don de sí*: un don que puede expresarse en el *matrimonio*, en la *virginidad consagrada*, en la *dedicación al prójimo* por un ideal, en la *elección del sacerdocio ministerial*. Los padres servirán verdaderamente la vida de sus hijos si los ayudan a *hacer de su propia existencia un don*, respetando sus opciones maduras y promoviendo con alegría cada vocación, también la religiosa y sacerdotal ».32

Por esta razón, el Papa Juan Pablo II, cuando trata el tema de la educación sexual en la *Familiaris consortio*, afirma: « los padres cristianos reserven una atención y cuidado especial discerniendo los signos de la llamada de Dios a la educación para la virginidad como forma suprema del don de uno mismo que constituye el sentido mismo de la sexualidad humana ».33

Los padres y las vocaciones sacerdotales y religiosas

35. Los padres por ello deben alegrarse si ven en alguno de sus hijos los signos de la llamada de Dios a la más alta vocación de la virginidad o del celibato por amor del Reino de los cielos. Deberán entonces adaptar la formación al amor casto a las necesidades de estos hijos, animándolos en su propio camino hasta el momento del ingreso en el seminario o en la casa de formación, o también hasta la maduración de esta vocación específica al don de sí con un corazón indiviso. Ellos deberán respetar y valorar la libertad de cada uno de sus hijos, animando su vocación personal y sin pretender imponerles ninguna determinada vocación.

El Concilio Vaticano II recuerda con claridad esta peculiar y honrosa tarea de los padres, apoyados en su obra por los maestros y por los sacerdotes: « Los padres, por la cristiana educación de sus hijos, deben cultivar y proteger en sus corazones la vocación religiosa ».34 « El deber de formar las vocaciones afecta a toda la comunidad cristiana ... La mayor ayuda en este sentido la prestan, por un lado, aquellas familias que, animadas del espíritu de fe, caridad y piedad, son como un primer seminario, y, por otro, las parroquias, de cuya fecundidad de vida participan los propios adolescentes ».35 « Los padres y maestros y todos aquellos a quienes de cualquier modo incumbe la educación de niños y jóvenes, instrúyanlos de forma que, conociendo la solitud del Señor por su grey y considerando las necesidades de la Iglesia, estén prontos a responder generosamente al llamamiento del Señor, diciendo con el profeta: *Aquí estoy yo, envíame* (Is 6, 8) ».36

Este contexto familiar necesario para la maduración de las vocaciones religiosas y sacerdotales, recuerda la grave situación de muchas familias, especialmente en ciertos países, que son pobres en el valor de la vida, porque carecen deliberadamente de hijos, o tienen un único hijo, donde es muy difícil que surjan vocaciones y también se lleve a cabo una plena educación social.

36. Además, la familia verdaderamente cristiana será capaz de ayudar a entender el valor del celibato cristiano y de la castidad a aquellos hijos no casados o inhábiles para el matrimonio por razones ajenas a su propia voluntad. Si desde niños y en la juventud han recibido una buena formación, se encontrarán en condiciones de afrontar la propia situación más fácilmente. Más aun, podrán rectamente descubrir la voluntad de Dios en dicha situación y encontrar así un sentido de vocación y de paz en la propia vida.³⁷ A estas personas, especialmente si están afectadas por alguna inhabilidad física, es necesario desvelarles las grandes posibilidades de realización de sí y de fecundidad espiritual abiertas a quien, sostenido por la fe y por el Amor de Dios, se empeña en ayudar a los hermanos más pobres y más necesitados.

IV. PADRE Y MADRE COMO EDUCADORES

37. Dios, concediendo a los esposos el privilegio y la gran responsabilidad de llegar a ser padres, les concede la gracia para cumplir adecuadamente su propia misión. Los padres en esta tarea de educar a sus hijos, están guiados por « dos verdades fundamentales. La primera es que el hombre está llamado a vivir en la verdad y en el amor. La segunda es que cada hombre se realiza mediante la entrega sincera de sí mismo ».38 Como esposos, padres y ministros de la gracia sacramental del matrimonio, los padres se encuentran sostenidos día a día, por energías particulares de orden espiritual, otorgados por Jesucristo, que ama y nutre la Iglesia, su esposa.

En cuanto cónyuges, hechos « una sola carne » por el vínculo matrimonial, comparten el deber de formar a los hijos mediante una voluntaria colaboración nutrida por un vigoroso y mutuo diálogo, que « tiene una fuente nueva y específica en el sacramento del matrimonio, que los consagra a la educación propiamente cristiana de los hijos, es decir, los llama a participar de la misma autoridad y del mismo amor de Dios Padre y de Cristo Pastor, así como del amor materno de la Iglesia, y los enriquece en sabiduría, consejo, fortaleza y con los otros dones del Espíritu Santo, para ayudar a los hijos en su crecimiento humano y cristiano ».39

38. En el contexto de la formación en la castidad, la « paternidad-maternidad » incluye evidentemente *al padre que queda solo* y también a *los padres adoptivos*. La tarea del progenitor que queda solo no es ciertamente fácil, pues le falta el apoyo del otro cónyuge, y con ello, la actividad y el ejemplo de un cónyuge de sexo diferente. Dios, sin embargo, sostiene a los padres solos con amor especial, llamándolos a afrontar esta tarea con igual generosidad y sensibilidad con que aman y cuidan a sus hijos en otros aspectos de la vida familiar.

39. Hay otras personas llamadas en ciertos casos a asumir el puesto de los padres: quienes toman de manera permanente su papel, por ejemplo, en relación a los niños huérfanos o abandonados. Sobre ellos recae la tarea de formar a los niños y a los jóvenes en sentido global y también en la castidad y recibirán la

gracia de estado para hacerlo según los mismos principios que guían a los padres cristianos.

40. Los padres nunca deben sentirse solos en esta tarea. La Iglesia los sostiene y los estimula, segura de que les cabe desarrollar esta función mejor que cualquier otro. Misión que incumbe igualmente a los hombres y mujeres que, frecuentemente con gran sacrificio, dan a los niños sin padres una forma de amor paterno y de vida de familia. Todos deben afrontar este deber con un espíritu de oración, abiertos y obedientes a las verdades morales de la fe y de la razón que integran la enseñanza de la Iglesia y considerando siempre a los niños y a los jóvenes como personas, hijos de Dios y herederos del Reino de los cielos.

Los derechos y deberes de los padres

41. Antes de entrar en los detalles prácticos de la formación de los jóvenes en la castidad, es de extrema importancia que los padres sean conscientes de sus *derechos y deberes*, en particular frente a un Estado y a una escuela que tienden a asumir la iniciativa en el campo de la educación sexual.

En la *Familiaris consortio*, el Santo Padre Juan Pablo II lo reafirma: « El derecho-deber educativo de los padres se califica como *esencial*, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como *original y primario*, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como *insustituible e inalienable* y que, por consiguiente, no debe ser ni totalmente delegado ni usurpado por otros »,40 salvo el caso, al cual se ha hecho referencia al inicio, de la imposibilidad física o psíquica.

42. Esta doctrina se apoya en la enseñanza del Concilio Vaticano II41 y ha sido proclamada también por la *Carta de los Derechos de la Familia*: « Por el hecho de haber dado la vida a sus hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarlos; ... Ellos tienen el derecho de educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y religiosas, teniendo presentes las tradiciones culturales de la familia que favorecen el bien y la dignidad del hijo; ellos deben recibir también de la sociedad la ayuda y asistencia necesarias para realizar de modo adecuado su función educadora ».42

43. El Papa insiste en que esto vale particularmente en relación a la sexualidad: « La educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección solícita, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos. En este sentido la Iglesia reafirma la ley de la subsidiaridad, que la escuela tiene que observar cuando coopera en la educación sexual, situándose en el espíritu mismo que anima a los padres ».43

El Santo Padre agrega: « Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y sus valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal y responsable en la sexualidad humana ».44 Ninguno está en grado de realizar la educación moral en este delicado campo mejor que los padres, debidamente preparados.

El significado del deber de los padres

44. Este derecho implica una *tarea educativa*: si de hecho no imparten una adecuada formación en la castidad, los padres abandonan un preciso deber que les compete; y serían culpables también, si tolerasen una formación inmoral o inadecuada impartida a los hijos fuera del hogar.

45. Esta tarea encuentra hoy una particular dificultad debido también a la difusión, a través de los medios de comunicación social, de la pornografía, inspirada en criterios comerciales que deforman la sensibilidad de los adolescentes. A este respecto se requiere, por parte de los padres, un doble cuidado: una educación preventiva y crítica de los hijos y una acción de valiente denuncia ante la autoridad. Los padres, individualmente o asociados con otros, tienen el derecho y el deber de promover el bien de sus hijos y de exigir a la autoridad leyes de prevención y represión de la explotación de la sensibilidad de los niños y de los adolescentes.45

46. El Santo Padre subraya esta misión de los padres delineando la orientación y el objetivo: « Ante una cultura que "banaliza" en gran parte la sexualidad humana, porque la interpreta y la vive de manera reductiva y empobrecida, relacionándola únicamente con el cuerpo y el placer egoísta, el servicio educativo de los padres debe basarse sobre una cultura sexual que sea verdadera y plenamente personal. En efecto, la sexualidad es una riqueza de toda la persona cuerpo, sentimiento y espíritu y manifiesta su significado íntimo al llevar la persona hacia el don de sí misma en el amor ».46

47. No podemos olvidar, de todas maneras, que se trata de un derecho-deber, el de educar en la sexualidad, que los padres cristianos en el pasado han advertido y ejercitado poco, posiblemente porque el problema no tenía la gravedad actual: o porque su tarea era en parte sustituida por la fuerza de los modelos sociales dominantes y, además, por la suplencia que en este campo ejercían la Iglesia y la escuela católica. No es fácil para los padres asumir este compromiso educativo, porque hoy se revela muy complejo, superior a las posibilidades de las familias, y porque en la mayoría de los casos no existe la experiencia de cuanto con ellos hicieron los propios padres.

Por esto, la Iglesia considera como deber suyo contribuir, con este documento, a que los padres recuperen la confianza en sus propias capacidades y ayudarles en el cumplimiento de su tarea.

V. ITINERARIOS FORMATIVOS EN EL SENO DE LA FAMILIA

48. El ambiente de la familia es, pues, *el lugar normal y originario* para la formación de los niños y de los jóvenes en la consolidación y en el ejercicio de las virtudes de la caridad, de la templanza, de la fortaleza y, por tanto, de la castidad. Como iglesia doméstica, la familia es, en efecto, *la escuela más rica en humanidad*.47 Esto vale especialmente para la educación moral y espiritual, en particular sobre un punto tan delicado como la castidad: en ella, de hecho, confluyen aspectos físicos, psíquicos y espirituales, deseos de libertad e influjo de los modelos sociales, pudor natural y fuertes tendencias inscritas en el cuerpo humano; factores, todos estos, que se encuentran unidos a la conciencia aunque sea implícita de la dignidad de la persona humana, llamada a colaborar con Dios, y al mismo tiempo marcada por la fragilidad. En un hogar cristiano los padres tienen la fuerza para conducir a los hijos hacia una verdadera madurez cristiana de su personalidad, según la medida de Cristo, en el seno de su Cuerpo místico que es la Iglesia.48

La familia, aun poseyendo estas fuerzas, tiene necesidad de apoyo también por parte del Estado y de la sociedad, según el principio de subsidiaridad: « Pero ocurre que cuando la familia decide realizar plenamente su vocación, se puede encontrar sin el apoyo necesario por parte del Estado, que no dispone de recursos suficientes. Es urgente entonces, promover iniciativas políticas no sólo en favor de la familia, sino también políticas sociales que tengan como objetivo principal a la familia misma, ayudándola mediante la asignación de recursos adecuados e instrumentos eficaces de ayuda, bien sea para la educación de los hijos, bien sea para la atención de los ancianos ».49

49. Conscientes de esto, y de las dificultades reales que existen hoy en no pocos países para los jóvenes, especialmente en presencia de factores de degradación social y moral, los padres han de atreverse a *pedirles y exigirles más*. No pueden contentarse con evitar lo peor que los hijos no se droguen o no comentan delitos sino que deberán comprometerse a educarlos en los valores verdaderos de la persona, renovados por las virtudes de la fe, de la esperanza y del amor: la libertad, la responsabilidad, la paternidad y la maternidad, el servicio, el trabajo profesional, la solidaridad, la honradez, el arte, el deporte, el gozo de saberse hijos de Dios y, con esto, hermanos de todos los seres humanos, etc.

El valor esencial del hogar

50. Las ciencias psicológicas y pedagógicas, en sus más recientes conquistas, y la experiencia, concuerdan en destacar la importancia decisiva, en orden a una armónica y válida educación sexual, del *clima afectivo que reina en la familia*, especialmente en los primeros años de la infancia y de la

adolescencia y tal vez también en la fase pre-natal, períodos en los cuales se instauran los dinamismos emocionales y profundos de los adolescentes. Se evidencia la importancia del equilibrio, de la aceptación y de la comprensión a nivel de la pareja. Se subraya además, el valor de la serenidad del encuentro relacional entre los esposos, de su presencia positiva sea del padre sea de la madre en los años importantes para el proceso de identificación, y de la relación de sereno afecto hacia los niños.

51. Ciertas graves carencias o desequilibrios que existen entre los padres (por ejemplo, la ausencia de la vida familiar de uno o de ambos padres, el desinterés educativo o la severidad excesiva), son factores capaces de causar en los niños traumas emocionales y afectivos que pueden entorpecer gravemente su adolescencia y a veces marcarlos para toda la vida. Es necesario que los padres encuentren *el tiempo para estar con los hijos y de dialogar con ellos*. Los hijos, don y deber, son su tarea más importante, si bien aparentemente no siempre muy rentable: lo son más que el trabajo, más que el descanso, más que la posición social. En tales conversaciones y de modo creciente con el pasar de los años es necesario saberlos escuchar con atención, esforzarse por comprenderlos, saber reconocer la parte de verdad que puede haber en algunas formas de rebelión. Al mismo tiempo, los padres podrán ayudarlos a encauzar rectamente ansias y aspiraciones, enseñándoles a reflexionar sobre la realidad de las cosas y a razonar. No se trata de imponerles una determinada línea de conducta, sino de mostrarles los motivos, sobrenaturales y humanos, que la recomiendan. Lo lograrán mejor, si saben dedicar tiempo a sus hijos y ponerse verdaderamente a su nivel, con amor.

Formación en la comunidad de vida y de amor

52. La familia cristiana es capaz de ofrecer una atmósfera impregnada de aquel amor a Dios que hace posible el auténtico don recíproco.⁵⁰ Los niños que lo perciben están más dispuestos a vivir según las verdades morales practicadas por sus padres. Tendrán confianza en ellos y aprenderán aquel amor nada mueve tanto a amar cuanto el saberse amados que vence el miedo. Así el vínculo de amor recíproco, que los hijos descubren en sus padres, será una protección segura de su serenidad afectiva. Tal vínculo afina la inteligencia, la voluntad y las emociones, rechazando todo cuanto pueda degradar o envilecer el don de la sexualidad humana que, en una familia en la cual reina el amor, *es siempre entendida como parte de la llamada al don de sí en el amor a Dios y a los demás*: « La familia es la primera y fundamental escuela de socialidad; como comunidad de amor, encuentra en el don de sí misma la ley que la rige y hace crecer. El don de sí, que inspira el amor mutuo de los esposos, se pone como modelo y norma del don de sí que debe haber en las relaciones entre hermanos y hermanas, y entre las diversas generaciones que conviven en la familia. La comunión y la participación vivida cotidianamente en la casa, en los momentos de alegría y de dificultad, representa la pedagogía más concreta y eficaz para la inserción activa, responsable y fecunda de los hijos en el horizonte más amplio de la sociedad ».⁵¹

53. En definitiva, la educación al auténtico amor, que no es tal si no se convierte en amor de benevolencia, implica la acogida de la persona amada, considerar su bien como propio, y por tanto, instaurar justas relaciones con los demás. Es necesario enseñar al niño, al adolescente y al joven a establecer las oportunas relaciones con Dios, con sus padres, con sus hermanas y hermanos, con sus compañeros del mismo o diverso sexo, con los adultos.

54. No se debe tampoco olvidar que *la educación al amor es una realidad global*: no se progresa en establecer justas relaciones con una persona sin hacerlo, al mismo tiempo, con cualquier otra. Como se ha indicado antes, la educación en la castidad, en cuanto educación en el amor, es al mismo tiempo educación del espíritu, de la sensibilidad y de los sentimientos. El comportamiento hacia las personas depende no poco de la forma con que administran lo sentimientos espontáneos, haciendo crecer algunos, controlando otros. La castidad, en cuanto virtud, nunca se reduce a un simple discurso sobre el cumplimiento de actos externos conformes a la norma, sino que exige activar y desarrollar los dinamismos de la naturaleza y de la gracia, que constituyen el elemento principal e inmanente de la ley de Dios y de nuestro descubrimiento de su condición de garantía de crecimiento y de libertad.⁵²

55. Es necesario, por tanto, poner de relieve que la educación a la castidad es inseparable del compromiso de cultivar *todas las otras virtudes* y, en modo particular, *el amor cristiano* que se caracteriza por el

respeto, por el altruismo y por el servicio que, en definitiva, es la *caridad*. La sexualidad es un bien tan importante, que precisa protegerlo siguiendo el orden de la razón iluminada por la fe: « cuanto mayor es un bien, tanto más en él se debe observar el orden de la razón ».53 De esto se deduce que para educar a la castidad, « es necesario el dominio de sí, que presupone virtudes como el pudor, la templanza, el respeto propio y ajeno y la apertura al prójimo ».54

Son también importantes aquellas virtudes que la tradición cristiana ha llamado las hermanas menores de la castidad (modestia, capacidad de sacrificio de los propios caprichos), alimentadas por la fe y por la vida de oración.

El pudor y la modestia

56. *La práctica del pudor y de la modestia*, al hablar, obrar y vestir, es muy importante para crear un clima adecuado para la maduración de la castidad, y por eso han de estar hondamente arraigados en el respeto del propio cuerpo y de la dignidad de los demás. Como se ha indicado, los padres deben velar para que ciertas modas y comportamientos inmorales no violen la integridad del hogar, particularmente a través de un uso desordenado de los *mass media*.55 El Santo Padre ha subrayado en este sentido, la necesidad « de llevar a cabo una colaboración más estrecha entre los padres, a quienes corresponde en primer lugar la tarea de la educación, los responsables de los medios de comunicación en sus diferentes niveles, y las autoridades públicas, a fin de que la familia no quede abandonada a su suerte en un sector tan importante de su misión educativa... En realidad hay que establecer propuestas, contenidos y programas de sana diversión, de información y de educación complementarios a aquellos de la familia y la escuela. Desgraciadamente, sobre todo en algunas naciones, se difunden espectáculos y escritos en que prolifera todo tipo de violencia y se realiza una especie de bombardeo con mensajes que minan los principios morales y hacen imposible una atmósfera seria, que permita transmitir valores dignos de la persona humana ».56

Particularmente, en relación al uso de la televisión, el Santo Padre ha especificado: « El modo de vivir especialmente en las Naciones más industrializadas lleva con frecuencia a las familias a descargar sus responsabilidades educativas, encontrando en la facilidad para la evasión (a través especialmente de la televisión y de ciertas publicaciones) la manera de tener ocupados a los niños y los jóvenes. Nadie niega que existe para ello una cierta justificación, dado que muy frecuentemente faltan estructuras e infraestructuras suficientes para potenciar y valorizar el tiempo libre de los jóvenes y orientar sus energías ».57 Otra circunstancia que propicia esta realidad es que ambos padres estén ocupados en el trabajo, a menudo fuera del hogar. « Los efectos los sufren precisamente quienes tienen más necesidad de ser ayudados en el desarrollo de su "libertad responsable". De ahí el deber especialmente para los creyentes, para las mujeres y los hombres amantes de la libertad de proteger sobre todo a los niños y a los jóvenes de las "agresiones" que padecen por parte de los mass-media. Nadie falte a este deber aduciendo motivos, demasiado cómodos, de no obligación! »;58 « los padres, en cuanto receptores de tales medios, deben tomar parte activa en su uso moderado, crítico, vigilante y prudente ».59

La justa intimidad

57. En estrecha conexión con el pudor y la modestia, que son espontánea defensa de la persona que se niega a ser vista y tratada como objeto de placer en vez de ser respetada y amada por sí misma, se ha de considerar el respeto de la *intimidad*: si un niño o un joven ve que se respeta su justa intimidad, sabrá que se espera de él igual comportamiento con los demás. De esta manera, aprenderá a cultivar su sentido de responsabilidad ante Dios, desarrollando su vida interior y el gusto por la libertad personal, que le hacen capaz de amar mejor a Dios y a los demás.

El autodomínio

58. Todo esto implica, más en general, el *autodomínio*, condición necesaria para ser capaces del don de sí. Los niños y los jóvenes han de ser estimulados a apreciar y practicar el autocontrol y el recato, a vivir en forma ordenada, a realizar sacrificios personales en espíritu de amor a Dios, de autorespeto y

generosidad hacia los demás, sin sofocar los sentimientos y tendencias sino encauzándolos en una vida virtuosa.

Los padres modelo para los propios hijos

59. *El buen ejemplo y el liderazgo de los padres* es esencial para reforzar la formación de los jóvenes a la castidad. La madre que estima la vocación materna y su puesto en la casa, ayuda enormemente a desarrollar, en sus propias hijas, las cualidades de la feminidad y de la maternidad y pone ante los hijos varones un claro ejemplo, de mujer recia y noble.⁶⁰ El padre que inspira su conducta en un estilo de dignidad varonil, sin machismos, será un modelo atrayente para sus hijos e inspirará respeto, admiración y seguridad en las hijas.⁶¹

60. Lo mismo vale para la educación al espíritu de sacrificio en las familias sometidas, hoy más que nunca, a las presiones del materialismo y del consumismo. Sólo así, los hijos crecerán « en una justa libertad ante los bienes materiales, adoptando un estilo de vida sencillo y austero, convencidos de que "el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene". En una sociedad sacudida y disgregada por tensiones y conflictos por el choque violento entre los varios individualismos y egoísmos, los hijos han de enriquecerse no sólo con el sentido de la verdadera justicia, que conduce al respeto de la dignidad de toda persona, sino también y más aun con el sentido del verdadero amor, como solicitud sincera y servicio desinteresado hacia los demás, especialmente a los más pobres y necesitados »;⁶² « *la educación se sitúa plenamente en el horizonte de la "civilización del amor"*; depende de ella y, en gran medida, contribuye a construirla ». ⁶³

Un santuario de la vida y de la fe

61. Nadie puede ignorar que el primer ejemplo y la mayor ayuda que los padres dan a sus hijos es su generosidad *en acoger la vida*, sin olvidar que así les ayudan a tener un estilo más sencillo de vida y, además, « que es menor mal negar a los propios hijos ciertas comodidades y ventajas materiales que privarlos de la presencia de hermanos y hermanas que podrían ayudarlos a desarrollar su humanidad y a comprobar la belleza de la vida en cada una de sus fases y en toda su variedad ». ⁶⁴

62. Finalmente, recordamos que, para lograr estas metas, la familia debe ser ante todo *casa de fe y de oración* en la que se percibe la presencia de Dios Padre, se acoge la Palabra de Jesús, se siente el vínculo de amor, don del Espíritu, y se ama y se invoca a la purísima Madre de Dios.⁶⁵ Esta vida de fe y de oración « tiene como contenido original *la misma vida de familia* que en las diversas circunstancias es interpretada como vocación de Dios y actuada como respuesta filial a su llamada: alegrías y dolores, esperanzas y tristezas, nacimientos y cumpleaños, aniversarios de la boda de los padres, partidas, alejamientos y regresos, elecciones importantes y decisivas, muerte de personas queridas, etc., señalan la intervención del amor de Dios en la historia de la familia, como deben señalar también el momento favorable a la acción de gracias, para la petición al abandono confiado de la familia en el Padre común que está en los cielos ». ⁶⁶

63. En esta atmósfera de oración y de reconocimiento de la presencia y la paternidad de Dios, las verdades de la fe y de la moral serán enseñadas, comprendidas y asumidas con reverencia, y la palabra de Dios será leída y vivida con amor. Así la verdad de Cristo edificará una comunidad familiar fundada sobre el ejemplo y la guía de los padres que « calan profundamente en el corazón de sus hijos, dejando huellas que los posteriores acontecimientos de la vida no lograrán borrar ». ⁶⁷

VI. LOS PASOS EN EL CONOCIMIENTO

64. A los padres corresponde especialmente la obligación de hacer conocer a los hijos los *misterios de la vida humana*, porque la familia es « el mejor ambiente para cumplir el deber de asegurar una gradual educación de la vida sexual. Cuenta con reservas afectivas capaces de llevar a aceptar, sin traumas, aun

las realidades más delicadas e integrarlas armónicamente en una personalidad equilibrada y rica ».1 Esta tarea primaria de la familia, hemos recordado, implica para los padres el derecho a que sus hijos no sean obligados a asistir en la escuela a cursos sobre temas que estén en desacuerdo con las propias convicciones religiosas y morales.2 Es, en efecto, labor de la escuela no sustituir a la familia, sino « asistir y completar la obra de los padres, proporcionando a los niños y jóvenes una estima de la "sexualidad como valor y función de toda la persona creada, varón y mujer, a imagen de Dios" ».3

Al respecto recordamos cuanto enseña el Santo Padre en la *Familiaris consortio*: « La Iglesia se opone firmemente a un sistema de información sexual separado de los principios morales, tan frecuentemente difundido, que no es sino una introducción a la experiencia del placer y un estímulo para perder la serenidad, abriendo el camino al vicio desde los años de la inocencia ».4

Es necesario, por tanto, proponer *cuatro principios generales* y seguidamente examinar las diversas fases de desarrollo del niño.

Cuatro principios sobre la información respecto a la sexualidad

65. 1. Todo niño es una persona única e irrepetible y debe recibir una formación individualizada. Puesto que los padres conocen, comprenden y aman a cada uno de sus hijos en su irrepetibilidad, cuentan con la mejor posición para decidir el momento oportuno de dar las distintas informaciones, según el respectivo crecimiento físico y espiritual. Nadie debe privar a los padres, conscientes de su misión, de esta capacidad de discernimiento.5

66. El proceso de madurez de cada niño como persona es distinto, por lo cual los aspectos tanto biológicos como afectivos, que tocan más de cerca su intimidad, deben serles comunicados a través de un *diálogo personalizado*.6 En el diálogo con cada hijo, hecho con amor y con confianza, los padres comunican algo del propio don de sí, y están en condición de testimoniar aspectos de la dimensión afectiva de la sexualidad no transmisibles de otra manera.

67. La experiencia demuestra que este diálogo se realiza mejor cuando el progenitor, que comunica las informaciones biológicas, afectivas, morales y espirituales, es del mismo sexo del niño o del joven. Conscientes de su papel, de las emociones y de los problemas del propio sexo, las madres tienen una sintonía especial con las hijas y los padres con los hijos. Es necesario respetar ese nexo natural; por esto, el padre que se encuentre sólo, deberá comportarse con gran sensibilidad cuando hable con un hijo de sexo diverso, y podrá permitir que los aspectos más íntimos sean comunicados por una persona de confianza del sexo del niño. Para esta colaboración de carácter subsidiario, los padres podrán valerse de educadores expertos y bien formados en el ámbito de la comunidad escolar, parroquial o de las asociaciones católicas.

68. 2. La dimensión moral debe formar parte siempre de las explicaciones. Los padres podrán poner de relieve que los cristianos están llamados a vivir el don de la sexualidad según el plan de Dios que es Amor, en el contexto del matrimonio o de la virginidad consagrada o también en el celibato.7 Se ha de insistir en el valor positivo de la castidad y en la capacidad de generar verdadero amor hacia las personas: este es su más radical e importante aspecto moral; sólo quien sabe ser casto, sabrá amar en el matrimonio o en la virginidad.

69. Desde la más tierna edad, los padres pueden observar inicios de una actividad genital instintiva en el niño. No se debe considerar como represivo el hecho de corregir delicadamente estos hábitos que podrían llegar a ser pecaminosos más tarde, y enseñar la modestia, siempre que sea necesario, a medida que el niño crece. Es importante que el juicio de rechazo moral de ciertos comportamientos, contrarios a la dignidad de la persona y a la castidad, sea justificado con motivaciones adecuadas, válidas y convincentes tanto en el plano racional como en el de la fe, y en un cuadro positivo y de alto concepto de la dignidad personal. Muchas amonestaciones de los padres son simples reproches o recomendaciones que los hijos perciben como fruto del miedo a ciertas consecuencias sociales o de pública reputación, más que de un amor atento a su verdadero bien. « Os exhorto a corregir con todo empeño los vicios y las pasiones que en

cada edad os acometen. Porque si en cualquier época de nuestra vida navegamos despreciando los valores de la virtud y sufriendo de esta manera constantes naufragios, tenemos el riesgo de llegar al puerto vacíos de toda carga espiritual ».8

70. 3. La educación a la castidad y las oportunas informaciones sobre la sexualidad deben ser ofrecidas en el más amplio contexto de la educación al amor. No es suficiente comunicar informaciones sobre el sexo junto a principios morales objetivos. Es necesaria la constante ayuda para el crecimiento en la *vida espiritual* de los hijos, para que su desarrollo biológico y las pulsiones que comienzan a experimentar se encuentren siempre acompañadas por un creciente amor a Dios Creador y Redentor y por una siempre más grande conciencia de la dignidad de toda persona humana y de su cuerpo. A la luz del misterio de Cristo y de la Iglesia, los padres pueden ilustrar los valores positivos de la sexualidad humana en el contexto de la nativa vocación de la persona al amor y de la llamada universal a la santidad.

71. En los coloquios con los hijos, no deben faltar nunca los consejos idóneos para crecer en el amor de Dios y del prójimo y para superar las dificultades: « disciplina de los sentidos y de la mente, prudencia atenta para evitar las ocasiones de caídas, guarda del pudor, moderación en las diversiones, ocupación sana, recurso frecuente a la oración y a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. Los jóvenes, sobre todo, deben empeñarse en fomentar su devoción a la Inmaculada Madre de Dios ».9

72. Para educar a los hijos a valorar los ambientes que frecuentan con sentido crítico y verdadera autonomía, y habituarlos a un uso independiente de los mass-media, los padres han de presentar siempre modelos positivos y los medios adecuados para que empleen sus energías vitales, el sentido de la amistad y de solidaridad en el vasto campo de la sociedad y de la Iglesia.

En presencia de tendencias y de comportamientos desviados, para los cuales se precisa gran prudencia y cautela en distinguir y evaluar las situaciones, recurrirán también a especialistas de segura formación científica y moral para identificar las causas más allá de los síntomas, y ayudar a las personas con seriedad y claridad a superar las dificultades. La acción pedagógica ha de orientarse más sobre las causas que sobre la represión directa del fenómeno,¹⁰ procurando también si fuera necesario la ayuda de personas cualificadas como médicos, pedagogos, psicólogos de recto sentir cristiano.

73. Uno de los objetivos de los padres en su labor educativa es transmitir a los hijos la convicción de que *la castidad en el propio estado es posible y genera alegría*. La alegría brota de la conciencia de una madurez y armonía de la propia vida afectiva, que, siendo don de Dios y don de amor, permite realizar el don de sí en el ámbito de la propia vocación. El hombre, en efecto, única criatura sobre la tierra querida por Dios por sí misma, « no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás ».11 « Cristo ha dado leyes comunes para todos... No te prohíbo casarte, ni me opongo a que te diviertas. Sólo quiero que tu lo hagas con templanza, sin obscenidad, sin culpas y pecados. No pongo como ley que huyáis a los montes y a los desiertos, sino que seáis valientes, buenos, modestos y castos viviendo en medio de las ciudades ».12

74. La ayuda de Dios no falta nunca si se pone el empeño necesario para corresponder a la gracia de Dios. Ayudando, formando y respetando la conciencia de los hijos, los padres deben procurar que frecuenten conscientemente los sacramentos, yendo por delante con su ejemplo. Si los niños y los jóvenes experimentan los efectos de la gracia y de la misericordia de Dios en los sacramentos, serán capaces de vivir bien la castidad como don de Dios, para su gloria y para amarlo a El y a los demás hombres. Una ayuda necesaria y sobrenaturalmente eficaz es frecuentar el Sacramento de la reconciliación, especialmente si se puede contar con un confesor fijo. La guía o dirección espiritual, aunque no coincide necesariamente con el papel del confesor, es ayuda preciosa para la iluminación progresiva de las etapas de maduración y para el apoyo moral.

Son muy útiles las lecturas de libros de formación elegidos y aconsejados para ofrecer una formación más amplia y profunda, y proponer ejemplos y testimonios en el camino de la virtud.

75. Una vez identificados los objetivos de la información, es necesario precisar los tiempos y las modalidades comenzando desde la edad de la adolescencia.

4. Los padres deben dar una información con extrema delicadeza, pero en forma clara y en el tiempo oportuno. Ellos saben bien que los hijos deben ser tratados de manera personalizada, de acuerdo con las condiciones personales de su desarrollo fisiológico y psíquico, teniendo debidamente en cuenta también el ambiente cultural y la experiencia que el adolescente realiza en su vida cotidiana. Para valorar lo que se debe decir a cada uno, es muy importante que los padres pidan ante todo luces al Señor en la oración y hablen entre sí, para que sus palabras no sean ni demasiado explícitas ni demasiado vagas. Dar muchos detalles a los niños es contraproducente, pero retardar excesivamente las primeras informaciones es imprudente, porque toda persona humana tiene una natural curiosidad al respecto y antes o después se interroga, sobre todo en una cultura donde se ve demasiado también por la calle.

76. En general, las primeras informaciones acerca del sexo que se han de dar a un niño pequeño, no miran la sexualidad genital, sino el embarazo y el nacimiento de un hermano o de una hermana. La curiosidad natural del niño se estimula, por ejemplo, cuando observa en la madre los signos del embarazo y que vive en la espera de un niño. Los padres deben aprovechar esta gozosa experiencia para comunicar algunos hechos sencillos relativos al embarazo, siempre en el contexto más profundo de la maravilla de la obra creadora de Dios, que ha dispuesto que la nueva vida por El donada se custodie en el cuerpo de la madre cerca de su corazón.

Las fases principales del desarrollo del niño

77. Es importante que los padres tengan siempre en consideración las exigencias de sus hijos en las diversas fases de su desarrollo. Teniendo en cuenta que cada uno debe recibir una formación individualizada, los padres han de adaptar los aspectos de la educación al amor a las necesidades particulares de cada hijo.

1. Los años de la inocencia

78. Desde la edad de cinco años aproximadamente hasta la pubertad cuyo inicio se coloca en la manifestación de las primeras modificaciones en el cuerpo del muchacho o de la muchacha (efecto visible de un creciente influjo de las hormonas sexuales) , se dice que el niño está en esta fase, descrita en las palabras de Juan Pablo II, como « *los años de la inocencia* ».13 Período de tranquilidad y de serenidad que no debe ser turbado por una información sexual innecesaria. En estos años, antes del evidente desarrollo físico sexual, es común que los intereses del niño se dirijan a otros aspectos de la vida. Ha desaparecido la sexualidad instintiva rudimentaria del niño pequeño. Los niños y las niñas de esta edad no están particularmente interesados en los problemas sexuales y prefieren frecuentar a los de su mismo sexo. Para no turbar esta importante fase natural del crecimiento, los padres tendrán presente que una prudente formación al amor casto ha de ser en este período indirecta, en preparación a la pubertad, cuando sea necesaria la información directa.

79. Durante esta fase del desarrollo, el niño se encuentra normalmente satisfecho del cuerpo y sus funciones. Acepta la necesidad de la modestia en la manera de vestir y en el comportamiento. Aun siendo consciente de las diferencias físicas entre ambos sexos, muestra en general poco interés por las funciones genitales. El descubrimiento de las maravillas de la creación, propio de esta época, y las respectivas experiencias en casa y en la escuela, deberán ser orientadas hacia la catequesis y el acercamiento a los sacramentos, que se realiza en la comunidad eclesial.

80. Sin embargo, este período de la niñez no está desprovisto de significado en términos de desarrollo psico-sexual. El niño o la niña que crece, aprende, del ejemplo de los adultos y de la experiencia familiar, *qué significa ser una mujer o un hombre*. Ciertamente no se han de despreciar las expresiones de ternura natural y de sensibilidad por parte de los niños, ni, a su vez, excluir a las niñas de actividades físicas vigorosas. Sin embargo, en algunas sociedades sometidas a presiones ideológicas, los padres deberán cuidar también de adoptar una actitud de oposición exagerada a lo que se define comúnmente como «

estereotipo de las funciones » . No se han de ignorar ni minimizar las efectivas diferencias entre ambos sexos y, en un ambiente familiar sano, los niños aprenderán que es natural que a estas diferencias corresponda una cierta diversidad entre las tareas normales familiares y domésticas respectivamente de los hombres y las mujeres.

81. Durante esta fase, las niñas desarrollarán en general un interés materno por los niños pequeños, por la maternidad y por la atención de la casa. Asumiendo constantemente como modelo la Maternidad de la Santísima Virgen María, deben ser estimuladas a valorizar la propia feminidad.

82. Un niño, en esta misma fase, se encuentra en un estadio de desarrollo relativamente tranquilo. Es de ordinario un período oportuno para establecer una buena relación con el padre. En este tiempo, ha de aprender que su masculinidad, aunque sea un don divino, no es signo de superioridad respecto a las mujeres, sino una llamada de Dios a asumir ciertas tareas y responsabilidades. Hay que orientar al niño a no ser excesivamente agresivo o estar demasiado preocupado de la fortaleza física como garantía de la propia virilidad.

83. Sin embargo, en el contexto de la información moral y sexual, pueden surgir en esta fase de la niñez algunos problemas. En ciertas sociedades, existen intentos programados y predeterminados de imponer *una información sexual prematura* a los niños. Sin embargo, estos no se encuentran en condiciones de comprender plenamente el valor de la dimensión afectiva de la sexualidad. No son capaces de entender y controlar la imagen sexual en un contexto adecuado de principios morales y, por tanto, de integrar una información sexual que es prematura, con su responsabilidad moral. Tales informaciones tienden así a perturbar su desarrollo emocional y educativo y la serenidad natural de este período de la vida. Los padres han de evitar en modo delicado pero a la vez firme, los intentos de violar la inocencia de sus hijos, porque comprometen su desarrollo espiritual, moral y emotivo como personas en crecimiento y que tienen derecho a tal inocencia.

84. Una ulterior dificultad aparece cuando los niños reciben una información sexual prematura por parte de los mass-media o de coetáneos descarriados o que han recibido una educación sexual precoz. En esta circunstancia, los padres habrán de comenzar a impartir una información sexual limitada, normalmente, a corregir la información inmoral errónea o controlar un lenguaje obsceno.

85. No son raras las violencias sexuales con los niños. Los padres deben proteger a sus hijos, sobre todo educándolos en la modestia y la reserva ante personas extrañas; además, impartiendo una adecuada información sexual, sin anticipar detalles y particulares que los podrían turbar o asustar.

86. Como en los primeros años de vida, también durante la niñez, los padres han de fomentar en los hijos el espíritu de colaboración, obediencia, generosidad y abnegación, y favorecer la capacidad de autoreflexión y sublimación. En efecto, es característico de este período de desarrollo, la atracción por actividades intelectuales: la potencia intelectual permite adquirir la fuerza y la capacidad de controlar la realidad circundante y, en un futuro no lejano, también los instintos del cuerpo, y así transformarlos en actividad intelectual y racional.

El niño indisciplinado o viciado tiende a una cierta inmadurez y debilidad moral en el futuro, porque la castidad es difícil de mantener si la persona desarrolla hábitos egoístas o desordenados y no será entonces capaz de comportarse con los demás con aprecio y respeto. Los padres deben presentar modelos objetivos de aquello que es justo o equivocado, creando un contexto moral seguro para la vida.

2. La pubertad

87. La pubertad, que constituye la fase inicial de la adolescencia, es un tiempo en el que los padres han de estar especialmente atentos a la *educación cristiana de los hijos*: es el momento del descubrimiento de sí mismos « y del propio mundo interior; el momento de los proyectos generosos, en que brota el sentimiento del amor, así como los impulsos biológicos de la sexualidad, del deseo de estar con otros; tiempo de una alegría particularmente intensa, relacionada con el embriagador descubrimiento de la vida. Pero también

es a menudo la edad de los interrogantes profundos, de las búsquedas angustiosas e incluso frustrantes, de desconfianza en los demás y del repliegue peligroso sobre sí mismo; a veces también el tiempo de los primeros fracasos y de las primeras amarguras ».14

88. Los padres deben velar atentamente sobre la evolución de los hijos y a sus transformaciones físicas y psíquicas, decisivas para la maduración de la personalidad. Sin manifestar ansia, temor ni preocupación obsesiva, evitarán que la cobardía o la comodidad bloqueen su intervención. Lógicamente es un momento importante en la educación a la castidad, que implica, entre otros aspectos, el modo de informar sobre la sexualidad. En esta fase, la exigencia educativa se extiende al aspecto de la genitalidad y exige por tanto su presentación, tanto en el plano de los valores como en el de su realidad global; implica su comprensión en el contexto de la procreación, el matrimonio y la familia, que deben estar siempre presentes en una labor auténtica de educación sexual.15

89. Los padres, partiendo de las transformaciones que las hijas y los hijos experimentan en su propio cuerpo, deben proporcionarles *explicaciones más detalladas sobre la sexualidad* siempre que contando con una relación de confianza y amistad las jóvenes se confíen con su madre y los jóvenes con el padre. Esta relación de confianza y de amistad se ha de instaurar desde los primeros años de la vida.

90. Tarea importante de los padres es acompañar la evolución fisiológica de las hijas, ayudándoles a acoger con alegría *el desarrollo de la feminidad* en sentido corporal, psicológico y espiritual.16 Normalmente se podrá hablar también de los ciclos de la fertilidad y de su significado; no será sin embargo necesario, si no es explícitamente solicitado, dar explicaciones detalladas acerca de la unión sexual.

91. Es muy importante también que los adolescentes de sexo masculino reciban ayudas para comprender las etapas del desarrollo físico y fisiológico de los órganos genitales, antes de obtener esta información de los compañeros de juego o de personas que no tengan recto criterio y tino. La presentación de los hechos fisiológicos de la pubertad masculina ha de hacerse en un ambiente sereno, positivo y reservado, en la perspectiva del matrimonio, la familia y la paternidad. La instrucción de las adolescentes y de los adolescentes, ha de comprender una información realista y suficiente de las características somáticas y psicológicas del otro sexo, hacia el cual se dirige en gran parte su curiosidad.

En este ámbito, a veces será de gran ayuda para los padres el apoyo informativo de un médico responsable o de un psicólogo, sin separar nunca tales informaciones de la referencia a la fe y a la tarea educativa del sacerdote.

92. A través de *un diálogo confiado y abierto*, los padres podrán guiar *las hijas* no solo a enfrentarse con los momentos de perplejidad emotiva, sino a penetrar en el valor de la castidad cristiana en la relación de los sexos. La instrucción de las adolescentes y los adolescentes debe tender a resaltar la belleza de la maternidad y la maravillosa realidad de la procreación, así como el profundo significado de la virginidad. Así se les ayudará a oponerse a la mentalidad hedonista hoy tan difundida y, particularmente, a evitar, en un período tan decisivo, la « *mentalidad contraceptiva* » por desgracia muy extendida y con la que las hijas habrán de enfrentarse más tarde, en el matrimonio.

93. Durante la pubertad, *el desarrollo psíquico y emotivo del adolescente* puede hacerlo vulnerable a las fantasías eróticas y ponerle en la tentación de experiencias sexuales. Los padres han de estar cercanos a los hijos, corrigiendo la tendencia a utilizar la sexualidad de modo hedonista y materialista: les harán presente que es un don de Dios, para cooperar con El a « realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre »; y les reforzarán en la conciencia de que « la fecundidad es el fruto y el signo del amor conyugal, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos ».17 De esta manera los hijos aprenderán el respeto debido a la mujer. La labor de la información y de educación de los padres es necesaria no porque los hijos no deban conocer las realidades sexuales, sino para que las conozcan en el modo oportuno.

94. De forma *positiva y prudente* los padres realizarán cuanto pidieron los Padres del Concilio Vaticano II: « Hay que formar a los jóvenes, a tiempo y convenientemente, sobre la dignidad, función y ejercicio del

amor conyugal, y esto preferentemente en el *seno de la misma familia*. Así, educados en el culto de la castidad, podrán pasar, a la edad conveniente, de un honesto noviazgo al matrimonio ».18

Esta información positiva sobre la sexualidad será siempre parte de un proyecto formativo, capaz de crear un contexto cristiano para las oportunas informaciones sobre la vida y la actividad sexual, sobre la anatomía y la higiene. Por lo mismo las dimensiones espirituales y morales deberán prevalecer siempre y tener dos concretas finalidades: la presentación de los mandamientos de Dios como camino de vida y la formación de una recta conciencia.

Jesús, al joven que lo interroga sobre lo que debe hacer para obtener la vida eterna, le responde: « si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos » (Mt 19, 17); y después de haber enumerado los que miran al amor del prójimo, los resume en esta fórmula positiva: « ama el prójimo como a ti mismo » (Mt 19, 19). Presentar los mandamientos como don de Dios (inscritos por el dedo de Dios, cf. Ex 31, 18) y expresión de la Alianza con El, confirmados por Jesús con su mismo ejemplo, es decisivo para que el adolescente no los separe de su íntima relación con una vida interiormente rica y libre de los egoísmos.19

95. La formación de la conciencia exige, como punto de partida, mostrar el proyecto de amor que Dios tiene por cada persona, el valor positivo y libertador de la ley moral y la conciencia tanto de la fragilidad introducida por el pecado como de los medios de la gracia que fortalecen al hombre en su camino hacia el bien y la salvación.

Presente « en lo más íntimo de la persona, la conciencia moral » que es el « núcleo más secreto y el sagrario del hombre », según afirma el Concilio Vaticano II ,20 « le ordena, en el momento oportuno, practicar el bien y evitar el mal. Juzga también las elecciones concretas, aprobando las buenas y denunciando las malas. Atestigua la autoridad de la verdad con referencia al Bien supremo por el cual la persona humana se siente atraída y cuyos mandamientos acoge ».21

En efecto, « la conciencia moral es un juicio de la razón por el que la persona humana reconoce la cualidad moral de un acto concreto que piensa hacer, está haciendo o ha hecho ».22 Por tanto, la formación de la conciencia requiere luces sobre la verdad y el plan de Dios, pues la conciencia no debe confundirse con un vago sentimiento subjetivo ni con una opinión personal.

96. Al responder a las *preguntas de sus hijos*, los padres deben dar argumentos bien pensados sobre el gran valor de la castidad, y mostrar la debilidad intelectual y humana de las teorías que sostienen conductas permisivas y hedonistas; responderán con claridad, sin dar excesiva importancia a las problemáticas sexuales patológicas ni producir la falsa impresión de que la sexualidad es una realidad vergonzosa o sucia, dado que es un gran don de Dios, que ha puesto en el cuerpo humano la capacidad de engendrar, haciéndonos partícipes de su poder creador. Tanto en la Escritura (cf. *Cant* 1-8; *Os* 2; *Jer* 3, 1-3; *Ez* 23, etc.), como en la tradición mística cristiana23 se ha visto el amor conyugal como un símbolo y una imagen del amor de Dios por los hombres.

97. Ya que durante la pubertad los adolescentes son particularmente sensibles a las *influencias emotivas*, los padres deben, a través del diálogo y de su modo de obrar, ayudar a los hijos a resistir a los influjos negativos exteriores que podrían inducirles a minusvalorar la formación cristiana sobre el amor y sobre la castidad. A veces, especialmente en las sociedades abandonadas a las incitaciones del consumismo, los padres tendrán que cuidar sin hacerlo notar demasiado las relaciones de sus hijos con adolescentes del otro sexo. Aunque hayan sido aceptadas socialmente, existen costumbres en el modo de hablar y vestir que son moralmente incorrectas y representan una forma de banalizar la sexualidad, reduciéndola a un objeto de consumo. Los padres deben enseñar a sus hijos el valor de la modestia cristiana, de la sobriedad en el vestir, de la necesaria independencia respecto a las modas, característica de un hombre o de una mujer con personalidad madura.24

3. La adolescencia en el proyecto de vida

98. La adolescencia representa, en el desarrollo del sujeto, el período de la proyección de sí, y por tanto, del descubrimiento de la propia vocación: dicho período tiende a ser hoy tanto por razones fisiológicas como por motivos socio-culturales más prolongado en el tiempo que en el pasado. Los padres cristianos deben « formar a los hijos para la vida, de manera que cada uno cumpla en plenitud su cometido, de acuerdo con la vocación recibida de Dios ».25 Se trata de un empeño de suma importancia, que constituye en definitiva la cumbre de su misión de padres. Si esto es siempre importante, lo es de manera particular en este período de la vida de los hijos: « En la vida de cada fiel laico hay *momentos particularmente significativos y decisivos* para discernir la llamada de Dios ... Entre ellos están los momentos de la *adolescencia y de la juventud* ».26

99. Es fundamental que los jóvenes no se encuentren solos a la hora de discernir *su vocación personal*. Son importantes, y a veces decisivos, el consejo de los padres y el apoyo de un sacerdote o de otras personas adecuadamente formadas en las parroquias, en las asociaciones y en los nuevos y fecundos movimientos eclesiales, etc. capaces de ayudarlos a descubrir el sentido vocacional de la existencia y las formas concretas de la llamada universal a la santidad, puesto que « el *sígueme* de Cristo se puede escuchar a través de una diversidad de caminos, por medio de los cuales proceden los discípulos y testigos del Redentor ».27

100. Por siglos, el concepto de vocación había sido reservado exclusivamente al sacerdocio y a la vida religiosa. El Concilio Vaticano II, recordando la enseñanza del Señor « sed perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial » (Mt 5, 48) , ha renovado la llamada universal a la santidad:28 « esta fuerte invitación a la santidad escribió poco después Pablo VI puede ser considerada como el elemento más característico de todo el magisterio conciliar y, por así decirlo, su última finalidad »;29 e insiste Juan Pablo II: « El Concilio Vaticano II ha pronunciado palabras altamente luminosas sobre la vocación universal a la santidad. Se puede decir que precisamente esta llamada ha sido la consigna fundamental confiada a todos los hijos e hijas de la Iglesia, por un Concilio convocado para la renovación evangélica de la vida cristiana.30 Esta consigna no es una simple exhortación moral, sino una *insuprímible exigencia del misterio de la Iglesia* ».31

Dios llama a la santidad a todos los hombres y, para cada uno de ellos tiene proyectos bien precisos: una *vocación personal* que cada uno debe reconocer, acoger y desarrollar. A todos los cristianos sacerdotes y laicos, casados o célibes , se aplican las palabras del Apóstol de los gentiles: « *elegidos de Dios, santos y amados* » (Col 3, 12).

101. Es pues necesario que no falte nunca en la catequesis y en la formación impartida dentro y fuera de la familia, no sólo la enseñanza de la Iglesia sobre el valor eminente de la virginidad y del celibato,32 sino también sobre el sentido vocacional del matrimonio, que nunca debe ser considerado por un cristiano sólo como una aventura humana: « Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia », dice san Pablo (Ef 5, 32). Dar a los jóvenes esta firme convicción, trascendental para el bien de la Iglesia y de la humanidad, « depende en gran parte de los padres y de la vida familiar que construyen en la propia casa ».33

102. Los padres deben prepararse para dar, con la propia vida, *el ejemplo y el testimonio* de la fidelidad a Dios y de la fidelidad de uno al otro en la alianza conyugal. Su ejemplo es particularmente decisivo en la adolescencia, período en el cual los jóvenes buscan *modelos de conducta reales y atrayentes*. Como en este tiempo los problemas sexuales se tornan con frecuencia más evidentes, los padres han de ayudarles a amar la belleza y la fuerza de la castidad con consejos prudentes, poniendo en evidencia el valor inestimable que, para vivir esta virtud, poseen la oración y la recepción fructuosa de los sacramentos, especialmente la confesión personal. Deben, además, ser capaces de dar a los hijos, según las necesidades, una explicación positiva y serena de los puntos esenciales de la moral cristiana como, por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio y las relaciones entre amor y procreación, así como la inmoralidad de las relaciones prematrimoniales, del aborto, de la contracepción y de la masturbación. Respecto a estas últimas, contrarias al significado de la donación conyugal, conviene recordar además que « *las dos dimensiones de la unión conyugal, la unitiva y la procreativa, no pueden separarse artificialmente* sin alterar la verdad íntima del mismo acto conyugal ».34 En este punto, será una preciosa

ayuda para los padres el conocimiento profundo y meditado de los documentos de la Iglesia que tratan estos problemas.³⁵

103. En particular, la *masturbación* constituye un desorden grave, ilícito en sí mismo, que no puede ser moralmente justificado, aunque « la inmadurez de la adolescencia, que a veces puede prolongarse más allá de esa edad, el desequilibrio psíquico o el hábito contraído pueden influir sobre la conducta, atenuando el carácter deliberado del acto, y hacer que no haya siempre falta subjetivamente grave ». ³⁶ Se debe ayudar a los adolescentes a superar estas manifestaciones de desorden que son frecuentemente expresión de los conflictos internos de la edad y no raramente de una visión egoísta de la sexualidad.

104. Una problemática particular, posible en el proceso de maduración-identificación sexual, es la de la *homosexualidad*, que, por desgracia, tiende a difundirse en la moderna cultura urbana. Es necesario presentar este fenómeno con equilibrio, a la luz de los documentos de la Iglesia.³⁷ Los jóvenes piden ayuda para distinguir los conceptos de normalidad y anomalía, de culpa subjetiva y de desorden objetivo, evitando juicio de hostilidad, y a la vez clarificando la orientación estructural y complementaria de la sexualidad al matrimonio, a la procreación y a la castidad cristiana. « La homosexualidad designa las relaciones entre hombres o mujeres que experimentan una atracción sexual, exclusiva o predominante, hacia personas del mismo sexo. Reviste formas muy variadas a través de los siglos y las culturas. Su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado ». ³⁸ Es necesario distinguir entre la tendencia, que puede ser innata, y los actos de homosexualidad que « son intrínsecamente desordenados » ³⁹ y contrarios a la ley natural.⁴⁰

Muchos casos, especialmente si la práctica de actos homosexuales no se ha enraizado, pueden ser resueltos positivamente con una terapia apropiada. En cualquier caso, las personas en estas condiciones deben ser acogidas con respeto, dignidad y delicadeza, evitando toda injusta discriminación. Los padres, por su parte, cuando advierten en sus hijos, en edad infantil o en la adolescencia, alguna manifestación de dicha tendencia o de tales comportamientos, deben buscar la ayuda de personas expertas y calificadas para proporcionarle todo el apoyo posible.

Para la mayoría de las personas con tendencias homosexuales, tal condición constituye una prueba. « Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta. Estas personas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en su vida, y, si son cristianas, a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que pueden encontrar a causa de su condición ». ⁴¹ « Las personas homosexuales están llamadas a la castidad ». ⁴²

105. La conciencia del significado positivo de la sexualidad, en orden a la armonía y al desarrollo de la persona, como también en relación con la vocación de la persona en la familia, en la sociedad y en la Iglesia, representa siempre el horizonte educativo que hay que proponer en las etapas del desarrollo de la adolescencia. No se debe olvidar que el desorden en el uso del sexo tiende a destruir progresivamente la *capacidad de amar de la persona*, haciendo del placer en vez del don sincero de sí el fin de la sexualidad, y reduciendo a las otras personas a objetos para la propia satisfacción: tal desorden debilita tanto el sentido del verdadero amor entre hombre y mujer siempre abierto a la vida como la misma familia, y lleva sucesivamente al desprecio de la vida humana concebida que se considera como un mal que amenaza el placer personal.⁴³ « La banalización de la sexualidad », en efecto, « es uno de los factores principales que están en la raíz del desprecio por la vida naciente: sólo un amor verdadero sabe custodiar la vida ». ⁴⁴

106. Es necesario recordar también que en las sociedades industrializadas los adolescentes están interiormente inquietos, y a veces turbados, no sólo por los problemas de *identificación de sí*, del descubrimiento del propio proyecto de vida, y de las dificultades para alcanzar una integración madura y bien orientada de la sexualidad, sino también por problemas de aceptación de sí y del propio cuerpo. Surgen incluso ambulatorios y centros especializados para la adolescencia, caracterizados a menudo por intentos puramente hedonistas. Una sana cultura del cuerpo, que lleve a la aceptación de sí como don y como encarnación de un espíritu llamado a la apertura hacia Dios y hacia la sociedad, ha de acompañar la formación en este período altamente constructivo, pero también no desprovisto de riesgos.

Frente a las propuestas de agregación hedonista propuestas especialmente en las sociedades del bienestar, es sumamente importante presentar a los jóvenes los ideales de la solidaridad humana y cristiana y las modalidades concretas de compromiso en las asociaciones y en los movimientos eclesiales y en el voluntariado católico y misionero.

107. Durante este período son muy importantes *las amistades*. Según las condiciones y los usos sociales del lugar en que se vive, la adolescencia es una época en que los jóvenes gozan de más autonomía en las relaciones con los otros y en los horarios de la vida de familia. Sin privarles de la justa autonomía, los padres han de saber decir que no a los hijos cuando sea necesario⁴⁵ y al mismo tiempo, cultivar el gusto de sus hijos por todo lo que es bello, noble y verdadero. Deben ser también sensibles a la autoestima del adolescente, que puede atravesar una fase de confusión y de menor claridad sobre el sentido de la dignidad personal y sus exigencias.

108. A través de los consejos, que brotan del amor y de la paciencia, los padres ayudarán a los jóvenes a alejarse de un *excesivo encerramiento en sí mismos* y les enseñarán cuando sea necesario a caminar en contra de los usos sociales que tienden a sofocar el verdadero amor y el aprecio por las realidades del espíritu: « sed sobrios y velad. Vuestro adversario, el diablo, ronda como león rugiente, buscando a quien devorar. Resistidle firmes en la fe, sabiendo que vuestros hermanos que están en el mundo soportan los mismos sufrimientos. El Dios de toda gracia, el que os ha llamado a su eterna gloria en Cristo, después de breves sufrimientos, os restablecerá, afianzará, robustecerá y os consolidará » (1 Pt 5, 8-10).

4. Hacia la edad adulta

109. No es objeto de este documento tratar de la preparación próxima e inmediata al matrimonio, exigencia de formación cristiana, particularmente recomendada por la Iglesia en los tiempos actuales.⁴⁶ Se debe tener presente, sin embargo, que la misión de los padres no cesa cuando el hijo alcanza la mayoría de edad, de acuerdo con las diversas culturas y legislaciones. Momentos particulares y significativos para los jóvenes son su ingreso en el mundo del trabajo o en la escuela superior, así como el entrar en contacto a veces brusco, pero que puede ser benéfico con modelos distintos de conducta y con ocasiones que representan un verdadero y propio reto.

110. Los padres, manteniendo un diálogo confiado y capaz de promover el sentido de responsabilidad en el respeto de su legítima y necesaria autonomía, constituirán siempre un punto de referencia para los hijos, con el consejo y con el ejemplo, a fin de que el proceso de socialización les permita conseguir una personalidad madura y plena interior y socialmente. En modo particular, se deberá tener cuidado que los hijos no disminuyan, antes intensifiquen, la relación de fe con la Iglesia y con las actividades eclesiales; que sepan escoger maestros del saber y de la vida para su futuro; y que sean capaces de comprometerse en el campo cultural y social como cristianos, sin temor a profesarse como tales y sin perder el sentido y la búsqueda de la propia vocación.

En el período que lleva al *noviazgo* y a la elección de aquel afecto preferencial que puede conducir a la formación de una familia, el papel de los padres no deberá limitarse a simples prohibiciones y mucho menos a imponer la elección del novio o de la novia; deberán, sobre todo, ayudar a los hijos a discernir aquellas condiciones necesarias para que nazca un vínculo serio, honesto y prometedor, y les apoyarán en el camino de un claro testimonio de coherencia cristiana en la relación con la persona del otro sexo.

111. Se deberá evitar la difusa mentalidad según la cual se deben hacer a las hijas todas las recomendaciones en tema de virtud y sobre el valor de la virginidad, mientras no sería necesario a los hijos, como si para ellos todo fuera lícito.

Para una conciencia cristiana y para una visión del matrimonio y de la familia, y de cualquier vocación, conserva todo su vigor la recomendación de San Pablo a los Filipenses: « cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso ocupe nuestra atención » (Flp 4, 8).

VII. ORIENTACIONES PRACTICAS

112. Es tarea de los padres ser promotores de una auténtica educación de sus hijos en el amor, en las virtudes: a la generación *primera* de una vida humana en el acto procreativo debe seguir, por su misma naturaleza, la generación *segunda*, que lleva a los padres a ayudar al hijo en el desarrollo de la propia personalidad.

Por tanto, recordando de modo sintético cuanto se ha dicho hasta ahora y exponiéndolo en plan operativo, *se hacen las siguientes recomendaciones*.¹

Recomendaciones a los padres y a los educadores

113. *Se recomienda a los padres ser conscientes de su propio papel educativo y de defender y ejercitar este derecho-deber primario*.² De aquí se sigue que toda intervención educativa, relativa a la educación en el amor, por parte de personas extrañas a la familia, ha de estar subordinada a la aceptación por los padres y se ha de configurar no como una sustitución, sino como un apoyo a su actuación: en efecto, « la educación sexual, derecho y deber fundamental de los padres, debe realizarse siempre bajo su dirección solícita, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos ». ³ No falta frecuentemente ni el conocimiento ni el esfuerzo por parte de los padres. Sin embargo, a veces, se encuentran muy solos, indefensos y con frecuencia culpabilizados. Tienen necesidad no sólo de comprensión, sino también de apoyo y de ayuda por parte de grupos, asociaciones e instituciones.

1. Recomendaciones para los padres

114. 1. Se recomienda a los padres *asociarse con otros padres*, no sólo con el fin de proteger, mantener o completar su misión de primeros educadores de sus hijos, especialmente en el área de la educación en el amor,⁴ sino también para contrarrestar formas dañosas de instrucción sexual y para garantizar que sus hijos se formen según los principios cristianos y en consonancia con su desarrollo personal.

115. 2. En el caso de que los padres reciban ayudas de otros en la educación al amor de los hijos, se les recomienda que *se informen de manera exacta sobre los contenidos y las modalidades con que se imparte tal educación complementaria*.⁵ Nadie puede obligar a los niños o a los jóvenes al secreto en relación con el contenido o al método de la instrucción impartida fuera de la familia.

116. 3. Se conocen las dificultades y, con frecuencia, la imposibilidad de los padres para *participar plenamente en la instrucción suplementaria fuera de casa*; se reivindica, sin embargo, el derecho a que sean informados sobre la estructura y los contenidos del programa. De todas maneras, nunca se les podrá negar el derecho a estar presentes durante el desarrollo de los encuentros.⁶

117. 4. Se recomienda a los padres seguir con atención cualquier forma de educación sexual que se imparte a los hijos fuera de casa, *y retirarlos cuando no corresponda a sus principios*.⁷ Esta decisión de los padres nunca deberá ser motivo de discriminación para los hijos.⁸ Por otra parte, los padres que retiran los hijos de dicha instrucción tienen el deber de darles una adecuada formación, apropiada al estado de desarrollo de cada niño o joven.

2. Recomendaciones a todos los educadores

118. 1. Dado que cada niño o joven ha de poder vivir la propia sexualidad en modo conforme a los principios cristianos, y por tanto ejercitando la virtud de la castidad, *ningún educador ni siquiera los padres puede interferir tal derecho* (cf. Mt 18, 4-7).⁹

119. 2. Se recomienda respetar *el derecho del niño o del joven a ser informado adecuadamente* por los propios padres acerca de las cuestiones morales y sexuales de manera que sea atendido su deseo de ser

casto y formado en la castidad.¹⁰ Dicho derecho viene especificado, además, por la etapa de desarrollo del niño, por su capacidad de integrar la verdad moral con la información sexual y por el respeto a su serenidad e inocencia.

120. 3. Se recomienda respetar *el derecho del niño o del joven a retirarse de toda forma de instrucción sexual impartida fuera de casa*.¹¹ Nunca han de ser penalizados ni discriminados por tal decisión ni ellos ni los demás miembros de su familia.

Cuatro principios operativos y normas particulares

121. A la luz de estas recomendaciones, la educación en el amor puede concretizarse en cuatro *principios operativos*.

122. 1. La sexualidad humana es un misterio sagrado que debe ser presentado según la enseñanza doctrinal y moral de la Iglesia, teniendo siempre en cuenta los efectos del pecado original.

Informado por la reverencia y el realismo cristiano, este *principio doctrinal* debe guiar toda actuación de la educación en el amor. En una época en que se ha eliminado el misterio de la sexualidad humana, los padres deben estar atentos, en su enseñanza y en la ayuda que otros les ofrecen, a evitar toda banalización de la sexualidad humana. Particularmente se debe mantener el respeto profundo de la diferencia entre hombre y mujer que refleja el amor y la fecundidad del Dios mismo.

123. Al mismo tiempo, en la enseñanza de la doctrina y de la moral católica acerca de la sexualidad, se deben tener en cuenta *las consecuencias del pecado original*, es decir, la debilidad humana y la necesidad de la gracia de Dios para superar las tentaciones y evitar el pecado. En tal sentido, se debe *formar la conciencia* de cada individuo de manera clara, precisa y en sintonía con los valores espirituales. La moral católica, sin embargo, no se limita a enseñar que es pecado y a evitarlo; se ocupa ante todo del crecimiento en las virtudes cristianas y del desarrollo de la capacidad del don de sí según la propia vocación de la persona.

124. 2. Deben ser presentadas a los niños y a los jóvenes sólo informaciones proporcionadas a cada fase del desarrollo individual.

Este *principio de oportunidad según el momento* ha sido expuesto al tratar de las diversas fases del desarrollo de los niños y los jóvenes. Los padres y cuantos les ayudan han de ser sensibles: *a)* a las diversas fases de desarrollo, particularmente aquellas de los « años de la inocencia » y de la pubertad, *b)* al modo en que cada niño o joven hace experiencia de las diversas etapas de la vida, *c)* a los problemas particulares asociados con estas etapas.

125. A la luz de este principio, cabe señalar la importancia de la elección del momento oportuno en relación a los problemas específicos.

a) En la última adolescencia, los jóvenes deben ser introducidos primero en el conocimiento de los indicios de fertilidad y luego en el de la *regulación natural de la fertilidad*, pero sólo en el contexto de la educación al amor, de la fidelidad matrimonial, del plan de Dios para la procreación y el respeto de la vida humana.

b) *La homosexualidad* no debe abordarse antes de la adolescencia a no ser que surja algún específico problema grave en una concreta situación.¹² Este tema ha de ser presentado en los términos de la castidad, de la salud y de la « verdad sobre la sexualidad humana en su relación con la familia, como enseña la Iglesia ». ¹³

c) *Las perversiones sexuales*, que son relativamente raras, no han de tratarse si no a través de consejos individuales, como respuesta de los padres a problemas verdaderos.

126. 3. No se ha de presentar ningún material de naturaleza erótica a los niños o a los jóvenes de cualquier edad que sean, ni individualmente ni en grupo.

Este *principio de decencia* salvaguarda la virtud de la castidad cristiana. Por ello, al comunicar la información sexual en el contexto de la educación al amor, la instrucción ha de ser siempre « *positiva y prudente* »,14 « *clara y delicada* ».15 Estas cuatro palabras, usadas por la Iglesia Católica, excluyen toda forma de *contenido inaceptable de la educación sexual*.16

Además, representaciones gráficas y reales del *parto*, por ejemplo en un film, aunque no sean eróticas, sólo podrán hacerse gradualmente, y en modo que no creen miedo o actitudes negativas hacia la procreación en las niñas y en las mujeres jóvenes.

127. 4. Nadie debe ser invitado, y mucho menos obligado, a actuar en modo que pueda ofender objetivamente la modestia o lesionar subjetivamente la propia delicadeza y el sentido de « su intimidad ».

Este *principio de respeto al niño y al joven* excluye toda forma impropia de involucrarles. Cabe señalar, entre otros, los siguientes *métodos abusivos de educación sexual*: a) toda representación « dramatizada », gestos o « funciones », que describen cuestiones genitales o eróticas; b) la realización de imágenes, diseños, modelos, etc. de este género; c) la petición de proporcionar informaciones personales acerca de asuntos sexuales17 o de divulgar informaciones familiares; d) los exámenes, orales o escritos, sobre cuestiones genitales o eróticas.

Los varios métodos particulares

128. Estos principios y normas pueden guiar a los padres, y a cuantos les ayudan, a hacer uso de los diversos métodos que parecen idóneos según la experiencia de padres y expertos. Pasamos a señalar estos métodos recomendados y a indicar también los principales métodos que hay que evitar, junto a las ideologías que los promueven o inspiran.

a) Métodos recomendados

129. El método normal y fundamental, propuesto ya en esta guía, es el *diálogo personal entre los padres y los hijos*, es decir, *la formación individual en el ámbito de la familia*. No es, en efecto, sustituible este diálogo confiado y abierto con los propios hijos, porque respeta no sólo las etapas del desarrollo sino también al joven como persona singular. Cuando los padres piden ayuda a otros, existen diversos métodos útiles que podrán ser recomendados a la luz de la experiencia de los padres y conforme a la prudencia cristiana.

130. 1. Como pareja, o como individuos, los padres pueden *encontrarse con otros que están preparados en la educación al amor* y beneficiarse de su experiencia y competencia, y estos proporcionarles libros y otros recursos aprobados por la autoridad eclesial.

131. 2. Los padres, no siempre preparados para afrontar ciertas problemáticas ligadas a la educación en el amor, pueden participar con los propios hijos en reuniones guiadas por personas expertas y dignas de confianza como, por ejemplo, médicos, sacerdotes, educadores. Por motivos de mayor libertad de expresión, en algunos casos, resultan aconsejables las reuniones sólo con las hijas o con los hijos.

132. 3. En ciertas ocasiones, los padres pueden *encargar una parte de la educación en el amor a otra persona de confianza*, si hay cuestiones que exijan una específica competencia o un cuidado pastoral en casos particulares.

133. 4. *La catequesis sobre la moral* puede desarrollarse por personas de confianza, poniendo particular atención a la ética sexual durante la pubertad y la adolescencia. Los padres han de interesarse en la catequesis moral que reciben sus hijos fuera del hogar y utilizarla como apoyo para su labor educativa; tal catequesis no debe comprender los aspectos más íntimos, biológicos o afectivos de la información sexual,

que pertenecen a la formación individual en familia.¹⁸

134. 5. *La formación religiosa de los mismos padres*, en especial la sólida preparación catequética de los adultos en la verdad del amor, constituye la base de una fe madura que puede guiarlos en la formación de sus hijos.¹⁹ Tal catequesis permite no sólo profundizar en la comprensión de la comunidad de vida y de amor del matrimonio, sino aprender a comunicarse mejor con los propios hijos. Además, durante el proceso de esta formación en el amor de sus hijos, los padres obtendrán gran beneficio pues descubrirán que este ministerio de amor les ayuda a mantener « viva conciencia del "don", que continuamente reciben de los hijos ». ²⁰ Para capacitar a los padres a llevar a cabo su tarea educativa, puede ser de interés promover cursos de formación especial con la colaboración de expertos.

b) *Métodos e ideologías que deben ser evitadas*

135. Los padres deben prestar atención a los modos en que se transmite a sus hijos una educación inmoral, según métodos promovidos por grupos con posiciones e intereses contrarios a la moral cristiana.²¹ No es posible indicar todos los métodos inaceptables: se presentan solamente algunos más difundidos, que amenazan a los derechos de los padres y la vida moral de sus hijos.

136. En primer lugar los padres deben rechazar *la educación sexual secularizada y antinatalista*, que pone a Dios al margen de la vida y considera el nacimiento de un hijo como una amenaza. La difunden grandes organismos y asociaciones internacionales promotores del aborto, la esterilización y la contracepción. Tales organismos quieren imponer un falso estilo de vida en contra de la verdad de la sexualidad humana. Actuando a nivel nacional o provincial, dichos organismos buscan suscitar entre los niños y los jóvenes el temor con la « amenaza de la superpoblación », para promover así la mentalidad contraceptiva, es decir, una mentalidad « anti-vida »; difunden falsos conceptos sobre la « salud reproductiva » y los « derechos sexuales y reproductivos » de los jóvenes.²² Además, algunas organizaciones antinatalistas sostienen clínicas que, violando los derechos de los padres, ofrecen el aborto y la contracepción para los jóvenes, promoviendo la promiscuidad y el incremento de los embarazos entre las jóvenes. « Mirando hacia el año 2000, ¿cómo no pensar en los jóvenes? ¿Qué se les propone? Una sociedad constituida por cosas y no por *personas*; el derecho a hacer todo, desde la más tierna edad, sin límite alguno, pero con la mayor *seguridad* posible. Por otra parte, vemos que la entrega desinteresada de sí, el control de los instintos, el sentido de la responsabilidad son consideradas nociones pertenecientes a otra época ». ²³

137. El carácter inmoral del *aborto*, procurado quirúrgica o químicamente, antes de la adolescencia puede ser explicado gradualmente en los términos de la moral católica y de la reverencia por la vida humana.²⁴

En relación con la *esterilización* y la *contracepción*, su exposición no se deberá realizar antes de la adolescencia y se desarrollará sólo en conformidad con la enseñanza de la Iglesia Católica.²⁵ Se subrayarán los valores morales, espirituales y sanitarios de los métodos de la regulación natural de la fertilidad, indicando al mismo tiempo, los peligros y los aspectos éticos de los métodos artificiales. Se mostrará especialmente la sustancial y profunda diferencia existente entre los métodos naturales y los artificiales, tanto en relación con el proyecto de Dios sobre el matrimonio, como en cuanto a la « recíproca donación total de los cónyuges »²⁶ y a la apertura a la vida.

138. En algunas sociedades existen asociaciones profesionales de *educadores, consejeros y terapeutas del sexo*. Su trabajo se basa, no raramente, en teorías malsanas, privadas de valor científico y cerradas a una auténtica antropología, que no reconoce el verdadero valor de la castidad; por eso, los padres deberán cerciorarse con mucha cautela sobre la orientación de tales asociaciones, no confiándose por el tipo de reconocimiento oficial que hubieran recibido. El hecho de que su punto de vista se encuentra en contradicción con las enseñanzas de la Iglesia, se manifiesta no sólo en su modo de actuar, sino en sus publicaciones, ampliamente difundidas en diversos países.

139. Otro abuso tiene lugar cuando se imparte la educación sexual enseñando a los niños, también gráficamente, todos los detalles íntimos de las relaciones genitales. Este mal se da hoy con frecuencia con el fin de ofrecer una educación para el « sexo seguro », sobre todo en relación con la difusión del SIDA. En

este contexto, los padres deben rechazar la promoción del llamado « safe sex » o « safer sex », una política peligrosa e inmoral, basada en la teoría ilusoria de que el preservativo (condón) pueda dar protección adecuada contra el SIDA. Los padres deben insistir en la continencia fuera del matrimonio y en la fidelidad en el matrimonio como la única verdadera y segura educación para la prevención de dicho contagio.

140. Otro método ampliamente utilizado, y a menudo igualmente dañoso, es la llamada « *clarificación de los valores* ». Los jóvenes son animados a reflexionar, clarificar y decidir las cuestiones morales con la máxima « autonomía » ignorando, sin embargo, la realidad objetiva de la ley moral en general, y descuidando la formación de las conciencias sobre los preceptos morales específicos cristianos, corroborados por el Magisterio de la Iglesia.²⁷ Se infunde en los jóvenes la idea de que un código moral ha de ser algo creado por ellos mismos, como si el hombre fuera fuente y norma de la moral.

Este llamado método de clarificación de los valores obstaculiza la verdadera libertad y la autonomía de los jóvenes durante un período inseguro de su desarrollo.²⁸ No sólo favorece en la práctica la opinión de la mayoría, sino que se coloca a los jóvenes ante situaciones morales complejas, lejanas de las normales elecciones éticas que deben afrontar, donde el bien o el mal se reconocen con facilidad. Este método tiende a aliarse estrechamente con el relativismo moral, estimulando la indiferencia respecto a la ley moral y el permisivismo.

141. Los padres han de prestar atención también a los modos con los cuales la instrucción sexual se inserta en el contexto de otras materias, sin duda útiles (por ejemplo: la sanidad y la higiene, el desarrollo personal, la vida familiar, la literatura infantil, los estudios sociales y culturales, etc.). En estos casos es más difícil controlar el contenido de la instrucción sexual. Dicho *método de la inclusión* es utilizado especialmente por quienes promueven la instrucción sexual en la perspectiva del control de los nacimientos o en los países donde el gobierno no respeta los derechos de los padres en este ámbito. Pero la misma catequesis quedará distorsionada si los vínculos inseparables entre la religión y moral fueran utilizados como pretexto para introducir en la instrucción religiosa informaciones sexuales, biológicas y afectivas, que sólo los padres han de dar según su prudente decisión en el propio hogar.²⁹

142. Finalmente, es necesario tener presente, como orientación general, que todos los distintos métodos de educación sexual deben ser juzgados por los padres a la luz de sus principios y de las normas morales de la Iglesia, que expresan los valores humanos de la vida cotidiana.³⁰ No deben olvidarse los efectos negativos que algunos métodos pueden producir en la personalidad de los niños y de los jóvenes.

La inculturación y la educación en el amor

143. Una auténtica educación en el amor debe tener en cuenta el contexto cultural en que viven los padres y sus hijos. Como una íntima unión entre la fe profesada y la vida concreta, la inculturación es una armonización entre la fe y la cultura, donde Cristo y su Evangelio tienen la precedencia absoluta sobre la cultura. « Porque trasciende todo el orden de la naturaleza y de la cultura, la fe cristiana, por una parte, es compatible con todas las culturas, en lo que tienen de común con la recta razón y con la buena voluntad, y por la otra, es, en grado eminente, una energía dinámica de la cultura. Un principio ilumina las relaciones entre fe y cultura: la gracia respeta la naturaleza, la sana de las heridas del pecado, la corrobora y la eleva. La elección a la vida divina es la finalidad específica de la gracia, pero no puede realizarse sin que la naturaleza sea sanada y sin que la elevación al orden sobrenatural conduzca la naturaleza, en su propia línea, a una plenitud de realización ». ³¹ Por tanto, nunca cabe justificar la educación sexual explícita y precoz de los niños en nombre de la prevalente cultura secularizada. Por otra parte, los padres deben educar a sus hijos para que sepan entender y, en lo necesario, enfrentarse con las fuerzas de cada cultura, para que sigan siempre el camino de Cristo.

144. En las culturas tradicionales, los padres no deben aceptar las prácticas contrarias a la moral cristiana, por ejemplo, en los ritos asociados con la pubertad, que a veces implican la introducción de los jóvenes en prácticas sexuales o actos contrarios a la integridad y dignidad de la persona como la mutilación genital de los jóvenes. Pertenece a las autoridades de la Iglesia, juzgar la compatibilidad de las costumbres locales

con la moral cristiana. Las tradiciones de la modestia y del recato en materia sexual, que caracterizan las diversas sociedades, deben ser siempre respetadas. Al mismo tiempo, el derecho de los jóvenes a una adecuada información ha de ser mantenido. Además, se ha de respetar el papel particular de la familia en cada cultura,³² sin imponer ningún modelo occidental de educación sexual.

VIII. CONCLUSIÓN

Asistencia a los padres

145. Existen diversos modos de ayudar y apoyar a los padres en el ejercicio del derecho-deber fundamental de educar a los propios hijos en el amor. Dicha asistencia no significa nunca privar a los padres ni disminuirles su propio derecho-deber formativo, que permanece « original y primario », « insustituible e inalienable ».³³ Por esto, el papel de quienes ayudan a los padres es siempre a) *subsidiario*, puesto que la misión formativa de la comunidad familiar es siempre preferible, y b) *subordinado*, es decir, sujeto a la guía atenta y al control de los padres. Todos han de observar el orden justo de cooperación y colaboración entre los padres y quienes pueden ayudarles en su tarea. Es evidente que tal ayuda debe ser proporcionada principalmente a los padres y no a los hijos.

146. Quienes son llamados a ayudar a los padres en la educación al amor de sus hijos, han de estar dispuestos y preparados a enseñar en conformidad con la auténtica doctrina moral de la Iglesia Católica. Además, deben ser personas maduras, de buena reputación moral, fieles al propio estado cristiano de vida, casados o célibes, laicos, religiosos o sacerdotes. No sólo deben estar preparados en la materia de formación moral y sexual, sino ser sensibles a los derechos y al papel de los padres y de la familia, así como a las necesidades y los problemas de los niños y jóvenes.³⁴ Así pues, a la luz de los principios y del contenido de esta guía, se deben situar « en el mismo espíritu que anima a los padres »;³⁵ y, si los padres se creen preparados para impartir adecuadamente la educación sexual, no están obligados a aceptar dicha asistencia.

Fuentes válidas para la educación en el amor

147. El Pontificio Consejo para la Familia es consciente de la gran necesidad de material válido y específicamente preparado para los padres, de acuerdo con los principios ilustrados en la presente guía. Los padres dotados de la debida competencia y convencidos de estos principios, han de empeñarse en la preparación de tal material. Ofrecerán así la propia experiencia y sabiduría para ayudar a otros en la educación de sus hijos a la castidad. Los padres acogerán la ayuda y la vigilancia de la autoridad eclesiástica competente para promover el material adecuado y eliminar o corregir, lo que no está en consonancia con los principios antes ilustrados acerca la doctrina, los tiempos oportunos, el contenido y los métodos de dicha educación.³⁶ Tales principios se aplican también a los medios modernos de comunicación social. Especialmente, este Pontificio Consejo confía en la obra de sensibilización y de apoyo a los padres por parte de las Conferencias Episcopales, para que sepan reclamar, donde sea necesario, frente los programas del Estado en este campo, el derecho y los ámbitos propios de la familia y los padres.

Solidaridad con los padres

148. En el cumplimiento de su ministerio de amor hacia los propios hijos, los padres deberían gozar del apoyo y la cooperación de los demás miembros de la Iglesia. Los *derechos* de los padres han de ser reconocidos, tutelados y mantenidos no sólo para asegurar la sólida formación de los niños y de los jóvenes, sino para garantizar el justo orden de cooperación y colaboración entre los padres y quienes pueden ayudarles en su tarea. Igualmente en las parroquias y otras formas de apostolado, el clero y los religiosos han de sostener y estimular a los padres en el esfuerzo por formar a los propios hijos. A su vez, los padres deben recordar que la familia no es la única o exclusiva comunidad formativa. Han de cultivar una relación cordial y activa con las personas que pueden ayudarles, sin olvidar nunca que sus propios

derechos son inalienables.

Esperanza y confianza

149. Frente a los grandes retos para la castidad cristiana, los dones de naturaleza y gracia otorgados a los padres constituyen las bases más sólidas sobre las que la Iglesia forma a sus propios hijos. *Gran parte de la formación en familia es indirecta*, encarnada en un clima de amabilidad y ternura, que surge de la presencia y del ejemplo de los padres cuando su amor es puro y generoso. Si se tiene confianza en los padres para esta tarea de educación en el amor, se sentirán estimulados a superar los retos y problemas de nuestro tiempo con la fuerza de su amor.

150. El Pontificio Consejo para la Familia exhorta por tanto a los padres para que, convencidos del apoyo de Dios, tengan confianza en sus derechos y en sus deberes en orden a la educación de sus hijos, y la lleven a cabo con sabiduría y responsabilidad. En este noble deber, los padres han de poner siempre su confianza en Dios a través de la invocación al Espíritu Santo, el dulce Paráclito, dador de todos los bienes. Pidan la potente intercesión y protección de María Inmaculada, Virgen Madre del amor hermoso y modelo de la pureza fiel. Invoquen a San José, su esposo justo y casto, siguiendo su ejemplo de fidelidad y pureza de corazón.³⁷ Apóyense los padres constantemente en el amor que ofrecen a sus hijos, un amor que « elimina todo temor », que « todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta » (1 Cor 13, 7). Dicho amor tiende y ha de ser orientado a la eternidad, hacia la eterna felicidad prometida por nuestro Señor Jesucristo a quienes le siguen: « Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios » (Mt 5, 8).

Ciudad del Vaticano, 8 diciembre 1995.

Alfonso Cardenal López Trujillo
*Presidente del Pontificio Consejo
para la Familia*

+ S. E. Mons. Elio Sgreccia
Secretario

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CONSIDERACIONES EN RELACIÓN CON LAS ACTAS DEL SIMPOSIO SOBRE EL PRIMADO DEL SUCESOR DE PEDRO EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

La Congregación para la Doctrina de la Fe, continuando con la profundización de la temática relacionada con El Primado del Sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia, tema del Simposio desarrollado en el Vaticano del 2 al 4 de diciembre de 1996, del cual han sido recientemente publicadas las Actas bajo el cuidado de la Librería Editrice Vaticana, propone las consideraciones que referimos a continuación:

1. En el actual momento de la vida de la Iglesia, la cuestión del primado de Pedro y de Sus Sucesores presenta una singular relevancia, incluso ecuménica. En este sentido se ha expresado con frecuencia Juan Pablo II, de modo particular en la Encíclica *Ut unum sint*, en la cual ha querido dirigir especialmente a los pastores y a los teólogos la invitación a "encontrar una forma de ejercicio del Primado que, sin renunciar de modo alguno a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva" ,

La Congregación para la Doctrina de la Fe, acogiendo la invitación del Santo Padre, a decidido proseguir la profundización de la temática convocando un simposio de naturaleza puramente doctrinal sobre El Primado del Sucesor de Pedro, que se ha desarrollado en el Vaticano del 2 al 4 de diciembre de 1996, y del cual han sido publicadas las Actas.

2. En el Mensaje dirigido a los participantes del simposio, el Santo Padre ha escrito:

"La Iglesia Católica es consciente de haber conservado, con fidelidad a la Tradición Apostólica y a la fe de los Padres el ministerio del Sucesor de Pedro". Existe efectivamente una continuidad a lo largo de la historia de la Iglesia del desarrollo doctrinal sobre el Primado. Al redactar el presente texto, que aparece como apéndice al mencionado volumen de las Actas, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ha valido de los aportes de los estudiosos que tomaron parte en el simposio, sin pretender ofrecer por otro lado, una síntesis ni adentrarse en cuestiones abiertas a nuevos estudios. Estas "Consideraciones" - al margen del Simposio – quieren sólo recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado, gran don de Cristo a su Iglesia en cuanto servicio necesario para la unidad y que ha sido además con frecuencia, como demuestra la historia, una defensa de la libertad de los Obispos y de las Iglesias particulares de frente a las injerencias del poder político.

I.- ORIGEN, FINALIDAD Y NATURALEZA DEL PRIMADO

3. "Primero Simón, llamado Pedro". Con este significativo acento de la primacía de Simón Pedro, San Mateo introduce en su Evangelio la lista de los Doce Apóstoles que también en los otros dos Evangelios sinópticos y en los Hechos se inicia con el nombre de Simón. Esta lista, dotada de gran fuerza testimonial, y otros pasajes evangélicos muestran con claridad y simplicidad que el canon neotestamentario ha recibido las palabras de Cristo relativas a Pedro y a su rol en el grupo de los Doce. Por ello, ya en las primeras comunidades cristianas, y cómo más tarde en la toda la Iglesia, la imagen de Pedro ha permanecido fijada como aquella del Apóstol que, a pesar de su debilidad humana, fue constituido expresamente por Cristo en el primer lugar entre los Doce y llamado a desarrollar en la Iglesia una propia y específica función. Él es la roca sobre la cual Cristo edificará su Iglesia; es aquel que, una vez convertido, permanecerá firme en la fe y confirmará a los hermanos; es, en fin, el Pastor que guiará a la entera comunidad de los discípulos del Señor.

En la figura, en la misión y en el ministerio de Pedro, en su presencia y en su muerte en Roma - testimoniada por la más antigua tradición literaria y arqueológica – la Iglesia contempla una profunda realidad, que está en relación esencial con su mismo misterio de comunión y salvación: «Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia». La Iglesia, desde los inicios y con creciente claridad, ha entendido que como existe la sucesión de los Apóstoles en el ministerio de los Obispos del mismo modo también el ministerio de la unidad, confiado a Pedro, pertenece a la perenne estructura de la Iglesia de Cristo y que esta sucesión está fijada en la sede de su martirio.

4. Basándose en el testimonio del Nuevo Testamento, la Iglesia Católica enseña, como doctrina de fe, que el Obispo de Roma es el Sucesor de Pedro en su servicio primacial en la Iglesia universal; esta sucesión explica la preeminencia de la Iglesia de Roma, enriquecida también por la predicación y por el martirio de San Pablo.

En el plan divino sobre el Primado como "oficio concedido por el Señor a Pedro de modo singular, el primero de los Apóstoles y para transmitirse a sus sucesores", se manifiesta ya la finalidad del carisma petrino, o bien «unidad de fe y de comunión» de todos los creyentes. El Romano Pontífice de hecho como Sucesor de Pedro, es «perpetuo y visible principio y fundamento de la unidad tanto de los Obispos como de la multitud de los fieles», y por ello él tiene una gracia ministerial específica para servir esa unidad de fe y de comunión que es necesaria para el cumplimiento de la misión salvífica de la Iglesia.

5. La Constitución Pastor aeternus del Concilio Vaticano I indicó en el prólogo la finalidad del Primado, dedicando luego el núcleo del texto a exponer el contenido o ámbito de su potestad propia. El Concilio Vaticano II, por su parte, reafirmando y completando las enseñanzas del Vaticano I ha tratado principalmente el tema de la finalidad, dando particular atención al misterio de la Iglesia como Corpus Ecclesiarum. Tal consideración permitió acentuar en modo relevante y con mayor claridad que la función primacial del Obispo de Roma y la función de los otros Obispos no se encuentran enfrentadas sino en una originaria y esencial armonía.

Por ello, «cuando la Iglesia Católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, ella no separa esta función de la misión confiada al conjunto de los Obispos, también ellos "vicarios y legados de Cristo" (Lumen gentium, n. 27). El Obispo de Roma pertenece a su colegio y ellos son sus hermanos en el ministerio. Se debe también afirmar, recíprocamente, que la colegialidad episcopal no se contrapone al ejercicio personal del Primado ni lo debe relativizar.

6. Todos los Obispos son sujetos de la sollicitudo omnium Ecclesiarum en cuanto miembros del Colegio episcopal que sucede al Colegio de los Apóstoles del cual a formado parte también la extraordinaria figura de San Pablo. Esta dimensión universal de su episcopò (vigilancia) es inseparable de la dimensión particular relativa a los oficios que les han sido confiados. En el caso del Obispo de Roma Vicario de Cristo según el modo propio de Pedro como Cabeza del Colegio de los Obispos la sollicitudo omniuni Ecclesiarum adquiere una fuerza particular por que es acompañada de la plena y suprema potestad en la Iglesia: una potestad realmente episcopal, no solo suprema, plena y universal, sino también inmediata, sobre todos, tanto sobre los pastores como los otros fieles.. El ministerio del Sucesor de Pedro, por lo tanto, no es un servicio que alcance solamente a toda Iglesia particular desde fuera, sino que está inscrito en el corazón de cada Iglesia particular, en la cual "está realmente presente y actúa la Iglesia de Cristo", y por esto lleva en sí la apertura al ministerio de la unidad. Esta interioridad del ministerio del Obispo de Roma en relación con cada Iglesia particular es también expresión de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular.

El Episcopado y el Primado, recíprocamente enlazados e inseparables son de institución divina. Históricamente han surgido, instituidas por la Iglesia, formas de organización eclesial en las cuales se ejercita también un principio de primacía. En particular, la Iglesia Católica es bien consciente de la función de las sedes apostólicas en la Iglesia antigua, especialmente de aquellas consideradas Antioquía y Alejandría- como puntos de referencia de la Tradición Apostólica, alrededor de las cuales se ha desarrollado el sistema patriarcal; este sistema pertenece a la guía de la Providencia ordinaria de Dios sobre la Iglesia, y lleva en sí, desde los inicios, el nexo con la tradición petrina.

II.- EL EJERCICIO DEL PRIMADO Y SUS MODALIDADES

7. El ejercicio del ministerio petrino debe ser entendido para que "nada pierda de su autenticidad y transparencia" a partir del Evangelio, o bien por su esencial inserción en el misterio salvífico de Cristo y en la edificación de la Iglesia. El Primado difiere en su propia esencia y en su ejercicio de los oficios de gobierno vigentes en las sociedades humanas: no es un oficio de coordinación ni de presidencia, ni se reduce a un Primado de honor, ni puede ser concebido como una monarquía de tipo político.

El Romano Pontífice está como todos los fieles- sometido a la Palabra de Dios, a la fe católica y es garante de la obediencia de la Iglesia y, en este sentido, *servus servorum*. Él no decide según su propio arbitrio, sino que da voz a la voluntad del Señor, que habla al hombre en la Escritura vivida e interpretada por la Tradición, en otros términos, la *episkopè* del Primado tiene los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia, contenida en la Revelación. El Sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios: continúa de este modo el carácter martirológico de su Primado.

8. Las características del ejercicio del Primado deben ser comprendidas sobre todo a partir de dos premisas fundamentales: La unidad del Episcopado y el carácter episcopal del Primado mismo. Siendo el Episcopado una realidad "una e indivisa", el Primado del Papa comporta la facultad de servir efectivamente a la unidad de todos los Obispos y de todos los fieles y "se ejercita a varios niveles, que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, sobre la celebración sacramental y litúrgica, sobre la misión, sobre la disciplina y sobre la vida cristiana"; a estos niveles por voluntad de Cristo, todos en la Iglesia los Obispos y los demás fieles- deben obediencia al Sucesor de Pedro, el cual es también garante de la legítima diversidad de ritos, disciplinas y estructuras eclesíásticas entre Oriente y Occidente.

9. El Primado del Obispo de Roma, considerado su carácter episcopal, se explica, en primer lugar, en la transmisión de la Palabra de Dios; por ello incluye una específica y particular responsabilidad en la misión evangelizadora, dado que la comunión eclesial es una realidad esencialmente destinada a expandirse: "Evangelizar es la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda".

La tarea episcopal que el Romano Pontífice tiene en relación con la transmisión de la Palabra de Dios se extiende también al interior de toda la Iglesia. Como tal, es un oficio magisterial supremo y universal; es una función que implica un carisma: una especial asistencia del Espíritu Santo al Sucesor de Pedro, que implica también, en ciertos casos, la prerrogativa de la infalibilidad. Como «todas las Iglesias están en comunión plena y visible, porque todos los pastores están en comunión con Pedro, y así en la unidad de Cristo», del mismo modo los Obispos son testigos de la verdad divina y católica cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice.

10. Junto con la función magisterial del Primado, la misión del Sucesor de Pedro sobre toda la Iglesia comporta la facultad de realizar los actos de gobierno eclesíástico necesarios o convenientes para promover y defender la unidad de la fe y de la comunión; entre estos se debe considerar, como ejemplo: dar el mandato para la ordenación de nuevos Obispos, exigir de ellos la profesión de fe católica; ayudar a todos a mantenerse en la fe profesada. Como es obvio, existen muchos otros posibles modos, más o menos contingentes de desarrollar este servicio para la unidad: emanar leyes para toda la Iglesia, establecer estructuras pastorales al servicio de diversas Iglesia particulares, dotar de fuerza vinculante las decisiones de los Concilios particulares, aprobar institutos religiosos supra-diocesanos, etc. Por el carácter supremo de la potestad del Primado, no hay instancia alguna a la cual el Romano Pontífice deba responder jurídicamente sobre el ejercicio del don recibido: «*prima sedes a nemine iudicatur*». No obstante, ello no significa que el Papa tenga un poder absoluto. Escuchar la voz de las Iglesias es, de hecho, un signo del ministerio de la unidad, una consecuencia también de la unidad del Cuerpo episcopal y del *sensus fidei* del entero Pueblo de Dios; y este vínculo aparece sustancialmente dotado de mayor fuerza y seguridad que por las instancias jurídicas hipótesis por otro lado improponible, porque carente de fundamento- a las cuales el Romano Pontífice debería responder. La última e inderogable responsabilidad del Papa encuentra la mejor garantía, por una parte en su inserción en la Tradición y la comunión fraterna y, por otra, en la confianza en la asistencia del Espíritu Santo que gobierna la Iglesia.

11. La unidad de la Iglesia, al servicio de la cual se pone de modo singular el ministerio del Sucesor de Pedro, alcanza la más alta expresión en el Sacrificio Eucarístico, el cual es centro y raíz de la comunión eclesial; comunión que se funda incluso necesariamente sobre la unidad del Episcopado. Por ello, "toda celebración de la Eucaristía es realizada en unión con el propio Obispo, sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el pueblo entero. Toda celebración válida de la Eucaristía expresa esta comunión universal con Pedro y con la Iglesia entera, o la reclama objetivamente », como en el caso

de las Iglesias que no están en plena comunión con la Sede Apostólica.

12. "La Iglesia peregrinante, en sus sacramentos y en sus instituciones, que pertenecen a la edad presente, porta la figura fugaz de este mundo ». También por esto, la naturaleza inmutable del Primado del Sucesor de Pedro se ha expresado históricamente a través de modalidades de ejercicio adecuadas a las circunstancias de una Iglesia peregrinante en este mundo cambiante.

Los contenidos concretos de su ejercicio caracterizan al ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación a las circunstancias de lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que le es propia (la unidad de la Iglesia). La mayor o menor extensión de tales contenidos concretos dependerá en cada época históricas de la *necessitas Ecclesiae*. El Espíritu Santo ayuda a la Iglesia a conocer esta *necessitas* y el Romano Pontífice, escuchando la voz del Espíritu en la Iglesia, busca la respuesta y la ofrece cuando y como lo considera oportuno.

Como consecuencia, no es buscando el mínimo de atribuciones ejercitadas en la historia que se puede determinar el núcleo de la doctrina de la fe sobre las competencias del Primado. Por ello, el hecho de que una determinada tarea haya sido desarrollada por el Primado en una cierta época no significa por sí solo que tal tarea deba necesariamente estar siempre reservada al Romano Pontífice; y, viceversa, el sólo hecho de que una determinada función no haya sido ejercitada previamente por el Papa no autoriza a concluir que tal función no pueda en algún modo ejercitarse en el futuro como competencia del primado.

13. En todo caso, es fundamental afirmar que el discernimiento sobre la congruencia entre la naturaleza del ministerio petrino y las eventuales modalidades de su ejercicio, es un discernimiento que debe realizarse in *Ecclesia*, o sea bajo la asistencia del Espíritu Santo y en diálogo fraterno del Romano Pontífice con los otros Obispos, según las exigencias concretas de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, es claro que sólo el Papa (o el Papa con el Concilio ecuménico) tiene, como Sucesor de Pedro, la autoridad y la competencia para decir la última palabra sobre las modalidades de ejercicio del propio ministerio pastoral en la Iglesia universal.

14. Al recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado del Sucesor de Pedro, la Congregación para la Doctrina de la Fe está segura de que la reafirmación autorizada de tales adquisiciones doctrinales ofrece mayor claridad sobre la vía a seguir. Tal reclamo es útil, de hecho, también para evitar las recaídas siempre nuevamente posibles en las parcialidades y en las unilateralidades ya rechazadas por la Iglesia en el pasado (febronianismo, galicanismo, ultramontanismo, conciliarismo, etc.). Y, sobre todo, viendo el ministerio del Siervo de los siervos de Dios como un gran don de la misericordia divina a la Iglesia, encontraremos todos –con la gracia del Espíritu Santo- el impulso para vivir y custodiar fielmente la efectiva y plena unión con el Romano Pontífice en el caminar cotidiano de la Iglesia según el modo querido por Cristo.

15. La plena comunión querida por el Señor entre los que se confiesan sus discípulos requiere el reconocimiento común de un ministerio eclesial universal "en el cual todos los obispos se reconozcan unidos en Cristo y todos los fieles encuentren la confirmación de la propia fe ». La Iglesia Católica profesa que este ministerio es el ministerio primacial del Romano Pontífice, Sucesor de Pedro, y sostiene con humildad y con firmeza "que la comunión de las Iglesia particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial –en el designio de Dios- de la comunión plena y visible». No han faltado en la historia del Papado errores humanos y carencias también graves: Pedro mismo, de hecho, reconocía el ser un pecador. Pedro, hombre débil, fue elegido como roca, precisamente para que fuese evidente que la victoria es solamente de Cristo y no resultado de las fuerzas humanas. El Señor quiso portar en vasos frágiles el propio tesoro a través de los tiempos: así la fragilidad humana se ha vuelto signo de la verdad de las promesas divinas.

¿Cuándo y cómo se alcanzará la tan deseada meta de la unidad de todos los cristianos? "¿Cómo obtenerlo? Con la esperanza en el Espíritu, que sabe alejar de nosotros los espectros del pasado y las memorias dolorosas de la separación; Él sabe concedernos lucidez, fuerza y valor para emprender los pasos necesarios de modo que nuestro compromiso sea siempre más auténtico". Estamos todos invitados

-Sobre el Primado del Sucesor de Pedro-

a confiarnos al Espíritu Santo, a confiarnos a Cristo, confiándonos a Pedro.

+JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

+ TARCISIO BERTONE
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

LXV ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA MORAL Y SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Madrid, 14 de febrero de 1996

INTRODUCCIÓN

Hablamos, como Pastores, sobre las raíces de la situación moral de nuestra sociedad

1. En nuestro escrito de hace cinco años, "*La verdad os hará libres*" (Jn 8,32)¹, los Obispos mostrábamos una seria preocupación por la "profunda crisis de conciencia y vida moral de la sociedad española"². El diagnóstico que entonces hacíamos sigue siendo válido hoy. Es más, hay signos para pensar que la situación se ha agravado en estos años. Son numerosos los escándalos que abruma a la opinión pública, crean un clima bastante generalizado de desconfianza y desmoralización y denotan una grave quiebra de la moral pública y privada.

2. No es nuestro propósito interferir en las decisiones judiciales y políticas que sean convenientes para aclarar los casos en cuestión y establecer las responsabilidades en las que se haya incurrido. Será, sin duda, necesario adoptar medidas adecuadas de orden legal y administrativo para evitar, en lo posible, el deterioro de las instituciones y de los propios mecanismos de la vida democrática, al que conduciría la repetición de tales desórdenes en la conducta de las personas y de los grupos con responsabilidades sociales. Confiamos en que las personas e instituciones a quienes compete actuar lo hagan con justicia y con la mirada puesta en el bien común de toda la sociedad.

3. Pero nuestra responsabilidad pastoral nos mueve a seguir iluminando la relación profunda de la vida social con la moral y con la fe. Deseamos también alentar a todos, muy en particular a los católicos presentes en la vida pública y a los llamados a estarlo, a reflexionar seriamente sobre estos asuntos y a actuar en consecuencia y en conciencia. Si vamos a las raíces de los problemas que hoy se ven todavía con mayor claridad que hace cinco años, será posible ir construyendo entre todos una sociedad más justa y humana. El Espíritu del Señor nos ha puesto al servicio del Pueblo que se encamina hacia la plenitud del Reino de Dios en la vida eterna. En este Reino encontraremos, "limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados", los mismos "bienes de la dignidad humana, la comunión fraterna y la libertad"³ que hayamos promovido y vivido en esta etapa de nuestra vida en la tierra.

4. Nos dirigimos ante todo a la comunidad católica, con su legítima pluralidad de concepciones políticas concretas⁴. Pero creemos que también los no católicos podrán aceptar la sustancia de lo que aquí decimos. Nuestra reflexión quiere centrarse en algunos valores objetivos, ligados a la misma condición del hombre y accesibles a la razón humana; valores que, sin ignorar las diversas creencias e ideologías, deberían regir nuestra convivencia más allá de las opiniones coyunturales de la mayoría o de los diversos grupos gobernantes. Y reiteramos que "la propuesta moral que hace la Iglesia no pretende, de ningún modo, violentar la libertad humana"⁵. A la libertad y a la responsabilidad de todos apelamos al proponer las consideraciones que siguen.

Profundizando en algunos temas ya abordados en "*La verdad os hará libres*".

5. La instrucción pastoral "*La verdad os hará libres*", además del diagnóstico de la situación moral de nuestra sociedad, ofrece también sucinta y claramente los elementos básicos que configuran la conciencia moral cristiana, con sus implicaciones sociales. Recomendamos vivamente una nueva y pausada lectura de aquel escrito. Quienes no lo hayan leído, tendrán ahora, sin duda, nuevos motivos para hacerlo⁶. Por tanto, no vamos a repetir aquí ni la descripción de la situación y de sus causas, ni el desarrollo de los aspectos fundamentales del comportamiento moral cristiano, que se podrán encontrar allí.

6. Nos limitamos a profundizar en algunos temas ya abordados entonces, que, ante la situación y los debates actuales, demandan una consideración algo más pausada. Además, las recientes encíclicas de Juan Pablo II *Veritatis splendor* y *Evangelium vitae* han proyectado nueva y autorizada luz sobre estas materias. Reflexionaremos, pues,

- sobre la relación constitutiva de la libertad con la verdad del hombre (I),
 - sobre la necesaria vinculación de la ley civil con el orden moral (II) y
 - sobre el valor y los límites de la democracia en su relación con la cuestión moral (III).
-

I. LIBERTAD Y VERDAD DEL SER HUMANO

Nuestra sociedad está hoy tan necesitada de verdad como de libertad.

7. El clima de libertad creado en nuestro país con el paso a la democracia ha tenido muchos aspectos positivos. El aprecio de la libertad, tan propio de la cultura de nuestros días, está fundamentalmente en consonancia con el reconocimiento y el respeto de la dignidad humana. Todos nos podemos sentir legítimamente orgullosos de estos avances⁷, entre los que podemos mencionar los siguientes:

- la aceptación del derecho a la libertad religiosa y de conciencia, así como el de la libertad de expresión;
- la libertad de acción política y sindical;
- una mayor conciencia de que hay que respetar la naturaleza;
- una participación más rica en el concierto internacional, en especial en Europa;
- una estabilidad económica que, si bien con altibajos, está posibilitando un desarrollo sostenido en el marco de la economía de mercado;
- y, en general, todos los beneficios del Estado de derecho, cuyas instituciones han ido fortaleciéndose.

8. Pero no todo han sido logros. Nuestra sociedad va tomando conciencia cada vez más clara de que la libertad, al alejarse del respeto al ser humano y a sus derechos y deberes fundamentales, tiende a reducirse a una pura formalidad o a un vocablo vacío e incluso peligroso. Va viéndose con mayor realismo que si se ignoran las exigencias que brotan de la verdadera condición humana, bajo la sagrada palabra "libertad" viene a ocultarse el predominio del interés de los poderosos y la ruina de la humanidad del hombre.

9. La opinión pública es cada día más consciente de los resultados de una libertad y de unas "libertades" vividas a menudo sin apenas otra referencia que la misma "libertad", entendida como la mera capacidad de elegir y hacer cualquier cosa. Ahí están, a la vista de todos:

- tantos jóvenes hundidos física y moralmente por la droga y el alcohol, sin horizontes para una vida con sentido; carentes de una auténtica educación ética para vivir la sexualidad, el amor conyugal y la verdadera solidaridad social;
- familias destrozadas por la infidelidad y por un egoísmo que nos ha llevado a tener un índice de natalidad de los más bajos del mundo; a lo cual ha contribuido una legislación poco atenta a la realidad familiar.
- un clima social en el que se profesa, abierta o tácitamente, la regla del "todo vale" para conseguir el bienestar propio o el poder económico y político; con estos fines se recurre a la violencia, a la mentira, al fraude y a la conculcación de los derechos humanos, incluso del derecho a la vida, en algún caso con la connivencia de la ley;
- el terrorismo, que desprecia la vida y la auténtica libertad;
- la frecuente ausencia de profesionalidad y empeño por el trabajo bien hecho, así como la violación de los compromisos contractuales y de otras obligaciones sociales y económicas;

- la sospecha -más de una vez probada ya- de que los cargos públicos son utilizados como medio de enriquecimiento ilegítimo.

10. Por todo ello nuestra sociedad está hoy tan necesitada de verdad como de libertad. De verdad en lo que se dice y, todavía más, en lo que se hace. Se echa en falta, en efecto, una mayor transparencia y una mayor adecuación a la realidad en las informaciones que se reciben de instancias públicas, de medios informativos y de muchos particulares. Los intereses que se quieren defender pesan, por desgracia, en demasiadas ocasiones más que la verdad de lo que se comunica. La mentira y la manipulación crean un clima de sospecha y desconfianza que tiende a reforzar el individualismo y que retrae a muchos del trabajo solidario por el bien común.

11. Pero el interés por la verdad va más allá del deseo de mayor veracidad: se refiere también a la verdad misma de la existencia humana, al reconocimiento y respeto de lo que algunos llaman "los mínimos antropológicos" o lo "universalmente humano". Si se rechazan tantas conductas y situaciones que quiebran al ser humano y si se echa en falta una mayor limpieza y honradez en las relaciones sociales, es porque se intuye o se sabe que ni la libertad de expresión ni de elección bastan por sí mismas -por nobles y necesarias que sean- para conseguir una libertad verdaderamente humana. Por eso no será difícil comprender un principio fundamental de la enseñanza moral de la Iglesia: la libertad florece realmente cuando hunde sus raíces en la verdad del hombre.

La verdad del hombre se encuentra básicamente en su propia razón.

12. Pero ¿cuál es la verdad del hombre? No pocos desconfían de quien se atreva tan sólo a plantear esta pregunta con voluntad de encontrarle una respuesta válida para todos. Piensan que se trata de una estrategia de dominio y alegan que quien tenga o pretenda tener la respuesta a esa cuestión se arrogará fácilmente la capacidad de someter a los demás. Lo correcto sería -según se dice- que cada cual diera a esa pregunta la respuesta que mejor le pareciera y que actuara, sin más, según creyera oportuno. De este modo se abren las puertas al puro arbitrio de los individuos, fácilmente manipulable por la voluntad inmoral tanto de los individuos mismos como -no se olvide- de los más fuertes. Se empieza por desvincular la libertad de la verdad del hombre y se acaba entendiéndola de un modo individualista que la despoja de su esencial dimensión de solidaridad y la entrega al capricho del egoísmo individual y de los poderosos de turno.

13. En efecto, el deseo, fuertemente arraigado en el hombre actual, de emanciparse de todo lo que juzga como limitador de su libertad ha llevado a desconocer el sentido positivo de la renuncia y a deshacerse de las aspiraciones ajenas que entren en conflicto con las propias. Si otra persona se interpone en el camino de la autorrealización -entendida como ejercicio ilimitado de la elección individual- será apartada por todos los medios, incluso ilícitos y hasta violentos. En este proceder aparece claro cómo la libertad humana auténtica no existe sin la solidaridad con los demás. El ansia de emancipación insolidaria se convierte en una fuerza inhumana que utiliza a los otros como instrumentos del propio provecho. Hay que superar estas falsas y destructivas oposiciones: libertad y verdad, libertad y solidaridad son bienes indisolubles⁸.

14. La Iglesia, por su parte, no pretende tener el monopolio de la respuesta a la pregunta por la verdad del hombre, en la que radica la libertad. Ella sabe que esa verdad es universal y accesible, en principio, a todo hombre⁹. Si hay unos "derechos humanos", como, gracias a Dios, han sido formulados en nuestro siglo, es porque existen unos valores universales que permiten a la inteligencia calificarlos y defenderlos como tales, como "humanos". Dábamos razón de ello en *"La verdad os hará libres"*, cuando decíamos que "el hombre, aun en medio de oscuridades, tiene capacidad para penetrar con auténtica certeza la racionalidad que la sabiduría divina ha marcado en el mismo hombre y en el entorno en el que éste se mueve. Por su inteligencia, reflejo de la luz de la mente divina, puede descubrir en sí mismo y en el lenguaje de la creación la voz y manifestación de Dios (GS 22, cfr ibid. 14 y 15), llegando a formarse juicios de valor universal sobre sí mismo, sobre las normas de conducta y su última meta"¹⁰. La Iglesia confía en la capacidad de la razón humana para la verdad porque confía en su Creador. Por eso insistimos en que

"negar que la verdad existe y se hace perceptible para el hombre equivale a sustraer a sus opciones libres toda orientación razonable"¹¹.

La verdadera dignidad del hombre, esclarecida por Jesucristo.

15. Lo que la revelación de Dios en Jesucristo dice sobre el hombre en modo alguno se opone a lo que éste puede conocer sobre sí mismo en virtud de su razón natural, sino que lo "esclarece"¹² hasta sus últimas consecuencias. La Iglesia, presencia viva de esa revelación entre los hombres de hoy y de cada época, es plenamente consciente de ello. Ella anuncia sin cansancio la novedad gozosa del misterio de Cristo, que, superado el pecado y el error, nos devuelve al camino de nuestro auténtico futuro según el plan que Dios tenía desde "el principio". La Iglesia anuncia la libertad de Cristo estableciendo con los hombres un verdadero diálogo, pues para ellos nunca ha permanecido ni permanece del todo desconocido aquel plan de Dios y ella, por tanto, no les aborda con una palabra extraña que no les fuera ya de alguna manera familiar. La plenitud de la verdad y de la vida, manifestadas en Cristo, "camino, verdad y vida" (Jn 14, 5), no niega, sino que, por el contrario, garantiza y estimula el caminar de la humanidad en su auténtica verdad.

16. Pues bien, el núcleo de la verdad del hombre que la Iglesia anuncia es que todos estamos llamados a vivir según lo que somos: hijos de Dios y hermanos de nuestro prójimo. Por tanto, no somos dueños absolutos de nuestra vida, que hemos recibido de Dios y que debe ser respetada y promovida en nosotros mismos y en los demás. Llegamos a ser realmente dueños de nuestra existencia cuando la comprendemos y la vivimos como "un don que se realiza al darse", es decir, cuando abrimos nuestra alma y nuestras manos para regalar lo que hemos recibido gratis: todas nuestras capacidades y la vida misma. Es algo que todos sabemos, porque esta "ley de vida", la ley de la gratuidad, ha sido "inscrita por Dios en el corazón de los hombres"¹³.

17. Sabemos que el "dar la vida" por los hermanos tiene como exigencia mínima no lesionar algunos bienes fundamentales a los que todos tenemos derecho: "la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad y la buena fama"¹⁴. Son bienes básicos de la persona respecto de los cuales todos esperamos el mismo respeto que hemos de estar dispuestos a ofrecer a los demás, según la profunda sabiduría formulada en la llamada "regla de oro" de la reciprocidad. El Papa Juan XXIII aludía expresivamente a esta regla cuando escribía que "quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen"¹⁵. Este mínimo de la reciprocidad sincera es condición de partida para la verdadera libertad, que, en su atención solidaria al bien del otro, puede llegar a exigir a veces decisiones y actitudes heroicas.

18. Pero la libertad se desarrolla plenamente cuando, más allá de la pura reciprocidad, el ser humano está dispuesto a salir al encuentro del hermano haciéndose prójimo de él, aun sin poder esperar un comportamiento semejante de su parte. A esta hondura de humanidad se llega cuando se comprende y vive la existencia como gracia, como participación donada en el Bien y la Verdad, que hacen valiosa nuestra vida y nos mueven a entregarla generosamente. En especial, el perdón, incluso del enemigo, es una espléndida expresión de la vida vivida en clave de gratuidad y de gracia.

19. Jesucristo, con su vida entera y, en particular, con su oblación libre en la cruz, ha esclarecido definitivamente que la ley más profunda de la existencia es la de la gratuidad. Además, con la fuerza que brota del renovado don que Dios nos hace de su propia vida en la sangre del Hijo, se nos capacita de un modo supremo para entregar libremente la nuestra a Dios y a los hermanos. Así llegamos a ser en plenitud "a imagen de Dios" (Gn 1, 26), como Cristo mismo (cfr Col 1, 15 y Rom 8, 29).

Ser libres es vivir de acuerdo con la propia condición humana.

20. Cuando se pretende una libertad entendida como la desvinculación o incluso el rechazo de todo lo que no sea la propia voluntad, se va en contra de la ley fundamental de la vida y se cae en la mayor de las esclavitudes¹⁶. Se pierden las referencias que hacen de la vida don y oblación y se abre el paso al capricho irracional. Es el pecado que nos tiraniza: "todo el que comete pecado es un esclavo" (Jn 8, 34). Y entonces hasta se llega a pensar que "la moralidad como tal constituye un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tendría que superar. Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre"¹⁷.

21. La libertad, mal entendida como la mera capacidad de elegir y de hacer cualquier cosa, ha sido imaginada muchas veces como perfectamente realizada en la divinidad. Entonces se ha temido y, al mismo tiempo, envidiado a un "dios" así concebido como omnipotencia absoluta¹⁸. Pero esa omnimoda libertad de elección sólo formal, que se le quiere arrebatar a la divinidad falsamente imaginada, recuperándola para el hombre, no es en realidad la del Dios vivo y verdadero. Es más bien una proyección de la libertad del hombre pecador. Dios, en cambio, es perfectamente libre porque actúa siempre de acuerdo con su razón de ser, que es el Amor (Cfr 1 Jn 4, 8). De ahí que la Liturgia le invoque como Aquél cuya omnipotencia se manifiesta de modo supremo en el perdón y la misericordia¹⁹. También la libertad de Dios está arraigada en la verdad de su propio ser. Y así, a su imagen, es como llegamos nosotros a ser verdaderamente libres: cuando elegimos según nuestra genuina condición humana, según la ley interior de nuestra vida que acabamos de recordar: la del amor gratuito.

II. ORDEN MORAL Y LEY CIVIL

La libertad política se nutre del orden moral

22. Nuestro pueblo ha mostrado una gran madurez en los momentos delicados de la transición política y en los años posteriores de convivencia democrática. El esfuerzo realizado para obtener y respetar un consenso sobre las líneas fundamentales de la organización política del Estado y sobre los usos sociales ha dado unos resultados ciertamente positivos.

23. No obstante, también es cierto que el renovado aprecio por la libertad y el pacto libre como medio de autogobierno y de canalización del pluralismo social, no se ha dado sin ciertas desviaciones, por lo demás, no exclusivas de nuestro país. El Papa Juan Pablo II ha llamado la atención sobre una manera errada, o "perversa", de concebir la libertad, que no es difícil de encontrar entre nosotros: esa "libertad" que no tiene como punto de referencia "la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho"²⁰.

24. Resulta, por eso, frecuente que se tienda a confundir la libertad de los ciudadanos y de sus representantes políticos para votar en un sentido u otro y para llegar a acuerdos constructivos, con la libertad de decidir cualquier cosa, independientemente de la moralidad de lo decidido. De este modo se llega a pensar que el pueblo soberano es capaz de "darse a sí mismo" legítimamente las normas según las que desea orientar y regular su vida en cada momento, sean cuales fueran los contenidos de las mismas. Es verdad que las instituciones del Estado democrático, a través de las cuales se expresa la soberanía popular, son las únicas legitimadas para establecer las normas jurídicas de la convivencia social. Pero no es menos cierto que "no puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano"²¹.

25. Esta concepción, ligada al positivismo jurídico más descarnado, resulta especialmente desorientadora para un pueblo como el nuestro que, por determinadas circunstancias históricas, ha estado habituado a pensar que lo establecido y autorizado por la ley civil o positiva se identifica, sin más, con lo realmente moral²².

Contradicciones y riesgos de la mera decisión de individuos o mayorías como criterio supremo de legitimidad.

26. A nadie se le escapan las contradicciones y los peligros que esta mentalidad encierra. Si el criterio último y único de decisión fuera la capacidad autónoma de elección de los individuos o de los grupos ¿qué impediría que se llegara a decidir, según ese criterio, eliminar el mismo respeto a la libertad y a las conciencias? ¿No demuestra la historia que algunos sistemas totalitarios de nuestro siglo se han puesto en marcha sobre la base de decisiones avaladas por los votos? Si realmente todo fuera pactable, ¿por qué no lo iba a ser también -como por desgracia está sucediendo con lacerante "normalidad"- la vulneración de los derechos fundamentales de los hombres? Por otro lado, si se eleva a principio supremo y absoluto el respeto a las opciones de los individuos ¿con qué autoridad se podrá pedir a los ciudadanos que obedezcan unas leyes que eventualmente estén en contradicción con sus propias opciones y opiniones? Y ¿cómo se puede llegar a exigir a los políticos, en virtud de ese mismo principio, que abduquen precisamente de sus convicciones morales personales o las releguen al ámbito de su vida privada, para someterse a las decisiones mayoritarias?²³.

La autoridad civil se basa en la verdad del hombre que descubre la razón.

27. El que una ley haya sido establecida por mayoría o incluso por consenso, no basta para legitimarla. La Iglesia ha defendido siempre que la autoridad necesaria para legislar y gobernar procede más bien de su ejercicio según la recta razón. Porque, como acabamos de recordar, la libertad individual y colectiva no florece más que referida a la razón que descubre la verdad del hombre. Ésta supone, ante todo, que el fundamento de la convivencia humana bien ordenada es el principio de que todo hombre es persona y, por tanto, sujeto de derechos y deberes que se derivan inmediatamente de su propia naturaleza²⁴. La revelación cristiana ha hecho definitivamente de la persona y su verdad la fuente y fin inmediatos del orden social, más allá de la mera convención social.

28. Por tanto, la ley civil, igual que la autoridad que la promulga, no pueden pretender dictar normas que excedan la propia competencia²⁵. No es competencia suya establecer los derechos y deberes fundamentales de los ciudadanos, que dimanen directamente de su naturaleza humana; es obvio que tampoco está autorizada vulnerarlos. Su misión es, por un lado, "reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; y, por otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes"²⁶. La bondad o la maldad de las acciones humanas es anterior a lo establecido por la ley, por la mayoría o el consenso; depende del acuerdo o desacuerdo del objeto en cuestión con la verdad del hombre. La ley civil tiene, pues, como fin la consecución del bien común garantizando el orden de la convivencia social. Para lo cual, el legislador ha de atenerse al orden moral, tan inviolable como la misma dignidad humana, a la que sirven las leyes²⁷.

Las leyes contrarias a los derechos fundamentales del hombre no pueden obligar.

29. La ley civil, en cuanto sea acorde con el orden moral y, por tanto, con la verdad del hombre, no violenta la libertad del ciudadano que es requerido a obedecerla. Al contrario, quien la respeta y obedece, reconociéndose obligado a ello en conciencia, actúa de acuerdo con su dignidad y ejercita verdaderamente su libertad²⁸. Es cierto que hoy no faltan motivos para el retraimiento y aun para la desconfianza frente a la vida pública. Pero precisamente por ello la Iglesia fortalece la convivencia social y sirve al bien común cuando recuerda a sus fieles y a todos los hombres que las leyes justas, aunque puedan y aun deban perfeccionarse, obligan en conciencia.

30. En cambio, una ley civil que, rebasando los límites de su competencia, contradiga la verdad del hombre, no reconociendo sus derechos fundamentales o incluso atropellándolos, carece de fuerza obligatoria y no sólo no debe ser obedecida, sino que, no teniendo propiamente el carácter de ley, crea la

obligación de conciencia de resistirse a ella²⁹.

31. No estamos diciendo con esto que la ley civil tenga que coincidir siempre exactamente con la ley moral. Dada su finalidad específica, de ser un medio al servicio de la consecución del bien común, "la ley civil deberá tolerar a veces, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves. Sin embargo, los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad pública." Por eso "cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del Estado de derecho"³⁰.

32. Al remitir al orden moral la legitimidad básica de la autoridad y de la ley civil, la Iglesia no pretende en modo alguno debilitar la autoridad civil, sino que, por el contrario, quiere contribuir a consolidarla. Un elemento central de su doctrina social ha sido siempre el subrayar la obediencia que se le ha de prestar, en conciencia, a la autoridad legítimamente establecida. Siguiendo a San Pablo (cfr Rom 13, 1-6), el Papa León XIII insistía en el origen divino de toda autoridad, igual que lo había hecho bellamente San Juan Crisóstomo: "¿Qué dices? ¿Acaso todo gobernante ha sido establecido por Dios? No digo esto -añade-, no hablo de cada uno de los que mandan, sino de la autoridad misma. Porque el que existan autoridades, y haya gobernantes y súbditos, y todo suceda sin obedecer a un azar completamente fortuito, digo que es obra de la divina sabiduría"³¹. En último término, los cristianos obedecemos a la autoridad civil porque sabemos que ella forma parte del plan de Dios al crear al hombre como ser social.

33. Cuando se advierte que "no hay diferencia alguna entre ser el dueño del mundo o el último de los 'miserables' de la tierra", por cuanto "ante las normas morales que prohíben el mal intrínseco no hay privilegios ni excepciones para nadie"³², no se trata, evidentemente, de poner en duda el principio de autoridad. Al contrario, se pretende recordar que el orden moral es la fuente de legitimidad que capacita a la autoridad para estar realmente al servicio de la justicia y de la verdadera democracia; y también, que el respeto por parte de todos, sin exclusión ni diferencia alguna, de los principios inmutables y básicos de la moralidad es condición indispensable y garantía firme de la convivencia en la justicia y la paz.

III. DEMOCRACIA, PLURALISMO Y MORAL

La Iglesia está a favor de la democracia, ordenamiento de la vida social conforme a la dignidad de la persona.

34. La joven democracia española se siente -no sin razón- orgullosa de sí misma. Éste es un sentimiento hasta ahora muy comúnmente compartido. Por su parte, la Iglesia reconoce y estima el modo democrático de organización de la sociedad según el principio de la división de poderes que configura el Estado de derecho. Lo recordaba Juan Pablo II cuando escribía que "la Iglesia aprecia el sistema de la democracia en la medida que asegura la participación de los ciudadanos y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica"³³. El Concilio Vaticano II lo había declarado solemnemente, rechazando, al mismo tiempo, como "inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos"³⁴.

35. Sin embargo, el justo orgullo de vivir en régimen de libertad no ha de impedirnos ver el fenómeno preocupante de una cierta mitificación de la democracia. No pocas veces se habla de "democracia" como si fuera lo mismo que "justicia" y "moralidad". Y, a la inversa, se califica de "no democrático" lo que se pretende estigmatizar como irracional o injusto. De este modo se confunden las cosas y no se ponen las condiciones adecuadas para debatir en profundidad los problemas que plantean la convivencia social y su justo ordenamiento.

Pero no todo lo democráticamente ordenado tiene la garantía de ser justo

36. Igual que "respeto la legítima autonomía del régimen democrático"³⁵, la Iglesia piensa que se sobrevalora y se desvirtúa la democracia cuando se la convierte en un sustituto de la moralidad. La democracia "es un ordenamiento"; y, como tal, un instrumento y no un fin"³⁶. No es cierto que "democrático" sea siempre igual a "justo". El modo de proceder en democracia, basado en la participación de los ciudadanos y en el control del poder, es justo y adecuado a la dignidad de la persona humana. Pero no todo lo que se hace y se decide por ese procedimiento tiene de por sí la garantía de ser también justo y conforme con la dignidad de la persona. Esto dependerá de que lo decidido esté efectivamente de acuerdo con el orden moral objetivo, que -como hemos recordado- no está sometido al juego de mayorías y de consensos, sino que radica en la verdad de la condición humana.

37. Afirmar que la democracia misma cae o se sostiene según los valores objetivos que de hecho encarna y promueva, es servir de verdad a la democracia participativa y plural. La democracia y el pluralismo de grupos e ideas que ella presupone y respeta, no tiene por qué ir unida al relativismo epistemológico y ético³⁷. Éste es justamente el mayor peligro que hoy la amenaza³⁸. Hay que distinguir cuidadosamente entre lo que podemos llamar el pluralismo relativista y el pluralismo democrático.

El pluralismo democrático es acorde con la verdad cristiana.

38. La interacción respetuosa de las diversas opiniones y modos de vida, expresados y promovidos no sólo desde los partidos políticos y desde el Estado, sino por otros muchos individuos, cuerpos e instituciones sociales, es consustancial al régimen democrático. La Iglesia no tiene nada que objetar al pluralismo democrático. Por el contrario, quiere que sea respetado por todos y ella misma, "al ratificar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto a la libertad." Por eso previene contra "el peligro del fanatismo o fundamentalismo de quienes en nombre de una ideología con pretensiones de científica o religiosa, creen que pueden imponer a los demás hombres su concepción de la verdad y del bien. No es de esa índole la verdad cristiana"³⁹.

39. Tenemos que rechazar la acusación de que la Iglesia, cuando propone su doctrina sobre la verdad del hombre y la moral, sea un peligro para la democracia y una aliada o incluso promotora del fundamentalismo. Estas acusaciones son particularmente inadmisibles e irresponsables cuando provienen de personas de las que, por razón de sus cargos públicos o de su relieve en los medios de comunicación, se debería poder esperar juicios más cercanos a la realidad y menos perturbadores del buen entendimiento y de la paz social.

40. El respeto de la Iglesia por el pluralismo y la legítima diversidad de opiniones, instituciones y grupos sociales no es neutro o pasivo, sino positivo y activo. De acuerdo con el principio de subsidiariedad, ella desea y trata de promover una más rica y diversificada participación de las personas y de los cuerpos sociales intermedios en las decisiones que a todos afectan. "Así los grupos humanos se transforman poco a poco en comunidades de acción y de vida. Así la libertad, que se afirma con demasiada frecuencia como la reivindicación de la más plena autonomía, en oposición a la libertad de los demás, se desarrolla en su realidad humana más profunda: comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas"⁴⁰.

41. De modo que cuando -como aquí se hace- recuerda principios fundamentales de su doctrina social, la Iglesia no pretende "imponerlos" por otro medio que no sea la fuerza de la palabra y la apelación a la inteligencia y a la buena voluntad. Al afirmar esto, al tiempo que nos preparamos para celebrar el gran jubileo del año 2000, respondemos a la llamada del Papa a abrirnos al arrepentimiento, porque ha habido tiempos en los que también nuestras Iglesias han aceptado "métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad"⁴¹. Y nos adherimos con él al "principio de oro dictado por el Concilio: 'La verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, que penetra, con suavidad y firmeza a la vez en las almas'";⁴².

42. La verdad accesible a la razón y proclamada por la fe cristiana de que hay unos valores objetivos que proceden directamente de la dignidad inviolable de la persona humana es el único fundamento sólido sobre el que puede sostenerse la democracia y el respeto a todas las personas, incluso a las que mantienen opiniones erróneas o se comportan de modo indigno. Esta doctrina, solemnemente declarada por el Concilio Vaticano II⁴³ y repetida por todos los Papas, no tiene nada que ver con el relativismo epistemológico y ético. Reconoce y promueve la dignidad inviolable de la persona humana, en la que se ha de basar la verdadera tolerancia. Pero no quiere en absoluto decir que la verdad sea simplemente lo que cada uno crea que es verdadero y que, por tanto, nadie esté sujeto en su vida y su conducta más que a su propio modo de ver las cosas.

La existencia de la verdad excluye el pluralismo relativista.

43. Este pluralismo relativista, es decir, el que defiende o presupone que todo es, en principio, igualmente válido y aceptable como humano y moral, es insostenible. También quien defendiera esto habría de reconocer que no todo es igualmente aceptable: él mismo no podría aceptar como válida la opinión contraria. De hecho, no son infrecuentes los casos en los que, desde unas ciertas posturas de liberalismo filosófico individualista, se actúa y se argumenta con un talante nada liberal ni tolerante contra quienes piensan de otra manera. Pero, además, la falsa tolerancia implicada en la mencionada concepción relativista se encontrará enseguida ante la imposibilidad de distinguir entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto. ¿En qué se diferenciaría lo uno de lo otro si, de verdad, todo fuera, en principio, igualmente aceptable?

La verdad cristiana incluye la posibilidad de una "ética civil".

44. En *"La verdad os hará libres"* decíamos con suficiente claridad que la verdad que la Iglesia proclama "no concurre competitiva ni antinómicamente con los sistemas morales surgidos de la razón rectamente orientada del hombre ni coarta los proyectos éticos propuestos por personas o grupos sociales"⁴⁴. Volvemos a repetirlo ahora, recordando lo que también decíamos entonces: tampoco para los no creyentes está todo permitido⁴⁵. Es posible que ellos vivan práctica o teóricamente sin Dios, pero Dios no está nunca lejos de ellos. Todo el ser del hombre, y en concreto su razón, participa del ser de Dios y de su sabiduría. Por este motivo, incluso allí donde se niega explícitamente a Dios, puede haber "valores auténticos" que "no pueden ser relegados o desdeñados sin palmaria injusticia"⁴⁶ y que deben ser buscados y respetados por todos. Así lo presupone también Juan Pablo II cuando afirma que, dado que "el orden moral, establecido por ley natural, es, en línea de principio, accesible a la razón humana", es legítimo y necesario que los moralistas realicen su búsqueda en el ámbito del discurso racional, lo cual "sintoniza con las exigencias del diálogo y la colaboración con los no-católicos y los no-creyentes, particularmente en las sociedades pluralistas"⁴⁷.

45. No excluimos, pues, en absoluto, lo que se suele llamar "ética civil", sino que pensamos que es posible y deseable. Deseamos que, en medio de la pluralidad legítima y democrática, se avance en el reconocimiento y en el respeto de unos auténticos valores éticos comunes que, arraigados en la verdad del hombre, más allá del puro consenso fáctico y de las meras decisiones mayoritarias, merezcan el nombre de valores y sirvan de base a la convivencia en la justicia y la paz. La "ética civil", si realmente es ética, corresponderá, al menos en lo fundamental, a las exigencias de la ley natural, es decir, de la razón humana en cuanto partícipe de la sabiduría divina⁴⁸; no se definirá por oposición ni exclusión de la ética cristiana, sino por su compromiso positivo con la verdad del hombre; y, por tanto, se mantendrá en continua y sincera interacción con la ética de base explícitamente religiosa, en la que se expresan los principios morales vivos en la tradición histórica de nuestro pueblo.

46. Existen, en efecto, unos valores que, nacidos o alimentados en el suelo fértil de la tradición cristiana, han pasado a constituir el patrimonio moral de nuestra sociedad, compartido por casi todos, con

independencia de ideologías y de confesión religiosa. Recordemos los ya mencionados en el párrafo 17: "la vida humana, la comunión de las personas en el matrimonio, la propiedad privada, la veracidad, la buena fama". ¿Cómo no vamos los católicos a colaborar en que el consenso sobre estos valores se profundice y extienda también entre quienes no comparten nuestra fe? ¿Cómo no vamos a recibir con alegría todo lo que en el diálogo social de hoy sea un avance real en la comprensión y la puesta en práctica de esos valores? Colaboramos y seguiremos colaborando a esta tarea. Y nuestra aportación será, sin duda, tanto más eficaz, cuanto más fieles seamos al seguimiento del Señor con todas sus exigencias.

47. Al tiempo que aseguramos la participación de la comunidad cristiana en el diálogo encaminado a la consolidación de unos mínimos éticos compartidos por todos, hemos de decir que dicho diálogo será difícil y ofrecerá pocas perspectivas de éxito si en lugar de una "ética civil" lo que se persigue es una ética antirreligiosa. En primer lugar porque nuestro pueblo apenas ha conocido una ética socialmente relevante que no sea de base religiosa y católica. Sería poco responsable dilapidar o hacer peligrar este patrimonio con aventurados experimentos radicales de dudoso futuro. Y, en segundo lugar, porque una postura antirreligiosa, menospreciadora o difamadora de la fe, difícilmente puede presentarse con las condiciones mínimas para la interacción fructífera con quienes pensamos que la fe cristiana ha sido fecunda -y seguirá siéndolo- en la dinamización moral de la vida humana, precisamente por su especial capacidad de asumir, robusteciéndolas y sosteniéndolas, las luces éticas de las diversas culturas.

Moral pública y moral privada coinciden en el respeto a la verdad del hombre.

48. Después de todo lo dicho, no será difícil comprender lo ilusorio que resulta el empeñarse en establecer una rígida separación entre "moral pública" y "moral privada". Es ciertamente útil y necesario distinguir entre la moral de los comportamientos que hacen referencia al ejercicio de las responsabilidades políticas y sociales, y la moral de la vida personal y familiar. Pero distinguir no es lo mismo que separar.

49. A veces se pretende justificar la separación de ambas esferas bajo el pretexto de que la cosa pública tiene unas exigencias propias totalmente diversas de las de la vida privada. En el fondo de esta disociación late la idea de que en el ámbito de lo público ha de imperar el pluralismo relativista, que excluye la afirmación de cualquier verdad, mientras que la vida privada sería el lugar reservado al ejercicio de lo que cada persona considera como verdadero y que no debe traspasarse o "imponerse" al terreno de lo público. La consecuencia lógica de este modo de ver las cosas es lo que ya denunciábamos en "*La verdad os hará libres*"⁴⁹: la persona que ejerce una función pública o social tendría derecho a una "vida privada" según su arbitrio y, a la inversa, no podría tratar de hacer valer sus convicciones personales en la vida pública.

50. Esta contraposición es insostenible, en primer lugar, porque el bien común, que es el objetivo de toda acción pública, no es otro que el bien de las personas que componen el cuerpo social. Por tanto, la acción encaminada a conseguirlo habrá de regirse también por los criterios que emanan de la dignidad de la persona humana. La cosa pública no puede ser concebida como objeto de una mera ingeniería social supuestamente desligada de la verdad y de los bienes del hombre.

51. En segundo lugar, la pretendida separación de moral pública y moral privada se muestra también como insostenible desde el punto de vista del sujeto moral. Éste no puede ser dividido esquizofrénicamente en dos sectores independientes uno del otro. Es verdad que habrá que saber distinguir entre el ámbito de lo público y el de lo privado, el de la política y el de la fe. Esta diferenciación es una exigencia de la misma concepción cristiana de la vida, que no permite confundir los bienes últimos con los penúltimos, ni el Reino de Dios con ningún sistema político de este mundo. Por eso declaraba el Papa ante el Parlamento Europeo que "el integrismo religioso, sin distinción entre la esfera de la fe y de la vida civil, practicado todavía hoy bajo otros cielos, aparece incompatible con el genio propio de Europa, tal como ha sido modelado por el mensaje cristiano"⁵⁰.

52. "El respeto de la conciencia en su camino hacia la verdad es sentido cada vez más como fundamento de los derechos de la persona"⁵¹. Todos nos hallamos en ese camino, pero en diversos estadios y de diversas maneras⁵². Por eso, ante esta diversidad, es necesaria la verdadera tolerancia y el respeto del pluralismo democrático. La tolerancia y el pluralismo exigen, por su parte, que se distinga adecuadamente entre la esfera de la fe y de la moral personal y el ámbito de la vida civil y la moral pública. Pero no se puede olvidar que el sujeto moral tanto de lo público como de lo privado es el mismo, por lo que la necesaria distinción entre esos dos ámbitos no puede significar nunca su disociación.

CONCLUSIÓN: HAY MOTIVOS PARA LA ESPERANZA

Confiando en la Verdad y la Misericordia, siempre es posible la esperanza.

53. Nuestra sociedad se halla en un momento delicado. Una sociedad desmoralizada y desesperanzada no tiene futuro. Porque el ser humano vive tanto de la esperanza como del pan. Al reflexionar sobre algunos principios fundamentales de la relación entre moral y convivencia social, como acabamos de hacer, queremos contribuir a la recuperación de la esperanza⁵³. Es posible trabajar con ilusión y solidariamente en la consecución de mejores metas de libertad y de justicia para nuestro pueblo. Es posible porque, a pesar de los errores, e incluso de los crímenes, no hacemos nuestro camino en solitario ni abandonados a nuestras solas fuerzas.

54. Los cristianos sabemos bien que hasta el pecado cometido se convierte en ocasión de nueva luz y nueva fuerza en las manos misericordiosas de Dios. Nunca está todo perdido mientras queda ocasión de convertirnos y renovarnos. Además, vivimos con la esperanza cierta de un cielo nuevo y una tierra nueva, avistados y pregonados en la Iglesia, presencia misteriosa y viva de Jesucristo resucitado entre nosotros. La esperanza nos mueve a la conversión y ésta nos remite a la fuerza de la gracia que nos acompaña y que no nos permite olvidarnos jamás de nuestra propia dignidad de hijos y de hermanos. La conciencia agradecida de esta dignidad nos da cada día nuevas energías que nos hacen incansables en el trabajo por una sociedad auténticamente fraterna y solidaria.

55. Los no cristianos que se esfuerzan sinceramente en seguir la voz de su conciencia no están lejos de nosotros en esta misma esperanza. Porque también ellos perciben su condición de personas, es decir, de seres religados al Bien y a la Verdad. Por eso, pese a las contradicciones y caídas, conservan la capacidad de renovarse y de buscar con los demás el común destino de la auténtica libertad.

La educación en el respeto a la dignidad de la persona, condición para una sociedad más justa.

56. No queremos terminar sin aludir de nuevo a una preocupación que llevamos muy en el alma: la educación. Que el interés por la formación científica, técnica y profesional, tan necesaria, no nos lleve a caer en el espejismo de pensar que ella sola basta. Cuanto mayor es el desarrollo científico y técnico, mayores son las responsabilidades a las que es necesario hacer frente de manera verdaderamente humana. Hoy es más urgente que nunca la educación ética y religiosa. No podremos avanzar en la construcción de una convivencia social justa y libre, si las nuevas generaciones no son educadas en los valores fundamentales y si no se ejercitan en vivir, ya desde la infancia, de acuerdo con ellos. Es éste un ejercicio que, además de libros y profesores, requiere la lección de la presencia convincente de testigos de los valores humanos que se han de vivir.

57. La educación se convierte así en una tarea básica y en un desafío apasionante para la familia, la comunidad cristiana y la escuela. Animamos de nuevo a padres, pastores, profesores y catequistas a que sostengan su empeño de educadores, tan sacrificado a veces y tan digno de la gratitud de todos. Al mismo tiempo recordamos a las autoridades del Estado su obligación de propiciar las condiciones adecuadas para la función educativa, de la que depende en gran medida el futuro más justo y humano de nuestra

sociedad.

El oficio de los políticos, servicio noble e indispensable.

58. Como ya hicimos en "*La verdad os hará libres*"¹⁵⁴, expresamos nuevamente nuestro reconocimiento leal hacia los políticos. No podemos caer en generalizaciones injustas ni pensar que la suya no es una tarea digna y meritoria. Al contrario, sin su trabajo, muchas veces ingrato, no sería posible la construcción del bien común. Los jóvenes, en particular los católicos más comprometidos con su fe, deberían pensar en serio si no será en el trabajo político donde puedan encontrar un lugar adecuado para dedicar sus vidas al servicio honrado y generoso de la sociedad, en especial, de los más débiles. Es posible que también algunos adultos con cualidades para este servicio deban reconsiderar si no tendrían que anteponerlo, en aras de un bien mayor, a otras tareas e intereses personales legítimos.

59. Nuestra reflexión ha querido ser un recuerdo de la dignidad de todo hombre, en la que se basa el orden moral y la convivencia social justa. Todos, los cristianos de manera especial, estamos llamados a prestar nuestra colaboración en la construcción de una sociedad más justa. Nadie puede sentirse excusado. Contamos con la ayuda de Dios. Alentamos a todos a no desmayar en el camino. El egoísmo y la desmoralización no pueden tener la última palabra sobre nuestro noble y generoso pueblo. ¡Buscad la verdad, que así seréis libres!

Madrid, 14 de febrero de 1996

Fiesta de los Santos Cirilo y Metodio, Patronos de Europa.

NOTAS

1. Cfr Conferencia Episcopal Española, Instr. "*La verdad os hará libres*" (Jn 8,32), 20-IX-1990, en Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española (BOCE) 29 (7-I-1991) 13-32 y en *Ecclesia* 50 (1990) 1764-1783. Publicado también como folleto por diversas editoriales.
2. Instr. "*La verdad os hará libres*", 1; cfr 4.
3. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 39,3.
4. Cfr Pablo VI, Carta Apost. *Octogesima adveniens*, 50.
5. Instr. "*La verdad os hará libres*", 51.
6. Recordamos también otros documentos en los que hemos hablado de la relación entre fe, moral y vida pública, cuya relectura será ahora beneficiosa: *Testigos del Dios* entre fe, moral y vida pública, cuya relectura será ahora beneficiosa: *Testigos del Dios vivo. Reflexión sobre la misión e identidad misionera de la Iglesia en nuestra sociedad* (28-VI-1985), en BOCE 7 (jul./sept. 1985) 123-136 y en *Ecclesia* 45 (1985) 824-837; y *Los católicos en la vida pública* (22-VI-1986), en BOCE 10 (abril/junio 1986) 39-63 y en *Ecclesia* 46 (593-619).
7. Cfr Instr. "*La verdad os hará libres*", 65.
8. Así lo recordaba en 1991 la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos: la "síntesis de la verdad, la libertad y la comunión" es la fuente de la que "puede nacer la cultura de la entrega mutua y de la comunión, que se perfecciona también en el sacrificio y en el trabajo diario por el bien común" (*Relación final*, II, 4).
9. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 72, 74, 90; y Enc. *Evangelium vitae*, 29-30.
10. Instr. "*La verdad os hará libres*", 39, 2.
11. *Ibid.*

12. Concilio Vaticano II; Const. *Gaudium et spes*, 22, citada en Juan Pablo II; Enc. *Veritatis splendor*, 2 y 28.
13. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 49.
14. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 13.
15. Enc. *Pacem in terris*, 30.
16. Cfr Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia* (22-III-1986), 25-26.
17. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 18.
18. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 41.
19. Misal Romano, Oración colecta del XXVI Domingo del Tiempo Ordinario: "Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas..."
20. Enc. *Evangelium vitae*, 18-20, 19, 4.
21. Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris* (11-IV-1963), 78.
22. Cfr Instr. "La verdad os hará libres", 34.
23. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 68-69.
24. Cfr Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 9 y 47.
25. Cfr Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74 y Congregación para la Doctrina de la fe, Instr. *Donum vitae*, 101.
26. Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 60.
27. Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 85; Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74 y Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 71.
28. Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 50 y Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 74.
29. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 71, en donde recoge la doctrina de Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 61. Cfr también Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes* 74 y Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2m.
30. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae*, 101 y 103.
31. *In epist. ad Rom*, cap. 13, 1-2 hom. 23. Citado, como el pasaje correspondiente de León XIII, por Juan XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 46.
32. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 96.
33. Enc. *Centesimus annus*, 46. Cfr 44. En la misma coyuntura de la historia europea, tras la caída de los sistemas comunistas, también lo proclamaba así la Asamblea Especial para Europa del Sínodo de los Obispos, en diciembre de 1991: la Iglesia "está completamente a favor de la democracia bien entendida" (*Relación final*, IV, 10).
34. Const. *Gaudium et spes*, 75, 3.
35. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 47, 3.
36. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 70, 4.
37. Como se verá en lo que sigue, por relativismo epistemológico se entiende la postura de quienes niegan la existencia de una verdad que todos puedan conocer como tal verdad; de él suele seguirse el relativismo ético, es decir, la idea de que no hay normas morales capaces de obligar a todos sin excepción, sino tan sólo criterios de conducta válidos para determinadas culturas, épocas o individuos.

38. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 46 y Enc. *Veritatis splendor*, 101.
39. Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, 46.
40. Pablo VI, Carta Apost. *Octogesima adveniens* 47; cfr 24.
41. Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 35
42. Ibid., con cita del Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1.
43. Del. *Dignitatis humanae*, 2.
44. Instr. "La verdad os hará libres", 49, 3.
45. Cfr Instr. "La verdad os hará libres", 30.
46. Instr. "La verdad os hará libres", 31.
47. Enc. *Veritatis splendor*, 42-45.
48. Cfr Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 42-45.
49. Cfr 64, 2.
50. Juan Pablo II, Discurso al Parlamento Europeo del 11 de Octubre de 1988, *Ecclesia* 48 (22-X-1988) 1546-1549.
51. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 31.
52. Cfr Conferencia Episcopal Española, Instr. *Cristianos en la vida pública*, 49-53.
53. Sobre las profundas raíces de la esperanza cristiana en la fe en Dios y sobre su vigor ante los desafíos de nuestro tiempo véase el reciente Documento de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (26-XI-1995), en *Ecclesia* 55 (9-XII-1995) 1846-1855 y, como folleto, en las editoriales Edice y Palabra.
54. Cfr 62, 1.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA

PREPARACIÓN AL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

PREÁMBULO

1. La preparación al matrimonio, a la vida conyugal y familiar, es de suma importancia para el bien de la Iglesia. De hecho el sacramento del Matrimonio posee gran valor para la entera comunidad cristiana y en primer lugar para los esposos, cuya decisión es tal que no puede dejarse a la improvisación o a decisiones apresuradas. En otras épocas dicha preparación podía contar con el apoyo de la sociedad, que reconocía los valores y beneficios del matrimonio. Sin obstáculos ni vacilaciones, la Iglesia tutelaba su santidad consciente del hecho de que el sacramento del Matrimonio era una garantía eclesial en cuanto célula vital del Pueblo de Dios. El apoyo eclesial era firme, unitario, compacto, al menos en las comunidades realmente evangelizadas. En general eran raras las separaciones y fracasos de matrimonios, y se consideraba el divorcio una « plaga » social (cfr. *Gaudium et Spes* = GS 47).

Por el contrario, hoy en día se asiste en no pocos casos al deterioro acentuado de la familia y a cierta corrosión de los valores del matrimonio. En numerosas naciones y en especial en las económicamente desarrolladas, ha bajado el índice de nupcialidad. Se contrae matrimonio en edad más avanzada y crece el número de divorcios y separaciones incluso en los primeros años de vida conyugal. Todo ello lleva a una preocupación pastoral reiterada mil veces: Quien contrae matrimonio ¿está realmente preparado al mismo? El problema de la preparación al sacramento del Matrimonio y a la vida subsiguiente emerge como gran necesidad pastoral sobre todo para el bien de los esposos, la comunidad cristiana y la sociedad. Por eso crecen en todas partes el interés e iniciativas para ofrecer respuestas adecuadas y oportunas a la preparación al sacramento del Matrimonio.

2. A través de contactos permanentes con las Conferencias Episcopales y los Obispos en encuentros, reuniones y sobre todo en las visitas « ad limina », el Pontificio Consejo para la Familia ha seguido atentamente la preocupación pastoral por la preparación y celebración del sacramento del Matrimonio y la vida subsiguiente; y repetidamente ha sido invitado a ofrecer un instrumento para la preparación de los novios cristianos: esto es lo que ofrecemos en la presente orientación. Se ha nutrido también de las aportaciones de muchos Movimientos Apostólicos, Grupos y Asociaciones que colaboran en la pastoral familiar y que han ofrecido su apoyo, consejos y experiencias para la elaboración de este documento guía.

La preparación al matrimonio constituye un momento *providencial y privilegiado* para cuantos se orientan hacia este sacramento cristiano y un *kairós*, es decir, un tiempo en el que Dios interpela a los novios y les lleva al discernimiento sobre la vocación matrimonial y la vida en la que ésta introduce. El noviazgo entra en el contexto de un denso proceso de evangelización. De hecho confluyen en la vida de los novios, futuros esposos, cuestiones que inciden en la familia. Por ello, se les invita a comprender qué significa el amor responsable y maduro de la comunidad de vida y amor que será su familia, verdadera iglesia doméstica que enriquecerá a la Iglesia entera.

La importancia de la preparación exige un proceso de evangelización consistente en la maduración de la fe y su profundización. Si la fe está debilitada o casi no existe ya (cfr. *Familiaris Consortio* = FC 68), es preciso reavivarla y no se puede excluir una instrucción exigente y paciente que provoque y alimente el ardor de una fe viva. Sobre todo donde el ambiente se ha ido *paganizando*, será muy aconsejable un « itinerario que recalque los dinamismos del catecumenado » (FC 66) y la presentación de las verdades cristianas fundamentales que ayuden a adquirir o reforzar la madurez de la fe de los contrayentes. Es de desear que el momento privilegiado de la preparación al matrimonio se transforme, estimulados por la esperanza, en una Nueva Evangelización para las futuras familias.

3. Evidencian esta atención peculiar, las enseñanzas del Concilio Vaticano II (GS 52), las orientaciones del Magisterio Pontificio (FC 66), las mismas normas eclesiales (*Codex Iuris Canonici* = CIC, can. 1063; *Codex*

Canonum Ecclesiarum Orientalium = CCEO, can. 783), el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 1632) y otros documentos del Magisterio, entre ellos la *Carta de los Derechos de la Familia*. Los dos documentos más recientes del Magisterio Pontificio la *Carta a las Familias Gratissimam Sane* y la Encíclica *Evangelium Vitae* (= EV) han sido de gran ayuda en nuestra tarea.

El Pontificio Consejo para la Familia, atento según se ha dicho, a reiteradas peticiones, ha *comenzado* a reflexionar sobre el tema concentrándose en especial en los « cursos de preparación », según la línea de la Exhortación *Familiaris Consortio*, y por ello ha *recorrido* un itinerario de redacción del tipo siguiente.

En 1991 el Consejo dedicó su Asamblea Plenaria (30 septiembre-5 octubre) al tema de la preparación al sacramento del Matrimonio; el Comité de Presidencia del Pontificio Consejo para la Familia y los matrimonios que forman parte del mismo aportaron abundante material para la redacción de un primer borrador. Más adelante se convocó del 8 al 13 de julio 1992 a un grupo de trabajo formado por pastores, consultores y expertos que han re-elaborado un segundo borrador, enviado luego a las Conferencias Episcopales a fin de recibir aportaciones y sugerencias complementarias. Las respuestas, llegadas en gran número, con oportunas sugerencias, han sido estudiadas e introducidas en el sucesivo borrador por un grupo de trabajo en 1995. El Consejo presenta ahora este documento-guía que se ofrece como base del trabajo pastoral de preparación al sacramento del Matrimonio. Será de especial utilidad para las Conferencias Episcopales en la redacción de sus Directorios y también para incentivar un esfuerzo pastoral mayor en las diócesis, parroquias y movimientos apostólicos (cfr. FC 66).

4. La « magna Charta » para las familias, que es la citada Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, ya había puesto de relieve que « los cambios que han sobrevenido en casi todas las sociedades modernas exigen que no sólo la familia, sino también la sociedad y la Iglesia se comprometan en el esfuerzo de preparar convenientemente a los jóvenes a las responsabilidades de su futuro (...) Por esto la Iglesia debe promover programas mejores y más intensos de preparación al matrimonio, para eliminar lo más posible las dificultades en que se debaten tantos matrimonios y, más aún, para favorecer positivamente el nacimiento y maduración de matrimonios logrados » (FC 66).

El Código de Derecho Canónico dispone que haya « preparación personal a la celebración del matrimonio y con ella los esposos se dispongan a la santidad y deberes de su nuevo estado » (CIC can. 1063, 2; CCEO can. 783, § 1), disposición que está presente también en el *Ordo Celebrandi Matrimonium* = OCD 12.

Y en el discurso del Santo Padre a la Asamblea Plenaria del Consejo para la Familia (4 octubre 1991) añadía: « Cuanto mayores sean las dificultades ambientales para conocer la verdad del sacramento cristiano y de la misma institución matrimonial, tanto mayores han de ser los esfuerzos por preparar debidamente a los esposos a sus responsabilidades ». Y con observaciones más concretas referentes a los *cursos* propiamente dichos, proseguía: « Habéis podido observar que ante la necesidad de realizar dichos cursos en las parroquias y dados los resultados positivos de los varios métodos usados, parece conveniente proceder a fijar los criterios a adoptar bajo forma de Guía o Directorio, a fin de ofrecer ayuda eficaz a las Iglesias particulares ». Tanto más que dentro de las Iglesias particulares, para algunas partes « "del pueblo de la vida y para la vida", es decisiva la responsabilidad de la familia: es una responsabilidad que brota de su propia naturaleza la de ser comunidad de vida y de amor, fundada sobre el matrimonio y de su misión de "custodiar, revelar y comunicar el amor" » (EV 92 y cfr. FC 17).

5. Con este fin el Pontificio Consejo para la Familia ofrece este documento que tiene por objeto la preparación al sacramento del Matrimonio y su celebración.

Las líneas que emergen indican un itinerario para la *preparación remota, próxima e inmediata al sacramento del Matrimonio* (cfr. FC 66). El material aquí presentado está destinado en primer lugar a las Conferencias Episcopales, a cada Obispo y a sus colaboradores en la pastoral de la preparación al matrimonio, pero son los mismos novios y no podría ser de otro modo los más implicados y constituyen el objeto de la preocupación pastoral de la Iglesia.

6. Particular atención pastoral ha de reservarse a los novios que se hallen en las situaciones particulares descritas por el *CIC*, can. 1071, 1072 y 1125, y por el *CCEO*, can. 789 y 814; para éstos las líneas indicadas en el documento pueden servir de útil orientación y de debido acompañamiento de los novios, aun cuando no se puedan aplicar totalmente.

La Iglesia, fiel a la voluntad y enseñanzas de Cristo, con la propia legislación expresa su caridad pastoral en la atención a cualquier situación de los fieles. Los criterios que se ofrecen son instrumento de ayuda real y no deben tomarse como nuevas exigencias constrictivas.

7. La motivación doctrinal de fondo de este documento-guía nace de la convicción de que el matrimonio es un bien que tiene su origen en la Creación y por ello hunde sus raíces en la naturaleza humana. « ¿No habéis leído que el Creador desde el comienzo los hizo varón y hembra y que dijo: Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne? » (*Mt* 19, 4-5). Por tanto, lo que hace la Iglesia en favor de la familia y el matrimonio contribuye ciertamente al bien de la sociedad en cuanto tal y de todos los hombres. El matrimonio cristiano, también en su expresión de novedad de vida realizada por Cristo Resucitado, expresa siempre la verdad del amor conyugal y es como una profecía que anuncia claramente la exigencia auténtica del ser humano: hombre y mujer llamados desde su origen a vivir en comunión de vida y amor y en complementariedad que ayudan a conseguir el potenciamiento de la dignidad humana de los cónyuges y el bien de los hijos y de la misma sociedad, con « *la defensa y promoción de la vida... deber y responsabilidad de todos* » (*EV* 91).

8. Por ello el documento *contempla* tanto las realidades humanas naturales propias de la institución divina, como las específicas del sacramento instituido por Cristo, y se *articula* concretamente en tres partes:

- 1) Importancia de la preparación al matrimonio cristiano;
- 2) Etapas o momentos de la preparación;
- 3) Celebración del matrimonio.

I. IMPORTANCIA DE LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO CRISTIANO

9. Punto de partida de un itinerario de preparación al matrimonio ha de ser la convicción de que el pacto conyugal ha sido asumido y elevado por el Señor Jesucristo, con la fuerza del Espíritu Santo, a sacramento de la Nueva Alianza. Asocia a los cónyuges al amor oblacional de Cristo Esposo a la Iglesia, su Esposa (cfr. *Ef* 5, 25-32), haciéndolos imagen y participación de este amor, los convierte en alabanza del Señor y santifica la unión conyugal y la vida de los cristianos que lo celebran, dando origen a la familia cristiana, iglesia doméstica y « primera y vital célula de la sociedad » (*Apostolicam Actuositatem*, 11) y « *santuario de la vida* » (*EV* 92 y también n. 6, 88, 94). Por tanto, el sacramento se celebra y vive en el corazón de la Nueva Alianza, es decir, en el misterio pascual. Es Cristo, Esposo en medio de los suyos (cfr. *Gratissimam Sane*, 18; *Mt* 9,15) la verdadera fuente de todas las energías. Los matrimonios y las familias cristianas por tanto no están aislados ni abandonados.

Para los cristianos el matrimonio, que tiene su origen en Dios creador, implica además una verdadera vocación a un estado y vida de gracia particulares. Para llevar a su madurez esta vocación, se requiere una preparación adecuada y especial, y un camino de fe y amor específico, tanto más que dicha vocación se otorga a la pareja para bien de la Iglesia y de la sociedad. Y ello, con todo el significado y la fuerza de un compromiso público, hecho ante Dios y ante la sociedad, que va más allá de los límites individuales.

10. En cuanto comunidad de vida y amor, sea como institución divina natural o como sacramento, el matrimonio no obstante las dificultades presentes, sigue conservando en sí una fuente de energías formidables (cfr. *FC* 43), y con el testimonio de los esposos puede ser Buena Nueva y contribuir eficazmente a la nueva evangelización y asegurar el futuro de la sociedad. Pero es preciso descubrir estas

energías, apreciarlas y valorarlas por parte de los mismos esposos y de la comunidad eclesial en la fase precedente a la celebración del matrimonio; y en esto consiste su preparación.

Hay gran número de diócesis en el mundo dedicadas a descubrir formas de preparación al matrimonio cada vez más adecuadas. Muchas son las experiencias positivas transmitidas a este Pontificio Consejo para la Familia, que se van consolidando y constituirán una valiosa ayuda, si son conocidas y valoradas por las Conferencias Episcopales y por *cada Obispo* en la pastoral de las Iglesias locales.

Lo que aquí se llama *Preparación* abarca un proceso amplio y exigente de *educación* a la vida conyugal que ha de ser considerada en el conjunto de sus valores. Por ello, si se tiene en cuenta el momento psicológico y cultural actual, la preparación al matrimonio es una necesidad apremiante. De hecho, consiste en educar al respeto y custodia de la vida que en el Santuario de las familias debe convertirse en auténtica y propia cultura de la vida humana en todas sus manifestaciones y fases para quienes forman parte del pueblo *de la vida y para la vida* (cfr. *EV* 6, 78, 105). La misma realidad del matrimonio es tan rica que requiere un proceso de sensibilización en primer lugar para que los novios sientan necesidad de prepararse. Por tanto, oriente la pastoral familiar sus mejores esfuerzos a cualificar dicha preparación recurriendo también a las aportaciones de la pedagogía y psicología de sana orientación.

En otro documento publicado hace poco (8 de diciembre, 1995) por el Pontificio Consejo para la Familia y titulado *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*, el mismo Consejo sale al encuentro de las familias en su tarea de formación de los hijos a la sexualidad.

11. Y, en fin, la preocupación de la Iglesia por este tema se ha hecho más insistente por las actuales circunstancias (a que se ha aludido más arriba) en las que, por una parte, se constata una cierta recuperación de los valores y aspectos más importantes del matrimonio y la familia, y se reconoce que están floreciendo testimonios gozosos de innumerables cónyuges y familias cristianas. Por otro lado, aumenta el número de los que ignoran o rechazan las riquezas del matrimonio con un tipo de desconfianza que llega a dudar o rechazar sus bienes y valores (cfr. *GS* 48). Alarmados, observamos que hoy se difunde una « cultura » o mentalidad de desconfianza respecto de la familia como valor necesario para los esposos, los hijos y la sociedad. Hay comportamientos y disposiciones contemplados en las legislaciones, que no ayudan a la familia fundada sobre el matrimonio y hasta le niegan sus derechos. En efecto, se va extendiendo una atmósfera de secularización en distintas partes del mundo que afecta *especialmente* a los jóvenes y los somete a un ambiente de secularismo en el que terminan por perder el sentido de Dios y, en consecuencia, se pierde asimismo el significado profundo del amor esponsal y de la familia. ¿Acaso no es negar la verdad de Dios cerrar la misma fuente y manantial de este misterio íntimo? (cfr. *GS* 22). En sus diversas formas, la negación de Dios lleva con frecuencia el rechazo de las instituciones y estructuras que forman parte del designio de

Dios que comenzó a concretarse ya desde la Creación (cfr. *Mt* 19, 3ss). Así, todo es considerado como fruto de la voluntad humana y de acuerdos que pueden variar.

12. En los países donde el proceso de descristianización está más extendido, se evidencia una preocupante crisis de valores morales y, en particular, la pérdida de identidad del matrimonio y de la familia cristiana y por tanto del mismo significado del noviazgo. A estas pérdidas se añade la crisis de valores en el seno de la familia, a la que contribuye un clima de permisividad difundida, incluso legal. Esto lo incentivan no poco los medios de comunicación social que exhiben modelos contrarios como si fueran verdaderos valores. Se teje así un entramado aparentemente cultural que se ofrece a las nuevas generaciones como alternativo del concepto de vida conyugal y matrimonio, de su valor sacramental y de sus vinculaciones con la Iglesia.

Fenómenos que confirman estas realidades y refuerzan dicha cultura se unen a nuevos estilos de vida que quitan valor a las dimensiones humanas de los contrayentes con desastrosas consecuencias para la familia. Entre ellos se recuerdan aquí el permisivismo sexual, la disminución del número de matrimonios o el atrasarse éstos continuamente, el aumento de los divorcios, la mentalidad contraceptiva, la difusión del aborto voluntario, el vacío espiritual y la insatisfacción profunda que contribuyen a la propagación de la

droga, el alcoholismo, la violencia y el suicidio entre los mismos jóvenes y adolescentes.

En otras partes del mundo, las situaciones de subdesarrollo hasta la extrema pobreza y la miseria, así como la presencia de elementos culturales adversos o extraños a la óptica cristiana, hacen difícil y precaria la estabilidad misma de la familia y la formación de una educación profunda al amor cristiano.

13. A agravar la situación contribuyen las leyes permisivas que con gran fuerza forjan una mentalidad que hiere a las familias (cfr. *EV* 59) en cuestiones como el divorcio, aborto y libertad sexual. Muchos medios de comunicación¹ difunden, y colaboran en su arraigo, un clima de permisividad formando un entramado que impide a los jóvenes el crecimiento normal en la fe cristiana, la vinculación con la Iglesia y el descubrimiento del valor sacramental del matrimonio y de las exigencias que derivan de su celebración. Es verdad que siempre ha sido necesaria la educación al matrimonio, pero antes la cultura cristiana consentía una orientación y asimilación más fáciles. Hoy esto es con frecuencia más laborioso y urgente.

14. Por todas estas razones, en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, que recoge los frutos del Sínodo sobre la Familia de 1980, Su Santidad Juan Pablo II indica que « es más necesaria que nunca la preparación de los jóvenes al matrimonio y a la vida familiar » (*FC* 66) y urge a « promover programas mejores y más intensos de preparación al matrimonio, para eliminar lo más posible las dificultades en que se debaten tantos matrimonios y, más aún, para favorecer positivamente el nacimiento y maduración de matrimonios logrados » (*Ibíd.*).

En la misma dirección y a fin de responder de modo orgánico a las amenazas y exigencias del momento presente, resulta oportuno que las Conferencias Episcopales se apresuren a publicar « un *Directorio para la pastoral de la familia* » (*ibíd.*). En este Directorio se descubren e indican los elementos considerados necesarios para una pastoral más incisiva que tienda a recuperar la identidad cristiana del matrimonio y de la familia, para que ésta llegue a ser comunidad de personas al servicio de la vida humana y de la fe, célula primera y vital de la sociedad, comunidad creyente y evangelizadora, verdadera « Iglesia doméstica, centro de comunión y servicio eclesial » (*ibíd.*), « llamada a anunciar, celebrar y servir el *Evangelio de la vida* » (*EV* 92 y también 28, 78, 79, 105).

15. Dada la importancia del tema y habiendo tomado en consideración las iniciativas varias en esta dirección de tantas Conferencias Episcopales y muchos Obispos diocesanos, el Pontificio Consejo para la Familia invita a proseguir con especial empeño en este servicio pastoral. Ellos han aportado un material útil para contribuir a la preparación del matrimonio y al acompañamiento de la vida familiar. En continuidad con las indicaciones de la Sede Apostólica, el Pontificio Consejo ofrece estas notas de reflexión *relativas exclusivamente a una parte del Directorio ya citado*, la parte referente a la preparación al sacramento del Matrimonio. Dichas notas pueden servir para delinear mejor y desarrollar los aspectos necesarios de la preparación al matrimonio y a la vida de la familia cristiana.

16. La Palabra de Dios, viva en la tradición de la Iglesia y profundizada por el Magisterio, subraya que para los esposos cristianos el matrimonio supone la respuesta a la vocación de Dios y la aceptación de la misión de ser signo del amor de Dios para con todos los miembros de la familia humana, por ser participación en la alianza definitiva de Cristo con su Iglesia. Por esto los esposos llegan a ser cooperadores del Creador y Salvador en el don del amor y de la vida. De modo que la preparación al matrimonio cristiano puede calificarse de itinerario de fe que no termina con la celebración del matrimonio sino que continua en toda la vida familiar; así que nuestra prospectiva no se cierra en el matrimonio como acto, en el momento de la celebración sino como estado permanente. También por esto la preparación es « ocasión privilegiada para que los novios vuelvan a describir y profundicen la fe recibida en el Bautismo y alimentada con la educación cristiana. De esta manera reconocen y acogen libremente la vocación a vivir el seguimiento de Cristo y el servicio al Reino de Dios en el estado matrimonial » (*FC* 51).

Los Obispos conocen la necesidad urgente e indispensable de proponer y estructurar itinerarios de formación específica en el cuadro de un proceso de formación cristiana gradual y continuo (cfr. *OCM* 15). Por tanto, no será inútil recordar que la verdadera preparación está orientada a la celebración consciente y libre del sacramento del Matrimonio. Pero esta celebración es fuente y expresión de implicaciones más

comprometidas y permanentes.

17. De la experiencia de muchos pastores y educadores resulta que el tiempo del noviazgo puede ser momento de descubrimiento recíproco, pero también de profundización en la fe y consiguientemente de dones sobrenaturales especiales para la espiritualidad personal e interpersonal; por desgracia, para muchos esta etapa destinada a la maduración humana y cristiana, puede verse alterada por el uso irresponsable de la sexualidad, el cual no ayuda a la maduración del amor esponsal. De hecho, algunos llegan hasta una especie de apología de las relaciones prematrimoniales.

El feliz éxito de la profundización en la fe de los novios está condicionado también por su formación anterior. Por otra parte, el modo en que se vive este periodo influirá ciertamente en la vida futura de los cónyuges y de la familia. De aquí la importancia decisiva de la ayuda que las familias respectivas y toda la comunidad eclesial presten a los novios. Es también fruto de oración; a este propósito es significativa la bendición de los novios incluida en el *De benedictionibus* (n. 195-214), donde se recuerdan los símbolos de este compromiso inicial: el anillo, el intercambio de dones y otros usos (n. 209-210). En todo caso es preciso reconocer el espesor humano del noviazgo y así rescatarlo de cualquier enfoque banal.

Por consiguiente, tanto la *riqueza* del matrimonio y del sacramento del Matrimonio, como el *decisivo* relieve que asume el período del noviazgo (frecuentemente prolongado hoy varios años, con las dificultades de vario género que tal situación acarrea), son razones que reclaman solidez particular en esta formación.

18. De ello se sigue que la programación diocesana y la parroquial (con planes pastorales que privilegien la pastoral familiar enriquecedora del conjunto de la vida eclesial) supone que la tarea formativa encuentre un espacio adecuado para su desarrollo y que entre las diócesis y en los ámbitos de las Conferencias Episcopales, las mejores experiencias se puedan comprobar e intercambiar pastoralmente. Por eso resulta importante también conocer las formas de catequesis y educación ofrecidas a los adolescentes sobre los distintos tipos de vocaciones y el amor cristiano, los itinerarios elaborados para los novios, las modalidades con que se insertan en dicha formación las parejas de esposos más maduros en la fe y las experiencias mejores encaminadas a crear un clima espiritual y cultural idóneo para los jóvenes que se preparan al matrimonio.

19. Según cuanto se recuerda también en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, en el proceso de formación hay que distinguir tres etapas o momentos principales de la preparación al matrimonio: remota, próxima e inmediata.

Se alcanzarán las metas particulares de cada etapa si los novios llegan a conocer los contenidos teológico-litúrgicos principales que jalonan las varias fases de la preparación, además de las cualidades humanas fundamentales y las verdades básicas de la fe. Y así con su esfuerzo por adecuar la vida a estos valores, los novios conseguirán la auténtica formación que les disponga a la vida de cónyuges.

20. La preparación al matrimonio ha de encuadrarse en la urgencia de evangelizar la cultura impregnándola en sus *raíces* (cfr. Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, 19) en todo lo referente a la institución del matrimonio: hacer penetrar el espíritu cristiano en las mentes y en los comportamientos, en las leyes y en las estructuras de la comunidad donde viven los cristianos (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2105). Dicha preparación, implícita o explícita, constituye un aspecto de la evangelización, hasta el punto de poder penetrar la fuerza de la afirmación del Santo Padre: « La familia es el corazón de la Nueva Evangelización » (...) La misma preparación « es tarea que corresponde principalmente a los esposos, llamados a transmitir la vida, siendo cada vez más conscientes del significado de la procreación, como acontecimiento privilegiado en el cual se manifiesta que *la vida humana es un don recibido para ser a su vez dado* » (EV 92).

Como fundamento de la familia, el matrimonio derrama sobre la sociedad, además de los valores religiosos, abundantes bienes y valores que aseguran la solidaridad, el respeto, la justicia y el perdón en las relaciones personales y colectivas. A su vez, la familia fundada sobre el matrimonio, espera de la

sociedad que « sea reconocida en su identidad y aceptada en su naturaleza de sujeto social » (*Gratissimam Sane*, 17) y así llegar a ser « corazón de la civilización del amor » (*ibíd.* 13).

Toda la diócesis debe estar comprometida en esta tarea y ofrecer el apoyo debido. El ideal sería crear una Comisión diocesana para la preparación al matrimonio, integrada por un grupo para la pastoral familiar de parejas de esposos con experiencia parroquial, por movimientos, por expertos.

Sería misión de esta Comisión diocesana la formación, acompañamiento y coordinación, en colaboración con otros centros dedicados a este servicio a distintos niveles. A su vez la Comisión debería comprender una red de equipos de laicos elegidos que colaboren en la preparación en sentido amplio y no sólo en los cursos. Debería servirse de la ayuda de un coordinador, normalmente sacerdote, en nombre del Obispo. Si la coordinación se confía a un laico o a un matrimonio, sería oportuna la asesoría de un sacerdote.

Todo ello ha de entrar en el ámbito organizativo de la diócesis, con sus estructuras correspondientes, como zonas a cuyo frente esté un Vicario Episcopal y los vicarios foráneos.

II. ETAPAS O PERIODOS DE LA PREPARACIÓN

21. Las etapas o momentos en cuestión no están definidas rígidamente. De hecho no pueden fijarse ni en relación con la edad del destinatario, ni respecto de la duración. Pero es útil conocerlas en cuanto itinerarios e instrumentos de trabajo, sobre todo por los contenidos que hay que transmitir. Se estructuran en preparación remota, próxima e inmediata.

A. Preparación remota

22. La preparación remota abarca la infancia, la niñez y la adolescencia, y tiene lugar sobre todo en la familia y también en la escuela y grupos de formación, valiosas ayudas de aquélla. Es el período en el que se transmite y como que se graba la estima de todo valor humano auténtico, tanto en las relaciones interpersonales como en las sociales, con cuanto comporta para la formación del carácter, el dominio propio y la estima de sí mismo, el uso recto de las inclinaciones y el respeto a las personas también del otro sexo. Se requiere, además, sobre todo para el cristiano, una sólida formación espiritual y catequética (cfr. *FC* 66).

23. En la Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, Juan Pablo II recuerda dos verdades fundamentales de la tarea educativa: « la primera es que el hombre está llamado a vivir en la verdad y en el amor. La segunda es que cada hombre se realiza mediante la entrega sincera de sí mismo » (n. 16). Por tanto, la educación de los niños comienza antes del nacimiento en el ambiente en que la nueva vida del que va a nacer es esperada y acogida, especialmente con el diálogo de amor de la madre con su criatura (cfr. *ibíd.*, 16); y prosigue durante la infancia, dado que la educación es « ante todo una "dádiva" de humanidad por parte de ambos padres: ellos comunican juntos su humanidad madura al recién nacido » (*ibíd.*). « En la procreación de una nueva vida los padres descubren que el hijo, si es fruto de su recíproca donación de amor, es a su vez un don para ambos: un don que brota del don » (*EV* 92).

En su significado integral, la educación cristiana, que implica la transmisión y enraizamiento de los valores humanos y cristianos como afirma el Concilio Vaticano II « no persigue solamente la madurez de la persona humana, sino que busca, sobre todo, que los bautizados se hagan más conscientes cada día del don recibido de la fe, mientras se inician gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación... formándose para vivir según el hombre nuevo en justicia y santidad de verdad » (*Gravissimum Educationis*, 2).

24. Tampoco puede faltar en este período la educación leal y valiente a la castidad, al amor como don de sí. La castidad no es mortificación del amor, sino condición de amor auténtico. En efecto, si la vocación al amor conyugal es vocación a la entrega de sí en el matrimonio, es preciso llegar a poseerse a sí mismos

para poderse entregar de verdad.

A este respecto es importante la educación sexual recibida de los padres en los primeros años de la niñez y la adolescencia, como lo indica el documento de este Pontificio Consejo para la Familia ya citado en el n. 10.

25. En esta etapa o momento de preparación remota hay que lograr objetivos específicos. Sin pretender hacer un elenco exhaustivo, a modo de indicación, se recuerda que dicha preparación deberá llegar a la meta, de que cada fiel llamado al matrimonio, comprenda a fondo que a la luz del amor de Dios, el amor humano asume un papel central en la ética cristiana. De hecho, la vida humana como vocación-misión está llamada al amor, el cual tiene su fuente y su fin en Dios, « sin excluir la posibilidad del don total de sí mismo a Dios en la vocación a la vida sacerdotal o religiosa » (FC 66). En este sentido es preciso recordar que la preparación remota, aún cuando se centra en contenidos doctrinales de carácter antropológico, va colocada en la prospectiva del matrimonio donde el amor humano llega a ser participación, además de signo, del amor entre Cristo y la Iglesia. Por consiguiente, el amor conyugal hace presente entre los hombres el mismo amor divino hecho visible en la redención. El paso o conversión desde un nivel de fe más bien exterior y vago, propio de muchos jóvenes, al descubrimiento del « misterio cristiano », es un paso esencial y decisivo: una fe que implica la comunión de Gracia y amor con Cristo Resucitado.

26. La preparación remota habrá alcanzado sus metas principales si ha permitido a asimilar los fundamentos para adquirir, gradualmente, los parámetros de un recto juicio sobre la jerarquía de los valores necesaria para elegir lo mejor que ofrece la sociedad, según el consejo de San Pablo: « Examinadlo todo y quedaos con lo bueno » (1 Tes 5, 21). No hay que olvidar tampoco que con la gracia de Dios, el amor se sana, refuerza e intensifica a través también de los necesarios valores unidos a la donación, al sacrificio, a la renuncia y a la abnegación. Ya desde esta fase de la formación, la ayuda pastoral ha de encaminarse a que la fe dirija el comportamiento moral. Un tal *estilo de vida cristiana* encuentra estímulo, apoyo y consistencia en el ejemplo de los padres, que se transforma así en verdadero *testimonio* para los futuros esposos.

27. Esta preparación no perderá de vista el hecho importantísimo de ayudar a los jóvenes a adquirir capacidad crítica ante el ambiente y a tener la valentía cristiana de quien sabe que está en el mundo sin ser del mundo. En este sentido leemos en la *Carta a Diogneto*, venerable documento de la primera época cristiana y de reconocida autenticidad: « Los cristianos no se diferencian de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres... pero dan muestras de peculiar conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente... Se casan como todos, como todos engendran hijos, pero no exponen los que les nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne » (V, 1, 4, 6, 7). La formación habrá de conseguir una mentalidad y una personalidad capaces de no dejarse arrastrar por ideas contrarias a la unidad y estabilidad del matrimonio, y así poder reaccionar contra las estructuras del llamado *pecado social* que « repercute con mayor o menor vehemencia, con mayor o menor daño, en toda la urdimbre eclesial y en la entera familia humana » (Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, 16). Precisamente por estos influjos de pecado y ante las muchas presiones sociales, debe fortalecerse la conciencia crítica.

28. El *estilo cristiano de vida* de que dan testimonio los hogares cristianos, es ya una evangelización, es la base de la preparación remota. En efecto, otra meta consiste en la presentación de la misión educativa de los propios padres. Pues en la familia, iglesia doméstica, los padres cristianos son los primeros testimonios y formadores de los hijos, tanto en el crecimiento de la « fe-esperanza-caridad » como en la configuración de la vocación propia de cada uno. « Los padres son los primeros y principales educadores de sus propios hijos, y en este campo tienen incluso una *competencia fundamental: son educadores por ser padres* » (*Gratissimam Sane*, 16). A este propósito también los padres necesitan ayudas oportunas y adecuadas.

29. Entre estas ayudas se ha de incluir, ante todo, la parroquia como lugar de formación eclesial cristiana; en ella se aprende el estilo de convivencia *comunitaria* (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 42). No hay que olvidar tampoco la escuela, las otras instituciones educativas, los movimientos, los grupos, las asociaciones católicas y, claro está, aquellas de las mismas familias cristianas.

Tienen incidencia particular en el proceso educativo de los jóvenes, los medios de comunicación de masas, que deberían colaborar positivamente en la misión de la familia en la sociedad, en lugar de obstaculizarla.

30. Por este proceso educativo deben interesarse a fondo los catequistas, los animadores de pastoral juvenil y vocacional, y en especial los pastores, que aprovecharán la ocasión de las homilias en las celebraciones litúrgicas, y en otras formas de evangelización, de encuentros personales, de itinerarios de compromiso cristiano, para subrayar y evidenciar los puntos que contribuyen a la preparación orientada a un posible matrimonio (cfr. OCM 14).

31. Por tanto, es preciso « inventar » modalidades de formación permanente de los adolescentes en el período anterior al noviazgo como continuación de las etapas de la iniciación cristiana; aquí es sumamente útil el intercambio de las experiencias más pertinentes. Unidas en las parroquias, en las instituciones, en diversas formas de asociación, las familias contribuyen a crear una atmósfera social donde el amor responsable sea sano; y donde esté contaminado por la pornografía, por ejemplo, sean capaces de reaccionar en fuerza del derecho de la familia. Todo ello forma parte de una « ecología humana » (cfr. *Centesimus Annus*, 38).

B. Preparación próxima

32. La preparación próxima tiene lugar en el tiempo del noviazgo. Se estructura en cursos específicos y se la distingue de la inmediata que, habitualmente, se concentra en los últimos encuentros entre los novios y agentes pastorales, antes de la celebración del sacramento. Es oportuno que, durante la preparación próxima, se ofrezca la posibilidad de verificar la madurez de los valores humanos propios de la relación de amistad y diálogo que caracterizan el noviazgo. En vista del nuevo estado de vida que tendrán como matrimonio, ofrézcaseles la oportunidad de profundizar la vida de fe, en especial en lo referente al conocimiento de la sacramentalidad de la Iglesia. Esta es una importante etapa de evangelización, en la que, la fe ha de incidir en la dimensión personal y comunitaria, tanto de los novios personalmente cuanto de sus familias. En esta profundización se podrán también percibir las posibles dificultades para vivir una auténtica vida cristiana.

33. El período de esta preparación coincida, en general, con la época de la juventud; por tanto, se presupone cuanto es propio de la pastoral juvenil propiamente dicha, que se ocupa del crecimiento integral del fiel cristiano. La pastoral juvenil no es separable del ámbito de la familia como si los jóvenes formasen una especie de « clase social » disgregada e independiente. Dicha pastoral debe reforzar el sentido social de los jóvenes, primeramente con los miembros de la propia familia, orientando sus valores hacia la futura familia que habrán de formar. Previamente se les habrá ayudado a discernir su vocación con su esfuerzo personal y con la ayuda de la comunidad, en especial de los pastores. Y esto ha de iniciarse incluso antes del noviazgo. Cuando la vocación se concreta en el matrimonio, estará sostenida por la gracia, en primer lugar, y también por una adecuada preparación. Dicha pastoral juvenil tendrá presente asimismo que, por dificultades de distinto tipo como la « adolescencia prolongada » y una más larga permanencia en la familia de origen (fenómeno nuevo y preocupante), el compromiso matrimonial de los jóvenes de hoy se retrasa excesivamente en no pocos casos.

34. La preparación próxima habrá de apoyarse ante todo en una catequesis alimentada por la escucha de la Palabra de Dios e interpretada con la guía del Magisterio de la Iglesia, para que comprendan la fe con mayor plenitud y la testimonien en la vida concreta. La enseñanza deberá ofrecerse en el contexto de una comunidad de fe entre familias que según sus carismas y funciones toman parte y colaboran sobre todo en el ámbito de la parroquia en la formación de los jóvenes, extendiendo su influjo a otros grupos sociales.

35. Se habrá de instruir a los novios acerca de las exigencias naturales vinculadas a la relación interpersonal hombre-mujer en el plan de Dios sobre el matrimonio y la familia: el conocimiento consciente de la libertad del consentimiento como fundamento de su unión, la unidad e indisolubilidad del matrimonio, la recta concepción de la paternidad-maternidad responsable, los aspectos humanos de la sexualidad

conyugal, el acto conyugal con sus exigencias y finalidades, la sana educación de los hijos. Todo ello dirigido al conocimiento de la verdad moral y a la formación de la conciencia personal.

La preparación próxima deberá cerciorarse de si los novios poseen los elementos básicos de carácter psicológico, pedagógico, legal y médico relacionados con el matrimonio y la familia. Sin embargo, sobre todo por lo que respecta a la donación total y la procreación responsable, la formación teológica y moral deberá ser objeto de profundización especial. Y es que el amor conyugal es un amor total, exclusivo, fiel y fecundo (cfr. *Humanae Vitae*, 9).

Hoy en día está plenamente reconocida la base científica² de los métodos naturales de regulación de la fecundidad. Es útil conocerlos; cuando hay causas justas, su empleo no debe reducirse a una mera técnica de comportamiento, sino que ha de encuadrarse en la pedagogía y en el proceso de crecimiento del amor (cfr. *EV* 97). De este modo la virtud de la castidad entre los cónyuges lleva a vivir la continencia periódica (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2366-2371).

Esta preparación deberá también garantizar que los novios cristianos tengan ideas claras y un sincero « sentire cum Ecclesia » sobre el mismo matrimonio, las funciones propias de hombre y mujer en la pareja, en la familia y en la sociedad, sobre la sexualidad y la apertura hacia los otros.

36. Es obvio, asimismo, que se habrá de ayudar a los jóvenes a tomar conciencia de posibles carencias psicológicas y afectivas, sobre todo de la incapacidad de abrirse a los demás y de formas de egoísmo que pueden vanalizar el compromiso total de su donación. Dicha ayuda conducirá también a descubrir las potencialidades y exigencias de crecimiento humano y cristiano de su existencia. Por ello, los responsables se preocuparán igualmente de formar sólidamente la conciencia moral de los novios, a fin de que estén preparados a la elección libre y definitiva del matrimonio que se expresará en el consentimiento intercambiado mutuamente ante la Iglesia con el pacto conyugal.

37. Durante este momento del itinerario serán convenientes frecuentes encuentros en un clima de diálogo, amistad y oración, con la participación de pastores y catequistas. Estos deberán subrayar que « la familia celebra el Evangelio de la vida con la oración cotidiana, individual y familiar: con ella alaba y da gracias al Señor por el don de la vida e implora luz y fuerza para afrontar los momentos de dificultad y de sufrimiento, sin perder nunca la esperanza » (*EV* 93). Además, las parejas de esposos cristianos comprometidas apostólicamente, con una óptica de sano optimismo cristiano, pueden contribuir a realzar cada vez más la vida cristiana en el contexto de la vocación al matrimonio y en la complementariedad de todas las vocaciones. Por consiguiente, no será éste un tiempo sólo de profundización teórica, sino también un camino de formación en el que, con la ayuda de la gracia y la huida de toda forma de pecado, los novios se preparen a donarse como pareja a Cristo que sostiene, purifica y ennoblece el noviazgo y la vida conyugal. Así adquiere pleno sentido la castidad prematrimonial y descalifica las convivencias previas, las relaciones prematrimoniales y otras expresiones como el *mariage coutumier* en el proceso del crecimiento del amor.

38. Según los sanos principios pedagógicos de la gradualidad y globalidad del crecimiento de la persona, la preparación próxima no debe descuidar la formación para las tareas sociales y eclesiales propias de aquellos que deberán dar con su matrimonio comienzo a nuevas familias. No se ha de concebir la intimidad familiar como intimismo cerrado en sí mismo, sino como capacidad de interiorizar las riquezas humanas y cristianas insertadas en la vida matrimonial, con vistas a una donación cada vez mayor a los otros. Por tanto, la vida conyugal y familiar exige de los cónyuges, según un concepto abierto de la familia, que se reconozcan como sujetos con derechos y también con deberes respecto de la sociedad y de la Iglesia. En relación con esto será muy útil invitar a leer y a reflexionar sobre los siguientes documentos de la Iglesia que son una fuente densa y alentadora de sabiduría humana y cristiana: la *Familiaris Consortio*, la Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, la *Carta de los Derechos de la Familia*, la *Evangelium Vitae* y otros.

39. De este modo la preparación próxima de los jóvenes dará a conocer que el compromiso que asumirán con el intercambio del consentimiento « ante a la Iglesia », exige ya en el tiempo del noviazgo que inicien

un camino de fidelidad mutua, abandonando eventuales prácticas contrarias. Este compromiso humano será enriquecido por los dones específicos que el Espíritu Santo concede a los novios que le invocan.

40. Como el amor cristiano es purificado, perfeccionado y elevado por el amor de Cristo a la Iglesia (cfr. GS 49), los novios han de imitar este modelo creciendo en la conciencia de la donación, relacionada siempre con el respeto mutuo y la renuncia propia que ayudan a crecer en aquel. La entrega recíproca, por tanto, comprende cada vez más el intercambio de dones espirituales y de apoyo moral para un crecimiento en el amor y la responsabilidad. « La entrega de la persona exige por su naturaleza, que sea duradera e irrevocable. La indisolubilidad del matrimonio deriva primariamente de la esencia de esa entrega: *entrega de la persona a la persona*. En este entregarse recíproco se manifiesta el *carácter sponsal del amor* » (*Gratissimam Sane*, 11).

41. La espiritualidad sponsal, incluyendo la experiencia humana, nunca separada de la vida moral, tiene su raíz en el Bautismo y en la Confirmación. Por consiguiente, el itinerario de preparación de los novios deberá procurar la recuperación de los dinamismos sacramentales con un particular papel de los sacramentos de la Reconciliación y de la Eucaristía. El sacramento de la Reconciliación ensalza la misericordia divina hacia la miseria humana y acrece la vitalidad bautismal y los dinamismos propios de la confirmación. De aquí el potenciamiento de la pedagogía del amor redimido que lleva a descubrir con estupor la grandeza de la misericordia de Dios ante el drama del hombre, creado por Dios y redimido de modo todavía más admirable. Celebrando el memorial de la donación de Cristo a la Iglesia, la Eucaristía desarrolla el amor afectivo propio del matrimonio en la donación cotidiana al cónyuge y a los hijos, sin olvidar ni desatender que « la celebración que da significado a cualquier otra forma de oración y de culto es la que se expresa en la *vida cotidiana de la familia*, si es una vida hecha de amor y entrega » (*EV 93*).

42. Para esta preparación tan variada y armónica, es preciso encontrar y formar debidamente encargados « ad hoc ». Por tanto será oportuno crear un grupo, con niveles diferentes, de agentes conscientes de esta misión de la Iglesia, constituido especialmente por parejas de esposos cristianos entre los que no han de faltar, si es posible, expertos en medicina, derecho y psicología, con un sacerdote, a fin de que estén debidamente preparados para realizar dicha misión.

43. Por todo ello, los colaboradores y responsables han de ser personas de doctrina segura y de fidelidad indiscutible al Magisterio de la Iglesia de modo que con conocimiento suficiente y profundo y con el testimonio de la vida, puedan transmitir las verdades de la fe y las responsabilidades vinculadas al matrimonio. Es evidente que estos agentes pastorales, en cuanto educadores, deberán poseer también capacidad de acogida de los novios sea cual fuere su origen socio-cultural, su formación intelectual y sus capacidades concretas. Además su testimonio de vida fiel y de gozosa donación, es condición indispensable para cumplir su misión. A partir de estas experiencias de vida y de sus problemas humanos comenzarán a iluminar a los futuros esposos con la sabiduría cristiana.

44. Ello implica un adecuado programa de formación de agentes. Dicha preparación, dirigida a los formadores, los capacitará para exponer, con clara adhesión al Magisterio de la Iglesia, con idónea metodología y con sensibilidad pastoral, las líneas fundamentales de la preparación al matrimonio de que hemos hablado, y a aportar también su contribución específica, según su competencia, a la preparación inmediata citada en los números 50-59. Los agentes deberían recibir su formación en apropiados Institutos Pastorales y ser elegidos cuidadosamente por el Obispo.

45. El resultado final de este período de preparación próxima consistirá en el conocimiento claro de las notas esenciales del matrimonio cristiano: unidad, fidelidad, indisolubilidad, fecundidad; la conciencia de fe sobre la prioridad de la Gracia sacramental, que asocia a los esposos como sujetos y ministros del sacramento al Amor de Cristo Esposo de la Iglesia; la disponibilidad para vivir la misión propia de las familias en el campo educativo social y eclesial.

46. Como recuerda la *Familiaris Consortio*, el itinerario formativo de los jóvenes novios deberá incluir: la profundización de la fe personal y el descubrimiento de los valores de los sacramentos y la experiencia de oración; la preparación específica a la vida en pareja « que, presentando el matrimonio como una relación

interpersonal del hombre y de la mujer a desarrollarse continuamente, estimule a profundizar en los problemas de la sexualidad conyugal y de la paternidad responsable, con los conocimientos médico-biológicos esenciales que están en conexión con ella y los encamine a la familiaridad con rectos métodos de educación de los hijos, favoreciendo la adquisición de los elementos de base para una ordenada conducción de la familia » (FC 66); la « preparación al apostolado familiar, a la fraternidad y colaboración con las demás familias, a la inserción activa en grupos, asociaciones, movimientos e iniciativas que tienen como finalidad el bien humano y cristiano de la familia » (ibíd.).

Además, ayúdese previamente a los futuros esposos de modo que luego puedan mantener y cultivar el amor conyugal, la comunicación interpersonal-conyugal, las virtudes y dificultades de la vida conyugal y cómo superar las inevitables « crisis » conyugales.

47. Pero el centro de dicha preparación estará en la reflexión de fe por medio de la Palabra de Dios y la guía del Magisterio sobre el sacramento del Matrimonio. Los novios serán conscientes que, ser « una carne » (Mt 19, 6) en Cristo, por fuerza del Espíritu en el matrimonio cristiano, significa imprimir en la propia existencia una nueva conformación de la vida bautismal. Con el sacramento, su amor se transformará en expresión concreta del amor de Cristo a su Iglesia (cfr. LG 11). A la luz de la sacramentalidad, los mismos actos conyugales, la procreación responsable, la acción educadora, la comunión de vida, la apostolicidad y la misionariedad vinculadas a la vida de los cónyuges cristianos, han de considerarse momentos privilegiados de experiencia cristiana. Aunque todavía no modo de un sacramental, Cristo sostiene y acompaña el itinerario de gracia y crecimiento de los novios hacia la participación en su misterio de unión con la Iglesia.

48. A propósito de un posible directorio que recoja las mejores experiencias para la preparación al matrimonio, parece oportuno recordar cuanto el Santo Padre Juan Pablo II expresó en el discurso de clausura de la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia celebrada del 30 de septiembre al 5 de octubre del año 1991: « Es indispensable que se reserven tiempo y atención especial a la preparación doctrinal. La seguridad sobre el contenido ha de ser el centro y objetivo esenciales de los cursos con la perspectiva de hacer más consciente la celebración del sacramento del Matrimonio y cuanto de él se deriva para la responsabilidad de la familia. Las cuestiones relativas a la unidad e indisolubilidad del matrimonio y lo referente a los significados de la unión y procreación de la vida conyugal y de su acto específico deben tratarse con fidelidad y atención, según la clara enseñanza de la Encíclica *Humanae Vitae* (cfr. 11-12). Igualmente todo lo concerniente al don de la vida que los padres deben acoger responsablemente con gozo, como colaboradores del Señor. Conviene que en los cursos se privilegie no sólo cuanto se refiere a la libertad madura y vigilante de los que desean contraer matrimonio, sino también a la misión propia de los padres, primeros educadores de los hijos y primeros evangelizadores ».

Este Pontificio Consejo constata con profunda satisfacción, que crece la corriente encaminada a un mayor afán y conocimiento de la importancia y dignidad del noviazgo. Asimismo exhorta a que la duración de los cursos específicos no sea tan breve que se reduzca a mera formalidad. En cambio deberán dedicar el tiempo suficiente para conseguir una presentación buena y nítida de los temas fundamentales indicados más arriba.³

Puede realizarse el curso en cada parroquia si el número de novios es suficiente y si hay colaboradores preparados, o en las Vicarías episcopales o Vicarías foráneas, formas o estructuras de coordinación parroquial. A veces los pueden llevar a cabo los encargados de Movimientos familiares, Asociaciones o grupos apostólicos orientados por un sacerdote competente. Es un campo éste que debería ser coordinado por un *organismo diocesano* que actúe en nombre del Obispo. Sin descuidar los aspectos varios de la psicología, medicina y otras ciencias humanas, los contenidos deben *centrarse* en la *doctrina natural y cristiana del matrimonio*.

49. En esta preparación sobre todo hoy, conviene formar y afianzar, a los novios en los valores referentes a la defensa de la vida. De modo especial, dado que convirtiéndose en iglesia doméstica y « Santuario de la vida » (EV 92-94), formarán parte, con un nuevo título, del « pueblo de la vida y para la vida » (EV 6, 101). La mentalidad contraceptiva que hoy impera en tantos lugares y las legislaciones permisivas tan

extendidas con todo lo que comportan de desprecio a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte, constituyen un conjunto de abundantes ataques a que está expuesta la familia, que queda herida en lo más íntimo de su misión y se le impide desarrollarse según las exigencias del crecimiento humano auténtico (cfr. *Centesimus Annus*, 39). Por tanto, hoy más que nunca es necesaria la formación de la mente y el corazón de los miembros de los nuevos hogares domésticos para que no se asimilen a las mentalidades imperantes. Un día podrán así contribuir, con su vida de nuevas familias, a crear y desarrollar la cultura de la vida, con el respeto y la acogida en el interior de su amor de las nuevas vidas, como testimonio y expresión del anuncio, celebración y servicio a toda vida (cfr. *EV* 83-84, 86, 93).

C. Preparación inmediata

50. Donde se haya recorrido y asumido un itinerario adecuado o cursos específicos en el tiempo de la preparación próxima (cfr. n. 32 y ss.), los fines de la preparación inmediata podrán consistir en los siguientes:

- a) Sintetizar el recorrido del itinerario anterior sobre todo en los contenidos doctrinales, morales y espirituales, para colmar así posibles carencias de formación básica;
- b) Efectuar experiencias de oración (retiros espirituales, ejercicios para novios) donde el encuentro con el Señor haga descubrir la profundidad y la belleza de la vida sobrenatural;
- c) Llevar a cabo una preparación litúrgica apropiada que incluya la participación activa de los novios, con especial cuidado del sacramento de la Reconciliación;
- d) Incentivar para un mayor conocimiento de cada uno, los coloquios con el párroco canónicamente previstos.

Se conseguirán estos fines con encuentros especiales intensificados.

51. La utilidad pastoral y la experiencia positiva de los cursos de preparación al matrimonio hace que se dispense de ellos *solamente por causas proporcionalmente graves*. Por tanto, cuando con estas causas se presenten parejas con urgente inminencia de celebrar el matrimonio sin la preparación próxima, el párroco y los colaboradores ofrecerán ocasiones para recuperar los conocimientos necesarios de los aspectos doctrinales, morales y sacramentales que han sido expuestos, como específicos de la preparación próxima, e insertarlos en la fase de preparación inmediata.

Lo pide así la necesidad de personalizar concretamente los itinerarios formativos a fin de aprovechar toda ocasión orientada a profundizar en el significado de cuanto se realiza en el sacramento, sin rechazar, por faltarles algunas etapas de la preparación, a aquellos que presentan una disposición adecuada a la fe y al sacramento.

52. La preparación inmediata al sacramento del Matrimonio debe encontrar ocasiones aptas para iniciar a los novios en el rito matrimonial. En dicha preparación, además de profundizar en la doctrina cristiana sobre el matrimonio y la familia, con especial mención de los deberes morales, los novios han de ser guiados a tomar parte consciente y activa en la celebración nupcial, para entender también el significado de los gestos y textos litúrgicos.

53. Esta preparación al sacramento del Matrimonio debería coronar una catequesis que ayude a los novios cristianos a recorrer conscientemente su itinerario sacramental. Es importante que sepan que se unen en matrimonio como bautizados en Cristo y habrán de comportarse en su vida familiar en sintonía con el Espíritu Santo. Conviene, pues, que los futuros esposos se dispongan a la celebración del matrimonio para que sea válida, digna y fructuosa, recibiendo el sacramento de la Penitencia (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1622). La preparación litúrgica al sacramento del Matrimonio debe resaltar el valor de los elementos rituales actualmente disponibles. Normalmente la celebración del matrimonio se inserta en la celebración eucarística, a fin de establecer una relación más clara entre el sacramento nupcial y el misterio

pascual.

54. Como la Iglesia se hace visible en la diócesis y ésta se articula en parroquias, se comprende que toda la preparación canónico-pastoral al matrimonio deba realizarse en el ámbito parroquial y diocesano. Por tanto, está más conforme con el significado eclesial del sacramento que éste se celebre siguiendo la norma (CIC can. 1115) en la comunidad parroquial a la que pertenecen los esposos.

Es de desear que la entera comunidad parroquial tome parte en la celebración, en torno a las familias y amigos de los novios. Haya disposiciones sobre ello en las diócesis, teniendo en cuenta las situaciones locales y procurando también una acción pastoral verdaderamente eclesial.

55. Quienes tomen parte activa en la acción litúrgica sean invitados a prepararse debidamente también a los sacramentos de la Reconciliación y la Eucaristía. Explíquese bien a los testigos que no sólo son garantes de un acto jurídico, sino también representantes de la comunidad cristiana, que por su medio, participa en un acto sacramental que le afecta, porque toda familia nueva es una célula de la Iglesia. Por su esencial carácter social, el matrimonio exige una participación de la sociedad y ésta se expresa en la presencia de los testigos.

56. La familia es el lugar más adecuado para que los padres en virtud del sacerdocio común, realicen acciones sagradas y administren algunos sacramentales según el juicio del Ordinario del lugar, como por ejemplo en ocasión de la iniciación cristiana, en sucesos alegres o dolorosos de la vida diaria, en la Bendición de la mesa. Se ha de reservar puesto particular a la oración en familia. Esta creará un clima de fe en el seno del hogar y será un medio para vivir más plenamente la paternidad-maternidad respecto de los hijos, educándolos a la oración e introduciéndolos en el descubrimiento gradual del misterio de Dios y en el trato personal con El. Recuerden los padres que cumplen su misión de anunciar el Evangelio de la vida (cfr. EV 92) a través de la educación de los hijos.

57. La preparación inmediata ofrece ocasión propicia para iniciar una pastoral matrimonial y familiar ininterrumpida. Desde este punto de vista es preciso conseguir que los esposos conozcan su misión en la Iglesia. En ello pueden ser ayudados por la riqueza que ofrecen los diversos movimientos familiares, a fin de cultivar la espiritualidad conyugal y familiar y el modo de cumplir sus deberes en la familia, la Iglesia y la sociedad.

58. Se acompañe la preparación de los novios con una devoción sincera y honda a María, Madre de la Iglesia, *Reina de la Familia*; se forme a los futuros esposos para que capten cómo la presencia de María está activa en la familia, Iglesia Doméstica, como lo está en la Iglesia Grande; se les eduque también a imitar las virtudes de María. De este modo la Sagrada Familia, es decir, el hogar de María, José y Jesús, llevará a los novios a descubrir « cuan dulce e insustituible es la educación en familia » (Pablo VI, *Discurso en Nazaret*, 5.1.1964).

59. Señalar cuanto ha sido propuesto creativamente en las distintas comunidades para hacer más profundas y apropiadas estas fases de preparación próxima e inmediata será un don y un enriquecimiento para toda la Iglesia.

III. CELEBRACION DEL MATRIMONIO

60. La preparación al matrimonio desemboca en la vida conyugal a través de la celebración del sacramento. Es cumbre del camino de preparación realizado por los novios y fuente y origen de la vida conyugal. Por tanto, la celebración no puede quedar reducida solamente a la ceremonia, fruto de culturas y condicionamientos sociológicos. Mas bien, pueden introducir, en la celebración laudables costumbres propias de los varios pueblos y etnias (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 77; FC 67), a condición de que expresen sobre todo la congregación de la asamblea eclesial como signo de la fe de la Iglesia, que reconoce en el sacramento la presencia del Señor Resucitado que incorpora a los esposos al Amor

Trinitario.

61. Corresponde a los Obispos dar disposiciones concretas y velar por su puesta en práctica, por medio de las Comisiones litúrgicas diocesanas, a fin de que en la celebración del matrimonio se actúe la indicación del artículo 32 de la Constitución sobre la Liturgia, de modo que, incluso externamente, se manifieste la igualdad de los fieles, evitando toda apariencia de lujo. Foméntese de todos los modos posibles la participación activa de las personas presentes en la celebración nupcial. Ofrézcanse toda clase de ayudas para que capten y gusten la riqueza del rito.

62. Recordando que donde hay dos o tres reunidos en nombre de Cristo (cfr. *Mt 18, 20*) está presente El, el estilo sobrio de la celebración (estilo que debe mantenerse también en los festejos) no sólo debe ser expresión de la comunidad de fe, sino también ha de ser motivo de alabanza al Señor. Celebrar la boda en el Señor y ante la Iglesia, significa afirmar que el don de la gracia hecho a los cónyuges por la presencia y amor de Cristo y de su Espíritu, exige una coherente respuesta con una vida de culto en espíritu y verdad, en la familia cristiana, « iglesia doméstica ». Y justamente para que la celebración se entienda no sólo como acto legal sino también como momento de la historia de la salvación para los cónyuges, y a través de su sacerdocio común, para el bien de la Iglesia y la sociedad, será oportuno ayudar a todos los presentes a que participen activamente en dicha celebración.

63. Por tanto, el que presida se preocupará de aprovechar las posibilidades que ofrece el mismo ritual, sobre todo en su segunda edición típica promulgada en 1991 por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a fin de poner en evidencia el papel de ministros del sacramento del Matrimonio, que para los cristianos de Rito latino es propio de los esposos, y también el valor sacramental de la celebración comunitaria. Con la fórmula del mutuo consentimiento, los esposos podrán recordar siempre el aspecto personal, eclesial y social que de ella deriva para toda la vida, como entrega de uno a otro hasta la muerte.⁴

El Rito oriental reserva al sacerdote celebrante el papel de ministro del matrimonio. En todo caso, según la ley de la Iglesia la presencia del sacerdote o del ministro delegado para ello, es necesaria para la validez de la unión matrimonial; dicha presencia manifiesta claramente el significado público y social de la alianza sponsal para la Iglesia y la entera sociedad.

64. Teniendo en cuenta que ordinariamente el matrimonio se celebra durante la Misa (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 78; *FC 57*), cuando se trate de una boda entre parte católica y parte bautizada no católica, la celebración se desarrollará siguiendo disposiciones litúrgico-canónicas especiales (cfr. *OCM 79-117*).

65. La celebración resultará más participada si se utilizan moniciones adecuadas que introduzcan en el significado de los textos litúrgicos y en el contenido de las oraciones. La sobriedad de dichas moniciones contribuirá al recogimiento y comprensión de la importancia de la celebración (cfr. *OCM 52, 59, 65, 87, 93, 99*) y evitará que la celebración se transforme en momento didáctico.

66. El celebrante que preside⁵ y pone de manifiesto ante la asamblea el significado eclesial del compromiso conyugal, procurará introducir activamente a los novios y a sus familiares y testigos, en la comprensión de la estructura del rito, sobre todo de las partes que lo caracterizan: palabra de Dios, consentimiento mutuo ratificado, bendición de los signos que representan el matrimonio (anillos, etc.), bendición solemne de los esposos, mención de los esposos en el corazón de la Oración Eucarística. « Las diversas liturgias son ricas en oraciones de bendición y de epiclesis pidiendo a Dios su gracia y la bendición sobre la nueva pareja, especialmente sobre la esposa » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1624). Además, convendrá explicar el gesto de la imposición de las manos sobre los « sujetos-ministros » del sacramento. A todos los presentes se recuerde que deben de estar de pie, intercambiarse la paz y otras indicaciones determinadas por las autoridades competentes.

67. Para que el estilo de la celebración sea sobrio y digno al mismo tiempo, acompañarán al presidente de la ceremonia acólitos y otras personas que animen y refuercen el canto de los fieles, guíen las respuestas y proclamen la Palabra de Dios. Procurando una atención particular y concreta hacia los novios y su

situación en ese momento, y evitando toda acepción de personas, el celebrante deberá él también adecuarse a la verdad de los signos que utiliza la acción litúrgica. De modo que al recibir y saludar a los novios, a sus padres si están presentes, a los testigos y a los demás asistentes, será intérprete vivo de la comunidad que acoge a los futuros esposos.

68. Lectores aptos y preparados proclamen la Palabra de Dios. Pueden elegirse también de entre los presentes, especialmente testigos, familiares, amigos; no parece oportuno que la proclamen los mismos novios, ya que son ellos los primeros destinatarios de la Palabra de Dios proclamada. La selección de las lecturas puede hacerse de acuerdo con los novios en la fase de preparación inmediata. De este modo apreciarán más la Palabra de Dios y la traducirán en la práctica.

69. Siempre ha de haber homilía y se centrará en la presentación del « misterio grande » que se está celebrando ante Dios, ante la Iglesia y ante la sociedad. « San Pablo sintetiza el tema de la vida familiar con la expresión: "gran misterio" » (cfr. *Ef 5, 32*; *Gratissimam Sane*, 19). A partir de los textos de la Palabra de Dios proclamados y de las oraciones litúrgicas, se iluminará el sacramento y se indicarán sus consecuencias en la vida de los esposos y de las familias. Evítense alusiones superfluas a la persona de los esposos.

70. Los mismos novios pueden llevar las ofrendas al altar, si la ceremonia se desarrolla con la celebración de la Misa. En todos los casos, la oración de los fieles bien preparada, no ha de ser prolija ni dispersa. Según la oportunidad pastoral, la Santa Comunión podrá hacerse bajo las dos especies.

71. Cuídese que los particulares de la celebración matrimonial se caractericen por la sobriedad, sencillez y autenticidad. De ningún modo se alterará el tono de la fiesta por el derroche excesivo.

72. La bendición solemne de los esposos quiere recordar que en el sacramento del Matrimonio se invoca también el don del Espíritu, por cuyo medio se hacen más constantes en la concordia recíproca y están espiritualmente sostenidos en el cumplimiento de su misión especialmente en las dificultades de su futura vida. En el marco de esta celebración, será muy conveniente proponer a los esposos cristianos el modelo de vida de la Sagrada Familia de Nazaret.

73. En lo referente a los períodos de preparación remota, próxima e inmediata, será conveniente recoger las experiencias que se están haciendo para conseguir un fuerte cambio de mentalidad y praxis sobre la celebración; en cambio, el cuidado de los agentes pastorales deberá proponerse seguir y hacer comprender cuanto ha sido fijado y establecido ya por el ritual litúrgico. Es obvio que dicha comprensión dependerá de todo el proceso de preparación y del nivel de madurez cristiana de la comunidad.

* * *

Cualquiera se puede dar cuenta de que aquí se presentan algunos elementos para una orgánica preparación de los fieles llamados al sacramento del Matrimonio. Es de desear que las parejas, sobre todo en los primeros cinco años de vida conyugal, sean acompañadas con cursos post-matrimoniales que se tengan en las parroquias o en vicarías foráneas, de acuerdo con la norma del Directorio de Pastoral de la Familia, mencionado más arriba en los números 14 y 15, según la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, 66.

El Pontificio Consejo para la Familia *confía a las Conferencias Episcopales* estas líneas-guía para sus directorios propios.

El interés de las Conferencias Episcopales y de cada Obispo las harán operativas en las comunidades eclesiales. Así cada fiel tendrá más presente que el sacramento del Matrimonio, *grande misterio* (*Ef 5, 21 ss.*), es la vocación de la mayoría del Pueblo de Dios.

Ciudad del Vaticano, 13 de mayo 1996

-Preparación al Sacramento del Matrimonio-

Alfonso Card. López Trujillo
*Presidente del Pontificio Consejo
para la Familia*

+ Excmo. Mons. Francisco Gil Hellín
Secretario

PONTIFICIO CONSEJO «COR UNUM»

El hambre en el mundo un reto para todos: el desarrollo solidario

PRESENTACIÓN

Me complace poder presentar el documento «El hambre en el mundo. Un desafío para todos: el desarrollo solidario», que ha sido atentamente preparado por el Pontificio Consejo «Cor Unum» por indicación del Santo Padre Juan Pablo II. Precisamente este año el Sucesor de Pedro en su Mensaje Cuaresmal se hizo portavoz de aquellos carentes del mínimo vital: «La muchedumbre de hambrientos, constituida por niños, mujeres, ancianos, emigrantes, prófugos y desocupados eleva hacia nosotros su grito de dolor. Nos imploran, esperando ser escuchados».

Este documento se sitúa en el camino señalado por Cristo a sus discípulos. Las promesas y el mensaje de Jesús convergen efectivamente en la manifestación que «Dios es amor» (1 Jn 4, 8), un amor que redime al hombre y lo rescata de sus múltiples miserias para restituirle su plena dignidad. La Iglesia a lo largo de los siglos ha puesto innumerables signos concretos de la misericordia de Dios. Su historia podría ser escrita como una historia de la caridad hacia los pobres, teniendo por protagonistas a los cristianos que han testimoniado a sus hermanos necesitados el amor de Cristo que da la vida por el prójimo.

Este estudio se propone ser una contribución al compromiso de los cristianos de compartir las angustias del hombre de hoy. Los temas tratados son de grande actualidad; éstos se refieren tanto a la descripción del hambre en el mundo, como a las implicaciones éticas de la cuestión, que tocan a todos los hombres de buena voluntad.

La publicación es de particular importancia en vista del Gran Jubileo del Año 2000 que la Iglesia se prepara a celebrar. El espíritu del documento no se alimenta en ninguna ideología, sino que se deja guiar por la lógica evangélica e invita a seguir a Jesucristo en la vida diaria.

Auguro una amplia difusión a esta publicación, confiando que pueda contribuir a formar la conciencia en el ejercicio de la justicia distributiva y de la solidaridad humana.

+ Angelo Card. Sodano
Secretario de Estado

Ciudad del Vaticano, 4 de octubre 1996
Fiesta de San Francisco de Asís

EL HAMBRE EN EL MUNDO UN RETO PARA TODOS: EL DESARROLLO SOLIDARIO

«La amplitud del fenómeno pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que, apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas. Sometiendo al hombre a las tensiones creadas por él mismo, dilapidando a ritmo acelerado los recursos materiales y energéticos, comprometiendo el ambiente geofísico, estas estructuras hacen extenderse continuamente las zonas de miseria y con ella la angustia, frustración y amargura...». «No se avanzará en este camino difícil de las indispensables transformaciones de las estructuras de la vida económica, si no se realiza una verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones. La tarea requiere el compromiso decidido de hombres y de pueblos libres y solidarios».

(Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, 1979, n. 16)

INTRODUCCIÓN (1)

El derecho a la alimentación es uno de los principios proclamados en 1948 por la *Declaración Universal de Derechos Humanos*(2).

La *Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social* precisaba, en 1969, que es necesaria «la eliminación del hambre y la malnutrición y la garantía del derecho a una nutrición adecuada» (3). Asimismo, la *Declaración universal para la eliminación definitiva del hambre y de la malnutrición*, aprobada en 1974, dice que toda persona tiene el derecho inalienable de ser liberada del hambre y de la malnutrición para poder desarrollarse plenamente y conservar sus facultades físicas y mentales (4).

En 1992, la *Declaración mundial sobre la nutrición* reconocía también que «el acceso a una alimentación nutricionalmente adecuada y sana es un derecho universal» (5).

Se trata de afirmaciones muy claras. La conciencia pública ha hablado sin ambigüedades. No obstante, millones de personas están marcadas todavía por los estragos del hambre y de la malnutrición o por las consecuencias de la inseguridad alimentaria. ¿Radica la causa en la carencia de alimentos? Absolutamente no. Está reconocido, generalmente, que los recursos de la tierra, considerados en su totalidad, pueden alimentar a todos sus habitantes (6); en efecto, los alimentos disponibles por habitante, a nivel mundial, han aumentado alrededor de un 18% en los últimos años (7).

El desafío que se plantea a toda la humanidad es, desde luego, de orden económico y técnico, pero más que todo de orden éticoespiritual y político. Es una cuestión de solidaridad vivida, de desarrollo auténtico y de progreso material.

1. La Iglesia considera que no se pueden abordar los campos económico, social y político prescindiendo de la dimensión trascendente del hombre. La filosofía griega, que impregnó tan profundamente el mundo occidental, era ya de ese parecer: el hombre no puede descubrir y perseguir la verdad, el bien y la justicia por sus propios medios si su conciencia no está iluminada por lo divino. En efecto, es precisamente la luz divina que ayuda a la naturaleza humana a tomar en debida consideración los deberes hacia los demás. Según el pensamiento cristiano, la gracia divina es la que da al ser humano la fuerza necesaria para actuar de acuerdo con su propia conciencia (8). La Iglesia, por tanto, hace un llamamiento a todos los hombres de buena voluntad a realizar esa tarea de titanes. El Concilio Vaticano II afirmaba: «Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que recuerden aquella frase de los Padres: " Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas "» (9). Esa advertencia solemne invita a comprometerse firmemente en la lucha contra el hambre.

2. La urgencia de ese problema impulsa a este Pontificio Consejo a presentar aquí algunos elementos de su investigación; es su deber invocar la responsabilidad individual y colectiva para que se establezcan soluciones más eficaces. Además, apoya a todos los que se dedican, con tanta abnegación, a ese objetivo tan noble.

El presente documento trata de analizar y describir las causas y las consecuencias del fenómeno del hambre en el mundo de manera global y no exhaustiva. La reflexión se inspira específicamente en el Evangelio y en la enseñanza social de la Iglesia. No se trata aquí, el problema coyuntural; no se concentra en estadísticas sobre la situación actual o el número de personas que están en peligro de morir de hambre; tampoco en datos con el porcentaje de subalimentados o sobre las regiones más amenazadas y las acciones económicas que se han de prever. Inspirado por la misión pastoral de la Iglesia, este documento se propone ser un llamamiento insistente a sus miembros y a toda la humanidad, pues la Iglesia «es "experta en humanidad ", y esto la impulsa a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en los cuales hombres y mujeres desarrollan sus actividades en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, posible en este mundo» (10). La Iglesia, hoy, se hace eco de la pregunta provocante que Dios hace a Caín cuando le pide cuentas de la vida de su hermano Abel: «¿Qué es lo que has hecho? La sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra...» (Gn 4, 10). Aplicar ese versículo duro, casi insoportable, a la situación de nuestros contemporáneos que mueren de hambre no es una exageración injusta o agresiva; esas palabras muestran una prioridad y se proponen conmover nuestras

conciencias.

Es ilusorio esperar soluciones ya hechas; estamos en presencia de un fenómeno vinculado a las opciones económicas de los dirigentes, y responsables, así como también de productores y consumidores; también en nuestro modo de vivir se hallan profundas raíces. Este llamamiento es, pues, una invitación a todos y a cada uno, con la esperanza de llegar a un progreso decisivo, gracias a unas relaciones humanas siempre más solidarias.

3. El presente documento se dirige a los católicos del mundo entero y a los líderes nacionales e internacionales que tienen competencia y responsabilidades en ese campo; y se propone llegar también a todas las organizaciones humanitarias, así como a todo hombre de buena voluntad. Con él se desea animar a los miles de personas de toda condición y profesión que diariamente se prodigan para que todos los pueblos logren «sentarse a la mesa del banquete común» (11)

I. LAS REALIDADES DEL HAMBRE

El desafío del hambre

4. El planeta podría proporcionar a cada cual la ración de alimentos que necesita (12).

Para responder al desafío del hambre, es preciso ante todo enfocar sus numerosos aspectos y sus verdaderas causas, pero las realidades del hambre y la malnutrición no se conocen todas de forma precisa. No obstante, algunas causas importantes han sido identificadas. En primer lugar se presentan los motivos de esta iniciativa; y luego las causas principales de esa plaga.

Un escándalo que ha durado demasiado: el hambre destruye la vida

5. No hay que confundir el hambre con la malnutrición. El hambre es una amenaza, no sólo para la vida de las personas, sino también para su dignidad. Una carencia grave y prolongada de alimentos provoca el deterioro del organismo, apatía, pérdida del sentido social, indiferencia y a veces incluso crueldad hacia los más débiles, niños y ancianos en particular. Grupos enteros se ven condenados a morir en la degradación. Esta tragedia, desafortunadamente, se repite en el transcurso de la historia; sin embargo, hay conciencia, más que en otros tiempos, que el hambre constituye un escándalo.

Hasta el siglo XIX, las oleadas de hambre que diezaban a enteras poblaciones procedían, por lo general, de causas naturales. Hoy día están más circunscritas y en la mayoría de los casos son producto del comportamiento humano. Es suficiente mencionar algunas regiones o países para convencerse de ello: Etiopía, Camboya, Ex Yugoslavia, Ruanda, Haití... En una época en la que el hombre, mucho más que antes, tiene la posibilidad de afrontar el hambre, esas situaciones constituyen una verdadera deshonra para la humanidad.

La malnutrición compromete el presente y el porvenir de una población

6. Los grandes esfuerzos desplegados han dado frutos; hay que tener en cuenta, sin embargo, que la malnutrición está más difundida que el hambre y asume formas muy distintas. Es posible estar malnutridos sin tener hambre. El organismo no deja por esto de perder sus potencialidades físicas, intelectuales y sociales (13). La malnutrición puede ser cualitativa, debido a una dieta mal equilibrada (por exceso o por carencia). Con frecuencia es también cuantitativa y llega a ser aguda en tiempo de carestía. Algunos la llaman entonces desnutrición o subalimentación (14). La malnutrición estimula la difusión y las consecuencias de algunas enfermedades infecciosas y endémicas y aumenta la tasa de mortalidad, en especial en los niños de menos de cinco años de edad.

Principales víctimas: las poblaciones más vulnerables

7. Los pobres son las primeras víctimas de la malnutrición y del hambre en el mundo. Ser pobre significa, casi siempre, verse más fácilmente atacado por los numerosos peligros que comprometen la supervivencia y tener una menor resistencia a las enfermedades físicas. A partir de los años 80, este fenómeno se ha ido agravando y amenaza a un número creciente de personas en la mayoría de los países. En medio de una población pobre, las primeras víctimas son siempre los individuos más frágiles: niños, mujeres embarazadas o que amamantan, enfermos y ancianos. Hay que señalar también otros grupos humanos en gran peligro de deficiencia nutricional: las personas refugiadas; las que se han desplazado en sus propios países; las víctimas de acontecimientos políticos.

El punto máximo de escasez alimentaria, hay que buscarlo en los cuarenta y dos países menos avanzados (PMA), de los cuales veintiocho están en África (15). «Unos 780 millones de habitantes de los países en desarrollo el 20% de su población no tienen todavía acceso a alimentos suficientes para satisfacer las necesidades básicas diarias a fin de lograr el bienestar nutricional» (16)

El hambre engendra el hambre

8. En los países en desarrollo, no es raro que las poblaciones que viven de una agricultura de subsistencia con rendimiento muy bajo, padezcan el hambre en el intervalo entre dos cosechas. Si las cosechas anteriores ya han sido malas, puede sobrevenir la carestía y provocar una fase aguda de malnutrición que debilitará los organismos y los pondrá en peligro en el momento preciso en que serían necesarias todas las fuerzas para preparar la cosecha siguiente. La carestía compromete el porvenir: se comen las semillas, se roban los recursos naturales, se acelera la erosión, la degradación o la desertificación de los suelos.

Fuera de la distinción entre hambre (o carestía) y malnutrición, hay que mencionar la inseguridad alimentaria como un tercer tipo de situación cuya consecuencia es provocar el hambre o la malnutrición, pues impide planificar y emprender trabajos a largo plazo para promover y lograr un desarrollo sostenible (17).

Causas reconocibles

9. Los factores climáticos y los cataclismos de todo tipo, por importantes que sean, están muy lejos de ser las únicas causas del hambre y la malnutrición. Para comprender bien el problema del hambre, conviene considerar todo el conjunto de las causas, coyunturales o durables, así como su interrelación. Veamos las principales, agrupándolas según las categorías acostumbradas: económicas, socio-culturales y políticas.

A) CAUSAS ECONÓMICAS

Causas profundas

10. El hambre nace, en primer lugar, de la pobreza. La seguridad alimentaria de las personas depende esencialmente de su poder adquisitivo y no de la disponibilidad física de alimentos (18). El hambre existe en todos los países: ha vuelto a aparecer en los países europeos, tanto del Oeste como del Este, y está muy difundida en los países poco o mal desarrollados.

A pesar de todo, la historia del siglo XX enseña que la escasez de recursos económicos no es una fatalidad. Numerosos países han despegado económicamente y siguen haciéndolo ante nuestros ojos; otros, en cambio se hunden, víctimas de políticas nacionales o internacionales fundadas en falsas premisas.

El hambre puede provenir al mismo tiempo:

a) de políticas económicas equivocadas. Las malas políticas económicas de los países desarrollados afectan indirectamente, pero con fuerza, a todos los que carecen de recursos económicos en cualquier país;

b) de estructuras y costumbres poco eficaces y que incluso llegan a destruir la riqueza de los países:

– a nivel nacional, en países cuya salida del subdesarrollo tiene altos costos sociales (19): los grandes organismos, públicos o privados, que ejercen monopolio, lo que a veces es inevitable, se han transformado en freno, en vez de ser motor del desarrollo; los reajustes estructurales emprendidos en varios países desde hace diez años lo han demostrado;

– a nivel nacional en los países desarrollados: sus deficiencias se notan menos en el ámbito internacional, pero son igualmente perjudiciales para todos los desfavorecidos del mundo, directa o indirectamente;

– a nivel internacional: las restricciones para el comercio y los incentivos económicos a veces desordenados;

c) de comportamientos deplorables en el ámbito moral: búsqueda del dinero, el poder y la imagen pública, por sí mismos; menor sentido del servicio a la comunidad, en beneficio exclusivo de personas o de grupos; y no olvidemos la corrupción considerable que se presenta bajo muy distintas formas y contra la cual ningún país puede preciarse de estar protegido.

Todo lo anterior expresa la contingencia de toda acción humana. En efecto, a menudo, a pesar de las buenas intenciones, se han cometido errores que han provocado situaciones de precariedad. El hecho mismo de notarlas ayuda a encaminarse hacia su solución.

El desarrollo económico es algo que se ha de cultivar; tanto las instituciones como las personas deben repartirse las responsabilidades. La doctrina social de la Iglesia y el análisis de sus encíclicas sociales puede iluminar eficazmente la función del Estado.

La causa profunda de la falta de desarrollo, o de un desarrollo con altos costos sociales, es de orden ético. Llama en causa la voluntad y capacidad de servir gratuitamente a los hombres, a través de los hombres y para los hombres. Comprende todos los niveles, la realidad compleja de las estructuras, legislaciones y comportamientos; se manifiesta en la concepción y en la realización de actos cuyo alcance económico puede ser grande o pequeño.

Las recientes evoluciones económicas y financieras en el mundo ilustran esos fenómenos complejos; el factor técnico y el moral intervienen en ellos muy especialmente y determinan los resultados de las economías. A continuación se trata de la crisis de la deuda en la mayoría de los países en desarrollo con altos costos sociales, y de las medidas de reajuste que se han tomado o se van a tomar.

La deuda de los países en desarrollo con altos costos sociales

11. El alza exagerada y unilateral del precio del petróleo en 1973 y 1979 afectó profundamente los países no productores, desbloqueó liquideces financieras considerables que el sistema bancario intentó reciclar y produjo una crisis en el desarrollo económico general que golpeó especialmente a los países pobres. Por múltiples razones, durante los años 70 y 80, la mayoría de los países pudieron contratar préstamos notables con tasa variable y, por lo que se refiere a los países de América Latina y África, contribuyeron a desarrollar de manera espectacular el sector público. Este período de dinero fácil fue ocasión de muchos excesos: proyectos inútiles, mal concebidos o mal realizados; destrucción brutal de las economías tradicionales; aumento de la corrupción en todos los países. Algunos países de Asia evitaron esos errores, lo que les permitió un desarrollo más rápido.

El aumento vertiginoso de las tasas de interés provocado por el simple juego del mercado no controlado y probablemente no controlable puso a la mayoría de los países de América Latina y de África en una situación de cese de pago, lo que provocó fenómenos de fuga de capitales que, a muy corto plazo, se transformaron en amenaza para el tejido social local ya mediocre y frágil y para la existencia misma del sistema bancario. Se vio, entonces, la amplitud de los perjuicios en todos los niveles: económico,

estructural y moral. Como siempre, se buscaron primero soluciones meramente técnicas y de organización. Es evidente, sin embargo, que esas medidas que cuando son buenas son necesarias deben estar acompañadas de un cambio de comportamientos por parte de todos y, en particular, de esas personas que en todos los países y en todos los niveles no sufren la enorme presión que ejerce la pobreza sobre su nivel de vida.

A principios del período de reajuste, las transferencias fueron negativas: bloqueo de los préstamos; precio del petróleo mantenido artificialmente a un nivel intolerable para los países en desarrollo; disminución de los precios de las materias primas provocado por el retraso en el desarrollo económico y, simultáneamente la crisis de la deuda. A esto se sumó la reacción demasiado lenta de los organismos internacionales, con pocas excepciones. Durante ese tiempo, el nivel de vida en los países excesivamente endeudados comenzaba a decaer.

En esto se puede apreciar cuánta sabiduría, y no sólo conocimientos técnicos y económicos, requiere el manejo del dinero. La puesta en circulación de una gran cantidad de medios financieros puede provocar daños estructurales y personales, en vez de servir a todos para el progreso y para dar un salto de calidad a los más desfavorecidos.

He aquí la conclusión que debemos sacar: el desarrollo de los hombres pasa a través de su capacidad de altruismo, es decir, de su capacidad de amar; lo que es de enorme importancia en el ámbito práctico. Brevemente, y en términos realistas, el amor no es un lujo, es una condición para la supervivencia de los seres humanos.

Los programas de reajuste estructural

12. En muchos países, la violencia de los fenómenos monetarios ha exigido medidas muy enérgicas para calmar las crisis y restablecer los grandes equilibrios. Por su misma naturaleza, esas medidas llevan a fuertes disminuciones del poder adquisitivo medio de la nación.

Las dificultades y los sufrimientos provocados por las crisis económicas son considerables, incluso si su solución permite la reconstrucción de un bienestar.

La crisis pone de relieve las debilidades del país, constitutivas o adquiridas, las que se originan en los errores de desarrollo cometidos por los sucesivos gobiernos, por sus asociados e incluso por la comunidad internacional. Esas debilidades se manifiestan de múltiples formas que a menudo no aparecen sino a posteriori; nacen, a veces, del proceso de independencia, pues lo que constituía la fuerza del poder colonial, pudo ser causa de la fragilidad del país independiente, sin que se dieran fenómenos de compensación. Es preciso notar el peso que tienen los grandes proyectos; son momentos fundamentales en los que se siente con apremio la necesidad de solidaridad. En realidad, el primer efecto de esas políticas de recuperación es la reducción del desembolso global y por consiguiente de los ingresos. A las personas de escasos recursos económicos se les presenta una sola alternativa: creer en los dirigentes que se van sucediendo, o tratar de deshacerse de ellos.

Con frecuencia son víctimas de grupos ambiciosos que anhelan el poder por ideología o por codicia, prescindiendo de todo proceso democrático, recurriendo de ser necesario a fuerzas externas.

Una reforma económica exige, por parte de los dirigentes, una gran aptitud para la decisión política. He aquí un criterio para la calidad de su acción: no sólo el éxito técnico del plan de estabilización, sino la aptitud para conservar el apoyo de la mayoría de la población, incluso de los más desfavorecidos. Para ello, deberán ser capaces de convencer a los demás estratos de la sociedad a que asuman una parte real de la carga. Se trata, en este caso, del pequeño grupo de personas de altos ingresos con un nivel internacional, pero también de los funcionarios y empleados del Estado que hasta el momento gozaban de situaciones más bien envidiables en el país y que podrían hallarse de la noche a la mañana con recursos fuertemente reducidos. Es cuando entra en juego la solidaridad tradicional, pues los pobres están siempre dispuestos a apoyar al miembro de la familia que vuelve a caer en la situación precaria de la que se

pensaba que había salido.

La preocupación por proteger a los más pobres en estos reajustes se ha despertado sólo lentamente en los dirigentes nacionales e internacionales. Han sido necesarios varios años para que el concepto de operaciones concomitantes en favor de las poblaciones más expuestas adquiriera una cierta importancia. Además, tanto en estos casos como en las situaciones de urgencia, se corre el peligro de poner en movimiento los frenos demasiado tarde y demasiado bruscamente, con sacudidas que podrían aumentar considerablemente los sufrimientos de quienes se hallan en el extremo de la cadena.

En África y en América Latina (20) se han emprendido amplios proyectos:

– programas de reajuste estructural con serias medidas macroeconómicas;

– la apertura de nuevos créditos importantes;

– una profunda reforma de estructuras para contrarrestar la falta de eficacia local, parcialmente vinculada a los monopolios del Estado, que gasta una buena parte de los ingresos nacionales sin prestar, en cambio en beneficio de todos un servicio de calidad aceptable. En muchos de estos países, todos los servicios públicos han salido perjudicados y, como la cizaña se mezcla al buen trigo, incluso sectores dinámicos se han visto afectados (21).

Algunos gobiernos, a menudo poco reconocidos en la escena internacional, han sido admirables; han tenido el valor político de tomar medidas ineludibles, pero al mismo tiempo, han hecho caso de pareceres y presiones exteriores, esforzándose por aumentar el nivel de cooperación y solidaridad en su país y por evitar incidentes. Es preciso constatar lo siguiente: la influencia del comportamiento del responsable en la cumbre no depende sólo de su tino y de su don de mando, sino también de su capacidad de limitar la injusticia social que está siempre presente en estas situaciones.

Los países desarrollados deben plantearse seriamente la siguiente pregunta: su actitud, e incluso su preferencia por los países en desarrollo con altos costos sociales, ¿se fundan en el correcto desempeño de las funciones de los responsables de un país, a nivel social, técnico y político, o su apoyo se basa en otros criterios?

B) CAUSAS SOCIOCULTURALES

Las realidades sociales

13. Está comprobado que algunos factores socioculturales aumentan el peligro de carestía y malnutrición crónicas. Los tabús alimentarios, la situación social y familiar de la mujer, la falta de formación en las técnicas de nutrición, el analfabetismo generalizado, los partos precoces y a veces demasiado cercanos, la precariedad del empleo y el desempleo, son otros tantos factores que pueden acumularse y producir contemporáneamente malnutrición y miseria. Es oportuno recordar que los países desarrollados no están exentos de esa plaga; esos mismos factores producen la malnutrición ocasional o crónica de los numerosos «nuevos pobres» que se hallan en medio de aquellos que viven en la abundancia y en el superconsumo.

La demografía

14. Hace diez mil años, la tierra tenía probablemente cinco millones de habitantes. En el siglo XVII, en el alba de la edad moderna, ascendían a quinientos millones. Luego, el ritmo del crecimiento demográfico fue aumentando: mil millones de habitantes a principios del siglo XIX; 1.650 a principios del siglo XX; 3 mil en 1960; 4 mil en 1975; 5.200 en 1990; 5.500 en 1993; 5.600 en 1994 (22). Durante un tiempo, la situación demográfica presentó un desarrollo distinto en los países «ricos» y en los países «en desarrollo» (23). Esa tendencia está evolucionando. Recordemos que la proliferación es una reacción de la naturaleza y por consiguiente del hombre a las amenazas contra la supervivencia de la especie.

Los trabajos de investigación indican que los pueblos, a medida que se enriquecen, pasan de una situación de alta natalidad y de alta mortalidad a la situación inversa: baja natalidad y baja mortalidad. El período de transición puede ser crítico desde el punto de vista de los recursos alimentarios, pues en ese lapso de tiempo la mortalidad se reduce más rápidamente que la natalidad (24). El crecimiento de la población debe estar acompañado de cambios tecnológicos; de lo contrario, se interrumpe el ciclo regular de la producción agrícola, comenzando con el agotamiento de los suelos, la reducción de los barbechos y la falta de rotación de cultivos.

Sus implicaciones

15. El crecimiento demográfico rápido, ¿es causa o consecuencia del subdesarrollo? Dejando de lado los casos extremos, la densidad demográfica no explica el hambre. Observemos ante todo lo siguiente: por un lado, en los deltas y valles superpoblados de Asia fue donde se aplicaron las innovaciones agrícolas de la «revolución verde»; y, por otro, países poco poblados como Zaire o Zambia aunque podrían proporcionar alimentos a una población veinte veces más numerosa, y sin que se necesiten grandes trabajos de riego presentan escasez alimentaria; los motivos son los desequilibrios impuestos por los Estados, la política y la gestión económica, y no siempre causas objetivas o la falta de recursos económicos. Hoy día se sostiene que es más probable llegar a reducir un excesivo crecimiento demográfico tratando de disminuir la pobreza masiva, que vencer la pobreza contentándose con bajar la tasa de crecimiento demográfico (25).

La situación demográfica evolucionará lentamente mientras en los países en desarrollo las familias consideren que su producción y su seguridad serán garantizadas sólo por un gran número de hijos. Hay que insistir que son precisamente las transformaciones económicas y sociales (26) las que permiten a los padres aceptar el don de un hijo. En ese campo, la evolución depende en gran parte del nivel sociocultural de los padres. Hay que prever una educación de las parejas a una paternidad y maternidad responsables, respetando los principios morales; conviene, pues, darles acceso a métodos de planificación familiar que estén en armonía con la verdadera naturaleza humana (27).

C) CAUSAS POLÍTICAS

La influencia de la política

16. La privación de alimentos se ha utilizado, a lo largo de la historia, ayer y hoy, como arma política o militar. Así pueden perpetrarse verdaderos crímenes contra la humanidad.

En el siglo XX se han conocido un gran número de casos; por ejemplo:

a) La privación sistemática de alimentos a los campesinos ucranios, realizada por Stalin hacia 1930, y cuyo resultado fueron unos ocho millones de muertos. Ese crimen, desconocido o casi no conocido por largo tiempo, fue confirmado recientemente con ocasión de la apertura de los archivos del Kremlin.

b) Los últimos asedios en Bosnia, en particular el de Sarajevo, tomando como rehén el mecanismo mismo de la ayuda humanitaria.

c) Los desplazamientos de la población en Etiopía para llegar al control político por parte del partido único de gobierno. Se contaron centenares de miles de muertos por hambre, provocada por las migraciones forzosas y el abandono de los cultivos.

d) La privación de alimentos se utilizó en Biafra, en los años 70, como arma contra la secesión política. El derrumbamiento de la Unión Soviética eliminó, por un lado, las causas de las guerras civiles provocadas por su acción directa o por las reacciones contra dicha acción, como las revoluciones sin resultado, los desplazamientos de poblaciones, las desorganizaciones de la agricultura, las luchas tribales, los genocidios. No obstante, subsisten, o han vuelto a aparecer, numerosas situaciones que pueden provocar esos mismos fenómenos; aunque no se produzcan en la misma escala, no dejan de ser perjudiciales para

las poblaciones. Se trata, en especial, de un resurgimiento de los nacionalismos; éstos son favorecidos por algunos Estados de régimen ideológico, pero también por las repercusiones locales de las luchas por la influencia que libran entre sí los países desarrollados, y asimismo por la lucha por el poder en algunos países, especialmente en África.

Observemos también las situaciones de embargo por motivos políticos, como ha sucedido con Cuba e Irak, regímenes considerados como amenazas para la seguridad internacional y que toman, por decirlo así, a su población como rehén. Las primeras víctimas de esta especie de actos de fuerza son las mismas poblaciones interesadas. Por eso se han de tener muy en cuenta los costos en términos humanitarios de esas decisiones. En ciertos casos, los responsables nacionales se valen de las desgracias de sus pueblos, provocadas por sus artimañas, para obligar a la comunidad internacional a restablecer los suministros. Se trata de situaciones específicas que se deben tratar individualmente, cada vez que se presentan, con el espíritu de la *Declaración mundial sobre la nutrición*, que dice: «La ayuda alimentaria no se debe negar por motivos de afiliación política, situación geográfica, sexo, edad o identidad étnica, tribal o religiosa» (28).

He aquí, en fin, otras repercusiones de la acción política sobre el hambre. Varias veces se ha visto que países desarrollados, productores de excedentes agrícolas, los han exportado gratuitamente (por ejemplo, trigo) a países en desarrollo donde el alimento básico es el arroz. El objetivo ha sido sostener el precio interno. Esas exportaciones gratuitas han tenido efectos muy negativos: se ha obligado a la población local a cambiar sus costumbres alimentarias y no se han promovido los productores locales que, por el contrario, necesitan ser alentados.

La concentración de los medios económicos

17. Las diferencias de nivel económico en los países en desarrollo con altos costos sociales son más contrastantes que las que se contemplan en los países desarrollados, o incluso entre los países mismos. La riqueza y el poder están muy concentrados en una capa reducida, pero compleja, vinculada a los ambientes internacionales y que ejerce el control en el aparato del Estado, al ser éste bastante deficiente. Se detiene, así, todo adelante e incluso se asiste a un retroceso económico y social. La distancia entre los niveles de vida no sólo produce situaciones conflictivas, que pueden llevar a violencias en cadena, sino que favorece además el clientelismo como única posibilidad de realización personal. Esto paraliza las iniciativas posibles desde un punto de vista meramente económico, y dificulta profundamente las motivaciones altruistas que existen en todas las sociedades tradicionales. En esas situaciones, el Estado desempeña con frecuencia un papel preponderante que le permite favorecer a los sectores exportadores de la producción lo cual, por sí mismo, es un bien pero deja pocos beneficios a las poblaciones locales.

En otros casos, por debilidad o por ambición política, las autoridades establecen los precios de los productos agrícolas a niveles tan bajos, que los campesinos llegan incluso a subvencionar a los habitantes de las ciudades situación que favorece el éxodo rural. Los medios de comunicación de masa, la electrónica y la publicidad contribuyen, igualmente, a ese despoblamiento de los campos. La ayuda para el desarrollo en beneficio de esos países sirve más bien de estímulo, más o menos indirecto, para los gobiernos que siguen esas estrategias peligrosas y que se benefician de ese apoyo económico absolutamente ilegítimo; tales políticas son decididamente contrarias al verdadero interés de sus pueblos. Los países industrializados tienen que interrogarse para saber si, desafortunadamente, han emitido señales negativas en ese sentido durante largos años.

Las desestructuraciones económicas y sociales

18. Las desestructuraciones económicas y sociales son el resultado, a la vez, de políticas económicas equivocadas y consecuencia de presiones políticas nacionales e internacionales (cf. nn. 11-13 y 17). Veamos algunas de las más frecuentes y más nocivas:

a) Las políticas nacionales que bajan artificialmente los precios agrícolas, en detrimento de los productores locales de alimentos, tomadas bajo la presión de las poblaciones menos favorecidas de las ciudades consideradas como una amenaza potencial para la estabilidad política del país. Esta situación se

generalizó en África en los años 1975-85 y llevó a una fuerte disminución de la producción local. Numerosos países que gozan de un amplio potencial agrícola, como Zaire y Zambia, se han vuelto por primera vez importadores netos.

b) La política de la mayoría de los países industrializados que protegen ampliamente su agricultura favoreciendo de este modo la producción de excedentes que se exportan a precios inferiores a los precios internos (dumping). Si no existiera proteccionismo los precios mundiales serían más elevados, en beneficio de otros países productores. Los beneficiarios de esas protecciones se encuentran ahora en Europa en situaciones difíciles, después de muchos años de fomento de la producción que han provocado fuertes desestructuraciones del mismo sistema agrícola. Esta política, apoyada por la mayoría de las opiniones públicas locales, puede ser fundamentalmente contraria al interés general de los consumidores mundiales, tanto de los más privilegiados como de los menos favorecidos. Los países con protección pagan los costos de esta política; en los países sin tal protección, los agricultores, que son elementos esenciales para el bienestar de su país resultan penalizados por las importaciones a precios disminuídos que hacen dano al precio de los productos locales, acelerando la ruina de la agricultura y el éxodo hacia las ciudades.

c) Los cultivos tradicionales de plantas comestibles se ven amenazados con frecuencia por un desarrollo económico mal enfocado. Por ejemplo, con la substitución de producciones tradicionales por una agricultura industrial que trabaja tanto para la exportación (gran cantidad de productos agrícolas destinados a la exportación y tributarios de los mercados agrícolas internacionales), como para producciones de substitución local (producción, por ejemplo, en el Brasil, de caña de azúcar para alcohol de consumo automovilístico, con objeto de economizar en las importaciones de petróleo; ésta culminó en numerosas migraciones de campesinos desarraigados).

D) LA TIERRA PUEDE ALIMENTAR A SUS HABITANTES

Progresos considerables de la humanidad

19. A pesar de los fracasos gigantescos vislumbrados hasta ahora, no se debe olvidar que la población mundial por efecto de progresos no menos espectaculares ha pasado de 3 mil millones de habitantes a 5.300 millones en treinta años (1960-1990) (29). En los países en desarrollo, la esperanza de vida al nacer ha pasado de cuarenta y seis años en 1960, a sesenta y dos años en 1987. La tasa de mortalidad de los niños de menos de 5 años de edad se ha reducido a la mitad, y dos tercios de los niños de pecho de menos de un año de edad están vacunados contra las principales enfermedades de la infancia... La ración de calorías por habitante ha aumentado alrededor de un 20% entre 1965 y 1985 (30)

De 1950 a 1980, la producción total de productos alimenticios en el mundo se ha duplicado: «mundialmente hay alimentos suficientes para todos» (31). El hecho de que la carestía persista a pesar de ello, demuestra el origen estructural del problema: «el problema principal es el de un acceso desigual a esos alimentos» (32). Es un error calcular el consumo real de alimentos de las familias siguiendo sólo el parámetro estadístico de la disponibilidad de cereales por habitante. El hambre no es un problema de disponibilidad, sino de demanda solvente; es un problema de miseria.

Además, hay que observar que la supervivencia de una multitud de personas está garantizada por una economía informal; ésta, por su misma naturaleza, no está declarada, y es difícilmente cuantificable y precaria.

Los mercados agroalimentarios

20. Los mercados agroalimentarios mundiales tratan un cierto número de productos que no siempre son los que se consumen en la mayoría de los países en desarrollo con altos costos sociales (33). Las fluctuaciones excesivas de los precios son contrarias a los intereses de productores y consumidores; son provocadas por mecanismos espontáneos de reajuste y amplificadas por las características propias de esos mercados. Las tentativas de estabilización han sido todas poco satisfactorias, cuando no han sido nocivas para los mismos productores. Por otra parte, una nueva subida de los precios es imposible, por el

funcionamiento mismo de los mercados. El número reducido de las empresas de comercio internacional no permite la alteración de los precios y dificulta en sumo grado la llegada de nuevos protagonistas, lo que es siempre peligroso. El desarrollo de las capacidades de producción depende, sobre todo, de la difusión de los progresos técnicos en la producción (progreso genético y progreso de aplicación). Observemos que la producción media de arroz en Indonesia ha pasado en una generación de las 4 a las 15 toneladas por hectárea, lo que indica una superioridad manifiesta respecto al ritmo ya récord de crecimiento de la población. En la mayoría de los países donde la agricultura progresa, los productos agrícolas se incrementan de tal manera que la producción aumenta, incluso fuertemente, a pesar de la disminución notable del número de agricultores.

La agricultura moderna

21. Los cultivos intensivos se ven acusados, siempre más, de atentar contra el medio ambiente y de poner en peligro recursos naturales como aguas y suelos, a causa de la utilización desconsiderada de fertilizantes y de productos fitosanitarios. Por agricultura intensiva se entiende el incremento de la relación entre los insumos, esencialmente de tipo industrial, y la superficie agrícola utilizada. Nos hallamos en presencia de un movimiento de liberación de las tecnologías agrícolas con relación a la tierra. La reciprocidad que las vinculaba desaparece, en beneficio de una dualidad más atrevida entre tecnología agrícola y mundo económico. La agricultura intensiva exige por lo general una notable aportación de capital financiero. Pero en la mayoría de los países en desarrollo se practican todavía los cultivos de subsistencia, fundados exclusivamente en el «capital» humano, con medios técnicamente limitados y en condiciones difíciles de suministro de agua. Aunque la «revolución verde» ha tenido un cierto éxito, no ha logrado resolver los problemas de producción alimenticia de un gran número de países en desarrollo.

Es cierto que se prevén muchos progresos para mejorar los cultivos intensivos y limitar los efectos nocivos para el medio ambiente. Sin embargo, tal como se hace en los países desarrollados, es posible utilizar otros sistemas de producción que garanticen más la preservación de los recursos naturales y el mantenimiento de una amplia distribución de la propiedad productiva. Es preciso promover con ese fin las asociaciones agropecuarias, la gestión comunitaria del agua y la formación de cooperativas.

II. DESAFÍOS DE TIPO ÉTICO QUE SE HAN DE RESOLVER ENTRE TODOS

Dimensión ética del fenómeno

22. Si se quieren encontrar soluciones durables para el problema del hambre y la malnutrición en el mundo, es indispensable entender bien la naturaleza ética de lo que está en juego.

Si la causa del hambre es de orden moral, que supera todas las causas físicas, estructurales y culturales, los desafíos son de esa misma naturaleza, moral. Esto puede motivar al hombre de buena voluntad, que cree en los valores universales en las distintas culturas, y en particular al cristiano que experimenta la relación preferencial que el Señor todopoderoso quiere establecer con todo hombre, sea quien fuere.

Este desafío incluye una mejor comprensión de los fenómenos. Creer en la capacidad de los hombres de prestarse servicio mutuamente lo que se puede hacer interpretando correctamente las fuerzas económicas y hasta en el retroceso de las corrupciones de todo tipo. Pero, aún más, se sitúa en el ámbito de la libertad de cada hombre de cooperar, en su actividad diaria, en la promoción de todo hombre y de todos los hombres, es decir, en el desarrollo del bien común (34). Ese desarrollo implica la justicia social y el respeto a la destinación universal de los bienes de la tierra, la práctica de la solidaridad y de la subsidiariedad, la paz y el respeto por la creación. He aquí la dirección que se debe tomar para volver a dar esperanza y edificar un mundo más acogedor a las generaciones futuras.

Para que ese progreso sea posible, la búsqueda orgánica del bien común debe ser protegida, promovida y, si fuere el caso, reactivada como elemento necesario de las motivaciones fundamentales de los protagonistas políticos y económicos en su reflexión y en su acción en todos los niveles y en todos los países.

Las motivaciones personales e institucionales de los hombres son necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad, partiendo de las familias. Pero cada cual por su cuenta, y todos juntos, los hombres deben aceptar esta conversión que consiste en no sacrificar la búsqueda del bien común en aras del interés estrictamente personal o de grupo, por legítimos que puedan ser.

Los principios que la Iglesia ha dado poco a poco en su enseñanza social constituyen, por tanto, una guía preciosa para la acción de los hombres contra el hambre. La prosecución del bien común es el punto de convergencia de:

– la búsqueda de la mayor eficiencia en la gestión de los bienes terrenos;

– una mayor aplicación de la justicia social, exigida por la destinación universal de los bienes;

– una aplicación competente y permanente de la subsidiariedad que evite la tentación de apropiarse del poder;

– el ejercicio de la solidaridad a todos los niveles que impida a los más favorecidos acaparar los medios económicos, que ayudará a que ningún hombre quede excluido del cuerpo social y económico, ni privado de su dignidad fundamental.

La enseñanza social de la Iglesia, por consiguiente, debe impregnar la filosofía de la acción de los dirigentes, ya sea que lo hagan conscientemente o no.

Se corre el peligro de acoger estas afirmaciones con escepticismo e incluso con cinismo. La actividad de los responsables en general se lleva a cabo en un ambiente duro, a veces cruel y angustioso que los puede inducir a buscar el poder para mantenerlo. Esas personas pueden inclinarse a estimar las consideraciones éticas como trabas. Sin embargo, la experiencia diaria, en lugares muy distintos, indica que la realidad es diferente; sólo un desarrollo equilibrado encaminado hacia el bien común, será auténtico y contribuirá, incluso a largo plazo, a la estabilidad social. Ya en todos los niveles y en todos los países, algunas personas trabajan juntas y discretamente teniendo en cuenta los intereses legítimos de sus semejantes.

Los cristianos están llamados a la tarea inmensa de promover, en todas partes, esos comportamientos obrando como levadura en una dura masa; es difícil pero posible, gracias a la vivencia del amor del Señor por todos los hombres que ellos mismos experimentan en lo más profundo de su ser.

Esa titánica tarea consiste en proporcionar un ejemplo en todos los niveles: técnico, empresarial, moral y espiritual. Se trata de ayudarse mutuamente en todos los grados de responsabilidad sin excepción.

El amor al prójimo para culminar en el desarrollo

23. La búsqueda del bien común no puede fundarse sino en la atención y el amor a los demás hombres. En las situaciones más diversas, ellos se encuentran diariamente ante una alternativa: la destrucción personal y colectiva, o el amor al prójimo. Este último implica la conciencia de una responsabilidad que no retrocede ante los propios límites, ni ante la magnitud de las tareas por cumplir. «¿Cómo juzgará la historia a una generación que cuenta con todos los medios necesarios para alimentar a la población del planeta y que rechaza el hacerlo por una obcecación fratricida?... ¡Qué desierto sería un mundo en el que la miseria no encontrara la respuesta de un amor que da la vida!» (35).

El amor va más allá de una donación propiamente dicha. El desarrollo se cultiva a través de la acción de los más valientes, de los más competentes y de los más honestos; éstos se sienten, al mismo tiempo, solidarios con todos los hombres que se ven afectados, de cerca o de lejos, por lo que esos responsables hacen o deberían hacer. Esta responsabilidad universal concreta es una manifestación esencial del altruismo.

La solidaridad es, pues, una exigencia para todos. Afortunadamente no es necesario esperar que gran parte de los hombres se conviertan al amor al prójimo, para recoger los frutos de la acción de aquellos que ya están obrando en su propio medio. Es preciso acoger, como sólida razón para esperar, los resultados de la acción de las personas que, en todos los niveles, ejercen su actividad corriente como servidores de todo el hombre y de todos los hombres.

La justicia social y la destinación universal de los bienes

24. El principio de la destinación universal de los bienes de la tierra se halla en el corazón mismo de la justicia social. El Papa Juan Pablo II lo expresa así: «Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno» (36). Esta afirmación constante en la tradición cristiana, no se repite nunca lo suficiente, aunque interese obviamente a toda la humanidad, más allá de la pertenencia confesional. El axioma constituye en sí mismo un fundamento necesario para la edificación de una sociedad de justicia, de paz y de solidaridad. En efecto, generación tras generación, debemos considerarnos como administradores transitorios de los recursos de la tierra y del sistema de producción. De cara a las finalidades de la creación, el derecho de propiedad no es un absoluto, es una de las expresiones de la dignidad individual; y no es justo si no está ordenado al bien común, y si no contribuye a la promoción de todos. Se ejerce y se reconoce, desde luego, de varias maneras, según las distintas culturas.

La gravosa desviación del bien común: las «estructuras de pecado»

25. El desconocimiento del bien común corre parejo con la persecución exclusiva, y a veces exacerbada, de bienes particulares como el dinero, el poder y la fama, considerados como absolutos y buscados por sí mismos, es decir, como ídolos. Así es como nacen las «estructuras de pecado» (37): conjunto de lugares y circunstancias caracterizados por costumbres perversas que hacen que todo recién llegado, para no adquirirlas, se vea obligado a dar prueba de heroísmo.

Las «estructuras de pecado» son numerosas y están más o menos extendidas, incluso en el ámbito mundial; por ejemplo, los mecanismos y los comportamientos que producen el hambre. Otras ocupan campos mucho más reducidos, pero provocan desigualdades que hacen más difícil la práctica del bien a las personas interesadas. Esas «estructuras» implican siempre enormes costos desde un punto de vista humano, ya que son ocasiones de destrucción del bien común.

Es menos corriente que se reconozca cuán degradantes son, y costosas, en el ámbito económico. Existen ejemplos impresionantes (38). Los frenos para el desarrollo no son solamente la ignorancia y la incompetencia; lo son también, y en gran medida, las numerosas «estructuras de pecado»; éstas realizan como una desviación contagiosa hacia fines particulares y esterilizantes de la finalidad propia de los bienes de la tierra, que, en verdad, están destinados a todos.

Desde luego, el hombre no puede someter la tierra y dominarla eficazmente, si adora los falsos dioses representados por el dinero, el poder y la fama, y los considera como bienes en sí y no como medios para servir a cada hombre y a todos los hombres. La codicia, el orgullo y la vanidad ciegan al que cae en ellos, que termina por no ver cuán limitadas son sus percepciones y autodestructoras sus acciones.

El destino universal de los bienes supone que el dinero, el poder y la fama se busquen como instrumentos:

a) para construir medios de producción de bienes y servicios que tengan una verdadera utilidad social y puedan promover el bien común;

b) para compartirlos con los menos favorecidos, que encarnan ante los ojos de todos los hombres de buena voluntad la necesidad de bien común; los pobres son, en efecto, el testigo vivo de la carencia de ese bien; más aún, para los cristianos, son los hijos predilectos de Dios que, a través de ellos y en ellos llega a visitarnos.

Dar un carácter absoluto a esas riquezas es hacerles perder toda su vinculación al bien común. Si el funcionamiento del sistema económico mundial es globalmente mediocre, en comparación con los resultados de vanguardia que logran ciertos países a plazo bastante largo, y con grande costo desde un punto de vista humano, se debe a que está profundamente afectado por el peso de las malas costumbres, verdadero yugo moral que oprime a los pueblos.

Por el contrario, cuando grupos de personas logran trabajar juntos y prestar servicio a toda la colectividad y a cada persona, se producen resultados notables; personas hasta el momento aparentemente poco útiles, comienzan a brillar por la calidad de sus servicios y un efecto positivo modifica progresivamente las condiciones materiales, psicológicas y morales de la vida. Se trata, en realidad, del «anverso» de las «estructuras de pecado»: se podría denominar «estructuras del bien común» que preparan la «civilización del amor» (39). La experiencia realizada en esas situaciones nos da una pequeña idea de lo que podría ser un mundo donde los hombres en todas sus actividades y en el ejercicio de todas sus responsabilidades se preocuparan con mayor frecuencia por sus intereses comunes y por la suerte de cada uno.

A la escucha preferencial de los pobres y a su servicio: la coparticipación

26. El pobre de recursos económicos, víctima de la falta de preocupación por el bien común, tiene algo muy especial que decir, pues posee una visión y una experiencia peculiares de la realidad de la vida práctica que los más favorecidos no tienen. Como dice el Papa Juan Pablo II en la Carta Encíclica *Centesimus Annus*, «Será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres personas y pueblos como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido... La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera» (40).

Los puntos de vista del pobre, que no son ni más exactos ni más completos que los de los dirigentes, son esenciales para éstos últimos si quieren que su acción a largo plazo no se convierta en autodestrucción. La realización de políticas económicas y sociales difíciles y dispendiosas, sin tener en cuenta la percepción de la realidad que tiene el más «pequeño», puede llevar, después de un cierto tiempo, a callejones sin salida muy onerosos para todos. Es lo que ha sucedido con la deuda del Tercer Mundo. Si los acreedores y los deudores hubieran tenido en cuenta los pareceres personales de los más pobres como uno de los elementos esenciales de la realidad una mayor sensatez hubiera producido más prudencia y, en muchos países, la aventura no hubiera tomado mal sesgo e incluso hubiera salido bien.

En la complejidad de los problemas que se han de resolver, o mejor dicho, de las situaciones de vida que se han de mejorar, esta escucha preferencial de los pobres ayuda a no caer en la esclavitud de la inmediatez en los excesos de la tecnocracia y la burocracia, en la ideología, en la idolatría de la función del Estado o del papel del mercado; uno y otro tienen su utilidad esencial, como medios, no como absolutos.

Los cuerpos intermediarios tienen, entre otras cosas, la función de hacer escuchar la voz de los pobres y de captar sus percepciones, así como sus necesidades y deseos. Pero con frecuencia dichos organismos se encuentran particularmente inermes ante esa tarea. Tienen la tentación de ocupar una posición de monopolio que los lleva a cultivar su propio poder, o posiciones de competencia en las que otros tratan de utilizar al pobre como medio para tener acceso al poder. La acción de los sindicatos es por consiguiente, particularmente necesaria, y raya en heroísmo si se comprometen a desempeñar esa función tan esencial sin dejarse destruir o absorber (41).

En esas condiciones, la coparticipación llega a ser una verdadera colaboración en la que cada cual contribuye aportando lo que necesita la comunidad humana, tanto más esencial, siendo él mismo un excluido (42). Esa paradoja no debe asombrar al cristiano.

El deber de dar a todos el mismo derecho de acceso al mínimo indispensable para vivir ya no está motivado únicamente como obligación moral de compartir con el pobre, lo que ya es considerable, sino

como reintegración en la comunidad misma que, sin él, tiende a desecarse y está expuesta a perderse. El lugar del pobre no está en la periferia, en una marginalidad de la que, mal que bien, se trataría de hacerlo salir; deberá ocupar el centro de nuestra preocupación y el centro de la familia humana. Allí podrá desempeñar el papel único que le corresponde en la comunidad.

Desde esa perspectiva, la justicia social, que es también una justicia conmutativa, adquiere todo su significado. Al ser la base de todas las acciones para la defensa de los derechos, garantiza la cohesión social, la coexistencia pacífica de las naciones y también su desarrollo común.

Una sociedad integrada

27. La idea de una justicia arraigada en la solidaridad humana y que por ende exige que el más fuerte ayude al más débil, debe abrir camino hacia todo lugar donde se escucha la voz del pobre, para emprender la obra en la cual justicia, paz y caridad aúnen sus esfuerzos.

Las sociedades no se pueden construir legítimamente sobre la base de la exclusión de algunos de sus miembros. Esta afirmación, para ser coherente, supone desde luego el derecho que tienen también los pobres de organizarse con objeto de lograr la ayuda de todos para librarse de la miseria.

La paz, un equilibrio de los derechos

28. Una paz duradera no es el resultado de un equilibrio de fuerzas, sino de un equilibrio de derechos. La paz no es tanto el fruto de la victoria del fuerte sobre el débil sino en cada pueblo y entre los pueblos el fruto de la victoria de la justicia sobre los privilegios injustos, de la libertad sobre la tiranía, de la verdad sobre la mentira (43), del desarrollo sobre el hambre, la miseria o la humillación. Para llegar a una paz verdadera, a una seguridad internacional efectiva, no es suficiente impedir la guerra y los conflictos; es necesario también promover el desarrollo, crear condiciones que garanticen plenamente los derechos fundamentales del hombre (44). En ese contexto, democracia y desarme se transforman en dos condiciones de esa paz que es indispensable para un verdadero desarrollo.

El desarme, una urgencia que se ha de afrontar

29. Los conflictos regionales han tenido un costo de alrededor de diecisiete millones de muertos en menos de medio siglo. «Durante los años 80, el total mundial de gastos militares llegó a un nivel sin precedentes en tiempos de paz; calculados en un billón de dólares [al año], representaban alrededor del cinco por ciento del total de los ingresos mundiales» (45). Por no hablar de lo importante y urgente que es para todos los responsables políticos y económicos trabajar con el objeto de que esas sumas gigantescas previstas para la muerte, tanto en el hemisferio norte como en el hemisferio sur, sirvan en adelante para la vida. Esa actitud correría pareja con las razones morales que abogan por un desarme progresivo; se daría así la oportunidad de que estuvieran disponibles, en beneficio de los países en desarrollo, importantes recursos económicos indispensables para su progreso auténtico (46).

Una «estructura de pecado» particularmente diabólica es la exportación de armas superior a las necesidades legítimas de autodefensa de los países compradores o destinadas a traficantes internacionales que presenta hoy en catálogo las armas más sofisticadas a los que tienen los medios para comprarlas. En este tipo de terreno prospera la corrupción, pero el mal es todavía más profundo. Dignos de encomio son los gobiernos que, al llegar al poder después de regímenes que habían comprometido sus países en compras de armas del todo superiores a sus necesidades, han tenido el valor de denunciar esos contratos, corriendo incluso el peligro de perder la buena voluntad de los países exportadores.

Respeto por el medio ambiente

30. La naturaleza nos está dando a todos una lección de solidaridad que corremos el peligro del olvidar. En el acto mismo de la producción alimentaria, todos los hombres se revelan como elementos activos o

pasivos de un ecosistema. Se presenta a la conciencia un nuevo campo de responsabilidad.

No se puede pretender, al mismo tiempo, alimentar más bocas y debilitar la agricultura. Además, la agricultura se revela tanto más contaminante (utilización masiva de abonos, de plaguicidas y de máquinas) en cuanto llega a la fase industrial, ya que en ese nivel no se ha llegado todavía a la capacidad de trabajar de manera limpia. Junto con otros elementos necesarios a la vida, el aire, el agua, los suelos y los bosques se ven en peligro debido a la contaminación, al consumo excesivo, a la desertificación provocada y a la deforestación. En cincuenta años, la mitad de los bosques tropicales ha sido arrasada, a menudo con miras a buscar tierras o favorecer políticas de explotación a corto plazo, con objeto de equilibrar la carga de la deuda. En las regiones más pobres, la desertificación es provocada por prácticas de supervivencia que aumentan la pobreza, como el pastoreo excesivo y la tala de árboles y arbustos para leña de cocina y de calefacción (47).

Ecología y desarrollo equilibrado

31. Es urgente una gestión ecológicamente sana del planeta. Desde el punto de vista de la producción agroalimentaria, que ya es considerable, se señalan dos elementos. En primer lugar, esa gestión tendrá un costo que se deberá incorporar a la actividad económica (48); habría que preguntarse si los pobres son siempre los que tienen que cargar con ese peso, en detrimento de su alimentación. En segundo lugar, la preocupación por comprender mejor los vínculos entre ecología y economía favorece la idea actual de un desarrollo sostenible. Pero ese objetivo no debe ocultar la necesidad de promover con mayor fuerza un desarrollo equilibrado. En fin de cuentas, el desarrollo no puede ser sostenible si no es equilibrado. De lo contrario, a las actuales distorsiones se agregarían probablemente otras nuevas.

Responder todos al desafío

32. El hambre y la malnutrición requieren acciones específicas que no se pueden dissociar del esfuerzo por el desarrollo integral de las personas y de los pueblos. Dada la amplitud del fenómeno, la Iglesia católica debe contribuir siempre más a mejorar esta situación y lanza a todos un llamamiento a la participación, a la concertación y a la perseverancia.

Felizmente, tanto los individuos como las Organizaciones no gubernamentales, los poderes públicos y las Organizaciones internacionales han desplegado ya muchos esfuerzos para derrotar el hambre. Es suficiente recordar la Campaña mundial contra el hambre y otras iniciativas en las que los cristianos participan con gusto.

Reconocer la contribución de los pobres a la democracia

33. El dinamismo de los pobres no es bien conocido. Para invertir esta tendencia, habrá que cambiar muchas actitudes y prácticas económicas, sociales, culturales y políticas. Si se excluye a los más pobres de la elaboración de los proyectos que les conciernen, la historia misma enseña que ellos no recibirán realmente un beneficio esencial. La solidaridad de la comunidad humana está aún por construir; no se aprenderá a compartir el pan de cada día mientras no se logre reorientar las conciencias y la acción de toda la sociedad. Cuando se da responsabilidad y se escucha la opinión de los pobres, dando espacio a una verdadera democracia, se logran ciertamente frutos positivos (49).

Está generalmente reconocido que la democracia es un elemento esencial para el desarrollo humano porque permite una participación responsable en la gestión de la sociedad; además, entre los dos hay una correlación y la fragilidad de uno puede comprometer al otro. Si el principio de igualdad cede ante las relaciones de fuerza, el lugar de los pobres en la sociedad podrá verse reducido al mínimo. Una democracia se juzga por la articulación que sabe encontrar entre libertad y solidaridad, tomando así radicalmente distancia del liberalismo absoluto u otras doctrinas que niegan el sentido de la libertad, o que constituyen un obstáculo para la verdadera solidaridad (50).

Iniciativas comunitarias

34. Ante la miseria, un número creciente de personas y de grupos optan por participar, en todas partes, en acciones comunitarias. Esas iniciativas deben ser fuertemente estimuladas. Actualmente, cada vez más países apoyan la participación popular. Algunos organismos locales tratan, sin embargo, de anular esas iniciativas porque molestan, lo que a veces trae muy graves consecuencias ya que constituyen, de todos modos, las bases indispensables para un verdadero desarrollo.

Algunas Organizaciones no gubernamentales (ONG) de desarrollo, creadas por iniciativas locales, han promovido la constitución de una nueva sociedad civil popular en varios países en desarrollo y han organizado medios de concertación y de apoyo muy variados. Gracias a los dinamismos populares que se han forjado así el camino, un gran número de personas entre las más pobres pueden salir por fin de la miseria y mejorar su situación frente al hambre y a la malnutrición.

Durante estos últimos años, algunas Asociaciones Internacionales Católicas y nuevas Comunidades Eclesiales han lanzado iniciativas en el campo socioeconómico. En su lucha contra el hambre y la miseria, esas acciones se inspiran en las corporaciones medievales y sobre todo en las Uniones cooperativas fundadas en el siglo XIX por promotores del bien común, inspiradas en el espíritu del Evangelio y basadas en la solidaridad social. El primero que subrayó la necesidad de organizarse para lograr la promoción social fue el cuáquero P.C. Plockboy (1695). Otros pioneros son más conocidos: Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), Adolf Kolping (1856), Robert Owen (1771-1858) y el barón Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). Recientemente han aparecido asociaciones que se proponen el bien común de la sociedad e intentan detener el egoísmo, el orgullo y la codicia que son con frecuencia las leyes de la vida colectiva. Las experiencias realizadas a lo largo de la historia, y los resultados de esas nuevas iniciativas, dan la esperanza de poder recoger los frutos en el porvenir (51).

El acceso al crédito

35. Uno de los grandes logros de las ONG ha sido el de facilitar a los pobres acceso al crédito (52). Se está transformando en una práctica de vanguardia y puede ayudar a que una economía informal de subsistencia se encamine hacia la constitución de un verdadero tejido económico básico. Todavía está muy lejos de aumentar de manera significativa el nivel del Producto Nacional Bruto (PNB), pero la importancia del fenómeno radica también en lo que éste significa y prepara. Sosteniendo las iniciativas comunitarias y creyendo en los asociados locales, se evita que persista un esquema de asistencia; así se establecen poco a poco las bases de un desarrollo integral (53).

Papel primordial de las mujeres

36. En la lucha contra el hambre y para el desarrollo, el papel de la mujer es primordial, pero por lo general, todavía no es suficientemente reconocido y apreciado. Es conveniente subrayar la función esencial de las mujeres para la supervivencia de enteras poblaciones. En especial en África son ellas las que producen los alimentos esenciales de las familias. Son ellas las más directamente responsables de dar en la casa una alimentación sana y equilibrada. Llegan a ser las víctimas principales de las decisiones tomadas a sus espaldas, como el cese de cultivos de plantas comestibles y de los mercados locales, a pesar de que ellas son las principales administradoras. Esas maneras de actuar no respetan a las mujeres y perjudican el desarrollo. En tales condiciones, el paso a la economía de mercado y la introducción de tecnologías pueden, no obstante las mejores intenciones, agravar las condiciones de trabajo de las mujeres.

La malnutrición las afecta de manera especial; son las primeras que se ven perjudicadas porque el fenómeno se repercute en sus embarazos y compromete el porvenir sanitario y escolar de sus hijos.

Por tanto, el objetivo de este esfuerzo deberá entrar a formar parte de un marco mucho más ambicioso, a saber: promover la condición social de las mujeres en los países pobres, abriéndoles un mejor acceso a los cuidados de salud, a la formación y también al crédito. Así ellas podrán mostrar sus verdaderas capacidades en el aumento de la producción, en la obra de desarrollo y en la evolución económica y política de sus países (54).

Es preciso conservar intactos los papeles del hombre y de la mujer, sin abrir brechas y sin feminizar a los hombres o virilizar a las mujeres (55). En la evolución ausplicable de la condición de la mujer no habrá que olvidar tampoco la atención que ella debe prestar a la vida que nace y crece. Algunos países en desarrollo dan ejemplo poniendo barreras a los excesos que se producen actualmente en el occidente en la modificación de la sensibilidad femenina, sin que por ello se apruebe la privación de un derecho al legítimo progreso. No hay que repetir, por consiguiente, en ese campo, los errores ya cometidos al no hacer caso de las estructuras tradicionales, optando por los modelos occidentales particularmente inadecuados a las situaciones locales, y adaptándolos sin ajustarlos.

La integridad y el sentido social

37. Es preciso motivar decididamente a los protagonistas sociales y económicos en favor de políticas de desarrollo cuyo objetivo prioritario sea garantizar a todos los hombres iguales oportunidades de vivir dignamente, haciendo los esfuerzos y sacrificios necesarios. Eso será imposible si las personas responsables no dan muestras indiscutibles de integridad y de sentido del bien común. Los fenómenos de fuga de capitales, despilfarro o apropiación de los recursos en beneficio de una minoría familiar, social, étnica o política, están generalizados y son públicamente conocidos por todos. Esos extravíos se denuncian con frecuencia, pero sin que sus autores se sientan verdaderamente estimulados a abandonar tales actividades, incluso considerables, que perjudican a los pobres (56).

Con frecuencia, es sobre todo la corrupción⁵⁷ la que pone trabas a las reformas necesarias para la búsqueda del bien común y de la justicia, que van juntos. Las causas de la corrupción son numerosas. Se trata, de todos modos, de un atropello muy grave de la confianza otorgada por la sociedad a una persona elegida para representarla y que, por su parte, aprovecha de ese poder social para lograr ventajas personales. La corrupción es uno de los mecanismos constitutivos de numerosas «estructuras de pecado» y su costo para el mundo es bastante superior al monto total de las sumas malversadas.

III. HACIA UNA ECONOMÍA MÁS SOLIDARIA

Para servir mejor al hombre y a todos los hombres

38. El crecimiento de la riqueza es necesario para el desarrollo, pero las grandes reformas macroeconómicas que producen siempre una limitación de los ingresos pueden fracasar cuando las reformas estructurales no se realizan con la energía y el valor político necesarios, en especial aquellas referentes al poder público: reforma de la función del Estado, reformas de bloques políticos y sociales. Estas producen, entonces, sufrimientos inútiles y precipitan una recaída. Las grandes reformas, a veces excesivamente brutales, están siempre acompañadas de ayudas procedentes de la comunidad internacional que presiona el poder político, a menudo a solicitud de éste, para situar al país ante las opciones y ayudarle a tomar decisiones que los países desarrollados no han vuelto a tener la oportunidad de tomar desde los años de la reconstrucción, después de la segunda guerra mundial.

Es tarea de las instituciones internacionales incluir en los planes elaborados por los gobiernos, y escuchando sus consejos, disposiciones destinadas a aliviar el sufrimiento de los que se verán más afectados por esas medidas necesarias. Asimismo, les compete alimentar la confianza hacia los dirigentes del país para que éste se beneficie en un momento dado de los apoyos financieros que recibe en forma de préstamos, ya sean por parte de organismos públicos o privados. Las instituciones internacionales deben hacer presión, igualmente, en el gobierno, para que todas las categorías sociales puedan participar en el esfuerzo común. De lo contrario, el país no podrá tomar el camino del bien común y de la justicia social, tan difícil de salvaguardar, por su misma fragilidad, en esas circunstancias.

Para llegar a ese objetivo, el personal de las instituciones internacionales deberá dar prueba del rigor técnico que afortunadamente acostumbra, pero también de su preocupación por las personas, actitud que no se puede inculcar con disposiciones burocráticas o mediante una formación meramente económica. Es entonces cuando la escucha preferencial al pobre deberá ser especialmente atenta; habrá que elaborar disposiciones precisas, en colaboración con las ONG y las Asociaciones católicas que están en contacto y

al servicio de los que se ven más expuestos. Nunca se insistirá lo suficiente en este punto, pues es esencial, y los responsables nacionales e internacionales podrían descuidarlo fácilmente por el hecho de que el trabajo técnico presenta ya dificultades considerables.

En general, todos los organismos nacionales e internacionales que están en relación permanente con los países en desarrollo con altos costos sociales, deberán establecer líneas de comunicación personales y oficiosas, entre los que están directamente al servicio de las poblaciones y el personal técnico que define los planes de reforma. Todo ello deberá realizarse dentro de la mutua confianza de personas que comparten el mismo servicio a los hombres y a cada hombre, para no caer en el economismo y en la ideología.

Hacer converger la acción de todos

39. Los países más ricos tienen una responsabilidad de primer plano en la reforma de la economía mundial. En estos últimos tiempos, por lo menos, han dado prioridad a las relaciones con los países que despegan económicamente los que están verdaderamente en desarrollo y también a los países del Este europeo cuya evolución puede constituir una amenaza cercana desde el punto de vista geográfico.

En los países ricos no faltan las personas de escasos recursos económicos, ni tampoco las reformas difíciles de realizar en el propio territorio. Nace, entonces, la tentación de hacer pasar a un segundo plano a los que tienen escasos recursos económicos en los países en desarrollo con altos costos sociales. «La miseria del mundo no está a cargo nuestro», es una frase que se repite a menudo en los países globalmente ricos.

Tal actitud, si se llegara a afianzar, sería a la vez indigna y poco perspicaz. Todas las personas, dondequiera que se hallen, sobre todo las que poseen medios económicos y tienen autoridad política, deben dejarse constantemente cuestionar por la miseria de los más desamparados y así tener en cuenta los intereses de éstos últimos en sus decisiones y en sus acciones. Este llamamiento está dirigido a los responsables de las decisiones relacionadas con los países en desarrollo.

Se dirige, igualmente, a todos los que, en los distintos países y a nivel internacional, bloquean de hecho, las posibilidades de acción en favor del bien común, para proteger intereses que por sí mismos podrían ser del todo legítimos. La protección de un cierto derecho adquirido en un determinado país puede tener como consecuencia la persistencia del hambre en otra parte del mundo, sin que se pueda señalar una relación precisa de causalidad ni la identidad de las víctimas; es fácil, entonces, negar su existencia. Otros conservatismos, en distintos niveles y en otros lugares, pueden contribuir a esos mismos bloqueos.

La anhelada reforma del comercio internacional está en vías de realización. Beneficia sobre todo a los pobres de los países ricos. Es de importancia capital, por tanto, que las prioridades no oculten la situación de los desamparados de los países pobres que carecen casi totalmente de voz en el ámbito internacional. Ellos deben volver a ser el centro de las preocupaciones internacionales, junto con las demás prioridades. Podemos alegrarnos, de todos modos, de las prioridades en favor de «la erradicación de la miseria» propuestas desde hace algunos años por el Banco Mundial.

Los responsables de los países en desarrollo no deben, por su parte, esperar una hipotética reforma internacional para comenzar a dedicarse, en su propio país, a las reformas y responder a necesidades con frecuencia muy evidentes, que propiciarían un cierto despegue económico. Dicho despegue no depende de recetas particulares, sino de una aplicación valiente y constante de reglas sencillas; éstas permiten actuar a los que son honestos y capaces de iniciativas válidas y económicamente rentables; esas mismas reglas prohíben a los deshonestos sacar de los recursos nacionales una recompensa que no corresponde a su contribución. Los pueblos deben «sentir que son los principales artífices y los primeros responsables de su propio progreso económico y social» (58). Como lo hemos dicho más arriba, pertenece a los gobiernos, y a las instituciones vinculadas a los países en desarrollo, manifestar claramente su preferencia por las actitudes responsables y valientes al servicio de las comunidades nacionales.

La voluntad política de los países industrializados

40. Los poderes públicos de los países globalmente ricos deben influir en la opinión pública local para sensibilizarla respecto a la situación de los pobres, cercanos o lejanos; es su deber, igualmente, sostener con fuerza la acción de las instituciones internacionales para aliviar esos mismos sufrimientos, y ayudarles a emprender iniciativas inmediatas y perseverantes con el fin de detener el hambre en el mundo. En esta línea la Iglesia está insistiendo con gran empeño, desde hace más de cien años, contra viento y marea, y solicita que los derechos de los más débiles sean protegidos, entre otras cosas, mediante intervenciones del poder público (59).

Para sensibilizar y movilizar a la comunidad internacional, en particular por lo que se refiere a la dimensión ética del asunto, se encuentran referencias enérgicas y precisas en numerosos textos procedentes, por ejemplo, del Consejo Económico y Social ECOSOC (en particular, de su Comisión de Derechos Humanos) y del UNICEF. En los trabajos de la FAO bien conocida al respecto la convergencia ya recordada entre la enseñanza de la Iglesia y los esfuerzos de movilización creciente emprendidos por la comunidad internacional se presenta con gran evidencia en varios instrumentos, como la Carta del Campesino, que se encuentra en la *Declaración mundial sobre reforma agraria y desarrollo rural* (1979) (60); el *Pacto mundial de seguridad alimentaria* (61); la *Declaración mundial sobre nutrición* y el *Plan de acción* adoptado por la Conferencia internacional sobre nutrición (1992) (62), sin olvidar diversos códigos de comportamiento o compromisos internacionales política o moralmente obligatorios sobre plaguicidas, recursos fitogenéticos, etc. Es importante observar que esa perspectiva ética ha sido adoptada recientemente por el Banco Mundial (63). El desarrollo humano no será el fruto de mecanismos económicos que funcionan por sí mismos y que bastaría promover. La economía se hará más humana gracias a toda una serie de reformas, en todos los niveles, orientadas hacia el mejor servicio del verdadero bien común, es decir, guiadas por una visión ética fundada en el valor infinito de cada hombre y de todos los hombres; es necesaria una economía que se inspire en «la necesidad de entablar relaciones entre los pueblos sobre la base de un constante intercambio de dones, de una verdadera "cultura del dar" que debería preparar a todos los países para afrontar las necesidades de los menos favorecidos» (64).

Establecer equitativamente los términos del intercambio

41. El funcionamiento de los mercados que favorece el desarrollo requiere una sensata reglamentación; consta de leyes propias, independientes de la capacidad de decisión de los participantes en el mercado mismo, con tal que éstos sean suficientemente numerosos y suficientemente independientes unos de otros. Desafortunadamente en los mercados de las materias primas minerales, a pesar de los grandes esfuerzos intentados, tanto por los gobiernos incluso algunas instituciones internacionales, en particular la UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) como por empresas del sector privado, no se logran todavía términos equitativos de intercambio. No es posible, por razones políticas o humanitarias, evitar el nivel de los precios que resulta del funcionamiento ciego de los mercados.

Los países importadores, por su parte, no deben mantener las barreras ni levantar otras nuevas pues éstas frenan selectivamente eventuales importaciones procedentes de países en los cuales gran parte de la población tiene hambre; los países importadores deben procurar, igualmente, que los beneficios locales de esas operaciones comerciales vayan a los más desfavorecidos. Se trata de un asunto muy delicado que exige una actitud valiente y precisa.

Superar el problema de la deuda

42. Desde 1985, la comunidad internacional gestiona la carga de la deuda, con la principal preocupación de evitar la destrucción del sistema financiero que reúne todas las instituciones financieras de todos los países. Ese sistema ha permitido en las distintas naciones y durante las crisis consolidaciones de créditos cuyo resultado ha sido situar a todos los acreedores de un mismo país en un mismo nivel lo que no es conforme al derecho ni a la justicia social. A su vez, los que otorgan préstamos se han visto obligados a perder una parte, variable según cada cual, de sus créditos. Se requiere mucha equidad y

vigilancia para que los países más valientes y eficaces en materia de reformas no se vean penalizados respecto a los demás. Es claro que la deuda debe aún disminuir considerablemente. Pero es justo que esa disminución esté acompañada de reformas en todos los países, de manera que no se caiga nuevamente en esos desórdenes, olvidando las circunstancias que han llevado a tal situación: exceso de gastos públicos, gastos públicos mal enfocados, desarrollo privado local sin interés económico, y competencia excesiva entre países que otorgan préstamos y países exportadores, favoreciendo ventas inútiles o incluso perjudiciales. En todo caso, es preciso reconocer que no se podrán mejorar las condiciones de los países en desarrollo con altos costos sociales, si no existe una mayor estabilidad en el marco social y político-institucional.

Aumentar la ayuda pública para el desarrollo

43. El proyecto de la UNCTAD para la segunda década del desarrollo, se proponía que la ayuda a los países en desarrollo ascendiera al 0,7% del PNB de los países industrializados. Sólo unos pocos países han logrado este objetivo (65) que ha sido reiterado por la Cumbre de Copenhague (66). El promedio de la ayuda a los países en desarrollo representa, actualmente, el 0,33%, es decir, menos de la mitad del objetivo indicado.

El hecho de que algunos países alcancen dicho objetivo y otros no, demuestra claramente que la solidaridad es fruto de la determinación de los pueblos y de los Estados, y no de automatismos técnicos. Conviene, igualmente, reservar una suma mayor de esa ayuda para la financiación de proyectos en cuya elaboración hayan participado los mismos pobres. Puesto que en la democracia los responsables políticos dependen de la opinión pública, es preciso infundir en ella una conciencia más clara acerca de lo que supone el presupuesto de ayuda para el desarrollo. «Todos somos solidariamente responsables de las poblaciones subalimentadas [...] igualmente, hay que formar las conciencias al sentido de responsabilidad que incumbe a todos y a cada uno, especialmente a los más favorecidos»(67).

La ayuda pública plantea numerosos problemas de orden ético, tanto a los países donantes como a los países destinatarios. En todas partes, la moralización de los circuitos de dinero nuevo es un problema difícil, y la falta de ética puede beneficiar a grupos privilegiados. Se corre así el riesgo de estabilizar situaciones de poder que se podrían describir en términos de «estructuras de pecado», favoreciendo por todos lados el clientelismo.

Se trata de potentes mecanismos inhibidores de las verdaderas reformas y del desarrollo del bien común que pueden tener consecuencias temibles como, por ejemplo, desórdenes locales y contiendas entre tribus en los países que son frágiles en este campo.

La lucha contra esas «estructuras de pecado» da una gran esperanza a los países menos favorecidos.

Reflexionar acerca de la ayuda

44. Es tarea de los países industrializados no sólo aumentar la ayuda que otorgan a los países en desarrollo, sino volver a evaluar las modalidades de distribución. La «ayuda vinculada» es objeto de crítica cuando está pensada en función del país que otorga un préstamo o una donación y está llena de condiciones que obligan al país receptor a: adquisición de bienes manufacturados al país donante; empleo de mano de obra especializada expatriada, en detrimento de la mano de obra local; conformidad con los programas de reajuste estructural, etc. Por el contrario, se considera que la ayuda no vinculada da realmente mejores resultados, lo que se ha comprobado en muchos casos. No conviene, sin embargo, desechar a priori la ayuda vinculada, si está concebida con el fin de repartir equitativamente las ventajas a las distintas partes y si permite realizar una sana gestión de los medios de los cuales se dispone.

La ayuda alimentaria de urgencia, una solución temporal

45. La ayuda alimentaria de urgencia tiene el noble fin de permitir que una población determinada pueda sobrevivir en una situación de crisis; tiene un carácter indiscutiblemente humanitario; puede servir también

como un incentivo para el desarrollo y por definición debe ser temporal.

Existen muchas controversias en relación con la ayuda alimentaria en general. Algunos dicen que no incide en las causas mismas del hambre, que puede desalentar a los productores locales, que puede crear dependencia y modificar costumbres alimentarias, otros afirman que puede favorecer sólo a los intermediarios y dar ocasión de corrupción.

En algunos países la ayuda alimentaria se prolonga por tanto tiempo que se convierte en algo estructural formando parte de los recursos ordinarios que alivia el déficit nacional.

De la ayuda estructural durable se dice que es un válido incentivo al desarrollo, pero algunos afirman que se puede convertir, también, en un arma comercial que desestabiliza la producción y crea dependencia.

La concertación de la ayuda

46. A pesar de las críticas que suscita, la ayuda alimentaria de urgencia se puede mejorar mediante la concertación entre los sucesivos interlocutores de la cadena: Estados, autoridades locales, ONG, Asociaciones eclesiales y población beneficiaria. Las ayudas podrían ser limitadas en el tiempo y estar más enfocadas en la población que se encuentra realmente en situación de déficit alimentario; deberían estar incluso constituídas por productos locales en cuanto sea posible. Ante todo, la ayuda de urgencia debe contribuir a liberar a las poblaciones de la dependencia. Con tal objeto, prescindiendo de si están dotadas o no de una infraestructura suficiente de capacidades locales de distribución, las ayudas deben estar acompañadas de proyectos de prevención, para las poblaciones interesadas, contra futuras carestías alimentarias. De este modo, la ayuda de urgencia, realizada bajo ciertas condiciones, puede ser considerada como una acción notable de solidaridad internacional. De otra manera sería una forma de asistencia «que no aporta una solución satisfactoria, pues permite que persistan y se agudicen las condiciones de extrema pobreza, condiciones que llevan al incremento de las muertes por desnutrición y hambre»(68).

La seguridad alimentaria, una solución permanente

47. El problema del hambre no podrá encontrar solución mientras no se fomente la seguridad alimentaria local (69). «La seguridad alimentaria existe cuando todos los habitantes, en todo momento, tienen acceso a los alimentos necesarios para llevar una vida sana y activa» (70). Para eso es necesario realizar programas que valoricen la producción local, y establecer una legislación eficaz que proteja las tierras agrícolas y garantice a la población campesina el acceso a ellas. Si eso no se ha realizado todavía en los países en desarrollo, es porque se presentan muchos obstáculos. Es cada vez más difícil y complejo, en efecto, para los responsables políticos y económicos de los países en desarrollo, definir una política agrícola. Entre las causas numerosas de esa situación está la fluctuación de los precios y de las monedas, provocada también por la superproducción de productos agrícolas. Para garantizar la seguridad alimentaria habría, por tanto, que favorecer la estabilidad y la equidad en el comercio internacional (71).

Prioridad a la producción local

48. La importancia primordial de la agricultura en todo proceso de desarrollo está plenamente reconocida. Sea cual fuere la evolución de la coyuntura comercial internacional, tanto la independencia económica y política como la alimentación de los países en desarrollo tendrían mucho qué ganar si se establecieran sistemas agrícolas, ciertamente abiertos al exterior, pero que favorecieran su desarrollo interno. Eso exige la creación de un entorno económico y social fundado en un mejor conocimiento y una mejor gestión de los mercados agrícolas locales; en el desarrollo del crédito rural y de la formación técnica; en la garantía de precios locales remunerativos; en el progreso de los circuitos de transformación y de comercialización de los productos locales; en una verdadera concertación entre los países en desarrollo; en una organización de los campesinos mismos y en la defensa colectiva de sus intereses. Todas esas tareas dependen, a la vez, de la competencia y de la voluntad humanas.

Importancia de la reforma agraria

49. La producción alimentaria local encuentra a menudo trabas debido a una mala repartición de las tierras y a la utilización irracional de los suelos. Más de la mitad de la población de los países en desarrollo carece de tierras, y esa proporción va aumentando (72). Aunque casi todos los países en desarrollo poseen políticas de reforma agraria, pocos son los que las han aplicado efectivamente. Además, los espacios agrícolas utilizados por las sociedades multinacionales de la alimentación sirven casi únicamente para alimentar a las poblaciones del Norte, y los sistemas de explotación tienden a agotar los suelos. Es urgente realizar una «decidida reforma de las estructuras y nuevos esquemas en las relaciones entre los Estados y los pueblos» (73).

Papel de la investigación y de la educación

50. Las tareas que incumben a los responsables políticos y de la economía son muy importantes. Sin embargo, para responder a un reto tan grande como es el del hambre, la malnutrición y la pobreza, todo hombre está llamado a preguntarse qué hace y qué podría hacer al respecto.

Para esto se necesitará:

• La aportación de la ciencia: las élites intelectuales están llamadas a hacer uso de su sabiduría y de su influencia para tratar de resolver el problema. Las investigaciones en biotecnología, por ejemplo, pueden contribuir a mejorar tanto en el Norte como en el Sur la seguridad alimentaria mundial, la asistencia sanitaria y el abastecimiento de energía. Por su parte, las ciencias humanas, mediante una mejor lectura y una interpretación más exacta de la organización social, pueden hacer resaltar los desequilibrios del sistema reinante y las consecuencias nefastas que ellos tienen, para ayudar a corregirlos. Las ciencias, igualmente, pueden contribuir a definir y a establecer nuevos caminos de solidaridad entre los pueblos.

• Una sensibilización de los individuos y de los pueblos acerca de la interdependencia, la solidaridad y la fraternidad. La educación al amor al prójimo es una tarea que corresponde en primer lugar a los padres de familia y educadores. En este aspecto es también importante el rol de los políticos y muy especialmente el de los medios de comunicación social.

• Es preciso dar una importancia primordial a la educación que no se limita a transmitir conocimientos, sino que plantea también los fundamentos de la conciencia moral. Habrá que eliminar la dicotomía entre educación y desarrollo, dos objetivos tan interdependientes, tan estrictamente vinculados uno a otro, que es necesario perseguirlos conjuntamente para lograr resultados duraderos. Es un deber de solidaridad ayudar a todo hombre a beneficiarse de «una educación que responda al propio fin» (74).

Los Organismos Internacionales: Asociaciones y/o Organizaciones Internacionales Católicas (OIC) Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y sus redes

51. Desde hace varias décadas, a las iniciativas ya existentes se han agregado organismos fundados también por voluntarios que se han puesto al servicio de los individuos y de las poblaciones en dificultad. Esos Organismos Internacionales se conocen bajo el nombre de Asociaciones Internacionales Católicas, Organizaciones Internacionales Católicas (OIC) y Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Son famosos por su dinamismo y han dado prueba de sus aptitudes en la promoción del desarrollo integral de los pobres y en la respuesta a las situaciones de urgencia (hambre o carestía, en el caso que nos interesa). Saben llamar la atención sobre las situaciones desesperadas, movilizándolo fondos públicos y privados y organizando la ayuda "in loco". Con el pasar de los años, la mayor parte de ellas ha unido a esta lucha contra el hambre una acción más amplia en favor del desarrollo. Entre sus éxitos más notables están los proyectos que contemplan iniciativas nuevas que se toman localmente en forma autónoma, o proyectos que sirven para reforzar las instituciones y las colectividades locales.

La Iglesia católica desde siempre y, por tanto, mucho antes de que existieran las ONG, ha estado al lado de los pobres y hambrientos ayudando a resolver sus necesidades. Hoy la vemos estimulando, inspirando y coordinando innumerables asociaciones parroquiales, diocesanas, nacionales e internacionales, y a través de amplias redes (75).

Reconocemos aquí también el trabajo de los Organismos Internacionales considerados en conjunto, ya sean de inspiración directamente cristiana (76), de inspiración religiosa o de inspiración laica.

La doble misión de los Organismos Internacionales

52. La misión de los Organismos Internacionales es doble: sensibilización y acción. Si la segunda es evidente, la primera con frecuencia es desconocida. Sin embargo, los dos aspectos son inseparables. Sensibilizar a todos respecto a las realidades y a las causas de un desarrollo insuficiente es algo fundamental. De la sensibilización depende directamente la indispensable colecta de fondos privados, por un lado; y, por otro, la toma de conciencia del mayor número de personas. La formación de esa base popular es necesaria para lograr un aumento de la ayuda pública al desarrollo y para transformar las «estructuras de pecado».

Coparticipación solidaria

53. Los Organismos Internacionales deben poner en práctica una verdadera coparticipación con los grupos a los cuales ayudan. Así nace una solidaridad fraterna en el diálogo, la mutua confianza y la escucha respetuosa.

En este campo tan delicado de la coparticipación, el Papa Juan Pablo II ha querido dar un signo de su especial interés a través de la Fundación «Juan Pablo II para el Sahel», cuyo objetivo es la lucha contra la desertificación en los países del sur del Sahara; y de la Fundación «Populorum Progressio» en favor de los más desprovistos de América Latina, administradas autónomamente por las Iglesias locales de sus respectivas regiones (77).

IV. EL JUBILEO DEL AÑO 2000 UNA ETAPA EN LA LUCHA CONTRA EL HAMBRE

Los jubileos: dar a Dios lo que es de Dios

54. En la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, de preparación a la celebración de los dos mil años del nacimiento de Cristo, el Papa Juan Pablo II recuerda la antiquísima tradición de los jubileos en el Antiguo Testamento, arraigada en el concepto del año sabático: el año sabático era un tiempo dedicado de modo particular a Dios que se celebraba cada siete años, según la ley de Moisés, y durante el cual se dejaba reposar la tierra, se liberaban los esclavos y se remitían las deudas. El año jubilar, que se celebraba cada cincuenta años, ampliaba aún más las prescripciones anteriores: el esclavo israelita no sólo era liberado, sino que recuperaba la posesión de la tierra de sus antepasados. «Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia» (Lv 25, 10).

El fundamento teológico de esta redistribución era el siguiente: los israelitas no podían «privarse definitivamente de la tierra, puesto que pertenecía a Dios, ni podían permanecer para siempre en una situación de esclavitud, dado que Dios los había "rescatado" para sí como propiedad exclusiva, liberándolos de la esclavitud en Egipto»(78).

Encontramos allí la exigencia de respetar la destinación universal de los bienes, la aplicación de la hipoteca social relacionada con el derecho a la propiedad privada que se expresaba así puntualmente como ley pública. Así corregía las trasgresiones, el afán desmesurado de lucro, ganancias dudosas y muchas otras modalidades de ejercicio de la propiedad, de la posesión de los bienes.

Ese marco jurídico del año jubilar, era como el esbozo de la enseñanza social de la Iglesia que luego fue estructurada a la luz del Nuevo Testamento. En verdad, fueron pocas las realizaciones concretas que siguieron el ideal social del año jubilar. Se hubiera necesitado un gobierno justo y capaz de imponer los preceptos anteriores, cuyo objeto era restablecer una cierta justicia social. El magisterio social de la Iglesia, que se ha desarrollado sobre todo a partir del siglo XIX, ha transformado en cierto modo esos preceptos en un cuerpo doctrinal que es la doctrina social de la Iglesia. Hoy es el Estado en su papel de regulador quien debe garantizar a cada uno la necesaria y justa participación en los bienes de la creación. La Iglesia tiene el deber de enseñar esta doctrina.

Ser la «providencia» de los propios hermanos

55. La práctica de los jubileos se remite fundamentalmente a la Divina Providencia y a la historia de la salvación (79). Apoyándose en esta referencia es posible considerar que el hambre y la malnutrición son una consecuencia del pecado humano que se revela desde los primeros versículos del libro del Génesis: «El Señor preguntó a Caín: "¿Dónde está tu hermano?" Él respondió: "No lo sé: ¿soy yo acaso el guardián de mi hermano?" Entonces el Señor replicó: "¿Qué es lo que has hecho? La sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra. Por eso te maldice esa tierra, que ha abierto sus fauces para beber la sangre de tu hermano que acabas de derramar. Cuando cultives el campo, no te dará ya sus frutos. Y serás un forajido que huye por la tierra"» (Gn 4, 9-12).

Esta imagen expresa con toda claridad la relación entre el respeto a la dignidad de la persona humana y la fecundidad del espacio ecológico mancillado y destrozado luego. Esta relación resuena como un eco a lo largo de la historia humana y constituye, al parecer, el telón de fondo teológico de las relaciones de causalidad analizadas anteriormente sobre el hambre y la malnutrición. Todo sucede como si los acontecimientos naturales imprevisibles, a veces tan hostiles, se ampliaran con las consecuencias de la sed desmedida de poder y de provecho y sus «estructuras de pecado». El hombre, apartándose de la intención creadora de Dios, se ve a sí mismo, a sus hermanos y al porvenir con mirada miope, condenado a la experiencia de vagar afligido por el mundo y tiene que escuchar el reproche: «... ¿dónde está tu hermano? ... ¿qué es lo que has hecho?».

Dignidad del hombre y fecundidad de su trabajo

56. Dios quiere, sin embargo y a pesar de todo, devolver al hombre la creación y, gracias a Cristo Redentor, ayudarle a cultivar y cuidar el huerto (cf. Gn 2, 15-17), evitando que se torne un erial y que alguien quede excluido. En esta situación, todo esfuerzo por honrar la dignidad de la persona humana y restaurar la armonía entre el hombre y toda la creación, radica en el misterio de la Redención realizado por Jesucristo, representado simbólicamente por el árbol de la vida en el jardín del Edén (cf. Gn 2, 9). El hombre, cuando entra libremente en comunión con este misterio, transforma ese vagar, al cual se hallaba sometido, en ocasión y camino de fe, en el que aprende nuevamente a mantener una relación amorosa con Dios, con sus semejantes y con toda la creación.

Esa justificación nace y se alimenta de la fe y de la confianza en Dios y se manifiesta a menudo en el hombre «pobre de corazón». El hombre entra de nuevo a participar plenamente en la culminación de la creación, arruinada por el pecado original: «... pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios... para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8, 19.21).

Así el sentido de la economía humana se revela plenamente: posibilidad para el hombre, y para todos los hombres, de cultivar la tierra, de vivir de «la tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo» (80). La dinámica de esta economía que se va forjando depende de nuestra adhesión a ese plan divino y de su «encarnación» en nuestras vidas. La aceptación incondicional y progresiva nos lleva a incorporarnos a la Iglesia, pueblo peregrino, y nos hace avanzar hacia el Reino de Dios. Es tarea de cada uno de nosotros, los bautizados en Cristo, revelar esa fecundidad de la cual la Iglesia es depositaria y cuya misión es restaurar toda la creación en Cristo. Frente a la lógica de las «estructuras de pecado» que debilitan la economía humana, estamos llamados a dejarnos cuestionar íntimamente por Dios y a adoptar así una actitud crítica respecto a los

modelos reinantes.

Desde esta perspectiva, la Iglesia invita a todos sus miembros a desarrollar su saber, su competencia y su experiencia, cada cual según los dones que ha recibido y según su propia vocación. Esos dones y vocaciones peculiares de cada persona están admirablemente representados en las tres parábolas (del criado fiel, de las diez vírgenes y de los talentos) que anteceden justamente la parábola del Juicio final (cf. Mt 24, 45-51; 25, 1-46). La complementariedad y la diversidad de las vocaciones y de los carismas orientan la respuesta de amor por parte del hombre, llamado a ser «providencia» de sus propios hermanos, «una providencia sabia e inteligente que guía el desarrollo humano y el desarrollo del mundo por el sendero de la armonía con la voluntad del Creador, para el bienestar de la familia humana y el cumplimiento de la vocación trascendente de cada persona» (81).

La economía degradada por la falta de justicia

57. La Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* propone iniciativas muy concretas para promover activamente la justicia social (82), estimulando a descubrir otras maneras de responder al problema del hambre y de la malnutrición que el Jubileo podría incluir.

La práctica jubilar es particularmente necesaria en el campo de la economía; ésta, abandonada a sí misma, es dañina, se debilita, pues no ejerce justicia. Toda crisis económica cuyo efecto extremo es la penuria alimentaria se presenta como una crisis de justicia (83), el pueblo escogido del Antiguo Testamento ya la había experimentado. Habrá que analizar la crisis de hoy en el marco del libre mercado. Es cierto que con las debidas condiciones, tanto en el interior de cada país, como en las relaciones internacionales, el libre mercado puede ser un instrumento apropiado para repartir los recursos y responder eficazmente a las necesidades (84).

Es preciso constatar que la justicia y el mercado se analizan con frecuencia como dos realidades antinómicas, quedando por ello eximido el individuo de su responsabilidad con respecto a la justicia social. La exigencia de equidad ya no incumbe al individuo, sometido con resignación al orden comercial, sino al Estado, y más exactamente al Estado-providencia.

En general, las filosofías morales reinantes son ampliamente responsables de una desviación de la reflexión: se ha pasado del campo del comportamiento justo, al de la justicia de las estructuras y procedimientos, construcción teórica prácticamente fuera de alcance. Además, esa providencia estatal "ad intra" y "ad extra", se presenta hoy bastante sofocada, garantizando cada vez menos una verdadera justicia distributiva y atentando ella misma contra la eficacia de las economías nacionales. ¿No habría quizás aquí materia de reflexión sobre la relación existente, por una parte entre la falta de una sobriedad en nuestros comportamientos económicos y de contribución individual al establecimiento de una justicia social; y por otra, la creciente ineficacia de los mecanismos de redistribución que, al cabo de un tiempo, se repercute sobre la eficacia global de nuestra economía?

Rectitud y justicia en la economía

58. Para responder a esta oposición entre mercado y justicia, la enseñanza social de la Iglesia procura profundizar en la noción de justo precio que toma del pensamiento escolástico, refiriéndola no sólo al criterio de justicia conmutativa, sino más ampliamente al criterio de justicia social, es decir, al conjunto de derechos y deberes de la persona humana. Esta realización de la justicia social, gracias al justo precio, se funda en una doble conformidad: conformidad del contexto jurídico, que sirve de marco al mercado, con la ley moral; y conformidad de los múltiples actos económicos individuales, que establecen el precio del mercado, con la misma ley moral.

Una responsabilidad personal que se limite simplemente a la ley civil no es suficiente, pues implica, en muchos casos, «la abdicación de la conciencia moral» (85). Así como el precio en un mercado depende de los múltiples usos que dan los consumidores, asimismo nuestra conciencia moral, árbitro moral de los usos que se hacen, será la que permite que el precio del mercado coincida con el justo precio. Por tanto,

cuando los agentes del mercado no incluyen el deber de justicia social en sus opciones económicas, el mecanismo mismo del mercado disociará el precio competitivo del justo precio.

En esta preparación del Jubileo del Año 2000, estamos todos invitados a encarnar la ley moral diariamente en nuestros actos económicos (86). Por tanto, el carácter justo o injusto del precio está, en cierta forma, «en nuestras manos»: las del productor y las del inversionista, las del consumidor y las del responsable de tomar las decisiones públicas.

El Estado y la comunidad de los Estados, sin embargo, no están dispensados de ejercer una tutela capaz, entre otras cosas, de mitigar, aunque de manera imperfecta, la carencia del deber individual de justicia social. El objeto político constituido por el bien común es más importante, en efecto, que la simple justicia conmutativa de los intercambios.

Un llamamiento a propuestas jubilares

59. El llamamiento de Dios por mediación de su Iglesia es, desde luego, una convocatoria a la coparticipación, a la caridad activa y práctica. Se dirige no sólo a los cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad, y a todos los hombres capaces de buena voluntad, es decir, a todos sin excepción. La Iglesia se coloca pues a la cabeza de los movimientos que promueven el amor solidario, preocupándose por la persona humana en general y por todo hombre en particular. Presente y actuante al lado de todos los que desarrollan la acción humanitaria para responder a las necesidades y a los derechos fundamentales de sus hermanos, la Iglesia recuerda regularmente que la «solución» de la cuestión social exige la colaboración de todos (87).

Todo hombre de buena voluntad, en efecto, puede percibir la puesta en juego de la ética en los asuntos relacionados con el devenir de la economía mundial: luchar contra el hambre y la malnutrición, contribuir a la seguridad alimentaria y a un desarrollo agrícola endógeno de los países en desarrollo, valorizar las potencialidades de exportación de esos países, preservar los recursos naturales de interés mundial. La enseñanza social de la Iglesia puede ayudar a puntualizar elementos constitutivos del bien común universal, que deben ser identificados y promovidos por las naciones desarrolladas. Las organizaciones económicas internacionales deben empeñarse en este mismo sentido en la puesta en marcha de la mundialización de los intercambios. Aceptado ese bien común universal, debería inspirar consecuentemente el marco jurídico, institucional y político que rige los intercambios comerciales internacionales. Esto requiere coraje por parte de los responsables de las instituciones sociales, gubernamentales y sindicales, por la dificultad actual de situar los intereses de cada cual en línea con el bien común.

La misión de la Iglesia al respecto no consiste en proponer soluciones técnicas. Pero con ocasión de la preparación al gran Jubileo lanza un amplio llamamiento con el fin de que se hagan propuestas y sugerencias capaces de acelerar la erradicación del hambre y la malnutrición.

Dichas propuestas podrían referirse especialmente a dos campos:

¶ El establecimiento de reservas de alimentos siguiendo el ejemplo de José en Egipto (cf. Gn 41, 35) que permitan ofrecer, en caso de crisis momentánea, una asistencia concreta a las poblaciones afectadas por una situación de calamidad. Los mecanismos de gestión deberían ser concebidos de manera que se evite toda tentación de tipo burocrático capaz de abrir las puertas a las luchas de influencia política o económica, y que evite toda manipulación directa o indirecta de los mercados. Dar tierra y promover el cultivo de huertos familiares, en especial en aquellas regiones donde la pobreza priva a personas y a familias enteras del acceso a la utilización de la tierra, así como de la alimentación básica. Decía el Papa León XIII en favor de los obreros en el siglo XIX: «Los hombres... aprenden incluso a amar más la tierra cultivada por sus propias manos, de la que esperan no sólo el sustento, sino también una cierta holgura económica para sí y para los suyos» (88).

Es preciso que se tomen iniciativas en todas partes del mundo, para que los más desfavorecidos puedan disponer de un trozo de tierra y de los conocimientos e instrumentos de trabajo necesarios para superar situaciones de miseria.

¶; Conviene estimular, en un marco de una perspectiva más amplia, la recopilación de testimonios y estudios basados en la observación y la experiencia directas para identificar con datos precisos «estructuras de pecado» y «estructuras del bien común» (89).

V. EL HAMBRE: UN LLAMAMIENTO AL AMOR

El pobre nos llama al amor

60. En todos los países del mundo, si no cerramos los ojos, cruzamos nuestra mirada con la de las personas que tienen hambre. Esa mirada es mensaje (cf. *Gn* 4, 10).

Dios nos interpela a través del hambriento. La sentencia del Juez universal condena sin ninguna compasión: «... Apartaos de mí, malditos, id al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles. Porque tuve hambre, y no me disteis de comer...» (*Mt* 25, 41ss.).

Estas palabras que salen del corazón del Dios hecho hombre, nos hacen comprender la gravedad profunda que la no satisfacción de las necesidades básicas del hombre tiene ante los ojos del Creador; abandonar al que es imagen de Dios equivaldría a abandonar al Señor mismo. Dios es el que tiene hambre y nos llama con los gemidos del hambriento. Como discípulos del Dios que se revela, suplicamos al cristiano que escuche el llamamiento del pobre. Es efectivamente, un llamamiento al amor.

La pobreza de Dios

61. Según los autores de los Salmos esos famosos cantos del Antiguo Testamento «los pobres» se identifican con los «justos», los que «buscan a Dios», «le temen» y «esperan en Él»; los que «son benditos», «son sus servidores» y «conocen su nombre».

Como si estuviera reflejada en un espejo cóncavo, la luz de los «ANAWIM», los pobres de la primera Alianza, converge hacia la mujer que sirve de punto de enlace entre los dos Testamentos: María, en quien brilla toda la entrega a Yahvé y toda la experiencia que guía al pueblo de Israel, y de quien toma carne el Verbo de Dios. El «Magnificat» es la alabanza que da testimonio de ello, el himno de los pobres cuya única riqueza es Dios (cf. *Lc* 1, 46ss.).

El canto se abre con una explosión de alegría y la expresión de una rebotante gratitud: «Mi alma glorifica al Señor, y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador». Ni las riquezas ni el poder hacen exultar a María: ella se siente «pequeña, insignificante y humilde». Esta idea fundamental inspira toda su alabanza y es completamente contraria a los que se guían por la sed de orgullo, de poder y de riqueza, a quienes se dirige la sentencia: serán «dispersados», «derribados de sus tronos», «despedidos sin nada». Jesús mismo aplica esa enseñanza de su Madre en el discurso evangélico de las Bienaventuranzas que comienzan con la expresión «dichosos los pobres».

El anuncia la Buena Noticia a los pobres (cf. *Lc* 4, 18). La «seducción del dinero», en cambio, aleja del seguimiento de Cristo (cf. *Mc* 4, 19). Nadie puede servir a dos señores: Dios y Mamón (cf. *Mt* 6, 24). La preocupación por el mañana es índice de una mentalidad pagana (cf. *Mt* 6, 32). Para el Señor no se trata sólo de bellas palabras: da testimonio de ellas con su propia vida. «El Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (*Mt* 8, 20).

La Iglesia está con los pobres

62. No hay que falsear ni disimular el precepto bíblico que va en dirección opuesta al espíritu del mundo y a nuestra sensibilidad natural. Nuestra naturaleza y nuestra cultura se rebelan ante la pobreza.

La pobreza evangélica es a veces objeto de comentarios cínicos, ya sea de los indigentes como de los más ricos. Se acusa a los cristianos de querer perpetuar la pobreza. Un tal desprecio de la pobreza sería propiamente diabólico. La característica de Satán (cf. *Mt 4*) es oponerse a la voluntad de Dios haciendo referencia a su Palabra.

Un discurso del Papa Juan Pablo II nos ayuda a hacer la distinción y nos evita caer en la trampa que permitiría justificar nuestro egoísmo. Con ocasión de su visita a la favela del Lixão de São Pedro, en el Brasil, el 19 de octubre de 1991, el Santo Padre reflexiona sobre la primera bienaventuranza del Evangelio de San Mateo y explica la relación entre la pobreza y la confianza en Dios, entre la salvación y el abandono total al Creador; y precisa: «Existe, sin embargo, una pobreza muy distinta de aquella que Cristo ensalzaba, y que afecta a un gran número de hermanos y hermanas, paralizándolo el desarrollo integral de la persona. Ante esa pobreza, que priva de los bienes de primera necesidad, la Iglesia levanta su voz... Por eso la Iglesia sabe que toda transformación social debe pasar necesariamente por una conversión de los corazones y ora por ello. Esta es la primera y principal misión de la Iglesia» (90).

Como ya lo hemos dicho, la voz de Dios a través de su Iglesia es un llamamiento a la coparticipación, a la caridad activa y práctica, dirigido no sólo a los cristianos, sino a todos. Como siempre, y más que nunca, la Iglesia está hoy, apoyando y animando a todos los que desarrollan la acción humanitaria al servicio de sus hermanos en necesidad, para que puedan gozar de sus derechos fundamentales.

La contribución de la Iglesia al desarrollo integral de las personas y de los pueblos no se limita sólo a la lucha contra la miseria y el subdesarrollo. Existe además otra pobreza provocada por la convicción de que es suficiente seguir el camino del progreso técnico y económico para contribuir a que todo hombre sea más digno de llamarse tal; un desarrollo sin alma no puede ser suficiente para el hombre, y la excesiva opulencia le es tan nociva como la excesiva pobreza. Ese es el «modelo de desarrollo» por el hemisferio norte y que implantado difunde en el hemisferio sur, donde el sentido religioso y los valores humanos corren el peligro de ser barridos por la invasión del consumismo.

Tanto el pobre como el rico están llamados a la libertad

63. Dios no quiere la indigencia de su pueblo, es decir, de los hombres, ya que a través de cada uno de ellos nos interpela. Nos dice simplemente que el indigente, así como el rico enriquecido por su riqueza, son hombres mutilados; el primero, por circunstancias que no puede superar a pesar suyo; el segundo, por tener las manos demasiado llenas. Uno y otro se ven, por tanto, impedidos para acceder a la libertad interior, a la que Dios llama sin cesar a todos los hombres.

El pobre, «colmado de bienes» no encuentra en ello una revancha egoísta a la mala suerte, sino una situación que le permite, por fin, no quedar disminuido en sus capacidades fundamentales. El rico, «despedido sin nada», no es castigado por ser rico, más bien se ve liberado del peso y de la oscuridad inherentes a su apego demasiado exclusivo a toda clase de bienes. El canto del Magnificat no es una condena, sino un llamamiento a la libertad y al amor.

En este proceso de doble curación, el pobre está llamado a sanar su corazón herido por la injusticia que puede llevarle hasta a odiarse a sí mismo y a los demás. El rico en cambio está llamado a liberarse de su carga de pacotilla, que le tapa ojos y oídos. Esa carga oculta el fondo de su corazón bajo los efímeros bienes del dinero, el poder y los placeres; esa carga limita la visión de sí mismo y de los demás.

La necesaria reforma del corazón del hombre

64. El hambre en el mundo nos hace tocar de cerca las debilidades del hombre en todos los niveles: la lógica del pecado que se inserta en el corazón del hombre, está al origen de las flaquezas de la sociedad debido a la acción, de las así llamadas «estructuras de pecado». Para la Iglesia, el egoísmo culpable y la búsqueda desenfrenada del dinero, el poder y la gloria, cuestionan el valor mismo del progreso en cuanto tal. «... Los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una

auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano» (91).

Por el contrario, el amor que se alberga en el corazón del hombre, le ayuda a superar sus propios límites y a actuar en el mundo, creando las «estructuras del bien común»; éstas abren el camino a los que están en marcha con él hacia la «civilización del amor»(92) y arrastran a los demás en esa dirección.

El hombre está llamado a reformarse: Lo que está en juego es vital para todos. Debe poner su corazón en movimiento hacia la unificación, en el amor, de su propia persona y de la comunidad humana. Esta reforma del hombre es radical en lo más profundo y en todo lo que implica, pues el amor es radical en su esencia misma, no experimenta divisiones, abarca todos los impulsos de la persona, sus actos, su oración, sus medios materiales y sus riquezas espirituales.

La conversión del corazón de los hombres, individual y colectivamente, es la propuesta de Dios, que puede cambiar profundamente la faz de la tierra y borrar las nefastas señales del hambre que desfiguran una parte de su rostro. «... Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15), es el imperativo que acompaña el inicio del Reino de Dios. La Iglesia sabe que ese cambio íntimo en lo más profundo estimulará al hombre en su vida diaria a mirar más allá de su interés inmediato, a cambiar poco a poco su modo de pensar, de trabajar y de vivir; le ayudará a aprender a amar, en el pleno ejercicio de sus facultades.

Con nuestro pequeño aporte, Dios mismo velará por su realización.

«¡Guardaos de los ídolos!»

65. He aquí la promesa que nos hace el Señor: «... os purificaré de todas vuestras impurezas e idolatrías. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; os arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis mandamientos, observando y guardando mis leyes» (Ez 36, 25-27).

Este magnífico lenguaje bíblico no debe engañarnos. No se trata aquí, de un llamamiento a los buenos sentimientos para producir una simple condición material, por válida y eficaz que sea. Lo que se nos propone es un cambio más profundo, es la misma profundidad de Dios, para liberarnos de nuestros ídolos y enseñarnos a amar; ésto compromete a todo nuestro ser. Entonces podremos superar nuestros temores y nuestros egoísmos para prestar atención a nuestros hermanos y servirles.

Nuestros ídolos están muy cerca de nosotros: están constituidos por nuestra búsqueda individual o comunitaria ya seamos ricos o pobres de bienes materiales, poder, fama y placer, considerados como fines en sí mismos. Someterse a esos ídolos esclaviza al hombre y empobrece el planeta (cf. n. 25). La injusticia profunda que sufre el que no puede disponer de lo necesario, reside precisamente en que se ve obligado a buscar esos bienes materiales por encima de todo.

El corazón del pobre Lázaro es más libre que el del rico malvado, y Dios a través de la voz de Abrahán, no sólo pide al rico que comparta el banquete con Lázaro, sino que cambie su corazón, que acepte la ley del amor para hacerse hermano del pobre (cf. Lc 16, 19ss.).

Al librarnos de los ídolos, Dios permitirá que nuestro trabajo transforme el mundo, no sólo aumentando las riquezas de todo tipo, sino sobre todo orientando el trabajo humano al servicio de todos. El mundo podrá entonces recobrar su belleza original, que no es únicamente la de la naturaleza en el día de la Creación, sino la del jardín admirablemente cultivado y hecho fértil por el hombre, al servicio de sus hermanos, en la presencia amorosa de Dios y por amor a Él.

«"Contra el hambre cambia de vida", es el lema surgido en ambientes eclesiales, que indica a los pueblos ricos el camino para convertirse en hermanos de los pobres...»(93).

Escuchar al pobre

66. El cristiano que está en el mundo donde Dios lo ha colocado va a responder, pues, al llamamiento del que padece hambre, interrogándose individualmente sobre su propia vida. Ese llamamiento del que tiene hambre impulsa al hombre a cuestionarse sobre el sentido y el valor de su acción cotidiana; a tratar de ver las consecuencias, cercanas y a veces más lejanas, de su trabajo, ya sea, profesional, de voluntariado, artesanal, doméstico. Además lo lleva a calcular las consecuencias no previstas de sus actos, incluso los más ordinarios, y por consiguiente de su responsabilidad efectiva. A plantearse cómo administra su propio tiempo que, por falta o por exceso es causa de angustia; a afrontar el problema del desempleo; a abrir los ojos de su espíritu y de su corazón, y ponerse al servicio de los necesitados. Es un llamamiento muy especial, dirigido a los que en el lenguaje corriente se denominan responsables o dirigentes.

No acaso afirma San Pablo: «... Jesucristo... siendo rico, se hizo pobre por vosotros» (2 Cor 8, 9). Así, pues, quiso hacernos ricos con su pobreza y con el amor que debemos tener al pobre.

Escuchar a Dios

67. Estar a la escucha de Dios en presencia del pobre abrirá el corazón del hombre y le llevará a buscar un encuentro personal siempre nuevo con Dios. Ese encuentro que Dios solicita, Él, que no deja de buscar a todo hombre y a todo el hombre, continuará en el camino diario que transforma progresivamente la vida del que acepta «abrir la puerta» a Dios mismo, que humildemente toca (cf. Ap 3, 20).

Escuchar a Dios requiere tiempo con Él y dedicado a Él. La oración personal es la única que hace posible que el hombre cambie su corazón y, por consiguiente, su acción. El tiempo dado a Dios no es tiempo quitado a los pobres. Una vida espiritual sólida y equilibrada no ha desviado nunca a nadie del servicio a sus hermanos. Y si San Vicente de Paúl (1660) tan conocido por su compromiso en favor de los más desfavorecidos decía: «Deja tu oración si tu hermano te pide una taza de tisana», no hay que olvidar que el santo oraba unas siete horas al día y en ello encontraba el fundamento para su acción.

Escuchando a su hermano

68. El hombre que está a la escucha de su hermano, y que se abre a la presencia y a la acción divinas, reexaminará así, poco a poco, su propio estilo de vida. La carrera a la abundancia a la que se dedican siempre más personas, con frecuencia en medio de una creciente miseria será reemplazada, progresivamente, por una mayor sencillez de vida, olvidada ya en muchos países, pero que se hace de nuevo posible, e incluso deseable, cuando desaparece en las prioridades del consumidor la preocupación por aparentar.

En fin, el hombre que acepta cambiar su modo de vivir para adoptar, el que Dios mismo nos ha mostrado en las palabras de Cristo, se pondrá, gracias a esa visión, al servicio del bien común, de la promoción integral de todos los hombres y de todo hombre en particular.

...para cambiar la vida

69. Liberado progresivamente de temores y ambiciones meramente materiales, iluminado sobre las consecuencias posibles de sus propios actos, sea cual fuere el lugar que ocupa, el hombre que acoge la presencia de Dios en todos los aspectos de su vida, se transformará en agente de la civilización del amor. Discretamente, en lo más profundo, su trabajo asumirá un carácter de misión, en la cual tiene el deber de ejercer y desarrollar sus talentos; de contribuir a la reforma de las estructuras y de las instituciones; de adoptar un comportamiento de calidad que estimule a los que le rodean a actuar del mismo modo, y de encaminarse esencialmente al servicio de la dignidad de la persona humana y del bien común.

Las circunstancias de la vida hacen que un tal cambio en el trabajo se considere casi imposible; pero la experiencia enseña que incluso en situaciones aparentemente bloqueadas, todo hombre cuenta siempre con un pequeño margen de acción, y que sus opciones tienen una importancia concreta para los que le rodean en el trabajo. Se puede decir, en cierto modo, que cada cual es responsable de los demás.⁹⁴ Esta

es una de las tonalidades del llamamiento al amor que Dios no deja de hacer resonar. Es tarea de cada cual, en circunstancias a veces difíciles y que pueden incluso traer consigo un sufrimiento cercano al del testigo-mártir; es posible apoyarse en la fuerza de Dios que nos promete su ayuda si lo colocamos en el centro de nuestra vida, incluso de nuestra vida activa.

«Ánimo, pueblo todo de la tierra, oráculo del Señor; manos a la obra, que yo estoy con vosotros... y mi espíritu se halla en medio de vosotros» (Ag 2, 4-5). El cristiano se transforma entonces en agente de lucha contra las «estructuras de pecado», e incluso en agente de destrucción de ellas y las prácticas deletéreas en el ámbito del desarrollo económico y social se difundirán menos. En las regiones donde los cristianos, con valor y determinación, arrastren a los hombres de buena voluntad, la miseria dejará de progresar, las costumbres de consumo cambiarán, las reformas se harán, la solidaridad florecerá y el hambre retrocederá.

Apoyar las iniciativas

70. A la cabeza de esos cristianos que luchan figuran los religiosos y los ministros ordenados que están llamados a dar su vida a Dios y a sus hermanos.

A lo largo de toda la historia de la Iglesia, desde los diáconos de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 6, 1ss.) hasta el presente, ha habido hombres y mujeres extraordinarios (95), órdenes religiosas y misioneras, asociaciones de cristianos laicos, instituciones e iniciativas eclesiales que han procurado ayudar a los pobres y a los hambrientos. Han luchado contra el sufrimiento y la miseria en todas sus formas, obedeciendo a Cristo.

La Iglesia expresa su agradecimiento a todos los que actualmente prestan esos servicios en forma de acción concreta en favor del prójimo en las diócesis, parroquias, organizaciones misioneras, organizaciones caritativas y demás ONG. Ellos transmiten el amor de Dios y muestran la autenticidad del Evangelio.

La Iglesia católica está presente en todos los continentes; cuenta con casi 2700 diócesis o circunscripciones de aspectos muy distintos (96), de las cuales muchas están comprometidas desde hace largo tiempo en la acción contra el hambre y la pobreza. Las diócesis y las parroquias son lugares privilegiados de discernimiento para la acción de los cristianos. En dichos marcos se promueve la organización de grupos a nivel popular, grupos locales y comunidades. Las comunidades acogedoras con dimensión humana pueden volver a infundir confianza, ayudar a organizarse, a vivir mejor, y a salir de la resignación y del abatimiento. El Evangelio vuelve a ser en ellas esperanza para los pobres en un crisol donde se conjugan la fuerza de Cristo y la de los desheredados.

Todos estamos invitados a participar en esta acción. El llamamiento al amor que Dios nos hace mediante la presencia de nuestros hermanos que padecen hambre, debe tener una respuesta concreta según el estado de vida de cada uno y la posición que ocupa en el mundo y en su propia comunidad. La maravillosa riqueza humana, en las distintas culturas, produce esa diversidad de compromisos y de misiones. Hay motivos, pues, para que todo cristiano promueva iniciativas locales muy distintas.

La Iglesia católica sabe que comparte ese mismo compromiso con las demás Iglesias cristianas y comunidades religiosas, y con todos los hombres de buena voluntad. Las acciones de tipo humanitario son un campo de actividad importante para el cristiano y éste deberá, por consiguiente, contribuir especialmente a que los objetivos de su acción individual y asociativa estén siempre al servicio integral del hombre, sin excluir su dimensión espiritual. Este servicio será entonces una defensa contra los que podrían tratar de desviar el dinamismo de la asociación hacia fines políticos inspirados en el materialismo y en ideologías que, en último análisis, contribuyen a destruir al hombre.

Todo cristiano está en misión en todas sus actividades

71. El cristiano está al servicio de sus hermanos en todos los aspectos de su actividad y de su vida. El amor cristiano compromete a todos los creyentes en su trabajo diario y en sus iniciativas personales. El compromiso del cristiano, así como sus acciones humanitarias y caritativas, son respuesta a esa llamada misionera.

En el trabajo remunerado, así como en el voluntariado o en el trabajo del hogar, a menudo considerable, el hombre y la mujer están llamados a vivir una misma misión: anunciar la Buena Noticia y ponerse a su servicio en los gozos y sufrimientos diarios, y en toda situación. La calidad del trabajo, la participación en reformas justas, el ejemplo modesto del comportamiento, la preocupación por los demás, más allá de los objetivos personales e institucionales legítimos, con todo esto el hombre y la mujer están desempeñando un apostolado. Con la fuerza del Señor progresarán en la lucha contra el desorden y la injusticia.

El cristiano tratará de dirigir su acción, sea la que fuere, hacia Aquél que habla directamente al corazón a través de la boca del pobre. El cristiano, en su tarea de «luz» de los demás hombres de buena voluntad con quienes comparte los valores humanos fundamentales, deberá velar porque su acción personal, así como la de sus hermanos en la fé, se inspire siempre en la Palabra de Dios y siga con docilidad las enseñanzas de la Iglesia y de sus pastores. La comunidad de acción debe ser una comunidad con el Señor, El mismo velará porque esta acción se piense y se realice en el Espíritu Santo y no pierda su calidad de misión; de esa misión que se inspira y tiene su fuente en el mismo Jesucristo, quien se define a sí mismo como «Servidor de los hombres».

El cristiano encontrará apoyo, en todo momento, en la oración de la bienaventurada Virgen María, orante y actuante en su servicio sin reservas, a Dios y a los hombres. La Madre de Dios suplicará al Espíritu Santo que inspire la inteligencia y el corazón del cristiano para que éste se transforme en libre colaborador responsable y confiado, cuya acción dará testimonio por sí misma del amor de Dios y tendrá la característica de eternidad.

*Ciudad del Vaticano, Palacio San Calixto.
4 de octubre de 1996, fiesta de San Francisco de Asís.*

Arzob. Paul Josef Cordes
Presidente Pontificio Consejo «Cor Unum»

Mons. Iván Marín
Secretario Pontificio Consejo «Cor Unum»

(1) En la elaboración de este documento se han tenido en cuenta, en especial, los trabajos más variados y recientes; sin embargo, el hecho de que estén citados en el presente documento no implica su aprobación integral o sin reservas.

(2) Cf. ONU (Organización de las Naciones Unidas), *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948, art. 25.1.

(3) ONU, *Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social*, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2542 (XXIV) del 11 de diciembre de 1969, II, art. 10b.

(4) Cf. ONU, *Conferencia Mundial de la Alimentación*, Roma, 16 de noviembre de 1974, n. 1.

(5) FAO (Food and Agriculture Organization - Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación) y OMS (Organización Mundial de la Salud), *Conferencia Internacional sobre Nutrición, Declaración Mundial sobre Nutrición*, Informe final de la Conferencia, n. 1, Roma 1992.

(6) Cf. *ibid.*, nota 2 Cf. también FAO, *Necesidades y recursos. Geografía de la agricultura y la alimentación*, Roma, 1955, p. 16: «El promedio de calorías diarias disponibles es de 2700 por persona en el mundo entero, suficiente para satisfacer las necesidades energéticas de todos. Sin embargo, los

alimentos no se producen ni se distribuyen equitativamente. Ciertos países producen mayor cantidad de alimentos que otros, si bien los sistemas de distribución y el ingreso familiar determinan la accesibilidad de los alimentos».

(7) Cf. FAO, *Agricultura: hacia el Año 2010*, Doc. C 9324. Roma 1993, p. 1.

(8) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), n. 40: «... La Iglesia avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. Esta compenetración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna sólo puede percibirse por la fe...».

(9) Conc. Ecum. Vat. II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), n. 69.

(10) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 41, AAS 80 (1988), 570.

(11) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 33, l.c. 558; cf. también Pablo VI Carta Encíclica *Populorum progressio* (1967), n. 47 AAS 59 (1967), 280.

(12) Cf. FAO, *Necesidades y recursos. Geografía de la agricultura y la alimentación*, Roma 1995, p. 16. Cf. también nota 5.

(13) Cf. Alan Berg, *Malnutrition: What can be done? Lesson from World Bank Experience*, The John Hopkins University Press for World Bank, Baltimore MD, 1987.

(14) Estudios realizados por la FAO y la OMS han establecido que el mínimo diario de calorías necesarias es de 2100, mientras la disponibilidad diaria de alimentos debe equivaler a 1,55 veces el metabolismo basal; por debajo de esos parámetros, se puede considerar que una persona sufre de subalimentación crónica (cf. FAO y OMS, *Conferencia Internacional sobre Nutrición. Nutrición y desarrollo: una evaluación mundial*, Roma, 1992). En el mundo hay todavía alrededor de 800 millones de personas subalimentadas: cada adulto necesita un promedio de unas 2500 calorías diarias. Los habitantes de los países industrializados tienen un excedente de unas 800 calorías diarias, mientras los habitantes de los países en desarrollo tienen que conformarse con dos tercios de esta ración (cf. *Le Sud dans votre assiette. L'interdépendance alimentaire mondiale*, Ottawa, CRDI, 1992, p. 26).

(15) Cf. *Documento preparatorio de la CNUCED* (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo) en la segunda *Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Países Menos Avanzados*, París 1990.

(16) FAO y OMS, *Conferencia Internacional sobre Nutrición. Declaración Mundial sobre la Nutrición*, Informe final de la Conferencia, n. 2, Roma 1992.

(17) Cf. Banco Mundial, *Poverty and Hunger*, 1986. Este documento describe los distintos grados de inseguridad alimentaria (transitorios o crónicos), las causas económicas de tales situaciones y las maneras de mitigarlas a medio y a corto plazo. Esta distinción es útil, pero tiene el inconveniente de no reflejar inmediatamente las correlaciones entre las diversas causas, lo que destacaría mejor su orden de importancia, pues algunas causas son, al mismo tiempo, los efectos de causas más profundas. La noción de 'sostenibilidad' tuvo en un principio el significado de desarrollo compatible con el respeto del medio ambiente físico; actualmente esta noción incluye también la idea de permanencia del desarrollo.

(18) Cf. Banco Mundial, *Poverty and Hunger*, 1986.

(19) La expresión francesa «pays en mal de développement», aquí se traduce por «países en desarrollo con altos costos sociales» se usa cuando desborda del campo meramente económico, se aplica a los países donde el desarrollo económico y social es excesivamente costoso en términos de sufrimiento humano, de desgaste de medios financieros, e implica igualmente un abandono de conocimientos y

prácticas ya experimentadas, así como la destrucción de activos adquiridos a lo largo de los siglos.

(20) Asia, globalmente, ha dado resultados mucho más satisfactorios, por estar vinculada a políticas y medios más eficaces, sin que la calidad de las relaciones interpersonales se pueda considerar de las mejores, ni los niveles de corrupción más débiles.

(21) En algunos países se han tenido que realizar algunos cortes en materia de educación. Hay que señalar que en muchos países que presentan un desarrollo difícil, la tendencia a favorecer la enseñanza superior, en detrimento de la enseñanza primaria, es un problema recurrente que deben afrontar las instituciones internacionales en el diálogo con esos países.

(22) Cf. FNUAP (Fondo de Población de las Naciones Unidas), *Estado de la Población Mundial*, 1993, Nueva York 1993; United Nations, *World Population Prospects: the 1992 Revision*, New York 1993. Cf. también: FNUAP, *Etat de la population mondiale 1994, Choix et responsabilités*.

(23) Cf. PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement), *Rapport mondial sur le développement humain 1990*, Economica, Paris 1990; cf. *ibidem* p. 94: en los países en desarrollo, donde se encuentra la mayoría de personas que padecen hambre, la población rural se ha más que duplicado, y la población urbana se ha triplicado o cuadruplicado en 30 años (de 1950 a 1980).

(24) Cf. Franz Bockle u.a., *Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt*, Herausgegeben von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991 (Ediciones en alemán y en francés).

(25) Pontificia Academia de las Ciencias, *Population and Resources. Report* (Informe sobre población y recursos), Vatican City 1993 (Las estadísticas que se dan ya han tenido cambios).

(26) Cf. Pontificio Consejo para la Familia, *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*, Ciudad del Vaticano 1994. Cf. *Le contrôle des naissances dans les pays du Sud: promotion des droits des femmes ou des intérêts du Nord*, «Intermondes», vol. 7, n. 1, oct. 1991, p. 7: últimamente, numerosas investigaciones han demostrado que otros tres factores, además del control de nacimientos, contribuyen en igual medida a la disminución del crecimiento de la población mundial: el desarrollo económico y social, el mejoramiento de las condiciones de vida de la mujer y, paradójicamente, la reducción de la mortalidad infantil. Cf. también UNICEF (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia), *La situation des enfants dans le monde*, Genève 1991.

(27) Cf. Juan Pablo II, *Discurso* a los participantes en la Semana de Estudios sobre «Recursos y Población», organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias (22 de noviembre, 1991), nn. 4 y 6: «La Iglesia es consciente de la complejidad del problema... Al proponer que se tomen medidas, la urgencia no debe inducir a errores: la aplicación de métodos que no están en sintonía con la verdadera naturaleza del hombre termina, en efecto, por provocar daños dramáticos... se corre el riesgo de perjudicar especialmente a los estratos más pobres y débiles, sumando una injusticia a otra» AAS 84 (1992) 12, 1120-1122. Cf. también: Card. Angelo Sodano, *Intervención* en la Conferencia de la ONU en Río de Janeiro sobre el Medio Ambiente y desarrollo (13 de junio, 1992). Texto en italiano en: *L'Osservatore Romano*, 15-16 de junio, 1992.

(28) FAO y OMS, *Conferencia Internacional sobre Nutrición. Declaración Mundial sobre la Nutrición*, Informe final de la Conferencia, n. 15, Roma 1992.

(29) Cf. FAO, *Agricultura: hacia el año 2010*, Doc. C 9324, n. 2.13, Roma 1993.

(30) Cf. PNUD, *Rapport Mondial sur le développement humain*, 1990, Economica Paris, 1990, p. 18.

(31) FAO y OMS, *Conferencia Internacional sobre Nutrición, Declaración Mundial sobre la nutrición*, Informe final de la Conferencia, n. 1, Roma 1992.

(32) *Ibidem*.

(33) La Argentina figura entre los principales exportadores de trigo y de carne bovina. Esta nación, por consiguiente, no es un país en desarrollo con altos costos sociales: es un país industrializado cuyos resultados económicos a largo plazo fueron decepcionantes por motivos relacionados esencialmente con las debilidades de sus sistemas políticos. Esta situación ha cambiado profundamente en los últimos años, y las consecuencias económicas ya son evidentes.

(34) Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, § 1906, donde se encuentra la definición de «bien común» tomada de GS 26, § 1: «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección».

(35) Juan Pablo II, *Discurso* en el Palacio del Consejo Económico de Africa Occidental

(CEAO), Ouagadougou, 29 de enero, 1990, AAS 82 (1990) 8, 818.

(36) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 31, AAS 83 (1991) 10, 831.

(37) Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et poenitentia* (1984), n. 16, AAS 77 (1985) 213-217 (en términos de pecado social que produce males sociales); Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), nn. 36-37, *I.c.* 561-564 y Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 38, *I.c.* 841. Esos documentos utilizan igualmente expresiones como «situaciones de pecado» y «pecados sociales», atribuyendo su origen al egoísmo, a la búsqueda del provecho y al deseo de poder.

(38) La producción de armas químicas, sin «consecuencias» positivas, y que no sirven sino para atacar y defenderse, da testimonio. A manera de ejemplo, la producción de las 500.000 toneladas de productos mortales, capaces de destruir 60 mil millones de hombres, almacenadas en la ex-Unión Soviética, costó alrededor de 200 mil millones de US\$, y su destrucción costará otro tanto. Se trata de recursos reales y, por consiguiente, de una pérdida completa para el planeta. Esta aventura perversa se traduce en un descenso del nivel de vida de los hombres (principalmente, pero no solamente, en la ex-URSS), hasta llegar a la aparición del hambre en familias que, en caso contrario, no la hubieran experimentado.

(39) Cf. Juan Pablo II, *Homilía* de Navidad, 1975, con ocasión de la clausura del Año Santo, AAS 68 (1976) 2, 145. Ese concepto fue utilizado por primera vez por el Papa Pablo VI.

(40) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 28, *I.c.* 828.

(41) Cf. Larry Salmen, *Listen to the People, Participant-Observer Evaluation of Development Projects*, The World Bank and Oxford University Press, 1987. Se puede mencionar, a este respecto, el método del observador participante utilizado por un consultor del Banco Mundial. Profundamente motivado por el amor a los hombres, no dudó en transcurrir períodos de tres a seis meses en los «barrios de latas» de América del Sur (especialmente en Quito y La Paz) para vivir él mismo la vida de la población. Pudo así dar consejos a los arquitectos que trabajaban en la renovación urbana, para que las construcciones no fueran dañadas sistemáticamente por los nuevos habitantes, recién salidos de sus alojamientos miserables. Es éste un caso de escucha preferencial del pobre y de sentido común que, sin embargo, requiere una cierta dosis de heroísmo. Ese mismo consultor difundió este método en Tailandia, invocando la autoridad mundial del Banco para convencer a los funcionarios de Bangkok de vivir ellos también, por un tiempo, con sus conciudadanos menos favorecidos, para garantizar el éxito de los programas de vivienda urbana. Digna de mención, igualmente, la extraordinaria intervención de un pastor protestante inglés, Stephen Carr, quien vivió durante 20 años en dos aldeas africanas utilizando únicamente los recursos técnicos tradicionales, y ejerció una gran influencia en esos dos lugares. De paso por Washington, fue entrevistado por el Banco Mundial en 1985. Su testimonio fue de gran ayuda para los especialistas del Banco que experimentaban un fracaso tras otro en los proyectos agrícolas del Organismo en África. Existe una simbiosis entre el campesino y la tierra. La tierra de África es bella y buena, pero muy frágil. Los cambios de comportamiento introducidos entre los campesinos por la economía moderna, y la pérdida de las

creencias ancestrales, han producido la destrucción de la tierra. Los misioneros católicos, y quizá otros, lo habían comprendido perfectamente. Las antiguas misiones respetaban los talentos y, sobre todo, la experiencia tradicional. Todo esto ha sido descubierto nuevamente por algunas ONG, entre éstas la FIDESCO, con sede en Francia y en otros países europeos.

(42) Cf. la obra del P. Joseph Wrejinsky y de Atd cuarto mundo.

(43) Cf. Juan XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris* (1963), cap. III, AAS 55 (1963) 5, 279-291.

(44) Juan Pablo II, *Discurso* a la Conferencia de la FAO con motivo del 50° aniversario de su fundación (23 de octubre, 1995), n. 2. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 3 de noviembre, 1995.

(45) Cf. Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial, 1990*, Washington 1990, p. 19.

(46) Cf. Pontificio Consejo «Justicia y paz», *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética*, Ciudad del Vaticano 1994.

(47) Cf. FAO, *Desarrollo sostenible y medio ambiente: Política y acción de la FAO*, Roma 1992.

(48) Cf. Juan Pablo II, *Discurso* con motivo de la 25 periodo de sesiones de la Conferencia de la FAO (16 de noviembre, 1989), n. 8, AAS 82 (1990) 7, 672-673.

(49) Cf. los *Quirógrafos* de institución de las Fundaciones pontificias «Juan Pablo II para el Sahel», fundada el 22 de febrero de 1984, y «Populorum Progressio», fundada el 13 de febrero de 1992. La sede legal de ambas Fundaciones está en el Pontificio Consejo «Cor Unum», Estado de la Ciudad del Vaticano. La sede del Consejo de Administración de la Fundación «Juan Pablo II para el Sahel» está en Ouagadougou (Burkina Faso), y la de la Fundación «Populorum Progressio» está en Santafé de Bogotá (Colombia).

(50) Cf. Juan Pablo II, *Discurso* ante la Asamblea general de las Naciones Unidas con motivo del 50o aniversario de la Organización (5 de octubre, 1995), nn. 12 y 13, *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 13 de octubre, 1995.

(51) He aquí algunas de esas iniciativas: Economía di Comunione/Opera di Maria, Movimento del Focolare (Rocca di Papa - Italia); AVSI/Comunione e Liberazione (Milán); Fidesco/Communauté Emmanuel (París); «Familia en Misión»/Camino Neocatecumenal (Roma); Obra social «Kolping International» (Köln).

(52) Cf. PNUD, *op. cit.*, p. 31 (cf. nota 29).

(53) Cf. IFAD (International Fund for Agricultural Development - Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola), *The Role of Rural Credit Projects in Reaching the Poor*, Rome-Oxford 1985.

(54) Cf. Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, (29 de junio, 1995), n. 4, AAS 87 (1995) 9, 805-806.

(55) Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Mulieris Dignitatem* (1988) 6-7, AAS 80 (1988) 13, 1662-1667. Cf. también Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici* (1988), n. 50, AAS 81 (1989) 4, 489-492.

(56) Es posible llegar a una evaluación de la amplitud de la corrupción, deduciéndola del monto de las sumas de dinero «lavado», calculadas por los servicios competentes de control de fraudes (por ej., en Francia, TRACFIN).

(57) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), n. 44, *I.c.* 576-577.

(58) Juan XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris* (1963), cap. III, AAS 55 (1963) 5, 290.

- (59) Cf. León XIII, Carta encíclica *Rerum novarum*, 15 de mayo de 1891, *Leonis XIII P.M. Acta XI*, Romae 1892, 97-144.
- (60) Cf. FAO, Carta del campesino: Declaración de principios y programa de acción de la *Conferencia Mundial sobre reforma agraria y desarrollo rural*, Roma 1979.
- (61) Cf. FAO, *Informe de la Conferencia de la FAO*, 23 sesión, C 85REP, p. 46, Roma, 9-28 de noviembre, 1985.
- (62) Cf. nota n. 5.
- (63) Cf. Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial*, 1990, *introducción*, Washington 1990.
- (64) Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de la fundación de la FAO*, n. 4. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 3 de noviembre, 1995.
- (65) 3 Cf. PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 1992*, Economica, Paris 1992, p. 49; cf. también ONU, *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, Río de Janeiro 1992, párr. 33.13: «Los países desarrollados reafirman sus compromisos de alcanzar la meta aceptada por las Naciones Unidas del 0,7% de su PNB para la asistencia oficial para el desarrollo (AOD) y, en la medida en que aún no hayan alcanzado esa meta, están de acuerdo en aumentar sus programas de asistencia a fin de alcanzar esa meta lo antes posible... Algunos países han convenido en alcanzar la meta para el año 2000... Se debe encomiar a los países que han alcanzado ya la meta y se les debe alentar a continuar contribuyendo al esfuerzo común para facilitar los sustanciales recursos adicionales que han de movilizarse».
- (66) Cf. ONU, *Informe de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social* (Copenhague, 6-12 de marzo, 1995), *Declaración y Programa de Acción*, párr. 88b.
- (67) Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et magistra* (1961), cap. III, AAS 53 (1961) 8, 440.
- (68) Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del 50 aniversario de fundación de la FAO*, (23 de octubre, 1995) n. 3, *L'Osservatore Romano*, Edición en lengua española, 3 de noviembre, 1995.
- (69) Cf. PNUD, *op. cit.*, pp. 164-165 (cf. nota 65).
- (70) Cf. FAO, *Necesidades y recursos*, (cf. nota n. 11), p. 35: La seguridad alimentaria depende generalmente de cuatro elementos: la *disponibilidad* de alimentos; el *acceso* a una alimentación suficiente; la *estabilidad* de los suministros; la *aceptación cultural* de los alimentos o de ciertas asociaciones de alimentos.
- (71) Cf. también el *Pacto Mundial de Seguridad Alimentaria* (1985), mencionado en el n. 40.
- (72) Cf. FAO, *La condición del campesino sin tierras. Un problema que se agrava*. Roma 1984.
- (73) Juan Pablo II, *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz*, 1 de enero 1990, «Paz con Dios Creador, paz con toda la creación», n. 11, AAS 82 (1990) 2, 153.
- (74) Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum educationis*, n. 1, que se remite a Pio XI, Carta Encíclica *Divini illius magistri* (1929), AAS 22 (1930), pp. 50ss.
- (75) Cf. Pontificio Consejo «Cor Unum», *Catholic Aid Directory*, 4 edic. (próximamente será publicada una 5 edic.). Consideremos, por, ejemplo, los Organismos que son Miembros de «Cor Unum»: Association Internationale des Charités de St. Vincent de Paul (AIC), Caritas Internationalis, Unione Internazionale Superiore Generali (U.I.S.G.), Unione Internazionale Superiori Generali (U.S.G), Australian Catholic Relief,

Caritas Italiana, Caritas Liban, Catholic Relief Services U.S.C.C., Deutscher Caritasverband, Manos Unidas, Organisation Catholique Canadienne pour le Développement et la Paix, Secours Catholique, Kirche in Not, Société de St. Vincent de Paul, Secrétariat des Caritas de l'Afrique francophone, Caritas Aotearoa (New Zealand), Caritas Bolivia, Caritas Española, Caritas Moçambicana, Misereor, Österreichische Caritaszentrale, Orden de Malta.

(76) De gran importancia es la Unidad IV del Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra; es preciso mencionar también la obra de la Cruz Roja en el mundo.

(77) Cf. nota n. 49.

(78) Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), n. 12, AAS 87 (1995) 1, 13.

(79) Cf. *ibid.*, n. 13, *l.c.* 13-14.

(80) Conc. Ecum. Vat. II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (1965), n. 39.

(81) Juan Pablo II, Meditación durante la vigilia de oración en el Cherry Creek State Park, en Denver, en el marco de la celebración de la VIII Jornada Mundial de la Juventud (14.8.1993), AAS 86 (1994) 5, 416.

(82) Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), n. 51: «... proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar entre otras cosas en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones», *l.c.* 36.

(83) Cf. al respecto: H. Hude, *Ethique et Politique*, Chap. XIII «La justice sur le marché», Ed. universitaires, Paris 1992.

(84) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 34, *l.c.* 835-836.

(85) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae* (1995), n. 69, AAS 87 (1995) 5, 481.

(86) La Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991) del Papa Juan Pablo II, da algunas indicaciones en ese sentido en el n. 36: «... Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales. Por el contrario, al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos... El sistema económico no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y elevadas formas de satisfacción de las necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura. Es, pues, necesaria y urgente, una gran obra educativa y cultural, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas... Me refiero al hecho de que también la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una opción moral y cultural» *l.c.* 838-840.

(87) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 60, *l.c.* 865-866.

(88) León XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum* (1891), n. 35.

(89) El Pontificio Consejo COR UNUM podría en este campo estimular y solicitar la elaboración de estos estudios a organismos competentes.

(90) Cf. Juan Pablo II, 2 viaje al Brasil (12-21 de octubre, 1991), *Discurso* en la favela de Lixão de São Pedro, *Insegnamenti* 19912, 941.

(91) Conc. Ecum. Vat. II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), n. 37; cf. también Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), nn. 27-28: «Esta concepción [de desarrollo] unida a una noción de «progreso» de connotaciones filosóficas de tipo iluminista... usada en sentido económico-social parece puesta ahora seriamente en duda... A un ingenuo optimismo mecanicista le reemplaza una fundada inquietud por el destino de la humanidad... Hoy se comprende mejor que la mera acumulación de bienes y servicios, incluso en favor de una mayoría, no basta para proporcionar la felicidad humana», *l.c.* 547-550.]

(92) Cf. nota n. 39.

(93) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990), n. 59, *AAS* 83 (1991) 4, 307-308.

(94) Esta convicción no la difunden únicamente los cristianos. Es el fundamento de un movimiento creado recientemente en los Estados Unidos: el «comunitarismo». El sociólogo A. Etzioni presenta el movimiento cuyo objetivo es la promoción del bien común de todo hombre, en su libro *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, Inc. New York, 1993.

(95) Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), n. 40, *l.c.* 569.

(96) Cf. Secretaria Status Rationarum Generale Ecclesiae, *Annuarium statisticum Ecclesiae*, Typis Vaticanis (1994), p. 41.

Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos

Nota explicativa sobre la absolución general sin previa confesión individual

Respuesta del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos de 8 de noviembre de 1996 sobre la absolución general sin previa confesión individual. Respuesta dada a cierto Legado Pontificio que ha pedido explicaciones de este Dicasterio:

Prot. 5309/96

Absolución general sin previa confesión individual

I. La normativa del can. 961 relativa a la absolución general, debe ser interpretada y correctamente aplicada en el contexto de los cánones 960 y 986, § 1.

El canon 960 recita: «La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único modo ordinario con el que un fiel consciente de que está en pecado grave se reconcilia con Dios y con la Iglesia; sólo la imposibilidad física o moral excusa de esta confesión, en cuyo caso la reconciliación se puede tener también por otros medios».

El canon sanciona la obligación de la confesión individual, con la correspondiente absolución, como «único medio ordinario» para obtener la reconciliación con Dios y con la Iglesia. Tal modo ordinario viene calificado como de «derecho divino» por el Concilio de Trento (Cf. DZ 1707). El canon alude a otras posibles formas de reconciliación, pero que pueden tener lugar obviamente con carácter extraordinario -solamente cuando hay una imposibilidad física o moral de realizar la «confesión y absolución individual e íntegra».

La obligación sancionada en el can. 960 encuentra resguardo y confirmación en la norma establecida en el can. 986, § 1 que recita así: «Todos los que, por su oficio, tienen encomendada la cura de almas, están obligados a proveer que se oiga en confesión a los fieles que les están confiados y que lo pidan razonablemente; y a que se les dé la oportunidad de acercarse a la confesión individual, en días y horas determinadas que les resulten asequibles». Esto es, en efecto, un derecho fundamental de los fieles y un grave deber de justicia de los «sagrados pastores». (cf. cans. 213 y 843).

La obligación de la confesión individual, sancionada por el canon 960 como «único medio ordinario» para la reconciliación, ha sido subrayada y reafirmada más veces por el Legislador, también después de la promulgación del CIC de 1983. Por ejemplo, en la Exhortación Apostólica post-sinodal «*Reconciliatio et Paenitentia*» se expresaba así: «la confesión individual e íntegra de los pecados a la vez que la absolución individual constituye el único modo ordinario por el que el fiel, que es consciente de un pecado grave, se reconcilia con Dios y la Iglesia» (AAS, LXX-VII, 1985, p. 270).

De la normativa dicha se deduce que cuanto se ha prescrito en el can. 961 acerca de la absolución general reviste el carácter de *excepcionalidad*, y permanece sometida a la prescripción del canon 18 «las leyes que establecen una excepción a la ley se deben interpretar estrictamente»; por lo tanto, debe ser interpretada restrictivamente.

Juan Pablo II, en la misma Exhortación Apostólica, ha vuelto a subrayar expresamente este carácter de excepcionalidad: «la reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general *asume por sí misma naturaleza de excepción* y por lo tanto no se permite a la libre elección, sino que se rige por la disciplina establecida para este caso» (Exhortación Apostólica «*Reconciliatio et Paenitentia*» (AAS, LXXVII, 1985, p. 267).

II. El can. 961, § 1 nn. 1^o-2^o, presentando el modo extraordinario de la absolución colectiva, fija dos condiciones taxativas que indican los únicos casos en los que tal absolución es lícita:

1º que haya un peligro de muerte («*immineat periculum mortis*») y para el sacerdote o los sacerdotes no hay tiempo suficiente para oír confesiones individuales (referencia esta al motivo original de la concesión de la absolución general en el periodo bélico de las dos guerras mundiales).

2º que haya una grave necesidad («*adsit gravis necessitas*»). El estado de necesidad, explica el canon, se verifica cuando el número de penitentes y la escasez de sacerdotes hace que los fieles, sin su culpa, permanezcan privados, durante un tiempo notable, de la gracia sacramental o de la santa comunión.

Para que se verifique tal estado de «grave necesidad» *deben concurrir conjuntamente dos elementos*: primero, que haya escasez de sacerdotes y gran número de penitentes; segundo, que los fieles no hayan tenido o no tengan la posibilidad de confesarse antes o inmediatamente después. En la práctica, que ellos no sean responsables, con su descuido, de la actual privación del estado de gracia o de la imposibilidad de recibir la santa comunión («*sine propria culpa*») y que este estado de cosas se alargará previsiblemente por largo («*diu*»).

La reunión, sin embargo, de grandes masas de fieles no justifica *por sí misma* la absolución colectiva. Por ello se precisa en la misma norma canónica: «no se considera necesidad suficiente, cuando los confesores no pueden estar disponibles, con motivo únicamente del gran concurso de penitentes, como se puede tener en alguna gran festividad o peregrinación».

III. El canon 961, § 2 establece además compete al Obispo diocesano determinar si en el caso concreto, a la luz de los criterios «concordados con los otros miembros de la Conferencia episcopal», se verifican las condiciones para impartir la absolución general.

El Obispo diocesano tiene, por lo tanto, en los casos concretos y a la luz de los criterios fijados por la Conferencia episcopal, el papel de verificar la presencia o no de las condiciones establecidas por el Código de Derecho Canónico. El no puede establecer los criterios y no tiene en ningún modo el poder de modificar, añadir o quitar las condiciones ya establecidas en el Código y los criterios concordados con los otros Miembros de la Conferencia episcopal.

El Supremo Legislador ha recordado varias veces, en sus intervenciones, la delicadeza de esta norma y llamado varias veces a la responsabilidad de los Pastores de las diócesis a su observancia. Ya Pablo VI de v. m., en un discurso a algunos Obispos de Estados Unidos, tuvo a bien decir: «los Ordinarios no están autorizados a cambiar las condiciones requeridas, a sustituir otras condiciones por las que están dadas, o a determinar una grave necesidad de acuerdo con sus criterios personales, aunque sea auténtica» (AAS, LXX, 1978, p. 330).

Juan Pablo II en la citada Exhortación Apostólica ha recordado este grave deber: «El Obispo, por lo tanto, al que únicamente compete, dentro de los límites de su diócesis, estimar si se dan las condiciones establecidas... hará este juicio *graviter onerata conscientia*, cuidando que se observen la ley y la praxis eclesial y teniendo en cuenta los criterios y la intención que haya concordado con los demás miembros de la Conferencia episcopal» (Exhortación Apostólica «*Reconciliatio et Paenitentia*», AAS, LXXXVII, 1985, p. 270).

IV. También el iter de la redacción del canon 961, sometido en su momento a la consulta del Episcopado, evidencia el carácter de excepcionalidad de la reconciliación mediante la absolución general, como se puede demostrar a través del estudio de las actas publicadas en la revista *Communications*».

Al respecto, es emblemático el paso de una inicial formulación que preveía positivamente la absolución general, a una formulación que, al contrario, prohíbe directamente la absolución general, previéndola solamente como excepción. En el esquema «De Sacramentis» de 1975, el actual canon 961, que figuraba con el número 132, § 1, aparecía redactado en forma positiva: «Permaneciendo firme el can. 133, la

absolución simultánea de muchos penitentes, sin previa confesión individual, puede impartirse de modo general, *e incluso debe...*».

La posibilidad de la absolución colectiva prevista de esta forma positiva permaneció inmutada también después del examen de las observaciones hechas en la primera consulta (cf. *Communicationes* 9, 1978, 52-54), y del mismo modo aparece en el «Esquema CIC» de 1980, bajo el canon 915, § 1.

La modificación fue introducida después de las observaciones hechas al esquema de 1980 por los Padres de la Comisión, como resulta de la relación publicada que se refiere a estos trabajos:

« Al § 1: 1. Se prefiere que § se redacte: La absolución simultánea de varios penitentes sin previa confesión individual *no se imparta generalmente, a no ser que...* (otro Padre). 2. Se diga: «La absolución... *no se puede impartir, 1) a no ser que sea inminente el peligro de muerte... 2) a no ser que haya una necesidad muy grave...* » La formulación negativa, la supresión del verbo «o debe» y la sustitución «grave» por «muy grave» son del todo necesarias para evitar abusos, que ya se han dado. La fórmula propuesta en el texto conlleva muchos daños a la vida espiritual de los fieles y a las vocaciones, porque los fieles casi nunca confiesan sus pecados (un tercer Padre) ».

R. Admítanse: y el texto del § será «La absolución... no puede impartirse, a no ser que 1) sea inminente... 2) haya un grave...» (Relatio complectens Synthesim Animadversionum..., en Communicationes, 15, 1983, p. 205).

En el «*Schema novissimum*» de 1982, el canon 961 está redactado en la forma negativa, que fue sancionada definitivamente por el Legislador en el CIC de 1983.

V. La correcta aplicación de las normas relativas a la absolución general exige, por lo demás, la observancia de cuanto prescriben los sucesivos cánones 962 y 963.

El canon 962, § 1 establece una ulterior obligación específica relativa a la absolución general. Para que la absolución general impartida según los criterios canónico *sea válida*, se requiere, además de las disposiciones necesarias para la confesión en el modo ordinario, el propósito de confesar de modo individual todos los pecados graves que no se han podido confesar a causa del estado de grave necesidad.

En una alocución a los Penitenciarios de las Basílicas Romanas, Juan Pablo II ha hecho referencia a este aspecto: «Quiero reclamar la escrupulosa observancia de las condiciones citadas, recordar que en caso de pecado mortal, también después de la absolución colectiva, subsiste la obligación de una específica acusación sacramental del pecado y confirmar que los fieles tienen el derecho a la propia confesión individual» (AAS, LXXIII, 1981, p. 203).

En la Exhortación Apostólica «*Reconciliatio et Paenitentia*», después de haber recordado que la confesión individual es el único medio ordinario de la reconciliación, escribe: «de la confirmación de esta doctrina de la Iglesia se sigue manifiestamente que *todo pecado grave debe ser siempre declarado... en la confesión individual*» (AAS, LXXVII, 1985, p. 270).

El canon 963, si bien no determina en forma específica un tiempo preciso dentro del cual efectuar esta confesión individual, establece sin embargo criterios normativos claros: la confesión individual debe hacerse antes de otra eventual confesión general y debe efectuarse «*quam primum*», es decir, nada más terminar las circunstancias excepcionales que han provocado el recurso a la absolución colectiva.

En el Vaticano, 8 de noviembre de 1996.

-Nota sobre la absolución general-

+ JULIAN HERRANZ, Arzobispo tit. di Vertara, Presidente

+ BRUNO BERTAGNA, Obispo tit. di Drivasto, Secretario

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA

Reflexiones sobre la clonación

1. NOTAS HISTÓRICAS

Los progresos del conocimiento y los consiguientes avances de la técnica en el campo de la biología molecular, la genética y la fecundación artificial han hecho posibles, desde hace tiempo, la experimentación y la realización de clonaciones en el ámbito vegetal y animal.

Por lo que atañe al reino animal se ha tratado, desde los años treinta, de experimentos de producción de individuos idénticos, obtenidos por escisión gemelar artificial, modalidad que impropriamente se puede definir como clonación.

La práctica de la escisión gemelar en campo zootécnico se está difundiendo en los establos experimentales como incentivo a la producción múltiple de dados ejemplares seleccionados.

En el año 1993 Jerry Hall y Robert Stilmann, de la *George Washington University*, divulgaron datos relativos a experimentos de escisión gemelar (*splitting*) de embriones humanos de 2, 4 y 8 embrioblastos, realizados por ellos mismos. Se trató de experimentos llevados a cabo sin el consentimiento previo del Comité ético competente y publicados según los autores para avivar la discusión ética.

Sin embargo, la noticia dada por la revista *Nature* en su número del 27 de febrero de 1997 del nacimiento de la oveja Dolly, llevado a cabo por los científicos escoceses Jan Vilmot y K.H.S. Campbell con sus colaboradores del *Roslin Institute* de Edimburgo, ha sacudido la opinión pública de modo excepcional y ha provocado declaraciones de comités y de autoridades nacionales e internacionales, por ser un hecho nuevo, considerado desconcertante.

La novedad del hecho es doble. En primer lugar, porque se trata no de una escisión gemelar, sino de una novedad radical definida como clonación, es decir, de una reproducción asexual y agámica encaminada a producir individuos biológicamente iguales al individuo adulto que proporciona el patrimonio genético nuclear. En segundo lugar, porque, hasta ahora, la clonación propiamente dicha se consideraba imposible. Se creía que el DNA de las células somáticas de los animales superiores, al haber sufrido ya el *imprinting* de la diferenciación, no podía en adelante recuperar su completa potencialidad original y, por consiguiente, la capacidad de guiar el desarrollo de un nuevo individuo.

Superada esta supuesta imposibilidad, parecía que se abría el camino a la clonación humana, entendida como réplica de uno o varios individuos somáticamente idénticos al donante.

El hecho ha provocado con razón agitación y alarma. Pero, después de un primer momento de oposición general, algunas voces han querido llamar la atención sobre la necesidad de garantizar la libertad de investigación y de no condenar el progreso; incluso se ha llegado a hablar de una futura aceptación de la clonación en el ámbito de la Iglesia católica.

Por eso, ahora que ha pasado un cierto tiempo y que es está en un período más tranquilo, conviene hacer un atento examen de este hecho, estimado como un acontecimiento desconcertante.

2. EL HECHO BIOLÓGICO

La clonación, considerada en su dimensión biológica, en cuanto reproducción artificial, se obtiene sin la aportación de los dos gametos; se trata, por tanto, de una reproducción asexual y agámica. La fecundación propiamente dicha es sustituida por la *fusión* bien de un núcleo tomado de una célula somática misma, con un ovocito desnucleado, es decir, privado del genoma de origen materno. Dado que

el núcleo de la célula somática contiene todo el patrimonio genético, el individuo que se obtiene posee salvo posibles alteraciones la misma identidad genética del donante del núcleo. Esta correspondencia genética fundamental con el donante es la que convierte al nuevo individuo en réplica somática o copia del donante.

El hecho de Edimburgo tuvo lugar después de 277 fusiones ovocito-núcleo donante. Sólo 8 tuvieron éxito; es decir, sólo 8 de las 277 iniciaron el desarrollo embrional, y de esos 8 embriones sólo 1 llegó a nacer: la oveja que fue llamada Dolly.

Quedan muchas dudas e incertidumbres sobre numerosos aspectos de la experimentación. Por ejemplo, la posibilidad de que entre las 277 células donantes usadas hubiera algunas « estaminales », es decir, dotadas de un genoma no totalmente diferenciado; el papel que puede haber tenido el DNA mitocondrial eventualmente residuo en el óvulo materno; y muchas otras aún, a las que, desgraciadamente, los investigadores ni siquiera han hecho referencia. De todos modos, se trata de un hecho que supera las formas de fecundación artificial conocidas hasta ahora, las cuales se realizan siempre utilizando dos gametos.

Debe subrayarse que el desarrollo de los individuos obtenidos por clonación salvo eventuales mutaciones, que podrían no ser pocas debería producir una estructura corpórea muy semejante a la del donante del DNA: este es el resultado más preocupante, especialmente en el caso de que el experimento se aplicase también a la especie humana.

Con todo, conviene advertir que, en la hipótesis de que la clonación se quisiera extender a la especie humana, de esta réplica de la estructura corpórea no se derivaría necesariamente una perfecta identidad de la persona, entendida tanto en su realidad ontológica como psicológica. El alma espiritual, constitutivo esencial de cada sujeto perteneciente a la especie humana, es creada directamente por Dios y no puede ser engendrada por los padres, ni producida por la fecundación artificial, ni clonada. Además, el desarrollo psicológico, la cultura y el ambiente conducen siempre a personalidades diversas; se trata de un hecho bien conocido también entre los gemelos, cuya semejanza no significa identidad. La imaginación popular y la aureola de omnipotencia que acompaña a la clonación han de ser, al menos, relativizadas.

A pesar de la imposibilidad de implicar al espíritu, que es la fuente de la personalidad, la proyección de la clonación al hombre ha llevado a imaginar ya hipótesis inspiradas en el deseo de omnipotencia: réplica de individuos dotados de ingenio y belleza excepcionales; reproducción de la imagen de familiares difuntos; selección de individuos sanos e inmunes a enfermedades genéticas; posibilidad de selección del sexo; producción de embriones escogidos previamente y congelados para ser transferidos posteriormente a un útero como reserva de órganos, etc.

Aún considerando estas hipótesis como ciencia ficción, pronto podrían aparecer propuestas de clonación presentadas como « razonables » y « compasivas » la procreación de un hijo en una familia en la que el padre sufre de aspermia o el reemplazo del hijo moribundo de una viuda , las cuales, se diría, no tienen nada que ver con las fantasías de la ciencia ficción.

Pero, ¿cuál sería el significado antropológico de esta operación en la deplorable perspectiva de su aplicación al hombre?

3. PROBLEMAS ÉTICOS RELACIONADOS CON LA CLONACIÓN HUMANA

La clonación humana se incluye en el proyecto del eugenismo y, por tanto, está expuesta a todas las observaciones éticas y jurídicas que lo han condenado ampliamente. Como ha escrito Hans Jonas, es « en el método la forma más despótica y, a la vez, en el fin, la forma más esclavizante de manipulación genética; su objetivo no es una modificación arbitraria de la sustancia hereditaria, sino precisamente su arbitraria fijación en oposición a la estrategia dominante en la naturaleza » (cf. *Cloniamo un uomo*:

dall'eugenetica all'ingegneria genetica, en *Tecnica, medicina ed etica*, Einaudi, Torino 1997, pp. 122-154, 136).

Es una manipulación radical de la relacionalidad y complementariedad constitutivas, que están en la base de la procreación humana, tanto en su aspecto biológico como en el propiamente personal. En efecto, tiende a considerar la bisexualidad como un mero residuo funcional, puesto que se requiere un óvulo, privado de su núcleo, para dar lugar al embrión-clon y, por ahora, es necesario un útero femenino para que su desarrollo pueda llegar hasta el final. De este modo se aplican todas las técnicas que se han experimentado en la zootecnia, reduciendo el significado específico de la reproducción humana.

En esta perspectiva se adopta la lógica de la producción industrial: se deberá analizar y favorecer la búsqueda de mercados, perfeccionar la experimentación y producir siempre modelos nuevos.

Se produce una instrumentalización radical de la mujer, reducida a algunas de sus funciones puramente biológicas (prestadora de óvulos y de útero), a la vez que se abre la perspectiva de una investigación sobre la posibilidad de crear úteros artificiales, último paso para la producción « en laboratorio » del ser humano.

En el proceso de clonación se pervierten las relaciones fundamentales de la persona humana: la filiación, la consanguinidad, el parentesco y la paternidad o maternidad. Una mujer puede ser hermana gemela de su madre, carecer de padre biológico y ser hija de su abuelo. Ya con la FIVET se produjo una confusión en el parentesco, pero con la clonación se llega a la ruptura total de estos vínculos.

Como en toda actividad artificial se « emula » e « imita » lo que acontece en la naturaleza, pero a costa de olvidar que el hombre no se reduce a su componente biológico, sobre todo cuando éste se limita a las modalidades reproductivas que han caracterizado sólo a los organismos más simples y menos evolucionados desde el punto de vista biológico.

Se alimenta la idea de que algunos hombres pueden tener un dominio total sobre la existencia de los demás, hasta el punto de programar su identidad biológica seleccionada sobre la base de criterios arbitrarios o puramente instrumentales, la cual, aunque no agota la identidad personal del hombre, caracterizada por el espíritu, es parte constitutiva de la misma. Esta concepción selectiva del hombre tendrá, entre otros efectos, un influjo negativo en la cultura, incluso fuera de la práctica numéricamente reducida de la clonación, puesto que favorecerá la convicción de que el valor del hombre y de la mujer no depende de su identidad personal, sino sólo de las cualidades biológicas que pueden apreciarse y, por tanto, ser seleccionadas.

La clonación humana merece un juicio negativo también en relación a la dignidad de la persona clonada, que vendrá al mundo como « copia » (aunque sea sólo copia biológica) de otro ser. En efecto, esta práctica propicia un íntimo malestar en el clonado, cuya identidad psíquica corre serio peligro por la presencia real o incluso sólo virtual de su « otro ». Tampoco es imaginable que pueda valer un pacto de silencio, el cual como ya notaba Jonas sería imposible y también inmoral, dado que el clonado fue engendrado para que se asemejara a alguien que « valía la pena » clonar y, por tanto, recaerán sobre él atenciones y expectativas no menos nefastas, que constituirán un verdadero atentado contra su subjetividad personal.

Si el proyecto de clonación humana pretende detenerse « antes » de la implantación en el útero, tratando de evitar al menos algunas de las consecuencias que acabamos de señalar, resulta también injusto desde un punto de vista moral.

En efecto, limitar la prohibición de la clonación al hecho de impedir el nacimiento de un niño clonado permitiría de todos modos la clonación del embrión-feto, implicando así la experimentación sobre embriones y fetos, y exigiendo su supresión antes del nacimiento, lo cual manifiesta un proceso instrumental y cruel respecto al ser humano.

En todo caso, dicha experimentación es inmoral por la arbitraria concepción del cuerpo humano (considerado definitivamente como una máquina compuesta de piezas), reducido a simple instrumento de investigación. El cuerpo humano es elemento integrante de la dignidad y de la identidad personal de cada uno, y no es lícito usar a la mujer para que proporcione óvulos con los cuales realizar experimentos de clonación.

Es inmoral porque también el ser clonado es un « hombre », aunque sea en estado embrional.

En contra de la clonación humana se pueden aducir, además, todas las razones morales que han llevado a la condena de la fecundación *in vitro* en cuanto tal o al rechazo radical de la fecundación *in vitro* destinada sólo a la experimentación.

El proyecto de la « clonación humana » es una terrible consecuencia a la que lleva una ciencia sin valores y es signo del profundo malestar de nuestra civilización, que busca en la ciencia, en la técnica y en la « calidad de vida » sucedáneos al sentido de la vida y a la salvación de la existencia.

La proclamación de la « muerte de Dios », con la vana esperanza de un « superhombre », comporta un resultado claro: la « muerte del hombre ». En efecto, no debe olvidarse que el hombre, negando su condición de criatura, más que exaltar su libertad, genera nuevas formas de esclavitud, nuevas discriminaciones, nuevos y profundos sufrimientos. La clonación puede llegar a ser la trágica parodia de la omnipotencia de Dios. El hombre, a quien Dios ha confiado todo lo creado dándole libertad e inteligencia, no encuentra en su acción solamente los límites impuestos por la imposibilidad práctica, sino que él mismo, en su discernimiento entre el bien y el mal, debe saber trazar sus propios confines. Una vez más, el hombre debe elegir: tiene que decidir entre transformar la tecnología en un instrumento de liberación o convertirse en su esclavo introduciendo nuevas formas de violencia y sufrimiento.

Es preciso subrayar, una vez más, la diferencia que existe entre la concepción de la vida como don de amor y la visión del ser humano considerado como producto industrial.

Frenar el proyecto de la clonación humana es un compromiso moral que debe traducirse también en términos culturales, sociales y legislativos. En efecto, el progreso de la investigación científica es muy diferente de la aparición del despotismo cientifista, que hoy parece ocupar el lugar de las antiguas ideologías. En un régimen democrático y pluralista, la primera garantía con respecto a la libertad de cada uno se realiza en el respeto incondicional de la dignidad del hombre, en todas las fases de su vida y más allá de las dotes intelectuales o físicas de las que goza o de las que está privado. En la clonación humana no se da la condición que es necesaria para una verdadera convivencia: tratar al hombre siempre y en todos los casos como fin y como valor, y nunca como un medio o simple objeto.

4. ANTE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y LA LIBERTAD DE INVESTIGACIÓN

En el ámbito de los derechos humanos, la posible clonación humana significaría una violación de los dos principios fundamentales en los que se basan todos los derechos del hombre: el principio de igualdad entre los seres humanos y el principio de no discriminación.

Contrariamente a cuanto pudiera parecer a primera vista, el principio de igualdad entre los seres humanos es vulnerado por esta posible forma de dominación del hombre sobre el hombre, al mismo tiempo que existe una discriminación en toda la perspectiva selectiva-eugenista inherente en la lógica de la clonación. La Resolución del Parlamento Europeo del 12 de marzo de 1977 reafirma con energía el valor de la dignidad de la persona humana y la prohibición de la clonación humana, declarando expresamente que viola estos dos principios. El Parlamento Europeo, ya desde 1983, así como todas las leyes que han sido promulgadas para legalizar la procreación artificial, incluso las más permisivas, siempre han prohibido la clonación. Es preciso recordar que el Magisterio de la Iglesia, en la Instrucción *Donum vitae* de 1987, ha condenado la hipótesis de la clonación humana, de la fisión gemelar y de la partenogénesis. Las razones

que fundamentan el carácter inhumano de la clonación aplicada al hombre no se deben al hecho de ser una forma excesiva de procreación artificial, respecto a otras formas aprobadas por la ley como la FIVET y otras.

Como hemos dicho, la razón del rechazo radica en la negación de la dignidad de la persona sujeta a clonación y en la negación misma de la dignidad de la procreación humana.

Lo más urgente ahora es armonizar las exigencias de la investigación científica con los valores humanos imprescindibles. El científico no puede considerar el rechazo moral de la clonación humana como una ofensa; al contrario, esta prohibición devuelve la dignidad a la investigación, evitando su degeneración demiúrgica. La dignidad de la investigación científica consiste en ser uno de los recursos más ricos para el bien de la humanidad.

Por lo demás, la investigación sobre la clonación tiene un espacio abierto en el reino vegetal y animal, siempre que sea necesaria o verdaderamente útil para el hombre o los demás seres vivos, observando las reglas de la conservación del animal mismo y la obligación de respetar la biodiversidad específica.

La investigación científica en beneficio del hombre representa una esperanza para la humanidad, encomendada al genio y al trabajo de los científicos, cuando tiende a buscar remedio a las enfermedades, aliviar el sufrimiento, resolver los problemas debidos a la insuficiencia de alimentos y a la mejor utilización de los recursos de la tierra.

Para hacer que la ciencia biomédica mantenga y refuerce su vínculo con el verdadero bien del hombre y de la sociedad, es necesario fomentar como recuerda el Santo Padre en la Encíclica *Evangelium vitae* una « mirada contemplativa » sobre el hombre mismo y sobre el mundo, como realidades creadas por Dios, y en el contexto de la solidaridad entre la ciencia, el bien de la persona y de la sociedad.

« Es la mirada de quien ve la vida en su profundidad, percibiendo sus dimensiones de gratuidad, belleza, invitación a la libertad y a la responsabilidad. Es la mirada de quien no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente » (*Evangelium vitae*, 83).

Prof. Juan de Dios Vial Correa
Presidente

Mons. Elio Sgreccia
Vice-Presidente

Notificación sobre el libro «Mary and Human Liberation» del P. Tissa Balasuriya

El 15 de junio de 1994, la Conferencia Episcopal de Sri Lanka declara públicamente que el escrito *Mary and Human Liberation* del Rvdo. P. Tissa Balasuriya, OMI, contenía afirmaciones incompatibles con la fe de la Iglesia, sobre la doctrina de la Revelación y su transmisión, sobre Cristología, soteriología y mariología. Mientras tanto, prevenía a los fieles para que se abstuvieran de la lectura de ese texto. El autor reaccionó negativamente, afirmando que su escrito había sido interpretado erróneamente y exigiendo que le fuese demostrada la veracidad de las acusaciones.

Ya que tales ideas erróneas, no obstante la declaración de la Conferencia Episcopal de Sri Lanka, continuaban difundiéndose entre los fieles más allá de los confines de ese país, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió intervenir, en su responsabilidad de tutelar la fe en el orbe católico. A finales de julio de 1994, el Dicasterio envió al Superior General de los Oblatos de Maria Inmaculada una serie de observaciones a dicho escrito, confirmando que en él se encuentran afirmaciones manifiestamente incompatibles con la fe de la Iglesia. Además invitaba al propio Superior a tomar las medidas oportunas, incluida la petición de una retractación pública. En su respuesta de 14 de marzo de 1995, el P. Balasuriya ratificaba sus posiciones, sosteniendo, por otra parte, que las observaciones de la Congregación habían tergiversado y falsificado el sentido de sus posiciones doctrinales.

Con el fin de inducir al autor a demostrar su plena e incondicional adhesión al Magisterio, en noviembre de 1995, la Congregación entregó al Superior General de los Oblatos de Maria Inmaculada el texto de *una profesión de fe* centrada en definiciones del Magisterio relativas a las verdades de fe que el autor negaba o interpretaba erróneamente. Además se le comunicaba que, si el religioso acogía la petición de firmar dicha profesión, se decidiría más adelante el modo más adecuado para reparar el daño producido a los fieles; en caso contrario, además de los procedimientos disciplinarios previstos (can. 1364), se tomaría en consideración la eventualidad de una *Notificación* pública por parte de la Congregación. En mayo de 1996, el P. Balasuriya envió a la Congregación un texto diferente, en concreto la «Solemne Profesión de Pablo VI» firmada por él con la cláusula siguiente: «Yo, el Padre Tissa Balasuriya, O.M.I., hago y firmo esta Profesión de Fe del Papa Pablo VI en el contexto del desarrollo teológico y de la práctica de la Iglesia desde el Vaticano II, así como teniendo en cuenta la libertad y la responsabilidad de los cristianos y de los teólogos, según el Derecho Canónico». Además de prescindir del hecho de que el autor transmitía un texto diferente del que se le había pedido, tal cláusula hacía inválida su emisión, porque disminuía el valor universal y perenne de las definiciones del Magisterio.

Por tanto, en junio de 1996, la Congregación pidió de nuevo al Superior General de los Oblatos de Maria Inmaculada que invitara al P. Balasuriya a suscribir, sin ninguna cláusula y en el tiempo máximo de tres semanas, el texto de la *profesión de fe* que se le había enviado anteriormente.

Entre tanto, el Secretario de la Conferencia Episcopal de Sri Lanka comunicaba que el P. Balasuriya había interpuesto un recurso ante el «State Mediation Board» contra la misma Conferencia Episcopal, contra el Arzobispo de Colombo y contra los editores y el administrador de la «Colombo Catholic Press», con motivo de la declaración, publicada, respectivamente, en los diarios católicos, sobre su escrito *Mary and Human Liberation*.

El 16 de julio de 1996, el Procurador General de los Oblatos de Maria Inmaculada transmitió la respuesta del P. Balasuriya, fechada el 1 de julio, en la que el autor comunicaba haber retirado el recurso contra los Obispos, teniendo motivo para esperar que tuviera lugar una revisión de la cuestión en el interior de la Iglesia. Probablemente, el autor aludía a la apelación, presentada el día 13 del mes precedente en el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica contra los Obispos de Sri Lanka, en cuanto que el procedimiento que había llevado a la declaración contra su escrito estaba viciado por diversas irregularidades. Sin embargo, dicho Tribunal respondió que la cuestión no entraba en su competencia. La misma falta de competencia sería también subrayada por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, la cual transmitió a la Congregación para la Doctrina de la Fe una apelación presentada por el P. Balasuriya con fecha del último 17 de julio.

Además, el autor pidió a la Congregación para la Doctrina de la Fe que le fuese concedido tiempo para reflexionar más sobre la emisión de la profesión de fe sin cláusula, prometiendo una respuesta antes de finales de septiembre, que, sin embargo, no llegó nunca.

En espera del claro pronunciamiento por parte del P. Balasuriya expresando pública e inequívocamente su adhesión a la fe de la Iglesia, el 22 de julio de 1996, la Congregación, durante un encuentro con el Superior General y con el Procurador General de OMI, comunicó que no se podía demorar más tiempo y, por tanto, publicarla una *Notificación* sobre su enfrentamiento.

El 7 de diciembre de 1996 se le ofreció al P. Balasuriya una ulterior oportunidad para demostrar su adhesión incondicionada a la fe de la Iglesia, en cuanto fue convocado, junto con el Padre Provincial OMI y el Representante Pontificio en Sri Lanka, quien dio lectura a un proyecto de *Notificación* que sería publicada si el P. Balasuriya no firmaba dicha profesión de fe. El religioso rechazó la oferta y apeló al Santo Padre, pidiendo que le fuese entregada directamente una carta en la que continúa afirmando que todo cuanto él ha escrito en el libro *Mary and Human Liberation* se mantiene dentro de los límites de la ortodoxia.

El 27 de diciembre de 1996, el Emmo. Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado, hizo llegar al P. Balasuriya, en nombre del Santo Padre, una carta en la que le aseguraba que Su Santidad había seguido personalmente las diversas fases del proceso adoptado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el examen de su escrito y que había aprobado expresamente la *Notificación* emanada por la Congregación.

Ante el fracaso de esta nueva tentativa para conseguir del P. Balasuriya una adhesión a la fe de la Iglesia, la Congregación se ve constreñida, por el bien de los fieles, a publicar la presente *Notificación*, en la que se expresa, en sus partes esenciales, los contenidos doctrinales de las observaciones precedentes.

VALORACIÓN DE LA OBRA «MARY AND HUMAN LIBERATION»

La finalidad del escrito del P. Balassuriya, usando sus mismas palabras, es proceder a «la crítica y evaluación de las proposiciones y presupuestos teológicos» (p. IV) de la enseñanza mariológica de la Iglesia. En el desarrollo de su intento, de hecho, el llega a formular principios y explicaciones teológicas que contienen una serie de graves errores que, en diverso grado, son deformaciones de la verdad del dogma y, por consiguiente, incompatibles con la fe.

El autor no reconoce el carácter sobrenatural, único e irrepetible, de la revelación de Jesucristo, equiparando sus presupuestos a los de otras formas religiosas (cfr. pp. 31-63). En particular, el mantiene que algunos «presupuestos» relacionados con mitos fueron asumidos acríticamente como datos históricos revelados e, interpretados ideológicamente por parte del poder clerical, fueron elevados a enseñanza del Magisterio (cfr. pp. 41-49). Además, el P. Balasuriya supone una discontinuidad en la economía de la revelación. En efecto, el distingue «entre la fe debida a lo que Jesús enseña y la fe debida a lo que las Iglesias han desarrollado posteriormente como interpretaciones a su enseñanza» (p. 37). De aquí se sigue que el contenido afirmado por diversos dogmas es considerado por el mismo rasero de una interpretación teológica ofrecida por las Iglesias» y fruto de sus elecciones culturales y políticas (cfr. pp. 42-45; 76-77). De hecho, esto comporta la *negación de la naturaleza del dogma católico* y, consiguientemente, la relativización de las *verdades reveladas contenidas en él*.

En primer lugar, el autor relativiza el dogma *cristológico*: Jesús es presentado simplemente como un «maestro supremo» (p. 37), «uno que muestra el camino de liberación del pecado y de unión con Dios» (p. 37), «uno de los más grandes líderes espirituales de la humanidad» (p. 149), una persona, en conclusión, que nos comunica su «primordial experiencia espiritual» (p. 37), pero de quien no se reconoce jamás de modo explícito su filiación divina (cfr. pp. 47, 104-105, 153) y de quien viene reconocida, solo de modo dubitativo, la función salvífica (cfr. p. 81).

De la misma visión derivan los errores referentes a la eclesiología. No reconociendo que «Jesús quiso una Iglesia —dice la Iglesia católica— para ser la mediadora de esa salvación» (p. 81), el P. Balasuriya reduce la salvación a una «relación directa entre Dios y la persona humana» (p. 81) y, en consecuencia, niega también la necesidad del bautismo (cfr. p. 68).

Un punto fundamental del pensamiento del P. Balasuriya es la negación del *dogma del pecado original*, considerado por el simplemente como una producción del pensamiento teológico occidental (cfr. pp. 66-78). Esto contradice la naturaleza de este dogma y su vinculación intrínseca con la verdad revelada; en realidad, el autor no considera que el significado de las fórmulas dogmáticas permanezca siempre verdadero e inmutable, a pesar de que puede ser mayormente aclarado y mejor comprendido.

Sobre la base de las afirmaciones precedentes, el autor llega después a negar los *dogmas marianos* en particular. La maternidad divina de María, su Inmaculada concepción y virginidad, así como su ascensión corporal al cielo, no son reconocidas como verdades pertenecientes a la Palabra de Dios (cfr. pp. 47, 106, 139, 152, 191). Queriendo dar una visión de María que este libre de cualesquiera «elaboraciones teológicas, derivadas desde una particular interpretación de una u otra sentencia de las escrituras» (p. 150), de hecho, priva de todo carácter revelado a la doctrina dogmática acerca de la persona de María Santísima, negando la autoridad de la Tradición como mediación de verdad revelada.

En fin, se debe anotar que el P. Balasuriya, negando y relativizando algunas afirmaciones del Magisterio extraordinario y ordinario universal, revela no conocer la existencia de una infalibilidad del Romano Pontífice y del Colegio episcopal *cum et sub Petro*. Además, reduciendo el primado del Sucesor de Pedro a una cuestión de poder (cfr. pp. 42, 84, 170), invalida el carácter propio de tal ministerio.

Al hacer pública la presente *Notificación*, la Congregación se siente también obligada a declarar que el P. Tissa Balasuriya ha pervertido la integridad de la verdad de la fe católica y, por tanto, no puede ser considerado teólogo católico y, además, esta incurso en excomunión *latae sententiae* (can. 1364, par. 1).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la Audiencia concedida al infrascrito Prefecto, ha aprobado la presente Notificación, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para Doctrina de la Fe, 2 de enero de 1997, memoria de los Santos Doctores Basilio y Gregorio Nacianceno.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, Arzobispo emérito de Vercelli, *Secretario*

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA

VADEMÉCUM PARA LOS CONFESORES SOBRE ALGUNOS TEMAS DE MORAL CONYUGAL

PRESENTACIÓN

Cristo continúa, por medio de Su Iglesia, la misión que Él ha recibido del Padre. Él envía a *los doce* a anunciar el Reino y a llamar a la penitencia y a la conversión, a la *metanoia* (cfr. *Mc* 6,12). Jesús resucitado les transmite Su mismo poder de reconciliación: « Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados » (*Jn* 20, 22-23). Por medio de la efusión del Espíritu por Él realizada, la Iglesia prosigue la predicación del Evangelio, invitando a la conversión y administrando el sacramento de la remisión de los pecados, mediante el cual el pecador arrepentido obtiene la reconciliación con Dios y con la Iglesia y ve abrirse frente a sí mismo la vía de la salvación.

El presente *Vademecum* tiene su origen en la particular sensibilidad pastoral del Santo Padre, el Cual ha confiado al Pontificio Consejo para la Familia la tarea de preparar este subsidio para ayuda de los Confesores. Con la experiencia madurada ya sea como sacerdote que como Obispo, él ha podido constatar la importancia de orientaciones seguras y claras a las cuales los ministros del sacramento de la *reconciliación* puedan hacer referencia en el diálogo con las almas. La abundante doctrina del Magisterio de la Iglesia sobre los temas del matrimonio y de la familia, en modo especial a partir del Concilio Vaticano II, ha hecho oportuna una buena síntesis referida a *algunos temas de moral relativos a la vida conyugal*.

Si bien, a nivel doctrinal, la Iglesia cuenta con una sólida conciencia de las exigencias que atañen al sacramento de la Penitencia, no se puede negar que se haya ido creando un cierto vacío en el traducir estas enseñanzas a la praxis pastoral. El dato doctrinal es, entonces, el fundamento que sostiene este *Vademecum*, y no es tarea nuestra repetirlo, no obstante, sea evocado en diversas ocasiones. Conocemos bien toda la riqueza que han ofrecido a la Comunidad cristiana la Encíclica *Humanae Vitae*, iluminada luego por la Encíclica *Veritatis Splendor*, y las Exhortaciones Apostólicas *Familiaris Consortio* y *Reconciliatio et Paenitentia*. Sabemos también cómo el *Catecismo de la Iglesia Católica* haya provisto un eficaz y sintético resumen de la doctrina sobre estos argumentos.

« Suscitar en el corazón del hombre la conversión y la penitencia y ofrecerle el don de la reconciliación es la misión connatural de la Iglesia, (...) una misión que no se agota en algunas afirmaciones teóricas y en la propuesta de un ideal ético no acompañada por energías operativas, sino que tiende a expresarse en precisas funciones ministeriales en orden a una práctica concreta de la penitencia y de la reconciliación » (Exhort. Apost. *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 23).

Tenemos el gusto de poner en las manos de los sacerdotes este documento, que ha sido preparado por venerado encargo del Santo Padre y con la competente colaboración de profesores de teología y de algunos pastores.

Agradecemos a todos aquellos que han ofrecido su contribución, mediante la cual han hecho posible la realización del documento. Nuestra gratitud adquiere dimensiones muy especiales en relación a la Congregación para la Doctrina de la Fe y a la Penitenciaría Apostólica.

INTRODUCCIÓN

1. Finalidad del documento

La familia, que el Concilio Ecuménico Vaticano II ha definido como el *santuario doméstico de la Iglesia*, y como « célula primera y vital de la sociedad »,¹ constituye un objeto privilegiado de la atención pastoral de

la Iglesia. « En un momento histórico en que la familia es objeto de muchas fuerzas que tratan de destruirla o deformarla, la Iglesia, consciente de que el bien de la sociedad y de sí misma está profundamente vinculado al bien de la familia, siente de manera más viva y acuciante su misión de proclamar a todos el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia ».2

En estos últimos años, la Iglesia, a través de la palabra del Santo Padre y mediante una vasta movilización espiritual de pastores y laicos, ha multiplicado sus esfuerzos para ayudar a todo el pueblo creyente a considerar con gratitud y plenitud de fe los dones que Dios dispensa al hombre y a la mujer unidos en el sacramento del matrimonio, para que ellos puedan llevar a término un auténtico camino de santidad y ofrecer un verdadero testimonio evangélico en las situaciones concretas en las cuales viven.

En el camino hacia la santidad conyugal y familiar los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia cumplen un papel fundamental. El primero fortifica la unión con Cristo, fuente de gracia y de vida, y el segundo reconstruye, en caso que haya sido destruida, o hace crecer y perfecciona la comunión conyugal y familiar,³ amenazada y desgarrada por el pecado.

Para ayudar a los cónyuges a conocer el camino de su santidad y a cumplir su misión, es fundamental la formación de sus conciencias y el cumplimiento de la voluntad de Dios en el ámbito específico de la vida matrimonial, o sea en su vida de comunión conyugal y de servicio a la vida. La luz del Evangelio y la gracia del sacramento representan el binomio indispensable para la elevación y la plenitud del amor conyugal que tiene su fuente en Dios Creador. En efecto, « el Señor se ha dignado sanar, perfeccionar y elevar este amor con un don especial de la gracia y de la caridad ».4

En orden a la acogida de estas exigencias del amor auténtico y del plan de Dios en la vida cotidiana de los cónyuges, el momento en el cual ellos solicitan y reciben el sacramento de la Reconciliación, representa un acontecimiento salvífico de máxima importancia, una ocasión de luminosa profundización de fe y una ayuda precisa para realizar el plan de Dios en la propia vida.

« Es el sacramento de la Penitencia o Reconciliación el que allana el camino a cada uno, incluso cuando se siente bajo el peso de grandes culpas. En este sacramento cada hombre puede experimentar de manera singular la misericordia, es decir, el amor que es más fuerte que el pecado ».5

Puesto que la administración del sacramento de la Reconciliación está confiada al ministerio de los sacerdotes, el presente documento se dirige específicamente a los confesores y tiene como finalidad ofrecer algunas disposiciones prácticas para la confesión y absolución de los fieles en materia de castidad conyugal. Más concretamente, con este *vademecum para el uso de los confesores* se quiere ofrecer un punto de referencia a los penitentes casados para que puedan obtener un mayor provecho de la práctica del sacramento de la Reconciliación y vivir su vocación a la paternidadmaternidad responsable en armonía con la ley divina enseñada por la Iglesia con autoridad. Servirá también para ayudar a quienes se preparan al matrimonio.

El problema de la procreación responsable representa un punto particularmente delicado en la enseñanza de la moral católica en ámbito conyugal, pero aun más en el ámbito de la administración del sacramento de la Reconciliación, en el cual la doctrina es confrontada con las situaciones concretas y con el camino espiritual de cada fiel. Resulta en efecto necesario recordar los puntos claves que permitan afrontar en modo pastoralmente adecuado las nuevas modalidades de la contracepción y el agravarse del fenómeno.⁶ Con el presente documento no se pretende repetir toda la enseñanza de la Encíclica *Humanae Vitae*, de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* o de otras intervenciones del Magisterio ordinario del Sumo Pontífice, sino solamente ofrecer algunas sugerencias y orientaciones para el bien espiritual de los fieles que se acercan al sacramento de la Reconciliación y para superar eventuales divergencias e incertidumbres en la praxis de los confesores.

2. La castidad conyugal en la doctrina de la Iglesia

La tradición cristiana siempre ha defendido, contra numerosas herejías surgidas ya al inicio de la Iglesia, la bondad de la unión conyugal y de la familia. Querido por Dios en la misma creación, devuelto por Cristo a su primitivo origen y elevado a la dignidad de *sacramento*, el matrimonio es una comunión íntima de amor y de vida entre los esposos intrínsecamente ordenada al bien de los hijos que Dios querrá confiarles. El vínculo natural tanto para el bien de los cónyuges y de los hijos como para el bien de la misma sociedad no depende del arbitrio humano.⁷

La virtud de la castidad conyugal « entraña la integridad de la persona y la integralidad del don »⁸ y en ella la sexualidad « se hace personal y verdaderamente humana cuando está integrada en la relación de persona a persona, en el don mutuo total y temporalmente ilimitado del hombre y de la mujer ».⁹ Esta virtud, en cuanto se refiere a las relaciones íntimas de los esposos, requiere que se mantenga « íntegro el sentido de la donación mutua y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero ».¹⁰ Por eso, entre los principios morales fundamentales de la vida conyugal, es necesario recordar « la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador ».¹¹

En este siglo los Sumos Pontífices han emanado diversos documentos recordando las principales verdades morales sobre la castidad conyugal. Entre estos merecen una mención especial la Encíclica *Casti Connubii* (1930) de Pío XI,¹² numerosos discursos de Pío XII,¹³ la Encíclica *Humanae Vitae* (1968) de Pablo VI,¹⁴ la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*¹⁵ (1981), la Carta a las Familias *Gratissimam Sane*¹⁶ (1994) y la Encíclica *Evangelium Vitae* (1995) de Juan Pablo II. Junto a estos se deben tener presente la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*¹⁷ (1965) y el *Catecismo de la Iglesia Católica*¹⁸ (1992). Además son importantes, en conformidad con estas enseñanzas, algunos documentos de Conferencias Episcopales, así como de pastores y teólogos que han desarrollado y profundizado la materia. Es oportuno recordar también el ejemplo ofrecido por numerosos cónyuges, cuyo empeño por vivir cristianamente el amor humano constituye una contribución eficacísima para la nueva evangelización de las familias.

3. Los bienes del matrimonio y la entrega de sí mismo

Mediante el sacramento del Matrimonio, los esposos reciben de Cristo Redentor el don de la gracia que confirma y eleva su comunión de amor fiel y fecundo. La santidad a la que son llamados es sobre todo *gracia donada*.

Las personas llamadas a vivir en el matrimonio, realizan su vocación al amor¹⁹ en la plena donación de sí mismos, que expresa adecuadamente el lenguaje del cuerpo.²⁰ De la donación recíproca de los esposos procede, como fruto propio, el don de la vida a los hijos, que son signo y coronación del amor matrimonial.²¹

La contracepción, oponiéndose directamente a la transmisión de la vida, traiciona y falsifica el amor oblativo propio de la unión matrimonial: « altera el valor de donación total »²² y contradice el plan de amor de Dios participado a los esposos.

VADEMECUM PARA EL USO DE LOS CONFESORES

El presente *vademecum* está compuesto por un conjunto de enunciados, que los confesores habrán de tener presente en la administración del sacramento de la Reconciliación, a fin de poder ayudar mejor a los cónyuges a vivir cristianamente la propia vocación a la paternidad o maternidad, en sus circunstancias personales y sociales.

1. La santidad matrimonial

1. Todos los cristianos deben ser oportunamente instruidos de su vocación a la santidad. En efecto, la invitación al *seguimiento* de Cristo está dirigida a todos, y cada fiel debe tender a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad en su propio estado.²³

2. La caridad es el alma de la santidad. Por su íntima naturaleza la caridad — don que el Espíritu infunde en el corazón — asume y eleva el amor humano y lo hace capaz de la perfecta donación de sí mismo. La caridad hace más aceptable la renuncia, más liviano el combate espiritual, más generosa la entrega personal.²⁴

3. No es posible para el hombre con sus propias fuerzas realizar la perfecta entrega de sí mismo. Pero se vuelve capaz de ello en virtud de la gracia del Espíritu Santo. En efecto, es Cristo que revela la verdad originaria del matrimonio y, liberando al hombre de la dureza del corazón, lo habilita para realizarla íntegramente.²⁵

4. En el camino hacia la santidad, el cristiano experimenta tanto la debilidad humana como la benevolencia y la misericordia del Señor. Por eso el punto de apoyo en el ejercicio de las virtudes cristianas — también de la castidad conyugal — se encuentra en la fe que nos hace conscientes de la misericordia de Dios y en el arrepentimiento que acoge humildemente el perdón divino.²⁶

5. Los esposos actúan la plena donación de sí mismos en la vida matrimonial y en la unión conyugal, que, para los cristianos, es vivificada por la gracia del sacramento. La específica unión de los esposos y la transmisión de la vida son obligaciones propias de su santidad matrimonial.²⁷

2. La enseñanza de la Iglesia sobre la procreación responsable

1. Los esposos han de ser confirmados en el inestimable valor y excelencia de la vida humana, y deben ser ayudados para que se comprometan a hacer de la propia familia un santuario de la vida:²⁸ « *en la paternidad y maternidad humanas Dios mismo está presente* de un modo diverso a como lo está en cualquier otra generación "sobre la tierra" ». ²⁹

2. Consideren los padres y madres de familia su misión como un honor y una responsabilidad, en cuanto son cooperadores del Señor en la llamada a la existencia de una nueva persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, redimida y destinada, en Cristo, a una Vida de eterna felicidad.³⁰ « Precisamente en esta función suya como colaboradores de Dios que transmiten Su imagen a la nueva criatura, está la grandeza de los esposos dispuestos "a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más" ». ³¹

3. De esto deriva, para los cristianos, la alegría y la estima de la paternidad y de la maternidad. Esta paternidad-maternidad, es llamada "*responsable*" en los recientes documentos de la Iglesia, para subrayar la actitud consciente y generosa de los esposos en su misión de transmitir la vida, que tiene en sí un valor de eternidad, y para evocar una vez más su papel de educadores. Compete ciertamente a los esposos que por otra parte no dejarán de solicitar los consejos oportunos — deliberar, en modo ponderado y con espíritu de fe, acerca de la dimensión de su familia y decidir el modo concreto de realizarla respetando los criterios morales de la vida conyugal.³²

4. La Iglesia siempre ha enseñado la intrínseca malicia de la contracepción, es decir de todo acto conyugal hecho intencionalmente infecundo. Esta enseñanza debe ser considerada como doctrina definitiva e irreformable. La contracepción se opone gravemente a la castidad matrimonial, es contraria al bien de la transmisión de la vida (aspecto procreativo del matrimonio), y a la donación recíproca de los cónyuges (aspecto unitivo del matrimonio), lesiona el verdadero amor y niega el papel soberano de Dios en la transmisión de la vida humana.³³

5. Una específica y aún más grave malicia moral se encuentra en el uso de medios que tienen un efecto abortivo, impidiendo la anidación del embrión apenas fecundado o también causando su expulsión en una fase precoz del embarazo.³⁴

6. En cambio es profundamente diferente de toda práctica contraceptiva, tanto desde el punto de vista antropológico como moral, porque ahonda sus raíces en una concepción distinta de la persona y de la sexualidad, el comportamiento de los cónyuges que, siempre fundamentalmente abiertos al don de la vida, viven su intimidad sólo en los períodos infecundos, debido a serios motivos de paternidad y maternidad responsable.³⁵

El testimonio de los matrimonios que desde hace tiempo viven en armonía con el designio del Creador y lícitamente utilizan, cuando hay razón proporcionalmente seria, los métodos justamente llamados "naturales", confirma que los esposos pueden vivir íntegramente, de común acuerdo y con plena donación las exigencias de la castidad y de la vida conyugal.

3. Orientaciones pastorales de los confesores

1. En relación a la actitud que debe adoptar con los penitentes en materia de procreación responsable, el confesor deberá tener en cuenta cuatro aspectos: a) el ejemplo del Señor que « es capaz de inclinarse hacia todo hijo pródigo, toda miseria humana y singularmente hacia toda miseria moral o pecado »;³⁶ b) la prudente cautela en las preguntas relativas a estos pecados; c) la ayuda y el estímulo que debe ofrecer al penitente para que se arrepienta y se acuse íntegramente de los pecados graves; d) los consejos que, en modo gradual, animen a todos a recorrer el camino de la santidad.

2. El ministro de la Reconciliación tenga siempre presente que el sacramento ha sido instituido para hombres y mujeres que son pecadores. Acoja, por tanto, a los penitentes que se acercan al confesionario presuponiendo, salvo que exista prueba en contrario, la buena voluntad que nace de *un corazón arrepentido y humillado* (*Salmo 50,19*), aunque en grados distintos de reconciliarse con el Dios misericordioso.³⁷

3. Cuando se acerca al sacramento un penitente ocasional, que se confiesa después de un largo tiempo y muestra una situación general grave, es necesario, antes de hacer preguntas directas y concretas sobre el tema de la procreación responsable y en general sobre la castidad, orientarlo para que comprenda estas obligaciones en una visión de fe. Por esto mismo, si la acusación de los pecados ha sido demasiado sucinta o mecánica, se le deberá ayudar a replantear su vida frente a Dios y, con preguntas generales sobre las diversas virtudes y obligaciones, de acuerdo con las condiciones personales del interesado,³⁸ recordarle positivamente la invitación a la santidad del amor y la importancia de sus deberes en el ámbito de la procreación y educación de los hijos.

4. Cuando es el penitente quien formula preguntas o solicita también en modo implícito aclaraciones sobre puntos concretos, el confesor deberá responder adecuadamente, pero siempre con prudencia y discreción,³⁹ sin aprobar opiniones erróneas.

5. El confesor tiene la obligación de advertir a los penitentes sobre las transgresiones de la ley de Dios graves en sí mismas, y procurar que deseen la absolución y el perdón del Señor con el propósito de replantear y corregir su conducta. De todos modos la reincidencia en los pecados de contracepción no es en sí misma motivo para negar la absolución; en cambio, ésta no se puede impartir si faltan el suficiente arrepentimiento o el propósito de evitar el pecado.⁴⁰

6. El penitente que habitualmente se confiesa con el mismo sacerdote busca a menudo algo más que la sola absolución. Es necesario que el confesor sepa realizar una tarea de orientación, que ciertamente será más fácil donde exista una relación de verdadera y propia dirección espiritual aunque no se utilice tal expresión para ayudarle a mejorar en todas las virtudes cristianas y, consecuentemente, en la santificación de la vida matrimonial.⁴¹

7. El sacramento de la Reconciliación requiere, por parte del penitente, el dolor sincero, la acusación formalmente íntegra de los pecados mortales y el propósito, con la ayuda de Dios, de no pecar en adelante. Normalmente no es necesario que el confesor indague sobre los pecados cometidos a causa de una ignorancia invencible de su malicia, o de un error de juicio no culpable. Aunque esos pecados no sean

imputables, sin embargo no dejan de ser un mal y un desorden. Esto vale también para la *malicia objetiva de la contracepción*, que introduce en la vida conyugal de los esposos un hábito desordenado. Por consiguiente es necesario esforzarse, en el modo más oportuno, por liberar la conciencia moral de aquellos errores⁴² que están en contradicción con la naturaleza de la donación total de la vida conyugal.

Aun teniendo presente que la formación de las conciencias se realiza sobre todo en la catequesis general y específica de los esposos, siempre es necesario ayudar a los cónyuges, incluso en el momento del sacramento de la Reconciliación, a examinarse sobre sus obligaciones específicas de vida conyugal. Si el confesor considerase necesario interrogar al penitente, debe hacerlo con discreción y respeto.

8. Ciertamente continúa siendo válido el principio, también referido a la castidad conyugal, según el cual es preferible dejar a los penitentes en buena fe si se encuentran en el error debido a una ignorancia subjetivamente invencible, cuando se prevea que el penitente, aun después de haberlo orientado a vivir en el ámbito de la vida de fe, no modificaría la propia conducta, y con ello pasaría a pecar formalmente; sin embargo, aun en esos casos, el confesor debe animar estos penitentes a acoger en la propia vida el plan de Dios, también en las exigencias conyugales, por medio de la oración, la llamada y la exhortación a la formación de la conciencia y la enseñanza de la Iglesia.

9. La « ley de la gradualidad » pastoral, que no se puede confundir con « la gradualidad de la ley » que pretende disminuir sus exigencias, implica una *decisiva ruptura* con el pecado y un *camino progresivo* hacia la total unión con la voluntad de Dios y con sus amables exigencias.⁴³

10. Resulta por tanto inaceptable el intento que en realidad es un pretexto de hacer de la propia debilidad el criterio de la verdad moral. Ya desde el primer anuncio que recibe de la palabra de Jesús, el cristiano se da cuenta que hay una « desproporción » entre la ley moral, natural y evangélica, y la capacidad del hombre. Pero también comprende que reconocer la propia debilidad es el camino necesario y seguro para abrir las puertas de la misericordia de Dios.⁴⁴

11. A quien, después de haber pecado gravemente contra la castidad conyugal, se arrepiente y, no obstante las recaídas, manifiesta su voluntad de luchar para abstenerse de nuevos pecados, no se le ha de negar la absolución sacramental. El confesor deberá evitar toda manifestación de desconfianza en la gracia de Dios, o en las disposiciones del penitente, exigiendo garantías absolutas, que humanamente son imposibles, de una futura conducta irreprochable,⁴⁵ y esto según la doctrina aprobada y la praxis seguida por los Santos Doctores y confesores acerca de los penitentes habituales.

12. Cuando en el penitente existe la disponibilidad de acoger la enseñanza moral, especialmente en el caso de quien habitualmente frecuenta el sacramento y demuestra interés en la ayuda espiritual, es conveniente infundirle confianza en la Providencia y apoyarlo para que se examine honestamente en la presencia de Dios. A tal fin convendrá verificar la solidez de los motivos que se tienen para limitar la paternidad o maternidad, y la licitud de los métodos escogidos para distanciar o evitar una nueva concepción.

13. Presentan una dificultad especial los casos de cooperación al pecado del cónyuge que voluntariamente hace infecundo el acto unitivo. En primer lugar, es necesario distinguir la cooperación propiamente dicha de la violencia o de la injusta imposición por parte de uno de los cónyuges, a la cual el otro no se puede oponer.^{46, 561} Tal cooperación puede ser lícita cuando se dan conjuntamente estas tres condiciones:

1. la acción del cónyuge cooperante no sea en sí misma ilícita;⁴⁷
2. existan motivos proporcionalmente graves para cooperar al pecado del cónyuge;
3. se procure ayudar al cónyuge (pacientemente, con la oración, con la caridad, con el diálogo: no necesariamente en aquel momento, ni en cada ocasión) a desistir de tal conducta.

14. Además, se deberá evaluar cuidadosamente la cooperación al mal cuando se recurre al uso de medios que pueden tener efectos abortivos.⁴⁸

15. Los esposos cristianos son testigos del amor de Dios en el mundo. Deben, por tanto estar convencidos, con la ayuda de la fe e incluso contra la ya experimentada debilidad humana, que es posible con la gracia divina seguir la voluntad del Señor en la vida conyugal. Resulta indispensable el frecuente y perseverante recurso a la oración, a la Eucaristía y a la Reconciliación, para lograr el dominio de sí mismo.⁴⁹

16. A los sacerdotes se les pide que, en la catequesis y en la orientación de los esposos al matrimonio, tengan uniformidad de criterios tanto en lo que se enseña como en el ámbito del sacramento de la Reconciliación, en completa fidelidad al magisterio de la Iglesia sobre la malicia del acto contraceptivo.

Los Obispos vigilen con particular cuidado cuanto se refiere al tema: no raramente los fieles se escandalizan por esta falta de unidad tanto en la catequesis como en el sacramento de la Reconciliación.⁵⁰

17. Esta pastoral de la confesión será más eficaz si va unida a una incesante y capilar catequesis sobre la vocación cristiana al amor conyugal y sobre sus dimensiones de alegría y de exigencia, de gracia y de responsabilidad personal,⁵¹ y si se instituyen consultorios y centros a los cuales el confesor pueda enviar fácilmente al penitente para que conozca adecuadamente los métodos naturales.

18. Para que sean aplicables en concreto las directivas morales relativas a la procreación responsable es necesario que la valiosa obra de los confesores sea completada por la catequesis.⁵² En este esfuerzo está comprendida a pleno título una esmerada iluminación sobre la gravedad del pecado referido al aborto.

19. En lo que atañe a la absolución del pecado de aborto subsiste siempre la obligación de tener en cuenta las normas canónicas. Si el arrepentimiento es sincero y resulta difícil remitir el caso a la autoridad competente, a quien le está reservada levantar la censura, todo confesor puede hacerlo a tenor del can. 1357, sugiriendo la adecuada penitencia e indicando la necesidad de recurrir ante quien goza de tal facultad, ofreciéndose eventualmente para tramitarla.⁵³

CONCLUSIÓN

La Iglesia considera como uno de sus principales deberes, especialmente en el momento actual, proclamar e introducir en la vida el misterio de la misericordia, revelado de modo excelso en la persona de Jesucristo.⁵⁴

El lugar por excelencia de tal proclamación y realización de la misericordia, es la celebración del sacramento de la Reconciliación.

La coincidencia con este primer año del trienio de preparación al Tercer Milenio dedicado a *Jesucristo, único Salvador del mundo, ayer, hoy y siempre* (cf. *Hebr* 13, 8), puede ofrecer una gran oportunidad para la tarea de actualización pastoral y de profundización catequística en las diócesis y concretamente en los santuarios, donde acuden muchos peregrinos y se administra el Sacramento del perdón con abundante presencia de confesores.

Los sacerdotes estén completamente disponibles a este ministerio del cual depende la felicidad eterna de los esposos, y también, en buena parte, la serenidad y el gozo de la vida presente: ¡sean para ellos auténticos testigos vivientes de la misericordia del Padre!

Ciudad del Vaticano, 12 de febrero de 1997.

Alfonso Card. López Trujillo
Presidente del Pontificio Consejo
para la Familia

+ Francisco Gil Hellín
Secretario

- (1) Conc. Ecum. Vaticano II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem*, 18 de noviembre de 1965, n. 11.
- (2) Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 3.
- (3) Cf. Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 58.
- (4) Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 49.
- (5) Juan Pablo II, Enc. *Dives in Misericordia*, 30 de noviembre de 1980, n. 13.
- (6) Ha de tenerse en cuenta el efecto abortivo de los nuevos fármacos. Cf. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 13.
- (7) Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 48.
- (8) 3 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11 de octubre de 1992, n. 2337.
- (9) *Ibid.*
- (10) Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 51.
- (11) Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 12.
- (12) Pío XI, Enc. *Casti Connubii*, 31 de diciembre de 1930.
- (13) Pío XII, Discurso al Congreso de la Unión católica italiana de obstetras, 2 de octubre de 1951; Discurso al Frente de la familia y a las Asociaciones de familias numerosas, 27 de noviembre de 1951.
- (14) Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968.
- (15) 3 Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981.
- (16) 3 Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, 2 de febrero de 1994.
- (17) 3 Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965.
- (18) 3 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11 de octubre de 1992.
- (19) 3 Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 24.
- (20) Cf. Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 32.
- (21) Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2378; cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, 2 de febrero de 1994, n. 11.
- (22) 3 Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 32.
- (23) « Una misma es la santidad que cultivan en cualquier clase de vida y de profesión los que son guiados por el espíritu de Dios y, obedeciendo a la voz del Padre, adorando a Dios y al Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, para merecer la participación de su gloria. Según esto, cada uno según los propios dones y las gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad » (Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Dogm. sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, n. 41).

(24) « La caridad es el alma de la santidad a la que todos están llamados » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 826). « El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo. Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente » (Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, 2 de febrero de 1994, n. 11).

(25) Cf. Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 13.

« La observancia de la ley de Dios, en determinadas situaciones, puede ser difícil, muy difícil: sin embargo jamás es imposible. Esta es una enseñanza constante de la tradición de la Iglesia » (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6 de agosto de 1993, n. 102).

« Sería un gravísimo error concluir... que la norma enseñada por la Iglesia sea de suyo solamente un "ideal", que deba adaptarse, proporcionarse, graduarse - como dicen - a las posibilidades del hombre "contrapesando los distintos bienes en cuestión". Pero ¿cuáles son las "posibilidades concretas del hombre"? ¿Y de qué hombre se está hablando? ¿Del hombre dominado por la concupiscencia o del hombre redimido por Cristo? Porque se trata de esto: de la realidad de la Redención de Cristo. ¡Cristo nos ha redimido! Esto significa que nos ha dado la posibilidad de realizar la verdad entera de nuestro ser. Ha liberado nuestra libertad del dominio de la concupiscencia. Si el hombre redimido sigue pecando, no se debe a la imperfección del acto redentor de Cristo, sino a la voluntad del hombre de sustraerse de la gracia que deriva de aquel acto. El mandamiento de Dios es, ciertamente, proporcionado a las capacidades del hombre: pero a las capacidades del hombre a quien se ha dado el Espíritu Santo; del hombre que, si ha caído en el pecado, siempre puede obtener el perdón y gozar de la presencia del Espíritu » (Juan Pablo II, Discurso a los participantes a un curso sobre la procreación responsable, 1 de marzo de 1984).

(26) « Reconocer el propio pecado, es más yendo aún más a fondo en la consideración de la propia personalidad reconocerse pecador, capaz de pecado e inclinado al pecado, es el principio indispensable para volver a Dios (...). Reconciliarse con Dios presupone e incluye desasirse con lucidez y determinación del pecado en el que se ha caído. Presupone e incluye, por consiguiente, hacer penitencia en el sentido más completo del término: arrepentirse, mostrar arrepentimiento, hacer propia la actitud concreta de arrepentido, que es la de quien se pone en el camino del retorno al Padre (...). En la condición concreta del hombre pecador, donde no puede existir conversión sin el reconocimiento del propio pecado, el ministerio de reconciliación de la Iglesia interviene en cada caso con una finalidad claramente penitencial, esto es la de conducir al hombre al "conocimiento de sí mismo" » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, n. 13).

« Cuando nos damos cuenta de que el amor que Dios tiene por nosotros no se detiene ante nuestro pecado, no se echa atrás ante nuestras ofensas, sino que se hace más solícito y generoso; cuando somos conscientes de que este amor ha llegado incluso a causar la pasión y la muerte del Verbo hecho carne, que ha aceptado redimirnos pagando con su Sangre, entonces prorrumpimos en un acto de reconocimiento: "Sí, el Señor es rico en misericordia", y decimos asimismo: "El es misericordia" » (*ibid.*, n. 22).

(27) « La vocación universal a la santidad está dirigida también a los cónyuges y padres cristianos. Para ellos está especificada por el sacramento celebrado y traducida concretamente en las realidades propias de la existencia conyugal y familiar. De ahí nacen la gracia y la exigencia de una auténtica y profunda espiritualidad conyugal y familiar, que ha de inspirarse en los motivos de la creación, de la alianza, de la cruz, de la resurrección y del signo sacramental » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 56).

« El auténtico amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y se enriquece por la fuerza redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los esposos a Dios y ayudarlos y fortalecerlos en la sublime tarea de padre y madre. Por ello, los cónyuges cristianos son fortalecidos y como consagrados para los deberes y dignidad de su estado para este sacramento especial, en virtud del cual, cumpliendo su deber conyugal y familiar, imbuidos del espíritu de Cristo, con el que toda su vida está impregnada por la fe, la esperanza y la caridad, se acercan cada vez más a su propia perfección y a su santificación mutua y, por tanto, a la glorificación de Dios en común » (Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 48).

(28) 3 « La Iglesia cree firmemente que la vida humana, aunque débil y enferma, es siempre un don espléndido del Dios de la bondad. Contra el pesimismo y el egoísmo que ofuscan al mundo, la Iglesia está en favor de la vida, y en cada vida humana sabe descubrir el esplendor de aquel "Sí", de aquel "Amén" que es Cristo mismo. Al "no" que invade y aflige al mundo, contraponen este "Sí" viviente, defendiendo de este modo al hombre y al mundo de cuantos acechan y desprecian la vida » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 30).

« Hay que volver a considerar la familia como el santuario de la vida. En efecto, es sagrada: es el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano. Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida » (Juan Pablo II, Enc. *Centesimus Annus*, 1 de mayo de 1991, n. 39).

(29) Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, 2 de febrero de 1994, n. 9.

-Vademecum para los Confesores-

(30) « El mismo Dios, que dijo "no es bueno que el hombre esté solo" (*Gén 2,18*) y que "hizo desde el principio al hombre, varón y mujer" (*Mt 19,4*), queriendo comunicarles cierta participación especial en su propia obra creadora, bendijo al varón y a la mujer diciendo: "Creced y multiplicaos" (*Gén 1,28*). De ahí que el cultivo verdadero del amor conyugal y todo el sistema de vida familiar que de él procede, sin posponer los otros fines del matrimonio, tienden a que los esposos estén dispuestos con fortaleza de ánimo a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más » (Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Apost. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 50).

« La familia cristiana es una comunión de personas, reflejo e imagen de la comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo. Su actividad procreadora y educativa es reflejo de la obra creadora de Dios » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2205).

« Cooperar con Dios llamando a la vida a los nuevos seres humanos significa contribuir a la transmisión de aquella imagen y semejanza divina de la que es portador todo "nacido de mujer" » (Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam Sane*, 2 de febrero de 1994, n. 8).

(31) Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 43; cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 50.

(32) « Los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios Creador y en cierta manera sus intérpretes. Por ello, cumplirán su tarea con responsabilidad humana y cristiana, y con dócil reverencia hacia Dios, de común acuerdo y con un esfuerzo común, se formarán un recto juicio, atendiendo no sólo a su propio bien, sino también al bien de los hijos, ya nacidos o futuros, discerniendo las condiciones de los tiempos y del estado de vida, tanto materiales como espirituales, y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la propia Iglesia. En último término, son los mismos esposos los que deben formar este juicio ante Dios. En su modo de obrar, los esposos cristianos deben ser conscientes de que ellos no pueden proceder según su arbitrio, sino que deben regirse siempre por la conciencia que ha de ajustarse a la misma ley divina, dóciles al Magisterio de la Iglesia, que interpreta auténticamente esta ley a la luz del Evangelio.

Esta ley divina muestra la significación plena del amor conyugal, lo protege y lo impulsa a su perfección verdaderamente humana » (Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 50).

« Cuando se trata de conciliar el amor conyugal con la transmisión responsable de la vida, la conducta moral no depende sólo de la sincera intención y la apreciación de los motivos, sino que debe determinarse a partir de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos; criterios que conserven íntegro el sentido de la donación mutua y de la procreación humana en el contexto del amor verdadero; esto es imposible si no se cultiva con sinceridad la virtud de la castidad conyugal. En la regulación de la procreación no les está permitido a los hijos de la Iglesia, apoyados en estos principios, seguir caminos que son reprobados por el Magisterio, al explicar la ley divina » (Conc. Ecum. Vaticano II, Const. Past. sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 51).

« En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido.

La paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismo, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores.

En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan por tanto libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia » (Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 10).

(33) La Encíclica *Humanae Vitae* declara ilícita « toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación ». Y agrega: « Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después, y que por tanto compartirían la única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social. Es por tanto un error pensar que un acto conyugal, hecho voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser cohonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda » (Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 14).

-Vademecum para los Confesores-

« Cuando los esposos, mediante el recurso a la contracepción, separan estos dos significados que Dios Creador ha inscrito en el ser del hombre y de la mujer y en el dinamismo de su comunión sexual, se comportan como "árbitros" del designio divino y "manipulan" y envilecen la sexualidad humana, y, con ella, la propia persona del cónyuge, alterando su valor de donación "total". Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, la contracepción impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro completamente; se produce no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 32).

(34) « El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida » (Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación *Donum Vitae*, 22 de febrero de 1987, n. 1).

« La estrecha conexión que, como mentalidad, existe entre la práctica de la anticoncepción y la del aborto se manifiesta cada vez más y lo demuestra de modo alarmante también la preparación de productos químicos, dispositivos intrauterinos y "vacunas" que, distribuidos con la misma facilidad que los anticonceptivos, actúan en realidad como abortivos en las primerísimas fases del desarrollo de la vida del nuevo ser humano » (Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 13).

(35) « Por consiguiente si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales que acabamos de recordar.

La Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los períodos infecundos, mientras condena siempre como ilícito el uso de medios directamente contrarios a la fecundación, aunque se haga por razones aparentemente honestas y serias. En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo impiden el desarrollo de los procesos naturales. Es verdad que tanto en uno como en otro caso, los cónyuges están de acuerdo en la voluntad positiva de evitar la prole por razones plausibles, buscando la seguridad de que no se seguirá; pero es igualmente verdad que solamente en el primer caso renuncian conscientemente al uso del matrimonio en los períodos fecundos cuando por justos motivos la procreación no es deseable, y hacen uso después en los períodos agénésicos para manifestarse el efecto y para salvaguardar la mutua fidelidad. Obrando así ellos dan prueba de amor verdadero e integralmente honesto » (Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 16).

« Cuando los esposos, mediante el recurso a períodos de infecundidad, respetan la conexión inseparable de los significados unitivo y procreador de la sexualidad humana, se comportan como "ministros" del designio de Dios y "se sirven" de la sexualidad según el dinamismo de la donación "total", sin manipulaciones ni alteraciones » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 32).

« La labor de educación para la vida requiere la *formación de los esposos para la procreación responsable*. Esta exige, en su verdadero significado, que los esposos sean dóciles a la llamada del Señor y actúen como fieles intérpretes de su designio: esto se realiza abriendo generosamente la familia a nuevas vidas y, en todo caso, permaneciendo en actitud de apertura y servicio a la vida incluso cuando, por motivos serios y respetando la ley moral, los esposos optan por evitar temporalmente o por tiempo indeterminado un nuevo nacimiento. La ley moral les obliga de todos modos a encauzar las tendencias del instinto y de las pasiones y a respetar las leyes biológicas inscritas en sus personas. Precisamente este respeto legitima, al servicio de la responsabilidad en la procreación, *el recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad* » (Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 97).

(36) 3 Juan Pablo II, Enc. *Dives in Misericordia*, 30 de noviembre de 1980, n. 6.

(37) « Como en el altar donde celebra la Eucaristía y como en cada uno de los Sacramentos, el sacerdote, ministro de la Penitencia, actúa *in persona Christi*. Cristo, a quien él hace presente, y por su medio realiza el misterio de la remisión de los pecados, es el que aparece como *hermano* del hombre, pontífice misericordioso, fiel y compasivo, pastor decidido a buscar la oveja perdida, médico que cura y conforta, maestro único que enseña la verdad e indica los caminos de Dios, juez de los vivos y de los muertos, que juzga según la verdad y no según las apariencias » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, n. 29).

« Cuando celebra el sacramento de la Penitencia, el sacerdote ejerce el ministerio del Buen Pastor que busca la oveja perdida, el del Buen Samaritano que cura las heridas, del Padre que espera al Hijo pródigo y lo acoge a su vuelta, del justo Juez que no hace acepción de personas y cuyo juicio es a la vez justo y misericordioso. En una palabra, el sacerdote es el signo y el instrumento del amor misericordioso con el pecador » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1465).

(38) Cf. Congregación del Santo Oficio, *Normae quaedam de agendi ratione confessoriorum circa sextum Decalogi praeceptum*, 16 de mayo de 1943.

-Vademecum para los Confesores-

(39) « Al interrogar, el sacerdote debe comportarse con prudencia y discreción, atendiendo a la condición y edad del penitente; y ha de abstenerse de preguntar sobre el nombre del cómplice » (*Código de Derecho Canónico*, c. 979).

« La pedagogía concreta de la Iglesia debe estar siempre unida y nunca separada de su doctrina. Repito, por tanto, con la misma persuasión de mi Predecesor: "No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas" » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 33).

(40) Cf. Denzinger-Shönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 3187.

(41) « La confesión de los pecados hecha al sacerdote constituye una parte esencial del sacramento de la penitencia: "En la confesión, los penitentes deben enumerar todos los pecados mortales de que tienen conciencia tras haberse examinado seriamente, incluso si estos pecados son muy secretos y si han sido cometidos solamente contra los dos últimos mandamientos del Decálogo, pues, a veces, estos pecados hieren más gravemente el alma y son más peligrosos que los que han sido cometidos a la vista de todos" » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1456).

(42) 3 « Si por el contrario, la ignorancia es invencible, o el juicio erróneo sin responsabilidad del sujeto moral, el mal cometido por la persona no puede serle imputado. Pero no deja de ser un mal, una privación, un desorden. Por tanto, es preciso trabajar por corregir la conciencia moral de sus errores » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1793).

« El mal cometido a causa de una ignorancia invencible, o de un error de juicio no culpable, puede no ser imputable a la persona que lo hace; pero tampoco en este caso aquél deja de ser un mal, un desorden con relación a la verdad sobre el bien » (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 8 de agosto de 1993, n. 63).

(43) « También los esposos, en el ámbito de su vida moral, están llamados a un incesante camino, sostenidos por el deseo sincero y activo de conocer cada vez mejor los valores que la ley divina tutela y promueve y por la voluntad recta y generosa de encarnarlos en sus opciones concretas. Ellos, sin embargo, no pueden mirar la ley como un mero ideal que se puede alcanzar en el futuro, sino que deben considerarla como un mandato de Cristo Señor a superar con valentía las dificultades. "Por ello, la llamada 'ley de gradualidad' o camino gradual no puede identificarse con la 'gradualidad de la ley', como si hubiera varios grados o formas de precepto en la ley divina para diversos hombres y situaciones. Todos los esposos, según el plan de Dios, están llamados a la santidad en el matrimonio, y esta excelsa vocación se realiza en la medida en que la persona humana se encuentra en condiciones de responder al mandamiento divino con ánimo sereno, confiando en la gracia divina y en la propia voluntad". En la misma línea, la pedagogía de la Iglesia comporta que los esposos reconozcan, ante todo, claramente la doctrina de la *Humanae Vitae* como normativa para el ejercicio de su sexualidad y se comprometan sinceramente a poner las condiciones necesarias para observar tal norma » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 34).

(44) « En este contexto se abre el justo espacio a la *miser cordia de Dios* para el pecado del hombre que se convierte, y a la *comprensión por la debilidad humana*. Esta comprensión jamás significa comprometer y falsificar la medida del bien y del mal para adaptarla a las circunstancias. Mientras es humano que el hombre, habiendo pecado, reconozca su debilidad y pida misericordia por las propias culpas, en cambio es inaceptable la actitud de quien hace de su propia debilidad el criterio de la verdad sobre el bien, de manera que se puede sentir justificado por sí mismo, incluso sin necesidad de recurrir a Dios y a su misericordia. Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera, porque enseña a dudar de la objetividad de la ley moral en general y a rechazar las prohibiciones morales absolutas sobre determinados actos humanos, y termina por confundir todos los juicios de valor » (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 8 de agosto de 1993, n. 104).

(45) « No debe negarse ni retrasarse la absolución si el confesor no duda de la buena disposición del penitente y éste pide ser absuelto » (*Código de Derecho Canónico*, can. 980).

(46) « Sabe muy bien la Santa Iglesia que no raras veces uno de los cónyuges, más que cometer el pecado, lo soporta, al permitir, por causa muy grave, el trastorno del recto orden que aquél rechaza, y que carece, por lo tanto, de culpa, siempre que tenga en cuenta la ley de la caridad y no se descuide en disuadir y apartar del pecado al otro cónyuge » (Pío XI, Enc. *Casti Connubii*, AAS 22 \$[1930\$

(47) 3 Cf. Denzinger-Shönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, 2795, 3634.

(48) « Desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente en el mal. Esta cooperación se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal » (Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 74).

(49) « Esta disciplina, propia de la pureza de los esposos, lejos de perjudicar el amor conyugal, le confiere un valor humano más sublime. Exige un esfuerzo continuo, pero, en virtud de su influjo beneficioso, los cónyuges desarrollan íntegramente su personalidad, enriqueciéndose de valores espirituales: aportando a la vida familiar frutos de serenidad y de paz y facilitando la solución de otros problemas; favoreciendo la atención hacia el otro cónyuge; ayudando a superar el egoísmo, enemigo del

-Vademecum para los Confesores-

verdadero amor, y enraizando más su sentido de responsabilidad. Los padres adquieren así la capacidad de un influjo más profundo y eficaz para educar a los hijos; los niños y los jóvenes crecen en la justa estima de los valores humanos y en el desarrollo sereno y armónico de sus facultades espirituales y sensibles » (Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, n. 21).

(50) Para los sacerdotes « la primera incumbencia en especial la de aquellos que enseñan la teología moral es exponer sin ambigüedades la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio. Sed los primeros en dar ejemplo de obsequio leal, interna y externamente, al Magisterio de la Iglesia, en el ejercicio de vuestro ministerio. Tal obsequio, bien lo sabéis, es obligatorio no sólo por las razones aducidas, sino sobre todo por razón de la luz del Espíritu Santo, de la cual están particularmente asistidos los Pastores de la Iglesia para ilustrar la verdad.

Conocéis también la suma importancia que tiene para la paz de las conciencias y para la unidad del pueblo cristiano, que en el campo de la moral y del dogma se atengan todos al Magisterio de la Iglesia y hablen del mismo modo. Por esto renovamos con todo Nuestro ánimo el angustioso llamamiento del Apóstol Pablo: "Os ruego, hermanos, por el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, que todos habléis igualmente, y no haya entre vosotros cismas, antes seáis concordes en el mismo pensar y en el mismo sentir".

No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas. Pero esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar sino para salvar, Él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas » (Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25 de julio de 1968, nn. 28-29).

(51) « Ante el problema de una honesta regulación de la natalidad, la comunidad eclesial, en el tiempo presente, debe preocuparse por suscitar convicciones y ofrecer ayudas concretas a quienes desean vivir la paternidad y la maternidad de modo verdaderamente responsable.

En este campo, mientras la Iglesia se alegra de los resultados alcanzados por las investigaciones científicas para un conocimiento más preciso de los ritmos de fertilidad femenina y alienta a una más decisiva y amplia extensión de tales estudios, no puede menos de apelar, con renovado vigor, a la responsabilidad de cuantos médicos, expertos, consejeros matrimoniales, educadores, matrimonios pueden ayudar efectivamente a los esposos a vivir su amor respetando la estructura y finalidades del acto conyugal, que lo expresa. Esto significa un compromiso más amplio, decisivo y sistemático en hacer conocer, estimar y aplicar los métodos naturales de regulación de la fertilidad.

Un testimonio precioso puede y debe ser dado por aquellos esposos que, mediante el compromiso común de la continencia periódica, han llegado a una responsabilidad personal más madura ante el amor y la vida. Como escribía Pablo VI, "a ellos ha confiado el Señor la misión de hacer visible ante los hombres la santidad y la suavidad de la ley que une el amor mutuo de los esposos con su cooperación al amor de Dios, autor de la vida humana" » (Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris Consortio*, 22 de noviembre de 1981, n. 35).

(52) « Desde el siglo primero, la Iglesia ha afirmado la malicia moral de todo aborto provocado. Esta enseñanza no ha cambiado; permanece invariable. El aborto directo, es decir, querido como un fin o como un medio, es gravemente contrario a la ley moral » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2271; ver Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el aborto procurado*, 18 de noviembre de 1974).

« La gravedad moral del aborto procurado se manifiesta en toda su verdad si se reconoce que se trata de un homicidio y, en particular, si se consideran las circunstancias específicas que lo cualifican. Quien se elimina es un ser humano que comienza a vivir, es decir, lo más *inocente* en absoluto que se pueda imaginar » (Juan Pablo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 58).

(53) Téngase presente que « ipso iure » la facultad de levantar la censura de esta materia en el fuero interno pertenece, como para todas las censuras no reservadas a la Santa Sede y no declaradas, a todo Obispo, aunque solamente sea titular, y al Penitenciario diocesano o colegiado (can. 508), así como a los capellanes de hospitales, cárceles e internados (can. 566 § 2). Para la censura relativa al aborto gozan de la facultad de levantarla, por privilegio, los confesores que pertenecen a Ordenes mendicantes o a algunas Congregaciones religiosas modernas.

(54) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Dives in Misericordia*, 30 de noviembre de 1980, n. 14.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

ÉTICA EN LA PUBLICIDAD

I. INTRODUCCIÓN

1. La importancia de la publicidad «en la sociedad de nuestro tiempo crece de día en día».1 Dicha observación hecha por este Pontificio Consejo hace un cuarto de siglo, como parte de una información general sobre el estado de las comunicaciones, es incluso hoy en día, más real.

Del mismo modo que los medios de comunicación social ejercen una enorme influencia en todas partes, así la publicidad, que usa estos medios como vehículo, posee una poderosa fuerza de persuasión, modeladora de actitudes y comportamientos en el mundo de hoy.

Especialmente desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha tratado con frecuencia el tema de los medios, su papel y responsabilidades.2 La Iglesia ha procurado hacer esto de forma fundamentalmente positiva, considerando los medios como «*dones de Dios*» los cuales, de acuerdo con su providencial designio, unen fraternalmente a los hombres «*para que colaboren así con su voluntad salvadora*».3

De este modo la Iglesia enfatiza la responsabilidad de los medios para contribuir al auténtico e íntegro desarrollo de las personas y alentar el bienestar de la sociedad. «*La información suministrada por los medios está al servicio del bien común. La sociedad tiene el derecho a la información basada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad*».4

Con este espíritu la Iglesia entra en diálogo con los comunicadores. Al mismo tiempo, también llama la atención sobre los principios morales y normas relativas a las comunicaciones sociales, así como respecto a otras formas de esfuerzo humano mientras critica actitudes y prácticas que van en contra de estos modelos.

En la creciente literatura, fruto del cada vez mayor interés de la Iglesia sobre los medios, aparece el tema de la publicidad.5 Ahora, impulsados por el importante aumento de la publicidad y por las solicitudes para un más amplio examen, volvemos de nuevo a ocuparnos de este tema.

Deseamos llamar la atención sobre las contribuciones positivas que la publicidad puede y consigue ofrecer; así como señalar los problemas éticos y morales que la publicidad plantea, indicar los principios deontológicos a aplicar en este campo y, finalmente, sugerir algunos puntos para ser considerados por aquellos profesionales involucrados en la publicidad, así como por otros del sector privado, incluyendo además las iglesias y los funcionarios públicos.

El motivo para ocuparnos de estos asuntos es simple. En la sociedad de hoy, la publicidad tiene un profundo impacto en cómo las personas entienden la vida, el mundo y a sí mismas, especialmente en relación a sus valores y sus modos de elección y comportamiento. Estos son temas en los que la Iglesia está y tiene que estar profunda y sinceramente interesada.

2. El campo de la publicidad es extremadamente vasto y diverso. Por regla general, un anuncio es una simple noticia pública que busca suministrar información, invitar al mecenazgo o suscitar determinada reacción. La publicidad posee dos objetivos básicos: informar y persuadir, y si bien estos dos propósitos son distintos ambos se encuentran con frecuencia presentes simultáneamente.

La publicidad no es lo mismo que «*marketing*» (el conjunto de funciones comerciales que conlleva la transferencia de mercancías del productor al consumidor) o relaciones públicas (el esfuerzo sistemático para crear una pública impresión favorable o «*imagen*» de alguna persona, grupo, o entidad). En muchos casos, sin embargo, es una técnica o instrumento empleado por uno o ambos.

La publicidad puede ser muy simple un fenómeno local e incluso de «barrio» o puede ser muy compleja, al agrupar sofisticadas investigaciones y campañas multimediales que abarquen todo el planeta. Puede ser diversa según el público al que va dirigida. De hecho, por ejemplo, la publicidad destinada a los niños plantea algunas cuestiones de carácter técnico y moral significativamente diferentes de las planteadas por la publicidad dirigida a adultos con madurez.

No sólo existen muchos medios y técnicas diferentes empleados en la publicidad; la publicidad misma se da en modos variados y diversos: publicidad comercial de productos y servicios; publicidad de servicios públicos en nombre de varias instituciones, programas y causas comunes; y un fenómeno de creciente importancia hoy en día la publicidad política en interés de partidos y candidatos. Teniendo en cuenta las diferencias entre las diversas clases y métodos de publicidad, consideramos que lo que sigue podría ser aplicable a todas ellas.

3. Diferimos con la afirmación de que la publicidad refleja simplemente las actitudes y valores de la cultura que nos rodea. Sin duda, la publicidad, como los medios de comunicación social en general, actúa como un espejo. Pero también, como los medios en general, es un espejo que ayuda a dar forma a la realidad que refleja y, algunas veces, ofrece una imagen de la misma deformada.

Los publicitarios seleccionan los valores y actitudes a ser fomentados y alentados; mientras promocionan unos ignoran otros. Esta selectividad contradice la idea de que la publicidad no hace más que reflejar el entorno cultural. Por ejemplo, la ausencia de publicidad de ciertos grupos raciales y étnicos en algunas sociedades multirraciales o multiétnicas puede contribuir a crear problemas de imagen e identidad, especialmente entre los grupos marginados y se dará, de forma casi inevitable la impresión, en la publicidad comercial, de que poseer muchas cosas lleva a la felicidad y satisfacción, lo cual es erróneo y frustrante.

La publicidad también tiene un indirecto pero fuerte impacto en la sociedad a través de su influencia sobre los medios. Muchas publicaciones y operaciones radio-televisivas dependen para su supervivencia de los beneficios de la publicidad. Esto es cierto con frecuencia, tanto para los medios confesionales como para los comerciales. Por su parte los publicitarios buscan, naturalmente, conseguir audiencia; y los medios esforzándose en proporcionársela, deben determinar su contenido para conseguir atraer el tipo de público de la medida y composición demográfica deseadas. Esta dependencia económica de los medios y el poder que confiere sobre los publicitarios comporta serias responsabilidades para ambos.

II. LOS BENEFICIOS DE LA PUBLICIDAD

4. A la publicidad se dedican enormes recursos humanos y materiales. La publicidad se encuentra por doquier en el mundo de hoy, por eso, el Papa Pablo VI remarcaba: «*Nadie puede escapar a la influencia de la publicidad*».6 Incluso las personas que no están expuestas a las diversas formas de publicidad se enfrentan con una sociedad, una cultura y con otras personas afectadas para para bien o para mal por los mensajes y técnicas publicitarios de todo tipo.

Algunos observadores críticos manifiestan su opinión sobre estos asuntos con constantes expresiones negativas. Condenan la publicidad como una pérdida de tiempo, talento y dinero una actividad esencialmente parasitaria. Bajo este punto de vista, la publicidad no sólo no tendría valor en sí misma, sino que su influencia sería totalmente perjudicial y corruptora para los individuos y la sociedad.

Aún existiendo fundamento en las críticas nosotros no estamos completamente acuerdo. En una actitud crítica tenemos puntos de vista propios. La publicidad tiene también un significativo potencial para el bien, que algunas veces adquiere formas concretas. Señalamos aquí algunos ejemplos que lo confirman.

a) Beneficios económicos de la publicidad

5. La publicidad puede jugar un importante papel en el proceso por el cual un sistema económico, guiado por normas morales y una sensibilidad hacia el bien común, contribuye al desarrollo humano. Esta es un

parte esencial del funcionamiento de la moderna economía de mercado, que hoy se da o emerge en muchas partes del mundo y que —si están de acuerdo con las normas morales basadas en el desarrollo integral del hombre y del bien común— parece actualmente ser *«el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades»* de naturaleza socioeconómica.⁷

En cuanto sistema, la publicidad puede ser un instrumento útil para apoyar honesta y éticamente una responsable competitividad que contribuya al crecimiento económico y al servicio del auténtico desarrollo humano. *«La Iglesia ve con simpatía el crecimiento de la capacidad productiva del hombre, y también la continua expansión de una red de relaciones e intercambios entre personas y grupos sociales... Desde este punto de vista la Iglesia anima a la publicidad a que pueda llegar a ser un sano y eficaz instrumento de recíproca ayuda entre los hombres»*.⁸

La publicidad realiza esto, entre otros modos, informando a las personas sobre la disponibilidad de nuevos productos y servicios razonablemente deseables, y a mejorar la calidad de los ya existentes, ayudando a estas mismas personas a mantenerse informadas, a tomar decisiones prudentes en cuanto consumidoras, contribuyendo al rendimiento y descenso de los precios, y estimulando el progreso económico a través de la expansión de los negocios y del comercio. Todo esto puede contribuir a la creación de nuevo trabajo, mayores ingresos y unas formas de vida humana más adecuadas para todos. También puede contribuir a sufragar las publicaciones, programas y producciones —incluso los de la Iglesia— que proporcionan información, entretenimiento e inspiración a las personas de todo el mundo.

b) Aspectos positivos de la publicidad política

6. *«La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica»*.⁹

La publicidad política puede hacer una contribución a la democracia análoga a su contribución al bienestar económico en un sistema de mercado guiado por normas morales. Así como los medios, libre y responsablemente, en un sistema democrático, ayudan a contener las tendencias hacia la monopolización del poder por parte de oligarquías e intereses privados, la publicidad política puede dar su contribución informando a las personas sobre las ideas y propuestas políticas de partidos y candidatos, incluyendo nuevos candidatos desconocidos para el público.

c) Beneficios culturales de la publicidad

7. A causa del impacto que la publicidad ejerce sobre los medios que dependen de ella para obtener ingresos, a los publicitarios se les ofrece la oportunidad de ejercer una influencia positiva sobre las decisiones referentes al contenido de los medios. Esto pueden hacerlo sosteniendo las producciones de excelente calidad intelectual, estética y moral de interés público en general. En especial pueden animar y hacer posible la presentación de programas orientados a minorías demasiado a menudo olvidadas.

Por otra parte, la misma publicidad puede contribuir al mejoramiento de la sociedad a través de una acción edificante o inspiradora que anime a actuar de modo beneficioso para ella y los demás. La publicidad puede alegrar la vida simplemente siendo ingeniosa, divertida y teniendo buen gusto. Algunos anuncios son obras maestras de arte popular, con vivacidad e impulso únicos.

d) Beneficios morales y religiosos de la publicidad

8. En muchos casos, las instituciones de bienestar social, incluyendo aquellas de naturaleza religiosa, usan la publicidad para comunicar sus mensajes —mensajes de fe, de patriotismo, de tolerancia, de compasión y servicio al prójimo, de caridad hacia el necesitado, mensajes relacionados con la salud y la educación, mensajes constructivos y útiles que educan y motivan a la gente en muchos modos beneficiosos.

Para la Iglesia la participación en actividades relacionadas con los medios, incluyendo la publicidad, es hoy parte necesaria de la pastoral de conjunto.¹⁰ Esto incluye tanto los propios medios de la Iglesia —prensa y ediciones católicas, televisión y radiodifusión, películas y producciones audiovisuales, y otros— y también su participación en los medios no confesionales. Los medios *«pueden y deben ser los instrumentos al servicio del programa de re-evangelización y de nueva evangelización de la Iglesia en el mundo contemporáneo»*.¹¹ Si bien queda mucho por hacer, muchos esfuerzos positivos de este tipo ya están en camino. Con referencia a la misma publicidad el Papa Pablo VI una vez dijo que es deseable que las instituciones católicas *«sigan con constante atención el desarrollo de las técnicas modernas de la publicidad y... sepan cómo hacer uso oportuno de ellas para extender el mensaje evangélico de modo que responda a las expectativas y necesidades del hombre contemporáneo»*.¹²

III. PERJUICIOS CAUSADOS POR LA PUBLICIDAD

9. No hay nada intrínsecamente bueno o intrínsecamente malo en la publicidad. Es un utensilio, un instrumento: puede ser usado bien, y puede ser usado mal. Si puede tener, y algunas veces tiene, resultados benéficos como los descritos, también puede, y con frecuencia lo consigue, tener un impacto perjudicial, negativo, sobre individuos y sociedades.

La *«Communio et Progressio»* contiene esta breve declaración del problema: *«Pero si la publicidad presenta al público unos artículos perjudiciales o totalmente inútiles, si hacen promesas falsas en los productos que se venden, si se fomentan las inclinaciones inferiores del hombre, los difusores de tal publicidad causan un daño a la sociedad humana y terminan por perder la confianza y autoridad. Se daña a la familia y a la sociedad cuando se crean falsas necesidades, cuando continuamente se les incita a adquirir bienes de lujo, cuya adquisición puede impedir que atiendan a las necesidades realmente fundamentales. Por lo cual, los anunciantes deben establecer sus propios límites de manera que la publicidad no hiera la dignidad humana ni dañe a la comunidad. Ante todo debe evitarse la publicidad que sin recato explota los instintos sexuales buscando el lucro, o que de tal manera afecta al subconsciente que se pone en peligro la libertad misma de los compradores»*.¹³

a) Perjuicios económicos de la publicidad

10. La publicidad puede traicionar su papel como fuente de información por mala representación y ocultando hechos importantes. Algunas veces también, la función de la información de los medios puede ser desnaturalizada por las presiones de los publicitarios en referencia a publicaciones o programas a fin de evitar cuestiones que podrían provocar embarazo o incomodidad.

Frecuentemente, sin embargo, la publicidad se usa no simplemente para informar sino para persuadir y motivar para convencer a que la gente actúe en cierto modo: mediante la adquisición de ciertos productos o servicios, el patrocinio de ciertas instituciones, etc. Aquí es donde, especialmente, pueden darse abusos.

La costumbre, en publicidad, de valorizar desmesuradamente una *«marca»*, puede plantear serios problemas. Con frecuencia existen sólo insignificantes diferencias entre productos similares de distintas marcas, y la publicidad puede intentar conducir a las personas a actuar en base a motivaciones irracionales (*«fidelidad a una marca»*, reputación, moda, *«sex appeal»*, etc.) en vez de presentar las diferencias en la calidad del producto y en el precio en base a una selección racional.

La publicidad también puede ser, y con frecuencia lo es, un instrumento al servicio del *«fenómeno del consumismo»* al que el Papa Juan Pablo II hacía referencia cuando decía: *«No es malo el deseo de vivir mejor; pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a "tener" y no a "ser", y que se quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se presupone como fin en sí mismo»*.¹⁴ Algunas veces los publicitarios hablan de ello como parte de sus tareas para *«crear»* necesidades de productos y servicios —o sea, para provocar a la gente a sentir y a actuar impulsada por antojos hacia cosas y servicios que no necesita. *«Al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo de uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear*

*hábitos de consumo y estilos de vida objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para su salud física y espiritual».*¹⁵

Es un serio abuso, una ofensa a la dignidad humana y al bien común cuando esto sucede en sociedades opulentas. Pero el abuso es todavía más grave cuando las actitudes consumísticas y los valores son transmitidos por los medios de comunicación y la publicidad en países en desarrollo, donde exacerban los problemas socioeconómicos y dañan a los pobres. *«Por el contrario, un uso prudente de la publicidad puede estimular a un mayor progreso, de manera que el público se esfuerce en elevar el nivel de las condiciones de su vida. Pero se sigue un grave daño si de tal manera se alaban y aconsejan unos bienes que unos grupos, principalmente los que se esfuerzan en salir de la pobreza buscando un digno nivel de vida, ponen su progreso en satisfacer unas necesidades ficticias, les dedican una gran parte de sus bienes y así posponen a ello el cubrir necesidades verdaderas y conseguir un auténtico progreso».*¹⁶

De igual modo, el esfuerzo de los países que intentan desarrollar tipos de economía de mercado que sirvan a las necesidades e intereses humanos, después de décadas bajo sistemas centralizados y estados controlados, se hace más difícil, debido a que la publicidad propone actitudes consumísticas y valores que ofenden la dignidad humana y el bien común. El problema es particularmente agudo cuando, como con frecuencia ocurre, la dignidad y el bienestar de las sociedades más pobres y los miembros más débiles están en juego. Es necesario tener siempre en cuenta que existen *«bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar»* y evitar que *«una "idolatría" del mercado»* ayudada e incitada por la publicidad, ignore esta realidad crucial.¹⁷

b) Perjuicios de la publicidad política

11. La publicidad política puede apoyar y ayudar el funcionamiento del proceso democrático, pero también puede obstaculizarlo. Esto sucede cuando, por ejemplo, los costos de la publicidad limitan la participación política a los candidatos o grupos ricos o exigen que los candidatos al poder comprometan su integridad e independencia por una excesiva dependencia de intereses especiales hacia quienes aportan los fondos.

Semejante obstáculo al proceso democrático también se da cuando, en lugar de ser vehículo para exposiciones honestas de opiniones y programas de los candidatos, la publicidad política busca distorsionar las opiniones y los programas de los contrarios e injustamente ataca su reputación. Ello sucede cuando la publicidad reclama más las emociones y bajos instintos de las personas egoísmos, pasiones y hostilidades hacia los demás, prejuicios raciales y étnicos y otros en lugar de un razonado sentido de justicia y bien para todos.

c) Perjuicios culturales de la publicidad

12. La publicidad también puede tener una influencia perniciosa sobre la cultura y los valores culturales. Hemos hablado de los perjuicios económicos que la publicidad puede ocasionar a naciones en desarrollo, cuando ésta fomenta el consumismo y destruye modelos de consumo. Consideremos también el daño cultural hecho a estas naciones y sus pueblos por anuncios cuyo contenido y métodos, que reflejan aquello que predomina en el *«primer mundo»*, están en contraposición con los sanos valores tradicionales y culturas indígenas. Hoy este tipo de *«dominación y manipulación»* por estos medios es *«una preocupación de las naciones en desarrollo en relación a las ya desarrolladas»* así como *«una preocupación de minorías dentro de determinadas naciones»*.¹⁸

La indirecta, pero poderosa, influencia ejercida por la publicidad sobre los medios de comunicación social que dependen de ingresos que proceden de esta fuente, hace nacer otra clase de preocupación cultural. En la lucha por atraer la mejor y más grande audiencia y ponerla a disposición de los publicitarios, los comunicadores se pueden encontrar tentados de hecho presionados, sutilmente o no tan sutilmente a dejar de lado las normas artísticas y morales y a caer en la superficialidad, mal gusto y miseria moral.

Los comunicadores también pueden encontrarse a sí mismos tentados a ignorar las necesidades educacionales y sociales de ciertos segmentos de la audiencia los más jóvenes, los más ancianos, los

pobres que no representan al modelo demográfico (edad, educación, ingresos, hábitos de compra y consumo, etc.) de los tipos de audiencias que los publicitarios desean conseguir. Cuando esto se da, el tono y de hecho el nivel de la responsabilidad moral de los medios de comunicación, en general, disminuyen.

Con demasiada frecuencia, la publicidad contribuye a un estereotipo de individuos de grupos particulares que les sitúa en desventaja en relación a otros. A menudo esto es verdad en el modo en que la publicidad trata a las mujeres; y la explotación de las mujeres, a menudo de moda en la publicidad, es un abuso frecuente y deplorable. *«Son muchas las veces en que se la trata no como persona, con una dignidad inviolable, sino como objeto cuya finalidad es la satisfacción de los apetitos de placer o de poder de otros ¡Cuántas veces se minimiza e incluso se ridiculiza, el papel de la mujer como esposa y madre! ¡Cuántas veces el papel de la mujer en el mundo de los negocios o de la vida profesional se presenta como una caricatura masculina, una negación de los dones específicos de la perspectiva femenina, compasión y comprensión, que tanto contribuye a la «civilización del amor!»».*¹⁹

d) Perjuicios morales y religiosos de la publicidad

13. La publicidad puede ser de buen gusto y estar en conformidad con las normas morales y, ocasionalmente incluso, moralmente elevada, pero también puede ser vulgar y moralmente degradante. Con frecuencia apela deliberadamente a motivos como la envidia, status social y codicia. Hoy, también algunos publicitarios buscan conscientemente conmocionar y turbar mediante contenidos de una suave, perversa, naturaleza pornográfica.

Lo que este Consejo Pontificio dijo hace varios años sobre la pornografía y la violencia en los medios, no es menos verdad aplicado a ciertas formas de la publicidad.

*«La pornografía y la exaltación de la violencia son viejas realidades de la condición humana que evidencia la componente más turbia de la naturaleza humana, dañada por el pecado. Durante el último cuarto de siglo han adquirido una amplitud nueva y han pasado a constituir un serio problema social. Mientras crece la confusión respecto de las normas morales, las comunicaciones han hecho la pornografía y la violencia accesibles al gran público, incluidos niños y jóvenes. Este problema, que quedaba confinado antes en el ámbito de los países ricos, ha comenzado, con la comunicación moderna, a corromper los valores morales de las naciones en vías de desarrollo».*²⁰

Percibimos, también, ciertos problemas especiales relacionados con la publicidad que tratan de la religión o relacionados con cuestiones específicas vinculadas a una dimensión moral.

En el primero de los casos, los publicitarios comerciales incluyen temas religiosos o usan imágenes o personajes religiosos para vender productos. Es posible hacer esto con buen gusto, de modo aceptable, sin embargo, la práctica corriente es detestable y ofensiva cuando implica aprovecharse de la religión o se la trata con poca seriedad.

En el segundo de los casos, la publicidad, algunas veces, se usa para promocionar productos e inculcar actitudes y formas de comportamiento contrarias a las normas morales. Esto sucede, por ejemplo, con la publicidad de los contraceptivos, los abortivos y productos que dañan a la salud, y con los gobiernos patrocinadores de campañas publicitarias en favor del control de la natalidad, también llamada «sexo seguro», y otras prácticas parecidas.

IV. ALGUNOS PRINCIPIOS ÉTICOS Y MORALES

14. El Concilio Vaticano II declaró: *«Para el recto empleo de estos medios es totalmente necesario que todos los que los usan conozcan y lleven a la práctica fielmente en este campo las normas del orden moral».*²¹ El orden moral al cual se hace referencia es la ley natural que obliga a todos los hombres, sobre todo, porque está *«escrita en sus corazones»* (Rom 2,15) y expresa los imperativos de la auténtica realización humana.

Para los cristianos, además, la ley natural posee una profunda dimensión, un significado más rico. «Cristo es el *'Principio'* que, habiendo asumido la naturaleza humana, la ilumina definitivamente en sus elementos constitutivos y en su dinamismo de caridad hacia Dios y el prójimo».22 Incluimos aquí, el más profundo significado de la libertad humana: que posibilita una auténtica respuesta moral, a la luz de Jesucristo, a la llamada «*a formar la conciencia, a hacerla objeto de continua conversión a la verdad y al bien*».23

En este contexto, los medios de comunicación social tienen tan sólo dos opciones. O ayudan a la persona humana a crecer en su conocimiento y práctica de lo que es verdad y bueno o son fuerzas destructivas en conflicto con el bienestar humano. Lo que es especialmente cierto en el caso de la publicidad.

Vistos estos antecedentes, pues, nosotros señalamos el principio fundamental para las personas dedicadas a la publicidad: los publicitarios o sea, aquellos que encargan, preparan o difunden publicidad son moralmente responsables de las estrategias que incitan a la gente a un comportamiento determinado; y se trata de una responsabilidad compartida por editores, ejecutivos de la radio y televisión, y otros en el mundo de las comunicaciones, así como por quienes aprueban políticas comerciales, y todos aquellos que están metidos en el proceso de la publicidad.

Si una iniciativa publicitaria pretende animar a que la gente elija o actúe razonablemente y de modo moralmente correcto, beneficioso para ellos y otros, las personas comprometidas en esto actúan moralmente con corrección; si con publicidad buscan impulsar a la gente hacia su autodestrucción y destruyen la auténtica comunidad, hacen mal.

Esto se aplica también a los recursos y las técnicas de publicidad: es moralmente erróneo el uso manipulado, explotar, corromper y usar métodos de persuasión y motivación corruptos. A este propósito, advertimos problemas especiales asociados con la llamada publicidad indirecta, que busca que la gente actúe de un cierto modo por ejemplo, comprar determinados productos sin ser totalmente consciente de que está siendo influenciada. Las técnicas aquí implicadas muestran ciertos productos o formas de comportamiento de forma superficial y seductora, asociándolos superficialmente con personajes atractivos; en casos extremos, puede incluso implicar el uso subliminal de mensajes.

Dentro de este marco muy general, podemos identificar varios principios morales de especial importancia en referencia a la publicidad. Mencionamos tres: veracidad, dignidad de la persona humana y responsabilidad social.

a) Veracidad en la publicidad

15. Incluso hoy, se dan tipos de publicidad simple y deliberadamente inexactos. Generalmente hablando, sin embargo, el problema de la verdad en la publicidad es algo más sutil: no es que la publicidad señale lo que es abiertamente falso, sino que puede distorsionar la verdad sobreentendiendo cosas ilusorias o silenciando datos o hechos pertinentes. Como el papa Juan Pablo II señaló, a nivel individual y a nivel social, la verdad y la libertad son inseparables; sin la verdad en la base, como punto de partida y criterio de discernimiento, juicio, elección y acción, puede no existir un ejercicio auténtico de la libertad.24 El «*Catecismo de la Iglesia Católica*», citando al Concilio Vaticano II, insiste en que el contenido de la comunicación sea «*verdadero y dentro de los límites fijados por la justicia y la caridad completo*»; que el contenido tendría, además, que ser comunicado «*honesto y apropiadamente*».25

La publicidad, como otras formas de expresión, tiene su propio estilo y sus propias convenciones que hay que tener en consideración cuando se habla de la verdad. Se da por sentado lo inevitable de ciertas formas retóricas y exageraciones simbólicas de la publicidad; lo cual se puede permitir dentro de los límites de una práctica reconocida y aceptada.

Pero un principio fundamental consiste en que la publicidad no puede engañar deliberadamente, ni implícita o explícitamente ni por misión. «*El justo ejercicio del derecho a la información reclama que el contenido de lo que se comunica sea verdad y, dentro de los límites fijados por la justicia y la caridad, completo... Aquí se incluye la obligación de evitar cualquier manipulación de la verdad por cualquier*

razón».26

b) La dignidad de la persona humana

16. Un «requisito imperativo» de la publicidad es que *«respete la persona humana y su derecho a hacer una elección responsable, su libertad interior; se vulneran todos estos bienes cuando se explotan las bajas inclinaciones del hombre, o se disminuye su capacidad a reflexionar y decidir»*.27

Estos abusos no son simplemente posibilidades hipotéticas, sino realidades, hoy en día, en mucha publicidad. La publicidad puede violar la dignidad de la persona humana tanto a través de su contenido —lo que se publica, la forma en que se publica— como a través del impacto que ella pretende para aumentar su audiencia. Hemos hablado ya de cosas tales como el reclamo a la lujuria, la vanidad, la envidia y la avaricia, y de las técnicas que manipulan y explotan la debilidad humana. En tales circunstancias, los anuncios se convierten rápidamente en *«transmisores de una visión deformada de la vida de la familia, de la religión y de la moralidad según una interpretación que no respeta la auténtica dignidad ni el destino de la persona humana»*.28

Este problema se hace especialmente agudo cuando están comprometidos grupos o clases de personas particularmente vulnerables: niños y jóvenes, los más ancianos, los pobres, los desaventajados culturalmente.

Mucha publicidad dirigida a los niños aparentemente trata de explotar su credulidad y sugestibilidad, en la esperanza de que ellos presionarán a sus padres para comprar productos que no les aportan un beneficio real. Este tipo de publicidad ofende y va en contra de la dignidad y los derechos tanto de los niños como de los padres; se entromete en la relación entre padre e hijo y busca manipularla hacia sus propios fines. También, parte de la, relativamente irrelevante, publicidad dirigida a los más ancianos o culturalmente desaventajados parece diseñada para instrumentalizar sus temores y persuadirles a dedicar parte de sus limitados recursos a la adquisición de artículos o servicios de dudoso valor.

c) Publicidad y responsabilidad social

17. La responsabilidad social es un concepto tan amplio que podemos señalar aquí sólo algunos de sus muchos problemas y preocupaciones relacionados con el tema de la publicidad.

La cuestión ecológica nos indica una de ellas. La publicidad que fomenta un estilo opulento de vida, que derrocha recursos y daña el medio ambiente infringiendo importantes preocupaciones ecológicas. *«El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de creer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida... Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar»*.29

Se trata ciertamente de una cuestión esencial: el auténtico e íntegro desarrollo humano. La publicidad que reduce el progreso humano a la adquisición de bienes materiales y cultiva un opulento estilo de vida expresa una visión falsa, destructiva, de la persona humana, igualmente perjudicial, tanto para individuos como para sociedades.

Cuando las personas dejan de practicar *«un riguroso respeto hacia la moral, la cultura y las necesidades espirituales, basado en la dignidad de la persona y en la propia identidad de cada comunidad, comenzando por la familia y las sociedades religiosas,»* a pesar de la abundancia material y las comodidades que la tecnología proporciona *«probaremos insatisfacción y al final desprecio»*.30 Los publicitarios, así como las personas que se ocupan de otras formas de comunicación social, tienen la seria obligación de expresar y fomentar una auténtica visión del desarrollo humano en sus dimensiones material, cultural y espiritual.31 Estas normas referentes a la comunicación significan, entre otras cosas, una real expresión de solidaridad. De hecho, las dos cosas —comunicación y solidaridad— son inseparables, ya que, como el *«Catecismo de la Iglesia Católica»* manifiesta, la solidaridad es *«una*

*consecuencia de la auténtica y recta comunicación y de la libre circulación de ideas que promueven el conocimiento y respeto por los demás».*³²

V. CONCLUSIÓN: ALGUNOS PASOS A SEGUIR

18. Las conciencias responsables y bien formadas de los mismos profesionales de la publicidad son los indispensables garantes de una conducta éticamente correcta en la industria publicitaria: conciencias sensibles a sus obligaciones, que no se limitan a servir los intereses de aquellos que comisionan y financian su trabajo, sino que también respetan y apoyan los derechos e intereses de su público con objeto de servir al bien común.

Quienes se ocupan de publicidad, mujeres y hombres, han de poseer una conciencia sensible, altas normas éticas y un robusto sentido de responsabilidad. Pero incluso para ellos, las presiones externas desde los clientes que contratan su trabajo hasta la dinámica competencia interna de su profesión pueden crear una fuerza que les induzca a un comportamiento carente de ética. Lo que subraya la necesidad de estructuras y sistemas externos que soporten y animen prácticas responsables en publicidad y desalienten las irresponsables.

19. Los códigos éticos surgidos por iniciativa propia en varios lugares son una de las fuentes de ayuda. Bienvenidos donde quiera que se encuentren; sin embargo su eficacia es en función de la buena voluntad de respetarlos por parte de los publicitarios. «Pertenece a las Agencias, a los que trabajan en el sector, a los directores y dirigentes de los medios que se ocupan de publicidad hacer conocer al público, suscribir y aplicar los códigos de ética profesional que ya han sido oportunamente establecidos de modo que puedan obtener la cooperación del público para hacer estos códigos todavía mejores y contribuir a su observancia».³³

Enfatizamos la importancia del compromiso del público. Representantes del público tendrían que participar en la formulación, aplicación y actualización periódica de códigos deontológicos. Los representantes del público tendrían que incluir moralistas y personas de la Iglesia, así como representantes de organizaciones de consumidores. Los individuos hacen bien en organizarse en tales grupos para proteger sus intereses en relación con los intereses comerciales.

20. Las autoridades públicas también tienen un papel que desempeñar. De una parte, el gobierno no tendría que buscar el control y dictado de políticas a la industria publicitaria, más que a otros sectores de los medios de comunicación. Por otro lado, la regulación del contenido y práctica de la publicidad, ya existente en muchos sitios, pueden y deberían extenderse más allá de la simple prohibición de una publicidad, mentirosa en su mera formulación. «*Promulgando leyes y vigilando su aplicación, las autoridades públicas tendrían que impedir que "la moral pública y el progreso social se pongan gravemente en peligro" a través de abusos de estos medios*».³⁴

Por ejemplo, las reglamentaciones gubernamentales debieran atender cuestiones tales como la cantidad de publicidad, especialmente en los medios de difusión, así como el contenido de la misma dirigido a grupos particularmente vulnerables a la explotación, tales como los niños y los ancianos. La publicidad política también parece un área apropiada para la reglamentación: cuánto puede gastarse, cómo y de quién puede proceder el dinero de la publicidad, etc.

21. Los medios informativos deberían comprometerse en mantener al público informado acerca del mundo de la publicidad. Considerando el impacto social de la publicidad, es apropiado que, regularmente, los medios revisen y critiquen la actuación de los publicitarios, tal como ellos hacen respecto a otros grupos cuyas actividades tienen una significativa influencia en la sociedad.

22. Además de utilizar los medios para evangelizar, la Iglesia, por su parte, ha de asumir todas las implicaciones de la observación del Papa Juan Pablo II: que los medios comprenden una parte central de aquel gran moderno «*areópago*» donde las ideas se comparten y las actitudes y los valores se forman. Lo que pone en evidencia una «*más profunda realidad*» que el simple uso de los medios para difundir el

mensaje evangélico, por importante que esto sea. «*Es también necesario integrar ese mensaje dentro de la "nueva cultura" creada por las comunicaciones modernas*» con sus «nuevas vías de comunicación... nuevos lenguajes, nuevas técnicas y una nueva psicología».35

A la luz de esta intuición, es importante que la educación de los medios forme parte de la planificación pastoral y de una variedad de programas pastorales y educacionales seguidos por la Iglesia, incluyendo las escuelas católicas. Esto incluye la educación relativa al papel de la publicidad en el mundo de hoy y su importancia en el trabajo de la Iglesia. Esta educación tratará que las personas estén informadas y vigilantes en su aproximación al fenómeno publicitario, como a las otras formas de comunicación. Como el «*Catecismo de la Iglesia Católica*» subraya, «*las comunicaciones sociales... pueden dar lugar a cierta pasividad entre los usuarios, convirtiéndoles en consumidores menos vigilantes ante informaciones y espectáculos. Los usuarios tendrían que practicar moderación y disciplina en su aproximación a los mass media*».36

23. En último análisis, sin embargo, allí donde existe libertad de palabra y comunicación corresponde, en gran parte, a los mismos publicitarios asegurar la práctica de una ética responsable en su profesión. Además de evitar abusos, los publicitarios tendrían también que comprometerse en remediar los daños algunas veces causados, por la publicidad, en la medida de lo posible: por ejemplo, publicando correcciones, compensando las partes ofendidas, aumentando la cantidad de publicidad en los servicios públicos, y otros. Esta cuestión de las «reparaciones» da la medida del legítimo compromiso, no sólo de los organismos de autorregulación y grupos públicos interesados, sino también de las autoridades públicas.

Allí donde las prácticas carentes de ética se hayan extendido y atrincherado, hay que solicitar a los publicitarios responsables su sacrificio y generosidad personal a fin de corregir la situación. Las personas que desean actuar de modo moralmente recto, tienen que estar dispuestas a sufrir pérdidas y perjuicios personales antes que permitirse una actuación incorrecta. Esto es una obligación para los cristianos, pero no únicamente para ellos. «En el dar testimonio del bien moral absoluto los cristianos no están solos. Encuentran una confirmación en el sentido moral de los pueblos y en las grandes tradiciones religiosas y sapienciales».37

No deseamos y, ciertamente, no esperamos, que la publicidad desaparezca del mundo contemporáneo. La publicidad es un elemento importante en la sociedad de hoy, especialmente en el funcionamiento de una economía de mercado, la cual se está haciendo más y más general.

Además, por las razones y en el modo aquí esbozado, pensamos que la publicidad puede y, con frecuencia, consigue, jugar un papel constructivo en el desarrollo de la economía, en el intercambio de información e ideas y en el fomento de la solidaridad entre individuos y grupos. Todavía, ella también puede hacer y, con frecuencia, lo hace, un grave daño a individuos y al bien común.

A la luz de estas reflexiones, por lo tanto, pedimos a los profesionales de la publicidad y a todos aquellos implicados en el proceso de encargarla y difundirla, que eliminen sus aspectos socialmente perjudiciales y observen un alto estándar ético en relación a la veracidad, la dignidad humana y la responsabilidad social. De este modo, ofrecerán una especial y significativa contribución al progreso humano y al bien común.

Ciudad del Vaticano, 22 de febrero de 1997, Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

+ John P. Foley
Presidente

+ Pierfranco Pastore
Secretario

-La pastoral de los divorciados-

CONSEJO PARA LA FAMILIA ASAMBLEA PLENARIA

RECOMENDACIONES: «La pastoral de los divorciados»

Queremos expresar nuestra fe en el sacramento del matrimonio: unión definitiva de un hombre y una mujer bautizados en Cristo; unión ordenada a la acogida y a la educación de los hijos (cf. *Gaudium et spes*, 48).

Constatamos que el sacramento del matrimonio constituye una riqueza para los mismos esposos, para la sociedad y para la Iglesia. Implica una maduración bajo el signo de la esperanza para los que desean robustecer su amor en la estabilidad y fidelidad, con la ayuda de Dios que bendice su unión. Esa realidad redonda en beneficio también de todas las demás parejas.

En muchos países, los divorcios se han convertido en una auténtica «plaga» social (cf. *Gaudium et spes*, 47). Las estadísticas señalan un crecimiento continuo de los fracasos, incluso entre personas que se hallan unidas en el sacramento del matrimonio. Este preocupante fenómeno lleva a considerar sus numerosas causas, entre las cuales se encuentran: el desinterés, de hecho, del Estado con respecto a la estabilidad del matrimonio y de la familia, una legislación permisiva sobre el divorcio, la influencia negativa de los medios de comunicación social y de las organizaciones internacionales y la insuficiente formación cristiana de los fieles.

Estos «jaques» son una fuente de sufrimiento tanto para los hombres de hoy como, sobre todo, para los que ven que fracasa el proyecto de su amor conyugal.

La Iglesia es muy sensible al dolor de sus miembros: al igual que se alegra con los que se alegran, también llora con los que lloran, (cf. *Rm* 12, 15).

Como ha subrayado muy bien el Santo Padre en el discurso que nos dirigió durante los trabajos de la asamblea plenaria: «Estos hombres y estas mujeres deben saber que la Iglesia los ama, no está alejada de ellos y sufre por su situación. Los divorciados vueltos a casar son y siguen siendo miembros suyos, porque han recibido el bautismo y conservan la fe cristiana» (n. 2).

Así pues, los pastores han de mostrar su solicitud hacia los que sufren las consecuencias del divorcio, sobre todo hacia los hijos; se deben preocupar de todos y, siempre en armonía con la verdad del matrimonio y de la familia, traten de aliviar la herida infligida al signo de la alianza de Cristo con la Iglesia.

La Iglesia católica, al mismo tiempo, no puede quedar indiferente frente al aumento de esas situaciones, ni debe rendirse ante una costumbre, fruto de una mentalidad que devalúa el matrimonio como compromiso único e indisoluble, así como no puede aprobar todo lo que atenta contra la naturaleza propia del matrimonio mismo.

La Iglesia, además, no se limita a denunciar los errores, sino que, según la constante doctrina de su magisterio reafirmada especialmente en la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (nn. 83 y 84) quiere hacer uso de cualquier medio para que las comunidades locales puedan sostener a las personas que viven en esas condiciones.

Por esto, nosotros, en la asamblea plenaria del Consejo pontificio para la familia, presentamos las siguientes recomendaciones a los obispos como moderadores de la pastoral matrimonial, así como a sus respectivas comunidades. Podrán ser útiles para concretar las orientaciones pastorales y para adecuarlas a las situaciones particulares.

Además, invitamos a todos los que tienen responsabilidades en la Iglesia a un esfuerzo especial con respecto a los que viven las consecuencias de las heridas causadas por el divorcio, teniendo presente:

la solidaridad de toda la comunidad;

la importancia de la virtud de la misericordia, que respeta la verdad del matrimonio;

la confianza en la ley de Dios y en las disposiciones de la Iglesia, que protegen amorosamente el matrimonio y la familia;

y un espíritu animado por la esperanza.

Ese esfuerzo especial supone una adecuada formación de los sacerdotes y de los laicos comprometidos en la pastoral familiar. El primer signo del amor de la Iglesia es no permitir que caiga el silencio sobre una situación tan preocupante (cf. *Familiaris consortio*, 84).

Para ayudar a redescubrir el valor y el significado del matrimonio cristiano y de la vida conyugal, proponemos tres objetivos y los correspondiente medios pastorales.

PRIMER OBJETIVO: LA FIDELIDAD

Conviene que toda la comunidad cristiana utilice los medios para sostener la *fidelidad al sacramento del matrimonio*, con un esfuerzo constante encaminado a:

- cuidar la preparación y la celebración del sacramento del matrimonio;
- dar toda su importancia a la catequesis sobre el valor y el significado del amor conyugal y familiar,
- acompañar a los hogares en su vida diaria (pastoral familiar, recurso a la vida sacramental, educación cristiana de los niños, movimientos familiares, etc.);
- alentar y ayudar a los cónyuges separados o divorciados, que viven solos, a permanecer fieles a los deberes de su matrimonio;
- preparar un directorio de los obispos sobre la pastoral familiar (cf. *Familiaris consortio*, 66), donde aún no se haya realizado;
- cuidar la preparación del clero y en particular de los confesores, para que formen las conciencias según las leyes de Dios y de la Iglesia sobre la vida conyugal y familiar;
- promover la formación doctrinal de los agentes pastorales;
- animar la oración litúrgica para los que atraviesan dificultades en su matrimonio;
- y difundir estas orientaciones pastorales también mediante folletos sobre la situación de los divorciados vueltos a casar.

SEGUNDO OBJETIVO: ACOMPAÑAR A LAS FAMILIAS EN DIFICULTAD

Los pastores deben exhortar en particular a los padres, en virtud del sacramento del matrimonio que han recibido, para que sostengan a sus hijos casados; a los hermanos y hermanas, para que rodeen a las

parejas con su fraternidad; y a los amigos, para que ayuden a sus amigos.

Además, los hijos de los separados y de los divorciados necesitan una atención específica, sobre todo en el marco de la catequesis.

Se debe promover también la asistencia pastoral de los que se dirigen o podrían dirigirse al juicio de los tribunales eclesiásticos. Conviene ayudarles a tomar en cuenta la posible nulidad de su matrimonio.

No hay que olvidar que a menudo las dificultades matrimoniales pueden degenerar en drama, si los esposos no tienen la voluntad o la posibilidad de acudir con confianza, cuanto antes, a una persona sacerdote o laico competente para que les ayude a superarlas.

En cualquier caso, es preciso hacer todo lo posible para llegar a una reconciliación.

TERCER OBJETIVO: ACOMPAÑAMIENTO ESPIRITUAL

Cuando los cristianos divorciados pasan a una unión civil, la Iglesia, fiel a la enseñanza de nuestro Señor (cf. *Mc* 10, 2-9), no puede expresar signo alguno, ni público ni privado, que significara una especie de legitimación de la nueva unión.

Con frecuencia se constata que la experiencia del anterior fracaso puede provocar la necesidad de solicitar la misericordia de Dios y su salvación. Es preciso que los divorciados que se han vuelto a casar den la prioridad a la regularización de su situación en la comunidad eclesial visible e, impulsados por el deseo de responder al amor de Dios, se dispongan a un camino destinado a hacer que se supere todo desorden. La conversión, sin embargo, puede y debe comenzar sin dilación ya en el estado existencial en que cada uno se encuentra.

SUGERENCIAS PASTORALES

El obispo, testigo y custodio del signo matrimonial junto con los sacerdotes, sus colaboradores, con el deseo de llevar a su pueblo hacia la salvación y la verdadera felicidad, deberá:

- a) expresar la fe de la iglesia en el sacramento del matrimonio y recordar las directrices para una preparación y una celebración fructuosa;
- b) mostrar el sufrimiento de la Iglesia ante los fracasos de los matrimonios y sobre todo ante las consecuencias para los hijos;
- c) exhortar y ayudar a los divorciados, que han quedado solos, a ser fieles al sacramento de su matrimonio (cf. *Familiaris consortio*, 83);
- d) Invitar a los divorciados que han pasado a una nueva unión a:
 - reconocer su situación irregular, que implica un estado de pecado, y a pedir a Dios la gracia de una verdadera conversión;
 - observar las exigencias elementales de la justicia hacia su cónyuge en el sacramento y hacia sus hijos;
 - tomar conciencia de sus propias responsabilidades en estas uniones;

-La pastoral de los divorciados-

- comenzar inmediatamente un camino hacia Cristo, único que puede poner fin a esa situación: mediante un diálogo de fe con la persona con quien convive, para un progreso común hacia la conversión, exigido por el bautismo, y sobre todo mediante la oración y la participación en las celebraciones litúrgicas, pero sin olvidar que, por ser divorciados vueltos a casar, no pueden recibir los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía;

e) llevar a la comunidad cristiana a una comprensión más profunda de la importancia de la piedad eucarística, como por ejemplo: la visita al santísimo Sacramento, la comunión espiritual, la adoración del Santísimo;

f) invitar a meditar en el sentido del pecado, llevando a los fieles a comprender mejor el sacramento de la reconciliación;

g) y estimular a una comprensión adecuada de la contrición y de la curación espiritual, que supone también el perdón de los demás, la reparación y el compromiso efectivo al servicio del prójimo.

(«O. R.», e. e., 14-III-1997)

Apéndice a la Instrucción sobre los sínodos diocesanos

Ámbitos pastorales que el Código de Derecho Canónico encomienda a la potestad legislativa del obispo diocesano

El presente Apéndice elenca las materias cuya ordenación a nivel diocesano se considera necesaria o generalmente conveniente, habida cuenta del tenor de los cánones del Código. Se excluyen de él las prescripciones codiciales que requieren más bien la adopción de disposiciones de carácter singular (1), como aprobaciones, concesiones particulares, licencias, etc.

Es preciso advertir, sin embargo, que «al Obispo diocesano compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice se reserven a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica» (2). En consecuencia, el Obispo diocesano podrá ejercitar su potestad legislativa no solamente para completar o determinar las normas jurídicas superiores que expresamente lo imponen o lo permiten, sino también para reglar -en función de las necesidades de la Iglesia local o de los fieles- cualquier materia pastoral de alcance diocesano, a excepción de las reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica. Naturalmente, en el ejercicio de tal potestad el Obispo está obligado a observar y respetar el derecho superior (3).

Se ha de tener presente, no obstante, la regla de buen gobierno que aconseja ejercitar la potestad legislativa con discreción y prudencia, para no imponer por fuerza lo que se podría conseguir con el consejo y la persuasión. Es más, tantas veces el Obispo deberá emplearse, antes que en promulgar nuevas normas, en promover la disciplina común a toda la Iglesia y en urgir, cuando sea preciso, la observancia de las leyes eclesiásticas: esta tarea es un auténtico deber, que le alcanza en cuanto custodio de la unidad de la Iglesia universal y que se refiere en particular al ministerio de la Palabra, la celebración de los sacramentos y sacramentales, el culto de Dios y de los Santos y la administración de los bienes (4).

No es superfluo añadir que el Obispo diocesano tiene libertad para dictar normas sin previo sínodo diocesano o al margen de él, ya que la potestad legislativa le es propia y exclusiva en el ámbito diocesano. Por el mismo motivo, debe él ejercitarla personalmente (5), sin que le sea permitido legislar juntamente con otras personas, órganos o asambleas diocesanas.

De las materias que se señalan seguidamente, no todas podrán encontrar en el sínodo diocesano la sede apropiada de discusión. Así, no sería prudente someter indiscriminadamente al examen de los sinodales cuestiones relativas a la vida y al ministerio de los clérigos. En otros ámbitos pastorales específicos, será conveniente que el Obispo diocesano consulte al sínodo acerca de los criterios o principios generales, dejando para un momento ulterior, concluido aquél, la emanación de normas precisas. Como se dice en la Instrucción (6), queda a la prudencia del Obispo la determinación de los temas de la discusión sinodal.

I. Acerca del ejercicio del «munus docendi».

El Obispo es, en la diócesis que se le ha encomendado, «moderador de todo el ministerio de la Palabra» (7). A él toca proveer a fin de que las prescripciones canónicas sobre el ministerio de la Palabra sean diligentemente observadas y la fe cristiana sea transmitida en la diócesis recta e íntegramente (8). El *Código de Derecho Canónico* explicita este cometido, otorgando amplias competencias al Obispo diocesano en los ámbitos siguientes:

1. Ecumenismo: corresponde a los Obispos, individualmente o reunidos en Conferencia Episcopal, impartir normas prácticas en materia ecuménica, respetando siempre cuanto la suprema autoridad de la Iglesia haya "dispuesto a este propósito (cf. can. 755 § 2).

2. Predicación: al Obispo diocesano compete promulgar normas sobre el ejercicio de la predicación, que han de ser observadas por cuantos ejercitan ese ministerio en la diócesis (cf. can. 772 § 1). Son manifestaciones particulares de esta tarea:

-La eventual restricción del ejercicio de la predicación (cf. can. 764);

-la ordenación de lo que se refiere a las modalidades particulares de predicación, adecuadas a las necesidades de los fieles, como son los ejercicios espirituales, las misiones sagradas, etc. (cf. can. 770);

-la solicitud a fin de que la Palabra de Dios sea anunciada a los fieles que no pueden gozar suficientemente de la cura pastoral común y también a los no creyentes (cf. can. 771).

3. Catequesis: compete al Obispo diocesano, ateniéndose a las prescripciones de la Sede Apostólica, dictar normas en materia catequética (cf. can. 775 § 1), según diversas modalidades adecuadas a las necesidades de los fieles (cf. cán. 777 y 1064), y disponiendo también sobre lo referente a la adecuada formación de los catequistas (cf. can. 780).

4. Actividad misional: corresponde al Obispo la promoción, en la diócesis, de la actividad misional de la Iglesia (cf. can. 782 § 2) y, si la diócesis se encuentra en territorio de misión, la dirección y la coordinación de la actividad misional (cf. can. 790).

5. Educación católica: al Obispo diocesano compete, observando las eventuales disposiciones dictadas al respecto por la Conferencia Episcopal, regular lo que toca a la enseñanza y a la educación religiosa católica, que se imparte en cualesquiera escuelas o se lleva a cabo en los diversos medios de comunicación social (cf. can. 804 § 1) (9). Le concierne también la organización general de las escuelas católicas y la vigilancia para que éstas mantengan siempre su identidad (cf. can. 806).

6. Instrumentos de comunicación social: es un deber de los Obispos la vigilancia acerca de las publicaciones y el uso de los medios de comunicación social (cf. can. 823).

II. Acerca del ejercicio del «munus sanctificandi»

Los Obispos son «en la Iglesia a ellos encomendada, los moderadores, promotores y custodios de toda la vida litúrgica» (10). Al Obispo diocesano compete, observando las disposiciones de la autoridad suprema de la Iglesia, dar normas en materia litúrgica para su diócesis, a las cuales todos están obligados (11). El *Código de Derecho Canónico* encomienda a la potestad normativa del Obispo algunas tareas particulares:

-regular lo referente a la participación de los fieles no ordenados en la liturgia, observando cuanto haya dispuesto a propósito el derecho superior (cf. can. 230 §§ 2 y 3) (12);

-establecer, si la Conferencia Episcopal no lo ha hecho ya, los casos de «grave necesidad» para la administración de algunos sacramentos a los cristianos no católicos (cf. can. 844 §§ 4 y 5);

-determinar las condiciones para que se pueda conservar la Eucaristía en una casa privada o llevarla consigo en los viajes (cf. can. 935);

-allí donde el número de ministros sagrados sea insuficiente, regular lo que se refiere a la exposición de la Eucaristía por parte de fieles no ordenados (cf. can. 943);

-dar normas sobre las procesiones (cf. can. 944 § 2);

-teniendo presente los criterios concordados con los otros miembros de la Conferencia Episcopal, determinar los casos en que se verifica la necesidad de la absolución colectiva (cf. can. 961);

-dar prescripciones sobre la administración del sacramento de la Unción de Enfermos para varios enfermos al mismo tiempo (cf. can. 1002);

-establecer normas para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, observando cuanto sea prescrito en la legislación universal de la Iglesia (cfr. can. 1248 § 2)

III. Acerca del ejercicio del «munus pascendi»

1. Sobre la organización de la diócesis

Además de las múltiples disposiciones de diversa naturaleza, requeridas para la adecuada organización pastoral de la diócesis, está concretamente encomendado al Obispo diocesano:

- la normativa particular sobre el cabildo catedral (cf. cán. 503, 505 y 510 § 3);
- la constitución del consejo pastoral diocesano y la elaboración de sus estatutos (cf. cán. 511 y 513 § 1);
- las normas por las que se provea a la atención de la parroquia durante la ausencia del párroco (cf. can. 533 § 3);
- la normativa sobre los libros parroquiales (cf. can. 535 § 1; cf. también cán. 895, 1121 § 1 y 1182);
- la decisión sobre la constitución de los consejos pastorales parroquiales y la determinación de las normas por las que se rigen (cf. can. 536);
- las normas por las que se regulan los consejos parroquiales de asuntos económicos (cf. can. 537);
- la determinación complementaria de los derechos y deberes de los vicarios parroquiales (cf. can. 548);
- la determinación complementaria de las facultades de los arciprestes o decanos (cf. can. 555; cf. también can. 553).

2. Sobre la disciplina del Clero

En relación con los presbíteros, el can. 384 establece que el Obispo diocesano «cuide de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual, y procure también de que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social».

Otros cánones determinan diversos aspectos de estos ámbitos encomendados a la cura episcopal:

- Por lo que se refiere al cumplimiento de las obligaciones propias del estado clerical, véanse los cánones: can. 277 § 3 (tutela del celibato); can. 283 § 1 (duración de las ausencias de la diócesis); can. 285 (abstención de cuanto desdiga del estado clerical);
- En cuanto a los medios para el incremento de su vida espiritual e intelectual, véanse los cánones: can. 276 § 2, 4.º (asistencia a retiros espirituales); can. 279 § 2 (formación doctrinal permanente); can. 283 § 2 (tiempo de vacaciones).
- Sobre la sustentación y asistencia social de los clérigos, véase el can. 281.

Finalmente, compete al Obispo determinar los modos de relación y de mutua colaboración entre todos los clérigos que trabajan en la diócesis (cf. can. 275 § 1).

3. Sobre la administración económica de la diócesis

En los límites del derecho universal y particular, el Obispo es responsable de organizar todo lo referente a la administración de los bienes eclesiásticos sometidos a su potestad (cfr. can. 1276 § 2). En materia económica es también competencia suya:

-Imponer tributos moderados en el ámbito diocesano, observando las condiciones canónicas (cfr. can. 1263);

-si la Conferencia Episcopal nada ha dispuesto al respecto, emana normas sobre las subvenciones (cf. can. 1262);

-establecer, cuando convenga, cuotaciones especiales en favor de las necesidades de la Iglesia (cf. cáns. 1265 y 1266);

-dictar normas sobre el destino de las ofertas recibidas de los fieles:

con ocasión de las funciones litúrgicas «parroquiales» y sobre la retribución de los clérigos que cumplen tales funciones (cf. can. 531);

-determinar condiciones más específicas para la constitución y aceptación de las fundaciones (cf. can. 1304 § 2).

Notas

1. Cf. can. 35.

2. Can. 381 § 1.

3. Cf. can. 135 § 2; cf. también *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, V, 4.

4. Cf. can. 392.

5. Cf. can. 391 § 2.

6. Cf. *Instrucción sobre los sínodos diocesanos*, III, A, 1; III, C, 3.

7. Cf. can. 756 § 2.

8. Cf. can. 386.

9. El elenco de los cánones del CIC, adjunto a la carta del Cardenal Secretario de Estado a los Presidentes de las Conferencias Episcopales del 8 de noviembre de 1983, incluía este canon 804 en la lista de los casos en que las Conferencias no «deben» sino que «pueden» emanar normativa complementaria; sin embargo, la elaboración de las normas de que aquí se trata resulta muy conveniente. Se tenga presente, por lo demás, que el mencionado elenco fue redactado con una finalidad meramente ilustrativa, para ayudar a las Conferencias Episcopales a determinar las materias de su competencia.

10. Can. 835 § 1.

11. Cf. can. 838 §§ 1 y 4; cf. también can. 841.

12. Sobre el servicio en el altar de las mujeres y la intervención del Obispo diocesano al respecto, cf. el «*responsum*» del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos del 11 de julio de 1992, junto con la nota aneja de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, publicados en AAS 86 (1994), págs. 541-542.

Instrucción sobre los sínodos diocesanos

Guía rápida

Preámbulo

I. Introducción sobre la naturaleza y finalidad del sínodo diocesano

II. Composición del sínodo

III. Convocatoria y preparación del sínodo

IV. Desarrollo del sínodo

V. Declaraciones y decretos sinodales

Preámbulo

En la Constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, por la que se promulgaba el actual Código de Derecho Canónico, el Santo Padre Juan Pablo II colocaba entre los principales elementos que, según el Concilio Vaticano II, caracterizan la verdadera y propia imagen de la Iglesia «la doctrina por la que se presenta a la Iglesia como Pueblo de Dios y la autoridad jerárquica como un servicio; igualmente, la doctrina que muestra a la Iglesia como «comunidad» y en virtud de ello establece las mutuas relaciones entre la Iglesia particular y la universal, y entre la colegialidad y el primado; también la doctrina de que todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno a su modo, participan del triple oficio de Cristo, a saber como sacerdote, como profeta y como rey» (1)

Fiel a la enseñanza conciliar, el *Código de Derecho Canónico* ha dado también un rostro renovado a la institución tradicional del sínodo diocesano, en la que, con diversos títulos, convergen los trazos eclesiológicos antes recordados. En los cánones 460-468 se encuentran las normas jurídicas que se han de observar en la celebración de esta asamblea eclesial.

En los tiempos recientes, y particularmente tras la promulgación del Código de Derecho Canónico, se han multiplicado las Iglesias particulares que han celebrado o se proponen celebrar el sínodo diocesano, reconocido como un importante medio para la puesta en práctica de la renovación conciliar. Una mención particular merece el II Sínodo Pastoral de la diócesis de Roma, incluido en la solemnidad de Pentecostés del año 1993, de cuya celebración Juan Pablo II se ha servido para impartir preciosas enseñanzas. Por otra parte, los últimos decenios han contemplado la aparición de otras formas de expresión de la comunión diocesana, conocidas a veces como «asambleas diocesanas» que, aun presentando aspectos en común con los sínodos carecen sin embargo de una precisa configuración canónica.

Se ha considerado muy oportuno, con relación al sínodo diocesano, aclarar las disposiciones de la ley canónica así como desarrollar y determinar las formas de su ejecución, quedando siempre a salvo la plena vigencia de cuanto dispone el *Código de Derecho Canónico*. Es además sumamente deseable que las «asambleas diocesanas» u otras reuniones, en la medida que su finalidad y composición las asemejen al sínodo, encuentren su puesto en el marco de las prescripciones canónicas y de la presente Instrucción, como garantía de su eficacia para el gobierno de la Iglesia particular.

Por el interés que puede tener en la preparación del sínodo diocesano, a la presente instrucción se adjunta un Apéndice, de significado meramente indicativo, en el que se elencan las principales materias que el *Código de Derecho Canónico* encomienda a la normativa diocesana.

Por tanto, la Congregación para los Obispos y la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, competentes en lo que toca al ejercicio de la función episcopal en la Iglesia latina (3), presentan esta Instrucción a todos los Obispos de la Iglesia latina. De esta manera se quiere responder al deseo expresado por muchos Obispos de disponer de una ayuda fraterna en la celebración del sínodo o diocesano y también a remediar los defectos e incongruencias a veces advertidos.

I. Introducción sobre la naturaleza y finalidad del sínodo diocesano

El canon 460 describe el sínodo diocesano como «reunión ("*coetus*") de sacerdotes y de otros fieles escogidos de una Iglesia particular, que prestan su ayuda al Obispo de la diócesis para bien de toda la comunidad diocesana».

1. La finalidad del sínodo es prestar ayuda al Obispo en el ejercicio de la función, que le es propia, de guiar a la comunidad cristiana.

Tal finalidad determina el particular papel que en el sínodo corresponde a los presbíteros, en cuanto «próvidos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al Pueblo de Dios» (4). Pero el sínodo también ofrece al Obispo la ocasión de llamar a cooperar con él, juntamente con los sacerdotes, a algunos laicos y religiosos escogidos, como un modo peculiar de ejercicio de la común responsabilidad de los fieles en la edificación del Cuerpo de Cristo.

El Obispo ejercita, también en el desarrollo del sínodo, el oficio de gobernar la Iglesia encomendada: decide la convocatoria (6), propone las cuestiones a la discusión sinodal (7), preside las sesiones del sínodo (8); finalmente, como único legislador, suscribe las declaraciones y decretos y ordena su publicación (9).

De este modo, el sínodo «es a la vez y de modo inseparable acto de gobierno episcopal y acontecimiento de comunión, y manifiesta la índole de comunión jerárquica que es propia de la naturaleza profunda de la Iglesia» (10). El Pueblo de Dios no es, en efecto, un agregado informe de discípulos de Cristo, sino una comunidad sacerdotal, orgánicamente estructurada desde el origen conforme a la voluntad de su Fundador (11), que en cada diócesis tiene al frente al Obispo como fundamento y principio visible de su unidad y único representante suyo (12). Por ello, cualquier tentativa de contraponer el sínodo al Obispo, en virtud de una pretendida «representación del Pueblo de Dios» es contrario al orden auténtico de las relaciones eclesiales.

2. Los sinodales «prestan su ayuda al Obispo de la diócesis» (13) formulando su parecer o «voto» acerca de las cuestiones por él propuestas; este voto es denominado «consultivo»(14) para significar que el Obispo es libre de acoger o no las opiniones manifestadas por los sinodales. Sin embargo, ello no significa ignorar su importancia, como si se tratara de un mero «asesoramiento externo», ofrecido por quien no tiene responsabilidad alguna en el resultado final del sínodo: con su experiencia y consejos, los sinodales colaboran activamente en la elaboración de las declaraciones y decretos, que serán justamente llamados «sinodales» (15), y en los cuales el gobierno episcopal encontrará inspiración en el futuro.

Por su parte, el Obispo dirige efectivamente las discusiones durante las sesiones sinodales y, como maestro auténtico de la Iglesia, enseña y corrige cuando es necesario. Tras haber escuchado a los miembros, a él corresponde realizar una tarea de discernimiento, es decir, de «probarlo todo y retener lo que es bueno» (16), en relación con los diversos pareceres expuestos. Suscribiendo, terminado el Sínodo, las declaraciones y decretos, el Obispo empeña su propia autoridad en todo lo que allí se enseña o manda. De este modo, la potestad episcopal es ejercitada conforme a su significado auténtico, a saber, no como una imposición arbitraria sino como un verdadero ministerio, que comporta «oír a sus súbditos» y llamarlos a «cooperar animosamente con él» (17), en la común búsqueda de lo que el Espíritu pide a la Iglesia particular en el momento presente.

3. Comunión y misión, en cuanto aspectos inseparables del único fin de la actividad pastoral de la Iglesia, constituyen el «bien de toda la comunidad diocesana», que el can. 460 indica como finalidad última del sínodo.

Los trabajos sinodales se ordenan a fomentar la común adhesión a la doctrina salvífica y a estimular a todos los fieles al seguimiento de Cristo. Como la Iglesia es «enviada al mundo a anunciar y testimoniar, actualizar y extender el misterio de comunión que la constituye» (18), así también el sínodo mira por favorecer el dinamismo apostólico de todas las energías eclesiales bajo la guía de los legítimos Pastores.

En la convicción de que toda renovación en la comunión y en la misión tiene como indispensable presupuesto la santidad de los ministros de Dios, no deberá faltar en él un vivo interés por el mejoramiento de las costumbres y formación del clero y por el estímulo de las vocaciones.

El sínodo, pues, no sólo manifiesta y traduce en la práctica la comunión diocesana, sino que también es llamado a «edificarla» con sus declaraciones y decretos. Es por ello necesario que los documentos sinodales propongan el Magisterio universal y apliquen la disciplina canónica a la diversidad propia de la concreta comunidad cristiana. En efecto, el ministerio del Sucesor de Pedro y el Colegio episcopal no son una instancia extraña a la Iglesia particular, sino un elemento que pertenece «desde dentro» a su misma esencia (19) y está en el fundamento de la comunión diocesana.

De esta manera, el sínodo contribuye también a configurar la fisonomía pastoral de la Iglesia particular, dando continuidad a su peculiar tradición litúrgica, espiritual y canónica. El patrimonio jurídico local y las orientaciones que han guiado el gobierno pastoral son en el sínodo objeto de cuidadoso estudio, a fin de poner al día o restablecer el vigor de cuanto lo requiera, de colmar eventuales lagunas normativas, de verificar la consecución de los objetivos pastorales antaño formulados y de proponer, con la ayuda de la gracia divina, nuevas orientaciones.

II. Composición del sínodo

1. «El Obispo diocesano preside el sínodo, aunque puede delegar esta función, para cada una de las sesiones, en el Vicario general o en un Vicario episcopal» (20), prefiriendo entre ellos a quienes tengan dignidad episcopal (Obispo coadjutor y Obispos auxiliares).

2. Son miembros «*de iure*» del sínodo, en base al oficio que desempeñan:

-el Obispo coadjutor y los Obispos auxiliares;

-los Vicarios generales, los Vicarios episcopales y el Vicario judicial;

-los canónigos de la iglesia catedral;

-los miembros del consejo presbiteral;

-el rector del seminario mayor;

-los arciprestes o decanos (21).

3. Son miembros electivos.

1º «Fieles laicos, también los que son miembros de institutos de vida consagrada, a elección del consejo pastoral, en la forma y número que determine el Obispo diocesano, o, en defecto de este consejo, del modo que determine el Obispo» (22).

En la elección de estos laicos (hombres y mujeres) es menester seguir, en lo posible, las indicaciones del canon 512 § 2 (23), asegurando en cualquier caso que tales fieles «destaquen por su fe segura, buenas costumbres y prudencia» (24), pues sólo así podrán prestar una válida contribución al bien de la Iglesia. La situación canónica regular de estos laicos debe considerarse requisito indispensable para formar parte de la asamblea.

2º «Al menos un presbítero de cada arciprestazgo (decanato), elegido por todos los que tienen en el cura de almas; asimismo se ha de elegir a otro presbítero que eventualmente sustituya al anterior en caso de impedimento» (25).

Como evidencia el texto canónico, por este título son elegibles solamente los presbíteros, no los diáconos o los laicos.

Por consiguiente, el Obispo deberá determinar el número concreto para cada arciprestazgo (decanato). Si se trata de una Iglesia particular de Católica» de pequeñas dimensiones, nada impide la convocatoria de todos sus presbíteros.

3.º «Algunos Superiores de institutos religiosos y de sociedades de vida apostólica que tengan casa en la diócesis, que se elegirán en el número y de la manera que determine el Obispo diocesano» (26).

4. Sinodales de libre nombramiento episcopal: «El Obispo diocesano también puede convocar al sínodo como miembros del mismo a otras personas, tanto clérigos, como miembros de institutos de vida consagrada, como fieles laicos» (27).

Al escoger a estos sinodales, se procurará hacer presentes las vocaciones eclesiales o los peculiares compromisos apostólicos no suficientemente expresados por vía electiva, de modo que el sínodo refleje adecuadamente la fisonomía característica de la Iglesia particular; por esto, se pondrá cuidado en asegurar que, entre los clérigos, no falte una congrua presencia de diáconos permanentes. No se descuide escoger también fieles que destaquen por su «conocimiento, competencia y prestigio» (28), cuya ponderada opinión enriquecerá sin duda las discusiones sinodales.

5. Los sinodales legítimamente designados tienen el derecho y la obligación de participar en las sesiones (29). «Si un miembro del sínodo se encuentra legítimamente impedido, no puede enviar un procurador que asista en su nombre; pero debe informar al Obispo diocesano acerca de este impedimento» (30).

El Obispo tiene el derecho y el deber de remover, mediante decreto, a cualquier sinodal, que con sus opiniones se aparte de la doctrina de la Iglesia o que rechace la autoridad episcopal, salva la posibilidad de recurso contra el decreto, según la norma del derecho.

6. «Si lo juzga oportuno, el Obispo diocesano puede invitar al sínodo como observadores, a algunos ministros o miembros de Iglesias o de comunidades eclesiales que no estén en comunión plena con la Iglesia Católica» (31).

La presencia de los observadores contribuirá a «introducir aún más la preocupación ecuménica en la pastoral normal, incrementando el conocimiento recíproco, la caridad mutua y, en la medida de lo posible, la colaboración fraterna» (32).

Para su determinación, será normalmente conveniente ponerse de acuerdo previamente con las cabezas de tales Iglesias o comunidades, que señalarán la persona más idónea para representarlas.

III. Convocatoria y preparación del sínodo.

A. Convocatoria

1. El sínodo diocesano puede ser celebrado «cuando lo aconsejen las circunstancias a juicio del Obispo de la diócesis, después de oír al consejo presbiteral» (33). Queda pues, a la prudente decisión del Obispo decidir sobre la mayor o menor frecuencia de convocatoria, en función de las necesidades de la Iglesia particular o del gobierno diocesano.

Tales circunstancias pueden ser de naturaleza diversa: la falta de una adecuada pastoral de conjunto, la exigencia de aplicar a nivel local normas u orientaciones superiores, la existencia en el ámbito diocesano de problemas que requieren solución, la necesidad sentida de una más intensa y activa comunión eclesial, etc. Para evaluar la oportunidad de la convocatoria, reviste particular importancia el conocimiento recabado en las visitas pastorales: en efecto, las visitas permitirán al Obispo -mejor que cualquier investigación o encuesta- identificar las necesidades de los fieles y la respuesta pastoral más apta para

satisfacerlas.

Así pues, cuando el Obispo perciba la oportunidad de convocar el sínodo diocesano, pedirá al Consejo presbiteral -representación del presbiterio al objeto de ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis (34)- un ponderado juicio acerca de su celebración y del tema o temas que serán estudiados en él.

Tras determinar el tema del sínodo, el Obispo procederá a emitir el decreto de convocatoria y lo anunciará a su Iglesia, sirviéndose por lo común de una fiesta litúrgica de particular solemnidad.

2. «Sólo puede convocar el sínodo el Obispo diocesano, y no el que preside provisionalmente la diócesis» (35).

«Si un Obispo tiene encomendado el cuidado de varias diócesis, o es Obispo diocesano de una y Administrador de otra, puede celebrar un sínodo para todas las diócesis que le han sido confiadas» (36).

B. Comisión preparatoria y reglamento del sínodo

1. Desde los primeros momentos, constituya el Obispo una comisión preparatoria.

El Obispo escogerá los miembros de la comisión preparatoria entre sacerdotes y otros fieles que destaquen por la prudencia pastoral y competencia profesional, procurando que, en lo posible, reflejen la variedad de carismas y ministerios del Pueblo de Dios. No falte entre ellos algún perito en derecho Canónico y en liturgia.

La comisión preparatoria tendrá el cometido de ayudar al Obispo, principalmente en la organización de la preparación del sínodo y en la provisión de subsidios para la misma, en la elaboración del reglamento sinodal, en la determinación de las cuestiones que se han de proponer a las deliberaciones sinodales y en la designación de los miembros. Sus reuniones estarán presididas por el propio Obispo o, en caso de impedimento, por un delegado suyo.

El Obispo podrá disponer la constitución de una secretaría, dirigida por un miembro de la comisión preparatoria. A ella corresponderá atender a los aspectos organizativos del sínodo: transmisión y archivo de la documentación, redacción de las actas, predisposición de los servicios logísticos, financiación y contabilidad. También resultará útil la constitución de una oficina de prensa, que asegure una adecuada información de los medios de comunicación y evite las eventuales interpretaciones erróneas sobre los trabajos sinodales.

2. Con la ayuda de la comisión preparatoria, el Obispo proveerá a la redacción y publicación del reglamento del sínodo (37).

Éste deberá establecer, entre otras cosas:

1º La composición del sínodo. El reglamento asignará un número concreto para cada categoría de sinodales y determinará los criterios para la elección de los laicos y miembros de institutos de vida consagrada (38) y de los superiores de los institutos religiosos y sociedades de vida apostólica (39). Al hacerlo, se evitará que una presencia excesiva de sinodales impida la efectiva posibilidad de intervenir por parte de todos.

2º Las normas sobre el modo de efectuar las elecciones de los sinodales y, eventualmente, de los titulares de los oficios que se han de ejercitar en el sínodo. A este respecto, se observarán las prescripciones de los cánones 119, 1º y 164-179, con las oportunas adaptaciones (40).

3º Los diversos oficios de la asamblea sinodal (presidencia, moderador, secretario), las varias comisiones y su respectiva composición.

4º El modo de proceder en las reuniones, con indicación de la duración y de la modalidad de las intervenciones (orales, escritas) y de las votaciones (*«placet»*, *«non placet»*, *«placet iuxta modum»*).

La utilidad que el reglamento puede tener para la organización de la fase preparatoria, aconseja elaborarlo en estos estadios iniciales del itinerario sinodal, sin perjuicio de las eventuales modificaciones o añadidos que la experiencia ulterior podrá sugerir.

Resulta en general conveniente proceder seguidamente a la designación de los sinodales, al fin de poder contar con su ayuda en los trabajos de preparación.

C. Fases de preparación del sínodo

Los trabajos preparatorios del sínodo están orientados, en primer lugar, a facilitar al Obispo la determinación de las cuestiones que deben ser propuestas a las deliberaciones sinodales.

Con todo, es preciso notar que conviene organizar esta fase de tal manera que las diversas instancias diocesanas e iniciativas apostólicas presentes en la Iglesia particular vengan en ella implicadas, del modo que en cada caso aconsejen las circunstancias. Así los trabajos sinodales se traducirán en un adecuado aprendizaje práctico de la eclesiología de comunión del Concilio Vaticano II (41) y, además, los fieles estarán bien dispuestos a aceptar, concluido el sínodo, «aquello que los Pastores sagrados, en cuanto representantes de Cristo, establecen en la Iglesia en su calidad de maestros y gobernantes» (42).

Acto seguido se ofrecen algunas orientaciones generales sobre el modo de proceder, que cada Pastor sabrá adaptar y completar como mejor convenga al bien de la Iglesia particular y a las características del sínodo proyectado.

1. Preparación espiritual, catequística e informativa

Convencido de que «el secreto del éxito del sínodo, como de cualquier otro acontecimiento e iniciativa eclesial, está en la oración» (43), el Obispo invitará a todos los fieles, clérigos, religiosos y laicos, y en particular a los monasterios de vida contemplativa, a una «constante intención común: el sínodo y los frutos del sínodo» (44), que de este modo se convertirá en un auténtico evento de gracia para la Iglesia particular. No dejará de exhortar a este propósito a los pastores de almas, poniendo a su disposición los oportunos subsidios para las asambleas litúrgicas, solemnes y cotidianas, a medida que se avanza en el camino sinodal.

La celebración del sínodo ofrece al Obispo una oportunidad privilegiada de formación de los fieles. Se proceda, así pues, a una articulada catequesis acerca del misterio de la Iglesia y de la participación de todos en su misión, a la luz de las enseñanzas del Magisterio, especialmente conciliar. A tal efecto, se podrán ofrecer orientaciones concretas para la predicación de los sacerdotes.

Sean también todos informados sobre la naturaleza y finalidad del sínodo y sobre el ámbito de las discusiones sinodales. A este propósito, podrá ser útil la publicación de un fascículo informativo, sin descuidar el uso de los medios de comunicación social.

2. Consulta de la diócesis

Se ofrezca a los fieles la posibilidad de manifestar sus necesidades, sus deseos y su pensamiento acerca del tema del sínodo (45). Además, se solicitará separadamente al clero de la diócesis a formular propuestas sobre el modo de responder a los desafíos de la cura pastoral.

El Obispo dispondrá las modalidades concretas de tal consulta, procurando llegar a todas las «energías vivas» de la Iglesia de Dios que están presente y operan en la Iglesia particular (46): comunidades parroquiales, institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, asociaciones eclesiales y agrupaciones de relieve, instituciones de enseñanza (seminario, universidades o facultades eclesiásticas,

universidades y escuelas católicas).

Al proveer con oportunas indicaciones a la consulta, el Obispo deberá prevenir el peligro -por desgracia a veces bien real- de la formación de grupos de presión, y evitará crear en los interpelados expectativas injustificadas sobre la efectiva aceptación de sus propuestas.

3. Definición de las cuestiones

El Obispo procederá seguidamente a fijar las cuestiones sobre las cuales versarán las discusiones. Un modo apto para este propósito será elaborar cuestionarios, divididos por materias, cada uno introducido por una relación que ilustre su significado a la luz de la doctrina y de la disciplina de la Iglesia y de los resultados de las consultas precedentes (47). Esta tarea será encomendada, bajo la dirección de la comisión preparatoria, a grupos de expertos en las diversas disciplinas y ámbitos pastorales, que presentarán los textos a la aprobación del Obispo.

Finalmente, la documentación preparada será transmitida a los sinodales, para garantizar su adecuado estudio antes del inicio de las sesiones.

IV. Desarrollo del sínodo

1. El verdadero sínodo consiste justamente en las sesiones sinodales. Es preciso, por ello, procurar un equilibrio entre la duración del sínodo y la de la preparación y, además, disponer las sesiones en un arco de tiempo suficiente que permita estudiar las diversas cuestiones e intervenir en la discusión.

2. Pues «*quibus communis est cura, communis etiam debet esse oratio*» (48), la celebración misma del sínodo arraigue en la oración. Para las solemnes liturgias eucarísticas de inauguración y de conclusión del sínodo y en las demás que acompañarán las sesiones sinodales, se observen las prescripciones del «*Caeremoniale Episcoporum*», que trata específicamente de la liturgia sinodal (49). Sean abiertas a todos los fieles y no solamente a los miembros del sínodo.

Conviene que las sesiones del sínodo -las más importantes al menos- tengan lugar en la iglesia catedral, sede de la cátedra del Obispo e imagen visible de la Iglesia de Cristo.

3. Antes del inicio de las discusiones, los sinodales emitan la profesión de fe, a norma del canon 833, 1º (51). No descuide el Obispo ilustrar este significativo acto, a fin de estimular el «*sensus fidei*» de los sinodales y encender su amor por el patrimonio doctrinal y espiritual de la Iglesia.

4. El examen de cada uno de los temas será introducido de breves relaciones, que centren los diversos puntos en cuestión.

«Todas las cuestiones propuestas se someterán a la libre discusión de los miembros en las sesiones del sínodo»(52). El Obispo cuidará que los sinodales dispongan de la efectiva posibilidad de expresar libremente sus opiniones sobre las cuestiones propuestas, si bien dentro de los términos temporales determinados en el reglamento (53).

Teniendo presente el vínculo que une la Iglesia particular y su Pastor con la Iglesia universal y el Romano Pontífice, el Obispo tiene el deber de excluir de la discusión tesis o proposiciones -planteadas quizá con la pretensión de transmitir a la Santa Sede «votos» al respecto- que sean discordantes de la perenne doctrina de la Iglesia o del Magisterio Pontificio o referentes a materias disciplinarias reservadas a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica (54).

Concluidas las intervenciones, se cuidará de resumir ordenadamente las diversas aportaciones sinodales, a fin de facilitar su ulterior examen.

5. Durante las sesiones del Sínodo, en diversos momentos será preciso solicitar a los sinodales que manifiesten su parecer mediante votación. Dado que el sínodo no es un colegio con capacidad decisoria, tales sufragios no tienen el objetivo de llegar a un acuerdo mayoritario vinculante, sino el de verificar el grado de concordancia de los sinodales sobre las propuestas formuladas, y así debe ser explicado (55).

El Obispo queda libre para determinar el curso que deba darse al resultado de las votaciones, aunque hará la posible por seguir el parecer comúnmente compartido por los sinodales, a menos que obste una grave causa, que a él corresponde evaluar «*coram Domino*».

6. El Obispo, dando las oportunas indicaciones, encomendará a diversas comisiones de miembros la composición de los proyectos de textos sinodales.

Al hacerlo, se deberán buscar fórmulas precisas, que puedan servir como guía pastoral para el futuro, procurando evitar el lenguaje genérico o limitarse a meras exhortaciones, lo que sería en menoscabo de su eficacia.

7. «Compete al Obispo diocesano, según su prudente juicio, suspender y aun disolver el sínodo diocesano» (56), si acaso surgen obstáculos graves para su continuación, que hagan conveniente o incluso necesaria esta decisión: por ejemplo, una orientación insanablemente contraria a la enseñanza de la Iglesia o circunstancias de orden social que perturben el pacífico desarrollo del trabajo sinodal.

Si no existen particulares motivos que lo desaconsejen, antes de emanar el decreto de suspensión o de disolución, el Obispo solicitará el parecer del consejo presbiteral el cual debe ser consultado en los asuntos de mayor importancia (57)-, pero quedando él libre de adoptar o no la decisión.

«Si queda vacante o impedida la sede episcopal el sínodo diocesano se interrumpe de propio derecho, hasta que el nuevo Obispo diocesano decreta su continuación o lo declare concluido» (58).

V. Declaraciones y decretos sinodales

1. Terminadas las sesiones del sínodo, el Obispo procede a la redacción final de los decretos y declaraciones, los suscribe y ordena su publicación (59).

2. Con las expresiones «decretos» y «declaraciones», el Código contempla la posibilidad de que los textos sinodales consistan, por una parte, en auténticas normas jurídicas -que podrán denominarse «constituciones» o de otro modo- o bien en indicaciones programáticas para el porvenir y, por otra parte, en afirmaciones convencidas de las verdades de la fe o moral católicas, especialmente en aquellos aspectos de mayor incidencia para la vida de la Iglesia particular.

3. «Únicamente él (el Obispo diocesano) suscribe las declaraciones y decretos del sínodo, que pueden publicarse sólo en virtud de su autoridad» (60). Por tanto, las declaraciones y decretos del sínodo deben llevar sólo la firma del Obispo diocesano y las palabras usadas en estos documentos deben poner en evidencia que su autor es justamente aquél.

Habida cuenta de la intrínseca conexión del sínodo con la función episcopal, es ilícita la publicación de actos no suscritos por el Obispo. Éstos no pueden considerarse en sentido alguno declaraciones «sinodales».

4. Mediante los decretos sinodales, el Obispo promueve y urge la observancia de las normas canónicas que las circunstancias de la vida diocesana reclaman (61), regula las materias que el derecho confía a su competencia (62) y aplica la disciplina común a la diversidad de la Iglesia particular.

Sería jurídicamente inválido un eventual decreto sinodal contrario al derecho superior (63), a saber: la legislación universal de la Iglesia, los decretos generales de los Concilios particulares y de la Conferencia Episcopal (64) y los de la reunión de los Obispos de la provincia eclesiástica, en los términos de su

competencia (65).

5. «El Obispo diocesano ha de trasladar el texto de las declaraciones y decretos sinodales al Metropolitano y a la Conferencia Episcopal» (66), a fin de favorecer la comunión en el episcopado y la armonía normativa en las Iglesias particulares del mismo ámbito geográfico y humano.

Todo concluido, el Obispo tendrá a bien transmitir, mediante el Representante Pontificio, copia de la documentación sinodal ala Congregación para los Obispos o a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, para su oportuna información.

6. Si los documentos sinodales -especialmente los normativos- no se pronuncian acerca de su aplicación, el Obispo diocesano será quien determine, una vez concluido el sínodo, las modalidades de ejecución, confiándola eventualmente a determinados órganos diocesanos.

Las Congregaciones para los Obispos y para la Evangelización de los Pueblos esperan haber contribuido, de este modo, al adecuado desarrollo de los sínodos diocesanos, institución eclesial siempre tenida en gran consideración en el curso de los siglos y hoy considerada con renovado interés, cual valioso instrumento orientado, con la ayuda del Espíritu Santo, al servicio de la comunión y de la misión de las Iglesias particulares.

La presente Instrucción entrará en vigor para los sínodos diocesanos que comenzarán a partir de tres meses desde la fecha de publicación.

19 de marzo de 1997

Bernardin Card. Gantin
Prefecto;

Jozef Card. Tomko,
Prefecto;

Jorge María Mejía,
Secretario;

Giuseppe Uhac,
Secretario.

Notas

1. Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, 25.1.1983 (AAS, 75, 1983, vol. II, pp. VII-XIV).
2. Cf. can. 34 § 1.
3. Cf. Constitución Apostólica *Pastor bonus*, 28.VI.1988 (AAS, 80, 1988, pp. 841- 912), arts. 75, 79 y 89.
4. Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 28; cf. Decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*, nn. 2 y 7.
5. Cf. *Lumen gentium*, n. 7 y 32; cf. can. 463 §§ 1 y 2.
6. Cf. cáns. 461 § 1 y 462 § 1.
7. Cf. can. 465.
8. Cf. can. 462 § 2.

9. Cf. can. 466.
10. Juan Pablo II, *Homilía* del 3 de octubre de 1992, en «*L'Osservatore Romano*», 4.X.1992, pp. 4-5.
11. Cf. *Lumen gentium*, n. 11.
12. Cf. *ibid.*, n. 23
13. Cf. can. 460.
14. Cf. can. 466.
15. Cf. cáns. 466 y 467 .
16. *Lumen gentium*, n. 12, que cita 1 Ts 5, 12 y 19-21
17. Cf. *ibid.*, n.27.
18. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los obispos de la Iglesia Católica *Communio innotio*, 28.V.1992 (AAS, 85, 1993, pp. 838-850), n. 4.
19. Cf. *ibid.*, n. 13.
20. Can. 462 § 2.
21. Cf. can. 463 § 1, 1.º, 2.º, 3.º, 4.º, 6.º y 7.º.
22. Can.463 § 1, 5º.
23. Can. 512 § 2: «Los fieles que son designados para el consejo pastoral deben elegirse, de modo que a través de ellos quede verdaderamente reflejada la porción del pueblo de Dios que constituye la diócesis, teniendo en cuenta sus distintas regiones, condiciones sociales y profesionales, así como también la parte que tienen en el apostolado, tanto personalmente como asociados con otros».
24. Can. 512 § 3.
25. Can. 463 § 1, 8.º.
26. Can.463 § 1, 9º.
27. Can.463 § 2.
28. Can. 212 § 3.
29. Cf. can. 463 § 1.
30. Can. 464.
31. Can.463 § 3.
32. Juan Pablo II, *Audiencia* del 27 de junio de 1992, en «*L'Osservatore Romano*», 28.VI.1992, pp. 4-5.
33. Can. 461 § 1.
34. Cf. can. 495 § 1.

35. Can.462 § 1.
36. Can, 461 § 2.
37. Sobre la noción de reglamento, véase el can. 95.
38. Cf, can. 463 § 1, 5º.
39. Cf. can. 463 § 1, 9º
40. Téngase presente que el texto de algunos de estos cánones deja libertad de disponer de modo diverso en el reglamento del sínodo.
41. Cf. Juan Pablo II, *Alocución* del 29 de mayo de 1993, en «*L'Osservatore Romano*», 31.V-I.VI.1993, pp. 6-7.
42. *Lumen gentium*, n. 37.
43. Juan Pablo II, *Homilía* del 3 de octubre de 1992, cit. nota 10.
44. Juan Pablo II, *Audiencia* del 27 de junio de 1992, cit. nota 32.
45. Cf. can. 212 §§ 2 y 3.
46. Cf. Juan Pablo II, *Audiencia* del 27 de junio de 1992, cit. nota 32.
47. Se puede proceder de manera diversa, por ejemplo elaborando ya en esta fase los proyectos de documentos sinodales. Esta alternativa reúne indudables ventajas, pero se debe atender también al riesgo de reducir de hecho la libertad de los sinodales, que deberán pronunciarse sobre un texto prácticamente acabado.
48. *Caeremoniale Episcoporum*, n. 1169.
49. Cf. *Caeremoniale Episcoporum*, *pars VIII, caput I «De Conciliis Plenariis vel Provincialibus et de Synodo Dioecessana»*, n. 1169-1176.
50. Cf. Constitución Apostólica *Mirificus eventus*, 7.XII.1965 (AAS, 57, pp. 945-951)
51. Cf. AAS 81 (1989), págs. 104-105, que trae el texto de la profesión de fe que se ha de usar en el sínodo.
52. Can. 465.
53. Cf. *supra* III, B, 2.
54. Cf. Decreto conciliar *Christus Dominus*, n. 8; cf. también can. 381.
55. A este propósito, resulta útil advertir que la regla formulada en el can. 119, 3º «lo que afecta a todos y cada uno, debe ser aprobado por todos», no se refiere para nada al sínodo, sino a la toma de ciertas decisiones comunes en el seno de un auténtico colegio con capacidad decisoria.
56. Can. 468 § 1.
57. Cf. can. 500 § 2.

58. Can. 468 § 2.

59. Cf. can. 466.

60. Ibid.

61. Cf. can. 392.

62. Cf. el Apéndice de esta Instrucción.

63. Cf. can. 135 § 2.

64. Para que las decisiones de los concilios particulares y de las Conferencias Episcopales sean normas jurídicas obligatorias, esto es, auténticos decretos generales, es necesario que hayan sido reconocidas («*recognitae*») por la Santa Sede: cf. cán. 446 y 455.

65. Acerca de las competencias normativas de la reunión de los Obispos de la provincia, cf. los cán. 952 § 1 y 1264.

66. Can. 467

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA INTERPRETACIÓN
DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS

**DECLARACIÓN SOBRE LA CELEBRACIÓN DE LA SANTA MISA A SACERDOTES QUE HAN
ATENTADO MATRIMONIO**

Considerando que en alguna nación un grupo de fieles, apelando a lo prescrito en el canon 1.335, parte segunda, del Código de derecho canónico (CIC), ha solicitado la celebración de la santa misa a sacerdotes que han atentado matrimonio, se ha preguntado a este Pontificio Consejo si es lícito a un fiel o a una comunidad de fieles pedir por una *causa justa* la celebración de los sacramentos o de los sacramentales a un clérigo que, habiendo atentado matrimonio, haya incurrido en la pena de suspensión *latae sententiae* (cf. can. 1.394, § 1 CIC), que, sin embargo, no ha sido declarada.

Este Pontificio Consejo, después de un estudio atento y ponderado de la cuestión, declara que tal modo de actuar es del todo ilegítimo y hace notar cuanto sigue:

1) La tentativa de matrimonio por un sujeto revestido del orden sagrado constituye una violación grave de una obligación propia del estado clerical (cf. can. 1.087 del Código de derecho canónico y can. 804 del Código de los Cánones de las Iglesias orientales) y, por tanto, determina una situación de objetiva falta de idoneidad para el desempeño del ministerio pastoral según las exigencias disciplinares de la comunión eclesial. Tal acción, además de constituir un delito canónico cuya comisión hace incurrir al clérigo en las penas establecidas en el can. 1.394, § 1 CIC y en el can. 1.453, § 2 CCEO, conlleva automáticamente la irregularidad para ejercer las órdenes sagradas, a tenor del can. 1.044, § 1, 3° CIC y del can. 763, 2° CCEO. Esta irregularidad tiene carácter perpetuo y, por tanto, es independiente incluso de la remisión de las eventuales penas.

En consecuencia, fuera del caso de la administración del sacramento de la penitencia a un fiel en peligro de muerte (cf. can. 976 CIC y can. 725 CCEO), no es lícito en modo alguno al clérigo que haya atentado matrimonio ejercer las órdenes sagradas, particularmente la Eucaristía; ni los fieles le pueden legítimamente solicitar, por ningún motivo, salvo en peligro de muerte, su ministerio.

2) Además, aunque la pena no haya sido declarada —lo cual, sin embargo, viene aconsejado en este caso por el bien de las almas, eventualmente a través del proceso abreviado establecido para los delitos ciertos (cf. can. 1.720, 3° CIC)— no existe en este supuesto la causa justa y razonable que legitima al fiel a pedir el ministerio sacerdotal. En efecto, teniendo en cuenta la naturaleza de este delito que, independientemente de sus consecuencias penales, comporta una objetiva falta de idoneidad para desempeñar el ministerio pastoral, y considerando también que en este supuesto es bien conocida la situación irregular y delictiva del clérigo, no se dan las condiciones para reconocer la causa justa a la que se refiere el can. 1.335 CIC. El derecho de los fieles a los bienes espirituales de la Iglesia (cf. can. 213 CIC y can. 16 CCEO) no puede ser concebido de modo que justifique una pretensión semejante, dado que tales derechos deben ejercerse dentro de los límites y en el respeto de las normas canónicas.

3) En cuanto a los clérigos que han perdido el estado clerical a tenor del can. 290 CIC y del can. 394 CCEO, y que hayan o no contraído matrimonio seguidamente a la dispensa del celibato concedida por el Romano Pontífice, es sabido que les está prohibido el ejercicio de la potestad de orden (cf. can. 292 CIC y can. 395 CCEO). Por tanto, y salvada siempre la excepción del sacramento de la penitencia en peligro de muerte, ningún fiel puede legítimamente pedirles un sacramento.

El Santo Padre ha aprobado en fecha 15 de mayo de 1997 la presente Declaración y ha ordenado su publicación.

Vaticano, 19 de mayo de 1997

-Sobre la celebración de la santa misa por sacerdotes que han atentado matrimonio-

Mons. JULIÁN HERRANZ
Arzobispo titular de Vertara
Presidente

Mons. BRUNO BERTAGNA
Obispo titular de Drivasto
Secretario

NOTA SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA MORAL

Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe

1 de agosto de 1997

ÍNDICE GENERAL

I.- A LOS CUATRO AÑOS DE LA *VERITATIS SPLENDOR*

II.- ALGUNOS ASPECTOS BÁSICOS DE LA DOCTRINA MORAL CATÓLICA

1. Inserción de la moral en la antropología cristiana
2. Carácter integrador de la teología moral católica

III.- EL SERVICIO ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA MORAL

1. Libertad y responsabilidad del teólogo
2. Colaboración entre el Magisterio y la teología en la misión evangelizadora de la Iglesia

I. A LOS CUATRO AÑOS DE LA *VERITATIS SPLENDOR*

1. El día 6 de agosto, fiesta de la Transfiguración del Señor, se cumplen cuatro años de la firma de la encíclica *Veritatis splendor* (VS) por S.S. el Papa Juan Pablo II. Este documento del magisterio pontificio alerta saludablemente la conciencia de toda la Iglesia sobre la decisiva importancia del planteamiento correcto de las cuestiones fundamentales de la moral. Los estudios filosóficos y teológicos en torno a estas cuestiones seguirán profundizando en el conocimiento del bien moral. Mientras tanto, el Magisterio de la Iglesia ha pronunciado una palabra autorizada e iluminadora sobre algunos puntos irrenunciables en los que su intervención era necesaria.

2. Era necesaria porque la vida personal de los cristianos, la unidad de la Iglesia como camino de fe y de vida y la aportación que ella está llamada a hacer a la Humanidad en esta delicada encrucijada de la historia quedan gravemente afectadas por determinados planteamientos de la moral fundamental que no son compatibles con la visión cristiana del ser humano.

3. No son pocos, gracias a Dios, quienes han comprendido claramente todo lo que está en juego y, por eso, la reflexión sobre la moral fundamental y la enseñanza de la misma han ido ganando en rigor y profundidad. A ello ha contribuido de modo singular el discernimiento hecho por la *Veritatis splendor* y muchas de las publicaciones las que ha dado lugar en los ámbitos teológicos. En el orden catequético ha sido muy importante la aparición del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Además, las Instrucciones Pastorales de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal "*La Verdad os hará libres*" y *Moral y sociedad democrática* constituyen una seria llamada a la reflexión sobre la conciencia y la vida moral cristiana en la coyuntura por la que atraviesa nuestra sociedad en estos años.

4. Sin embargo, también comprobamos que queda aún mucho por hacer en este campo de la moral fundamental. En primer lugar, porque se trata de cuestiones delicadas y complejas que exigen una gran energía humana e intelectual. La renovación felizmente emprendida por la teología moral después del Concilio Vaticano II ha de continuar su camino: integrar en el discurso moral las aportaciones de las ciencias del hombre, de la filosofía y de la teología bíblica, dogmática y espiritual no es tarea simple ni de una sola generación; dicha integración no puede reducirse a la yuxtaposición incoherente y superficial de elementos más o menos heterogéneos e incluso incompatibles entre sí, sino que exige un ingente

esfuerzo de pensamiento, asimilación y síntesis verdaderamente críticos y eclesialmente maduros. Con la presente Nota deseamos alentar el trabajo abnegado de los teólogos y educadores de la fe, en particular de los más jóvenes, que están iniciándose en su trabajo, pero también de los que han dedicado ya largos años a la enseñanza de la moral, recordándoles a todos lo mucho que la Iglesia espera de su esfuerzo paciente y constante.

5. En segundo lugar, queda aún bastante por hacer, porque consideramos que es necesario reflexionar también sobre determinadas actitudes minoritarias y parciales, pero significativas, que han podido ser observadas en estos últimos años en algunos moralistas. La encíclica *Veritatis splendor* no siempre ha sido acogida por ellos como lo que en realidad es: no una simple opinión más en el debate teológico, sino una palabra autorizada del Magisterio de la Iglesia que merece ser recibida por los católicos con respeto y obediencia religiosos, y por los teólogos, además, como fuente ineludible para la teología católica. Nuestra Nota desea ser también una llamada a la responsabilidad eclesial de los teólogos y, en concreto, de aquellos que disienten pública y, a veces, un tanto agriamente de la enseñanza del Magisterio. Es necesario evitar esta actitud que empobrece e incluso esteriliza el trabajo teológico y lo vuelve contraproducente para la misión evangelizadora de la Iglesia.

6. Con el fin, pues, de alentar a los teólogos y a cuantos enseñan la moral católica en su arduo y bello trabajo, y de animarles a profundizar en su corresponsabilidad eclesial, presentamos esta breve Nota sobre algunos aspectos básicos de la doctrina moral de la encíclica *Veritatis splendor* (II.) y sobre el servicio eclesial que está llamada a prestar la teología moral (III.). La enseñanza de la moral no puede dejar de hacer su aportación a la obra de la nueva evangelización en la que se encuentra hoy empeñada la Iglesia. Los obispos españoles, en las Instrucciones pastorales ya mencionadas, han mostrado su honda preocupación por la grave crisis de conciencia y vida moral que sufren los cristianos y la sociedad en general. Esta situación constituye una apremiante llamada y un reto histórico para todos los evangelizadores: sacerdotes, catequistas, profesores de religión, padres y madres de familia y, por supuesto, también y muy especialmente para los formadores y profesores de los Seminarios y de las Facultades.

II. ALGUNOS ASPECTOS BÁSICOS DE LA DOCTRINA MORAL CATÓLICA

1. Inserción de la moral en la antropología cristiana

7. Siguiendo la orientación conciliar, la encíclica *Veritatis splendor* invita a los moralistas a inspirar su trabajo fundamentalmente en la Sagrada Escritura, leída en el marco de la Tradición viva de la Iglesia. De ello se derivará la conciencia de que el centro de la revelación divina y, por tanto, de la vida y de la teología cristiana, es la persona de Jesucristo. "Él, que es *imagen de Dios invisible* (Col 1, 15), es también el hombre perfecto", el nuevo Adán que "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación". El hombre cristiano, el sujeto de la moral, se forma en el encuentro con Cristo; sólo gracias a Él puede dar toda su talla humana, hallando el sentido de la vida en una entrega libre y confiada a Dios y los hermanos. De ahí que la moral cristiana y, por tanto, la teología moral, no se reduzca nunca a un mero código de mandatos y prohibiciones procedentes de los imperativos de la sola razón humana. La moral cristiana consiste en algo más radical: en seguir a Jesucristo, adhiriéndose a su persona y compartiendo su vida y su destino (cf. VS 19 y 88). En expresión de San Pablo, que da nombre a la tercera Parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, la moral del cristiano es, en definitiva, su "vida en Cristo".

8. Seguir a Jesucristo, como "el camino, la verdad y la vida" del hombre (Jn 14, 6), no es una exigencia que le venga meramente impuesta desde fuera a la libertad humana. La moral cristiana no es, en este sentido, "heterónoma". Al contrario, la pregunta que el hombre lleva dentro de sí por el sentido y la plenitud de la vida, cuya respuesta cabal encontrará en la figura y en los labios del Maestro (cf. Mt 19, 16-21), ha obtenido una primera y fundamental respuesta de Dios ya desde la creación misma (cf. VS 12). Es decir, que todo ser humano, en cuanto criatura de Dios en Cristo, puede, en principio, conocer la ley que ha de seguir para encontrar la vida verdadera y la Vida eterna. La ley moral es, por tanto, "la ley propia del hombre" (VS 40). Lo cual no obsta para que, al mismo tiempo, sea una ley que recibe continuamente de

Dios mismo, ya que "aquello que es el hombre y lo que debe hacer se manifiesta en el momento en el cual Dios se revela a sí mismo" (VS 10).

9. La moral cristiana no es, por eso, cuestión de la razón sola ni de la fe sola; tampoco es competencia de la razón hasta una determinada línea supuestamente divisoria y de la fe a partir de ese imaginario límite; la moral cristiana es siempre, *a la vez*, cuestión de razón y cuestión de fe. El cristiano, cuando cree, ve purificada, fortalecida e iluminada su razón; y cuando ejerce su inteligencia, comprende y vive con lucidez su vida en Cristo. Hay, pues, una moral específicamente cristiana: la que procede, en su globalidad, de esta fecunda e indisoluble conjunción de fe y razón, siendo, con todo, cognoscible y vinculante también para los no cristianos. Y hay también una doctrina cristiana de la ley natural -muy distinta de otras concepciones precristianas o ilustradas de la misma- que pone de relieve el carácter universal de la única vocación divina del hombre, tutelada por la ley de Dios.

Es al mismo Dios, creador, salvador y consumidor, a quien el ser humano debe la luz de la inteligencia que, participando de la sabiduría divina, le hace capaz de escuchar en "el lenguaje de la creación la voz y la manifestación de Dios" y de "formarse juicios de valor universal sobre sí mismo, sobre las normas de su conducta y su última meta". Al mismo Dios salvador y consumidor debe también el hombre la revelación plena, en Jesucristo, de su condición humana y la posibilidad real de vivirla, por el don del Espíritu Santo.

10. El cumplimiento de la ley santa de Dios no es en concreto posible para nadie que no haya permitido que el Espíritu de Cristo ilumine su inteligencia y libere su voluntad de la esclavitud en la que nos retiene el pecado. Si no reconocemos que tenemos necesidad de la gracia, corremos el riesgo de alterar gravemente nuestra vida moral cayendo en posturas farisaicas. Al sentirnos incapaces de cumplir la ley de Dios y de seguir la voz de la conciencia, nos diremos que es una ley opresora que no se puede cumplir, tratando así de justificarnos a nosotros mismos. "Semejante actitud corrompe la moralidad de la sociedad entera, enseña a dudar de la objetividad de la ley moral en general y niega el carácter absoluto de la prohibiciones sobre determinados actos humanos, y confunde todos los criterios de valoración" (VS 104). El verdadero sujeto de la moral cristiana es el hombre redimido por Jesucristo.

11. La gracia del Espíritu Santo constituye no sólo la fuente de la nueva vida. Ese mismo Espíritu es también la garantía, basada en la promesa del Señor, de que en la palabra que hoy pronuncia la Iglesia para orientar la vida de los fieles en el mundo resuena la misma voz de Jesucristo, la voz de la verdad sobre el bien y el mal. Apoyado en dicha garantía, Juan Pablo II declara que la doctrina de la *Veritatis splendor* es un desarrollo de la doctrina moral católica en las circunstancias de hoy (cf. VS 30).

12. Hay, pues, que decir que la inserción de la teología moral católica en la visión cristiana del hombre, procedente de la revelación de Dios en Jesucristo, exige que la moral sea enseñada teniendo en cuenta:

- que su fundamento es la vida en Cristo, de la que deriva el cumplimiento de los mandamientos; no deben, por tanto, desvincularse nunca de la persona de Jesucristo y de su Espíritu "los preceptos" o "los valores" morales;
- que el seguimiento del Señor no es sólo para unos cuantos elegidos, sino una llamada universal para todos los hombres, que tienden desde su mismo ser de criaturas al encuentro completo y explícito con Cristo; por eso, la moral específicamente cristiana ha de ser propuesta, al mismo tiempo, como un camino de alcance universal y válido para todos.
- que la razón no es ejercida nunca por el cristiano ni por el teólogo como desvinculada de su relación interna con la revelación y la fe; una razón carente de vinculación interna con la fe, está abocada a oscurecerse y a apartarse del camino de la Vida;
- que las posibilidades concretas del hombre son las del hombre liberado por Cristo; la moral cristiana, por tanto, ha de hablar de la situación de pecado original y de la regeneración bautismal que la supera y posibilita la vida moral;
- que el ámbito nutricional de la vida moral cristiana es la Iglesia, pues en ella acontece, de modo ordinario, la dispensación de la gracia de Cristo, de quien dan testimonio la Escritura y la Tradición, interpretadas por el Magisterio con la asistencia del Espíritu del amor y la verdad.

2. Carácter integrador de la teología moral católica

13. A la luz de lo anteriormente dicho puede comprenderse que el magisterio del Papa, en la encíclica *Veritatis splendor*, señale como incompatible con la doctrina católica la contraposición y separación entre ley y libertad, entre ley y conciencia, entre la elección fundamental y los actos concretos, y la que, en cierto modo, se establece también entre el objeto de los actos humanos, por un lado, y el fin o las circunstancias de los mismos, por otro. Toda antropología cristiana y católica debe integrar esos diversos polos; ninguno de ellos puede ser eliminado o minusvalorado. La clave de esta integración está en concebir la libertad como inseparable de la verdad y del ser del hombre. En cambio, el influjo de esa visión del ser humano que le tiene por el único actor y constructor de sí mismo y de su mundo ha conducido a algunas corrientes teológicas a depreciar o incluso prácticamente a ignorar el significado de la ley, los actos humanos y el objeto de la elección moral. La encíclica *Veritatis splendor* se propone ayudar a encontrar la armonía integradora y por ello subraya la importancia de lo que hoy corre más peligro, es decir, precisamente la ley, los actos humanos y el objeto elegido, vistos a la luz de la vocación divina del hombre en Cristo. El contenido de la encíclica es descrito, en efecto, por el mismo Papa como un repaso "de los rasgos esenciales de la libertad, los valores fundamentales relativos a la dignidad de la persona y a la verdad de sus actos, de modo que pueda ser reconocida en la obediencia a la ley moral una gracia y un signo de nuestra adopción en el Hijo único (cf. Ef 1, 4-6)" (VS 115).

14. Es necesario recordar, con Juan Pablo II, que la ley moral -con todos los aspectos que habitualmente descubre en ella el lenguaje de los moralistas: ley natural, antigua y nueva- tiene su origen y su destino en el eterno designio con el que Dios predestina a los hombres a "reproducir la imagen de su Hijo" (Rom 8, 29) y a lograr, por el Espíritu, asemejarse plenamente a Él. En este designio no se lesiona lo más mínimo la libertad del hombre; al contrario, el ser humano es libre precisamente en virtud del eterno plan de Dios por el que le llama a la configuración con Cristo. Ser libres es existir al modo del Hijo (cf. VS 45), que es "el Principio" de la vida humana (cf. VS 53).

El significado moral del cuerpo humano ha de ser visto en este contexto. La libertad humana no puede ignorar que es una libertad encarnada, es decir, que se realiza o se pierde en la unidad inseparable de cuerpo y alma en la que se constituye la persona humana. El cuerpo y sus dinamismos tienen por eso un significado moral; no porque la biología se constituya en un principio de la ética, sino porque la persona no se da sin su dimensión corporal (cf. VS 47-50). Es "a la naturaleza propia y originaria del hombre, a la 'naturaleza de la persona humana', que es la persona misma en la unidad de alma y cuerpo", a la que se refiere la ley natural.

Por eso, hablar de la universalidad y permanente validez de la ley moral, en cuanto ley natural, no significa ignorar la dimensión histórica ni la unicidad de los seres humanos, sino remitir a todos los hombres de cualquier época y condición al mismo bien común de todos ellos, ya que todos han sido creados para "la misma vocación y destino divino". Transgredir los preceptos negativos de la ley natural, que salvaguardan la identidad y los bienes intangibles de la persona, "en ningún caso es compatible con la bondad de la voluntad de la persona que actúa, con su vocación a la vida con Dios y a la comunión con el prójimo" (VS 52). Y, a la inversa, en la observancia incondicional de dichos preceptos se halla la base sólida de la convivencia justa en el respeto a la dignidad de la persona y a sus derechos y deberes fundamentales (cf. VS 51).

15. La conciencia formula ciertamente la norma próxima de moralidad de un acto voluntario (cf. VS 59); salvados el bien común y los derechos de los demás, ha de ser respetada siempre y no debe ser sometida a coacción (cf. VS 31). No obstante, la conciencia se halla desde su propio interior referida a la ley, que no es propiamente sino la expresión del bien verdadero de la persona. Dicha referencia a la ley implica que la conciencia no actúa mediante decisiones autónomas sobre el bien y el mal, sino mediante juicios que reciben su valor de la verdad sobre el hombre que se expresa en la ley (cf. VS 60). De ahí que la conciencia recta sea el lugar de la armonía entre la ley y la libertad personal. Pero existe el peligro de que la conciencia, "despreocupada de buscar la verdad y el bien", se establezca a sí misma como instancia última de sus juicios; entonces se aleja de la fuente de su luz y usurpa el lugar de Dios, el único que conoce en realidad el bien y el mal (cf. VS 35). Por eso hay obligación de formar la conciencia en el trato

con la Verdad, de modo que pueda ser evitado el error.

16. Ante la llamada de Dios en Cristo, es necesario responder con una elección fundamental que comprometa radicalmente la libertad ante Él (cf. VS 66). Pero dicha elección no puede ser concebida como algo separado y por encima de las elecciones particulares que hacemos cuando actuamos consciente y deliberadamente de una determinada manera. La elección fundamental del seguimiento de Cristo se actualiza siempre en actitudes y actos conscientes y libres. Y, a la inversa, hay actos concretos que no pueden en modo alguno ser integrados en ese camino, por ser gravemente contrarios a los bienes tutelados por la ley moral; estos actos revocan la opción fundamental (cf. VS 67 y 70).

17. El Papa enseña también, frente a las teorías proporcionalistas o consecuencialistas, que la moral católica no contrapone un plano de lo premoral -el de los bienes físicos que entran en juego en una determinada decisión- a otro plano de lo moral, que sería el de las intenciones, sino que, sin infravalorar la importancia de la intención y las circunstancias como fuentes de la moralidad de los actos, considera ante todo el objeto elegido por la voluntad como criterio de la bondad o malicia de la elección. Aquella contraposición es denunciada como incompatible con la unidad de la persona que actúa, la cual, cuando elige un determinado objeto para su acción, nunca elige sólo bienes meramente "físicos", exteriores a ella, sino que, al mismo tiempo, se elige también a sí misma como buena o como mala. Y esto, ante todo, en función de que lo elegido sea bueno o sea malo, es decir, sea o no acorde con los bienes de la persona tutelados por la ley moral.

18. La enseñanza de la moral católica, siguiendo la doctrina integradora de la *Veritatis splendor*, evitará, pues, hacer propuestas unilaterales; tendrá en cuenta:

- que lejos de contraponerse entre sí, "la libertad del hombre y la ley de Dios están en armonía y como entrelazadas en cuanto que el hombre obedece libremente a Dios y Dios dispensa una benevolencia gratuita al hombre" (VS 41);
- que una correcta comprensión de la ley natural como la ley propia de la naturaleza personal del hombre, nada tiene que ver con supuestos "fiscismos" o "biologicismos", sino que, por el contrario, evita contraposiciones entre naturaleza y libertad que acaban desgarrando al hombre en su mismo interior y dañando la convivencia en la justicia (cf. VS 47-50);
- que la atención exacta al carácter inmutable y universal de los preceptos de la ley moral, no sólo no es incompatible con la dimensión histórica del ser humano, sino que es imprescindible para la consecución de una historicidad auténticamente humana, es decir, construida sobre el respeto incondicional a la dignidad inalienable de todo hombre (cf. VS 51-53);
- que no deben contraponerse entre sí ley moral y conciencia, entendiendo aquélla como algo "abstracto" y propio de la "teoría" y ésta como lo "concreto" y propio del ámbito de la "pastoral". Se evita así que conductas contrarias a la ley moral y, por tanto, malas de por sí, puedan ser justificadas "en la pastoral" como "subjetivamente" rectas. Otra cosa distinta es que ciertas acciones ilícitas no sean imputables en determinadas circunstancias; lo cual ha de ser discernido con prudencia cristiana. Cuando dichas acciones ilícitas se tienen por subjetivamente justificadas, la conciencia es entendida erróneamente como fuente del bien y es exonerada de formarse según la ley moral (cf. VS 56 y 63);
- que no se debe silenciar o cuestionar la distinción entre pecado mortal y pecado venial, adecuadamente entendida, introduciendo la nueva categoría de "pecado grave" para designar actos que, aun eligiendo de modo libre y consciente una materia gravemente opuesta a la ley moral, no comprometerían la opción fundamental de la persona (cf. VS 69-70);
- que "debe ser absolutamente rechazada como errónea la opinión que sostiene que es imposible calificar como mala según su especie la elección deliberada de algunos comportamientos, prescindiendo de la intención con la que la elección haya sido hecha o sin tener en cuenta la totalidad de las circunstancias previsibles de aquel acto para todas las personas interesadas" (VS 82).

III. EL SERVICIO ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA MORAL

1. Libertad y responsabilidad del teólogo

19. No pretendemos hacer aquí un tratamiento completo sobre el sentido de la función teológica en la Iglesia, sino recordar sólo algunos aspectos de la misma especialmente relacionados con la teología moral. Este campo del saber teológico, de tanta relevancia para la vida cristiana y para la aportación que ésta está llamada a hacer a nuestra sociedad, no se rige por principios fundamentalmente distintos de las otras áreas de la teología. Es verdad que la teología moral trata de entender cómo han de ser las acciones de los hombres para que merezcan, en la perspectiva de la fe, el nombre de humanas. Por eso los moralistas han de comprender y tener siempre muy presentes los resultados de las ciencias humanas, en especial de aquellas que dedican su atención al mismo objeto material que la propia teología moral, como son la filosofía y la ética, o la antropología y la psicología. También de estos estudios han de obtener luz para afrontar cuestiones que resultan hoy con frecuencia complejas y difíciles por su novedad y por su urgencia. Trabajando de modo interdisciplinar los moralistas responden tanto a las exigencias específicas de su estudio como a las peticiones del Magisterio de la Iglesia. Los Pastores comprenden la dificultad de esta tarea en las circunstancias tan rápida y profundamente cambiantes de nuestro mundo.

20. Con todo, si bien se mira, la exigencia de racionalidad y de diálogo interdisciplinar, propia de la teología moral no es fundamentalmente diversa de la que afecta a las demás ramas de la teología. También la teología dogmática -por ejemplo, el tratado sobre Dios o la antropología teológica- ha de ser elaborada en diálogo con las disciplinas filosóficas y antropológicas correspondientes. Ahora bien, tanto la teología moral como la teología dogmática y las otras áreas del saber teológico deben la especificidad de su estatuto científico no al ejercicio de la racionalidad humana en cuanto tal, sino a la apertura fontal y metódica de ella a la luz proveniente de la revelación de Dios en Jesucristo. La teología, si no quiere perder su propia identidad, ha de ser capaz de asumir e integrar de modo crítico los resultados de las otras ciencias a las que necesariamente habrá de recurrir. Como es natural, la exigencia crítica no ha de ser confundida con el llamado "espíritu crítico" o inconformista, nacido de motivaciones de carácter afectivo o de meros prejuicios. La teología es científicamente crítica cuando sabe dar razón de las exigencias propias de la revelación cristiana en el permanente diálogo interdisciplinar. A la maduración de este juicio teológico verdaderamente crítico no contribuye sólo la pericia técnica, sino también, y de un modo muy especial, la experiencia de la comunión eclesial con todas sus exigencias y virtualidades.

21. Hoy, en concreto, un "problema crucial" (VS 31) para la teología y, en particular, para la teología moral, es el de la adecuada comprensión y práctica de la libertad. Precisamente la carta encíclica *Veritatis splendor* ha señalado como humus cultural de los graves problemas que hoy se plantean a la teología la pretensión de "erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad" (VS 4). La teología moral no puede dar por supuesto que todo lo que las ciencias del hombre entienden hoy por libertad sea acorde con la libertad anunciada y posibilitada por la Verdad del Evangelio. No se trata de negar los elementos positivos de la "cultura de la libertad" atrincherándose en prejuicios integristas, que serían incompatibles con la verdad cristiana. Lo propio del esfuerzo teológico crítico será hacer un auténtico discernimiento de dicha cultura a la luz del Evangelio.

22. Pero el discernimiento no podrá conducir tampoco a una aceptación indiferenciada de los principios del liberalismo filosófico, que presuponen un concepto de libertad igualmente incompatible con la Verdad evangélica. Cuando la teología no es aquí suficientemente crítica, su trabajo no podrá dar resultados constructivos ni para el ser humano ni para la Iglesia; y no sólo eso: la teología acabará por negarse a sí misma, pues tenderá a considerar que "un juicio es mucho más auténtico si procede del individuo que se apoya en sus propias fuerzas" que si se nutre básicamente de la Verdad recibida y libremente acogida en la Iglesia. Entonces la revelación misma acaba siendo considerada de hecho más como un obstáculo para la libertad de pensamiento o de cátedra que como fuente suprema de libertad para el hombre y de identidad para el teólogo y su trabajo.

2. Colaboración entre el Magisterio y la teología en la misión evangelizadora de la Iglesia

23. El Magisterio de la Iglesia no es una amenaza para la libertad de la teología. Sus intervenciones no van dirigidas a cercenar la legítima pluralidad que puede e incluso debe darse en el ejercicio de la función

teológica. Al contrario, dado que, en virtud de la asistencia del Espíritu Santo, "sirven para garantizar la unidad de la Iglesia en la verdad del Señor", dichas intervenciones protegen al Pueblo de Dios en general, y a los teólogos en particular, del "carácter arbitrario de las opiniones cambiantes y constituyen la expresión de la obediencia a la Palabra de Dios" que posibilita y garantiza la libertad verdadera. El sucesor de Pedro presta, en este sentido, a toda la Iglesia un servicio inestimable. A él le ha sido confiada la misión de confirmar a sus hermanos en la fe (cf. Lc 22, 32). La Iglesia agradece al Señor este don de su bondad. Es particularmente doloroso y grave que la enseñanza del Papa no sea acogida como tal servicio específico a la verdad y unidad de la fe y que se trate de hacer de ella una "cuestión disputada" más.

24. Por lo que se refiere, en concreto, a la moral no se puede decir que la competencia del Magisterio en este campo quede reducida a "exhortar a las conciencias' y `proponer los valores' en los que cada uno basará después autónomamente sus decisiones y opciones de vida" (VS 4). Esta opinión se basa, en último término, en el presupuesto equivocado de que el objeto de la teología moral está regulado por la mera facultad racional. Es necesario recordar, a este respecto, que "debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda la ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural. Por otra parte, la Revelación contiene enseñanzas morales que de por sí podrían ser conocidas por la razón natural, pero cuyo acceso se hace difícil por la condición del hombre pecador. Es doctrina de fe que estas normas morales pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio."

25. En cuanto al discernimiento que el Magisterio ofrece a la Iglesia "para llamar la atención sobre la conformidad de una doctrina con las verdades de la fe o para prevenir contra concepciones incompatibles con esas verdades, se exige un religioso asentimiento de la voluntad y de la inteligencia. Este último no puede ser puramente exterior y disciplinar, sino que debe colocarse en la lógica y bajo el impulso de la obediencia de la fe." Los Pastores son los maestros auténticos de la fe y de todas sus implicaciones para la vida.

26. El trabajo teológico, por su parte, no es un mero transmisor o altavoz de la enseñanza del Magisterio, y así lo reconocen los Pastores de la Iglesia. La función teológica arranca también originariamente del mandato de Cristo de evangelizar a todos los pueblos, pues "los hombres no pueden llegar a ser discípulos si no se les presenta la verdad contenida en la palabra de la fe (cf. Rom 10, 14s)". La labor teológica hace posible la comunicación y la inteligibilidad de la fe. De ahí que su aportación a la proclamación y enseñanza auténtica del Evangelio, que compete a los Pastores, sea en realidad imprescindible. También lo es la aportación de la teología moral, pues "la verdad de la ley moral -igual que la del depósito de la fe- se desarrolla a través de los siglos". El Magisterio es quien garantiza que este desarrollo o "inculturación" de la ley evangélica no se aparte de la verdad del Evangelio, pero su "decisión está precedida y acompañada por el esfuerzo de lectura y formulación propio de la razón de los creyentes y de la reflexión teológica" (VS 53).

27. No hay, pues, Magisterio episcopal sin teología; y no hay teología católica sin Magisterio. Con sus competencias específicas, ambos ministerios son necesarios para la obra evangelizadora de la Iglesia. La necesidad de esta colaboración aparece hoy como particularmente urgente en el campo de la moral. Recordamos y hacemos propia la preocupación expresada por el Papa: no nos deja tranquilos "la discrepancia entre la respuesta tradicional de la Iglesia y algunas posiciones teológicas -difundidas incluso en Seminarios y Facultades de teología- sobre cuestiones de máxima importancia para la Iglesia y la vida de fe de los cristianos, así como para la misma convivencia humana" (VS 4). La persistencia de esta discrepancia no puede más que entorpecer seriamente la obra de la evangelización.

28. Por eso, hacemos un llamamiento a quienes trabajan en la enseñanza de la teología moral en Facultades y Seminarios, y también en otras instituciones y tareas docentes, para pedirles de nuevo su inestimable colaboración. Les animamos a seguir adelante, aunque su trabajo no sea objeto de especial reconocimiento público y, a veces, ni siquiera en el interior de la comunidad eclesial; será, de todos modos, fecundo por los caminos que Dios abre siempre a la fidelidad. A todos queremos recordarles con respeto y en la caridad del Señor su gran responsabilidad. Está, en buena parte, en sus manos, la formación de los futuros ministros de la Palabra: sacerdotes, religiosos y religiosas, catequistas; está

también, en buena medida, en sus manos el futuro de la fe y de la vida cristiana de nuestra Iglesia. Si los ministros de la Palabra y los sacerdotes del futuro flaquearan en su fidelidad a la doctrina de la Iglesia, su trabajo quedaría condenado a la esterilidad. Si los fieles no conocieran y aceptaran la enseñanza moral de la Iglesia, no se ve cómo podrían llevar una vida verdaderamente cristiana.

29. Quienes desempeñan puestos docentes o de comunicación que les han sido confiados por la Iglesia y disienten en el ejercicio de sus cargos, de manera pública y reiterada, de la enseñanza del Magisterio, deben recordar no sólo las exigencias internas del propio trabajo teológico a las que acabamos de aludir; además, habrán de reflexionar sobre las exigencias éticas que su tarea comporta para ellos. Hay también una "ética para evangelizadores" y, en particular, una "ética para teólogos". "Las reglas deontológicas que de por sí y con evidencia derivan del servicio a la Palabra de Dios son corroboradas por el compromiso adquirido por el teólogo al aceptar su oficio y al hacer Profesión de fe y el Juramento de fidelidad."

30. La enseñanza de la teología moral constituye un modo privilegiado de contribuir a la construcción de "la civilización del amor". No es una tarea fácil. Exige competencia en diversas ciencias y, por tanto, estudios serios y prolongados; exige, además y sobre todo, hombres capaces de dejarse guiar siempre por la luz del Evangelio, en medio de los difíciles problemas que hoy se plantean. La fe no nos ahorra ciertamente el esfuerzo por comprender las cosas, ni siquiera los momentos de perplejidad o de oscuridad ante determinadas situaciones, pero nos capacita para confiar en que la Verdad, revelada en Jesucristo y proclamada hoy por la Iglesia, nos abre siempre caminos, porque libera verdaderamente nuestro juicio y nuestro corazón.

Madrid, 1º de agosto de 1997.

Fiesta de S. Alfonso María de Ligorio,

Obispo y doctor de la Iglesia, Patrono de los moralistas católicos.

- + Ricardo Blázquez Pérez, Obispo de Bilbao Y Presidente de la C.E. para la Doctrina de la Fe
- + Antonio Cañizares Llovera, Arzobispo de Granada
- + Rafael Palmero Ramos, Obispo de Palencia
- + Francisco Cases Andreu, Obispo de Albacete
- + Juan Antonio Reig Pla, Obispo de Segorbe-Castellón
- Juan A. Martínez Camino, Secretario

INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNAS CUESTIONES ACERCA DE LA COLABORACIÓN DE LOS FIELES LAICOS EN EL SAGRADO MINISTERIO DE LOS SACERDOTES

PREMISA

Del misterio de la Iglesia nace la llamada dirigida a todos los miembros del Cuerpo místico para que participen activamente en la misión y edificación del Pueblo de Dios en una comunión orgánica, según los diversos ministerios y carismas. El eco de tal llamada se ha sentido constantemente en los documentos del Magisterio, sobre todo del Concilio Ecuménico Vaticano II(1) en adelante. En particular en las últimas tres Asambleas generales ordinarias del Sínodo de los Obispos, se ha reafirmado la identidad, en la común dignidad y diversidad de funciones propias, de los fieles laicos, de los sagrados ministros y de los consagrados, y se ha estimulado a todos los fieles a edificar la Iglesia colaborando en comunión para la salvación del mundo.

Es necesario tener presente la urgencia y la importancia de la acción apostólica de los fieles laicos en el presente y en el futuro de la evangelización. La Iglesia no puede prescindir de esta obra, porque le es connatural, en cuanto Pueblo de Dios, y porque tiene necesidad de ella para realizar la propia misión evangelizadora.

La llamada a la participación activa de todos los fieles a la misión de la Iglesia no ha sido desatendida. El Sínodo de los Obispos del 1987 ha constatado « como el Espíritu ha continuado a rejuvenecer la Iglesia suscitando nuevas energías de santidad y de participación en tantos fieles laicos. Esto es testimoniado, entre otras cosas, por el nuevo estilo de colaboración entre sacerdotes, religiosos y fieles laicos; por la participación activa en la liturgia, en el anuncio de la Palabra de Dios y en la catequesis; por los múltiples servicios y tareas confiadas a los fieles laicos y por ellos asumidas; por el fresco florecer de grupos, asociaciones y movimientos de espiritualidad y de compromiso laical; por la participación más amplia y significativa de las mujeres en la vida de la Iglesia y en el desarrollo de la sociedad ». (2) De igual modo en la preparación del Sínodo de los Obispos del 1994 sobre la vida consagrada se ha encontrado « en todas partes un deseo sincero de instaurar auténticas relaciones de comunión y de colaboración entre Obispos, institutos de vida consagrada, clero secular y laicos ». (3) En la sucesiva Exhortación Apostólica post-sinodal, el Sumo Pontífice confirma el aporte específico de la vida consagrada a la misión y edificación de la Iglesia. (4)

Se tiene, en efecto, una colaboración de todos los fieles en los dos ámbitos de la misión de la Iglesia, sea en aquel espiritual de llevar el mensaje de Cristo y de su gracia a los hombres, sea en aquel temporal de permear y perfeccionar el orden de las realidades seculares con el espíritu evangélico. (5) Especialmente en el primer ámbito evangelización y santificación « el apostolado de los laicos y el ministerio pastoral se completan mutuamente ». (6) En él, los fieles laicos, de ambos sexos,

tienen innumerables ocasiones de hacerse activos, con el coherente testimonio de vida personal, familiar y social, con el anuncio y la condisión del evangelio de Cristo en todo ambiente y con el compromiso de enuclear, defender y rectamente aplicar los principios cristianos a los problemas actuales. (7) En particular los Pastores son invitados « a reconocer y promover los ministerios, los oficios y las funciones de los fieles laicos, que tienen su fundamento sacramental en el Bautismo y en la Confirmación, y además, para muchos de ellos, en el Matrimonio ». (8)

En realidad la vida de la Iglesia, en este campo, ha conocido, sobre todo después del notable impulso dado por el Concilio Vaticano II y por el Magisterio Pontificio, un sorprendente florecer de iniciativas pastorales.

Hoy, en particular, el prioritario compromiso de la nueva evangelización, que implica a todo el Pueblo de Dios, exige junto al « especial protagonismo » del sacerdote, la total recuperación de la conciencia de la índole secular de la misión del laico. (9)

Esta empresa abre de par en par a los fieles laicos horizontes inmensos algunos de ellos todavía por explorar de compromiso secular en el mundo de la cultura, del arte, del espectáculo, de la búsqueda científica, del trabajo, de los medios de comunicación, de la política, de la economía, etc., y les pide de genialidad de crear siempre modalidades más eficaces para que estos ambientes encuentren en Jesucristo la plenitud de su significado.(10)

Dentro de esta vasta área de concorde trabajo, sea específicamente espiritual o religiosa, sea en la *consecratio mundi*, existe un campo más especial, aquel que se relaciona con el sagrado ministerio de los clérigos, en el ejercicio del cual pueden ser llamados a colaborar los fieles laicos, hombres y mujeres, y, naturalmente, también los miembros no ordenados de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica. A tal ámbito particular se refiere el Concilio Ecuménico Vaticano II, allí en donde enseña: « La jerarquía encomienda a los seculares ciertas funciones que están más estrechamente unidas a los deberes de los pastores, como, por ejemplo, en la exposición de la doctrina cristiana, en determinados actos litúrgicos y en la cura de almas ».(11)

Precisamente porque se trata de tareas íntimamente relacionadas con los deberes de los pastores que para ser tales deben ser marcados con el Sacramento del Orden se exige, de parte de todos aquellos que en cualquier modo están implicados, una particular atención para que se salvaguarden bien, sea la naturaleza y la misión del sagrado ministerio, sea la vocación y la índole secular de los fieles laicos. Colaborar no significa, en efecto, sustituir.

Debemos constatar, con viva satisfacción, que en muchas Iglesias particulares la colaboración de los fieles no ordenados en el ministerio pastoral del clero se desarrolla de manera bastante positiva, con abundantes frutos de bien, en el respeto los límites fijados por la naturaleza de los sacramentos y por la diversidad de carismas y funciones eclesiales, con soluciones generosas e inteligentes para hacer frente a las situaciones de falta o escasez de sagrados ministros.(12) De este modo se ha aclarado aquel aspecto de la comunión, por el que algunos miembros de la Iglesia se ocupan con solicitud de remediar, en la medida en que les es posible, no siendo marcados por el carácter del sacramento del Orden, a situaciones de emergencia y crónicas necesidades en algunas comunidades.(13) Tales fieles son llamados y delegados para asumir precisas tareas, tan importantes cuanto delicadas, sostenidos por la gracia del Señor, acompañados por los sagrados ministros y bien acogidos por las comunidades en favor de las cuales prestan el propio servicio. Los sagrados pastores agradecen profundamente la generosidad con la cual numerosos consagrados y fieles laicos se ofrecen para este específico servicio, desarrollado con un fiel *sensus Ecclesiae* y edificante dedicación. Particular gratitud y estímulo va a cuantos asumen estas tareas en situaciones de persecución de la comunidad cristiana, en los ambientes de misión, sean ellos territoriales o culturales, allí en donde la Iglesia aún está escasamente radicada, y la presencia del sacerdote es sólo esporádica.(14)

No es este el lugar para profundizar toda la riqueza teológica y pastoral del papel de los fieles laicos en la Iglesia. La misma ha sido ya aclarada ampliamente en la Exhortación Apostólica *Chritifidelis laici*.

El objetivo del presente documento, más bien, es simplemente aquel de dar una respuesta clara y autorizada a las urgentes y numerosas peticiones enviadas a nuestros Dicasterios de parte de obispos, sacerdotes y laicos los cuales, de frente a nuevas formas de actividad « pastoral » de los fieles no ordenados en el ámbito de las parroquias y de las diócesis, han pedido de ser iluminados.

Con frecuencia, en efecto, se trata de praxis que, si bien originadas en situaciones de emergencia y precariedad, y repetidamente desarrolladas con la voluntad de brindar una generosa ayuda en las actividades pastorales, pueden tener consecuencias gravemente negativas para la entera comunión eclesial. Tales prácticas, en realidad están presentes de modo especial en algunas regiones y, a veces, varían bastante al interno de la misma zona.

Las mismas, sin embargo, son un llamado a la grave responsabilidad, pastoral de cuantos, sobre todo Obispos,(15) son responsables de la promoción y tutela de la disciplina universal de la Iglesia sobre la base de algunos principios doctrinales ya claramente enunciados por el Concilio Ecuménico Vaticano II(16)

y por el sucesivo Magisterio Pontificio.(17)

Se ha tenido un trabajo de reflexión al interno de nuestros Dicasterios, se ha reunido un Simposio en el que han participado representantes de los Episcopados mayormente interesados en el problema y, en fin, se ha realizado una amplia consulta entre los numerosos Presidentes de las Conferencias Episcopales y otros Presules y expertos de distintas disciplinas eclesíásticas y áreas geográficas. Ha resultado una clara convergencia en el sentido preciso de la presente Instrucción que, sin embargo, no pretende agotar el tema, bien porque se limita a considerar los casos hoy más conocidos, bien por la extrema variedad de circunstancias particulares en las cuales tales casos se verifican.

El texto, redactado sobre la segura base del magisterio extraordinario y ordinario de la Iglesia, se confía para su fiel aplicación, a los Obispos interesados, pero se hará conocer también de los Présules de aquellas circunscripciones eclesíásticas en donde, aunque no se presenten de momento praxis abusivas, podrían ser implicados en breve tiempo, dada la actual rapidez de difusión de los fenómenos.

Antes de dar respuesta a los casos concretos que nos han sido enviados, se estima necesario anteponer en mérito al significado del Orden sagrado en la constitución de la Iglesia, algunos breves y esenciales elementos teológicos tendientes a favorecer una motivada inteligencia de la misma disciplina eclesíástica la cual, en el respeto de la verdad y de la comunión eclesial, pretende promover los derechos y los deberes de todos, para aquella « salvación de las almas que debe ser en la Iglesia la ley suprema ».(18)

PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

1. El sacerdocio común y el sacerdocio ministerial

Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote, ha deseado que su único e indivisible sacerdocio fuese participado a su Iglesia. Esta es el pueblo de la nueva alianza, en el cual, por la « regeneración y la acción del Espíritu Santo, los bautizados son consagrados para formar un templo espiritual y un sacerdocio santo, para ofrecer, mediante todas las actividades del cristiano, sacrificios espirituales y hacer conocer los prodigios de Aquel que de las tinieblas le llamó a su admirable luz (cfr. *1 Pe 2, 4-10*).⁽¹⁹⁾ « Un sólo Señor, una sola fe, un solo bautismo (*Ef 4, 5*); común es la dignidad de los miembros que deriva de su regeneración en Cristo, común la gracia de la filiación; común la llamada a la perfección ».⁽²⁰⁾ Vigente entre todos « una auténtica igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción común a todos los fieles en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo », algunos son constituidos, por voluntad de Cristo, « doctores, dispensadores de los misterios y pastores para los demás ».⁽²¹⁾ Sea el sacerdocio común de los fieles, sea el sacerdocio ministerial o jerárquico, « aunque diferentes esencialmente y no sólo de grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo ».⁽²²⁾ Entre ellos se tiene una eficaz unidad porque el Espíritu Santo unifica la Iglesia en la comunión y en el servicio y la provee de diversos dones jerárquicos y carismáticos.⁽²³⁾

La diferencia esencial entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial no se encuentra, por tanto, en el sacerdocio de Cristo, el cual permanece siempre único e indivisible, ni tampoco en la santidad a la cual todos los fieles son llamados: « En efecto, el sacerdocio ministerial no significa de por sí un mayor grado de santidad respecto al sacerdocio común de los fieles; pero, por medio de él, los presbíteros reciben de Cristo en el Espíritu un don particular, para que puedan ayudar al Pueblo de Dios a ejercitar con fidelidad y plenitud el sacerdocio común que les ha sido conferido ».⁽²⁴⁾ En la edificación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, está vigente la diversidad de miembros y de funciones, pero uno solo es el Espíritu, que distribuye sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la necesidad de servicios (cfr. *1 Cor 12, 1-11*).⁽²⁵⁾

La diversidad está en relación con el *modo* de participación al sacerdocio de Cristo y es esencial en el sentido que « mientras el sacerdocio común de los fieles se realiza en el desarrollo de la gracia bautismal vida de fe, de esperanza y de caridad, vida según el Espíritu el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio común, en orden al desarrollo de la gracia bautismal de todos los cristianos ».⁽²⁶⁾ En consecuencia, el sacerdocio ministerial « difiere esencialmente del sacerdocio común de los fieles porque

confiere un poder sagrado para el servicio de los fieles ».(27) Con este fin se exhorta al sacerdote « a crecer en la conciencia de la profunda comunión que lo vincula al Pueblo de Dios » para « suscitar y desarrollar la corresponsabilidad en la común y única misión de salvación, con la diligente y cordial valoración de todos los carismas y tareas que el Espíritu otorga a los creyentes para la edificación de la Iglesia ».(28)

Las características que diferencian el sacerdocio ministerial de los Obispos y de los presbíteros de aquel común de los fieles, y delimitan en consecuencia los confines de la colaboración de estos en el sagrado ministerio, se pueden sintetizar así:

a) el sacerdocio ministerial tiene su raíz en la sucesión apostólica y está dotado de una potestad sacra,(29) la cual consiste en la facultad y responsabilidad de obrar en persona de Cristo Cabeza y Pastor;(30)

b) esto es lo que hace de los sagrados ministros servidores de Cristo y de la Iglesia, por medio de la proclamación autorizada de la Palabra de Dios, de la celebración de los Sacramentos y de la guía pastoral de los fieles.(31)

Poner el fundamento del ministerio ordenado en la sucesión apostólica, en cuanto tal ministerio continúa la misión recibida de los Apóstoles de parte de Cristo, es punto esencial de la doctrina eclesiológica católica.(32)

El ministerio ordenado, por tanto, es constituido sobre el fundamento de los Apóstoles para la edificación de la Iglesia:(33) « está totalmente al servicio de la Iglesia misma ».(34) « A la naturaleza sacramental del ministerio eclesial está intrínsecamente ligado el carácter de servicio. Los ministros en efecto, en cuanto dependen totalmente de Cristo, quien les confiere la misión y autoridad, son verdaderamente 'esclavos de Cristo' (cfr. Rm 11), a imagen de El que, libremente ha tomado por nosotros 'la forma de siervo' (Flp 2, 7). Como la palabra y la gracia de la cual son ministros no son de ellos, sino de Cristo que se las ha confiado para los otros, ellos se harán libremente esclavos de todos ».(35)

2. Unidad y diversidad en las funciones ministeriales

Las funciones del ministerio ordenado, tomadas en su conjunto, constituyen, en razón de su único fundamento,(36) una indivisible unidad. Una y única, en efecto, como en Cristo,(37) es la raíz de acción salvífica, significada y realizada por el ministro en el desarrollo de las funciones de enseñar, santificar y gobernar a los fieles. Esta unidad cualifica esencialmente el ejercicio de las funciones del sagrado ministerio, que son siempre ejercicio, bajo diversas perspectivas, de la función de Cristo, Cabeza de la Iglesia.

Si, por tanto, el ejercicio de parte del ministro ordenado del *munus docendi, sanctificandi et regendi* constituye la sustancia del ministerio pastoral, las diferentes funciones de los sagrados ministros, formando una indivisible unidad, no se pueden entender separadamente las unas de las otras, al contrario, se deben considerar en su mutua correspondencia y complementariedad. Sólo en algunas de esas, y en cierta medida, pueden colaborar con los pastores otros fieles no ordenados, si son llamados a dicha colaboración por la legítima Autoridad y en los debidos modos. « En efecto, El mismo conforta constantemente su cuerpo, que es la Iglesia, con los dones de los ministerios, por los cuales, con la virtud derivada de El, nos prestamos mutuamente los servicios para la salvación ».(38) «*El ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor*: en realidad no es la tarea la que constituye un ministro, sino la ordenación sacramental. Solo el Sacramento del Orden atribuye al ministerio ordenado de los Obispos y presbíteros una peculiar participación al oficio de Cristo Cabeza y Pastor y a su sacerdocio eterno. La función que se ejerce en calidad de suplente, adquiere su legitimación, inmediatamente y formalmente, de la delegación oficial dada por los pastores, y en su concreta actuación es dirigido por la autoridad eclesial ».(39)

Es necesario reafirmar esta doctrina porque algunas prácticas tendientes a suplir a las carencias numéricas de ministros ordenados en el seno de la comunidad, en algunos casos, han podido influir sobre

una idea de sacerdocio común de los fieles que tergiversa la índole y el significado específico, favoreciendo, entre otras cosas, la disminución de los candidatos al sacerdocio y oscureciendo la especificidad del seminario como lugar típico para la formación del ministro ordenado. Se trata de fenómenos íntimamente relacionados, sobre cuya interdependencia se deberá oportunamente reflexionar para llegar a sabias conclusiones operativas.

3. Insustituibilidad del ministerio ordenado

Una comunidad de fieles para ser llamada Iglesia y para serlo verdaderamente, no puede derivar su guía de criterios organizativos de naturaleza asociativa o política. Cada Iglesia particular *debe* a Cristo su guía, porque es Él fundamentalmente quien ha concedido a la misma Iglesia el ministerio apostólico, por lo que ninguna comunidad tiene el poder de darlo a sí misma,(40) o de establecerlo por medio de una delegación. El ejercicio del *munus* de magisterio y de gobierno, exige, en efecto, la canónica o jurídica determinación de parte de la autoridad jerárquica.(41)

El sacerdocio ministerial, por tanto, es necesario a la existencia misma de la comunidad como Iglesia: « no se debe pensar en el sacerdocio ordenado (...) como si fuera posterior a la comunidad eclesial, como si ésta pudiera concebirse como constituida ya sin este sacerdocio ».(42) En efecto, si en la comunidad llega a faltar el sacerdote, ella se encuentra privada de la presencia y de la función sacramental de Cristo Cabeza y Pastor, esencial para la vida misma de la comunidad eclesial.

El sacerdocio ministerial es por tanto absolutamente insustituible. Se llega a la conclusión inmediatamente de la necesidad de una pastoral vocacional que sea diligente, bien organizada y permanente para dar a la Iglesia los necesarios ministros como también a la necesidad de reservar una cuidadosa formación a cuantos, en los seminarios, se preparan para recibir el presbiterado. Otra solución para enfrentar los problemas que se derivan de la carencia de sagrados ministros resultaría precaria.

« El deber de fomentar las vocaciones afecta a toda la comunidad cristiana, la cual ha de procurarlo ante todo con una vida plenamente cristiana ».(43) Todos los fieles son corresponsables en el contribuir a fortalecer las respuestas positivas a la vocación sacerdotal, con una siempre mayor fidelidad en el seguimiento de Cristo superando la indiferencia del ambiente, sobre todo en las sociedades fuertemente marcadas por el materialismo.

4. La colaboración de fieles no ordenados en el ministerio pastoral

En los documentos conciliares, entre los varios aspectos de la participación de fieles no marcados por el carácter del Orden a la misión de la Iglesia, se considera su directa colaboración en las tareas específicas de los pastores.(44) En efecto, « cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exige, los pastores pueden confiar a los fieles no ordenados, según las normas establecidas por el derecho universal, algunas tareas que están relacionadas con su propio ministerio de pastores pero que no exigen el carácter del Orden ».(45) Tal colaboración ha sido sucesivamente regulada por la legislación post-conciliar y, en modo particular, por el nuevo Código de Derecho Canónico.

Este, después de haberse referido a las obligaciones y los derechos de todos los fieles,(46) en el título sucesivo, dedicado a las obligaciones y derechos de los fieles laicos, trata no solo de aquello que específicamente les compete, teniendo presente su condición secular,(47) sino también de tareas o funciones que en realidad no son exclusivamente de ellos. De estas, algunas corresponderían a cualquier fiel sea o no ordenado,(48) otras, al contrario se colocan en la línea de directo servicio en el sagrado ministerio de los fieles ordenados.(49) Respecto a estas últimas tareas o funciones, los fieles no ordenados no son detentores de un derecho a ejercerlas, pero son « hábiles para ser llamados por los sagrados pastores en aquellos oficios eclesiásticos y en aquellas tareas que están en grado de ejercitar según las prescripciones del derecho », (50) o también « donde no haya ministros (...) pueden suplirles en algunas de sus funciones (...) según las prescripciones del derecho ».(51)

Al fin que una tal colaboración se pueda inserir armónicamente en la pastoral ministerial, es necesario que, para evitar desviaciones pastorales y abusos disciplinares, los principios doctrinales sean claros y que, de consecuencia, con coherente determinación, se promueva en toda la Iglesia una atenta y leal aplicación de las disposiciones vigentes, no alargando, abusivamente, los límites de excepcionalidad a aquellos casos que no pueden ser juzgados como « excepcionales ».

Cuando, en algún lugar, se verifiquen abusos o prácticas transgresivas, los Pastores adopten todos los medios necesarios y oportunos para impedir a tiempo su difusión y para evitar que se altere la correcta comprensión de la naturaleza misma de la Iglesia. En particular, aplicarán aquellas normas disciplinares establecidas, las cuales enseñan a conocer y respetar realmente la distinción y complementariedad de funciones que son vitales para la comunión eclesial. En donde tales prácticas abusivas están ya difundidas, es absolutamente indispensable la intervención responsable de quien tiene la autoridad de hacerlo, haciéndose así verdadero artífice de comunión, la cual puede ser constituida exclusivamente en torno a la verdad. Comunión, verdad, justicia, paz y caridad son términos interdependientes.(52)

A la luz de los principios apenas recordados se señalan a continuación los oportunos remedios para enfrentar los abusos señalados a nuestros Dicasterios. Las disposiciones que siguen son tomadas de la normativa de la Iglesia.

DISPOSICIONES PRACTICAS

Artículo 1

Necesidad de una terminología apropiada

El Santo Padre en el Discurso dirigido a los participantes en el Simposio sobre « Colaboración de los fieles laicos en el ministerio presbiteral », ha subrayado la necesidad de aclarar y distinguir las varias acepciones que el término « ministerio » ha asumido en el lenguaje teológico y canónico.(53)

§ 1. « Desde hace un cierto tiempo se ha introducido el uso de llamar *ministerio* no solo los *officia* (oficios) y los *munera* (funciones) ejercidos por los Pastores en virtud del sacramento del Orden, sino también aquellos ejercidos por los fieles no ordenados, en virtud del sacerdocio bautismal. La cuestión del lenguaje se hace más compleja y delicada cuando se reconoce a todos los fieles la posibilidad de ejercitar en calidad de suplentes, por delegación oficial conferida por los Pastores algunas funciones más propias de los clérigos, las cuales, sin embargo, no exigen el carácter del Orden. Es necesario reconocer que el lenguaje se hace incierto, confuso y, por lo tanto, no útil para expresar la doctrina de la fe, todas las veces que, en cualquier manera, se ofusca la diferencia 'de esencia y no sólo de grado' que media entre el sacerdocio bautismal y el sacerdocio ordenado ».(54)

§ 2. « Aquello que ha permitido, en algunos casos, la extensión del termino *ministerio* a los *munera* propios de los fieles laicos es el hecho de que también estos, en su medida, son participación al único sacerdocio de Cristo. Los *Officia* a ellos confiados temporalmente, son, más bien, exclusivamente fruto de una delegación de la Iglesia. Sólo la constante referencia al único y fontal 'ministerio de Cristo' (...) permite, en cierta medida, aplicar también a los fieles no ordenados, sin ambigüedad, el término *ministerio*: sin que éste sea percibido y vivido como una indebida aspiración al *ministerio ordenado*, o como progresiva erosión de su especificidad.

En este sentido original, el termino *ministerio* (*servitium*) manifiesta solo la obra con la cual los miembros de la Iglesia prolongan, a su interno y para el mundo, la misión y el ministerio de Cristo. Cuando, al contrario, el termino es diferenciado en relación y en comparación entre los distintos *munera* e *officia*, entonces es necesario advertir con claridad que sólo en fuerza de la sagrada ordenación éste obtiene aquella plenitud y correspondencia de significado que la tradición siempre le ha atribuido ».(55)

§ 3. El fiel no ordenado puede asumir la denominación general de « ministro extraordinario », sólo si y cuando es llamado por la Autoridad competente a cumplir, únicamente en función de suplencia, los

encargos, a los que se refiere el can. 230, § 3,(56) además de los cann. 943 y 1112. Naturalmente puede ser utilizado el término concreto con que canónicamente se determina la función confiada, por ejemplo, catequista, acólito, lector, etc.

La delegación temporal en las acciones litúrgicas, a las que se refiere el can. 230, § 2, no confiere alguna denominación especial al fiel no ordenado.(57) No es lícito por tanto, que los fieles no ordenados asuman, por ejemplo, la denominación de « pastor », de « capellán », de « coordinador », « moderador » o de títulos semejantes que podrían confundir su función con aquella del Pastor, que es únicamente el Obispo y el presbítero.(58)

Artículo 2

El ministerio de la palabra(59)

§ 1. El contenido de tal ministerio consiste « en la predicación pastoral, la catequesis, y en puesto privilegiado la homilía ».(60)

El ejercicio original de las relativas funciones es propio del Obispo diocesano, como moderador, en su Iglesia, de todo el ministerio de la palabra,(61) y es también propio de los presbíteros, sus cooperadores.(62)

Este ministerio corresponde también a los diáconos, en comunión con el obispo y su presbiterio.(63)

§ 2. Los fieles no ordenados participan según su propia índole, a la función profética de Cristo, son constituidos sus testigos y proveídos del sentido de la fe y de la gracia de la palabra. Todos son llamados a convertirse, cada vez más, en heraldos eficaces « de lo que se espera » (cfr. *Heb 11, 1*). (64) Hoy, la obra de la catequesis, en particular, mucho depende de su compromiso y de su generosidad al servicio de la Iglesia.

Por tanto, los fieles y particularmente los miembros de los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica pueden ser llamados a colaborar, en los modos legítimos, en el ejercicio del ministerio de la palabra.(65)

§ 3. Para que la colaboración de que se habla en el § 2 sea eficaz, es necesario retomar algunas condiciones relativas a las modalidades de tal colaboración.

El C.I.C., can. 766, establece las condiciones por las cuales la competente Autoridad puede admitir los fieles no ordenados a predicar *in ecclesia vel oratorio*. La misma expresión utilizada, *admitti possunt*, resalta, como en ningún caso, se trata de un derecho propio como aquel específico de los Obispos(66) o de una facultad como aquella de los presbíteros o de los diáconos.(67)

Las condiciones a las que se debe someter tal admisión « si en determinadas circunstancias se *necesita* de ello », « si en casos particulares lo aconseja la *utilidad* » evidencia la excepcionalidad del hecho. El can. 766, además, precisa que se debe siempre obrar *iuxta Episcoporum conferentiae praescripta*. En esta última cláusula el canon citado establece la fuente primaria para discernir rectamente en relación a la *necesidad* o *utilidad*, en los casos concretos, ya que en las mencionadas prescripciones de la Conferencia Episcopal, que necesitan de la "recognitio" de la Sede Apostólica, se deben señalar los oportunos criterios que puedan ayudar al Obispo diocesano en el tomar las apropiadas decisiones pastorales, que le son propias por la naturaleza misma del oficio episcopal.

§ 4. En circunstancias de escasez de ministros sagrados en determinadas zonas, pueden presentarse casos en los que se manifiesten permanentemente situaciones objetivas de necesidad o de utilidad, tales de sugerir la admisión de fieles no ordenados a la predicación.

La predicación en las iglesias y oratorios, de parte de los fieles no ordenados, puede ser concedida en *splencia* de los ministros sagrados o por especiales razones de utilidad en los casos particulares previstos por la legislación universal de la Iglesia o de las Conferencias Episcopales, y por tanto no se puede convertir en un hecho ordinario, ni puede ser entendida como auténtica promoción del laicado.

§ 5. Sobre todo en la preparación a los sacramentos, los catequistas se preocupen de orientar los intereses de los catequizandos a la función y a la figura del sacerdote como solo dispensador de los misterios divinos a los que se están preparando.

Artículo 3

La homilía

§ 1. La homilía, forma eminente de predicación « qua per anni liturgici cursum ex textu sacro fidei mysteria et normae vitae christianae exponuntur », (68) es parte de la misma liturgia.

Por tanto, la homilía, durante la celebración de la Eucaristía, se debe reservar al ministro sagrado, sacerdote o diácono. (69) Se excluyen los fieles no ordenados, aunque desarrollen la función llamada « asistentes pastorales » o catequistas, en cualquier tipo de comunidad o agrupación. No se trata, en efecto, de una eventual mayor capacidad expositiva o preparación teológica, sino de una función reservada a aquel que es consagrado con el Sacramento del Orden, por lo que ni siquiera el Obispo diocesano puede dispensar de la norma del canon, (70) dado que no se trata de una ley meramente disciplinar, sino de una ley que toca las funciones de enseñanza y santificación estrechamente unidas entre si.

No se puede admitir, por tanto, la praxis, en ocasiones asumida, por la cual se confía la predicación homilética a seminaristas estudiantes de teología, aún no ordenados. (71) La homilía no puede, en efecto, considerarse como una práctica para el futuro ministerio.

Se debe considerar abrogada por el can. 767, § 1 cualquier norma anterior que haya podido admitir fieles no ordenados a pronunciar la homilía durante la celebración de la Santa Misa. (72)

§ 2. Es lícita la propuesta de una breve monición para favorecer la mayor inteligencia de la liturgia que se celebra y también cualquier eventual testimonio siempre según las normas litúrgicas y en ocasión de las liturgias eucarísticas celebradas en particulares jornadas (jornada del seminario, del enfermo, etc.), si se consideran objetivamente convenientes, como ilustrativas de la homilía regularmente pronunciada por el sacerdote celebrante. Estas explicaciones y testimonios no deben asumir características tales de llegar a confundirse con la homilía.

§ 3. La posibilidad del « diálogo » en la homilía, (73) puede ser, alguna vez, prudentemente usada por el ministro celebrante como medio expositivo con el cual no se delega a los otros el deber de la predicación.

§ 4. La homilía fuera de la Santa Misa puede ser pronunciada por fieles no ordenados según lo establecido por el derecho o las normas litúrgicas y observando las cláusulas allí contenidas.

§ 5. La homilía no puede ser confiada, en ningún caso, a sacerdotes o diáconos que han perdido el estado clerical o que, en cualquier caso, han abandonado el ejercicio del sagrado ministerio. (74)

Artículo 4

El párroco y la parroquia

Los fieles no ordenados pueden desarrollar, como de hecho en numerosos casos sucede, en las parroquias, en ámbitos tales como centros hospitalarios, de asistencia, de instrucción, en las cárceles, en los Obispados Castrenses, etc., trabajos de efectiva colaboración en el ministerio pastoral de los clérigos. Una forma extraordinaria de colaboración, en las condiciones previstas, es aquella regulada por el can.

517, § 2.

§ 1. La recta comprensión y aplicación de tal canon, según el cual « si ob sacerdotum penuriam Episcopus dioecesanus aestimaverit participationem in exercitio curae pastoralis paroeciae concrendam esse diacono aliive personae sacerdotali charatere non insignitae aut personarum communitati, sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastorem moderetur », exige que tal disposición excepcional tenga lugar respetando escrupulosamente las cláusulas en él contenidas, es decir:

a) *ob sacerdotum penuriam*, y no por razones de comodidad o de una equivocada « promoción del laicado », etc.

b) permaneciendo el hecho de que se trata de *participatio in exercitio curae pastoralis* y no de dirigir, coordinar, moderar o gobernar la parroquia, cosa que según el texto del canon, compete sólo a un sacerdote.

Precisamente porque se trata de casos excepcionales, es necesario, sobre todo, considerar la posibilidad de valerse, por ejemplo, de sacerdotes ancianos, todavía con posibilidades de trabajar, o de confiar diversas parroquias a un solo sacerdote o a un *coetus sacerdotum*.(75)

Se tiene presente, de todos modos, la preferencia que el mismo canon establece para el diácono.

Permanece la afirmación, en la misma normativa canónica, que estas formas de participación en el cuidado de las parroquias no se pueden identificar, en algún modo, con el oficio de párroco. La normativa ratifica que también en aquellos casos excepcionales « Episcopus dioecesanus (...) sacerdotem constituat aliquem qui, potestatibus et facultatibus parochi instructus, curam pastorem moderetur ». El oficio de párroco, en efecto, puede ser válidamente confiado solamente a un sacerdote (cfr. can. 521, § 1), también en los casos de objetiva penuria de clero.(76)

§ 2. A tal propósito se debe tener en cuenta que el párroco es el pastor propio de la parroquia a él confiada(77) y permanece como tal hasta cuando no ha cesado su oficio pastoral.(78)

La presentación de la dimisión del párroco por haber cumplido 75 años de edad no lo hace por eso mismo cesar *ipso iure* de su oficio pastoral. Esto se verifica sólo cuando el Obispo diocesano después de la prudente consideración de todas las circunstancias haya aceptado definitivamente sus dimisiones, a norma del can. 538, § 3, y se lo haya comunicado por escrito.(79) Aún más, a la luz de situaciones de penuria de sacerdotes existentes en algunas partes, será sabio hacer uso, a tal propósito, de una particular prudencia.

También considerando el derecho que cada sacerdote tiene de ejercitar las propias funciones inherentes a la ordenación recibida, a no ser que se presenten graves motivos de salud o de disciplina, se recuerda que el 75 año de edad no constituye un motivo que obligue el Obispo diocesano a la aceptación de la dimisión. Esto también para evitar una concepción funcionalista del sagrado ministerio.(80)

Artículo 5

Los organismos de colaboración en la Iglesia particular

Estos organismos, pedidos y experimentados positivamente en el camino de la renovación de la Iglesia según el Concilio Vaticano II y codificados en la legislación canónica, representan una forma de participación activa en la misión de la Iglesia como comunión.

§ 1. La normativa del código sobre *el Consejo presbiteral* establece cuales sacerdotes puedan ser miembros.(81) El mismo, en efecto, es reservado a los sacerdotes, porque encuentra su fundamento en la común participación del Obispo y de los sacerdotes en el mismo sacerdocio y ministerio.(82)

No pueden, por tanto, gozar del derecho de elección ni activo ni pasivo, los diáconos y los otros fieles no ordenados, aunque si son colaboradores de los sagrados ministros, así como los presbíteros que han perdido el estado clerical o que, en cualquier caso, han abandonado el ejercicio del sagrado ministerio.

§ 2. *El Consejo pastoral*, diocesano o parroquial(83) y *el consejo parroquial para los asuntos económicos*,(84) de los cuales hacen parte los fieles no ordenados, gozan únicamente de voto consultivo y no pueden, de algún modo, convertirse en organismos deliberativos. Pueden ser elegidos para tal cargo sólo aquellos fieles que poseen las cualidades exigidas por la normativa canónica.(85)

§ 3. Es propio del párroco presidir los consejos parroquiales. Son por tanto inválidas, y en consecuencia nulas, las decisiones deliberativas de un consejo parroquial no reunido bajo la presidencia del párroco o contra él.(86)

§ 4. Todos los consejos diocesanos pueden manifestar válidamente el propio consenso a un acto del Obispo sólo cuando tal consenso ha sido solicitado expresamente por el derecho.

§ 5. Dadas las realidades locales los Ordinarios pueden valerse de especiales grupos de estudio o de expertos en cuestiones particulares. Sin embargo, los mismos no pueden constituirse en organismos paralelos o de desautorización de los consejos diocesanos presbiteral y pastoral, como también de los consejos parroquiales, regulados por el derecho universal de la Iglesia en los cann. 536, § 1 y 537.(87) Si tales organismos han nacido en pasado en base a costumbres locales o a circunstancias particulares, se dispongan los medios necesarios para adaptarlos conforme a la legislación vigente de la Iglesia.

§ 6. *Los Vicarios foráneos*, llamados también decanos, arciprestes o con otros nombres, y aquellos que se le equiparan, « pro-vicarios », « pro-decanos », etc. deben ser siempre sacerdotes.(88) Por tanto, quien no es sacerdote no puede ser validamente nombrado a tales cargos.

Artículo 6

Las celebraciones litúrgicas

§ 1. Las acciones litúrgicas deben manifestar con claridad la unidad ordenada del Pueblo de Dios en su condición de comunión orgánica(89) y por tanto la íntima conexión que media entre la acción litúrgica y la manifestación de la naturaleza orgánicamente estructurada de la Iglesia.

Esto se da cuando todos los participantes desarrollan con fe y devoción la función propia de cada uno.

§ 2. Para que también en este campo, sea salvaguardada la identidad eclesial de cada uno, se deben abandonar los abusos de distinto tipo que son contrarios a cuanto prevé el canon 907, según el cual en la celebración eucarística, a los diáconos y a los fieles no ordenados, no les es consentido pronunciar las oraciones y cualquier parte reservada al sacerdote celebrante sobre todo la oración eucarística con la doxología conclusiva o asumir acciones o gestos que son propios del mismo celebrante. Es también grave abuso el que un fiel no ordenado ejercite, de hecho, una casi « *presidencia* » de la Eucaristía dejando al sacerdote solo el mínimo para garantizar la validez.

En la misma línea resulta evidente la ilicitud de usar, en las ceremonias litúrgicas, de parte de quien no ha sido ordenado, ornamentos reservados a los sacerdotes o a los diáconos (estola, casulla, dalmática).

Se debe tratar cuidadosamente de evitar hasta la misma apariencia de confusión que puede surgir de comportamientos litúrgicamente anómalos. Como los ministros ordenados son llamados a la obligación de vestir todos los sagrados ornamentos, así los fieles no ordenados no pueden asumir cuanto no es propio de ellos.

Para evitar confusiones entre la liturgia sacramental presidida por un clérigo o un diácono con otros actos *animados o guiados* por fieles no ordenados, es necesario que para estos últimos se adopten

formulaciones claramente diferentes.

Artículo 7

Las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero

§ 1. En algunos lugares, las celebraciones dominicales(90) son guiadas, por la falta de presbíteros o diáconos, por fieles no ordenados. Este servicio, válido cuanto delicado, es desarrollado según el espíritu y las normas específicas emanadas en mérito por la competente Autoridad eclesiástica.(91) Para animar las mencionadas celebraciones el fiel no ordenado deberá tener un especial mandato del Obispo, el cual pondrá atención en dar las oportunas indicaciones acerca de la duración, lugar, las condiciones y el presbítero responsable.

§ 2. Tales celebraciones, cuyos textos deben ser los aprobados por la competente Autoridad eclesiástica, se configuran siempre como soluciones temporales.(92) Está prohibido insertar en su estructura elementos propios de la liturgia sacrificial, sobre todo la « plegaria eucarística », aunque si en forma narrativa, para no engendrar errores en la mente de los fieles.(93) A tal fin debe ser siempre recordado a quienes toman parte en ellas que tales celebraciones no sustituyen al Sacrificio eucarístico y que el precepto festivo se cumple solamente participando a la S. Misa.(94) En tales casos, allí donde las distancias o las condiciones físicas lo permitan, los fieles deben ser estimulados y ayudados todo el posible para cumplir con el precepto.

Artículo 8

El ministro extraordinario de la Sagrada Comunión

Los fieles no ordenados, ya desde hace tiempo, colaboran en diversos ambientes de la pastoral con los sagrados ministros a fin que « el don inefable de la Eucaristía sea siempre más profundamente conocido y se participe a su eficacia salvífica con siempre mayor intensidad ».(95)

Se trata de un servicio litúrgico que, responde a objetivas necesidades de los fieles, destinado, sobre todo, a los enfermos y a las asambleas litúrgicas en las cuales son particularmente numerosos los fieles que desean recibir la sagrada Comunión.

§ 1. La disciplina canónica sobre *el ministro extraordinario de la sagrada Comunión* debe ser, sin embargo, rectamente aplicada para no generar confusión. La misma establece que el ministro ordinario de la sagrada Comunión es el Obispo, el presbítero y el diacono,(96) mientras son ministros extraordinarios sea el acólito instituido, sea el fiel a ello delegado a norma del can. 230, § 3. (97)

Un fiel no ordenado, si lo sugieren motivos de verdadera necesidad, puede ser delegado por el Obispo diocesano, en calidad de ministro extraordinario, para distribuir la sagrada Comunión también fuera de la celebración eucarística, *ad actum vel ad tempus*, o en modo estable, utilizando para esto la apropiada forma litúrgica de bendición. En casos excepcionales e imprevistos la autorización puede ser concedida *ad actum* por el sacerdote que preside la celebración eucarística.(98)

§ 2. Para que el ministro extraordinario, durante la celebración eucarística, pueda distribuir la sagrada Comunión, es necesario o que no se encuentren presentes ministros ordinarios o que, estos, aunque presentes, se encuentren verdaderamente impedidos.(99) Pueden desarrollar este mismo encargo también cuando, a causa de la numerosa participación de fieles que desean recibir la sagrada Comunión, la celebración eucarística se prolongaría excesivamente por insuficiencia de ministros ordinarios. (100)

Tal encargo es de *suplencia y extraordinario* (101) y debe ser ejercitado a norma de derecho. A tal fin es oportuno que el Obispo diocesano emane normas particulares que, en estrecha armonía con la legislación universal de la Iglesia, regulen el ejercicio de tal encargo. Se debe proveer, entre otras cosas, a que el fiel delegado a tal encargo sea debidamente instruido sobre la doctrina eucarística, sobre la índole de su

servicio, sobre las rúbricas que se deben observar para la debida reverencia a tan augusto Sacramento y sobre la disciplina acerca de la admisión para la Comunión.

Para no provocar confusiones han de ser evitadas y suprimidas algunas prácticas que se han venido creando desde hace algún tiempo en

algunas Iglesias particulares, como por ejemplo:

la comunión de los ministros extraordinarios como si fueran concelebrantes;

asociar, a la renovación de las promesas de los sacerdotes en la S. Misa crismal del Jueves Santo, otras categorías de fieles que renuevan los votos religiosos o reciben el mandato de ministros extraordinarios de la Comunión.

el uso habitual de los ministros extraordinarios en las SS. Misas, extendiendo arbitrariamente el concepto de « numerosa participación ».

Artículo 9

El apostolado para los enfermos

§ 1. En este campo, los fieles no ordenados pueden aportar una preciosa colaboración. (102) Son innumerables los testimonios de obras y gestos de caridad que personas no ordenadas, bien individualmente o en formas de apostolado comunitario, tienen hacia los enfermos. Ello constituye una presencia cristiana de primera línea en el mundo del dolor y de la enfermedad. Allí donde los fieles no ordenados acompañan a los enfermos en los momentos más graves es para ellos deber principal suscitar el deseo de los Sacramentos de la Penitencia y de la sagrada Unción, favoreciendo las disposiciones y ayudándoles a preparar una buena confesión sacramental e individual, como también a recibir la Santa Unción. En el hacer uso de los sacramentales, los fieles no ordenados pondrán especial cuidado para que sus actos no induzcan a percibir en ellos aquellos sacramentos cuya administración es propia y exclusiva del Obispo y del Presbítero. En ningún caso, pueden hacer la Unción aquellos que no son sacerdotes, ni con óleo bendecido para la Unción de los

Enfermos, ni con óleo no bendecido.

§ 2. Para la administración de este sacramento, la legislación canónica acoge la doctrina teológicamente cierta y la practica multiseccular de la Iglesia, (103) según la cual el único ministro válido es el sacerdote. (104) Dicha normativa es plenamente coherente con el misterio teológico significado y realizado por medio del ejercicio del servicio sacerdotal.

Debe afirmarse que la exclusiva reserva del ministerio de la Unción al sacerdote está en relación de dependencia con el sacramento del perdón de los pecados y la digna recepción de la Eucaristía. Ningún otro puede ser considerado ministro ordinario o extraordinario del sacramento, y cualquier acción en este sentido constituye simulación del sacramento. (105)

Artículo 10

La asistencia a los Matrimonios

§ 1. La posibilidad de delegar a fieles no ordenados la asistencia a los matrimonios puede revelarse necesaria, en circunstancias muy particulares de grave falta de ministros sagrados.

Tal posibilidad, sin embargo, está condicionada a la verificación de tres requisitos. El Obispo diocesano, en efecto, puede conceder tal delegación únicamente en los casos en los cuales faltan sacerdotes o diáconos y sólo después de haber obtenido, para la propia diócesis, el voto favorable de la Conferencia Episcopal y

la necesaria licencia de la Santa Sede. (106)

§ 2. También en estos casos se debe observar la normativa canónica sobre la validez de la delegación (107) y sobre la idoneidad, capacidad y actitud del fiel no ordenado. (108)

§ 3. Excepto el caso extraordinario previsto por el can. 1112 del CIC, por absoluta falta de sacerdotes o de diáconos que puedan asistir a la celebración del matrimonio, ningún ministro ordenado puede delegar a un fiel no ordenado para tal asistencia y la relativa petición y recepción del consentimiento matrimonial a norma del can. 1108, § 2.

Artículo 11

El ministro del Bautismo

Se debe alabar particularmente la fe con la cual no pocos cristianos, en dolorosas situaciones de persecución, pero también en territorios de misión y en casos de especial necesidad, han asegurado y aún aseguran el sacramento del Bautismo a las nuevas generaciones, cuando se da la ausencia de ministros ordenados.

Además del caso de necesidad, la normativa canónica establece que, en el caso que el ministro ordinario faltara o fuera impedido, (109) el fiel no ordenado pueda ser ministro extraordinario del bautismo. (110) Sin embargo, se debe estar atento a interpretaciones demasiado extensivas y evitar conceder tal facultad de modo habitual.

Así, por ejemplo, la ausencia o el impedimento, que hacen lícita la delegación de fieles no ordenados a administrar el bautismo, no pueden asimilarse a las circunstancias de excesivo trabajo del ministro ordinario o a su no residencia en el territorio de la parroquia, como tampoco a su no disponibilidad para el día previsto por la familia. Tales motivaciones no constituyen razones suficientes.

Artículo 12

La animación de la celebración de las exequias eclesiológicas

En las actuales circunstancias de creciente descristianización y de abandono de la práctica religiosa, el momento de la muerte y de las exequias puede constituir una de las más oportunas ocasiones pastorales para un encuentro directo de los ministros ordenados con aquellos fieles que, ordinariamente, no frecuentan.

Por tanto, es ausplicable que, aunque con sacrificio, los sacerdotes o los diáconos presidan personalmente ritos fúnebres según las más laudables costumbres locales, para orar convenientemente por los difuntos, acercándose a las familias y aprovechando para una oportuna evangelización.

Los fieles no ordenados pueden animar las exequias eclesiológicas sólo en caso de verdadera falta de un ministro ordenado y observando las normas litúrgicas para el caso. (111) A tal función deberán ser bien preparados, sea bajo el aspecto doctrinal que litúrgico.

Artículo 13

Necesaria selección y adecuada formación

Es deber de la Autoridad competente, cuando se diera la objetiva necesidad de una "suplencia", en los casos anteriormente detallados, de procurar que la persona sea de sana doctrina y ejemplar conducta de vida. No pueden, por tanto, ser admitidos al ejercicio de estas tareas aquellos católicos que no llevan una vida digna, no gozan de buena fama, o se encuentran en situaciones familiares no coherentes con la enseñanza moral de la Iglesia. Además, la persona debe poseer la formación debida para el adecuado

cumplimiento de las funciones que se le confían.

A norma del derecho particular perfeccionen sus conocimientos frecuentando, por cuanto sea posible, cursos de formación que la Autoridad competente organizará en el ámbito de la Iglesia particular, (112) en ambientes diferentes de los seminarios, que son reservados sólo a los candidatos al sacerdocio, (113) teniendo gran cuidado que la doctrina enseñada sea absolutamente conforme al magisterio eclesial y que el clima sea verdaderamente espiritual.

CONCLUSIÓN

La Santa Sede confía el presente documento al celo pastoral de los Obispos diocesanos de las varias Iglesias particulares y a los otros Ordinarios, en la confianza que su aplicación produzca frutos abundantes para el crecimiento, en la comunión, entre los sagrados ministros y los fieles no ordenados.

En efecto, como ha recordado el Santo Padre, « es necesario reconocer, defender, promover, discernir y coordinar con sabiduría y determinación el don peculiar de todo miembro de la Iglesia, sin confusión de papeles, de funciones o de condiciones teológicas y canónicas ». (114)

Si, de una parte, la escasez numérica de sacerdotes es especialmente advertida en algunas zonas, en otras se verifica un prometente florecer de vocaciones que deja entrever positivas perspectivas para el futuro. Las soluciones propuestas para la escasez de ministros ordenados, por tanto, no pueden ser que transitorias y contemporáneas a una prioridad pastoral específica para la promoción de las vocaciones al sacramento del Orden. (115)

A tal propósito recuerda el Santo Padre que « en algunas situaciones locales se han creado soluciones generosas e inteligentes. La misma normativa del Código de Derecho Canónico ha ofrecido posibilidades nuevas que, sin embargo, van aplicadas rectamente para no caer en el equívoco de considerar ordinarias y normales soluciones normativas que han sido previstas para situaciones extraordinarias de falta o de escasez de ministros sagrados ». (116)

Este documento pretende trazar precisas directivas para asegurar la eficaz colaboración de los fieles no ordenados en tales contingencias y en el respeto a la integridad del ministerio pastoral de los clérigos. « Es necesario hacer comprender que estas precisiones y distinciones no nacen de la preocupación de defender privilegios clericales, sino de la necesidad de ser obedientes a la voluntad de Cristo, respetando la forma constitutiva que El ha indeleblemente impreso a su Iglesia ». (117)

Su recta aplicación, en el cuadro de la vital *communio* jerárquica, ayudará a los mismos fieles laicos, invitados a desarrollar todas las ricas potencialidades de su identidad y de una « disponibilidad siempre más grande para vivirla en el cumplimiento de la propia misión. (118)

La apasionada recomendación que el Apóstol de las gentes dirige a Timoteo, « Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús (...) proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, exhorta (...) vigila atentamente (...) desempeña a la perfección tu ministerio » (2 *Tim.* 4, 1-5), interpela en modo especial los sagrados Pastores llamados a desarrollar la propia tarea de « promover la disciplina común a toda la Iglesia (...) y urgir la observancia de todas las leyes eclesiásticas ». (119)

Tal gravoso deber constituye el instrumento necesario para que las ricas energías existentes en cada estado de la vida eclesial sean correctamente orientadas según los maravillosos designios del Espíritu Santo y la *communio* sea realidad efectiva en el cotidiano camino de la entera comunidad.

La Virgen María, Madre de la Iglesia, a cuya intercesión confiamos este documento, nos ayude a todos a comprender sus intenciones y a hacer toda clase de esfuerzo para su fiel aplicación al fin de una más amplia fecundidad apostólica.

-Colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes-

Quedan revocadas las leyes particulares y las costumbres vigentes que sean contrarias a estas normas, como asimismo eventuales facultades concedidas *ad experimentum* por la Santa Sede o por cualquier otra autoridad a ella subordinada.

El Sumo Pontífice, en fecha del 13 Agosto 1997, ha aprobado de forma específica el presente decreto general ordenando su promulgación.

Del Vaticano, 15 Agosto 1997. Solemnidad de la Asunción de la B.V. Maria.

Congregación para el Clero

Darío Castrillón Hoyos
Pro-Prefecto

Crescenzo Sepe
Secretario

Pontificio Consejo para los Laicos

James Francis Stafford
Presidente

Stanislaw Rylko
Secretario

Congregación para la Doctrina de la Fe

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

Tarcisio Bertone SDB
Secretario

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

Jorge Arturo Medina Estévez
Pro-Prefecto

Geraldo Majella Agnelo
Secretario

Congregación para los Obispos

Bernardin Card. Gantin
Prefecto

Jorge María Mejía
Secretario

Congregación para la Evangelización de los Pueblos

Jozef Card. Tomko
Prefecto

Giuseppe Uhac
Secretario

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica

Eduardo Card. Martínez Somalo
Prefecto

Piergiorgio Silvano Nesti CP
Secretario

Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos

Julián Herranz
Presidente

Bruno Bertagna
Secretario

(1) Cfr. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 33; Dec. *Apostolicam actuositatem*, 24.

(2) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifidelis laici* (30 diciembre 1988), 2: AAS 81 (1989), p. 396.

(3) Sinodo de los Obispos, IXa Asamblea General Ordinaria *Instrumentum laboris*, n. 73.

(4) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Vita consecrata* (25 marzo 1996), n. 47: AAS 88 (1996), p. 420.

(5) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Dec. *Apostolicam actuositatem*, n. 5.

(6) *Ibid.*, n. 6.

(7) Cfr. *ibid.*

(8) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifidelis laici*, 23: *I.c.*, p. 429.

(9) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31; Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifidelis laici*, n. 15: *I.c.*, pp. 413-416.

(10) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

(11) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24.

(12) Cfr. Juan Pablo II, Discurso en el Simposio sobre « Colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros » (22 abril de 1994), n. 2: *L'Osservatore Romano*, 23 abril 1994.

(13) Cfr. *C.I.C.*, cann. 230, § 3; 517, § 2; 861, § 2; 910, § 2; 943; 1112; Juan pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifideles laici*, n. 23 y nota 72: *I.c.*, p. 430.

(14) Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio* (7 diciembre 1990), n. 37, AAS 83 (1991), pp. 282-286.

(15) Cfr. *C.I.C.*, can. 392.

(16) Cfr. sobre todo: Conc. Ecum. Vat. II, Const. Dogm. *Lumen gentium*; Const. *Sacrosanctum concilium*; Dec. *Presbyterorum ordinis* e Dec. *Apostolica actuositatem*.

(17) Cfr. sobre todo las Exhortaciones apostólicas *Christifidelis laici* y *Pastores dabo vobis*.

(18) *C.I.C.*, can. 1752.

-Colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes-

(19) Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Lumen gentium*, n. 10.

(20) *Ibid.*, n. 32.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*, n. 10.

(23) Cfr. *ibid.*, n. 4.

(24) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), n. 17: AAS 84 (1992), p. 684.

(25) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 7.

(26) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1547.

(27) *Ibid.*, n. 1592.

(28) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 74: *I.c.*, p. 788.

(29) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* nn. 10, 18, 27, 28; Dec. *Presbyterorum ordinis* n. 2, 6; *Catecismo de la Iglesia Católica* nn. 1538, 1576.

(30) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 15: *I.c.*, p. 680; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 875.

(31) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 16: *I.c.*, pp. 681-684; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1592.

(32) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, nn. 14-16: *I.c.*, pp. 678-684; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Sacerdotium ministeriale* (6 agosto 1983), III, 2-3: AAS 75 (1983), pp. 1004-1005.

(33) Cfr. *Ef* 2, 20; *Ap* 21, 14.

(34) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 16: *I.c.*, p. 681.

(35) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 876.

(36) Cfr. *ibid.*, n. 1581.

(37) Cfr. Juan Pablo II, Carta *Nuovo incipiente* (8 abril 1979), n. 3: AAS 71 (1979), p. 397.

(38) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 7.

(39) Juan Pablo II, Exhort. ap. *Chritifidelis laici*, n. 23: *I.c.*, p. 430.

(40) Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Sacerdotium ministeriale*, III, 2: *I.c.*, p. 1004.

(41) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*. Nota explicativa praevia, n. 2.

(42) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, n. 16: *I.c.*, p. 682.

(43) Conc. Ecum. Vat. II, Dec. *Optatam totius*, n. 2.

(44) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Dec. *Apostolicam actuositatem*, n. 24.

(45) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifideles laici*, n. 23: *I.c.*, p. 429.

(46) Cfr. *C.I.C.*, cann. 208-223.

(47) Cfr. *ibid.*, cann. 225, § 2; 226; 227; 231, § 2.

-Colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes-

(48) Cfr. *ibid.*, cann. 225, § 1; 228, § 2; 229; 231, § 1.

(49) Cfr. *ibid.*, can. 230, §§ 2-3, en lo relacionado con el ámbito litúrgico; can. 228, § 1, en relación a otros campos del sagrado ministerio; este último párrafo se extiende también a otros ámbitos fuera del ministerio de los clérigos.

(50) *Ibid.*, can. 228, § 1.

(51) *Ibid.*, can. 230, § 3; cfr. 517, § 2; 776; 861, § 2; 910, § 2; 1112.

(52) Cfr. Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Inst. *Inaestimabile donum* (3 abril 1980), proemio: AAS 72 (1980), pp. 331-333.

(53) Cfr. Juan Pablo II, Discurso al Simposio sobre « Colaboración de los fieles laicos al Ministerio presbiteral », n. 3; *l.c.*

(54) *Ibid.*

(55) Cfr. Juan Pablo II, Discurso al Simposio sobre « Colaboración de los fieles laicos al Ministerio presbiteral », n. 3; *l.c.*

(56) Cfr. Pontificia Comisión para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, Respuesta (1 junio 1988): AAS 80 (1988) p. 1373.

(57) Cfr. Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, Respuesta (11 julio 1992): AAS 86 (1994) pp. 541-542. Cuando se prevee una función para el inicio de un ministerio laical de cooperación de los asistentes pastorales al ministerio de los clérigos, se evite de hacer coincidir o de unir dicha función con una ceremonia de sagrada ordenación, como también de celebrar un rito análogo a aquel previsto para conceder el acólitado y el lectorado.

(58) En tales ejemplos se deben incluir todas aquellas expresiones lingüísticas que, en los idiomas de los distintos Países, pueden ser análogas o equivalentes e indicar una función directiva de guía o de vicariedad respecto a la misma.

(59) Para las diversas formas de predicación, cfr. *C.I.C.*, can. 761; *Missale Romanum*, Ordo lectionum Missae, *Praenotanda*: ed. Typica altera, Libreria editrice Vaticana, 1981.

(60) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 24.

(61) Cfr. *C.I.C.*, can. 756, § 2.

(62) Cfr. *ibid.*, can. 757.

(63) Cfr. *ibid.*

(64) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 35.

(65) Cfr. *C.I.C.*, nn. 758-759; 785, § 1.

(66) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25; *C.I.C.*, can. 763.

(67) Cfr. *C.I.C.*, can. 764.

(68) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Sacrosanctum Concilium*, n. 52; cfr. *C.I.C.*, can. 767, § 1.

(69) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 octubre 1979), n. 48: AAS 71 (1979), pp. 1277-1340; Pontificia Comisión para la interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, Respuesta (11 enero 1971): AAS 63 (1971), p. 329; Sagrada Congregación para el Culto Divino, Instrucción *Actio pastoralis* (15 mayo 1969), n. 6d: ASS 61 (1969), p. 809; *Institutio Generalis Missalis Romani* (26 marzo 1970), nn. 41; 42; 165; Instrucción *Liturgicae instaurationes* (15 septiembre 1970), n. 2a: AAS 62 (1970), p. 696; Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, Instrucción *Inaestimabile donum*, n. 3: AAS 72 (1980), p. 331.

(70) Pontificia Comisión para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, Respuesta (20 junio 1987): AAS 79 (1987), p. 1249.

(71) Cfr. *C.I.C.*, can. 266, § 1.

-Colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes-

(72) Cfr. *ibid.* can. 6, § 1, 2.

(73) Cfr. Sagrada Congregación para el Culto Divino, Directorio *Pueros Baptizatos* para las Misas de los niños (1 noviembre 1973), n. 48: AAS 66 (1974), p. 44.

(74) A propósito de los sacerdotes que han obtenido la dispensa del celibato cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Normae de dispensatione a sacerdotali coelibatu ad*

instantiam partis (14 octubre 1980), « Normae substantiales » art. 5.

(75) Cfr. *C.I.C.*, 517, § 1.

(76) Se evite por lo tanto nominar con el título de « Guía de la comunidad » o con otras expresiones que indiquen el mismo concepto el fiel no ordenado o grupo de fieles a los cuales se confía una participación en el ejercicio de la cura pastoral.

(77) Cfr. *C.I.C.*, can. 519.

(78) Cfr. *ibid.*, can. 538, §§ 1-2.

(79) Cfr. *C.I.C.*, can. 186.

(80) Cfr. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros *Tota Ecclesia* (31 enero 1994), n. 44.

(81) Cfr. *C.I.C.*, cann. 497-498.

(82) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, dec. *Presbyterorum ordinis*, n. 7.

(83) Cfr. *C.I.C.*, can. 514, 536.

(84) Cfr. *ibid.*, can. 537.

(85) Cfr. *ibid.*, can. 512, §§ 1 y 3; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1650.

(86) Cfr. *C.I.C.*, can. 536.

(87) Cfr. *ibid.*, can. 135, § 2.

(88) Cfr. *C.I.C.*, can. 553, § 1.

(89) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 26-28; *C.I.C.*, can. 837.

(90) Cfr. *C.I.C.*, can. 1248, § 2.

(91) Cfr. *ibid.*, can. 1248, § 2; Sagrada Congregación de los Ritos, Instr. *Inter oecumenici* (26 septiembre 1964), n. 37; AAS 66 (1964), p. 885; Sagrada Congregación para el Culto Divino, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero *Christi Ecclesia* (10 junio 1988): *Notitiae* 263 (1988).

(92) Cfr. Juan Pablo II, Alocución (5 junio 1993): AAS 86 (1994), p. 340.

(93) Sagrada Congregación para el Culto Divino, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero *Christi Ecclesia* n. 35: *l.c.*; cfr. también *C.I.C.*, can. 1378, § 2, n. 1 y § 3; can. 1384.

(94) Cfr. *C.I.C.*, can. 1248.

(95) Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis* (29 enero 1973), proemio: AAS 65 (1973), p. 264.

(96) Cfr. *C.I.C.*, can. 910, § 1; cfr. también Juan Pablo II, Carta *Dominicae Coenae* (24 febrero 1980), n. 11: AAS 72 (1980), p. 142.

-Colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes-

(97) Cfr. *C.I.C.*, can. 910, § 2.

(98) Cfr. Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis*, n. 1: *I.c.*, p. 264; *Missale Romanum*, Appendix: Ritus ad deputandum ministrum S. Communionis ad actum distribuendae; *Pontificale Romanum: De institutione lectorum et acolythorum*.

(99) Pontificia Comisión para la Interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico, Respuesta (1 junio 1988): AAS 80 (1988), p. 1373.

(100) Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Immensae caritatis*, n. 1: *I.c.*, p. 264; Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino, Instrucción *Inaestimabile donum*, n. 10: *I.c.*, p. 336.

(101) El can. 230, § 2 y § 3 del *C.I.C.* afirma que los servicios litúrgicos allí mencionados pueden ser asumidos por los fieles no ordenados solo « ex temporanea deputatione » o en suplencia.

(102) Cfr. *Rituale Romanum - Ordo Unctionis Infirmorum*, praenotanda, n. 17: Editio Typica, 1972.

(103) Cfr. *St 5*, 14-15; S. Tomas de Aquino, In IV Sent., d. 4, q. un.; Conc. Ecum. de Florencia, bolla *Exsultate Deo* (DS 1325); Conc. Ecum. Trid., *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, cap. 3 (DS 1697, 1700) y can. 4 de *extrema unctione* (DS 1719); *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1516.

(104) Cfr. *C.I.C.*, can. 1003, § 1.

(105) Cfr. *C.I.C.*, cann. 1379 y 392, § 2.

(106) Cfr. *ibid.*, can. 1112

(107) Cfr. *ibid.*, can. 1111, § 2.

(108) Cfr. *ibid.*, can. 1112, § 2.

(109) Cfr. *C.I.C.*, can. 861, § 2; *Ordo baptismi parvulorum*, praenotanda generalia, nn. 16-17.

(110) Cfr. *ibid.*, can. 230.

(111) Cfr. *Ordo Exsequiarum*, praenotanda, n. 19.

(112) Cfr. *C.I.C.*, can. 231, § 1.

(113) Se deben excluir los llamados seminarios « integrados ».

(114) Juan Pablo II, Discurso al Simposio sobre « Colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros », n. 3: *I.c.*

(115) Cfr. *ibid.*, n. 6.

(116) *Ibid.*, n. 2.

(117) Juan Pablo II, Discurso al Simposio sobre « Colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros », n. 5.

(118) Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Christifidelis laici*, n. 58: *I.c.*, p. 507.

(119) *C.I.C.*, can. 392.

Directorio General para la Catequesis

Congregación para el Clero

PREFACIO

1. El Concilio Vaticano II prescribió la redacción de un "Directorio sobre la formación catequética del pueblo cristiano". (1) En cumplimiento de este mandato conciliar, la Congregación para el Clero se sirvió de una Comisión especial de expertos y consultó a las Conferencias episcopales del mundo, que remitieron numerosas sugerencias y observaciones al respecto. El texto preparado fue revisado por una Comisión teológica ad hoc y por la Congregación para la Doctrina de la Fe. El 18 de marzo de 1971 fue definitivamente aprobado por Pablo VI y promulgado el 11 de abril del mismo año, con el título *Directorium Catechisticum Generale*

2. Los treinta años transcurridos desde la clausura del Concilio Vaticano II hasta el umbral del tercer milenio, constituyen -sin duda- un tiempo muy rico en orientaciones y promoción de la catequesis. Ha sido un tiempo que, de algún modo, ha vuelto a hacer presente la vitalidad evangelizadora de la Iglesia de los orígenes y a impulsar oportunamente las enseñanzas de los Padres, favoreciendo el retorno actualizado al Catecumenado antiguo. Desde 1971, el *Directorium Catechisticum Generale* ha orientado a las Iglesias particulares en el largo camino de renovación de la catequesis, proponiéndose como punto de referencia tanto en cuanto a los contenidos como en cuanto a la pedagogía y los métodos a emplear.

El camino recorrido por la catequesis en ese período se ha caracterizado por doquier por la generosa dedicación de muchas personas, por iniciativas admirables y por frutos muy positivos para la educación y la maduración de la fe de niños, jóvenes y adultos. Sin embargo, no han faltado -al mismo tiempo- crisis, insuficiencias doctrinales y experiencias que han empobrecido la calidad de la catequesis debido, en gran parte, a la evolución del contexto cultural mundial y a cuestiones eclesiales no originadas en la catequesis.

3. El Magisterio de la Iglesia nunca ha dejado, en estos años, de ejercer con perseverancia su solicitud pastoral en favor de la catequesis. Numerosos Obispos y Conferencias episcopales, en todos los continentes, han impulsado de manera notable la catequesis, publicando Catecismos valiosos y orientaciones pastorales, promoviendo la formación de peritos y favoreciendo la investigación catequética. Estos esfuerzos han sido fecundos y han redundado favorablemente sobre la actividad catequética de las Iglesias particulares. Una aportación particularmente rica para la renovación catequética fue el Ritual de la iniciación cristiana de adultos, promulgado el 6 de Enero de 1972 por la Congregación para el Culto Divino.

Es obligado recordar, de manera especial, el ministerio de Pablo VI, el Pontífice que guió a la Iglesia durante el primer período posconciliar. A este propósito, Juan Pablo II se manifiesta así: " Mi venerado predecesor Pablo VI sirvió a la catequesis de la Iglesia de manera especialmente ejemplar con sus gestos, su predicación, su interpretación autorizada del Concilio Vaticano II -que él consideraba como la gran catequesis de los tiempos modernos-, con su vida entera ". (2)

4. Un hito decisivo para la catequesis fue la reflexión realizada por la Asamblea General del Sínodo de los obispos acerca de la evangelización del mundo contemporáneo, que se celebró en octubre de 1974. Las proposiciones de esta Asamblea fueron presentadas al papa Pablo VI, que promulgó la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, del 8 de Diciembre de 1975. Este documento presenta, entre otros, un principio de particular importancia: la catequesis como acción evangelizadora dentro del ámbito de la misión general de la Iglesia. La actividad catequética, de ahora en adelante, deberá ser considerada como partícipe siempre de las urgencias y afanes propios del mandato misionero para nuestro tiempo.

Además, la última Asamblea sinodal convocada por Pablo VI en octubre de 1977 escogió la catequesis como tema de análisis y reflexión episcopal. Este Sínodo vio " en la renovación catequética un don precioso del Espíritu Santo a la Iglesia de hoy ". (3)

5. Juan Pablo II asumió en 1978 esta herencia y formuló sus primeras orientaciones en la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, del 16 de octubre de 1979. Esta Exhortación forma una unidad totalmente coherente con la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* y vuelve a situar plenamente a la catequesis en el marco de la evangelización.

A lo largo de su pontificado, Juan Pablo II ha ofrecido un magisterio constante de muy alto valor catequético. Entre sus discursos, cartas y enseñanzas escritas destacan las doce Encíclicas: desde *Redemptor Hominis* a *Ut Unum Sint*. Estas Encíclicas constituyen por sí mismas un cuerpo de doctrina sintético y orgánico, en orden a la aplicación de la renovación de la vida eclesial postulada por el Concilio Vaticano II.

En cuanto al valor catequético de estos documentos del Magisterio de Juan Pablo II destacan: *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), *Dives in Misericordia* (30 noviembre 1980), *Dominum et Vivificantem* (18 mayo 1986) y, en razón de la reafirmación de la validez permanente del mandato misionero, *Redemptoris Missio* (7 diciembre 1990).

6. Por otra parte, las Asambleas Generales, ordinarias y extraordinarias, del Sínodo de los Obispos han tenido una particular incidencia en el campo de la catequesis. Por su particular relieve deben señalarse las Asambleas Sinodales de 1980 y de 1987, sobre la misión de la familia y sobre la vocación de los laicos bautizados. A los trabajos sinodales siguieron las correspondientes Exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II *Familiaris Consortio* (22 noviembre 1981) y *Christifideles Laici* (30 diciembre 1988). El mismo Sínodo extraordinario de 1985 ha influido, también, de manera decisiva sobre el presente y futuro de la catequesis de nuestro tiempo. En aquella ocasión se hizo balance de los veinte años de aplicación del Concilio Vaticano II, y los Padres sinodales propusieron al Santo Padre la elaboración de un Catecismo universal para la Iglesia Católica. La propuesta de la Asamblea sinodal extraordinaria de 1985 fue acogida favorablemente y hecha propia por Juan Pablo II. Culminado el paciente y complejo proceso de su elaboración, el Catecismo de la Iglesia Católica fue entregado a los obispos y a las Iglesias particulares mediante la Constitución apostólica *Fidei Depositum* el 11 octubre 1992.

7. Este acontecimiento de tan profunda significación y el conjunto de hechos y de intervenciones magisteriales anteriormente señalados, imponían el deber de una revisión del *Directorium Catechisticum Generale*, a fin de adaptar este valioso instrumento teológico-pastoral a la nueva situación y a las nuevas necesidades. Recoger tal herencia y sistematizarla sintéticamente en orden a la actividad catequética, siempre en la perspectiva de la presente etapa de la vida de la Iglesia, es un servicio de la Sede Apostólica a todos.

El trabajo para la reelaboración del Directorio General para la Catequesis, promovido por la Congregación para el Clero, ha sido realizado por un grupo de Obispos y de expertos en teología y en catequesis. Seguidamente, ha sido sometido a consulta de las Conferencias episcopales, de diversos peritos e Institutos o Centros de estudios catequéticos; y ha sido en el respeto substancial a la inspiración y contenidos del texto de 1971.

Evidentemente, la nueva redacción del Directorio General para la Catequesis ha debido conjugar dos exigencias principales:

- por una parte, el encuadramiento de la catequesis en la evangelización, postulado en particular por las Exhortaciones *Evangelii Nuntiandi* y *Catechesi Tradendae*;
- por otra parte, la asunción de los contenidos de la fe propuestos por el Catecismo de la Iglesia Católica.

8. El Directorio General para la Catequesis, conservando la estructura básica del texto de 1971, se articula del siguiente modo:

- Una Exposición Introductoria, en la que se ofrecen pautas y orientaciones para la interpretación y la comprensión de las situaciones humanas y eclesiales, desde la fe y la confianza en la fuerza de la semilla

del Evangelio. Son breves diagnósticos en orden a la misión.

- La Primera Parte (4) se articula en tres capítulos y enraza de forma más acentuada la catequesis en la Constitución conciliar Dei Verbum, situándola en el marco de la evangelización presente en Evangelii Nuntiandi y Catechesi Tradendae. Propone, asimismo, una clarificación sobre la naturaleza de la catequesis.

- La Segunda Parte (5) consta de dos capítulos. En el primero, bajo el título " Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis ", con nueva articulación y en una perspectiva enriquecida, se recogen en su totalidad los contenidos del capítulo correspondiente del texto anterior. El capítulo segundo, completamente nuevo, está al servicio de la presentación del Catecismo de la Iglesia Católica, como texto de referencia para la transmisión de la fe en la catequesis y para la redacción de los Catecismos locales. El texto ofrece también principios básicos en orden a la elaboración de los Catecismos por las Iglesias particulares y locales.

- La Tercera Parte (6) aparece bastante renovada, formulando también la substancia de una pedagogía de la fe, inspirada en la pedagogía divina; cuestión ésta que concierne tanto a la teología como a las ciencias humanas.

- La Cuarta Parte (7) tiene por título " Los destinatarios de la catequesis ". En cinco breves capítulos, se atiende a las muy diversas situaciones de las personas a las que se dirige la catequesis, a los aspectos relativos a la situación socio-religiosa y de modo especial, a la cuestión de la inculturación.

- La Quinta Parte (8) coloca, como centro de gravitación, la Iglesia particular, que tiene el deber primordial de promover, programar, supervisar y coordinar toda la actividad catequizadora. Adquiere un particular relieve la descripción de los respectivos roles de los diversos agentes (que tienen siempre su referencia en el Pastor de la Iglesia particular) y de las exigencias formativas en cada caso.

- La Conclusión exhorta a una intensificación de la acción catequética en nuestro tiempo y corona la reflexión y las directrices con una llamada a la confianza en la acción del Espíritu Santo y en la eficacia de la Palabra de Dios sembrada en el amor.

9. La finalidad del presente Directorio es, obviamente, la misma que perseguía el texto de 1971. Se propone, en efecto, indicar " los principios teológico-pastorales de carácter fundamental -tomados del Magisterio de la Iglesia y particularmente del Concilio Ecuménico Vaticano II- por los que pueda orientarse y regirse más adecuadamente la acción pastoral del ministerio de la palabra " y, en concreto, de la catequesis. (9) El propósito fundamental era y es ofrecer reflexiones y principios, más que aplicaciones inmediatas o directrices prácticas. Tal camino y método se emplea, sobre todo, por la siguiente razón: únicamente si desde el principio se entiende con rectitud la naturaleza y los fines de la catequesis, como también las verdades y valores que deben transmitirse, podrán evitarse defectos y errores en materia catequética. (10)

Es competencia específica de los Episcopados la aplicación más concreta de estos principios y enunciados, mediante orientaciones y Directorios nacionales, regionales o diocesanos, Catecismos y demás medios que resulten idóneos para promover eficazmente la catequesis.

10. Es evidente que no todas las partes del Directorio tienen la misma importancia. Lo que se dice de la divina revelación, de la naturaleza de la catequesis y de los criterios con los que hay que presentar el mensaje cristiano, tiene valor para todos. En cambio, las partes que se refieren a la situación presente, a la metodología y a la manera de adaptar la catequesis a las diferentes situaciones de edad o de contexto cultural, deben más bien recibirse como sugerencias e indicaciones. (11)

11. Los destinatarios del Directorio son principalmente los Obispos, las Conferencias episcopales y, en general, cuantos, bajo su mandato y presidencia, desempeñan una responsabilidad en el campo de la catequesis. Es obvio que el Directorio puede ser un instrumento válido para la formación de los candidatos

al sacerdocio, para la formación permanente de los presbíteros y para la formación de los catequistas.

Una finalidad inmediata del Directorio es prestar ayuda para la redacción de Directorios catequéticos y Catecismos. De acuerdo con las sugerencias formuladas por muchos Obispos, se incluyen numerosas notas y referencias, que pueden ser muy útiles para la elaboración de los mencionados instrumentos.

12. Puesto que el Directorio se dirige a Iglesias particulares, cuyas situaciones y necesidades pastorales son muy diversas, es evidente que únicamente las situaciones comunes o intermedias han podido ser tomadas en consideración. Esto sucede, igualmente, cuando se describe la organización de la catequesis en los diversos niveles. Al utilizar el Directorio téngase presente esta observación. Como ya se advertía en el texto de 1971, lo que será insuficiente en aquellas regiones donde la catequesis ha podido alcanzar un alto nivel de calidad y de medios, quizá parecerá excesivo en aquellos lugares donde la catequesis no ha podido todavía experimentar tal progreso.

13. Al publicar este documento, nuevo testimonio de la solicitud de la Sede Apostólica por el ministerio catequético, se espera que sea acogido, examinado y estudiado con gran atención, teniendo en cuenta las necesidades pastorales de cada Iglesia particular; y también que pueda estimular en el futuro estudios e investigaciones más profundas, que respondan a las necesidades de la catequesis y a las normas y orientaciones del Magisterio de la Iglesia.

Que la Bienaventurada Virgen María, Estrella de la nueva evangelización, guíe al conocimiento de Jesucristo, Maestro y Señor.

" Finalmente, hermanos, orad por nosotros para que la Palabra de Dios siga propagándose y adquiriendo gloria, como entre vosotros " (2 Ts 3,1).

En el Vaticano, 15 de agosto de 1997. Solemnidad de la Asunción de la B.V. Maria

Darío Castrillón Hoyos,
Arzobispo Emérito de Bucaramanga
Pro-Prefecto

Crescenzo Sepe,
Arzobispo tit. de Grado
Secretario

EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA

El anuncio del evangelio en el mundo contemporáneo

" Una vez salió un sembrador a sembrar. Y sucedió que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; vinieron las aves y se la comieron. Otra parte cayó en pedregal, donde no tenía mucha tierra, y brotó enseguida por no tener hondura de tierra; pero cuando salió el sol se agostó, y por no tener raíz se secó. Otra parte cayó entre abrojos; crecieron los abrojos y la ahogaron, y no dio fruto. Otras partes cayeron en tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dieron fruto; unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento " (Mc 4,3-8).

14. Esta Exposición Introdutoria pretende estimular a los pastores y a los agentes de la catequesis a tomar conciencia de la necesidad de mirar siempre el campo de la siembra y a hacerlo desde la fe y la misericordia. La interpretación del mundo contemporáneo que aquí se presenta tiene, obviamente, un carácter de provisionalidad, inherente con la contingencia histórica.

"Una vez salió un sembrador a sembrar" (Mc 4,3)

15. Esta parábola es fuente inspiradora para la evangelización. " La semilla es la Palabra de Dios " (Lc 8,11). El sembrador es Jesucristo. Anunció el Evangelio en Palestina hace dos mil años y envió a sus discípulos a sembrarlo en el mundo. Jesucristo, hoy, presente en la Iglesia por medio de su Espíritu, sigue sembrando la Palabra del Padre en el campo del mundo.

La calidad del terreno es siempre muy variada. El Evangelio cae " a lo largo del camino " (Mc 4,4) cuando no es realmente escuchado; o cae " en pedregal " (Mc 4,5), sin penetrar a fondo en la tierra; o " entre abrojos " (Mc 4,7), sofocándose enseguida en el corazón de muchas personas, distraídas por mil afanes. Pero una parte cae " en tierra buena " (Mc 4,8), en hombres y mujeres abiertos a la relación personal con Dios y solidarios con el prójimo, y da fruto abundante.

Jesús, en la parábola, comunica la buena noticia de que el Reino de Dios llega a pesar de las dificultades del terreno, las tensiones, los conflictos y los problemas del mundo. La semilla del Evangelio fecunda la historia de los hombres y anuncia una cosecha abundante. Jesús hace asimismo una advertencia: sólo en el corazón bien dispuesto germina la Palabra de Dios.

Una mirada al mundo desde la fe

16. La Iglesia continúa sembrando el Evangelio de Jesús en el gran campo de Dios. Los cristianos, insertos en los más variados contextos sociales, miran al mundo con los mismos ojos con que Jesús contemplaba la sociedad de su tiempo. El discípulo de Jesucristo, en efecto, participa desde dentro de " los gozos y esperanzas, de las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo ", (12) mira la historia humana y participa en ella, no sólo con la razón sino con la fe. A la luz de ésta, el mundo aparece, a un tiempo, " fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado y liberado por Cristo, crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del Maligno ". (13)

El cristiano sabe que en toda realidad y acontecimiento humano subyacen al mismo tiempo:

- la acción creadora de Dios, que comunica a todo su bondad;
- la fuerza que proviene del pecado, que limita y entorpece al hombre;
- el dinamismo que brota de la Pascua de Cristo, como germen de renovación, que confiere al creyente la esperanza de una " consumación " definitiva. (14)

Una mirada al mundo, que prescindiese de alguno de estos tres aspectos, no sería auténticamente cristiana. Es importante, por eso, que la catequesis sepa iniciar a los catecúmenos y a los catequizandos en una lectura teológica de los problemas modernos. (15)

El campo del mundo

17. Como madre de los hombres, lo primero que ve la Iglesia, con profundo dolor, es " una multitud ingente de hombres y mujeres: niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria ". (16) Ella, por medio de una catequesis en la que la enseñanza social de la Iglesia ocupe su puesto, (17) desea suscitar en el corazón de los cristianos " el compromiso por la justicia " (18) y la " opción o amor preferencial por los pobres ", (19) de forma que su presencia sea realmente luz que ilumine y sal que transforme.

Los derechos humanos

18. La Iglesia, al analizar el campo del mundo, es muy sensible a todo lo que afecta a la dignidad de la persona humana. Ella sabe que de esa dignidad brotan los derechos humanos, (20) objeto constante de la preocupación y del compromiso de los cristianos. Por eso su mirada no se interesa sólo por los indicadores económicos y sociales, (21) sino también por los culturales y religiosos. Lo que ella busca es el desarrollo integral de las personas y de los pueblos. (22)

La Iglesia advierte con gozo que " una beneficosa corriente atraviesa y penetra ya todos los pueblos de la tierra, cada vez más conscientes de la dignidad del hombre ". (23) Esta conciencia se expresa en la viva solicitud por el respeto a los derechos humanos y el más decidido rechazo a sus violaciones. El derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la creación de una familia, a la participación en la vida pública, a la libertad religiosa son, hoy, especialmente reclamados.

19. Sin embargo, en bastantes lugares, y en aparente contradicción con la sensibilidad por la dignidad de la persona, los derechos humanos son claramente violados. (24) Y así se generan, en esos lugares, otras formas de pobreza, que no se sitúan sólo en el plano material: se trata de una pobreza cultural y religiosa que preocupa, igualmente, a la comunidad eclesial. La negación o limitación de los derechos humanos, en efecto, empobrece a la persona y a los pueblos igual o más que la privación de los bienes materiales. (25)

La obra evangelizadora de la Iglesia tiene, en este vasto campo de los derechos humanos, una tarea irrenunciable: manifestar la dignidad inviolable de toda persona humana. En cierto sentido es " la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana ". (26) La catequesis ha de prepararles para esa tarea.

La cultura y las culturas

20. El sembrador sabe que la semilla penetra en terrenos concretos y que necesita absorber todos los elementos necesarios para poder fructificar. (27) Sabe también que, a veces, algunos de esos elementos pueden perjudicar la germinación y la cosecha.

La Constitución *Gaudium et Spes* subraya la gran importancia de la ciencia y de la técnica en la gestación y desarrollo de la cultura moderna. El espíritu científico que dimana de ellas " modifica profundamente la tendencia cultural y las maneras de pensar ", (28) con grandes repercusiones humanas y religiosas. La racionalidad científica y experimental está profundamente enraizada en el hombre de hoy.

Sin embargo, la conciencia de que ese tipo de racionalidad no puede explicarlo todo gana hoy cada vez más terreno. Los propios hombres de ciencia constatan que, junto al rigor de la experimentación, es necesario otro tipo de sabiduría para poder comprender en profundidad al ser humano. La reflexión filosófica sobre el lenguaje hace ver, por ejemplo, que el pensamiento simbólico es una forma de acceso al misterio de la persona humana, inaccesible de otro modo. Se convierte, así, en indispensable un tipo de racionalidad que no divida al ser humano, que integre su afectividad, que lo unifique, dando un sentido más integral a su vida.

21. Junto a esta " forma de cultura más universal ", (29) hoy se constata también un creciente deseo de revalorizar las culturas autóctonas. La pregunta del Concilio sigue viva: " ¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? ". (30)

- En muchos lugares se toma conciencia de que las culturas tradicionales son agredidas, por las influencias exteriores dominantes y por la imitación alienante de formas de vida importadas. De esta manera, se van destruyendo gradualmente la identidad y los valores propios de los pueblos.

- También se constata la enorme influencia de los medios de comunicación los cuales, muchas veces, por intereses económicos o ideológicos, imponen una visión de la vida que no respeta la fisonomía cultural de los pueblos a los que se dirige.

La evangelización tiene, así, en la inculturación uno de sus mayores desafíos. La Iglesia, a la luz del Evangelio, ha de asumir todos los valores positivos de la cultura y de las culturas, (31) y discernir aquellos elementos que obstaculizan a las personas y a los pueblos el desarrollo de sus auténticas potencialidades.

La situación religioso-moral

22. Entre los elementos que componen el patrimonio cultural de un pueblo, el factor religioso-moral tiene para el sembrador una particular relevancia. En la cultura actual se da una persistente difusión de la indiferencia religiosa: " Son muchos los que, hoy en día, se desentienden de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita ". (32)

El ateísmo, en cuanto negación de Dios, " es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo ". (33) Adopta formas diversas, pero especialmente hoy aparece bajo la forma del secularismo, que consiste en una visión autónoma del hombre y del mundo " que se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios ". (34)

En el ámbito específicamente religioso, se dan signos de una " vuelta a lo sagrado " (35) y de una nueva sed de las cosas trascendentes y divinas. El mundo actual testimonia, de una manera cada vez más amplia y viva, " el despertar de una búsqueda religiosa ". (36) Este fenómeno, ciertamente, no carece de ambigüedad. (37) El amplio desarrollo de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos, y el resurgir del " fundamentalismo ", (38) son datos que interpelan seriamente a la Iglesia y que se deben analizar con cuidado.

23. La situación moral que hoy se observa está muy relacionada con la religiosa. En efecto, se detecta un oscurecimiento de la verdad ontológica de la persona humana. Y esto sucede como si el rechazo de Dios quisiera significar la ruptura interior de las aspiraciones del ser humano. (39) Se asiste así, en muchas partes, a un " relativismo ético que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral ". (40)

La evangelización encuentra en el terreno religioso-moral un campo preferente de actuación. La misión primordial de la Iglesia, en efecto, es anunciar a Dios, ser testimonio de El ante el mundo. Se trata de dar a conocer el verdadero rostro de Dios y su designio de amor y de salvación en favor de los hombres, tal como Jesús lo reveló.

Para preparar a tales testigos es necesario que la Iglesia desarrolle una catequesis que propicie el encuentro con Dios y afiance un vínculo permanente de comunión con El.

La Iglesia en el campo del mundo

La fe de los cristianos

24. Los discípulos de Jesús están inmersos en el mundo como levadura pero, al igual que en todo tiempo, no quedan inmunes de experimentar el influjo de las situaciones humanas. Por ello, es necesario plantearse la situación actual de la fe de los cristianos.

La renovación catequética en la Iglesia, desarrollada durante los últimos decenios, ha dado ya frutos muy positivos. (41) La catequesis de niños, de jóvenes y de adultos ha dado origen a un tipo de cristiano verdaderamente consciente de su fe y coherente con ella en su vida. Ha favorecido en ellos, en efecto:

- una nueva experiencia viva de Dios, como Padre misericordioso;
- un redescubrimiento más hondo de Jesucristo, no sólo en su divinidad, sino también en su verdadera humanidad;
- el sentirse, todos, corresponsables de la misión de la Iglesia en el mundo;
- la toma de conciencia de las exigencias sociales de la fe.

25. Sin embargo, ante el panorama religioso actual, se hace necesario que los hijos de la Iglesia verifiquen: " ¿En qué medida están también ellos afectados por la atmósfera de secularismo y relativismo ético? ". (42)

Un primer grupo está constituido por el " gran número de personas que recibieron el bautismo pero viven al margen de toda vida cristiana ". (43) Se trata, en efecto, de una muchedumbre de cristianos " no practicantes ", (44) aunque en el fondo del corazón de muchos el sentimiento religioso no haya desaparecido del todo. Despertarles a la fe es un verdadero reto para la Iglesia.

Junto a éstos, están también las " gentes sencillas ", (45) que se expresan a menudo con sentimientos religiosos muy sinceros y con una " religiosidad popular " (46) muy arraigada. Tienen una cierta fe, " pero conocen poco los fundamentos de la misma ". (47) También existen numerosos cristianos, intelectualmente más cultivados, pero con una formación religiosa recibida sólo en la infancia, que necesitan replantear y madurar su fe bajo una luz distinta. (48)

26. No falta, tampoco, un cierto número de bautizados que, lamentablemente, ocultan su identidad cristiana sea por una forma de diálogo interreligioso mal entendida, sea por una cierta reticencia a dar testimonio de su fe en Jesucristo en la sociedad contemporánea.

Estas situaciones de la fe de los cristianos reclaman con urgencia del sembrador el desarrollo de una nueva evangelización, (49) sobre todo en aquellas Iglesias de tradición cristiana donde el secularismo ha hecho más mella. En esta nueva situación, necesitada de evangelización, el anuncio misionero y la catequesis, sobre todo a jóvenes y adultos, constituyen una clara prioridad.

La vida interna de la comunidad eclesial

27. Es importante considerar también la vida misma de la comunidad eclesial, su calidad interna. Una primera consideración es descubrir cómo en la Iglesia se ha acogido y han ido madurando los frutos del Concilio Vaticano II. Los grandes documentos conciliares no han sido letra muerta: se constatan sus efectos. Las cuatro constituciones -Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Dei Verbum y Gaudium et Spes- han fecundado a la Iglesia. En efecto:

- La vida litúrgica es comprendida más profundamente como fuente y culmen de la vida eclesial.

- El Pueblo de Dios ha adquirido una conciencia más viva del " sacerdocio común ", (50) originado en el Bautismo. Así mismo, se descubre más y más la vocación universal a la santidad y un sentido más vivo del servicio a la caridad.

- La comunidad eclesial ha adquirido un sentido más vivo de la Palabra de Dios. La Sagrada Escritura, por ejemplo, es leída, gustada y meditada de una manera más intensa.

- La misión de la Iglesia en el mundo se percibe de una manera nueva. Sobre la base de una renovación interior, el Concilio ha abierto a los católicos a la exigencia de una evangelización vinculada necesariamente con la promoción humana, a la necesidad de diálogo con el mundo, con las culturas y religiones, y a la urgente búsqueda de la unidad entre los cristianos.

28. En medio de esta fecundidad se deben reconocer también " defectos y dificultades en la recepción del Concilio ". (51) A pesar de una doctrina eclesiológica tan amplia y profunda, se ha debilitado el sentido de pertenencia eclesial; se constata, con frecuencia, una " desafección hacia la Iglesia "; (52) se la contempla, muchas veces, de forma unilateral, como mera institución, privada de su misterio.

En algunas ocasiones, se han dado posiciones parciales y contrapuestas en la interpretación y aplicación de la renovación pedida a la Iglesia por el Concilio Vaticano II. Tales ideologías y comportamientos han conducido a fragmentaciones y a dañar el testimonio de comunión, indispensable para la evangelización.

La acción evangelizadora de la Iglesia, y en ella la catequesis, debe buscar más decididamente una sólida cohesión eclesial. Para ello es urgente promover y ahondar una auténtica eclesiología de comunión, (53) a fin de generar en los cristianos una sólida espiritualidad eclesial.

Situación de la catequesis: vitalidad y problemas

29. Muchos son los aspectos positivos de la catequesis en estos últimos años, que muestran su vitalidad. Entre ellos cabe destacar:

- El gran número de sacerdotes, religiosos y laicos que se consagran con entusiasmo y constancia a la catequesis. Es una de las acciones eclesiales más relevantes.

- También hay que destacar el carácter misionero de la catequesis actual y su tendencia a asegurar la adhesión a la fe por parte de los catecúmenos y de los catequizandos, en medio de un mundo donde el sentido religioso se oscurece. En esta dinámica se toma clara conciencia de que la catequesis debe adquirir el carácter de la formación integral, y no reducirse a una mera enseñanza: deberá empeñarse, en efecto, en suscitar una verdadera conversión. (54)

- En sintonía con lo anterior, tiene extraordinaria importancia el incremento que va adquiriendo la catequesis de adultos (55) en el proyecto de catequesis de numerosas Iglesias particulares. Esta opción aparece como prioritaria en los planes pastorales de muchas diócesis. Igualmente, en algunos movimientos y grupos eclesiales ocupa un lugar central.

- Favorecido sin duda por las orientaciones recientes del Magisterio, el pensamiento catequético ha ganado, en nuestro tiempo, en densidad y profundidad. En este sentido, muchas Iglesias particulares cuentan ya con adecuadas y oportunas orientaciones pastorales.

30. Algunos problemas, sin embargo, deben hoy ser examinados con particular cuidado, tratando de encontrar solución a los mismos:

- El primero se refiere a la concepción de la catequesis como escuela de fe, como aprendizaje y entrenamiento de toda la vida cristiana, concepción que no ha penetrado plenamente en la conciencia de los catequistas.

En lo que concierne a la orientación de fondo, el concepto de "Revelación" impregna ordinariamente la actividad catequética; sin embargo, el concepto conciliar de "Tradición" tiene un menor influjo en cuanto elemento realmente inspirador. De hecho, en muchas catequesis, la referencia a la Sagrada Escritura es casi exclusiva, sin que la reflexión y la vida dos veces milenaria de la Iglesia (56) la acompañe de modo suficiente. La naturaleza eclesial de la catequesis aparece, en este caso, menos clara. La interrelación entre la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio, "cada uno a su modo", (57) no fecunda aún de modo armonioso la transmisión catequética de la fe.

- Respecto a la finalidad de la catequesis, que trata de propiciar la comunión con Jesucristo, es necesaria una presentación más equilibrada de toda la verdad del misterio de Cristo. A veces se insiste sólo en su humanidad, sin hacer explícita referencia a su divinidad; en otras ocasiones, menos frecuentes en nuestro tiempo, se acentúa tan exclusivamente su divinidad que no se pone de relieve la realidad del misterio de la Encarnación del Verbo. (58)

- Acerca del contenido de la catequesis, subsisten varios problemas. Existen ciertas lagunas doctrinales sobre la verdad de Dios y del hombre, sobre el pecado y la gracia, y sobre los novísimos. Existe la necesidad de una más sólida formación moral; se advierte una inadecuada presentación de la historia de la Iglesia y una escasa relevancia de su doctrina social. En algunas regiones proliferan catecismos y textos de iniciativa particular, con tendencias selectivas y acentuaciones tan diversas que llegan a dañar la necesaria convergencia en la unidad de la fe. (59)

- "La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental". (60) A menudo, sin embargo, la práctica catequética muestra una vinculación débil y fragmentaria con la liturgia: una limitada atención a los signos y ritos litúrgicos, una escasa valoración de las fuentes litúrgicas, itinerarios catequéticos poco o nada conectados con el año litúrgico y una presencia marginal de celebraciones en

los itinerarios de la catequesis.

- En lo que concierne a la pedagogía, después de una acentuación excesiva del valor del método y de las técnicas por parte de algunos, no se atiende aún debidamente a las exigencias y originalidad de la pedagogía propia de la fe. (61) Se cae con facilidad en el dualismo " contenido-método ", con reduccionismos en uno u otro sentido. Respecto a la dimensión pedagógica, no se ha ejercido siempre el necesario discernimiento teológico.

- Por lo que concierne a la diversidad de culturas en relación al servicio de la fe, está el problema de saber transmitir el Evangelio en el horizonte cultural de los pueblos a los que se dirige, de modo que pueda ser percibido realmente como una gran noticia para la vida de las personas y de la sociedad. (62)

- La formación al apostolado y a la misión es una de las tareas fundamentales de la catequesis. Sin embargo, mientras crece en la actividad catequética una nueva sensibilidad para formar a los fieles laicos para el testimonio cristiano, el diálogo interreligioso y el compromiso en el mundo, la educación en el sentido de la " misión ad gentes " es aún débil e inadecuada. A menudo, la catequesis ordinaria concede a las misiones una atención marginal y de carácter ocasional.

La siembra del Evangelio

31. Analizado el terreno, el sembrador envía a sus operarios a anunciar el Evangelio por todo el mundo, comunicándoles la fuerza de su Espíritu. Al mismo tiempo les muestra cómo leer los signos de los tiempos y les pide una preparación muy cuidada para realizar la siembra.

Cómo leer los signos de los tiempos

32. La voz del Espíritu que Jesús, de parte del Padre, ha enviado a sus discípulos resuena también en los acontecimientos mismos de la historia. (63) Tras los datos cambiantes de la situación actual, y en las motivaciones profundas de los desafíos que se le presentan a la evangelización, es necesario descubrir " los signos de la presencia y del designio de Dios ". (64) Se trata de un análisis que debe hacerse a la luz de la fe, con actitud de comprensión. Valiéndose de las ciencias humanas, (65) siempre necesarias, la Iglesia trata de descubrir el sentido de la situación actual dentro de la historia de la salvación. Sus juicios sobre la realidad son siempre diagnósticos para la misión.

Algunos retos para la catequesis

33. Para poder expresar su vitalidad y eficacia, la catequesis debe asumir, hoy, los siguientes desafíos y opciones:

- ante todo debe ser propuesta como un servicio fundamental, interior a la evangelización de la Iglesia, y con un acentuado carácter misionero;

- debe dirigirse a sus destinatarios de siempre, que han sido y siguen siendo los niños, los adolescentes, los jóvenes y los adultos, y debe hacerlo a partir, sobre todo, de estos últimos;

- a ejemplo de la catequesis patrística, debe moldear la personalidad creyente y, en consecuencia, ser una verdadera y propia escuela de pedagogía cristiana;

- debe anunciar los misterios esenciales del cristianismo, promoviendo la experiencia trinitaria de la vida en Cristo como centro de la vida de fe;

- debe considerar, como tarea prioritaria, la preparación y formación de catequistas dotados de una profunda fe.

PRIMERA PARTE

LA CATEQUESIS EN LA MISIÓN EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

" Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio a toda la creación " (Mc 16,15).

" Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado " (Mt 28, 19-20).

" Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra " (Hch 1,8).

El mandato misionero de Jesús

34. Jesús, después de su resurrección, envió de parte del Padre al Espíritu Santo para que llevase a cabo desde dentro la obra de la salvación y animase a los discípulos a continuar su propia misión en el mundo entero, como él a su vez había sido enviado por el Padre. Él fue el primero y más grande evangelizador. Anunció el Reino de Dios, (66) como nueva y definitiva intervención divina en la historia, y definió este anuncio como " el Evangelio ", es decir, la buena noticia. A él dedicó toda su existencia terrena: dio a conocer el gozo de pertenecer al Reino, (67) sus exigencias y su " carta magna ", (68) los misterios que encierra, (69) la vida fraterna de los que entran en él, (70) y su plenitud futura. (71)

Significado y finalidad de esta parte

35. Esta primera parte trata de definir el carácter propio de la catequesis.

El capítulo primero, de fundamentación teológica, recuerda brevemente el concepto de Revelación expuesto en la Constitución conciliar Dei Verbum. Dicha concepción determina, de manera específica, el modo de concebir el ministerio de la Palabra. Los conceptos de Palabra de Dios, Evangelio, Reino de Dios y Tradición, presentes en esta Constitución dogmática, fundamentan el significado de catequesis. Junto a ellos, el concepto de evangelización es referente obligado para la catequesis. Su dinámica y sus elementos, son expuestos, con una nueva y profunda precisión, en la Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi.

El capítulo segundo sitúa a la catequesis en el marco de la evangelización y la pone en relación con las otras formas del ministerio de la Palabra de Dios. Gracias a esta relación se descubre más fácilmente el carácter propio de la catequesis.

El capítulo tercero analiza más directamente la catequesis en sí misma: su naturaleza eclesial, su finalidad vinculativa de comunión con Jesucristo, sus tareas, y la inspiración catecumenal que la anima.

La concepción que se tenga de la catequesis condiciona profundamente la selección y organización de sus contenidos (cognoscitivos, experienciales, comportamentales), precisa sus destinatarios y define la pedagogía que se requiere para la consecución de sus objetivos.

El término " catequesis " ha experimentado una evolución semántica durante los veinte siglos de la historia de la Iglesia. En este Directorio la concepción de catequesis se inspira en los Documentos del Magisterio Pontificio post-conciliar y, sobre todo, en Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae y Redemptoris Missio.

CAPÍTULO I

La revelación y su transmisión mediante la evangelización

" Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en Cristo,... dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su designio benevolente, que en El se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza " (Ef 1,3-10).

La Revelación del designio benevolente de Dios

36. " Dios, creando y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo ". (72) El hombre, que por su naturaleza y vocación es " capaz de Dios ", cuando escucha el mensaje de las criaturas puede alcanzar la certeza de la existencia de Dios como causa y fin de todo y que El puede revelarse al hombre.

La Constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II ha descrito la Revelación como el acto por el cual Dios se manifiesta personalmente a los hombres. Dios se muestra, en efecto, como quien quiere comunicarse a Sí mismo, haciendo a la persona humana partícipe de su naturaleza divina. (73) Es así como realiza su designio de amor.

" Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad... para invitar a los hombres a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía ". (74)

37. Este designio benevolente (75) del Padre, revelado plenamente en Jesucristo, se realiza con la fuerza del Espíritu Santo.

Lleva consigo:

- la revelación de Dios, de su " verdad íntima ", (76) de su " secreto ", (77) así como de la verdadera vocación y dignidad de la persona humana; (78)

- el ofrecimiento de la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios, (79) que implica la liberación del mal, del pecado y de la muerte; (80)

- la definitiva llamada para reunir a todos los hijos dispersos en la familia de Dios, realizando así entre los hombres la unión fraterna. (81)

La Revelación: hechos y palabras

38. Dios, en su inmensidad, para revelarse a la persona humana, utiliza una pedagogía: (82) se sirve de acontecimientos y palabras humanas para comunicar su designio; y lo hace progresivamente, por etapas, (83) para mejor acercarse a los hombres. Dios, en efecto, obra de tal manera que los hombres llegan al conocimiento de su plan salvador mediante los acontecimientos de la historia de la salvación y las palabras divinamente inspiradas que los acompañan y explican.

" Este plan de la Revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas, de forma que

- las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan;

- a su vez, las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas ". (84)

39. También la evangelización, que transmite al mundo la Revelación, se realiza con obras y palabras. Es, a un tiempo, testimonio y anuncio, palabra y sacramento, enseñanza y compromiso.

La catequesis, por su parte, transmite los hechos y las palabras de la Revelación: debe proclamarlos y narrarlos y, al mismo tiempo, esclarecer los profundos misterios que contienen. Aún más, por ser la Revelación fuente de luz para la persona humana, la catequesis no sólo recuerda las maravillas de Dios hechas en el pasado sino que, a la luz de la misma Revelación, interpreta los signos de los tiempos y la vida de los hombres y mujeres, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación del mundo. (85)

Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación

40. Dios se reveló progresivamente a los hombres, por medio de los profetas y de los acontecimientos salvíficos, hasta que culminó su revelación enviando a su propio Hijo: (86)

" Jesucristo, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, y con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación ". (87)

Jesucristo no sólo es el mayor de los profetas sino que es el Hijo eterno de Dios hecho hombre. El es, por tanto, el acontecimiento último hacia el que convergen todos los acontecimientos de la historia de la salvación. (88) El es, en efecto, " la Palabra única, perfecta y definitiva del Padre ". (89)

41. El ministerio de la Palabra debe destacar esta admirable característica, propia de la economía de la Revelación: el Hijo de Dios entra en la historia de los hombres, asume la vida y la muerte humanas y realiza la alianza nueva y definitiva entre Dios y los hombres. Es tarea propia de la catequesis mostrar quién es Jesucristo: su vida y su misterio, y presentar la fe cristiana como seguimiento de su persona. (90) Para ello, ha de apoyarse continuamente en los evangelios, que " son el corazón de toda la Escritura, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador ". (91)

El hecho de que Jesucristo sea la plenitud de la Revelación es el fundamento del " cristocentrismo " (92) de la catequesis: el misterio de Cristo, en el mensaje revelado, no es un elemento más junto a otros, sino el centro a partir del cual los restantes elementos se jerarquizan y se iluminan.

La transmisión de la Revelación por medio de la Iglesia, obra del Espíritu Santo

42. La Revelación de Dios, culminada en Jesucristo, está destinada a toda la humanidad: " Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad " (1 Tm 2,4). En virtud de esta voluntad salvífica universal, Dios ha dispuesto que la Revelación se transmitiera a todos los pueblos, a todas las generaciones, y permaneciese íntegra para siempre. (93)

43. Para cumplir este designio divino, Jesucristo instituyó la Iglesia sobre el fundamento de los Apóstoles y, enviándoles de parte del Padre el Espíritu Santo, les mandó predicar el Evangelio por todo el mundo. Los Apóstoles, con palabras, obras y escritos, cumplieron fielmente este mandato. (94)

Esta Tradición apostólica se perpetúa en la Iglesia y por la Iglesia. Toda ella, pastores y fieles, vela por su conservación y transmisión. El Evangelio, en efecto, se conserva íntegro y vivo en la Iglesia: los discípulos de Jesucristo lo contemplan y meditan sin cesar, lo viven en su existencia diaria y lo anuncian en la misión. El Espíritu Santo fecunda constantemente la Iglesia en esta vivencia del Evangelio, la hace crecer continuamente en la inteligencia del mismo, y la impulsa y sostiene en la tarea de anunciarlo por todos los confines del mundo. (95)

44. La conservación íntegra de la Revelación, Palabra de Dios contenida en la Tradición y en la Escritura, así como su continua transmisión, están garantizadas en su autenticidad. El Magisterio de la Iglesia, sostenido por el Espíritu Santo y dotado del " carisma de la verdad ", ejerce la función de " interpretar auténticamente la Palabra de Dios ". (96)

45. La Iglesia, " sacramento universal de salvación ", (97) movida por el Espíritu Santo, transmite la Revelación mediante la evangelización: anuncia la buena nueva del designio salvífico del Padre y, en los sacramentos, comunica los dones divinos.

A Dios que se revela se le debe la obediencia de la fe, por la cual el hombre se adhiere libremente al " Evangelio de la gracia de Dios " (Hch 20,24), con asentimiento pleno de la inteligencia y de la voluntad. Guiado por la fe, don del Espíritu, el hombre llega a contemplar y gustar al Dios del amor, que en Cristo ha revelado las riquezas de su gloria. (98)

La evangelización (99)

46. La Iglesia " existe para evangelizar ", (100) esto es, para " llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad ". (101)

El mandato misionero de Jesús comporta varios aspectos, íntimamente unidos entre sí: " anunciad " (Mc 16,15), " haced discípulos y enseñad ", (102) " sed mis testigos ", (103) " bautizad ", (104) " haced esto en memoria mía " (Lc 22,19), " amaos unos a otros " (Jn 15,12). Anuncio, testimonio, enseñanza, sacramentos, amor al prójimo, hacer discípulos: todos estos aspectos son vías y medios para la transmisión del único Evangelio y constituyen los elementos de la evangelización.

Algunos de estos elementos revisten una importancia tan grande que, a veces, se tiende a identificarlos con la acción evangelizadora. Sin embargo, " ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización ". (105) Se corre el riesgo de empobrecerla e, incluso, de mutilarla. Al contrario, ella debe desplegar " toda su integridad " (106) e incorporar sus intrínsecas bipolaridades: testimonio y anuncio, (107) palabra y sacramento, (108) cambio interior y transformación social. (109) Los agentes de la evangelización han de saber operar con una " visión global " (110) de la misma e identificarla con el conjunto de la misión de la Iglesia. (111)

El proceso de la evangelización

47. La Iglesia, aun conteniendo en sí permanentemente la plenitud de los medios de salvación, obra de modo gradual. (112) El decreto conciliar Ad Gentes (113) ha clarificado bien la dinámica del proceso evangelizador: testimonio cristiano, diálogo y presencia de la caridad (nn. 11-12), anuncio del Evangelio y llamada a la conversión (n. 13), catecumenado e iniciación cristiana (n. 14), formación de la comunidad cristiana, por medio de los sacramentos, con sus ministerios (nn. 15-18). 113 Este es el dinamismo de la implantación y edificación de la Iglesia.

48. Según esto, hemos de concebir la evangelización como el proceso, por el que la Iglesia, movida por el Espíritu, anuncia y difunde el Evangelio en todo el mundo, de tal modo que ella:

- Impulsada por la caridad, impregna y transforma todo el orden temporal, asumiendo y renovando las culturas; (114)

- da testimonio (115) entre los pueblos de la nueva manera de ser y de vivir que caracteriza a los cristianos;

- y proclama explícitamente el Evangelio, mediante el "primer anuncio ", (116) llamando a la conversión. (117)

- Inicia en la fe y vida cristiana, mediante la " catequesis " (118) y los " sacramentos de iniciación ", (119) a los que se convierten a Jesucristo, o a los que reemprenden el camino de su seguimiento, incorporando a unos y reconduciendo a otros a la comunidad cristiana. (120)

- Alimenta constantemente el don de la comunión (121) en los fieles mediante la educación permanente de la fe (homilía, otras formas del ministerio de la Palabra), los sacramentos y el ejercicio de la caridad;

- y suscita continuamente la misión, (122) al enviar a todos los discípulos de Cristo a anunciar el Evangelio, con palabras y obras, por todo el mundo.

49. El proceso evangelizador, (123) por consiguiente, está estructurado en etapas o " momentos esenciales ": (124) la acción misionera para los no creyentes y para los que viven en la indiferencia religiosa; la acción catequético-iniciatoria para los que optan por el Evangelio y para los que necesitan completar o reestructurar su iniciación; y la acción pastoral para los fieles cristianos ya maduros, en el seno de la comunidad cristiana. (125) Estos momentos, sin embargo, no son etapas cerradas: se reiteran siempre que sea necesario, ya que tratan de dar el alimento evangélico más adecuado al crecimiento espiritual de cada persona o de la misma comunidad.

El ministerio de la Palabra de Dios en la evangelización

50. El ministerio de la Palabra (126) es elemento fundamental de la evangelización. La presencia cristiana en medio de los diferentes grupos humanos y el testimonio de vida necesitan ser esclarecidos y justificados por el anuncio explícito de Jesucristo, el Señor. " No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios ". (127) También quienes son ya discípulos de Cristo necesitan ser alimentados constantemente con la Palabra de Dios para crecer en su vida cristiana. (128)

El ministerio de la Palabra, al interior de la evangelización, transmite la Revelación por medio de la Iglesia, valiéndose de " palabras " humanas. Pero éstas siempre están referidas a las " obras ": a las que Dios realizó y sigue realizando, especialmente en la liturgia; al testimonio de vida de los cristianos; a la acción transformadora que éstos, unidos a tantos hombres de buena voluntad, realizan en el mundo. Esta palabra humana de la Iglesia es el medio de que se sirve el Espíritu Santo para continuar el diálogo con la humanidad. El es, efectivamente, el agente principal del ministerio de la Palabra y por quien " la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo ". (129)

El ministerio de la Palabra se ejerce " de forma múltiple ". (130) La Iglesia, desde la época apostólica, (131) en su deseo de ofrecer la Palabra de Dios de la manera más conveniente, ha realizado este ministerio a través de formas muy variadas. (132) Todas ellas sirven para canalizar aquellas funciones básicas que el ministerio de la Palabra está llamado a desplegar.

Funciones y formas del ministerio de la Palabra de Dios

51. Las principales funciones del ministerio de la Palabra son las siguientes:

- Convocatoria y llamada a la fe

Es la función que más inmediatamente se desprende del mandato misionero de Jesús. Se realiza mediante el "primer anuncio", dirigido a los no creyentes: aquellos que han hecho una opción de incredulidad, los bautizados que viven al margen de la vida cristiana, los que pertenecen a otras religiones... (133) El despertar religioso de los niños, en las familias cristianas, es también una forma eminente de esta función.

- La función de iniciación

Aquel que, movido por la gracia, decide seguir a Jesucristo es " introducido en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del Pueblo de Dios ". (134) La Iglesia realiza esta función, fundamentalmente, por medio de la catequesis, en íntima relación con los sacramentos de la iniciación, tanto si van a ser recibidos como si ya se han recibido. Formas importantes son: la catequesis de adultos no bautizados, en el catecumenado; la catequesis de adultos bautizados que desean volver a la fe, o de los que necesitan completar su iniciación; la catequesis de niños y jóvenes, que tiene de por sí un carácter iniciatorio. También la educación cristiana familiar y la enseñanza religiosa escolar ejercen una función de iniciación.

- La educación permanente de la fe

En diversas regiones es llamada también " catequesis permanente ". (135) Se dirige a los cristianos iniciados en los elementos básicos, que necesitan alimentar y madurar constantemente su fe a lo largo de toda la vida. Es una función que se realiza a través de formas muy variadas: " sistemáticas y ocasionales, individuales y comunitarias, organizadas y espontáneas, etc. ". (136)

- La función litúrgica

El ministerio de la Palabra tiene, asimismo, una función litúrgica, ya que cuando se realiza al interior de una acción sagrada es parte integrante de la misma. (137) Este ministerio se expresa de modo eminente a

través de la homilía. Otras formas, son las intervenciones y exhortaciones durante las celebraciones de la palabra. Hay que referirse también a la preparación inmediata a los diversos sacramentos y a las celebraciones sacramentales, sobre todo a la participación de los fieles en la Eucaristía, que es la forma frontal de la educación de la fe.

- La función teológica

Trata de desarrollar la inteligencia de la fe, situándose en la dinámica de la " fides quaerens intellectum ", es decir, de la fe que busca entender. (138) La teología, para cumplir esta función, necesita confrontarse o dialogar con las formas filosóficas del pensamiento, con los humanismos que configuran la cultura y con las ciencias del hombre. Se canaliza a través de formas que promueven " la enseñanza sistemática y la investigación científica de las verdades de la fe ". (139)

52. Formas importantes del ministerio de la Palabra son: el primer anuncio o predicación misionera, la catequesis pre y post bautismal, la forma litúrgica y la forma teológica. Ocurre, a menudo, que tales formas -por circunstancias pastorales- deben asumir más de una función. La catequesis, por ejemplo, junto a su función de iniciación, debe asumir frecuentemente tareas misioneras. La misma homilía, según las circunstancias, convendrá que asuma las funciones de convocatoria y de iniciación orgánica.

La conversión y la fe

53. La evangelización, al anunciar al mundo la Buena Nueva de la Revelación, invita a hombres y mujeres a la conversión y a la fe. (140) La llamada de Jesús, " convertíos y creed el Evangelio " (Mc 1,15), sigue resonando, hoy, mediante la evangelización de la Iglesia.

La fe cristiana es, ante todo, conversión a Jesucristo, (141) adhesión plena y sincera a su persona y decisión de caminar en su seguimiento. (142) La fe es un encuentro personal con Jesucristo, es hacerse discípulo suyo. Esto exige el compromiso permanente de pensar como El, de juzgar como El y de vivir como El lo hizo. (143) Así, el creyente se une a la comunidad de los discípulos y hace suya la fe de la Iglesia. (144)

54. Este " sí " a Jesucristo, plenitud de la Revelación del Padre, encierra en sí una doble dimensión: la entrega confiada a Dios y el asentimiento cordial a todo lo que El nos ha revelado. Esto sólo es posible por la acción del Espíritu Santo. (145)

" Por la fe,

- el hombre se entrega entera y libremente a Dios

- y le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios ha revelado ". (146)

" Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que lo atestigua ". (147)

55. La fe lleva consigo un cambio de vida, una " metanoia ", (148) es decir, una transformación profunda de la mente y del corazón: hace así que el creyente viva esa " nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio ". (149) Y este cambio de vida se manifiesta en todos los niveles de la existencia del cristiano: en su vida interior de adoración y acogida de la voluntad divina; en su participación activa en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional; en el desempeño de las actividades económicas y sociales.

La fe y la conversión brotan del corazón, es decir, de lo más profundo de la persona humana, afectándola por entero. Al encontrar a Jesucristo, y al adherirse a El, el ser humano ve colmadas sus aspiraciones más hondas: encuentra lo que siempre buscó y además de manera sobreabundante. (150) La fe responde a

esa " espera ", (151) a menudo no consciente y siempre limitada, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre mismo y sobre el destino que le espera. Es como un agua pura (152) que reaviva el camino del ser humano, peregrino en busca de su hogar.

La fe es un don de Dios. Sólo puede nacer en el fondo del corazón humano como fruto de " la gracia que previene y ayuda ", (153) y como respuesta, enteramente libre, a la moción del Espíritu Santo, que mueve el corazón y lo convierte a Dios, " dándole la dulzura en el asentir y creer a la verdad ". (154)

La Virgen María vivió de la manera más perfecta estas dimensiones de la fe. La Iglesia venera en ella " la realización más pura de la fe ". (155)

El proceso de conversión permanente

56. La fe es un don destinado a crecer en el corazón de los creyentes. (156) La adhesión a Jesucristo, en efecto, da origen a un proceso de conversión permanente que dura toda la vida. (157) Quien accede a la fe es como un niño recién nacido (158) que, poco a poco, crecerá y se convertirá en un ser adulto, que tiende al " estado de hombre perfecto ", (159) a la madurez de la plenitud de Cristo.

En el proceso de la fe y de la conversión se pueden destacar, desde el punto de vista teológico, varios momentos importantes:

a) El interés por el Evangelio. El primer momento se produce cuando en el corazón del no creyente, del indiferente o del que pertenece a otra religión, brota, como consecuencia del primer anuncio, un interés por el Evangelio, sin ser todavía una decisión firme. Ese primer movimiento del espíritu humano en dirección a la fe, que ya es fruto de la gracia, recibe varios nombres: " atracción a la fe ", (160) " preparación evangélica ", (161) inclinación a creer, " búsqueda religiosa ". (162) La Iglesia denomina " simpatizantes " (163) a los que muestran esta inquietud.

b) La conversión. Este primer interés por el Evangelio necesita un tiempo de búsqueda (164) para poder llegar a ser una opción firme. La decisión por la fe debe ser sopesada y madurada. Esa búsqueda, impulsada por la acción del Espíritu Santo y el anuncio del kerigma, prepara la conversión, que será -ciertamente- " inicial ", (165) pero que lleva consigo la adhesión a Jesucristo y la voluntad de caminar en su seguimiento. Sobre esta " opción fundamental " descansa toda la vida cristiana del discípulo del Señor. (166)

c) La profesión de fe. La entrega a Jesucristo genera en los creyentes el deseo de conocerle más profundamente y de identificarse con Él. La catequesis les inicia en el conocimiento de la fe y en el aprendizaje de la vida cristiana, favoreciendo un camino espiritual que provoca un " cambio progresivo de actitudes y costumbres ", (167) hecho de renunciaciones y de luchas, y también de gozos que Dios concede sin medida. El discípulo de Jesucristo es ya apto, entonces, para realizar una viva, explícita y operante profesión de fe. (168)

d) El camino hacia la perfección. Esa madurez básica, de la que brota la profesión de fe, no es el punto final en el proceso permanente de la conversión. La profesión de fe bautismal se sitúa en los cimientos de un edificio espiritual destinado a crecer. El bautizado, impulsado siempre por el Espíritu, alimentado por los sacramentos, la oración y el ejercicio de la caridad, y ayudado por las múltiples formas de educación permanente de la fe, busca hacer suyo el deseo de Cristo: " Vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto ". (169) Es la llamada a la plenitud que se dirige a todo bautizado.

57. El ministerio de la Palabra está al servicio de este proceso de conversión plena. El primer anuncio tiene el carácter de llamar a la fe; la catequesis el de fundamentar la conversión, estructurando básicamente la vida cristiana; y la educación permanente de la fe, en la que destaca la homilía, el carácter de ser el alimento constante que todo organismo adulto necesita para vivir. (170)

Diferentes situaciones socio-religiosas ante la evangelización

58. La evangelización del mundo se encuentra ante un panorama religioso muy diversificado y cambiante, en el que se pueden distinguir, fundamentalmente, " tres situaciones " (171) que piden respuestas adecuadas y diferenciadas.

a) La situación de aquellos " pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales, donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos ". (172) Esta situación reclama la misión ad gentes, (173) con una acción evangelizadora centrada, preferentemente, en los jóvenes y en los adultos. Su peculiaridad consiste en el hecho de dirigirse a los no cristianos invitándoles a la conversión. La catequesis, en esta situación, se desarrolla ordinariamente en el interior del catecumenado bautismal.

b) Hay, además, situaciones en que, en un contexto socio-cultural determinado, están presentes de manera muy significativa " comunidades cristianas dotadas de estructuras eclesiales adecuadas y sólidas, que tienen un gran fervor de fe y de vida; que irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente, y sienten el compromiso de la misión universal ". (174) Estas comunidades necesitan una intensa acción pastoral de la Iglesia, puesto que son personas y familias con un hondo sentido cristiano. En tal situación, es necesario que la catequesis de niños, adolescentes y jóvenes desarrolle verdaderos procesos de iniciación cristiana, bien articulados, que les permitan acceder a la edad adulta con una fe madura, y que de evangelizados se conviertan en evangelizadores. También en estas situaciones, los adultos son destinatarios de modalidades diversas de formación cristiana.

c) En muchos países de tradición cristiana, y a veces también en las Iglesias más jóvenes, se da una "situación intermedia", (175) ya que en ella " grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio". (176) Esta situación requiere una nueva evangelización. Su peculiaridad consiste en que la acción misionera se dirige a bautizados de toda edad, que viven en un contexto religioso de referencias cristianas, percibidas sólo exteriormente. En esta situación, el primer anuncio y una catequesis fundante constituyen la opción prioritaria.

Mutua conexión entre las acciones evangelizadoras correspondientes a estas situaciones

59. Estas situaciones socio-religiosas son, obviamente, diferentes y no es justo equipararlas. Tal diversidad, que siempre se ha dado en la misión de la Iglesia, adquiere hoy, en este mundo cambiante, una novedad. En efecto, frecuentemente conviven juntas en un mismo territorio. En muchas grandes ciudades, por ejemplo, la situación que reclama una " misión ad gentes " y la que pide una " nueva evangelización " coexisten simultáneamente. Junto a ellas, están dinámicamente presentes comunidades cristianas misioneras, alimentadas por una " acción pastoral " adecuada. Hoy es frecuente, que en el territorio de una Iglesia particular, haya que atender al conjunto de estas situaciones. " No es fácil definir los confines entre atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y acción misionera específica, y no es pensable crear entre ellos barreras o compartimentos estancos ". (177) De hecho, " cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda ". (178)

Por eso, en orden al mutuo enriquecimiento de unas acciones evangelizadoras que conviven juntas, conviene tener presente que:

- La " misión ad gentes ", sea cual sea la zona o el ámbito en que se realice, es la responsabilidad más específicamente misionera que Jesús ha confiado a su Iglesia y, por tanto, es el paradigma del conjunto de la acción misionera de la Iglesia. La " nueva evangelización " no puede suplantar o sustituir a la " misión ad gentes ", que sigue siendo la actividad misionera específica y tarea primaria. (179)

- " El modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, que es formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual ". (180) Esta formación catecumenal ha de inspirar, en sus objetivos y en su dinamismo, a las otras formas de catequesis.

- " La catequesis de adultos, al ir dirigida a personas capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenan ". (181) Esto implica que la catequesis de las otras edades debe tenerla como punto de referencia, y articularse con ella en un proyecto catequético coherente de pastoral diocesana.

De este modo, la catequesis, situada en el interior de la misión evangelizadora de la Iglesia como " momento " esencial de la misma, recibe de la evangelización un dinamismo misionero que la fecunda interiormente y la configura en su identidad. El ministerio de la catequesis aparece, así, como un servicio eclesial fundamental en la realización del mandato misionero de Jesús.

CAPÍTULO II

La catequesis en el proceso de la evangelización

" Lo que oímos y aprendimos, lo que nuestros padres nos contaron no lo ocultaremos a sus hijos, lo contaremos a la futura generación: las alabanzas del Señor, su poder, las maravillas que realizó " (Sal 78,3-4).

" Apolo había sido catequizado en el camino del Señor y, con fervor de espíritu, hablaba y enseñaba con todo esmero lo referente a Jesús " (Hch 18,25).

60. En este capítulo se muestra la relación de la catequesis con los otros elementos de la evangelización, de la que es parte integrante.

En este sentido se describe, en primer lugar, la relación de la catequesis con el primer anuncio, que se realiza en la misión. Se muestra, después, la íntima conexión entre la catequesis y los sacramentos de la iniciación cristiana. A continuación se hace ver el papel fundamental de la catequesis en la vida ordinaria de la Iglesia en su tarea de educar permanentemente en la fe.

Hay que dar una consideración especial a la relación de la catequesis con la enseñanza religiosa escolar, ya que ambas acciones están profundamente relacionadas y, junto a la educación cristiana familiar, son fundamentales para la formación de la infancia y de la juventud.

Primer anuncio y catequesis

61. El primer anuncio se dirige a los no creyentes y a los que, de hecho, viven en la indiferencia religiosa. Asume la función de anunciar el Evangelio y llamar a la conversión. La catequesis, " distinta del primer anuncio del Evangelio ", (182) promueve y hace madurar esta conversión inicial, educando en la fe al convertido e incorporándolo a la comunidad cristiana. La relación entre ambas formas del ministerio de la Palabra es, por tanto, una relación de distinción en la complementariedad.

El primer anuncio, que todo cristiano está llamado a realizar, participa del " id " (183) que Jesús propuso a sus discípulos: implica, por tanto, salir, adelantarse, proponer. La catequesis, en cambio, parte de la condición que el mismo Jesús indicó, " el que crea ", (184) el que se convierta, el que se decida. Las dos acciones son esenciales y se reclaman mutuamente: ir y acoger, anunciar y educar, llamar e incorporar.

62. En la práctica pastoral, sin embargo, las fronteras entre ambas acciones no son fácilmente delimitables. Frecuentemente, las personas que acceden a la catequesis necesitan, de hecho, una verdadera conversión. Por eso, la Iglesia desea que, ordinariamente, una primera etapa del proceso catequizador esté dedicada a asegurar la conversión. (185) En la " misión ad gentes ", esta tarea se realiza en el " precathecumenado ". (186) En la situación que requiere la " nueva evangelización " se realiza por medio de la " catequesis kerigmática ", que algunos llaman " precatequesis ", (187) porque, inspirada en el precathecumenado, es una propuesta de la Buena Nueva en orden a una opción sólida de fe. Sólo a

partir de la conversión, y contando con la actitud interior de " el que crea ", la catequesis propiamente dicha podrá desarrollar su tarea específica de educación de la fe. (188)

El hecho de que la catequesis, en un primer momento, asuma estas tareas misioneras, no dispensa a una Iglesia particular de promover una intervención institucionalizada del primer anuncio, como la actuación más directa del mandato misionero de Jesús. La renovación catequética debe cimentarse sobre esta evangelización misionera previa.

La catequesis al servicio de la iniciación cristiana

La catequesis, "momento" esencial del proceso de la evangelización

63. La Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, cuando sitúa a la catequesis dentro de la misión de la Iglesia, recuerda que la evangelización es una realidad rica, compleja y dinámica, que comprende " momentos " esenciales y diferentes entre sí. Y añade: " La catequesis es uno de esos momentos -y cuán señalado- en el proceso total de la evangelización ". (189) Esto quiere decir que hay acciones que " preparan " (190) a la catequesis y acciones que " emanan " (191) de ella.

El " momento " de la catequesis es el que corresponde al período en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando una fundamentación a esa primera adhesión. Los convertidos, mediante " una enseñanza y aprendizaje convenientemente prolongado de toda la vida cristiana ", (192) son iniciados en el misterio de la salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio. Se trata, en efecto, " de iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana ". (193)

64. La catequesis, al realizar con diferentes formas esta función de iniciación del ministerio de la Palabra, lo que hace es poner los cimientos del edificio de la fe. (194) Otras funciones de ese mismo ministerio irán construyendo, después, las diversas plantas de ese mismo edificio.

La catequesis de iniciación es, así, el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la acción pastoral, que alimenta constantemente a la comunidad cristiana. No es, por tanto, una acción facultativa, sino una acción básica y fundamental en la construcción tanto de la personalidad del discípulo como de la comunidad. Sin ella la acción misionera no tendría continuidad y sería infecunda. Sin ella la acción pastoral no tendría raíces y sería superficial y confusa: cualquier tormenta desmoronaría todo el edificio. (195)

En verdad, " el crecimiento interior de la Iglesia, su correspondencia con el designio divino, dependen esencialmente de ella ". (196) En este sentido, la catequesis debe ser considerada momento prioritario en la evangelización.

La catequesis al servicio de la iniciación cristiana

65. La fe, por la que el hombre responde al anuncio del Evangelio, reclama el Bautismo. La íntima relación entre las dos realidades tiene su raíz en la voluntad del mismo Cristo, que mandó a sus apóstoles a hacer discípulos a todas las gentes y a bautizarlas. " La misión de bautizar, por tanto, la misión sacramental, está comprendida en la misión de evangelizar ". (197)

Los que se han convertido a Jesucristo y han sido educados en la fe por la catequesis, al recibir los sacramentos de la iniciación cristiana, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, " son liberados del poder de las tinieblas; muertos, sepultados y resucitados con Cristo; reciben el Espíritu de hijos de adopción; y celebran con todo el Pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor ". (198)

66. La catequesis es, así, elemento fundamental de la iniciación cristiana y está estrechamente vinculada a los sacramentos de la iniciación, especialmente al Bautismo, " sacramento de la fe ". (199) El eslabón que une la catequesis con el Bautismo es la profesión de fe, que es, a un tiempo, elemento interior de este sacramento y meta de la catequesis. La finalidad de la acción catequética consiste precisamente en esto: propiciar una viva, explícita y operante profesión de fe. (200)

Para lograrlo, la Iglesia transmite a los catecúmenos y a los catequizandos la experiencia viva que ella misma tiene del Evangelio, su fe, para que aquéllos la hagan suya al profesarla. Por eso, " la auténtica catequesis es siempre una iniciación ordenada y sistemática a la revelación que Dios mismo ha hecho al hombre en Jesucristo, revelación conservada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras y comunicada constantemente, mediante una 'traditio' viva y activa, de generación en generación ". (201)

Características fundamentales de la catequesis de iniciación

67. El hecho de ser " momento esencial " del proceso evangelizador, al servicio de la iniciación cristiana, confiere a la catequesis algunas características: (202)

- La catequesis es una formación orgánica y sistemática de la fe. El Sínodo de 1977 subrayó la necesidad de una catequesis " orgánica y bien ordenada ", (203) ya que esa indagación vital y orgánica en el misterio de Cristo es lo que, principalmente, distingue a la catequesis de todas las demás formas de presentar la Palabra de Dios.

- Esta formación orgánica es más que una enseñanza: es un aprendizaje de toda la vida cristiana, " una iniciación cristiana integral ", (204) que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo, centrado en su Persona. Se trata, en efecto, de educar en el conocimiento y en la vida de fe, de forma que el hombre entero, en sus experiencias más profundas, se vea fecundado por la Palabra de Dios. Se ayudará así al discípulo de Jesucristo a transformar el hombre viejo, a asumir sus compromisos bautismales y a profesar la fe desde el " corazón ". (205)

- La catequesis es una formación básica, esencial, (206) centrada en lo nuclear de la experiencia cristiana, en las certezas más básicas de la fe y en los valores evangélicos más fundamentales. La catequesis pone los cimientos del edificio espiritual del cristiano, alimenta las raíces de su vida de fe, capacitándole para recibir el posterior alimento sólido en la vida ordinaria de la comunidad cristiana.

68. En síntesis, la catequesis de iniciación, por ser orgánica y sistemática, no se reduce a lo meramente circunstancial u ocasional; (207) por ser formación para la vida cristiana, desborda -incluyéndola- a la mera enseñanza; (208) por ser esencial, se centra en lo " común " para el cristiano, sin entrar en cuestiones disputadas ni convertirse en investigación teológica. En fin, por ser iniciación, incorpora a la comunidad que vive, celebra y testimonia la fe. Ejerce, por tanto, al mismo tiempo, tareas de iniciación, de educación y de instrucción. (209) Esta riqueza, inherente al catecumenado de adultos no bautizados, ha de inspirar a las demás formas de catequesis.

La catequesis al servicio de la educación permanente de la fe. La educación permanente de la fe en la comunidad cristiana

69. La educación permanente de la fe es posterior a su educación básica y la supone. Ambas actualizan dos funciones del ministerio de la Palabra, distintas y complementarias, al servicio del proceso permanente de conversión.

La catequesis de iniciación pone las bases de la vida cristiana en los seguidores de Jesús. El proceso permanente de conversión va más allá de lo que proporciona la catequesis de base o fundante. Para favorecer tal proceso, se necesita una comunidad cristiana que acoja a los iniciados para sostenerlos y formarlos en la fe. " La catequesis corre el riesgo de esterilizarse si una comunidad de fe y de vida cristiana no acoge al catecúmeno en cierta fase de su catequesis ". (210) El acompañamiento que ejerce la comunidad en favor del que se inicia, se transforma en plena integración del mismo en la comunidad.

70. En la comunidad cristiana, los discípulos de Jesucristo se alimentan en una doble mesa: " la de la Palabra de Dios y la del Cuerpo de Cristo ". (211) El Evangelio y la Eucaristía son su constante alimento en el peregrinar hacia la casa del Padre. La acción del Espíritu Santo hace que el don de la " comunión " y el compromiso de la " misión " se ahonden y se vivan de manera cada vez más profunda.

La educación permanente de la fe se dirige no sólo a cada cristiano, para acompañarle en su camino hacia la santidad, sino también a la comunidad cristiana como tal, para que vaya madurando tanto en su vida interna de amor a Dios y de amor fraterno, cuanto en su apertura al mundo como comunidad misionera. El deseo y la oración de Jesús ante el Padre son una llamada incesante: " Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado ". (212) Acercarse paulatinamente a este ideal requiere, en la comunidad, una fidelidad grande a la acción del Espíritu Santo, un constante alimentarse del Cuerpo y de la Sangre del Señor y una permanente educación de la fe, en la escucha de la Palabra.

En esta mesa de la Palabra de Dios, la homilía tiene un lugar privilegiado, ya que " vuelve a recorrer el itinerario de fe propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural; al mismo tiempo impulsa a los discípulos del Señor a emprender cada día su itinerario espiritual en la verdad, la adoración y la acción de gracias ". (213)

Formas múltiples de catequesis permanente

71. Para la educación permanente de la fe, el ministerio de la Palabra cuenta con muchas formas de catequesis. Entre otras, se pueden destacar las siguientes:

- El estudio y profundización de la Sagrada Escritura leída no solo en la Iglesia, sino con la Iglesia y su fe siempre viva. Esto ayuda a descubrir la verdad divina, de forma que suscite una respuesta de fe. La denominada "lectio divina" es forma eminente de este estudio vital de las Escrituras. (214)

- La lectura cristiana de los acontecimientos, que viene exigida por la vocación misionera de la comunidad cristiana. Para hacer esta lectura, el estudio de la doctrina social de la Iglesia es indispensable, ya que " su objetivo principal es interpretar esas realidades (las complejas realidades de la existencia del hombre en la sociedad y en el contexto internacional), examinando su conformidad o disconformidad con lo que el Evangelio enseña ". (215)

- La catequesis litúrgica, que prepara a los sacramentos y favorece una comprensión y vivencia más profundas de la liturgia. Esta catequesis explica los contenidos de la oración, el sentido de los gestos y de los signos, educa para la participación activa, para la contemplación y el silencio. Debe ser considerada como " una forma eminente de catequesis ". (216)

- La catequesis ocasional que, ante determinadas circunstancias de la vida personal, familiar, eclesial y social, trata de ayudar a interpretarlas y vivirlas desde la fe. (217)

- La iniciativas de formación espiritual, que fortalecen las convicciones, descubren nuevas perspectivas y hacen perseverar en la oración y en los compromisos del seguimiento de Cristo.

- La profundización sistemática del mensaje cristiano, por medio de una enseñanza teológica que eduque realmente en la fe, haga crecer en la inteligencia de la misma y capacite al cristiano para dar razón de su esperanza en el mundo actual. (218) En cierto sentido, es adecuado denominar " catequesis perfecta " a esta enseñanza.

72. Es fundamental que la catequesis de iniciación de adultos, bautizados o no, la catequesis de iniciación de niños y jóvenes y la catequesis permanente estén bien trabadas en el proyecto catequético de la comunidad cristiana, para que la Iglesia particular crezca armónicamente, y su actividad evangelizadora mane de auténticas fuentes. " Es importante que la catequesis de niños y jóvenes, la catequesis permanente y la catequesis de adultos no sean compartimentos estancos e incommunicados... Es menester propiciar su perfecta complementariedad ". (219)

Catequesis y enseñanza religiosa escolar.

El carácter propio de la enseñanza religiosa escolar

73. Una consideración especial merece, dentro del ministerio de la Palabra, el carácter propio de la enseñanza religiosa escolar y su relación con la catequesis de niños y jóvenes.

La relación entre enseñanza religiosa escolar y catequesis es una relación de distinción y de complementariedad: "Hay un nexo indisoluble y una clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis". (220)

Lo que confiere a la enseñanza religiosa escolar su característica propia es el hecho de estar llamada a penetrar en el ámbito de la cultura y de relacionarse con los demás saberes. Como forma original del ministerio de la Palabra, en efecto, la enseñanza religiosa escolar hace presente el Evangelio en el proceso personal de asimilación, sistemática y crítica, de la cultura. (221)

En el universo cultural, que interiorizan los alumnos y que está definido por los saberes y valores que ofrecen las demás disciplinas escolares, la enseñanza religiosa escolar deposita el fermento dinamizador del Evangelio y trata de "alcanzar verdaderamente los demás elementos del saber y de la educación, a fin de que el Evangelio impregne la mente de los alumnos en el terreno de su formación y que la armonización de su cultura se logre a la luz de la fe". (222)

Para ello es necesario que la enseñanza religiosa escolar aparezca como disciplina escolar, con la misma exigencia de sistematicidad y rigor que las demás materias. Ha de presentar el mensaje y acontecimiento cristiano con la misma seriedad y profundidad con que las demás disciplinas presentan sus saberes. No se sitúa, sin embargo, junto a ellas como algo accesorio, sino en un necesario diálogo interdisciplinar. Este diálogo ha de establecerse, ante todo, en aquel nivel en que cada disciplina configura la personalidad del alumno. Así, la presentación del mensaje cristiano incidirá en el modo de concibir, desde el Evangelio, el origen del mundo y el sentido de la historia, el fundamento de los valores éticos, la función de las religiones en la cultura, el destino del hombre, la relación con la naturaleza... La enseñanza religiosa escolar, mediante este diálogo interdisciplinar, funda, potencia, desarrolla y completa la acción educadora de la escuela. (223)

El contexto escolar y los destinatarios de la enseñanza religiosa escolar

74. La enseñanza religiosa escolar se desarrolla en contextos escolares diversos, lo que hace que, manteniendo su carácter propio, adquiera también acentos diversos. Estos acentos dependen de las condiciones legales y organizativas, de la concepción didáctica, de los presupuestos personales de los educadores y de los alumnos, y de la relación de la enseñanza religiosa escolar con la catequesis familiar y parroquial.

No es posible reducir a una única forma todas las modalidades de enseñanza religiosa escolar que se han desarrollado en la historia como consecuencia de los Acuerdos con los Estados y de las decisiones tomadas por diferentes Conferencias episcopales. Es, sin embargo, necesario que, de conformidad con las correspondientes situaciones y circunstancias, la orientación que se dé a la enseñanza religiosa escolar, responda a su finalidad y a sus peculiares características. (224)

Los alumnos " tienen el derecho de aprender, con verdad y certeza, la religión a la que pertenecen. Este derecho a conocer más a fondo la persona de Cristo y la integridad del anuncio salvífico que El propone, no puede ser desatendido. El carácter confesional de la enseñanza religiosa escolar, desarrollada por la Iglesia según las modalidades y formas establecidas en cada país, es -por tanto- una garantía indispensable ofrecida a las familias y a los alumnos que eligen tal enseñanza ". (225)

Para la Escuela católica, la enseñanza religiosa escolar así identificada y complementada con otras formas del ministerio de la Palabra (catequesis, celebraciones litúrgicas...), es parte indispensable de su tarea educativa y fundamento de su propia existencia. (226)

La enseñanza religiosa escolar, en el marco de la Escuela estatal y en el de la no confesional, donde la Autoridad civil u otras circunstancias impongan una enseñanza religiosa común a católicos y no católicos,

(227) tendrá un carácter más ecuménico y de conocimiento interreligioso común.

En otras ocasiones, la enseñanza religiosa escolar podrá tener un carácter más bien cultural, dirigida al conocimiento de las religiones, y presentando con el debido relieve la religión católica. (228) También en este caso, sobre todo si es impartida por un profesor sinceramente respetuoso, la enseñanza religiosa mantiene una dimensión de verdadera " preparación evangélica ".

75. La situación de vida y de fe de los alumnos que asisten a la enseñanza religiosa escolar se caracteriza por una inestabilidad notable y continua. La enseñanza religiosa escolar ha de tener en cuenta esta realidad cambiante para poder alcanzar su finalidad.

La enseñanza religiosa escolar ayuda a los alumnos creyentes a comprender mejor el mensaje cristiano en relación con los problemas existenciales comunes a las religiones y característicos de todo ser humano, con las concepciones de la vida más presentes en la cultura, y con los problemas morales fundamentales en los que, hoy, la humanidad se ve envuelta.

Por otra parte, los alumnos que se encuentran en una situación de búsqueda, o afectados por dudas religiosas, podrán descubrir gracias a la enseñanza religiosa escolar qué es exactamente la fe en Jesucristo, cuáles son las respuestas de la Iglesia a sus interrogantes, proporcionándoles así la oportunidad de reflexionar mejor sobre la decisión a tomar.

Finalmente, cuando los alumnos no son creyentes, la enseñanza religiosa escolar asume las características de un anuncio misionero del Evangelio, en orden a una decisión de fe, que la catequesis, por su parte, en un contexto comunitario, ayudará después a crecer y a madurar.

Educación cristiana familiar, catequesis y enseñanza religiosa escolar al servicio de la educación en la fe

76. La educación cristiana familiar, la catequesis y la enseñanza religiosa escolar, cada una desde su carácter propio, están íntimamente relacionadas dentro del servicio de la educación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes. En la práctica, sin embargo, deben tenerse en cuenta, diferentes elementos variables, que puntualmente se presentan, a fin de proceder con realismo y prudencia pastoral en la aplicación de las orientaciones generales.

Por tanto, corresponde a cada diócesis o región pastoral discernir las diversas circunstancias que concurren, bien en cuanto a la existencia o no de una iniciación cristiana en el ámbito de las familias para sus propios hijos, bien en cuanto a los cometidos formativos que en la tradición o situación local ejercen las parroquias, las escuelas, etc.

En consecuencia, las Iglesias particulares y la Conferencia Episcopal establecerán las orientaciones propias para los diversos ámbitos, fomentando unas actividades que son distintas y se complementan.

CAPÍTULO III

Naturaleza, finalidad y tarea de la catequesis

" Que toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre " (Fil 2,11).

77. Clarificado el lugar que ocupa la catequesis dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, así como sus relaciones con los demás elementos de la evangelización y con otras formas del ministerio de la Palabra, en este capítulo se trata de reflexionar de manera específica sobre:

- la naturaleza eclesial de la catequesis, es decir, el sujeto agente de la catequesis, la Iglesia animada por el Espíritu;

- la finalidad fundamental que ella busca al catequizar;
- las tareas mediante las cuales procura esta finalidad, y que constituyen sus objetivos más inmediatos;
- la gradualidad interna del proceso catequético y la inspiración catecumenal que lo anima.

De esta manera, en este el último capítulo, se profundiza más en el carácter propio de la catequesis, ya descrito en el capítulo anterior, al analizar las relaciones que establece con las otras acciones eclesiales.

La catequesis: acción de naturaleza eclesial

78. La catequesis es una acción esencialmente eclesial. (229) El verdadero sujeto de la catequesis es la Iglesia que, como continuadora de la misión de Jesucristo Maestro y animada por el Espíritu, ha sido enviada para ser maestra de la fe. Por ello, la Iglesia, imitando a la Madre del Señor, conserva fielmente el Evangelio en su corazón, (230) lo anuncia, lo celebra, lo vive y lo transmite en la catequesis a todos aquellos que han decidido seguir a Jesucristo.

Esta transmisión del Evangelio es un acto vivo de tradición eclesial: (231)

- La Iglesia, en efecto, transmite la fe que ella misma vive: su comprensión del misterio de Dios y de su designio de salvación; su visión de la altísima vocación del hombre; el estilo de vida evangélico que comunica la dicha del Reino; la esperanza que la invade; el amor que siente por la humanidad y por todas las criaturas de Dios.

- La Iglesia transmite la fe de forma activa, la siembra en el corazón de los catecúmenos y catequizandos para que fecunde sus experiencias más hondas. (232) La profesión de fe recibida de la Iglesia (traditio), al germinar y crecer a lo largo del proceso catequético, es devuelta (redditio) enriquecida con los valores de las diferentes culturas. (233) El catecumenado se convierte, así, en foco fundamental de incremento de la catolicidad y fermento de renovación eclesial.

79. La Iglesia, al transmitir -en la iniciación cristiana- la fe y la vida nueva actúa como madre de los hombres, que engendra a unos hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios. (234) Precisamente, " porque es madre es también la educadora de nuestra fe "; (235) es madre y maestra, al mismo tiempo. Por la catequesis alimenta a sus hijos con su propia fe y los inserta, como miembros, a la familia eclesial. Como buena madre, les ofrece el Evangelio en toda su autenticidad y pureza, que les es dado, al mismo tiempo, como alimento adaptado, culturalmente enriquecido y como respuesta a las aspiraciones más profundas del corazón humano.

Finalidad de la catequesis: la comunión con Jesucristo

80. " El fin definitivo de la catequesis es poner a uno no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo ". (236)

Toda la acción evangelizadora busca favorecer la comunión con Jesucristo. A partir de la conversión " inicial " (237) de una persona al Señor, suscitada por el Espíritu Santo mediante el primer anuncio, la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión. Se trata, entonces, de ayudar al recién convertido a " conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su 'misterio', el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que El ha trazado a quien quiera seguirle ". (238) El Bautismo, sacramento por el que " nos configuramos con Cristo ", (239) sostiene con su gracia este trabajo de la catequesis.

81. La comunión con Jesucristo, por su propia dinámica, impulsa al discípulo a unirse con todo aquello con lo que el propio Jesucristo estaba profundamente unido: con Dios, su Padre, que le había enviado al mundo y con el Espíritu Santo, que le impulsaba a la misión; con la Iglesia, su Cuerpo, por la cual se entregó; con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiso compartir.

La finalidad de la catequesis se expresa en la profesión de fe en el único Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo

82. La catequesis es esa forma particular del ministerio de la Palabra que hace madurar la conversión inicial hasta hacer de ella una viva, explícita y operativa confesión de fe: " La catequesis tiene su origen en la confesión de fe y conduce a la confesión de fe ". (240)

La profesión de fe, interior al Bautismo, (241) es eminentemente trinitaria. La Iglesia bautiza " en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo " (Mt 28,19), (242) Dios uno y trino, a quien el cristiano confía su vida. La catequesis de iniciación prepara -antes o después de recibir el Bautismo- para esta decisiva entrega. La catequesis permanente ayudará a madurar esa profesión de fe continuamente, a proclamarla en la Eucaristía y a renovar los compromisos que implica. Es importante que la catequesis sepa vincular bien la confesión de fe cristológica, " Jesús es Señor ", con la confesión trinitaria, " Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo ", ya que no son más que dos modalidades de expresar la misma fe cristiana. El que, por el primer anuncio se convierte a Jesucristo y le reconoce como Señor, inicia un proceso, ayudado por la catequesis, que desemboca necesariamente en la confesión explícita de la Trinidad.

Con la profesión de fe en el Dios único, el cristiano renuncia a servir a cualquier absoluto humano: poder, placer, raza, antepasado, Estado, dinero..., (243) liberándose de cualquier ídolo que lo esclavice. Es la proclamación de su voluntad de querer servir a Dios y a los hombres sin ataduras. Y al proclamar la fe en la Trinidad, que es comunión de personas, el discípulo de Jesucristo manifiesta al mismo tiempo que el amor a Dios y al prójimo es el principio que informa su ser y su obrar.

83. La profesión de fe sólo es plena si es referida a la Iglesia. Todo bautizado proclama en singular el Credo, pues ninguna acción es más personal que ésta. Pero lo recita en la Iglesia y a través de ella, puesto que lo hace como miembro suyo. El " creo " y el " creemos " se implican mutuamente. (244) Al fundir su confesión con la de la Iglesia, el cristiano se incorpora a la misión de ésta: ser " sacramento universal de salvación " para la vida del mundo. El que proclama la profesión de fe asume compromisos que, no pocas veces, atraerán persecución. En la historia cristiana son los mártires los anunciadores y los testigos por excelencia. (245)

Las tareas de la catequesis realizan su finalidad

84. La finalidad de la catequesis se realiza a través de diversas tareas, mutuamente implicadas. (246) Para actualizarlas, la catequesis se inspirará ciertamente en el modo en que Jesús formaba a sus discípulos: les daba a conocer las diferentes dimensiones del Reino de Dios (" a vosotros se os ha dado a conocer los misterios del Reino de los cielos " [Mt 13,11]), (247) les enseñaba a orar (" cuando oréis, decid: Padre... " [Lc 11,2]), (248) les inculcaba las actitudes evangélicas (" aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón " [Mt 11,29]), les iniciaba en la misión (" les envió de dos en dos... " [Lc 10,1]). (249)

Las tareas de la catequesis corresponden a la educación de las diferentes dimensiones de la fe, ya que la catequesis es una formación cristiana integral, " abierta a todas las esferas de la vida cristiana ". (250) En virtud de su misma dinámica interna, la fe pide ser conocida, celebrada, vivida y hecha oración. La catequesis debe cultivar cada una de estas dimensiones. Pero la fe se vive en la comunidad cristiana y se anuncia en la misión: es una fe compartida y anunciada. Y estas dimensiones deben ser, también, cultivadas por la catequesis.

El Concilio Vaticano II expresó así estas tareas: " La formación catequética ilumina y robustece la fe, alimenta la vida según el espíritu de Cristo, lleva a una consciente y activa participación del misterio litúrgico y alienta a la acción apostólica ". (251)

Tareas fundamentales de la catequesis: ayudar a conocer, celebrar, vivir y contemplar el misterio de Cristo

85. Las tareas fundamentales de la catequesis son:

- Propiciar el conocimiento de la fe

El que se ha encontrado con Cristo desea conocerle lo más posible y conocer el designio del Padre que él reveló. El conocimiento de los contenidos de la fe (fides quae) viene pedido por la adhesión a la fe (fides qua). (252) Ya en el orden humano, el amor a una persona lleva a conocerla cada vez más. La catequesis debe conducir, por tanto, a " la comprensión paulatina de toda la verdad del designio divino ", (253) introduciendo a los discípulos de Jesucristo en el conocimiento de la Tradición y de la Escritura, que es la " ciencia eminente de Cristo " (Flp 3,8). (254) Este profundizar en el conocimiento de la fe ilumina cristianamente la existencia humana, alimenta la vida de fe y capacita también para dar razón de ella en el mundo. La "entrega del Símbolo ", compendio de la Escritura y de la fe de la Iglesia, expresa la realización de esta tarea.

- La educación litúrgica

En efecto, " Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica ". (255) La comunión con Jesucristo conduce a celebrar su presencia salvífica en los sacramentos y, particularmente, en la Eucaristía. La Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles cristianos a aquella participación plena, consciente y activa que exige la naturaleza de la liturgia misma y la dignidad de su sacerdocio bautismal. (256) Para ello, la catequesis, además de propiciar el conocimiento del significado de la liturgia y de los sacramentos, ha de educar a los discípulos de Jesucristo " para la oración, la acción de gracias, la penitencia, la plegaria confiada, el sentido comunitario, la captación recta del significado de los símbolos... "; (257) ya que todo ello es necesario para que exista una verdadera vida litúrgica.

- La formación moral

La conversión a Jesucristo implica caminar en su seguimiento. La catequesis debe, por tanto, inculcar en los discípulos las actitudes propias del Maestro. Los discípulos emprenden, así, un camino de transformación interior en el que, participando del misterio pascual del Señor, " pasan del hombre viejo al hombre nuevo en Cristo ". (258) El sermón del Monte, en el que Jesús, asumiendo el decálogo, le imprime el espíritu de las bienaventuranzas, (259) es una referencia indispensable en esta formación moral, hoy tan necesaria. La evangelización, " que comporta el anuncio y la propuesta moral ", (260) difunde toda su fuerza interpeladora cuando, junto a la palabra anunciada, sabe ofrecer también la palabra vivida. Este testimonio moral, al que prepara la catequesis, ha de saber mostrar las consecuencias sociales de las exigencias evangélicas. (261)

- Enseñar a orar

La comunión con Jesucristo lleva a los discípulos a asumir el carácter orante y contemplativo que tuvo el Maestro. Aprender a orar con Jesús es orar con los mismos sentimientos con que se dirigía al Padre: adoración, alabanza, acción de gracias, confianza filial, súplica, admiración por su gloria. Estos sentimientos quedan reflejados en el Padre Nuestro, la oración que Jesús enseñó a sus discípulos y que es modelo de toda oración cristiana. La "entrega del Padre Nuestro ", (262) resumen de todo el Evangelio, (263) es, por ello, verdadera expresión de la realización de esta tarea. Cuando la catequesis está penetrada por un clima de oración, el aprendizaje de la vida cristiana cobra toda su profundidad. Este clima se hace particularmente necesario cuando los catecúmenos y los catequizandos se enfrentan a los aspectos más exigentes del Evangelio y se sienten débiles, o cuando descubren -maravillados- la acción de Dios en sus vidas.

Otras tareas relevantes de la catequesis: iniciación y educación para la vida comunitaria y para la misión

86. La catequesis capacita al cristiano para vivir en comunidad y para participar activamente en la vida y misión de la Iglesia. El Concilio Vaticano II señala a los pastores la necesidad de " cultivar debidamente el espíritu de comunidad " (264) y a los catecúmenos la de " aprender a cooperar eficazmente en la evangelización y edificación de la Iglesia ". (265)

- La educación para la vida comunitaria

a) La vida cristiana en comunidad no se improvisa y hay que educarla con cuidado. Para este aprendizaje, la enseñanza de Jesús sobre la vida comunitaria, recogida en el evangelio de Mateo, reclama algunas actitudes que la catequesis deberá fomentar: el espíritu de sencillez y humildad (" si no os hacéis como niños... " [Mt 18,3]); la solicitud por los más pequeños (" el que escandalice a uno de estos pequeños... " [Mt 18,16]); la atención preferente a los que se han alejado (" ir en busca de la oveja perdida... " [Mt 18,12]); la corrección fraterna (" amonéstale a solas tú con él... " [Mt 18,15]); la oración en común (" si dos se ponen de acuerdo para pedir algo... " [Mt 18,19]); el perdón mutuo (" hasta setenta veces siete... " [Mt 18,22]). El amor fraterno aglutina todas estas actitudes (" amaos unos a otros como yo os he amado " [Jn 13,34]).

b) En la educación de este sentido comunitario, la catequesis cuidará también la dimensión ecuménica y estimulará actitudes fraternales hacia los miembros de otras iglesias y comunidades eclesiales. Por ello, la catequesis, al proponerse esta meta, expondrá con claridad toda la doctrina de la Iglesia católica, evitando expresiones o exposiciones que puedan inducir a error. Favorecerá, además, " un adecuado conocimiento de las otras confesiones ", (266) con las que existen bienes comunes como: " la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo ". (267) La catequesis tendrá una dimensión ecuménica en la medida en que sepa suscitar y alimentar el " verdadero deseo de unidad ", (268) hecho no en orden a un fácil irenismo, sino a la unidad perfecta, cuando el Señor lo disponga y por las vías que El quiera.

- La iniciación a la misión

a) La catequesis está abierta, igualmente, al dinamismo misionero. (269) Se trata de capacitar a los discípulos de Jesucristo para estar presentes, en cuanto cristianos, en la sociedad, en la vida profesional, cultural y social. Se les preparará, igualmente, para cooperar en los diferentes servicios eclesiales, según la vocación de cada uno. Este compromiso evangelizador brota, para los fieles laicos, de los sacramentos de la iniciación cristiana y del carácter secular de su vocación. (270) También es importante poner todos los medios para suscitar vocaciones sacerdotales y de especial consagración a Dios en las diferentes formas de vida religiosa y apostólica, y para suscitar en el corazón de cada uno la específica vocación misionera.

Las actitudes evangélicas que Jesús sugirió a sus discípulos, cuando les inició en la misión, son las que la catequesis debe alimentar: buscar la oveja perdida; anunciar y sanar al mismo tiempo; presentarse pobres, sin oro ni alforja; saber asumir el rechazo y la persecución; poner la confianza en el Padre y en el apoyo del Espíritu Santo; no esperar otro premio que la dicha de trabajar por el Reino. (271)

b) En la educación de este sentido misionero, la catequesis preparará para el diálogo interreligioso, que capacite a los fieles para una comunicación fecunda con hombres y mujeres de otras religiones. (272) La catequesis hará ver cómo el vínculo de la Iglesia con las religiones no cristianas es, en primer lugar, el del origen común y el del fin común del género humano, así como el de las múltiples " semillas de la Palabra " que Dios ha depositado en esas religiones. La catequesis ayudará también a saber conciliar y, al mismo tiempo, distinguir el " anuncio de Cristo " y el " diálogo interreligioso ". Ambos elementos, manteniendo su íntima relación, no deben ser confundidos ni ser considerados equivalentes. (273) En efecto, " el diálogo interreligioso no dispensa de la evangelización ". (274)

Algunas consideraciones sobre el conjunto de estas tareas

87. Las tareas de la catequesis constituyen, en consecuencia, un conjunto rico y variado de aspectos. Sobre este conjunto conviene hacer varias consideraciones:

- Todas las tareas son necesarias. Así como para la vitalidad de un organismo humano es necesario que funcionen todos sus órganos, para la maduración de la vida cristiana hay que cultivar todas sus dimensiones: el conocimiento de la fe, la vida litúrgica, la formación moral, la oración, la pertenencia

comunitaria, el espíritu misionero. Si la catequesis descuidara alguna de ellas, la fe cristiana no alcanzaría todo su crecimiento.

- Cada una de estas tareas realiza, a su modo, la finalidad de la catequesis. La formación moral, por ejemplo, es esencialmente cristológica y trinitaria, llena de sentido eclesial y abierta a su dimensión social. Lo mismo ocurre con la educación litúrgica, esencialmente religiosa y eclesial, pero también muy exigente en su compromiso evangelizador en favor del mundo.

- Las tareas se implican mutuamente y se desarrollan conjuntamente. Cada gran tema catequético, por ejemplo la catequesis sobre Dios Padre, tiene una dimensión cognoscitiva e implicaciones morales, se interioriza en la oración y se asume en el testimonio. Una tarea llama a la otra: el conocimiento de la fe capacita para la misión; la vida sacramental da fuerzas para la transformación moral.

- Para realizar sus tareas, la catequesis se vale de dos grandes medios: la transmisión del mensaje evangélico y la experiencia de la vida cristiana. (275) La educación litúrgica, por ejemplo, necesita explicar qué es la liturgia cristiana y qué son los sacramentos, pero también debe hacer experimentar los diferentes tipos de celebración, descubrir y hacer amar los símbolos, el sentido de los gestos corporales, etc... La formación moral no sólo transmite el contenido de la moral cristiana, sino que cultiva activamente las actitudes evangélicas y los valores cristianos.

- Las diferentes dimensiones de la fe son objeto de educación tanto en su aspecto de " don " como en su aspecto de " compromiso ". El conocimiento de la fe, la vida litúrgica, el seguimiento de Cristo son, cada uno de ellos, un don del Espíritu que se acoge en la oración y, al mismo tiempo, un compromiso de estudio, espiritual, moral, testimonial. Ambas facetas deben ser cultivadas. (276)

- Cada dimensión de la fe, como la fe en su conjunto, debe ser enraizada en la experiencia humana, sin que permanezca en la persona como un añadido o un aparte. El conocimiento de la fe es significativo, ilumina toda la existencia y dialoga con la cultura; en la liturgia, toda la vida personal es ofrenda espiritual; la moral evangélica asume y eleva los valores humanos; la oración está abierta a todos los problemas personales y sociales. (277)

Como indicaba el Directorio de 1971, " interesa en gran manera que la catequesis conserve esta riqueza de aspectos diversos, con tal de que un aspecto no se separe de los demás, con detrimento de ellos ". (278)

El catecumenado bautismal: estructura y gradualidad

88. La fe, impulsada por la gracia divina y cultivada por la acción de la Iglesia, experimenta un proceso de maduración. La catequesis, al servicio de ese crecimiento, es una acción gradual. La catequesis apropiada está dispuesta por grados. (279)

En el catecumenado bautismal, la formación se desarrolla en cuatro etapas:

- el precatecumenado, (280) caracterizado porque en él tiene lugar la primera evangelización en orden a la conversión y se explicita el kerigma del primer anuncio;

- el catecumenado, (281) propiamente dicho, destinado a la catequesis integral y en cuyo comienzo se realiza la " entrega de los Evangelios "; (282)

- el tiempo de purificación e iluminación, (283) que proporciona una preparación más intensa a los sacramentos de la iniciación, y en el que tiene lugar la " entrega del Símbolo " (284) y la " entrega de la Oración del Señor "; (285)

- el tiempo de la mystagogia, (286) caracterizado por la experiencia de los sacramentos y la entrada en la comunidad.

89. Estas etapas, llenas de la sabiduría de la gran tradición catecumenal, inspiran la gradualidad de la catequesis. (287) En la época de los Padres de la Iglesia, en efecto, la formación propiamente catecumenal se realizaba mediante una catequesis bíblica, centrada en la narración de la Historia de la salvación; la preparación inmediata al Bautismo, por medio de una catequesis doctrinal, que explicaba el Símbolo y el Padre nuestro, recién entregados, con sus implicaciones morales; y la etapa que seguía a los sacramentos de la iniciación, mediante una catequesis mystagógica, que ayudaba a interiorizarlos y a incorporarse en la comunidad. Esta concepción patrística sigue siendo un foco de luz para el catecumenado actual y para la misma catequesis de iniciación.

Ésta, por ser acompañamiento del proceso de conversión, es esencialmente gradual; y, por estar al servicio del que ha decidido seguir a Jesucristo, es eminentemente cristocéntrica.

El catecumenado bautismal, inspirador de la catequesis en la Iglesia

90. Dado que la " misión ad gentes " es el paradigma de toda la acción misionera de la Iglesia, el catecumenado bautismal a ella inherente es el modelo inspirador de su acción catequizadora. (288) Por ello, es conveniente subrayar los elementos del catecumenado que deben inspirar la catequesis actual y el significado de esta inspiración.

Antes hay que decir, sin embargo, que entre los catequizandos (289) y los catecúmenos y entre la catequesis posbautismal y la catequesis prebautismal, respectivamente, hay una diferencia fundamental. Esta diferencia proviene de los sacramentos de iniciación recibidos por los primeros, los cuales " han sido ya introducidos en la Iglesia y hechos hijos de Dios por el Bautismo. Por tanto su conversión se funda en el Bautismo recibido, cuya virtud deben desarrollar después ". (290)

91. Supuesta esta diferencia esencial, se consideran ahora algunos elementos del catecumenado bautismal, que deben ser fuente de inspiración para la catequesis posbautismal:

- El catecumenado bautismal recuerda constantemente a toda la Iglesia la importancia fundamental de la función de iniciación, con los factores básicos que la constituyen: la catequesis y los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía. La pastoral de la iniciación cristiana es vital en toda la Iglesia particular.

- El catecumenado bautismal es responsabilidad de toda la comunidad cristiana. En efecto, " esta iniciación cristiana no deben procurarla solamente los catequistas y los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles, y de modo especial los padrinos ". (291) La institución catecumenal acrecienta, así, en la Iglesia la conciencia de la maternidad espiritual que ejerce en toda forma de educación de la fe. (292)

- El catecumenado bautismal está impregnado por el misterio de la Pascua de Cristo. Por eso, " conviene que toda la iniciación se caracterice por su índole pascual ". (293) La Vigilia pascual, centro de la liturgia cristiana, y su espiritualidad bautismal, son inspiración para toda la catequesis.

- El catecumenado bautismal es, también, lugar inicial de inculturación. Siguiendo el ejemplo de la Encarnación del Hijo de Dios, hecho hombre en un momento histórico concreto, la Iglesia acoge a los catecúmenos integralmente, con sus vínculos culturales. Toda la acción catequizadora participa de esta función de incorporar a la catolicidad de la Iglesia las auténticas " semillas de la Palabra " esparcidas en individuos y pueblos. (294)

- Finalmente, la concepción del catecumenado bautismal como proceso formativo y verdadera escuela de fe, proporciona a la catequesis posbautismal una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su constante referencia a la comunidad cristiana...

La catequesis postbautismal, sin tener que reproducir miméticamente la configuración del catecumenado bautismal, y reconociendo el carácter de bautizados que tienen los catequizandos, hará bien en inspirarse

en esta " escuela preparatoria de la vida cristiana ", (295) dejándose fecundar por sus principales elementos configuradores.

SEGUNDA PARTE EL MENSAJE EVANGÉLICO

" Padre, ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo " (Jn 17, 3).

" Jesús proclamaba la Buena Nueva de Dios: 'El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca: convertíos y creed en la Buena Nueva " (Mc 1,14-15).

" Os recuerdo el Evangelio que os proclamé... Lo primero que os transmití, como lo había recibido, fue esto: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras " (1 Co 15, 1-4).

Significado y finalidad de esta parte

92. La fe cristiana, por la que una persona da el " sí " a Jesucristo, puede ser considerada en un doble aspecto:

- Como adhesión a Dios que se revela, hecha bajo el influjo de la gracia. En este caso la fe consiste en entregarse a la Palabra de Dios y confiarse a ella (fides qua).

- Como contenido de la Revelación y del mensaje evangélico. La fe, en este sentido, significa el empeño por conocer cada vez mejor el sentido profundo de esa Palabra (fides quae).

Estos dos aspectos, por su propia naturaleza, no pueden separarse. La maduración y crecimiento de la fe exigen que ambas dimensiones progresen orgánica y coherentemente. Sin embargo, por razones metodológicas, ambos pueden considerarse separadamente. (296)

93. En esta segunda parte se trata del contenido del mensaje evangélico (fides quae).

- En el capítulo primero se indican las normas y criterios que debe seguir la catequesis para fundamentar, formular y exponer su propio contenido. Cada forma del ministerio de la Palabra, en efecto, ordena y presenta el mensaje evangélico con arreglo a su carácter propio.

- El capítulo segundo se refiere al contenido de la fe tal como se expone en el Catecismo de la Iglesia Católica, que es texto de referencia doctrinal para la catequesis. Se ofrecen por ello algunas indicaciones que puedan ayudar a asimilar e interiorizar el Catecismo, así como a situarlo dentro de la acción catequizadora de la Iglesia. Igualmente, se presentan algunos criterios para que, en referencia al Catecismo de la Iglesia Católica, se elaboren en las Iglesias particulares Catecismos locales que, guardando la unidad de la fe, tengan debidamente en cuenta las diversas situaciones y culturas.

CAPÍTULO I

Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis

" Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales " (Dt 6,4-9).

" Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros " (Jn 1,14).

La Palabra de Dios, fuente de la catequesis

94. La fuente de donde la catequesis toma su mensaje es la misma Palabra de Dios:

" La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura, dado que la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia ". (297)

Este " depósito de la fe " (298) es como el arca del padre de la casa, que ha sido confiado a la Iglesia, la familia de Dios, y de donde ella saca continuamente lo viejo y lo nuevo. (299) Todos los hijos del Padre, animados por su Espíritu, se nutren de este tesoro de la Palabra. Ellos saben que la Palabra de Dios es Jesucristo, el Verbo hecho hombre y que su voz sigue resonando por medio del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo.

La Palabra de Dios, por admirable " condescendencia " (300) divina, se dirige y llega a nosotros a través de " obras y palabras " humanas, " a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres ". (301) Sin dejar de ser Palabra de Dios, se expresa en palabra humana. Cercana, permanece sin embargo velada, en estado " kenótico ". Por eso la Iglesia, guiada por el Espíritu, necesita interpretarla continuamente y, al tiempo que la contempla con profundo espíritu de fe, " la escucha piadosamente, la custodia santamente y la anuncia fielmente ". (302)

La fuente y "las fuentes" del mensaje de la catequesis (303)

95. La Palabra de Dios contenida en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura:

- es meditada y comprendida cada vez más profundamente por el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, bajo la guía del Magisterio, que la enseña con autoridad;
- se celebra en la liturgia, donde constantemente es proclamada, escuchada, interiorizada y comentada;
- resplandece en la vida de la Iglesia, en su historia bimilenaria, sobre todo en el testimonio de los cristianos, particularmente de los santos;
- es profundizada en la investigación teológica, que ayuda a los creyentes a avanzar en la inteligencia vital de los misterios de la fe;
- se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales que, como semillas de la Palabra, están esparcidos en la sociedad humana y en las diversas culturas.

96. Todas éstas son las fuentes, principales o subsidiarias, de la catequesis, las cuales de ninguna manera deben ser tomadas en un sentido unívoco. (304) La Sagrada Escritura " es Palabra de Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu Santo, se consigna por escrito "; (305) y la Sagrada Tradición " transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios que fue a éstos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo ". (306) El Magisterio tiene la función de " interpretar auténticamente la Palabra de Dios ", (307) realizando -en nombre de Jesucristo- un servicio eclesial fundamental. Tradición, Escritura y Magisterio, íntimamente entrelazados y unidos, son, " cada uno a su modo ", (308) fuentes principales de la catequesis.

Las " fuentes " de la catequesis tienen cada una su propio lenguaje, que queda plasmado en una rica variedad de " documentos de la fe ". La catequesis es tradición viva de esos documentos: (309) perícopas bíblicas, textos litúrgicos, escritos de los Padres de la Iglesia, formulaciones del Magisterio, símbolos de fe, testimonios de santos, reflexiones teológicas.

La fuente viva de la Palabra de Dios y las " fuentes " que de ella derivan y en las que ella se expresa, proporcionan a la catequesis los criterios para transmitir su mensaje a todos aquellos que han tomado la decisión de seguir a Jesucristo.

Los criterios para la presentación del mensaje

97. Los criterios para presentar el mensaje evangélico en la catequesis están íntimamente relacionados entre sí, pues brotan de una única fuente.

- El mensaje, centrado en la persona de Jesucristo (cristocentrismo), por su propia dinámica interna, introduce en la dimensión trinitaria del mismo mensaje.

- El anuncio de la Buena Nueva del Reino de Dios, centrado en el don de la salvación, implica un mensaje de liberación.

- El carácter eclesial del mensaje remite a su carácter histórico, pues la catequesis -como el conjunto de la evangelización- se realiza en el " tiempo de la Iglesia ".

- El mensaje evangélico, por ser Buena Nueva destinada a todos los pueblos, busca la inculturación, la cual se logrará en profundidad sólo si el mensaje se presenta en toda su integridad y pureza.

- El mensaje evangélico es necesariamente un mensaje orgánico, con su jerarquía de verdades. Es esta visión armónica del Evangelio la que convierte en acontecimiento profundamente significativo para la persona humana.

Aunque estos criterios son válidos para todo el ministerio de la Palabra, aquí se presentan referidos en relación a la catequesis.

El cristocentrismo del mensaje evangélico

98. Jesucristo no sólo transmite la Palabra de Dios: El es la Palabra de Dios. Por eso, la catequesis -toda ella- está referida a El.

En este sentido, lo que caracteriza al mensaje que transmite la catequesis es, ante todo, el " cristocentrismo ", (310) que debe entenderse en varios sentidos:

- En primer lugar, significa que " en el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad ". (311) En realidad, la tarea fundamental de la catequesis es mostrar a Cristo: todo lo demás, en referencia a El. Lo que, en definitiva, busca es propiciar el seguimiento de Jesucristo, la comunión con El: cada elemento del mensaje tiende a ello.

- El cristocentrismo, en segundo lugar, significa que Cristo está " en el centro de la historia de la salvación ", (312) que la catequesis presenta. El es, en efecto, el acontecimiento último hacia el que converge toda la historia salvífica. El, venido en " la plenitud de los tiempos " (Ga 4,4), es " la clave, el centro y el fin de toda la historia humana ". (313) El mensaje catequético ayuda al cristiano a situarse en la historia, y a insertarse activamente en ella, al mostrar cómo Cristo es el sentido último de esta historia.

- El cristocentrismo significa, igualmente, que el mensaje evangélico no proviene del hombre sino que es Palabra de Dios. La Iglesia, y en su nombre todo catequista, puede decir con verdad: " Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado " (Jn 7,16). Por eso, lo que transmite la catequesis es " la enseñanza de Jesucristo, la verdad que El comunica o, más exactamente, la Verdad que El es ". (314) El cristocentrismo obliga a la catequesis a transmitir lo que Jesús enseña acerca de Dios, del hombre, de la felicidad, de la vida moral, de la muerte... sin permitirse cambiar en nada su pensamiento. (315)

Los evangelios, que narran la vida de Jesús, están en el centro del mensaje catequético. Dotados ellos mismos de una " estructura catequética ", (316) manifiestan la enseñanza que se proponía a las primitivas comunidades cristianas y que transmitía la vida de Jesús, su mensaje y sus acciones salvadoras. En la catequesis, " los cuatro evangelios ocupan un lugar central, pues su centro es Cristo Jesús ". (317)

El cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico

99. La Palabra de Dios, encarnada en Jesús de Nazaret, Hijo de María Virgen, es la Palabra del Padre, que habla al mundo por medio de su Espíritu. Jesús remite constantemente al Padre, del que se sabe Hijo Único, y al Espíritu Santo, por el que se sabe Ungido. El es el " camino " que introduce en el misterio íntimo de Dios. (318)

El cristocentrismo de la catequesis, en virtud de su propia dinámica interna, conduce a la confesión de la fe en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es un cristocentrismo esencialmente trinitario. Los cristianos, en el Bautismo, quedan configurados con Cristo, " Uno de la Trinidad ", (319) y esta configuración sitúa a los bautizados, " hijos en el Hijo ", en comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Por eso su fe es radicalmente trinitaria. " El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana ". (320)

100. El cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico impulsa a la catequesis a cuidar, entre otros, los siguientes aspectos:

- La estructura interna de la catequesis, en cualquier modalidad de presentación, será siempre cristocéntrica-trinitaria: " Por Cristo al Padre en el Espíritu ". (321) Una catequesis que omitiese una de estas dimensiones o desconociese su orgánica unión, correría el riesgo de traicionar la originalidad del mensaje cristiano. (322)

- Siguiendo la misma pedagogía de Jesús, en su revelación del Padre, de sí mismo como Hijo y del Espíritu Santo, la catequesis mostrará la vida íntima de Dios, a partir de sus obras salvíficas en favor de la humanidad. (323) Las obras de Dios revelan quién es Él en sí mismo y, a la vez, el misterio de su ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Sucede así, analógicamente, en las relaciones humanas: las personas se revelan en su obrar y, a medida que las conocemos mejor, comprendemos mejor su conducta. (324)

- La presentación del ser íntimo de Dios revelado por Jesús, uno en esencia y trino en personas, mostrará las implicaciones vitales para la vida de los seres humanos. Confesar a un Dios único significa que " el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal ". (325) Significa, también, que la humanidad, creada a imagen de un Dios que es " comunión de personas ", está llamada a ser una sociedad fraterna, compuesta por hijos de un mismo Padre, iguales en dignidad personal. Las implicaciones humanas y sociales de la concepción cristiana de Dios son inmensas. (326) La Iglesia, al profesar su fe en la Trinidad y anunciarla al mundo, se comprende a sí misma como " una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ". (327)

Un mensaje que anuncia la salvación

101. El mensaje de Jesús sobre Dios es una buena noticia para la humanidad. Jesús, en efecto, anunció el Reino de Dios: (328) una nueva y definitiva intervención divina, con un poder transformador tan grande, y aún mayor, que el que utilizó en la creación del mundo. (329) En este sentido, " como núcleo y centro de la Buena Nueva, Cristo anuncia la salvación: ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo, de entregarse a El ". (330)

La catequesis transmite este mensaje del Reino, central en la predicación de Jesús. Y al hacerlo, este mensaje " se profundiza poco a poco y se desarrolla en sus corolarios implícitos ", (331) mostrando las grandes repercusiones que tiene para las personas y para el mundo.

102. En esta explicitación del kerigma evangélico de Jesús, la catequesis subraya los siguientes aspectos fundamentales:

- Jesús, con la llegada del Reino, anuncia y revela que Dios no es un ser distante e inaccesible, " no es un poder anónimo y lejano ", (332) sino que es el Padre, que está en medio de sus criaturas actuando con su amor y poder. Este testimonio acerca de Dios como Padre, ofrecido de una manera sencilla y directa, es fundamental en la catequesis.

- Jesús indica, al mismo tiempo, que Dios con su reinado ofrece el don de la salvación integral: libera del pecado, introduce en la comunión con el Padre, otorga la filiación divina y promete la vida eterna, venciendo a la muerte. (333) Esta salvación integral es, a un tiempo, inmanente y escatológica, ya que " comienza ciertamente en esta vida, pero tiene su cumplimiento en la eternidad ". (334)

- Jesús, al anunciar el Reino, anuncia la justicia de Dios: proclama el juicio divino y nuestra responsabilidad. El anuncio del juicio de Dios, con su poder de formación de las conciencias, es contenido central del Evangelio y buena noticia para el mundo. Lo es para el que sufre la falta de justicia y para todo el que lucha por implantarla; lo es, también, para el que no ha sabido amar y ser solidario, porque es posible la penitencia y el perdón, ya que en la cruz de Cristo se nos gana la redención del pecado. La llamada a la conversión y a creer en el Evangelio del Reino, que es reino de justicia, amor y paz, y a cuya luz seremos juzgados, es fundamental para la catequesis.

- Jesús declara que el Reino de Dios se inaugura con él, en su propia persona. (335) Revela, en efecto, que él mismo, constituido Señor, asume la realización de ese Reino hasta que lo entregue, consumado plenamente, al Padre, cuando venga de nuevo en su gloria. (336) " El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección ". (337) Jesús indica, así mismo, que la comunidad de sus discípulos, su Iglesia, "constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra " (338) y que, como fermento en la masa, lo que ella desea es que el Reino de Dios crezca en el mundo como un árbol frondoso, incorporando a todos los pueblos y a todas las culturas. " La Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino ". (339)

- Jesús manifiesta, finalmente, que la historia de la humanidad no camina hacia la nada sino que, con sus aspectos de gracia y pecado, es -en El- asumida por Dios para ser transformada. Ella, en su actual peregrinar hacia la casa del Padre, ofrece ya un bosquejo del mundo futuro donde, asumida y purificada, quedará consumada. " La evangelización no puede menos de incluir el anuncio profético de un más allá, vocación profunda y definitiva del hombre, en continuidad y discontinuidad a la vez con la situación presente ". (340)

Un mensaje de liberación

103. La Buena Nueva del Reino de Dios, que anuncia la salvación, incluye un mensaje de liberación. (341) Al anunciar este Reino, Jesús se dirigía de una manera muy particular a los pobres: " Dichosos los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Dichosos los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Dichosos los que lloráis ahora, porque reiréis " (Lc 6,20-21). Estas bienaventuranzas de Jesús, dirigidas a los que sufren, son un anuncio escatológico de la salvación que el Reino trae consigo. Ellas apuntan a esa experiencia tan lacerante a la que el Evangelio es tan sensible: la pobreza, el hambre y el sufrimiento de la humanidad.

La comunidad de los discípulos de Jesús, la Iglesia, participa hoy de la misma sensibilidad que tuvo su Maestro. Con profundo dolor se fija en esos " pueblos empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que les condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, ... situaciones de neocolonialismo económico y cultural ". (342) Todas las formas de pobreza, " no sólo económica sino también cultural y religiosa ", (343) preocupan a la Iglesia.

Como dimensión importante de su misión, la Iglesia " tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total ". (344)

104. Para preparar a los cristianos a esta tarea, la catequesis cuidará, entre otros, los siguientes aspectos:

- Situará el mensaje de liberación en la perspectiva de " la finalidad específicamente religiosa de la evangelización ", (345) ya que ésta perdería su razón de ser " si se desviara del eje religioso que la dirige: ante todo el Reino de Dios, en su sentido plenamente teológico ". (346) Por eso, el mensaje de la liberación " no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios ". (347)

- La catequesis, en la tarea de la educación moral, presentará la moral social cristiana como una exigencia y una consecuencia de " la liberación radical obrada por Cristo ". (348) Esta es, en efecto, la Buena Nueva que los cristianos profesan, con el corazón lleno de esperanza: Cristo ha liberado al mundo y continúa liberándolo. Aquí se genera la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor.

- Igualmente, en la tarea de la iniciación a la misión, la catequesis suscitará en los catecúmenos y en los catequizandos " la opción preferencial por los pobres " (349) que, " lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva ", (350) sino que lleva consigo " el compromiso por la justicia según la función, vocación y circunstancias de cada uno ". (351)

La eclesialidad del mensaje evangélico

105. La naturaleza eclesial de la catequesis confiere al mensaje evangélico que transmite un intrínseco carácter eclesial. La catequesis tiene su origen en la confesión de fe de la Iglesia y conduce a la confesión de fe del catecúmeno y del catequizando. La primera palabra oficial que la Iglesia dirige al bautizando adulto, después de interesarse por su nombre, es preguntarle: " ¿Qué pides a la Iglesia de Dios? ". " La fe ", es la respuesta del candidato. (352) El catecúmeno sabe, en efecto, que el Evangelio que ha descubierto y desea conocer, está vivo en el corazón de los creyentes. La catequesis no es otra cosa que el proceso de transmisión del Evangelio tal como la comunidad cristiana lo ha recibido, lo comprende, lo celebra, lo vive y lo comunica de múltiples formas.

Por eso, cuando la catequesis transmite el misterio de Cristo, en su mensaje resuena la fe de todo el Pueblo de Dios a lo largo de la historia: la de los apóstoles, que la recibieron del mismo Cristo y de la acción del Espíritu Santo; la de los mártires, que la confesaron y la confiesan con su sangre; la de los santos, que la vivieron y viven en profundidad; la de los Padres y doctores de la Iglesia, que la enseñaron luminosamente; la de los misioneros, que la anuncian sin cesar; la de los teólogos, que ayudan a comprenderla mejor; la de los pastores, en fin, que la custodian con celo y amor y la enseñan e interpretan auténticamente. En verdad, en la catequesis está presente la fe de todos los que creen y se dejan conducir por el Espíritu Santo.

106. Esta fe, transmitida por la comunidad eclesial, es una sola. Aunque los discípulos de Jesucristo forman una comunidad dispersa por todo el mundo y aunque la catequesis transmite la fe en lenguajes culturales muy diferentes, el Evangelio que se entrega es sólo uno, la confesión de fe es única y uno sólo el Bautismo: " un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo, un solo Dios y Padre de todos " (Ef 4,5).

La catequesis es, así, en la Iglesia, el servicio que introduce a los catecúmenos y catequizandos en la unidad de la confesión de fe. (353) Por su propia naturaleza alimenta el vínculo de la unidad, (354) creando la conciencia de pertenecer a una gran comunidad que ni el espacio ni el tiempo pueden limitar: " Desde el justo Abel hasta el último elegido; hasta los extremos de la tierra; hasta la consumación del mundo ". (355)

Carácter histórico del misterio de la salvación

107. La confesión de fe de los discípulos de Jesucristo brota de una Iglesia peregrina, enviada en misión. No es aún la proclamación gloriosa del final del camino, sino la que corresponde al " tiempo de la Iglesia ". (356) La " economía de la salvación " tiene un carácter histórico, pues se realiza en el tiempo: " empezó en el pasado, se desarrolló y alcanzó su cumbre en Cristo; despliega su poder en el presente; y espera su consumación en el futuro ". (357)

Por eso la Iglesia, al transmitir hoy el mensaje cristiano desde la viva conciencia que tiene de él, guarda constante " memoria " de los acontecimientos salvíficos del pasado, narrándolos de generación en generación. A su luz, interpreta los acontecimientos actuales de la historia humana, donde el Espíritu de Dios renueva la faz de la tierra y permanece en una espera confiada de la venida del Señor. En la catequesis patrística, la narración (narratio) de las maravillas obradas por Dios y la espera (expectatio) del retorno de Cristo acompañaban siempre la exposición (explanatio) de los misterios de la fe. (358)

108. El carácter histórico del mensaje cristiano obliga a la catequesis a cuidar estos aspectos:

- Presentar la historia de la salvación por medio de una catequesis bíblica que dé a conocer las " obras y palabras " con las que Dios se ha revelado a la humanidad: las grandes etapas del Antiguo Testamento, con las que preparó el camino del Evangelio; (359) la vida de Jesús, Hijo de Dios, encarnado en el seno de María que con sus hechos y enseñanzas llevó a plenitud la Revelación; (360) y la historia de la Iglesia, transmisora de esa Revelación. Esta historia, leída desde la fe, es también parte fundamental del contenido de la catequesis.

- Al explicar el Símbolo de la fe y el contenido de la moral cristiana por medio de una catequesis doctrinal, el mensaje evangélico ha de iluminar el " hoy " de la historia de la salvación. En efecto, " el ministerio de la Palabra no sólo recuerda la revelación de las maravillas de Dios hechas en el pasado... sino que, al mismo tiempo, interpreta, a la luz de esta revelación, la vida de los hombres de nuestra época, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación de los hombres ". (361)

- Situar los sacramentos dentro de la historia de la salvación por medio de una catequesis mistagógica, que " relee y revive los acontecimientos de la historia de la salvación en el " hoy " de la liturgia ". (362) Esta referencia al " hoy " histórico-salvífico es esencial en esta catequesis. Se ayuda, así, a catecúmenos y catequizandos " a abrirse a la inteligencia " espiritual " de la economía de la salvación ". (363)

- Las " obras y palabras " de la Revelación remiten al " misterio contenido en ellas ". (364) La catequesis ayudará a hacer el paso del signo al misterio. Llevará a descubrir, tras la humanidad de Jesús, su condición de Hijo de Dios; tras la historia de la Iglesia, su misterio como " sacramento de salvación "; tras los " signos de los tiempos ", las huellas de la presencia y de los planes de Dios. La catequesis mostrará, así, el conocimiento propio de la fe, " que es un conocimiento por medio de signos ". (365)

La inculturación del mensaje evangélico (366)

109. La Palabra de Dios se hizo hombre, hombre concreto, situado en el tiempo y en el espacio, enraizado en una cultura determinada: " Cristo, por su encarnación, se unió a las concretas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió ". (367) Esta es la originaria " inculturación " de la Palabra de Dios y el modelo referencial para toda la evangelización de la Iglesia, " llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ". (368)

La " inculturación " (369) de la fe, por la que se " asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones dadas a Cristo en herencia ", (370) es un proceso profundo y global y un camino lento. (371) No es una mera adaptación externa que, para hacer más atrayente el mensaje cristiano, se limitase a cubrirlo de manera decorativa con un barniz superficial. Se trata, por el contrario, de la penetración del Evangelio en los niveles más profundos de las personas y de los pueblos, afectándoles " de una manera

vital, en profundidad y hasta las mismas raíces " (372) de sus culturas.

En este trabajo de inculturación, sin embargo, las comunidades cristianas deberán hacer un discernimiento: se trata de " asumir ", (373) por una parte, aquellas riquezas culturales que sean compatibles con la fe; pero se trata también, por otra parte, de ayudar a " sanar " (374) y " transformar " (375) aquellos criterios, líneas de pensamiento o estilos de vida que estén en contraste con el Reino de Dios. Este discernimiento se rige por dos principios básicos: " la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal ". (376) Todo el pueblo de Dios debe implicarse en este proceso, que " necesita una gradualidad para que sea verdaderamente expresión de la experiencia cristiana de la comunidad ". (377)

110. En esta inculturación de la fe, a la catequesis, se le presentan en concreto diversas tareas. Entre ellas cabe destacar:

- Considerar a la comunidad eclesial como principal factor de inculturación. Una expresión, y al mismo tiempo un instrumento eficaz de esta tarea, es el catequista que, junto a un sentido religioso profundo, debe poseer una viva sensibilidad social y estar bien enraizado en su ambiente cultural. (378)

- Elaborar unos Catecismos locales que respondan " a las exigencias que dimanen de las diferentes culturas ", (379) presentando el Evangelio en relación a las aspiraciones, interrogantes y problemas que en esas culturas aparecen.

- Realizar una oportuna inculturación en el Catecumenado y en las instituciones catequéticas, incorporando con discernimiento el lenguaje, los símbolos y los valores de la cultura en que están enraizados los catecúmenos y catequizandos.

- Presentar el mensaje cristiano de modo que capacite para " dar razón de la esperanza " (1 P 3,15) a los que han de anunciar el Evangelio en medio de unas culturas a menudo ajenas a lo religioso, y a veces postcristianas. Una apologética acertada, que ayude al diálogo " fe-cultura ", se hace imprescindible.

La integridad del mensaje evangélico

111. En la tarea de la inculturación de la fe, la catequesis debe transmitir el mensaje evangélico en toda su integridad y pureza. Jesús anuncia el Evangelio íntegramente: " Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer " (Jn 15,15). Y esta misma integridad la exige Cristo de sus discípulos, al enviarles a la misión: " Enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado " (Mt 28,19). Por eso, un criterio fundamental de la catequesis es el de salvaguardar la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo: " A fin de que la "obediencia de su fe" sea perfecta, el que se hace discípulo de Cristo tiene derecho a recibir la "palabra de la fe" no mutilada, falsificada o disminuida, sino completa e integral, en todo su rigor y su vigor ". (380)

112. Dos dimensiones íntimamente unidas subyacen a este criterio. Se trata, en efecto de:

- Presentar el mensaje evangélico íntegro, sin silenciar ningún aspecto fundamental o realizar una selección en el depósito de la fe. (381) La catequesis, al contrario, " debe procurar diligentemente proponer con fidelidad el tesoro íntegro del mensaje cristiano ". (382) Esto debe hacerse, sin embargo, gradualmente, siguiendo el ejemplo de la pedagogía divina, con la que Dios se ha ido revelando de manera progresiva y gradual. La integridad debe compaginarse con la adaptación.

La catequesis, en consecuencia, parte de una sencilla proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano, y la expone de manera adaptada a la capacidad de los destinatarios. Sin limitarse a esta exposición inicial, la catequesis, gradualmente, propondrá el mensaje de manera cada vez más amplia y explícita, según la capacidad del catequizando y el carácter propio de la catequesis. (383) Estos dos niveles de exposición íntegra del mensaje son denominados " integridad intensiva " e " integridad extensiva " .

- Presentar el mensaje evangélico auténtico, en toda su pureza, sin reducir sus exigencias, por temor al rechazo; y sin imponer cargas pesadas que él no incluye, pues el yugo de Jesús es suave. (384)

Este criterio acerca de la autenticidad está íntimamente vinculado al de la inculturación, porque ésta tiene la función de " traducir " (385) lo esencial del mensaje a un determinado lenguaje cultural. En esta necesaria tarea, se da siempre una tensión: " la evangelización pierde mucho de su fuerza si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige ", pero también " corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo el pretexto de traducirlo ". (386)

113. En esta compleja relación entre inculturación e integridad del mensaje cristiano, el criterio que debe seguirse es el de una actitud evangélica de " apertura misionera para la salvación integral del mundo ". (387) Esta actitud debe saber conjugar la aceptación de los valores verdaderamente humanos y religiosos, por encima de cerrazones inmovilistas, con el compromiso misionero de anunciar toda la verdad del evangelio, por encima de fáciles acomodaciones que llevarían a desvirtuar el Evangelio y a secularizar la Iglesia. La autenticidad evangélica excluye ambas actitudes, contrarias al verdadero sentido de la misión.

Un mensaje orgánico y jerarquizado

114. El mensaje que transmite la catequesis tiene " un carácter orgánico y jerarquizado ", (388) constituyendo una síntesis coherente y vital de la fe. Se organiza en torno al misterio de la Santísima Trinidad, en una perspectiva cristocéntrica, ya que este misterio es " la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que los ilumina ". (389) A partir de él, la armonía del conjunto del mensaje requiere una " jerarquía de verdades ", (390) por ser diversa la conexión de cada una de ellas con el fundamento de la fe cristiana. Ahora bien " esta jerarquía no significa que algunas verdades pertenezcan a la fe menos que otras, sino que algunas verdades se apoyan en otras como más principales y son iluminadas por ellas ". (391)

115. Todos los aspectos y dimensiones del mensaje cristiano participan de esta organicidad jerarquizada:

- La historia de la salvación, al narrar las "maravillas de Dios" (mirabilia Dei), las que hizo, hace y hará por nosotros, se organiza en torno a Jesucristo, " centro de la historia de la salvación ". (392) La preparación al Evangelio, en el Antiguo Testamento, la plenitud de la Revelación en Jesucristo, y el tiempo de la Iglesia, estructuran toda la historia salvífica, de la que la creación y la escatología son su principio y su fin.

- El Símbolo apostólico muestra cómo la Iglesia ha querido siempre presentar el misterio cristiano en una síntesis vital. Este símbolo es el resumen y la clave de lectura de toda la Escritura y de toda la doctrina de la Iglesia, que se ordena jerárquicamente en torno a él. (393)

- Los sacramentos son, también, un todo orgánico, que como fuerzas regeneradoras brotan del misterio pascual de Jesucristo, " formando un organismo en el que cada sacramento particular tiene su lugar vital ". (394) La Eucaristía ocupa en este cuerpo orgánico un puesto único, hacia el que los demás sacramentos están ordenados: se presenta como " sacramento de los sacramentos ". (395)

- El doble mandamiento del amor, a Dios y al prójimo, es -en el mensaje moral- la jerarquía de valores que el propio Jesús estableció: " De estos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas " (Mt 22, 40). El amor a Dios y al prójimo, que resumen el decálogo, si son vividos con el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas, constituyen la carta magna de la vida cristiana que Jesús proclamó en el sermón del Monte. (396)

- El Padre nuestro, condensando la esencia del Evangelio, sintetiza y jerarquiza las inmensas riquezas de oración contenidas en la Sagrada Escritura y en toda la vida de la Iglesia. Esta oración, propuesta a sus discípulos por el propio Jesús, trasluce la confianza filial y los deseos más profundos con que una persona puede dirigirse a Dios. (397)

Un mensaje significativo para la persona humana

116. La Palabra de Dios, al hacerse hombre, asume la naturaleza humana en todo menos en el pecado. De este modo, Jesucristo que es " imagen de Dios invisible " (Col 1,15), es también el hombre perfecto. De ahí que " en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado ". (398)

La catequesis, al presentar el mensaje cristiano, no sólo muestra quién es Dios y cuál es su designio salvífico, sino que, como hizo el propio Jesús, muestra también plenamente quién es el hombre al propio hombre y cuál es su altísima vocación. (399) La revelación, en efecto, " no está aislada de la vida, ni yuxtapuesta artificialmente a ella. Se refiere al sentido último de la existencia y la ilumina, ya para inspirarla ya para juzgarla, a la luz del Evangelio ". (400)

La relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es puramente metodológica, sino que brota de la finalidad misma de la catequesis, que busca la comunión de la persona humana con Jesucristo. Jesús, en su vida terrena, vivió plenamente su humanidad: " trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre ". (401) Pues bien, " todo lo que Cristo vivió, hace que podamos vivirlo en El y que El lo viva en nosotros ". (402) La catequesis actúa sobre esta identidad de experiencia humana entre Jesús, Maestro, y el discípulo, y enseña a pensar como El, obrar como El, amar como El. (403) Vivir la comunión con Cristo es hacer la experiencia de la vida nueva de la gracia. (404)

117. Por esta razón, eminentemente cristológica, la catequesis, al presentar el mensaje cristiano, " debe preocuparse por orientar la atención de los hombres hacia sus experiencias de mayor importancia, tanto personales como sociales, siendo tarea suya plantear, a la luz del Evangelio, los interrogantes que brotan de ellas, de modo que se estimule el justo deseo de transformar la propia conducta ". (405) En este sentido:

- En la primera evangelización, propia del precatecumenado o de la precatequesis, el anuncio del Evangelio se hará siempre en íntima conexión con la naturaleza humana y sus aspiraciones, mostrando cómo satisface plenamente al corazón humano. (406)

- En la catequesis bíblica, se ayudará a interpretar la vida humana actual a la luz de las experiencias vividas por el pueblo de Israel, por Jesucristo y por la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu de Cristo resucitado vive y opera continuamente.

- En la explicitación del Símbolo, la catequesis mostrará cómo los grandes temas de la fe (creación, pecado original, Encarnación, Pascua, Pentecostés, escatología...) son siempre fuente de vida y de luz para el ser humano.

- La catequesis moral, al presentar en qué consiste la vida digna del Evangelio (407) y promover las bienaventuranzas evangélicas como espíritu que impregna al decálogo, las enraizará en las virtudes humanas, presentes en el corazón del hombre. (408)

- En la catequesis litúrgica, deberá ser constante la referencia a las grandes experiencias humanas, significadas por los signos y los símbolos de la acción litúrgica a partir de la cultura judía y cristiana. (409)

Principio metodológico para la presentación del mensaje (410)

118. Las normas y criterios señalados en este capítulo y " que pertenecen a la exposición del contenido de la catequesis, deben ser aplicadas en las diferentes formas de catequesis: es decir, en la catequesis bíblica y litúrgica, en el resumen doctrinal, en la interpretación de las situaciones de la existencia humana, etc. ". (411)

De estos criterios y normas, sin embargo, no puede deducirse el orden que hay que guardar en la exposición del contenido. En efecto, " es posible que en la situación actual de la catequesis, razones de método o de pedagogía aconsejen organizar la comunicación de las riquezas del contenido de la catequesis de un modo más bien que de otro ". (412) Se puede partir de Dios para llegar a Cristo, y al

contrario; igualmente, se puede partir del hombre para llegar a Dios, y al contrario. La adopción de un orden determinado en la presentación del mensaje debe condicionarse a las circunstancias y a la situación de fe del que recibe la catequesis.

Hay que escoger el itinerario pedagógico más adaptado a las circunstancias por las que atraviesa la comunidad eclesial o los destinatarios concretos a los que se dirige la catequesis. De aquí la necesidad de investigar cuidadosamente y de encontrar los caminos y los modos que mejor respondan a las diversas situaciones.

Corresponde a los Obispos dar normas más precisas en esta materia y aplicarlas mediante Directorios catequéticos, Catecismos para diferentes edades y situaciones culturales, y con otros medios que parezcan oportunos. (413)

CAPÍTULO II

"Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia"

" Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena " (2 Tm 3,16).

" Mantenéos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta " preparado para toda obra buena " (2 Ts 2,15).

119. Este capítulo reflexiona sobre el contenido de la catequesis tal como la Iglesia lo expone en las síntesis de fe que oficialmente elabora y propone en sus Catecismos.

La Iglesia ha dispuesto siempre de formulaciones de la fe que, en forma breve, condensan lo esencial de lo que Ella cree y vive: textos neotestamentarios, símbolos o credos, fórmulas litúrgicas, plegarias eucarísticas. Más tarde ha considerado también conveniente explicitar de modo más amplio la fe, a manera de una síntesis orgánica, por medio de los Catecismos que, en numerosas Iglesias locales, se han ido elaborando en estos últimos siglos. En dos momentos históricos, con ocasión del concilio de Trento y en nuestros días, se ha considerado oportuno ofrecer una exposición orgánica de la fe mediante un Catecismo de carácter universal, como punto de referencia para la catequesis en toda la Iglesia. Así, en efecto, ha procedido Juan Pablo II, al promulgar el Catecismo de la Iglesia Católica el 11 de octubre de 1992.

El presente capítulo trata de situar estos instrumentos oficiales de la Iglesia, como son los Catecismos, en relación a la actividad o práctica catequética.

En primer lugar reflexionará sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, procurando clarificar el papel que le corresponde desempeñar en el conjunto de la catequesis eclesial. Se analiza, después, la necesidad de los Catecismos locales, que tienen por objeto adaptar el contenido de la fe a las diferentes situaciones y culturas y se ofrecerán algunas orientaciones para facilitar su elaboración. La Iglesia, al contemplar la riqueza del contenido de la fe expuesta en estos instrumentos que los propios Obispos proponen al Pueblo de Dios y que, a modo de " sinfonía " (414) expresan lo que Ella cree, celebra, vive y proclama: " Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia ".

El Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio General para la Catequesis

120. El Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio General para la Catequesis son dos instrumentos distintos y complementarios, al servicio de la acción catequizadora de la Iglesia:

- El Catecismo de la Iglesia Católica es " una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas e iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio de la Iglesia ". (415)

- El Directorio General para la Catequesis es la proposición de " unos principios teológico-pastorales de carácter fundamental, tomados del Magisterio de la Iglesia y particularmente del Concilio Ecuménico Vaticano II, por los que pueda orientarse y regirse más adecuadamente " (416) la actividad catequética de la Iglesia.

Ambos instrumentos, cada uno en su género y desde su específica autoridad, se complementan mutuamente:

- El Catecismo de la Iglesia Católica es un acto del Magisterio del Papa por el que, en nuestro tiempo, sintetiza normativamente, en virtud de la Autoridad apostólica, la totalidad de la fe católica y la ofrece, ante todo a las Iglesias particulares, como punto de referencia para la exposición auténtica del contenido de la fe.

- El Directorio General para la Catequesis, por su parte, tiene el valor que la Santa Sede ordinariamente otorga a estos instrumentos de orientación, al aprobarlos y confirmarlos. Es un instrumento oficial para la transmisión del mensaje evangélico y para el conjunto del acto de catequizar.

- El carácter de complementariedad de ambos instrumentos justifica, como se indica en el Prefacio, que el presente Directorio General para la Catequesis no tenga que dedicar un capítulo a la exposición de los contenidos de la fe, como lo hacía el Directorio de 1971 bajo el título: " Principales elementos del mensaje cristiano ". (417) Por eso, en lo concerniente al contenido del mensaje, el Directorio General para la Catequesis remite al Catecismo de la Iglesia Católica, del cual quiere ser el instrumento metodológico para su aplicación concreta.

La presentación del Catecismo de la Iglesia Católica, que seguidamente se hace, no ha sido elaborada ni para resumir ni para justificar dicho instrumento del Magisterio, sino para procurar una mejor comprensión y recepción del Catecismo en la actividad catequética.

El Catecismo de la iglesia católica.

Finalidad y naturaleza del Catecismo de la Iglesia Católica

121. El propio Catecismo de la Iglesia Católica indica, en su prólogo, el fin que persigue: " Este catecismo tiene por fin presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica, tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia ". (418)

El Magisterio de la Iglesia con el Catecismo de la Iglesia Católica ha querido ofrecer un servicio eclesial para nuestro tiempo, reconociéndolo:

- " Instrumento válido y autorizado al servicio de la comunión eclesial ". (419) Desea fomentar el vínculo de unidad al facilitar en los discípulos de Jesucristo " la profesión de una misma fe recibida de los apóstoles ". (420)

- " Norma segura para la enseñanza de la fe ". (421) Ante el legítimo derecho de todo bautizado de conocer lo que la Iglesia ha recibido y cree, el Catecismo de la Iglesia Católica ofrece una respuesta clara. Es, por ello, referente fundamental para la catequesis y para las demás formas del ministerio de la Palabra.

- " Punto de referencia para los catecismos o compendios que se redacten en las diversas regiones ". (422) El Catecismo de la Iglesia Católica, en efecto, no está destinado a sustituir a los catecismos locales, (423) sino a " alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica ". (424)

La naturaleza o carácter propio de este documento del Magisterio consiste en el hecho de que se presenta como síntesis orgánica de la fe de valor universal. En esto difiere de otros documentos del Magisterio, que no pretenden ofrecer dicha síntesis. Es diferente también de los Catecismos locales, los cuales, aunque elaborados en la comunión eclesial, se destinan, sin embargo, al servicio de una porción determinada del Pueblo de Dios.

La articulación del Catecismo de la Iglesia Católica

122. El Catecismo de la Iglesia Católica se articula en torno a cuatro dimensiones fundamentales de la vida cristiana: la profesión de fe, la celebración litúrgica, la moral evangélica y la oración. Las cuatro brotan de un mismo núcleo, el misterio cristiano, que:

- " es el objeto de la fe (primera parte);
- es celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas (segunda parte);
- está presente para iluminar y sostener a los hijos de Dios en su obrar (tercera parte);
- es el fundamento de nuestra oración, cuya expresión privilegiada es el " Padre nuestro ", y que constituye el objeto de nuestra petición, nuestra alabanza y nuestra intercesión (cuarta parte) ". (425)

Esta articulación cuatripartita desarrolla los aspectos esenciales de la fe:

- creer en Dios creador, Uno y Trino, y en su designio salvífico;
- ser santificado por El en la vida sacramental;
- amarle con todo el corazón y amar al prójimo como a sí mismo;
- orar esperando la venida de su Reino y el encuentro cara a cara con El.

El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere así a la fe creída, celebrada, vivida y hecha oración y constituye una llamada a una educación cristiana integral.

La articulación del Catecismo de la Iglesia Católica remite a la unidad profunda de la vida cristiana. En él se hace explícita la interrelación entre " lex orandi ", " lex credendi " y " lex vivendi ". " La Liturgia es, por sí misma, oración; la confesión de fe tiene su justo lugar en la celebración del culto. La gracia, fruto de los sacramentos, es la condición insustituible del obrar cristiano, igual que la participación en la liturgia requiere la fe. Si la fe no se concreta en obras permanece muerta y no puede dar frutos de vida eterna ". (426)

Con esta articulación tradicional en torno a los cuatro pilares que sostienen la transmisión de la fe (símbolo, sacramentos, decálogo, Padre nuestro), (427) el Catecismo de la Iglesia Católica se ofrece como referente doctrinal en la educación de las cuatro tareas básicas de la catequesis (428) y para la elaboración de Catecismos locales, pero no pretende imponer ni a aquélla ni a éstos una configuración determinada. El modo más adecuado de ordenar los elementos del contenido de la catequesis debe responder a las respectivas circunstancias concretas y no se debe establecer a través del Catecismo común. (429) La exquisita fidelidad a la doctrina católica es compatible con una rica diversidad en el modo de presentarla.

La inspiración del Catecismo de la Iglesia Católica: el cristocentrismo trinitario y la sublimidad de la vocación de la persona humana

123. El eje central de la articulación del Catecismo de la Iglesia Católica es Jesucristo, " camino, verdad y vida " (Jn 14,6).

El Catecismo de la Iglesia Católica, centrado en Jesucristo, se abre en dos direcciones: hacia Dios y hacia la persona humana.

- El misterio de Dios, Uno y Trino, y su economía salvífica, inspira y jerarquiza desde dentro al Catecismo de la Iglesia Católica en su conjunto, así como a cada una de sus partes. La profesión de fe, la liturgia, la moral evangélica y la oración tienen, en el Catecismo de la Iglesia Católica, una inspiración trinitaria, que atraviesa toda la obra como hilo conductor. (430) Este elemento central inspirador contribuye a dar al texto un profundo carácter religioso.

- El misterio de la persona humana es presentado por el Catecismo de la Iglesia Católica a lo largo de sus páginas y, sobre todo, en algunos capítulos especialmente significativos: " El hombre es capaz de Dios ", " La creación del hombre ", " El Hijo de Dios se hizo hombre ", " La vocación del hombre: la vida en el Espíritu "... y otros más. (431) Esta doctrina, contemplada a la luz de la naturaleza humana de Jesús, hombre perfecto, muestra la altísima vocación y el ideal de perfección a la que toda persona humana es llamada.

En verdad, toda la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica queda sintetizada en este pensamiento conciliar: " Jesucristo, en la misma revelación del Padre y de su amor, manifiesta plenamente lo que es el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ". (432)

El género literario del Catecismo de la Iglesia Católica

124. Es importante descubrir el género literario del Catecismo de la Iglesia Católica para respetar la función que la autoridad de la Iglesia le atribuye en el ejercicio y renovación de la actividad catequética en nuestro tiempo.

Los rasgos principales que definen el género literario del Catecismo de la Iglesia Católica son:

- El Catecismo de la Iglesia Católica es, ante todo, un catecismo; es decir, un texto oficial del Magisterio de la Iglesia que, con autoridad, recoge de forma precisa, a modo de síntesis orgánica, los acontecimientos y verdades salvíficas fundamentales, que expresan la fe común del pueblo de Dios, y que constituyen la referencia básica e indispensable para la catequesis.

- Por ser un catecismo, el Catecismo de la Iglesia Católica recoge lo que es básico y común en la vida cristiana, sin proponer como doctrina de fe interpretaciones particulares, que no son sino opiniones privadas o pareceres de alguna escuela teológica. (433)

- El Catecismo de la Iglesia Católica es, por otra parte, un catecismo de carácter universal, ofrecido a toda la Iglesia. En él se presenta una síntesis actualizada de la fe, que incorpora la doctrina del Concilio Vaticano II y los interrogantes religiosos y morales de nuestra época. Pero, " por su misma finalidad, este catecismo no se propone dar una respuesta adaptada, tanto en el contenido como en el método, a las exigencias que dimanan de las diferentes culturas, de las edades, de la vida espiritual y de situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis. Estas indispensables adaptaciones corresponden a catecismos propios de cada lugar, y más aún a aquellos que toman a su cargo instruir a los fieles ". (434)

El depósito de la fe y el Catecismo de la Iglesia Católica

125. El Concilio Vaticano II se propuso como tarea principal la de custodiar y explicar mejor el depósito precioso de la doctrina cristiana, con el fin de hacerlo más accesible a los fieles de Cristo y a todos los hombres de buena voluntad.

El contenido de este depósito es la Palabra de Dios, custodiada en la Iglesia. El Magisterio de la Iglesia, habiéndose propuesto elaborar un texto de referencia para la enseñanza de la fe, ha elegido de este precioso tesoro las cosas nuevas y antiguas que ha considerado más convenientes para el fin pretendido.

El Catecismo de la Iglesia Católica se presenta así como un servicio fundamental: ayudar a que el anuncio del Evangelio y la enseñanza de la fe, que toman su mensaje del depósito de la Tradición y de la Sagrada Escritura confiada a la Iglesia se realicen con total autenticidad. El Catecismo de la Iglesia Católica no es la única fuente de la catequesis, ya que, como acto del Magisterio, no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio. Pero es un acto, especialmente relevante, de interpretación auténtica de esa Palabra, con el propósito de ayudar a que el Evangelio sea anunciado y transmitido en toda su verdad y pureza.

126. A la luz de esta relación del Catecismo de la Iglesia Católica respecto al depósito de la fe conviene esclarecer dos cuestiones de vital importancia para la catequesis:

- la relación de la Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica como puntos de referencia para el contenido de la catequesis;

- la relación entre la tradición catequética de los Padres de la Iglesia, con su riqueza de contenidos y comprensión del proceso catequético, y el Catecismo de la Iglesia Católica.

La Sagrada Escritura, el Catecismo de la Iglesia Católica y la catequesis

127. La Constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II, subraya la importancia fundamental de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. La Sagrada Escritura es presentada, juntamente con la Sagrada Tradición, " como regla suprema de la fe ", ya que transmite " inmutablemente la palabra del mismo Dios y, en las palabras de los Apóstoles y los Profetas, hace resonar la voz del Espíritu Santo ". (435) Por eso la Iglesia quiere que, en todo el ministerio de la Palabra, la Sagrada Escritura tenga un puesto preeminente. La catequesis, en concreto, debe ser " una auténtica introducción a la 'lectio divina', es decir, a la lectura de la Sagrada Escritura, hecha según el Espíritu que habita en la Iglesia ". (436)

En este sentido, " hablar de la Tradición y de la Escritura como fuentes de la catequesis es subrayar que ésta ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y las actitudes bíblicas y evangélicas, a través de un contacto asiduo con los mismos textos; y es también recordar que la catequesis será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia ". (437) En esta lectura eclesial de la Escritura, hecha a la luz de la Tradición, el Catecismo de la Iglesia Católica desempeña un papel muy importante.

128. La Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica se presentan como dos puntos de referencia para inspirar toda la acción catequizadora de la Iglesia en nuestro tiempo:

- En efecto, la Sagrada Escritura, como " Palabra de Dios escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo " (438) y el Catecismo de la Iglesia Católica, como expresión relevante actual de la Tradición viva de la Iglesia y norma segura para la enseñanza de la fe, están llamados, cada uno a su modo y según su específica autoridad, a fecundar la catequesis en la Iglesia contemporánea.

- La catequesis transmite el contenido de la Palabra de Dios según las dos modalidades con que la Iglesia lo posee, lo interioriza y lo vive: como narración de la Historia de la Salvación y como explicitación del Símbolo de la fe. La Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica han de inspirar tanto la catequesis bíblica como la catequesis doctrinal, que canalizan ese contenido de la Palabra de Dios.

- Es importante que, en el desarrollo ordinario de la catequesis, los catecúmenos y catequizandos puedan apoyarse tanto en la Sagrada Escritura como en el Catecismo local. La catequesis, en definitiva, no es otra cosa que la transmisión, vital y significativa, de estos documentos de la fe. (439)

La tradición catequética de los Santos Padres y el Catecismo de la Iglesia Católica

129. En el " depósito de la fe ", junto con la Escritura, está contenida toda la Tradición de la Iglesia. " Los dichos de los Santos Padres atestiguan la presencia vivificante de esta Tradición, cuyas riquezas se

infunden en la práctica y la vida de la Iglesia creyente y orante ". (440)

En referencia a tanta riqueza doctrinal y pastoral, algunos aspectos merecen destacarse:

- La importancia decisiva que los Padres atribuyen al Catecumenado bautismal en la configuración de las Iglesias particulares.

- La concepción gradual y progresiva de la formación cristiana, estructurada en etapas. (441) Los Padres configuran el catecumenado inspirándose en la pedagogía divina. En el proceso catecumenal, el catecúmeno, como el pueblo de Israel, recorre un camino para llegar a la tierra de la promesa: la identificación bautismal con Cristo. (442)

- La estructuración del contenido de la catequesis según las etapas de ese proceso. En la catequesis patrística, la " narración " de la historia de la salvación era lo primero. Después, avanzada la Cuaresma, se hacían las entregas del Símbolo y del Padre nuestro y se procedía a su " explicación ", con todas sus implicaciones morales. La catequesis mistagógica, una vez celebrados los sacramentos de la iniciación, ayudaba a interiorizarlos y gustarlos.

130. El Catecismo de la Iglesia Católica, por su parte, aporta a la catequesis la gran tradición de los catecismos. (443) De la gran riqueza de esta tradición, también aquí algunos aspectos merecen destacarse:

- La dimensión cognoscitiva o veritativa de la fe. Esta no es sólo adhesión vital a Dios sino también asentimiento intelectual y de la voluntad a la verdad revelada. Los catecismos recuerdan constantemente a la Iglesia la necesidad de que los fieles, aunque sea de modo sencillo, tengan un conocimiento orgánico de la fe.

- La educación de la fe, enraizada en todas las fuentes de las que brota, abarca diferentes dimensiones: una fe profesada, celebrada, vivida y hecha oración.

La riqueza de la tradición patrística y la de los catecismos confluye en la catequesis actual de la Iglesia, enriqueciéndola tanto en su misma concepción como en sus contenidos. Recuerdan a la catequesis los siete elementos básicos que la configuran: las tres etapas de la narración de la Historia de la salvación: el Antiguo Testamento, la vida de Jesucristo y la historia de la Iglesia; y los cuatro pilares de la exposición: el Símbolo, los Sacramentos, el Decálogo y el Padre nuestro. Con estas siete piezas maestras, base tanto del proceso de la catequesis de iniciación como del proceso permanente de maduración cristiana, pueden construirse edificios de diversa arquitectura o articulación, según los destinatarios o las diferentes situaciones culturales.

Los Catecismos en las iglesias locales.

Los Catecismos locales: su necesidad (444)

131. El Catecismo de la Iglesia Católica se ofrece a todos los fieles y a todo hombre que quiera conocer lo que la Iglesia cree; (445) y, de modo muy particular, " se destina a alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica ". (446)

Los Catecismos locales, en efecto, elaborados o aprobados por Obispos diocesanos o por Conferencias Episcopales, (447) son instrumentos inapreciables para la catequesis, " llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ". (448) Por esta razón, Juan Pablo II ha dirigido un cálido llamamiento a las Conferencias episcopales de todo el mundo, diciéndoles:

" Emprendan, con paciencia, pero también con firme resolución, el imponente trabajo a realizar de acuerdo con la Sede Apostólica, para lograr catecismos fieles a los contenidos esenciales de la Revelación, y puestos al día en lo que se refiere al método, capaces de educar en una fe robusta a las generaciones

cristianas de los tiempos nuevos ". (449)

Por medio de los Catecismos locales, la Iglesia actualiza la " pedagogía divina " (450) que Dios utilizó en la Revelación, al adaptar su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita. (451) En los Catecismos locales, la Iglesia comunica el Evangelio de una manera muy accesible a la persona humana, para que ésta pueda realmente percibirlo como buena noticia de salvación. Los Catecismos locales se convierten, así, en expresión palpable de la admirable " condescendencia " (452) de Dios y de su " amor inefable " (453) al mundo.

El género literario de un Catecismo local

132. Tres rasgos principales caracterizan a todo catecismo, asumido como propio de una Iglesia local: su carácter oficial, la síntesis orgánica y básica de la fe que ofrece y el hecho de ser ofrecido, junto a la Sagrada Escritura, como punto de referencia para la catequesis.

- El Catecismo local, en efecto, es texto oficial de la Iglesia. De alguna forma visibiliza la " entrega del Símbolo " y la " entrega del Padre nuestro " a los catecúmenos y a los que van a ser bautizados. Es la expresión, por tanto, de un acto de tradición.

El carácter oficial del Catecismo local establece una distinción cualitativa respecto a los demás instrumentos de trabajo, útiles en la pedagogía catequética (textos didácticos, catecismos no oficiales, guías del catequista...).

- Todo catecismo es, además, un texto de base y de carácter sintético, en el que se presentan, de manera orgánica y atendiendo a la " jerarquía de verdades ", los acontecimientos y verdades fundamentales del misterio cristiano.

- El Catecismo local presenta, en su organicidad, un compendio de los " documentos de la Revelación y de la tradición cristiana ", (454) que son ofrecidos en la rica diversidad de " lenguajes " en que se expresa la Palabra de Dios.

El Catecismo local se ofrece, finalmente, como punto de referencia inspirador de la catequesis. La Sagrada Escritura y el Catecismo son los dos documentos doctrinales de base en el proceso de catequización, para tener siempre a mano. Siendo uno y otro los instrumentos primordiales, no son los únicos: se requieren otros instrumentos de trabajo más inmediatos. (455) Por tanto, es legítimo preguntarse si un Catecismo oficial debe incluir elementos pedagógicos o, por el contrario, debe limitarse a ser una síntesis doctrinal, ofreciendo sólo las fuentes.

En cualquier caso, al ser el catecismo un instrumento para el acto catequético, que es acto de comunicación, responde siempre a una clara inspiración pedagógica, y siempre debe transparentar, dentro de su género, la pedagogía divina. Las cuestiones más claramente metodológicas son, ordinariamente, más propias de otros instrumentos.

Los aspectos de la adaptación en un Catecismo local (456)

133. El Catecismo de la Iglesia Católica indica cuáles son los aspectos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de adaptar o contextualizar la síntesis orgánica de la fe que todo Catecismo local debe ofrecer. Esta síntesis de fe debe responder a las exigencias que dimanan de " las diferentes culturas, de las edades, de la vida espiritual, de las situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis ". (457) También el Concilio Vaticano II afirma con énfasis la necesidad de adaptar el mensaje evangélico: " Esta predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización ". (458) Según esto:

- Un Catecismo local ha de presentar la síntesis de fe en referencia a la cultura concreta en que viven inmersos los catecúmenos y catequizandos. Incorporará, por tanto, todas aquellas " expresiones originales

de vida, de celebración y de pensamiento cristianos ", (459) surgidas de la propia tradición cultural y que son fruto del trabajo y de la inculturación de la Iglesia local.

- Un Catecismo local, " fiel al mensaje y fiel a la persona humana ", (460) presenta el misterio cristiano de modo significativo y cercano a la psicología y mentalidad de la edad del destinatario concreto y, en consecuencia, en clara referencia a las experiencias nucleares de su vida. (461)

- También se debe cuidar, de manera muy especial, la forma concreta de vivir el hecho religioso en una sociedad determinada. No es lo mismo ofrecer un Catecismo en un ambiente de marcada indiferencia religiosa que en un contexto de honda religiosidad. (462) El tratamiento, en concreto, de la relación " fe-ciencia " ha de estar muy cuidado en todo catecismo.

- La problemática social circundante, al menos en sus elementos estructurantes más profundos (económicos, políticos, familiares...), es un factor importante para contextualizar el Catecismo. Inspirándose en la doctrina social de la Iglesia, el Catecismo sabrá ofrecer criterios, motivaciones y pautas de acción que iluminen la presencia cristiana en medio de esa problemática. (463)

- Finalmente, la situación eclesial concreta que vive la Iglesia particular es, sobre todo, el contexto obligado al que referir el Catecismo. Obviamente, no las situaciones coyunturales, a las que se atiende mediante otros escritos magisteriales, sino la situación más permanente que reclama una evangelización con acentos más específicos y determinados. (464)

La creatividad de las Iglesias locales respecto a la elaboración de Catecismos

134. Las Iglesias locales, en la tarea de adaptar, contextualizar e inculturar el mensaje evangélico a las diferentes edades, situaciones y culturas, por medio de los Catecismos, necesitan una certera y madura creatividad. Del depositum fidei, confiado a la Iglesia, las Iglesias locales han de seleccionar, estructurar y expresar, bajo la guía del Espíritu Santo, Maestro interior, todos aquellos elementos con los que transmitir, en una situación determinada, el Evangelio en toda su autenticidad.

En esta difícil tarea, el Catecismo de la Iglesia Católica es " punto de referencia " para garantizar la unidad de la fe. El presente Directorio General para la Catequesis, por su parte, ofrece los criterios básicos que deben orientar la presentación del mensaje cristiano.

135. En la elaboración de los Catecismos locales conviene recordar lo siguiente:

- Se trata, ante todo, de elaborar verdaderos Catecismos adaptados e inculturados. En este sentido conviene distinguir entre lo que es un Catecismo, que actualiza el mensaje cristiano a las distintas edades, situaciones y culturas, y lo que es una mera síntesis del Catecismo de la Iglesia Católica, como instrumento de introducción al estudio del mismo. Son dos géneros diferentes. (465)

- Los Catecismos locales pueden tener un carácter diocesano, regional o nacional. (466)

- Atendiendo a la estructuración de los contenidos, los diferentes Episcopados publican, de hecho, Catecismos con diversas articulaciones o configuraciones. Como ya se ha indicado, el Catecismo de la Iglesia Católica es propuesto como referente doctrinal, pero no quiere imponerse con él, para toda la Iglesia, una configuración determinada de catecismo. Hay, así, Catecismos con una configuración trinitaria, otros se estructuran según las etapas de la historia de la salvación, otros siguiendo un tema bíblico o teológico de gran densidad (Alianza, Reino de Dios, etc.), otros lo hacen según las dimensiones de la fe, otros siguiendo el año litúrgico.

- Atendiendo a la manera de expresar el mensaje evangélico, la creatividad de un Catecismo incide, también, en la misma formulación del contenido. (467) Evidentemente, un catecismo debe ser fiel al depósito de la fe en el modo de expresar la sustancia doctrinal del mensaje cristiano: " Las Iglesias particulares profundamente compenetradas no sólo con las personas, sino con las aspiraciones, las

riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de traducirlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden y de anunciarlo después en ese mismo lenguaje ". (468)

El principio a seguir en esta delicada tarea es el indicado por el Concilio Vaticano II: " buscar siempre el modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de nuestra época, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado ". (469)

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales: la "sinfonía" de la fe

136. El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales, naturalmente con la específica autoridad de cada uno, forman una unidad. Son la expresión concreta de la " unidad en la misma fe apostólica " (470) y, al mismo tiempo, de la rica diversidad de la formulación de esa misma fe.

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales juntos, al contemplar su armonía, muestran la sinfonía de la fe: una sinfonía, ante todo, interna al mismo Catecismo de la Iglesia Católica, elaborado con la colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica; y una sinfonía derivada de él y manifestada en los Catecismos locales. Esta " sinfonía ", este " coro de voces de la Iglesia universal ", (471) manifestada en los Catecismos locales, fieles al Catecismo de la Iglesia Católica, tiene un significado teológico importante:

- Expresa, ante todo, la catolicidad de la Iglesia. Las riquezas culturales de los pueblos se incorporan a la expresión de la fe de la única Iglesia.

- El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales manifiestan también la comunión eclesial de la que la " profesión de una sola fe " (472) es uno de sus vínculos visibles. Las Iglesias particulares, " en las cuales y partir de las cuales existe la Iglesia católica, una y única ", (473) forman con el todo, con la Iglesia universal, " una peculiar relación de mutua interioridad ". (474) La unidad entre el Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales visibiliza esa comunión.

- El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales expresan, igualmente, de forma palpable, la realidad de la colegialidad episcopal. Los obispos, cada uno en su diócesis, y juntos como colegio, en comunión con el sucesor de Pedro, tienen la máxima responsabilidad de la catequesis en la Iglesia. (475)

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales, por su unidad profunda y su rica diversidad, están llamados a ser fermento renovador de la catequesis en la Iglesia. Al contemplarlos con una mirada católica y universal, la Iglesia, es decir, la entera comunidad de discípulos de Cristo puede decir en verdad: " ¡Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia!

TERCERA PARTE LA PEDAGOGÍA DE LA FE

" Yo enseñé a Efraín a caminar, tomándole por los brazos... Con lazos humanos los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer " (Os 11,3-4).

" Cuando quedó a solas, los que le seguían a una con los Doce le preguntaban sobre las parábolas. El les dijo: A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios. A sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado " (Mc 4,10-11.34).

"Uno solo es vuestro Maestro, Cristo" (Mt 23,10)

137. Jesús cuidó atentamente la formación de los discípulos que envió en misión. Se presentó a ellos como el único Maestro y al mismo tiempo amigo paciente y fiel; (476) su vida entera fue una continua enseñanza; (477) estimulándoles con acertadas preguntas (478) les explicó de una manera más profunda cuanto anunciaba a las gentes; (479) les inició en la oración; (480) les envió de dos en dos a prepararse para la misión; (481) les prometió primero y envió después el Espíritu del Padre para que les guiara a la verdad plena (482) y les sostuviera en los inevitables momentos de dificultad. (483) Jesucristo es " el Maestro que revela a Dios a los hombres y al hombre a sí mismo; el Maestro que salva, santifica y guía, que está vivo, que habla, exige, que conmueve, que endereza, juzga, perdona, camina diariamente con nosotros en la historia; el Maestro que viene y que vendrá en la gloria ". (484) En Jesucristo, Señor y Maestro, la Iglesia encuentra la gracia transcendente, la inspiración permanente, el modelo convincente para toda comunicación de la fe.

Significado y finalidad de esta parte

138. En la escuela de Jesús Maestro, el catequista une estrechamente su acción de persona responsable con la acción misteriosa de la gracia de Dios. La catequesis es, por esto, ejercicio de una " pedagogía original de la fe ". (485)

La transmisión del Evangelio por medio de la Iglesia es, ante todo y siempre, obra del Espíritu Santo y tiene en la revelación el fundamento y la norma básica, tal como se expone en el primer capítulo de esta parte.

Pero el Espíritu se vale de personas que reciben la misión de anunciar el Evangelio y cuyas capacidades y experiencias humanas entran a formar parte de la pedagogía de la fe.

Brotan de aquí una serie de cuestiones ampliamente tratadas a lo largo de la historia de la catequesis, referentes al acto catequético, a las fuentes, a los métodos, a los destinatarios y al proceso de inculturación.

En el capítulo segundo no se pretende hacer un tratamiento exhaustivo de ellas, sino que se exponen sólo aquellos puntos que tienen hoy particular importancia para toda la Iglesia. Corresponderá a los directorios y a otros instrumentos de trabajo de las distintas Iglesias particulares considerar de manera apropiada los problemas específicos.

CAPÍTULO I

La pedagogía de Dios, fuente y modelo de la pedagogía de la fe (486)

La pedagogía de Dios

139. " Como a hijos os trata Dios; y ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? " (Hb 12,7). La salvación de la persona, que es el fin de la revelación, se manifiesta también como fruto de una original y eficaz " pedagogía de Dios " a lo largo de la historia. En analogía con las costumbres humanas y según las categorías culturales de cada tiempo, la Sagrada Escritura nos presenta a Dios como un padre misericordioso, un maestro, un sabio (487) que toma a su cargo a la persona -individuo y comunidad- en las condiciones en que se encuentra, la libera de los vínculos del mal, la atrae hacia sí con lazos de amor, la hace crecer progresiva y pacientemente hacia la madurez de hijo libre, fiel y obediente a su palabra. A este fin, como educador genial y previsor, Dios transforma los acontecimientos de la vida de su pueblo en lecciones de sabiduría (488) adaptándose a las diversas edades y situaciones de vida. A través de la instrucción y de la catequesis pone en sus manos un mensaje que se va transmitiendo de generación en generación, (489) lo corrige recordándole el premio y el castigo, convierte en formativas las mismas pruebas y sufrimientos. (490) En realidad, favorecer el encuentro de una persona con Dios, que es tarea del catequista, significa poner en el centro y hacer propia la relación que Dios tiene con la persona y dejarse guiar por El.

La pedagogía de Cristo

140. Llegada la plenitud de los tiempos, Dios envió a la humanidad a su Hijo, Jesucristo. Él entregó al mundo el don supremo de la salvación, realizando su misión redentora a través de un proceso que continuaba la " pedagogía de Dios ", con la perfección y la eficacia inherente a la novedad de su persona. Con las palabras, signos, obras de Jesús, a lo largo de toda su breve pero intensa vida, los discípulos tuvieron la experiencia directa de los rasgos fundamentales de la " pedagogía de Jesús ", consignándolos después en los evangelios: la acogida del otro, en especial del pobre, del pequeño, del pecador como persona amada y buscada por Dios; el anuncio genuino del Reino de Dios como buena noticia de la verdad y de la misericordia del Padre; un estilo de amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida; la invitación apremiante a un modo de vivir sostenido por la fe en Dios, la esperanza en el Reino y la caridad hacia el prójimo; el empleo de todos los recursos propios de la comunicación interpersonal, como la palabra, el silencio, la metáfora, la imagen, el ejemplo, y otros tantos signos, como era habitual en los profetas bíblicos. Invitando a los discípulos a seguirle totalmente y sin condiciones, (491) Cristo les enseña la pedagogía de la fe en la medida en que comparten plenamente su misión y su destino.

La pedagogía de la Iglesia

141. Desde sus comienzos la Iglesia, que es " en Cristo como un sacramento ", (492) vive su misión en continuidad visible y actual con la pedagogía del Padre y del Hijo. Ella, " siendo nuestra Madre es también educadora de nuestra fe ". (493)

Estas son las razones profundas por las que la comunidad cristiana es en sí misma catequesis viviente. Siendo lo que es, anuncia, celebra, vive y permanece siempre como el espacio vital indispensable y primario de la catequesis.

La Iglesia ha generado a lo largo de los siglos un incomparable patrimonio de pedagogía de la fe: sobre todo el testimonio de las catequistas y de los catequistas santos; una variedad de vías y formas originales de comunicación religiosa como el catecumenado, los catecismos, los itinerarios de vida cristiana; un valioso tesoro de enseñanzas catequéticas, de expresiones culturales de la fe, de instituciones y servicios de la catequesis. Todos estos aspectos constituyen la historia de la catequesis y entran con derecho propio en la memoria de la comunidad y en el quehacer del catequista.

La pedagogía divina, acción del Espíritu Santo en todo cristiano

142. " Dichoso el hombre a quien corriges tú, Yahvéh, a quien instruyes con tu ley ".(9 Sal 94,12) En la escuela de la Palabra de Dios acogida en la Iglesia, gracias al don del Espíritu Santo enviado por Cristo, el discípulo crece como su Maestro en " sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres " (Lc 2,52) y es ayudado para que se desarrolle en él la " educación divina " recibida, mediante la catequesis y las aportaciones de la ciencia y de la experiencia. (494) De este modo, conociendo cada vez más el misterio de la salvación, aprendiendo a adorar a Dios Padre y " siendo sinceros en el amor ", trata de " crecer en todo hacia Aquel que es la cabeza, Cristo " (Ef 4,15).

Se puede decir que la pedagogía de Dios alcanza su meta cuando el discípulo llega " al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo " (Ef 4,13). Por eso no se puede ser maestro y pedagogo de la fe de otros, sino se es discípulo convencido y fiel de Cristo en su Iglesia.

Pedagogía divina y catequesis

143. La catequesis, en cuanto comunicación de la Revelación divina, se inspira radicalmente en la pedagogía de Dios tal como se realiza en Cristo y en la Iglesia, toma de ella sus líneas constitutivas y, bajo la guía del Espíritu Santo, desarrolla una sabia síntesis de esa pedagogía, favoreciendo así una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con Dios. De este modo la catequesis:

- es una pedagogía que se inserta y sirve al " diálogo de la salvación " entre Dios y la persona, poniendo de relieve debidamente el destino universal de esa salvación; en lo que concierne a Dios, subraya la iniciativa divina, la motivación amorosa, la gratuidad, el respeto de la libertad; en lo que se refiere al

hombre, pone en evidencia la dignidad del don recibido y la exigencia de crecer constantemente en El; (495)

- acepta el principio del carácter progresivo de la Revelación, de la transcendencia y carácter misterioso de la Palabra de Dios, así como su adaptación a las diversas personas y culturas;

- reconoce la centralidad de Jesucristo, Palabra de Dios hecha carne, que determina a la catequesis como " pedagogía de la encarnación" , por la que el Evangelio se ha de proponer siempre para la vida y en la vida de las personas;

- reconoce el valor de la experiencia comunitaria de la fe, como propia del Pueblo de Dios, de la Iglesia;

- se enraíza en la relación interpersonal y hace suyo el proceso del diálogo;

- se hace pedagogía de signos, en la que se entrecruzan hechos y palabras, enseñanza y experiencia; (496)

- encuentra tanto su fuerza de verdad como su compromiso permanente de dar testimonio en el inagotable amor divino, que es el Espíritu Santo, ya que ese amor de Dios es la razón última de su revelación. (497)

La catequesis se configura de este modo como proceso, o itinerario, o camino del seguimiento del Cristo del Evangelio en el Espíritu hacia el Padre, emprendido con vistas a alcanzar la madurez en la fe " según la medida del don de Cristo " (Ef 4,4) y las posibilidades y necesidades de cada uno.

Pedagogía original de la fe (498)

144. La catequesis, que es por tanto pedagogía en acto de la fe, al realizar sus tareas no puede dejarse inspirar por consideraciones ideológicas o por intereses meramente humanos; (499) no confunde la acción salvífica de Dios, que es pura gracia, con la acción pedagógica del hombre, pero tampoco las contrapone y separa. El diálogo que Dios mantiene amorosamente con cada persona se convierte en su inspiración y norma; de ese diálogo la catequesis es " eco " incansable, buscando constantemente el diálogo con las personas, según las indicaciones fundamentales que ofrece el Magisterio de la Iglesia. (500)

He aquí unos objetivos concretos que inspiran sus opciones metodológicas:

- promover una progresiva y coherente síntesis entre la adhesión plena del hombre a Dios (fides qua) y los contenidos del mensaje cristiano (fides quae);

- desarrollar todas las dimensiones de la fe, por las cuales ésta llega a ser una fe conocida, celebrada, vivida, hecha oración; (501)

- impulsar a la persona a confiarse " por entero y libremente a Dios ": (502) inteligencia, voluntad, corazón y memoria;

- ayudar a la persona a discernir la vocación a la que el Señor la llama.

La catequesis desarrolla así una acción que es, al mismo tiempo, de iniciación, de educación y de enseñanza.

Fidelidad a Dios y fidelidad a la persona (503)

145. Jesucristo constituye la viva y perfecta relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De El recibe la pedagogía de la fe " una ley fundamental para toda la vida de la Iglesia (y por tanto para la catequesis): la fidelidad a Dios y al hombre, en una misma actitud de amor ". (504)

Por eso, será auténtica aquella catequesis que ayude a percibir la acción de Dios a lo largo de todo el camino educativo, favoreciendo un clima de escucha, de acción de gracias y de oración, (505) y que a la vez propicie la respuesta libre de las personas, promoviendo la participación activa de los catequizandos.

La "condescendencia" (506) de Dios, escuela para la persona

146. Quiriendo hablar a los hombres como a amigos, (507) Dios manifiesta de modo particular su pedagogía adaptando con solícita providencia su modo de hablar a nuestra condición terrena. (508)

Eso comporta para la catequesis la tarea nunca acabada de encontrar un lenguaje capaz de comunicar la Palabra de Dios y el Credo de la Iglesia, que es el desarrollo de esa Palabra, a las distintas condiciones de los oyentes; (509) y a la vez manteniendo la certeza de que, por la gracia de Dios, esto es posible, y de que el Espíritu Santo otorga el gozo de llevarlo a cabo.

Por eso son indicaciones pedagógicas válidas para la catequesis aquellas que permiten comunicar en su totalidad la Palabra de Dios en el corazón mismo de la existencia de las personas. (510)

Evangelizar educando y educar evangelizando (511)

147. Inspirándose continuamente en la pedagogía de la fe, el catequista configura un servicio a modo de un itinerario educativo cualificado; es decir, por una parte, ayuda a la persona a abrirse a la dimensión religiosa de la vida, y por otra le propone el Evangelio de tal manera que penetre y transforme los procesos de comprensión, de conciencia, de libertad y de acción, de modo que haga de la existencia una entrega de sí a ejemplo de Jesucristo.

A este fin, el catequista conoce y se sirve, desde una perspectiva cristiana, de los resultados de las ciencias de la educación.

CAPÍTULO II

Elementos de metodología.

La diversidad de métodos en la catequesis (512)

148. En la transmisión de la fe, la Iglesia no tiene de por sí un método propio ni único, sino que, a la luz de la pedagogía de Dios, discierne los métodos de cada época, asume con libertad de espíritu " todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio " (Flp 4,8), en síntesis, todos los elementos que no son contrarios al Evangelio, y los pone a su servicio. Esto lo confirma de modo admirable la historia de la Iglesia, en la que numerosos carismas de servicio a la Palabra de Dios han dado origen a muy diversos métodos. De este modo, " la variedad en los métodos es un signo de vida y una riqueza ", y a la vez una muestra de respeto a los destinatarios. Tal variedad viene pedida por " la edad y el desarrollo intelectual de los cristianos, su grado de madurez eclesial y espiritual y muchas otras circunstancias personales ". (513)

La metodología de la catequesis tiene por objeto unitario la educación de la fe; se sirve de las ciencias pedagógicas y de la comunicación aplicadas a la catequesis; tiene en cuenta las muchas y notables adquisiciones de la catequética contemporánea.

La relación contenido-método en la catequesis (514)

149. El principio de la " fidelidad a Dios y fidelidad al hombre " lleva a evitar toda contraposición, separación artificial o presunta neutralidad entre método y contenido, afirmando más bien su necesaria correlación e interacción. El catequista reconoce que el método está al servicio de la revelación y de la conversión, (515) y por eso ha de servirse de él. Por otra parte, el catequista sabe que el contenido de la catequesis no es indiferente a cualquier método, sino que exige un proceso de transmisión adecuado a la naturaleza del mensaje, a sus fuentes y lenguajes, a las circunstancias concretas de la comunidad eclesial, a la condición de cada uno de los fieles a los que se dirige la catequesis.

Por su importancia para la catequesis tanto en el pasado como en el presente merecen ser recordados el método de iniciación a la Biblia; (516) el método o " pedagogía del documento ", del Símbolo en particular, en cuanto que " la catequesis es transmisión de los documentos de la fe "; (517) el método de los signos litúrgicos y eclesiales; el método propio de la comunicación a través de los " mass-media ".

Un buen método de catequesis es garantía de fidelidad al contenido.

Método inductivo y deductivo (518)

150. La comunicación de la fe en la catequesis es un acontecimiento de gracia, realizado por el encuentro de la Palabra de Dios con la experiencia de la persona, que se expresa a través de signos sensibles y finalmente abre al misterio. Puede acontecer por diversas vías que no siempre conocemos del todo.

Atendiendo a la historia de la catequesis, hoy se habla habitualmente de vía inductiva y deductiva. El método inductivo consiste en la presentación de hechos (acontecimientos bíblicos, actos litúrgicos, hechos de la vida de la Iglesia y de la vida cotidiana...) a fin de descubrir en ellos el significado que pueden tener en la Revelación divina. Es una vía que ofrece grandes ventajas, ya que es conforme a la economía de la Revelación; corresponde a una instancia profunda del espíritu humano, la de llegar al conocimiento de las cosas inteligibles a través de las cosas visibles; y es también conforme a las características propias del conocimiento de fe, que consiste en conocer a través de signos.

El método inductivo no excluye, más bien exige el método deductivo, que explica y describe los hechos procediendo desde sus causas. Pero la síntesis deductiva tendrá pleno valor sólo cuando se ha hecho el proceso inductivo. (519)

151. Por otra parte, cuando se hace referencia a los itinerarios operativos, cabe dar otro sentido: uno es llamado también " kerigmático " (o descendente), que parte del anuncio del mensaje, expresado en los principales documentos de la fe (Biblia, liturgia, doctrina...) y los aplica a la vida; el otro, llamado " existencial " (o ascendente), que arranca de problemas y situaciones humanas y los ilumina con la luz de la Palabra de Dios. De por sí son modos de acceso legítimos si se respetan todos los factores en juego, el misterio de la gracia y el hecho humano, la comprensión de fe y el proceso de racionalidad.

La experiencia humana en la catequesis (520)

152. La experiencia ejerce diversas funciones en la catequesis, a la luz de las cuales la existencia misma debe ser siempre debidamente valorada.

a) Hace que nazcan en el hombre intereses, interrogantes, esperanzas e inquietudes, reflexiones y juicios, que confluyen en un cierto deseo de transformar la existencia. Es tarea de la catequesis procurar que las personas estén atentas a sus experiencias más importantes, ayudarlas a juzgar a la luz del Evangelio las preguntas y necesidades que de estas experiencias brotan, educar al hombre a vivir la vida de un modo nuevo. De esta forma la persona será capaz de comportarse de modo activo y responsable ante el don de Dios.

b) La experiencia ayuda a hacer inteligible el mensaje cristiano. Esto se ajusta al modo de obrar de Jesús, que se sirvió de experiencias y situaciones humanas para anunciar realidades escatológicas y trascendentes e indicar a la vez la actitud ante ellas. En este aspecto, la experiencia es mediación necesaria para explorar y asimilar las verdades que constituyen el contenido objetivo de la Revelación.

c) Estas funciones indican que la experiencia asumida por la fe viene a ser en cierto modo ámbito en el que se manifiesta y realiza la salvación, en la que Dios, de acuerdo con la pedagogía de la encarnación, se acerca al hombre con su gracia y lo salva. El catequista debe ayudar a la persona a leer de este modo lo que está viviendo, para descubrir la invitación del Espíritu Santo a la conversión, al compromiso, a la esperanza, y así descubrir cada vez más el proyecto de Dios en su propia vida.

153. La iluminación y la interpretación de la experiencia a la luz de la fe se convierte en una tarea permanente de la pedagogía catequética, no exenta de dificultades, pero que no puede descuidarse, so pena de caer en yuxtaposiciones artificiosas o en comprensiones reduccionistas de la verdad.

Esta tarea hace posible una correcta aplicación de la correlación o interacción entre las experiencias humanas profundas (521) y el mensaje revelado. Lo testifican ampliamente el anuncio de los profetas, la predicación de Cristo y las enseñanzas de los apóstoles, que por eso constituyen el criterio básico y normativo para todo encuentro entre fe y experiencia humana en el tiempo de la Iglesia.

La memorización en la catequesis (522)

154. La catequesis está vinculada a la " Memoria " de la Iglesia que mantiene viva entre nosotros la presencia del Señor. (523) El ejercicio de la memoria es, por tanto, un elemento constitutivo de la pedagogía de la fe, desde los comienzos del cristianismo. Para superar los riesgos de una memorización mecánica, el ejercicio de la memoria ha de integrarse armónicamente entre las diversas funciones del aprendizaje, tales como la espontaneidad y la reflexión, los momentos de diálogo y de silencio, la relación oral y el trabajo escrito. (524)

En particular, se han de considerar oportunamente como objeto de memoria las principales fórmulas de la fe, ya que aseguran una exposición más precisa de la misma y garantizan un rico patrimonio común doctrinal, cultural y lingüístico. El conocimiento y asimilación de los lenguajes de la fe es condición indispensable para vivir esa misma fe.

Es necesario, sin embargo, que tales fórmulas, propuestas como síntesis después de una previa explicación, sean fieles al mensaje cristiano. Entran ahí algunas fórmulas y textos mayores de la Biblia, del dogma, de la liturgia, y las oraciones bien conocidas de la tradición cristiana (Símbolo apostólico, Padre Nuestro, Ave María...). (525)

" Estas flores, por así decir, de la fe y de la piedad no brotan en los espacios desérticos de una catequesis sin memoria. Lo esencial es que esos textos memorizados sean interiorizados y entendidos progresivamente en su profundidad, para que sean fuente de vida cristiana personal y comunitaria ". (526)

155. Con mayor profundidad aún, el aprendizaje de las fórmulas de la fe y su profesión creyente se han de comprender en el cauce del ejercicio tradicional y válido de la " traditio " y " redditio ", gracias al cual, a la entrega de la fe en la catequesis (traditio) corresponde la respuesta del hombre a lo largo del camino catequético y después en la vida (redditio). (527)

Este proceso favorece una mejor participación en la verdad recibida. Es cabal y madura la respuesta personal que respeta plenamente el sentido genuino del mensaje de la fe y da muestras de haber comprendido el lenguaje empleado para transmitirlo (bíblico, litúrgico, doctrinal...).

Función del catequista (528)

156. Ningún método, por experimentado que sea, exime al catequista del trabajo personal en ninguna de las fases del proceso de la catequesis.

El carisma recibido del Espíritu, una sólida espiritualidad, y un testimonio transparente de vida cristiana en el catequista constituyen el alma de todo método; y sus cualidades humanas y cristianas son indispensables para garantizar el uso correcto de los textos y de otros instrumentos de trabajo.

El catequista es intrínsecamente un mediador que facilita la comunicación entre las personas y el misterio de Dios, así como la de los hombres entre sí y con la comunidad. Por ello ha de esforzarse para que su formación cultural, su condición social y su estilo de vida no sean obstáculo al camino de la fe, aún más, ha de ser capaz de crear condiciones favorables para que el mensaje cristiano sea buscado, acogido y profundizado.

El catequista no debe olvidar que la adhesión de fe de los catequizandos es fruto de la gracia y de la libertad, y por eso procura que su actividad catequética esté siempre sostenida por la fe en el Espíritu Santo y por la oración.

Finalmente, tiene una importancia esencial la relación personal del catequista con el catecúmeno y el catequizando. Esa relación se nutre de ardor educativo, de aguda creatividad, de adaptación, así como de respeto máximo a la libertad y a la maduración de las personas.

Gracias a una labor de sabio acompañamiento, el catequista realiza un servicio de los más valiosos a la catequesis: ayudar a los catequizandos a discernir la vocación a la que Dios los llama.

La actividad y creatividad de los catequizados (529)

157. La participación activa en el proceso formativo de los catequizandos está en plena conformidad, no sólo con una comunicación humana verdadera, sino especialmente con la economía de la revelación y la salvación. De hecho, en la vida cristiana ordinaria, los creyentes están llamados a dar respuesta activa, personalmente y en grupo, al don de Dios por medio de la oración, la participación en los sacramentos y en las demás acciones litúrgicas, el compromiso eclesial y social, el ejercicio de la caridad, la promoción de los grandes valores humanos, como la libertad, la justicia, la paz, y la salvaguardia de la creación.

En la catequesis, por tanto, los catequizandos asumen el compromiso de ejercitarse en la actividad de la fe, de la esperanza y de la caridad, de adquirir la capacidad y la rectitud de juicio, de fortalecer su decisión personal de conversión y de práctica de la vida cristiana.

Los catequizandos, sobre todo cuando son adultos, pueden contribuir con eficacia al desarrollo de la catequesis, indicando los diversos modos para comprender y expresar eficazmente el mensaje, tales como: " aprender haciendo ", hacer uso del estudio y del diálogo, intercambiar y confrontar los diversos puntos de vista.

Comunidad, persona y catequesis (530)

158. La pedagogía catequética es eficaz en la medida en que la comunidad cristiana se convierte en referencia concreta y ejemplar para el itinerario de fe de cada uno. Esto sucede si la comunidad se concibe como fuente, lugar y meta de la catequesis. En concreto, la comunidad viene a ser lugar visible del testimonio de la fe, cuida la formación de sus miembros, les acoge como familia de Dios, constituyéndose en ambiente vital y permanente del crecimiento de la fe. (531)

Junto al anuncio del Evangelio de forma pública y colectiva, será siempre indispensable la relación de persona a persona, a ejemplo de Jesús y de los Apóstoles. De ese modo la conciencia personal se implica más fácilmente; el don de la fe, como es propio de la acción del Espíritu Santo, llega de viviente a viviente, y la fuerza de persuasión se hace más incisiva. (532)

La importancia del grupo (533)

159. El grupo tiene una función importante en los procesos de desarrollo de la persona. Esto vale también para la catequesis, en la de los pequeños porque favorece una buena socialización; en la de los jóvenes para quienes el grupo es casi una necesidad vital en la formación de su personalidad; y en la de los adultos porque promueve un estilo de diálogo, de cooperación y de corresponsabilidad cristiana.

El catequista, que participa en la vida del grupo y advierte y valora su dinámica, reconoce y ejerce como cometido primario y específico el de ser, en nombre de la Iglesia, testigo del Evangelio, capaz de comunicar a los demás los frutos de su fe madura y de alentar con inteligencia la búsqueda común.

Además de ser un elemento de aprendizaje, el grupo cristiano está llamado a ser una experiencia de comunidad y una forma de participación en la vida eclesial, encontrando en la más amplia comunidad

eucarística su plena manifestación y su meta. Dice Jesús: " Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos ". (534)

La comunicación social (535)

160. " El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad... Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales ". (536) Por eso, junto a los numerosos medios tradicionales en vigor, " la utilización de los mass media ha llegado a ser esencial para la evangelización y la catequesis ". (537) En efecto, " la Iglesia se sentiría culpable ante su Señor si no emplease esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más...en ellos la Iglesia encuentra una versión moderna y eficaz del púlpito. Gracias a ellos puede hablar a las masas ". (538)

Entre otros pueden considerarse, si bien a título diferente: televisión, radio, prensa, discos, grabaciones, vídeos y audios, es decir, toda la gama de los medios audiovisuales. (539) Cada medio realiza su propio servicio y cada uno exige un uso específico; en cada uno se han de respetar sus exigencias y valorar su importancia. (540) Por ello, tales subsidios no pueden faltar en una catequesis bien programada. Fomentar la ayuda recíproca entre las Iglesias particulares, a fin de subvenir a los altos costos de compra y uso de estos medios, es un buen servicio a la causa del Evangelio.

161. La utilización correcta de estos medios exige en los catequistas un serio esfuerzo de conocimiento, de competencia y de actualización cualificada. Pero sobre todo, dada la gran influencia que esos medios ejercen en la cultura, no se debe olvidar que " no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta nueva cultura creada por la comunicación moderna... con nuevos lenguajes, nuevas técnicas y nuevos comportamientos psicológicos ". (541) Sólo así, con la gracia de Dios, el mensaje evangélico tiene la capacidad de penetrar en la conciencia de cada uno y de obtener " en favor suyo una adhesión y un compromiso verdaderamente personales ". (542)

162. Todas las personas relacionadas con estos medios de comunicación, profesionales y usuarios, han de poder recibir la gracia del Evangelio. Esto debe alentar a los catequistas a considerar diversas posibilidades según las distintas personas: los profesionales de los medios, a quienes mostrar el Evangelio como horizonte de verdad, de responsabilidad, de inspiración; las familias -tan expuestas al influjo de los medios de comunicación- para protegerlas y, sobre todo, ayudarlas a adquirir mayor capacidad crítica y educativa; (543) las generaciones jóvenes, en cuanto usuarios y protagonistas de la comunicación de los mass-media. A todos hay que recordar que " en el uso y recepción de los instrumentos de comunicación urge tanto una labor educativa del sentido crítico, animado por la pasión por la verdad, como una labor de defensa de la libertad, del respeto a la dignidad de la persona, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos ". (544)

CUARTA PARTE LOS DESTINATARIOS DE LA CATEQUESIS

" Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra " (Is 49,6).

" Vino a Nazaret, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desarrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy " (Lc 4,16-21).

"El Reino interesa a todos" (545)

163. Al comienzo de su ministerio, Jesús proclama que ha sido enviado a anunciar a los pobres la buena noticia, (546) dando a entender, y confirmándolo después con su vida, que el Reino de Dios está destinado a todos los hombres, primordialmente a los más necesitados. De hecho El se hace catequista del Reino de Dios para toda clase de personas, mayores y pequeños, ricos y pobres, sanos y enfermos, próximos y lejanos, judíos y paganos, hombres y mujeres, justos y pecadores, pueblo y autoridades, individuos y grupos... Se muestra disponible a cada persona y se interesa por las necesidades de cada uno: las del alma y las del cuerpo, sanando y perdonando, corrigiendo y animando, con palabras y con hechos.

Jesús concluye su vida terrena invitando a sus discípulos a hacer lo mismo, a predicar el Evangelio a toda criatura, (547) a " todas las gentes " (Mt 28,19; Lc 24,47), " hasta los confines de la tierra " (Hch 1,8), y para siempre, " hasta el fin del mundo " (Mt 28,20).

164. Esta es la misión que la Iglesia lleva a cabo desde hace dos mil años, con una inmensa variedad de modalidades de anuncio y catequesis, urgida continuamente por el Espíritu de Pentecostés para llegar con el Evangelio " a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes " (Rm 1,14).

Se configuran así los rasgos de una pedagogía de la fe, en la que se conjugan estrechamente la apertura universal de la catequesis y su ejemplar encarnación en el mundo de los destinatarios.

Significado y finalidad de esta parte

165. La necesaria atención a las distintas y variadas situaciones de las personas (548) impulsa a la catequesis a recorrer múltiples caminos para salir a su encuentro y adaptar el mensaje cristiano y la pedagogía de la fe a sus diversas necesidades. (549)

Así, si se considera la condición inicial de la fe, se abre el camino a la iniciación de catecúmenos y neófitos; si se atiende al desarrollo de la fe de los bautizados, se habla de catequesis de profundización o de fundamentación para quienes todavía necesitan orientaciones esenciales. Si se considera la evolución física y psíquica de los catequizandos, se trata de la catequesis por edades. Si se tiene en cuenta, en cambio, los contextos socio-culturales, se presenta una catequesis según categorías...

166. No pudiendo tratar de forma detallada cada uno de los tipos posibles de catequesis, se consideran en esta parte sólo algunos aspectos relevantes para cualquier situación:

- aspectos generales de la adaptación de la catequesis (capítulo 1);
- catequesis por edades (capítulo 2);
- catequesis para quienes viven en situaciones especiales (capítulo 3);
- catequesis según contextos (capítulos 4 y 5).

Se aborda también en términos operativos el problema de la inculturación, en referencia a los contenidos de la fe, a las personas y al contexto cultural. Corresponderá a las Iglesias particulares, en sus directorios catequéticos nacionales y regionales, dar normas específicas y precisas según las condiciones y necesidades concretas de cada lugar.

CAPÍTULO I

La adaptación al destinatario: aspectos generales

Necesidad y derecho de todo creyente a ser catequizado (550)

167. Todo bautizado, por estar llamado por Dios a la madurez de la fe, tiene necesidad y, por lo mismo, derecho a una catequesis adecuada. Por ello, la Iglesia tiene el deber primario de darle respuesta de forma conveniente y satisfactoria. En este sentido hay que recordar, ante todo, que el destinatario del Evangelio es " el hombre concreto, histórico ", (551) enraizado en una situación dada e influido por unas determinadas condiciones psicológicas, sociales, culturales y religiosos, sea consciente o no de ello. (552)

En el proceso de la catequesis, el destinatario ha de tener la posibilidad de manifestarse activa, consciente y corresponsablemente y no como simple receptor silencioso y pasivo. (553)

Necesidad y derecho de la comunidad (554)

168. La atención a cada una de las personas no debe hacer olvidar, sin embargo, que la catequesis tiene como destinatario a la comunidad cristiana en cuanto tal y a cada uno de sus miembros en particular. Si, en realidad, la catequesis recibe legitimidad y fuerza de la vida de la Iglesia, es también verdad que " el crecimiento interior de la Iglesia, su correspondencia con el designio de Dios, dependen esencialmente de la catequesis ". (555)

Por tanto, la necesaria adaptación del Evangelio afecta y atañe también a la comunidad como tal.

La adaptación pide que el contenido de la catequesis sea como un alimento sano y adecuado (556)

169. La " predicación acomodada de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización ". (557) Esta norma tiene su intrínseca motivación teológica en el misterio de la encarnación, corresponde a una exigencia pedagógica elemental de una sana comunicación humana, y refleja la práctica de la Iglesia a lo largo de los siglos.

Tal acomodación se entiende como acción exquisitamente maternal de la Iglesia, que ve a las personas como " campo de Dios " (1 Co 3,9), no para condenarlas, sino para cultivarlas en la esperanza. Va al encuentro de cada una de ellas, tiene en cuenta seriamente la variedad de situaciones y culturas y mantiene la comunión de tantas personas en la única Palabra que salva. De este modo el Evangelio se transmite de modo auténtico y significativo, como alimento saludable y a la vez adecuado. Este criterio ha de inspirar todas las iniciativas particulares, y a su servicio han de ponerse la creatividad y originalidad del catequista.

La adaptación tiene en cuenta las diversas circunstancias

170. La adaptación se realiza de acuerdo con las diversas circunstancias en que se transmite la Palabra de Dios. (558) Responde a " las exigencias que dimanan de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquéllos a quienes se dirige la catequesis ". (559) A ellas deberá prestarse una atenta consideración.

Se ha de recordar también que, en la diversidad de situaciones, la adaptación ha de tener siempre presente a la persona en su totalidad y en su unidad esencial, conforme a la visión que de ella tiene la Iglesia. Por eso, la catequesis no se queda sólo en la consideración de los elementos exteriores de una situación concreta, sino que tiene presente también el mundo interior de las personas, la verdad sobre el ser humano, " camino primero y fundamental de la Iglesia ". (560) Esto determina un proceso de adaptación que será tanto más pertinente cuanto más se tengan en cuenta los interrogantes, las aspiraciones y las necesidades de la persona en su mundo interior.

CAPÍTULO II

La catequesis por edades.

Observaciones generales

171. La catequesis según las diferentes edades es una exigencia esencial para la comunidad cristiana. Por una parte, en efecto, la fe está presente en el desarrollo de la persona; por otra, cada etapa de la vida está expuesta al desafío de la descristianización y, sobre todo, debe construirse con las tareas siempre nuevas de la vocación cristiana.

Existen, pues, con pleno derecho catequesis diversificadas y complementarias por edades, que vienen pedidas por las necesidades y capacidades de los catequizandos. (561)

Por esto es indispensable tener en cuenta todos los aspectos tanto los antropológico-evolutivos como los teológico-pastorales, que entran en juego sirviéndose también de las aportaciones actuales de las ciencias humanas y pedagógicas en lo que conciernen a cada una de las edades.

Asimismo habrá que procurar que se integren con acierto las diversas etapas del camino de la fe, procurando de modo particular que la catequesis de infancia encuentre armónico complemento en las etapas posteriores.

También, por la misma razón, es pedagógicamente eficaz hacer referencia a la catequesis de adultos y, a su luz, orientar la catequesis de las otras etapas de la vida.

Aquí se indicarán sólo algunos elementos generales y a modo de ejemplo, dejando especificaciones ulteriores a los Directorios de catequesis de las Iglesias particulares y de las Conferencias Episcopales.

La catequesis de los adultos (562).

Los adultos a los que se dirige la catequesis (563)

172. La transmisión del mensaje de la fe a los adultos ha de tener muy en cuenta las experiencias vividas, los condicionamientos y los desafíos que tales adultos encuentran, así como sus múltiples interrogantes y necesidades respecto a la fe. (564)

En consecuencia cabe distinguir entre:

- adultos creyentes, que viven con coherencia su opción de fe y desean sinceramente profundizar en ella;
- adultos bautizados que no recibieron una catequesis adecuada; o que no han culminado realmente la iniciación cristiana; o que se han alejado de la fe, hasta el punto de que han de ser considerados "cuasibatizados"; (565)
- adultos no bautizados, que necesitan, en sentido propio, un verdadero catecumenado. (566)

También debe hacerse mención de aquellos adultos que provienen de confesiones cristianas no en plena comunión con la Iglesia católica.

Elementos y criterios propios de la catequesis de adultos (567)

173. La catequesis de adultos se dirige a personas que tienen el derecho y el deber de hacer madurar el germen de la fe que Dios les ha dado, (568) tanto más cuando estas personas están llamadas a desempeñar responsabilidades sociales de diverso género y están sometidas a cambios y crisis a veces muy profundos. Por esta razón, la fe del adulto tiene que ser constantemente iluminada, desarrollada y protegida, para que adquiera esa sabiduría cristiana que da sentido, unidad y esperanza a las múltiples experiencias de su vida personal, social y espiritual. La catequesis de adultos debe identificar claramente los rasgos propios del cristiano adulto en la fe, traducir estos rasgos en objetivos y contenidos, determinar algunas constantes en la exposición, establecer las indicaciones metodológicas más eficaces, y escoger formas y modelos. Merece atención especial la figura y la identidad del catequista de adultos y su formación; como también la atención a quienes ejercen las responsabilidades de la catequesis de adultos en la comunidad. (569)

174. Entre los criterios que aseguran de modo eficaz una catequesis de adultos, auténtica y eficaz, hay que recordar: (570)

- la atención a los destinatarios en cuanto adultos, como hombres y como mujeres, teniendo en cuenta por tanto sus problemas y experiencias, sus capacidades espirituales y culturales, con pleno respeto a las diferencias;

- la atención a la condición laical de los adultos, que por el Bautismo tienen la misión de " buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios ", (571) y asimismo que están llamados a la santidad; (572)

- la atención por despertar el interés de la comunidad, para que sea lugar de acogida y ayuda de los adultos;

- la atención a un proyecto orgánico de pastoral de los adultos en el que la catequesis se integra con la formación litúrgica y con el servicio de la caridad.

Cometidos generales y particulares de la catequesis de adultos (573)

175. Para que la catequesis de adultos pueda responder a las necesidades más profundas de nuestro tiempo, debe proponer la fe cristiana en su integridad, autenticidad y sistematicidad, de acuerdo con la comprensión que de ella tiene la Iglesia, poniendo en un primer plano el anuncio de la salvación; iluminando con su luz las dificultades, obscuridades, falsas interpretaciones, prejuicios y objeciones hoy presentes; mostrando las implicaciones y exigencias morales y espirituales del mensaje; introduciendo a la lectura creyente de la Sagrada Escritura y a la práctica de la oración. El Catecismo de la Iglesia Católica presta un servicio fundamental a la catequesis de adultos y -en relación a él- los Catecismos de adultos de cada Iglesia particular.

Más en particular tareas de la catequesis de adultos son:

- Promover la formación y la maduración de la vida en el Espíritu de Cristo Resucitado, con medios adecuados como son la pedagogía sacramental, los retiros, la dirección espiritual...

- Educar para juzgar con objetividad los cambios socio-culturales de nuestra sociedad a la luz de la fe. De este modo el pueblo cristiano es ayudado a discernir los valores auténticos, los riesgos de nuestra civilización, y a asumir los comportamientos adecuados.

- Dar respuesta a los interrogantes religiosos y morales de hoy, es decir, aquellas cuestiones que se plantean los hombres de nuestro tiempo, como por ejemplo a propósito de la moral pública e individual, o las relacionadas con las cuestiones sociales, o las que se refieren a la educación de las nuevas generaciones.

- Esclarecer las relaciones existentes entre acción temporal y acción eclesial, manifestando las mutuas distinciones, recíprocas implicaciones y, por consiguiente, la debida interacción. A este fin, la doctrina social de la Iglesia es parte integrante de la formación de los adultos.

- Desarrollar los fundamentos racionales de la fe. La catequesis debe demostrar que la recta inteligencia de la fe y de las verdades que hay que creer están conforme con las exigencias de la razón humana y que el Evangelio es siempre actual y oportuno. Es, pues, necesario promover eficazmente una pastoral del pensamiento y de la cultura cristiana. Esto permitirá superar ciertas formas de integrista y de fundamentalismo, como también de interpretaciones arbitrarias y subjetivas.

- Formar para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia y para saber dar testimonio cristiano en la sociedad. Se ha de ayudar al adulto a descubrir, valorar y vivir todo lo que ha recibido de la naturaleza y de la gracia, tanto en la comunidad eclesial como en la comunidad humana. De este modo podrá también

superar los riesgos de la masificación y del anonimato, particularmente frecuentes en algunas sociedades de hoy, que llevan a la pérdida de identidad y a la desconfianza en las propias posibilidades.

Formas particulares de la catequesis de adultos (574)

176. Hay situaciones y circunstancias que exigen particulares formas de catequesis:

- la catequesis de la iniciación cristiana o el catecumenado de adultos que es regulado expresamente por el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos;
- la catequesis al pueblo de Dios en las formas tradicionales debidamente adaptadas, a lo largo del año litúrgico, o en la forma extraordinaria de las misiones populares;
- la catequesis perfectiva dirigida a quienes tienen una tarea de formación en la comunidad: los catequistas y todos los que están comprometidos en el apostolado de los laicos;
- la catequesis que hay que realizar con ocasión de los principales acontecimientos de la vida, como son el matrimonio, el bautismo de los hijos y los otros sacramentos de la iniciación cristiana, en los momentos críticos del crecimiento de los jóvenes, en la enfermedad, etc. Son circunstancias en las que las personas se sienten más movidos que nunca a preguntarse por el verdadero sentido de la vida;
- la catequesis en ocasión de situaciones particulares, como la entrada en el mundo del trabajo, el servicio militar, la emigración... Son cambios que pueden generar enriquecimientos interiores, pero también confusión y pérdida de orientación, por lo que se necesita la luz y la ayuda de la Palabra de Dios;
- la catequesis referida al uso cristiano del tiempo libre, sobre todo con ocasión de vacaciones y viajes de turismo;
- la catequesis que hay que hacer con ocasión de acontecimientos particulares que afectan a la vida de la Iglesia y de la sociedad.

Estas y otras formas particulares de catequesis no disminuyen en manera alguna la necesidad de instituir para todos los adultos procesos sistemáticos, orgánicos y permanentes de catequesis que toda comunidad eclesial debe garantizar.

La catequesis de la infancia y de la niñez (575).

Situación e importancia de la infancia y de la niñez (576)

177. Esta etapa de la vida, en la que tradicionalmente se distingue la primera infancia o edad preescolar de la niñez, se caracteriza, a los ojos de la fe y de la misma razón, por tener la gracia de una vida que comienza, " de la cual brotan admirables posibilidades para la edificación de la Iglesia y humanización de la sociedad ", (577) y al mismo tiempo grandes necesidades a las que hacer frente. El niño, hijo de Dios por el don del Bautismo, es considerado por Cristo miembro privilegiado del Reino de Dios. (578)

Por diversas razones, hoy, tal vez más que en otro tiempo, el niño necesita pleno respeto y ayuda para su crecimiento humano y espiritual; también está necesitado de la catequesis, que nunca debe faltar a los niños cristianos. En efecto, quienes les han dado la vida, enriqueciéndola con el don del Bautismo, tienen el deber de seguir alimentándola continuamente.

Características de esta catequesis (579)

178. La catequesis de los pequeños está necesariamente ligada a su situación y condición de vida y es fruto de la intervención de distintos educadores, entre sí complementarios.

Se pueden indicar algunas características de especial importancia de valor universal:

- La infancia y la niñez, comprendidas y tratadas ambas según sus rasgos peculiares, representan el tiempo de la llamada primera socialización y de la educación humana y cristiana en la familia, en la escuela y en la comunidad cristiana, y por eso hay que considerarlas como un momento decisivo para el futuro de la fe.

- De acuerdo con una tradición ya consolidada, es en esta etapa, de ordinario, en la que tiene lugar la iniciación cristiana comenzada con el Bautismo. Con la recepción de los sacramentos, se inicia la primera formación orgánica de la fe del niño y su incorporación en la vida de la Iglesia. (580)

- Por eso el proceso catequético en el tiempo de la infancia será eminentemente educativo, atento a desarrollar las capacidades y aptitudes humanas, base antropológica de la vida de fe, como el sentido de la confianza, de la gratuidad, del don de sí, de la invocación, de la gozosa participación... La educación a la oración y la iniciación a la Sagrada Escritura son aspectos centrales de la formación cristiana de los pequeños. (581)

- Finalmente, hay que tener en cuenta la importancia de dos ámbitos educativos: la familia y la escuela. La catequesis familiar es, en cierto modo, insustituible, sobre todo por el ambiente positivo y acogedor, por el atrayente ejemplo de los adultos, por la primera y explícita sensibilización de la fe y por la práctica de la misma.

179. El ingreso en la escuela significa para el niño entrar a formar parte de una sociedad más amplia que la familia, con la posibilidad de desarrollar mucho más sus capacidades intelectuales, afectivas, y de comportamiento. En la escuela misma, frecuentemente, se imparte una específica enseñanza religiosa.

Todo esto requiere que la catequesis y los catequistas lleven a cabo una colaboración constante con los padres y también con los maestros, de acuerdo con las posibilidades de cada lugar. (582) Recuerden los pastores que, cuando ayudan a padres y educadores a cumplir bien su misión, se está edificando la Iglesia. Este trabajo, por otra parte, ofrece una gran oportunidad para la catequesis de adultos. (583)

Niños sin apoyo religioso familiar o que no frecuentan la escuela (584)

180. Existen también, y en no pequeña medida, niños con graves carencias, en la medida en que les falta un apoyo religioso familiar adecuado, o por no tener una verdadera familia, o por no frecuentar la escuela, o por condiciones de inestabilidad social o de inadaptación, o por otras causas ambientales. Muchos no están siquiera bautizados; otros no realizan el camino de iniciación. Corresponde a la comunidad cristiana suplir, con generosidad, competencia y de modo realista estas carencias, tratando de dialogar con las familias, proponiendo formas apropiadas de educación escolar y llevando a cabo una catequesis proporcionada a las posibilidades y necesidades concretas de esos niños.

La catequesis de los jóvenes (585).

Preadolescencia, adolescencia y juventud (586)

181. En términos generales, se ha de observar que la crisis espiritual y cultural, que está afectando al mundo, (587) tiene en las generaciones jóvenes sus primeras víctimas. También es verdad que el esfuerzo por construir una sociedad mejor encuentra en los jóvenes sus mejores esperanzas. Esto debe estimular cada vez más a la Iglesia a realizar con decisión y creatividad el anuncio del Evangelio al mundo juvenil.

A ese respecto, la experiencia muestra que es útil para la catequesis distinguir en esas edades entre preadolescencia, adolescencia y juventud, sirviéndose oportunamente de los resultados de la investigación científica y de las condiciones de vida en los distintos países.

En las regiones, consideradas como desarrolladas, se plantea de modo especial el problema de la preadolescencia: no se tienen en cuenta suficientemente las dificultades, necesidades y capacidades humanas y espirituales de los preadolescentes, hasta el punto de poder afirmar en relación a ella que es una etapa ignorada.

Actualmente, con frecuencia los catequizandos de esta edad, al recibir el sacramento de la Confirmación, concluyen también el proceso de iniciación sacramental, pero a la vez tiene lugar su alejamiento casi total de la práctica de la fe. Es necesario tomar en cuenta con seriedad esta hecho y llevar a cabo una atención pastoral específica, utilizando los medios formativos que proporciona el propio camino de iniciación cristiana.

Respecto a las otras dos categorías, es necesario distinguir la adolescencia de la juventud, aun sabiendo la dificultad de definir de modo claro su significado. De modo global, hablamos aquí de aquella etapa de la vida que precede a la asunción de las responsabilidades propias del adulto.

También la catequesis de jóvenes ha de ser revisada y potenciada profundamente.

La importancia de la juventud para la sociedad y para la Iglesia (588)

182. La Iglesia, que ve a los jóvenes como " la esperanza ", los contempla hoy como " un gran desafío para el futuro de la Iglesia ". (589)

El rápido y tumultuoso cambio cultural y social, el crecimiento numérico de jóvenes, el alargamiento de la etapa de la juventud antes de entrar a tomar parte en las responsabilidades de los adultos, la falta de trabajo y en ciertos países las condiciones permanentes de subdesarrollo, las presiones de la sociedad de consumo..., todo ayuda a perfilar el mundo de los jóvenes como el tiempo de espera, a veces de desencanto y de insatisfacción, incluso de angustia y de marginación. El alejamiento de la Iglesia, o al menos la desconfianza hacia ella, está presente en muchos como actitud de fondo. A la vez, en los jóvenes se refleja a menudo la falta de apoyo espiritual y moral de las familias y la precariedad de la catequesis recibida.

Por otro lado, en numerosos jóvenes se descubre una fuerte e impetuosa tendencia a la búsqueda de sentido de la vida, a la solidaridad, al compromiso social, e incluso a la misma experiencia religiosa...

183. De aquí se desprenden algunas consecuencias para la catequesis.

Ante todo, el servicio de la fe tiene que estar atento a las luces y las sombras de la condición de la vida de los jóvenes, tal como se dan en las distintas regiones y ambientes.

La propuesta explícita de Cristo al joven del Evangelio (590) es el corazón de la catequesis; propuesta dirigida a todos los jóvenes y a su medida, en la comprensión atenta de sus problemas. En el Evangelio, los jóvenes aparecen de hecho como interlocutores directos de Jesucristo que les revela su " singular riqueza ", y que a la vez les compromete en un proyecto de crecimiento personal y comunitario de valor decisivo para la sociedad y la Iglesia. (591)

Por eso no debe verse a los jóvenes sólo como objeto de la catequesis, sino como " sujetos activos, protagonistas de la evangelización y artífices de la renovación social ". (592)

Características de la catequesis para jóvenes (593)

184. Por la amplitud de la tarea, corresponde ciertamente a los Directorios catequéticos de las Iglesias particulares y de las Conferencias Episcopales nacionales y regionales especificar, teniendo en cuenta las circunstancias, lo que conviene en cada lugar.

Sin embargo, cabe indicar unas líneas generales comunes:

- Se ha de tener presente las diferentes situaciones religiosas: jóvenes no bautizados; jóvenes bautizados que no han realizado el proceso catequético ni completado la iniciación cristiana; jóvenes que atraviesan crisis de fe a veces graves; otros con posibilidades de hacer una opción de fe o que la han hecho y esperan ser ayudados.

- No se puede olvidar que resulta provechosa aquella catequesis que se puede llevar a cabo al interior de una pastoral más amplia de preadolescentes, adolescentes y jóvenes orientada al conjunto de problemas que afectan a sus vidas. A este fin la catequesis debe integrar aspectos tales como el análisis de la situación, la atención a las ciencias humanas y de la educación y la colaboración de los laicos y de los mismos jóvenes.

- Y son mediaciones útiles para una catequesis eficaz: Una acción de grupo bien orientada, una pertenencia a asociaciones juveniles de carácter educativo, (594) y un acompañamiento personal del joven, en el que destaca la dirección espiritual.

185. Entre las diversas formas de catequesis de jóvenes, hay que prever, teniendo en cuenta las situaciones, un catecumenado juvenil en edad escolar; una catequesis que complete y culmine la iniciación cristiana; una catequesis sobre cuestiones específicas; así como encuentros más o menos ocasionales e informales.

En general se ha de proponer a los jóvenes una catequesis con itinerarios nuevos, abiertos a la sensibilidad y a los problemas de esta edad, que son de orden teológico, ético, histórico, social... En particular, deben ocupar un puesto adecuado, la educación para la verdad y la libertad según el Evangelio, la formación de la conciencia, la educación para el amor, el planteamiento vocacional, el compromiso cristiano en la sociedad y la responsabilidad misionera en el mundo. (595) Con todo hay que poner de relieve, que la evangelización contemporánea de los jóvenes debe adoptar con frecuencia un carácter misionero más que el estrictamente catecumenal. En realidad, la situación exige a menudo que la acción apostólica con los jóvenes sea de índole humanizadora y misionera, como primer paso necesario para que maduren unas disposiciones más favorables a la acción estrictamente catequética. Por tanto, muchas veces en la realidad, será oportuno intensificar la acción precatecumenal al interior de procesos educativos globales.

Una de las dificultades mayores a las que hay que enfrentarte y dar respuesta se refiere a la diferencia de lenguaje (mentalidad, sensibilidad, gustos, estilo, vocabulario...) entre los jóvenes y la Iglesia (catequesis y catequistas). Vale la pena por eso insistir en la necesidad de una adaptación de la catequesis a los jóvenes, sabiendo traducir a su lenguaje " con paciencia y buen sentido, sin traicionarlo, el mensaje de Jesucristo ". (596)

Catequesis de los ancianos (597).

La tercera edad, don de Dios a la Iglesia

186. El número creciente de personas ancianas representa en diversos países del mundo una nueva y específica tarea pastoral de la Iglesia. Las personas de esta edad, a veces considerados como objeto pasivo, más o menos molesto, es necesario, sin embargo, verlas a la luz de la fe, como un don de Dios a la Iglesia y a la sociedad, a las que hay que dedicarles también el cuidado de una catequesis adecuada. Tienen a ella el mismo derecho y deber que los demás cristianos.

Se ha de tener en cuenta la diversidad de situaciones personales, familiares, sociales, en particular, la situación de soledad y el riesgo de marginación.

La familia cumple una función primaria, porque en ella el anuncio de la fe puede darse en un clima de acogida y de amor que confirman, mejor que ninguna otra cosa, el valor de la Palabra.

En todo caso, la catequesis de los ancianos ha de asociar al contenido de la fe la presencia cordial del catequista y de la comunidad creyente. Por lo que es deseable que los ancianos participen plenamente en el itinerario catequético de la comunidad.

Catequesis de la plenitud y de la esperanza

187. La catequesis de los ancianos debe estar atenta a los aspectos particulares de su situación de fe. El anciano puede haber llegado a esta edad con una fe sólida y rica: entonces la catequesis ayudará a seguir recorriendo el camino en actitud de acción de gracias y de espera confiada; otros viven una fe más o menos oscurecida y una débil práctica cristiana: entonces la catequesis aportará una luz y experiencia religiosa nuevas; a veces el anciano llega a su edad con profundas heridas en el alma y en el cuerpo: la catequesis le ayudará a vivir su situación en actitud de invocación, de perdón, de paz interior.

En cualquier caso, la condición del anciano reclama una catequesis de la esperanza que proviene de la certeza del encuentro definitivo con Dios.

Es siempre beneficioso para él y enriquecedor para la comunidad el hecho de que el anciano creyente de testimonio de una fe que resplandece aún más a medida que se va acercando al gran momento del encuentro con el Señor.

Sabiduría y diálogo (598)

188. La Biblia presenta al anciano creyente como el símbolo de la persona rica en sabiduría y temor de Dios, y, en consecuencia, como el depositario de una intensa experiencia de vida, lo que en cierto modo lo convierte en "catequista" natural de la comunidad. El es de hecho testigo de la tradición de fe, maestro de vida y ejemplo de caridad. La catequesis valora esta gracia, ayudando a la persona anciana a descubrir de nuevo las ricas posibilidades que tiene dentro de sí; ayudándola también a asumir funciones catequéticas en relación con el mundo de los pequeños para quienes, a menudo, son abuelos queridos y estimados, y en relación con los jóvenes y los adultos. De este modo se favorece un rico diálogo entre generaciones dentro de la familia y de la comunidad.

CAPÍTULO III

Catequesis para situaciones especiales, mentalidades y ambientes

La catequesis de discapacitados e inadaptados (599)

189. Toda comunidad cristiana considera como predilectos del Señor a aquellos que, particularmente entre los más pequeños, sufren alguna deficiencia física o mental u otra forma de privación. Actualmente, a causa de una mayor conciencia social y eclesial, y también debido a los innegables progresos de la pedagogía especial, se ha conseguido que la familia y otros ámbitos educativos puedan ofrecer hoy a estas personas una catequesis apropiada, a la que por otra parte tienen derecho como bautizados, y si no están bautizados, como llamados a la salvación. El amor del Padre hacia sus hijos más débiles y la continua presencia de Jesús con su Espíritu dan fe de que toda persona, por limitada que sea, es capaz de crecer en santidad.

La educación de la fe, que corresponde ante todo a la familia, requiere itinerarios adecuados y personalizados, tiene en cuenta las aportaciones de las ciencias pedagógicas y ha de llevarse a cabo en el contexto de una educación global de la persona. Por otra parte, se debe evitar el riesgo de que esta catequesis tan especializada acabe situándose al margen de la pastoral comunitaria. Para que eso no ocurra, es necesario que la comunidad se interese y se comprometa de modo permanente con esta tarea. Las características peculiares de esta catequesis, exigen de parte de los catequistas una preparación específica, y hacen que su servicio sea aún más meritorio.

La catequesis de los marginados

190. En la misma perspectiva hay que considerar la catequesis para personas que viven, en situación marginada, o próximas a ella, o ya sumidos en la marginación, como son los emigrantes, los exilados, los nómadas, las personas sin hogar, los enfermos crónicos, los tóxico-dependientes, los encarcelados y los prisioneros.

La garantía de que se actúa acertadamente cuando se catequiza en estos ámbitos no fáciles nos viene de la palabra solemne de Jesús, quien reconoce como hecho a Sí mismo el bien que se hace a " estos pequeños hermanos ". Signos permanentes de la vitalidad de la catequesis son la capacidad para distinguir la diversidad de las situaciones; captar las necesidades y demandas de cada persona; valorar los encuentros personales, dedicándoles una atención generosa y paciente; proceder con confianza y realismo, recurriendo a menudo a formas de catequesis indirectas y ocasionales. La comunidad debe apoyar fraternalmente a los catequistas dedicados a este servicio.

La catequesis para grupos diferenciados

191. La catequesis se encuentra hoy ante personas que, por su profesión específica y, más ampliamente por su situación cultural, requieren itinerarios especiales. Tal es el caso de la catequesis del mundo obrero, de las profesiones liberales, de los artistas, de los hombres de ciencia, de la juventud universitaria... Es sumamente conveniente que existan estos itinerarios dentro del servicio catequético de la comunidad cristiana.

Todos estos sectores necesitan lenguaje adaptado a los destinatarios, manteniendo una plena fidelidad al mensaje que se quiere transmitir. (600)

La catequesis según ambientes

192. La educación de la fe hoy ha de tener muy en consideración los ambientes o contextos de vida, porque es en ellos donde cada persona vive su existencia, de ellos recibe gran influencia y en ellos a su vez ejerce la suya, y en ellos desarrolla sus propias responsabilidades.

En general y a modo de ejemplo, conviene recordar dos ambientes de la mayor importancia, el rural y el urbano, que exigen formas diferenciadas de catequesis.

La catequesis en el medio rural ha de reflejar las necesidades del mismo ámbito, necesidades que con frecuencia están unidas a la pobreza y a la miseria, y a veces a miedos y supersticiones; pero también el ambiente rural es rico en experiencias de sencillez, de confianza en la vida, de sentido de la solidaridad, de fe en Dios y fidelidad a las tradiciones religiosas.

La catequesis en el medio urbano ha de tener en cuenta una amplia variedad de situaciones, que van desde las de bienestar a las de pobreza y marginación. El ritmo propio de vida de la ciudad es a menudo fuente de estrés, de gran movilidad, de sugestivas llamadas a la evasión y al desinterés, donde es frecuente la situación de anonimato y de soledad...

Para cada uno de estos ambientes habrá que pensar en un servicio específico de educación de la fe, estimulando a catequistas preparados, creando instrumentos y materiales, y usando de los recursos que proporcionan los medios de comunicación...

CAPÍTULO IV

Catequesis según el contexto socio-religioso

La catequesis en una situación de pluralismo y de complejidad (601)

193. Muchas comunidades e individuos están llamados a vivir hoy en un mundo pluralista y secularizado, (602) en el que se dan formas de incredulidad e indiferencia religiosa, pero también formas vivas de pluralismo cultural y religioso; en muchas personas se da hoy con fuerza la búsqueda de certezas y de valores, pero a la vez existen no pocas formas falsas de religiosidad y de adhesión incierta a la fe. Ante estas complejas situaciones, algunos cristianos pueden encontrarse confusos y desorientados, sin saber hacer frente a tales situaciones, ni discernir los mensajes que transmiten, y esto les lleva a abandonar una práctica religiosa regular, terminando por vivir como si Dios no existiera, recurriendo a menudo a sucedáneos pseudoreligiosos. Su fe, sometida a prueba y amenazada, corre el riesgo de apagarse y morir,

si no se la alimenta y sostiene constantemente.

194. Se hace indispensable una catequesis evangelizadora, es decir, " una catequesis llena de savia evangélica y con un lenguaje adaptado a los tiempos y a las personas ". (603) Ésta tiene por objetivo educar a los cristianos en el sentido de su identidad de bautizados, de creyentes y de miembros de la Iglesia, abiertos y en diálogo con el mundo. Les vuelve a proponer los elementos fundamentales de la fe, los impulsa a una conversión auténtica, los ayuda a profundizar en la verdad y el valor del mensaje cristiano ante las objeciones teóricas y prácticas, los anima a discernir y a vivir el Evangelio en lo cotidiano, los capacita para dar razón de la esperanza que hay en ellos, (604) los fortalece en su vocación misionera con el testimonio, el diálogo y el anuncio.

La catequesis en relación a la religiosidad popular (605)

195. En las comunidades cristianas existen, como dimensión vital de la realidad católica, expresiones particulares de búsqueda de Dios y de vida religiosa, cargadas de fervor y de pureza de intenciones a veces conmovedoras, que bien cabe llamar " piedad popular ". Esta piedad popular " refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción ". (606) Es una realidad rica y a la vez muy expuesta a deformaciones, en la que la fe, que es su fundamento, necesita purificación y rebustecimiento.

Se requiere, pues, una catequesis que, asumiendo tal riqueza religiosa, sea capaz de percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, ayudándola a superar los riesgos de fanatismo, de superstición, de sincretismo y de ignorancia religiosa. " Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo ". (607)

196. También la veneración de los fieles a la Madre de Dios ha asumido formas múltiples, según las circunstancias de lugar y de tiempo, la diversa sensibilidad de los pueblos y sus diferentes tradiciones culturales. Las formas en las que esta piedad mariana se ha expresado, sujetas al desgaste del tiempo, se muestran necesitadas de una catequesis renovada que permita que los elementos caducos sean sustituidos, que se subrayen los valores perennes y que se incorporen aquellos datos doctrinales que son fruto de la reflexión teológica y son enseñados por el Magisterio de la Iglesia.

Tal catequesis es sumamente necesaria. Y se caracterizará claramente por su dimensión trinitaria, cristológica y eclesial, intrínseca a la mariología. Además, en el discernimiento sobre los ejercicios de piedad mariana, como en la creación de nuevas prácticas, habrá que tener presentes las orientaciones eclesiales de tipo bíblico, litúrgico, ecuménico y antropológico. (608)

La catequesis en un contexto ecuménico (609)

197. Toda comunidad cristiana, por el hecho de serlo, es movida por el Espíritu Santo a reconocer su vocación ecuménica en la situación concreta en que se encuentra, participando en el diálogo ecuménico y en las iniciativas destinadas a realizar la unidad de los cristianos. Por ello, la catequesis está llamada a asumir siempre y en todas partes una " dimensión ecuménica ". (610) Ésta se lleva a cabo, en primer lugar, mediante la exposición de toda la Revelación, cuyo depósito custodia la Iglesia Católica, respetando la jerarquía de las verdades; (611) en segundo lugar, la catequesis ha de poner de manifiesto la unidad de fe que existe entre los cristianos y, al mismo tiempo, explicar las divisiones que aún perduran y los pasos a dar para superarlas; (612) además, la catequesis ha de suscitar y alimentar un deseo sincero de unidad, en particular mediante el amor a la Sagrada Escritura; finalmente se ha de esforzar en preparar a niños, jóvenes y adultos, a vivir en contacto con hermanos y hermanas de otras confesiones, cultivando la propia identidad católica en el respeto a la fe de los demás.

198. En una situación de presencia de diferentes confesiones cristianas, los Obispos pueden juzgar oportunas, y hasta necesarias, determinadas actividades de colaboración en el campo de enseñanza religiosa. En cualquier caso debe asegurarse a los católicos, por otras vías y con el máximo cuidado, una catequesis específicamente católica. (613)

También la enseñanza de la religión impartida en escuelas en las que hay miembros de diversas confesiones cristianas, reviste un valor ecuménico, cuando se presenta de modo auténtico la doctrina cristiana. De hecho, esto ofrece ocasiones para el diálogo, gracias al cual se pueden superar desconocimientos y prejuicios y abrirse a un mejor entendimiento mutuo.

La catequesis en relación con el hebraísmo

199. Atención especial ha de darse a la catequesis en relación con la religión hebraica. (614)

En efecto, " la Iglesia, Pueblo de Dios en la Nueva Alianza, al escrutar su propio misterio, descubre su vinculación con el pueblo judío a quien Dios ha hablado primero ", (615) antes que a otros pueblos.

" La enseñanza religiosa, la catequesis y la predicación han de formar no sólo para la objetividad, la justicia y la tolerancia, sino también para la comprensión y el diálogo. Nuestras dos tradiciones están demasiado emparentadas como para ignorarse. Es necesario fomentar un conocimiento recíproco en todos los niveles ". (616) En particular, un objetivo de la catequesis ha de ser la superación de toda forma de antisemitismo. (617)

La catequesis en el contexto de otras religiones (618)

200. Los cristianos viven hoy con frecuencia en contextos multireligiosos y no pocos están en ellos en minoría. En tal situación, especialmente en relación con el Islam, la catequesis reviste una importancia particular, y está llamada a asumir una delicada responsabilidad que requiere diversas tareas.

Ante todo, la catequesis ha de ayudar a profundizar y robustecer la identidad de los bautizados, en especial donde están en minoría, mediante una adaptación o inculturación conveniente, en una confrontación necesaria entre el Evangelio de Jesucristo y el mensaje de las otras religiones. Para esta tarea son indispensables comunidades cristianas sólidas y fervorosas, y catequistas oriundos bien preparados.

En segundo lugar, la catequesis ha de ayudar a tomar conciencia de la presencia de otras religiones. A la vez de capacitar a los fieles a discernir en ellas los elementos que entran en confrontación con el mensaje cristiano, la catequesis ha de educar también para descubrir las semillas del Evangelio (semina Verbi) que hay en estas religiones y que pueden constituir una auténtica " preparación evangélica " al mismo.

En tercer lugar, la catequesis ha de promover en todos los creyentes un vivo sentido misionero. Éste se manifiesta en el testimonio diáfano de la fe, en la actitud de respeto y de comprensión mutuas, en el diálogo y la colaboración en defensa de los derechos de la persona y en favor de los pobres y, donde es posible, con el anuncio explícito del Evangelio.

La catequesis en relación con los "nuevos movimientos religiosos" (619)

201. En un clima de relativismo religioso y cultural, y a veces también a causa de la conducta no recta de los cristianos, proliferan hoy " nuevos movimientos religiosos ", llamados también sectas o cultos, con multitud de nombres y de tendencias, difíciles de clasificar de modo orgánico y preciso. En la medida que es posible, cabe distinguir movimientos de matriz cristiana, otros derivados de religiones orientales y otros vinculados a tradiciones esotéricas. La razón de la preocupación estriba en que sus doctrinas y prácticas de vida se alejan de los contenidos de la fe cristiana.

Por ello sigue siendo necesario promover, en favor de los cristianos cuya fe está en peligro, el " esfuerzo de una evangelización y una catequesis integral y sistemática, a las que ha de acompañar el testimonio ". (620) Se trata, en efecto, de superar el grave peligro de la ignorancia y del prejuicio, de ayudar a los fieles a encontrarse de modo correcto con la Escritura, suscitando en ellos la experiencia viva de la oración, defendiéndoles de los sembradores de errores; educándolos en la responsabilidad de la fe recibida, saliendo al paso, con las armas del amor evangélico, de las dolorosas situaciones de soledad, pobreza, sufrimiento. Por el anhelo religioso que esos movimientos pueden expresar, merecen ser considerados como un " areópago de evangelización ", en el que los problemas más importantes pueden encontrar respuesta. En realidad, " la Iglesia tiene un inmenso patrimonio espiritual que ofrecer a la humanidad: Cristo, que se proclama "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,61) ". (621)

CAPÍTULO V

Catequesis según el contexto socio-cultural (622)

Catequesis y cultura contemporánea (623)

202. " De la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ". (624) Con anterioridad han sido expuestos los criterios referidos a la adaptación e inculturación catequética. (625) Baste ahora afirmar de nuevo que la catequesis tiene como guía necesaria y eminente la " regla de la fe ", ilustrada por el Magisterio y profundizada por la teología. Por otra parte, no hay que olvidar que la historia de la catequesis, especialmente en el tiempo de los Santos Padres es, en muchos aspectos, historia de la inculturación de la fe y como tal merece ser estudiada y meditada; historia, además, que nunca se para y que exige períodos amplios de continua asimilación del Evangelio.

En este capítulo se presentan algunas indicaciones metodológicas en relación con una tarea que es tan necesaria como exigente, en modo alguno fácil y expuesta a los riesgos de sincretismo y de otros malos entendidos. Se puede decir que sobre este tema, hoy tan importante, se hace necesaria una mayor reflexión programada y universal para bien de la catequesis.

Tareas de la catequesis respecto a la inculturación de la fe (626)

203. Forman un conjunto orgánico y son en síntesis los siguientes:

- conocer en profundidad la cultura de las personas y el grado de penetración en su vida;
- reconocer la presencia de la dimensión cultural en el mismo Evangelio; afirmando por una parte que éste no es fruto de ningún humus cultural humano, pero admitiendo, por otra parte, que el Evangelio no puede aislarse de las culturas en las que se inscribió al principio y en las que después se ha expresado a lo largo de los siglos;
- anunciar el cambio profundo, la conversión, que el Evangelio, como fuerza " transformadora y regeneradora ", (627) opera en las culturas;
- dar testimonio de que el Evangelio trasciende toda cultura y no se agota en ella y, a la vez, discernir las semillas del Evangelio que pueden estar presentes en cada una de las culturas;
- promover al interior de cada una de las culturas a evangelizar una nueva expresión del Evangelio, procurando un lenguaje de la fe que sea patrimonio común de los fieles, y por tanto factor fundamental de comunión.
- mantener íntegros los contenidos de la fe de la Iglesia; y procurar que la explicación y la clarificación de las fórmulas doctrinales de la Tradición sean presentadas teniendo en cuenta las situaciones culturales e

históricas de los destinatarios y evitando, en todo caso, mutilar o falsificar los contenidos.

Proceso metodológico

204. La catequesis, a la vez que debe evitar todo tipo de manipulación de una cultura, no puede limitarse a la simple yuxtaposición del Evangelio a ésta y " como con un barniz superficial ", sino que debe proponer el Evangelio" de manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces de la cultura y de las culturas ". (628)

Esto determina un proceso dinámico integrado por diversos momentos, relacionados entre sí: esforzarse por escuchar, en la cultura de los hombres, el eco (presagio, invocación, señal...) de la Palabra de Dios; discernir cuanto hay de valor evangélico o al menos abierto a él; purificar lo que está bajo el signo del pecado (pasiones, estructuras del mal...) o de la fragilidad humana; suscitar en los catequizandos actitudes de conversión radical a Dios, de diálogo con los demás y de paciente maduración interior.

Necesidad y criterios de valoración

205. Cuando llega el momento de evaluar, tarea tanto más necesaria cuanto más se está en fase inicial o experimental, se ha de procurar verificar si en el proceso de la catequesis se han infiltrado elementos de sincretismo. En tal caso las iniciativas de inculturación serían peligrosas y erróneas y deben ser rectificadas.

Sin embargo, ha de ser considerada como correcta aquella catequesis que no sólo logra la asimilación intelectual del contenido de la fe, sino que alcanza al corazón y transforma la conducta. Si es así, la catequesis genera un modo de vida dinámico y unificado por la fe, establece la unión entre la fe y la vida, entre el mensaje cristiano y el contexto cultural, y produce frutos de santidad.

Responsables del proceso de inculturación

206. " La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas ". (629) Ese esfuerzo por la encarnación del Evangelio, tarea específica de la inculturación exige la participación en la catequesis de todos aquéllos que viven en el mismo contexto cultural: pastores, catequistas y laicos.

Formas y vías privilegiadas

207. La catequesis de jóvenes y la de adultos, por las posibilidades que tiene de interrelacionar de manera más incisiva la fe y la vida, es una de las formas más aptas para la inculturación; sin embargo, no puede desatenderse la inculturación de la fe en la iniciación cristiana de los niños, precisamente por el notable influjo de orden cultural que este proceso lleva consigo: la adquisición de nuevas motivaciones para la vida, la educación de la conciencia, el aprendizaje del lenguaje bíblico y sacramental, así como el conocimiento de la dimensión histórica del cristianismo.

Una vía privilegiada es la catequesis litúrgica, por la riqueza de signos con que se expresa el mensaje y porque a ella tiene acceso una gran parte del pueblo de Dios; también hay que revalorizar los contenidos de los Leccionarios, la estructura del Año litúrgico, la homilía dominical y otras actividades catequéticas de carácter ocasional particularmente significativas (matrimonios, funerales, visitas a enfermos, fiestas patronales, etc.); sigue siendo central el cuidado a la familia, agente primario de una transmisión inculturada de la fe; peculiar interés tiene la catequesis en situaciones pluriétnicas y pluriculturales, ya que ayuda a descubrir y a tomar en consideración, con mayor atención aún, las riquezas de los diversos grupos en la acogida y en la expresión renovada de la fe.

El lenguaje (630)

208. La inculturación de la fe es, en ciertos aspectos, obra de lenguaje. Esto conlleva que la catequesis respete y valore el lenguaje propio del mensaje, sobre todo el bíblico, pero también el histórico-tradicional de la Iglesia (Símbolo, liturgia), y el así llamado lenguaje doctrinal (fórmulas dogmáticas); es preciso, además, que la catequesis entre en comunicación con formas y términos propios de la cultura de las personas a las que se dirige; hace falta, finalmente, que la catequesis fomente nuevas expresiones del Evangelio en la cultura en la que se implanta.

En concreto, en el proceso de inculturación del Evangelio, la catequesis no ha de tener miedo a emplear fórmulas tradicionales y términos técnicos del lenguaje de la fe, si bien ha de ofrecer el significado que tienen y mostrar su relevancia existencial; por otra parte, la catequesis " tiene el deber imperioso de encontrar el lenguaje adaptado a los niños y a los jóvenes de nuestro tiempo en general, y a otras muchas categorías de personas: lenguaje de los estudiantes, de los intelectuales, de los hombres de ciencia; lenguaje de los analfabetos y de las personas de cultura elemental; lenguaje de los minusválidos, etc. ". (631)

Los medios de comunicación

209. Íntimamente vinculados al lenguaje están los distintos modos de comunicación, uno de los más eficaces y persuasivos es el de los " mass-media ". " La evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo ". (632)

Teniendo en cuenta lo que se ha dicho de los medios de comunicación en otro lugar, (633) conviene recordar algunos indicadores relacionados con la inculturación: una mayor valoración de los medios de acuerdo con su específica capacidad comunicativa, sabiendo equilibrar bien el lenguaje de la imagen con el de la palabra; la salvaguardia del genuino sentido religioso en las formas más importantes de expresión; la promoción de la madurez crítica de los usuarios y el estímulo a la profundización personal de lo que reciben de esos medios; la elaboración de materiales catequéticos en relación con los " mass-media "; la colaboración provechosa entre los agentes pastorales. (634)

210. El catecismo es un instrumento primordial en el proceso de inculturación. Sobre todo lo es el Catecismo de la Iglesia Católica, del que es necesario saber " poner en evidencia la vasta gama de servicios... también para los objetivos de la inculturación, que, para ser eficaz, nunca puede dejar de ser verdadera ". (635) El Catecismo de la Iglesia Católica pide expresamente la redacción de catecismos locales apropiados, en los que se pueden realizar las adaptaciones debidas " a las exigencias que dimanen de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquéllos a quienes se dirige la catequesis ". (636)

Ámbitos antropológicos y tendencias culturales

211. El Evangelio reclama una catequesis abierta, generosa y decidida a acercarse a las personas allá donde viven, en particular saliendo a su encuentro en aquellos lugares principales donde tienen lugar los cambios culturales elementales y fundamentales como la familia, la escuela, el ámbito del trabajo y el tiempo libre.

Así mismo es importante para la catequesis saber discernir y estar presente en aquellos ámbitos antropológicos en los que las tendencias culturales generan o difunden modelos de vida y pautas de comportamiento, como la cultura urbana, el turismo y las migraciones, el mundo juvenil y otros fenómenos de relieve social...

Finalmente hay " otros sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio ", (637) como las llamadas áreas culturales " areópagos modernos ", tales como el área de la comunicación; el área del compromiso por la paz, el desarrollo, la liberación de los pueblos y la salvaguardia de la creación; el área de la defensa de los derechos humanos, sobre todo los de las minorías, de la mujer y del niño; el área de

la investigación científica y de las relaciones internacionales...

Actuación ante las situaciones concretas

212. El proceso de inculturación realizado por la catequesis está llamado a confrontarse continuamente con múltiples y diferentes situaciones concretas. Entre las más relevantes y frecuentes se pueden señalar:

- En primer lugar, hay que distinguir la inculturación en países en que la presencia cristiana es reciente y donde el primer anuncio misionero aún debe consolidarse, y la inculturación en países de larga tradición cristiana, necesitados de nueva evangelización.

- Se han de tener en cuenta también aquellas situaciones de tensión y de conflicto, ocasionadas por factores como el pluralismo étnico, el pluralismo religioso, las grandes diferencias de desarrollo, las condiciones de vida urbana y extraurbana, los modelos de referencia dominantes en unos países profundamente influidos por la secularización masiva y, en otros, por una fuerte religiosidad.

- Por fin, se deberá tener presente las tendencias culturalmente significativas del propio lugar, representadas por ciertos grupos sociales y profesionales, como los hombres de ciencia y de cultura, el mundo obrero, los jóvenes, los marginados, los extranjeros, los discapacitados...

En términos más generales, " la formación de los cristianos tendrá en cuenta en grado máximo la cultura humana del lugar, que contribuye a la misma formación, y que ayudará a juzgar tanto el valor que se encierra en la cultura tradicional como aquel otro propuesto en la cultura moderna. Préstese también la debida atención a las diversas culturas que pueden coexistir en un mismo pueblo y en una misma nación ". (638)

Tareas de las Iglesias locales (639)

213. Las Iglesias particulares tienen una competencia propia en la inculturación, y se refiere a todos los ámbitos de la vida cristiana. La catequesis es un aspecto y sector en esta tarea. Precisamente por la propia naturaleza de la inculturación, que tiene lugar en situaciones concretas y específicas, la " legítima atención a las Iglesias particulares no puede menos de enriquecer a la Iglesia. Es indispensable y urgente ". (640)

A tal fin, de modo oportuno y un poco por todas partes, las distintas Conferencias Episcopales van elaborando Directorios de catequesis (e instrumentos análogos), catecismos, materiales catequéticos, y establecen centros de estudio y escuelas de formación. A la luz de cuanto se expone en el presente Directorio, es preciso hacer una revisión y una puesta al día de estas orientaciones y directrices locales, estimulando la colaboración de los centros de estudio, recogiendo las experiencias de los catequistas y favoreciendo la participación del pueblo de Dios.

Iniciativas bajo la guía de los pastores

214. La importancia de cuanto se ha dicho y la indispensable fase de investigación y experimentación exigen que los legítimos pastores tomen iniciativas a este efecto y las orienten. Estas iniciativas pueden consistir en:

- Promover una catequesis amplia y capilar que ayude a superar el grave obstáculo de toda inculturación que es la ignorancia o la desinformación. Así se hace posible el diálogo y la participación activa de las personas, que señalan mejor vías eficaces para el anuncio.

- Llevar a cabo experiencias-piloto de inculturación de la fe al interior de un programa establecido por la Iglesia. Un papel importante en particular, asume la práctica del catecumenado de adultos conforme a lo establecido en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos.

- Disponer, si en el mismo territorio eclesial existieran diversos grupos étnico-lingüísticos, de guías y directorios traducidos a las diversas lenguas, promoviendo un servicio catequético homogéneo a todos los grupos a través de centros apropiados.

- Establecer relaciones de reciprocidad y comunión entre las Iglesias locales, y entre éstas y la Santa Sede. Eso permitirá valorar las experiencias, criterios, itinerarios e instrumentos de trabajo más valiosos y actualizados en orden a la inculturación.

QUINTA PARTE

LA CATEQUESIS EN LA IGLESIA PARTICULAR

" Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó Doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios " (Mc 3, 13-15).

" Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia " (Mt 16,17-18).

La Iglesia de Pentecostés, impulsada por el Espíritu Santo, va engendrando las Iglesias: " Iglesia de Jerusalén " (Hch 8,1); "La Iglesia de Dios que está en Corinto " (1 Co 1,2); " Las Iglesias de Asia " (1 Co 16,19); " Las Iglesias de Judea " (Ga 1,22); " Las siete Iglesias: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea " (cf Ap 1,20-3,14).

Significado y finalidad de esta parte

215. De cuanto queda expuesto en las partes precedentes acerca de la naturaleza de la catequesis, su contenido, su pedagogía y sus destinatarios, nace la pastoral catequética que, de hecho, se realiza en la Iglesia particular.

Esta quinta parte expone los elementos más importantes.

216. El primer capítulo trata del ministerio catequético y sus agentes. La catequesis es una responsabilidad común pero diferenciada. Los obispos, presbíteros, diáconos, religiosos y fieles laicos actúan en ella según su respectiva responsabilidad y carismas.

La formación de los catequistas, analizada en el segundo capítulo, es elemento decisivo en la acción catequizadora. Si es importante dotar a la catequesis de buenos instrumentos de trabajo, más importante es aún preparar buenos catequistas.

En el tercer capítulo se estudian los 'lugares' donde, de hecho, se realiza la catequesis.

En el cuarto capítulo se analizan los aspectos más directamente organizativos de la catequesis: los organismos responsables, la coordinación de la catequesis y algunas tareas propias del servicio catequético.

Las indicaciones y sugerencias aquí propuestas no pueden llevarse a cabo de modo inmediato y a la vez en todos los lugares de la Iglesia. En las naciones o regiones donde la acción catequética no ha podido alcanzar un suficiente nivel de desarrollo, estas orientaciones y sugerencias señalan una serie de metas a alcanzar gradualmente.

CAPÍTULO I

El ministerio de la catequesis en la Iglesia particular y sus agentes

La Iglesia particular (641)

217. El anuncio, la transmisión y la vivencia del Evangelio se realizan en el seno de una Iglesia particular (642) o diócesis. (643) La Iglesia particular está constituida por la comunidad de los discípulos de Jesucristo (644) que viven en un espacio socio-cultural determinado. En cada Iglesia particular " se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales ". (645) Realmente, la Iglesia universal, fecundada como primera célula el día de Pentecostés por el Espíritu Santo, " da a luz a las Iglesias particulares como hijas y se expresa en ellas ". (646) La Iglesia universal, como Cuerpo de Cristo, se manifiesta así como " Cuerpo de las Iglesias ". (647)

218. El anuncio del Evangelio y la Eucaristía son los dos pilares sobre los que se edifica y en torno a los cuales se congrega la Iglesia particular. Al igual que la Iglesia universal, también " ella existe para evangelizar ". (648)

La catequesis es una acción evangelizadora básica de toda Iglesia particular. Mediante ella, la diócesis ofrece a todos sus miembros y a todos los que se acercan con el deseo de entregarse a Jesucristo, un proceso formativo que les permita conocer, celebrar, vivir y anunciar el Evangelio dentro de su propio horizonte cultural. De esta manera, la confesión de fe, meta de la catequesis, puede ser proclamada por los discípulos de Cristo " en su propia lengua ". (649) Como en Pentecostés, hoy también la Iglesia de Cristo, " presente y operante " (650) en las Iglesias particulares, " habla todas las lenguas ", (651) ya que, cual árbol que crece, echa sus raíces en todas las culturas.

El ministerio de la catequesis en la Iglesia particular

219. En el conjunto de ministerios y servicios, con los que la Iglesia particular realiza su misión evangelizadora, ocupa un lugar destacado el ministerio de la catequesis. (652) En él cabe señalar los rasgos siguientes:

a) En la Diócesis la catequesis es un servicio único, (653) realizado de modo conjunto por presbíteros, diáconos, religiosos y laicos, en comunión con el obispo. Toda la comunidad cristiana debe sentirse responsable de este servicio. Aunque los sacerdotes, religiosos y laicos realizan en común la catequesis, lo hacen de manera diferenciada, cada uno según su particular condición en la Iglesia (ministros sagrados, personas consagradas, fieles cristianos). (654) A través de ellos, en la diversidad de sus funciones, el ministerio catequético ofrece de modo pleno la palabra y el testimonio completos de la realidad eclesial. Si faltase alguna de estas formas de presencia la catequesis perdería parte de su riqueza y significación.

b) Se trata, por otra parte, un servicio eclesial, indispensable para el crecimiento de la Iglesia. No es una acción que pueda realizarse en la comunidad a título privado o por iniciativa puramente personal. Se actúa en nombre de la Iglesia, en virtud de la misión confiada por ella.

c) El ministerio catequético tiene, en el conjunto de los ministerios y servicios eclesiales, un carácter propio, que deriva de la especificidad de la acción catequética dentro del proceso de la evangelización. La tarea del catequista, como educador de la fe, difiere de la de otros agentes de la pastoral (litúrgica, caritativa, social...) aunque, obviamente, ha de actuar en coordinación con ellos.

d) Para que el ministerio catequético en una Diócesis sea fructífero, necesita contar con otros agentes, no necesariamente catequistas directos, que apoyen y respalden la actividad catequética realizando tareas que son imprescindibles, como: la formación de catequistas, la elaboración de materiales, la reflexión, la organización y planificación. Estos agentes, junto con los catequistas, están al servicio de un único ministerio catequético diocesano, aunque no todos realicen las mismas funciones, ni por el mismo título.

La comunidad cristiana y la responsabilidad de catequizar

220. La catequesis es una responsabilidad de toda la comunidad cristiana. La iniciación cristiana, en efecto, " no deben procurarla solamente los catequistas o los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles ". (655) La misma educación permanente de la fe es un asunto que atañe a toda la comunidad. La catequesis es, por tanto, una acción educativa realizada a partir de la responsabilidad peculiar de cada

miembro de la comunidad, en un contexto o clima comunitario rico en relaciones, para que los catecúmenos y catequizandos se incorporen activamente a la vida de dicha comunidad.

De hecho, la comunidad cristiana sigue el desarrollo de los procesos catequéticos, ya sea con niños, con jóvenes o con adultos, como un hecho que le concierne y compromete directamente. (656) Más aún, la comunidad cristiana al final del proceso catequético acoge a los catequizados en un ambiente fraterno " donde puedan vivir, con la mayor plenitud posible, lo que han aprendido ". (657)

221. Pero la comunidad cristiana no sólo da mucho al grupo de los catequizandos, sino que también recibe mucho de él. Los nuevos convertidos, sobre todo los jóvenes y adultos, al convertirse a Jesucristo, aportan a la comunidad que los acoge una nueva riqueza humana y religiosa. Así, la comunidad crece y se desarrolla, ya que la catequesis no sólo conduce a la madurez de la fe a los catequizandos, sino a la madurez de la misma comunidad como tal.

Aunque toda la comunidad cristiana es responsable de la catequesis, y aunque todos sus miembros han de dar testimonio de la fe, no todos reciben la misión de ser catequistas. Junto a la misión originaria que tienen los padres respecto a sus hijos, la Iglesia confía oficialmente a determinados miembros del Pueblo de Dios, especialmente llamados, la delicada tarea de transmitir orgánicamente la fe en el seno de la comunidad. (658)

El Obispo, primer responsable de la catequesis en la Iglesia particular

222. El Concilio Vaticano II pone de relieve la importancia eminente que, en el ministerio episcopal, tiene el anuncio y la transmisión del Evangelio: " Entre las principales tareas de los obispos destaca la predicación del Evangelio ". (659) En la realización de esta tarea los obispos son, ante todo, " pregoneros de la fe ", (660) tratando de ganar nuevos discípulos para Cristo y son, al mismo tiempo, " maestros auténticos ", (661) transmitiendo al pueblo que se les ha encomendado la fe que ha de profesar y vivir. En el ministerio profético de los obispos, el anuncio misionero y la catequesis son dos aspectos íntimamente unidos. Para desempeñar esta función los obispos reciben " el carisma cierto de la verdad ". (662)

Los obispos son " los primeros responsables de la catequesis, los catequistas por excelencia ". (663) En la historia de la Iglesia es patente el papel preponderante de grandes y santos obispos que marcan, con sus iniciativas y sus escritos, el período más floreciente de la institución catecumenal. Concebían a la catequesis como una de las tareas básicas de su ministerio. (664)

223. Esta preocupación por la actividad catequética llevará al obispo a asumir " la alta dirección de la catequesis " (665) en la Iglesia particular, lo que implica entre otras cosas:

- Asegurar en su Iglesia la prioridad efectiva de una catequesis activa y eficaz, " promoviendo la participación de las personas, de los medios e instrumentos, así como de los recursos económicos necesarios ". (666)

- Ejercer la solicitud por la catequesis con una intervención directa en la transmisión del Evangelio a los fieles, velando al mismo tiempo por la autenticidad de la confesión de fe y por la calidad de los textos e instrumentos que deban utilizarse. (667)

- " Suscitar y mantener una verdadera mística de la catequesis, pero una mística que se encarne en una organización adecuada y eficaz ", (668) actuando con el convencimiento profundo de la importancia de la catequesis para la vida cristiana de una Diócesis.

- Cuidar de que " los catequistas se preparen de la forma debida para su función, de suerte que conozcan con claridad la doctrina de la Iglesia y aprendan teórica y prácticamente las leyes psicológicas y las disciplinas pedagógicas ". (669)

- Establecer en la diócesis un proyecto global de catequesis, articulado y coherente, que responda a las verdaderas necesidades de los fieles y que esté convenientemente ubicado en los planes pastorales diocesanos. Tal proyecto ha de estar coordinado, igualmente, en su desarrollo, con los planes de la Conferencia episcopal.

Los presbíteros, pastores y educadores de la comunidad cristiana

224. La función propia del presbítero en la tarea catequizadora brota del sacramento del Orden que ha recibido. " Por el sacramento del Orden, los presbíteros se configuran con Cristo sacerdote, como ministros de la Cabeza, para construir y edificar todo su Cuerpo que es la Iglesia, como cooperadores del orden episcopal ". (670) Por esta ontológica configuración con Cristo, el ministerio de los presbíteros es un servicio configurador de la comunidad, que coordina y potencia los demás servicios y carismas.

En relación con la catequesis, el sacramento del Orden constituye a los presbíteros en " educadores en la fe ". (671) Tratan, por ello, de que los fieles de la comunidad se formen adecuadamente y alcancen la madurez cristiana. (672) Sabiendo, por otra parte, que su " sacerdocio ministerial " (673) está al servicio del " sacerdocio común de los fieles ", (674) los presbíteros fomentan la vocación y la tarea de los catequistas, ayudándoles a realizar una función que brota del Bautismo y se ejerce en virtud de una misión que la Iglesia les confía. Los presbíteros llevan a cabo, de esta manera, la recomendación del Concilio Vaticano II, cuando les pide que " reconozcan y promuevan la dignidad de los laicos y la parte que les corresponde en la misión de la Iglesia ". (675)

225. Más en concreto, destacan como tareas propias del presbítero en la catequesis, y particularmente del párroco, las siguientes: (676)

- suscitar en la comunidad cristiana el sentido de la común responsabilidad hacia la catequesis, como tarea que a todos atañe, así como el reconocimiento y aprecio hacia los catequistas y su misión;
- cuidar la orientación de fondo de la catequesis y su adecuada programación, contando con la participación activa de los propios catequistas, y tratando de que esté " bien estructurada y bien orientada "; (677)
- fomentar y discernir vocaciones para el servicio catequético y, como catequista de catequistas, cuidar la formación de éstos, dedicando a esta tarea sus mejores desvelos;
- integrar la acción catequética en el proyecto evangelizador de la comunidad y cuidar, en particular, el vínculo entre catequesis, sacramentos y liturgia;
- garantizar la vinculación de la catequesis de su comunidad con los planes pastorales diocesanos, ayudando a los catequistas a ser cooperadores activos de un proyecto diocesano común.

La experiencia atestigua que la calidad de la catequesis de una comunidad depende, en grandísima parte, de la presencia y acción del sacerdote.

Los padres de familia, primeros educadores de la fe de sus hijos (678)

226. El testimonio de vida cristiana, ofrecido por los padres en el seno de la familia, llega a los niños envuelto en el cariño y el respeto materno y paterno. Los hijos perciben y viven gozosamente la cercanía de Dios y de Jesús que los padres manifiestan, hasta tal punto, que esta primera experiencia cristiana deja frecuentemente en ellos una huella decisiva que dura toda la vida. Este despertar religioso infantil en el ambiente familiar tiene, por ello, un carácter " insustituible ". (679)

Esta primera iniciación se consolida cuando, con ocasión de ciertos acontecimientos familiares o en fiestas señaladas, " se procura explicitar en familia el contenido cristiano o religioso de esos acontecimientos ". (680) Esta iniciación se ahonda aún más si los padres comentan y ayudan a interiorizar la catequesis más

sistemática que sus hijos, ya más crecidos, reciben en la comunidad cristiana. En efecto, " la catequesis familiar precede, acompaña y enriquece toda otra forma de catequesis ". (681)

227. Los padres reciben en el sacramento del matrimonio la gracia y la responsabilidad de la educación cristiana de sus hijos, (682) a los que testifican y transmiten a la vez los valores humanos y religiosos. Esta acción educativa, a un tiempo humana y religiosa, es un " verdadero ministerio " (683) por medio del cual se transmite e irradia el Evangelio hasta el punto de que la misma vida de familia se hace itinerario de fe y escuela de vida cristiana. Incluso, a medida que los hijos van creciendo, el intercambio es mutuo y, " en un diálogo catequético de este tipo, cada uno recibe y da ". (684)

Por ello es preciso que la comunidad cristiana preste una atención especialísima a los padres. Mediante contactos personales, encuentros, cursos e, incluso, mediante una catequesis de adultos dirigida a los padres, ha de ayudarles a asumir la tarea, hoy especialmente delicada, de educar en la fe a sus hijos. Esto es aún más urgente en los lugares en los que la legislación civil no permite o hace difícil una libre educación en la fe. (685) En estos casos, la " iglesia doméstica " (686) es, prácticamente, el único ámbito donde los niños y los jóvenes pueden recibir una auténtica catequesis.

Los religiosos en la catequesis

228. La Iglesia convoca particularmente a las personas de vida consagrada a la actividad catequética y desea " que las comunidades religiosas dediquen el máximo de sus capacidades y de sus posibilidades a la obra específica de la catequesis ". (687)

La aportación peculiar de los religiosos, de las religiosas y de los miembros de sociedades de vida apostólica a la catequesis brota de su condición específica. La profesión de los consejos evangélicos, que caracteriza a la vida religiosa, constituye un don para toda la comunidad cristiana. En la acción catequética diocesana, su aportación original y específica nunca podrá ser suplida por la de los sacerdotes y laicos. Esta contribución original brota del testimonio público de su consagración, que les convierte en signo viviente de la realidad del Reino: " La profesión de estos consejos en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia es lo que caracteriza la vida consagrada a Dios ". (688) Aunque los valores evangélicos deben ser vividos por todo cristiano, las personas de vida consagrada " encarnan la Iglesia deseosa de entregarse a la radicalidad de las bienaventuranzas ". (689) El testimonio de los religiosos, unido al testimonio de los laicos, muestra el rostro total de la Iglesia que es, toda ella, signo del Reino de Dios. (690)

229. " Muchas familias religiosas, masculinas y femeninas, nacieron para la educación cristiana de los niños y de los jóvenes, particularmente los más abandonados ". (691) Ese mismo carisma de los fundadores hace que muchos religiosos y religiosas colaboren hoy en la catequesis diocesana de adultos. En el curso de la historia siempre " se han encontrado muy comprometidos en la acción catequética de la Iglesia ". (692)

Los carismas fundacionales (693) no quedan al margen cuando los religiosos participan en la tarea catequética. Manteniendo intacto el carácter propio de la catequesis, los carismas de las diversas comunidades religiosas enriquecen una tarea común con unos acentos propios, muchas veces de gran hondura religiosa, social y pedagógica. La historia de la catequesis demuestra la vitalidad que estos carismas han proporcionado a la acción educativa de la Iglesia.

Los catequistas laicos

230. La acción catequética de los fieles laicos tiene, también, un carácter peculiar debido a su particular condición en la Iglesia: " el carácter secular es propio de los laicos ". (694) Los laicos ejercen la catequesis desde su inserción en el mundo, compartiendo todo tipo de tareas con los demás hombres y mujeres, aportando a la transmisión del Evangelio una sensibilidad y unas connotaciones específicas: " esta evangelización... adquiere una nota específica por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo ". (695)

En efecto, al vivir la misma forma de vida que aquellos a quienes catequizar, los catequistas laicos tienen una especial sensibilidad para encarnar el Evangelio en la vida concreta de los seres humanos. Los propios catecúmenos y catequizandos pueden encontrar en ellos un modelo cristiano cercano en el que proyectar su futuro como creyentes.

231. La vocación del laico para la catequesis brota del sacramento del Bautismo, es robustecida por el sacramento de la Confirmación, gracias a los cuales participa de la "misión sacerdotal, profética y real de Cristo". (696) Además de la vocación común al apostolado, algunos laicos se sienten llamados interiormente por Dios para asumir la tarea de ser catequistas. La Iglesia suscita y discierne esta llamada divina y les confiere la misión de catequizar. El Señor Jesús invita así, de una forma especial, a hombres y mujeres, a seguirle precisamente en cuanto maestro y formador de discípulos. Esta llamada personal de Jesucristo, y la relación con Él, son el verdadero motor de la acción del catequista. "De este conocimiento amoroso de Cristo es de donde brota el deseo de anunciarlo, de evangelizar, y de llevar a otros al "sí" de la fe en Jesucristo". (697)

Sentirse llamado a ser catequista y recibir de la Iglesia la misión para ello, puede adquirir, de hecho, grados diversos de dedicación, según las características de cada uno. A veces, el catequista sólo puede ejercer este servicio de la catequesis durante un período limitado de su vida, o incluso de modo meramente ocasional, aunque siempre como un servicio y una colaboración preciosa. No obstante, la importancia del ministerio de la catequesis aconseja que en la diócesis exista, ordinariamente, un cierto número de religiosos y laicos, estable y generosamente dedicados a la catequesis, reconocidos públicamente por la Iglesia, y que -en comunión con los sacerdotes y el Obispo- contribuyan a dar a este servicio diocesano la configuración eclesial que le es propia. (698)

Diversos tipos de catequista, hoy especialmente necesarios

232. El tipo o figura del catequista en la Iglesia presenta modalidades diversas, ya que las necesidades de la catequesis son variadas.

- "Los catequistas de tierras de misión", (699) a quienes se aplica por excelencia el título de catequista: "sin ellos no se habrían edificado Iglesias hoy día florecientes". (700) Los hay que tienen "la función específica de la catequesis" (701) y los hay también que "cooperan en las distintas formas de apostolado". (702)

- En algunas Iglesias de antigua cristiandad, con gran escasez de clero, se deja sentir la necesidad de una figura en cierto modo análoga a la del catequista de tierras de misión. Se trata, en efecto, de hacer frente a necesidades imperiosas: la animación comunitaria de pequeñas poblaciones rurales, carentes de la presencia asidua del sacerdote; la conveniencia de una presencia y penetración misioneras "en las barriadas de las grandes metrópolis". (703)

- En aquellas situaciones de países de tradición cristiana que reclaman una "nueva evangelización", (704) la figura del catequista de jóvenes y la del catequista de adultos se hacen imprescindibles para animar procesos de catequesis de iniciación. Estos catequistas deben atender también a la catequesis permanente. En estos menesteres el papel del sacerdote será, igualmente, fundamental.

- Sigue siendo básica la figura del catequista de niños y adolescentes, con la delicada misión de inculcar "las primeras nociones de catequesis y preparar para los sacramentos de la Reconciliación, primera Comunión y Confirmación". (705) Esta tarea se hace hoy aún más imperiosa cuando esos niños y adolescentes "no reciben en sus hogares una formación religiosa conveniente". (706)

- Un tipo de catequista que conviene promover es el del catequista para encuentros presacramentales, (707) destinado al mundo de los adultos, con ocasión del Bautismo o de la primera Comunión de los hijos, o con motivo del sacramento del Matrimonio. Es una tarea con una originalidad propia en la que con frecuencia pueden confluír la acogida, el primer anuncio y la posibilidad de un primer acompañamiento en la búsqueda de la fe.

- Sectores humanos de especial sensibilidad necesitan urgentemente de otros tipos de catequista. Dichos sectores son: las denominadas personas de la tercera edad, (708) que necesitan una presentación del Evangelio adaptada a sus condiciones; las personas desadaptadas y discapacitadas, que necesitan una pedagogía catequética especial, junto a su plena integración en la comunidad; (709) los emigrantes y las personas marginadas por la evolución moderna. (710)

Otras figuras de catequista pueden ser igualmente aconsejables. Cada Iglesia particular, al analizar su situación cultural y religiosa, descubrirá sus propias necesidades y perfilará, con realismo, los tipos de catequista que necesita. Es una tarea fundamental a la hora de orientar y organizar la formación de los catequistas.

CAPÍTULO II

La formación para el servicio de la catequesis

La pastoral de catequistas en la Iglesia particular

233. Para el buen funcionamiento del ministerio catequético en la Iglesia particular es preciso contar, ante todo, con una adecuada pastoral de los catequistas. En ella varios aspectos deben ser tenidos en cuenta. Se ha de tratar, en efecto, de:

- Suscitar en las parroquias y comunidades cristianas vocaciones para la catequesis. En los tiempos actuales, en los que las necesidades de catequización son cada vez más diferenciadas, hay que promover diferentes tipos de catequistas. " Se requerirán, por tanto, catequistas especializados ". (711) Conviene determinar los criterios de elección.

- Promover un cierto número de " catequistas a tiempo pleno ", que puedan dedicarse a la catequesis de manera más intensa y estable, (712) junto a la promoción de " catequistas de tiempo parcial ", que ordinariamente serán los más numerosos.

- Establecer una distribución más equilibrada de los catequistas entre los sectores de destinatarios que necesitan catequesis. La toma de conciencia de la necesidad de una catequesis de jóvenes y adultos, por ejemplo, obligará a establecer un mayor equilibrio respecto al número de catequistas que se dedican a la infancia y adolescencia.

- Promover animadores responsables de la acción catequética, que asuman responsabilidades en el nivel diocesano, zonal o parroquial. (713)

- Organizar adecuadamente la formación de los catequistas, tanto en lo que concierne a la formación básica inicial como a la formación permanente.

- Cuidar la atención personal y espiritual de los catequistas y del grupo de catequistas como tal. Esta acción compete, principal y fundamentalmente, a los sacerdotes de las respectivas comunidades cristianas.

- Coordinar a los catequistas con los demás agentes de pastoral en las comunidades cristianas, a fin de que la acción evangelizadora global sea coherente y el grupo de catequistas no quede aislado de la vida de la comunidad.

Importancia de la formación de los catequistas

234. Todos estos quehaceres nacen de la convicción de que cualquier actividad pastoral que no cuente para su realización con personas verdaderamente formadas y preparadas, pone en peligro su calidad. Los instrumentos de trabajo no pueden ser verdaderamente eficaces si no son utilizados por catequistas bien

formados. Por tanto, la adecuada formación de los catequistas no puede ser descuidada en favor de la renovación de los textos y de una mejor organización de la catequesis. (714)

En consecuencia, la pastoral catequética diocesana debe dar absoluta prioridad a la formación de los catequistas laicos. Junto a ello, y como elemento realmente decisivo, se deberá cuidar al máximo la formación catequética de los presbíteros, tanto en los planes de estudio de los seminarios como en la formación permanente. Se recomienda encarecidamente a los Obispos que esta formación sea exquisitamente cuidada.

Finalidad y naturaleza de la formación de los catequistas

235. La formación trata de capacitar a los catequistas para transmitir el Evangelio a los que desean seguir a Jesucristo. La finalidad de la formación busca, por tanto, que el catequista sea lo más apto posible para realizar un acto de comunicación: " La cima y el centro de la formación de catequistas es la aptitud y habilidad de comunicar el mensaje evangélico ". (715)

La finalidad cristocéntrica de la catequesis, que busca propiciar la comunión con Jesucristo en el convertido, impregna toda la formación de los catequistas. (716) Lo que ésta persigue, en efecto, no es otra cosa que lograr que el catequista pueda animar eficazmente un itinerario catequético en el que, mediante las necesarias etapas: anuncie a Jesucristo; dé a conocer su vida, enmarcándola en el conjunto de la Historia de la salvación; explique su misterio de Hijo de Dios, hecho hombre por nosotros; y ayude, finalmente, al catecúmeno o al catequizando a identificarse con Jesucristo en los sacramentos de iniciación. (717) En la catequesis permanente, el catequista no hace sino ahondar en estos aspectos básicos.

Esta perspectiva cristológica incide directamente en la identidad del catequista y en su preparación. " La unidad y armonía del catequista se deben leer desde esta perspectiva cristocéntrica, y han de construirse en base a una familiaridad profunda con Cristo y con el Padre en el Espíritu ". (718)

236. El hecho de que la formación busque capacitar al catequista para transmitir el Evangelio en nombre de la Iglesia confiere a toda la formación una naturaleza eclesial. La formación de los catequistas no es otra cosa que un ayudar a éstos a sumergirse en la conciencia viva que la Iglesia tiene hoy del Evangelio, capacitándoles así para transmitirlo en su nombre.

Más en concreto, el catequista -en su formación- entra en comunión con esa aspiración de la Iglesia que, como esposa, " conserva pura e íntegramente la fe prometida al Esposo " (719) y, como " madre y maestra ", quiere transmitir el Evangelio en toda su autenticidad, adaptándolo a todas las culturas, edades y situaciones. Esta eclesialidad de la transmisión del Evangelio impregna toda la formación de los catequistas, confiriéndole su verdadera naturaleza.

Criterios inspiradores de la formación de los catequistas

237. Para concebir de manera adecuada la formación de los catequistas hay que tener en cuenta, previamente, una serie de criterios inspiradores que configuran con diferentes acentos dicha formación:

- Se trata, ante todo, de formar catequistas para las necesidades evangelizadoras de este momento histórico con sus valores, sus desafíos y sus sombras. Para responder a él se necesitan catequistas dotados de una fe profunda, (720) de una clara identidad cristiana y eclesial (721) y de una honda sensibilidad social. (722) Todo plan formativo ha de tener en cuenta estos aspectos.

- La formación tendrá presente, también, el concepto de catequesis que hoy propugna la Iglesia. Se trata de formar a los catequistas para que puedan impartir no sólo una enseñanza sino una formación cristiana integral, desarrollando tareas de " iniciación, de educación y de enseñanza ". (723) Se necesitan catequistas que sean, a un tiempo, maestros, educadores y testigos.

- El momento catequético que vive la Iglesia invita, también, a preparar catequistas integradores, que sepan superar " tendencias unilaterales divergentes " (724) y ofrecer una catequesis plena y completa. Han de saber conjugar la dimensión veritativa y significativa de la fe, la ortodoxia y la ortopraxis, el sentido social y eclesial. La formación ha de ayudar a que los polos de estas tensiones se fecunden mutuamente.

- La formación de los catequistas laicos no puede ignorar el carácter propio del laico en la Iglesia y no debe ser concebida como mera síntesis de la formación propia de los sacerdotes o de los religiosos. Al contrario, se tendrá muy en cuenta que " su formación recibe una característica especial por su misma índole secular, propia del laicado, y por el carácter propio de su espiritualidad " .

- Finalmente, la pedagogía utilizada en esta formación tiene una importancia fundamental. Como criterio general hay que decir que debe existir una coherencia entre la pedagogía global de la formación del catequista y la pedagogía propia de un proceso catequético. Al catequista le sería muy difícil improvisar, en su acción catequética, un estilo y una sensibilidad en los que no hubiera sido iniciado durante su formación.

Las dimensiones de la formación: el ser, el saber, el saber hacer

238. La formación de los catequistas comprende varias dimensiones. La más profunda hace referencia al ser del catequista, a su dimensión humana y cristiana. La formación, en efecto, le ha de ayudar a madurar, ante todo, como persona, como creyente y como apóstol. Después está lo que el catequista debe saber para desempeñar bien su tarea. Esta dimensión, penetrada de la doble fidelidad al mensaje y a la persona humana, requiere que el catequista conozca bien el mensaje que transmite y, al mismo tiempo, al destinatario que lo recibe y al contexto social en que vive. Finalmente, está la dimensión del saber hacer, ya que la catequesis es un acto de comunicación. La formación tiende a hacer del catequista un educador del hombre y de la vida del hombre. (725)

Madurez humana, cristiana y apostólica de los catequistas

239. Apoyado en una madurez humana inicial, (726) el ejercicio de la catequesis, constantemente discernido y evaluado, permitirá al catequista crecer en equilibrio afectivo, en sentido crítico, en unidad interior, en capacidad de relación y de diálogo, en espíritu constructivo y en trabajo de equipo. (727) Se procurará, sobre todo, hacerle crecer en el respeto y amor hacia los catecúmenos y catequizandos: " ¿De qué amor se trata? Mucho más que el de un pedagogo; es el amor de un padre: más aún, el de una madre. Tal es el amor que el Señor espera de cada anunciador del Evangelio, de cada constructor de la Iglesia ". (728)

La formación cuidará, al mismo tiempo, que el ejercicio de la catequesis alimente y nutra la fe del catequista, haciéndole crecer como creyente. Por eso, la verdadera formación alimenta, ante todo, la espiritualidad del propio catequista, (729) de modo que su acción brote, en verdad, del testimonio de su vida. Cada tema catequético que se imparte debe nutrir, en primer lugar, la fe del propio catequista. En verdad, uno catequiza a los demás catequizándose antes a sí mismo.

La formación, también, alimentará constantemente la conciencia apostólica del catequista, su sentido evangelizador. Para ello ha de conocer y vivir el proyecto de evangelización concreto de su Iglesia diocesana y el de su parroquia, a fin de sintonizar con la conciencia que la Iglesia particular tiene de su propia misión. La mejor forma de alimentar esta conciencia apostólica es identificarse con la figura de Jesucristo, maestro y formador de discípulos, tratando de hacer suyo el celo por el Reino que Jesús manifestó. A partir del ejercicio de la catequesis, la vocación apostólica del catequista, alimentada con una formación permanente, irá constantemente madurando.

La formación bíblico-teológica del catequista

240. Además de testigo, el catequista debe ser maestro que enseña la fe. Una formación bíblico-teológica adecuada le proporcionará un conocimiento orgánico del mensaje cristiano, articulado en torno al misterio

central de la fe que es Jesucristo.

El contenido de esta formación doctrinal viene pedido por los elementos inherentes a todo proceso orgánico de catequesis:

- las tres grandes etapas de la Historia de la salvación: Antiguo Testamento, vida de Jesucristo e historia de la Iglesia;

- los grandes núcleos del mensaje cristiano: Símbolo, liturgia, moral y oración.

En el nivel propio de una enseñanza teológica, el contenido doctrinal de la formación de un catequista es el mismo que el que la catequesis debe transmitir. Por otra parte, la Sagrada Escritura deberá ser " como el alma de toda esta formación ". (730) El Catecismo de la Iglesia Católica, será referencia doctrinal fundamental de toda la formación, juntamente con el Catecismo de la propia Iglesia particular o local.

241. Esta formación bíblico-teológica debe reunir algunas cualidades:

a) En primer lugar, es preciso que sea una formación de carácter sintético, que corresponda al anuncio que se ha de transmitir, y donde los diferentes elementos de la fe cristiana aparezcan, trabados y unidos, en una visión orgánica que respete la " jerarquía de verdades ".

b) Esta síntesis de fe ha de ser tal que ayude al catequista a madurar en su propia fe, al tiempo que le capacite para dar razón de la esperanza en un tiempo de misión: " Se revela hoy cada vez más urgente la formación doctrinal de los fieles laicos, no sólo por el natural dinamismo de la profundización de su fe, sino también por la exigencia de dar razón de la esperanza que hay en ellos, frente al mundo y sus graves y complejos problemas ". (731)

c) Debe ser una formación teológica muy cercana a la experiencia humana, capaz de relacionar los diferentes aspectos del mensaje cristiano con la vida concreta de los hombres y mujeres, " ya sea para inspirarla, ya para juzgarla, a la luz del Evangelio ". (732) De alguna forma, y manteniéndose como enseñanza teológica, debe adoptar un talante catequético.

d) Finalmente ha de ser tal que el catequista " pueda no sólo transmitir con exactitud el mensaje evangélico, sino también capacitar a los mismos catequizandos para recibir ese mensaje de manera activa y poder discernir lo que, en su vida espiritual, es conforme a la fe ". (733)

Las ciencias humanas en la formación de los catequistas

242. El catequista adquiere el conocimiento del hombre y de la realidad en la que vive por medio de las ciencias humanas, que han alcanzado en nuestros días un incremento extraordinario. " Hay que conocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe ". (734)

Es necesario que el catequista entre en contacto al menos con algunos elementos fundamentales de la psicología: los dinamismos psicológicos que mueven al hombre, la estructura de la personalidad, las necesidades y aspiraciones más hondas del corazón humano, la psicología evolutiva y las etapas del ciclo vital humano, la psicología religiosa y las experiencias que abren al hombre al misterio de lo sagrado...

Las ciencias sociales proporcionan el conocimiento del contexto socio-cultural en que vive el hombre y que afecta decisivamente a su vida. Por eso es necesario que en la formación de los catequistas se haga " un análisis de las condiciones sociológicas, culturales y económicas, en tanto que estos datos de la vida colectiva pueden tener una gran influencia en el proceso de la evangelización ". (735)

Junto a estas ciencias recomendadas explícitamente por el Concilio Vaticano II, otras ciencias han de estar presentes, de un modo u otro, en la formación de los catequistas, especialmente las ciencias de la educación y ciencias de la comunicación.

Criterios que pueden inspirar el empleo de las ciencias humanas en la formación de los catequistas

243. Estos son:

a) El respeto a la autonomía de las ciencias: " La Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente la de las ciencias ". (736)

b) El discernimiento evangélico de las diferentes tendencias o escuelas psicológicas, sociológicas y pedagógicas: sus valores y sus límites.

c) El estudio de las ciencias humanas -en la formación de los catequistas- no es un fin en sí mismo. La toma de conciencia de la situación existencial, psicológica, cultural y social del hombre, se hace con vistas a la fe en que se le quiere educar. (737)

d) La teología y las ciencias humanas, en la formación de catequistas, deben fecundarse mutuamente. En consecuencia hay que evitar que estas ciencias se conviertan en la única norma para la pedagogía de la fe, prescindiendo de los criterios teológicos que dimanan de la misma pedagogía divina. Son disciplinas fundamentales y necesarias, pero siempre al servicio de una acción evangelizadora que no es sólo humana. (738)

La formación pedagógica

244. Junto a las dimensiones que conciernen al ser y al saber, la formación de los catequistas, ha de cultivar también la del saber hacer. El catequista es un educador que facilita la maduración de la fe que el catecúmeno o el catequizando realiza con la ayuda del Espíritu Santo. (739)

Lo primero que hay que tener en cuenta en este decisivo aspecto de la formación es respetar la pedagogía original de la fe. En efecto, el catequista se prepara para facilitar el crecimiento de una experiencia de fe de la que él no es dueño. Ha sido depositada por Dios en el corazón del hombre y de la mujer. La tarea del catequista es solo cultivar ese don, ofrecerlo, alimentarlo y ayudarlo a crecer. (740)

La formación tratará de que madure en el catequista la capacidad educativa, que implica: la facultad de atención a las personas, la habilidad para interpretar y responder a la demanda educativa, la iniciativa de activar procesos de aprendizaje y el arte de conducir a un grupo humano hacia la madurez. Como en todo arte, lo más importante es que el catequista adquiera su estilo propio de dar catequesis, acomodando a su propia personalidad los principios generales de la pedagogía catequética. (741)

245. Más en concreto: el catequista, particularmente el dedicado de modo más pleno a la catequesis, habrá de capacitarse para saber programar -en el grupo de catequistas- la acción educativa, ponderando las circunstancias, elaborando un plan realista y, después de realizarlo, evaluándolo críticamente. (742) También ha de ser capaz de animar un grupo, sabiendo utilizar con discernimiento las técnicas de animación grupal que ofrece la psicología.

Esta capacidad educativa y este saber hacer, con los conocimientos, actitudes y técnicas que lleva consigo, " pueden adquirirse mejor, si se imparten al mismo tiempo que se realizan, por ejemplo durante las reuniones tenidas para preparar y revisar las sesiones de catequesis ". (743)

El fin y la meta ideal es procurar que los catequistas se conviertan en protagonistas de su propio aprendizaje, situando la formación bajo el signo de la creatividad y no de una mera asimilación de pautas externas. Por eso debe ser una formación muy cercana a la práctica: hay que partir de ella para volver a ella. (744)

La formación de los catequistas dentro de las comunidades cristianas

246. Entre los cauces de formación de los catequistas destaca, ante todo, la propia comunidad cristiana. Es en ella donde el catequista experimenta su vocación y donde alimenta constantemente su sentido apostólico. En la tarea de asegurar su maduración progresiva como creyente y testigo, la figura del sacerdote es fundamental. (745)

247. Una comunidad cristiana puede realizar varios tipos de acciones formativas en favor de sus catequistas:

a) Una de ellas consiste en alimentar constantemente la vocación eclesial de los catequistas, fomentando en ellos la conciencia de ser enviados por la Iglesia.

b) También es muy importante procurar la maduración de la fe de los propios catequistas, a través del cauce normal con el que la comunidad educa en la fe a sus agentes de pastoral y a los laicos más comprometidos. (746)

Cuando la fe de los catequistas no es todavía madura, es aconsejable que participen en un proceso de tipo catecumenal para jóvenes y adultos. Puede ser el proceso ordinario de la propia comunidad o uno creado expresamente para ellos.

c) La preparación inmediata de la catequesis, realizada con el grupo de catequistas, es un medio formativo excelente, sobre todo si va seguida de una evaluación de todo lo experimentado en las sesiones de catequesis.

d) También pueden realizarse, dentro del marco de la comunidad, otras actividades formativas: cursos de sensibilización a la catequesis, por ejemplo a comienzo del año pastoral; retiros y convivencias en los tiempos fuertes del año litúrgico (747); cursos monográficos sobre temas que parezcan necesarios o urgentes; una formación doctrinal más sistemática, por ejemplo estudiando el Catecismo de la Iglesia Católica... Son actividades de formación permanente que, junto al trabajo personal del catequista, aparecen como muy convenientes. (748)

Escuelas de catequistas y Centros superiores para peritos en catequesis

248. La asistencia a una Escuela de catequistas (749) es un momento particularmente importante, dentro del proceso formativo de un catequista. En muchos lugares tales escuelas funcionan a un doble nivel: para " catequistas de base " (750) y para " responsables de catequesis ".

Escuelas de catequistas de base

249. Estas escuelas tienen la finalidad de proporcionar una formación catequética, orgánica y sistemática, de carácter básico y fundamental. Durante un tiempo suficientemente prolongado, se cultivan las dimensiones más específicamente catequéticas de la formación: el mensaje cristiano, el conocimiento del hombre y del contexto sociocultural y la pedagogía de la fe.

Las ventajas de esta formación orgánica son grandes y conciernen a:

- su sistematicidad, al tratarse de una formación menos absorbida por lo inmediato de la acción;
- su calidad, al contar con formadores especializados;
- su integración con catequistas de diferentes comunidades, que fomentan la comunión eclesial.

Escuelas para responsables

250. A fin de favorecer la preparación de los responsables de la catequesis en parroquias o zonas, así como para aquellos catequistas que se van a dedicar más estable y plenamente a la catequesis, (751) es conveniente a nivel diocesano o interdiocesano promover escuelas para responsables.

El nivel de estas escuelas será, obviamente, más exigente. Es frecuente que en ellas, junto a un tronco formativo común, se cultivarán aquellas especializaciones catequéticas que la diócesis juzgue particularmente necesarias en su circunstancia.

Puede ser también oportuno, por economía de medios y posibilidades, que la orientación de estas escuelas esté dirigida, más ampliamente, a los responsables de las diversas acciones pastorales, convirtiéndose en Centros de formación de agentes de pastoral. Sobre una base formativa común (doctrinal y antropológica), las especializaciones vendrán pedidas por las diferentes acciones pastorales o apostólicas que se van a encomendar a tales agentes.

Centros superiores para peritos en catequesis

251. Una formación catequética de nivel superior, a la que puedan acceder también sacerdotes, religiosos y laicos, es de una importancia vital para la catequesis. Por ello, se renueva el deseo de " fomentar o crear Institutos superiores de pastoral catequética con objeto de preparar catequistas idóneos para dirigir la catequesis a nivel diocesano o dentro de las actividades a las que se dedican las congregaciones religiosas. Estos institutos superiores podrán ser nacionales o incluso internacionales. Deben asemejarse a los estudios universitarios en lo tocante al plan de estudios, duración de los cursos y condiciones de admisión ". (752)

Aparte de formar a los que van a asumir responsabilidades directivas en la catequesis, estos Institutos prepararán también a los profesores de catequética para seminarios, casas de formación o escuelas de catequistas. Tales institutos se dedicarán, igualmente, a promover la correspondiente investigación catequética.

252. Este nivel de formación es muy apto para una fecunda colaboración entre las Iglesias: " Aquí es donde podrá manifestar su mayor eficacia la ayuda material ofrecida por las Iglesias más acomodadas a sus hermanas más pobres. En efecto, ¿puede una Iglesia hacer algo mejor en favor de otra que ayudarla a crecer por sí misma como Iglesia? ". (753) Obviamente, esta colaboración debe inspirarse en un delicado respeto por las peculiaridades de las Iglesias más pobres y por su propia responsabilidad.

Es muy conveniente, en el campo diocesano o interdiocesano, tomar conciencia de la necesidad de formar personas en este nivel superior, como se procura hacer para otras actividades eclesiales o para la enseñanza de otras disciplinas.

CAPÍTULO III

Lugares y vías de catequesis

La comunidad cristiana como hogar de catequesis (754)

253. La comunidad cristiana es la realización histórica del don de la " comunión " (koinonia), (755) que es un fruto del Espíritu Santo.

La " comunión " expresa el núcleo profundo de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, que constituyen la comunidad cristiana referencial. Esta se hace cercana y se visibiliza en la rica variedad de las comunidades cristianas inmediatas, en las que los cristianos nacen a la fe, se educan en ella y la viven: la familia, la parroquia, la escuela católica, las asociaciones y movimientos cristianos, las comunidades eclesiales de base... Ellas son los " lugares " de la catequesis, es decir, los espacios comunitarios donde la catequesis de inspiración catecumenal y la catequesis permanente se realizan. (756)

254. La comunidad cristiana es el origen, lugar y meta de la catequesis. De la comunidad cristiana nace siempre el anuncio del Evangelio, invitando a los hombres y mujeres a convertirse y a seguir a Jesucristo. Y es esa misma comunidad la que acoge a los que desean conocer al Señor y adentrarse en una vida nueva. Ella acompaña a los catecúmenos y catequizándolos en su itinerario catequético y, con solicitud maternal, les hace partícipes de su propia experiencia de fe y les incorpora a su seno. (757)

La catequesis siempre es la misma. Pero estos "lugares" (758) de catequización la colorean, cada uno con caracteres originales. Es importante saber cuál es la función de cada uno de ellos en orden a la catequesis.

La familia como ámbito o medio de crecimiento en la fe

255. Los padres de familia son los primeros educadores en la fe. Junto a los padres, sobre todo en determinadas culturas, todos los componentes de la familia tienen una intervención activa en orden a la educación de los miembros más jóvenes. Conviene determinar, de modo más concreto, en qué sentido la comunidad cristiana familiar es "lugar" de catequesis.

La familia ha sido definida como una "Iglesia doméstica", (759) lo que significa que en cada familia cristiana deben reflejarse los diversos aspectos o funciones de la vida de la Iglesia entera: misión, catequesis, testimonio, oración... La familia, en efecto, al igual que la Iglesia, "es un espacio donde el Evangelio es transmitido y desde donde éste se irradia". (760)

La familia como "lugar" de catequesis tiene un carácter único: transmite el Evangelio enraizándolo en el contexto de profundos valores humanos. (761) Sobre esta base humana es más honda la iniciación en la vida cristiana: el despertar al sentido de Dios, los primeros pasos en la oración, la educación de la conciencia moral y la formación en el sentido cristiano del amor humano, concebido como reflejo del amor de Dios Creador y Padre. Se trata, en suma, de una educación cristiana más testimonial que de la instrucción, más ocasional que sistemática, más permanente y cotidiana que estructurada en períodos. En esta catequesis familiar resulta siempre muy importante la aportación de los abuelos. Su sabiduría y su sentido religioso son, muchas veces, decisivos para favorecer un clima verdaderamente cristiano.

El catecumenado bautismal de adultos (762)

256. El catecumenado bautismal es un lugar típico de catequización, institucionalizado por la Iglesia para preparar a los adultos que desean ser cristianos a recibir los sacramentos de la iniciación. (763) En el catecumenado se realiza, en efecto, "esa formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual". (764)

La catequesis que se realiza en el catecumenado bautismal está estrechamente vinculada a la comunidad cristiana. (765) Desde el momento de su ingreso en el catecumenado, la Iglesia abraza a los catecúmenos "con cuidado y amor maternal, por estar vinculados a ella: son ya de la casa de Cristo". (766) Por eso, la comunidad cristiana "debe ayudar a los candidatos y a los catecúmenos durante todo el período de la iniciación: en el precatecumenado, en el catecumenado y en el tiempo de la mistagogia". (767)

Esta presencia continua de la comunidad cristiana se expresa de varias maneras descritas apropiadamente en el Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos. (768)

La parroquia como ámbito de catequesis

257. La parroquia es, sin duda, el lugar más significativo en que se forma y manifiesta la comunidad cristiana. Ella está llamada a ser una casa de familia, fraternal y acogedora, donde los cristianos se hacen conscientes de ser Pueblo de Dios. (769) La parroquia, en efecto, congrega en la unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran y las inserta en la universalidad de la Iglesia. (770) Ella es, por otra parte, el ámbito ordinario donde se nace y se crece en la fe. Constituye, por ello, un espacio comunitario muy adecuado para que el ministerio de la Palabra ejercido en ella sea, al mismo tiempo,

enseñanza, educación y experiencia vital.

La parroquia está experimentando hoy, en muchos países, hondas transformaciones. Profundos cambios sociales la están afectando. En las grandes ciudades, " ha sido sacudida por el fenómeno de la urbanización ". (771) No obstante, " la parroquia sigue siendo una referencia importante para el pueblo cristiano, incluso para los no practicantes ". (772) Ella debe continuar siendo todavía la animadora de la catequesis y " su lugar privilegiado ", (773) sin dejar por eso de reconocer que, en ciertas ocasiones, la parroquia no puede ser el centro de gravitación de toda la función eclesial de catequizar, y que tiene necesidad de complementarse con otras instituciones.

258. Para que la catequesis alcance toda su eficacia dentro de la misión evangelizadora de la parroquia se requieren algunas condiciones:

- a) La catequesis de adultos debe asumir siempre una importancia prioritaria. (774) Se trata de impulsar " una catequesis posbautismal, a modo de catecumenado, que vuelva a proponer algunos elementos del Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos, destinados a hacer captar y vivir las inmensas riquezas del bautismo recibido ". (775)
- b) Hay que plantearse, con valentía renovada, el anuncio a los alejados y a los que viven en situación de indiferencia religiosa. (776) En este empeño, los encuentros presacramentales (preparación al Matrimonio, al Bautismo y a la primera Comunión de los hijos...) pueden resultar fundamentales. (777)
- c) Como referente sólido para la catequesis parroquial se requiere la existencia de un núcleo comunitario compuesto por cristianos maduros, ya iniciados en la fe, a los que se les dispense un tratamiento pastoral adecuado y diferenciado. Este objetivo se podrá alcanzar más fácilmente si se promueve en las parroquias la formación de pequeñas comunidades eclesiales. (778)
- d) Si se cumplen en la parroquia las anteriores condiciones, que se refieren principalmente a los adultos, la catequesis destinada a niños, adolescentes y jóvenes, que sigue siendo siempre imprescindible, se beneficiará grandemente.

La escuela católica

259. La escuela católica (779) es un lugar muy relevante para la formación humana y cristiana. La declaración Gravissimum Educationis del Concilio Vaticano II " marca un cambio decisivo en la historia de la escuela católica: el paso de la escuela-institución al de la escuela-comunidad ". (780)

La escuela católica busca, en no menor grado que las demás escuelas, los fines culturales y la formación humana de la juventud. Su nota distintiva es:

- " crear un ambiente de la comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad,
- ayudar a los adolescentes para que, en el desarrollo de la propia persona, crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo,
- y ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación ". (781)

El proyecto educativo de la escuela católica tiene que elaborarse en base a esta concepción propuesta por el Concilio Vaticano II.

Este proyecto educativo se realiza en la comunidad educativa escolar, de la que forman parte todos los que están directamente comprometidos en ella: " profesores, personal directivo, administrativo y auxiliar; los padres, figura central en cuanto naturales e insustituibles educadores de sus hijos; y los alumnos, copartícipes y responsables como verdaderos protagonistas y sujetos activos del proceso educativo ". (782)

260. Cuando los alumnos de la escuela católica pertenecen mayoritariamente a familias que se vinculan a esta escuela en razón del carácter católico de la misma, el ministerio de la Palabra puede ejercerse allí de múltiples formas: primer anuncio, enseñanza religiosa escolar, catequesis, homilía. Dos de estas formas tienen, sin embargo, en la escuela católica, un particular relieve: la enseñanza religiosa escolar y la catequesis, cuyo respectivo carácter propio ya ha quedado indicado. (783)

Cuando los alumnos y sus familias acuden a la escuela católica por la calidad educativa de la misma, o por otras eventuales circunstancias, la actividad catequética queda necesariamente limitada y la propia enseñanza religiosa -cuando es posible realizarla- se ve obligada a acentuar su carácter cultural. La aportación de este tipo de escuela subsiste siempre: como un " servicio de gran valor a los hombres ", (784) y como un elemento interno a la propia evangelización de la Iglesia.

Dada la pluralidad de circunstancias socioculturales y religiosas en que ejerce su labor la escuela católica a través de las naciones, resultará oportuno que los Obispos y las Conferencias Episcopales precisen la modalidad de actividad catequética que corresponde realizar a la escuela católica en los respectivos contextos.

Asociaciones, movimientos y agrupaciones de fieles

261. Las diversas " asociaciones, movimientos y agrupaciones de fieles " (785) que se promueven en la Iglesia particular, tienen como finalidad ayudar a los discípulos de Jesucristo a realizar su misión laical en el mundo y en la misma Iglesia. En estos ámbitos los cristianos se dedican " a la práctica de la vida espiritual, al apostolado, a la caridad y a la asistencia, y a la presencia cristiana en las realidades temporales ". (786)

En todas estas asociaciones y movimientos, para cultivar con hondura estas dimensiones básicas de la vida cristiana, se imparte, de un modo u otro, una necesaria formación: " cada uno con sus propios métodos tiene la posibilidad de ofrecer una formación profundamente injertada en la misma experiencia de vida apostólica, como también la oportunidad de completar, concretar y especificar la formación que sus miembros reciben de otras personas y comunidades ". (787)

La catequesis es siempre una dimensión fundamental en la formación de todo laico. Por eso, estas asociaciones y movimientos tienen ordinariamente " unos tiempos catequéticos ". (788) La catequesis, en efecto, no es una alternativa a la formación cristiana que en ellos se imparte sino una dimensión esencial de la misma.

262. Cuando la catequesis se realiza dentro de estas asociaciones y movimientos, deben ser tenidos en cuenta fundamentalmente algunos aspectos. En particular:

a) Se debe respetar la " naturaleza propia " (789) de la catequesis, tratando de desarrollar toda la riqueza de su concepto, mediante la triple dimensión de palabra, memoria y testimonio (doctrina, celebración y compromiso en la vida). (790) La catequesis, sea cual sea el " lugar " donde se realice, es, ante todo, formación orgánica y básica de la fe. Ha de incluir, por tanto, " un verdadero estudio de la doctrina cristiana " (791) y constituir una seria formación religiosa, " abierta a todas las esferas de la vida cristiana ". (792)

b) Esto no es óbice para que la finalidad propia de cada una de estas asociaciones y movimientos, a partir de propios carismas, pueda expresar, con determinados acentos, una catequesis que deberá permanecer siempre fiel a su carácter propio. La educación en la espiritualidad particular de una asociación o movimiento, de una gran riqueza para la Iglesia, siempre será más propia de un momento posterior al de la formación básica cristiana, que inicia es común a todo cristiano. Antes hay que educar en lo que es común a los miembros de la Iglesia que en lo peculiar o diferenciador.

c) Igualmente hay que afirmar que los movimientos y las asociaciones, por lo que se refiere a la catequesis, no son una alternativa ordinaria a la parroquia, en la medida que ésta es comunidad educativa de referencia propiamente tal. (793)

Las comunidades eclesiales de base

263. Las comunidades eclesiales de base se han difundido grandemente en las últimas décadas. (794) Son grupos cristianos que " nacen de la necesidad de vivir todavía con más intensidad la vida de la Iglesia; o del deseo y búsqueda de una dimensión más humana, que difícilmente pueden ofrecer las comunidades eclesiales más grandes... ". (795)

Las comunidades eclesiales de base son " un signo de vitalidad de la Iglesia ". (796) En ellas los discípulos de Cristo se reúnen para una atenta escucha de la Palabra de Dios, para la búsqueda de unas relaciones más fraternas, para celebrar desde la propia vida los misterios cristianos y para asumir el compromiso de transformar la sociedad. Junto a estas dimensiones específicamente cristianas, emergen también importantes valores humanos: la amistad y el reconocimiento personal, el espíritu de corresponsabilidad, la creatividad, la respuesta vocacional, el interés por los problemas del mundo y de la Iglesia. Puede resultar de ello una enriquecedora experiencia comunitaria, " verdadera expresión de comunión e instrumento para edificar una comunión más profunda ". (797)

Para ser auténtica " cada comunidad debe vivir unida a la Iglesia particular y universal, en sincera comunión con los pastores y el magisterio, comprometida en la irradiación misionera y evitando toda forma de cerrazón y de instrumentalización ideológica ". (798)

264. En las comunidades eclesiales de base puede desarrollarse una catequesis muy fecunda:

- El clima fraterno de que se ven dotadas es lugar adecuado para una acción catequizadora integral, siempre que se sepa respetar la naturaleza y el carácter propio de la catequesis.
- Por otra parte, la catequesis da hondura a la vida comunitaria, ya que asegura los fundamentos de la vida cristiana de los fieles. Sin ella las comunidades eclesiales de base difícilmente tendrán solidez.
- Finalmente, la pequeña comunidad es meta adecuada para acoger a los que han terminado un proceso de catequización.

CAPÍTULO IV

La organización de la pastoral catequética en la Iglesia particular

Organización y ejercicio de las responsabilidades.

El servicio diocesano de la catequesis

265. La organización de la pastoral catequética tiene como punto de referencia el obispo y la diócesis. El Secretariado diocesano de catequesis (Officium Catecheticum) es " un instrumento que emplea el obispo, cabeza de la comunidad y maestro de la doctrina, para dirigir y orientar todas las actividades catequéticas de la diócesis ". (799)

266. Las tareas principales del Secretariado diocesano de catequesis son las siguientes:

- a) Hacer un análisis de la situación (800) diocesana a cerca de la educación de la fe. En él se deberán precisar, entre otras cosas, las necesidades reales de la diócesis en orden a la actividad catequética.
- b) Elaborar un programa de acción (801) que señale objetivos claros, proponga orientaciones e indique acciones concretas.
- c) Promover y formar a los catequistas. A este propósito se crearán los Centros que se juzguen más oportunos. (802)

d) Elaborar o, al menos, señalar a las parroquias y catequistas los instrumentos que sean necesarios para el trabajo catequético: catecismos, directorios, programas para las diversas edades, guías para catequistas, materiales para uso de los catequizandos, medios audiovisuales... (803)

e) Impulsar y promover las instituciones específicamente catequéticas de la diócesis (catecumenado bautismal, catequesis parroquial, equipo de responsables de catequesis...) que son como " las células fundamentales " (804) de la acción catequética.

f) Cuidar especialmente de la mejora de los recursos personales y materiales tanto en el nivel diocesano como en el nivel arciprestal o parroquial. (805)

g) Colaborar con el Secretariado para la Liturgia, considerando la especial relevancia de esta para la catequesis, en particular, en lo que concierne a la iniciación y al catecumenado.

267. Para realizar estas tareas el Secretariado de catequesis debe contar con " un grupo de personas dotadas de competencia específica. La amplitud y variedad de las cuestiones que tratar postulan la distribución de responsabilidades entre varias personas verdaderamente especialistas ". (806) Conviene que este servicio diocesano esté integrado, ordinariamente, por sacerdotes, religiosos y laicos.

La catequesis es una acción tan fundamental en la vida de una Iglesia particular que " ninguna diócesis puede carecer de Secretariado de catequesis propio ". (807)

Servicios de colaboración interdiocesana

268. En nuestro tiempo, esta colaboración es extraordinariamente fecunda. Razones no sólo de proximidad geográfica sino de homogeneidad cultural hacen aconsejable un trabajo catequético en común. " Conviene que varias diócesis unan su acción, aportando para el provecho común las experiencias y los proyectos, los servicios y los recursos, de modo que las diócesis mejor dotadas ayuden a las demás y aparezca un programa de acción común que llegue a toda la región ". (808)

El servicio de la Conferencia Episcopal

269. " En el seno de la Conferencia episcopal puede constituirse un Secretariado o Centro catequético (Officium Catecheticum), cuya tarea principal será la de ayudar a cada diócesis en materia de catequesis ". (809)

De hecho esta posibilidad que establece el Código de Derecho Canónico es una realidad en la mayor parte de las Conferencias episcopales. Este Secretariado o Centro Nacional de Catequesis de la Conferencia episcopal se propone una doble función: (810)

- Servir a las necesidades catequéticas que afectan a todas las diócesis del territorio. Le conciernen las publicaciones que tengan importancia nacional, los congresos nacionales, las relaciones con los " mass media " y, en general, todos aquellos trabajos y tareas que exceden las posibilidades de cada diócesis o región.

- Estar al servicio de las diócesis y regiones para difundir las informaciones y proyectos catequéticos, coordinar la acción y ayudar a las diócesis menos promocionadas en materia de catequesis.

Si el Episcopado correspondiente lo considera oportuno, compete además al Secretariado o Centro nacional la coordinación de su propia actividad con la de otros Secretariados nacionales del Episcopado y otras instituciones de catequesis; al mismo tiempo, la colaboración con las actividades catequéticas de ámbito internacional. Todo esto siempre como organismo de ayuda a los Obispos de la Conferencia episcopal.

El servicio de la Santa Sede

270. " El mandato de Cristo de anunciar el Evangelio a toda criatura se refiere ante todo e inmediatamente a los Obispos con Pedro y bajo la guía de Pedro ". (811) En este encargo colegial de Jesús, en orden a anunciar y transmitir el Evangelio, el ministerio del Sucesor de Pedro desempeña un papel fundamental. Este ministerio, en efecto, se debe ver " no sólo como un servicio global que alcanza a toda la Iglesia desde fuera, sino como perteneciente a la esencia de cada Iglesia particular desde dentro ". (812)

El ministerio de Pedro en la catequesis lo ejerce el Papa de modo eminente a través de sus enseñanzas; él actúa en lo que concierne a la catequesis, de modo directo y particular por medio de la Congregación para el Clero, la cual " ayuda al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral ". (813)

271. " De acuerdo con sus funciones, la Congregación para el Clero:

- se ocupa de promover la formación religiosa de los fieles cristianos de toda edad y condición;
- da las normas oportunas para que la enseñanza de la catequesis se imparta de modo conveniente;
- vigila para que la formación catequética se realice correctamente;
- concede la aprobación de la Santa Sede prescrita para los Catecismos y los otros escritos relativos a la formación catequética, con el acuerdo de la Congregación para la Doctrina de la Fe; (814)
- asiste a los secretariados de catequesis y sigue las iniciativas referentes a la formación religiosa que tengan carácter internacional, coordina su actividad y les ofrece su ayuda, si fuere necesario ". (815)

La coordinación de la catequesis.

Importancia de una efectiva coordinación de la catequesis

272. La coordinación de la catequesis es una tarea importante en una Iglesia particular. En esa coordinación se pueden considerar dos vertientes:

- una interior a la catequesis misma, entre las diversas formas de catequesis dirigidas a las diferentes edades y ambientes sociales;
- y otra referida a la vinculación de la catequesis con otras formas del ministerio de la Palabra y con otras acciones evangelizadoras.

La coordinación de la catequesis no es un asunto meramente estratégico, en orden a una mayor eficacia de la acción evangelizadora, sino que tiene una dimensión teológica de fondo. La acción evangelizadora debe estar bien coordinada porque toda ella apunta a la unidad de la fe que sostiene todas las acciones de la Iglesia.

273. En este apartado se considera:

- la coordinación interna de la catequesis, con vistas a que la Iglesia particular ofrezca un servicio de catequesis unitario y coherente;
- la vinculación entre la acción misionera y la acción catecumenal, que se implican mutuamente, en el contexto de la " misión ad gentes " (816) o de una " nueva evangelización "; (817)
- la necesidad de una pastoral educativa bien coordinada, dada la multiplicidad de agentes educativos que inciden en unos mismos destinatarios, fundamentalmente niños y adolescentes.

El propio Concilio Vaticano II ha recomendado vivamente la coordinación de toda la acción pastoral para que resplandezca mejor la unidad de la Iglesia particular. (818)

Un Proyecto diocesano de catequesis articulado y coherente

274. El Proyecto diocesano de catequesis es la oferta catequética global de una Iglesia particular que integra, de manera articulada, coherente y coordinada los diferentes procesos catequéticos ofrecidos por la diócesis a los destinatarios de las diferentes edades de la vida. (819)

En este sentido, toda Iglesia particular, en orden ante todo a la iniciación cristiana, debe ofrecer, al menos, un doble servicio:

a) Un proceso de iniciación cristiana, unitario y coherente, para niños, adolescentes y jóvenes, en íntima conexión con los sacramentos de la iniciación ya recibidos o por recibir y en relación con la pastoral educativa.

b) Un proceso catequesis para adultos, ofrecido a aquellos cristianos que necesiten fundamentar su fe, realizando o completando la iniciación cristiana inaugurada o a inaugurar con el Bautismo.

En no pocas naciones, se presenta hoy la necesidad de un proceso de catequesis para ancianos, ofrecido a aquellos cristianos que, al abrirse a una tercera y definitiva fase de la vida humana, desean, acaso por primera vez, poner sólidos fundamentos a su fe.

275. Estos diversos procesos de catequesis cada uno con posibles variantes socio-culturales, no deben organizarse por separado, como si fueran " comportamientos estancos e incomunicados entre sí ". (820) Es necesario que la oferta catequética de la Iglesia particular esté bien coordinada. Entre estas diversas formas de catequesis " es menester propiciar su perfecta complementariedad ". (821)

Como ya ha quedado indicado, el principio organizador, que da coherencia a los distintos procesos de catequesis que ofrece una Iglesia particular, es la atención a la catequesis de adultos. Ella es el eje en torno al cual gira y se inspira la catequesis de las primeras edades y la de la tercera edad. (822)

El hecho de ofrecer los diferentes procesos de catequesis en un único Proyecto diocesano de catequesis no quiere decir que el mismo destinatario haya de recorrerlos uno tras otro. Si un joven llega al umbral de la edad adulta con una fe bien fundamentada, en rigor no necesita una catequesis de iniciación de adultos, sino otros alimentos más sólidos que le ayuden en su permanente maduración en la fe. En el mismo caso se encuentran los que acceden a la tercera edad con una fe bien enraizada. (823)

Junto a esta oferta, absolutamente imprescindible, de procesos de iniciación, la Iglesia particular debe ofrecer también procesos diferenciados de catequesis permanente para cristianos adultos.

La actividad catequética en el contexto de la nueva evangelización

276. Al definir la catequesis como momento del proceso total de la evangelización, se plantea necesariamente el problema de la coordinación de la acción catequética con la acción misionera que la precede, y con la acción pastoral que la continúa. Hay, en efecto, elementos " que preparan a la catequesis o emanan de ella ". (824)

En este sentido, la vinculación entre el anuncio misionero, que trata de suscitar la fe, y la catequesis de iniciación, que busca fundamentarla, es decisiva en la evangelización.

De algún modo, esta coordinación es más clara en la situación de la " misión ad gentes ". (825) Los adultos convertidos por el primer anuncio ingresan en el catecumenado, donde son catequizados.

En la situación que requiere una " nueva evangelización ", la coordinación se hace más compleja, puesto que, a veces, se pretende impartir una catequesis ordinaria a jóvenes y adultos que necesitan, antes, un tiempo de anuncio en orden a despertar su adhesión a Jesucristo. Problemas similares se presentan en relación a la catequesis de los niños y a la formación de sus padres. (826) Otras veces se ofrecen formas

de catequesis permanente a adultos que necesitan, más bien, un verdadera catequesis de iniciación.

277. La situación actual de la evangelización postula que las dos acciones, el anuncio misionero y la catequesis de iniciación, se conciban coordinadamente y se ofrezcan, en la Iglesia particular, mediante un proyecto evangelizador misionero y catecumenal unitario. Hoy la catequesis debe ser vista, ante todo, como la consecuencia de un anuncio misionero eficaz. La referencia del decreto Ad Gentes, que sitúa al catecumenado en el contexto de la acción misionera de la Iglesia, es un criterio de referencia muy válido para toda la catequesis. (827)

La catequesis en la Pastoral educativa

278. La pastoral educativa en la Iglesia particular debe establecer la necesaria coordinación entre los diferentes " lugares " donde se realiza la educación en la fe. Es muy conveniente que todos estos canales catequéticos " converjan realmente hacia una misma confesión de fe, hacia una misma pertenencia a la Iglesia y hacia unos compromisos en la sociedad vividos en el mismo espíritu evangélico ". (828)

La coordinación educativa se plantea, fundamentalmente, en relación con los niños, adolescentes y jóvenes. Conviene que la Iglesia particular integre en un único proyecto de pastoral educativa los diversos cauces y medios que tienen a su cargo la educación cristiana de la juventud. Todos estos cauces se complementan mutuamente, sin que ninguno de ellos, aisladamente, pueda realizar la totalidad de la educación cristiana.

Siendo la misma y única persona del niño o del joven la que recibe estas diversas acciones educativas, es importante que las diferentes influencias tengan la misma inspiración de fondo. Cualquier contradicción en esas acciones es nociva, dado que cada una de ellas tiene su propia especificidad e importancia.

En este sentido, es de suma importancia para una Iglesia particular contar con un proyecto de iniciación cristiana que integre las diversas tareas educativas y tenga en cuenta las exigencias de la nueva evangelización.

Algunas tareas propias del servicio catequético. Análisis de la situación y de las necesidades

279. La Iglesia particular, al tratar de organizar la acción catequética, debe partir de un análisis de la situación. " El objeto de esta investigación es múltiple, pues abarca el examen de la acción pastoral y el análisis de la situación religiosa, así como de las condiciones sociológicas, culturales y económicas, en tanto que estos datos de la vida colectiva pueden tener una gran influencia en el proceso de la evangelización ". (829) Se trata de una toma de conciencia de la realidad, en relación a la catequesis y a sus necesidades.

Más en concreto:

- Se debe tener clara conciencia, dentro del examen de la acción pastoral, del estado de la catequesis: cómo está ubicada, de hecho, en el proceso evangelizador; el equilibrio y la articulación entre los diferentes sectores catequéticos (niños, adolescentes, jóvenes, adultos...); la coordinación de la catequesis con la educación cristiana familiar, con la educación escolar, con la enseñanza religiosa escolar, y con las otras formas de educación de la fe; la calidad interna; los contenidos que se están impartiendo y la metodología que se utiliza; las características de los catequistas y su formación.

- El análisis de la situación religiosa está referido, sobre todo, a tres niveles muy relacionados entre sí: el sentido de lo sagrado, es decir, aquellas experiencias humanas que, por su hondura, tienden a abrir al misterio; el sentido religioso, o sea, las maneras concretas de concebir y de relacionarse con Dios en un pueblo determinado; y las situaciones de fe, con la diversa tipología de creyentes. Y en conexión con estos niveles, la situación moral que se vive, con los valores que emergen y las sombras o contravalores más extendidos.

- El análisis socio-cultural de que se ha hablado a propósito de las ciencias humanas en la formación de los catequistas (830) es, igualmente, necesario. Hay que preparar a los catecúmenos y catequizandos para una presencia cristiana en la sociedad.

280. El análisis de la situación, en todos estos niveles, " debe convencer a quienes ejercen el ministerio de la Palabra, de que las situaciones humanas son ambiguas en lo que respecta a la acción pastoral. Es necesario, por tanto, que los operarios del Evangelio aprendan a descubrir las posibilidades abiertas a su acción en una situación nueva y diversa... Siempre es posible un proceso de transformación que permita abrir un camino a la fe ". (831)

Este análisis de la situación es un primer instrumento de trabajo, de carácter referencial, que el servicio catequético ofrece a pastores y catequistas.

Programa de acción y orientaciones catequéticas

281. Una vez examinada cuidadosamente la situación, es necesario proceder a la elaboración de un programa de acción. Este programa determina los objetivos, los medios de la pastoral catequética y las normas que la orientan, de suerte que respondan perfectamente a las necesidades locales, y estén en plena armonía con los objetivos y normas de la Iglesia universal.

El programa o plan de acción debe ser operativo, ya que se propone orientar la acción catequética diocesana o interdiocesana. Por su propia naturaleza se suele concebir para un período de tiempo determinado, al cabo del cual se renueva con nuevos acentos, nuevos objetivos y nuevos medios.

La experiencia indica que el programa de acción es de una gran utilidad para la catequesis, ya que, al marcar unos objetivos comunes, colabora a unir esfuerzos y a trabajar en una perspectiva de conjunto. Para ello, su primera condición debe ser el realismo, la sencillez, la concisión y claridad.

282. Junto al programa de acción, más centrado en las opciones operativas, diversos Episcopados elaboran, a nivel nacional, instrumentos de carácter más reflexivo y orientador, que proporcionan los criterios para una idónea y adecuada catequesis. Son llamados de varias maneras: Directorio catequético, Orientaciones catequéticas, Documento de base, Texto de referencia... Destinados preferentemente a dirigentes y catequistas, tratan de clarificar en qué consiste la catequesis: su naturaleza, finalidad, tareas, contenidos, destinatarios, método. Estos Directorios, o textos de orientaciones generales establecidos por las Conferencias episcopales o emanados bajo su autoridad, han de seguir el mismo proceso de elaboración y de aprobación previstos para los Catecismos. Antes de ser promulgados deben ser sometidos a la aprobación de la Santa Sede. (832)

Estas directrices u orientaciones catequéticas suelen ser un elemento realmente inspirador de la catequesis en las Iglesias locales y su elaboración es recomendada y conveniente porque, entre otras cosas, constituye un punto de referencia importante para la formación de los catequistas. Este tipo de instrumento se vincula, íntima y directamente a la responsabilidad episcopal.

Elaboración de instrumentos y medios didácticos para el acto catequético

283. Junto a los instrumentos dedicados a orientar y planificar el conjunto de la acción catequética (análisis de situación, programa de acción y Directorio catequético) están los instrumentos de trabajo de uso inmediato, que se utilizan dentro del mismo acto catequético. En primer lugar están los textos didácticos (833) que se ponen directamente en manos de los catecúmenos y catequizandos. Y junto a ellos están también las guías para los catequistas y, tratándose de catequesis de niños, para los padres. (834) Asimismo son importantes los medios audiovisuales que se utilizan en catequesis y sobre los que se debe ejercer el oportuno discernimiento. (835)

El criterio inspirador de estos instrumentos de trabajo ha de ser el de la doble fidelidad a Dios y a la persona humana, que es una ley fundamental para toda la vida de la Iglesia. Se trata, en efecto, de saber

conjugar una exquisita fidelidad doctrinal con una profunda adaptación al hombre, teniendo en cuenta la psicología de la edad y el contexto socio-cultural en que vive.

Brevemente, hay que decir que estos instrumentos catequéticos han de ser tales:

- " que conecten con la vida concreta de la generación a la que se dirigen, teniendo bien presentes sus inquietudes y sus interrogantes, sus luchas y sus esperanzas "; (836)
- " que encuentren el lenguaje comprensible a esta generación ". (837)
- " que tiendan realmente a producir en sus usuarios un conocimiento mayor de los misterios de Cristo, en orden a una verdadera conversión y a una vida más conforme con el querer de Dios ". (838)

La elaboración de Catecismos locales: responsabilidad inmediata del ministerio episcopal

284. Dentro del conjunto de instrumentos para la catequesis sobresalen los Catecismos. (839) Su importancia deriva del hecho de que el mensaje que transmiten es reconocido como auténtico y propio por los pastores de la Iglesia.

Si el conjunto de la acción catequética ha de estar siempre vinculada al Obispo, la publicación de los Catecismos es una responsabilidad que atañe muy directamente al ministerio episcopal. Los Catecismos nacionales, regionales o diocesanos, elaborados con la participación de los agentes de la catequesis, son responsabilidad última de los obispos, catequistas por excelencia en las Iglesias particulares.

En la redacción de un catecismo conviene tener en cuenta, sobre todo estos dos criterios:

- La perfecta sintonía con el Catecismo de la Iglesia Católica, " texto de referencia seguro y auténtico... para la composición de los catecismos locales ". (840)
- La atenta consideración de las normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico que ofrece el Directorio General para la Catequesis, y que es también " norma de referencia " (841) para la catequesis.

285. La " previa aprobación de la Sede Apostólica " (842) -que se requiere para los Catecismos emanados de las Conferencias episcopales- se entiende, puesto que son documentos mediante los cuales la Iglesia universal, en los diferentes espacios socio-culturales a los que es enviada, anuncia y transmite el Evangelio y da a luz a las Iglesias particulares, expresándose en ellas. (843) La aprobación de un Catecismo es el reconocimiento del hecho de que es un texto de la Iglesia universal para una situación y una cultura determinadas.

CONCLUSIÓN

286. En la formulación de las presentes orientaciones y directrices no se ha ahorrado esfuerzo a fin de que toda la reflexión se origine y fundamente en las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de las posteriores y principales intervenciones magisteriales de la Iglesia. Asimismo se ha prestado especial atención a las experiencias de vida eclesial de los diversos pueblos habidas en este período. A la luz de la fidelidad al Espíritu de Dios se ha realizado el necesario discernimiento, siempre en orden a la renovación de la Iglesia y al mejor servicio de la evangelización.

287. El nuevo Directorio General para la Catequesis es propuesto a todos los pastores de la Iglesia, a sus colaboradores y catequistas, con la esperanza de que sea un aliento en el servicio que la Iglesia y el Espíritu les encomienda: favorecer el crecimiento de la fe en aquellos que han creído.

Las orientaciones aquí presentes no solamente quieren indicar y aclarar la naturaleza de la catequesis y las normas y criterios que rigen este ministerio evangelizador de la Iglesia, sino que también pretenden alimentar la esperanza, con la fuerza de la Palabra y el trabajo interior del Espíritu, en quienes se esfuerzan en este campo privilegiado de la actividad eclesial.

288. La eficacia de la catequesis es y será siempre un don de Dios, mediante la obra del Espíritu del Padre y del Hijo.

Esta total dependencia de la catequesis respecto de la intervención de Dios la enseña el Apóstol Pablo a los corintos cuando les recuerda: " Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quien dio el crecimiento. De modo que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer " (1 Co 3, 6-7).

No hay catequesis posible, como no hay evangelización, sin la acción de Dios por medio de su Espíritu. (844) En la práctica catequética, ni las técnicas pedagógicas más avanzadas, ni siquiera un catequista con la personalidad humana más atrayente, pueden reemplazar la acción silenciosa y discreta del Espíritu Santo. (845) " El es, en verdad, el protagonista de toda la misión eclesial "; (846) El es el principal catequista; El es el " maestro interior " de los que crecen hacia el Señor. (847) En efecto, El es el " principio inspirador de toda obra catequética y de los que la realizan ". (848)

289. Por ello, en la entraña misma de la espiritualidad del catequista están la paciencia y la confianza en que es Dios mismo quien hace que la semilla de la Palabra de Dios que ha sido sembrada en tierra buena y labrada con amor, nazca, crezca y de fruto. El evangelista Marcos es el único en recoger una parábola en la que Jesús muestra, una tras otra, las etapas del desarrollo gradual y constante de la semilla sembrada: " El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra: duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz porque ha llegado la siega " (Mc 4, 26-29).

290. La Iglesia, que tiene la responsabilidad de catequizar a los que creen, invoca al Espíritu del Padre y del Hijo, suplicándole que haga fructificar y fortalecer interiormente tantos trabajos que, por todas partes, se llevan a cabo en favor del crecimiento de la fe y del seguimiento de Jesucristo Salvador.

291. A la Virgen María, que vio a su Hijo Jesús " crecer en sabiduría, edad y gracia " (Lc 2,52) acuden también hoy, confiando en su intercesión, los operarios de la catequesis. En María encuentran éstos el modelo espiritual para impulsar o consolidar la renovación de la catequesis contemporánea desde la fe, la esperanza y la caridad. Que por intercesión de la " Virgen de Pentecostés ", (849) brote en la Iglesia una fuerza nueva para engendrar hijos e hijas en la fe y educarlos hacia la plenitud en Cristo.

Su Santidad el Papa Juan Pablo II, el 25 de agosto de 1997, ha aprobado el presente Directorio General para la Catequesis y ha autorizado la publicación.

+ Darío Castrillón Hoyos
Arzobispo emérito de Bucaramanga
Pro-Prefecto

+ Crescenzo Sepe
Arzobispo tit. de Grado
Secretario

SIGLAS Y ABREVIATURAS

SAGRADA ESCRITURA

Ab: Abacuc
Abd: Abdías
Ag: Ageo

Am: Amós
Ap: Apocalipsis
Ba: Baruc
1 Co: 1a Corintios
2 Co: 2a Corintios
Col: Colosenses
1 Cro: 1o Crónicas
2 Cro: 2o Crónicas
Ct: Cantar
Dn: Daniel
Dt: Deuteronomio
Fe: Efesios
Esd: Esdras
Est: Ester
Ex: Exodo
Ez: Ezequiel
Flm: Filemón
Flp: Filipenses
Ga: Gálatas
Gn: Génesis
Ha: Habacuc
Hb: Hebreos
Hch: Hechos
Is: Isaías
Jb: Job
Jc: Jueces
Jdt: Judit
Jl: Joel
Jn: Juan
1 Jn: 1a Juan
2 Jn: 2a Juan
3 Jn: 3a Juan
Jon: Jónas
Jos: Josué
Jr: Jeremías
Judas: Judas
Lc: Lucas
Lm: Lamentaciones
Lv: Levítico
1 M: 1o Macabeos
2 M: 2o Macabeos
Mc: Marcos
Mi: Miqueas
Ml: Malaquías
Mt: Mateo
Na: Nahúm
Ne: Nehemías
Nm: Números
Os: Oseas
1 P: 1a Pedro
2 P: 2a Pedro
Pr: Proverbios
Qo: Eclesiastés (Qohelet)
1 R: 1o Reyes
2 R: 2o Reyes

Rm: Romanos
Rt: Rut
1 S: 1o Samuel
2 S: 2o Samuel
Sal: Salmos
Sb: Sabiduría
Si: Eclesiástico (Sirácida)
Sof: Sofonías
St: Santiago
Tb: Tobías
1 Tm: 1a Timoteo
2 Tm: 2a Timoteo
1 Ts: 1a Tesalonicenses
2 Ts: 2a Tesalonicenses
Tt: Tito
Za: Zacarías

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

AA: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem* (18 noviembre 1965)
AG: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la acción misionera de la Iglesia *Ad Gentes* (7 Diciembre 1965)
CA: Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus* (1 Mayo 1991): AAS 83 (1991), pp. 793-867
CD: Conc. Ecum. Vat II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus* (28 octubre 1965)
CCL: *Corpus Christianorum, Series Latina* (Turnholti 1953 ss.)
CEC: Catecismo de la Iglesia Católica (11 octubre 1992)
CIC: *Codex Iuris Canonici* (25 enero 1983)
ChL: Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles Laici* (30 diciembre 1988): AAS 81 (1989), pp. 393-521
COINCAT: Consejo Internacional Para la Catequesis, *Orientación La Catequesis de adultos en la comunidad cristiana*, Libreria Editrice Vaticana 1990
CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wn 1866 ss.)
CT: Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* (16 octubre 1979): AAS 71 (1979), pp. 1277-1340
DCG: (1971) *Sagrada Congregación para el Clero, Directorium Catechisticum Generale Ad normam decreti* (11 abril 1971): AAS 64 (1972), pp. 97-176
DH: Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis Humanae* (7 diciembre 1965)
DM: Juan Pablo II, Carta encíclica *Dives in Misericordia* (30 noviembre 1980): AAS 72 (1980), pp. 1177-1232
DV: Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* (18 noviembre 1965)
DS: H. Denzinger - A. Schönmetzger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, Edición XXXV enmendada, Roma 1973
EA: Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Ecclesia in Africa* (14 setiembre 1995): AAS 88 (1996), pp. 5-82
EN: Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (8 diciembre 1975): AAS 58 (1976), pp. 5-76
EV: Juan Pablo II, Carta encíclica *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995): AAS 87 (1995), pp. 401-522
FC: Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Familiaris Consortio* (22 noviembre 1981): AAS 73 (1981), pp. 81-191
FD: Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Fidei Depositum* (11 octubre 1992): AAS 86 (1994), pp. 113-118
GCM: Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Guía para los catequistas. Documento de orientación vocacional, de la formación y de la promoción del catequista en tierras de misión que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (3 diciembre 1993), Ciudad del Vaticano 1993
GE: Conc. Ecum. Vat. II, Declaración sobre la educación *Gravissimum Educationis* (28 octubre 1965)

- GS: Conc. Ecum. Vat. II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* (7 diciembre 1965)
- LC: Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción *Libertatis Conscientia* (22 marzo 1986): AAS 79 (1987), pp. 554-599
- LE: Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem Exercens* (14 setiembre 1981); AAS 73 (1981), pp. 577-647
- LG: Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964)
- MM: Juan XXIII, Carta encíclica *Mater et Magistra* (15 mayo 1961): AAS 53 (1961), pp. 401-464
- MPD: Sínodo de los obispos, Mensaje al Pueblo de Dios *Cum iam ad exitum* sobre la catequesis en nuestro tiempo (28 octubre 1977), *Typis Polyglottis Vaticanis 1977*
- NA: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la relación de la Iglesia con las Religiones no cristianas *Nostra Aetate* (28 octubre 1965)
- PB: Juan Pablo II, Constitución apostólica *Pastor Bonus* (28 junio 1988): AAS 80 (1988), pp. 841-930
- PG: *Patrologiae Cursus completus*, Series Graeca, ed. Jacques - P. Migne, Parisiis 1857 ss.
- PL: *Patrologiae Cursus completus*, Series Latina, ed. Jacques - P. Migne, Parisiis 1844ss.
- PO: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal *Presbyterorum Ordinis* (7 diciembre 1965)
- PP: Pablo VI, Carta encíclica *Populorum Progressio* (26 marzo 1967): AAS 59 (1967), pp. 257-299
- RH: Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979): AAS 71 (1979), pp. 257-324
- RICA: Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos, ed. Italiana del *Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, *Editio Typica*, *Typis Polyglottis Vaticanis 1972*
- RM: Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris Missio* (7 diciembre 1990): AAS 83 (1991), pp. 249-340
- SC: Conc. Ecum. Vat. II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 diciembre 1963)
- SINODO 1985: Sínodo de los obispos (asamblea extraordinaria del 1985), Relación final *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7 diciembre 1985), Ciudad del Vaticano, 1985
- SCh: *Sources Chrésiennes*, Collection, Paris 1946ss.
- SRS: Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (30 diciembre 1987): AAS 80 (1988), pp. 513-586
- TMA: Juan pablo II, Exhortación apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (10 noviembre 1994): AAS 87 (1995), pp. 5-41
- UR: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el Ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (21 noviembre 1964)
- UUS: Juan Pablo II, Carta encíclica *Ut Unum Sint* (25 mayo 1995): AAS 87 (1995), pp. 921-982
- VS: Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993): AAS 85 (1993), pp. 1133-1228

Notas

1. CD 44.
2. CT 2.
3. CT 3.
4. Corresponde a la Segunda Parte del DCG (1971).
5. Tiene los mismos objetivos de la Tercera Parte del DCG (1971).
6. Corresponde a la Cuarta Parte del DCG (1971).
7. Corresponde a la Quinta Parte del DCG (1971). Aunque algunos, con importantes razones, aconsejaban situar esta parte antes que la correspondiente a la de la pedagogía, se ha preferido, dado el nuevo enfoque de la Tercera Parte, mantener el mismo orden que en el texto de 1971. Se quiere subrayar con ello que la atención al destinatario es una participación y consecuencia de la misma pedagogía divina, de esa "condescendencia" (DV 13) de Dios en la historia de la salvación, al adaptarse en su Revelación a la condición humana.
8. Recoge todos los elementos de la Sexta Parte del DCG (1971).
9. Cf DCG 1971, Introducción.
10. *Ibidem*.
11. Cf *Ibidem*.
12. GS 1.
13. GS 2.
14. GS 2.
15. Cf SRS 35.
16. SRS 13b; cf EN 30.
17. Cf CT 29.
18. SRS 41; cf Documento del Sínodo de Obispos, II: *De iustitia in mundo* (30 noviembre 1971), III "La educación para la justicia": AAS 63 (1971), pp. 935-937; LC 77.
19. SRS 42; cf ChL 42; CEC 2444-2448; TMA 51.

-Directorio General para la Catequesis-

20. Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in Terris* (11 abril 1963), 9-27; AAS 55 (1963), pp. 261-270. Aquí se señalan cuáles son para la Iglesia los derechos humanos más fundamentales. En los nn. 28-34 (AAS 55 §[1963]§
21. Cf SRS 15a.
22. Cf PP 14; CA 29.
23. ChL 5d; cf SRS 26b; VS 31c.
24. Cf ChL 5a; Sínodo 1985, II, D, 1.
25. Cf SRS 15e; CEC 2444; CA 57b.
26. ChL 37a; cf CA 47c.
27. Cf AG 22a.
28. GS 5.
29. GS 54.
30. GS 56c.
31. Cf EN 20; CT 53.
32. GS 19.
33. *Ibidem*.
34. EN 55; cf GS 19; LC 41.
35. Sínodo 1985, II,A,1.
36. ChL 4.
37. Cf RM 38.
38. CA 29 ad c; CA 46a.
39. Cf GS 36; Juan Pablo II, en la Carta encíclica *Dominum et vivificantem* (18 mayo 1986), 38: AAS 78 (1986), pp. 851-852, establece también esta conexión: "La ideología de la "muerte de Dios" en sus efectos demuestra fácilmente que es, a nivel teórico y práctico, la ideología de la "muerte del hombre".
40. VS 101; cf EV 19-20.
41. Cf CT 3; MP,D 4.
42. TMA 36b; cf GS 19c.
43. EN 52; cf CT 19 y 42.
44. EN 56.
45. EN 52.
46. EN 48; cf CT 54; ChL 34b; DCG (1971) 6; Sínodo 1985, II,A,4.
47. EN 52.
48. Cf EN 52; CT 44.
49. Cf ChL 34b; RM 33d.
50. LG 10.
51. Sínodo 1985, I, 3.
52. *Ibidem*.
53. Congregación para la Doctrina de la Fe. Carta *Communio notio* (28 mayo 1992) 1: AAS 85 (1993), p. 838; cf 36e.
54. Cf CT 19b.
55. Cf CT 43.
56. Cf CT 27b.
57. DV 10c.
58. Cf CT 29b.
59. Cf CT 30.
60. CT 23.
61. Cf CT 58.
62. Cf EN 63.
63. Cf FC 4b; cf ChL 3e.
64. GS 11; cf GS 4.
65. Cf GS 62e; FC 5c.
66. Cf Mc 1,15 y paralelos; RM 12-20; CEC 541-560.
67. Cf Mt 5,3-12.
68. Cf Mt 5,1-7.29.
69. Cf Mt 13,11.
70. Cf Mt 18,1-35.
71. Cf Mt 24,1-25.46.
72. DV 3.
73. Cf 2 P 1,4; CEC 51-52.
74. DV 2.
75. Cf Ef 1,9.
76. DV 2.
77. EN 11.
78. Cf GS 22a.
79. Cf Ef 2,8; EN 27.
80. Cf EN 9.
81. Cf Jn 11,52; AG 2b y 3a.
82. Cf DV 15; CT 58; ChL 61; CEC 53.122; cf S. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* III,20,2; SCh 211,389-393.; Véase en la

Tercera Parte, cap. 1 del presente Directorio.

83. CEC 54-64.

84. DV 2.

85. Cf DCG (1971) 11 b.

86. Cf Heb 1,1-2.

87. DV 4.

88. Cf Lc 24,27.

89. CEC 65; S. Juan de la Cruz se expresa así: "Todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra" (Subida al Monte Carmelo 2,22); cf Liturgia de las Horas, I, Oficio de lecturas del lunes de la segunda semana de Adviento.

90. Cf CT 5; CEC 520 y 2053.

91. CEC 125, haciendo referencia a DV 18.

92. CT 5. El tema del cristocentrismo se afronta, con más detalle, en: "Finalidad de la catequesis: la comunión con Jesucristo" (Primera Parte, cap. 3) y "El cristocentrismo del mensaje evangélico" (Segunda Parte, cap. 1).

93. Cf DV 7.

94. Cf DV 7 a.

95. Cf DV 8 y CEC 75-79.

96. DV 10b; cf CEC 85-87.

97. LG 48; AG 1; GS 45; cf CEC 774-776.

98. Cf Col 1,26.

99. En la Constitución Dei Verbum (nn. 2-5) y en el Catecismo de la Iglesia Católica (nn. 50-175) se habla de la fe como respuesta a la Revelación. Por razones catequético-pastorales, el presente Directorio prefiere vincular la fe más a la evangelización que a la Revelación, en cuanto que ésta última, de hecho, llega al hombre ordinariamente a través de la misión evangelizadora de la Iglesia.

100. EN 14.

101. EN 18.

102. Cf Mt 28,19-20.

103. Cf Hch 1,8.

104. Cf Mt 28,19.

105. EN 17.

106. EN 28.

107. Cf EN 22a.

108. Cf EN 47b.

109. Cf EN 18.

110. EN 24d.

111. Cf EN 14.

112. Cf AG 6b.

113. En el dinamismo de la evangelización hay que distinguir lo que son las "situaciones iniciales" (initia), los "desarrollos graduales" (gradus) y la situación de madurez: "a cada circunstancia o estado deben corresponder actividades apropiadas o medios adecuados" (AG 6).

114. Cf EN 18-20 y RM 52-54; AG 11-12 y 22.

115. Cf EN 21 y 41; RM 42-43; AG 11.

116. EN 51.52.53; cf CT 18.19.21.25; RM 44.

117. Cf AG 13; EN 10 y 23; CT 19; RM 46.

118. EN 22; CT 18; cf AG 14 y RM 47.

119. AG 14; CEC 1212; cf CEC 1229-1233.

120. Cf EN 23; CT 24; RM 48-49; AG 15.

121. Cf ChL 18.

122. Cf ChL 32, que muestra la íntima conexión entre "comunión" y "misión".

123. Cf EN 24.

124. CT 18.

125. Cf AG 6f; RM 33 y 48.

126. Cf Hch 6,4. El ministerio de la Palabra divina, es ejercido en la Iglesia por parte: - de los ministerios ordenados (cf CIC 756-757); - de los miembros de los institutos de vida consagrada, en virtud de su consagración a Dios (cf CIC 758); - de los fieles laicos, en virtud de su bautismo y de la confirmación (cf CIC 759). En relación con el término ministerio (servitium), es preciso señalar que sólo la constante referencia al único y fontal ministerio de Cristo permite, en cierta medida, aplicar también a los fieles no ordenados sin ambigüedad, el término ministerio... En su sentido originario, este término expresa el trabajo con que algunos miembros de la Iglesia prolongan, en su interior y para el mundo, la misión de Cristo. Por el contrario, cuando el término se diferencia en la relación y en la confrontación entre los diversos munera y officia, entonces es preciso advertir con claridad que sólo en virtud de la sagrada ordenación este término obtiene aquella plenitud y univocidad del significado que la Tradición siempre le ha atribuido (cf Juan Pablo II, Alocución al Simposio sobre "La participación de los fieles laicos en el Ministerio", n. 4: L'Osservatore Romano, 23 abril 1994, p. 4).

127. EN 22; cf EN 51-53.

128. Cf EN 42-45. 54. 57.

129. DV 8c.

130. PO 4b; cf CD 13c.

131. En el Nuevo Testamento aparecen formas muy diversas de este único ministerio: "anuncio", "enseñanza", "exhortación"...

La riqueza de expresiones es grande.

132. Las modalidades por las que se canaliza el único ministerio de la Palabra no son, en realidad, intrínsecas al mensaje cristiano. Son, más bien, acentuaciones, tonalidades, desarrollos más o menos explicitados, adoptados a la situación de fe de cada persona y de cada grupo humano en sus circunstancias.

133. Cf EN 51-53.

134. AG 14.

135. Hay razones de diversa índole que legitiman las expresiones "educación permanente de la fe" o "catequesis permanente", a condición de que no se relativice el carácter prioritario, fundante, estructurante y específico de la catequesis en cuanto iniciación básica. La expresión "educación permanente de la fe" se generalizó, en la actividad catequética, a partir del Concilio Vaticano II, para indicar solamente un segundo grado de catequesis, posterior a la catequesis de iniciación, y no como la totalidad de la acción catequizadora. Véase cómo esta distinción entre formación básica y formación permanente es asumida, referida a la preparación de los presbíteros, en: Juan Pablo II, Exhortación apostólica Pastores dabo vobis (25 marzo 1992), cap. V y VI, especialmente el n. 71: AAS 84 (1992), pp. 729 ss.; 778 ss.; 782-873.

136. DCG (1971) 19d.

137. Cf SC 35; CEC 1154.

138. Cf Congregación para la doctrina de la fe, Instrucción Donum veritatis sobre la vocación eclesial del teólogo (24 mayo 1990), 6: AAS 82 (1990) p. 1552.

139. DCG (1971) 17; cf GS 62g.

140. Cf Rm 10,17; LG 16; AG 7; CEC 846-848.

141. Cf AG 13a.

142. Cf CT 5b.

143. Cf CT 20b.

144. Cf CEC 166-167.

145. Cf CEC 150.153.176.

146. DV 5.

147. CEC 177.

148. Cf EN 10; AG 13b; CEC 1430-1431.

149. EN 23.

150. Cf AG 13.

151. Cf RM 45c.

152. Cf RM 46d.

153. DV 5; cf CEC 153.

154. DV 5; cf CEC 163 y 184.

155. CEC 149.

156. Cf CT 20a: "Se trata de hacer crecer, a nivel de conocimiento y de vida, el germen de fe sembrado por el Espíritu Santo con el primer anuncio".

157. Cf RM 46b.

158. Cf 1 P 2,2; Hb 5,13.

159. Ef 4,13.

160. Rica 12.

161. Eusebio de Cesarea, Praeparatio evangelica I,1; SCh 206,6; cf LG 16; AG 3a

162. ChL 4c.

163. Rica 12 y 111.

164. Cf Rica 6 y 7.

165. AG 13b.

166. Cf AG 13; EN 10; RM 46; VS 66; Rica 10.

167. AG 13b.

168. Cf MPD 8; CEC 187-189.

169. Mt 5,48; cf LG 11c. 40b. 42e.

170. Cf DV 24; EN 45.

171. Cf RM 33.

172. RM 33b.

173. RM 33b. Es importante tomar conciencia de los "ámbitos" (fines) que Redemptoris Missio asigna a la "misión ad gentes". No se trata sólo de "ámbitos territoriales" (RM 37 ad a), sino también de "agrupaciones humanas y fenómenos sociales nuevos" (RM 37 ad b), como son las grandes ciudades, el mundo de la juventud, las migraciones,... y de "áreas culturales o areópagos modernos" (RM 37 ad c), como son el mundo de la comunicación, de la ciencia, de la ecología,... Según esto, una Iglesia particular, ya implantada en un territorio, realiza la "misión ad gentes" no sólo "ad extra", sino también "ad intra" de sus confines.

174. RM 33c.

175. RM 33d.

176. Ibidem.

177. RM 34b.

178. RM 34c. El texto habla, en concreto, del mutuo enriquecimiento entre la misión ad intra y la misión ad extra. En RM 59c, en el mismo sentido, se muestra cómo la "misión ad gentes" alienta a los pueblos a su desarrollo, mientras la "nueva evangelización" en países más desarrollados crea una clara conciencia de solidaridad respecto a los otros.

179. Cf RM 31 y 34.

180. MPD 8.

181. DCG (1971) 20; cf CT 43; Cuarta Parte, cap. 2.
182. CT 19.
183. Mc 16,15 y Mt 28,19.
184. Mc 16,16.
185. Cf CT 19; DCG (1971) 18.
186. Cf RICA 9-13; CIC 788.
187. En el presente Directorio, se supone que ordinariamente el destinatario de la "catequesis kerigmática" o "precatequesis" tiene un interés o una inquietud hacia el Evangelio. Si no lo tiene en absoluto, la acción que se requiere es el "primer anuncio".
188. Cf RICA 9. 10. 50; CT 19.
189. Cf CT 18; CT 20c.
190. Cf CT 18.
191. Ibidem.
192. AG 14.
193. CT 18.
194. S. Cirilo de Jerusalen, Catecheses illuminandorum I, 11; PG 33, 351-352.
195. Cf Mt 7,24-27.
196. CT 13; Cf CT 15.
197. CEC 1122.
198. AG 14; Cf CEC 1212.1229.
199. CEC 1253. En el catecumenado bautismal de adultos, propio de la "misión ad gentes", la catequesis precede al Bautismo. En la catequesis con bautizados (niños, jóvenes o adultos) la formación es posterior. Pero también en este caso lo que pretende la catequesis es hacer descubrir y vivir las inmensas riquezas del Bautismo ya recibido. El Catecismo de la Iglesia Católica utiliza la expresión catecumenado postbautismal (n. 1231). La Exhortación apostólica Christifideles Laici la llama catequesis postbautismal (n. 61).
200. Cf CD 14.
201. CT 22; Cf CT 18d. 21b.
202. Cf CT 21.
203. CT 21. Dos razones merecen destacarse en esta aportación sinodal, asumida por Catechesi Tradendae: su preocupación por atender a un problema pastoral ("insisto en la necesidad de una enseñanza cristiana orgánica y sistemática, dado que desde distintos sitios se intenta minimizar su importancia"); y el hecho de considerar la organicidad de la catequesis como la característica principal que la caracteriza.
204. CT 21.
205. Cf CT 20; S. Agustín, De catechizandis rudibus, IV, 8: CCL 46, 128-129.
206. Cf CT 21b.
207. Cf CT 21c.
208. Cf AG 14; CT 33; CEC 1231.
209. Cf DCG (1971) 31.
210. CT 24.
211. DV 21.
212. Jn 17,21.
213. CT 48; Cf SC 52; DV 24; DCG (1971) 17; Missale Romanum, Ordo Lectionum Missae, 24, Editio Typica Altera, Roma 1981.
214. Cf DV 21-25; Pontificia Comisión Bíblica, Documento La interpretación de la Biblia en la Iglesia (21 setiembre 1993), IV, C, 2-3, Ciudad del Vaticano 1993.
215. SRS 41; Cf CA 5. 53-62; DCG (1971) 26; Congregación para la Educación Católica, Documento Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes (30 diciembre 1988), Roma 1988.
216. CT 23; Cf SC 35 ad 3; CIC 777, ad 1 y 2.
217. Cf CT 21c y 47; DCG (1971) 96 ad c, d, e y f.
218. Cf 1 P 3,15; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción Donum veritatis 6b: l.c. 1552. Ver lo indicado en CT 61, acerca de la correlación existente entre catequesis y teología.
219. CT 45c.
220. Congregación para la Educación Católica, Dimensión religiosa de la educación en la Escuela católica (7 abril 1978), n. 68, Roma 1988; Cf Juan Pablo II, Alocución a los sacerdotes de Roma (5 marzo 1981): Insegnamenti Giovanni Paolo II, IV1, p. 629-630; CD 13c; CIC 761.
221. Cf Congregación para la Educación Católica, Documento La Escuela católica (19 marzo 1977) n. 26, Roma 1977.
222. CT 69. Nótese cómo, para CT 69, la originalidad de la ERE no consiste sólo en posibilitar el diálogo con la cultura en general, ya que esto concierne a todas las formas del ministerio de la Palabra. En la ERE se trata, de modo más directo, de promover este diálogo en el proceso personal de iniciación, sistemática y crítica, y de encuentro con el patrimonio cultural, que promueve la escuela.
223. Cf Congregación para la Educación Católica, Dimensión religiosa de la educación en la Escuela católica, n. 70, l.c.
224. Cf Juan Pablo II, Alocución al Simposio del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa sobre la Enseñanza de la Religión Católica en la escuela pública (15 abril 1991): Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XIV1, pp. 780s.
225. Ibidem.
226. Cf CT 69; Congregación para la Educación Católica, Dimensión religiosa de la educación en la Escuela católica, n. 66: l.c.
227. Cf CT 33.
228. Cf CT 34.
229. Ver lo indicado en el cap. 1o de esta Parte en: "La transmisión de la Revelación por medio de la Iglesia, obra del Espíritu

- Santo", y en la Segunda Parte cap. 1o: "La eclesialidad del mensaje evangélico". cf EN 60, que habla de la eclesialidad de todo acto de evangelización.
230. Cf LG 64; DV 10a.
231. Cf DCG (1971) 13.
232. Cf AG 22a.
233. Cf CT 28; RICA 25 y 183-187. La traditio-redditio Symboli (entrega y devolución del Símbolo) ha sido y es un elemento importante del Catecumenado bautismal. La bipolaridad de este gesto expresa la doble dimensión de la fe: don recibido (tradio) y respuesta personal e inculturada (redditio). cf CT 28 en orden a "una utilización acomodada a nuestro tiempo de este rito tan expresivo".
234. Cf LG 64.
235. CEC 169. La relación entre la maternidad de la Iglesia y su función educadora ha sido expresada bellamente por S.Gregorio Magno: "Después de haber sido fecundada, concibiendo a sus hijos por el ministerio de la predicación, la Iglesia les hace crecer en su seno con sus enseñanzas" (Moralia in Iob, XIX 12; CCL 143a, 970).
236. CT 5; Cf CEC 426; AG 14a. En relación con esta finalidad cristológica de la catequesis ver lo indicado en la Primera Parte, cap. 1: "Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación"; y lo que se dice en la Segunda Parte, cap. 1: "El cristocentrismo del mensaje evangélico".
237. AG 13b.
238. CT 20c.
239. LG 7b.
240. MPD 8; cf CEC 185-197.
241. Cf CEC 189.
242. Cf CEC 180-190 y 197.
243. Cf CEC 2113.
244. Cf CEC 166-167; 196.
245. Cf RM 45.
246. También el DCG (1971) 21-29 distingue entre la finalidad (finis) y las tareas (munera) de la catequesis. Estas vienen a ser los objetivos específicos en los que se concreta la finalidad.
247. Cf Mc 4,10-12.
248. Cf Mt 6,5-6.
249. Cf Mt 10,5-15.
250. CT 21b.
251. GE 4; Cf RICA 19; CIC 788,2.
252. Cf DCG (1971) 36a.
253. DCG (1971) 24.
254. DV 25a.
255. SC 7.
256. Cf SC 14.
257. DCG (1971) 25b.
258. AG 13.
259. Cf LC 62; CEC 1965-1986. El Catecismo de la Iglesia Católica precisa con detalle las características que la catequesis debe asumir en esta formación moral (n. 1697).
260. VS 107.
261. Cf CT 29f.
262. RICA 25 y 188-191.
263. Cf CEC 2761.
264. PO 6d.
265. AG 14d.
266. DCG (1971) 27.
267. UR 3b.
268. CT 32; Cf CEC 821; CT 32-34.
269. Cf CT 24c; DCG (1971) 28.
270. Cf LG 31b; ChL 15; CEC 898-900.
271. Cf Mt 10,5-42; Lc 10,1-20.
272. Cf EN 53; RM 55-57.
273. Cf RM 55b; Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso y Congregación para la evangelización de los pueblos, Instrucción Diálogo y anuncio. Reflexiones y Orientaciones sobre el anuncio del Evangelio y el Diálogo interreligioso (19 mayo 1991) 14-54: AAS 84 (1992) pp. 419-432. CEC, 839-845; en la Cuarta parte, cap. 4º, al hablar de los destinatarios de la catequesis, se vuelve sobre el tema de "La catequesis en el contexto de otras religiones".
274. RM 55a.
275. Cf CIC 773; 778.2.
276. Cf DCG (1971) 22 y 23.
277. Cf DCG (1971) 26.
278. DCG (1971) 31b.
279. Cf RICA 19.
280. RICA 9-13.
281. RICA 14-20; 68-72; 98-105.

282. RICA 93; Cf MPD 8c.
283. RICA 21-26; 133-142; 152-159.
284. RICA 25 y 183-187.
285. RICA 25 y 188-192.
286. RICA 37-40; 235-239.
287. Esta gradualidad aparece también en los nombres que la Iglesia utiliza para designar a los que se encuentran en las diferentes etapas del Catecumenado bautismal: "simpatizante" (RICA 12), que, aunque todavía no crea plenamente, está ya inclinado a la fe; "catecúmeno" (RICA 17-18), firmemente decidido a seguir a Jesús; "elegido" o "competente" (RICA 24), llamado para recibir el Bautismo; "neófito" (RICA 33-36), recién nacido a la luz por el Bautismo; y "fiel cristiano" (RICA 39), maduro en la fe y miembro activo de la comunidad cristiana.
288. Cf MPD 8; EN 44; ChL 61.
289. En el presente Directorio General para la Catequesis se utilizan, como distintas, las expresiones "catecúmenos" y "catequizandos", a fin de señalar esta diferencia. Por su parte el CIC, c. 204-206, recuerda el distinto modo de unión con la Iglesia que tienen "catecúmenos" y "fieles cristianos".
290. RICA 295. El propio Ritual de la iniciación cristiana de adultos, cap. IV, contempla el caso de los adultos bautizados necesitados de una catequesis de iniciación. Catechesi Tradendae, 44 precisa las diversas circunstancias en que esta catequesis de iniciación con adultos se hace necesaria.
291. AG 14d.
292. Metodio de Olimpia, por ejemplo, apunta a esta acción maternal de la comunidad cristiana cuando dice: "Respecto a lo que son todavía imperfectos (en la vida cristiana), son los más maduros los que les forman y les dan a luz como en una acción maternal" Metodio de Olimpia, Symposium, III, 8: SCh 95, 111. Ver, en el mismo sentido, S. Gregorio Magno, Homiliarum in Evangelia, I, III, 2: PL 76, 1086 D).
293. RICA 8.
294. Cf CT 53.
295. DCG (1971) 130. Tal número se abre con la siguiente afirmación: "El Catecumenado de adultos, que es a la vez catequesis, participación litúrgica y vida comunitaria, es el ejemplo típico de una institución nacida de la colaboración de varias tareas pastorales" (ibidem).
296. Cf DCG (1971) 36a.
297. CT 27.
298. DV 10a y b; cf 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,14.
299. Cf Mt 13,52.
300. DV 13.
301. Ibidem.
302. DV 10.
303. Como se ve, se emplean ambas expresiones: la fuente y las fuentes de la catequesis. Se habla de "la" fuente de la catequesis para subrayar la unicidad de la Palabra de Dios, recordando la concepción de la Revelación en Dei Verbum. Se ha seguido a CT 27, que habla también de la fuente de la catequesis. Se ha mantenido, no obstante, la expresión las fuentes, siguiendo el ordinario uso catequético de la expresión, para indicar los lugares concretos de donde la catequesis extrae su mensaje; cf DCG (1971) 45.
304. Cf DCG (1971) 45b.
305. DV 9.
306. Ibidem.
307. DV 10b.
308. DV 10c.
309. Cf MPD 9.
310. Cf CEC 426-429; CT 5-6; DCG (1971) 40.
311. CT 5.
312. DCG (1971) 41a. 39. 40. 44.
313. GS 10.
314. CT 6.
315. Cf 1 Co 15,1-4; EN 15e.f.
316. CT 11b.
317. CEC 139.
318. Cf Jn 14,6.
319. La expresión "Uno de la Trinidad" fue utilizada por el V Concilio ecuménico en Constantinopla (a. 553): cf Constantinopolitano II, Sesión VIII, can. 4: Dz 424. Ha sido recordada en CEC 468.
320. CEC 234; cf CEC 2157.
321. DCG (1971) 41; cf Ef 2,18.
322. Cf DCG (1971) 41.
323. Cf CEC 258. 236 y 259.
324. Cf CEC 236.
325. CEC 450.
326. Cf CEC 1702.1878. Sollicitudo Rei Socialis (n. 40) utiliza la expresión "modelo de unidad", al referirse a este tema. El Catecismo de la Iglesia Católica (n. 2845), habla de la comunión de la Stma. Trinidad como "la fuente y el criterio de verdad en toda relación".
327. LG 4b, que cita textualmente a S. Cipriano, De dominica oratione 23: CCL 3A2, 105.

328. Cf EN 11-14; RM 12-20; CEC 541-556.
329. La liturgia de la Iglesia lo expresa así en la Vigilia pascual: "... ilumina a tus hijos por tí redimidos para que comprendan cómo la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo Señor en la plenitud de los tiempos" (Misal Romano, Vigilia Pascual, Oración después de la Primera Lectura).
330. EN 9.
331. CT 25.
332. EN 26.
333. Este don salvífico confiere "la justificación por la gracia de la fe y de los sacramentos de la Iglesia. Esta gracia libera del pecado e introduce en la comunión con Dios" (LC 52).
334. EN 27.
335. Cf LG 3 y 5.
336. Cf RM 16.
337. GS 39.
338. LG 5.
339. RM 20.
340. EN 28.
341. Cf EN 30-35.
342. EN 30.
343. CA 57; cf CEC 2444.
344. EN 30.
345. EN 32; cf SRS 41 y RM 58.
346. EN 32.
347. EN 33; cf LC: Esta Instrucción constituye una referencia obligada para la catequesis.
348. LC 71.
349. CA 57; LC 68; cf SRS 42; CEC 2443-2449.
350. LC 68.
351. SRS 41; cf LC 77. Por su parte, el Sínodo de 1971 abordó un tema de fundamental importancia para la catequesis: "La educación para la justicia": cf Documentos del Sínodo de los Obispos, II: De iustitia in mundo, III: l.c. 835-937.
352. RICA 75; cf CEC 1253.
353. Cf CEC 172-175 donde, inspirándose en S. Ireneo de Lyon, se analiza toda la riqueza implicada en la realidad del "una sola fe".
354. CEC 815: "La unidad de la Iglesia peregrina está asegurada por vínculos visibles de comunión: la profesión de una misma fe recibida de los Apóstoles; la celebración común del culto divino, sobre todo de los sacramentos; la sucesión apostólica por el sacramento del orden, que conserva la concordia fraterna de la familia de Dios".
355. EN 61, recogiendo los testimonios de S. Gregorio Magno y de la Didache.
356. CEC 1076.
357. DCG (1971) 44.
358. Al fundamentar el contenido de la catequesis en la narración de los acontecimientos salvadores, los Santos Padres querían enraizar el cristianismo en el tiempo, mostrando que era historia salvífica y no mera filosofía religiosa; y que Cristo era el centro de esa historia.
359. CEC 54-64. En estos textos del Catecismo de la Iglesia Católica, que son referencia fundamental para la catequesis bíblica, se indican las etapas más importantes de la Revelación, en las cuales el tema de la Alianza es clave. Cf CEC 1081 y 1093.
360. Cf DV 4.
361. DCG (1971) 11.
362. CEC 1095; cf CEC 1075. 1116. 129-130. 1093-1094.
363. CEC 1095. El Catecismo de la Iglesia Católica en el n.1075 indica el carácter inductivo de esta "catequesis mistagógica" pues "procede" de lo visible a lo invisible, del signo al significado, de los "sacramentos" a los "misterios".
364. DV 2.
365. DCG (1971) 72; cf CEC 39-43.
366. Cf Cuarta Parte, cap. 5.
367. AG 10; cf AG 22a.
368. CT 53 cf EN 20.
369. El término "inculturación" ha sido asumido por diversos documentos del Magisterio: cf CT 53 y RM 52-54. El concepto de "cultura", tanto en su sentido más general, como en su sentido "sociológico y etnológico" ha sido aclarado en GS 53; cf ChL 44a.
370. AG 22a; cf LG 13 y 17; GS 53-62; DCG (1971) 37.
371. Cf RM 52b que habla del "largo tiempo" que requiere la inculturación.
372. EN 20; cf EN 63; RM 52.
373. LG 13 utiliza la expresión: "favorece y asume (fovet et assumit)".
374. LG 17 se expresa de este modo: "sanar, elevar y perfeccionar (sanare, elevare et consummare)".
375. EN 19 afirma: "alcanzar y transformar".
376. RM 54a.
377. RM 54b.
378. Cf GCM 12.
379. Cf CEC 24.

380. CT 30.
381. Ibidem.
382. DCG (1971) 38a.
383. Cf DCG (1971) 38b.
384. Cf Mt 11,30.
385. EN 63, que utiliza las expresiones "transfere" y "translatio"; cf RM 53b.
386. EN 63c; cf CT 53c y 31.
387. Sínodo 1985, II,D,3; cf EN 65.
388. CT 31 que, asimismo, trata la integridad del mensaje; cf DCG (1971) 39 y 43.
389. CEC 234.
390. UR 11.
391. DCG (1971) 43.
392. DCG (1971) 41.
393. Acerca del símbolo de la fe, S. Cirilo de Jerusalén dice: "Esta síntesis de fe no ha sido hecha según las opiniones humanas, sino que de toda la Escritura ha sido recogido lo que hay en ella de más importante, para dar en su integridad la única enseñanza de la fe" (Catecheses illuminandorum 5,12: PG 33, 521). El texto ha sido recogido en CEC 186; cf CEC 194.
394. CEC 1211.
395. CEC 1211.
396. S. Agustín presenta el sermón del Monte como "la carta perfecta de la vida cristiana... que contiene todos los preceptos propios para guiarla" (De sermone Domini in monte 1,1; CCL 35, 1; cf EN 8).
397. El Padre nuestro es, en verdad, "el resumen de todo el Evangelio" (Tertuliano, De oratione, 1: CSEL 20, 181) "Recorred todas las oraciones que hay en las Escrituras, y no creo que podáis encontrar algo que no esté incluido en la oración del Señor" (S. Agustín, Epístola 130, c.12: PL 33, 502): cf CEC 2761.
398. GS 22a.
399. Cf Ibidem.
400. CT 22c; cf EN 29.
401. GS 22b.
402. CEC 521; cf CEC 519-521.
403. Cf CT 20b.
404. Cf Rom 6,4.
405. DCG (1971) 74; cf CT 29.
406. Cf AG 8a.
407. Cf Fil 1,27.
408. Cf CEC 1697.
409. Cf CEC 1145-1152.
410. Cf Tercera Parte, cap. 2.
411. DCG (1971) 46.
412. CT 31.
413. Cf CIC 775, 1-3.
414. Cf FD 2d.
415. FD 4a.
416. DCG (1971) Introducción.
417. DCG (1971), Tercera parte, cap. 2.
418. CEC 11.
419. FD 4c; FD 4b.
420. CEC 815.
421. FD 4a; cf FD 4c.
422. FD 1f; cf FD 4c.
423. FD 4d.
424. Ibidem.
425. FD 3d.
426. FD 3e.
427. Cf CEC 13.
428. Cf Primera parte, cap. 3 del presente Directorio.
429. Cf Card. J. Ratzinger, Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica, en J. Ratzinger y C. Schönborn, Introducción al Catecismo de la Iglesia Católica, Madrid 1994, pp. 29-30.
430. Cf CEC 189-190; 1077-1109; 1693-1695; 2564; etc.
431. Cf CEC 27-49; 355-379; 456-478; 1699-1756; etc.
432. GS 22a.
433. DCG (1971) 119.
434. CEC 24.
435. DV 21.
436. MPD, 9c; cf Pontificia Comisión bíblica, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, IV, C,3.
437. CT 27; cf Sínodo 1985, II,B,a,1.
438. DV 9.
439. Cf MPD 9.

440. DV 8c.

441. Cuando el Concilio Vaticano II solicitó la restauración del catecumenado de adultos subrayó su necesaria gradualidad: "Restáurese el catecumenado de adultos, dividido en distintas etapas" (SC 64).

442. Es significativo, a título de ejemplo, el testimonio de Orígenes: "Cuando abandonas las tinieblas de la idolatría y deseas llegar al conocimiento de la ley divina, entonces empiezas tu salida de Egipto. Cuando has sido agregado a la multitud de los catecúmenos y has comenzado a obedecer a los mandamientos de la Iglesia, entonces has atravesado el mar Rojo. En las paradas del desierto, cada día, te aplicas a escuchar la ley de Dios y a contemplar el rostro de Moisés que te descubre la gloria del Señor. Pero cuando llegues a la fuente bautismal, habiendo atravesado el Jordán, entrarás en la tierra de la promesa" (Orígenes, Homiliae in Iesu Nave, IV, 1: SCR 71, 149).

443. Cf CEC 13.

444. El presente apartado se refiere exclusivamente a los Catecismos oficiales, es decir, a aquéllos que el Obispo diocesano (CIC 775, 1) o la Conferencia episcopal (CIC 775, 2) asumen como propios. Los catecismos no oficiales (CIC 827,1) y otros instrumentos de trabajo para la catequesis (DCG 1971, 116) serán considerados en la Quinta Parte, cap. 4.

445. FD 4c.

446. FD 4d.

447. Cf CIC 775.

448. CT 53a.

449. CT 50.

450. DV 15.

451. Cf DV 13.

452. DV 13.

453. Cf DV 13. "Benignidad inefable", "providencia y cuidado", "condescendencia" son expresiones que definen la pedagogía divina en la Revelación. Muestran el deseo de Dios de "adaptarse" (synkatabasis) a los seres humanos. Este mismo espíritu es el que ha de guiar la elaboración de los Catecismos locales.

454. DCG (1971) 119.

455. En la catequesis, junto a los instrumentos, intervienen otros factores decisivos: la persona del catequista, el método de transmisión, la relación que se establece entre catequista y catequizando, el respeto al ritmo interior de recepción por parte del destinatario, el clima de amor y de fe en la comunicación, el compromiso activo de la comunidad cristiana, etc.

456. Cf Cuarta Parte, cap. 1.

457. CEC 24.

458. GS 44.

459. CT 53a.

460. Cf CT 55c; MPD 7; DCG (1971) 34.

461. Cf CT 36-45.

462. En los Catecismos locales debe prestarse atención al tratamiento y orientación de la religiosidad popular (cf EN 48; CT 54 ; CEC 1674-1676), así como a lo concerniente al diálogo ecuménico (cf CT 32-34; CEC 817-822) y al diálogo interreligioso (cf EN 53; RM 55-57; CEC 839-845).

463. LC 72 distingue entre "principios de reflexión", "criterios de juicio" y "directrices de acción", que la Iglesia ofrece en su doctrina social. Un Catecismo sabrá distinguir estos niveles.

464. Se hace referencia aquí, fundamentalmente a las "diferentes situaciones socio-religiosas" ante la evangelización. Se trata de ellas en la Primera Parte, cap. 1.

465. Acerca de esta distinción entre Catecismos locales y obras de síntesis del CEC ver lo indicado en Congregación para la Doctrina de la Fe Congregación para el Clero, Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Orientaciones acerca de las "obras de síntesis" del Catecismo de la Iglesia Católica (Prot. n. 94004378 del 20 diciembre 1994), Permisas 1-5. Entre otras cosas dice: "Las obras de síntesis del CEC pueden, erróneamente, ser entendidas como sustitutivas de los Catecismos locales, al punto de desalentar de hecho la preparación de éstos, mientras carecen, por su parte, de las adaptaciones a las particulares situaciones de los destinatarios, que requiere la catequesis" (n. 4).

466. Cf CIC 775, 1-2.

467. La cuestión del lenguaje, tanto en los Catecismos locales como en el acto catequético, es de suma importancia. Cf CT 59.

468. EN 63. En esta delicada tarea de "asimilar-traducir", indicada en este texto, es muy importante tener en cuenta la observación hecha por la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Congregación para el Clero en Orientaciones acerca de las 'obras de síntesis' del Catecismo de la Iglesia Católica, Premisas 3: "La elaboración de Catecismos locales, que tengan al CEC como 'texto de referencia válido y autorizado' (FD 4), permanece como objetivo importante para los Episcopados. Pero las previsibles dificultades que se encontrarán en tal empresa sólo podrán ser superadas si, mediante un adecuado y quizá incluso prolongado tiempo de asimilación del CEC, se prepara el terreno teológico, catequético y lingüístico para una real obra de inculturación de los contenidos del Catecismo".

469. GS 62b.

470. FD 4b.

471. RM 54b.

472. CEC 815.

473. LG 23a.

474. Congregación para la Doctrina de la Fe, "Communio notio", n. 9: l.c. 843.

475. Cf CT 63b.

476. Cf Jn 15,15; Mc 9,33-37; Mc 10,41-45.

477. Cf CT 9a.

478. Cf Mc 8,14-21.27.

479. Cf Mc 4,34; Lc 12,41.
480. Cf Lc 11,1-2.
481. Cf Lc 10,1-20.
482. Cf Jn 16-13.
483. Cf Mt 10,20; Jn 15,26; Hch 4, 31.
484. Cf CT 9.
485. CT 58.
486. DV 15; DCG (1971) 33; CT 58; CHL 61; CEC 53. 122. 684. 708. 1145. 1950. 1964.
487. Cf Dt 8,5; Os 11,3-4; Pr 3,11-12.
488. Cf Dt 4,36-40; 11, 2-7.
489. Cf Ex 12,25-27; Dt 6,4-8; 6, 20-25; 31, 12-13; Jos 4,20.
490. Cf Am 4,6; Os 7,19; Jr 2,30; Pr 3, 11-12; Hb 12, 4-11; Ap 3,19.
491. Cf Mc 8, 34-38; Mt 8,18-22.
492. LG 1.
493. CEC 169; cf GE 3c.
494. Cf GE 4.
495. Cf Pablo VI, Carta enc. Ecclesiam suam (6 agosto 1964), III: AAS 56 (1964), pp. 637-659.
496. Cf DV 2.
497. Cf RM 15; CEC 24b-25; DCG (1971)10.
498. Cf MPD 11; CT 58.
499. Cf CT 52.
500. Cf Pablo VI, Carta Encíclica Ecclesiam Suam: l.c. 609-659.
501. Cf MPD 7-11; CEC 3; 13; DCG (1971) 36.
502. DV 5.
503. Cf MPD 7; CT 55; DCG (1971) 4.
504. CT 55.
505. Cf DCG (1971) 10 y 22.
506. DV 13; cf CEC 684.
507. Cf DV 2.
508. Cf DV 13.
509. Cf EN 63; CT 59.
510. Cf CT 31.
511. Cf GE 1-4; CT 58.
512. Cf CT 51.
513. Ibidem.
514. Cf CT 31. 52. 59.
515. Cf CT 52.
516. Cf Pontificia Comisión Bíblica, La interpretación de la Biblia en la Iglesia, 1993.
517. Cf MPD 9.
518. Cf DCG (1971) 72.
519. Cf DCG (1971) 72.
520. Cf Primera Parte, cap. 3; DCG (1971) 74; CT 22.
521. Entendemos aquí las experiencias vinculadas a las "grandes preguntas" de la vida y de la realidad, en concreto, de las personas: la existencia de Dios, el destino de las personas, el origen y el fin de la historia, la verdad sobre el bien y sobre el mal, el sentido del sufrimiento, del amor, del futuro...; cf EN 53; CT 22 y 39.
522. Cf Primera Parte, cap. 3; DCG (1971) 71; CT 55.
523. Cf MPD 9.
524. Cf CT 55.
525. Cf CEC 22.
526. CT 55.
527. Cf Primera Parte, cap. 3, en "El catecumenado bautismal: estructura y gradualidad".
528. Cf DCG (1971) 71; Quinta Parte, caps. 1 y 2.
529. Cf n. 298.
530. Cf DCG (1971) 75.
531. Cf AG 14; DCG (1971) 35; CT 24.
532. Cf EN 46.
533. Cf DCG (1971) 76.
534. Mt 18,20.
535. Cf DCG (1971) 122-123; EN 45; CT 46; FC 76; ChL 44; RM 37; AN 440; EA 71; 122-124.
536. Cf RM 37.
537. Cf AN 440.
538. EN 45b.
539. Cf CT 46.
540. Cf DCG (1971) 122.
541. RM 371.
542. EN 45.

543. Cf FC 76.
544. ChL 44f.
545. RM 15; cf EN 49-50; CT 35s; RM 14; 23.
546. Cf Lc 4,18.
547. Cf Mc 16,15.
548. Cf Exposición introductoria.
549. Cf DCG (1971) 77.
550. EN 49-50; CT 14; 35s.
551. RH 13; cf EN 31.
552. Cf RH 13-14; CEC 24.
553. Cf DCG (1971) 75.
554. Cf DCG (1971) 21.
555. CT 13.
556. Cf GS 44; EN 63; CT 31; CEC 24-25.
557. GS 44. En esta Cuarta Parte se usan, porque los emplea el Magisterio y por utilidad práctica, los dos términos de adaptación e inculturación, dando preferentemente al primero el sentido de atención a las personas y al segundo el sentido de atención a los contextos culturales.
558. Cf RM 33.
559. CEC 24.
560. RH 14.
561. Cf CT 45.
562. Cf DCG (1971) 20; 92-97; CT 43-44; Coincat, La catequesis de adultos en la comunidad cristiana, 1990.
563. Cf DCG (1971) 20; CT 19. 44; Coincat 10-18.
564. Cf Coincat 10-18.
565. Cf CT 44.
566. Cf CT 19.
567. Cf DCG (1971) 92-94; CT 43; Coincat 20-25; 26-30; 33-84.
568. Cf 1Co 13,11; Ef 4,13.
569. Cf Coincat 33-84.
570. Cf Coincat 26-30.
571. LG 31; cf EN 70; ChL 23.
572. Cf ChL 57-59.
573. Cf DCG (1971) 97.
574. Cf Primera Parte, cap. 2; DCG (1971) 96.
575. Cf DCG (1971) 78-81; CT 36-37.
576. Cf DCG (1971) 78-79; ChL 47.
577. Cf ChL 47.
578. Cf Mc 10,14.
579. Cf DCG (1971) 78-79; CT 37.
580. Cf CT 37.
581. Cf Sagrada Congregación para el Culto Divino, Directorio para la misa con niños (1 noviembre 1973): AAS 66 (1974), pp. 30-46.
582. Cf DCG (1971) 79.
583. Cf DCG (1971) 78. 79.
584. Cf DCG (1971) 80-81; CT 42.
585. Cf DCG (1971) 82-91; EN 72; CT 38-42.
586. Cf DCG (1971) 83.
587. Cf Exposición introductoria, 23-24.
588. Cf DCG (1971) 82; EN 72; MDP 3; CT 38-39; ChL 46; TMA 58.
589. GE 2; ChL 46.
590. Cf Mt 19,16-22; Juan Pablo II, Carta apostólica A los jóvenes del mundo, (Parati semper) (31 marzo 1985): AAS 77 (1985), pp. 579-628.
591. Cf Juan Pablo II, A los jóvenes del mundo, cit. n. 3.
592. ChL 46; cf DCG (1971) 89.
593. Cf DCG (1971) 84-89; CT 38-40.
594. Cf DCG (1971) 87.
595. Otros temas significativos: relación entre fe y razón; la existencia y el sentido de Dios; el problema del mal; la persona de Cristo; la Iglesia; el orden ético en relación con la subjetividad personal; el encuentro de hombre y mujer; la doctrina social de la Iglesia...
596. CT 40.
597. Cf DCG (1971) 95; ChL 48.
598. Cf ChL 48.
599. Cf DCG (1971) 91; CT 41.
600. Cf CT 59.
601. Cf EN 51-56; MPD 15.
602. Cf Exposición introductoria, 23-24.

603. EN 54.
604. Cf 1 P 3,15.
605. Cf DCG (1971) 6; EN 48; CT 54.
606. EN 48.
607. EN 48.
608. Cf Pablo VI, Exho. apos. Marialis cultus (2 febrero 1974) 24.25.29: AAS 66 (1974), pp. 134-136.141.
609. Cf DCG (1971) 27; MPD 15; EN 54; CT 32-34; Pontificio consejo para la promoción de la unidad de los cristianos, Directorio para la aplicación de los principios y de las normas sobre el ecumenismo (25 marzo 1993) 61: AAS 85 (1993), pp. 1063-1064; TMA 34; Juan Pablo II, Carta encíclica Ut unum sint (25 mayo 1995) 18: AAS 87 (1995), p. 932.
610. CT 32.
611. Cf UR 11.
612. Cf Directorio para el ecumenismo, n. 190, l.c., p. 1107.
613. Cf CT 33.
614. Cf NA 4; Secretariado para la Unión de los Cristianos (Comisión para las relaciones religiosas con el hebraísmo), Hebreos y hebraísmo en la predicación y en la catequesis católica (24 junio 1985).
615. CEC 839.
616. Hebreos y hebraísmo, cit., VII.
617. Cf NA 4.
618. Cf EN 53; MPD 15; ChL 35; RM 55-57; CEC 839-845; TMA 53; Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Inst. Diálogo y anuncio (19 mayo 991): AAS 84 (1992), pp. 414-446; 1263.
619. Cf Secretariado para la Unión de los Cristianos - Secretariado para los no Cristianos - Secretariado para los no Creyentes - Pontificio Consejo para la Cultura, El fenómeno de las sectas o nuevos movimientos religiosos: desafío pastoral: "L'Osservatore Romano" del 7 mayo 1986.
620. El fenómeno de las sectas o nuevos movimientos religiosos: desafío pastoral, cit. 5.4.
621. RM 38.
622. Cf Segunda Parte, cap. 1; DGC (1971) 8; EN 20. 63; CT 53; RM 52-54; Juan pablo II, Discurso a los miembros del Consejo Internacional para la Catequesis: "L'Osservatore Romano" del 27 septiembre 1992; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción La liturgia romana y la inculturación, (25 enero 1995): AAS 87 (1995), pp. 288-319; Comisión Teológica Inernacional Documento Commissio Theologica sobre Fe e inculturación (3-8 octubre 1988); Juan Pablo II, Exhor. apos., Iglesia en África, l.c.; Alocuciones con ocasión de sus viajes pastorales.
623. Cf EN 20. 63; CT 53; RM 52-54; CEC 172-175.
624. CT 53.
625. Cf Segunda Parte, cap. 1.
626. Cf CT 53.
627. CT 53.
628. EN 20.
629. RM 54.
630. Cf CT 59.
631. CT 59.
632. RM 37.
633. Cf Tercera Parte, cap. 2.
634. Cf DGC (1971) 123.
635. Juan Pablo II, Alocución a los miembros del Coincat, l.c.
636. CEC 24; cf FD 4.
637. RM 37.
638. ChL 63.
639. Cf Quinta Parte, cap. 4.
640. EN 63.
641. En esta Quinta Parte, como en el resto del presente documento, la expresión Iglesia particular se refiere a la diócesis y a las circunscripciones eclesiales asimiladas (CIC 368). La expresión Iglesia local se refiere a la agrupación de Iglesias particulares, bien establecidas en una región o nación, o bien en un conjunto de naciones vinculadas entre sí por lazos particulares. cf Primera Parte, cap 3: "La catequesis: acción de naturaleza eclesial" y Segunda Parte, cap 1: "La eclesialidad del mensaje evangélico".
642. Como indica Lumen Gentium 26a, las legítimas congregaciones de fieles reciben el nombre de "Iglesias" en el Nuevo Testamento; cf los textos bíblicos con que se abre esta parte.
643. Cf CD 11.
644. La Iglesia particular, en CD 11, se describe, antes que nada, como "porción del Pueblo de Dios" (Populi Dei portio).
645. Congregación para la Doctrina de la Fe, Communio Notio 7 (AAS 851993, 838-850).
646. Communio Notio 9b.
647. LG 23b recoge el testimonio de S. Hilario Poitiers In Ps 14,3 (PL 9, 206) y de S. Gregorio Magno Moral IV, 7. 12 (PL, 75, 643).
648. EN 14.
649. Hch 2,11.
650. Communio Notio 7 l.c. 842.
651. Communio Notio 9b l.c., p. 843; cf AG 4.
652. La expresión "ministerio de la catequesis" es utilizada en CT 13.

653. Es importante subrayar el carácter de servicio único que tiene la catequesis en la Iglesia particular. El "sujeto" de las grandes acciones evangelizadoras es la Iglesia particular. Es ella la que anuncia, la que transmite el Evangelio, la que celebra,... Los agentes "sirven" a ese ministerio y actúan "en nombre de la Iglesia". Las implicaciones teológicas, espirituales y pastorales de esta "eclesialidad" de la catequesis son grandes.
654. CT 16: "Es una responsabilidad diferenciada pero común". Cf también la nota 55, del n. 50, como clarificación del término "ministerio de la Palabra".
655. AG 14. En este mismo sentido se expresa CT 16: "La catequesis ha sido siempre y seguirá siendo una obra de la que la Iglesia entera debe sentirse y querer ser responsable". Cf también en MPD 12; RICA 12; CIC 774.1.
656. "La catequesis debe apoyarse en el testimonio de la comunidad eclesial" (DCG 1971, 35); cf Cuarta Parte, cap. 2.
657. CT 24.
658. "Además del apostolado que incumbe absolutamente a todos los fieles, los laicos pueden también ser llamados a una cooperación más inmediata con el apostolado de la jerarquía, como aquellos hombres y mujeres que ayudaban al apóstol Pablo en la evangelización, trabajando mucho en el Señor" (LG 33). Esta doctrina conciliar ha sido recogida por CIC 228 y 759.
659. LG 25; cf CD 12a; EN 68c.
660. LG 25.
661. Ibidem.
662. DV 8.
663. CT 63b.
664. Cf CT 12a.
665. CT 63c.
666. CT 63c; CIC 775.1.
667. Cf CT 63c; CIC 823.1.
668. CT 63c.
669. CD 14b; CIC 780.
670. PO 12a; cf PO 2. 6; Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal Pastores dabo vobis (25 marzo 1992), n. 12: l.c. 675-677.
671. PO 6b.
672. Cf CIC 773.
673. LG 10.
674. LG 10. Sobre los "dos modos de participar en el único sacerdocio de Cristo" cf CEC 1546-1547.
675. PO 9b.
676. Cf CIC 776-777.
677. CT 64. Respecto a esta orientación de fondo que los presbíteros han de dar a la catequesis, el Concilio Vaticano II indica dos exigencias fundamentales: "no enseñar la propia sabiduría sino la Palabra de Dios" (PO 4) y "exponer la Palabra de Dios no de modo genérico y abstracto sino aplicándola a las circunstancias concretas de la vida" (ibidem).
678. Cf en el capítulo 3 de esta Parte el número dedicado a "La familia como ámbito o medio de crecimiento en la fe", donde se analizan las características de la catequesis familiar. Este número se ha centrado más en la consideración de los padres como agentes de catequesis; cf CIC 774.2.
679. CT 68.
680. CT 68.
681. Ibidem.
682. ChL 62; cf FC 38.
683. FC 38; CT 68.
684. CT 68; cf EN 71b.
685. Cf CT 68.
686. LG 11; cf FC 36b.
687. CT 65; CIC 778.
688. CEC 915; LG 44.
689. EN 69; cf VC 33.
690. Cf VC 31 acerca de "las relaciones entre los diversos estados de vida del cristiano"; cf CEC 932.
691. CT 65; cf RM 69.
692. CT 65.
693. Cf 1 Co 12,4; LG 12b.
694. LG 31. En ChL 15 se analiza con detalle este "carácter secular".
695. LG 35.
696. AA 2b; cf Rituale Romanum, Ordo Baptismi Parvulorum, n. 62, Editio Typica, 1969; RICA 224.
697. CEC 429.
698. El Código de Derecho Canónico establece que la autoridad de la Iglesia puede encomendar un oficio o servicio eclesial a los laicos, prescindiendo de si ese servicio es o no un "ministerio" no ordenado formalmente instituido como tal: "Los laicos que sean considerados idóneos tienen capacidad de ser llamados por los sagrados Pastores para aquellos oficios eclesiales y encargos (officia ecclesiastica et munera), que puedan cumplir según las prescripciones del derecho" (CIC 228.1); cf EN 73; ChL 23.
699. CT 66b; cf GCM.
700. CT 66b.
701. GCM 4.
702. Ibidem.

703. CT 45; cf RM 37 ad b, 2o.
704. RM 33.
705. CT 66a.
706. CT 66a; cf CT 42.
707. Cf DCG (1971) 96 ad c.
708. Cf CT 45; DCG (1971) 95.
709. Cf DCG (1971) 91; CT 41.
710. CT 45a; cf CT 45 a.
711. GCM 5.
712. El Concilio Vaticano II distingue dos tipos de catequistas: los "catequistas con plena dedicación" y los "catequistas auxiliares" (cf AG 17). Esta distinción es retomada en GCM 4, con la terminología de "catequistas a tiempo pleno" y "catequistas a tiempo parcial".
713. Cf GCM 5.
714. Cf DCG (1971) 108a.
715. DCG (1971) 111.
716. Cf CT 5. Este texto define la finalidad cristocéntrica de la catequesis. Este hecho determina el cristocentrismo del contenido de la catequesis, el cristocentrismo de la respuesta del destinatario, el sí a Jesucristo y el cristocentrismo de la espiritualidad del catequista y de su formación.
717. Se señalan aquí las cuatro etapas del catecumenado bautismal con una perspectiva cristocéntrica.
718. GCM 20.
719. LG 64.
720. DCG (1971) 114.
721. Cf GCM 7.
722. Cf GCM 13.
723. DCG (1971) 31.
724. CT 52; cf CT 22.
725. Cf CT 22d.
726. Cf GCM 21.
727. Las cualidades humanas que sugiere GCM son las siguientes: facilidad de relaciones humanas y de diálogo, idoneidad para la comunicación, disponibilidad para colaborar, función de guía, serenidad de juicio, comprensión y realismo, capacidad para consolar y hacer recobrar la esperanza... (cf 21).
728. EN 79.
729. Cf ChL 60.
730. DCG (1971) 112. GCM 23 subraya la importancia primordial de la Sagrada Escritura en la formación de los catequistas: "La Sagrada Escritura deberá seguir siendo la materia principal de la enseñanza y constituir el alma de todo el estudio teológico. Esta ha de intensificarse cuanto sea necesario" (23).
731. ChL 60c.
732. CT 22.
733. DCG (1971) 112.
734. GS 62b.
735. DCG (1971) 100.
736. GS 59.
737. "La enseñanza de las ciencias humanas plantea difíciles cuestiones respecto a su selección y método, dado el número y diversidad de estas disciplinas. Puesto que se trata de formar catequistas y no especialistas en psicología, la norma a seguir es distinguir y seleccionar lo que les puede ayudar directamente a adquirir la capacidad de comunicar" (DCG, 1971, 112).
738. Un texto fundamental para la utilización de las ciencias humanas en la formación de los catequistas sigue siendo esta recomendación del concilio Vaticano II en GS 62: "Los fieles deben vivir estrechamente unidos a los otros hombres de su tiempo y procurar comprender perfectamente su forma de pensar y sentir que se expresan por medio de la cultura. Deben armonizar los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu avancen en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y los avances diarios de la técnica, y así ellos mismos sean capaces de examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano"
739. La importancia de la pedagogía ha sido subrayada por CT 58: "Entre las numerosas y prestigiosas ciencias del hombre que han progresado enormemente en nuestros días, la pedagogía es ciertamente una de las más importantes... La ciencia de la educación y el arte de enseñar son objeto de continuos replanteamientos con miras a una mejor adaptación o a una mayor eficacia".
740. Cf CT 58.
741. Cf DCG (1971) 113.
742. Ibidem..
743. DCG (1971) 112.
744. Cf GCM 28.
745. "Los sacerdotes y los religiosos deben ayudar a los fieles laicos en su formación. En este sentido, los Padres del Sínodo han invitado a los presbíteros y a los candidatos a las sagradas órdenes a prepararse cuidadosamente para ser capaces de favorecer la vocación y misión de los laicos" (ChL 61).
746. Cf ChL 61.
747. "Se recomiendan, asimismo, las iniciativas parroquiales... que tienen por objeto la formación interior de los catequistas,

- como las escuelas de oración, las convivencias fraternas y de coparticipación espiritual y los retiros espirituales. Estas iniciativas no aíslan a los catequistas, sino que les ayudan a crecer en la espiritualidad propia y en la comunión entre ellos" (GCM 22).
748. Cf DCG (1971) 110.
749. Cf para lo que se refiere a escuelas de catequistas en tierras de misión: AG 17c; RM 73; CIC 785 y GCM 30. Para la Iglesia en general ver DCG (1971) 109.
750. La expresión "catequista de base" es utilizada en DCG (1971) 112C.
751. Cf DCG (1971) 109b.
752. DCG (1971) 109a.
753. CT 71a.
754. Ver Quinta Parte, cap. 1: "La comunidad cristiana y la responsabilidad de catequizar", donde se habla de la comunidad como responsable de la catequesis. Aquí se contempla como "lugar" de catequización.
755. Cf Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio in notio*, 1: l.c. 838.
756. Cf MPD 13.
757. Cf CT 24.
758. CT 67a. Se trata de una expresión clásica en catequesis. La Exhortación apostólica habla de los "lugares" de la catequesis: ("de locis catecheseos").
759. LG 11; cf AA 11; FC 49.
760. EN 71.
761. Cf GS 52; FC 37a.
762. Ver la Primera Parte, cap. 3: "El catecumenado bautismal: estructura y gradualidad". Aquí se contempla el catecumenado bautismal como "lugar" de catequesis y en relación a la continua presencia de la comunidad en él.
763. Cf DCG (1971) 130 donde se describe la finalidad del catecumenado bautismal. Cf RICA 4, indica la conexión del catecumenado bautismal con la comunidad cristiana.
764. MPD 8c.
765. Cf RICA 4. 41.
766. RICA 18.
767. RICA 41.
768. Cf RICA 41.
769. Cf CT 67c.
770. Cf AA 10.
771. CT 67b.
772. Ibidem.
773. Ibidem.
774. La importancia de la catequesis de adultos ha sido subrayada en CT 43 y en el DCG (1971) 20.
775. ChL 61.
776. Cf EN 52.
777. Cf DCG (1971) 96c.
778. Es importante constatar cómo Juan Pablo II, en ChL 61, recalca la conveniencia de las pequeñas comunidades eclesiales en el marco de las parroquias, y no como un movimiento paralelo que absorba sus mejores miembros: "Dentro de las parroquias... las pequeñas comunidades eclesiales presentes pueden ser una ayuda notable en la formación de los cristianos, pudiendo hacer más capilar e incisiva la conciencia y la experiencia de la comunión y de la misión eclesial".
779. Cf Congregación para la Educación católica, *La Escuela Católica*: l.c.
780. Cf Congregación para la Educación católica, *Dimensión religiosa de la educación en la Escuela católica*, n. 31: l.c.
781. GE 8.
782. Congregación para la Educación Católica, *Dimensión religiosa de la educación...*, n. 32: l.c.
783. "El carácter propio y la razón profunda de la escuela católica, el motivo por el cual deberían preferirla los padres católicos, es precisamente la calidad de la enseñanza religiosa integrada en la educación de los alumnos" (CT 69); cf Primera parte, cap. 2 nn. 73-76.
784. AG 12b.
785. Cf CT 70.
786. CT 70. Se contempla aquí aquellas asociaciones, movimientos o grupos de fieles, en que se atienden aspectos catequéticos en sus objetivos formativos, pero que no nacen propiamente para constituirse en ámbitos de catequización.
787. ChL 62.
788. CT 67.
789. CT 47b.
790. Cf CT 47b.
791. CT 47. En este texto Juan Pablo II se refiere a los diversos grupos de jóvenes: grupos de acción católica, grupos caritativos, grupos de oración, grupos de reflexión cristiana... Pide que no falte en ellos "un verdadero estudio de la doctrina cristiana". La catequesis es una dimensión que debe siempre darse en la vida apostólica del laicado.
792. Ct 21.
793. Cf CT 67 b-c.
794. Cf EN 58 que indica cómo las comunidades eclesiales de base "florecen un poco por todas partes en la Iglesia". RM 51 afirma que se trata de "un fenómeno de rápida expansión".
795. EN 58c.
796. RM 51a; cf EN 58f; lc 69.
797. RM 51c.

798. Ibidem; cf EN 58; LC 69.

799. DCG (1971) 126. El Secretariado diocesano de catequesis (officium catecheticum) fue mandado instituir en todas las diócesis por el decreto Provido Sane: cf Sagrada Congregación del Concilio, Decreto Provido sane (12 enero 1935): AAS 27 (1935) p. 151; ver también CIC 775,1.

800. Cf DCG (1971) 100. Ver las pistas sugeridas en la Exposición Introdutoria y Quinta Parte, cap. 9: "Análisis de la situación y de las necesidades".

801. Cf DCG (1971) 103. Ver en este capítulo el epígrafe titulado: "Programa de acción y orientaciones catequéticas".

802. Cf DCG (1971) 108-109. Ver en esta Quinta Parte, cap. 2: "La pastoral de catequistas en la Iglesia particular" y "Escuelas de catequistas y Centros Superiores para peritos en catequesis".

803. Cf DCG (1971) 116-124.

804. DCG (1971) 126.

805. Cf CT 63. El propio Juan Pablo II recomienda dotar a la catequesis de "una organización adecuada y eficaz, haciendo uso de las personas, de los medios e instrumentos, así como de los recursos económicos necesarios".

806. DCG (1971) 126.

807. Ibidem.

808. DCG (1971) 127.

809. CIC 775.3.

810. Cf DCG (1971) 129.

811. AG 38a; cf CIC 756.1-2.

812. Juan Pablo II, Alocución A los Obispos de Estados Unidos de América (16 Septiembre 1987) 4: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, X, 3 (1987) 556. La expresión ha sido recogida por la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Communio Notio* 13: l.c. 846.

813. Constitución apostólica *Pastor Bonus*, art. 1. Esta Constitución (28 junio 1988) trata de la reforma de la Curia Romana que fue pedida por el Concilio: cf CD 9. Una primera reforma fue promulgada con la Constitución apostólica de Pablo VI *Regimini Ecclesiae universae* (18 agosto 1967): AAS 59 (1967) pp. 885-928.

814. Ver los nn. 282-285 del presente capítulo.

815. PB 94.

816. RM 33.

817. Ibidem.

818. CD 17a: "Las diversas formas de apostolado han de estar oportunamente coordinadas e íntimamente unidas entre sí, bajo la dirección del Obispo, de modo que todas las iniciativas y actividades de carácter catequético, misionero, caritativo, social, familiar, escolar y de cualquier otro trabajo con fines pastorales, sean conducidas a una acción concorde por la que resplandezca más claramente la unidad de toda la diócesis".

819. Cf Cuarta Parte, cap. 2: "La catequesis por edades".

820. CT 45b.

821. Ibidem.

822. Cf DCG (1971) 20, donde se indica cómo las demás formas de catequesis "se ordenan" (*ordinantur*) a la catequesis de adultos.

823. CT 18d.

824. RM 33.

825. Ibidem.

826. CT 19. 42.

827. Cf AG 11-15. El concepto de evangelización como un proceso estructurado en etapas ha sido analizado en la Primera Parte, cap. 1: "El proceso de la evangelización".

828. CT 67b.

829. DCG (1971) 100.

830. Cf Quinta Parte, cap. 5.

831. DCG (1971) 102; cf Exposición introductoria 16.

832. Cf DCG (1971) 117 y 134; PB 94.

833. Acerca de este conjunto de libros catequéticos, *Catechesi Tradendae* dice: "Uno de los aspectos más interesantes del florecimiento actual de la catequesis consiste en la renovación y multiplicación de los libros catequéticos que en la Iglesia se ha verificado un poco por doquier. Han visto la luz obras numerosas y muy logradas, y constituyen una verdadera riqueza al servicio de la enseñanza catequética" (CT 49). DCG (1971) 120 define los "Textos didácticos" del siguiente modo: "Los textos didácticos son medios complementarios ofrecidos a la comunidad cristiana, a la cual incumbe la catequesis. Ningún texto puede sustituir la comunicación viva del mensaje cristiano. Sin embargo, los textos tienen gran importancia, porque sirven para una más amplia explicación de los documentos de la tradición cristiana y de los elementos, que favorecen la actividad catequética".

834. Respecto a las guías, DCG (1971) 121 indica lo que deben contener: "La explicación del mensaje de la salvación (con una constante referencia a las fuentes y con una clara distinción entre lo que pertenece a la fe y a la doctrina que se ha de creer, y lo que son meras opiniones de los teólogos); consejos psicológicos y pedagógicos y sugerencias relativas al método".

835. Cf Tercera Parte, cap. 2 La comunicación social; DCG (1971) 122.

836. CT 49b.

837. Ibidem.

838. Ibidem.

839. La cuestión de los Catecismos locales ha sido tratada en la Segunda Parte, cap. 2: "Los Catecismos en las Iglesias locales". Aquí se dan solamente algunos criterios para su elaboración. Con la denominación "Catecismos locales", el presente documento se refiere a los Catecismos propuestos por las Iglesias particulares o por las Conferencias episcopales.

-Directorio General para la Catequesis-

840. FD 4c.

841. CT 50.

842. DCG (1971) 119, 134; CIC 775, 2; PB 94.

843. Cf Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta Communionis Notio 9: l.c. 843.

844. Cf EN, 75a.

845. Cf EN, 75d.

846. RM, 21.

847. Cf CT, 72.

848. CT 72a.

849. CT 73.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO

DIRECTORIO GENERAL DE CATEQUESIS

PREFACIO

1. El Concilio Vaticano II prescribió la redacción de un « Directorio sobre la formación catequética del pueblo cristiano ». (1) En cumplimiento de este mandato conciliar, la Congregación para el Clero se sirvió de una Comisión especial de expertos y consultó a las Conferencias episcopales del mundo, que remitieron numerosas sugerencias y observaciones al respecto. El texto preparado fue revisado por una Comisión teológica *ad hoc* y por la Congregación para la Doctrina de la Fe. El 18 de marzo de 1971 fue definitivamente aprobado por Pablo VI y promulgado el 11 de abril del mismo año, con el título *Directorium Catechisticum Generale*

2. Los treinta años transcurridos desde la clausura del Concilio Vaticano II hasta el umbral del tercer milenio, constituyen sin duda un tiempo muy rico en orientaciones y promoción de la catequesis. Ha sido un tiempo que, de algún modo, ha vuelto a hacer presente la vitalidad evangelizadora de la Iglesia de los orígenes y a impulsar oportunamente las enseñanzas de los Padres, favoreciendo el retorno actualizado al Catecumenado antiguo. Desde 1971, el *Directorium Catechisticum Generale* ha orientado a las Iglesias particulares en el largo camino de renovación de la catequesis, proponiéndose como punto de referencia tanto en cuanto a los contenidos como en cuanto a la pedagogía y los métodos a emplear.

El camino recorrido por la catequesis en ese período se ha caracterizado por doquier por la generosa dedicación de muchas personas, por iniciativas admirables y por frutos muy positivos para la educación y la maduración de la fe de niños, jóvenes y adultos. Sin embargo, no han faltado al mismo tiempo crisis, insuficiencias doctrinales y experiencias que han empobrecido la calidad de la catequesis debido, en gran parte, a la evolución del contexto cultural mundial y a cuestiones eclesiales no originadas en la catequesis.

3. El Magisterio de la Iglesia nunca ha dejado, en estos años, de ejercer con perseverancia su solicitud pastoral en favor de la catequesis. Numerosos Obispos y Conferencias episcopales, en todos los continentes, han impulsado de manera notable la catequesis, publicando Catecismos valiosos y orientaciones pastorales, promoviendo la formación de peritos y favoreciendo la investigación catequética. Estos esfuerzos han sido fecundos y han redundado favorablemente sobre la actividad catequética de las Iglesias particulares. Una aportación particularmente rica para la renovación catequética fue el *Ritual de la iniciación cristiana de adultos*, promulgado el 6 de Enero de 1972 por la Congregación para el Culto Divino.

Es obligado recordar, de manera especial, el ministerio de Pablo VI, el Pontífice que guió a la Iglesia durante el primer período posconciliar. A este propósito, Juan Pablo II se manifiesta así: « Mi venerado predecesor Pablo VI sirvió a la catequesis de la Iglesia de manera especialmente ejemplar con sus gestos, su predicación, su interpretación autorizada del Concilio Vaticano II que él consideraba como la gran catequesis de los tiempos modernos , con su vida entera ». (2)

4. Un hito decisivo para la catequesis fue la reflexión realizada por la Asamblea General del Sínodo de los obispos acerca de la evangelización del mundo contemporáneo, que se celebró en octubre de 1974. Las proposiciones de esta Asamblea fueron presentadas al papa Pablo VI, que promulgó la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, del 8 de Diciembre de 1975. Este documento presenta, entre otros, un principio de particular importancia: la catequesis como acción evangelizadora dentro del ámbito de la misión general de la Iglesia. La actividad catequética, de ahora en adelante, deberá ser considerada como partícipe siempre de las urgencias y afanes propios del mandato misionero para nuestro tiempo.

Además, la última Asamblea sinodal convocada por Pablo VI en octubre de 1977 escogió la catequesis como tema de análisis y reflexión episcopal. Este Sínodo vio « en la renovación catequética un don precioso del Espíritu Santo a la Iglesia de hoy ». (3)

5. Juan Pablo II asumió en 1978 esta herencia y formuló sus primeras orientaciones en la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, del 16 de octubre de 1979. Esta Exhortación forma una unidad totalmente coherente con la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* y vuelve a situar plenamente a la catequesis en el marco de la evangelización.

A lo largo de su pontificado, Juan Pablo II ha ofrecido un magisterio constante de muy alto valor catequético. Entre sus discursos, cartas y enseñanzas escritas destacan las doce Encíclicas: desde *Redemptor Hominis* a *Ut Unum Sint*. Estas Encíclicas constituyen por sí mismas un cuerpo de doctrina sintético y orgánico, en orden a la aplicación de la renovación de la vida eclesial postulada por el Concilio Vaticano II.

En cuanto al valor catequético de estos documentos del Magisterio de Juan Pablo II destacan: *Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), *Dives in Misericordia* (30 noviembre 1980), *Dominum et Vivificantem* (18 mayo 1986) y, en razón de la reafirmación de la validez permanente del mandato misionero, *Redemptoris Missio* (7 diciembre 1990).

6. Por otra parte, las Asambleas Generales, ordinarias y extraordinarias, del Sínodo de los Obispos han tenido una particular incidencia en el campo de la catequesis. Por su particular relieve deben señalarse las Asambleas Sinodales de 1980 y de 1987, sobre la misión de la familia y sobre la vocación de los laicos bautizados. A los trabajos sinodales siguieron las correspondientes Exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II *Familiaris Consortio* (22 noviembre 1981) y *Christifideles Laici* (30 diciembre 1988). El mismo Sínodo extraordinario de 1985 ha influido, también, de manera decisiva sobre el presente y futuro de la catequesis de nuestro tiempo. En aquella ocasión se hizo balance de los veinte años de aplicación del Concilio Vaticano II, y los Padres sinodales propusieron al Santo Padre la elaboración de un Catecismo universal para la Iglesia Católica. La propuesta de la Asamblea sinodal extraordinaria de 1985 fue acogida favorablemente y hecha propia por Juan Pablo II. Culminado el paciente y complejo proceso de su elaboración, el *Catecismo de la Iglesia Católica* fue entregado a los obispos y a las Iglesias particulares mediante la Constitución apostólica *Fidei Depositum* el 11 octubre 1992.

7. Este acontecimiento de tan profunda significación y el conjunto de hechos y de intervenciones magisteriales anteriormente señalados, imponían el deber de una revisión del *Directorium Catechisticum Generale*, a fin de adaptar este valioso instrumento teológico-pastoral a la nueva situación y a las nuevas necesidades. Recoger tal herencia y sistematizarla sintéticamente en orden a la actividad catequética, siempre en la perspectiva de la presente etapa de la vida de la Iglesia, es un servicio de la Sede Apostólica a todos.

El trabajo para la reelaboración del Directorio General para la Catequesis, promovido por la Congregación para el Clero, ha sido realizado por un grupo de Obispos y de expertos en teología y en catequesis. Seguidamente, ha sido sometido a consulta de las Conferencias episcopales, de diversos peritos e Institutos o Centros de estudios catequéticos; y ha sido en el respeto substancial a la inspiración y contenidos del texto de 1971.

Evidentemente, la nueva redacción del Directorio General para la Catequesis ha debido conjugar dos exigencias principales:

– por una parte, el encuadramiento de la catequesis en la evangelización, postulado en particular por las Exhortaciones *Evangelii Nuntiandi* y *Catechesi Tradendae*;

– por otra parte, la asunción de los contenidos de la fe propuestos por el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

8. El Directorio General para la Catequesis, conservando la estructura básica del texto de 1971, se articula del siguiente modo:

– Una *Exposición Introdutoria*, en la que se ofrecen pautas y orientaciones para la interpretación y la comprensión de las situaciones humanas y eclesiales, desde la fe y la confianza en la fuerza de la semilla del Evangelio. Son breves diagnósticos en orden a la misión.

– La *Primera Parte*(4) se articula en tres capítulos y enraiza de forma más acentuada la catequesis en la Constitución conciliar *Dei Verbum*, situándola en el marco de la evangelización presente en *Evangelii Nuntiandi* y *Catechesi Tradendae*. Propone, asimismo, una clarificación sobre la naturaleza de la catequesis.

– La *Segunda Parte*(5) consta de dos capítulos. En el primero, bajo el título « Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis », con nueva articulación y en una perspectiva enriquecida, se recogen en su totalidad los contenidos del capítulo correspondiente del texto anterior. El capítulo segundo, completamente nuevo, está al servicio de la presentación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, como texto de referencia para la transmisión de la fe en la catequesis y para la redacción de los Catecismos locales. El texto ofrece también principios básicos en orden a la elaboración de los Catecismos por las Iglesias particulares y locales.

– La *Tercera Parte*(6) aparece bastante renovada, formulando también la substancia de una pedagogía de la fe, inspirada en la pedagogía divina; cuestión ésta que concierne tanto a la teología como a las ciencias humanas.

– La *Cuarta Parte*(7) tiene por título « Los destinatarios de la catequesis ». En cinco breves capítulos, se atiende a las muy diversas situaciones de las personas a las que se dirige la catequesis, a los aspectos relativos a la situación socio-religiosa y de modo especial, a la cuestión de la inculturación.

– La *Quinta Parte*(8) coloca, como centro de gravitación, la Iglesia particular, que tiene el deber primordial de promover, programar, supervisar y coordinar toda la actividad catequizadora. Adquiere un particular relieve la descripción de los respectivos roles de los diversos agentes (que tienen siempre su referencia en el Pastor de la Iglesia particular) y de las exigencias formativas en cada caso.

– La *Conclusión* exhorta a una intensificación de la acción catequética en nuestro tiempo y corona la reflexión y las directrices con una llamada a la confianza en la acción del Espíritu Santo y en la eficacia de la Palabra de Dios sembrada en el amor.

9. La finalidad del presente Directorio es, obviamente, la misma que perseguía el texto de 1971. Se propone, en efecto, indicar « los principios teológico-pastorales de carácter fundamental tomados del Magisterio de la Iglesia y particularmente del Concilio Ecuménico Vaticano II por los que pueda orientarse y regirse más adecuadamente la acción pastoral del ministerio de la palabra » y, en concreto, de la catequesis.(9) El propósito fundamental era y es ofrecer reflexiones y principios, más que aplicaciones inmediatas o directrices prácticas. Tal camino y método se emplea, sobre todo, por la siguiente razón: únicamente si desde el principio se entiende con rectitud la naturaleza y los fines de la catequesis, como también las verdades y valores que deben transmitirse, podrán evitarse defectos y errores en materia catequética.(10)

Es competencia específica de los Episcopados la aplicación más concreta de estos principios y enunciados, mediante orientaciones y Directorios nacionales, regionales o diocesanos, Catecismos y demás medios que resulten idóneos para promover eficazmente la catequesis.

10. Es evidente que no todas las partes del Directorio tienen la misma importancia. Lo que se dice de la divina revelación, de la naturaleza de la catequesis y de los criterios con los que hay que presentar el mensaje cristiano, tiene valor para todos. En cambio, las partes que se refieren a la situación presente, a la metodología y a la manera de adaptar la catequesis a las diferentes situaciones de edad o de contexto cultural, deben más bien recibirse como sugerencias e indicaciones.(11)

11. Los destinatarios del Directorio son principalmente los Obispos, las Conferencias episcopales y, en general, cuantos, bajo su mandato y presidencia, desempeñan una responsabilidad en el campo de la catequesis. Es obvio que el Directorio puede ser un instrumento válido para la formación de los candidatos al sacerdocio, para la formación permanente de los presbíteros y para la formación de los catequistas.

Una finalidad inmediata del Directorio es prestar ayuda para la redacción de Directorios catequéticos y Catecismos. De acuerdo con las sugerencias formuladas por muchos Obispos, se incluyen numerosas notas y referencias, que pueden ser muy útiles para la elaboración de los mencionados instrumentos.

12. Puesto que el Directorio se dirige a Iglesias particulares, cuyas situaciones y necesidades pastorales son muy diversas, es evidente que únicamente las situaciones comunes o intermedias han podido ser tomadas en consideración. Esto sucede, igualmente, cuando se describe la organización de la catequesis en los diversos niveles. Al utilizar el Directorio téngase presente esta observación. Como ya se advertía en el texto de 1971, lo que será insuficiente en aquellas regiones donde la catequesis ha podido alcanzar un alto nivel de calidad y de medios, quizá parecerá excesivo en aquellos lugares donde la catequesis no ha podido todavía experimentar tal progreso.

13. Al publicar este documento, nuevo testimonio de la solicitud de la Sede Apostólica por el ministerio catequético, se espera que sea acogido, examinado y estudiado con gran atención, teniendo en cuenta las necesidades pastorales de cada Iglesia particular; y también que pueda estimular en el futuro estudios e investigaciones más profundas, que respondan a las necesidades de la catequesis y a las normas y orientaciones del Magisterio de la Iglesia.

Que la Bienaventurada Virgen María, Estrella de la nueva evangelización, guíe al conocimiento de Jesucristo, Maestro y Señor.

« Finalmente, hermanos, orad por nosotros para que la Palabra de Dios siga propagándose y adquiriendo gloria, como entre vosotros » (2 Ts 3,1).

En el Vaticano, 15 de agosto de 1997. Solemnidad de la Asunción de la B.V. Maria

Darío Castrillón Hoyos

Arzobispo Emérito de Bucaramanga

Pro-Prefecto

Crescenzo Sepe

Arzobispo tit. de Grado

Secretario

EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA

El anuncio del evangelio en el mundo contemporáneo

« Una vez salió un sembrador a sembrar. Y sucedió que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; vinieron las aves y se la comieron. Otra parte cayó en pedregal, donde no tenía mucha tierra, y brotó enseguida por no tener hondura de tierra; pero cuando salió el sol se agostó, y por no tener raíz se secó. Otra parte cayó entre abrojos; crecieron los abrojos y la ahogaron, y no dio fruto. Otras partes cayeron en tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dieron fruto; unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento » (Mc 4,3-8).

14. Esta Exposición Introdutoria pretende estimular a los pastores y a los agentes de la catequesis a tomar conciencia de la necesidad de mirar siempre el campo de la siembra y a hacerlo desde la fe y la misericordia. La interpretación del mundo contemporáneo que aquí se presenta tiene, obviamente, un carácter de provisionalidad, inherente con la contingencia histórica.

« Una vez salió un sembrador a sembrar » (Mc 4,3)

15. Esta parábola es fuente inspiradora para la evangelización. « La semilla es la Palabra de Dios » (Lc 8,11). El sembrador es Jesucristo. Anunció el Evangelio en Palestina hace dos mil años y envió a sus discípulos a sembrarlo en el mundo. Jesucristo, hoy, presente en la Iglesia por medio de su Espíritu, sigue sembrando la Palabra del Padre en el campo del mundo.

La calidad del terreno es siempre muy variada. El Evangelio cae « a lo largo del camino » (Mc 4,4) cuando no es realmente escuchado; o cae « en pedregal » (Mc 4,5), sin penetrar a fondo en la tierra; o « entre abrojos » (Mc 4,7), sofocándose enseguida en el corazón de muchas personas, distraídas por mil afanes. Pero una parte cae « en tierra buena » (Mc 4,8), en hombres y mujeres abiertos a la relación personal con Dios y solidarios con el prójimo, y da fruto abundante.

Jesús, en la parábola, comunica la buena noticia de que el Reino de Dios llega a pesar de las dificultades del terreno, las tensiones, los conflictos y los problemas del mundo. La semilla del Evangelio fecunda la historia de los hombres y anuncia una cosecha abundante. Jesús hace asimismo una advertencia: sólo en el corazón bien dispuesto germina la Palabra de Dios.

Una mirada al mundo desde la fe

16. La Iglesia continúa sembrando el Evangelio de Jesús en el gran campo de Dios. Los cristianos, insertos en los más variados contextos sociales, miran al mundo con los mismos ojos con que Jesús contemplaba la sociedad de su tiempo. El discípulo de Jesucristo, en efecto, participa desde dentro de « los gozos y esperanzas, de las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo », (12) mira la historia humana y participa en ella, no sólo con la razón sino con la fe. A la luz de ésta, el mundo aparece, a un tiempo, « fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado y liberado por Cristo, crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del Maligno ». (13)

El cristiano sabe que en toda realidad y acontecimiento humano subyacen al mismo tiempo:

– la acción creadora de Dios, que comunica a todo su bondad;

– la fuerza que proviene del pecado, que limita y entorpece al hombre;

– el dinamismo que brota de la Pascua de Cristo, como germen de renovación, que confiere al creyente la esperanza de una « consumación » definitiva. (14)

Una mirada al mundo, que prescindiese de alguno de estos tres aspectos, no sería auténticamente cristiana. Es importante, por eso, que la catequesis sepa iniciar a los catecúmenos y a los catequizandos en una lectura teológica de los problemas modernos. (15)

EL CAMPO DEL MUNDO

17. Como madre de los hombres, lo primero que ve la Iglesia, con profundo dolor, es « una multitud ingente de hombres y mujeres: niños, adultos y ancianos, en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerable de la miseria ». (16) Ella, por medio de una catequesis en la que la enseñanza social de la Iglesia ocupe su puesto, (17) desea suscitar en el corazón de los cristianos « el compromiso por la justicia » (18) y la « opción o amor preferencial por los pobres », (19) de forma que su presencia sea realmente luz que ilumine y sal que transforme.

Los derechos humanos

18. La Iglesia, al analizar el campo del mundo, es muy sensible a todo lo que afecta a la dignidad de la persona humana. Ella sabe que de esa dignidad brotan los derechos humanos,(20) objeto constante de la preocupación y del compromiso de los cristianos. Por eso su mirada no se interesa sólo por los indicadores económicos y sociales,(21) sino también por los culturales y religiosos. Lo que ella busca es el desarrollo integral de las personas y de los pueblos.(22)

La Iglesia advierte con gozo que « una benéfica corriente atraviesa y penetra ya todos los pueblos de la tierra, cada vez más conscientes de la dignidad del hombre ».(23) Esta conciencia se expresa en la viva solicitud por el respeto a los derechos humanos y el más decidido rechazo a sus violaciones. El derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la creación de una familia, a la participación en la vida pública, a la libertad religiosa son, hoy, especialmente reclamados.

19. Sin embargo, en bastantes lugares, y en aparente contradicción con la sensibilidad por la dignidad de la persona, los derechos humanos son claramente violados.(24) Y así se generan, en esos lugares, otras formas de pobreza, que no se sitúan sólo en el plano material: se trata de una pobreza cultural y religiosa que preocupa, igualmente, a la comunidad eclesial. La negación o limitación de los derechos humanos, en efecto, empobrece a la persona y a los pueblos igual o más que la privación de los bienes materiales.(25)

La obra evangelizadora de la Iglesia tiene, en este vasto campo de los derechos humanos, una tarea irrenunciable: manifestar la dignidad inviolable de toda persona humana. En cierto sentido es « la tarea central y unificadora del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana ».(26) La catequesis ha de prepararles para esa tarea.

La cultura y las culturas

20. El sembrador sabe que la semilla penetra en terrenos concretos y que necesita absorber todos los elementos necesarios para poder fructificar.(27) Sabe también que, a veces, algunos de esos elementos pueden perjudicar la germinación y la cosecha.

La Constitución *Gaudium et Spes* subraya la gran importancia de la ciencia y de la técnica en la gestación y desarrollo de la cultura moderna. El espíritu científico que dimana de ellas « modifica profundamente la tendencia cultural y las maneras de pensar », (28) con grandes repercusiones humanas y religiosas. La racionalidad científica y experimental está profundamente enraizada en el hombre de hoy.

Sin embargo, la conciencia de que ese tipo de racionalidad no puede explicarlo todo gana hoy cada vez más terreno. Los propios hombres de ciencia constatan que, junto al rigor de la experimentación, es necesario otro tipo de sabiduría para poder comprender en profundidad al ser humano. La reflexión filosófica sobre el lenguaje hace ver, por ejemplo, que el pensamiento simbólico es una forma de acceso al misterio de la persona humana, inaccesible de otro modo. Se convierte, así, en indispensable un tipo de racionalidad que no divida al ser humano, que integre su afectividad, que lo unifique, dando un sentido más integral a su vida.

21. Junto a esta « forma de cultura más universal », (29) hoy se constata también un creciente deseo de revalorizar las culturas autóctonas. La pregunta del Concilio sigue viva: « ¿De qué forma hay que favorecer el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? ».(30)

– En muchos lugares se toma conciencia de que las culturas tradicionales son agredidas, por las influencias exteriores dominantes y por la imitación alienante de formas de vida importadas. De esta manera, se van destruyendo gradualmente la identidad y los valores propios de los pueblos.

– También se constata la enorme influencia de los medios de comunicación los cuales, muchas veces, por intereses económicos o ideológicos, imponen una visión de la vida que no respeta la fisonomía

cultural de los pueblos a los que se dirige.

La evangelización tiene, así, en la inculturación uno de sus mayores desafíos. La Iglesia, a la luz del Evangelio, ha de asumir todos los valores positivos de la cultura y de las culturas,(31) y discernir aquellos elementos que obstaculizan a las personas y a los pueblos el desarrollo de sus auténticas potencialidades.

La situación religioso-moral

22. Entre los elementos que componen el patrimonio cultural de un pueblo, el factor religioso-moral tiene para el sembrador una particular relevancia. En la cultura actual se da una persistente difusión de la indiferencia religiosa: « Son muchos los que, hoy en día, se desentienden de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan de forma explícita ».(32)

El ateísmo, en cuanto negación de Dios, « es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo ».(33) Adopta formas diversas, pero especialmente hoy aparece bajo la forma del secularismo, que consiste en una visión autónoma del hombre y del mundo « que se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios ».(34)

En el ámbito específicamente religioso, se dan signos de una « vuelta a lo sagrado »(35) y de una nueva sed de las cosas trascendentes y divinas. El mundo actual testifica, de una manera cada vez más amplia y viva, « el despertar de una búsqueda religiosa ».(36) Este fenómeno, ciertamente, no carece de ambigüedad.(37) El amplio desarrollo de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos, y el resurgir del « fundamentalismo », (38) son datos que interpelan seriamente a la Iglesia y que se deben analizar con cuidado.

23. La situación moral que hoy se observa está muy relacionada con la religiosa. En efecto, se detecta un oscurecimiento de la verdad ontológica de la persona humana. Y esto sucede como si el rechazo de Dios quisiera significar la ruptura interior de las aspiraciones del ser humano.(39) Se asiste así, en muchas partes, a un « relativismo ético que quita a la convivencia civil cualquier punto seguro de referencia moral ».(40)

La evangelización encuentra en el terreno religioso-moral un campo preferente de actuación. La misión primordial de la Iglesia, en efecto, es anunciar a Dios, ser testimonio de El ante el mundo. Se trata de dar a conocer el verdadero rostro de Dios y su designio de amor y de salvación en favor de los hombres, tal como Jesús lo reveló.

Para preparar a tales testigos es necesario que la Iglesia desarrolle una catequesis que propicie el encuentro con Dios y afiance un vínculo permanente de comunión con El.

LA IGLESIA EN EL CAMPO DEL MUNDO

La fe de los cristianos

24. Los discípulos de Jesús están inmersos en el mundo como levadura pero, al igual que en todo tiempo, no quedan inmunes de experimentar el influjo de las situaciones humanas. Por ello, es necesario plantearse la situación actual de la fe de los cristianos.

La renovación catequética en la Iglesia, desarrollada durante los últimos decenios, ha dado ya frutos muy positivos.(41) La catequesis de niños, de jóvenes y de adultos ha dado origen a un tipo de cristiano verdaderamente consciente de su fe y coherente con ella en su vida. Ha favorecido en ellos, en efecto:

– una nueva experiencia viva de Dios, como Padre misericordioso;

– un redescubrimiento más hondo de Jesucristo, no sólo en su divinidad, sino también en su verdadera humanidad;

• el sentirse, todos, corresponsables de la misión de la Iglesia en el mundo;

• la toma de conciencia de las exigencias sociales de la fe.

25. Sin embargo, ante el panorama religioso actual, se hace necesario que los hijos de la Iglesia verifiquen: « ¿En qué medida están también ellos afectados por la atmósfera de secularismo y relativismo ético? ». (42)

Un primer grupo está constituido por el « gran número de personas que recibieron el bautismo pero viven al margen de toda vida cristiana ». (43) Se trata, en efecto, de una muchedumbre de cristianos « no practicantes », (44) aunque en el fondo del corazón de muchos el sentimiento religioso no haya desaparecido del todo. Despertarles a la fe es un verdadero reto para la Iglesia.

Junto a éstos, están también las « gentes sencillas », (45) que se expresan a menudo con sentimientos religiosos muy sinceros y con una « religiosidad popular » (46) muy arraigada. Tienen una cierta fe, « pero conocen poco los fundamentos de la misma ». (47) También existen numerosos cristianos, intelectualmente más cultivados, pero con una formación religiosa recibida sólo en la infancia, que necesitan replantear y madurar su fe bajo una luz distinta. (48)

26. No falta, tampoco, un cierto número de bautizados que, lamentablemente, ocultan su identidad cristiana sea por una forma de diálogo interreligioso mal entendida, sea por una cierta reticencia a dar testimonio de su fe en Jesucristo en la sociedad contemporánea.

Estas situaciones de la fe de los cristianos reclaman con urgencia del sembrador el desarrollo de una *nueva evangelización*, (49) sobre todo en aquellas Iglesias de tradición cristiana donde el secularismo ha hecho más mella. En esta nueva situación, necesitada de evangelización, el anuncio misionero y la catequesis, sobre todo a jóvenes y adultos, constituyen una clara prioridad.

La vida interna de la comunidad eclesial

27. Es importante considerar también la vida misma de la comunidad eclesial, su calidad interna. Una primera consideración es descubrir cómo en la Iglesia se ha acogido y han ido madurando los frutos del Concilio Vaticano II. Los grandes documentos conciliares no han sido letra muerta: se constatan sus efectos. Las cuatro constituciones *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Dei Verbum y Gaudium et Spes* han fecundado a la Iglesia. En efecto:

• La vida litúrgica es comprendida más profundamente como fuente y culmen de la vida eclesial.

• El Pueblo de Dios ha adquirido una conciencia más viva del « sacerdocio común », (50) originado en el Bautismo. Así mismo, se descubre más y más la vocación universal a la santidad y un sentido más vivo del servicio a la caridad.

• La comunidad eclesial ha adquirido un sentido más vivo de la Palabra de Dios. La Sagrada Escritura, por ejemplo, es leída, gustada y meditada de una manera más intensa.

• La misión de la Iglesia en el mundo se percibe de una manera nueva. Sobre la base de una renovación interior, el Concilio ha abierto a los católicos a la exigencia de una evangelización vinculada necesariamente con la promoción humana, a la necesidad de diálogo con el mundo, con las culturas y religiones, y a la urgente búsqueda de la unidad entre los cristianos.

28. En medio de esta fecundidad se deben reconocer también « defectos y dificultades en la recepción del Concilio ». (51) A pesar de una doctrina eclesiológica tan amplia y profunda, se ha debilitado el sentido de pertenencia eclesial; se constata, con frecuencia, una « desafección hacia la Iglesia »; (52) se la contempla, muchas veces, de forma unilateral, como mera institución, privada de su misterio.

En algunas ocasiones, se han dado posiciones parciales y contrapuestas en la interpretación y aplicación de la renovación pedida a la Iglesia por el Concilio Vaticano II. Tales ideologías y comportamientos han conducido a fragmentaciones y a dañar el testimonio de comunión, indispensable para la evangelización.

La acción evangelizadora de la Iglesia, y en ella la catequesis, debe buscar más decididamente una sólida cohesión eclesial. Para ello es urgente promover y ahondar una auténtica eclesiología de comunión,(53) a fin de generar en los cristianos una sólida espiritualidad eclesial.

Situación de la catequesis: vitalidad y problemas

29. Muchos son los aspectos positivos de la catequesis en estos últimos años, que muestran su vitalidad. Entre ellos cabe destacar:

– El gran número de sacerdotes, religiosos y laicos que se consagran con entusiasmo y constancia a la catequesis. Es una de las acciones eclesiales más relevantes.

– También hay que destacar el carácter misionero de la catequesis actual y su tendencia a asegurar la adhesión a la fe por parte de los catecúmenos y de los catequizandos, en medio de un mundo donde el sentido religioso se oscurece. En esta dinámica se toma clara conciencia de que la catequesis debe adquirir el carácter de la formación integral, y no reducirse a una mera enseñanza: deberá empeñarse, en efecto, en suscitar una verdadera conversión.(54)

– En sintonía con lo anterior, tiene extraordinaria importancia el incremento que va adquiriendo la catequesis de adultos (55) en el proyecto de catequesis de numerosas Iglesias particulares. Esta opción aparece como prioritaria en los planes pastorales de muchas diócesis. Igualmente, en algunos movimientos y grupos eclesiales ocupa un lugar central.

– Favorecido sin duda por las orientaciones recientes del Magisterio, el pensamiento catequético ha ganado, en nuestro tiempo, en densidad y profundidad. En este sentido, muchas Iglesias particulares cuentan ya con adecuadas y oportunas orientaciones pastorales.

30. Algunos problemas, sin embargo, deben hoy ser examinados con particular cuidado, tratando de encontrar solución a los mismos:

– El primero se refiere a la concepción de la catequesis como escuela de fe, como aprendizaje y entrenamiento de toda la vida cristiana, concepción que no ha penetrado plenamente en la conciencia de los catequistas.

En lo que concierne a la orientación de fondo, el concepto de « Revelación » impregna ordinariamente la actividad catequética; sin embargo, el concepto conciliar de « Tradición » tiene un menor influjo en cuanto elemento realmente inspirador. De hecho, en muchas catequesis, la referencia a la Sagrada Escritura es casi exclusiva, sin que la reflexión y la vida dos veces milenaria de la Iglesia(56) la acompañe de modo suficiente. La naturaleza eclesial de la catequesis aparece, en este caso, menos clara. La interrelación entre la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio, «cada uno a su modo»,(57) no fecunda aún de modo armonioso la transmisión catequética de la fe.

– Respecto a la finalidad de la catequesis, que trata de propiciar la comunión con Jesucristo, es necesaria una presentación más equilibrada de toda la verdad del misterio de Cristo. A veces se insiste sólo en su humanidad, sin hacer explícita referencia a su divinidad; en otras ocasiones, menos frecuentes en nuestro tiempo, se acentúa tan exclusivamente su divinidad que no se pone de relieve la realidad del misterio de la Encarnación del Verbo.(58)

– Acerca del contenido de la catequesis, subsisten varios problemas. Existen ciertas lagunas doctrinales sobre la verdad de Dios y del hombre, sobre el pecado y la gracia, y sobre los novísimos. Existe la necesidad de una más sólida formación moral; se advierte una inadecuada presentación de la

historia de la Iglesia y una escasa relevancia de su doctrina social. En algunas regiones proliferan catecismos y textos de iniciativa particular, con tendencias selectivas y acentuaciones tan diversas que llegan a dañar la necesaria convergencia en la unidad de la fe.(59)

– « La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental ».(60) A menudo, sin embargo, la práctica catequética muestra una vinculación débil y fragmentaria con la liturgia: una limitada atención a los signos y ritos litúrgicos, una escasa valoración de las fuentes litúrgicas, itinerarios catequéticos poco o nada conectados con el año litúrgico y una presencia marginal de celebraciones en los itinerarios de la catequesis.

– En lo que concierne a la pedagogía, después de una acentuación excesiva del valor del método y de las técnicas por parte de algunos, no se atiende aún debidamente a las exigencias y originalidad de la pedagogía propia de la fe.(61) Se cae con facilidad en el dualismo « contenido-método », con reduccionismos en uno u otro sentido. Respecto a la dimensión pedagógica, no se ha ejercido siempre el necesario discernimiento teológico.

– Por lo que concierne a la diversidad de culturas en relación al servicio de la fe, está el problema de saber transmitir el Evangelio en el horizonte cultural de los pueblos a los que se dirige, de modo que pueda ser percibido realmente como una gran noticia para la vida de las personas y de la sociedad.(62)

– La formación al apostolado y a la misión es una de las tareas fundamentales de la catequesis. Sin embargo, mientras crece en la actividad catequética una nueva sensibilidad para formar a los fieles laicos para el testimonio cristiano, el diálogo interreligioso y el compromiso en el mundo, la educación en el sentido de la « misión ad gentes » es aún débil e inadecuada. A menudo, la catequesis ordinaria concede a las misiones una atención marginal y de carácter ocasional.

LA SIEMBRA DEL EVANGELIO

31. Analizado el terreno, el sembrador envía a sus operarios a anunciar el Evangelio por todo el mundo, comunicándoles la fuerza de su Espíritu. Al mismo tiempo les muestra cómo leer los signos de los tiempos y les pide una preparación muy cuidada para realizar la siembra.

Cómo leer los signos de los tiempos

32. La voz del Espíritu que Jesús, de parte del Padre, ha enviado a sus discípulos resuena también en los acontecimientos mismos de la historia.(63) Tras los datos cambiantes de la situación actual, y en las motivaciones profundas de los desafíos que se le presentan a la evangelización, es necesario descubrir « los signos de la presencia y del designio de Dios ».(64) Se trata de un análisis que debe hacerse a la luz de la fe, con actitud de comprensión. Valiéndose de las ciencias humanas,(65) siempre necesarias, la Iglesia trata de descubrir el sentido de la situación actual dentro de la historia de la salvación. Sus juicios sobre la realidad son siempre diagnósticos para la misión.

Algunos retos para la catequesis

33. Para poder expresar su vitalidad y eficacia, la catequesis debe asumir, hoy, los siguientes desafíos y opciones:

– ante todo debe ser propuesta como un servicio fundamental, interior a la evangelización de la Iglesia, y con un acentuado carácter misionero;

– debe dirigirse a sus destinatarios de siempre, que han sido y siguen siendo los niños, los adolescentes, los jóvenes y los adultos, y debe hacerlo a partir, sobre todo, de estos últimos;

– a ejemplo de la catequesis patrística, debe moldear la personalidad creyente y, en consecuencia, ser una verdadera y propia escuela de pedagogía cristiana;

debe anunciar los misterios esenciales del cristianismo, promoviendo la experiencia trinitaria de la vida en Cristo como centro de la vida de fe;

debe considerar, como tarea prioritaria, la preparación y formación de catequistas dotados de una profunda fe.

PRIMERA PARTE

LA CATEQUESIS EN LA MISION EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

« Id por todo el mundo y anunciad el Evangelio a toda la creación » (Mc 16,15).

« Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado » (Mt 28, 19-20).

« Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros, y seréis mis testigos... hasta los confines de la tierra » (Hch 1,8).

El mandato misionero de Jesús

34. Jesús, después de su resurrección, envió de parte del Padre al Espíritu Santo para que llevase a cabo desde dentro la obra de la salvación y animase a los discípulos a continuar su propia misión en el mundo entero, como él a su vez había sido enviado por el Padre. Él fue el primero y más grande evangelizador. Anunció el Reino de Dios,(66) como nueva y definitiva intervención divina en la historia, y definió este anuncio como « *el Evangelio* », es decir, la buena noticia. A él dedicó toda su existencia terrena: dio a conocer el gozo de pertenecer al Reino,(67) sus exigencias y su « carta magna », (68) los misterios que encierra,(69) la vida fraterna de los que entran en él,(70) y su plenitud futura.(71)

Significado y finalidad de esta parte

35. Esta primera parte trata de definir el carácter propio de la catequesis.

El capítulo primero, de fundamentación teológica, recuerda brevemente el concepto de Revelación expuesto en la Constitución conciliar *Dei Verbum*. Dicha concepción determina, de manera específica, el modo de concebir el ministerio de la Palabra. Los conceptos de *Palabra de Dios*, *Evangelio*, *Reino de Dios* y *Tradición*, presentes en esta Constitución dogmática, fundamentan el significado de catequesis. Junto a ellos, el concepto de *evangelización* es referente obligado para la catequesis. Su dinámica y sus elementos, son expuestos, con una nueva y profunda precisión, en la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

El capítulo segundo sitúa a la catequesis en el marco de la evangelización y la pone en relación con las otras formas del ministerio de la Palabra de Dios. Gracias a esta relación se descubre más fácilmente el carácter propio de la catequesis.

El capítulo tercero analiza más directamente la catequesis en sí misma: su naturaleza eclesial, su finalidad vinculativa de comunión con Jesucristo, sus tareas, y la inspiración catecumenal que la anima.

La concepción que se tenga de la catequesis condiciona profundamente la selección y organización de sus contenidos (*cognoscitivos*, *experienciales*, *comportamentales*), precisa sus destinatarios y define la pedagogía que se requiere para la consecución de sus objetivos.

El término « catequesis » ha experimentado una evolución semántica durante los veinte siglos de la historia de la Iglesia. En este Directorio la concepción de catequesis se inspira en los Documentos del

Magisterio Pontificio post-conciliar y, sobre todo, en *Evangelii Nuntiandi*, *Catechesi Tradendae* y *Redemptoris Missio*.

CAPITULO I

LA REVELACIÓN Y SU TRANSMISIÓN MEDIANTE LA EVANGELIZACIÓN

« Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en Cristo,... dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según su designio benevolente, que en El se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza » (*Ef 1,3-10*).

La Revelación del designio benevolente de Dios

36. « Dios, creando y conservando el universo por su Palabra, ofrece a los hombres en la creación un testimonio perenne de sí mismo ».(72) El hombre, que por su naturaleza y vocación es « capaz de Dios », cuando escucha el mensaje de las criaturas puede alcanzar la certeza de la existencia de Dios como causa y fin de todo y que El puede revelarse al hombre.

La Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II ha descrito la Revelación como el acto por el cual Dios se manifiesta personalmente a los hombres. Dios se muestra, en efecto, como quien quiere comunicarse a Sí mismo, haciendo a la persona humana partícipe de su naturaleza divina.(73) Es así como realiza su designio de amor.

« Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad... para invitar a los hombres a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía ».(74)

37. Este designio benevolente(75) del Padre, revelado plenamente en Jesucristo, se realiza con la fuerza del Espíritu Santo.

Lleva consigo:

– la revelación de Dios, de su « verdad íntima », (76) de su « secreto », (77) así como de la verdadera vocación y dignidad de la persona humana; (78)

– el ofrecimiento de la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios, (79) que implica la liberación del mal, del pecado y de la muerte; (80)

– la definitiva llamada para reunir a todos los hijos dispersos en la familia de Dios, realizando así entre los hombres la unión fraterna. (81)

La Revelación: hechos y palabras

38. Dios, en su inmensidad, para revelarse a la persona humana, utiliza una pedagogía: (82) se sirve de acontecimientos y palabras humanas para comunicar su designio; y lo hace progresivamente, por etapas, (83) para mejor acercarse a los hombres. Dios, en efecto, obra de tal manera que los hombres llegan al conocimiento de su plan salvador mediante los acontecimientos de la historia de la salvación y las palabras divinamente inspiradas que los acompañan y explican.

« Este plan de la Revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas, de forma que

– las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan;

«#150; a su vez, las palabras proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas ».(84)

39. También la evangelización, que transmite al mundo la Revelación, se realiza con obras y palabras. Es, a un tiempo, testimonio y anuncio, palabra y sacramento, enseñanza y compromiso.

La catequesis, por su parte, transmite los hechos y las palabras de la Revelación: debe proclamarlos y narrarlos y, al mismo tiempo, esclarecer los profundos misterios que contienen. Aún más, por ser la Revelación fuente de luz para la persona humana, la catequesis no sólo recuerda las maravillas de Dios hechas en el pasado sino que, a la luz de la misma Revelación, interpreta los signos de los tiempos y la vida de los hombres y mujeres, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación del mundo.(85)

Jesucristo, mediador y plenitud de la Revelación

40. Dios se reveló progresivamente a los hombres, por medio de los profetas y de los acontecimientos salvíficos, hasta que culminó su revelación enviando a su propio Hijo:(86)

« Jesucristo, con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, y con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación ».(87)

Jesucristo no sólo es el mayor de los profetas sino que es el Hijo eterno de Dios hecho hombre. El es, por tanto, el acontecimiento último hacia el que convergen todos los acontecimientos de la historia de la salvación.(88) El es, en efecto, « la Palabra única, perfecta y definitiva del Padre ».(89)

41. El ministerio de la Palabra debe destacar esta admirable característica, propia de la economía de la Revelación: el Hijo de Dios entra en la historia de los hombres, asume la vida y la muerte humanas y realiza la alianza nueva y definitiva entre Dios y los hombres. Es tarea propia de la catequesis mostrar quién es Jesucristo: su vida y su misterio, y presentar la fe cristiana como seguimiento de su persona.(90) Para ello, ha de apoyarse continuamente en los evangelios, que « son el corazón de toda la Escritura, por ser el testimonio principal de la vida y doctrina de la Palabra hecha carne, nuestro Salvador ».(91)

El hecho de que Jesucristo sea la plenitud de la Revelación es el fundamento del « cristocentrismo »(92) de la catequesis: el misterio de Cristo, en el mensaje revelado, no es un elemento más junto a otros, sino el centro a partir del cual los restantes elementos se jerarquizan y se iluminan.

La transmisión de la Revelación por medio de la Iglesia, obra del Espíritu Santo

42. La Revelación de Dios, culminada en Jesucristo, está destinada a toda la humanidad: « Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad » (1 Tm 2,4). En virtud de esta voluntad salvífica universal, Dios ha dispuesto que la Revelación se transmitiera a todos los pueblos, a todas las generaciones, y permaneciese íntegra para siempre.(93)

43. Para cumplir este designio divino, Jesucristo instituyó la Iglesia sobre el fundamento de los Apóstoles y, enviándoles de parte del Padre el Espíritu Santo, les mandó predicar el Evangelio por todo el mundo. Los Apóstoles, con palabras, obras y escritos, cumplieron fielmente este mandato.(94)

Esta Tradición apostólica se perpetúa en la Iglesia y por la Iglesia. Toda ella, pastores y fieles, vela por su conservación y transmisión. El Evangelio, en efecto, se conserva íntegro y vivo en la Iglesia: los discípulos de Jesucristo lo contemplan y meditan sin cesar, lo viven en su existencia diaria y lo anuncian en la misión. El Espíritu Santo fecunda constantemente la Iglesia en esta vivencia del Evangelio, la hace crecer continuamente en la inteligencia del mismo, y la impulsa y sostiene en la tarea de anunciarlo por todos los confines del mundo.(95)

44. La conservación íntegra de la Revelación, Palabra de Dios contenida en la Tradición y en la Escritura, así como su continua transmisión, están garantizadas en su autenticidad. El Magisterio de la Iglesia, sostenido por el Espíritu Santo y dotado del « carisma de la verdad », ejerce la función de « interpretar auténticamente la Palabra de Dios ».(96)

45. La Iglesia, « sacramento universal de salvación », (97) movida por el Espíritu Santo, transmite la Revelación mediante la evangelización: anuncia la buena nueva del designio salvífico del Padre y, en los sacramentos, comunica los dones divinos.

A Dios que se revela se le debe la obediencia de la fe, por la cual el hombre se adhiere libremente al « Evangelio de la gracia de Dios » (Hch 20,24), con asentimiento pleno de la inteligencia y de la voluntad. Guiado por la fe, don del Espíritu, el hombre llega a contemplar y gustar al Dios del amor, que en Cristo ha revelado las riquezas de su gloria.(98)

La evangelización(99)

46. La Iglesia « existe para evangelizar », (100) esto es, para « llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad ». (101)

El mandato misionero de Jesús comporta varios aspectos, íntimamente unidos entre sí: « anunciad » (Mc 16,15), « haced discípulos y enseñad », (102) « sed mis testigos », (103) « bautizad », (104) « haced esto en memoria mía » (Lc 22,19), « amaos unos a otros » (Jn 15,12). Anuncio, testimonio, enseñanza, sacramentos, amor al prójimo, hacer discípulos: todos estos aspectos son vías y medios para la transmisión del único Evangelio y constituyen los elementos de la evangelización.

Algunos de estos elementos revisten una importancia tan grande que, a veces, se tiende a identificarlos con la acción evangelizadora. Sin embargo, « ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización ».(105) Se corre el riesgo de empobrecerla e, incluso, de mutilarla. Al contrario, ella debe desplegar « toda su integridad »(106) e incorporar sus intrínsecas bipolaridades: testimonio y anuncio,(107) palabra y sacramento,(108) cambio interior y transformación social.(109) Los agentes de la evangelización han de saber operar con una « visión global »(110) de la misma e identificarla con el conjunto de la misión de la Iglesia.(111)

El proceso de la evangelización

47. La Iglesia, aun conteniendo en sí permanentemente la plenitud de los medios de salvación, obra de modo gradual.(112) El decreto conciliar *Ad Gentes* ha clarificado bien la dinámica del proceso evangelizador: testimonio cristiano, diálogo y presencia de la caridad (nn. 11-12), anuncio del Evangelio y llamada a la conversión (n. 13), catecumenado e iniciación cristiana (n. 14), formación de la comunidad cristiana, por medio de los sacramentos, con sus ministerios (nn. 15-18). 113 Este es el dinamismo de la implantación y edificación de la Iglesia.

48. Según esto, hemos de concebir la evangelización como el proceso, por el que la Iglesia, movida por el Espíritu, anuncia y difunde el Evangelio en todo el mundo, de tal modo que ella:

– Impulsada por la *caridad*, impregna y transforma todo el orden temporal, asumiendo y renovando las culturas; (114)

– da *testimonio* (115) entre los pueblos de la nueva manera de ser y de vivir que caracteriza a los cristianos;

– y proclama explícitamente el Evangelio, mediante el «*primer anuncio* », (116) llamando a la conversión.(117)

• Inicia en la fe y vida cristiana, mediante la « *catequesis* » (118) y los « *sacramentos de iniciación* », (119) a los que se convierten a Jesucristo, o a los que reemprenden el camino de su seguimiento, incorporando a unos y reconduciendo a otros a la comunidad cristiana.(120)

• Alimenta constantemente el don de la *comunión* (121) en los fieles mediante la educación permanente de la fe (homilía, otras formas del ministerio de la Palabra), los sacramentos y el ejercicio de la caridad;

• y suscita continuamente la *misión*, (122) al enviar a todos los discípulos de Cristo a anunciar el Evangelio, con palabras y obras, por todo el mundo.

49. El proceso evangelizador, (123) por consiguiente, está estructurado en etapas o « momentos esenciales »: (124) la *acción misionera* para los no creyentes y para los que viven en la indiferencia religiosa; la *acción catequético-iniciatoria* para los que optan por el Evangelio y para los que necesitan completar o reestructurar su iniciación; y la *acción pastoral* para los fieles cristianos ya maduros, en el seno de la comunidad cristiana. (125) Estos momentos, sin embargo, no son etapas cerradas: se reiteran siempre que sea necesario, ya que tratan de dar el alimento evangélico más adecuado al crecimiento espiritual de cada persona o de la misma comunidad.

El ministerio de la Palabra de Dios en la evangelización

50. El ministerio de la Palabra (126) es elemento fundamental de la evangelización. La presencia cristiana en medio de los diferentes grupos humanos y el testimonio de vida necesitan ser esclarecidos y justificados por el anuncio explícito de Jesucristo, el Señor. « No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios ». (127) También quienes son ya discípulos de Cristo necesitan ser alimentados constantemente con la Palabra de Dios para crecer en su vida cristiana. (128)

El ministerio de la Palabra, al interior de la evangelización, transmite la Revelación por medio de la Iglesia, valiéndose de « palabras » humanas. Pero éstas siempre están referidas a las « obras »: a las que Dios realizó y sigue realizando, especialmente en la liturgia; al testimonio de vida de los cristianos; a la acción transformadora que éstos, unidos a tantos hombres de buena voluntad, realizan en el mundo. Esta palabra humana de la Iglesia es el medio de que se sirve el Espíritu Santo para continuar el diálogo con la humanidad. El es, efectivamente, el agente principal del ministerio de la Palabra y por quien « la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo ». (129)

El ministerio de la Palabra se ejerce « de forma múltiple ». (130) La Iglesia, desde la época apostólica, (131) en su deseo de ofrecer la Palabra de Dios de la manera más conveniente, ha realizado este ministerio a través de formas muy variadas. (132) Todas ellas sirven para canalizar aquellas funciones básicas que el ministerio de la Palabra está llamado a desplegar.

Funciones y formas del ministerio de la Palabra de Dios

51. Las principales funciones del ministerio de la Palabra son las siguientes:

• *Convocatoria y llamada a la fe*

Es la función que más inmediatamente se desprende del mandato misionero de Jesús. Se realiza mediante el « primer anuncio », dirigido a los no creyentes: aquellos que han hecho una opción de increencia, los bautizados que viven al margen de la vida cristiana, los que pertenecen a otras religiones... (133) El despertar religioso de los niños, en las familias cristianas, es también una forma eminente de esta función.

• *La función de iniciación*

Aquel que, movido por la gracia, decide seguir a Jesucristo es « introducido en la vida de la fe, de la liturgia y de la caridad del Pueblo de Dios ».(134) La Iglesia realiza esta función, fundamentalmente, por medio de la catequesis, en íntima relación con los sacramentos de la iniciación, tanto si van a ser recibidos como si ya se han recibido. Formas importantes son: la catequesis de adultos no bautizados, en el catecumenado; la catequesis de adultos bautizados que desean volver a la fe, o de los que necesitan completar su iniciación; la catequesis de niños y jóvenes, que tiene de por sí un carácter iniciatorio. También la educación cristiana familiar y la enseñanza religiosa escolar ejercen una función de iniciación.

– La educación permanente de la fe

En diversas regiones es llamada también « catequesis permanente ».(135) Se dirige a los cristianos iniciados en los elementos básicos, que necesitan alimentar y madurar constantemente su fe a lo largo de toda la vida. Es una función que se realiza a través de formas muy variadas: « sistemáticas y ocasionales, individuales y comunitarias, organizadas y espontáneas, etc. ».(136)

– La función litúrgica

El ministerio de la Palabra tiene, asimismo, una función litúrgica, ya que cuando se realiza al interior de una acción sagrada es parte integrante de la misma.(137) Este ministerio se expresa de modo eminente a través de la homilía. Otras formas, son las intervenciones y exhortaciones durante las celebraciones de la palabra. Hay que referirse también a la preparación inmediata a los diversos sacramentos y a las celebraciones sacramentales, sobre todo a la participación de los fieles en la Eucaristía, que es la forma frontal de la educación de la fe.

– La función teológica

Trata de desarrollar la inteligencia de la fe, situándose en la dinámica de la « fides quaerens intellectum », es decir, de la fe que busca entender.(138) La teología, para cumplir esta función, necesita confrontarse o dialogar con las formas filosóficas del pensamiento, con los humanismos que configuran la cultura y con las ciencias del hombre. Se canaliza a través de formas que promueven « la enseñanza sistemática y la investigación científica de las verdades de la fe ».(139)

52. Formas importantes del ministerio de la Palabra son: el primer anuncio o predicación misionera, la catequesis pre y post bautismal, la forma litúrgica y la forma teológica. Ocurre, a menudo, que tales formas por circunstancias pastorales deben asumir más de una función. La catequesis, por ejemplo, junto a su función de iniciación, debe asumir frecuentemente tareas misioneras. La misma homilía, según las circunstancias, convendrá que asuma las funciones de convocatoria y de iniciación orgánica.

La conversión y la fe

53. La evangelización, al anunciar al mundo la Buena Nueva de la Revelación, invita a hombres y mujeres a la conversión y a la fe.(140) La llamada de Jesús, « convertíos y creed el Evangelio » (Mc 1,15), sigue resonando, hoy, mediante la evangelización de la Iglesia.

La fe cristiana es, ante todo, conversión a Jesucristo, (141) adhesión plena y sincera a su persona y decisión de caminar en su seguimiento.(142) La fe es un encuentro personal con Jesucristo, es hacerse discípulo suyo. Esto exige el compromiso permanente de pensar como El, de juzgar como El y de vivir como El lo hizo.(143) Así, el creyente se une a la comunidad de los discípulos y hace suya la fe de la Iglesia.(144)

54. Este « sí » a Jesucristo, plenitud de la Revelación del Padre, encierra en sí una doble dimensión: la entrega confiada a Dios y el asentimiento cordial a todo lo que El nos ha revelado. Esto sólo es posible por la acción del Espíritu Santo.(145)

« Por la fe,

«#150; el hombre se entrega entera y libremente a Dios

«#150; y le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios ha revelado ». (146)

« Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que lo atestigua ». (147)

55. La fe lleva consigo un cambio de vida, una « metanoia », (148) es decir, una transformación profunda de la mente y del corazón: hace así que el creyente viva esa « nueva manera de ser, de vivir, de vivir juntos, que inaugura el Evangelio ». (149) Y este cambio de vida se manifiesta en todos los niveles de la existencia del cristiano: en su vida interior de adoración y acogida de la voluntad divina; en su participación activa en la misión de la Iglesia; en su vida matrimonial y familiar; en el ejercicio de la vida profesional; en el desempeño de las actividades económicas y sociales.

La fe y la conversión brotan del *corazón*, es decir, de lo más profundo de la persona humana, afectándola por entero. Al encontrar a Jesucristo, y al adherirse a El, el ser humano ve colmadas sus aspiraciones más hondas: encuentra lo que siempre buscó y además de manera sobreabundante. (150) La fe responde a esa « espera », (151) a menudo no consciente y siempre limitada, por conocer la verdad sobre Dios, sobre el hombre mismo y sobre el destino que le espera. Es como un agua pura (152) que reaviva el camino del ser humano, peregrino en busca de su hogar.

La fe es un don de Dios. Sólo puede nacer en el fondo del corazón humano como fruto de « la gracia que previene y ayuda », (153) y como respuesta, enteramente libre, a la moción del Espíritu Santo, que mueve el corazón y lo convierte a Dios, « dándole la dulzura en el asentir y creer a la verdad ». (154)

La Virgen María vivió de la manera más perfecta estas dimensiones de la fe. La Iglesia venera en ella « la realización más pura de la fe ». (155)

El proceso de conversión permanente

56. La fe es un don destinado a crecer en el corazón de los creyentes. (156) La adhesión a Jesucristo, en efecto, da origen a un proceso de conversión permanente que dura toda la vida. (157) Quien accede a la fe es como un niño recién nacido (158) que, poco a poco, crecerá y se convertirá en un ser adulto, que tiende al « estado de hombre perfecto », (159) a la madurez de la plenitud de Cristo.

En el proceso de la fe y de la conversión se pueden destacar, desde el punto de vista teológico, varios momentos importantes:

a) *El interés por el Evangelio*. El primer momento se produce cuando en el corazón del no creyente, del indiferente o del que pertenece a otra religión, brota, como consecuencia del primer anuncio, un interés por el Evangelio, sin ser todavía una decisión firme. Ese primer movimiento del espíritu humano en dirección a la fe, que ya es fruto de la gracia, recibe varios nombres: « atracción a la fe », (160) « preparación evangélica », (161) inclinación a creer, « búsqueda religiosa ». (162) La Iglesia denomina « simpatizantes » (163) a los que muestran esta inquietud.

b) *La conversión*. Este primer interés por el Evangelio necesita un tiempo de búsqueda (164) para poder llegar a ser una opción firme. La decisión por la fe debe ser sopesada y madurada. Esa búsqueda, impulsada por la acción del Espíritu Santo y el anuncio del kerigma, prepara la conversión, que será ciertamente « inicial », (165) pero que lleva consigo la adhesión a Jesucristo y la voluntad de caminar en su seguimiento. Sobre esta « opción fundamental » descansa toda la vida cristiana del discípulo del Señor. (166)

c) *La profesión de fe*. La entrega a Jesucristo genera en los creyentes el deseo de conocerle más profundamente y de identificarse con El. La catequesis les inicia en el conocimiento de la fe y en el

aprendizaje de la vida cristiana, favoreciendo un camino espiritual que provoca un « cambio progresivo de actitudes y costumbres », (167) hecho de renunciaciones y de luchas, y también de gozos que Dios concede sin medida. El discípulo de Jesucristo es ya apto, entonces, para realizar una viva, explícita y operante profesión de fe. (168)

d) *El camino hacia la perfección.* Esa madurez básica, de la que brota la profesión de fe, no es el punto final en el proceso permanente de la conversión. La profesión de fe bautismal se sitúa en los cimientos de un edificio espiritual destinado a crecer. El bautizado, impulsado siempre por el Espíritu, alimentado por los sacramentos, la oración y el ejercicio de la caridad, y ayudado por las múltiples formas de educación permanente de la fe, busca hacer suyo el deseo de Cristo: « Vosotros sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto ». (169) Es la llamada a la plenitud que se dirige a todo bautizado.

57. El ministerio de la Palabra está al servicio de este proceso de conversión plena. El primer anuncio tiene el carácter de llamar a la fe; la catequesis el de fundamentar la conversión, estructurando básicamente la vida cristiana; y la educación permanente de la fe, en la que destaca la homilía, el carácter de ser el alimento constante que todo organismo adulto necesita para vivir. (170)

Diferentes situaciones socio-religiosas ante la evangelización

58. La evangelización del mundo se encuentra ante un panorama religioso muy diversificado y cambiante, en el que se pueden distinguir, fundamentalmente, « tres situaciones » (171) que piden respuestas adecuadas y diferenciadas.

a) La situación de aquellos « pueblos, grupos humanos, contextos socio-culturales, donde Cristo y su Evangelio no son conocidos, o donde faltan comunidades cristianas suficientemente maduras como para poder encarnar la fe en el propio ambiente y anunciarla a otros grupos ». (172) Esta situación reclama la *misión ad gentes*, (173) con una acción evangelizadora centrada, preferentemente, en los jóvenes y en los adultos. Su peculiaridad consiste en el hecho de dirigirse a los no cristianos invitándoles a la conversión. La catequesis, en esta situación, se desarrolla ordinariamente en el interior del catecumenado bautismal.

b) Hay, además, situaciones en que, en un contexto socio-cultural determinado, están presentes de manera muy significativa « comunidades cristianas dotadas de estructuras eclesiales adecuadas y sólidas, que tienen un gran fervor de fe y de vida; que irradian el testimonio del Evangelio en su ambiente, y sienten el compromiso de la misión universal ». (174) Estas comunidades necesitan una intensa *acción pastoral de la Iglesia*, puesto que son personas y familias con un hondo sentido cristiano. En tal situación, es necesario que la catequesis de niños, adolescentes y jóvenes desarrolle verdaderos procesos de iniciación cristiana, bien articulados, que les permitan acceder a la edad adulta con una fe madura, y que de evangelizados se conviertan en evangelizadores. También en estas situaciones, los adultos son destinatarios de modalidades diversas de formación cristiana.

c) En muchos países de tradición cristiana, y a veces también en las Iglesias más jóvenes, se da una «situación intermedia», (175) ya que en ella « grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio ». (176) Esta situación requiere una nueva evangelización. Su peculiaridad consiste en que la acción misionera se dirige a bautizados de toda edad, que viven en un contexto religioso de referencias cristianas, percibidas sólo exteriormente. En esta situación, el primer anuncio y una catequesis fundante constituyen la opción prioritaria.

Mutua conexión entre las acciones evangelizadoras correspondientes a estas situaciones

59. Estas situaciones socio-religiosas son, obviamente, diferentes y no es justo equipararlas. Tal diversidad, que siempre se ha dado en la misión de la Iglesia, adquiere hoy, en este mundo cambiante, una novedad. En efecto, frecuentemente conviven juntas en un mismo territorio. En muchas grandes ciudades, por ejemplo, la situación que reclama una « misión ad gentes » y la que pide una « nueva evangelización » coexisten simultáneamente. Junto a ellas, están dinámicamente presentes comunidades

cristianas misioneras, alimentadas por una « acción pastoral » adecuada. Hoy es frecuente, que en el territorio de una Iglesia particular, haya que atender al conjunto de estas situaciones. « No es fácil definir los confines entre *atención pastoral a los fieles, nueva evangelización y acción misionera específica*, y no es pensable crear entre ellos barreras o compartimentos estancos ». 177 De hecho, « cada una influye en la otra, la estimula y la ayuda ». (178)

Por eso, en orden al mutuo enriquecimiento de unas acciones evangelizadoras que conviven juntas, conviene tener presente que:

– La « misión ad gentes », sea cual sea la zona o el ámbito en que se realice, es la responsabilidad más específicamente misionera que Jesús ha confiado a su Iglesia y, por tanto, es el paradigma del conjunto de la acción misionera de la Iglesia. La « nueva evangelización » no puede suplantar o sustituir a la « misión ad gentes », que sigue siendo la actividad misionera específica y tarea primaria. (179)

– « El modelo de toda catequesis es el catecumenado bautismal, que es formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual ». (180) Esta formación catecumenal ha de inspirar, en sus objetivos y en su dinamismo, a las otras formas de catequesis.

– « La catequesis de adultos, al ir dirigida a personas capaces de una adhesión plenamente responsable, debe ser considerada como la forma principal de catequesis, a la que todas las demás, siempre ciertamente necesarias, de alguna manera se ordenan ». (181) Esto implica que la catequesis de las otras edades debe tenerla como punto de referencia, y articularse con ella en un proyecto catequético coherente de pastoral diocesana.

De este modo, la catequesis, situada en el interior de la misión evangelizadora de la Iglesia como « momento » esencial de la misma, recibe de la evangelización un dinamismo misionero que la fecunda interiormente y la configura en su identidad. El ministerio de la catequesis aparece, así, como un servicio eclesial fundamental en la realización del mandato misionero de Jesús.

CAPITULO II

LA CATEQUESIS EN EL PROCESO DE LA EVANGELIZACIÓN

« Lo que oímos y aprendimos, lo que nuestros padres nos contaron no lo ocultaremos a sus hijos, lo **contaremos** a la futura generación: las alabanzas del Señor, su poder, las maravillas que realizó » (Sal 78,3-4).

« Apolo había sido **catequizado** en el camino del Señor y, con fervor de espíritu, hablaba y enseñaba con todo esmero lo referente a Jesús » (Hch 18,25).

60. En este capítulo se muestra la relación de la catequesis con los otros elementos de la evangelización, de la que es parte integrante.

En este sentido se describe, en primer lugar, la relación de la catequesis con el *primer anuncio*, que se realiza en la misión. Se muestra, después, la íntima conexión entre la catequesis y los *sacramentos de la iniciación cristiana*. A continuación se hace ver el papel fundamental de la catequesis en la vida ordinaria de la Iglesia en su tarea de *educar permanentemente* en la fe.

Hay que dar una consideración especial a la relación de la catequesis con la *enseñanza religiosa escolar*, ya que ambas acciones están profundamente relacionadas y, junto a la educación cristiana familiar, son fundamentales para la formación de la infancia y de la juventud.

Primer anuncio y catequesis

61. El primer anuncio se dirige a los no creyentes y a los que, de hecho, viven en la indiferencia religiosa. Asume la función de anunciar el Evangelio y llamar a la conversión. La catequesis, « distinta del primer anuncio del Evangelio », (182) promueve y hace madurar esta conversión inicial, educando en la fe al convertido e incorporándolo a la comunidad cristiana. La relación entre ambas formas del ministerio de la Palabra es, por tanto, una relación de distinción en la complementariedad.

El primer anuncio, que todo cristiano está llamado a realizar, participa del « id » (183) que Jesús propuso a sus discípulos: implica, por tanto, salir, adelantarse, proponer. La catequesis, en cambio, parte de la condición que el mismo Jesús indicó, « el que crea », (184) el que se convierta, el que se decida. Las dos acciones son esenciales y se reclaman mutuamente: ir y acoger, anunciar y educar, llamar e incorporar.

62. En la práctica pastoral, sin embargo, las fronteras entre ambas acciones no son fácilmente delimitables. Frecuentemente, las personas que acceden a la catequesis necesitan, de hecho, una verdadera conversión. Por eso, la Iglesia desea que, ordinariamente, una primera etapa del proceso catequizador esté dedicada a asegurar la conversión. (185) En la « misión ad gentes », esta tarea se realiza en el « precatecumenado ». (186) En la situación que requiere la « nueva evangelización » se realiza por medio de la « catequesis kerigmática », que algunos llaman « precatequesis », (187) porque, inspirada en el precatecumenado, es una propuesta de la Buena Nueva en orden a una opción sólida de fe. Sólo a partir de la conversión, y contando con la actitud interior de « el que crea », la catequesis propiamente dicha podrá desarrollar su tarea específica de educación de la fe. (188)

El hecho de que la catequesis, en un primer momento, asuma estas tareas misioneras, no dispensa a una Iglesia particular de promover una intervención institucionalizada del primer anuncio, como la actuación más directa del mandato misionero de Jesús. La renovación catequética debe cimentarse sobre esta evangelización misionera previa.

LA CATEQUESIS AL SERVICIO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

La catequesis, « momento » esencial del proceso de la evangelización

63. La Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, cuando sitúa a la catequesis dentro de la misión de la Iglesia, recuerda que la evangelización es una realidad rica, compleja y dinámica, que comprende « momentos » esenciales y diferentes entre sí. Y añade: « La catequesis es uno de esos momentos y cuán señalado en el proceso total de la evangelización ». (189) Esto quiere decir que hay acciones que « preparan » (190) a la catequesis y acciones que « emanan » (191) de ella.

El « momento » de la catequesis es el que corresponde al período en que se estructura la conversión a Jesucristo, dando una fundamentación a esa primera adhesión. Los convertidos, mediante « una enseñanza y aprendizaje convenientemente prolongado de toda la vida cristiana », (192) son iniciados en el misterio de la salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio. Se trata, en efecto, « de iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana ». (193)

64. La catequesis, al realizar con diferentes formas esta función de iniciación del ministerio de la Palabra, lo que hace es poner los cimientos del edificio de la fe. (194) Otras funciones de ese mismo ministerio irán construyendo, después, las diversas plantas de ese mismo edificio.

La catequesis de iniciación es, así, el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la acción pastoral, que alimenta constantemente a la comunidad cristiana. No es, por tanto, una acción facultativa, sino una acción básica y fundamental en la construcción tanto de la personalidad del discípulo como de la comunidad. Sin ella la acción misionera no tendría continuidad y sería infecunda. Sin ella la acción pastoral no tendría raíces y sería superficial y confusa: cualquier tormenta desmoronaría todo el edificio. (195)

En verdad, « el crecimiento interior de la Iglesia, su correspondencia con el designio divino, dependen esencialmente de ella ». (196) En este sentido, la catequesis debe ser considerada *momento prioritario* en

la evangelización.

La catequesis al servicio de la iniciación cristiana

65. La fe, por la que el hombre responde al anuncio del Evangelio, reclama el Bautismo. La íntima relación entre las dos realidades tiene su raíz en la voluntad del mismo Cristo, que mandó a sus apóstoles a hacer discípulos a todas las gentes y a bautizarlas. « La misión de bautizar, por tanto, la misión sacramental, está comprendida en la misión de evangelizar ». (197)

Los que se han convertido a Jesucristo y han sido educados en la fe por la catequesis, al recibir los sacramentos de la iniciación cristiana, el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía, « son liberados del poder de las tinieblas; muertos, sepultados y resucitados con Cristo; reciben el Espíritu de hijos de adopción; y celebran con todo el Pueblo de Dios el memorial de la muerte y resurrección del Señor ». (198)

66. La catequesis es, así, elemento fundamental de la iniciación cristiana y está estrechamente vinculada a los sacramentos de la iniciación, especialmente al Bautismo, « sacramento de la fe ». (199) El eslabón que une la catequesis con el Bautismo es la profesión de fe, que es, a un tiempo, elemento interior de este sacramento y meta de la catequesis. La finalidad de la acción catequética consiste precisamente en esto: propiciar una viva, explícita y operante profesión de fe. (200)

Para lograrlo, la Iglesia transmite a los catecúmenos y a los catequizandos la experiencia viva que ella misma tiene del Evangelio, su fe, para que aquéllos la hagan suya al profesarla. Por eso, « la auténtica catequesis es siempre una iniciación ordenada y sistemática a la revelación que Dios mismo ha hecho al hombre en Jesucristo, revelación conservada en la memoria profunda de la Iglesia y en las Sagradas Escrituras y comunicada constantemente, mediante una 'traditio' viva y activa, de generación en generación ». (201)

Características fundamentales de la catequesis de iniciación

67. El hecho de ser « momento esencial » del proceso evangelizador, al servicio de la iniciación cristiana, confiere a la catequesis algunas características: (202)

• La catequesis es una formación orgánica y sistemática de la fe. El Sínodo de 1977 subrayó la necesidad de una catequesis « orgánica y bien ordenada », (203) ya que esa indagación vital y orgánica en el misterio de Cristo es lo que, principalmente, distingue a la catequesis de todas las demás formas de presentar la Palabra de Dios.

• Esta formación orgánica es más que una enseñanza: es un aprendizaje de toda la vida cristiana, « una iniciación cristiana integral », (204) que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo, centrado en su Persona. Se trata, en efecto, de educar en el conocimiento y en la vida de fe, de forma que el hombre entero, en sus experiencias más profundas, se vea fecundado por la Palabra de Dios. Se ayudará así al discípulo de Jesucristo a transformar el hombre viejo, a asumir sus compromisos bautismales y a profesar la fe desde el « corazón ». (205)

• La catequesis es una formación básica, esencial, (206) centrada en lo nuclear de la experiencia cristiana, en las certezas más básicas de la fe y en los valores evangélicos más fundamentales. La catequesis pone los cimientos del edificio espiritual del cristiano, alimenta las raíces de su vida de fe, capacitándole para recibir el posterior alimento sólido en la vida ordinaria de la comunidad cristiana.

68. En síntesis, la catequesis de iniciación, por ser orgánica y sistemática, no se reduce a lo meramente circunstancial u ocasional; (207) por ser formación para la vida cristiana, desborda incluyéndola a la mera enseñanza; (208) por ser esencial, se centra en lo « común » para el cristiano, sin entrar en cuestiones disputadas ni convertirse en investigación teológica. En fin, por ser iniciación, incorpora a la comunidad que vive, celebra y testimonia la fe. Ejerce, por tanto, al mismo tiempo, tareas de iniciación, de

educación y de instrucción. (209) Esta riqueza, inherente al catecumenado de adultos no bautizados, ha de inspirar a las demás formas de catequesis.

LA CATEQUESIS AL SERVICIO DE LA EDUCACIÓN PERMANENTE DE LA FE

La educación permanente de la fe en la comunidad cristiana

69. La educación permanente de la fe es posterior a su educación básica y la supone. Ambas actualizan dos funciones del ministerio de la Palabra, distintas y complementarias, al servicio del proceso permanente de conversión.

La catequesis de iniciación pone las bases de la vida cristiana en los seguidores de Jesús. El proceso permanente de conversión va más allá de lo que proporciona la catequesis de base o fundante. Para favorecer tal proceso, se necesita una comunidad cristiana que acoja a los iniciados para sostenerlos y formarlos en la fe. « La catequesis corre el riesgo de esterilizarse si una comunidad de fe y de vida cristiana no acoge al catecúmeno en cierta fase de su catequesis ». (210) El acompañamiento que ejerce la comunidad en favor del que se inicia, se transforma en plena integración del mismo en la comunidad.

70. En la comunidad cristiana, los discípulos de Jesucristo se alimentan en una doble mesa: « la de la Palabra de Dios y la del Cuerpo de Cristo ». (211) El Evangelio y la Eucaristía son su constante alimento en el peregrinar hacia la casa del Padre. La acción del Espíritu Santo hace que el don de la « comunión » y el compromiso de la « misión » se ahonden y se vivan de manera cada vez más profunda.

La educación permanente de la fe se dirige no sólo a cada cristiano, para acompañarle en su camino hacia la santidad, sino también a la comunidad cristiana como tal, para que vaya madurando tanto en su vida interna de amor a Dios y de amor fraterno, cuanto en su apertura al mundo como comunidad misionera. El deseo y la oración de Jesús ante el Padre son una llamada incesante: « Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado ». (212) Acercarse paulatinamente a este ideal requiere, en la comunidad, una fidelidad grande a la acción del Espíritu Santo, un constante alimentarse del Cuerpo y de la Sangre del Señor y una permanente educación de la fe, en la escucha de la Palabra.

En esta mesa de la Palabra de Dios, la *homilía* tiene un lugar privilegiado, ya que « vuelve a recorrer el itinerario de fe propuesto por la catequesis y lo conduce a su perfeccionamiento natural; al mismo tiempo impulsa a los discípulos del Señor a emprender cada día su itinerario espiritual en la verdad, la adoración y la acción de gracias ». (213)

Formas múltiples de catequesis permanente

71. Para la educación permanente de la fe, el ministerio de la Palabra cuenta con muchas formas de catequesis. Entre otras, se pueden destacar las siguientes:

– El estudio y profundización de la Sagrada Escritura leída no solo en la Iglesia, sino con la Iglesia y su fe siempre viva. Esto ayuda a descubrir la verdad divina, de forma que suscite una respuesta de fe. La denominada «lectio divina» es forma eminente de este estudio vital de las Escrituras. (214)

– La lectura cristiana de los acontecimientos, que viene exigida por la vocación misionera de la comunidad cristiana. Para hacer esta lectura, el estudio de la doctrina social de la Iglesia es indispensable, ya que « su objetivo principal es interpretar esas realidades (las complejas realidades de la existencia del hombre en la sociedad y en el contexto internacional), examinando su conformidad o disconformidad con lo que el Evangelio enseña ». (215)

– La catequesis litúrgica, que prepara a los sacramentos y favorece una comprensión y vivencia más profundas de la liturgia. Esta catequesis explica los contenidos de la oración, el sentido de los gestos y de los signos, educa para la participación activa, para la contemplación y el silencio. Debe ser considerada

como « una forma eminente de catequesis ». (216)

• La catequesis ocasional que, ante determinadas circunstancias de la vida personal, familiar, eclesial y social, trata de ayudar a interpretarlas y vivirlas desde la fe. (217)

• Las iniciativas de formación espiritual, que fortalecen las convicciones, descubren nuevas perspectivas y hacen perseverar en la oración y en los compromisos del seguimiento de Cristo.

• La profundización sistemática del mensaje cristiano, por medio de una enseñanza teológica que eduque realmente en la fe, haga crecer en la inteligencia de la misma y capacite al cristiano para dar razón de su esperanza en el mundo actual. (218) En cierto sentido, es adecuado denominar « catequesis perfecta » a esta enseñanza.

72. Es fundamental que la catequesis de iniciación de adultos, bautizados o no, la catequesis de iniciación de niños y jóvenes y la catequesis permanente estén bien trabadas en el proyecto catequético de la comunidad cristiana, para que la Iglesia particular crezca armónicamente, y su actividad evangelizadora mane de auténticas fuentes. « Es importante que la catequesis de niños y jóvenes, la catequesis permanente y la catequesis de adultos no sean compartimentos estancos e incomunicados... Es menester propiciar su perfecta complementariedad ». (219)

CATEQUESIS Y ENSEÑANZA RELIGIOSA ESCOLAR

El carácter propio de la enseñanza religiosa escolar

73. Una consideración especial merece, dentro del ministerio de la Palabra, el carácter propio de la enseñanza religiosa escolar y su relación con la catequesis de niños y jóvenes.

La relación entre enseñanza religiosa escolar y catequesis es una relación de distinción y de complementariedad: «Hay un nexo indisoluble y una clara distinción entre enseñanza de la religión y catequesis». (220)

Lo que confiere a la enseñanza religiosa escolar su característica propia es el hecho de estar llamada a penetrar en el ámbito de la cultura y de relacionarse con los demás saberes. Como forma original del ministerio de la Palabra, en efecto, la enseñanza religiosa escolar hace presente el Evangelio en el proceso personal de asimilación, sistemática y crítica, de la cultura. (221)

En el universo cultural, que interiorizan los alumnos y que está definido por los saberes y valores que ofrecen las demás disciplinas escolares, la enseñanza religiosa escolar deposita el fermento dinamizador del Evangelio y trata de «alcanzar verdaderamente los demás elementos del saber y de la educación, a fin de que el Evangelio impregne la mente de los alumnos en el terreno de su formación y que la armonización de su cultura se logre a la luz de la fe». (222)

Para ello es necesario que la enseñanza religiosa escolar aparezca como disciplina escolar, con la misma exigencia de sistematicidad y rigor que las demás materias. Ha de presentar el mensaje y acontecimiento cristiano con la misma seriedad y profundidad con que las demás disciplinas presentan sus saberes. No se sitúa, sin embargo, junto a ellas como algo accesorio, sino en un necesario diálogo interdisciplinar. Este diálogo ha de establecerse, ante todo, en aquel nivel en que cada disciplina configura la personalidad del alumno. Así, la presentación del mensaje cristiano incidirá en el modo de concibir, desde el Evangelio, el origen del mundo y el sentido de la historia, el fundamento de los valores éticos, la función de las religiones en la cultura, el destino del hombre, la relación con la naturaleza... La enseñanza religiosa escolar, mediante este diálogo interdisciplinar, funda, potencia, desarrolla y completa la acción educadora de la escuela. (223)

El contexto escolar y los destinatarios de la enseñanza religiosa escolar

74. La enseñanza religiosa escolar se desarrolla en contextos escolares diversos, lo que hace que, manteniendo su carácter propio, adquiera también acentos diversos. Estos acentos dependen de las condiciones legales y organizativas, de la concepción didáctica, de los presupuestos personales de los educadores y de los alumnos, y de la relación de la enseñanza religiosa escolar con la catequesis familiar y parroquial.

No es posible reducir a una única forma todas las modalidades de enseñanza religiosa escolar que se han desarrollado en la historia como consecuencia de los Acuerdos con los Estados y de las decisiones tomadas por diferentes Conferencias episcopales. Es, sin embargo, necesario que, de conformidad con las correspondientes situaciones y circunstancias, la orientación que se dé a la enseñanza religiosa escolar, responda a su finalidad y a sus peculiares características. (224)

Los alumnos « tienen el derecho de aprender, con verdad y certeza, la religión a la que pertenecen. Este derecho a conocer más a fondo la persona de Cristo y la integridad del anuncio salvífico que El propone, no puede ser desatendido. El carácter confesional de la enseñanza religiosa escolar, desarrollada por la Iglesia según las modalidades y formas establecidas en cada país, es por tanto una garantía indispensable ofrecida a las familias y a los alumnos que eligen tal enseñanza ». (225)

Para la Escuela católica, la enseñanza religiosa escolar así identificada y complementada con otras formas del ministerio de la Palabra (catequesis, celebraciones litúrgicas...), es parte indispensable de su tarea educativa y fundamento de su propia existencia. (226)

La enseñanza religiosa escolar, en el marco de la Escuela estatal y en el de la no confesional, donde la Autoridad civil u otras circunstancias impongan una enseñanza religiosa común a católicos y no católicos, (227) tendrá un carácter más ecuménico y de conocimiento interreligioso común.

En otras ocasiones, la enseñanza religiosa escolar podrá tener un carácter más bien cultural, dirigida al conocimiento de las religiones, y presentando con el debido relieve la religión católica. (228) También en este caso, sobre todo si es impartida por un profesor sinceramente respetuoso, la enseñanza religiosa mantiene una dimensión de verdadera « preparación evangélica ».

75. La situación de vida y de fe de los alumnos que asisten a la enseñanza religiosa escolar se caracteriza por una inestabilidad notable y continua. La enseñanza religiosa escolar ha de tener en cuenta esta realidad cambiante para poder alcanzar su finalidad.

La enseñanza religiosa escolar ayuda a los alumnos creyentes a comprender mejor el mensaje cristiano en relación con los problemas existenciales comunes a las religiones y característicos de todo ser humano, con las concepciones de la vida más presentes en la cultura, y con los problemas morales fundamentales en los que, hoy, la humanidad se ve envuelta.

Por otra parte, los alumnos que se encuentran en una situación de búsqueda, o afectados por dudas religiosas, podrán descubrir gracias a la enseñanza religiosa escolar qué es exactamente la fe en Jesucristo, cuáles son las respuestas de la Iglesia a sus interrogantes, proporcionándoles así la oportunidad de reflexionar mejor sobre la decisión a tomar.

Finalmente, cuando los alumnos no son creyentes, la enseñanza religiosa escolar asume las características de un anuncio misionero del Evangelio, en orden a una decisión de fe, que la catequesis, por su parte, en un contexto comunitario, ayudará después a crecer y a madurar.

Educación cristiana familiar, catequesis y enseñanza religiosa escolar al servicio de la educación en la fe

76. La educación cristiana familiar, la catequesis y la enseñanza religiosa escolar, cada una desde su carácter propio, están íntimamente relacionadas dentro del servicio de la educación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes. En la práctica, sin embargo, deben tenerse en cuenta, diferentes elementos

variables, que puntualmente se presentan, a fin de proceder con realismo y prudencia pastoral en la aplicación de las orientaciones generales.

Por tanto, corresponde a cada diócesis o región pastoral discernir las diversas circunstancias que concurren, bien en cuanto a la existencia o no de una iniciación cristiana en el ámbito de las familias para sus propios hijos, bien en cuanto a los cometidos formativos que en la tradición o situación local ejercen las parroquias, las escuelas, etc.

En consecuencia, las Iglesias particulares y la Conferencia Episcopal establecerán las orientaciones propias para los diversos ámbitos, fomentando unas actividades que son distintas y se complementan.

CAPITULO III

NATURALEZA, FINALIDAD Y TAREA DE LA CATEQUESIS

« *Que toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre* » (Fil 2,11).

77. Clarificado el lugar que ocupa la catequesis dentro de la misión evangelizadora de la Iglesia, así como sus relaciones con los demás elementos de la evangelización y con otras formas del ministerio de la Palabra, en este capítulo se trata de reflexionar de manera específica sobre:

– la naturaleza eclesial de la catequesis, es decir, el sujeto agente de la catequesis, la Iglesia animada por el Espíritu;

– la finalidad fundamental que ella busca al catequizar;

– las tareas mediante las cuales procura esta finalidad, y que constituyen sus objetivos más inmediatos;

– la gradualidad interna del proceso catequético y la inspiración catecumenal que lo anima.

De esta manera, en este el último capítulo, se profundiza más en el carácter propio de la catequesis, ya descrito en el capítulo anterior, al analizar las relaciones que establece con las otras acciones eclesiales.

La catequesis: acción de naturaleza eclesial

78. La catequesis es una acción esencialmente eclesial. (229) El verdadero sujeto de la catequesis es la Iglesia que, como continuadora de la misión de Jesucristo Maestro y animada por el Espíritu, ha sido enviada para ser maestra de la fe. Por ello, la Iglesia, imitando a la Madre del Señor, conserva fielmente el Evangelio en su corazón, (230) lo anuncia, lo celebra, lo vive y lo transmite en la catequesis a todos aquellos que han decidido seguir a Jesucristo.

Esta transmisión del Evangelio es un acto vivo de tradición eclesial: (231)

– La Iglesia, en efecto, transmite la fe que ella misma vive: su comprensión del misterio de Dios y de su designio de salvación; su visión de la altísima vocación del hombre; el estilo de vida evangélico que comunica la dicha del Reino; la esperanza que la invade; el amor que siente por la humanidad y por todas las criaturas de Dios.

– La Iglesia transmite la fe de forma activa, la siembra en el corazón de los catecúmenos y catequizandos para que fecunde sus experiencias más hondas. (232) La profesión de fe recibida de la Iglesia (*traditio*), al germinar y crecer a lo largo del proceso catequético, es devuelta (*redditio*) enriquecida con los valores de las diferentes culturas. (233) El catecumenado se convierte, así, en foco fundamental de

incremento de la catolicidad y fermento de renovación eclesial.

79. La Iglesia, al transmitir en la iniciación cristiana la fe y la vida nueva actúa como madre de los hombres, que engendra a unos hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios. (234) Precisamente, « porque es madre es también la educadora de nuestra fe »; (235) es madre y maestra, al mismo tiempo. Por la catequesis alimenta a sus hijos con su propia fe y los inserta, como miembros, a la familia eclesial. Como buena madre, les ofrece el Evangelio en toda su autenticidad y pureza, que les es dado, al mismo tiempo, como alimento adaptado, culturalmente enriquecido y como respuesta a las aspiraciones más profundas del corazón humano.

Finalidad de la catequesis: la comunión con Jesucristo

80. « El fin definitivo de la catequesis es poner a uno no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo ». (236)

Toda la acción evangelizadora busca favorecer la comunión con Jesucristo. A partir de la conversión « inicial » (237) de una persona al Señor, suscitada por el Espíritu Santo mediante el primer anuncio, la catequesis se propone fundamentar y hacer madurar esta primera adhesión. Se trata, entonces, de ayudar al recién convertido a « conocer mejor a ese Jesús en cuyas manos se ha puesto: conocer su 'misterio', el Reino de Dios que anuncia, las exigencias y las promesas contenidas en su mensaje evangélico, los senderos que El ha trazado a quien quiera seguirle ». (238) El Bautismo, sacramento por el que « nos configuramos con Cristo », (239) sostiene con su gracia este trabajo de la catequesis.

81. La comunión con Jesucristo, por su propia dinámica, impulsa al discípulo a unirse con todo aquello con lo que el propio Jesucristo estaba profundamente unido: con Dios, su Padre, que le había enviado al mundo y con el Espíritu Santo, que le impulsaba a la misión; con la Iglesia, su Cuerpo, por la cual se entregó; con los hombres, sus hermanos, cuya suerte quiso compartir.

La finalidad de la catequesis se expresa en la profesión de fe en el único Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo

82. La catequesis es esa forma particular del ministerio de la Palabra que hace madurar la conversión inicial hasta hacer de ella una viva, explícita y operativa confesión de fe: « La catequesis tiene su origen en la confesión de fe y conduce a la confesión de fe ». (240)

La profesión de fe, interior al Bautismo, (241) es eminentemente trinitaria. La Iglesia bautiza « en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo » (Mt 28,19), (242) Dios uno y trino, a quien el cristiano confía su vida. La catequesis de iniciación prepara antes o después de recibir el Bautismo para esta decisiva entrega. La catequesis permanente ayudará a madurar esa profesión de fe continuamente, a proclamarla en la Eucaristía y a renovar los compromisos que implica. Es importante que la catequesis sepa vincular bien la confesión de fe cristológica, « *Jesús es Señor* », con la confesión trinitaria, « *Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo* », ya que no son más que dos modalidades de expresar la misma fe cristiana. El que, por el primer anuncio se convierte a Jesucristo y le reconoce como Señor, inicia un proceso, ayudado por la catequesis, que desemboca necesariamente en la confesión explícita de la Trinidad.

Con la profesión de fe en el Dios único, el cristiano renuncia a servir a cualquier absoluto humano: poder, placer, raza, antepasado, Estado, dinero..., (243) liberándose de cualquier ídolo que lo esclavice. Es la proclamación de su voluntad de querer servir a Dios y a los hombres sin ataduras. Y al proclamar la fe en la Trinidad, que es comunión de personas, el discípulo de Jesucristo manifiesta al mismo tiempo que el amor a Dios y al prójimo es el principio que informa su ser y su obrar.

83. La profesión de fe sólo es plena si es referida a la Iglesia. Todo bautizado proclama en singular el Credo, pues ninguna acción es más personal que ésta. Pero lo recita en la Iglesia y a través de ella, puesto que lo hace como miembro suyo. El « creo » y el « creemos » se implican mutuamente. (244) Al

fundir su confesión con la de la Iglesia, el cristiano se incorpora a la misión de ésta: ser « sacramento universal de salvación » para la vida del mundo. El que proclama la profesión de fe asume compromisos que, no pocas veces, atraerán persecución. En la historia cristiana son los mártires los anunciadores y los testigos por excelencia. (245)

Las tareas de la catequesis realizan su finalidad

84. La finalidad de la catequesis se realiza a través de diversas tareas, mutuamente implicadas. (246) Para actualizarlas, la catequesis se inspirará ciertamente en el modo en que Jesús formaba a sus discípulos: les daba a conocer las diferentes dimensiones del Reino de Dios (« a vosotros se os ha dado a conocer los misterios del Reino de los cielos » [Mt 13,11]), (247) les enseñaba a orar (« cuando oréis, decid: Padre... » [Lc 11,2]), (248) les inculcaba las actitudes evangélicas (« aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón » [Mt 11,29]), les iniciaba en la misión (« les envió de dos en dos... » [Lc 10,1]). (249)

Las tareas de la catequesis corresponden a la educación de las diferentes dimensiones de la fe, ya que la catequesis es una formación cristiana integral, « abierta a todas las esferas de la vida cristiana ». (250) En virtud de su misma dinámica interna, la fe pide ser conocida, celebrada, vivida y hecha oración. La catequesis debe cultivar cada una de estas dimensiones. Pero la fe se vive en la comunidad cristiana y se anuncia en la misión: es una fe compartida y anunciada. Y estas dimensiones deben ser, también, cultivadas por la catequesis.

El Concilio Vaticano II expresó así estas tareas: « La formación catequética ilumina y robustece la fe, alimenta la vida según el espíritu de Cristo, lleva a una consciente y activa participación del misterio litúrgico y alienta a la acción apostólica ». (251)

Tareas fundamentales de la catequesis: ayudar a conocer, celebrar, vivir y contemplar el misterio de Cristo

85. Las tareas fundamentales de la catequesis son:

– Propiciar el conocimiento de la fe

El que se ha encontrado con Cristo desea conocerle lo más posible y conocer el designio del Padre que él reveló. El conocimiento de los contenidos de la fe (*fides quae*) viene pedido por la adhesión a la fe (*fides qua*). (252) Ya en el orden humano, el amor a una persona lleva a conocerla cada vez más. La catequesis debe conducir, por tanto, a « la comprensión paulatina de toda la verdad del designio divino », (253) introduciendo a los discípulos de Jesucristo en el conocimiento de la Tradición y de la Escritura, que es la « ciencia eminente de Cristo » (*Fip* 3,8). (254) Este profundizar en el conocimiento de la fe ilumina cristianamente la existencia humana, alimenta la vida de fe y capacita también para dar razón de ella en el mundo. La «*entrega del Símbolo* », compendio de la Escritura y de la fe de la Iglesia, expresa la realización de esta tarea.

– La educación litúrgica

En efecto, « Cristo está siempre presente en su Iglesia, sobre todo en la acción litúrgica ». (255) La comunión con Jesucristo conduce a celebrar su presencia salvífica en los sacramentos y, particularmente, en la Eucaristía. La Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles cristianos a aquella participación plena, consciente y activa que exige la naturaleza de la liturgia misma y la dignidad de su sacerdocio bautismal. (256) Para ello, la catequesis, además de propiciar el conocimiento del significado de la liturgia y de los sacramentos, ha de educar a los discípulos de Jesucristo « para la oración, la acción de gracias, la penitencia, la plegaria confiada, el sentido comunitario, la captación recta del significado de los símbolos... »; (257) ya que todo ello es necesario para que exista una verdadera vida litúrgica.

– La formación moral

La conversión a Jesucristo implica caminar en su seguimiento. La catequesis debe, por tanto, inculcar en los discípulos las actitudes propias del Maestro. Los discípulos emprenden, así, un camino de transformación interior en el que, participando del misterio pascual del Señor, « pasan del hombre viejo al hombre nuevo en Cristo ». (258) El sermón del Monte, en el que Jesús, asumiendo el decálogo, le imprime el espíritu de las bienaventuranzas, (259) es una referencia indispensable en esta formación moral, hoy tan necesaria. La evangelización, « que comporta el anuncio y la propuesta moral », (260) difunde toda su fuerza interpeladora cuando, junto a la palabra anunciada, sabe ofrecer también la palabra vivida. Este testimonio moral, al que prepara la catequesis, ha de saber mostrar las consecuencias sociales de las exigencias evangélicas. (261)

– Enseñar a orar

La comunión con Jesucristo lleva a los discípulos a asumir el carácter orante y contemplativo que tuvo el Maestro. Aprender a orar con Jesús es orar con los mismos sentimientos con que se dirigía al Padre: adoración, alabanza, acción de gracias, confianza filial, súplica, admiración por su gloria. Estos sentimientos quedan reflejados en el Padre Nuestro, la oración que Jesús enseñó a sus discípulos y que es modelo de toda oración cristiana. La «*entrega del Padre Nuestro* », (262) resumen de todo el Evangelio, (263) es, por ello, verdadera expresión de la realización de esta tarea. Cuando la catequesis está penetrada por un clima de oración, el aprendizaje de la vida cristiana cobra toda su profundidad. Este clima se hace particularmente necesario cuando los catecúmenos y los catequizandos se enfrentan a los aspectos más exigentes del Evangelio y se sienten débiles, o cuando descubren maravillados la acción de Dios en sus vidas.

Otras tareas relevantes de la catequesis: iniciación y educación para la vida comunitaria y para la misión

86. La catequesis capacita al cristiano para vivir en comunidad y para participar activamente en la vida y misión de la Iglesia. El Concilio Vaticano II señala a los pastores la necesidad de « cultivar debidamente el espíritu de comunidad » (264) y a los catecúmenos la de « aprender a cooperar eficazmente en la evangelización y edificación de la Iglesia ». (265)

– La educación para la vida comunitaria

a) La vida cristiana en comunidad no se improvisa y hay que educarla con cuidado. Para este aprendizaje, la enseñanza de Jesús sobre la vida comunitaria, recogida en el evangelio de Mateo, reclama algunas actitudes que la catequesis deberá fomentar: el espíritu de sencillez y humildad (« si no os hacéis como niños... » [Mt 18,3]); la solicitud por los más pequeños (« el que escandalice a uno de estos pequeños... » [Mt 18,16]); la atención preferente a los que se han alejado (« ir en busca de la oveja perdida... » [Mt 18,12]); la corrección fraterna (« amonéstale a solas tú con él... » [Mt 18,15]); la oración en común (« si dos se ponen de acuerdo para pedir algo... » [Mt 18,19]); el perdón mutuo (« hasta setenta veces siete... » [Mt 18,22]). El amor fraterno aglutina todas estas actitudes (« amaos unos a otros como yo os he amado » [Jn 13,34]).

b) En la educación de este sentido comunitario, la catequesis cuidará también la dimensión ecuménica y estimulará actitudes fraternales hacia los miembros de otras iglesias y comunidades eclesiales. Por ello, la catequesis, al proponerse esta meta, expondrá con claridad toda la doctrina de la Iglesia católica, evitando expresiones o exposiciones que puedan inducir a error. Favorecerá, además, « un adecuado conocimiento de las otras confesiones », (266) con las que existen bienes comunes como: « la Palabra de Dios escrita, la vida de la gracia, la fe, la esperanza y la caridad, y otros dones interiores del Espíritu Santo ». (267) La catequesis tendrá una dimensión ecuménica en la medida en que sepa suscitar y alimentar el « verdadero deseo de unidad », (268) hecho no en orden a un fácil irenismo, sino a la unidad perfecta, cuando el Señor lo disponga y por las vías que El quiera.

– La iniciación a la misión

a) La catequesis está abierta, igualmente, al dinamismo misionero. (269) Se trata de capacitar a los discípulos de Jesucristo para estar presentes, en cuanto cristianos, en la sociedad, en la vida profesional, cultural y social. Se les preparará, igualmente, para cooperar en los diferentes servicios eclesiales, según la vocación de cada uno. Este compromiso evangelizador brota, para los fieles laicos, de los sacramentos de la iniciación cristiana y del carácter secular de su vocación. (270) También es importante poner todos los medios para suscitar vocaciones sacerdotales y de especial consagración a Dios en las diferentes formas de vida religiosa y apostólica, y para suscitar en el corazón de cada uno la específica vocación misionera.

Las actitudes evangélicas que Jesús sugirió a sus discípulos, cuando les inició en la misión, son las que la catequesis debe alimentar: buscar la oveja perdida; anunciar y sanar al mismo tiempo; presentarse pobres, sin oro ni alforja; saber asumir el rechazo y la persecución; poner la confianza en el Padre y en el apoyo del Espíritu Santo; no esperar otro premio que la dicha de trabajar por el Reino. (271)

b) En la educación de este sentido misionero, la catequesis preparará para el diálogo interreligioso, que capacite a los fieles para una comunicación fecunda con hombres y mujeres de otras religiones. (272) La catequesis hará ver cómo el vínculo de la Iglesia con las religiones no cristianas es, en primer lugar, el del origen común y el del fin común del género humano, así como el de las múltiples « semillas de la Palabra » que Dios ha depositado en esas religiones. La catequesis ayudará también a saber conciliar y, al mismo tiempo, distinguir el « anuncio de Cristo » y el « diálogo interreligioso ». Ambos elementos, manteniendo su íntima relación, no deben ser confundidos ni ser considerados equivalentes. (273) En efecto, « el diálogo interreligioso no dispensa de la evangelización ». (274)

Algunas consideraciones sobre el conjunto de estas tareas

87. Las tareas de la catequesis constituyen, en consecuencia, un conjunto rico y variado de aspectos. Sobre este conjunto conviene hacer varias consideraciones:

– Todas las tareas son necesarias. Así como para la vitalidad de un organismo humano es necesario que funcionen todos sus órganos, para la maduración de la vida cristiana hay que cultivar todas sus dimensiones: el conocimiento de la fe, la vida litúrgica, la formación moral, la oración, la pertenencia comunitaria, el espíritu misionero. Si la catequesis descuidara alguna de ellas, la fe cristiana no alcanzaría todo su crecimiento.

– Cada una de estas tareas realiza, a su modo, la finalidad de la catequesis. La formación moral, por ejemplo, es esencialmente cristológica y trinitaria, llena de sentido eclesial y abierta a su dimensión social. Lo mismo ocurre con la educación litúrgica, esencialmente religiosa y eclesial, pero también muy exigente en su compromiso evangelizador en favor del mundo.

– Las tareas se implican mutuamente y se desarrollan conjuntamente. Cada gran tema catequético, por ejemplo la catequesis sobre Dios Padre, tiene una dimensión cognoscitiva e implicaciones morales, se interioriza en la oración y se asume en el testimonio. Una tarea llama a la otra: el conocimiento de la fe capacita para la misión; la vida sacramental da fuerzas para la transformación moral.

– Para realizar sus tareas, la catequesis se vale de dos grandes medios: la transmisión del mensaje evangélico y la experiencia de la vida cristiana. (275) La educación litúrgica, por ejemplo, necesita explicar qué es la liturgia cristiana y qué son los sacramentos, pero también debe hacer experimentar los diferentes tipos de celebración, descubrir y hacer amar los símbolos, el sentido de los gestos corporales, etc... La formación moral no sólo transmite el contenido de la moral cristiana, sino que cultiva activamente las actitudes evangélicas y los valores cristianos.

– Las diferentes dimensiones de la fe son objeto de educación tanto en su aspecto de « don » como en su aspecto de « compromiso ». El conocimiento de la fe, la vida litúrgica, el seguimiento de Cristo son, cada uno de ellos, un don del Espíritu que se acoge en la oración y, al mismo tiempo, un compromiso de estudio, espiritual, moral, testimonial. Ambas facetas deben ser cultivadas. (276)

¶ Cada dimensión de la fe, como la fe en su conjunto, debe ser enraizada en la experiencia humana, sin que permanezca en la persona como un añadido o un aparte. El conocimiento de la fe es significativo, ilumina toda la existencia y dialoga con la cultura; en la liturgia, toda la vida personal es ofrenda espiritual; la moral evangélica asume y eleva los valores humanos; la oración está abierta a todos los problemas personales y sociales. (277)

Como indicaba el Directorio de 1971, « interesa en gran manera que la catequesis conserve esta riqueza de aspectos diversos, con tal de que un aspecto no se separe de los demás, con detrimento de ellos ». (278)

El catecumenado bautismal: estructura y gradualidad

88. La fe, impulsada por la gracia divina y cultivada por la acción de la Iglesia, experimenta un proceso de maduración. La catequesis, al servicio de ese crecimiento, es una acción gradual. La catequesis apropiada está dispuesta por grados. (279)

En el catecumenado bautismal, la formación se desarrolla en cuatro etapas:

¶ el *precatecumenado*, (280) caracterizado porque en él tiene lugar la primera evangelización en orden a la conversión y se explicita el kerigma del primer anuncio;

¶ el *catecumenado*, (281) propiamente dicho, destinado a la catequesis integral y en cuyo comienzo se realiza la « entrega de los Evangelios »; (282)

¶ el tiempo de *purificación e iluminación*, (283) que proporciona una preparación más intensa a los sacramentos de la iniciación, y en el que tiene lugar la « entrega del Símbolo » (284) y la « entrega de la Oración del Señor »; (285)

¶ el tiempo de la *mystagogia*, (286) caracterizado por la experiencia de los sacramentos y la entrada en la comunidad.

89. Estas etapas, llenas de la sabiduría de la gran tradición catecumenal, inspiran la gradualidad de la catequesis. (287) En la época de los Padres de la Iglesia, en efecto, la formación propiamente catecumenal se realizaba mediante una *catequesis bíblica*, centrada en la narración de la Historia de la salvación; la preparación inmediata al Bautismo, por medio de una *catequesis doctrinal*, que explicaba el Símbolo y el Padre nuestro, recién entregados, con sus implicaciones morales; y la etapa que seguía a los sacramentos de la iniciación, mediante una *catequesis mystagógica*, que ayudaba a interiorizarlos y a incorporarse en la comunidad. Esta concepción patrística sigue siendo un foco de luz para el catecumenado actual y para la misma catequesis de iniciación.

Ésta, por ser acompañamiento del proceso de conversión, es esencialmente gradual; y, por estar al servicio del que ha decidido seguir a Jesucristo, es eminentemente cristocéntrica.

El catecumenado bautismal, inspirador de la catequesis en la Iglesia

90. Dado que la « misión ad gentes » es el paradigma de toda la acción misionera de la Iglesia, el catecumenado bautismal a ella inherente es el modelo inspirador de su acción catequizadora. (288) Por ello, es conveniente subrayar los elementos del catecumenado que deben inspirar la catequesis actual y el significado de esta inspiración.

Antes hay que decir, sin embargo, que entre los catequizandos (289) y los catecúmenos y entre la catequesis *posbautismal* y la catequesis *prebautismal*, respectivamente, hay una diferencia fundamental. Esta diferencia proviene de los sacramentos de iniciación recibidos por los primeros, los cuales « han sido ya introducidos en la Iglesia y hechos hijos de Dios por el Bautismo. Por tanto su conversión se funda en el Bautismo recibido, cuya virtud deben desarrollar después ». (290)

91. Supuesta esta diferencia esencial, se consideran ahora algunos elementos del catecumenado bautismal, que deben ser fuente de inspiración para la catequesis posbautismal:

– El catecumenado bautismal recuerda constantemente a toda la Iglesia la importancia fundamental de la *función de iniciación*, con los factores básicos que la constituyen: la catequesis y los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía. La pastoral de la iniciación cristiana es vital en toda la Iglesia particular.

– El catecumenado bautismal es responsabilidad de toda la *comunidad cristiana*. En efecto, « esta iniciación cristiana no deben procurarla solamente los catequistas y los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles, y de modo especial los padrinos ». (291) La institución catecumenal acrecienta, así, en la Iglesia la conciencia de la maternidad espiritual que ejerce en toda forma de educación de la fe. (292)

– El catecumenado bautismal está impregnado por el misterio de la *Pascua de Cristo*. Por eso, « conviene que toda la iniciación se caracterice por su índole pascual ». (293) La Vigilia pascual, centro de la liturgia cristiana, y su espiritualidad bautismal, son inspiración para toda la catequesis.

– El catecumenado bautismal es, también, lugar inicial de *inculturación*. Siguiendo el ejemplo de la Encarnación del Hijo de Dios, hecho hombre en un momento histórico concreto, la Iglesia acoge a los catecúmenos integralmente, con sus vínculos culturales. Toda la acción catequizadora participa de esta función de incorporar a la catolicidad de la Iglesia las auténticas « semillas de la Palabra » esparcidas en individuos y pueblos. (294)

– Finalmente, la concepción del catecumenado bautismal como *proceso formativo y verdadera escuela de fe*, proporciona a la catequesis posbautismal una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su constante referencia a la comunidad cristiana...

La catequesis postbautismal, sin tener que reproducir miméticamente la configuración del catecumenado bautismal, y reconociendo el carácter de bautizados que tienen los catequizandos, hará bien en inspirarse en esta « escuela preparatoria de la vida cristiana », (295) dejándose fecundar por sus principales elementos configuradores.

SEGUNDA PARTE

EL MENSAJE EVANGELICO

« Padre, ésta es la vida eterna: que te conozcan a tí, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo » (Jn 17, 3).

« Jesús proclamaba la Buena Nueva de Dios: 'El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca: convertíos y creed en la Buena Nueva » (Mc 1,14-15).

« Os recuerdo el Evangelio que os proclamé... Lo primero que os transmití, como lo había recibido, fue esto: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras » (1 Co 15, 1-4).

Significado y finalidad de esta parte

92. La fe cristiana, por la que una persona da el « sí » a Jesucristo, puede ser considerada en un doble aspecto:

– Como adhesión a Dios que se revela, hecha bajo el influjo de la gracia. En este caso la fe consiste en entregarse a la Palabra de Dios y confiarse a ella (*fides qua*).

Como contenido de la Revelación y del mensaje evangélico. La fe, en este sentido, significa el empeño por conocer cada vez mejor el sentido profundo de esa Palabra (*fides quae*).

Estos dos aspectos, por su propia naturaleza, no pueden separarse. La maduración y crecimiento de la fe exigen que ambas dimensiones progresen orgánica y coherentemente. Sin embargo, por razones metodológicas, ambos pueden considerarse separadamente. (296)

93. En esta segunda parte se trata del contenido del mensaje evangélico (*fides quae*).

En el capítulo primero se indican las normas y criterios que debe seguir la catequesis para fundamentar, formular y exponer su propio contenido. Cada forma del ministerio de la Palabra, en efecto, ordena y presenta el mensaje evangélico con arreglo a su carácter propio.

El capítulo segundo se refiere al contenido de la fe tal como se expone en el Catecismo de la Iglesia Católica, que es texto de referencia doctrinal para la catequesis. Se ofrecen por ello algunas indicaciones que puedan ayudar a asimilar e interiorizar el Catecismo, así como a situarlo dentro de la acción catequizadora de la Iglesia. Igualmente, se presentan algunos criterios para que, en referencia al Catecismo de la Iglesia Católica, se elaboren en las Iglesias particulares Catecismos locales que, guardando la unidad de la fe, tengan debidamente en cuenta las diversas situaciones y culturas.

CAPITULO I

Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis

« Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es solamente uno. Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las repetirás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado; las atarás a tu muñeca como un signo, serán en tu frente una señal; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales » (Dt 6,4-9).

« Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros » (Jn 1,14).

La Palabra de Dios, fuente de la catequesis

94. La fuente de donde la catequesis toma su mensaje es la misma Palabra de Dios:

« La catequesis extraerá siempre su contenido de la fuente viva de la Palabra de Dios, transmitida mediante la Tradición y la Escritura, dado que la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen el único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia ». (297)

Este « depósito de la fe » (298) es como el arca del padre de la casa, que ha sido confiado a la Iglesia, la familia de Dios, y de donde ella saca continuamente lo viejo y lo nuevo. (299) Todos los hijos del Padre, animados por su Espíritu, se nutren de este tesoro de la Palabra. Ellos saben que la Palabra de Dios es Jesucristo, el Verbo hecho hombre y que su voz sigue resonando por medio del Espíritu Santo en la Iglesia y en el mundo.

La Palabra de Dios, por admirable « condescendencia » (300) divina, se dirige y llega a nosotros a través de « obras y palabras » humanas, « a la manera como un día el Verbo del Padre eterno, al tomar la carne de la flaqueza humana, se hizo semejante a los hombres ». (301) Sin dejar de ser Palabra de Dios, se expresa en palabra humana. Cercana, permanece sin embargo velada, en estado « kenótico ». Por eso la Iglesia, guiada por el Espíritu, necesita interpretarla continuamente y, al tiempo que la contempla con profundo espíritu de fe, « la escucha piadosamente, la custodia santamente y la anuncia fielmente ». (302)

La fuente y « las fuentes » del mensaje de la catequesis (303)

95. La *Palabra de Dios* contenida en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura:

• es meditada y comprendida cada vez más profundamente por el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, bajo la guía del Magisterio, que la enseña con autoridad;

• se celebra en la liturgia, donde constantemente es proclamada, escuchada, interiorizada y comentada;

• resplandece en la vida de la Iglesia, en su historia bimilenaria, sobre todo en el testimonio de los cristianos, particularmente de los santos;

• es profundizada en la investigación teológica, que ayuda a los creyentes a avanzar en la inteligencia vital de los misterios de la fe;

• se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales que, como semillas de la Palabra, están esparcidos en la sociedad humana y en las diversas culturas.

96. Todas éstas son las fuentes, principales o subsidiarias, de la catequesis, las cuales de ninguna manera deben ser tomadas en un sentido unívoco. (304) La Sagrada Escritura « es Palabra de Dios en cuanto que, por inspiración del Espíritu Santo, se consigna por escrito »; (305) y la Sagrada Tradición « transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios que fue a éstos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo ». (306) El Magisterio tiene la función de « interpretar auténticamente la Palabra de Dios », (307) realizando en nombre de Jesucristo un servicio eclesial fundamental. Tradición, Escritura y Magisterio, íntimamente entrelazados y unidos, son, « cada uno a su modo », (308) fuentes principales de la catequesis.

Las « fuentes » de la catequesis tienen cada una su propio lenguaje, que queda plasmado en una rica variedad de « documentos de la fe ». La catequesis es tradición viva de esos documentos: (309) perícopas bíblicas, textos litúrgicos, escritos de los Padres de la Iglesia, formulaciones del Magisterio, símbolos de fe, testimonios de santos, reflexiones teológicas.

La fuente viva de la Palabra de Dios y las « fuentes » que de ella derivan y en las que ella se expresa, proporcionan a la catequesis los criterios para transmitir su mensaje a todos aquellos que han tomado la decisión de seguir a Jesucristo.

Los criterios para la presentación del mensaje

97. Los criterios para presentar el mensaje evangélico en la catequesis están íntimamente relacionados entre sí, pues brotan de una única fuente.

• El mensaje, centrado en la persona de Jesucristo (*crisocentrismo*), por su propia dinámica interna, introduce en la dimensión *trinitaria* del mismo mensaje.

• El anuncio de la Buena Nueva del Reino de Dios, centrado en el *don de la salvación*, implica un mensaje de *liberación*.

• El carácter *eclesial* del mensaje remite a su carácter *histórico*, pues la catequesis como el conjunto de la evangelización se realiza en el « tiempo de la Iglesia ».

• El mensaje evangélico, por ser Buena Nueva destinada a todos los pueblos, busca la *inculturación*, la cual se logrará en profundidad sólo si el mensaje se presenta en toda su *integridad y pureza*.

• El mensaje evangélico es necesariamente un mensaje *orgánico*, con su jerarquía de verdades. Es esta visión armónica del Evangelio la que convierte en acontecimiento profundamente *significativo* para la persona humana.

Aunque estos criterios son válidos para todo el ministerio de la Palabra, aquí se presentan referidos en relación a la catequesis.

El cristocentrismo del mensaje evangélico

98. Jesucristo no sólo transmite la Palabra de Dios: El es la Palabra de Dios. Por eso, la catequesis toda ella está referida a El.

En este sentido, lo que caracteriza al mensaje que transmite la catequesis es, ante todo, el « cristocentrismo », (310) que debe entenderse en varios sentidos:

• En primer lugar, significa que « en el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona, la de Jesús de Nazaret, Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad ». (311) En realidad, la tarea fundamental de la catequesis es mostrar a Cristo: todo lo demás, en referencia a El. Lo que, en definitiva, busca es propiciar el seguimiento de Jesucristo, la comunión con El: cada elemento del mensaje tiende a ello.

• El cristocentrismo, en segundo lugar, significa que Cristo está « en el centro de la historia de la salvación », (312) que la catequesis presenta. El es, en efecto, el acontecimiento último hacia el que converge toda la historia salvífica. El, venido en « la plenitud de los tiempos » (Ga 4,4), es « la clave, el centro y el fin de toda la historia humana ». (313) El mensaje catequético ayuda al cristiano a situarse en la historia, y a insertarse activamente en ella, al mostrar cómo Cristo es el sentido último de esta historia.

• El cristocentrismo significa, igualmente, que el mensaje evangélico no proviene del hombre sino que es Palabra de Dios. La Iglesia, y en su nombre todo catequista, puede decir con verdad: « Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado » (Jn 7,16). Por eso, lo que transmite la catequesis es « la enseñanza de Jesucristo, la verdad que El comunica o, más exactamente, la Verdad que El es ». (314) El cristocentrismo obliga a la catequesis a transmitir lo que Jesús enseña acerca de Dios, del hombre, de la felicidad, de la vida moral, de la muerte... sin permitirse cambiar en nada su pensamiento. (315)

Los evangelios, que narran la vida de Jesús, están en el centro del mensaje catequético. Dotados ellos mismos de una « estructura catequética », (316) manifiestan la enseñanza que se proponía a las primitivas comunidades cristianas y que transmitía la vida de Jesús, su mensaje y sus acciones salvadoras. En la catequesis, « los cuatro evangelios ocupan un lugar central, pues su centro es Cristo Jesús ». (317)

El cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico

99. La Palabra de Dios, encarnada en Jesús de Nazaret, Hijo de María Virgen, es la Palabra del Padre, que habla al mundo por medio de su Espíritu. Jesús remite constantemente al Padre, del que se sabe Hijo Único, y al Espíritu Santo, por el que se sabe Ungido. El es el « camino » que introduce en el misterio íntimo de Dios. (318)

El cristocentrismo de la catequesis, en virtud de su propia dinámica interna, conduce a la confesión de la fe en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es un cristocentrismo esencialmente trinitario. Los cristianos, en el Bautismo, quedan configurados con Cristo, « Uno de la Trinidad », (319) y esta configuración sitúa a los bautizados, « hijos en el Hijo », en comunión con el Padre y con el Espíritu Santo. Por eso su fe es radicalmente trinitaria. « El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana ». (320)

100. El cristocentrismo trinitario del mensaje evangélico impulsa a la catequesis a cuidar, entre otros, los siguientes aspectos:

• La estructura interna de la catequesis, en cualquier modalidad de presentación, será siempre cristocéntrica-trinitaria: « Por Cristo al Padre en el Espíritu ». (321) Una catequesis que omitiese una de estas dimensiones o desconociese su orgánica unión, correría el riesgo de traicionar la originalidad del

mensaje cristiano. (322)

– Siguiendo la misma pedagogía de Jesús, en su revelación del Padre, de sí mismo como Hijo y del Espíritu Santo, la catequesis mostrará la vida íntima de Dios, a partir de sus obras salvíficas en favor de la humanidad. (323) Las obras de Dios revelan quién es Él en sí mismo y, a la vez, el misterio de su ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Sucede así, analógicamente, en las relaciones humanas: las personas se revelan en su obrar y, a medida que las conocemos mejor, comprendemos mejor su conducta. (324)

– La presentación del ser íntimo de Dios revelado por Jesús, uno en esencia y trino en personas, mostrará las implicaciones vitales para la vida de los seres humanos. Confesar a un Dios único significa que « el hombre no debe someter su libertad personal, de modo absoluto, a ningún poder terrenal ». (325) Significa, también, que la humanidad, creada a imagen de un Dios que es « comunión de personas », está llamada a ser una sociedad fraterna, compuesta por hijos de un mismo Padre, iguales en dignidad personal. Las implicaciones humanas y sociales de la concepción cristiana de Dios son inmensas. (326) La Iglesia, al profesar su fe en la Trinidad y anunciarla al mundo, se comprende a sí misma como « una muchedumbre reunida por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo ». (327)

Un mensaje que anuncia la salvación

101. El mensaje de Jesús sobre Dios es una buena noticia para la humanidad. Jesús, en efecto, anunció el Reino de Dios: (328) una nueva y definitiva intervención divina, con un poder transformador tan grande, y aún mayor, que el que utilizó en la creación del mundo. (329) En este sentido, « como núcleo y centro de la Buena Nueva, Cristo anuncia la salvación: ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo, de entregarse a El ». (330)

La catequesis transmite este mensaje del Reino, central en la predicación de Jesús. Y al hacerlo, este mensaje « se profundiza poco a poco y se desarrolla en sus corolarios implícitos », (331) mostrando las grandes repercusiones que tiene para las personas y para el mundo.

102. En esta explicitación del kerigma evangélico de Jesús, la catequesis subraya los siguientes aspectos fundamentales:

– Jesús, con la llegada del Reino, anuncia y revela que Dios no es un ser distante e inaccesible, « no es un poder anónimo y lejano », (332) sino que es el Padre, que está en medio de sus criaturas actuando con su amor y poder. Este testimonio acerca de Dios como Padre, ofrecido de una manera sencilla y directa, es fundamental en la catequesis.

– Jesús indica, al mismo tiempo, que Dios con su reinado ofrece el don de la salvación integral: libera del pecado, introduce en la comunión con el Padre, otorga la filiación divina y promete la vida eterna, venciendo a la muerte. (333) Esta salvación integral es, a un tiempo, inmanente y escatológica, ya que « comienza ciertamente en esta vida, pero tiene su cumplimiento en la eternidad ». (334)

– Jesús, al anunciar el Reino, anuncia la justicia de Dios: proclama el juicio divino y nuestra responsabilidad. El anuncio del juicio de Dios, con su poder de formación de las conciencias, es contenido central del Evangelio y buena noticia para el mundo. Lo es para el que sufre la falta de justicia y para todo el que lucha por implantarla; lo es, también, para el que no ha sabido amar y ser solidario, porque es posible la penitencia y el perdón, ya que en la cruz de Cristo se nos gana la redención del pecado. La llamada a la conversión y a creer en el Evangelio del Reino, que es reino de justicia, amor y paz, y a cuya luz seremos juzgados, es fundamental para la catequesis.

– Jesús declara que el Reino de Dios se inaugura con él, en su propia persona. (335) Revela, en efecto, que él mismo, constituido Señor, asume la realización de ese Reino hasta que lo entregue, consumado plenamente, al Padre, cuando venga de nuevo en su gloria. (336) « El Reino está ya

misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección ». (337) Jesús indica, así mismo, que la comunidad de sus discípulos, su Iglesia, "constituye el germen y el comienzo de este Reino en la tierra » (338) y que, como fermento en la masa, lo que ella desea es que el Reino de Dios crezca en el mundo como un árbol frondoso, incorporando a todos los pueblos y a todas las culturas. « La Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino ». (339)

¶ Jesús manifiesta, finalmente, que la historia de la humanidad no camina hacia la nada sino que, con sus aspectos de gracia y pecado, es asumida por Dios para ser transformada. Ella, en su actual peregrinar hacia la casa del Padre, ofrece ya un bosquejo del mundo futuro donde, asumida y purificada, quedará consumada. « La evangelización no puede menos de incluir el anuncio profético de un más allá, vocación profunda y definitiva del hombre, en continuidad y discontinuidad a la vez con la situación presente ». (340)

Un mensaje de liberación

103. La Buena Nueva del Reino de Dios, que anuncia la salvación, incluye un mensaje de liberación. (341) Al anunciar este Reino, Jesús se dirigía de una manera muy particular a los pobres: « Dichosos los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios. Dichosos los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados. Dichosos los que lloráis ahora, porque reiréis » (*Lc 6,20-21*). Estas bienaventuranzas de Jesús, dirigidas a los que sufren, son un anuncio escatológico de la salvación que el Reino trae consigo. Ellas apuntan a esa experiencia tan lacerante a la que el Evangelio es tan sensible: la pobreza, el hambre y el sufrimiento de la humanidad.

La comunidad de los discípulos de Jesús, la Iglesia, participa hoy de la misma sensibilidad que tuvo su Maestro. Con profundo dolor se fija en esos « pueblos empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que les condena a quedar al margen de la vida: hambres, enfermedades crónicas, analfabetismo, depauperación, injusticia en las relaciones internacionales, ... situaciones de neocolonialismo económico y cultural ». (342) Todas las formas de pobreza, « no sólo económica sino también cultural y religiosa », (343) preocupan a la Iglesia.

Como dimensión importante de su misión, la Iglesia « tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total ». (344)

104. Para preparar a los cristianos a esta tarea, la catequesis cuidará, entre otros, los siguientes aspectos:

¶ Situará el mensaje de liberación en la perspectiva de « la finalidad específicamente religiosa de la evangelización », (345) ya que ésta perdería su razón de ser « si se desviara del eje religioso que la dirige: ante todo el Reino de Dios, en su sentido plenamente teológico ». (346) Por eso, el mensaje de la liberación « no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios ». (347)

¶ La catequesis, en la tarea de la educación moral, presentará la moral social cristiana como una exigencia y una consecuencia de « la liberación radical obrada por Cristo ». (348) Esta es, en efecto, la Buena Nueva que los cristianos profesan, con el corazón lleno de esperanza: Cristo ha liberado al mundo y continúa liberándolo. Aquí se genera la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor.

¶ Igualmente, en la tarea de la iniciación a la misión, la catequesis suscitará en los catecúmenos y en los catequizandos « la opción preferencial por los pobres » (349) que, « lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva », (350) sino que lleva consigo « el compromiso por la justicia según la función, vocación y circunstancias de cada uno ». (351)

La eclesialidad del mensaje evangélico

105. La naturaleza eclesial de la catequesis confiere al mensaje evangélico que transmite un intrínseco carácter eclesial. La catequesis tiene su origen en la confesión de fe de la Iglesia y conduce a la confesión de fe del catecúmeno y del catequizando. La primera palabra oficial que la Iglesia dirige al bautizando adulto, después de interesarse por su nombre, es preguntarle: « 'Qué pides a la Iglesia de Dios? ». « La fe », es la respuesta del candidato. (352) El catecúmeno sabe, en efecto, que el Evangelio que ha descubierto y desea conocer, está vivo en el corazón de los creyentes. La catequesis no es otra cosa que el proceso de transmisión del Evangelio tal como la comunidad cristiana lo ha recibido, lo comprende, lo celebra, lo vive y lo comunica de múltiples formas.

Por eso, cuando la catequesis transmite el misterio de Cristo, en su mensaje resuena la fe de todo el Pueblo de Dios a lo largo de la historia: la de los apóstoles, que la recibieron del mismo Cristo y de la acción del Espíritu Santo; la de los mártires, que la confesaron y la confiesan con su sangre; la de los santos, que la vivieron y viven en profundidad; la de los Padres y doctores de la Iglesia, que la enseñaron luminosamente; la de los misioneros, que la anuncian sin cesar; la de los teólogos, que ayudan a comprenderla mejor; la de los pastores, en fin, que la custodian con celo y amor y la enseñan e interpretan auténticamente. En verdad, en la catequesis está presente la fe de todos los que creen y se dejan conducir por el Espíritu Santo.

106. Esta fe, transmitida por la comunidad eclesial, es una sola. Aunque los discípulos de Jesucristo forman una comunidad dispersa por todo el mundo y aunque la catequesis transmite la fe en lenguajes culturales muy diferentes, el Evangelio que se entrega es sólo uno, la confesión de fe es única y uno sólo el Bautismo: « un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo, un solo Dios y Padre de todos » (Ef 4,5).

La catequesis es, así, en la Iglesia, el servicio que introduce a los catecúmenos y catequizandos en la unidad de la confesión de fe. (353) Por su propia naturaleza alimenta el vínculo de la unidad, (354) creando la conciencia de pertenecer a una gran comunidad que ni el espacio ni el tiempo pueden limitar: « Desde el justo Abel hasta el último elegido; hasta los extremos de la tierra; hasta la consumación del mundo ». (355)

Carácter histórico del misterio de la salvación

107. La confesión de fe de los discípulos de Jesucristo brota de una Iglesia peregrina, enviada en misión. No es aún la proclamación gloriosa del final del camino, sino la que corresponde al « *tiempo de la Iglesia* ». (356) La « economía de la salvación » tiene un carácter histórico, pues se realiza en el tiempo: « empezó en el pasado, se desarrolló y alcanzó su cumbre en Cristo; despliega su poder en el presente; y espera su consumación en el futuro ». (357)

Por eso la Iglesia, al transmitir hoy el mensaje cristiano desde la viva conciencia que tiene de él, guarda constante « memoria » de los acontecimientos salvíficos del pasado, narrándolos de generación en generación. A su luz, interpreta los acontecimientos actuales de la historia humana, donde el Espíritu de Dios renueva la faz de la tierra y permanece en una espera confiada de la venida del Señor. En la catequesis patristica, la narración (*narratio*) de las maravillas obradas por Dios y la espera (*expectatio*) del retorno de Cristo acompañaban siempre la exposición (*explanatio*) de los misterios de la fe. (358)

108. El carácter histórico del mensaje cristiano obliga a la catequesis a cuidar estos aspectos:

• Presentar la historia de la salvación por medio de una catequesis bíblica que dé a conocer las « *obras y palabras* » con las que Dios se ha revelado a la humanidad: las grandes etapas del Antiguo Testamento, con las que preparó el camino del Evangelio; (359) la vida de Jesús, Hijo de Dios, encarnado en el seno de María que con sus hechos y enseñanzas llevó a plenitud la Revelación; (360) y la historia de la Iglesia, transmisora de esa Revelación. Esta historia, leída desde la fe, es también parte fundamental del contenido de la catequesis.

– Al explicar el Símbolo de la fe y el contenido de la moral cristiana por medio de una catequesis doctrinal, el mensaje evangélico ha de iluminar el « hoy » de la historia de la salvación. En efecto, « el ministerio de la Palabra no sólo recuerda la revelación de las maravillas de Dios hechas en el pasado... sino que, al mismo tiempo, interpreta, a la luz de esta revelación, la vida de los hombres de nuestra época, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo, ya que en ellos se realiza el designio de Dios para la salvación de los hombres ». (361)

– Situar los sacramentos dentro de la historia de la salvación por medio de una catequesis mistagógica, que « relee y revive los acontecimientos de la historia de la salvación en el « hoy » de la liturgia ». (362) Esta referencia al « hoy » histórico-salvífico es esencial en esta catequesis. Se ayuda, así, a catecúmenos y catequizandos « a abrirse a la inteligencia « espiritual » de la economía de la salvación ». (363)

– Las « obras y palabras » de la Revelación remiten al « misterio contenido en ellas ». (364) La catequesis ayudará a hacer el paso del signo al misterio. Llevará a descubrir, tras la humanidad de Jesús, su condición de Hijo de Dios; tras la historia de la Iglesia, su misterio como « sacramento de salvación »; tras los « signos de los tiempos », las huellas de la presencia y de los planes de Dios. La catequesis mostrará, así, el conocimiento propio de la fe, « que es un conocimiento por medio de signos ». (365)

La inculturación del mensaje evangélico (366)

109. La Palabra de Dios se hizo hombre, hombre concreto, situado en el tiempo y en el espacio, enraizado en una cultura determinada: « Cristo, por su encarnación, se unió a las concretas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió ». (367) Esta es la originaria « inculturación » de la Palabra de Dios y el modelo referencial para toda la evangelización de la Iglesia, « llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ». (368)

La « inculturación » (369) de la fe, por la que se « asumen en admirable intercambio todas las riquezas de las naciones dadas a Cristo en herencia », (370) es un proceso profundo y global y un camino lento. (371) No es una mera adaptación externa que, para hacer más atrayente el mensaje cristiano, se limitase a cubrirlo de manera decorativa con un barniz superficial. Se trata, por el contrario, de la penetración del Evangelio en los niveles más profundos de las personas y de los pueblos, afectándoles « de una manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces » (372) de sus culturas.

En este trabajo de inculturación, sin embargo, las comunidades cristianas deberán hacer un discernimiento: se trata de « asumir », (373) por una parte, aquellas riquezas culturales que sean compatibles con la fe; pero se trata también, por otra parte, de ayudar a « sanar » (374) y « transformar » (375) aquellos criterios, líneas de pensamiento o estilos de vida que estén en contraste con el Reino de Dios. Este discernimiento se rige por dos principios básicos: « la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal ». (376) Todo el pueblo de Dios debe implicarse en este proceso, que « necesita una gradualidad para que sea verdaderamente expresión de la experiencia cristiana de la comunidad ». (377)

110. En esta inculturación de la fe, a la catequesis, se le presentan en concreto diversas tareas. Entre ellas cabe destacar:

– Considerar a la comunidad eclesial como principal factor de inculturación. Una expresión, y al mismo tiempo un instrumento eficaz de esta tarea, es el catequista que, junto a un sentido religioso profundo, debe poseer una viva sensibilidad social y estar bien enraizado en su ambiente cultural. (378)

– Elaborar unos Catecismos locales que respondan « a las exigencias que dimanan de las diferentes culturas », (379) presentando el Evangelio en relación a las aspiraciones, interrogantes y problemas que en esas culturas aparecen.

– Realizar una oportuna inculturación en el Catecumenado y en las instituciones catequéticas, incorporando con discernimiento el lenguaje, los símbolos y los valores de la cultura en que están enraizados los catecúmenos y catequizandos.

– Presentar el mensaje cristiano de modo que capacite para « dar razón de la esperanza » (1 P 3,15) a los que han de anunciar el Evangelio en medio de unas culturas a menudo ajenas a lo religioso, y a veces postcristianas. Una apologética acertada, que ayude al diálogo « fe-cultura », se hace imprescindible.

La integridad del mensaje evangélico

111. En la tarea de la inculturación de la fe, la catequesis debe transmitir el mensaje evangélico en toda su integridad y pureza. Jesús anuncia el Evangelio íntegramente: « Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer » (Jn 15,15). Y esta misma integridad la exige Cristo de sus discípulos, al enviarles a la misión: « Enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado » (Mt 28,19). Por eso, un criterio fundamental de la catequesis es el de salvaguardar la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo: « A fin de que la "obediencia de su fe" sea perfecta, el que se hace discípulo de Cristo tiene derecho a recibir la "palabra de la fe" no mutilada, falsificada o disminuida, sino completa e integral, en todo su rigor y su vigor ». (380)

112. Dos dimensiones íntimamente unidas subyacen a este criterio. Se trata, en efecto de:

– Presentar el mensaje evangélico *íntegro*, sin silenciar ningún aspecto fundamental o realizar una selección en el depósito de la fe. (381) La catequesis, al contrario, « debe procurar diligentemente proponer con fidelidad el tesoro íntegro del mensaje cristiano ». (382) Esto debe hacerse, sin embargo, gradualmente, siguiendo el ejemplo de la pedagogía divina, con la que Dios se ha ido revelando de manera progresiva y gradual. La integridad debe compaginarse con la adaptación.

La catequesis, en consecuencia, parte de una sencilla proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano, y la expone de manera adaptada a la capacidad de los destinatarios. Sin limitarse a esta exposición inicial, la catequesis, gradualmente, propondrá el mensaje de manera cada vez más amplia y explícita, según la capacidad del catequizando y el carácter propio de la catequesis. (383) Estos dos niveles de exposición íntegra del mensaje son denominados « integridad intensiva » e « integridad extensiva ».

– Presentar el mensaje evangélico *auténtico*, en toda su pureza, sin reducir sus exigencias, por temor al rechazo; y sin imponer cargas pesadas que él no incluye, pues el yugo de Jesús es suave. (384)

Este criterio acerca de la autenticidad está íntimamente vinculado al de la inculturación, porque ésta tiene la función de « traducir » (385) lo esencial del mensaje a un determinado lenguaje cultural. En esta necesaria tarea, se da siempre una tensión: « la evangelización pierde mucho de su fuerza si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige », pero también « corre el riesgo de perder su alma y desvanecerse si se vacía o desvirtúa su contenido, bajo el pretexto de traducirlo ». (386)

113. En esta compleja relación entre inculturación e integridad del mensaje cristiano, el criterio que debe seguirse es el de una actitud evangélica de « apertura misionera para la salvación integral del mundo ». (387) Esta actitud debe saber conjugar la aceptación de los valores verdaderamente humanos y religiosos, por encima de cerrazones inmovilistas, con el compromiso misionero de anunciar toda la verdad del evangelio, por encima de fáciles acomodaciones que llevarían a desvirtuar el Evangelio y a secularizar la Iglesia. La autenticidad evangélica excluye ambas actitudes, contrarias al verdadero sentido de la misión.

Un mensaje orgánico y jerarquizado

114. El mensaje que transmite la catequesis tiene « un carácter orgánico y jerarquizado », (388) constituyendo una síntesis coherente y vital de la fe. Se organiza en torno al misterio de la Santísima

Trinidad, en una perspectiva cristocéntrica, ya que este misterio es « la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que los ilumina ». (389) A partir de él, la armonía del conjunto del mensaje requiere una « jerarquía de verdades », (390) por ser diversa la conexión de cada una de ellas con el fundamento de la fe cristiana. Ahora bien « esta jerarquía no significa que algunas verdades pertenezcan a la fe menos que otras, sino que algunas verdades se apoyan en otras como más principales y son iluminadas por ellas ». (391)

115. Todos los aspectos y dimensiones del mensaje cristiano participan de esta organicidad jerarquizada:

– La historia de la salvación, al narrar las "maravillas de Dios" (*mirabilia Dei*), las que hizo, hace y hará por nosotros, se organiza en torno a Jesucristo, « centro de la historia de la salvación ». (392) La preparación al Evangelio, en el Antiguo Testamento, la plenitud de la Revelación en Jesucristo, y el tiempo de la Iglesia, estructuran toda la historia salvífica, de la que la creación y la escatología son su principio y su fin.

– El Símbolo apostólico muestra cómo la Iglesia ha querido siempre presentar el misterio cristiano en una síntesis vital. Este símbolo es el resumen y la clave de lectura de toda la Escritura y de toda la doctrina de la Iglesia, que se ordena jerárquicamente en torno a él. (393)

– Los sacramentos son, también, un todo orgánico, que como fuerzas regeneradoras brotan del misterio pascual de Jesucristo, « formando un organismo en el que cada sacramento particular tiene su lugar vital ». (394) La Eucaristía ocupa en este cuerpo orgánico un puesto único, hacia el que los demás sacramentos están ordenados: se presenta como « sacramento de los sacramentos ». (395)

– El doble mandamiento del amor, a Dios y al prójimo, es en el mensaje moral la jerarquía de valores que el propio Jesús estableció: « De estos mandamientos pende toda la Ley y los Profetas » (*Mt* 22, 40). El amor a Dios y al prójimo, que resumen el decálogo, si son vividos con el espíritu de las bienaventuranzas evangélicas, constituyen la *carta magna* de la vida cristiana que Jesús proclamó en el sermón del Monte. (396)

– El Padre nuestro, condensando la esencia del Evangelio, sintetiza y jerarquiza las inmensas riquezas de oración contenidas en la Sagrada Escritura y en toda la vida de la Iglesia. Esta oración, propuesta a sus discípulos por el propio Jesús, trasluce la confianza filial y los deseos más profundos con que una persona puede dirigirse a Dios. (397)

Un mensaje significativo para la persona humana

116. La Palabra de Dios, al hacerse hombre, asume la naturaleza humana en todo menos en el pecado. De este modo, Jesucristo que es « imagen de Dios invisible » (*Col* 1,15), es también el hombre perfecto. De ahí que « en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado ». (398)

La catequesis, al presentar el mensaje cristiano, no sólo muestra quién es Dios y cuál es su designio salvífico, sino que, como hizo el propio Jesús, muestra también plenamente quién es el hombre al propio hombre y cuál es su altísima vocación. (399) La revelación, en efecto, « no está aislada de la vida, ni yuxtapuesta artificialmente a ella. Se refiere al sentido último de la existencia y la ilumina, ya para inspirarla ya para juzgarla, a la luz del Evangelio ». (400)

La relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es puramente metodológica, sino que brota de la finalidad misma de la catequesis, que busca la comunión de la persona humana con Jesucristo. Jesús, en su vida terrena, vivió plenamente su humanidad: « trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre ». (401) Pues bien, « todo lo que Cristo vivió, hace que podamos vivirlo en El y que El lo viva en nosotros ». (402) La catequesis actúa sobre esta identidad de experiencia humana entre Jesús, Maestro, y el discípulo, y enseña a pensar como El, obrar como El, amar como El. (403) Vivir la comunión con Cristo es hacer la experiencia de la

vida nueva de la gracia. (404)

117. Por esta razón, eminentemente cristológica, la catequesis, al presentar el mensaje cristiano, « debe preocuparse por orientar la atención de los hombres hacia sus experiencias de mayor importancia, tanto personales como sociales, siendo tarea suya plantear, a la luz del Evangelio, los interrogantes que brotan de ellas, de modo que se estimule el justo deseo de transformar la propia conducta ». (405) En este sentido:

– En la primera evangelización, propia del precathecumenado o de la precatequesis, el anuncio del Evangelio se hará siempre en íntima conexión con la naturaleza humana y sus aspiraciones, mostrando cómo satisface plenamente al corazón humano. (406)

– En la catequesis bíblica, se ayudará a interpretar la vida humana actual a la luz de las experiencias vividas por el pueblo de Israel, por Jesucristo y por la comunidad eclesial, en la cual el Espíritu de Cristo resucitado vive y opera continuamente.

– En la explicitación del Símbolo, la catequesis mostrará cómo los grandes temas de la fe (creación, pecado original, Encarnación, Pascua, Pentecostés, escatología...) son siempre fuente de vida y de luz para el ser humano.

– La catequesis moral, al presentar en qué consiste la vida digna del Evangelio (407) y promover las bienaventuranzas evangélicas como espíritu que impregna al decálogo, las enraizará en las virtudes humanas, presentes en el corazón del hombre. (408)

– En la catequesis litúrgica, deberá ser constante la referencia a las grandes experiencias humanas, significadas por los signos y los símbolos de la acción litúrgica a partir de la cultura judía y cristiana. (409)

Principio metodológico para la presentación del mensaje (410)

118. Las normas y criterios señalados en este capítulo y « que pertenecen a la exposición del contenido de la catequesis, deben ser aplicadas en las diferentes formas de catequesis: es decir, en la catequesis bíblica y litúrgica, en el resumen doctrinal, en la interpretación de las situaciones de la existencia humana, etc. ». (411)

De estos criterios y normas, sin embargo, no puede deducirse el orden que hay que guardar en la exposición del contenido. En efecto, « es posible que en la situación actual de la catequesis, razones de método o de pedagogía aconsejen organizar la comunicación de las riquezas del contenido de la catequesis de un modo más bien que de otro ». (412) Se puede partir de Dios para llegar a Cristo, y al contrario; igualmente, se puede partir del hombre para llegar a Dios, y al contrario. La adopción de un orden determinado en la presentación del mensaje debe condicionarse a las circunstancias y a la situación de fe del que recibe la catequesis.

Hay que escoger el itinerario pedagógico más adaptado a las circunstancias por las que atraviesa la comunidad eclesial o los destinatarios concretos a los que se dirige la catequesis. De aquí la necesidad de investigar cuidadosamente y de encontrar los caminos y los modos que mejor respondan a las diversas situaciones.

Corresponde a los Obispos dar normas más precisas en esta materia y aplicarlas mediante Directorios catequéticos, Catecismos para diferentes edades y situaciones culturales, y con otros medios que parezcan oportunos. (413)

CAPITULO II

« **Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia** »

« *Toda Escritura es inspirada por Dios y útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia; así el hombre de Dios se encuentra perfecto y preparado para toda obra buena* » (2 Tm 3,16).

« *Mantenéos firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta* » preparado para toda obra buena » (2 Ts 2,15).

119. Este capítulo reflexiona sobre el contenido de la catequesis tal como la Iglesia lo expone en las síntesis de fe que oficialmente elabora y propone en sus Catecismos.

La Iglesia ha dispuesto siempre de formulaciones de la fe que, en forma breve, condensan lo esencial de lo que Ella cree y vive: textos neotestamentarios, símbolos o credos, fórmulas litúrgicas, plegarias eucarísticas. Más tarde ha considerado también conveniente explicitar de modo más amplio la fe, a manera de una síntesis orgánica, por medio de los Catecismos que, en numerosas Iglesias locales, se han ido elaborando en estos últimos siglos. En dos momentos históricos, con ocasión del concilio de Trento y en nuestros días, se ha considerado oportuno ofrecer una exposición orgánica de la fe mediante un Catecismo de carácter universal, como punto de referencia para la catequesis en toda la Iglesia. Así, en efecto, ha procedido Juan Pablo II, al promulgar el *Catecismo de la Iglesia Católica* el 11 de octubre de 1992.

El presente capítulo trata de situar estos instrumentos oficiales de la Iglesia, como son los Catecismos, en relación a la actividad o práctica catequética.

En primer lugar reflexionará sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, procurando clarificar el papel que le corresponde desempeñar en el conjunto de la catequesis eclesial. Se analiza, después, la necesidad de los Catecismos locales, que tienen por objeto adaptar el contenido de la fe a las diferentes situaciones y culturas y se ofrecerán algunas orientaciones para facilitar su elaboración. La Iglesia, al contemplar la riqueza del contenido de la fe expuesta en estos instrumentos que los propios Obispos proponen al Pueblo de Dios y que, a modo de « sinfonía » (414) expresan lo que Ella cree, celebra, vive y proclama: « Esta es nuestra fe, esta es la fe de la Iglesia ».

El Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio General para la Catequesis

120. El Catecismo de la Iglesia Católica y el Directorio General para la Catequesis son dos instrumentos distintos y complementarios, al servicio de la acción catequizadora de la Iglesia:

¶ El Catecismo de la Iglesia Católica es « una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas e iluminadas por la Sagrada Escritura, la Tradición apostólica y el Magisterio de la Iglesia ». (415)

¶ El Directorio General para la Catequesis es la proposición de « unos principios teológico-pastorales de carácter fundamental, tomados del Magisterio de la Iglesia y particularmente del Concilio Ecuménico Vaticano II, por los que pueda orientarse y regirse más adecuadamente » (416) la actividad catequética de la Iglesia.

Ambos instrumentos, cada uno en su género y desde su específica autoridad, se complementan mutuamente:

¶ El Catecismo de la Iglesia Católica es un acto del Magisterio del Papa por el que, en nuestro tiempo, sintetiza normativamente, en virtud de la Autoridad apostólica, la totalidad de la fe católica y la ofrece, ante todo a las Iglesias particulares, como punto de referencia para la exposición auténtica del contenido de la fe.

¶ El Directorio General para la Catequesis, por su parte, tiene el valor que la Santa Sede ordinariamente otorga a estos instrumentos de orientación, al aprobarlos y confirmarlos. Es un instrumento

oficial para la transmisión del mensaje evangélico y para el conjunto del acto de catequizar.

¶ El carácter de complementariedad de ambos instrumentos justifica, como se indica en el Prefacio, que el presente Directorio General para la Catequesis no tenga que dedicar un capítulo a la exposición de los contenidos de la fe, como lo hacía el Directorio de 1971 bajo el título: « Principales elementos del mensaje cristiano ». (417) Por eso, en lo concerniente al contenido del mensaje, el Directorio General para la Catequesis remite al Catecismo de la Iglesia Católica, del cual quiere ser el instrumento metodológico para su aplicación concreta.

La presentación del Catecismo de la Iglesia Católica, que seguidamente se hace, no ha sido elaborada ni para resumir ni para justificar dicho instrumento del Magisterio, sino para procurar una mejor comprensión y recepción del Catecismo en la actividad catequética.

El Catecismo de la Iglesia Católica

Finalidad y naturaleza del Catecismo de la Iglesia Católica

121. El propio Catecismo de la Iglesia Católica indica, en su prólogo, el fin que persigue: « Este catecismo tiene por fin presentar una exposición orgánica y sintética de los contenidos esenciales y fundamentales de la doctrina católica, tanto sobre la fe como sobre la moral, a la luz del Concilio Vaticano II y del conjunto de la Tradición de la Iglesia ». (418)

El Magisterio de la Iglesia con el Catecismo de la Iglesia Católica ha querido ofrecer un servicio eclesial para nuestro tiempo, reconociéndolo:

¶ « Instrumento válido y autorizado al servicio de la *comunidad eclesial* ». (419) Desea fomentar el vínculo de unidad al facilitar en los discípulos de Jesucristo « la profesión de una misma fe recibida de los apóstoles ». (420)

¶ « Norma segura para la *enseñanza de la fe* ». (421) Ante el legítimo derecho de todo bautizado de conocer lo que la Iglesia ha recibido y cree, el Catecismo de la Iglesia Católica ofrece una respuesta clara. Es, por ello, referente fundamental para la catequesis y para las demás formas del ministerio de la Palabra.

¶ « Punto de referencia para los *catecismos* o compendios que se redacten en las diversas regiones ». (422) El Catecismo de la Iglesia Católica, en efecto, no está destinado a sustituir a los catecismos locales, (423) sino a « alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica ». (424)

La naturaleza o carácter propio de este documento del Magisterio consiste en el hecho de que se presenta como síntesis orgánica de la fe de valor universal. En esto difiere de otros documentos del Magisterio, que no pretenden ofrecer dicha síntesis. Es diferente también de los Catecismos locales, los cuales, aunque elaborados en la comunidad eclesial, se destinan, sin embargo, al servicio de una porción determinada del Pueblo de Dios.

La articulación del Catecismo de la Iglesia Católica

122. El Catecismo de la Iglesia Católica se articula en torno a cuatro dimensiones fundamentales de la vida cristiana: la profesión de fe, la celebración litúrgica, la moral evangélica y la oración. Las cuatro brotan de un mismo núcleo, el *misterio cristiano*, que:

¶ « es el objeto de la fe (primera parte);

¶ es celebrado y comunicado en las acciones litúrgicas (segunda parte);

• está presente para iluminar y sostener a los hijos de Dios en su obrar (tercera parte);

• es el fundamento de nuestra oración, cuya expresión privilegiada es el « Padre nuestro », y que constituye el objeto de nuestra petición, nuestra alabanza y nuestra intercesión (cuarta parte) ». (425)

Esta articulación cuatripartita desarrolla los aspectos esenciales de la fe:

• creer en Dios creador, Uno y Trino, y en su designio salvífico;

• ser santificado por El en la vida sacramental;

• amarle con todo el corazón y amar al prójimo como a sí mismo;

• orar esperando la venida de su Reino y el encuentro cara a cara con El.

El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere así a la fe creída, celebrada, vivida y hecha oración y constituye una llamada a una educación cristiana integral.

La articulación del Catecismo de la Iglesia Católica remite a la unidad profunda de la vida cristiana. En él se hace explícita la interrelación entre « *lex orandi* », « *lex credendi* » y « *lex vivendi* ». « La Liturgia es, por sí misma, oración; la confesión de fe tiene su justo lugar en la celebración del culto. La gracia, fruto de los sacramentos, es la condición insustituible del obrar cristiano, igual que la participación en la liturgia requiere la fe. Si la fe no se concreta en obras permanece muerta y no puede dar frutos de vida eterna ». (426)

Con esta articulación tradicional en torno a los cuatro pilares que sostienen la transmisión de la fe (*símbolo, sacramentos, decálogo, Padre nuestro*), (427) el Catecismo de la Iglesia Católica se ofrece como referente doctrinal en la educación de las cuatro tareas básicas de la catequesis (428) y para la elaboración de Catecismos locales, pero no pretende imponer ni a aquella ni a éstos una configuración determinada. El modo más adecuado de ordenar los elementos del contenido de la catequesis debe responder a las respectivas circunstancias concretas y no se debe establecer a través del Catecismo común. (429) La exquisita fidelidad a la doctrina católica es compatible con una rica diversidad en el modo de presentarla.

La inspiración del Catecismo de la Iglesia Católica: el cristocentrismo trinitario y la sublimidad de la vocación de la persona humana

123. El eje central de la articulación del Catecismo de la Iglesia Católica es Jesucristo, « camino, verdad y vida » (Jn 14,6).

El Catecismo de la Iglesia Católica, centrado en Jesucristo, se abre en dos direcciones: hacia Dios y hacia la persona humana.

• El misterio de Dios, Uno y Trino, y su economía salvífica, inspira y jerarquiza desde dentro al Catecismo de la Iglesia Católica en su conjunto, así como a cada una de sus partes. La profesión de fe, la liturgia, la moral evangélica y la oración tienen, en el Catecismo de la Iglesia Católica, una inspiración trinitaria, que atraviesa toda la obra como hilo conductor. (430) Este elemento central inspirador contribuye a dar al texto un profundo carácter religioso.

• El misterio de la persona humana es presentado por el Catecismo de la Iglesia Católica a lo largo de sus páginas y, sobre todo, en algunos capítulos especialmente significativos: « El hombre es capaz de Dios », « La creación del hombre », « El Hijo de Dios se hizo hombre », « La vocación del hombre: la vida en el Espíritu »... y otros más. (431) Esta doctrina, contemplada a la luz de la naturaleza humana de Jesús, hombre perfecto, muestra la altísima vocación y el ideal de perfección a la que toda persona humana es llamada.

En verdad, toda la doctrina del Catecismo de la Iglesia Católica queda sintetizada en este pensamiento conciliar: « Jesucristo, en la misma revelación del Padre y de su amor, manifiesta plenamente lo que es el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ». (432)

El género literario del Catecismo de la Iglesia Católica

124. Es importante descubrir el género literario del Catecismo de la Iglesia Católica para respetar la función que la autoridad de la Iglesia le atribuye en el ejercicio y renovación de la actividad catequética en nuestro tiempo.

Los rasgos principales que definen el género literario del Catecismo de la Iglesia Católica son:

– El Catecismo de la Iglesia Católica es, ante todo, un catecismo; es decir, un texto oficial del Magisterio de la Iglesia que, con autoridad, recoge de forma precisa, a modo de síntesis orgánica, los acontecimientos y verdades salvíficas fundamentales, que expresan la fe común del pueblo de Dios, y que constituyen la referencia básica e indispensable para la catequesis.

– Por ser un catecismo, el Catecismo de la Iglesia Católica recoge lo que es básico y común en la vida cristiana, sin proponer como doctrina de fe interpretaciones particulares, que no son sino opiniones privadas o pareceres de alguna escuela teológica. (433)

– El Catecismo de la Iglesia Católica es, por otra parte, un catecismo de carácter universal, ofrecido a toda la Iglesia. En él se presenta una síntesis actualizada de la fe, que incorpora la doctrina del Concilio Vaticano II y los interrogantes religiosos y morales de nuestra época. Pero, « por su misma finalidad, este catecismo no se propone dar una respuesta adaptada, tanto en el contenido como en el método, a las exigencias que dimanan de las diferentes culturas, de las edades, de la vida espiritual y de situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis. Estas indispensables adaptaciones corresponden a catecismos propios de cada lugar, y más aún a aquellos que toman a su cargo instruir a los fieles ». (434)

El depósito de la fe y el Catecismo de la Iglesia Católica

125. El Concilio Vaticano II se propuso como tarea principal la de custodiar y explicar mejor el depósito precioso de la doctrina cristiana, con el fin de hacerlo más accesible a los fieles de Cristo y a todos los hombres de buena voluntad.

El contenido de este depósito es la Palabra de Dios, custodiada en la Iglesia. El Magisterio de la Iglesia, habiéndose propuesto elaborar un texto de referencia para la enseñanza de la fe, ha elegido de este precioso tesoro las cosas nuevas y antiguas que ha considerado más convenientes para el fin pretendido. El Catecismo de la Iglesia Católica se presenta así como un servicio fundamental: ayudar a que el anuncio del Evangelio y la enseñanza de la fe, que toman su mensaje del depósito de la Tradición y de la Sagrada Escritura confiada a la Iglesia se realicen con total autenticidad. El Catecismo de la Iglesia Católica no es la única fuente de la catequesis, ya que, como acto del Magisterio, no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio. Pero es un acto, especialmente relevante, de interpretación auténtica de esa Palabra, con el propósito de ayudar a que el Evangelio sea anunciado y transmitido en toda su verdad y pureza.

126. A la luz de esta relación del Catecismo de la Iglesia Católica respecto al depósito de la fe conviene esclarecer dos cuestiones de vital importancia para la catequesis:

– la relación de la Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica como puntos de referencia para el contenido de la catequesis;

– la relación entre la tradición catequética de los Padres de la Iglesia, con su riqueza de contenidos y comprensión del proceso catequético, y el Catecismo de la Iglesia Católica.

La Sagrada Escritura, el Catecismo de la Iglesia Católica y la catequesis

127. La Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, subraya la importancia fundamental de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia. La Sagrada Escritura es presentada, juntamente con la Sagrada Tradición, « como regla suprema de la fe », ya que transmite « inmutablemente la palabra del mismo Dios y, en las palabras de los Apóstoles y los Profetas, hace resonar la voz del Espíritu Santo ». (435) Por eso la Iglesia quiere que, en todo el ministerio de la Palabra, la Sagrada Escritura tenga un puesto preeminente. La catequesis, en concreto, debe ser « una auténtica introducción a la 'lectio divina', es decir, a la lectura de la Sagrada Escritura, hecha según el Espíritu que habita en la Iglesia ». (436)

En este sentido, « hablar de la Tradición y de la Escritura como fuentes de la catequesis es subrayar que ésta ha de estar totalmente impregnada por el pensamiento, el espíritu y las actitudes bíblicas y evangélicas, a través de un contacto asiduo con los mismos textos; y es también recordar que la catequesis será tanto más rica y eficaz cuanto más lea los textos con la inteligencia y el corazón de la Iglesia ». (437) En esta lectura eclesial de la Escritura, hecha a la luz de la Tradición, el Catecismo de la Iglesia Católica desempeña un papel muy importante.

128. La Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica se presentan como dos puntos de referencia para inspirar toda la acción catequizadora de la Iglesia en nuestro tiempo:

– En efecto, la Sagrada Escritura, como « Palabra de Dios escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo » (438) y el Catecismo de la Iglesia Católica, como expresión relevante actual de la Tradición viva de la Iglesia y norma segura para la enseñanza de la fe, están llamados, cada uno a su modo y según su específica autoridad, a fecundar la catequesis en la Iglesia contemporánea.

– La catequesis transmite el contenido de la Palabra de Dios según las dos modalidades con que la Iglesia lo posee, lo interioriza y lo vive: como narración de la Historia de la Salvación y como explicitación del Símbolo de la fe. La Sagrada Escritura y el Catecismo de la Iglesia Católica han de inspirar tanto la catequesis bíblica como la catequesis doctrinal, que canalizan ese contenido de la Palabra de Dios.

– Es importante que, en el desarrollo ordinario de la catequesis, los catecúmenos y catequizandos puedan apoyarse tanto en la Sagrada Escritura como en el Catecismo local. La catequesis, en definitiva, no es otra cosa que la transmisión, vital y significativa, de estos documentos de la fe. (439)

La tradición catequética de los Santos Padres y el Catecismo de la Iglesia Católica

129. En el « depósito de la fe », junto con la Escritura, está contenida toda la Tradición de la Iglesia. « Los dichos de los Santos Padres atestiguan la presencia vivificante de esta Tradición, cuyas riquezas se infunden en la práctica y la vida de la Iglesia creyente y orante ». (440)

En referencia a tanta riqueza doctrinal y pastoral, algunos aspectos merecen destacarse:

– La importancia decisiva que los Padres atribuyen al Catecumenado bautismal en la configuración de las Iglesias particulares.

– La concepción gradual y progresiva de la formación cristiana, estructurada en etapas. (441) Los Padres configuran el catecumenado inspirándose en la pedagogía divina. En el proceso catecumenal, el catecúmeno, como el pueblo de Israel, recorre un camino para llegar a la tierra de la promesa: la identificación bautismal con Cristo. (442)

– La estructuración del contenido de la catequesis según las etapas de ese proceso. En la catequesis patrística, la « narración » de la historia de la salvación era lo primero. Después, avanzada la Cuaresma, se hacían las entregas del Símbolo y del Padre nuestro y se procedía a su « explicación », con todas sus implicaciones morales. La catequesis mistagógica, una vez celebrados los sacramentos de la iniciación, ayudaba a interiorizarlos y gustarlos.

130. El Catecismo de la Iglesia Católica, por su parte, aporta a la catequesis la gran tradición de los catecismos. (443) De la gran riqueza de esta tradición, también aquí algunos aspectos merecen destacarse:

– La dimensión cognoscitiva o veritativa de la fe. Esta no es sólo adhesión vital a Dios sino también asentimiento intelectual y de la voluntad a la verdad revelada. Los catecismos recuerdan constantemente a la Iglesia la necesidad de que los fieles, aunque sea de modo sencillo, tengan un conocimiento orgánico de la fe.

– La educación de la fe, enraizada en todas las fuentes de las que brota, abarca diferentes dimensiones: una fe profesada, celebrada, vivida y hecha oración.

La riqueza de la tradición patristica y la de los catecismos confluye en la catequesis actual de la Iglesia, enriqueciéndola tanto en su misma concepción como en sus contenidos. Recuerdan a la catequesis los siete elementos básicos que la configuran: las tres etapas de la narración de la Historia de la salvación: el Antiguo Testamento, la vida de Jesucristo y la historia de la Iglesia; y los cuatro pilares de la exposición: el Símbolo, los Sacramentos, el Decálogo y el Padre nuestro. Con estas siete *piezas maestras*, base tanto del proceso de la catequesis de iniciación como del proceso permanente de maduración cristiana, pueden construirse edificios de diversa arquitectura o articulación, según los destinatarios o las diferentes situaciones culturales.

Los Catecismos en las iglesias locales

Los Catecismos locales: su necesidad (444)

131. El Catecismo de la Iglesia Católica se ofrece a todos los fieles y a todo hombre que quiera conocer lo que la Iglesia cree; (445) y, de modo muy particular, « se destina a alentar y facilitar la redacción de nuevos catecismos locales que tengan en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero que guarden cuidadosamente la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica ». (446)

Los Catecismos locales, en efecto, elaborados o aprobados por Obispos diocesanos o por Conferencias Episcopales, (447) son instrumentos inapreciables para la catequesis, « llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ». (448) Por esta razón, Juan Pablo II ha dirigido un cálido llamamiento a las Conferencias episcopales de todo el mundo, diciéndoles:

« Emprendan, con paciencia, pero también con firme resolución, el imponente trabajo a realizar de acuerdo con la Sede Apostólica, para lograr catecismos fieles a los contenidos esenciales de la Revelación, y puestos al día en lo que se refiere al método, capaces de educar en una fe robusta a las generaciones cristianas de los tiempos nuevos ». (449)

Por medio de los Catecismos locales, la Iglesia actualiza la « pedagogía divina » (450) que Dios utilizó en la Revelación, al adaptar su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita. (451) En los Catecismos locales, la Iglesia comunica el Evangelio de una manera muy accesible a la persona humana, para que ésta pueda realmente percibirlo como *buena noticia* de salvación. Los Catecismos locales se convierten, así, en expresión palpable de la admirable « condescendencia » (452) de Dios y de su « amor inefable » (453) al mundo.

El género literario de un Catecismo local

132. Tres rasgos principales caracterizan a todo catecismo, asumido como propio de una Iglesia local: su carácter oficial, la síntesis orgánica y básica de la fe que ofrece y el hecho de ser ofrecido, junto a la Sagrada Escritura, como punto de referencia para la catequesis.

– El Catecismo local, en efecto, es texto oficial de la Iglesia. De alguna forma visibiliza la « entrega del Símbolo » y la « entrega del Padre nuestro » a los catecúmenos y a los que van a ser bautizados. Es la

expresión, por tanto, de un acto de tradición.

El carácter oficial del Catecismo local establece una distinción cualitativa respecto a los demás instrumentos de trabajo, útiles en la pedagogía catequética (textos didácticos, catecismos no oficiales, guías del catequista...).

• Todo catecismo es, además, un texto de base y de carácter sintético, en el que se presentan, de manera orgánica y atendiendo a la « jerarquía de verdades », los acontecimientos y verdades fundamentales del misterio cristiano.

• El Catecismo local presenta, en su organicidad, un compendio de los « documentos de la Revelación y de la tradición cristiana », (454) que son ofrecidos en la rica diversidad de « lenguajes » en que se expresa la Palabra de Dios.

El Catecismo local se ofrece, finalmente, como punto de referencia inspirador de la catequesis. La Sagrada Escritura y el Catecismo son los dos documentos doctrinales de base en el proceso de catequización, para tener siempre a mano. Siendo uno y otro los instrumentos primordiales, no son los únicos: se requieren otros instrumentos de trabajo más inmediatos. (455) Por tanto, es legítimo preguntarse si un Catecismo oficial debe incluir elementos pedagógicos o, por el contrario, debe limitarse a ser una síntesis doctrinal, ofreciendo sólo las fuentes.

En cualquier caso, al ser el catecismo un instrumento para el acto catequético, que es acto de comunicación, responde siempre a una clara inspiración pedagógica, y siempre debe transparentar, dentro de su género, la pedagogía divina. Las cuestiones más claramente metodológicas son, ordinariamente, más propias de otros instrumentos.

Los aspectos de la adaptación en un Catecismo local(456)

133. El Catecismo de la Iglesia Católica indica cuáles son los aspectos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de adaptar o contextualizar la síntesis orgánica de la fe que todo Catecismo local debe ofrecer. Esta síntesis de fe debe responder a las exigencias que dimanan de « las diferentes culturas, de las edades, de la vida espiritual, de las situaciones sociales y eclesiales de aquellos a quienes se dirige la catequesis ». (457) También el Concilio Vaticano II afirma con énfasis la necesidad de adaptar el mensaje evangélico: « Esta predicación acomodada de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización ». (458) Según esto:

• Un Catecismo local ha de presentar la síntesis de fe en referencia a la cultura concreta en que viven inmersos los catecúmenos y catequizandos. Incorporará, por tanto, todas aquellas « expresiones originales de vida, de celebración y de pensamiento cristianos », (459) surgidas de la propia tradición cultural y que son fruto del trabajo y de la inculturación de la Iglesia local.

• Un Catecismo local, « fiel al mensaje y fiel a la persona humana », (460) presenta el misterio cristiano de modo significativo y cercano a la psicología y mentalidad de la edad del destinatario concreto y, en consecuencia, en clara referencia a las experiencias nucleares de su vida. (461)

• También se debe cuidar, de manera muy especial, la forma concreta de vivir el hecho religioso en una sociedad determinada. No es lo mismo ofrecer un Catecismo en un ambiente de marcada indiferencia religiosa que en un contexto de honda religiosidad. (462) El tratamiento, en concreto, de la relación « fe-ciencia » ha de estar muy cuidado en todo catecismo.

• La problemática social circundante, al menos en sus elementos estructurantes más profundos (económicos, políticos, familiares...), es un factor importante para contextualizar el Catecismo. Inspirándose en la doctrina social de la Iglesia, el Catecismo sabrá ofrecer criterios, motivaciones y pautas de acción que iluminen la presencia cristiana en medio de esa problemática. (463)

Finalmente, la situación eclesial concreta que vive la Iglesia particular es, sobre todo, el contexto obligado al que referir el Catecismo. Obviamente, no las situaciones coyunturales, a las que se atiende mediante otros escritos magisteriales, sino la situación más permanente que reclama una evangelización con acentos más específicos y determinados. (464)

La creatividad de las Iglesias locales respecto a la elaboración de Catecismos

134. Las Iglesias locales, en la tarea de adaptar, contextualizar e inculcar el mensaje evangélico a las diferentes edades, situaciones y culturas, por medio de los Catecismos, necesitan una certera y madura creatividad. Del *depositum fidei*, confiado a la Iglesia, las Iglesias locales han de seleccionar, estructurar y expresar, bajo la guía del Espíritu Santo, Maestro interior, todos aquellos elementos con los que transmitir, en una situación determinada, el Evangelio en toda su autenticidad.

En esta difícil tarea, el Catecismo de la Iglesia Católica es « punto de referencia » para garantizar la unidad de la fe. El presente Directorio General para la Catequesis, por su parte, ofrece los criterios básicos que deben orientar la presentación del mensaje cristiano.

135. En la elaboración de los Catecismos locales conviene recordar lo siguiente:

Se trata, ante todo, de elaborar verdaderos Catecismos adaptados e inculturados. En este sentido conviene distinguir entre lo que es un Catecismo, que actualiza el mensaje cristiano a las distintas edades, situaciones y culturas, y lo que es una mera síntesis del Catecismo de la Iglesia Católica, como instrumento de introducción al estudio del mismo. Son dos géneros diferentes. (465)

Los Catecismos locales pueden tener un carácter diocesano, regional o nacional. (466)

Atendiendo a la estructuración de los contenidos, los diferentes Episcopados publican, de hecho, Catecismos con diversas articulaciones o configuraciones. Como ya se ha indicado, el Catecismo de la Iglesia Católica es propuesto como referente doctrinal, pero no quiere imponerse con él, para toda la Iglesia, una configuración determinada de catecismo. Hay, así, Catecismos con una configuración trinitaria, otros se estructuran según las etapas de la historia de la salvación, otros siguiendo un tema bíblico o teológico de gran densidad (Alianza, Reino de Dios, etc.), otros lo hacen según las dimensiones de la fe, otros siguiendo el año litúrgico.

Atendiendo a la manera de expresar el mensaje evangélico, la creatividad de un Catecismo incide, también, en la misma formulación del contenido. (467) Evidentemente, un catecismo debe ser fiel al depósito de la fe en el modo de expresar la sustancia doctrinal del mensaje cristiano: « Las Iglesias particulares profundamente compenetradas no sólo con las personas, sino con las aspiraciones, las riquezas y límites, las maneras de orar, de amar, de considerar la vida y el mundo que distinguen a tal o cual conjunto humano, tienen la función de asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de traducirlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden y de anunciarlo después en ese mismo lenguaje ». (468)

El principio a seguir en esta delicada tarea es el indicado por el Concilio Vaticano II: « buscar siempre el modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de nuestra época, porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado ». (469)

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales: la « sinfonía » de la fe

136. El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales, naturalmente con la específica autoridad de cada uno, forman una unidad. Son la expresión concreta de la « unidad en la misma fe apostólica » (470) y, al mismo tiempo, de la rica diversidad de la formulación de esa misma fe.

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales juntos, al contemplar su armonía, muestran la sinfonía de la fe: una sinfonía, ante todo, interna al mismo Catecismo de la Iglesia Católica, elaborado con la colaboración de todo el Episcopado de la Iglesia católica; y una sinfonía derivada de él y manifestada en los Catecismos locales. Esta « sinfonía », este « coro de voces de la Iglesia universal », (471) manifestada en los Catecismos locales, fieles al Catecismo de la Iglesia Católica, tiene un significado teológico importante:

• Expresa, ante todo, la catolicidad de la Iglesia. Las riquezas culturales de los pueblos se incorporan a la expresión de la fe de la única Iglesia.

• El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales manifiestan también la comunión eclesial de la que la « profesión de una sóla fe » (472) es uno de sus vínculos visibles. Las Iglesias particulares, « en las cuales y partir de las cuales existe la Iglesia católica, una y única », (473) forman con el todo, con la Iglesia universal, « una peculiar relación de mutua interioridad ». (474) La unidad entre el Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales visibiliza esa comunión.

• El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales expresan, igualmente, de forma palpable, la realidad de la colegialidad episcopal. Los obispos, cada uno en su diócesis, y juntos como colegio, en comunión con el sucesor de Pedro, tienen la máxima responsabilidad de la catequesis en la Iglesia. (475)

El Catecismo de la Iglesia Católica y los Catecismos locales, por su unidad profunda y su rica diversidad, están llamados a ser fermento renovador de la catequesis en la Iglesia. Al contemplarlos con una mirada católica y universal, la Iglesia, es decir, la entera comunidad de discípulos de Cristo puede decir en verdad: « ¡Esta es nuestra fe, ésta es la fe de la Iglesia! ».

TERCERA PARTE

LA PEDAGOGIA DE LA FE

« Yo enseñé a Efraín a caminar, tomándole por los brazos... Con lazos humanos los atraía, con lazos de amor, y era para ellos como los que alzan a un niño contra su mejilla, me inclinaba hacia él y le daba de comer » (Os 11,3-4).

« Cuando quedé a solas, los que le seguían a una con los Doce le preguntaban sobre las parábolas. El les dijo: A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios. A sus propios discípulos se lo explicaba todo en privado » (Mc 4,10-11.34).

« **Uno solo es vuestro Maestro, Cristo** » (Mt 23,10)

137. Jesús cuidó atentamente la formación de los discípulos que envió en misión. Se presentó a ellos como el único Maestro y al mismo tiempo amigo paciente y fiel; (476) su vida entera fue una continua enseñanza; (477) estimulándoles con acertadas preguntas (478) les explicó de una manera más profunda cuanto anunciaba a las gentes; (479) les inició en la oración; (480) les envió de dos en dos a prepararse para la misión; (481) les prometió primero y envió después el Espíritu del Padre para que les guiara a la verdad plena (482) y les sostuviera en los inevitables momentos de dificultad. (483) Jesucristo es « el Maestro que revela a Dios a los hombres y al hombre a sí mismo; el Maestro que salva, santifica y guía, que está vivo, que habla, exige, que conmueve, que endereza, juzga, perdona, camina diariamente con nosotros en la historia; el Maestro que viene y que vendrá en la gloria ». (484) En Jesucristo, Señor y Maestro, la Iglesia encuentra la gracia transcendente, la inspiración permanente, el modelo convincente para toda comunicación de la fe.

Significado y finalidad de esta parte

138. En la escuela de Jesús Maestro, el catequista une estrechamente su acción de persona responsable con la acción misteriosa de la gracia de Dios. La catequesis es, por esto, ejercicio de una « pedagogía original de la fe ». (485)

La transmisión del Evangelio por medio de la Iglesia es, ante todo y siempre, obra del Espíritu Santo y tiene en la revelación el fundamento y la norma básica, tal como se expone en el primer capítulo de esta parte.

Pero el Espíritu se vale de personas que reciben la misión de anunciar el Evangelio y cuyas capacidades y experiencias humanas entran a formar parte de la pedagogía de la fe.

Brotan de aquí una serie de cuestiones ampliamente tratadas a lo largo de la historia de la catequesis, referentes al acto catequético, a las fuentes, a los métodos, a los destinatarios y al proceso de inculturación.

En el capítulo segundo no se pretende hacer un tratamiento exhaustivo de ellas, sino que se exponen sólo aquellos puntos que tienen hoy particular importancia para toda la Iglesia. Corresponderá a los directorios y a otros instrumentos de trabajo de las distintas Iglesias particulares considerar de manera apropiada los problemas específicos.

CAPITULO I

La pedagogía de Dios, fuente y modelo de la pedagogía de la fe (486)

La pedagogía de Dios

139. « Como a hijos os trata Dios; y ¿qué hijo hay a quien su padre no corrige? » (*Hb* 12,7). La salvación de la persona, que es el fin de la revelación, se manifiesta también como fruto de una original y eficaz « pedagogía de Dios » a lo largo de la historia. En analogía con las costumbres humanas y según las categorías culturales de cada tiempo, la Sagrada Escritura nos presenta a Dios como un padre misericordioso, un maestro, un sabio (487) que toma a su cargo a la persona individuo y comunidad en las condiciones en que se encuentra, la libera de los vínculos del mal, la atrae hacia sí con lazos de amor, la hace crecer progresiva y pacientemente hacia la madurez de hijo libre, fiel y obediente a su palabra. A este fin, como educador genial y previsor, Dios transforma los acontecimientos de la vida de su pueblo en lecciones de sabiduría (488) adaptándose a las diversas edades y situaciones de vida. A través de la instrucción y de la catequesis pone en sus manos un mensaje que se va transmitiendo de generación en generación, (489) lo corrige recordándole el premio y el castigo, convierte en formativas las mismas pruebas y sufrimientos. (490) En realidad, favorecer el encuentro de una persona con Dios, que es tarea del catequista, significa poner en el centro y hacer propia la relación que Dios tiene con la persona y dejarse guiar por El.

La pedagogía de Cristo

140. Llegada la plenitud de los tiempos, Dios envió a la humanidad a su Hijo, Jesucristo. El entregó al mundo el don supremo de la salvación, realizando su misión redentora a través de un proceso que continuaba la « pedagogía de Dios », con la perfección y la eficacia inherente a la novedad de su persona. Con las palabras, signos, obras de Jesús, a lo largo de toda su breve pero intensa vida, los discípulos tuvieron la experiencia directa de los rasgos fundamentales de la « pedagogía de Jesús », consignándolos después en los evangelios: la acogida del otro, en especial del pobre, del pequeño, del pecador como persona amada y buscada por Dios; el anuncio genuino del Reino de Dios como buena noticia de la verdad y de la misericordia del Padre; un estilo de amor tierno y fuerte que libera del mal y promueve la vida; la invitación apremiante a un modo de vivir sostenido por la fe en Dios, la esperanza en el Reino y la caridad hacia el prójimo; el empleo de todos los recursos propios de la comunicación interpersonal, como

la palabra, el silencio, la metáfora, la imagen, el ejemplo, y otros tantos signos, como era habitual en los profetas bíblicos. Invitando a los discípulos a seguirle totalmente y sin condiciones, (491) Cristo les enseña la pedagogía de la fe en la medida en que comparten plenamente su misión y su destino.

La pedagogía de la Iglesia

141. Desde sus comienzos la Iglesia, que es « en Cristo como un sacramento », (492) vive su misión en continuidad visible y actual con la pedagogía del Padre y del Hijo. Ella, « siendo nuestra Madre es también educadora de nuestra fe ». (493)

Estas son las razones profundas por las que la comunidad cristiana es en sí misma catequesis viviente. Siendo lo que es, anuncia, celebra, vive y permanece siempre como el espacio vital indispensable y primario de la catequesis.

La Iglesia ha generado a lo largo de los siglos un incomparable patrimonio de pedagogía de la fe: sobre todo el testimonio de las catequistas y de los catequistas santos; una variedad de vías y formas originales de comunicación religiosa como el catecumenado, los catecismos, los itinerarios de vida cristiana; un valioso tesoro de enseñanzas catequéticas, de expresiones culturales de la fe, de instituciones y servicios de la catequesis. Todos estos aspectos constituyen la historia de la catequesis y entran con derecho propio en la memoria de la comunidad y en el quehacer del catequista.

La pedagogía divina, acción del Espíritu Santo en todo cristiano

142. « Dichoso el hombre a quien corriges tú, Yahvéh, a quien instruyes con tu ley ». (9 *Sal* 94,12) En la escuela de la Palabra de Dios acogida en la Iglesia, gracias al don del Espíritu Santo enviado por Cristo, el discípulo crece como su Maestro en « sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres » (*Lc* 2,52) y es ayudado para que se desarrolle en él la « educación divina » recibida, mediante la catequesis y las aportaciones de la ciencia y de la experiencia. (494) De este modo, conociendo cada vez más el misterio de la salvación, aprendiendo a adorar a Dios Padre y « siendo sinceros en el amor », trata de « crecer en todo hacia Aquel que es la cabeza, Cristo » (*Ef* 4,15).

Se puede decir que la pedagogía de Dios alcanza su meta cuando el discípulo llega « al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo » (*Ef* 4,13). Por eso no se puede ser maestro y pedagogo de la fe de otros, sino se es discípulo convencido y fiel de Cristo en su Iglesia.

Pedagogía divina y catequesis

143. La catequesis, en cuanto comunicación de la Revelación divina, se inspira radicalmente en la pedagogía de Dios tal como se realiza en Cristo y en la Iglesia, toma de ella sus líneas constitutivas y, bajo la guía del Espíritu Santo, desarrolla una sabia síntesis de esa pedagogía, favoreciendo así una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con Dios. De este modo la catequesis:

– es una pedagogía que se inserta y sirve al « diálogo de la salvación » entre Dios y la persona, poniendo de relieve debidamente el destino universal de esa salvación; en lo que concierne a Dios, subraya la iniciativa divina, la motivación amorosa, la gratuidad, el respeto de la libertad; en lo que se refiere al hombre, pone en evidencia la dignidad del don recibido y la exigencia de crecer constantemente en El; (495)

– acepta el principio del carácter progresivo de la Revelación, de la transcendencia y carácter misterioso de la Palabra de Dios, así como su adaptación a las diversas personas y culturas;

– reconoce la centralidad de Jesucristo, Palabra de Dios hecha carne, que determina a la catequesis como « pedagogía de la encarnación », por la que el Evangelio se ha de proponer siempre para la vida y en la vida de las personas;

– reconoce el valor de la experiencia comunitaria de la fe, como propia del Pueblo de Dios, de la Iglesia;

– se enraíza en la relación interpersonal y hace suyo el proceso del diálogo;

– se hace pedagogía de signos, en la que se entrecruzan hechos y palabras, enseñanza y experiencia; (496)

– encuentra tanto su fuerza de verdad como su compromiso permanente de dar testimonio en el inagotable amor divino, que es el Espíritu Santo, ya que ese amor de Dios es la razón última de su revelación. (497)

La catequesis se configura de este modo como proceso, o itinerario, o camino del seguimiento del Cristo del Evangelio en el Espíritu hacia el Padre, emprendido con vistas a alcanzar la madurez en la fe « según la medida del don de Cristo » (Ef 4,4) y las posibilidades y necesidades de cada uno.

Pedagogía original de la fe (498)

144. La catequesis, que es por tanto pedagogía en acto de la fe, al realizar sus tareas no puede dejarse inspirar por consideraciones ideológicas o por intereses meramente humanos; (499) no confunde la acción salvífica de Dios, que es pura gracia, con la acción pedagógica del hombre, pero tampoco las contrapone y separa. El diálogo que Dios mantiene amorosamente con cada persona se convierte en su inspiración y norma; de ese diálogo la catequesis es « eco » incansable, buscando constantemente el diálogo con las personas, según las indicaciones fundamentales que ofrece el Magisterio de la Iglesia. (500)

He aquí unos objetivos concretos que inspiran sus opciones metodológicas:

– promover una progresiva y coherente síntesis entre la adhesión plena del hombre a Dios (*fides qua*) y los contenidos del mensaje cristiano (*fides quae*);

– desarrollar todas las dimensiones de la fe, por las cuales ésta llega a ser una fe conocida, celebrada, vivida, hecha oración; (501)

– impulsar a la persona a confiarse « por entero y libremente a Dios »: (502) inteligencia, voluntad, corazón y memoria;

– ayudar a la persona a discernir la vocación a la que el Señor la llama.

La catequesis desarrolla así una acción que es, al mismo tiempo, de iniciación, de educación y de enseñanza.

Fidelidad a Dios y fidelidad a la persona (503)

145. Jesucristo constituye la viva y perfecta relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. De El recibe la pedagogía de la fe « una ley fundamental para toda la vida de la Iglesia (y por tanto para la catequesis): la fidelidad a Dios y al hombre, en una misma actitud de amor ». (504)

Por eso, será auténtica aquella catequesis que ayude a percibir la acción de Dios a lo largo de todo el camino educativo, favoreciendo un clima de escucha, de acción de gracias y de oración, (505) y que a la vez propicie la respuesta libre de las personas, promoviendo la participación activa de los catequizandos.

La « condescendencia » (506) de Dios, escuela para la persona

146. Queriendo hablar a los hombres como a amigos, (507) Dios manifiesta de modo particular su pedagogía adaptando con solícita providencia su modo de hablar a nuestra condición terrena. (508)

Eso comporta para la catequesis la tarea nunca acabada de encontrar un lenguaje capaz de comunicar la Palabra de Dios y el Credo de la Iglesia, que es el desarrollo de esa Palabra, a las distintas condiciones de los oyentes; (509) y a la vez manteniendo la certeza de que, por la gracia de Dios, esto es posible, y de que el Espíritu Santo otorga el gozo de llevarlo a cabo.

Por eso son indicaciones pedagógicas válidas para la catequesis aquellas que permiten comunicar en su totalidad la Palabra de Dios en el corazón mismo de la existencia de las personas. (510)

Evangelizar educando y educar evangelizando (511)

147. Inspirándose continuamente en la pedagogía de la fe, el catequista configura un servicio a modo de un itinerario educativo cualificado; es decir, por una parte, ayuda a la persona a abrirse a la dimensión religiosa de la vida, y por otra le propone el Evangelio de tal manera que penetre y transforme los procesos de comprensión, de conciencia, de libertad y de acción, de modo que haga de la existencia una entrega de sí a ejemplo de Jesucristo.

A este fin, el catequista conoce y se sirve, desde una perspectiva cristiana, de los resultados de las ciencias de la educación.

CAPITULO II

Elementos de metodología

La diversidad de métodos en la catequesis (512)

148. En la transmisión de la fe, la Iglesia no tiene de por sí un método propio ni único, sino que, a la luz de la pedagogía de Dios, discierne los métodos de cada época, asume con libertad de espíritu « todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio » (*Fip* 4,8), en síntesis, todos los elementos que no son contrarios al Evangelio, y los pone a su servicio. Esto lo confirma de modo admirable la historia de la Iglesia, en la que numerosos carismas de servicio a la Palabra de Dios han dado origen a muy diversos métodos. De este modo, « la variedad en los métodos es un signo de vida y una riqueza », y a la vez una muestra de respeto a los destinatarios. Tal variedad viene pedida por « la edad y el desarrollo intelectual de los cristianos, su grado de madurez eclesial y espiritual y muchas otras circunstancias personales ». (513)

La metodología de la catequesis tiene por objeto unitario la educación de la fe; se sirve de las ciencias pedagógicas y de la comunicación aplicadas a la catequesis; tiene en cuenta las muchas y notables adquisiciones de la catequética contemporánea.

La relación contenido-método en la catequesis (514)

149. El principio de la « fidelidad a Dios y fidelidad al hombre » lleva a evitar toda contraposición, separación artificial o presunta neutralidad entre método y contenido, afirmando más bien su necesaria correlación e interacción. El catequista reconoce que el método está al servicio de la revelación y de la conversión, (515) y por eso ha de servirse de él. Por otra parte, el catequista sabe que el contenido de la catequesis no es indiferente a cualquier método, sino que exige un proceso de transmisión adecuado a la naturaleza del mensaje, a sus fuentes y lenguajes, a las circunstancias concretas de la comunidad eclesial, a la condición de cada uno de los fieles a los que se dirige la catequesis.

Por su importancia para la catequesis tanto en el pasado como en el presente merecen ser recordados el método de iniciación a la Biblia; (516) el método o « pedagogía del documento », del Símbolo en particular, en cuanto que « la catequesis es transmisión de los documentos de la fe »; (517) el método de los signos litúrgicos y eclesiales; el método propio de la comunicación a través de los « mass-media ».

Un buen método de catequesis es garantía de fidelidad al contenido.

Método inductivo y deductivo (518)

150. La comunicación de la fe en la catequesis es un acontecimiento de gracia, realizado por el encuentro de la Palabra de Dios con la experiencia de la persona, que se expresa a través de signos sensibles y finalmente abre al misterio. Puede acontecer por diversas vías que no siempre conocemos del todo.

Atendiendo a la historia de la catequesis, hoy se habla habitualmente de vía inductiva y deductiva. El método inductivo consiste en la presentación de hechos (acontecimientos bíblicos, actos litúrgicos, hechos de la vida de la Iglesia y de la vida cotidiana...) a fin de descubrir en ellos el significado que pueden tener en la Revelación divina. Es una vía que ofrece grandes ventajas, ya que es conforme a la economía de la Revelación; corresponde a una instancia profunda del espíritu humano, la de llegar al conocimiento de las cosas inteligibles a través de las cosas visibles; y es también conforme a las características propias del conocimiento de fe, que consiste en conocer a través de signos.

El método inductivo no excluye, más bien exige el método deductivo, que explica y describe los hechos procediendo desde sus causas. Pero la síntesis deductiva tendrá pleno valor sólo cuando se ha hecho el proceso inductivo. (519)

151. Por otra parte, cuando se hace referencia a los itinerarios operativos, cabe dar otro sentido: uno es llamado también « kerigmático » (o descendente), que parte del anuncio del mensaje, expresado en los principales documentos de la fe (Biblia, liturgia, doctrina...) y los aplica a la vida; el otro, llamado « existencial » (o ascendente), que arranca de problemas y situaciones humanas y los ilumina con la luz de la Palabra de Dios. De por sí son modos de acceso legítimos si se respetan todos los factores en juego, el misterio de la gracia y el hecho humano, la comprensión de fe y el proceso de racionalidad.

La experiencia humana en la catequesis (520)

152. La experiencia ejerce diversas funciones en la catequesis, a la luz de las cuales la existencia misma debe ser siempre debidamente valorada.

a) Hace que nazcan en el hombre intereses, interrogantes, esperanzas e inquietudes, reflexiones y juicios, que confluyen en un cierto deseo de transformar la existencia. Es tarea de la catequesis procurar que las personas estén atentas a sus experiencias más importantes, ayudarlas a juzgar a la luz del Evangelio las preguntas y necesidades que de estas experiencias brotan, educar al hombre a vivir la vida de un modo nuevo. De esta forma la persona será capaz de comportarse de modo activo y responsable ante el don de Dios.

b) La experiencia ayuda a hacer inteligible el mensaje cristiano. Esto se ajusta al modo de obrar de Jesús, que se sirvió de experiencias y situaciones humanas para anunciar realidades escatológicas y trascendentes e indicar a la vez la actitud ante ellas. En este aspecto, la experiencia es mediación necesaria para explorar y asimilar las verdades que constituyen el contenido objetivo de la Revelación.

c) Estas funciones indican que la experiencia asumida por la fe viene a ser en cierto modo ámbito en el que se manifiesta y realiza la salvación, en la que Dios, de acuerdo con la pedagogía de la encarnación, se acerca al hombre con su gracia y lo salva. El catequista debe ayudar a la persona a leer de este modo lo que está viviendo, para descubrir la invitación del Espíritu Santo a la conversión, al compromiso, a la esperanza, y así descubrir cada vez más el proyecto de Dios en su propia vida.

153. La iluminación y la interpretación de la experiencia a la luz de la fe se convierte en una tarea permanente de la pedagogía catequética, no exenta de dificultades, pero que no puede descuidarse, so pena de caer en yuxtaposiciones artificiosas o en comprensiones reduccionistas de la verdad.

Esta tarea hace posible una correcta aplicación de la correlación o interacción entre las experiencias humanas profundas (521) y el mensaje revelado. Lo testifican ampliamente el anuncio de los profetas, la predicación de Cristo y las enseñanzas de los apóstoles, que por eso constituyen el criterio básico y normativo para todo encuentro entre fe y experiencia humana en el tiempo de la Iglesia.

La memorización en la catequesis (522)

154. La catequesis está vinculada a la « Memoria » de la Iglesia que mantiene viva entre nosotros la presencia del Señor. (523) El ejercicio de la memoria es, por tanto, un elemento constitutivo de la pedagogía de la fe, desde los comienzos del cristianismo. Para superar los riesgos de una memorización mecánica, el ejercicio de la memoria ha de integrarse armónicamente entre las diversas funciones del aprendizaje, tales como la espontaneidad y la reflexión, los momentos de diálogo y de silencio, la relación oral y el trabajo escrito. (524)

En particular, se han de considerar oportunamente como objeto de memoria las principales fórmulas de la fe, ya que aseguran una exposición más precisa de la misma y garantizan un rico patrimonio común doctrinal, cultural y lingüístico. El conocimiento y asimilación de los lenguajes de la fe es condición indispensable para vivir esa misma fe.

Es necesario, sin embargo, que tales fórmulas, propuestas como síntesis después de una previa explicación, sean fieles al mensaje cristiano. Entran ahí algunas fórmulas y textos mayores de la Biblia, del dogma, de la liturgia, y las oraciones bien conocidas de la tradición cristiana (Símbolo apostólico, Padre Nuestro, Ave María...). (525)

« Estas flores, por así decir, de la fe y de la piedad no brotan en los espacios desérticos de una catequesis sin memoria. Lo esencial es que esos textos memorizados sean interiorizados y entendidos progresivamente en su profundidad, para que sean fuente de vida cristiana personal y comunitaria ». (526)

155. Con mayor profundidad aún, el aprendizaje de las fórmulas de la fe y su profesión creyente se han de comprender en el cauce del ejercicio tradicional y válido de la « *traditio* » y « *redditio* », gracias al cual, a la entrega de la fe en la catequesis (*traditio*) corresponde la respuesta del hombre a lo largo del camino catequético y después en la vida (*redditio*). (527)

Este proceso favorece una mejor participación en la verdad recibida. Es cabal y madura la respuesta personal que respeta plenamente el sentido genuino del mensaje de la fe y da muestras de haber comprendido el lenguaje empleado para transmitirlo (*bíblico, litúrgico, doctrinal...*).

Función del catequista (528)

156. Ningún método, por experimentado que sea, exime al catequista del trabajo personal en ninguna de las fases del proceso de la catequesis.

El carisma recibido del Espíritu, una sólida espiritualidad, y un testimonio transparente de vida cristiana en el catequista constituyen el alma de todo método; y sus cualidades humanas y cristianas son indispensables para garantizar el uso correcto de los textos y de otros instrumentos de trabajo.

El catequista es intrínsecamente un mediador que facilita la comunicación entre las personas y el misterio de Dios, así como la de los hombres entre sí y con la comunidad. Por ello ha de esforzarse para que su formación cultural, su condición social y su estilo de vida no sean obstáculo al camino de la fe, aún más, ha de ser capaz de crear condiciones favorables para que el mensaje cristiano sea buscado, acogido y profundizado.

El catequista no debe olvidar que la adhesión de fe de los catequizandos es fruto de la gracia y de la libertad, y por eso procura que su actividad catequética esté siempre sostenida por la fe en el Espíritu Santo y por la oración.

Finalmente, tiene una importancia esencial la relación personal del catequista con el catecúmeno y el catequizando. Esa relación se nutre de ardor educativo, de aguda creatividad, de adaptación, así como de respeto máximo a la libertad y a la maduración de las personas.

Gracias a una labor de sabio acompañamiento, el catequista realiza un servicio de los más valiosos a la catequesis: ayudar a los catequizandos a discernir la vocación a la que Dios los llama.

La actividad y creatividad de los catequizados (529)

157. La participación activa en el proceso formativo de los catequizandos está en plena conformidad, no sólo con una comunicación humana verdadera, sino especialmente con la economía de la revelación y la salvación. De hecho, en la vida cristiana ordinaria, los creyentes están llamados a dar respuesta activa, personalmente y en grupo, al don de Dios por medio de la oración, la participación en los sacramentos y en las demás acciones litúrgicas, el compromiso eclesial y social, el ejercicio de la caridad, la promoción de los grandes valores humanos, como la libertad, la justicia, la paz, y la salvaguardia de la creación.

En la catequesis, por tanto, los catequizandos asumen el compromiso de ejercitarse en la actividad de la fe, de la esperanza y de la caridad, de adquirir la capacidad y la rectitud de juicio, de fortalecer su decisión personal de conversión y de práctica de la vida cristiana.

Los catequizandos, sobre todo cuando son adultos, pueden contribuir con eficacia al desarrollo de la catequesis, indicando los diversos modos para comprender y expresar eficazmente el mensaje, tales como: « aprender haciendo », hacer uso del estudio y del diálogo, intercambiar y confrontar los diversos puntos de vista.

Comunidad, persona y catequesis (530)

158. La pedagogía catequética es eficaz en la medida en que la comunidad cristiana se convierte en referencia concreta y ejemplar para el itinerario de fe de cada uno. Esto sucede si la comunidad se concibe como fuente, lugar y meta de la catequesis. En concreto, la comunidad viene a ser lugar visible del testimonio de la fe, cuida la formación de sus miembros, les acoge como familia de Dios, constituyéndose en ambiente vital y permanente del crecimiento de la fe. (531)

Junto al anuncio del Evangelio de forma pública y colectiva, será siempre indispensable la relación de persona a persona, a ejemplo de Jesús y de los Apóstoles. De ese modo la conciencia personal se implica más fácilmente; el don de la fe, como es propio de la acción del Espíritu Santo, llega de viviente a viviente, y la fuerza de persuasión se hace más incisiva. (532)

La importancia del grupo (533)

159. El grupo tiene una función importante en los procesos de desarrollo de la persona. Esto vale también para la catequesis, en la de los pequeños porque favorece una buena socialización; en la de los jóvenes para quienes el grupo es casi una necesidad vital en la formación de su personalidad; y en la de los adultos porque promueve un estilo de diálogo, de cooperación y de corresponsabilidad cristiana.

El catequista, que participa en la vida del grupo y advierte y valora su dinámica, reconoce y ejerce como cometido primario y específico el de ser, en nombre de la Iglesia, testigo del Evangelio, capaz de comunicar a los demás los frutos de su fe madura y de alentar con inteligencia la búsqueda común.

Además de ser un elemento de aprendizaje, el grupo cristiano está llamado a ser una experiencia de comunidad y una forma de participación en la vida eclesial, encontrando en la más amplia comunidad eucarística su plena manifestación y su meta. Dice Jesús: « Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos ». (534)

La comunicación social (535)

160. « El primer areópago del tiempo moderno es el mundo de la comunicación, que está unificando a la humanidad... Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales ». (536) Por eso, junto a los numerosos medios tradicionales en vigor, « la utilización de los mass media ha llegado a ser esencial para la evangelización y la catequesis ». (537) En efecto, « la Iglesia se sentiría culpable ante su Señor si no emplease esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más....en ellos la Iglesia encuentra una versión moderna y eficaz del púlpito. Gracias a ellos puede hablar a las masas ». (538)

Entre otros pueden considerarse, si bien a título diferente: televisión, radio, prensa, discos, grabaciones, vídeos y audios, es decir, toda la gama de los medios audiovisuales. (539) Cada medio realiza su propio servicio y cada uno exige un uso específico; en cada uno se han de respetar sus exigencias y valorar su importancia. (540) Por ello, tales subsidios no pueden faltar en una catequesis bien programada. Fomentar la ayuda recíproca entre las Iglesias particulares, a fin de subvenir a los altos costos de compra y uso de estos medios, es un buen servicio a la causa del Evangelio.

161. La utilización correcta de estos medios exige en los catequistas un serio esfuerzo de conocimiento, de competencia y de actualización cualificada. Pero sobre todo, dada la gran influencia que esos medios ejercen en la cultura, no se debe olvidar que « no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta nueva cultura creada por la comunicación moderna.... con nuevos lenguajes, nuevas técnicas y nuevos comportamientos psicológicos ». (541) Sólo así, con la gracia de Dios, el mensaje evangélico tiene la capacidad de penetrar en la conciencia de cada uno y de obtener « en favor suyo una adhesión y un compromiso verdaderamente personales ». (542)

162. Todas las personas relacionadas con estos medios de comunicación, profesionales y usuarios, han de poder recibir la gracia del Evangelio. Esto debe alentar a los catequistas a considerar diversas posibilidades según las distintas personas: los profesionales de los medios, a quienes mostrar el Evangelio como horizonte de verdad, de responsabilidad, de inspiración; las familias tan expuestas al influjo de los medios de comunicación para protegerlas y, sobre todo, ayudarlas a adquirir mayor capacidad crítica y educativa; (543) las generaciones jóvenes, en cuanto usuarios y protagonistas de la comunicación de los mass-media. A todos hay que recordar que « en el uso y recepción de los instrumentos de comunicación urge tanto una labor educativa del sentido crítico, animado por la pasión por la verdad, como una labor de defensa de la libertad, del respeto a la dignidad de la persona, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos ». (544)

CUARTA PARTE

LOS DESTINATARIOS DE LA CATEQUESIS

Los destinatarios de la catequesis

« Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra » (Is 49,6).

« Vino a Nazaret, donde se había criado y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y desarrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Enrollando el volumen lo devolvió al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijados en él. Comenzó, pues, a decirles: Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy » (Lc 4,16-21).

« El Reino interesa a todos » (545)

163. Al comienzo de su ministerio, Jesús proclama que ha sido enviado a anunciar a los pobres la buena noticia, (546) dando a entender, y confirmándolo después con su vida, que el Reino de Dios está destinado a todos los hombres, primordialmente a los más necesitados. De hecho El se hace *catequista* del Reino de Dios para toda clase de personas, mayores y pequeños, ricos y pobres, sanos y enfermos, próximos y lejanos, judíos y paganos, hombres y mujeres, justos y pecadores, pueblo y autoridades, individuos y grupos... Se muestra disponible a cada persona y se interesa por las necesidades de cada uno: las del alma y las del cuerpo, sanando y perdonando, corrigiendo y animando, con palabras y con hechos.

Jesús concluye su vida terrena invitando a sus discípulos a hacer lo mismo, a predicar el Evangelio a toda criatura, (547) a « todas las gentes » (*Mt 28,19; Lc 24,47*), « hasta los confines de la tierra » (*Hch 1,8*), y para siempre, « hasta el fin del mundo » (*Mt 28,20*).

164. Esta es la misión que la Iglesia lleva a cabo desde hace dos mil años, con una inmensa variedad de modalidades de anuncio y catequesis, urgida continuamente por el Espíritu de Pentecostés para llegar con el Evangelio « a los griegos y a los bárbaros, a los sabios y a los ignorantes » (*Rm 1,14*).

Se configuran así los rasgos de una pedagogía de la fe, en la que se conjugan estrechamente la apertura universal de la catequesis y su ejemplar encarnación en el mundo de los destinatarios.

Significado y finalidad de esta parte

165. La necesaria atención a las distintas y variadas situaciones de las personas (548) impulsa a la catequesis a recorrer múltiples caminos para salir a su encuentro y adaptar el mensaje cristiano y la pedagogía de la fe a sus diversas necesidades. (549)

Así, si se considera la condición inicial de la fe, se abre el camino a la iniciación de catecúmenos y neófitos; si se atiende al desarrollo de la fe de los bautizados, se habla de catequesis de profundización o de fundamentación para quienes todavía necesitan orientaciones esenciales. Si se considera la evolución física y psíquica de los catequizandos, se trata de la catequesis por edades. Si se tiene en cuenta, en cambio, los contextos socio-culturales, se presenta una catequesis según categorías...

166. No pudiendo tratar de forma detallada cada uno de los tipos posibles de catequesis, se consideran en esta parte sólo algunos aspectos relevantes para cualquier situación:

– aspectos generales de la adaptación de la catequesis (capítulo 1);

– catequesis por edades (capítulo 2);

– catequesis para quienes viven en situaciones especiales (capítulo 3);

– catequesis según contextos (capítulos 4 y 5).

Se aborda también en términos operativos el problema de la inculturación, en referencia a los contenidos de la fe, a las personas y al contexto cultural. Corresponderá a las Iglesias particulares, en sus directorios catequéticos nacionales y regionales, dar normas específicas y precisas según las condiciones y necesidades concretas de cada lugar.

CAPITULO I

La adaptación al destinatario: aspectos generales

Necesidad y derecho de todo creyente a ser catequizado (550)

167. Todo bautizado, por estar llamado por Dios a la madurez de la fe, tiene necesidad y, por lo mismo, derecho a una catequesis adecuada. Por ello, la Iglesia tiene el deber primario de darle respuesta de forma conveniente y satisfactoria. En este sentido hay que recordar, ante todo, que el destinatario del Evangelio es « el hombre *concreto*, histórico », (551) enraizado en una situación dada e influido por unas determinadas condiciones psicológicas, sociales, culturales y religiosos, sea consciente o no de ello. (552)

En el proceso de la catequesis, el destinatario ha de tener la posibilidad de manifestarse activa, consciente y corresponsablemente y no como simple receptor silencioso y pasivo. (553)

Necesidad y derecho de la comunidad (554)

168. La atención a cada una de las personas no debe hacer olvidar, sin embargo, que la catequesis tiene como destinatario a la comunidad cristiana en cuanto tal y a cada uno de sus miembros en particular. Si, en realidad, la catequesis recibe legitimidad y fuerza de la vida de la Iglesia, es también verdad que « el crecimiento interior de la Iglesia, su correspondencia con el designio de Dios, dependen esencialmente de la catequesis ». (555)

Por tanto, la necesaria adaptación del Evangelio afecta y atañe también a la comunidad como tal.

La adaptación pide que el contenido de la catequesis sea como un alimento sano y adecuado (556)

169. La « predicación acomodada de la Palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización ». (557) Esta norma tiene su intrínseca motivación teológica en el misterio de la encarnación, corresponde a una exigencia pedagógica elemental de una sana comunicación humana, y refleja la práctica de la Iglesia a lo largo de los siglos.

Tal acomodación se entiende como acción exquisitamente maternal de la Iglesia, que ve a las personas como « campo de Dios » (1 Co 3,9), no para condenarlas, sino para cultivarlas en la esperanza. Va al encuentro de cada una de ellas, tiene en cuenta seriamente la variedad de situaciones y culturas y mantiene la comunión de tantas personas en la única Palabra que salva. De este modo el Evangelio se transmite de modo auténtico y significativo, como alimento saludable y a la vez adecuado. Este criterio ha de inspirar todas las iniciativas particulares, y a su servicio han de ponerse la creatividad y originalidad del catequista.

La adaptación tiene en cuenta las diversas circunstancias

170. La adaptación se realiza de acuerdo con las diversas circunstancias en que se transmite la Palabra de Dios. 558 Responde a « las exigencias que dimanar de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquéllos a quienes se dirige la catequesis ». (559) A ellas deberá prestarse una atenta consideración.

Se ha de recordar también que, en la diversidad de situaciones, la adaptación ha de tener siempre presente a la persona en su totalidad y en su unidad esencial, conforme a la visión que de ella tiene la Iglesia. Por eso, la catequesis no se queda sólo en la consideración de los elementos exteriores de una situación concreta, sino que tiene presente también el mundo interior de las personas, la verdad sobre el ser humano, « camino primero y fundamental de la Iglesia ». (560) Esto determina un proceso de adaptación que será tanto más pertinente cuanto más se tengan en cuenta los interrogantes, las aspiraciones y las necesidades de la persona en su mundo interior.

CAPITULO II

La catequesis por edades

Observaciones generales

171. La catequesis según las diferentes edades es una exigencia esencial para la comunidad cristiana. Por una parte, en efecto, la fe está presente en el desarrollo de la persona; por otra, cada etapa de la vida está expuesta al desafío de la descristianización y, sobre todo, debe construirse con las tareas siempre nuevas de la vocación cristiana.

Existen, pues, con pleno derecho catequesis diversificadas y complementarias por edades, que vienen pedidas por las necesidades y capacidades de los catequizandos. (561)

Por esto es indispensable tener en cuenta todos los aspectos tanto los antropológico-evolutivos como los teológico-pastorales, que entran en juego sirviéndose también de las aportaciones actuales de las ciencias humanas y pedagógicas en lo que conciernen a cada una de las edades.

Asimismo habrá que procurar que se integren con acierto las diversas etapas del camino de la fe, procurando de modo particular que la catequesis de infancia encuentre armónico complemento en las etapas posteriores.

También, por la misma razón, es pedagógicamente eficaz hacer referencia a la catequesis de adultos y, a su luz, orientar la catequesis de las otras etapas de la vida.

Aquí se indicarán sólo algunos elementos generales y a modo de ejemplo, dejando especificaciones ulteriores a los Directorios de catequesis de las Iglesias particulares y de las Conferencias Episcopales.

La catequesis de los adultos (562)

Los adultos a los que se dirige la catequesis (563)

172. La transmisión del mensaje de la fe a los adultos ha de tener muy en cuenta las experiencias vividas, los condicionamientos y los desafíos que tales adultos encuentran, así como sus múltiples interrogantes y necesidades respecto a la fe. (564)

En consecuencia cabe distinguir entre:

– adultos creyentes, que viven con coherencia su opción de fe y desean sinceramente profundizar en ella;

– adultos bautizados que no recibieron una catequesis adecuada; o que no han culminado realmente la iniciación cristiana; o que se han alejado de la fe, hasta el punto de que han de ser considerados « cuasicatemúmenos »; (565)

– adultos no bautizados, que necesitan, en sentido propio, un verdadero catecumenado. (566)

También debe hacerse mención de aquellos adultos que provienen de confesiones cristianas no en plena comunión con la Iglesia católica.

Elementos y criterios propios de la catequesis de adultos (567)

173. La catequesis de adultos se dirige a personas que tienen el derecho y el deber de hacer madurar el germen de la fe que Dios les ha dado, (568) tanto más cuando estas personas están llamadas a desempeñar responsabilidades sociales de diverso género y están sometidas a cambios y crisis a veces muy profundos. Por esta razón, la fe del adulto tiene que ser constantemente iluminada, desarrollada y protegida, para que adquiera esa sabiduría cristiana que da sentido, unidad y esperanza a las múltiples experiencias de su vida personal, social y espiritual. La catequesis de adultos debe identificar claramente los rasgos propios del cristiano adulto en la fe, traducir estos rasgos en objetivos y contenidos, determinar

algunas constantes en la exposición, establecer las indicaciones metodológicas más eficaces, y escoger formas y modelos. Merece atención especial la figura y la identidad del catequista de adultos y su formación; como también la atención a quienes ejercen las responsabilidades de la catequesis de adultos en la comunidad. (569)

174. Entre los criterios que aseguran de modo eficaz una catequesis de adultos, auténtica y eficaz, hay que recordar: (570)

– la atención a los destinatarios en cuanto adultos, como hombres y como mujeres, teniendo en cuenta por tanto sus problemas y experiencias, sus capacidades espirituales y culturales, con pleno respeto a las diferencias;

– la atención a la condición laical de los adultos, que por el Bautismo tienen la misión de « buscar el Reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios », (571) y asimismo que están llamados a la santidad; (572)

– la atención por despertar el interés de la comunidad, para que sea lugar de acogida y ayuda de los adultos;

– la atención a un proyecto orgánico de pastoral de los adultos en el que la catequesis se integra con la formación litúrgica y con el servicio de la caridad.

Cometidos generales y particulares de la catequesis de adultos (573)

175. Para que la catequesis de adultos pueda responder a las necesidades más profundas de nuestro tiempo, debe proponer la fe cristiana en su integridad, autenticidad y sistematicidad, de acuerdo con la comprensión que de ella tiene la Iglesia, poniendo en un primer plano el anuncio de la salvación; iluminando con su luz las dificultades, obscuridades, falsas interpretaciones, prejuicios y objeciones hoy presentes; mostrando las implicaciones y exigencias morales y espirituales del mensaje; introduciendo a la lectura creyente de la Sagrada Escritura y a la práctica de la oración. El Catecismo de la Iglesia Católica presta un servicio fundamental a la catequesis de adultos y en relación a él los Catecismos de adultos de cada Iglesia particular.

Más en particular tareas de la catequesis de adultos son:

– *Promover la formación y la maduración de la vida en el Espíritu de Cristo Resucitado*, con medios adecuados como son la pedagogía sacramental, los retiros, la dirección espiritual...

– *Educar para juzgar con objetividad los cambios socio-culturales de nuestra sociedad a la luz de la fe*. De este modo el pueblo cristiano es ayudado a discernir los valores auténticos, los riesgos de nuestra civilización, y a asumir los comportamientos adecuados.

– *Dar respuesta a los interrogantes religiosos y morales de hoy*, es decir, aquellas cuestiones que se plantean los hombres de nuestro tiempo, como por ejemplo a propósito de la moral pública e individual, o las relacionadas con las cuestiones sociales, o las que se refieren a la educación de las nuevas generaciones.

– *Esclarecer las relaciones existentes entre acción temporal y acción eclesial*, manifestando las mutuas distinciones, recíprocas implicaciones y, por consiguiente, la debida interacción. A este fin, la doctrina social de la Iglesia es parte integrante de la formación de los adultos.

– *Desarrollar los fundamentos racionales de la fe*. La catequesis debe demostrar que la recta inteligencia de la fe y de las verdades que hay que creer están conforme con las exigencias de la razón humana y que el Evangelio es siempre actual y oportuno. Es, pues, necesario promover eficazmente una pastoral del pensamiento y de la cultura cristiana. Esto permitirá superar ciertas formas de integrismo y de

fundamentalismo, como también de interpretaciones arbitrarias y subjetivas.

– *Formar para asumir responsabilidades en la misión de la Iglesia y para saber dar testimonio cristiano en la sociedad.* Se ha de ayudar al adulto a descubrir, valorar y vivir todo lo que ha recibido de la naturaleza y de la gracia, tanto en la comunidad eclesial como en la comunidad humana. De este modo podrá también superar los riesgos de la masificación y del anonimato, particularmente frecuentes en algunas sociedades de hoy, que llevan a la pérdida de identidad y a la desconfianza en las propias posibilidades.

Formas particulares de la catequesis de adultos (574)

176. Hay situaciones y circunstancias que exigen particulares formas de catequesis:

– la catequesis de la iniciación cristiana o el catecumenado de adultos que es regulado expresamente por el *Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*;

– la catequesis al pueblo de Dios en las formas tradicionales debidamente adaptadas, a lo largo del año litúrgico, o en la forma extraordinaria de las misiones populares;

– la catequesis perfectiva dirigida a quienes tienen una tarea de formación en la comunidad: los catequistas y todos los que están comprometidos en el apostolado de los laicos;

– la catequesis que hay que realizar con ocasión de los principales acontecimientos de la vida, como son el matrimonio, el bautismo de los hijos y los otros sacramentos de la iniciación cristiana, en los momentos críticos del crecimiento de los jóvenes, en la enfermedad, etc. Son circunstancias en las que las personas se sienten más movidos que nunca a preguntarse por el verdadero sentido de la vida;

– la catequesis en ocasión de situaciones particulares, como la entrada en el mundo del trabajo, el servicio militar, la emigración... Son cambios que pueden generar enriquecimientos interiores, pero también confusión y pérdida de orientación, por lo que se necesita la luz y la ayuda de la Palabra de Dios;

– la catequesis referida al uso cristiano del tiempo libre, sobre todo con ocasión de vacaciones y viajes de turismo;

– la catequesis que hay que hacer con ocasión de acontecimientos particulares que afectan a la vida de la Iglesia y de la sociedad.

Estas y otras formas particulares de catequesis no disminuyen en manera alguna la necesidad de instituir para todos los adultos procesos sistemáticos, orgánicos y permanentes de catequesis que toda comunidad eclesial debe garantizar.

La catequesis de la infancia y de la niñez (575)

Situación e importancia de la infancia y de la niñez (576)

177. Esta etapa de la vida, en la que tradicionalmente se distingue la primera infancia o edad preescolar de la niñez, se caracteriza, a los ojos de la fe y de la misma razón, por tener la gracia de una vida que comienza, « de la cual brotan admirables posibilidades para la edificación de la Iglesia y humanización de la sociedad », (577) y al mismo tiempo grandes necesidades a las que hacer frente. El niño, hijo de Dios por el don del Bautismo, es considerado por Cristo miembro privilegiado del Reino de Dios. (578)

Por diversas razones, hoy, tal vez más que en otro tiempo, el niño necesita pleno respeto y ayuda para su crecimiento humano y espiritual; también está necesitado de la catequesis, que nunca debe faltar a los niños cristianos. En efecto, quienes les han dado la vida, enriqueciéndola con el don del Bautismo, tienen el deber de seguir alimentándola continuamente.

Características de esta catequesis (579)

178. La catequesis de los pequeños está necesariamente ligada a su situación y condición de vida y es fruto de la intervención de distintos educadores, entre sí complementarios.

Se pueden indicar algunas características de especial importancia de valor universal:

– La infancia y la niñez, comprendidas y tratadas ambas según sus rasgos peculiares, representan el tiempo de la llamada primera socialización y de la educación humana y cristiana en la familia, en la escuela y en la comunidad cristiana, y por eso hay que considerarlas como un momento decisivo para el futuro de la fe.

– De acuerdo con una tradición ya consolidada, es en esta etapa, de ordinario, en la que tiene lugar la iniciación cristiana comenzada con el Bautismo. Con la recepción de los sacramentos, se inicia la primera formación orgánica de la fe del niño y su incorporación en la vida de la Iglesia. (580)

– Por eso el proceso catequético en el tiempo de la infancia será eminentemente educativo, atento a desarrollar las capacidades y aptitudes humanas, base antropológica de la vida de fe, como el sentido de la confianza, de la gratuidad, del don de sí, de la invocación, de la gozosa participación... La educación a la oración y la iniciación a la Sagrada Escritura son aspectos centrales de la formación cristiana de los pequeños. (581)

– Finalmente, hay que tener en cuenta la importancia de dos ámbitos educativos: la familia y la escuela. La catequesis familiar es, en cierto modo, insustituible, sobre todo por el ambiente positivo y acogedor, por el atrayente ejemplo de los adultos, por la primera y explícita sensibilización de la fe y por la práctica de la misma.

179. El ingreso en la escuela significa para el niño entrar a formar parte de una sociedad más amplia que la familia, con la posibilidad de desarrollar mucho más sus capacidades intelectuales, afectivas, y de comportamiento. En la escuela misma, frecuentemente, se imparte una específica enseñanza religiosa.

Todo esto requiere que la catequesis y los catequistas lleven a cabo una colaboración constante con los padres y también con los maestros, de acuerdo con las posibilidades de cada lugar. (582) Recuerden los pastores que, cuando ayudan a padres y educadores a cumplir bien su misión, se está edificando la Iglesia. Este trabajo, por otra parte, ofrece una gran oportunidad para la catequesis de adultos. (583)

Niños sin apoyo religioso familiar o que no frecuentan la escuela (584)

180. Existen también, y en no pequeña medida, niños con graves carencias, en la medida en que les falta un apoyo religioso familiar adecuado, o por no tener una verdadera familia, o por no frecuentar la escuela, o por condiciones de inestabilidad social o de inadaptación, o por otras causas ambientales. Muchos no están siquiera bautizados; otros no realizan el camino de iniciación. Corresponde a la comunidad cristiana suplir, con generosidad, competencia y de modo realista estas carencias, tratando de dialogar con las familias, proponiendo formas apropiadas de educación escolar y llevando a cabo una catequesis proporcionada a las posibilidades y necesidades concretas de esos niños.

La catequesis de los jóvenes (585)

Preadolescencia, adolescencia y juventud (586)

181. En términos generales, se ha de observar que la crisis espiritual y cultural, que está afectando al mundo, (587) tiene en las generaciones jóvenes sus primeras víctimas. También es verdad que el esfuerzo por construir una sociedad mejor encuentra en los jóvenes sus mejores esperanzas. Esto debe estimular cada vez más a la Iglesia a realizar con decisión y creatividad el anuncio del Evangelio al mundo juvenil.

A ese respecto, la experiencia muestra que es útil para la catequesis distinguir en esas edades entre preadolescencia, adolescencia y juventud, sirviéndose oportunamente de los resultados de la investigación científica y de las condiciones de vida en los distintos países.

En las regiones, consideradas como desarrolladas, se plantea de modo especial el problema de la preadolescencia: no se tienen en cuenta suficientemente las dificultades, necesidades y capacidades humanas y espirituales de los preadolescentes, hasta el punto de poder afirmar en relación a ella que es una etapa *ignorada*.

Actualmente, con frecuencia los catequizandos de esta edad, al recibir el sacramento de la Confirmación, concluyen también el proceso de iniciación sacramental, pero a la vez tiene lugar su alejamiento casi total de la práctica de la fe. Es necesario tomar en cuenta con seriedad esta hecho y llevar a cabo una atención pastoral específica, utilizando los medios formativos que proporciona el propio camino de iniciación cristiana.

Respecto a las otras dos categorías, es necesario distinguir la adolescencia de la juventud, aun sabiendo la dificultad de definir de modo claro su significado. De modo global, hablamos aquí de aquella etapa de la vida que precede a la asunción de las responsabilidades propias del adulto.

También la catequesis de jóvenes ha de ser revisada y potenciada profundamente.

La importancia de la juventud para la sociedad y para la Iglesia (588)

182. La Iglesia, que ve a los jóvenes como « la esperanza », los contempla hoy como « un gran desafío para el futuro de la Iglesia ». (589)

El rápido y tumultuoso cambio cultural y social, el crecimiento numérico de jóvenes, el alargamiento de la etapa de la juventud antes de entrar a tomar parte en las responsabilidades de los adultos, la falta de trabajo y en ciertos países las condiciones permanentes de subdesarrollo, las presiones de la sociedad de consumo..., todo ayuda a perfilar el mundo de los jóvenes como el tiempo de espera, a veces de desencanto y de insatisfacción, incluso de angustia y de marginación. El alejamiento de la Iglesia, o al menos la desconfianza hacia ella, está presente en muchos como actitud de fondo. A la vez, en los jóvenes se refleja a menudo la falta de apoyo espiritual y moral de las familias y la precariedad de la catequesis recibida.

Por otro lado, en numerosos jóvenes se descubre una fuerte e impetuosa tendencia a la búsqueda de sentido de la vida, a la solidaridad, al compromiso social, e incluso a la misma experiencia religiosa...

183. De aquí se desprenden algunas consecuencias para la catequesis.

Ante todo, el servicio de la fe tiene que estar atento a las luces y las sombras de la condición de la vida de los jóvenes, tal como se dan en las distintas regiones y ambientes.

La propuesta explícita de Cristo al joven del Evangelio (590) es el corazón de la catequesis; propuesta dirigida a todos los jóvenes y a su medida, en la comprensión atenta de sus problemas. En el Evangelio, los jóvenes aparecen de hecho como interlocutores directos de Jesucristo que les revela su « singular riqueza », y que a la vez les compromete en un proyecto de crecimiento personal y comunitario de valor decisivo para la sociedad y la Iglesia. (591)

Por eso no debe verse a los jóvenes sólo como objeto de la catequesis, sino como « sujetos activos, protagonistas de la evangelización y artífices de la renovación social ». (592)

Características de la catequesis para jóvenes (593)

184. Por la amplitud de la tarea, corresponde ciertamente a los Directorios catequéticos de las Iglesias particulares y de las Conferencias Episcopales nacionales y regionales especificar, teniendo en cuenta las circunstancias, lo que conviene en cada lugar.

Sin embargo, cabe indicar unas líneas generales comunes:

– Se ha de tener presente las diferentes situaciones religiosas: jóvenes no bautizados; jóvenes bautizados que no han realizado el proceso catequético ni completado la iniciación cristiana; jóvenes que atraviesan crisis de fe a veces graves; otros con posibilidades de hacer una opción de fe o que la han hecho y esperan ser ayudados.

– No se puede olvidar que resulta provechosa aquella catequesis que se puede llevar a cabo al interior de una pastoral más amplia de preadolescentes, adolescentes y jóvenes orientada al conjunto de problemas que afectan a sus vidas. A este fin la catequesis debe integrar aspectos tales como el análisis de la situación, la atención a las ciencias humanas y de la educación y la colaboración de los laicos y de los mismos jóvenes.

– Y son mediaciones útiles para una catequesis eficaz: Una acción de grupo bien orientada, una pertenencia a asociaciones juveniles de carácter educativo, (594) y un acompañamiento personal del joven, en el que destaca la dirección espiritual.

185. Entre las diversas formas de catequesis de jóvenes, hay que prever, teniendo en cuenta las situaciones, un catecumenado juvenil en edad escolar; una catequesis que complete y culmine la iniciación cristiana; una catequesis sobre cuestiones específicas; así como encuentros más o menos ocasionales e informales.

En general se ha de proponer a los jóvenes una catequesis con itinerarios nuevos, abiertos a la sensibilidad y a los problemas de esta edad, que son de orden teológico, ético, histórico, social... En particular, deben ocupar un puesto adecuado, la educación para la verdad y la libertad según el Evangelio, la formación de la conciencia, la educación para el amor, el planteamiento vocacional, el compromiso cristiano en la sociedad y la responsabilidad misionera en el mundo. (595) Con todo hay que poner de relieve, que la evangelización contemporánea de los jóvenes debe adoptar con frecuencia un carácter misionero más que el estrictamente catecumenal. En realidad, la situación exige a menudo que la acción apostólica con los jóvenes sea de índole *humanizadora* y *misionera*, como primer paso necesario para que maduren unas disposiciones más favorables a la acción estrictamente catequética. Por tanto, muchas veces en la realidad, será oportuno intensificar la acción precatecumenal al interior de procesos educativos globales.

Una de las dificultades mayores a las que hay que enfrentarte y dar respuesta se refiere a la diferencia de lenguaje (*mentalidad, sensibilidad, gustos, estilo, vocabulario...*) entre los jóvenes y la Iglesia (*catequesis y catequistas*). Vale la pena por eso insistir en la necesidad de una adaptación de la catequesis a los jóvenes, sabiendo traducir a su lenguaje « con paciencia y buen sentido, sin traicionarlo, el mensaje de Jesucristo ». (596)

Catequesis de los ancianos (597)

La tercera edad, don de Dios a la Iglesia

186. El número creciente de personas ancianas representa en diversos países del mundo una nueva y específica tarea pastoral de la Iglesia. Las personas de esta edad, a veces considerados como objeto pasivo, más o menos molesto, es necesario, sin embargo, verlas a la luz de la fe, como un don de Dios a la Iglesia y a la sociedad, a las que hay que dedicarles también el cuidado de una catequesis adecuada. Tienen a ella el mismo derecho y deber que los demás cristianos.

Se ha de tener en cuenta la diversidad de situaciones personales, familiares, sociales, en particular, la situación de soledad y el riesgo de marginación.

La familia cumple una función primaria, porque en ella el anuncio de la fe puede darse en un clima de acogida y de amor que confirman, mejor que ninguna otra cosa, el valor de la Palabra.

En todo caso, la catequesis de los ancianos ha de asociar al contenido de la fe la presencia cordial del catequista y de la comunidad creyente. Por lo que es deseable que los ancianos participen plenamente en el itinerario catequético de la comunidad.

Catequesis de la plenitud y de la esperanza

187. La catequesis de los ancianos debe estar atenta a los aspectos particulares de su situación de fe. El anciano puede haber llegado a esta edad con una fe sólida y rica: entonces la catequesis ayudará a seguir recorriendo el camino en actitud de acción de gracias y de espera confiada; otros viven una fe más o menos oscurecida y una débil práctica cristiana: entonces la catequesis aportará una luz y experiencia religiosa nuevas; a veces el anciano llega a su edad con profundas heridas en el alma y en el cuerpo: la catequesis le ayudará a vivir su situación en actitud de invocación, de perdón, de paz interior.

En cualquier caso, la condición del anciano reclama una catequesis de la esperanza que proviene de la certeza del encuentro definitivo con Dios.

Es siempre beneficioso para él y enriquecedor para la comunidad el hecho de que el anciano creyente de testimonio de una fe que resplandece aún más a medida que se va acercando al gran momento del encuentro con el Señor.

Sabiduría y diálogo (598)

188. La Biblia presenta al anciano creyente como el símbolo de la persona rica en sabiduría y temor de Dios, y, en consecuencia, como el depositario de una intensa experiencia de vida, lo que en cierto modo lo convierte en « catequista » natural de la comunidad. El es de hecho testigo de la tradición de fe, maestro de vida y ejemplo de caridad. La catequesis valora esta gracia, ayudando a la persona anciana a descubrir de nuevo las ricas posibilidades que tiene dentro de sí; ayudándola también a asumir funciones catequéticas en relación con el mundo de los pequeños para quienes, a menudo, son abuelos queridos y estimados, y en relación con los jóvenes y los adultos. De este modo se favorece un rico diálogo entre generaciones dentro de la familia y de la comunidad.

CAPITULO III

Catequesis para situaciones especiales, mentalidades y ambientes

La catequesis de discapacitados e inadaptados(1)

189. Toda comunidad cristiana considera como predilectos del Señor a aquellos que, particularmente entre los más pequeños, sufren alguna deficiencia física o mental u otra forma de privación. Actualmente, a causa de una mayor conciencia social y eclesial, y también debido a los innegables progresos de la pedagogía especial, se ha conseguido que la familia y otros ámbitos educativos puedan ofrecer hoy a estas personas una catequesis apropiada, a la que por otra parte tienen derecho como bautizados, y si no están bautizados, como llamados a la salvación. El amor del Padre hacia sus hijos más débiles y la continua presencia de Jesús con su Espíritu dan fe de que toda persona, por limitada que sea, es capaz de crecer en santidad.

La educación de la fe, que corresponde ante todo a la familia, requiere itinerarios adecuados y personalizados, tiene en cuenta las aportaciones de las ciencias pedagógicas y ha de llevarse a cabo en el contexto de una educación global de la persona. Por otra parte, se debe evitar el riesgo de que esta catequesis tan especializada acabe situándose al margen de la pastoral comunitaria. Para que eso no ocurra, es necesario que la comunidad se interese y se comprometa de modo permanente con esta tarea. Las características peculiares de esta catequesis, exigen de parte de los catequistas una preparación específica, y hacen que su servicio sea aún más meritorio.

La catequesis de los marginados

190. En la misma perspectiva hay que considerar la catequesis para personas que viven, en situación marginada, o próximas a ella, o ya sumidos en la marginación, como son los emigrantes, los exilados, los nómadas, las personas sin hogar, los enfermos crónicos, los tóxico-dependientes, los encarcelados y los prisioneros.

La garantía de que se actúa acertadamente cuando se catequiza en estos ámbitos no fáciles nos viene de la palabra solemne de Jesús, quien reconoce como hecho a Sí mismo el bien que se hace a « estos pequeños hermanos ». Signos permanentes de la vitalidad de la catequesis son la capacidad para distinguir la diversidad de las situaciones; captar las necesidades y demandas de cada persona; valorar los encuentros personales, dedicándoles una atención generosa y paciente; proceder con confianza y realismo, recurriendo a menudo a formas de catequesis indirectas y ocasionales. La comunidad debe apoyar fraternalmente a los catequistas dedicados a este servicio.

La catequesis para grupos diferenciados

191. La catequesis se encuentra hoy ante personas que, por su profesión específica y, más ampliamente por su situación cultural, requieren itinerarios especiales. Tal es el caso de la catequesis del mundo obrero, de las profesiones liberales, de los artistas, de los hombres de ciencia, de la juventud universitaria... Es sumamente conveniente que existan estos itinerarios dentro del servicio catequético de la comunidad cristiana.

Todos estos sectores necesitan lenguaje adaptado a los destinatarios, manteniendo una plena fidelidad al mensaje que se quiere transmitir.(2)

La catequesis según ambientes

192. La educación de la fe hoy ha de tener muy en consideración los ambientes o contextos de vida, porque es en ellos donde cada persona vive su existencia, de ellos recibe gran influencia y en ellos a su vez ejerce la suya, y en ellos desarrolla sus propias responsabilidades.

En general y a modo de ejemplo, conviene recordar dos ambientes de la mayor importancia, el rural y el urbano, que exigen formas diferenciadas de catequesis.

La catequesis en el medio rural ha de reflejar las necesidades del mismo ámbito, necesidades que con frecuencia están unidas a la pobreza y a la miseria, y a veces a miedos y supersticiones; pero también el ambiente rural es rico en experiencias de sencillez, de confianza en la vida, de sentido de la solidaridad, de fe en Dios y fidelidad a las tradiciones religiosas.

La catequesis en el medio urbano ha de tener en cuenta una amplia variedad de situaciones, que van desde las de bienestar a las de pobreza y marginación. El ritmo propio de vida de la ciudad es a menudo fuente de estrés, de gran movilidad, de sugestivas llamadas a la evasión y al desinterés, donde es frecuente la situación de anonimato y de soledad...

Para cada uno de estos ambientes habrá que pensar en un servicio específico de educación de la fe, estimulando a catequistas preparados, creando instrumentos y materiales, y usando de los recursos que

proporcionan los medios de comunicación...

CAPITULO IV

Catequesis según el contexto socio-religioso

La catequesis en una situación de pluralismo y de complejidad(3)

193. Muchas comunidades e individuos están llamados a vivir hoy en un mundo pluralista y secularizado,(4) en el que se dan formas de incredulidad e indiferencia religiosa, pero también formas vivas de pluralismo cultural y religioso; en muchas personas se da hoy con fuerza la búsqueda de certezas y de valores, pero a la vez existen no pocas formas falsas de religiosidad y de adhesión incierta a la fe. Ante estas complejas situaciones, algunos cristianos pueden encontrarse confusos y desorientados, sin saber hacer frente a tales situaciones, ni discernir los mensajes que transmiten, y esto les lleva a abandonar una práctica religiosa regular, terminando por vivir como si Dios no existiera, recurriendo a menudo a sucedáneos pseudoreligiosos. Su fe, sometida a prueba y amenazada, corre el riesgo de apagarse y morir, si no se la alimenta y sostiene constantemente.

194. Se hace indispensable una catequesis evangelizadora, es decir, « una catequesis llena de savia evangélica y con un lenguaje adaptado a los tiempos y a las personas ».(5) Ésta tiene por objetivo educar a los cristianos en el sentido de su identidad de bautizados, de creyentes y de miembros de la Iglesia, abiertos y en diálogo con el mundo. Les vuelve a proponer los elementos fundamentales de la fe, los impulsa a una conversión auténtica, los ayuda a profundizar en la verdad y el valor del mensaje cristiano ante las objeciones teóricas y prácticas, los anima a discernir y a vivir el Evangelio en lo cotidiano, los capacita para dar razón de la esperanza que hay en ellos,(6) los fortalece en su vocación misionera con el testimonio, el diálogo y el anuncio.

La catequesis en relación a la religiosidad popular(7)

195. En las comunidades cristianas existen, como dimensión vital de la realidad católica, expresiones particulares de búsqueda de Dios y de vida religiosa, cargadas de fervor y de pureza de intenciones a veces conmovedoras, que bien cabe llamar « piedad popular ». Esta piedad popular « refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción ».(8) Es una realidad rica y a la vez muy expuesta a deformaciones, en la que la fe, que es su fundamento, necesita purificación y rebustecimiento.

Se requiere, pues, una catequesis que, asumiendo tal riqueza religiosa, sea capaz de percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, ayudándola a superar los riesgos de fanatismo, de superstición, de sincretismo y de ignorancia religiosa. « Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo ».(9)

196. También la veneración de los fieles a la Madre de Dios ha asumido formas múltiples, según las circunstancias de lugar y de tiempo, la diversa sensibilidad de los pueblos y sus diferentes tradiciones culturales. Las formas en las que esta piedad mariana se ha expresado, sujetas al desgaste del tiempo, se muestran necesitadas de una catequesis renovada que permita que los elementos caducos sean sustituidos, que se subrayen los valores perennes y que se incorporen aquellos datos doctrinales que son fruto de la reflexión teológica y son enseñados por el Magisterio de la Iglesia.

Tal catequesis es sumamente necesaria. Y se caracterizará claramente por su dimensión trinitaria, cristológica y eclesial, intrínseca a la mariología. Además, en el discernimiento sobre los ejercicios de piedad mariana, como en la creación de nuevas prácticas, habrá que tener presentes las orientaciones eclesiales de tipo bíblico, litúrgico, ecuménico y antropológico.(10)

La catequesis en un contexto ecuménico(11)

197. Toda comunidad cristiana, por el hecho de serlo, es movida por el Espíritu Santo a reconocer su vocación ecuménica en la situación concreta en que se encuentra, participando en el diálogo ecuménico y en las iniciativas destinadas a realizar la unidad de los cristianos. Por ello, la catequesis está llamada a asumir siempre y en todas partes una « dimensión ecuménica ».(12) Ésta se lleva a cabo, en primer lugar, mediante la exposición de toda la Revelación, cuyo depósito custodia la Iglesia Católica, respetando la jerarquía de las verdades;(13) en segundo lugar, la catequesis ha de poner de manifiesto la unidad de fe que existe entre los cristianos y, al mismo tiempo, explicar las divisiones que aún perduran y los pasos a dar para superarlas;(14) además, la catequesis ha de suscitar y alimentar un deseo sincero de unidad, en particular mediante el amor a la Sagrada Escritura; finalmente se ha de esforzar en preparar a niños, jóvenes y adultos, a vivir en contacto con hermanos y hermanas de otras confesiones, cultivando la propia identidad católica en el respeto a la fe de los demás.

198. En una situación de presencia de diferentes confesiones cristianas, los Obispos pueden juzgar oportunas, y hasta necesarias, determinadas actividades de colaboración en el campo de enseñanza religiosa. En cualquier caso debe asegurarse a los católicos, por otras vías y con el máximo cuidado, una catequesis específicamente católica.(15)

También la enseñanza de la religión impartida en escuelas en las que hay miembros de diversas confesiones cristianas, reviste un valor ecuménico, cuando se presenta de modo auténtico la doctrina cristiana. De hecho, esto ofrece ocasiones para el diálogo, gracias al cual se pueden superar desconocimientos y prejuicios y abrirse a un mejor entendimiento mutuo.

La catequesis en relación con el hebraísmo

199. Atención especial ha de darse a la catequesis en relación con la religión hebraica.(16)

En efecto, « la Iglesia, Pueblo de Dios en la Nueva Alianza, al escrutar su propio misterio, descubre su vinculación con el pueblo judío a quien Dios ha hablado primero », (17) antes que a otros pueblos.

« La enseñanza religiosa, la catequesis y la predicación han de formar no sólo para la objetividad, la justicia y la tolerancia, sino también para la comprensión y el diálogo. Nuestras dos tradiciones están demasiado emparentadas como para ignorarse. Es necesario fomentar un conocimiento recíproco en todos los niveles ». (18) En particular, un objetivo de la catequesis ha de ser la superación de toda forma de antisemitismo.(19)

La catequesis en el contexto de otras religiones(20)

200. Los cristianos viven hoy con frecuencia en contextos multireligiosos y no pocos están en ellos en minoría. En tal situación, especialmente en relación con el Islam, la catequesis reviste una importancia particular, y está llamada a asumir una delicada responsabilidad que requiere diversas tareas.

Ante todo, la catequesis ha de ayudar a profundizar y robustecer la identidad de los bautizados, en especial donde están en minoría, mediante una adaptación o inculturación conveniente, en una confrontación necesaria entre el Evangelio de Jesucristo y el mensaje de las otras religiones. Para esta tarea son indispensables comunidades cristianas sólidas y fervorosas, y catequistas oriundos bien preparados.

En segundo lugar, la catequesis ha de ayudar a tomar conciencia de la presencia de otras religiones. A la vez de capacitar a los fieles a discernir en ellas los elementos que entran en confrontación con el mensaje cristiano, la catequesis ha de educar también para descubrir las semillas del Evangelio (*semina Verbi*) que hay en estas religiones y que pueden constituir una auténtica « *preparación evangélica* » al mismo.

En tercer lugar, la catequesis ha de promover en todos los creyentes un vivo sentido misionero. Éste se manifiesta en el testimonio diáfano de la fe, en la actitud de respeto y de comprensión mutuas, en el diálogo y la colaboración en defensa de los derechos de la persona y en favor de los pobres y, donde es posible, con el anuncio explícito del Evangelio.

La catequesis en relación con los « nuevos movimientos religiosos »(21)

201. En un clima de relativismo religioso y cultural, y a veces también a causa de la conducta no recta de los cristianos, proliferan hoy « nuevos movimientos religiosos », llamados también sectas o cultos, con multitud de nombres y de tendencias, difíciles de clasificar de modo orgánico y preciso. En la medida que es posible, cabe distinguir movimientos de matriz cristiana, otros derivados de religiones orientales y otros vinculados a tradiciones esotéricas. La razón de la preocupación estriba en que sus doctrinas y prácticas de vida se alejan de los contenidos de la fe cristiana.

Por ello sigue siendo necesario promover, en favor de los cristianos cuya fe está en peligro, el « esfuerzo de una evangelización y una catequesis integral y sistemática, a las que ha de acompañar el testimonio ». (22) Se trata, en efecto, de superar el grave peligro de la ignorancia y del prejuicio, de ayudar a los fieles a encontrarse de modo correcto con la Escritura, suscitando en ellos la experiencia viva de la oración, defendiéndoles de los sembradores de errores; educándolos en la responsabilidad de la fe recibida, saliendo al paso, con las armas del amor evangélico, de las dolorosas situaciones de soledad, pobreza, sufrimiento. Por el anhelo religioso que esos movimientos pueden expresar, merecen ser considerados como un « areópago de evangelización », en el que los problemas más importantes pueden encontrar respuesta. En realidad, « la Iglesia tiene un inmenso patrimonio espiritual que ofrecer a la humanidad: Cristo, que se proclama "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,61) ». (23)

CAPITULO V

***Catequesis según el contexto socio-cultural*(24)**

Catequesis y cultura contemporánea(25)

202. « De la catequesis, como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ». (26) Con anterioridad han sido expuestos los criterios referidos a la adaptación e inculturación catequética. (27) Baste ahora afirmar de nuevo que la catequesis tiene como guía necesaria y eminente la « regla de la fe », ilustrada por el Magisterio y profundizada por la teología. Por otra parte, no hay que olvidar que la historia de la catequesis, especialmente en el tiempo de los Santos Padres es, en muchos aspectos, historia de la inculturación de la fe y como tal merece ser estudiada y meditada; historia, además, que nunca se para y que exige períodos amplios de continua asimilación del Evangelio.

En este capítulo se presentan algunas indicaciones metodológicas en relación con una tarea que es tan necesaria como exigente, en modo alguno fácil y expuesta a los riesgos de sincretismo y de otros malos entendidos. Se puede decir que sobre este tema, hoy tan importante, se hace necesaria una mayor reflexión programada y universal para bien de la catequesis.

Tareas de la catequesis respecto a la inculturación de la fe(28)

203. Forman un conjunto orgánico y son en síntesis los siguientes:

• conocer en profundidad la cultura de las personas y el grado de penetración en su vida;

• reconocer la presencia de la dimensión cultural en el mismo Evangelio; afirmando por una parte que éste no es fruto de ningún *humus* cultural humano, pero admitiendo, por otra parte, que el Evangelio no puede aislarse de las culturas en las que se inscribió al principio y en las que después se ha expresado a lo largo de los siglos;

• anunciar el cambio profundo, la conversión, que el Evangelio, como fuerza « transformadora y regeneradora », (29) opera en las culturas;

• dar testimonio de que el Evangelio trasciende toda cultura y no se agota en ella y, a la vez, discernir las semillas del Evangelio que pueden estar presentes en cada una de las culturas;

• promover al interior de cada una de las culturas a evangelizar una nueva expresión del Evangelio, procurando un lenguaje de la fe que sea patrimonio común de los fieles, y por tanto factor fundamental de comunión.

• mantener íntegros los contenidos de la fe de la Iglesia; y procurar que la explicación y la clarificación de las fórmulas doctrinales de la Tradición sean presentadas teniendo en cuenta las situaciones culturales e históricas de los destinatarios y evitando, en todo caso, mutilar o falsificar los contenidos.

Proceso metodológico

204. La catequesis, a la vez que debe evitar todo tipo de manipulación de una cultura, no puede limitarse a la simple yuxtaposición del Evangelio a ésta y « como con un barniz superficial », sino que debe proponer el Evangelio « de manera vital, en profundidad y hasta las mismas raíces de la cultura y de las culturas ». (30)

Esto determina un proceso dinámico integrado por diversos momentos, relacionados entre sí: esforzarse por escuchar, en la cultura de los hombres, el eco (presagio, invocación, señal...) de la Palabra de Dios; discernir cuanto hay de valor evangélico o al menos abierto a él; purificar lo que está bajo el signo del pecado (pasiones, estructuras del mal...) o de la fragilidad humana; suscitar en los catequizandos actitudes de conversión radical a Dios, de diálogo con los demás y de paciente maduración interior.

Necesidad y criterios de valoración

205. Cuando llega el momento de evaluar, tarea tanto más necesaria cuanto más se está en fase inicial o experimental, se ha de procurar verificar si en el proceso de la catequesis se han infiltrado elementos de sincretismo. En tal caso las iniciativas de inculturación serían peligrosas y erróneas y deben ser rectificadas.

Sin embargo, ha de ser considerada como correcta aquella catequesis que no sólo logra la asimilación intelectual del contenido de la fe, sino que alcanza al corazón y transforma la conducta. Si es así, la catequesis genera un modo de vida dinámico y unificado por la fe, establece la unión entre la fe y la vida, entre el mensaje cristiano y el contexto cultural, y produce frutos de santidad.

Responsables del proceso de inculturación

206. « La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas ». (31) Ese esfuerzo por la encarnación del Evangelio, tarea específica de la inculturación exige la participación en la catequesis de todos aquéllos que viven en

el mismo contexto cultural: pastores, catequistas y laicos.

Formas y vías privilegiadas

207. La catequesis de jóvenes y la de adultos, por las posibilidades que tiene de interrelacionar de manera más incisiva la fe y la vida, es una de las formas más aptas para la inculturación; sin embargo, no puede desatenderse la inculturación de la fe en la iniciación cristiana de los niños, precisamente por el notable influjo de orden cultural que este proceso lleva consigo: la adquisición de nuevas motivaciones para la vida, la educación de la conciencia, el aprendizaje del lenguaje bíblico y sacramental, así como el conocimiento de la dimensión histórica del cristianismo.

Una vía privilegiada es la catequesis litúrgica, por la riqueza de signos con que se expresa el mensaje y porque a ella tiene acceso una gran parte del pueblo de Dios; también hay que revalorizar los contenidos de los Leccionarios, la estructura del Año litúrgico, la homilía dominical y otras actividades catequéticas de carácter ocasional particularmente significativas (matrimonios, funerales, visitas a enfermos, fiestas patronales, etc.); sigue siendo central el cuidado a la familia, agente primario de una transmisión inculturada de la fe; peculiar interés tiene la catequesis en situaciones pluriétnicas y pluriculturales, ya que ayuda a descubrir y a tomar en consideración, con mayor atención aún, las riquezas de los diversos grupos en la acogida y en la expresión renovada de la fe.

El lenguaje(32)

208. La inculturación de la fe es, en ciertos aspectos, obra de lenguaje. Esto conlleva que la catequesis respete y valore el lenguaje propio del mensaje, sobre todo el bíblico, pero también el histórico-tradicional de la Iglesia (Símbolo, liturgia), y el así llamado lenguaje doctrinal (fórmulas dogmáticas); es preciso, además, que la catequesis entre en comunicación con formas y términos propios de la cultura de las personas a las que se dirige; hace falta, finalmente, que la catequesis fomente nuevas expresiones del Evangelio en la cultura en la que se implanta.

En concreto, en el proceso de inculturación del Evangelio, la catequesis no ha de tener miedo a emplear fórmulas tradicionales y términos técnicos del lenguaje de la fe, si bien ha de ofrecer el significado que tienen y mostrar su relevancia existencial; por otra parte, la catequesis « tiene el deber imperioso de encontrar el lenguaje adaptado a los niños y a los jóvenes de nuestro tiempo en general, y a otras muchas categorías de personas: lenguaje de los estudiantes, de los intelectuales, de los hombres de ciencia; lenguaje de los analfabetos y de las personas de cultura elemental; lenguaje de los minusválidos, etc. ».(33)

Los medios de comunicación

209. Íntimamente vinculados al lenguaje están los distintos modos de comunicación, uno de los más eficaces y persuasivos es el de los « mass-media ». « La evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo ».(34)

Teniendo en cuenta lo que se ha dicho de los medios de comunicación en otro lugar,(35) conviene recordar algunos indicadores relacionados con la inculturación: una mayor valoración de los medios de acuerdo con su específica capacidad comunicativa, sabiendo equilibrar bien el lenguaje de la imagen con el de la palabra; la salvaguardia del genuino sentido religioso en las formas más importantes de expresión; la promoción de la madurez crítica de los usuarios y el estímulo a la profundización personal de lo que reciben de esos medios; la elaboración de materiales catequéticos en relación con los « mass-media »; la colaboración provechosa entre los agentes pastorales.(36)

210. El catecismo es un instrumento primordial en el proceso de inculturación. Sobre todo lo es el Catecismo de la Iglesia Católica, del que es necesario saber « poner en evidencia la vasta gama de servicios... también para los objetivos de la inculturación, que, para ser eficaz, nunca puede dejar de ser verdadera ».(37) El Catecismo de la Iglesia Católica pide expresamente la redacción de catecismos

locales apropiados, en los que se pueden realizar las adaptaciones debidas « a las exigencias que dimanen de las diferentes culturas, de edades, de la vida espiritual, de situaciones sociales y eclesiales de aquéllos a quienes se dirige la catequesis ».(38)

Ámbitos antropológicos y tendencias culturales

211. El Evangelio reclama una catequesis abierta, generosa y decidida a acercarse a las personas allá donde viven, en particular saliendo a su encuentro en aquellos lugares principales donde tienen lugar los cambios culturales elementales y fundamentales como la familia, la escuela, el ámbito del trabajo y el tiempo libre.

Así mismo es importante para la catequesis saber discernir y estar presente en aquellos ámbitos antropológicos en los que las tendencias culturales generan o difunden modelos de vida y pautas de comportamiento, como la cultura urbana, el turismo y las migraciones, el mundo juvenil y otros fenómenos de relieve social...

Finalmente hay « otros sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio », (39) como las llamadas áreas culturales « areópagos modernos », tales como el área de la comunicación; el área del compromiso por la paz, el desarrollo, la liberación de los pueblos y la salvaguardia de la creación; el área de la defensa de los derechos humanos, sobre todo los de las minorías, de la mujer y del niño; el área de la investigación científica y de las relaciones internacionales...

Actuación ante las situaciones concretas

212. El proceso de inculturación realizado por la catequesis está llamado a confrontarse continuamente con múltiples y diferentes situaciones concretas. Entre las más relevantes y frecuentes se pueden señalar:

– En primer lugar, hay que distinguir la inculturación en países en que la presencia cristiana es reciente y donde el primer anuncio misionero aún debe consolidarse, y la inculturación en países de larga tradición cristiana, necesitados de nueva evangelización.

– Se han de tener en cuenta también aquellas situaciones de tensión y de conflicto, ocasionadas por factores como el pluralismo étnico, el pluralismo religioso, las grandes diferencias de desarrollo, las condiciones de vida urbana y extraurbana, los modelos de referencia dominantes en unos países profundamente influidos por la secularización masiva y, en otros, por una fuerte religiosidad.

– Por fin, se deberá tener presente las tendencias culturalmente significativas del propio lugar, representadas por ciertos grupos sociales y profesionales, como los hombres de ciencia y de cultura, el mundo obrero, los jóvenes, los marginados, los extranjeros, los discapacitados...

En términos más generales, « la formación de los cristianos tendrá en cuenta en grado máximo la cultura humana del lugar, que contribuye a la misma formación, y que ayudará a juzgar tanto el valor que se encierra en la cultura tradicional como aquel otro propuesto en la cultura moderna. Préstese también la debida atención a las diversas culturas que pueden coexistir en un mismo pueblo y en una misma nación ».(40)

Tareas de las Iglesias locales(41)

213. Las Iglesias particulares tienen una competencia propia en la inculturación, y se refiere a todos los ámbitos de la vida cristiana. La catequesis es un aspecto y sector en esta tarea. Precisamente por la propia naturaleza de la inculturación, que tiene lugar en situaciones concretas y específicas, la « legítima atención a las Iglesias particulares no puede menos de enriquecer a la Iglesia. Es indispensable y urgente ».(42)

A tal fin, de modo oportuno y un poco por todas partes, las distintas Conferencias Episcopales van elaborando Directorios de catequesis (e instrumentos análogos), catecismos, materiales catequéticos, y establecen centros de estudio y escuelas de formación. A la luz de cuanto se expone en el presente Directorio, es preciso hacer una revisión y una puesta al día de estas orientaciones y directrices locales, estimulando la colaboración de los centros de estudio, recogiendo la experiencia de los catequistas y favoreciendo la participación del pueblo de Dios.

Iniciativas bajo la guía de los pastores

214. La importancia de cuanto se ha dicho y la indispensable fase de investigación y experimentación exigen que los legítimos pastores tomen iniciativas a este efecto y las orienten. Estas iniciativas pueden consistir en:

• Promover una catequesis amplia y capilar que ayude a superar el grave obstáculo de toda inculturación que es la ignorancia o la desinformación. Así se hace posible el diálogo y la participación activa de las personas, que señalan mejor vías eficaces para el anuncio.

• Llevar a cabo experiencias-piloto de inculturación de la fe al interior de un programa establecido por la Iglesia. Un papel importante en particular, asume la práctica del catecumenado de adultos conforme a lo establecido en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos.

• Disponer, si en el mismo territorio eclesial existieran diversos grupos étnico-lingüísticos, de guías y directorios traducidos a las diversas lenguas, promoviendo un servicio catequético homogéneo a todos los grupos a través de centros apropiados.

• Establecer relaciones de reciprocidad y comunión entre las Iglesias locales, y entre éstas y la Santa Sede. Eso permitirá valorar las experiencias, criterios, itinerarios e instrumentos de trabajo más valiosos y actualizados en orden a la inculturación.

QUINTA PARTE

LA CATEQUESIS EN LA IGLESIA PARTICULAR

La catequesis en la Iglesia particular

« Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. Instituyó Doce, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios » (Mc 3, 13-15).

« Bienaventurado eres Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia » (Mt 16,17-18).

La Iglesia de Pentecostés, impulsada por el Espíritu Santo, va engendrando las Iglesias: « Iglesia de Jerusalén » (Hch 8,1); « La Iglesia de Dios que está en Corinto » (1 Co 1,2); « Las Iglesias de Asia » (1 Co 16,19); « Las Iglesias de Judea » (Ga 1,22); « Las siete Iglesias: Efeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea » (cf Ap 1,20-3,14).

Significado y finalidad de esta parte

215. De cuanto queda expuesto en las partes precedentes acerca de la naturaleza de la catequesis, su contenido, su pedagogía y sus destinatarios, nace la pastoral catequética que, de hecho, se realiza en la Iglesia particular.

Esta quinta parte expone los elementos más importantes.

216. El primer capítulo trata del ministerio catequético y sus agentes. La catequesis es una responsabilidad común pero diferenciada. Los obispos, presbíteros, diáconos, religiosos y fieles laicos actúan en ella según su respectiva responsabilidad y carismas.

La formación de los catequistas, analizada en el segundo capítulo, es elemento decisivo en la acción catequizadora. Si es importante dotar a la catequesis de buenos instrumentos de trabajo, más importante es aún preparar buenos catequistas.

En el tercer capítulo se estudian los 'lugares' donde, de hecho, se realiza la catequesis.

En el cuarto capítulo se analizan los aspectos más directamente organizativos de la catequesis: los organismos responsables, la coordinación de la catequesis y algunas tareas propias del servicio catequético.

Las indicaciones y sugerencias aquí propuestas no pueden llevarse a cabo de modo inmediato y a la vez en todos los lugares de la Iglesia. En las naciones o regiones donde la acción catequética no ha podido alcanzar un suficiente nivel de desarrollo, estas orientaciones y sugerencias señalan una serie de metas a alcanzar gradualmente.

CAPITULO I

El ministerio de la catequesis en la Iglesia particular y sus agentes

La Iglesia particular(43)

217. El anuncio, la transmisión y la vivencia del Evangelio se realizan en el seno de una Iglesia particular(44) o diócesis.(45) La Iglesia particular está constituida por la comunidad de los discípulos de Jesucristo(46) que viven en un espacio socio-cultural determinado. En cada Iglesia particular « se hace presente la Iglesia universal con todos sus elementos esenciales ».(47) Realmente, la Iglesia universal, fecundada como primera célula el día de Pentecostés por el Espíritu Santo, « da a luz a las Iglesias particulares como hijas y se expresa en ellas ».(48) La Iglesia universal, como Cuerpo de Cristo, se manifiesta así como « Cuerpo de las Iglesias ».(49)

218. El anuncio del Evangelio y la Eucaristía son los dos pilares sobre los que se edifica y en torno a los cuales se congrega la Iglesia particular. Al igual que la Iglesia universal, también « ella existe para evangelizar ».(50)

La catequesis es una acción evangelizadora básica de toda Iglesia particular. Mediante ella, la diócesis ofrece a todos sus miembros y a todos los que se acercan con el deseo de entregarse a Jesucristo, un proceso formativo que les permita conocer, celebrar, vivir y anunciar el Evangelio dentro de su propio horizonte cultural. De esta manera, la confesión de fe, meta de la catequesis, puede ser proclamada por los discípulos de Cristo « en su propia lengua ».(51) Como en Pentecostés, hoy también la Iglesia de Cristo, « presente y operante »(52) en las Iglesias particulares, « habla todas las lenguas », (53) ya que, cual árbol que crece, echa sus raíces en todas las culturas.

El ministerio de la catequesis en la Iglesia particular

219. En el conjunto de ministerios y servicios, con los que la Iglesia particular realiza su misión evangelizadora, ocupa un lugar destacado el *ministerio de la catequesis*.(54) En él cabe señalar los rasgos siguientes:

a) En la Diócesis la catequesis es un servicio único,(55) realizado de modo conjunto por presbíteros, diáconos, religiosos y laicos, en comunión con el obispo. Toda la comunidad cristiana debe sentirse

responsable de este servicio. Aunque los sacerdotes, religiosos y laicos realizan en común la catequesis, lo hacen de manera diferenciada, cada uno según su particular condición en la Iglesia (ministros sagrados, personas consagradas, fieles cristianos).(56) A través de ellos, en la diversidad de sus funciones, el ministerio catequético ofrece de modo pleno la palabra y el testimonio completos de la realidad eclesial. Si faltase alguna de estas formas de presencia la catequesis perdería parte de su riqueza y significación.

b) Se trata, por otra parte, un servicio eclesial, indispensable para el crecimiento de la Iglesia. No es una acción que pueda realizarse en la comunidad a título privado o por iniciativa puramente personal. Se actúa en nombre de la Iglesia, en virtud de la misión confiada por ella.

c) El ministerio catequético tiene, en el conjunto de los ministerios y servicios eclesiales, un carácter propio, que deriva de la especificidad de la acción catequética dentro del proceso de la evangelización. La tarea del catequista, como educador de la fe, difiere de la de otros agentes de la pastoral (*litúrgica, caritativa, social...*) aunque, obviamente, ha de actuar en coordinación con ellos.

d) Para que el ministerio catequético en una Diócesis sea fructífero, necesita contar con otros agentes, no necesariamente catequistas directos, que apoyen y respalden la actividad catequética realizando tareas que son imprescindibles, como: la formación de catequistas, la elaboración de materiales, la reflexión, la organización y planificación. Estos agentes, junto con los catequistas, están al servicio de un único ministerio catequético diocesano, aunque no todos realicen las mismas funciones, ni por el mismo título.

La comunidad cristiana y la responsabilidad de catequizar

220. La catequesis es una responsabilidad de toda la comunidad cristiana. La iniciación cristiana, en efecto, « no deben procurarla solamente los catequistas o los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles ».(57) La misma educación permanente de la fe es un asunto que atañe a toda la comunidad. La catequesis es, por tanto, una acción educativa realizada a partir de la responsabilidad peculiar de cada miembro de la comunidad, en un contexto o clima comunitario rico en relaciones, para que los catecúmenos y catequizandos se incorporen activamente a la vida de dicha comunidad.

De hecho, la comunidad cristiana sigue el desarrollo de los procesos catequéticos, ya sea con niños, con jóvenes o con adultos, como un hecho que le concierne y compromete directamente.(58) Más aún, la comunidad cristiana al final del proceso catequético acoge a los catequizados en un ambiente fraterno « donde puedan vivir, con la mayor plenitud posible, lo que han aprendido ».(59)

221. Pero la comunidad cristiana no sólo da mucho al grupo de los catequizandos, sino que también recibe mucho de él. Los nuevos convertidos, sobre todo los jóvenes y adultos, al convertirse a Jesucristo, aportan a la comunidad que los acoge una nueva riqueza humana y religiosa. Así, la comunidad crece y se desarrolla, ya que la catequesis no sólo conduce a la madurez de la fe a los catequizandos, sino a la madurez de la misma comunidad como tal.

Aunque toda la comunidad cristiana es responsable de la catequesis, y aunque todos sus miembros han de dar testimonio de la fe, no todos reciben la misión de ser catequistas. Junto a la misión originaria que tienen los padres respecto a sus hijos, la Iglesia confía oficialmente a determinados miembros del Pueblo de Dios, especialmente llamados, la delicada tarea de transmitir orgánicamente la fe en el seno de la comunidad.(60)

El Obispo, primer responsable de la catequesis en la Iglesia particular

222. El Concilio Vaticano II pone de relieve la importancia eminente que, en el ministerio episcopal, tiene el anuncio y la transmisión del Evangelio: « Entre las principales tareas de los obispos destaca la predicación del Evangelio ».(61) En la realización de esta tarea los obispos son, ante todo, « pregoneros de la fe », (62) tratando de ganar nuevos discípulos para Cristo y son, al mismo tiempo, « maestros auténticos », (63) transmitiendo al pueblo que se les ha encomendado la fe que ha de profesar y vivir. En el ministerio profético de los obispos, el anuncio misionero y la catequesis son dos aspectos íntimamente unidos. Para

desempeñar esta función los obispos reciben « el carisma cierto de la verdad ».(64)

Los obispos son « los primeros responsables de la catequesis, los catequistas por excelencia ».(65) En la historia de la Iglesia es patente el papel preponderante de grandes y santos obispos que marcan, con sus iniciativas y sus escritos, el período más floreciente de la institución catecumenal. Concebían a la catequesis como una de las tareas básicas de su ministerio.(66)

223. Esta preocupación por la actividad catequética llevará al obispo a asumir « la alta dirección de la catequesis »(67) en la Iglesia particular, lo que implica entre otras cosas:

– Asegurar en su Iglesia la prioridad efectiva de una catequesis activa y eficaz, « promoviendo la participación de las personas, de los medios e instrumentos, así como de los recursos económicos necesarios ».(68)

– Ejercer la solicitud por la catequesis con una intervención directa en la transmisión del Evangelio a los fieles, velando al mismo tiempo por la autenticidad de la confesión de fe y por la calidad de los textos e instrumentos que deban utilizarse.(69)

– « Suscitar y mantener una verdadera mística de la catequesis, pero una mística que se encarne en una organización adecuada y eficaz », (70) actuando con el convencimiento profundo de la importancia de la catequesis para la vida cristiana de una Diócesis.

– Cuidar de que « los catequistas se preparen de la forma debida para su función, de suerte que conozcan con claridad la doctrina de la Iglesia y aprendan teórica y prácticamente las leyes psicológicas y las disciplinas pedagógicas ».(71)

– Establecer en la diócesis un proyecto global de catequesis, articulado y coherente, que responda a las verdaderas necesidades de los fieles y que esté convenientemente ubicado en los planes pastorales diocesanos. Tal proyecto ha de estar coordinado, igualmente, en su desarrollo, con los planes de la Conferencia episcopal.

Los presbíteros, pastores y educadores de la comunidad cristiana

224. La función propia del presbítero en la tarea catequizadora brota del sacramento del Orden que ha recibido. « Por el sacramento del Orden, los presbíteros se configuran con Cristo sacerdote, como ministros de la Cabeza, para construir y edificar todo su Cuerpo que es la Iglesia, como cooperadores del orden episcopal ».(72) Por esta ontológica configuración con Cristo, el ministerio de los presbíteros es un servicio configurador de la comunidad, que coordina y potencia los demás servicios y carismas.

En relación con la catequesis, el sacramento del Orden constituye a los presbíteros en « educadores en la fe ».(73) Tratan, por ello, de que los fieles de la comunidad se formen adecuadamente y alcancen la madurez cristiana.(74) Sabiendo, por otra parte, que su « sacerdocio ministerial »(75) está al servicio del « sacerdocio común de los fieles », (76) los presbíteros fomentan la vocación y la tarea de los catequistas, ayudándoles a realizar una función que brota del Bautismo y se ejerce en virtud de una misión que la Iglesia les confía. Los presbíteros llevan a cabo, de esta manera, la recomendación del Concilio Vaticano II, cuando les pide que « reconozcan y promuevan la dignidad de los laicos y la parte que les corresponde en la misión de la Iglesia ».(77)

225. Más en concreto, destacan como tareas propias del presbítero en la catequesis, y particularmente del párroco, las siguientes:(78)

– suscitar en la comunidad cristiana el sentido de la común responsabilidad hacia la catequesis, como tarea que a todos atañe, así como el reconocimiento y aprecio hacia los catequistas y su misión;

– cuidar la orientación de fondo de la catequesis y su adecuada programación, contando con la participación activa de los propios catequistas, y tratando de que esté « bien estructurada y bien orientada »;(79)

– fomentar y discernir vocaciones para el servicio catequético y, como catequista de catequistas, cuidar la formación de éstos, dedicando a esta tarea sus mejores desvelos;

– integrar la acción catequética en el proyecto evangelizador de la comunidad y cuidar, en particular, el vínculo entre catequesis, sacramentos y liturgia;

– garantizar la vinculación de la catequesis de su comunidad con los planes pastorales diocesanos, ayudando a los catequistas a ser cooperadores activos de un proyecto diocesano común.

La experiencia atestigua que la calidad de la catequesis de una comunidad depende, en grandísima parte, de la presencia y acción del sacerdote.

Los padres de familia, primeros educadores de la fe de sus hijos(80)

226. El testimonio de vida cristiana, ofrecido por los padres en el seno de la familia, llega a los niños envuelto en el cariño y el respeto materno y paterno. Los hijos perciben y viven gozosamente la cercanía de Dios y de Jesús que los padres manifiestan, hasta tal punto, que esta primera experiencia cristiana deja frecuentemente en ellos una huella decisiva que dura toda la vida. Este despertar religioso infantil en el ambiente familiar tiene, por ello, un carácter « insustituible ».(81)

Esta primera iniciación se consolida cuando, con ocasión de ciertos acontecimientos familiares o en fiestas señaladas, « se procura explicitar en familia el contenido cristiano o religioso de esos acontecimientos ».(82) Esta iniciación se ahonda aún más si los padres comentan y ayudan a interiorizar la catequesis más sistemática que sus hijos, ya más crecidos, reciben en la comunidad cristiana. En efecto, « la catequesis familiar precede, acompaña y enriquece toda otra forma de catequesis ».(83)

227. Los padres reciben en el sacramento del matrimonio la gracia y la responsabilidad de la educación cristiana de sus hijos,(84) a los que testifican y transmiten a la vez los valores humanos y religiosos. Esta acción educativa, a un tiempo humana y religiosa, es un « verdadero ministerio »(85) por medio del cual se transmite e irradia el Evangelio hasta el punto de que la misma vida de familia se hace itinerario de fe y escuela de vida cristiana. Incluso, a medida que los hijos van creciendo, el intercambio es mutuo y, « en un diálogo catequético de este tipo, cada uno recibe y da ».(86)

Por ello es preciso que la comunidad cristiana preste una atención especialísima a los padres. Mediante contactos personales, encuentros, cursos e, incluso, mediante una catequesis de adultos dirigida a los padres, ha de ayudarles a asumir la tarea, hoy especialmente delicada, de educar en la fe a sus hijos. Esto es aún más urgente en los lugares en los que la legislación civil no permite o hace difícil una libre educación en la fe.(87) En estos casos, la « iglesia doméstica »(88) es, prácticamente, el único ámbito donde los niños y los jóvenes pueden recibir una auténtica catequesis.

Los religiosos en la catequesis

228. La Iglesia convoca particularmente a las personas de vida consagrada a la actividad catequética y desea « que las comunidades religiosas dediquen el máximo de sus capacidades y de sus posibilidades a la obra específica de la catequesis ».(89)

La aportación peculiar de los religiosos, de las religiosas y de los miembros de sociedades de vida apostólica a la catequesis brota de su condición específica. La profesión de los consejos evangélicos, que caracteriza a la vida religiosa, constituye un don para toda la comunidad cristiana. En la acción catequética diocesana, su aportación original y específica nunca podrá ser suplida por la de los sacerdotes y laicos. Esta contribución original brota del testimonio público de su consagración, que les convierte en signo

viviente de la realidad del Reino: « La profesión de estos consejos en un estado de vida estable reconocido por la Iglesia es lo que caracteriza la vida consagrada a Dios ».(90) Aunque los valores evangélicos deben ser vividos por todo cristiano, las personas de vida consagrada « encarnan la Iglesia deseosa de entregarse a la radicalidad de las bienaventuranzas ».(91) El testimonio de los religiosos, unido al testimonio de los laicos, muestra el rostro total de la Iglesia que es, toda ella, signo del Reino de Dios.(92)

229. « Muchas familias religiosas, masculinas y femeninas, nacieron para la educación cristiana de los niños y de los jóvenes, particularmente los más abandonados ».(93) Ese mismo carisma de los fundadores hace que muchos religiosos y religiosas colaboren hoy en la catequesis diocesana de adultos. En el curso de la historia siempre « se han encontrado muy comprometidos en la acción catequética de la Iglesia ».(94)

Los carismas fundacionales(95) no quedan al margen cuando los religiosos participan en la tarea catequética. Manteniendo intacto el carácter propio de la catequesis, los carismas de las diversas comunidades religiosas enriquecen una tarea común con unos acentos propios, muchas veces de gran hondura religiosa, social y pedagógica. La historia de la catequesis demuestra la vitalidad que estos carismas han proporcionado a la acción educativa de la Iglesia.

Los catequistas laicos

230. La acción catequética de los fieles laicos tiene, también, un carácter peculiar debido a su particular condición en la Iglesia: « el carácter secular es propio de los laicos ».(96) Los laicos ejercen la catequesis desde su inserción en el mundo, compartiendo todo tipo de tareas con los demás hombres y mujeres, aportando a la transmisión del Evangelio una sensibilidad y unas connotaciones específicas: « esta evangelización... adquiere una nota específica por el hecho de que se realiza dentro de las comunes condiciones de la vida en el mundo ».(97)

En efecto, al vivir la misma forma de vida que aquellos a quienes catequizan, los catequistas laicos tienen una especial sensibilidad para encarnar el Evangelio en la vida concreta de los seres humanos. Los propios catecúmenos y catequizandos pueden encontrar en ellos un modelo cristiano cercano en el que proyectar su futuro como creyentes.

231. La vocación del laico para la catequesis brota del sacramento del Bautismo, es robustecida por el sacramento de la Confirmación, gracias a los cuales participa de la « misión sacerdotal, profética y real de Cristo ».(98) Además de la vocación común al apostolado, algunos laicos se sienten llamados interiormente por Dios para asumir la tarea de ser catequistas. La Iglesia suscita y discierne esta llamada divina y les confiere la misión de catequizar. El Señor Jesús invita así, de una forma especial, a hombres y mujeres, a seguirle precisamente en cuanto maestro y formador de discípulos. Esta llamada personal de Jesucristo, y la relación con El, son el verdadero motor de la acción del catequista. « De este conocimiento amoroso de Cristo es de donde brota el deseo de anunciarlo, de evangelizar, y de llevar a otros al "sí" de la fe en Jesucristo ».(99)

Sentirse llamado a ser catequista y recibir de la Iglesia la misión para ello, puede adquirir, de hecho, grados diversos de dedicación, según las características de cada uno. A veces, el catequista sólo puede ejercer este servicio de la catequesis durante un período limitado de su vida, o incluso de modo meramente ocasional, aunque siempre como un servicio y una colaboración preciosa. No obstante, la importancia del ministerio de la catequesis aconseja que en la diócesis exista, ordinariamente, un cierto número de religiosos y laicos, estable y generosamente dedicados a la catequesis, reconocidos públicamente por la Iglesia, y que en comunión con los sacerdotes y el Obispo contribuyan a dar a este servicio diocesano la configuración eclesial que le es propia. (100)

Diversos tipos de catequista, hoy especialmente necesarios

232. El tipo o figura del catequista en la Iglesia presenta modalidades diversas, ya que las necesidades de la catequesis son variadas.

– « Los catequistas de tierras de misión », (101) a quienes se aplica por excelencia el título de catequista: « sin ellos no se habrían edificado Iglesias hoy día florecientes ». (102) Los hay que tienen « la función específica de la catequesis » (103) y los hay también que « cooperan en las distintas formas de apostolado ». (104)

– En algunas Iglesias de antigua cristiandad, con gran escasez de clero, se deja sentir la necesidad de una figura en cierto modo análoga a la del catequista de tierras de misión. Se trata, en efecto, de hacer frente a necesidades imperiosas: la animación comunitaria de pequeñas poblaciones rurales, carentes de la presencia asidua del sacerdote; la conveniencia de una presencia y penetración misioneras « en las barriadas de las grandes metrópolis ». (105)

– En aquellas situaciones de países de tradición cristiana que reclaman una « nueva evangelización », (106) la figura del catequista de jóvenes y la del catequista de adultos se hacen imprescindibles para animar procesos de catequesis de iniciación. Estos catequistas deben atender también a la catequesis permanente. En estos menesteres el papel del sacerdote será, igualmente, fundamental.

– Sigue siendo básica la figura del catequista de niños y adolescentes, con la delicada misión de inculcar « las primeras nociones de catequesis y preparar para los sacramentos de la Reconciliación, primera Comunión y Confirmación ». (107) Esta tarea se hace hoy aún más imperiosa cuando esos niños y adolescentes « no reciben en sus hogares una formación religiosa conveniente ». (108)

– Un tipo de catequista que conviene promover es el del catequista para encuentros presacramentales, (109) destinado al mundo de los adultos, con ocasión del Bautismo o de la primera Comunión de los hijos, o con motivo del sacramento del Matrimonio. Es una tarea con una originalidad propia en la que con frecuencia pueden confluír la acogida, el primer anuncio y la posibilidad de un primer acompañamiento en la búsqueda de la fe.

– Sectores humanos de especial sensibilidad necesitan urgentemente de otros tipos de catequista. Dichos sectores son: las denominadas personas de la tercera edad, (110) que necesitan una presentación del Evangelio adaptada a sus condiciones; las personas desadaptadas y discapacitadas, que necesitan una pedagogía catequética especial, junto a su plena integración en la comunidad; (111) los emigrantes y las personas marginadas por la evolución moderna. (112)

Otras figuras de catequista pueden ser igualmente aconsejables. Cada Iglesia particular, al analizar su situación cultural y religiosa, descubrirá sus propias necesidades y perfilará, con realismo, los tipos de catequista que necesita. Es una tarea fundamental a la hora de orientar y organizar la formación de los catequistas.

CAPITULO II

La formación para el servicio de la catequesis

La pastoral de catequistas en la Iglesia particular

233. Para el buen funcionamiento del ministerio catequético en la Iglesia particular es preciso contar, ante todo, con una adecuada pastoral de los catequistas. En ella varios aspectos deben ser tenidos en cuenta. Se ha de tratar, en efecto, de:

– Suscitar en las parroquias y comunidades cristianas vocaciones para la catequesis. En los tiempos actuales, en los que las necesidades de catequización son cada vez más diferenciadas, hay que promover

diferentes tipos de catequistas. « Se requerirán, por tanto, catequistas especializados ». (113) Conviene determinar los criterios de elección.

• Promover un cierto número de « catequistas a tiempo pleno », que puedan dedicarse a la catequesis de manera más intensa y estable, (114) junto a la promoción de « catequistas de tiempo parcial », que ordinariamente serán los más numerosos.

• Establecer una distribución más equilibrada de los catequistas entre los sectores de destinatarios que necesitan catequesis. La toma de conciencia de la necesidad de una catequesis de jóvenes y adultos, por ejemplo, obligará a establecer un mayor equilibrio respecto al número de catequistas que se dedican a la infancia y adolescencia.

• Promover animadores responsables de la acción catequética, que asuman responsabilidades en el nivel diocesano, zonal o parroquial. (115)

• Organizar adecuadamente la formación de los catequistas, tanto en lo que concierne a la formación básica inicial como a la formación permanente.

• Cuidar la atención personal y espiritual de los catequistas y del grupo de catequistas como tal. Esta acción compete, principal y fundamentalmente, a los sacerdotes de las respectivas comunidades cristianas.

• Coordinar a los catequistas con los demás agentes de pastoral en las comunidades cristianas, a fin de que la acción evangelizadora global sea coherente y el grupo de catequistas no quede aislado de la vida de la comunidad.

Importancia de la formación de los catequistas

234. Todos estos quehaceres nacen de la convicción de que cualquier actividad pastoral que no cuente para su realización con personas verdaderamente formadas y preparadas, pone en peligro su calidad. Los instrumentos de trabajo no pueden ser verdaderamente eficaces si no son utilizados por catequistas bien formados. Por tanto, la adecuada *formación de los catequistas* no puede ser descuidada en favor de la renovación de los textos y de una mejor organización de la catequesis. (116)

En consecuencia, la pastoral catequética diocesana debe dar absoluta prioridad a la *formación de los catequistas laicos*. Junto a ello, y como elemento realmente decisivo, se deberá cuidar al máximo la formación catequética de los presbíteros, tanto en los planes de estudio de los seminarios como en la formación permanente. Se recomienda encarecidamente a los Obispos que esta formación sea exquisitamente cuidada.

Finalidad y naturaleza de la formación de los catequistas

235. La formación trata de capacitar a los catequistas para transmitir el Evangelio a los que desean seguir a Jesucristo. La finalidad de la formación busca, por tanto, que el catequista sea lo más apto posible para realizar un acto de comunicación: « La cima y el centro de la formación de catequistas es la aptitud y habilidad de comunicar el mensaje evangélico ». (117)

La finalidad cristocéntrica de la catequesis, que busca propiciar la comunión con Jesucristo en el convertido, impregna toda la formación de los catequistas. (118) Lo que ésta persigue, en efecto, no es otra cosa que lograr que el catequista pueda animar eficazmente un itinerario catequético en el que, mediante las necesarias etapas: anuncie a Jesucristo; dé a conocer su vida, enmarcándola en el conjunto de la Historia de la salvación; explique su misterio de Hijo de Dios, hecho hombre por nosotros; y ayude, finalmente, al catecúmeno o al catequizando a identificarse con Jesucristo en los sacramentos de iniciación. (119) En la catequesis permanente, el catequista no hace sino ahondar en estos aspectos básicos.

Esta perspectiva cristológica incide directamente en la identidad del catequista y en su preparación. « La unidad y armonía del catequista se deben leer desde esta perspectiva cristocéntrica, y han de construirse en base a una familiaridad profunda con Cristo y con el Padre en el Espíritu ». (120)

236. El hecho de que la formación busque capacitar al catequista para transmitir el Evangelio en nombre de la Iglesia confiere a toda la formación una naturaleza eclesial. La formación de los catequistas no es otra cosa que un ayudar a éstos a sumergirse en la conciencia viva que la Iglesia tiene hoy del Evangelio, capacitándoles así para transmitirlo en su nombre.

Más en concreto, el catequista en su formación entra en comunión con esa aspiración de la Iglesia que, como esposa, « conserva pura e íntegramente la fe prometida al Esposo » (121) y, como « madre y maestra », quiere transmitir el Evangelio en toda su autenticidad, adaptándolo a todas las culturas, edades y situaciones. Esta eclesialidad de la transmisión del Evangelio impregna toda la formación de los catequistas, confiriéndole su verdadera naturaleza.

Criterios inspiradores de la formación de los catequistas

237. Para concebir de manera adecuada la formación de los catequistas hay que tener en cuenta, previamente, una serie de criterios inspiradores que configuran con diferentes acentos dicha formación:

– Se trata, ante todo, de formar catequistas para las necesidades evangelizadoras de este momento histórico con sus valores, sus desafíos y sus sombras. Para responder a él se necesitan catequistas dotados de una fe profunda, (122) de una clara identidad cristiana y eclesial (123) y de una honda sensibilidad social. (124) Todo plan formativo ha de tener en cuenta estos aspectos.

– La formación tendrá presente, también, el concepto de catequesis que hoy propugna la Iglesia. Se trata de formar a los catequistas para que puedan impartir no sólo una enseñanza sino una formación cristiana integral, desarrollando tareas de « iniciación, de educación y de enseñanza ». (125) Se necesitan catequistas que sean, a un tiempo, maestros, educadores y testigos.

– El momento catequético que vive la Iglesia invita, también, a preparar catequistas integradores, que sepan superar « tendencias unilaterales divergentes » (126) y ofrecer una catequesis plena y completa. Han de saber conjugar la dimensión veritativa y significativa de la fe, la ortodoxia y la ortopraxis, el sentido social y eclesial. La formación ha de ayudar a que los polos de estas tensiones se fecunden mutuamente.

– La formación de los catequistas laicos no puede ignorar el carácter propio del laico en la Iglesia y no debe ser concebida como mera síntesis de la formación propia de los sacerdotes o de los religiosos. Al contrario, se tendrá muy en cuenta que « su formación recibe una característica especial por su misma índole secular, propia del laicado, y por el carácter propio de su espiritualidad ».

– Finalmente, la pedagogía utilizada en esta formación tiene una importancia fundamental. Como criterio general hay que decir que debe existir una coherencia entre la pedagogía global de la formación del catequista y la pedagogía propia de un proceso catequético. Al catequista le sería muy difícil improvisar, en su acción catequética, un estilo y una sensibilidad en los que no hubiera sido iniciado durante su formación.

Las dimensiones de la formación: el ser, el saber, el saber hacer

238. La formación de los catequistas comprende varias dimensiones. La más profunda hace referencia al *ser* del catequista, a su dimensión humana y cristiana. La formación, en efecto, le ha de ayudar a madurar, ante todo, como persona, como creyente y como apóstol. Después está lo que el catequista debe *saber* para desempeñar bien su tarea. Esta dimensión, penetrada de la doble fidelidad al mensaje y a la persona humana, requiere que el catequista conozca bien el mensaje que transmite y, al mismo tiempo, al destinatario que lo recibe y al contexto social en que vive. Finalmente, está la dimensión del *saber hacer*,

ya que la catequesis es un acto de comunicación. La formación tiende a hacer del catequista un educador del hombre y de la vida del hombre. (127)

Madurez humana, cristiana y apostólica de los catequistas

239. Apoyado en una *madurez humana* inicial, (128) el ejercicio de la catequesis, constantemente discernido y evaluado, permitirá al catequista crecer en equilibrio afectivo, en sentido crítico, en unidad interior, en capacidad de relación y de diálogo, en espíritu constructivo y en trabajo de equipo. (129) Se procurará, sobre todo, hacerle crecer en el respeto y amor hacia los catecúmenos y catequizandos: « ¿De qué amor se trata? Mucho más que el de un pedagogo; es el amor de un padre: más aún, el de una madre. Tal es el amor que el Señor espera de cada anunciador del Evangelio, de cada constructor de la Iglesia ». (130)

La formación cuidará, al mismo tiempo, que el ejercicio de la catequesis alimente y nutra la fe del catequista, haciéndole crecer como creyente. Por eso, la verdadera formación alimenta, ante todo, la *espiritualidad* del propio catequista, (131) de modo que su acción brote, en verdad, del testimonio de su vida. Cada tema catequético que se imparte debe nutrir, en primer lugar, la fe del propio catequista. En verdad, uno catequiza a los demás catequizándose antes a sí mismo.

La formación, también, alimentará constantemente la *conciencia apostólica* del catequista, su sentido evangelizador. Para ello ha de conocer y vivir el proyecto de evangelización concreto de su Iglesia diocesana y el de su parroquia, a fin de sintonizar con la conciencia que la Iglesia particular tiene de su propia misión. La mejor forma de alimentar esta conciencia apostólica es identificarse con la figura de Jesucristo, maestro y formador de discípulos, tratando de hacer suyo el celo por el Reino que Jesús manifestó. A partir del ejercicio de la catequesis, la vocación apostólica del catequista, alimentada con una formación permanente, irá constantemente madurando.

La formación bíblico-teológica del catequista

240. Además de testigo, el catequista debe ser maestro que enseña la fe. Una formación bíblico-teológica adecuada le proporcionará un conocimiento orgánico del mensaje cristiano, articulado en torno al misterio central de la fe que es Jesucristo.

El contenido de esta formación doctrinal viene pedido por los elementos inherentes a todo proceso orgánico de catequesis:

– las tres grandes etapas de la Historia de la salvación: Antiguo Testamento, vida de Jesucristo e historia de la Iglesia;

– los grandes núcleos del mensaje cristiano: Símbolo, liturgia, moral y oración.

En el nivel propio de una enseñanza teológica, el contenido doctrinal de la formación de un catequista es el mismo que el que la catequesis debe transmitir. Por otra parte, la Sagrada Escritura deberá ser « como el alma de toda esta formación ». (132) El Catecismo de la Iglesia Católica, será referencia doctrinal fundamental de toda la formación, juntamente con el Catecismo de la propia Iglesia particular o local.

241. Esta formación bíblico-teológica debe reunir algunas cualidades:

a) En primer lugar, es preciso que sea una formación de carácter sintético, que corresponda al anuncio que se ha de transmitir, y donde los diferentes elementos de la fe cristiana aparezcan, trabados y unidos, en una visión orgánica que respete la « jerarquía de verdades ».

b) Esta síntesis de fe ha de ser tal que ayude al catequista a madurar en su propia fe, al tiempo que le capacite para dar razón de la esperanza en un tiempo de misión: « Se revela hoy cada vez más urgente la formación doctrinal de los fieles laicos, no sólo por el natural dinamismo de la profundización de su fe, sino

también por la exigencia de dar razón de la esperanza que hay en ellos, frente al mundo y sus graves y complejos problemas ». (133)

c) Debe ser una formación teológica muy cercana a la experiencia humana, capaz de relacionar los diferentes aspectos del mensaje cristiano con la vida concreta de los hombres y mujeres, « ya sea para inspirarla, ya para juzgarla, a la luz del Evangelio ». (134) De alguna forma, y manteniéndose como enseñanza teológica, debe adoptar un talante catequético.

d) Finalmente ha de ser tal que el catequista « pueda no sólo transmitir con exactitud el mensaje evangélico, sino también capacitar a los mismos catequizandos para recibir ese mensaje de manera activa y poder discernir lo que, en su vida espiritual, es conforme a la fe ». (135)

Las ciencias humanas en la formación de los catequistas

242. El catequista adquiere el conocimiento del hombre y de la realidad en la que vive por medio de las ciencias humanas, que han alcanzado en nuestros días un incremento extraordinario. « Hay que conocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe ». (136)

Es necesario que el catequista entre en contacto al menos con algunos elementos fundamentales de la psicología: los dinamismos psicológicos que mueven al hombre, la estructura de la personalidad, las necesidades y aspiraciones más hondas del corazón humano, la psicología evolutiva y las etapas del ciclo vital humano, la psicología religiosa y las experiencias que abren al hombre al misterio de lo sagrado...

Las ciencias sociales proporcionan el conocimiento del contexto socio-cultural en que vive el hombre y que afecta decisivamente a su vida. Por eso es necesario que en la formación de los catequistas se haga « un análisis de las condiciones sociológicas, culturales y económicas, en tanto que estos datos de la vida colectiva pueden tener una gran influencia en el proceso de la evangelización ». (137)

Junto a estas ciencias recomendadas explícitamente por el Concilio Vaticano II, otras ciencias han de estar presentes, de un modo u otro, en la formación de los catequistas, especialmente las ciencias de la educación y ciencias de la comunicación.

Criterios que pueden inspirar el empleo de las ciencias humanas en la formación de los catequistas

243. Estos son:

a) El respeto a la autonomía de las ciencias: « La Iglesia afirma la autonomía legítima de la cultura humana y especialmente la de las ciencias ». (138)

b) El discernimiento evangélico de las diferentes tendencias o escuelas psicológicas, sociológicas y pedagógicas: sus valores y sus límites.

c) El estudio de las ciencias humanas en la formación de los catequistas no es un fin en sí mismo. La toma de conciencia de la situación existencial, psicológica, cultural y social del hombre, se hace con vistas a la fe en que se le quiere educar. (139)

d) La teología y las ciencias humanas, en la formación de catequistas, deben fecundarse mutuamente. En consecuencia hay que evitar que estas ciencias se conviertan en la única norma para la pedagogía de la fe, prescindiendo de los criterios teológicos que dimanan de la misma pedagogía divina. Son disciplinas fundamentales y necesarias, pero siempre al servicio de una acción evangelizadora que no es sólo humana. (140)

La formación pedagógica

244. Junto a las dimensiones que conciernen al ser y al saber, la formación de los catequistas, ha de cultivar también la del *saber hacer*. El catequista es un educador que facilita la maduración de la fe que el catecúmeno o el catequizando realiza con la ayuda del Espíritu Santo. (141)

Lo primero que hay que tener en cuenta en este decisivo aspecto de la formación es respetar la pedagogía original de la fe. En efecto, el catequista se prepara para facilitar el crecimiento de una experiencia de fe de la que él no es dueño. Ha sido depositada por Dios en el corazón del hombre y de la mujer. La tarea del catequista es solo cultivar ese don, ofrecerlo, alimentarlo y ayudarlo a crecer. (142)

La formación tratará de que madure en el catequista la capacidad educativa, que implica: la facultad de atención a las personas, la habilidad para interpretar y responder a la demanda educativa, la iniciativa de activar procesos de aprendizaje y el arte de conducir a un grupo humano hacia la madurez. Como en todo arte, lo más importante es que el catequista adquiera su estilo propio de dar catequesis, acomodando a su propia personalidad los principios generales de la pedagogía catequética. (143)

245. Más en concreto: el catequista, particularmente el dedicado de modo más pleno a la catequesis, habrá de capacitarse para saber programar -en el grupo de catequistas- la acción educativa, ponderando las circunstancias, elaborando un plan realista y, después de realizarlo, evaluándolo críticamente. (144) También ha de ser capaz de animar un grupo, sabiendo utilizar con discernimiento las técnicas de animación grupal que ofrece la psicología.

Esta capacidad educativa y este *saber hacer*, con los conocimientos, actitudes y técnicas que lleva consigo, « pueden adquirirse mejor, si se imparten al mismo tiempo que se realizan, por ejemplo durante las reuniones tenidas para preparar y revisar las sesiones de catequesis ». (145)

El fin y la meta ideal es procurar que los catequistas se conviertan en protagonistas de su propio aprendizaje, situando la formación bajo el signo de la creatividad y no de una mera asimilación de pautas externas. Por eso debe ser una formación muy cercana a la práctica: hay que partir de ella para volver a ella. (146)

La formación de los catequistas dentro de las comunidades cristianas

246. Entre los cauces de formación de los catequistas destaca, ante todo, la propia comunidad cristiana. Es en ella donde el catequista experimenta su vocación y donde alimenta constantemente su sentido apostólico. En la tarea de asegurar su maduración progresiva como creyente y testigo, la figura del sacerdote es fundamental. (147)

247. Una comunidad cristiana puede realizar varios tipos de acciones formativas en favor de sus catequistas:

a) Una de ellas consiste en alimentar constantemente la vocación eclesial de los catequistas, fomentando en ellos la conciencia de ser enviados por la Iglesia.

b) También es muy importante procurar la maduración de la fe de los propios catequistas, a través del cauce normal con el que la comunidad educa en la fe a sus agentes de pastoral y a los laicos más comprometidos. (148)

Cuando la fe de los catequistas no es todavía madura, es aconsejable que participen en un proceso de tipo catecumenal para jóvenes y adultos. Puede ser el proceso ordinario de la propia comunidad o uno creado expresamente para ellos.

c) La preparación inmediata de la catequesis, realizada con el grupo de catequistas, es un medio formativo excelente, sobre todo si va seguida de una evaluación de todo lo experimentado en las sesiones de catequesis.

d) También pueden realizarse, dentro del marco de la comunidad, otras actividades formativas: cursos de sensibilización a la catequesis, por ejemplo a comienzo del año pastoral; retiros y convivencias en los tiempos fuertes del año litúrgico (149); cursos monográficos sobre temas que parezcan necesarios o urgentes; una formación doctrinal más sistemática, por ejemplo estudiando el Catecismo de la Iglesia Católica... Son actividades de formación permanente que, junto al trabajo personal del catequista, aparecen como muy convenientes. (150)

Escuelas de catequistas y Centros superiores para peritos en catequesis

248. La asistencia a una *Escuela de catequistas* (151) es un momento particularmente importante, dentro del proceso formativo de un catequista. En muchos lugares tales escuelas funcionan a un doble nivel: para « catequistas de base » (152) y para « responsables de catequesis ».

Escuelas de catequistas de base

249. Estas escuelas tienen la finalidad de proporcionar una formación catequética, orgánica y sistemática, de carácter básico y fundamental. Durante un tiempo suficientemente prolongado, se cultivan las dimensiones más específicamente catequéticas de la formación: el mensaje cristiano, el conocimiento del hombre y del contexto sociocultural y la pedagogía de la fe.

Las ventajas de esta formación orgánica son grandes y conciernen a:

– su sistematicidad, al tratarse de una formación menos absorbida por lo inmediato de la acción;

– su calidad, al contar con formadores especializados;

– su integración con catequistas de diferentes comunidades, que fomentan la comunión eclesial.

Escuelas para responsables

250. A fin de favorecer la preparación de los responsables de la catequesis en parroquias o zonas, así como para aquellos catequistas que se van a dedicar más estable y plenamente a la catequesis, (153) es conveniente a nivel diocesano o interdiocesano promover escuelas para responsables.

El nivel de estas escuelas será, obviamente, más exigente. Es frecuente que en ellas, junto a un tronco formativo común, se cultivarán aquellas especializaciones catequéticas que la diócesis juzgue particularmente necesarias en su circunstancia.

Puede ser también oportuno, por economía de medios y posibilidades, que la orientación de estas escuelas esté dirigida, más ampliamente, a los responsables de las diversas acciones pastorales, convirtiéndose en Centros de formación de agentes de pastoral. Sobre una base formativa común (doctrinal y antropológica), las especializaciones vendrán pedidas por las diferentes acciones pastorales o apostólicas que se van a encomendar a tales agentes.

Centros superiores para peritos en catequesis

251. Una formación catequética de nivel superior, a la que puedan acceder también sacerdotes, religiosos y laicos, es de una importancia vital para la catequesis. Por ello, se renueva el deseo de « fomentar o crear Institutos superiores de pastoral catequética con objeto de preparar catequistas idóneos para dirigir la catequesis a nivel diocesano o dentro de las actividades a las que se dedican las congregaciones religiosas. Estos institutos superiores podrán ser nacionales o incluso internacionales. Deben asemejarse a los estudios universitarios en lo tocante al plan de estudios, duración de los cursos y condiciones de admisión ». (154)

Aparte de formar a los que van a asumir responsabilidades directivas en la catequesis, estos Institutos prepararán también a los profesores de catequética para seminarios, casas de formación o escuelas de catequistas. Tales institutos se dedicarán, igualmente, a promover la correspondiente investigación catequética.

252. Este nivel de formación es muy apto para una fecunda colaboración entre las Iglesias: « Aquí es donde podrá manifestar su mayor eficacia la ayuda material ofrecida por las Iglesias más acomodadas a sus hermanas más pobres. En efecto, ¿puede una Iglesia hacer algo mejor en favor de otra que ayudarla a crecer por sí misma como Iglesia? ». (155) Obviamente, esta colaboración debe inspirarse en un delicado respeto por las peculiaridades de las Iglesias más pobres y por su propia responsabilidad.

Es muy conveniente, en el campo diocesano o interdiocesano, tomar conciencia de la necesidad de formar personas en este nivel superior, como se procura hacer para otras actividades eclesiales o para la enseñanza de otras disciplinas.

CAPITULO III

Lugares y vías de catequesis

La comunidad cristiana como hogar de catequesis (156)

253. La comunidad cristiana es la realización histórica del don de la « comunión » (koinonia), (157) que es un fruto del Espíritu Santo.

La « comunión » expresa el núcleo profundo de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares, que constituyen la comunidad cristiana referencial. Esta se hace cercana y se visibiliza en la rica variedad de las comunidades cristianas inmediatas, en las que los cristianos nacen a la fe, se educan en ella y la viven: la familia, la parroquia, la escuela católica, las asociaciones y movimientos cristianos, las comunidades eclesiales de base... Ellas son los « lugares » de la catequesis, es decir, los espacios comunitarios donde la catequesis de inspiración catecumenal y la catequesis permanente se realizan. (158)

254. La comunidad cristiana es el origen, lugar y meta de la catequesis. De la comunidad cristiana nace siempre el anuncio del Evangelio, invitando a los hombres y mujeres a convertirse y a seguir a Jesucristo. Y es esa misma comunidad la que acoge a los que desean conocer al Señor y adentrarse en una vida nueva. Ella acompaña a los catecúmenos y catequizandos en su itinerario catequético y, con solicitud maternal, les hace partícipes de su propia experiencia de fe y les incorpora a su seno. (159)

La catequesis siempre es la misma. Pero estos « lugares » (160) de catequización la colorean, cada uno con caracteres originales. Es importante saber cuál es la función de cada uno de ellos en orden a la catequesis.

La familia como ámbito o medio de crecimiento en la fe

255. Los padres de familia son los primeros educadores en la fe. Junto a los padres, sobre todo en determinadas culturas, todos los componentes de la familia tienen una intervención activa en orden a la educación de los miembros más jóvenes. Conviene determinar, de modo más concreto, en qué sentido la comunidad cristiana familiar es « lugar » de catequesis.

La familia ha sido definida como una « Iglesia doméstica », (161) lo que significa que en cada familia cristiana deben reflejarse los diversos aspectos o funciones de la vida de la Iglesia entera: misión, catequesis, testimonio, oración... La familia, en efecto, al igual que la Iglesia, « es un espacio donde el Evangelio es transmitido y desde donde éste se irradia ». (162)

La familia como « lugar » de catequesis tiene un carácter único: transmite el Evangelio enraizándolo en el contexto de profundos valores humanos. (163) Sobre esta base humana es más honda la iniciación en la vida cristiana: el despertar al sentido de Dios, los primeros pasos en la oración, la educación de la conciencia moral y la formación en el sentido cristiano del amor humano, concebido como reflejo del amor de Dios Creador y Padre. Se trata, en suma, de una educación cristiana más testimonial que de la instrucción, más ocasional que sistemática, más permanente y cotidiana que estructurada en períodos. En esta catequesis familiar resulta siempre muy importante la aportación de los abuelos. Su sabiduría y su sentido religioso son, muchas veces, decisivos para favorecer un clima verdaderamente cristiano.

El catecumenado bautismal de adultos (164)

256. El catecumenado bautismal es un *lugar* típico de catequización, institucionalizado por la Iglesia para preparar a los adultos que desean ser cristianos a recibir los sacramentos de la iniciación. (165) En el catecumenado se realiza, en efecto, « esa formación específica que conduce al adulto convertido a la profesión de su fe bautismal en la noche pascual ». (166)

La catequesis que se realiza en el catecumenado bautismal está estrechamente vinculada a la comunidad cristiana. (167) Desde el momento de su ingreso en el catecumenado, la Iglesia abraza a los catecúmenos « con cuidado y amor maternal, por estar vinculados a ella: son ya de la casa de Cristo ». (168) Por eso, la comunidad cristiana « debe ayudar a los candidatos y a los catecúmenos durante todo el período de la iniciación: en el precatecumenado, en el catecumenado y en el tiempo de la mistagogia ». (169)

Esta presencia continua de la comunidad cristiana se expresa de varias maneras descritas apropiadamente en el *Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*. (170)

La parroquia como ámbito de catequesis

257. La parroquia es, sin duda, el lugar más significativo en que se forma y manifiesta la comunidad cristiana. Ella está llamada a ser una casa de familia, fraternal y acogedora, donde los cristianos se hacen conscientes de ser Pueblo de Dios. (171) La parroquia, en efecto, congrega en la unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran y las inserta en la universalidad de la Iglesia. (172) Ella es, por otra parte, el ámbito ordinario donde se nace y se crece en la fe. Constituye, por ello, un espacio comunitario muy adecuado para que el ministerio de la Palabra ejercido en ella sea, al mismo tiempo, enseñanza, educación y experiencia vital.

La parroquia está experimentando hoy, en muchos países, hondas transformaciones. Profundos cambios sociales la están afectando. En las grandes ciudades, « ha sido sacudida por el fenómeno de la urbanización ». (173) No obstante, « la parroquia sigue siendo una referencia importante para el pueblo cristiano, incluso para los no practicantes ». (174) Ella debe continuar siendo todavía la animadora de la catequesis y « su lugar privilegiado », (175) sin dejar por eso de reconocer que, en ciertas ocasiones, la parroquia no puede ser el centro de gravitación de toda la función eclesial de catequizar, y que tiene necesidad de complementarse con otras instituciones.

258. Para que la catequesis alcance toda su eficacia dentro de la misión evangelizadora de la parroquia se requieren algunas condiciones:

a) La catequesis de adultos debe asumir siempre una importancia prioritaria. (176) Se trata de impulsar « una catequesis posbautismal, a modo de catecumenado, que vuelva a proponer algunos elementos del *Ritual de Iniciación Cristiana de Adultos*, destinados a hacer captar y vivir las inmensas riquezas del bautismo recibido ». (177)

b) Hay que plantearse, con valentía renovada, el anuncio a los alejados y a los que viven en situación de indiferencia religiosa. (178) En este empeño, los encuentros presacramentales (preparación al Matrimonio, al Bautismo y a la primera Comunión de los hijos...) pueden resultar fundamentales. (179)

c) Como referente sólido para la catequesis parroquial se requiere la existencia de un núcleo comunitario compuesto por cristianos maduros, ya iniciados en la fe, a los que se les dispense un tratamiento pastoral adecuado y diferenciado. Este objetivo se podrá alcanzar más fácilmente si se promueve en las parroquias la formación de pequeñas comunidades eclesiales. (180)

d) Si se cumplen en la parroquia las anteriores condiciones, que se refieren principalmente a los adultos, la catequesis destinada a niños, adolescentes y jóvenes, que sigue siendo siempre imprescindible, se beneficiará grandemente.

La escuela católica

259. La escuela católica (181) es un *lugar* muy relevante para la formación humana y cristiana. La declaración *Gravissimum Educationis* del Concilio Vaticano II « marca un cambio decisivo en la historia de la escuela católica: el paso de la escuela-institución al de la escuela-comunidad ». (182)

La escuela católica busca, en no menor grado que las demás escuelas, los fines culturales y la formación humana de la juventud. Su nota distintiva es:

– « crear un ambiente de la comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y caridad,

– ayudar a los adolescentes para que, en el desarrollo de la propia persona, crezcan a un tiempo según la nueva criatura que han sido hechos por el bautismo,

– y ordenar últimamente toda la cultura humana según el mensaje de la salvación ». (183)

El proyecto educativo de la escuela católica tiene que elaborarse en base a esta concepción propuesta por el Concilio Vaticano II.

Este proyecto educativo se realiza en la comunidad educativa escolar, de la que forman parte todos los que están directamente comprometidos en ella: « profesores, personal directivo, administrativo y auxiliar; los padres, figura central en cuanto naturales e insustituibles educadores de sus hijos; y los alumnos, copartícipes y responsables como verdaderos protagonistas y sujetos activos del proceso educativo ». (184)

260. Cuando los alumnos de la escuela católica pertenecen mayoritariamente a familias que se vinculan a esta escuela en razón del carácter católico de la misma, el ministerio de la Palabra puede ejercerse allí de múltiples formas: primer anuncio, enseñanza religiosa escolar, catequesis, homilía. Dos de estas formas tienen, sin embargo, en la escuela católica, un particular relieve: la enseñanza religiosa escolar y la catequesis, cuyo respectivo carácter propio ya ha quedado indicado. (185)

Cuando los alumnos y sus familias acuden a la escuela católica por la calidad educativa de la misma, o por otras eventuales circunstancias, la actividad catequética queda necesariamente limitada y la propia enseñanza religiosa cuando es posible realizarla se ve obligada a acentuar su carácter cultural. La aportación de este tipo de escuela subsiste siempre: como un « servicio de gran valor a los hombres », (186) y como un elemento interno a la propia evangelización de la Iglesia.

Dada la pluralidad de circunstancias socioculturales y religiosas en que ejerce su labor la escuela católica a través de las naciones, resultará oportuno que los Obispos y las Conferencias Episcopales precisen la modalidad de actividad catequética que corresponde realizar a la escuela católica en los respectivos contextos.

Asociaciones, movimientos y agrupaciones de fieles

261. Las diversas « asociaciones, movimientos y agrupaciones de fieles » (187) que se promueven en la Iglesia particular, tienen como finalidad ayudar a los discípulos de Jesucristo a realizar su misión laical en el mundo y en la misma Iglesia. En estos ámbitos los cristianos se dedican « a la práctica de la vida espiritual, al apostolado, a la caridad y a la asistencia, y a la presencia cristiana en las realidades temporales ». (188)

En todas estas asociaciones y movimientos, para cultivar con hondura estas dimensiones básicas de la vida cristiana, se imparte, de un modo u otro, una necesaria formación: « cada uno con sus propios métodos tiene la posibilidad de ofrecer una formación profundamente injertada en la misma experiencia de vida apostólica, como también la oportunidad de completar, concretar y especificar la formación que sus miembros reciben de otras personas y comunidades ». (189)

La catequesis es siempre una dimensión fundamental en la formación de todo laico. Por eso, estas asociaciones y movimientos tienen ordinariamente « unos tiempos catequéticos ». (190) La catequesis, en efecto, no es una alternativa a la formación cristiana que en ellos se imparte sino una dimensión esencial de la misma.

262. Cuando la catequesis se realiza dentro de estas asociaciones y movimientos, deben ser tenidos en cuenta fundamentalmente algunos aspectos. En particular:

a) Se debe respetar la « naturaleza propia » (191) de la catequesis, tratando de desarrollar toda la riqueza de su concepto, mediante la triple dimensión de palabra, memoria y testimonio (doctrina, celebración y compromiso en la vida). (192) La catequesis, sea cual sea el « lugar » donde se realice, es, ante todo, formación orgánica y básica de la fe. Ha de incluir, por tanto, « un verdadero estudio de la doctrina cristiana » (193) y constituir una seria formación religiosa, « abierta a todas las esferas de la vida cristiana ». (194)

b) Esto no es óbice para que la finalidad propia de cada una de estas asociaciones y movimientos, a partir de propios carismas, pueda expresar, con determinados acentos, una catequesis que deberá permanecer siempre fiel a su carácter propio. La educación en la espiritualidad particular de una asociación o movimiento, de una gran riqueza para la Iglesia, siempre será más propia de un momento posterior al de la formación básica cristiana, que inicia es común a todo cristiano. Antes hay que educar en lo que es común a los miembros de la Iglesia que en lo peculiar o diferenciador.

c) Igualmente hay que afirmar que los movimientos y las asociaciones, por lo que se refiere a la catequesis, no son una alternativa ordinaria a la parroquia, en la medida que ésta es comunidad educativa de referencia propiamente tal. (195)

Las comunidades eclesiales de base

263. Las comunidades eclesiales de base se han difundido grandemente en las últimas décadas. (196) Son grupos cristianos que « nacen de la necesidad de vivir todavía con más intensidad la vida de la Iglesia; o del deseo y búsqueda de una dimensión más humana, que difícilmente pueden ofrecer las comunidades eclesiales más grandes... ». (197)

Las comunidades eclesiales de base son « un signo de vitalidad de la Iglesia ». (198) En ellas los discípulos de Cristo se reúnen para una atenta escucha de la Palabra de Dios, para la búsqueda de unas relaciones más fraternas, para celebrar desde la propia vida los misterios cristianos y para asumir el compromiso de transformar la sociedad. Junto a estas dimensiones específicamente cristianas, emergen también importantes valores humanos: la amistad y el reconocimiento personal, el espíritu de corresponsabilidad, la creatividad, la respuesta vocacional, el interés por los problemas del mundo y de la Iglesia. Puede resultar de ello una enriquecedora experiencia comunitaria, « verdadera expresión de comunión e instrumento para edificar una comunión más profunda ». (199)

Para ser auténtica « cada comunidad debe vivir unida a la Iglesia particular y universal, en sincera comunión con los pastores y el magisterio, comprometida en la irradiación misionera y evitando toda forma de cerrazón y de instrumentalización ideológica ». (200)

264. En las comunidades eclesiales de base puede desarrollarse una catequesis muy fecunda:

• El clima fraterno de que se ven dotadas es lugar adecuado para una acción catequizadora integral, siempre que se sepa respetar la naturaleza y el carácter propio de la catequesis.

• Por otra parte, la catequesis da hondura a la vida comunitaria, ya que asegura los fundamentos de la vida cristiana de los fieles. Sin ella las comunidades eclesiales de base difícilmente tendrán solidez.

• Finalmente, la pequeña comunidad es meta adecuada para acoger a los que han terminado un proceso de catequización.

CAPITULO IV

La organización de la pastoral catequética en la Iglesia particular

Organización y ejercicio de las responsabilidades

El servicio diocesano de la catequesis

265. La organización de la pastoral catequética tiene como punto de referencia el obispo y la diócesis. El Secretariado diocesano de catequesis (*Officium Catecheticum*) es « un instrumento que emplea el obispo, cabeza de la comunidad y maestro de la doctrina, para dirigir y orientar todas las actividades catequéticas de la diócesis ». (201)

266. Las tareas principales del Secretariado diocesano de catequesis son las siguientes:

a) Hacer un análisis de la situación (202) diocesana a cerca de la educación de la fe. En él se deberán precisar, entre otras cosas, las necesidades reales de la diócesis en orden a la actividad catequética.

b) Elaborar un programa de acción (203) que señale objetivos claros, proponga orientaciones e indique acciones concretas.

c) Promover y formar a los catequistas. A este propósito se crearán los Centros que se juzguen más oportunos. (204)

d) Elaborar o, al menos, señalar a las parroquias y catequistas los instrumentos que sean necesarios para el trabajo catequético: catecismos, directorios, programas para las diversas edades, guías para catequistas, materiales para uso de los catequizandos, medios audiovisuales... (205)

e) Impulsar y promover las instituciones específicamente catequéticas de la diócesis (catecumenado bautismal, catequesis parroquial, equipo de responsables de catequesis...) que son como « las células fundamentales » (206) de la acción catequética.

f) Cuidar especialmente de la mejora de los recursos personales y materiales tanto en el nivel diocesano como en el nivel arciprestal o parroquial. (207)

g) Colaborar con el Secretariado para la Liturgia, considerando la especial relevancia de esta para la catequesis, en particular, en lo que concierne a la iniciación y al catecumenado.

267. Para realizar estas tareas el Secretariado de catequesis debe contar con « un grupo de personas dotadas de competencia específica. La amplitud y variedad de las cuestiones que tratar postulan la distribución de responsabilidades entre varias personas verdaderamente especialistas ». (208) Conviene que este servicio diocesano esté integrado, ordinariamente, por sacerdotes, religiosos y laicos.

La catequesis es una acción tan fundamental en la vida de una Iglesia particular que « ninguna diócesis puede carecer de Secretariado de catequesis propio ». (209)

Servicios de colaboración interdiocesana

268. En nuestro tiempo, esta colaboración es extraordinariamente fecunda. Razones no sólo de proximidad geográfica sino de homogeneidad cultural hacen aconsejable un trabajo catequético en común. « Conviene que varias diócesis unan su acción, aportando para el provecho común las experiencias y los proyectos, los servicios y los recursos, de modo que las diócesis mejor dotadas ayuden a las demás y aparezca un programa de acción común que llegue a toda la región ». (210)

El servicio de la Conferencia Episcopal

269. « En el seno de la Conferencia episcopal puede constituirse un Secretariado o Centro catequético (Officium Catecheticum), cuya tarea principal será la de ayudar a cada diócesis en materia de catequesis ». (211)

De hecho esta posibilidad que establece el Código de Derecho Canónico es una realidad en la mayor parte de las Conferencias episcopales. Este Secretariado o Centro Nacional de Catequesis de la Conferencia episcopal se propone una doble función: (212)

– Servir a las necesidades catequéticas que afectan a todas las diócesis del territorio. Le conciernen las publicaciones que tengan importancia nacional, los congresos nacionales, las relaciones con los « mass media » y, en general, todos aquellos trabajos y tareas que exceden las posibilidades de cada diócesis o región.

– Estar al servicio de las diócesis y regiones para difundir las informaciones y proyectos catequéticos, coordinar la acción y ayudar a las diócesis menos promocionadas en materia de catequesis.

Si el Episcopado correspondiente lo considera oportuno, compete además al Secretariado o Centro nacional la coordinación de su propia actividad con la de otros Secretariados nacionales del Episcopado y otras instituciones de catequesis; al mismo tiempo, la colaboración con las actividades catequéticas de ámbito internacional. Todo esto siempre como organismo de ayuda a los Obispos de la Conferencia episcopal.

El servicio de la Santa Sede

270. « El mandato de Cristo de anunciar el Evangelio a toda criatura se refiere ante todo e inmediatamente a los Obispos con Pedro y bajo la guía de Pedro ». (213) En este encargo colegial de Jesús, en orden a anunciar y transmitir el Evangelio, el ministerio del Sucesor de Pedro desempeña un papel fundamental. Este ministerio, en efecto, se debe ver « no sólo como un servicio *global* que alcanza a toda la Iglesia *desde fuera*, sino como perteneciente a la esencia de cada Iglesia particular *desde dentro* ». (214)

El ministerio de Pedro en la catequesis lo ejerce el Papa de modo eminente a través de sus enseñanzas; él actúa en lo que concierne a la catequesis, de modo directo y particular por medio de la Congregación para el Clero, la cual « ayuda al Romano Pontífice en el ejercicio de su suprema misión pastoral ». (215)

271. « De acuerdo con sus funciones, la Congregación para el Clero:

– se ocupa de promover la formación religiosa de los fieles cristianos de toda edad y condición;

– da las normas oportunas para que la enseñanza de la catequesis se imparta de modo conveniente;

– vigila para que la formación catequética se realice correctamente;

– concede la aprobación de la Santa Sede prescrita para los Catecismos y los otros escritos relativos a la formación catequética, con el acuerdo de la Congregación para la Doctrina de la Fe; (216)

– asiste a los secretariados de catequesis y sigue las iniciativas referentes a la formación religiosa que tengan carácter internacional, coordina su actividad y les ofrece su ayuda, si fuere necesario ». (217)

La coordinación de la catequesis

Importancia de una efectiva coordinación de la catequesis

272. La *coordinación de la catequesis* es una tarea importante en una Iglesia particular. En esa coordinación se pueden considerar dos vertientes:

– una interior a la catequesis misma, entre las diversas formas de catequesis dirigidas a las diferentes edades y ambientes sociales;

– y otra referida a la vinculación de la catequesis con otras formas del ministerio de la Palabra y con otras acciones evangelizadoras.

La coordinación de la catequesis no es un asunto meramente estratégico, en orden a una mayor eficacia de la acción evangelizadora, sino que tiene una dimensión teológica de fondo. La acción evangelizadora debe estar bien coordinada porque toda ella apunta a la *unidad de la fe* que sostiene todas las acciones de la Iglesia.

273. En este apartado se considera:

– la coordinación interna de la catequesis, con vistas a que la Iglesia particular ofrezca un servicio de catequesis unitario y coherente;

– la vinculación entre la acción misionera y la acción catecumenal, que se implican mutuamente, en el contexto de la « misión ad gentes » (218) o de una « nueva evangelización »; (219)

– la necesidad de una pastoral educativa bien coordinada, dada la multiplicidad de agentes educativos que inciden en unos mismos destinatarios, fundamentalmente niños y adolescentes.

El propio Concilio Vaticano II ha recomendado vivamente la coordinación de toda la acción pastoral para que resplandezca mejor la unidad de la Iglesia particular. (220)

Un Proyecto diocesano de catequesis articulado y coherente

274. El *Proyecto diocesano de catequesis* es la oferta catequética global de una Iglesia particular que integra, de manera articulada, coherente y coordinada los diferentes procesos catequéticos ofrecidos por la diócesis a los destinatarios de las diferentes edades de la vida. (221)

En este sentido, toda Iglesia particular, en orden ante todo a la iniciación cristiana, debe ofrecer, al menos, un doble servicio:

a) Un proceso de iniciación cristiana, unitario y coherente, para *niños, adolescentes y jóvenes*, en íntima conexión con los sacramentos de la iniciación ya recibidos o por recibir y en relación con la pastoral educativa.

b) Un proceso catequesis para *adultos*, ofrecido a aquellos cristianos que necesiten fundamentar su fe, realizando o completando la iniciación cristiana inaugurada o a inaugurar con el Bautismo.

En no pocas naciones, se presenta hoy la necesidad de un proceso de catequesis para *ancianos*, ofrecido a aquellos cristianos que, al abrirse a una tercera y definitiva fase de la vida humana, desean, acaso por primera vez, poner sólidos fundamentos a su fe.

275. Estos diversos procesos de catequesis cada uno con posibles variantes socio-culturales, no deben organizarse por separado, como si fueran « comportamientos estancos e incommunicados entre sí ». (222) Es necesario que la oferta catequética de la Iglesia particular esté bien coordinada. Entre estas diversas formas de catequesis « es menester propiciar su perfecta complementariedad ». (223)

Como ya ha quedado indicado, el principio organizador, que da coherencia a los distintos procesos de catequesis que ofrece una Iglesia particular, es la atención a la catequesis de adultos. Ella es el eje en torno al cual gira y se inspira la catequesis de las primeras edades y la de la tercera edad.(224)

El hecho de ofrecer los diferentes procesos de catequesis en un único Proyecto diocesano de catequesis no quiere decir que el mismo destinatario haya de recorrerlos uno tras otro. Si un joven llega al umbral de la edad adulta con una fe bien fundamentada, en rigor no necesita una catequesis de iniciación de adultos, sino otros alimentos más sólidos que le ayuden en su permanente maduración en la fe. En el mismo caso se encuentran los que acceden a la tercera edad con una fe bien enraizada. (225)

Junto a esta oferta, absolutamente imprescindible, de procesos de iniciación, la Iglesia particular debe ofrecer también procesos diferenciados de catequesis permanente para cristianos adultos.

La actividad catequética en el contexto de la nueva evangelización

276. Al definir la catequesis como *momento* del proceso total de la evangelización, se plantea necesariamente el problema de la coordinación de la acción catequética con la acción misionera que la precede, y con la acción pastoral que la continúa. Hay, en efecto, elementos « que preparan a la catequesis o emanan de ella ». (226)

En este sentido, la vinculación entre el anuncio misionero, que trata de suscitar la fe, y la catequesis de iniciación, que busca fundamentarla, es decisiva en la evangelización.

De algún modo, esta coordinación es más clara en la situación de la « misión ad gentes ». (227) Los adultos convertidos por el primer anuncio ingresan en el catecumenado, donde son catequizados.

En la situación que requiere una « nueva evangelización », la coordinación se hace más compleja, puesto que, a veces, se pretende impartir una catequesis ordinaria a jóvenes y adultos que necesitan, antes, un tiempo de anuncio en orden a despertar su adhesión a Jesucristo. Problemas similares se presentan en relación a la catequesis de los niños y a la formación de sus padres. (228) Otras veces se ofrecen formas de catequesis permanente a adultos que necesitan, más bien, un verdadera catequesis de iniciación.

277. La situación actual de la evangelización postula que las dos acciones, el anuncio misionero y la catequesis de iniciación, se conciban coordinadamente y se ofrezcan, en la Iglesia particular, mediante un proyecto evangelizador *misionero* y *catecumenal* unitario. Hoy la catequesis debe ser vista, ante todo, como la consecuencia de un anuncio misionero eficaz. La referencia del decreto *Ad Gentes*, que sitúa al catecumenado en el contexto de la acción misionera de la Iglesia, es un criterio de referencia muy válido para toda la catequesis. (229)

La catequesis en la Pastoral educativa

278. La *pastoral educativa* en la Iglesia particular debe establecer la necesaria coordinación entre los diferentes « lugares » donde se realiza la educación en la fe. Es muy conveniente que todos estos canales

catequéticos « converjan realmente hacia una misma confesión de fe, hacia una misma pertenencia a la Iglesia y hacia unos compromisos en la sociedad vividos en el mismo espíritu evangélico ». (230)

La coordinación educativa se plantea, fundamentalmente, en relación con los niños, adolescentes y jóvenes. Conviene que la Iglesia particular integre en un único proyecto de pastoral educativa los diversos cauces y medios que tienen a su cargo la educación cristiana de la juventud. Todos estos cauces se complementan mutuamente, sin que ninguno de ellos, aisladamente, pueda realizar la totalidad de la educación cristiana.

Siendo la misma y única persona del niño o del joven la que recibe estas diversas acciones educativas, es importante que las diferentes influencias tengan la misma inspiración de fondo. Cualquier contradicción en esas acciones es nociva, dado que cada una de ellas tiene su propia especificidad e importancia.

En este sentido, es de suma importancia para una Iglesia particular contar con un proyecto de iniciación cristiana que integre las diversas tareas educativas y tenga en cuenta las exigencias de la nueva evangelización.

Algunas tareas propias del servicio catequético

Análisis de la situación y de las necesidades

279. La Iglesia particular, al tratar de organizar la acción catequética, debe partir de un *análisis de la situación*. « El objeto de esta investigación es múltiple, pues abarca el examen de la acción pastoral y el análisis de la situación religiosa, así como de las condiciones sociológicas, culturales y económicas, en tanto que estos datos de la vida colectiva pueden tener una gran influencia en el proceso de la evangelización ». (231) Se trata de una toma de conciencia de la realidad, en relación a la catequesis y a sus necesidades.

Más en concreto:

• Se debe tener clara conciencia, dentro del *examen de la acción pastoral*, del estado de la catequesis: cómo está ubicada, de hecho, en el proceso evangelizador; el equilibrio y la articulación entre los diferentes sectores catequéticos (niños, adolescentes, jóvenes, adultos...); la coordinación de la catequesis con la educación cristiana familiar, con la educación escolar, con la enseñanza religiosa escolar, y con las otras formas de educación de la fe; la calidad interna; los contenidos que se están impartiendo y la metodología que se utiliza; las características de los catequistas y su formación.

• El *análisis de la situación religiosa* está referido, sobre todo, a tres niveles muy relacionados entre sí: el sentido de lo sagrado, es decir, aquellas experiencias humanas que, por su hondura, tienden a abrir al misterio; el sentido religioso, o sea, las maneras concretas de concebir y de relacionarse con Dios en un pueblo determinado; y las situaciones de fe, con la diversa tipología de creyentes. Y en conexión con estos niveles, la situación moral que se vive, con los valores que emergen y las sombras o contravalores más extendidos.

• El *análisis socio-cultural* de que se ha hablado a propósito de las ciencias humanas en la formación de los catequistas (232) es, igualmente, necesario. Hay que preparar a los catecúmenos y catequizandos para una presencia cristiana en la sociedad.

280. El análisis de la situación, en todos estos niveles, « debe convencer a quienes ejercen el ministerio de la Palabra, de que las situaciones humanas son ambiguas en lo que respecta a la acción pastoral. Es necesario, por tanto, que los operarios del Evangelio aprendan a descubrir las posibilidades abiertas a su acción en una situación nueva y diversa... Siempre es posible un proceso de transformación que permita abrir un camino a la fe ». (233)

Este análisis de la situación es un primer instrumento de trabajo, de carácter referencial, que el servicio catequético ofrece a pastores y catequistas.

Programa de acción y orientaciones catequéticas

281. Una vez examinada cuidadosamente la situación, es necesario proceder a la elaboración de un *programa de acción*. Este programa determina los objetivos, los medios de la pastoral catequética y las normas que la orientan, de suerte que respondan perfectamente a las necesidades locales, y estén en plena armonía con los objetivos y normas de la Iglesia universal.

El programa o plan de acción debe ser operativo, ya que se propone orientar la acción catequética diocesana o interdiocesana. Por su propia naturaleza se suele concebir para un período de tiempo determinado, al cabo del cual se renueva con nuevos acentos, nuevos objetivos y nuevos medios.

La experiencia indica que el programa de acción es de una gran utilidad para la catequesis, ya que, al marcar unos objetivos comunes, colabora a unir esfuerzos y a trabajar en una perspectiva de conjunto. Para ello, su primera condición debe ser el realismo, la sencillez, la concisión y claridad.

282. Junto al programa de acción, más centrado en las opciones operativas, diversos Episcopados elaboran, a nivel nacional, instrumentos de carácter más reflexivo y orientador, que proporcionan los criterios para una idónea y adecuada catequesis. Son llamados de varias maneras: Directorio catequético, Orientaciones catequéticas, Documento de base, Texto de referencia... Destinados preferentemente a dirigentes y catequistas, tratan de clarificar en qué consiste la catequesis: su naturaleza, finalidad, tareas, contenidos, destinatarios, método. Estos Directorios, o textos de orientaciones generales establecidos por las Conferencias episcopales o emanados bajo su autoridad, han de seguir el mismo proceso de elaboración y de aprobación previstos para los Catecismos. Antes de ser promulgados deben ser sometidos a la aprobación de la Santa Sede. (234)

Estas directrices u orientaciones catequéticas suelen ser un elemento realmente inspirador de la catequesis en las Iglesias locales y su elaboración es recomendada y conveniente porque, entre otras cosas, constituye un punto de referencia importante para la formación de los catequistas. Este tipo de instrumento se vincula, íntima y directamente a la responsabilidad episcopal.

Elaboración de instrumentos y medios didácticos para el acto catequético

283. Junto a los instrumentos dedicados a orientar y planificar el conjunto de la acción catequética (análisis de situación, programa de acción y Directorio catequético) están los instrumentos de trabajo de uso inmediato, que se utilizan dentro del mismo acto catequético. En primer lugar están los *textos didácticos* (235) que se ponen directamente en manos de los catecúmenos y catequizandos. Y junto a ellos están también las *guías* para los catequistas y, tratándose de catequesis de niños, para los padres. (236) Asimismo son importantes los *medios audiovisuales* que se utilizan en catequesis y sobre los que se debe ejercer el oportuno discernimiento. (237)

El criterio inspirador de estos instrumentos de trabajo ha de ser el de la doble fidelidad a Dios y a la persona humana, que es una ley fundamental para toda la vida de la Iglesia. Se trata, en efecto, de saber conjugar una exquisita fidelidad doctrinal con una profunda adaptación al hombre, teniendo en cuenta la psicología de la edad y el contexto socio-cultural en que vive.

Brevemente, hay que decir que estos instrumentos catequéticos han de ser tales:

– « que conecten con la vida concreta de la generación a la que se dirigen, teniendo bien presentes sus inquietudes y sus interrogantes, sus luchas y sus esperanzas »; (238)

– « que encuentren el lenguaje comprensible a esta generación ». (239)

« que tiendan realmente a producir en sus usuarios un conocimiento mayor de los misterios de Cristo, en orden a una verdadera conversión y a una vida más conforme con el querer de Dios ». (240)

La elaboración de Catecismos locales: responsabilidad inmediata del ministerio episcopal

284. Dentro del conjunto de instrumentos para la catequesis sobresalen los Catecismos. (241) Su importancia deriva del hecho de que el mensaje que transmiten es reconocido como auténtico y propio por los pastores de la Iglesia.

Si el conjunto de la acción catequética ha de estar siempre vinculada al Obispo, la publicación de los Catecismos es una responsabilidad que atañe muy directamente al ministerio episcopal. Los Catecismos nacionales, regionales o diocesanos, elaborados con la participación de los agentes de la catequesis, son responsabilidad última de los obispos, catequistas por excelencia en las Iglesias particulares.

En la redacción de un catecismo conviene tener en cuenta, sobre todo estos dos criterios:

« La perfecta sintonía con el Catecismo de la Iglesia Católica, « texto de referencia seguro y auténtico... para la composición de los catecismos locales ». (242)

« La atenta consideración de las normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico que ofrece el Directorio General para la Catequesis, y que es también « norma de referencia » (243) para la catequesis.

285. La « *previa aprobación de la Sede Apostólica* » (244) que se requiere para los Catecismos emanados de las Conferencias episcopales se entiende, puesto que son documentos mediante los cuales la Iglesia universal, en los diferentes espacios socio-culturales a los que es enviada, anuncia y transmite el Evangelio y da a luz a las Iglesias particulares, expresándose en ellas. (245) La aprobación de un Catecismo es el reconocimiento del hecho de que es un texto de la Iglesia universal para una situación y una cultura determinadas.

CONCLUSIÓN

286. En la formulación de las presentes orientaciones y directrices no se ha ahorrado esfuerzo a fin de que toda la reflexión se origine y fundamente en las enseñanzas del Concilio Vaticano II y de las posteriores y principales intervenciones magisteriales de la Iglesia. Asimismo se ha prestado especial atención a las experiencias de vida eclesial de los diversos pueblos habidas en este período. A la luz de la fidelidad al Espíritu de Dios se ha realizado el necesario discernimiento, siempre en orden a la renovación de la Iglesia y al mejor servicio de la evangelización.

287. El nuevo Directorio General para la Catequesis es propuesto a todos los pastores de la Iglesia, a sus colaboradores y catequistas, con la esperanza de que sea un aliento en el servicio que la Iglesia y el Espíritu les encomienda: favorecer el crecimiento de la fe en aquellos que han creído.

Las orientaciones aquí presentes no solamente quieren indicar y aclarar la naturaleza de la catequesis y las normas y criterios que rigen este ministerio evangelizador de la Iglesia, sino que también pretenden alimentar la esperanza, con la fuerza de la Palabra y el trabajo interior del Espíritu, en quienes se esfuerzan en este campo privilegiado de la actividad eclesial.

288. La eficacia de la catequesis es y será siempre un don de Dios, mediante la obra del Espíritu del Padre y del Hijo.

Esta total dependencia de la catequesis respecto de la intervención de Dios la enseña el Apóstol Pablo a los corintios cuando les recuerda: « Yo planté, Apolo regó; mas fue Dios quien dio el crecimiento. De modo

que ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que hace crecer » (1 Co 3, 6-7).

No hay catequesis posible, como no hay evangelización, sin la acción de Dios por medio de su Espíritu. (246) En la práctica catequética, ni las técnicas pedagógicas más avanzadas, ni siquiera un catequista con la personalidad humana más atrayente, pueden reemplazar la acción silenciosa y discreta del Espíritu Santo. (247) « El es, en verdad, el protagonista de toda la misión eclesial »; (248) El es el principal catequista; El es el « maestro interior » de los que crecen hacia el Señor. (249) En efecto, El es el « principio inspirador de toda obra catequética y de los que la realizan ». (250)

289. Por ello, en la entraña misma de la espiritualidad del catequista están la paciencia y la confianza en que es Dios mismo quien hace que la semilla de la Palabra de Dios que ha sido sembrada en tierra buena y labrada con amor, nazca, crezca y de fruto. El evangelista Marcos es el único en recoger una parábola en la que Jesús muestra, una tras otra, las etapas del desarrollo gradual y constante de la semilla sembrada: « El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en la tierra: duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz porque ha llegado la siega » (Mc 4, 26-29).

290. La Iglesia, que tiene la responsabilidad de catequizar a los que creen, invoca al Espíritu del Padre y del Hijo, suplicándole que haga fructificar y fortalezca interiormente tantos trabajos que, por todas partes, se llevan a cabo en favor del crecimiento de la fe y del seguimiento de Jesucristo Salvador.

291. A la Virgen María, que vio a su Hijo Jesús « crecer en sabiduría, edad y gracia » (Lc 2,52) acuden también hoy, confiando en su intercesión, los operarios de la catequesis. En María encuentran éstos el modelo espiritual para impulsar o consolidar la renovación de la catequesis contemporánea desde la fe, la esperanza y la caridad. Que por intercesión de la « Virgen de Pentecostés », (251) brote en la Iglesia una fuerza nueva para engendrar hijos e hijas en la fe y educarlos hacia la plenitud en Cristo.

Su Santidad el Papa Juan Pablo II, el 25 de agosto de 1997, ha aprobado el presente Directorio General para la Catequesis y ha autorizado la publicación.

+ Darío Castrillón Hoyos
Arzobispo emérito de Bucaramanga
Pro-Prefecto

+ Crescenzo Sepe
Arzobispo tit. de Grado
Secretario

El Directorio General para la Catequesis: motivos y criterios de la revisión

El Concilio Vaticano II y el Directorio General de Pastoral Catequética de 1971

Congregación para el Clero

14 de octubre de 1997

El Concilio Vaticano II no dedicó un documento expreso al problema de la catequesis. Sin embargo, si se recopilaran de los distintos documentos conciliares todos los textos que explícita o implícitamente atañen a la catequesis y se dispusieran siguiendo un esquema lógico, nos sorprendería hallarnos ante una auténtica *summula* catequética, una especie de directorio catequético conciliar, tanta como es la cantidad de textos de inesperada abundancia doctrinal y que revelan una homogeneidad fundamental.

En un párrafo harto conocido y auténticamente programático para la renovación de la catequesis, contenido en el decreto sobre la función pastoral de los Obispos, se definen naturaleza, fin y tareas de la catequesis (1). En ese texto nada ha quedado olvidado: catequesis de adultos y catecumenado, fuentes de la catequesis y necesidad de las ciencias antropológicas para una adecuada preparación de los catequistas.

El Concilio ha entendido que una verdadera renovación en el sector de la catequesis tenía que ser fruto de un estudio expresamente concebido para ello, llevado a cabo en ámbito internacional por expertos y pastores de almas, y por ello al final del Decreto sobre el oficio pastoral de los obispos prescribió la redacción de un "Directorio para la instrucción catequética del pueblo cristiano.

Para cumplir este mandato conciliar, la Congregación para el Clero requirió los servicios de una Comisión especial de expertos y consultó a las Conferencias Episcopales de todo el mundo las cuales enviaron numerosas sugerencias y observaciones respecto. El texto preparado fue revisado por una Comisión teológica "ad hoc" y por la Congregación para la Doctrina de la Fe. El 18 de marzo de 1971 fue aprobado definitivamente por Pablo VI y promulgado el 11 de abril de ese mismo año bajo el título de Directorio General de Pastoral Catequética.

El posconcilio y las razones de la revisión del Directorio General de Pastoral Catequética. Luces y sombras de la catequesis

Los treinta años transcurridos desde la conclusión del Concilio Vaticano II hasta los umbrales del tercer milenio, constituye sin lugar a dudas, un tiempo muy propicio por lo que respecta orientaciones y promoción de la catequesis. Ha sido un tiempo que, de alguna manera, ha vuelto a proponer la vitalidad evangelizadora de la Iglesia de los orígenes y que ha vuelto oportuna mente a promover las enseñanzas de los Padres, fomentando un sabio regreso al catecumenado antiguo. Desde 1971, el Directorio General de Pastoral Catequética ha ido orientando a las Iglesias particulares en el largo camino de renovación de la catequesis, proponiéndose como punto de referencia tanto por lo que respecta a los contenidos como por lo que atañe a la pedagogía a los métodos que es preciso emplear.

El itinerario recorrido por la catequesis en este período se ha caracterizado en todas partes por una dedicación generosa por parte de muchas personas; sin embargo de ello, al mismo tiempo, no han faltado crisis, insuficiencias doctrinales y experiencias que han empobrecido la calidad de la catequesis, debidas en su mayor parte a la evolución o involución del contexto cultural mundial, que ha ido descristianizándose cada vez más, y a un escaso equilibrio a la hora de afrontar los problemas concernientes a la catequesis.

A este respecto, el nuevo Directorio General para la Catequesis es muy explícito. Así, se afirma en el número 30: "...es menester examinar con especial atención algunos problemas, tratando de individuar una solución de los mismos:

- El primero atañe a la concepción de la catequesis como escuela de fe, como aprendizaje y práctica de toda la vida cristiana, concepción que no ha penetrado plenamente en la conciencia de los catequistas.
- La interrelación entre Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio, "cada uno conforme a su propia modalidad", no fecunda aún armónicamente la transmisión Catequética de la fe.
- Respecto a la finalidad de la catequesis, cuyo objetivo es promover la comunión con Jesucristo, es necesaria una presentación más equilibrada de toda la verdad del misterio de Cristo. A menudo se insiste sólo en su humanidad, sin referencia explícita a su divinidad; en otras ocasiones, menos frecuentes en nuestro tiempo, se acentúa de forma tan exclusiva su divinidad, que pierde relieve la realidad del misterio de la Encarnación del Verbo.
- Respecto al contenido de la catequesis, subsisten varios problemas. Existen lagunas doctrinales acerca de la verdad sobre Dios y sobre el hombre, sobre la creación, el pecado y la gracia y sobre los novísimos. Es precisa una formación moral más sólida; se detecta una presentación inadecuada de la historia de la Iglesia, a veces acriticamente culpabilizada, y una escasa relevancia de su doctrina social.

"La catequesis está intrínsecamente relacionada con toda acción litúrgica y sacramental". A menudo, sin embargo, praxis catequética revela un vínculo débil y fragmentario con liturgia: limitada atención a los signos y ritos litúrgicos, falta incisividad sobre el arte sacro en todas sus gamas, escasa valoración de las fuentes litúrgicas, recorridos catequéticos poco o nada relacionados con el año litúrgico, presencia marginal de celebraciones en los itinerarios catequéticos.

- Por lo que respecta a la pedagogía, tras una excesiva acentuación del valor del método y de las técnicas por parte de algunos, aún no se presta la debida atención a las exigencias y a la originalidad de la pedagogía propia de la fe. Se cae con facilidad el dualismo "contenido-método", con reduccionismos en uno u otro sentido. En relación con la dimensión pedagógica, no siempre se ha realizado el necesario discernimiento teológico, ni tampoco se ha revalorado, como habría debido hacerse, una justa memorización.

- Por lo que atañe a la diferencia de las culturas respecto servicio de la fe, existe el problema de saber transmitir el Evangelio dentro del horizonte cultural de los pueblos a los que se dirige, de forma que pueda percibirse realmente como una gran noticia para la vida de las personas y de la sociedad y que asegurada la integridad "in eodem semper".

- La formación al apostolado y a la misión es una de las tareas fundamentales de la catequesis. Sin embargo, mientras crece en la actividad catequética una nueva sensibilidad en la formación de los fieles laicos para un claro testimonio cristiana para el diálogo interreligioso, para el compromiso secular, parece débil e inadecuada la educación a la misionalidad "ad gentes". A menudo, la catequesis ordinaria reserva una atención marginal y ocasional a las misiones. A la fuente ha de situarse justa catequesis sobre la absoluta necesidad de Cristo Redent para todo hombre.

La profundización catequética del Magisterio de la Iglesia

El Magisterio de la Iglesia, sin embargo, nunca ha dejado de ejercer con perseverancia su preocupación pastoral por la catequesis mediante numerosas intervenciones. Sin dejar de lado el fructífero compromiso de muchos obispos y Conferencias Episcopales, resulta obligado recordar el ministerio pastoral del pontífice que guió a la Iglesia durante el primer período del posconcilio. Su Santidad Juan Pablo II se expresó así: "Mi venerado Predecesor Pablo VI sirvió a la catequesis de la iglesia de manera especialmente ejemplar con sus gestos, su predicación, su interpretación autorizada del Concilio Vaticano II, que él consideraba como la gran catequesis de los tiempos modernos, con su vida entera" (2). Bajo su autoridad y por inspiración suya tuvieron lugar acontecimientos y se publicaron indicaciones de extraordinario relieve en favor de la catequesis.

Desde un punto de vista cronológico, resulta oportuno hacer referencia en primer lugar al Ritual de la Iniciación cristiana de adultos, promulgado el 6 de enero de 1972, que encierra una especial riqueza para el servicio de la renovación catequética.

Un hito decisivo para la catequesis fue la reflexión iniciada con ocasión de la Asamblea general del Sínodo de los Obispos sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, que se celebró en octubre de 1974. Las propuestas de dicha reunión fueron presentadas al Papa Pablo VI, quien promulgó la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de 8 de diciembre de 1975. Este documento presenta, entre otras cosas, un principio de especial relieve: la catequesis como acción evangelizadora en el ámbito de la gran misión de la Iglesia. La actividad de la Iglesia deberá considerarse de ahora en adelante como permanentemente partícipe de las urgencias y de las ansias propias del mandato misionero para nuestro tiempo.

También la última Asamblea sinodal convocada por Pablo VI en octubre de 1977 escogió la catequesis como tema de análisis y de reflexión episcopal. Este Sínodo vio "en la renovación catequética un precioso don del Espíritu Santo a la Iglesia contemporánea".

Juan Pablo II asumió este legado en 1978 y formuló sus primeras orientaciones en la Exhortación apostólica *Catechesi tradendæ*, que lleva la fecha del 16 de octubre de 1979. Esta Exhortación forma una unidad coherente con la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, y vuelve a colocar la catequesis en el marco de la evangelización.

Durante su pontificado, Juan Pablo II ha ofrecido un magisterio constante de altísimo valor catequético. Entre los discursos, las cartas y las enseñanzas escritas sobresalen las doce Encíclicas: desde *Redemptor hominis* hasta *Ut unum sint*. Estas Encíclicas constituyen en sí mismas un corpus doctrinal sintético y orgánico, con vistas a la aplicación de la renovación de la vida eclesial postulada por el Concilio Vaticano II.

Por lo que se refiere al valor catequético de estos documentos del magisterio de Juan Pablo II, destacan: *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), *Dives in misericordia* (30 de noviembre de 1980), *Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986), y por la reafirmación de la validez permanente del mandato misionero *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990).

En otro ámbito, las Asambleas generales, ordinarias y extraordinarias, del Sínodo de los Obispos han tenido especial incidencia en el ámbito de la catequesis. Por su especial importancia deben señalarse las Asambleas sinodales de 1980 y de 1987, acerca de la misión de la familia y de la vocación de los laicos bautizados. A los trabajos sinodales les han seguido las correspondientes Exhortaciones apostólicas de Juan Pablo II *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981) y *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988).

Relevancia del Sínodo de 1985 para la Catequesis

En el Sínodo extraordinario de 1985 se quería hacer algo más que una mera conmemoración del Concilio Vaticano II. No se debía mirar tan sólo hacia atrás, sino, con mirada profética, proyectar a la Iglesia hacia los umbrales del tercer milenio; Reflexionar aún sobre la situación de la comunidad eclesial en relación con las intuiciones del Concilio, preguntándose como hacer propias hoy esas directrices y hacerlas fecundas para el futuro.

En este contexto nació la idea de un catecismo de la Iglesia universal. Los padres se pronunciaron en los siguientes términos:

"De modo muy común se desea que se escriba un catecismo o compendio de toda la doctrina católica, tanto sobre fe como sobre moral, que sea como el punto de referencia para los catecismos y compendios que se redacten en las diversas regiones. La presentación de la doctrina sana debe ser tal que sea bíblica y litúrgica, que ofrezca la doctrina sana y sea, a la vez, acomodada a la vida actual de los cristianos" (3).

De este pasaje se puede relevar cómo los Padres sinodales deseaban proponer un texto catequético en profunda continuidad con la reflexión iniciada por el Concilio Vaticano II. Es decir: incorporar la riqueza doctrinal y pastoral de la asamblea ecuménica en una síntesis orgánica de la fe presente en la tradición de la Iglesia, para transmitirla en la formación catequética de los fieles.

Así, el Catecismo de la Iglesia Católica, al mismo tiempo que quiere dar a conocer y aplicar de manera más profunda y adecuada la doctrina del Vaticano II, reafirma que la predicación del Evangelio ocupa el primer lugar entre las finalidades de la Iglesia. En especial, hoy es necesario un mayor compromiso para presentar la doctrina católica en su totalidad y con un método más coherente con la naturaleza del mensaje cristiano.

El Directorio General para la Catequesis

Este acontecimiento de tan hondo significado y el conjunto de las acciones e intervenciones magisteriales anteriormente indicadas, imponían el deber de revisar el Directorio General de Pastoral Catequética, con el fin de adecuar esta valiosa herramienta teológico-pastoral a la nueva situación y a las necesidades actuales.

La labor de reelaboración del Directorio General para la Catequesis ha durado unos tres años, y puede considerarse significativa expresión del vivo sentido de colaboración y de comunión en la Iglesia. De hecho, aunque el texto haya sido publicado bajo la responsabilidad y autoridad de la Congregación para el Clero, es sin embargo fruto de la comunión con todos los obispos del mundo, con numerosas Conferencias Episcopales, con varios Institutos nacionales e internacionales de catequesis, así como con numerosos expertos representantes de culturas y situaciones diversas, como también con los dicasterios de la curia romana interesados en la materia.

El Directorio General para la Catequesis, aun conservando la estructura fundamental del texto de 1971, se articula de la siguiente manera:

- Una exposición introductoria, en la que se ofrecen pautas para la interpretación y la comprensión de las situaciones humanas y eclesiales. Se trata de breves diagnósticos finalizados a la misión.
- La primera parte enraíza de manera más acentuada la catequesis en la Constitución conciliar *Dei Verbum*, enmarcándola dentro de la evangelización presente en *Evangelii nuntiandi* y en *Catechesi tradendæ*. Propone además una clarificación acerca de la naturaleza de la catequesis.
- La segunda parte consta de dos capítulos. En el primero se exponen las "Normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis". El capítulo segundo, completamente nuevo, está al servicio de la presentación del Catecismo de la Iglesia Católica como texto de referencia para la transmisión de la fe en catequesis y para la redacción de los catecismos locales.
- La tercera parte aparece suficientemente remozada, y en ella se formula además la sustancia de una pedagogía de la fe, inspirada en la pedagogía divina, cuestión ésta que atañe tanto a la teología como a las ciencias humanas.
- La cuarta parte tiene como título "Destinatarios de la catequesis". En cinco breves capítulos se presta atención a las muy distintas situaciones de las personas a quienes está dirigida la catequesis, a los aspectos relacionados con la situación sociorreligiosa y, de manera especial, a la cuestión de la inculturación.
- La quinta parte enmarca, como centro de gravitación, a la Iglesia particular, que tiene el deber primordial de promover, programar, vigilar y coordinar toda la actividad catequética.
- La conclusión exhorta a una intensificación de la acción catequética con un llamamiento a confiar en la acción del Espíritu Santo y en la eficacia de la Palabra de Dios.

Evidentemente, no todas las partes del Directorio tienen la misma importancia. Las que tratan de la divina Revelación, de la naturaleza de la catequesis, de los criterios que rigen el anuncio cristiano, tienen igual valor para todos. En cambio, las partes que hacen referencia a la situación actual, a la metodología y a la manera de adecuar la catequesis a las diferentes situaciones de edad o contexto cultural, han de ser acogidas más bien como indicaciones y pautas autorizadas.

Criterios de la revisión del Directorio General para la Catequesis

¿Qué criterios teológico-pastorales han presidido la redacción del Directorio General para la Catequesis y la organización de sus partes?

Los principales pueden dividirse de la siguiente manera:

- Criterios relacionados con el concepto de catequesis, su carácter iniciático y su inspiración catecumenal;
- Criterios relacionados con el contenido de la catequesis: principios que presiden la localización de los contenidos y su presentación;
- Criterios relativos al método catequético: pedagogía de Dios, fidelidad a Dios y a la persona humana e inculturación;
- Criterio para la organización de la pastoral catequética: la Iglesia particular como centro de gravitación.

El criterio iniciático de la catequesis y su inspiración catecumenal

Hay que recordar que la nueva redacción del Directorio, respecto a la de 1971, trata de dar mayor precisión teológica al concepto de catequesis. Manteniendo como el texto anterior el fundamento de la catequesis en la realidad de la Revelación y respetando pues sustancialmente Dei Verbum, integra la riqueza aportada por los documentos Evangelii nuntiandi y Catechesi tradendæ. Estas fuentes que inspiran el concepto de catequesis no sólo se presentan, sino que se relacionan entre sí y se comentan. De esta manera, el nuevo Directorio presenta la catequesis como momento esencial del proceso de evangelización.

La catequesis de iniciación es el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la acción pastoral, que alimenta continuamente a la comunidad cristiana. No es pues una acción opcional, sino una acción básica y fundamental para la construcción de la personalidad del discípulo y de la comunidad.

La catequesis está estrechamente vinculada a los sacramentos de la iniciación, especialmente al Bautismo, "sacramento de la fe". El eslabón que une catequesis y Bautismo es la profesión de fe, que es al mismo tiempo el elemento interior de este sacramento, pero también punto de partida y de llegada de la catequesis. Por ello el catecumenado bautismal, formación específica mediante la cual los convertidos a la fe son conducidos a la confesión de la fe bautismal, es modelo de toda catequesis.

El Directorio, haciendo referencia al Sínodo de 1977, detalla equilibradamente en qué consiste el catecumenado bautismal como modelo de toda catequesis.

De hecho, en los números 90 y 91 se subrayan los elementos del catecumenado que deben inspirar la catequesis actual, así como el significado de esta inspiración, advirtiendo sin embargo que entre catequesis posbautismal y catequesis bautismal existe profunda diferencia.

- El catecumenado bautismal recuerda constantemente a toda la Iglesia la importancia fundamental de la función de la iniciación, con los factores básicos que la constituyen: la catequesis y los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía. La pastoral de iniciación cristiana es vital para toda Iglesia

particular.

- El catecumenado bautismal es responsabilidad de toda la comunidad cristiana. De hecho, "dicha iniciación cristiana no ha de ser tan sólo obra de catequistas o sacerdotes, sino de toda la comunidad de los fieles, y sobre todo de los padrinos". La institución catecumenal incrementa de esta manera en la Iglesia la conciencia de la maternidad espiritual que ésta ejerce en toda forma de educación a la fe.

- Finalmente, la concepción del catecumenado bautismal como proceso de formación y auténtica escuela de fe ofrece a la catequesis posbautismal una dinámica y algunos rasgos que le imprimen carácter: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su relación con ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su referencia constante a la comunidad cristiana.

La catequesis posbautismal, sin tener que reproducir miméticamente la configuración del catecumenado bautismal, y reconociendo a los catequizandos su realidad de bautizados, hará cosa buena si se inspira en esta "escuela preparatoria para la vida cristiana", dejándose fecundar por los principales elementos que la caracterizan. De aquí la valoración hecha por el Ritual de la Iniciación cristiana de adultos como referente fundamental para la catequesis.

Recopilación de los contenidos de la catequesis y presentación de los mismos

La Palabra de Dios fuente de la catequesis

Consideremos ahora las normas y los criterios en los que la catequesis debe inspirarse para recopilar, formular y exponer sus contenidos.

El nuevo Directorio recupera sustancialmente las normas y criterios del texto anterior, pero con una articulación nueva y desde una perspectiva más rica.

En primer lugar fija la regla suprema: la catequesis tomará su mensaje de la Palabra de Dios.

Sin embargo, esta única fuente, que es la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Tradición y en la Sagrada Escritura, llega a nosotros por muchos caminos, que constituyen las fuentes de la catequesis. Dicha Palabra, de hecho:

Es meditada y comprendida cada vez más profundamente mediante el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios, bajo la guía del Magisterio, que la enseña con autoridad;

- se celebra en la Liturgia, donde constantemente se proclama, escucha, interioriza y comenta;

- resplandece en toda la vida de la Iglesia, especialmente en el testimonio de los santos;

- se profundiza en la correcta investigación teológica, que ayuda a los creyentes a progresar en la inteligencia vital de los misterios de la fe;

- se manifiesta en los genuinos valores religiosos y morales que, como semillas de la Palabra, están diseminados en la sociedad humana y en las diferentes culturas.

Todas estas son las fuentes, principales o subsidiarias, de la catequesis, que de ninguna manera han de entenderse en sentido unívoco.

Tradición, Escritura y Magisterio, íntimamente comunicados y vinculados, son "cada uno a su manera" las fuentes principales de la catequesis.

Las "fuentes" de la catequesis tienen cada una de ellas su lenguaje, que recibe forma a través de una rica variedad de "documentos de la fe". La catequesis es tradición viva de tales documentos.

Hoy no se puede prescindir de la aportación del Catecismo de la Iglesia Católica como síntesis orgánica de la fe a nivel universal.

El presente Directorio no dedica un capítulo específico a la exposición de los contenidos de la fe, como se había hecho en el texto de 1971 bajo el título "Elementos esenciales del mensaje cristiano" (4), y ello porque el contenido del mensaje ya queda expuesto precisamente en el Catecismo de la Iglesia Católica, del que el Directorio quiere ser instrumento metodológico para su concreta aplicación. Sin embargo, este dato impone aclarar con precisión la relación existente entre Directorio y Catecismo. A este respecto resulta fundamental el n. 120, en el que se establece una relación de distinción y de complementariedad entre los dos documentos.

Son distintos porque:

- El Catecismo de la Iglesia Católica es "una exposición de la fe de la Iglesia y de la doctrina católica, atestiguadas e iluminadas por las Sagradas Escrituras, por la Tradición apostólica y por el Magisterio de la Iglesia".

- El Directorio General para la Catequesis es la propuesta de "fundamentales principios teológico-pastorales, tomados del Magisterio de la Iglesia y más especialmente del Concilio Ecuménico Vaticano II, con arreglo a los cuales puede orientarse y coordinarse más adecuadamente" la actividad catequética de la Iglesia.

Son complementarios porque:

- El Catecismo de la Iglesia Católica es un acto del Magisterio del Papa, con el que, en nuestro tiempo, éste sintetiza normativamente, en virtud de la autoridad apostólica, la globalidad de la fe católica, y la ofrece en primer lugar a las Iglesias, como punto de referencia para la exposición auténtica del contenido de la fe.

- El Directorio General para la Catequesis, por su parte, tiene el valor que la Santa Sede suele atribuir a estos instrumentos de orientación, aprobándolos y confirmándolos. Se trata de una herramienta oficial para la transmisión del mensaje evangélico y para la acción catequética en su conjunto.

Los dos instrumentos, considerados cada uno en su género y en su autoridad específica, se complementan recíprocamente.

Como se desprende del cotejo con el anterior Directorio, se ha querido enriquecer el tema de las fuentes de la catequesis hablando de la fuente de la catequesis, con vistas a subrayar la unicidad de la Palabra de Dios y para reiterar con mayor amplitud en concepto de Revelación presente en Dei Verbum. Ahora bien, la fuente viva de la Palabra de Dios y las fuentes que de ésta se derivan proporcionan a la catequesis los criterios para la presentación de su mensaje.

El nuevo Directorio, respecto al anterior, aporta, también en lo que concierne a este punto, una novedad: relaciona estos criterios unos con otros. De esta manera se muestra la fuente de la que han brotado, así como su recíproca y dinámica relación, que impide caer en acentuaciones unilaterales.

Por ello:

- El mensaje centrado en la persona de Jesucristo (cristo-centrismo), por su dinámica interna, introduce en la dimensión trinitaria del mismo mensaje.

- El anuncio de la Buena Nueva del Reino de Dios, centrado en el don de la salvación, implica un mensaje de liberación.
- El carácter eclesial del mensaje remite a su carácter histórico, toda vez que la catequesis, como la evangelización en su conjunto, se realiza "en el tiempo de la Iglesia".
- El mensaje evangélico, al ser Buena Nueva destinada a todos los pueblos, quiere ser significativo para la persona humana, y esta capacidad de significación sólo podrá ser auténtica si el mensaje se presenta en toda su organicidad, integridad y pureza.

Aunque estos criterios son válidos para todo el ministerio de la Palabra, los trataremos seguidamente en relación con la catequesis.

El cristocentrismo del mensaje evangélico

- "En el centro mismo de la catequesis hallamos esencialmente a una persona, Jesús de Nazaret". En realidad, tarea fundamental de la catequesis es presentar a Cristo verdadero Dios verdadero hombre: todo lo restante lo refiere a él.
- Cristo está en el "centro de la historia de la salvación", la catequesis presenta. El mensaje catequético ayuda al cristiano situarse en la historia y a insertarse activamente en ella, mostrando que Cristo es el sentido último de dicha historia. Además, todo que transmite la catequesis es "la enseñanza de Jesucristo, la dad que él comunica o, para ser más exactos, la Verdad que él

El cristocentrismo de la catequesis, en virtud de su dinámica interna, lleva a la confesión de la fe en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se trata de un cristocentrismo esencialmente trinitario

Las consecuencias de este cristocentrismo trinitario pan catequesis son las siguientes:

- Toda modalidad de presentación catequética será siempre cristocéntrico-trinitaria: "Por Cristo al Padre en el Espíritu". Una catequesis que omitiera alguna de estas dimensiones o que no conociera su conexión orgánica correría el peligro de traiciona originalidad del mensaje cristiano.
- Siguiendo la misma pedagogía de Jesús en su revelación del Padre, de sí mismo como Hijo y del Espíritu Santo, la catequesis mostrará la vida íntima de Dios a partir de las obras salvíficas en favor de la humanidad.
- La presentación del ser íntimo de Dios revelado por Jesús uno en la esencia y trino en las personas, mostrará las implicaciones vitales para la vida de los seres humanos. Confesar a solo Dios significa que "el hombre no debe someter su propia libertad personal, de manera absoluta, a ningún poder terreno Significa además que la humanidad, creada a imagen de un D que es "comunidad de personas", está llamada a ser una sociedad fraterna, formada por hijos de un mismo Padre, iguales en dignidad personal.

Un mensaje que anuncia la salvación

El segundo binomio de criterios para la presentación del mensaje establece una correlación entre el don de la salvación y el mensaje de liberación insisto en la salvación. En la predicación de Jesús el anuncio del Reino de Dios ocupa un lugar central. La catequesis transmite este mensaje del Reino, subrayando sus siguientes aspectos fundamentales:

Estos son:

- Jesús, con la venida del Reino, anuncia y revela que Dios no es un ser lejano e inaccesible, sino que está presente en medio de sus criaturas.

- Al mismo tiempo Jesús indica que Dios, con su Reino, ofrece el don de la salvación integral, libera del pecado, introduce a la comunión con el Padre, concede la filiación divina y promete la vida eterna, venciendo a la muerte.
- Al anunciar el Reino, Jesús anuncia la justicia de Dios; programa el juicio divino y nuestra responsabilidad. El anuncio del juicio de Dios, con su poder de formación de las conciencias, es un contenido central del Evangelio y buena noticia para el mundo.
- Jesús manifiesta finalmente que la historia de la humanidad no camina hacia la nada, sino que, en sus aspectos de gracia y pecado, es, en él, asumida por Dios para ser transformada.

Un mensaje de liberación

Las bienaventuranzas de Jesús son anuncio escatológico de la salvación que el Reino lleva consigo. Ellas reflejan esa experiencia tan desgarradora a la que tan sensible es el Evangelio: la pobreza, el hambre y el sufrimiento de la humanidad (5). Como dimensión importante de su misión, la Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, muchos de los cuales son hijos suyos".

Para preparar a los cristianos con vistas a esta tarea, la catequesis cuidará, entre otras cosas, los siguientes aspectos:

- Situará el mensaje de liberación en la perspectiva de la "finalidad específicamente religiosa de la evangelización", pues ésta perdería su razón de ser "si se apartara del eje religioso que la gobierna".
- La catequesis presentará la moral social cristiana como exigencia de la justicia de Dios y consecuencia de la "liberación radical llevada a cabo por Cristo".
- Igualmente, en la tarea de la iniciación a la misión, la catequesis suscitará en los catecúmenos y en los catequizandos "la opción preferencial por los pobres", que no es exclusiva ni excluyente, y tendrá en cuenta que la primera y radical pobreza es la de ser pecadores.

Eclesialidad del mensaje evangélico

El auténtico sujeto de la catequesis es la Iglesia, la cual, como continuadora de la misión de Jesús Maestro y animada por el Espíritu, ha sido enviada para que sea maestra de la fe.

La naturaleza eclesial de la catequesis otorga al mensaje evangélico transmitido un intrínseco carácter eclesial. La catequesis es el proceso de transmisión del Evangelio tal y como la comunidad cristiana lo ha recibido, lo comprende, lo celebra, lo vive y lo comunica en diversas formas.

Por lo tanto, cuando la catequesis transmite el misterio de Cristo, resuena en su mensaje la fe de todo el Pueblo de Dios a lo largo de la historia. Esta fe, transmitida por la comunidad eclesial, es una sola.

La catequesis es pues, en la Iglesia, el servicio que introduce a los catecúmenos y a los catequizandos en la unidad de confesión de fe.

Carácter histórico del misterio de la salvación

La "economía de la salvación" tiene un carácter histórico, ya que se realiza en el tiempo: "Se inició en el pasado, se desarrolló y alcanzó su cumbre en Cristo, extiende su poder en el presente y aguarda su consumación en el futuro". Por ello la Iglesia, al transmitir hoy el mensaje cristiano, hace "constante memoria" de los acontecimientos salvíficos del pasado, narrándolos. A la luz de éstos interpreta los acontecimientos actuales de la historia humana, en la que el Espíritu Santo renueva la faz de la tierra, y permanece en creyente espera de la venida del Señor.

El carácter histórico del mensaje cristiano obliga a la catequesis a cuidar los siguientes aspectos:

- Presentar la historia de la salvación por medio de una catequesis bíblica que dé a conocer las "obras y las palabras" con las que Dios fue progresiva y gradualmente revelándose a la humanidad;
- Al explicar el Símbolo de la fe y el contenido de la moral cristiana la catequesis ha de arrojar luz sobre el "hoy" de la historia de la salvación. De hecho, "... el ministerio de la Palabra interpreta, a la luz de la revelación, la vida humana de nuestro tiempo, los signos de los tiempos y las realidades de este mundo";
- Situar los sacramentos dentro de la historia de la salvación por medio de una catequesis mistagógica, que "relee y revive todos estos grandes acontecimientos de la historia de la salvación en el 'hoy' de la Liturgia".

Integridad del mensaje evangélico

El último binomio de criterios recíprocamente relacionados para la presentación de los contenidos catequéticos atañe a la integridad y organicidad del mensaje evangélico, en lo que se refiere a su capacidad de significado para la persona humana.

Jesús anuncia el Evangelio en su integridad: "... todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer" (Jn 15,15). Cristo exige esta misma integridad a sus discípulos cuando los envía a la misión: "... enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado" (Mt 28,19). Por ello un criterio fundamental de la catequesis es la salvaguardia de la integridad del mensaje, evitando presentaciones parciales o deformadas del mismo.

Dos dimensiones, íntimamente unidas, subyacen a este criterio. La primera:

- La integridad debe acompañarse con la adecuación. La catequesis parte de una simple proposición de la estructura íntegra del mensaje cristiano, y la expone de forma adecuada a la capacidad de los destinatarios. Sin limitarse a esta exposición inicial, la catequesis, gradualmente, irá proponiendo el mensaje de manera cada vez más amplia y explícita, según las capacidades del catequizando y el carácter propio de la catequesis. Estos dos niveles de exposición íntegra del mensaje se denominan "integridad intensiva" e "integridad extensiva".
- La segunda: presentar el mensaje evangélico auténtico, en toda su pureza, sin rebajar las exigencias por temor a un rechazo y sin imponer pesadas cargas que en realidad dicho mensaje no incluye, ya que el yugo de Jesús es suave. En la necesaria tarea de conjugar integridad y adaptación siempre existe una tensión: "La evangelización pierde mucha de su fuerza y eficacia si no toma en consideración al pueblo concreto al que se dirige...", sin embargo, "... corre el peligro de perder su alma y desvanecerse si su contenido es vaciado o desnaturalizado con el pretexto de traducirlo...".

Un mensaje orgánico y jerarquizado

El mensaje que la catequesis transmite posee un "carácter orgánico y jerarquizado" y constituye una síntesis coherente y vital de la fe. Se organiza alrededor del misterio de la Santísima Trinidad, desde una perspectiva cristocéntrica, ya que es "la fuente de todos los demás misterios de la fe; es la luz que los ilumina...". El conjunto del mensaje se dispone con arreglo a una "jerarquía de las verdades". Pero esta jerarquía "no significa que algunas verdades pertenezcan a la fe menos que otras, sino que algunas verdades se fundan en otras más importantes que arrojan luz sobre ellas".

Todos los aspectos y las dimensiones del mensaje cristiano participan de esta organicidad jerarquizada:

- La historia de la salvación se organiza alrededor de Jesucristo, que es centro de la misma.

- El Símbolo apostólico es la síntesis y la clave de lectura de toda la Escritura y de toda la doctrina de la Iglesia, que se ordena jerárquicamente alrededor de él.
- También los sacramentos son un todo orgánico de fuerzas regeneradoras que dimanen del misterio pascual de Jesucristo, formando "un organismo en el que cada uno de ellos desempeña un papel vital". La Eucaristía ocupa en este organismo un lugar único, hacia el que los demás sacramentos están ordenados: se presenta como "sacramento de sacramentos".
- El doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo constituye, en el mensaje moral, la jerarquía de los valores que el mismo Jesús estableció: "Estos dos mandamientos sostienen la Ley entera y los profetas" (Mt 22,40).
- El Padrenuestro, al resumir la esencia del Evangelio, sintetiza y jerarquiza las inmensas riquezas de oración contenidas en la Sagrada Escritura y en toda la vida de la Iglesia.

Un mensaje significativo para la persona humana

Una presentación íntegra, orgánica y jerarquizada del mensaje evangélico hace de éste un acontecimiento hondamente significativo para la persona humana. La relación del mensaje cristiano con la experiencia humana no es una mera cuestión metodológica, sino que germina de la misma finalidad de la catequesis, que persigue hacer que la persona humana entre en comunión con Jesucristo. La catequesis actúa con vistas a una identidad de experiencia humana entre Jesús Maestro y el discípulo, y enseña a pensar como él, actuar como él, amar como él. Vivir la comunión con Cristo significa vivir la experiencia de la vida nueva de la gracia.

Concluyendo esta exposición acerca de los criterios para la presentación de los contenidos de la catequesis, es preciso observar que de tales criterios y normas no puede deducirse el orden que debe observarse en la exposición del contenido. De hecho, "puede ser que, en la presente situación de la catequesis, razones de método o de pedagogía aconsejen organizar de una manera antes que de otra la transmisión de las riquezas del contenido de la catequesis". Puede partirse de Dios para llegar a Cristo y viceversa; igualmente, puede partirse de la persona humana para llegar a Dios, y a la inversa. La adopción de un orden determinado en la presentación del mensaje está condicionada por las circunstancias y por la concreta situación de fe de quien recibe la catequesis.

Corresponde a los obispos impartir normas más precisas en este campo y aplicarlas mediante directorios catequéticos, catecismos para las distintas edades y condiciones culturales, y con otros medios juzgados más oportunos, siempre con la más absoluta fidelidad a los contenidos y a la integridad de los mismos.

Los criterios de la pedagogía de Dios y de la inculturación

Consideremos ahora dos criterios que atañen al método catequético. Parece indicado tratar en primer lugar la pedagogía de Dios.

Dios ha hablado al hombre no sólo a través de las obras de la creación (6), sino sobre todo como un padre al hijo, un amigo al amigo, el esposo a la esposa, adaptándose a la capacidad de comprensión del hombre y respetando plenamente su libertad. Esta forma de actuar de Dios se denomina pedagogía de Dios.

Las dos funciones fundamentales de la Palabra de Dios, la salvífica y la educadora, se hallan inseparablemente unidas en lo que podríamos llamar el método seguido por Dios para comunicar a los hombres su Palabra salvadora.

La catequesis, como comunicación de la divina Revelación, se inspira radicalmente en la pedagogía de Dios, acoge los rasgos constitutivos de ésta y, guiada por el Espíritu Santo, elabora una sabia síntesis de la misma, favoreciendo de tal manera una auténtica experiencia de fe, un encuentro filial con Dios.

De esta forma la catequesis:

- es una pedagogía que se inserta en el "diálogo de salvación" entre Dios y la persona y se pone al servicio de dicho diálogo; en lo que respecta a Dios, subraya la iniciativa divina, la motivación amorosa, la gratuidad, el respeto a la libertad; por lo que atañe al hombre, pone en evidencia la dignidad del don recibido y la exigencia de crecer continuamente en dicho don;
- acepta el principio del carácter progresivo de la Revelación, la trascendencia y naturaleza misteriosa de la Palabra de Dios, así como su correcta adaptación a las diferentes personas y culturas;
- reconoce la centralidad de Jesucristo, Palabra de Dios humanada que determina la catequesis como "pedagogía de la encarnación", conforme a la cual siempre hay que proponer el Evangelio para la vida y en la vida de las personas;
- valora la experiencia comunitaria de la fe como propia del Pueblo de Dios, de la Iglesia;
- arraiga en la relación interpersonal y hace propio el proceso del diálogo;
- se hace pedagogía de los signos, en la que se cruzan hechos y palabras, enseñanza y experiencia;
- siendo el amor de Dios la razón última de su Revelación, la catequesis toma su fuerza de verdad y el compromiso constante de atestiguarla del inagotable amor divino, que es el Espíritu Santo.

La catequesis es pues pedagogía en acto de la fe. En la realización de sus tareas no puede dejarse inspirar por consideraciones ideológicas o por intereses puramente humanos; no confunde la acción salvífica de Dios, que es pura gracia, con la acción pedagógica del hombre, pero tampoco las enfrenta o las separa.

La catequesis como pedagogía en acto de la fe recibe de Jesucristo una ley fundamental: la de la fidelidad a Dios y la fidelidad al hombre. Será pues genuina la catequesis que no sólo ayuda a percibir la acción de Dios a lo largo de todo el camino de formación, fomentando un clima de escucha y de oración, sino que presta atención a toda persona humana, teniendo en cuenta la diversidad de situaciones y culturas en la que ésta vive, con el fin de ofrecerle la única Palabra que salva en forma de alimento sano y adecuado. Por ello la ley fundamental de la fidelidad a Dios y al hombre está en el origen de un segundo criterio que preside el método catequético: la sabia, prudente inculturación del mensaje.

La inculturación del mensaje evangélico

"Cristo..., mediante su encarnación, se vinculó a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes vivió". Esta es la originaria "inculturación" de la Palabra de Dios y el modelo de referencia para toda evangelización de la Iglesia, "llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas".

Es la "inculturación" un proceso profundo y global y un camino lento.

En esta obra de inculturación, sin embargo, las comunidades cristianas deberán llevar a cabo un discernimiento: se trata de "asumir", por una parte, las riquezas culturales compatibles con la fe; pero se trata también, por otra parte, de ayudar a "sanar" y "transformar" aquellos criterios, formas de pensar o estilos de vida que estén en contraste con el Reino de Dios. Este discernimiento está regido por dos principios básicos: "la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con la Iglesia universal".

En esta inculturación de la fe a la catequesis se le presentan concretamente distintas tareas. Entre estas cabe señalar:

- Considerar la comunidad eclesial como principal factor de inculturación. Una expresión, y al mismo tiempo un eficaz instrumento de esta tarea la constituye el catequista, quien, junto con un hondo sentido religioso, debe poseer una viva sensibilidad social y estar bien arraigado en su ambiente cultural.
- Elaborar catecismos locales que respondan a las exigencias provenientes de las diferentes culturas.
- Realizar una oportuna inculturación en el catecumenado y en las instituciones catequéticas, incorporando con discernimiento el lenguaje, los símbolos y los valores de la cultura en la que viven los catecúmenos y los catequizandos.
- Presentar el mensaje cristiano de forma que éste haga aptos para dar "razón de la esperanza" (1 P 3,15) a quienes deben anunciar el Evangelio en medio de culturas a menudo paganas y a veces poscristianas. Una apologética bien lograda, que fomente el diálogo fe-cultura, resulta imprescindible hoy en día.

La Iglesia particular: criterio para la organización de la pastoral catequética

De manera más acentuada respecto al texto de 1971, el nuevo Directorio ve en la diócesis el lugar natural de desarrollo del ministerio catequético, y identifica en la figura del obispo el eje que sustenta la organización catequética.

El anuncio del Evangelio y la celebración de la Eucaristía son los dos pilares sobre los cuales se edifica y en cuyo derredor se reúne la Iglesia particular. La catequesis es una acción evangelizadora básica de toda Iglesia particular. Por medio de ella, la diócesis ofrece a todos sus miembros un proceso de formación que permite conocer, celebrar, vivir y anunciar el Evangelio en el propio horizonte cultural. De esta forma, la confesión de la fe, meta de la catequesis, puede ser proclamada por los discípulos de Cristo "en sus lenguas", sin dejar de ser la misma. Como en Pentecostés, también hoy la Iglesia de Cristo, "presente y operante" en las Iglesias particulares, "habla todas las lenguas", pues como árbol en crecimiento arraiga en todas las culturas.

La comunidad cristiana y la responsabilidad de catequizar

La catequesis es responsabilidad de toda la comunidad cristiana. La iniciación cristiana, en efecto, "no debe ser tan sólo obra de los catequistas o de los sacerdotes, sino de toda la comunidad de los fieles".

Aunque toda la comunidad cristiana es responsable de la catequesis, y aunque todos sus miembros deben dar testimonio de la fe, sólo algunos reciben el mandato eclesial de ser catequistas. Junto con la misión originaria que tienen los padres respecto a sus hijos, la Iglesia concede oficialmente a determinados miembros del Pueblo de Dios, específicamente llamados a ello, la delicada misión de transmitir orgánicamente la fe en el seno de la comunidad.

En la diócesis la catequesis es un servicio único, realizado concretamente por presbíteros, diáconos, religiosos y laicos en comunión con el obispo. Aunque sacerdotes, religiosos y laicos realicen en común la catequesis, lo hacen de forma diferenciada, cada uno conforme a su particular estado en la Iglesia (ministros sagrados, personas consagradas, fieles cristianos). Si llegara a faltar alguna de estas formas de presencia, la catequesis perdería parte de la propia riqueza y del propio significado.

Es sin embargo el obispo el primer responsable de la catequesis en la Iglesia particular. El Concilio Vaticano II pone de relieve la eminente importancia que en el ministerio episcopal tienen el anuncio y la transmisión del Evangelio: "Entre las principales funciones de los obispos destaca el anuncio del Evangelio". En el ministerio profético de los obispos, el anuncio misionero y la catequesis constituyen dos aspectos íntimamente unidos. Para desempeñar esta función, los obispos reciben "un carisma cierto de verdad".

Los obispos son "los primerísimos responsables de la catequesis, los catequistas por excelencia."

Esta preocupación por la actividad catequética llevará al obispo a asumir "la alta dirección de la catequesis" en la Iglesia particular, lo que implica entre otras cosas:

- Asegurar a su Iglesia la prioridad efectiva de una catequesis activa y eficaz, "que ponga en juego las personas, los medios y los instrumentos, así como los necesarios recursos económicos".
- Ejercer la solicitud por la catequesis mediante una intervención directa en la transmisión del Evangelio a los fieles, velando al mismo tiempo por la autenticidad de la confesión de fe y por la consiguiente adecuación de los textos y herramientas que hayan de utilizarse.
- "Suscitar y mantener una real y auténtica pasión por la catequesis; Una pasión que se encarne, eso sí, en una organización adecuada y eficaz", actuando con la profunda convicción de la importancia de la catequesis para la vida cristiana de una diócesis.
- Emplearse "para que los catequistas estén convenientemente preparados para su cargo, de forma que conozcan en profundidad la doctrina de la Iglesia y aprendan en la teoría y en la práctica las leyes de la psicología y las materias pedagógicas".
- Establecer en la diócesis un proyecto global de catequesis, articulado y coherente, que responda a las verdaderas necesidades de los fieles y tenga su oportuna ubicación en los planes pastorales de la diócesis. Dicho proyecto puede coordinarse con los planes de la Conferencia Episcopal.

Conclusión

Hasta aquí los principales motivos y criterios que han presidido la reelaboración del Directorio General para la Catequesis.

A modo de conclusión parece oportuno hacer una breve referencia a las finalidades, destinatarios y empleo del texto.

La finalidad del presente Directorio es naturalmente la misma que perseguía el texto de 1971. De hecho pretende proporcionar los "fundamentales principios teológico-pastorales, tomados del Magisterio de la Iglesia y más especialmente del Concilio Ecuménico Vaticano II, con arreglo a los cuales puede orientarse y coordinarse más adecuadamente la acción pastoral del ministerio de la Palabra" y, concretamente, la catequesis. La intención fundamental era y es ofrecer reflexiones y principios, más que aplicaciones inmediatas o directrices prácticas. Semejante camino y método se ha adoptado sobre todo por la siguiente razón: sólo comprendiendo rectamente desde el principio la naturaleza y los fines de las catequesis, así como las verdades y valores que deben transmitirse, podrán evitarse defectos y errores en materia catequética.

Es competencia específica de los episcopados la aplicación más concreta de estos principios y enunciados, mediante orientaciones y directorios nacionales, regionales o diocesanos, catecismos y por todo otro medio estimado adecuado para promover eficazmente la catequesis.

Destinatarios del Directorio son principalmente los obispos, las Conferencias Episcopales y en general cuantos, bajo su mandato y presidencia, tienen responsabilidades en ámbito catequético. Naturalmente, el Directorio puede constituir una herramienta válida para la formación de los candidatos al sacerdocio, la formación permanente de los presbíteros y la formación de los catequistas.

Una finalidad inmediata del Directorio es ayudar a la redacción de los directorios catequéticos y de los catecismos locales. Conforme a la sugerencia recibida de muchos obispos, se incluyen numerosas notas y referencias, que pueden ser de gran utilidad para la elaboración de los mencionados instrumentos.

Como el Directorio está destinado a las Iglesias particulares, cuyas situaciones y necesidades pastorales son muy variadas, resulta evidente que sólo han podido tomarse en consideración las situaciones comunes o intermedias. Lo mismo sucede cuando se describe la organización de la catequesis en sus distintos niveles. Al emplear el Directorio téngase en cuenta esta observación. Como ya se indicaba en el texto de 1971, ello resultará insuficiente en las regiones donde la catequesis ha podido alcanzar un alto nivel de calidad y de medios, apareciendo tal vez excesivo en aquellos lugares en los que aún no ha podido experimentar ese progreso.

Al publicar el presente documento, nuevo testimonio de la solicitud de la Sede Apostólica hacia el ministerio catequético, se expresa el voto de que dicho texto sea acogido, examinado y estudiado con gran atención, tomando en consideración las necesidades pastorales de cada Iglesia particular; y que pueda también estimular en el futuro estudios e investigaciones más profundos, que respondan a las necesidades de la catequesis y a las normas y orientaciones del Magisterio eclesiástico.

Trátase de un vehículo a través del cual se hacen pasar esas certezas que los hombres de todo tiempo y lugar necesitan para la vida y a las que tienen derecho como hijos de Dios.

Una metodología, una criteriología de transmisión inteligente, a la altura de los tiempos y de las culturas, constituye un valioso instrumento pastoral para responder a ese derecho de los fieles. Cuantos en la Iglesia somos, por oficio o por mandato, responsables de la catequesis y de la predicación, hemos de poder proporcionar adecuadamente respuestas claras acerca de las verdades ciertas de la fe, y respuestas responsables a los problemas abiertos y objeto de discusión.

Con la presente herramienta se favorece además la oferta de los contenidos objetivos de la fe católica en la interioridad psicológica y afectiva del "yo" de cada uno. No es suficiente, en efecto, conocer las verdades y certezas de la fe, ya que la fe en su esencia es también acto de seguimiento y de confianza en la persona de Cristo, en quien creemos.

Y ya que todo fiel debe siempre estar preparado, ante Dios y los demás, a dar razón del don de la fe en Jesucristo, hoy igual que mañana, invito a hacer, en este último tramo de recorrido que nos separa del gran Jubileo, un intenso camino común de catequesis, incluso prioritario respecto a tantas otras cosas que de todas formas no podemos omitir. Recorramos este camino en profunda comunión de intenciones y de afectos eclesiales.

Todos hemos de llegar al tercer milenio "fuertes en la fe". Nuestras comunidades serán fuertes en la medida en que cada uno sabrá darse a sí mismo y ofrecer a los demás la razón del propio creer y de su propia adhesión personal a Cristo, único Redentor de todos los hombres.

Que el ejemplo de la Madre, quien llegó a estar realmente presente en el misterio de Cristo precisamente por "haber creído", nos sirva de guía y apoyo. Estar presentes en el misterio de Cristo significa dejarse determinar por este mismo misterio en nuestra forma de vida.

Notas

1. CD 14.
2. CT 2.0
3. ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, Relatio Finalis, IIB 4
4. DCG capítulo 2º , parte 3a.
5. Cf. Lc 6, 20-21.

-El Directorio General para la Catequesis: motivos y criterios de la revisión-

6. Cf. Rm 1, 20-23.

REFLEXIONES CON OCASIÓN DE ALGUNAS PROPUESTAS DE LEY EN VARIOS PAÍSES

«¿Liberalización de la droga?»

La opinión pública se ha visto interpelada recientemente por algunas propuestas, presentadas en varios países, que sugieren adoptar una legislación que controle el uso de la droga, pero permitiendo un acceso más fácil a las drogas «ligeras». Algunas familias y numerosos educadores e instituciones que trabajan con jóvenes han solicitado al Consejo pontificio para la familia su posición al respecto. Después de haber consultado a expertos de diversos países y a responsables de muchas comunidades terapéuticas, este dicasterio presenta las siguientes reflexiones.

La drogadicción es un fenómeno que se difunde cada vez más. Plantea graves problemas psicológicos, sociales, espirituales y morales. En esta nota, deseamos abordar la cuestión principalmente desde el punto de vista del individuo y de su familia, porque no olvidamos que «en el centro de la drogadicción se encuentra el hombre, sujeto único e irrepetible, con su interioridad y su personalidad específica»¹

La drogadicción ha pasado, en el decurso de algunos decenios, de un uso relativamente limitado, reservado a una clase social acomodada e indulgente con respecto a sí misma, a ser un fenómeno de masas, que afecta ante todo a los jóvenes, destruyendo vidas, incumpliendo muchas promesas, y que ningún país hasta hoy ha logrado reducir y ni siquiera frenar. «Gran número de los que consumen droga son jóvenes, y la edad en que se comienza es cada vez menor».² Niños y adolescentes no dan importancia al uso de la droga incluso en las escuelas, y sus educadores se sienten impotentes. La droga pone en peligro el futuro mismo de nuestras sociedades. Por este motivo, nuestra preocupación se orienta sobre todo a los jóvenes adolescentes y adultos porque ellos son hoy las primeras víctimas de la droga.

Cuando se aducen argumentos en favor o en contra de los proyectos de ley para la legalización de las drogas «ligeras» es preciso evitar las simplificaciones y las generalizaciones, y sobre todo la politización de una cuestión que es profundamente humana y ética. Algunos sostienen que el recurso moderado a algunos productos, clasificados entre las «drogas» no implicaría ni dependencia bioquímica ni efectos secundarios sobre el organismo. Otros dicen que sería mejor conocer y acompañar a los drogadictos, en vez de dejarlos en la ilegalidad, tanto para poder prestarles ayuda como para proteger a la sociedad. Sobre esa base, se argumenta en favor de la legalización de la droga.

La ciencia y la técnica siempre han tratado de sacar provecho de las sustancias químicas para favorecer la curación de las patologías, para mejorar las condiciones de vida y para incrementar el placer de la convivencia. Los usuarios han constatado que algunas de esas sustancias proporcionan una sensación placentera, eufórica, ansiolítica, sedante, estimulante o alucinógena. Tales «drogas» crean, al mismo tiempo, pérdidas de la atención y una alteración del sentido de la realidad. El consumo de tales sustancias favorece, primero, el aislamiento y, luego, la dependencia, con el paso a productos cada vez más fuertes. En algunos casos el producto crea una dependencia tan grande que el adicto sólo vive para conseguirlo.

Los efectos varían según las diversas drogas, y no se puede distinguir claramente, en el ámbito farmacológico, una clase de «drogas ligeras» y una clase de «drogas duras». Los factores decisivos en esta materia son la cantidad consumida, el modo de asimilación y las eventuales asociaciones³. Además, todos los días llegan al mercado nuevas drogas, con nuevos efectos y nuevos interrogantes. Por último, se debería ensanchar razonablemente el ámbito de la drogadicción a muchas sustancias (ansiolíticas, sedantes, antidepresivas, estimulantes) que no son consideradas «drogas», incluidos el tabaco y el alcohol.⁴ En efecto, el problema no se plantea simplemente en términos bioquímicos.

Lo que importa no es tanto la droga cuanto los interrogantes humanos, psicológicos y existenciales, implicados en esas conductas. Con demasiada frecuencia no se quiere comprender eso y se olvida que la raíz de la drogadicción no estriba en el producto, sino en la persona que llega a sentir su necesidad. Los productos pueden ser diversos, pero las razones básicas siguen siendo las mismas. Por este motivo, la

distinción entre «drogas duras» y «drogas ligeras» lleva a un callejón sin salida.

Recurrir a la droga es síntoma de un «malestar» profundo. Como afirma el Consejo pontificio para la familia: «La droga no entra en la vida de una persona de forma repentina, sino como una semilla que arraiga en un terreno preparado durante largo tiempo». Tras estos fenómenos hay una solicitud de ayuda por parte del individuo, que permanece solo, con su vida; no sólo siente un deseo de reconocimiento y de valoración, sino también de amor. Por eso, ante todo es preciso remontarse a la raíz del fenómeno, si se quiere intervenir de modo eficaz en las consecuencias personales y sociales que provoca el uso de la droga.

El problema, efectivamente, no estriba en la droga, sino en la enfermedad del espíritu que lleva a la droga, como recuerda el Papa Juan Pablo II: «Es preciso reconocer que se da un nexo entre la patología mortal causada por el abuso de drogas y una patología del espíritu, que lleva a la persona a huir de sí misma y a buscar placeres ilusorios, escapando de la realidad, hasta tal punto que se pierde totalmente el sentido de la existencia personal».⁶

En la drogadicción juvenil, estos problemas humanos son primordiales. El joven que se deja llevar por la tentación de la droga tiene una personalidad frágil, inmadura, poco estructurada, y eso guarda relación directa con la educación que no ha recibido. La mayoría de los especialistas en ciencias humanas sostiene, desde hace bastantes años, que los jóvenes se ven abandonados por la sociedad, que no se les atiende ni respeta, y que el ambiente no les proporciona todos los elementos sociales, culturales y religiosos necesarios para desarrollar su personalidad.

Nos encontramos en un mundo en que al niño se le abandona demasiado pronto a sí mismo. Se espera que despierte su libertad y que se vuelva autónomo, mientras que, al mismo tiempo, se le hace frágil a largo plazo, porque no se le da la posibilidad de apoyarse en los adultos y en la sociedad para poder madurar. Al faltarles ese apoyo básico, muchos niños llegan al umbral de la adolescencia sin una verdadera unificación o una estructura interior. Como reacción, frente a un mundo que parece vacío, considerando su futuro inmediato, algunos intentan, a pesar de todo, sentirse vivos. Buscan puntos de apoyo y cultivan diversas relaciones de dependencia con otros, con varios productos o con comportamientos peligrosos.

Los padres de estos jóvenes se sienten, lógicamente, preocupados y a menudo buscan ayuda cuando se enfrentan a lo que les parece un problema grave que, como mínimo, pone en tela de juicio la maduración psíquica, ética y espiritual de sus hijos. Un niño, al igual que un adolescente, no tiene el sentido de los límites, especialmente en un mundo en el que se sostiene la idea de que todo es posible y que cada uno puede hacer lo que quiera. Los padres tratan de enseñar a sus hijos lo que se puede hacer y lo que no se ha de hacer, lo que está bien y lo que está mal. Con frecuencia tienen la impresión de que su actitud educativa queda debilitada e incluso devaluada por las ideas y las imágenes que circulan en la sociedad.

En consecuencia, los padres se sienten a menudo derrotados ante sus hijos, vencidos por algo que, lamentablemente, les parece más fuerte que ellos en el ámbito de los medios de comunicación social. Están inquietos porque no se sienten apoyados por la sociedad. No quieren que sus hijos se droguen, mientras otros se empeñan por lograr que se legalice la venta y el uso de productos que favorecen la drogadicción.

Ante esta escalada de discursos favorables a la legalización, es preciso plantearse los verdaderos interrogantes. Se han hecho muchos intentos en ese sentido y todos han resultado fracasos. ¿Se sabe de verdad por qué convendría legalizar la libre circulación de las drogas? ¿Se quiere también, realmente, seguir luchando contra la droga o ya se ha arrojado la toalla? ¿Se cede a la facilidad y a la demagogia o se trata seriamente de prevenir? ¿Es aceptable crear una sub-clase de seres humanos vivos, en un nivel infrahumano, como se ve, por desgracia, en las ciudades donde la droga se vende libremente? ¿Se ha tenido suficientemente en cuenta lo que los expertos no dejan de decir desde hace muchos años, esto es, que la drogadicción no depende de la droga, sino de lo que lleva a un individuo a drogarse? ¿Se ha

olvidado que, para vivir, cada uno debe poder responder a algunos interrogantes esenciales de la existencia? ¿La legalización del producto no servirá, más bien, para reforzar ese olvido?

Dado que la drogadicción juvenil depende de una debilidad de nuestro sistema educativo, no se ve cómo la legalización de estos productos puede favorecer un mejor control de los mismos por parte de los jóvenes y, sobre todo, cómo les puede ayudar a comprender lo que buscan a través de estas sustancias.

La legalización de las drogas conlleva el riesgo de efectos opuestos a los que se buscan. En efecto, se admite fácilmente que lo que es legal es normal y, por tanto, moral. Cuando se legaliza la droga, lo que queda liberalizado no es el producto; lo que se convalida son las razones que llevan a consumir ese producto. Ahora bien, nadie puede discutir que drogarse es un mal. La droga, adquirida ilegalmente o distribuida por el Estado, siempre contribuye a la destrucción del hombre.

Por lo demás, desde el momento en que la ley reconociera este comportamiento como normal, podríamos preguntarnos cómo actuarían las autoridades públicas para afrontar el deber de educación y de curación de las personas ante los riesgos que esa legislación implicaría. Estamos ante una nueva contradicción del mundo actual, que quita importancia a ese fenómeno y trata, luego, de solucionar sus consecuencias negativas.

También se deben considerar las implicaciones sociales de esa legalización. ¿Se examinarán sin miedo el desarrollo de la criminalidad, de las enfermedades relacionadas con la dependencia, y el aumento de los accidentes de circulación, que derivarán del fácil acceso a las drogas? ¿Se puede confiar profesionalmente en personas drogadictas? ¿Se les debe garantizar la seguridad de su empleo? Además, ¿el Estado tiene realmente los medios económicos y de personal para afrontar el incremento del problema sanitario que conllevaría inevitablemente la liberalización de la droga?

Frente a estos interrogantes, el Estado tiene ante todo el deber de velar por el bien común. Éste exige que proteja los derechos, la estabilidad y la unidad de la familia. La droga, al destruir al joven, destruye la familia, tanto la actual como la del futuro. Ahora bien, si esta célula vital y primordial de la sociedad se encuentra amenazada, es el conjunto de la sociedad el que sufre. Por lo demás, como subraya el Consejo pontificio para la familia, la drogadicción es, en parte, la razón de la debilitación de la familia, de la rotura de los hogares:⁷ «La experiencia de los que trabajan con especial competencia en el mundo de la drogadicción (...) confirma de modo unánime que el modelo» de la familia fundada en el «amor auténtico: único, fiel, indisoluble de los cónyuges (...), sigue siendo punto de referencia prioritario en el que se ha de insistir en toda acción de prevención, recuperación y reactivación de la vitalidad del individuo».⁸

Asegurando así el bien común, el Estado tiene también como tarea velar por el bienestar de los ciudadanos. La ayuda del Estado a los ciudadanos debe responder al principio de la equidad y de la subsidiariedad, es decir, ante todo debe proteger, aunque sólo sea contra sí mismo, al más débil y pobre de la sociedad. Por tanto, no tiene el derecho de incumplir su deber de defensa frente a los que aún no han tenido acceso a la madurez y que son víctimas potenciales de la droga. Además, si el Estado adopta o mantiene una postura coherente y valiente con respecto a la droga, combatiéndola sea cual sea su naturaleza, esta actitud ayudará también a la lucha contra los abusos del alcohol y del tabaco.

La Iglesia quiere recordar las implicaciones de este fenómeno. Subraya el hecho de que, en la perspectiva de una legalización de la venta y del uso de los productos que favorecen la drogadicción, lo que está en juego es el destino de las personas. Algunos acortarán su vida, mientras que otros, tal vez sin caer en la dependencia propiamente dicha, echarán a perder sus años juveniles sin desarrollar realmente sus potencialidades. No se debe hacer experiencia a costa de la gente. El comportamiento que lleva a la drogadicción no tiene ninguna posibilidad de corregirse si los productos que refuerzan ese comportamiento mismo son puestos a la venta libremente.

Al contrario, como ha dicho el Santo Padre,⁹ «se ha probado concretamente la posibilidad de recuperación y redención de la pesada esclavitud» de la droga con métodos basados en la acogida, la valoración, la educación en la libertad, el amor, «y es significativo que esto se haya conseguido con

métodos que excluyen rigurosamente cualquier concesión de drogas, legales o ilegales», sea que se trate de la droga misma o de un sucedáneo. Y el Papa Juan Pablo II añadía: «La droga no se vence con la droga».

Se pueden tomar diversas actitudes ante el problema de la droga, y todas tienen su justificación. Sin embargo, a una política de simple «limitación» o «reducción» de los daños, admitiendo como un hecho de civilización que una parte de la población se drogue y vaya hacia su perdición, ¿no sería preferible optar por una política de verdadera prevención, encaminada a construir o a reconstruir una «cultura de la vida» en esta «marginación» de nuestra civilización de la eficacia?

(L’Osservatore Romano, edición en lengua española, 7-11-1997)

NOTAS

1. Consejo pontificio para la familia, De la desesperación a la esperanza, familia y drogadicción, 1992, I a, Librería Editrice Vaticana, p. 6.

2. *Ib.*

3. Cf. Comité consultatif national d’éthique pour les sciences de la vie et de la santé (París), Avis n. 43,23 de noviembre de 1994, «Rapport sur les toxicomanies», p. 13.

4. El Santo Padre Juan Pablo II ha subrayado la diferencia entre toxicomanía y alcoholismo con estas palabras: «Existe, ciertamente una clara diferencia entre el recurso a la droga y el recurso al alcohol: en efecto, mientras que un moderado uso de este último como bebida no choca con prohibiciones morales y sólo su abuso es condenable, el drogarse, por el contrario, siempre es ilícito porque implica una renuncia injustificada e irracional a pensar, querer y actuar como personas libres» (Discurso a la VI Conferencia internacional de pastoral sanitaria, 23 de noviembre de 1991, n. 4: L’Osservatore Romano, edición en lengua española, 29 de noviembre de 1991, p. 10).

5. Consejo pontificio para la familia, op. cit., p. 8.

6. Mensaje del Santo Padre al doctor Giorgio Giacomelli, subsecretario general, director ejecutivo del programa internacional de las Naciones Unidas para el control de las drogas, con ocasión de la Jornada internacional contra el abuso y el tráfico ilícito de drogas (26 de junio de 1996): L’Osservatore Romano, edición en lengua española, 5 de julio de 1996, p. 6.

7. «El drogadicto proviene frecuentemente de una familia que no sabe reaccionar ante el estrés por ser inestable o incompleta, o por estar dividida»,. Consejo pontificio para la familia, op. cit., I, b.

8. *Ib.*

9. Discurso a los participantes en el VIII Congreso mundial de las comunidades terapéuticas, Castelgandolfo, 7 de septiembre de 1984, n. 3: L’Osservatore Romano, edición en lengua española, 9 de diciembre de 1984, p. 17.

Secretaría de Estado

Observaciones sobre la "Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos" (París, 11 de noviembre de 1997)

La Santa Sede considera importante este instrumento internacional sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos. Ante los rápidos progresos de la ciencia y de la técnica, con sus promesas y sus riesgos, la UNESCO ha querido afirmar que este sector requiere normas, proclamando, por vez primera, con una Declaración solemne, la exigencia de proteger el genoma humano inclusive para el bien de las futuras generaciones, juntamente con los derechos y la dignidad de los seres humanos, la libertad de la investigación y las exigencias de la solidaridad.

Muchos son los elementos claramente dignos de aprecio, como, entre otros, el rechazo de todo reduccionismo genético (art. 2b y 3), la afirmación de la preeminencia del respeto a la persona humana respecto a la investigación (art. 10), el rechazo de las discriminaciones (art. 6), el carácter confidencial de los datos (art. 7), la promoción de comités éticos independientes (art. 16), el compromiso de los Estados de promover la educación a la bioética en un debate abierto también a las corrientes religiosas (art. 20 y 21). Es interesante, en fin, que se haya previsto un procedimiento para seguir la aplicación de la Declaración (art. 24).

Precisamente por la importancia de este documento, la Santa Sede considera un deber el hacer presente algunas observaciones referentes a elementos fundamentales de esta Declaración, que pide a los Estados que apliquen los principios enunciados en la misma (art. 22).

Relación entre dignidad humana y genoma humano

En el art. 1 se afirma que el "genoma humano es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínsecas". Tal como está formulado, el texto parece dar a entender que el ser humano tiene en el genoma el fundamento de su propia dignidad. En realidad, son la dignidad del hombre y la unidad de la familia humana los que confieren su valor al genoma humano y exigen que éste sea protegido de manera especial.

Aplicación de la noción del "patrimonio de la humanidad" al genoma humano.

La segunda parte del art. 1 afirma: "en sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad". Según la "Nota explicativa" (Nº 20), esta fórmula quiere expresar la responsabilidad de toda la humanidad, excluyendo en todo caso una inaceptable apropiación colectiva. No obstante, la frase sigue siendo vaga y poco clara; sería mejor, evitando nociones como "patrimonio de la humanidad", afirmar que "toda la humanidad tiene la responsabilidad particular de proteger el genoma humano".

Además, el genoma tiene dos dimensiones: una general, en cuanto es una característica de todos aquellos que pertenecen a la especie humana, y otra individual, en cuanto es diferente para cada ser humano, que lo recibe de sus padres en el momento de la concepción. Cuando se habla comúnmente de "patrimonio genético" se refiere a esta segunda dimensión. Parece evidente que es a este "patrimonio" al que se debe aplicar una protección jurídica fundamental, puesto que tal "patrimonio" pertenece concreta e individualmente a cada ser humano.

Consentimiento libre e informado

El art. 5 a) trata de los derechos de quien está sometido a "una investigación, un tratamiento o un diagnóstico" sobre el propio genoma. En la elaboración de normas concretas, podría ser conveniente distinguir entre investigación, tratamiento o diagnóstico, en cuanto requieren intervenciones de diferente naturaleza.

El art. 5 e) da indicaciones para una investigación sobre el genoma de una persona que no sea capaz de expresar su propio consentimiento. Por lo que se refiere al caso de que tal investigación se haga sin beneficio directo para la salud del sujeto, sino por el interés de terceras personas, se prevé que dicha investigación "sólo podrá efectuarse a título excepcional, con la mayor prudencia". Considerando que se trata de una investigación, y por tanto de una intervención muy limitada sobre el paciente, se puede consentir, a condición de que "no sea posible hacerla de otro modo"? y, si el sujeto no es capaz de dar su consentimiento, se prevean ulteriores condiciones: mínimo riesgo, consentimiento de quienes tienen derecho, ventajas seguras para la salud de los sujetos de la misma categoría, falta de otros recursos y posibilidades de investigación.

Conocimiento de los resultados de un examen genético

El art. 5 c) afirma el respeto del derecho de cada uno de decidir conocer o no los resultados de un examen genético. Se ha de tener presente que el derecho del individuo interesado a este respecto no puede ser absoluto: es preciso tener en cuenta los casos en que dicho conocimiento comporta consecuencias para la salud de otras personas (p. ej. los familiares).

Además, sería oportuno afirmar la exigencia de que la información sobre los resultados sea acompañada de una "consulta genética" profesional.

Objeción de conciencia para los investigadores y agentes sanitarios

El art. 10 -"ninguna investigación relativa al genoma humano ni sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrán prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede, de los grupos humanos"- es muy oportuno. Sería deseable añadir el respeto de eventuales objeciones de conciencia de los investigadores y del personal sanitario, de modo que se reconozca a las personas que trabajan en estos sectores el derecho a negarse, por motivos de conciencia, a realizar intervenciones sobre el genoma humano.

Rechazo de la clonación humana

El art. 11 afirma que la clonación con fines de reproducción de seres humanos es una práctica contraria a la dignidad humana y no debe ser permitida. Esta formulación, por desgracia, no excluye la clonación humana, igualmente inaceptable, para otros fines, como p. ej. la investigación o a fines terapéuticos.

Libertad de investigación

El art. 12 b) reconoce justamente que "la libertad de investigación [...] procede de la libertad de pensamiento". Esta es una condición necesaria, pero no suficiente, puesto que para llevar a cabo una investigación de manera verdaderamente libre, es preciso garantizar del mismo modo también la libertad de conciencia y de religión. Por otra parte, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (art. 18) y el Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos (art. 18) ponen en el mismo plano la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Sería deseable, pues, que allí donde se hable de libertad de pensamiento a propósito de la libertad de investigación, se añadan también las palabras "libertad de conciencia y de religión".

Investigaciones para la prevención de enfermedades genéticas

El art. 17 anima a los Estado a desarrollar aquellas investigaciones encaminadas, entre otras cosas, a "prevenir" las enfermedades genéticas. Es preciso tener presente que la "prevención" puede ser entendida de modos diversos. La Santa Sede es contraria a estrategias de individuación de anomalías fetales orientadas a una selección de los nascituros basada en criterios genéticos.

Ausencia de referencias al embrión y al feto

La Declaración se limita, intencionadamente, al genoma humano. De este modo no define los titulares de los derechos que proclama; no afirma que éstos son de cada ser humano desde el momento en el que el patrimonio genético propio lo convierte en individuo. Faltan también referencias al embrión y al feto. La cuestión es delicada, especialmente a propósito del embrión en los primeros 6-7 días de vida. El hecho de que los seres humanos no nacidos y los embriones humanos no sean explícitamente protegidos abre la puerta, especialmente en el campo de las intervenciones genéticas, a las discriminaciones y violaciones de la dignidad humana, que por otro lado, la Declaración desea evitar.

-Para una mejor distribución de la tierra-

PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ»

PARA UNA MEJOR DISTRIBUCIÓN DE LA TIERRA

El reto de la reforma agraria

PRESENTACIÓN

El presente documento, «Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria», se propone solicitar, a todos los niveles, una fuerte toma de conciencia de los dramáticos problemas humanos, sociales y éticos, que desencadena el fenómeno de la concentración y de la apropiación indebida de la tierra.

Se trata de problemas que golpean en su dignidad a millones de seres humanos y privan de una perspectiva de paz a nuestro mundo.

De frente a situaciones marcadas por tanta e inaceptable injusticia, el Pontificio Consejo Justicia y Paz ha pensado ofrecer este documento para la reflexión y la orientación, haciéndose intérprete de una doble solicitud, aquella proveniente de los pobres y aquella proveniente de los pastores: pronunciar, con evangélica franqueza, una palabra sobre las situaciones escandalosas, presentes en casi todos los continentes, respecto a la propiedad y el uso de la tierra.

El Pontificio Consejo, sirviéndose del rico patrimonio de sabiduría acumulada en la doctrina social de la Iglesia, ha considerado suyo el improrrogable deber de llamar la atención de todos, especialmente de los responsables políticos y económicos, a emprender apropiadas reformas en el campo agrario para iniciar una estación de crecimiento y de desarrollo.

No se debe dejar transcurrir el tiempo en vano. El Grande Jubileo del 2000, proclamado por el Santo Padre Juan Pablo II para conmemorar el Único Salvador Jesucristo, es una llamada alta y comprometedor a una conversión, también en el plano social y político, que restablezca el derecho de los pobres y de los excluidos a gozar de la tierra y de sus bienes que el Señor ha dado a todos y a cada uno de sus hijos e hijas.

PREMISA

1. El modelo de desarrollo de las sociedades industrializadas es capaz de producir enormes riquezas, pero pone en evidencia insuficiencias graves a la hora de redistribuir equitativamente los frutos y cuando se trata de fomentar el crecimiento de las áreas más atrasadas.

Ni siquiera las economías desarrolladas se libran de esta contradicción, sin embargo la gravedad de esta situación alcanza dimensiones dramáticas en las economías en vías de desarrollo.

Esto es patente en el fenómeno constante de la apropiación indebida y de la concentración de las tierras, es decir del bien que, puesto que la economía de los países en vías de desarrollo están basadas en la agricultura, constituye junto con el trabajo, el factor de producción fundamental y la fuente principal de la riqueza nacional.

Este estado de cosas es frecuentemente una de las causas más importantes del hambre y la miseria y constituye una negación concreta del principio, que nace del origen común y de la fraternidad en Dios (cf. Ef 4, 6) que todos los seres humanos nacen con igualdad de derechos y dignidad.

2. En el umbral del Tercer Milenio de la era cristiana, el Papa Juan Pablo II invita a toda la Iglesia a «subrayar más decididamente la opción preferencial ... por los pobres y los marginados» y señala «en el

-Para una mejor distribución de la tierra-

compromiso por la justicia y la paz en un mundo como el nuestro, marcado por tantos conflictos y por intolerables desigualdades sociales y económicas, ... un aspecto sobresaliente de la preparación y de la celebración del Jubileo».(1)

Bajo esta perspectiva y con el presente documento, el Pontificio Consejo Justicia y Paz pretende encarar el dramático problema de la apropiación indebida y de la concentración de las tierras en el latifundio,(2) pidiendo una solución y señalando el espíritu y los objetivos que tienen que marcar el paso.

El documento presenta de forma sintética:

– una descripción del proceso de concentración de la propiedad de las tierras donde no está distribuida de forma equitativa;

– los principios que deben inspirar las soluciones de este grave problema, según el mensaje bíblico y eclesial;

– la solicitud de una reforma agraria eficaz como condición indispensable para llegar a un futuro de mayor justicia.

El documento pretende llamar la atención de quienes se preocupan por los problemas del mundo de la agricultura y del desarrollo económico en general, sobre todo la de los responsables, nacionales e internacionales, sobre los problemas vinculados con la propiedad de las tierras e incitarles a que actúen urgentemente. Sin embargo, no se trata de un documento con una propuesta política puesto que ésta no es de competencia de la Iglesia.

3. El Consejo Pontificio Justicia y Paz se convierte en portavoz de las solicitudes procedentes de muchísimas Iglesias locales, que tienen que enfrentarse diariamente con los problemas tratados aquí.

Leyendo las numerosas intervenciones de los Obispos y de las Conferencias Episcopales sobre el tema de las tierras y de su distribución equitativa(3) se ve claramente la atención y la preocupación que tiene la Iglesia por estos temas puesto que intenta construir la sociedad bajo la señal evangélica de la justicia y de la paz.

Se hará constantemente referencia a estos documentos aunque no sean citados de forma explícita. Estos constituyen una contribución de gran valor y significado, relatan testimonios cristianos de sufrimiento, realizados en situaciones difíciles y dolorosas.

Tenemos el propósito de confirmar el valor de estos testimonios y queremos alentar este compromiso para el futuro.

CAPITULO I

PROBLEMAS VINCULADOS CON LA CONCENTRACIÓN DE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA

La hipoteca del pasado en la situación actual

4. La estructura agrícola de los países en vías de desarrollo se caracteriza a menudo por una distribución de tipo dual. Un pequeño número de latifundistas posee la mayoría de las tierras cultivables mientras que una multitud de pequeñísimos propietarios, de arrendatarios y de colonos cultivan el resto de las tierras que a menudo son de peor calidad. El latifundio es característico hoy en día del régimen de la tierra de casi todos estos países.(4)

El proceso de concentración de la propiedad de la tierra tiene orígenes históricos diferentes, que varían de una región a otra. Hay que decir, por el gran interés que tiene para nuestra reflexión, que en las áreas que fueron sometidas a la dominación colonial, la concentración de las tierras en grandes fundos se ha

-Para una mejor distribución de la tierra-

difundido sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado, mediante la progresiva apropiación privada de la tierra, secundada por leyes que han introducido graves distorsiones en el mercado de las tierras.(5)

La apropiación privada de la tierra no ha conllevado solamente la creación y la consolidación de los latifundios sino también la pulverización de las pequeñas propiedades.

El pequeño cultivador(6) podía, en el mejor de los casos, adquirir una pequeña superficie de tierra, para cultivarla con su familia. Cuando ésta aumentaba, él no estaba en condiciones de ampliar su propiedad, a no ser que estuviera dispuesto a trasladarse con su familia hacia tierras menos fértiles y más lejanas, que requerían más trabajo por cada unidad de producto.

Se sentaban, de esta forma, las bases de una ulterior fragmentación de la que ya era una pequeña superficie de tierra poseída y por lo tanto el empobrecimiento del cultivador y de su familia.

5. En los últimos decenios la situación no ha cambiado de forma sustancial, es más, en muchos casos ha ido empeorando progresivamente aunque la realidad demuestre el impacto negativo que tiene en el crecimiento económico y en el desarrollo social.(7)

En el origen de esta situación, está la interacción de una serie de fenómenos graves que, a pesar de las peculiaridades nacionales, poseen características muy parecidas entre los diferentes países.

Los caminos del desarrollo económico recorridos por los diferentes países en vías de desarrollo en los últimos decenios han favorecido el proceso de concentración de la propiedad de la tierra. En general, este proceso parece ser la consecuencia de las medidas de política económica y de los vínculos estructurales inmutables a corto plazo y el causante de costes económicos, sociales y medio ambientales.

Evaluación crítica de las medidas de política económica

La industrialización a expensas de la agricultura

6. Para modernizar de forma rápida las economías nacionales, muchos países en vías de desarrollo se han basado sobre todo en la convicción, a menudo no justificada, de que la industrialización rápida puede mejorar el bienestar económico general aunque tenga lugar a expensas de la agricultura.

Estos países han tomado, por lo tanto, medidas de protección de las producciones industriales internas y de manipulación de los tipos de cambio de las monedas nacionales en desventaja de la agricultura; medidas de sostenimiento del poder adquisitivo de las poblaciones urbanas basadas en el control de los precios de los productos alimenticios; o bien otras medidas que, al alterar el mecanismo de distribución de los mercados, han conllevado un empeoramiento de las condiciones de cambio de la producción agrícola con respecto a la producción industrial.

La consiguiente caída de las rentas agrícolas ha afectado duramente a los pequeños productores hasta el punto que muchos de ellos han abandonado la agricultura. Todo esto ha favorecido el proceso de concentración de la propiedad de la tierra.

Los fracasos de la reforma agraria

7. En los últimos decenios, en muchos países en vías de desarrollo se han realizado reformas agrarias para asegurar una equitativa repartición de la propiedad y del uso de la tierra. Sólo en algunos casos estas reformas han alcanzado los objetivos establecidos. En la mayoría de estos países sin embargo estas reformas no han dado los resultados prometidos.

El hecho de creer que la reforma agraria consiste fundamentalmente en un simple reparto y asignación de tierras ha sido una de las mayores equivocaciones.

-Para una mejor distribución de la tierra-

Los fracasos se pueden atribuir en parte a una inadecuada evaluación de las necesidades del sector de la agricultura en transición, de una fase de subsistencia a una fase de integración con los mercados nacionales e internacionales, y en parte también a una falta de profesionalidad en la elaboración de los proyectos, en la organización y en la gestión de la reforma.(8)

En resumen, las medidas de la reforma agraria no han alcanzado sus objetivos: de reducir la concentración de la tierra en los latifundios, de crear empresas capaces de crecer de forma autónoma, de impedir la expulsión de los campesinos de las tierras y la consiguiente migración hacia los centros urbanos o hacia las tierras libres o marginales y sin infraestructuras sociales.

8. En muchos casos los gobiernos no se han preocupado suficientemente de proporcionar a las zonas interesadas por la reforma, las infraestructuras y los servicios sociales indispensables; de realizar una eficaz asistencia técnica; de asegurar un acceso justo al crédito con costes tolerables; de limitar las distorsiones que favorecían a los latifundios; de pedir a los beneficiarios de las tierras precios y formas de pago de éstas, compatibles con las necesidades de crecimiento de sus empresas y con las necesidades de sus familias. Los pequeños cultivadores, obligados a endeudarse, deben a menudo vender sus derechos y abandonar su actividad agrícola.

Una segunda causa importante del fracaso de las reformas agrarias nace de la falta de consideración por la historia y por las tradiciones culturales de los pueblos, que ha hecho que se favorezcan algunas estructuras agrícolas en contraste con las formas tradicionales de propiedad de la tierra.

Otras dos realidades han contribuido a desestabilizar de forma notable el proceso de reforma: una lamentable serie de formas de corrupción, de servilismo político y de colusión que han llevado a asignar amplias parcelas a los miembros de los grupos directivos, y la presencia de

empresas extranjeras, preocupadas por las consecuencias de la reforma agraria en sus actividades económicas.

Las exportaciones agrícolas

9. En muchos países en vías de desarrollo, también las modalidades con las que las políticas agrícolas se han encargado de la exportación de los productos agrícolas han favorecido el proceso de concentración de la propiedad de la tierra en manos de unos pocos.

Para algunos productos se han adoptado políticas de control de los precios que aventajan a las grandes empresas agro-industriales y a los cultivadores de productos de exportación, y desgraciadamente han penalizado a los pequeños cultivadores de productos tradicionales.(9)

Otras medidas han hecho que todas las infraestructuras y todos los servicios se hicieran en base a los intereses de los latifundistas. En otros casos, las políticas fiscales sobre la agricultura han incrementado los beneficios de ciertos grupos de propietarios (las personas físicas o de las sociedades de capitales) y han consentido una amortización, en tiempos relativamente reducidos, de las inversiones, sin prever impuestos progresivos y consintiendo por otra parte una fácil evasión fiscal. Ha habido además políticas de concesión de crédito a la agricultura que han falseado las relaciones de precio entre el capital tierra y el trabajo.

De esta forma se ha facilitado un proceso de acumulación basado en la inversión en tierras. Se ha excluido de este proceso a los pequeños cultivadores que se encuentran a menudo al margen del mercado de la tierra.

La subida de los precios de la tierra y la disminución de la demanda de trabajo, debido a la mecanización de la agricultura, limitan el acceso de los pequeños agricultores, cuando no están asociados, a los créditos a largo plazo y por lo tanto a las tierras.

10. El objetivo de reducir la deuda internacional a través de las exportaciones puede llevar a una disminución del nivel de bienestar de los pequeños agricultores puesto que a menudo éstos no cultivan productos de exportación.

Las carencias del servicio público de capacitación agrícola no permiten a estos agricultores, que se dedican por motivos de necesidad a una agricultura de subsistencia con el empleo de métodos tradicionales, adquirir la preparación técnica necesaria para realizar correctamente el cultivo de los nuevos productos. Las dificultades a las que se enfrentan los pequeños agricultores, escasamente integrados con el mercado, en el acceso a los créditos reducen sus posibilidades de adquirir los factores de producción que las nuevas tecnologías requieren. El escaso conocimiento del mercado no les permite estar informados sobre la evolución de los precios de los productos y les impide alcanzar el nivel de calidad que las exportaciones requieren.

En las pequeñas propiedades, el cultivo de los productos de exportación, fomentado por el mercado, tiene lugar a expensas de las producciones destinadas en su mayoría al autoconsumo y, por lo tanto, expone a las familias de agricultores a graves riesgos. Si la temporada es mala o si las condiciones del mercado no son buenas, la familia del pequeño agricultor puede entrar en la espiral del hambre y acumular deudas que la obligarán a perder la propiedad de sus tierras.

La expropiación de las tierras de los indígenas

11. En estos últimos decenios ha tenido lugar una intensa y continua expansión de las diferentes actividades económicas basadas en la utilización de los recursos naturales de las tierras tradicionalmente ocupadas por los pueblos indígenas.

En la mayoría de los casos, la expansión de las grandes empresas agrícolas, la construcción de grandes instalaciones hidroeléctricas, la explotación de los recursos mineros, petrolíferos y madereros de los bosques en las áreas de expansión de la frontera agrícola han sido decididas, planificadas y realizadas sin considerar los derechos de los habitantes indígenas.(10)

Todo esto tiene lugar de forma legal, pero el derecho de propiedad promulgado por la ley se encuentra en conflicto con el derecho de uso del suelo originado por una ocupación y por una pertenencia cuyos orígenes se remontan a tiempos muy lejanos.

Los pueblos indígenas, que en su cultura y en su espiritualidad consideran la tierra como el valor fundamental y el factor que los une y que alimenta su identidad, perdieron el derecho legal de propiedad de las tierras donde viven desde hace siglos en el momento en que se crearon los primeros latifundios. Se les puede por lo tanto privar de estas tierras si los tenedores antiguos o nuevos del título legal de propiedad quieren tomar concretamente posesión de éstas aunque durante varios decenios no les hayan interesado para nada.

También puede ocurrir que los indígenas corran el riesgo, absurdo pero concreto, de que se les considere como invasores de sus propias tierras.

La única alternativa al hecho de que se les expulse de sus tierras es el trabajo para las grandes empresas o la emigración. A estos pueblos, de cualquier forma, se les despoja de sus tierras y de su cultura.

Violencias y complicidades

12. La historia reciente de muchas áreas rurales está frecuentemente marcada por conflictos, por injusticias sociales y por varias formas de violencia no controlada.

La *élite* terrateniente y las grandes empresas de explotación de los recursos mineros y madereros no han tenido reparos en muchas ocasiones en instaurar un clima de terror para calmar las protestas de los trabajadores, obligados a soportar ritmos de trabajo inhumanos y retribuidos con salarios que a menudo no

cubren los gastos de viaje, las comidas y el alojamiento. Se ha instaurado este clima también para ganar los conflictos con los pequeños agricultores que llevan mucho tiempo cultivando tierras de propiedad del Estado o bien otras tierras o para apoderarse de las tierras ocupadas por los pueblos indígenas.

En estas luchas se utilizan métodos intimidatorios, se efectúan detenciones ilegales y, en algunos casos extremos, se reclutan grupos armados para destruir los bienes y las cosechas, para quitar poder a los líderes de las comunidades, para deshacerse de algunas personas, incluidos los que defienden a los más débiles, entre los cuales también hay que recordar a muchos responsables de la Iglesia.

A menudo los representantes de los poderes públicos son cómplices de estas violencias. La impunidad de los ejecutores y de los mandantes de los crímenes está garantizada por las deficiencias del sistema jurídico y por la indiferencia de muchos Estados por los instrumentos jurídicos internacionales de defensa de los derechos humanos.

Nudos institucionales y estructurales que se deben resolver

13. Los países en vías de desarrollo pueden contrarrestar eficazmente el proceso actual de concentración de la propiedad de la tierra si hacen frente a algunas situaciones que se presentan como auténticos nudos estructurales. Estas son: las carencias y los retrasos a nivel legislativo sobre el tema del reconocimiento del título de propiedad de la tierra y sobre el mercado del crédito; la falta de interés por la investigación y por la capacitación agrícola; la negligencia por los servicios sociales y por la creación de infraestructuras en las áreas rurales.

El reconocimiento legal del derecho de propiedad

14. El conjunto de normas y los frágiles asentamientos administrativos, como los catastros, de muchos países a menudo agravan las dificultades a las que se enfrentan los pequeños agricultores a la hora de obtener el reconocimiento legal del derecho de propiedad de la tierra que cultivan desde hace tiempo y de la que son propietarios de hecho. Ocurre con frecuencia que se les quite las tierras a los agricultores porque éstas caen, por ley, en manos de quienes al tener más medios económicos y más información pueden conseguir el reconocimiento del derecho de propiedad.

El pequeño cultivador de cualquier forma sale perdiendo: la incertidumbre sobre el título de propiedad de la tierra representa en efecto un elemento que no anima a invertir, hace aumentar los riesgos para el agricultor en el supuesto de que éste incremente las dimensiones de su finca y disminuye las posibilidades de acceso al crédito utilizando la tierra como garantía. Además esta incertidumbre representa un incentivo a explotar en exceso los recursos naturales del fondo sin considerar las consecuencias vinculadas a la sostenibilidad medio ambiental y sin preocuparse por las futuras generaciones.

El mercado del crédito

15. Las normas tradicionales sobre los créditos contribuyen a producir los efectos arriba mencionados. El pequeño agricultor se enfrenta a muchas dificultades para acceder a los créditos necesarios para mejorar las tecnologías de producción, para incrementar sus propiedades, para hacer frente a las adversidades, a causa del papel que tiene la tierra, considerada como un instrumento de garantía y a causa de los costes elevados que las financiaciones de importes limitados conllevan a los bancos de crédito.(11)

En las zonas rurales el mercado legal del crédito a menudo no existe. El pequeño agricultor se ve obligado a recurrir a la usura para conseguir los préstamos que necesita, exponiéndose a riesgos que le pueden llevar a la pérdida parcial o incluso total de sus tierras. En efecto, el usurero tiene generalmente el objetivo de especular con las tierras. Se rastrean así las pequeñas propiedades, aumentando el número de personas sin tierra y, al mismo tiempo se incrementa el patrimonio de los latifundistas, de los agricultores más ricos o de los comerciantes locales.

En los países pobres, en resumen, el acceso al crédito a largo plazo tiende a ser proporcional a la propiedad de los medios de producción y sobre todo de la tierra y por lo tanto se convierte en una prerrogativa de los grandes latifundistas.

La investigación y la capacitación agrícola

16. Existen muchas carencias también a nivel de investigación y de capacitación agrícola,(12) es decir en las actividades de investigación o desarrollo de nuevas tecnologías apropiadas a las diferentes realidades y en la información de los agricultores sobre estas nuevas técnicas y sobre sus modalidades de uso con el fin de obtener el máximo beneficio.

A menudo, en los países en vías de desarrollo, el esfuerzo económico empleado para crear estructuras de investigación agrícola es bastante limitado y la preparación de aquellos que son responsables de la formación no resulta conveniente.

Se crean pues los supuestos que hacen posibles dos fenómenos estrechamente vinculados entre sí y que tienen muchas repercusiones económicas y sociales:

– la difusión de tecnologías que son el fruto de las investigaciones de privados que, por motivos de mercado, se dirigen a las empresas de grandes dimensiones;

– la falta de atención por la compatibilidad de las nuevas tecnologías con las características de la agricultura de las diferentes áreas e incompatibles sobre todo con las condiciones socioeconómicas de estas zonas. En estos casos se corre el riesgo de que los efectos de la difusión de las nuevas tecnologías sean negativos para el bienestar de los pequeños agricultores y para la supervivencia de sus empresas.

La falta de infraestructuras y servicios sociales

17. La falta de interés por las infraestructuras y por los servicios sociales indispensables en las zonas rurales tiene un papel importante.

El sistema escolar de estas áreas, por sus carencias cuantitativas y cualitativas, no proporciona a los jóvenes los medios necesarios para que desarrollen sus potencialidades personales y para que adquieran la conciencia de su dignidad de seres humanos y el conocimiento de sus derechos y deberes.

De la misma forma, las carencias de los transportes, además de dificultar el acceso a los demás servicios sociales, hacen que se reduzca la rentabilidad de la actividad agrícola. La falta de carreteras o sus malas condiciones por falta de mantenimiento y la escasez de medios de transporte públicos aumentan los costes de producción y reducen por lo tanto las posibilidades de mejorar las técnicas de producción.

La consecuencia más grave de la falta de infraestructuras es la dependencia de los pequeños agricultores de los mercados locales para comercializar sus productos. En los mercados locales hay pocas informaciones útiles lo cual hace que sea difícil que los productos alcancen los niveles de calidad requeridos por la demanda. En estos mercados hay personas que tienen el monopolio de las transacciones, de forma que los agricultores se ven obligados a aceptar los precios impuestos o bien se arriesgan a no vender sus productos.

Consecuencias de las políticas económicas sobre la propiedad de la tierra

Consecuencias económicas

18. La falta de equidad en la repartición de la propiedad de la tierra y las políticas que causan estos desequilibrios obstaculizan el desarrollo económico.

Estos desequilibrios y estas políticas pueden generar consecuencias económicas que recaen sobre la mayoría de la población. Podemos señalar al menos cinco:

a) *Las distorsiones en el mercado de la tierra.* Las políticas de intervención sobre el mercado favorecen a menudo a los grandes latifundios, sea de forma implícita o explícita, puesto que tienen subvenciones indirectas y ventajas fiscales y de crédito. Estos privilegios conllevan nuevas inversiones en el valor de la tierra incrementando así el precio de ésta. Los pequeños agricultores ven de esta forma cómo se reducen sus posibilidades de adquirir tierras y por lo tanto también la posibilidad de alcanzar, con las operaciones normales de compraventa, la equidad del mercado de la tierra.

b) *La reducción de toda la producción agrícola del país.* En los países con una economía agrícola poco desarrollada existe generalmente una relación inversa entre las dimensiones de la empresa agrícola y la productividad. La producción por unidad de superficie de los pequeños agricultores es superior a la de los latifundistas. En cambio, la producción obtenida por los latifundistas, quienes poseen la mayor parte de las tierras, es inferior, con la consecuente reducción de la producción agrícola general del País.

c) *Los salarios agrícolas mantenidos a niveles bajos.* Tal mantenimiento se debe al incremento de la oferta y de la simultánea disminución de la demanda de trabajo en el sector de la agricultura y debido a la falta de condiciones para que los agricultores puedan negociar su trabajo, a nivel colectivo e individual.

d) *La poca rentabilidad de las pequeñas empresas.* Cuando la rentabilidad de las pequeñas empresas se reduce, impide que se hagan las inversiones necesarias para que se desarrollen. Se trata por lo tanto de un proceso en espiral y sin salida.

e) *La malversación de los ahorros acumulados en el sector de la agricultura.* Estos ahorros no se utilizan de forma provechosa para invertir en infraestructuras y tecnologías útiles para la agricultura y se malversan en otros sectores de la economía o bien se emplean en el consumo.

Consecuencias sociales y políticas

19. Las consecuencias sociales son elevadas y graves. El mundo de la agricultura ha entrado en un proceso que incrementa y difunde la pobreza.(13) Ahí donde la pobreza es predominante y no existe ningún sistema de seguridad social y ninguna certidumbre sobre la vejez, los hijos representan para los padres una garantía para el futuro. Las tasas de crecimiento de la población son por lo tanto muy altas mientras que los problemas de la enseñanza y de la salud siguen sin resolverse.

El equilibrio tradicional de la repartición de la población en el espacio ha sido quebrantado, en las comunidades rurales, por los procesos de desestructuración que son el origen de las migraciones hacia las periferias de las grandes ciudades que se parecen cada vez más a megalópolis y donde se recrudecen los problemas sociales, la violencia y la criminalidad.

Los pueblos indígenas, presionados para que se alejen de sus tierras, asisten a la disolución de sus instituciones económicas, sociales, políticas y culturales, y ven cómo se destruye el equilibrio medio ambiental de sus territorios.

20. En muchos países, ricos en recursos naturales y en terrenos cultivables, el hambre y la malnutrición representan los problemas principales.(14) El hambre es hoy en día un fenómeno creciente que no depende solamente de las carestías sino también de las medidas políticas que no mejoran el acceso de las familias a los recursos. El hecho de defender a unos pocos hace que se obstaculice o se impida, de hecho o legalmente, el desarrollo de la agricultura. El hecho de destinar las tierras al cultivo de productos de exportación, reduce los costes de los productos alimenticios de los países desarrollados pero tiene efectos muy negativos en la mayoría de las familias que viven de la agricultura. Esta paradoja es intolerable para cualquier inteligencia y conciencia.

La acumulación de los problemas económicos y sociales incrementa la complejidad de los problemas políticos, provocando una inestabilidad y unos conflictos que retrasan el desarrollo de la democracia. Todo esto va en contra de la agricultura y es un obstáculo muy grave para cualquier programa de desarrollo económico.

Consecuencias ambientales

21. Las desigualdades en la distribución de la propiedad de las tierras desencadenan un proceso de degradación del medio ambiente difícilmente reversible,(15) a lo que se añade el deterioro del suelo, la disminución de su fertilidad, el riesgo de inundaciones, la disminución de la capa freática, el aterramiento de los ríos y de los lagos y otros problemas ecológicos.

A menudo se fomenta, con facilidades fiscales y de crédito, la deforestación de amplios territorios para dejar sitio a la cría extensiva del ganado, a las actividades mineras o el manufacturado de las maderas, pero sin prever planes de rehabilitación del medio ambiente y si están previstos no se aplican.

La pobreza también está vinculada al deterioro medio ambiental en un círculo vicioso cuando los pequeños agricultores, expropiados del latifundio, y los pobres sin tierra, en busca de nuevas tierras, se ven obligados a ocupar las tierras estructuralmente frágiles, como por ejemplo los terrenos pendientes y a erosionar el patrimonio forestal para poder cultivar.

CAPITULO II

EL MENSAJE BÍBLICO Y ECLESIAL SOBRE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA Y SOBRE EL DESARROLLO AGRÍCOLA

El mensaje bíblico

El cuidado de la creación

22. La primera página de la Biblia relata la creación del mundo y de la persona humana: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó» (Gn 1, 27). Palabras solemnes expresan la tarea que Dios les confía: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra» (Gn 1, 28).

La primera tarea que Dios les encomienda es evidente que se trata de una tarea fundamental se refiere a la actitud que deben tener con la tierra y con todos los seres vivientes. «Henchir» y «dominar» son dos verbos que se pueden malentender con facilidad e incluso pueden parecer una justificación de ese dominio despótico y desenfrenado que no se preocupa por la tierra y por sus frutos y hace estragos con ella a su propio favor. En realidad «henchir» y «dominar» son verbos que, en el lenguaje bíblico, sirven para describir la dominación del rey sabio que se preocupa por el bienestar de todos sus súbditos.

El hombre y la mujer tienen que cuidar la creación, para que ésta les sirva y para que esté a disposición de todos y no sólo de algunos.

23. La naturaleza profunda de la creación es la de ser un don de Dios, un don para todos, y Dios quiere que se quede así. Por eso la primera orden que Dios da es la de conservar la tierra respetando su naturaleza de don y bendición, y de no transformarla en instrumento de poder o motivo de conflictos.

El derecho-deber de la persona humana de dominar la tierra nace del hecho de ser imagen de Dios: corresponde a todos y no sólo a algunos la responsabilidad de la creación. En Egipto y en Babilonia este privilegio era sólo de algunos. En la Biblia, en cambio, el dominio pertenece a la persona humana por ser tal y, por lo tanto a todos. Es más, es la humanidad *conjuntamente* la que se debe sentir responsable de la creación.

Dios deja al hombre en el jardín para que lo labore y lo cuide (cf. *Gn 2, 15*) y para que se alimente de sus frutos. En Egipto y en Babilonia el trabajo es una dura necesidad impuesta a los hombres en beneficio de los dioses: en realidad, en beneficio del rey, de los funcionarios, de los sacerdotes y de los terratenientes. En la narración bíblica, en cambio, el trabajo es algo para la realización de la persona humana.

La tierra es de Dios quien la ofrece a todos sus hijos

24. El israelita tiene el derecho de propiedad de la tierra, que la ley protege de muchas formas. El Decálogo prescribe: «no codiciarás la casa de tu prójimo, su campo, su siervo o su sierva, su buey o su asno: nada que sea de tu prójimo» (*Dt 5, 21*).

Se puede decir que el israelita se siente verdaderamente libre y plenamente israelita sólo cuando posee su parcela de tierra. Pero la tierra es de Dios, insiste el Antiguo Testamento, y Dios la ha dado en herencia a todos los hijos de Israel. Se debe por lo tanto repartir entre todas las tribus, clanes y familias. Y el hombre no es el verdadero dueño de su tierra sino que es más bien un administrador. El dueño es Dios. Se lee en el Levítico: «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» (*25, 23*).

En Egipto la tierra pertenecía al faraón y los campesinos eran sus esclavos y de su propiedad. En Babilonia había una estructura feudal: el rey entregaba las tierras a cambio de servicios y de fidelidad. No hay nada parecido en Israel. La tierra es de Dios que la ofrece a todos sus hijos.

25. De ahí derivan varias consecuencias. Por un lado, nadie tiene el derecho de quitar la tierra a la persona que la cultiva, en caso contrario se viola un derecho divino; ni siquiera el rey puede hacerlo.(16) Por otro lado, se prohíbe toda forma de posesión absoluta y arbitraria a propio favor: no se puede hacer lo que se quiere con los bienes que Dios ha dado para todos.

Sobre esta base la legislación ha ido añadiendo, impulsada siempre por situaciones concretas, muchas restricciones al derecho de propiedad. Algunos ejemplos: la prohibición de recoger los frutos de un árbol durante los cuatro primeros años (cf. *Lv 19, 23-25*), la invitación a no cosechar la mies hasta el borde del campo y la prohibición de recoger los frutos y las espigas olvidados o caídos, porque pertenecen a los pobres (cf. *Lv 19, 9-10; 23, 22; Dt 24, 19-22*).

A la luz de esta visión de la propiedad se entiende la severidad del juicio moral expresado por la Biblia sobre los abusos de los ricos, que obligan a los pobres y a los campesinos a ceder sus fundos familiares. Los Profetas son los que más condenan estos abusos. «¡Ay, los que juntáis casa con casa, y campo con campo anexionáis!» grita Isaías (5, 8). Y su contemporáneo Miqueas añade: «Codician campos y los roban, casas, y las usurpan; hacen violencia al hombre y a su casa, al individuo y a su heredad» (2, 2).

La perspectiva de libertad del Jubileo

26. El esfuerzo de vincular de forma estable y perpetua la propiedad de la tierra a su dueño y, al mismo tiempo, el esfuerzo de repartir equitativamente las tierras entre todas las familias de Israel, están a la base de una de las instituciones sociales más singulares de ese pueblo: el Jubileo (cf. *Lv 25*).(17) Este instituto traduce directamente a nivel social y económico el señorío de Dios y pretende afirmar, o defender tres libertades.

La primera libertad atañe a los campos y a las casas que, en el año jubilar, deben ser devueltas a los antiguos propietarios. Se pueden vender los campos y las tierras pero la venta no es más que un traspaso de derechos de utilización que mantiene el derecho del propietario (o de un pariente) a recobrar en cualquier momento su fundo. De todos modos cada cincuenta años las propiedades volverán a las familias propietarias originarias.

La segunda libertad se refiere a las personas que, en el año Jubilar deben regresar libres a sus familias y a sus propiedades.

-Para una mejor distribución de la tierra-

La tercera libertad se refiere a la tierra que, en el año del Jubileo y en el año sabático, se tendrá que dejar descansar.

La motivación de estas tres libertades es muy interesante: «Pues yo soy Yahvéh vuestro Dios» (Lv 25, 17); «La tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes» (Lv 25, 23). La motivación básica es por lo tanto el señorío de Dios, un señorío que se manifiesta en el *don* a los hombres: «Yo soy Yahvéh, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios» (Lv 25, 38).

La propiedad de la tierra según la doctrina social de la Iglesia

27. Siguiendo la perspectiva marcada por las Sagradas Escrituras, la Iglesia ha elaborado en el transcurso de los siglos su doctrina social. Documentos fidedignos y significativos ilustran sus principios fundamentales, así como los criterios útiles para juzgar y discernir, y las indicaciones y orientaciones para realizar las elecciones oportunas.

En la doctrina social se juzga el proceso de concentración de la tierra como un escándalo porque está en neta oposición con la voluntad y el designio salvífico de Dios, porque niega a una gran parte de la humanidad los beneficios de los frutos de la tierra.

Las perversas desigualdades de la distribución de los bienes comunes y de las posibilidades de desarrollo de toda persona y los desequilibrios deshumanizados de las relaciones personales y colectivas, causados por este tipo de concentración, provocan conflictos que dañan las bases de la convivencia civil y provocan la destrucción del tejido social y el deterioro del medio ambiente.

El destino universal de los bienes y de la propiedad privada

28. Las consecuencias del desorden actual confirman la necesidad, para toda la sociedad humana, de que se recuerden continuamente los principios de la justicia, y sobre todo el principio del destino universal de los bienes.

La doctrina social de la Iglesia, en efecto, funda la ética de las relaciones de propiedad del hombre con respecto a los bienes de la tierra bajo la perspectiva bíblica que señala la tierra como un don de Dios para todos los seres humanos. «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene al uso de todos los pueblos, de modo que los bienes creados, en una forma equitativa, deben alcanzar a todos bajo la guía de la justicia y el acompañamiento de la caridad. Pues ... jamás se debe perder de vista este destino común de los bienes».(18)

El derecho al uso de los bienes terrenales es un derecho natural, primario, de valor universal, puesto que es de todo ser humano: ningún otro derecho de tipo económico puede violarlo,(19) deberá pues ser tutelado y aplicado mediante leyes e instituciones.

29. Al afirmar la necesidad de garantizar a todos los hombres, siempre y en cualquier circunstancia, el disfrute de los bienes de la tierra, la doctrina social apoya también el derecho natural de propiedad de estos bienes.(20)

El hombre, todo hombre, fructifica, de forma efectiva y eficaz, los bienes de la tierra que han sido puestos a su servicio y, por tanto, se realiza así mismo, si está en condiciones de poder usar libremente estos bienes, habiendo adquirido la propiedad de éstos.(21)

Esta es una condición y una garantía de libertad; es el presupuesto y la garantía de la dignidad de la persona. «La propiedad privada, o un cierto dominio sobre los bienes externos, asegura a cada uno una zona indispensable de autonomía personal, y debe ser considerada como una prolongación de la libertad humana. Y como constituyen un estímulo para el ejercicio del cargo y del deber, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles».(22)

Si no se reconoce a los particulares el derecho de propiedad privada, incluida la de los bienes de producción, la historia y la experiencia nos demuestra que se llega a la concentración del poder, a la burocratización de los diferentes ámbitos de la sociedad, a la insatisfacción social y a ahogar y suprimir «el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales». (23)

30. El derecho de propiedad privada, según el Magisterio de la Iglesia no es sin embargo incondicional, al contrario, está caracterizado por restricciones muy precisas.

La propiedad privada, en efecto, en el contexto concreto de sus instituciones y de sus normas jurídicas es ante todo un instrumento de actuación del principio del destino común de los bienes, es por lo tanto un medio y no un fin. (24)

El derecho de propiedad privada, que es positivo y necesario, debe estar circunscrito en los límites de una función social de la propiedad. Todo propietario debe por lo tanto ser siempre consciente de la *hipoteca social* que grava sobre la propiedad privada: «Por tanto, el hombre al usarlos no debe tener las cosas exteriores, que legítimamente posee, como exclusivas suyas, sino también considerarlas como cosas comunes, en el sentido de que deben no sólo aprovecharle a él, sino también a los demás». (25)

31. La función social directa y naturalmente inherente a las cosas y a su destino, permite que la Iglesia afirme en su enseñanza social: «Quien se encuentra en extrema necesidad tiene derecho a procurarse lo necesario tomándolo de las riquezas de otros». (26) El límite al derecho de propiedad privada lo establece el derecho de todo hombre al uso de los bienes necesarios para vivir.

Esta doctrina, establecida por Santo Tomás de Aquino, (27) ayuda a evaluar algunas situaciones difíciles de mucha importancia ético-social, como la expulsión de los campesinos de las tierras que han cultivado, sin que se les asegure el derecho de recibir la parte de bienes necesarios para vivir, y los casos de ocupación de las tierras baldías por parte de los campesinos que no son propietarios y que viven en condiciones de extrema indigencia.

Condena del latifundio

32. La doctrina social de la Iglesia, basándose en el principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes, analiza las modalidades de aplicación del derecho de propiedad de la tierra como espacio cultivable y condena el latifundio como intrínsecamente ilegítimo.

Las grandes posesiones rurales están mediocrementemente cultivadas o reservadas baldías para especular sobre ellas, mientras que se debería incrementar la producción agrícola para responder a la creciente demanda de alimentos de la mayoría de la población, sin tierras o con parcelas demasiado pequeñas.

Para la doctrina social de la Iglesia, el latifundio está en neto contraste con el principio de que «la tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos», de modo que «no hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario». (28)

El latifundio, de hecho, niega a una multitud de personas el derecho de participar con el propio trabajo al proceso de producción y de responder a sus necesidades y a las de sus familias al igual que a las de su comunidad y nación de la que forman parte. (29)

Los privilegios asegurados por el latifundio provocan contrastes escandalosos y conllevan situaciones de dependencia y de opresión tanto a nivel nacional como internacional.

33. La enseñanza social de la Iglesia denuncia también las injusticias intolerables provocadas por las formas de apropiación indebida de la tierra por parte de propietarios o empresas nacionales e internacionales, en algunos casos apoyadas por instituciones del Estado, que, pisotean todo derecho adquirido y, a menudo, incluso los títulos legales mismos de posesión del suelo, despojando a los

pequeños agricultores y a los pueblos indígenas de sus tierras.

Se trata de formas de apropiación muy graves, porque, además de incrementar las desigualdades en la distribución de los bienes de la tierra, por lo general, conllevan una distribución de una parte de estos bienes, empobreciendo así a toda la humanidad. Estas crean formas de explotación de la tierra que quebrantan los equilibrios construidos durante siglos entre el hombre y el medio ambiente y causan un gran deterioro medio ambiental.

Esto debe aparecer como la señal de la desobediencia del hombre al mandamiento de Dios de actuar como guardián y como sabio administrador de la creación (cf. *Gn* 2, 15; *Sb* 9, 2-3). Las consecuencias de esta desobediencia pecaminosa son gravísimas. Esta, en efecto, causa una grave y vil forma de falta de solidaridad entre los hombres porque afecta a los más pobres y a las generaciones futuras.(30)

34. A la condena del latifundio y de la apropiación indebida, contrarios al principio del destino universal de los bienes, la doctrina social añade la condena de las formas de explotación del trabajo, sobre todo cuando éste es remunerado con salarios o bien con otras modalidades indignas del hombre.

Con la remuneración injusta por el trabajo concluido y con otras formas de explotación se niega a los trabajadores la posibilidad de recorrer «la vía concreta a través de la cual la gran mayoría de los hombres puede acceder a los bienes que están destinados al uso común; tanto los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción».(31)

Reforma agraria: indicaciones para un recorrido posible

Realizar una reforma agraria efectiva, equitativa y eficiente

35. A menudo ocurre que las políticas que pretenden promover una utilización correcta del derecho de propiedad privada de la tierra no consiguen impedir que ésta se siga poniendo en práctica, en amplias áreas del mundo, como un derecho absoluto, sin ninguna limitación proveniente de las correspondientes obligaciones sociales.

Sobre este tema la doctrina social de la Iglesia es muy explícita e indica que la reforma agraria es una de las reformas más urgentes y que se debe emprender sin demora: «En muchas situaciones son necesarios cambios radicales y urgentes para volver a dar a la agricultura y a los campesinos el justo valor como base de una sana economía, en el conjunto del desarrollo de la comunidad social».(32)

Particularmente dramático, a propósito de este tema, es el llamamiento que hizo Juan Pablo II en Oaxaca, en México, a los hombres de gobierno y a los latifundistas: «Por parte vuestra, responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repiten conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas. Hay que poner en práctica medidas reales, eficaces, a nivel local, nacional e internacional, en la amplia línea marcada por la Encíclica *Mater et magistra* (parte tercera). Y es claro que quien más debe colaborar en ello, es quien más puede».(33)

36. La doctrina social afirma varias veces que se debe garantizar la mayor valoración posible de las potencialidades productivas de la agricultura ahí donde un porcentaje importante de la población se dedica a cultivar la tierra y depende de esa cultivación. En el caso de los fundos insuficientemente cultivados, la doctrina social justifica, mediante una indemnización equitativa para los propietarios,(34) la expropiación de la tierra para repartirla a quienes estén desprovistos o que posean parcelas irrisorias.(35)

Se debe subrayar sin embargo que, para la doctrina social, una reforma agraria no se debe limitar a repartir títulos de propiedad a los asignatarios.

La expropiación de las tierras y el reparto de éstas no son más que uno de los aspectos, y no se trata del más complicado, de una política de reforma agraria equitativa y eficiente.(36)

Promover la difusión de la propiedad privada

37. La doctrina social de la Iglesia ve en la reforma agraria un instrumento adecuado para difundir la propiedad privada de la tierra en el caso en el que los poderes públicos actúen siguiendo tres líneas de acción diferentes pero complementarias:

a) a nivel jurídico, para que haya leyes justas que mantengan y tutelen la efectiva difusión de la propiedad privada;(37)

b) a nivel de políticas económicas, para facilitar «el acceso a la propiedad privada de los siguientes bienes: bienes de consumo duradero; vivienda; pequeña propiedad agraria; utillaje necesario para la empresa artesana y para la empresa agrícola familiar; acciones de empresas grandes o medianas».(38)

c) a nivel de políticas fiscales y tributarias, para asegurar la continuidad de la propiedad de los bienes en el ámbito de la familia.(39)

Facilitar el desarrollo de la empresa agrícola familiar

38. Condenando el latifundio, porque es la expresión de un uso socialmente irresponsable del derecho de propiedad y porque es un grave obstáculo para la movilidad social, y condenando también la propiedad estatal de la tierra, porque conlleva una despersonalización de la sociedad civil, la doctrina social de la Iglesia, consciente de que «nadie puede establecer en términos genéricos las líneas fundamentales a que debe ajustarse la empresa agrícola»,(40) sugiere que se valore ampliamente la empresa familiar propietaria de la tierra que cultiva directamente.(41)

La empresa agrícola familiar citada anteriormente utiliza sobre todo el trabajo realizado por los miembros de la familia y se puede integrar al mercado del trabajo empleando trabajadores asalariados.

La dimensión de este tipo de empresa agrícola debería estar en condiciones de proporcionar: unos ingresos adecuados para la familia, la continuidad de la familia en la empresa, el acceso a los créditos agrícolas y la sostenibilidad del medio ambiente rural, todo ello, utilizando de forma apropiada los factores de producción.

Gracias a la eficiencia de su gestión y a la riqueza social que se produce de esta forma, este tipo de empresa proporciona nuevas posibilidades de empleo y de crecimiento humano para todos.

Esta empresa, puede proporcionar una contribución muy positiva no sólo para el desarrollo de una estructura agrícola eficiente, sino también para la realización del principio mismo del destino universal de los bienes.

Respetar la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas

39. El Magisterio social de la Iglesia no considera la propiedad individual como la única forma legítima de posesión de la tierra. Este considera también y de forma especial la propiedad comunitaria, que caracteriza la estructura social de numerosos pueblos indígenas.

Este tipo de propiedad tiene tantas repercusiones en estos pueblos, a nivel económico, cultural, y político, que constituye un elemento fundamental de su supervivencia y de su bienestar, teniendo además una función igualmente esencial de salvaguardia de los recursos naturales.(42)

La protección y la valoración de la propiedad comunitaria no debe, sin embargo, excluir la consciencia del hecho de que este tipo de propiedad está destinado a evolucionar. Si se actúa sólo para garantizar su

-Para una mejor distribución de la tierra-

conservación se corre el riesgo de vincularla al pasado y, de este modo, de destruirla.(43)

Llevar a cabo una política laboral justa

40. La tutela de los derechos humanos que provienen de la actividad laboral es otra línea de acción fundamental que la doctrina social de la Iglesia presenta para asegurar una correcta actuación del derecho de propiedad privada de la tierra. Dadas las relaciones que vinculan el trabajo a la propiedad, éste representa un medio de importancia crucial para garantizar el destino universal de los bienes.

Los poderes públicos,(44) tienen pues el deber de intervenir para que estos derechos sean respetados y realizados siguiendo tres líneas de acción:

a) fomentar las condiciones que aseguren *el derecho al trabajo*;(45)

b) garantizar el derecho a una *remuneración del trabajo justa*;(46)

c) tutelar y promover el derecho de los trabajadores de *formar asociaciones*, que tengan como finalidad la defensa de los derechos de los trabajadores.(47) El derecho a asociarse representa, en efecto, la condición indispensable que permite alcanzar un equilibrio en las relaciones de poder de contratación entre los trabajadores y los empresarios y para garantizar, por lo tanto, el desarrollo de un buen diálogo entre las partes sociales.

Realizar un sistema de enseñanza capaz de producir un crecimiento cultural y profesional efectivo de la población

41. El factor cada vez más decisivo para tener acceso a los bienes de la tierra ya no es, como ocurría en el pasado, la propiedad de la tierra, sino la posesión de los conocimientos que el hombre posee y puede acumular. Juan Pablo II afirma: «Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber».(48)

Cuanto mejor conozca el agricultor las capacidades productivas de la tierra y de los demás factores de producción y las diferentes modalidades con las cuales responder a las necesidades de los destinatarios del fruto de su trabajo, más fecundo será su trabajo, sobre todo como instrumento de realización personal, con el que emplea su inteligencia y su libertad.

Es necesario, urgente y prioritario poner en marcha un sistema de enseñanza capaz de ofrecer, en los diferentes niveles escolares, la enseñanza de los conocimientos y el desarrollo de las aptitudes técnicas y científicas.

CAPITULO III

LA REFORMA AGRARIA: UN INSTRUMENTO DE DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL

La reforma agraria: un instrumento necesario ...

42. Una actividad agrícola caracterizada por la apropiación indebida y por la concentración de las tierras en latifundios obstaculiza gravemente el desarrollo económico y social de un país. La falta de crecimiento de la producción agrícola y del empleo no es más que un efecto a corto plazo.

Frente a esta situación, una reforma de la agricultura, que asegure un reparto de las tierras diferente, representa un objetivo importante sobre el cual hay que centrar la atención, al tratarse de una intervención necesaria para el desarrollo armónico de la economía y de la sociedad.

La calidad y el éxito de los programas de desarrollo obtienen, en efecto, grandes beneficios de la movilidad de los recursos internos de un país y de su distribución entre los diferentes sectores y grupos sociales. El objetivo de una reforma agraria es precisamente el de consentir el acceso a la tierra y a su utilización apropiada así como el fomento del empleo.

43. Este tipo de reforma agraria, como medida política de desarrollo, es cada vez más necesaria, debida e improrrogable.

Un sector agrícola en desarrollo incrementa la renta de los agricultores, hace aumentar la demanda de bienes y de servicios producidos por la industria y por el sector terciario y afianza el poder adquisitivo de quienes, a pesar de vivir en zonas rurales, no trabajan en el sector de la agricultura.

El primer efecto importante de este desarrollo es la contención del impulso migratorio hacia las ciudades y el traslado de la mano de obra hacia otros sectores, y los efectos sobre la urbanización y sobre el nivel de los salarios.

El incremento de la productividad agrícola consentiría el garantizar la seguridad alimentaria de la población y promover así el desarrollo cualitativo y cuantitativo de los productos alimentarios mediante precios asequibles.

Además, las experiencias concretas demuestran que el desarrollo del sector de la agricultura conlleva la expansión del sector de la industria y de los servicios y, por lo tanto, el desarrollo de toda la economía.

Hay que señalar además que una reforma agraria que genera la creación de empresas familiares, contribuye de forma evidente a reforzar la familia, puesto que valora las capacidades y las responsabilidades de sus miembros.

44. En los lugares donde sigue habiendo iniquidad y pobreza, la reforma agraria representa no sólo un instrumento de justicia distributiva y de crecimiento económico, sino también un acto de gran sabiduría política.

Esta es la única respuesta posible y concretamente eficaz, es la respuesta de la ley al problema de la ocupación de las tierras. Esta última, bajo sus formas variadas y complejas, incluso cuando son las condiciones de necesidad extrema las que la provocan,(49) sigue siendo de todo modos una acción que no está conforme a los valores y a las normas de una convivencia verdaderamente civil. El clima de emotividad colectiva generado por la ocupación de las tierras, puede con facilidad conllevar una serie de acciones y de reacciones tan graves que pueden incluso escapar a cualquier control. Las instrumentalizaciones que se dan, a menudo no tienen nada que ver con el problema de la tierra.

La ocupación de las tierras, a menudo manifestación de situaciones intolerables y deplorables a nivel moral, es la señal de alarma que requiere una actuación, a nivel social y político, de medidas eficaces y equitativas. Son, ante todo, los Gobiernos quienes deben intervenir, con su voluntad y determinación, para que se tomen urgentemente esas medidas. El hecho de retrasar y posponer la reforma agraria quita credibilidad a las acciones de los Gobiernos de denuncia y de represión de la ocupación de las tierras.

... pero también muy difícil y delicado

45. Se podrán alcanzar los objetivos de este tipo de reforma sólo si se plantean correctamente los programas de desarrollo. Para que tengan buenos resultados se debe evitar de caer en la equivocación de creer que las medidas de reforma agraria consisten solamente en: expropiar los grandes latifundios, dividir las tierras en parcelas compatibles con la capacidad laboral de cada familia y, por fin, repartir las tierras a los beneficiarios de los títulos de propiedad.

Un programa de reforma agraria debe, por supuesto, prever objetivos a corto plazo para conseguir resultados inmediatos dada la gravedad de los problemas sociales, asegurándose que el acceso a las

tierras responda plenamente a las necesidades. Pero, si la reforma agraria, a medio y largo plazo, se conforma simplemente con una distribución de tierras, el problema de la lucha contra la miseria y el problema del desarrollo seguirán sin solucionarse.

Para poner en marcha una reforma agraria capaz de responder de forma concreta y duradera a los graves problemas económicos y sociales del sector de la agricultura de los países en vías de desarrollo, el compromiso de asegurar el acceso a las tierras no debe ser más que una primera parte del programa. Este se debe desarrollar a largo plazo, hay que prever medidas que permitan el acceso a los factores de producción y a las infraestructuras que hacen que la productividad de la agricultura y la comercialización de sus productos mejore continuamente. Además hay que prever el acceso a los servicios sociales que mejoran la calidad de vida y la capacidad de autopromoción de las personas, y por consiguiente, el respeto de los pueblos indígenas. Para que la reforma agraria sea un éxito, las políticas nacionales y las de los organismos internacionales deberán ser totalmente coherentes con ésta.

Una oferta adecuada de tecnologías apropiadas y de infraestructuras rurales

46. La investigación es fundamental para realizar una reforma agraria verdaderamente efectiva y eficaz, porque gracias a ésta se alcanzan tres objetivos esenciales: la oferta de tecnologías apropiadas, el incremento de la producción y la protección del medio ambiente. Hoy en día es posible eliminar el contraste que existía entre: la utilización de tecnologías apropiadas a cada tipo de empresa, la necesidad de las empresas de incrementar la producción agrícola y la necesidad de conservar los recursos naturales. Existe toda una serie de casos concretos que demuestran que los incrementos de productividad de la tierra y del trabajo realizados empleando tecnologías relativamente sencillas, pero innovadoras, son en general, los más eficientes y eficaces, incluso por lo que se refiere a sus compatibilidades con el medio ambiente.

Estos mismos casos prueban que la productividad y la compatibilidad están estrechamente vinculadas a innovaciones en el cultivo y en la utilización del suelo, que generalmente están muy condicionadas por las características del medio ambiente físico y económico local.

Las investigaciones y las experimentaciones hacen que sea posible determinar las innovaciones que se deben emplear en cada caso concreto.

47. Así mismo, en una reforma agraria, es esencial que haya un servicio de asistencia técnica. La asistencia técnica representa el complemento indispensable de las actividades de investigación y experimentación, porque los resultados de éstas se pueden emplear a nivel de utilización práctica sólo si se informa a los productores de que existen y sólo si están convencidos de su eficacia.

La información y la capacitación son, por lo tanto, necesarias, deben ser constantes de forma que el nivel de conocimientos profesionales de los agricultores alcance el de las exigencias de la reforma agraria.

El servicio de asistencia técnica es indispensable sobre todo para educar a los agricultores a que se enfrenten al mercado formando asociaciones, siendo éstas las únicas que pueden darles un poder de contratación real y orientarles de forma oportuna sobre la producción.

48. Además, es necesario que los programas de reforma agraria prevean el empleo de recursos para fomentar las infraestructuras rurales, se trata de la tercera área de intervención que es igualmente fundamental para que la reforma tenga éxito.

Una agricultura en desarrollo conlleva un incremento continuo de la demanda de energía, de carreteras, de telecomunicaciones y de agua para irrigar. La oferta de estos servicios debe corresponder a la demanda.

Con este fin, además de proporcionar las infraestructuras necesarias, habrá que cuidar de su buena gestión. Sobre todo en el caso del agua de riego, a menudo se presenta el problema de la distribución del agua a los usuarios y del empleo de los medios que garanticen una adecuada repartición del recurso para

evitar su malgasto.

La eliminación de los obstáculos del acceso al crédito

49. Otro problema que la reforma agraria debe encarar es el del acceso al crédito legal. A quienes han recibido la tierra se les debe garantizar la posibilidad de disponer de los modernos factores de producción a unos precios razonables.

Los beneficiarios de la reforma, por lo general, no poseen los ahorros necesarios para adquirir dichos factores y, por lo tanto, deben recurrir al crédito, pero los elevados costes de los préstamos concedidos a pequeños clientes hacen que los bancos de crédito se resistan a concederlos. A los beneficiarios de las tierras les queda pues una sola alternativa: recurrir al mercado no formalizado del crédito, con los costes y los riesgos que esto conlleva. Para evitar estos riesgos hay que fomentar las iniciativas de creación de bancos locales en cooperativa.

Los programas de reforma agraria deben prever el respaldo de la demanda de créditos de las nuevas empresas generadas por la reforma. Se deben tomar medidas que propongan formas de garantía complementarias y que reduzcan los costes de la apertura de expediente de las operaciones de crédito.

Hay que facilitar y fomentar los créditos concedidos a los diferentes tipos de asociaciones de empresas nacidas de la reforma y que tienen como objetivo: administrar conjuntamente los servicios de producción, adquirir de forma colectiva los factores de producción y comercializar de forma conjunta los productos.

Las inversiones en servicios e infraestructuras públicos

50. Junto con la realización de servicios y de infraestructuras apropiadas para la producción agrícola, los programas de reforma agraria deben prever fuertes inversiones en la sanidad, en la enseñanza, en los transportes públicos y en el abastecimiento de agua potable.

En las áreas rurales de los países pobres, estos servicios son escasos, desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo. Sus posibilidades de desarrollo están limitadas por las escasas capacidades que tienen estos pueblos de influir en las decisiones políticas y por el hecho de que una parte importante de los costes debería ir a gravar, de forma directa o indirecta, mediante la imposición fiscal, a los latifundios.

Estos servicios, fundamentales en un sistema de vida moderno, son, por otra parte, un elemento indispensable y un factor de promoción del bienestar. Los servicios son, por lo tanto, un factor clave del desarrollo sostenible.

Estos no son útiles solamente para los agricultores y sus familias sino que benefician a toda la población, al crear varias actividades productivas, al incrementar la renta complejiva producida a nivel local y al contener el fenómeno de la despoblación.

La presencia adecuada de estos servicios es por lo tanto una condición indispensable para luchar contra la pobreza de las zonas rurales y para limitar los costes económicos y sociales de la urbanización. Mediante la reforma agraria se debe pues hacer todo lo posible por incrementar en los campos el acceso, la existencia, la aceptación y la conveniencia de los servicios públicos y de las infraestructuras de utilidad pública.

Esto se puede aplicar sobre todo a la sanidad: el acceso a las estructuras sanitarias de base y a los hospitales, una educación sanitaria difundida y, la disponibilidad de remedios sencillos y económicos son fundamentales a la hora de reducir la mortalidad y la morbilidad.

51. Por lo que se refiere a los servicios, hay que dar la máxima prioridad a las medidas tomadas para garantizar, tanto a los hombres como a las mujeres, el acceso a la escuela primaria y extenderlo hasta la enseñanza secundaria y superior.

En estas condiciones, la instrucción y la capacitación profesional ofrecen a cada individuo los medios para poder desarrollar sus aptitudes personales. Y además se convierten en factores que conllevan cambios en las actitudes y en los comportamientos, siendo estos necesarios para poder hacer frente, sin costes excesivos, a la complejidad del mundo de hoy. De este modo se conseguiría superar la idea que tiende a considerar la instrucción como un gasto de puro consumo y no como una inversión social.

Una atención particular al papel de la mujer

52. Las políticas que procuran favorecer el acceso a las tecnologías modernas y a los servicios públicos deben prestar una atención particular al papel crucial que tiene la mujer en la producción agrícola y en la economía alimentaria de los países en vías de desarrollo.

En estos países, aunque haya diferencias entre un lugar y otro, las mujeres son las que desempeñan más de la mitad del trabajo empleado en el sector de la agricultura, además, por lo general, toda la responsabilidad de la producción de alimentos para el sustentamiento de la familia recae sobre ellas.(50)

A pesar de todo, están muy marginadas por formas graves de injusticia económica y social. Los mismos programas de reforma agraria consideran a las mujeres por el trabajo doméstico que desempeñan y no como sujetos productivos. Las leyes privilegian al hombre a la hora de asignar el derecho de propiedad de la tierra. El sistema de enseñanza tiende a anteponer la formación de los chicos a la de las chicas.

Considerando esta realidad y para que los programas de reforma agraria tengan éxito, habría que preocuparse de garantizar a la mujer el derecho a la tierra, la atención de los servicios de asistencia técnica por sus necesidades, una instrucción a nivel escolar más amplia y de mayor calidad, un acceso al crédito más fácil, todo esto para mejorar la calidad de su trabajo y para reducir su vulnerabilidad a los cambios tecnológicos, y a los cambios en la economía y la sociedad, para incrementar el número de posibilidades de empleo.(51)

Un apoyo real a la cooperación

53. En los programas de reforma agraria se debe prestar atención al papel decisivo desempeñado por la cooperación puesto que apoya el despegue y el desarrollo de las empresas agrícolas nacidas de la redistribución de las tierras.

Estas empresas deben enfrentarse, sobre todo en relación al mercado, a problemas complejos. Debido a la multitud de personas que responden a las condiciones de poder aspirar a la asignación de la tierra, en la mayoría de los casos el tamaño de las empresas no permite una utilización rentable de algunas tecnologías, como por ejemplo, las que son necesarias para hacer menos pesado el trabajo en el campo. Es difícil que estas empresas dispongan de los principales factores de producción, de los que a menudo no existe un mercado a nivel local o bien, si lo hay, tiene precios muy altos. Son graves, sobre todo, los problemas que tienen estas empresas para comercializar sus productos. En la mayoría de los casos la comercialización está bajo el control de pocos comerciantes locales o bien no es factible porque, como ocurre con los nuevos productos, sobre todo si están destinados a ser transformados, no existe una demanda a nivel local.

54. En este tipo de realidad, el cooperativismo se convierte en un instrumento de solidaridad capaz de ofrecer soluciones eficaces. Bajo diferentes formas cooperativas de servicios, de abastecimiento, de transformación, de comercialización la cooperación permite realizar, según las necesidades, una utilización de las máquinas más difundida, una eficaz concentración de la demanda de los factores de producción y de la oferta de productos. Las cooperativas, por lo tanto, se convierten en la fuente de economías de escala y de formas de poder de mercado que conllevan un incremento de la competitividad de las empresas asociadas y que pueden llevar a abrir nuevos mercados para sus productos.

La cooperación es pues un instrumento muy valioso al permitir a las empresas, privadas o cooperativas, nacidas de la reforma, que cambien sus producciones y, de forma particular, al consentir el cultivo de

productos de exportación sin que ello conlleve perjuicios para la economía local.

Además es absolutamente necesario prever, en el ámbito de una reforma agraria, la promoción y el apoyo de la creación de bancos locales de cooperación que se propongan conceder préstamos a las familias con pocos ingresos y a las mujeres, para desarrollar el sector de la agricultura, las actividades artesanales y el consumo. Varias experiencias concretas demuestran que estos microbancos pueden representar un instrumento eficaz para reforzar las nuevas empresas y para luchar contra la pobreza.

El respeto de los derechos de los pueblos indígenas

55. La reforma agraria no resuelve solamente el problema del latifundio. Esta contribuye también al reconocimiento y al respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

A causa de los estrechos vínculos existentes entre la tierra y los tipos de cultura, de desarrollo y de espiritualidad de estos pueblos, la reforma agraria constituye una parte determinante del proyecto sistemático y coordinado de medidas que los gobiernos deben tomar para tutelar los derechos de los pueblos indígenas y para garantizarles el respeto de su integridad.

A través de la reforma agraria se deben encontrar las modalidades que permitan encarar, de forma equitativa y racional, el problema de la devolución de las tierras a los pueblos indígenas que las ocupaban anteriormente, sobre todo la devolución de las tierras arrebatadas, incluso recientemente, con una serie de violencias y discriminaciones. En este caso, la reforma agraria debe indicar los criterios que permiten localizar las tierras que éstos ocupaban e indicar las modalidades de reinserción, garantizándoles una efectiva protección de sus derechos de propiedad y de posesión.

La reforma debe consentirles el acceso a los servicios sociales y de producción y los medios necesarios para promover el desarrollo de sus tierras y para disfrutar de unas condiciones equivalentes a las que se han concedido a los demás sectores de la población.

En resumen, la reforma agraria debe ayudar a las comunidades indígenas a que salvaguarden y reconstruyan los recursos naturales y los ecosistemas de los que dependen su supervivencia y su bienestar. Esta debe conservar y promocionar su identidad, su cultura y sus intereses, apoyar sus aspiraciones de justicia social y garantizar un ambiente que les permita participar activamente en la vida social, económica y política del país.

Para realizar estos objetivos, los programas de reforma agraria deben respetar dos condiciones:

a) Se deberá poner en práctica, de forma adecuada, el delicado y necesario equilibrio existente entre la necesidad de conservar la propiedad común y la de privatizar la tierra. Las formas tradicionales de posesión de la tierra, basadas en la propiedad común, es decir en una forma de propiedad que se presta poco a la utilización de los modernos factores de producción y al empleo de las innovaciones tecnológicas, tienden a transformarse en propiedad privada a medida que la agricultura se desarrolla. Razones con fundamento hacen prever, incluso en el caso de los pueblos indígenas, la actuación de una política de asignación individual de la propiedad de la tierra.(52)

b) Los programas de reforma agraria deben ser definidos y adoptados con la participación y la cooperación de los pueblos interesados. La reforma agraria debe garantizar a los pueblos indígenas, por un lado, la posibilidad de disfrutar de los servicios sociales y de producción que éstos consideren oportunos para su organización social y para resolver sus problemas, y por otro lado, deben orientar hacia otras direcciones los factores de tipo económico y social que puedan causarles perjuicios.

El compromiso institucional del Estado

57. El compromiso que se pide al Estado es muy importante porque conlleva la modificación de organismos, de instituciones y de normas que a menudo se encuentran a la base de la organización

política, económica y social. En la mayoría de los casos, este compromiso coincide con el desarrollo de cuatro líneas de acción a nivel institucional:

a) el perfeccionamiento y la modernización del marco jurídico que regula el derecho de propiedad; la posesión y la utilización de la tierra, con una atención especial por ofrecer apoyo y estabilidad a la familia, considerada como sujeto de derechos y deberes;

b) la elaboración de políticas y leyes que tutelen los derechos fundamentales de las personas y que garanticen, por lo tanto, el derecho de los trabajadores de poder negociar libremente sus condiciones laborales, a nivel individual y colectivo;

c) la aplicación de un proceso de descentralización administrativa que permita y fomente la participación activa de las comunidades locales a la elaboración de proyectos, la realización, la gestión financiera, el control y la evaluación de los programas concernientes a la población, el desarrollo y el territorio que les interesa;

d) la adopción de políticas macroeconómicas respetuosas del principio que los derechos de los agricultores de disfrutar de los frutos de su trabajo no son menos importantes de aquellos de los consumidores; sobre todo por lo que se refiere a problemas fiscales, monetarios y los demás problemas que nacen de los intercambios comerciales con el extranjero. La falta de respeto por los derechos económicos de los agricultores tiene inevitablemente repercusiones negativas sobre los mecanismos de mercado y sobre toda la economía.

La responsabilidad de las organizaciones internacionales

58. La reforma agraria, como instrumento de una agricultura en desarrollo, implica directamente las competencias y las responsabilidades de muchas organizaciones internacionales. Estas organizaciones, al elaborar los modelos de desarrollo que pretenden difundir, deben preocuparse de que estos modelos se adapten a las necesidades y a los problemas de los diferentes países.

Con este fin es importante evitar que la preocupación por reducir la deuda internacional, que a menudo conlleva una promoción de la producción agrícola de productos de exportación, haga que los países en vías de desarrollo adopten medidas que provoquen un grave deterioro de los servicios públicos, sobre todo de la enseñanza, y una acumulación de problemas sociales.

59. La reforma agraria exige que las organizaciones encargadas de promover el comercio internacional presten una atención particular a las relaciones existentes entre políticas comerciales, distribución de la renta y satisfacción de las necesidades básicas de las familias.

El incremento de los intercambios comerciales tiene generalmente un impacto positivo en el crecimiento económico de un país: amplía las dimensiones del mercado, fomenta un mayor rendimiento y produce nuevos conocimientos. En algunas ocasiones, sin embargo, este desarrollo económico puede empeorar las condiciones de quienes están económicamente desaventajados.

Esto ocurre, por ejemplo, si el incremento del cultivo de productos alimenticios de exportación hace disminuir la oferta de alimentos para el consumo interno y subir los precios. Se consigue un efecto aún más negativo si, por el hecho de que los productos de exportación requieren menos trabajo que los que se consumen a nivel local, se penaliza el empleo.

También puede ocurrir que se penalice por partida doble a los pequeños cultivadores. En primer lugar, porque, debido a los obstáculos que encuentran a la hora de tener acceso a los factores necesarios para cultivar los productos destinados a la exportación, éstos no pueden disfrutar de las ventajas de la exportación misma. En segundo lugar, porque el incremento de las exportaciones conlleva el aumento de ciertos costes de producción y la subida de los precios de la tierra, todo ello hace que la producción de bienes tradicionales sea menos conveniente.

Todo este conjunto de efectos, sin embargo, no es exclusivamente el resultado de la lógica de los intercambios comerciales, de la que no es más que una consecuencia indirecta. Todo esto, es también, el resultado directo de la concentración del capital tierra en manos de unos pocos, de la desigualdad social extendida y de la inadecuación de los servicios de asistencia técnico-administrativa en favor de los pequeños productores. Es evidente que esta situación, por sus consecuencias negativas a nivel de lucha contra la pobreza y el hambre, compromete a las organizaciones internacionales a tenerla en consideración a la hora de definir sus propias estrategias de intervención.

CONCLUSIÓN

60. La Iglesia se está preparando al nuevo Milenio mediante una experiencia de conversión que encuentra su centro de inspiración en el Gran Jubileo del Año 2000. Este extraordinario acontecimiento eclesial debe impulsar a todos los cristianos a un serio examen de conciencia sobre su testimonio en el presente y también a una conciencia más viva de los pecados del pasado, de aquel «espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo».(53)

Encarando el emblemático tema de la tradición bíblica del Jubileo, de la redistribución equitativa de la tierra, el Pontificio Consejo «Justicia y Paz» se propone poner a la vista de todos una de las situaciones más tétricas y dolorosas de la corresponsabilidad, incluso de no pocos cristianos, de las graves formas de injusticia y de marginación social y de la aquiescencia de muchos de ellos frente a la violación de fundamentales derechos humanos.(54)

61. La aquiescencia del mal, que es una señal preocupante de degeneración espiritual y moral, no sólo para los cristianos, está produciendo, en varios contextos, una desconcertante vacuidad cultural y política, que conlleva la incapacidad de cambiar y renovar. Mientras las relaciones sociales no cambian y la justicia y la solidaridad permanecen ausentes e invisibles, las puertas del futuro se cierran y la suerte de muchos pueblos permanece anclada a un presente cada vez más incierto y precario.

El espíritu del Jubileo nos debe incitar a decir: «¡Basta!» ¡Basta a los numerosos pecados individuales y sociales que provocan situaciones de pobreza y de injusticia dramáticas e intolerables! Llamando la atención sobre el significado peculiar y esencial que tiene la justicia, en el mensaje bíblico, de protección de los más débiles y de tutela de sus derechos, en cuanto hijos de Dios, de disfrutar de las riquezas de la creación, deseamos vivamente que el año jubilar, al igual que en la experiencia bíblica, sirva también hoy para restablecer la justicia social, a través de la distribución de la propiedad de la tierra marcada por un espíritu de solidaridad en las relaciones sociales.

62. La luz de Cristo, imagen del Dios invisible que busca al hombre, Su propiedad particular, movido por Su corazón de Padre nos da la fuerza y nos ilumina en nuestro difícil camino.(55)

El profundo conocimiento y la aplicación coherente de las directrices de la Iglesia ayudarán concretamente a toda la humanidad a crear las condiciones para disfrutar de la salvación a la que ha sido llamada por la gracia de Dios y a dirigirle a El una gran oración de gracias y de alabanza.

Invocamos la intercesión de la Virgen María, Madre del Redentor, Estrella que guía con seguridad los pasos hacia el Señor de todos los cristianos que abandonan los caminos equivocados, los caminos del mal, y se manifiestan dóciles a la acción del Espíritu, para participar a la vida íntima de Dios y llamarle: «¡Abbá, Padre!» (Ga 4, 6).

Roma, 23 de noviembre 1997, Solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo

Roger Card. Etchegaray

Presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

S.E. Mons. François-Xavier Nguyen Van Thuan

Vice-Presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

Diarmuid Martin

Secretario del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»

(1) Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, 1994, n. 51.

(2) Por «latifundio» se entiende una finca de gran extensión, cuyos recursos normalmente no son plenamente utilizados y que a menudo pertenece a un propietario ausente, que emplea trabajadores asalariados y utiliza tecnologías agrícolas atrasadas.

(3) Una visión clara de esta preocupación aparece en los numerosos documentos que el Episcopado Católico, sobre todo de América Latina, ha consagrado a los problemas de la agricultura durante estos últimos años. Ver, por ejemplo, además de los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de Latinoamérica que tuvieron lugar en Rio de Janeiro (1955), Medellín, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (1968), Puebla, *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (1979) y Santo Domingo, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana* (1992): Conferencia Episcopal de Paraguay, *La tierra, don de Dios para todos*, Asunción, 12 de junio 1983; Obispos del Sur Andino, *La tierra, don de Dios - derecho del pueblo*, 30 de marzo 1986; Conferencia Episcopal de Guatemala, *El clamor por la tierra*, Guatemala de la Asunción, 29 de febrero 1988; Vicariato Apostólico de Darién, Panamá, *Tierra de todos, tierra de paz*, 8 de diciembre 1988; Conferencia Episcopal de Costa Rica, *Madre Tierra, Carta pastoral sobre la situación de los campesinos e indígenas*, San José, 2 de agosto 1994; Conferencia Episcopal de Honduras, *Mensaje sobre algunos temas de interés nacional*, Tegucigalpa, 28 de agosto 1995. La Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil y de forma particular, la Comisión Pastoral de la Tierra se han pronunciado varias veces sobre el tema de la reforma agraria: *Manifesto pela terra e pela vida a CPT e a reforma agrária hoje*, Goiânia, 1 de agosto 1995; *Pro-Memória da Presidência e Comissão Episcopal de Pastoral da CNBB sobre as consequências do Decreto n. 1.775 de 8 de Janeiro de 1996*, Brasília, 29 de febrero 1996; *Exigências Cristãs para a paz social*, Itaici, 24 de abril 1996.

(4) Este tipo de organización de la agricultura está desapareciendo solamente en los lugares donde se han realizado reformas agrarias.

(5) Entre estas distorsiones merece la pena recordar:

a) una distribución de las tierras frecuentemente realizada con métodos arbitrarios y sólo a favor de los miembros de los grupos dominantes o de las clases acomodadas;

b) la creación de reservas para los pueblos indígenas, a menudo en áreas poco fértiles o lejos del mercado o bien sin infraestructuras. Fuera de estas reservas a los indígenas no se les permitía comprar o ocupar otras tierras;

c) la adopción de sistemas fiscales diferentes que favorecen a los latifundistas y la creación de impuestos discriminatorios sobre los productos de los campesinos indígenas;

d) la creación de organizaciones de mercado y la adopción de sistemas de fijación de precios que privilegian los productos de las grandes propiedades, llegando, en algunos casos, a prohibir la compra de los productos de los pequeños cultivadores;

e) la imposición de barreras a las importaciones, para proteger los cultivos de los grandes latifundios de la competencia internacional;

f) la oferta de crédito, de servicios y subvenciones de los que, en concreto sólo disfrutaban los grandes latifundios.

(6) Por «pequeño cultivador» entiéndase el sujeto económico que actúa al margen de la producción agrícola y que está implicado en el proceso de pulverización de la tierra. Este proceso es especular y

-Para una mejor distribución de la tierra-

consecuente al proceso de concentración y apropiación indebida del bien mismo.

- (7) Cf. FAO, *Landlessness: A Growing Problem*, «Economic and Social Development Series», Rome 1984.
- (8) Sobre las diferentes causas de fracaso, véase: FAO, *Lessons from the Green Revolution -Towards a New Green Revolution*, Rome 1995, p. 8.
- (9) Para analizar estas políticas de apoyo de las exportaciones agrícolas y de las grandes empresas y las consecuencias de éstas sobre la pobreza, véanse: World Bank, *World Development Report 1990*, Washington D.C., pp. 58-60; World Bank, *World Development Report 1991*, Washington D.C., p. 57.
- (10) Sobre este tema véase: Conseil Pontifical Justice et Paix, *Les peuples autochtones dans l'enseignement de Jean-Paul II*, Cité du Vatican 1993, p. 22 (traducción al español: Consejo Episcopal Latinoamericano, Departamento de Pastoral Social, DEPAS-CELAM, «Los pueblos autóctonos en la enseñanza de Juan Pablo II», Santafé de Bogotá - Colombia - 1996).
- (11) Sobre la estrecha correlación existente en la mayor parte de las economías agrícolas tradicionales entre la propiedad de la tierra, el acceso al crédito y la distribución de la riqueza, véase: World Bank, *World Development Report 1991*, pp. 65-66.
- (12) Existe una opinión unánime sobre el impacto extremadamente negativo de los servicios de capacitación agrícola de muchos países en vías de desarrollo en la pobreza de los agricultores. Véase por ejemplo: World Bank, *World Development Report 1991*, pp. 73-75.
- (13) Cf. UNDP, *World Human Development Report 1990*, New York.
- (14) Cf. Juan Pablo II, Discurso en la Cumbre mundial sobre la alimentación, organizada por la FAO del 13 al 17 de noviembre 1996, *L'Osservatore Romano*, ed. española, 22 de noviembre 1996; FAO, *Rome Declaration on World Food Security and World Food Summit Plan of Action*, Rome 1996; Pontificio Consejo Cor Unum, *El Hambre en el Mundo. Un reto para todos: el desarrollo solidario*, Ciudad del Vaticano 1996; FAO, *Dimensions of Need: An Atlas of Food and Agriculture*, Rome 1995, p. 16; World Bank, *Poverty and Hunger*, Washington D.C. 1986.
- (15) Sobre las relaciones existentes entre la concentración de la propiedad de la tierra, la pobreza de los campesinos y el deterioro del medio ambiente, véase: World Bank, *World Development Report 1990*, pp. 71-73; World Bank, *World Development Report 1992*, Washington D.C., pp. 134-138, 149-153; FAO, *Sustainable Development and the Environment, FAO Policies and Actions*, Rome 1992.
- (16) Sobre este tema es emblemático el relato de la viña de Nabot (cf. 1 R 21).
- (17) Cf. Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, nn. 12-13.
- (18) Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 1965, n. 69.
- (19) Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et magistra*, 1961, n. 69. En el radiomensaje de Pentecostés de 1941, Pio XII, hablando del derecho a los bienes materiales, afirmaba que «Todo hombre, como ser viviente con uso de razón, recibe en efecto de la naturaleza el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, aunque se deje a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el deber de regular su actuación práctica. Este derecho individual no se debe suprimir de ninguna manera, ni siquiera otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales pueden hacerlo» (n. 13).
- (20) Derecho natural porque, según el Magisterio de la Iglesia, éste está contenido en la naturaleza misma del trabajo humano y por la «prioridad del hombre individual sobre la sociedad civil», Juan XXIII, *Mater et magistra*, n. 96.

(21) «Y para poder hacer fructificar estos recursos por medio del trabajo, el hombre se apropia en pequeñas partes, de las diversas riquezas de la naturaleza: del subsuelo, del mar, de la tierra, del espacio. De todo esto se apropia él, convirtiéndolo en su puesto de trabajo. Se lo apropia por medio del trabajo y para tener un ulterior trabajo», Juan Pablo II, Carta Encíclica *Laborem exercens*, 1991, n. 12.

(22) Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 71b.

(23) Juan XXIII, *Mater et magistra*, n. 96.

(24) «La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes», Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 14.

(25) Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 69a.

(26) Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 69a.

(27) Cf. *Summa Theologiae*, II-II, 66 art. 7.

(28) Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum progressio*, 1967, n. 23.

(29) La propiedad de los medios de producción en el sector de la agricultura es «justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres», Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus*, 1991, n. 43.

(30) El deterioro del medio ambiente material lleva, en realidad, al deterioro del «propio consorcio humano que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera», Pablo VI, Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, 1971, n. 21. Al contrario, el hombre debe trabajar sabiendo que es «heredero del trabajo de generaciones y, al mismo tiempo, coartífice del futuro de aquellos que vendrán después de él con el sucederse de la historia», Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 16.

(31) Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 19.

(32) Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 21.

(33) Juan Pablo II, *Discurso a los Indígenas y Campesinos de México*, Cuilapan, Oaxaca, 29 de enero 1979 (Acta Apostolicae Sedis, Vol. LXXI, 1979, p. 210). Su Santidad el Papa Juan Pablo II ha intervenido en varias ocasiones sobre el tema de la reforma agraria: en Recife, Brasil, el 7 de julio 1980; en Cuzco, Perú, el 3 de febrero 1985, en Iquitos, Perú, el 5 de febrero 1985; en Lucutanga, Ecuador, el 31 de enero 1985; en Quito, Ecuador, el 30 de enero 1985; en el Discurso a los Obispos de Brasil en visita «ad limina», el 24 de marzo 1990; en Aterro do Bocanga - São Luís, Brasil, el 14 de octubre 1991; en el Discurso a los Obispos de Brasil en visita «ad limina», el 21 de marzo 1995.

(34) Cf. Pio XII, *Radiomensaje*, 1 de septiembre 1944, n. 13; Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 71f.

(35) «El bien común exige, pues, algunas veces la expropiación, si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva», Pablo VI, *Populorum progressio*, n. 24. «Se imponen, pues, reformas que tengan por fin ... el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas, en beneficio de los hombres capaces de hacerlas valer», Conc.

Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 71f.

(36) Cf. Juan XXIII, *Mater et magistra*, 110-157.

(37) «Lo principal es esto: los gobiernos deben dar por sentado y aceptado el derecho de propiedad y asegurarlo con leyes equitativas», Leon XIII, Carta Encíclica *Rerum novarum*, 1891, n. 30.

(38) Juan XXIII, *Mater et magistra*, n. 102.

(39) Las autoridades públicas no pueden usar de forma arbitraria su derecho de determinar los deberes de la propiedad violando el derecho natural de propiedad privada y de transmitir los bienes por herencia y no puede «gravar la propiedad con exceso de tributos e impuestos», Pio XI, Carta Encíclica *Quadragesimo anno*, 1931, n. 49.

(40) Juan XXIII, *Mater et magistra*, n. 128.

(41) «Quienes tienen una concepción natural y, sobre todo, cristiana de la dignidad del hombre y de la familia, consideran a la empresa agrícola, y principalmente a la familiar, como una comunidad de personas en la cual las relaciones internas de los diferentes miembros y la estructura funcional de la misma han de ajustarse a los criterios de la justicia y al espíritu cristiano, y procuran, por todos los medios, que esta concepción de la empresa agrícola llegue a ser pronto una realidad, según las circunstancias concretas de lugar y de tiempo», *ibid.*, n. 128.

(42) «En las sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está, a veces, parcialmente logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias, que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios», Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 69b.

(43) Cf. *ibid.*, n. 69.

(44) «En efecto, es el Estado el que debe realizar una política laboral justa», Juan Pablo II, *Laborem exercens*, n. 17.

(45) Es deber del Estado «actuar contra el desempleo, el cual es en todo caso un mal, y que, cuando asume ciertas dimensiones, puede convertirse en una verdadera calamidad social», *ibid.*, n. 18. Para que todos tengan un empleo, el estado debe promover una organización del trabajo correcta, mediante «una coordinación justa y racional, en cuyo marco debe ser garantizada la iniciativa de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del trabajo humano», *ibid.*, n. 18.

(46) La remuneración del trabajo es justa si, además del salario, el trabajador puede disfrutar de «otras prestaciones sociales que tienen por finalidad la de asegurar la vida y la salud de los trabajadores y de su familia», *ibid.*, n. 19.

(47) «La experiencia histórica enseña que ... la unión de los hombres para asegurarse los derechos que les corresponden, nacida de la necesidad del trabajo, sigue siendo un factor constructivo de orden social y de solidaridad, del que no es posible prescindir», *ibid.*, n. 20.

(48) Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 32.

(49) Cf. Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 69a.

(50) Sobre la importancia del papel de la mujer en los procesos de producción y transformación de los productos agrícolas, en los países en vías de desarrollo, véase: FAO, *Socio-Political and Economic Environment for Food Security*, Rome 1996, par. 4.3.

(51) Cf. Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, 29 de junio 1995.

(52) No hay que subestimar, sin embargo, las ventajas de la propiedad común, sobre todo en el caso de la presencia de una población relativamente numerosa con respecto al recurso tierra. En este caso, la propiedad común garantiza a todos los miembros de la comunidad, incluso a los más pobres, el acceso a la tierra; motiva a los campesinos a que mantengan la capacidad productiva del suelo que cultivan; impide, al contrario de lo que ocurre en el caso de la propiedad privada, que los pequeños agricultores se vean obligados a vender sus minúsculas propiedades. En otras palabras, la propiedad común consigue evitar la pobreza extrema y la formación de masas de personas sin tierra que a menudo caracterizan las zonas dominadas por el latifundismo.

(53) Juan Pablo II, *Tertio millennio adveniente*, n. 33.

(54) Cf. *ibid.*, n. 36.

(55) Cf. *ibid.*, n. 7.

-Para una mejor distribución de la tierra-

Congregación para la Educación Católica

(para los Seminarios e Institutos de Estudio)

La escuela católica en los umbrales del tercer milenio

Introducción

1. En los umbrales del tercer milenio la educación y la escuela católicas se encuentran ante desafíos nuevos lanzados por los contextos socio-cultural, y político. Se trata en especial de la crisis de valores, que sobre todo en las sociedades ricas y desarrolladas, asume las formas, frecuentemente propaladas por los medios de comunicación social, de difuso subjetivismo, de relativismo moral y de nihilismo. El profundo pluralismo que impregna la conciencia social, da lugar a diversos comportamientos, en algunos casos tan antitéticos como para minar cualquier identidad comunitaria. Los rápidos cambios estructurales, las profundas innovaciones técnicas y la globalización de la economía repercuten en la vida del hombre de cualquier parte de la tierra. Contrariamente, pues, a las perspectivas de desarrollo para todos, se asiste a la acentuación de la diferencia entre pueblos ricos y pueblos pobres, y a masivas oleadas migratorias de los países subdesarrollados hacia los desarrollados. Los fenómenos de la multiculturalidad, y de una sociedad que cada vez es más plurirracial, pluriétnica y plurirreligiosa, traen consigo enriquecimiento, pero también nuevos problemas. A esto se añade, en los países de antigua evangelización, una creciente marginación de la fe cristiana como referencia y luz para la comprensión verdadera y convencida de la existencia.

2. En el campo específico de la educación, las funciones se han ampliado, llegando a ser más complejas y especializadas. Las ciencias de la educación, anteriormente centradas en el estudio del niño y en la preparación del maestro, han sido impulsadas a abrirse a las diversas etapas de la vida, a los diferentes ambientes y situaciones allende la escuela. Nuevas necesidades han dado fuerza a la exigencia de nuevos contenidos, de nuevas competencias y de nuevas figuras educativas, además de las tradicionales. Así educar, hacer escuela en el contexto actual resulta especialmente difícil.

3. Frente a este panorama, la escuela católica está llamada a una renovación valiente. La herencia valiosa de una experiencia secular manifiesta, en efecto, la propia vitalidad sobre todo por la capacidad para adecuarse sabiamente. Es, por tanto, necesario que también hoy la escuela católica sepa definirse a sí misma de manera eficaz, convincente y actual. No se trata de simple adaptación, sino de impulso misionero: es el deber fundamental de la evangelización, del ir allí donde el hombre está para que acoja el don de la salvación.

4. Por esto, la Congregación para la Educación Católica, en estos años de preparación inmediata al gran jubileo del 2000, en la grata concurrencia de cumplirse los treinta años de la creación de la Oficina para las escuelas(1) y de los veinte años de la publicación del documento *La Escuela Católica*, el 19 de marzo de 1977, con el fin de « concentrar la atención sobre la naturaleza y características de una escuela que quiere definirse y presentarse como *católica* », (2) se dirige, por la presente carta circular, a cuantos están comprometidos en la educación escolar, a fin de hacerles llegar una palabra de aliento y de esperanza. En particular esta carta se propone compartir tanto la satisfacción por los resultados positivos logrados por la escuela católica, como sus preocupaciones por las dificultades que encuentra. Además, respaldados por la enseñanza del Concilio Vaticano II, por las numerosas intervenciones del Santo Padre, por las Asambleas ordinarias y especiales del Sínodo de los Obispos, por las Conferencia Episcopales y por la solicitud de los Ordinarios diocesanos, así como por los Organismos internacionales católicos con fines educativos y escolares, nos parece oportuno llamar la atención sobre algunas características fundamentales de la escuela católica que consideramos importantes para la eficacia de su labor educativa en la Iglesia y en la sociedad: *la escuela católica como lugar de educación integral de la persona humana a través de un claro proyecto educativo que tiene su fundamento en Cristo;*(3) *su identidad eclesial y cultural; su misión de caridad educativa; su servicio social; su estilo educativo que debe caracterizar a toda su comunidad educativa.*

Éxitos y dificultades

5. Es con satisfacción que recorremos el camino positivo que la escuela católica ha trazado en estos últimos decenios. Ante todo, se debe considerar la ayuda que ella presta a la misión evangelizadora de la Iglesia en todo el mundo, incluso en aquellas zonas en las que no es posible otra acción pastoral. Además, la escuela católica, a pesar de las dificultades, ha querido seguir siendo corresponsable del desarrollo social y cultural de las diferentes comunidades y pueblos, de los que forma parte, compartiendo los éxitos y las esperanzas, los sufrimientos, las dificultades y el esfuerzo para un auténtico progreso humano y comunitario. En tal contexto, es preciso resaltar la valiosa ayuda que ella, poniéndose al servicio de los pueblos menos favorecidos, presta a su progreso espiritual y material. Nos sentimos obligados a reconocer el impulso dado por la escuela católica a la renovación pedagógica y didáctica, y el gran esfuerzo prodigado por tantos fieles, sobre todo por cuantos, consagrados y laicos, viven su función docente como vocación y auténtico apostolado.(4) En fin, no podemos olvidar la contribución de la escuela católica a la pastoral de conjunto, y a la familiar en particular, subrayando al respecto, la prudente labor de inserción en las dinámicas educativas entre padres e hijos y, muy especialmente, el apoyo sencillo y profundo, lleno de sensibilidad y delicadeza, ofrecido a las familias « débiles » o « rotas », cada vez más numerosas, sobre todo, en los países desarrollados.

6. La escuela es, indudablemente, encrucijada sensible de las problemáticas que agitan este inquieto tramo final del milenio. La escuela católica, de este modo, se ve obligada a relacionarse con adolescentes y jóvenes que viven las dificultades de los tiempos actuales. Se encuentra con alumnos que rehuyen el esfuerzo, incapaces de sacrificio e inconstantes y carentes, comenzando a menudo por aquellos familiares, de modelos válidos a los que referirse. Hay casos, cada vez más frecuentes, en los que no sólo son indiferentes o no practicantes, sino faltos de la más mínima formación religiosa o moral. A esto se añade en muchos alumnos y en las familias, un sentimiento de apatía por la formación ética y religiosa, por lo que al fin aquello que interesa y se exige a la escuela católica es sólo un diploma o a lo más una instrucción de alto nivel y capacitación profesional. El clima descrito produce un cierto cansancio pedagógico, que se suma a la creciente dificultad, en el contexto actual, para hacer compatible ser profesor con ser educador.

7. Entre las dificultades hay que contar también las situaciones de orden político, social y cultural que impiden o dificultan la asistencia a la escuela católica. El drama de la extrema pobreza y del hambre extendido por el mundo, los conflictos y guerras civiles, el degrado urbano, la difusión de la criminalidad en las grandes áreas metropolitanas de tanta ciudades, no permiten la total realización de proyectos formativos y educativos. En algunas partes del mundo son los propios gobiernos los que obstaculizan, cuando no impiden de hecho, la acción de la escuela católica, a pesar del progreso de ideas y prácticas democráticas, y de una mayor sensibilización por los derechos humanos. Otras dificultades provienen de problemas económicos. Tal situación repercute especialmente sobre la escuela católica en aquellos países que no tienen prevista ninguna ayuda gubernativa para las escuelas no estatales. Esto hace que la carga económica de las familias que no eligen la escuela estatal, sea casi insostenible, y compromete seriamente la misma supervivencia de las escuelas. Además, las dificultades económicas, a más de incidir sobre la contratación y sobre la continuidad de la presencia de los educadores, pueden hacer que los que no tienen medios económicos suficientes, no puedan frecuentar la escuela católica, provocando, de este modo, una selección de alumnos, que hace perder a la escuela católica una de sus características fundamentales, la de ser una escuela para todos.

Mirando al futuro

8. La mirada dirigida a los éxitos y a las dificultades de la escuela católica, sin pretender tratar cabalmente su amplitud y profundidad, nos mueve a reflexionar sobre la ayuda que ella puede prestar a la formación de las nuevas generaciones en los umbrales del tercer milenio, consciente de que, como escribe Juan Pablo II, « el futuro del mundo y de la Iglesia pertenece a las nuevas generaciones que, nacidas en este siglo, alcanzarán la madurez en el próximo, el primero del nuevo milenio ».(5) La escuela católica, por tanto, debe estar en condiciones de proporcionar a los jóvenes los medios aptos para encontrar puesto en una sociedad fuertemente caracterizada por conocimientos técnicos y científicos, pero al mismo tiempo, diremos ante todo, debe poder darles una sólida formación orientada cristianamente. Por esto, estamos convencidos de que para hacer de la escuela católica un instrumento educativo en el mundo de hoy, sea

preciso reforzar algunas de sus características fundamentales.

La persona y su educación

9. La escuela católica se configura como escuela para la persona y de las personas. « La persona de cada uno, en sus necesidades materiales y espirituales, es el centro del magisterio de Jesús: por esto el fin de la escuela católica es la promoción de la persona humana ». (6) Tal afirmación, poniendo en evidencia la relación del hombre con Cristo, recuerda que en su persona se encuentra la plenitud de la verdad sobre el hombre. Por esto, la escuela católica, empeñándose en promover al hombre integral, lo hace, obedeciendo a la solicitud de la Iglesia, consciente de que todos los valores humanos encuentran su plena realización y, también su unidad, en Cristo. (7) Este conocimiento manifiesta que la persona ocupa el centro en el proyecto educativo de la escuela católica, refuerza su compromiso educativo y la hace idónea para formar personalidades fuertes.

10. El contexto socio-cultural actual corre el peligro de ocultar « el valor educativo de la escuela católica, en el cual radica fundamentalmente su razón de ser y en virtud del cual ella constituye un auténtico apostolado ». (8) En efecto, si es cierto que en los últimos años se ha prestado mayor atención y ha crecido la sensibilidad por parte de la opinión pública, de los organismos internacionales y de los gobiernos hacia los problemas de la escuela y de la educación, también hay que señalar una extendida reducción de la educación a los aspectos meramente técnicos y funcionales. Las mismas ciencias pedagógicas y educativas aparecen más centradas en los aspectos del reconocimiento fenomenológico y de la práctica educativa, que no en aquéllos del valor propiamente educativo, centrado sobre los valores y perspectivas de profundo significado. La fragmentación de la educación, la ambigüedad de los valores, a los que frecuentemente se alude obteniendo amplio y fácil consenso, a precio, sin embargo, de un peligroso ofuscamiento de los contenidos, tienden a encerrar la escuela en un presunto neutralismo, que debilita el potencial educativo y que repercute negativamente sobre la formación de los alumnos. Se quiere olvidar que la educación presupone y comporta siempre una determinada concepción del hombre y de la vida. La pretendida neutralidad de la escuela, conlleva, las más de las veces, la práctica desaparición, del campo de la cultura y de la educación, de la referencia religiosa. Un correcto planteamiento pedagógico está llamado, por el contrario, a situarse en el campo más decisivo de los fines, a ocuparse no sólo del « cómo », sino también del « porqué », a superar el equívoco de una educación aséptica, a devolver al proceso educativo aquella unidad que impide la dispersión por las varias ramas del saber y del aprendizaje, y que mantiene en el centro a la persona en su compleja identidad, trascendental e histórica. La escuela católica, con su proyecto educativo inspirado en el Evangelio, está llamada a recoger este desafío y a darle respuesta con la convicción de que « el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado » (9).

La escuela católica en el corazón de la Iglesia

11. La complejidad del mundo contemporáneo nos convence de cuán necesario sea dar peso a la conciencia de la identidad eclesial de la escuela católica. De la identidad católica, en efecto, nacen los rasgos peculiares de la escuela católica, que se « estructura » como sujeto eclesial, lugar de auténtica y específica acción pastoral. Ella comparte la misión evangelizadora de la Iglesia, y es lugar privilegiado en el que se realiza la educación cristiana. En este sentido, « las escuelas católicas son al mismo tiempo lugares de evangelización, de educación integral, de inculturación y de aprendizaje de un diálogo vital entre jóvenes de religiones y de ambientes sociales diferentes ». (10) La eclesialidad de la escuela católica está, pues, escrita en el corazón mismo de su identidad de institución escolar. Ella es verdadero y propio sujeto eclesial en razón de su acción escolar, « en la que se funden armónicamente fe, cultura y vida ». (11) Es preciso, por tanto, reafirmar con fuerza que la dimensión eclesial no constituye una característica yuxtapuesta, sino que es cualidad propia y específica, carácter distintivo que impregna y anima cada momento de su acción educativa, parte fundamental de su misma identidad y punto central de su misión. (12) La promoción de tal dimensión es el objetivo de cada uno de los elementos que integran la comunidad educativa.

12. En virtud, pues, de su identidad la escuela católica es lugar de experiencia eclesial, de la que la comunidad cristiana es la matriz. En este contexto se recuerda que ella realiza la propia vocación de ser experiencia verdadera de Iglesia sólo si se sitúa dentro de una pastoral orgánica de la comunidad cristiana. De modo muy particular la escuela católica permite encontrar a los jóvenes en un ambiente favorable a la formación cristiana. No obstante, es preciso señalar que, en ciertos casos, la escuela católica no es sentida como parte integrante de la realidad pastoral: a veces, se la considera extraña, o casi, a la comunidad. Es urgente, por tanto, promover una nueva sensibilidad en las comunidades parroquiales y diocesanas para que se sientan llamadas en primera persona, a responsabilizarse de la educación y de la escuela.

13. En la historia eclesial se tiene a la escuela católica sobre todo como manifestación de Institutos religiosos, los cuales, por carisma religioso o por expresa dedicación, se han entregado a ella generosamente. En los momentos actuales tampoco escasean las dificultades debidas, unas, a la preocupante disminución numérica, y otras, a la subrepticia difusión de graves incompresiones, que pueden inducir al abandono de la misión educativa. Por esto, viene separado, por una parte, el empeño escolar de la acción pastoral, mientras que por otra, la actividad concreta encuentra dificultad en compaginarse con las exigencias específicas de la vida religiosa. Las intuiciones fecundas de los santos Fundadores demuestran mejor y más radicalmente que cualquier otro razonamiento, la falta de fundamento y lo precario de tales afirmaciones. Nos parece, pues, oportuno recordar que la presencia de los consagrados en la comunidad educativa es indispensable porque ellos « están en condiciones de llevar a cabo una acción educativa particularmente eficaz », (13) y son ejemplo de cómo « darse » sin reservas y gratuitamente al servicio de los otros en el espíritu de la consagración religiosa. La presencia contemporánea de religiosas y religiosos, y también de sacerdotes y de laicos, ofrece a los alumnos « una imagen viva de la Iglesia y hace más fácil el conocimiento de sus riquezas ». (14)

Identidad cultural de la escuela católica

14. De la naturaleza de la escuela católica deriva también uno de los elementos más expresivos de la originalidad de su proyecto educativo: la síntesis entre cultura y fe. En efecto, el saber, considerado en la perspectiva de la fe, llega a ser sabiduría y visión de vida. El esfuerzo para conjugar razón y fe, llegado a ser el alma de cada una de las disciplinas, las unifica, articula y coordina, haciendo emerger en el interior mismo del saber escolar, la visión cristiana del mundo y de la vida, de la cultura y de la historia. En el proyecto educativo de la escuela católica no existe, por tanto, separación entre momentos de aprendizaje y momentos de educación, entre momentos del concepto y momentos de la sabiduría. Cada disciplina no presenta sólo un saber que adquirir, sino también valores que asimilar y verdades que descubrir. (15) Todo esto, exige un ambiente caracterizado por la búsqueda de la verdad, en el que los educadores, competentes, convencidos y coherentes, maestros de saber y de vida, sean imágenes, imperfectas desde luego, pero no desbajadas del único Maestro. En esta perspectiva, en el proyecto educativo cristiano todas las disciplinas contribuyen, con su saber específico y propio, a la formación de personalidades maduras.

« El cuidado de la instrucción es amor » (Sab 6,17)

15. En la dimensión eclesial se fundamenta también la característica de la escuela católica como escuela para todos, con especial atención hacia los más débiles. La historia ha visto surgir la mayor parte de las instituciones educativas escolares católicas como respuesta a las necesidades de los sectores menos favorecidos desde el punto de vista social y económico. No es una novedad afirmar que las escuelas católicas nacieron de una profunda caridad educativa hacia los niños y jóvenes abandonados a sí mismos y privados de cualquier forma de educación. En muchas partes del mundo, todavía hoy, es la pobreza material la que impide que muchos niños y jóvenes sean instruidos y que reciban una adecuada formación humana y cristiana. En otras, son nuevas pobrezas las que interpelan a la escuela católica, la que, como en tiempos pasados, puede encontrarse con incompresiones, celos y carencia de medios. Las pobres muchachas que en el siglo XV eran instruidas por las Ursulinas, los muchachos que Calasanz veía correr y alborotar por las calles romanas, o que La Salle encontraba en los pueblos de Francia, o que Don Bosco acogía, los podemos encontrar hoy en aquellos que han perdido el sentido auténtico de la vida y carecen de todo impulso por un ideal, a los que no se les proponen valores y desconocen totalmente la belleza de

la fe, que tienen a sus espaldas familias rotas e incapaces de amor, viven a menudo situaciones de penuria material y espiritual, son esclavos de los nuevos ídolos de una sociedad, que, no raramente, les presenta un futuro de desocupación y marginación. A estos nuevos pobres dirige con espíritu de amor su atención la escuela católica. En tal sentido, ella, nacida del deseo de ofrecer a todos, en especial a los más pobres y marginados, la posibilidad de instruirse, de capacitarse profesionalmente y de formarse humana y cristianamente, puede y debe encontrar, en el contexto de las viejas y nuevas pobrezas, aquella original síntesis de pasión y de amor educativos, expresión del amor de Cristo por los pobres, los pequeños, por las multitudes en busca de la verdad.

La escuela católica al servicio de la sociedad

16. La escuela católica no debe ser considerada separadamente de las otras instituciones educativas y gestionada como cuerpo aparte, sino que debe relacionarse con el mundo de la política, de la economía, de la cultura y con la sociedad en su complejidad. Conciérne, por tanto, a la escuela católica afrontar con decisión la nueva situación cultural, presentarse como instancia crítica de proyectos educativos parciales, modelo y estímulo para otras instituciones educativas, hacerse avanzadilla de la preocupación educativa de la comunidad eclesial. De este modo se pone de manifiesto claramente el rol público de la escuela católica, que no nace como iniciativa privada, sino como expresión de la realidad eclesial, por su naturaleza revestida de carácter público. Ella desarrolla un servicio de utilidad pública y, aunque siendo clara y manifiestamente configurada según la perspectiva de la fe católica, no está reservada a solo los católicos, sino abierta a todos los que demuestren apreciar y compartir una propuesta educativa cualificada. Esta dimensión de apertura, es especialmente evidente en los países de mayoría no cristiana y en vía de desarrollo, en los que desde siempre las escuelas católicas son, sin discriminación alguna, promotoras de progreso social y de promoción de la persona.(16) Las instituciones escolares católicas, además, al igual que las escuelas estatales, desarrollan una función pública, garantizando con su presencia el pluralismo cultural y educativo, y sobre todo la libertad y el derecho de la familia a ver realizada la orientación educativa que desean dar a la formación de los propios hijos.(17)

17. En esta perspectiva, la escuela católica establece un diálogo sereno y constructivo con los Estados y con la comunidad civil. El diálogo y la colaboración deben basarse en el mutuo respeto, en el reconocimiento recíproco del propio rol y en el servicio común al hombre. Para llevar a cabo esto, la escuela católica se integra de buen grado en los planes escolares y cumple la legislación de cada país, siempre que éstos sean respetuosos de los derechos fundamentales de la persona, comenzando del respeto a la vida y a la libertad religiosa. La relación correcta entre Estado y escuela, no sólo católica, se establece a partir no tanto de las relaciones institucionales, cuanto del derecho de la persona a recibir una educación adecuada, según una libre opción. Derecho al que se responde según el principio de la subsidiaridad.(18) En efecto, « el poder público, a quien corresponde amparar y defender las libertades de los ciudadanos, atendiendo a la justicia distributiva, debe procurar distribuir los subsidios públicos de modo que los padres puedan escoger con libertad absoluta, según su propia conciencia, las escuelas para sus hijos ». (19) En el marco no sólo de la proclamación formal, sino del efectivo ejercicio de este derecho fundamental del hombre se pone, en algunos países, el problema crucial del reconocimiento jurídico y financiero de la escuela no estatal. Hacemos nuestro el deseo recientemente expresado una vez más por Juan Pablo II, de que en todos los países democráticos « se ponga en práctica una verdadera igualdad para las escuelas no estatales, que al mismo tiempo respete su proyecto educativo ». (20)

Estilo educativo de la comunidad educadora

18. Terminando ya esta carta, quisiéramos pararnos brevemente en el estilo y en el rol de la comunidad educativa constituida por el encuentro y la colaboración de los diversos estamentos: alumnos, padres, docentes, entidad promotora y personal no docente.(21) A este propósito se llama justamente la atención sobre la importancia del clima y del estilo de las relaciones. A lo largo de la etapa evolutiva del alumno son necesarias relaciones personales con educadores significativos, y las mismas enseñanzas tienen mayor incidencia en la formación del estudiante si van impartidas en un contexto de compromiso personal, de reciprocidad auténtica, de coherencia en las actitudes, estilos y comportamientos diarios. En esta perspectiva se promueve, en la también necesaria salvaguardia de los respectivos roles, la figura de la

escuela como comunidad, que es uno de los enriquecimientos de la institución escolar de nuestro tiempo.(22) Además, es preciso recordar, en sintonía con el Concilio Vaticano II,(23) que la dimensión comunitaria de la escuela católica no es una mera categoría sociológica, sino que tiene también un fundamento teológico. La comunidad educativa, considerada en su conjunto, está, por lo tanto, llamada a promover un tipo de escuela que sea lugar de formación integral mediante la relación interpersonal.

19. En la escuela católica « los educadores cristianos, como personas y como comunidad, son los primeros responsables en crear el peculiar estilo cristiano ».(24) La docencia es una actividad de extraordinario peso moral, una de las más altas y creativas del hombre: el docente, en efecto, no escribe sobre materia inerte, sino sobre el alma misma de los hombres. Adquiere, por esto, un valor de extrema importancia la relación personal entre educador y alumno, que no se limite a un simple dar y recibir. Además, se ha de ser cada vez más consciente de que los docentes y educadores viven una específica vocación cristiana y una otro tanto específica participación en la misión de la Iglesia y « que de ellos depende, sobre todo, el que las escuelas católicas puedan realizar sus propósitos e iniciativas ».(25)

20. En la comunidad educativa, los padres, primeros y naturales responsables de la educación de los hijos, tienen un rol de especial importancia. Por desgracia, hoy se va extendiendo la tendencia a delegar este deber primero. De ahí que se haga necesario no sólo dar impulso a las iniciativas que inciten al compromiso, sino que ofrezcan una ayuda concreta y adecuada, y comprometan a las familias en el proyecto educativo(26) de la escuela católica. Objetivo constante de la formación escolar es, por tanto, el encuentro y el diálogo con los padres y las familias, que se ven favorecidos también a través de la promoción de las asociaciones de padres, para establecer, con su insustituible aporte, aquella personalización educativa que hace eficaz el proceso educativo.

Conclusión

21. El Santo Padre, con una sugestiva expresión, indicó cómo el hombre sea el camino de Cristo y de la Iglesia.(27) Tal camino no puede ser extraño a los pasos de los evangelizadores, que al recorrerlo sienten la urgencia del desafío educativo. El compromiso en la escuela resulta ser, de este modo, tarea insustituible; más aún, el empleo de personas y de medios en la escuela católica llega a ser opción profética. También en los umbrales del tercer milenio sentimos fuertemente lo que la Iglesia, en aquel « Pentecostés » que fue el Concilio Vaticano II, afirmó de la escuela católica, que « siendo tan útil para cumplir la misión del pueblo de Dios y para promover el diálogo entre la Iglesia y la sociedad humana en beneficio de ambas, conserva su importancia trascendental también en los momentos actuales ».(28)

Prot. N. 29096

Roma, 28 de diciembre de 1997, fiesta de la Sagrada Familia

Pio Card. Laghi
Prefecto

Jose Saraiva Martins
Arzobispo tit. de Tubúrnica
Secretario

Notas

(1) La Sagrada Congregación para la Educación Católica, nuevo nombre de la Sagrada Congregación de los Seminarios y de las Universidades, por la Constitución Apostólica *Regimini ecclesiae universae*, publicada el 15 de agosto de 1967, que entró en vigor el 1 de marzo de 1968 (AAS, LIX [1967] pp. 885-928), era estructurada en tres oficinas. Con tal reordenamiento fue creada la Oficina para las escuelas católicas, con el fin de « desarrollar posteriormente » los principios fundamentales de la educación, sobre todo en las escuelas (cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, Introducción).

-Para una mejor distribución de la tierra-

- (2) S. Congregación para la Educación Católica, *La escuela católica*, n. 2.
- (3) Cfr. S. Congregación para la Educación Católica, *La escuela católica*, n. 34.
- (4) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 8.
- (5) Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, n. 58.
- (6) Cfr. Juan Pablo II, *Discurso al I Convenio Nacional de la Escuela Católica en Italia*, « L'Osservatore Romano », 24XI1991, p. 4.
- (7) Cfr. S. Congregación para la Educación Católica, *La escuela católica*, n. 35.
- (8) S. Congregación para la Educación Católica, *La escuela católica*, n. 3.
- (9) Conc. Ecum. Vat. II, Const. pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*, n. 22.
- (10) Juan Pablo II, Exh. Apost. *Ecclesia in Africa*, n. 102.
- (11) Congregación para la Educación Católica, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, n. 34.
- (12) Cfr. Congregación para la Educación Católica, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, n. 33.
- (13) Juan Pablo II, Exh. Apost. *Vita consecrata*, n. 96.
- (14) Juan Pablo II, Exh. Apost. *Christifideles laici*, n. 62.
- (15) Cfr. S. Congregación para la Educación Católica, *La escuela católica*, n. 39.
- (16) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 9.
- (17) Cfr. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 5.
- (18) Cfr. Juan Pablo II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 40; cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. *Libertatis conscientia*, n. 94.
- (19) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 6.
- (20) Juan Pablo II, *Carta al Preósito General de los Escolapios*, « L'Osservatore Romano », 28VI1997, p. 5.
- (21) S. Congregación para la Educación Católica, *El laico católico testigo de la fe en la escuela*, n. 22.
- (22) Cfr. *Ibid.*
- (23) Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 8.
- (24) Congregación para la Educación Católica, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, n. 26.
- (25) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 8.
- (26) Cfr. Juan Pablo II, Exh. Apost. *Familiaris consortio*, n. 40.
- (27) Cfr. Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptor hominis*, n. 14.
- (28) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*, n. 8.

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española

La eutanasia es inmoral y antisocial

19 de febrero de 1998

I. Denunciamos una campaña engañosa en favor de la eutanasia

a) Una campaña relanzada

1. En el llamado mundo desarrollado hay quienes están librando una "lucha" por el reconocimiento social y legal de la eutanasia. Entre nosotros, el caso de un tetraplégico recientemente fallecido había venido siendo utilizado desde hacía años para esa lucha. Se le presentó reiteradamente a la opinión pública como alguien a quien se estaba negando un derecho fundamental: dejar voluntariamente de vivir una vida de sufrimiento que ya no era considerada por él como digna de ser vivida. En cambio, quienes se oponen al reconocimiento de ese supuesto derecho son acusados de represores de la libertad y de insensibles al sufrimiento personal y al sentir cada vez más común de la sociedad. En los días pasados se ha vuelto a relanzar esta campaña.

b) Respetamos a las personas, pero denunciamos las propuestas inmorales

2. Respetamos sinceramente la conciencia de las personas, santuario en el que cada uno se encuentra con la voz suave y exigente del amor de Dios. No juzgamos el interior de nadie. Comprendemos también que "determinados condicionamientos psicológicos, culturales y sociales" pueden llevar a realizar acciones que contradicen "radicalmente la inclinación innata de cada uno a la vida atenuando o anulando la responsabilidad subjetiva"¹. Pero no se puede negar la existencia de una batalla jurídica y publicitaria con el fin de obtener el reconocimiento del llamado "derecho a la muerte digna". Es esta postura pública la que tenemos que enjuiciar y denunciar como equivocada en sí misma y peligrosa para la convivencia social. Una cosa son la conciencia y las decisiones personales y otra lo que se propone como criterio ético y legal para regular las relaciones entre los ciudadanos.

c) Se presenta como normal una situación extrema

3. Antes que nada hay que caer en la cuenta de que este caso, aunque haya sido puesto machaconamente ante los ojos de todos, es, en realidad, un caso raro. Los tetraplégicos no están deseando morir ni, mucho menos, pidiendo que los eliminen. La Federación Nacional de Asociaciones de Lesionados Medulares y de Grandes Minusválidos ha declarado expresamente el mes pasado que la inmensa mayoría de los discapacitados es contraria a la eutanasia. La imagen que se ha dado de estas personas con el caso mencionado no corresponde a la realidad. Ellos ni son ni se consideran a sí mismos seres indignos de vivir. Al contrario, son frecuentes los casos de tetraplégicos admirables por su espíritu de superación y por su desarrollada humanidad. Pero una de las argucias de la "lucha" por el reconocimiento social y legal de la eutanasia es precisamente ésta: hacer pasar por normal y común lo que es extremo y raro. Porque para lo extremo y raro no haría falta legislar.

d) Se presenta como progreso lo que es un retroceso

4. Conviene observar también que se suele presentar el reconocimiento social de la eutanasia como una novedad, como una "liberación" de la opresión ejercida por poderes reaccionarios sobre los individuos libres que, gracias al progreso y a la educación, van tomando conciencia de sus derechos y van exigiéndolos cada vez con mayor decisión. Pues bien, hemos de recordar que la aceptación social de la eutanasia no sería ninguna novedad. En distintas sociedades primitivas, y también en la Grecia y la Roma antiguas, la eutanasia no era mal vista por la sociedad. Los ancianos, los enfermos incurables o los cansados de vivir podían suicidarse, solicitar ser eliminados de modo más o menos "honorable" o bien eran sometidos a prácticas y ritos eugenésicos. El aprecio por toda vida humana fue un verdadero progreso introducido por el cristianismo. Lo que ahora se presenta como un progreso es, en realidad, un

retroceso que hay que poner en la cuenta de ese terrible lado oscuro de nuestro modo de vida de hoy, al que el Papa ha llamado "cultura de la muerte".²

II. La eutanasia es un grave mal moral

a) ¿De qué eutanasia hablamos?

5. "Llamaremos eutanasia a la actuación cuyo objeto es causar la muerte a un ser humano para evitarle sufrimientos, bien a petición de éste, bien por considerar que su vida carece de la calidad mínima para que merezca el calificativo de digna. Así considerada, la eutanasia es siempre una forma de homicidio, pues implica que un hombre da muerte a otro, ya mediante un acto positivo, ya mediante la omisión de la atención y cuidados debidos."³ Esta es la "eutanasia en sentido verdadero y propio", es decir, "una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor".⁴ De la eutanasia, así entendida, el Papa Juan Pablo II enseña solemnemente: "De acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana."⁵

6. En cambio, no son eutanasia en sentido verdadero y propio y, por tanto, no son moralmente rechazables acciones u omisiones que no causan la muerte por su propia naturaleza e intención. Por ejemplo, la administración adecuada de calmantes (aunque ello tenga como consecuencia el acortamiento de la vida) o la renuncia a terapias desproporcionadas (al llamado "ensañamiento terapéutico"), que retrasan forzosamente la muerte a costa del sufrimiento del moribundo y de sus familiares. La muerte no ha de ser causada, pero tampoco absurdamente retrasada.

b) El individualismo ateo y hedonista, causa del regreso a la eutanasia

7. Hoy la eutanasia resulta de nuevo aceptable para algunos a causa del extendido individualismo y de la consiguiente mala comprensión de la libertad como una mera capacidad de decidir cualquier cosa con tal de que el individuo la juzgue necesaria o conveniente. "Mi vida es mía: nadie puede decirme lo que tengo que hacer con ella." "Tengo derecho a vivir, pero no se me puede obligar a vivir." Afirmaciones como éstas son las que se repiten para justificar lo que se llama "el derecho a la muerte digna", eufemismo para decir, en realidad, el "derecho a matarse". Pero este modo de hablar denota un egocentrismo que resulta literalmente mortal y que pone en peligro la convivencia justa entre los hombres. Los individuos se erigen, de este modo, en falsos "dioses" dispuestos a decidir sobre su vida y sobre la de los demás.

8. Al mismo tiempo, la existencia humana tiende a ser concebida como una mera ocasión para "disfrutar". No son pocos los falsos profetas de la vida "indolora" que nos exhortan a no aguantar nada en absoluto y a que nos rebelamos contra el menor contratiempo. Según ellos, el sufrimiento, el aguante y el sacrificio, son cosas del pasado, antiguallas que la vida moderna habría superado ya totalmente. Una vida "de calidad" sería hoy una vida sin sufrimiento alguno. Quien piense que queda todavía algún lugar para el dolor y el sacrificio, es tachado de "antiguo" y de cultivador de una moral para esclavos. No es extraño que desde actitudes hedonistas de este tipo, unidas al individualismo, se oigan supuestas justificaciones de la eutanasia como éstas: "yo decido cuándo mi vida no merece ya la pena" o "a nadie se le puede obligar a vivir una vida sin calidad".

c) La vida, don maravilloso del Creador

9. Es verdad que la vida es, en cierto sentido, mía. Yo soy responsable de lo que hago de ella. Pero si ninguna propiedad (de bienes o cosas) deja de tener una referencia social y transpersonal, menos aún la vida, que no es una propiedad cualquiera. Concebir la vida como un objeto de "uso y abuso" por parte de su "propietario" es llevar a un extremo casi ridículo el mezquino sentido burgués de la propiedad privada. La vida no está a nuestra disposición como si fuera una finca o una cuenta bancaria. Si asimilamos el vivir a los objetos de propiedad, privamos a la vida humana de ese sentido suyo de incondicionalidad y de misterio que le confiere su dignidad incomparable.

10. Los cristianos tenemos un nombre para la dignidad y para el misterio de la vida: la vida humana es la gloria de Dios. Su dignidad le viene de su origen y destino divinos. Es una convicción que compartimos con muchos otros creyentes, con la inmensa mayoría de la Humanidad, que ha considerado siempre, con toda razón, que la vida de los seres humanos es sagrada e inviolable, porque pertenece ante todo a Dios. Nosotros sabemos, además, que el Dios vivo y verdadero no es un dueño caprichoso de sus criaturas. Él es el Amor mismo. Todo cuanto existe procede del Amor, que es Dios en la comunión eterna del Padre, el Hijo y el Santo Espíritu. El ser humano, creado a imagen de Dios, es la criatura capaz de repetir, a su modo, la relación de intimidad en la que el Hijo de Dios está desde siempre con el Padre en el Espíritu. Todo ser humano tiene, por eso, una sublime y misteriosa dignidad divina. Su vida es mucho más de lo que pueda hacer o poseer: es una vida querida por Dios mismo.

11. El "no matarás" (Ex 20, 13) se refiere también a la propia vida. El quinto mandamiento del Decálogo expresa en forma normativa que la vida del ser humano no está a disposición de nadie, pues no es propiedad exclusiva de nadie, sino don de Dios. Para nosotros esta Ley no es sólo un imperativo de la razón; es, ante todo, expresión de una esperanza basada en la confianza en el Amor creador. Esperamos que nuestra vida sea un día acogida definitivamente en la Vida eterna de Dios porque creemos que venimos de Él y que vamos hacia Él, movidos ya por la fuerza de su Espíritu vivificador. Los cristianos nos sentimos especialmente llamados a reconocer y vivir la vida como bien propio y bien del prójimo porque hemos experimentado de un modo nuevo que nuestra vida y la de los demás es, antes que nada, un don maravilloso de Dios.

Esto nos previene más eficazmente frente a los engaños del individualismo: sabemos bien que es falso eso de que "mi vida sea sólo mía". Es ante todo de Dios y también de los hermanos. Si me quitara la vida, perjudicaría también a mis seres queridos y a la Humanidad, que vería radicalmente lesionado ese bien primordial de su patrimonio más sagrado: la vida de un ser humano.

d) El misterio de un bien primordial irrenunciable

12. Pero también la experiencia y la sabiduría humanas, entienden, por lo general, que la vida pertenece a esa clase de bienes intocables que no podemos negociar con nadie, ni siquiera con nosotros mismos: esos bienes que tienden a identificarse con el misterio mismo de la existencia y de la dignidad humana. La vida no es negociable para mí. Si la libertad, el honor, la educación, etc. son bienes irrenunciables, con más razón todavía lo es la vida, raíz primordial de todos esos bienes. En efecto, si nadie puede privarse de su libertad, enajenándola por medio de un contrato de esclavitud, nadie puede tampoco privarse de la vida, que está menos aún a nuestra disposición que la libertad misma: la vida se nos presenta como algo previo y envolvente, que es más que nosotros mismos. Por eso, en el interior del ser humano resuena una voz que nos dice: "no mates, no te quites la vida; escoge siempre vivir, que te sorprenderás de nuevo de sus insospechadas posibilidades". Es muy preocupante que esta voz interior en favor de la vida no sea hoy percibida por algunos.

III. El mal moral de la eutanasia compromete la vida en común

a) La eutanasia reconocida trae malas consecuencias

13. La eutanasia es de por sí un grave mal moral, pues es contraria al significado de la vida humana, don y bien irrenunciable. Aun suponiendo que una despenalización de la eutanasia no llevara consigo peligros y efectos indeseados, el hecho mismo de quitar la vida a alguien, aunque sea a petición suya, sería siempre humanamente inaceptable. Pero además no podemos dejar de advertir que la legitimación social de este mal, implícita en la despenalización, trae consigo graves consecuencias y nuevas situaciones de inmoralidad. Mencionamos brevemente algunas de ellas.

b) Presión moral sobre los ancianos y los enfermos

14. La aceptación social y legal de la eutanasia generaría, de hecho, una situación intolerable de presión moral institucionalizada sobre los ancianos, los discapacitados o incapacitados y sobre todos aquellos que,

por un motivo u otro, pudieran sentirse como una carga para sus familiares o para la sociedad. Ante el "ejemplo" de otros a quienes se les hubiera aplicado la eutanasia de modo voluntario y reconocido ¿cómo no iban a pensar estas personas si no tendrían también ellas la "obligación" moral de pedir ser eliminadas para dejar de ser gravosas? Esta consecuencia inevitable de una hipotética despenalización de la eutanasia significaría introducir en las relaciones humanas un factor más en favor del dominio injusto de los más fuertes y del desprecio de las personas más necesitadas de cuidado. Nadie debe ser inducido a pensar, bajo ningún pretexto, que es menos digno y valioso que los demás. La atención esmerada y cuidadosa de los más débiles es precisamente lo que dignifica a los más fuertes y timbre de verdadero progreso moral y social. No es difícil percibir el retroceso que la legitimación del mal moral de la eutanasia comportaría para la vida social.

c) Muertes impuestas por otros

15. Se dice y se subraya que la eutanasia que se pide es la voluntaria. Por lo que acabamos de decir, la eutanasia solicitada lleva consigo la malicia del suicidio y de la cooperación con el suicidio. Pero además, los hechos muestran que la aceptación social y legal de la eutanasia voluntaria arrastra consigo la eutanasia no voluntaria e incluso impuesta, es decir, el homicidio. En primer lugar, indirectamente, a causa del efecto de inducción señalado en el párrafo anterior: no pocos se verían presionados, de uno u otro modo, a pedir "voluntariamente" la muerte. En segundo lugar, directamente, a causa de decisiones ajenas no deseadas ni controladas. Así nos lo dice no sólo la previsión, sino la experiencia de lo acontecido en los últimos años en los lugares donde la eutanasia ha sido despenalizada. En 1995 murieron en Holanda 19.600 personas de muerte causada ("sanitariamente") por acción u omisión. De estas personas sólo 5.700 sabían lo que estaba sucediendo. En el resto de los casos, los interesados no sabían que otros tomaban por ellos la decisión de que ya no tenían que seguir viviendo.⁶

d) Desconfianza en las familias y en las instituciones sanitarias

16. Si se hiciera común el "ejemplo" de los que piden la eutanasia y, además, se generalizara la práctica de que los facultativos decidieran, en determinados casos, poner fin a la vida de sus pacientes sin contar ni siquiera con su consentimiento, las relaciones sociales sufrirían un duro golpe. En una sociedad que consintiera esto, la desconfianza y el temor se apoderaría de muchos enfermos, de los ancianos, de los discapacitados. Sufrirían especialmente las relaciones entre los mayores y los más jóvenes, en el seno de las familias, y entre los pacientes y los facultativos, en las instituciones sanitarias. Según la "mentalidad eficientista"⁷ y economicista, dominante en la sociedad de consumo, la eutanasia traería consigo, en definitiva, la depreciación de la vida humana, valorada más por su capacidad de hacer y producir, que por su mismo ser.

IV. La fe en Jesucristo, fuerza para vivir y morir dignamente

a) El sufrimiento se ilumina por la fuerza de la fe

17. El Credo que profesa la Iglesia nos lleva a esperar la Vida eterna. Esta esperanza nos enseña que nuestra vida en el mundo es una de las etapas de nuestra existencia; importantísima y decisiva, ciertamente, pero no la única. Por eso cantamos con el Salmista: "Tu gracia, oh Dios, vale más que la vida, te alabarán mis labios" (Sal 62). Llegar a compartir en plenitud la vida de Dios, "junto con toda la creación, libre ya del pecado y de la muerte",⁸ es el horizonte último de nuestra vida. Éste es el gran don de Dios que vale más que la vida temporal. Es la esperanza de la gloria que relativiza todas las dificultades y dolores de este mundo y nos da la fuerza necesaria para hacer de nuestra vida una ofrenda constante a Dios y a los hermanos. La fe en la Vida eterna nos permite vivir con serenidad y dignidad incluso cuando nos vemos confrontados con el sufrimiento o con la injusticia. En este caso, siguiendo los pasos del Señor crucificado, sabemos que el mal es vencido por la confianza y el amor en virtud del poder del Dios creador, que resucita a sus fieles para la Vida. El sufrimiento, de por sí es un mal, no lo adoramos a él, sino al Dios que puede sacar bien incluso del mal.

b) El sufrimiento que pone límites a la "cultura de la muerte"

18. El dolor, cuando es asumido con fe y esperanza no destruye al ser humano, sino que contribuye también a engrandecerlo. La fe en Jesucristo resucitado nos lo dice bien claro a los cristianos. Pero la fe, como no es ajena a la entraña más íntima del ser humano, no dice algo totalmente incomprensible para quienes no son cristianos. El sufrimiento puede sumir en la desesperación, pero puede también desarrollar en quienes lo encaran por amor y con esperanza capacidades físicas y morales insospechadas. Los ejemplos de ello son incontables. En todo caso ¿no se comprende que quien libra con gallardía la batalla de la vida, aun en medio del sufrimiento, está sólo por eso siendo de incalculable utilidad a la causa de la dignidad humana? Ninguna persona es jamás inútil. Pero quien sostiene su vida en medio del sufrimiento es, si cabe, útil en grado sumo. Su actitud íntegra y valerosa es el mejor muro de contención contra la marea de la "cultura de la muerte".

V. En favor de una muerte buena y digna

a) La verdadera compasión es la caridad, que no quita la vida

19. La aceptación social y legal de la eutanasia no es un buen camino para que podamos morir bien y con dignidad. La Iglesia trabaja en favor de la muerte buena y digna. El ejemplo de la Madre Teresa de Calcuta está en la memoria de todos. Muchas otras personas e instituciones católicas han trabajado y trabajan para que los enfermos y los ancianos tengan el calor humano y la asistencia material que necesitan hasta el último momento de su vida. La fe en Jesucristo que la Madre Iglesia alumbró en nosotros es, en definitiva, la mejor ayuda para todos y cada uno de los que vamos al encuentro de la muerte. La fe, la esperanza y la caridad son los verdaderos caminos hacia la muerte buena y digna. Las ciencias humanas lo confirman cuando hablan de que el moribundo necesita no sólo una atención médica puramente técnica, sino también un ambiente humano, la cercanía de sus seres queridos y, en caso necesario, los cuidados paliativos que le permitan aliviar el dolor y vivir con serenidad el final de esta vida. La verdadera piedad y compasión no es la que quita la vida, sino la que la cuida hasta su final natural. En cambio, quien cediendo a una falsa compasión o a una equivocada idea de progreso, colabora directamente en dar muerte a alguien se hace cómplice de un grave mal moral y contribuye a minar los cimientos de la convivencia en la justicia. A nadie se le puede obligar a esa colaboración inmoral. En su caso, sería obligada la objeción de conciencia.

b) Urgencia de la pastoral familiar de los enfermos

20. Dado que los avances de la medicina y de la higiene permiten hoy que las personas vivan, con cierta frecuencia, hasta edades avanzadas, no son pocos los casos en los que las familias cuentan con ancianos a los que atender, a veces en situaciones delicadas. Hay que ayudar a las familias a cuidar bien a sus mayores. A veces se sienten impotentes para afrontar solas determinadas situaciones. Animamos a todas las personas e instituciones que ya lo hacen a seguir adelante con su meritoria obra. Exhortamos, en particular, a los pastores y a las comunidades cristianas a no descuidar las tareas que ya vienen haciendo en este sentido y a intensificarlas en cuanto fuera posible. La pastoral de los enfermos, incluido su aspecto sacramental, ha de ayudar a las familias a vivir humana y espiritualmente las situaciones difíciles. Estar junto a los que sufren, emplear con ellos nuestro tiempo y nuestros recursos es parte ineludible del seguimiento de Cristo.

Notas finales

1. Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, 66.

2. Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae 12ss. y 64.

3. Conferencia Episcopal Española. Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, La Eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos, EDICE 1993, nº 4. En este preciso y pedagógico escrito del Comité Episcopal para la Defensa de la Vida y en el documento de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Sobre la eutanasia, BOCEE (abril-junio 1986) 89-94 se encontrarán explicaciones más detalladas sobre la doctrina de la Iglesia acerca de los

-La eutanasia es inmoral y antisocial-

múltiples problemas que se plantean en torno a la cuestión de la eutanasia.

4. Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, 65.

5 . Ibid.

6. Cf. W.J. Eijk / J.P.M. Leikens, Medical-Ethical Decisions and Life-Terminating Actions in The Neederlands 1990-1995. Evaluation of the Second Survey of the Prattice of Euthanasia, Medicina e Morale 47 (1997) 475-501, 491.

7. Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, 64.

8. Misal Romano, Plegaria Eucarística IV, Conmemoración de los Santos.

RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS DIACONORUM PERMANENTIUM

NORMAS BÁSICAS DE LA FORMACIÓN DE LOS DIÁCONOS PERMANENTES

INTRODUCCIÓN

1. Itinerarios formativos

1. Las primeras indicaciones sobre la formación de los diáconos fueron dadas en la Carta apostólica «Sacrum diaconatus ordinem».(1)

Dichas indicaciones fueron recogidas y concretadas después en la Carta circular de la Sagrada Congregación para la Educación Católica del 16 de julio de 1969 *Come è a conoscenza*, en la que se señalaban «diferentes tipos de formación» según los «distintos tipos de diaconado» (para célibes, casados, «destinados a lugares de misión o a países todavía en vías de desarrollo», llamados a «ejercer su función en naciones de cierta civilización y de cultura bastante avanzada»). Respecto a la formación doctrinal, se indicaba que debía ser superior a la de un simple catequista y, en algún modo, análoga a la del sacerdote. A continuación se enumeraban las materias que debían tenerse en consideración al elaborar el programa de estudios.(2)

Posteriormente la Carta apostólica *Ad pascendum* precisó que «por lo que se refiere al curso de los estudios teológicos, que debe preceder a la ordenación de los diáconos permanentes, compete a las Conferencias Episcopales emanar, en base a las circunstancias del lugar, las normas oportunas y someterlas a la aprobación de la Sagrada Congregación para la Educación Católica».(3)

El nuevo Código de Derecho Canónico integró los elementos esenciales de esta normativa en el canon 236.

2. Unos treinta años después de las primeras indicaciones, y con las aportaciones de las sucesivas experiencias, se ha creído ahora oportuno elaborar la presente *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*. Su finalidad es ofrecer un instrumento para orientar y armonizar, respetando las legítimas diferencias, los programas educativos elaborados por las Conferencias Episcopales y por las diócesis, que, a veces, resultan muy diferentes entre sí.

2. Referencia a una segura teología del diaconado

3. La eficacia de la formación de los diáconos permanentes depende en gran parte de la subyacente concepción teológica del diaconado. Ella, en efecto, ofrece las coordenadas para determinar y orientar el itinerario formativo y, al mismo tiempo, señala la meta a seguir. La desaparición casi total del diaconado permanente en la Iglesia de Occidente por más de un milenio, ha hecho, ciertamente, más difícil la comprensión de la profunda realidad de este ministerio. Sin embargo, no se puede decir que por ello la teología del diaconado carezca de referencias autorizadas y se encuentre a merced de las diversas opiniones teológicas. Las referencias existen, y son muy claras, si bien necesitan ser posteriormente desarrolladas y profundizadas. A continuación, se señalan algunas consideradas como más importantes, sin pretender indicarlas todas.

4. Ante todo es preciso considerar al diaconado, al igual que cualquier otra realidad cristiana, en el interior de la Iglesia, entendida como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera. Es ésta una referencia necesaria en la definición de la identidad de todo ministro ordenado, aunque no prioritaria, en cuanto que su plena verdad consiste en ser una participación específica y una representación del ministerio de Cristo.(4) Es por esto que el diácono recibe la imposición de las manos y es asistido por una gracia sacramental especial, que lo injerta en el sacramento del orden.(5)

5. El diaconado es conferido por una efusión especial del Espíritu (ordenación), que realiza en quien la recibe una específica conformación con Cristo, Señor y siervo de todos. La Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 29, precisa, citando un texto de las *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae*, que la imposición de las manos al diácono no es «ad sacerdotium sed ad ministerium»,⁽⁶⁾ es decir, no para la celebración eucarística, sino para el servicio. Esta indicación, junto con la advertencia de San Policarpo, recogida también por *Lumen gentium*, n. 29,⁽⁷⁾ traza la identidad teológica específica del diácono: él, como participación en el único ministerio eclesiástico, es en la Iglesia signo sacramental específico de Cristo siervo. Su tarea es ser «intérprete de las necesidades y de los deseos de las comunidades cristianas» y «animador del servicio, o sea, de la diakonia»,⁽⁸⁾ que es parte esencial de la misión de la Iglesia.

6. La materia de la ordenación diaconal es la imposición de las manos por parte del Obispo; la forma la constituyen las palabras de la oración consacratoria, que se articula en los tres momentos de la anámnesis, de la epiclesis y de la intercesión.⁽⁹⁾ La anámnesis (que recorre la historia de la salvación centrada en Cristo) recuerda a los «levitas», refiriéndose al culto, y a los «siete» de los Hechos de los Apóstoles, refiriéndose a la caridad. La epiclesis pide la fuerza de los siete dones del Espíritu para que el ordenando esté en condiciones de imitar a Cristo como «diácono». La intercesión exhorta a una vida generosa y casta. La forma esencial para el sacramento es la epiclesis, que consiste en las palabras: «te suplicamos, oh Señor, infundas en ellos el Espíritu Santo, que los fortalezca con los siete dones de tu gracia, para que cumplan fielmente la obra del ministerio». Los siete dones tienen origen en un pasaje de Isaías 11, 2, recogido por la versión ampliada que de él hicieron los Setenta. Se trata de los dones del Espíritu otorgados al Mesías, que vienen después comunicados a los nuevos ordenados.

7. El diaconado, en cuanto grado del orden sagrado, imprime carácter y comunica una gracia sacramental específica. El carácter diaconal es el signo configurativo-distintivo impreso indeleblemente en el alma que configura a quien está ordenado a Cristo, quien se hizo diácono, es decir, servidor de todos.¹⁰ Esto conlleva una gracia sacramental específica, que es fuerza, vigor *specialis*, don para vivir la nueva realidad obrada por el sacramento. «En cuanto a los diáconos, fortalecidos con la gracia del sacramento, en comunión con el obispo y sus presbíteros, están al servicio del pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad».⁽¹¹⁾ Como en todos los sacramentos que imprimen carácter, la gracia tiene una virtualidad permanente. Florece y reflorece en la medida en que es acogida y re-acogida en la fe.

8. En el ejercicio de su potestad, los diáconos, al ser partícipes a un grado inferior del ministerio sacerdotal, dependen necesariamente de los Obispos, que poseen la plenitud del sacramento del orden. Además, mantienen una relación especial con los presbíteros, en comunión con los cuales están llamados a servir al pueblo de Dios.⁽¹²⁾

Desde el punto de vista disciplinar, por la ordenación diaconal, el diácono queda incardinado en la Iglesia particular o en la prelatura personal para cuyo servicio fue promovido, o bien, como clérigo, en un instituto religioso de vida consagrada o en una sociedad clerical de vida apostólica.⁽¹³⁾ La figura de la incardinación no representa un hecho más o menos accidental, sino que se caracteriza como vínculo constante de servicio a una concreta porción del pueblo de Dios. Esto implica la pertenencia eclesial a nivel jurídico, afectivo y espiritual y la obligación del servicio ministerial.

3. El ministerio del diácono en los diferentes contextos pastorales

9. El ministerio del diácono se caracteriza por el ejercicio de los tres munera propios del ministerio ordenado, según la perspectiva específica de la diaconía. Con referencia al *munus docendi*, el diácono está llamado a proclamar la Escritura e instruir y exhortar al pueblo.⁽¹⁴⁾ Esto se expresa por la entrega del libro de los Evangelios, prevista en el rito mismo de la ordenación.⁽¹⁵⁾

El *munus sanctificandi* del diácono se desarrolla en la oración, en la administración solemne del bautismo, en la conservación y distribución de la Eucaristía, en la asistencia y bendición del matrimonio, en presidir el rito de los funerales y de la sepultura y en la administración de los sacramentales.⁽¹⁶⁾ Esto pone de manifiesto cómo el ministerio diaconal tiene su punto de partida y de llegada en la Eucaristía, y que no queda reducido a un simple servicio social.

En fin, el mundus regendi se ejerce en la dedicación a las obras de caridad y de asistencia,(17) y en la animación de comunidades o sectores de la vida eclesial, especialmente en lo que concierne a la caridad. Este es el ministerio más característico del diácono.

10. Las líneas de la ministerialidad originaria del diaconado están, pues, como se deduce de la antigua praxis diaconal y de las indicaciones conciliares, muy bien definidas. Pero, si dicha ministerialidad originaria es única, son, en cambio, diversos los modelos concretos de su ejercicio, que deberán ser sugeridos, en cada ocasión, por las diversas situaciones pastorales de cada Iglesia. Modelos que, obviamente, habrán de tenerse en cuenta al programar el iter formativo.

4. La espiritualidad diaconal

11. De la identidad teológica del diácono brotan con claridad los rasgos de su espiritualidad específica, que se presenta esencialmente como espiritualidad de servicio.

El modelo por excelencia es Cristo siervo, que vivió totalmente dedicado al servicio de Dios, por el bien de los hombres. Él se reconoció profetizado en el siervo del primer canto del Libro de Isaías (cf. Lc 4, 18-19), definió expresamente su acción como diaconía (cf. Mt 20, 28; Lc 22, 27; Jn 13, 1-17; Fil 2, 7-8; 1 Pt 2, 21-25) y mandó a sus discípulos hacer otro tanto (cf. Jn 13, 34-35; Lc 12, 37).

La espiritualidad de servicio es una espiritualidad de toda la Iglesia, en cuanto que toda la Iglesia, a semejanza de María, es la «sierva del Señor» (Lc 1, 28), al servicio de la salvación del mundo. Precisamente para que la Iglesia pueda vivir mejor esta espiritualidad de servicio, el Señor le da un signo vivo y personal en el hacerse Él mismo siervo. Por esto, de manera específica, ésta es la espiritualidad del diácono. Él, en efecto, por la sagrada ordenación, es constituido en la Iglesia icono vivo de Cristo siervo. El leitmotiv de su vida espiritual será, pues, el servicio; su santidad consistirá en hacerse servidor generoso y fiel de Dios y de los hombres, especialmente de los más pobres y de los que sufren; su compromiso ascético se orientará a adquirir aquellas virtudes que requiere el ejercicio de su ministerio.

12. Obviamente, dicha espiritualidad deberá integrarse armónicamente en cada caso con la espiritualidad correspondiente al propio estado de vida. Por lo cual, la misma espiritualidad diaconal adquirirá connotaciones diversas según sea vivida por un casado, por un viudo, por un célibe, por un religioso, por un consagrado en el mundo. El itinerario formativo deberá tener en cuenta estas diversas modulaciones y ofrecer, según el tipo de candidato, caminos espirituales diferenciados.

5. La función de las Conferencias Episcopales

13. «Es función de las legítimas asambleas episcopales o Conferencias Episcopales deliberar, con el consentimiento del Sumo Pontífice, si y dónde —teniendo en cuenta el bien de los fieles— conviene instituir el diaconado como grado propio y permanente de la Jerarquía».(18)

El Código de Derecho Canónico reconoce a las Conferencias Episcopales también la competencia de concretar, mediante disposiciones complementarias, la disciplina que atañe a la recitación de la liturgia de las horas,(19) a la edad requerida para la admisión (20) y a la formación, de lo cual se ocupa el can. 236. Este canon dispone que sean las Conferencias Episcopales las que dicten, teniendo en cuenta las circunstancias locales, las normas oportunas para que los candidatos al diaconado permanente, jóvenes o adultos, célibes o casados, «sean formados para que cultiven la vida espiritual y cumplan dignamente los oficios propios de su orden».

14. Para ayudar a las Conferencias Episcopales a trazar itinerarios formativos que, atentos a las diversas situaciones particulares, estén sin embargo en sintonía con el camino universal de la Iglesia, la Congregación para la Educación Católica ha preparado la presente Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium, que busca ofrecer un punto de referencia para precisar los criterios del discernimiento vocacional y los diferentes aspectos de la formación. Dicho documento —conforme a su misma naturaleza— indica solamente algunas líneas fundamentales de carácter general, que constituyen

la norma que las Conferencias Episcopales deberán tener en cuenta para la elaboración o la eventual mejora de las respectivas raciones nacionales. De tal manera, y sin menoscabo de la creatividad y singularidad de las Iglesias particulares, se indican los principios y los criterios sobre los que puede programarse la formación de los diáconos permanentes con seguridad y en armonía con las demás Iglesias.

15. Además, análogamente a cuanto el mismo Concilio Vaticano II estableció para las raciones institutionis sacerdotalis,(21) con el presente documento se pide a las Conferencias Episcopales que han restaurado el diaconado permanente que sometan sus respectivas raciones institutionis diaconorum permanentium al examen y aprobación de la Santa Sede. Esta las aprobará, primero, ad experimentum, y después, por un número determinado de años, de manera que sean garantizadas revisiones periódicas.

6. Responsabilidad de los Obispos

16. La restauración del diaconado permanente en una nación no conlleva la obligación de restablecerlo en todas las diócesis. Será el Obispo diocesano el que, oído prudentemente el parecer del Consejo presbiteral y, si existe, el del Consejo pastoral, procederá o no al respecto, teniendo en cuenta las necesidades concretas y la situación específica de su Iglesia particular.

En el caso de que opte por el restablecimiento del diaconado permanente, procurará promover una adecuada catequesis al respecto, tanto para los laicos como para los sacerdotes y los religiosos, a fin de que el ministerio diaconal sea comprendido en toda su profundidad. Además, proveerá a crear las estructuras necesarias para la labor formativa, y a nombrar los colaboradores idóneos que le ayuden como responsables directos de la formación, o, según las circunstancias, pondrá su empeño en valorizar las estructuras formativas de otras diócesis, o las regionales o nacionales.

El Obispo, luego, se preocupará de que, sobre la base de la ratio nacional y de la experiencia ya adquirida, sea redactado y actualizado periódicamente un reglamento diocesano particular.

7. El diaconado permanente en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica

17. La institución del diaconado permanente entre los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica está regulada por las normas de la Carta apostólica Sacrum diaconatus ordinem. Ella establece que «instituir el diaconado permanente entre los religiosos es un derecho reservado a la Santa Sede, única a la que compete examinar y aprobar los votos de los Capítulos Generales al respecto».(22) Todo cuanto se ha dicho —continúa el documento— «debe entenderse como dicho también de los miembros de los otros Institutos que profesan los consejos evangélicos».(23) Todo Instituto o Sociedad que haya obtenido el derecho de restablecer internamente el diaconado permanente asume la responsabilidad de asegurar la formación humana, espiritual, intelectual y pastoral de sus candidatos. Por lo tanto, dicho Instituto o Sociedad se deberá comprometer a preparar un programa formativo propio que, al mismo tiempo que recoge el carisma y la espiritualidad propios del Instituto o Sociedad, esté en sintonía con la presente Ratio fundamentalis, especialmente en cuanto atañe a la formación intelectual y pastoral.

El programa de cada Instituto o Sociedad deberá ser sometido al examen y aprobación de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, o de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y de la Congregación para las Iglesias Orientales para los territorios de su respectiva competencia. La Congregación competente, oído el parecer de la Congregación para la Educación Católica sobre cuanto atañe a la formación intelectual, lo aprobará, primero, ad experimentum, y después por un número determinado de años, de modo que se garanticen las revisiones periódicas.

I. LOS PROTAGONISTAS DE LA FORMACIÓN DE LOS DIÁCONOS PERMANENTES

1. La Iglesia y el Obispo

18. La formación de los diáconos, como la de los demás ministros y de todos los bautizados, es una tarea que implica a toda la Iglesia. Ella, aclamada por el apóstol Pablo como «la Jerusalén de arriba» y «nuestra madre» (Gal 4, 26), a semejanza de María, «mediante la predicación y el bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios». (24) No solo: ella, imitando la maternidad de María, acompaña a sus hijos con amor materno y cuida de todos para que todos lleguen a la plena realización de su vocación.

El cuidado de la Iglesia por sus hijos se manifiesta en el ofrecimiento de la Palabra y de los sacramentos, en el amor y en la solidaridad, en la oración y en la solicitud de los varios ministros. Pero en este cuidado, por así decir, visible, se hace presente el cuidado del Espíritu de Cristo. En efecto, «la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo», (25) sea en su globalidad, sea en la singularidad de cada uno de sus miembros.

En el cuidado de la Iglesia por sus hijos, el primer protagonista es, pues, el Espíritu de Cristo. Es Él quien les llama, quien les acompaña y quien modela sus corazones para que puedan reconocer su gracia y corresponder a ella generosamente. La Iglesia debe ser bien consciente de esta dimensión sacramental de su obra educadora.

19. En la formación de los diáconos permanentes, el primer signo e instrumento del Espíritu de Cristo es el Obispo propio (o el Superior Mayor competente). (26) El es el responsable último de su discernimiento y de su formación. (27) Él, aunque ejerciendo de ordinario dicha tarea por medio de los colaboradores por él elegidos, se preocupará, sin embargo, en la medida de lo posible, de conocer personalmente a los que se preparan al diaconado.

2. Los encargados de la formación

20. Las personas que, bajo la dependencia del Obispo (o del Superior Mayor competente) y en estrecha colaboración con la comunidad diaconal, tienen una responsabilidad especial en la formación de los candidatos al diaconado permanente son: el director para la formación, el tutor (donde el número lo requiera), el director espiritual y el párroco (o el ministro al que se le confía el candidato para el tirocinio diaconal).

21. El director para la formación, nombrado por el Obispo (o por el Superior Mayor competente) tiene la tarea de coordinar a las distintas personas comprometidas en la formación, de presidir y animar toda la labor educativa en sus varias dimensiones, y de relacionarse con las familias de los aspirantes y de los candidatos casados y con sus comunidades de proveniencia. Además, tiene la obligación de presentar al Obispo (o al Superior Mayor competente), y tras escuchar el parecer de los demás formadores, (28) excluido el director espiritual, el juicio de idoneidad sobre los aspirantes para su admisión entre los candidatos, y sobre los candidatos para su promoción al orden del diaconado. Por sus decisivas y delicadas tareas, el director para la formación deberá ser elegido con sumo cuidado. Debe ser hombre de fe viva y de fuerte sentido eclesial, tener amplia experiencia pastoral y haber dado pruebas de prudencia, equilibrio y capacidad de comunión; debe poseer, además, sólida competencia teológica y pedagógica.

Podrá serlo un presbítero o un diácono y, preferiblemente, no responsable al mismo tiempo de los diáconos ordenados. Efectivamente, sería deseable que esta última responsabilidad permaneciese distinta de la que toma a cargo la formación de los aspirantes y de los candidatos.

22. El tutor, elegido por el director para la formación de entre los diáconos o presbíteros de probada experiencia y nombrado por el Obispo (o por el Superior Mayor competente), es el acompañante inmediato de cada aspirante y de cada candidato. Es el encargado de seguir de cerca el camino de cada uno, ofreciéndole su ayuda y consejo para la solución de los problemas que se presenten y para la personalización de los distintos períodos formativos. Además, deberá colaborar con el director para la formación en la programación de las diversas actividades educativas y en la elaboración del juicio de

idoneidad que es preciso presentar al Obispo (o al Superior Mayor competente). Según las circunstancias, el tutor será responsable de una sola persona o de un grupo reducido.

23. El director espiritual lo elige cada aspirante o candidato, y deberá ser aprobado por el Obispo o por el Superior Mayor. Su cometido es discernir la acción interior que el Espíritu realiza en el alma de los llamados y, al mismo tiempo, acompañar y animar su conversión continua. Deberá, además, dar consejos concretos para lograr la madurez de una auténtica espiritualidad diaconal y ofrecer estímulos eficaces para adquirir las virtudes que a ella van unidas. Por todo esto, anímese a los aspirantes y a los candidatos a confiarse para la dirección espiritual sólo a sacerdotes de probada virtud, poseedores de sólida cultura teológica, de profunda experiencia espiritual, de gran sentido pedagógico, de fuerte y exquisita sensibilidad ministerial.

24. El párroco (u otro ministro) es elegido por el director para la formación de acuerdo con el equipo de formadores, y teniendo en cuenta las diferentes situaciones de los candidatos. Su misión es ofrecer a quien le ha sido confiado una viva comunión ministerial, e iniciarlo y acompañarlo en las actividades pastorales que juzgue más idóneas para él; se preocupará, además, de analizar periódicamente el trabajo realizado con el candidato, y de informar sobre el desarrollo de su tirocinio al director para la formación.

3. Los profesores

25. Los profesores contribuyen notablemente a la formación de los futuros diáconos. En efecto, mediante la enseñanza del sacrum depositum custodiado por la Iglesia, nutren la fe de los candidatos y los preparan para la tarea de maestros del pueblo de Dios. Por tal motivo, no sólo deben esforzarse por adquirir la competencia necesaria y una suficiente capacidad pedagógica, sino también por testimoniar con la vida la Verdad que enseñan. Para poder armonizar su aportación específica con la de las otras dimensiones de la formación, es importante que estén dispuestos, a tenor de las circunstancias, a colaborar y a relacionarse con las demás personas comprometidas en la formación. Así contribuirán a ofrecer a los candidatos una formación unitaria y les facilitarán la necesaria labor de síntesis.

4. La comunidad de formación de los diáconos permanentes

26. Los aspirantes y los candidatos al diaconado permanente constituyen, por fuerza misma de las cosas, un ambiente peculiar, una comunidad eclesial específica que influye profundamente en la dinámica formativa.

Los responsables de la formación se preocuparán de que dicha comunidad se caracterice por su profunda espiritualidad, sentido de comunión, espíritu de servicio e impulso misionero, y por tener un ritmo bien determinado de encuentros y de oración.

De esta manera, la comunidad de formación de los diáconos permanentes podrá prestar una valiosa ayuda a los aspirantes y a los candidatos al diaconado en el discernimiento de su vocación, en la maduración humana, en la iniciación a la vida espiritual, en el estudio teológico y en la experiencia pastoral.

5. Las comunidades de procedencia

27. Las comunidades de procedencia de los aspirantes y de los candidatos al diaconado pueden ejercer una influencia no irrelevante sobre su formación.

Para los aspirantes y los candidatos más jóvenes, la familia puede ser una ayuda extraordinaria. Se la invitará a «acompañar el camino formativo con la oración, el respeto, el buen ejemplo de las virtudes domésticas y la ayuda espiritual y material, sobre todo en los momentos difíciles... Incluso en el caso de padres y familiares indiferentes o contrarios a la opción vocacional, la confrontación clara y serena con la posición del joven y los incentivos que de ahí se deriven, pueden ser de gran ayuda para que la vocación... madure de un modo más consciente y firme».(29) En cuanto a los aspirantes y a los candidatos casados,

deberá procurarse hacer que la comunión conyugal contribuya eficazmente a fortalecer su camino de formación hacia la meta del diaconado.

La comunidad parroquial está llamada a acompañar el itinerario de cada uno de sus miembros hacia el diaconado con el apoyo de la oración y un adecuado camino de catequesis que, al mismo tiempo que sensibiliza a los fieles hacia este ministerio, proporciona al candidato una valiosa ayuda para su discernimiento vocacional. También las asociaciones eclesiales de las que proceden aspirantes y candidatos al diaconado puede seguir siendo para ellos fuente de ayuda y de apoyo, de luz y de aliento. Pero, al mismo tiempo, deben manifestar respeto hacia la llamada ministerial de sus miembros no obstaculizando, antes bien favoreciendo en ellos la maduración de una espiritualidad y de una disponibilidad auténticamente diaconales.

6. El aspirante y el candidato

28. Finalmente, aquel que se prepara al diaconado «debe considerarse protagonista necesario e insustituible de su formación: toda formación... es, en definitiva, una autoformación».(30)

Autoformación no significa aislamiento, cerrazón o independencia respecto a los formadores, sino responsabilidad y dinamismo en responder con generosidad a la llamada de Dios, valorando al máximo las personas y los instrumentos que la Providencia pone a disposición.

La autoformación tiene su raíz en una firme decisión de crecer en la vida según el Espíritu conforme a la vocación recibida, y se sustenta en la actitud humilde para reconocer las propias limitaciones y los propios dones.

II. PERFIL DE LOS CANDIDATOS AL DIACONADO PERMANENTE

29. «La historia de toda vocación sacerdotal, como también de toda vocación cristiana, es la historia de un inefable diálogo entre Dios y el hombre, entre el amor de Dios que llama y la libertad del hombre que, en el amor, responde a Dios».(31) Pero junto a la llamada de Dios y a la respuesta del hombre, hay otro elemento constitutivo de la vocación y particularmente de la vocación ministerial: la llamada pública de la Iglesia. «Vocari a Deo dicuntur qui a legitimis Ecclesiæ ministris vocantur».(32) La expresión no se debe tomar en sentido prevalentemente jurídico, como si fuese la autoridad que llama la que determina la vocación, sino en sentido sacramental, que considera a la autoridad que llama como el signo y el instrumento de la intervención personal de Dios, que se realiza con la imposición de las manos. En esta perspectiva, toda elección regular expresa una inspiración y representa una elección de Dios. El discernimiento de la Iglesia es, por tanto, decisivo para la elección de la vocación; y mucho más, por su significado eclesial, para elegir una vocación al ministerio ordenado.

Dicho discernimiento debe realizarse según criterios objetivos, que aprovechen la antigua tradición de la Iglesia y tengan en cuenta las necesidades pastorales actuales. En el discernimiento de las vocaciones al diaconado permanente han de tenerse presentes los requisitos que son de orden general y los que atañen al particular estado de vida de los llamados.

1. Requisitos generales

30. El primer perfil diaconal lo encontramos trazado en la Primera Carta de San Pablo a Timoteo: «También los diáconos deben ser dignos, sin doblez, no dados a beber mucho vino ni a negocios sucios; que guarden el Misterio de la fe con una conciencia pura. Primero se les someterá a prueba y después, si fuesen irreprochables, serán diáconos... Los diáconos sean casados una sola vez y gobiernen bien a sus hijos y su propia casa. Porque los que ejercen bien el diaconado alcanzan un puesto honroso y grande entereza en la fe de Cristo Jesús» (1 Tim 3, 8-10.12-13).

Las cualidades enumeradas por Pablo son prevalentemente humanas, como si quisiera decir que los diáconos podrán ejercer su ministerio sólo si son modelos también humanamente apreciados.

Encontramos eco del reclamo de Pablo en otros textos de los Padres Apostólicos, especialmente en la Didachè y en S. Policarpo. La Didachè exhorta: «Elegíos, pues, obispos y diáconos dignos del Señor, hombres pacíficos, no amantes del dinero, veraces y probados»,(33) y S. Policarpo aconseja: «Por tanto, en presencia de su justicia los diáconos deben ser sin mancha, como ministros de Dios y de Cristo, y no de hombres; no calumniadores, ni de doble palabra, ni amantes del dinero; tolerantes en todo, misericordiosos, diligentes; procediendo conforme a la verdad del Señor que se hizo servidor de todos».(34)

31. La tradición de la Iglesia ha ido completando y precisando más los requisitos que confirman la autenticidad de una llamada al diaconado. En primer lugar, son los que se requieren para las órdenes en general: «Sólo deben ser ordenados aquellos que... tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir».(35)

32. El perfil de los candidatos se completa con algunas cualidades humanas específicas y virtudes evangélicas exigidas por la diaconía. Entre las cualidades humanas hay que señalar: la madurez síquica, la capacidad de diálogo y de comunicación, el sentido de responsabilidad, la laboriosidad, el equilibrio y la prudencia. Entre las virtudes evangélicas tienen especial relieve: la oración, la piedad eucarística y mariana, un sentido de Iglesia humilde y fuerte, el amor a la Iglesia y a su misión, el espíritu de pobreza, la capacidad de obediencia y de comunión fraterna, el celo apostólico, la servicialidad,(36) la caridad hacia los hermanos.

33. Además, los candidatos al diaconado deben integrarse vitalmente en una comunidad cristiana y haber practicado con laudable empeño obras de apostolado.

34. Pueden provenir de todos los ambientes sociales y ejercer cualquier actividad laboral o profesional a condición de que ésta, según las normas de la Iglesia y del juicio prudente del Obispo, no desdiga del estado diaconal.(37) Además, dicha actividad debe conciliarse en la práctica con los compromisos de formación y el desempeño real del ministerio.

35. En cuanto a la edad mínima, el Código de Derecho Canónico prescribe que «el candidato al diaconado permanente que no esté casado sólo puede ser admitido a este orden cuando haya cumplido al menos veinticinco años; quien esté casado, únicamente después de haber cumplido al menos treinta y cinco años».(38) Finalmente, los candidatos, deben estar libres de cualquier tipo de irregularidad e impedimento.(39)

2. Requisitos correspondientes al estado de vida de los candidatos

a) Célibes

36. «Por ley de la Iglesia, confirmada por el mismo Concilio Ecuménico, aquellos que desde su juventud han sido llamados al diaconado están obligados a observar la ley del celibato».(40) Es esta una ley particularmente conveniente para el sagrado ministerio, a la que libremente se someten aquellos que han recibido el carisma.

El diaconado permanente vivido en el celibato da al ministerio algunas singulares connotaciones. La identificación sacramental con Cristo, en efecto, se sitúa en el contexto del corazón indiviso, es decir, de una opción sponsal exclusiva, perenne y total del único y supremo Amor; el servicio a la Iglesia puede contar con una total disponibilidad; el anuncio del Reino es favorecido por el testimonio valiente de quien, por ese Reino, ha dejado todo, incluso sus bienes más queridos.

b) Casados

37. «Cuando se trate de hombres casados, es necesario cuidar que sean promovidos al diaconado sólo quienes, después de muchos años de vida matrimonial, hayan demostrado saber dirigir su propia casa, y

cuya mujer e hijos lleven una vida verdaderamente cristiana y se distingan por su honesta reputación».(41)

No sólo. Además de la estabilidad de la vida familiar, los candidatos casados no pueden ser admitidos «si no consta, además del consentimiento de la esposa, la probidad de sus costumbres cristianas y que no hay nada en ella, aun en el orden natural, que resulte un impedimento o un deshonor para el ministerio del marido».(42)

c) Viudos

38. «Recibida la ordenación, los diáconos, incluso aquellos promovidos en edad más madura, están inhabilitados para contraer matrimonio, en virtud de la disciplina de la Iglesia».(43) Esto mismo es válido para los diáconos que han enviudado.(44) Ellos están llamados a dar pruebas de solidez humana y espiritual en su estado de vida. Además, otra condición para que los candidatos viudos puedan ser admitidos es que hayan provisto o demuestren estar en condiciones de proveer adecuadamente al cuidado humano y cristiano de sus hijos.

d) Miembros de Institutos de vida consagrada y de Sociedades de vida apostólica

39. Los diáconos permanentes pertenecientes a Institutos de vida consagrada o a Sociedades de vida apostólica 45 están llamados a enriquecer su ministerio con el carisma particular recibido. Su labor pastoral, en efecto, aun estando bajo la autoridad del Ordinario de lugar,(46) está, también, caracterizada por los rasgos peculiares de su estado de vida religioso o consagrado. Ellos, por tanto, se esforzarán por armonizar la vocación religiosa o consagrada con la ministerial y por ofrecer su peculiar contribución a la misión de la Iglesia.

III. EL ITINERARIO DE LA FORMACIÓN AL DIACONADO PERMANENTE

1. La presentación de los aspirantes

40. La decisión de comenzar el proceso de formación diaconal podrá ser tomada o por iniciativa del propio aspirante o por una explícita propuesta de la comunidad a la que pertenece el aspirante. En cualquier caso, tal decisión debe ser aceptada y compartida por la comunidad.

El párroco (o el Superior, en el caso de los religiosos) es el que, en nombre de la comunidad, deberá presentar al Obispo (o al Superior Mayor competente) el aspirante al diaconado. Lo hará acompañando la candidatura con la exposición de las razones que la apoyan, y con un curriculum vitæ y de pastoral del aspirante.

El Obispo (o el Superior Mayor competente), después de haber consultado al director para la formación y al equipo de formadores, decidirá si admitir o no el aspirante al período propedéutico.

2. El período propedéutico

41. Con la admisión entre los aspirantes al diaconado comienza un período propedéutico, que deberá tener una duración conveniente. Es un período en el que se deberá iniciar a los aspirantes en un más profundo conocimiento de la teología, de la espiritualidad y del ministerio diaconales y se les invitará a un discernimiento más atento de su llamada.

42. Responsable del período propedéutico es el director para la formación quien, según los casos, podrá confiar los aspirantes a uno o más tutores. Es de desear que, donde las circunstancias lo permitan, los aspirantes constituyan una comunidad propia, con un ritmo adecuado de encuentros y de oración, y que prevea también momentos comunes con la comunidad de los candidatos.

El director para la formación cuidará de que cada aspirante sea acompañado por un director espiritual aprobado, y mantendrá contactos con el párroco de cada uno (u otro sacerdote) a fin de programar el

tirocinio pastoral. Procurará, también, relacionarse con las familias de los aspirantes casados para cerciorarse de su disposición para aceptar, compartir y acompañar la vocación de su familiar.

43. El programa del período propedéutico, por norma, no debería prever lecciones escolares, sino encuentros de oración, conferencias, momentos de reflexión y de intercambio orientados a favorecer la objetividad del discernimiento vocacional, según un plan bien estructurado.

Procúrese, ya en este período, implicar, en cuanto sea posible, a las esposas de los aspirantes.

44. Los aspirantes, a tenor de los requisitos exigidos para el ministerio diaconal, deben ser invitados a realizar un discernimiento libre y responsable, sin dejarse condicionar ni por intereses personales ni por presiones externas de cualquier tipo.(47)

Al término del período propedéutico, el director para la formación, después de haber consultado al equipo de formadores, y teniendo en cuenta todos los datos que posee, presentará al Obispo propio (o al Superior Mayor competente) un informe que refleje los rasgos de la personalidad de los aspirantes y, si se lo piden, también un juicio de idoneidad. Por su parte, el Obispo (o el Superior Mayor competente) inscribirá entre los candidatos al diaconado sólo a aquellos de los que haya conseguido, sea en virtud de su conocimiento personal, sea por los informes recibidos de los educadores, la certeza moral de idoneidad.

3. El rito litúrgico de admisión de los candidatos al orden del diaconado

45. La admisión de los candidatos al orden del diaconado se realiza mediante un rito litúrgico particular, «con el cual el que aspira al diaconado o al presbiterado manifiesta públicamente su voluntad de ofrecerse a Dios y a la Iglesia para ejercer el orden sagrado; la Iglesia, por su parte, al recibir este ofrecimiento, lo elige y lo llama para que se prepare a recibir el orden sagrado, y de este modo sea admitido regularmente entre los candidatos al diaconado».(48)

46. El Superior competente para esta aceptación es el Obispo propio, o el Superior Mayor para los miembros de un Instituto religioso clerical de derecho pontificio o de una Sociedad clerical de vida apostólica de derecho pontificio.(49)

47. Por su carácter público y su significado eclesial, el rito debe ser valorado adecuadamente, y celebrado, a ser posible, en día festivo. El aspirante debe prepararse a él con un retiro espiritual.

48. El rito litúrgico de admisión debe ir precedido de una petición de adscripción entre los candidatos, escrita y firmada manuscrita por el mismo aspirante, y aceptada por escrito por el Obispo propio o Superior Mayor a quien es dirigida.(50)

La adscripción entre los candidatos al diaconado no da derecho alguno a recibir la ordenación diaconal. Tan solo es un primer reconocimiento oficial de los signos positivos de la vocación al diaconado, que debe ser confirmado durante los siguientes años de formación.

4. El tiempo de la formación

49. Para todos los candidatos, el período de formación debe durar al menos tres años, además del período propedéutico.(51)

50. El Código de Derecho Canónico prescribe que los candidatos jóvenes reciban su formación «permaneciendo al menos tres años en una residencia destinada a esa finalidad, a no ser que el Obispo diocesano por razones graves determine otra cosa».(52) Para la creación de dichas residencias «los Obispos de una misma nación, o, si fuese necesario, también los de diversas naciones —según las circunstancias— habrán de unir sus esfuerzos. Elíjanse, para dirigirlas, a superiores particularmente idóneos y establézcanse normas esmeradísimas relativas a la disciplina y al ordenamiento de los estudios».(53) Procúrese que estos candidatos se relacionen con los diáconos de su diócesis de

procedencia.

51. Para los candidatos de edad madura, célibes o casados, el Código de Derecho Canónico prescribe que reciban su formación «según el plan de tres años establecido por la Conferencia Episcopal».(54) Este debe llevarse a cabo, donde las circunstancias lo permitan, en el contexto de una viva participación en la comunidad de los candidatos, contando con un calendario concreto de encuentros de oración y de formación y, además, de momentos comunes con la comunidad de los aspirantes.

Para organizar la formación de estos candidatos son posibles varios modelos. A causa de sus compromisos laborales y familiares, los modelos más comunes prevén los encuentros formativos y académicos en las horas de la tarde, durante el fin de semana, en los períodos de vacación, o combinando las diversas posibilidades. Donde los factores geográficos presenten dificultades especiales, se deben pensar otros modelos, que se desarrollen en un período de tiempo más largo, o se sirvan de los medios modernos de comunicación.

52. Para los candidatos pertenecientes a Institutos de vida consagrada o a Sociedades de vida apostólica, la formación debe darse según las orientaciones de la ratio del propio Instituto o Sociedad, o también, aprovechando las estructuras de la diócesis en la que se encuentran los candidatos.

53. En los casos en que los itinerarios mencionados no se sigan o sean impracticables, «el aspirante debe ser confiado para su educación a algún sacerdote de eminente virtud que lo tome bajo su cuidado, lo instruya y pueda dar constancia de su prudencia y madurez. Hay que atender, pues, siempre y con diligencia a que sean admitidos a este orden sagrado solamente hombres idóneos y experimentados».(55)

54. En todos los casos, el director para la formación (o el sacerdote encargado) vigile para que durante todo el tiempo de formación cada candidato sea fiel a su compromiso de dirección espiritual con el propio director espiritual aprobado. Además, procure acompañar, evaluar, y, si fuera preciso, modificar el tirocinio pastoral de cada uno de los candidatos.

55. El programa de formación, sobre el cual se dará alguna orientación general en el capítulo siguiente, deberá integrar armónicamente las diversas dimensiones formativas (humana, espiritual, teológica y pastoral), estar bien fundamentado teológicamente, tener una específica finalización pastoral y adaptarse a las necesidades y a los planes pastorales locales.

56. Se deberá implicar, en las formas que se consideren oportunas, a las esposas y a los hijos de los candidatos casados, y asimismo también a las comunidades de procedencia. En particular, prevéase para las esposas de los candidatos un programa de formación específico, que las prepare a su futura misión de colaboración y de apoyo al ministerio del marido.

5. Colación de los ministerios del lectorado y del acolitado

57. «Antes de que alguien sea promovido al diaconado, tanto permanente como transitorio, es necesario que el candidato haya recibido y haya ejercido durante el tiempo conveniente los ministerios de lector y de acólito»,(56) «para prepararse mejor a las futuras funciones de la palabra y del altar».(57) La Iglesia, en efecto, «considera muy oportuno que los candidatos a las órdenes sagradas, tanto con el estudio como con el ejercicio gradual del ministerio de la palabra y del altar, conozcan y mediten, a través de un íntimo y constante contacto, este doble aspecto de la función sacerdotal. De esta manera resplandecerá con mayor eficacia la autenticidad de su ministerio. Así, de hecho, los candidatos se acercarán a las ordenes sagradas plenamente conscientes de su vocación, «llenos de fervor, decididos a servir al Señor, perseverantes en la oración y generosos en ayudar en las necesidades de los santos» (Rm 12, 11-13)».(58)

La identidad de estos ministerios y su importancia pastoral están señaladas en la Carta apostólica *Ministeria quaedam*, a la que remitimos.

58. Los aspirantes al lectorado y al acolitado, por sugerencia del director para la formación, dirigirán una petición de admisión, libremente escrita y firmada, al Ordinario (el Obispo o el Superior Mayor), al que compete aceptarla.(59) Realizada la aceptación, el Obispo o el Superior Mayor procederá a conferir los ministerios, según el rito del Pontifical Romano.(60)

59. Entre la colación del lectorado y del acolitado, es oportuno que transcurra cierto período de tiempo para que el candidato pueda ejercer el ministerio recibido.(61) «Entre el acolitado y el diaconado debe haber un espacio por lo menos de seis meses».(62)

6. La ordenación diaconal

60. Al finalizar el período formativo, el candidato que, de acuerdo con el director para la formación, crea reunir los requisitos necesarios para ser ordenado, puede dirigir al propio Obispo o al Superior Mayor competente «una declaración redactada y firmada de su puño y letra, en la que haga constar que va a recibir el orden espontánea y libremente, y que se dedicará de modo perpetuo al ministerio eclesiástico, al mismo tiempo que solicita ser admitido al orden que aspira a recibir».(63)

61. Junto con esta petición el candidato debe entregar los certificados de bautismo, de confirmación, de haber recibido los ministerios a los que se refiere el can. 1035 y de haber realizado regularmente los estudios prescritos por el can. 1032.(64) Si el ordenando que debe ser promovido está casado, debe presentar, además, los certificados de matrimonio y del consentimiento de su mujer.(65)

62. Recibida la solicitud del ordenando, el Obispo (o el Superior Mayor competente) comprobará su idoneidad mediante un diligente escrutinio. Ante todo examinará el informe que el director para la formación debe presentarle sobre «las cualidades necesarias (en el ordenando) para recibir el orden, es decir, doctrina recta, piedad sincera, buenas costumbres y aptitud para ejercer el ministerio; e igualmente, después de la investigación oportuna, hará constar su estado de salud física y psíquica».(66) El Obispo diocesano o el Superior Mayor «para que la investigación sea realizada convenientemente puede emplear otros medios que le parezcan útiles, atendiendo a las circunstancias de tiempo y de lugar, como son las cartas testimoniales, las proclamas u otras informaciones».(67)

El Obispo o el Superior mayor competente, tras haber comprobado la idoneidad del candidato y haberse asegurado de que conoce debidamente las nuevas obligaciones que asume,(68) lo promoverá al orden del diaconado.

63. Antes de la ordenación, el candidato célibe debe asumir públicamente la obligación del celibato, según la ceremonia prescrita; (69) a esto está también obligado el candidato perteneciente a un Instituto de vida consagrada o a una Sociedad de vida apostólica que haya emitido los votos perpetuos, u otras formas de compromiso definitivo, en el Instituto o Sociedad.(70) Todos los candidatos están obligados a hacer personalmente, antes de la ordenación, la profesión de fe y el juramento de fidelidad, según las fórmulas aprobadas por la Sede Apostólica, en presencia del Ordinario del lugar o de su delegado.(71)

64. «Cada uno sea ordenado... para el diaconado por el propio Obispo o con legítimas dimisorias del mismo».(72) Si el promovido pertenece a un Instituto religioso clerical de derecho pontificio o a una Sociedad clerical de vida apostólica de derecho pontificio compete al Superior Mayor concederle las cartas dimisorias.(73)

65. La ordenación, realizada según el rito del Pontifical Romano,(74) debe celebrarse, de preferencia, dentro de una Misa solemne en domingo o en una fiesta de precepto, y generalmente en la catedral.(75) Los ordenandos «deben hacer ejercicios espirituales, al menos durante cinco días, en el lugar y de la manera que determine el Ordinario».(76)

Durante el rito dése un realce especial a la participación de las esposas y de los hijos de los ordenandos casados.

IV. LAS DIMENSIONES DE LA FORMACIÓN DE LOS DIÁCONOS PERMANENTES

1. Formación humana

66. La formación humana tiene por fin modelar la personalidad de los sagrados ministros de manera que sirvan de «puente y no de obstáculo a los demás en el encuentro con Jesucristo Redentor del hombre». (77) Por tanto, deben ser educados para adquirir y perfeccionar una serie de cualidades humanas que les permitan ganarse la confianza de la comunidad, ejercer con serenidad el servicio pastoral y facilitar el encuentro y el diálogo. Análogamente a cuanto la Pastores dabo vobis señala para la formación de los sacerdotes, también los candidatos al diaconado deberán ser educados «a amar la verdad, la lealtad, el respeto a la persona, el sentido de la justicia, la fidelidad a la palabra dada, la verdadera compasión, la coherencia y, en particular, al equilibrio de juicio y de comportamiento». (78)

67. De particular importancia para los diáconos, llamados a ser hombres de comunión y de servicio, es la capacidad para relacionarse con los demás. Esto exige que sean afables, hospitalarios, sinceros en sus palabras y en su corazón, prudentes y discretos, generosos y disponibles para el servicio, capaces de ofrecer personalmente y de suscitar en todas relaciones leales y fraternas, dispuestos a comprender, perdonar y consolar. (79) Un candidato que fuese excesivamente encerrado en sí mismo, huraño e incapaz de mantener relaciones normales y serenas con los demás, debería hacer una profunda conversión antes de poder encaminarse decididamente por la vía del servicio ministerial.

68. En la base de la capacidad de relación con los demás está la madurez afectiva, que deben alcanzar con un amplio margen de seguridad tanto el candidato célibe como el casado. Dicha madurez supone en ambos tipos de candidatos el descubrimiento de la centralidad del amor en la propia existencia y la lucha victoriosa sobre el propio egoísmo. En realidad, como escribe el Papa Juan Pablo II en la Encíclica Redemptor hominis «el hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente». (80) Se trata de un amor, dice el Papa en la Pastores dabo vobis, que compromete a toda la persona, a nivel físico, psíquico y espiritual y que exige, por tanto, pleno dominio de la sexualidad, que debe ser verdadera y plenamente personal. (81)

Para los candidatos célibes, vivir el amor significa ofrecer la totalidad del propio ser, de las propias energías y de la propia solicitud a Jesucristo y a la Iglesia. Es una vocación comprometedora, que debe tener en cuenta las inclinaciones de la afectividad y los impulsos del instinto, y que, por tanto, necesita de renuncia y de vigilancia, de oración y de fidelidad a una regla de vida bien precisa. Una ayuda decisiva puede venir de la existencia de verdaderas amistades, que representan una valiosa ayuda y un providencial apoyo para vivir la propia vocación. (82)

Para los candidatos casados, vivir el amor significa entregarse a sí mismo a la propia esposa, en una pertenencia recíproca, con un vínculo total, fiel e indisoluble, a imagen del amor de Cristo a su Iglesia; significa al mismo tiempo acoger a los hijos, amarlos y educarlos, e irradiar la comunión familiar a toda la Iglesia y a toda la sociedad. Es una vocación puesta hoy a dura prueba por la preocupante degradación de algunos valores fundamentales y por la exaltación del hedonismo y de un falso concepto de libertad. Para ser vivida en su plenitud, la vocación a la vida familiar debe ser alimentada por la oración, por la liturgia y por el diario ofrecimiento de sí mismo. (83)

69. Condición para una verdadera madurez humana es la formación para una libertad que se presenta como obediencia a la verdad del propio ser. «Entendida así, la libertad exige que la persona sea verdaderamente dueña de sí misma, decidida a combatir y superar las diversas formas de egoísmo e individualismo que acechan a la vida de cada uno, dispuesta a abrirse a los demás, generosa en la entrega y en el servicio del prójimo». (84) La formación para la libertad incluye también la educación de la conciencia moral, que prepara a escuchar la voz de Dios en lo profundo del corazón y a adherirse firmemente a su voluntad.

70. Estos múltiples aspectos de la madurez humana —cualidades humanas, capacidad para relacionarse, madurez afectiva, formación para la libertad y educación de la conciencia moral— deberán tomarse en consideración teniendo en cuenta la edad y la formación que ya poseen los candidatos y ser planificados con programas personalizados. El director para la formación y el tutor intervendrán en la parte que les compete; el director espiritual no dejará de tomar en consideración estos aspectos y comprobarlos en los coloquios de dirección espiritual. Son útiles, también, encuentros y conferencias que ayuden a la revisión personal y motiven a alcanzar la madurez. La vida comunitaria—aunque organizada de diversas formas—constituirá un ambiente privilegiado para el examen y la corrección fraterna. En los casos en que a juicio de los formadores fuese necesario, se podrá recurrir, con el consentimiento de los interesados, a una consulta psicológica.

2. Formación espiritual

71. La formación humana se abre y se completa en la formación espiritual, que constituye el corazón y el centro unificador de toda formación cristiana. Su fin es promover el desarrollo de la nueva vida recibida en el Bautismo.

Cuando un candidato inicia el itinerario de formación diaconal, generalmente ya ha vivido una cierta experiencia de vida espiritual como, por ejemplo, el reconocimiento de la acción del Espíritu, la escucha y meditación de la Palabra de Dios, el gusto por la oración, el compromiso de servir a los hermanos, la disposición al sacrificio, el sentido de Iglesia, el celo apostólico. Además, según su estado de vida, posee ya una espiritualidad bien precisa: familiar, de consagración en el mundo o en la vida religiosa. La formación espiritual del futuro diácono, por tanto, no podrá ignorar esta experiencia adquirida, pero deberá verificarla y reforzarla, para insertar en ella los rasgos específicos de la espiritualidad diaconal.

72. El elemento que caracteriza particularmente la espiritualidad diaconal es el descubrimiento y la vivencia del amor de Cristo siervo, que vino no para ser servido, sino para servir. Por tanto, se ayudará al candidato a que adquiera aquellas actitudes que, aunque no en forma exclusiva, son específicamente diaconales, como la sencillez de corazón, la donación total y gratuita de sí mismo, el amor humilde y servicial para con los hermanos, sobre todo para con los más pobres, enfermos y necesitados, la elección de un estilo de vida de participación y de pobreza. María, la sierva del Señor, esté presente en este camino y sea invocada con el rezo diario del Rosario, como madre y auxiliadora.

73. La fuente de esta nueva capacidad de amor es la Eucaristía que, no casualmente, caracteriza el ministerio del diácono. El servicio a los pobres es la prolongación lógica del servicio al altar. Se invitará, por tanto, al candidato a participar diariamente, o al menos con frecuencia, dentro de sus obligaciones familiares y profesionales, en la celebración eucarística, y se le ayudará a que profundice cada vez más el misterio. En el ámbito de esta espiritualidad eucarística procúrese valorar adecuadamente el sacramento de la Penitencia.

74. Otro elemento que distingue la espiritualidad diaconal es la Palabra de Dios, de la que el diácono está llamado a ser mensajero cualificado, creyendo lo que proclama, enseñando lo que cree, viviendo lo que enseña. (85) El candidato deberá, por tanto, aprender a conocer la Palabra de Dios cada vez más profundamente y a buscar en ella el alimento constante de su vida espiritual, mediante el estudio detenido y amoroso y la práctica diaria de la lectio divina.

75. No deberá faltar, además, la introducción a la oración de la Iglesia. Orar, en efecto, en nombre de la Iglesia y por la Iglesia forma parte del ministerio del diácono. Esto exige una reflexión sobre la originalidad de la oración cristiana, y sobre el sentido de la Liturgia de las Horas, pero, sobre todo, la iniciación práctica en ella. A tal fin, es importante que en todos los encuentros entre los futuros diáconos se reserve un tiempo consagrado a esta oración.

76. El diácono, en fin, encarna el carisma del servicio como participación en el ministerio eclesial. Esto tiene repercusiones importantes para su vida espiritual, que deberá caracterizarse por las notas de la obediencia y de la comunión fraterna. Una auténtica formación para la obediencia, lejos de perjudicar los

dones recibidos con la gracia de la ordenación, garantizará al impulso apostólico la autenticidad eclesial. La comunión con los hermanos ordenados, presbíteros y diáconos es, a su vez, un bálsamo que sostiene y estimula la generosidad en el ministerio. El candidato deberá, por lo tanto, ser formado en el sentido de pertenencia al cuerpo de los ministros ordenados, en la colaboración fraterna con ellos y en la convivencia espiritual.

77. Medios para esta formación son los retiros mensuales y los ejercicios espirituales anuales; las instrucciones programadas según un plan orgánico y progresivo, que tenga en cuenta las diversas etapas de la formación; el acompañamiento espiritual, que debe poder ser asiduo. Misión particular del director espiritual es ayudar al candidato a discernir los signos de su vocación, a vivir en una actitud de conversión continua, a adquirir los rasgos propios de la espiritualidad diaconal, alimentándose en los escritos de la espiritualidad clásica y de los santos, y a realizar una síntesis armónica entre el estado de vida, la profesión y el ministerio.

78. Provéase, además, para que las esposas de los candidatos casados crezcan en el conocimiento de la vocación del marido y de su propia misión junto a él. Para ello, invíteselas a participar regularmente en los encuentros de formación espiritual. Igualmente se procurará llevar a cabo iniciativas apropiadas para sensibilizar a los hijos al ministerio diaconal.

3. Formación doctrinal

79. La formación intelectual es una dimensión necesaria de la formación diaconal, en cuanto ofrece al diácono un alimento substancioso para su vida espiritual, y un precioso instrumento para su ministerio. Ella es particularmente urgente hoy ante el desafío de la nueva evangelización a la que está llamada la Iglesia en este difícil cambio de milenio. La indiferencia religiosa, la confusión de los valores, la pérdida de convergencias éticas, el pluralismo cultural, exigen que aquellos que están comprometidos en el ministerio ordenado posean una formación amplia y profunda.

En la Carta circular de 1969 *Come è a conoscenza* la Congregación para la Educación Católica invitaba a las Conferencias Episcopales a que elaborasen un programa de formación doctrinal para los candidatos al diaconado que tuviera en cuenta las diferentes situaciones personales y eclesiales, y que excluyera al mismo tiempo, absolutamente «una preparación apresurada o superficial, porque las tareas de los diáconos, según lo establecido en la Constitución *Lumen gentium* (n. 29) y en el *Motu proprio* (n. 22),⁽⁸⁶⁾ son de tal importancia que exigen una formación sólida y eficiente».

80. Dicha formación se ha de organizar según los siguientes criterios:

- a) la necesidad de que el diácono sea capaz de dar razón de su fe y adquiriera una fuerte conciencia eclesial;
- b) la preocupación de que sea formado para los deberes específicos de su ministerio;
- c) la importancia de que adquiriera la capacidad para enjuiciar las situaciones, y para realizar una adecuada inculcación del Evangelio;
- d) la utilidad de que conozca técnicas de comunicación y de animación de reuniones, como también de que sepa expresarse en público y de que esté en condiciones de guiar y aconsejar.

81. Teniendo en cuenta los anteriores criterios, los contenidos que se deberán tener en consideración son:
(87)

- a) la introducción a la Sagrada Escritura y a su correcta interpretación; la teología del Antiguo y del Nuevo Testamento; la interrelación entre Escritura y Tradición; el uso de la Escritura en la predicación, en la catequesis y, en general, en la actividad pastoral;

- b) la iniciación al estudio de los Padres de la Iglesia, y a un primer contacto con la historia de la Iglesia;
- c) la teología fundamental, con el conocimiento de las fuentes, de los temas y de los métodos de la teología, la exposición de las cuestiones relativas a la Revelación y el planteamiento de la relación entre fe y razón, que prepara a los futuros diáconos para explicar la racionalidad de la fe;
- d) la teología dogmática, con sus diversos apartados: trinitaria, creación, cristología, eclesiología y ecumenismo, mariología, antropología cristiana, sacramentos (especialmente la teología del ministerio ordenado), escatología;
- e) la moral cristiana, en sus dimensiones personales y sociales y, en particular, la doctrina social de la Iglesia;
- f) la teología espiritual;
- g) la liturgia;
- h) el derecho canónico.

Según las situaciones y las necesidades, el programa de estudios se completará con otras materias como el estudio de las otras religiones, el conjunto de las cuestiones filosóficas, la profundización de ciertos problemas económicos y políticos.(88)

82. Para la formación teológica aprovechése, donde sea posible, los Institutos de ciencias religiosas ya existentes u otros Institutos de formación teológica. Donde sea necesario crear centros especiales para la formación teológica de los diáconos, hágase de tal modo que el número de horas de lecciones, impartidas a lo largo del trienio, no sea inferior a mil. Al menos los cursos fundamentales se concluirán con un examen, y el trienio con uno final complejo.

83. Para acceder a este programa de formación debe exigirse una formación básica previa, cuya amplitud dependerá del nivel cultural del País.

84. Los candidatos deben estar dispuestos a continuar su formación aún después de la ordenación. A tal fin, anímeseles a formar una pequeña biblioteca personal de orientación teológico-pastoral y a seguir los programas de formación permanente.

4. Formación pastoral

85. En sentido amplio, la formación pastoral coincide con la espiritual: es la formación para la identificación cada vez más plena con la diaconía de Cristo. Tal actitud debe presidir la articulación de las diversas dimensiones formativas, integrándolas en la perspectiva de la vocación diaconal, que consiste en ser sacramento de Cristo, siervo del Padre. En sentido estricto, la formación pastoral se realiza con el estudio de una disciplina teológica específica, y con un tirocinio práctico.

86. La disciplina teológica se llama teología pastoral. Esta es «una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia; una reflexión sobre la Iglesia como «sacramento de salvación», como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los Sacramentos y en el servicio de la caridad».(89) El fin de esta disciplina es, pues, el estudio de los principios, de los criterios y de los métodos que orientan la acción apostólico-misionera de la Iglesia en la historia.

La teología pastoral programada para los diáconos prestará especial atención a los campos eminentemente diaconales, como:

- a) la praxis litúrgica: administración de los sacramentos y de los sacramentales, el servicio del altar;

- b) la proclamación de la Palabra en los varios contextos del servicio ministerial: kerigma, catequesis, preparación a los sacramentos, homilía;
- c) el compromiso de la Iglesia por la justicia social y la caridad;
- d) la vida de la comunidad, en particular, la animación de agrupaciones familiares, pequeñas comunidades, grupos, movimientos, etc.

También serán útiles ciertos conocimientos técnicos, que preparen a los candidatos para actividades ministeriales específicas, como la sicología, la homilética, el canto sagrado, la administración eclesiástica, la informática, etc.(90)

87. En concomitancia (y posiblemente en conexión) con la enseñanza de la teología pastoral se debe prever para cada candidato un tirocinio práctico, que le permita conocer sobre el terreno cuanto ha aprendido en el estudio. Dicho tirocinio debe ser gradual, variado y evaluado continuamente. En la elección de las actividades ténganse en cuenta los ministerios conferidos, y evalúese su ejercicio.

Cuídese de que los candidatos se integren activamente en la actividad pastoral diocesana, y de que tengan periódicos intercambios de experiencias con los diáconos ya comprometidos en el ministerio activo.

88. Además, se ha de procurar que los futuros diáconos adquieran una fuerte sensibilidad misionera. En efecto, también ellos, como los presbíteros, reciben con la sagrada ordenación un don espiritual que los dispone para una misión universal, hasta los extremos de la tierra (cf. He 1, 8).(91) Ayúdeseles, pues, a adquirir una viva conciencia de esta su identidad misionera, y prepáreseles para hacerse cargo del anuncio de la verdad también a los no cristianos, especialmente a sus conciudadanos. Pero tampoco falte la perspectiva de la misión ad gentes, si las circunstancias lo requiriesen y permitieran.

CONCLUSIÓN

89. La Didascalia Apostolorum recomienda a los diáconos de los primeros siglos: «Como nuestro Salvador y Maestro ha dicho en el Evangelio: aquel que quiera ser grande entre vosotros, sea vuestro siervo, como el Hijo del Hombre que no ha venido a que le sirvan sino para servir y dar su vida para el rescate de muchos, vosotros, diáconos, debéis hacer lo mismo, aunque esto comporte el dar la vida por vuestros hermanos, por el servicio que debéis cumplir».(92) Es ésta una invitación actualísima también para aquellos que hoy se sienten llamados al diaconado, que los cuestiona para prepararse con gran empeño a su futuro ministerio.

90. Las Conferencias Episcopales y los Ordinarios de todo el mundo, a quienes va dirigido este documento, procuren hacerlo objeto de atenta reflexión en comunión con sus sacerdotes y sus comunidades. Será un importante punto de referencia para las Iglesias en las que el diaconado permanente es una realidad viva y efectiva; y para las demás una invitación eficaz a apreciar el servicio diaconal como un precioso don del Espíritu Santo. El Sumo Pontífice Juan Pablo II ha aprobado y ordenado publicar esta «Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium».

Roma, desde el Palacio de las Congregaciones, 22 de febrero, fiesta de la Cátedra de San Pedro, de 1998.

Pio Card. Laghi
Prefecto

José Saraiva Martins
Arz. tit. de Tubúrnica
Secretario

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO

DIRECTORIUM PRO MINISTERIO ET VITA DIACONORUM PERMANENTIUM

DIRECTORIO PARA EL MINISTERIO Y LA VIDA DE LOS DIÁCONOS PERMANENTES

1. EL ESTATUTO JURÍDICO DEL DIÁCONO

El diácono ministro sagrado

1. El diaconado tiene su origen en la consagración y en la misión de Cristo, de las cuales el diácono está llamado a participar.(34) Mediante la imposición de las manos y la oración consecratoria es constituido ministro sagrado, miembro de la jerarquía. Esta condición determina su estatuto teológico y jurídico en la Iglesia.

La incardinación

2. En el momento de la admisión todos los candidatos deberán expresar claramente y por escrito la intención de servir a la Iglesia(35) durante toda la vida en una determinada circunscripción territorial o personal, en un Instituto de Vida Consagrada, en un Sociedad de Vida apostólica, que tengan la facultad de incardinar.(36) La aceptación escrita de tal petición está reservada a quien tenga la facultad de incardinar, y determina quien es el superior del candidato.(37)

La incardinación es un vínculo jurídico, que tiene valor eclesiológico y espiritual en cuanto que expresa la dedicación ministerial del diácono a la Iglesia.

3. Un diácono ya incardinado en una circunscripción eclesiástica, puede ser incardinado en otra circunscripción a norma del derecho.(38)

El diácono que, por justos motivos, desea ejercer el ministerio en una diócesis diversa de aquella de la incardinación, debe obtener la autorización escrita de los dos obispos. Los obispos favorezcan a los diáconos de su diócesis, que desean ponerse a disposición de las Iglesias, que sufren por la escasez de clero, sea en forma definitiva, sea por tiempo determinado, y, en particular, a aquellos que piden dedicarse, previa una específica y cuidadosa preparación, para la misión ad gentes. Las necesarias relaciones serán reguladas con un adecuado acuerdo entre los obispos interesados.(39)

Es deber del obispo seguir con particular solicitud a los diáconos de su diócesis.(40) Él se dirigirá con especial premura, proveyendo personalmente o mediante un sacerdote delegado suyo, hacia aquellos que, por su situación, se encuentren en especiales dificultades.

4. El diácono incardinado en un Instituto de Vida Consagrada o en una Sociedad de Vida Apostólica, ejercerá su ministerio bajo la potestad del obispo en todo aquello que se refiere al cuidado pastoral, al ejercicio público del culto divino y a las obras de apostolado, quedando también sujeto a los propios superiores, según su competencia y manteniéndose fiel a la disciplina de la comunidad de referencia.(41) En caso de traslado a otra comunidad de diversa diócesis, el superior deberá presentar el diácono al Ordinario con el fin de obtener de éste la licencia para el ejercicio del ministerio, según la modalidad que ellos mismos determinarán con sabio acuerdo.

5. La vocación específica del diaconado permanente supone la estabilidad en este orden. Por tanto, un eventual paso al presbiterado de diáconos no casados o que hayan quedado viudos será una rarísima excepción, posible sólo cuando especiales y graves razones lo sugieran. La decisión de admisión al Orden del Presbiterado corresponde al propio obispo diocesano, si no hay otros impedimentos reservados a la Santa Sede(42) Sin embargo, dada la excepcionalidad del caso, es oportuno que él consulte previamente a la Congregación para la Educación Católica respecto a lo que se refiere al programa de preparación intelectual y teológica del candidato y la Congregación para el Clero acerca el programa de preparación

pastoral y las actitudes del diácono al ministerio presbiteral.

Fraternidad sacramental

6. Los diáconos, en virtud del orden recibido, están unidos entre sí por la hermandad sacramental. Todos ellos actúan por la misma causa: la edificación del Cuerpo de Cristo, bajo la autoridad del obispo, en comunión con el Sumo Pontífice.(43) Siéntase cada diácono ligado a sus hermanos con el vínculo de la caridad, de la oración, de la obediencia al propio obispo, del celo ministerial y de la colaboración.

Es bueno que los diáconos, con el consentimiento del obispo y en presencia del obispo mismo o de su delegado, se reúnan periódicamente para verificar el ejercicio del propio ministerio, intercambiar experiencias, proseguir la formación, estimularse recíprocamente en la fidelidad.

Estos encuentros entre diáconos permanentes pueden constituir un punto de referencia también para los candidatos a la ordenación diaconal.

Corresponde al obispo del lugar alimentar en los diáconos que trabajan en la diócesis un «espíritu de comunión», evitando la formación de aquel «corporativismo», que influyó en la desaparición del diaconado permanente en los siglos pasados.

Obligaciones y derechos

7. El estatuto del diácono comporta también un conjunto de obligaciones y derechos específicos, a tenor de los cann. 273-283 del Código de Derecho Canónico, que se refieren a las obligaciones y a los derechos de los clérigos, con las peculiaridades allí previstas para los diáconos.

8. El rito de la ordenación del diácono prevé la promesa de obediencia al obispo: «¿Prometes a mí y mis sucesores filial respeto y obediencia?». (44)

El diácono, prometiendo obediencia al obispo, asume como modelo a Jesús, obediente por excelencia (cf. Fil 2, 5-11), sobre cuyo ejemplo caracterizará la propia obediencia en la escucha (cf. Heb 10, 5ss; Jn 4, 34) y en la radical disponibilidad (cf. Lc 9, 54ss; 10, 1ss). Él, por esto, se compromete sobre todo con Dios a actuar en plena conformidad a la voluntad del Padre; al mismo tiempo se compromete también con la Iglesia, que tiene necesidad de personas plenamente disponibles.(45) En la plegaria y en el espíritu de oración del cual debe estar penetrado, el diácono profundizará diariamente el don total de sí, como ha hecho el Señor «hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil 2,8).

Esta visión de la obediencia predispone a la acogida de las concretas obligaciones asumidas por el diácono con la promesa hecha en la ordenación, según cuanto está previsto por la ley de la Iglesia: «Los clérigos, si no les exime un impedimento legítimo, están obligados a aceptar y desempeñar fielmente la tarea que les encomiende su ordinario».(46)

El fundamento de la obligación está en la participación misma en el ministerio episcopal, conferida por el sacramento del Orden y por la misión canónica. El ámbito de la obediencia y de la disponibilidad está determinado por el mismo ministerio diaconal y por todo aquello que tiene relación objetiva, directa e inmediata con él.

Al diácono, en el decreto en que se le confiere el oficio, el obispo le atribuirá las tareas correspondientes a sus capacidades personales, a la condición celibataria o familiar, a la formación, a la edad, a las aspiraciones reconocidas como espiritualmente válidas. Serán también definidos el ámbito territorial o las personas a las que dirigirá su servicio apostólico; será igualmente especificado si su oficio es a tiempo pleno o parcial, y qué presbítero será el responsable de la «cura animarum», relativa al ámbito de su oficio.

9. Es deber de los clérigos vivir el vínculo de la fraternidad y de la oración, comprometiéndose en la colaboración mutua y con el obispo, reconociendo y promoviendo la misión de los fieles laicos en la Iglesia

y en el mundo,(47) conduciendo un estilo de vida sobrio y simple, que se abra a la 'cultura del dar' y favorezca una generosa caridad fraterna.(48)

10. Los diáconos permanentes no están obligados a llevar el hábito eclesiástico, como en cambio lo están los diáconos candidatos al presbiterado,(49) para los cuales valen las mismas normas previstas universalmente para los presbíteros.(50)

Los miembros de los Institutos de Vida consagrada y las Sociedades de Vida apostólica se atenderán a cuanto está dispuesto para ellos en el Código de Derecho Canónico.(51)

11. La Iglesia reconoce en el propio ordenamiento canónico el derecho de los diáconos para asociarse entre ellos, con el fin de favorecer su vida espiritual, ejercitar obras de caridad y de piedad y conseguir otros fines, en plena conformidad con su consagración sacramental y su misión.(52)

A los diáconos, como a los otros clérigos, no les está permitida la fundación, la adhesión y la participación en asociaciones o agrupaciones de cualquier género, incluso civiles, incompatibles con el estado clerical, o que obstaculicen el diligente cumplimiento de su ministerio. Evitarán también todas aquellas asociaciones que, por su naturaleza, finalidad y métodos de acción vayan en detrimento de la plena comunión jerárquica de la Iglesia; además aquellas que acarreen daños a la identidad diaconal y al cumplimiento de los deberes que los diáconos ejercen en el servicio del pueblo de Dios; y, finalmente, aquellas que conspiran contra la Iglesia.(53)

Serían totalmente incompatibles con el estado diaconal aquellas asociaciones que quisieran reunir a los diáconos, con la pretensión de representatividad, en una especie de corporación, o de sindicato, o en grupos de presión, reduciendo, de hecho, su sagrado ministerio a una profesión u oficio, comparable a funciones de carácter profano. Además, son totalmente incompatibles aquellas asociaciones, que en cualquier modo desvirtúan la naturaleza del contacto directo e inmediato, que cada diácono debe tener con su propio obispo.

Tales asociaciones están prohibidas porque resultan nocivas al ejercicio del sagrado ministerio diaconal, que corre el riesgo de ser considerado como prestación subordinada, e introducen así una actitud de contraposición respecto a los sagrados pastores, considerados únicamente como empresarios.(54)

Téngase presente que ninguna asociación privada puede ser reconocida como eclesial sin la previa recognitio de los estatutos por parte de la autoridad eclesial competente;(55) que la misma autoridad tiene el derecho-deber de vigilar sobre la vida de las asociaciones y sobre la consecución de la finalidad de sus estatutos.(56)

Los diáconos, provenientes de asociaciones o movimientos eclesiales, no sean privados de las riquezas espirituales de tales agrupaciones, en las que pueden seguir encontrando ayuda y apoyo para su misión en el servicio de la Iglesia particular.

12. La eventual actividad profesional o laboral del diácono tiene un significado diverso de la del fiel laico.(57) En los diáconos permanentes el trabajo permanece, de todos modos, ligado al ministerio; ellos, por tanto, tendrán presente que los fieles laicos, por su misión específica, están «llamados de modo particular a hacer que la Iglesia esté presente y operante en aquellos lugares y circunstancias, en las que ella no puede ser sal de la tierra sino por medio de ellos».(58)

La vigente disciplina de la Iglesia no prohíbe que los diáconos permanentes asuman o ejerzan una profesión con ejercicio de poderes civiles, ni que se dediquen a la administración de los bienes temporales o que ejerzan cargos seculares con la obligación de dar cuentas de ellos, como excepción a cuanto se ha dicho sobre los demás clérigos.(59)

Dado que dicha excepción puede ser inoportuna, está previsto que el derecho particular pueda determinar diversamente.

En el ejercicio de las actividades comerciales y de los negocios,(60) que les están permitidos si no hay previsiones diversas y oportunas por parte del derecho particular, será deber de los diáconos dar un buen testimonio de honestidad y de rectitud deontológica, incluso en la observancia de las obligaciones de justicia y de las leyes civiles que no estén en oposición con el derecho natural, el Magisterio, a las leyes de la iglesia y a su libertad.(61)

Esta excepción no se aplica a los diáconos pertenecientes a Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica.(62)

Los diáconos permanentes siempre tendrán cuidado de valorar cada situación con prudencia, pidiendo consejo al propio obispo, sobre todo en los casos y en las situaciones más complejas. Tales profesiones, aunque honestas y útiles a la comunidad —si ejercidas por un diácono permanente—podrían resultar, en determinadas circunstancias, difícilmente compatibles con la responsabilidad pastoral propia de su ministerio. Por tanto, la autoridad competente, teniendo presente las exigencias de la comunión eclesial y los frutos de la acción pastoral al servicio de ésta, debe valorar prudentemente cada caso, aunque cuando se verifiquen cambios de profesión después de la ordenación diaconal.

En casos de conflicto de conciencia, los diáconos deben actuar, aunque con grave sacrificio, en conformidad con la doctrina y la disciplina de la Iglesia.

13. Los diáconos, en cuanto ministros sagrados, deben dar prioridad al ministerio y a la caridad pastoral, favoreciendo «en sumo grado el mantenimiento, entre los hombres, de la paz y de la concordia».(63)

El compromiso de militancia activa en los partidos políticos y sindicatos puede ser consentido en situaciones de particular relevancia para «la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común»,(64) según las disposiciones adoptadas por las Conferencias Episcopales;(65) permanece, no obstante, firmemente prohibida, en todo caso, la colaboración con partidos y fuerzas sindicales, que se basan en ideologías, prácticas y coaliciones incompatibles con la doctrina católica.

14. El diácono, por norma, para alejarse de la diócesis «por un tiempo considerable», según las especificaciones del derecho particular, deberá tener autorización del propio Ordinario o Superior Mayor.(66)

Sustento y seguridad social

15. Los diáconos, empeñados en actividades profesionales deben mantenerse con las ganancias derivadas de ellas.(67)

Es del todo legítimo que cuantos se dedican plenamente al servicio de Dios en el desempeño de oficios eclesiásticos,(68) sean equitativamente remunerados, dado que «el trabajador es digno de su salario» (Lc 10, 7) y que «el Señor ha dispuesto que aquellos que anuncian el Evangelio vivan del Evangelio» (1 Cor 9,14). Esto no excluye que, como ya hacía el apóstol Pablo (cf. 1 Cor 9,12), no se pueda renunciar a este derecho y se provea diversamente al propio sustento.

No es fácil fijar normas generales y vinculantes para todos en relación al sustento, dada la gran variedad de situaciones que se dan entre los diáconos, en las diversas Iglesias particulares y en los diversos países. En esta materia, además, hay que tener presentes también los eventuales acuerdos estipulados por la Santa Sede y por las Conferencias Episcopales con los gobiernos de las naciones. Se remite, por esto, al derecho particular para oportunas determinaciones.

16. Los clérigos, en cuanto dedicados de modo activo y concreto al ministerio eclesiástico, tienen derecho al sustento, que comprende «una remuneración adecuada»(69) y la asistencia social.(70)

Respecto a los diáconos casados el Código de Derecho Canónico dispone lo siguiente: «Los diáconos casados plenamente dedicados al ministerio eclesiástico merecen una retribución tal que pueda sostener a

sí mismos y a su familia; pero quienes, por ejercer o haber ejercido una profesión civil, ya reciben una remuneración, deben proveer a sus propias necesidades y a las de su familia con lo que cobren por ese título». (71) Al establecer que la remuneración debe ser «adecuada», son también enunciados los parámetros para determinar y juzgar la medida de la remuneración: condición de la persona, naturaleza del cargo ejercido, circunstancias de lugar y de tiempo, necesidades de la vida del ministro (incluidas las de su familia si está casado), justa retribución para las personas que, eventualmente, estuviesen a su servicio. Se trata de criterios generales, que se aplican a todos los clérigos.

Para proveer al «sustento de los clérigos que prestan servicios a favor de la diócesis», en cada Iglesia particular debe constituirse un instituto especial, con la finalidad de «recoger los bienes y las ofertas». (72)

La asistencia social en favor de los clérigos, si no ha sido dispuesto diversamente, es confiada a otro instituto apropiado. (73)

17. Los diáconos célibes, dedicados al ministerio eclesiástico en favor de la diócesis a tiempo completo, si no gozan de otra fuente de sustento, tienen derecho a la remuneración, según el principio general. (74)

18. Los diáconos casados, que se dedican a tiempo completo al ministerio eclesiástico sin recibir de otra fuente retribución económica, deben ser remunerados de manera que puedan proveer al propio sustento y al de la familia, (75) en conformidad al susodicho principio general.

19. Los diáconos casados, que se dedican a tiempo completo o a tiempo parcial al ministerio eclesiástico, si reciben una remuneración por la profesión civil, que ejercen o han ejercido, están obligados a proveer a sus propias necesidades y a las de su familia con las rentas provenientes de tal remuneración. (76)

20. Corresponde al derecho particular reglamentar con oportunas normas otros aspectos de la compleja materia, estableciendo, por ejemplo, que los entes y las parroquias, que se benefician del ministerio de un diácono, tienen la obligación de reembolsar los gastos realizados por éste en el desempeño del ministerio.

El derecho particular puede, además, definir qué obligaciones deba asumir la diócesis en relación al diácono que, sin culpa, se encontrase privado del trabajo civil. Igualmente, será oportuno precisar las eventuales obligaciones económicas de la diócesis en relación a la mujer y a los hijos del diácono fallecido. Donde sea posible, es oportuno que el diácono suscriba, antes de la ordenación, un seguro que prevea estos casos.

Pérdida del estado de diácono

21. El diácono está llamado a vivir con generosa entrega y renovada perseverancia el orden recibido, con fe en la perenne fidelidad de Dios. La sagrada ordenación, validamente recibida, jamás se pierde. Sin embargo, la pérdida del estado clerical se da en conformidad con lo estipulado por las normas canónicas. (77)

2. MINISTERIO DEL DIÁCONO

Funciones de los diáconos

22. El ministerio del diaconado viene sintetizado por el Concilio Vaticano II con la tríada: «ministerio (diaconía) de la liturgia, de la palabra y de la caridad». (78) De este modo se expresa la participación diaconal en el único y triple munus de Cristo en el ministro ordenado. El diácono «es maestro, en cuanto proclama e ilustra la Palabra de Dios; es santificador, en cuanto administra el sacramento del Bautismo, de la Eucaristía y los sacramentales, participa en la celebración de la Santa Misa en calidad de «ministro de la sangre», conserva y distribuye la Eucaristía; «es guía, en cuanto animador de la comunidad o de diversos sectores de la vida eclesial». (79) De este modo, el diácono asiste y sirve a los obispos y a los presbíteros, quienes presiden los actos litúrgicos, vigilan la doctrina y guían al Pueblo de Dios. El ministerio de los diáconos, en el servicio a la comunidad de los fieles, debe «colaborar en la construcción de la unidad de

los cristianos sin prejuicios y sin iniciativas inoportunas»,(80) cultivando aquellas «cualidades humanas que hacen a una persona aceptable a los demás y creíble, vigilante sobre su propio lenguaje y sobre sus propias capacidades de diálogo, para adquirir una actitud auténticamente ecuménica».(81)

Diaconía de la Palabra

23. El obispo, durante la ordenación, entrega al diácono el libro de los Evangelios diciendo estas palabras: «Recibe el Evangelio de Cristo del cual te has transformado en su anunciador».(82) Del mismo modo que los sacerdotes, los diáconos se dedican a todos los hombres, sea a través de su buena conducta, sea con la predicación abierta del misterio de Cristo, sea en el transmitir las enseñanzas cristianas o al estudiar los problemas de su tiempo. Función principal del diácono es, por lo tanto, colaborar con el obispo y con los presbíteros en el ejercicio del ministerio(83), n. 9: Enseñanzas, VII, 2 [1984], 436] no de la propia sabiduría, sino de la Palabra de Dios, invitando a todos a la conversión y a la santidad.(84) Para cumplir esta misión los diáconos están obligados a prepararse, ante todo, con el estudio cuidadoso de la Sagrada Escritura, de la Tradición, de la liturgia y de la vida de la Iglesia.(85) Están obligados, además, en la interpretación y aplicación del sagrado depósito, a dejarse guiar dócilmente por el Magisterio de aquellos que son «testigos de la verdad divina y católica»:(86) el Romano Pontífice y los obispos en comunión con él,(87) de modo que propongan «integral y fielmente el misterio de Cristo».(88)

Es necesario, en fin, que aprendan el arte de comunicar la fe al hombre moderno de manera eficaz e integral, en las múltiples situaciones culturales y en las diversas etapas de la vida.(89)

24. Es propio del diácono proclamar el evangelio y predicar la palabra de Dios.(90) Los diáconos gozan de la facultad de predicar en cualquier parte, según las condiciones previstas por el Código.(91) Esta facultad nace del sacramento y debe ser ejercida con el consentimiento, al menos tácito, del rector de la Iglesia, con la humildad de quien es ministro y no dueño de la palabra de Dios. Por este motivo la advertencia del Apóstol es siempre actual: «Investidos de este ministerio por la misericordia con que fuimos favorecidos, no desfallecemos. Al contrario, desechando los disimulos vergonzosos, sin comportarnos con astucia ni falsificando la palabra de Dios, sino anunciando la verdad, nos presentamos delante de toda conciencia humana, en presencia de Dios» (2 Cor 4:1-2).(92)

25. Cuando presidan una celebración litúrgica o cuando según las normas vigentes,(93) sean los encargados de ellas, los diáconos den gran importancia a la homilía en cuanto «anuncio de las maravillas hechas por Dios en el misterio de Cristo, presente y operante sobretodo en las celebraciones litúrgicas».(94) Sepan, por tanto, prepararla con especial cuidado en la oración, en el estudio de los textos sagrados, en la plena sintonía con el Magisterio y en la reflexión sobre las expectativas de los destinatarios.

Concedan, también, solícita atención a la catequesis de los fieles en las diversas etapas de la existencia cristiana, de forma que les ayuden a conocer la fe en Cristo, a reforzarla con la recepción de los sacramentos y a expresarla en su vida personal, familiar, profesional y social.(95) Esta catequesis hoy es tan importante y necesaria y tanto más debe ser completa, fiel, clara y ajena de incertidumbres, cuanto más secularizada está la sociedad y más grandes son los desafíos que la vida moderna plantea al hombre y al evangelio.

26. Esta sociedad es la destinataria de la nueva evangelización. Ella exige el esfuerzo más generoso por parte de los ministros ordenados. Para promoverla «alimentados por la oración y sobre todo del amor a la Eucaristía»,(96) los diáconos además de su participación en los programas diocesanos o parroquiales de catequesis, evangelización y preparación a los sacramentos, transmitan la Palabra en su eventual ámbito profesional, ya sea con palabras explícitas, ya sea con su sola presencia activa en los lugares donde se forma la opinión pública o donde se aplican las normas éticas (como en los servicios sociales, los servicios a favor de los derechos de la familia, de la vida etc.); tengan en cuenta las grandes posibilidades que ofrecen al ministerio de la palabra la enseñanza de la religión y de la moral en las escuelas,(97) la enseñanza en las universidades católicas y también civiles(98) y el uso adecuado de los modernos medios de comunicación.(99)

Estos nuevos areópagos exigen ciertamente, además de la indispensable sana doctrina, una esmerada preparación específica, pues constituyen medios eficacísimos para llevar el evangelio a los hombres de nuestro tiempo y a la misma sociedad. (100)

Finalmente los diáconos tengan presente que es necesario someter al juicio del ordinario, antes de la publicación, los escritos concernientes a la fe y a las costumbres (101) y que es necesario el permiso del ordinario del lugar para escribir en publicaciones o participar en transmisiones y entretenimientos que suelen atacar la religión católica o las buenas costumbres. Para las retransmisiones radio televisivas tendrán en cuenta lo establecido por la Conferencia Episcopal. (102)

En todo caso, tengan siempre presente la exigencia primera e irrenunciable de no hacer nunca concesiones en la exposición de la verdad.

27. Los diáconos recuerden que la Iglesia es por su misma naturaleza misionera, (103) ya sea porque ha tenido origen en la misión del Hijo y en la misión del Espíritu Santo según el plan del Padre, ya sea porque ha recibido del Señor resucitado el mandato explícito de predicar a toda criatura el Evangelio y de bautizar a los que crean (cf. Mc 16, 15-16; Mt 28, 19). De esta Iglesia los diáconos son ministros y, por lo mismo, aunque incardinados en una Iglesia particular, no pueden sustraerse del deber misionero de la Iglesia universal y deben, por lo tanto, permanecer siempre abiertos, en la forma y en la medida que permiten sus obligaciones familiares —si están casados— y profesionales, también a la *missio ad gentes*. (104)

La dimensión del servicio está unida a la dimensión misionera de la Iglesia; es decir, el esfuerzo misionero del diácono abraza el servicio de la palabra, de la liturgia y de la caridad, que a su vez se realizan en la vida cotidiana. La misión se extiende al testimonio de Cristo también en el eventual ejercicio de una profesión laical.

Diaconía de la liturgia

28. El rito de la ordenación pone de relieve otro aspecto del ministerio diaconal: el servicio del altar. (105)

El diácono recibe el sacramento del orden para servir en calidad de ministro a la santificación de la comunidad cristiana, en comunión jerárquica con el obispo y con los presbíteros. Al ministerio del obispo y, subordinadamente al de los presbíteros, el diácono presta una ayuda sacramental, por lo tanto intrínseca, orgánica, inconfundible.

Resulta claro que su diaconía ante el altar, por tener su origen en el sacramento del Orden, se diferencia esencialmente de cualquier ministerio litúrgico que los pastores puedan encargar a fieles no ordenados. El ministerio litúrgico del diácono se diferencia también del mismo ministerio ordenado sacerdotal. (106)

Se sigue que en el ofrecimiento del Sacrificio eucarístico, el diácono no está en condiciones de realizar el misterio sino que, por una parte representa efectivamente al Pueblo fiel, le ayuda en modo específico a unir la oblación de su vida a la oferta de Cristo; y por otro sirve, en nombre de Cristo mismo, a hacer partícipe a la Iglesia de los frutos de su sacrificio.

Así como «la liturgia es el culmen hacia el cual tiende la acción de la Iglesia y, juntamente, la fuente de la cual emana toda su virtud», (107) esta prerrogativa de la consagración diaconal es también fuente de una gracia sacramental dirigida a fecundar todo el ministerio; a tal gracia se debe corresponder también con una cuidadosa y profunda preparación teológica y litúrgica para poder participar dignamente en la celebración de los sacramentos y de los sacramentales.

29. En su ministerio el diácono tendrá siempre viva la conciencia de que «cada celebración litúrgica, en cuanto obra de Cristo sumo y eterno sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es una acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia». (108) La liturgia es fuente de gracia y de santificación. Su eficacia deriva de Cristo Redentor y no se apoya en la santidad del ministro. Esta certeza hará humilde al diácono, que no podrá jamás

comprometer la obra de Cristo, y al mismo tiempo, le empujará a una vida santa para ser digno ministro de Cristo. Las acciones litúrgicas, por tanto, no se reducen a acciones privadas o sociales que cada uno puede celebrar a su modo sino que pertenecen al Cuerpo universal de la Iglesia.(109)

Los diáconos deben observar las normas propias de los santos misterios con tal devoción que lleven a los fieles a una consciente participación, que fortalezca su fe, dé culto a Dios y santifique a la Iglesia. (110)

30. Según la tradición de la Iglesia y cuanto establece el derecho, (111) compete a los diáconos «ayudar al Obispo y a los Presbíteros en las celebraciones de los divinos misterios».(112) Por lo tanto se esforzarán por promover las celebraciones que impliquen a toda la asamblea, cuidando la participación interior de todos y el ejercicio de los diversos ministerios.(113)

Tengan presente también la importante dimensión estética, que hace sentir al hombre entero la belleza de cuanto se celebra. La música y el canto, aunque pobres y simples, la predicación de la Palabra, la comunión de los fieles que viven la paz y el perdón de Cristo, son un bien precioso que el diácono, por su parte, buscará incrementar.

Sean siempre fieles a cuanto se pide en los libros litúrgicos, sin agregar, quitar o cambiar algo por propia iniciativa. (114) Manipular la liturgia equivale a privarla de la riqueza del misterio de Cristo que existe en ella y podría ser un signo de presunción delante de todo aquello, que ha establecido la sabiduría de la Iglesia. Limítense por tanto a cumplir todo y sólo aquello que es de su competencia.(115) Lleven dignamente los ornamentos litúrgicos prescritos. (116) La dalmática, según los diversos y apropiados colores litúrgicos, puesta sobre el alba, el cíngulo y la estola, «constituyen el hábito propio del diácono».(117)

El servicio de los diáconos se extiende a la preparación de los fieles para los sacramentos y también a su atención pastoral después de la celebración de los mismos.

31. El diácono, con el obispo y el presbítero, es ministro ordinario del bautismo.(118) El ejercicio de tal facultad requiere o la licencia para actuar concedida por el párroco, al cual compete de manera especial bautizar a sus parroquianos, (119) o que se dé un caso de necesidad. (120) Es de particular importancia el ministerio de los diáconos en la preparación a este sacramento.

32. En la celebración de la Eucaristía, el diácono asiste y ayuda a aquellos que presiden la asamblea y consagran el Cuerpo y la Sangre del Señor, es decir, al obispo y los presbíteros, (121) según lo establecido por la Institutio Generalis del Misal Romano, (122) manifestando así a Cristo Servidor: está junto al sacerdote y lo ayuda, y, en modo particular, asiste a un sacerdote ciego o afectado por otra enfermedad a la celebración eucarística; (123) en el altar desarrolla el servicio del cáliz y del libro; propone a los fieles las intenciones de la oración y los invita a darse el signo de la paz; en ausencia de otros ministros, el mismo cumple, según las necesidades, los oficios.

No es tarea suya pronunciar las palabras de la plegaria eucarística y las oraciones; ni cumplir las acciones y los gestos que únicamente competen a quien preside y consagra. (124) Es propio del diácono proclamar la divina Escritura.(125)

En cuanto ministro ordinario de la sagrada comunión, (126) la distribuye durante la celebración, o fuera de ella, y la lleva a los enfermos también en forma de viático.(127) El diácono es así mismo ministro ordinario de la exposición del Santísimo Sacramento y de la bendición eucarística. (128) Le corresponde presidir eventuales celebraciones dominicales en ausencia del presbítero. (129)

33. A los diáconos les puede ser confiada la atención de la pastoral familiar, de la cual el primer responsable es el obispo. Esta responsabilidad se extiende a los problemas morales, litúrgicos, y también a aquellos de carácter personal y social, para sostener la familia en sus dificultades y sufrimientos. (130) Tal responsabilidad puede ser ejercida a nivel diocesano o, bajo la autoridad de un párroco, a nivel local, en la catequesis sobre el matrimonio cristiano, en la preparación personal de los futuros esposos, en la

fructuosa celebración del sacramento y en la ayuda ofrecida a los esposos después del matrimonio.(131)

Los diáconos casados pueden ser de gran ayuda al proponer la buena nueva sobre el amor conyugal, las virtudes que lo tutelan en el ejercicio de una paternidad cristiana y humanamente responsable.

Corresponde también al diácono, si recibe la facultad de parte del párroco o del Ordinario del lugar, presidir la celebración del matrimonio extra Missam e impartir la bendición nupcial en nombre de la Iglesia. (132) El poder dado al diácono puede ser también de forma general según las condiciones previstas, (133) y puede ser subdelegada exclusivamente en los modos indicados por el Código de Derecho Canónico.(134)

34. Es doctrina definida (135) que la administración del sacramento de la unción de los enfermos está reservado al obispo y a los presbíteros, por la relación de dependencia de dicho sacramento con el perdón de los pecados y de la digna recepción de la Eucaristía.

El cuidado pastoral de los enfermos puede ser confiado a los diáconos. El laborioso servicio para socorrerles en el dolor, la catequesis que prepara a recibir el sacramento de la unción, el suplir al sacerdote en la preparación de los fieles a la muerte y a la administración del Viático con el rito propio, son medios con los cuales los diáconos hacen presente a los fieles la caridad de la Iglesia. (136)

35. Los diáconos tienen la obligación establecida por la Iglesia de celebrar la Liturgia de las Horas, con la cual todo el Cuerpo Místico se une a la oración que Cristo Cabeza eleva al Padre. Conscientes de esta responsabilidad, celebrarán tal Liturgia, cada día, según los libros litúrgicos aprobados y en los modos determinados por la Conferencia Episcopal. (137) Buscarán promover la participación de la comunidad cristiana en esta Liturgia, que jamás es una acción privada, sino siempre un acto propio de toda la Iglesia, (138) también cuando la celebración es individual.

36. El diácono es ministro de los sacramentales, es decir de aquellos «signos sagrados por medio de los cuales, con una cierta imitación de los sacramentos, son significados y, por intercesión de la Iglesia, se obtienen sobre todo efectos espirituales».(139) El diácono puede, por lo tanto, impartir las bendiciones más estrictamente ligadas a la vida eclesial y sacramental, que le han sido consentidas expresamente por el derecho, (140) y además, le corresponde presidir las exequias celebradas sin la S. Misa y el rito de la sepultura.(141)

Sin embargo, cuando esté presente y disponible un sacerdote, se le debe confiar a él la tarea de presidir la celebración.(142)

Diaconía de la caridad

37. Por el sacramento del orden el diácono, en comunión con el obispo y el presbiterio de la diócesis, participa también de las mismas funciones pastorales, (143) pero las ejercita en modo diverso, sirviendo y ayudando al obispo y a los presbíteros. Esta participación, en cuanto realizada por el sacramento, hace que los diáconos sirvan al pueblo de Dios en nombre de Cristo. Precisamente por este motivo deben ejercitarla con humilde caridad y, según las palabras de san Policarpo, deben mostrarse siempre «misericordiosos, activos, progrediendo en la verdad del Señor, el cual se ha hecho siervo de todos». (144) Su autoridad, por lo tanto, ejercitada en comunión jerárquica con el obispo y con los presbíteros, como lo exige la misma unidad de consagración y de misión, (145) es servicio de caridad y tiene la finalidad de ayudar y animar a todos los miembros de la Iglesia particular, para que puedan participar, en espíritu de comunión y según sus propios carismas, en la vida y misión de la Iglesia.

38. En el ministerio de la caridad los diáconos deben configurarse con Cristo Siervo, al cual representan, y están sobre todo «dedicados a los oficios de caridad y de administración».(146) Por ello, en la oración de ordenación, el obispo pide para ellos a Dios Padre: «Estén llenos de toda virtud: sinceros en la caridad, premurosos hacia los pobres y los débiles, humildes en su servicio... sean imagen de tu Hijo, que no vino para ser servido sino para servir». (147) Con el ejemplo y la palabra, ellos deben esmerarse para que

todos los fieles, siguiendo el modelo de Cristo, se pongan en constante servicio a los hermanos.

Las obras de caridad, diocesanas o parroquiales, que están entre los primeros deberes del obispo y de los presbíteros, son por éstos, según el testimonio de la Tradición de la Iglesia, transmitidas a los servidores en el ministerio eclesiástico, es decir a los diáconos; (148) así como el servicio de caridad en el área de la educación cristiana; la animación de los oratorios, de los grupos eclesiales juveniles y de las profesiones laicales; la promoción de la vida en cada una de sus fases y la transformación del mundo según el orden cristiano. (149)

En estos campos su servicio es particularmente precioso porque, en las actuales circunstancias, las necesidades espirituales y materiales de los hombres, a las cuáles la Iglesia está llamada a dar respuesta, son muy diferentes. Ellos, por tanto, busquen servir a todos sin discriminaciones, prestando particular atención a los que más sufren y a los pecadores. Como ministros de Cristo y de la Iglesia, sepan superar cualquier ideología e interés particular, para no privar a la misión de la Iglesia de su fuerza, que es la caridad de Cristo. La diaconía, de hecho, debe hacer experimentar al hombre el amor de Dios e inducirlo a la conversión, a abrir su corazón a la gracia.

La función caritativa de los diáconos «comporta también un oportuno servicio en la administración de los bienes y en las obras de caridad de la Iglesia. Los diáconos tienen en este campo la función de «ejercer en nombre de la jerarquía, los deberes de la caridad y de la administración, así como las obras de servicio social». (150) Por eso, oportunamente ellos pueden ser elevados al oficio de ecónomo diocesano, (151) o ser tenidos en cuenta en el consejo diocesano para los asuntos económicos.(152)

La misión canónica de los diáconos permanentes

39. Los tres ámbitos del ministerio diaconal, según las circunstancias, podrán ciertamente, uno u otro, absorber un porcentaje más o menos grande de la actividad de cada diácono, pero juntos constituyen una unidad al servicio del plan divino de la Redención: el ministerio de la Palabra lleva al ministerio del altar, el cual, a su vez, anima a traducir la liturgia en vida, que desemboca en la caridad: «Si consideramos la profunda naturaleza espiritual de esta diaconía, entonces podemos apreciar mejor la interrelación entre las tres áreas del ministerio tradicionalmente asociadas con el diaconado, es decir, el ministerio de la Palabra, el ministerio del altar y el ministerio de la caridad. Según las circunstancias una u otra pueden asumir particular importancia en el trabajo individual de un diácono, pero estos tres ministerios están inseparablemente unidos en el servicio del plan redentor de Dios».(153)

40. A lo largo de la historia el servicio de los diáconos ha asumido modalidades múltiples para poder resolver las diversas necesidades de la comunidad cristiana y permitir a ésta ejercer su misión de caridad. Toca sólo a los obispos, (154) los cuales rigen y tienen cuidado de las Iglesias particulares «como vicarios y legados de Cristo», (155) conferir a cada uno de los diáconos el oficio eclesiástico a norma del derecho. Al conferir el oficio es necesario valorar atentamente tanto las necesidades pastorales como, eventualmente, la situación personal, familiar —si se trata de casados—y profesional de los diáconos permanentes. En cada caso, sin embargo, es de grandísima importancia que los diáconos puedan desarrollar, según sus posibilidades, el propio ministerio en plenitud, en la predicación, en la liturgia y en la caridad, y no sean relegados a ocupaciones marginales, a funciones de suplencia, o a trabajos que pueden ser ordinariamente hechos por fieles no ordenados. Solo así los diáconos permanentes aparecerán en su verdadera identidad de ministros de Cristo y no como laicos particularmente comprometidos en la vida de la Iglesia.

Por el bien del diácono mismo y para que no se abandone a la improvisación, es necesario que a la ordenación acompañe una clara investidura de responsabilidad pastoral.

41. El ministerio diaconal encuentra ordinariamente en los diversos sectores de la pastoral diocesana y en la parroquia el propio ámbito de ejercicio, asumiendo formas diversas. El obispo puede conferir a los diáconos el encargo de cooperar en el cuidado pastoral de una parroquia confiada a un solo párroco, (156) o también en el cuidado pastoral de las parroquias confiadas in solidum, a uno o más presbíteros. (157)

Cuando se trata de participar en el ejercicio del cuidado pastoral de una parroquia, —en los casos en que, por escasez de presbíteros, no pudiese contar con el cuidado inmediato de un párroco— (158) los diáconos permanentes tienen siempre la precedencia sobre los fieles no ordenados. En tales casos, se debe precisar que el moderador es un sacerdote, ya que sólo él es el «pastor propio» y puede recibir el encargo de la «cura animarum», para la cual el diácono es cooperador.

Del mismo modo los diáconos pueden ser destinados para dirigir, en nombre del párroco o del obispo, las comunidades cristianas dispersas. (159) «Es una función misionera a desempeñar en los territorios, en los ambientes, en los estados sociales, en los grupos, donde falte o no sea fácil de localizar al presbítero. Especialmente en los lugares donde ningún sacerdote esté disponible para celebrar la Eucaristía, el diácono reúne y dirige la comunidad en una celebración de la Palabra con la distribución de las sagradas Especies, debidamente conservadas. (160) Es una función de suplencia que el diácono desempeña por mandato eclesial cuando se trata de remediar la escasez de sacerdotes.(161) En tales celebraciones nunca debe faltar la oración por el incremento de las vocaciones sacerdotales, debidamente explicadas como indispensables. En presencia de un diácono, la participación en el ejercicio del cuidado pastoral no puede ser confiada a un fiel laico, ni a una comunidad de personas; dígase lo mismo de la presidencia de una celebración dominical.

En todo caso las competencias del diácono deben ser cuidadosamente definidas por escrito en el momento de conferirle el oficio.

Entre los diáconos y los diversos sujetos de la pastoral se deberán buscar con generosidad y convicción, las formas de una constructiva y paciente colaboración. Si es deber de los diáconos el respetar siempre la tarea del párroco y cooperar en comunión con todos aquellos que conviden el cuidado pastoral, es también su derecho el ser aceptados y plenamente reconocidos por todos. En el caso en el que el obispo decida la institución de los consejos pastorales parroquiales, los diáconos, que han recibido una participación en el cuidado pastoral de la parroquia, son miembros de éste por derecho.(162) En todo caso, prevalezca siempre la caridad sincera, que reconoce en cada ministerio un don del Espíritu para la edificación del Cuerpo de Cristo.

42. El ámbito diocesano ofrece numerosas oportunidades para el fructuoso ministerio de los diáconos.

En efecto, en presencia de los requisitos previstos, pueden ser miembros de los organismos diocesanos de participación; en particular, del consejo pastoral, (163) y como ya se ha indicado, del consejo diocesano para los asuntos económicos; pueden también participar en el sínodo diocesano. (164)

No pueden, sin embargo, ser miembros del consejo presbiteral, en cuanto que éste representa exclusivamente al presbiterio.(165)

En las curias pueden ser llamados para cubrir, si poseen los requisitos expresamente previstos, el oficio de canciller, (166) de juez, (167) de asesor, (168) de auditor, (169) de promotor de justicia y defensor del vínculo, (170) de notario.(171)

Por el contrario, no pueden ser constituidos vicarios judiciales, ni vicarios adjuntos, en cuanto que estos oficios están reservados a sacerdotes.(172)

Otros campos abiertos al ministerio de los diáconos son los organismos o comisiones diocesanas, la pastoral en ambientes sociales específicos, en particular la pastoral de la familia, o por sectores de la población que requieren especial cuidado pastoral, como, por ejemplo, los grupos étnicos.

En el desarrollo de estos oficios el diácono tendrá siempre bien presente que cada acción en la Iglesia debe ser signo de caridad y servicio a los hermanos. En la acción judicial, administrativa y organizativa buscará, por tanto, evitar toda forma de burocracia para no privar al propio ministerio de su sentido y valor pastoral. Por tanto, para salvaguardar la integridad del ministerio diaconal, aquel que es llamado a desempeñar estos oficios, sea puesto, igualmente en condición de desarrollar el servicio típico y propio del

diácono.

3. ESPIRITUALIDAD DEL DIÁCONO

Contexto histórico actual

43. La Iglesia convocada por Cristo y guiada por el Espíritu Santo según el designio de Dios Padre, «presente en el mundo y, sin embargo, peregrina» (173) hacia la plenitud del Reino, (174) vive y anuncia el Evangelio en las circunstancias históricas concretas. «Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación». (175)

El diácono, miembro y ministro de la Iglesia, debe tener presente, en su vida y en su ministerio, esta realidad; debe conocer la cultura, las aspiraciones y los problemas de su tiempo. De hecho, él está llamado en este contexto a ser signo vivo de Cristo Siervo y al mismo tiempo está llamado a asumir la tarea de la Iglesia de «escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas». (176)

Vocación a la santidad

44. La vocación universal a la santidad tiene su fuente en el «bautismo de la fe», en el cual todos hemos sido hechos «verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y, por lo mismo, realmente santos». (177)

El sacramento del Orden confiere a los diáconos «una nueva consagración a Dios», mediante la cual han sido «consagrados por la unción del Espíritu Santo y enviados por Cristo»(178) al servicio del Pueblo de Dios, «para edificación del cuerpo de Cristo» (Ef 4, 12).

«De aquí brota la espiritualidad diaconal, que tiene su fuente en la que el concilio Vaticano II llama «gracia sacramental del diaconado». (179) Además de ser una ayuda preciosa en el cumplimiento de sus diversas funciones, esa gracia influye profundamente en el espíritu del diácono, comprometiéndolo a la entrega de toda su persona al servicio del Reino de Dios en la Iglesia. Como indica el mismo término diaconado, lo que caracteriza el sentir íntimo y el querer de quien recibe el sacramento es el espíritu de servicio. Con el diaconado se busca realizar lo que Jesús declaró con respecto a su misión: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos (Mc. 10, 45; Mt. 20, 28)». (180) Así el diácono vive, por medio y en el seno de su ministerio, la virtud de la obediencia: cuando lleva a cabo fielmente los encargos que le vienen confiados, sirve al episcopado y presbiterado en los «munera» de la misión de Cristo. Y aquello que realiza es el ministerio pastoral mismo, para el bien de los hombres.

45. De esto deriva la necesidad de que el diácono acoja con gratitud la invitación al seguimiento de Cristo Siervo y dedique la propia atención a serle fiel en las diversas circunstancias de la vida. El carácter recibido en la ordenación produce una configuración con Cristo a la cual el sujeto debe adherir y debe hacer crecer durante toda su vida.

La santificación, compromiso de todo cristiano, (181) tiene en el diácono un fundamento en la especial consagración recibida. (182) Comporta la práctica de las virtudes cristianas y de los diversos preceptos y consejos de origen evangélico según el propio estado de vida. El diácono está llamado a vivir santamente, porque el Espíritu Santo lo ha hecho santo con el sacramento del Bautismo y del Orden y lo ha constituido ministro de la obra con la cual la Iglesia de Cristo, sirve y santifica al hombre.(183)

En particular, para los diáconos la vocación a la santidad significa «seguir a Jesús en esta actitud de humilde servicio que no se manifiesta sólo en las obras de caridad, sino que afecta y modela toda su manera de pensar y de actuar», (184) por lo tanto, «si su ministerio es coherente con este servicio, ponen más claramente de manifiesto ese rasgo distintivo del rostro de Cristo: el servicio»,(185) para ser no sólo ««siervos de Dios», sino también siervos de Dios en los propios hermanos». (186)

Relacionalidad del Orden sagrado

46. El Orden sagrado confiere al diácono, mediante los dones específicos sacramentales, una especial participación a la consagración y a la misión de Aquel, que se ha hecho siervo del Padre en la redención del hombre y lo mete, en modo nuevo y específico, en el misterio de Cristo, de la Iglesia y de la salvación de todos los hombres. Por este motivo, la vida espiritual del diácono debe profundizar y desarrollar esta triple relación, en la línea de una espiritualidad comunitaria que tienda a testimoniar la naturaleza comunal de la Iglesia.

47. La primera y la más fundamental relación es con Cristo que ha asumido la condición de siervo por amor al Padre y a sus hermanos, los hombres. (187) El diácono en virtud de su ordenación está verdaderamente llamado a actuar en conformidad con Cristo Siervo.

El Hijo eterno de Dios, «se despojó de sí mismo tomando condición de siervo» (Fil 2, 7) y vivió esta condición en obediencia al Padre (cf. Jn 4, 34) y en el servicio humilde hacia los hermanos (cf. Jn 13, 4-15). En cuanto siervo del Padre en la obra de la redención de los hombres, Cristo constituye el camino, la verdad y la vida de cada diácono en la Iglesia. Toda la actividad ministerial tendrá sentido si ayuda a conocer mejor, a amar y seguir a Cristo en su diaconía. Es necesario, pues, que los diáconos se esfuercen por conformar su vida con Cristo, que con su obediencia al Padre «hasta la muerte y muerte de cruz» (Fil 2, 8), ha redimido a la humanidad.

48. A esta relación fundamental está inseparablemente asociada la Iglesia, (188) que Cristo ama, purifica, nutre y cuida (cf. Ef 5, 25-29). El diácono no podría vivir fielmente su configuración con Cristo, sin participar de su amor por la Iglesia, «hacia la que no puede menos de alimentar una profunda adhesión, por su misión y su institución divina».(189)

El rito de la ordenación pone de relieve la relación que viene a instaurarse entre el obispo y el diácono: solamente el obispo impone las manos al elegido, invocando sobre él la efusión del Espíritu Santo, por eso, todo diácono encuentra la referencia del propio ministerio en la comunión jerárquica con el obispo. (190)

La ordenación diaconal, además, resalta otro aspecto eclesial: comunica una participación de ministro a la diaconía de Cristo con la que el pueblo de Dios, guiado por el Sucesor de Pedro y por los otros obispos en comunión con él, y con la colaboración de los presbíteros, continúa el servicio de la redención de los hombres. El diácono, pues, está llamado a nutrir su espíritu y su ministerio con un amor ardiente y comprometido por la Iglesia, y con una sincera voluntad de comunión con el Santo Padre, con el propio obispo y con los presbíteros de la diócesis.

49. Es necesario recordar, finalmente, que la diaconía de Cristo tiene como destinatario al hombre, a todo hombre (191) que en su espíritu y en su cuerpo lleva las huellas del pecado, pero que está llamado a la comunión con Dios. «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3, 16). De este plan de amor Cristo se ha hecho siervo asumiendo nuestra naturaleza; y de esta diaconía la Iglesia es signo e instrumento en la historia.

El diácono, por lo tanto, por medio del sacramento, está destinado a servir a sus hermanos necesitados de salvación. Y si en Cristo Siervo, en sus palabras y acciones, el hombre puede encontrar en plenitud el amor con el cual el Padre lo salva, también en la vida del diácono debe poder encontrar esta misma caridad. Crecer en la imitación del amor de Cristo por el hombre, que supera los límites de toda ideología humana, será, pues, la tarea esencial de la vida espiritual del diácono.

En aquellos que desean ser admitidos al camino diaconal, se requiere «una inclinación natural del espíritu para servir a la sagrada jerarquía y a la comunidad cristiana», (192) esto no debe entenderse «en el sentido de una simple espontaneidad de las disposiciones naturales. Se trata de una propensión de la naturaleza animada por la gracia, con un espíritu de servicio que conforma el comportamiento humano al de Cristo. El sacramento del diaconado desarrolla esta propensión: hace que el sujeto participe más íntimamente del espíritu de servicio de Cristo, penetra su voluntad con una gracia especial, logrando que, en todo su comportamiento, esté animado por una predisposición nueva al servicio de sus hermanos».(193)

Medios de vida espiritual

50. Lo anteriormente expuesto evidencia el primado de la vida espiritual. El diácono, por esto, debe recordar que vivir la diaconía del Señor supera toda capacidad natural y, por lo mismo, necesita secundar, con plena conciencia y libertad, la invitación de Jesús: «Permaneced en mí, como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí» (Jn 15, 4).

El seguimiento de Cristo en el ministerio diaconal es una empresa fascinante pero ardua, llena de satisfacciones y de frutos, pero también expuesta, en algún caso, a las dificultades y a las fatigas de los verdaderos seguidores de Cristo Jesús. Para realizarla, el diácono necesita estar con Cristo para que sea él quien lleve la responsabilidad del ministerio, necesita también reservar el primado a la vida espiritual, vivir con generosidad la diaconía, organizar el ministerio y sus obligaciones familiares —si está casado— o profesionales de manera que progrese en la adhesión a la persona y a la misión de Cristo Siervo.

51. Fuente primaria del progreso en la vida espiritual es, sin duda, el cumplimiento fiel y constante del ministerio en un motivado y siempre perseguido contexto de unidad de vida. (194) Esto, ejemplarmente realizado, no solamente no obstaculiza la vida espiritual, sino que favorece las virtudes teologales, acrecienta la propia voluntad de donación y servicio a los hermanos y promueve la comunión jerárquica. Adaptado oportunamente, vale para los diáconos cuanto se afirma de los sacerdotes: «están ordenados a la perfección de la vida en virtud de las mismas acciones sagradas que realizan cada día, así como por todo su ministerio... pero la misma santidad... a su vez contribuye en gran manera al ejercicio fructuoso del propio ministerio». (195)

52. El diácono tenga siempre bien presente la exhortación de la liturgia de la ordenación: «Recibe el Evangelio de Cristo, del cual has sido constituido mensajero; cree lo que proclamas, vive lo que enseñas, y cumple aquello que has enseñado». (196)

Para proclamar digna y fructuosamente la Palabra de Dios, el diácono «debe leer y estudiar asiduamente la Escritura para no volverse "vano predicador de la palabra en el exterior, aquel que no la escucha en el interior"; (197) y ha de comunicar a sus fieles, sobre todo en los actos litúrgicos, las riquezas de la Palabra de Dios». (198)

Para sentir el reclamo y la fuerza divina (cf. Rom 1, 16) deberá, además, profundizar esta misma Palabra, bajo la guía de aquellos que en la Iglesia son maestros auténticos de la verdad divina y católica. (199) Su santidad se funda en su consagración y misión también en relación a la Palabra: tomará conciencia de ser su ministro. Como miembro de la jerarquía sus actos y sus declaraciones comprometen a la Iglesia; por eso resulta esencial para su caridad pastoral verificar la autenticidad de la propia enseñanza, la propia comunión efectiva y clara con el Papa, con el orden episcopal y con el propio obispo, no solo respecto al símbolo de la fe, sino también respecto a la enseñanza del Magisterio ordinario y a la disciplina, en el espíritu de la profesión de fe, previa a la ordenación, y del juramento de fidelidad. (200) De hecho «es tanta la eficacia que radica en la Palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual». (201) Por eso, cuanto más se acerque a la Palabra de Dios, tanto más sentirá el deseo de comunicarla a los hermanos. En la Escritura es Dios quien habla al hombre;(202) en la predicación, el ministro sagrado favorece este encuentro salvífico. Él, por lo tanto, dedicará sus más atentos cuidados a predicarla

incansablemente, para que los fieles no se priven de ella por la ignorancia o por la pereza del ministro y estará íntimamente convencido del hecho de que el ejercicio del ministerio de la Palabra no se agota en la sola predicación.

53. Del mismo modo, cuando bautiza, cuando distribuye el Cuerpo y la Sangre del Señor o sirve en la celebración de los demás sacramentos o de los sacramentales, el diácono verifica su identidad en la vida de la Iglesia: es ministro del Cuerpo de Cristo, cuerpo místico y cuerpo eclesial; recuerde que estas acciones de la Iglesia, si son vividas con fe y reverencia, contribuyen al crecimiento de su vida espiritual y a la edificación de la comunidad cristiana. (203)

54. En su vida espiritual los diáconos den la debida importancia a los sacramentos de la gracia, que «están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios». (204)

Sobre todo, participen con particular fe en la celebración cotidiana del Sacrificio eucarístico, (205) si es posible ejercitando el propio munus litúrgico y adoren con asiduidad al Señor presente en el sacramento, (206) ya que en la Eucaristía, fuente y culmen de toda la evangelización, «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia». (207) En la Eucaristía encontrarán verdaderamente a Cristo, que, por amor del hombre, se hace víctima de expiación, alimento de vida eterna, amigo cercano a todo sufrimiento.

Conscientes de la propia debilidad y confiados en la misericordia divina, accedan con regular frecuencia al sacramento de la reconciliación, (208) en el que el hombre pecador encuentra a Cristo redentor, recibe el perdón de sus culpas y es impulsado hacia la plenitud de la caridad.

55. Finalmente, en el ejercicio de las obras de caridad, que el obispo le confiará, déjese guiar siempre por el amor de Cristo hacia todos los hombres y no por los intereses personales o por las ideologías, que lesionan la universalidad de la salvación o niegan la vocación trascendental del hombre. El diácono recuerde, además, que la diaconía de la caridad conduce necesariamente a promover la comunión al interno de la Iglesia particular. La caridad es, en efecto, el alma de la comunión eclesial. Favorezca, por tanto, con empeño la fraternidad, la cooperación con los presbíteros y la sincera comunión con el obispo.

56. Los diáconos sepan siempre, en todo contexto y circunstancia, permanecer fieles al mandato del Señor: «Estad en vela, pues, orando en todo tiempo para que tengáis fuerza y escapéis a todo lo que está para venir, y podáis estar en pie delante del Hijo del hombre» (Lc 21, 36; cf. Fil 4, 6-7).

La oración, diálogo personal con Dios, les conferirá la luz y la fuerza necesarias para seguir a Cristo y para servir a los hermanos en las diversas vicisitudes. Fundados sobre esta certeza, busquen dejarse modelar por las diversas formas de oración: la celebración de la Liturgia de las Horas, en las modalidades establecidas por la Conferencia Episcopal, (209) caracteriza toda su vida de oración; en cuanto ministros, intercedan por toda la Iglesia. Dicha oración prosigue en la lectio divina, en la oración mental asidua, en la participación a los retiros espirituales según las disposiciones del derecho particular. (210)

Estimen así mismo la virtud de la penitencia y de los demás medios de santificación, que tanto favorecen el encuentro personal con Dios. (211)

57. La participación en el misterio de Cristo Siervo orienta necesariamente el corazón del diácono hacia la Iglesia y hacia Aquella que es su Madre santísima. En efecto, no se puede separar a Cristo de su cuerpo que es la Iglesia. La verdad de la unión con la Cabeza suscitará un verdadero amor por el Cuerpo. Y este amor hará que el diácono colabore laboriosamente en la edificación de la Iglesia con la dedicación a los deberes ministeriales, la fraternidad y la comunión jerárquica con el propio obispo y el presbiterio. Toda la Iglesia debe estar en el corazón del diácono: la Iglesia universal, de cuya unidad el Romano Pontífice, como sucesor de Pedro, es principio y fundamento perpetuo y visible, (212) y la Iglesia particular, que «adherida a su Pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y la Eucaristía, verdaderamente hace presente y operante la Iglesia de Cristo, que es una, santa, católica y apostólica». (213)

El amor a Cristo y a la Iglesia está profundamente unido a la Bienaventurada Virgen María, la humilde sierva del Señor, quien, con el irrepetible y admirable título de madre, está asociada generosamente a la diaconía de su Hijo divino (cf. Jn 19, 25-27). El amor a la Madre del Señor, fundado sobre la fe y expresado en el diario rezo del rosario, en la imitación de sus virtudes y en la confiada entrega a Ella, dará sentido a manifestaciones de verdadera y filial devoción. (214)

Todo diácono mirará a María con veneración y afecto; en efecto, «la Virgen Madre ha sido la criatura que más ha vivido la plena verdad de la vocación porque nadie como Ella ha respondido con un amor tan grande al amor inmenso de Dios». (215) Este amor particular a la Virgen, Sierva del Señor, nacido de la Palabra y arraigado por entero en la Palabra, se hará imitación de su vida. Éste será un modo para introducir en la Iglesia aquella dimensión mariana que es tan propia de la vocación del diácono. (216)

58. Será, en fin, de grandísima utilidad para el diácono la dirección espiritual regular. La experiencia muestra cuánto contribuye el diálogo, sincero y humilde, con un sabio director, no sólo para resolver las dudas y los problemas, que inevitablemente surgen durante la vida, sino para llevar a cabo el necesario discernimiento, para realizar un mejor conocimiento de sí mismo y para progresar en el fiel seguimiento de Cristo.

Espiritualidad del diácono y estados de vida

59. Al diaconado permanente pueden ser admitidos, ante todo, hombres célibes o viudos, pero también hombres que viven en el sacramento del matrimonio. (217)

60. La Iglesia reconoce con gratitud el magnífico don del celibato concedido por Dios a algunos de sus miembros y en diversos modos lo ha unido, tanto en Oriente como en Occidente, con el ministerio del orden, con el que se encuentra en admirable consonancia. (218) La Iglesia sabe también que este carisma, aceptado y vivido por amor al Reino de los cielos (Mt 19, 12), orienta la persona entera del diácono hacia Cristo, que, en la virginidad, se consagró al servicio del Padre y a conducir a los hombres hacia la plenitud del Reino. Amar a Dios y servir a los hermanos en esta elección de totalidad, lejos de contradecir el desarrollo personal de los diáconos, lo favorece, ya que la verdadera perfección de todo hombre es la caridad. En efecto, en el celibato, el amor se presenta como signo de consagración total a Cristo con corazón indiviso y de una más libre dedicación al servicio de Dios y de los hombres, (219) precisamente porque la elección del celibato no es desprecio del matrimonio, ni fuga del mundo, sino más bien es un modo privilegiado de servir a los hombres y al mundo.

Los hombres de nuestro tiempo, sumergidos tantas veces en lo efímero, son especialmente sensibles al testimonio de aquellos que proclaman lo eterno con la propia vida. Los diáconos, por tanto, no dejarán de ofrecer a los hermanos este testimonio con la fidelidad a su celibato, de tal manera que los estimulen a buscar aquellos valores que manifiestan la vocación del hombre a la trascendencia. «El celibato por el Reino no es sólo un signo escatológico, sino también tiene un gran sentido social en la vida actual para el servicio al Pueblo de Dios». (220)

Para custodiar mejor durante toda la vida el don recibido de Dios para el bien de la Iglesia entera, los diáconos no confíen excesivamente en sus propias fuerzas, sino mantengan siempre un espíritu de humilde prudencia y vigilancia, recordando que «el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26, 41); sean fieles, además, a la vida de oración y a los deberes ministeriales.

Compórtense con prudencia en el trato con personas cuya familiaridad pueda poner en peligro la continencia o bien suscitar escándalo. (221)

Sean, finalmente, conscientes de que la actual sociedad pluralista obliga a un atento discernimiento sobre el uso de los medios de comunicación social.

61. También el sacramento del matrimonio, que santifica el amor de los cónyuges y lo constituye signo eficaz del amor con el que Cristo se dona a la Iglesia (cf. Ef 5, 25), es un don de Dios y debe alimentar la

vida espiritual del diácono casado. Ya que la vida conyugal y familiar y el trabajo profesional reducen inevitablemente el tiempo para dedicar al ministerio, se pide un particular empeño para conseguir la necesaria unidad, incluso a través de la oración en común. En el matrimonio el amor se hace donación interpersonal, mutua fidelidad, fuente de vida nueva, sostén en los momentos de alegría y de dolor; en una palabra, el amor se hace servicio. Vivido en la fe, este servicio familiar es, para los demás fieles, ejemplo de amor en Cristo y el diácono casado lo debe usar también como estímulo de su diaconía en la Iglesia.

El diácono casado debe sentirse particularmente responsabilizado para ofrecer un claro testimonio de la santidad del matrimonio y de la familia. Cuanto más crezcan en el mutuo amor, tanto más fuerte llegará a ser su donación a los hijos y tanto más significativo será su ejemplo para la comunidad cristiana. «El enriquecimiento y la profundización de un amor sacrificado y recíproco entre marido y mujer constituye quizá la implicación más significativa de la esposa del diácono en el ministerio público de su marido en la Iglesia». (222) Este amor crece gracias a la virtud de la castidad, que siempre florece, incluso mediante el ejercicio de la paternidad responsable, con el cultivo del respeto al cónyuge y con la práctica de una cierta continencia. Tal virtud favorece esta donación madura que se manifiesta de inmediato en el ministerio, evitando las actitudes posesivas, la idolatría del éxito profesional, la incapacidad para organizar el tiempo, favoreciendo por el contrario las relaciones interpersonales auténticas, la delicadeza y la capacidad de dar a cada cosa su lugar debido.

Promuévanse oportunas iniciativas de sensibilización hacia el ministerio diaconal, dirigidas a toda la familia. La esposa del diácono, que ha dado su consentimiento a la elección del marido, (223) sea ayudada y sostenida para que viva su propio papel con alegría y discreción, y aprecie todo aquello que atañe a la Iglesia, en particular los deberes confiados al marido. Por este motivo es oportuno que sea informada sobre las actividades del marido, evitando sin embargo toda intromisión indebida, de tal modo que se concierte y realice una equilibrada y armónica relación entre la vida familiar, profesional y eclesial. Incluso los hijos del diácono, si están adecuadamente preparados, podrán apreciar la elección del padre y comprometerse con particular atención en el apostolado y en el coherente testimonio de vida.

En conclusión, la familia del diácono casado, como, por lo demás, toda familia cristiana, está llamada a asumir una parte viva y responsable en la misión de la Iglesia en las circunstancias del mundo actual. «El diácono y su esposa deben ser un ejemplo vivo de fidelidad e indisolubilidad en el matrimonio cristiano ante un mundo urgentemente necesitado de tales signos. Afrontando con espíritu de fe los retos de la vida matrimonial y a las exigencias de la vida diaria, fortalecen la vida familiar no sólo de la comunidad eclesial sino de la entera sociedad. Hacen ver también cómo pueden ser armonizadas en el servicio a la misión de la Iglesia las obligaciones de familia, trabajo y ministerio. Los diáconos, sus esposas y sus hijos pueden constituir una fuente de ánimo para todos cuantos están trabajando por la promoción de la vida familiar». (224)

62. Es preciso reflexionar sobre la situación determinada por la muerte de la esposa de un diácono. Es un momento de la existencia que pide ser vivido en la fe y en la esperanza cristiana. La viudez no debe destruir la dedicación a los hijos, si los hay; ni siquiera debería inducir a la tristeza sin esperanza. Esta etapa de la vida, por lo demás dolorosa, constituye una llamada a la purificación interior y un estímulo para crecer en la caridad y en el servicio a los propios seres queridos y a todos los miembros de la Iglesia. Es también una llamada a crecer en la esperanza, ya que el cumplimiento fiel del ministerio es un camino para alcanzar a Cristo y a las personas queridas en la gloria del Padre.

Es necesario reconocer, sin embargo, que este evento introduce en la vida cotidiana de la familia una situación nueva, que influye en las relaciones personales y determina, en no pocos casos, problemas económicos. Por tal motivo, el diácono que ha quedado viudo deberá ser ayudado con gran caridad a discernir y a aceptar su nueva situación personal; a no descuidar su tarea educativa respecto a sus eventuales hijos, así como a las nuevas necesidades de la familia.

En particular, el diácono viudo deberá ser acompañado en el cumplimiento de la obligación de observar la continencia perfecta y perpetua 225 y sostenido en la comprensión de las profundas motivaciones eclesiales que hacen imposible el acceso a nuevas nupcias en conformidad con la constante disciplina de

la Iglesia, sea de oriente como de occidente (cf. 1 Tim 3, 12). (226) Esto podrá realizarse con una intensificación de la propia entrega a los demás, por amor de Dios, en el ministerio. En estos casos será de gran confort para los diáconos la ayuda fraterna de los demás ministros, de los fieles y la cercanía del obispo. Si es la mujer del diácono quien queda viuda, según las posibilidades, no sea jamás descuidada por los ministros y por los fieles en sus necesidades.

4. FORMACIÓN PERMANENTE DEL DIÁCONO

Características

63. La formación permanente de los diáconos implica una exigencia humana que se pone en continuidad con la llamada sobrenatural a servir ministerialmente a la Iglesia y con la inicial formación al ministerio, considerando los dos momentos como partes del único proceso orgánico de vida cristiana y diaconal. (227) En efecto, «quien recibe el diaconado contrae la obligación de la propia formación doctrinal permanente que perfeccione y actualice cada vez más la formación requerida antes de la ordenación», de modo que la vocación "al" diaconado continúe y se muestre como vocación "en" el diaconado, mediante la periódica renovación del «sí, lo quiero» pronunciado el día de la ordenación. (228) Debe ser considerada—sea de parte de la Iglesia que la da, sea de parte de los diáconos que la reciben—como un mutuo derecho-deber fundado sobre la verdad de la vocación aceptada.

El hecho de tener que continuar siempre a ofrecer y recibir una correspondiente formación integral es una obligación para los obispos y para los diáconos, que no se puede dejar pasar. Las características de obligatoriedad, globalidad, interdisciplinariedad, profundidad, rigor científico y de preparación a la vida apostólica de esa formación permanente, están constantemente presentes en la normativa eclesiástica, (229) y resultan todavía más necesarias si la formación inicial no se hubiera conseguido según el modelo ordinario.

Esta formación asume el carácter de la «fidelidad» a Cristo y a la Iglesia y de la «conversión continua», fruto de la gracia sacramental vivida dentro de la dinámica de la caridad pastoral propia de cada uno de los grados del ministerio ordenado. Ella se configura como elección fundamental, que exige ser reafirmada y reexpresada a lo largo de los años del diaconado permanente mediante una larga serie de respuestas coherentes, radicadas en y vivificadas por el «sí» inicial. (230)

Motivaciones

64. Inspirándose en la oración usada en el rito de ordenación, la formación permanente se funda en la necesidad para el diácono de un amor por Jesucristo que le empuja a su imitación («sean imagen de tu Hijo»); tiende a confirmarlo en la fidelidad indiscutible a la vocación personal al ministerio («cumplan fielmente la obra del ministerio»); propone el seguimiento de Cristo Siervo con radicalidad y franqueza («el ejemplo de su vida sea un reclamo constante al Evangelio... sean sinceros... atentos... vigilantes...»).

La formación permanente encuentra, por lo tanto, «su fundamento propio y su motivación original en el mismo dinamismo del orden recibido», (231) y se alimenta primordialmente de la Eucaristía, compendio del misterio cristiano, fuente inagotable de toda energía espiritual. También al diácono se le puede, aplicar, de alguna manera, la exhortación del apóstol Pablo a Timoteo: «Te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti» (2 Tim 1,6; cf. 1 Tim 4, 14-16).

Las exigencias teológicas de su llamada a una singular misión de servicio eclesial piden del diácono un amor creciente por la Iglesia y para sus hermanos, manifestado en un fiel cumplimiento de las propias funciones. Escogido por Dios para ser santo, sirviendo ministerialmente a la Iglesia y a todos los hombres, el diácono debe crecer en la conciencia de la propia ministerialidad en una manera continua, equilibrada, responsable solícita y siempre gozosa.

Sujetos

65. Considerada desde la perspectiva del diácono, primer responsable y protagonista, la formación permanente representa, antes que nada, un perenne proceso de conversión. Esta transformación atañe al ser mismo del diácono como tal —esto es: toda su persona consagrada y puesta al servicio de la Iglesia— y desarrolla en él todas sus potencialidades, con el fin de hacerle vivir en plenitud los dones ministeriales recibidos, en cada período y condición de vida y en las diversas responsabilidades ministeriales conferidas por el obispo. (232)

La solicitud de la Iglesia por la formación permanente de los diáconos sería ineficaz sin el esfuerzo de cada uno de ellos. Tal formación no puede reducirse a la sola participación a cursos, a jornadas de estudio, etc., sino que pide a cada diácono, sabedor de esta necesidad, que las cultive con gran interés y con un cierto espíritu de iniciativa. El diácono tenga interés por la lectura de libros escogidos con criterios eclesiales, se informe mediante alguna publicación de probada fidelidad al Magisterio, y no deje la meditación cotidiana. Formarse siempre más y mejor es una parte importante del servicio que se le pide.

66. Considerada desde la perspectiva del obispo (233) y de los presbíteros, cooperadores del orden episcopal que llevan la responsabilidad y el peso de su cumplimiento, la formación permanente consiste en ayudar a los diáconos a superar cualquier dualismo o ruptura entre espiritualidad y ministerialidad, como también y primeramente, a superar cualquier fractura entre la propia eventual profesión civil y la espiritualidad diaconal, «a dar una respuesta generosa al compromiso requerido por la dignidad y responsabilidad que Dios les ha confiado por medio del sacramento del Orden; en cuidar, defender y desarrollar su específica identidad y vocación; en santificarse a sí mismo y a los demás mediante el ejercicio del ministerio». (234) Ambas perspectivas son complementarias y se necesitan mutuamente en cuanto fundamentadas, con la ayuda de los dones sobrenaturales, en la unidad interior de la persona.

La ayuda, que los formadores deberán ofrecer, será tanto más eficaz cuanto más corresponda a las necesidades personales de cada diácono, porque cada uno vive el propio ministerio en la Iglesia como persona irrepetible y en las propias circunstancias.

Tal acompañamiento personalizado hará que el diácono sienta el amor, con el que la Madre Iglesia está junto a su esfuerzo por vivir la gracia del sacramento en la fidelidad. Por eso, es de capital importancia que los diáconos puedan elegir un director espiritual, aprobado por el obispo, con el que puedan tener regulares y frecuentes diálogos. Por otra parte, toda la comunidad diocesana se encuentra, de alguna manera, comprometida en la formación de los diáconos (235) y, en particular, el párroco u otro sacerdote designado para ello, que debe prestar su ayuda personal con solicitud fraterna.

Especificidad

67. El cuidado y el trabajo personal en la formación permanente son signos inequívocos de una respuesta coherente a la vocación divina, de un amor sincero a la Iglesia y de una auténtica preocupación pastoral por los fieles cristianos y por todos los hombres. Se puede extender a los diáconos cuanto ha sido afirmado de los presbíteros: «La formación permanente es necesaria ... para lograr el fin de su vocación: el servicio a Dios y a su pueblo». (236)

La formación permanente es verdaderamente una exigencia, que se pone después de la formación inicial, con la que se condivide las razones de finalidad y significado y, en confronto con la cual, cumple una función de integración, de custodia y de profundización. La esencial disponibilidad del diácono delante de los otros, constituye una expresión práctica de la configuración sacramental a Cristo Siervo, recibida por el sagrado Orden e imprimida en el alma por el carácter: es una meta y una llamada permanente para el ministerio y la vida de los diáconos. En tal perspectiva, la formación permanente no se puede reducir a un simple quehacer cultural o práctico para un mayor y mejor saber hacer. La formación permanente no debe aspirar solamente a garantizar la actualización, sino que debe tender a facilitar una progresiva conformación práctica de la entera existencia del diácono con Cristo, que ama a todos y a todos sirve.

Ámbitos

68. La formación permanente debe unir y armonizar todas las dimensiones de la vida y del ministerio del diácono. Por lo tanto, como la de los presbíteros, debe ser completa, sistemática y personalizada en sus diversas dimensiones: humana, espiritual, intelectual y pastoral. (237)

69. Cuidar los diversos aspectos de la formación humana de los diáconos, tanto en épocas pasadas como ahora, es trabajo fundamental de los Pastores. El diácono, consciente que ha sido elegido como hombre en medio de los hombres para dedicarse al servicio de la salvación de todos los hombres, debe estar dispuesto a dejarse ayudar en la mejora de sus cualidades humanas —preciosos instrumentos para su servicio eclesial— y a perfeccionar todos aquellos modos de su personalidad, que puedan hacer que su ministerio sea más eficaz.

Por ello, para realizar eficazmente su vocación a la santidad y su peculiar misión eclesial, —con los ojos fijos en Aquel que es perfecto Dios y perfecto hombre— debe tener en cuenta la práctica de las virtudes naturales y sobrenaturales, que lo harán más semejante a la imagen de Cristo y más digno de afecto por parte de sus hermanos. (238) En particular debe practicar, en su ministerio y en su vida diaria, la bondad de corazón, la paciencia, la amabilidad, la fortaleza de ánimo, el amor por la justicia, el equilibrio, la fidelidad a la palabra dada, la coherencia con las obligaciones libremente asumidas, el espíritu de servicio, etc... La práctica de estas virtudes ayudará a los diáconos a llegar a ser hombres de personalidad equilibrada, maduros en el hacer y en el discernir hechos y circunstancias.

También es importante que el diácono, consciente de la dimensión de ejemplaridad de su comportamiento social, reflexione sobre la importancia de la capacidad de diálogo, sobre la corrección en las distintas formas de relaciones humanas, sobre las aptitudes para el discernimiento de la culturas, sobre el valor de la amistad, sobre el señorío en el trato. (239)

70. La formación espiritual permanente se encuentra en estrecha conexión con la espiritualidad diaconal, que debe alimentar y hacer progresar, y con el ministerio, sostenido «por un verdadero encuentro personal con Jesús, por un coloquio confiado con el Padre, por una profunda experiencia del Espíritu». (240) Los Pastores deben empujar y sostener en los diáconos el cultivo responsable de la propia vida espiritual, de la cual mana con abundancia la caridad, que sostiene y fecunda su ministerio, evitando el peligro de caer en el activismo o en una mentalidad «burocrática» en el ejercicio del diaconado.

Particularmente la formación espiritual deberá desarrollar en los diáconos aspectos relacionados con la triple diaconía de la palabra, de la liturgia y de la caridad. La meditación asidua de la Sagrada Escritura realizará la familiaridad y el diálogo adorante con el Dios viviente, favoreciendo una asimilación a toda la Palabra revelada. El conocimiento profundo de la Tradición y de los libros litúrgicos ayudará al diácono a redescubrir continuamente las riquezas inagotables de los divinos misterios a fin de ser digno ministro. La solicitud fraterna en la caridad moverá al diácono a llegar a ser animador y coordinador de las iniciativas de misericordia espirituales y corporales, como signo viviente de la caridad de la Iglesia.

Todo esto requiere una programación cuidadosa y realista de medios y de tiempo, evitando siempre las improvisaciones. Además de estimular la dirección espiritual, se deben prever cursos y sesiones especiales de estudio sobre cuestiones de temas, que pertenecen a la grande tradición teológica espiritual cristiana, períodos particularmente intensos de espiritualidad, visitas a lugares espiritualmente significativos.

Con ocasión de los ejercicios espirituales, en los cuales debería participar por lo menos cada dos años, (241) el diácono no olvidará trazar un proyecto concreto de vida, para examinarlo periódicamente con el propio director espiritual. En este proyecto no podrá faltar el tiempo dedicado cada día a la fervorosa devoción eucarística, a la filial piedad mariana y a las prácticas de ascética habituales, además de la oración litúrgica y la meditación personal. El centro unificador de este itinerario espiritual es la Eucaristía. Esta constituye el criterio orientativo, la dimensión permanente de toda la vida y la acción diaconal, el medio indispensable para una perseverancia consciente, para una auténtica renovación, y para alcanzar así una síntesis equilibrada de la propia vida. En tal óptica, la formación espiritual del diácono descubre la Eucaristía como Pascua en su anual celebración (Semana Santa), semanal (de Domingo) y diaria (la Misa

de cada día).

71. La inserción de los diáconos en el misterio de la Iglesia, en virtud de su bautismo y del primer grado del sacramento del Orden, hace necesario que la formación permanente refuerce en ellos la conciencia y la voluntad de vivir en comunión motivada, real y madura con los presbíteros y con su propio obispo, especialmente con el Sumo Pontífice, que es el fundamento visible de la unidad de toda la Iglesia.

Formados de esta manera, los diáconos en su ministerio serán animadores de comunión. En particular en aquellos casos en los que existen tensiones, allí propondrán la pacificación por el bien de la Iglesia.

72. Se deben organizar oportunas iniciativas (jornadas de estudio, cursos de actualización, asistencia a cursos o seminarios en instituciones académicas) para profundizar la doctrina de la fe. Particularmente útil en este campo, fomentar el estudio atento, profundo y sistemático del Catecismo de la Iglesia Católica.

Es indispensable verificar el correcto conocimiento del sacramento del Orden, de la Eucaristía y de los sacramentos comúnmente confiados a los diáconos, como el bautismo y el matrimonio. Se necesita también profundizar en los ámbitos y las temáticas filosóficas, eclesiológicas, de la teología dogmática, de la Sagrada Escritura y del derecho canónico, útiles para el cumplimiento de su ministerio.

Además de favorecer una sana actualización, estos encuentros deberían llevar a la oración, a una mayor comunión y a una acción pastoral cada vez más incisiva como respuesta a la urgente necesidad de la nueva evangelización.

También se deben profundizar, de modo comunitario y con un guía autorizado, los documentos del Magisterio, especialmente los que explican la posición de la Iglesia en relación con los problemas doctrinales o morales más frecuentes de cara al ministerio pastoral. De este modo se manifestará y demostrará eficazmente la obediencia al Pastor universal de la Iglesia y a los pastores diocesanos, reforzando así la fidelidad a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia en un sólido vínculo de comunión.

Además, resulta de gran interés y utilidad estudiar, profundizar y difundir la doctrina social de la Iglesia. De hecho, la inserción de buena parte de los diáconos en las profesiones, en el trabajo y en la familia, permitirá llevar a cabo manifestaciones eficaces para el conocimiento y la actuación de la enseñanza social cristiana.

A quienes posean la debida capacidad, el obispo puede encaminarlos a la especialización en una disciplina teológica, consiguiendo, si es posible, los títulos universitarios en los centros académicos pontificios o reconocidos por la Sede Apostólica, que aseguren una formación doctrinalmente correcta.

Finalmente, tengan siempre presente el estudio sistemático, no solamente a fin de perfeccionar su conocimiento, sino también para dar nueva vitalidad a su ministerio, haciendo que responda cada vez más a las necesidades de la comunidad eclesial.

73. Junto a la debida profundización en las ciencias sagradas, se debe cuidar una adecuada adquisición de las metodologías pastorales (242) para lograr un ministerio eficaz.

La formación pastoral permanente consiste, en primer lugar, en promover continuamente la dedicación del diácono por perfeccionar la eficacia del propio ministerio de dar a la Iglesia y a la sociedad el amor y el servicio de Cristo a todos los hombres sin distinción, especialmente a los más débiles y necesitados. De hecho, el diácono recibe la fuerza y modelo de su actuar en la caridad pastoral de Jesús. Esta misma caridad empuja y estimula al diácono, colaborando con el obispo y los presbíteros a promover la misión propia de los fieles laicos en el mundo. Él está estimulado «a conocer cada vez mejor la situación real de los hombres a quienes ha sido enviado; a discernir la voz del Espíritu en las circunstancias históricas en las que se encuentra; a buscar los métodos más adecuados y las formas más útiles para ejercer hoy su ministerio» (243) en leal y convencida comunión con el Sumo Pontífice y con el propio obispo.

Entre estas formas, el apostolado moderno requiere también el trabajo en equipo que, para ser fructuoso, exige saber respetar y defender, en sintonía con la naturaleza orgánica de la comunión eclesial, la diversidad y complementariedad de los dones y de las funciones respectivas de los presbíteros, de los diáconos y de todos los otros fieles.

Organización y medios

74. La diversidad de situaciones, presentes en las iglesias particulares, dificulta la definición de un cuadro completo sobre la organización y sobre los medios idóneos para una congrua formación permanente de los diáconos. Es necesario escoger los instrumentos para la formación en un contexto de claridad teológica y pastoral. Parece más oportuno, por lo tanto, ofrecer solamente algunas indicaciones de carácter general, fácilmente traducibles a las diversas situaciones concretas.

75. El primer lugar de formación permanente de los diáconos es el mismo ministerio. A través de su ejercicio, el diácono madura, centrándose cada vez más en su propia vocación personal a la santidad en el cumplimiento de los propios deberes eclesiales y sociales, en particular las funciones y responsabilidades ministeriales. La conciencia de ministerialidad constituye el tema preferencial de la específica formación, que viene dada.

76. El itinerario de formación permanente debe desarrollarse sobre la base de un preciso y cuidadoso proyecto establecido y verificado por la autoridad competente, con el distintivo de la unidad, estructurada en etapas progresivas, en plena sintonía con el Magisterio de la Iglesia. Es oportuno establecer un mínimo indispensable para todos, sin confundirlo con los itinerarios de profundización. Este proyecto debe tomar dos niveles formativos íntimamente unidos: el diocesano que tiene como punto de referencia el obispo o a su delegado, y aquel de la comunidad en donde el diácono ejerce el ministerio, que tiene su punto de referencia en el párroco u otro sacerdote.

77. El primer nombramiento de un diácono para una comunidad o un ámbito pastoral represente un momento delicado. Su presentación a los responsables de la comunidad (párrocos, sacerdotes, etc.) y de ésta hacia el mismo diácono, además de favorecer el conocimiento recíproco, contribuirá a lograr rápidamente la colaboración sobre la base de la estima y del diálogo respetuoso en un espíritu de fe y de caridad. Puede resultar fructuosamente formativa la propia comunidad cristiana, cuando el diácono se configura en ella con el ánimo de quien sabe respetar las sanas tradiciones, sabe escuchar, discernir, servir y amar a la manera del Señor Jesús.

Un sacerdote ejemplar y responsable, encargado por el obispo, seguirá con particular atención la experiencia pastoral inicial.

78. Se deben facilitar a los diáconos encuentros periódicos de contenido litúrgico, de espiritualidad, de actualización, de evaluación y de estudio a nivel diocesano o supradiocesano.

Será oportuno prever, bajo la autoridad del obispo y sin multiplicar las estructuras, reuniones periódicas entre sacerdotes, diáconos, religiosas, religiosos y laicos comprometidos en el ejercicio del cuidado pastoral, sea para superar el aislamiento de pequeños grupos, sea para garantizar la unidad de perspectivas y de acción ante los distintos modelos pastorales.

El obispo seguirá con solicitud a los diáconos, sus colaboradores, presidiendo los encuentros, según sus posibilidades y, si se encuentra impedido, procurará que alguien le represente.

79. Se debe elaborar, con la aprobación del obispo, un plan de formación permanente realista y realizable, según las disposiciones presentes, que tenga en cuenta la edad y las situaciones específicas de los diáconos, junto con las exigencias de su ministerio pastoral. Con esa finalidad, el obispo podrá constituir un grupo de formadores idóneos o, eventualmente, pedir colaboración a las diócesis vecinas.

80. Sería de desear que el obispo instituya un organismo de coordinación de diáconos, para programar, coordinar y verificar el ministerio diaconal: desde el discernimiento vocacional, (244) a la formación y ejercicio del ministerio, comprendida también la formación permanente.

Integrarán tal organismo el mismo obispo, el cual lo presidirá, o un sacerdote delegado suyo, junto a un número proporcionado de diáconos. Dicho organismo no dejará de tener los debidos lazos de unión con los demás organismos diocesanos.

El obispo dictará normas propias que regularán todo lo que se refiere a la vida y al funcionamiento de ese organismo.

81. Para los diáconos casados se deber programar, además de las ya dichas, otras iniciativas y actividades de formación permanente, en las que, según la oportunidad, participarán, de alguna manera, su mujer y toda la familia, teniendo siempre presente la esencial distinción de funciones y la clara independencia del ministerio.

82. Los diáconos deben valorar todas aquellas iniciativas que las Conferencias Episcopales o las diócesis promuevan habitualmente para la formación permanente del clero: retiros espirituales, conferencias, jornadas de estudio, convenios, cursos interdisciplinarios de carácter teológico-pastoral.

También procurarán no faltar a las iniciativas que más señaladamente pertenecen a su ministerio de evangelización, de liturgia y de caridad.

El Sumo Pontífice, Juan Pablo II, ha aprobado el presente Directorio ordenando su promulgación.

Roma, desde el Palacio de las Congregaciones, 22 de febrero, fiesta de la Cátedra de San Pedro, del 1998.

Darío Card. Castrillón Hoyos
Prefecto

Csaba Ternyák
Arzobispo titular de Eminenziana
Secretario

CONSEJO PONTIFICIO PARA LA FAMILIA

Declaración sobre la disminución de la fecundidad en el mundo

25 de febrero de 1998

La atención a la evolución demográfica

Conforme al mandato que ha recibido, el Consejo pontificio para la familia sigue de cerca *la evolución demográfica* de los diferentes países del mundo(1). Con esta finalidad, el Consejo ya ha convocado muchas veces a expertos de renombre internacional. Diferentes reuniones han permitido examinar más en particular la situación propia de cada continente. Así, la situación de América fue objeto de un congreso en *México*, celebrado del 21 al 23 de abril de 1993(2). La de Asia y Oceanía se estudió durante un coloquio en *Taipei*, que tuvo lugar del 18 al 20 de septiembre de 1995(3). La diversidad de la evolución demográfica de los países de Europa se examinó en *Roma*, del 17 al 19 de octubre de 1996(4). El Consejo pontificio para la familia prepara actualmente una reunión dedicada a la situación de los países de África.

Al mismo tiempo, el Consejo pontificio para la familia sigue con atención e interés *los trabajos de los centros de investigación*, que se dedican a las cuestiones demográficas. Entre estos centros, figura la División de la población, dentro del Consejo económico y social de las Naciones Unidas. Del 4 al 6 de noviembre de 1997, este prestigioso organismo reunió a catorce expertos de renombre internacional con vistas a estudiar la disminución de la fecundidad a escala mundial, en su importancia actual, sus causas y sus consecuencias. Estos expertos no pudieron menos de confirmar lo que todos los datos demográficos indicaban desde hacía ya muchos años, a saber, que la disminución de la fecundidad, que desde hace veinte años afectaba a la mayoría de los países desarrollados industrialmente Europa del norte y del oeste, Canadá, Estados Unidos, Japón, Australia, Nueva Zelanda , se extiende ahora a un número creciente de países en vías de desarrollo, en Europa del sur y del este, en Asia y en el Caribe, y ha causado una disminución de la tasa de fecundidad (*total fertility rate* o TFR) por debajo del «umbral de reemplazo» de las generaciones en 51 países, que representan el 44% de la población mundial. Como notaba uno de esos expertos a propósito del carácter continuo de este decrecimiento desde 1975, en algunos países que ya entonces presentaban una escasa fecundidad: «Una vez que la transición de la fecundidad ha comenzado, su decrecimiento continúa de manera invariable»(5).

Una versión global y errónea

Desde hace demasiado tiempo, la mayoría de los estudios sobre la población difunden una versión global y errónea, según la cual el mundo sería prisionero de un crecimiento demográfico «exponencial», o sea, «galopante», que llevaría a una «explosión demográfica». El Consejo pontificio para la familia, que en una de sus publicaciones(6) había mostrado la inconsistencia de esa versión, se alegra de constatar que, incluso en ciertos organismos de las Naciones Unidas, comienza a reconocerse la verdad de los datos demográficos. En efecto, al cabo de una treintena de años, las conferencias patrocinadas por esa Organización han tenido por efecto despertar *inquietudes infundadas* sobre las cuestiones demográficas, particularmente en los países del sur. Basándose en estos datos alarmistas, diferentes organismos de las Naciones Unidas han invertido, y siguen invirtiendo, considerables *medios financieros*, con la finalidad de obligar a numerosos países a adoptar políticas maltusianas. Es un hecho probado que esos programas, supervisados siempre desde el extranjero, contienen habitualmente medidas *coercitivas* de control de la natalidad. De igual modo, la ayuda al desarrollo está regularmente *condicionada* a la aplicación de programas de control de la población, que incluyen la esterilización forzada o realizada sin que las víctimas lo sepan. Por otra parte, estas acciones maltusianas son asumidas y ampliadas por los gobiernos nacionales, con la colaboración de organizaciones no gubernamentales (ONG), entre las cuales la más conocida es la Federación internacional de la planificación de la familia (IPPF).

En los países pobres, las primeras víctimas de esos programas son las poblaciones inocentes e indefensas. Se las engaña deliberadamente, impulsándolas a aceptar su mutilación bajo el pretexto falso de que se trata de la condición previa para su desarrollo.

Envejecimiento de las poblaciones y de crecimiento demográfico

Esas políticas desastrosas están en total contradicción con la evolución demográfica real, tal como muestran las estadísticas y se deduce del análisis de los datos. Desde hace treinta años, *la tasa de crecimiento de la población mundial no deja de disminuir* a un ritmo regular y significativo. Ahora, después de haber registrado una disminución impresionante de su fecundidad, 51 países del mundo (entre 185) ya no logran reemplazar a sus generaciones. Precisemos que estos 51 países representan el 44% de la población del planeta. Dicho de otro modo, el índice sintético de fecundidad de esos países, es decir, el número de niños por mujer, es inferior a 2,1. Es sabido que a esta altura se sitúa el nivel mínimo indispensable para la renovación de las generaciones en los países que cuentan con las mejores condiciones sanitarias.

Esta situación es igual en casi *todos los continentes*. Así, tienen una fecundidad inferior al umbral del reemplazo, en *América*, Estados Unidos, Canadá, Cuba y la mayoría de las islas caribeñas; en *Asia*, Georgia, Tailandia, China, Japón y Corea del sur; en *Oceanía*, Australia; y casi la totalidad de los cuarenta países de *Europa*. En este último continente, la gravedad de los efectos del envejecimiento lleva ahora a la *despoblación*, con un número de muertes superior al de los nacimientos. Este saldo negativo ya es un hecho en trece países como Estonia, Letonia, Alemania, Bielorrusia, Bulgaria, Hungría, Rusia, España e Italia.

Más allá del envejecimiento de las poblaciones que implica, esta disminución de la fecundidad plantea, en numerosos territorios, una cuestión particularmente angustiada: el *decrecimiento* demográfico, con todos los efectos negativos que acarrea inevitablemente. La perspectiva que se perfila es el aumento del número de países que tienen una fecundidad inferior al reemplazo de las generaciones. De igual modo, está comprobado que va a aumentar el número de países en los que la mortalidad es superior a la natalidad.

La percepción de estas realidades, desde hace mucho tiempo familiares a los demógrafos atentos, es casi desconocida para los medios de comunicación social, la opinión pública y quienes tienen el poder de tomar decisiones. Ha sido prácticamente silenciada en las conferencias internacionales, como pudo constatar, por ejemplo, con ocasión de la Conferencia de El Cairo, en 1994, o la de Pekín, en 1995.

Causas complejas

Las causas de esta situación totalmente inédita son, ciertamente, complejas. J. Cl. Chesnais, del Instituto nacional de estudios demográficos (París), las ha analizado detalladamente durante la reunión de expertos en demografía en la que se abordó la cuestión(7).

En todo caso, algunas son fácilmente identificables. La nupcialidad, en un ambiente que le resulta francamente desfavorable, ha disminuido mucho; esto quiere decir que las personas se casan menos que antes. La *edad media de la maternidad* ha aumentado claramente, y sigue aumentando. Las *leyes del trabajo* no facilitan el deseo de las mujeres de conciliar armoniosamente vida familiar y actividad profesional. La *ausencia de una verdadera política familiar*, en los países más fuertemente afectados por el decrecimiento demográfico, hace que las familias prácticamente no puedan tener el número de hijos que desearían: se estima en 0,6 hijos por mujer la diferencia entre el número de hijos que las mujeres europeas desean y el número que tienen efectivamente(8).

J. Cl. Chesnais concluye su informe sobre las causas de la disminución de la fertilidad introduciendo en demografía un factor que hasta entonces había sido completamente descuidado por los expertos: la relación vivida por las poblaciones entre *pesimismo* y *esperanza*. Según este autor, no podría esperarse un aumento de la fertilidad en los países donde se da el decrecimiento demográfico sin un cambio previo en el «humor» de esos países, haciéndolos pasar del pesimismo actual a un estado espiritual comparable

con el de la era del *baby-boom*, durante la reconstrucción que siguió a la segunda guerra mundial(9).

Junto a las causas relacionadas con las condiciones de vida, y con determinados reajustes socioculturales en los países desarrollados industrialmente, influyen directamente en el decrecimiento demográfico otros factores relacionados con la voluntad del hombre y, por tanto, con su responsabilidad. Se trata de los medios y las políticas de *limitación voluntaria de los nacimientos*. La difusión de las *técnicas químicas de anticoncepción*, y frecuentemente la legalización del *aborto*, han sido decididas mientras que, al mismo tiempo, se debilitaban las políticas favorables a la acogida de la vida.

Desde hace algunos años, a esas causas se ha sumado la *esterilización de masas*, ya señalada. Es preciso recordar las campañas masivas de esterilización masculina y femenina, realizadas en la India en 1954 y 1976, con todos los escándalos que se produjeron, y que llevaron a la caída del Gobierno de la señora Gandhi(10). En Brasil, entre las mujeres que han utilizado algún método de control de la natalidad, alrededor del 40% han sido esterilizadas.

Precisamente durante estos días, los medios de comunicación nos han informado sobre la campaña de esterilización llevada a cabo el año pasado, con gran publicidad, en Perú, bajo la dirección del ministerio de Sanidad, y que acaba de suscitar un movimiento general, y mundial, de reprobación(11). No sólo se habla de «presiones» ejercidas por los empleados de la sanidad(12) para convencer a las mujeres, en su mayoría analfabetas y poco o nada informadas sobre el alcance real de su «operación»(13), a hacerse esterilizar; se admite también que la operación conllevó la pérdida de vidas humanas. La Iglesia católica, a través de sus obispos, ha exigido un esclarecimiento(14). Pero no es la única: un numeroso grupo de parlamentarios ha exigido que el Congreso peruano examine las esterilizaciones efectuadas (más de cien mil), para verificar en qué condiciones sanitarias y morales se realizaron. Esos parlamentarios exigen que se diga toda la verdad sobre las violaciones de los derechos del hombre que se perpetraron durante dicha campaña gubernamental(15).

Hacia graves desequilibrios

De esas causas principales, mencionadas rápidamente, derivan *algunas consecuencias* muy preocupantes. La *proporción de los jóvenes* en las poblaciones disminuye fuertemente. Esto produce una *inversión de la pirámide de las edades*, con una escasa población de adultos jóvenes, que deben asegurar la producción del país y sostener el peso muerto de una amplia población de personas ancianas, inactivas y que requieren cada vez más cuidados y material médico. En el seno mismo de la población activa se producen profundos desequilibrios entre los jóvenes activos y los activos menos jóvenes, que tratan de asegurarse su empleo en detrimento de las jóvenes generaciones que llegan a un mercado de trabajo reducido.

No se debería olvidar tampoco el influjo de una población anciana en el *sistema educativo*. En efecto, para afrontar el peso de las personas ancianas, es grande la tentación de recortar los presupuestos dedicados normalmente a la formación de las nuevas generaciones. Esta debilitación del sistema educativo encierra, a su vez, un peligro notable: la *pérdida de la memoria colectiva*. La transmisión de las conquistas culturales, científicas, técnicas, artísticas, morales y religiosas queda hipotecada gravemente. Notemos también que, contrariamente a lo que se divulga, incluso el *desempleo* se agrava a causa del decrecimiento demográfico.

Los expertos señalan también algunos otros aspectos de esta evolución: así, el aumento de la edad media de las poblaciones influye, lógicamente, en el *perfil psicológico* de esa población: carácter sombrío, falta de dinamismo intelectual, económico, científico y social, y falta de creatividad, que parecen afectar a ciertas naciones «viejas», no harían sino expresar la estructura de su pirámide demográfica.

Al mismo tiempo, aumenta la proporción de las personas ancianas que están directamente a cargo de la sociedad, mientras que la base productiva de dicha sociedad, fuente de ingresos para las finanzas públicas, se reduce. Entonces, para garantizar el funcionamiento de los sistemas de seguridad social (mutualidades, pensiones, reembolso por prestaciones, etc.), es grande la tentación de recurrir a la

eutanasia. Es conocido que ya se practica en varios países de Europa.

Entre las consecuencias más evidentes de la disminución de la fecundidad, es necesario mencionar también los *desequilibrios violentos*, previsibles desde ahora, entre países cuyas poblaciones presentan estructuras muy diferentes por edad. Si, por ejemplo, se compara la pirámide de las edades, por una parte, en países como Francia, España e Italia, y, por otra, en países como Argelia, Marruecos y Turquía, impresiona su *carácter invertido* y las dificultades que esta situación acarrea, cuyos problemas actuales, unidos a la imposibilidad de los países ricos de limitar de modo efectivo la inmigración clandestina desde los países más pobres, son sólo una prefiguración.

Es urgente que la opinión pública y quienes tienen el poder de tomar decisiones estén perfectamente *informados* sobre esta evolución. Es igualmente urgente rechazar los datos falsos, aducidos frecuentemente en las presentaciones que ocultan sofismas puramente ideológicos, por no hablar de las estadísticas falsificadas. En el campo de la demografía, como en los diferentes campos del saber, los hechos son evidentes y la verdad no puede ocultarse indefinidamente. Alegra constatar que esta verdad se manifiesta cada vez con mayor claridad, puesto que la División de la Población de las Naciones Unidas no ha dudado en reunir a ese grupo de expertos para interrogarse sobre la «fecundidad inferior al nivel de reemplazo» (*Below replacement fertility*). Nada impide superar las inexactitudes y mentiras que muy a menudo se aducen con el fin de «justificar» programas, políticas y otras cosas, totalmente incompatibles con el respeto a los derechos fundamentales del hombre.

Celebrar al hombre y sus derechos

A este propósito, ojala que el quincuagésimo aniversario de la Declaración universal de derechos del hombre reavive la memoria de la comunidad humana. *Celebrar esos derechos es celebrar al hombre*. Se trata de una ocasión privilegiada para que esta comunidad ponga en práctica el respeto a los valores esenciales que ha firmado y sobre los que se ha comprometido a construir su futuro. *Esos valores no deben ser negados* por parte de los Estados, de los organismos internacionales, de los grupos privados o de los particulares. Son los siguientes: derecho a la vida, derecho a la integridad física y psicológica, igual dignidad de todos los seres humanos (cf. *artículo 1*).

Así pues, el año 1998 brinda a todos los hombres y a todas las naciones la ocasión de reafirmar con entusiasmo su adhesión sin reservas a la letra y al espíritu de la *Declaración universal de derechos del hombre*, firmada en 1948.

Aquí se requiere una gran vigilancia. La fidelidad a la Declaración implica que se excluya toda maniobra que, bajo la cobertura de los así llamados «nuevos derechos», pretenda incorporar el aborto (cf. *artículo 3*), atentar contra la integridad física (cf. *ib.*) y destruir a la familia heterosexual y monogámica (cf. *artículo 16*). Se están realizando actualmente algunas operaciones solapadas en este sentido. Tienen un fin nefasto: privar al ser humano de algunos de sus derechos fundamentales y someter a los más débiles a nuevas formas de opresión (cf. *artículos 4 y 5*). Las mentiras de que se alimentan estas tentativas desembocan fatalmente en la violencia y la barbarie e introducen la *cultura de la muerte*(16).

Como ha declarado el Papa Juan Pablo II, «los derechos del hombre trascienden todo orden constitucional». Estos derechos son inherentes a cada hombre. No nacen en absoluto de decisiones consensuales, renegociables continuamente, a merced de las relaciones de fuerza o de los intereses presentes. La existencia misma de estos derechos, reconocidos y declarados solemnemente en 1948, de ningún modo depende de las formulaciones más o menos felices que se encuentran en las constituciones y las leyes (cf. *artículo 2, 2*). Cualquier constitución, cualquier ley que pretendiera limitar el alcance de estos derechos declarados o falsear su significado, debería ser denunciada enseguida como discriminatoria y, según sugiere el *Preámbulo* de la Declaración, como sospechosa de fermentos totalitarios.

Sobre la base de esta referencia común a los valores, defendidos al precio de tantas lágrimas, puede regenerarse el entramado de las naciones y construirse una ciudad mundial abierta a la «cultura de la

vida». Este ambicioso proyecto no es irrealizable, pero la solidaridad entre los pueblos, que es a la vez su alimento y su fruto, supone como condición previa la reafirmación de la *solidaridad de las generaciones*.

En consecuencia, el Consejo pontificio para la familia invita a todos los hombres de buena voluntad, y en particular a las asociaciones cristianas, a dar a conocer las realidades objetivas de la evolución demográfica. Los invita a condenar con valentía los programas maltusianos completamente injustificados y, además, totalmente contrarios a los derechos del hombre.

NOTAS

- 1) Cf. Consejo pontificio para la familia, *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*, Ciudad del Vaticano, Librería Editora Vaticana 1994, ISBN 88-209-1992-3.
- 2) *Cuestiones demográficas en América Latina en perspectiva del año internacional de la familia 1994*, México, abril de 1993, Ediciones PROVIVE, ISBN 980-6256-04-2.
- 3) *International Conference on Demography and the Family in Asia and Oceania*, Taipei, Taiwan, R.O.C., 18-20 de septiembre de 1995, The Franciscan Gabriel Printing Co. Ltd, diciembre de 1996, ISBN 957-98831-1-4.
- 4) *Familia et Vita*, año II, n. 1, 1997, pp. 3-137.
- 5) «*Once the fertility transition begins, further declines follow invariably*», Aminur Khan, *Fertility Trends among Low Fertility Countries*, Expert Group Meeting on Below-Replacement Fertility, Population Division, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, UN/POP/BRF/BP/1997/ 1, p. 11.
- 6) Cf. nota 1.
- 7) J. Cl. Chesnais, *Determinants of Below-Replacement Fertility*, Expert Group Meeting on Below-Replacement Fertility, Population Division, Department of Economic and Social Affairs, United Nations Secretariat, Nueva York, 4-6 de noviembre de 1997, UN/POP/ BRF/BP/1997/2, pp. 3-17.
- 8) *Ib.*, p. 12.
- 9) «*La segunda mitad de este siglo experimentó el declive del puritanismo y la victoria del materialismo (hedonismo, culto del consumismo, estilo de vida norteamericano). El siglo que viene podría acentuar los límites de este modelo (...). La interpretación trivial del "baby-boom" como una respuesta al crecimiento económico carece de valor. El cambio real y crucial fue el cambio de mentalidad, del luto a la esperanza. ¿Cómo es posible imaginar semejante inversión de la tendencia histórica sin un gran impacto?*», J. Cl. Chesnais, *op. cit.*, pp. 13-14.
- 10) El consentimiento de las personas a una intervención quirúrgica hecha en condiciones carentes de higiene se había obtenido ofreciéndoles productos alimentarios. El número de estas esterilizaciones «voluntarias» disminuyó en un 90% al año siguiente de la caída del gobierno de la señora Ghandi. J. H. Leavesley, *Update on sterilization*, Family Planning Information Service, vol.1, n. 5, 1980.
- 11) Como indica el diario *Le Monde*, las acusaciones contra la política de los nacimientos en este país no eran nuevas, «sino que, como hasta ahora provenían de la Iglesia católica, a la opinión pública ya casi no le llamaba la atención, atribuyéndolas a la tradicional oposición de la Iglesia a la anticoncepción. Hoy, sin embargo, precisamente en el seno del tercer congreso nacional de las mujeres campesinas e indígenas estallan las protestas, reanudadas por el sindicato campesino, las organizaciones populares de mujeres, las feministas y los parlamentarios de la oposición». N. Bonnet, *La campaña de esterilización en Perú levanta numerosas críticas. La existencia de presiones ejercidas sobre las mujeres ha sido denunciada por un diario y muchas organizaciones, y reconocida por la viceministra de Sanidad*, *Le Monde*, viernes 2 de enero de 1998, p. 3.
- 12) Como decía el experto norteamericano Richard Clinton: «*Los dispensarios tienen cuotas mensuales que respetar...*». Por eso, cuando llega el fin de mes, so pena de perder su puesto, los empleados del ministerio de Sanidad se muestran interesados en «animar» a las mujeres quechuas a pasar «por el dispensario», para «vacunar a sus bebés y realizar una pequeña intervención indolora y gratis...». N. Bonnet, *La campaña de esterilización en Perú...*
- 13) El diario *El Comercio*, decidido a conocer la verdad, realizó una vasta encuesta sobre estas esterilizaciones, en las regiones más pobres del país, brindando testimonios que confirman que, a cambio de víveres y de atención para sus hijos, las mujeres se sometieron a la ligadura de sus trompas. El diario explica que el Estado se ocupa de la intervención quirúrgica, pero, cuando esta fracasa, se niega a asumir la responsabilidad de las complicaciones y los fallecimientos. N. Bonnet, *La campaña de esterilización en Perú...*

-Sobre la disminución de la fecundidad en el mundo-

- 14) Joaquín Díez Esteban, *La campaña de control de la natalidad se cobra cinco víctimas*, Palabra, 1 de febrero de 1998, p. 22.
- 15) *Ib.*
- 16) Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1991, n. 39.

Comisión para las Relaciones Religiosas con el Hebraísmo

Nosotros recordamos: una reflexión sobre la "Shoah"

I. La tragedia de la «Shoah» y el deber de la memoria.

Se está concluyendo rápidamente el siglo XX y ya despunta la aurora de un nuevo milenio cristiano. El bimilenario del nacimiento de Jesucristo impulsa a todos los cristianos, e invita en realidad a todo hombre y a toda mujer, a tratar de descubrir en el devenir de la historia los signos de la divina Providencia que actúa en ella, así como los modos en los que la imagen del Creador en el hombre ha sido ofendida y desfigurada.

Esta reflexión atañe a uno de los sectores principales en que los católicos pueden tomar seriamente en consideración la exhortación que dirigió Juan Pablo II en la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*: «Es justo que, mientras el segundo milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su Evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo» (1).

Este siglo ha sido testigo de una tragedia inefable, que nunca se podrá olvidar: el intento del régimen nazi de exterminar al pueblo judío, con el consiguiente asesinato de millones de judíos. Hombres y mujeres, ancianos y jóvenes, niños e infantes, sólo por su origen judío, fueron perseguidos y deportados. Algunos fueron asesinados inmediatamente; otros fueron humillados, maltratados, torturados y privados completamente de su dignidad humana y, finalmente, asesinados. Poquísimos de los que fueron internados en los campos de concentración pudieron sobrevivir, y los que lo lograron han quedado aterrorizados para el resto de su vida. Esa fue la Shoah: uno de los principales dramas de la historia de este siglo, un drama que nos afecta todavía hoy.

Frente a ese terrible genocidio, que los responsables de las naciones y las mismas comunidades judías encontraron difícil de creer cuando era cruelmente perpetrado, nadie puede quedar indiferente, y mucho menos la Iglesia, por sus vínculos tan estrechos de parentesco espiritual con el pueblo judío y por su recuerdo de las injusticias del pasado. La relación de la Iglesia con el pueblo judío es diferente de la que mantiene con cualquier otra religión (2). Sin embargo, no se trata sólo de volver al pasado. El futuro común de judíos y cristianos exige que recordemos, porque «no hay futuro sin memoria» (3). La historia misma es memoria futura.

Al dirigir esta reflexión a nuestros hermanos y hermanas de la Iglesia católica esparcidos por el mundo, pedimos a todos los cristianos que se unan a nosotros para reflexionar en la catástrofe que se abatió sobre el pueblo judío, y en el imperativo moral de asegurar que nunca más el egoísmo y el odio puedan crecer hasta el punto de sembrar tal sufrimiento y muerte (4). Especialmente, pedimos a nuestros amigos judíos, «cuyo terrible destino se ha convertido en símbolo de las aberraciones adonde puede llegar el hombre cuando se vuelve contra Dios» (5), que dispongan su corazón para escucharnos.

II. Lo que debemos recordar

El pueblo judío, al dar su singular testimonio del Santo de Israel y de la Torah, ha tenido que sufrir mucho en diversos tiempos y en numerosos lugares. Pero la Shoah fue, ciertamente, el peor sufrimiento de todos. La crueldad con que los judíos han sido perseguidos y asesinados en este siglo supera la capacidad de expresión de las palabras. Y todo ello se les hizo por el mero hecho de que eran judíos.

La misma magnitud del crimen suscita muchas preguntas. Historiadores, sociólogos, filósofos políticos, psicólogos y teólogos tratan de conocer más sobre la realidad y las causas de la Shoah. Quedan aún por hacer muchos estudios especializados. Pero ese acontecimiento no puede valorarse plenamente sólo con los criterios ordinarios de la investigación histórica, pues exige una «memoria moral y religiosa» y, especialmente entre los cristianos, una reflexión muy seria sobre las causas que lo provocaron.

El hecho de que la Shoah se haya producido en Europa, es decir, en países de una civilización cristiana de largo tiempo, plantea la cuestión de la relación entre la persecución nazi y las actitudes de los cristianos, a lo largo de los siglos, con respecto a los judíos.

III. Las relaciones entre judíos y cristianos

La historia de las relaciones entre judíos y cristianos es una historia tormentosa. Lo ha reconocido el Santo Padre Juan Pablo II en sus repetidos llamamientos a los católicos a examinar nuestra actitud en lo que atañe a nuestras relaciones con el pueblo judío (6). En efecto, el balance de estas relaciones durante dos milenios ha sido, más bien, negativo (7).

En los albores del cristianismo, después de la crucifixión de Jesús, surgieron disputas entre la Iglesia primitiva y los judíos, jefes y pueblo, los cuales, por su adhesión a la Ley, a veces se opusieron violentamente a los predicadores del Evangelio y a los primeros cristianos. En el Imperio romano, que era pagano, los judíos estaban legalmente protegidos por los privilegios otorgados por el Emperador, y las autoridades al principio no hicieron distinción entre comunidades judías y cristianas. Sin embargo, pronto los cristianos fueron perseguidos por el Estado. Cuando, más tarde, incluso los emperadores se convirtieron al cristianismo, primero siguieron garantizando los privilegios de los judíos. Pero grupos de cristianos exaltados que asaltaban los templos paganos, hicieron en algunos casos lo mismo con las sinagogas, por influjo de ciertas interpretaciones erróneas del Nuevo Testamento relativas al pueblo judío en su conjunto. «En el mundo cristiano -no digo de parte de la Iglesia en cuanto tal- algunas interpretaciones erróneas e injustas del Nuevo Testamento con respecto al pueblo judío y a su supuesta culpabilidad han circulado durante demasiado tiempo, dando lugar a sentimientos de hostilidad en relación con ese pueblo» (8). Esas interpretaciones del Nuevo Testamento fueron rechazadas, de forma total y definitiva, por el concilio Vaticano II (9).

No obstante la predicación cristiana del amor hacia todos, incluidos los enemigos, la mentalidad dominante a lo largo de los siglos perjudicó a las minorías y a los que, de algún modo, eran «diferentes». Sentimientos de antijudaísmo en algunos ambientes cristianos y la brecha existente entre la Iglesia y el pueblo judío llevaron a una discriminación generalizada, que desembocó a veces en expulsiones o en intentos de conversiones forzadas. En gran parte del mundo «cristiano», hasta finales del siglo XVIII, los no cristianos no siempre gozaron de un status jurídico plenamente reconocido. A pesar de ello, los judíos, extendidos por todo el mundo cristiano, conservaron sus tradiciones religiosas y sus costumbres propias. Por eso, fueron objeto de sospecha y desconfianza. En tiempos de crisis, como carestías, guerras, epidemias o tensiones sociales, la minoría judía fue a veces tomada como chivo expiatorio, y se convirtió así en víctima de violencia, saqueos e incluso matanzas.

Entre el final del siglo XVIII y el inicio del XIX, los judíos habían logrado, por lo general, una posición de igualdad con respecto a los demás ciudadanos en la mayoría de los Estados, y un buen número de ellos llegó a desempeñar funciones importantes en la sociedad. Pero en este mismo contexto histórico, especialmente en el siglo XIX, se desarrolló un nacionalismo exasperado y falso. En un clima de rápidos cambios sociales, los judíos fueron a menudo acusados de ejercer un influjo excesivo en relación con su número. Entonces comenzó a difundirse, con grados diversos, en la mayor parte de Europa, un antijudaísmo esencialmente más sociopolítico que religioso.

Durante el mismo período, comenzaron a surgir teorías que negaban la unidad de la raza humana, afirmando la diferencia originaria de las razas. En el siglo XX, el nacionalsocialismo en Alemania usó esas ideas como base pseudocientífica para una distinción entre las así llamadas razas nórdico-arias y supuestas razas inferiores. Además, la derrota de Alemania en 1918 y las condiciones humillantes que le impusieron los vencedores, impulsaron en ella una forma extremista de nacionalismo, con la consecuencia de que muchos vieron en el nacionalsocialismo una solución a los problemas del país y, por ello, colaboraron políticamente con ese movimiento.

La Iglesia en Alemania respondió condenando el racismo. Dicha condena se realizó por primera vez en la predicación de algunos miembros del clero, en la enseñanza pública de los obispos católicos y en los

escritos de periodistas católicos. Ya en febrero y marzo de 1931, el cardenal Bertram de Breslavia, el cardenal Faulhaber y los obispos de Baviera, los obispos de la provincia de Colonia y los de la provincia de Friburgo publicaron sendas cartas pastorales que condenaban el nacionalsocialismo, con su idolatría de la raza y del Estado (10). El mismo año 1933, en que el nacionalsocialismo alcanzó el poder, los famosos sermones de Adviento del cardenal Faulhaber, a los que no sólo asistieron católicos, sino también protestantes y judíos, tuvieron expresiones de claro rechazo de la propaganda nazi antisemita (11). A raíz de la Noche de los cristales, Bernhard Lichtenberg, preboste de la catedral de Berlín, elevó oraciones públicas por los judíos; él mismo murió luego en Dachau y fue declarado beato.

También el Papa Pío XI condenó, de modo solemne, el racismo nazi en la encíclica *Mit brennender Sorge* (12), que se leyó en las iglesias de Alemania el domingo de Pasión del año 1937, iniciativa que provocó ataques y sanciones contra miembros del clero. El 6 de septiembre de 1938, dirigiéndose a un grupo de peregrinos belgas, Pío XI afirmó: «El antisemitismo es inaceptable. Espiritualmente todos somos semitas» (13). Pío XII, desde su primera encíclica, *Summi pontificatus* (14), del 20 de octubre de 1939, puso en guardia contra las teorías que negaban la unidad de la raza humana y contra la divinización del Estado, que, según su previsión, llevarían a una verdadera «hora de las tinieblas» (15).

IV. Antisemitismo nazi y la «Shoah»

No se puede ignorar la diferencia que existe entre el antisemitismo, basado en teorías contrarias a la enseñanza constante de la Iglesia sobre la unidad del género humano y la igual dignidad de todas las razas y de todos los pueblos, y los sentimientos de sospecha y de hostilidad existentes desde siglos, que llamamos antijudaísmo, de los cuales, por desgracia, también son culpables los cristianos.

La ideología nacionalsocialista fue mucho más allá, en el sentido de que se negó a reconocer cualquier realidad trascendente como fuente de la vida y criterio del bien moral. En consecuencia, un grupo humano, y el Estado con el que se había identificado, se arrogó un valor absoluto y decidió borrar la existencia misma del pueblo judío, llamado a dar testimonio del único Dios y de la Ley de la Alianza. Desde el punto de vista teológico, no podemos ignorar el hecho de que no pocos afiliados al partido nazi no sólo mostraron aversión a la idea de una divina Providencia que actúa en la historia humana, sino que dieron prueba de un odio específico hacia Dios mismo. Lógicamente, esa actitud llevó también al rechazo del cristianismo y al deseo de ver destruida la Iglesia o, por lo menos, sometida a los intereses del Estado nazi.

Fue esa ideología extrema la que se convirtió en fundamento de las medidas tomadas, primero para expulsar a los judíos de sus casas y, luego, para exterminarlos. La Shoah fue obra de un típico régimen neopagano moderno. Su antisemitismo hundía sus raíces fuera del cristianismo y, al tratar de conseguir sus propios fines, no dudó en oponerse a la Iglesia, incluso persiguiendo a sus miembros.

Pero conviene preguntarse si la persecución del nazismo con respecto a los judíos no fue facilitada por los prejuicios antijudíos presentes en la mente y en el corazón de algunos cristianos. El sentimiento antijudío ¿hizo a los cristianos menos sensibles, o incluso indiferentes, ante las persecuciones desencadenadas contra los judíos por el nacionalsocialismo, cuando alcanzó el poder?

Cualquier respuesta a esta pregunta debe tener en cuenta que estamos tratando de la historia de actitudes y modos de pensar de gente sujeta a múltiples influjos. Más aún, muchos desconocían totalmente la «solución final» que estaba a punto de aplicarse contra todo un pueblo; otros tuvieron miedo por sí mismos y por sus seres queridos; algunos se aprovecharon de la situación; otros, por último, actuaron por envidia. La respuesta se ha de dar caso por caso y, para hacerlo, es necesario conocer cuáles fueron las motivaciones precisas de las personas en su situación específica.

Al inicio, los jefes del Tercer Reich querían expulsar a los judíos. Por desgracia, los Gobiernos de varios países occidentales de tradición cristiana, incluidos algunos de América del norte y del sur, dudaron mucho en abrir sus fronteras a los judíos perseguidos. Aunque no podían prever cuán lejos iban a llegar los líderes nazis en sus intenciones criminales, las autoridades de esas naciones conocían bien las

dificultades y los peligros a que se hallaban expuestos los judíos que vivían en los territorios del Tercer Reich. En esas circunstancias, el cierre de las fronteras a la inmigración judía, sea que se debiera a la hostilidad o sospecha antijudía, o a cobardía y falta de clarividencia política, o a egoísmo nacional, constituye un grave peso de conciencia para dichas autoridades.

En los territorios donde el nazismo practicó la deportación de masas, la brutalidad que acompañó esos movimientos forzados de gente inerme debería haber llevado a sospechar lo peor. ¿Ofrecieron los cristianos toda asistencia posible a los perseguidos, y en particular a los judíos?

Muchos lo hicieron, pero otros no. No se debe olvidar a los que ayudaron a salvar al mayor número de judíos que les fue posible, hasta el punto de poner en peligro su vida. Durante la guerra, y también después, comunidades y personalidades judías expresaron su gratitud por lo que habían hecho en favor de ellos, incluso por lo que había hecho el Papa Pío XII, personalmente o a través de sus representantes, para salvar la vida a cientos de miles de judíos (16). Por esa razón, muchos obispos, sacerdotes, religiosos y laicos fueron condecorados por el Estado de Israel.

A pesar de ello, como ha reconocido el Papa Juan Pablo II, al lado de esos valerosos hombres y mujeres, la resistencia espiritual y la acción concreta de otros cristianos no fueron las que se podía esperar de unos discípulos de Cristo. No podemos saber cuántos cristianos en países ocupados o gobernados por potencias nazis o por sus aliados constataron con horror la desaparición de sus vecinos judíos, pero no tuvieron la fuerza suficiente para elevar su voz de protesta. Para los cristianos este grave peso de conciencia de sus hermanos y hermanas durante la segunda guerra mundial debe ser una llamada al arrepentimiento (17).

Deploramos profundamente los errores y las culpas de esos hijos e hijas de la Iglesia. Hacemos nuestro lo que dijo el concilio Vaticano II en la declaración *Nostra aetate*, que afirma inequívocamente: «La Iglesia (...) recordando el patrimonio común con los judíos e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de que han sido objeto los judíos de cualquier tiempo y por parte de cualquier persona» (18).

Recordamos y hacemos nuestro lo que afirmó el Papa Juan Pablo II, al dirigirse a los jefes de la comunidad judía de Estrasburgo en 1988: «Repito de nuevo, junto con vosotros, la más firme condena de todo antisemitismo y de todo racismo, opuestos a los principios del cristianismo» (19). La Iglesia católica repudia, por consiguiente, toda persecución, en cualquier lugar y tiempo, perpetrada contra un pueblo o un grupo humano. Condena del modo más firme todas las formas de genocidio, así como las ideologías racistas que las han hecho posibles. Dirigiendo la mirada a este siglo, nos entristece profundamente la violencia que ha afectado a grupos enteros de pueblos y naciones. Recordamos, en particular, la matanza de los armenios, las innumerables víctimas en Ucrania durante la década de 1930, el genocidio de los gitanos, también fruto de ideas racistas, y tragedias semejantes ocurridas en América, en África y en los Balcanes. No olvidamos los millones de víctimas de la ideología totalitaria en la Unión Soviética, en China, en Camboya y en otros lugares. Y tampoco podemos olvidar el drama de Oriente Medio, cuyos aspectos son muy conocidos. Incluso mientras hacemos esta reflexión, «demasiados hombres son todavía víctimas de sus hermanos» (20).

V. Mirando juntos hacia un futuro común

Mirando hacia el futuro de las relaciones entre judíos y cristianos, en primer lugar pedimos a nuestros hermanos y hermanas católicos que tomen mayor conciencia de las raíces judías de su fe. Les pedimos que recuerden que Jesús era un descendiente de David; que del pueblo judío nacieron la Virgen María y los Apóstoles; que la Iglesia se alimenta de las raíces de aquel buen olivo en el que se injertaron luego las ramas del olivo silvestre de los gentiles (cf. Rm 11, 17-24); que los judíos son nuestros hermanos queridos y amados; y que, en cierto sentido, son realmente «nuestros hermanos mayores» (21).

Al final de este milenio, la Iglesia católica desea expresar su profundo pesar por las faltas de sus hijos e hijas en las diversas épocas. Se trata de un acto de arrepentimiento (*teshuva*), pues, como miembros de la

Iglesia, compartimos tanto los pecados como los méritos de todos sus hijos. La Iglesia se acerca con profundo respeto y gran compasión a la experiencia del exterminio, la Shoah, que sufrió el pueblo judío durante la segunda guerra mundial. No se trata de meras palabras, sino de un compromiso vinculante. «Nos arriesgaríamos a hacer morir nuevamente a las víctimas de muertes atroces, si no sintiéramos pasión por la justicia y no nos comprometiéramos, cada uno según sus propias posibilidades, a lograr que el mal no prevalezca sobre el bien, como sucedió a millones de hijos del pueblo judío... La humanidad no puede permitir que todo eso suceda nuevamente» (22).

Pedimos a Dios que nuestro dolor por la tragedia que el pueblo judío ha sufrido en nuestro siglo lleve a nuevas relaciones con el pueblo judío. Deseamos transformar la conciencia de los pecados del pasado en un firme compromiso de construir un nuevo futuro, en el que no existan sentimientos antijudíos entre los cristianos o sentimientos anticristianos entre los judíos, sino más bien un respeto recíproco, como conviene a quienes adoran al único Creador y Señor, y tienen un padre común en la fe, Abraham.

Invitamos, por último, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad a reflexionar profundamente en el significado de la Shoah. Las víctimas, desde sus tumbas, y los supervivientes mediante su emotivo testimonio de lo que sufrieron, se han convertido en un fuerte clamor que llama la atención de la humanidad entera. Recordar ese terrible drama significa tomar plena conciencia de la saludable advertencia que implica: a las semillas podridas del antijudaísmo y del antisemitismo jamás se les debe permitir echar raíces en ningún corazón humano.

16 de marzo de 1998

Cardenal Edward Idris Cassidy,
Presidente

Pierre Duprey
Obispo titular de Thibaris
Vicepresidente

Remi Hoekman, o.p.
Secretario

NOTAS

- 1) Tertio millennio adveniente (10 de noviembre de 1994), 33: AAS 87 (1995) 25.
- 2) Cf. Juan Pablo II, Discurso a la comunidad judía en la sinagoga de Roma (13 de abril de 1986), n. 4: AAS 78 (1986) 1.120; L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 20 de abril de 1986, p. 12.
- 3) Juan Pablo II, Ángelus del 11 de junio de 1995, n. 2: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 16 de junio de 1995, p. 1.
- 4) Cf. Juan Pablo II, Discurso a la comunidad judía de Budapest (18 de agosto de 1991), n. 4: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 30 de agosto de 1991, p. 10.
- 5) Juan Pablo II, Centesimus annus (1 de mayo de 1991), 17: AAS 83 (1991) 814-815.
- 6) Cfr. Juan Pablo II, Discurso a los delegados de las Conferencias episcopales para las relaciones con el judaísmo (5 de marzo de 1982: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 11 de abril de 1982, p. 11.
- 7) Cf. Comisión de la Santa Sede para las relaciones religiosas con el judaísmo, Notas para una correcta presentación de judíos y judaísmo en la predicación y la catequesis de la Iglesia católica (24 de junio de 1985), VI: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 15 de septiembre de 1985, p. 18.

8) Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el encuentro de estudio sobre «Raíces del antijudaísmo en ambiente cristiano» (31 de octubre de 1997), n. 1: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 7 de noviembre de 1997, p. 5.

9) Cf. *Nostra aetate*, 4.

10) Cf. B. Statiewski (Ed.), *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933-1945*, vol. I, 1933-1934 (Mainz 1968), Apéndice.

11) Cf. L. Volk, *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930-1934* (Mainz 1966), pp. 170-174.

12) La encíclica está fechada el 14 de marzo de 1937: AAS 29 (1937) 145-167.

13) *La Documentation Catholique*, 29 (1938), col. 1.460.

14) AAS 31 (1939) 413-453.

15) *Ib.*, 449.

16) Organizaciones y personalidades judías representativas reconocieron varias veces oficialmente la sabiduría de la diplomacia del Papa Pío XII. Por ejemplo, el jueves 7 de septiembre de 1945 Giuseppe Nathan, comisario de la Unión de comunidades judías italianas, declaró: «Ante todo, dirigimos un reverente homenaje de gratitud al Sumo Pontífice y a los religiosos y religiosas que, siguiendo las directrices del Santo Padre, vieron en los perseguidos a hermanos, y con valentía y abnegación nos prestaron su ayuda, inteligente y concreta, sin preocuparse por los gravísimos peligros a los que se exponían» (L'Osservatore Romano, 8 de septiembre de 1945, p. 2). El 21 de septiembre del mismo año, Pío XII recibió en audiencia al doctor A. Leo Kubowitzki, secretario general del Congreso judío internacional, que acudió para presentar «al Santo Padre, en nombre de la Unión de las comunidades judías, su más viva gratitud por los esfuerzos de la Iglesia católica en favor de la población judía en toda Europa durante la guerra» (L'Osservatore Romano, 23 de septiembre de 1945, p. 1). El jueves 29 de noviembre de 1945, el Papa recibió a cerca de ochenta delegados de prófugos judíos, procedentes de varios campos de concentración en Alemania, que acudieron a manifestarle «el sumo honor de poder agradecer personalmente al Santo Padre la generosidad demostrada hacia los perseguidos durante el terrible período del nazi-fascismo» (L'Osservatore Romano, 30 de noviembre de 1945, p. 1). En 1958, al morir el Papa Pío XII, Golda Meir envió un elocuente mensaje: «Compartimos el dolor de la humanidad (...). Cuando el terrible martirio se abatió sobre nuestro pueblo, la voz del Papa se elevó en favor de sus víctimas. La vida de nuestro tiempo se enriqueció con una voz que habló claramente sobre las grandes verdades morales por encima del tumulto del conflicto diario. Lloramos la muerte de un gran servidor de la paz».

17) Cf. Juan Pablo II, Discurso al nuevo embajador de la República federal de Alemania (8 de noviembre de 1990), n. 2: AAS 83 (1991) 587-588; L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 7 de diciembre de 1990, p. 20.

18) *Nostra aetate*, n. 4.

19) Juan Pablo II, Discurso a los representantes de la comunidad judía de Alsacia (9 de octubre de 1988), n. 8: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 20 de noviembre de 1988, p. 19.

20) Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Cuerpo diplomático (15 de enero de 1994), n. 9: AAS 86 (1994) 816; L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 21 de enero de 1994, p. 19.

21) Juan Pablo II, Discurso a la comunidad judía en la sinagoga de Roma (13 de abril de 1986), n. 4: AAS 78 (1986) 1.120; L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 20 de abril de 1986, p. 12.

22) Juan Pablo II, Discurso con motivo de la conmemoración del Holocausto (7 de abril de 1994), n. 3: L'Osservatore Romano, edición en lengua española, 22 de abril de 1994, p. 15.

Ritual del Cónclave

(25.III.1998)

Introducción.

Importancia del Cónclave para la elección del Romano Pontífice.

1. La celebración del Cónclave para la elección del Romano Pontífice que, como sucesor de San Pedro en la sede de la ciudad de Roma, es la cabeza visible de toda la Iglesia y Siervo de los Siervos de Dios, es de suma importancia en la vida del pueblo de Dios peregrino sobre la tierra.

2. Mientras se celebra la elección del sucesor de Pedro, la Iglesia está particularmente unida con los sagrados Pastores y sobre todo con los Cardenales electores, y pide a Dios un nuevo Pontífice, como don de su bondad y providencia. Es necesario que toda la Iglesia, como la primera comunidad de cristianos, de la cual se habla en los Hechos de los Apóstoles (cf. 1, 14), en unión con María, Madre de Jesús, persevere en la oración para obtener del Señor un digno Pastor.

3. La elección de Romano Pontífice se prepara y se desarrolla con celebraciones litúrgicas propias, según la tradición de la Iglesia de Roma, y con dos meditaciones. La Congregación de Cardenales designará dos eclesiásticos a los que confiara el deber de predicar las dos meditaciones; establecerá también el día y la hora de la primera meditación según la norma de la constitución apostólica del Papa Juan Pablo II *Universi Dominici Gregis*.

Rituales del Cónclave.

4. El Ritual del Cónclave contiene las celebraciones propias del Cónclave, debidamente revisadas y redactadas según la norma de la antes dicha Constitución Apostólica, que da también otras indicaciones sobre la elección del Sumo Pontífice.

5. El primer capítulo trata sobre la Misa *para la elección del Romano Pontífice*. Es de gran importancia la concelebración eucarística de los Cardenales electores antes del ingreso en el Cónclave. A esa celebración son vivamente invitados también los otros Cardenales, los Obispos, los presbíteros y los diáconos, los miembros de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica y todos los fieles presentes en Roma.

6. El segundo capítulo ilustra el *Rito de ingreso en el Cónclave y del juramento*. Para el ingreso en el Cónclave, en el tiempo establecido los Cardenales electores entran procesionalmente en la Capilla Sixtina mientras, según la costumbre, se cantan las letanías de los Santos. Cuando la profesión ha llegado a la Capilla Sixtina, se hace la solemne invocación del Espíritu Santo. Después los Cardenales electores pronuncian el juramento. Después de que el maestro de las celebraciones litúrgicas pontificias ha pronunciado el *Extra omnes*, el segundo eclesiástico encargado pronuncia la segunda meditación en presencia de los Cardenales electores, sobre la gran importancia de la elección de Romano Pontífice.

7. El tercer capítulo indica los actos que deben ser cumplidos en las sesiones para la elección del Romano Pontífice según la Constitución Apostólica *Universi Dominici Gregis*. Las sesiones comienzan y terminan con oraciones, según las fórmulas propuestas en el Apéndice.

8. El cuarto capítulo trata sobre la *Aceptación y Proclamación de Romano Pontífice*. El solemne acto de aceptación, la elección del nombre y la proclamación del Romano Pontífice se desarrollan según las normas de la ya dicha Constitución Apostólica y son acompañadas de la lectura de la Palabra de Dios y de oraciones; a continuación tiene lugar el acto de obediencia y de obsequio de los Cardenales. Todo se concluye con el solemne canto de acción de gracias *Te, Deum, laudamus*.

9. Si el elegido está privado del carácter episcopal, es necesario que cuanto antes sea ordenado Obispo. El Decano del Colegio de Cardenales, si está ausente o legítimamente impedido, el Vicedecano o el Cardenal mayor en edad, después de haberse aconsejado con los otros Cardenales, decide cómo proceder; el Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias se encargará de que el elegido será ordenado inmediatamente con rito solemne, según cuanto está prescrito en el Pontifical Romano para la elección del Obispo.

10. En esta ordenación hará de Obispo consagrante el Decano del Colegio de Cardenales, o si está ausente el Vicedecano o, si también está impedido, el primero entre los Cardenales Obispos.

Si el elegido reside fuera de la Ciudad del Vaticano, se darán las normas oportunas para que sea conducido cuanto antes al Cónclave.

11. En el quinto capítulo se trata del Solemne anuncio de la elección del Romano Pontífice y de su primera Bendición Urbi et Orbi. Según la tradición, en primer lugar se hace al pueblo de Dios el solemne anuncio de la elección del Romano Pontífice; después el Romano Pontífice, desde la Logia externa de las Bendiciones de la Basílica Vaticana imparte la primera Bendición Urbi et Orbi.

Otras celebraciones se desarrollan durante el Cónclave.

12. Durante el Cónclave, los Cardenales electores cada día celebran o concelebrada la Eucaristía y recitan comunitariamente alguna parte de la Liturgia de las Horas bajo la guía del Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias, según el tiempo litúrgico y las normas generales del Misal Romano y de la Liturgia de las Horas.

13. Aquí se proponen algunos formularios de Misa, que parecen particularmente adecuados al tiempo del Cónclave.

14. Estas celebraciones pueden tener lugar, según la oportunidad, tanto en la Capilla de la Casa de Santa Marta, como en la Capilla Sixtina, como en algún otro lugar adecuado.

15. Para que todo se desarrolle de un modo adecuado y conveniente, el Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias, en el cumplimiento de su deber, será ayudado por dos Ceremonieros y por dos religiosos que cuidan la Capilla Pontificia, elegidos por él mismo, y por el cardenal Camarlengo y por tres Asistentes expertos, según las prescripciones de la ya dicha Constitución Apostólica.

16. El Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias dispondrá también de estén disponibles algunos religiosos de varias lenguas para escuchar las confesiones.

Adaptaciones

17. Corresponde al Maestro de las Celebraciones Litúrgicas Pontificias cuidar del desarrollo de los Ritos del Cónclave. El, en cumplimiento de las normas de la ya dicha Constitución Apostólica, con la ayuda de los Ceremonieros Pontificios, preparará cuanto sea necesario, y con las oportunas ayudas adaptará el Ritual a las circunstancias.

Ritual de las exequias del Romano Pontífice

(25.III.1998)

Rito de las exequias del Romano Pontífice

1. En el rito de las exequias la Iglesia manifiesta su fe en la victoria de Cristo resucitado sobre el pecado sobre la muerte. Tal fe se expresa de modo particular en las exequias del Romano Pontífice, que por motivo del ministerio desempeñado en la Iglesia, ha confirmado en la fe a todos los pastores y los fieles.

2. Al anunciar la muerte del Romano Pontífice la Iglesia que está en Roma y en varias partes del mundo eleva al Padre, Señor de la vida y de la muerte, una intensa oración de agradecimiento, por el bien que el Pontífice difunto ha desarrollado en favor de la Iglesia y de la humanidad, de sufragio y de súplica, para que él sea acogido por el Señor en la morada de luz y de paz junto con todos los santos, en espera de que se cumpla la feliz esperanza.

3. En las oraciones se pide a Dios por la Iglesia, privada del Romano Pontífice, para que se confíe con confiado abandono en Cristo, Supremo Pastor, que le ha prometido su perenne presencia y asistencia.

Se recuerdan también a aquellos que por razones de parentela, de servicio o de colaboración han estado más cercanos al Romano Pontífice difunto. Para todos, esta es una ocasión para reavivar la esperanza de la vida eterna y testimoniar la fe en la futura resurrección con Cristo.

4. Al cuerpo del Sumo Pontífice difunto que con los sacramentos de la iniciación cristiana se convirtió en templo del Espíritu Santo y con el sacramento del Orden episcopal estuvo totalmente dedicado al servicio del pueblo de Dios, se le rinde el honor debido, según el uso y la tradición cristiana, pero sobre todo con motivo de la fe en la vida eterna y en la resurrección de la carne. Esto se cumple en algunos momentos significativos: en la cercanía de la muerte, en la exposición de los restos mortales en la Casa Pontificia, en el solemne traslado a la Basílica Vaticana, en la colocación en el féretro, en la Misa exequial con la última recomendación y la despedida, en el traslado al sepulcro y en la inhumación.

Las estaciones

5. El rito de las exequias al Romano Pontífice prevé tres estaciones: en la casa, en la Basílica Vaticana, en el lugar de la sepultura.

6. Primera estación. Tiene lugar en la casa pontificia y comprende dos momentos: la cercanía de la muerte del Romano Pontífice y la exposición de los restos mortales en el lugar preparado.

7. El acercarse a la muerte del Romano Pontífice es un momento de oración de carácter eclesial: todos los actos que se desarrollan deben expresar la piedad cristiana. Al acercarse a la muerte están presentes el Cardenal Camarlengo de la Santa Iglesia Romana, el Sustituto de la Secretaría de Estado, el Maestro de las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice, los Prelados Clérigos, el Secretario Canciller de la Cámara Apostólica, los familiares y el Médico, Director de los Servicios Sanitarios del Estado de la Ciudad del Vaticano.

8. La exposición del cadáver del Difunto en el lugar preparado de la casa pontificia ofrece a los fieles de la Iglesia de Roma la oportunidad de un encuentro de oración junto con todos aquellos que desean rendir al difunto Pontífice el homenaje de la piedad cristiana. La visita de los fieles está precedida de una celebración, presidida por el Cardenal Camarlengo. Otros esquemas de oración están propuestos en este ritual en los números 40-61.

9. Segunda estación. Ésta tiene lugar en la Basílica Vaticana y comprende el traslado de los restos del Sumo Pontífice desde la casa Pontificia a la Basílica Vaticana y la Misa exequial con la última recomendación y la despedida.

10. En el día y la hora establecidos por la Congregación de los Cardenales los restos del Romano Pontífice son transportados procesionalmente desde la casa pontificia a la Basílica Vaticana. El traslado, presidido por el Cardenal Camarlengo, es abierto por un breve rito de inicio, seguido de la procesión.

A la entrada del feto en la Basílica Vaticana se cantan las Letanías de los Santos. Colocado el féretro en el lugar establecido por la Congregación de los Cardenales, el rito del traslado se concluye con una breve Liturgia de la Palabra o con la celebración de la Eucaristía.

11. Hasta la celebración de la Misa exequial, mientras los fieles se acercan a visitar el cuerpo del Romano Pontífice, se recitan oraciones y se desarrollan celebraciones litúrgicas.

12. Antes de la celebración de la Misa exequial, el cuerpo del Romano Pontífice es colocado en una caja de madera de ciprés. Después tiene lugar el rito de la clausura del féretro, presidido por el Cardenal Camarlengo.

13. En la hora y en el lugar establecido por la Congregación de los Cardenales se celebra la Misa exequial, presidida por el Cardenal Decano o, en caso de su ausencia o legítimo impedimento, del Vicedecano o del cardenal primero por orden y por edad.

14. La última Recomendación y Despedida está caracterizada por la súplica de la Iglesia de Roma, presidida por el Cardenal Vicario, y de la súplica de las Iglesias Orientales, presidida por un Patriarca oriental. Este rito es abierto y cerrado por el Cardenal Decano.

15. Tercera estación. Ésta se desarrolla en el lugar de la sepultura y comprende dos momentos rituales: el traslado del féretro al lugar de la sepultura y la inhumación.

16. Después de la última Recomendación y la Despedida el féretro conteniendo el cuerpo del Romano Pontífice difunto es llevado al lugar de la sepultura.

17. El Cardenal Camarlengo preside el rito de la inhumación confiando otra vez al Sumo Pontífice difunto a la misericordia del Padre de nuestro Señor Jesucristo.

El féretro de madera de ciprés es colocado en una caja de zinc; los dos son colocados en una caja de madera; las cajas, selladas, vienen colocadas en el sepulcro mientras todos los presentes cantan la antifona "Salve Regina".

Los novenarios

18. Los novenarios se caracterizan por la celebración de la Eucaristía en sufragio por el Romano Pontífice difunto. Tienen inicio con la Misa exequial y se celebran durante nueve días consecutivos.

Los novenarios, celebrados según las indicaciones de este ritual, se desarrollan de modo que participan las principales comunidades eclesíásticas de Roma, y, a través de la variedad de sus miembros, está representada la imagen de toda la Iglesia.

Adaptaciones

19. Corresponde al Maestro de las Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice cuidar el desarrollo del Rito de la Exequias del Romano Pontífice. Él, con ayuda de los Ceremonieros Pontificios, cuidará la preparación de cuanto sea necesario y aquellas adaptaciones del rito pedidas por las circunstancias.

Orientaciones prácticas para la admisión al seminario de candidatos provenientes de otros seminarios o de familias religiosas

Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades

La Iglesia desde el principio ha cuidado con particular solicitud la elección de los candidatos al ministerio ordenado. Ya los Apóstoles, conscientes de la responsabilidad de «la imposición de las manos», señalaban las cualidades de los elegidos, que habían de ser «hombres de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría» (Cf. Hch 6,3; 1 Tim 3,11-13; 5,22).

Actualmente disponemos de una rica doctrina y de sabias normas disciplinares para la formación y la selección de los candidatos, tanto por parte de la Santa Sede como de la Conferencia Episcopal Española.

Un aspecto concreto del ordenamiento disciplinar atañe a la ADMISIÓN al Seminario de candidatos provenientes de otros Seminarios o de familias religiosas. El tema ha sido objeto de atención por parte de la Congregación para la Educación Católica: en una Instrucción de 8 de marzo de 1996 advierte que las omisiones en la aplicación práctica de la normativa vigente (especialmente Codex Iuris Canonici [CIC] 241) ocasionan daños notables para la vida de los Seminarios y para el bien espiritual de las diócesis.

La Conferencia Episcopal Española considera que en España se cumple la norma canónica de investigar las causas de la salida de dichos candidatos, norma que el «Plan de Formación Sacerdotal para Seminarios Mayores» (n. 248) recuerda que es «obligación grave». Sin embargo, a fin de ayudar en el procedimiento y favorecer más aún el clima de fraterna colegialidad, la misma Conferencia Episcopal ha encomendado a la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades elaborar unas orientaciones prácticas.

Con ese espíritu la Comisión Episcopal de Seminarios y Universidades propone a los obispos y a los Rectores de los Seminarios las siguientes orientaciones prácticas sobre el procedimiento que se ha de seguir y documentos que se han de pedir en tan delicado tema:

I. No tratamos aquí de los que solicitan ingresar en el Seminario de una diócesis que no es la suya, sin haber estado previamente en ningún Seminario. Sobre este caso el vigente «Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores» (n. 248) ha establecido:

«Como norma general, los que se sienten llamados al ministerio presbiteral deben ingresar, continuar y completar su formación en el Seminario Mayor de la diócesis a cuyo servicio desean dedicarse [...] Si un obispo envía a un seminarista a otro centro de formación distinto del propio Seminario diocesano, confía a los formadores de ese centro su formación integral. Estos mantendrán con el obispo los contactos necesarios».

II. Para los que han estado ya en otro Seminario o Casa de Formación, que es el caso que nos ocupa, el mismo «Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores» (n. 248) ha recordado:

«Han de evitarse los traslados de un Seminario a otro sin causas justificantes. En todo caso, los obispos de ambas diócesis deben conocer las causas y las motivaciones personales de los posibles cambios, siempre que la iniciativa proceda del que solicita el ingreso [...] Si se trata de admitir en un Seminario a quienes han sido despedidos o han salido de otro Seminario o de un Instituto Religioso, han de cumplirse fielmente las normas canónicas establecidas: "A los obispos les incumbe la obligación grave de investigar especialmente las causas de la salida de aquellos que han sido despedidos de otro seminario o de un instituto religioso" (CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis [RFIS] 39); "se requiere además un informe del superior respectivo, sobre todo acerca de la causa de su expulsión o de su salida" (CIC 241,3)».

Para llevar a cabo las normas canónicas referentes a este caso, se propone el siguiente procedimiento:

1. El obispo ad quem, personalmente o delegando en el Rector del Seminario, después de las conversaciones pertinentes con el que desea ingresar en el Seminario, si lo admite a trámite, pedirá al candidato los siguientes documentos:

- a) Solicitud de admisión dirigida al obispo de la diócesis en cuyo Seminario desea ingresar.
- b) Partidas de Bautismo y Confirmación.
- c) Curriculum vitae, tanto de estudios y trabajo, como de proceso vocacional.
- d) Certificado de estudios del anterior Seminario.
- e) Explicación escrita del candidato de las razones de su salida del anterior Seminario y del deseo de ingresar en otro.

2. Si el obispo ve posibilidad de admitir al solicitante, previamente a la admisión ha de pedir y recibir del Rector del Seminario o del Superior de la Casa de Formación a quo, un informe escrito sobre el candidato, sin que ello obste para mantener también las oportunas conversaciones. Este informe ha de respetar la reserva del fuero interno y el derecho de los sujetos a la buena reputación y a la tutela de su intimidad (cf. CIC 220), pero sin esconder o disimular el verdadero estado de las cosas. El informe incluirá, al menos, los siguientes aspectos:

a) Datos sobre salud física y equilibrio psíquico, así como de personalidad y carácter del candidato (particularmente si hubiera taras hereditarias, problemas concernientes a la madurez afectiva y humana o anomalías psíquicas o sexuales). Se procure adjuntar informe médico o psicológico, si lo hay.

b) Información sobre su grado de madurez vocacional; rectitud de intención; aceptación del celibato; disponibilidad para dedicarse al ministerio de manera perpetua; orientación doctrinal ideológica; trayectoria durante el tiempo del Seminario; y otros datos de interés sobre la aptitud o no para recibir el Sacramento del Orden y ejercer el ministerio presbiteral. En todo ello se tendrán en cuenta los objetivos que se establecen en el «Plan de Formación Sacerdotal para los Seminarios Mayores» y particularmente los criterios de discernimiento que se indican en el n. 228.

c) Causas de su salida del Seminario o Casa de Formación, tanto si la salida ha sido por iniciativa propia como si ha sido aconsejada por los formadores.

3. En el análisis de los informes en orden al discernimiento y decisión, el obispo ad que tenga en cuenta lo siguiente:

a) Cuando los motivos de la salida del anterior Seminario sean causas de naturaleza permanente, tales como ausencia de recta intención, graves perturbaciones psíquicas o de carácter, anomalías sexuales, etc., la admisión ha de ser rechazada.

b) Cuando los motivos de la salida o cambio son de otro orden o de naturaleza transitoria, si se opta por admitir al candidato, se podrá establecer un tiempo oportuno de prueba, si hay esperanza fundada de que en plazo no largo podrá superar sus deficiencias.

c) Puede haber razones objetivas que aconsejen el cambio de Seminario, tales como el cambio de domicilio familiar u otras.

4. Si, analizados los informes y las circunstancias del candidato, el obispo considera que se le puede admitir en el Seminario, informara por escrito al obispo a quo de la decisión tomada.

20 de abril de 1998

-El aborto con píldora también es un crimen-

Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española

El aborto con píldora también es un crimen

18 de junio de 1998

Presentación

La práctica del aborto voluntario es, como dice el Concilio Vaticano II, un "crimen abominable"¹. Algunos, en cambio, han llegado hoy a pensar que abortar es un derecho. Es muy preocupante esta confusión del bien y el mal.

Todos somos pecadores y hemos de acogernos a la misericordia de Dios. Pero es particularmente grave que no sepamos distinguir entre lo que nos hace virtuosos y lo que nos hace injustos.

La Iglesia no quiere dejar de alzar su voz para desenmascarar el mal y para defender los verdaderos derechos del hombre, en particular el derecho a la vida. No decimos hoy nada sustancialmente nuevo sobre el aborto. Recordamos la doctrina de siempre aplicándola a ciertos fármacos abortivos que podrían camuflar todavía más la tragedia moral del aborto.

I. Una proposición contra la vida

1. La Comisión de Sanidad del Congreso de los Diputados aprobó por unanimidad el 26 de noviembre de 1997 una Proposición no de Ley que insta al Gobierno a facilitar en determinadas condiciones la utilización del fármaco RU-486. Con el debido respeto a nuestros representantes políticos, tenemos la obligación de denunciar esta decisión. Resulta incomprensible que una Comisión de Sanidad haga propuestas gravemente lesivas de la vida humana. La píldora RU-486 no se utiliza para curar ninguna enfermedad. Su finalidad es eliminar vidas humanas inocentes en las primeras semanas de su existencia. Es un fármaco abortivo.

2. Esperamos, pues, que el Gobierno no tome ninguna medida que contribuya todavía más al deterioro del aprecio y respeto a la vida humana que ya padece nuestra sociedad. Regular el uso de la RU-486 sería dar otro paso en la abdicación de la gravísima obligación que incumbe al Estado de proteger el derecho fundamental a la vida frente a quienes violan la ley natural y divina que prohíbe matar. Hay que recordar que "los gobernantes tienen como deber principal (...) mantener eficazmente la integridad de los derechos de todos y restablecerla en caso de haber sido violada."²

II. El aborto químico es tan inmoral como el quirúrgico

3. En todo caso, queremos recordar que el recurso a un fármaco abortivo, como la píldora RU-486, es tan inmoral como el recurso al aborto por medios quirúrgicos. Cambia el modo en el que se ejecuta la acción, pero el objeto moral de la misma es, en ambos casos, idéntico: la eliminación de una vida humana inocente. El crimen no se perpetra con arma blanca, pero sí por medio de una química letal.

III. Problemas éticos propios de la píldora abortiva

4. La píldora abortiva, aunque no esté exenta de riesgos, incluso graves, para la salud de la madre, permite que el aborto sea ejecutado de un modo menos traumático y más discreto. Es verdad que la RU-486 podría ahorrar ciertas incomodidades, pero en modo alguno evitaría el mal moral del aborto. Al contrario, las circunstancias más favorables, que parecen facilitar las cosas, traen consigo nuevos problemas éticos que es necesario tener en cuenta.

5. Al resultar más sencillo el procedimiento, podría acentuarse la falsa impresión, por desgracia ya bastante difundida, de que el aborto es un "asunto privado" que concierne en exclusiva a la madre y, sólo muy secundariamente, a las personas y facultativos que la asistan. Pero no se debe olvidar que también el

padre, la sociedad entera y, sobre todo, el ser humano víctima del aborto están implicados en éste. La píldora abortiva podrá camuflar el aborto, pero no despojarlo de su carácter de crimen ni de las graves implicaciones sociales y públicas que todo crimen comporta.

6. Otro efecto negativo de este procedimiento abortivo más sencillo sería que los médicos y el personal sanitario se sintieran menos seguros de su obligación moral de no cooperar a la realización de ningún aborto. Hay que recordar que la objeción de conciencia seguiría siendo aquí tan necesaria como en el caso del aborto quirúrgico. Aunque la intervención facultativa sea mucho menos visible e incluso llegue a reducirse a firmar una receta, seguirá tratándose de una cooperación directa a este crimen, que podría hacer incurrir a quien la prestara en la pena de excomunión.³

7. Por lo que toca a las implicaciones legales, la regulación del uso de fármacos abortivos iría, sin duda, acompañada de un fraude de ley aún mayor del que ya se viene produciendo en la aplicación de la legislación sobre el aborto. La ejecución más discreta y sencilla del aborto eliminaría muchos de los controles objetivos que la práctica quirúrgica del mismo lleva consigo. De este modo, no sólo resultará aún más fácil recurrir injustificadamente al tercer supuesto de despenalización sin llamar la atención, sino que se tenderá también a hacer caso omiso de todo supuesto legal.

IV. Llamados de nuevo a acoger y respetar a los hijos

8. La utilización legal de píldoras abortivas supondría un grave paso adelante en la difusión de esa mentalidad aberrante que considera un logro higiénico y político el llamado "derecho al aborto", es decir, a disponer de un modo "seguro" y voluntario de la vida de los hijos que todavía no han nacido. Abre, por tanto, el paso a nuevos crímenes y a una contaminación mayor de nuestro modo de vida por la "cultura abortista"⁴. Llamamos de nuevo a los católicos y a todos los amantes del ser humano y de la vida a oponerse sin vacilar a esta cultura mortífera.

9. La actual legislación sobre el aborto es injusta porque deja sin la tutela necesaria la vida de los no nacidos. Si, como algunos grupos políticos pretenden, se llegara a incluir entre los supuestos de despenalización el llamado cuarto supuesto, el Estado renunciaría prácticamente por completo a su obligación de tutelar la vida de los niños no nacidos. La inmoralidad aún más radical de esa legislación sería evidente. Cuando en 1994 se intentaba también introducir ese cuarto supuesto, advertíamos además de la posible inconstitucionalidad de esa legislación. Recomendamos la lectura de aquella Declaración que ha vuelto de nuevo a ser de triste actualidad.⁵

10. "Nuestro rechazo público no va contra las mujeres tentadas de abortar ante las dificultades reales de su vida o movidas por un ambiente cada vez más insensible a lo que el aborto es en realidad"⁶. Sin restar nada a la gravísima injusticia del aborto, la Iglesia comprende a las que ya han recurrido a él, pues "no duda de que en muchos casos se ha tratado de una decisión dolorosa e incluso dramática"⁷. Pero tenemos que denunciar el crimen y, en particular, a quienes lo favorecen por medio de medidas legislativas o administrativas que dejan desprotegida la vida de los inocentes e inducen a los ciudadanos a pensar que el aborto no está tan mal o incluso que es un derecho. La injusta legislación actual debe ser modificada, pero no para hacerla aún más injusta, sino protectora de derechos fundamentales que hoy se están violando impunemente.

11. Hay que proporcionar a las madres tentadas de abortar los apoyos necesarios para que eviten una acción tan grave contra sus hijos que, además, no va a dejar de causarles a ellas graves problemas y traumas. El uso de píldoras abortivas sería un camino equivocado. Las hundiría más en la miseria moral del aborto. Hay que ayudarlas a acoger a sus hijos, no a eliminarlos. Hay que ayudarlas a criarlos y educarlos cuando tengan dificultades económicas o de otro tipo. Y hay que facilitarles dar a sus hijos en adopción cuando lo deseen. Son miles las familias españolas dispuestas a acogerlos con cariño y dedicación, deseo entorpecido no pocas veces por procedimientos legales demasiado complejos que hay que agilizar.

12. Estamos convencidos de que la aceptación social del aborto es uno de los mayores signos de inhumanidad y de decadencia moral de nuestra sociedad. Por eso hemos hablado en diversas ocasiones en contra de este fenómeno tan preocupante ⁸. No porque tengamos algo contra la verdadera libertad, sino porque estamos contra la injusticia, contra la "ley del más fuerte", y a favor de la vida de los hombres, que es la gloria de Dios. Quebrantar el mandato divino: "no matarás" (Ex 20, 13) y contravenir la ley natural que nos pide respetar la vida humana no es en realidad actuar con libertad, sino con un gravísimo despotismo sobre los hermanos que esclaviza a quienes así actúan.

Notas finales

1.- Const. Gaudium et spes, 51.

2.- Juan XXIII, Enc. Pacem in terris, 62. Cf. LXV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instr. past. Moral y sociedad democrática, BOCEE 50 (19-IV-1996). Allí se dice que "el que una ley haya sido establecida por mayoría o incluso por consenso, no basta para legitimarla. La Iglesia ha defendido siempre que la autoridad necesaria para legislar y gobernar procede más bien de su ejercicio según la recta razón" (27).

3.- "Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión latae sententiae" (CIC 1398)

4.- Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, 13.

5.- Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Declaración Sobre la proyectada nueva "Ley del aborto" (22-IX-1994), en BOCEE 44 (21-XI-1994) 159-161; en Editorial EDICE, nº 20 y en Ecclesia 2704 (1-X-1994) 1458-1459.

6.- Declaración citada en la nota anterior, nº 3.

7.- Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, 99.

8.- Además de la Declaración ya citada de la Comisión Permanente, véase XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Actitudes morales cristianas ante la despenalización del aborto (28-VI-1985), en BOCEE 7 (1985) 137-142 o Ecclesia 2229 (13-VII-1985); Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, Fe y moral. Documentos publicados de 1974 a 1993, EDICE, Madrid 1993, 7-13 y Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos (25-III-1991), en BOCEE 8 (1991) 99-118 o Ecclesia 2524 (20-IV-1991) 604-662 y, como folleto, en diversas editoriales.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN SOBRE LOS ESCRITOS DEL PADRE ANTHONY DE MELLO S.J.

El Padre Jesuita de la India, Anthony de Mello (1931-1987), es muy conocido debido a sus numerosas publicaciones, las cuales, traducidas a diversas lenguas, han alcanzado una notable difusión en muchos países, aunque no siempre se trate de textos autorizados por él. Sus obras, que tienen casi siempre la forma de historias breves, contienen algunos elementos válidos de la sabiduría oriental, que pueden ayudar a alcanzar el dominio de sí mismo, romper los lazos y afectos que nos impiden ser libres, y afrontar serenamente los diversos acontecimientos favorables y adversos de la vida.

Particularmente en sus primeros escritos, el P. de Mello, no obstante las influencias evidentes de las corrientes espirituales budista y taoísta, se mantuvo dentro de las líneas de la espiritualidad cristiana. En estos libros trata los diversos tipos de oración: de petición, intercesión y alabanza, así como de la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, etc.

Pero ya en ciertos pasajes de estas primeras obras, y cada vez más en sus publicaciones sucesivas, se advierte un alejamiento progresivo de los contenidos esenciales de la fe cristiana. El Autor sustituye la revelación acontecida en Cristo con una intuición de Dios sin forma ni imágenes, hasta llegar a hablar de Dios como de un vacío puro. Para ver a Dios haría solamente falta mirar directamente el mundo. Nada podría decirse sobre Dios; lo único que podemos saber de El es que es incognoscible.

Ponerse el problema de su existencia sería ya un sinsentido. Este apofatismo radical lleva también a negar que la Biblia contenga afirmaciones válidas sobre Dios. Las palabras de la Escritura serían indicaciones que deberían servir solamente para alcanzar el silencio. En otros pasajes el juicio sobre los libros sagrados de las religiones en general, sin excluir la misma Biblia, es todavía más severo: éstos impedirían que las personas sigan su sentido común, convirtiéndolas en obtusas y crueles. Las religiones, incluido el Cristianismo, serían uno de los principales obstáculos para el descubrimiento de la verdad. Esta verdad, por otra parte, no es definida nunca por el Autor en sus contenidos precisos. Pensar que el Dios de la propia religión sea el único, sería simplemente fanatismo. Dios es considerado como una realidad cósmica, vaga y omnipresente. Su carácter personal es ignorado y en práctica negado.

El P. de Mello muestra estima por Jesús, del cual se declara "discípulo". Pero lo considera un maestro al lado de los demás. La única diferencia con el resto de los hombres es que Jesús era "despierto" y plenamente libre, mientras los otros no. Jesús no es reconocido como el Hijo de Dios, sino simplemente como aquel que nos enseña que todos los hombres son hijos de Dios. También las afirmaciones sobre el destino definitivo del hombre provocan perplejidad. En cierto momento se habla de una "disolución" en el Dios impersonal, como la sal en el agua. En diversas ocasiones se declara también irrelevante la cuestión del destino después de la muerte. Debería interesar solamente la vida presente. En cuanto a ésta, puesto que el mal es solamente ignorancia, no existirían reglas objetivas de moralidad. El bien y el mal serían solamente valoraciones mentales impuestas a la realidad.

En coherencia con lo expuesto hasta ahora, se puede comprender cómo, según el Autor, cualquier credo o profesión de fe en Dios o en Cristo impedirían el acceso personal a la verdad. La Iglesia, haciendo de la palabra de Dios en la Escritura un ídolo, habría terminado por expulsar a Dios del templo. En consecuencia, la Iglesia habría perdido la autoridad para enseñar en nombre de Cristo.

Con la presente Notificación, esta Congregación, a fin de tutelar el bien de los fieles, considera obligado declarar que las posiciones arriba expuestas son incompatibles con la fe católica y pueden causar grave daño.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al infrascrito Prefecto, ha aprobado la presente Notificación, decidida en la Sesión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

-Notificación sobre los escritos del padre De Mello-

*Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de Junio de 1998,
Solemnidad de la Natividad de San Juan Bautista.*

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

+Tarcisio Bertone, SDB
*Arzobispo Emérito de Vercelli
Secretario*

Congregación para la Doctrina de la Fe

Profesión de fe y Juramento de fidelidad al asumir un oficio que se ha de ejercer en nombre de la Iglesia (29-VI-1998)

Los fieles llamados a ejercer un oficio en nombre de la Iglesia están obligados a emitir la «Profesión de fe», según la fórmula aprobada por la Sede apostólica (cf. canon 833). Además, la obligación de un especial «Juramento de fidelidad» respecto a los deberes particulares inherentes al oficio que se va a asumir, y que hasta ahora estaba prescrito sólo para los obispos, se ha extendido a las personas enumeradas en el canon 833, números 5-8. Por eso, ha sido necesario preparar textos adecuados para ello, poniéndolos al día con estilo y contenido más en sintonía con la enseñanza del Concilio Vaticano II y de los documentos posteriores.

Como fórmula para la «Professio fidei» se propone de nuevo íntegramente la primera parte del texto anterior, en vigor desde 1967, que contiene el Símbolo niceno-constantinopolitano (Cf. ASS 59 (1967) 1.058). La segunda parte ha sido modificada, subdividiéndola en tres párrafos, con el fin de distinguir el tipo de verdad y el correspondiente asentimiento requerido.

La fórmula del «lusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo», considerada como complemento de la «Professio fidei», se ha establecido para los fieles enumerados en el canon 833, números 5-8. Se trata de un texto nuevo; en él se ofrecen algunas variantes en los párrafos 4 y 5 para su uso por parte de los superiores mayores de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica (cf. canon 833, n. 8).

Los textos de las fórmulas de la «Professio fidei» y del «lusiurandum fidelitatis» entraron en vigor el 1 de marzo de 1989.

Profesión de fe

(Fórmula a utilizar en los casos en que el derecho prescribe la profesión de fe)

Yo, N., creo con fe firme y profeso todas y cada una de las cosas contenidas en el Símbolo de la fe, a saber:

Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible.

Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras, y subió al cielo y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para Juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin.

Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre y del Hijo, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas. Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro. Amén.

Creo, también, con fe firme, todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición, y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal.

Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres, propuestas por la Iglesia de modo definitivo.

Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo.

Juramento de fidelidad al asumir un oficio que se ha de ejercer en nombre de la Iglesia

(Fórmula que deben utilizar los fieles cristianos a los que se refiere el canon 833, 5-8)

Yo, N., al asumir el oficio., prometo mantenerme siempre en comunión con la Iglesia católica, tanto en lo que exprese de palabra como en mi manera de obrar.

Cumpliré con gran diligencia y fidelidad las obligaciones a las que estoy comprometido con la Iglesia tanto universal como particular, en la que he sido llamado a ejercer mi servicio, según lo establecido por el derecho.

En el ejercicio del ministerio que me ha sido confiado en nombre de la Iglesia, conservaré íntegro el depósito de la fe y lo transmitiré y explicaré fielmente; evitando, por tanto, cualquier doctrina que le sea contraria.

Seguiré y promoveré la disciplina común a toda la Iglesia, y observaré todas las leyes eclesiológicas, ante todo aquellas contenidas en el Código de derecho canónico.

Con obediencia cristiana acataré lo que enseñen los sagrados pastores, como doctores y maestros auténticos de la fe, y lo que establezcan como guías de la Iglesia, y ayudaré fielmente a los obispos diocesanos para que la acción apostólica que he de ejercer en nombre y por mandato de la Iglesia, se realice siempre en comunión con ella.

Que así Dios me ayude y estos santos evangelios que toco con mis manos.

(Variaciones a los párrafos cuarto y quinto de la fórmula de juramento, que han de utilizar los fieles cristianos a los que se refiere el canon 833, n. 8)

Promoveré la disciplina común a toda la Iglesia y urgiré la observancia de todas las leyes eclesiológicas ante todo aquellas contenidas en el Código de derecho canónico.

Con obediencia cristiana acataré lo que enseñen los sagrados pastores, como doctores y maestros auténticos de la fe, y lo que establezcan como guías de la Iglesia, y ayudaré fielmente a los obispos diocesanos para que la acción apostólica que he de ejercer en nombre y por mandato de la Iglesia, quedando a salvo la índole y el fin de mi instituto, se realice siempre en comunión con la misma Iglesia.

Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la «Professio fidei»

1. Desde sus inicios la Iglesia ha profesado la fe en el Señor crucificado y resucitado, recogiendo en algunas fórmulas los contenidos fundamentales de su credo. El evento central de la muerte y resurrección del Señor Jesús, expresado primero con fórmulas simples y después con otras más completas, ha permitido dar vida a la proclamación ininterrumpida de la fe, por medio de la cual la Iglesia ha transmitido tanto lo que había recibido «por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo», como lo que «había aprendido por la inspiración del Espíritu Santo» .

El Nuevo Testamento es testimonio privilegiado de la primera profesión de fe proclamada por los discípulos inmediatamente después de los acontecimientos de la Pascua: «Porque lo primero que yo os transmití, tal como lo había recibido, fue esto: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce» .

2. En el curso de los siglos, de este núcleo inmutable que da testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios y el Señor se han desarrollado otros símbolos que atestiguan la unidad de la fe y la comunión de las Iglesias. En esos símbolos se recogen las verdades fundamentales que cada creyente debe conocer y profesar. Por eso, antes de recibir el bautismo, el catecúmeno debe emitir su profesión de fe. También los Padres reunidos en los concilios, para satisfacer las diversas exigencias históricas que requerían una presentación más completa de la verdad de fe o para defender la ortodoxia de esta misma fe, han formulado nuevos símbolos que ocupan, hasta nuestros días, un «lugar muy particular en la vida de la Iglesia». La diversidad de estos símbolos expresa la riqueza de la única fe y ninguno de ellos puede ser superado ni anulado por la formulación de una profesión de fe sucesiva que corresponda a situaciones históricas nuevas.

3. La promesa de Cristo de enviar el Espíritu Santo, para «guiar hasta la verdad plena», sostiene a la Iglesia permanentemente en su camino. Por eso, en el curso de su historia algunas verdades han sido definidas con la asistencia del Espíritu Santo y como etapas visibles del cumplimiento de la promesa inicial del Señor. Otras verdades deben ser más profundizadas, antes de llegar a la plena posesión de lo que Dios, en su misterio de amor, ha deseado revelar al hombre para su salvación.

También recientemente la Iglesia, en su solicitud pastoral, ha estimado oportuno expresar de manera más explícita la fe de siempre. A algunos fieles llamados a asumir en la comunidad oficios particulares en nombre de la Iglesia, se les ha impuesto la obligación de emitir públicamente la profesión de fe según la fórmula aprobada por la Sede apostólica.

4. Esta nueva fórmula de la *Professio fidei*, la cual propone una vez más el Símbolo nicenoconstantinopolitano, se concluye con la adición de tres proposiciones o apartados, que tienen como finalidad distinguir mejor el orden de las verdades que abraza el creyente. Estos apartados han de ser explicados coherentemente, para que el significado ordinario que les ha dado el Magisterio de la Iglesia sea bien entendido, recibido e íntegramente conservado.

En la acepción actual del término «Iglesia» han llegado a condensarse contenidos diversos que, no obstante su verdad y coherencia, necesitan ser precisados en el momento de hacer referencia a las funciones específicas y propias de los sujetos que operan en la Iglesia. En este sentido, queda claro que sobre las cuestiones de fe o de moral el único sujeto hábil para desempeñar el oficio de enseñar con autoridad vinculante para los fieles es el Sumo Pontífice y el Colegio de los obispos en comunión con el Papa. Los obispos, en efecto, son «maestros auténticos» de la fe, «es decir, herederos de la autoridad de Cristo», ya que por divina institución son sucesores de los Apóstoles «en el magisterio y en el gobierno pastoral»: ellos ejercitan, junto con el Romano Pontífice, la suprema autoridad y la plena potestad sobre toda la Iglesia, si bien esta potestad no pueda ser ejercida sin el acuerdo con el Romano Pontífice.

5. Con la fórmula del primer apartado: «Creo, también, con fe firme, todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición, y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal», se quiere afirmar que el objeto enseñado está constituido por todas aquellas doctrinas de fe divina y católica que la Iglesia propone como formalmente reveladas y, como tales, irreformables.

Esas doctrinas están contenidas en la palabra de Dios escrita o transmitida y son definidas como verdades divinamente reveladas por medio de un juicio solemne del Romano Pontífice cuando éste habla “ex cathedra”, o por el Colegio de los obispos reunido en concilio o bien son propuestas infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal.

Estas doctrinas requieren el asenso de fe teológica por parte de todos los fieles. Por esta razón, quien obstinadamente las pusiera en duda o las negara, caería en herejía, como lo indican los respectivos cánones de los Códigos canónicos.

6. La segunda proposición de la *Professio fidei* afirma: “Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres, propuestas por la Iglesia de modo

definitivo”. El objeto de esta fórmula comprende *todas aquellas doctrinas que conciernen al campo dogmático o moral , que son necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas.*

Estas doctrinas *pueden ser definidas formalmente por el Romano Pontífice cuando habla “ex cathedra” o por el Colegio de los obispos reunido en concilio, o también pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia como una «sententia definitive tenenda» .*

Todo creyente, por lo tanto, debe dar su *asentimiento firme y definitivo* a estas verdades, fundado sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio de la Iglesia, y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio en estas materias . Quien las negara, asumiría la posición de *rechazo de la verdad de la doctrina católica* y por tanto no estaría en plena *comunión con la Iglesia católica.*

7. Las verdades relativas a este segundo apartado pueden ser de naturaleza diversa y revisten, por lo tanto, un carácter diferente debido al modo en que se relacionan con la revelación. Existen, en efecto, verdades que están necesariamente conectadas con la revelación mediante una *relación histórica*; mientras que otras verdades evidencien una *conexión lógica*, la cual expresa una etapa en la maduración del conocimiento de la misma revelación, que la Iglesia está llamada a recorrer. El hecho de que estas doctrinas no sean propuestas como formalmente reveladas, en cuanto agregan al dato de fe *elementos no revelados o no reconocidos todavía expresamente como tales*, en nada afectan a su carácter definitivo, el cual debe sostenerse como necesario, al menos por su vinculación intrínseca con la verdad revelada. Además, no se puede excluir que en cierto momento del desarrollo dogmático, la inteligencia tanto de la realidad como de las palabras del depósito de la fe pueda progresar en la vida de la Iglesia y el Magisterio llegue a proclamar algunas de estas doctrinas también como dogmas de fe divina y católica.

8. En lo que se refiere a la *naturaleza* del asentimiento debido a las verdades propuestas por la Iglesia como divinamente reveladas (primer apartado) o de retenerse de modo definitivo (segundo apartado), es importante subrayar que no hay diferencia en lo que se refiere al carácter pleno e irrevocable del asentimiento debido a ellas respectivamente. La diferencia se refiere a la virtud sobrenatural de la fe: en el caso de las verdades del primer apartado el asentimiento se funda directamente sobre la fe en la autoridad de la palabra de Dios (doctrinas *de fide credenda*); en el caso de las verdades del segundo apartado, el asentimiento se funda sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio (doctrinas *de fide tenenda*).

9. De todos modos, el Magisterio de la Iglesia enseña una doctrina que *ha de ser creída como divinamente revelada* (primer apartado) o que *ha de ser sostenida como definitiva* (segundo apartado), por medio de un *acto definitorio o no definitorio*. En el caso de que lo haga a través de un acto definitorio, se define solemnemente una verdad por medio de un pronunciamiento «ex cathedra» por parte del Romano Pontífice o por medio de la intervención de un concilio ecuménico. En el caso de un *acto no definitorio*, se enseña infaliblemente una doctrina por medio del Magisterio ordinario y universal de los obispos esparcidos por el mundo en comunión con el Sucesor de Pedro. *Tal doctrina puede ser confirmada o reafirmada por el Romano Pontífice, aun sin recurrir a una definición solemne*, declarando explícitamente que la misma pertenece a la enseñanza del Magisterio ordinario y universal como verdad divinamente revelada (primer apartado) o como verdad de la doctrina católica (segundo apartado). En consecuencia, cuando sobre una doctrina no existe un juicio en la forma solemne de una definición, pero pertenece al patrimonio del *depositum fidei* y es enseñada por el Magisterio ordinario y universal —que incluye necesariamente el del Papa—, esa doctrina debe ser entendida como propuesta infaliblemente . La *confirmación* o la *reafirmación* por parte del Romano Pontífice, en este caso, no se trata de un nuevo acto de dogmatización, sino del testimonio formal sobre una verdad ya poseída e infaliblemente transmitida por la Iglesia.

10. La tercera proposición de la *Professio fidei* afirma: «Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo».

A este apartado pertenecen *todas aquellas enseñanzas —en materia de fe y moral— presentadas como verdaderas o al menos como seguras, aunque no hayan sido definidas por medio de un juicio solemne ni propuestas como definitivas por el Magisterio ordinario y universal*. Estas enseñanzas son expresión auténtica del Magisterio ordinario del Romano Pontífice o del Colegio episcopal y demandan, por tanto, *el religioso asentimiento de voluntad y entendimiento*. Éstas ayudan a alcanzar una inteligencia más profunda de la revelación, o sirven ya sea para mostrar la conformidad de una enseñanza con las verdades de fe, ya sea para poner en guardia contra concesiones incompatibles con estas mismas verdades o contra opiniones peligrosas que pueden llevar al error .

La proposición contraria a tales doctrinas puede ser calificada respectivamente como *errónea* o, en el caso de las enseñanzas de orden prudencial, como temeraria o peligrosa y por tanto *“tuto doceri non potest”* .

11. *Ejemplificaciones*. Sin ninguna intención de ser exhaustivos, se pueden recordar, con finalidad meramente indicativa, algunos ejemplos de doctrinas relativas a los tres apartados arriba expuestos.

A las verdades correspondientes al primer apartado pertenecen los artículos de la fe del Credo, y los diversos dogmas cristológicos y marianos ; la doctrina de la institución de los sacramentos por parte de Cristo y su eficacia en lo que respecta a la gracia ; la doctrina de la presencia real y substancial de Cristo en la Eucaristía y la naturaleza sacrificial de la celebración eucarística ; la fundación de la Iglesia por voluntad de Cristo ; la doctrina sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice ; la doctrina sobre la existencia del pecado original ; la doctrina sobre la inmortalidad del alma y sobre la retribución inmediata después de la muerte , la inerrancia de los textos sagrados inspirados , la doctrina acerca de la grave inmoralidad de la muerte directa y voluntaria de un ser humano inocente .

En lo que concierne a *las verdades del segundo apartado*, en referencia a las que están conectadas con la Revelación por necesidad lógica, se puede considerar, por ejemplo, el desarrollo del conocimiento de la doctrina sobre la definición de la infalibilidad del Romano Pontífice, antes de la definición dogmática del concilio Vaticano I. El primado del Sucesor de Pedro ha sido siempre creído como un dato revelado, aunque hasta el Vaticano I quedó abierta la discusión sobre si la elaboración conceptual que subyace en los términos “jurisdicción” e “infalibilidad” debía considerarse como parte intrínseca de la revelación o solamente consecuencia racional. Aunque su carácter de verdad divinamente revelada fue definido en el concilio Vaticano I, la doctrina sobre la infalibilidad y sobre el primado de jurisdicción del Romano Pontífice era reconocida como definitiva ya en la fase precedente al concilio. La historia muestra con claridad que cuanto fue asumido por la conciencia de la Iglesia, había sido considerado desde los inicios como una doctrina verdadera y, sucesivamente, sostenida como definitiva, aunque sólo en el paso final de la definición del Vaticano I fuera recibida como verdad divinamente revelada.

En lo que concierne a la reciente enseñanza de la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, se debe observar un proceso similar. La intención del Sumo Pontífice, sin querer llegar a una definición dogmática, ha sido la de reafirmar que tal doctrina debe ser tenida como definitiva , pues, fundada sobre la palabra de Dios escrita, constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia, ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal . Nada impide que, como lo demuestra el ejemplo precedente, en el futuro la conciencia de la Iglesia pueda progresar hasta llegar a definir tal doctrina de forma que deba ser creída como divinamente revelada.

Se puede también llamar la atención sobre la doctrina de la ilicitud de la eutanasia, enseñada en la encíclica *Evangelium vitæ*. Confirmando que la eutanasia es «una grave violación de la ley de Dios», el Papa declara que «tal doctrina está fundada sobre la ley natural y sobre la palabra de Dios escrita, que ha sido transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal» . Podría dar la impresión de que en la doctrina sobre la eutanasia hay un elemento puramente racional, ya que la Escritura parece no conocer el concepto. Sin embargo, emerge en este caso la mutua relación entre el orden de la fe y el orden de la razón: la Escritura, en efecto, excluye con claridad toda forma de autodisposición sobre la existencia humana, lo cual es parte de la praxis y de la teoría de la eutanasia.

Otros ejemplos de doctrinas morales enseñadas como definitivas por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia son: la ilicitud de la prostitución y la fornicación .

En referencia a las verdades conectadas con la revelación por necesidad histórica, que deben ser creídas de modo definitivo, pero que no pueden ser declaradas como divinamente reveladas, se pueden indicar, por ejemplo, la legitimidad de la elección del Sumo Pontífice o de la celebración de un concilio ecuménico, la canonización de los santos (*hechos dogmáticos*); la declaración de León XIII en la carta apostólica *Apostolicæ curæ* sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas ,etc.

Como ejemplos de doctrinas pertenecientes al tercer apartado *se pueden indicar en general las enseñanzas propuestas por el Magisterio auténtico y ordinario de modo no definitivo, que exigen un grado de adhesión diferenciado, según la mente y la voluntad manifestada, la cual se hace patente especialmente por la naturaleza de los documentos, o por la frecuente proposición de la misma doctrina, o por el tenor de las expresiones verbales .*

12. Con los diversos símbolos de la fe, el creyente reconoce y atestigua que profesa la fe de toda la Iglesia. Por ese motivo, sobre todo en los símbolos más antiguos, se expresa esta conciencia eclesial con la fórmula “Creemos”. Como enseña el *Catecismo de la Iglesia católica*: «“Creo” es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, sobre todo en el momento de su bautismo. “Creemos” es la fe de la Iglesia confesada por los obispos reunidos en concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. “Creo”: es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios con su misma fe y que nos enseña a decir: “Creo”, “Creemos”» .

En cada profesión de fe, la Iglesia verifica las diferentes etapas que ha recorrido en su camino hacia el encuentro definitivo con el Señor. Ningún contenido ha sido superado con el pasar del tiempo; en cambio, todo se convierte en patrimonio insustituible por medio del cual la fe de siempre, de todos, vivida en todas partes, contempla la acción perenne del Espíritu de Cristo resucitado que acompaña y vivifica su Iglesia hasta conducirla a la plenitud de la verdad.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 29 de junio de 1998, solemnidad de San Pedro y San Pablo, Apóstoles.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, s.d.b.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Congregación para la doctrina de la fe

Nota doctrinal ilustrativa de la formula conclusiva de la professio fidei

1. Desde sus inicios la Iglesia ha profesado la fe en el Señor crucificado y resucitado, recogiendo en algunas fórmulas los contenidos fundamentales de su credo. El evento central de la muerte y resurrección del Señor Jesús, expresado primero con fórmulas simples y después con otras más completas¹, ha permitido dar vida a la proclamación ininterrumpida de la fe, por medio de la cual la Iglesia ha transmitido tanto lo que había recibido «por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo», como lo que «había aprendido por la inspiración del Espíritu Santo»².

El Nuevo Testamento es testimonio privilegiado de la primera profesión de fe proclamada por los discípulos inmediatamente después de los acontecimientos de la Pascua: «Porque lo primero que yo os transmití, tal como lo había recibido, fue esto: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras; que se le apareció a Cefas y más tarde a los Doce»³.

2. En el curso de los siglos, de este núcleo inmutable que da testimonio de que Jesús es el Hijo de Dios y el Señor, se han desarrollado otros símbolos que atestiguan la unidad de la fe y la comunión de las Iglesias. En estos símbolos se recogen las verdades fundamentales que cada creyente debe conocer y profesar. Por eso, antes de recibir el bautismo, el catecúmeno debe emitir su profesión de fe. También los padres reunidos en los concilios, para satisfacer las diversas exigencias históricas que requerían una presentación más completa de la verdad de fe o para defender la ortodoxia de esta misma fe, han formulado nuevos símbolos que ocupan, hasta nuestros días, un «lugar muy particular en la vida de la Iglesia»⁴. La diversidad de estos símbolos expresa la riqueza de la única fe y ninguno de ellos puede ser superado ni anulado por la formulación de una profesión de fe sucesiva que corresponda a situaciones históricas nuevas.

3. La promesa de Cristo de enviar el Espíritu Santo, para «guiar hasta la verdad plena»⁵, sostiene a la Iglesia permanentemente en su camino. Por eso, en el curso de su historia algunas verdades han sido definidas con la asistencia del Espíritu Santo y como etapas visibles del cumplimiento de la promesa inicial del Señor. Otras verdades deben ser más profundizadas, antes de llegar a la plena profesión de lo que Dios, en su misterio de amor, ha deseado revelar al hombre para su salvación.

También recientemente la Iglesia, en su solicitud pastoral, ha estimado oportuno expresar de manera más explícita la fe de siempre. A algunos fieles llamados a asumir en la comunidad oficios particulares en nombre de la Iglesia, se les ha impuesto la obligación de emitir públicamente la profesión de fe según la fórmula aprobada por la Sede apostólica⁷.

4. Esta nueva fórmula de la Professio fidei, la cual propone una vez más el Símbolo nicenoconstantinopolitano, se concluye con la adición de tres proposiciones o apartados, que tienen como finalidad distinguir mejor el orden de las verdades que abraza el creyente. Estos apartados han de ser explicados coherentemente, para que el significado ordinario que les ha dado el Magisterio de la Iglesia sea bien entendido, recibido e íntegramente conservado.

En la acepción actual del término «Iglesia» han llegado a condensarse contenidos diversos que, no obstante su verdad y coherencia, necesitan ser precisados en el momento de hacer referencia a las funciones específicas y propias de los sujetos que operan en la Iglesia. En este sentido, queda claro que sobre las cuestiones de fe o de moral el único sujeto hábil para desempeñar el oficio de enseñar con autoridad vinculante para los fieles es el Sumo Pontífice y el Colegio de los obispos en comunión con el Papa⁸. Los obispos, en efecto, son «maestros auténticos» de la fe, «es decir, herederos de la autoridad de Cristo»⁹ ya que por divina institución son sucesores de los Apóstoles «en el magisterio y en el gobierno pastoral»: ellos ejercitan, junto con el Romano Pontífice, la suprema autoridad y la plena potestad sobre toda la Iglesia, si bien esta potestad no pueda ser ejercida sin el acuerdo con el Romano Pontífice¹⁰.

5. Con la fórmula del primer apartado: «Creo, también con fe firme, todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición, y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal», se quiere afirmar que el objeto enseñado está constituido por todas aquellas doctrinas de fe divina y católica que la Iglesia propone como formalmente reveladas y, como tales, irreformables¹¹.

Esas doctrinas están contenidas en la palabra de Dios escrita o transmitida y son definidas como verdades divinamente reveladas por medio de un juicio solemne del Romano Pontífice cuando éste habla «ex cathedra», o por el Colegio de los obispos reunido en concilio, o bien son propuestas por el Magisterio ordinario y universal. Estas doctrinas requieren el asenso de fe teologal por parte de todos los fieles. Por esta razón, quien obstinadamente las pusiera en duda o las negara, caería en herejía, como lo indican los respectivos cánones de los Códigos canónicos¹².

6. La segunda proposición de la Professio fidei afirma: «Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las costumbres, propuestas por la Iglesia de modo definitivo». El objeto de esta fórmula comprende todas aquellas doctrinas que conciernen al campo dogmático o moral¹³, que son necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas.

Estas doctrinas pueden ser definidas formalmente por el Romano Pontífice cuando habla «ex cathedra» o por el Colegio de los obispos reunido en concilio, o también pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia como una «sententia definitive tenenda»¹⁴. Todo creyente, por lo tanto, debe dar su asentimiento firme y definitivo a estas verdades, fundado sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio de la Iglesia, y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio en estas materias¹⁵. Quien las negara, asumiría la posición de rechazo de la verdad de la doctrina católica¹⁶ y por tanto no estaría en plena comunión con la Iglesia católica.

7. Las verdades relativas a este segundo apartado pueden ser de naturaleza diversa y revisten, por lo tanto, un carácter diferente debido al modo en que se relacionan con la revelación. Existen, en efecto, verdades que están necesariamente conectadas con la revelación mediante una relación histórica; mientras que otras verdades evidencian una conexión lógica, la cual expresa una etapa en la maduración del conocimiento de la misma revelación, que la Iglesia está llamada a recorrer. El hecho de que estas doctrinas no sean propuestas como formalmente reveladas, en cuanto agregan al dato de fe elementos no revelados o no reconocidos todavía expresamente como tales, en nada afectan a su carácter definitivo, el cual debe sostenerse como necesario, al menos por su vinculación intrínseca con la verdad revelada. Además, no se puede excluir que en cierto momento del desarrollo dogmático, la inteligencia tanto de la realidad como de las palabras del depósito de la fe pueda progresar en la vida de la Iglesia y el Magisterio llegue a proclamar algunas de estas doctrinas también como dogmas de fe divina y católica.

8. En lo que se refiere a la naturaleza del asentimiento debido a las verdades propuestas por la Iglesia como divinamente reveladas (primer apartado) o de retenerse de modo definitivo (segundo apartado), es importante subrayar que no hay diferencia en lo que se refiere al carácter pleno e irrevocable del asentimiento debido a ellas respectivamente. La diferencia se refiere a la virtud sobrenatural de la fe: en el caso de las verdades del primer apartado el asentimiento se funda directamente sobre la fe en la autoridad de la palabra de Dios (doctrinas de fide credenda), en el caso de las verdades del segundo apartado, el asentimiento se funda sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio (doctrina de fide tenenda).

9. De todos modos, el Magisterio de la Iglesia enseña una doctrina que ha de ser creída como divinamente revelada (primer apartado) o que ha de ser sostenida como definitiva (segundo apartado), por medio de un acto definitorio o no definitorio. En el caso de que lo haga a través de un acto definitorio, se define solemnemente una verdad por medio de un pronunciamiento «ex cathedra» por parte del Romano Pontífice o por medio de la intervención de un concilio ecuménico. En el caso de un acto no definitorio, se enseña infaliblemente una doctrina por medio del Magisterio ordinario y universal de los obispos esparcidos por el mundo en comunión con el Sucesor de Pedro. Tal doctrina puede ser confirmada o

reafirmada por el Romano Pontífice, aun sin recurrir a una definición solemne, declarando explícitamente que la misma pertenece a la enseñanza del Magisterio ordinario y universal como verdad divinamente revelada (primer apartado) o como verdad de la doctrina católica (segundo apartado). En consecuencia, cuando sobre una doctrina no existe un juicio en la forma solemne de una definición, pero pertenece al patrimonio del depositum fidei y es enseñada por el Magisterio ordinario y universal -que incluye necesariamente el del Papa-, esa doctrina debe ser entendida como propuesta infaliblemente¹⁷. La confirmación o la reafirmación por parte del Romano Pontífice, en este caso, no se trata de un nuevo acto de dogmatización, sino del testimonio formal sobre una verdad ya poseída e infaliblemente transmitida por la Iglesia.

10. La tercera proposición de la Professio fidei afirma: «Me adhiero además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan intención de proclamarlas con un acto definitivo.

A este apartado pertenecen todas aquellas enseñanzas -en materia de fe y moral- presentadas como verdaderas o al menos como seguras, aunque no hayan sido definidas por medio de un juicio solemne ni propuestas como definitivas por el Magisterio ordinario y universal. Estas enseñanzas son expresión auténtica del Magisterio ordinario del Romano Pontífice o del Colegio episcopal y demandan, por tanto, el religioso asentimiento de voluntad y entendimiento¹⁸. Éstas ayudan a alcanzar una inteligencia más profunda de la revelación o sirven ya sea para mostrar la conformidad de una enseñanza con las verdades de fe, ya sea para poner en guardia contra concesiones incompatibles con esas mismas verdades o contra opiniones peligrosas que puedan llevar al error¹⁹. La proposición contraria a tales doctrinas puede ser calificada respectivamente como errónea o, en el caso de las enseñanzas de orden prudencial como temeraria o peligrosa y por tanto «tuto doceri non potest»²⁰.

11. Ejemplificaciones.

Sin ninguna intención de ser exhaustivos, se pueden recordar, con finalidad meramente indicativa, algunos ejemplos de doctrinas relativas a los tres apartados arriba expuestos.

A las verdades correspondientes al primer apartado pertenecen los artículos de la fe del Credo y los diversos dogmas cristológicos²¹ y marianos²², la doctrina de la institución de los sacramentos por parte de Cristo y su eficacia en lo que respecta a la gracia²³; la doctrina de la presencia real y substancial de Cristo en la Eucaristía²⁴ y la naturaleza sacrificial de la celebración eucarística²⁵, la fundación de la Iglesia por voluntad de Cristo²⁶, la doctrina sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice²⁷; la doctrina sobre la existencia del pecado original²⁸, la doctrina sobre la inmortalidad del alma y sobre la retribución inmediata después de la muerte²⁹; la inerrancia de los textos sagrados inspirados³⁰; la doctrina acerca de la grave inmoralidad de la muerte directa y voluntaria de un ser humano inocente³¹.

En lo que concierne a las verdades del segundo apartado, en referencia a las que están conectadas con la Revelación por necesidad lógica, se puede considerar, por ejemplo, el desarrollo del conocimiento de la doctrina sobre la definición de la infalibilidad del Romano Pontífice, antes de la definición dogmática del concilio Vaticano I. El primado del Sucesor de Pedro ha sido siempre creído como un dato revelado, aunque hasta el Vaticano I quedó abierta la discusión sobre si la elaboración conceptual que subyace en los términos «jurisdicción» e «infalibilidad» debía considerarse como parte intrínseca de la revelación o solamente consecuencia racional. Aunque su carácter de verdad divinamente revelada fue definido en el Concilio Vaticano I la doctrina sobre la infalibilidad y sobre el primado de jurisdicción del Romano Pontífice era reconocida como definitiva ya en la fase precedente al concilio. La historia muestra con claridad que cuanto fue asumido por la conciencia de la Iglesia había sido considerado desde los inicios como una doctrina verdadera y, sucesivamente, sostenida como definitiva, aunque sólo en el paso final de la definición del Vaticano I fuera recibida como verdad divinamente revelada. En lo que concierne a la reciente enseñanza de la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, se debe observar un proceso similar. La intención del Sumo Pontífice, sin querer llegar a una definición dogmática, ha sido la de reafirmar que tal doctrina debe ser tenida como definitiva³², pues, fundada sobre la palabra de Dios escrita, constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia, ha sido propuesta

infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal³³. Nada impide que, como lo demuestra el ejemplo precedente, en el futuro la conciencia de la Iglesia pueda progresar hasta llegar a definir tal doctrina de forma que deba ser creída como divinamente revelada. Se puede también llamar la atención sobre la doctrina de la ilicitud de la eutanasia, enseñada en la encíclica *Evangelium vitae*. Confirmando que la eutanasia es «una grave violación de la ley de Dios», el Papa declara que «tal doctrina está fundada sobre la ley natural y sobre la palabra de Dios escrita, que ha sido transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal»³⁴. Podría dar la impresión de que en la doctrina sobre la eutanasia hay un elemento puramente racional, ya que la Escritura parece no conocer el concepto. Sin embargo, emerge en este caso la mutua relación entre el orden de la fe y el orden de la razón: la Escritura, en efecto, excluye con claridad toda forma de autodisposición sobre la existencia humana, lo cual es parte de la praxis y de la teoría de la eutanasia.

Otros ejemplos de doctrinas morales enseñadas como definitivas por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia son: la ilicitud de la prostitución³⁵ y la fornicación³⁶. En referencia a las verdades conectadas con la revelación por necesidad histórica, que deben ser creídas de modo definitivo, pero que no pueden ser declaradas como divinamente reveladas, se pueden indicar, por ejemplo, la legitimidad de la elección del Sumo Pontífice o de la celebración de un concilio ecuménico, la canonización de los santos (hechos dogmáticos); la declaración de León XIII en la carta apostólica *Apostolicae curae* sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas³⁷, etc.

Como ejemplos de doctrinas pertenecientes al tercer apartado se pueden indicar en general las enseñanzas propuestas por el Magisterio auténtico y ordinario de modo no definitivo, que exigen un grado de adhesión diferenciado, según la mente y la voluntad manifestada, la cual se hace patente especialmente por la naturaleza de los documentos, o por la frecuente proposición de la misma doctrina, o por el tenor de las expresiones verbales³⁸.

12. Con los diversos símbolos de la fe, el creyente reconoce y atestigua que profesa la fe de toda la Iglesia. Por ese motivo, sobre todo en los símbolos más antiguos, se expresa esta conciencia eclesial con la fórmula «Creemos». Como enseña el Catecismo de la Iglesia católica: «"Creo" es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, sobre todo en el momento de su bautismo. " Creemos " es la fe de la Iglesia confesada por los obispos reunidos en concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes. "Creo": es también la Iglesia, nuestra Madre, que responde a Dios con su misma fe y que nos enseña a decir: "Creo", "Creemos"»³⁹.

En cada profesión de fe, la Iglesia verifica las diferentes etapas que ha recorrido en su camino hacia el encuentro definitivo con el Señor. Ningún contenido ha sido superado con el pasar del tiempo; en cambio, todo se convierte en patrimonio insustituible por medio del cual la fe de siempre, de todos, vivida en todas partes, contempla la acción perenne del Espíritu de Cristo resucitado que acompaña y vivifica su Iglesia hasta conducirla a la plenitud de la verdad.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, el 29 de junio de 1998, solemnidad de San Pedro y San Pablo, Apóstoles.

Joseph Card. Ratzinger

Prefecto Tarcisio Bertone, s. d. b.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

1. Las fórmulas simples profesan, normalmente, la plenitud mesiánica de Jesús de Nazaret; cf. por ejemplo, Mc 8, 29; Mt 16, 16; Lc 9, 20; Jn 20, 31; Hch 9,22. Las fórmulas complejas, además de la resurrección, confiesan los eventos principales de la vida de Jesús y el significado salvífico de los mismos; cf. por ejemplo, Mc 12, 35-36; Hch 2.23-24; 1Co 15,3-5; 1Co 16,22; Flp 2,7.10-11; Col 1. 15-20; 1 P 3, 19-22; Ap 22, 20. Además de las fórmulas de confesión de fe relativas a la historia de la salvación y a la vicisitud histórica de Jesús de Nazaret culminada con la Pascua, existen en el Nuevo Testamento profesiones de fe que conciernen al ser mismo de Jesús; cf. 1 Co 12, 3 «Jesús es el Señor». En Rm 10, 9, las dos formas de confesión se encuentran juntas.

2. Cf. Con. Ecum. Vat. II, const. dog, Dei Verbum,7.
- 3.1 Co 15,3-5.
4. Catecismo de la Iglesia católica, n.193.
5. Jn 16,13.
6. Cf. Con. Ecum. Vat. II, const. dog,. Dei Verbum, 11.
7. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, Profesión de fe y juramento de fidelidad; Código de derecho canónico, c.833.
8. Cf Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. Lumen gentium, 25.
9. Ib.
10. Cf. ib., 22.
11. Cf. DS 3.074.
12. Cf. Código de derecho canónico, c. 750 y c. 751; c. 1.364 § 1; Código de cánones de las Iglesias orientales, c.598 § 1; c.1.436 § 1.
13. Cf. Pablo VI, carta enc. Humanae vitae, 4 AAS 60 (1968) 483; Juan Pablo II, carta enc. Veritatis splendor, 36-37 AAS 85 (1993) 1.162-1.163.
14. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. Lumen gentium, 25.
15. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. Dei Verbum, 8 y 10; Congregación para la doctrina de la fe, decl. *Mysterium Ecclesiae*,3.
16. Cf. Juan Pablo II, motu proprio *Ad tuendam fidem*, 18 de mayo de 1998.
17. Se tenga en consideración que la enseñanza infalible del Magisterio ordinario y universal no es propuesta sólo por medio de una declaración explícita de una doctrina que debe ser creída o sostenida definitivamente, sino que también se expresa frecuentemente mediante una doctrina implícitamente contenida en una praxis de la fe de la Iglesia, derivada de la revelación o de todas maneras necesaria para la salvación, y testimoniada por la Tradición ininterrumpida: esa enseñanza infalible resulta objetivamente propuesta por el entero cuerpo episcopal, entendido en sentido diacrónico, y no sólo necesariamente sincrónico. Además, la intención del Magisterio ordinario y universal de proponer una doctrina como definitiva no está generalmente ligada a formulaciones técnicas de particular solemnidad; es suficiente que eso sea claro en base al tenor de las palabras usadas y del contexto.
18. Cf. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. Lumen gentium, 25; Congregación para la doctrina de la fe, instr. *Donum veritatis*, 23, sobre la vocación eclesial del teólogo,23 AAS 82 (1990) 1.559-1.560.
19. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, instr. *Donum veritatis*, 23 y 24.
20. Cf. Código de derecho canónico, c. 752; c. 1.371; Código de cánones de las Iglesias orientales, c. 599; c.1.436 § 2.
21. Cf. DS 301-302.
22. Cf. DS 2.803; 3.903.

23. Cf. DS 1.601; 1.606.
24. Cf. DS 1.636.
25. Cf. DS 1.704; 1.743.
26. Cf. DS 3.050.
27. Cf. DS 3.059; 3.075.
28. Cf. DS 1.510; 1.515;
29. Cf. DS 1.000-1.002
30. Cf. DS 3.293; Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. Dei Verbum,11.
31. Cf. Juan Pablo II, carta enc. *Evangelium vitae*, 57 AAS 87 (1995) 465.
32. cf. Juan Pablo II, carta apost. «*Ordinatio sacerdotalis*», 4: AAS 86 (1994) 548.
33. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, Respuesta a la duda sobre la doctrina de la carta apostólica «*Ordinatio sacerdotalis*»: AAS 87 (1995) 1.114.
34. Juan Pablo II, carta enc. *Evangelium vitae*, 65 AAS 87 (1995) 477.
35. Cf. Catecismo de la Iglesia católica, n.2.355.
36. Cf. ib., n.2.353.
37. Cf. DS 3.315-3.319.
38. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, const. dogm. *Lumen gentium*, 25; Congregación para la doctrina de la fe, instr. *Donum veritatis*, 17, 23 y 24: AAS 82 (1990) 1.557-1.558, 1.559-1561.
39. Catecismo de la Iglesia católica, n.167.

-Sobre la decisión de escuchar confesiones en confesionario-

Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos

**Respuesta «Sobre la decisión de escuchar confesiones en confesionario provisto de rejilla fija»
(7-VII-1998)**

Los padres del Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos, en la sesión ordinaria del día 16 de junio de 1998, consideraron que debían responder como sigue a la duda propuesta:

D. Si, considerado lo dispuesto por el canon 964, § 2, el ministro del sacramento, por justa causa y excluido el caso de necesidad, puede decidir legítimamente, también cuando el penitente solicite diversamente, que la confesión sacramental se reciba en el confesionario provisto de rejilla fija.

R. *Afirmativamente.*

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al suscrito presidente el 7 de julio de 1998, informado sobre la mencionada decisión, la ha confirmado y ha ordenado su publicación.

+ Julián Herranz
Arzobispo titular de Vertara
Presidente

+ Bruno Bertagna
Obispo titular de Drivasto
Secretario

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

«La dignidad del anciano y su misión en la Iglesia y en el mundo»

INTRODUCCIÓN

Las conquistas de la ciencia, y los correspondientes progresos de la medicina, han contribuido en forma decisiva, en los últimos decenios, a prolongar la duración media de la vida humana. La « tercera edad » abarca una parte considerable de la población mundial: se trata de personas que salen de los circuitos productivos, disponiendo aún de grandes recursos y de la capacidad de participar en el bien común. A este grupo abundante de « young old » (« ancianos jóvenes », como definen los demógrafos según las nuevas categorías de la vejez a las personas de los 65 a los 75 años de edad), se agrega el de los « oldest old » (« los ancianos más ancianos », que superan los 75 años), la cuarta edad, cuyas filas están destinadas a aumentar siempre más. (1)

La prolongación de la vida media, por un lado, y la disminución, a veces dramática, de la natalidad, (2) por el otro, han producido una transición demográfica sin precedentes, en la que la pirámide de las edades está completamente invertida respecto a como se presentaba no hace más de cincuenta años: crece constantemente el número de ancianos y disminuye constantemente el número de jóvenes. El fenómeno, que comenzó durante los años sesenta en los países del hemisferio norte, llega ahora también a las naciones del hemisferio sur, donde el proceso de envejecimiento es aún más rápido.

Esta especie de « revolución silenciosa », que supera de lejos los datos demográficos, plantea problemas de orden social, económico, cultural, psicológico y espiritual cuyo alcance es objeto de una esmerada atención por parte de la Comunidad internacional. Ya durante la Asamblea mundial sobre los problemas del envejecimiento de la población, convocada por las Naciones Unidas y celebrada en Viena (Austria) del 26 de julio al 6 de agosto de 1982 se había elaborado un *Plan internacional de acción* que sigue siendo, aún hoy, un punto de referencia a nivel mundial. Ulteriores estudios llevaron a la definición de dieciocho *Principios de las Naciones Unidas para los ancianos* (repartidos en cinco grupos: independencia, participación, atención, realización personal y dignidad) (3) y a la decisión de dedicar a los ancianos una Jornada mundial cuya fecha ha sido establecida el 1o de octubre de cada año.

La resolución de la ONU por la cual se declara el año 1999 *Año Internacional de los Ancianos*, y la misma elección del tema: « Hacia una sociedad para todas las edades », confirman ese interés. « Una sociedad para todas las edades » afirma el Secretario general Kofi Annan en su mensaje para la Jornada mundial de los ancianos 1998 es una sociedad que, lejos de hacer una caricatura de los ancianos presentándolos enfermos y jubilados, los considera más bien agentes y beneficiarios del desarrollo ». Una sociedad multigeneracional, pues, empeñada en crear condiciones de vida capaces de promover la realización del enorme potencial que tiene la tercera edad.

La Santa Sede que aprecia el intento de establecer una organización social inspirada en la solidaridad, en la que las distintas generaciones, unidas, den su propia aportación desea colaborar en el Año internacional de los ancianos, haciendo escuchar la voz de la Iglesia, tanto en el campo de la reflexión como en el de la acción.

Insiste en el respeto a la dignidad y a los derechos fundamentales de la persona anciana y, con la convicción de que los ancianos tienen aún mucho que dar a la vida social, desea que se afronte la cuestión con un gran sentido de responsabilidad por parte de todos: individuos, familias, asociaciones, gobiernos y organismos internacionales, según las competencias y deberes de cada cual y de acuerdo con el principio, tan importante, de *subsidiariedad*. Sólo así se podrá perseguir el objetivo de garantizar al anciano condiciones de vida siempre más humanas y dar valor a su papel insustituible en una sociedad en

continua y rápida transformación económica y cultural. Sólo así se podrán emprender, en modo orgánico, iniciativas destinadas a influir en el orden socio-económico y educativo, con el objeto de que sean accesibles a todos los ciudadanos, sin discriminaciones, los recursos indispensables para satisfacer necesidades antiguas y nuevas, para garantizar la tutela efectiva de los derechos, y para dar nuevos motivos de esperanza y de confianza, de participación activa y de pertenencia, a los que han sido alejados de los circuitos de la convivencia humana.

La preocupación y el compromiso de la Iglesia en favor de los ancianos no son cosa nueva. Ellos han sido destinatarios de su misión y de su atención pastoral en el transcurso de los siglos y en las circunstancias más variadas. La « caritas » cristiana se ha hecho cargo de sus necesidades, suscitando distintas obras al servicio de los ancianos, sobre todo gracias a la iniciativa y a la solicitud de las congregaciones religiosas y de las asociaciones de laicos. Y el magisterio de la Iglesia, lejos de considerar la cuestión como un mero problema de asistencia y de beneficencia, ha insistido siempre en la importancia de valorizar a las personas de todas las edades, para que la riqueza humana y espiritual, así como la experiencia y la sabiduría acumuladas durante vidas enteras, no se dispersen. Confirmando lo anterior, Juan Pablo II, al dirigirse a unos ocho mil ancianos recibidos en audiencia el 23 de marzo de 1984, les decía: « No os dejéis sorprender por la tentación de la soledad interior. No obstante la complejidad de vuestros problemas [...], las fuerzas que progresivamente se debilitan, las deficiencias de las organizaciones sociales, los retrasos de la legislación oficial y las incomprensiones de una sociedad egoísta, no estáis ni debéis sentirnos al margen de la vida de la Iglesia, o elementos pasivos en un mundo en excesivo movimiento, sino sujetos activos de un período humanamente y espiritualmente fecundo de la existencia humana. Tenéis todavía una misión por cumplir, una contribución para dar ». (4)

La situación actual en no pocos sentidos inédita interpela, en todo caso, a la Iglesia, a que emprenda una revisión de la pastoral de la tercera y la cuarta edad. La búsqueda de formas y métodos nuevos que correspondan mejor a sus necesidades y expectativas espirituales, y la elaboración de derroteros pastorales arraigados en la defensa de la vida, de su significado y de su destino, parecen ser, pues, condiciones imprescindibles para estimular a los ancianos a que den su propia aportación a la misión de la Iglesia y para ayudarles a lograr un especial beneficio espiritual gracias a su participación activa en la vida de la comunidad eclesial.

Este es, a grandes rasgos, el contexto en el cual se sitúa el presente documento del Pontificio Consejo para los Laicos. Ha contribuido a su elaboración un grupo de trabajo constituido por representantes de varios Dicasterios de la Curia romana y de la Secretaría de Estado; han participado, además, responsables de movimientos y asociaciones eclesiales y de congregaciones religiosas que tienen una amplia experiencia del mundo de la tercera edad. Al ponerlo a la disposición de las Conferencias episcopales, de los obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, movimientos y asociaciones, jóvenes y adultos, y de los mismos ancianos, el Pontificio Consejo para los Laicos designado como « punto focal » de la coordinación de las actividades de la Santa Sede para el Año Internacional de los Ancianos confía en que sirva de estímulo para la reflexión y el compromiso de todos y cada uno.

I

SENTIDO Y VALOR DE LA VEJEZ

Las expectativas de una longevidad que se puede transcurrir en mejores condiciones de salud respecto al pasado; la perspectiva de poder cultivar intereses que suponen un grado más elevado de instrucción; el hecho de que la vejez no es siempre sinónimo de dependencia y que, por tanto, no menoscaba la calidad de la vida, no parecen ser condiciones suficientes para que se acepte un período de la existencia en el cual muchos de nuestros contemporáneos ven exclusivamente una inevitable y abrumadora fatalidad.

Está muy difundida, hoy, en efecto, la imagen de la tercera edad como fase descendiente, en la que se da por descontada la insuficiencia humana y social. Se trata, sin embargo, de un estereotipo que no

corresponde a una condición que, en realidad, está mucho más diversificada, pues los ancianos no son un grupo humano homogéneo y la viven de modos muy diferentes. Existe una categoría de personas, capaces de captar el significado de la vejez en el transcurso de la existencia humana, que la viven no sólo con serenidad y dignidad, sino como un período de la vida que presenta nuevas oportunidades de desarrollo y empeño. Y existe otra categoría muy numerosa en nuestros días para la cual la vejez es un trauma. Personas que, ante el pasar de los años, asumen actitudes que van desde la resignación pasiva hasta la rebelión y el rechazo desesperados. Personas que, al encerrarse en sí mismas y colocarse al margen de la vida, dan principio al proceso de la propia degradación física y mental.

Es posible, pues, afirmar que las facetas de la tercera y de la cuarta edad son tantas cuantos son los ancianos, y que cada persona prepara la propia manera de vivir la vejez durante toda la vida. En este sentido, la vejez crece con nosotros. Y la calidad de nuestra vejez dependerá sobre todo de nuestra capacidad de apreciar su sentido y su valor, tanto en el ámbito meramente humano como en el de la fe. Es necesario, por tanto, situar la vejez en el marco de un designio preciso de Dios que es amor, viviéndola como una etapa del camino por el cual Cristo nos lleva a la casa del Padre (cf. *Jn 14, 2*). Sólo a la luz de la fe, firmes en la esperanza que no engaña (cf. *Rom 5, 5*), seremos capaces de vivirla como don y como tarea, de manera verdaderamente cristiana. Ese es el secreto de la juventud espiritual, que se puede cultivar a pesar de los años. Linda, una mujer que vivió 106 años, dejó un lindo testimonio en este sentido. Con ocasión de su 101° cumpleaños, confiaba a una amiga: « Ya tengo 101 años, pero ¿sabes que soy fuerte? Físicamente estoy algo impedida, pero espiritualmente hago todo, no dejo que las cosas físicas me abrumen, no les hago caso. No es que viva la vejez porque no le hago caso: ella sigue por su camino, y yo la dejo. El único modo de vivirla bien es vivirla en Dios ».

Rectificar la actual imagen negativa de la vejez, es, pues, una tarea cultural y educativa que debe comprometer a todas las generaciones. Existe la responsabilidad con los ancianos de hoy, de ayudarles a captar el sentido de la edad, a apreciar sus propios recursos y así superar la tentación del rechazo, del auto-aislamiento, de la resignación a un sentimiento de inutilidad, de la desesperación. Por otra parte, existe la responsabilidad con las generaciones futuras, que consiste en preparar un contexto humano, social y espiritual en el que toda persona pueda vivir con dignidad y plenitud esa etapa de la vida.

En su mensaje a la Asamblea mundial sobre los problemas del envejecimiento de la población, Juan Pablo II afirmaba: « La vida es un don de Dios a los hombres, creados por amor a su imagen y semejanza. Esta comprensión de la dignidad sagrada de la persona humana lleva a valorizar todas las etapas de la vida. Es una cuestión de coherencia y de justicia. Es imposible, en efecto, valorizar verdaderamente la vida de un anciano, si no se da valor, verdaderamente, a la vida de un niño desde el momento de su concepción. Nadie sabe hasta dónde se podría llegar, si no se respetara la vida como un bien inalienable y sagrado ».

(5)

La construcción de la auspiciada sociedad de « todas las generaciones » permanecerá en pie sólo si se funda en el respeto por la vida en todas sus fases. La presencia de tantos ancianos en el mundo contemporáneo es un don, una riqueza humana y espiritual nueva. Un signo de los tiempos que, si se comprende en toda su plenitud, y se sabe acoger, puede ayudar al hombre actual a recuperar el sentido de la vida, que va mucho más allá de los significados contingentes que le atribuyen el mercado, el Estado y la mentalidad reinante.

La experiencia que los ancianos pueden aportar al proceso de humanización de nuestra sociedad y de nuestra cultura es más preciosa que nunca, y les ha de ser solicitada, valorizando aquellos que podríamos definir los *carismas propios de la vejez*:

– *La gratuidad*. La cultura dominante calcula el valor de nuestras acciones según los parámetros de una eficiencia que ignora la dimensión de la gratuidad. El anciano, que vive el tiempo de la disponibilidad, puede hacer caer en la cuenta a una sociedad « demasiado ocupada » la necesidad de romper con una indiferencia que disminuye, desalienta y detiene los impulsos altruistas.

• *La memoria*. Las generaciones más jóvenes van perdiendo el sentido de la historia y, con éste, la propia identidad. Una sociedad que minimiza el sentido de la historia elude la tarea de la formación de los jóvenes. Una sociedad que ignora el pasado corre el riesgo de repetir más fácilmente los errores de ese pasado. La caída del sentido histórico puede imputarse también a un sistema de vida que ha alejado y aislado a los ancianos, poniendo obstáculos al diálogo entre las generaciones.

• *La experiencia*. Vivimos, hoy, en un mundo en el que las respuestas de la ciencia y de la técnica parecen haber reemplazado la utilidad de la experiencia de vida acumulada por los ancianos a lo largo de toda la existencia. Esa especie de barrera cultural no debe desanimar a las personas de la tercera y de la cuarta edad, porque ellas tienen muchas cosas que decir a las nuevas generaciones y muchas cosas que compartir con ellas.

• *La interdependencia*. Nadie puede vivir solo; sin embargo, el individualismo y el protagonismo diligantes ocultan esta verdad. Los ancianos, en su búsqueda de compañía, protestan contra una sociedad en la que los más débiles se dejan con frecuencia abandonados a sí mismos, llamando así la atención acerca de la naturaleza social del hombre y la necesidad de restablecer la red de relaciones interpersonales y sociales.

• *Una visión más completa de la vida*. Nuestra vida está dominada por los afanes, la agitación y, no raramente, por las neurosis; es una vida desordenada, que olvida los interrogantes fundamentales sobre la vocación, la dignidad y el destino del hombre. La tercera edad es, además, la edad de la sencillez, de la contemplación. Los valores afectivos, morales y religiosos que viven los ancianos constituyen un recurso indispensable para el equilibrio de las sociedades, de las familias, de las personas. Van del sentido de responsabilidad a la amistad, a la no-búsqueda del poder, a la prudencia en los juicios, a la paciencia, a la sabiduría; de la interioridad, al respeto de la Creación, a la edificación de la paz. El anciano capta muy bien la superioridad del « ser » respecto al « hacer » y al « tener ». Las sociedades humanas serán mejores si sabrán aprovechar los carismas de la vejez.

II

EL ANCIANO EN LA BIBLIA

Para entender profundamente el sentido y el valor de la vejez, es preciso abrir la Biblia. Sólo la luz de la Palabra de Dios, en verdad, nos da la capacidad de sondear la plena dimensión espiritual, moral y teológica de esa época de la vida. Como estímulo para reexaminar el significado de la tercera y de la cuarta edad, sugerimos a continuación algunos puntos de referencia bíblicos, con observaciones y reflexiones sobre los retos que ellos representan en la sociedad contemporánea.

Respeto al anciano (Lv 19, 32)

La consideración por el anciano, en la Escritura se transforma en ley: « Ponte en pie ante las canas, [...] y honra a tu Dios » (*ibid.*). Además: « Honra a tu padre y a tu madre » (Dt 5, 16). Una exhortación delicadísima en favor de los padres, especialmente en la edad senil, se encuentra en el tercer capítulo del *Eclesiástico* (vv. 1-16), que termina con una afirmación muy grave: « Quien desampara a su padre es un blasfemo, un maldito del Señor quien maltrata a su madre ». Es preciso, pues, hacer todo lo posible para detener la tendencia, tan difundida hoy, a ignorar a los ancianos y a marginalizarlos, « educando » así a las nuevas generaciones a abandonarlos. Jóvenes, adultos y ancianos tienen necesidad los unos de los otros.

**Nuestros antepasados nos contaron la obra
que realizaste en sus días,
en los tiempos antiguos** (Sal 44 [43], 2)

Las historias de los patriarcas son particularmente elocuentes al respecto. Cuando Moisés vive la experiencia de la zarza ardiente, Dios se le presenta así: « Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob » (Ex 3, 6). Dios pone su propio nombre junto al de los grandes ancianos que representan la legitimidad y la garantía de la fe de Israel. El hijo, el joven encuentra digamos, « recibe » a Dios siempre y sólo a través de los padres, de los ancianos. En el trozo arriba mencionado, junto al nombre de cada patriarca aparece la expresión « Dios de... », para significar que cada uno de ellos hacía la experiencia de Dios. Y esta experiencia, que era el patrimonio de los ancianos, era también la razón de su juventud espiritual y de su serenidad ante la muerte. Paradójicamente, el anciano que transmite lo que ha recibido esboza el presente; en un mundo que ensalza una eterna juventud, sin memoria y sin futuro, esto da motivo para reflexionar.

En la vejez seguirán dando fruto (Sal 92 [91], 15)

La potencia de Dios se puede revelar en la edad senil, incluso cuando ésta se ve marcada por límites y dificultades. « Dios ha escogido lo que el mundo considera necio para confundir a los sabios; ha elegido lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes; ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo. De este modo, nadie puede presumir delante de Dios » (1 Cor 1, 27-28). El designio de salvación de Dios se cumple también en la fragilidad de los cuerpos ya no jóvenes, débiles, estériles e impotentes. Así, del vientre estéril de Sara y del cuerpo centenario de Abrahán nace el Pueblo elegido (cf. Rom 4, 18-20). Y del vientre estéril de Isabel y de un viejo cargado de años, Zacarías, nace Juan el Bautista, precursor de Cristo. Incluso cuando la vida se hace más débil, el anciano tiene motivo para sentirse instrumento de la historia de la salvación: « Le haré disfrutar de larga vida, y le mostraré mi salvación » (Sal 91[90], 16), promete el Señor.

Ten en cuenta a tu Creador en los días de tu juventud, antes de que lleguen los días malos y se acerquen los años de los que digas: « No me gustan » (Ecl 12, 1)

Este enfoque bíblico de la vejez impresiona por su objetividad desarmante. Además, como lo recuerda el salmista, la vida pasa en un soplo y no siempre es suave y sin dolor: « Setenta años dura nuestra vida, y hasta ochenta llegan los más fuertes; pero sus afanes son fatiga inútil, pues pasan pronto, y nosotros nos desvanecemos » (Sal 90[89], 10). Las palabras de Qohélet que hace una larga descripción, con imágenes simbólicas, de la decadencia física y de la muerte pintan un triste retrato de la vejez. La Escritura nos llama, aquí, a no hacernos ilusiones acerca de una edad que lleva a malestares, problemas y sufrimientos. Y recuerda que se debe mirar hacia Dios durante toda la existencia, porque Él es el punto de llegada hacia el cual hay que dirigirse siempre, pero sobre todo en el momento del miedo que sobreviene cuando se vive la vejez como un naufragio.

Abrahán expiró; murió en buena vejez, colmado de años, y fue a reunirse con sus antepasados (Gn 25, 7)

Este paso bíblico tiene una gran actualidad. El mundo contemporáneo ha olvidado la verdad sobre el significado y el valor de la vida humana establecida por Dios, desde el principio, en la conciencia del hombre y con ella, el pleno sentido de la vejez y de la muerte. La muerte ha perdido, hoy, su carácter sagrado, su significado de realización. Se ha transformado en tabú: se hace lo posible para que pase inobservada, para que no altere nada. Su telón de fondo también ha cambiado: si se trata de ancianos, sobre todo, se muere siempre menos en casa y siempre más en el hospital o en un instituto, lejos de la propia comunidad humana. Ya no se usan, especialmente en la ciudad, los momentos rituales de pésame y ciertas formas de piedad. El hombre actual, como anestesiado ante las representaciones diarias de la muerte que dan los medios de comunicación social, hace lo posible por no afrontar una realidad que le produce turbación, angustia, miedo. Entonces, inevitablemente, se queda solo ante la propia muerte. Pero el Hijo de Dios hecho hombre cambió, en la cruz, el significado de la muerte, abriendo de par en par al creyente las puertas de la esperanza: « Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque haya

muerto, vivirá; y todo el que esté vivo y crea en mí, jamás morirá » (Jn 11, 25-26). A la luz de estas palabras, la muerte que ya no es condena, ni necia conclusión de la vida en la nada se revela como el tiempo de la esperanza viva y cierta del encuentro cara a cara con el Señor.

***Enséñanos a calcular nuestros días,
para que adquiramos un corazón sabio*** (Sal 90 [89], 12)

Uno de los « carismas » de la longevidad, según la Biblia, es la sabiduría; pero la sabiduría no es necesariamente una prerrogativa de la edad. Es un don de Dios que el anciano debe acoger y ponerse como meta, para alcanzar esa sabiduría del corazón que da la posibilidad de « saber contar los propios días », es decir, de vivir con sentido de responsabilidad el tiempo que la Providencia concede a cada cual. Núcleo de esta sabiduría, es el descubrimiento del *sentido* más profundo de la vida humana y del *destino* trascendente de la persona en Dios. Y si esto es importante para el joven, con mayor razón lo será para el anciano, llamado a orientar su propia vida sin perder nunca de vista la « única cosa necesaria » (cf. Lc 10, 42).

***A ti, Señor, me acojo;
no quede yo avergonzado para siempre*** (Sal 71 [70], 1)

Este salmo, que se destaca por su belleza, es sólo una de las muchas oraciones de ancianos que se encuentran en la Biblia y que dan testimonio de los sentimientos religiosos del alma ante el Señor. La oración es el camino real para una comprensión de la vida según el espíritu, propia de las personas ancianas. La oración es un servicio, un ministerio que los ancianos pueden ejercer para bien de toda la Iglesia y del mundo. Incluso los ancianos más enfermos, o inmovilizados, pueden orar. La oración es su fuerza, la oración es su vida. A través de la oración, participan en los dolores y en las alegrías de los demás, y pueden romper la barrera del aislamiento, salir de su condición de impotencia. La oración es un tema central, y de él se pasa a la cuestión de cómo un anciano puede llegar a ser contemplativo. Un anciano agotado, en su cama, es como un monje, un ermitaño: con su oración puede abrazar al mundo. Parece imposible que una persona que haya vivido en plena actividad pueda volverse contemplativa. Pero hay momentos de la vida en los que se producen aperturas que benefician a toda la comunidad humana. Y la oración es la apertura por excelencia, pues « no hay renovación, incluso social, que no nazca de la contemplación. El encuentro con Dios en la oración introduce en los pliegues de la historia una fuerza [...] que conmueve los corazones, los anima a la conversión y a la renovación y, de este modo, se convierte en una potente fuerza histórica de transformación de las estructuras sociales ». (6)

III

PROBLEMAS DE LOS ANCIANOS: PROBLEMAS DE TODOS

Marginación

Entre los problemas que experimentan los ancianos, a menudo, hoy, uno quizás más que otros atenta contra la dignidad de la persona: la marginación. El desarrollo de este fenómeno, relativamente reciente, ha hallado terreno fértil en una sociedad que, concentrando todo en la eficiencia y en la imagen satinada de un hombre eternamente joven, excluye de los propios « circuitos de relaciones » a quienes ya no tienen esos requisitos.

Responsabilidades institucionales eludidas, con las consiguientes deficiencias sociales; la pobreza, o una drástica reducción de los ingresos y de los recursos económicos que pueden garantizar una vida decorosa y la posibilidad de gozar de atenciones adecuadas, y el alejamiento más o menos progresivo del anciano del propio ambiente social y de la familia, son los factores que colocan a muchos ancianos al margen de la comunidad humana y de la vida cívica.

La dimensión más dramática de esta marginación es la falta de relaciones humanas que hace sufrir a la persona anciana, no sólo por el alejamiento, sino por el abandono, la soledad y el aislamiento. Con la disminución de los contactos interpersonales y sociales, comienzan a faltar los estímulos, las informaciones, los instrumentos culturales. Los ancianos, al ver que no pueden cambiar la situación por estar imposibilitados a participar en las tomas de decisiones que les conciernen, como personas y como ciudadanos, terminan perdiendo el sentido de pertenencia a la comunidad de la cual son miembros.

Este problema nos concierne a todos. Es tarea de la sociedad, de sus distintos organismos, intervenir para garantizar una efectiva tutela, incluso jurídica, de esa parte no ínfima de la población que vive en estado de emergencia socio-económico-informativa.

Asistencia

Aún hoy día, para atender y asistir a los enfermos ancianos no autosuficientes, sin familia, o con pocos medios económicos, se recurre siempre con mayor frecuencia a la *asistencia institucionalizada*. Pero el hecho de recluirllos en un instituto puede transformarse en una especie de segregación de la persona respecto al contexto civil. Algunas opciones socio-asistenciales, y las instituciones que de ellas han surgido, comprensibles en un pasado que tenía un contexto social y cultural distinto, están superadas actualmente y son contrarias a las nuevas formas de sensibilidad humana. Una sociedad consciente de sus propios deberes hacia las generaciones más ancianas, que han contribuido a edificar su presente, debe ser capaz de crear instituciones y servicios apropiados. En la medida de lo posible, los ancianos deberán poder permanecer en el propio ambiente, gracias al apoyo que se les prestará mediante, por ejemplo, la asistencia a domicilio, el day-hospital, centros diurnos, etc.

En este panorama, no sobra una referencia a las residencias para ancianos. Por el hecho mismo de que ofrecen alojamiento a personas que han tenido que dejar su propio hogar, habrá que insistir en que en ellas se ha de respetar la autonomía y la personalidad de cada individuo, garantizándole la posibilidad de desarrollar actividades vinculadas a sus propios intereses; y se han de prestar todas las atenciones que requiere la edad que avanza, dando a la acogida una dimensión lo más familiar posible.

Formación y ocupación

La mentalidad actual tiende a relacionar íntimamente la formación con la actividad de trabajo. He aquí el motivo de la carencia de programas de formación para la tercera edad. En una época en la que el training y la actualización constantes son una condición indispensable para seguir el paso de la rápida evolución de las tecnologías y sacar los beneficios correspondientes, incluso de orden material, los ancianos cuyo saber ya no se puede colocar en el mercado del trabajo se ven excluidos de las políticas de educación permanente. Esto desatiende sus crecientes solicitudes y expectativas al respecto.

La separación del mundo del trabajo y de todo lo relacionado con él se realiza en forma brusca, poco flexible, y sólo muy raramente coincide con los tiempos y modalidades elegidos por las personas interesadas. No es raro que muchas de éstas, para compensar pensiones insuficientes o casi inexistentes, busquen luego, pero sin mayores resultados, una ocupación. Es preciso satisfacer ese anhelo de seguridad, proporcionando a los ancianos oportunidades que les permitan permanecer activos, expresar su creatividad y desarrollar la dimensión espiritual de su vida.

Parece ya comprobado el hecho de que la jubilación obligatoria da comienzo a un proceso de envejecimiento precoz; mientras el desarrollo de una actividad posterior a la pensión produce un efecto benéfico en la calidad misma de la vida. El tiempo libre de que disponen los ancianos es, pues, el principal recurso que se ha de tener en cuenta para volverles a dar un papel activo, promoviendo su acceso a las nuevas tecnologías, su compromiso en trabajos socialmente útiles y su apertura a experiencias de servicio y de voluntariado.

Participación

Está comprobado que los ancianos, cuando se les presenta la oportunidad, participan activamente en la vida social, tanto a nivel civil como cultural y asociativo. Lo confirma el hecho de que tantos puestos de responsabilidad estén ocupados por jubilados por ejemplo, en el campo del voluntariado así como su peso político no indiferente. Es preciso rectificar las imágenes erróneas que se dan del anciano, así como los prejuicios y desviaciones comportamentales que, en nuestros días, han menoscabado su figura.

Se debe dar la posibilidad a los ancianos de ejercer influencia en las políticas relacionadas con su vida, pero también con la vida de la sociedad en general; esto, mediante organizaciones de la categoría y representantes a nivel político y sindical. Ha de fomentarse, pues, la creación de asociaciones de ancianos y hay que apoyar aquellas ya existentes que, como lo desea Juan Pablo II, « deben ser reconocidas por los responsables de la sociedad como expresión legítima de la voz de los ancianos, y sobre todo de los ancianos más desheredados ». (7)

Para poner remedio a la cultura de la indiferencia, al individualismo exasperado, a la competitividad y al utilitarismo, que actualmente constituyen una amenaza en todos los ámbitos del consorcio humano, y con el fin de evitar toda ruptura entre las generaciones, es necesario promover una nueva mentalidad, nuevas costumbres, nuevos modos de ser, una nueva cultura. Buscar un bienestar y una justicia social que no olviden colocar a la persona humana, y su dignidad, en el centro de sus objetivos.

IV

LA IGLESIA Y LOS ANCIANOS

« La vida de los ancianos [...] ayuda a captar mejor la escala de los valores humanos, enseña la continuidad de las generaciones y demuestra maravillosamente la interdependencia del pueblo de Dios ». (8) La Iglesia es, de hecho, el lugar donde las distintas generaciones están llamadas a compartir el proyecto de amor de Dios en una relación de intercambio mutuo de los dones que cada cual posee por la gracia del Espíritu Santo. Un intercambio en el que los ancianos transmiten valores religiosos y morales que representan un rico patrimonio espiritual para la vida de las comunidades cristianas, de las familias y del mundo.

La práctica religiosa ocupa un lugar destacado en la vida de las personas ancianas. La tercera edad parece favorecer una apertura especial a la trascendencia. Lo confirman, entre otras cosas, su participación, en gran número, en las asambleas litúrgicas; el cambio decisivo en muchos ancianos que se acercan de nuevo a la Iglesia después de años de alejamiento, y el espacio importante que se da a la oración: ésta representa una aportación invaluable al capital espiritual de oraciones y sacrificios del cual la Iglesia se beneficia abundantemente y que ha de revalorarse en las comunidades eclesiales y en las familias.

Vivida en forma sencilla, pero no por esto menos profunda, la religiosidad de las personas ancianas, hombres y mujeres determinada también por la mayor o menor intensidad que ha tenido su modo de vivir la fe en las etapas anteriores de la vida se presenta en formas bastante diversificadas.

A veces lleva las connotaciones de un cierto fatalismo: en tal caso, el sufrimiento, las limitaciones, las enfermedades, las pérdidas vinculadas con esta fase de la vida se consideran como un signo de Dios, ciertamente no benévolo, más bien como castigo. La comunidad eclesial tiene la responsabilidad de purificar ese fatalismo, haciendo evolucionar la religiosidad del anciano y dando una perspectiva de esperanza a su fe.

En esta tarea, la catequesis tiene el papel fundamental de disolver la imagen de un Dios implacable, llevando al anciano a descubrir el Dios del amor. El conocimiento de la Escritura, la profundización de los contenidos de nuestra fe, la meditación sobre la muerte y resurrección de Cristo, ayudarán al anciano a superar una concepción retributiva de su relación con Dios, que nada tiene que ver con su amor de Padre.

Al participar en la oración litúrgica y sacramental de la comunidad cristiana y compartir su vida, el anciano comprenderá cada vez más que el Señor no permanece impassible ante el dolor del hombre ni ante el peso de su propia vida.

Es deber de la Iglesia anunciar a los ancianos la buena noticia de Jesús que se revela a ellos como se reveló a Simeón y a Ana, los anima con su presencia y los hace gozar interiormente por el cumplimiento de las esperanzas y promesas que ellos han sabido mantener vivas en sus corazones (cf. *Lc 2, 25-38*).

Es deber de la Iglesia ofrecer a los ancianos la posibilidad de encontrarse con Cristo, ayudándoles a redescubrir el significado de su propio Bautismo, por medio del cual han sido sepultados con Cristo en la muerte, para que « así como Cristo ha resucitado de entre los muertos por el poder del Padre, así también [ellos] lleven una vida nueva » (*Rom 6, 4*), y encuentren el sentido de su propio presente y futuro. La esperanza, en efecto, hunde sus raíces en la fe en esa presencia del Espíritu de Dios, « que resucitó a Jesús de entre los muertos » y hará revivir nuestros cuerpos mortales (cf. *ibid. 8, 11*). La conciencia de una nueva vida en el Bautismo hace que en el corazón de una persona anciana no desfallezca el asombro del niño ante el misterio del amor de Dios manifestado en la creación y en la redención.

Es deber de la Iglesia hacer adquirir a los ancianos una viva conciencia de la tarea que tienen, ellos también, de transmitir al mundo el Evangelio de Cristo, revelando a todos el misterio de su perenne presencia en la historia. Y hacerlos también conscientes de la responsabilidad que se desprende, para ellos, de ser testigos privilegiados ante la comunidad humana y cristiana de la fidelidad de Dios, que mantiene siempre sus promesas al hombre.

La pastoral de evangelización o reevangelización del anciano debe estar enfocada hacia el desarrollo de la espiritualidad que caracteriza esa edad, es decir, la espiritualidad de ese continuo renacer que Jesús mismo indica al anciano Nicodemo, invitándolo a que no se deje detener por la vejez y se empeñe a renacer, en el Espíritu, a una vida siempre nueva, llena de esperanza, porque « lo que nace del hombre es humano; lo engendrado por el Espíritu, es espiritual » (*Jn 3, 5*).

A todos sus discípulos, en todas las etapas de la vida, Cristo hace un llamamiento a la santidad: « Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto » (*Mt 5, 48*). Los ancianos también, no obstante el transcurso de los años que puede apagar impulsos y entusiasmos, deben sentirse más que nunca llamados a medirse con los horizontes fascinantes de la santidad cristiana: el cristiano no debe dejar que la apatía y el cansancio lo detengan en su camino espiritual.

Esta tarea pastoral incluye la necesidad de formar sacerdotes, operadores y voluntarios jóvenes, adultos y los mismos ancianos que, ricos en humanidad y espiritualidad, tengan la capacidad de acercarse a las personas de la tercera y de la cuarta edad y de satisfacer esperanzas, con frecuencia muy individualizadas, de orden humano, social, cultural y espiritual.

Los ancianos, con sus exigencias espirituales, tendrán que ser tenidos en cuenta también por los distintos sectores de la pastoral especializada: desde la pastoral familiar que no puede descuidar su relación con la familia, no sólo en el ámbito de los servicios, sino en el de la vida religiosa hasta la pastoral social, sin olvidar la pastoral de los agentes sanitarios.

Es indispensable, en la tarea pastoral, la aportación de los ancianos mismos que, de su riqueza de fe y de vida, pueden sacar cosas nuevas y cosas antiguas, no sólo en beneficio propio, sino de toda la comunidad. Lejos de ser sujetos pasivos de la atención pastoral de la Iglesia, los ancianos son apóstoles insustituibles, sobre todo entre sus coetáneos, pues nadie conoce mejor que ellos los problemas y la sensibilidad de esa fase de la vida humana. Cobra especial importancia, hoy, el apostolado de los ancianos con los ancianos en forma de testimonio de vida. En nuestros tiempos, escribió Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi*, el hombre « escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan es porque dan testimonio » (n. 41). No es secundario, por tanto, el anuncio directo de la palabra de Dios del anciano al anciano, y del anciano a las generaciones de los hijos y de los nietos.

Mediante la palabra y la oración, pero también con las renunciaciones y los sufrimientos que la edad avanzada lleva consigo, los ancianos han sido y siguen siendo siempre testigos elocuentes y comunicadores de la fe en las comunidades cristianas y en las familias. A veces incluso en condiciones de verdadera persecución. Como ha sido el caso, por ejemplo, en los regímenes totalitarios ateos del socialismo real en el siglo veinte. ¿Quién no ha oído hablar de las « babuskas » rusas? Las abuelas que, durante largas décadas en las que cualquier expresión de fe equivalía a ejercer una actividad criminal, fueron capaces de mantener viva la fe cristiana, transmitiéndola a las generaciones de sus nietos. Gracias a su valor, no desapareció totalmente la fe en los países ex-comunistas, y hoy existe un punto de apoyo aunque mínimo para la nueva evangelización. El Año del Anciano brinda una ocasión preciosa para recordar esas figuras extraordinarias de ancianos hombres y mujeres y su silencioso y heroico testimonio. No sólo la Iglesia, sino la civilización humana, les debe mucho.

Un papel importante en la promoción de la participación activa de los ancianos en la obra de evangelización lo desempeñan, hoy, las asociaciones y movimientos eclesiales, « uno de los dones del Espíritu a [la Iglesia de] nuestro tiempo ». (9) En las varias asociaciones presentes en nuestras parroquias, los ancianos ya han encontrado un terreno muy fértil para su propia formación, su compromiso y su apostolado, transformándose en verdaderos protagonistas en la comunidad cristiana. No faltan tampoco asociaciones, grupos y comunidades que trabajan específicamente en el mundo de la tercera edad. Gracias a sus carismas, todas estas realidades crean ambientes de comunión entre las generaciones y un clima espiritual que ayuda a los ancianos a mantener el impulso y la juventud espiritual.

V

ORIENTACIONES PARA UNA PASTORAL DE LOS ANCIANOS

Al compartir « los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo », (10) la Iglesia además de entregarse a ellos con materna solicitud, mediante obras de asistencia y de caridad pide a los ancianos que continúen su misión evangelizadora, no sólo posible y justa también en la vejez, sino transformada por la misma edad en algo específico y original.

En la exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici* sobre la vocación y la misión de los laicos, Juan Pablo II, dirigiéndose a los ancianos, escribe: « La cesación [...] de la actividad profesional y laboral [abre] un espacio nuevo a [vuestra] tarea apostólica. Es un deber que hay que asumir, por un lado, superando decididamente la tentación de refugiarse nostálgicamente en un pasado que no volverá más, o de renunciar a comprometerse en el presente por las dificultades halladas en un mundo de continuas novedades; y, por otra parte, tomando conciencia cada vez más clara de que su propio papel en la Iglesia y en la sociedad de ningún modo conoce interrupciones debidas a la edad, sino que conoce sólo nuevos modos. [...] La entrada en la tercera edad ha de considerarse como un privilegio; y no sólo porque no todos tienen la suerte de alcanzar esta meta, sino también y sobre todo porque éste es el período de las posibilidades concretas de volver a considerar mejor el pasado, de conocer y vivir más profundamente el misterio pascual, de convertirse en ejemplo en la Iglesia para todo el Pueblo de Dios » (n. 48).

La comunidad eclesial, por su parte, está llamada a responder a las expectativas de participación de los ancianos, valorizando el « don » que ellos representan como testigos de la tradición de fe (cf. *Sal* 44, 2; *Éx* 12, 26-27), maestros de vida (cf. *Eclo* 6, 34; 8, 11-12) y agentes de caridad. Y debe, por tanto, sentirse interpelada a reconsiderar la pastoral de la tercera edad como espacio abierto a la acción y colaboración de los mismos ancianos.

Entre los ámbitos que más se prestan al testimonio de los ancianos en la Iglesia, no se deben olvidar:

• El amplio campo de la *caridad*: gran parte de los ancianos gozan de suficientes energías físicas, mentales y espirituales que les permiten comprometer generosamente su propio tiempo libre y sus

capacidades en acciones y programas de voluntariado.

– El *apostolado*: los ancianos pueden contribuir ampliamente al anuncio del Evangelio, como catequistas y como testigos de vida cristiana.

– La *liturgia*: muchos ancianos contribuyen ya eficazmente a cuidar de los lugares de culto. Las personas de la tercera edad, si reciben una formación adecuada, podrían desempeñar, en mayor número, los oficios de Lector y Acólito, ejercer el ministerio extraordinario de la Eucaristía y desarrollar la actividad de animadores de la liturgia, así como la de fieles cultores de las formas de piedad eucarística y de las devociones, sobre todo de la devoción mariana y de los santos.

– La *vida de las asociaciones y de los movimientos eclesiales*: sobretodo después del Concilio, se ha manifestado una gran apertura, por parte de los ancianos, a la dimensión comunitaria de la vida de fe. El desarrollo de numerosas realidades eclesiales que representan un gran enriquecimiento para la Iglesia se debe también a una participación que integra las generaciones y manifiesta la riqueza y la fecundidad de los distintos carismas del Espíritu.

– La *familia*: los ancianos representan la « memoria histórica » de las generaciones más jóvenes y son portadores de valores humanos fundamentales. Dondequiera que falta la memoria faltan las raíces y, con ellas, la capacidad de proyectarse con la esperanza en un futuro que vaya más allá de los límites del tiempo presente. La familia y, por tanto, toda la sociedad recibirán un gran beneficio con la revaloración del papel educativo del anciano.

– La *contemplación y la oración*: es preciso estimular a los ancianos, a que consagren los años que están ocultos en la mente de Dios a una nueva misión iluminada por el Espíritu Santo, dando así principio a una etapa de la vida humana que, a la luz del misterio del Señor, se revela como la más rica y prometedora. A este respecto, Juan Pablo II, dirigiéndose a los participantes en el Forum internacional sobre el envejecimiento activo, decía: « Los ancianos, gracias a su sabiduría y experiencia, fruto de toda una vida, han entrado en una época de gracia extraordinaria que les abre inéditas oportunidades de oración y de unión con Dios. Les son dadas nuevas energías espirituales, que ellos están llamados a poner al servicio de los demás, haciendo de la propia vida una ferviente oferta al Señor y Dador de vida ».
(11)

– La *prueba, la enfermedad, el sufrimiento*: estas experiencias representan el momento que hace « completar », en la carne y en el corazón, la pasión de Cristo por la Iglesia y por el mundo (cf. *Col 1, 24*). Es importante guiar a los ancianos y no sólo a ellos para que sepan captar, en esas circunstancias, la dimensión del testimonio del abandono en las manos de Dios, siguiendo las huellas del Señor. Pero eso será posible sólo en la medida en que la persona anciana se sienta amada y respetada. La preocupación por los más débiles, los que sufren, los no autosuficientes, es deber de la Iglesia y prueba de la autenticidad de su maternidad. Habrá, pues, que brindar a los ancianos toda una serie de cuidados y servicios, para que no se sientan inútiles, o un peso para los demás, y vivan el sufrimiento como posibilidad de encuentro con el misterio de Dios y del hombre.

– El *compromiso en favor de la « cultura de la vida »*: el momento de la enfermedad y del sufrimiento remite por excelencia al principio inalienable del carácter sagrado e inviolable de la vida. La misión misma de Jesús, con las numerosas curaciones que él realizó, indica cómo Dios tiene en cuenta también la vida corporal del hombre (cf. *Lc 4, 18*). Pero el hombre no puede elegir arbitrariamente entre vivir y morir, entre dejar vivir y dejar morir: de ello dispone sólo Aquel en el cual « vivimos, nos movemos y existimos » (*Hch 17, 28*; cf. *Dt 32, 39*). Ese cerrarse a la trascendencia, típico de nuestros días, va alimentando siempre más la tendencia a apreciar la vida sólo en la medida en que aporta bienestar y placer, y a considerar el sufrimiento como una amenaza insoportable de la que es preciso librarse a toda costa. La muerte, considerada como cosa « absurda » si interrumpe una vida abierta a un futuro lleno de posibles experiencias interesantes, se transforma en « liberación reivindicada » cuando se contempla la existencia como algo que no tiene sentido, por estar sumergida en el dolor. Este es el contexto cultural del drama de la eutanasia, que la Iglesia condena por ser una « grave violación de la Ley de Dios en cuanto eliminación

deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana ». (12)

Teniendo en cuenta la gran diversidad de las situaciones y condiciones de vida de los ancianos, la pastoral de la tercera y la cuarta edad debería incluir la realización de iniciativas que permitan el logro de objetivos como los que siguen:

– Dar a conocer mejor *las necesidades de los ancianos*, no por última la de poder contribuir a la vida de la comunidad desempeñando actividades apropiadas a su condición peculiar. Este conocimiento dará la posibilidad de estructurar acciones adecuadas y de sensibilizar y comprometer a las comunidades eclesiales y civiles para que se orienten hacia aquellas opciones que parecen ser evangélicamente y culturalmente más válidas, teniendo en cuenta también la renovación de las obras caritativas y asistenciales de la Iglesia.

– Ayudar a los ancianos a superar las actitudes de *indiferencia, desconfianza y renuncia* a una participación activa, a una responsabilidad común.

– Integrar a los ancianos, sin discriminaciones, en la comunidad de los creyentes. Todos los bautizados, en todo momento de la vida, deben poder *renovar la riqueza de la gracia del propio Bautismo* y vivirla plenamente. Nadie debe quedarse sin el anuncio de la Palabra de Dios, sin el don de la oración y de la gracia de Dios, sin el testimonio de la caridad.

– Organizar la vida de la comunidad, de manera que en ella se favorezca y se promueva la participación de las personas ancianas, *valorizando las capacidades* de cada una. Con ese objeto, las diócesis deberían crear departamentos especiales para el ministerio de los ancianos; se estimularía, así, a las parroquias, a que desarrollen actividades espirituales, comunitarias y de recreo para ese grupo de edad; hay que promover el servicio de los ancianos en los consejos diocesanos y parroquiales y en los consejos para asuntos económicos.

– Facilitar la participación de los ancianos en la celebración de la *Eucaristía*; darles la posibilidad de acercarse al sacramento de la *Reconciliación* y de tomar parte en *peregrinaciones, retiros y ejercicios espirituales*, procurando que no se impida su presencia por la falta de acompañamiento o debido a barreras arquitectónicas.

– Recordar que la atención y asistencia a los enfermos ancianos no autosuficientes, o a los que por debilitamiento senil han perdido las propias facultades mentales, es también una *atención espiritual* a través de los signos mediadores de la oración y de la cercanía en la fe, como testimonio del valor inalienable de la vida, incluso cuando ésta ha llegado al extremo límite de las fuerzas físicas.

– Otorgar una especial atención a la administración del *sacramento de la Unción de los Enfermos* y del mismo *Viático*, dando una preparación catequética adecuada. Si las circunstancias lo consienten, es deseable que los pastores incluyan la administración de la Unción de los Enfermos en celebraciones comunitarias, tanto en las parroquias como en los lugares de residencia de los ancianos.

– Contrarrestar la tendencia a dejar solos, sin *asistencia religiosa y consuelo humano*, a los moribundos. Esta tarea no corresponde sólo a los capellanes, cuyo papel es fundamental, sino también a los familiares y a la comunidad de pertenencia.

– Prestar una atención particular, por un lado, a los *ancianos de otras confesiones religiosas*, para ayudarles a vivir su propia fe con espíritu de caridad y de diálogo; y, por otro, a los *ancianos no creyentes*, ante los cuales no se debe dejar de testimoniar la propia fe con espíritu de fraternidad y de solidaridad.

– Recordar que si los ancianos tienen derecho a un espacio en la sociedad, con mayor razón les corresponde un *lugar respetable en la familia*. Recordar a la familia, llamada a ser una comunión de personas, la misión que le compete de conservar, revelar y comunicar el amor. Insistir en el deber que ella tiene de proveer a la asistencia de los familiares más débiles, incluso los ancianos, rodeándolos de cariño.

Y hacer hincapié en la necesidad de apoyos adecuados para la familia: subsidios económicos, servicios sociosanitarios, y políticas para la casa, las pensiones y la seguridad social.

Preocuparse por los ancianos que viven en *estructuras residenciales* públicas o privadas. Estar lejos de la propia familia será para ellos menos traumático, si cada comunidad mantiene los vínculos con los propios ancianos. La comunidad parroquial, « familia de familias » tendrá que transformarse en « diaconía » para las personas ancianas y sus problemas, buscando una colaboración con los responsables de dichas estructuras, con el objeto de encontrar los modos adecuados de asegurar la presencia del voluntariado, la animación cultural y el servicio religioso. Éste tendrá que garantizar el alimento eucarístico de los ancianos, procurando que la Comunión asuma el significado de participación en la celebración del día del Señor, de signo de la paternidad de Dios y de la fecundidad de una vida y de un sufrimiento que, si no están iluminados por el consuelo del Señor, corren el riesgo de perderse en la tristeza e incluso en la desesperación.

No olvidar que, entre los ancianos, hay *sacerdotes*: ministros de la Iglesia y pastores de las comunidades cristianas. La Iglesia diocesana tiene que hacerse cargo de ellos a través de medidas y estructuras adecuadas. También las comunidades parroquiales están llamadas a colaborar con el objeto de que los sacerdotes ancianos que por la edad avanzada o por motivos de salud se retiran del ministerio activo, encuentren una situación conveniente. Eso mismo vale para las *comunidades religiosas* y para sus superiores, que deben prestar una atención particular a sus hermanos y hermanas ancianos.

Educar a los jóvenes pertenecientes a grupos, asociaciones y movimientos presentes en las parroquias, a la solidaridad con los miembros más ancianos de la comunidad eclesial; una *solidaridad entre generaciones* que se expresa también en la compañía que los jóvenes pueden ofrecer a los ancianos. Los jóvenes que tienen la oportunidad de estar con los ancianos saben que esta experiencia los forma y los hace madurar, ayudándoles a adquirir una visión atenta a los demás que les será útil durante toda la vida. En una sociedad donde reinan el egoísmo, el materialismo y el consumismo, y en la cual los medios de comunicación no contribuyen a disminuir la creciente soledad del hombre, valores como la gratuidad, la entrega, la compañía, la acogida y el respeto por los más débiles representan un desafío para quienes desean que se forme una nueva humanidad y, por tanto, también para los jóvenes.

Para realizar toda la acción pastoral en favor de los ancianos será especialmente ilustrativa y útil una constante referencia al Decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* y a los documentos publicados por el Magisterio en los últimos años, especialmente la Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici*, la Carta apostólica *Salvifici doloris* y la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*.

CONCLUSION

Nuestro breve viaje por el mundo de la tercera y de la cuarta edad ha puesto de relieve muchos problemas que les conciernen y requieren acciones precisas por parte de la comunidad civil, así como una especial atención pastoral por parte de la comunidad eclesial. Sin embargo, se ha descubierto la riqueza en humanidad y « sabiduría » de las personas ancianas, que tanto tienen qué ofrecer todavía a la Iglesia y a la sociedad.

Caminar con los ancianos, tenerlos en cuenta, es un deber de todos. Ha llegado el tiempo de comenzar a actuar con miras a un efectivo cambio de mentalidad respecto a ellos y de darles el lugar que les pertenece en la comunidad humana.

La sociedad, y las instituciones destinadas a esa tarea, están llamadas a abrir a los ancianos espacios adecuados de formación y de participación, y a garantizar formas de asistencia social y sanitaria adecuadas a las distintas exigencias y que respondan a la necesidad de la persona humana de vivir con dignidad, en la justicia y en la libertad. Con ese objeto, junto a un compromiso del Estado en favor de la promoción y tutela del bien común, hay que sostener y valorizar respetando el principio de

subsidiariedad la acción del voluntariado y la aportación de las iniciativas inspiradas en la caridad cristiana.

La comunidad eclesial debe hacer lo posible por ayudar al anciano a vivir su vejez a la luz de la fe y a redescubrir por sí mismo el valor de los recursos que todavía está en condiciones de poner al servicio a los demás y que tiene la responsabilidad de ofrecer a los demás. El anciano debe ser siempre más consciente de que tiene aún un futuro por construir, porque todavía no se ha agotado su tarea misionera de dar testimonio a los pequeños, a los jóvenes, a los adultos, y a sus mismos coetáneos, de que fuera de Cristo no hay sentido, ni alegría, tanto en la vida personal como en la vida con los demás.

« La mies es mucha » (Mt 9, 37). Estas palabras del Señor se aplican muy bien al campo de la pastoral de la tercera y de la cuarta edad, un campo que, por su misma amplitud, requiere la obra y el esfuerzo generoso y apasionado de muchos apóstoles, de muchos agentes de pastoral, de testigos que sepan convencer acerca de la plenitud que puede caracterizar esta etapa de la vida, siempre que esté fundada en la « roca » que es Cristo (cf. Mt 7, 24-27).

Un ejemplo extraordinario de esta verdad nos lo da Juan Pablo II, gran testigo, también en esto, para el hombre actual. El Papa vive su vejez con extrema naturaleza. Lejos de ocultarla (?quién no lo ha visto bromear con su bastón?), la pone ante los ojos de todos. Con serena sencillez, dice de sí mismo: « Soy un sacerdote anciano ». Vive la propia vejez en la fe, al servicio del mandato que le ha sido confiado por Cristo. No se deja condicionar por la edad. Sus setenta y ocho años cumplidos no lo han privado de la juventud del espíritu. Su innegable fragilidad física no ha hecho mella, en lo más mínimo, en el entusiasmo con que se dedica a su misión de Sucesor de Pedro. Sigue sus viajes apostólicos por todos los continentes. Y es sorprendente constatar cómo su palabra adquiere siempre mayor fuerza, cómo llega, más que nunca, hasta el corazón de las personas.

El camino con los ancianos, si está acompañado de una pastoral atenta a las distintas necesidades y carismas, abierta a la participación de todos y dirigida hacia la valorización de las capacidades de cada cual, representará una riqueza para toda la Iglesia. Es deseable, por tanto, que lo emprendamos en gran número, con valor, captando su significado profundo de camino de conversión del corazón y de don entre generaciones.

El año 1999, dedicado por las Naciones Unidas a los ancianos, es el año dedicado a Dios Padre en el marco del Gran Jubileo. Una coincidencia providencial que puede ser la ocasión, para las generaciones más jóvenes, de reconsiderar y volver a establecer una relación con la generación de sus propios padres; y para quien ya no es tan joven, de reexaminar la propia existencia colocándola en la perspectiva gozosa del testimonio por el cual « toda la vida cristiana es como una gran peregrinación hacia la casa del Padre, del que se descubre cada día el amor incondicionado a toda criatura humana ». (13)

En el año 2000, año jubilar que introduce al pueblo de Dios en el tercer milenio de la era cristiana, el día 17 de septiembre estará dedicado a los ancianos. Esperamos que no falten a esa importante cita. Y confiamos en que la perspectiva del Gran Jubileo inspire iniciativas a nivel local, diocesano, nacional e internacional que permitan a las personas ancianas expresar siempre más, y siempre en mayor número, sus capacidades de participar, de dar esperanza y de recibir esperanza. Porque sólo con ellas, y gracias a ellas, se podrán cantar las alabanzas al Señor de generación en generación (cf. Sal 78 [79], 13).

Vaticano, 1º de octubre de 1998

Stanislaw Rylko
Secretario

James Francis Card. Stafford
Presidente

-La Dignidad del Anciano-

(1) La división « población » del Departamento de asuntos económico-sociales de las Naciones Unidas publicó, el 26 de octubre de 1998, una actualización de los cálculos y proyecciones en materia demográfica. En el capítulo dedicado al aumento del número de personas ancianas, resulta, entre otras cosas, que los 66 millones de personas de más de ochenta años de edad, presentes hoy en el mundo, están destinados a aumentar a 370 millones en el año 2050, cuando se contarán entre ellos 2,2 millones de centenarios.

(2) Los últimos estudios de las Naciones Unidas están modificando tendiendo siempre a la baja las previsiones sobre el aumento de la población en las próximas décadas. El FNUAP (Fondo de Población de las Naciones Unidas), en su informe sobre el estado de la población mundial de 1998, confirma esa parálisis demográfica. Sólo en un número muy reducido de países de África sigue siendo elevada la natalidad. En las otras partes de Asia hasta América Latina la tasa de natalidad va moderando el paso cada vez más.

(3) La aplicación de estos principios, la quinta revisión del *Plan internacional de acción*, así como la revisión de la estrategia adoptada en 1992 por la Asamblea de las Naciones Unidas, constituyen los « Objetivos globales relativos al envejecimiento para el año 2001 ».

(4) *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* VII, 1 (1984), p. 744.

(5) *Insegnamenti*, V, 3 (1982), p. 125.

(6) Juan Pablo II, Discurso a la Iglesia italiana reunida en Palermo con motivo del tercer Encuentro eclesial, *L'Osservatore Romano*, 24 de noviembre de 1995, p. 5.

(7) *Insegnamenti* V, 3 (1982), p. 130.

(8) *Insegnamenti* III, 2 (1980), p. 539.

(9) Cf. Juan Pablo II, Homilía durante la Vigilia de Pentecostés, *L'Osservatore Romano*, 27-28 de mayo, 1996, p. 7.

(10) Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 1.

(11) *Insegnamenti* III, 2 (1980), p. 538.

(12) Carta encíclica *Evangelium vitae*, 65.

(13) Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 49.

Congregación para la Doctrina de la Fe

Consideraciones sobre «El primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia» (31-X-1998)

1. En el momento actual de la vida de la Iglesia, la cuestión del Primado de Pedro y de sus Sucesores presenta una singular importancia, incluso ecuménica. En este sentido se ha expresado con frecuencia Juan Pablo II, de modo particular en la encíclica *Ut unum sint*, en la que quiso dirigir especialmente a los pastores y a los teólogos la invitación a «encontrar una forma de ejercicio del Primado que, sin renunciar de ningún modo a lo esencial de su misión, se abra a una situación nueva». La Congregación para la Doctrina de la Fe, acogiendo la invitación del Santo Padre, ha decidido proseguir la profundización de la temática convocando un simposio de índole estrictamente doctrinal sobre El Primado del Sucesor de Pedro, que se celebró en el Vaticano del 2 al 4 de diciembre de 1996, y cuyas Actas ya se han publicado.

2. En el Mensaje dirigido a los participantes en el simposio, el Santo Padre escribió: «La Iglesia católica es consciente de haber conservado, en fidelidad a la tradición apostólica y a la fe de los Padres, el ministerio del Sucesor de Pedro». En efecto, existe una continuidad a lo largo de la historia de la Iglesia en el desarrollo doctrinal sobre el Primado. Al redactar este texto, que aparece como apéndice del citado volumen de las Actas, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha aprovechado las contribuciones de los estudiosos que tomaron parte en el simposio, pero sin querer ofrecer una síntesis de las mismas ni adentrarse en cuestiones abiertas a nuevos estudios. Estas consideraciones, al margen del simposio, quieren sólo recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado, gran don de Cristo a su Iglesia en cuanto servicio necesario para la unidad y que a menudo, como demuestra la historia, ha constituido también una defensa de la libertad de los Obispos y de las Iglesias particulares frente a las injerencias del poder político.

I. Origen, finalidad y naturaleza del Primado

3. «Primero Simón, llamado Pedro». Con este significativo relieve de la primacía de Simón Pedro, san Mateo introduce en su Evangelio la lista de los doce Apóstoles, que también en los otros dos Evangelios sinópticos y en los Hechos comienza con el nombre de Simón. Esta lista, dotada de gran fuerza testimonial, y otros pasajes evangélicos muestran con claridad y sencillez que el canon neotestamentario recogió las palabras de Cristo relativas a Pedro y a su papel en el grupo de los Doce. Por eso, ya en las primeras comunidades cristianas, como más tarde en toda la Iglesia, la imagen de Pedro quedó fijada como la del Apóstol que, a pesar de su debilidad humana, fue constituido expresamente por Cristo en el primer lugar entre los Doce y llamado a desempeñar en la Iglesia una función propia y específica. Él es la roca sobre la que Cristo edificará su Iglesia; es aquel que, una vez convertido, no fallará en la fe y confirmará a sus hermanos, y, por último, es el Pastor que guiará a toda la comunidad de los discípulos del Señor. En la figura, la misión y el ministerio de Pedro, en su presencia y en su muerte en Roma —atestiguadas por la tradición literaria y arqueológica más antigua— la Iglesia contempla una profunda realidad, que está en relación esencial con su mismo misterio de comunión y salvación: «Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia». La Iglesia, ya desde los inicios y cada vez con mayor claridad, ha comprendido que, de la misma manera que existe la sucesión de los Apóstoles en el ministerio de los Obispos, así también el ministerio de la unidad, encomendado a Pedro, pertenece a la estructura perenne de la Iglesia de Cristo y que esta sucesión está fijada en la sede de su martirio.

4. Basándose en el testimonio del Nuevo Testamento, la Iglesia católica enseña, como doctrina de fe, que el Obispo de Roma es Sucesor de Pedro en su servicio primacial en la Iglesia universal; esta sucesión explica la preeminencia de la Iglesia de Roma, enriquecida también con la predicación y el martirio de San Pablo. En el designio divino sobre el Primado como «oficio confiado personalmente a Pedro, príncipe de los Apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores» se manifiesta ya la finalidad del carisma petrino, o sea, «la unidad de fe y de comunión» de todos los creyentes. En efecto, el Romano Pontífice, como Sucesor de Pedro, es «el principio y fundamento perpetuo y visible de unidad, tanto de los Obispos como de la muchedumbre de fieles» y, por eso, tiene una gracia ministerial específica para servir a la unidad de fe y de comunión que es necesaria para el cumplimiento de la misión salvífica de la Iglesia.

5. La Constitución *Pastor aeternus* del Concilio Vaticano I indicó en el prólogo la finalidad del Primado, dedicando luego el cuerpo del texto a exponer el contenido o ámbito de su potestad propia. El Concilio Vaticano II, por su parte, reafirmando y completando las enseñanzas del Vaticano I trató principalmente el tema de la finalidad, prestando particular atención al misterio de la Iglesia como *Corpus Ecclesiarum*. Esa consideración permitió poner de relieve con mayor claridad que la función primacial del Obispo de Roma y la función de los demás Obispos no se encuentran en oposición sino en una originaria y esencial armonía. Por eso, «cuando la Iglesia católica afirma que la función del Obispo de Roma responde a la voluntad de Cristo, no separa esta función de la misión confiada a todos los Obispos, también ellos “vicarios y legados de Cristo” (*Lumen gentium*, n. 27). El Obispo de Roma pertenece a su colegio y ellos son sus hermanos en el ministerio». También se debe afirmar, recíprocamente, que la colegialidad episcopal no se opone al ejercicio personal del Primado ni lo debe relativizar.

6. Todos los Obispos son sujetos de la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* en cuanto miembros del Colegio episcopal que sucede al Colegio de los Apóstoles, del que formó parte también la extraordinaria figura de san Pablo. Esta dimensión universal de su episcopé (vigilancia) es inseparable de la dimensión particular relativa a los oficios que se les ha confiado. En el caso del Obispo de Roma —Vicario de Cristo según el modo propio de Pedro, como Cabeza del Colegio de los Obispos—, la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* adquiere una fuerza particular porque va acompañada de la plena y suprema potestad en la Iglesia: una potestad verdaderamente episcopal, no sólo suprema, plena y universal, sino también inmediata, sobre todos, tanto pastores como los demás fieles. Por tanto, el ministerio del Sucesor de Pedro no es un servicio que llega a cada Iglesia particular desde fuera, sino que está inscrito en el corazón de cada Iglesia particular, en la que «está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo» y, por eso, lleva en sí la apertura al ministerio de la unidad. Este carácter interior del ministerio del Obispo de Roma en cada Iglesia particular es también expresión de la mutua interioridad entre Iglesia universal e Iglesia particular. El Episcopado y el Primado, recíprocamente vinculados e inseparables, son de institución divina. Históricamente, por institución de la Iglesia, han surgido formas de organización eclesial en las que se ejerce también un principio de primacía. En particular, la Iglesia católica es plenamente consciente de la función de las sedes apostólicas en la Iglesia antigua, especialmente de las consideradas petrinas —Antioquía y Alejandría— como puntos de referencia de la Tradición apostólica, en torno a las cuales se desarrolló el sistema patriarcal; este sistema pertenece a la guía de la Providencia ordinaria de Dios sobre la Iglesia y comporta, desde los inicios, el nexo con la tradición petrina.

II. El ejercicio del Primado y sus modalidades

7. El ejercicio del ministerio petrino —para que «no pierda su autenticidad y transparencia»— debe entenderse a partir del Evangelio, o sea, de su esencial inserción en el misterio salvífico de Cristo y en la edificación de la Iglesia. El Primado difiere en su esencia y en su ejercicio de los oficios de gobierno vigentes en las sociedades humanas: no es un oficio de coordinación o de presidencia, ni se reduce a un Primado de honor, ni puede concebirse como una monarquía de tipo político. El Romano Pontífice, como todos los fieles, está subordinado a la Palabra de Dios, a la fe católica, y es garante de la obediencia de la Iglesia y, en este sentido, *servus servorum*. No decide según su arbitrio, sino que es portavoz de la voluntad del Señor, que habla al hombre en la Escritura vivida e interpretada por la Tradición; en otras palabras, la episcopé del Primado tiene los límites que proceden de la ley divina y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación. El Sucesor de Pedro es la roca que, contra la arbitrariedad y el conformismo, garantiza una rigurosa fidelidad a la Palabra de Dios: de ahí se sigue también el carácter martirológico de su Primado que implica el testimonio personal de la obediencia de la cruz.

8. Las características del ejercicio del Primado deben entenderse sobre todo a partir de dos premisas fundamentales: la unidad del Episcopado y el carácter episcopal del Primado mismo. Al ser el Episcopado una realidad «una e indivisa», el Primado del Papa comporta la facultad de servir efectivamente a la unidad de todos los Obispos y de todos los fieles, y «se ejerce en varios niveles, que se refieren a la vigilancia sobre la transmisión de la Palabra, la celebración sacramental y litúrgica, la misión, la disciplina y la vida cristiana»; a estos niveles, por voluntad de Cristo, en la Iglesia todos —tanto los Obispos como los demás fieles— deben obediencia al Sucesor de Pedro, el cual también es garante de la legítima diversidad

de ritos, disciplinas y estructuras eclesiológicas entre Oriente y Occidente.

9. El Primado del Obispo de Roma, por su carácter episcopal, se explicita, en primer lugar, en la transmisión de la Palabra de Dios; por eso incluye una responsabilidad específica y particular en la misión evangelizadora, dado que la comunión eclesial es una realidad esencialmente destinada a expandirse: «Evangelizar constituye la gracia y la vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda». La tarea episcopal que el Romano Pontífice tiene con respecto a la transmisión de la Palabra de Dios se extiende también dentro de toda la Iglesia. Como tal, es un oficio magisterial supremo y universal; es una función que implica un carisma: una asistencia especial del Espíritu Santo al Sucesor de Pedro, que implica también, en ciertos casos, la prerrogativa de la infalibilidad. Como «todas las Iglesias están en comunión plena y visible, porque todos los pastores están en comunión con Pedro, y así en la unidad de Cristo», del mismo modo los Obispos son testigos de la verdad divina y católica cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice.

10. Junto a la función magisterial del Primado, la misión del Sucesor de Pedro sobre toda la Iglesia comporta la facultad de realizar los actos de gobierno eclesiológico necesarios o convenientes para promover y defender la unidad de fe y de comunión; entre éstos hay que considerar, por ejemplo: dar el mandato para la ordenación de nuevos Obispos, exigir de ellos la profesión de fe católica, y ayudar a todos a mantenerse en la fe profesada. Como es evidente, hay muchos otros modos posibles, más o menos contingentes, de prestar este servicio a la unidad: promulgar leyes para toda la Iglesia, establecer estructuras pastorales al servicio de diversas Iglesias particulares, dotar de fuerza vinculante a las decisiones de los Concilios particulares, aprobar institutos religiosos supradiocesanos, etc. Por el carácter supremo de la potestad del Primado, no existe ninguna instancia a la que el Romano Pontífice deba responder jurídicamente del ejercicio del don recibido: «prima sedes a nemine iudicatur». Sin embargo, eso no significa que el Papa tenga un poder absoluto. En efecto, escuchar la voz de las Iglesias es una característica propia del ministerio de la unidad y también una consecuencia de la unidad del Cuerpo episcopal y del *sensus fidei* de todo el pueblo de Dios; y este vínculo se presenta substancialmente dotado de mayor fuerza y seguridad que las instancias jurídicas —hipótesis que, por lo demás, no se puede plantear porque carece de fundamento— a las que el Romano Pontífice debería responder. La responsabilidad última e inderogable del Papa encuentra la mejor garantía, por una parte, en su inserción en la Tradición y en la comunión fraterna y, por otra, en la confianza en la asistencia del Espíritu Santo, que gobierna la Iglesia.

11. La unidad de la Iglesia, al servicio de la cual se sitúa de modo singular el ministerio del Sucesor de Pedro, alcanza su más elevada expresión en el Sacrificio Eucarístico, que es centro y raíz de la comunión eclesial; comunión que se funda también necesariamente en la unidad del Episcopado. Por eso, «toda celebración de la Eucaristía se realiza en unión no sólo con el propio Obispo sino también con el Papa, con el orden episcopal, con todo el clero y con el pueblo entero. Toda válida celebración de la Eucaristía expresa esta comunión universal con Pedro y con la Iglesia entera, o la reclama objetivamente», como en el caso de las Iglesias que no están en plena comunión con la Sede Apostólica.

12. «La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, que pertenecen a este tiempo, la imagen de este mundo que pasa». También por esto, la naturaleza inmutable del Primado del Sucesor de Pedro se ha expresado históricamente a través de modalidades de ejercicio adecuadas a las circunstancias de una Iglesia que peregrina en este mundo cambiante. Los contenidos concretos de su ejercicio caracterizan al ministerio petrino en la medida en que expresan fielmente la aplicación a las circunstancias de lugar y de tiempo de las exigencias de la finalidad última que les es propia (la unidad de la Iglesia). La mayor o menor extensión de esos contenidos concretos dependerá en cada época histórica de la *necessitas Ecclesiae*. El Espíritu Santo ayuda a la Iglesia a conocer esta *necessitas* y el Romano Pontífice, al escuchar la voz del Espíritu en las Iglesias, busca la respuesta y la ofrece cuando y como lo considera oportuno. En consecuencia, no es buscando el mínimo de atribuciones ejercidas en la historia como se puede determinar el núcleo de la doctrina de fe sobre las competencias del Primado. Por eso, el hecho de que una tarea determinada haya sido cumplida por el Primado en una cierta época no significa por sí solo que esa tarea necesariamente deba ser reservada siempre al Romano Pontífice; y, viceversa, el solo hecho de que una función determinada no haya sido desempeñada antes por el Papa no autoriza a

concluir que esa función no pueda desempeñarse de ningún modo en el futuro como competencia del Primado.

13. En cualquier caso, es fundamental afirmar que el discernimiento sobre la congruencia entre la naturaleza del ministerio petrino y las modalidades eventuales de su ejercicio es un discernimiento que ha de realizarse in Ecclesia, o sea, bajo la asistencia del Espíritu Santo y en diálogo fraterno del Romano Pontífice con los demás Obispos, según las exigencias concretas de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, es evidente que sólo el Papa (o el Papa con el Concilio ecuménico) tiene, como Sucesor de Pedro, la autoridad y la competencia para decir la última palabra sobre las modalidades de ejercicio de su propio ministerio pastoral en la Iglesia universal.

14. Al recordar los puntos esenciales de la doctrina católica sobre el Primado del Sucesor de Pedro, la Congregación para la Doctrina de la Fe está segura de que la reafirmación autorizada de esos logros doctrinales ofrece mayor claridad sobre el camino a recorrer. En efecto, tener en cuenta estos puntos esenciales es útil también para evitar las recaídas, siempre posibles nuevamente, en las parcialidades y en las unilateralidades ya rechazadas por la Iglesia en el pasado (febronianismo, galicanismo, ultramontanismo, conciliarismo, etc.). Y, sobre todo, viendo el ministerio del Siervo de los siervos de Dios como un gran don de la misericordia divina a la Iglesia, encontraremos todos, con la gracia del Espíritu Santo, el impulso para vivir y conservar fielmente la efectiva y plena unión con el Romano Pontífice en el camino diario de la Iglesia, según el modo querido por Cristo .

15. La plena comunión querida por el Señor entre los que se confiesan discípulos suyos exige el reconocimiento común de un ministerio eclesial universal «en el cual todos los Obispos se sientan unidos en Cristo y todos los fieles encuentren la confirmación de su propia fe» . La Iglesia católica profesa que este ministerio es el ministerio primacial del Romano Pontífice, Sucesor de Pedro, y sostiene con humildad y firmeza «que la comunión de las Iglesias particulares con la Iglesia de Roma, y de sus Obispos con el Obispo de Roma, es un requisito esencial —en el designio de Dios— para la comunión plena y visible» . No han faltado en la historia del Papado errores humanos y faltas, incluso graves: Pedro mismo se reconocía pecador . Pedro, hombre débil, fue elegido como roca, precisamente para que quedara de manifiesto que la victoria es sólo de Cristo y no resultado de las fuerzas humanas. El Señor quiso llevar en vasijas frágiles su tesoro a través de los tiempos: así la fragilidad humana se ha convertido en signo de la verdad de las promesas divinas. ¿Cuándo y cómo se logrará la tan anhelada meta de la unidad de todos los cristianos? «¿Cómo alcanzarla? Con la esperanza en el Espíritu, que sabe alejar de nosotros los fantasmas del pasado y los recuerdos dolorosos de la separación; Él nos concede lucidez, fuerza y valor para dar los pasos necesarios, de modo que nuestro empeño sea cada vez más auténtico» . Todos estamos invitados a encomendarnos al Espíritu Santo, a encomendarnos a Cristo, encomendándonos a Pedro.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone SDB
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Pontificio Consejo "Justicia y Paz"

La Iglesia ante el racismo (3-XI-1998)

INTRODUCCIÓN

1. Los prejuicios o las conductas racistas siguen empañando las relaciones entre las personas, los grupos humanos y las naciones. La opinión pública se conmueve siempre más. Y la conciencia moral no puede de ninguna manera aceptar tales prejuicios o conductas.

La Iglesia es particularmente sensible a las actitudes discriminatorias: el mensaje que ella recibe de la revelación bíblica afirma vigorosamente la dignidad de cada persona creada a imagen de Dios, la unidad del género humano en el designio del creador y la dinámica de la reconciliación realizada por el Cristo redentor, quien ha derribado el muro de odio que separaba los mundos contrapuestos para recapitular en sí la humanidad entera.

En virtud de esto, el Santo Padre ha confiado a la Pontificia Comisión "Iustitia et Pax" la misión de ayudar a esclarecer y estimular las conciencias acerca de esta cuestión capital: el recíproco respeto entre los grupos étnicos y raciales y su convivencia fraterna.

Esto supone a su vez un lúcido análisis de ciertos hechos complejos del pasado y del presente y una apreciación imparcial de las deficiencias morales o las iniciativas positivas, a la luz de los principios éticos fundamentales del mensaje cristiano.

Cristo ha denunciado el mal, incluso con riesgo de su vida; lo ha hecho no para condenar, sino para salvar.

A ejemplo suyo, la Santa Sede siente el deber de estigmatizar proféticamente las situaciones condenables, pero se cuida bien de condenar o excluir las personas; querría en cambio ayudarlas a verse libres de esas situaciones mediante un esfuerzo determinado y progresivo.

Desea, con realismo, animar la esperanza de una renovación que siempre es posible, y proponer orientaciones pastorales adecuadas, a los cristianos como a los hombres de buena voluntad, preocupados por conseguir los mismos fines.

El presente documento se propone examinar ante todo el fenómeno del racismo en sentido estricto. No obstante, trata también ocasionalmente de algunas otras manifestaciones (actitudes conflictivas, intolerancia, prejuicios) en la medida en que tales manifestaciones están vinculadas al racismo o conllevan elementos racistas.

A la luz de su tema central, el documento subraya así las conexiones existentes entre ciertos conflictos y los prejuicios raciales.

Si quieres leer el capítulo siguiente del documento La Iglesia ante el racismo para una sociedad más fraterna da un click aquí: [capítulo siguiente](#)

PRIMERA PARTE:

LAS CONDUCTAS RACISTAS EN EL CURSO DE LA HISTORIA

2. Las conductas y las ideologías racistas no han comenzado ayer; hunden sus raíces en la realidad del pecado desde el origen del género humano, tal como la Biblia nos lo presenta con el relato acerca de Caín y Abel y de la Torre de Babel.

Históricamente, el prejuicio en sentido estricto, en cuanto conciencia de la superioridad biológicamente determinada de la propia raza o grupo étnico respecto de los otros, se ha desarrollado sobre todo partir de

la práctica de la colonización y la esclavitud, al principio de la época moderna.

Si se mira, a ojo de águila, la historia de las civilizaciones precedentes, al Occidente como al Oriente, al Norte como al Sur, se encuentran ya comportamientos sociales injustos o discriminatorios, si bien no siempre racistas, en propiedad de términos.

La antigüedad greco-romana, por ejemplo, no parece haber conocido el mito de la raza. Los griegos estaban ciertamente convencidos de la superioridad cultural de su civilización, pero no por eso consideraban los pueblos que llamaban "bárbaros" como inferiores por razones biológicas congénitas.

No cabe duda que la esclavitud mantenía un número considerable de individuos en una situación deplorable, tenidos por "objetos" a disposición de sus dueños. Pero, originariamente, se trataba sobre todo de miembros de los pueblos sometidos por la guerra, no de grupos humanos despreciados por la raza.

El pueblo hebreo, según atestiguan los libros del Antiguo Testamento, era consciente, a un grado único, del amor de Dios por él, manifestado bajo la forma de una alianza gratuita entre Dios y el pueblo.

En ese sentido, objeto de la elección y de la promesa, era un pueblo aparte de los otros pueblos. Pero el criterio de la distinción era el plan de salvación que Dios despliega en el curso de la historia. Israel era considerado como la propiedad personal del Señor entre todos los pueblos

El lugar de esos otros pueblos en la historia de la salvación no fue siempre bien percibido desde el principio, y a veces esos pueblos eran estigmatizados en la predicación profética, en la medida en que permanecían idólatras.

Pero no fueron objeto ni de menosprecio ni de una maldición divina a causa de su diferencia étnica. El criterio de la distinción era religioso. Y un cierto universalismo comenzaba a ser entrevisto.

Según el mensaje de Cristo, en orden al cual el pueblo de la Antigua Alianza debía preparar la humanidad, la salvación es ofrecida a la totalidad del género humano, a toda creatura y a todas las naciones.

Los primeros cristianos aceptaban de buen grado que se los considerara como el pueblo de la "tercera raza", conforme a una expresión de Tertuliano 4; no ciertamente en sentido racial, sino en el sentido espiritual de nuevo pueblo, en el cual confluyen, reconciliadas por Cristo, las dos primeras razas humanas desde una óptica religiosa: los judíos y los paganos.

Igualmente, la Edad Media cristiana distinguía los pueblos según criterios religiosos, en cristianos, judíos e "infieles". Y, a causa de ello, dentro de los límites de la cristiandad, los judíos, testigos de un rechazo tenaz de la fe en Cristo, conocieron a menudo graves humillaciones, acusaciones y proscripciones.

3. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo, las actitudes cambian. La primera gran corriente de colonización europea es acompañada de hecho por la destrucción masiva de las civilizaciones pre-colombinas y por la sujeción brutal de sus habitantes.

Si los grandes navegantes de los siglos XV y XVI eran libres de prejuicios raciales, los soldados y los comerciantes no practicaban el mismo respeto: mataban para instalarse, reducían a esclavitud los "indios" para aprovecharse de su mano de obra, como después de la de los negros, y se empezó a elaborar una teoría racista para justificarse.

Los Papas no tardaron en reaccionar. El 2 de junio de 1537, la bula *Sublimis Deus* de Pablo III denunciaba a los que sostenían que "los habitantes de las Indias occidentales y de los continentes australes... debían ser tratados como animales irracionales y utilizados exclusivamente en provecho y servicio nuestro"; y el Papa afirmaba solemnemente: "Resueltos a reparar el mal cometido, decidimos y declaramos que estos indios, así como todos los pueblos que la cristiandad podrá encontrar en el futuro, no deben ser privados de su libertad y de sus bienes -sin que valgan objeciones en contra-, aunque no sean cristianos, y que, al

contrario, deben ser dejados en pleno gozo de su libertad y de sus bienes"

Las directivas de la Santa Sede eran así de claras, incluso si, por desgracia, su aplicación conoció en seguida varias vicisitudes. Más tarde, Urbano VIII llegaría a excomulgar a los que retuvieran indios como esclavos.

Por su parte, los teólogos y los misioneros habían asumido ya la defensa de los autóctonos. El compromiso decidido en favor de los indios de un Bartolomé de Las Casas, soldado ordenado sacerdote, luego profeso dominico y obispo, seguido pronto por otros misioneros, conducía los gobiernos de España y Portugal al rechazo de la teoría de la inferioridad humana de los indios y a la imposición de una legislación protectora, de la cual se beneficiarán también, de algún modo, un siglo más tarde, los esclavos negros traídos de África.

La obra de De Las Casas es uno de los primeros aportes a la doctrina de los derechos universales del hombre, fundados sobre la dignidad de la persona, independientemente de toda afiliación étnica o religiosa.

A su zaga, los grandes teólogos y juristas españoles, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, iniciadores del derecho de gentes, desarrollaron esta doctrina de la igualdad fundamental de todos los hombres y de todos los pueblos. Sin embargo, la estrecha dependencia en que el régimen del Patronato mantenía al clero del Nuevo Mundo no siempre permitió a la Iglesia tomar las decisiones pastorales necesarias.

4. En el contexto del menosprecio racista, aunque la motivación dominante fuera la de procurarse mano de obra barata, no se puede dejar de mencionar aquí la trata de negros, traídos de África, por dinero, hacia las tres Américas, en centenares de miles.

El modo de captura y las condiciones de transporte eran tales que un gran número desaparecía antes de la partida o antes de llegar al Nuevo Mundo, donde eran destinados a los trabajos más penosos prácticamente como esclavos. Ese comercio comenzó ya en 1562 y la esclavitud consiguiente perduró por casi tres siglos.

Los Papas y los teólogos, como asimismo numerosos humanistas, protestaron contra esa práctica.

León XIII la ha condenado con vigor en su encíclica *In plurimis* del 5 de mayo de 1888, felicitando al Brasil por haberla abolido. El presente documento coincide con el centenario de este texto memorable.

El papa Juan Pablo II no vaciló, en su discurso a los intelectuales africanos, en Yaoundé (13 de agosto de 1985), en deplorar que personas pertenecientes a naciones cristianas hayan contribuido a la trata de negros.

5. Preocupada siempre de mejorar el respeto a las poblaciones indígenas, la Santa Sede no ha dejado de insistir en que se mantuviera una cuidadosa distinción entre la obra de evangelización y el imperialismo colonial, con el cual se corría el peligro de verla confundida.

La Sagrada Congregación de Propaganda Fide fue creada, en 1622, con esta inspiración. En 1659, la Congregación dirigía a los "vicarios apostólicos a punto de partir hacia los reinos chinos de Tonkín y la Cochinchina" una esclarecedora Instrucción acerca de la actitud de la Iglesia ante los pueblos a los que se abría ahora la posibilidad de anunciar el evangelio

Allí donde los misioneros permanecieron en una más estrecha dependencia de los poderes políticos, les fue más difícil poner freno a la voluntad de dominio de los colonizadores. A veces, los han incluso apoyado, recurriendo a interpretaciones falaces de la Biblia .

6. En el siglo XVIII, una verdadera ideología racista ha sido forjada, opuesta a las enseñanzas de la Iglesia, en contraste también con el empeño de algunos filósofos humanistas en pro de la dignidad

y libertad de los esclavos negros, que eran entonces objeto de un desvergonzado comercio de considerables proporciones.

Esta ideología creyó poder encontrar en la ciencia la justificación de sus prejuicios. Apoyándose en la diferencia de los rasgos físicos y en el color de la piel, entendía concluir a una diversidad esencial, de carácter biológico hereditario, a fin de afirmar que los pueblos sometidos pertenecían a "razas" intrínsecamente inferiores, en cuanto a sus cualidades mentales, morales o sociales. La palabra "raza" es utilizada por primera vez, a fines del siglo XVIII, para clasificar biológicamente los seres humanos.

El siglo siguiente, esto condujo a interpretar la historia de las civilizaciones en términos biológicos, como una competencia entre razas fuertes y débiles, éstas genéticamente inferiores a las otras. La decadencia de las grandes civilizaciones se explicaría por su "degeneración", es decir, por la mezcla de razas que comprometía la pureza de la sangre

7. Semejantes afirmaciones encontraron un eco considerable en Alemania. Es sabido que el partido totalitario nacional socialista erigió la ideología racista en fundamento de su programa demencial, encaminado a la eliminación física de aquellos que juzgaba pertenecer a "razas inferiores".

El partido en cuestión se hizo responsable de uno de los más grandes genocidios de la historia. Su locura homicida hirió en primer término al pueblo judío, en proporciones inauditas; luego a otros pueblos, como los Gitanos y Tziganos, todavía a otras categorías de personas, como los lisiados o los enfermos mentales. Del racismo al eugenismo no había más que un paso, rápidamente franqueado.

La Iglesia no ha dejado de alzar su voz

El papa Pío XI condenó sin ambages las doctrinas nazis en su encíclica *Mit brennender Sorge*, declarando que: "Quien toma la raza, o el pueblo o el Estado... o cualquier otro valor fundamental de la comunidad humana... para separarlo de la escala de valores... y los diviniza por un culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden de las cosas creado y establecido por Dios".

El 13 de abril de 1938, el Papa hacía que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades dirigiera a todos los rectores y decanos de Facultades una carta, imponiendo a todos los profesores de teología la obligación de refutar, según el método propio de cada disciplina, las seudoverdades científicas con las cuales el nazismo intentaba justificar su ideología racista.

El mismo Pío XI preparaba, ya desde 1937, una gran encíclica sobre la unidad del género humano, que debía condenar el racismo y el antisemitismo.

Fue sorprendido por la muerte antes de que pudiera publicarla. Su sucesor, Pío XII, incorporó algunos elementos en su primera encíclica *Summi Pontificatus*, y sobre todo en el Mensaje de Navidad de 1942, donde afirmaba que entre los falsos postulados del positivismo jurídico "hay que incluir una teoría que reivindica para tal nación, tal raza, tal clase, el 'instinto jurídico', imperativo supremo y norma inapelable".

Y el Papa lanzaba a la vez un llamado vibrante en favor de un orden social nuevo y mejor: "Este empeño, la humanidad lo debe a centenares de miles de personas, que sin la menor culpa de su parte, sino a veces simplemente porque pertenecen a tal raza o a tal nacionalidad, son destinadas a la muerte o a una progresiva consunción".

En la misma Alemania hubo entonces una valiente resistencia del catolicismo, de la cual el papa Juan Pablo II se ha hecho eco el 30 de abril de 1987, con ocasión de su segundo viaje a ese país.

La insistencia en el drama del racismo nazi no debe hacer caer en el olvido otras exterminaciones en masa de poblaciones, como los armenios al acabar la primera guerra mundial y, más recientemente, una parte importante del pueblo camboyano, por razones ideológicas.

La memoria de los crímenes así cometidos no debe ser jamás cancelada: las jóvenes generaciones y las todavía por venir deben saber a qué extremos el hombre y la sociedad son capaces de llegar, cuando ceden al poder del desprecio y el odio.

En Asia y África, hay todavía sociedades donde reina una muy neta división entre castas diferentes, así como otras estratificaciones sociales, de difícil superación.

El mismo fenómeno de la esclavitud, otrora universal en el tiempo y en el espacio, no se puede considerar, por desgracia, del todo liquidado.

Estas manifestaciones negativas, y muchas otras que se podría enumerar, si no dependen siempre de concepciones filosóficas racistas, en el sentido propio de la palabra, revelan no obstante la existencia de una tendencia bastante extendida e inquietante a servirse de otras creaturas humanas para los fines propios, y de ese modo, a considerarlas como de menor valor, y, por así decir, de inferior categoría.

SEGUNDA PARTE:

8. El racismo no ha desaparecido todavía; incluso se es testigo aquí y allá de inquietantes resurgimientos, que se presentan bajo formas diferentes, espontáneas, oficialmente toleradas o institucionalizadas.

En efecto, si las situaciones de segregación, fundadas sobre teorías raciales son, al presente, en el mundo, una excepción, no se puede decir lo mismo de ciertos fenómenos de exclusión o de agresividad, de los cuales son víctimas ciertos grupos de personas, cuya apariencia física, características étnicas, culturales o religiosas, difieren de las propias del grupo dominante, y son por él interpretadas como indicios de una inferioridad innata y definitiva, apta a justificar cualquier práctica discriminatoria respecto de ellos.

Pues, si la raza define un grupo humano en función de ciertos rasgos físicos inmutables y hereditarios, el prejuicio racial, que dicta los comportamientos racistas, puede extenderse, con los mismos efectos negativos, a todas las personas cuyo origen étnico, lengua, religión y costumbres señalan como diversas.

9. La forma más patente de racismo, en sentido propio, que se presenta hoy día, es el racismo institucionalizado, sancionado todavía por la constitución y las leyes de un país y justificado por una ideología de superioridad de las personas de origen europeo sobre las de origen africano, indio o "de color", a veces sustentada por una interpretación aberrante de la Biblia.

Es el régimen de apartheid o del "separate development". Este régimen se caracteriza, desde tiempo atrás, por una segregación radical, en varias manifestaciones de la vida pública, entre las poblaciones negra, mestiza, india y blanca.

Esta última, aunque minoritaria numéricamente, es la única detentora del poder político y se considera dueña de la inmensa mayoría del territorio.

Todo sudafricano es definido por una raza que le es atribuida reglamentariamente. Si bien en los últimos años se han dado algunos pasos en dirección de una reforma, la mayoría de la población negra permanece excluida de la real representación en el gobierno nacional y no disfruta de la ciudadanía sino de nombre.

Muchos son asignados a "homelands" poco viables, que son además económica y políticamente dependientes del poder central. La mayoría de las Iglesias cristianas del país han denunciado la política de segregación. La comunidad internacional y la Santa Sede se han pronunciado también enérgicamente en el mismo sentido.

África del Sud es un caso extremo de una concepción de la desigualdad de las razas. La prolongación del estado de represión del cual es víctima la población mayoritaria es cada vez menos tolerada.

Esto conlleva, entre los que son así oprimidos, un germen de reflejos racistas tan inaceptables como aquellos que hoy padecen. Por esta razón es urgente superar el abismo de los prejuicios, a fin de construir el futuro sobre los principios de la igual dignidad de todos los hombres.

La experiencia ha podido mostrar, en otros casos, que evoluciones pacíficas son posibles en este terreno. La comunidad sudafricana y la comunidad internacional deben poner por obra todos los medios para favorecer un diálogo correcto entre los protagonistas.

Es importante desterrar el miedo que provoca tanta rigidez. Es importante igualmente evitar que los conflictos internos sean explotados por otros, en detrimento de la justicia y la paz

10. En un cierto número de países, subsisten todavía formas de discriminación racial respecto de las poblaciones aborígenes, las cuales no son, en muchos casos, más que los restos de la población original de esas regiones, sobrevivientes de verdaderos genocidios, realizados en otro tiempo por los invasores o tolerados por los poderes coloniales. Y no es raro que esas poblaciones aborígenes resulten marginadas respecto al desarrollo del país.

En varios casos, la suerte que les cabe se acerca, de hecho sino de derecho, a los regímenes segregacionistas, en la medida en que quedan acantonadas en territorios estrechos y sometidos a estatutos que los nuevos ocupantes les han otorgado, casi siempre por un acto unilateral.

El derecho de los primeros ocupantes a una tierra, a una organización social y política que preserve su identidad cultural, aun en la apertura a los demás, les debe ser garantizado.

A este respecto, la justicia requiere que, acerca de las minorías aborígenes a menudo exiguas como número, dos escollos opuestos sean evitados: por una parte, que se las acantone en reservas como si debieran habitar en ellas para siempre, replegadas hacia su pasado; y por la otra, que se las someta a una asimilación forzada, sin consideración de su derecho a mantener una identidad propia.

Ciertamente, las soluciones son difíciles: la historia no puede ser rescrita. Pero se puede encontrar formas de convivencia que tomen en cuenta la vulnerabilidad de los grupos autóctonos y les brinden la posibilidad de ser ellos mismos en el contexto de conjuntos más amplios, a los que pertenecen con pleno derecho.

La integración más o menos intensa en la sociedad circunstante debe poder realizarse conforme a su elección libre.

11. Otros Estados conservan, en diverso grado, restos de una legislación discriminatoria, que limita apreciablemente los derechos civiles y religiosos de aquellos que pertenecen a minorías de religión diferente, miembros en general de grupos étnicos diversos de aquel al cual pertenece la mayoría de los ciudadanos.

En razón de tales criterios religiosos y étnicos, los miembros de esas minorías, aun si se les otorga hospitalidad, no pueden obtener, en el caso de que la solicitaran, la ciudadanía del país donde residen y trabajan. Sucede también que la conversión a la fe cristiana comporta la pérdida de la ciudadanía.

Estas personas son siempre, en todo caso, ciudadanos de segunda categoría, en cuanto concierne, por ejemplo, la educación superior, el alojamiento, el empleo, especialmente en los servicios públicos y la administración de las comunidades locales.

En este contexto se debe mencionar también aquellas situaciones en que, en un mismo país, se impone a otras comunidades la propia ley religiosa con sus consecuencias en la vida diaria, como por ejemplo la "sharia" en algunos estados de mayoría musulmana.

12. De manera general, hay que mencionar aquí el "etnocentrismo", actitud bastante difundida, según la cual un pueblo tiende naturalmente a defender su identidad, denigrando la de otros, hasta

el extremo de negarles, simbólicamente al menos, la cualidad humana.

Semejante conducta responde sin duda a una instintiva necesidad de proteger los propios valores, creencias y costumbres, percibidos como puestos en peligro por los demás. Se ve a qué consecuencias extremas puede llevar ese sentimiento, si no es purificado y relativizado por la apertura recíproca, por la información objetiva y el mutuo intercambio.

El rechazo de la diversidad puede conducir hasta aquella forma de aniquilación cultural, que los etnólogos llaman "etnocidio", la cual no tolera la presencia del otro si no en cuanto se deja asimilar a la cultura dominante.

Rara vez las fronteras políticas de un país coinciden exactamente con las de los pueblos, y casi todos los Estados, sean ellos de constitución antigua o reciente, conocen el problema de minorías alógenas instaladas dentro de las propias fronteras.

Cuando los derechos de las minorías no son respetados, los antagonismos pueden tomar el aspecto de conflictos étnicos y generar reflejos racistas y tribales. De este modo, el fin de regímenes coloniales y de situaciones de discriminación racial no ha traído siempre consigo el ocaso del racismo en los nuevos Estados independientes de África y de Asia.

Dentro de las fronteras artificiales, heredadas de las potencias coloniales, la cohabitación entre grupos étnicos de tradiciones, lenguas, culturas, incluso religiones diferentes, choca a menudo con el obstáculo de una hostilidad recíproca de tipo racista.

Las oposiciones tribales ponen a veces en peligro, si no la paz, al menos la búsqueda del bien común al conjunto de la sociedad, creando así dificultades a la vida de las Iglesias y a la acogida de pastores de otro origen étnico.

Incluso cuando las Constituciones de esos países afirman formalmente la igualdad de todos los ciudadanos entre sí y ante la ley, no es extraño que unos grupos étnicos dominen a otros y les rehusen el pleno disfrute de sus derechos.

A veces, éstas situaciones de hecho han desembocado en conflictos sangrientos, siempre presentes a la memoria. Otras veces todavía, los poderes públicos no dudan en aprovechar las rivalidades étnicas como diversivo de sus dificultades internas, con gran detrimento del bien común y de la justicia que están llamados a servir.

Es importante subrayar aquí que se dan situaciones análogas, cuando, por razones complejas, poblaciones enteras son mantenidas en estado de desarraigo, refugiadas fuera del país donde estaban legítimamente instaladas, a menudo carentes de techo, y en todo caso, sin patria; o bien, cuando, residentes en la propia tierra, se encuentran en condiciones humillantes.

13. No es exagerado afirmar que, dentro de un mismo país y de un mismo grupo étnico, pueden darse formas de racismo social, cuando, por ejemplo, inmensas masas de campesinos pobres son tratados sin ninguna consideración por su dignidad y sus derechos, expulsados de sus tierras, explotados y mantenidos en un estado de inferioridad económica y social por propietarios omnipotentes, que gozan además de la inercia o la activa complicidad de las autoridades.

Son nuevas formas de esclavitud, frecuentes en el Tercer Mundo. No hay mucha diferencia entre aquellos que consideran inferiores a otros hombres por razón de su raza, y aquellos que tratan como inferiores a sus propios conciudadanos cuya mano de obra explotan.

Es necesario que, en este caso, los principios de justicia social sean eficazmente aplicados. Se evitará así entre otras cosas, que las clases demasiado privilegiadas lleguen a abrigar sentimientos propiamente "racistas" hacia los propios conciudadanos y encuentren en ello un pretexto más para mantener

estructuras injustas.

14. Más universal y más extendido, sobre todo en países de fuerte inmigración, es el fenómeno del racismo espontáneo, que es dable observar entre los habitantes de esos países respecto de los extranjeros, especialmente cuando éstos se distinguen por su origen étnico y su religión.

Los prejuicios con los cuales estos inmigrantes son con frecuencia recibidos, corren el riesgo de desencadenar reacciones que se pueden manifestar al principio por un nacionalismo exacerbado, más allá del legítimo orgullo por la propia patria e incluso de un superficial chauvinismo, degenerando después fácilmente en xenofobia o incluso en odio racial.

Tales actitudes reprobables nacen de un temor irracional, provocado a menudo por la presencia del otro y la necesidad de confrontarse con lo diverso.

El objetivo expreso o implícito que las inspira es la negación al otro del derecho a ser lo que es, y en todo caso del serlo "entre nosotros". Puede haber, sin duda, problemas de equilibrio de poblaciones, de identidad cultural y de seguridad. Pero deben ser resueltos en el respeto del otro, con la confianza también en la riqueza que aporta la diversidad humana.

Ciertos grandes países del Nuevo Mundo han recibido un aumento de vitalidad de ese crisol de culturas. Por el contrario, el ostracismo y los múltiples vejámenes de los cuales son a menudo víctima refugiados o inmigrantes, exigen reprobación, mientras tienen como resultado el empujarles a estrechar sus filas, a vivir por así decir en un ghetto; y esto a su vez retrasa su integración en la sociedad que los ha recibido, desde el punto de vista administrativo, pero no de manera plenamente humana.

15. Entre las manifestaciones de desconfianza racial sistemática, es preciso volver aquí explícitamente sobre el antisemitismo.

Ha sido ciertamente la forma más trágica que la ideología racista ha asumido en nuestro siglo, con los horrores del "holocausto" judío, pero por desgracia no ha desaparecido todavía del todo. Parece, en efecto, que algunos no hubieran aprendido nada de los crímenes del pasado: hay organizaciones que alimentan, mediante ramificaciones en numerosos países, el mito racista antisemita, con el apoyo de una red de publicaciones.

En estos últimos años, se han multiplicado los actos de terrorismo que tienen por mira personas y símbolos judíos y muestran la radicalización de esos grupos. El antisionismo -de otro orden, ya que consiste en una contestación del Estado de Israel y su política- sirve a veces de cobertura al antisemitismo, se nutre de él y lo promueve. Además, ciertos países aducen pretextos pseudo-jurídicos y ponen restricciones a una libre emigración de los judíos.

16. Un temor difuso ante la posible aparición de nuevas formas, todavía desconocidas, de racismo, se expresa ocasionalmente a propósito del uso que se podría hacer de las "técnicas de procreación artificial" con la fecundación in vitro y las posibilidades de manipulación genética.

Si bien tales temores se inspiran en parte todavía de hipótesis, no dejan de llamar la atención de la humanidad sobre una nueva inquietante dimensión del poder del hombre sobre el hombre, y en consecuencia, sobre la urgencia de la ética correspondiente.

Es necesario que el derecho determine, cuanto antes, barreras infranqueables, a fin de que esas "técnicas" no caigan en manos de poderes abusivos e irresponsables, dedicados a "producir" seres humanos seleccionados según criterios de raza, u otras peculiaridades, cualesquiera sean. Se podría ser testigo así del resurgimiento del funesto mito del racismo eugénico, cuyos efectos desastrosos el mundo ha ya padecido.

Un abuso parecido consistiría en evitar que vinieran al mundo seres humanos de tal o cual categoría social o étnica, mediante el recurso al aborto y a campañas de esterilización.

Cuando se esfuma el respeto absoluto que se debe a la vida y a su transmisión, conforme a la voluntad del Creador, es de temer que desaparezca a la par todo freno moral al poder de los hombres, incluido el de elaborar una humanidad a la triste imagen de esos aprendices de brujo.

A fin de rechazar con firmeza tales modos de proceder, y extirpar de nuestras sociedades las conductas racistas, cualesquiera fuesen, y las mentalidades que a ellas conducen, es necesario poseer profundas convicciones acerca de la dignidad de toda persona y de la unidad de la familia humana. La moral brota de estas convicciones.

Las leyes pueden contribuir a la salvaguardia de las aplicaciones esenciales de la moral. Pero no bastan para cambiar el corazón del hombre. El momento llega, pues, de escuchar el mensaje de la Iglesia que estructura aquellas convicciones y les brinda su fundamento.

LA DIGNIDAD DE TODA RAZA Y LA UNIDAD DEL GÉNERO HUMANO. VISIÓN CRISTIANA

17. La doctrina cristiana sobre el hombre se ha desarrollado a partir de la revelación bíblica y a su luz, así como también en una incesante confrontación con las aspiraciones y experiencias de los pueblos. Es esta doctrina que ha inspirado las actitudes de la Iglesia, que hemos señalado ya, en el curso de la historia.

Ha sido reiterada de manera clara y sintética, para nuestro tiempo, por el Concilio Vaticano II, en varios textos decisivos. El siguiente texto puede servir de ilustración: "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos los hombres, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen.

Y porque redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino. Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino".

Esta enseñanza es reiterada a menudo por los Papas y los obispos. Así, Pablo VI precisaba ante el cuerpo diplomático: "Para quien cree en Dios, todos los seres humanos, incluso los menos favorecidos, son hijos del Padre universal que los ha creado a su imagen y guía sus destinos con amor solícito.

La paternidad de Dios significa fraternidad entre los hombres: éste es uno de los puntos clave del universalismo cristiano, un punto en común también con otras grandes religiones, y un axioma de la más profunda sabiduría humana de todos los tiempos, la que rinde culto a la dignidad del hombre".

Y Juan Pablo II insiste: "La creación del hombre por Dios a su imagen confiere a toda persona humana una dignidad eminente; supone además la igualdad fundamental de todos los seres humanos.

Para la Iglesia, esta igualdad, enraizada en el mismo ser del hombre, adquiere la dimensión de una fraternidad especialísima mediante la encarnación del Hijo de Dios...

En la redención realizada por Jesucristo, la Iglesia contempla una nueva base para los derechos y deberes de la persona humana. Por ello, cualquier forma de discriminación por causa de la raza... es absolutamente inaceptable".

18. Este principio de la igual dignidad de todos los hombres, cualquiera sea la raza a que pertenecen, encuentra ya un serio apoyo en el plano científico, y un sólido fundamento en el plano de la filosofía, de la moral y de las religiones en general.

La fe cristiana respeta esta intuición y la afirmación consiguiente y se regocija por ella. Revela una convergencia muy digna de nota entre las diversas disciplinas que refuerza las convicciones de la mayoría de los hombres de buena voluntad y permite la elaboración de declaraciones, convenciones y pactos internacionales para la salvaguardia de los derechos del hombre y la eliminación de toda forma de discriminación racial. En este sentido, Pablo VI podía hablar de "un axioma de la más profunda sabiduría humana de todos los tiempos".

Sin embargo, todos estos abordajes no son del mismo orden y es importante respetar sus niveles respectivos.

Las ciencias, por su parte, contribuyen a disipar no pocas falsas certidumbres con las cuales se intenta cubrirse cuando se quiere justificar conductas racistas o retrasar las transformaciones necesarias.

Según el texto de una declaración, redactada en la UNESCO el 8 de junio de 1951 por un cierto número de personalidades científicas: "Los sabios reconocen generalmente que todos los hombres actualmente vivientes pertenecen a una misma especie, el homo sapiens, y que proceden de un mismo tronco".

Pero las ciencias no son suficientes para asegurar las convicciones anti-racistas: por sus métodos mismos, ellas se prohíben a sí mismas decir una palabra final sobre el hombre y su destino y definir reglas morales universales obligatorias para las conciencias.

La filosofía, la moral y las grandes religiones se interesan, ellas también, del origen, la naturaleza y el destino del hombre, y ello en un plano que supera la investigación científica abandonada a sus fuerzas. Procuran fundamentar el respeto incondicional de toda vida humana sobre una base más firme que la observación de las costumbres y el consenso, siempre frágil y ambiguo, de una época. Logran así, en el mejor de los casos, adoptar un universalismo que la doctrina cristiana apoya sólidamente en la revelación divina.

19. Según esta revelación bíblica, Dios ha creado al ser humano -hombre y mujer- a su imagen y semejanza.

Este vínculo del hombre con su Creador funda su dignidad y sus derechos humanos inalienables, con Dios mismo como garante. A esos derechos personales corresponden evidentemente deberes hacia los demás hombres. Ni el individuo, ni la sociedad, ni el Estado, ni ninguna otra institución humana, pueden reducir al hombre -o un grupo de hombres- al estado de objeto.

La fe en un Dios que está en el origen del género humano, trasciende, unifica y da sentido a todas las observaciones parciales que la ciencia puede acumular sobre el proceso de la evolución y el desenvolvimiento de las sociedades. Es la afirmación más radical de la idéntica dignidad de todos los hombres en Dios.

Conforme a esta concepción, la persona escapa a todas las manipulaciones de los poderes humanos y de la propaganda ideológica destinada a justificar la sujeción de los más débiles. La fe en un solo Dios, creador y redentor de todo el género humano, hecho a su imagen y semejanza, constituye la negación absoluta e insoslayable de toda ideología racista.

Pero es preciso extraer de ella todas sus consecuencias: "No podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios".

20. La revelación insiste, en efecto, igualmente en la unidad de la familia humana: todos los hombres creados tienen en Dios un mismo origen.

Cualquiera sea, en el curso de la historia, su dispersión geográfica o la acentuación de sus diferencias, están siempre destinados a formar una sola familia, según el plan de Dios establecido "al principio". En el primer hombre, la unidad de todo el género humano, presente y futuro, es tipológicamente afirmada. Adán

-de adama, la tierra- es un singular colectivo. Es la especie humana que es "imagen de Dios". Eva, la primera mujer, es llamada "la madre de todos los vivientes".

De la primera pareja "proviene la raza de los hombres". Todos son de la "familia de Adán". San Pablo declarará a los atenienses: "Dios creó, de un solo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra"; de manera que todos pueden decir con el poeta que son del "linaje" mismo de Dios.

La elección del pueblo judío no contradice este universalismo, se trata de una pedagogía divina que se propone asegurar la preservación y el desarrollo de la fe en el Eterno, que es único, y fundamentar así las responsabilidades consiguientes.

Si el pueblo de Israel ha tomado conciencia de una relación especial con Dios, ha afirmado también que hay una alianza con él de todo el género humano, y que, aún en la Alianza concluida con él, todos los pueblos son llamados a la salvación: "Y serán bendecidas en ti todas las familias de la tierra" declara Dios a Abraham.

21. El Nuevo Testamento refuerza esta revelación de la dignidad de todos los hombres, de su unidad fundamental y de su deber de fraternidad, porque todos han sido igualmente salvados y reunidos por Cristo.

El misterio de la encarnación manifiesta en qué honor Dios ha tenido la naturaleza humana, ya que, en su Hijo, ha querido, sin confusión ni separación, unirla a la suya. Cristo se ha unido, en cierto modo con todo hombre. Cristo es, por título exclusivo, la "imagen de Dios invisible". Sólo él revela de manera perfecta el ser de Dios en la humilde condición humana que ha asumido libremente.

Por ello, es el "nuevo Adán", prototipo de una humanidad nueva, "primogénito entre muchos hermanos", en quien ha sido restaurada la semejanza divina empañada por el pecado. Al hacerse carne entre nosotros, el Verbo eterno de Dios "ha compartido nuestra humanidad" para conformarnos a su divinidad. La obra de salvación realizada por Cristo es universal. No tiene como destinatario solamente el pueblo elegido. Toda la "raza de Adán" es afectada, "recapitulada" en Cristo, según la expresión de san Ireneo

En Cristo, todos los hombres son llamados a entrar, por la fe, en la Alianza definitiva con Dios, al margen de la circuncisión, de la Ley de Moisés y de la raza.

Esta Alianza ha sido realizada y sellada por el sacrificio de Cristo, que obró la redención de una humanidad pecadora. Por su cruz fue abolida la división religiosa -que se había hecho más rígida como división étnica- entre el pueblo de la promesa, ahora cumplida, y el resto de la humanidad. Los gentiles, hasta ahora "excluidos de la ciudadanía de Israel y extraños a las alianzas de la promesa", "han llegado a estar cerca por la sangre de Cristo".

El, "de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad". A partir del judío y del gentil, Cristo ha querido "crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo". Este "Hombre Nuevo" es el nombre colectivo de la humanidad redimida por él, en toda la variedad de sus componentes, reconciliada con Dios para formar un solo cuerpo que es la Iglesia, gracias a la cruz que ha suprimido la enemistad.

De esta manera, no hay ya más "griego ni judío, circuncisión e incircuncisión: bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos". El creyente, cualquiera fuera su condición anterior, ha revestido así ese Hombre Nuevo, que no cesa de ser renovado a imagen de su Creador. Y Cristo reúne los hijos de Dios que estaban dispersos.

El mensaje de Cristo no mira solamente a una fraternidad espiritual. Presupone y pone en marcha comportamientos concretos, muy importantes en la vida cotidiana: Cristo mismo ha dado el ejemplo. El marco estrecho de Palestina, donde se ha desarrollado casi toda su vida terrestre, no le brindaba

demasiadas ocasiones de encontrar gente de otras razas.

No obstante, se ha mostrado acogedor con todas las categorías de personas con las cuales entró en contacto. No temió dedicarse a los samaritanos y ponerlos como ejemplo, cuando eran menospreciados por los judíos y tratados como herejes. Ha hecho beneficiarios de su salvación a todos los que estaban marginados por una u otra razón: los enfermos, los pecadores hombres y mujeres, las prostitutas, los publicanos, los paganos como la mujer sirofenicia.

Han quedado excluidos solamente los que se auto-excluyen, por su suficiencia, como algunos fariseos. Y él nos amonesta solemnemente: habremos de ser juzgados según la actitud que tuvimos hacia el extranjero, o hacia el más pequeño de sus hermanos. Incluso sin saberlo, encontramos en ellos a él mismo.

La resurrección de Cristo y el don del Espíritu Santo en Pentecostés han inaugurado esta humanidad nueva. La incorporación a ella se realiza por la fe y el bautismo, a la zaga de la predicación y la libre adhesión al evangelio. Y esta buena nueva está destinada a todas las razas. "Haced discípulos a todas las gentes".

22. La Iglesia tiene en consecuencia la vocación de ser, en medio del mundo, "el pueblo de los redimidos", reconciliados con Dios y entre sí, siendo "un solo cuerpo y un solo espíritu" en Cristo y manifestando a todos los hombres respeto y amor.

"Todas las naciones que hay bajo el cielo" estaban representadas simbólicamente en Jerusalén, el día de Pentecostés, superación y anticipo de la dispersión de Babel. Como afirma Pedro, cuando fue llamado a casa del pagano Cornelio: "A mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre... Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas".

La Iglesia ha recibido la vocación sublime de realizar, primero en sí misma, la unidad del género humano, más allá de toda división étnica, cultural, nacional, social y otras todavía, a fin de significar precisamente el término de esas divisiones, abolidas por la cruz de Cristo.

Al hacerlo, contribuye a promover la convivencia fraterna entre los pueblos. El Concilio Vaticano II ha definido muy justamente la Iglesia "como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano, porque "Cristo y la Iglesia... trascienden todo particularismo de raza o de nación". En la Iglesia no hay "ninguna desigualdad por razón de la raza o de la nacionalidad, de la condición social o del sexo".

Es precisamente el sentido del término "católico", es decir, universal; él caracteriza la Iglesia. Y a medida que esta realiza su expansión, la catolicidad se vuelve más manifiesta: la Iglesia reúne efectivamente los fieles de Cristo de todas las naciones del mundo, con las culturas más variadas, guiadas por los pastores de sus pueblos, comulgando todos en la misma fe y en la misma caridad.

Aquello que la Iglesia tiene vocación y misión de realizar, por mandato divino, sus fracasos repetidos, obra de la dureza de los hombres y de los pecados de sus miembros, no pueden de ninguna manera anularlo. Esto confirma que no se trata de una empresa de hombres, sino de un proyecto que supera las fuerzas humanas.

Es importante, en todo caso, que los cristianos se den cuenta mejor que son llamados, todos ellos, a ejercer el papel de signos en el mundo. A través de su conducta, que excluye toda forma de discriminación racial, étnica, nacional o cultural, el mundo debe poder reconocer la novedad del evangelio de la reconciliación. Les toca anticipar, en la Iglesia, la comunidad escatológica y definitiva del reino de Dios.

23. La doctrina cristiana, que acabamos de exponer, tiene, en efecto, serias consecuencias morales, que se puede resumir en tres palabras claves: respeto de las diferencias, fraternidad, solidaridad.

Si los hombres y las comunidades humanas, son todos iguales en dignidad, ello no quiere decir que todos disfruten, simultáneamente, de las mismas capacidades físicas, los mismos dones culturales, las mismas fuerzas intelectuales y morales, el mismo estadio de desarrollo.

La igualdad no es uniformidad. Importa reconocer la diversidad y la complementariedad de las riquezas culturales y las cualidades morales de unos y de otros.

La igualdad de trato presupone así un cierto reconocimiento de la diferencia, que las minorías reclaman a fin de desenvolverse según su genio propio, en el respeto de los demás y del bien común de la sociedad y de la comunidad mundial. Pero ningún grupo humano se puede engrair de poseer sobre otros una superioridad de naturaleza, ni de ejercer ninguna discriminación que afecte los derechos fundamentales de la persona.

Sin embargo, el mutuo respeto no basta. Es preciso instaurar una fraternidad. El dinamismo necesario para tal fraternidad no es otro que la caridad, que está, también ella, en el corazón del mensaje cristiano: "Todo hombre es mi hermano".

La caridad no es un simple sentimiento de benevolencia o de piedad; se orienta más bien a hacer que cada uno se beneficie efectivamente de aquellas condiciones de vida dignas que le corresponden por justicia, en orden a su subsistencia, su libertad y su desarrollo bajo todos los aspectos. Ella hace ver en todo hombre y en toda mujer otro ser como uno, en Cristo, conforme al precepto divino: "amarás a tu prójimo como a ti mismo".

El reconocimiento de la fraternidad no basta. Se trata de ir hasta la solidaridad activa con todos, y en especial entre ricos y pobres. La reciente encíclica de Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (30 de diciembre de 1987) insiste en el hecho de la interdependencia, "percibida como sistema determinante de relaciones en el mundo actual... y asumida como categoría moral. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como 'virtud', es la solidaridad". En esto se juega la paz entre hombres y naciones: "Opus solidaritatis pax, la paz como fruto de la solidaridad".

Fraternidad y solidaridad entre las razas

El prejuicio racista, que niega la igual dignidad de todos los miembros de la familia humana y blasfema de su Creador, sólo puede ser combatido donde nace, es decir, en el corazón del hombre

CUARTA PARTE:

CONTRIBUCIÓN DE LOS CRISTIANOS A LA PROMOCIÓN, CON LOS DEMÁS, DE LA FRATERNIDAD Y LA SOLIDARIDAD ENTRE LAS RAZAS

24. El prejuicio racista, que niega la igual dignidad de todos los miembros de la familia humana y blasfema de su Creador, sólo puede ser combatido donde nace, es decir, en el corazón del hombre.

Del corazón brotan los comportamientos justos o injustos, según que el hombre se abra a la voluntad de Dios, en el orden natural y en su Palabra viva, o se encierre en sí mismo y en su egoísmo, dictado por el miedo o por el instinto de dominio. Es la visión del otro que es preciso purificar.

Alimentar concepciones y fomentar actitudes racistas es un pecado contra la enseñanza específica de Cristo, para quien el "prójimo" no es solamente el hombre de mi tribu, de mi ambiente, de mi religión o de mi nación, es todo ser humano que encuentro en mi camino.

Los medios externos, legislación o demostración científica, no bastan para extirpar el prejuicio racista. No es suficiente, en efecto, que las leyes eviten o sancionen toda clase de discriminación racial. Pueden ser fácilmente soslayadas si la comunidad a la cual son destinadas no adhiere a ellas plenamente. Y para

esto, una comunidad debe apropiarse los valores que inspiran las leyes justas y además traducir en la vida cotidiana la convicción de la igual dignidad de todo ser humano.

25. La conversión del corazón no puede ser alcanzada, sin afirmar las convicciones del espíritu acerca del respeto debido a las otras razas y grupos étnicos.

La Iglesia, por su lado, coopera a la formación de las conciencias presentando claramente la íntegra doctrina cristiana sobre este punto.

Pide en especial a los pastores, a los predicadores, a los maestros y a los catequistas, esclarecer la enseñanza auténtica de la Escritura y la tradición acerca del origen de todos los hombres en Dios, de su destino final común en el reino de Dios, del valor del precepto del amor fraterno y de la total incompatibilidad entre el exclusivismo racista y la vocación universal de todos los hombres a la misma salvación en Jesucristo.

El recurso a la Biblia para justificar a posteriori prejuicios racistas debe ser enérgicamente condenado. La Iglesia no ha autorizado nunca semejante distorsión de la interpretación bíblica.

La obra de persuasión de la Iglesia se realizará igualmente mediante el testimonio de vida de los cristianos: respeto de los extranjeros, aceptación del diálogo, la participación, la ayuda fraterna y la colaboración con los otros grupos étnicos.

El mundo necesita la verificación entre los cristianos, de esta parábola en acción, a fin de dejarse convencer por el mensaje de Cristo. Sin duda, los cristianos ellos mismos deben confesar humildemente que miembros de la Iglesia, en todos los niveles, no han tenido siempre una conducta coherente, en este punto, en el curso de la historia. No obstante, deben continuar proclamando lo que es justo, mientras se empeñan a la vez por "realizar" la verdad.

26. No basta tampoco exponer la doctrina y proponer un ejemplo.

Es necesario además asumir la defensa de las víctimas del racismo dondequiera se encuentren. Los actos de discriminación entre los hombres y pueblos, por motivos racistas, o por otros motivos, sean religiosos o ideológicos, pero que desembocan en una actitud de menosprecio o de exclusión, deben ser dados a conocer con severidad y enérgicamente reprobados, para suscitar comportamientos, disposiciones legales y estructuras sociales equitativas.

Son muchos aquellos que se han vuelto más sensibles a esta injusticia y se empeñan en la lucha contra toda forma de racismo. Lo hagan por convicción religiosa o por razones humanitarias, son llevados a veces a desafiar las represiones de ciertos poderes, o por lo menos la presión de una opinión pública sectaria, y a hacer frente a persecuciones y a la cárcel. Los cristianos no dudan en asumir su propio lugar en esta lucha por la dignidad de sus hermanos, con el necesario discernimiento y prefiriendo siempre los medios no violentos.

27. La Iglesia, en su denuncia del racismo, procura mantener una actitud evangélica respecto de todos.

En esto consiste su originalidad. Si ella no teme analizar lúcidamente las causas del racismo y manifestar su desaprobación, incluso delante de los responsables, procura también comprender cómo se ha podido llegar a estos extremos, y querría ayudar a encontrar una salida razonable del callejón en el cual aquellos responsables se han encerrado. Como Dios, que no se regocija con la muerte del pecador, la Iglesia mira más bien a su reconciliación, si consiente en reparar las injusticias cometidas.

Ella se preocupa también de evitar que las víctimas recurran a la lucha violenta y acaben por caer en un racismo análogo al que rechazan. Quiere ofrecer un espacio de reconciliación y no acentuar las oposiciones. Exhorta a obrar de tal modo que se excluya el odio. Predica el amor y prepara pacientemente

un cambio de mentalidad, sin el cual un cambio de estructuras sería inútil.

28. Para la instauración de una conciencia no racista, el papel de la escuela es primario.

El Magisterio de la iglesia ha subrayado siempre la importancia de una educación que insiste en lo que es común a todos los seres humanos. Importa también ayudar a ver que el otro, porque es diferente, puede precisamente enriquecer nuestra experiencia.

Es normal ciertamente que la historia, por ejemplo, cultive el aprecio por la propia nación, pero sería lamentable que condujera a un miope chauvinismo y asignara a las realizaciones de las otras naciones sólo un lugar accesorio que resulte inferior.

Como se ha hecho ya en algunos países, puede llegar a ser necesario revisar los manuales escolares que falsifican la historia, al callar los crímenes históricos del racismo o justifican sus principios. Igualmente, la instrucción cívica debe ser concebida de tal manera que sean arrancados de raíz los reflejos discriminatorios respecto de personas que pertenecen a otros grupos étnicos.

La escuela brinda siempre más, a los hijos de inmigrantes, la ocasión de mezclarse con los autóctonos: ¡ojalá se aprovechara esta circunstancia para ayudar unos y otros a conocerse mejor y preparar una convivencia armoniosa!

Muchos jóvenes parecen, hoy día, estar menos ligados a prejuicios raciales. Se nos brinda así un recurso para el futuro, que es preciso saber cultivar. Mueve tanto más a amargura comprobar que otros jóvenes se organizan en bandas para cometer violencias contra ciertos grupos raciales o transformar encuentros deportivos en manifestaciones de chauvinismo que culminan en actos vandálicos o en masacres.

Los prejuicios raciales, si no se nutren de ideologías, nacen, más a menudo, de una ignorancia del otro, que abre la puerta a la imaginación legendaria y engendra el temor. Ahora bien, no faltan, hoy, ocasiones para acostumar a los jóvenes al respeto y la estima de la diversidad: intercambios internacionales, viajes, cursos de lenguas, creación de vínculos entre ciudades gemelas, campamentos de vacaciones, escuelas internacionales, actividades deportivas y culturales.

29. La persuasión y la educación deben ir acompañadas paralelamente por la voluntad de traducir en textos legales el respeto de otros grupos étnicos, así como también en las estructuras y el funcionamiento de las instituciones regionales o nacionales.

Cuando el racismo muere en los corazones, acaba por desaparecer en las leyes. Pero es preciso actuar directamente también en el terreno jurídico. Donde existen todavía leyes discriminatorias, los ciudadanos, conscientes de la perversidad de tal ideología, deben asumir sus responsabilidades a fin de que, por medio de los procesos democráticos, el derecho sea puesto de acuerdo con la ley moral.

Dentro de un mismo Estado, la ley debe ser igual para todos los ciudadanos indistintamente. Un grupo dominante, numéricamente mayoritario o minoritario, no puede, en ningún caso, disponer a su arbitrio de los derechos fundamentales de los demás grupos.

Es necesario que las minorías étnicas, lingüísticas o religiosas que viven dentro de las fronteras de un mismo Estado, se vean reconocer los mismos derechos inalienables de los otros ciudadanos, incluido el de vivir como grupo según sus finalidades culturales y religiosas. Deben gozar de la facultad de integrarse libremente a la cultura circundante.

El estatuto de otras categorías de personas, como los inmigrantes, los refugiados, o también los trabajadores extranjeros estacionales, es a menudo más precario todavía. Es así más urgente que sus derechos humanos fundamentales sean reconocidos y garantizados.

Ahora bien, son estas personas quienes, más frecuentemente, resultan víctimas de prejuicios racistas. Las leyes deberán atender a que sean reprimidos los actos de agresión respecto de ellos, como también los comportamientos de quienquiera (empleador, funcionario o persona privada) pretendiera someter las personas más desprotegidas a diversas formas de explotación, económicas u otras.

Pertenece, sin duda, a los poderes públicos, responsables del bien común, determinar la proporción de refugiados o inmigrantes que el país acoge, atendidas las posibilidades de empleo y las perspectivas de desarrollo, pero también la urgencia de las necesidades de otros pueblos.

El Estado cuidará igualmente que no se creen situaciones de grave desequilibrio social, acompañadas por fenómenos sociológicos de rechazo como puede ocurrir cuando una excesiva concentración de personas de diferente cultura es percibida como una amenaza directa a la identidad y las costumbres de la comunidad de acogida. En el aprendizaje de la diversidad, todo no se puede exigir de entrada.

Pero es preciso considerar las posibilidades que se abren de una nueva convivencia y aun de un mutuo enriquecimiento. Y una vez que un extranjero ha sido admitido y se ha sometido a los reglamentos de orden público, tiene derecho a la protección de la ley mientras dure el período de su inserción social.

Igualmente, la legislación laboral no debe permitir que, por una prestación igual de trabajo, los extranjeros que hubieran encontrado empleo en un país del cual no son ciudadanos, padezcan discriminación en cuanto al salario, los beneficios sociales y seguro de ancianidad, respecto de los trabajadores autóctonos. Es justamente en las relaciones de trabajo que debería surgir un mejor conocimiento y aceptación mutuos entre personas de origen étnico y cultural diferente, y crearse una solidaridad humana capaz de superar los prejuicios de la primera hora.

30. En el plano internacional, importa continuar a elaborar instrumentos jurídicos de lucha contra el racismo, y sobre todo conferirles plena eficacia.

Luego de los excesos del nazismo, las Naciones Unidas se empeñaron intensamente en favor del respeto de hombres y pueblos. Una importante Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial fue adoptada por la XX Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de diciembre de 1965.

Estipula, entre otras cosas, que "nada podría justificar, en ninguna parte, la discriminación racial, ni en teoría, ni en la práctica" (Preámbulo, 6ta parte); y prevé medidas legislativas y judiciales para poner por obra estas disposiciones. Entró en vigor el 4 de enero de 1969 y fue formalmente ratificada por la Santa Sede el 1° de mayo de ese mismo año.

La ONU decidía todavía, el 2 de noviembre de 1973, proclamar un "Decenio de lucha contra el racismo y la discriminación racial". El papa Pablo VI manifestó en seguida su "gran interés" y su "viva satisfacción" por esta nueva iniciativa: "Esta iniciativa eminentemente humana encontrará una vez más lado a lado la Santa Sede y las Naciones Unidas, si bien en planos diversos y con medios diferentes".

El Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC) comprende desde 1946 una Comisión de Derechos Humanos, la cual ha instituido a su vez una Subcomisión de prevención de discriminaciones y protección a las minorías.

La contribución de la Santa Sede ha proseguido mediante la participación de sus delegaciones en numerosas manifestaciones importantes del primer decenio y en otras reuniones intergubernamentales. Un segundo Decenio ha sido proclamado después (1983-1993).

31. Estos esfuerzos de la Santa Sede en cuanto miembro cualificado de la comunidad internacional, no deben ser disociados de los múltiples esfuerzos de las comunidades cristianas en el mundo ni del empeño personal de los cristianos en el marco de las comunes instituciones sociales.

En este contexto, es necesario mencionar especialmente la contribución de algunos episcopados. Se puede citar, por ejemplo, los esfuerzos realizados por los obispos de dos países signados por una experiencia aguda, si bien distinta en cada caso, de los problemas del racismo.

El primer caso es el de Estados Unidos de América, donde la discriminación racial ha sido mantenida en la legislación de varios estados, mucho después de la Guerra civil (1861-1865). Recién en 1964 la Ley sobre los derechos civiles puso punto final a toda forma de discriminación racial legalmente practicada. Fue un gran paso adelante, largamente madurado y jalonado por numerosas iniciativas de carácter no-violento. La Iglesia católica, particularmente por medio de las declaraciones del Episcopado, y su extensa red educacional, contribuyó a este proceso.

A pesar de los esfuerzos continuados y múltiples, mucho queda todavía por hacer para eliminar del todo el prejuicio y la conducta racista, incluso en este país que puede ser tenido por uno de los más interraciales del mundo. Prueba de ello es la declaración adoptada por el "Administrative Board" de la Conferencia católica de los Estados Unidos, el 26 de marzo de 1987, que llama la atención sobre la persistencia de indicios del racismo en la sociedad americana y condena la actividad de organizaciones de tipo racista como el "Ku Klux Klan".

El segundo ejemplo es el de la Iglesia de África del Sud, que hace frente a una situación muy diferente. El empeño de los obispos sudafricanos, a menudo en estrecha colaboración con otras Iglesias cristianas, en favor de la igualdad racial y contra el apartheid, es bien conocido. A este respecto, se pueden mencionar algunos recientes documentos de la Conferencia episcopal: la Carta Pastoral del 1 de mayo de 1986, con el título significativo: "La esperanza cristiana en la crisis actual" y el mensaje dirigido al Jefe del Estado en agosto del mismo año.

La situación en África del Sud ha suscitado en todas partes numerosas manifestaciones de solidaridad con los que sufren a causa del apartheid y de apoyo a las iniciativas eclesiales, tomadas por los demás frecuentemente en un acuerdo ecuménico.

El papa Juan Pablo II, de parte suya, no ha dejado de demostrar a menudo su solicitud a los obispos católicos de este país. Durante su viaje al África Austral, el 10 de setiembre de 1988, el Papa se dirigió a todos los obispos de la región, reunidos en Harare, diciéndoles entre otras cosas: "El problema del apartheid, entendido como sistema de discriminación social, económica y política, ocupa vuestra misión como maestros y guías espirituales de vuestra grey en un esfuerzo serio y resuelto para contrarrestar injusticias y propugnar la sustitución de esa política por una que esté de acuerdo con la justicia y el amor.

Yo os aliento a que continuéis manteniendo firme y valientemente los principios en los que se basa la respuesta pacífica y justa a las legítimas aspiraciones de vuestros conciudadanos. Tengo presentes las actitudes expresadas a lo largo de estos años por la Conferencia Episcopal Sudafricana, desde su primera declaración conjunta de 1952.

La Santa Sede y yo mismo hemos llamado la atención sobre las injusticias del apartheid en numerosas ocasiones y muy recientemente ante un grupo ecuménico de líderes cristianos de Sudáfrica en visita a Roma. Les recordé que "puesto que la reconciliación está en el corazón del evangelio, los cristianos no pueden aceptar estructuras de discriminación racial que violen los derechos humanos.

Pero deben advertir también que un cambio de estructuras está ligado a un cambio de corazones. Los cambios que buscan están enraizados en la fuerza del amor, el amor divino del que brota toda acción y transformación cristiana" (Discurso a una Delegación Ecuménica Conjunta de Sudáfrica, 27 de mayo de 1988).

32. Finalmente, el racismo, si perturba la paz de las sociedades, contamina asimismo la paz internacional. Cuando falta la justicia en este punto capital, la violencia y las guerras se desencadenan fácilmente, y las relaciones con las naciones vecinas se alteran.

En el campo de las relaciones entre los Estados, la aplicación leal de los principios sobre la igual dignidad de todos los pueblos debería impedir que unas naciones sean tratadas por otras a partir de prejuicios racistas.

En situaciones de tensión entre Estados, es posible incriminar tal decisión política de un adversario, su comportamiento injusto en tal o cual punto, eventualmente el faltar a la palabra dada, pero no se puede condenar globalmente un pueblo por lo que no es a menudo más que una falta de sus dirigentes. Es en estas reacciones primarias e irracionales que los prejuicios racistas pueden reanimarse y comprometer de manera perdurable las relaciones entre las naciones.

La comunidad internacional no dispone de medios de coacción respecto de los Estados que practican todavía, conforme a su sistema jurídico, la discriminación racial con sus propias poblaciones. No obstante, el derecho internacional permite que adecuadas presiones exteriores puedan serles aplicadas a fin de conducirlos, según un plano orgánico y negociado, a abolir la legislación racista y a establecer, en su lugar, una legislación conforme a los derechos humanos.

La comunidad internacional deberá, en este caso, atender, con sumo cuidado, a que su acción no arroje al país en cuestión a conflictos interiores todavía más dramáticos.

En cuanto a los mismos países donde reinan graves tensiones raciales, es preciso que se den cuenta de lo precario de una paz que no se funda sobre el consenso de todos los componentes de la sociedad. La historia enseña que el desconocimiento prolongado de los derechos del hombre concluye casi siempre por provocar explosiones de violencia incontrolable.

A fin de generar un orden fundado en el derecho, es necesario que los grupos antagonistas se dejen vencer por los valores supremos y trascendentes que están en la base de toda comunidad humana y de toda relación pacífica entre las naciones.

RITUAL DE LOS EXORCISMOS

La Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos, con firma del Card. J. Medina y del Secretario G. M. Agnelo, promulgaba el 22 de noviembre de 1998 el nuevo Ritual de los Exorcismos.

INTRODUCCIÓN GENERAL (Praenotanda)

1. La victoria de Cristo y el poder de la Iglesia contra los demonios

1. La Iglesia cree firmemente que hay un solo Dios verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un solo principio del universo: creador de todas las cosas, visibles e invisibles. Dios, con su providencia, cuida y gobierna todo lo que ha creado (cf. Col 1, 16) y no ha hecho nada que no sea bueno. También "el diablo y los otros demonios fueron creados buenos por naturaleza, pero ellos mismos se hicieron malos". Ellos también serían buenos si hubieran perseverado tal como fueron creados. Pero como usaron mal de su excelencia natural y no se mantuvieron en la verdad (cf. Jn 8,24), no se convirtieron en una sustancia contraria, sino que se separaron del Bien supremo, al que tenían que haberse adherido.

2. El hombre ha sido creado a imagen de Dios "en la justicia y la santidad de la verdad" (Ef 4,24) y su dignidad pide que actúe según una elección consciente y libre. Pero, seducido por el maligno, ha abusado totalmente del don de su libertad. Por el pecado de la desobediencia (cf. Gn 3; Rm 5,12), ha caído en poder del diablo y de la muerte, hecho esclavo del pecado. Por eso la dura lucha contra las potestades de las tinieblas (...) invade toda la historia de la humanidad. Esta lucha comenzó en el principio del mundo y durará hasta el último día, tal como dice el Señor (cf. Mt 24,13; 13,24-30 y 36-43).

3. El Padre omnipotente y misericordioso envió al mundo a su Hijo amado para liberar a los hombres del poder de las tinieblas y llevarlos a su Reino (cf. Ga 4,5; Col 1, 13). Por eso Cristo, "primogénito de toda criatura", renovando al hombre viejo, se revistió de la carne del pecado, "a fin de destruir por medio de la muerte a aquel que tenía el dominio de la muerte, esto es, al diablo" (Hb 2,14) y para constituir en nueva criatura, mediante su pasión y resurrección, y con el don del Espíritu Santo, a la naturaleza humana herida (cf. 2 Co 5,17).

4. En los días de su vida mortal, el Señor Jesús, vencedor de la tentación en el desierto (cf. Mt 4,1 -11 -, Me 1, 12-13; Le 4,1-13), con su propia autoridad, expulsó a Satanás y a los otros demonios, imponiéndoles su divina voluntad (cf. Mt 12,27-29; Le 11,19-20). "Haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo" (cf. Hch 10,38), manifestó su obra salvadora para liberar al hombre del pecado, de sus consecuencias y del autor del primer pecado, homicida desde el comienzo y padre de la mentira (cf. Jn 8,44).

5. Cuando llegó la hora de las tinieblas, el Señor, "obediente hasta la muerte" (Flp 2,8), rechazó el último ataque de Satanás (cf. Lc 4,13; 22,53) con el poder de la cruz y triunfó de la soberbia del antiguo enemigo. Esta victoria de Cristo se hizo manifiesta en su gloriosa resurrección, cuando Dios le elevó de entre los muertos y le hizo sentarse a su derecha en el cielo y lo puso todo bajo sus pies (cf. Ef 1,21-22).

6. En el ejercicio del ministerio, Cristo dio a los apóstoles y a los otros discípulos el poder de expulsar los espíritus inmundos (cf. Mt 10, 1.8; Me 3,14-15; 6,7.13; Le 9,1; 10,17-20). Les prometió como Abogado al Espíritu Santo, que procede del Padre por medio del Hijo, para que convenciera al mundo en el juicio, porque el príncipe de este mundo ya está condenado (cf. Jn 16,7-11). Entre los signos que acompañarán a los creyentes, el evangelio enumera la expulsión de los demonios (cf. Mc 16,17).

7. Por eso la Iglesia, ya desde el tiempo de los apóstoles, ha ejercido el poder que Cristo le dio de expulsar los demonios y de rechazar su influencia (cf. Hch 5,16; 8,7-, 16,19; 19,12). Así, pues, "en nombre de Jesús" ora continuamente y con confianza para ser liberada del Maligno (cf. Mt 6,13). " También en este mismo nombre, por la fuerza del Espíritu Santo, conmina a los demonios a que no se opongan a la obra de la evangelización (cf. 1 Ts 2,18) y a que cedan ante el "más Fuerte" (cf. Lc 11,21-22) el dominio sobre

todos y cada uno de los hombres. "Cuando la Iglesia pide públicamente y con autoridad, en nombre de Jesucristo, que una persona o un objeto sea protegido contra la influencia del maligno y substraído a su dominio, se trata del exorcismo"

2. Los exorcismos en el ministerio de santificar de la Iglesia

8. Por antiquísima tradición de la Iglesia, conservada sin interrupción, el camino de la iniciación cristiana se ordena de tal modo que la lucha espiritual contra el poder del diablo (cf. Ef 6,12) se manifieste claramente y se haga real desde el comienzo. Los exorcismos que hay que realizar en una forma simple sobre los elegidos en tiempo del catecumenado, o exorcismos menores, son oraciones de la Iglesia para que estos elegidos, instruidos sobre el misterio de Cristo que salva del pecado, sean liberados de las secuelas del pecado y de la influencia del diablo, reciban fuerza en su camino espiritual y abran el corazón a los dones del Salvador.

Por último, en la celebración del bautismo, los que han de ser bautizados renuncian a Satanás y a su fuerza y poderes, y le oponen su propia fe en Dios uno y trino. También en el bautismo de niños se dice una oración de exorcismo sobre los niños -"que habrán de sufrir las seducciones del mundo y habrán de luchar contra los engaños del diablo"-, a fin de que la gracia de Cristo los fortalezca "en el camino de su vida". Por el baño de la regeneración, el hombre participa de la victoria de Cristo sobre el diablo y el pecado, cuando pasa "del estado en que nace como hijo del primer Adán al estado de gracia y de hijo adoptivo de Dios, por medio del segundo Adán, Jesucristo", y es liberado de la esclavitud del pecado, con la libertad con que Cristo nos liberó (cf. Ga 5, 1).

9. Los fieles, aunque hayan renacido en Cristo, experimentan, sin embargo, las tentaciones que hay en el mundo, y por ello han de vigilar orando y llevando una vida sobria, ya que su adversario, el diablo, "como un león rugiente ronda buscando a quién devorar" (I Pe 5,8). Le han de oponer resistencia, fuertes en la fe, confortados "en el Señor y en el poder de su fuerza" (Ef 6, 10) y sostenidos por la Iglesia, que ora para que sus hijos sean "protegidos de toda perturbación". Con la gracia de los sacramentos y, sobre todo, con la repetida celebración de la penitencia, reciben fuerzas para llegar a la plena libertad de los hijos de Dios (cf. Rm 8,21). "

10. Pero se nos hace más difícil entender el misterio de la misericordia divina cuando, permitiéndolo Dios, se nos presentan, a veces, casos de aquella especial vejación u obsesión -por parte del diablo- de alguna persona que forma parte del pueblo de Dios y que ha sido iluminada por Cristo para que, como hijo de la luz, camine hacia la vida eterna. Entonces se manifiesta claramente (Ef 6,12) el misterio de la iniquidad que actúa en el mundo (cf. 2 Ts 2,7), por más que el diablo no pueda traspasar los límites puestos por Dios. Esta forma del poder del diablo sobre el hombre es diferente de aquella otra que deriva, en el hombre, del pecado original, y que es el pecado. En estos casos, la Iglesia invoca a Cristo, Señor y Salvador y, confiando en su fuerza, ofrece al vejado o poseso muchos auxilios para liberarlo de la vejación o posesión.

11. Entre estos auxilios sobresale el exorcismo mayor y solemne, llamado también grande, que es una celebración litúrgica. Por eso, el exorcismo, que "pretende expulsar los demonios o liberar de la influencia demoníaca -y eso por la autoridad espiritual que Jesús ha confiado a su Iglesia"- es una súplica del género de los sacramentales. Es, pues, un signo sagrado, con el que se significan unos efectos, sobre todo de carácter espiritual, y se obtienen por la oración de la Iglesia".

12. En los exorcismos mayores, la Iglesia, vinculada al Espíritu Santo, pide que éste ayude nuestra debilidad (cf. Rm 8,26) para impedir que los demonios dañen a los fieles. La Iglesia, confiando en aquel soplo con el que el Hijo de Dios, después de la resurrección, le infundió el Espíritu, actúa en los exorcismos, no en nombre propio, sino únicamente en nombre de Dios o de Cristo, el Señor, a quien toda criatura, hasta el diablo y los demonios, ha de obedecer.

3. El ministro y las condiciones del exorcismo mayor

13. El ministerio de exorcizar endemoniados se concede con licencia particular y expresa del Ordinario del lugar, el cual, normalmente, será el mismo obispo diocesano. Esta licencia sólo se concederá a un sacerdote dotado de piedad, ciencia, prudencia, integridad de vida y preparado específicamente para este ministerio. El sacerdote al que se haya encargado el oficio de exorcista de una manera estable o sólo para un acto determinado, llevará a término esta obra de caridad con confianza y humildad bajo la dirección del obispo diocesano. Cuando en este libro se dice "exorcista" siempre se ha de entender "sacerdote exorcista".

14. El exorcista, en el caso de una supuesta intervención diabólica, ante todo procederá con la máxima circunspección y prudencia. De entrada, no creará fácilmente que alguien esté poseído por el demonio porque está afectado de alguna enfermedad, sobre todo de carácter psíquico. Tampoco creará de ninguna manera que hay posesión diabólica cuando, de buenas a primeras, alguien diga que el diablo le tienta de una forma especial, o que se encuentra desolado y vejado, ya que la imaginación puede engañarle. Ha de tener en cuenta también, para no equivocarse, los artificios y fraudes de que se vale el diablo para engañar a una persona, para persuadirle de que no se someta al exorcismo, haciéndole ver que su enfermedad es natural y que ha de ser tratada por la ciencia médica. Examinará muy cuidadosamente si el que afirma que está poseído por el diablo lo está de verdad.

15. Tiene que distinguir bien el caso de un ataque diabólico de aquella credulidad en que algunos, incluso fieles cristianos, piensan ser víctimas de un maleficio, de un sortilegio o de una maldición que otros han lanzado sobre ellos, o contra sus familiares o contra sus cosas. A estos no les negará la ayuda espiritual, pero no les exorcizará. Podrá rezar con ellos y por ellos otras oraciones, para que encuentren la paz de Dios. Tampoco se ha de rehusar el auxilio espiritual a los creyentes a los que el Maligno, aún sin tocarlos (cf. 1 Jn 5,18), les tienta, y sufren por ello, ya que quieren ser fieles a Jesús, el Señor, y a su evangelio. Esto lo podrá hacer también un sacerdote que no sea exorcista -y hasta un diácono-, sirviéndose de oraciones y súplicas adecuadas.

16. Por tanto, el exorcista no procederá a la celebración del exorcismo si no tiene la certeza moral de encontrarse ante una persona realmente poseída por el demonio y, si es posible, con su consentimiento. Según una práctica aceptada, son signos de posesión diabólica: decir muchas palabras en lengua desconocida o entender al que habla así; descubrir la existencia de objetos distantes y escondidos; mostrar una fuerza superior a la que es propia de su edad y condición natural. Estas señales pueden aportar un cierto indicio. Pero, como que no necesariamente han de considerarse provenientes de posesión diabólica, hay que tener en cuenta también otras, sobre todo de carácter moral y espiritual, que descubren de otro modo la posesión diabólica: así, una fuerte aversión hacia Dios, al Santísimo Nombre de Jesús, a la Bienaventurada Virgen María y los santos, a la Iglesia, a la palabra de Dios, a los objetos y ritos sagrados -sobre todo los sacramentales- y a las imágenes sagradas. Por último, hay que examinar con mucho cuidado la relación de todas estas señales con la fe y con la lucha espiritual en la vida cristiana, ya que el Maligno, por encima de todo, es enemigo de Dios y de todo lo que vincula a los fieles a la acción salvífica de Dios.

17. El exorcista, manteniendo siempre el secreto de la confesión, juzgará con prudencia sobre la necesidad de utilizar el rito del exorcismo, después de un examen diligente y de haber consultado, si es posible, a personas expertas en las cosas espirituales y, si hace falta, a médicos y psiquiatras que posean sensibilidad para la vida espiritual.

18. Cuando los casos afecten a personas no católicas o se presenten muy difíciles, se recurrirá al obispo de la diócesis, el cual, por razones de prudencia, podrá pedir el parecer de algunos expertos antes de tomar una decisión sobre el exorcismo.

19. El exorcismo se hará de tal manera que manifieste la fe de la Iglesia y nadie pueda considerarlo como una acción mágica o supersticiosa. Hay que evitar presentarlo como un espectáculo para los que lo presencian. Cuando tenga lugar el exorcismo, no se permitirá la presencia de ningún medio de comunicación social, y tanto antes del exorcismo como después, ni el exorcista ni los que estén presentes divulgarán su noticia, sino que guardarán la debida discreción.

4. El rito

20. En la celebración del exorcismo, se pondrá una especial atención, además de las fórmulas del mismo exorcismo, en los gestos y los ritos que ocupan el primer lugar y reciben su sentido de como se realizan en el tiempo de la purificación en el camino catecumenal. Estos gestos son: la señal de la cruz, la imposición de las manos, la insuflación y la aspersion con agua bendita.

21. El rito comienza con la aspersion del agua bendita, con la que, como recuerdo que es de la purificación recibida en el bautismo, el afectado recibe fuerza contra los ataques del enemigo. El agua se puede bendecir antes de celebrar el exorcismo, o mientras se celebra éste, antes de la aspersion, y, si parece oportuno, con mezcla de sal.

22. Sigue el rezo de las letanías, con que se invoca la misericordia de Dios sobre el vejado mediante la intercesión de todos los santos.

23. Después de la letanía, el exorcista puede recitar uno o más salmos de los que imploran la protección del Altísimo o ensalzan la victoria de Cristo sobre el Maligno. Los salmos se dicen seguidos o en forma responsorial. Acabado el salmo, el exorcista puede añadir una oración sobre el salmo.

24. A continuación se proclama el evangelio, como signo de la presencia de Cristo, el cual, con su palabra, proclamada por la Iglesia, cura los males de los hombres.

25. Seguidamente el exorcista impone las manos sobre el vejado. Con esto se invoca la fuerza del Espíritu Santo, para que salga el diablo de aquel que, por el bautismo, fue hecho templo de Dios. Al mismo tiempo puede soplar sobre la cara del vejado.

26. Después se reza el Símbolo de los Apóstoles, o se renueva la promesa de fe bautismal con la renuncia de Satanás. Se continúa con la oración del Padrenuestro, con que imploramos a Dios, nuestro Padre, que nos libere del Maligno.

27. Después, el exorcista presenta a la persona afectada la cruz del Señor, que es fuente de toda bendición y de toda gracia, y hace la señal de la cruz sobre ella, con que se significa el poder de Cristo sobre el diablo.

28. Finalmente, pronuncia la fórmula deprecativa, con que se invoca a Dios, y la fórmula imperativa, con que, en nombre de Cristo, se conjura al diablo a que deje al vejado. No se usará la fórmula imperativa sin haber recitado antes la fórmula deprecativa. Pero la fórmula deprecativa se puede usar sin la imperativa.

29. Todo lo que se ha dicho hasta ahora, en cuanto sea necesario, se podrá repetir, sea en la misma celebración -observando lo que se dice después, en el n. 34-, sea en otro momento, hasta que el vejado sea liberado totalmente.

30. El rito acaba con un canto de acción de gracias, la oración y la bendición.

5. Circunstancias y adaptaciones

31. El exorcista, recordando que los demonios no se pueden expulsar sino con la oración y el ayuno, tendrá cuidado de emplear, sobre todo, estos dos remedios para implorar el auxilio divino, siguiendo el ejemplo de los santos Padres, tanto él mismo personalmente como por medio de otros, si es posible.

32. El fiel afectado, principalmente antes del exorcismo, si le es posible, orará a Dios, se mortificará, renovará a menudo la fe que profesó en el bautismo, se acercará con asiduidad al sacramento de la reconciliación y se fortalecerá con la Eucaristía. También le pueden ayudar en la oración los padres, los amigos, el confesor o el director espiritual, si le resulta más fácil la oración acompañado de la caridad y la presencia de los otros fieles.

33. Si es posible, el exorcismo se hará en un oratorio u otro lugar conveniente, separado de la gente, donde destaque una imagen de Cristo crucificado. También tiene que haber en el lugar una imagen de la Virgen María.

34. Teniendo bien presentes las condiciones y las circunstancias del afectado, el exorcista hará uso, libremente, de las diversas facultades que el ritual propone. Por tanto, en la celebración guardará la estructura y escogerá las fórmulas y las oraciones que convengan, adaptándolo todo a las circunstancias de cada persona:

a) en primer lugar, tendrá en cuenta el estado psíquico y psicológico del afectado y de las posibles variaciones en su estado a lo largo del día e incluso de la hora,

b) cuando no está presente ningún grupo de fieles, ni siquiera pequeño, cosa que también la prudencia y la sabiduría de la fe exigen, el exorcista recordará que él mismo y el fiel vejado ya son Iglesia; y esto también se lo recordará al mismo fiel afectado;

c) siempre procurará, si es posible, que el fiel afectado, durante el exorcismo, se recoja interiormente, se convierta a Dios y con una fe firme y con mucha humildad le pida la liberación. Y que cuando se encuentre fuertemente vejado, lo soporte con paciencia, sin desconfiar nunca del auxilio de Dios a través del ministerio de la Iglesia.

35. Si parece que es conveniente que asistan a la celebración del exorcismo algunos fieles escogidos, convendrá advertirles que oren con interés por el hermano vejado, sea privadamente, sea del modo como el ritual indica, pero absteniéndose de pronunciar cualquier fórmula de exorcismo, tanto imperativa como deprecativa, cosa que sólo puede hacer el exorcista.

36. Es bueno que el fiel liberado de la vejación, solo o acompañado de sus familiares, dé gracias a Dios por la paz recibida. Conviene también recomendarle que persevere en la oración, inspirada, sobre todo, en la sagrada Escritura, y que frecuente los sacramentos de la Penitencia y la Eucaristía y lleve una vida cristiana llena de obras de caridad y de amor fraterno para con todos.

6. Adaptaciones por parte de las Conferencias Episcopales

37. Pertenece a las Conferencias Episcopales:

a) preparar las traducciones de los textos, íntegramente y con fidelidad,

b) adaptar, con el consentimiento de la Santa Sede, los signos y los gestos del rito, si se cree necesario o útil, teniendo en cuenta la cultura y el carácter de cada pueblo.

38. Además de la traducción de los Prenotandos, que ha de ser íntegra, las Conferencias Episcopales, si lo consideran oportuno, podrán añadir un Directorio Pastoral sobre el uso del exorcismo mayor, con el que los exorcistas no sólo entiendan más profundamente la doctrina de los Prenotandos y aprendan mejor la significación de los ritos, sino que también tengan una serie de elementos, sacada de los autores más recomendables, sobre la manera de actuar, de hablar, de preguntar y de juzgar. Estos Directorios, que se podrán redactar con la colaboración de sacerdotes notables por la ciencia y la experiencia madura después de un largo ejercicio en el ministerio del exorcismo dentro de un ámbito regional y cultural, tendrán que ser reconocidos por la Sede Apostólica, según las normas del derecho.

LXX ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA Dios es Amor

Instrucción Pastoral en los umbrales del Tercer Milenio

"Cuando se cumplió el tiempo envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción. Como sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba! (Padre). Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios" (Gálatas 4, 4-7).

INTRODUCCIÓN: EL GOZO Y LA DIFICULTAD DE HABLAR CON DIOS

1. Al acercarnos al final del Siglo XX, viendo ya despuntar la aurora del Tercer Milenio del cristianismo, resuenan con honda emoción en nosotros las palabras de San Pablo a los Gálatas. En efecto, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, de Aquél que nació hace dos mil años de María. En esta hora notable de la historia queremos hablar de Dios a nuestros hermanos y hermanas: en especial a los católicos, para alentarlos en tiempos de incertidumbre; pero también a todos, sin excluir a quienes habiéndose alejado de la fe o no habiéndola profesado nunca, deseen escuchar nuestra palabra. Ofrecemos con profunda alegría lo mejor que tenemos, el tesoro recibido gratis: la fe en el Dios vivo que el Espíritu Santo alimenta en nosotros. Esperamos contribuir así a que la celebración del Gran Jubileo del año 2000, ya tan próxima, alcance en todos su objetivo último: "la glorificación de la Trinidad, de la que todo procede y a la que todo se dirige en el mundo y en la historia."¹

2. Pero ¿cómo hablar bien de Dios? ¿Qué palabras podrán decir algo de la Realidad de las realidades sin que resulten vacías? Diremos con San Agustín: "Inefable es, pues, Aquél de quien no puedes hablar. Pero si no puedes hablar de Él y tampoco debes callar ¿qué te queda sino el júbilo? Que se alegre sin palabras el corazón y que la inmensidad del gozo no sea limitado por las sílabas"². Las palabras que os dirigimos quieren ser sobre todo palabras de gozo por la inmensa grandeza de la humildad de nuestro Dios. Así deseamos hablaros de Él: con el lenguaje sencillo y gozoso de la alabanza. Habla bien de Dios quien lo bendice. El Cántico de María, el Magníficat, es modelo del lenguaje sobre Dios propio de la Iglesia.

3. Siempre ha sido necesario hablar de Dios con humildad y confianza. Siempre se han encontrado los hombres al intentarlo con sus propios límites y, a la vez, con su propia grandeza, es decir, con la profundidad insondable del ser humano, que es como el reverso del misterio de Dios. Pero la eterna exigencia de no tomar el nombre de Dios en vano resulta, si cabe, más urgente todavía al finalizar este siglo y este milenio. El nombre de Dios ha llegado a nosotros con frecuencia maltratado y maltrecho. Tanto, que para algunos de nuestros contemporáneos la palabra "Dios" resulta amenazadora y aborrecible o simplemente una palabra sin sentido e indiferente para la vida. ¿Cómo ha sucedido esto? ¿No habremos abusado a veces los creyentes del nombre santo de Dios? ¿No lo habrán empleado de un modo equivocado también quienes lo rechazan o lo ignoran?

4. Además, el siglo que termina ha traído sufrimientos inauditos a la Humanidad. Es verdad que ha sido el siglo del progreso y del reconocimiento de los derechos humanos. Pero ha sido también el siglo de las guerras más devastadoras, del exterminio sistemático de razas y de grupos sociales, del empobrecimiento y del hambre de pueblos enteros, frente a la opulencia y el despilfarro de otros. La fe en Dios se ha visto muchas veces acechada por el sufrimiento. En nuestro tiempo, el sufrimiento indecible de tantas víctimas inocentes ha sido motivo para que algunos no pudieran seguir confiando en un Dios todopoderoso y bueno.

5. Es necesario tomar de nuevo en los labios la palabra "Dios" para besarla, antes que para proferirla. Es necesario pronunciarla con el íntimo estremecimiento y con la suprema reverencia que surgen de la entrega total de la propia vida al Misterio sublime que se significa con ella. No es ésta una palabra para ser usada en el juego de las posesiones y de los poderes. "Dios" tampoco es un argumento más en el ágora de las controversias morales o religiosas. Dios es el Señor. No está a disposición de nadie. En cambio, Él se ha puesto a disposición de todos con un señorío que nos hace libres.

6. Queremos, pues, hablar de Dios en su presencia soberana. Empezaremos por escuchar ante Él la pregunta retadora que nos dirigen algunos de nuestros contemporáneos: "¿dónde está su Dios?" (I). Recordaremos luego que no está lejos de ninguno de sus hijos, sino muy cerca, pues "en Él vivimos, nos movemos y existimos" (II). Y, por fin, nos dejaremos decir por Él -pues nadie habla mejor de Dios que Dios mismo- que no hay más Dios que el "Dios con nosotros", que es Amor (III).

I. "¿DÓNDE ESTÁ SU DIOS?"

"No a nosotros, Señor, no a nosotros,
sino a tu nombre da la gloria,
por tu bondad, por tu lealtad.
¿Por qué han de decir las naciones:
'Dónde está su Dios'?" (Sal 113 B)

a) La pregunta de una cultura que prescinde de Dios

7. De acuerdo con las encuestas, el número de nuestros conciudadanos que manifiestan no creer en Dios es minoritario y además ha bajado en los últimos años. La disminución del número de ateos ha ido acompañada de un cierto aumento de la religiosidad y también de la indiferencia. Entre los científicos el número de los creyentes es más alto de lo que podría parecer. Los pronósticos del siglo pasado y de comienzos de éste que termina sobre la desaparición de la religión en el mundo moderno son desmentidos por los hechos. El fracaso manifiesto de ciertas ideologías ateas que prometían un paraíso en la tierra es, sin duda, uno de los factores principales del mayor realismo de nuestros días. Pero el hundimiento de algunas utopías que habían atrapado la esperanza de los hombres ha dado paso también a fenómenos preocupantes, como son, por un lado, el escepticismo y la desesperanza y, por otro, una recuperación más o menos adaptada de supersticiones y creencias antiguas.³

8. También es verdad que la fe viva en el Dios vivo se encuentra seriamente combatida no sólo por las faltas de coherencia interna de la vida cristiana,⁴ sino muy especialmente por una cultura pública despojada de la fe que da lugar a una atmósfera asfixiante para los creyentes. Constituimos una mayoría social innegable, las manifestaciones religiosas impregnan en buena medida los usos de la vida personal y familiar, pero continuamente nos vemos confrontados con aquella pregunta desafiante de la que el salmista pedía ser librado por Dios: "¿dónde está su Dios?" (Sal 113 B). El desafío le venía al creyente de entonces de los adoradores de otros dioses, que trataban de hacerle desconfiar del poder de Yahvé. Hoy nos viene sobre todo de lo que hemos llamado la cultura pública despojada de la fe, es decir, de esa mentalidad dominante en muchos centros de creación de las ideas, de las noticias y en diversos ámbitos de poder, que da por sentado que la palabra "Dios" es un vocablo vacío, sin ningún contenido verdadero, que cada cual puede llenar, en todo caso, en su vida privada con el contenido que juzgue conveniente. El desafío de este "secularismo"⁵ a la fe en Dios no se presenta sólo bajo la forma de pregunta abierta y retadora, sino que con mucha frecuencia toma hoy la forma del gesto de desdén o del silencio sistemático.

9. Queremos escuchar esa pregunta abierta o callada: "¿dónde está su Dios?". Lo hacemos con gran respeto a quienes nos la formulan, para tratar de entenderles y, si es posible, también para avanzar en la mutua comprensión. Lo hacemos sobre todo, como el salmista, con una inmensa confianza en Dios, en su bondad y en su lealtad. Es esta confianza la que libera de posibles resentimientos o de móviles espúrios, de modo que no queramos más que la gloria de Dios: "da a tu nombre la gloria" ¿Por qué, pues, esa

dolorosa pregunta por el paradero de nuestro Dios? ¿Por qué se nos plantea con tanta insistencia el reto del ateísmo o del indiferentismo?

b) Una de las causas del ateísmo está en la infidelidad de los cristianos

10. Con los Padres del Concilio Vaticano II, pensamos que el ateísmo o el indiferentismo no puede ser "un fenómeno originario". Es "más bien un fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica frente a las religiones y, ciertamente, en algunas regiones, sobre todo contra la religión cristiana"⁶. Como diremos más adelante, lo normal, lo "originario" es que el ser humano sea religioso. Las religiones, por lo general, le ayudan a cultivar la semilla de fe que el Creador ha puesto en él. Cuando esa semilla no fructifica, habrá que pensar que en algo no habrá estado la religión a la altura de su misión. El Concilio no duda en reconocer que los cristianos, en ocasiones, hemos "velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo."⁷ En nuestra propia infidelidad al Dios fiel hemos de buscar una de las causas del llamado eclipse de Dios en nuestra cultura.

11. Precizando algo más, la Asamblea Extraordinaria para Europa del Sínodo de los Obispos, de 1991, declaraba lo siguiente: "A partir de las guerras de religión subsiguientes a la ruptura de la unidad de la Iglesia en los siglos XVI y XVII, la vida, sobre todo la vida pública y social, se ha entendido de otro modo y como regulada por la sola facultad racional."⁸ Europa, al alborear el tiempo de la cultura moderna, se encontró con una Iglesia rota en diversas confesiones que ventilaban sus diferencias no sólo con dureza verbal y con la mutua exclusión, sino incluso en los campos de batalla. Aquellos cristianos que se combatían hasta la aniquilación dificultaron la manifestación al mundo del rostro del Dios vivo. "Pudieron creer de buena fe que un auténtico testimonio de la verdad comportaba la extinción de otras opiniones o al menos su marginación (...) Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre."⁹ Sobre el rostro de la Iglesia resplandece siempre la luz de Cristo¹⁰, pero "los métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio de la verdad"¹¹ oscurecieron para algunos esa luz, que nos revela al Dios vivo.

c) Cuando el hombre moderno se idolatra a sí mismo

12. "¿Dónde está su Dios?"- se preguntaron ciertos espíritus críticos en particular ante el espectáculo de la intolerancia y de la violencia de los cristianos. Trataron de buscar caminos de paz y entendimiento, exigencia básica de la razón humana; pero lo hicieron, por desgracia, apartándose del Dios vivo, del Dios de Jesucristo y volviendo en buena parte a esquemas naturalistas de la Antigüedad, por los que ya el humanismo renacentista se había sentido fascinado. La razón comenzó entonces por establecer las condiciones de un conocimiento "natural" de Dios, acorde con la naturaleza racional del ser humano (algo de por sí nada desdeñable, como veremos más adelante) para terminar más tarde colocándose a sí misma sobre el altar como "la diosa" Razón.

En efecto, el Dios imaginado por la razón fue un Dios débil y efímero. Construido por el hombre por encima de todo lo humano, resultó ser un Dios ajeno al hombre y al mundo. Era un Dios lejano, concebido, según ciertos patrones del paganismo antiguo, como mera causa del mundo o, según modelos de la mentalidad técnica, como relojero de un mecanismo tan perfecto, su creación, que lo puede abandonar a su suerte para que funcione por sí mismo. Este Dios no interviene en la marcha del mundo, ni en la historia de los hombres; no interfiere en la vida cotidiana, pero tampoco es posible entregarle el corazón. Será, a lo sumo, un juez más allá del mundo, al que se mantiene alejado de las razones y decisiones vitales del ser humano.

13. "¿Dónde está su Dios?" La pregunta siguió resonando en la Europa del siglo XIX, ahora dirigida no sólo a los cristianos, sino también a los filósofos teístas. La razón, convertida ya en diosa, no iba a tolerar junto a sí ninguna otra divinidad. Se negará toda idea de Dios acudiendo a diversas teorías para tratar de explicar por qué hasta ahora la Humanidad había tomado a Dios por algo real: porque se proyectaba en la idea de Dios lo que en realidad sería propio del hombre, como la infinitud de la libertad y del amor; porque era una idea útil para amenazar o tranquilizar a los oprimidos, etc. Estas y otras supuestas explicaciones de la irrealidad de cualquier idea de Dios compartían un mismo supuesto: la razón es en conjunto infalible en cuanto que ella misma va descubriendo sus propios errores. Entre ellos, uno de los más importantes, habría sido el de haber construido aquella fantasmagoría de la idea de Dios. Pero por fin, la razón adulta estaría ya a punto de superar para siempre ese error del pasado.

14. El pretendido desenmascaramiento de Dios como una construcción fallida de la razón humana es una de las caras de la cultura pública despojada de la fe. Su otra cara es la absolutización del hombre. Dios ha sido puesto al descubierto por su propio creador, el ser humano, que, pretendiéndolo o no, se convierte de este modo en dios. O, a la inversa, el ser humano, convertido en centro de referencia absoluto, en creador de sí mismo y de su mundo, ha caído por fin en la cuenta de la irrealidad de Dios. Así, la Humanidad, totalmente liberada, habría alcanzado la mayoría de edad, asumiendo las riendas de su propia historia. La mentalidad científico-técnica se convierte entonces en definitoria de la vida y de su sentido, viniendo a ser uno de los modos fundamentales en los que se expresa la idolatría de sí mismo propia del hombre de la moderna cultura secularista.

En efecto, este hombre piensa encontrar la razón de su existencia en el sometimiento del mundo, puesto cada vez más a su servicio por un "progreso" mensurable y cuantificable. Para él hablar de Dios, como no es mensurable en términos de progreso científico-técnico, es algo tenido por irrelevante y sin sentido. Hasta tal punto, que el consumidor de las llamadas "sociedades del bienestar" se siente más atraído por la compra de los servicios o los productos del último modelo que por el ejercicio de las facultades humanas más hondas y espirituales. En este contexto se acaba perdiendo el gusto por Dios y la misma pregunta por Él queda oscurecida y olvidada.

d) La desesperanza y el escándalo del mal y el sufrimiento

15. En realidad, la cuestión del sentido de la palabra "Dios" en relación con el sentido de la existencia humana no ha dejado de plantearse públicamente de diversas maneras a lo largo de este siglo. La conciencia creciente de que una actividad guiada sólo por las posibilidades ofrecidas por la técnica pone en peligro la misma subsistencia del género humano ha conducido a replantear la cuestión de "una nueva alianza" entre las ciencias y la sabiduría propia de la metafísica y la religión.¹² La amenaza de una posible hecatombe nuclear o de un desastre ecológico global ha puesto fin a la ingenua fe ilustrada en el ser humano como garante incuestionable de un progreso histórico cierto y permanente. Pero la decepción y la desesperanza que esta situación va produciendo en bastantes personas alimenta en algunos una nueva actitud cínica y radicalmente escéptica frente a la verdad de Dios y del hombre. También aquí resuena, más sordamente y de modo menos agresivo, pero igualmente erosiva, la pregunta lanzada a los creyentes: "¿Dónde está su Dios?".

16. Sin embargo, el ámbito en el que la cuestión de Dios y del sentido de la existencia humana se ha planteado de modo más agudo en este siglo tal vez sea el de la muerte y el sufrimiento de miles de víctimas inocentes. El progreso y el desarrollo humano no han venido solos. Con ellos han hecho acto de presencia en el escenario de la historia guerras crueles, que han causado millones y millones de víctimas, no sólo en los frentes de combate, sino también entre mujeres, ancianos y niños de la población civil. Han hecho acto de presencia los gulags y los campos de concentración en los que se ha tratado de eliminar sistemáticamente a grupos completos de personas a causa de su posición social, raza, nacionalidad, ideología o religión. Por otro lado, la miseria, el hambre y las enfermedades epidémicas no sólo no han sido eliminadas de la tierra, sino que pueblos enteros se han visto flagelados con virulencia inusitada por estos azotes a causa de su empobrecimiento y desarticulación social inducidos de algún modo por un

progreso desequilibrado e injusto. "¿Dónde está el Dios bueno y poderoso?" -se han preguntado y se preguntan ante tanto mal y tanto sufrimiento los mismos que confían en Él. Para otros la pregunta toma de nuevo el sentido de la acusación, del resentimiento y hasta del odio frente a Dios y a sus fieles: "¿Dónde está su Dios?"

II. "EN ÉL VIVIMOS, NOS MOVEMOS Y EXISTIMOS"

"Quería que lo buscasen a Él, a ver si, al menos a tientas lo encontraban; aunque no está lejos de ninguno de nosotros, pues en Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hechos 17, 27-28).

17. La cultura secularista moderna hizo circular la falsa noticia de "la muerte de Dios" como respuesta a la pregunta por su paradero en un mundo del que parecía tan ausente: "Dios no está en ningún sitio" - se nos ha repetido hasta la saciedad. Cuando la razón se declaró a sí misma emancipada y adulta, pareció llegado el momento de anunciar con una frase chocante que Dios había muerto. Sin embargo, Dios no desaparece del horizonte de la Humanidad. Por el contrario, la pregunta por Él ha seguido y sigue en los labios de creyentes y de ateos, aunque sea con diversos sentidos. Incluso quienes no parecen ya preguntar por Dios de ningún modo no dejan de encontrarse con esa palabra que acompaña a la Humanidad desde sus orígenes y que se resiste a abandonarla. ¿Qué significado elemental encierra esa sílaba misteriosa? ¿Por qué va tan unida a la existencia humana?

a) El ser humano es religioso por naturaleza

18. El ser humano ha sido definido como el animal religioso. Los antropólogos y prehistoriadores detectan la presencia del hombre allí donde aparecen indicios de rituales funerarios. Los animales no entierran a sus muertos. El hombre lo hace además con simbolismos especiales que suelen hacer referencia a algún sentido de la vida más allá de este mundo o que denota, al menos, un modo de preguntarse por ese fenómeno misterioso de su muerte.¹³ En efecto, aunque prescindieramos del hecho histórico de las religiones, tendríamos aún que decir que el ser humano es religioso por naturaleza. No es posible separar de un modo absoluto la naturaleza religiosa del hombre de las religiones concretas en cuyo seno se desarrolla su vida. Pero, sin perder de vista la conexión inevitable de la religiosidad con las formas concretas de religión, es posible observar en el ser humano algunos rasgos esenciales que, aun sin llegar todavía a serlo de un modo explícito, podemos calificar como religiosos, porque apuntan ya a lo mismo que las religiones llamarán expresamente "Dios", a eso "que todos llaman Dios".¹⁴ Nos parece importante hacer una breve referencia a esas hondas raíces de la cuestión de Dios en el ser humano. Evidentemente, no pretendemos "demostrar" la existencia de Dios como las ciencias experimentales o las matemáticas demuestran sus objetos, pues Dios no es un mero objeto ni de la experiencia ni de la razón. Se trata de mostrar con algunas pinceladas que el ser humano se encuentra abierto desde el fondo de él mismo hacia Dios.

19. La realidad nos supera infinitamente y tenemos conciencia más o menos refleja de ello. En efecto, en el orden del conocimiento nos hallamos delante de objetos finitos, a los que, sin embargo sólo conocemos como finitos porque tenemos una intuición de lo infinito que acompaña constantemente nuestra acción de conocer. Además, sólo conocemos cuando relacionamos entre sí la pluralidad de los objetos finitos; pero, de nuevo, sólo podemos hacer la experiencia de la pluralidad desde una intuición de la unidad dada al mismo tiempo que aquella experiencia. En el orden de la vida práctica nos movemos con el sentido de lo otro como otro y, en particular, del otro como otro; en este último caso sabemos de la presencia de otros seres respecto de los cuales nos sentimos obligados con un tipo de vínculo semejante al que experimentamos respecto de nosotros mismos. Este vínculo nos habla de lo incondicional, de lo absoluto: sabemos del respeto absoluto que la otra persona nos merece. Pero este saber supone que hay en nosotros una vinculación originaria con lo absoluto. Rasgos de lo absoluto se dan no sólo en la experiencia

ética del amor, de la libertad, del perdón, sino también en las experiencias estéticas de lo bello, de lo gratuito y del ser en cuanto tal.

20. El ser humano es un buscador insaciable de paz y de felicidad. Ninguna adquisición de bienes materiales, ninguna situación vital, por satisfactoria que parezca, consigue detener esa búsqueda. Somos peregrinos hacia un destino de plenitud que no encontramos nunca del todo en este mundo. San Agustín interpretaba esta sed infinita de sentido como consecuencia de la vocación divina del hombre: "Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti".¹⁵ La búsqueda de la felicidad es, en efecto, una huella indeleble de Dios en el hombre. No es concebible el dinamismo del espíritu humano sino como un caminar incesante hacia el Absoluto, en el que se encuentra la razón y el sentido último de una existencia tan indigente como abierta a la plenitud verdadera y deseosa de ella.

21. No sólo encontramos huellas de Dios en el espíritu humano, la criatura que refleja más de cerca el ser de Dios. La creación entera habla de Él, del Creador. La inmensidad del cielo y del mar, la belleza de las montañas y de los astros, el orden dinámico de la materia y de la vida... remiten al verdadero Infinito, a la Belleza suma, a la Inteligencia creadora. Contemplando el mundo, el ser humano se eleva también desde allí al mismo Absoluto con el que se encuentra en su propio interior, "pues por la magnitud y belleza de las criaturas, se percibe por analogía al que les dio el ser" (Sab 13, 5). La ordenación del mundo como cosmos y los "misterios" que suscitan nuestro asombro, tanto en el orden de lo incalculablemente pequeño como de lo incalculablemente grande, dirigen la mirada de quienes buscan con sencillez y apertura carente de prejuicios hacia el Misterio, que es el origen, fundamento y meta de todo. A la luz de las huellas de Dios, rastreadas con su inteligencia en la búsqueda del sentido del mundo y de la historia, el ser humano puede llegar con fundamento a la conclusión de que es razonable creer.

22. La experiencia de lo absoluto, uno e infinito no es sólo conocimiento de una idea, sino sobre todo percepción de una presencia real, viva y personal. Esta experiencia puede estar más o menos oscurecida por una vida superficial, distraída con las cosas y no educada en la sensibilidad religiosa; puede incluso embotarse casi por completo a causa del pecado, es decir, de la soberbia y la autocomplacencia que encorvan al hombre sobre sí mismo y lo encierran en su pequeño yo y en sus miserias. Sin embargo, el ser humano no pierde nunca su "capacidad" de Dios; el Absoluto nunca se aparta de él, su presencia le interpela siempre desde lo más hondo de su ser.¹⁶ En muchos testimonios de personas que han abierto los ojos a la fe en Dios después de haber estado apartadas de Él, se expresa con fuerza la irrupción de esa presencia, todavía sin nombre, a la que abre paso alguna circunstancia especial de la vida: unas veces el gozo agradecido, otras muchas el sufrimiento inesperado.

b) Las religiones, lugares históricos del encuentro con Dios

23. La pregunta por el nombre de esa presencia poderosa que determina y da sentido último a la existencia y a la realidad encuentra diversas respuestas en las diferentes religiones. Éstas no son sin más un producto aberrante de la razón subdesarrollada, como ha pensado un tanto ilusamente una determinada crítica de la religión de estos dos últimos siglos. Al contrario, en las religiones se expresa algo del ser del hombre que no puede ser ignorado ni eliminado sin daño para el mismo hombre: su apertura natural a Dios. La cultura pública de nuestros días, despojada de la fe, no comprende la seriedad de la cuestión. Trata con frecuencia a las religiones como fenómenos marginales, más o menos irrelevantes o pintorescos, a los que el ancho mercado de la tolerancia reserva un lugar para su consumo a la carta según el gusto privado de los ciudadanos. Las discrepantes pretensiones de verdad de las religiones suelen ser presentadas superficialmente como prueba de la falsedad de todas ellas.

24. La Iglesia aprecia las religiones de la Humanidad no sólo porque ve en ellas manifestaciones del sentido religioso del ser humano, sino también porque pueden ser entendidas como instrumentos de la Providencia de Dios para conducir a los hombres hacia Él. En efecto, si el ser humano busca a Dios, "todas las religiones dan testimonio de esta búsqueda esencial de los hombres (cf. Hch 17, 27)".¹⁷ Pero además, Dios mismo "no deja de hacerse presente de muchas maneras (...) a los pueblos mediante sus

riquezas espirituales, de las que las religiones son expresión principal y esencial, aunque contengan 'lagunas, insuficiencias y errores'.¹⁸ "Las tradiciones religiosas han sido marcadas por 'muchas personas sinceras, inspiradas por el Espíritu de Dios'. La acción del Espíritu no deja de ser percibida de algún modo por el ser humano. Si, según la enseñanza de la Iglesia, en las religiones se encuentran 'semillas del Verbo' y 'rayos de la verdad', no pueden excluirse en ellas elementos de un verdadero conocimiento de Dios."¹⁹ Las diferencias entre las religiones, a veces fundamentales, no deberían ser obstáculo para reconocer en ellas un gran acervo espiritual común, que permite a la conciencia humana articular el nombre divino y que la ayuda a responder a sus imperativos con una vida honesta.²⁰

25. Entre las religiones de la Humanidad "la fe cristiana tiene su propia estructura de verdad: las religiones hablan *del Santo, de Dios, sobre él*, en su lugar o en su nombre. Sólo en la religión cristiana es Dios mismo el que habla al hombre en su Palabra. Sólo este modo de hablar posibilita al hombre su ser personal en un sentido propio, a la vez que la comunión con Dios y con todos los hombres. El Dios tripersonal es el corazón de esta fe. Sólo la fe cristiana vive del Dios uno y trino."²¹

c) Necesidad de la revelación y de la fe para conocer a Dios

26. "Dios habla bien de Dios".²² Los hombres, que tenemos un cierto conocimiento natural de Él, por ser criaturas racionales suyas, podemos sin duda hablar de Él. Así lo muestra el lenguaje religioso de todos los tiempos y también el pensamiento filosófico más genuino. Pero no podríamos hacerlo bien del todo si Dios mismo no se hubiera comunicado con nosotros para desvelarnos su misterio. Dios, el verdadero Absoluto e Infinito, no es, por supuesto, una cosa que tengamos a nuestra disposición para examinarla y escrutarla; no es ni siquiera lo ilimitado o ese cosmos sin fronteras del que hablan hoy de nuevo algunos científicos. Él no es simplemente ilimitado, sino el verdaderamente Infinito, de un orden absolutamente superior incluso a un posible mundo ilimitado. Por eso, es natural que no le podamos "ver" ni "comprender". San Agustín decía muy bien que lo que abarcamos completamente con nuestro entendimiento no puede ser Dios.²³ Esto, como ya hemos dicho, no quiere decir que no podamos entender nada de Dios, sino que lo que Dios es supera infinitamente lo que conocemos de Él. Además, si consideramos que Dios no es tampoco una cosa infinita, sino el Espíritu, el Amor, el Ser personal infinito, entenderemos todavía mejor por qué no lo podemos tener simplemente a nuestro alcance. Si el fondo de una persona humana no está nunca del todo al alcance de nuestro entendimiento, sobre todo si ella no se comunica con nosotros, cuánto menos Dios, que es el origen y el sentido de todo ser personal, de toda libertad y de todo amor.

27. Pero Dios se ha comunicado con los hombres para darnos parte en su mismo ser. Y lo ha hecho de un modo tan increíblemente cercano a nosotros, que la revelación de Dios en su Palabra ha resultado y resulta escandalosa para unos y necia para otros (cf. 1 Cor 1, 23). Gracias a su revelación podemos conocer bien a Dios, todo lo bien que nos hace falta para lograr de verdad y definitivamente nuestra vida, ya que "ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo" (Jn 17, 3). Con todo, la revelación del misterio de Dios en Jesucristo tampoco elimina el misterio: nos abre sus entrañas para que tengamos Vida, pero no nos permite adueñarnos de él. Por eso, a la revelación de Dios respondemos con la obediencia de la fe. Ésta no se define por contraposición a las evidencias de la razón, sino por su pertenencia a otro orden de saber: el que se abre a quien otorga su confianza a Dios cuando Él mismo se acerca a nosotros en su Palabra. Es la fe teologal, indeducible de la razón, pero acorde con el elemental fenómeno antropológico de la creencia: el ser humano no es sólo "aquél que busca la verdad", sino también "aquél que vive de creencias".²⁴ De ahí que la fe en el Dios que se revela, no careciendo de cierta oscuridad, esté dotada de una insuperable certeza, pues "la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad."²⁵

28. La revelación de Dios en Jesucristo es de por sí luminosa para el espíritu religioso del ser humano. La Palabra eterna de Dios, hecha carne, viene "a los suyos" (Jn 1, 11), a quienes estaban ya esperándola. Si

no la reciben, es porque están alienados de sí mismos, bajo el poder de las tinieblas del pecado. La Palabra ha mostrado cómo, al venir a este mundo, "alumbra a todo hombre" (Jn 1,9). Y lo muestra incesantemente en la vida de tantos hombres y mujeres que se dejan iluminar por su luz, aun después de haberse cerrado frente a ella por algún tiempo. Es el caso de aquel profesor que, después de largos años de agnosticismo en los que había llegado a olvidar el Padrenuestro, en uno de esos momentos que llamamos "la hora de la verdad" supo reconocer en Jesucristo el misterio del Origen cercano y humano, vagamente presentido de nuevo, pero todavía sin nombre para él. El nombre divino que estaba buscando era el mismo que se le había impuesto a él en el Bautismo: Manuel, es decir, el del "Dios con nosotros". He aquí su relato:

"Ese es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo; ésa es la Providencia viva -me dije a mí mismo-. Ése es Dios que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvación. Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne de hombre en el mundo, el hombre no tendría salvación, porque entre Dios y el hombre habría siempre una distancia infinita que jamás podría el hombre franquear. Yo lo había experimentado por mí mismo hacía pocas horas. Yo había querido con toda sinceridad y devoción abrazarme a Dios, a la Providencia de Dios; yo había querido entregarme a esa Providencia que hace y deshace la vida de los hombres. ¿Y qué había sucedido? Pues que la distancia entre mi pobre humanidad y ese Dios teórico de la filosofía, me había resultado infranqueable. Demasiado lejos, demasiado ajeno, demasiado abstracto, demasiado geométrico e inhumano. Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, muchísimo más que yo, a ése sí que lo entiendo y ése sí que me entiende. A ése sí que puedo entregarle filialmente mi voluntad entera, tras de la vida. A ése sí que puedo pedirle, porque sé de cierto que sabe lo que es pedir y sé de cierto que da y dará siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres. ¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el Padrenuestro. Y ¡horror!,... ¡se me había olvidado!"²⁶

29. Hablemos pues "de una manera sencilla y directa de Dios, revelado por Jesucristo, mediante el Espíritu Santo".²⁷ Esta es la Buena Noticia que nos ha sido entregada por la Iglesia, el mensaje más esperado por el corazón de todo hombre. Hablemos entonces del único Dios y Padre, del único Señor Jesucristo y del Espíritu Santo que nos da la Vida; del Dios que ha venido a nosotros para hablarnos en nuestro lenguaje, por medio de su Hijo, y que envía hoy a nuestros corazones su Espíritu para clamar desde allí: "Abba", Padre. Él es el Dios con nosotros, que se ha revelado en Jesucristo como el Amor.

III. EL "DIOS CON NOSOTROS"

"Mirad: la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel (que significa 'Dios-con-nosotros')" (Mateo 1, 22-23)

a) Creemos en un solo Dios, Padre todopoderoso

30. Llamar Padre a Dios es una sorprendente novedad cristiana y, en realidad, un verdadero atrevimiento, como nos recuerda la invitación litúrgica al rezo del Padrenuestro: "nos atrevemos" a hacerlo por fidelidad a "la recomendación del Salvador".²⁸ Los hijos piadosos de Israel invocaban muy raramente a Dios de esta manera. Algunas veces es llamado padre del pueblo, pero porque le ha elegido soberana y gratuitamente como pueblo suyo, no porque le hiciera partícipe de su misma naturaleza. Dios es misericordioso y ama a su pueblo, pero se mantiene absolutamente por encima del hombre. Los filósofos, que llaman a Dios mucho más fríamente la causa no causada del ser o el verdaderamente infinito, tampoco pueden dirigirse a Él como padre. A quienes sufren el mal y el dolor también les es difícil en ocasiones llamar padre al Dios todopoderoso. Sin embargo, nosotros nos atrevemos a hacerlo. Porque ésa es la primera y la última palabra que oímos del Señor Jesús: "¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?" (Lc 2, 49); "Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc 23, 46). Y porque nos confió también a nosotros la

palabra entrañable que nunca dejaron sus labios: "Cuando oréis, decid: 'Padre'" (Lc 11, 2).

31. El Padre es, para Jesús, el Dios absolutamente bondadoso: el Creador que cuida de sus criaturas y hace salir el sol para todos, buenos y malos (cf. Mt 5, 45 y 6, 26); el que se alegra del amor de los suyos y sale cada día al camino para ver si vuelve el hijo que se ha ido de casa; el que acoge sin resentimiento alguno a quien regresa a Él, pues aborrece el pecado, pero ama a los pecadores (cf. Lc 15). Es el Padre cuyas "manos son cariñosas como las de una madre".²⁹ La paternidad de Dios es normativa para la paternidad humana, y no a la inversa: es del Padre Dios "de quien toma nombre toda familia en el cielo y en la tierra" (Ef 3, 15). Jesús, temiendo que se ensombreciera el nombre del Padre con las miserias de nuestros modos humanos de relacionarnos, llega a decirnos: "no llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, pues uno sólo es vuestro Padre, el del cielo" (Mt 23, 9). Sólo hay un Padre, como sólo hay un Dios. "No hay nadie bueno más que Dios" (Mc 10, 18), el origen de todo bien.

Las profesiones de fe de la Iglesia, siguiendo la enseñanza de Jesús, atribuyen al Padre la obra de la creación. Siendo el Padre bueno el origen único de todo lo que existe, el mundo es, en su raíz, bueno, luminoso, tiene un sentido divino. Si el principio del ser fuera el azar ciego o la materia bruta ¿por qué íbamos a poder confiar en la inteligencia y en la bondad? Pero no, nada es absurdo ni malo de por sí. No hay poderes maléficos inscritos en la realidad y legibles en las estrellas. Todo procede de la suma inteligencia y bondad del Creador y está puesto por su providencia al servicio del ser humano. La fe en Dios Padre, el Creador del cielo y de la tierra, liberó a los hombres del miedo y del sometimiento a supuestos principios del mal que competirían en poder con la bondad del único poder real sobre todas las cosas, el de Dios.

Es triste que el alejamiento de la fe en el Creador y Padre haga caer de nuevo a algunos en el temor a poderes cósmicos o satánicos supuestamente dueños del destino de los hombres. Sólo Dios es todopoderoso. Nada ha de temer quien se acoge a Él. La astrología, la quiromancia, la magia, el satanismo son supersticiones grotescas que hacen mucho daño espiritual y psíquico a quienes se confían a ellas.

32. Creer que Dios es el único Creador y Padre todopoderoso significa también reconocer que el mundo es sólo mundo, es decir, dependiente totalmente de Dios y en modo alguno divino. Todo ha sido puesto a disposición del hombre, que no ha de vincularse a nada como a Dios. Sólo el Dios bueno es digno de la reverencia más profunda, del deseo más ardiente, del amor más incondicional del ser humano: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu ser" (Mt 22, 37; Dt 6, 5). La fe en el Creador libera de los ídolos, de los falsos dioses que nos prometen libertad y vida a cambio de nuestro servicio y acaban devolviéndonos esclavitud y muerte.

Los nombres de los ídolos son tantos como los de las criaturas, cuando éstas dejan de ser vistas a la luz de Dios: la Humanidad, una persona, el éxito, el poder, la nación, el dinero, el progreso, la técnica. Todo se convierte en ídolo cuando le concedemos la atención, el valor y el amor del que sólo Dios es digno.

Los santos, esos hombres y mujeres de honda experiencia de Dios, sabían muy bien que, en realidad, "sólo Dios basta", según la célebre palabra de Santa Teresa de Jesús.³⁰ Sólo Dios llena el corazón del hombre. Y al llenarlo y pacificarlo, lo ensancha para el mundo y para los hermanos. La fe en el Creador bueno nos da ojos y corazón para ver y sentir en qué medida "todo es nuestro" (1 Cor 3, 21).

La cultura moderna, despojada de la fe, ha puesto en peligro la supervivencia del hombre en el mundo porque ha caído en el error de idolatrar a la Humanidad. El hombre, convertido en ídolo, como constructor de sí mismo y de su mundo, acaba por destruir o poner en peligro a la naturaleza y a la Humanidad. Muy distinta es la actitud del creyente hacia las criaturas, a las que no ve como meros objetos de posesión, sino como reflejos de la gloria de Dios y "hermanas" del ser humano. El Cántico de San Francisco de Asís sigue proclamándolo con toda verdad e inspiración:

"Lado seas por toda criatura, mi Señor,
y en especial lado por el hermano sol (...)

Y por la hermana luna, de blanca luz menor,
y las estrellas claras que tu poder creó (...)
Y por la hermana agua, preciosa en su candor (...)
Por el hermano fuego, que alumbra al irse el sol (...)
Y por la hermana tierra, que es toda bendición (...)
Y por la hermana muerte, ¡loado, mi Señor!"³¹

33. Los hombres compartimos la condición de criaturas con todas las cosas, que, en este sentido, son hermanas nuestras. La "fraternidad" que el creyente es capaz de descubrir en la creación nos dice también que todo lo que existe se ordena al bien del ser humano. El mundo no está ahí simplemente por mera casualidad. El mundo es creación libre de un Dios que sabe lo que quiere. Quiere compartir su mismo ser: hasta eso llega su voluntad de "Alianza" con los hombres. La creación está, pues, al servicio de la Alianza que Dios desea sellar con su Pueblo y con la Humanidad. Ésa es su íntima razón de ser. Ése es su sentido. La creación tiene un sentido propio. Y el ser humano está capacitado para captarlo. El hombre, de la misma manera que no crea el mundo, sino que se encuentra en él con las demás criaturas, tampoco le da al mundo su sentido. Sin embargo, es la única criatura capaz de conocerlo y de realizarlo libremente.

Para describir la percepción que tenemos del sentido de la creación como sentido de nuestra propia vida la tradición católica emplea el término "ley natural": "La criatura racional, entre todas las demás -afirma Santo Tomás- está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al bien debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural."³²

b) Creemos en un solo Señor, Jesucristo

34. Los creyentes del Judaísmo y del Islam comparten con nosotros algunas cosas de las que acabamos de decir sobre el Dios Creador. Pero nuestra fe nos dice que Jesucristo es el Señor, que también él es Dios, igual al Padre en la divinidad. Jesús de Nazaret no es un profeta más entre los que han hablado de Dios y en nombre de Dios a los hombres. Ni siquiera es sólo quien mejor lo ha hecho. Nosotros creemos que en él, en su adorable persona, es Dios mismo, el Hijo eterno del Padre quien nos habla en el lenguaje de nuestra carne. En la persona de Jesucristo la Alianza de Dios con el hombre llega a una intimidad insospechada: Dios y hombre se hallan unidos en él, sin confundirse, de un modo inseparable. Esto nos da un conocimiento específico tanto de Dios como del hombre, pues el Señor es a un tiempo "imagen de Dios invisible" (Col 1, 15) y "también el hombre perfecto".³³

35. La profecía de Isaías sobre el Dios con nosotros, el Emmanuel, llega a su pleno cumplimiento en Jesucristo. Dios ha estado siempre con los hombres y, de una manera especial, con su Pueblo. Pero su proyecto eterno de creación y salvación, su "economía salvífica", incluye un modo único de estar con los hombres: compartiendo su humanidad en Jesucristo. Nosotros podemos hablar así de los proyectos y del ser de Dios precisamente porque Él mismo se nos ha manifestado en su Hijo. Escuchando la palabra del Señor y contemplando su vida, la Iglesia es conducida por el Espíritu a "la verdad completa" (Jn 16, 13) sobre Dios y el hombre. Las Escrituras se iluminan con la presencia de Jesucristo y Dios mismo perfila de este modo su verdadero rostro ante los hombres.

Dios es definitivamente Padre: el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Jesús nos pidió que también nosotros le llamáramos Padre y por eso nos atrevemos a hacerlo. Pero Dios, antes que nada, es "su" Padre. Jesús distinguía siempre entre "mi Padre y vuestro Padre" (Jn 20, 17). Tenía conciencia de que su relación con él era distinta que la de sus hermanos. Su vida y su destino hablan, efectivamente, de una relación única de Jesús con Dios. Él enseña y actúa con una autoridad suprema, como la de ningún profeta: la autoridad de quien "era" ya antes de la creación y la de quien juzgará la historia. El Reino de Dios que él anuncia, es decir, el poder mismo de Dios, llega con su propia persona al mundo. En cierto modo no es extraño que sus enemigos le acusaran de blasfemo, de haberse puesto en el lugar de Dios.

Sin embargo, Jesús habló siempre del Padre como de alguien distinto de él. Nunca usurpó su lugar. Al contrario, toda su vida y su mensaje fueron dirigidos a cumplir su voluntad y darle gloria. La resurrección confirma a los ojos de sus discípulos que aquella pretensión de Jesús era verdadera: al salir victorioso del sepulcro, Jesús recibe del Padre, por el Espíritu que da la vida, la misma gloria que él le había dado con toda su existencia en la tierra. Era la gloria del Hijo único de Dios, del único que verdaderamente conocía al Padre y que nos lo ha revelado para siempre.

36. El Crucificado era el Hijo de Dios. Quien en la cruz experimentaba con dolor la ausencia del Padre era también Dios, "de la misma naturaleza del Padre".³⁴ El Dios en quien creemos no es un Dios capaz sólo de estar "más allá del mundo": ha estado también en el patíbulo de un condenado a muerte injustamente. A la pregunta de "¿dónde está su Dios?" los cristianos pueden responder: en *todos* los lugares en los que están y por los que pasan los hombres. El es verdaderamente un Dios con nosotros que nos maravilla por su amor en la cruz más aún que por su grandiosa creación.³⁵ No aciertan a pensar bien la realidad de Dios quienes se lo imaginan como un soberano caprichoso no ligado más que a su propio arbitrio. Es verdad que Dios, el que "llama a la existencia a lo que no existe" (Rom 4, 17), es absolutamente libre, pero su omnipotente libertad no tiene nada que ver con la de un tirano veleidoso. Dios es fiel a sí mismo y a sus criaturas. La "entrega" del Hijo por nosotros es la prueba suprema de su fidelidad. La Iglesia no cesa de admirarse de esa fidelidad, que nos habla de un eterno amor divino: "¡Qué incomparable ternura y caridad! ¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!".³⁶ La cruz de Cristo revela hasta el final la compasión de Dios. Ya los profetas habían hablado de un Dios de entrañas de misericordia.³⁷ Pero la riqueza del amor de Dios manifiesta todo su esplendor con el "'sufrimiento' de Dios"³⁸ en la humanidad del Hijo. Juan Pablo II ha dedicado a esta increíble "filantropía" de Dios su carta encíclica *Dives in misericordia* (Rico en misericordia). Dios está con nosotros hasta el punto de cargar Él mismo con nuestros pecados en el Hijo. En su muerte "se expresa la justicia absoluta, porque Cristo sufre la pasión y la cruz a causa de los pecados de la humanidad"; pero una justicia "a la medida de Dios",³⁹ es decir, procedente del amor y conducente a él.

37. "Este gran Dios nuestro, humillado y crucificado"⁴⁰ es más amigo del hombre que el hombre mismo. Cuando se le preguntó por el primer Mandamiento de la Ley, Jesús respondió: "Amarás al Señor tu Dios...". Y añadió enseguida, sin que le hubiera sido preguntado: "El segundo es semejante a él: amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Mt 22, 39). El Dios crucificado nos habla de que el amor a Dios es inseparable del amor al hombre. No es lo mismo el amor a Dios que el amor al hombre, pero son inseparables porque Dios y el hombre están inseparablemente unidos en Jesucristo hasta la muerte. Estando con nosotros hasta la sangre, Dios dice ya con claridad suprema hasta qué punto es valioso el ser humano ante sus ojos, esa "única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma".⁴¹ Todo hombre, también el condenado, el marginado, el que sufre de cualquier manera en el cuerpo o en el espíritu, tiene un motivo supremo para amarse a sí mismo: Dios está con él en su dolor. Ahí radica la fuente inagotable del amor al prójimo "como a uno mismo". Si existe cierta fraternidad entre todas las criaturas, si todos los hombres somos hermanos por ser hijos del mismo Padre, la muerte de Cristo por nosotros nos hace verdaderamente hermanos en aquella sangre, la de Hijo, que "habla mejor que la de Abel" (Hb 12, 24). Nadie debe dejar de amar por ningún motivo: hay una sangre que nos ha capacitado a todos para amar; la misma que, derramada por todos, ha hecho a todos los hombres dignos del amor, en particular, a los más débiles y necesitados. Lo que hagamos con los más pequeños de estos hermanos nuestros, lo hacemos con el mismo Jesucristo (cf. Mt 25, 40).

Quien entiende la vida de un modo unilateral, marcado solamente por la acción, la técnica y el consumo, no encuentra razón para amarse de verdad a sí mismo cuando deja de ser actor y productor. Entonces tampoco puede amar sin reservas a los demás, ni siquiera respetar la dignidad humana de quienes no son grandes actores ni productores: los débiles, los ancianos, los niños.

c) Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida

38. "Es fuerte el amor como la muerte".⁴² Dios no es todopoderoso por mantenerse en un lejano cielo desde el que gobernara a su arbitrio el mundo. No existe tal Dios. Dios está también en el mundo, incluso en la cruz, en la que precisamente muestra su verdadero poder: el poder del Amor. La muerte del Hijo no es aquella "muerte de Dios" proclamada por los falsos profetas del Siglo XX, cuyos engaños han conducido a muerte ignominiosa a tantos hombres y que, en cierto sentido, han propiciado incluso "la muerte del hombre", profundamente herido en su dignidad y en su esperanza. La muerte del Hijo significa, por el contrario, la derrota y el fin de la muerte, pues lleva consigo "la victoria de nuestro Dios" (Sal 97). Dios vence sobre la muerte, aliada del pecado, desde lo más hondo de estos abismos de la lejanía de Dios. Hasta allí llega la presencia del Espíritu Santo, a quien confesamos como "Señor y dador de vida".⁴³ Allí aparecerá, por fin, en todo su esplendor y gloria lo que Dios es desde siempre en sí mismo: Espíritu y Amor.

39. El Espíritu era ya para los creyentes del Pueblo de la Antigua Alianza el Sopro poderoso de Dios que alienta "en el origen del ser y de la vida de toda creatura".⁴⁴ Pero "cuando se cumplió el tiempo" culminante de la manifestación de la gracia de Dios, el tiempo de la Encarnación del Hijo en las entrañas de María, cuya memoria especial nos disponemos a celebrar con toda la Iglesia en el Gran Jubileo del año 2000, el Espíritu Santo se manifestó también a la Humanidad como la presencia activa y permanente de Dios en el mundo que conduce a los hombres a la comunión de vida con Dios. "La Virgen concibe y da a luz al Hijo de Dios con y por medio del Espíritu Santo. Su virginidad se convierte en fecundidad única por medio del poder del Espíritu y de la fe."⁴⁵ Ya desde entonces el Espíritu alienta en la vida y la misión de Jesús, el verdadero "Mesías", es decir, el "ungido" (Lc 4, 18) por Dios con su Espíritu para hacer presente en el mundo su Reino de misericordia. Y ese mismo Espíritu de Vida será el que glorifique al Crucificado resucitándolo de entre los muertos.⁴⁶ La muerte no tiene poder sobre Aquél que es uno con el Espíritu de la Vida. Al contrario, con su muerte Jesús glorifica al Padre, quien, por la obediencia y la petición del Hijo, envía el Espíritu también a los corazones de los creyentes. De este modo los hombres somos incorporados a la vida de Dios por su Espíritu, el Espíritu de Jesús, que nos enseña desde nuestro interior lo que es ser hijos de modo semejante a como lo es el Hijo eterno: "Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba! (Padre). Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, eres también heredero por voluntad de Dios" (Ga 4, 6-7).

40. El Dios con nosotros nos quiere con Él. Somos sus hijos, partícipes y herederos de su misma vida divina y eterna. Los caminos por los que Dios ha mostrado a la Humanidad su condición sublime y por los que nos ha dado la salvación son los mismos caminos por los que Él nos ha abierto el misterio insondable de su propio ser divino. Porque si la "gloria de Dios es que el hombre viva", "la vida del hombre es la visión de Dios".⁴⁷

No podemos comprender el misterio de Dios, pero sí podemos entenderlo como él mismo se nos ha revelado. No podemos comprender cómo Dios es Padre, es Hijo y es Espíritu Santo, siendo el mismo y único Dios; cómo es uno y lo mismo, es decir, la una y única divinidad eterna y omnipotente, pero no el mismo, sino tres: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, *la comunión del Amor*.⁴⁸ Pero la Iglesia guarda este tesoro del conocimiento del Dios vivo y verdadero, el Dios con nosotros, y nos lo comunica de modo que podamos entenderlo, con la sabiduría de la fe, como la verdad que nos salva.

La comprensión de la fe es obra del Espíritu Santo en nosotros, que lleva a su cumplimiento en la intimidad de nuestras conciencias la gran obra pedagógica por la que Dios nos revela su mismo ser al tiempo que nos salva. La Iglesia es el instrumento privilegiado de esta pedagogía de Dios con la Humanidad. El Espíritu de Cristo "la construye y la dirige" de modo que aparezca ante el mundo "como el pueblo unido 'por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo'".⁴⁹ La fe en el Dios vivo y verdadero tiene en la Iglesia su hogar y su suelo nutricio: de ella recibimos la Profesión de fe en su verdad y desarrollo completos. San Gregorio, "el Teólogo", habla como sigue de la pedagogía de Dios que culmina con la obra del Espíritu en el tiempo de la Iglesia:

"El Antiguo Testamento proclamaba muy claramente al Padre, y más oscuramente al Hijo. El Nuevo Testamento revela al Hijo y hace entrever la divinidad del Espíritu. "hora el Espíritu tiene derecho de ciudadanía entre nosotros y nos da una visión más clara de sí

mismo. En efecto, no era prudente, cuando todavía no se confesaba la divinidad del Padre, proclamar abiertamente la del Hijo y, cuando la divinidad del Hijo no era aún admitida, añadir el Espíritu Santo como un fardo suplementario si empleamos una expresión un poco atrevida... Así por avances y progresos, "de gloria en gloria", es como la luz de la Trinidad estalla en resplandores cada vez más espléndidos."⁵⁰

d) El Amor es creíble

41. "El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana (...) Es la enseñanza más fundamental y esencial en la jerarquía de verdades de la fe".⁵¹ Al hablar del Dios trino no nos referimos, como parecen pensar algunos que se dicen católicos, a una especie de enigma curioso que en nada afectara a nuestra vida y a la comprensión del hombre y del mundo. Nuestra fe en el Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo, revela y respeta a la vez el misterio sublime e indecible de Dios. Nos abre así a la intelección más profunda posible de nosotros mismos, del sentido de nuestra vida en el mundo y de nuestro destino y, sobre todo, nos hace capaces de vivir de acuerdo con la verdad conocida. La glorificación de la Trinidad que, según decíamos al comenzar, es el objetivo central del Gran Jubileo del año 2000, es también el contenido fundamental de la vida cristiana. Glorificar a Dios es vivir ante Él en toda la plenitud y dignidad de nuestro ser de hijos y de hermanos. Quienes, en la comunión de fe en la Trinidad Santa, dan gloria a Dios con su vida, se convierten por el testimonio de su palabra y de sus obras en signo de la credibilidad de aquel Amor que Dios es.

42. Creer que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el único Dios, que no existe sino en las tres divinas personas, lleva consigo el reconocimiento de nosotros mismos como personas. De hecho, la concepción del ser humano como persona, en el sentido de fin en sí mismo, nunca intercambiable ni instrumentalizable, adquirió su pleno desarrollo a la luz de la concepción de Dios como el Uno tripersonal. El ser humano es persona, en un primer acercamiento, por ser un individuo constituido por la relación al mundo y a sus semejantes en cuanto tales, es decir, por su capacidad de distanciarse ante las cosas y de acercarse a sus prójimos. Ahora bien, en el fondo de esta capacidad, en la que se expresa la dignidad cuasi absoluta de ser humano, se encuentra la relación fundamental al misterio divino que constituye la trama última de la existencia humana. La relación a Dios que abre al hombre a las cosas como mundo y a los otros como prójimos es lo que la antropología cristiana llama iconalidad divina del hombre: la criatura humana es tal por ser la única creada "a imagen de Dios". Pero no a imagen de un Dios omnipotente en su lejanía solitaria. Este Dios sería más bien una triste imagen del hombre ensimismado y alejado de Dios y de los hermanos.⁵² El ser humano lleva en sí la huella del Dios cercano, del Hijo, que se ha unido a todo hombre y que está siempre con nosotros por su Espíritu Santo. El ser humano, en definitiva, es persona porque es una criatura destinada por Dios, antes de la creación del mundo, a estar para siempre con Él de modo semejante a como lo está el Hijo eterno, gracias al don de la vida divina que se le otorga por el Espíritu Santo. Ahí está la fuente verdadera de su ser y de su dignidad.

43. El ser personal no se agota en la individualidad. En cuanto persona el ser humano es un ser radicalmente solidario, que se recibe y que se dona. El Hijo lo recibe todo del Padre y todo se lo devuelve a Él y así es glorificado por el Padre y el Espíritu. Cada ser humano está llamado a vivir según el modelo de Cristo. De este modo, a diferencia de Adán, que no supo agradecer los dones recibidos de Dios, sino que trató de usurpar para sí el lugar de Dios, el cristiano, siguiendo a Cristo, el Adán definitivo, aprende a agradecer los dones de Dios y a abandonar su egoísmo y su pecado. Se reconoce entonces a sí mismo como don de Dios para sí y para los demás y se capacita para la construcción de una verdadera "civilización del amor". "Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, 'hijos en el Hijo', de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada (...) un nuevo modelo de unidad del género humano en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra 'comunión'".⁵³

44. La vida íntima de Dios, que se nos ha revelado en Jesucristo como Trinidad Santa de Padre, Hijo y Espíritu Santo, es la vida del Amor. Si lo miramos bien, es poco decir que Dios nos tiene amor, como si pudiera también no tenérselo. Dios no sólo nos tiene amor, sino que es Amor (cf. 1 Jn 4, 8). Esa inefable comunión del Ser divino, en la que el Padre engendra al Hijo, en la que el Hijo glorifica al Padre y en la que el Espíritu vincula a los dos eternamente, es el Amor mismo. El Amor eterno y creador, por el que Dios es perfectamente feliz y absolutamente generoso en sí mismo, es el origen del ser de todas las cosas y, en particular, de las personas, que, dotadas de inteligencia y libertad, estamos también llamadas a vivir en comunión con Dios y los prójimos. La comunión en el Amor que Dios es nos habla de que la pluralidad y diversidad existente en la creación es buena, ya que tiene su origen en la misma alteridad que se da en Dios.⁵⁴ La unidad del Dios vivo, lejos de estar reñida con la riqueza plural de la vida, es su fuente más profunda. Del Dios uno y trino aprendemos cómo la alteridad se fortalece precisamente en la comunión, en la entrega mutua, criterio de autenticidad de la verdadera tolerancia.

CONCLUSIÓN: "SÍ, PADRE"

45. Hablamos de Dios con honda alegría, como cuando Jesús exclamaba "lleno de la alegría del Espíritu Santo: te doy gracias, Padre... Sí, Padre" (Lc 10, 21). No acabaríamos nunca de hablar de Él; pero tenemos que terminar y nos parece que una buena manera de hacerlo es animando a la oración. Invitamos a todos a escuchar en lo hondo del alma la llamada de Dios a conocerle mejor para amarle más y responderle con un gozoso Así, Padre". Si perdemos el gusto por Dios, si la misma palabra "Dios" significa poco para algunos, si la pregunta "¿dónde está su Dios?", que nos dirige una cultura despojada de la fe, llega a inquietarnos demasiado ¿no será porque hablamos poco con Dios? ¿Buscas "pruebas" de Dios? Reza con perseverancia. ¿Buscas fortaleza para una vida esperanzada y justa? Ora en lo escondido al Padre. No debemos orar con un sentido utilitarista, sólo para conseguir cosas. La oración cristiana es antes que nada alabanza de la inmensa bondad de Dios, es descubrimiento de su infinita misericordia y es, por eso, conversión a Él. La oración verdaderamente útil es la que nos pone por entero en manos de Dios, la que nos libera para abandonar nuestros pequeños intereses y para que nuestro vivir sea por completo un vivir en Cristo. De este modo la oración nos cura, nos consuela y nos fortalece. Quien se encuentra de verdad con el Dios vivo, se pone enseguida en sus manos por la oración, que surge del fondo del alma como un impulso incontenible.

46. Gracias a Dios, hoy son muchos los que buscan el sosiego y el silencio para encontrarse consigo mismos. El ruido y el atropellado ritmo de vida que a veces se nos impone o nos imponemos nos cansan y nos hastían. Los monasterios y las casas de oración son lugares aptos para algunos tiempos fuertes de oración y de conversión a Dios. Pero también en nuestra vida ordinaria hemos de tener algún tiempo para el encuentro silencioso con el Padre. Ciertas técnicas de concentración mental y de disposición de nuestro cuerpo pueden también ayudarnos a orar. Pero con tal de que no perdamos nunca de vista el meollo de la oración cristiana, que es "diálogo personal, íntimo y profundo, entre el hombre y Dios";⁵⁵ o como decía Santa Teresa de Jesús: "tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama."⁵⁶ La oración es un encuentro personal, es un trato amoroso con Dios. No se puede orar a un Dios impersonal y lejano; no se ora cuando se hace mera introspección; no se ora cuando se pretende abandonar el peso de la existencia personal perdiéndose en la naturaleza o en un supuesto *nirvana*.

Se ora cuando, gracias al Espíritu Santo que se nos ha dado, nos volvemos al Padre como Jesús lo hace. La oración es encuentro con Jesucristo vivo, que nos devuelve de verdad a nosotros mismos y nos permite conocer a Dios no sólo de oídas, sino por experiencia propia. El encuentro acontece ante todo en la Iglesia, donde Cristo vive hoy. La Sagrada Escritura, la liturgia y los sacramentos son el principio y el fundamento de la oración del cristiano, que aunque se haga en soledad nunca será solitaria. El encuentro acontece en los hermanos, donde el Señor también quiere ser hallado. Como la caridad es criterio de la autenticidad de la oración, animando a la oración estamos llamando también a una vida de verdadera solidaridad, de comunión en la Iglesia y de comunión con todos, en particular, con los excluidos y necesitados. Porque, según acabamos de decir, la oración auténtica nos convierte al Dios de la misericordia. Jesucristo ora por el testimonio de la unidad entre los suyos, vital para suscitar la fe: "que

ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea" (Jn 17, 21) y nos pide que brillen nuestras buenas obras para que el Padre sea glorificado (cf. Mt 5, 16).

47. Hacemos nuestras, para concluir, las palabras de alabanza y adoración de la liturgia de San Basilio:

"Padre todopoderoso y digno de adoración, es verdaderamente digno y justo y conforme a la grandeza de tu santidad, alabarte, cantarte, bendecirte, adorarte, darte gracias, glorificarte, ofrecerte un corazón contrito y, en espíritu de humildad, un corazón humilde; a ti que eres tú solo realmente Dios.

¿Quién es capaz de alabarte como conviene, Señor del cielo y de la tierra..., Padre de nuestro Señor Jesucristo, Dios grande y Salvador, objeto de nuestra esperanza?

Cristo es la imagen de tu bondad, el sello que te reproduce perfectamente, que te manifiesta en él mismo a ti, Padre suyo. El es el Verbo viviente, el Dios verdadero, la sabiduría anterior a los siglos, la vida, la santificación, el poder, la luz verdadera.

Por él se ha manifestado el Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad, carisma de la adopción, arras de la herencia venidera, primicia de los bienes eternos, fuerza vivificante, fuente de santificación. Fortificada por él toda criatura racional y espiritual te rinde esta doxología eterna:

Santo, Santo, Santo, Señor Dios del universo."⁵⁷

¡Gloria a ti por los siglos, Dios con nosotros!

Madrid, 27 de noviembre de 1998

NOTAS FINALES

1. Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 55.

2. *En. In Ps. 32*, 1, 8 (CCL 38, 254)

3. Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (26.IX.1995) BOCEE 44 (1996) 49-58 y *Ecclesia* 55 (9.XII.1995) 1846-1855. En este documento sobre la esperanza cristiana y su respuesta a los desafíos a los que ella da hoy cumplida respuesta se habla también de que "junto a estas nuevas formas de falsa religiosidad, y a veces en estrecha convivencia con ella, se encuentra el fenómeno del culto más o menos cínico al propio provecho, como única meta de la vida" (n1 6).

4. Una de estas incoherencias, que nos preocupa, y a la que trata de responder el documento que acabamos de citar *-Esperamos la resurrección y la vida eterna-* es la falta de fe en la Vida eterna en los mismos que dicen creer en Dios.

5. Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 52. "La confrontación con el secularismo y el diálogo con las grandes religiones" son "los dos compromisos que serán ineludibles especialmente" en este último año preparatorio del Jubileo. Dado el objetivo de la celebración jubilar, que es la glorificación de la Trinidad santa, dichos compromisos marcarán sin duda también los próximos años de la vida de la Iglesia.

6. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 19.

7. *Ibid.*

8. *Declaración Final*, n1 2.

9. Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 35.
10. Cf. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium* 1.
11. Juan Pablo II, Carta Apost. *Tertio millennio adveniente*, 35.
12. En este contexto se está perfilando una "nueva y más matizada relación entre la ciencia y la religión". Pues, entre otras cosas, se está viendo mejor que "la ciencia puede purificar a la religión del error y de la superstición; y la religión puede purificar a la ciencia de la idolatría y los falsos absolutos". Son citas de Juan Pablo II, *As you prepare*: carta del 1 de junio de 1988 al director del Observatorio Astronómico del Vaticano con motivo del tercer centenario de los *Principia* de Newton, trad. española: Ecclesia 2.422 (6.V.1989) 641-656. Esta esclarecedora carta se inscribe en el amplio magisterio de Juan Pablo II sobre el modo renovado de abordar la "urgente cuestión" de la relación entre fe y ciencia, entre conocimiento teológico y conocimiento científico.
13. "La constante que subyace a todos los demás problemas de la condición humana común no es más que la *muerte*. Sufrimiento, pecado, fracaso, decepción, incomunicación, conflictos, injusticias... la muerte está presente en todas partes y en cada momento como la trama opaca de la condición humana. Ciertamente, el hombre, incapaz de exorcizar la muerte, hace todo lo posible para no pensar en ella. Y no obstante es en ella donde resuena con más intensidad la llamada del Dios viviente": Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (1997), n1 113.
14. Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3.
15. *Confesiones*, I, 1.
16. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 27-49.
17. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2566.
18. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55.
19. Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (1997), n1 90. El primer texto entrecomillado es de Pontificio Consejo para el Dialogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instr. *Diálogo y anuncio*, n1 30. Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate*, 2.
20. Cf. Juan Pablo II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, 96s.: después de hablar de "una especie de raíz soteriológica común a todas las religiones" añade que "en vez de sorprenderse de que la Providencia permita tal variedad de religiones, deberíamos más bien maravillarnos de los numerosos elementos comunes que se encuentran en ellas." Más adelante aporta, entre otros, el siguiente testimonio personal: "Inolvidable fue el encuentro con la juventud en el estadio de Casablanca (1985). Impresionaba la apertura de los jóvenes (musulmanes) a la palabra del Papa cuando ilustraba la fe en el Dios único" (107).
21. Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, n1 103.
22. B. Pascal, *Pensées et opuscules*, Pens. n1 799.
23. "Si lo comprendieras, no sería Dios": *Serm.* 52, 6, 16.
24. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 28 y 31.
25. *Ibid.* 32.
26. Manuel García Morente, *El "hecho extraordinario"* (1940), en Id., *Obras Completas*, (Ed. de J.M. Palacios y R. Rovira), tomo II, volumen 2, Madrid 1996, 415-441, 431.
27. Pablo VI, Exhort. Apost. *Evangelii nuntiandi*, 26.
28. Misal Romano, *Ordinario de la Misa*.
29. Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae*, 39.

30. *Nada te turbe*, en *Obras Completas*, B.A.C., Madrid 1982, 514.
31. Liturgia de las Horas, *Himno de Laudes de la Memoria de San Francisco de Asís*, 4 de Octubre.
32. Juan Pablo II, Enc. *Veritatis splendor*, 43. Citamos el texto aducido por el Papa de *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.
33. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 22.
34. Misal Romano, *Profesión de fe* (Símbolo Niceno-constantinopolitano: DS 125)
35. Una vez proclamada la lectura del libro del Génesis que narra la obra creadora de Dios, la Iglesia, llena de asombro, ora como sigue en la noche de Pascua: "Dios todopoderoso y eterno, admirable siempre en todas tus obras; que tus redimidos comprendan cómo la creación del mundo, en el comienzo de los siglos, no fue obra de mayor grandeza que el sacrificio pascual de Cristo en la plenitud de los tiempos": Misal Romano, *Domingo de Pascua de resurrección. Vigilia pascual. Oración colecta* después de la Primera Lectura.
36. Misal Romano, *Domingo de Pascua de resurrección. Pregón Pascual*.
37. Cf. Oseas 11, 7-9; Jeremías 31, 20.
38. Juan Pablo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 39.
39. Juan Pablo II, Enc. *Dives in misericordia*, 46.
40. San Juan de la Cruz, *Carta a la M. Ana de Jesús*, en *Obras Completas*, B.A.C, Madrid 1982, 898.
41. Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 24.
42. Cantar de los Cantares 8, 6.
43. Misal Romano, *Ordinario de la Misa. Profesión de fe*.
44. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 703, con citas de Sal 33, 6; 104, 30; Gn 1, 2; 2, 7; Qo 3, 20-21; Ez 37, 10.
45. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 723, con citas de Lc 1, 26-38; Rm 4, 18-21; Ga 4, 26-28.
46. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 648, con citas de Rm 6, 4; 2 Co 13, 4; Flp 3, 10; Ef 1, 19-22; Hb 7, 16.
47. San Ireneo de Lion, *Adv. haer.* IV, 20, 7.
48. "De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad, adoramos tres Personas distintas, de única naturaleza e iguales en su dignidad": Misal Romano, *Solemnidad de la Santísima Trinidad. Prefacio*.
49. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium* 4.
50. San Gregorio Nacianceno, *Or. theol.* 5, 26.
51. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 234.
52. Cf. LXV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instr. past. *Moral y sociedad democrática*, n1 21, BOCEE 50 (19.IV.1996) 88-97.
53. Juan Pablo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40.
54. "El Hijo es desde la eternidad 'otro' respecto del Padre y, sin embargo, en el Espíritu Santo, es "de la misma naturaleza": por consiguiente, el hecho de que haya una alteridad no es un mal, sino más bien, el máximo de los bienes. Hay alteridad en Dios

-Dios es Amor-

mismo, que es una sola naturaleza en Tres Personas, y hay alteridad entre Dios y la criatura, que son por naturaleza diferentes": Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Orationis formas*, 14.

55. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Orationis formas*, 3.

56. *Vida*, 8, 5.

57. Cit. según E. Mercier - F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantine I*, Chevetogne 1937, 270s.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
LA INICIACIÓN CRISTIANA
REFLEXIONES Y ORIENTACIONES

27 noviembre 1998

INTRODUCCIÓN

El mandato del Señor

1 "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28, 19-20).

Desde la primera proclamación del Kerigma apostólico, a la pregunta que les dirigen aquellos a quienes Dios ha abierto el corazón -"Hermanos, ¿qué tenemos que hacer?" (Hch 2,37)- los Apóstoles y sus sucesores no tienen otra respuesta que el mandato que el Señor Jesús les dio antes de subir al cielo: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en en nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo; pues la promesa es para vosotros y para vuestros hijos y para todos los que está lejos, para cuantos llame el Señor Dios nuestro" (Hch 2, 37-39).

La Iniciación cristiana, respuesta al mandato misionero

2 El mandato del Señor encierra una misión que expresa el sentido, paternal y maternal a la vez, del ministerio apostólico. Esta misión se realiza y se pone de manifiesto bajo estas dimensiones en el anuncio universal del Evangelio y en la celebración de los Sacramentos, particularmente en la Iniciación cristiana. Nadie está desamparado del regazo de la Iglesia. "La Iglesia, dice san Agustín, es la única madre verdadera de todas las gentes, que ofrece su regazo a los no regenerados y amamanta a los regenerados". El amor de Cristo sigue apremiando hoy a la Iglesia para desarrollar la Iniciación cristiana de sus hijos; "con su amor, oración, ejemplo y obras de penitencia, la comunidad eclesial ejerce una auténtica maternidad respecto a las almas para llevarlas a Cristo".

La preocupación de los obispos españoles

3 "La Iglesia, que ha considerado siempre la formación de los fieles como una de las tareas más esenciales de su quehacer, es también consciente de su importancia decisiva en unos momentos en que las circunstancias cambian con vertiginosa rapidez, poniendo cada día nuevos interrogantes con los cuales ha de confrontarse la fe de los creyentes. ... 'Una minoría de edad cristiana y eclesial no puede soportar las embestidas de una sociedad crecientemente secularizada'".

Estas palabras del Papa a un grupo de obispos españoles encuentran en nosotros una perfecta sintonía. En efecto, también los obispos de las Iglesias de España estamos preocupados por este ambiente que dificulta grandemente la acción evangelizadora de la Iglesia y que incide, de manera particular, en la tarea de hacer nuevos cristianos hoy. Por este motivo nos consideramos obligados a impulsar y consolidar la renovación de la pastoral de la Iniciación cristiana en todos sus aspectos. Este interés está reflejado en los planes de la Conferencia Episcopal y en diferentes documentos de la misma en los últimos años. Dichos textos muestran el ambiente y la perspectiva con que se trata la iniciación cristiana en el presente documento. Por otra parte han sido muchas las diócesis que han celebrado Sínodos, y aun Concilios provinciales, en los últimos años y han tomado iniciativas para poner en marcha proyectos de evangelización y de Iniciación cristiana.

4 La renovación de la Iniciación cristiana es un empeño que compartimos, en unidad de misión, con todos los presbíteros y los diáconos. La colaboración de los catequistas y demás personas dedicadas a esta

pastoral es preciosa y necesaria. Nunca, como en estos tiempos, se han dedicado tantas personas, esfuerzos y recursos a la catequesis y a la enseñanza de la religión en las escuelas; a la promoción de movimientos infantiles y juveniles; al cuidado de la participación en la liturgia dominical y a la preparación de los sacramentos. Sin embargo, la ignorancia religiosa de la doctrina de la fe de un buen número de nuestros fieles, la desconexión entre la práctica religiosa y la conducta moral, la debilidad de la presencia de los católicos en la sociedad y la escasez de vocaciones a la vida consagrada a Dios, ponen de manifiesto las dificultades de nuestra acción evangelizadora.

5 No obstante estas constataciones, que consideramos realistas, no perdemos la **esperanza**, que nos invita a confiar en el Señor y a actuar con libertad y decisión (parresía) apoyados en la fuerza del Espíritu Santo. Como hombres de fe reconocemos gozosamente y con admiración religiosa que el mundo de hoy se abre también al Reino de Dios, mediante el anuncio insistente del Evangelio y la eficacia redentora del sacrificio de Cristo, bajo el impulso renovador del Espíritu Santo.

Por esto deseamos hacer una nueva **invitación** en favor de una pastoral evangelizadora más acuciante, que asuma entre sus prioridades la Iniciación cristiana. Nuestras Iglesias están llamadas hoy a "desplegar una acción pastoral de evangelización frente al fenómeno generalizado del debilitamiento de la fe y la difusión de la increencia entre nosotros". Las dificultades para hacer cristianos hoy en España, y las deficiencias que existen en la pastoral de la iniciación en nuestras diócesis, lejos de desanimarnos, nos estimulan.

Objetivos y destinatarios de estas reflexiones

6 Aun siendo siempre las mismas "la fe que se transmitió a los santos una vez para siempre" (Judas, 3), y la respuesta de la Iglesia católica, son diferentes las generaciones que se suceden, diversas las culturas, las situaciones y los lugares en los que es anunciada la fe y se realiza la Iniciación cristiana. De aquí que constituya un deber pastoral el responder adecuadamente a las personas concretas que se han de iniciar cristianamente en nuestras Iglesias locales. En el *Plan de acción pastoral para el Cuatrienio 1997-2000: "Proclamar el año de gracia del Señor"*, aparece dentro del Objetivo I, "elaborar y publicar unas Orientaciones pastorales sobre la Iniciación cristiana".

Por ello, el **propósito que nos mueve** a los obispos de la Conferencia Episcopal Española es ofrecer reflexiones y orientaciones sobre todo pastorales, como un servicio de ayuda y de orientación **a las Iglesias particulares en su cometido propio de establecer un proyecto de Iniciación cristiana bajo la autoridad del Obispo**, maestro de la fe y principal dispensador de los misterios de Dios, responsable de la vida litúrgica de la Iglesia que le ha sido encomendada. Los puntos de referencia básicos de estas reflexiones, así como los del proyecto evangelizador, misionero y catecumenal unitario que pide el *Directorio General para la Catequesis*, a cada diócesis, son los libros litúrgicos, especialmente los Rituales de los sacramentos de la iniciación cristiana, juntamente con el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el mismo *Directorio General para la Catequesis*.

7 Nos invita también a ello **la preparación del Gran Jubileo del año 2000**, según las sugerencias de la Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, del 10 de Noviembre de 1994, cuando se refiere a la dimensión sacramental de la salvación, y en particular a los sacramentos del Bautismo, la Confirmación, la Penitencia y la Eucaristía.

Uno de los frutos que esperamos de estas reflexiones y orientaciones es propiciar que las diversas instancias o "lugares" donde se trabaja por la iniciación cristiana, y las acciones -catequéticas y litúrgicas- que la integran, no se organicen por separado, como si fueran compartimentos estancos e incommunicados, sino que respondan a un proyecto unitario y global de cada Iglesia particular. De esta unidad la primera beneficiaria será la propia comunidad diocesana.

8 Las reflexiones y los criterios que presentamos quieren, por tanto:

- a) Clarificar la identidad misma de la Iniciación cristiana como obra a la vez divina y humana, directamente relacionada con la misión de la Iglesia (**Primera parte**).
- b) Señalar la forma y los lugares en los que se lleva a cabo la mediación de la Iglesia particular en la Iniciación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes, y aun de adultos (**Segunda parte**).
- c) Ofrecer unas sugerencias de renovación de la pastoral de la Iniciación cristiana, teniendo en cuenta la práctica actual e iluminando algunos problemas que se plantean hoy en nuestras diócesis, para impulsar la acción catequética y litúrgica y discernir el modo más oportuno de introducir a los destinatarios de la Iniciación en la conversión y en la fe personal en Cristo, y en la comunión con Él, en el Espíritu (**Tercera parte**).

PRIMERA PARTE

NATURALEZA DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

1. La Iniciación cristiana en cuanto obra de Dios

Don de Dios y respuesta del hombre

9 La Iniciación cristiana es un don de Dios que recibe la persona humana por la mediación de la Madre Iglesia. Sólo Dios puede hacer que el hombre renazca en Cristo por el agua y el Espíritu; sólo Él puede comunicar la vida eterna e injertar al hombre como un sarmiento, a la Vid verdadera, para que el hombre, unido a Él, realice su vocación de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo, en medio del mundo, como miembro vivo y activo de la Iglesia.

La originalidad esencial de la Iniciación cristiana consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de la persona y en su integración en la Iglesia, haciéndole partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Algunos antiguos catecismos habían sintetizado esta realidad de fe en una breve y exacta respuesta: "Sí, soy cristiano, por la gracia de Dios!". Con estas palabras se expresa el gozo del hombre que ha tomado conciencia de que es lo que es por la gracia de Dios; y que la gracia de Dios no ha sido estéril en él, y así se lanza a lo que está por delante, corriendo hacia la meta.

10 La realidad misteriosa de la Iniciación cristiana, en la que el hombre, auxiliado por la gracia divina, responde libre y generosamente al don de Dios, recorriendo un camino de liberación del pecado y de crecimiento en la fe hasta sentarse a la mesa eucarística, se encuentra reflejada en la manifestación de Jesucristo Resucitado a los discípulos de Emaús. Las "palabras y los gestos" del Señor conducen a aquellos discípulos del desencanto a la confianza, de la confianza a la fe en las Escrituras, de la fe en las Escrituras al reconocimiento del Resucitado en la Fracción del Pan, y del reconocimiento a la misión.

Dinamismo trinitario de la Iniciación cristiana

11 Esta iniciativa gratuita y antecedente del Padre se verifica en "las palabras y las acciones" que Jesucristo resucitado realiza en la Iglesia, Esposa suya y Madre nuestra; y en la acción del Espíritu Santo que inspira, ilumina, guía y conduce al que es llamado a entrar en la comunión de la vida divina trinitaria. "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad: por Cristo, la Palabra hecha carne y con el Espíritu santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y

participar de la naturaleza divina".

Desde este punto de vista la Iniciación cristiana constituye el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a nuestros padres en el Antiguo Testamento, especialmente a Abrahán, llamado a ser padre de una descendencia innumerable no sólo según la carne sino "según la promesa" unida a la fe.

La Iniciación cristiana, por tanto, ha de entenderse en primer término como obra de la Santísima Trinidad en la Iglesia. Del Padre que "nos ha elegido en Cristo antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos" (Ef 1,4-5); del Hijo Jesucristo que, "sentado a la derecha del Padre", se hace presente a su Iglesia para insertar a los hombres en su misterio pascual; y del Espíritu Santo, el "pedagogo de la fe" y artífice de las "obras maestras de Dios" que son los sacramentos de la Nueva Alianza. La Iglesia es la mediación querida por Dios para actuar en el tiempo esta obra de la redención humana y de la participación de los hombres en la naturaleza divina.

12 Esta participación "tiene cierta analogía con el origen, el crecimiento y el sustento de la vida natural. En efecto, los fieles renacidos en el Bautismo se fortalecen en el sacramento de la Confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna, y así, por medio de estos sacramentos de la Iniciación cristiana, reciben, cada vez con más abundancia, los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad".

De ahí que la Iniciación cristiana se lleve a cabo en verdad en el curso de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial. Los que acogen el mensaje divino de la salvación, atendiendo a la invitación de la Iglesia, son acompañados por ella desde el nacimiento a la vida de los hijos de Dios hasta la madurez cristiana básica. Este proceso está insinuado ya en la invitación del Apóstol Pedro a los que acogieron su palabra el día de Pentecostés: "Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Hch 2,38).

2. La mediación maternal de la Iglesia

La misión de la Iglesia

13 Después de su resurrección Jesús, confiando a los apóstoles la misión que había recibido del Padre, los envió a predicar el Evangelio a toda criatura y a realizar, mediante los sacramentos, la salvación que anunciaban. Para esta misión les aseguró su presencia permanente hasta el fin de los siglos y les infundió el Espíritu Santo. El anuncio del Evangelio y la acción litúrgica responden, en consecuencia, a la iniciativa del Padre que ha querido asociar a la Iglesia a la obra salvadora de su Hijo y Señor nuestro Jesucristo, en el Espíritu Santo. Puede hablarse, por tanto, de una verdadera *synergía* o actuación común en la obra de nuestra redención, entre Cristo y su esposa la Iglesia, entre el don del Espíritu Santo y la acción de la Iglesia.

Desde entonces la Iglesia no ha dejado nunca de cumplir la misión que Cristo le ha encomendado, anunciando a los hombres la salvación, incorporándolos a la participación de la vida trinitaria en la comunidad que nace de ella, y enseñándoles a vivir según el Evangelio. En este sentido la Iniciación cristiana es la expresión más significativa de la misión de la Iglesia y, como se ha indicado ya, constituye la realización de su función maternal, al engendrar a la vida a los hijos de Dios.

La Iglesia particular, sujeto de la Iniciación cristiana

14 Ahora bien, esta misión maternal de la Iglesia, aunque pertenece a todo el cuerpo eclesial, se lleva a cabo en las Iglesias particulares, en las que "está verdaderamente presente y actúa la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica". En efecto, "la Iglesia universal se realiza de hecho en todas y cada una de las Iglesias particulares que viven en la comunión apostólica y católica".

La Iglesia particular, "parte del Pueblo de Dios confiada a un obispo para que la apaciente con la colaboración de su presbiterio" es una comunidad de fe, nacida de la proclamación de la Palabra de Dios hecha con autoridad apostólica, y reunida por la fuerza del Espíritu y no por la simple voluntad de los hombres. En ella se celebra la Eucaristía de todo el pueblo de Dios, como manifestación principal de la Iglesia y centro de toda su vida y misión. La Iglesia particular está presidida por el Obispo, que provee los ministerios y modera todas las funciones.

Responsabilidad de la Iglesia particular y del Obispo

15 Por estar inmersa en una sociedad concreta, que habla una lengua determinada y tiene una cultura, una historia y una visión del mundo propias, la Iglesia particular ha de "asimilar lo esencial del mensaje evangélico, de trasvasarlo, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y, después, anunciarlo en ese mismo lenguaje". Por eso, en coherencia con su misión y de acuerdo con las exigencias del misterio de la Encarnación, ha de esforzarse por conocer en profundidad la cultura de las personas y el grado de penetración en su vida, con el fin de que el Evangelio llegue a los niveles más profundos de la existencia. Al mismo tiempo ha de procurar mantener íntegros los contenidos de la fe de la Iglesia, cuidando también que el lenguaje de la fe sea patrimonio común de los fieles y factor de comunión.

16 La Iglesia tiene el deber de anunciar el Evangelio a todos los hombres y la responsabilidad de educar en la fe a aquellos que han aceptado a Jesucristo. Por eso necesita desarrollar todas las funciones eclesiales, y ofrecer, dentro de un *Proyecto diocesano de Catequesis* de carácter global, "un doble servicio:

a) Un proceso de Iniciación cristiana, unitario y coherente, para **niños, adolescentes y jóvenes**, en íntima conexión con los sacramentos de la Iniciación ya recibidos o por recibir y en relación con la pastoral educativa.

b) Un proceso de catequesis para **adultos**, ofrecido a aquellos cristianos que necesiten fundamentar su fe, realizando o completando la Iniciación cristiana inaugurada o a inaugurar con el Bautismo".

Al mismo tiempo ha de cuidar la dimensión sacramental de la Iniciación cristiana, cuya celebración está también íntimamente vinculada a la naturaleza de la Iglesia particular y es moderada por el Obispo. En efecto, el Obispo "dirige la celebración del Bautismo, con el cual se concede la participación del sacerdocio real de Cristo; es ministro ordinario de la Confirmación, y preceptor de toda la Iniciación cristiana, la cual realiza ya sea por sí mismo, ya por sus presbíteros, diáconos y catequistas".

3. La Iniciación cristiana en cuanto mediación de la Iglesia

Sentido amplio de la palabra Iniciación

17 Al término "iniciación" se le suele asignar el significado de proceso de aprendizaje o introducción progresiva en el conocimiento de una teoría (doctrina) o de una práctica (oficio, disciplina, ocupación o profesión); y también el significado de proceso de socialización por el cual una persona asimila existencialmente las creencias, normas, valores, comportamientos, actitudes y ritos de un determinado grupo social.

En las religiones primitivas suele aplicarse el término "iniciación" al conjunto de pruebas, ritos y enseñanzas que el niño ha de superar al llegar a la pubertad, para ser introducido en la vida adulta, logrando así una nueva identidad personal y el reconocimiento social. En las religiones antiguas la iniciación llevaba consigo la introducción en una experiencia religiosa, mediante el conocimiento de cosas ocultas y la práctica de unos ritos para transformar a los iniciados. En todos estos significados de la iniciación se subraya ante todo el carácter religioso y socio-cultural del proceso iniciático.

Concepto específico de la Iniciación cristiana

18 La Iniciación cristiana, aunque pueda aparecer con algunos puntos de contacto con el lenguaje y las formas iniciáticas de las religiones, es, sin embargo, un hecho de naturaleza diferente. La expansión del Evangelio en el mundo de la antigüedad hizo que la Iglesia admitiera algunas expresiones rituales procedentes de la gentilidad, como había hecho antes respecto del mundo judío. Pero al asumir estos elementos, realizó un adecuado discernimiento bajo la luz del Espíritu Santo, entre lo que era incompatible con el mensaje cristiano y lo que podía ser armonizado con la tradición apostólica.

Como se ha explicado más arriba, la Iniciación cristiana tiene su origen en la iniciativa divina y supone la decisión libre de la persona que se convierte al Dios vivo y verdadero, por la gracia del Espíritu, y pide ser introducida en la Iglesia. Por otra parte, la Iniciación cristiana no se puede reducir a un simple proceso de enseñanza y de formación doctrinal, sino que ha de ser considerada una realidad que implica a toda la persona, la cual ha de asumir existencialmente su condición de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo, abandonando su anterior modo de vivir, mientras realiza el aprendizaje de la vida cristiana y entra gozosamente en la comunión de la Iglesia, para ser en ella adorador del Padre y testigo del Dios vivo.

19 La Iniciación cristiana es la inserción de un candidato en el misterio de Cristo, muerto y resucitado, y en la Iglesia por medio de la fe y de los sacramentos. *El Catecismo de la Iglesia Católica*, inspirándose en las *Observaciones generales* tanto del *Ritual del Bautismo de Niños* como del *Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos*, afirma: La Iniciación cristiana, como "participación en la naturaleza divina", "se realiza mediante el conjunto de los tres sacramentos: el Bautismo, que es el comienzo de la vida nueva; la Confirmación, que es su afianzamiento; y la Eucaristía, que alimenta al discípulo con el Cuerpo y la Sangre de Cristo para ser transformado en él".

El itinerario catequético de la Iniciación cristiana

20 Esta inserción en el misterio de Cristo va unida a un itinerario catequético que ayuda a crecer y a madurar la vida de fe. En efecto, "la catequesis es elemento fundamental de la Iniciación cristiana y está estrechamente vinculada a los sacramentos de la iniciación". La catequesis como "educación en la fe de los niños, de los jóvenes y los adultos, que comprende especialmente una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana". En estos momentos, allí donde el catecumenado no ha sido todavía restablecido, la catequesis ha de asumir esta misma función, orientando a los ya bautizados a incorporarse más plenamente en el misterio de Cristo. Además, "la catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos, y sobre todo en la Eucaristía, donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres".

21 Completada la Iniciación cristiana, es necesaria también **la educación permanente de la fe** en el seno de la comunidad eclesial. "La educación permanente de la fe se dirige no sólo a cada cristiano, para acompañarle en su camino hacia la santidad, sino también a la comunidad cristiana en cuanto tal, para que vaya madurando tanto en su vida interna de amor a Dios y de amor fraterno, cuanto en su apertura al mundo como comunidad misionera". Esta educación permanente, junto con la catequesis de iniciación, ha de formar parte del proyecto catequético global de la Iglesia particular.

El camino para llegar a ser cristiano consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de fe, el Bautismo, la efusión del Espíritu Santo, y el acceso a la comunión eucarística.

Dos formas de Iniciación cristiana

22 La Iniciación cristiana, manteniendo los elementos y los fines esenciales, ha variado mucho en sus formas a lo largo de los siglos y según las circunstancias. En los primeros siglos comprendía un tiempo de **catecumenado** con los ritos que jalonaban litúrgicamente el itinerario y que desembocaban en la celebración de los sacramentos de la iniciación. Esta forma ha sido restaurada por el Concilio Vaticano II para los países de misión y, a discreción del Obispo propio, para cualquier diócesis; es la forma prevista también para los adultos no bautizados e incluso para los niños en edad escolar que piden este sacramento.

Desde que la administración del bautismo a los niños vino a ser la forma habitual de recepción de este sacramento, la celebración se ha convertido en un acto único que integra de manera abreviada las etapas previas a la Iniciación cristiana. Por su naturaleza misma, el Bautismo de niños exige un **catecumenado postbautismal**. Se trata no sólo de la necesidad de una instrucción posterior al bautismo, sino del desarrollo de la gracia bautismal en orden a la conversión personal, en el crecimiento de la persona. Es el momento propio de la **catequesis** "que nunca debe faltar a los niños cristianos". De este modo, la Iniciación cristiana queda organizada en un itinerario catequético y sacramental, y se desarrolla principalmente durante la infancia y la adolescencia. La meta es siempre la confesión de fe y la plena y consciente integración del bautizado en la comunión y en la misión de la Iglesia.

23 Hoy, pues, tenemos entre nosotros **dos formas de recorrer el camino de la Iniciación cristiana**:

a) la que afecta a los párvulos que son incorporados en los primeros meses de su vida en el misterio de Cristo y en la Iglesia por el Bautismo, y se recorre, con la recepción de los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía, a lo largo de la infancia, la adolescencia y la juventud;

b) la Iniciación cristiana de personas no bautizadas (niños, jóvenes o adultos) que se lleva a cabo mediante la participación en un catecumenado, que culmina en la celebración de los tres sacramentos de la iniciación.

Ante las exigencias actuales de la evangelización con muchos adultos ya bautizados pero en realidad no catequizados, o alejados de la fe, o incluso sin haber completado la iniciación sacramental, ambas formas de iniciación cristiana propiamente dicha son hoy necesarias.

4. El itinerario típico de la Iniciación cristiana: el *Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos*.

24 Para la evangelización existe en la Iglesia un itinerario o modelo típico de Iniciación cristiana: el ***Ritual de Iniciación cristiana de Adultos***. He ahí brevemente indicadas sus etapas:

a) El anuncio misionero

Aunque el *Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos* comienza con la entrada en el catecumenado, el tiempo precedente o "pre-catecumenado" alcanza una especial importancia. Es el tiempo destinado al **anuncio misionero**, durante el cual se proclama abiertamente y con decisión al Dios vivo y a Jesucristo, enviado por él para salvar a todos los hombres, a fin de que, por la acción del Espíritu Santo, crean y se conviertan libremente al Señor.

b) La entrada en el catecumenado

25 El rito de la **entrada en el catecumenado** expresa la acogida por parte de la Iglesia de los que han aceptado el anuncio del Evangelio, y han sido movidos a la conversión inicial. A partir de este momento los catecúmenos "son ya de la casa de Cristo"; son alimentados por la Iglesia con la palabra de Dios y favorecidos con las ayudas litúrgicas".

Los Padres Occidentales, particularmente S. Agustín, profundizan en la pertenencia de los catecúmenos a Cristo y a la Iglesia: "No habéis renacido todavía por el Bautismo sagrado, pero ya por la señal de la cruz habéis sido concebidos en el seno de la madre Iglesia". Por la signación y la unción catecumenal, entre otros ritos iniciales, el nuevo converso comienza a ser catecúmeno, pero no "fiel", porque no ha recibido aún el sacramento de la fe, el bautismo.

c) El tiempo del catecumenado

26 Es un tiempo prolongado en el que la Iglesia transmite su fe y el conocimiento íntegro y vivo del misterio de la salvación mediante una **catequesis** apropiada, gradual e íntegra, teniendo como referencia el sagrado recuerdo de los misterios de Cristo y de la historia de la salvación en el año litúrgico, y acompañada de celebraciones de la Palabra de Dios y de otros ritos y plegarias, llamados escrutinios.

Los catecúmenos, ayudados por el ejemplo y el auxilio de los padrinos y aun de todos los fieles, son instruidos en la fe, adquieren el lenguaje de la misma, se ejercitan en la oración personal y comunitaria, aprenden a vivir según el modelo de Cristo y son introducidos paulatinamente en las responsabilidades propias de la vida cristiana. "Como la vida de la Iglesia es apostólica, los catecúmenos deben aprender también a cooperar activamente a la evangelización y a la edificación de la Iglesia con el testimonio de su vida y con la profesión de fe". El tiempo del catecumenado concluye con el rito de la elección o inscripción del nombre.

d) El tiempo de la purificación y de la iluminación

27 La Iglesia, acabado el tiempo del catecumenado, pone en manos de Dios a los que El ha elegido, y como madre se dispone a engendrarlos en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo. Por esto, intensifica su acompañamiento mediante la catequesis, la liturgia y la penitencia cuaresmal. Les ayuda con la oración para que se abran a la acción de Dios que está escrita en los corazones: "A fin de excitar el deseo de la purificación y de la redención de Cristo, se celebran tres escrutinios, para que los catecúmenos conozcan gradualmente el misterio del pecado". Y les hace entrega de los símbolos de la identidad cristiana: El Credo y el Padrenuestro.

e) Celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana

28 En el contexto de la celebración del misterio pascual, la Iglesia engendra en Cristo a los catecúmenos por el sacramento del **Bautismo**. "Por el Bautismo somos liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión". En la misma celebración, los neófitos son sellados por el **don del Espíritu Santo** en el sacramento de la Confirmación, quedando así configurados sacramentalmente a la imagen de Cristo, el Ungido, y constituidos miembros de la comunidad cristiana, con derecho pleno a todas las acciones propias de la Iglesia.

Los neófitos participan por primera vez con todos los fieles en la oblación del Sacrificio eucarístico, memorial eficaz de la muerte y resurrección del Señor, y reciben **la comunión del Cuerpo y la Sangre del Señor** resucitado que consuma la unión con El, siendo hechos "un solo cuerpo y un solo espíritu" con Cristo por la fuerza del Espíritu Santo.

f) El tiempo de la mistagogia

29 A la celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana sigue el tiempo de la profundización en los misterios recibidos, o de la mistagogia. Incorporados ya los neófitos a la vida de la comunidad y acompañados por ésta perseveran en la escucha de la Palabra de Dios, en la Eucaristía y en la caridad fraterna. La mistagogia es, en primer término, una etapa catequética y sacramental a la vez, delimitada por la octava pascual y que puede extenderse hasta Pentecostés. En ella los iniciados, renovados en su espíritu, asimilan más profundamente los misterios de la fe y los sacramentos en los que se nutre la Iglesia, experimentando cuán suave es el Señor. "La inteligencia más plena y fructuosa de los misterios se adquiere con la renovación de las explicaciones y sobre todo con la recepción continuada de los sacramentos".

30 Pero la mistagogia configura también toda la trayectoria de la vida cristiana, que progresa y se enriquece día a día en la comprensión más plena de las Sagradas Escrituras y en la frecuencia de los sacramentos. En este sentido la Iniciación cristiana de los que son bautizados nada más nacer, está definida también por la mistagogia. De ahí la importancia de la celebración del domingo para todos los fieles cristianos, como día en el que se hace memoria del Bautismo y se nutre la fe con la Palabra de Dios y con la participación eucarística. De la perseverancia en esta celebración brota para los bautizados un nuevo sentido de la fe, de la Iglesia y del mundo, al tiempo que se consolidan los vínculos de la comunión eclesial y se fortalece el testimonio delante de los hombres. El bautizado ha entrado en un universo nuevo, en una historia de salvación, en la familia de los hijos de Dios y, en definitiva, en el pueblo que es propiedad personal del Señor, ámbito de la memoria y de la presencia de la revelación y de la redención divinas.

Síntesis

31 La Iniciación cristiana comprende como elementos propios los siguientes:

- a) La iniciativa eficaz y gratuita de Dios: el que se inicia lo hace llamado por Dios Padre en Jesucristo y el Espíritu Santo, a través del anuncio del Evangelio. La fe viene por la predicación.
- b) La respuesta de la fe que se realiza en la escucha y en la acogida interior del Evangelio: el iniciado responde libremente y se entrega y se adhiere a Dios.
- c) La acogida de la Iglesia que recibe en su seno maternal a los que han aceptado el anuncio y los inserta en el misterio de Cristo y en la propia vida eclesial, verdadera participación en la comunión trinitaria.
- d) Esta acción de la Iglesia integra básicamente la predicación de la Palabra de Dios y su explicación; la catequesis que introduce en el conocimiento de los misterios de la fe e inicia en otros aspectos de la vida de la Iglesia, como se verá más adelante; la celebración de los sacramentos de la iniciación; y el acompañamiento posterior de los bautizados en orden a su perseverancia y profundización en los misterios celebrados.

Pero como la debilidad humana puede inducir a los bautizados a apartarse de la fidelidad bautismal, la Iniciación cristiana tiene una continuidad especial en el sacramento de la Penitencia, "segundo bautismo" o "bautismo de lágrimas". La Penitencia, que comprende esencialmente un cierto proceso de conversión semejante al del catecumenado, manifiesta la misericordia de Dios que actúa en el corazón del cristiano arrepentido, concediéndole el perdón y la paz por el ministerio de la Iglesia.

SEGUNDA PARTE

LA INICIACIÓN CRISTIANA EN LA IGLESIA

32 La Iglesia particular ejerce su función maternal, realizando la Iniciación cristiana en diferentes "lugares" y por medio de determinadas funciones.

El "lugar" típico de preparación de los adultos para los sacramentos de la Iniciación cristiana es la institución del Catecumenado bautismal, estrechamente unido a la comunidad cristiana .

"Lugares" son la parroquia como ámbito propio y principal; la familia como institución originaria; la Acción Católica, las asociaciones y movimientos laicales, la escuela católica, como espacios y medios subsidiarios y complementarios. Hay que tener en cuenta también la contribución peculiar de la enseñanza religiosa escolar. Cada una de estas instituciones tiene carácter específico y a la vez complementario, de manera que le competen unas tareas que le son más propias, y cuando alguna no puede realizar su misión, otra la lleva a cabo.

Aunque en todos estos lugares se hace presente la Iglesia particular, sujeto de la Iniciación cristiana, la parroquia tiene la condición de ser la última localización de la Iglesia en un lugar y representar a la Iglesia visible establecida por todo el mundo. Es fundamental que el proyecto de Iniciación cristiana establecido por el Obispo diocesano sea asumido, desde el propio ámbito, por todos los "lugares" mencionados, dado que es la Iglesia particular como tal la que ejerce la misión maternal.

Las funciones se polarizan en torno a las dos grandes actuaciones de la Iglesia, la catequesis y la liturgia, anteriormente aludidas.

1. "Lugares" eclesiales en la Iniciación cristiana

La parroquia

33 El cristiano recibe la fe en la Iglesia y por mediación de la Iglesia. La parroquia nació para acercar las mediaciones de la Iglesia a todos sus miembros. En ella se vive la comunión de fe, de culto y de misión con toda la Iglesia. La parroquia, constituida de modo estable en la Iglesia particular, "es el lugar privilegiado donde se realiza la comunidad cristiana" En ella están presentes todas las mediaciones esenciales de la Iglesia de Cristo: la Palabra de Dios, la Eucaristía y los sacramentos, la oración, la comunión en la caridad, el ministerio ordenado y la misión. Es, por tanto, Iglesia de Dios, bien dentro de un espacio territorial, como sucede ordinariamente, o bien para la atención de determinadas personas; y ha de ser considerada como verdadera célula de la Iglesia particular, en la que se hace presente la Iglesia universal. El signo de la función maternal de la Iglesia es precisamente la pila bautismal, la cual es obligatoria en toda parroquia, y que sólo ésta, al igual que la catedral, posee en principio.

Los presbíteros que presiden las comunidades parroquiales hacen las veces del Obispo, de quien reciben misión y autoridad. Juan Pablo II dice que la parroquia es "la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas". La parroquia es, por tanto, después de la catedral, ámbito privilegiado para realizar la Iniciación cristiana en todas sus facetas catequéticas y litúrgicas del nacimiento y del desarrollo de la fe. A pesar de las dificultades que a veces se presentan hoy, es necesario que la comunidad parroquial asuma con responsabilidad la tarea eclesial de la renovación y revitalización de sí misma, creando espacios de acogida y de evangelización. Algunas veces se tratará de una acción conjunta entre varias parroquias. Las parroquias deben crecer espiritualmente y pastoralmente para ser, como les corresponde, puntos de referencia privilegiados para los que se acercan a la Iglesia de Cristo y quieren vivir como cristianos.

La familia

34 "Por el hecho de haber dado la vida a los hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarles; por esta razón ellos deben ser reconocidos como los primeros y principales

educadores de sus hijos". Lo mismo ocurre, en cuanto padres cristianos, respecto de la educación en la fe: "Antes que nadie, los padres cristianos están obligados a formar a sus hijos en la fe y en la práctica de la vida cristiana, mediante la palabra y el ejemplo". Este derecho y deber, que la Iglesia reconoce a los padres como educadores de la fe, brota del sacramento del matrimonio y de la consideración de la familia "como Iglesia doméstica". En efecto, la misión de la familia cristiana es un verdadero ministerio, "por medio del cual se irradia el Evangelio, hasta el punto de que la misma vida de familia se hace itinerario de fe y, en cierto modo, iniciación cristiana y escuela de los seguidores de Cristo".

Por eso, a pesar de las dificultades por las que atraviesa hoy, la familia cristiana sigue siendo una estructura básica en la Iniciación cristiana, e incluso un reto pastoral: la familia cristiana no puede renunciar a su misión de educar en la fe a sus miembros y ser lugar, "en cierto modo insustituible", de catequización. Es necesario ayudar eficazmente a que la comunidad familiar cristiana se renueve con la novedad del Evangelio y se vuelva cada día más a Jesucristo. La familia que transmite la fe hace posible el despertar religioso de sus hijos y lleva a cabo la responsabilidad que le corresponde en la Iniciación cristiana de sus miembros.

La Acción católica y las asociaciones y movimientos laicales

35 La situación actual reclama que se acentúe aquello que puede complementar con su ayuda la misión de la parroquia y de la familia. Cabe así situar la importancia y el valor respectivo de las asociaciones y movimientos laicales y otras instituciones educativas, como estructuras ambientales para la Iniciación cristiana de los niños, de los adolescentes y de los jóvenes. Estas asociaciones de fieles se caracterizan, según el Papa Juan Pablo II, por "la conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia, que es la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana de su conciencia, de modo que consigan impregnar con el espíritu evangélico las diversas comunidades y ambientes". A las asociaciones y movimientos se les encomienda entre otras tareas "el empeño catequético y la capacidad pedagógica para formar a los cristianos". En efecto, la Acción Católica y este tipo de asociaciones y movimientos tienen hoy la misión de ayudar eficazmente a concretar una experiencia eclesial y un espacio comunitario propicio para el crecimiento en la fe, presentando a los miembros que se inician en ella un estilo de vida cristiana en la Iglesia y el ejemplo de un testimonio público del creyente en la sociedad.

Los movimientos y grupos laicales son pequeñas comunidades que transmiten la fe, la oración y la liturgia de la Iglesia, con un estilo de vida y de compromiso apostólico peculiar que facilitan la constante interacción entre fe y vida, según las edades y circunstancias. De ahí la necesidad de promocionar y fortalecer en la Iglesia estos espacios educativos. Cuanto menos cristiano es el ambiente donde tiene que desarrollarse la vida de un niño o de un joven, más necesidad tiene de ámbitos propios para educar su fe e incorporarse libre y responsablemente en la comunidad de la Iglesia.

La escuela católica

36 "La escuela católica es un lugar muy relevante para la formación humana y cristiana", que "entra de lleno en la misión salvífica de la Iglesia y particularmente en la exigencia de la educación de la fe... El proyecto educativo de la escuela católica se define precisamente por su referencia explícita al Evangelio de Jesucristo, con el intento de arraigarlo en la conciencia y en la vida de los jóvenes, teniendo en cuenta los condicionamientos culturales de hoy".

En cuanto escuela "debe procurar la formación integral de la persona humana, en orden a su fin último y, simultáneamente, al bien común de la sociedad". Pero su carácter específico de escuela católica, la convierte en una comunidad cristiana, en constante referencia a la Palabra de Dios y al encuentro siempre renovado con Jesucristo. Cuando actúa así, puede ser también una mediación eclesial para la Iniciación cristiana de sus alumnos, colaborando en coordinación con los planes pastorales diocesanos.

La enseñanza religiosa escolar

37 Aunque no es propiamente un ámbito de Iniciación cristiana como los anteriores, sin embargo puede contribuir decisivamente a los objetivos propios de ésta, al ofrecer algunas dimensiones de carácter ético y moral que nacen de las relaciones entre la fe y la cultura, y entre la fe y la vida. En este sentido tiene también una misión evangelizadora. En efecto, la enseñanza religiosa escolar, verdadero complemento de la catequesis, pretende también la educación básica e integral de la fe, pero sometida a las leyes que rigen la inculturación: subrayar el valor universal de la fe y su supremacía sobre las realizaciones culturales del hombre; presentar el mensaje cristiano como instancia crítica del hombre y de su cultura; y establecer un diálogo positivo entre la fe y la cultura. Ciertamente esta enseñanza constituye una estimable oferta informativa para los niños y los jóvenes acerca del mensaje y del acontecimiento cristiano.

38 No obstante, a la enseñanza religiosa escolar, a diferencia de la catequesis, no le corresponde atender todas las dimensiones propias de una formación cristiana integral, tanto a causa del lugar en que se imparte como de su propia naturaleza de servicio educativo para toda la sociedad: en el caso de la enseñanza religiosa, "la Iglesia actúa en un ámbito creado primordialmente para la educación del ciudadano en cuanto tal, en estructuras de la sociedad para tal fin". Sus objetivos no son, por tanto, los que reclama la catequesis de inspiración catecumenal; los padres que piden la enseñanza religiosa para sus hijos, lo hacen ordinariamente con la intención de que lo religioso se integre en la formación humana, de manera que sea una oferta abierta a creyentes y no creyentes, sin intención, al menos explícita, de solicitar la Iniciación cristiana. Al destacar la importancia de la enseñanza religiosa escolar, queremos llamar la atención sobre la indicación que hemos hecho en nuestro Plan Pastoral "Para que el mundo crea" al dar a la predicación y la educación de la fe un fuerte contenido apologético.

2. Funciones eclesiales en la Iniciación cristiana

39 La Iniciación cristiana, como mediación de la Iglesia, se verifica principalmente mediante dos funciones pastorales íntimamente relacionadas entre sí: la catequesis y la liturgia. En el catecumenado de adultos, catequesis y liturgia constituyen visiblemente dos dimensiones de una misma realidad, introducir a los hombres en el misterio de Cristo y de la Iglesia. En cualquier tipo de iniciación cristiana, cada una de estas funciones sigue teniendo un alcance propio dentro de la única misión evangelizadora y santificadora de la Iglesia, y de la finalidad común que es la edificación de la comunidad eclesial.

40 Por razones de claridad, se exponen por separado las características propias de cada una de estas funciones en relación con la Iniciación cristiana, pero no debe perderse de vista su íntima complementariedad y apoyo mutuo. En efecto, "la catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos y sobre todo en la Eucaristía, donde Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres". La liturgia, por su parte, "debe ser precedida por la evangelización, la fe y la conversión; sólo así puede dar sus frutos en la vida de los fieles: la vida nueva según el Espíritu, el compromiso en la Iglesia y el servicio de su unidad". La catequesis, en este sentido, prepara para la celebración de los sacramentos de la fe, los cuales "no sólo la suponen, sino que a la vez la alimentan, la robustecen y la expresan por medio de palabras y de elementos"; y proporciona también un conocimiento adecuado del significado de los gestos y de las acciones sacramentales. La liturgia inspira además una peculiar y muy necesaria forma de catequesis, llamada mistagógica, que "pretende introducir en el Misterio de Cristo –es mistagogia- procediendo de lo visible a lo invisible, del signo a lo significado, de los 'sacramentos' a los 'misterios'".

A. La catequesis en la Iniciación cristiana

41 "La catequesis es elemento fundamental de la Iniciación cristiana, y está estrechamente vinculada a los sacramentos de la Iniciación, especialmente al Bautismo, sacramento de la fe’. El eslabón que une la catequesis con el Bautismo, sacramento de la fe, es la profesión de fe que es, a un tiempo, elemento interior de este sacramento y meta de la catequesis". La catequesis debe procurar "una enseñanza, aprendizaje, convenientemente prolongado, de toda la vida cristiana", con el fin de iniciar a los catecúmenos en el misterio de la salvación y en el estilo de vida propio del Evangelio.

Señalados documentos del Magisterio Pontificio y de nuestra Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis han estudiado en profundidad el papel de la catequesis hoy en la Iniciación cristiana para todas las edades. Es suficiente, por esto, señalar de forma sucinta algunos puntos más importantes remitiendo, para un conocimiento más detallado, a los diversos documentos.

Características y tareas de la catequesis de Iniciación cristiana

42 La catequesis al servicio de la Iniciación cristiana se presenta como:

a) "Una formación orgánica y sistemática de la fe... Indagación vital y orgánica en el misterio de Cristo que es lo que, principalmente, distingue a la catequesis de las demás formas de presentar la Palabra de Dios".

b) "Una formación básica, esencial, centrada en lo nuclear de la experiencia cristiana... La catequesis pone los cimientos del edificio espiritual del cristiano, alimenta las raíces de la vida de fe, capacitándole para recibir el posterior alimento sólido en la vida ordinaria de la comunidad cristiana".

c) "Un aprendizaje a toda la vida cristiana, una iniciación cristiana integral¹⁴⁶; que propicia un auténtico seguimiento de Jesucristo e introduce en la comunidad eclesial".

d) La catequesis de Iniciación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes, a diferencia de lo que ocurre en el catecumenado de adultos, está definida también en cierto modo por la mistagogia, como ya se ha dicho. En efecto, el camino hacia la adultez en la fe, abierto y configurado por el sacramento del Bautismo, se desarrolla por medio de los demás sacramentos de la Iniciación que dan sentido y vertebran todo el proceso iniciatorio.

Algunos criterios pedagógicos

43 Entre los principales criterios de orden pedagógico que han de inspirar la catequesis de Iniciación cristiana, cabe señalar los siguientes:

a) Debe ser considerada como un proceso de maduración y de crecimiento de la fe, desarrollado de manera gradual y por etapas. Esta gradualidad de la catequesis tiene su origen en el modo como Dios actúa en la historia de la salvación y sigue la celebración del misterio de Cristo en el año litúrgico, como ya se ha dicho. Al estar "al servicio del que ha decidido seguir a Jesucristo, es eminentemente cristocéntrica".

b) Esencialmente unida al acontecimiento de la Revelación y a su transmisión, la catequesis de la iniciación ha de inspirarse, como su fuente y modelo, en la pedagogía de Dios manifestada en Cristo y en la vida de la Iglesia, y ha de contar con la acción del Espíritu Santo en la comunidad y en cada cristiano, "favoreciendo así una verdadera experiencia de fe y un encuentro filial con Dios".

c) A lo largo de todo el proceso, el catequizando crece en la fe ayudado por la oración y el ejemplo de toda la comunidad, meditando asiduamente el Evangelio, tomando parte activa en la liturgia, practicando la caridad fraterna y soportando con fortaleza las pruebas de la vida.

d) La catequesis al servicio de la Iniciación cristiana está impregnada por el misterio de la Pascua, de modo que ha de caracterizarse por el aprendizaje del sentido de la Nueva Alianza, del paso del hombre viejo al hombre nuevo, de la lucha y superación del mal con la ayuda de la gracia divina, de la experiencia del gozo de la salvación.

Los catequistas en la catequesis de Iniciación cristiana

44 En la catequesis de Iniciación cristiana la figura del catequista es básica. Llamado por la Iglesia a ejercer el servicio de la catequesis, ha de estar "dotado de una fe profunda, de una clara identidad cristiana y eclesial y de una honda sensibilidad social". Ha de destacar por su madurez humana, cristiana y apostólica, así como por su formación y capacitación catequética, como corresponde al cometido que ha de desempeñar y que es el de guía espiritual de los catequizandos, acompañándoles en el aprendizaje y maduración de la fe.

Se trata en definitiva de "lograr que el catequista pueda animar eficazmente un itinerario catequético en el que, mediante las necesarias etapas, anuncie a Jesucristo, dé a conocer su vida, enmarcándole en la historia de la salvación, explique los misterios del Hijo de Dios, hecho hombre por nosotros, y ayude, finalmente, al catecúmeno o al catequizando a identificarse con Jesucristo en los sacramentos de iniciación".

Los catequistas, especialmente los que preparan a los adolescentes y los jóvenes para recibir el sacramento de la Confirmación, ejercen una función eclesial relevante, ya que también ellos son transmisores de la fe de la Iglesia, y no simplemente unos animadores o monitores que coordinan y acompañan el trabajo del grupo. Precisamente por esto la formación de estos catequistas debe ser cuidada de un modo especial, en atención a la edad de los que van a recibir el sacramento.

B. La liturgia en la Iniciación cristiana

45 La Iniciación cristiana comprende esencialmente la celebración de los sacramentos que consagran los comienzos de la vida cristiana en analogía con las etapas de la existencia humana, y que por este motivo se llaman sacramentos de Iniciación. Como todos los actos litúrgicos, "por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia" los sacramentos son acciones sagradas por excelencia, "cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia". Los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía son, por eso, 'fuente' y 'cima' de la Iniciación, junto con las celebraciones de la Palabra de Dios y los escrutinios. En el itinerario de los que fueron bautizados siendo párvulos, está presente también la Penitencia, que otorga el perdón de los pecados cometidos después del Bautismo.

Todas estas celebraciones litúrgicas ponen de manifiesto la progresiva vinculación a Jesucristo de los catecúmenos y de los catequizandos, a la vez que les comunican la salvación que brota del misterio pascual. Del esmero que se ponga en hacer de ellas verdaderos momentos eclesiales del encuentro salvador con Dios en Jesucristo, unidos a la acción catequética, dependerá en gran medida el fruto espiritual de todo el itinerario de la Iniciación, y aún el sentido mismo de toda la vida cristiana, por la iniciación en el lenguaje bíblico y litúrgico, por la centralidad de la Eucaristía dominical, por el acercamiento al sacramento de la penitencia.

La unidad de los sacramentos de la Iniciación

46 El Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía guardan entre sí una íntima unidad, constantemente reclamada por el Magisterio desde el Concilio Vaticano II. En efecto, "los sacramentos de la Iniciación cristiana se ordenan entre sí para llevar a su pleno desarrollo a los fieles, que ejercen la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo". Se trata de expresar "la unidad del Misterio pascual, el vínculo entre la misión del Hijo y la infusión del Espíritu Santo, y la conexión entre el Bautismo y la Confirmación".

La celebración de estos sacramentos, aun dentro de las peculiaridades de las legítimas tradiciones litúrgicas de Oriente y de Occidente, confiere una unidad que se proyecta sobre todo el proceso de la Iniciación cristiana. En Oriente los sacramentos de la Iniciación se administran juntos en la misma celebración, tanto en el caso de los adultos como en el de los recién nacidos. En Occidente esta práctica no ha variado para la Iniciación de los adultos, si bien en el caso de los que son bautizados de párvulos, la Iglesia ha admitido por motivos pastorales que los restantes sacramentos se confieran en celebraciones distintas en el tiempo, manteniendo, no obstante, la unidad orgánica y el principio de la ordenación mutua de los sacramentos de iniciación.

47 Ahora bien, es preciso que esta unidad y ordenación mutua de los sacramentos de iniciación se pongan de manifiesto también en las enseñanzas que acerca de ellos transmite la catequesis, como en la misma práctica pastoral. Difícilmente se logrará que la Iniciación cristiana aparezca como un proceso unitario, catecumenal e integrador de todos los aspectos catequéticos y litúrgicos que comprende, si en la preparación o en la celebración de alguno de ellos no se pone de relieve su necesaria y progresiva conexión.

Catequesis presacramental y mistagógica

48 La celebración de los sacramentos de la iniciación suele ir precedida entre nosotros de un tiempo de preparación específica y próxima más intensa. En dicho tiempo se ofrece una catequesis litúrgica o presacramental, cuya finalidad es "preparar a los sacramentos y favorecer una comprensión y vivencia más profundas de la liturgia". Esta catequesis consiste en una explicación de los ritos, símbolos y gestos de la celebración, a la vez que trata de inculcar en los candidatos a los sacramentos las actitudes internas de conversión y de fe que hagan más fructuosa su participación. Esta catequesis es esencialmente bíblica y litúrgica, y expone la continuidad entre los acontecimientos de la historia de la salvación y los signos sacramentales de la Iglesia.

49 Esta forma de catequesis es llamada también "mistagógica", porque consiste en ayudar a entrar en la realidad del misterio que se celebra. Procede siempre "de lo visible a lo invisible, del signo a lo significado, de los 'sacramentos' a los 'misterios'". No debe partir de ideas o conceptos, sino de la experiencia de los mismos dones recibidos de Dios, para hacer descubrir a los bautizados su propia identidad y mostrarles el itinerario que Dios está dispuesto a completar mediante los signos sacramentales (Confirmación y Eucaristía), conduciendo a los bautizados a la acción de gracias, a una conversión más profunda, a una celebración gozosa de las obras divinas, traducidas después en una conducta coherente.

El año litúrgico, marco de la Iniciación cristiana

50 Cuando se contempla la historia de la Iniciación cristiana en los primeros siglos de la Iglesia, se advierte la importancia de la celebración del misterio de Cristo en el año litúrgico como marco de referencia de todas las acciones catequéticas y sacramentales de la iniciación. Más aún, el ciclo de Pascua que comprende la Cuaresma y la Cincuentena pascual, nació y se desarrolló como consecuencia de la necesidad de organizar la Iniciación cristiana y de incorporar a ella a toda la comunidad eclesial. De hecho todo el año litúrgico, iluminado por la luz de la Pascua, es "año de gracia del Señor", y ámbito en el que se hace realidad la economía de la salvación en el "hoy" de la liturgia.

El domingo, Pascua semanal y día de la Iniciación cristiana

51 Entre todos los tiempos de la celebración del misterio de Cristo en el año litúrgico, sobresale el "día del Señor" o domingo, "fundamento y núcleo del año litúrgico". El domingo, verdadera Pascua semanal, tiene como centro la celebración eucarística, encuentro de la comunidad de los fieles con el Señor resucitado que la invita a su banquete"; es "la asamblea litúrgica, en que los fieles 'deben reunirse, escuchando la

palabra de Dios y participando en la Eucaristía, para recordar la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y dar gracias a Dios, que los hizo renacer a la esperanza viva por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos".

52 Entre todos los aspectos del domingo, destaca su condición de día propio y especialmente indicado para celebrar los sacramentos de la Iniciación y otros ritos que jalonan el itinerario catecumenal y para recordar que el Bautismo es el fundamento de toda la existencia cristiana. En este sentido la celebración del domingo ocupa un papel clave en la formación de la identidad cristiana y en la maduración en la fe de quien avanza en el proceso de la iniciación y se prepara para recibir los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía. Para los cristianos, el domingo es un día irrenunciable¹⁴⁶; como ha recordado el Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Dies Domini*, del 31 de Mayo de 1998, en la que exhorta a valorar el domingo, día distintivo de los cristianos, a causa de su estrecha relación con el núcleo mismo del misterio cristiano.

Los sacramentos de la Iniciación

53 Tanto en la preparación catequética y litúrgica como en la celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana, se debe atender no sólo a las condiciones que afectan a la validez sacramental y a la licitud de las acciones litúrgicas, sino igualmente a todo aquello que está relacionado con la expresividad, la verdad y la belleza de los signos, y a la participación consciente, activa y fructuosa de quienes reciben los sacramentos y asisten a la celebración. Téngase en cuenta que la celebración litúrgica contribuye de manera decisiva a la formación de la fe de los fieles, avivando y nutriendo esa misma fe, creando un clima adecuado de comprensión de los textos y de los signos y, sobre todo, ayudándoles a vivir "hoy" el acontecimiento de la salvación.

En este sentido conviene tener muy en cuenta lo que señalan los respectivos rituales respecto a la celebración: lugar y tiempo propio y oportuno, forma de pronunciar o de cantar los textos y de realizar los gestos, ambiente comunitario y religioso, participación de los fieles, de los padres y padrinos, y de los mismos candidatos a los sacramentos. El Obispo debe procurar que todo esto esté presente en los directorios pastorales diocesanos dedicados a los sacramentos de la Iniciación .

1. El Bautismo

54 El "Bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el Espíritu y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos. Por el Bautismo somos regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión. El Bautismo es el sacramento del nuevo nacimiento por el agua y la Palabra". El Bautismo, "por sí mismo es sólo un principio y un comienzo porque todo él tiende a conseguir la plenitud de la vida en Cristo. Así pues, el Bautismo se ordena a la profesión íntegra de la fe, a la plena incorporación a la economía de la salvación tal como Cristo en persona estableció y, finalmente, a la íntegra incorporación en la comunión eucarística". A lo largo de todo el itinerario de la Iniciación cristiana se deberá tener presente este acontecimiento fundamental, obra de Dios, y nada deberá oscurecer este inicio del cual depende la vida en Cristo y en la Iglesia; esto sucedería si se considerara que el hecho de haber sido bautizado como párvulo disminuye el valor del don recibido.

2. La Confirmación

55 Dentro del conjunto de la Iniciación cristiana, el sacramento del don del Espíritu es la Confirmación del Bautismo, que pone de manifiesto la presencia y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y en los bautizados, verdadero "don de Dios" (Jn 4,10) otorgado el día de Pentecostés. Cuando la Confirmación se administra separadamente del Bautismo, su celebración comprende también la renovación de las promesas bautismales y la profesión de la fe. En efecto, "a los bautizados los une más íntimamente a la Iglesia y los enriquece con una fortaleza especial del Espíritu Santo. De esta forma se comprometen mucho más, como auténticos testigos de Cristo, a extender y defender la fe con sus palabras y sus obras".

La Confirmación, "como el Bautismo, del que es la plenitud, sólo se da una vez. Imprime en el alma una marca espiritual indeleble, el 'carácter', que es el signo de que Jesucristo ha marcado al cristiano con el sello de su Espíritu revistiéndolo de la fuerza de lo alto para que sea su testigo". La Confirmación, por otra parte, significa y confiere una más profunda vinculación a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y se orienta hacia una más intensa y perfecta participación en el Sacrificio eucarístico, "fuente y cima de la vida cristiana", de manera que los confirmados "ofrezcan a Dios la Víctima divina y a sí mismos juntamente con ella" para formar "en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu" Por este motivo el Concilio Vaticano II dispuso que la Confirmación tuviese lugar dentro de la Misa. Todos los bautizados pueden y deben recibir el sacramento de la Confirmación en el tiempo oportuno, porque, dada la unidad entre los tres sacramentos de la Iniciación, ésta queda incompleta si falta la Confirmación o la Eucaristía. Es tarea propia de los pastores y de los padres procurar que ningún bautizado deje de ser confirmado.

56 La práctica actual relativa a la Confirmación "no debe hacer olvidar jamás el sentido de la tradición primitiva y oriental. En cualquier caso, la catequesis debe insistir en el lazo profundo que une la Confirmación con el Bautismo y con la Eucaristía; considerarla como parte integrante de la plena Iniciación cristiana, y no como un suplemento facultativo; considerarla como un don de Dios que perfecciona al cristiano y al apóstol, sin reducirla a una nueva profesión de fe o a un compromiso más grande que podrían encontrar lugar en diversas etapas de la vida; sobre todo hay que evitar el reservarla para una élite".

3. La Eucaristía

57 El tercer sacramento de la Iniciación cristiana es la Eucaristía; en ella la iniciación alcanza su culminación. En efecto, "los que han sido elevados a la dignidad del sacerdocio real por el Bautismo y configurados más profundamente con Cristo por la Confirmación, participan por medio de la Eucaristía con toda la comunidad en el sacrificio mismo del Señor". La Eucaristía significa y realiza la comunión de vida con Dios y la unidad de la Iglesia, es preguftación de la vida eterna y compendio y suma de nuestra fe.

Se comprende, pues, la importancia y la necesidad de las debidas disposiciones con que se han de preparar todos los que participan sacramentalmente del Banquete eucarístico: tanto los que, habiendo llegado al uso de razón, empiezan a recibir la Eucaristía aún sin haber recibido la Confirmación, como aquellos que, aún no habiendo recibido la Eucaristía, reciben el "sello del don del Espíritu". También para éstos el Banquete eucarístico tiene significado de finalidad y culminación de la Confirmación. En efecto, "hecho hijo de Dios, revestido de la túnica nupcial, el neófito es admitido 'al festín de las bodas del Cordero' y recibe el alimento de la vida nueva, el Cuerpo y la Sangre de Cristo".

58 Ahora bien, en la primera participación en la Eucaristía, es muy conveniente que ésta vaya precedida no sólo de la necesaria catequesis de la Iniciación cristiana, sino también de una verdadera introducción y un cierto hábito de asistencia a la celebración eucarística, sobre todo la del domingo. Es un momento muy oportuno para ayudar a los niños a conocer los signos, las respuestas, y las actitudes internas y corporales que requiere la participación litúrgica. En efecto, "la Iglesia, que bautiza a los niños confiando en los dones que proporciona este sacramento, debe cuidar de que los bautizados crezcan en comunión con Jesucristo y con los hermanos. De esta comunión es signo y prenda la participación en la mesa de la Eucaristía, a la que se están preparando o en cuya comprensión más profunda van siendo introducidos". La preparación para la Primera Comunión, a pesar de los inconvenientes que provienen de los excesos en la fiesta familiar y social con este motivo, debe orientarse hacia una verdadera integración de los niños y de sus padres en la vida de la comunidad cristiana, evitando los inconvenientes que, no pocas veces, se organizan en la desmesura que rodea la fiesta familiar y social de las primeras comuniones.

El sacramento de la Penitencia

56 Dentro del proceso de la Iniciación cristiana de los ya bautizados, ocupa también un lugar importante la celebración del sacramento de la Penitencia, aunque éste no sea un sacramento de Iniciación sino de curación. En efecto, de este sacramento "obtienen de la misericordia de Dios el perdón de los pecados cometidos contra El y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia, a la que ofendieron con sus

pecados". "Para recibir la Confirmación es preciso hallarse en estado de gracia. Conviene recurrir al sacramento de la Penitencia para ser purificado en atención al don del Espíritu Santo". Este sacramento se debe celebrar también antes de participar, por primera vez, de la Eucaristía, incluso en el caso de los niños, evitando cualquier práctica contraria.

60 Ahora bien, no se trata solamente de un requisito inmediato para los que van a ser confirmados o van a comulgar por primera vez. La experiencia espiritual de la misericordia del Padre, que acoge y perdona, forma parte de los elementos gozosos de la preparación de los niños a la primera comunión. Cuando se trata de adolescentes que se preparan para recibir la Confirmación, la reconciliación individual es un momento fuerte de su vida cristiana y una forma particularmente real de vivir el compromiso que están llamados a asumir no sólo como acto suyo sino como don de la fuerza de Dios. Este sacramento debe estar presente, por tanto, para los bautizados en todo el itinerario de la preparación de la Confirmación y de la primera Comunión; y constituir un aspecto doctrinal y práctico tanto de la catequesis como de la introducción en la vida litúrgica de la Iglesia para los que se disponen a recibir estos sacramentos.

TERCERA PARTE

LA RENOVACIÓN DE LA PASTORAL DE LA INICIACIÓN CRISTIANA

Reflexión preliminar

61 Se ha dicho desde el principio que la Iniciación cristiana lleva consigo un verdadero itinerario estructurado en etapas y dotado de acciones propias que ayuden al catequizando a profesar la fe y a celebrar los sacramentos de la Iglesia. Ahora bien, la diversidad de situaciones y de necesidades en las Iglesias particulares, aconsejan que este itinerario sea concretado en cada una de ellas bajo la responsabilidad del Obispo. A él le corresponde sancionar los directorios u otros instrumentos pastorales respecto a esta materia con vistas a ofrecer no sólo un proceso de Iniciación cristiana, unitario y coherente para niños, adolescentes y jóvenes, sino también, eventualmente, el catecumenado de adultos propiamente dicho, y un itinerario de catequesis para los adultos que necesitan fundamentar su fe o completar su Iniciación cristiana, tal como propone el Directorio General para la Catequesis.

Diversas diócesis han publicado ya directorios y orientaciones para alguno de los sacramentos de iniciación o para todo el conjunto de dicha iniciación. Es preciso recoger esta rica experiencia eclesial nacida de una preocupación pastoral que urge a todos. En esta tercera parte se hacen sugerencias acerca de la renovación de la pastoral de la iniciación cristiana, tomando en consideración estas realizaciones diocesanas. Nos urgen, sobre todo, la obediencia al mandato misionero del Resucitado y la fidelidad a la condición maternal de la Iglesia.

Ningún pastor puede quedar indiferente ante la petición del bautismo por parte de padres o de adultos, o ante jóvenes que piden ser confirmados. "La función de los pastores no se reduce a cuidar a cada uno de los fieles individualmente. Se extiende propiamente también a formar una auténtica comunidad cristiana... La comunidad local no debe favorecer sólo el cuidado de sus fieles, sino que, llena de amor misionero, debe preparar a todos los hombres el camino hacia Cristo. Tiene, sin embargo, especialmente encomendados los catecúmenos y neófitos, a los que hay que educar gradualmente en el conocimiento y práctica de la vida cristiana" 146;

1. Esperanzas y retos en la hora presente

Objetivos de la Conferencia Episcopal Española para la nueva evangelización

62 En el programa pastoral de la Conferencia Episcopal Española del trienio 1994-1997, decíamos que "leyendo con reposo los discursos del Santo Padre durante su última visita a España no queda duda de que la idea que los preside y unifica es animarnos a proseguir y, si es preciso, fortalecer más todavía un esfuerzo de evangelización, centrado en el intento de consolidar religiosamente la fe de los que creen y llamar a una verdadera conversión a los que no creen".

Nuestras Iglesias siguen engendrando y educando nuevos hijos de Dios, cumpliéndose el mandato del Señor: "Bautizadlos y enseñadles". Pero esta función maternal de la Iglesia se realiza con frecuencia con muchas limitaciones, provenientes en parte de la falta de vigor en el sentido eclesial, fraternal y misionero a la vez, de las propias comunidades cristianas, y también del ámbito de las familias, que acusan los efectos de la ruptura entre la fe y la vida, del debilitamiento del compromiso cristiano y de la práctica sacramental, y de la crisis vocacional al ministerio sacerdotal y a la vida consagrada

Dificultades en una sociedad secularizada

63 Hoy, la Iglesia en España "se ve llamada a desplegar una acción pastoral de evangelización frente al fenómeno generalizado del debilitamiento de la fe y de la difusión de la increencia entre nosotros". Ya no basta crear un cierto clima religioso durante la infancia. Al mismo tiempo la formación cristiana de muchos fieles es muy superficial, sin apenas incidencia en su manera de pensar y en sus costumbres. No pocos católicos, que recibieron los tres sacramentos de la Iniciación y a los que se les impartió enseñanzas cristianas en la catequesis y en la escuela, apenas se identifican hoy con Jesucristo y con su Iglesia. Al hablar de la renovación pastoral de la Iniciación cristiana se debe tener en cuenta que la Iglesia está viviendo hoy un cierto modo de neopaganismo que se manifiesta en la existencia de un número creciente de no bautizados, y especialmente en un comportamiento, tanto privado como público, de un buen número de bautizados que deja al descubierto una vida cristiana a todas luces insuficiente.

64 Esta situación de fe de las comunidades cristianas en general, y de los niños, adolescentes y jóvenes en particular, nos obliga a asumir con mayor realismo y cuidado las tareas propias de la Iniciación cristiana promoviendo con nuevo impulso y renovada orientación "la tarea maravillosa y esforzada que espera a todos los fieles laicos, a todos los cristianos, sin pausa alguna: conocer cada vez más las riquezas de la fe y del Bautismo y vivirlas en creciente plenitud. El apóstol Pedro hablando del nacimiento y crecimiento como de dos etapas de la vida cristiana, nos exhorta: Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que, por ella, crezcáis para la salvación" (1 Pe 2,2)".

Una realidad esperanzadora

65 No obstante todo lo anterior, las familias españolas desean, mayoritariamente, el Bautismo para sus hijos, y que se preparen y participen en la Primera Eucaristía. Son asimismo muchos los adolescentes y jóvenes españoles que reciben también el sacramento de la Confirmación. A todos ellos se les sigue ofreciendo catequesis y enseñanza religiosa escolar, con la generosa entrega y cada día más cualificada preparación de catequistas y profesores. Quizá nunca como en nuestros días se han desplegado tantos esfuerzos en la atención pastoral de la adolescencia y de la juventud. Los movimientos eclesiales de niños y de jóvenes forman hoy el grupo asociativo más numeroso dentro de estas edades, fuera del deporte, en una sociedad como la española, tan reacia al asociacionismo. Miles de agentes de pastoral y cientos de grupos, están dispuestos a acoger y a educar en la fe a los niños, adolescentes y jóvenes españoles bautizados, a pesar del avance del secularismo y del paganismo en nuestra sociedad. La esperanza que tenemos puesta en el Señor no nos defrauda, pero nos impulsa a mejorar nuestro ineludible servicio de

iniciar en la fe a los nuevos cristianos.

Tarea de toda la Iglesia

66 La Iniciación cristiana es una tarea de todos los fieles. En este sentido, "el que ha sido evangelizado, evangeliza a su vez. He aquí la prueba de la verdad, la prueba de toque de la evangelización". Ahora bien, esta tarea reclama una conversión de nuestras comunidades y de cada uno de sus miembros, pues nadie puede evangelizar y ayudar en la Iniciación cristiana si antes no purifica la propia fe y esperanza en la salvación de Dios, haciéndolas más profundamente teologales y más comprometidas en la transformación de la vida de los creyentes y de su presencia en la sociedad. Es necesario también fomentar la comunión eclesial interna, pues de ello depende la credibilidad y eficacia de la misión. En efecto, la comunión eclesial es la primera forma de misión. Esto supone reconocer y valorar el carisma de cada uno, puesto de manifiesto en la comunión eclesial.

67 Para evangelizar, es preciso hacerse solidario con los hombres que se alegran, sufren, buscan... y reconocer la llamada que Dios hace a través de la vida de cada persona y de las distintas situaciones sociales, especialmente de los más pobres y necesitados. ¶ En la evangelización, además de los sujetos y de los medios humanos, intervienen principalmente la fuerza de la Palabra y del Espíritu de Dios. Por eso, desde la experiencia personal y comunitaria de la salvación de Dios, que comunica paz, serenidad y gozo profundo, en confluencia con el dolor y el peso del vivir humano, es como podremos convertirnos en comunicadores de la Buena Nueva a los hombres y mujeres con los que la vida nos hace encontrados... El hecho de la evangelización no es un mero proceso mecánico de dar y recibir: la evangelización brota allí donde se establece el encuentro entre personas, con una relación positiva y con una comunicación interpersonal. Cuando hay caridad y amor se abre la puerta a la Buena Nueva que viene de Dios ¶;

Anuncio misionero y catequesis de iniciación, elementos de un proyecto unitario de evangelización

68 "La situación actual de la evangelización postula que las dos acciones, el anuncio misionero y la catequesis de iniciación, se conciban coordinadamente y se ofrezcan, en la Iglesia particular, mediante un proyecto evangelizador misionero y catecumenal unitario. Hoy la catequesis debe ser vista, ante todo, como la consecuencia de un anuncio misionero eficaz. La referencia del decreto Ad Gentes, que sitúa al catecumenado en el contexto de la acción misionera de la Iglesia, es criterio de referencia muy válido para toda la catequesis".

2. Iniciación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes

A. El Bautismo de los párvulos

Fundamento de todo el itinerario de la iniciación

69 La celebración del Bautismo señala el comienzo de la Iniciación cristiana de los niños y el principal punto de referencia para todo el itinerario que ha de venir después. En toda celebración del Bautismo la Iglesia confiesa que la participación en la vida divina es un don del amor universal, precedente y gratuito del Padre. Esto es aún más manifiesto en el Bautismo de los párvulos, practicado por la Iglesia desde la antigüedad, ante la petición de unos padres creyentes o favorables a la fe, y abiertos, al menos, a la futura educación cristiana de estos niños. Es, más todavía, signo del amor divino, si cabe, cuando se trata del bautismo de aquellos párvulos que están en peligro inmediato de muerte, o de aquellos que padecen graves deficiencias mentales. Este acontecimiento fundamental en la vida de cada niño tendrá que ser recordado, profundizado y gozosamente vivido por él más adelante, pero también deberá ser tenido en cuenta por los que le rodean y educan, desde los primeros años.

Situación de la pastoral del bautismo

70 La aparición en el año 1970 de la edición española del Ritual del Bautismo de los Niños, versión de la edición típica promulgada por el Papa Pablo VI y preparada según las directrices del Concilio Vaticano II, puso en marcha una importante renovación de la pastoral relacionada con el Bautismo de los párvulos. Entre los frutos más sobresalientes en nuestra Iglesia se pueden señalar la existencia de una mayor conciencia de la identidad del Bautismo como sacramento de la fe, de su incidencia e importancia para la vida personal, de la exigencia del compromiso educador de la familia y especialmente de la Iglesia local, de la conveniencia de esta práctica pastoral, -actualmente casi del todo adquirida-, de la necesidad de preparación de los padres y padrinos, del carácter comunitario -con asistencia y participación activa de los fieles- que debe revestir cualquier celebración bautismal, aunque se trate de un solo sujeto.

71 Junto a estos bienes, favorecidos por la utilización del ritual, han ido apareciendo o se han intensificado durante estos años diversas dificultades que merecen ser tenidas en cuenta en estos momentos, sobre todo a causa de las motivaciones y repercusiones de índole doctrinal que algunas de ellas llevan consigo. Así, al constatar el hecho de que cada vez es más escasa la realización del despertar religioso en el seno de las familias, más difícil la educación en la fe de los niños y la perseverancia de los jóvenes en la vida cristiana, no pocos párrocos se preguntan si no deberían ser más exigentes a la hora de bautizar a los párvulos, especialmente cuando los padres no dan señales claras de fe o de aceptar los postulados de la futura educación cristiana de sus hijos; o si no sería preferible diferir el Bautismo para cuando sea posible iniciar un catecumenado o asumir un compromiso personal; no faltando también quienes han sugerido que el Bautismo sólo se confiera en la edad adulta.

72 A estas dificultades se añade la práctica, muy generalizada, de la dilación de la administración del Bautismo, sin más justificación que las conveniencias familiares o sociales. Hay que recordar que las dilaciones poco motivadas por parte de los pastores crean una cierta confusión en los fieles; y que la práctica de esta dilación a fin de reunir a toda costa a varios niños en una misma celebración, da lugar, a veces, a celebraciones más colectivas que verdaderamente comunitarias.

Necesidad de mayor atención a los fundamentos doctrinales

73 De todo esto lo más preocupante es que se llega a un debilitamiento de la conciencia acerca de la necesidad y del significado salvífico del Bautismo, del que con frecuencia se silencia su finalidad de remisión de los pecados. Se trata de un problema que afecta a todos los ámbitos de la pastoral, y repercute especialmente en la conciencia de la necesidad de la Iglesia; en el reconocimiento de cuál es la verdadera dimensión del diálogo interreligioso, y en del carácter único y universal de la salvación de Jesucristo.

La Iglesia confiesa que hay un solo bautismo para el perdón de los pecados; por esto procura no descuidar "la misión que ha recibido del Señor de hacer renacer del agua y del Espíritu a todos los que pueden ser bautizados" y no deja de afirmar la urgencia de que los niños reciban cuanto antes la adopción de hijos de Dios.

74 Es cierto que los avances de la medicina y de la sanidad han eliminado prácticamente la mortalidad infantil. Pero no debe olvidarse la obligación de los padres de "hacer que los hijos sean bautizados en las primeras semanas". Para ello deben acudir "cuanto antes" al párroco para pedir el sacramento, después del nacimiento o incluso antes de él, y prepararse debidamente. En definitiva se hace necesario insistir, tanto en la catequesis como en la práctica pastoral, en la vigencia de los principios doctrinales, en virtud de los cuales la Iglesia, desde los orígenes, ha bautizado a los párvulos. Éstos son personas y, aunque no sean capaces de manifestarlo mediante actos conscientes y libres, son ciertamente capaces de recibir el don de ser hechos verdaderos hijos de Dios por el bautismo, de manera que su conciencia y su libertad

podrán, después, disponer de las energías infundidas en su alma por la gracia bautismal.

75 El hecho de que los párvulos no puedan aún profesar su fe no impide que se les confiera el sacramento, porque en realidad "son bautizados en la fe de la Iglesia", no precisamente en la fe personal que los padres puedan tener, cosa, evidentemente deseable. Hace siglos que san Agustín explicaba que es la Iglesia madre, más que los padres, la que lleva en sus brazos a los párvulos hacia la regeneración cristiana. No obstante, aunque la Iglesia es "consciente de la eficacia de su fe que actúa en el bautismo de los niños y de la validez del sacramento que ella les confiere, reconoce límites a su praxis, ya que, exceptuando el caso de peligro de muerte, ella no acepta dar el sacramento sin el consentimiento de los padres y la garantía seria de que el niño bautizado recibirá la educación católica".

La preparación de padres y padrinos

76 No se trata aquí de repetir lo que ya dice el Ritual del Bautismo de Niños en orden a la preparación y celebración del mismo, pero sí de señalar que en la catequesis y en la celebración hay que subrayar la gratuidad de la acción de la gracia de Dios, así como la maternidad de la Iglesia, que no excluye a nadie; y finalmente el compromiso que adquieren los padres y padrinos de ayudar al nuevo cristiano a proseguir el itinerario que tiene su punto de partida en el Bautismo.

La preparación de los padres y padrinos del niño que va a ser bautizado puede considerarse como un factor de la Iniciación cristiana de éste. Esta preparación constituye hoy una de las mayores y más graves preocupaciones de los pastores ante la carencia de signos de vida cristiana que se observan en un buen número de padres, apenas evangelizados, y que mantienen actitudes de indiferencia y de alejamiento de la comunidad eclesial y de la práctica religiosa. Esto hace muy difícil que puedan ser efectivamente los primeros educadores en la fe de sus hijos. Por este motivo la acogida de los padres y padrinos reviste una gran importancia, y no debería reducirse habitualmente a una simple preparación ceremonial de la celebración del Bautismo de sus hijos.

77 La acogida ha de tener todas las características de un acto de apertura personal, de ofrecimiento evangelizador, y de auténtica catequesis mistagógica para los que van a participar en la acción litúrgica, de manera que la celebración del sacramento pueda ir precedida realmente de unos pasos de aproximación a la acción de Jesucristo. Los contactos o encuentros con los padres y padrinos deberían incluir como contenidos, la importancia de la fe en Jesucristo y la novedad que supone el Bautismo en la vida de su hijo, la grandeza de la filiación divina adoptiva, el compromiso en orden a la futura educación cristiana y algunas indicaciones pedagógicas de cómo ejercer esta función. Para que esta preparación de los padres y padrinos sea más fructífera, se debe procurar no limitar los contactos al tiempo anterior a la celebración, sino que prosigan, una vez celebrado el Bautismo, con la colaboración de los miembros de la comunidad cristiana capaces de dar testimonio de su fe y de cercanía fraterna.

78 La ayuda que necesita hoy la familia aconseja que existan en la comunidad colaboradores efectivos de los padres y, en ocasiones, verdaderos sustitutos de éstos en la educación cristiana de los hijos. En algunos casos, son hoy los abuelos los que realmente hacen esta función. Con este fin se ha de exhortar a los padres y a las familias a que elijan bien a los padrinos, de acuerdo con las condiciones exigidas por la Iglesia en el Código de Derecho Canónico (c. 874). Su misión primordial consistirá en que los apadrinados recorran con fidelidad el proceso de la Iniciación cristiana, y en ayudar o suplir a los padres, en cuanto sea necesario, en la tarea de la educación en la fe de los niños que han sido bautizados.

Atención a situaciones especiales

79 Por otra parte, cada día son más frecuentes los casos de padres que se encuentran en situación eclesialmente irregular -divorciados casados de nuevo, padres cristianos no casados o casados civilmente, madres solteras...- y que, no obstante, solicitan el Bautismo para sus hijos. Hay que partir del principio de que la situación moral o legal de los padres no incide, de por sí, en la cuestión del bautismo de su hijo.

Ciertamente, la situación irregular puede ser un motivo para interrogarse sobre la educación cristiana, que tales padres puedan dar a sus hijos, aunque no siempre ni necesariamente. El sacerdote deberá prestarles una atención especial, en un diálogo sincero y respetuoso según las circunstancias. El Bautismo de los hijos puede ser la ocasión para invitarles a una regularización de su situación, poniendo en práctica los principios y pautas pastorales que el Papa Juan Pablo II indica en la Exhortación Apostólica Familiaris Consortio.

80 En el caso de hijos de matrimonios mixtos, o de padres de diferente religión, musulmanes por ejemplo, lo cual no es infrecuente entre nosotros, se presentan dificultades especiales, y requiere un tratamiento doctrinal y pastoralmente lúcido. En estos casos y en todos aquellos en los que los padres se muestran indiferentes al Bautismo de su hijo y, sin embargo, no se oponen a él, para proceder a la celebración del sacramento habrá que contar con algunas garantías de que al niño le será dada una educación católica, exigida por el sacramento, e impartida por algún miembro de la familia o por el padrino o la madrina, o por algún miembro de la comunidad parroquial. En este sentido debe estimarse que ante una promesa, que ofrezca una esperanza fundada de educación cristiana, ésta ha de ser considerada como suficiente.

81 Sólo cuando las garantías son insuficientes, será prudente retrasar el Bautismo. Pero los pastores deberán mantenerse en contacto con los padres, de manera que pueda llegarse, si es posible, a las condiciones requeridas para la celebración del Bautismo. Si tampoco se lograra esta solución, se podrá proponer como último recurso la inscripción del niño con miras a un catecumenado en su época escolar; dicha inscripción, sin embargo, no debe ir acompañada por un rito creado al efecto, que sería fácilmente tomado como equivalente al mismo sacramento. Debe quedar bien claro, además, que la eventual demora que pudiera ser necesaria en ausencia absoluta de garantías suficientes no es un medio de presión, sino la ocasión de un diálogo más intenso con la familia. La Iglesia no renuncia a cumplir el mandato misionero de Cristo.

La celebración del Bautismo

82 El notable esfuerzo pastoral que se ha venido haciendo desde la entrada en vigor del Ritual del Bautismo de Niños en el año 1970 debe incluir también la atención a la misma celebración. Ésta ha de tener siempre carácter verdaderamente participativo, religioso y familiar en la que el canto, las respuestas y el oportuno silencio suelen ser decisivos. En la preparación de la celebración, además del carácter mistagógico que le corresponde, habrá que buscar la colaboración en la selección de las lecturas bíblicas, de las cuales una por lo menos tiene que referirse explícitamente al bautismo. Igualmente conviene explicar que la renuncia y la profesión de fe que se hace en el bautismo de los párvulos es, en el Ritual actual, una renovación de las promesas bautismales de los padres y padrinos, y no una suplencia de lo que son incapaces de hacer los que son bautizados.

83 Todos los momentos de la celebración han de llenarse de su sentido y manifestar con la autenticidad de su realización, más que con explicaciones verbales, que tras lo visible actúa la gracia invisible. Cuídese de no omitir ningún rito que privaría a los fieles de la oportuna mistagogia que en él puede apoyarse: la recepción y señal de la cruz, el anuncio de la Palabra de Dios, con la homilía adecuada, el canto del salmo, los exorcismos y la unción de los catecúmenos, la bendición del agua bautismal (o la acción de gracias por el agua ya bendecida, en tiempo pascual), los ritos esenciales, la unción con el Crisma, la imposición de la vestidura blanca, la entrega del cirio, la oración dominical que anuncia la participación eucarística y la bendición solemne. La tradicional salutación a la Virgen Madre de Dios es una forma sencilla y popular de evocar la maternidad de María sobre los hijos de Dios.

84 El lugar propio de la celebración del Bautismo, fuera del caso de necesidad, es el templo u oratorio, en primer lugar la iglesia catedral, y la iglesia parroquial, que siempre ha de tener pila bautismal. Como norma general, el niño debe ser bautizado en la iglesia parroquial de sus padres, a no ser que una causa justa aconseje otra cosa. Téngase en cuenta lo que se ha dicho más arriba acerca de la parroquia como el "lugar" habitual de la Iniciación cristiana y sobre el significado de la pila bautismal. En cuanto al tiempo de

la celebración del Bautismo, es aconsejable que, de ordinario, se administre el domingo o, si es posible, en la Vigilia pascual. Dado el carácter de la Cuaresma como tiempo de preparación al Bautismo de los catecúmenos y de renovación de la conciencia bautismal de los fieles, puede ser oportuno, según las circunstancias a determinar en cada diócesis y el respeto a las situaciones de necesidad de algunas familias, la determinación de que durante la cuaresma no se celebre el sacramento, para que la Vigilia pascual y el día de la Resurrección aparezcan como el "día bautismal por excelencia".

B. El Sacramento de la Confirmación

Valoración de la pastoral de la Confirmación

85 La Confirmación en otros tiempos era administrada habitualmente cuando el Obispo llegaba a una parroquia con motivo de la visita pastoral, lo mismo a niños muy pequeños que a jóvenes o a adultos. En la actualidad, la normativa canónica universal señala la administración de la Confirmación "en torno a la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad". Tampoco debe olvidarse que los católicos que no hayan recibido el sacramento de la Confirmación, deben recibirla antes de ser admitidos al Matrimonio, con el fin de completar la Iniciación cristiana, siempre que pueda hacerse sin dificultad grave. En España la Conferencia Episcopal Española, por Decreto de 25 de Noviembre de 1983, fijó "como edad para recibir el sacramento de la Confirmación la situada en torno a los catorce años, salvo el derecho del Obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a que hace referencia el c. 891".

86 Entre los frutos de la renovación conciliar la pastoral del sacramento de la Confirmación ocupa un lugar destacado. La celebración de este sacramento se ha convertido en uno de los momentos más importantes de la acción pastoral con las nuevas generaciones, mediante la asistencia de adolescentes y jóvenes a las catequesis que los preparan, durante un tiempo prolongado. La celebración de este sacramento ha mejorado notablemente también en muchos aspectos. Es justo reconocerlo, de manera que esta pastoral sigue ofreciendo muchos motivos para la esperanza, aunque no debería sustituir la pastoral juvenil propiamente dicha.

Motivos de reflexión

87 Sin embargo, tras estos años de experiencia se constata una cierta insatisfacción, de manera que, especialmente en las diócesis más urbanas, donde el número de candidatos está descendiendo, es acuciante la pregunta: "¿Cuáles son los verdaderos resultados positivos de esta práctica actual? La creatividad en las propuestas e iniciativas pastorales para después de la Confirmación es variada y rica, pero sólo un pequeño porcentaje de confirmados continúa su proceso de formación cristiana hasta la edad adulta. ¿Más o menos que si se hubiesen confirmado en la edad del "uso de razón"? Es una pregunta que por ahora no tiene respuesta firme y cierta, pues en el tiempo en el que se ha desarrollado esta experiencia, ha cambiado tanto la situación cultural en la que se desenvuelven el adolescente y el joven que no es posible una comparación seria y rigurosa.

La práctica actual de la Iglesia católica ha tenido también consecuencias en el ámbito del diálogo ecuménico, sobre todo porque esta práctica ha sido interpretada como la alteración del orden tradicional de los sacramentos de la Iniciación cristiana, incluso dentro de la propia tradición litúrgica occidental. El diálogo ecuménico ha permitido clarificar la cuestión, ya que los elementos sacramentales persisten y se mantienen en su propia identidad, por lo que las relaciones necesarias entre los tres sacramentos no se ven, en principio y necesariamente, afectadas.

No obstante un motivo relativamente nuevo que invita a la reflexión sobre la práctica actual es también, por una parte, el cambio en los planes educativos que ha creado situaciones nuevas, al obligar a los niños a desplazarse de sus lugares de residencia familiar y, por tanto, de sus parroquias, para seguir la enseñanza secundaria; y por otra parte el hecho de que la insistencia casi exclusiva en los años de la preparación crea no pocas dificultades para la perseverancia.

Aspectos doctrinales de la catequesis de Confirmación

88 Para los pastores de la Iglesia es motivo de preocupación la existencia y la utilización de materiales catequéticos que, sin marginar completamente los contenidos propios de la catequesis relativa al sacramento de la confirmación, parecen estar más preocupados por dar respuesta a la problemática humana y psicológica de la adolescencia, o que no cuentan con la debida aprobación eclesial. Este es un punto que requiere especialmente la vigilancia de los responsables diocesanos. Por otra parte, al haberse prescindido prácticamente de la posibilidad de celebrar la Confirmación al llegar la edad de la discreción, se puede dar la impresión de que carece de sentido el celebrar este sacramento cuando el sujeto no es consciente, como puede ser el caso de los discapacitados, o de los niños en peligro de muerte, o incluso de personas ancianas. Otra confusión que puede producirse a la larga es el avalar la práctica actual únicamente en motivos de oportunidad pastoral, aunque se mantengan las razones teológicas en favor del orden de los sacramentos de la Iniciación. En realidad deben sopesarse las razones teológicas como elemento importante de la práctica pastoral.

89 La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, publicó hace unos años, con la aprobación de la Asamblea Plenaria, una Nota sobre algunos aspectos doctrinales del sacramento de la Confirmación que se deben tener en cuenta tanto en la preparación catequética como en la celebración del sacramento de la Confirmación, "a fin de salvaguardar, en todo momento, la verdadera naturaleza de este sacramento y el lugar propio que le corresponde en la vida de la Iglesia y de los creyentes. Los avances pastorales podrían perderse si el aspecto estrictamente sacramental de la Confirmación pasase a un segundo plano en beneficio de otros aspectos que, aunque importantes, no tienen de suyo la primacía".

90 En síntesis, estos aspectos son:

1. El sacramento de la Confirmación es uno de los tres sacramentos de la Iniciación cristiana; en consecuencia, "todos los bautizados deberían ser convocados a recibir este sacramento que no puede entenderse como un sacramento de élites o sólo para grupos de selectos".

2. El sacramento de la Confirmación ha de entenderse como un don gratuito de Dios, sin reducirlo a una pura y simple ratificación personal del Bautismo recibido y de la fe y compromisos bautismales; por tanto, "el esfuerzo de la preparación no deberá oscurecer nunca sino realzar la primacía del don que Dios otorga con el sacramento. La Confirmación, aunque implica necesariamente la libre respuesta del creyente que tiene uso de razón es, ante todo, un don gratuito de la iniciativa salvadora de Dios".

3. La Confirmación no significa minusvaloración del Bautismo de los párvulos. No se puede, pues, partir de cero "como si nada le hubiese ocurrido al candidato en su Bautismo y en su primera catequesis... Sin embargo éstos pueden encontrarse a veces en tal situación que requiere un proceso previo de evangelización, en el sentido estricto de esta palabra, para que pueda aflorar en ellos el don de Dios que recibieron en el Bautismo y en los otros sacramentos".

4. "La Pastoral de la Confirmación tiene como meta, muy en primer término, llevar al confirmando a participar plena y activamente en el banquete eucarístico, ya que, como consideran la Tradición y la liturgia, la Confirmación está específica y directamente ordenada a la Eucaristía". "La Confirmación se tiene ordinariamente dentro de la Misa, para que se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la Iniciación cristiana, que alcanza su culmen en la Comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Por esta razón los confirmados participan de la Eucaristía, que completa su Iniciación cristiana".

5. La confirmación es prolongación del acontecimiento de Pentecostés, por eso acentúa la dimensión eclesial y misionera de la vocación bautismal, en íntima conexión con el acontecimiento pascual, con el que forma una unidad inescindible. Esta dimensión eclesial presupone que la catequesis preparatoria

transmite "la fe íntegra de la Iglesia, sin los silencios ni omisiones" de algunas partes de la confesión de la fe y de la moral evangélica. Por la dimensión misionera se transmite la fe recibida implicándose en ello a la persona del misionero, del enviado, en sintonía con el que envía, el Señor. Por eso, la catequesis de este sacramento, habrá de iniciar "a la oración, como dimensión fundamental de la existencia cristiana..., deberá transmitir la enseñanza moral de la Iglesia... y la necesidad de la conversión a lo largo de toda la vida..., [y] descubrir a qué vocación y servicio determinados Dios llama a cada uno en la Iglesia".

Estas notas, de carácter doctrinal, piden atención sobre algunas prácticas catequéticas y litúrgicas, independientemente del momento y de la edad en la que se celebre el sacramento.

La Confirmación en la adolescencia y juventud

91 Situar la celebración del Sacramento de la Confirmación en torno a los 14 años, como determina el Decreto de la Conferencia Episcopal Española, posibilita que la educación cristiana de las nuevas generaciones no se cierre con la Primera Comunión y se pueda abrir a un planteamiento catecumenal consciente y libremente asumido. En este contexto la Confirmación aparece también como "sacramento de la fe" del sujeto que desea incorporarse de manera más plena a la vida de la Iglesia. Los adolescentes y los jóvenes son sensibles a la experiencia religiosa que significa el "don del Espíritu", aun con las contradicciones a veces de la edad juvenil. El proceso catequético de los adolescentes y de los jóvenes se ve también fortalecido por la presencia de los elementos litúrgicos de la preparación de la celebración de la Confirmación, con lo que la catequesis y la liturgia se ayudan mutuamente. Por otra parte, en el conjunto de la pastoral de la Iniciación cristiana, la atención a los adolescentes y a los jóvenes desplaza hacia ellos esta atención pastoral que, en el momento del Bautismo y en alguna medida en el de la Primera Eucaristía, está más orientada a los padres.

92 La Confirmación tiene un cierto poder de convocatoria, y al hacerlo en otra etapa de la vida del bautizado, le ofrece de hecho una nueva y actualizada propuesta de formación cristiana. También se considera positivo celebrar la Confirmación en la adolescencia para poder resaltar la decisión personal en el seguimiento de Cristo y en la vocación al testimonio cristiano, así como la incorporación a tareas apostólicas en la Iglesia y en la sociedad, como fruto de un renovado Pentecostés. Esta propuesta es inherente a la naturaleza de este sacramento, se adapta bien al momento psicológico del adolescente que quiere afirmar su personalidad, y hacer suya la "herencia recibida", así como orientar su vida en una vocación y profesión. Con esta experiencia se han cosechado en algunas Iglesias buenos frutos apostólicos en unos tiempos muy difíciles para convocar y reunir adolescentes y jóvenes en torno al misterio de Cristo en la Iglesia

93 Habrá que evitar con cuidado, sin embargo, al subrayar los aspectos positivos señalados antes, que la Confirmación sea considerada como una ratificación personal que convalida el Bautismo, o como una opción personal que son capaces de asumir sólo unos pocos, y no como el "don" gratuito del Espíritu Santo derramado sobre la Iglesia, que todo bautizado está llamado a recibir. Junto al interés por la adecuada formación catequética, es preciso cuidar también que los adolescentes estén incorporados a la vida de la comunidad cristiana, en primer lugar por la participación en la asamblea eucarística dominical de manera habitual.

La Confirmación antes de la primera Eucaristía

94 En el Decreto de la Conferencia Episcopal Española antes aludido se mantiene plenamente el derecho del Obispo diocesano a seguir la edad de la discreción a que hace referencia el canon 891 del Código de Derecho Canónico. Es preciso tomar en cuenta que el Catecismo de la Iglesia Católica, subraya la unidad y la relación de la Confirmación con los otros dos sacramentos de iniciación; coloca siempre la Confirmación entre el Bautismo y la Eucaristía, incluso al referirse a la práctica occidental y, al hablar de la edad de la confirmación, situada en la edad del "uso de razón", silencia la costumbre más extendida de celebrarla en la edad de la adolescencia. Además, recuerda expresamente que la "Eucaristía culmina la Iniciación cristiana".

95 La celebración de la Confirmación en torno a la edad de la discreción, como señala el canon 891, supone seguir el itinerario sacramental del bautizado y situar el sacramento del Espíritu dentro de la dinámica de la preparación a la Primera Eucaristía. Puede pensarse que esta opción, coherente también con el Decreto de la Conferencia Episcopal Española, pone más fácilmente de relieve el sentido mismo de los sacramentos de la iniciación en relación con la Eucaristía hacia la que se orientan y en la que alcanzan su culminación. De este modo el bautizado y confirmado, se incorpora de manera progresiva y más clara al misterio de Cristo y de la Iglesia, aspecto especialmente significado y realizado en la celebración eucarística.

96 El sacramento de la Confirmación aparece así más definido en su relación con el Bautismo y con la Eucaristía, tal como se mantiene en la tradición común a Oriente y a Occidente, especialmente en la Iniciación cristiana de los adultos. Es decir, aparece más claro el nexo que une Pentecostés a la Pascua, y la Confirmación al Bautismo, así como queda más evidenciado el carácter de asamblea del pueblo "sellado por el Espíritu" propio de la asamblea eucarística. Por otra parte, el conferir la Confirmación en una edad más temprana, es un acto de confianza en la capacidad real de los niños de percibir la gratuidad del "don del Espíritu" otorgado a los bautizados, para perfeccionar la gracia de la filiación divina adoptiva y ayudarlos en el proceso de su crecimiento en la fe.

Algunas advertencias

97 Ahora bien, aparte las dificultades que pueda entrañar en una diócesis un cambio de práctica, desde el punto de vista de las determinaciones pastorales y de los programas de catequesis y de iniciación litúrgica en las comunidades locales, es evidente que habría de evitarse que la Iniciación cristiana quedara reducida a la etapa de la infancia y de la preadolescencia. Pues de la misma manera que la primera participación de los niños en la Eucaristía no puede significar como principio la conclusión de la catequesis, así también se debería asegurar la permanencia de los confirmados en el proceso de su formación en la fe y en los restantes aspectos de la vida cristiana, emprendiendo las iniciativas que sean necesarias en favor de la pastoral de adolescencia y juventud. Habrá que evitar en cualquier caso, tanto en una u otra opción, que la Confirmación quede afectada por la instrumentalización social de que es objeto actualmente la celebración de la Primera Eucaristía.

98 Asimismo, en la hipótesis de la celebración de la Confirmación antes de la Primera Comunión, para recoger los aspectos positivos que la experiencia hoy habitual ha tenido, se puede proponer que, al término de las etapas catecumenales de la adolescencia y de la juventud, se haga una celebración con la renuncia y profesión de fe bautismales, de forma destacada, en medio de la comunidad y a una con ella, en la noche pascual o en la solemnidad de Pentecostés, clausurando así el tiempo de Pascua.

La celebración de la Confirmación

99 La celebración del sacramento de la Confirmación en Occidente ha subrayado con la presidencia del Obispo la vinculación de la Iniciación cristiana a la Iglesia particular y universal.

La celebración del sacramento de la Confirmación reviste un significado especial en todas nuestras comunidades, pues es de suyo presidida por el Obispo, ministro originario y ordinario del sacramento. Aunque, por razones graves el Obispo puede conceder a presbíteros la facultad de confirmar, "es conveniente, por el sentido mismo del sacramento, que lo confiera él mismo, sin olvidar que por esta razón la celebración de la Confirmación fue separada del Bautismo. Los obispos son los sucesores de los apóstoles y han recibido la plenitud del sacramento del Orden. La administración de este sacramento por ellos mismos pone de relieve que la Confirmación tiene como efecto unir a los que la reciben más estrechamente a la Iglesia, a sus orígenes apostólicos y a su misión de dar testimonio de Cristo". No obstante, pueden presentarse circunstancias especiales, fuera del proceso normal de iniciación, que reclamen celebrar este sacramento antes de la "edad de la discreción" o después de recibida la Eucaristía, en "peligro de muerte o, a juicio del ministro, una causa grave..." Tales excepciones tienen como fin la administración de la celebración de la Confirmación a todos los bautizados.

100 La Confirmación se realiza con el santo Crisma, consagrado el Jueves Santo por el Obispo, el cual invoca una especial presencia del Espíritu Santo con una referencia expresa a los que van a ser ungidos. De ahí la importancia de la "consagración del Crisma", como rito que de alguna manera precede a la Confirmación. En el rito de la Confirmación se han de destacar la "renovación de las promesas del Bautismo", que expresa el lazo entre estos dos sacramentos; la "imposición de manos" general con la oración que la acompaña, verdadera epiclesis sobre todos los confirmandos; el gesto esencial del sacramento, con la unción del Crisma y las palabras que la acompañan; el beso de paz como signo de comunión eclesial, y la comunión bajo las dos especies, especialmente significativa en la Misa de la Confirmación. A la dignidad con que siempre se han de celebrar las acciones litúrgicas y a la expresividad que han de cobrar en el proceso de la Iniciación cristiana se une aquí, de ordinario, el carácter ejemplar que han de tener las celebraciones presididas por los obispos.

C. El Sacramento de la Eucaristía

La preparación para la Primera Comunión

101 "La Eucaristía es el compendio y la suma de nuestra fe: nuestra manera de pensar armoniza con la Eucaristía, y a su vez la Eucaristía confirma nuestra manera de pensar" (S. Ireneo). Desde las decisiones de San Pío X, se señala la "edad del discernimiento" y "uso de razón" para participar en la Eucaristía por primera vez. En esos años en los que el niño inicia su infancia adulta, los pedagogos proponen programas amplios de educación conocedores de la gran capacidad de asimilación y de aprendizaje de los niños en esta edad. Los padres y catequistas coinciden en reconocer al niño de esa edad una conducta equilibrada, que se adapta progresivamente a las enseñanzas que recibe, y crece en su vida de fe a través de la inserción en la comunidad, de la oración y de la participación litúrgica.

102 Por todo ello la Iglesia, especialmente desde los tiempos del Papa S. Pío X, ha privilegiado esos años para introducir a sus hijos más pequeños en la Comunión eucarística. Para ello requiere "que tengan suficiente conocimiento y hayan recibido una preparación cuidadosa, de manera que entiendan el misterio de Cristo en la medida de su capacidad, y puedan recibir el Cuerpo del Señor con fe y devoción". Por eso, no les exige una preparación superior o unos conocimientos completos de la doctrina cristiana, al considerar que se encuentran y se mantendrán en la etapa básica de formación catequética y de iniciación en todos los aspectos de la vida cristiana. En modo alguno la primera participación eucarística clausura la catequesis, sino que debe ser contemplada como una verdadera iniciación sacramental en el Misterio eucarístico para quienes, hechos ya hijos de Dios por el Bautismo, pueden comenzar a percibir ya las realidades de la salvación, según su capacidad y bajo la acción del Espíritu Santo.

Un deber importante

103 Por este motivo, "los padres en primer lugar y quienes hacen sus veces, así como también el párroco, tienen obligación de procurar que los niños que han llegado al uso de razón se preparen convenientemente y se nutran cuanto antes, previa confesión sacramental, con este alimento divino". De este modo la Iglesia ejerce su maternidad, iniciada en el Bautismo, preparando a estos pequeños por la Penitencia según su propia capacidad y conduciéndolos hacia la mesa del Señor, para alimentarlos con la Palabra divina y con el Cuerpo de Cristo en la comunidad de los hermanos.

En muchos casos la Iglesia tiene que atender, incluso el despertar a la fe, que no se ha dado en el seno de la familia; pero en todo caso, al disponer lo necesario para esta primera participación eucarística, lo hace convencida de que los rasgos que definen la vida cristiana, deben estar ya de algún modo presentes desde la edad infantil. Por eso ofrece a los pequeños una esmerada preparación, a la que ha de seguir un tiempo de catequesis para después de la primera comunión a fin de que los niños puedan ser introducidos en una primera síntesis de la fe. Cuanto se ha dicho más arriba acerca de la dimensión mistagógica de la catequesis, tiene especial aplicación en este momento. En este sentido es muy importante entender que la preparación para la Primera Eucaristía ha de comprender también la iniciación litúrgica y un cierto hábito de asistencia a la Misa dominical.

La celebración de la primera Eucaristía

104 La Iglesia celebra con gozo, en las familias y en las parroquias, la plena incorporación de nuevos hijos a la celebración y participación en la Eucaristía, que significa y realiza la comunión de vida con Dios y la unidad del Pueblo de Dios por las que la Iglesia es ella misma. Sin embargo, el peso social que rodea hoy la celebración de la Primera Comunión es un factor que oculta en no pequeña medida tanto el valor de la Iniciación cristiana como el de su sentido eclesial. A pesar de los generosos y positivos esfuerzos de muchas comunidades, no siempre se consigue salvar estas dificultades.

En toda celebración de la Primera Comunión, que ritualmente no se distingue de cualquier otra celebración eucarística, se ha de poner todo el énfasis en destacar, mediante los mismos signos de la liturgia, la conexión íntima entre los tres sacramentos de la iniciación, así como con la ulterior vida cristiana. No obstante hay que recomendar que la primera participación en la Eucaristía se produzca después de una conveniente iniciación en la celebración eucarística según las indicaciones del Directorio para las Misas con Niños de la Congregación para el Culto Divino, del 1 de Noviembre de 1993. En dicho Directorio se pueden encontrar sugerencias para la Misa en la que tienen lugar las primeras comuniones, sobre todo en relación con el canto, el desarrollo de algunos ritos y el uso de las plegarias eucarísticas..

105 La riqueza que lleva consigo la primera participación eucarística puede, sin embargo frustrarse en gran medida, si es considerada como un acto independiente de todo el proceso de la Iniciación cristiana. Vaya o no precedida de la Confirmación, es evidente que no significa en modo alguno el final del crecimiento y de la maduración progresiva en la fe y en los restantes aspectos del ser cristiano. Una vez celebrada la "Primera Comunión" la participación del niño, del adolescente y del joven en la Eucaristía especialmente la dominical, es parte sustantiva de su proceso de Iniciación cristiana. En la Eucaristía es el mismo Jesucristo resucitado quien le incorpora a su vida y misión, introduciéndolo como piedra viva en la construcción de la Iglesia.

Fuente y cima de la Eucaristía

106 Por eso no puede realizarse un proceso de Iniciación cristiana de niños, adolescentes y jóvenes, si no tiene en la Eucaristía su fuente y su cima. En los directorios diocesanos habrá que subrayar -como de hecho ya se hace en los existentes- la importancia de la celebración eucarística y de la participación frecuente en ella de los niños que en la "postcomunión" se educan para alcanzar una primera síntesis de la fe, así como en la preparación catequética al sacramento de la Confirmación, si se hace alrededor de los catorce años, y en la educación en la fe de adolescentes y jóvenes.

En efecto, la Iniciación cristiana se completa no sólo cuando se reciben los tres sacramentos de la iniciación, sino también cuando el que ha recibido en el Bautismo el don de la fe junto con los otros dones divinos, conoce esa fe en la catequesis y está capacitado para confesarla y dar testimonio de ella delante de los hombres. La formación básica de la fe, recibida durante los años de la Iniciación cristiana, se abre y se prolonga en la educación permanente de esa misma fe en el seno de la comunidad cristiana.

D. El sacramento de la Penitencia

107 La preparación y la celebración de la "primera confesión" de los niños bautizados hay que enmarcarla no sólo como requisito previo a la confirmación y a la "primera comunión" sino como parte integrante de la Iniciación cristiana. Para ello se debe establecer en la catequesis preparatoria una firme conexión entre el sacramento del Bautismo y este "segundo bautismo" en el que Jesús nos trae el perdón de Dios Padre y la Iglesia nos perdona en nombre de Jesús. En un itinerario de carácter catecumenal, la preparación y celebración de este sacramento debe inspirarse del "segundo grado" de la Iniciación cristiana o tiempo de purificación e iluminación, destinado a la preparación del espíritu y del corazón, realidades que están al alcance de los niños, con la ayuda de Dios.

108 Sin penitencia, las fases postbautismales del proceso de iniciación se desarrollan defectuosamente, porque a la vez permanecen en el bautizado la realidad del pecado y de la gracia, que siempre acompañan al fiel en este mundo y que hacen, por lo tanto, que siempre el fiel cristiano necesite de la penitencia, para que la gracia venza y se desarrolle expedita. Por la penitencia, el niño, el adolescente y el joven se van educando para la continua lucha contra el pecado y contra el Maligno, prolongación de las renunciaciones bautismales, porque siempre "a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar". Esto no es ceder a una concepción pesimista de la vida, sino caer en la cuenta de que el ser humano se diluye, carece de sentido, desligado de Dios y su gracia pero en Cristo se restaura internamente todo el hombre hasta la redención del cuerpo.

La celebración de la Penitencia

109 Atendiendo a la condición de estos bautizados, niños, adolescentes, jóvenes o adultos, ha de procurarse que la celebración del perdón y de la reconciliación sea verdaderamente expresiva y eclesial desde el punto de vista litúrgico. La celebración puede tener carácter iniciático, sobre todo en el caso de los niños. El modo más apropiado para realizar esta iniciación son las celebraciones penitenciales no sacramentales, que pueden dar paso a la "Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual", tal como se describe en el Ritual de la Penitencia. Pero sin descartar la "Reconciliación de un solo penitente", que deberá ser ofrecida y facilitada oportunamente. Es muy conveniente que, antes de acceder a la participación eucarística, los niños hayan celebrado más de una vez el sacramento de la Penitencia. Este sacramento, por otra parte, cuya celebración viene requerida no sólo por motivos personales sino también por el espíritu de los diferentes tiempos litúrgicos, debe estar presente de manera periódica en el proceso catequético de los adolescentes y de los jóvenes.

110 En la catequesis y en la práctica de este sacramento se ha de seguir el Ritual, teniendo muy presente el valor que en el mismo se otorga a la Palabra de Dios que llama a conversión; a la manifestación concreta de los pecados, a la contrición y a la aceptación de la penitencia, todo ello en el diálogo de la

confesión, que tendrá lugar sin coacciones ni prisas; seguidamente, con "la oración del penitente", con la imposición de manos y absolución; finalmente, a la acción de gracias y despedida del penitente. Los actos de penitencia han de "acomodarse a cada penitente, para que cada uno repare así el orden que destruyó y sea curado con una medicina opuesta a la enfermedad que le afligió".

3. Iniciación cristiana de adultos

111 En el primer capítulo de estas orientaciones subrayábamos la necesidad de llevar a cabo en nuestras Iglesias particulares una renovación de la pastoral de la Iniciación cristiana abarcando todas las edades, como respuesta a una situación, en la que, junto a un pequeño número de personas no bautizadas que piden el bautismo, se constata la existencia de numerosos adultos bautizados que necesitan fundamentar su fe y, en algunos casos, completar la Iniciación cristiana con la recepción de los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía. Estos datos nos conducen a plantear en estas orientaciones pastorales dos propuestas de Iniciación cristiana de adultos: la primera dirigida a los no bautizados, basada en el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos, adaptado a España; y la segunda que debe ofrecerse a los ya bautizados pero que necesitan completar la Iniciación cristiana. De este modo se ayuda a las Iglesias particulares en la elaboración del itinerario de Iniciación cristiana de adultos que recomienda el Directorio General para la Catequesis.

A. La Iniciación cristiana de adultos no bautizados

Adaptación del RICA a nuestra peculiares circunstancias

112 El Código de Derecho Canónico trata de la Iniciación cristiana de adultos no bautizados en el título dedicado a la actividad misional de la Iglesia. En ese contexto encarga a las Conferencias Episcopales "publicar unos estatutos por los que se regule el catecumenado, determinando qué obligaciones deben cumplir los catecúmenos y qué prerrogativas se les reconocen".

En otro lugar determina que "el adulto que desee recibir el bautismo ha de ser admitido al catecumenado y, en la medida de lo posible, ser llevado por pasos sucesivos a la iniciación sacramental, según el ritual de iniciación adaptado por la Conferencia Episcopal y atendiendo a las normas peculiares dictadas por la misma".

113 Las competencias del Obispo en la Iniciación cristiana de los adultos están descritas en el RICA. En todo caso téngase en cuenta que se ha de reservar al Obispo el bautismo de adultos, "por lo menos el de aquellos que han cumplido catorce años, para que lo administre él mismo, si lo considera conveniente".

La Conferencia Episcopal Española todavía no ha elaborado el estatuto del catecúmeno, pero la traducción, publicación y estudio del Ritual de Iniciación cristiana de Adultos ha posibilitado hasta ahora atender a los adultos no bautizados que han pedido su incorporación al Misterio de Cristo en la Iglesia. Dicho Ritual en la actualidad está en curso de revisión y de adaptación.

114 Teniendo en cuenta que los bautismos de adultos son ordinariamente pocos, hasta ahora, en nuestras Iglesias diocesanas, realizándose su iniciación catecumenal y la celebración de los sacramentos de manera individualizada, la nueva edición del RICA ofrecerá, en primer término, no el modelo-tipo de iniciación cristiana de adultos "distribuido en sus grados o etapas", según se recoge en el capítulo primero de la edición típica latina, sino la Forma simplificada de la iniciación de un adulto en tres etapas (capítulo segundo de la edición típica). El discernimiento pastoral ha hecho aconsejable utilizar ya este modelo cuando una persona adulta ha pedido el Bautismo para contraer matrimonio canónico con un cónyuge católico, o por haberse incorporado a una comunidad cristiana o a un movimiento apostólico. En estas y en otras circunstancias parecidas, es conveniente abreviar las etapas preparatorias y pedir al que va a recibir los sacramentos de la iniciación una continuidad en su formación cristiana dentro de la comunidad o movimiento al que pertenece, o en relación con su cónyuge con el que, por el sacramento del matrimonio,

va a formar como una "iglesia doméstica".

115 En las presentes Orientaciones señalamos el itinerario de Iniciación cristiana de los adultos no bautizados, teniendo presente las circunstancias más comunes entre nosotros. En primer lugar exponemos la "forma simplificada" y, después, el itinerario "por etapas o grados" según el modelo típico que se propone cuando existe un número suficiente de catecúmenos. Como base para ambos itinerarios remitimos a la Primera Parte de estas Orientaciones en la que se presentó el Ritual de Iniciación cristiana de Adultos como modelo de referencia para todo itinerario. Ahora nos limitamos a subrayar algunos aspectos.

1) Itinerario según la forma simplificada en tres etapas

116 La forma simplificada de la iniciación de un adulto en tres etapas comprende:

a) El "rito de admisión a la catequesis", al comienzo de las sesiones catequéticas, con el cual se entra en la primera etapa o tiempo del catecumenado, una vez que se ha dialogado con la persona que pide el Bautismo y se le ha señalado un garante.

b) Después de un tiempo de catequesis, llega el momento en que el catecúmeno, instruido en la fe cristiana, puede ya prepararse para la celebración de los sacramentos. Es el momento de la segunda etapa o tiempo de purificación o iluminación, etapa en la que se realizan "los ritos de la elección y de preparación para los sacramentos". Se pueden, además, añadir en esta etapa reuniones de oración y la participación del catecúmeno en la liturgia penitencial de la comunidad, así como los ritos del tiempo de la iluminación o purificación: escrutinios y entregas del "Símbolo de la fe" y de la "oración dominical".

c) Finalmente, en la tercera etapa, se celebran los sacramentos, en la Vigilia pascual o en un domingo, y se entra en la mystagogia, en cuanto esto resulte posible.

117 La forma simplificada debe aplicarse de manera que no se prive al candidato al bautismo de los beneficios de una preparación más larga. La aplicación, pues, de este itinerario simplificado a un catecúmeno o a un grupo de catecúmenos debe plantearse con los mismos objetivos en cada una de las fases que se señalan en el itinerario por etapas o grados.

2) Itinerario por etapas y grados

118 Este itinerario, más amplio y de acuerdo con el modelo típico, puede ser muy apto para los que proceden de otras religiones no cristianas o extranjeros, que no hayan conocido ningún ámbito cristiano. En todo caso contiene las referencias más importantes que deben tenerse en cuenta aun cuando se utilice la forma simplificada que acabamos de describir.

El anuncio misionero y el precatecumenado

119 La predicación evangélica se da en la Iglesia de distintas formas y a través del testimonio y de la palabra de todos los cristianos: la predicación, las intervenciones eclesiales a través de los distintos medios de comunicación, la difusión del magisterio de la Iglesia, la lectura bíblica en toda ocasión, la publicación de libros religiosos... No es de extrañar, pues, que la petición del bautismo por parte de un adulto se produzca entre nosotros vinculada a una persona concreta (novio, cónyuge, amigo...) o en referencia a una situación eclesial determinada. Esta constatación nos anima a definir entre nosotros el tiempo de "pre-catecumenado" como "un tiempo de búsqueda y de verificación" del testimonio y de la palabra que el adulto ha meditado en su llamada a la conversión. Introducirse en este tiempo es "ya fruto de la gracia". "El Espíritu Santo, maestro interior, suscita, sostiene y alimenta esa pequeña llama por la que el hombre busca al Dios vivo".

120 El mediador humano principal en el anuncio misionero (cónyuge, amigo...) está llamado a ser el "fiador" del que habla el RICA y su misión será acompañarlo en su relación con la comunidad cristiana. "La admisión (al "precatecumenado") se hará en una reunión de la comunidad local, con tiempo suficiente para que brote la amistad y el diálogo". Al no haber tiempo determinado ni programas de contenidos en esta etapa "espérese hasta que los candidatos, según su disposición y condición, tengan el tiempo necesario para concebir la fe inicial y para dar los primeros indicios de su conversión". Se trata de una "fe inicial" y de una conversión "inicial", es decir de una acogida cordial a la acción divina en sus vidas, y el deseo moral del cambio de vida. El acompañante del precatecúmeno determinará con él el momento en que éste pueda ser presentado al párroco o a la comunidad para iniciar la etapa del catecumenado.

El catecumenado

121 El tiempo del catecumenado, propiamente dicho, comprende cuatro "camino" que se pueden concretar de este modo en nuestra Iglesias diocesanas:

1. Catequesis apropiada, básica e integral, cuyo objetivo es conducir al catecúmeno al íntimo conocimiento del misterio de la salvación. Los contenidos deben ser los propuestos por la Conferencia Episcopal Española en su Catecismo de Adultos, que deberá ser estudiado por el catecúmeno ayudado por el catequista, y a ser posible en contacto con algún grupo o comunidad de catequesis de adultos con los que pueda saborear el conocimiento de los Misterios de la salvación. Si no es posible esta participación del catecúmeno en un grupo de catequesis, el catequista deberá ayudarlo con su propia comunicación testimonial, a que el catecúmeno también estudie y conozca la fe con sabiduría.

2. Ejercicio de la práctica de la vida cristiana, en un "tránsito que lleva consigo un cambio progresivo de sentimientos y costumbres, y debe manifestarse con sus consecuencias sociales y desarrollarse paulatinamente durante el catecumenado". Los "exorcismos" y las "bendiciones" que el Ritual incorpora para este tiempo del catecumenado se harán durante "celebraciones de la Palabra".

3. Participación en la liturgia y oración de la Iglesia. Durante este tiempo el catecúmeno, junto a su catequista y acompañantes, asistirá a la liturgia de la Palabra de las celebraciones eucarísticas dominicales, y a las celebraciones comunitarias de la Penitencia, así como a alguna celebración del sacramento del Bautismo, y a ser posible de la Confirmación.

4. Cooperación en la misión. El catecúmeno deberá adquirir en este período la experiencia de cooperación en alguna de las tareas misioneras o asistenciales que tenga establecidas la comunidad cristiana (actividad en su movimiento apostólico o comunidad; o participación en alguna actividad de Caritas, grupos juveniles y otros).

El tiempo de la purificación y de la iluminación

122 De ordinario, tiene lugar durante el tiempo de cuaresma del segundo año de la Iniciación cristiana del catecúmeno.

En el primer domingo de la cuaresma se celebrará el rito de la elección con el que concluye el catecumenado y por el que la Iglesia le elige para recibir sus sacramentos. El rito de la elección se celebrará, según lo indicado en el RICA, presidido por el Obispo o, con delegación expresa, por el párroco. Durante la cuaresma, se pueden celebrar los escrutinios y las entregas según se indica en el Ritual; a los cuales sigue la celebración de los ritos para la preparación inmediata.

La celebración de los sacramentos y la mistagogia

123 La celebración tendrá lugar en la Vigilia pascual, en la Catedral o en la parroquia, presidiendo el Obispo o un delegado, y se seguirá el Ritual "distribuido en sus grados". Si no fuere posible la presidencia

del Obispo o su delegado en la Vigilia Pascual, los sacramentos de la Iniciación cristiana se celebrarán en un domingo del tiempo pascual. La cincuentena pascual es considerada como "un gran domingo", y cada eucaristía dominical es la gran celebración del "día en que actuó el Señor".

Después viene el tiempo de la mistagogia, para la profundización en los misterios celebrados, que ocupará el tiempo pascual y concluirá en la celebración solemne de Pentecostés.

B. La Iniciación cristiana de adultos ya bautizados

124 Se trata de la plena incorporación a la Iglesia de aquellos adultos bautizados de párvulos, que no han recibido la debida catequesis y no están confirmados ni han participado en la Eucaristía, y viven alejados de la fe y de la comunidad cristiana. El Ritual de la Iniciación cristiana de Adultos, en su capítulo IV, hace unas sugerencias pastorales en orden a la preparación para la Confirmación y la Eucaristía de estos adultos. El Ritual equipara estos casos al del adulto que ha sido bautizado en peligro de muerte y advierte "aunque tales adultos nunca hayan oído hablar del misterio de Cristo, sin embargo, su condición difiere de la condición de los catecúmenos, puesto que aquéllos ya han sido introducidos en la Iglesia y hechos hijos de Dios por el Bautismo. Por tanto, su conversión se funda en el Bautismo ya recibido, cuya virtud deben desarrollar después". Los tiempos de preparación de estos adultos para los sacramentos de la Confirmación y la Eucaristía deberán ser considerados de forma individualizada.

125 Junto a estos adultos se encuentra otro grupo de cristianos que recibieron los tres sacramentos de la Iniciación cristiana en su infancia y adolescencia, pero que se desvincularon de la Iglesia durante un largo tiempo. En importantes documentos de la Iglesia se ha subrayado la necesidad de evangelizar de nuevo a los bautizados de las viejas Iglesias de Europa. También entre nosotros se ha insistido, en los programas pastorales de la Conferencia Episcopal y de algunos de sus organismos, en la necesidad de un anuncio misionero que introduzca a estos alejados en un proceso de "reiniciación" cristiana. Para atender convenientemente esta doble urgencia misionera es necesario plantear un "itinerario de Iniciación cristiana de adultos bautizados" o, si se prefiere, un itinerario de neocatecumenado.

Iniciativas eclesiales existentes

126 Para orientar los procesos catequéticos de los adultos nuestra Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis publicó en el año 1991 unas orientaciones pastorales tituladas Catequesis de adultos.

En España hay numerosas iniciativas que responden a esta necesidad indicada antes, cuidando aquellos elementos que componen una Iniciación cristiana de carácter catecumenal. Todas merecen reconocimiento dado su carácter eclesial. Sin embargo no todas las catequesis, ni los programas de educación en la fe de adultos, pueden llamarse de Iniciación cristiana en sentido propio. Para que los carismas en su genuinidad sean recibidos por la Iglesia, deben ser discernidos, y en ocasiones ayudados en su maduración y en el despliegue de sus virtualidades.

Entre las iniciativas más notables y difundidas sobresalen el "camino neocatecumenal" y los procesos de formación cristiana que tienen algunos movimientos apostólicos y comunidades eclesiales. Confiamos en que las presentes Orientaciones serán útiles para los mismos, a fin de completar o perfeccionar sus programas y ponerlos en práctica, con la aprobación de los obispos.

Nuevas exigencias pastorales

127 Ciertamente toda catequesis de la Iglesia, y también la de adultos, es una exigencia interna de los sacramentos de iniciación... y pretende... "hacer captar y vivir las inmensas riquezas del Bautismo ya recibido", de ahí que muchos de los programas catequéticos de adultos en nuestras Iglesias tengan un carácter catecumenal, y como se indica en las citadas Orientaciones pastorales Catequesis de adultos hay algunas dimensiones de fondo que son comunes al "catecumenado bautismal" y a la "catequesis de adultos", tales como la dimensión teológica o vinculación del hombre a Dios; la dimensión pascual o la vida nueva en Cristo; la dimensión eclesial, por la que el catecúmeno recibe la fe de la Iglesia; y la dimensión

antropológica, por la que el hombre es acogido en su persona y en su historia.

Por todo esto, aunque el itinerario que proponemos tenga destinatarios y objetivos específicos distintos que los de la "catequesis de adultos" creemos que puede desarrollarse dentro de un grupo de catequesis de adultos, cuando no sea posible hacerlo con un grupo específico de "bautizados no catequizados".

Catequesis para adultos bautizados no catequizados

128 "El desarrollo ordinario de la catequesis (para bautizados no catequizados) generalmente corresponderá al orden propuesto a los catecúmenos; pero al proponerla el sacerdote, el diácono o el catequista tenga presente la peculiar condición de estos adultos que ya han recibido el Bautismo". En el itinerario para "bautizados no catequizados" nos ajustaremos al modelo del itinerario amplio "por etapas o grados" ya que en este caso no se produce la situación excepcional de tener que administrar, sin dilación, el sacramento del Bautismo.

a) Anuncio misionero y nueva evangelización

129 El anuncio misionero a bautizados increyentes o indiferentes presenta de alguna manera más dificultades que el que se hace a no bautizados. En este caso la "novedad" del Evangelio ha de ser presentada con toda fuerza como novedad regeneradora de la vida, gracias al acontecimiento único de la Redención de Jesucristo, sobre la base de un testimonio de vida y de una invitación que ofrezca gratuitamente esperanza para el hombre cautivo por su pecado y miseria. Sólo cuando se desciende a la auténtica realidad del hombre, a su verdad, éste puede acoger el "Kerigma".

¿Cuándo se produce esa acogida? Cuando, en el tiempo escogido por el Señor, la Buena Noticia encontrada como gracia, desvela y comunica su origen. En este momento, el evangelizador pasa a ser "fiador" ante la comunidad cristiana, ante la Iglesia, que acoge en su seno a un cristiano bautizado que quiere iniciarse en el conocimiento y la vida de Cristo en su Iglesia. No hay tiempo determinado para todo este proceso ni línea divisoria entre lo que es tarea del evangelizador y respuesta de conversión.

La celebración del sacramento de la misericordia del Padre que acoge al hijo pródigo, convocando a una fiesta a toda la familia, será el hito más importante de esta etapa. Se debe invitar, pues, al inicialmente convertido a que se alegre por la misericordia de Dios y que reconozca su miseria, su verdad, participando en una celebración de la Penitencia, para la que el "fiador" y el sacerdote previamente le hayan preparado.

b) La catequesis

130 "Las verdades que se profundizan en la catequesis son las mismas que hicieron mella en el corazón del hombre al escucharlas por primera vez. El hecho de conocerlas mejor, lejos de embotarlas y agostarlas, debe hacerlas aún más estimulantes y decisivas para la vida". En este tiempo, pues, debe mantenerse con todo rigor y "novedad" el Evangelio, si bien lo propio de esta etapa será su presentación sistemática y orgánica.

Para conseguir la novedad, la fuerza, la organicidad y la sistematización, el "catequizado" debe seguir esta etapa como miembro de un grupo o comunidad. No basta ya el testimonio de un amigo, del "fiador"; se requiere ahora ya que la fe la manifieste eclesialmente. El grupo, la comunidad es el ámbito en que la Palabra de Dios resuena y actúa con poder. El Catecismo de adultos, en preparación por la Conferencia Episcopal Española, será un instrumento garante de la integridad de la fe de la Iglesia, que el "bautizado no catequizado" ha de conocer, celebrar, vivir y orar.

Los ritos catecumenales han de hacer patente deben dejar muy clara la condición de bautizado del que sigue este itinerario. Las celebraciones de la Palabra, las celebraciones penitenciales, los exorcismos y bendiciones, así como la Eucaristía dominical, son hitos importantes de su crecimiento en la fe. Las concreciones sobre la duración de este itinerario corresponden sobre todo a los directorios diocesanos.

c) Celebración de los sacramentos y mistagogia

132 La última etapa de este itinerario de iniciación convendrá también situarla en torno a la celebración del Misterio Pascual: "Procesos catequéticos diversos, de jóvenes y adultos, podrán con toda razón concluirse o expresarse en la Vigilia pascual de las comunidades cristianas con la profesión de fe y la renovación de los compromisos bautismales". Es un momento que corresponde al tiempo de purificación e iluminación, y, en este caso, también a la mistagogia. "Se trata de un tiempo más breve, en el que los adultos, ya catequizados propiamente en la segunda etapa, recapitulan y gustan lo vivido en ella y asumen públicamente los compromisos de los sacramentos de la Iniciación cristiana, que ellos ya recibieron", o que van a recibir por vez primera en la Vigilia Pascual, sea la Confirmación o la Eucaristía.

133 Para quienes van a recibir los Sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía, se tendrán durante la cuaresma las catequesis presacramentales y se pueden celebrar los ritos de "entregas" del Símbolo de la fe y de la Oración dominical, adaptados a su condición de bautizados. En la solemnidad de Pentecostés los miembros del grupo de catequesis con toda la comunidad pueden celebrar una fiesta final del itinerario recorrido, posiblemente con los otros grupos de la diócesis en torno al obispo.

4. La Iniciación cristiana de niños y adolescentes no bautizados

El Ritual de la iniciación de niños en edad catequética

134 Es necesario referirse también a una situación cada día más frecuente. Se trata de la petición del Bautismo para niños, y en ocasiones adolescentes, que, por diversas causas, no fueron bautizados de párvulos. En la mayoría de los casos se trata de niños que han empezado a asistir con sus compañeros bautizados a la catequesis parroquial, con vistas a hacer la Primera Comunión. Sin entrar ahora en el análisis de las causas por las que esos niños o adolescentes no recibieron el Bautismo en los primeros meses de su vida, es necesario exponer algunos criterios básicos para orientación de los responsables de la pastoral catequética y litúrgica.

135 El Ritual de la iniciación cristiana de adultos, en su capítulo quinto, desarrolla un Ritual de la iniciación de niños en edad catequética (aproximadamente entre los seis y los dieciseis años), "destinado a los niños que no habiendo sido bautizados en la infancia, y llegados a la edad de la discreción y de la catequesis, vienen para la Iniciación cristiana, ya traídos por sus padres o tutores, ya espontáneamente, pero con su permiso". Esto quiere decir, en primer lugar, que no se puede usar en estos casos el Ritual del Bautismo de párvulos, como si fueran unos recién nacidos, y en segundo lugar que la solución pastoral ha de ser también necesariamente distinta de la que se adopta para la iniciación sacramental de los niños ya bautizados. Conviene recordar también que tanto los niños no bautizados llegados al uso de la razón como los adolescentes no bautizados, son equiparados por el Código a los adultos a efectos de la pastoral de la Iniciación cristiana.

136 Se ha de procurar, por tanto, que la Iniciación de estos niños y adolescentes se haga por etapas, jalonándolas con diversos ritos. En el caso de los niños, es conveniente que su iniciación se apoye en el grupo de los demás niños de su edad que van siguiendo la catequesis de la comunidad, y que los ritos que señala el Ritual se celebren al mismo tiempo que se desarrolla el itinerario de sus compañeros. La catequesis ha de ser introducción no sólo en la doctrina de la fe, sino también en la conversión y en la experiencia de la vida de la comunidad cristiana. Se trata, por tanto, de ofrecer a esos niños no bautizados un verdadero y propio catecumenado orientado a la progresiva comprensión de la Palabra de Dios, de la oración eclesial y de la celebración litúrgica, y a un compromiso de fidelidad al Evangelio y de amor al prójimo.

137 La entrada en el "segundo grado" de la Iniciación cristiana de estos niños (escrutinios o ritos penitenciales) se tendrá en una celebración conjunta con los niños bautizados que vayan a celebrar su "primera confesión", durante la cuaresma. La celebración de los sacramentos de la iniciación se hará en la noche de Pascua o en domingo. En todo caso, el Bautismo habrá de celebrarse en la Misa en la que participan por primera vez los "neófitos". En esta misma celebración se confiere la Confirmación por el Obispo o por el presbítero que administra el Bautismo. El presbítero que, por razón de su oficio o por mandato del Obispo diocesano, bautiza a quien ha sobrepasado la infancia, goza ipso iure de la facultad de confirmar. No obstante, ofrézcase al Obispo el bautismo de aquellos niños que han cumplido catorce años, para que lo administre él mismo, si lo considera conveniente.

Repercusiones en la pastoral del bautismo

138 La presencia de estos grupos de niños que reciben todos los sacramentos de la iniciación en edad catequética, plantea a veces un interrogante sobre la práctica del bautismo de párvulos: algunas personas, en efecto, prefieren que sean los mismos niños los que profesen la fe de la Iglesia antes de recibir el bautismo. Habrá que tomar en cuenta esta tendencia para no magnificar pastoralmente estas situaciones, poniendo, de algún modo, en entredicho la legitimidad del Bautismo de párvulos, pero no por este motivo habrá que bautizar casi en secreto a estos niños e independientemente de la recepción de la Primera Comunión, pues una práctica de este tipo repercutiría no menos gravemente en una desvalorización del sentido del Bautismo.

CONCLUSIÓN

139 "Como niños recién nacidos, desead la leche espiritual pura, a fin de que, por ella, crezcáis para la salvación, si es que habéis gustado que el Señor es bueno. Acercándoos a El, piedra viva, desechada por los hombres pero elegida, preciosa ante Dios, también vosotros, cual piedras vivas, entrad en la construcción de un edificio espiritual, para un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, aceptos a Dios por mediación de Jesucristo... Vosotros sois linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que os ha llamado de las tinieblas a su admirable luz".

Estas palabras de la primera carta del Apóstol Pedro, en un tono de homilía bautismal, sintetizan las reflexiones y orientaciones que hemos propuesto como ayuda a las Iglesias particulares en su cometido de determinar un proyecto propio de Iniciación cristiana bajo la autoridad del Obispo, que respondan a las circunstancias específicas de cada lugar y constituyan una verdadera renovación tanto de la catequesis como de la celebración de los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía.

140 Con este motivo ejercemos nuestro deber pastoral y manifestamos juntamente nuestro aliento y nuestra confianza en los presbíteros, diáconos y catequistas, y en todas las personas que con su entrega generosa cumplen con el mandato misionero del Señor a su Iglesia, en los diversos ámbitos de la educación en la fe y de la pastoral litúrgica, desde la familia y la parroquia a los movimientos eclesiales, pasando por la escuela y la enseñanza religiosa escolar.

De manera particular queremos animar a los fieles laicos a que asuman esperanzadamente su vocación y su misión en este campo específico de la transmisión de la fe y de su crecimiento y desarrollo en la vida de la Iglesia. "Cristo realiza su función profética no sólo a través de la jerarquía, sino también por medio de los laicos. El los hace sus testigos y les da el sentido de la fe y la gracia de la palabra".

SIGLAS

AG Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la acción misionera de la Iglesia Ad Gentes (7 Diciembre 1965).

- CA Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, Orientaciones Pastorales Catequesis de Adultos (Diciembre 1990).
- CC Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis, Orientaciones Pastorales La Catequesis de la Comunidad (Febrero 1983).
- CCE Catecismo de la Iglesia Católica (11 Octubre 1982).
- CD Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia Christus Dominus (28 Octubre 1965).
- CCL Corpus Christianorum, Series Latina (Turnholti 1953 ss.).
- CIC Codex Iuris Canonici (25 Enero 1983).
- ChL Juan Pablo II, Exhortación apostólica Christifideles Laici (30 Diciembre 1988).
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wn 1866 ss.).
- CT Juan Pablo II, Exhortación apostólica Catechesi Tradendae (16 Octubre 1979).
- DD Juan Pablo II, Carta apostólica Dies Domini (31 Mayo 1998).
- DGC Congregación para el Clero, Directorio General para la Catequesis (15 Agosto 1997).
- DV Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum (18 Noviembre 1965).
- EC Congregación para la Educación Católica, La Escuela Católica (19 Marzo 1977).
- EN Pablo VI, Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi (8 Diciembre 1975).
- FC Juan Pablo II, Exhortación apostólica Familiaris Consortio (22 Noviembre 1981).
- LG Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium (21 Noviembre 1964).
- PO Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros Presbyterorum Ordinis (7 Diciembre 1965).
- RICA Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (6 Enero 1972).
- SC Conc. Ecum. Vat. II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia Sacrosanctum Concilium (4 Diciembre 1963).
- TMA Juan Pablo II, Carta apostólica Tertio Millennio Adveniente (10 Noviembre 1994).
- UR Conc. Ecum. Vat. II, Derecho sobre el Ecumenismo Unitatis Redintegratio (21 Noviembre 1964).
- VhL Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral La verdad os hará libres (20 Noviembre 1990).

Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación entre la Iglesia católica y la Federación Luterana Mundial

- [Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación](#)
- [Comunicado oficial común emitido por la Federación Luterana Mundial y la Iglesia católica](#)
- [Anexo](#)

DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

Preámbulo

1. La doctrina de la justificación tuvo una importancia capital para la Reforma luterana del siglo XVI. De hecho, sería el «artículo primero y principal» (1) , a la vez, «rector y juez de las demás doctrinas cristianas» (2) . La versión de entonces fue sostenida y defendida en particular por su singular apreciación contra la teología y la iglesia católicas romanas de la época que, a su vez, sostenían y defendían una doctrina de la justificación de otra índole. Desde la perspectiva de la Reforma, la justificación era la raíz de todos los conflictos, y tanto en las Confesiones luteranas (3) como en el Concilio de Trento de la Iglesia Católica Romana hubo condenas de una y otra doctrinas. Estas últimas siguen vigentes, provocando divisiones dentro de la iglesia.

2. Para la tradición luterana, la doctrina de la justificación conserva esa condición particular. De ahí que desde un principio, ocupara un lugar preponderante en al diálogo oficial luterano-católico romano.

3. Al respecto, les remitimos a los informes *The Gospel and the Church* (1972) (4) y *Church and Justification* (1994) (5) de la Comisión luterano-católico romana; *Justification by Faith* (1983) (6) del Diálogo luterano-católico romano de los EE.UU. y *The Condemnations of the Reformation Era - Do They Still Divide?* (1986) (7) del Grupo de trabajo ecuménico de teólogos protestantes y católicos de Alemania. Las iglesias han acogido oficialmente algunos de estos informes de los diálogos; ejemplo importante de esta acogida es la respuesta vinculante que en 1994 dio la Iglesia Evangélica Unida de Alemania al estudio *Condemnations* al más alto nivel posible de reconocimiento eclesiástico, junto con las demás iglesias de la Iglesia Evangélica de Alemania. (8)

4. Respecto a los debates sobre la doctrina de la justificación, tanto los enfoques y conclusiones de los informes de los diálogos como las respuestas trasuntan un alto grado de acuerdo. Por lo tanto, ha llegado la hora de hacer acopio de los resultados de los diálogos sobre esta doctrina y resumirlos para informar a nuestras iglesias acerca de los mismos a efectos de que puedan tomar las consiguientes decisiones vinculantes.

5. Una de las finalidades de la presente Declaración conjunta es demostrar que a partir de este diálogo, las iglesias luterana y católica romana (9) se encuentran en posición de articular una interpretación común de nuestra justificación por la gracia de Dios mediante la fe en Cristo. Cabe señalar que no engloba todo lo que una y otra iglesia enseñan acerca de la justificación, limitándose a recoger el consenso sobre las verdades básicas de dicha doctrina y demostrando que las diferencias subsistentes en cuanto a su explicación, ya no dan lugar a condenas doctrinales.

6. Nuestra declaración no es un planteamiento nuevo e independiente de los informes de los diálogos y demás documentos publicados hasta la fecha; tampoco los sustituye. Más bien, tal como lo demuestra la lista de fuentes que figura en anexo, se nutre de los mismos y de los argumentos expuestos en ellos.

7. Al igual que los diálogos en sí, la presente Declaración conjunta se funda en el convicción de que al superar las cuestiones controvertidas y las condenas doctrinales de otrora, las iglesias no toman estas últimas a la ligera y reniegan su propio pasado. Por el contrario, la declaración está impregnada de la

convicción de que en sus respectivas historias, nuestras iglesias han llegado a nuevos puntos de vista. Hubo hechos que no solo abrieron el camino sino que también exigieron que las iglesias examinaran con nuevos ojos aquellas condenas y cuestiones que eran fuente de división.

1. El mensaje bíblico de la justificación

8. Nuestra escucha común de la palabra de Dios en las Escrituras ha dado lugar a nuevos enfoques. Juntos oímos lo que dice el evangelio: «De tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito para que todo aquel que en él cree no se pierda sino que tenga vida eterna» (*San Juan* 3:16). Esta buena nueva se plantea de diversas maneras en las Sagradas Escrituras. En el Antiguo Testamento escuchamos la palabra de Dios acerca del pecado (*Sal* 51:1-5; *Dn* 9:5 y ss; *Ec* 8:9 y ss; *Esd* 9:6 y ss.) y la desobediencia humanos (*Gn* 3:1-19 y *Neh* 9:16-26), así como la «justicia» (*Is* 46:13; 51:5-8; 56:1; cf. 53:11; *Jer* 9:24) y el «juicio» de Dios (*Ec* 12:14; *Sal* 9:5 y ss; y 76:7-9).

9. En el Nuevo testamento se alude de diversas maneras a la «justicia» y la «justificación» en los escritos de San Mateo (5:10; 6:33 y 21:32), San Juan (16:8-11); Hebreos (5:1-3 y 10:37-38), y Santiago (2:14-26). (10) En las epístolas de San Pablo también se describe de varias maneras el don de la salvación, entre ellas: «Estad pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres» (*Gá* 5:1-13, cf. *Ro* 6:7); «Y todo esto proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo» (2 *Co* 5:18-21, cf. *Ro* 5:11); «tenemos paz para con Dios» (*Ro* 5:1); «nueva criatura es» (2 *Co* 5:17); «vivos para Dios en Cristo Jesús» (*Ro* 6:11-23) y «santificados en Cristo Jesús» (1 *Co* 1:2 y 1:31; 2 *Co* 1:1) A la cabeza de todas ellas está la «justificación» del pecado de los seres humanos por la gracia de Dios por medio de la fe (*Ro* 3:23-25), que cobró singular relevancia en el período de la Reforma.

10. San Pablo asevera que el evangelio es poder de Dios para la salvación de quien ha sucumbido al pecado; mensaje que proclama que «la justicia de Dios se revela por fe y para fe» (*Ro* 1:16-17) y ello concede la «justificación» (*Ro* 3:21-31). Proclama a Jesucristo «nuestra justificación» (1 *Co* 1:30) atribuyendo al Señor resucitado lo que Jeremías proclama de Dios mismo (23:6). En la muerte y resurrección de Cristo están arraigadas todas las dimensiones de su labor redentora por que él es «Señor nuestro, el cual fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación» (*Ro* 4:25). Todo ser humano tiene necesidad de la justicia de Dios «por cuanto todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (*Ro* 1:18; 2:23 3:22; 11:32 y *Gá* 3:22). En Gálatas 3:6 y Romanos 4:3-9, San Pablo entiende que la fe de Abraham (*Gn* 15:6) es fe en un Dios que justifica al pecador y recurre al testimonio del Antiguo Testamento para apuntalar su prédica de que la justicia le será reconocida a todo aquel que, como Abraham, crea en la promesa de Dios. «Mas el justo por la fe vivirá» (*Ro* 1:17 y *Hab* 2:4, cf. *Gá* 3:11). En las epístolas de San Pablo, la justicia de Dios es también poder para aquellos que tienen fe (*Ro* 1:17 y 2 *Co* 5:21). Él hace de Cristo justicia de Dios para el creyente (2 *Co* 5:21). La justificación nos llega a través de Cristo Jesús «a quien Dios puso como propiciación por medio de la fe en su sangre» (*Ro* 3:2; véase 3:21-28). «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No por obras...» (*Ef* 2:8-9).

11. La justificación es perdón de los pecados (cf. *Ro* 3:23-25; Hechos 13:39 y *San Lucas* 18:14), liberación del dominio del pecado y la muerte (*Ro* 5:12-21) y de la maldición de la ley (*Gá* 3:10-14) y aceptación de la comunión con Dios: ya pero no todavía plenamente en el reino de Dios a venir (*Ro* 5:12). Ella nos une a Cristo, a su muerte y resurrección (*Ro* 6: 5). Se opera cuando acogemos al Espíritu Santo en el bautismo, incorporándonos al cuerpo que es uno (*Ro* 8:1-2 y 9-11; y 1 *Co* 12:12-13). Todo ello proviene solo de Dios, por la gloria de Cristo y por gracia mediante la fe en «el evangelio del Hijo de Dios» (*Ro* 1:1-3).

12. Los justos viven por la fe que dimana de la palabra de Cristo (*Ro* 10:17) y que obra por el amor (*Gá* 5:6), que es fruto del Espíritu (*Gá* 5:22) pero como los justos son asediados desde dentro y desde fuera por poderes y deseos (*Ro* 8:35-39 y *Gá* 5:16-21) y sucumben al pecado (1 *Jn* 1:8 y 10) deben escuchar una y otra vez las promesas de Dios y confesar sus pecados (1 *Jn* 1:9), participar en el cuerpo y la sangre de Cristo y ser exhortados a vivir con justicia, conforme a la voluntad de Dios. De ahí que el Apóstol diga a los justos: «...ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, porque Dios es el que en vosotros

produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad» (*Flp* 2:12-13). Pero ello no invalida la buena nueva: «Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús» (*Ro* 8:1) y en quienes Cristo vive (*Gá* 2:20). Por la justicia de Cristo «vino a todos los hombres la justificación que produce vida» (*Ro* 5:18).

2. La doctrina de la justificación en cuanto problema ecuménico

13. En el siglo XVI, las divergencias en cuanto a la interpretación y aplicación del mensaje bíblico de la justificación no solo fueron la causa principal de la división de la iglesia occidental, también dieron lugar a las condenas doctrinales. Por lo tanto, una interpretación común de la justificación es indispensable para acabar con esa división. Mediante el enfoque apropiado de estudios bíblicos recientes y recurriendo a métodos modernos de investigación sobre la historia de la teología y los dogmas, el diálogo ecuménico entablado después del Concilio Vaticano II ha permitido llegar a una convergencia notable respecto a la justificación, cuyo fruto es la presente declaración conjunta que recoge el consenso sobre los planteamientos básicos de la doctrina de la justificación. A la luz de dicho consenso, las respectivas condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican a los interlocutores de nuestros días.

3. La interpretación común de la justificación

14. Las iglesias luterana y católica romana han escuchado juntas la buena nueva proclamada en las Sagradas Escrituras. Esta escucha común, junto con las conversaciones teológicas mantenidas en estos últimos años, forjaron una interpretación de la justificación que ambas comparten. Dicha interpretación engloba un consenso sobre los planteamientos básicos que, aun cuando difieran, las explicaciones de las respectivas declaraciones no contradicen.

15. En la fe, juntos tenemos la convicción de que la justificación es obra del Dios trino. El Padre envió a su Hijo al mundo para salvar a los pecadores. Fundamento y postulado de la justificación es la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Por lo tanto, la justificación significa que Cristo es justicia nuestra, en la cual compartimos mediante el Espíritu Santo, conforme con la voluntad del Padre. Juntos confesamos: «Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras». (11)

16. Todos los seres humanos somos llamados por Dios a la salvación en Cristo. Solo a través de Él somos justificados cuando recibimos esta salvación en fe. La fe es en sí don de Dios mediante el Espíritu Santo que opera en palabra y sacramento en la comunidad de creyente y que, a la vez, les conduce a la renovación de su vida que Dios habrá de consumir en la vida eterna.

17. También compartimos la convicción de que el mensaje de la justificación nos orienta sobre todo hacia el corazón del testimonio del Nuevo Testamento sobre la acción redentora de Dios en Cristo: Nos dice que en cuanto pecadores nuestra nueva vida obedece únicamente al perdón y la misericordia renovadora que de Dios imparte como un don y nosotros recibimos en la fe y nunca por mérito propio cualquiera que este sea.

18. Por consiguiente, la doctrina de la justificación que recoge y explica este mensaje es algo más que un elemento de la doctrina cristiana y establece un vínculo esencial entre todos los postulados de la fe que han de considerarse internamente relacionados entre sí. Constituye un criterio indispensable que sirve constantemente para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras iglesias. Cuando los luteranos resaltan el significado sin parangón de este criterio, no niegan la interrelación y el significado de todos los postulados de la fe. Cuando los católicos se ven ligados por varios criterios, tampoco niegan la función peculiar del mensaje de la justificación. Luteranos y católicos compartimos la meta de confesar a Cristo en quien debemos creer primordialmente por ser el solo mediador (*1 Ti* 2:5-6) a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores (cf. fuentes de la sección 3).

4. Explicación de la interpretación común de la justificación

4.1 La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación

19. Juntos confesamos que en lo que atañe a su salvación, el ser humano depende enteramente de la gracia redentora de Dios. La libertad de la cual dispone respecto a las personas y las cosas de este mundo no es tal respecto a la salvación porque por ser pecador depende del juicio de Dios y es incapaz de volverse hacia él en busca de redención, de merecer su justificación ante Dios o de acceder a la salvación por sus propios medios. La justificación es obra de la sola gracia de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

20. Cuando los católicos afirman que el ser humano «coopera», aceptando la acción justificadora de Dios, consideran que esa aceptación personal es en sí un fruto de la gracia y no una acción que dimana de la innata capacidad humana.

21. Según la enseñanza luterana, el ser humano es incapaz de contribuir a su salvación porque en cuanto pecador se opone activamente a Dios y a su acción redentora. Los luteranos no niegan que una persona pueda rechazar la obra de la gracia, pero aseveran que solo puede recibir la justificación *pasivamente*, lo que excluye toda posibilidad de contribuir a la propia justificación sin negar que el creyente participa plena y personalmente en su fe, que se realiza por la Palabra de Dios.

4.2 La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia

22. Juntos confesamos que la gracia de Dios perdona el pecado del ser humano y, a la vez, lo libera del poder avasallador del pecado, confiriéndole el don de una nueva vida en Cristo. Cuando los seres humanos comparten en Cristo por fe, Dios ya no les imputa sus pecados y mediante el Espíritu Santo les transmite un amor activo. Estos dos elementos del obrar de la gracia de Dios no han de separarse porque los seres humanos están unidos por la fe en Cristo que personifica nuestra justificación (1 Co 1:30): perdón del pecado y presencia redentora de Dios. Puesto que católicos y luteranos lo confesamos juntos, es válido decir que:

23. Cuando los luteranos ponen el énfasis en que la justicia de Cristo es justicia nuestra, por ello entienden insistir sobre todo en que la justicia ante Dios en Cristo le es garantida al pecador mediante la declaración de perdón y tan solo en la unión con Cristo su vida es renovada. Cuando subrayan que la gracia de Dios es amor redentor («el favor de Dios») (12) no por ello niegan la renovación de la vida del cristiano. Más bien quieren decir que la justificación está exenta de la cooperación humana y no depende de los efectos renovadores de vida que surte la gracia en el ser humano.

24. Cuando los católicos hacen hincapié en la renovación de la persona desde dentro al aceptar la gracia impartida al creyente como un don, (13) quieren insistir en que la gracia del perdón de Dios siempre conlleva un don de vida nueva que en el Espíritu Santo, se convierte en verdadero amor activo. Por lo tanto, no niegan que el don de la gracia de Dios en la justificación sea independiente de la cooperación humana (cf. fuentes de la sección 4.2).

4.3 Justificación por fe y por gracia

25. Juntos confesamos que el pecador es justificado por la fe en la acción salvífica de Dios en Cristo. Por obra del Espíritu Santo en el bautismo, se le concede el don de salvación que sienta las bases de la vida cristiana en su conjunto. Confían en la promesa de la gracia divina por la fe justificadora que es esperanza en Dios y amor por él. Dicha fe es activa en el amor y, entonces, el cristiano no puede ni debe quedarse sin obras, pero todo lo que en el ser humano antecede o sucede al libre don de la fe no es motivo de justificación ni la merece.

26. Según la interpretación luterana, el pecador es justificado sólo por la fe (*sola fide*). Por fe pone su plena confianza en el Creador y Redentor con quien vive en comunión. Dios mismo insufla esa fe, generando tal confianza en su palabra creativa. Porque la obra de Dios es una nueva creación, incide en todas las dimensiones del ser humano, conduciéndolo a una vida de amor y esperanza. En la doctrina de

la «justificación por la sola fe» se hace una distinción, entre la justificación propiamente dicha y la renovación de la vida que forzosamente proviene de la justificación, sin la cual no existe la fe, pero ello no significa que se separen una y otra. Por consiguiente, se da el fundamento de la renovación de la vida que proviene del amor que Dios otorga al ser humano en la justificación. Justificación y renovación son una en Cristo quien está presente en la fe.

27. En la interpretación católica también se considera que la fe es fundamental en la justificación. Porque sin fe no puede haber justificación. El ser humano es justificado mediante el bautismo en cuanto oyente y creyente de la palabra. La justificación del pecador es perdón de los pecados y volverse justo por la gracia justificadora que nos hace hijos de Dios. En la justificación, el justo recibe de Cristo la fe, la esperanza y el amor, que lo incorporan a la comunión con él. (14) Esta nueva relación personal con Dios se funda totalmente en la gracia y depende constantemente de la obra salvífica y creativa de Dios misericordioso que es fiel a sí mismo para que se pueda confiar en él. De ahí que la gracia justificadora no sea nunca una posesión humana a la que se pueda apelar ante Dios. La enseñanza católica pone el énfasis en la renovación de la vida por la gracia justificadora; esta renovación en la fe, la esperanza y el amor siempre depende de la gracia insondable de Dios y no contribuye en nada a la justificación de la cual se podría hacer alarde ante Él (*Ro 3:27*). (Véase fuentes de la sección 4.3)

4.4 El pecador justificado

28. Juntos confesamos que en el bautismo, el Espíritu Santo nos hace uno en Cristo, justifica y renueva verdaderamente al ser humano, pero el justificado, a lo largo de toda su vida, debe acudir constantemente a la gracia incondicional y justificadora de Dios. Por estar expuesto, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes (cf. *Ro 6:12-14*), el ser humano no está eximido de luchar durante toda su vida con la oposición a Dios y la codicia egoísta del viejo Adán (cf. *Gá 5:16* y *Ro 7:7-10*). Asimismo, el justificado debe pedir perdón a Dios todos los días, como en el Padrenuestro (*Mt 6:12* y *1 Jn 1:9*), y es llamado incesantemente a la conversión y la penitencia, y perdonado una y otra vez.

29. Los luteranos entienden que ser cristiano es ser «al mismo tiempo justo y pecador». El creyente es plenamente justo porque Dios le perdona sus pecados mediante la Palabra y el Sacramento, y le concede la justicia de Cristo que él hace suya en la fe. En Cristo, el creyente se vuelve justo ante Dios pero viéndose a sí mismo, reconoce que también sigue siendo totalmente pecador; el pecado sigue viviendo en él (*1 Jn 1:8* y *Ro 7:17-20*), porque se torna una y otra vez hacia falsos dioses y no ama a Dios con ese amor íntegro que debería profesar a su Creador (*Dt 6:5* y *Mt 22:36-40*). Esta oposición a Dios es en sí un verdadero pecado pero su poder avasallador se quebranta por mérito de Cristo y ya no domina al cristiano porque es dominado por Cristo a quien el justificado está unido por la fe. En esta vida, entonces, el cristiano puede llevar una existencia medianamente justa. A pesar del pecado, el cristiano ya no está separado de Dios porque renace en el diario retorno al bautismo, y a quien ha renacido por el bautismo y el Espíritu Santo, se le perdona ese pecado. De ahí que el pecado ya no conduzca a la condenación y la muerte eterna. (15) Por lo tanto, cuando los luteranos dicen que el justificado es también pecador y que su oposición a Dios es un pecado en sí, no niegan que, a pesar de ese pecado, no sean separados de Dios y que dicho pecado sea un pecado «dominado». En estas afirmaciones coinciden con los católicos romanos, a pesar de la diferencia de la interpretación del pecado en el justificado.

30. Los católicos mantienen que la gracia impartida por Jesucristo en el bautismo lava de todo aquello que es pecado «propiamente dicho» y que es pasible de «condenación» (*Ro 8:1*). (16) Pero de todos modos, en el ser humano queda una propensión (concupiscencia) que proviene del pecado y compele al pecado. Dado que según la convicción católica, el pecado siempre entraña un elemento personal y dado que este elemento no interviene en dicha propensión, los católicos no la consideran pecado propiamente dicho. Por lo tanto, no niegan que esta propensión no corresponda al designio inicial de Dios para la humanidad ni que esté en contradicción con Él y sea un enemigo que hay que combatir a lo largo de toda la vida. Agradecidos por la redención en Cristo, subrayan que esta propensión que se opone a Dios no merece el castigo de la muerte eterna (17) ni aparta de Dios al justificado. Ahora bien, una vez que el ser humano se aparta de Dios por voluntad propia, no basta con que vuelva a observar los mandamientos ya que debe recibir perdón y paz en el Sacramento de la Reconciliación mediante la palabra de perdón que le es dado

en virtud de la labor reconciliadora de Dios en Cristo (véase fuentes de la sección 4.4).

4.5 Ley y evangelio

31. Juntos confesamos que el ser humano es justificado por la fe en el evangelio «sin las obras de la Ley» (Ro 3:28). Cristo cumplió con ella y, por su muerte y resurrección, la superó en cuanto medio de salvación. Asimismo, confesamos que los mandamientos de Dios conservan toda su validez para el justificado y que Cristo, mediante su magisterio y ejemplo, expresó la voluntad de Dios que también es norma de conducta para el justificado.

32. Los luteranos declaran que para comprender la justificación es preciso hacer una distinción y establecer un orden entre ley y evangelio. En teología, ley significa demanda y acusación. Por ser pecadores, a lo largo de la vida de todos los seres humanos, cristianos incluidos, pesa esta acusación que revela su pecado para que mediante la fe en el evangelio se encomienden sin reservas a la misericordia de Dios en Cristo que es la única que los justifica.

33. Puesto que la ley en cuanto medio de salvación fue cumplida y superada a través del evangelio, los católicos pueden decir que Cristo no es un «legislador» como lo fue Moisés. Cuando los católicos hacen hincapié en que el justo está obligado a observar los mandamientos de Dios, no por ello niegan que mediante Jesucristo, Dios ha prometido misericordiosamente a sus hijos, la gracia de la vida eterna (18) (véase fuentes de la sección 4.5)

4.6 Certeza de salvación

34. Juntos confesamos que el creyente puede confiar en la misericordia y las promesas de Dios. A pesar de su propia flaqueza y de las múltiples amenazas que acechan su fe, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo puede edificar a partir de la promesa efectiva de la gracia de Dios en la Palabra y el Sacramento y estar seguros de esa gracia.

35. Los reformadores pusieron un énfasis particular en ello: En medio de la tentación, el creyente no debería mirarse a sí mismo sino contemplar únicamente a Cristo y confiar tan solo en él. Al confiar en la promesa de Dios tiene la certeza de su salvación que nunca tendrá mirándose a sí mismo.

36. Los católicos pueden compartir la preocupación de los reformadores por arraigar la fe en la realidad objetiva de la promesa de Cristo, prescindiendo de la propia experiencia y confiando solo en la palabra de perdón de Cristo (cf. Mt 16:19 y 18:18). Con el Concilio Vaticano II, los católicos declaran: Tener fe es encomendarse plenamente a Dios (19) que nos libera de la oscuridad del pecado y la muerte y nos despierta a la vida eterna. (20) Al respecto, cabe señalar que no se puede creer en Dios y, a la vez, considerar que la divina promesa es indigna de confianza. Nadie puede dudar de la misericordia de Dios ni del mérito de Cristo. No obstante, todo ser humano puede interrogarse acerca de su salvación, al constatar sus flaquezas e imperfecciones. Ahora bien, reconociendo sus propios defectos, puede tener la certeza de que Dios ha previsto su salvación (véase fuentes de la sección 4.6).

4.7 Las buenas obras del justificado

37. Juntos confesamos que las buenas obras, una vida cristiana de fe, esperanza y amor, surgen después de la justificación y son fruto de ella. Cuando el justificado vive en Cristo y actúa en la gracia que le fue concedida, en términos bíblicos, produce buen fruto. Dado que el cristiano lucha contra el pecado toda su vida, esta consecuencia de la justificación también es para él un deber que debe cumplir. Por consiguiente, tanto Jesús como los escritos apostólicos amonestan al cristiano a producir las obras del amor.

38. Según la interpretación católica, las buenas obras, posibilitadas por obra y gracia del Espíritu Santo, contribuyen a crecer en gracia para que la justicia de Dios sea preservada y se ahonde la comunión en Cristo. Cuando los católicos afirman el carácter «meritorio» de las buenas obras, por ello entienden que, conforme al testimonio bíblico, se les promete una recompensa en el cielo. Su intención no es cuestionar

la índole de esas obras en cuanto don, ni mucho menos negar que la justificación siempre es un don inmerecido de la gracia, sino poner el énfasis en la responsabilidad del ser humanos por sus actos.

39. Los luteranos también sustentan el concepto de preservar la gracia y de crecer en gracia y fe, haciendo hincapié en que la justicia en cuanto ser aceptado por Dios y compartir la justicia de Cristo es siempre completa. Asimismo, declaran que puede haber crecimiento por su incidencia en la vida cristiana. Cuando consideran que las buenas obras del cristiano son frutos y señales de la justificación y no de los propios "méritos", también entienden por ello que, conforme al Nuevo Testamento, la vida eterna es una «recompensa» inmerecida en el sentido del cumplimiento de la promesa de Dios al creyente (véase fuentes de la sección 4.7).

5. Significado y alcance del consenso logrado

40. La interpretación de la doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina. A la luz de este consenso, las diferencias restantes de lenguaje, elaboración teológica y énfasis, descritas en los párrafos 18 a 39, son aceptables. Por lo tanto, las diferencias de las explicaciones luterana y católica de la justificación están abiertas unas a otras y no desbaratan el consenso relativo a los postulados fundamentales.

41. De ahí que las condenas doctrinales del siglo XVI, por lo menos en lo que atañe a la doctrina de la justificación, se vean con nuevos ojos: Las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración y, la condenas de las Confesiones Luteranas, no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica Romana, expuesto en la presente declaración.

42. Ello no quita seriedad alguna a las condenas relativas a la doctrina de la justificación. Algunas distaban de ser simples futilidades y siguen siendo para nosotros «advertencias saludables» a las cuales debemos atender en nuestro magisterio y práctica. (21)

() 43. Nuestro consenso respecto a los postulados fundamentales de la doctrina de la justificación debe llegar a influir en la vida y el magisterio de nuestras iglesias. Allí se comprobará. Al respecto, subsisten cuestiones de mayor o menor importancia que requieren ulterior aclaración, entre ellas, temas tales como: La relación entre la Palabra de Dios y la doctrina de la iglesia, eclesiología, autoridad en la iglesia, ministerio, los sacramentos y la relación entre justificación y ética social. Estamos convencidos de que el consenso que hemos alcanzado sienta sólidas bases para esta aclaración. Las iglesias luteranas y la Iglesia Católica Romana seguirán bregando juntas por profundizar esta interpretación común de la justificación y hacerla fructificar en la vida y el magisterio de las iglesias.

44. Damos gracias al Señor por este paso decisivo en el camino de superar la división de la iglesia. Pedimos al Espíritu Santo que nos siga conduciendo hacia esa unidad visible que es voluntad de Cristo.

ANEXO

Fuentes de la Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación

En las secciones 3 y 4 de la presente declaración se hace referencia a los documentos del diálogo luterano-católico que figuran a continuación.

All Under One Christ, Statement on the Augsburg Confession by the Roman Catholic/Lutheran Joint Commission, 1980, in: Growth in Agreement, edited by Harding Meyer and Lukas Vischer, New York/Ramsey, Geneva, 1984, 241-247.

Comments of the Joint Committee of the United Evangelical Lutheran Church of Germany and the LWF German National Committee regarding the document «The Condemnations of the Reformation Era. Do They Still Divide?» in: Lehrverurteilungen im Gespräch, Göttingen, 1993 (hereafter: VELKD).

Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum ...32nd to 36th edition (hereafter: DS).

Denzinger-Hünemann, Enchiridion Symbolorum ...since the 37th edition (hereafter: DH).

Evaluation of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity of the Study «Lehrverurteilungen - kirchentrennend?», Vatican, 1992, unpublished document (de aquí en adelante: PCPCU).

Justification by Faith, Lutherans and Catholics in Dialogue VII, Minneapolis, 1985 (de aquí en adelante: USA).

The Condemnations of the Reformation Era. Do they Still Divide?. Edited by Karl Lehmann and Wolfhart Pannenberg, Minneapolis, 1990 (de aquí en adelante: LV:E)

Sección 3: La interpretación común de la justificación

(párrafos 14 y 18, LV:E 68f; VELKD 95)

- «... a faith centered and forensically conceived picture of justification is of major importance for Paul and, in a sense, for the Bible as a whole, although it is by no means the only biblical or Pauline way of representing God's saving work» (USA, no. 146).

- «Catholics as well as Lutherans can acknowledge the need to test the practices, structures, and theologies of the church by the extent to which they help or hinder 'the proclamation of God's free and merciful promises in Christ Jesus which can be rightly received only through faith' (para. 28)» (USA, no. 153). Regarding the «fundamental affirmation» (USA, no. 157; cf. 4) it is said:

- «This affirmation, like the Reformation doctrine of justification by faith alone, serves as a criterion for judging all church practices, structures, and traditions precisely because its counterpart is 'Christ alone' (solus Christus). He alone is to be ultimately trusted as the one mediator through whom God in the Holy Spirit pours out his saving gifts. All of us in this dialogue affirm that all Christian teachings, practices, and offices should so function as to foster 'the obedience of faith' (Rom. 1:5) in God's saving action in Christ Jesus alone through the Holy Spirit, for the salvation of the faithful and the praise and honor of the heavenly Father» (USA, no. 160).

- «For that reason, the doctrine of justification - and, above all, its biblical foundation - will always retain a special function in the church. That function is continually to remind Christians that we sinners live solely from the forgiving love of God, which we merely allow to be bestowed on us, but which we in no way - in however modified a form - 'earn' or are able to tie down to any preconditions or postconditions. The doctrine of justification therefore becomes the touchstone for testing at all times whether a particular interpretation of our relationship to God can claim the name of 'Christian.' At the same time, it becomes the touchstone for the church, for testing at all times whether its proclamation and its praxis correspond to what has been given to it by its Lord» (LV:E 69).

- «An agreement on the fact that the doctrine of justification is significant not only as one doctrinal component within the whole of our church's teaching, but also as the touchstone for testing the whole doctrine and practice of our churches, is - from a Lutheran point of view - fundamental progress in the ecumenical dialogue between our churches. It cannot be welcomed enough» (VELKD 95; cf. 157).

- «For Lutherans and Catholics, the doctrine of justification has a different status in the hierarchy of truth; but both sides agree that the doctrine of justification has its specific function in the fact that it is "the touchstone for testing at all times whether a particular interpretation of our relationship to God can claim the

name of 'Christian'. At the same time it becomes the touchstone for the church, for testing at all times whether its proclamation and its praxis correspond to what has been given to it by its Lord" (LV:E 69). The criteriological significance of the doctrine of justification for sacramentology, ecclesiology and ethical teachings still deserves to be studied further» (PCPCU 96).

Sección 4.1: La impotencia y el pecado humanos respecto a la justificación (LV:E 42ff; 46; VELKD 77-81; 83f)

- «Those in whom sin reigns can do nothing to merit justification, which is the free gift of God's grace. Even the beginnings of justification, for example, repentance, prayer for grace, and desire for forgiveness, must be God's work in us» (USA, no. 156.3).

- «Both are concerned to make it clear that ... human beings cannot ... cast a sideways glance at their own endeavors ... But a response is not a 'work.' The response of faith is itself brought about through the uncoercible word of promise which comes to human beings from outside themselves. There can be 'cooperation' only in the sense that in faith the heart is involved, when the Word touches it and creates faith» (LV:E 46f).

- «Where, however, Lutheran teaching construes the relation of God to his human creatures in justification with such emphasis on the divine 'monergism' or the sole efficacy of Christ in such a way, that the person's willing acceptance of God's grace - which is itself a gift of God - has no essential role in justification, then the Tridentine canons 4, 5, 6 and 9 still constitute a notable doctrinal difference on justification» (PCPCU 22).

- «The strict emphasis on the passivity of human beings concerning their justification never meant, on the Lutheran side, to contest the full personal participation in believing; rather it meant to exclude any cooperation in the event of justification itself. Justification is the work of Christ alone, the work of grace alone» (VELKD 84,3-8).

Sección 4.2: La justificación en cuanto perdón del pecado y fuente de justicia (USA, nos. 98-101; LV:E 47ff; VELKD 84ff; cf. también las citas de la sección 4.4)

- «By justification we are both declared and made righteous. Justification, therefore, is not a legal fiction. God, in justifying, effects what he promises; he forgives sin and makes us truly righteous» (USA, no. 156,5).

- «Protestant theology does not overlook what Catholic doctrine stresses: the creative and renewing character of God's love; nor does it maintain ... God's impotence toward a sin which is 'merely' forgiven in justification but which is not truly abolished in its power to divide the sinner from God» (LV:E 49).

- «The Lutheran doctrine has never understood the 'crediting of Christ's justification' as without effect on the life of the faithful, because Christ's word achieves what it promises. Accordingly the Lutheran doctrine understands grace as God's favor, but nevertheless as effective power ... 'for where there is forgiveness of sins, there is also life and salvation'» (VELKD 86,15-23).

- «Catholic doctrine does not overlook what Protestant theology stresses: the personal character of grace, and its link with the Word; nor does it maintain ... grace as an objective 'possession' (even if a conferred possession) on the part of the human being - something over which he can dispose» (LV:E 49).

Sección 4.3: Justificación por fe y por gracia (USA, nos. 105ff; LV:E 49-53; VELKD 87-90)

- «If we translate from one language to another, then Protestant talk about justification through faith corresponds to Catholic talk about justification through grace; and on the other hand, Protestant doctrine understands substantially under the one word 'faith' what Catholic doctrine (following 1 Cor. 13:13) sums up in the triad of 'faith, hope, and love'» (LV:E 52).

- «We emphasize that faith in the sense of the first commandment always means love to God and hope in him and is expressed in the love to the neighbour» (VELKD 89,8--11).
- «Catholics ... teach as do Lutherans, that nothing prior to the free gift of faith merits justification and that all of God's saving gifts come through Christ alone» (USA, no. 105).
- «The Reformers ..understood faith as the forgiveness and fellowship with Christ effected by the word of promise itself. This is the ground for the new being, through which the flesh is dead to sin and the new man or woman in Christ has life (sola fide per Christum). But even if this faith necessarily makes the human being new, the Christian builds his confidence, not on his own new life, but solely on God's gracious promise. Acceptance in Christ is sufficient, if 'faith' is understood as 'trust in the promise' (fides promissionis)» (LV:E 50).
- Cf. The Council of Trent, Session 6, Chap. 7: «Consequently, in the process of justification, together with the forgiveness of sins a person receives, through Jesus Christ into whom he is grafted, all these infused at the same time: faith, hope and charity» (Decrees of the Ecumenical Councils, vol. 2, London/Washington DC, 1990, 673).
- «According to Protestant interpretation, the faith that clings unconditionally to God's promise in Word and Sacrament is sufficient for righteousness before God, so that the renewal of the human being, without which there can be no faith, does not in itself make any contribution to justification» (LV:E 52).
- «As Lutherans we maintain the distinction between justification and sanctification, of faith and works, which however implies no separation» (VELKD 89,6-8).
- «Catholic doctrine knows itself to be at one with the Protestant concern in emphasizing that the renewal of the human being does not 'contribute' to justification, and is certainly not a contribution to which he could make any appeal before God. Nevertheless it feels compelled to stress the renewal of the human being through justifying grace, for the sake of acknowledging God's newly creating power; although this renewal in faith, hope, and love is certainly nothing but a response to God's unfathomable grace» (LV:E 52f).
- «Insofar as the Catholic doctrine stresses that 'the personal character of grace, and its link with the Word', this renewal ..is certainly nothing but a response effected by God's word itself and that 'the renewal of the human being does not contribute to justification, and is certainly not a contribution to which a person could make any appeal before God' our objection no longer applies» (VELKD 89,12-21).

Sección 4.4: El pecador justificado (USA, nos. 102ff; LV:E 44ff; VELKD 81ff)

- «For however just and holy, they fall from time to time into the sins that are those of daily existence. What is more, the Spirit's action does not exempt believers from the lifelong struggle against sinful tendencies. Concupiscence and other effects of original and personal sin, according to Catholic doctrine, remain in the justified, who therefore must pray daily to God for forgiveness» (USA, no. 102).
- «The doctrines laid down at Trent and by the Reformers are at one in maintaining that original sin, and also the concupiscence that remains, are in contradiction to God ..object of the lifelong struggle against sin ... After baptism, concupiscence in the person justified no longer cuts that person off from God; in Tridentine language, it is 'no longer sin in the real sense'; in Lutheran phraseology, it is peccatum regnatum, 'controlled sin'» (LV:E 46).
- «The question is how to speak of sin with regard to the justified without limiting the reality of salvation. While Lutherans express this tension with the term 'controlled sin' (peccatum regnatum) which expresses the teaching of the Christian as 'being justified and sinner at the same time' (simul iustus et peccator), Roman Catholics think the reality of salvation can only be maintained by denying the sinful character of

concupiscence. With regard to this question a considerable rapprochement is reached if LV:E calls the concupiscence that remains in the justified a 'contradiction to God' and thus qualifies it as sin» (VELKD 82,29-39).

Sección 4.5: Ley y evangelio

- En el magisterio paulino se alude a la ley hebrea en cuanto medio de salvación. Ésta fue cumplida y superada en Cristo. Por lo tanto, esta aseveración y sus consecuencias han de ser comprendidas.

- With reference to Canons 19f. of the Council of Trent VELKD (89,28-36) says as follows: «The ten commandments of course apply to Christians as stated in many places of the confessions. If Canon 20 stresses that a 'person ..is bound to keep the commandments of God,' this does not apply to us; if however Canon 20 affirms that faith has salvific power only on condition of keeping the commandments this applies to us. Concerning the reference of the Canon regarding the commandments of the church, there is no difference between us if these commandments are only expressions of the commandments of God; otherwise it would apply to us.»

- The last paragraph is related factually to 4.3, but emphasizes the 'convicting function' of the law which is important to Lutheran thinking.

Sección 4.6: Certeza de salvación (LV:E 53-56; VELKD 90ff)

- «The question is: How can, and how may, human beings live before God in spite of their weakness, and with that weakness?» (LV:E 53).

- «The foundation and the point of departure (of the Reformers)..are: the reliability and sufficiency of God's promise, and the power of Christ's death and resurrection; human weakness, and the threat to faith and salvation which that involves» (LV:E 56).

- The Council of Trent also emphasizes that «it is necessary to believe that sins are not forgiven, nor have they ever been forgiven, save freely by the divine mercy on account of Christ;» and that we must not doubt «the mercy of God, the merit of Christ and the power and efficacy of the sacraments; so it is possible for anyone, while he regards himself and his own weakness and lack of dispositions, to be anxious and fearful about his own state of grace» (Council of Trent, Session 6, chapter 9, 674).

- «Luther and his followers go a step farther: They urge that the uncertainty should not merely be endured. We should avert our eyes from it and take seriously, practically, and personally the objective efficacy of the absolution pronounced in the sacrament of penance, which comes 'from outside.' ... Since Jesus said, 'Whatever you loose on earth shall be loosed in heaven' (Matt. 16:19), the believer ... would declare Christ to be a liar ..if he did not rely with a rock-like assurance on the forgiveness of God uttered in the absolution ..that this reliance can itself be subjectively uncertain - that the assurance of forgiveness is not a security of forgiveness (securitas); but this must not be turned into yet another problem, so to speak: the believer should turn his eyes away from it, and should look only to Christ's word of forgiveness» (LV:E 54f).

- «Today Catholics can appreciate the Reformer's efforts to ground faith in the objective reality of Christ's promise, 'whatsoever you loose on earth ...' and to focus believers on the specific word of absolution from sins. ... Luther's original concern to teach people to look away from their experience, and to rely on Christ alone and his word of forgiveness [is not to be condemned]» (PCPCU 24).

- A mutual condemnation regarding the understanding of the assurance of salvation «can even less provide grounds for mutual objection today - particularly if we start from the foundation of a biblically renewed

concept of faith. For a person can certainly lose or renounce faith, and self-commitment to God and his word of promise. But if he believes in this sense, he cannot at the same time believe that God is unreliable in his word of promise. In this sense it is true today also that - in Luther's words - faith is the assurance of salvation» (LV:E 56).

- With reference to the concept of faith of Vatican II see Dogmatic Constitution on Divine Revelation, no. 5: «'The obedience of faith' ... must be given to God who reveals, an obedience by which man entrusts his whole self freely to God, offering 'the full submission of intellect and will to God who reveals,' and freely assenting to the truth revealed by Him».

- «The Lutheran distinction between the certitude (certitudo) of faith which looks alone to Christ and earthly security (securitas), which is based on the human being, has not been dealt with clearly enough in the LV. ... Faith never reflects on itself, but depends completely on God, whose grace is bestowed through word and sacrament, thus from outside (extra nos)» (VELKD 92,2-9).

Sección 4.7: Las buenas obras del justificado (LV:E 66ff, VELKD 90ff)

- «But the Council excludes the possibility of earning grace - that is, justification - (can. 2; DS 1552) and bases the earning or merit of eternal life on the gift of grace itself, through membership in Christ (can. 32: DS 1582). Good works are 'merits' as a gift. Although the Reformers attack 'Godless trust' in one's own works, the Council explicitly excludes any notion of a claim or any false security (cap. 16: DS 1548f). It is evident ...that the Council wishes to establish a link with Augustine, who introduced the concept of merit, in order to express the responsibility of human beings, in spite of the 'bestowed' character of good works» (LV:E 66).

- If we understand the language of «cause» in Canon 24 in more personal terms, as it is done in chapter 16 of the Decree on Justification, where the idea of communion with Christ is emphasized, then we can describe the Catholic doctrine on merit as it is done in the first sentence of the second paragraph of 4.7: growth in grace, perseverance in righteousness received by God and a deeper communion with Christ.

- «Many antitheses could be overcome if the misleading word 'merit' were simply to be viewed and thought about in connection with the true sense of the biblical term 'wage' or reward» (LV:E 67).

- «The Lutheran confessions stress that the justified person is responsible not to lose the grace received but to live in it ... Thus the confessions can speak of a preservation of grace and a growth in it. If righteousness in Canon 24 is understood in the sense that it effects human beings, then it does not apply to us. But if 'righteousness' in Canon 24 refers to the Christian's acceptance by God, it applies to us; because this righteousness is always perfect; compared with it the works of Christians are only 'fruits' and 'signs'» (VELKD 94,2-14).

- «Concerning Canon 26 we refer to the Apology where eternal life is described as reward: '... We grant that eternal life is a reward because it is something that is owed - not because of our merits but because of the promise'» (VELKD 94,20-24).

[1]Artículos de Esmascalda, II, 1; Libro de concordia, 292.

[2]«Rector et iudex super omnia genera doctrinarum», Weimar Edition of Luther's Works (WA), 39,1,205.

[3]Cabe señalar que las confesiones vinculantes de algunas iglesias luteranas solo abarcan la Confesión de Augsburgo y el Catecismo menor de Lutero, textos que no contienen condenas acerca de la justificación en relación con la Iglesia Católica Romana.

[4]Report of the Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, published in Growth in Agreement (New York; Geneva, 1984) - pp.168-189.

[5]Published by the Lutheran World Federation (Geneva, 1994).

[6]Lutheran and Catholics in Dialogue VII (Minneapolis, 1985).

[7]Minneapolis, 1990.

[8]Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument «Lehrverurteilungen-kirchentrennend?», Ökumenische Rundschau 44 (1995):99-102; including the position papers which underlie this resolution, cf. Lehrverurteilungen im Gespräch, Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).

[9]En la presente declaración, la palabra «iglesia» se utiliza para reflejar las propias interpretaciones de las iglesias participantes sin que se pretenda resolver ninguna de las cuestiones eclesiológicas relativas a dicho término.

[10]Cf. Malta Report paras. 26-30 y Justification by Faith, paras. 122-147. At the request of the US dialogue on justification, the non-Pauline New Testament texts were addressed in Righteousness in the New Testament, by John Reumann, with responses by Joseph A. Fitzmyer and Jerome D.Quinn (Philadelphia; New York: 1982), pp.124-180. The results of this study were summarized in the dialogue report Justification by Faith in paras 139-142.

[11]All Under One Christ, para 14 in Growth in Agreement, 241-247.

[12]Cf. WA 8:106; American Edition 32:227.

[13]Cf. DS 1528.

[14]Cf. DS 1530.

[15]Cf. Apology II:38-45, Libro de concordia, 105f.

[16]Cf. DS 1515.

[17]Cf. DS 1515.

[18]Cf. DS 1545.

[19]Cf. DV 5.

[20]Cf. DV 4.

[21]Condemnations of the Reformation Era,2

[Inicio](#)

COMUNICADO OFICIAL COMÚN EMITIDO POR LA FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL Y LA IGLESIA CATÓLICA

1. Sobre la base de los acuerdos alcanzados en la *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* (DJ), la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica declaran: «La doctrina de la justificación expuesta en la presente declaración demuestra que entre luteranos y católicos hay un consenso respecto a los postulados fundamentales de dicha doctrina» (DJ 40). Con base en este consenso la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica declaran: «Las condenas del Concilio de Trento no se aplican al magisterio de las iglesias luteranas expuesto en la presente declaración y, las condenas de las Confesiones Luteranas no se aplican al magisterio de la Iglesia Católica expuesto en la presente declaración» (DJ 41).

2. Con relación a la Resolución que acerca de la *Declaración conjunta* fue tomada por parte del Consejo de la Federación Luterana Mundial del 16 de junio de 1998, y la respuesta de la Iglesia Católica del 25 de junio de 1998, y los interrogantes planteados por ambas, la declaración adjunta (denominada «Anexo») acredita ulteriormente el consenso alcanzado en la Declaración conjunta; de modo que sea claro que las anteriores mutuas condenas doctrinales no son aplicables a las enseñanzas de ambas partes, tal como vienen presentadas en la Declaración conjunta.

3. Las dos partes en diálogo están comprometidas a continuar y profundizar el estudio acerca de los fundamentos bíblicos de la doctrina de la justificación. También buscarán una ulterior comprensión común de la doctrina de la justificación, más allá de lo que ha sido tratado en la Declaración conjunta y la declaración substancial adjunta. Basados en el consenso alcanzado, es necesario continuar el diálogo; concretamente, se requiere una ulterior clarificación sobre las cuestiones mencionadas especialmente en la Declaración conjunta (DJ 43), para poder alcanzar la plena comunión eclesial, una unidad en la diversidad, en la que las restantes diferencias podrían ser «reconciliadas» y no tendrían mas una fuerza divisoria. Católicos y Luteranos continuarán ecuménicamente sus esfuerzos en su testimonio común de interpretar el mensaje de la justificación en un lenguaje apropiado para los hombres y mujeres de hoy, y con referencia a las preocupaciones, tanto individuales como sociales, de nuestro tiempo.

Con esta firma, la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial confirman la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en su totalidad.

Inicio

ANEXO A LA DECLARACIÓN CONJUNTA SOBRE LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN

1. Las siguientes elucidaciones subrayan el consenso alcanzado en la Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (DJ) con referencia a las verdades básicas de la justificación; así se pone en claro que las condenas mutuas de los tiempos pasados no se aplican a las doctrinas católica y luterana sobre la justificación tal como estas son presentadas en la Declaración conjunta.

2. «Juntos confesamos: Solo por gracia mediante la fe en Cristo y su obra salvífica y no por algún mérito nuestro, somos aceptados por Dios y recibimos el Espíritu Santo que renueva nuestros corazones, capacitándonos y llamándonos a buenas obras» (DJ 15).

A) «Juntos confesamos que la gracia de Dios perdona el pecado del ser humano y, a la vez, lo libera del poder avasallador del pecado (...)» (DJ 22). La justificación, por la que Dios «confiere el don de una nueva vida en Cristo» (DJ 22), es perdón de los pecados y hace justos. «Habiendo, pues, recibido de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios» (*Rom 5:1*). Somos «llamados hijos de Dios, pues, lo somos» (*1 Jn 3:1*). Somos verdadera e internamente renovados por la acción del Espíritu Santo, permaneciendo siempre dependientes de su acción en nosotros. «Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (*2 Cor 5:17*). En este sentido, los justificados no siguen siendo pecadores.

Aun así nos engañamos si decimos que no tenemos pecado (1Jn 1:8-10, cf. DJ 28). «Pues todos caemos muchas veces» (St 3:2). «¿Quién se da cuenta de sus yerros? De las faltas ocultas límpiame» (Sal 19:13). Cuando oramos solo podemos decir, como el recaudador de impuestos, «¡Oh Dios! ¡Ten compasión de mí, que soy un pecador!» (Lc 18:13). Esto es expresado de diversas maneras en nuestras liturgias. Juntos escuchamos la exhortación «no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal de modo que obedescáis a sus apetencias» (Rom 6:12). Lo que nos recuerda el peligro continuo que viene del poder del pecado y su acción en los cristianos. En este sentido, Católicos y Luteranos juntos pueden comprender al cristiano como *simul justus et peccator*, a pesar de sus diferentes aproximaciones a este argumento tal como es expresado en DJ 29-30.

B) El concepto de «concupiscencia» es usado por Católicos y Luteranos con sentidos diferentes. En los escritos confesionales luteranos la concupiscencia es entendida como el deseo egoísta de los seres humanos que a la luz de la Ley, espiritualmente entendida, es visto como pecado. En la comprensión católica, la concupiscencia es una inclinación que permanece en los seres humanos aún después del bautismo, que viene del pecado y conduce a él. A pesar de las diferencias aquí incluídas, desde la perspectiva luterana se puede reconocer que el deseo puede llegar a ser la abertura por la que el pecado ataca. Debido al poder del pecado el entero género humano sobrelleva la tendencia a oponerse a Dios. Esta tendencia, de acuerdo con las concepciones católica y luterana, «no corresponde al designio inicial de Dios para la humanidad» (DJ 30). El pecado tiene un carácter personal y, en cuanto tal, conlleva a la separación de Dios. Es el deseo egoísta del hombre viejo y la falta de confianza y amor hacia Dios.

La realidad de la salvación en el bautismo y el peligro que viene del poder del pecado pueden ser expresados de tal manera que, de un lado, se enfatice el perdón de los pecados y la renovación de la humanidad en Cristo por el bautizado y, de otra parte, puede ser visto que los justificados «están expuestos, también constantemente, al poder del pecado y a sus ataques apremiantes (cf. Rom 6:12-14), y no están eximidos de luchar durante toda su vida contra la oposición a Dios (...)» (JD 28).

C) La justificación tiene lugar «solo por gracia» (DJ 15 y 16), por la sola fe; la persona es justificada «sin las obras» (Rom. 3:28, cf. DJ 25). «La gracia crea la fe no solo cuando la fe comienza en una persona, sino hasta cuando esta fe termina» (Tomás de Aquino, *S.Th II/II 4, 4 ad 3*). La obra de la gracia de Dios no excluye la acción humana: Dios obra todo, la voluntad y la realización, por eso estamos llamados a esforzarnos (cf. *Fil 2:12ss*). «Desde el momento en que el Espíritu Santo ha iniciado su obra de regeneración y renovación en nosotros, mediante la Palabra y los santos sacramentos, es seguro que podemos y debemos cooperar por el poder del Espíritu Santo...» (Fórmula de acuerdo, FC SD II, 64s; BSKL 897, 37ss).

D) La gracia como fraternidad de los justificados con Dios en la fe, esperanza y caridad es siempre recibida de la obra creadora y salvífica de Dios (cf. JD 27). Pero es todavía responsabilidad de los justificados no echar a perder la gracia que vive en ellos. La exhortación a hacer buenas obras es una exhortación a practicar la fe (cf. BSLK 197,45). Las buenas obras de los justificados «deben hacerse para confirmar su llamada, esto es, para que no abandonen su llamado al pecar de nuevo» (Apol. XX,13, BSLK 316,18-24; referido a 2 Pe 1:10. Cf. también FC SD IV,33; BSLK 948,9-23). En este sentido, Luteranos y Católicos pueden entender juntos lo que se ha dicho acerca de «preservar la gracia» en DJ 38 y 39. Ciertamente, «todo lo que en el ser humano antecede o sucede al libre don de la fe no es motivo de justificación ni la obtiene» (DJ 25).

E) Por la justificación somos incondicionalmente llevados a la comunión con Dios. Esto incluye la promesa de la vida eterna: «Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante» (Rom 6:5, cf. Jn 3:36, Rom 8:17). En el juicio final, los justificados serán juzgados también por sus obras (cf. Mt 16:27; 25:31-46; Rom 2:16; 14:12; 1 Cor 3:8; 2 Cor 5:10, etc.). Enfrentamos un juicio en el que la sentencia misericordiosa de Dios aprobará todo lo que en nuestra vida y obras corresponda a su voluntad. De todas formas, todo lo que en nuestra vida es injusto será descubierto y no entrará en la vida eterna. La Fórmula de Acuerdo también declara: «Es expreso mandato y voluntad divina que los creyentes realicen las buenas obras que el Espíritu Santo obra en ellos, y Dios está dispuesto a alegrarse con ellos por Cristo y promete recompensarlos gloriosamente

en esta vida y en la vida futura» (FC SD IV, 38). Toda recompensa es una recompensa de gracia, que no podemos reclamar.

3. La doctrina de la justificación es medida o criterio para la fe cristiana. Ninguna enseñanza puede contradecir este criterio. En este sentido, la doctrina de la justificación es «un criterio indispensable que sirve constantemente para orientar hacia Cristo el magisterio y la práctica de nuestras Iglesias» (DJ 18). Como tal, tiene su verdad y significado específico al interno del entero contexto de la confesión fundamental de la fe trinitaria de la Iglesia. «Compartimos la meta de confesar a Cristo en quien debemos creer primordialmente por ser el solo mediador (1 *Tim* 2:5-6) a través de quien Dios se da a sí mismo en el Espíritu Santo y prodiga sus dones renovadores» (DJ 18).

4. La Respuesta de la Iglesia Católica no pretende poner en cuestión la autoridad de los Sínodos Luteranos o de la Federación Luterana Mundial. La Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial iniciaron el diálogo y lo han llevado a cabo como partes con iguales derechos («*par cum pari*»). No obstante las diferentes concepciones acerca de la autoridad en la Iglesia, cada parte respeta el proceso propio de la otra para alcanzar las decisiones doctrinales.

[Regresar](#)

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA

Familia y derechos humanos

PRESENTACIÓN

Hemos celebrado recientemente el 50 aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*. Fue ciertamente una conquista para la humanidad tal Declaración que, basada en la dignidad de la persona, promueve y defiende el respeto de los pueblos y de cada uno de sus componentes. El Pontificio Consejo para la Familia, ya en octubre de 1998, llevó a cabo en el Vaticano, el Segundo Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa y, en agosto de 1999 en Buenos Aires, el Tercer Encuentro de Políticos y Legisladores de América tomándola como objeto de sus reflexiones.

Ciertamente tal Declaración no ha suprimido tantas laceraciones y violaciones perpetradas en estos 50 años de vigencia. Pero el reconocimiento de tales principios es, sin duda, un notable estímulo para el espíritu y la práctica de la justicia a nivel interno de los países y a nivel de la relación entre los Estados siempre y cuando se preserve la verdadera «universalidad» y no sea sujeta a recortes que puedan robarle su espíritu original.

Entre otros derechos fundamentales la Declaración reconoce la Familia como «elemento natural y fundamental de la sociedad» (art. 16). Ofrecemos ahora una reflexión sobre los Derechos de la Familia en el contexto de la Declaración Universal. Ha sido realizada en un seminario en el que han tomado parte un numeroso grupo de especialistas en ciencias diversas.

Ofrecemos también en la publicación, por motivos prácticos y para contribuir a su difusión y conocimiento, la misma *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de las Naciones Unidas y la *Carta de los Derechos de la Familia* de la Santa Sede. Esta última es ya una profunda reflexión y desarrollo a la luz de la razón de cuanto en aquella está ya indicado. No siempre estos documentos están al alcance de la mano.

La reflexión que ofrecemos con motivo de este 50 aniversario es un instrumento para el diálogo y el intercambio científico en temas que afectan a los bienes fundamentales de la persona y de la sociedad.

Alfonso Cardenal López Trujillo
Presidente

S. E. Mons. Francisco Gil Hellín
Secretario

1. INTRODUCCIÓN

1.1. *Un punto de encuentro*

1. Nos hemos reunido, convocados por el Pontificio Consejo para la Familia, un grupo de expertos y otras personas comprometidas en la causa de la familia y de la vida¹ para reflexionar a lo largo de 3 días (14 al 16 de diciembre de 1998) sobre el tema «Derechos humanos y Derechos de la Familia». Nos asociamos así con profunda esperanza a la celebración del cincuentenario de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, que fue promulgada por la ONU el día 10 de diciembre de 1948.²

2. A través del presente documento (que se limita a algunas consideraciones de especial importancia y que nos es grato ofrecer como pistas de ulteriores y más hondas consideraciones), deseamos reconocer

el significado y la vigencia de la *Declaración*, como también caminar, en la perspectiva de una real universalidad y de su necesaria aplicación integral. Reconocemos el valor y la permanente capacidad de inspiración de esta *Declaración* porque compartimos elementos de una misma verdad. Compartir la verdad es una condición indispensable para la convivencia humana. No ignoramos ciertamente las reservas que dicha *Declaración* puede suscitar: puede favorecer el individualismo y el subjetivismo. En tal sentido han sido formuladas diversas críticas. Sin embargo, conviene hacer hincapié en la gran *convergencia* entre tal *Declaración* y la antropología y la ética cristianas,³ no obstante el hecho de que prescindiera de toda referencia a Dios. Hay también una cercanía conceptual en aquellos puntos que son admitidos como naturales en cuanto parte de la conciencia común de la humanidad. No se trata, ciertamente, de derechos creados por la *Declaración*, sino reconocidos y codificados por ella. «La Declaración Universal es muy clara: reconoce los derechos que proclama, no los otorga».⁴ Además, la *Declaración*, que reconoce «la dignidad intrínseca» y los «derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana»,⁵ constituye un «punto de encuentro» para la reflexión y la acción conjuntas.

3. Desde los sufrimientos de la guerra, con las hondas heridas y laceraciones, con gravísimos atentados contra la dignidad del hombre y de los pueblos, la humanidad se unió para afirmar «el valor de la persona humana»,⁶ en el respeto y la tutela que le son debidos. Proviendo de todas partes y de todas las culturas, las naciones del mundo proclamaron verdades universales, derechos universales y bienes universales. Aun siendo diversas las naciones del mundo, sus delegados escucharon las insinuaciones del espíritu, el llamado de la razón, las lecciones de la historia y las inclinaciones del corazón. En representación de los pueblos del mundo,⁷ las naciones se pusieron de acuerdo para renunciar a la ideología, yendo más allá del utilitarismo y para reconocer los fines arraigados en la naturaleza de todas y de cada una de las personas. Conlleva, pues, una dinámica de universalidad para que, en torno a la verdad del hombre, muchas más naciones de las que inicialmente adhirieron a la *Declaración* lo hagan, hasta cubrir un día —ojalá próximo— a todas las naciones de la tierra.

4. Somos conscientes de que la «guerra fría» obstaculizó la aplicación de la *Declaración*, pero también lo somos de las grandes posibilidades que puede traer esta época así llamada de «globalización». Una globalización que no se limita a los meros aspectos económicos, sino que entraña otras realidades y dimensiones, que han de converger en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana y pasar por un cuerpo de valores éticos con fuerza de obligatoriedad. Todo esto será realidad si descubrimos la manera de impulsar el reconocimiento y la aplicación de los derechos humanos.

5. En su mensaje del 30 de noviembre de 1998, Juan Pablo II hace un explícito homenaje a la *Declaración Universal de Derechos Humanos* al calificarla como «uno de los documentos más preciosos y significativos de la historia del derecho».⁸ Los derechos articulados en la *Declaración* constituyen un *todo integrado*, que tiene como base común la afirmación de la dignidad de toda persona. La derogación de cualquier derecho viola la humanidad de la persona. Juan Pablo II ha afirmado igualmente —y es una advertencia de gran importancia— que el uso selectivo de sus principios amenaza «la estructura orgánica de la *Declaración*, que asocia cada derecho a otros derechos y a otros deberes y límites necesarios para un orden social justo».⁹

6. Por todo ello el presente documento no es tan sólo una «celebración jubilar» de aquel que fue publicado en 1948, sino una *convocatoria* a todos aquellos que reconocen la centralidad de la persona humana y de la familia como núcleo fundamental e insustituible, capaz de generar esa sociedad que responda al mundo que anhelamos. La construcción de esa sociedad es una noble y difícil tarea de la humanidad.

7. Nos centramos en dos campos inseparables: la familia y la vida, en relación con la histórica *Declaración*. En estos campos el documento conserva toda su importancia y vigencia, y mucho más ahora, cuando los atentados contra la familia, en su identidad que no permite alternativas ni suplantaciones, se difunden de forma alarmante, y cuando se multiplican las amenazas contra la vida, esgrimiendo un vocabulario de aparente justicia que pretende cubrir la desfiguración de la realidad y sentido de este don sagrado.

1.2. **El papel de la familia**

8. Consideramos que la *Declaración* de 1948, inspirada en *valores antropológicos* y éticos firmemente anclados, afianzada en *convicciones de orden moral objetivo* ya por entonces arraigadas, si bien respondió a circunstancias culturales, socioeconómicas y políticas históricamente situadas, mantiene su total vigencia. La *Declaración* conserva intacta la capacidad de establecer y de animar un *diálogo* eficaz y fecundo con el mundo de hoy, con sus interrogantes y desafíos. En esa perspectiva, la promoción de los «Derechos humanos» debe ser agilizada frente a las múltiples facetas de la crisis presente.

9. De importancia fundamental para la promoción de los derechos humanos es reconocer los «derechos de la familia», lo que implica la protección del matrimonio en el marco de los «derechos humanos» y de la vida familiar como objetivo de su ordenamiento jurídico. La *Carta de los Derechos de la Familia* presentada por la Santa Sede implica la concepción de la familia como sujeto integrador de todos sus miembros. La familia es, pues, como un todo que no debe ser dividido en su tratamiento, aislando sus integrantes, ni siquiera invocando razones de suplencia social, que aunque en numerosos casos es necesaria, ciertamente, nunca debe poner al sujeto *familia* en posición marginal. Familia y matrimonio requieren ser defendidos y promovidos no sólo por el Estado sino por toda la sociedad. Requieren el compromiso decidido de cada persona ya que es a partir de la familia y del matrimonio como se puede dar una respuesta integral a los *desafíos* del presente y a los *riesgos* del porvenir.

10. Desafíos como las amenazas a la supervivencia, la « cultura de la muerte », la violencia, la desprotección, el subdesarrollo, el desempleo, las migraciones, las distorsiones de los medios de comunicación, etc., sólo se pueden afrontar con éxito desde una concepción de derechos humanos que se desplieguen a través de la familia, transformando la sociedad que en ella y por ella se genera.

2. LA SOCIEDAD: COMUNIÓN DE PERSONAS

11. Somos conscientes de que es posible, incluso necesario, introducir y adelantar un diálogo a partir de la razón humana sobre la sociedad y los principios y exigencias éticas que han de guiar la convivencia humana.¹⁰ No se ve otra manera de caminar sobre bases comunes con los no creyentes. Sin embargo, queremos adelantar nuestra reflexión en una visión en la que convergen la fe y la razón. Ésta se enriquece iluminada por aquélla y le permite una profundidad y densidad que redundan al servicio de la dignidad del hombre y de los pueblos.¹¹

2.1. **El fundamento de la fraternidad**

12. Desde siempre se buscan en el hombre los rasgos propios de su ser. En nuestro siglo, se ha estudiado bastante al hombre a partir de las múltiples ciencias humanas; sin embargo, jamás se ha preguntado con tanta insistencia sobre *quién es el hombre*. No se ha superado la siguiente paradoja: por una parte tal vez nunca se ha hablado tanto sobre el hombre, sobre su dignidad, su libertad, su grandeza y su poder, y, por otra, nunca el hombre ha sido tan conculcado, objeto de terribles masacres, humillado por la violencia, sobre todo de los poderosos.¹² Las guerras mundiales, las guerras fratricidas (y toda guerra lo es, pues « todo hombre es mi hermano »), las guerras tribales, son un capítulo tenebroso de la historia. Y más aún los atentados contra los más débiles e inocentes, una categoría de personas conculcada de tantas maneras.¹³ Desde la Antigüedad se considera que el hombre se caracteriza por su razón. Así Eurípides afirmaba que « el intelecto es Dios en cada uno de nosotros ». ¹⁴ En el mismo sentido, Platón ¹⁵ y Aristóteles ¹⁶ eligieron la razón como la facultad distintiva del hombre. Después de la célebre definición de Boecio: «*Individua substantia rationalis naturae*», Santo Tomás de Aquino, prosiguiendo en la ruta, reconoció que el hombre es una *persona* y que ella es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza:

perfectissimum in omni natura. El hombre es un ser subsistente, corpóreo y espiritual; es un todo estructurado. Es *distinctum subsistens in intellectuali natura*.

13. Los conceptos de persona y dignidad están mutuamente relacionados, pero no se identifican. La persona se refiere al ser en su grado más alto de perfección, en sus tres notas de subsistencia, espiritualidad y totalidad. La dignidad se refiere ante todo a una cualidad del ser, a un valor que puede ser opuesto a un antivalor. Toda persona, por el hecho de serlo, posee una *dignidad connatural*, que es preciso reconocer y respetar.¹⁷ Pero el ser personal, por el hecho de ser libre y de ser en proceso, está llamado a la adquisición de otra dignidad mediante el desarrollo de sus posibilidades humanas. En este sentido puede poseer también una *dignidad adquirida*, que va conquistando conforme se perfecciona en su propio orden humano.

14. Como imagen de Dios, el hombre ha sido creado por un acto de amor. Dios quiso comunicar al hombre una naturaleza distinta de todo el orden creado. *El hombre emerge entre los demás seres creados; los trasciende*. Todos participamos de la existencia de modo personal por acción del mismo Dios creador. Como creatura personal, dotada de razón y de voluntad libre, llamada a la felicidad eterna, cada ser humano refleja algo de la magnificencia divina. Este es fundamento último imprescindible de nuestra fraternidad.

15. La familia es el lugar por excelencia, el más propicio e irremplazable para el reconocimiento y el desarrollo del ser personal en su camino hacia la plena dignidad. En ella da los primeros pasos del desarrollo humano. En ella se forja no sólo en un útero materno, sino también, como indica Santo Tomás, como en un « útero espiritual ». ¹⁸ En ese ámbito familiar y formativo es donde se inicia el proceso de la educación y la promoción del ser humano. El sujeto que no recibe esta primera promoción familiar queda muy debilitado para lograr la plenitud de lo humano a la que está llamado por su condición de persona.

2.2. **La familia: base de la sociedad**

16. El respeto de los derechos humanos es necesario para el desarrollo humano de las personas en la comunidad. Estos bienes incluyen la vida misma, la salud, el conocimiento, el trabajo, la comunidad y la religión. Ante todo, «la familia es una comunidad de personas, para las cuales el propio modo de existir y vivir juntos es la comunión: *communio personarum*». ¹⁹ Los bienes que le son esenciales se pueden realizar sólo cuando un hombre y una mujer se entregan el uno al otro con una donación total en el matrimonio, comunidad de amor y de vida, y están dispuestos a acoger plenamente --en la procreación y en la educación-- el don de una vida nueva. Los padres dan a esa nueva vida el hogar en el cual el niño puede crecer y desarrollarse. Todos los derechos que son necesarios por naturaleza para el desarrollo de la persona en su totalidad, se hacen reales en la familia del modo más eficaz. La familia, por su misma naturaleza, es sujeto de derechos, es el elemento fundacional de la sociedad humana y la fuerza más necesaria para el desarrollo pleno de la persona humana. La importancia de la mediación social de la familia es innegable. Es algo que conserva todo su valor, no obstante los cambios que durante la historia han afectado la familia.

17. Puesto que todos los hombres son personas, el Santo Padre llegó a definir la institución fundamental de la sociedad como una «*communio personarum*». ²⁰ «La familia es —más que cualquier otra realidad social— el ambiente en que el hombre puede vivir "por sí mismo" a través de la entrega sincera de sí. Por esto, la familia es una institución social que no se puede ni se debe sustituir: es "el santuario de la vida"». ²¹ Por consiguiente, promover en el ser del hombre su proyecto existencial es, ante todo, reconocer su realidad personal y la dignidad que le es connatural. Para alcanzar esta finalidad se impone crecientemente la valorización de la familia y de los distintos miembros que la componen.

3. LA PERSONA: SU DIGNIDAD, SUS DERECHOS

3.1. **Dignidad e igualdad**

18. El concepto de dignidad del ser humano debe ser siempre la clave interpretativa de la *Declaración* de 1948. Es mencionado en el primer párrafo del proemio, recogido en el primer artículo y posteriormente reiterado a lo largo de toda la *Declaración*. Todas las afirmaciones, principios y derechos que se mencionan en la *Declaración* están redactadas y deben ser interpretadas a la luz de la dignidad propia del ser humano.

19. La *Declaración* recoge el fruto del patrimonio histórico de la humanidad. La comprensión cristiana del hombre, además, permite llegar a una fundamentación más profunda de esa realidad al manifestar que el hombre es el único ser que vale por sí mismo y no sólo por razón de la especie. Más aún, es alguien que ha sido creado a *imagen y semejanza de Dios* (*Gen 1,27*) y por tanto dotado de valor absoluto: La creatura humana es querida y amada por Dios por sí misma, como un fin.²² No es, por tanto, un instrumento, un medio, algo manipulable.

20. La *Declaración* universal comienza afirmando que *reconoce* la dignidad innata de todos los miembros de la familia humana, como también la igualdad e inalienabilidad de sus derechos.²³ Deja así constancia de que esa dignidad es una realidad que emana de lo que el hombre es, es decir, de su naturaleza. Es, pues, un reflejo de la realidad substancial y espiritual de la persona humana, y no de una creación de la voluntad humana, ni una concesión de los poderes públicos o un producto de las culturas o de las circunstancias históricas.

21. En la *Declaración*, la dignidad del ser humano es puesta en relación con la *razón* y la *conciencia* de las que el ser humano está dotado ²⁴ y por tanto con su *libre voluntad*. Es lo que subraya también expresamente la encíclica *Pacem in terris*.²⁵ Se pone así de manifiesto que la dignidad no es un concepto genérico, meramente formal o vacío, sino lleno de contenido, como concretan los posteriores artículos de la *Declaración*. La dignidad y la posibilidad de cada persona real de realizar la propia personalidad y los propios derechos, no en abstracto, sino concretamente, como mujer u hombre, esposa o esposo, hijo o padre.

22. En la *Declaración*, por otro lado, se afirma y reconoce la plena igualdad de toda persona ²⁶ y por lo tanto la prohibición de toda forma de discriminación o limitación de sus derechos en base a «raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política..., origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición».²⁷ Esta igualdad se manifiesta también en el reconocimiento a toda persona de su titularidad de derechos en cada fase de su crecimiento y en cada momento de su existencia.

3.2. **Todo ser humano**

23. Esa dignidad la posee *todo ser humano*, como reitera la *Declaración*, que comienza la casi totalidad de sus artículos con expresiones como «todo ser humano», «todo miembro de la especie humana», «todo individuo humano sin distinción de ningún tipo», etc. La enumeración de derechos y deberes que incluye la *Declaración* ofrece así una orientación a la vez jurídica y ética que permite enfocar las múltiples situaciones humanas, tanto las existentes en el momento en que se redactó la *Declaración* como las suscitadas por los posteriores cambios sociales y las innovaciones que ha introducido el desarrollo de la tecnología, de la economía y de las instituciones políticas al interior de los Estados.

24. Ahora bien, todo lo que se dice acerca de la dignidad, derechos y deberes del ser humano vale igualmente *para el hombre y para la mujer*. La común dignidad de hombres y mujeres, y su reciprocidad, es la auténtica base para afirmar su plena dignidad. La reciprocidad implica, en efecto, que entre hombre y mujer no se da ni una igualdad estática e indiferenciada, ni una distinción conflictual inexorable e irreconciliable.²⁸

3.3. *Trabajo y familia*

25. El *trabajo*, derecho y deber,²⁹ expresa y realiza la dignidad del ser humano; manifiesta su capacidad de dominio sobre el mundo que le rodea, contribuye al desarrollo de la personalidad³⁰ y hace posible el crecimiento de la civilización. El conjunto de la sociedad, de los órganos y de las políticas de los estados, deben generar condiciones que conduzcan a la existencia de posibilidades de trabajo para todos. No debe olvidarse que « el trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos ámbitos de valores —uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el carácter familiar de la vida humana— deben unirse entre sí correctamente y correctamente compenetrarse. El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo ».³¹

26. El aporte específico que el padre y la madre ofrecen, por su trabajo, a la sociedad, debe ser reconocido. Lo que la madre aporta a la familia y, por medio de ella, a la sociedad es digno de la mayor consideración y por otro lado, ha concitado la atención de algunos de los pensadores más distinguidos de nuestra época. Esta contribución específicamente maternal se constata evidentemente en el campo de la educación, de la salud, de la instrucción, de la formación religiosa y de todas las actividades que afectan al bienestar de la familia y de sus miembros. Juan Pablo II ha subrayado muchas veces la importancia de esta contribución.³² Por supuesto, la insistencia en el aporte de la madre no debe eclipsar la importancia de la contribución específica del padre; ambos aportes son *complementarios*.

27. Concretamente, el hombre y la mujer, en la familia, complementan su trabajo y colaboran para la plena realización de su vida conyugal y en la educación y el bienestar de sus *hijos*. Teniendo en cuenta que la maternidad —junto con la paternidad— forma parte del don creador más excelso del género humano, a saber, la transmisión de la vida, la organización de la sociedad y las leyes del Estado deben permitir que la estructura y la remuneración del trabajo faciliten a la mujer la realización de su vocación de madre, en la gestación y crianza de los hijos.³³

4. EL DERECHO A LA VIDA

4.1. *La clave de los demás derechos*

28. La afirmación de la dignidad de todo ser humano tiene como consecuencia inmediata y básica el derecho fundamental a la vida, reconocido en el artículo 3 de la *Declaración*: «Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona». Ese derecho lo posee el ser humano desde el momento mismo en que inicia su existencia, es decir, desde el momento de la concepción y no sólo desde el nacimiento.³⁴

29. Desde el primer instante de su concepción, el hombre recibió de Dios su realidad personal. La persona tiene en su ser una dignidad que le es inherente. Es decir que tanto la persona como su dignidad se sitúan en el plano ontológico. No importan las manifestaciones posibles del hombre durante su evolución; desde el momento de su concepción, él es siempre una persona, cuya dignidad le debe ser reconocida en todas las circunstancias de su itinerario existencial.

30. Antes de todo, el hombre tiene *derecho a la vida*, fundamento clave de todos los demás derechos en cuanto *derecho inviolable*, garantizado y protegido en toda situación, no sólo por medio de leyes y políticas de parte del Estado, sino también mediante una verdadera *cultura de la vida*, «puesto que ninguna ofensa contra el derecho a la vida, contra la dignidad de cada persona, es irrelevante».³⁵ Es un derecho *fundamental*, con la mayor fuerza que se le puede reconocer al término, pues los demás perderían su consistencia, por ausencia de sujeto, de soporte. Es preciso distinguir entre derecho fundamental y su valor y nobleza. Hay otros que revisten una mayor altura y nobleza. Tanto es así que por ellos es digno y lícito ofrecer o arriesgar la propia vida.

4.2. **Protección antes y después del nacimiento**

31. El artículo 3 de la *Declaración* de 1948 afirma que « Todo individuo tiene derecho a la vida ». Este principio fue desarrollado por la *Declaración de los Derechos del Niño*, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1959, según la cual « el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal tanto antes como después del nacimiento ». Esta misma declaración fue incorporada luego en el « Preámbulo » de la *Convención sobre los Derechos del Niño*, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989.

32. Esta debe ser considerada como principio fundamental del sistema de protección internacional de los derechos humanos (*ius cogens*),³⁶ ya que se encuentra indudablemente incorporada a la conciencia común de los sujetos de la comunidad internacional.

33. El Derecho Internacional reafirma así un principio de la tradición jurídica romano-canónica por la cual el individuo humano por nacer existe como persona. Los derechos del nascituro y su personalidad fueron ya formulados por Ulpiano, Justiniano, Graciano y tantos otros maestros del Derecho desde la antigüedad. La reflexión judía, la cristiana y la musulmana convergen en esta línea de pensamiento.

34. Por otro lado, todo intento normativo que pretende impulsar el « derecho » al aborto o a otra forma de negación de la vida humana por nacer, choca con lo que ha madurado en la legislación internacional. Esta legislación, coherentemente, garantiza «el derecho a venir al mundo a quien aún no ha nacido»; protege «a los recién nacidos, particularmente a las niñas, del crimen del infanticidio», asegura a «los minusválidos el desarrollo de sus posibilidades, y la debida atención a los enfermos y ancianos».³⁷

4.3. **Derechos del niño por nacer**

35. En coherencia con estas líneas de pensamiento jurídico, reafirmadas por la comunidad internacional y su ordenamiento jurídico, declaramos que:

36. desde el primer momento de su existencia, por la misma fecundación del óvulo, el ser humano se encuentra dotado de la especial dignidad que le es propia como persona y goza de los derechos que le corresponden conforme a la etapa de su desarrollo; ³⁸

37. desde el comienzo de su existencia prenatal, el ser humano es un sujeto que tiene derecho a la vida y a la seguridad de su persona;

38. desde el comienzo de su vida el ser humano tiene derecho al reconocimiento de su personalidad jurídica, con todas las consecuencias que se derivan de este reconocimiento;

39. la persona por nacer es « niño » en el sentido y con los alcances fijados en la *Convención sobre los Derechos del Niño*;

40. el niño por nacer tiene derecho a que la legislación le garantice en la máxima medida posible su supervivencia y desarrollo; ³⁹

41. las políticas o medidas concretas de planificación demográfica que incluyan o impliquen el atentar contra la supervivencia o la salud del niño por nacer deben ser consideradas contrarias al derecho a la vida y a la dignidad humana.

42. El niño por nacer tiene derecho a que la legislación lo preserve de toda experimentación con su persona o de ser sometido a prácticas médicas que no tengan como objeto directo la protección o mejora de su salud; debe prohibirse la clonación humana y toda otra práctica que atente contra la dignidad del niño por nacer: « Jamás la vida puede ser degradada a objeto ». ⁴⁰

4.4. *Deberes de la familia y del Estado con respeto al niño por nacer*

43. La familia es la institución primaria para la protección de los derechos del niño. Por ello, el interés del niño exige que su concepción se produzca en el matrimonio y por el acto específicamente humano de la unión conyugal. «El don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión». ⁴¹

44. La vinculación entre *madre* y *concebido*, y la insustituible función del *padre* hacen necesario que el niño por nacer encuentre su acogida en una familia que le garantice, en cuanto sea posible y conforme al derecho natural, la presencia de la madre y del padre. El padre y la madre, como pareja, con las características que le son propias, procrean y educan al hijo. El niño tiene, pues, el derecho de ser acogido, amado, reconocido, en una familia. En este sentido, la *Convención sobre los Derechos del Niño* representa un paso de gran significación que es preciso aplicar.

45. El niño por nacer tiene derecho a ser identificado según el nombre de sus padres, a la herencia y, por lo tanto, a la protección de su identidad. ⁴²

46. El niño por nacer tiene derecho a un nivel de vida suficiente para su pleno desarrollo psicofísico, espiritual, moral y social, incluso en la hipótesis de ruptura del vínculo matrimonial de sus padres. ⁴³

47. Los padres tienen la responsabilidad primaria de formar y educar a sus hijos para garantizar su desarrollo integral y un nivel de bienestar social, espiritual, moral, físico y mental conveniente para ello. A este fin están llamados a colaborar tanto la legislación como los servicios del Estado, para dar a la familia el apoyo adecuado. ⁴⁴

48. Conforme con el principio de subsidiariedad, sólo cuando la familia no se encuentre en condiciones de defender suficientemente los intereses del niño por nacer, el Estado tendrá el deber de disponer en su favor medidas especiales de protección, en particular: la asistencia a la madre antes y después del parto, la *cura ventris*, la adopción prenatal, la tutela. Análogamente, la intervención del Estado en la vida familiar sólo puede realizarse cuando son puestos en serio peligro la dignidad del niño y sus derechos fundamentales, y teniendo en cuenta únicamente « el interés superior del niño », sin forma alguna de discriminación. ⁴⁵

49. Asimismo, por su peculiar condición, así como por los atropellos a los cuales están expuestas, las *niñas* y las *jóvenes* requieren de especiales medidas de protección.

50. Como todas las personas minusválidas, con mayor razón los niños minusválidos tienen derecho a la protección y a la ayuda que requieren por su condición. Por lo tanto, el Estado debe auxiliar a la familia a acoger a los minusválidos y favorecer su integración en la sociedad, y concederles el beneficio de aquellas medidas especiales que correspondan a su condición para poder gozar plenamente de todos los derechos fundamentales. ⁴⁶

51. Tiene especial actualidad la tarea de profundizar en el sentido del derecho a adoptar, teniendo siempre presente que « el interés superior del niño sea la consideración primordial », ⁴⁷ sin inmiscuir otro tipo de consideraciones, por nobles que parezcan. A la luz de este interés superior ha de ratificarse el categórico rechazo a que las « uniones de hecho », especialmente cuando se trata de uniones del mismo sexo, puedan alegar un derecho a adoptar. En tal caso la formación integral del niño recibiría un gravísimo

perjuicio.

5. SOLIDARIDAD Y FRATERNIDAD

5.1. *Participación y libertad*

52. La *Declaración Universal de Derechos Humanos* exhorta a todos los seres humanos a comportarse los unos con los otros en espíritu de fraternidad.⁴⁸ En esta afirmación, el documento está en consonancia con el pensamiento social cristiano y con su defensa de la solidaridad humana. Como miembros de pleno derecho de la familia humana, todo hombre y toda mujer tienen el derecho y la responsabilidad de *participar* en la vida social, política y cultural a los niveles local, nacional e internacional. La persona humana participa en la familia humana por su propia naturaleza. Nuestra humanidad es compartida, y el hecho de ser personas nos vincula, de modo inmediato e irrevocable, al resto de la comunidad humana. En virtud de los vínculos de solidaridad y fraternidad podemos hablar de familia humana, de la familia de los pueblos.

53. Para que la participación alcance su pleno sentido, debe ser conscientemente practicada y elegida. La virtud social de la *solidaridad* es la voluntad de practicar la participación al buscar la justicia social. No hay que olvidar que «el ejercicio de la solidaridad *dentro de cada sociedad* es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como *personas*». Esto implica que los «que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse *responsables* de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que poseen. Estos, por su parte, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente *pasiva o destructiva* del tejido social y, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde, para el bien de todos». ⁴⁹ La solidaridad, por lo tanto, es la aceptación de nuestra naturaleza social y la afirmación de los vínculos que compartimos con todos nuestros hermanos y hermanas. La solidaridad crea un ambiente en el cual se favorece el servicio mutuo. La solidaridad crea las condiciones sociales para que los derechos humanos sean respetados y *alimentados*. La capacidad de reconocer y aceptar toda la gama de derechos y de obligaciones correspondientes que se fundamentan en nuestra naturaleza social sólo puede realizarse en una atmósfera vivificada por la solidaridad. Esto vale también a la luz de la creciente interdependencia, la cual «debe convertirse en *solidaridad*, fundada en el principio de que los bienes de la creación *están destinados a todos*». ⁵⁰

5.2. *Compromiso con los más débiles*

54. Nuestra solidaridad con toda la familia humana implica un compromiso especial con los *más vulnerables y marginados*. Estos deben ser una categoría privilegiada por el amor y cuidado de los demás. La unidad natural de la familia humana no se puede realizar en plenitud cuando los pueblos sufren las miserias de la pobreza, discriminación, opresión y alienación social que conducen al aislamiento y la desconexión de la comunidad más amplia.

55. Sin embargo, nuestro compromiso de amor debe ser voluntario para que sea virtuoso. De modo particular la solidaridad nos impulsa a buscar relaciones que tiendan hacia la igualdad en los planos local, nacional e internacional. Todos los miembros de la comunidad humana deben ser incorporados de la manera más plena posible en el círculo de las relaciones productivas y creativas. ⁵¹

56. Los *pueblos del tercer mundo*, en particular, han experimentado los embates de los enemigos de la vida, y merecen por ello nuestra atención especial. Enfermedades como el SIDA, la malaria, etc., las malas cosechas, la sequía, la guerra, la hambruna y la corrupción siguen segando vidas de personas inocentes en muchos países. Estos males impiden el pleno desarrollo y la productividad de estos pueblos, e impiden que se unan al resto de la familia humana en igualdad de condiciones. Con frecuencia, el

crecimiento productivo y económico se da dejando de lado a estos pueblos. La solidaridad exige que la comunidad internacional siga trabajando para conseguir estrategias globales conducentes a combatir las enfermedades y el hambre y a promover un auténtico desarrollo humano. La dimensión normativa de la solidaridad exige un esfuerzo por establecer relaciones con los países en desarrollo que tiendan hacia la igualdad. Pero en este proceso los que gozan de los privilegios del exceso tienen una obligación correspondiente: dar generosamente para poner a los menos afortunados en condiciones de alcanzar por sí mismos niveles de vida de acuerdo con la dignidad humana.

57. Sin embargo, es necesario caminar con cautela, para que las intervenciones en países extranjeros sean respetuosas de la *integridad de las culturas y economías locales*. Con demasiada frecuencia, en el nombre de la solidaridad, la ayuda extranjera fluye hacia gobiernos corruptos y no alcanza a aquellos destinatarios que más la necesitan. Más aún, muchas formas de intervención generan distorsiones locales de tal naturaleza que crean dependencia en lugar de igualdad de condiciones, al destruir los medios para la autosuficiencia. Los programas de ayuda en nombre de la solidaridad deben ser diseñados de tal manera que integren en la lógica de la solidaridad, sólidos principios económicos, culturales y políticos. Así la solidaridad permitirá una significativa unidad de los pueblos en el contexto de la diversidad humana.

5.3. **Solidaridad entre hombres y mujeres**

58. Como primera comunidad natural, la familia es el lugar ejemplar de la solidaridad. Es en la familia donde el ser humano toma poco a poco conciencia de su dignidad, donde adquiere el sentido de la responsabilidad, donde aprende a prestar atención a los demás. En la familia la solidaridad se desarrolla más allá de la relación de amor entre los cónyuges; se extiende a las relaciones entre padres e hijos, a las relaciones entre hermanos, así como a las relaciones entre generaciones.

59. La verdadera comunión de la solidaridad incorpora y se construye sobre la *reciprocidad de los géneros*. El hombre y la mujer comparten igualmente los beneficios y las cargas de la solidaridad. Son complementarios: « Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó » (*Gen 1,27*). Para manifestar que es imagen del Dios trinitario, el ser humano debe desplegar su existencia según dos modalidades complementarias: el modo masculino y el modo femenino. La existencia humana es entonces participación de la existencia de un Dios que es comunión de amor.

60. Igualdad de dignidad no significa uniformidad indiferenciada. Llamados por el creador a vivir en relaciones de comunión, reciprocidad y solidaridad, hombres y mujeres contribuyen de forma original a la familia y a la sociedad. Una verdadera «cultura de la igualdad» es aquella que acoge y respeta las contribuciones originales tanto de los hombres como de las mujeres.

61. Como personas, los hombres y las mujeres comparten dimensiones y valores comunes fundamentales. En cada uno de ellos, sin embargo, estos valores se diversifican en fuerza, interés y énfasis, y es esta diversidad la que se convierte en fuente de enriquecimiento. Por lo tanto, la solidaridad se realiza más plenamente cuando mujeres y hombres cooperan los unos con los otros en relaciones de reciprocidad y complementariedad.

6. DERECHOS DE LA FAMILIA Y SUBSIDIARIDAD

6.1. **Sociedad civil, sociedad política**

62. La Iglesia reconoce y apoya el deber indispensable del Estado de defender y promover los derechos humanos. Las instituciones políticas tienen la responsabilidad natural de proporcionar un marco jurídico justo para que todas las comunidades sociales puedan cooperar en alcanzar el bien común. El

principio de *subsidiaridad* es en sí mismo un principio del *bien común*. Bien común que ha de ser considerado al más amplio nivel, como universal. Por ello los derechos humanos —y en especial los de la familia— pueden desarrollarse solamente operando de acuerdo con la subsidiariedad. «La doctrina de la Iglesia ha elaborado el principio llamado de subsidiariedad. Según éste, "una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándole de sus competencias, sino que más bien debe sostenerle en caso de necesidad y ayudarle a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común"⁵²».⁵³

63. La *Declaración Universal* no sólo reconoce explícitamente la *distinción* entre la sociedad y el Estado, sino que valora también la contribución al bien común de muchas comunidades que constituyen lo que Tocqueville denominó «sociedad civil», en contraste con la «sociedad política». La sociedad política tiene como razón de ser el ejercicio del poder, con el recurso, dado el caso, a la coerción. Por ello el ejercicio del poder debe ser estrictamente controlado por reglas constitucionales. El Estado no puede intervenir en los campos en los cuales la iniciativa de los particulares, de las comunidades, de las empresas, es suficiente.

64. Esta distinción ilustra el bien fundado principio de subsidiariedad. Mientras que la sociedad política recurre constantemente al poder, a sus agentes, a sus reglamentos, la sociedad civil se vale de las afinidades, las alianzas voluntarias, las solidaridades naturales. Esta distinción esclarece por lo tanto la rica realidad de la familia. Ella es el núcleo central de la sociedad civil. Tiene ciertamente un rol económico importante, pero tiene papeles múltiples. Es sobre todo una comunidad de vida, una comunidad natural. Más aún, como está fundada sobre el matrimonio, presenta una cohesión que no se halla necesariamente en los cuerpos intermedios.

65. Algo que ha producido un impacto negativo durante las últimas décadas, es que la familia ha sufrido los mismos ataques que el Estado ha dirigido contra los otros cuerpos intermedios, suprimiéndolos y buscando regirlos a semejanza suya. Cuando el Estado se arroga el poder de reglamentar los vínculos familiares, de dictar leyes que no respetan aquella comunidad natural que es anterior a él,⁵⁴ surge el temor de que el Estado se aproveche de las familias en su propio interés y, en lugar de protegerlas y defender sus derechos, las debilita o destruya para dominar a los pueblos.

66. La *Declaración Universal* previene estas desviaciones. Reconoce el derecho del hombre y de la mujer a constituir una sociedad matrimonial⁵⁵ y así crear una familia. El Papa Juan Pablo II ha recordado, siguiendo la doctrina del Concilio Vaticano II, que la familia es la «célula primera y vital de la sociedad».⁵⁶ La *Declaración* insiste en que esta célula «fundamental y natural»⁵⁷ merece la protección no sólo del Estado, sino también de la sociedad. Así pues, la *Declaración* promueve el despliegue de la familia en medio de otras comunidades, pero enfatiza el carácter *único* de esa institución natural.

6.2. **La familia, primera educadora**

67. La *Declaración* reconoce también el derecho a la *propiedad privada* no sólo individual, sino también en asociación.⁵⁸ Reconoce el derecho a la *libertad religiosa*, incluyendo el derecho de los creyentes a asociarse para el culto y la educación.⁵⁹ Finalmente, la *Declaración* insiste en que los padres tienen el derecho a decidir y dirigir la *educación* de sus hijos.⁶⁰

68. A este propósito, conviene recordar que la misión educativa de la familia encuentra su complemento normal en las *instituciones educativas*. Los padres «comparten su misión educativa con otras personas e instituciones, como la Iglesia y el Estado. Sin embargo, esto debe hacerse siempre aplicando correctamente el *principio de subsidiaridad*».⁶¹ No debe olvidarse que «cualquier otro colaborador en el proceso educativo debe actuar *en nombre de los padres, con su consentimiento* y, en cierto modo, incluso *por encargo suyo*».⁶²

69. Ciertamente, como lo muestran numerosos estudios psico-pedagógicos, los primeros años de un niño son decisivos para la formación ulterior de su personalidad. Por ello, es de interés no solamente para los niños, sino también para la sociedad, el que los padres puedan confiar a sus hijos a instituciones educativas de su elección.

70. Sin embargo, como lo ilustra el ejemplo de muchos países, incluso considerados como «desarrollados», un medio eficaz para destruir a la familia consiste en privarla de su función educativa, bajo el falaz pretexto de dar a todos los niños iguales oportunidades. En este caso, los «derechos de los niños» son invocados contra los derechos de la familia. Frecuentemente el Estado invade terrenos propios de la familia en nombre de la democracia que debiera respetar el principio de subsidiariedad. Nos hallamos ante un poder político omnipresente y arbitrario. El Estado u otras instituciones se apropian del derecho de hablar en nombre de los niños y los sustraen al marco familiar. Como lo muestran tantas experiencias funestas, pasadas y contemporáneas, el ideal para una dictadura sería tener niños sin familias. Todos los ensayos para sustituir a la familia han fracasado.

6.3. *Defender la soberanía de la familia*

71. Hoy día, la familia precisa de una protección especial por parte de los poderes públicos. A veces oprimida por el Estado, la familia se encuentra actualmente expuesta también a los *ataques* provenientes de grupos privados, de organismos no gubernamentales, de entidades transnacionales y también de organizaciones internacionales públicas. Corresponde a los Estados la responsabilidad de defender la *soberanía* de la familia, pues ésta constituye el núcleo fundamental del tejido social.

72. Además, *defender la soberanía de la familia contribuye a salvaguardar la soberanía de las naciones*. Hoy día, en nombre de las ideologías de inspiración malthusiana, hedonista y utilitarista, la familia es víctima de agresiones que la cuestionan hasta en su existencia. Los medios de comunicación, al propalar la separación total de los significados unitivo y procreativo de la unión conyugal,⁶³ banalizan las experiencias sexuales múltiples pre- y para-matrimoniales, debilitando la institución familiar. En varios países, la edad media del matrimonio ha aumentado de manera significativa, como ha aumentado también la edad en que las mujeres tienen su primer hijo. La proporción de matrimonios que se divorcian ha llegado a ser alarmante.⁶⁴ Las familias rotas y «recompuestas», a causa de las cuales los niños sufren tanto, engendran *pobreza y marginación*. Existe el contraste entre el papel primordial y decisivo que se reconoce a la familia (bien significativo en numerosas encuestas) y el descuido y hostilidad a que la institución familiar es sometida y la erosión que la familia sufre en algunas regiones y naciones.

73. Lo peor de todo es que bajo el impulso de organismos públicos internacionales se preconizan supuestos «modelos nuevos» de familia, que incluyen los hogares monoparentales y hasta las uniones homosexuales. Algunas agencias internacionales, apoyadas por poderosos *lobbies*, quieren imponer a naciones soberanas «nuevos derechos» humanos, como los «derechos reproductivos», que abarcan el acceso al aborto, a la esterilización, al divorcio fácil, un «estilo de vida» de la juventud que propicia la banalización del sexo, el debilitamiento de la justa autoridad de los padres en la educación de los hijos.⁶⁵

74. Mientras se exalta de esta manera un *individualismo liberal* exacerbado, aliado a una *ética subjetivista* que incentiva la búsqueda desenfadada del placer, la familia sufre también con el resurgir de nuevas expresiones de un *socialismo de inspiración marxista*. Una tendencia aparecida en la Conferencia de Pekín (1995), pretende introducir en la cultura de los pueblos la «ideología del género» —«gender»—. Esta ideología afirma, entre otras cosas, que la mayor forma de opresión es la opresión de la mujer por el hombre y que esta opresión se encuentra institucionalizada en la familia monogámica.⁶⁶ Los ideólogos concluyen entonces que, para acabar con tal opresión, conviene acabar con la familia, fundada en el matrimonio monogámico. El matrimonio y la familia, enraizados en la unión heterosexual, serían productos de una cultura que aparecieron en un momento puntual de la historia, pero que deben desaparecer para que la mujer pueda liberarse y ocupar el lugar que le corresponde en la sociedad de producción.

75. Somos conscientes de que ya muchas veces el Santo Padre, y siguiendo sus huellas el Pontificio Consejo para la Familia, se ha pronunciado sobre estas ideologías que no son sólo anti-vida y anti-familia, sino que son también destructoras de las naciones. En el umbral del tercer milenio, la pastoral de la vida, recibida y comunicada generosamente en la familia, se destaca como una exigencia prioritaria de la celebración jubilar. Es «*necesario que la preparación del Gran Jubileo pase, en cierto modo, a través de cada familia. Acaso no fue por medio de una familia, la de Nazaret, que el Hijo de Dios quiso entrar en la historia del hombre?*». ⁶⁷

7. CONCLUSIÓN

76. Los diversos derechos de los individuos y de las comunidades refuerzan mutuamente una cultura de libertad en la cual los seres humanos pueden contribuir al bien común. De hecho, la *Declaración Universal de Derechos Humanos* afirma de muchos modos que los seres humanos se perfeccionan mediante la iniciativa individual, mediante asociaciones privadas y mediante el compromiso político por el bien común. La *Declaración*, por ejemplo, reconoce los derechos a la propiedad intelectual,⁶⁸ por los cuales la invención, la distribución y el disfrute del conocimiento no son meramente o únicamente logros del Estado. Como ha observado Juan Pablo II, «el recurso principal del hombre es el hombre mismo». ⁶⁹ La *Declaración Universal* reconoce sabiamente que una parte esencial de la *libertad de asociación* ⁷⁰ —que incluye la libertad de unirse en sindicatos—⁷¹ es el que los individuos no puedan ser obligados por el Estado a vincularse a una asociación.⁷² Todos estos derechos de que gozan los individuos y las asociaciones privadas son vitales para el desarrollo de la «sociedad civil». Constituyen una salvaguardia contra el totalitarismo.

77. El reconocimiento práctico de los derechos de la institución de la *familia* en el marco del desarrollo de los derechos humanos no puede ignorar las palabras originales, la finalidad y el espíritu de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. La *Declaración* reconoce en la institución natural del matrimonio como donación mutua de amor entre hombre y mujer —constitutivo de una unión estable y abierta a la procreación y educación de la prole—, el principal fundamento de la familia. Llamamos a todos los pueblos y naciones a atender cuidadosamente las normas de la *Declaración Universal* y no derogar sus protecciones beneficiosas y saludables.

78. «*¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!*». ⁷³ Es por tanto en el tratamiento que los pueblos dan a la familia, en el reconocimiento de su valor fundamental e insustituible o por el contrario, en las formas variadas de descuido o de hostilidad y acoso que dificultan su misión, donde se fragua el futuro de la humanidad.

NOTAS

(1) Ofrecemos el enriquecimiento de comisiones que han trabajado en diversos temas. Por el método de trabajo, pueden haber algunas repeticiones, que, sin embargo, hacen más ricas las reflexiones. Han colaborado también algunos expertos del *Acton Institute*.

(2) El Dicasterio ha tenido la ocasión de conmemorar anticipadamente este acontecimiento al realizar el II Encuentro Europeo de Políticos y Legisladores con el tema « *Derechos humanos y derechos de la familia* », llevado a cabo durante los días 22 al 24 del mes de octubre de 1998. Las conclusiones han sido publicadas en *L'Osservatore Romano*, 1617-11-98. El volumen correspondiente de las ponencias ha sido ya publicado (Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Diritti dell'uomo: Famiglia e politica*, Libreria Editrice Vaticana, 1999. Las ediciones en español y francés están en preparación). Igualmente se propone llevar a cabo el III Encuentro de Políticos y Legisladores de América, en Buenos Aires, Argentina, del 3 al 5 de agosto de 1999, con el tema « *Familia y Vida: a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos* ».

(3) Cfr. Juan XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris*, 11463, 144.

(4) Juan Pablo II, *Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 81298, 3.

(5) *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Preámbulo.

-Familia y derechos humanos-

- (6) Cfr. *Carta de las Naciones Unidas*, Introducción.
- (7) Aun cuando el número de los firmantes haya sido relativamente restringido.
- (8) Juan Pablo II, *Mensaje a Su Excelencia el Sr. Didier Opertti Badán, Presidente de la quincuagésima tercera sesión de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas*, 301198.
- (9) *Ibid.*
- (10) Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 6893, 99.
- (11) Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio*, 29998, proemio; 102.
- (12) Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 18.
- (13) Cfr. *ibid.*, 12.
- (14) *Fragmento* 1018-Nauck.
- (15) Cfr. *Primer Alcibíades*, 133c.
- (16) Cfr. *Ética a Eudemo*, 1248 a 2830.
- (17) Cfr. Santo Tomás de Aquino, *ST*, I, q. 29, a. 3; I, q. 29, a. 3, ad 2.
- (18) *ST*, II-II, 10, 12.
- (19) Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 2294, 7.
- (20) Cfr. *ibid.*, 6.7; Juan Pablo II, Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*, 15888, 23.
- (21) *Gratissimam sane*, 11.
- (22) Cfr. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 71265, 24.
- (23) Cfr. *Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 3.
- (24) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 1.
- (25) Cfr. *Pacem in terris*, 9.
- (26) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 1.
- (27) *Ibid.*, art. 2.
- (28) Cfr. Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, 29695, 8.
- (29) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 23; cfr. también *Gaudium et spes*, 26.
- (30) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 22.
- (31) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Laborem exercens*, 14981, 10.
- (32) Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, 221181, 23, 25; *Laborem exercens*, 19; *Mensaje para la XXVIII jornada mundial de la Paz 1995*, 81294, 5, etc.
- (33) Cfr. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, 241183, artículos 9 y 10.
- (34) Cfr. *ibid.*, art. 4.

- (35) *Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 4.
- (36) Cfr. *Declaración y Programa de Acción de Viena*.
- (37) *Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 4.
- (38) Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, 22287, I, 1.
- (39) Cfr. *Convención sobre los Derechos del Niño*, art. 6.
- (40) *Mensaje para la Celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 4; cfr. *Donum vitae*, I, 6.
- (41) *Donum vitae*, Introducción, 5.
- (42) Cfr. *Convención sobre los Derechos del Niño*, art. 8.
- (43) Cfr. *ibid.*, art. 27.
- (44) Cfr. *ibid.*, art. 17 y 18.
- (45) Cfr. *ibid.*, art. 20.
- (46) Cfr. *ibid.*, art. 23.
- (47) *Ibid.*, art. 21.
- (48) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 1.
- (49) Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 301287, 39.
- (50) *Ibid.*, 39.
- (51) Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus*, 1591, 42.
- (52) *Centesimus annus*, 48.
- (53) *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1883.
- (54) Ya Aristóteles recordaba que la familia es anterior y superior al Estado (cfr. *Ética a Nicómaco*, VIII, 15-20). El Santo Padre ha introducido el concepto de la « soberanía » de la familia (cfr. *Gratissimam sane*, 17).
- (55) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 16, 1.
- (56) Concilio Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los seglares, 11. Citado en *Familiaris consortio*, 42.
- (57) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 16.
- (58) Cfr. *ibid.*, art. 17, 1.
- (59) Cfr. *ibid.*, art. 18.
- (60) Cfr. *ibid.*, art. 26, 3.
- (61) *Gratissimam sane*, 16.
- (62) *Ibid.*
- (63) Cfr. Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae*, 25768, 11.

(64) En algunas naciones alcanza la proporción de un tercio.

(65) No pocos se preguntan sobre los « derechos », v.g. de las campañas del Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP) y de algunas intervenciones de organismos como la UNICEF con respecto a los derechos de la familia.

(66) Según esta ideología, los roles del hombre y de la mujer en la sociedad serían puramente producto de la historia y de la cultura. El hombre sería libre de escoger la orientación sexual que le place, sea el que sea su sexo biológico.

(67) Juan Pablo II, Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, 101194, 28.

(68) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 27, 2.

(69) *Centesimus annus*, 32.

(70) Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, art. 20, 1.

(71) Cfr. *ibid.*, art. 23, 4.

(72) Cfr. *ibid.*, art. 20, 2.

(73) *Familiaris consortio*, 86.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

10 de diciembre de 1948

Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias,

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión,

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General

Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose

constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.
2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.

Artículo 14

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.
2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.
2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.
3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.

2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.
2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.
4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.
2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.
3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.
2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.
3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30

Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

**Carta de los derechos de la familia
presentada por la Santa Sede
a todas las personas, instituciones y autoridades
interesadas en la misión de la familia
en el mundo contemporáneo**

22 de octubre de 1983

INTRODUCCIÓN

La «Carta de los Derechos de la Familia» responde a un voto formulado por el Sínodo de los obispos reunidos en Roma en 1980, para estudiar el tema « El papel de la familia cristiana en el mundo contemporáneo » (cfr. Proposición 42). Su Santidad el Papa Juan Pablo II, en la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* (n. 46) aprobó el voto del Sínodo e instó a la Santa Sede para que preparara una Carta de los Derechos de la Familia destinada a ser presentada a los organismos y autoridades interesadas.

Es importante comprender exactamente la naturaleza y el estilo de la Carta tal como es presentada aquí. Este documento no es una exposición de teología dogmática o moral sobre el matrimonio y la familia, aunque refleja el pensamiento de la Iglesia sobre la materia. No es tampoco un código de conducta destinado a las personas o a las instituciones a las que se dirige. La Carta difiere también de una simple declaración de principios teóricos sobre la familia. Tiene más bien la finalidad de presentar a todos nuestros contemporáneos, cristianos o no, una formulación —lo más completa y ordenada posible— de los derechos fundamentales inherentes a esta sociedad natural y universal que es la familia.

Los derechos enunciados en la Carta están impresos en la conciencia del ser humano y en los valores comunes de toda la humanidad. La visión cristiana está presente en esta Carta como luz de la revelación divina que esclarece la realidad natural de la familia. Esos derechos derivan en definitiva de la ley inscrita por el Creador en el corazón de todo ser humano. La sociedad está llamada a defender esos derechos contra toda violación, a respetarlos y a promoverlos en la integridad de su contenido.

Los derechos que aquí se proponen han de ser tomados según el carácter específico de una « Carta ». En algunos casos, conllevan normas propiamente vinculantes en el plano jurídico; en otros casos, son expresión de postulados y de principios fundamentales para la elaboración de la legislación y desarrollo de la política familiar. En todo caso, constituyen una llamada profética en favor de la institución familiar que debe ser respetada y defendida contra toda agresión.

Casi todos estos derechos han sido expresados ya en otros documentos, tanto de la Iglesia como de la comunidad internacional. La presente Carta trata de ofrecer una mejor elaboración de los mismos, definirlos con más claridad y reunirlos en una presentación orgánica, ordenada y sistemática. En el anexo se podrá encontrar la indicación de « fuentes y referencias » de los textos en que se han inspirado algunas de las formulaciones.

La Carta de los Derechos de la Familia es presentada ahora por la Santa Sede, organismo central y supremo de gobierno de la Iglesia católica. El documento ha sido enriquecido por un conjunto de observaciones y análisis reunidos tras una amplia consulta a las Conferencias episcopales de toda la Iglesia, así como a expertos en la materia y que representan culturas diversas.

La Carta está destinada en primer lugar a los Gobiernos. Al reafirmar, para bien de la sociedad la conciencia común de los derechos esenciales de la familia, la Carta ofrece a todos aquellos que comparten la responsabilidad del bien común un modelo y una referencia para elaborar la legislación y la

política familiar, y una guía para los programas de acción.

Al mismo tiempo la Santa Sede propone con confianza este documento a la atención de las Organizaciones Internacionales e intergubernamentales que, por su competencia y su acción en la defensa y promoción de los derechos del hombre, no pueden ignorar o permitir las violaciones de los derechos fundamentales de la familia.

La Carta, evidentemente, se dirige también a las familias mismas: ella trata de fomentar en el seno de aquéllas la conciencia de la función y del puesto irremplazable de la familia; desea estimular a las familias a unirse para la defensa y la promoción de sus derechos; las anima a cumplir su deber de tal manera que el papel de la familia sea más claramente comprendido y reconocido en el mundo actual.

La Carta se dirige finalmente a todos, hombres y mujeres, para que se comprometan a hacer todo lo posible, a fin de asegurar que los derechos de la familia sean protegidos y que la institución familiar sea fortalecida para bien de toda la humanidad, hoy y en el futuro.

La Santa Sede, al presentar esta Carta, deseada por los representantes del Episcopado mundial, dirige una llamada particular a todos los miembros y a todas las instituciones de la Iglesia, para que den un testimonio claro de sus convicciones cristianas sobre la misión irremplazable de la familia, y procuren que familias y padres reciban el apoyo y estímulo necesarios para el cumplimiento de la tarea que Dios les ha confiado.

CARTA DE LOS DERECHOS DE LA FAMILIA

Preámbulo

Considerando que:

- A. los derechos de la persona, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social que halla su expresión innata y vital en la familia;
- B. la familia está fundada sobre el matrimonio, esa unión íntima de vida, complemento entre un hombre y una mujer, que está constituida por el vínculo indisoluble del matrimonio, libremente contraído, públicamente afirmado, y que está abierta a la transmisión de la vida;
- C. el matrimonio es la institución natural a la que está exclusivamente confiada la misión de transmitir la vida;
- D. la familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad, y posee unos derechos propios que son inalienables;
- E. la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad;
- F. la familia es el lugar donde se encuentran diferentes generaciones y donde se ayudan mutuamente a crecer en sabiduría humana y a armonizar los derechos individuales con las demás exigencias de la vida social;
- G. la familia y la sociedad, vinculadas mutuamente por lazos vitales y orgánicos, tienen una función complementaria en la defensa y promoción del bien de la humanidad y de cada persona;

H. la experiencia de diferentes culturas a través de la historia ha mostrado la necesidad que tiene la sociedad de reconocer y defender la institución de la familia;

I. la sociedad, y de modo particular el Estado y las Organizaciones Internacionales, deben proteger la familia con medidas de carácter político, económico, social y jurídico, que contribuyan a consolidar la unidad y la estabilidad de la familia para que pueda cumplir su función específica;

J. los derechos, las necesidades fundamentales, el bienestar y los valores de la familia, por más que se han ido salvaguardando progresivamente en muchos casos, con frecuencia son ignorados y no raras veces minados por leyes, instituciones y programas socio-económicos;

K. muchas familias se ven obligadas a vivir en situaciones de pobreza que les impiden cumplir su propia misión con dignidad;

L. la Iglesia Católica, consciente de que el bien de la persona, de la sociedad y de la Iglesia misma pasa por la familia, ha considerado siempre parte de su misión proclamar a todos el plan de Dios intrínseco a la naturaleza humana sobre el matrimonio y la familia, promover estas dos instituciones y defenderlas de todo ataque dirigido contra ellas;

M. el Sínodo de los Obispos celebrado en 1980 recomendó explícitamente que se preparara una Carta de los Derechos de la Familia y se enviara a todos los interesados;

la Santa Sede, tras haber consultado a las Conferencias Episcopales, presenta ahora esta

CARTA DE LOS DERECHOS DE LA FAMILIA

e insta a los Estados, Organizaciones Internacionales y a todas las Instituciones y personas interesadas, para que promuevan el respeto de estos derechos y aseguren su efectivo reconocimiento y observancia.

Artículo 1

Todas las personas tienen el derecho de elegir libremente su estado de vida y por lo tanto derecho a contraer matrimonio y establecer una familia o a permanecer célibes.

a) Cada hombre y cada mujer, habiendo alcanzado la edad matrimonial y teniendo la capacidad necesaria, tiene el derecho de contraer matrimonio y establecer una familia sin discriminaciones de ningún tipo; las restricciones legales a ejercer este derecho, sean de naturaleza permanente o temporal, pueden ser introducidas únicamente cuando son requeridas por graves y objetivas exigencias de la institución del matrimonio mismo y de su carácter social y público; deben respetar, en todo caso, la dignidad y los derechos fundamentales de la persona.

b) Todos aquellos que quieren casarse y establecer una familia tienen el derecho de esperar de la sociedad las condiciones morales, educativas, sociales y económicas que les permitan ejercer su derecho a contraer matrimonio con toda madurez y responsabilidad.

c) El valor institucional del matrimonio debe ser reconocido por las autoridades públicas; la situación de las parejas no casadas no debe ponerse al mismo nivel que el matrimonio debidamente contraído.

Artículo 2

El matrimonio no puede ser contraído sin el libre y pleno consentimiento de los esposos debidamente expresado.

a) Con el debido respeto por el papel tradicional que ejercen las familias en algunas culturas guiando la decisión de sus hijos, debe ser evitada toda presión que tienda a impedir la elección de una persona

concreta como cónyuge.

b) Los futuros esposos tienen el derecho de que se respete su libertad religiosa. Por lo tanto, el imponer como condición previa para el matrimonio una abjuración de la fe, o una profesión de fe que sea contraria a su conciencia, constituye una violación de este derecho.

c) Los esposos, dentro de la natural complementariedad que existe entre hombre y mujer, gozan de la misma dignidad y de iguales derechos respecto al matrimonio.

Artículo 3

Los esposos tienen el derecho inalienable de fundar una familia y decidir sobre el intervalo entre los nacimientos y el número de hijos a procrear, teniendo en plena consideración los deberes para consigo mismos, para con los hijos ya nacidos, la familia y la sociedad, dentro de una justa jerarquía de valores y de acuerdo con el orden moral objetivo que excluye el recurso a la contracepción, la esterilización y el aborto.

a) Las actividades de las autoridades públicas o de organizaciones privadas, que tratan de limitar de algún modo la libertad de los esposos en las decisiones acerca de sus hijos constituyen una ofensa grave a la dignidad humana y a la justicia.

b) En las relaciones internacionales, la ayuda económica concedida para la promoción de los pueblos no debe ser condicionada a la aceptación de programas de contracepción, esterilización o aborto.

c) La familia tiene derecho a la asistencia de la sociedad en lo referente a sus deberes en la procreación y educación de los hijos. Las parejas casadas con familia numerosa tienen derecho a una ayuda adecuada y no deben ser discriminadas.

Artículo 4

La vida humana debe ser respetada y protegida absolutamente desde el momento de la concepción.

a) El aborto es una directa violación del derecho fundamental a la vida del ser humano.

b) El respeto por la dignidad del ser humano excluye toda manipulación experimental o explotación del embrión humano.

c) Todas las intervenciones sobre el patrimonio genético de la persona humana que no están orientadas a corregir las anomalías, constituyen una violación del derecho a la integridad física y están en contraste con el bien de la familia.

d) Los niños, tanto antes como después del nacimiento, tienen derecho a una especial protección y asistencia, al igual que sus madres durante la gestación y durante un período razonable después del alumbramiento.

e) Todos los niños, nacidos dentro o fuera del matrimonio, gozan del mismo derecho a la protección social para su desarrollo personal integral.

f) Los huérfanos y los niños privados de la asistencia de sus padres o tutores deben gozar de una protección especial por parte de la sociedad. En lo referente a la tutela o adopción, el Estado debe procurar una legislación que facilite a las familias idóneas acoger a niños que tengan necesidad de cuidado temporal o permanente y que al mismo tiempo respete los derechos naturales de los padres.

g) Los niños minusválidos tienen derecho a encontrar en casa y en la escuela un ambiente conveniente para su desarrollo humano.

Artículo 5

Por el hecho de haber dado la vida a sus hijos, los padres tienen el derecho originario, primario e inalienable de educarlos; por esta razón ellos deben ser reconocidos como los primeros y principales educadores de sus hijos.

a) Los padres tienen el derecho de educar a sus hijos conforme a sus convicciones morales y religiosas, teniendo presentes las tradiciones culturales de la familia que favorecen el bien y la dignidad del hijo; ellos deben recibir también de la sociedad la ayuda y asistencia necesarias para realizar de modo adecuado su función educadora.

b) Los padres tienen el derecho de elegir libremente las escuelas u otros medios necesarios para educar a sus hijos según sus conciencias. Las autoridades públicas deben asegurar que las subvenciones estatales se repartan de tal manera que los padres sean verdaderamente libres para ejercer su derecho, sin tener que soportar cargas injustas. Los padres no deben soportar, directa o indirectamente, aquellas cargas suplementarias que impiden o limitan injustamente el ejercicio de esta libertad.

c) Los padres tienen el derecho de obtener que sus hijos no sean obligados a seguir cursos que no están de acuerdo con sus convicciones morales y religiosas. En particular, la educación sexual —que es un derecho básico de los padres— debe ser impartida bajo su atenta guía, tanto en casa como en los centros educativos elegidos y controlados por ellos.

d) Los derechos de los padres son violados cuando el Estado impone un sistema obligatorio de educación del que se excluye toda formación religiosa.

e) El derecho primario de los padres a educar a sus hijos debe ser tenido en cuenta en todas las formas de colaboración entre padres, maestros y autoridades escolares, y particularmente en las formas de participación encaminadas a dar a los ciudadanos una voz en el funcionamiento de las escuelas, y en la formulación y aplicación de la política educativa.

f) La familia tiene el derecho de esperar que los medios de comunicación social sean instrumentos positivos para la construcción de la sociedad y que fortalezcan los valores fundamentales de la familia. Al mismo tiempo ésta tiene derecho a ser protegida adecuadamente, en particular respecto a sus miembros más jóvenes, contra los efectos negativos y los abusos de los medios de comunicación.

Artículo 6

La familia tiene el derecho de existir y progresar como familia.

a) Las autoridades públicas deben respetar y promover la dignidad, justa independencia, intimidad, integridad y estabilidad de cada familia.

b) El divorcio atenta contra la institución misma del matrimonio y de la familia.

c) El sistema de familia amplia, donde exista, debe ser tenido en estima y ayudado en orden a cumplir su papel tradicional de solidaridad y asistencia mutua, respetando a la vez los derechos del núcleo familiar y la dignidad personal de cada miembro.

Artículo 7

Cada familia tiene el derecho de vivir libremente su propia vida religiosa en el hogar, bajo la dirección de los padres, así como el derecho de profesar públicamente su fe y propagarla, participar en los actos de culto en público y en los programas de instrucción religiosa libremente elegidos, sin sufrir alguna discriminación.

Artículo 8

La familia tiene el derecho de ejercer su función social y política en la construcción de la sociedad.

a) Las familias tienen el derecho de formar asociaciones con otras familias e instituciones, con el fin de cumplir la tarea familiar de manera apropiada y eficaz, así como defender los derechos, fomentar el bien y representar los intereses de la familia.

b) En el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su propio papel en la planificación y el desarrollo de programas que afectan a la vida familiar.

Artículo 9

Las familias tienen el derecho de poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas en el terreno jurídico, económico, social y fiscal, sin discriminación alguna.

a) Las familias tienen el derecho a unas condiciones económicas que les aseguren un nivel de vida apropiado a su dignidad y a su pleno desarrollo. No se les puede impedir que adquieran y mantengan posesiones privadas que favorezcan una vida familiar estable; y las leyes referentes a herencias o transmisión de propiedad deben respetar las necesidades y derechos de los miembros de la familia.

b) Las familias tienen derecho a medidas de seguridad social que tengan presentes sus necesidades, especialmente en caso de muerte prematura de uno o ambos padres, de abandono de uno de los cónyuges, de accidente, enfermedad o invalidez, en caso de desempleo, o en cualquier caso en que la familia tenga que soportar cargas extraordinarias en favor de sus miembros por razones de ancianidad, impedimentos físicos o psíquicos, o por la educación de los hijos.

c) Las personas ancianas tienen el derecho de encontrar dentro de su familia o, cuando esto no sea posible, en instituciones adecuadas, un ambiente que les facilite vivir sus últimos años de vida serenamente, ejerciendo una actividad compatible con su edad y que les permita participar en la vida social.

d) Los derechos y necesidades de la familia, en especial el valor de la unidad familiar, deben tenerse en consideración en la legislación y política penales, de modo que el detenido permanezca en contacto con su familia y que ésta sea adecuadamente sostenida durante el período de la detención.

Artículo 10

Las familias tienen derecho a un orden social y económico en el que la organización del trabajo permita a sus miembros vivir juntos, y que no sea obstáculo para la unidad, bienestar, salud y estabilidad de la familia, ofreciendo también la posibilidad de un sano esparcimiento.

a) La remuneración por el trabajo debe ser suficiente para fundar y mantener dignamente a la familia, sea mediante un salario adecuado, llamado « salario familiar », sea mediante otras medidas sociales como los subsidios familiares o la remuneración por el trabajo en casa de uno de los padres; y debe ser tal que las madres no se vean obligadas a trabajar fuera de casa en detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los hijos.

b) El trabajo de la madre en casa debe ser reconocido y respetado por su valor para la familia y la sociedad.

Artículo 11

La familia tiene derecho a una vivienda decente, apta para la vida familiar, y proporcionada al número de sus miembros, en un ambiente físicamente sano que ofrezca los servicios básicos para la vida de la familia

y de la comunidad.

Artículo 12

Las familias de emigrantes tienen derecho a la misma protección que se da a las otras familias.

a) Las familias de los inmigrantes tienen el derecho de ser respetadas en su propia cultura y recibir el apoyo y la asistencia en orden a su integración dentro de la comunidad, a cuyo bien contribuyen.

b) Los trabajadores emigrantes tienen el derecho de ver reunida su familia lo antes posible.

c) Los refugiados tienen derecho a la asistencia de las autoridades públicas y de las organizaciones internacionales que les facilite la reunión de sus familias.

FUENTES Y REFERENCIAS

Preámbulo

A. *Rerum novarum*, 9; *Gaudium et spes*, 24.

B. *Pacem in terris*, parte I; *Gaudium et spes*, 48 y 50; *Familiaris consortio*, 19; *Codex Iuris Canonici*, 1056.

C. *Gaudium et spes*, 50; *Humanae vitae*, 12; *Familiaris consortio*, 28.

D. *Rerum novarum*, 9 y 10; *Familiaris consortio*, 45.

E. *Familiaris consortio*, 43.

F. *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 21.

G. *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 42 y 45.

I. *Familiaris consortio*, 45.

J. *Familiaris consortio*, 46.

K. *Familiaris consortio*, 6 y 77.

L. *Familiaris consortio*, 3 y 46.

M. *Familiaris consortio*, 46.

Artículo 1

Rerum novarum, 9; *Pacem in terris*, parte 1; *Gaudium et spes*, 26; *Declaración universal de los Derechos Humanos*, 16, 1.

a) *Codex Iuris Canonici*, 1058 y 1077; *Declaración universal*, 16, 1.

b) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81.

c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 81 y 82.

Artículo 2

Gaudium et spes, 52; *Codex Iuris Canonici*, 1057; *Declaración universal*, 16, 2.

a) *Gaudium et spes*, 52.

b) *Dignitatis humanae*, 6.

c) *Gaudium et spes*, 49; *Familiaris consortio*, 19 y 22; *Codex Iuris Canonici*, 1135; *Declaración universal*, 16, 1.

Artículo 3

Populorum progressio, 37; *Gaudium et spes*, 50 y 87; *Humanae vitae*, 10; *Familiaris consortio*, 30 y 46.

a) *Familiaris consortio*, 30.

b) *Familiaris consortio*, 30.

c) *Gaudium et spes*, 50.

Artículo 4

Gaudium et spes, 51; *Familiaris consortio*, 26.

a) *Humanae vitae*, 14; *Declaración sobre el aborto provocado* (S. Congregación para la Doctrina de la Fe), 18 de noviembre de 1974; *Familiaris consortio*, 30.

b) Juan Pablo II, *Discurso a la Academia pontificia de las ciencias*, 23 de octubre de 1982.

d) *Declaración universal*, 25, 2; *Declaración sobre los Derechos del Niño*, Preámbulo y 4.

e) *Declaración universal*, 25, 2.

f) *Familiaris consortio*, 41.

g) *Familiaris consortio*, 77.

Artículo 5

Divini illius magistri, 27-34; *Gravissimum educationis*, 3; *Familiaris consortio*, 36; *Codex Iuris Canonici*, 793 y 1136.

a) *Familiaris consortio*, 46.

b) *Gravissimum educationis*, 7; *Dignitatis humanae*, 5; Juan Pablo II, *Libertad religiosa y el Acta final de Helsinki* (Carta a los Jefes de las naciones signatarias del Acta final de Helsinki), 4b; *Familiaris consortio*, 40; *Codex Iuris Canonici*, 797.

c) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio*, 37 y 40.

d) *Dignitatis humanae*, 5; *Familiaris consortio*, 40.

e) *Familiaris consortio*, 40; *Codex Iuris Canonici*, 796.

f) Pablo VI, *Mensaje para la Tercera Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 1969; *Familiaris consortio*, 76.

Artículo 6

Familiaris consortio, 46.

a) *Rerum novarum*, 10; *Familiaris consortio*, 46; *Convención internacional sobre los Derechos civiles y políticos*, 17.

b) *Gaudium et spes*, 48 y 50.

Artículo 7

-Familia y derechos humanos-

Dignitatis humanae, 5; *Libertad religiosa y el Acta final de Helsinki*, 4b; *Convención internacional sobre los Derechos civiles y políticos*, 18.

Artículo 8

Familiaris consortio, 44 y 48.

- a) *Apostolicam actuositatem*, 11; *Familiaris consortio*, 46 y 72.
- b) *Familiaris consortio*, 44 y 45.

Artículo 9

Laborem exercens, 10 y 19; *Familiaris consortio*, 45; *Declaración universal*, 16, 3 y 22; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 10, 1.

- a) *Mater et magistra*, parte II; *Laborem exercens*, 10; *Familiaris consortio*, 45; *Declaración universal*, 22 y 25; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 7, a, ii.
- b) *Familiaris consortio*, 45 y 46; *Declaración universal*, 25, 1; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 9, 10, 1 y 10, 2.
- c) *Gaudium et spes*, 52; *Familiaris consortio*, 27.

Artículo 10

Laborem exercens, 19; *Familiaris consortio*, 77; *Declaración universal*, 23, 3.

- a) *Laborem exercens*, 19; *Familiaris consortio*, 23 y 81.
- b) *Familiaris consortio*, 23.

Artículo 11

Apostolicam actuositatem, 8; *Familiaris consortio*, 81; *Convención internacional sobre los Derechos económicos, sociales y culturales*, 11, 1.

Artículo 12

Familiaris consortio, 77; *Carta social europea*, 19.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO

Acerca del título de una iglesia

1. Toda iglesia debe tener un título asignado en la acción litúrgica de su dedicación o bendición.¹
2. Las iglesias pueden tener como título la Santísima Trinidad, Nuestro Señor Jesucristo bajo la advocación de un ministerio de su vida o de un nombre introducido ya en la sagrada liturgia, el Espíritu Santo o la Bienaventurada Virgen María igualmente asumida bajo algún nombre ya en la sagrada liturgia, los Santos Ángeles, un Santo o un Beato inscrito en el Martirologio Romano.²
3. El título de la iglesia sea tan sólo uno, a no ser que se trate de Santos que están inscritos juntamente a la vez en el Calendario propio.
4. El Beato, cuya celebración no está inscrita todavía en el legítimo Calendario diocesano, no puede ser elegido como título de una iglesia sin indulto de la Sede Apostólica.³
5. Una vez realizada la dedicación de la iglesia, no puede cambiarse su título (can. 1218), a no ser que, existiendo graves causas, le haya sido concedido esto expresamente por la Sede Apostólica.
6. Pero si el título ha sido asignado juntamente con la bendición de la iglesia, según el *Ordo Benedictiois Ecclesiae*,⁴ puede ser cambiado en tal caso por el obispo diocesano (cf. can. 381 § 1), bien considerado todo y por una causa grave.
7. El nombre de la parroquia sea conforme en general, a la iglesia parroquial.
8. Patrono, como intercesor o abogado ante Dios, sea una persona creada, es decir, la Bienaventurada Virgen María, los Santos Ángeles, un Santo o un Beato. Siempre, por tanto, se excluyen la Santísima Trinidad y las divinas Personas.⁵
9. El patrono debe ser elegido por el clero y por los fieles, elección que debe ser aprobada por la competente autoridad eclesiástica. Para que tengan efecto litúrgico, la elección y aprobación necesitan la confirmación de la Congregación del Culto Divino y de la Disciplina de los Sacramentos, que se concede por decreto del mismo Dicasterio.
10. El patrono del lugar se distingue del título de alguna iglesia; pueden ser los mismos, pero no necesariamente.
11. Si alguna vez en lugar de diversas parroquias suprimidas, se hubiera erigido una nueva, tenga ésta la iglesia parroquial propia, la cual si el edificio no fuera nuevo, retiene el título vigente hasta entonces. También las iglesias de las parroquias suprimidas, que alguna vez se consideran como «coparroquiales», retienen sus títulos propios.⁷
12. Si varias parroquias se juntan de forma que de las mismas se constituye una nueva, es lícito, por razones pastorales, determinar un nombre nuevo diferente del título de la iglesia parroquial.

En la Ciudad del Vaticano, el día 10 de febrero de 1999.

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

Mario Marini
Subsecretario

NOTAS

- 1 Cf. *Pontificale Romanum*, Ordo dedicationis ecclesiae et altaris, editio typica 1987, cap. II: Ordo dedicationis ecclesiae, n. 4.
- 2 Cf. *Ibidem*.
- 3 Cf. *Ibidem*; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, Notificatio de dedicatione aut benedictione ecclesiae in honorem alicuius Beati, dici 29 novembris 1998.
- 4 Cf. *Pontificale Romanum*, Ordo dedicationis ecclesiae et altaris, editio Typica 1987, cap. V: Ordo benedictionis ecclesiae.
- 5 Cf. Sacra Congregatio de Cultu Divino, *De Patronis constituendis*, diei 19 martii 1973: *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973).
- 6 Cf. *Ibidem*, nn. 3, 7-8.
- 7 Cf. *Ibidem*, nn. 5-6.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

LA COLABORACIÓN ENTRE INSTITUTOS PARA LA FORMACIÓN

Instrucción

SIGLAS

Documentos del Concilio Vaticano II

LG - Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1965.

OT - Decreto *Optatam totius*, 1965.

PC - Decreto *Perfectae caritatis*, 1965.

Documentos de los Papas

ChL - Exhortación apostólica *Christifideles laici*, Juan Pablo II, 1989.

PDV - Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, Juan Pablo II, 1992.

RM - Carta encíclica *Redemptoris missio*, Juan Pablo II, 1990.

VC - Exhortación apostólica *Vita consecrata*, Juan Pablo II, 1996.

Otros documentos de la Santa Sede

c. - cánones del *Código de Derecho Canónico*, 1983.

EE - *Elementos esenciales de la enseñanza de la Iglesia sobre la vida religiosa*, CRIS, 1983.

MR - *Mutuae Relationes*, CRIS y Congregación para los Obispos, 1978.

PI - *Potissimum institutioni*, CIVCSVA, 1990.

RC - *Renovationis causam*, CRIS, 1969.

RFIS - *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Congregación para la Educación Católica, 1970.

RPU - *Religiosos y promoción humana*, CRIS, 1980.

VFC - *Vida fraterna en comunidad*, CIVCSVA, 1994.

INTRODUCCIÓN

1. Atenta a las condiciones de nuestro tiempo y bajo la guía del Señor, la Iglesia se ve continuamente invitada a procurar, en orden al crecimiento del Cuerpo de Cristo,(1) la formación de los propios miembros.

Consciente del significado que la vida religiosa representa para el pueblo de Dios,(2) la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica se ha sentido en el deber de reflexionar sobre la formación de los miembros de los institutos religiosos en las circunstancias actuales y proponer directrices que garanticen su integridad, su solidez y la sintonía con el camino de la Iglesia. Fruto de este empeño ha sido la publicación de la Instrucción *Potissimum Institutioni*.(3)

2. Con este nuevo documento intenta ahora profundizar en una de las cuestiones de las que habla la citada Instrucción: la que se refiere a la colaboración entre los institutos dedicados a obras de apostolado (4) para la formación de los propios miembros.(5)

Cuanto en este documento se dice de los institutos religiosos se aplica igualmente a las sociedades de vida apostólica, teniendo en cuenta su carácter propio.(6)

3. La colaboración entre los institutos en el ámbito formativo ha surgido de la necesidad de dar una respuesta a los desafíos puestos por las situaciones concretas y por determinadas exigencias pedagógicas. Al principio se ha desarrollado principalmente en los lugares donde las familias religiosas tienen un número limitado de candidatos, o porque han disminuido las vocaciones, o porque éstas son los

primeros frutos del trabajo apostólico de las iglesias jóvenes. A esto se ha unido la falta de formadores y de formadoras y el escaso número de personal docente preparado. Esta realidad ha movido a numerosos institutos a unir las fuerzas, conscientes de la necesidad de ofrecer a sus miembros una formación más completa y profunda.

En muchos casos ha influido, al mismo tiempo, la necesidad de que la formación inicial no se desarrollara en un ambiente extraño a la cultura de los candidatos o de las candidatas, favoreciendo así una integración positiva entre la vida de cada instituto y la cultura propia de los miembros que son acogidos en él. Esa necesidad, compartida en las más diversas áreas geográficas y culturales, ha encontrado una válida respuesta en los « centros de formación entre institutos ».(7) Éstos, de hecho, han contribuido a evitar el éxodo de los candidatos a otras culturas durante el proceso inicial de la vida religiosa.

También la conciencia cada vez más clara de las múltiples exigencias y de las dificultades que caracterizan el camino formativo, ha llevado a los institutos a la creación de tales centros. Son cada vez más numerosos los institutos que desean ofrecer a los jóvenes y a las jóvenes en formación un itinerario educativo lo más completo posible. En las propias comunidades formativas continúan la tarea de transmitir el patrimonio espiritual del instituto. Sin embargo, sienten también la exigencia de ofrecer aquellos contenidos que desde siempre constituyen el precioso patrimonio común de la vida consagrada, riqueza que procede de una experiencia secular de la Iglesia, de las urgencias y de las aspiraciones de nuestro tiempo. La síntesis profunda e integral de todos estos elementos es una tarea muy compleja y no siempre pueden realizarla los formadores y los profesores de un solo instituto.

La iniciativa de los centros de formación entre institutos, debidamente realizada, es positiva y favorece la conciencia de la comunión eclesial en la variedad de las vocaciones y de los carismas y de las múltiples formas del servicio a la misión de la Iglesia. Así se expresa Su Santidad Juan Pablo II: « Para asegurar a las nuevas generaciones, a los formadores y a las formadoras y a todos los religiosos y religiosas, una preparación adecuada, habéis buscado y promovido numerosas formas de colaboración ».(8) De este modo se puede « beneficiar de la labor de los mejores colaboradores de cada instituto y ofrecer servicios que no sólo ayuden a superar eventuales límites, sino que creen un estilo válido de formación para la vida religiosa ».(9)

En el mensaje citado el Santo Padre subraya además que estas iniciativas intercongregacionales « deberán ayudar a valorar simultáneamente los carismas específicos haciendo madurar la mutua comunión, la conciencia de la complementariedad en la fraternidad y la apertura a los horizontes de la caridad en la Iglesia local y en la Iglesia universal ».(10)

El Santo Padre reafirma así las orientaciones fundamentales del Concilio Vaticano II respecto de la formación. Éstas han sido ratificadas por la experiencia que la vida religiosa ha realizado en estos años. La doctrina expuesta por el Concilio y en los documentos posteriores del Magisterio muestra la profunda integración que existe entre formación, renovación y misión de los institutos religiosos.(11) Más bien pone de relieve que la formación es un factor primario para la renovación de los institutos y para una asimilación más vital de la propia identidad carismática frente a la continua evolución de nuestro tiempo. Una fuerte calidad de la acción formativa es premisa indispensable para la realización de la misión de los institutos en un mundo que hace preguntas fundamentales sobre la fe y la vida religiosa, a partir de los problemas científicos, humanos, éticos y religiosos.

I. PRINCIPIOS FUNDAMENTALES Y DIRECTRICES PRÁCTICAS

4. Para comprender y acompañar el desarrollo de estas iniciativas, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica ha recogido una amplia documentación sobre los centros de formación entre institutos existentes. El examen de esa documentación ha favorecido la reflexión sobre algunas condiciones fundamentales para la eficacia formativa de los centros y de sus múltiples iniciativas: la claridad sobre la finalidad del centro, la determinación de la responsabilidad última y de las competencias para la gestión, la calidad y la preparación del personal docente, la articulación

orgánica del programa y de la gradación de su desarrollo. Es también de fundamental importancia, para crear un ambiente que ayude a vivir y a profundizar la llamada a la vida consagrada, la presencia de las formadoras y de los formadores, y la sintonía y la complementariedad del programa intercongregacional con el específico de cada uno de los institutos.

5. Dada la diversidad de las circunstancias en las que han surgido estos centros y su experiencia más bien reciente, han surgido también interrogantes y problemas que es oportuno señalar para su discernimiento y clarificación. Algunos se refieren a la relación entre la identidad de cada instituto y a la comunión en la diversidad, entre el propósito de los centros de ofrecer un servicio a todos y la legítima libertad de los institutos de servirse de ellos o no. Otros se refieren a la visión de la vida religiosa apostólica que está en la base del proyecto pedagógico y, por lo mismo, de la articulación de los programas y de los criterios de elección del personal docente. Otros, en fin, se refieren a la participación efectiva de los responsables de la formación de los institutos, a la verificación de la formación, a las condiciones reales que permiten transformar la convivencia temporal en los centros en una experiencia de profunda comunión eclesial y de auténtica formación espiritual y apostólica, abierta a las necesidades de la evangelización.(12)

Principios fundamentales

6. Ante esta realidad rica y compleja, y atentos a las múltiples iniciativas existentes, este Dicasterio siente la responsabilidad de ofrecer algunas reflexiones y de dar oportunas directrices para la verificación, la consolidación y el desarrollo de esas experiencias y de otras semejantes.

Esas directrices se fundan en los principios que regulan la formación inicial y permanente a la vida religiosa, en la variedad de sus carismas y en su específica función en la comunión y misión de la Iglesia.(13)

a) La formación: derecho-deber inalienable de cada instituto

7. Antes de entrar en materia, parece necesario recordar que la formación es un derecho-deber inalienable de cada instituto.(14) Este principio fundamental está en la base de todo el documento y merece que se le ponga en evidencia desde el principio, para encuadrar la colaboración entre los institutos en el conjunto del proceso formativo.

7.1. Cada instituto tiene una responsabilidad primaria respecto de la propia identidad. En efecto, el « carisma de los fundadores (...) experiencia del Espíritu transmitida a los propios discípulos para ser por ellos vivida, custodiada, profundizada y constantemente desarrollada en sintonía con el Cuerpo de Cristo en perenne crecimiento » (15) se le confía a cada instituto como patrimonio original en beneficio de toda la Iglesia.(16) Cultivar la propia identidad en la « fidelidad creativa » (17) significa, pues, hacer confluir, en la vida y en la misión del pueblo de Dios, dones y experiencias que la enriquecen (18) y, al mismo tiempo, evitar que los religiosos « se inserten en la vida de la Iglesia de un modo vago y ambiguo ».(19)

Por lo mismo se reconoce a cada instituto una justa autonomía de vida, especialmente de gobierno, mediante la cual tengan en la Iglesia una disciplina propia y puedan mantener íntegro y desarrollar su patrimonio espiritual y apostólico. Es tarea de los ordinarios de los lugares conservar y tutelar esa autonomía.(20) La autonomía de vida y de gobierno implica la correspondiente autonomía en materia de formación, porque « la primera responsabilidad de la formación de los religiosos corresponde por derecho a cada instituto ».(21)

7.2. Es a través del proceso de formación como se realiza la identificación carismática, necesaria tanto a la madurez de los miembros para vivir y obrar en conformidad con el carisma fundacional, como a la identidad y a la unidad del instituto, así como también a la autenticidad de sus expresiones en las diversas culturas (22) y a la comunión-misión eclesial. « En efecto, teniendo en cuenta que la formación inicial y permanente, según el propio carisma, está en las manos del Instituto, la formación intercongregacional no puede suplir enteramente la tarea de la formación permanente de los propios miembros. Ésta debe estar impregnada, en muchos aspectos, de las características propias del carisma de cada instituto ».(23)

Por ello, el Código de Derecho Canónico, coherente con estos principios, cuando habla de la formación en sentido estricto, se refiere sólo a la formación del religioso dentro del propio instituto.(24) Pero esto no cierra la posibilidad de colaboración, que es, por otra parte, reconocida y estimulada por Juan Pablo II en la Exhortación Postsinodal *Vita Consecrata*. Él pide que en el « horizonte de comunión, abierto a los desafíos de nuestro tiempo, los superiores y las superiores, actuando en sintonía con el episcopado, procuren aprovecharse del trabajo de los mejores colaboradores de cada Instituto ».(25)

7.3. Por su parte, la Iglesia tiene el deber de custodiar y promover la índole propia y la conciencia carismática de los institutos, haciendo de ello uno de los principios fundamentales de su renovación,(26) porque el estado constituido por la profesión de los consejos evangélicos « es don precioso y necesario para el presente y el futuro del pueblo de Dios, porque pertenece **íntimamente** a su vida, a su santidad, a su misión ».(27) Además, siendo el carisma de cada instituto un don original y singular que el Espíritu concede a la Iglesia, ésta se preocupa de asegurar las condiciones espirituales y los instrumentos jurídicos que garanticen su fecundidad, su desarrollo y la armonía en la comunión eclesial.(28)

b) *Colaboración y solidaridad en la formación*

8. Unido al principio precedente, se subraya justamente también el de la **colaboración** (29) y el de la **solidaridad** entre los diversos institutos, sobre todo entre aquellos que están presentes en una determinada área geográfico-cultural. En efecto, la vida religiosa ha adquirido una conciencia más profunda de la singularidad de cada carisma, de su función eclesial específica, así como de las características y tareas comunes a todos los institutos.

La formación tiene una profunda raíz común. Ella es, en efecto, acción de Dios Padre, que forma en los llamados la imagen del Hijo, a través de la acción santificadora del Espíritu, según un designio carismático particular.(30)

La colaboración encuentra su alma en la dimensión pneumático-mistérica de la Iglesia, de la que surge, por obra del Espíritu, la multiplicidad de los carismas y hacia cuya comunión y misión convergen la vida y el mandato misionero de los institutos. Ella se funda en la riqueza, la vitalidad y la belleza de la Iglesia,(31) y es fecunda porque las diversas iniciativas carismáticas se completan y se iluminan entre sí; además, una desvela a la otra los propios dones a través de la confrontación y del compartir,(32) en la fraternidad.

Una expresión concreta de colaboración y de solidaridad entre las familias religiosas es la iniciativa, ya difundida en varios contextos, de crear centros de formación entre institutos, sobre todo cuando cada instituto no tiene los medios suficientes para ofrecer a los propios miembros una formación integral.

De esta colaboración ha hablado el Santo Padre en la audiencia concedida a la U.I.S.G., diciendo: « Lo esencial es que exista, por parte de las familias religiosas, plena colaboración en la formación de los propios miembros a un amor vital, sincero y gozoso a Jesús, profundamente conocido, seguido y obedecido ».(33)

La experiencia recogida indica que esta colaboración, bien llevada, contribuye a un mayor aprecio del propio carisma y del carisma de los demás, manifiesta una concreta solidaridad entre comunidades más ricas y más pobres de miembros y de medios, ofrece un testimonio elocuente de la comunión a la que la Iglesia está llamada por vocación divina, y es de gran utilidad para que la formación adquiera el nivel y la amplitud que la misión de la vida religiosa exige en el contexto del mundo actual.

c) *Centros de formación entre institutos*

9. Para satisfacer convenientemente a la tarea propia de estos centros de formación entre institutos, es decir, a su finalidad de ser un « centro de estudio » al servicio de la formación, deberán tener presente que:

– *La formación es un proceso integral* cuyos elementos se compenentran mutuamente. En efecto, existe una profunda correlación entre la vida y la verdad; entre la teología y las ciencias humanas; entre la búsqueda de la verdad y las expectativas, las esperanzas y los valores de los jóvenes; entre el estudio y la coherencia en los compromisos personales; entre los signos de los tiempos y la adecuada respuesta pastoral.(34)

– *La preparación intelectual es una dimensión insustituible de la formación.* La organización de las materias de estudio y la seriedad científica deberán contribuir a armonizar las actitudes propias de la vida consagrada. Por lo mismo, los centros ofrecerán un servicio de alta calidad para contribuir sabiamente al crecimiento integral de los alumnos.

– *El carácter intercongregacional de los centros exige una especial valoración de los aspectos que son comunes a todos.* Al mismo tiempo *la colaboración y la solidaridad piden el respeto y el aprecio de las diversidades.* Si no fuera así, los centros contribuirían probablemente a una nivelación que los empobrecería y haría correr el riesgo de una uniformidad espiritual y pastoral, inadecuada a la complejidad del mundo a evangelizar, y también nociva a la identidad específica de cada instituto. En este caso los centros perderían su identidad como servicio a la vida religiosa.

Directrices prácticas

De los principios fundamentales enunciados derivan algunas directrices prácticas para los institutos religiosos y para los centros de formación entre institutos:

10. Los institutos religiosos

a) Los Capítulos y los Superiores Mayores

Corresponde a los institutos, a través de los Capítulos y los Superiores Mayores, establecer en la propia *Ratio* los principios y las normas de la formación,(35) asignar la misión a los formadores y a los profesores, y vigilar para que el proceso formativo se desarrolle en conformidad con la índole y la misión del instituto y según el derecho. Cuando los superiores deciden mandar los propios miembros a un centro de formación entre institutos, no ceden a otros la responsabilidad que a ellos les compete, sino que continúan ejerciéndola (cf. n. 11, 17b y 22) con « plena responsabilidad de custodios y de maestros ».(36)

b) La comunidad formativa

En todas las formas de colaboración entre institutos es necesario aplicar la debida distinción entre la comunidad formativa y el centro de formación entre institutos.(37) La comunidad formativa es la instancia primaria de referencia, que ningún centro puede suplir. Ella constituye el ámbito en el que crece y madura, en el espíritu de los respectivos Fundadores, la identificación vocacional y la respuesta a la vocación recibida.(38) La profundización de la identidad carismática se realiza, en primer lugar, en el contacto vivo con los formadores y con los hermanos o las hermanas con quienes se comparten las mismas experiencias de vida, los mismos retos lanzados por la sociedad y las tradiciones del instituto.(39) Por lo mismo esta comunidad es siempre el lugar de la síntesis vital de la experiencia formativa.(40) « La fidelidad al propio carisma necesita ser profundizada en el conocimiento, cada día más amplio, de la historia del instituto, de su misión peculiar y del espíritu del Fundador, esforzándose al mismo tiempo por encarnarlo en la vida personal y comunitaria ».(41)

Donde las circunstancias no permitan a los religiosas vivir en la propia comunidad formativa mientras frecuentan un centro de formación entre institutos, es deber de los superiores proveer para que puedan vivir periódicamente tiempos fuertes de formación y de vida comunitaria en el propio instituto.(42)

11. Los centros de formación entre institutos (43)

a) Los centros y su constitución

Las Conferencias de los superiores o de las superiores mayores, que tienen como finalidad « promover una colaboración más eficaz para el bien de la Iglesia », (44) o un grupo de Superiores o Superiores Mayores que desean colaborar entre ellos en la formación, pueden a este fin organizar servicios o constituir centros de formación entre institutos. (45)

Éstos tienen una tipología muy variada. Algunos están destinados a ofrecer servicios complementarios; otros proveen a la formación de los religiosos desde el punto de vista doctrinal; otros, finalmente, constituyen estructuras específicas para la preparación de los religiosos candidatos al sacerdocio. Las normas y las directrices que siguen tienen en cuenta esta diferenciación.

Para la erección de la sede de un centro de formación entre institutos es necesario el consentimiento escrito del Ordinario de lugar.

b) *Las responsabilidades directivas*

A los superiores y a las superiores que han dado origen a la iniciativa corresponde también la responsabilidad última del centro. En el espíritu del *Mutuae Relationes*, buscarán el modo más oportuno para informar a los Obispos sobre las actividades del centro y tener con ellos un diálogo abierto que se convierta en riqueza y promoción del mismo centro. (46) El Santo Padre recuerda que ellos tienen la responsabilidad de acompañar la actividad de los centros y también de garantizar que la enseñanza impartida esté en conformidad con el Magisterio de la Iglesia. (47)

Todas las iniciativas de los centros de formación entre institutos sean directamente llevadas a cabo por un equipo con un responsable propio, con garantía de estabilidad y de competencia formativa.

c) *Los profesores*

Para la elección de los profesores se tendrá en cuenta la sana doctrina, la competencia específica, la capacidad pedagógica y la actitud para el trabajo en equipo. Se considerará además su conocimiento y estima de la vida religiosa en la variedad de sus formas y de su desarrollo, según el espíritu del Concilio Vaticano II y del Magisterio.

Los centros mantengan viva la conciencia formativa de los profesores y organicen encuentros de intercambio y de evaluación con los formadores.

II. COLABORACIÓN EN LAS DIVERSAS FASES DE LA FORMACIÓN

12. Las iniciativas de colaboración se colocan en el campo de la formación religiosa en sus diversas fases. Pueden referirse a **la formación inicial**: preparación para el noviciado, formación de los novicios y de las novicias, formación de los religiosos y de las religiosas de votos temporales, formación de los candidatos a los ministerios ordenados, y a **la formación permanente**.

Los servicios los organizan las Conferencias de los superiores o de las superiores mayores, o un grupo de Superiores o Superiores Mayores, que detentan la última responsabilidad. Será cuidado suyo informar a esta Congregación sobre la vida y las actividades desarrolladas por el centro.

La organización de los programas debe ofrecer una ayuda eficaz a la formación doctrinal y al crecimiento vocacional de los alumnos, según los criterios indicados por el Derecho Canónico (48) y las normas complementarias emanadas por las instancias competentes.

Los cursos se fundarán sobre el Misterio de Cristo (49) y se desarrollarán gradualmente y atendiendo a las personas y a las culturas. Propondrán a los alumnos la teología de la vida consagrada y ayudarán a profundizar el sentido « de aquella única caridad eclesial que compromete a todos al servicio de la comunión orgánica carismática y al mismo tiempo jerárquicamente estructurada de todo el pueblo de Dios ». (50)

La preparación para el noviciado

13. Dada la diversidad de la experiencia humana y de la formación religiosa de los candidatos, la preparación para el noviciado, en las actuales circunstancias socio-culturales, se revela cada vez más necesaria y comprometedora.(51) Las iniciativas *intercongregacionales* ofrezcan a los candidatos de los diversos institutos programas que afronten, con competencia y solidez, los contenidos fundamentales de la formación humana y cristiana, de modo que se promueva la formación integral y se puedan colmar posibles lagunas. Es necesario también que los mismos formadores puedan utilizar programas específicos para iniciar a la vida religiosa y aplicar instrumentos y criterios para un atento discernimiento vocacional. Este servicio es particularmente útil para los formadores y las formadoras que trabajan en culturas distintas de la propia o acompañan a candidatos de diversas culturas.

El noviciado

14. El noviciado constituye una fase formativa fundamental y delicada.(52) En ella la joven o el joven inicia el camino de la propia identidad vocacional en la vida religiosa.(53) Tiene como finalidad formar adecuadamente al novicio o a la novicia en el espíritu y en la práctica de la vocación específica del propio instituto, y sopesar ulteriormente las motivaciones de la elección vocacional, el compromiso espiritual y la necesaria idoneidad. En cada instituto esta fase requiere un acompañamiento personalizado, atento al crecimiento de cada novicio o novicia, un clima formativo evangélico, sereno, rico en valores, sostenido por el testimonio gozoso de los formadores y de la comunidad, alimentado por la experiencia auténtica y profunda del carisma fundacional.(54)

Donde las circunstancias lo aconsejen, un programa *intercongregacional* puede contribuir a la adecuada formación doctrinal de los que inician la formación a la vida consagrada, ayudándolos a definirse a sí mismos como miembros de la Iglesia misterio-comunión y misión y a actuar como tales desarrollando, en la confrontación y en el intercambio, actitudes de corresponsabilidad fraterna. Pero tengamos presente que « se puede hablar de cursos intercongregacionales para novicios o para novicias, distintos entre sí, pero no se puede hablar de Noviciado intercongregacional ». (55)

15. La colaboración entre institutos, en la fase del noviciado, pertenece a la categoría de los « servicios complementarios ». En la colaboración no entra la creación de los llamados « noviciados intercongregacionales », que comportarían para los novicios y las novicias el vivir en la misma comunidad. En realidad esto no corresponde a la especificidad propia del inicio de la vida religiosa, la cual debe introducir a lo que caracteriza el patrimonio de cada instituto. Por lo mismo, cada instituto debe tener su propio noviciado.

16. Al organizar esos « servicios complementarios » téngase presente lo siguiente:

a) La necesaria sintonía entre los cursos ofrecidos por el centro y el proceso de iniciación a la vida religiosa de cada instituto, requiere, como oportuna, si no necesaria, la presencia de los maestros y de las maestras de noviciado en los cursos, para ayudar a los novicios o a las novicias a la integración de los contenidos.

b) El programa ha de ofrecer cursos fundamentales sobre diferentes temas, de tal modo que los institutos puedan elegir los que completan la formación impartida por ellos mismos. El programa debe estar bien estructurado y ser armónico, comprender elementos fundamentales de Sagrada Escritura, teología espiritual, teología moral, eclesiología, teología y derecho de la vida religiosa en particular, de cada uno de los consejos evangélicos, liturgia, como también conceptos fundamentales de antropología y psicología, que den al sujeto, al principio de su camino formativo, la posibilidad de conocerse mejor, particularmente en las áreas más necesitadas de formación.(56) Todas las temáticas deberán profundizarse en función formativa.

c) Durante el noviciado los cursos no sean distribuidos con frecuencia e intensidad tales que obstaculicen la finalidad propia de esta fase de la formación.(57) Realícese evitando la permanencia fuera del

noviciado. En el caso de que, por este motivo, las novicias o los novicios tuvieran que ir a otro lugar, por breves períodos y esporádicamente, el superior o superiora mayor atégase a los cánones 647 § 2, 648 § 1 y 3, y 649 § 1.

d) Hay que favorecer, además, el conocimiento de los respectivos institutos religiosos, de los Fundadores y de las Fundadoras y de las diversas espiritualidades. En efecto, el intercambio fraterno ayuda a hacer que madure un aprecio más vivo de la propia originalidad fundacional, a descubrir el valor de cada fundador en el conjunto de la misión de la Iglesia, a promover la colaboración y una mentalidad de comunión.(58)

e) Con intervalos regulares, los formadores y las formadoras, según sus competencias,(59) realicen con el equipo responsable del centro y también escuchando el parecer de los formandos una verificación del programa y, en relación con las respuestas de las personas, de la finalidad de los cursos. Los Superiores Mayores, dada su responsabilidad primaria en la formación, sigan con atención tales iniciativas.

f) Los cursos pueden ofrecer a los maestros y a las maestras la oportunidad de una actualización constante, de una verificación de la propia tarea formativa, de una confrontación y apoyo recíproco concreto e iluminado. Dada la naturaleza de esta etapa inicial, caracterizada por el proceso de maduración psicológica y de identificación carismática de los novicios y de las novicias, que les permite adquirir un nuevo estilo de vida, los programas de colaboración prevean, dentro de los límites de lo posible, encuentros de formadores y formadoras para tratar temas pedagógicos específicos, que después serán profundizados en los respectivos noviciados; entre ellos el desarrollo psicofisiológico, la madurez afectiva-sexual y otros aspectos de la madurez humana.(60)

La formación de los profesos temporales

17. La Instrucción *Potissimum Institutioni*, inspirándose en las normas del Código (61) y en las exigencias características de la formación de los religiosos y de las religiosas de votos temporales, indica las líneas fundamentales y ofrece oportunas indicaciones sobre los objetivos y el programa de estudio.(62)

Por su parte, cada instituto, según el propio plan de formación, tiene « la grave responsabilidad de proveer la organización y la duración de esta fase de la formación y de ofrecer al joven religioso las condiciones favorables para un crecimiento real en la vida de entrega al Señor ».(63)

a) Las iniciativas intercongregacionales, también en esta fase, intentan favorecer especialmente respecto de los institutos que no pueden proveer de otro modo la cualificación de los jóvenes religiosos y de las religiosas en relación a su consagración y promover la profundización de la formación espiritual, doctrinal y pastoral, con particular atención a la historia, a la teología y a la misión de la vida consagrada y al compromiso en la preparación pastoral.

b) En particular, para responder mejor a las exigencias propias de esta fase de la formación, las iniciativas de colaboración entre institutos deben tener en cuenta las características y las circunstancias de vida de los profesos temporales.

En efecto, el tiempo de la profesión temporal se caracteriza por ser un momento particularmente propicio para madurar en la identificación con Cristo,(64) en la visión, impregnada de fe, del mundo, de la Iglesia y de la historia. Es un tiempo apropiado para prepararse, con entrega, a la misión real, sacerdotal y profética del Pueblo de Dios, y exige tanto el estudio de las disciplinas teológicas como la profundización de los fundamentos bíblicos de la vocación al seguimiento radical de Cristo, junto con un conocimiento adecuado, a nivel de estudio sapiencial, de los medios y de los pasos que conducen a la madurez humana y cristiana. Por eso, en esta fase de la formación, mientras se continua el estudio de la Sagrada Escritura y de otras materias teológicas como, por ejemplo, la cristología, la eclesiología, la mariología, la moral y la teología de la historia, se profundizarán temas de espiritualidad, de ascética y de ciencias humanas, que contribuyen a la madurez de la persona en Cristo.(65)

c) Puesto que la vida comunitaria, desde la primera formación, debe mostrar « la intrínseca dimensión misionera de la consagración », (66) y esta etapa se caracteriza por los compromisos apostólicos asumidos en nombre de la comunidad, serán de gran utilidad cursos de catequética y pedagogía, especialmente de pastoral de la juventud. En efecto, los compromisos apostólicos requieren el conocimiento más profundo de algunos temas de la eclesiología promovida por el Concilio Vaticano II, por ejemplo, la colaboración pastoral de los religiosos con los presbíteros y los laicos bajo la guía de los Pastores, (67) el Derecho de la Iglesia, la « *missio ad gentes* », el ecumenismo, el diálogo interreligioso, (68) la relación de la Iglesia con el mundo, el deber social y político de los cristianos y la responsabilidad específica, en este ámbito, de las personas consagradas. (69) Todas estas materias deberán ofrecer un base sólida a la acción pastoral y misionera de la Iglesia-misterio y comunión en la hora de la Nueva Evangelización. También en esta fase de la profesión temporal será positivo profundizar en la contribución carismática con que los diversos institutos participan en la misión de la Iglesia.

d) Estas funciones podrán ser desempeñadas por centros especializados de estudio, de los que se hablará en la tercera parte, o por medio de iniciativas o cursos más accesibles, sea por el nivel de los estudios, sea por el número reducido de las materias propuestas, o por la menor duración del cometido.

Reviste particular importancia la colaboración entre institutos en las iniciativas o cursos que ayudan a la preparación para la profesión perpetua. (70)

También para las iniciativas y los cursos de esta fase, implíquese a los formadores y formadoras en la programación, realización y evaluación. Esa implicación puede convertirse para ellos en un estímulo de actualización en vista de su objetivo, y para todos en un motivo de confrontación para responder de un modo más eficaz a las expectativas de los jóvenes.

e) Los religiosos y las religiosas que frecuentan otros centros de estudios, especialmente civiles (Universidades, Academias, etc.), para acceder a estudios humanísticos, científicos o técnicos, podrán encontrar en los centros de formación entre institutos la posibilidad de integrar su formación sobre todo con cursos de teología y pastoral.

La formación permanente

18. « La formación permanente, tanto para los Institutos de vida apostólica como para los de vida contemplativa, es una exigencia intrínseca a la consagración religiosa ». (71) Ella promueve la actualización teológica y pastoral, la calidad de vida de cada miembro y de toda la comunidad con solícita atención a los momentos de particular compromiso o a aquellos en los que se requiere una experiencia más intensa de vida interior. (72) En relación con estos dinamismos de formación, « hay una juventud del espíritu que permanece en el tiempo y que tiene que ver con el hecho de que el individuo busca y encuentra en cada ciclo vital un cometido diverso que realizar, un modo específico de ser, de servir y de amar. (...) Puesto que el sujeto de la formación es la persona en cada fase de la vida, el término de la formación es la totalidad del ser humano, llamado a buscar y amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Dt 6, 5) y al prójimo como a sí mismo. El amor a Dios y a los hermanos es un dinamismo vigoroso que puede inspirar constantemente el camino de crecimiento y de fidelidad ». (73) Cada instituto está llamado a proveer a la formación permanente de un modo orgánico y en consonancia con la propia índole. Puede convertirse así en modelo de vida consagrada, de fraternidad y de compromiso apostólico para las nuevas generaciones en formación, y atraer, con la propia vitalidad y fecundidad, nuevas vocaciones. (74)

La Instrucción *Potissimum Institutioni* y la Exhortación *Vita Consecrata* han dedicado amplio espacio a la formación continua, (75) describiendo su naturaleza, precisando sus objetivos y sus contenidos, pidiendo a los superiores, según el código, que proporcionen a los hermanos « los medios y el tiempo » (76) necesarios para llevarla a cabo y designen un responsable de la formación permanente.

La colaboración entre institutos puede ser valiosa para organizar servicios permanentes y temporales, que den nuevo impulso a la vida espiritual, a la actualización teológico-pastoral y a una renovada cualificación

para desarrollar con profesionalidad la misión encomendada. Dará un puesto de relieve a la profundización de las líneas generales y de las prioridades pastorales de la Iglesia para realizar mejor la misión evangelizadora en el mundo actual. Es de desear que a este fin las familias religiosas pongan a disposición el personal mejor preparado.

Las Conferencias de los superiores y de las superiores mayores, y los responsables de los centros de estudio pongan, entre sus objetivos y programas, iniciativas adecuadas para la formación continua de los religiosos y de las religiosas. Es también de desear una colaboración y una complementariedad cada vez más eficaz entre ellos.

III. INSTITUTOS DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y DE FORMACIÓN FILOSÓFICA Y TEOLÓGICA

19. En la primera y en la segunda parte se ha hablado de algunos criterios fundamentales que se refieren a las iniciativas de los centros de formación entre institutos y a las posibles formas de colaboración en las diversas fases de la misma formación. En esta tercera parte, en cambio, se trata de los institutos de ciencias religiosas y de filosofía y teología, que imparten una formación académica completa y, por lo mismo, tienen una estructura jurídica y exigencias organizativas particulares.

Es útil recordar que la formación de los religiosos hermanos, de las religiosas y de los diáconos permanentes, y la formación de los religiosos candidatos al sacerdocio, tienen exigencias específicas que se deben respetar. Además, en interés de la identidad de cada uno, es necesario distinguir entre la formación sacerdotal, la diaconal y la que requieren otros servicios eclesiales.(77) Por tanto, en la organización de los contenidos del programa, el centro de estudio que se preocupa de la preparación de dichas personas consagradas, tenga presentes las características propias de cada grupo.

Los institutos de ciencias religiosas

20. Los institutos de ciencias religiosas han surgido para dar a los religiosos hermanos y a las religiosas un adecuado nivel de formación humanística y teológico-pastoral, que ha de realizarse teniendo presentes los contextos socioculturales de las personas a las que se proponen estos cursos, con el fin de cualificarlos y prepararlos mejor para los diversos servicios eclesiales, según los propósitos de los institutos.(78)

Será necesario ofrecer a los alumnos una sólida base filosófico-teológica, habilitarlos a la tarea de educadores de la fe, prepararlos al anuncio explícito del Evangelio y a la promoción humana y social, hacerlos sensibles a la relación entre el Evangelio y la cultura, al diálogo ecuménico e interreligioso, al discernimiento de los signos de los tiempos, a la integración en la pastoral orgánica y a la apertura misionera en comunión con la Iglesia universal y particular.

Además, deberán ofrecer una buena preparación, impregnada de valores evangélicos, en las ciencias humanas (pedagogía - psicología - sociología - ciencia de la comunicación social), haciéndolos capaces de valerse de ellas en la transmisión de la fe y en la formación de los discípulos de Cristo.

Hay que procurar, además, un buen conocimiento de los grupos humanos y de los contextos culturales que deberán evangelizar, colaborando de este modo a superar el peligro de dicotomía entre la formación que las religiosas y los religiosos reciben, y los procesos de evangelización correctamente inculcados.(79)

Preocúpense finalmente de que haya cursos aptos para habilitar a los religiosos y a las religiosas a realizar más eficazmente su apostolado específico en la Iglesia: cursos de pastoral para la juventud, los enfermos, la tercera edad, marginados u otras particulares actividades apostólicas propias de la misión de cada uno de los institutos.

21. La fundación y la dirección de estos institutos dependen de las Conferencias de los Superiores o de las Superiores Mayores, o de un grupo de Superiores o Superiores Mayores, a quienes corresponde la última

responsabilidad. Se exige que cada centro tenga un estatuto propio en el que se definan la finalidad, los destinatarios, los servicios que intenta ofrecer y el organismo al que corresponde la responsabilidad inmediata. La confirmación de la erección y de la aprobación de los estatutos compete a la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica.

Para asegurar el adecuado desarrollo de su función, es necesario que el centro sea dirigido directamente por un equipo con un responsable propio. Éste, al realizar la tarea a él encomendada, deberá garantizar la estabilidad y la competencia formativa. Cada trienio enviará a esta Congregación un informe sobre las actividades llevadas a cabo.

En lo que atañe a la organización de los cursos, vale cuanto prescribe el Código en los cc. 659, 660 y 661, y la *Potissimum Institutioni* en el n. 61.(80)

Se anima a los institutos de Ciencias Religiosas, destinados a la formación de quien no es candidato al sacerdocio, a afiliarse a una Facultad de Teología. Entonces se podrá promover una mejor formación doctrinal de los estudiantes, de modo que puedan eventualmente conseguir los oportunos grados académicos o diplomas.(81)

El posible reconocimiento civil de estos institutos es de gran utilidad; pero esto no debe prejuzgar o alterar sus propias finalidades formativas.

En este ámbito las universidades católicas, así como otros organismos a nivel de las Iglesias locales, pueden ofrecer válidas iniciativas de estudios a realizarse en colaboración entre obispos y superiores-superiores mayores.(82)

Los institutos de formación teológica y filosófica para los religiosos candidatos al sacerdocio

22. Las normas fundamentales que regulan los centros intercongregacionales de formación filosófico-teológica para religiosos candidatos al sacerdocio son las siguientes:

a) *Erección canónica.* Antes de proceder a la erección canónica de un centro de formación entre institutos de estudios filosóficos y teológicos, tanto para la erección del Centro como los relativos estatutos, se deberá obtener la aprobación de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica,(83) la cual pedirá previamente el autorizado parecer de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos en lo que concierne a los territorios de misión, y la aprobación de la Congregación para la Educación Católica (84) para todo lo referente a la organización de los estudios de filosofía y de teología, así como a los grados académicos. A este propósito se estimula a los institutos de filosofía y de teología, reservados a los candidatos al sacerdocio, a afiliarse respectivamente a una Facultad filosófica o a una Facultad teológica.(85)

b) *Autoridad del instituto.* En los Estatutos se definirá claramente de qué modo ejercen su autoridad los superiores mayores que constituyen el organismo que ostenta la responsabilidad del centro.

Corresponde a esta autoridad, o a quien ella haya delegado generalmente el Consejo Directivo, nombrar, confirmar o sustituir a los profesores, de acuerdo con el modo de proceder previsto por los Estatutos,(86) así como también pedir el consentimiento del superior competente y recibir la « profesión de fe » exigida.(87) Al nombramiento de profesor va unido el « mandato » de enseñar en nombre de la Iglesia.(88) La enseñanza que los profesores imparten a los alumnos será « una exposición objetiva y completa de la doctrina, estructurada en armonía con el Magisterio de la Iglesia ».(89)

La misma autoridad tendrá informados sobre la instrucción que se imparte y sobre la marcha del centro, a los superiores mayores que envían los estudiantes y que deben garantizar ante la Iglesia y la propia Congregación la adecuada formación de los futuros religiosos-sacerdotes. Es necesario que informe también el Presidente de la Comisión Mixta Obispos-Superiores Mayores Religiosos para promover el mutuo conocimiento y la mutua colaboración.(90) Los superiores de los estudiantes sean superiores

religiosos o los obispos responsables o, donde sea el caso, sus representantes, serán invitados a reuniones periódicas de consulta sobre la marcha del centro. Donde la incidencia eclesial y pastoral del centro lo requiera, se recomienda, en espíritu de comunión, la presencia de un Obispo como miembro del Consejo Directivo.(91)

c) *Programas*. La formación intelectual del futuro sacerdote se basa y se construye sobre todo en el estudio de la « Sacra Doctrina ».

« La verdadera teología proviene de la fe y trata de conducir a la fe ».(92) « La formación teológica, a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio, ha de darse de manera que los alumnos conozcan toda la doctrina católica, fundada en la Revelación divina, la hagan alimento de su propia vida espiritual y sepan comunicarla y defenderla convenientemente en el ejercicio de su ministerio ».(93)

En lo que se refiere a los estudios, se prestará una atención especial a la integridad de las materias y del contenido prescrito para el sexenio filosófico-teológico.(94) Respetando las exigencias propias de la vida religioso-sacerdotal y de la « intrínseca unidad del sacerdocio católico », tanto secular como religioso,(95) estos estudios deberán tener en cuenta el plan de formación sacerdotal establecido por la Santa Sede y por la Conferencia Episcopal del propio país,(96) proveyendo para que, en cualquier caso, se incluya siempre un curso de teología y espiritualidad de la vida religiosa y de teología de la Iglesia particular.(97) También en este caso el posible reconocimiento civil no debe perjudicar o alterar el programa de los estudios prescritos por la Iglesia.

Donde los institutos para la formación de los religiosos candidatos al sacerdocio acogen, por motivos serios, también alumnos candidatos al diaconado permanente, o hermanos y religiosas destinados a otras actividades apostólicas, el programa de estudios para los futuros sacerdotes debe figurar como una unidad plenamente reconocible y especial,(98) evitando que la formación sea una genérica preparación ministerial común a todos. Por lo mismo se deberán respetar las exigencias específicas de los otros alumnos, ofreciéndoles un programa apropiado que los prepare al ministerio del diaconado permanente o a los servicios eclesiales en consonancia con su vocación.

d) *Profesores*. La validez formativa y la consistencia de las iniciativas descritas dependen en gran parte de la competencia específica, del « sensus ecclesiae » y de la autoridad religiosa de los profesores, además de la organización de los programas y de la vida del instituto mismo. Los profesores, de un modo particular, deben recordar que su enseñanza « debe abrir y comunicar la inteligencia de la fe últimamente en el nombre del Señor y de la Iglesia ».(99) Ténganlo en cuenta los Superiores Mayores en la elección de los profesores. Por encima de otros cometidos pastorales sepan dar la primacía a la preparación de las nuevas generaciones, dándoles los mejores profesores y formadores. Se trata de una responsabilidad eclesial que no pueden desatender, para el bien del Pueblo de Dios, de la vida religiosa y del propio instituto, en el presente y en el futuro.

Además de la competencia académica, los profesores cuiden la capacidad didáctica que su cometido exige. (100) Se debe tener especial cuidado en garantizar la calidad de la enseñanza para las disciplinas que constituyen la parte fundamental del curriculum de los estudios.

Es necesario que cada profesor de materias teológicas posea el mandato de enseñar. (101) Los superiores competentes, antes de dar el propio consentimiento al nombramiento de un profesor, deben estar seguros de que el interesado posee la debida preparación, la fidelidad al Magisterio y el respeto de la tradición necesarios, así como la capacidad de preparar sacerdotes para el servicio de los hombres de nuestro tiempo. (102)

e) *Admisión*. Para la admisión al centro de estudio filosófico-teológico se requiere que el candidato haya alcanzado el nivel de estudio indicado en los Estatutos, teniendo en cuenta las normas canónicas así como las necesidades de los lugares y de los tiempos. También es necesaria la presentación escrita por parte del superior mayor o del superior de la casa de formación a la que pertenece.

También pueden ser admitidos candidatos del clero diocesano, a petición escrita del Obispo respectivo, el cual, según los Estatutos del centro, asume los derechos y los deberes de los Superiores que envían estudiantes a él.

El instituto tiene el derecho de excluir de los propios programas a un estudiante que, en el curso del año, se revele incapaz de responder a los objetivos y a las condiciones de admisión, aunque presente elevadas capacidades intelectuales y diligencia en los estudios. Tal dimisión no impide que su superior pueda disponer para él otras opciones en una sede diferente.

f) *Comunidad de formación y centro de estudios filosófico-teológicos.* El Superior y el equipo de formación de cada instituto religioso serán siempre los principales responsables de la formación religioso-sacerdotal de los propios miembros. Guiarán y coordinarán la vida comunitaria, el programa global de formación y los cursos complementarios específicos del propio instituto, según la propia espiritualidad y finalidad pastoral, como realidad unificadora de la formación humana, doctrinal, espiritual y pastoral. Mantendrán un contacto periódico con el centro de estudios y se interesarán activamente por sus programas.

En el proceso de discernimiento y en la evaluación de la idoneidad de los religiosos candidatos al sacerdocio, los Superiores sepan consultar a los profesores y a los colaboradores en la formación pastoral. De ello pueden beneficiarse la comunidad formativa y también el centro de estudios, que sentirá solicitada su responsabilidad en el camino formativo de los futuros sacerdotes.

Finalmente, es de desear que cada instituto religioso que envía alumnos al centro, se empeñe en contribuir con algún miembro cualificado a la enseñanza o a la animación de la vida del mismo centro.

g) *Iniciativas propias.* Las iniciativas descritas de colaboración entre institutos se distinguen de los centros filosóficos o teológicos erigidos bajo la responsabilidad de un instituto religioso que, manteniendo su propia autonomía, admite como estudiantes a religiosos de otros institutos. (103) Estos centros siguen la normativa propia.

IV. COLABORACIÓN ENTRE INSTITUTOS PARA LA FORMACIÓN DE LOS FORMADORES Y DE LAS FORMADORAS

El servicio de la formación

23. El servicio de la formación, auténtico « ministerio eclesial » (Pablo VI), es un arte: « el arte de las artes ». (104) Para los formadores y las formadoras comporta el esfuerzo constante de conocer la realidad juvenil, junto con la capacidad pedagógica y espiritual de acompañar y guiar a los jóvenes y a las jóvenes. Su servicio es una mediación cualificada por una precisa referencia trinitaria: « La formación es una participación en la acción del Padre que, mediante el Espíritu, infunde en el corazón de los jóvenes y de las jóvenes los sentimientos del Hijo ». Para ejercer esa « mediación participativa », « los formadores y las formadoras deben ser, por tanto, personas expertas en los caminos que llevan a Dios, para poder ser así capaces de acompañar a otros en ese recorrido. (...) A las luces de la sabiduría espiritual añadirán también aquellas que ofrecen los instrumentos humanos que pueden servir de ayuda, tanto en el discernimiento vocacional, como en la formación del hombre nuevo, para que sea auténticamente libre (...) ». (105) Este cometido exige, pues, una seria y sólida preparación de los futuros formadores, y una entrega generosa y total por su parte en el empeño de ser imitadores de Cristo en el servicio a los hermanos. (106) « No obstante las necesidades apostólicas y la situación de urgencia en la que las Familias religiosas actúan, sigue siendo prioritario un atento cuidado en la elección y en la preparación de los formadores y de las formadoras. Se trata de uno de los ministerios más difíciles y delicados... Los jóvenes y las jóvenes necesitan sobre todo maestros que sean para ellos hombres de Dios, conocedores respetuosos del corazón humano y de los caminos del Espíritu, capaces de responder a sus exigencias de mayor interioridad, de experiencia de Dios, de fraternidad, y capaces de iniciarlos en la misión. Formadores que sepan educar al discernimiento, a la docilidad y a la obediencia, a la lectura de los signos de los tiempos y de las necesidades de la gente, y a responder a ello con solicitud y audacia en plena comunión eclesial ». (107)

Cuidadosa elección y sólida preparación de los formadores

24. Para que una Familia Religiosa tenga a disposición miembros cualificados en este ministerio, los superiores y las superiores mayores, como compromiso primario suyo, elijan cuidadosamente los futuros formadores. Los criterios de elección, las cualidades exigidas, la preparación y la actualización sean definidos por las normas propias de cada instituto y desarrollados en la *Ratio Institutionis*.

Ellos les ofrecerán programas y oportunidades que aseguren la necesaria formación teológica y pedagógica, espiritual y también en las ciencias humanas, así como una precisa capacitación en relación con las funciones que han de desempeñar a lo largo del itinerario de formación. Los formadores deben ser expertos, de modo particular, en los temas que se refieren al patrimonio espiritual del Fundador o de la Fundadora.

Este Dicasterio anima una vez más a las Familias Religiosas a proseguir en los esfuerzos para una adecuada preparación de los responsables de la formación inicial y permanente.

Colaboración entre institutos

25. Las experiencias de colaboración entre institutos ofrecen un amplio panorama para la preparación de los formadores. Existen centros de nivel universitario o parauniversitario con programas sistemáticos que ofrecen la posibilidad de conseguir títulos académicos o reconocidos por la Congregación para la Educación Católica; cursos intensivos, distribuidos a lo largo de un año o de un semestre, destinados sobre todo a formadoras y formadores al principio de su cometido y ya insertos en comunidades de formación. Se ofrecen cursos de actualización, encuentros regulares para formadores y formadoras empeñados en la misma fase de formación y sesiones de estudio, de intercambio y de reflexión sobre temas educativos concretos. Muchos de estos cursos son organizados por las Conferencias de los Superiores y de las Superiores Mayores, otros por un Consorcio de institutos, o son iniciativas promovidas por centros especializados o por Facultades universitarias.

Dada la necesidad urgente de formadores cualificados, este Dicasterio invita a intensificar la colaboración entre los institutos, poniendo unos a disposición de otros programas, experiencias y, en cuanto sea posible, el mismo personal más cualificado para un enriquecimiento recíproco, en beneficio de los institutos, de la Iglesia y de su misión en el mundo. (108)

Cursos

26. Entre los criterios que guían la organización de esos cursos subrayamos los siguientes:

a) Su orientación específica tenga como finalidad habilitar a los educadores para la formación integral del religioso o de la religiosa en la unidad y en la originalidad de la persona, desarrollando todas las dimensiones de la consagración bautismal y religiosa. Por tanto, los cursos contribuyan a la preparación doctrinal, espiritual, canónica y pedagógico-pastoral. Garanticen sobre todo una sólida formación teológica, especialmente en los campos de la espiritualidad, de la moral y de la vida religiosa. Ayuden, además, a los formadores a tomar conciencia del carácter orgánico del proceso formativo y de las finalidades específicas de cada una de las etapas.

Los cursos ayuden sobre todo a los formadores a transmitir el arte de la lectura teológica de los signos de los tiempos (109) para que puedan así discernir la presencia, el amor y la voluntad de Dios en todas las cosas: en la Revelación y en la Creación, en la Iglesia, en los sacramentos y en las personas, en las circunstancias ordinarias y extraordinarias de la vida, en el camino de la historia; (110) sean, por lo mismo, una válida contribución para adquirir el arte de inspirar y alimentar un profundo amor a las Personas de la Santísima Trinidad y a la Eucaristía, como también a María, Madre de Jesús y de la Iglesia, y a los santos Fundadores, y de guiar a una vida de oración más profunda. (111)

La programación de los cursos dé la debida importancia a la vida fraterna en comunidad y a la misión de los institutos (112) y ofrezca los medios adecuados para consolidar o recuperar el espíritu de unidad y corresponsabilidad entre los miembros, el espíritu apostólico y una actitud de justicia, de solidaridad y de misericordia hacia los más necesitados. « Se pide a las personas consagradas que sean verdaderamente expertas en comunión, y que vivan la respectiva espiritualidad como testigos y artífices de aquel 'proyecto de comunión' que constituye la cima de la historia del hombre según Dios ». (113) Procúrese subrayar la dignidad de la vocación de los seglares y del clero diocesano, promoviendo la colaboración con ellos y el compartir el espíritu y la misión del instituto. (114)

b) Los cursos

– Ayuden además a desarrollar en los formadores y en las formadoras la capacidad de relación, de escucha, de discernimiento vocacional y de educación de los jóvenes y de los adultos al discernimiento y al compromiso.

– Ayuden a desarrollar la capacidad de guía espiritual y de acompañamiento pedagógico y psicológico, cuyas finalidades y niveles de intervención se diferencian, aunque convergen en la maduración integral de la persona consagrada a Dios. Ofrezcan también los instrumentos para captar y saber afrontar, con la ayuda de expertos, cuando sea necesario, situaciones particulares y problemas personales.

– Ayuden a la lectura y a la comprensión de los diversos contextos culturales, para favorecer una formación en consonancia con las exigencias de la cultura de origen de los religiosos y de las religiosas, o de la cultura del pueblo en el que trabajan. Es importante que se aprenda a apreciar los valores auténticos que llevan la impronta del Evangelio o están abiertos a él, y a discernir aquellos elementos que deben ser purificados o rechazados. (115)

– Sean una ayuda para conocer y responder a los desafíos que la Iglesia encuentra en nuestros días y para asumir las prioridades pastorales que el Santo Padre y los Obispos unidos con él proponen a la reflexión de los fieles. « Se invita, pues, a los Institutos a reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy. Esta invitación es sobre todo una llamada a perseverar en el camino de santidad a través de las dificultades materiales y espirituales que marcan la vida cotidiana ». (116)

c) Estudien los formadores cómo preparar a los miembros de su comunidad para la tarea de la Nueva Evangelización: anunciar a Cristo, Buena Nueva del Padre, a todos los hombres. Ello implica, en particular, la necesaria preparación para la evangelización de la cultura, para la pastoral en favor de la vida, de la familia y de la solidaridad, para la opción evangélica en favor los pobres, la formación de los jóvenes, la misión « ad gentes », el compromiso ecuménico y el diálogo interreligioso, la comunicación social, etc. (117) Aprendan a acoger las esperanzas y los interrogantes de los jóvenes hijos de nuestro tiempo que entren en las comunidades, y los preparen para que encarnen lo mejor de la propia época y den una respuesta de santidad y de caridad activa a las necesidades de los tiempos. Formar es siempre preparar al servicio que la Iglesia y la sociedad necesitan en una época y en un ámbito cultural determinado.

Una formación integral, precisamente porque tiene su eje en la educación de la fe y en la maduración en el compromiso de la consagración-misión, debe tener en cuenta también las nuevas formas de pobreza y de injusticia de nuestro tiempo. En este campo los cursos de los centros de formación entre institutos, sin caer en consideraciones reductivas, pueden ser un apoyo válido para formadores y formadoras.

d) Los cursos para formadores y formadoras constituyan una experiencia de crecimiento espiritual y ayuden a su formación permanente. La tarea de acompañar a los jóvenes en su camino de crecimiento lleva consigo una invitación constante de Cristo, Maestro y Señor, a intensificar la vida de oración, la intimidad con Él, y a abrazar la cruz que sella el delicado ministerio de la formación, poniendo siempre la propia confianza en su guía y en su gracia.

La obra de la formación se desarrolla a lo largo del eje del seguimiento de « Cristo casto, pobre y obediente el Orante, el Consagrado y el Misionero del Padre », (118) y tiene su centro en el Misterio Pascual. Por lo mismo, la preparación de los formadores y de las formadoras no puede ser sólo intelectual, doctrinal, pastoral y profesional; es sobre todo experiencia profunda, humana y religiosa de participación en el misterio de Cristo y en el acercamiento respetuoso al misterio de la persona humana. En Cristo es experiencia de filiación ante el Padre y de docilidad al Espíritu, de fraternidad y de compartir, de paternidad y maternidad en el Espíritu: « Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros » (Gal 4, 19). Es útil que en esta luz los formadores puedan encontrarse entre sí como personas consagradas, para confrontarse sobre su camino de fe, orar juntos, dejarse interpelar por la Palabra y celebrar la Eucaristía. Podrán enriquecerse con la experiencia de la bondad y la sabiduría del Maestro, que, con la efusión de Su Espíritu y mediante la acción maternal de María, continúa su obra también, y de un modo privilegiado, a través de su mediación en la vida y en las experiencias de aquellos a quienes ayudan a vivir como « conciudadanos de los santos y familiares de Dios » (Ef 2, 19).

CONCLUSIÓN

27. « La conciencia de la hora actual de la historia y de nuestras responsabilidades exige asegurar a los jóvenes religiosos y a las jóvenes religiosas una formación adecuada, lo más completa posible, en la fidelidad dinámica a Cristo y a la Iglesia, al carisma del Fundador y a nuestro tiempo ». (119)

El Dicasterio para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, al ofrecer los criterios y las directrices presentados en este documento, ha intentado valorar, ordenar y promover la amplia y múltiple experiencia en el ámbito de la colaboración entre institutos, que ha madurado gracias al Concilio Vaticano II y se ha desarrollado en estos años.

La colaboración entre institutos, que promueve el compartir de los dones carismáticos, respeta la diversidad y se pone a su servicio, es una respuesta concreta a las llamadas de la Iglesia para ayudar al religioso y a la religiosa a formarse, realizando la unidad de la propia vida en Cristo por medio del Espíritu. (120) En efecto, los consagrados están llamados a insertarse en el mundo contemporáneo para ofrecer un valioso testimonio de plenitud humana y cristiana, según la forma de vida que Cristo Señor eligió, que María, Virgen Madre, abrazó (121) y que Él mismo propuso a sus discípulos. (122)

Los religiosos y las religiosas cumplirán así su misión, como cristianos llamados a ser « memoria viva del modo de existir y de actuar de Jesús » (123) y « suscitados por Dios para ser pioneros en los caminos de la misión y en los senderos del Espíritu ». (124) Con el nuevo ardor de su vida y de su palabra, con los nuevos métodos y las nuevas expresiones de su obra, serán cooperadores fieles y audaces de Dios, signos de esperanza en « servir al hombre revelándole el amor de Dios que se ha manifestado en Jesucristo ». (125)

El 31 de octubre de 1998 el Santo Padre ha aprobado el presente documento de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, y ha autorizado su publicación.

Roma, 8 de diciembre de 1998, solemnidad de la Inmaculada Concepción de la Bienaventurada Virgen María.

Eduardo Card. Martínez Somalo

Prefecto

Piergiorgio Silvano Nesti, CP

Secretario

NOTAS

(1) Cf. LG 7; ChL 21.24.

(2) Cf. LG 43-44; VC 1-3.

(3) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, *Potissimum Institutioni*, 2 de febrero de 1990.

(4) Cf. PC 8; c. 675.

(5) PI 98-100.

(6) PI, 72-85.

(7) Por Centros de formación entre institutos (a veces llamados intercongregacionales) se entienden las diversas formas de colaboración entre institutos religiosos al servicio de la formación.

(8) Juan Pablo II, Mensaje a la XIV Asamblea General de la « Conferencia dos Religiosos do Brasil » (C.R.B.), 11 de julio de 1986: *Insegnamenti*, IX2 (1986) p. 239.

(9) *Ib.* 4, p. 242; cf. VC 53.

(10) *Ib.* 4, p. 242.

(11) Cf. PC 18; ET 52; VC 68.

(12) Cf. RM 2; VC 67.73.

(13) Cf. PC 1; RPH 22; ChL 18-21.32.

(14) Cf. cc. 646-653 y 659-661.

(15) Cf. MR 11.

(16) Cf. MR 14b; cf. c. 574 § 1; VC 4-5.29.33-34.

(17) VC 37.

(18) Cf. PC 1; c. 577; VC 19.47-48.

(19) MR 11.

(20) Cf. c. 586 § 2; VC 48.

(21) PI 98; cf. cc. 587 § 1. 646. 659.

(22) Cf. PI 46. 90-91; cf. c. 577.

(23) Juan Pablo II, Discurso a los Obispos de la Región Nor-Este 2 de la « Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil » (C.N.B.B.), 11.7.1995, *L'Osservatore Romano*, 12 de julio de 1995, p. 5.

(24) Cf. cc. 646-653 para la formación de los novicios; cc. 659-660 para la formación de los profesos temporales; c. 661 para la formación permanente.

(25) VC 53.

(26) PC 2; cc. 576.578.

(27) VC 3; cf. VC 29.

(28) Cf. LG 44; MR 11; cc. 576-578.587 § 1; VC 25. 35.92-95.

(29) Cf. VC 52.

(30) Cf. VC 66.93; *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*. Actas del Congreso, Roma, 10-15 de mayo de 1997, nn. 15-19.

(31) Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 184, a. 4.

(32) Cf. VC 52.

(33) Juan Pablo II, Alocución a las Superiores Generales (U.I.S.G.), Roma, 18 de mayo de 1995, *Insegnamenti XVIII1* (1995) p. 1323.

(34) Cf. VC 73.

(35) Cf. c. 659 § 2 § 3; PI 103.

(36) Juan Pablo II, Discurso a los Obispos de la Región Nor-Este 2 de la « Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil » (C.N.B.B.), 11 de julio de 1995, *L'Osservatore Romano*, 12 de julio de 1995, p. 5.

(37) Cf. PI 99.

(38) Cf. EE 47; PI 60.

(39) Cf. PI 26-27.

(40) VFC 43.

(41) Juan Pablo II, Discurso a las religiosas. Florianopolis, Brasil, 18 de octubre de 1991: *Insegnamenti XIV2* (1991) p. 928.

(42) Cf. EE III § 12; MR 46; RPH 9; cc. 659.665 § 1.

(43) En este documento se llaman « centros de formación entre institutos » como ya se ha dicho en la nota 7 todas las instituciones intercongregacionales que colaboran en la formación de los propios miembros, sea que ofrezcan cursos complementarios o programas completos de estudio. En cambio, los centros que imparten una formación académica completa, en el presente documento se llaman « institutos de ciencias religiosas » o/y de « formación filosófica y teológica ».

(44) PC 23.

(45) PI 98-100.

(46) MR 28.31; VC 46.50.

(47) Juan Pablo II, Discurso a los Obispos de la Región Nor-Este 2 de la « Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil » (C.N.B.B.), 11.7.1995, *L'Osservatore Romano*, 12 de julio de 1995, p. 5.

(48) Cf. cc. 646.659-661; PDV 42-59.

(49) Cf. OT 14; VC 14-16.

(50) Cf. VC 49; cf. PI 24-25.

(51) Cf. PI 42-44.

(52) Cf. RC 4.

(53) Cf. PI 45; c. 646.

(54) Cf. cc. 646.652 §§ 2-4.

(55) Juan Pablo II, Discurso a los Obispos de la Región Nor-Este 2 de la « Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil » (C.N.B.B.), 11.7.1995, *L'Osservatore Romano*, 12 de julio de 1995, p. 5.

(56) Cf. c. 652 § 2.

(57) Cf. cc. 646.648.652 § 5.

(58) Cf. VC 46.52.

(59) Cf. c. 652 § 1.

(60) Cf. PI 13.39-41.

(61) Cf. cc. 659-660; PI 58.

(62) Cf. PI 58-65.

(63) PI 60.

(64) Cf. VC 16.65.

(65) Cf. PI 35-38.

(66) VC 67.

(67) Cf. MR 18.36.37.40.56-58; cc. 675 § 3.687.680.681 § 1; VC 16.31. 54-55.

(68) Cf. VC 102.

(69) Cf. RPH.

(70) Cf. PI 64.

(71) VC 69.

(72) Cf. PI 70.

(73) VC 70-71.

(74) Cf. VFC 43.54-57; VC 64.

(75) Cf. PI 66-71; VC 69-71.

(76) c. 661.

(77) Cf. cc. 659-660.

(78) Cf. MR 31.

(79) Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in Africa*, 1995, 55-71.

(80) Es necesario distinguir los institutos de ciencias religiosas de los que se trata en el presente documento de los institutos « superiores » de ciencias religiosas que son erigidos por la Santa Sede y son afiliados a una Facultad Teológica (cf. *Normativa per gli Istituti Superiori di Scienze Religiose, Seminarium* 1 (1991) pp. 194-201).

(81) Juan Pablo II, Constitución apostólica *Sapientia Christiana*, 1979, Parte I: *Normas comunes*, art. 62 § 1, y Parte II: Congregación para la Educación Católica, *Normas aplicativas* de la misma, art. 47.

(82) MR 31.

(83) Cf. c. 237 § 2. Dada la falta de una norma específica al respecto, las referencias canónicas se interpretan « por analogía ».

(84) Cf. PB 108 § 2.

(85) Cf. *Sapientia Christiana*, Parte I: *Normas comunes*, art. 62, y Parte II: *Normas aplicativas*, art. 47.

(86) Cf. *Sapientia Christiana*, Parte I: *Normas comunes*, art. 24.

(87) c. 833.

(88) c. 812.

(89) MR 31.

(90) Cf. VC 50.

(91) VC 48-50.

(92) PDV 53.

(93) c. 252 § 1.

(94) Cf. cc. 250. 252-258. 1032.

(95) Cf. OT, *Proemio*; RFIS, I, 1-4; PI 108-109.

(96) Cf. c. 242; RFIS I, 2.

(97) Cf. VC 50.

(98) PDV 61.

(99) PDV 67.100.

(100) Cf. c. 254.

(101) Cf. c. 812.

(102) Cf. cc. 248. 253; Juan Pablo II, Constitución apostólica *Ex corde Ecclesiae* sobre las Universidades Católicas, 15 de agosto de 1990, Parte II: *Normas generales*, 4, 3; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Veritatis*, sobre la vocación eclesial del teólogo, 24 de mayo de 1990, 6. 7.

(103) Cf. c. 586.

(104) RFIS V, 30.

(105) VC 66.

(106) Cf. *1 Cor* 11, 1; *1 Ts* 1, 6.

(107) Juan Pablo II, Mensaje a la XIV Asamblea General de la « Conferencia dos Religiosos do Brasil » (C.R.B.), 11 de julio de 1986: *Insegnamenti*, IX2 (1986) p. 242; cf. Juan Pablo II, Discurso a la Plenaria de la CIVCSVA, 1 de diciembre de 1988: *Insegnamenti*, XI4 (1988) pp. 1703-1706.

(108) Cf. Congregación para la Educación Católica, *Directrices sobre la preparación de los educadores en los seminarios*, 1993, 79. 82; CD 5. 35; MR 31. 37; VC 53.

(109) Cf. VC 73. 94.

(110) Cf. VC 53.

(111) Cf. VC 94. 95.

(112) Cf. VC 41-42. 72.

(113) Cf. VC 46; cf. RPH 24.

(114) Cf. MR 37; VC 4. 15. 31. 56.

(115) VC 79-80.

(116) Cf. VC 37.

(117) Cf. VC 77-83. 96-99. 101-103.

(118) VC 77.

(119) Juan Pablo II, Mensaje a la XIV Asamblea General de la « Conferencia dos Religiosos do Brasil » (C.R.B.), 11 de julio de 1986: *Insegnamenti*, IX2 (1986) p. 241.

(120) Cf. PI 1.

(121) Cf. LG 46; VC 18.

(122) Cf. LG 44.

(123) VC 22.

(124) Juan Pablo II, Mensaje a la XIV Asamblea General de la « Conferencia dos Religiosos do Brasil » (C.R.B.), 11 de julio de 1986: *Insegnamenti*, IX2 (1986) p. 238.

(125) Cf. RM 2; VC 110.

-La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino-

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
INSTRUCCIÓN PASTORAL

«LA EUCARISTÍA, ALIMENTO DEL PUEBLO PEREGRINO»

Ante el Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela
Y EL GRAN JUBILEO DEL 2000

Introducción: Motivos de esta Instrucción

El Congreso Eucarístico de Santiago de Compostela

1. «¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho? Alzaré la copa de la salvación, invocando su nombre» (Sal 116 [Vg 115],12-13). Estas palabras de un salmo pascual de acción de gracias, brotan de lo más hondo de nuestro corazón cuando nos disponemos a celebrar un Congreso Eucarístico de las Iglesias particulares de España en Santiago de Compostela junto al sepulcro del Apóstol, y la peregrinación del Episcopado Español en el Año Jubilar Compostelano. El Congreso Eucarístico (*statio Ecclesiarum*) es culminación de una serie de acciones promovidas por nuestra Conferencia Episcopal para subrayar el interés por la dimensión evangelizadora, del que son exponentes también el Congreso de Pastoral Evangelizadora «*Jesucristo, la Buena Noticia*», en 1997 en Madrid,¹ y los Congresos Mariano y Mariológico «*María, Evangelio vivido*», en 1998 en Zaragoza.²

2. «*Reunidos en comunión con toda la Iglesia*»,³ con el Papa Juan Pablo II y con el Obispo diocesano de Santiago de Compostela, los obispos de la Conferencia Episcopal Española vamos a alzar el Cáliz eucarístico invocando el Nombre de Dios, alabándole, dándole gracias y ofreciendo la Víctima Santa, para pedir al Padre, por Jesucristo su Hijo Nuestro Señor, una nueva efusión del Espíritu Santo sobre nuestras respectivas comunidades eclesiales a las puertas del tercer milenio.

Peregrinación del Episcopado

3. Nuestra presencia en Santiago de Compostela, acompañados de una numerosa representación de los presbíteros y de los diáconos, de los religiosos y religiosas y de los fieles laicos de nuestras respectivas Iglesias diocesanas, expresa la comunión existente en cada una de ellas y de todas entre sí en torno a la Eucaristía. Pero al mismo tiempo quiere responder también a nuestro deseo de vivir nosotros mismos, como obispos, la experiencia religiosa de la peregrinación jacobea en el clima del último año de la preparación del Gran Jubileo del Nacimiento del Señor, año dedicado al Padre, «*del cual se descubre cada día su amor incondicionado por toda criatura humana, y en particular por el "hijo pródigo" (cf. Lc 15,11-32)*».4

4. Nuestra peregrinación obedece al deseo personal de una mayor conversión y de un más profundo encuentro con el Padre de las misericordias (cf. 2 Cor 1,3). Por eso acudimos a Santiago de Compostela en «*el año de la gran perdonanza*», uniéndonos a todos los que han hecho y harán la peregrinación con espíritu de purificación interior para participar en la pascua sacramental de la Penitencia y de la Eucaristía.⁵ En efecto, junto a la Eucaristía como banquete festivo y «*alimento del pueblo peregrino*», está la Penitencia que significa y otorga el abrazo de perdón y de reconciliación del Padre misericordioso.

Impulso para la Evangelización

5 . Como sucesores de los Apóstoles vamos a la casa del «*Amigo del Señor*» para reencontrarnos nosotros mismos con los orígenes apostólicos de nuestra tradición cristiana en ese sugestivo lugar, y evocar el carácter itinerante de los mensajeros del Evangelio que recorren el mundo para cumplir el mandato de Jesús de evangelizar a todos los pueblos (cf. Mc 16,15). Por otra parte los numerosos caminos que desembocan en Santiago de Compostela, jalonados de iglesias, monasterios, hospitales y de otros monumentos, ponen de manifiesto la fe cristiana, la devoción eucarística y la caridad fraterna de las comunidades que los levantaron y que se esfuerzan en mantenerlos abiertos para acoger y servir a los peregrinos.

El sepulcro de Santiago el Mayor, «*el primero entre los apóstoles que bebió el cáliz del Señor*»,⁶ constituye también para nosotros, sucesores de aquellos y depositarios de la tradición apostólica en las tierras de España, un poderoso reclamo y un luminoso testimonio. Él es nuestro padre en la fe (cf. 1 Cor 4,15), abogado y protector de nuestras gentes, cuyo patrocinio ha contribuido de manera decisiva a edificar nuestras Iglesias y a mantener la unidad de la fe que profesan todas las regiones y pueblos que integran España y que se ha dilatado por otros continentes. ⁷ Al acudir a Santiago de Compostela somos conscientes de que, con la ayuda del Apóstol «*hijo de Zebedeo*» y «*hermano de Juan*» (cf. Mc 1,19-20; Hch 12,2), continuamos escribiendo una historia común y al mismo tiempo abierta a todos los países de la tierra.

6. Junto a la memoria del Apóstol Santiago, piadosamente custodiada por la Iglesia Compostelana, hemos de meditar una vez más en lo que constituye el gran reto de nuestras Iglesias en la hora presente y la constante de todos nuestros programas pastorales: «*anunciar a Jesucristo con hechos y palabras*», intensificando la acción evangelizadora en todos los ámbitos de la vida personal y social y por todos los medios a nuestro alcance.⁸ Alentados por el ímpetu misionero del «*hijo del trueno*» (cf. Mc 3,17) recordaremos también a los misioneros y misioneras oriundos y enviados de nuestras Iglesias que, esparcidos por toda la tierra, dedican sus vidas a sembrar la semilla evangélica y a contribuir al crecimiento del Reino de Dios al servicio de otras comunidades eclesiales.

7. Pero la evangelización, aspecto fundamental de todo programa de acción pastoral, queremos recordarlo una vez más, «*consiste en proclamar y vivir el anuncio gozoso del Evangelio de la gracia, por medio de la acción del Espíritu que el Señor Jesús Resucitado envió desde el Padre a su Iglesia en Pentecostés*». ⁹ En Santiago nos sentimos de nuevo enviados y fortalecidos para afrontar las nuevas situaciones y ofrecer a nuestra sociedad el mensaje de la salvación, como un servicio evangelizador en el amor y la verdad. A todos nuestros conciudadanos queremos decirles que el mundo ya ha sido salvado por Jesucristo y que está siendo liberado por la acción santificadora del Espíritu que opera permanentemente en la Iglesia y en la sociedad y en el corazón de los que escuchan la invitación a reconocer su pecado y a convertirse.

Propósito y destinatarios de esta Instrucción

8. Los días del Congreso Eucarístico Nacional de Santiago de Compostela serán días de peregrinación y de conversión, de estudio y de celebración en torno al misterio eucarístico en la perspectiva del Gran Jubileo del 2000. Por eso, teniendo en cuenta que «*el dos mil será un año intensamente eucarístico*»,¹⁰ en el curso del cual se celebrará también un Congreso Eucarístico Internacional en Roma del 18 al 25 de junio, hemos querido dirigir una Instrucción pastoral a todo el pueblo de Dios, centrada en el tema del Congreso que vamos a celebrar en Compostela: «*La Eucaristía, alimento del pueblo peregrino*», para preparar más intensa y profundamente estos acontecimientos. Pero sin perder de vista que estamos todavía en el tercero y último año de la preparación al Gran Jubileo, en el que somos invitados a emprender un camino de auténtica conversión como liberación del pecado y como elección del bien. En este sentido queremos recordar una vez más la importancia del sacramento de la Reconciliación y de su íntima conexión con el misterio de la Eucaristía.

9. Queremos, pues, compartir con todos los hermanos y hermanas en la fe nuestra convicción profunda de que el Señor está siempre con nosotros y, en consecuencia, que la Eucaristía que Él entregó a la Iglesia como memorial permanente de su Sacrificio pascual es «*centro, fuente y culmen*» de la vida de la comunidad cristiana (I parte) y comunión que sella la conversión y la reconciliación (II parte). Por último deseamos ofrecer algunas sugerencias prácticas para la celebración del Gran Jubileo en su vertiente eucarística (III parte).

I. La Eucaristía en el centro de la comunidad cristiana

En la perspectiva de la celebración jubilar

10. El Congreso Eucarístico que vamos a celebrar, situado en la perspectiva de la celebración del Gran Jubileo del 2000, nos ayudará a prepararnos para vivir la realidad siempre hermosa y estimulante, propuesta por el Papa al anunciar el acontecimiento jubilar: que «*en el sacramento de la Eucaristía el Salvador, encarnado en el seno de María hace veinte siglos, continúa ofreciéndose a la humanidad como fuente de vida divina*».11 La Eucaristía, memorial y presencia sacramental de Cristo, «*el mismo ayer, hoy y siempre*» (Hb 13,8), trasciende los siglos y nos hace tomar conciencia de que Él es verdaderamente el Señor de la historia, el que renueva el orden cósmico de la creación y revela el plan de Dios sobre todo cuanto existe, y en particular sobre el hombre.12

11. El Gran Jubileo, entre los numerosos aspectos que comprende,13 nos va a permitir contemplar el misterio de la Encarnación, es decir, la presencia del Hijo de Dios entre los hombres,14 como un hecho que influye en nuestra vida y en la de nuestros pueblos. La dimensión histórica del hecho de la Encarnación y de su manifestación a los hombres en el Nacimiento de Jesucristo sólo puede celebrarse adecuadamente en su dimensión salvífica resaltando su «*hoy*» eclesial en la historia humana por medio de los tiempos litúrgicos y de los signos sagrados que, por la acción del Espíritu, la hacen actual y en cierto modo contemporánea de todas las generaciones.15 Entre esos signos sobresale justamente la Eucaristía.

El misterio de la Encarnación y el misterio de la Eucaristía

12. La Encarnación y la Eucaristía no son dos misterios de fe separados, sino que se iluminan mutuamente y alcanzan un mayor significado el uno al lado del otro. Existe por tanto una correlación entre el misterio de la Encarnación y el misterio eucarístico. El misterio de la Encarnación se refleja en el de la Eucaristía de manera que la unión del Dios eterno con la humanidad —el admirable «*intercambio*» que canta la liturgia de Navidad— se proyecta en la participación sacramental eucarística, que «*nos hace compartir la vida divina de Aquel que (hoy) se ha dignado compartir con el hombre la condición humana*».16 Por eso en la sagrada Comunión «*nos transformamos en lo que recibimos*», es decir, en el Cuerpo de Cristo.17 Ahora bien, en la participación eucarística no se encarna el Hijo de Dios en los fieles como lo hizo en la Santísima Virgen María, pero nos comunica su misma vida divina como Él mismo prometió en la sinagoga de Cafarnaún (cf. Jn 6,48-59).

13. La comunicación de la vida divina que procede del amor infinito del Padre llega a las criaturas humanas a través de la humanidad del Hijo Jesucristo, vivificada por el Espíritu Santo en la Pascua. La Eucaristía, en virtud del mismo Espíritu, perfecciona y hace culminar la incorporación de los fieles a Cristo producida por el Bautismo y la Confirmación. De este modo los que formamos un solo cuerpo al comer del mismo Pan (cf. 1 Cor 10,16-17) somos término también de la donación eterna de amor del Padre al Hijo revelada en la Encarnación (cf. Hb 1,5-6) y prolongada misteriosamente en la comunión eucarística.18 La Encarnación y la Eucaristía han abierto a los hombres el acceso al misterio de la Trinidad y al mismo tiempo han hecho posible el acontecimiento de la Iglesia, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu para alabanza de la gloria del Padre,19 superando las afinidades humanas, raciales, culturales y sociales.20

Bajo la acción del Espíritu Santo

14. Cuando en la última Cena Cristo anunció que daba su «*Cuerpo entregado*» por nosotros y su «*Sangre derramada*» por toda la humanidad (cf. Mt 22,26-28 y par.), estaba comunicando la vida divina como don de toda la Trinidad, pero bajo forma sacramental. A partir de entonces la celebración eucarística, cumplimiento del mandato del Señor para anunciar su muerte y proclamar su resurrección hasta su última venida (cf. 1 Cor 11,24-26), hace presente el misterio trinitario en la asamblea de los fieles constituyéndola como Iglesia. En la celebración eucarística se pone de manifiesto, desde la invocación inicial hasta la bendición final, que la Iglesia es una «*muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*».21

15. Pero de la misma manera que «*lo que en la plenitud de los tiempos se realizó por obra del Espíritu Santo, solamente por obra suya puede surgir ahora de la memoria de la Iglesia*»,22 así también la comunicación de la vida divina en la vida de la Iglesia a través de la Eucaristía es también una realidad que sólo puede existir en el Espíritu Santo y bajo su acción. La celebración eucarística es un verdadero acontecimiento de gracia y de salvación (*kairós*).23 Por eso la misión del Espíritu Santo en la celebración eucarística es tan importante: «*preparar la asamblea para el encuentro con Cristo; recordar y manifestar a Cristo a la fe de la asamblea de los creyentes; hacer presente y actualizar la obra salvífica de Cristo por su poder transformador y hacer fructificar el don de la comunión en la Iglesia*».24

16. El Espíritu Santo no sólo es «*la memoria viva de la Iglesia*»,25 facilitando la inteligencia espiritual de la Palabra de Dios a los que la escuchan en el interior de sus corazones,26 sino que suscita la acción de gracias y la alabanza y actualiza en el rito sacramental los acontecimientos salvíficos que son celebrados, especialmente el misterio pascual de Jesucristo, centro de toda acción litúrgica.27 La gran obra del Espíritu en la Eucaristía es la «*admirable conversión*» de los dones sagrados en el Cuerpo y Sangre de Cristo, para que los que van a recibirlos, «*llenos del Espíritu formen en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu*».28

La presencia del Señor hasta el fin de los tiempos

17. La correlación entre el misterio de la Encarnación y el misterio eucarístico se produce también en la continuidad temporal de su morada en medio de nosotros. El Hijo de Dios que se hizo hombre para habitar entre nosotros (cf. Jn 1,14), una vez ofrecido en la cruz y transformada su humanidad por el poder del Espíritu en la resurrección, cumple la promesa de permanecer como «*Enmanuel*», es decir, «*Dios con nosotros*» (Mt 1,23) todos los días hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), haciéndose presente de muchos modos y en distintos grados de presencia, como enseñó el Concilio Vaticano II.29

18. Sin embargo entre todos estos modos y grados sobresale el que se produce bajo los signos sacramentales del pan y del vino consagrados por la acción santificadora del Espíritu. Nos referimos a la presencia llamada «*real*» por antonomasia, presencia no meramente simbólica sino «*verdadera*» y «*substancial*», expresada y realizada eficazmente según la fe de la Iglesia.30 Por eso hacer del Gran Jubileo un «*año intensamente eucarístico*» será el reconocimiento y la proclamación de que la Eucaristía es el modo más eminente de «*hacer memoria*» y de «*celebrar*» el acontecimiento de la entrada de Dios en la historia humana y de la penetración por la eternidad del tiempo de los hombres.31

19. Aquel cuya delicia es «*estar con los hijos de los hombres*» (cf. Pr 8,31) lleva dos mil años poniendo de manifiesto de modo especial en el misterio de la Eucaristía que la «*plenitud de los tiempos*» (cf. Gál 4,4) no es un acontecimiento pasado sino una realidad en cierto modo presente mediante los signos sacramentales que lo evocan y perpetúan. Esta presencia permanente de Jesucristo en la Eucaristía hacía exclamar a Santa Teresa de Jesús: «*Hele aquí compañero nuestro en el Santísimo Sacramento, que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros*».32 Juan Pablo II, cuando propuso la preparación inmediata del Gran Jubileo «*desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre*»,33 recordó también que era necesario unir «*la estructura de la memoria con la de la celebración, no limitándonos a recordar el acontecimiento sólo conceptualmente, sino haciendo presente el valor salvífico mediante la actualización sacramental*».34

La Eucaristía, alimento de los que peregrinan

20. Pero la Eucaristía es también el pan que sostiene a cuantos peregrinamos en este mundo, como lo fue para Elías en el camino hacia el monte Horeb (cf. 1 Re 19,4-8): «*¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!*».35 Los signos elegidos por el Señor, el pan y el vino, denotan el carácter de la Eucaristía estrechamente vinculado a nuestra vida espiritual como lo es la comida y la bebida naturales para nuestro cuerpo. El mismo Cristo lo anunció así: «*Si no coméis mi Carne y no bebéis mi Sangre no tenéis vida en vosotros; el que come mi Carne y bebe mi Sangre tiene la vida eterna*» (Jn 6,54-55).36 La Eucaristía es invitación a todos los que están cansados y agobiados o tienen hambre y sed de salvación (cf. Mt 5,6; 11,28), en cualquier necesidad de bienes básicos para vivir, de salud y de consuelo, de justicia y de libertad, de fortaleza y de esperanza, de misericordia y de perdón. Por eso es alimento que nutre y fortalece tanto al niño y al joven que se inician en la vida cristiana como al adulto que experimenta su propia debilidad y, de modo singular es «*viático*» para quienes están a punto de dejar este mundo.

21. La comunión sacramental produce tal grado de unión personal de los fieles con Jesucristo que cada uno puede hacer suya la expresión de San Pablo: «*Vivo yo, pero no soy yo, es Cristo quien vive en mí*» (Gál 2,20). La comunión eucarística se convierte así en germen de resurrección y en soporte de nuestra esperanza en la transformación futura de nuestros cuerpos mortales.37 Pero al mismo tiempo hace de nosotros un solo cuerpo en Cristo (cf. 1 Cor 10, 16-17) y nos hace vivir en el amor y ser solidarios con todos nuestros hermanos: «*Como exhortaba san Pablo a los fieles de Corinto, es una contradicción inaceptable comer indignamente el Cuerpo de Cristo desde la división o la discriminación (cf. 1 Cor 11, 18-21). El sacramento de la Eucaristía no se puede separar del mandamiento de la caridad. No se puede recibir el cuerpo de Cristo y sentirse alejado de los que tienen hambre y sed, son explotados o extranjeros, están encarcelados o se encuentran enfermos*».38

La Eucaristía y la Iglesia como comunión

22. En la celebración eucarística todos los fieles que peregrinamos en esta vida somos los convidados del Padre, feliz de acoger a sus hijos en su casa y de ofrecerles la comida festiva de la reconciliación y del perdón que les ha devuelto su dignidad.39 En la Eucaristía «*la Sabiduría ha preparado el banquete, mezclado el vino y puesto la mesa; ha despachado a sus criados para que lo anuncien en los puntos que dominan la ciudad: Venid a comer mi pan y a beber el vino que he mezclado*» (Pr 9,2-3.5).40 Nuestra asistencia y participación es indispensable, pero es el Padre el que invita, movido por el mismo amor que le impulsa a salir a nuestro encuentro, el amor que se traduce en misericordia y se manifiesta en la alegría.41 No podemos, por tanto, rechazar la invitación y negarnos a entrar como el hijo mayor de la parábola (cf. Lc 15,28-30).

23. Pero debemos hacerlo acompañados de todos los que forman parte de la «*familia de Dios*» y son hermanos nuestros por ser hijos del mismo Padre celestial, aunque hayan dilapidado su dignidad, porque por encima de todo siguen siendo hijos a los que el Padre, con inmensa piedad, mira como tales. El Padre que nos invita a que miremos como Él a nuestros hermanos y a acogerlos a pesar de las diferencias, nos alimenta con el Pan vivo que ha bajado del cielo según el anuncio de Jesús: «*Mi Padre es quien os da el verdadero Pan del cielo*» (Jn 6,32). La iniciativa ha partido de Él y forma parte del cumplimiento del plan divino de salvación oculto desde la eternidad, manifestado en Jesucristo y dado a conocer por la predicación apostólica.42

24. La Eucaristía se inscribe por tanto en el acontecimiento de la Alianza y de la experiencia del pueblo de Dios. En el curso de la historia el Padre ha permitido a su pueblo vivir y revivir los hechos de la salvación actualizando en la memoria ritual la bondad de Dios y su amor al hombre (cf. Tit 3,4). Este amor ha llegado a su cumbre con el envío del Hijo Jesucristo, para ser inmolado por nuestros pecados.43 Ahora el Hijo se nos da como comida y bebida espiritual, esto es, santificada por el Espíritu.44 La Eucaristía es el memorial de la nueva Alianza sellada en la Sangre de Cristo,45 y su fruto es la misteriosa comunión que une en el misterio de la Iglesia a los bautizados con Cristo y a éstos entre sí como sarmientos de la única vid (cf. Jn 15,5).46

La Eucaristía y la misión de la Iglesia

25. Y de la Iglesia como comunión a la misión de la Iglesia, gracias a la Santa Misa, porque *«la liturgia en la que se realiza el misterio de salvación se termina con el envío de los fieles ("missio") a fin de que cumplan la voluntad de Dios en su vida cotidiana»*.⁴⁷ Enraizados en la vid, los sarmientos son llamados a dar fruto.⁴⁸ En efecto, la Eucaristía, a la vez que corona la iniciación de los creyentes en la vida de Cristo, los impulsa a su vez a anunciar el Evangelio y a convertir en obras de caridad y de justicia cuanto han celebrado en la fe. Por eso la Eucaristía es fuente permanente de la misión de la Iglesia. Todo aquel que participa intensamente en la celebración eucarística y ha reconocido la presencia del Señor, se sentirá llamado a transmitir a los demás la buena nueva: *«Id y anunciad a mis hermanos»* (Mt 28,10).⁴⁹ En la Eucaristía se encuentra la fuente de todo apostolado y de todo compromiso en favor de la paz y de la justicia.⁵⁰ En efecto, *«de la Eucaristía mana hacia nosotros la gracia como de su fuente, y se obtiene con la máxima eficacia aquella santificación de los hombres en Cristo y aquella glorificación de Dios a la cual las demás obras de la Iglesia tienden como a su fin»*.⁵¹

La Eucaristía y el año litúrgico

26. La Eucaristía se sitúa en la historia de la salvación de los hombres y la hace avanzar hacia su consumación. Por eso convierte el tiempo de nuestra vida en un permanente *«año de gracia del Señor»* (cf. Lc 4,19). El anuncio de Jesús en la sinagoga de Nazaret fue la constatación de que había llegado ya la salvación y de que comenzaba el *«tiempo»* tan deseado en el que se producía el anuncio de la buena noticia a los pobres, la libertad a los cautivos, la vista a los ciegos y la liberación a los oprimidos.⁵² El *«año de gracia del Señor»*, prefigurado en el *año sabático* y en el *año jubilar* bíblico, se actualiza hoy para nosotros en el curso del año litúrgico, que *«reproduce todo el misterio de la Encarnación y de la Redención, comenzando por el primer domingo de Adviento y concluyendo en la Solemnidad de Cristo, Rey y Señor del universo y de la historia. Cada domingo recuerda el día de la resurrección del Señor»*.⁵³

27. En el centro de este renovado *«año de gracia del Señor»* está la celebración eucarística, eje del año litúrgico y al mismo tiempo corazón que late en cada uno de los domingos, solemnidades, memorias y ferias que lo integran. La Eucaristía es en verdad la piedra preciosa engarzada en el anillo que forma cada ciclo completo de los misterios del Señor que la Madre Iglesia va recordando y reproduciendo en nosotros, desde que nos engendró en el Bautismo hasta que llegue el momento de confiarnos en las manos amorosas del Padre en el tránsito hacia la comunión perfecta. Gracias a la Eucaristía, Sacrificio sacramental de la Iglesia, toda nuestra existencia, transformada y asimilada a Cristo por la acción del Espíritu Santo, se hace *«Sacrificio espiritual»* y *«ofrenda permanente para su alabanza»*.⁵⁴

La Eucaristía y el domingo

28. Aunque esta realidad se produce en cada celebración eucarística, independientemente del día y del momento, ciertamente es la Eucaristía dominical la que posee una mayor capacidad significativa cuando la comunidad local se reúne con su propio pastor *«para celebrar el misterio pascual: "leyendo cuanto a él se refiere en toda la Escritura" (Lc 24,27), celebrando la Eucaristía en la cual "se hace de nuevo presente la victoria y el triunfo de su muerte" y dando gracias al mismo tiempo a Dios por el don inefable (2 Cor 9,15) en Cristo Jesús, "para alabar su gloria" (Ef 1, 12), por la fuerza del Espíritu Santo»*.⁵⁵

29. En efecto, *«la Eucaristía dominical, con la obligación de la presencia comunitaria y la especial solemnidad que la caracterizan... subraya con nuevo énfasis la propia dimensión eclesial, quedando como paradigma para las otras celebraciones eucarísticas. Cada comunidad, al reunir a todos sus miembros para la "fracción del pan", se siente como el lugar en el que se realiza concretamente el misterio de la Iglesia»*.⁵⁶ La celebración del domingo se convierte por tanto en un *«signo de fidelidad al Señor»*, de *«identidad cristiana»* y de *«pertenencia a la Iglesia»*.⁵⁷

El misterio eucarístico, fuente y cima de toda vida cristiana

30. La Eucaristía es con razón la fuente y la cima de toda vida cristiana. En la Eucaristía «*se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra pascua y pan vivo, que, por su carne vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da vida a los hombres, que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y las cosas creadas, juntamente con él*».58 Cuando nos reunimos para celebrar la Eucaristía revivimos la experiencia de los discípulos en la tarde de aquel «*día primero de la semana*» cuando el Señor se les manifestó para darles su paz y comunicarles el don del Espíritu (cf. Jn 20,21-22).

31. Entonces se cumplen también aquellas palabras de Jesús: «*cuando fuere levantado sobre la tierra atraeré a todos hacia mí*» (Jn 12,32), que aunque no referidas directamente a la Eucaristía, sin embargo, leídas en el contexto pascual en el que fueron dichas es evidente que ilustran oportunamente esa realidad gozosa, percibido solamente a la luz de la fe, pero atestiguada históricamente por quienes tuvieron el privilegio de comer y beber con Él después de la resurrección (cf. Hch 10,41). Resulta admirable también en nuestros días el ejemplo de tantos cristianos, especialmente en las Iglesias más jóvenes y en las privadas de libertad, que en medio de dificultades de toda clase se esfuerzan en no faltar a la Eucaristía dominical, en la que encuentran el apoyo de su fe y en muchos casos la razón para perseverar en su difícil testimonio.

32. La centralidad de la Eucaristía en la vida cristiana ha de concebirse como algo dinámico, que tira de nosotros desde las regiones más apartadas de nuestra lejanía espiritual y nos une a Jesucristo y, por medio de Él y en el Espíritu Santo, nos hace entrar en comunión con el Padre y con todos los hermanos. Para asistir a la celebración eucarística debemos dejar nuestros asuntos, salir de nuestras casas y aun de nosotros mismos acogiendo a los demás como al propio Cristo, si queremos que el Señor, por ministerio del sacerdote, nos explique las Escrituras y parta para nosotros el Pan de la vida eterna (cf. Lc 24,25-32). La Eucaristía es entonces un encuentro familiar, de la familia de los hijos de Dios, en torno a la mesa de la Palabra divina y del Cuerpo de Cristo,59 un momento cargado de sentido y de transcendencia para quienes quieren vivir fraternalmente no sólo en el interior de la comunidad eclesial sino también en todos los demás ámbitos de su existencia.

La Eucaristía, centro de la Iglesia local

33. Pero la Eucaristía es también fuente y cima de toda la vida de la Iglesia, dado que «*los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras del apostolado, están unidos con la Eucaristía y a ella se ordenan*».60 Por la Eucaristía vive, crece y se desarrolla la Iglesia presente en cada una de las comunidades locales de los fieles unidos a sus pastores,61 misterio de comunión en el que se superan todas las divisiones y se restaura una unidad que trasciende los vínculos familiares, étnicos, socioculturales o de cualquier tipo.62 Es «*la comunión del Espíritu Santo*» (2 Cor 16,13, cf. Hch 2,42) que une a todos los hijos de Dios dispersos y se hace patente no sólo en la diversidad de carismas, ministerios y funciones que enriquecen a la Iglesia,63 sino muy especialmente en la misma celebración eucarística que constituye la principal manifestación de la Iglesia.64

34. Por eso la Eucaristía como misterio de unidad y de amor, verdadera comunicación de la vida trinitaria a los hombres por Jesucristo en el Espíritu Santo, es referencia esencial, criterio y modelo de la vida eclesial en su totalidad y para cada uno de los ministerios y servicios. La centralidad del misterio eucarístico requiere también que en todas las comunidades cristianas, especialmente en las parroquias en las que se concreta de manera más plena la Iglesia particular confiada al Obispo, se dé a la Eucaristía como sacramento permanente el culto que le corresponde de acuerdo con la doctrina y las orientaciones actuales de la Iglesia.65 De la misma manera es necesario que todos los fieles valoren el significado de la Eucaristía como misterio que representa y realiza la unidad de todos los fieles en la única Iglesia y oren para que todos los creyentes en Cristo podamos compartir un día el mismo cáliz eucarístico.66

Dimensión escatológica de la Eucaristía

35. Ahora bien, la Iglesia que existe en un determinado lugar y que se manifiesta en cuanto tal cuando se reúne para la Eucaristía, no está formada únicamente por los que integran la comunidad terrena. Existe una Iglesia invisible, la «*Jerusalén celeste*» que desciende de arriba (cf. Ap 21,2). Por eso «*en la liturgia terrena preguntamos y participamos en aquella liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero*».67 Pero además están los fieles difuntos que se purifican a fin de obtener la santidad necesaria para entrar en la alegría del cielo. A ellos estamos unidos también en el Sacrificio eucarístico, que constituye el más excelente sufragio por los difuntos y el signo más expresivo de las exequias.68

36. Es toda la comunidad eclesial la que es asociada como Esposa de Cristo al culto que Éste rinde al Padre para su gloria y santificación de los hombres, de modo que la celebración de la Eucaristía hace visible esta función sacerdotal a través de los siglos.69 Asistida por el Espíritu Santo la Iglesia peregrinante se mantiene fiel al mandato de «*comer el pan*» y «*beber el cáliz*», anunciando la muerte y proclamando la resurrección del Señor a fin de que venga de nuevo para consumir su obra (cf. 1 Cor 11,26). En la presencia y bajo la acción del Espíritu toda celebración de la Eucaristía es súplica ardiente de la Esposa: «*¡Marana tha! ¡Ven, Señor Jesús!*» (Ap 22,20; cf. 1 Cor 12,3b).

II. La Eucaristía y el sacramento del perdón divino

En el año dedicado al Padre de las misericordias

37. La Eucaristía en su dimensión escatológico no mira solamente a los últimos tiempos. La presencia y la acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia prepara también para el encuentro actual de comunión con el Padre y con los hermanos en el cuerpo de Cristo. Nos encontramos en el año dedicado al Padre Dios. Hace unos meses, al término de la LXX Asamblea Plenaria de noviembre de 1998, dábamos a conocer una *Instrucción pastoral* titulada «*Dios es amor*» para hablaros de una manera sencilla y directa de Dios. Del Padre os decíamos «*que se alegra del amor de los suyos y sale cada día al camino para ver si vuelve el hijo que se ha ido de casa; el que acoge sin resentimiento alguno a quien regresa a Él, pues aborrece el pecado, pero ama a los pecadores (cf. Lc 15)*».70

38. No olvidamos, por tanto, que este año nos exige a todos emprender un camino de auténtica conversión y de redescubrimiento del valor y de la necesidad del sacramento de la Penitencia en su significado más profundo.71 Por eso, como ocurre en tantos aspectos de la misión de la Iglesia, todo ha de comenzar por la conversión. El hijo pródigo, cuando cayó en la cuenta de su situación y pensó en lo que había perdido, se dijo: «*Me pondré en camino adonde está mi padre, y le diré: "Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo"*» (Lc 15,18-19). La peregrinación que en este Año Jubilar Compostelano emprenden numerosas personas de toda edad y condición social, deseáramos que fuese antes que otra experiencia, «*un camino de conversión sostenida por la firme esperanza en la infinita profundidad y fuerza del perdón de Dios*».72

La puerta santa que da acceso a la comunión con Dios

39. «*La Iglesia del nuevo Adviento, la Iglesia que se prepara continuamente a la nueva venida del Señor, debe ser la Iglesia de la Eucaristía y de la Penitencia*».73 Está bien recordarlo cuando nos disponemos a entrar en un nuevo siglo y en un nuevo milenio, cuyos signos son la puerta santa de la Catedral de Santiago en este Año Jubilar Compostelano y las puertas de las basílicas romanas que se abrirán en la próxima Navidad. También en muchas de nuestras catedrales existen «*puertas*» y «*pórticos*» del perdón, por los que entraremos procesionalmente con el pueblo de Dios para inaugurar en nuestras Iglesias particulares el Gran Jubileo de acuerdo con la *Bula de convocatoria «Incarnationis Mysterium»*.74

40. Atravesar esos umbrales no es un gesto mágico pero tampoco banal o carente de significado: la puerta santa «*evoca el paso que cada cristiano está llamado a dar del pecado a la gracia. Jesús dijo: "Yo*

soy la puerta" (Jn 10, 7), para indicar que nadie puede tener acceso al Padre si no a través de Él. Esta afirmación que Jesús hizo de sí mismo significa que sólo Él es el Salvador enviado por el Padre. Hay un solo acceso que abre de par en par la entrada en la vida de comunión con Dios... A través de la puerta santa, simbólicamente más grande por ser final de un milenio, Cristo nos introducirá más profundamente en la Iglesia, su Cuerpo y Esposa».75 La puerta santa representa por tanto a Jesucristo en el que tenemos acceso al Padre (cf. Jn 14,6).

De la Penitencia a la Eucaristía

41. El gesto de entrar en la iglesia a través de la puerta santa en «el año de gracia del Señor» debe ir unido a la celebración de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía si de verdad queremos tener acceso al amor misericordioso del Padre. En ambos sacramentos actúa la fuerza redentora y sanante del misterio pascual de Jesucristo por la virtud del Espíritu Santo, y la Iglesia es consciente de que la Eucaristía es «sacrificio de reconciliación y alabanza».76 Sin embargo un sacramento no puede sustituir al otro, de manera que ambos son necesarios. La desafección que se advierte desde hace años hacia el sacramento de la Penitencia tiene como origen, entre otras causas, el olvido de la íntima conexión que existe entre uno y otro sacramento.

42. La Eucaristía es ciertamente comunicación de la vida divina que ha entrado en el mundo con la Encarnación del Hijo de Dios y llega a nosotros de la manera más plena en la comunión sacramental eucarística, como se ha dicho más arriba (cf. nn. 12-13). Pero sólo se puede acceder a la Eucaristía con las debidas disposiciones, es decir, después de remover todo obstáculo que se anteponga a esa comunión en el amor del Padre. El mismo Señor que ha dicho: «Tomad y comed» (cf. Mt 22,26, par.) es el que dice también: «Convertíos» (cf. Mc 1,15). Y el apóstol San Pablo extrae esta importante consecuencia de la advertencia hecha a la comunidad de Corinto ante el abuso que suponía hacer de menos a los pobres en las reuniones fraternas: «Examínese cada uno a sí mismo y entonces coma del pan y beba del cáliz» (1 Cor 11,28).

43. Para que la Eucaristía sea verdaderamente el centro de nuestra vida cristiana, es necesario acoger también la llamada del Señor a la conversión y reconocer el propio pecado (cf. 1 Jn 1,8-10) en el sacramento instituido precisamente como medio eficaz del perdón de Dios.77 Esta necesidad es aún mayor cuando se tiene conciencia de pecado grave, que separa al creyente de la vida divina y lo excluye de la santidad a la que está llamado. Acercarse al ministerio de la Iglesia para convertirse más eficazmente y especialmente para recuperar la gracia de la justificación, significa ser reintegrados en la plena comunión eclesial, es decir, en la vida de la unión con toda la Trinidad, que tiene su realización más cumplida en el misterio eucarístico.78

44. Al recordar esta doctrina queremos llamar la atención de aquellos fieles cristianos que no tienen inconveniente en comulgar con relativa frecuencia y, sin embargo, no suelen acercarse al sacramento de la Penitencia. Hubo un tiempo en que muchas personas creían necesario confesarse cada vez que iban a comulgar. Hoy resulta especialmente llamativo el fenómeno contrario, que no podemos menos de advertir con preocupación todos los pastores. La Eucaristía es ciertamente la cima de la reconciliación con Dios y con la Iglesia que se efectúa en el sacramento de la Penitencia. Por eso no basta de suyo la participación eucarística para recibir el perdón de los pecados, salvo cuando éstos son veniales.79

45. No obstante, como decíamos en la *Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia*: «Dejaos reconciliar con Dios»: «La Iglesia enseña que la perfecta contrición justifica plenamente antes de recibir la absolución sacramental, aunque no sin relación a ella. Por esto, cuando los cristianos en pecado grave tienen urgencia de comulgar y no tienen oportunidad de confesarse previamente, pueden acercarse a la comunión previo el acto de contrición perfecta y con la obligación de confesar los pecados graves en la próxima confesión... El pecado es perdonado por la perfecta contrición que incluye el propósito de la Penitencia sacramental y, por ello, la mediación de la Iglesia, necesaria, por voluntad de Cristo, para conseguir cualquier gracia. De ahí la obligación de confesar después los pecados mortales».80 No es por

tanto suficiente el arrepentimiento de los pecados si se excluye o falta culpablemente el propósito de acudir a la Penitencia. Por eso la ausencia de este propósito invalida la absolución impartida de modo general incluso en los casos en los que esté permitida.⁸¹

De la Eucaristía a la Penitencia

46. Pero la misma participación en la Eucaristía contiene también una invitación a volver a la Penitencia. «*En efecto, cuando nos damos cuenta de quién es el que recibimos en la comunión eucarística, nace en nosotros casi espontáneamente un sentido de indignidad, junto con el dolor de nuestros pecados y con la necesidad interior de purificación*». ⁸² El sacramento de la Penitencia en todo caso está situado en el marco de la orientación a Dios de toda nuestra vida, ya que la conversión es una actitud permanente hacia Él. En este sentido «*sin ese constante y siempre renovado esfuerzo por la conversión, la participación en la Eucaristía estaría privada de su plena eficacia redentora, disminuiría o, de todos modos, estaría debilitada en ella la disponibilidad especial para ofrecer a Dios el sacrificio espiritual, en el que se expresa de manera esencial y universal nuestra participación en el sacerdocio de Cristo*». ⁸³

La indulgencia jubilar

47. En este contexto de la reconciliación con Dios y con la Iglesia que se produce en el sacramento de la Penitencia y que culmina en la Eucaristía en la que está presente Cristo Salvador, nuestra paz y nuestra reconciliación, se enmarca también el don de la *Indulgencia jubilar*. Las características y condiciones de esta *indulgencia* son explicadas en la *Bula «Incarnationis Mysteriorum»* del Papa Juan Pablo II y en el *Documento anexo* de la Penitenciaria Apostólica: «*En la indulgencia se manifiesta la plenitud de la misericordia del Padre, que sale al encuentro de todos con su amor manifestado en primer lugar con el perdón de las culpas*». ⁸⁴ Por eso todo el camino jubilar, preparado por la peregrinación, tiene como momentos culminantes la celebración de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, encuentro transformador que abre al don de la indulgencia para uno mismo y para los demás.

48. *La indulgencia jubilar* reviste en esta ocasión algunas novedades en cuanto a la amplitud de modos como los fieles pueden beneficiarse de ella en Roma y en las Iglesias particulares, supuestas las condiciones generales establecidas por la Iglesia.⁸⁵ Pero queremos recordaros también que la peregrinación al sepulcro del Apóstol Santiago, en el Año Jubilar Compostelano, goza de este singular don con el que la Iglesia quiere acudir en ayuda de cada cristiano en la satisfacción de la pena debida por los pecados e impulsarlo a hacer obras de justicia y caridad, entre las que se encuentra la aplicación de esta misma gracia a los difuntos.⁸⁶ El don de la *indulgencia jubilar* es un gesto amoroso de la Iglesia en favor de sus hijos, al disponer de los méritos de Jesucristo y de los santos, interpretando así el misterio del amor inmenso del Padre, «*que se inclina sobre toda debilidad humana para acogerla en el abrazo de su misericordia*». ⁸⁷

Obras de misericordia y de caridad

49. No queremos dejar de aludir también a lo que constituye una consecuencia espontánea de haber encontrado el abrazo misericordioso del Padre en los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. Nos referimos a la práctica de la justicia y de la caridad como fruto y compromiso al mismo tiempo de cuanto hemos vivido y realizado. En la Penitencia tenemos acceso, mediante la humilde confesión de nuestro pecado (cf. Lc 15,21), a la misericordia del Padre en la que se pone de manifiesto un amor que rebasa las exigencias de la justicia.⁸⁸ En la Eucaristía ocurre algo semejante, ya que en el Sacrificio eucarístico Cristo actualiza la oblación de su vida movido por su amor «*hasta el extremo*» (Jn 13, 1 Gál 2,20). Y si Él, por voluntad del Padre, «*dio la vida por nosotros, nosotros debemos darla por nuestros hermanos*» (1 Jn 3,16).

50. El Padre, en efecto, «*no nos trata como merecen nuestros pecados ni nos paga según nuestras culpas*» (Sal 103 [102], 10). Tales serían las exigencias de la justicia, puesto que todo pecado aun contra el hombre contiene siempre una ofensa a Dios. Sin embargo el Padre no puede dejar de serlo y de manifestar su amor devolviendo al hijo arrepentido la dignidad perdida. El amor del Padre Dios «*no lleva*

cuentas del mal... , disculpa sin límites, cree sin límites, espera sin límites, aguanta sin límites» (1 Cor 13,5.7). De la misma manera debemos nosotros comportarnos con nuestros semejantes ofreciendo la paz y el perdón.⁸⁹ Con la mirada puesta en el futuro y confiando en la fuerza infinita del amor del Padre «*derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado*» (Rm 5,5), deseamos que todos crean en la fuerza transformadora del amor cristiano y se dispongan a hacerlo efectivo en todas las relaciones humanas.

III. Para celebrar el Gran Jubileo en clave eucarística

«Un año intensamente eucarístico»

51. Al proponer la celebración del Gran Jubileo como «*un año intensamente eucarístico*», el Papa Juan Pablo II ha querido no solamente resaltar la continuidad histórica del acontecimiento de la encarnación en el misterio eucarístico,⁹⁰ sino también mostrar la íntima conexión entre el «*año jubilar*» y el «*año litúrgico*». ⁹¹ Esto significa que toda programación jubilar ha de contar necesariamente con el despliegue del misterio de Jesucristo en el curso del año, tal como este misterio es evocado y celebrado por la Iglesia en los diferentes tiempos, solemnidades, fiestas y memorias. Junto a este sagrado recuerdo de la obra de salvación realizada por el Hijo de Dios hecho hombre, la Iglesia venera también la memoria de la Santísima Virgen María y de los Santos —en especial de los mártires— y otros acontecimientos de la vida de las Iglesias locales.⁹²

52. Guía de todo este desarrollo es el propio calendario universal de la Iglesia con el que será necesario contar para toda programación pastoral orientada a la celebración del Gran Jubileo. Con este fin el «*Calendario del Año Santo 2000*» se ofrece como un instrumento modélico y pedagógico.⁹³ Ahora bien, el conjunto de celebraciones litúrgicas, jubilares y eclesiales, tanto de ámbito universal como de ámbito local, ha de tener como referencia básica, reclamada por la fidelidad a los fines queridos por el Papa, el *Leccionario de la Palabra de Dios* de la Misa, especialmente de los domingos y solemnidades. El *Leccionario* es expresión auténtica de los contenidos de salvación que la Iglesia quiere recordar y actualizar en cada momento, dada la íntima conexión y «*la articulación de la fe cristiana en palabra y sacramento*». ⁹⁴

53. En esta «*línea central*» del itinerario cristológico-trinitario de la celebración jubilar destaca obviamente el Evangelio de cada día, en el que se proclaman «*las palabras y las obras*» de la actividad de Jesús que hacen del tiempo litúrgico, y por tanto jubilar, verdadero «*año de gracia del Señor*». ⁹⁵ Las celebraciones de los sacramentos y de los sacramentales y cualquier otra celebración, deberán estar impregnadas del sentido que les confieren los diferentes tiempos litúrgicos y tener su centro y cima en el misterio eucarístico.

Insistencia en la revalorización del domingo

54. La todavía reciente Carta Apostólica *Dies Domini* del Papa Juan Pablo II nos exhorta a los obispos a que nos preocupemos «*de que el domingo sea reconocido por todos los fieles, santificado y celebrado como verdadero "día del Señor", en el que la Iglesia se reúne para renovar el recuerdo de su misterio pascual con la escucha de la Palabra de Dios, la ofrenda del sacrificio del Señor, la santificación del día mediante la oración, las obras de caridad y la abstención del trabajo*». ⁹⁶ Cuanto insistamos en estos aspectos será poco en comparación de los grandes bienes que se derivan del domingo para «*el fortalecimiento de la fe y del testimonio de los cristianos*», objetivo esencial de la celebración del Gran Jubileo.⁹⁷ El domingo es un itinerario de formación cristiana permanente, insustituible en las condiciones de la sociedad actual. Por esto, al tiempo que os recomendamos la lectura de la Carta Apostólica del Papa, os invitamos a tomar de nuevo en las manos nuestra *Instrucción pastoral «Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas»* y a poner en práctica las sugerencias que allí se hacen, especialmente de

cara a la asamblea eucarística dominical.⁹⁸

Catequesis sobre la Eucaristía

55. Es imprescindible también ayudar a los fieles a vivir el misterio eucarístico mediante una oportuna catequesis *«la cual debe iniciarse por los misterios del año litúrgico y por los ritos y oraciones de la celebración, para esclarecer el significado de los mismos, sobre todo el de la gran oración eucarística, y conducir (a los fieles) a la percepción íntima del misterio que tales ritos significan y realizan»*.⁹⁹ Obviamente esta catequesis debe ser acomodada a la cultura y a la índole de los destinatarios, y ha de comprender los principales contenidos de la doctrina de la fe en torno a tan gran Sacramento,¹⁰⁰ e inducir no sólo a celebrar la Eucaristía sino también a extender a otros momentos del día, mediante la adoración eucarística, las actitudes que se han vivido en la Santa Misa. La celebración de congresos eucarísticos a nivel diocesano o de una vicaría o zona pastoral con ocasión del Congreso Eucarístico Internacional de Roma en el 2000, puede ser también un momento especialmente apto para realizar esta catequesis de manera más profunda y completa.

Iniciación de los niños y de los jóvenes

56. Mención particular merece la preparación de los niños a la primera participación eucarística. Esta preparación, que ha de ir precedida de la necesaria catequesis de la Iniciación cristiana, consiste en una verdadera introducción y en un cierto hábito de asistencia a la celebración eucarística sobre todo del domingo, como hemos recordado en nuestras *«Reflexiones y Orientaciones»* sobre la *«Iniciación cristiana»* aprobadas en nuestra Asamblea Plenaria de noviembre de 1998.¹⁰¹ En efecto, *«la catequesis sobre la Eucaristía, bien adaptada a la edad y a la capacidad de los niños, debe tender a que conozcan la significación de la Misa por medio de los ritos principales y por las oraciones, incluso en lo que atañe a la participación en la vida de la Iglesia»*.¹⁰²

57. Unida a la catequesis sobre la Eucaristía ha de estar presente también la explicación y la conveniente iniciación en el sacramento de la Penitencia, *«ya que la experiencia espiritual de la misericordia del Padre forma parte de los elementos gozosos de la preparación de los niños a la primera comunión»*.¹⁰³ Cuando se trata de adolescentes que van a recibir el sacramento de la Confirmación, *«junto al interés por la adecuada formación catequética, es preciso cuidar también que estén incorporados a la vida de la comunidad cristiana, en primer lugar por la participación en la asamblea eucarística dominical de manera habitual»*.¹⁰⁴ A todos los fieles en general se les debe recordar la íntima relación entre la Eucaristía y la Penitencia, que se ha expuesto más arriba, especialmente en lo referente a las disposiciones para acceder a la mesa eucarística.¹⁰⁵

Condiciones para una buena celebración de la Eucaristía

58. Sin duda, la mejor *«catequesis mistagógica»* de la Eucaristía es siempre una buena celebración, en la que las palabras, los gestos y los signos lleven *«de lo visible a lo invisible, del signo a lo significado, de los "sacramentos" a los "misterios"»*.¹⁰⁶ Se trata, por tanto, de entrar en el misterio a través del rito eucarístico realizado de acuerdo con las condiciones que aseguran no sólo la celebración válida y lícita sino también la participación plena y fructuosa de todos los que asisten a ella. La celebración no es sólo acción, sino acción de vida, comunicación y expresión humana en la que se encarna el hacer de Dios por la virtud del Espíritu Santo, esto es, el acontecimiento de la Pascua redentora de Cristo.

59. Ningún elemento carece de significado, ni está meramente yuxtapuesto. Todo tiene una admirable unidad y deja entrever la *«mistagogia»* de la Madre Iglesia, aludida antes, en la que encuentran adecuado equilibrio la actuación de los ministros y las intervenciones del pueblo, las lecturas y el canto, la oración común y el silencio.¹⁰⁷ La celebración, especialmente el domingo, ha de ser gozosa y atrayente. Por ello se debe favorecer, entre otros elementos, la calidad de los cantos, *«tanto por lo que se refiere a los textos como a la melodía, para que lo que se propone hoy como nuevo y creativo sea conforme con las*

disposiciones litúrgicas y digno de la tradición eclesial que tiene, en materia de música sacra, un patrimonio de valor inestimable».108

El culto de la Eucaristía fuera de la Misa

60. La Eucaristía no se agota en la celebración de la Misa. Es sacramento permanente siempre dispuesto para los enfermos y sobre todo para los moribundos. A partir de la práctica antiquísima de conservar la Eucaristía, la fe de la Iglesia y la devoción de los fieles y de los pastores han desarrollado diversas formas de culto eucarístico fuera de la Misa que todos están llamados a cultivar y a vivir: la adoración pública y la oración personal silenciosa, la exposición prolongada o breve, las procesiones eucarísticas especialmente la que está ligada a la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo y los congresos eucarísticos.109

61. *«La piedad que impulsa a los fieles a acercarse a la sagrada comunión los lleva a participar más plenamente en el misterio pascual.. Permaneciendo ante Cristo, el Señor, disfrutan de su trato íntimo, le abren su corazón pidiendo por sí mismos y por todos los suyos y ruegan por la paz y la salvación del mundo. Ofreciendo con Cristo toda su vida al Padre en el Espíritu Santo, sacan de este trato admirable un aumento de su fe, esperanza y caridad».110* Es preciso fomentar este culto en todas las comunidades observando cuidadosamente tanto las orientaciones para la participación de los fieles, como lecturas, cantos y silencio, como los signos de adoración y respeto al Sacramento: los gestos corporales, entre los que sobresalen la genuflexión y el permanecer de rodillas cuando así lo establece la liturgia, el incienso, el velo humeral, etc.111 En la adoración eucarística coinciden por completo realidad interna y forma externa, de manera que la actitud de reconocimiento de la presencia del Señor, verdadera alma de todo acto de culto, debe proyectarse también sobre cualquier celebración litúrgica.

Predicación y catequesis sobre la Penitencia

62. Si queremos que este año dedicado al Padre de las misericordias sea verdaderamente un año de conversión y de retorno a la casa paterna, es absolutamente necesario hacer en todas las comunidades eclesiales un amplio y generoso esfuerzo de predicación y de catequesis sobre el misterio de la reconciliación y el sacramento de la Penitencia. Es cierto que el problema de la desafección actual hacia este sacramento tiene raíces más profundas, ya que tiene mucho que ver con la pérdida del sentido del pecado en su dimensión religiosa, y con las dificultades que entraña hoy la formación de la conciencia en una sociedad secularizada y dominada por el relativismo y el subjetivismo moral y que parece haber abandonado la idea de una verdad fundamental sobre el bien accesible a la razón humana.112

63. Sin embargo esta predicación y catequesis, reclamadas una y otra vez después del Sínodo de los Obispos de 1983 como condición indispensable para una renovación pastoral de la práctica penitencial en la Iglesia, siguen siendo necesarias y han de destacar, entre otros aspectos, *«la iniciativa y el don de Dios, su juicio y su misericordia»* y que *«la reconciliación entre Dios y los hombres es una acción realizada en el marco de la historia de la Salvación del amor de Dios, irrevocablemente dado en su Hijo por su Espíritu; que Cristo, en su misterio pascual, es ese centro y lugar irrevocable de la reconciliación; que ésta se actualiza en y por la Iglesia en cada celebración y mediante una acción institucional, que se concreta en el ministerio del sacramento»*.113

Condiciones para celebrar bien la reconciliación

64. Junto a esta predicación y catequesis, insistente y gradual, orientada a niños, a jóvenes y a adultos, es preciso fomentar las condiciones que permitan ante todo la recuperación práctica de la importancia y del valor del sacramento de la Penitencia en la conciencia de todos los fieles. La celebración mejorará con la utilización inteligente del *Ritual de la Penitencia* y con ayuda de subsidios que faciliten especialmente el desarrollo del *Rito de la reconciliación de un solo penitente*. Esta forma ordinaria, en la que ha de consistir la oferta permanente de la reconciliación en todas las comunidades, debe articularse convenientemente

con la *Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual* con ocasión de los tiempos litúrgicos y en la preparación de acontecimientos especiales de la vida de una comunidad como, por ejemplo, la celebración de la Confirmación, la Visita pastoral, etc. Una vez más recordamos que «*en el conjunto del territorio de la Conferencia Episcopal Española, no existen casos generales y previsibles en los que se den los elementos que constituyen la situación de necesidad grave en la que se puede recurrir a la absolución general (c. 961, § 12.º)*».114

65. La celebración sacramental de la Penitencia no debe ser un hecho aislado u ocasional en la vida de los cristianos, sino que ha de constituir el momento más significativo de una actitud permanente de conversión y de búsqueda de una conducta moral cada día más coherente con las exigencias del Bautismo, fundamento de toda la existencia cristiana. Con este espíritu se deben vivir los tiempos penitenciales, es decir los viernes de cada semana y especialmente la Cuaresma y se debe realizar el acto penitencial del comienzo de la Misa. «*La penitencia cristiana ha de presentarse en su dimensión de "sacrificio espiritual" esto es, en su dimensión de adoración a Dios y de "confesión de fe" en su misericordia. En este sentido, el mismo sacramento de la reconciliación habrá de aparecer... como un acto de culto... La confesión ("exomologesis") significa tanto reconocer la fragilidad y miseria propias como proclamar doxológicamente la santidad y la misericordia de Dios*».115

Disponibilidad para el ejercicio del ministerio de la reconciliación

66. Pero todas estas indicaciones servirán de muy poco si nosotros, los ministros del sacramento de la Penitencia, no asumimos cordial y generosamente las actitudes de Cristo ante los pecadores y le imitamos en la búsqueda y en la acogida que debemos dispensarles. Si queremos que el sacramento de la Penitencia sea vivido por los fieles como un encuentro de reconciliación y de gracia con el Padre de las misericordias que sale a su encuentro, es preciso que nosotros mismos tratemos de encarnar a través de nuestras cualidades humanas y sobre todo en la caridad pastoral el abrazo paterno del perdón y de incorporación a la comunión de la Iglesia o a una más profunda y rica renovación de dicha comunión. Por ello invitamos a nuestros hermanos presbíteros a leer y a meditar cualquiera de las numerosas exhortaciones del Papa Juan Pablo II a ejercer este ministerio como signos vivos de la presencia del Señor y a dedicarle el tiempo y las energías necesarias.116 Con el mismo interés por el ministerio y las personas de nuestros presbíteros les exhortamos a tener una experiencia viva, ejemplar y frecuente del sacramento de la Penitencia.117

Gestos de reconciliación

67. Con actitudes y sentimientos de conversión al Padre y de reconciliación fraterna queremos que nuestras Iglesias se preparen a vivir el Gran Jubileo del Nacimiento del Señor asumiendo también «*con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su Evangelio*».118 En el «*Plan de acción pastoral de la Conferencia Episcopal Española para el cuatrienio 1997-2000*» hemos realizado una «*mirada agradecida y crítica a nuestro tiempo*» en el ámbito de la Iglesia en España».119 Sería conveniente que en las comunidades locales, con ocasión de algunos tiempos litúrgicos o en la preparación de una peregrinación, se organizaran *celebraciones penitenciales no sacramentales* para escuchar la Palabra de Dios y purificar bajo su luz la memoria de los aspectos más oscuros de la vida y del testimonio de las Iglesias y de los pecados de los cristianos.

68. La plegaria común podría ir acompañada de algún gesto de los que la Iglesia propone para expresar las actitudes de conversión y de reconciliación.120 En esta misma perspectiva se pueden llevar a cabo algunos gestos de carácter social que expresen la caridad que brota del misterio eucarístico. También se podrían organizar *encuentros de oración ecuménica* con las Iglesias y comunidades eclesiales no católicas, siguiendo la indicación del Papa: «*Hay que proseguir en el diálogo doctrinal, pero sobre todo esforzarse más en la "oración ecuménica"*».121

Caridad y testimonio de vida

69. Celebrar la Penitencia y partir el Pan de la vida conduce a hacer realidad una serie de compromisos prácticos de conducta, personales y comunitarios, comenzando por el servicio a los pobres y el testimonio de la caridad fraterna, la promoción y la defensa de la vida humana, el cuidado de los enfermos y de los ancianos, la acogida de los marginados y de los inmigrantes; la cercanía hacia las víctimas de la violencia, el rechazo de toda forma de malos tratos contra las personas y de atentados contra los bienes de uso social; el respeto de los derechos humanos,¹²² la creación de empleo, la promoción de una vivienda digna, el trabajo por la justicia y la búsqueda de la paz. Estos compromisos son inseparables de la exigencia misionera y apostólica que surge también de la comunión eucarística: ayudar a quien no conoce a Jesucristo a encontrarse con Él y a abrirse al don de la fe, e invitar a quien se ha alejado de la comunidad cristiana a redescubrir de nuevo la alegría de compartir los bienes de la fe y del amor fraterno.

Compromiso en favor de la justicia social

70. El Gran Jubileo tiene como una de sus dimensiones más importantes la de ser un tiempo de *«restablecimiento de la justicia social. Así pues, en la tradición del año jubilar encuentra una de sus raíces la doctrina social de la Iglesia, que ha tenido siempre un lugar en la enseñanza eclesial y se ha desarrollado particularmente en el último siglo, sobre todo a partir de la encíclica "Rerum novarum"»*,¹²³ En este sentido es necesario también que en nuestras Iglesias se realicen *gestos concretos y palpables de compromiso por la justicia social y por la paz*, de acuerdo con las circunstancias de cada comunidad, ya en este año dedicado al Padre y a la virtud de la caridad.¹²⁴

71. En efecto, recordando que Jesús vino a *«evangelizar a los pobres»* (Mt 11, 5; Lc 7,22), invitamos a nuestras comunidades a prestar una atención mayor a los más necesitados espiritual y materialmente y a trabajar en favor de los pobres para que esta línea de acción pastoral signifique cada vez más un encuentro con Cristo presente en ellos (cf. Mt 25,35-45). Por este motivo nos unimos a la petición del Papa y últimamente del Sínodo de América en favor de una notable reducción o, si fuera posible, de la condonación total de la deuda internacional que grava sobre el destino de muchas naciones.¹²⁵

Conclusión: «Jesucristo, el mismo ayer, hoy y siempre»

Hacia el Gran Jubileo del 2000

72. La celebración del Congreso Eucarístico en el marco del Año Jubilar Compostelano, ha de ser un acontecimiento de gracia que nos disponga para hacer del Gran Jubileo *«una gran plegaria de alabanza y de acción de gracias sobre todo por el don de la Encarnación del Hijo de Dios y de la Redención realizada por Él»*.¹²⁶ *«Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que estéis unidos con nosotros en esa unión que tenemos con el Padre y con su Hijo Jesucristo»* (1 Jn 1,3). Al enviar esta Instrucción pastoral a todo el pueblo de Dios, centrada en la Eucaristía *«alimento del pueblo peregrino»*, los obispos de la Conferencia Episcopal Española queremos estrechar los vínculos de la comunión de todas nuestras Iglesias entre sí y con la Iglesia Santa y Católica presidida en la fe y en la caridad por el Papa Juan Pablo II, *«para que el mundo crea»* (Jn 17,21) y para que Jesucristo, *«el mismo ayer, hoy y siempre»* (Hb 13,8), sea reconocido y aclamado por todos los pueblos como el Hijo de Dios, el Salvador y el Señor de la historia.¹²⁷

El testimonio del Apóstol Santiago

73. Deseamos así mismo que este Año Jubilar Compostelano sea ocasión no sólo de celebrar la gloriosa memoria del Apóstol Santiago, sino sobre todo de imitar su testimonio de fe y de obediencia a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 5,29-32). Él supo cumplir valientemente la palabra dada al Señor junto con su hermano Juan, el Evangelista, en aquel diálogo sobre los primeros puestos en el Reino, siguiendo a Cristo en la vocación de servicio y de entrega de la propia vida (cf. Mt 20,20-28). Este testimonio de fe y de

obediencia a Dios es lo que han buscado y siguen buscando con su actitud humilde y penitente los millares de peregrinos que llegan a Santiago de Compostela.

Invitación a construir una nueva sociedad europea

74. A todos los que peregrinen a Santiago de Compostela les invitamos con el Papa Juan Pablo II a construir una nueva sociedad europea fundamentada en la verdad, sobre la base de las raíces cristianas y de los valores espirituales y morales «*que hicieron gloriosa la historia de Europa y benéfica su presencia en los demás continentes*». 128 Confiamos este mensaje especialmente a los jóvenes que vendrán en los próximos meses y con ocasión de la *Peregrinación y Encuentro Europeo* que culminarán en Compostela del 4 al 8 de agosto de 1999, les decimos que confiamos en ellos y en su generosidad y capacidad para construir la nueva civilización del amor. El lema «*En tu palabra... podemos*» (Mt 20,22), será el exponente de esa actitud.

A la escucha del Espíritu

75. Así pues, con ánimo de conversión sincera y con la esperanza puesta en la bondad y en la misericordia del Padre, continuamente ofrecida por su Hijo Jesucristo en el Espíritu Santo, exhortamos a nuestros hermanos presbíteros y diáconos, a los demás ministros, a los religiosos y religiosas y a los fieles laicos, hombres y mujeres, a ponerse con nosotros a la escucha atenta y humilde de lo que el Espíritu Santo quiera decir a las Iglesias (cf. Ap 1,7) en la hora actual, a pocos meses ya de la apertura de la puerta santa que dará paso a un nuevo milenio de la misión de la Iglesia. Animados por el ejemplo de los «*hombres y mujeres de tantas lenguas y razas que han seguido a Cristo en las distintas formas de la vocación cristiana*», llegando incluso al martirio para dar testimonio de la verdad del Evangelio, 129 invocamos sobre todo el pueblo de Dios que nos ha sido confiado la bendición del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, encomendándolo a la intercesión de la Santísima Virgen María y a la del Apóstol Santiago, Patrono de España y «*Amigo del Señor*».

Madrid, 4 de marzo de 1999

-
1. . Comité para el Jubileo del año 2000 (ed.), *Jesucristo, la Buena Noticia. Congreso de Pastoral evangelizadora*, Madrid 1997.
 2. . Comité para el Jubileo del año 2000 (ed.), *María, Evangelio vivido. Congresos Mariano y Mariológico*, Madrid 1999.
 3. . *Misal Romano: Plegaria eucarística I o Canon Romano*.
 4. . Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Tertio Millennio Adveniente"* (= TMA), 49.
 5. . Cf. Mons. Julián Barrio, Arzobispo de Santiago de Compostela, *"Peregrinar en Espíritu y en verdad". Carta pastoral en el Año Jubilar Compostelano 1999*, cap. III.
 6. . *Misal Romano: Prefacio de la solemnidad de Santiago Apóstol, Patrono de España* (Propio de España; cf. Mt 20,22; Hch 12,2).
 7. . Cf. *Misal Romano: Prefacio de la solemnidad del Apóstol Santiago*: cit.
 8. . Cf. *"La visita del Papa y el servicio a la fe de nuestro pueblo"*, Madrid 1983; *"Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y palabras"* (1987-1990), Madrid 1987; *"Impulsar una nueva evangelización"* (1990-1993), Madrid 1990; *"Para que el mundo crea"* (1994-1997), Madrid 1994; *"Proclamar el año de gracia del Señor"* (1997-2000), Madrid 1997.
 9. . Conferencia Episcopal Española, *"Proclamar el año de gracia del Señor"*, cit., 27.
 10. . TMA 55.
 11. . *Ib.* 55.

12. . Cf. *ib.* 3-4.
13. . Cristológico-trinitario (cf. TMA 40), pneumatológico (cf. 44), de alabanza al Padre (cf. 49), antropológico (cf. 4 y 59), social (cf. 22); mariano (cf. 43), eucarístico (cf. 55), ecuménico (cf. 41; etc.), escatológico (cf. 46); etc. El Jubileo tiene además una dimensión liberadora integral del hombre, tanto en el plano humano social (cf. TMA 13) como en el plano espiritual, o sea, como remisión de los pecados y de las penas debidas por ellos (cf. TMA 14). En este sentido el Jubileo es tiempo de conversión y de alegría y júbilo (cf. TMA 14; 16; 32).
14. . En esto consiste precisamente la "*plenitud de los tiempos*" (cf. TMA 11).
15. . En efecto, la Iglesia, respetando las medidas del tiempo de los hombres (horas, días, meses, años, etc.), "camina al paso de cada hombre, haciendo que todos comprendan cómo *cada una de esas medidas está impregnada de la presencia de Dios* y de su acción salvífica": TMA 16.
16. . *Misal Romano: colecta de la tercera misa de Navidad*: cf. San León Magno, *Hom. de Navidad* 4,1-3: M. Garrido (ed.), *San León Magno, Homilías sobre el año litúrgico*, BAC 291, Madrid 1969, 84-87. Véase también el *prefacio III de Navidad*.
17. . *Misal Romano: Poscomunión del domingo 27 del T. durante el año*; cf. San León Magno, *Hom. de la Pasión* 12,7: M. Garrido (ed.), *San León Magno, Homilías sobre el año litúrgico*, cit, 262.
18. . "*Convenía que la carne mortal se hiciera partícipe de la virtud vivificadora de Dios. Pero la virtud vivificadora del Dios y Padre es el Verbo Unigénito. A éste nos envió como salvador y redentor, y se hizo carne, sin sufrir mudanza o cambio hacia lo que no era y sin dejar de ser el Verbo... Por lo tanto, uniéndose a sí la carne sujeta a la muerte, el Verbo, que es Dios y vida, rechazó vivamente su corrupción y, además, la hizo vivificadora*". S. Cirilo de Alejandría, *Comm. in Lc* 22,19: J. Solano, *Textos eucarísticos primitivos* 2, BAC 118, Madrid 1954, 611.
19. . Cf. 1 Cor 12,12-13; 2 Cor 6,16; Ef 1,10.14; 2,21-22; etc.
20. . Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana 1997; edición española, Asociación de Editores del Catecismo 1992 (= CCE), 1097.
21. . LG 4; cf. *Misal Romano: Prefacio dominical del T. durante el año*.
22. . TMA 44; cf. Juan Pablo II, *Carta encíclica "Dominum et Vivificantem"*, de 18-V-1986, 50-51.
23. . Cf. 2 Cor 6,2; Lc 4,21.
24. . CCE 1112; cf. CCE 1091-1109; 1375.
25. . CCE 1099; cf. Jn 14,25-26; 16,12-15.
26. . Cf. CCE 1101; Lc 24,45.
27. . Cf. CCE 1085; 1104; 1340.
28. . *Misal Romano: Plegaria eucarística III: epiclesis segunda*; cf. DS 1642; CCE 1105-1109; 1375-1376.
29. . Cf. SC 7; Pablo VI, *Carta encíclica "Mysterium fidei"*, de 3-IX-1965, en AAS 57 (1965), 762-764; Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, de 25-V-1967, 9.
30. . Cf. DS 1541; 1651; CCE 1374-1381; Pablo VI, *Carta encíclica "Mysterium fidei"*, cit., 764.
31. . Cf. TMA 9-10.
32. . Santa Teresa de Jesús, *Vida*, 22,6.
33. . TMA 55; cf. TMA 39-55.
34. . TMA 31.
35. . *Liturgia de las Horas: Solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo, Ant. del Magnificat de las II Vísperas*.
36. . Cf. Jn 6,27.35.57-59.
37. . Cf. Jn 6,40.44.55; 1 Cor 15,42-44.
38. . Juan Pablo II, *Homilía en la Misa de clausura del XLV Congreso Eucarístico Internacional de Sevilla: "Ecclesia"* 2637/2638 (1993), 934; cf. Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dominicae Coenae"*, de 24-II-1980, 5-6.
39. . Cf. Lc 15,7.10.23-24.32.
40. . Cf. Si 24,19-21; Is 55,1-3; Mt 22,2-10.
41. . Cf. Juan Pablo II, *Encíclica "Dives in misericordia"*, de 30-XI-1980, 6 [40].
42. . Cf. Rm 16,25-26; Ef 3,5-9.
43. . Cf. Jn 3,16-17; Rm 5,8-11.
44. . Cf. 1 Cor 10,3-4; Jn 6,48-59.63.
45. . Cf. Mt 26,28 y par.; Hb 8,6 ss.

46. . Cf. Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Christifideles laici*, de 30-XII-1988, 18-20.
47. . CCE 1332.
48. . Cf. *ib*, 32.
49. . Cf. Jn 20,17-18; Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dies Domini"*, de 31-V-1998, 45.
50. . Cf. LG 33; PO 5; AA 3; CCE 1397.
51. . SC 10; cf. 61.
52. . Cf. Lc 4,18; Is 61,1-2.
53. . TMA 10; cf. SC 102; CCE 1168-1171.
54. . Cf. Rm 12,1; 1 Pe 2,5; *Misal Romano: Plegaria Eucarística III: Intercesiones*.
55. . SC 6; cf. SC 102; 106; CCE 1167.
56. . Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dies Domini"*, cit., 34; cf. 32-36.
57. . Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española, *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*, de 22-V-1992, 7; 10; 14 y 28.
58. . PO 5; cf. LG 11; SC 48; CCE 1368; 2031; etc..
59. . Cf. DV 21; SC 48; PO 4; CCE 1346; Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dies Domini"*, cit., 39-44.
60. . PO 5; cf. LG SC 10; 41; etc.
61. . Cf. LG 26; SC 41-42; Juan Pablo II, *Encíclica "Redemptor Hominis"*, de 4-III-1979, 20 [84-85]; CCE 832 ss.; 1324-1327.
62. . Cf. 1 Cor 12,12-13; Gál 3,28.
63. . Cf. 1 Cor 12,4-11.28-30; Ef 4,11-12.
64. . Cf. SC 41; LG 26; PO 6; CCE 1140-1141; 1348.
65. . Cf. Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, cit., III parte (nn. 49-67); *Ritual de la sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa*, Coeditores litúrgicos 1974.
66. . Cf. LG 3; 11; UR 2; 4; 8; CCE 1325; 1396; 1398-1401.
67. . SC 8; cf. LG 50; CCE 1090; 1137-1139.
68. . Cf. LG 49-50; CCE 1030; 2032; *Ritual de Exequias*, Coeditores litúrgicos 1989, *Praenotanda*, 1; *Orientaciones del Episcopado Español*, 40.
69. . Cf. SC 7; 83; CCE 1088-1089.
70. . Conferencia Episcopal Española, *"Dios es amor". Instrucción pastoral en los umbrales del Tercer Milenio*, EDICE, Madrid 1998, 31.
71. . Cf. TMA 50.
72. . Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, *La peregrinación en el Gran Jubileo del año 2000*, de 25-IV-1998, 36.
73. . Juan Pablo II, *Encíclica "Redemptor Hominis"*, cit., 20 [88].
74. . Juan Pablo II, *Bula "Incarnationis Mysterium" de convocación del Gran Jubileo del año 2000*, de 29-I-1998, 6.
75. . *Ib.*, n. 8; cf. TMA 33.
76. . *Misal Romano: oración sobre las ofrendas del domingo XII del T. durante el año*; cf. Rm 5,10; 2 Cor 5,18-19; DS 1740.
77. . Cf. Jn 20,22; Mt 18,18; CCE 1441; 1444-1446.
78. . Cf. LG 3; 26; SC 47; PO 5; CCE 1391; 1396.
79. . Cf. DS 1638; CCE 1394. No obstante, *"para progresar cada día con mayor fervor en el camino de la virtud, queremos recomendar con mucho encarecimiento el piadoso uso de la confesión frecuente, introducido por la Iglesia no sin una inspiración del Espíritu Santo"*: Pío XII, Encíclica *"Mystici Corporis"*, de 29-VI-1943, 39; cf. CCE 1458.
80. . Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral sobre el sacramento de la Penitencia: "Dejaos reconciliar con Dios"*, de abril de 1989, 61; cf. DS 1647; 1661; Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, cit., 35; CCE 1385; 1457; *Código de Derecho Canónico*, c. 916.
81. . Cf. *ib*, n. 63; *Código de Derecho Canónico*, c. 963.
82. . Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dominicae Coenae"*, cit., 7.
83. . Juan Pablo II, *Encíclica "Redemptor Hominis"*, cit., 20 [86].
84. . Juan Pablo II, *Bula "Incarnationis Mysterium"*, cit., 9; cf. 9-11.
85. . Cf. *Decreto de la Penitenciaría Apostólica*, de 29-XI-1998. Las condiciones mínimas son la confesión sacramental individual e íntegra y la participación en la Eucaristía, así como el testimonio

de comunión con la Iglesia manifestado en la oración por las intenciones del Papa y en obras de caridad y de penitencia. Estas obras se sitúan en el camino que parte de los sacramentos como expresión de la conversión y del cambio de vida, y que tiene en ellos su "fuente y su culmen".

86. . Cf. CCE 1478-1479.
87. . Cf. Juan Pablo II, *Bula "Incarnationis Mysterium"*, cit., 10.
88. . En efecto, "*la relación de la justicia con el amor, que se manifiesta como misericordia, está inscrita con gran precisión en el contenido de la parábola evangélica*": Juan Pablo II, *Encíclica "Dives in misericordia"*, cit., 5 [37].
89. . Cf. Ef 4,32; Hb 12,14.
90. . Cf. TMA 55.
91. . Cf. TMA 10; 14; 15; 16.
92. . Cf. SC 102-105 y 107-110; Pablo VI, *Motu proprio "Mysterii Paschalis"*, de 14-II-1969, en el *Misal Romano*; CCE 1168-1173.
93. . Comité Central para el Gran Jubileo, *Calendario del Año Santo 2000*, de 21-V-1998: "*Ecclesia*" 2898 (1988), 941-946.
94. . TMA 31.
95. . Cf. TMA 11-12; 14; 32; etc.
96. . Cf. Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dies Domini"*, cit., 48.
97. . Cf. TMA 42.
98. . Cf. Conferencia Episcopal Española, "*Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*", cit., 32-38. Véase también nuestra Nota: "*Domingo y Sociedad*", de 28-IV-1995: "*Ecclesia*" 2735 (1995), 650-653.
99. . Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharistium Mysterium"*, cit., 15.
100. Cf. *ib.*, 5-15; Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dominicae Coenae"*, cit., 8-12.
101. Cf. Conferencia Episcopal Española, *La Iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, Madrid 1999, 58; cf. 101-105.
102. Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, cit., 14.
103. Conferencia Episcopal Española, *La Iniciación cristiana*, cit., 60; cf. 107-110.
104. *Ib.*, 93.
105. Cf. *supra*, nn. 41-46.
106. CCE 1075; cf. Conferencia Episcopal Española, *La Iniciación cristiana*, cit., 29-30; 49.
107. La *mistagogia* es ante todo el modo permanente y progresivo que tiene la Iglesia de alimentar la fe y la vida divina por medio de la liturgia en los bautizados. De ella hemos hablado en el documento sobre *La Iniciación cristiana*, cit., 29-30; 123; 132.
108. Juan Pablo II, *Carta Apostólica "Dies Domini"*, cit., 50.
109. Cf. Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, cit., 49-67; *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa*, cit.: Orientaciones generales y de cada capítulo; *Código de Derecho Canónico*, c. 944, &1.
110. Congregación de Ritos, *Instrucción "Eucharisticum Mysterium"*, cit., 50.
111. Cf. CCE 1378; 2628.
112. Véase Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral "La verdad os hará libres"*, de 20-XI-1990, 21-33; Juan Pablo II, *Encíclica "Veritatis Splendor"*, de 6-VIII-1993, 84 ss.; *Encíclica "Fides et*

Ratio", de 14-IX-1998, 98.

113. Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral "Dejaos reconciliar con Dios"*, cit., 68; cf. Juan Pablo II, *Exhortación postsinodal "Reconciliatio et Paenitentia"*, cit., 26.

114. Conferencia Episcopal Española, *Criterios acordados para la absolución sacramental colectiva a tenor del canon 961, 2*, de 18-XI-1988; en *Instrucción pastoral "Dejaos reconciliar con Dios"*, cit., pág. 111.

115. Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral "Dejaos reconciliar con Dios"*, cit., 70. *"Proclamar doxológicamente la santidad y la misericordia de Dios"* quiere decir alabarle y ensalzarle por estas perfecciones.

116. Cf. Juan Pablo II, *Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 1983*, de 27-III-1983, 3; *Exhortación Apostólica "Reconciliatio et Paenitentia"*, cit., 31 [VI]; *Carta a los sacerdotes para el Jueves Santo de 1986*, de 16-III-1986, 7; *Exhortación Apostólica "Pastores Dabo Vobis"*, de 25-III-1992, 26; etc.

117. Cf. Conferencia Episcopal Española, *Instrucción pastoral "Dejaos reconciliar con Dios"*, cit., 82; véase también Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, de 31-I-1994, 51-54.

118. TMA 33; cf. 34-36.

119. Cf. Conferencia Episcopal Española, *"Proclamar el año de gracia del Señor"*, cit., 32-104.

120. Por ejemplo, la aspersion con el agua recordando el Bautismo, la recitación de la confesión general profundamente inclinados, el intercambio de gesto de la paz, etc.

121. TMA 34; cf. el *"Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el Ecumenismo"* del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, de 25-III-1993, 108-115.

122. Cf. Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Declaración universal de los Derechos Humanos, un signo del Espíritu en nuestro tiempo*, de 26-XI-1998.

123. TMA 13.

124. Cf. *ib.* 51.

125. Cf. TMA 51; Juan Pablo II, *Exhortación postsinodal "Ecclesia in America"*, de 22-I-1999, nn. 22 y 59.

126. TMA 32.

127. Cf. TMA, 4 ss.; 36; 56; Juan Pablo II, *Bula "Incarnationis Mysterium"*, cit., 1; 3.

128. Cf. Juan Pablo II, *La renovación espiritual y humana de Europa. Discurso en el acto europeísta en la catedral de Santiago el 9-XI-1982*, n. 4. Véase también *La construcción de Europa, un quehacer de todos*. Declaración de la LVII Asamblea Plenaria de la CEE, de 15/20-II-1993, Madrid 1993.

129. Cf. TMA 37.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO

El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano

A los Emmos. y Excmos. Ordinarios:

La Iglesia entera se prepara en espíritu de penitencia al inminente ingreso en el Tercer Milenio de la Encarnación del Verbo, estimulada por la continua solicitud apostólica del Sucesor de Pedro hacia una siempre más viva memoria de la voluntad de su divino Fundador.

En íntima comunión de intenciones, la Congregación para el Clero, en su Asamblea Plenaria, reunida en los días 13-15 octubre 1998, ha decidido confiar a todos los Obispos esta Carta Circular dirigida, a través de ellos, a todos los sacerdotes. El Santo Padre, en el discurso pronunciado en tal ocasión, decía: " La prospectiva de la nueva evangelización encuentra un momento fuerte en el compromiso del Grande Jubileo. Aquí se cruzan en modo providencial las vías trazadas por la Carta Apostólica Tertio Millennio adveniente y aquellas indicadas por los Directorios para los Presbíteros y para los Diáconos permanentes, por la Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio pastoral de los sacerdotes y por cuanto será fruto de la presente Plenaria. Gracias a la universal aplicación de estos documentos, la ya familiar expresión nueva evangelización se podrá traducir más eficazmente en operante realidad ".

Se trata de un instrumento que - atento a las actuales circunstancias, es destinado a provocar un examen de conciencia de cada uno de los Sacerdotes y de los presbiterios, sabiendo que el nombre del amor, en el tiempo, es fidelidad. En el texto se subrayan en modo especial las enseñanzas del concilio, de los papas y se remite a otros documentos recordados por el mismo Sumo Pontífice. Se trata, en efecto, de documentos fundamentales para responder a las auténticas exigencias de los tiempos y no correr en vano en la misión evangelizadora.

Los puntos que se presentan al final de cada uno de los capítulos no tienen como finalidad una respuesta a la Congregación; los mismos constituyen, sobre todo, una ayuda, en cuanto buscan interpelar la realidad cotidiana a la luz de las mencionadas enseñanzas. Los destinatarios se pueden servir de los mismos en las modalidades que estimen más convenientes.

Conscientes de que ninguna empresa misionera podría ser realísticamente lleva a término sin el compromiso motivado y el entusiasmo de los Sacerdotes, primeros y preciosos colaboradores del Orden Episcopal, con esta Carta Circular se pretende, entre otras cosas, ofrecer una ayuda también para las jornadas sacerdotales, los retiros, los ejercicios espirituales y las reuniones presbiterales, promovidas en las diferentes circunscripciones, en este período propedéutico al Grande Jubileo y, sobre todo, durante la celebración del mismo.

Con el augurio que la Reina de los Apóstoles, estrella luminosa, guíe los pasos de sus dilectos Sacerdotes, hijos en su Hijo, por los caminos de la comunión efectiva, de la fidelidad, del ejercicio generoso e integral de su indispensable ministerio, deseo todo bien en el Señor y manifiesto mis sentimientos con mi cordial vínculo de afecto colegial.

Darío Card. Castrillón Hoyos
Prefecto
e Csaba Ternyák
Secretario

INTRODUCCION

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

Nacida y desarrollada en el fértil terreno de la gran tradición católica, la doctrina que describe al presbítero como maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad cristiana que le ha sido encomendada, constituye un camino de reflexión sobre su identidad y su misión en la Iglesia. Siempre la misma y, al mismo tiempo, siempre nueva, tal doctrina necesita ser meditada, también hoy, con fe y esperanza de cara a la nueva evangelización a la que el Espíritu Santo está llamando a todos los fieles por medio de la persona y la autoridad del Santo Padre.

Es necesario un creciente empeño apostólico de todos en la Iglesia, renovado y generoso, personal y al mismo tiempo comunitario. Pastores y fieles, animados especialmente por el testimonio y las enseñanzas luminosas de Juan Pablo II, deben comprender siempre con mayor profundidad que es el momento de acelerar el paso, de mirar hacia adelante con ardiente espíritu apostólico, de prepararse a atravesar los umbrales del siglo XXI con una actitud decidida a abrir de par en par las puertas de la historia a Jesucristo, nuestro Dios y único Salvador. Pastores y fieles han de sentirse llamados a hacer que en el 2000 resuene con renovado vigor la proclamación de la verdad: " Ecce natus est nobis Salvator mundi ".

" En los países de antigua cristiandad, pero a veces también en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, llevando una existencia alejada de Cristo y de su Evangelio. En este caso es necesaria una "nueva evangelización" o "reevangelización" ".

La nueva evangelización representa, pues, ante todo una reacción maternal de la Iglesia ante el debilitamiento de la fe y el oscurecimiento de las exigencias morales de la vida cristiana en la conciencia de tantos hijos suyos. Son muchos, en efecto, los bautizados que, ciudadanos de un mundo religiosamente indiferente, aun manteniendo quizás una cierta fe, viven sin embargo en el indiferentismo religioso y moral, alejados de la Palabra y de los sacramentos, fuentes esenciales de la vida cristiana. Existen también otras muchas personas, nacidas de padres cristianos y quizás también ellas bautizadas, que no han recibido sin embargo los fundamentos de la fe y llevan una vida prácticamente atea. A todos ellos mira la Iglesia con amor sintiendo de modo particular el urgente deber de atraerlos a la comunión eclesial donde, con la gracia del Espíritu Santo, podrán reencontrar a Jesucristo y al Padre.

Junto a este empeño de una nueva evangelización, que vuelva a encender en muchas conciencias cristianas la luz de la fe y haga resonar en la sociedad el alegre anuncio de la salvación, la Iglesia siente fuertemente la responsabilidad de su perenne misión ad gentes, es decir, el derecho-deber de llevar el Evangelio a cuantos no conocen todavía a Cristo y no participan de sus dones salvíficos. Para la Iglesia, Madre y Maestra, la misión ad gentes y la nueva evangelización constituyen, hoy más que nunca, aspectos inseparables del mandato de enseñar, santificar y guiar a todos los hombres hacia el Padre. También los cristianos fervientes, que son tantos, tienen necesidad de que se les anime amable y continuamente a buscar la propia santidad, a la que son llamados por Dios y por la Iglesia. Aquí está el verdadero motor de la nueva evangelización. Todo fiel cristiano, todo hijo de la Iglesia debería sentirse interpelado por esta común y urgente responsabilidad, pero de un modo muy particular los sacerdotes, especialmente elegidos, consagrados y enviados para hacer presente a Cristo como auténticos representantes y mensajeros suyos.

Se impone, pues, la necesidad de ayudar a todos los presbíteros seculares y religiosos a asumir en primera persona " la tarea pastoral prioritaria de la nueva evangelización "4 y a redescubrir, a la luz de tal empeño, la llamada divina a servir a la porción del pueblo de Dios que les ha sido encomendada, como maestros de la Palabra, ministros de los sacramentos y pastores del rebaño.

Capítulo I

AL SERVICIO DE LA NUEVA EVANGELIZACION

" Yo os he elegido a vosotros, y os he destinado para que vayáis " (Jn 15,16)

1. La nueva evangelización tarea de toda la Iglesia

La llamada y el invitación por parte del Señor son siempre presentes, pero en las actuales circunstancias históricas, adquieren un relieve particular. El final del siglo XX manifiesta, en efecto, fenómenos contrastantes desde el punto de vista religioso. Si de una parte, se constata un alto grado de secularización en la sociedad, que vuelve la espalda a Dios y se cierra a toda referencia trascendente, emerge por otra parte, cada vez con más fuerza una religiosidad que trata de saciar la innata aspiración de Dios presente en el corazón de todos los hombres, pero que no siempre logra encontrar un desahogo satisfactorio. " La misión de Cristo Redentor, confiada a la Iglesia, está aún lejos de cumplirse. A finales del segundo milenio después de su venida, una mirada global a la humanidad demuestra que esta misión se halla todavía en los comienzos y que debemos comprometernos con todas nuestras energías en su servicio ".

Este urgente empeño misionero se desarrolla hoy, en gran medida, en el cuadro de la nueva evangelización de tantos países de antigua tradición cristiana en los que ha decaído sin embargo en gran medida, el sentido cristiano de la vida. Pero también se dirige hacia el ámbito más amplio de toda la humanidad, hacia donde los hombres aún no han oído o no han comprendido todavía bien el anuncio de la salvación traída por Cristo.

Es un hecho dolorosamente real la presencia, en muchos lugares y ambientes, de personas que han oído hablar de Jesucristo pero que parecen conocer y aceptar su doctrina más como un conjunto de valores éticos generales que como compromisos de vida real. Es elevado el número de bautizados que se alejan del seguimiento de Cristo y que viven un estilo de vida marcado por el relativismo. El papel de fe cristiana se ha reducido, en muchos casos, a un factor puramente cultural, a una dimensión meramente privada, sin ninguna relevancia en la vida social de los hombres y de los pueblos.

Después de veinte siglos de cristianismo no son pocos ni pequeños los campos abiertos a la misión apostólica. Todos los cristianos, por razón de su sacerdocio bautismal (cfr. 1 Pe 2, 4-5.9; Ap 1, 5-6, 9-10; 20, 6), deben saberse llamados a colaborar según sus circunstancias personales en la nueva misión evangelizadora, que se configura como una responsabilidad eclesial común.

La responsabilidad de la actividad misionera " incumbe ante todo al Colegio episcopal encabezado por el Sucesor de Pedro ". Como " colaboradores del Obispo, los presbíteros, en virtud del sacramento del Orden, están llamados a compartir la solicitud por la misión ". Se puede por tanto decir que, en un cierto sentido, los presbíteros son " los primeros responsables de esta nueva evangelización del tercer milenio ".

La sociedad contemporánea, animada por las muchas conquistas técnicas y científicas, ha desarrollado un profundo sentido de independencia crítica ante cualquier autoridad o doctrina, ya sea secular o religiosa. Esto exige que el mensaje cristiano de salvación, aunque siempre permanecerá su condición de misterio, sea explicado a fondo y presentado con la amabilidad, la fuerza y la capacidad de atraer que poseía en la primera evangelización, sirviéndose con prudencia de todos los medios idóneos que ofrecen las técnicas modernas, pero sin olvidar que los instrumentos nunca podrán llegar a sustituir el testimonio directo de una vida de santidad. La Iglesia tiene necesidad de verdaderos testigos, comunicadores del Evangelio en todos los sectores de la vida social. De ahí que los fieles cristianos en general, y los sacerdotes en particular, deban adquirir una profunda y recta formación filosófico-teológica que les permita dar razón de su fe y de su esperanza y, al mismo tiempo, advertir la imperiosa necesidad de presentarla siempre de un modo constructivo, con una disposición personal de diálogo y comprensión. El anuncio del Evangelio no puede, sin embargo, agotarse en el diálogo; la audacia de la verdad es, en efecto, un reto ineludible ante la tentación de buscar una fácil popularidad o ante la propia comodidad.

En la realización de la obra evangelizadora tampoco conviene olvidar que algunos conceptos y palabras, con los que tradicionalmente ha sido realizada, han llegado a ser casi incomprensibles en la mayor parte de las culturas contemporáneas. Conceptos como el de pecado original y sus consecuencias, redención, cruz, necesidad de la oración, sacrificio voluntario, castidad, sobriedad, obediencia, humildad, penitencia, pobreza, etc., han perdido en algunos contextos su original sentido positivo cristiano. Por eso la nueva evangelización, con extrema fidelidad a la doctrina de fe enseñada constantemente por la Iglesia y con un

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

fuerte sentido de responsabilidad respecto del vocabulario doctrinal cristiano, debe ser capaz también de encontrar modos idóneos de expresarse hoy en día, ayudando a recuperar el sentido profundo de estas realidades humanas y cristianas fundamentales, sin que por ello deba renunciar a la formulación de la fe, ya fijada y adquirida, que se contiene de modo sintético en el Credo.

2. La necesaria e insustituible función de los sacerdotes

Aunque los pastores " no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia acerca del mundo ", desempeñan, sin embargo, una función evangelizadora insustituible. La exigencia de una nueva evangelización hace apremiante la necesidad de encontrar un modo de ejercitar el ministerio sacerdotal que esté realmente en consonancia con la situación actual, que lo impregne de incisividad y lo haga apto para responder adecuadamente a las circunstancias en las que debe desarrollarse. Todo esto, sin embargo, debe ser realizado dirigiéndose siempre a Cristo, nuestro único modelo, sin que las circunstancias del tiempo presente aparten nuestra mirada de la meta final. No son únicamente, en efecto, las circunstancias socio-culturales las que nos deben empujar a una renovación espiritual válida sino, sobre todo, el amor a Cristo y a su Iglesia.

La meta de nuestros esfuerzos es el Reino definitivo de Cristo, la recapitulación en Él de todas las cosas creadas. Y aunque esa meta sólo será plenamente alcanzada al final de los tiempos, ya ahora está sin embargo presente a través del Espíritu Santo vivificador, por medio del cual Jesucristo ha constituido su Cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación.

Cristo, Cabeza de la Iglesia y Señor de la entera creación, continúa actuando salvíficamente entre los hombres, y precisamente en este marco operativo encuentra su lugar propio el sacerdocio ministerial. Cristo quiere implicar de modo especial a sus sacerdotes en ese atraer hacia sí a todos (cfr. Jn 12, 32). Nos hallamos ante un designio divino (la voluntad de Dios de implicar a toda la Iglesia con sus ministros en la obra de la redención), que si bien está claramente atestiguado en la doctrina de la fe y por la teología, encuentra todavía no pocas dificultades para ser aceptado por los hombres de nuestro tiempo. Hoy en día, de hecho, muchos discuten la mediación sacramental y la estructura jerárquica de la Iglesia; se cuestiona su necesidad y su fundamento.

Como la vida de Cristo también la del presbítero ha de ser una vida consagrada, en Su nombre, a anunciar con autoridad la amorosa voluntad del Padre (cfr. Jn 17, 4; Eb 10, 7-10). Este fue el comportamiento del Mesías: sus años de vida pública estuvieron dedicados " a hacer y a enseñar " (Hech 1, 1), por medio de una predicación llena de autoridad (cfr. Mt 7, 29). Ciertamente tal autoridad le correspondía ante todo por su condición divina, pero también, a los ojos de la gente, por su modo de actuar sincero, santo, perfecto. De igual manera el presbítero debe unir a la autoridad espiritual objetiva, que posee por fuerza de la sagrada ordenación, una autoridad subjetiva que proceda de su vida sincera y santificada, de su caridad pastoral, que es manifestación de la caridad de Cristo. No ha perdido actualidad la exhortación que San Gregorio Magno dirigía a los sacerdotes: " Es necesario que él (el pastor) sea puro en el pensamiento, ejemplar en el obrar, discreto en su silencio, útil con su palabra; esté cerca de cada uno con su compasión y dedicado más que nadie a la contemplación; sea un aliado humilde de quien hace el bien, pero por su celo por la justicia, sea inflexible contra los vicios de los pecadores; no atenúe el cuidado de la vida interior en las ocupaciones externas, ni deje de proveer a las necesidades externas por la solicitud del bien interior ".

En nuestros días, como en toda época, en la Iglesia -afirmaba el Santo Padre, refiriéndose concretamente a la recristianización de Europa pero con palabras que tienen validez universal- " se necesitan heraldos del Evangelio expertos en humanidad, que conozcan a fondo el corazón del hombre de hoy, participen de sus gozos y esperanzas, de sus angustias y tristezas, y al mismo tiempo sean contemplativos, enamorados de Dios. Para esto se necesitan nuevos santos. Los grandes evangelizadores de Europa han sido los santos. Debemos suplicar al Señor que aumente el espíritu de santidad en la Iglesia y nos mande nuevos santos para evangelizar al mundo de hoy ". Se debe tener presente que no pocos de nuestros contemporáneos

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

se forman una cierta idea de Cristo y de la Iglesia, ante todo, a través de los sagrados ministros, por lo que resulta todavía más urgente su testimonio genuinamente evangélico, de ser una " imagen viva y transparente de Cristo Sacerdote ".

En el ámbito de la acción salvífica de Cristo, se pueden distinguir dos objetivos inseparables. De un lado, una finalidad que podría ser definida como de carácter intelectual: enseñar, instruir a las muchedumbres que estaban como ovejas sin pastor (cfr. Mt 9, 36), encaminar las inteligencias hacia la conversión (cfr. Mt 4, 17). Y por otra parte mover los corazones de quienes le escuchaban hacia el arrepentimiento y la penitencia por los propios pecados, abriendo de esta manera camino a la recepción del perdón divino. Así es también hoy: " la llamada a la nueva evangelización es antes de nada una llamada a la conversión ", y una vez que la Palabra de Dios ha instruido el entendimiento del hombre y ha movido su voluntad, alejándola del pecado, es entonces cuando la actividad evangelizadora alcanza su culmen a través de la participación fructuosa en los sacramentos y, sobre todo, en la celebración eucarística. Como enseñaba Pablo VI, " la tarea de evangelización es propiamente la de educar en la fe de manera tal que ella conduzca a cada cristiano a vivir los sacramentos como verdaderos sacramentos de la fe, y no a recibirlos pasivamente, o a tolerarlos ".

La evangelización incluye: anuncio, testimonio, diálogo y servicio, y se fundamenta en la unión de tres elementos inseparables: la predicación de la Palabra, el ministerio sacramental y la guía de los fieles. No tendría sentido una predicación que no formase continuamente a los fieles y no desembocase en la práctica sacramental, ni tampoco lo tendría una participación en los sacramentos separada de la plena aceptación de la fe y los principios morales, o en la que faltase la conversión sincera del corazón. Si desde un punto de vista pastoral el primer lugar en orden a la acción le corresponde, lógicamente, a la función de predicación, en el orden de la intención o finalidad el primer puesto debe ser asignado a la celebración de los sacramentos y, en particular, de la Penitencia y de la Eucaristía. Conjugarse de manera armónica estas dos funciones es precisamente el modo de manifestar la integridad del ministerio pastoral del sacerdote al servicio de la nueva evangelización.

Un aspecto de esta nueva evangelización, que está adquiriendo una importancia siempre mayor, es la formación del sentido ecuménico de los fieles. El Concilio Vaticano II ha exhortado a todos los católicos a que " participen con decisión en la obra del ecumenismo " y " estimen los bienes verdaderamente cristianos, provenientes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados ". Al mismo tiempo también se debe tener en cuenta que " nada hay tan ajeno al ecumenismo como el falso irenismo que atenta contra la pureza de la doctrina católica y oscurece su sentido genuino y cierto ". En consecuencia, los presbíteros deberán vigilar para que el ecumenismo se desarrolle en el respeto fiel a los principios señalados por el Magisterio de la Iglesia, en los que no hay fractura sino armónica continuidad.

PUNTOS DE REFLEXION

1. ¿Se siente realmente en nuestras comunidades eclesiales y, especialmente entre nuestros sacerdotes, la necesidad y urgencia de la nueva evangelización?
2. ¿Se predica abundantemente sobre ella? ¿Se tiene presente en las reuniones de los presbíteros, en los programas pastorales, en los medios de formación permanente?
3. ¿Están los sacerdotes especialmente empeñados en la promoción audaz de una misión evangelizadora nueva; -nueva sobre todo " en su ardor, en sus métodos, en su expresión "28 -ad intra y ad extra de la Iglesia?
4. ¿Consideran los fieles al sacerdocio como un don divino, tanto para quién lo recibe, como para la misma comunidad, o lo ven en clave de pura funcionalidad organizativa? ¿Se enseña a rezar para que el Señor conceda vocaciones sacerdotales y para que no falte la generosidad necesaria para responder afirmativamente?

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

5. ¿Se mantiene en la predicación de la Palabra de Dios y en la catequesis la debida proporción entre el aspecto de instrucción en la fe y práctica de los sacramentos? ¿Se caracteriza la actividad evangelizadora de los presbíteros por la complementariedad entre predicación y sacramentalidad, entre " munus docendi " y " munus sanctificandi " ?

Capítulo II

MAESTROS DE LA PALABRA

" Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación " (Mc 16,15)

1. Los presbíteros, maestros de la Palabra " nomine Christi et nomine Ecclesiae "

Un punto de partida adecuado para la correcta comprensión del ministerio pastoral de la Palabra es la consideración de la revelación de Dios en sí misma. " Por esta revelación, Dios invisible (cfr. Col 1, 15; 1 Tm 1, 17), movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos (cfr. Ex 33, 11; Jn 15, 14-15) y mora con ellos (cfr. Ba 3, 38), para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía ". En la Escritura el anuncio del Reino no habla sólo de la gloria de Dios, sino que la hace brotar de su mismo anuncio. El Evangelio predicado en la Iglesia no es solamente mensaje, sino una divina y salutífera acción experimentada por aquellos que creen, que sienten, que obedecen al mensaje y lo acogen.

Por tanto, la Revelación no se limita a instruirnos sobre la naturaleza de un Dios que vive en una luz inaccesible, sino que al mismo tiempo nos muestra cuánto hace Dios por nosotros con la gracia. La Palabra revelada, al ser presentada y actualizada " en " y " por medio " de la Iglesia, es un instrumento mediante el cual Cristo actúa en nosotros con su Espíritu. La Palabra es, al mismo tiempo, juicio y gracia. Al escucharla, el contacto con Dios mismo interpela los corazones de los hombres y pide una decisión que no se resuelve en un simple conocimiento intelectual sino que exige la conversión del corazón.

" Los presbíteros, como cooperadores de los Obispos, tienen como primer cometido predicar el Evangelio de Dios a todos; para (...) constituir e incrementar el Pueblo de Dios ". Precisamente porque la predicación de la Palabra no es la mera transmisión intelectual de un mensaje, sino " poder de Dios para la salvación de todo el que cree " (cfr. Rom 1, 16), realizada de una vez para siempre en Cristo, su anuncio en la Iglesia exige, en quienes anuncian, un fundamento sobrenatural que garantice su autenticidad y su eficacia. La predicación de la Palabra por parte de los ministros sagrados participa, en cierto sentido, del carácter salvífico de la Palabra misma, y ello no por el simple hecho de que hablen de Cristo, sino porque anuncian a sus oyentes el Evangelio con el poder de interpelar que procede de su participación en la consagración y misión del mismo Verbo de Dios encarnado. En los oídos de los ministros resuenan siempre aquellas palabras del Señor: " Quien a vosotros oye, a mí me oye; quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia " (Lc 10, 16), y pueden decir con Pablo: " nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido; y enseñamos estas cosas no con palabras aprendidas por sabiduría humana, sino con palabras aprendidas del Espíritu, expresando las cosas espirituales con palabras espirituales " (1 Cor 2, 12-13). La predicación queda así configurada como un ministerio que surge del sacramento del Orden y que se ejercita con la autoridad de Cristo.

Sin embargo, la gracia del Espíritu Santo no garantiza de igual manera todas las acciones de los ministros. Mientras que en la administración de los sacramentos existe esa garantía, de modo que ni siquiera el pecado del ministro puede llegar a impedir el fruto de la gracia, existen también otras muchas acciones en las cuales la componente humana del ministro adquiere una notable importancia. Y su impronta puede tanto beneficiar como perjudicar a la fecundidad apostólica de la Iglesia. Si bien el entero munus pastorale debe estar impregnado de sentido de servicio, tal cualidad resulta especialmente necesaria en el ministerio

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

de la predicación, pues cuanto más siervo de la Palabra, y no su dueño, es el ministro, tanto más la Palabra puede comunicar su eficacia salvífica.

Este servicio exige la entrega personal del ministro a la Palabra predicada, una entrega que, en último término, mira a Dios mismo, " al Dios, a quien sirvo con todo mi espíritu en la predicación del Evangelio de su Hijo " (Rom 1, 9). El ministro no debe ponerle obstáculos, ni persiguiendo fines ajenos a su misión, ni apoyándose en sabiduría humana o en experiencias subjetivas que podrían oscurecer el mismo Evangelio. ¡La Palabra de Dios no puede ser instrumentalizada! Antes al contrario, el predicador " debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la Palabra de Dios (...), debe ser el primer "creyente" de la Palabra, con la plena conciencia de que las palabras de su ministerio no son "suyas", sino de Aquél que lo ha enviado ".32

Existe, por tanto, una especial relación entre oración personal y predicación. Al meditar la Palabra de Dios en la oración personal debe también manifestarse de modo espontáneo " la primacía de un testimonio de vida, que hace descubrir la potencia del amor de Dios y hace persuasiva la palabra del predicador ".33 Fruto de la oración personal es también una predicación que resulta incisiva no sólo por su coherencia especulativa, sino porque nace de un corazón sincero y orante, consciente de que la tarea del ministro " no es la de enseñar la propia sabiduría, sino la Palabra de Dios e invitar con insistencia a todos a la conversión y a la santidad ".34 Para ser eficaz, la predicación de los ministros requiere estar firmemente fundada sobre su espíritu de oración filial: " sit orator, antequam dictor ".35

En la vida personal de oración de los sacerdotes encuentran apoyo e impulso la conciencia de su ministerialidad, el sentido vocacional de su vida, su fe viva y apostólica. Aquí se alcanza también, un día tras otro, el celo por la evangelización. Y ésta, convertida en convicción personal, se traduce en una predicación persuasiva, coherente y convincente. En este sentido, el rezo de la Liturgia de las Horas no mira sólo a la piedad personal, ni se agota en ser oración pública de la Iglesia, sino que posee también una gran utilidad pastoral³⁶ en cuanto ocasión privilegiada para familiarizarse con la doctrina bíblica, patristica, teológica y magisterial, que después de interiorizada es derramada sobre el Pueblo de Dios a través de la predicación.

2. Para un anuncio eficaz de la Palabra

En la perspectiva de la nueva evangelización se debe subrayar la importancia de hacer madurar en los fieles el significado de la vocación bautismal, es decir, la convicción de estar llamados por Dios para seguir a Cristo de cerca y para colaborar personalmente en la misión de la Iglesia. " Trasmitir la fe es revelar, anunciar y profundizar en la vocación cristiana, esa llamada que Dios dirige a cada hombre al manifestarle el misterio de la salvación ".37 Es, pues, función de la obra de evangelización manifestar a Cristo delante de los hombres, porque sólo Él, " el nuevo Adán, en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ".38

Nueva evangelización y sentido vocacional de la existencia del cristiano caminan en unidad. Y es ésta la " buena nueva " que debe ser anunciada a los fieles sin reduccionismos ni respecto a su bondad ni a la exigencia de alcanzarla, recordando al mismo tiempo que " ciertamente apremia al cristiano la necesidad y el deber de luchar con muchas tribulaciones contra el mal, e incluso de sufrir la muerte; pero, asociado al misterio pascual y configurado con la muerte de Cristo, podrá ir al encuentro de la resurrección robustecido por la esperanza ".39

La nueva evangelización pide un ardiente ministerio de la Palabra, integral y bien fundado, con un claro contenido teológico, espiritual, litúrgico y moral, atento a satisfacer las concretas necesidades de los hombres. No se trata, evidentemente, de caer en la tentación del intelectualismo que, más que iluminar, podría llegar a oscurecer las conciencias cristianas; sino de desarrollar una verdadera " caridad intelectual " mediante una permanente y paciente catequesis sobre las verdades fundamentales de la fe y la moral católicas y su influjo en la vida espiritual.

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

Entre las obras de misericordia espirituales destaca la instrucción cristiana, pues la salvación tiene lugar en el conocimiento de Cristo, ya que " no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos " (Hch 4, 12).

Este anuncio catequético no se puede desarrollar sin el vehículo de la sana teología, pues, evidentemente, no se trata sólo de repetir la doctrina revelada, sino de formar la inteligencia y la conciencia de los creyentes sirviéndose de dicha doctrina, para que puedan vivir de forma coherente las exigencias de la vocación bautismal. La nueva evangelización se llevará a cabo en la medida en que, no sólo la Iglesia en su conjunto y cada una de sus instituciones, sino también cada cristiano, sean puestos en condiciones de vivir la fe y de hacer de la propia existencia un motivo viviente de credibilidad y una creíble apología de la fe.

Evangelizar significa, en efecto, anunciar y propagar, con todos los medios honestos y adecuados disponibles, los contenidos de la verdades reveladas (la fe trinitaria y cristológica, el sentido del dogma de la creación, las verdades escatológicas, la doctrina sobre la Iglesia, sobre el hombre, la enseñanza de fe sobre los sacramentos y los demás medios de salvación, etc.) Y significa también, al mismo tiempo, enseñar a traducir esas verdades en vida concreta, en testimonio y compromiso misionero.

El empeño en la formación teológica y espiritual (en la formación permanente de los sacerdotes y diáconos y en la formación de todos los fieles) es ineludible y, al mismo tiempo, enorme. Es necesario, pues, que el ejercicio del ministerio de la Palabra y quienes lo realizan estén a la altura de las circunstancias. Su eficacia, basada antes que nada en la ayuda divina, dependerá de que se lleve a cabo también con la máxima perfección humana posible. Un anuncio doctrinal, teológico y espiritual renovado del mensaje cristiano -anuncio que debe encender y purificar en primer lugar las conciencias de los bautizados- no puede ser improvisado perezosa o irresponsablemente. Ni puede tampoco decaer entre los presbíteros la responsabilidad de asumir en primera persona esa tarea de anunciar, especialmente en lo que se refiere al ministerio homilético, que no puede ser confiado a quien no haya sido ordenado,⁴⁰ ni fácilmente delegado en quien no esté bien preparado.

Pensando en la predicación sacerdotal es necesario insistir, como siempre se ha hecho, en la importancia de la preparación remota que puede concretarse, por ejemplo, en una orientación adecuada de las propias lecturas, e incluso de los propios intereses, hacia aspectos que puedan mejorar la preparación de los sagrados ministros. La sensibilidad pastoral de los predicadores debe estar continuamente pendiente de individuar los problemas que preocupan a los hombres y sus posibles soluciones. " Además, para responder convenientemente a los problemas propuestos por los hombres de nuestro tiempo, es menester que los presbíteros conozcan los documentos del Magisterio, y sobre todo, de los Concilios y Romanos Pontífices, y consulten los mejores y más probados autores de teología ",⁴¹ sin olvidarse de consultar el Catecismo de la Iglesia Católica. En este sentido convendría insistir sin cansancio en la importancia de la formación permanente del clero, teniendo como referencia el Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros.⁴² Todo esfuerzo en este campo será recompensado con abundantes frutos. Junto a lo dicho, es también importante una preparación próxima de la predicación de la Palabra de Dios. Salvo en casos excepcionales en los que no cabrá hacerlo de otro modo, la humildad y la laboriosidad deben llevar a preparar con atención al menos un esquema de lo que se debe decir.

La fuente principal de la predicación debe ser, lógicamente, la Sagrada Escritura, profundamente meditada en la oración personal y conocida a través del estudio y la lectura de libros adecuados.⁴³ La experiencia pastoral pone de manifiesto que la fuerza y la elocuencia del Texto sagrado mueven profundamente a los oyentes. Así mismo, los escritos de los Padres de la Iglesia y de otros grandes autores de la Tradición enseñan a penetrar y a hacer comprender a otros el sentido de la Palabra revelada,⁴⁴ lejos de cualquier forma de " fundamentalismo bíblico " o de mutilación del mensaje divino. Debería constituir igualmente un punto de referencia para la preparación de la predicación la pedagogía con que la liturgia de la Iglesia lee, interpreta y aplica la Palabra de Dios en los diversos tiempos del año litúrgico. La consideración, además, de la vida de los santos -con sus luchas y heroísmos- ha producido en todo tiempo grandes frutos en las almas cristianas.

También hoy, amenazados por comportamientos y doctrinas equívocas, los creyentes tienen especial necesidad del ejemplo de estas vidas heroicamente entregadas al amor de Dios y, por Dios, a los demás hombres. Todo esto es útil para la evangelización, como lo es también el promover en los fieles, por amor de Dios, el sentido de solidaridad con todos, el espíritu de servicio, la generosa donación a los demás. La conciencia cristiana madura precisamente a través de una referencia cada vez más estrecha con la caridad.

Tiene también notable importancia para el sacerdote el cuidado de los aspectos formales de la predicación. Vivimos en una época de información y de comunicación rápida, en la que estamos habituados a escuchar y a ver profesionales valiosos de la televisión y de la radio. En cierto modo, el sacerdote, que es también un comunicador social singular, al transmitir su mensaje delante de los fieles entra en pacífica concurrencia con esos profesionales, y en consecuencia el mensaje ha de ser presentado de modo decididamente atractivo. Junto al saber aprovechar con competencia y espíritu apostólico los " nuevos púlpitos " que son los medios de comunicación, el sacerdote debe, sobre todo, cuidar que su mensaje esté a la altura de la Palabra que predica. Los profesionales de los medios audiovisuales se preparan bien para cumplir su trabajo; no sería ciertamente exagerado que los maestros de la Palabra que se ocuparan de mejorar, con inteligente y paciente estudio, la calidad " profesional " de este aspecto de su ministerio. Hoy en día, por ejemplo, está volviendo con fuerza en diversos ambientes universitarios y culturales el interés por la retórica; quizás sea necesario despertarlo también entre los sacerdotes, sin separarlo de una actitud humilde y noblemente digna de presentarse y de conducirse.

La predicación sacerdotal debe ser llevada a cabo, como la de Jesucristo, de modo positivo y estimulante, que arrastre a los hombres hacia la Bondad, la Belleza y la Verdad de Dios. Los cristianos deben hacer " irradiar el conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo " (2 Cor 4, 6) y deben presentar la verdad recibida de modo interesante. ¿Cómo no encontrar en la Iglesia el atractivo de la exigencia, fuerte y serena a la vez, de la existencia cristiana? No hay nada que temer. " Desde que (la Iglesia) ha recibido como don, en el Misterio Pascual, la verdad última sobre la vida del hombre, se ha hecho peregrina por los caminos del mundo para anunciar que Jesucristo es "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14, 6). Entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la diaconía de la verdad ".45

Resulta también de utilidad, lógicamente, usar en la predicación un lenguaje correcto y elegante, comprensible para todos nuestros contemporáneos, evitando banalidades y generalidades.⁴⁶ Es necesario hablar con auténtica visión de fe, pero con palabras comprensibles en los diversos ambientes y nunca con una terminología propia de especialistas ni con concesiones al espíritu mundano. El " secreto " humano de una fructuosa predicación de la Palabra consiste, en buena medida, en la " profesionalidad " del predicador, que sabe lo que quiere decir y cómo decirlo, y ha realizado una seria preparación próxima y remota, sin improvisaciones de aficionado. Sería un dañoso irenismo ocultar la fuerza de la plena verdad. Debe, pues, cuidarse con atención el contenido de las palabras, el estilo y la dicción; debe ser bien pensado lo que se quiere acentuar con mayor fuerza y, en la medida de lo posible, sin caer en exagerada ostentación, ha de ser cuidado el tono mismo de la voz. Hay que saber dónde se quiere llegar y conocer bien la realidad existencial y cultural de los oyentes habituales; de este modo, conociendo la propia grey, no se incurre en teorías o generalizaciones abstractas. Conviene usar un estilo amable, positivo, que sabe no herir a las personas aun " hiriendo " las conciencias..., sin tener miedo de llamar a las cosas por su nombre.

Es muy útil que los sacerdotes que colaboran en los diversos encargos pastorales se ayuden entre sí mediante consejos fraternos sobre éstos y otros aspectos del ministerio de la Palabra. Por ejemplo, sobre el contenido de la predicación, su calidad teológica y lingüística, el estilo, la duración -que debe ser siempre sobria-, los modos de decir y de moverse en el ambón, sobre el tono de voz -que debe ser normal, sin afectación, aunque varíe según los momentos de la predicación-, etc. De nuevo resulta necesaria la humildad al sacerdote para que se deje ayudar por sus hermanos, e incluso, quizás indirectamente, por los fieles que participan en sus actividades pastorales.

PUNTOS DE REFLEXION

6. ¿Tenemos instrumentos para valorar la incidencia real del ministerio de la Palabra en la vida de nuestras comunidades? ¿Existe la preocupación de utilizar este medio esencial de evangelización con la mayor profesionalidad humana posible?
7. En los cursos de formación permanente del clero, se presta la debida atención al perfeccionamiento del anuncio de la Palabra en sus diversas formas?
8. ¿Son animados los sacerdotes para que dediquen tiempo al estudio de la sana teología, a la lectura de los Padres, de los Doctores de la Iglesia y de los Santos? ¿Se manifiesta un positivo compromiso por conocer y dar a conocer los grandes maestros de espiritualidad?
9. ¿Se favorece la existencia de buenas bibliotecas sacerdotales, con espíritu práctico y una perspectiva doctrinal sana?
10. En este sentido ¿existen y se conocen posibilidades locales de conectarse a bibliotecas en internet, incluso la incipiente biblioteca electrónica de la Congregación para el Clero (www.clerus.org)?
11. ¿Los Sacerdotes hacen uso de las catequesis y de las enseñanzas del Santo Padre, como también de los varios documentos de la Santa Sede?
12. ¿Existe la convicción de la importancia de formar profesionalmente personas (sacerdotes, diáconos permanentes, religiosos, laicos) capaces de desarrollar a un alto nivel este servicio clave de la evangelización de la cultura contemporánea, que es la comunicación?

Capítulo III

MINISTROS DE LOS SACRAMENTOS

" Servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios " (1 Cor 4, 1)

1. " In persona Christi Capitis "

" La misión de la Iglesia no se añade a la de Cristo y del Espíritu Santo, sino que es su sacramento: con todo su ser y en todos sus miembros ha sido enviada para anunciar y dar testimonio, para actualizar y extender el misterio de la comunión de la Santísima Trinidad ".⁴⁷ Esta dimensión sacramental de la entera misión de la Iglesia brota de su mismo ser, como una realidad al mismo tiempo " humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y, sin embargo, peregrina ".⁴⁸ En este contexto de la Iglesia como " sacramento universal de salvación ",⁴⁹ en el que Cristo " manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre ",⁵⁰ los sacramentos, como momentos privilegiados de la comunicación de la vida divina al hombre, ocupan el centro del ministerio de los sacerdotes. Estos son conscientes de ser instrumentos vivos de Cristo Sacerdote. Su función corresponde a la de unos hombres capacitados por el carácter sacramental para secundar la acción de Dios con eficacia instrumental participada.

La configuración con Cristo mediante la consagración sacramental sitúa al sacerdote en el seno del Pueblo de Dios, haciéndole participar de un modo específico y en conformidad con la estructura orgánica de la comunidad eclesial en el triple munus Christi. Actuando in persona Christi Capitis, el presbítero apacienta al pueblo de Dios conduciéndolo hacia la santidad.⁵¹ De ahí deriva la " necesidad del testimonio de la fe por parte del presbítero con toda su vida, pero, sobre todo, en el modo de apreciar y de celebrar los mismos sacramentos ".⁵² Es preciso tener presente la doctrina clásica, reiterada por el Concilio Ecueménico Vaticano II, según la cual " aún siendo verdad que la gracia de Dios puede realizar la obra de

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

la salvación incluso por medio de ministros indignos, a pesar de ello Dios, de ordinario, prefiere mostrar su grandeza a través de aquellos que, habiéndose hecho más dóciles a los impulsos y a la dirección del Espíritu Santo, pueden decir con el apóstol, gracias a su íntima unión con Cristo y a su santidad de vida: "ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí" (Gal 2, 20) ".53

Las celebraciones sacramentales, en las que los presbíteros actúan como ministros de Jesucristo, partícipes en manera especial de Su sacerdocio por medio de Su Espíritu,⁵⁴ constituyen momentos culturales de singular importancia en relación con la nueva evangelización. Téngase en cuenta además que para todos los fieles, pero sobre todo para aquellos habitualmente alejados de la práctica religiosa, pero que participan de vez en cuando en celebraciones litúrgicas con motivo de acontecimientos familiares o sociales (bautismos, confirmaciones, matrimonios, ordenaciones sacerdotales, funerales, etc.), estas ocasiones son de hecho los únicos momentos para transmitirles los contenidos de la fe. La disposición creyente del ministro deberá ir siempre acompañada de " una excelente calidad de la celebración, bajo el aspecto litúrgico y ceremonial ",⁵⁵ no en busca del espectáculo sino atenta a que de verdad el elemento " humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos ".⁵⁶

2. Ministros de la Eucaristía: " el centro mismo del ministerio sacerdotal "

" "Amigos": así llamó Jesús a los Apóstoles. Así también quiere llamarnos a nosotros que, gracias al sacramento del Orden, somos partícipes de su Sacerdocio. (...) ¿Podía Jesús expresarnos su amistad de manera más elocuente que permitiéndonos, como sacerdotes de la Nueva Alianza, obrar en su nombre, in persona Christi Capitis? Pues esto es precisamente lo que acontece en todo nuestro servicio sacerdotal, cuando administramos los sacramentos y, especialmente, cuando celebramos la Eucaristía. Repetimos las palabras que Él pronunció sobre el pan y el vino y, por medio de nuestro ministerio, se realiza la misma consagración que Él hizo. ¿Puede haber una manifestación de amistad más plena que ésta? Esta amistad constituye el centro mismo de nuestro ministerio sacerdotal ".⁵⁷

La nueva evangelización debe significar para los fieles una claridad también nueva sobre la centralidad del sacramento de la Eucaristía, cúmen de toda la vida cristiana.⁵⁸ De una parte, porque " no se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la Sagrada Eucaristía ",⁵⁹ pero también porque " los demás sacramentos, al igual que todos los ministerios eclesiásticos y las obras de apostolado, están unidos con la Eucaristía y hacia ella se ordenan. Pues en la Sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia ".⁶⁰

La Eucaristía es también un punto de mira del ministerio pastoral. Los fieles deben ser preparados para obtener fruto de ella. Y si por una parte se ha de promover su participación " digna, atenta y fructuosa " en la liturgia, por otra resulta absolutamente necesario hacerles comprender que " de ese modo son invitados e inducidos a ofrecerse con Él ellos mismos, sus trabajos, y todas las cosas creadas. Por lo tanto, la Eucaristía se presenta como la fuente y cima de toda la evangelización ",⁶¹ verdad ésta de la cual se derivan no pocas consecuencias pastorales.

Es de importancia fundamental formar a los fieles en lo que constituye la esencia del santo Sacrificio del Altar y fomentar su participación fructuosa en la Eucaristía.⁶² Y es necesario también insistir, sin temor y sin cansancio, sobre la obligación de cumplir con el precepto festivo,⁶³ y sobre la conveniencia de participar con frecuencia, incluso a diario si fuese posible, en la celebración de la Santa Misa y en la comunión eucarística. Conviene recordar también la grave obligación de recibir siempre el Cuerpo de Cristo con las debidas condiciones espirituales y corporales, y de acudir por tanto a la confesión sacramental cuando se tiene conciencia de no estar en estado de gracia. La lozanía de la vida cristiana en cada Iglesia particular y en cada comunidad parroquial depende en gran medida del redescubrimiento del gran don de la Eucaristía, en un espíritu de fe y de adoración. Si en la enseñanza de la doctrina, en la predicación y en la vida, no se logra manifestar la unidad entre vida cotidiana y Eucaristía, la práctica eucarística acaba siendo descuidada.

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

También por esta razón es fundamental la ejemplaridad del sacerdote celebrante. " Celebrar bien constituye una primera e importante catequesis sobre el Santo Sacrificio ".⁶⁴ Aunque no sea esta la intención del sacerdote, es importante que los fieles le vean recogido cuando se prepara para celebrar el Santo Sacrificio, que sean testigos del amor y la devoción que pone en la celebración, y que puedan aprender de él a quedarse algún tiempo para dar gracias después de la comunión. Deben ser también cuidadas con atenta solicitud las concelebraciones eucarísticas, que exigen por sí mismas a los ministros sagrados un suplemento de atención y de piedad sincera.

Si un elemento esencial de la obra evangelizadora de la Iglesia consiste en enseñar a los hombres a rezar al Padre por Cristo en el Espíritu Santo, la nueva evangelización implica la recuperación y reafirmación de prácticas pastorales que manifiesten la fe en la presencia real del Señor bajo las especies eucarísticas. " El presbítero tiene la misión de promover el culto de la presencia eucarística, aún fuera de la celebración de la Misa, empeñándose por hacer de su iglesia una "casa de oración" cristiana ".⁶⁵ Es necesario, ante todo, que los fieles conozcan con profundidad las condiciones imprescindibles para recibir con fruto la comunión. De igual modo, es importante favorecer en ellos la devoción hacia Cristo, que les espera amorosamente en el Sagrario. Un modo sencillo y eficaz de catequesis eucarística es el cuidado material de todo cuanto atañe al templo y, sobre todo, al altar y al Tabernáculo: limpieza y decoro, dignidad de los ornamentos y de los vasos sagrados, esmero en la celebración de las ceremonias litúrgicas,⁶⁶ la práctica de la genuflexión, etc. Es además particularmente importante asegurar que en la capilla del Santísimo, como es tradición multiseccular en la Iglesia, haya un ambiente de recogimiento, cuidando ese sagrado silencio que facilita el coloquio amoroso con el Señor. Dicha capilla, o en su caso el lugar destinado a conservar y adorar a Cristo Sacramentado, constituye ciertamente el corazón de nuestros edificios sagrados, y como tal se ha de procurar facilitar su acceso.

Es evidente que todas estas manifestaciones -que no son formas de un vago " espiritualismo ", sino que revelan una devoción teológicamente fundada- sólo serán posibles si el sacerdote es verdaderamente un hombre de oración y de auténtica pasión por la Eucaristía. Solamente el pastor que reza sabrá enseñar a rezar, y al mismo tiempo atraerá la gracia de Dios sobre aquellos que dependen de su ministerio pastoral, favoreciendo así las conversiones, los propósitos de vida más fervorosa, las vocaciones sacerdotales y de almas consagradas. En definitiva, sólo el sacerdote que experimenta a diario la " conversatio in coelis ", que convierte en vida de su vida la amistad con Cristo, estará en condiciones de imprimir un verdadero impulso a una evangelización auténtica y renovada.

3. Ministros de la Reconciliación con Dios y con la Iglesia

En un mundo en el que el sentido del pecado ha disminuido en gran medida,⁶⁷ es necesario recordar con insistencia que la falta de amor a Dios es precisamente lo que impide percibir la realidad del pecado en toda su malicia. La conversión, entendida no sólo como momentáneo acto interno sino como disposición estable, viene impulsada por el conocimiento auténtico del amor misericordioso de Dios. " Quienes llegan a conocer de este modo a Dios, quienes lo ven así, no pueden vivir sino convirtiéndose sin cesar a Él. Viven pues "in statu conversionis" (en estado de conversión) ".⁶⁸ Y así la penitencia constituye un patrimonio estable en la vida eclesial de los bautizados, acompañada al mismo tiempo por la esperanza del perdón: " estuvisteis por un tiempo excluidos de la misericordia, pero ahora en cambio habéis obtenido misericordia " (1 Pdr 2, 10).

La nueva evangelización exige, pues, -y esta es una exigencia pastoral absolutamente ineludible- un empeño renovado por acercar a los fieles al sacramento de la Penitencia,⁶⁹ " que allana el camino a cada uno, incluso cuando se siente bajo el peso de grandes culpas. En este sacramento cada hombre puede experimentar de manera singular la misericordia, es decir, el amor que es más fuerte que el pecado ".⁷⁰ No hemos de tener ningún temor a promover con ardor la práctica de este sacramento, sabiendo renovar y revitalizar con inteligencia algunas antiguas y saludables tradiciones cristianas. En un primer momento se tratará de incitar a los fieles a una profunda conversión que provoque, con la ayuda del Espíritu Santo, el reconocimiento sincero y contrito de los desórdenes morales presentes en la vida de cada uno; después

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

será necesario enseñarles la importancia de la confesión individual y frecuente, llegando en la medida de lo posible a iniciar una auténtica dirección espiritual personal.

Sin confundir el momento sacramental con el de la dirección espiritual, los presbíteros deben saber aprovechar las oportunidades, precisamente tomando pie de la celebración del sacramento, para iniciar un coloquio de orientación espiritual. " El descubrimiento y la difusión de esta práctica, también en momentos distintos de la administración de la Penitencia, es un beneficio grande para la Iglesia en el tiempo presente ".71 Así se ayudará a redescubrir el sentido y la eficacia del sacramento de la Penitencia, sentando las bases para superar su crisis. La dirección espiritual personal es la que permite formar verdaderos apóstoles, capaces de difundir la nueva evangelización en la sociedad civil. Para poder llegar lejos en la misión de reevangelizar a tantos bautizados que se han alejado de la Iglesia, es necesario formar muy bien a aquellos que están cerca.

La nueva evangelización requiere poder contar con un número adecuado de sacerdotes: una experiencia plurisecular enseña que gran parte de las respuestas afirmativas a la vocación surgen a través de la dirección espiritual, además con el ejemplo de vida de sacerdotes fieles a la propia identidad interior y exteriormente. " Cada sacerdote reservará una atención esmerada a la pastoral vocacional. No dejará de (...) favorecer, además, iniciativas apropiadas, que, mediante una relación personal, hagan descubrir los talentos y sepa individuar la voluntad de Dios hacia una elección valiente en el seguimiento de Cristo. (...) Es "exigencia ineludible de la caridad pastoral" que cada presbítero -secundando la gracia del Espíritu Santo- se preocupe de suscitar al menos una vocación sacerdotal que pueda continuar su ministerio ".72

Ofrecer a todos los fieles la posibilidad real de acceder a la confesión requiere, sin duda, una gran dedicación de tiempo.73 Se aconseja vivamente tener previstos tiempos determinados de presencia en el confesionario, que sean conocidos por todos, sin limitarse a una disponibilidad teórica. A veces es suficiente, para disuadir a un fiel de la intención de confesarse, el hecho de obligarlo a buscar un confesor, mientras que los fieles acuden con gusto a recibir este sacramento allí donde saben que hay sacerdotes disponibles.74 Las parroquias y en general las iglesias destinadas al culto deberían tener un horario claro, amplio y cómodo de confesiones, y corresponde a los sacerdotes asegurar que dicho horario sea respetado con regularidad. En conformidad con la solicitud de facilitar al máximo que los fieles acudan al sacramento de la Reconciliación, es así mismo conveniente cuidar la sede del confesionario: la limpieza, que sean visibles, la posibilidad de elegir el uso de rejilla y de conservar el anonimato,75 etc.

No siempre es fácil mantener y defender estas diligencias pastorales, mas no por ello se debe ser silenciada su eficacia y la necesidad de reimplantarlas allí donde hubiesen caído en desuso. Del mismo modo que se ha de incentivar la colaboración de sacerdotes seculares y religiosos. Debe también prestarse reconocimiento con veneración al servicio cotidiano de confesionario realizado admirablemente por tantos sacerdotes ancianos, auténticos maestros espirituales de las diversas comunidades cristianas.

Todo este servicio a la Iglesia será considerablemente más fácil si son los mismos sacerdotes los primeros en confesarse regularmente.76 En efecto, para un generoso ministerio de la Reconciliación es condición indispensable el recurso personal del presbítero al sacramento, como penitente. " Toda la existencia sacerdotal sufre un inevitable decaimiento, si le falta, por negligencia o cualquier otro motivo, el recurso periódico e inspirado en una auténtica fe y devoción al sacramento de la Penitencia. En un sacerdote que no se confesase o se confesase mal, su ser como sacerdote y su ministerio se resentirían muy pronto, y se daría cuenta también la comunidad de la que es pastor ".77

" El ministerio de los presbíteros es, ante todo, comunión y colaboración responsable y necesaria con el ministerio del Obispo, en su solicitud por la Iglesia universal y por cada una de las Iglesias particulares, al servicio de las cuales constituyen con el Obispo un único presbiterio ".78 También los hermanos en el presbiterado deben ser objeto privilegiado de la caridad pastoral del sacerdote. Ayudarles material y espiritualmente, facilitarles delicadamente la confesión y la dirección espiritual, hacerles amable el camino del servicio, estar cerca de ellos en toda necesidad, acompañarles con fraternal solicitud durante cualquier dificultad, en la vejez, en la enfermedad... He aquí un campo verdaderamente precioso para la práctica de las virtudes sacerdotales. Entre las virtudes necesarias para un fructuoso ejercicio del ministerio de la

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

Reconciliación es fundamental la prudencia pastoral. Así como al impartir la absolución el ministro participa en la acción sacramental con eficacia instrumental, así también en los otros actos del rito penitencial su tarea consiste en poner al penitente de cara a Cristo, secundando, con extrema delicadeza, el encuentro misericordioso. Esto implica evitar discursos genéricos que no toman en consideración la realidad del pecado y, por esta razón, se hace necesaria en el confesor la ciencia oportuna.⁷⁹ Pero al mismo tiempo, el diálogo penitencial debe estar siempre lleno de aquella comprensión que sabe conducir a las almas gradualmente por el camino de la conversión, sin caer en falsas concesiones a la llamada " gradualidad de las normas morales ".

Dado que la práctica de la confesión ha disminuido en muchos lugares, con gran detrimento de la vida moral y de la buena conciencia de los creyentes, existe el peligro real de rebajar la densidad teológica y pastoral con la que el ministro de la confesión realiza su función. El confesor debe rogar al Paráclito la capacidad de llenar de sentido sobrenatural este momento salvífico⁸⁰ y transformarlo en un encuentro auténtico del pecador con Jesús que perdona. Al mismo tiempo, debe aprovechar la oportunidad de la confesión para formar rectamente -tarea en extremo importante- la conciencia del penitente, dirigiéndole delicadamente las preguntas necesarias para asegurar la integridad de la confesión y la validez del sacramento, ayudándole a agradecer desde lo profundo del corazón la misericordia que Dios ha tenido con él, a formular un propósito firme de rectificación de la propia conducta moral. Y no olvidará dirigirle alguna palabra apropiada para animarle, confortarle y estimularle a la realización de obras de penitencia que, junto a la satisfacción por sus propios pecados, le ayuden a crecer en las virtudes.

PUNTOS DE REFLEXION

13. La esencia y el significado salvífico de los sacramentos son invariables, ¿Partiendo de estas premisas, ¿cómo renovar, la pastoral de los sacramentos poniéndola al servicio de la nueva evangelización?
14. ¿Nuestras Comunidades son una " Iglesia de la Eucaristía y de la Penitencia "? ¿Se alimenta en ella la devoción eucarística en todas sus formas? ¿Se facilita la práctica de la confesión individual?
15. ¿Se hace habitualmente referencia a la presencia real del Señor en el sagrario, animando, por ejemplo, a la fructuosa práctica de la visita al Santísimo Sacramento? ¿Son frecuentes los actos de culto eucarístico? ¿Disponen nuestras iglesias de un ambiente acogedor para la oración delante del Santísimo?
16. Con espíritu pastoral, ¿se tiene especial cuidado en mantener el decoro de las iglesias.? ¿Visten los sacerdotes regularmente según la normativa canónica (cfr. CIC can. 284 y 669; Directorio n. 66) y, en el ejercicio del culto divino, usan todos los ornamentos establecidos (cfr. can. 929)?
17. ¿Los sacerdotes se confiesan regularmente y, a su vez, se meten a disposición para este ministerio tan fundamental?
18. ¿Existen iniciativas adecuadas para proporcionar al clero una formación permanente sobre el perfeccionamiento del ministerio de la confesión? ¿Se anima a ponerse al día en este insustituible ministerio?
19. Considerando la gran importancia de un verdadero renacimiento de la práctica de la confesión personal de cara a la nueva evangelización, ¿son respetadas las normas canónicas sobre las absoluciones colectivas? ¿Se cuidan con prudencia y caridad pastoral, en todas las parroquias e iglesias, las celebraciones litúrgicas penitenciales?
20. ¿Se están tomando iniciativas para que los fieles cumplan motivada con el precepto dominical?

Capítulo IV

PASTORES CELOSOS DE SU GREY

" El buen pastor da su vida por las ovejas " (Jn 10, 11)

1. Con Cristo, para encarnar y difundir la misericordia del Padre

" La Iglesia vive una vida auténtica, cuando profesa y proclama la misericordia -el atributo más estupendo del Creador y del Redentor- y cuando acerca a los hombres a las fuentes de la misericordia del Salvador, de las que es depositaria y dispensadora ".⁸¹ Esta realidad distingue esencialmente a la Iglesia de todas las demás instituciones que procuran también el bien de los hombres; pues aun cuando estas últimas puedan desempeñar una función de solidaridad y de filantropía, impregnadas incluso de espíritu religioso, aun así no podrían presentarse por sí mismas como dispensadoras efectivas de la misericordia de Dios. De frente a una concepción secularizada de la misericordia, que no logra transformar el interior del hombre, la misericordia de Dios ofrecida en la Iglesia se presenta como perdón y como medicina saludable. Para su eficacia en el hombre se requiere la aceptación de la plena verdad sobre el propio ser, el propio obrar y la propia culpabilidad. De ahí la necesidad del arrepentimiento y la importancia de armonizar el anuncio de la misericordia con la verdad completa. Estas afirmaciones tienen una gran importancia para los sacerdotes, que por vocación singular están llamados en la Iglesia y por la Iglesia a desvelar y simultáneamente a actualizar el misterio del amor del Padre a través de su ministerio, vivido " según la verdad en la caridad " (Ef 4, 15) y con docilidad a los impulsos del Espíritu Santo.

El encuentro con la misericordia de Dios tiene lugar en Cristo, como manifestación del amor paterno de Dios. Cuando revela a los hombres su función mesiánica (cfr. Lc 4, 18), Cristo se presenta como misericordia del Padre con todos los necesitados, y de modo especial con los pecadores, que necesitan el perdón y la paz interior. " Con relación a éstos especialmente, Cristo se convierte sobre todo en signo legible de Dios que es amor; se hace signo del Padre. En tal signo visible, al igual que los hombres de aquel entonces, también los hombres de nuestros tiempos pueden ver al Padre ".⁸² Dios que " es amor " (1 Jn 4,16) no puede revelarse sino como misericordia.⁸³ Por amor, el Padre ha querido implicarse en el drama de la salvación de los hombres a través del sacrificio de su Hijo.

Si ya en la predicación de Cristo la misericordia alcanza rasgos conmovedores, que superan ampliamente -como en el caso de la parábola del hijo pródigo- (cfr. Lc 15, 11-32) cualquier realización humana, es sin embargo, sobre todo en el sacrificio de sí mismo en la cruz donde la misericordia se manifiesta de modo especial. Cristo crucificado es la revelación radical de la misericordia del Padre, " es decir, del amor que sale al encuentro de lo que constituye la raíz misma del mal en la historia del hombre: al encuentro del pecado y de la muerte ".⁸⁴ La tradición espiritual cristiana ha visto en el Corazón Sacratísimo de Jesús, que atrae hacia sí los corazones sacerdotales, una síntesis profunda y misteriosa de la misericordia infinita del Padre.

La dimensión soteriológica del entero munus pastorale de los presbíteros está centrada, por tanto, en el memorial de la ofrenda de su vida realizada por Jesús, es decir, en el Sacrificio eucarístico. " De hecho, existe una íntima unión entre la primacía de la Eucaristía, la caridad pastoral y la unidad de vida del presbítero (...). Si el presbítero presta a Cristo -Sumo y Eterno Sacerdote- la inteligencia, la voluntad, la voz y las manos para que mediante su propio ministerio pueda ofrecer al Padre el sacrificio sacramental de la redención, él deberá hacer suyas las disposiciones del Maestro y como Él, vivir como don para sus hermanos. Consecuentemente deberá aprender a unirse íntimamente a la ofrenda, poniendo sobre el altar del sacrificio la vida entera como un signo claro del amor gratuito y providente de Dios ".⁸⁵ En el don permanente del Sacrificio eucarístico, memorial de la muerte y de la resurrección de Jesús, los sacerdotes ejercen sacramentalmente la capacidad única y singular de llevar a los hombres, como ministros, el testimonio del inagotable amor de Dios: un amor que, en la perspectiva más amplia de la historia de la salvación, se confirmará más potente que el pecado. El Cristo del misterio pascual es la encarnación

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

definitiva de la misericordia, es su signo vivo tanto en el plano histórico-salvífico como en el escatológico.⁸⁶ El sacerdocio, decía el Santo Cura de Ars, " es el amor del Corazón de Jesús ".⁸⁷ Con Él también los sacerdotes son, gracias a su consagración y a su ministerio, un signo vivo y eficaz de este gran amor, de aquel " amoris officium " del que hablaba San Agustín.⁸⁸

2. " Sacerdos et hostia "

A la misericordia auténtica le es esencial su naturaleza de don. Debe ser recibida como un don que es ofrecido gratuitamente, que no proviene del propio merecimiento. Esta liberalidad está inscrita en el designio salvífico del Padre, pues " en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados " (1 Jn 4, 10). Y es precisamente en este contexto en donde el ministerio ordenado encuentra su razón de ser. Nadie puede conferirse a sí mismo la gracia: ésta debe ser dada y aceptada. Eso exige que haya ministros de la gracia, autorizados y capacitados por Cristo. La tradición de la Iglesia llama " sacramento " a este ministerio ordenado, a través del cual los enviados de Cristo realizan y entregan por don de Dios lo que ellos por sí mismos no pueden realizar ni dar.⁸⁹

Así, pues, los sacerdotes deben considerarse como signos vivientes y portadores de una misericordia que no ofrecen como propia, sino como don de Dios. Son sobre todo servidores del amor de Dios por los hombres, ministros de la misericordia. La voluntad de servicio se integra en el ejercicio del ministerio sacerdotal como un elemento esencial, que exige también en el sujeto la disposición moral correspondiente. El presbítero hace presente ante los hombres a Jesús, que es el Pastor que " no ha venido a ser servido, sino a servir " (Mt 20, 28). El sacerdote sirve en primer lugar a Cristo, pero siempre de un modo que pasa necesariamente a través del servicio generoso a la Iglesia y a su misión.

" Él nos ama y derramó su sangre para limpiar nuestros pecados: Pontifex qui dilexisti nos et lavasti nos a peccatis in sanguine tuo. Se entregó a sí mismo por nosotros: tradidisti temetipsum Deo oblationem et hostiam. En efecto, Cristo introduce el sacrificio de sí mismo, que es el precio de nuestra redención, en el santuario eterno. La ofrenda, esto es, la víctima, es inseparable del sacerdote ".⁹⁰ Si bien solamente Cristo es al mismo tiempo Sacerdos et Hostia, el ministro, injertado en el dinamismo misionero de la Iglesia, es sacramentalmente sacerdote, pero a la vez está llamado a ser también hostia, a tener " los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús " (Flp 2, 5). De esta inquebrantable unidad entre sacerdote y víctima,⁹¹ entre sacerdocio y Eucaristía, depende la eficacia de toda acción evangelizadora. De la sólida unidad entre Cristo y su ministro, realizada en el Espíritu Santo, desechando toda pretensión, por parte del ministro, de sustituir a Cristo, sino apoyándose en Él y dejándole obrar en su persona y a través de su persona, depende también hoy la obra eficaz de la misericordia divina contenida en la Palabra y en los sacramentos. También a esta conexión del sacerdote con Jesús se extiende el contenido de las palabras: " Yo soy la vid (...). Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí " (Jn 15, 4).

La llamada a ser hostia con Jesús está también en la base de la coherencia del compromiso celibatario con el ministerio sacerdotal en beneficio de la Iglesia. Se trata de la incorporación del sacerdote al sacrificio en el cual " Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla " (Ef 5, 25-26). El presbítero está llamado a ser " imagen viva de Jesucristo Esposo de la Iglesia ",⁹² haciendo de su vida entera una oblación en beneficio de ella. " Por eso el celibato sacerdotal es un don de sí mismo en y con Cristo a su Iglesia y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia en y con el Señor ".⁹³

3. La acción pastoral de los sacerdotes: servir y conducir en el amor y en la fortaleza " Los presbíteros, ejerciendo, según su parte de autoridad, el oficio de Cristo Cabeza y Pastor, reúnen, en nombre del Obispo, a la familia de Dios, con una fraternidad alentada unánimemente, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu ".⁹⁴ El ejercicio del munus regendi del presbítero no puede entenderse sólo en términos sociológicos, como una capacidad meramente organizativa, pues procede también del sacerdocio sacramental: " en virtud del sacramento del Orden, han sido consagrados como verdaderos

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

sacerdotes del Nuevo Testamento, según la imagen de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote (Hb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), para predicar el Evangelio y apacentar a los fieles y para celebrar el culto divino ".95

Como ministros que participan de la autoridad de Cristo, los sacerdotes poseen un gran ascendiente entre los fieles. Pero ellos saben que esa presencia de Cristo en su ministro " no debe ser entendida como si éste estuviese exento de todas las flaquezas humanas, del afán de poder, del error, e incluso del pecado ".96 La palabra y la guía de los ministros son, pues, susceptibles de una mayor o menor eficacia según sus cualidades, naturales o adquiridas de inteligencia, voluntad, carácter o madurez. Esta convicción, unida al conocimiento de las raíces sacramentales de la función pastoral, les lleva a imitar a Jesús, Buen Pastor, y hace de la caridad pastoral una virtud indispensable para el desarrollo fructuoso del ministerio.

" El fin esencial de su actividad pastoral y de la autoridad que se les confiere " es el de " conducir a un pleno desarrollo de vida espiritual y eclesial la comunidad que se les ha encomendado ".97 Sin embargo " la dimensión comunitaria del cuidado pastoral (...) no puede descuidar las necesidades del fiel concreto (...). Se puede decir que Jesús mismo, Buen Pastor, que "llama sus ovejas una a una" con voz que ellas bien conocen (Jn 10, 3-4), ha establecido con su ejemplo el primer cánón de la pastoral individual: el conocimiento y la relación de amistad con las personas ".98 En la Iglesia debe existir una adecuada armonía entre las dimensiones personal y comunitaria; y en su edificación, el pastor procede moviéndose desde la primera hacia la segunda.

En su relación con cada una de las personas y con la comunidad el sacerdote se esfuerza para tratar a todos " eximia humanitate ",99 nunca se pone al servicio de una ideología o de una facción humana 100 y trata a los hombres no " según el beneplácito de los hombres, sino conforme a las exigencias de la doctrina y de la vida cristiana ". 101

En los tiempos actuales es más necesario que antes adecuar el estilo de la actividad pastoral a la situación de aquellas sociedades de pasado cristiano, pero que se encuentran hoy ampliamente secularizadas. En este contexto, la consideración del *munus regendi* según su auténtico sentido misionero adquiere un relieve especial, y no puede reducirse al mero cumplimiento de una tarea burocrática-organizativa. Esto exige, por parte de los presbíteros, un ejercicio amoroso de la fortaleza, modelado conforme a la actitud pastoral de Jesucristo. Él, como vemos en los Evangelios, nunca huye de las responsabilidades derivadas de su autoridad mesiánica, sino que la ejerce con caridad y fortaleza. Por esto, su autoridad no es nunca dominio oprimente sino disponibilidad y espíritu de servicio. Este doble aspecto -autoridad y servicio- constituye el cuadro de referencia en el que encuadrar el *munus regendi* del sacerdote; éste deberá esforzarse siempre por realizar de modo coherente su participación en la condición de Cristo como Cabeza y Pastor de su grey. 102

El sacerdote, que junto con el Obispo y bajo su autoridad es el pastor de la comunidad que le ha sido confiada, y animado siempre por la caridad pastoral no debe temer ejercer la propia autoridad en aquellos campos en los que está llamado a ejercerla, pues para este fin ha sido constituido en autoridad. Es necesario recordar que, también cuando es ejercida con la debida fortaleza, la autoridad se realiza intentando " non tam praesse quam prodesse " (no tanto mandar cuanto servir). 103 Debe más bien cuidarse de la tentación de eludir esa responsabilidad. En estrecha comunión con el Obispo y con todos los fieles, evitará introducir en su ministerio pastoral tanto formas de autoritarismo extemporáneo como modalidades de gestión democratizante ajenas a la realidad más profunda del ministerio, que conducen como consecuencia a la secularización del sacerdote y a la clericalización de los laicos. 104 Los comportamientos de este tipo esconden no raramente el miedo a asumir responsabilidades, a equivocarse, a no agrandar y caer en la impopularidad, etc. En el fondo, se oscurece así la raíz auténtica de la identidad sacerdotal: la asimilación a Cristo, Cabeza y Pastor.

En este sentido, la nueva evangelización exige que el sacerdote haga evidente su genuina presencia. Se debe ver que los ministros de Jesucristo están presentes y disponibles entre los hombres. También es importante por eso su inserción amistosa y fraterna en la comunidad. Y en este contexto se comprende la importancia pastoral de la disciplina referida al traje eclesiástico, del que no debe prescindir el presbítero pues sirve para anunciar públicamente su entrega al servicio de Jesucristo, de los hermanos y de todos los

hombres. 105

El sacerdote debe estar atento para no caer en un comportamiento contradictorio en base al cual podría eximirse de ejercitar la autoridad en los sectores de su propia competencia, y luego, en cambio, entrometerse en cuestiones temporales, como el orden socio-político, 106 dejadas por Dios a la libre disposición de los hombres.

Aunque el sacerdote pueda gozar de notable prestigio ante los fieles, y al menos en algunos lugares también ante las autoridades civiles, es de todo punto necesario que recuerde que dicho prestigio ha de ser vivido con humildad, sirviéndose de él para colaborar activamente en la "salus animarum", y recordando que sólo Cristo es la verdadera Cabeza del pueblo de Dios: hacia Él deben ser dirigidos los hombres, evitando que permanezcan apegados a la persona del sacerdote.

Las almas pertenecen sólo a Cristo, porque sólo Él, para la gloria del Padre, las ha rescatado al precio de su sangre preciosa. Y sólo Él es, en el mismo sentido, Señor de los bienes sobrenaturales y Maestro que enseña con autoridad propia y originaria. El sacerdote es sólo un administrador, en Cristo y en el Espíritu Santo, de los dones que la Iglesia le ha confiado, y como tal no tiene el derecho de omitirlos, desviarlos, o modelarlos según el propio gusto. 107 No ha recibido, por ejemplo, la autoridad de enseñar a los fieles que se le han encomendado sólo algunas verdades de la fe cristiana, dejando de lado otras consideradas por él más difíciles de aceptar o "menos actuales". 108

Pensando, pues, en la nueva evangelización y en la necesaria guía pastoral de los presbíteros, es importante esforzarse para ayudar a todos a realizar una obra atenta y sincera de discernimiento. Bajo la actitud del "no querer imponer", etc., podría esconderse un desconocimiento de la sustancia teológica del ministerio pastoral, o quizás una falta de carácter que rehuye la responsabilidad. Tampoco deben subestimarse los apegamientos indebidos a personas o a encargos ministeriales, o el deseo de popularidad o las faltas de rectitud de intención. La caridad pastoral nada es sin la humildad. A veces, detrás de una rebeldía aparentemente justificada, o bajo la actitud de reticencia ante un cambio de actividad pastoral propuesto por el obispo, o detrás de un modo excéntrico de predicar o de celebrar la liturgia se puede esconder el amor propio y un deseo, quizá inconsciente, de hacerse notar.

La nueva evangelización también exige del sacerdote una disponibilidad renovada para ejercer el propio ministerio pastoral donde resulte más necesario. Como subraya el Concilio, "el don espiritual que los presbíteros recibieron en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación hasta los confines del mundo, pues cualquier ministerio sacerdotal participa de la misma amplitud universal de la misión confiada por Cristo a los apóstoles". 109 La escasez de clero, verificable en algunos países, unida a la dinamicidad característica del mundo contemporáneo, hace especialmente necesario poder contar con sacerdotes dispuestos no solamente a cambiar de encargo pastoral, sino también de ciudad, región o país, según las diversas necesidades, y a desempeñar la misión que en cada circunstancia sea necesaria, pasando, por amor de Dios, por encima de los propios gustos y proyectos personales. "Por la naturaleza misma de su ministerio, deben por tanto estar llenos y animados de un profundo espíritu misionero y "de un espíritu genuinamente católico que les habitúe a trascender los límites de la propia diócesis, nación o rito y proyectarse en una generosa ayuda a las necesidades de toda la Iglesia y con ánimo dispuesto a predicar el Evangelio en todas partes". 110 El justo sentido de la Iglesia particular, también en la formación permanente, no debe oscurecer el sentido de la Iglesia universal, sino armonizarse con él.

PUNTOS DE REFLEXION

21. ¿Cómo manifestar más vivamente, a través de nuestras comunidades y especialmente a través de los sacerdotes, la misericordia de Dios respecto a los necesitados? ¿Se insiste suficientemente, por ejemplo, en la práctica de las obras de misericordia, tanto espirituales como corporales, como camino de maduración cristiana y de evangelización?

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

22. ¿La caridad pastoral en todas sus dimensiones es verdaderamente " el alma y la fuerza de la formación permanente " de nuestros sacerdotes?
23. ¿Concretamente, se anima a los sacerdotes a ocuparse de todos sus hermanos en el sacerdocio, en particular de los enfermos y de los ancianos y de cuantos se encuentran en dificultad? ¿Existen formas de vida en común elegidas libremente o experiencias similares?
24. ¿Nuestros sacerdotes comprenden y ejercitan correctamente su función específica de rectores de las comunidades puestas a su cuidado? ¿Cómo la ejercen?
25. En la formación espiritual de los sacerdotes, ¿se da relieve suficiente a la dimensión misionera de su ministerio y la dimensión universal de la Iglesia?
26. ¿Existen verdades de fe o principios morales que sean fácilmente omitidos en la predicación?
27. Una de las tareas específicas del ministerio pastoral es la de unir fuerzas al servicio de la misión evangelizadora. ¿Se estimulan todas las vocaciones presentes en la Iglesia, respetando el carisma específico de cada una?

CONCLUSIONES

" La nueva evangelización tiene necesidad de nuevos evangelizadores, y éstos son los sacerdotes que se comprometen a vivir su sacerdocio como camino específico hacia la santidad ". 111 Para que sea así es de fundamental importancia que cada sacerdote descubra cada día la necesidad absoluta de su santidad personal. " Hay que comenzar purificándose a sí mismo antes de purificar a los demás; hay que instruirse para poder instruir; hay que hacerse luz para iluminar, acercarse a Dios para acercar a los demás a Él, hacerse santos para santificar ". 112 Esto se concreta en la búsqueda de una profunda unidad de vida que conduce al sacerdote a tratar de ser, de vivir y de servir como otro Cristo en todas las circunstancias de la vida.

Los fieles de la parroquia, o quienes participan en las diversas actividades pastorales, ven -¡observan!- y oyen -¡escuchan!- no sólo cuando se predica la Palabra de Dios, sino también cuando se celebran los distintos actos litúrgicos, en particular la Santa Misa; cuando son recibidos en la oficina parroquial, donde esperan ser atendidos con cordialidad y amabilidad; 113 cuando ven al sacerdote que come o que descansa, y se edifican por su ejemplo de sobriedad y de templanza; cuando lo van a buscar a su casa, y se alegran por la sencillez y la pobreza sacerdotal en la que vive; 114 cuando lo ven vestido con orden su propio hábito, cuando hablan con él, también sobre cosas sin importancia, y se sienten confortados al comprobar su visión sobrenatural, su delicadeza y la finura humana con la que trata también a las personas más humildes, con auténtica nobleza sacerdotal. " La gracia y la caridad del altar se difunden así al ambón, al confesonario, al archivo parroquial, a la escuela, a las actividades juveniles, a las casas y a las calles, a los hospitales, a los medios de transporte y a los de comunicación social, allí donde el sacerdote tiene la posibilidad de cumplir su tarea de pastor: de todos modos es su Misa la que se extiende, es su unión espiritual con Cristo Sacerdote y Hostia que lo lleva a ser -como decía san Ignacio de Antioquía- "trigo de Dios para que sea hallado pan puro de Cristo" (cfr. Epist. ad Romanos, IV, 1), para el bien de los hermanos ". 115

De este modo, el sacerdote del Tercer Milenio hará que se repita nuevamente en nuestros días la reacción de los discípulos de Emaús, los cuales, después de haber escuchado del Divino Maestro Jesús la explicación del Texto sagrado, no pueden dejar de preguntarse admirados: " ¿No es verdad que ardía nuestro corazón dentro de nosotros, mientras nos hablaba por el camino y nos explicaba las Escrituras? " (Lc 24, 32).

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

A la Reina y Madre de la Iglesia nos encomendamos nosotros mismos, los Pastores, para que, en unidad de intenciones con el Vicario de Cristo, sepamos descubrir los modos adecuados para hacer brotar en todos los presbíteros de la Iglesia un sincero deseo de renovación en su función de maestros de la Palabra, ministros de los Sacramentos y guías de la comunidad. Rogamos a la Reina de la Evangelización que la Iglesia de hoy sepa descubrir los caminos que la misericordia del Padre, en Cristo y por el Espíritu Santo, ha preparado desde la eternidad para atraer a todos los hombres, también a los de nuestra época, a la comunión con Él.

Roma, del Palacio de las Congregaciones, el 19 marzo 1999, solemnidad de San José, Patrón de la Iglesia Universal.

Darío Card. Castrillón Hoyos
Prefecto

e Csaba Ternyák
Arzobispo. tit. di Eminenziana
Segretario

ORACION A MARÍA SANTISIMA

Maria,
Estrella de la nueva evangelización,
que desde el principio has sostenido y animado a los Apóstoles y a sus colaboradores en la difusión del Evangelio, aumenta en los sacerdotes en el alba del Tercer Milenio la conciencia de ser los primeros responsables de la nueva evangelización.

Maria,
Primera evangelizada y primera evangelizadora,
que con fe, esperanza y caridad incomparables has correspondido al anuncio del Ángel, intercede por quienes están configurados a tu Hijo, Cristo Sacerdote, para que también ellos correspondan con idéntico espíritu a la llamada urgente que el Papa, en nombre de Dios, les dirige con ocasión del Gran Jubileo.

Maria,
Maestra de fe vivida,
que has recibido la Palabra divina con disponibilidad plena, enseña a los sacerdotes a familiarizarse, a través de la oración, con esa Palabra, y a ponerse a su servicio con humildad y con ardor, de modo que continúe realizando toda su fuerza salvífica durante el Tercer Milenio de la redención.

Maria,
Llena de gracia y Madre de la gracia,
cuida a tus hijos sacerdotes, los cuales, como Tú, están llamados a ser colaboradores del Espíritu Santo para hacer renacer a Jesús en el corazón de los fieles. En el aniversario del nacimiento de tu Hijo, enséñales a ser fieles dispensadores de los misterios de Dios: para que, con tu ayuda, abran a tantas almas el camino de la Reconciliación y hagan de la Eucaristía la fuente y la cumbre de su propia vida y de la de los fieles que tienen encomendados.

Maria,
Estrella en el alba del Tercer Milenio,
continúa guiando a los sacerdotes de Jesucristo, para que, según el ejemplo de tu amor a Dios y al prójimo, sepan ser pastores auténticos y encaminar los pasos de todos hacia tu Hijo, Luz verdadera que ilumina a todo hombre (cfr. Jn 1, 9). Que los sacerdotes y, a través de ellos, todo el Pueblo de Dios, escuchen la afectuosa súplica que les diriges en el umbral del nuevo Milenio de la historia de la salvación: " haced lo que Él os diga " (Jn 2, 5). " En el año 2000 -nos dice el Vicario de Cristo- deberá resonar con

fuerza renovada la proclamación de la verdad: " Ecce natus est nobis Salvator mundi " (Tertio millennio adveniente, n. 38).

NOTAS

- (1) Juan Pablo II, Carta. Ap. Tertio Millennio adveniente, (10 Noviembre 1994), n. 38: AAS 87 (1995), p. 30.
- (2) Juan Pablo II, Carta Enc. Redemptoris missio, (7 Diciembre 1990), n. 33: AAS 83 (1991), p. 279.
- (3) Cfr. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, Tota Ecclesia (31 Enero 1994) n. 7: Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 11.
- (4) 3 Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, 25 de marzo de 1992, n. 18: AAS 84 (1992), p. 685.
- (5) Juan Pablo II, Carta Enc. Redemptoris missio, n. 1: l.c., p. 249.
- (6) 2 " Con frecuencia la religión cristiana corre el peligro de ser considerada como una religión entre tantas o quedar reducida a una pura ética social al servicio del hombre. En efecto, no siempre aparece su inquietante novedad en la historia: es "misterio"; es el acontecimiento del Hijo de Dios que se hace hombre y da a cuantos lo acogen el "poder de hacerse hijos de Dios" (Jn 1, 12) " (Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 46): l.c., pp. 738-739.
- (7) 2 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 2; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 13: l.c., 677-678; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, Tota Ecclesia nn. 1, 3, 6: l.c., pp. 7,9,10-11; congregacion para el clero, pontificio consejo para los laicos, congregacion para la doctrina de la fe, congregacion para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, congregacion para los obispos, congregacion para la evangelizacion de los pueblos, congregacion para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostolica, pontificio consejo para la interpretacion de los textos legislativos, Instrucción Interdicasterial Ecclesiae de mysterio sobre algunas cuestiones a cerca de la colaboración de los fieles laicos al ministerio de los sacerdotes, 15.8.97, Premisa: AAS 89 (1997), p. 852.
- (8) 2 Juan Pablo II, Carta Enc. Redemptoris missio, n. 63: l.c., p. 311.
- (9) 2 Ibid., n. 67: l.c., p. 315.
- (10) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, Introducción: l.c. p. 4; Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, nn. 2 y 14: l.c., pp. 659-660; 678-679.
- (11) 3 Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. Fides et ratio, n. 62 (14 Septiembre 1998), n. 62.
- (12) Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 171.
- (13) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Dog. Lumen gentium, n. 30.
- (14) Cfr. ibid, n. 48.
- (15) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 21: l.c., p. 688-690.
- (16) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 12; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 25: l.c., pp. 695-697.
- (17) Cfr. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 43: l.c., p. 42.
- (18) S. Gregorio Magno, La Regla Pastoral, II, 1.
- (19) Juan Pablo II, Discurso al VI Simposio de los Obispos europeos, (11.Octubre.1985): Insegnamenti VIII2 (1985) 918-919.
- (20) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 12: l.c., pp. 675-677.
- (21) Juan Pablo II, Allocución en la inauguración de la IV Conferencia General del Episcopado latinoamericano, Santo Domingo (12 Octubre 1992), n. 1 : AAS 85 (1993), p. 808; cfr. Exhor. Ap. Post-sinodal Reconciliatio et poenitentia (2 Diciembre 1984), n. 13: AAS77 (1985) pp. 208-211.
- (22) Pablo VI, Exhort. Ap. Evangelii nuntiandi, (8 Diciembre 1975) n. 47: AAS 68 (1976), p. 37.
- (23) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Dog. Lumen gentium, n. 28.
- (24) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 4; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 26: l.c., pp. 697-700.
- (25) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 5, 13, 14; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 23, 26, 48; l.c., pp. 691-694; 697-700; 742-745; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, Tota Ecclesia n. 48: l.c., pp. 48ss.
- (26) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Unitatis reintegratio, n. 4.
- (27) Ibidem., n. 11.
- (28) 3 Juan Pablo II, Discurso a los Obispos del CELAM, (9 Marzo 1983); Insegnamenti, VI,1 (1983), p. 698; Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 18: l.c., pp. 684-686.
- (29) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Dog. Dei verbum, n. 2.
- (30) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 4.
- (31) Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1550.
- (32) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 26: l.c., p. 698.
- (33) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 45: l.c., p. 44.
- (34) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 4.
- (35) S. Agustín, De doct. christ., 4,15,32: PL 34,100.
- (36) 3 Cfr. Pablo VI, Const. ap. Laudis canticum, n. 8. (1 Noviembre 1970): AAS 63 (1971), pp. 533-543.
- (37) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 45: l.c., p. 43.
- (38) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, n. 22.
- (39) Ibidem...

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

- (40) Cfr. congregación para el clero, pontificio consejo para los laicos, congregación para la doctrina de la fe, congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, congregación para los obispos, congregación para la evangelización de los pueblos, congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, pontificio consejo para la interpretación de los textos legislativos, Instrucción Interdicasterial Ecclesiae de mysterio sobre algunas cuestiones a cerca de la colaboración de los fieles laicos al ministerio de los sacerdotes, (15 Agosto 1997), art. 3: AAS 89 (1997), pp. 852ss.
- (41) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 19.
- (42) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, nn. 70 yss. : I.c., pp. 778 ss.; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 69 y ss: I.c., pp. 72 ss.
- (43) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, nn. 26 y 47: I.c., pp. 697-700; 740-742; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 46: I.c., p. 46.
- (44) Congregación para la Educación Católica, de los Seminarios y de los Institutos de Estudio, Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal, (10 Noviembre 1989, nn. 26-27: AAS 82 (1990), pp. 618-619.
- (45) Juan Pablo II, Carta Enc. Fides et ratio, (14 Septiembre 1998) , n. 2.
- (46) Cfr. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, Tota Ecclesia. n. 46: I.c., p. 46.
- (47) Catecismo de la Iglesia Católica, n. 738.
- (48) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Lit.. Sacrosanctum Concilium, n. 2.
- (49) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Dog. Lumen gentium, n. 48.
- (50) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Past. Gaudium et Spes, n. 45.
- (51) Cfr. Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 7b-c: I.c., pp. 11-12.
- (52) Juan Pablo II, Audiencia del (5 Mayo 1993): Insegnamenti XVI, 1 (1993) 1061.
- (53) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 12.
- (54) Cfr. ibidem, n. 5.
- (55) Juan Pablo II, Audiencia del (12 Mayo 1993): Insegnamenti XVI, 1 (1993) 1197.
- (56) Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, n. 2.
- (57) Juan Pablo II, Carta a los sacerdotes en el Jueves Santo 1997, n. 5: AAS 39 (1997), p. 662.
- (58) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, nn. 2;10.
- (59) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 6.
- (60) Ibidem, n. 5.
- (61) Cfr. Ibidem.
- (62) Cfr. Juan Pablo II, Audiencia del (12 Mayo 1993): Insegnamenti XVI,1 (1993) 1197-1198.
- (63) Cfr. Juan Pablo II, Carta Ap. Dies Domini, (31 Mayo 1998) n. 46: AAS XC (1998), p. 742.
- (64) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 49.
- (65) Juan Pablo II, Audiencia del 12 Mayo 1993: Insegnamenti XVI,1 (1993) 1198.
- (66) Cfr. ibidem; Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, nn. 112, 114, 116, 120, 122-124, 128.
- (67) Cfr. PIO XII, Radiomensaje al Congreso Catequético Nacional de los Estados Unidos, (26 Octubre 1946): Discorsi e Radiomessaggi VIII (1946) 288; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Reconciliatio et paenitentia, (2 Diciembre 1984) n. 18: AAS 77 (1985), pp. 224-228.
- (68) Juan Pablo II, Carta Enc. Dives in misericordia, (30 Noviembre 1980) n. 13: AAS 72 (1980), pp. 1220-1221.
- (69) Cfr. Juan Pablo II, Audiencia del 22 Septiembre 1993: Insegnamenti XVI2 (1993) 826.
- (70) Juan Pablo II, Carta Enc. Dives in misericordia, n. 13: I.c., p. 1219.
- (71) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 54: I.c., p. 54; Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Reconciliatio et paenitentia, n. 31: I.c., pp. 257-266.
- (72) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 32: I.c., p. 31.
- (73) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 13; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 52: I.c., pp. 52-53.
- (74) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 52: I.c., p. 53; cfr. concilio ecume. vat. ii, Decret. Presbyterorum ordinis, n. 13.
- (75) Cfr. Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, Declaración acerca del can. 964 § 2 CIC, 16.6.98 (7 Julio 1998): AAS 90 (1998), p. 711.
- (76) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 18; Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, nn. 26, 48: I.c., pp. 697-700; 742-745; Audiencia del 26 Mayo 1993: Insegnamenti XVI1 (1993), p. 1331; Exhort. Ap. Reconciliatio et paenitentia, n. 31: I.c., pp. 257-266; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 53: I.c., p. 54.
- (77) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Reconciliatio et paenitentia, n. 31 VI: I.c., p. 266.
- (78) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 17: I.c., p. 683.
- (79) A este respecto se le pide una sólida preparación sobre los temas más habituales. En este sentido es de gran ayuda el Vademecum para los confesores sobre algunos temas de moral concernientes a la vida conyugal (Pontificio Consejo para la Familia, 12 Febrero 1997).
- (80) 3 Cfr. ibidem.
- (81) Juan Pablo II, Carta Enc. Dives in misericordia, n. 13: I.c., p. 1219.
- (82) Ibidem , n. 3: I.c., p. 1183.
- (83) Cfr. Ibidem, n. 13: I.c., pp. 1218-1221.
- (84) Ibidem, n. 8: I.c., p. 1204.
- (85) Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 48: I.c., p. 49.
- (86) Cfr. Juan Pablo II, Exh. Ap. Pastores dabo vobis, n. 8: I.c., pp. 668-669.

-El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad-

- (87) Cfr. Jean-Marie Vianney, curé d'Ars: sa pensée, son coeur, présentés par Bernard Nodet, Le Puy 1960, p. 100.
- (88) S. Agustín, In Johannis evangelium tractatus, 123, 5: CCL 36, 678.
- (89) Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 875.
- (90) Juan Pablo II, Carta a los sacerdotes en el Jueves Santo, 16 de Marzo de 1997, n. 4: AAS 89 (1997), p. 661.
- (91) Cfr. Santo Tomás de Aquino, Summa Theol. III, q. 83, a. 1, ad 3.
- (92) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 22: I.c., p. 691.
- (93) Ibidem, n. 29: I.c., p. 704.
- (94) Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 6.
- (95) 2 Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 28.
- (96) 2 Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1550.
- (97) 2 Juan Pablo II, Audiencia del 19 Mayo 1993: Insegnamenti XVI, 1 (1993) 1254.
- (98) 2 Ibidem, n. 4: I.c., pp. 1255-56.
- (99) 2 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dec. Presbyterorum ordinis, n. 6.
- (100) 3 Cfr. ibidem. 6.
- (101) Ibidem, 6.
- (102) Cfr. Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 17: I.c., pp. 18-20.
- (103) S. Agustín, Ep. 134, 1: CSEL 44, 85.
- (104) Cfr. Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 19: I.c., p. 21; Juan Pablo II, Discurso al Simposio sobre la " Colaboración de los laicos en el ministerio pastoral de los presbíteros " (22 de abril de 1994), n. 4: " Sacrum Ministerium " 1 (1995) 64; congregacion para el clero, pontificio consejo para los laicos, congregacion para la doctrina de la fe, congregacion para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, Congregacion para los obispos, Congregacion para la evangelizacion de los pueblos, Congregacion para los institutos de la vida consagrada y las sociedades de vida apostolica, pontificio consejo para la interpretacion de los textos legislativos, Instrucción Interdicasterial Ecclesiae de mysterio sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes, 15 Agosto 1997, Premisa: AAS 89 (1997), p. 852.
- (105) Cfr. Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 66: I.c., pp. 67-68.
- (106) Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2442; C.I.C., can. 227; Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 33: I.c., pp. 31-32.
- (107) Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Const. Sacrosanctum Concilium, n. 22; C.I.C., can. 846; Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, nn. 49 y 64: I.c., 49 e 66.
- (108) Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n.26: I.c., pp. 697-700; Audiencia del 21 Abril 1993: Insegnamenti XVI,1 (1993), p. 938; Congregación para el Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los Presbíteros. Tota Ecclesia, n. 45: I.c., pp. 43-45.
- (109) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 18: I.c., p. 684; cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Presbyterorum ordinis, n. 10.
- (110) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 18: I.c., p. 684; cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Decr. Optatam totius, n. 20.
- (111) Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 82: I.c., p. 801.
- (112) S. Gregorio Nacianceno, Oraciones, 2, 71: PG 35, 480.
- (113) 3 Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Ap. Pastores dabo vobis, n. 43: I.c. pp. 731-733.
- (114) 3 Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dec. Presbyterorum ordinis, n. 17; C.I.C., can. 282; Juan Pablo II, Exh. Ap. Pastores dabo vobis, n. 30: I.c., pp. 705-707; Congregación del Clero, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros. Tota Ecclesia, n. 67: I.c., pp. 68-70.
- (115) Juan Pablo II, Audiencia del 7 Julio 1993, n. 7: Insegnamenti XVI, (1993).

DECRETO

concerniente a la celebración de la Fiesta de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe en todo el continente americano, el día 12 de diciembre de cada año

María, hija de Adán, por su plena correspondencia a la palabra divina se convirtió en Madre de Jesús y abrazando con corazón limpio de pecado y lleno de generosidad la voluntad salvífica de Dios, se consagró a sí misma, como Esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, con Él y bajo su guía, sirviendo, por la gracia de Dios todopoderoso, al misterio de la redención. Por medio ella, la Vida misma que renueva todas las cosas, fue efundida en el mundo, convirtiéndose, de tal suerte, en Madre nuestra en el orden de la gracia. En fin, asunta a la gloria de los cielos, acompaña continuamente con amor materno a la Iglesia peregrinante, que contempla en la Madre de Dios la imagen de su propia perfección y de su misión e instruye a todas las gentes con el anuncio salvífico del Evangelio, reuniendo a los nuevos pueblos del orbe de la tierra bajo el influjo del Espíritu Santo. Por esta razón, el pueblo cristiano la venera admirablemente como Madre y Reina suya, invocando su auxilio en las dificultades y en los momentos de angustia, e impetrando, por su intercesión, la misericordia de Dios.

Esta íntima relación entre la Madre celestial y los fieles cristianos constituidos en América, se manifiesta de modo admirable en el cerro del Tepeyac, donde la Madre de Dios, bajo el título de la siempre Virgen Santa María de Guadalupe, es honrada fervientemente, desde hace más de cuatro siglos, como Emperatriz de todas las Américas, mostrando en su propio semblante la necesidad de proclamar en este continente la perfecta armonía de la palabra de Dios con la sensibilidad natural de los pueblos nativos. Desde esas lejanas fechas, ella sigue siendo un ejemplo sublime de solicitud por los pobres y necesitados; de allí que su devoción haya continuado a extenderse y a enraizarse firmemente hasta nuestros días. Así, llegados al umbral del tercer milenio de la encarnación del Salvador, los miembros de Sínodo Especial de los Obispos de América, reunidos en Roma en el año 1997, invocaron fervorosamente a la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe como Patrona de todas las Américas y estrella de la primera y, también, de la nueva evangelización del Continente.

Por este motivo, el Sumo Pontífice JUAN PABLO II, aseguando la petición de los Padre Sinodales y accediendo pleno de gozo a sus súplicas con ocasión del primer centenario del Concilio plenario para América Latina celebrado en Roma, por medio de la Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in America*, promulgada en la Ciudad de México el 22 de enero de 1999, y de la homilía pronunciada al día siguiente en la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe, benignamente establece que en todo el continente americano la conmemoración de la Bienaventurada Virgen María de Guadalupe se celebre, de ahora en adelante, con el grado de fiesta, implorando vehementemente, a la vez, que la Madre Santísima, por cuya intercesión fue robustecida la fe de los primeros discípulos, guíe con su amor maternal a la Iglesia que está en este continente y obtenga para ella la efusión del Espíritu Santo, para que la nueva evangelización florezca en testimonio de vida cristiana.

En consecuencia, este Dicasterio declara que sea inscrita con el grado de fiesta en los calendarios de cada nación y territorio de América, el día 12 de diciembre, y que se celebre cada año en todas las diócesis del Continente, quedando invariable la concesión del grado de solemnidad otorgada por la Sede Apostólica en favor de determinados territorios e iglesias.

En lo que respecta a los textos que deben ser utilizados para la celebración de esta fiesta en las regiones de lengua española, adóptense en futuro los que se adjuntan con el presente Decreto, que se declaran *textus typici*. Las traducciones en otras lenguas se realicen a partir de los mismos, de acuerdo con la norma del derecho, sometidos a la aprobación de la Conferencia de los Obispos y a la recognitio de la Santa Sede.

Sin que obste nada en contrario a cuanto aquí se decreta.

-Guadalupe-

Dado en Roma, en la Sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el día 25 de marzo de 1999, en la solemnidad de la Anunciación del Señor.

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

Mario Marini
Subsecretario

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA
APOSTÓLICA

VERBI SPONSA
Instrucción sobre la clausura de las Monjas

INTRODUCCIÓN

1. La Iglesia, Esposa del Verbo, lleva a cabo el misterio de su unión exclusiva con Dios, de modo ejemplar, en los que se entregan a la vida íntegramente contemplativa. Por este motivo la Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* presenta la vocación y misión de las monjas de clausura como « signo de la unión exclusiva de la Iglesia-Esposa con su Señor, profundamente amado », (1) poniendo de relieve la gracia singular y el don precioso en el misterio de santidad de la Iglesia.

Las monjas de clausura, en la escucha unánime y en la acogida amorosa de la palabra del Padre: « Éste es mi Hijo predilecto, en el cual me complazco » (cf. *Mt* 3, 17), permanecen siempre « con Él en el monte santo » (2 *Pe* 1, 17-18) y, fijando la mirada en Jesucristo, envueltas por la nube de la presencia divina, se adhieren plenamente al Señor. (2)

Se reconocen de modo especial en María, (3) virgen, esposa y madre, figura de la Iglesia, (4) y, participando de la bienaventuranza de quien cree (cf. *Lc* 1, 45; 11, 28), perpetúan el « sí » y el amor de adoración a la Palabra de vida, convirtiéndose, junto con Ella, en memoria del corazón esponsal (cf. *Lc* 2, 19.51) de la Iglesia. (5)

La estima con la que la comunidad cristiana rodea desde siempre a las monjas ha crecido paralelamente al descubrimiento de la naturaleza contemplativa de la Iglesia y de la llamada de cada uno al misterioso encuentro con Dios en la oración. Las monjas, en efecto, viviendo continuamente « escondidas con Cristo en Dios » (cf. *Col* 3, 3), llevan a cabo en grado sumo la vocación contemplativa de todo el pueblo cristiano, convirtiéndose así en fúlgido testimonio del Reino de Dios (cf. *Rm* 14, 17) « gloria de la Iglesia y manantial de gracias celestes ». (7)

2. A partir del Concilio Ecuménico Vaticano II, varios documentos del Magisterio han profundizado el significado y el valor de este género de vida, promoviendo la dimensión contemplativa de las comunidades de clausura y su papel específico en la vida de la Iglesia, (8) especialmente el Decreto conciliar *Perfectae caritatis* (n. 7 y n. 16) y la Instrucción *Venite seorsum*, que ha presentado de modo admirable los fundamentos evangélicos, teológicos, espirituales y ascéticos de la separación del mundo con vistas a una dedicación total y exclusiva a Dios en la contemplación.

El Santo Padre Juan Pablo II ha animado frecuentemente a las monjas a permanecer fieles a la vida de clausura según el propio carisma y, en la Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*, ha dispuesto que se dieran ulteriormente normas específicas relativas a la disciplina concreta de la clausura, en línea con el camino de renovación ya llevado a cabo, para que responda mejor a la variedad de los Institutos contemplativos y a las tradiciones de los monasterios, de modo que las contemplativas claustrales, regeneradas por el Espíritu Santo y fieles a la propia índole y misión, caminen hacia el futuro con auténtico impulso y nuevo vigor. (9)

La presente Instrucción, a la vez que reafirma los fundamentos doctrinales de la clausura propuestos por la Instrucción *Venite Seorsum* (I-IV) y por la Exhortación *Vita consecrata* (n. 59), establece las normas que deben regular la clausura papal de las monjas, dedicadas a la vida íntegramente contemplativa.

PARTE I

SIGNIFICADO Y VALOR DE LA CLAUSURA DE LAS MONJAS

En el misterio del Hijo que vive la comunión de amor con el Padre

3. Las contemplativas claustrales, de modo específico y radical, se conforman a Jesucristo en oración sobre la montaña y a su misterio pascual, que es una muerte para la resurrección.(10)

La antigua tradición espiritual de la Iglesia, seguida por el Concilio Vaticano II, une expresamente la vida contemplativa a la oración de Jesús « en la montaña », (11) o en cualquier caso, en un sitio solitario, no accesible a todos, sino sólo a aquellos a los que Él llama consigo, en un lugar apartado (cf. *Mt* 7, 1-9; *Lc* 6, 12-13; *Mc* 6, 30-31; *2 Pe* 1, 16-18).

El Hijo está siempre unido al Padre (cf. *Jn* 10, 30; 17, 11), pero en su vida hay un espacio, constituido por momentos particulares de soledad y oración, de encuentro y comunión, en el júbilo de la filiación divina. Así manifiesta Él la amorosa tensión y el perenne movimiento de su Persona de Hijo hacia Aquel que lo engendra desde la eternidad.

Este asociar la vida contemplativa a la oración de Jesús en un lugar solitario denota un modo especial de participar en la relación de Cristo con el Padre. El Espíritu Santo, que condujo a Jesús al desierto (cf. *Lc* 4, 1), invita a la monja a compartir la soledad de Jesucristo, que por medio del « Espíritu eterno » (*Hb* 9, 14) se ofreció al Padre. La celda solitaria y el claustro cerrado son el lugar donde la monja, esposa del Verbo Encarnado, vive plenamente recogida con Cristo en Dios. El misterio de esta comunión se le manifiesta en la medida en que, dócil al Espíritu Santo y vivificada por sus dones, escucha al Hijo (cf. *Mt* 17, 5), fija la mirada en su rostro (cf. *2 Co* 3, 18), y se deja conformar con su vida, hasta la suprema oblación al Padre (cf. *Flp* 2, 5ss) como expresa alabanza de gloria.

La clausura, incluso en su aspecto concreto, es, por eso mismo, un modo particular de estar con el Señor, de compartir « el anonadamiento de Cristo mediante una pobreza radical que se manifiesta en la renuncia no sólo de las cosas, sino también del « espacio », de los contactos externos, de tantos bienes de la creación », (12) uniéndose al silencio fecundo del Verbo en la cruz. Se comprende entonces que « el retirarse del mundo para dedicarse en la soledad a una vida más intensa de oración non es otra cosa que una manera particular de vivir y expresar el misterio pascual de Cristo », (13) un verdadero encuentro con el Señor Resucitado, en un camino de continua ascensión hacia la morada del Padre.

En la espera vigilante de la venida del Señor, la clausura se convierte así en una respuesta al amor absoluto de Dios por su criatura y el cumplimiento de su eterno deseo de acogerla en el misterio de intimidad con el Verbo, que se ha hecho don esponsal en la Eucaristía (14) y permanece en el sagrario como centro de la plena comunión de amor con Él, recogiendo toda la vida de la monja para ofrecerla continuamente al Padre (cf. *Hb* 7, 25). Al don de Cristo-Esposo, que en la Cruz ofreció todo su cuerpo, la monja responde de igual modo con el don del « cuerpo », ofreciéndose con Jesucristo al Padre y colaborando en la obra de la Redención. De esta forma, la separación del mundo da a toda la vida de clausura un valor eucarístico, « además del aspecto de sacrificio y de expiación, adquiere la dimensión de la acción de gracias al Padre, participando de la acción de gracias del Hijo predilecto ». (15)

En el misterio de la Iglesia que vive su unión exclusiva con Cristo Esposo

4. La historia de Dios con la humanidad es una historia de amor esponsal, preparado en el Antiguo Testamento y celebrado en la plenitud de los tiempos.

La Divina Revelación describe con la imagen nupcial la relación íntima e indisoluble entre Dios y su pueblo (*Os* 1-2; *Is* 54, 4-8; *Jr* 2, 2; *Ez* 16; *2 Co* 11, 2; *Rm* 11, 29).

El Hijo de Dios se presenta como el Esposo-Mesías (cf. *Mt* 9, 15; 25, 1), venido para llevar a cabo las bodas de Dios con la humanidad, (16) en un admirable intercambio de amor, que comienza en la

Encarnación, alcanza la cumbre oblativa en la Pasión y se perpetua como don en la Eucaristía.

El Señor Jesús, derramando en el corazón de los hombres su amor y el del Padre, los hace capaces de responder totalmente, mediante el don del Espíritu Santo, que siempre implora con la Esposa: « Ven » (Ap 22, 17). Esta perfección de gracia y santidad se realiza en la « Esposa del Cordero... que baja del cielo, de Dios, resplandeciente de la gloria de Dios » (Ap 21, 9-10).

La dimensión esponsal es característica de toda la Iglesia, pero la vida consagrada es imagen viva de la misma, manifestando más profundamente la tensión hacia el único Esposo. (17)

De modo aún más significativo y radical, el misterio de la unión exclusiva de la Iglesia-Esposa con el Señor se expresa en la vocación de las monjas de clausura, precisamente porque su vida está totalmente dedicada a Dios, sumamente amado, en la constante tensión hacia la Jerusalén celeste y en la anticipación de la Iglesia escatológica; fija en la posesión y en la contemplación de Dios, (18) es una llamada para todo el pueblo cristiano a la fundamental vocación de cada uno al encuentro con Dios, (19) representación de la meta hacia la cual camina toda la comunidad eclesial, (20) que vivirá siempre como Esposa del Cordero.

Por medio de la clausura, las monjas llevan a cabo el éxodo del mundo para encontrar a Dios en la soledad del « desierto claustral », que comprende también la soledad interior, las pruebas del espíritu y la dificultad cotidiana de la vida común (cf. Ef 4, 15-16), compartiendo de modo esponsal la soledad de Jesús en el Getsemaní y su sufrimiento redentor en la cruz (cf. Ga 6, 14).

Además, las monjas, por su misma naturaleza femenina, manifiestan más eficazmente el misterio de la Iglesia « Esposa Inmaculada del Cordero Inmaculado », reconociéndose a sí mismas de manera singular en la dimensión esponsal de la vocación íntegramente contemplativa. (21)

La vida monástica femenina tiene, pues, una capacidad especial para realizar el carácter esponsal de la relación con Cristo y para ser signo vivo de ella: ¿No es acaso en una mujer, la Virgen María, donde se cumple el misterio de la Iglesia? (22)

A la luz de esto, las monjas reviven y continúan en la Iglesia la obra de María. Acogiendo al Verbo en la fe y en el silencio de adoración, se ponen al servicio del misterio de la Encarnación y, unidas a Jesucristo en su ofrenda al Padre, se convierten en colaboradoras del misterio de la Redención. Así como María, con su presencia orante en el Cenáculo, custodió en su corazón los orígenes de la Iglesia, así al corazón amante y a las manos juntas de las monjas se confía el camino de la Iglesia.

La clausura en su dimensión ascética

5. La clausura, medio ascético de inmenso valor, (23) es muy adecuada para la vida enteramente dedicada a la contemplación. Es un signo de la santa protección de Dios hacia su criatura y es, por otra parte, una forma especial de pertenecer sólo a Él, porque la totalidad caracteriza la absoluta entrega a Dios. Se trata de una modalidad típica y adecuada de vivir la relación esponsal con Dios en la unicidad del amor y sin interferencias indebidas de personas o de cosas, de modo que la criatura, dirigida y absorta en Dios, pueda vivir únicamente para alabanza de su gloria (cf. Ef 1, 6.10-12.14).

La monja de clausura cumple en grado sumo el primer mandamiento del Señor: « Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente » (Lc 10, 27), haciendo de ello el sentido pleno de su vida y amando en Dios a todos los hermanos y hermanas. Ella tiende a la perfección de la caridad, acogiendo a Dios como el « único necesario » (cf. Lc 10, 42), amándolo exclusivamente como el Todo de todas las cosas, llevando a cabo con amor incondicional hacia Él, en el espíritu de renuncia propuesto por el Evangelio (24) (cf. Mt 13, 45; Lc 9, 23), el sacrificio de todo bien, es decir, « haciendo sagrado » a Dios solo todo bien, (25) para que sólo Él habite en el silencio absoluto del claustro, llenándolo con su Palabra y su Presencia, y la Esposa pueda verdaderamente dedicarse al Único, « en continua oración e intensa penitencia » (26) en el misterio de un amor total y exclusivo.

Por eso, la tradición espiritual más antigua ha asociado espontáneamente al retiro completo del mundo (27) y de cualquier actividad apostólica este tipo de vida que se hace irradiación silenciosa de amor y de gracia sobreabundante en el corazón palpitante de la Iglesia-Esposa. El monasterio, situado en un lugar apartado o en el centro de la ciudad, con su particular estructura arquitectónica, tiene precisamente por objeto crear un espacio de separación, de soledad y de silencio, donde poder buscar más libremente a Dios y donde vivir no sólo para Él y con Él, sino también sólo de Él.

Es pues necesario que la persona, libre de todo apego, inquietud o distracción, interior y exterior, unifique sus facultades dirigiéndolas a Dios para acoger su presencia en la alegría de la adoración y la alabanza.

La contemplación llega a ser la bienaventuranza de los puros de corazón (Mt 5, 8). El corazón puro es el espejo límpido de la interioridad de la persona, purificada y unificada en el amor, en cuyo interior se refleja la imagen de Dios que allí mora; (28) es como un cristal terso, que iluminado por la luz de Dios emana su mismo esplendor. (29)

A la luz de la contemplación como comunión de amor con Dios, la pureza del corazón tiene su máxima expresión en la virginidad del espíritu, porque exige la integridad de un corazón no sólo purificado del pecado, sino unificado en la tensión hacia Dios y que, por consiguiente, ama totalmente y sin división, a imagen del amor purísimo de la Santísima Trinidad, que ha sido llamada por los Padres « la primera Virgen ». (30)

El desierto claustral es una gran ayuda para conseguir la pureza de corazón entendida en este sentido, porque limita a lo esencial las ocasiones de contacto con el mundo exterior, para que éste no irrumpa con sus variadas modalidades en el monasterio, turbando su clima de paz y de santa unidad con el único Señor y con las hermanas. De este modo la clausura elimina en gran medida la dispersión, proveniente de tantos contactos innecesarios, de una multitud de imágenes, que con frecuencia dan origen a ideas profanas y deseos vanos, y de informaciones y emociones que distraen de lo único necesario y disipan la unidad interior. « En el monasterio, todo se orienta a la búsqueda del rostro de Dios; todo tiende a lo esencial, porque es importante sólo lo que acerca a Él. El recogimiento monástico significa atención a la presencia de Dios: si uno se distrae en muchas cosas, se afloja el paso y se pierde de vista la meta ». (31)

La monja, apartada de las cosas externas en la intimidad de su ser, purificando el corazón y la mente mediante un serio camino de oración, de renuncia, de vida fraterna, de escucha de la Palabra de Dios y de ejercicio de las virtudes teologales, está llamada a conversar con el Esposo divino, meditando su Ley día y noche para recibir el don de la Sabiduría del Verbo y, bajo el impulso del Espíritu Santo, hacerse con Él una sola cosa. (32)

Este anhelo de plena realización en Dios, en una ininterrumpida nostalgia del corazón que con deseo incesante se dirige a la contemplación del Esposo, alimenta el compromiso ascético de la monja. Embargada completamente de su belleza, encuentra en la clausura su morada de gracia y la bienaventuranza anticipada de la visión del Señor. Acrisolada por la llama purificadora de la presencia divina, se prepara a la bienaventuranza plena entonando en su corazón el canto nuevo de los salvados, sobre el Monte del sacrificio y del ofrecimiento, del templo y de la contemplación de Dios.

Por consiguiente, también la disciplina de la clausura, en su aspecto práctico, debe ser tal que permita la realización de este sublime ideal contemplativo, que implica la totalidad de la entrega, la integridad de la atención, la unidad de los sentimientos y la coherencia de los comportamientos.

Participación de las monjas de vida íntegramente contemplativa en la comunión y misión de la Iglesia

En la comunión de la Iglesia

6. Las monjas de clausura, por su llamada específica a la unión con Dios en la contemplación, se insertan plenamente en la comunión eclesial, haciéndose signo singular de la unión íntima con Dios de toda la

comunidad cristiana. Mediante la oración, particularmente con la celebración de la liturgia y su ofrecimiento cotidiano, interceden por todo el pueblo de Dios y se unen a la acción de gracias de Jesucristo al Padre (cf. 2 Co 1, 20; Ef 5, 19-20).

La misma vida contemplativa es, pues, su modo característico de ser Iglesia, de realizar en ella la comunión, de cumplir una misión en beneficio de toda la Iglesia. (33) A las contemplativas de clausura no se les pide por tanto que hagan comunión participando en nuevas formas de presencia activa, sino más bien que permanezcan en la fuente de la comunión trinitaria, viviendo en el corazón de la Iglesia. (34)

La comunidad de clausura es además una óptima escuela de vida fraterna, expresión de auténtica comunión y fuerza que lleva a la comunión. (35)

Gracias al amor recíproco, la vida fraterna es el espacio teologal en el que se experimenta la presencia mística del Señor resucitado: (36) en espíritu de comunión, las monjas comparten la gracia de la misma vocación con los miembros de su propia comunidad, ayudándose recíprocamente para caminar unidas y avanzar juntas, concordes y unánimes, hacia el Señor.

Las monjas comparten con los monasterios de la misma Orden el empeño de crecer en la fidelidad al carisma específico y al propio patrimonio espiritual, colaborando para ello, si es necesario, en los modos previstos por las Constituciones.

En virtud de su misma vocación, que las sitúa en el corazón de la Iglesia, las monjas se comprometerán de modo particular a « sentir con la Iglesia », con la adhesión sincera al Magisterio y la obediencia incondicional al Papa.

En la misión de la Iglesia

7. « La Iglesia peregrinante es, por su propia naturaleza, misionera »; (37) por ello, la misión es esencial también para los Institutos de vida contemplativa. (38) Las monjas de clausura la viven permaneciendo en el corazón misionero de la Iglesia mediante la oración continua, la oblación de sí mismas y el ofrecimiento del sacrificio de alabanza.

De este modo, su vida se convierte en una misteriosa fuente de fecundidad apostólica (39) y de bendición para la comunidad cristiana y para el mundo entero.

La caridad, infundida en los corazones por el Espíritu Santo (cf. Rm 5, 5), convierte a las monjas de clausura en cooperadoras de la verdad (cf. Jn 3, 8), partícipes de la obra de la Redención de Cristo (cf. Col 1, 24) y, uniéndolas vitalmente a los demás miembros del Cuerpo Místico, hace fecunda su vida, ordenada enteramente a la consecución de la caridad, en beneficio de todos. (40) San Juan de la Cruz escribe que, « es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia, aunque parece que no hace nada, que todas esas cosas ». (41) En el asombro de su espléndida intuición, S. Teresa del Niño Jesús afirma: « ... entendí que la Iglesia tiene un corazón y que este corazón está ardiendo en amor. Entendí que sólo el amor es el que impulsa a obrar a los miembros de la Iglesia... Sí, he hallado mi propio lugar en la Iglesia... en el corazón de la Iglesia, que es mi madre, yo seré el amor ». (42)

La convicción de la santa de Lisieux es la misma de la Iglesia, expresada repetidamente por el Magisterio: « La Iglesia está firmemente convencida, y lo proclama con fuerza y sin vacilar, de que hay una relación íntima entre oración y difusión del Reino de Dios, entre oración y conversión de los corazones, entre oración y aceptación fructuosa del mensaje salvador y sublime del Evangelio ». (43)

La aportación concreta de las monjas a la evangelización, al ecumenismo, a la extensión del Reino de Dios en las diversas culturas, es eminentemente espiritual, como alma y fermento de las iniciativas apostólicas, dejando la participación activa en las mismas a quienes corresponde por vocación. (44)

Además, quien llega a ser absoluta propiedad de Dios se convierte en don de Dios para todos, por esto su vida « es verdaderamente un don que se coloca en el centro del misterio de la comunión eclesial, acompañando la misión apostólica de cuantos trabajan para anunciar el Evangelio ». (45)

Como reflejo e irradiación de su vida contemplativa, las monjas ofrecen a la Comunidad cristiana y al mundo de hoy, necesitado más que nunca de auténticos valores espirituales, un anuncio silencioso y un testimonio humilde del misterio de Dios, manteniendo viva de este modo la profecía en el corazón sponsal de la Iglesia. (46)

Su existencia, totalmente entregada al servicio de la alabanza divina en la gratuidad plena (cf. *Jn* 12, 1-8), proclama y difunde por sí misma la primacía de Dios y la trascendencia de la persona humana, creada a su imagen y semejanza. Es, pues, una invitación para todos a « aquella celda del corazón en la que cada uno está llamado a vivir la unión con el Señor ». (47)

Viviendo en la presencia y de la presencia del Señor, las monjas significan una especial anticipación de la Iglesia escatológica, pues, fijadas en la posesión y en la contemplación de Dios, « prefiguran visiblemente la meta hacia la cual se dirige la entera comunidad eclesial que, entregada a la acción y dada a la contemplación, se encamina por las sendas del tiempo con la mirada fija en la futura recapitulación de todo en Cristo ». (48)

El monasterio en la Iglesia local

8. El monasterio es el lugar que Dios custodia (cf. *Za* 2, 9); es la morada de su presencia singular, a imagen de la tienda de la Alianza, en la que se realiza el encuentro cotidiano con Él, donde el Dios tres veces Santo ocupa todo el espacio y es reconocido y honrado como el único Señor.

Un monasterio contemplativo es un don también para la Iglesia local, a la que pertenece. Representando su rostro orante, hace más plena y más significativa su presencia de Iglesia. (49) Se puede parangonar una comunidad monástica con Moisés, que en la oración determina la suerte de las batallas de Israel (cf. *Ex* 17, 11), y con el centinela que vigila en la noche esperando el amanecer (cf. *Is* 21, 6).

El monasterio representa la intimidad misma de una Iglesia, el corazón, donde el Espíritu siempre gime y suplica por las necesidades de toda la comunidad y donde se eleva sin descanso la acción de gracias por la Vida que cada día Él nos regala (cf. *Col* 3, 17).

Es importante que los fieles aprendan a reconocer el carisma y el papel específico de los contemplativos, su presencia discreta pero vital, su testimonio silencioso que constituye una llamada a la oración y a la verdad de la existencia de Dios.

Los Obispos, como pastores y guías de todo el rebaño de Dios, (50) son los primeros custodios del carisma contemplativo. Por tanto, deben alimentar la Comunidad contemplativa con el pan de la Palabra y de la Eucaristía, proporcionando también, si es necesario, una asistencia espiritual adecuada por medio de sacerdotes preparados para ello. Al mismo tiempo, han de compartir con la Comunidad misma la responsabilidad de vigilar para que, en la sociedad actual inclinada a la dispersión, a la falta de silencio y a los valores aparentes, la vida de los monasterios, sostenida por el Espíritu Santo, permanezca auténtica y enteramente orientada a la contemplación de Dios.

Solamente en la perspectiva de la verdadera y fundamental misión apostólica que les es propia, que consiste en el « ocuparse sólo de Dios », los monasterios pueden acoger, en la medida y según las modalidades que convengan a su espíritu y a las tradiciones de la propia familia religiosa, a cuantos desean beber de su experiencia espiritual o participar en la oración de la Comunidad. Se ha de mantener, sin embargo, la separación material de modo que sea una llamada al significado de la vida contemplativa y una custodia de sus exigencias, en conformidad con las Normas sobre la clausura del presente Documento. (51)

Con ánimo libre y acogedor, « en las entrañas de Cristo », (52) las monjas llevan en el corazón los sufrimientos y las ansias de cuantos recurren a su ayuda y de todos los hombres y mujeres. Profundamente solidarias con las vicisitudes de la Iglesia y del hombre de hoy, colaboran espiritualmente en la edificación del Reino de Cristo para que « Dios sea todo en todo » (1 Co 15, 28).

PARTE II

LA CLAUSURA DE LAS MONJAS

9. Los monasterios dedicados a la vida contemplativa han reconocido en la clausura, desde el comienzo y de manera particularísima, una ayuda bien probada para realizar su vocación. (53) Las especiales exigencias de la separación del mundo han sido, pues, acogidas por la Iglesia y ordenadas canónicamente para el bien de la vida contemplativa misma. Por tanto, la disciplina de la clausura es un don, puesto que tutela el carisma fundacional de los monasterios.

Cada Instituto contemplativo debe mantener fielmente su forma de separación del mundo. Esta fidelidad es fundamental para la existencia de un Instituto, el cual, en realidad, sólo subsiste mientras mantiene la adhesión a los pilares del carisma original. (54) Por eso, la renovación vital de los monasterios está esencialmente vinculada con la autenticidad de la búsqueda de Dios en la contemplación y de los medios para conseguirla, y se debe considerar genuina cuando recupera su primitivo esplendor.

El cometido, la responsabilidad y el gozo de las monjas consiste en comprender, custodiar y defender con firmeza e inteligencia su especial vocación, salvaguardando la identidad del carisma específico frente a cualquier presión interna o externa.

La clausura papal

10. « Los monasterios de monjas de vida íntegramente contemplativa deben observar la clausura papal, es decir, según las normas dadas por la Sede Apostólica ». (55)

Puesto que una entrega a Dios, estable y vinculante, expresa más adecuadamente la unión de Cristo con la Iglesia, su Esposa, la clausura papal, con su forma de separación particularmente rigurosa, manifiesta y realiza mejor la completa dedicación de las monjas a Jesucristo. Es el signo, la protección y la forma (56) de la vida íntegramente contemplativa, vivida en la totalidad del don, que comprende la integridad no sólo intencional, sino real, de manera que Jesús sea verdaderamente el Señor, la única nostalgia y la única bienaventuranza de la monja, exultante en la espera y radiante en la contemplación anticipada de su rostro.

Para las monjas, la clausura papal significa un reconocimiento específico de vida íntegramente contemplativa femenina, que desarrollando dentro del monacato la espiritualidad de las nupcias con Cristo, se hace signo y realización de la unión exclusiva de la Iglesia Esposa con su Señor. (57)

Una separación real del mundo, el silencio y la soledad, expresan y salvaguardan la integridad e identidad de la vida únicamente contemplativa, para que sea fiel a su carisma específico y a las sanas tradiciones del Instituto.

El Magisterio de la Iglesia ha reiterado varias veces la necesidad de mantener fielmente este género de vida, que es para la Iglesia una fuente de gracia y de santidad. (58)

11. La vida íntegramente contemplativa, para ser considerada como clausura papal, debe estar ordenada única y totalmente a conseguir la unión con Dios en la contemplación.

Un Instituto es considerado de vida íntegramente contemplativa si:

a) sus miembros orientan toda su actividad interior y exterior a la constante e intensa búsqueda de la unión con Dios;

b) excluye compromisos externos y directos de apostolado, aunque sea de manera limitada, y la participación física en acontecimientos y ministerios de la comunidad eclesial, (59) que, consiguientemente, no ha de ser solicitada, puesto que representaría un antitestimonio de la verdadera participación de las monjas en la vida de la Iglesia y de su auténtica misión;

c) pone en práctica la separación del mundo de manera concreta y eficaz, (60) no simplemente simbólica. Cualquier adaptación de las formas de separación del exterior debe hacerse de modo que « se mantenga la separación material » (61) y debe ser sometida a la aprobación de la Santa Sede.

Clausura según las Constituciones

12. Los monasterios de monjas que profesan la vida contemplativa, pero asocian a la función primordial del culto divino alguna obra apostólica o caritativa, no siguen la clausura papal.

Estos monasterios mantienen con todo cuidado su fisonomía principal o predominantemente contemplativa, empeñándose sobre todo en la oración, la ascesis y el ardiente progreso espiritual, así como en la esmerada celebración de la liturgia, la observancia regular y la disciplina de la separación del mundo. En sus Constituciones establecen una clausura adecuada a su propia índole y según las sanas tradiciones. (62)

La Superiora puede autorizar las entradas y salidas según las normas del derecho propio.

Los monasterios de monjas de antigua tradición monástica

13. Los monasterios de monjas de venerable tradición monástica, (63) que se manifiesta en varias formas de vida contemplativa, cuando se dedican íntegramente al culto divino con una vida escondida dentro de los muros del monasterio, observan la clausura papal; si asocian a la vida contemplativa alguna actividad en favor del pueblo de Dios o practican formas más amplias de hospitalidad de acuerdo con la tradición de la Orden, definen su clausura en las Constituciones. (64)

Respetando su propia identidad, cada monasterio o Congregación monástica sigue la clausura papal o la define en las Constituciones.

NORMAS SOBRE LA CLAUSURA PAPAL DE LAS MONJAS

Principios generales

14. § 1. La clausura reservada a las monjas de vida únicamente contemplativa se llama papal porque las normas que la regulan deben ser confirmadas por la Santa Sede, aún cuando se trate de normas que han de fijarse en las Constituciones y los otros Códigos del Instituto (Estatutos, Directorio, etc.). (65)

Dada la variedad de los Institutos dedicados a una vida íntegramente contemplativa y de sus tradiciones, algunas modalidades de separación del mundo se dejan al derecho particular y han de ser aprobadas por la Sede Apostólica.

El derecho propio puede establecer también normas más severas sobre la clausura.

Extensión de la clausura

§ 2. La ley de la clausura papal se extiende al edificio y a todos los espacios, internos y externos, reservados a las monjas.

La separación del exterior del edificio monástico, del coro, de los locutorios y de todo el espacio reservado a las monjas, debe ser material y efectiva, no sólo simbólica o según la modalidad llamada « neutra »; ha de estar establecida en las Constituciones y en los reglamentos adicionales, teniendo siempre en cuenta tanto las diversas tradiciones de cada Instituto o monasterio como las circunstancias del lugar.

La participación de los fieles en las celebraciones litúrgicas no consiente la salida de las monjas de la clausura ni la entrada de los fieles en el coro de las monjas; si hubiera huéspedes, éstos no pueden ser introducidos en la clausura del monasterio.

Obligatoriedad de la clausura

§ 3. a) En virtud de la ley de la clausura, las monjas, las novicias y las postulantes han de vivir dentro de la clausura del monasterio, y no les es lícito salir de ella, salvo en los casos previstos por el derecho; ni está permitido a nadie entrar en el ámbito de la clausura del monasterio, excepto en los casos previstos.

§ 3. b) Las normas sobre la separación del mundo de las Hermanas externas ha de ser definida por el derecho propio.

§ 3. c) La ley de la clausura comporta obligación grave de conciencia, tanto para las monjas como para los extraños.

Salidas y entradas

15. La concesión de permisos para entrar o salir requiere siempre una causa justa y grave, (66) es decir, dictada por una verdadera necesidad de alguna de las monjas o del monasterio. Así lo exige la tutela de las condiciones requeridas para la vida íntegramente contemplativa y, por parte de las monjas, de coherencia con su opción vocacional. De por sí, pues, cada salida o entrada ha de ser una excepción.

La costumbre de anotar en un libro las entradas y salidas puede conservarse, a discreción del Capítulo conventual, contribuyendo así también a un mejor conocimiento de la vida y la historia del monasterio.

16. § 1. Corresponde a la Superiora del monasterio la custodia directa de la clausura, garantizar las condiciones concretas de la separación y promover, dentro del monasterio, el amor por el silencio, el recogimiento y la oración.

Ella es la que juzga la oportunidad de las entradas y salidas de la clausura, valorando con prudencia y discreción su necesidad, a la luz de la vocación íntegramente contemplativa, según las normas del presente documento y de las Constituciones.

§ 2. Toda la comunidad tiene la obligación moral de tutelar, promover y observar la clausura papal, de manera que no prevalezcan motivaciones secundarias o subjetivas sobre el fin que se propone la separación.

17. § 1. La salida de la clausura, salvo indultos particulares de la Santa Sede o en caso de peligro inminente y gravísimo, es autorizada por la Superiora en los casos ordinarios que se refieren a la salud de las monjas, la asistencia a las monjas enfermas, el ejercicio de los derechos civiles y aquellas otras necesidades del monasterio que no pueden ser atendidas de otro modo.

§ 2. Por otras causas justas y graves, la Superiora, con el consentimiento de su Consejo o del Capítulo conventual, según lo dispongan las Constituciones, puede autorizar la salida por el tiempo necesario, pero no más de una semana. Si la permanencia fuera del monasterio se debiera prorrogar por más tiempo, hasta un máximo de tres meses, la Superiora pedirá permiso al Obispo diocesano (67) o al Superior regular, si existe. Si la ausencia supera los tres meses, salvo en los casos de cuidados de la propia salud, se ha de pedir autorización a la Santa Sede.

La Superiora aplicará estas normas también en la autorización de salidas para participar, cuando sea necesario, en cursos de formación religiosa organizados por los monasterios. (68)

Téngase presente que la norma del c. 665, § 1 sobre la permanencia fuera del Instituto, no se refiere a las monjas de clausura.

§ 3. Para enviar novicias o profesas, cuando fuere necesario, (69) a realizar parte de la formación en otro monasterio de la Orden, así como para hacer traslados temporales o definitivos (70) a otros monasterios de la Orden, la Superiora expresará su consentimiento, haciendo intervenir el Consejo o el Capítulo conventual, según la norma de las Constituciones.

18. § 1. La entrada en clausura se permite, salvo indultos particulares de la Santa Sede:

– a los Cardenales, los cuales pueden llevar consigo algún acompañante; a los Nuncios y Delegados Apostólicos en los lugares sujetos a su jurisdicción; al Visitador durante la Visita canónica, al Obispo diocesano o al Superior Regular, por causa justa.

§ 2. Con permiso de la Superiora:

– al Sacerdote para administrar los sacramentos a las enfermas, para asistir a las que padecen graves o prolongadas dolencias y, si fuera el caso, para celebrar alguna vez para ellas la Santa Misa. Eventualmente, para las procesiones litúrgicas y los ritos de exequias;

– a quienes cuyo trabajo o competencia son necesarios para atender la salud de las monjas y proveer a las necesidades del monasterio;

– a las propias aspirantes y a las monjas de paso, si así está previsto en el derecho propio.

Reuniones de monjas

19. Se pueden organizar, previa autorización de la Santa Sede, aquellas reuniones de monjas del mismo Instituto contemplativo, en el ámbito de la misma nación o región, que estén motivadas por una verdadera necesidad de reflexión común, siempre que las monjas lo acepten libremente y no suceda con demasiada frecuencia. Ténganse dichas reuniones preferentemente en un monasterio de la Orden.

Los monasterios que están reunidos en Federaciones establecen la periodicidad y la modalidad de las propias asambleas federales en sus Estatutos, respetando el espíritu y las exigencias de la vida íntegramente contemplativa.

Los medios de comunicación social

20. La normativa sobre los medios de comunicación social, en toda la variedad de sus formas actuales, tiende a salvaguardar el recogimiento. En efecto, el silencio contemplativo puede vaciarse si la clausura se llena de ruidos, noticias y palabras.

Por tanto, estos medios han de usarse con sobriedad y discreción, (71) no solamente en lo que se refiere a su contenido, sino también a la cantidad de las informaciones y al tipo de comunicación. Téngase presente que, para quienes están habituados al silencio interior, todo esto incide con mayor fuerza en la sensibilidad y en la emotividad, haciendo más difícil el recogimiento.

El uso de la radio y de la televisión puede permitirse en circunstancias particulares de carácter religioso.

Se puede consentir al monasterio el eventual uso de otros medios modernos de comunicación, como fax, teléfono celular, Internet, por razones de información o de trabajo, con prudente discernimiento y para utilidad común, según las disposiciones del Capítulo conventual.

Las monjas han de procurar tener la debida información sobre la Iglesia y el mundo, no con multitud de noticias, sino sabiendo escoger las que son esenciales a la luz de Dios, para llevarlas a la oración, en sintonía con el corazón de Cristo.

La vigilancia de la clausura

21. El Obispo diocesano, o el Superior regular, vigilen la observancia de la clausura en los monasterios a ellos confiados y la defiendan de acuerdo con sus competencias, ayudando a la Superiora, a la cual compete la custodia inmediata.

El Obispo diocesano o el Superior regular no intervienen ordinariamente en la concesión de las dispensas de la clausura, sino sólo en casos particulares, según las normas de la presente Instrucción.

Durante la Visita canónica, el Visitador debe verificar la observancia de las normas de la clausura y del espíritu de separación del mundo.

La Iglesia, por el inmenso aprecio que tiene por su vocación, anima a las monjas a permanecer fieles a la vida claustral, viviendo con sentido de responsabilidad el espíritu y la disciplina claustrales para promover en la comunidad una provechosa y completa orientación hacia la contemplación del Dios Uno y Trino.

PARTE III

PERSEVERANCIA EN LA FIDELIDAD

La formación

22. La formación de las claustrales trata de preparar a la persona para su consagración total a Dios en el seguimiento de Cristo, según la forma de vida ordenada únicamente a la contemplación, propia de su peculiar misión en la Iglesia. (72)

La formación debe entrar profundamente en la persona, tratando de unificarla en un itinerario progresivo de conformación a Jesucristo y a su ofrenda total al Padre. El método propio para ello debe asumir y expresar, pues, la característica de la totalidad, (73) educando en la sabiduría del corazón. (74) Está claro que esta formación, precisamente porque tiende a la transformación de toda la persona, no termina nunca.

Las exigencias particulares de la formación de quienes son llamadas a la vida totalmente contemplativa han sido expuestas en la Instrucción *Potissimum institutioni* (Parte IV, 72-85).

La formación de las contemplativas es ante todo formación en la fe, « fundamento y primicia de una auténtica contemplación ». (75) En efecto, mediante la fe se aprende a descubrir la presencia constante de Dios para adherirse en la caridad a su misterio de comunión.

La renovación de la vida contemplativa se confía, en gran parte, a la formación de cada monja y de toda la comunidad, para que puedan alcanzar la realización del proyecto divino mediante la asimilación del propio carisma.

23. A este respecto tiene una importancia particular el programa formativo, inspirado en el carisma específico, que debe abarcar, bien diferenciados, los primeros años hasta la profesión solemne o perpetua y los sucesivos, los cuales deben asegurar la perseverancia en la fidelidad durante toda la vida. Para ello las comunidades claustrales deberán tener una adecuada *ratio formationis*, (76) que formará parte del propio derecho, después de haber sido sometida a la Santa Sede y previo voto deliberativo del Capítulo conventual.

El contexto de las culturas de nuestro tiempo comporta para los Institutos de vida contemplativa un nivel de preparación adecuada a la dignidad y a las exigencias de este estado de vida consagrada. Por lo cual,

los monasterios exijan a las candidatas, antes de su admisión al noviciado, un grado de madurez personal y afectiva, humana y espiritual, que las haga idóneas para la fidelidad y la comprensión de la naturaleza de la vida ordenada enteramente a la contemplación en clausura. Las obligaciones propias de la vida claustral deben ser bien conocidas y aceptadas por cada candidata en el primer período de formación y, en cualquier caso, antes de la emisión de los votos solemnes o perpetuos. (77)

El estudio de la Palabra de Dios, de la tradición de los Padres, de los documentos del Magisterio, de la liturgia, de la espiritualidad y de la teología, debe ser la base doctrinal de la formación, tratando de ofrecer los fundamentos del conocimiento del misterio de Dios que hay en la Revelación cristiana, « penetrando a la luz de la fe la verdad escondida en el misterio de Cristo ». (78)

La vida contemplativa debe alimentarse continuamente en el misterio de Dios; por esto es esencial dar a las monjas las bases y el método para una formación personal y comunitaria que sean constantes y no limitadas a experiencias periódicas.

24. La norma general es que todo el ciclo de la formación inicial y permanente se desarrolle dentro del monasterio. La ausencia de actividades externas y la estabilidad de los miembros permite seguir gradualmente y con mayor participación las diversas etapas de la formación. En el propio monasterio, la monja crece y madura en la vida espiritual y alcanza la gracia de la contemplación. La formación en el propio monasterio tiene también la ventaja de favorecer la armonía de toda la comunidad. Además, el monasterio, con su característico ambiente y ritmo de vida, es el lugar más conveniente para realizar el camino formativo, (79) ya que el alimento diario de la Eucaristía, la liturgia, la *lectio divina*, la devoción mariana, la ascesis y el trabajo, el ejercicio de la caridad fraterna y la experiencia de la soledad y del silencio, son momentos y factores esenciales de la formación para la vida contemplativa.

La Superiora de un monasterio, como primera responsable de la formación, (80) favorezca un adecuado camino formativo inicial de las candidatas. Promueva también la formación permanente de las monjas enseñando a alimentarse del misterio de Dios que se da continuamente en la liturgia y en los diversos momentos de la vida monástica, ofreciendo los medios adecuados para la formación espiritual y doctrinal y, finalmente, estimulando hacia un continuo crecimiento como exigencia de fidelidad al don siempre nuevo de la llamada divina.

La formación es un derecho y un deber de cada monasterio, que puede servirse incluso de la colaboración de personas externas, sobre todo del Instituto al que eventualmente estuviese asociado. Si es necesario, la Superiora podrá permitir que se sigan los cursos por correspondencia relativos a las materias del programa formativo del monasterio.

Cuando un monasterio no es autosuficiente, algunos servicios de enseñanza comunes se pueden organizar en uno de los monasterios del mismo Instituto, y por lo general, en la misma área geográfica. Los monasterios interesados determinarán las modalidades, la frecuencia y la duración, de modo que se respeten las exigencias fundamentales de la vocación contemplativa en la clausura y las indicaciones de la propia *ratio formationis*. La normativa de la clausura rige también las salidas por motivos de formación. (81)

De todas formas, la frecuencia de los cursos de formación no puede sustituir la formación sistemática y gradual en la propia comunidad.

Cada monasterio ha de poder ser, de hecho, artífice de la propia vitalidad y de su futuro; por tanto, es necesario que sea autosuficiente sobre todo en el campo de la formación, que no puede ser dirigida sólo a algunos de sus miembros, sino que debe abarcar a toda la comunidad, para que sea lugar de progreso dinámico y crecimiento espiritual.

Autonomía del monasterio

25. La Iglesia reconoce a cada monasterio *sui iuris* una justa autonomía jurídica, de vida y de gobierno, para que con ella pueda gozar de su propia disciplina y conservar íntegro el propio patrimonio.(82)

La autonomía favorece la estabilidad de vida y la unidad interna de cada comunidad, garantizando las mejores condiciones para el ejercicio de la contemplación.

Esta autonomía es un derecho del monasterio, que por su naturaleza es autónomo; por esto no puede limitarse o disminuirse por intervenciones externas. Sin embargo, la autonomía no equivale a independencia de la autoridad eclesial, sino que es justa, conveniente y oportuna para tutelar la índole e identidad propia de un monasterio de vida íntegramente contemplativa.

Es cometido del Ordinario del lugar conservar y defender esta autonomía.(83)

El Obispo diocesano, en los monasterios encomendados a su vigilancia (84) o el Superior regular, cuando exista, desempeñan su encargo según las leyes de la Iglesia y las Constituciones. Éstas deben indicar lo que les compete, de modo particular lo relativo a la presidencia de las elecciones, la visita canónica y la administración de los bienes.

Desde el momento en que los monasterios son autónomos y recíprocamente independientes, cualquier forma de coordinación entre sí, de cara al bien común, necesita la libre adhesión de los monasterios mismos y la aprobación de la Sede Apostólica.

Relaciones con los Institutos masculinos

26. A lo largo de los siglos el Espíritu Santo ha suscitado en la Iglesia familias religiosas compuestas por varias ramas, unidas vitalmente por la misma espiritualidad pero distintas entre sí y a menudo diversificadas en la forma de vida.

Los monasterios de monjas han tenido con los respectivos Institutos masculinos vínculos diferentes, que se han concretado en modos diversos.

Una relación entre los monasterios y el respectivo Instituto masculino, salva la disciplina claustral, puede favorecer el crecimiento en la espiritualidad común. Bajo esta óptica la asociación de los monasterios al Instituto masculino, respetando la autonomía jurídica propia de cada uno, trata de conservar en los monasterios mismos el espíritu genuino de la familia religiosa para encarnarlo en una dimensión únicamente contemplativa.

El monasterio asociado a un Instituto masculino mantiene su propio ordenamiento y su propio gobierno. (85) Por tanto, la delimitación de los recíprocos derechos y obligaciones, orientados hacia el bien espiritual, debe salvaguardar la autonomía efectiva del monasterio.

En la nueva visión y en la perspectiva con que la Iglesia considera hoy el papel y la presencia de la mujer, es preciso superar, cuando exista, aquella forma de tutela jurídica, por parte de las Órdenes masculinas y de los Superiores regulares, que puede limitar de hecho la autonomía de los monasterios de monjas.

Los Superiores masculinos deben desempeñar su cometido con espíritu de colaboración y de humilde servicio, evitando crear cualquier subordinación indebida hacia las monjas, a fin de que ellas decidan con libertad de espíritu y sentido de responsabilidad en lo relativo a su vida religiosa.

PARTE IV

ASOCIACIONES Y FEDERACIONES

27. Las Asociaciones y las Federaciones son órganos de ayuda y coordinación entre los monasterios, para que puedan realizar adecuadamente su vocación en la Iglesia. Su fin principal es, pues, custodiar y

promover los valores de la vida contemplativa de los monasterios que forman parte las mismas. (86)

Se han de favorecer estos organismos sobre todo donde, no habiendo otras formas eficaces de coordinación y de ayuda, las Comunidades podrían encontrarse en la imposibilidad de responder a las necesidades fundamentales de diverso tipo.

Las normas que en este documento se refieren a las Federaciones son válidas igualmente para las Asociaciones, teniendo en cuenta su estructura jurídica y sus propios Estatutos.

La constitución de cualquier forma de Asociación, Federación o Confederación de monasterios de monjas está reservada a la Sede Apostólica, a la cual compete también aprobar sus Estatutos, ejercer sobre las mismas la vigilancia y autoridad necesarias, (87) inscribir o separar de ellas a los monasterios.

La opción de adherirse o no depende de cada Comunidad, cuya libertad debe respetarse.

28. La Federación, por estar al servicio del monasterio, debe respetar su autonomía jurídica y no tiene sobre el mismo autoridad de gobierno, por lo cual no puede decidir sobre todo lo relativo al monasterio ni tiene un cometido de representación de la Orden.

Los monasterios federados viven la comunión fraterna entre sí de manera coherente con su vocación claustral, no con la multiplicidad de reuniones y de experiencias comunes, sino con al apoyo mutuo y la solícita colaboración en las peticiones de ayuda, contribuyendo en la medida de sus posibilidades y respetando su autonomía.

Las Federaciones, con espíritu evangélico de servicio, procuren responder a las necesidades concretas y reales de las Comunidades, promoviendo su dedicación solamente a la búsqueda de Dios, la observancia regular y la dinámica de la unidad interna.

Las ayudas que las Federaciones pueden ofrecer para resolver problemas comunes son principalmente: la conveniente renovación y también la reorganización de los monasterios, la formación tanto inicial como permanente y el mutuo apoyo económico. (88)

Las modalidades de colaboración de los monasterios con la Federación son ofrecidas y determinadas por la Asamblea de Superiores de los monasterios que, según los Estatutos aprobados, precisan los cometidos que dicha Federación debe desempeñar en beneficio y ayuda de sus monasterios.

Ordinariamente la Santa Sede nombra un Asistente religioso, al cual podrá delegar, para lo que considere necesario o en casos particulares, algunas facultades o encargos. Es cometido del Asistente: procurar que en la Federación se conserve o acreciente el espíritu genuino de la vida enteramente contemplativa de la propia Orden; colaborar con espíritu de servicio fraterno en la guía de la Federación y en los problemas económicos de mayor importancia y contribuir a una sólida formación de las novicias y de las profesas.

La formación

29. El servicio de formación que puede ofrecer la Federación es subsidiario. (89) Los monasterios federados deben elaborar una *ratio formationis*, que contenga normas concretas de aplicación (90) y que formará parte del derecho propio de un monasterio, previa conformidad del Capítulo conventual del monasterio mismo y después de ser sometida, sucesivamente, a la Santa Sede.

Cada monasterio tiene por derecho su Noviciado. Sin embargo la Federación, aun evitando el centralismo, puede instituir un Noviciado y otros servicios de enseñanza para los monasterios que, por falta de candidatas, de docentes o demás, no son autosuficientes y desean libremente servirse de ellos; estos servicios formativos, que serán determinados en la *ratio formationis*, se han de desarrollar en un monasterio, ordinariamente de la Federación, (91) respetando las exigencias fundamentales de la vida contemplativa en clausura.

Las Federaciones procuren que las Comunidades vayan siendo gradualmente autosuficientes en lo relativo a su formación permanente, lo cual comporta un esfuerzo espiritual y de estudio no intermitente sino continuado, favoreciendo en los monasterios el desarrollo de una cultura y de una mentalidad contemplativas.

Renovación y ayuda a los monasterios

30. Las Federaciones pueden cooperar validamente en dar nuevo vigor a los monasterios, renovando su impulso vocacional en torno a los elementos esenciales de la propia espiritualidad, en la dimensión íntegramente contemplativa de la forma de vida y estimulando la fervorosa observancia de la Regla y de las Constituciones.

Los monasterios de una Federación deben ayudarse mutuamente, incluso, cuando fuese verdaderamente necesario y evitando la inestabilidad, con el intercambio de monjas. (92)

De todos modos corresponde a cada Comunidad decidir sobre la petición y la respuesta, en la medida de sus posibilidades.

Los monasterios que no pueden garantizar la vida regular o que se encuentran en circunstancias particularmente graves, pueden dirigirse a la Presidenta con su Consejo, para buscar una adecuada solución.

Cuando hubiese una Comunidad que ya no cuenta con las condiciones para funcionar de manera libre, autónoma y responsable, la Presidenta debe avisar al Obispo diocesano y al Superior regular, donde exista, y someter el caso a la Santa Sede. (93)

CONCLUSIÓN

31. Con esta Instrucción se quiere confirmar el gran aprecio de la Iglesia por la vida íntegramente contemplativa de las monjas de clausura y su solicitud por salvaguardar su autenticidad, « para que no falte un rayo de la divina belleza que ilumine el camino de la existencia humana ». (94)

Que sostengan y animen a todas las contemplativas las palabras alentadoras del Santo Padre Juan Pablo II: « Al igual que los Apóstoles, reunidos en oración con María y otras mujeres en el cenáculo, quedaron llenos del Espíritu Santo (cf. *Hch* 1, 14), la comunidad de los creyentes espera hoy poder experimentar, también gracias a vuestra oración, un nuevo Pentecostés, para dar testimonio evangélico más eficaz en el umbral del nuevo milenio. Queridas hermanas, encomiendo a María, Virgen fiel y morada consagrada a Dios, vuestras comunidades y a cada una de vosotras, así como a cuantas aspiran a compartir vuestra misma experiencia espiritual. La Madre del Señor obtenga que desde Loreto, a través de los jóvenes que han llegado aquí en peregrinación, se irradie nuevamente a Europa un haz de esa luz que envolvió al mundo cuando el Verbo se hizo carne y puso su morada entre nosotros ». (95)

El 1 de mayo de 1999, el Santo Padre ha aprobado el presente documento de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, autorizando su publicación.

Vaticano, 13 de mayo de 1999, solemnidad de la Ascensión del Señor.

Eduardo Card. Martínez Somalo
Prefecto

Piergiorgio Silvano Nesti
Secretario

- (1) Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.
- (2) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 8; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 14; 32; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 555; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, 45, 4, ad 2: « Apareció toda la Trinidad: el Padre en la voz, el Hijo en el hombre, el Espíritu en la nube luminosa »; Casiano, *Conferencia* 10, 6: *PL* 49, 827: « Se retiró solo a la montaña a orar para enseñarnos, dándonos de ese modo ejemplo de retiro, para que también nosotros, si queremos interpelar a Dios con afecto de corazón puro e íntegro, del mismo modo nos alejemos de toda inquietud y confusión de la gente »; Guillermo de San Thierry, *A los hermanos del Monte de Dios*, I, 1: *PL* 184, 310: « La vida solitaria fue practicada familiarmente por el mismo Señor mientras estaba junto con los discípulos; cuando se transfiguró en el Monte santo, provocando en ellos un deseo tal que Pedro dijo inmediatamente: ¡Qué feliz sería permaneciendo aquí para siempre! ».
- (3) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 28; 112.
- (4) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 63.
- (5) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987), 43; *Discurso a las monjas de clausura* (Loreto, 10 de septiembre de 1995), 2: « ¿Qué es la vida claustral si no una continua renovación de un sí que abre las puertas del propio ser a la acogida del Salvador? Vosotras pronunciáis este sí en la diaria aceptación de la obra divina y en la asidua contemplación de los misterios de la salvación ».
- (6) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosantum Concilium*, sobre la sagrada liturgia, 2; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana *Orationis Formas* (15 de octubre de 1989), 1; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2566-2567.
- (7) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 7; cf. Juan Pablo II, *Angelus* (17 de noviembre de 1996): « ¡Qué tesoro tan inestimable para la Iglesia y la sociedad son las comunidades de vida contemplativa! ».
- (8) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 46; Pablo VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae* (6 de agosto de 1966), II, 30-31; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, *La dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12 de agosto de 1980), 24-29; Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), IV, 72-85; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 8; 59.
- (9) Cf. Pablo VI, Exhort. ap. *Gaudete in Domino* (9 de mayo de 1975), VI: « La Iglesia, en efecto, regenerada por el Espíritu Santo, en cuanto que permanece fiel a su tarea y a su misión, ha de ser considerada como la verdadera juventud del mundo ».
- (10) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 46; *Código de Derecho Canónico*, can. 577; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), I; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59; *Discurso a las monjas de clausura* (Nairobi, 7 de mayo de 1980), 3: « En vuestra vida de oración se continúa la alabanza de Cristo a su Eterno Padre. La totalidad de su amor al Padre y de su obediencia a la voluntad del Padre, se refleja en vuestra consagración radical por amor. Su inmolación abnegada en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia, se expresa en el ofrecimiento de vuestra vida unida a su sacrificio ».

(11) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 46; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 14.

(12) Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(13) Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), I.

(14) Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 26: « Nos encontramos en el centro mismo del Misterio pascual, que revela hasta el fondo el amor esponsal de Dios. Cristo es el Esposo porque se ha entregado a sí mismo : su cuerpo ha sido dado , su sangre ha sido derramada (cf. Lc 22, 19-20). De este modo amó hasta el extremo (Jn 13, 1). El don sincero contenido en el sacrificio de la Cruz, hace resaltar de manera definitiva el sentido esponsal del amor de Dios. Cristo es el Esposo de la Iglesia, como Redentor del mundo. La Eucaristía es el sacramento del Esposo, de la Esposa ».

(15) Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59. Cf. *Carta a las Monjas Clarisas, con ocasión del VIII Centenario del nacimiento de Santa Clara de Asís* (11 de agosto de 1993), 7: « En realidad, toda la vida de Clara era una eucaristía, porque al igual que Francisco elevaba desde su clausura una continua acción de gracias a Dios con la oración, la alabanza, la súplica, la intercesión, el llanto, el ofrecimiento y el sacrificio. Acogía y ofrecía todo al Padre en unión con la infinita acción de gracias del Hijo Unigénito »; B. Isabel de la Trinidad, *Escritos*, Retiro 10, 2: « Una alabanza de gloria está siempre ocupada en la acción de gracias. Cada uno de sus actos, de sus movimientos, cada pensamiento suyo y cada aspiración, al mismo tiempo que la radican más profundamente en el amor, son como un eco del eterno Sanctus ».

(16) Cf. S. Gregorio Magno, *Homilías sobre los Evangelios*, homilía 38, 3: PL 76, 1283: « Entonces, en efecto, Dios Padre celebró las nupcias de Dios su Hijo, cuando en el seno de la Virgen lo unió a la naturaleza humana, cuando quiso que el que era Dios antes del tiempo, se convirtiese en hombre al final de los tiempos »; S. Antonio de Padua, *Sermones*, Domingo 20 después de Pentecostés, I, 4: « La Sabiduría, el Hijo de Dios, ha construido la casa de su humanidad en el seno de la beata Virgen, casa sostenida por siete columnas, esto es, de los dones de la gracia septiforme. Esto es lo mismo que decir: Celebraré las nupcias de su Hijo »; Juan Pablo II, Carta ap. *Dies Domini* (31 de mayo de 1988), 12: « Dios se manifiesta como el esposo ante su esposa (cf. Os 2, 16-24: Jr 2, 2; Is 54, 4-8). [...] Conviene destacar la intensidad esponsal que caracteriza, desde el Antiguo al Nuevo Testamento, la relación de Dios con su pueblo. Así lo expresa, por ejemplo, esta maravillosa página de Oseas: Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión, te desposaré conmigo en fidelidad, y tú conocerás al Señor (2, 22) ».

(17) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 12: « evocan ante todos los cristianos aquel maravilloso matrimonio, fundado por Dios y que se ha de manifestar plenamente en el siglo futuro, por el que la Iglesia tiene como único esposo a Cristo »; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 3; 34.

(18) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(19) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 19: « La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios ».

(20) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59; Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosantum Concilium*,

sobre la sagrada liturgia, 2.

(21) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59; Carta ap. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 20; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), IV.

(22) Cf. S. Ambrosio, *Formación de la virgen*, 24: PL 16, 326-327.

(23) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(24) Cf. S. Benito, *Regla*, 72, 11: « No anteponer absolutamente nada a Cristo »: CSEL 75, 5.163; Máximo el Confesor, *Libro ascético*, n. 43: PG 90, 953 B: « Démonos al Señor con todo el corazón para poder acogerlo enteramente »; Juan Pablo II, *Carta a las Carmelitas Descalzas con ocasión del IV centenario de la muerte de Santa Teresa* (31 de mayo de 1982), 5: « No dudo que las Carmelitas de hoy, no menos de las de ayer, tenderán alegremente a la meta de este absoluto, para responder adecuadamente a las instancias profundas que brotan de un amor total hacia Cristo y de una entrega sin reservas a la misión de la Iglesia ».

(25) S. Gregorio Magno, *Homilías sobre Ezequiel*, libro 2, homilía 8, 16: CCL 142, 348: « Cuando una persona ofrece al Dios omnipotente todo lo que tiene, su vida, todo lo que posee, es un holocausto ... Y es esto lo que hacen los que dejan el tiempo presente ».

(26) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 7.

(27) Cf. S. Agustín, *Sermón* 339, 4: PL 38,1481: « Nadie me superaría en ansias de vivir en esa seguridad plena de la contemplación; nada hay mejor, nada más dulce y buena que escrutar el divino tesoro sin ruido alguno; es cosa dulce y buena »; Guido I, « Elogio de la vida solitaria », *Costumbres*, 80, 11: PL 153, 757-758: « Nada mejor que la soledad para favorecer la suavidad de la salmodia, la aplicación a la lectura, los fervores de la oración, la meditación penetrante, el éxtasis de la contemplación y el bautismo de las lágrimas »; S. Euquerio de Lyon, « Alabanza del eremo », *Cartas a Hilario*, 3: PL 50, 702-703: « Con razón llamo al eremo templo incircunscrito de nuestro Dios... Sin duda se debe creer que Dios está más inmediatamente allí, donde más fácilmente se deja encontrar ».

(28) Cf. S. Basilio, *La verdadera integridad de la virginidad*, 49: PG 30, 765 C: « El alma de la virgen, esposa de Cristo, es como una fuente purísima...; no debe ser perturbada por palabras que provienen del exterior y se comunican al oído, ni distraída de su serena tranquilidad por imágenes que distraen la vista, de modo que, contemplando como en un espejo purísimo su imagen y la belleza del Esposo, se colme cada vez más de su verdadero amor ».

(29) Cf. S. Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 5, 6.

(30) S. Gregorio Nacianceno, *Poemas*, I, 2, 1, v. 20: PG 37, 523.

(31) Juan Pablo II, *Discurso a las monjas de clausura* (Loreto, 10 de septiembre de 1995), 3.

(32) Cf. S. Buenaventura, *En honor de S. Inés V. y M.*, Serm. 1: *Opera Omnia*, IX, 504 b: « Cuando una persona gusta cuán es suave el Señor, se aparta de todas las ocupaciones exteriores; entra entonces en su corazón y se dispone plenamente a la contemplación de Dios dirigida enteramente a los esplendores eternos; se hace radiante y es poseída por el esplendor eterno. Si el alma viera este Bellísimo incomparable, todos los vínculos de este mundo no podrían ya separarla de Él ».

(33) Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, *La dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12 de agosto de 1980), 26; Congregación para los Institutos de vida consagrada y las

Sociedades de vida apostólica, Instr. *La vida fraterna en Comunidad* (2 de febrero de 1994), 59: « La comunidad de tipo contemplativo (que presenta a Cristo en el montaña) está centrada en la doble comunión con Dios y con sus miembros. Tiene un proyección apostólica efficacísima que, sin embargo, permanece en gran parte escondida en el misterio »; Juan Pablo II, *Discurso al clero, a los consagrados y a las monjas de clausura* (Chiavari, 18 de septiembre de 1998), 4: « Ahora deseo dirigiros unas palabras en particular a vosotras, queridas monjas de clausura, que constituís el signo de la unión exclusiva de la Iglesia-Esposa con su Señor, sumamente amado. Os impulsa un irresistible atractivo que os arrastra hacia Dios, meta exclusiva de todos vuestros sentimientos y de todas vuestras acciones. La contemplación de la belleza de Dios ha llegado a ser vuestra herencia, vuestro programa de vida, vuestro modo de estar presentes en la Iglesia ».

(34) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 4: « Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo »; S. Cipriano, *La oración del Señor*, 23: PL 4, 536.

(35) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 46; Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *La vida fraterna en Comunidad* (2 de febrero de 1994), 10: « La vida fraterna en común, en un monasterio, está llamada a ser signo vivo del misterio de la Iglesia ».

(36) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 42.

(37) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 2.

(38) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 72; Carta Enc. *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990), 23.

(39) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 7; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 8; 59.

(40) Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, 953; S. Clara de Asís, 3 *Carta a Inés de Praga*, 8; *Escritos: SC* 325, 102: « Y, valiéndome de las palabras mismas del Apóstol, te considero colaboradora de Dios mismo y sostén de los miembros débiles y vacilantes de su inefable cuerpo ».

(41) *Cántico Espiritual* 29, 2; cf. Juan Pablo II, *Homilía en la Basílica Vaticana* (30 de noviembre de 1997), 5: « A las religiosas de vida contemplativa les pido que se sitúen en el corazón mismo de la misión con su constante oración de adoración y de contemplación del misterio de la cruz y de la resurrección ».

(42) Ms B, 3vo.

(43) Juan Pablo II, *Discurso a las monjas de clausura* (Nairobi, 7 de mayo de 1980), 2; cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 40: « Los Institutos de vida contemplativa, por sus oraciones, obras de penitencia y tribulaciones, tienen importancia máxima en la conversión de las almas, siendo Dios mismo quien, por la oración, envía obreros a su mies (cf. *Mt* 9, 38), abre las mentes de los no cristianos para escuchar el Evangelio (cf. *Hch* 16, 14) y fecunda la palabra de salvación en sus corazones (cf. *1 Co* 3, 7) ».

(44) Cf. B. Jordán de Sajonia, *Carta IV a la B. Diana d'Andalò*: « Lo que tú cumples en tu quietud, yo lo cumplo caminando de lugar en lugar: todo esto lo hacemos por su amor. Él es nuestro único fin ».

(45) Juan Pablo II, *Discurso a las monjas de clausura* (Loreto, 10 de septiembre de 1995), 4.

(46) Cf. S. Ireneo, *Contra las herejías*, 4, 20, 8ss: PG 7, 1037: « No sólo hablando profetizaban los profetas, sino también contemplando y conversando con Dios y con todas las acciones que realizaban, realizando cuanto les sugería el Espíritu ».

(47) Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(48) *Ibíd.*

(49) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, sobre la actividad misionera de la Iglesia, 18.

(50) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 45; Decr. *Christus Dominus*, sobre el oficio pastoral de los Obispos, 15; *Código de Derecho Canónico*, can. 586, 2.

(51) Cf. Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares y Sagrada Congregación para los Obispos, Notas directivas *Mutuae relationes* (14 de mayo de 1978), 25; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, *La dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12 de agosto de 1980), 26.

(52) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, 46.

(53) Cf. Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), VII.

(54) Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la sesión Plenaria de la Congregación para los Religiosos e Institutos seculares* (7 de marzo de 1980), 3: « Efectivamente, el abandono de la clausura significaría fallar en lo específico de una de las formas de vida religiosa, con las cuales la Iglesia manifiesta frente al mundo la preeminencia de la contemplación sobre la acción, de lo que es eterno sobre lo que es temporal ».

(55) *Código de Derecho Canónico*, can. 667 § 3; cf. Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), Normae, 1.

(56) Cf. Pablo VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae* (6 de agosto de 1966), II, 30.

(57) Cf. Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), IV.

(58) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 7; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 8; *Alocución a las religiosas contemplativas en el Carmelo de Lisieux* (2 de junio de 1980), 4: « amad vuestra separación del mundo, comparable en todo al desierto bíblico. Paradójicamente, este desierto no es el vacío. Allí habla el Señor a vuestro corazón y os asocia estrechamente a su obra de salvación »; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, *La dimensión contemplativa de la vida religiosa* (12 de agosto de 1980), 29.

(59) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 674.

(60) Cf. Juan Pablo II, *Discurso a las monjas de clausura* (Bolonia, 28 de septiembre de 1997), 4: « Vuestra vida, que con su apartamiento del mundo, manifestado de forma concreta y eficaz, proclama la primacía de Dios, constituye una llamada constante a la preeminencia de la contemplación sobre la acción, de lo eterno sobre lo temporal ».

(61) Cf. Pablo VI, Motu Proprio *Ecclesiae sanctae* (6 de agosto de 1966), II, 31.

(62) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 667, § 3.

(63) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 9; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 6.

(64) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 667, § 3.

(65) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 16; Sagrada Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares, Instr. *Venite seorsum*, sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas (15 de agosto de 1969), Normae 1; 9.

(66) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(67) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 667, § 4.

(68) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), IV, 81; 82.

(69) Cf. *ibíd.*

(70) Cuando se trata de traslados definitivos de Monjas de votos perpetuos o solemnes, se han de seguir las prescripciones del can. 684, § 3.

(71) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 666: « Debe observarse la necesario discreción en el uso de los medios de comunicación ».

(72) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 65.

(73) Cf. *ibíd.*

(74) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Optatam totius*, sobre la formación sacerdotal, 16, nota 32; S. Buenaventura, *Itinerario de la mente en Dios*, Pról. n. 4: *Opera omnia* V, 296 a: « Nadie crea que le basta la lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada ».

(75) Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 74.

(76) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 68; Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 85.

(77) Cf. Juan Pablo II, *Catequesis en la audiencia general* (4 de enero de 1995), 8: « Los contemplativos se dedican ... a un estado de oblación personal tan elevada que exige una vocación especial, que es preciso verificar antes de la admisión o de la profesión definitiva ».

(78) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, sobre la divina Revelación, 24; cf. Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 22: « Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. *Rm* 5, 14), es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del

misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación ».

(79) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 81. Juan Pablo II, *Discurso a las monjas de clausura* (Bolonia, 28 de septiembre de 1997), 5: « Vuestras comunidades de clausura, con su propio ritmo de oración y ejercicio de la caridad fraterna, en donde la soledad se colma con la suave presencia del Señor y el silencio prepara el espíritu para la escucha de sus sugerencias interiores, son el lugar donde cada día os formáis en este conocimiento amoroso del Padre ».

(80) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 619; 641; 661.

(81) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 82.

(82) Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 586, § 1.

(83) Cf. *ibíd.*, can. 586. § 2.

(84) Cf. *ibíd.*, can. 615.

(85) Cf. *ibíd.*, can. 614.

(86) Cf. Pío XII, Const. ap. *Sponsa Christi* (21 de noviembre de 1950), VII, § 2, 2; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(87) Cf. Pío XII, Const. ap. *Sponsa Christi* (21 de noviembre de 1950), VII, § 3; § 4; § 6.

(88) Cf. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 59.

(89) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 81; 82.

(90) Cf. *ibíd.*, 85.

(91) Cf. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instr. *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos religiosos (2 de febrero de 1990), 82.

(92) Cf. Pío XII, Const. ap. *Sponsa Christi* (21 de noviembre de 1950), VII, § 8, 3.

(93) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Perfectae Caritatis*, sobre la adecuada renovación de la vida religiosa, 21; *Código de Derecho Canónico*, can. 616, § 4.

(94) Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Vita consecrata*, sobre la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (25 de marzo de 1996), 109.

(95) *Discurso a las monjas de clausura* (Loreto, 10 de septiembre de 1995), 4.

CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA

«Para una pastoral de la cultura»

INTRODUCCIÓN

Nuevas situaciones culturales, nuevos campos de evangelización

1. « El proceso de encuentro y confrontación con las culturas es una experiencia que la Iglesia ha vivido desde los comienzos de la predicación del Evangelio » (*Fides et Ratio*, n. 70), pues « es propio de la persona humana el no acceder a su plena y verdadera humanidad sino a través de la cultura » (*Gaudium et spes*, n. 53). Así, la Buena Nueva que es el Evangelio de Cristo para todo hombre y todo el hombre, « al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece » (*Fides et Ratio*, n. 71), le llega a éste en su propia cultura, que impregna su manera de vivir la fe y que a su vez es modelada por ésta. « Hoy, a medida que el Evangelio entra en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, se abren nuevos cometidos a la inculturación » (*ibid.*, n. 72). Al mismo tiempo, las culturas tradicionalmente cristianas o impregnadas de tradiciones religiosas milenarias se tambalean. Se trata, pues, no sólo de injertar la fe en las culturas, sino también de devolver la vida a un mundo descristianizado, cuyas referencias cristianas son a menudo sólo de orden cultural. Estas nuevas situaciones culturales a lo largo del mundo se presentan a la Iglesia, en el umbral del tercer milenio, como nuevos campos de evangelización.

Ante estos desafíos de nuestro tiempo, « dramático y al mismo tiempo fascinador » (*Redemptoris missio*, n. 38), el Consejo Pontificio de la Cultura desea compartir un conjunto de convicciones y de propuestas concretas, fruto de numerosos intercambios, especialmente gracias a la fecunda cooperación con los obispos, pastores de las diócesis, y sus colaboradores en este campo apostólico, para una renovada pastoral de la cultura como lugar de encuentro privilegiado con el mensaje de Cristo. En efecto, « toda cultura es un esfuerzo de reflexión sobre el misterio del mundo y en particular del hombre: es un modo de expresar la dimensión trascendente de la vida humana. El corazón de cada cultura está constituido por su acercamiento al más grande de los misterios: el misterio de Dios ».(1) He aquí lo que está en juego en una pastoral de la cultura: « una fe que no se convierte en cultura es una fe no acogida en plenitud, no pensada en su totalidad, no vivida con fidelidad ».(2)

El Consejo Pontificio de la Cultura quiere así responder a la petición apremiante que le dirigía el Papa Juan Pablo II: « Debéis ayudar a la Iglesia a responder a estas cuestiones fundamentales para las culturas actuales: ¿Cómo hacer accesible el mensaje de la Iglesia a las nuevas culturas, a las formas actuales de la inteligencia y de la sensibilidad? ¿Cómo puede la Iglesia de Cristo hacerse oír por el espíritu moderno, tan orgulloso de sus realizaciones y al mismo tiempo tan inquieto por el futuro de la familia humana? ».(3)

I

FE Y CULTURA: LÍNEAS DE ORIENTACIÓN

2. *Mensajera de Cristo, Redentor del hombre, la Iglesia ha adquirido en nuestro tiempo una nueva conciencia de la dimensión cultural de la persona y de las comunidades humanas.* El concilio Vaticano II, en particular la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo y el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, los Sínodos de los Obispos sobre la evangelización en el mundo moderno y sobre la catequesis en nuestro tiempo, prolongados por las exhortaciones apostólicas *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II, proponen a este respecto un rico magisterio, concretado por las sucesivas asambleas especiales del Sínodo de los Obispos por continentes y las exhortaciones apostólicas post-sinodales del Santo Padre. La inculturación de la fe ha sido objeto de una reflexión en profundidad por parte de la Pontificia Comisión Bíblica (4) y de la Comisión Teológica Internacional.(5) El Sínodo Extraordinario de 1985 con ocasión del vigésimo aniversario de la conclusión

del Concilio Vaticano II, citado por Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio*, la presenta como « una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas humanas » (n. 52). El papa Juan Pablo II en numerosas intervenciones en el curso de sus viajes apostólicos, así como las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Puebla y Santo Domingo,(6) han actualizado y desarrollado esta dimensión nueva de la pastoral de la Iglesia en nuestro tiempo, para llegar a los hombres en su cultura.

El examen atento de los diferentes campos culturales propuestos en este documento muestra la extensión de lo que representa *la cultura*, ese modo particular en el cual los hombres y los pueblos cultivan su relación con la naturaleza y con sus hermanos, con ellos mismos y con Dios, a fin de lograr una existencia plenamente humana (cf. *Gaudium et Spes*, n. 53). No hay cultura si no es del hombre, por el hombre y para el hombre. Ésta abarca toda la actividad del hombre, su inteligencia y su afectividad, su búsqueda de sentido, sus costumbres y sus recursos éticos. La cultura es de tal modo connatural al hombre, que la naturaleza de éste no alcanza su expresión plena sino mediante la cultura. La puesta en juego de una pastoral de la cultura consiste en restituirlo a su plenitud de criatura « a imagen y semejanza de Dios » (*Gn* 1, 26), sustrayéndolo a la tentación antropocéntrica de considerarse independiente del Creador. Así pues, y esta observación es capital para una pastoral de la cultura, « no se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esta misma cultura. Por otra parte, el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este « algo » es precisamente la naturaleza del hombre. Precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda de su ser » (*Veritatis splendor* n. 53).

La cultura, en su relación esencial con la verdad y el bien, no brota únicamente de la experiencia de necesidades, de centros de interés o de exigencias elementales. « La dimensión primera y fundamental de la cultura, subrayaba Juan Pablo II ante la UNESCO, es la sana moralidad: la cultura moral ».(7) « Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia » (*Fides et Ratio*, n. 70). Marcadas por el dinamismo de los hombres y de la historia, en tensión hacia un cumplimiento (cf. *ibid.* n. 71), las culturas participan también del pecado de aquéllos y requieren por ello el necesario discernimiento por parte de los cristianos. Cuando el Verbo de Dios asume en la Encarnación la naturaleza humana en su dimensión histórica y concreta, excepto el pecado (*Heb* 4, 15), la purifica y la lleva a su plenitud en el Espíritu Santo. Revelándose, Dios abre su corazón a los hombres « con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí » y les hace descubrir en su lenguaje de hombres los misterios de su amor « para invitarlos a entrar en comunión con El » (*Dei Verbum*, n. 2).

La buena noticia del Evangelio para las Culturas

3. *Para revelarse, entrar en diálogo con los hombres e invitarlos a la salvación, Dios se ha escogido, de entre el amplio abanico de las culturas milenarias nacidas del genio humano, un Pueblo, cuya cultura originaria Él la ha penetrado, purificado y fecundado.* La historia de la Alianza es la del surgimiento de una cultura inspirada por Dios mismo a su pueblo. La Sagrada Escritura es el instrumento querido y usado por Dios para revelarse, lo cual la eleva a un plano supracultural. « En la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios » (*Dei Verbum*, n. 11). En la Sagrada Escritura, Palabra de Dios, que constituye la *inculturación originaria de la fe* en el Dios de Abraham, Dios de Jesucristo, « las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al habla humana » (*ibid.*, n. 13). El mensaje de la revelación, inscrito en la historia sagrada, se presenta siempre revestido de un ropaje cultural del cual es indisoluble, pues es parte integrante de aquélla. La Biblia, Palabra de Dios expresada en el lenguaje de los hombres, constituye el arquetipo del encuentro fecundo entre la Palabra de Dios y la cultura.

A este respecto, la vocación de Abraham es ilustradora: « Sal de tu tierra y de tu patria, y de la casa de tu padre » (Gn 12, 1). « Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia y salió sin saber a dónde iba. Por la fe, peregrinó por la Tierra Prometida como en tierra extraña, habitando en tiendas [...] Pues esperaba la ciudad asentada sobre cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios » (Heb 11, 8-10). La historia del Pueblo de Dios comienza con una adhesión de fe que es también una ruptura cultural, para culminar en la Cruz de Cristo, ruptura por excelencia, elevación de la tierra, pero también centro de atracción que orienta la historia del mundo hacia Cristo y convoca en la unidad a los hijos de Dios: « Cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí » (Jn 12, 31).

La ruptura cultural con la cual se inicia la vocación de Abraham, « Padre de los creyentes », traduce lo que acontece en lo profundo del corazón del hombre cuando Dios irrumpe en su existencia para revelarse y suscitar el compromiso de todo su ser. Abraham es arrancado de raíz de su humus cultural y espiritual para ser trasplantado por Dios, mediante la fe, a la tierra. Más aún, esta ruptura subraya la fundamental diferencia de naturaleza entre la fe y la cultura. Contrariamente a los ídolos, que son producto de una cultura, el Dios de Abraham es el totalmente otro. Mediante la revelación entra en la vida de Abraham. El tiempo cíclico de las religiones antiguas ha caducado: con Abraham y el pueblo judío comienza un nuevo tiempo que se convierte en la historia de los hombres en camino hacia Dios. No es un pueblo que se fabrica un dios; es Dios que da nacimiento a su Pueblo como Pueblo de Dios.

La cultura bíblica ocupa por ello un puesto único. Es la cultura del Pueblo de Dios, en cuyo corazón Él se ha encarnado. La promesa hecha a Abraham culmina en la glorificación de Cristo crucificado. El padre de los creyentes, en tensión hacia el cumplimiento de la promesa, anuncia el sacrificio del Hijo de Dios sobre el leño de la cruz. En Cristo, que ha venido a recapitular el conjunto de la creación, el amor de Dios convoca a todos los hombres a compartir la condición de hijos. El Dios totalmente otro se manifiesta en Jesucristo, totalmente nuestro: « el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres » (*Dei Verbum*, n. 13). Así, la fe tiene el poder de alcanzar el corazón de toda cultura para purificarla, fecundarla, enriquecerla y darle la posibilidad de desplegarse a la medida inconmensurable del amor de Cristo. La recepción del mensaje de Cristo suscita así una cultura, cuyos dos constitutivos fundamentales son, a título radicalmente nuevo, la *persona* y el *amor*. El amor redentor de Cristo descubre, más allá de los límites naturales de las personas, su valor profundo, que se dilata bajo el régimen de la gracia, don de Dios. Cristo es la fuente de esta *civilización del amor*, anhelada con nostalgia por los hombres tras la caída del pecado, y que Juan Pablo II, después de Pablo VI, no cesa de invitarnos a realizar junto con todos los hombres de buena voluntad. El vínculo fundamental del Evangelio, es decir, de Cristo y de la Iglesia, con el hombre en su humanidad es creador de cultura en su fundamento mismo. Viviendo el Evangelio, como lo atestiguan dos mil años de historia la Iglesia esclarece el sentido y el valor de la vida, amplía los horizontes de la razón y afianza los fundamentos de la moral humana. La fe cristiana auténticamente vivida revela en toda su profundidad la dignidad de la persona y la sublimidad de su vocación (cf. *Redemptor hominis*, n. 10). Desde sus orígenes, el cristianismo se distingue por la inteligencia de la fe y la audacia de la razón. Son testigos de ello los pioneros, como san Justino o san Clemente de Alejandría, Orígenes y los Padres Capadocios. Este encuentro fecundo del Evangelio con las filosofías hasta nuestros días, ha sido evocado por Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio* (cf. n. 36-48). « El encuentro de la fe con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva » (*ibid.* n. 70), *crea así una cultura original* en los contextos más diversos.

La evangelización y la inculturación

4. *La evangelización propiamente dicha consiste en el anuncio explícito del misterio de salvación de Cristo y de su mensaje*, pues « Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la Verdad » (1 Tm 2, 4). « Es, pues, necesario que todos se conviertan a Él, una vez conocido por la predicación del Evangelio, y a Él y a la Iglesia, que es su Cuerpo, se incorporen por el bautismo » (*Ad Gentes*, n. 7). La novedad que brota incesantemente de la revelación de Dios « con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí » (*Dei verbum*, n. 2), comunicada por el Espíritu de Cristo que actúa en

la Iglesia, manifiesta la verdad acerca de Dios y la salvación del hombre. El anuncio de Jesucristo, « que es a la vez mediador y plenitud de toda la revelación » (*ibid.*), saca a la luz los *semina Verbi* escondidos y a veces como enterrados en el corazón de las culturas, y los abre a la medida misma de la capacidad de infinito que Él ha creado y que viene a colmar en la admirable condescendencia de su Sabiduría eterna (*Dei Verbum*, n. 13), transformando su proyecto de sentido en un objetivo de trascendencia, y las piedras de espera en puntos de amarre para la acogida del Evangelio. Mediante el testimonio explícito de su fe, los discípulos de Jesús impregnan de Evangelio la pluralidad de las culturas.

« Evangelizar significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad [...] Se trata también de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación.

Lo que importa es evangelizar no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces la cultura y las culturas del hombre, en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios.

El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización, no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna.

La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo [...] De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva » (*Evangelii Nuntiandi*, nn. 18-20). Para hacerlo es necesario anunciar el Evangelio en la lengua y la cultura de los hombres.

Esta Buena Nueva se dirige a la persona humana en su compleja totalidad, espiritual y moral, económica y política, cultural y social. La Iglesia no duda en hablar de evangelización de las culturas, es decir, de las mentalidades, de las costumbres, de los comportamientos. « La nueva evangelización pide un esfuerzo lúcido, serio y ordenado para evangelizar la cultura » (*Ecclesia in America*, n. 70).

Si las culturas, cuya totalidad está constituida por elementos heterogéneos, son cambiantes y caducas, el primado de Cristo y la universalidad de su mensaje son fuente inagotable de vida (cf. *Col* 1, 8-12; *Ef* 1, 8) y de comunión. Portadores de esta novedad absoluta de Cristo al corazón de las culturas, los misioneros del Evangelio no cesan de rebasar los límites propios de cada cultura, sin dejarse encerrar en las perspectivas terrestres de un mundo mejor. « Pero como el Reino de Cristo no es de este mundo (cf. *Jn* 18, 36), la Iglesia o Pueblo de Dios, introduciendo este Reino no arrebató a ningún pueblo ningún bien temporal, sino al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume » (*Lumen Gentium*, n. 13). El evangelizador, cuya propia fe está ligada a una cultura, ha de dar abierto testimonio del puesto único de Cristo, de la sacramentalidad de su Iglesia, del amor de sus discípulos a todo hombre y a « todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio » (*Fil* 4, 8), lo que

implica el rechazo de todo lo que es fuente o fruto del pecado en el corazón de las culturas.

5. « *Un problema ulterior nace de la exigencia hoy intensamente sentida de la evangelización de las culturas y de la inculturación del mensaje de la fe* » (*Pastores dabo vobis*, n. 55). Una y otra caminan con igual paso, en un proceso de mutuo intercambio que exige el ejercicio permanente de un discernimiento riguroso a la luz del Evangelio, a fin de identificar valores y contravalores presentes en las culturas, construir sobre los primeros y luchar enérgicamente contra los segundos. « Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es e instrumento más apto para la misión » (*Redemptoris missio*, n. 52). « Necesaria y esencial » (*Pastores dabo vobis*, n. 55), la inculturación, alejada igualmente del arqueologismo y del mimetismo intramundano, « está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas ». « En este encuentro, las culturas no sólo no se ven privadas de nada, sino que por el contrario son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para posteriores desarrollos » (*Fides et Ratio* n. 71).

En sintonía con las exigencias objetivas de la fe y la misión de evangelizar, la Iglesia tiene en cuenta este dato esencial: *el encuentro entre la fe y las culturas se opera entre dos realidades que no son del mismo orden. Por tanto la inculturación de la fe y la evangelización de las culturas, constituyen como un binomio que excluye toda forma de sincretismo.*(8) Tal es « el sentido auténtico de la inculturación. Ésta, ante las culturas más dispares y a veces contrapuestas, presentes en las distintas partes del mundo, quiere ser una obediencia al mandato de Cristo de predicar el Evangelio a todas las gentes hasta los últimos confines de la tierra. Esta obediencia no significa sincretismo, ni simple adaptación del anuncio evangélico, sino que el Evangelio penetra vitalmente en las culturas, se encarna en ellas, superando sus elementos culturales incompatibles con la fe y con la vida cristiana y elevando sus valores al misterio de la salvación que proviene de Cristo » (*Pastores dabo vobis*, n. 55). Los sucesivos sínodos de obispos no cesan de subrayar la particular importancia para la evangelización de esta inculturación a la luz de los grandes misterios de la salvación: la encarnación de Cristo, su Nacimiento, su Pasión y Pascua redentora, y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu, concede a cada uno escuchar en su propia lengua las maravillas de Dios.(9) Las naciones convocadas en torno al cenáculo el día de Pentecostés no han escuchado en sus respectivas lenguas un discurso sobre sus propias culturas humanas, sino que se sorprenden de oír, cada uno en su lengua, a los apóstoles anunciar las maravillas de Dios. Si bien es cierto que el mensaje evangélico no se puede aislar pura y simplemente de la cultura en la que está inserto desde el principio, ni tampoco, sin graves pérdidas, de las culturas en las que ya se ha expresado a lo largo de los siglos, sin embargo, la fuerza del Evangelio es en todas partes transformadora y regeneradora (cf. *Catechesi Tradendae*, n. 53). « El anuncio del Evangelio en las diversas culturas, aunque exige de cada destinatario la adhesión de la fe, no les impide conservar una identidad cultural propia, favoreciendo el progreso de lo que en ella hay de implícito hacia su plena explicación en la verdad » (*Fides et Ratio*, n. 71).

« Teniendo presente la relación estrecha y orgánica entre Jesucristo y la palabra que anuncia la Iglesia, la inculturación del mensaje revelado tendrá que seguir la "lógica" propia del *misterio de la Redención* [...] Esta *kénosis* necesaria para la exaltación, itinerario de Jesús y de cada uno de sus discípulos (cf. *Flp* 2, 6-9), es *iluminadora para el encuentro de las culturas con Cristo y su Evangelio*. Cada cultura tiene necesidad de ser transformada por los valores del Evangelio a la luz del misterio pascual » (*Ecclesia in Africa* n. 61). La ola dominante de secularismo que se extiende a través de las culturas, idealiza a menudo, con la fuerza de sugestión de los medios, modelos de vida que son la antítesis de la cultura de las Bienaventuranzas y de la imitación de Cristo pobre, casto, obediente y manso de corazón. De hecho, hay grandes obras culturales que se inspiran en el pecado y pueden incitar al él. « La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente, una crítica de las culturas... crítica de las idolatrías, es decir, de los valores erigidos en ídolos, de aquellos valores, que sin serlo, una cultura asume como absolutos ».(10)

Una pastoral de la cultura

6. *Al servicio del anuncio de la Buena Nueva y por tanto del destino del hombre en el designio de Dios, la pastoral de la cultura* deriva de la misión misma de la Iglesia en el mundo contemporáneo, con una percepción renovada de sus exigencias, expresada por el Concilio Vaticano II y los Sínodos de los Obispos. La toma de conciencia de la dimensión cultural de la existencia humana entraña una atención particular hacia este campo nuevo de la pastoral. Anclada en la antropología y la ética cristiana, esta pastoral anima un proyecto cultural cristiano que permite a Cristo, Redentor del hombre, centro del cosmos y de la historia (cf. *Redemptor Hominis*, n. 1), renovar toda la vida de los hombres, « abriendo a su potencia salvadora los inmensos dominios de la cultura ».(11) En este campo, las vías son prácticamente infinitas, pues la pastoral de la cultura se aplica a las situaciones concretas a fin de abrirlas al mensaje universal del Evangelio.

Al servicio de la evangelización

, que constituye la misión esencial de la Iglesia, su gracia y su vocación propia, y su identidad más profunda (cf. *Evangelii Nuntiandi*, n. 14), *la pastoral*, a la búsqueda de « las formas más adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo » (*ibid.*, n. 40), conjuga medios complementarios: « La evangelización, hemos dicho, es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros » (*ibid.*, n. 24).

Una evangelización inculturada gracias a una pastoral concertada

permite a la comunidad cristiana recibir, celebrar, vivir, traducir su fe en su propia cultura, en « la compatibilidad con el Evangelio y la comunión con la Iglesia universal » (*Redemptoris Missio*, n. 54). Traduce al mismo tiempo el carácter absolutamente nuevo de la revelación en Jesucristo y la exigencia de conversión que brota del encuentro con el único salvador: « He aquí que hago nuevas todas las cosas » (*Ap 21, 5*).

He aquí la importancia de la tarea propia de los teólogos y los pastores para la fiel inteligencia de la fe y el discernimiento pastoral. La simpatía con la que tienen que abordar las culturas « sirviéndose de conceptos y lenguas de los diversos pueblos » (*Gaudium et Spes*, n. 44) para expresar el mensaje de Cristo, no puede alejarse de un discernimiento exigente frente a los grandes problemas que emergen de un análisis objetivo de los fenómenos culturales contemporáneos. El peso de estos no puede ser ignorado por los pastores, pues está en juego la conversión de las personas y, a través de ellas, de las culturas, la cristianización del *ethos* de los pueblos (cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 20).

II. DESAFÍOS Y PUNTOS DE APOYO

Una época nueva en la historia de la humanidad (*Gaudium et Spes*, n. 54)

7. Las condiciones de vida del hombre moderno en estos últimos decenios del segundo milenio se han transformado de tal modo que el Concilio Vaticano II no duda en hablar de « una nueva era de la historia de la humanidad » (*Gaudium et Spes*, n. 54). Para la Iglesia es un *kairós*, un tiempo favorable para una nueva evangelización, en la que *los nuevos rasgos de la cultura constituyen otros tantos desafíos y puntos de apoyo para una pastoral de la cultura*.

La Iglesia en nuestro tiempo toma viva conciencia de ello bajo el impulso de los Papas que han desarrollado y actualizado la doctrina social de la Iglesia, de *Rerum novarum* en 1891 a *Centesimus Annus* en 1991. Las Conferencias Episcopales, las federaciones de éstas, los Sínodos de obispos se inspiran en ella para emprender iniciativas concretas que correspondan a las situaciones propias de cada país. En el seno de esta diversidad, sin embargo, destacan algunos rasgos.

En la situación cultural hoy dominante en diferentes partes del mundo, el subjetivismo prevalece como medida y criterio de la verdad (*Fides et Ratio*, n. 47). Se cuestionan los presupuestos positivistas acerca del progreso de la ciencia y la tecnología. Tras el fracaso espectacular del marxismo-leninismo colectivista y ateo, la ideología rival del liberalismo revela su incapacidad para proporcionar la felicidad al género humano, en la dignidad responsable de cada persona. Un ateísmo práctico antropocéntrico, la ostentación de la indiferencia religiosa, un materialismo hedonista que lo invade todo, marginan la fe como algo evanescente, sin consistencia ni relevancia cultural en el seno de una cultura « prevalentemente científica y técnica » (*Veritatis splendor*, n. 112). « En realidad, los criterios de juicio y de elección seguidos por los mismos creyentes se presentan frecuentemente en el contexto de una cultura ampliamente descristianizada como extraños e incluso contrapuestos a los del Evangelio » (*Veritatis splendor*, n. 88). El papa Juan Pablo II lo recordaba al celebrar el vigésimo quinto aniversario de la constitución conciliar sobre la liturgia: « La adaptación a las culturas exige una conversión del corazón y, si es necesario, romper con los hábitos ancestrales incompatibles con la fe católica. Esto requiere una seria formación teológica, histórica y cultural y un juicio sano para discernir lo que es necesario o útil o por el contrario, inútil y dañino para la fe » (*Vicesimus quintus annus*, n. 16).

Urbanización galopante y desarraigo cultural

8. Bajo diversas presiones, como la pobreza o el subdesarrollo de zonas rurales privadas de bienes y servicios indispensables, pero también, en ciertos países, a causa de conflictos armados que fuerzan a millones de seres humanos a abandonar su ambiente familiar y cultural, el mundo asiste a un impresionante éxodo rural que tiende a hacer crecer desmesuradamente los grandes centros urbanos. A estas presiones de orden económico y social, se añade la fascinación de la ciudad, del bienestar y la diversión que ofrece, cuya imagen transmiten los medios de comunicación social. Por falta de planificación, los alrededores y periferia de estas megápolis se convierten a menudo en guetos, aglomeraciones desmesuradas de personas socialmente desarraigadas, políticamente indigentes, económicamente marginadas y culturalmente aisladas.

El desarraigo cultural, cuyas causas son múltiples, hace aparecer por contraste el papel fundamental de las raíces culturales. El hombre desestructurado por la herida o la pérdida de su identidad cultural se convierte en terreno privilegiado para prácticas deshumanizadoras. Jamás como en este siglo XX el hombre ha manifestado tales capacidades y talentos; jamás como en este siglo la historia ha conocido tantas negaciones y violaciones de la dignidad humana, frutos amargos de la negación o el olvido de Dios. Una vez relegados los valores morales a la esfera privada, la vida moral se ve alterada y la vida espiritual debilitada. El concepto terrible de « cultura de la muerte », designa una contracultura que evidencia la siniestra contradicción entre una decidida voluntad de vida y el rechazo obstinado de Dios, fuente de toda vida (cf. *Evangelium Vitae*, nn. 11-12 y 19-28).

« Evangelizar la cultura urbana es, pues, un reto apremiante para la Iglesia, que así como supo evangelizar la cultura rural durante siglos, está hoy llamada a llevar a cabo una evangelización urbana metódica y capilar mediante la catequesis, la liturgia y las propias estructuras pastorales » (*Ecclesia in America*, n. 21).

Medios de comunicación social y tecnología de la información

9. « El primer areópago del tiempo moderno es *el mundo de la comunicación*, que está unificando a la humanidad y transformándola como suele decirse en una "aldea global". Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales [...] La

evangelización misma de la cultura moderna, depende en gran parte de su influjo [...] Conviene integrar el mensaje mismo en esta "nueva cultura" creada por la comunicación moderna. Es un problema complejo, ya que esta cultura nace, aun antes que de los contenidos, del hecho mismo de que existen nuevos modos de comunicar con nuevos lenguajes, nuevas técnicas, nuevos comportamientos psicológicos » (*Redemptoris missio*, n. 37). El advenimiento de esta verdadera revolución cultural, con el cambio del lenguaje suscitado en particular por la televisión y los modelos que propone, implica « la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que la rodea y que la percepción verifica y expresa [...] En efecto, se puede recurrir a los medios de comunicación tanto para proclamar el Evangelio como para alejarlo del corazón del hombre ». (12) Los medios que dan acceso a la información « en directo », eliminan la perspectiva de la distancia y el tiempo, pero sobre todo, transforman la percepción de las cosas: la realidad cede el paso a lo que se muestra. Así, la repetición sostenida de informaciones seleccionadas se convierte en un factor determinante para crear una opinión considerada pública.

La influencia de los medios que no respetan límite alguno, en particular en el campo de la publicidad, (13) llama a los cristianos a una nueva creatividad para llegar a los centenares de millones de personas que consagran diariamente un tiempo considerable a la televisión y a la radio. Estos son medios de información y promoción cultural, pero también de evangelización para aquellos que no tienen ocasión de entrar en contacto con el Evangelio y con la Iglesia en las sociedades secularizadas. La pastoral de la cultura da una respuesta positiva a la pregunta crucial planteada por Juan Pablo II: « ¿Encuentra todavía Cristo un lugar en los medios tradicionales de comunicación? ». (14)

La más sorprendente de las innovaciones en la tecnología de la comunicación es sin duda la red *Internet*. Como toda técnica nueva, no deja de suscitar temores, tristemente justificados por usos perversos, y demanda una constante vigilancia y una información seria. No se trata sólo de la moralidad de su uso, sino de las consecuencias radicalmente nuevas que entraña: pérdida de « peso específico » de la información, ausencia de reacciones pertinentes a los mensajes de la red por parte de personas responsables, efecto disuasorio en cuanto a las relaciones interpersonales. Pero sin lugar a dudas, las inmensas potencialidades de Internet pueden proporcionar una considerable ayuda a la difusión de la Buena Nueva, como lo atestiguan ciertas prometedoras iniciativas eclesiales, que invocan un desarrollo creativo responsable en este área, « nueva frontera de la misión de la Iglesia » (cf. *Christifideles Laici*, n. 44).

La puesta en juego es enorme. ¿Cómo no estar presentes y utilizar las redes informáticas, cuyas pantallas pueblan hoy los hogares, para inscribir en ellas los valores del mensaje evangélico?

Identidades y minorías nacionales

10. Si la unidad de naturaleza constituye a todos los hombres en miembros de una única y misma gran comunidad, el carácter histórico de la condición humana los vincula necesariamente con mayor intensidad a grupos particulares, desde la familia a la nación. La condición humana se halla así situada entre dos polos — lo universal y lo particular —, en tensión vital singularmente fecunda, si se vive en equilibrio y armonía.

El fundamento de los derechos de las naciones no es otro que la persona humana. En este sentido, estos derechos no son más que los derechos del hombre considerados a este nivel específico de la vida comunitaria. El primero de estos derechos es el derecho a la existencia « Nadie, pues, un Estado, otra nación, o una organización internacional puede pensar legítimamente que una nación no sea digna de existir ». (15) El derecho a la existencia implica naturalmente para toda nación el derecho a su propia lengua y a su cultura. Es a través de ellas como un pueblo expresa y defiende su soberanía y singularidad.

Si los derechos de la nación traducen la exigencias de la particularidad, es necesario también destacar las de la universalidad, con los deberes que de ello derivan para cada nación frente a las otras y frente a toda la humanidad. El primero de todos es sin duda el deber de vivir en una voluntad de paz, respetuosa y solidaria frente a los otros. Enseñar a las jóvenes generaciones a vivir su propia identidad en la diversidad es una tarea prioritaria de la educación para la cultura, tanto más cuanto que con frecuencia, los grupos de

presión no dejan de utilizar la religión con fines políticos extraños a ella.

A diferencia del nacionalismo cargado de desprecio o de aversión incluso hacia otras naciones y culturas, el patriotismo es el amor y el servicio legítimos, privilegiados pero no exclusivos, al propio país, igualmente distante del cosmopolitismo y del nacionalismo cultural. Cada cultura está abierta a lo universal por lo mejor de sí misma. Está llamada a purificarse de su participación en la herencia del pecado, inscrita en ciertos prejuicios, costumbres y prácticas opuestas al Evangelio, a enriquecerse con la aportación de la fe y a enriquecer la Iglesia universal con expresiones y valores nuevos (cf. *Redemptoris missio*, n. 52 y *Slavorum apostoli*, n. 21).

Al mismo tiempo, la pastoral de la cultura se apoya sobre el don del Espíritu de Jesús y de su amor que « van dirigidos a todos y cada uno de los pueblos y culturas para unirlos entre sí a semejanza de la perfecta unidad que hay en Dios uno y trino » (*Ecclesia in America*, n. 70).

Nuevos Areópagos y campos culturales tradicionales

Ecología, ciencia, filosofía y bioética

11. Se va afianzando una nueva toma de conciencia con el desarrollo de la ecología. No es una novedad para la Iglesia: la luz de la fe esclarece el sentido de la creación y las relaciones entre el hombre y la naturaleza. San Francisco de Asís y San Felipe Neri son testigos y símbolos del respeto a la naturaleza inscrito en la visión cristiana del mundo creado. Este respeto tiene su fuente en el hecho de que la naturaleza no es propiedad del hombre; pertenece a Dios, su creador, quien le ha encomendado su dominio (*Gn 1, 28*) para que la respete y encuentre en ella su legítima subsistencia (cf. *Centesimus annus*, nn. 38-39). La divulgación de los conocimientos científicos conduce con frecuencia al hombre a situarse en la inmensidad del cosmos y a extasiarse ante sus propias capacidades y ante el universo, sin reparar en que su autor es Dios. He aquí el desafío para la pastoral de la cultura: conducir al hombre hacia la trascendencia, enseñarle a recorrer el camino que parte de su experiencia intelectual y humana, para desembocar en el conocimiento del creador, utilizando sabiamente los mejores logros de la ciencia moderna, a la luz de la recta razón. A pesar de que gracias a su prestigio la ciencia impregna fuertemente la cultura contemporánea, sin embargo no es capaz de captar lo que constituye la experiencia humana en su sustancia, ni tampoco la realidad intrínseca de las cosas. Una cultura coherente, fundada sobre la trascendencia y la superioridad del espíritu frente a la materia, requiere una sabiduría en la que el saber científico se despliegue en un horizonte iluminado por la reflexión metafísica. En el plano del conocimiento, fe y ciencia no se pueden superponer; conviene no confundir los principios metodológicos, sino distinguir para unir y hallar, por encima de la dispersión de sentido en los compartimentos estancos del saber, la síntesis armoniosa y el sentido unificante de la totalidad que caracterizan una cultura plenamente humana. En nuestra cultura fragmentaria, que se esfuerza por integrar la desbordante acumulación de saberes, los maravillosos descubrimientos científicos y las admirables aportaciones de la técnica moderna, la pastoral de la cultura exige como presupuesto una reflexión filosófica que se aplique a organizar y estructurar el conjunto de los saberes y afirme con ello la capacidad de la razón y su función reguladora en la cultura.

« El aspecto sectorial del saber, en la medida en que comporta un acercamiento parcial a la verdad con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo. ¿Cómo podría no preocuparse la Iglesia? Este cometido sapiencial llega a sus Pastores directamente desde el Evangelio y ellos no pueden eludir el deber de llevarlo a cabo » (*Fides et Ratio*, n. 85).

12. Es también tarea de *filósofos* y *teólogos* cualificados identificar con competencia, en el seno de la cultura científica y tecnológica dominante, los desafíos y los puntos de amarre para el anuncio del Evangelio. Esta exigencia implica una renovación de la enseñanza filosófica y teológica, pues la condición de todo diálogo y de toda inculturación se halla en una teología plenamente fiel al dato de fe. La pastoral de la cultura tiene igual necesidad de *científicos católicos* que sientan como una exigencia aportar su contribución propia a la vida de la Iglesia, compartiendo su experiencia personal de encuentro entre la ciencia y la fe. El déficit de cualificación teológica y de competencia científica hace aleatoria la presencia de la Iglesia en el seno de la cultura nacida de las investigaciones científicas y de sus aplicaciones

técnicas. Y sin embargo, *vivimos un período particularmente favorable al diálogo entre ciencia y fe.*(16)

13. La ciencia y la técnica han demostrado ser medios maravillosos para aumentar el saber, el poder y el bienestar de los hombres, pero su utilización responsable implica la dimensión ética de las cuestiones científicas. Planteadas con frecuencia por los mismos científicos en busca de la verdad, tales cuestiones *ponen de manifiesto la necesidad de un diálogo entre ciencia y moral.* Esta búsqueda de la verdad que trasciende la experiencia de los sentidos, ofrece posibilidades nuevas para una pastoral de la cultura orientada al anuncio del Evangelio en los ambientes científicos.

Evidentemente, su amplitud lo atestigua, la bioética es mucho más que una disciplina del saber a causa de sus implicaciones culturales, sociales, políticas y jurídicas, a las cuales, la Iglesia otorga la mayor importancia. En efecto, la evolución de la legislación en el campo de la bioética depende de la elección de los referentes éticos a los cuales recurre el legislador. La cuestión de fondo sigue siendo, con toda crudeza: ¿cuáles han de ser las relaciones entre norma moral y ley civil en una sociedad pluralista? (cf. *Evangelium Vitae*, nn. 18 y 68-78). Sometiendo las cuestiones éticas fundamentales a los sucesivos legisladores, ¿no se corre el riesgo de erigir en derecho lo que moralmente sería inaceptable?

La bioética es uno de los campos sensibles que invitan a encontrar los fundamentos de la antropología y de la vida moral. El papel de los cristianos es irremplazable para contribuir a formar en el seno de la sociedad, en un diálogo respetuoso y exigente, una conciencia ética y un sentido cívico. Esta situación cultural requiere una formación rigurosa tanto de los sacerdotes como de los laicos que trabajan en este campo crucial de la bioética.

La familia y la educación

14. « *La familia*, comunidad de personas, es por consiguiente la primera "sociedad" humana. Surge cuando se realiza la alianza del matrimonio, que abre a los esposos a una perenne comunión de amor y de vida, y se completa plenamente y de manera específica al engendrar los hijos: la "comunión" de los cónyuges da origen a la "comunidad" familiar » (*Carta a las familias*, 1994, n. 7).

Cuna de la vida y del amor, la familia es también fuente de cultura. Acoge la vida y es escuela de humanidad, donde mejor aprenden los futuros esposos a convertirse en padres responsables. El proceso de crecimiento que ésta asegura, en una comunidad de vida y amor, excede el núcleo parental para constituir, por ejemplo, la gran familia africana. Y cuando la miseria material, cultural y moral mina la institución misma del matrimonio y amenaza con extinguir las fuentes de la vida, la familia no deja de ser lugar privilegiado de formación de la persona y la sociedad. La experiencia lo demuestra: el conjunto de las civilizaciones y la cohesión de los pueblos dependen, por encima de todo, de la cualidad humana de las familias, especialmente de la presencia complementaria de los dos padres, con los papeles respectivos del padre y la madre en la educación de los hijos. En una sociedad donde crece el número de los que no tienen familia, la educación se hace más difícil, así como la transmisión de una cultura popular modelada por el Evangelio.

Las situaciones personales dolorosas merecen comprensión, caridad y solidaridad, pero en ningún caso se puede presentar como nuevo modelo de vida social lo que es un trágico fracaso de la familia. Las campañas de opinión y las políticas antifamiliares o antinatalistas constituyen otros tantos intentos de modificar el concepto mismo de « familia » hasta vaciarlo de contenido. En este contexto, formar una comunidad de vida y amor que una a los esposos asociándolos al Creador, constituye la mejor aportación cultural que las familias cristianas pueden dar a la sociedad.

15. Más que en ninguna otra época, el papel específico de la mujer en las relaciones interpersonales y sociales suscita reflexiones e iniciativas. En numerosas sociedades contemporáneas marcadas por una mentalidad « anti-hijo », la carga de los hijos se considera a menudo como un obstáculo a la autonomía y a las posibilidades de afirmación de la mujer, lo cual oscurece el rico significado tanto de la maternidad como de la personalidad femenina. Fundada sobre el mensaje de la revelación bíblica, promovida a pesar de los avatares de la historia y la cultura de las naciones cristianas, la igualdad fundamental del hombre y

de la mujer, creados por Dios a su imagen (*Gn 1, 27*) e ilustrada por el patrimonio artístico secular de la Iglesia, invita a la pastoral de la cultura a tener en cuenta la profunda transformación de la condición femenina en nuestro tiempo: « En tiempos todavía recientes, ciertas corrientes del movimiento feminista, con la intención de favorecer la emancipación de la mujer, han intentado asimilarla en todo al hombre. Pero la intención divina, manifestada en la creación, haciendo a la mujer igual al hombre por su dignidad y valor, afirma al mismo tiempo con claridad su diversidad y especificidad. La identidad de la mujer no puede consistir en ser una copia del hombre ».(17) La especificidad propia de cada uno de los sexos se conjuga en una colaboración recíproca de enriquecimiento mutuo en el que las mujeres son las primeras artífices de una sociedad más humana.

16. « Tarea primera y esencial de toda cultura », (18) *la educación*, que desde la antigüedad cristiana es uno de los más notables campos de acción pastoral de la Iglesia, tanto en el plano religioso y cultural como en el personal y social, es más que nunca compleja y crucial. Depende fundamentalmente de la responsabilidad de las familias, pero necesita del apoyo de toda la sociedad. El mundo del mañana depende de la educación de hoy y ésta no se puede reducir a una simple transmisión de conocimientos. Forma a las personas y las prepara para integrarse a la vida social, las apoya en su maduración psicológica, intelectual, cultural, moral y espiritual.

Así, el reto de proclamar el Evangelio a los niños y a los jóvenes desde la escuela hasta la universidad, requiere un programa de educación apropiado. La Educación en el seno de la familia, en la escuela o dentro de la universidad « establece una relación profunda entre el educador y el educando, y les hace participar a ambos en la verdad y en el amor, meta final a la cual está llamado todo hombre por parte de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo » (*Carta a las familias*, n. 16). Prepara para vivir las relaciones fundadas sobre el respeto de los derechos y deberes. Prepara a vivir en un espíritu de acogida y de solidaridad, a ejercer un uso moderado de la propiedad y los bienes para garantizar justas condiciones de existencia para todos y en todas partes. El futuro de la humanidad pasa por un crecimiento integro y solidario de cada persona: todo hombre y todo el hombre (Cf. *Populorum progressio*, n. 42). Así, familia, escuela y universidad son llamados, cada uno en su orden, a insertar la levadura del Evangelio en las culturas del III Milenio.

Arte y tiempo libre

17. En una cultura marcada por la primacía del tener, la obsesión por la satisfacción inmediata, el afán de lucro, la búsqueda del beneficio, es sorprendente constatar, no solamente la permanencia, sino el crecimiento de un interés por la belleza. Las formas que asume este interés parecen traducir la aspiración, que no solo no desaparece, sino que se refuerza, a « algo diferente » que fascina la existencia y, quizá incluso la abre y la lleva más allá de sí misma. La Iglesia lo ha intuido desde el comienzo, y siglos de arte cristiano lo ilustran magníficamente: la auténtica obra de arte es potencialmente una puerta de entrada para la experiencia religiosa. Reconocer la importancia del arte para la inculturación del Evangelio, es reconocer que el genio y la sensibilidad del hombre son connaturales a la verdad y a la belleza del misterio divino. La Iglesia manifiesta un profundo respeto por todos los artistas sin hacer excepción de sus convicciones religiosas, pues la obra artística lleva en sí misma como una huella de lo invisible, aun cuando, como todas las otras actividades humanas, el arte no tiene en sí mismo su fin absoluto: está dirigido a la persona humana.

Los artistas cristianos constituyen para la Iglesia un potencial extraordinario para acuñar nuevas formas y elaborar nuevos símbolos o metáforas, en el desencadenamiento del genio litúrgico dotado de una poderosa fuerza creadora, enraizado desde hace siglos en las profundidades del imaginario católico, con su capacidad de expresar la omnipresencia de la gracia. A través de los continentes, nunca faltan artistas de inspiración cristiana firme, capaces de atraer a los fieles de todas las religiones, aún a los no creyentes, por el resplandor de lo bello y lo verdadero. Por medio de los artistas cristianos el Evangelio, fuente fecunda de inspiración, alcanza a multitud de personas privadas de contacto con el mensaje de Cristo.

Al mismo tiempo, el patrimonio cultural de la Iglesia atestigua una fecunda simbiosis de cultura y de fe. Ello constituye una fuente permanente para una educación cultural y catequética, que une la verdad de la fe a

la auténtica belleza del arte (Cf. *Sacrosantum Concilium*, nn. 122-127). Frutos de una comunidad cristiana que ha vivido y vive intensamente su fe dentro de la esperanza y la caridad, estos bienes culturales y culturales de la Iglesia siguen siendo capaces de inspirar la existencia humana y cristiana al alba del tercer milenio.

18. *El mundo del descanso, del deporte, de los viajes y del turismo*, constituye sin lugar a dudas junto con el mundo del trabajo, una dimensión importante de la cultura donde la Iglesia se halla presente desde hace tiempo. Se convierte con razón en uno de los areópagos de la pastoral de la cultura. La cultura del « trabajo » conoce profundas transformaciones con consecuencias para el tiempo libre y las actividades culturales. Medio, para la mayoría, de procurarse el pan de cada día (cf. *Laborem Exercens*, n. 1), el trabajo es también uno de los recursos para responder al deseo cada vez más afirmado de realización personal, al mismo nivel que las actividades culturales. Sin embargo en un contexto de especialización, de fuerte desarrollo tecnológico y económico, las nuevas formas de organización del trabajo van frecuentemente paralelas al crecimiento del desempleo en todas las capas de la sociedad, lo cual no sólo es fuente de miseria material, sino que también siembra en las culturas duda, insatisfacción, humillación, incluso delincuencia. La precariedad de las condiciones de vida y la necesidad de proveer a lo esencial conducen muchas veces a considerar la cultura artística y literaria como algo superfluo reservado a una élite privilegiada.

Convertido en un fenómeno casi universal, el deporte tiene indiscutiblemente su lugar en una visión cristiana de la cultura, y puede favorecer a la vez la salud física y las relaciones interpersonales ya que establece relaciones y contribuye a forjar un ideal. Pero puede también desnaturalizarse por intereses comerciales, convertirse en vehículo de rivalidades nacionales o raciales, dar lugar a brotes de violencia que revelan las tensiones y las contradicciones de la sociedad, y convertirse entonces en contracultura. Así, es un lugar importante para una pastoral moderna de la cultura. Realidad multiforme y compleja, a la vez cargada de simbolismos y empresa comercial, el tiempo libre y el deporte, más que una atmósfera crean como una cultura, una forma de ser, un sistema de referencia. Una pastoral adecuada podrá discernir ahí los auténticos valores educativos, como un trampolín para celebrar las riquezas del hombre creado a imagen de Dios y a ejemplo del Apóstol Pablo, anunciar la salvación en Jesucristo (1 Cor 9, 24-27).

Diversidad de culturas y pluralismo religioso

19. En nuestros días, la misión evangelizadora de la Iglesia se ejerce en un mundo caracterizado por la diversidad de situaciones culturales modeladas por diferentes horizontes religiosos. Mientras se aceleran los intercambios interculturales e interreligiosos en el seno de la aldea global, este fenómeno toca todos los continentes y todos los países.

La Asamblea especial del Sínodo de los Obispos para *Africa* lo ha puesto en relieve. En este continente las religiones tradicionales que se encuentran, el cristianismo y el islam, siguen teniendo una gran vitalidad e impregnan la cultura y la vida de personas y comunidades. Si los valores culturales positivos de estas religiones no fueron siempre suficientemente apreciados al inicio de la evangelización, la Iglesia, especialmente después del Vaticano II, promueve aquéllos que están en armonía con el Evangelio y preparan el camino a la conversión a Cristo. « Los Africanos tienen un profundo sentido religioso, sentido de lo sagrado, sentido de la existencia de Dios creador y de un mundo espiritual. La realidad del pecado bajo sus formas individuales y sociales, está muy presente en la conciencia de estos pueblos como están igualmente presentes los ritos de purificación y expiación » (*Ecclesia in Africa*, nn. 30-37.42). Los valores positivos transmitidos por las culturas tradicionales, tales como el sentido de familia, el amor y respeto por la vida, el respeto por los ancianos y la veneración de los antepasados, el sentido de solidaridad y de la vida comunitaria, el respeto al jefe, la dimensión celebrativa de la vida, son apoyos sólidos para la inculturación de la fe, mediante la cual el Evangelio penetra todos los aspectos de la cultura llevándolos a su plenitud (Cf. *Ibid.*, n. 59-62). De manera inversa, las actitudes contrarias al Evangelio, inspiradas por estas tradiciones, habrán de ser enérgicamente combatidas por la fuerza de la Buena Nueva de Cristo

Salvador, portador de las bienaventuranzas evangélicas (*Mt* 5, 1-12).

20. Inmensas regiones del mundo, particularmente en *Asia*, país de antiguas culturas, están profundamente marcadas por religiones y sabidurías no cristianas, tales como el Hinduismo, el Budismo, el Taoísmo, el Sintoísmo, el Confucianismo, que merecen una consideración cuidadosa. El mensaje de Cristo suscita allí escasa respuesta. ¿No será que el Cristianismo es percibido allí con frecuencia como una religión extraña, insuficientemente inserta, asimilada y vivida en las culturas locales? He aquí toda la amplitud de una pastoral de la cultura en este contexto específico.

Multitud de realidades morales y espirituales, incluso místicas, que se viven en estas culturas, tales como la santidad, la renuncia, la castidad, la virtud, el amor universal, el amor por la paz, la oración y la contemplación, la felicidad en Dios, la compasión, son posibilidades abiertas a la fe en el Dios de Jesucristo. El Papa Juan Pablo II lo recuerda: « Corresponde a los cristianos de hoy, sobre todos a los de la India, sacar de ese rico patrimonio los elementos compatibles con su fe, de manera que enriquezcan el pensamiento cristiano » (*Fides et Ratio*, n. 72). En cuanto expresiones del hombre en busca de Dios, las culturas orientales manifiestan, a través de las diferencias culturales, la universalidad del genio humano y su dimensión espiritual (Cf. *Nostra Aetate*, n. 2). En un mundo presa de la secularización atestiguan la experiencia vivida de lo divino y la importancia de lo espiritual como núcleo vivo de las culturas.

Es un gigantesco desafío de la cultura acompañar a los hombres de buena voluntad cuya razón busca la verdad apoyándose sobre estas ricas tradiciones culturales, como la milenaria sabiduría china, y guiar su búsqueda de lo divino a abrirse a la revelación del Dios vivo que, por la gracia del Espíritu Santo, se asocia al hombre en Jesucristo, único Redentor.

21. Otras grandes regiones la Asamblea especial para *América* del Sínodo de los Obispos lo han puesto a plena luz viven de una cultura profundamente modelada por el mensaje evangélico y, al mismo tiempo, son víctimas de un penetrante influjo de modos de vida materialistas y secularizados, que se manifiesta especialmente en el abandono religioso en la clase media y entre las personas de cultura.

La Iglesia, que afirma la dignidad de la persona humana, se esfuerza en purificar la vida social de plagas como la violencia, las injusticias sociales, los abusos de que son objeto los niños de la calle, el tráfico de estupefacientes, etc. En este contexto, y afirmando su amor preferencial por los pobres y los marginados, la Iglesia tiene el deber de promover una *cultura de la solidaridad* a todos los niveles de la vida social: instituciones gubernamentales, instituciones públicas y organismos privados. Trabajando por una mayor unión entre las personas, entre las sociedades y entre las naciones, se unirá al esfuerzo constante de las personas de buena voluntad, para construir un mundo cada vez más digno de la persona humana. Haciendo esto, contribuirá « a la reducción de los efectos negativos de la globalización, tales como la dominación del más fuerte sobre el más débil, en especial dentro del dominio económico, y la pérdida de los valores culturales locales a favor de una uniformidad mal entendida » (*Ecclesia in America*, n. 55).

En nuestros días, la ignorancia religiosa endémica alimenta las diferentes formas de sincretismo entre antiguos cultos hoy extinguidos, nuevos movimientos religiosos y la fe católica. Estos males sociales, económicos, culturales y morales sirven de justificación a las nuevas ideologías sincretistas cuyos círculos están activamente presentes en diversos países. La Iglesia intenta afrontar estos desafíos, en especial para con los más pobres, promover la justicia social y evangelizar tanto las culturas tradicionales como las nuevas culturas que surgen en las megápolis.(19)

22. *Los países penetrados por el Islam* constituyen como un universo cultural con su configuración propia, sin desconocer las diferencias entre los países árabes y los otros países de África y de Asia. Pues el Islam se presenta indisolublemente como una sociedad con su legislación y sus tradiciones, que juntas constituyen una vasta comunidad denominada *umma*, con su cultura propia y su proyecto de civilización.

El Islam vive actualmente una fuerte expansión, debido en particular a los movimientos migratorios que provienen de países con fuerte crecimiento demográfico. Los países de tradición cristiana, que tienen, a excepción de África, una demografía escasa o negativa, perciben hoy frecuentemente la presencia

creciente de musulmanes como un desafío social, cultural e incluso religioso. Los inmigrantes musulmanes experimentan, al menos en ciertos países, grandes dificultades de integración socio-cultural. Por otra parte, el alejamiento de una comunidad tradicional conduce frecuentemente en el Islam como en otras religiones al abandono de ciertas prácticas religiosas y a una crisis de identidad cultural. Una colaboración leal con los musulmanes en el plano cultural puede permitir mantener en una efectiva reciprocidad relaciones fructuosas tanto en los países islámicos como con las comunidades musulmanas establecidas en los países de tradición cristiana. Una semejante cooperación no exige a los cristianos de dar cuenta de su fe cristológica y trinitaria con relación a otras expresiones del monoteísmo.

23. *Las culturas seculares* ejercen una profunda influencia en diferentes partes de un mundo marcado por el vértigo y la complejidad creciente de transformaciones culturales. Surgida en países de antigua tradición cristiana, esta cultura secularizada, con sus valores de solidaridad, de afecto gratuito, de libertad, de justicia, de igualdad entre el hombre y la mujer, de apertura de espíritu y diálogo y de sensibilidad ecológica, guarda aún la huella de sus valores fundamentalmente cristianos que han impregnado la cultura en el curso de los siglos. La secularización misma de estos valores ha aportado fecundidad a la civilización y alimentado la reflexión filosófica. Al alba del tercer milenio las cuestiones de la verdad, de los valores, del ser y del sentido, ligados a la naturaleza humana, revelan los límites de una secularización que suscita, muy a su pesar, la búsqueda de « la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización. Este fenómeno así llamado del "retorno de lo religioso" no carece de ambigüedad, pero encierra una invitación [...] También éste es un areópago que hay que evangelizar » (*Redemptoris Missio*, n. 38).

Cuando la secularización se transforma en secularismo (*Evangelii Nuntiandi*, n. 55), surge una grave crisis cultural y espiritual, uno de cuyos signos es la pérdida del respeto a la persona y la difusión de una especie de nihilismo antropológico que reduce al hombre a sus instintos y tendencias. Este nihilismo que alimenta una grave *crisis de la verdad* (Cf. *Veritatis Splendor*, n 32), « encuentra una cierta confirmación en la terrible experiencia del mal que marca nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las mas grandes amenazas de este fin de siglo es la tentación de la desesperación » (*Fides et Ratio*, n. 91). Devolviendo su lugar a la razón iluminada por la fe y reconociendo a Cristo como clave de bóveda de la vida del hombre, es como una pastoral evangelizadora de la cultura podrá reforzar la identidad cristiana ayudando a las personas y las comunidades a descubrir razones para vivir, por todos los caminos de la vida, al encuentro del Señor que viene y para la vida del mundo futuro (*Ap* 21-22).

Los países que han recuperado una libertad tanto tiempo reprimida por el marxismo-leninismo ateo en el poder, han quedado heridos por una violenta « desculturización » de la fe cristiana: las relaciones entre los hombres artificialmente cambiadas, la dependencia de la criatura con respecto a su creador negada, las verdades dogmáticas de la revelación cristiana y su ética combatidas. A esta « desculturización » ha seguido un cuestionamiento radical de valores esenciales para los cristianos. Los efectos reductores del secularismo extendido en Europa Occidental a fines de los sesenta, contribuyen a desestructurar la cultura de los países de Europa Central y Oriental.

Otros países de pluralismo democrático tradicional, experimentan, sobre un trasfondo mayoritario de adhesión social religiosa, el empuje de corrientes en las que se entremezclan secularismo y expresiones religiosas populares traídas por el flujo migratorio. A partir de aquí, la asamblea especial para América del Sínodo de los obispos ha suscitado una nueva toma de conciencia misionera.

Sectas y nuevos movimientos religiosos(20)

24. La sociedad en el seno de la cual emerge, bajo las formas más diversas, una nueva búsqueda de espiritualidad, más que religión, no deja de recordar una de las tribunas de San Pablo, el *areópago* de Atenas (Cf. *Hech* 17, 22-31). El deseo de encontrar una dimensión espiritual que sea también fuente de sentido para la vida, así como el anhelo profundo de reconstruir el tejido de relaciones afectivas y sociales frecuentemente rasgadas a causa de la inestabilidad creciente de la institución familiar, al menos en ciertos países, se traducen en un « redescubrimiento » en el seno del cristianismo, pero también en

construcciones más o menos sincretistas orientadas hacia una cierta unión global que supere toda religión particular.

Bajo la denominación polisémica de *sectas* pueden catalogarse numerosos y diversos grupos, unos de inspiración gnostica o esotérica, otros de apariencia cristiana, otros en ciertos casos, hostiles a Cristo y a la Iglesia. Su éxito se debe frecuentemente a aspiraciones insatisfechas. Muchos de nuestros contemporáneos encuentran en ellas un lugar de pertenencia y de comunicación, de afecto y de fraternidad, incluso una aparente protección y seguridad. Este sentimiento se apoya en gran parte en *soluciones aparentemente deslumbrantes* como el « *Gospel of success* », pero en el fondo *ilusorias* que las sectas parecen aportar a las más complejas cuestiones; se apoya también en una teología pragmática a menudo fundada sobre la exaltación del yo tan maltratado por la sociedad. Frecuentemente las sectas se desarrollan gracias a sus pretendidas respuestas a las necesidades de personas en busca de sanación, de hijos, de éxito económico. Esto vale también para las religiones esotéricas cuyo éxito se afianza gracias a la ignorancia y a la credulidad de cristianos poco o mal formados. En numerosos países algunas personas heridas por la vida o menospreciadas experimentan dolorosamente la exclusión, especialmente en el anonimato característico de la cultura urbana y están dispuestas a aceptar todo con tal de obtener una visión espiritual que les restituya la armonía perdida y les dé a experimentar una sensación de curación física y espiritual. He aquí la complejidad y el carácter transversal del fenómeno de las sectas que conjuga el malestar existencial con el rechazo de la dimensión institucional de las religiones y se manifiesta bajo formas y expresiones religiosas heterogéneas.

Pero la proliferación de las sectas es también una reacción al secularismo y una consecuencia de los trastornos sociales y culturales que han hecho perder las raíces religiosas tradicionales. Llegar a las personas tocadas por las sectas o en peligro de serlo para anunciar a Jesucristo que les habla al corazón, es uno de los desafíos que la Iglesia debe afrontar.

Verdaderamente, de un continente a otro asistimos al surgimiento « de una nueva época de la historia humana », ya señalada por el Concilio Vaticano II. Esta toma de conciencia reclama una nueva pastoral de la cultura, que afronte estos nuevos desafíos con la persuasión que ha conducido a Papa Juan Pablo II al crear el Pontificio Consejo de la Cultura: « de ahí la importancia que tiene para la Iglesia, como responsable de ese destino, una acción pastoral atenta y clarividente respecto a la cultura, especialmente a la llamada cultura viva, es decir, el conjunto de los principios y valores que constituyen el *ethos* de un pueblo » (*Carta autógrafa*, op. cit.).

III. PROPUESTAS CONCRETAS

Objetivos Pastorales prioritarios

25. Los nuevos desafíos que debe afrontar una evangelización inculturada a partir de las culturas moldeadas por dos milenios de cristianismo y de los puntos de apoyo identificados en el corazón de los nuevos areópagos culturales de nuestro tiempo, requieren una presentación renovada del mensaje cristiano, anclada en la tradición viva de la Iglesia y sostenida por el testimonio de vida auténtica de las comunidades cristianas. Pensar todas las cosas de nuevo a partir de la novedad del Evangelio propuesto de manera renovada y persuasiva, constituye una exigencia inaplazable. Desde una perspectiva de preparación evangélica, la pastoral de la cultura tiene como objetivo prioritario insertar la savia vital del Evangelio en las culturas para renovar desde su interior y transformar a la luz de la revelación las visiones del hombre y de la sociedad que conforman las culturas, la comprensión del hombre y de la mujer, de la familia y de la educación, de la escuela y de la universidad, de la libertad y de la verdad, del trabajo y del descanso, de la economía y de la sociedad, de las ciencias y de las artes.

Pero no basta hablar para ser escuchado. Mientras los destinatarios se hallaban fundamentalmente en sintonía con el mensaje por una cultura tradicional impregnada de cristianismo y al mismo tiempo en una disposición general favorable respecto a éste gracias a todo el contexto sociocultural, podían recibir y

comprender lo que se les proponía. En la actual pluralidad cultural, es necesario vincular al anuncio las condiciones para su recepción.

El éxito de esta gran empresa requiere la exigencia de un continuo discernimiento a la luz del Espíritu Santo invocado en la oración. Exige también, junto con una preparación adecuada y una formación apropiada, medios pastorales sencillos, homilias catequesis, misiones populares, escuelas de evangelización aliados con los modernos medios de comunicación para llegar a hombres y mujeres de todas las culturas. Los sínodos de obispos lo recuerdan con insistencia creciente, siguiendo el Concilio Vaticano II, tanto a los sacerdotes y religiosos como a los laicos. A este respecto, las conferencias episcopales encuentran un instrumento privilegiado en las *comisiones episcopales de cultura* que será necesario crear allí donde aún no existan aptas para promover la presencia de la Iglesia en los diversos ámbitos donde se elabora la cultura y para suscitar allí la creatividad multiforme que nace de la fe, la manifiesta y la sostiene. « Para lograrlo, cada Iglesia particular deberá contar con un proyecto cultural, como es el caso de tal o cual país ». (21) Esta es la puesta en juego de una pastoral de la cultura, quizá más compleja por sus mismas exigencias que una primera evangelización de culturas no cristianas.

Religión y « religioso »

26. En su misión de anunciar el Evangelio a todos los hombres de todas las culturas, la Iglesia se encuentra con las religiones tradicionales especialmente en Africa y en Asia. (22) Las Iglesias locales son invitadas y animadas a estudiar las culturas y las prácticas religiosas tradicionales de su propia región, no para canonizarlas, sino para discernir sus valores, costumbres y ritos susceptibles de favorecer un arraigamiento más profundo del cristianismo en las culturas locales (Cf. *Ad Gentes*, nn. 19 y 22).

El « regreso » o el « despertar » de lo religioso en Occidente exige sin duda un discernimiento exigente. Si bien se trata, en la mayor parte, más de un regreso del sentimiento religioso que de una adhesión personal a Dios en comunión de fe con la Iglesia, no se puede negar por otra parte que muchas personas en número creciente, vuelven a estar atentos a una dimensión de la existencia humana que caracterizan, según los casos, como espiritual, religiosa o sagrada. El fenómeno, que se verifica sobre todo entre los jóvenes y entre los pobres lo que constituye una razón más para prestarle atención, les lleva tan pronto a regresar hacia un cristianismo que les había decepcionado, como a volverse a otras religiones, o incluso ceder a la invitación de las sectas y hasta a las ilusiones del ocultismo.

En todas partes, un nuevo campo de posibilidades se abre a la pastoral de la cultura para que el Evangelio de Cristo resplandezca en los corazones. Numerosos son los puntos sobre los cuales la fe cristiana está llamada a traducirse y expresarse de manera más accesible a las culturas dominantes, en razón de la competencia a la que la somete el aumento de una religiosidad difusa y abundante a su alrededor.

La búsqueda de diálogo y la correspondiente necesidad de *identificar mejor lo específicamente cristiano* representan un campo cada vez más importante de reflexión y de acción para el anuncio de la fe en las culturas. La pastoral de la cultura frente al desafío de las sectas (Cf. *Ecclesia in America*, n. 73) se inscribe en esta perspectiva, ya que éstas producen efectos culturales íntimamente ligados a su discurso « espiritual ». Esta situación pide una reflexión exigente sobre la manera de vivir la tolerancia y la libertad religiosa en nuestras sociedades (Cf. *Dignitatis Humanae*, n. 4). Sin duda es necesario formar mejor a laicos y sacerdotes para hacerles adquirir competencia y discernimiento acerca de las sectas y la razón de su éxito, sin perder de vista, no obstante, que el verdadero antídoto contra las sectas es la calidad de la vida eclesial. En cuanto a los sacerdotes, es necesario prepararles tanto para detectar el desafío de las sectas como para acompañar a los fieles en peligro de abandonar la Iglesia y de renegar su Fe.

« Lugares ordinarios » de la experiencia de la fe, la piedad popular, la parroquia

27. En los países de cristiandad, se ha ido elaborando, poco a poco, todo un modo de comprender y vivir la fe que, con el tiempo, ha acabado por impregnar la existencia y la vida común de los hombres: fiestas locales, tradiciones familiares, celebraciones diversas, peregrinaciones, etc. Se ha constituido así una cultura de la que participan todos y en la cual la fe entra como un elemento constitutivo, incluso integrador.

Este tipo de cultura se ve particularmente amenazada por el secularismo. Es importante alentar los esfuerzos auténticos de revitalización de estas tradiciones, a fin de que no se conviertan en patrimonio de folcloristas o de políticos, cuyas miras son a menudo extrañas, cuando no contrarias a la fe, y sí se impliquen en cambio agentes pastorales, comunidades cristianas y teólogos cualificados.

Para llegar al corazón de los hombres, el anuncio del Evangelio a los jóvenes y a los adultos así como la celebración de la salvación en la liturgia requieren, no sólo un profundo conocimiento y una experiencia de fe, sino también de la cultura ambiente. Cuando un pueblo ama su cultura fecundada por el cristianismo como elemento propio de su vida, vive y profesa su fe en esa cultura. Obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas han de *desarrollar* su sensibilidad hacia esta cultura, a fin de protegerla cuando sea necesario y de promoverla a la luz de los valores evangélicos, especialmente cuando esta cultura es minoritaria. Esta atención puede ofrecer a los más desfavorecidos, en su gran diversidad, un acceso a la fe y suscitar una mejor calidad de vida cristiana en la Iglesia. Personas de fe profunda, con una educación y una cultura bien integradas, son testigos vivos gracias a los cuales muchos pueden reencontrar las raíces cristianas de su cultura.

28. La religión es también memoria y tradición, y la *piEDAD popular* sigue siendo una de las mayores expresiones de una verdadera inculturación de la fe, pues en ella se armonizan la fe y la liturgia, el sentimiento y las artes, y se afianza la conciencia de la propia identidad en las tradiciones locales. Así, « América, que históricamente ha sido y es crisol de pueblos, ha reconocido en el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac, Santa María de Guadalupe, un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada » (*Ecclesia in America*, n. 11). La piedad popular testimonia la ósmosis realizada entre el dinamismo innovador del mensaje evangélico y los componentes más diversos de una cultura. Es un lugar privilegiado de encuentro de los hombres con Cristo vivo. Un continuo discernimiento pastoral podrá descubrir sus valores espirituales auténticos para llevarlos a su cumplimiento en Cristo, « a fin de que esta religiosidad lleve a un compromiso sincero de conversión y a una experiencia concreta de caridad » (*ibid.*, n. 16). La piedad popular permite a un pueblo expresar su fe, sus relaciones con Dios y su Providencia, con la Virgen y los santos, con el prójimo, con los difuntos y con la creación, y fortifica su pertenencia a la Iglesia. Purificar y catequizar las expresiones de la piedad popular puede, en algunas regiones, convertirse en un elemento decisivo para evangelizar en profundidad, mantener y desarrollar una verdadera conciencia comunitaria en el compartir la misma fe, especialmente a través de las manifestaciones religiosas del pueblo de Dios, como las grandes celebraciones festivas (cf. *Lumen Gentium*, n. 67). A través de estos medios humildes al alcance de todos, los fieles expresan su fe, fortifican su esperanza y manifiestan su caridad. En numerosos países, un sentido profundo de lo *sagrado* permea el conjunto de la existencia y la vida cotidiana. Una pastoral adaptada ha de saber promover y realzar el valor de los lugares sacros, santuarios y centros de peregrinación, vigiliAs litúrgicas y momentos de adoración, así como también de los sacramentales, los tiempos sagrados y las conmemoraciones. Ciertas diócesis y centros de pastoral universitaria, organizan, al menos una vez al año, una jornada de marcha hacia un santuario, inspirados en el modelo del pueblo judío, que iba cantando alegre los *salmos de las subidas* cuando se acercaba a Jerusalén.

Por su misma naturaleza, la piedad popular requiere una expresión artística. Los responsables de la pastoral habrán de alentar la creación en todos los campos: ritos, música, cantos, artes decorativas, etc... y velarán por su buena calidad cultural y religiosa.

La parroquia, « Iglesia que se encuentra entre las casas de los hombres » (*Christifideles laici*, n. 27), es uno de los mayores logros de la historia del cristianismo y para la inmensa mayoría de los fieles sigue siendo el lugar privilegiado y ordinario de la experiencia de fe. La vitalidad de la comunidad cristiana, unida por la misma fe, reunida para celebrar la Eucaristía, ofrece el testimonio de la fe vivida y de la caridad de Cristo y constituye un lugar de educación religiosa profundamente humano. Bajo formas variadas, según la edad y las capacidades de los fieles, la parroquia proporciona un ejemplo concreto, inculturado, de la fe profesada y celebrada por la comunidad creyente. Esta primera formación vivida en la parroquia es decisiva, introduce en la Tradición y coloca los fundamentos de una fe viva y de un profundo sentido de Iglesia.

En el contexto urbano, complejo y a veces violento, la parroquia cumple una función pastoral irremplazable, como lugar de iniciación cristiana y de evangelización inculturada, donde los diversos grupos humanos hallan su unidad en la celebración festiva de una misma fe y el compromiso apostólico, cuya alma es la liturgia eucarística. Comunidad diversificada, la parroquia constituye un lugar privilegiado de pastoral concreta de la cultura, apoyada en la escucha, el diálogo y la ayuda cercana, gracias a sacerdotes y laicos, religiosa y culturalmente bien preparados (cf. *Christifideles laici*, n. 27).

Instituciones de educación

29. « El mundo de la educación es un campo privilegiado para promover la inculturación del Evangelio » (*Ecclesia in America*, n. 71). La educación que guía al niño, después adolescente, hasta su madurez, comienza en el seno de la familia, que sigue siendo el lugar primordial de aquélla. Así, toda pastoral de la cultura y toda evangelización en profundidad se apoyan sobre la educación y toman como punto de anclaje la familia, « primer espacio educativo de la persona » (*ibid.*).

Pero la familia, frecuentemente enfrentada a las más diversas dificultades, no es suficiente. De ahí la gran importancia de las instituciones educativas. En numerosos países, fiel a su bimilenaria misión de educación y enseñanza, la Iglesia anima numerosas instituciones: jardines de infancia, escuelas, colegios, liceos, universidades, centros de investigación. Estas instituciones católicas tienen por vocación propia el situar los valores evangélicos en el corazón de la cultura. Para hacerlo, los responsables de estas instituciones han de extraer del mensaje de Cristo y la enseñanza de la Iglesia la esencia de su proyecto educativo. Sin embargo, la realización de la misión de estas instituciones depende en no pequeña parte de medios a veces difíciles de conseguir. Es necesario rendirse a la evidencia para apreciar el desafío: la Iglesia ha de consagrar una parte importante de sus recursos en personal y medios a la educación, para responder a la misión recibida de Cristo de anunciar el Evangelio. En todos los casos se mantiene una exigencia: asociar a la preocupación por una seria formación escolar la de una profunda formación humana y cristiana.(23) En efecto, multitud de jóvenes que asisten al conjunto de instituciones de educación en los diversos países, pueden hallarse con frecuencia, a pesar de la buena voluntad y la competencia de sus maestros, plenamente escolarizados pero parcialmente desculturizados.

En la perspectiva global de una pastoral de la cultura, y sin descuidar el proporcionar a los estudiantes la formación específica que tienen derecho a esperar, las universidades, colegios y centros de investigación católicos habrán de preocuparse por asegurar un encuentro fecundo entre el Evangelio y las diferentes expresiones culturales. Estas instituciones podrán contribuir de modo original e irremplazable a una auténtica formación en valores culturales, como terreno privilegiado para una vida de fe en simbiosis con la vida intelectual. A este respecto, conviene recomendar una atención particular a la enseñanza de la filosofía, de la historia y de la literatura, como lugares esenciales de encuentro entre la fe y las culturas.

La presencia de la Iglesia en la universidad y la cultura universitaria,(24) con las iniciativas concretas capaces de hacer eficaz esta presencia, requieren un discernimiento exigente y un esfuerzo incesantemente renovado para promover una nueva cultura cristiana nutrida con los mejores logros de todos los campos de la actividad universitaria.

Tal urgencia de formación humana y cristiana reclama sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas bien formados. Su trabajo conjunto permitirá a las instituciones educativas católicas ejercer su influencia tanto sobre los materiales didácticos como sobre los profesionales de la cultura y favorecerá la difusión de un modelo cristiano de relaciones entre profesores y alumnos en el seno de una verdadera comunidad educativa. La formación armoniosa de la persona es uno de los objetivos mayores de la pastoral de la cultura.

30. *La Escuela* es por definición uno de los lugares de iniciación cultural y en algunos países y tras muchos siglos, uno de los lugares privilegiados de transmisión de una cultura forjada por el cristianismo. Ahora bien, si en algunos países la « instrucción religiosa » encuentra su lugar, no sucede lo mismo en la mayor parte de los países secularizados. En una y otra situación, se plantea el mismo problema fundamental: la relación entre cultura religiosa y catequesis. Se teme, no sin razón, que la imposición a

todos de la asignatura de « religión » obligue a los que están encargados de impartirlas, a atenerse, en realidad, a una simple cultura religiosa. De hecho, cuando se reduce el número de los que han recibido regularmente catequesis, la cultura religiosa, no asegurada por ningún otro medio, corre el riesgo de perderse a corto plazo en las nuevas generaciones para un gran número. De ahí la urgencia de reevaluar la relación entre cultura religiosa y catequesis y de traducir de una manera nueva la articulación entre la necesidad de presentar a los alumnos una información religiosa exacta y objetiva, ausente en ocasiones, y la importancia capital del testimonio de la fe. De ahí también la indispensable complementariedad entre la parroquia y la escuela y la afirmación de la necesidad de escoger profesores aptos para convertir estas instituciones en escuelas de crecimiento espiritual y cultural. Son las condiciones de éxito de esta pastoral exigente y prometedora.

Centros de formación teológica

31. Una toma de conciencia se impone. Si en muchos países hasta hace poco tiempo se daba una adecuada formación religiosa a los hijos de familias cristianas, hoy un creciente número de jóvenes se encuentran privados de la misma. Algunos de ellos sienten la necesidad de una sólida formación teológica. Este nuevo interés es esperanzador, al menos por tres razones. En primer lugar, porque muchos cristianos dotados de un cierto nivel cultural, tienen verdaderas posibilidades de fidelidad y de crecimiento en la fe, sólo si su cultura religiosa está al mismo nivel de su cultura profana, especialmente en aquello que concierne al campo de su vida profesional. Después, porque disponiendo de mayores recursos para el combate de la fe, serán más capaces de ofrecer su colaboración a las tareas de la Iglesia que la requieran: animación litúrgica, catequesis escolar, acompañamiento a los enfermos, preparación para los sacramentos, especialmente bautismo y matrimonio, etc. Finalmente porque la integración entre su trabajo profesional y su fe cristiana los capacita para cumplir plenamente su misión como laicos en la ciudad, en una mejor síntesis entre los dos componentes de su existencia.

La necesidad de una seria formación teológica se impone hoy con un vigor acentuado, teniendo en cuenta los nuevos desafíos que surgen, que van de la indiferencia religiosa al racionalismo agnóstico. El conocimiento profundo de los datos de la fe es, en primer lugar, indispensable para una genuina evangelización. Este conocimiento de orden intelectual, interiorizado en la oración y en las celebraciones litúrgicas, exige una asimilación personal inteligente por parte de los fieles, para que sean testigos de la persona de Cristo y de su mensaje de salvación. En un contexto cultural, por lo demás, marcado por corrientes fundamentalistas, una adecuada formación teológica es, sin lugar a dudas, el mejor medio para afrontar este grave peligro que amenaza la auténtica piedad popular y la cultura de nuestro tiempo.

La pastoral orientada hacia la evangelización de la cultura y la inculturación de la fe conlleva una doble competencia: en el campo teológico y en campo que concierne a la pastoral. Inicial y permanente, general o especializada al punto de permitir la obtención de diplomas canónicos, una tal formación teológica merece ser ampliamente propuesta en la Iglesia, según el deseo del Concilio Vaticano II, allí donde todavía no existe (*Gaudium et Spes*, n. 62, 7). Es éste, sin ninguna duda, uno de los mejores lugares de comunicación entre cultura actual y fe cristiana. Y por tanto, ofrece a ésta inmejorables ocasiones de impregnar la cultura cuando la formación recibida y la inteligencia de la fe consolidada por el estudio de la Palabra de Dios y la Tradición de la Iglesia inspiran la existencia cotidiana.

Los Centros Culturales Católicos

32. Los Centros Culturales Católicos, implantados allí donde su creación sea posible, son una ayuda capital para la evangelización y la pastoral de la cultura. Bien insertos en su medio cultural, les corresponde afrontar los problemas urgentes y complejos de la evangelización de la cultura y de la inculturación de la fe, a partir de los puntos de anclaje que ofrece un debate ampliamente abierto con todos los creadores, actores y promotores de cultura, según el espíritu del apóstol de las gentes (*1 Tes 5, 21-22*).

Los Centros Culturales Católicos presentan una rica diversidad, tanto por su denominación (Centros o Círculos Culturales, Academias, Centros Universitarios, Casas de Formación), como por las orientaciones

(teológica, ecuménica, científica, educativa, artística, etc...), o por los temas tratados (corrientes culturales, valores, dialogo intercultural e interreligioso, ciencia, artes etc...), o por las actividades desarrolladas (conferencias, debates, cursos, seminarios, publicaciones, bibliotecas, manifestaciones artísticas o culturales, exposiciones, etc...). El concepto mismo de « *Centro Cultural Católico* » reúne la pluralidad y la riqueza de las diversas situaciones de un país: se trata, bien de instituciones vinculadas a una estructura de la Iglesia (parroquia, diócesis, conferencia episcopal, orden religiosa, etc...), bien de iniciativas privadas de católicos, pero siempre en comunión con la Iglesia. Todos estos centros proponen actividades culturales con la preocupación constante de la relación entre la fe y la cultura, de la promoción de la cultura inspirada por los valores cristianos, a través del diálogo, la investigación científica, la formación, mediante la promoción de una cultura fecundada inspirada, vivificada y dinamizada por la fe. A este respecto, los centros culturales católicos son instrumentos privilegiados para hacer conocer a un amplio público las obras de artistas, escritores, científicos, filósofos, teólogos, economistas y ensayistas católicos, y suscitar de esta manera una adhesión personal y entusiasta a los valores fecundados por la fe en Cristo.

« Los *centros culturales católicos* ofrecen a la Iglesia singulares posibilidades de presencia y acción en el campo de los cambios culturales. En efecto, éstos son unos *foros* públicos que permiten la amplia difusión, mediante el diálogo creativo, de convicciones cristianas sobre el hombre, la mujer, la familia, el trabajo, la economía, la sociedad, la política, la vida internacional y el ambiente » (*Ecclesia in Africa*, n. 103).

El Consejo Pontificio de la Cultura ha publicado una lista de estos centros, a partir principalmente de las informaciones recibidas de las conferencias episcopales.(25) Esta primera documentación internacional sobre los centros culturales católicos debería ayudar a establecer relaciones entre ellos y a favorecer intercambios mutuos, para un mejor servicio pastoral de la cultura apoyado por los modernos medios de comunicación.

Medios de Comunicación social e información religiosa

33. Un hecho llama de manera particular la atención de los responsables de la pastoral: la cultura se hace cada vez más global por el influjo de los medios de comunicación y de la tecnología informática. Sin duda, las culturas en su conjunto y en todos los tiempos, han mantenido relaciones recíprocas. Sin embargo hoy, incluso las culturas menos extendidas no están aisladas. Se benefician de los cambios acelerados, y al mismo tiempo sufren presiones ejercidas por una fuerte corriente *uniformadora*, allí donde ejemplo extremo de la difusión de formas de materialismo, de individualismo y de inmoralidad los mercaderes de violencia y de sexo barato que invaden tanto los videocasetes como las películas, la televisión o *Internet*, amenazan con desplazar a los educadores. Los medios de comunicación social son vehículo, por otra parte, de una multiplicidad de propuestas religiosas ligadas a las culturas de origen antiguo o moderno, radicalmente diferentes, que se encuentran ahora al mismo tiempo y en el mismo lugar.

En el plano de la comunicación social, las emisoras católicas de televisión y sobre todo de radio, aun siendo modestas, desempeñan un papel no despreciable en la evangelización de la cultura y la inculturación de la fe. Llegan hasta las personas en el lugar habitual de su vida diaria y contribuyen poderosamente a la evolución de sus modos de vida. Las redes de radios católicas, allí donde sea posible crearlas, permiten no solamente a las diócesis sin grandes recursos aprovecharse de los medios técnicos de otras más favorecidas, sino también estimulan los intercambios culturales entre comunidades cristianas. El compromiso de los cristianos, no sólo en los medios religiosos, sino también en los medios estatales o comerciales es una prioridad, ya que estos medios de comunicación se dirigen por naturaleza al conjunto de la sociedad, y permiten a la Iglesia llegar hasta las personas que se encuentran fuera de su alcance. En ciertos países donde los medios están abiertos a los mensajes religiosos, las diócesis realizan auténticas campañas y difunden programas e incluso espacios publicitarios para hacer ver los valores cristianos que son esenciales para una cultura verdaderamente humana. Por otra parte, los católicos recompensan a los mejores profesionales con premios. Estas intervenciones en los medios pueden contribuir por su calidad y la seriedad del mensaje a promover una cultura inspirada por el Evangelio.

La prensa diaria y periódica y las editoras tienen su lugar, no sólo en la vida de la Iglesia local, sino también en la sociedad, porque testimonian la vitalidad de la fe y la contribución específica de los

cristianos a la vida cultural, después de muchos siglos. Esta extraordinaria posibilidad de influencia requiere la presencia de periodistas, autores y editores con amplios horizontes culturales y con fuertes convicciones cristianas. En los países donde las lenguas tradicionales se utilizan junto a las lenguas oficiales, algunas diócesis editan un diario o al menos algunos artículos en la lengua tradicional, lo que les proporciona una capacidad de penetración sin igual en multitud de familias.

Las extraordinarias posibilidades de los medios de comunicación social para hacer irradiar el mensaje evangélico en el mundo y dar un alma a la cultura requieren la formación de católicos competentes: « Es fundamental para la eficacia de la nueva evangelización un profundo conocimiento de la cultura actual, en la cual los medios de comunicación social tienen gran influencia » (*Ecclesia in America*, n. 72). Esta presencia de los católicos en los medios será tanto más fructuosa si los pastores se sensibilizan con estos medios de comunicación durante el tiempo de su formación. Su compromiso maduro y responsable es la única actitud capaz de afrontar los escollos y de responder a los desafíos propios de los medios de comunicación.

34. La pastoral de la cultura exige una atención particular a los periodistas de la prensa escrita, de la radio y de la televisión. Sus preguntas provocan algunas veces perplejidad y desencanto, sobre todo cuando apenas corresponden al contenido fundamental del mensaje que debemos transmitir; sin embargo estos interrogantes desconcertantes son los de la mayor parte de nuestros contemporáneos. Para lograr una mejor comunicación entre las diversas instancias de la Iglesia y los periodistas, pero también para conocer mejor los contenidos, los promotores y los métodos de las redes culturales y religiosas, es importante que un número suficiente de personas reciba una adecuada formación en las técnicas de la comunicación, comenzando por los jóvenes en formación en los seminarios y las casas religiosas. Muchos laicos jóvenes se orientan hacia los medios. Corresponde a la pastoral de la cultura prepararlos para estar activamente presentes en el mundo de la radio, la televisión, del libro y de las revistas, ya que estos vectores de información constituyen la referencia diaria de la mayoría de nuestros contemporáneos. A través de medios abiertos y moralmente convenientes, cristianos bien preparados pueden jugar un papel misionero de primer plano. Es importante que sean formados y apoyados.

Para estimular creaciones de alto nivel moral, espiritual y artístico, muchas Iglesias locales organizan festivales de cine y de televisión y crean premios, inspirados en el ejemplo del *Premio católico del cine*. Para promover la cualidad de la información a través de una adecuada formación, algunas asociaciones profesionales y sindicales del periodismo han elaborado una *Carta ética de los medios*, un *Código de comportamiento del periodista*, e incluso han fundado un *Consejo ético de los Medios*. Otros han creado Círculos que reúnen profesionales de la información para ciclos de conferencias sobre temas éticos, religiosos, culturales, pero también para jornadas de espiritualidad.

Ciencia, tecnología, bioética y ecología

35. Después de siglos y a pesar de incomprendimientos, la Iglesia y el conjunto de la sociedad se han beneficiado de los trabajos cualificados de cristianos expertos en las ciencias exactas y experimentales. Tras la prueba del cientificismo, cuyos postulados son hoy frecuentemente descartados, la Iglesia debe estar atenta tanto a las contribuciones, como a los nuevos interrogantes y desafíos suscitados por la ciencia, la tecnología y las nuevas biotecnologías. De manera particular, es importante seguir no solo la evolución en curso de los paradigmas de la *Ars Medica*, sino sobre todo de contar con los trabajos de profesionales reconocidos y de moralistas seguros, en un campo tan fundamental para la persona humana. Desarrollar una enseñanza interdisciplinaria y coherente ayudará a crear un medio favorable para el diálogo entre la ciencia y la fe, ya iniciado en el curso de los últimos decenios. El éxito de una pastoral de la cultura exige a este respecto:

Una formación de consultores cualificados, tanto en las ciencias físicas o de la vida, como en filosofía y teología de las ciencias, aptos para intervenir bien sea en *Internet*, en la radio o en la televisión, capacitados para tratar temas de frontera e incluso de controversia, que no faltan entre la fe y la ciencia: *creatio ex nihilo* et *creatio continua*, evolución, naturaleza dinámica del mundo, exégesis de la Sagrada Escritura y estudios científicos, lugar y papel del hombre en el cosmos, relación entre el concepto de

eternidad y la estructura espacio-temporal del universo físico, epistemologías diferenciadas...

Una formación inicial de los seminaristas y una formación permanente de los sacerdotes, que les ayude a responder con competencia a los interrogantes de los fieles que desean profundizar en su comprensión de la enseñanza de la Iglesia, para vivir mejor en el contexto cultural frecuentemente extraño, cuando no hostil.

Redes de comunicación entre los investigadores católicos que enseñan en institutos superiores católicos, universidades del Estado, instituciones privadas y centros privados de investigación, así como entre academias científicas, asociaciones de expertos en tecnología y conferencias episcopales.

La creación de Academias de la Vida o grupos de estudio especializados en este campo, compuestos por católicos reconocidos por sus capacidades profesionales y su fidelidad al Magisterio de la Iglesia.

Prensa y publicaciones católicas de amplia difusión, que se aprovechen de la contribución de personas verdaderamente cualificadas en estos campos.

Librerías católicas capaces de orientar competentemente en la sobreabundancia de colecciones, revistas y publicaciones científicas.

Aumentar bibliotecas y videotecas parroquiales abiertas a la consulta sobre los argumentos que competen a las relaciones entre ciencia, tecnología y fe.

Una pastoral apta para suscitar y alimentar una honda vida espiritual entre los científicos.

El arte y los artistas

36. La articulación del camino estético con la prosecución del bien y la búsqueda de lo verdadero, constituye sin lugar a dudas una cantera privilegiada de la pastoral de la cultura para un anuncio del Evangelio sensible a los signos de los tiempos. La pastoral de los artistas requiere una sensibilidad estética unida a una no menor sensibilidad cristiana. En nuestra cultura, marcada por un torrente de imágenes frecuentemente banales y brutales diariamente arrojadas por las televisiones, películas y videocasetes, una alianza fecunda entre el Evangelio y el arte suscitará nuevas epifanías de la belleza, nacidas de la contemplación de Cristo, Dios hecho hombre, de la meditación de sus misterios, de su irradiación en la vida de la Virgen María y de los santos (Cf. Juan Pablo II *Carta a los artistas*, 4 abril 1999).

En el plano institucional, una diversificación y fragmentación crecientes exigen un diálogo renovado entre la Iglesia y las diversas instituciones o sociedades artísticas. De las parroquias a las capellanías, de las diócesis a las conferencias episcopales, de los seminarios a los institutos de formación y a las universidades, esta pastoral promueve asociaciones capaces de entablar un diálogo fructuoso con los artistas y el mundo del arte. Las Iglesias locales, que algunas veces han tomado distancia al respecto, saldrán beneficiadas renovando el contacto gracias a lugares de encuentro apropiados.

En el plano de la creatividad. La experiencia lo muestra: en condiciones políticas desfavorables para la verdadera cultura, que presupone la libertad, la Iglesia católica ha actuado como abogada y protectora de la cultura y de las artes, y muchos artistas han encontrado en su seno un lugar privilegiado de creatividad personal. Esta actitud y este papel de la Iglesia frente a la cultura y los artistas son más que nunca actuales, especialmente en los campos de la arquitectura, de la iconografía y de la música religiosa. Llamar a los artistas a participar en la vida de la Iglesia es invitarlos a renovar el arte cristiano. Una relación de confianza con los artistas, basada en la cooperación, permite valorizar todo aquello que educa al hombre y lo eleva a un nivel superior de humanidad, mediante una participación más intensa en el misterio de Dios, belleza soberana y suprema bondad. Para que sean fructuosas, las relaciones entre fe y arte no se pueden limitar a acoger la creatividad. Propuestas, confrontaciones, discernimiento son necesarios, porque la fe es fidelidad a la Verdad. La liturgia constituye al respecto un medio excepcional

por su fuerza de inspiración y las múltiples posibilidades que ofrece a los artistas en su diversidad, para poner en práctica las orientaciones dadas por el Concilio Vaticano II. Es importante suscitar una expresión *indígena* propia y, al mismo tiempo, *católica* de la fe, respetando las normas litúrgicas.(26) La necesidad de construir y decorar las nuevas iglesias exige una reflexión profunda sobre el significado de la iglesia en cuanto lugar sagrado, y el alcance de la liturgia. Los artistas están invitados a expresar estos valores espirituales. Su creatividad debería hacer posible el desarrollo de iconografías y composiciones musicales accesibles a un mayor número de personas, para revelar la trascendencia del amor de Dios e introducir a la oración. El Concilio Vaticano II no ha dudado en este punto y sus orientaciones exigen ponerlo en práctica de manera permanente: « Hay que esforzarse para que los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y, gozando de una ordenada libertad, establezcan contactos más fáciles con la comunidad cristiana. También las nuevas formas artísticas, que convienen a nuestros contemporáneos según la índole de cada nación o región, sean reconocidas por la Iglesia. Recíbanse en el santuario, cuando elevan la mente a Dios, con expresiones acomodadas y conforme a las exigencias de la liturgia » (*Gaudium et Spes*, n. 62, 4).

En el plano de la formación. Una pastoral orientada al arte y a los artistas presupone una formación adecuada(27) para comprender la belleza artística como epifanía del misterio. Los responsables de esta educación artística, asociándola con la formación teológica, litúrgica y espiritual, podrán escoger los presbíteros y laicos a los cuales les será confiada la pastoral de los artistas, con la tarea de emitir juicios iluminadores y formular apreciaciones motivadas acerca del mensaje de las artes contemporáneas, en el seno de la comunidad cristiana.

Las posibilidades de acción en este campo son numerosas y variadas. Asociaciones, cofradías de artistas o de escritores, academias, resaltan el papel importante de los hombres de cultura católica y pueden favorecer un diálogo más fecundo entre la Iglesia y el mundo del arte. Diversas fórmulas como la *Semana cultural* o la *Semana de la cultura cristiana* conjugan un ritmo sostenido de manifestaciones culturales abiertas al mayor número de personas con propuestas específicamente cristianas. La fórmula del *Festival* o del *Premio de arte sagrado*, nacional o internacional, permite dar una relevancia particular tanto a la música sagrada como al cine y al libro religioso.

Patrimonio cultural, turismo religioso

37. En el contexto del desarrollo del *tiempo libre* y del *turismo religioso*, algunas iniciativas permiten salvaguardar, restaurar y dar valor al patrimonio cultural religioso existente, como también transmitir a las nuevas generaciones las riquezas de la cultura cristiana,(28) fruto de una síntesis armoniosa entre la fe cristiana y el genio de los pueblos. Desde esta perspectiva, parece deseable promover y animar un cierto número de propuestas:

Introducir la pastoral del turismo y tiempo libre y la catequesis a través del arte entre las actividades específicas habituales de la diócesis.

Idear itinerarios de devoción en una diócesis o en una región, siguiendo el entramado de lugares de la fe que constituyen el patrimonio espiritual y cultural de ésta.

Hacer de las iglesias lugares abiertos y acogedores, resaltando los elementos a veces modestos, pero significativos.

Prever una pastoral de los edificios religiosos más frecuentados, para hacer que los visitantes se beneficien del mensaje del que aquéllos son portadores y publicar documentos simples y claros elaborados por los organismos competentes.

Crear organizaciones de guías católicos, capaces de ofrecer a los turistas un servicio cultural de calidad animado por el testimonio de la fe. Tales iniciativas pueden también contribuir en la creación de puestos de trabajo, aunque temporales, para los desempleados jóvenes o menos jóvenes.

Animar las asociaciones en nivel internacional, como la E.C.A., la *Asociación de Catedrales de Europa*.

Crear y desarrollar los museos de Arte Sagrado y de Antropología Religiosa, que seleccionen la calidad de los objetos expuestos y la presentación pedagógica viva, uniendo el interés por la fe y por la historia, evitando que los museos se conviertan en depósitos de objetos muertos.

Suscitar la formación y la multiplicación de fondos, incluso de bibliotecas, especializadas en el patrimonio cultural cristiano y profano de cada región, con amplias posibilidades de contacto del mayor número de personas con este patrimonio.

A pesar de las dificultades para la edición y comercialización, apoyar las librerías católicas e incluso crearlas, sobre todo en las parroquias, santuarios y lugares de peregrinación, con responsables cualificados, capaces de aconsejar de manera útil.

Los jóvenes

38. La pastoral de la cultura llega a los jóvenes a través de los diferentes campos de la enseñanza, de la formación y del tiempo libre, en un proceso que alcanza a la persona en su intimidad. Si la familia sigue siendo esencial en la *traditio fidei*, las parroquias y diócesis, colegios y universidades católicas, así como los diversos movimientos eclesiales presentes en el conjunto de los ambientes de vida y de enseñanza pueden emprender iniciativas concretas para promover:

Lugares donde los jóvenes deseen encontrarse y tejer lazos de amistad, que constituyan un ambiente para apoyar la fe.

Círculos de conferencias y de reflexión, adaptados a los diferentes niveles culturales y centrados en los temas de interés común y de actualidad, para la vida cristiana.

Asociaciones culturales o socio-culturales, con programas abiertos de actividades recreativas y formativas, que incluyan el canto, el teatro, el cineclub, etc...

Colecciones culturales libros o videocasetes que permitan una información y una formación cultural cristiana, como también un intercambio con los otros jóvenes y los mayores.

Una propuesta de modelos a imitar, pues en definitiva se trata de formar jóvenes adultos para vivir la fe en su medio cultural, sea en la universidad o la investigación, el trabajo o el arte.

Rutas de peregrinación que, desde el pequeño grupo de meditación hasta las grandes reuniones festivas, permitan una irrigación cultural de vida espiritual en un clima de fervor contagioso.

El conjunto de estas iniciativas se inscribe en una pastoral global en la cual la Iglesia pone en práctica « un nuevo tipo de diálogo que le permita introducir la originalidad de mensaje evangélico en el corazón de la mentalidad actual. Hemos de encontrar de nuevo la creatividad apostólica y la potencia profética de los primeros discípulos para afrontar las nuevas culturas. Es necesario presentar la palabra de Cristo en toda su lozanía a las generaciones jóvenes, cuyas actitudes a veces son difíciles de comprender para los espíritus tradicionales, si bien están lejos de cerrarse a los valores espirituales ».(29) Los jóvenes son el futuro de la Iglesia y del mundo. El compromiso pastoral con ellos, bien sea en el mundo de la universidad que en el del trabajo, es signo de esperanza, en el umbral del Tercer Milenio.

CONCLUSIÓN

Hacia una pastoral de la cultura renovada por la fuerza del Espíritu

39. La cultura entendida a la manera del Concilio Vaticano II (*Gaudium et Spes*, n. 53-62) en su sentido más amplio se presenta para la Iglesia, en el umbral del Tercer Milenio, como una dimensión fundamental de la pastoral, y « una auténtica pastoral de la cultura decisiva para la nueva evangelización ».(30) Resueltamente comprometidos en los caminos de una evangelización que alcanza los espíritus y los corazones y transforma, fecundándolas, todas las culturas, los pastores están llamados a discernir, a la luz del Espíritu Santo, los desafíos que surgen de culturas indiferentes, frecuentemente hostiles a la fe, así como también los valores culturales que constituyen los puntos de apoyo para anunciar el Evangelio. « Porque el Evangelio conduce la cultura a su perfección, y la cultura auténtica está abierta al Evangelio ».(31)

Numerosos encuentros con obispos y hombres de cultura de diferentes campos científico, tecnológico, educativo, artístico han puesto de relieve la puesta en juego de esta pastoral, sus presupuestos y sus exigencias, sus obstáculos y sus puntos de anclaje, sus objetivos primordiales y sus medios privilegiados. La inmensidad de este campo de apostolado, en este « vastísimo areópago » (*Redemptoris Missio*, n. 37) en la diversidad y complejidad de las áreas culturales, exige una cooperación en todos los niveles, desde la parroquia hasta la Conferencia Episcopal, desde una región hasta un Continente. El Consejo Pontificio de la Cultura, por su parte y de acuerdo con el objetivo de su misión,(32) trabaja incansablemente para favorecer una tal cooperación y promover los intercambios estimulantes e iniciativas adecuadas, especialmente en los Dicasterios de la Curia Romana, de las Conferencias Episcopales, de los Organismos Internacionales Católicos, universitarios, históricos, filosóficos, teológicos, científicos, artísticos, intelectuales, y también de las Academias Pontificias(33) y de los centros culturales católicos.(34)

« Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado » (*Mt 28, 19-20*). En el camino indicado por el Señor, la pastoral de la cultura, estrechamente unida al testimonio de fe personal y comunitario de los cristianos, se inscribe en la misión de anunciar la Buena Nueva del Evangelio a todos los hombres de todos los tiempos, como medio privilegiado de evangelizar las culturas y de inculturar la fe. « Es ésta una exigencia que ha marcado todo su camino histórico, pero hoy es particularmente aguda y urgente [...] requiere largo tiempo [...] Es, pues, un proceso profundo y global [...] Es también un proceso difícil ». (*Redemptoris Missio*, n. 52). En la vigilia del Tercer Milenio, ¿quién no ve lo que está en juego para el futuro de la Iglesia y del mundo? El anuncio del Evangelio de Cristo nos impulsa a constituir comunidades vivas de fe, profundamente insertadas en las diversas culturas y portadoras de esperanza, para promover una cultura de la verdad y del amor en la cual cada persona pueda responder plenamente a su vocación de hijo de Dios « en la plenitud de Cristo » (*Ef 4, 13*) La urgencia de la pastoral de la cultura es grande, la tarea gigantesca, las modalidades múltiples, las posibilidades inmensas, en el umbral del nuevo milenio de la venida de Cristo, Hijo de Dios e hijo de María, cuyo mensaje de amor y de verdad llena la necesidad primordial de toda cultura humana, más allá de toda expectativa. « La fe en Cristo da a las culturas una dimensión nueva, la de la esperanza en el Reino de Dios. Los cristianos tienen la vocación de inscribir en el corazón de las culturas esta esperanza de una tierra nueva y unos cielos nuevos [...] El Evangelio, lejos de poner en peligro o de empobrecer las culturas, les da un suplemento de alegría y de belleza, de libertad y de sentido, de verdad y de bondad ».(35)

En definitiva, la pastoral de la cultura, en sus múltiples expresiones, no tiene otro objetivo que ayudar a toda la Iglesia a cumplir su misión de anunciar el Evangelio. En el umbral del nuevo milenio, con toda su fuerza, la Palabra de Dios llama a « inspirar toda la existencia cristiana » (*Tertio Millennio Adveniente*, n. 36), ayuda al hombre a superar el drama del humanismo ateo y a crear un « nuevo humanismo » (*Gaudium et Spes*, n. 55) capaz de suscitar, en todo el mundo, culturas transformadas por la prodigiosa novedad de Cristo, que « se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios », (36) se renueva a imagen de su Creador (Cf. *Col 3, 10*) y « a la medida del crecimiento del hombre nuevo » (cf. *Ef 4, 14*) renueva todas las culturas por la fuerza creadora del Espíritu Santo, fuente inextinguible de belleza, amor y verdad.

Ciudad del Vaticano, 23 de mayo de 1999, en la Solemnidad de Pentecostés

Presidente

Bernard Ardura, O. Praem.

Secretario

NOTAS

- (1) Juan Pablo II, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, Nueva York 5 octubre 1995, nn. 9-10: *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 27 (1995) 564.
- (2) Juan Pablo II, Carta autógrafa por la que se instituye el Consejo Pontificio de la Cultura, 20 de mayo de 1982: AAS 74 (1982) 685. *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 9-7-1982.
- (3) Juan Pablo II, Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura, 15 de enero de 1985: *Insegnamenti*, VIII1 (1985) 98-99.
- (4) Pontificia Comisión Bíblica, *Fe y cultura a la luz de la Biblia*, Editrice Elle Di Ci, Leumann, 1981.
- (5) Comisión Teológica Internacional, *La fe y la inculturación*. Documento 1987, n. 11.
- (6) Puebla: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 1979, nn. 385-436; Santo Domingo: *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, 1992, nn. 228-286.
- (7) Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, 2 junio 1980, n. 12. *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, 1980 Ib. Madrid-Ciudad del Vaticano 1982, p. 848.
- (8) Cf. *Indiferentismo y sincretismo. Desafíos y propuestas pastorales para la Nueva Evangelización de América Latina*. Simposio, San José de Costa Rica, 19-23 de enero 1992. Celam, Bogotá, 1992.
- (9) Cf. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Santo Domingo*, o. c., n. 230.
- (10) Cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, o.c., n. 405.
- (11) Juan Pablo II, *Homilía de la misa de la solemne inauguración del pontificado*, 22 octubre 1978. *Insegnamenti* I (1978) 35-41.
- (12) Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales, *Instrucción pastoral « Aetatis Novae » sobre las comunicaciones sociales en el vigésimo aniversario de Communio et progressio*, n. 4. Ciudad del Vaticano 1992.
- (13) Pontificio Consejo de las comunicaciones sociales, *Ética en la publicidad*, 22 febrero 1997. Ciudad del Vaticano 1997.
- (14) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXI jornada mundial de las Comunicaciones Sociales*, *L'Osservatore Romano*, Ed. Semanal lengua española, N. 5, 31 enero 1997, p. 12.
- (15) Juan Pablo II, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas*, 5 octubre 1995, n. 8. *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 27 (1995) 564.
- (16) Cf. AA.VV., *Après Galilée. Science et foi. Nouvel dialogue*, DDB, Paris 1994.
- (17) Juan Pablo II, *Audiencia General*, 6 diciembre 1995. *Insegnamenti* XVIII2 (1995), 1318.
- (18) Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO*, 2 junio 1980, n. 11. *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Madrid-Ciudad del Vaticano, 1980 Ib. (1982) 848.
- (19) Cf. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Santo Domingo, op. cit.*, n. 228-286; y la Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in America*, 22 de enero 1999, n. 64.

-Para una Pastoral de la Cultura-

- (20) 3 Cf. El Consistorio extraordinario celebrado en Roma (4-6 abril 1991); *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales. L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 25 mayo 1986, pp. 6-9.
- (21) Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura*, 14 marzo 1997. *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 21 marzo 1997, p. 4.
- (22) Véanse las dos cartas del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, « Pastoral Attention to African Traditional Religions », *Bulletin* 68 (1988), XXIII2, 102-106; « Pastoral Attention to Traditional Religion » *ibid.*, n. 84 (1993), XXVIII3, 234-240.
- (23) Cf. Congregación para la Educación Católica, *El laico católico, testigo de fe en la escuela*, 15 octubre 1982; Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Christifideles laici* sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, n. 44.
- (24) Cf. Congregación para la educación católica, Consejo Pontificio de los Laicos, Consejo Pontificio de la Cultura, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria*, Ciudad del Vaticano 1994.
- (25) Pontificium Consilium de Cultura, *Centros Culturales Católicos*, Ciudad del Vaticano 19982; Pontificio Consiglio della Cultura-Commissione Episcopale CEI per l'Educazione Cattolica, la Cultura, la Scuola e l'Università, *I Centri Culturali Cattolici. Idea, esperienza, missione. Elenco e indirizzi*, Roma, Città Nuova Editrice 19982.
- (26) Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, La liturgia romana y la inculturación. *IVa Instrucción para aplicar debidamente la Constitución Conciliar « Sacrosanctum Concilium » (n. 37-40)*, Roma 1994.
- (27) Al respecto, hay que subrayar las iniciativas de ciclos universitarios dedicados a la formación de los futuros responsables del patrimonio cultural de la Iglesia, por ejemplo en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), en el Instituto Católico de París y en la Universidad Católica de Lisboa. Cf. Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia, *Carta circular sobre la formación de los bienes culturales en los Seminarios*, 15 de octubre de 1992.
- (28) Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la primera Asamblea plenaria de la Comisión Pontificia para los bienes culturales de la Iglesia. Insegnamenti XVIII2* (1995), 837-841.
- (29) Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura*, 18 de enero de 1983. *Insegnamenti VII* (1982), 147-154.
- (30) Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura*, 14 de marzo de 1997, *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 21 marzo 1997, p. 4.
- (31) *Ibid.*
- (32) « Instituí el Consejo Pontificio de la Cultura con la finalidad de ayudar a la Iglesia a vivir el intercambio salvífico en el que la inculturación del Evangelio va acompañada por la evangelización de las culturas », *Ibid.*
- (33) Creado por el Papa Juan Pablo II, el 6 de noviembre de 1995, el Consejo de Coordinación de las Academias Pontificias promueve su contribución conjunta al humanismo cristiano en el umbral del nuevo milenio. En su primera Sesión pública reunida bajo su presidencia, el 28 de noviembre de 1996, el Santo Padre anunció la creación de un Premio anual de las Academias Pontificias, destinado a apoyar los talentos y las iniciativas prometedoras para el humanismo cristiano, sus expresiones teológicas, filosóficas y artísticas. El Papa Juan Pablo II entregó este premio por primera vez en la segunda sesión pública de las Academias Pontificias, el 3 de noviembre de 1997.
- (34) Cf. la misión y la competencia confiadas al Consejo Pontificio de la Cultura: Juan Pablo II, *Carta autógrafa constituyendo el Consejo Pontificio de la Cultura*, 20 de mayo de 1982, AAS, 74 (1982), 683-688, y *Motu Proprio « Inde a Pontificatus »*, 25 de marzo de 1993, AAS 85, (1993), 549-552.
- (35) Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio de la Cultura*, 14 de marzo de 1997, *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española, 21 marzo 1997, p. 4.
- (36) San Atanasio, *Sobre la Encarnación del Verbo*, 54, 3. (PG 25, 92; *Sources Chrétiennes* 199, 1973, p. 459.

Notificación sobre la hermana Jeannine Gramick, SSND, y el padre Robert Nugent, SDS

La hermana Jeannine Gramick, SSND, y el padre Robert Nugent, SDS, han estado comprometidos en actividades pastorales dirigidas hacia personas homosexuales durante mis de veinte años. En 1977 fundaron la organización *New Ways Ministry* dentro de la jurisdicción de la Archidiócesis de Washington, con el fin de promover «justicia y reconciliación entre lesbianas y gays católicos y la entera comunidad católica». Ellos son los autores del libro *Building Bridges: Gay and Lesbian Reality and the Catholic Church* (Mystic: Twenty-Third Publications, 1992) y editores del volumen *Voices of Hope: A Collection of Positive Catholic Writings on Gay and Lesbian Issues* (New York: Center for Homophobia Education, 1995).

Desde el comienzo, al presentar la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad, el padre Nugent y la hermana Gramick ocultaron continuamente los elementos centrales de esa enseñanza en tal cuestión. Por esta razón, en 1984, el Cardenal James Hickey, Arzobispo de Washington, en seguimiento del fracaso de un número de tentativas para su clarificación, les informó que no podían por mis tiempo continuar con sus actividades en la Archidiócesis. Al mismo tiempo, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y para las Sociedades de vida apostólica les ordenó que se separaran total y completamente de *New Ways Ministry*, añadiendo que ellos no debían ejercer ningún apostolado fuera de la fe, presentando la enseñanza de la Iglesia respecto al mal intrínseco de los actos homosexuales.

Despreciando esta acción de la Santa Sede, el padre Nugent y la hermana Gramick continuaron con su participación en actividades organizadas por *New Ways Ministry*, aunque apartándose de posiciones de liderazgo. También continuaron en mantener y promover posiciones ambiguas sobre la homosexualidad y criticaron explícitamente los documentos del Magisterio de la Iglesia sobre este tema. Por sus declaraciones y actividades, la Congregación para la Doctrina de la Fe y la Congregación para los Institutos de vida consagrada y para las Sociedades de vida apostólica recibieron numerosas quejas y preguntas urgentes para su clarificación, de Obispos y otros en los Estados Unidos de América. Está claro que las actividades de la hermana Gramick y del padre Nugent causaron dificultades en no pocas diócesis y que ellos continuaron en presentar la enseñanza de la Iglesia como una posible opción entre otras y como abierta a un cambio fundamental.

En 1988, la Santa Sede estableció una Comisión bajo la presidencia del Cardenal Adam Maida, para estudiar y evaluar sus declaraciones y actividades públicas y para determinar si eran fieles a la enseñanza católica sobre la homosexualidad.

Después de la publicación de *Building Bridges*, la investigación de la Comisión se enfocó principalmente sobre este libro, que resumía sus actividades y su pensamiento. En 1994, la Comisión concluyó su trabajo, el cual fue presentado a los dos autores. Cuando se recibieron sus respuestas a esta investigación, la Comisión formuló sus Recomendaciones finales y las envió a la Congregación para los Institutos de vida consagrada y para las Sociedades de vida apostólica. La Comisión, al tiempo que no olvidaba la presencia de algunos aspectos positivos en el apostolado del padre Nugent y de la hermana Gramick, halló serias deficiencias en sus escritos y actividades pastorales, que eran incompatibles con la plenitud de la moral cristiana. Además, la Comisión recomendó medidas disciplinarias, incluyendo la publicación de alguna forma de *Notificación*, con el fin de contener y reparar la dañosa confusión causada por los errores y las ambigüedades en sus publicaciones y actividades.

Como los problemas presentados por los dos autores eran primariamente de carácter doctrinal, en 1995, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y para las Sociedades de vida apostólica transfirió todo el caso a la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En este punto, con la esperanza de que el padre Nugent y la hermana Gramick estarían deseando expresar su asentimiento a la enseñanza católica sobre la homosexualidad y corregir los errores en sus escritos, la Congregación emprendió otra tentativa de resolución invitándoles a responder inequívocamente a ciertas cuestiones que afectaban a su posición sobre la moralidad de los actos homosexuales y sobre la inclinación homosexual.

Sus respuestas, fechadas el 22 de febrero de 1996, no fueron suficientemente claras para despejar las serias ambigüedades de su posición. En esto, la hermana Gramick y el padre Nugent demostraron una

clara comprensión conceptual de la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad, pero rehuendo hacer profesión alguna de adherencia a esa enseñanza. Además, la publicación, en 1995, de su libro *Voices of Hope: A collection of Positive Catholic Writings on Gay and Lesbian Issues* aclaró que ellos no habían cambiado en su oposición a los elementos fundamentales de la enseñanza de la Iglesia.

Dado el hecho de que ciertas declaraciones del padre Nugent y de la hermana Gramick eran claramente incompatibles con la enseñanza de la Iglesia y que la amplia difusión de estos errores por medio de sus publicaciones y actividades pastorales estaba llegando a una creciente fuente de preocupación para los Obispos en los Estados Unidos de América, la Congregación decidió que el caso debería resolverse según el procedimiento establecido en su *Regulations for Doctrinal Examination* (cap. 4).

En la Sesión ordinaria de 5 de octubre de 1997, los Cardenales y los Obispos miembros de la Congregación juzgaron que las declaraciones del padre Nugent y de la hermana Gramick, que habían sido identificadas según el procedimiento arriba mencionado de la *Regulations for Doctrinal Examination*, eran de hecho erróneas y peligrosas. Después de que el Santo Padre hubiese aprobado la *contestatio* formal de los autores, las declaraciones erróneas mencionadas arriba fueron presentadas a sus respectivos Superiores Generales. A cada uno se le pidió que respondiera a la *contestatio* personal e independientemente el uno del otro, para facilitarles la más amplia libertad al expresar sus posiciones individuales.

En febrero de 1998, los dos Superiores generales entregaron sus respuestas a la Congregación. En la Sesión ordinaria de 6 de mayo de 1998, los miembros de la Congregación evaluaron cuidadosamente las respuestas, después de haber recibido las opiniones de miembros del Episcopado de los Estados Unidos y de expertos en el campo de la teología moral. Los miembros de la Congregación fueron unánimes en su decisión de que las respuestas de los dos, aun conteniendo ciertos elementos positivos, eran inaceptables. En cada caso, el padre Nugent y la hermana Gramick habían buscado justificar la publicación de sus libros y ninguno había expresado su personal adhesión a la doctrina de la Iglesia sobre la homosexualidad en términos suficientemente inequívocos. Así, fue decidido que se les debería pedir que hicieran una declaración pública, que sería sometida al juicio de la Congregación. En esta declaración se les pediría que expresaran su asentimiento interior a la enseñanza de la Iglesia católica sobre la homosexualidad y a reconocer que los dos mencionados libros contienen errores.

Las dos declaraciones, que llegaron en agosto de 1998, fueron examinadas por la Congregación en la Sesión ordinaria de 21 de octubre de 1998. Una vez más, no fueron suficientes para resolver los problemas vinculados con sus escritos y actividades pastorales. La hermana Gramick, mientras expresaba su amor hacia la Iglesia, rehusó sencillamente manifestar cualquier asentimiento a la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad. El padre Nugent fue más sensible, pero no expresó una adhesión interior inequívoca a la enseñanza de la Iglesia. Los miembros de la Congregación decidieron, por lo tanto, que al padre Nugent se le debería dar otra oportunidad para expresar inequívocamente su asentimiento. Por esta razón, la Congregación formuló declaración de asentimiento y, con su carta de 15 de diciembre de 1998, la dirigió al padre Nugent, por medio de su Superior General, para su aceptación. Su respuesta, de 25 de enero de 1999, mostró que este intento no había tenido éxito. El padre Nugent no firmó la declaración que él había recibido y respondió formulando un texto alternativo en el que modificaba la declaración de la Congregación en algunos puntos importantes. En particular, él no declarararía que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados y añadió una sección que pone en duda la definitiva e inmutable naturaleza de la doctrina de la Iglesia en esta área. Dado el fracaso de los repetidos intentos de las legítimas autoridades de la Iglesia para resolver los problemas planteados por los escritos y las actividades pastorales de los dos autores, la Congregación para la Doctrina de la Fe esta obligada a declarar, para el bien de la fe católica, que las posiciones adelantadas por la hermana Jeannine Gramick y el padre Robert Nugent sobre el mal intrínseco de los actos homosexuales y el desorden objetivo de la inclinación homosexual son doctrinalmente inaceptables porque no asumen fielmente la clara y constante enseñanza de la Iglesia sobre esta área. El padre Nugent y la hermana Gramick han dicho frecuentemente que ellos buscan, en conformidad con la enseñanza de la Iglesia, tratar a las personas homosexuales «con respeto, compasión y sensibilidad». Por lo demás, la promoción de errores y ambigüedades no es compatible con una actitud de verdadero respeto y compasión: las personas constreñidas por la homosexualidad, no

-Notificación sobre la hermana Jeannine Gramick-

menos que cualesquiera otras, tienen el derecho de recibir la autentica enseñanza de la Iglesia de aquellos que les asisten con su ministerio. Las ambigüedades y errores del método del padre Nugent y la hermana Gramick han causado confusión entre el pueblo católico y han dañado la comunidad de la Iglesia. Por estas razones, la hermana Jeannine Gramick, SSND, y el padre Robert Nugent, SDS, tienen permanentemente prohibido cualquier trabajo pastoral que incluya a personas homosexuales, y son inelegibles, por un tiempo indeterminado, para cualquier oficio en sus respectivos institutos religiosos.

El Soberano Pontífice Juan Pablo II, en Audiencia de 14 de mayo de 1999, concedida al infrascrito Secretario, aprobó la presente Notificación, aprobada en la Sesión ordinaria de esta Congregación, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para Doctrina de la Fe, 31 de mayo de 1999.

Cardenal Joseph Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, S.D.B., Arzobispo emérito de Vercelli, *Secretario*

Consejo pontificio para la interpretación de los textos legislativos

Aclaración del sentido del término «abicit» en el canon 1367 del Código de derecho canónico

Patres Pontificii Consilii de Legum Textibus Interpretandis, in plenario coetu diei 4 iunii 1999, dubio, quod sequitur, respondendum esse censuerunt un infra:

D. *Utrum in can. 1367 CIC et 1442 CCEO verbum «abicere» intelligatur tantum ut actus proiciendi necne.*

R. *Negative et ad mentem.*

Mens est quamlibet actionem Sacras Species voluntarie et graviter despicientem censendam esse inclusam in verbo «abicere».

Summis Pontifex Ioannes Paulus II in audientia diei 3 iulii 1999 infrascripto Praesidi impertita, de supradicta decisione certior factus, eam confirmavit et promulgari iussit.

+ IULIANUS HERRANZ
*Archiepiscopus titularis Vertarensis
Praeses*

+ BRUNO BERTAGNA
*Episcopus titularis Drivastensis
a Secretis*

Los padres del Consejo pontificio para la interpretación de los textos legislativos, en la sesión plenaria del 4 de junio de 1999, han considerado que debían responder como sigue a la duda planteada:

D. *Si en los cánones 1367 del Código de derecho canónico y 1442 del Código de cánones de las Iglesias orientales la palabra «abicere» se debe entender como el acto de arrojar o no.*

R. *Negativamente y «ad mentem».*

La «mente» es ésta: cualquier acción voluntaria y gravemente despreciativa se ha de considerar incluida en la palabra «abicere».

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al suscrito presidente el 3 de julio de 1999, informado de esa decisión, la confirmó y ordenó su publicación.

+ JULIÁN HERRANZ
*Arzobispo titular de Vertara
Presidente*

+ BRUNO BERTAGNA
*Obispo titular de Drivasto
Secretario*

Con respecto a la interpretación auténtica sobre los cánones 1367 del *Código de derecho canónico* y 1442 del *Código de cánones de las Iglesias orientales*, que publica en esta edición *L'Osservatore Romano*, conviene tener presente que:

1. Con una expresión tan lapidaria como rica de contenido, el concilio Vaticano II afirmó: «*In sanctissima Eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur*», «La sagrada Eucaristía contiene todo el bien espiritual de la Iglesia» (*Presbyterorum ordinis*, 5). Y el *Código de derecho canónico*, sintetizando la abundante doctrina conciliar al respecto y la enseñanza perenne de la Iglesia, sanciona: «El sacramento más augusta, en el que se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo nuestro Señor, es la santísima Eucaristía, por la que la Iglesia vive y crece continuamente» (c. 897); por tanto, «tributen los fieles la máxima veneración a la santísima Eucaristía (…) recibiendo este sacramento frecuentemente y con mucha devoción, y dándole culto con suma adoración» (c. 898).

Así, se comprende el esmero y la solicitud de los pastores de la Iglesia para que este inestimable don sea profunda y religiosamente amado, tutelado y rodeado de un culto que exprese del mejor modo posible, dentro de las limitaciones humanas, la fe en la presencia real de Cristo cuerpo, sangre, alma y divinidad bajo las especies eucarísticas, también después de la celebración del santo sacrificio.

2. De la misma forma que se invita a los creyentes a expresar esa fe con gestos, oraciones y objetos noblemente decorosos, también se recomienda a los fieles y en especial a los ministros sagrados que eviten cuidadosamente cualquier negligencia o descuido, signo de una menor conciencia de la divina presencia eucarística. Más aún, resulta necesario que en nuestra época, caracterizada por la prisa incluso en la relación personal con Dios, la catequesis impulse al pueblo cristiano al culto eucarístico completo, que no se reduce a la participación en la santa misa, comulgando con las debidas disposiciones, sino que abarca también la adoración frecuente personal y comunitaria del santísimo Sacramento y el esmero, lleno de amor, en procurar que el tabernáculo, en el que se conserva la Eucaristía, esté colocado en un altar o lugar de la iglesia bien visible, realmente noble y debidamente adornado, de modo que constituya el centro de atracción de todo corazón enamorado de Cristo.

3. En contraposición a esa profunda veneración hacia el Pan vivo bajado del cielo, pueden suceder, y a veces han sucedido y suceden, no sólo deplorables abusos disciplinares, sino incluso actos de desprecio y profanación por parte de personas que, casi diabólicamente impulsadas, quieren combatir así cuanto de más sagrado la Iglesia y el pueblo fiel conservan, adoran y aman.

Con el fin de disuadir a quien se dejase llevar por esos sentimientos, la Iglesia, además de exhortar a los creyentes para que eviten toda forma de negligencia y descuido lamentables, contempla también el caso, sumamente desagradable, de actos que deliberadamente se realizan por odio y ultraje al santísimo Sacramento. Esos gestos constituyen, sin duda, por razón de su materia, una gravísima culpa moral de sacrilegio. En efecto, el *Catecismo de la Iglesia católica* recuerda que el sacrilegio «es un pecado grave sobre todo cuando es cometido contra la Eucaristía, pues en este sacramento el Cuerpo de Cristo se nos hace presente substancialmente» (n. 2120).

4. Es más, en determinados casos, esos sacrilegios constituyen auténticos *delitos*, según los cánones de la legislación eclesiástica, tanto latina como oriental, a los que, por consiguiente, va anexa una pena. Es lo que establece el canon 1367 del *Código de derecho canónico*, al que corresponde, con los cambios propios de esa legislación, el canon 1442 del *Código de cánones de las Iglesias orientales*.

El texto del canon 1367 reza así: «Qui species consecratas abicit aut in sacrilegum finem abducit vel retinet, in excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam incurrit; clericus praeterea alia poena, non exclusa dimissione e statu clericali, puniri potest»: «Quien arroja las especies consagradas, o las lleva o retiene con una finalidad sacrílega, incurre en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede apostólica; el clérigo puede ser castigado, además, con otra pena, sin excluir la expulsión del estado clerical».

5. Teniendo en cuenta las diversas traducciones que se han realizado del *Código de derecho canónico*, con los consiguientes diferentes matices que presentan las palabras propias de cada lengua, a este Consejo pontificio le fue planteada la duda de si la palabra «abicit» debía entenderse únicamente en su sentido propio, pero limitado, de «arrojar» las especies eucarísticas, o en el sentido demasiado genérico de «profanar».

Por tanto, quedando firmes los dos aspectos de delito que consisten en llevarse (*abducit*) o retener (*retinet*) las sagradas especies, en ambos casos «con una finalidad sacrílega», se solicitó una interpretación auténtica del primer aspecto, expresado con el verbo *abicit*. Este Consejo pontificio, después de un esmerado estudio, dio la actual interpretación auténtica, confirmada por el Santo Padre, que ordenó su promulgación (cf. *Código de derecho canónico*, c. 16, § 2; *Código de cánones de las Iglesias orientales*, c. 1498, § 2).

El verbo *abicit* no se ha de entender sólo en su sentido estricto de *arrojar*, ni tampoco genéricamente en el sentido de profanar, sino el significado más amplio de *despreciar*, *menospreciar*, *humillar*. Por tanto, comete un grave delito de sacrilegio contra el Cuerpo y la Sangre de Cristo quien se lleva o retiene las sagradas especies con finalidad sacrílega (obscena, supersticiosa o impía) y quien, incluso sin sacarlas del tabernáculo, del ostensorio o del altar, las hace objeto de cualquier acto externo, voluntario y grave, de desprecio. A quien se hace culpable de este delito se le aplica, en la Iglesia latina, la pena de excomunión *latae sententiae* (es decir, automática), cuya absolución está reservada a la Santa Sede; en las Iglesias orientales católicas la excomunión mayor *ferendae sententiae* (es decir, infligida).

6. Conviene recordar también, aunque ya lo hemos insinuado antes, que no se ha de confundir el *pecado* de sacrilegio con el *delito* de sacrilegio. En efecto, no todos los pecados cometidos en esta materia se deben considerar delitos. La doctrina canónica enseña que el delito es una violación *externa e imputable* de una ley eclesiástica, a la que va anexa ordinariamente una sanción penal. Por tanto, valen todas las normas y las circunstancias atenuantes o excusantes, referidas en los respectivos códigos latino y oriental. En particular, es preciso notar que el delito de sacrilegio, del que estamos tratando, debe ser un *acto externo*, pero no necesariamente *público*.

7. La Iglesia, incluso cuando, por decirlo así, se ve obligada a aplicar penas, actúa movida siempre por la necesidad de salvaguardar la integridad moral de la comunidad eclesial y procurar el bien espiritual y la corrección de los delincuentes, pero en este caso lo hace también, y principalmente, para tutelar el Bien mayor que ha recibido de la divina misericordia, es decir, el mismo Cristo, nuestro Señor, hecho «pan de vida eterna» (cf. *Jn* 6,27) en la santísima Eucaristía.

+ JULIÁN HERRANZ

Arzobispo titular de Vertara
Presidente

CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS

CARTA A LOS PRESIDENTES DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Eminencia, excelencia:

Diversas Conferencias episcopales han solicitado que la Congregación para los obispos y la Congregación para la evangelización de los pueblos aporten elementos útiles para la revisión de sus respectivos Estatutos, requerida por la carta apostólica en forma de «*motu proprio*» *Apostolos suos*, del 21 de mayo de 1998, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias episcopales (cf. art. 4, normas complementarias).

Dichas Congregaciones, después de un profundo estudio —con la colaboración de la Secretaría de Estado, de la Congregación para la doctrina de la fe, de la Congregación para las Iglesias orientales y del Consejo pontificio para la interpretación de los textos legislativos—, ofrecen a tal fin, y con espíritu de servicio fraterno, las siguientes indicaciones.

Se refieren sobre todo al objeto y al procedimiento para la aprobación de las declaraciones doctrinales que tengan valor de magisterio auténtico, y se refieren también a otras cuestiones acerca de la composición de las Conferencias episcopales y de su funcionamiento.

1. Con respecto a las declaraciones doctrinales de las Conferencias episcopales, pueden ser sometidas a votación aquellas declaraciones en las cuales los obispos, reunidos en Conferencia, consideran «afrontar nuevas cuestiones y hacer que el mensaje de Cristo ilumine y guíe la conciencia de los hombres para resolver los nuevos problemas que aparecen con los cambios sociales» (*Apostolos suos*, 22). Esas declaraciones, si son debidamente aprobadas, constituyen «magisterio auténtico».

Los obispos, en el ejercicio de su ministerio conjunto, considerando que la doctrina de la Iglesia es un bien de todo el pueblo de Dios y vínculo de su comunión, «procuran sobre todo seguir el Magisterio de la Iglesia universal y hacerlo llegar oportunamente al pueblo a ellos confiado» (*ib.*, 21).

Por lo tanto, a la luz del «*motu proprio*» *Ad tuendam fidem* (18 de mayo de 1998, nn. 2-3), pueden ser confirmadas, pero no sometidas a votación, las declaraciones doctrinales o parte de ellas que se refieren a «todo aquello que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida y que la Iglesia, sea con juicio solemne sea con magisterio ordinario y universal, propone para ser creído como divinamente revelado»; «las verdades acerca de la doctrina que se refieren a la fe y a las costumbres, propuestas por la Iglesia en modo definitivo»; «las enseñanzas que el Romano Pontífice o el Colegio episcopal proponen cuando ejercitan su magisterio auténtico, si bien no tengan intención de proclamarlas con acto definitivo».

2. Teniendo en cuenta que la naturaleza de las declaraciones doctrinales de las Conferencias episcopales es esencialmente distinta de la de los decretos generales de las mismas Conferencias, es bueno, desde el punto de vista redaccional, que en los Estatutos se reserve un artículo para las declaraciones doctrinales y otro para los decretos generales, también en razón de que el procedimiento para la aprobación de los decretos generales (cf. *Código de derecho canónico*, c. 455, § 2) es distinto del usado para la aprobación de las declaraciones doctrinales.

3. Con respecto a la aprobación de las declaraciones doctrinales, de acuerdo con el número 22 de *Apostolos suos*, se propone la siguiente formulación, que podrá ser incluida por cada Conferencia episcopal en sus propios Estatutos: «*Para que las declaraciones doctrinales de la Conferencia puedan constituir magisterio auténtico y puedan ser publicadas en nombre de la misma Conferencia, deben ser aprobadas en asamblea plenaria, sea con el voto unánime de los obispos miembros, sea con la mayoría de al menos dos tercios de los obispos que tengan derecho a voto deliberativo; en este último caso, sin embargo, a la promulgación debe preceder la iarecognitio, de la Santa Sede*».

4. Conceder la «recognitio» de la Santa Sede a las declaraciones doctrinales de la Conferencia competente, respectivamente, a la Congregación para los obispos y a la Congregación para la evangelización de los pueblos, según el ámbito territorial de las mismas. Por tanto, los textos de las declaraciones auténticas deberán ser enviados a los mencionados dicasterios, los cuales se ocuparán de conceder la «recognitio», después de haber consultado a la Congregación para la doctrina de la fe y al Consejo pontificio para la interpretación de los textos legislativos. En el caso de las Conferencias episcopales cuyos Estatutos prevean la presencia, como miembros con voto deliberativo, de obispos orientales, el dicasterio competente para otorgar la «recognitio» escuchará también el parecer de la Congregación para las Iglesias orientales.

5. La disciplina universal vigente y la normativa específica para las declaraciones doctrinales (*Apostolos suos*, 22), no prevén que los actos magisteriales y los actos legislativos puedan ser formulados por varias Conferencias con una acción conjunta, o por las reuniones internacionales de las mismas. Por lo tanto, el acto magisterial, para ser considerado auténtico, ha de ser presentado por cada Conferencia episcopal. Si se considerara necesaria una acción «in solidum» de más de una Conferencia, ésta deberá ser autorizada por la Santa Sede, la cual en cada caso indicará las normas necesarias que habrá que observar.

6. Dada la naturaleza propia de la Conferencia episcopal, un miembro de la misma no podría delegar a otros sus funciones (cf. *ib.*, 17). Sin embargo, considerando que diversas Conferencias están formadas por un número restringido de miembros, en los Estatutos se puede prever, como excepción a tal disposición, la delegación a favor de un obispo miembro de la Conferencia, o bien del vicario general de la diócesis, pero sólo para que transmita el pensamiento del delegante. Es decir, el delegado no tiene derecho a votar en nombre del delegante, sea cuando se trata de normas vinculantes de carácter legislativo, sea en el caso de declaraciones doctrinales.

7. Cuando el presidente y el vicepresidente de la Conferencia episcopal, que son elegidos entre los obispos diocesanos (cf. *ib.*), cesan en su oficio de obispo diocesano, cesan también como presidente y vicepresidente de la Conferencia episcopal desde el día de la publicación de la aceptación de tal renuncia por parte del Romano Pontífice.

8. El «motu proprio» *Apostolos suos*, en el número 18, invita a evitar la burocratización de las oficinas de la Conferencia. A este propósito se recomienda no reproducir a nivel de Conferencias la organización prevista por la legislación universal para las curias y los organismos diocesanos, donde todos los miembros del pueblo de Dios, teniendo en cuenta la propia condición eclesial, pueden y deben cooperar en el cumplimiento de la misión de la Iglesia.

9. Las comisiones permanentes de la Conferencia episcopal o aquellas constituidas «ad hoc» (*ib.*, 18) y denominadas «episcopales», estén formadas por miembros obispos o por aquellos que a ellos son equiparados por el derecho (cf. *Código de derecho canónico*, c.381, § 2). En el caso de que el número de los obispos que forman la Conferencia fuera insuficiente para constituir tales comisiones, se pueden prever otros organismos (consultas, consejos...) presididos por un obispo y formados por presbíteros, consagrados y laicos; tales organismos no pueden ser llamados «episcopales».

10. Es de esperar que se reduzca el número de documentos emanados por las comisiones episcopales, sea para evitar su excesiva proliferación, sea por la dificultad, encontrada en muchos lugares, de establecer su grado de autoridad.

11. Sería bueno que, como se indica en el número 17 del «motu proprio» y en las normas «*In vita ecclesiae de episcopis ab officio cessantibus*», emanadas el 31 de octubre de 1988 por la Congregación para los obispos, las Conferencias valoren la presencia de los obispos eméritos, reconociéndoles el voto consultivo en el seno de la asamblea episcopal, haciéndoles participar en algunas comisiones de estudio, teniendo en cuenta sobre todo su experiencia pastoral y su competencia.

12. Aquellos que no son miembros de la Conferencia episcopal podrán, excepcionalmente y en casos particulares, intervenir en algunas sesiones de la asamblea plenaria de la Conferencia o de sus

-Carta sobre la aprobación de las declaraciones doctrinales por las Conferencias Episcopales-

comisiones solamente con voto consultivo (cf. Interpretación auténtica de la *Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II interpretandis*, de 1970: AAS 62 [1970] 793). En conclusión, es de esperar que esa Conferencia episcopal tenga a bien revisar a la mayor brevedad sus propios Estatutos, acogiendo las indicaciones y sugerencias presentadas más arriba, para un desarrollo más provechoso de sus actividades.

Expreso a usted y a la asamblea de obispos, mis mejores deseos de trabajo fecundo al servicio de las Iglesias particulares y me confirmo, con sentimientos de fraterna estima, de vuestra excelencia afectísimo en el Señor

Cardenal Lucas MOREIRA NEVES, o.p.

Prefecto

Manual de las indulgencias

[Decreto](#)

[Anotaciones preliminares](#)

[Normas sobre las indulgencias](#)

[Cuatro concesiones generales](#)

[Otras concesiones](#)

[Invocaciones piadosas](#)

[Índice de indulgencias plenarias \(latín\)](#)

[«Indulgentiarum doctrina» Constitución apostólica del Papa Pablo VI](#)

PENITENCIARÍA APOSTÓLICA

DECRETO

Cuarta edición del *Enchiridion indulgentiarum*

Los méritos de valor infinito de Jesús, Divino Redentor del género humano, y los méritos de la Santísima Virgen María y de todos los santos, que dimanan sobreabundantemente de los de Jesús, todos los cuales constituyen el indefectible tesoro de la Iglesia de Cristo, han sido confiados a ésta en virtud de la potestad de atar y desatar que el mismo Fundador de la Iglesia confirió a Pedro y a los otros Apóstoles, y, a través de ellos, a sus sucesores, el Sumo Pontífice y los Obispos, para que sean aplicados en remisión de los pecados y de sus consecuencias. Este perdón de los pecados se lleva a cabo de modo principal y, cuando se trata del pecado mortal de modo necesario, mediante el sacramento de la reconciliación.

Sin embargo, incluso perdonado el pecado mortal, y por necesaria conexión remitida la pena eterna que esta culpa merece, y perdonado también el pecado leve o venial, el pecador perdonado puede necesitar una purificación ulterior, es decir, puede ser deudor de una pena temporal que ha de satisfacer en la vida terrena o en la otra vida, es decir, en el purgatorio. Del tesoro admirable de la Iglesia, mencionado anteriormente, fluye la indulgencia, que permite remitir aquella pena temporal.

La doctrina de la fe sobre la indulgencia y la práctica laudable de ésta confirman los misterios tan profundamente consoladores del Cuerpo místico de Cristo y de la comunión de los santos, y con gran eficacia contribuyen a la consecución de la santidad.

Sobre este tema ha tratado de manera excelente el Sumo Pontífice Juan Pablo II en la Bula *Incarnationis mysterium*, de convocación del gran Jubileo.

De acuerdo con esta doctrina, la Penitenciaría Apostólica aprovecha la ocasión del inminente inicio del sagrado Jubileo y de la difusión por todo el orbe católico de la mencionada Bula, para proceder de nuevo, por cuarta vez, a la publicación del *Enchiridion indulgentiarum*, según la edición típica del día 29 de junio de 1968, que fue redactada de acuerdo con las normas establecidas por la Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*.

En esta nueva edición no se han modificado los principios sobre las indulgencias, pero se han revisado algunas normas para adecuarlas a los documentos recientemente emanados de la Sede Apostólica.

Las concesiones, sin embargo, se han reagrupado siguiendo un criterio sistemático, de tal manera que su número no ha disminuido, pero la lista de ellas ha resultado más breve. La razón por la cual se han seleccionado las diversas concesiones es el fomento del afecto piadoso de la caridad en cada uno de los fieles cristianos y en toda la comunidad eclesial.

Así, en primer lugar se ha incorporado una cuarta concesión general, con la cual se otorga indulgencia al testimonio explícito de la fe que se da en determinadas circunstancias de la vida cotidiana. Las restantes concesiones nuevas tienen como objetivo reforzar los fundamentos de la familia cristiana (consagración de las familias), la comunión en la plegaria de la Iglesia universal (participación fructuosa en los días dedicados universalmente a alguna finalidad religiosa o en la semana de oración para la unidad de todos los cristianos), y el culto debido a Jesucristo presente en el Santísimo Sacramento (procesión eucarística).

Además, se presentan con más extensión algunas de las concesiones ya publicadas; por ejemplo, la que se refiere al rezo del Rosario mariano o a la recitación del himno *Akátistos*, a las celebraciones jubilares de las ordenaciones, a la lectura de la Sagrada Escritura o a la visita a los lugares sagrados.

En esta edición del *Enchiridion* se hace referencia con frecuencia a las facultades de las asambleas episcopales (para las Iglesias orientales según sus propios estatutos, para la Iglesia latina de acuerdo con el canon 447 del Código de derecho canónico) en lo tocante a las listas de plegarias más difundidas en el propio territorio. Y, de hecho, el número de plegarias consignadas en el *Enchiridion* ha sido aumentado considerablemente, principalmente el número de aquéllas que pertenecen a la Tradición oriental.

Por el presente Decreto se declara auténtico el texto que sigue y se ordena que sea considerado oficial, por autoridad del Sumo Pontífice, según se indicó a los responsables de la Penitenciaría Apostólica en la audiencia que les fue concedida el día 5 de julio de 1999.

Esta Penitenciaría, por su parte, en armonía con los deseos del Santo Padre, hace votos para que los fieles cristianos, animados por la doctrina y el celo pastoral de los sagrados Pastores, por la práctica de las sagradas indulgencias se apliquen con íntimo afecto religioso del espíritu a acrecentar su piedad, para gloria de la Santísima Trinidad.

No obstante cualquier cosa en contra.

Dado en Roma, desde la misma Penitenciaría Apostólica, el día 16 de julio de 1999, Conmemoración de la Santísima Virgen del Carmen.

GUILLERMO WAKEFIELD Card. BAUM
Penitenciario Mayor

LUIS DE MAGISTRIS
Obispo titular de Nova
Regente

ANOTACIONES PRELIMINARES

1. Cuando este *Manual de Indulgencias* fue editado por primera vez, en junio del año 1968, se puso en práctica la norma 13 de la Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*: «Se revisará el *Manual de indulgencias* con el criterio de que sólo se enriquezcan con indulgencias las principales preces y las principales obras de piedad, de caridad y de penitencia». Con las sucesivas ediciones, hasta la presente, la Penitenciaría Apostólica ha pretendido hacer más claro el texto, corregir algunos aspectos de menor importancia, de acuerdo con las exigencias de un análisis crítico, y, finalmente, añadir algunos elementos nuevos.

2. Por lo que a esto atañe, se consideran preces y obras principales aquellas que, habida cuenta de la tradición y de los cambios introducidos con el correr de los tiempos, no sólo parecen especialmente aptas para ayudar a los fieles a satisfacer por las penas debidas por sus pecados, sino que también, y principalmente, los impulsan a un mayor fervor de la caridad. En este principio se ha apoyado el plan seguido al reorganizar esta materia.

3. De acuerdo con la tradición, la participación en el sacrificio de la misa y en los sacramentos, debido a su altísima eficacia en cuanto a «la santificación y la purificación», no queda enriquecida con indulgencias.

Cuando con motivo de algún acontecimiento especial (por ejemplo, la primera sagrada comunión, la primera misa de un neosacerdote, la misa al final de un Congreso eucarístico), se concede indulgencia, ésta no se añade a la participación en la misa o en los sacramentos, sino a las circunstancias extraordinarias que acompañan a este tipo de participación. Así, con la ayuda de la indulgencia, se promueve, y en cierto modo se premia, el deseo de entrega, propio de estas celebraciones, el buen ejemplo que se da a los demás, el honor que se tributa a la augusta Eucaristía y al sacerdocio.

Sin embargo, la indulgencia puede añadirse, de acuerdo con la tradición, a diversas obras de piedad privada y pública; además, pueden dotarse con indulgencias las obras de caridad y penitencia, a las cuales conviene en nuestros tiempos atribuir una mayor importancia. Todas estas obras enriquecidas con indulgencias, como, por lo demás, cualquier otra obra buena y cualquier sufrimiento llevado pacientemente, no se separan en modo alguno de la misa y los sacramentos, puesto que son las fuentes principales de santificación y de purificación; las buenas obras, en efecto, y los sufrimientos se convierten en oblación de los fieles, que se une a la oblación de Cristo en el sacrificio eucarístico; la misa y los sacramentos, en efecto, inducen a los fieles a cumplir sus obligaciones de manera que vivan «de acuerdo con la fe que profesaron»; y, a la inversa, el cumplimiento diligente de sus obligaciones los dispone cada día más y más a participar con fruto en la misa y los sacramentos.

4. De acuerdo con los cambios introducidos con el correr de los tiempos, se atribuye una importancia mayor a la acción del fiel cristiano (*opera operantis*), por lo cual no se menciona una larga relación de obras de piedad (*opus operatum*) como separadas de la vida cotidiana del fiel cristiano, sino que se presenta sólo un número reducido de concesiones, que ayuden a que la vida de los fieles cristianos sea más útil y más santa, y así se suprime «aquél divorcio entre la fe que profesan y la vida cotidiana de muchos... haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo se ordena a la gloria de Dios».

Se ha tenido interés más bien por dar una mayor cabida a la vida cristiana y dirigir la atención hacia el espíritu de oración y de penitencia y la práctica de las virtudes teologales, más que en proponer la repetición de fórmulas y de actos.

5. En el *Manual de Indulgencias*, antes de citar las diversas concesiones, se hace una relación de las normas, tomadas de la Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*, del Código de Derecho Canónico y de otros documentos normativos.

Ha parecido útil, en efecto, incluso en previsión de las dudas que puedan surgir en esta materia, exponer en conjunto y ordenadamente todas las disposiciones actualmente vigentes acerca de las indulgencias.

6. En el *Manual de Indulgencias* se enumeran en primer lugar cuatro concesiones generales, que en cierto modo iluminan la práctica cotidiana de la vida cristiana.

A cada una de estas cuatro concesiones generales se han añadido, con vistas a la utilidad e instrucción de los fieles, algunas anotaciones, con las que queda de manifiesto que cada una de las concesiones concuerda con el espíritu del Evangelio y con la renovación propuesta por el Concilio Ecuménico Vaticano II.

7. Sigue la lista de concesiones que corresponden a cada una de las obras de religión. Estas concesiones son pocas, ya que algunas obras están incluidas en las concesiones generales, y, en lo que se refiere a las preces, ha parecido que sólo había que recordar expresamente algunas de índole universal. Las competentes asambleas episcopales procurarán añadir, en las ediciones del *Enchiridion* en las diversas lenguas, otras fórmulas que sean útiles a la piedad de los fieles y, al mismo tiempo, muy apreciadas tradicionalmente.

8. Además, se ha añadido al *Manual de Indulgencias* un Apéndice que contiene una lista de invocaciones, y se ha puesto también el texto de la Constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*.

NORMAS SOBRE LAS INDULGENCIAS

1. La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados ya borrados en cuanto a la culpa, que el fiel cristiano, debidamente dispuesto y cumpliendo unas ciertas y determinadas condiciones, consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos.

2. La indulgencia es parcial o plenaria, según libre en parte o en todo de la pena temporal debida por los pecados.

3. Cualquier fiel puede ganar indulgencias, tanto plenarias como parciales, para sí mismo o puede aplicarlas a los difuntos como sufragio.

4. Al fiel cristiano que, al menos arrepentido interiormente, realiza una obra enriquecida con indulgencia parcial, se le concede, por medio de la Iglesia, una remisión de la pena temporal equivalente a la que ya recibe él mismo con su acción.

5 § 1. Además de la suprema autoridad de la Iglesia, sólo pueden otorgar indulgencias aquellos a quienes el derecho reconoce esta potestad o a quienes se la ha concedido el Romano Pontífice.

§ 2. Ninguna autoridad inferior al Romano Pontífice puede otorgar a otros la potestad de conceder indulgencias, a no ser que la Sede Apostólica se lo haya otorgado expresamente.

6. En la Curia romana, sólo la Sagrada Penitenciaría tiene encomendado lo que se refiere a la concesión y uso de las indulgencias, quedando a salvo el derecho de la Congregación para la doctrina de la Fe de examinar lo que atañe a la doctrina dogmática sobre las mismas indulgencias.

7. Los Obispos eparquiales o diocesanos y las demás personas equiparadas a ellos por el derecho, aunque no estén revestidas de la dignidad episcopal, desde el comienzo de su misión pastoral, tienen el derecho de:

1. Conceder indulgencia parcial, en su territorio a todos los fieles cristianos, fuera de su territorio a los fieles sometidos a su jurisdicción.

2. Impartir la bendición papal con indulgencia plenaria, según la fórmula prescrita, en su propia eparquía o diócesis, tres veces al año, en las solemnidades o fiestas que ellos determinen, aunque no hayan celebrado ellos la misa y tan sólo hayan asistido a ella. Esta bendición se imparte al final de la misa en lugar de la bendición acostumbrada, según las normas del respectivo Ceremonial de los Obispos.

8. Los Metropolitanos pueden conceder indulgencia parcial en las eparquías o diócesis sufragáneas igual que en el propio territorio.

9 § 1. Los Patriarcas, en todos los lugares de su patriarcado, aun exentos, en las iglesias de su rito fuera de los términos del patriarcado y en cualquier lugar para los fieles de su rito pueden:

1. conceder indulgencia parcial;

2. impartir la bendición papal con indulgencia plenaria, como norma general tres veces al año, pero también alguna otra vez cuando exista una circunstancia particular o un motivo religioso que, por el bien espiritual de los fieles, exija la indulgencia plenaria..

§ 2. La misma facultad se concede a los Arzobispos mayores.

10. Los Cardenales gozan de la facultad de conceder en cualquier lugar indulgencia parcial, que lucrarán cada vez sólo los presentes.

11 § 1. Se requiere licencia expresa de la Sede Apostólica para editar lícitamente, en cualquier idioma, el *Manual de Indulgencias*.

§ 2. No puede editarse ningún libro, folleto, hoja, etc., que contenga concesiones de indulgencias, sin licencia del Ordinario o del jerarca del lugar.

12. De acuerdo con el deseo del Sumo Pontífice, las concesiones de indulgencias solicitadas en favor de todos los fieles sólo comienzan a tener valor después de que los documentos auténticos que las contienen han sido revisados por la Penitenciaría Apostólica.

13. La indulgencia aneja a alguna fiesta se considera trasladada al mismo día al que se traslada dicha fiesta o su solemnidad externa.

14. Para lucrar la indulgencia asignada a algún día, si se requiere la visita a una iglesia u oratorio, ésta puede efectuarse desde el mediodía de la vigilia hasta la medianoche del día establecido.

15. El fiel cristiano puede ganar una indulgencia si usa con devoción algún objeto de piedad (crucifijo o cruz, rosario, escapulario, medalla) debidamente bendecido.

16 § 1. La indulgencia unida a la visita a una iglesia u oratorio no cesa si el edificio es destruido y reconstruido en un período de cincuenta años, en el mismo lugar o en otro lugar próximo, conservando el mismo título.

§ 2. La indulgencia aneja al uso de un objeto de piedad cesa solamente cuando este objeto se destruye o se vende.

17 § 1. Para ser capaz de lucrar indulgencias, es necesario estar bautizado, no excomulgado, en estado de gracia por lo menos al final de las obras prescritas.

§ 2. Para que el sujeto capaz las lucre, debe tener intención, por lo menos general, de ganarlas y cumplir las obras prescritas dentro del tiempo establecido y en la forma debida, a tenor de la concesión.

18 § 1. La indulgencia plenaria sólo puede ganarse una vez al día; la indulgencia parcial puede ganarse varias veces al día.

§ 2. Sin embargo, el fiel cristiano podrá alcanzar indulgencia plenaria *in articulo mortis*, aunque el mismo día haya ganado ya otra indulgencia plenaria.

19. La obra prescrita para la obtención de una indulgencia plenaria aneja a una iglesia u oratorio consiste en la visita piadosa a este lugar y el rezo del Padrenuestro y el Credo, a no ser que en algún caso especial se establezcan otras condiciones.

20 § 1. Para ganar una indulgencia plenaria, además de la exclusión de todo afecto a cualquier pecado, incluso venial, se requiere la ejecución de la obra enriquecida con indulgencia y el cumplimiento de tres condiciones, que son: la confesión sacramental, la comunión eucarística y la oración por las intenciones del Sumo Pontífice.

§ 2. Con una sola confesión sacramental pueden ganarse varias indulgencias plenarias; en cambio, con una sola comunión eucarística y una oración por las intenciones del Sumo Pontífice sólo se gana una indulgencia plenaria.

§ 3. Las tres condiciones pueden cumplirse unos días antes o después de la ejecución de la obra prescrita; pero conviene que la comunión y la oración por las intenciones del Sumo Pontífice se realicen el mismo día en que se cumple la obra.

§ 4. Si falta la plena disposición, o sino se cumple la obra prescrita y las tres condiciones antedichas, salvo lo prescrito en los números 24 y 25 para los que están afectados por algún impedimento, la indulgencia será sólo parcial.

§ 5. La condición de orar por las intenciones del Sumo Pontífice se cumple si se reza según su intención un solo Padrenuestro y una sola Avemaría; pero se concede a cada fiel la facultad de rezar cualquier otra fórmula, según su piedad y devoción.

21 § 1. Una obra que deba cumplirse por ley o por precepto no puede ser indulgenciada, a no ser que en la concesión se diga expresamente lo contrario.

§ 2. Pero el que cumple una obra impuesta como penitencia sacramental, y que al mismo tiempo está indulgenciada, puede satisfacer la penitencia y ganar las indulgencias al mismo tiempo.

§ 3. Del mismo modo, los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica pueden conseguir indulgencias con las oraciones y las pías acciones que dicen y realizan por disposición de sus reglas, constituciones u otras prescripciones.

22. La indulgencia aneja a una oración puede ganarse cualquiera que sea el idioma en que se rece la oración, con tal de que la traducción haya sido aprobada por la competente autoridad eclesiástica.

23. Para ganar la indulgencia aneja a una oración es suficiente rezar la oración alternando con otro o siguiéndola mentalmente mientras otro la reza.

24. Los confesores pueden conmutar tanto la obra prescrita como las condiciones, en favor de aquellos que, debido a un legítimo impedimento, no pueden ponerlas en práctica.

25. Además, los Ordinarios o jefes del lugar pueden conceder, a los fieles sobre los cuales ejercen su autoridad según las normas del derecho, si viven en lugares donde de ningún modo o, por lo menos, no sin gran dificultad pueden acceder a la confesión o la comunión, que puedan ganar indulgencia plenaria sin confesión o la comunión actuales, a condición de que estén interiormente arrepentidos y hagan el propósito de recibir, tan pronto como puedan, los mencionados sacramentos.

26. Los sordos y los mudos pueden ganar las indulgencias anejas a las preces públicas, si, junto con los demás fieles que rezan en el mismo lugar, elevan a Dios su mente y sus piadosos sentimientos; y, si se trata de oraciones privadas, basta con que las recuerden mentalmente, o que las expresen con signos, o simplemente que las recorran con la vista.

CUATRO CONCESIONES GENERALES

PROEMIO

1. Se ofrecen en primer lugar cuatro concesiones de indulgencias, con las cuales se recuerda al fiel cristiano que impregne de espíritu cristiano las acciones de que está entretejida la vida cotidiana, y que en su estado de vida tienda a la perfección de la caridad.

2. Las cuatro concesiones son efectivamente generales y cada una de ellas abarca varias obras del mismo género. Sin embargo, no se enriquecen con indulgencias todas estas obras, sino únicamente las que se realizan de un modo y con una actitud interna especiales.

Considérese, por ejemplo, la primera concesión, que se expresa en estos términos: «Se concede indulgencia parcial al fiel cristiano que, en el cumplimiento de sus obligaciones y en el sufrimiento de las dificultades de la vida, eleva su alma a Dios con humilde confianza, añadiendo —aunque sólo sea mentalmente— alguna piadosa invocación». Con esta concesión, se enriquecen con indulgencia únicamente aquellos actos con los que el fiel cristiano, al cumplir sus obligaciones y soportar las dificultades de la vida, eleva su alma a Dios del modo dicho. Estos determinados actos, debido a la fragilidad humana, no son frecuentes.

Y si hay alguien tan diligente y fervoroso que multiplica estos actos muchas veces a lo largo del día, merece —además de un copioso aumento de gracia— una más amplia remisión de la pena, y, por su caridad, puede ayudar a las almas del purgatorio.

Lo mismo se puede decir de las otras tres concesiones.

3. Ya que las cuatro concesiones, como es evidente, concuerdan de modo especial con el Evangelio y con la doctrina de la Iglesia, expuesta de manera tan clara por el Concilio Vaticano II, se añaden, en provecho de los fieles, a cada concesión, algunos textos de la Sagrada Escritura y de los documentos del mismo Concilio.

CONCESIONES

I

Se concede indulgencia parcial al fiel cristiano que, en el cumplimiento de sus obligaciones y en el sufrimiento de las dificultades de la vida, eleva su alma a Dios con humilde confianza, añadiendo —aunque sólo sea mentalmente— alguna piadosa invocación.

Con esta primera concesión los fieles cristianos son como llevados de la mano a cumplir el mandato de Cristo: «Hay que orar siempre sin desanimarse», y al mismo tiempo se les enseña a cumplir las propias obligaciones, de manera que conserven y aumenten la unión con Cristo.

La intención de la Iglesia al conceder la indulgencia es ilustrada de manera perfecta con los siguientes textos de la Sagrada Escritura:

«Pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; llamad, y se os abrirá; porque quien pide recibe, quien busca encuentra y al que llama se le abre».

«Velad y orad para no caer en la tentación».

«Tened cuidado: no se os embote la mente con los agobios de la vida... Estad siempre despiertos, orando».

«Eran constantes en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones».

«Que la esperanza os tenga alegres, estad firmes en la tribulación, sed asiduos en la oración».

«Cuando comáis o bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios».

«Orad en toda ocasión con la ayuda del Espíritu. Tened vigiliat en que oréis con constancia por todos los santos».

«Todo lo que de palabra o de obra realicéis, sea todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él».

«Sed constantes en la oración; que ella os mantenga en vela, dando gracias a Dios».

«Sed constantes en orar. Dad gracias en toda ocasión».

Y en los documentos del Concilio Vaticano II puede leerse:

«Todos los fieles cristianos, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán cada día más si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo».

«Esta vida de unión íntima con Cristo en la Iglesia se nutre con los auxilios espirituales... Los seculares deben servirse de estos auxilios de tal forma que, al cumplir como es debido los deberes temporales en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Cristo de su vida personal, sino que crezcan intensamente en ella, realizando sus tareas según la voluntad de Dios... Ni las preocupaciones familiares ni los demás negocios temporales deben ser ajenos a esta orientación espiritual de la vida, según el aviso del apóstol: "Todo lo que de palabra o de obra realicéis, sea todo en nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él».

«La separación entre la fe que profesan y la vida cotidiana de muchos debe ser considerada como uno de los errores más graves de nuestro tiempo... Por consiguiente, no deben oponerse falsamente entre sí las actividades profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra... Siguiendo el ejemplo de Cristo, que ejerció un trabajo manual, alégrense más bien los cristianos de poder ejercer todas sus actividades terrestres, uniendo en una síntesis vital los esfuerzos humanos, domésticos, profesionales, científicos o técnicos con los bienes religiosos, bajo cuya altísima ordenación todo se coordina para la gloria de Dios».

II

Se concede indulgencia parcial al fiel cristiano que, movido por el espíritu de fe, pone su persona o sus bienes, con sentimientos de misericordia, al servicio de los hermanos necesitados.

Con la concesión de esta indulgencia, se incita al fiel cristiano a que, siguiendo el ejemplo y el mandamiento de Cristo Jesús, practique con más frecuencia obras de caridad o misericordia.

Sin embargo, no se enriquecen con indulgencia todas las obras de caridad, sino tan sólo las que se hacen «al servicio de los hermanos necesitados», como son los que carecen de comida o vestido para el cuerpo, o de instrucción o consuelo para el espíritu.

«Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis. estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme... Os aseguro que cada vez que lo hicisteis con uno de éstos, mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis»

«Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros, como yo os he amado; amaos también entre vosotros. La señal por la que conocerán todos que sois discípulos míos será que os améis unos a otros».

«El que se encarga de la distribución, hágalo con generosidad... el que reparte la limosna, con agrado... Como buenos hermanos, sed cariñosos unos con otros, estimando a los demás más que a uno mismo. En la actividad, no seáis descuidados; en el espíritu, manteneos ardientes. Servid constantemente a] Señor... Contribuid en las necesidades de los santos; practicad la hospitalidad».

«Podría repartir en limosnas todo lo que tengo..., si no tengo amor, de nada me sirve».

«Así que, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe».

«Vivid en el amor como Cristo os amó».

«Dios mismo nos ha enseñado a amarnos los unos a los otros».

«Conservad el amor fraterno».

«La religión pura e intachable a los ojos de Dios Padre es ésta: visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones y no mancharse las manos con este mundo».

«Ahora que estáis purificados por vuestra obediencia a la verdad y habéis llegado a quererlos sinceramente como hermanos, amaos unos a otros de corazón e intensamente».

«Procurad todos tener un mismo pensar y un mismo sentir: con afecto fraternal, con ternura, con humildad. No devolváis mal por mal o insulto por insulto; al contrario, responded con una bendición, porque para esto habéis sido llamados: para heredar una bendición».

«Poned todo empeño en... la piedad... el cariño fraterno... el amor».

«Si uno tiene de qué vivir y, viendo a su hermano en necesidad, le cierra sus entrañas, ¿cómo va a estar en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra y de boca, sino de verdad y con obras».

«Dondequiera que haya hombres carentes de alimentos, vestido, vivienda, medicinas, trabajo, instrucción, medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana, o afligidos por la desgracia o por la falta de salud, o sufriendo el destierro o la cárcel, allí debe buscarlos y encontrarlos la caridad cristiana, consolarlos con diligente cuidado y ayudarles con la prestación de auxilio... Para que este ejercicio de la caridad sea verdaderamente irreprochable y aparezca como tal, es necesario ver en el prójimo la imagen de Dios, según la cual ha sido creado, y a Cristo Señor, a quien en realidad se ofrece lo que se da al necesitado».

«Como las obras de caridad y de misericordia ofrecen un testimonio excelente de la vida cristiana, la formación apostólica debe llevar también a la práctica de tales obras, para que los fieles cristianos aprendan desde niños a compadecerse de los hermanos y a ayudarlos generosamente cuando lo necesiten».

«Los cristianos, recordando las palabras del Señor: "La señal por la que conocerán todos que sois discípulos míos será que os améis unos a otros", no pueden tener otro anhelo mayor que el de servir con creciente generosidad y con suma eficacia a los hombres de hoy... Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras».

III

Se concede indulgencia parcial al fiel cristiano que, con espíritu de penitencia, se priva voluntariamente de alguna cosa lícita y agradable

Esta tercera concesión es muy oportuna en nuestros días, en que, además de la ley, ciertamente muy suave, del ayuno y de la abstinencia de carne, es muy conveniente exhortar a los fieles a la práctica de ejercicios de penitencia.

Así, se estimula al fiel cristiano a que, refrenando sus concupiscencias, aprenda a dominar su propio cuerpo y a identificarse con Cristo pobre y sufriente.

Pero la privación tendrá más valor si va unida a la caridad, según las palabras de san León Magno: «Consagremos a la virtud lo que negamos al placer. Conviértase en alimento de los pobres la abstinencia del que ayuna» .

«El que quiera seguirme, que se niegue a sí mismo. cargue con su cruz cada día y se venga conmigo».

«Si no os convertís, todos pereceréis de la misma manera».

«Si con el Espíritu dais muerte a las obras del cuerpo, viviréis».

«Sufrimos con él para ser también con él glorificados».

«Un atleta se impone toda clase de privaciones. Ellos, para ganar una corona que se marchita; nosotros, en cambio, una que no se marchita. Por eso corro yo, pero no al azar; boxeo, pero no contra el aire; mis golpes van a mi cuerpo y lo tengo a mi servicio».

«En toda ocasión y por todas partes, llevamos en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo».

«Es doctrina segura: si morimos con él, viviremos con él. Si perseveramos, reinaremos con él».

«Enseñándonos a renunciar... a los deseos mundanos y a llevar ya desde ahora una vida sobria, honrada y religiosa».

«Estad alegres cuando compartís los padecimientos de Cristo, para que, cuando se manifieste en su gloria, reboéis de gozo».

«Con singular cuidado, edúqueseles en la obediencia sacerdotal, en el tenor de vida pobre y en el espíritu de la

propia abnegación, de suerte que se habitúen a renunciar con prontitud incluso a las cosas lícitas... Y a asemejarse a Cristo crucificado».

«Los fieles, en virtud de su sacerdocio regio, cooperan a la oblación de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias, mediante el testimonio de una vida santa en la abnegación y caridad operante».

«Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios y, obedientes a la voz del Padre, y adorando a Dios Padre en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria».

«La Iglesia exhorta a todos los fieles a que, además de las molestias y sacrificios que forman parte de la vida cotidiana, hagan caso del precepto divino de la penitencia, afligiendo también al cuerpo con algunos actos de mortificación... La Iglesia desea indicar que hay tres formas principales, recibidas de la tradición, con que puede satisfacerse el precepto divino de la penitencia; a saber, la oración, el ayuno y las obras de caridad, aunque se fije de manera especial en la abstinencia de carne y el ayuno. Estas maneras de practicar la penitencia han sido corrientes en todo tiempo, pero en nuestra época se aducen unos motivos por los cuales, según las circunstancias de cada lugar, se insiste en cierto modo de penitencia por encima de los demás. Y así, entre la gente que goza de una superior situación económica, se ha de urgir el testimonio de abnegación de manera que los fieles cristianos no se identifiquen con los criterios de este mundo, y se ha de urgir al mismo tiempo el testimonio de la caridad hacia los hermanos, incluso los que viven en países lejanos, que sufren pobreza y hambre».

Se concede indulgencia parcial al fiel cristiano que, en circunstancias particulares de la vida cotidiana, dé testimonio explícito de la fe ante los demás.

Esta concesión estimula al fiel cristiano a profesar su fe ante los demás, para gloria de Dios y edificación de la Iglesia.

San Agustín ha escrito: «Tu Símbolo sea para ti como un espejo. Mírate en él, para ver si crees todo aquello que confiesas creer, y alégrate cada día por tu fe». La vida cristiana de cada día será, de este modo, como el «Amén» con que termina el «Credo» de la profesión de fe de nuestro Bautismo.

«Si uno se pone de mi parte ante los hombres, yo también me pondré de su parte ante mi Padre del cielo».

«Mejor, dichosos los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen».

«Seréis mis testigos».

«A diario acudían al templo todos unidos, celebraban la fracción del pan en las casas y comían juntos, alabando a Dios con alegría y de todo corazón; eran bien vistos de todo el pueblo».

«En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo... Los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús con mucho valor, y Dios los miraba a todos con mucho agrado».

«Vuestra fe es alabada en todo el mundo».

«Si tus labios profesan que Jesús es el Señor, y tu corazón cree, te salvarás. Por la fe del corazón llegamos a la justificación, y por la profesión de los labios, a la salvación».

«Combate el buen combate de la fe. Conquista la vida eterna a la que fuiste llamado, y de la que hiciste noble profesión ante muchos testigos».

«No te avergüences de dar testimonio de nuestro Señor»

«Que ninguno de vosotros tenga que sufrir por homicida, ladrón, malhechor o entrometido; pero, si sufre por ser cristiano, que no se avergüence, que dé gloria a Dios por este nombre».

«Quien confiese que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él, y él en Dios»

«A fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, debe cada uno de los fieles oír de buena gana la palabra de Dios y cumplir con las obras su voluntad con la ayuda de la gracia, participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en otras funciones sagradas, y aplicarse de manera constante a la oración, a la abnegación de sí mismo, al fraterno y solícito servicio de los demás y al ejercicio de todas las virtudes».

«Los cristianos están llamados a ejercer el apostolado individual en las variadas circunstancias de su vida; recuerden, sin embargo, que el hombre es social por naturaleza... Por ello, los cristianos han de ejercer el apostolado aunando sus esfuerzos. Sean apóstoles tanto en el seno de las familias como en las parroquias y diócesis, las cuales expresan el carácter comunitario del apostolado, y en los grupos cuya constitución libremente decidan».

«La naturaleza social del hombre exige que éste manifieste externamente los actos internos de religión, que se comunique con otros en materia religiosa, que profese su religión de forma comunitaria».

«No basta que el pueblo cristiano esté presente y establecido en un pueblo ni que desarrolle el apostolado del ejemplo; se establece y está presente para anunciar con sus palabras y con su trabajo a Cristo a sus conciudadanos no cristianos y ayudarles a la recepción plena de Cristo»

OTRAS CONCESIONES

PROEMIO

1. A las cuatro concesiones generales de que se ha hablado antes en los números I-IV, se añaden otras pocas concesiones que, teniendo en cuenta tanto las tradiciones del tiempo pasado como las necesidades de nuestra época, tienen un significado especial.

Todas estas concesiones se complementan mutuamente y, al mismo tiempo que con el don de la indulgencia se estimula a los fieles cristianos a realizar obras de piedad, de caridad y de penitencia, se les induce también a unirse más íntimamente por la caridad a Cristo cabeza y al cuerpo de la Iglesia.

2. Se citan algunas preces venerables por su inspiración divina o por su antigüedad y que son de uso generalizado. Evidentemente, estas preces son citadas a modo de ejemplo. Pero debe tenerse siempre en cuenta lo que se ha dicho en las normas respecto al derecho de los obispos eparquiales y diocesanos, de los metropolitanos, de los patriarcas y de los cardenales.

Las indulgencias concedidas por la recitación devota de las preces, cuya lista sigue a continuación, pueden ser lucradas por los fieles de cualquier rito y cualquiera que sea la tradición litúrgica a la cual las mencionadas preces pertenezcan.

3. Estas preces, si se consideran las cosas más a fondo, ya están incluidas en la concesión general núm. 1, cuando el fiel cristiano las reza en el transcurso de su vida ordinaria, elevando su alma a Dios con humilde confianza. Así, por ejemplo, están incluidas en esta primera concesión las oraciones *Señor, que tu gracia y Te damos gracias*, que se rezan «en el cumplimiento de las obligaciones».

No obstante, ha parecido conveniente citarlas expresamente en su calidad de preces indulgenciadas, con el fin de evitar cualquier duda y destacar su importancia.

4. Es evidente que, si en las concesiones para obtener indulgencia se requiere la recitación de unas preces, de una letanía o de un oficio parvo, los textos de estas preces siempre tienen que haber sido aprobados por la autoridad eclesiástica competente; asimismo, la recitación de ellas, como también la visita a un lugar sagrado, el ejercicio de una obra de piedad o el uso de un objeto sagrado, si están prescritos, deben llevarse a efecto con devoción y afecto piadoso del corazón. En algunas concesiones esta exigencia se indica expresamente, con objeto de ayudar a la piedad de los fieles.

5. Para ganar indulgencia plenaria, como se establece en la norma 20, se requiere la ejecución de la obra, el cumplimiento de las tres condiciones y una plena disposición interior que excluya toda afección al pecado.

Si se trata de indulgencia parcial, de acuerdo con la norma 4, se requiere la ejecución de la obra y, como mínimo, la contrición del corazón.

6. Si la obra enriquecida con indulgencia plenaria es susceptible de ser dividida en partes (por ejemplo, el Rosario mariano en decenas), el que por una causa razonable no realiza la obra completa, puede ganar, por la parte que ha realizado, indulgencia parcial.

7. Son dignas de especial mención las concesiones que se refieren a algunas obras, enriquecidas con indulgencia plenaria, con las cuales el fiel cristiano puede ganarla todos los días del año, quedando en pie la norma 18 § 1, según la cual sólo puede ganarse una indulgencia al día:

—la adoración del Santísimo Sacramento durante al menos media hora (conc. 7 § 1, 1.º);

—el piadoso ejercicio del Via Crucis (conc. 13, 2.º);

—el rezo del Rosario mariano o del himno *Akhátistos* en una iglesia o un oratorio, o en familia, en una comunidad religiosa, en una asociación piadosa y, en general, siempre que varios fieles se reúnan para un buen fin (conc. 17 § 1, 1.º y conc. 23 § 1);

—la lectura piadosa de la Sagrada Escritura durante al menos media hora (conc. 30).

CONCESIONES

1. Acto de consagración de las familias

Se concede *indulgencia plenaria* a los miembros de la familia en el día en que por primera vez se consagren al Sagrado Corazón de Jesús o a la Sagrada Familia de Jesús, María y José, si piadosamente recitaren una oración adecuada, debidamente aprobada, ante una imagen del Sagrado Corazón o de la Sagrada Familia, en una celebración ritual que, si fuere posible, será presidida por un sacerdote o un diácono; en el día aniversario de esta consagración la *indulgencia será parcial*.

2. Acto de consagración del género humano a Jesucristo Rey

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en la solemnidad de nuestro Señor Jesucristo Rey, rece públicamente el acto de consagración del género humano a Jesucristo Rey; en cualquier otra circunstancia, la *indulgencia será parcial*.

Jesús dulcísimo, Redentor del género humano, míranos arrodillados humildemente en tu presencia. Tuyo somos y tuyos queremos ser; y para estar más firmemente unidos a ti, hoy cada uno de nosotros se consagra voluntariamente a tu Sagrado Corazón. Muchos nunca te han conocido; muchos te han rechazado, despreciado tus mandamientos. Compadécete de unos y de otros, benignísimo Jesús, y atráelos a todos a tu Sagrado Corazón. Reina, Señor, no sólo sobre los que nunca se han separado de ti, sino también sobre los hijos pródigos que te han abandonado; haz que vuelvan pronto a la casa paterna, para que no mueran de miseria y de hambre. Reina sobre aquellos que están extraviados por el error o separados por la discordia, y haz que vuelvan al puerto de la verdad y a la unidad de la fe, para que pronto no haya más que un solo rebaño y un solo pastor. Concede, Señor, a tu Iglesia una plena libertad y seguridad; concede a todo el mundo la tranquilidad del orden; haz que desde un extremo al otro de la tierra no se oiga más que una sola voz: Alabado sea el Divino Corazón, por quien nos ha venido la salvación; a él la gloria y el honor por los siglos de los siglos. Amén.

3. Acto de reparación

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en la solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús, rece públicamente el siguiente acto de reparación; en cualquier otra circunstancia la *indulgencia será parcial*.

Jesús dulcísimo, cuya caridad derramada sobre los hombres es correspondida ingratamente con tanto olvido, negligencia, desprecio; nosotros, arrodillados en tu presencia, queremos resarcir con especial reverencia tan abominable desidia e injurias con que los hombres afligen en todas partes tu amantísimo Corazón.

Sin embargo, recordando que también nosotros más de una vez hemos sido culpables de tan gran indignidad, e intensamente arrepentidos por ello, imploramos en primer lugar tu misericordia a favor nuestro, dispuestos a compensar con voluntaria expiación no sólo las infamias cometidas por nosotros, sino también las de aquellos que, apartándose totalmente del camino de la salvación, rehúsan seguirte como pastor y guía, obstinados en su infidelidad o, conculcando las promesas del bautismo, han sacudido el suavísimo yugo de tu ley.

Queremos expiar todos estos deplorables delitos y resarcir cada uno de ellos: la inmodestia y deshonestidad en la conducta y en el vestir, tantos lazos de corrupción preparados para las almas inocentes, los días de fiesta profanados, las maldiciones proferidas contra ti y tus santos, las injurias contra tu vicario y el orden sacerdotal, y el mismo sacramento del amor divino olvidado o profanado con horrendos sacrilegios, y finalmente los delitos de las naciones que se oponen a las leyes y al magisterio de la Iglesia que tú fundaste.

¡Ojala pudiéramos lavar estos pecados con nuestra propia sangre! Entretanto, para resarcir el honor divino profanado, te ofrecemos la satisfacción que tú en otro tiempo ofreciste al Padre en la cruz y que renuevas continuamente en el altar, junto con la expiación de la Virgen María, de todos los santos y de todos los fieles piadosos, prometiendo de corazón compensar, en cuanto nos sea posible, y con la ayuda de tu gracia, los pecados pretéritos, nuestros y de los demás, y tanta falta de amor, con una fe firme, con una conducta inmaculada, con una observancia perfecta de la ley evangélica, sobre todo de la caridad, impedir con todas las fuerzas las injurias contra ti, e incitar a cuantos podamos a tu seguimiento. Acepta, benignísimo Jesús, por intercesión de la Virgen María Reparadora, la ofrenda voluntaria de esta expiación y haz que nos mantengamos con toda fidelidad en tu obediencia y servicio hasta la muerte, otorgándonos el gran don de la perseverancia, para que todos lleguemos finalmente a aquella patria donde tú, con el Padre y el Espíritu Santo, vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén.

4. Bendición papal

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que reciba piadosa y devotamente, aunque sea sólo a través de la radio o la televisión, la bendición impartida por el Sumo Pontífice *Urbi et Orbi*, o por el Obispo a los fieles encomendados a su cura pastoral, según la norma 7, 2 de este *Manual de Indulgencias*.

5. Días destinados a una finalidad religiosa de carácter universal

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que asista a las celebraciones que tienen lugar en cualquiera de los días destinados a una finalidad religiosa de carácter universal (por ejemplo, para el fomento de las vocaciones sacerdotales y religiosas, para la adecuada pastoral de los enfermos y discapacitados, para ayudar a los jóvenes a fortalecer su fe y conducirlos por el camino de la santidad, etc.); el fiel cristiano que se una a dichas celebraciones mediante la oración conseguirá *indulgencia parcial*.

6. Doctrina cristiana

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que trabaje en enseñar o aprender la doctrina cristiana.

7. Adoración del Santísimo Sacramento y procesión

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que

1. visite el Santísimo Sacramento para adorarlo por espacio de media hora por lo menos;
2. recite piadosamente las estrofas del himno *Adorad postrados (Tantum ergo)* delante del Santísimo Sacramento expuesto solemnemente después de la misa *in Cena Domini* del Jueves Santo;
3. participe piadosamente en la solemne procesión eucarística, particularmente importante en la solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo, tanto si esta procesión transcurre en el interior del templo como si se realiza por el exterior;
4. participe devotamente en el solemne rito eucarístico con el que suele celebrarse la conclusión de una reunión eucarística.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que:

1. visite el Santísimo Sacramento para adorarlo;

2. rece a Jesús presente en el Santísimo Sacramento alguna plegaria eucarística legítimamente aprobada (por ejemplo, la oración rimada *Te adoro devotamente (Adoro te devote)*, la plegaria *Oh sagrado banquete (O sacrum convivium)* o las estrofas del himno *Adorad postrados (Tantum ergo)*.

¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!

*Adorad postrados este Sacramento. Cesa el viejo rito;
se establece el nuevo. Dudan los sentidos
y el entendimiento: que la fe lo supla con asentimiento. Himnos de alabanza,
bendición y obsequio; por igual la gloria
y el poder y el reino al eterno Padre
con el Hijo eterno y el divino Espíritu,
que procede de ellos. Amén.*

V. Les diste pan del cielo.

R. Que contiene en sí todo deleite.

*Oremos. Oh Dios que en este sacramento admirable nos dejaste el memorial de tu pasión,
te*

*pedimos nos concedas venerar de tal modo los sagrados misterios de tu cuerpo y de tu
sangre,*

*que experimentemos constantemente en nosotros el fruto de tu redención. Tú que vives y
reinas por los siglos de los siglos. Amén.*

*(Ritual de la Sagrada Comunión y del culto al misterio eucarístico fuera de la misa, 21 de
junio de 1973, 200 y 192).*

8. Comunión eucarística y espiritual

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que

1. por primera vez se acerca a la sagrada comunión o que piadosamente acompaña a los que se acercan por primera vez a la sagrada comunión;

2. rece piadosamente la oración *Mírame, oh bueno y dulcísimo Jesús* ante la imagen de Cristo crucificado, después de la comunión, en cualquier viernes del tiempo de Cuaresma o en el viernes de la Pasión del Señor.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, con cualquier fórmula aprobada, recite:

1. un acto de comunión espiritual;

2. una fórmula de acción de gracias después de la comunión (por ejemplo, *Alma de Cristo; Mírame, oh bueno y dulcísimo Jesús*).

Alma de Cristo, santifícame.

Cuerpo de Cristo, sálvame.

Sangre de Cristo, embriágame.

Agua del costado de Cristo, purifícame. Pasión de Cristo, confórtame.

Oh Buen Jesús, óyeme.

Dentro de tus llagas, escóndeme.

No permitas que me aparte de ti.

*Del maligno enemigo, defiéndeme. En la hora de mi muerte, llámame y mándame ir a ti,
para que con tus santos te alabe*

por los siglos de los siglos. Amén.
(MR, acción de gracias después de la misa)

Mírame, oh bueno y dulcísimo Jesús: en tu presencia me postro de rodillas, y con el mayor fervor de mi alma te pido y suplico que imprimas en mi corazón, dulcísimo Jesús, vivos sentimientos de fe, esperanza y caridad, verdadero dolor de mis pecados y propósito firmísimo de enmendarme; mientras con gran afecto y dolor considero y contemplo en mi alma tus cinco llagas, teniendo ante mis ojos aquello que ya el profeta David ponía en tus labios acerca de ti: «Me taladran las manos y los pies, puedo contar todos mis huesos» (Sal 21 (22), 17-18).
(MR, acción de gracias después de la misa).

9. Examen de conciencia y acto de contrición

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, especialmente al preparar la confesión sacramental,

1. examine su conciencia con el firme propósito de enmienda;
2. recite piadosamente cualquier fórmula legítima del acto de contrición (por ejemplo, Yo, pecador; el salmo «Desde lo hondo» (*De profundis*); el salmo «Misericordia, Dios mío, por tu bondad» (*Miserere*); los salmos graduales; los salmos penitenciales).

10. Ejercicios espirituales y retiro mensual

1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que practique ejercicios espirituales al menos durante tres días íntegros.
2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que participe en un retiro mensual.

11. Semana por la unidad de los cristianos

La Iglesia Católica tiene siempre en su corazón la plegaria que su fundador, el día antes de su pasión, dirigió al Padre «para que todos sean uno», y, por ello, exhorta constantemente a los fieles a orar por la unidad de todos los cristianos.

1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que participe en alguna de las celebraciones de la semana por la unidad de los cristianos y que asista al acto final de la misma.
2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que recite devotamente una plegaria, debidamente aprobada, por la unidad de los cristianos (por ejemplo, la oración siguiente).

Dios omnipotente y misericordioso, que por medio de tu Hijo has querido unir en un solo pueblo a gente tan diversa, haz, te pedimos, que cuantos nos gloriamos de llamarnos cristianos, rechazando toda división, seamos una sola cosa en la verdad y en la caridad, y que todos los hombres, iluminados por la fe verdadera, formemos una misma Iglesia, animada por la comunión fraterna. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

12. En peligro de muerte inminente

§ 1. El sacerdote que administra los sacramentos a un fiel cristiano que se halla en peligro de muerte inminente no deje de impartir la bendición apostólica con la adjunta *indulgencia plenaria*.

§ 2. Si no es posible la presencia de un sacerdote, la piadosa Madre Iglesia concede benignamente *indulgencia plenaria*, para ganarla en peligro de muerte, al fiel cristiano debidamente dispuesto, con tal que

éste, durante su vida, haya rezado habitualmente algunas oraciones; en este caso, la Iglesia supe las tres condiciones habitualmente requeridas.

§ 3. Para ganar esta indulgencia plenaria es aconsejable utilizar un crucifijo o una cruz.

§ 4. El fiel cristiano podrá ganar esta indulgencia plenaria en peligro de muerte inminente, aunque en el mismo día ya haya ganado otra indulgencia plenaria.

§ 5. En la catequesis, los fieles deben ser informados oportuna y frecuentemente de esta saludable disposición de la Iglesia.

13. Conmemoración de la Pasión y Muerte del Señor

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que

1. el Viernes santo de la Pasión y Muerte del Señor asista piadosamente a la adoración de la cruz en la solemne acción litúrgica.
2. practique el piadoso ejercicio del *Via Crucis* o se una piadosamente al que practica el Sumo Pontífice y que es retransmitido por la radio o la televisión.

Con el piadoso ejercicio del Via Crucis se actualiza el recuerdo de los sufrimientos que soportó el divino Redentor en el camino desde el pretorio de Pilato, donde fue condenado a muerte, hasta el monte de la Calavera o Calvario, donde murió en la cruz por nuestra salvación.

Para ganar indulgencia plenaria se establece lo siguiente:

1. *El piadoso ejercicio debe practicarse ante las estaciones del Via Crucis legítimamente erigidas.*
2. Para erigir el Via Crucis se requieren catorce cruces, a las que provechosamente se acostumbra añadir otros tantos cuadros o imágenes que representan las estaciones de Jerusalén.
3. Según la costumbre más extendida, este piadoso ejercicio consta de catorce lecturas piadosas, a las que se añaden algunas oraciones vocales. No obstante, para realizar este piadoso ejercicio, se requiere únicamente la piadosa meditación de la Pasión y Muerte del Señor, sin que sea necesaria una consideración sobre cada uno de los misterios de las estaciones.
4. Se requiere el paso de una estación a otra.

Si el piadoso ejercicio se practica públicamente y el movimiento de todos los presentes no puede efectuarse sin evitar el desorden, basta con que quien dirige el ejercicio se traslade a cada estación, sin que los demás se muevan de su lugar.

5. Los que están legítimamente impedidos pueden ganar la misma indulgencia, si al menos por un tiempo, por ejemplo, un cuarto de hora, se dedican a la piadosa lectura y meditación de la Pasión y Muerte del Señor Jesucristo.

6. Al piadoso ejercicio del Via Crucis se asimilan, también en lo que se refiere a la consecución de la indulgencia, otros piadosos ejercicios, aprobados por la autoridad competente, en los que se recuerda la Pasión y Muerte del Señor, manteniendo las dichas catorce estaciones.

7. Entre los Orientales, donde no hay costumbre de practicar este piadoso ejercicio, los patriarcas podrán establecer, para ganar esta indulgencia, otro piadoso ejercicio en recuerdo de la Pasión y Muerte de nuestro Señor Jesucristo.

14. Uso de objetos de piedad

1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, use con devota actitud interna algún *objeto de piedad* (establecido en la norma núm. 15) bendecido por el Sumo Pontífice o por cualquier obispo, añadiendo, además, la profesión de fe con una fórmula legítima.

2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, del mismo modo, use con devota actitud interna algún *objeto de piedad* debidamente bendecido por cualquier sacerdote o diácono.

15. Oración mental

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, para su edificación personal, haga piadosamente oración mental.

16. Participación en la predicación sagrada

1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que durante la santa Misión escuche algunos sermones y, además, asista a la solemne conclusión de la Misión.

2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que asista atenta y devotamente a otras formas de predicación sagrada de la Palabra de Dios.

17. Plegarias a la Santísima Virgen María

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que

1. rece devotamente el *rosario mariano* en una iglesia u oratorio, o en familia, en una comunidad religiosa, en una asociación piadosa y, en general, en cualquier reunión de fieles;

2. se una devotamente al rezo de esta plegaria llevado a cabo por el Sumo Pontífice y retransmitida por radio o por televisión.

Fuera de estas circunstancias, la indulgencia será *parcial*.

El Rosario es una determinada manera de orar en la que distinguimos veinte decenas de Avemarías, intercalando la oración del Señor, y meditando piadosamente en cada una de estas decenas los misterios de nuestra redención.

Sin embargo, se introdujo la costumbre de llamar también Rosario a una cuarta parte del mismo.

Respecto a la indulgencia plenaria, se establece lo siguiente:

a) *Basta el rezo de sólo una cuarta parte del Rosario; pero las cinco decenas deben rezarse seguidas.*

b) *A la oración vocal hay que añadir la piadosa meditación de los misterios.*

c) *En el rezo público, los misterios deben enunciarse de acuerdo con la costumbre admitida en cada lugar; en el rezo privado, basta con que el fiel cristiano junte a la oración vocal la meditación de los misterios.*

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que:

1. rece piadosamente el cántico *Proclama mi alma (Magnificat)*;
2. al amanecer, al mediodía y al atardecer, rece devotamente la plegaria *El ángel del Señor (Ángelus)* con los versículos y la oración propia, o bien en el tiempo pascual la antífona *Reina del cielo*, también con su oración correspondiente;
3. eleve fervorosamente a la Virgen María alguna de las oraciones aprobadas (por ejemplo, *María, madre de gracia; Acuérdate, o piadosísima Virgen María; Dios te salve, Reina y Madre; Santa María, socorre a los desgraciados; Bajo tu protección*).

El ángel del Señor (Ángelus)

V. El ángel del Señor anunció a María.

R. Y concibió del Espíritu Santo. (Dios te salve, María).

V. He aquí la esclava del Señor.

R. Hágase en mí según tu palabra. (Dios te salve, María).

V. Y el Verbo se hizo carne.

R. Y habitó entre nosotros (Dios te salve, María).

V. Ruega por nosotros, santa Madre de Dios.

R. Para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Jesucristo.

Oremos. Derrama, Señor, tu gracia sobre nosotros, que, por el anuncio del ángel, hemos conocido la encarnación de tu Hijo, para que lleguemos por su pasión y su cruz a la gloria de la resurrección. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

(MR: Domingo IV de Adviento, oración colecta).

Reina del cielo

Reina del cielo, alégrate, aleluya,

porque el Señor, a quien has merecido llevar, aleluya,

ha resucitado, según su palabra, aleluya. Ruega al Señor por nosotros, aleluya.

V. Goza y alégrate, Virgen María. Aleluya.

R. Porque resucitó verdaderamente el Señor. Aleluya.

(Cf. LH, tiempo pascual, Completas).

Oremos. Oh Dios, que por la resurrección de tu Hijo, nuestro Señor Jesucristo, has llenado el mundo de alegría, concédenos, por intercesión de su Madre, la Virgen María, llegar a alcanzar los gozos eternos. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

(MR, Común de santa María Virgen, tiempo pascual, oración colecta).

María, madre de gracia,

madre de misericordia,

defiéndenos del enemigo

y acógenos en la hora de la muerte.

Acuérdate, oh piadosísima Virgen María, que jamás se ha oído decir que uno solo de cuantos han acudido a tu protección e implorado tu socorro haya sido desamparado por ti. Yo, pecador, animado con esta confianza, acudo a ti, oh Madre, Virgen de las vírgenes; a ti vengo, ante ti me presento gimiendo. No desprecies, Madre del Verbo, mis súplicas, antes bien inclina a ellas tus oídos y dignate atenderlas favorablemente. Amén.

Dios te salve, Reina y Madre de misericordia, vida, dulzura y esperanza nuestra; Dios te salve. Ati llamarnos los desterrados hijos de Eva; a ti suspirarnos, gimiendo y llorando, en este valle de lágrimas. Ea, pues, Señora, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos, y después de este destierro, muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María!

(LH, tiempo ordinario, Completas).

Santa María, socorre a los desgraciados, ayuda a los apocados, consuela a los afligidos, ruega por el pueblo, preocúpate por el clero, intercede por las mujeres; que experimenten tu ayuda cuantos te recuerdan con piedad.

Bajo tu protección nos acogemos, santa Madre de Dios; no deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades; antes bien, líbranos siempre de todo peligro, oh Virgen gloriosa y bendita. (LH, tiempo ordinario, Completas).

18. Oración al ángel custodio

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que invoque devotamente a su ángel custodio con una oración debidamente aprobada (por ejemplo, la siguiente).

Ángel de Dios, tú que eres mi custodio, a mí, que he sido encomendado a ti por la piedad celestial, ilumíname, guárdame, dirígeme y guíame. Amén.

19. Oraciones en honor de san José

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que invoque devotamente a san José, esposo de la Virgen María, con una oración debidamente aprobada (por ejemplo, la siguiente).

A ti, bienaventurado san José, acudimos en nuestra tribulación, y después de implorar el auxilio de tu santísima esposa, solicitamos también confiadamente tu patrocinio. Por aquella caridad que con la Inmaculada Virgen María, Madre de Dios, te tuvo unido y por el paterno amor con que abrazaste al niño Jesús, humildemente te suplicamos que vuelvas benigno los ojos a la herencia que con su sangre adquirió Jesucristo, y por su poder y auxilio socorras nuestras necesidades. Protege, oh providentísimo custodio de la divina familia, a la escogida descendencia de Jesucristo; aparta de nosotros, padre amantísimo, toda mancha de error o de corrupción; asístenos propicio desde el cielo, fortísimo libertador nuestro, en esta lucha con el poder de las tinieblas; y así como en un tiempo salvaste de la muerte la amenazada vida de Jesús niño, defiende ahora a la Iglesia santa de Dios de las asechanzas de sus enemigos y de toda adversidad, y a cada uno de nosotros protégenos con perpetuo patrocinio, para que, a ejemplo tuyo y sostenidos por tu auxilio, podamos santamente vivir, piadosamente morir y alcanzar en los cielos la eterna bienaventuranza. Amén.

20 Oraciones en honor de los santos apóstoles Pedro y Pablo

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que rece devotamente una oración a los santos apóstoles Pedro y Pablo.

Santos apóstoles Pedro y Pablo, interceded por nosotros.

Protege Señor, a tu pueblo y, ya que confía en la protección de tus apóstoles Pedro y Pablo, guárdalo y protégelo siempre. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

21. Oraciones en honor, de los demás santos y de los beatos

§ 1. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que en el día de la celebración litúrgica de cualquier santo rece en su honor una oración tomada del Misal Romano, u otra aprobada por la legítima autoridad.

§ 2. Además, para fomentar la veneración y la piedad hacia los nuevos santos y beatos, se concede por una sola vez *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que visite devotamente la iglesia u oratorio donde tenga lugar, durante el año, una celebración solemne en honor de aquellos, y rece un Padrenuestro y un Credo.

22. Novenas, letanías y Oficios parvos

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que

1. participe devotamente en una novena celebrada públicamente (por ejemplo, antes de la solemnidad de la Natividad del Señor, de Pentecostés o de la Inmaculada Concepción de la Virgen María);
2. recite devotamente una de las letanías aprobadas (por ejemplo, del Santísimo Nombre de Jesús, del Sagrado Corazón de Jesús, de la Preciosísima Sangre de nuestro Señor Jesucristo, de santa María Virgen, de san José, de los santos);
3. rece devotamente uno de los Oficios parvos legítimamente aprobados (por ejemplo, de la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, del Sagrado Corazón de Jesús, de santa María Virgen, de la Inmaculada Concepción, de san José).

23. Oraciones de las Iglesias Orientales

En virtud de la catolicidad de la Iglesia, «cada parte aporta sus dones a las demás y a toda la Iglesia, de manera que el conjunto y cada una de las partes se enriquecen» (LG 13) en cuanto a los dones espirituales de la generosidad divina. De ahí resulta que, especialmente en estos últimos años, se hayan difundido entre los fieles de rito latino oraciones pertenecientes a diversas tradiciones orientales y que hayan sido utilizadas tanto en privado como públicamente, con no poco provecho de la piedad.

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que recite devotamente el himno *Akáthistos* o el oficio *Paraclísis* en una iglesia u oratorio, en familia, en una comunidad religiosa o en una asociación piadosa y, en general, cuando se reúnan varios fieles con una finalidad honesta. En cualquier otra circunstancia, la indulgencia será *parcial*.

Para lucrar esta indulgencia plenaria no es necesario que se recite íntegramente el himno Akáthistos; es suficiente la recitación seguida y coherente de algunos fragmentos, según ha establecido la legítima costumbre.

Entre los fieles cristianos orientales donde no exista la práctica de esta devoción, los patriarcas pueden establecer otras oraciones en honor de santa María Virgen, que gozarán de las mismas indulgencias antes mencionadas.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, según el tiempo y la circunstancia, recite devotamente alguna de las oraciones siguientes: *Oración de acción de gracias* (de la tradición armenia); *Oración vespertina*, *Oración por los difuntos* (de la tradición bizantina); *Oración del Santuario*, *Oración «Lakhu Mara»* o *«A ti, Señor»* (de la tradición caldea); *Oración del incienso*, *Oración por la glorificación de María, Madre de Dios* (de la tradición copta); *Oración por el perdón de los pecados*, *Oración para alcanzar el seguimiento de Cristo* (de la tradición etíope); *Oración por la Iglesia*, *Oración de despedida después de la celebración litúrgica* (de la tradición maronita); *Intercesiones por los difuntos de la Liturgia de Santiago* (de la tradición siro-antioquena).

24. Oraciones por los bienhechores

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que, movido por un afecto sobrenatural de gratitud, recite devotamente una oración por los bienhechores, debidamente aprobada (por ejemplo, la siguiente).

Señor, a todos los que por amor a ti se han hecho nuestros bienhechores, dignate recompensarlos con la vida eterna. Amén.

25. Oraciones por los pastores de la Iglesia

Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que,

1. con espíritu de devoción filial, recite devotamente una oración por el Sumo Pontífice, debidamente aprobada (por ejemplo, *Oremos por nuestro Pontífice...*).

2. del mismo modo, recite devotamente una oración tomada del Misal en favor del Obispo episcopal o diocesano, en el comienzo de su ministerio pastoral o en el aniversario de éste.

V Oremos por nuestro Pontífice, el Papa N.

R. El Señor lo guarde y lo conserve con vida, para que sea dichoso en la tierra, y no lo entregue a la saña de sus enemigos.

26. Oraciones de súplica y acción de gracias

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en una iglesia u oratorio, participe devotamente en el canto solemne o en la recitación

1. del himno *Ven, Espíritu Creador (Veni, Creator)*, ya sea en el día 1 de enero para implorar el favor divino durante el año que comienza, ya sea en la solemnidad de Pentecostés;

2. del himno *Te Deum*, el último día del año para dar gracias a Dios por todos los beneficios recibidos en el transcurso del año que termina.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que,

1. al comienzo y al final del día,

2. al iniciar y al terminar sus tareas, 3. antes y después de las comidas, recite devotamente alguna plegaria de súplica y acción de gracias debidamente aprobada (por ejemplo, *Que tu gracia, Señor; Aquí estamos; Te damos gracias; Bendícenos, Señor; Señor, Dios todopoderoso; Señor, Padre santo; Te Deum; Ven, Espíritu Creador; Ven, Espíritu Santo; Visita, Señor*).

Que tu gracia, Señor, inspire, sostenga y acompañe nuestras obras, para que nuestro trabajo comience en ti, como en su fuente, y tienda siempre a ti, como a su fin. Amén.

(Oración para implorar el auxilio divino en cualquier circunstancia; MR, jueves después de Ceniza, oración colecta; LH, semana I, lunes, en Laudes).

Aquí estamos, Señor, Espíritu Santo, aquí estamos, agobiados por el peso de nuestros pecados, pero particularmente congregados en tu nombre.

Ven a nosotros, quédate con nosotros y dignate penetrar en nuestros corazones.

Enséñanos lo que tenemos que hacer, hacia dónde hemos de tender, y muéstranos cuál ha de ser nuestro objetivo, para que, con tu ayuda, podamos complacerte en todo.

Sé tú el único inspirador y autor de nuestras decisiones, tú que eres el único que, con Dios Padre y su Hijo, posees un nombre glorioso.

No permitas que obremos contra justicia, tú que amas al máximo la equidad. Que la ignorancia no nos extravíe, que el favoritismo no nos doblegue, que no nos dejemos sobornar por favores, dádivas o influencias.

Que el don de tu gracia nos una eficazmente a ti, de manera que estemos identificados contigo y en nada nos desviemos de la verdad; para que así, reunidos en tu nombre, en todos los asuntos moderemos la

justicia con la piedad; de este modo lograremos en esta vida una plena sintonía contigo, y en la otra alcanzaremos por nuestra buena conducta el premio eterno. Amén.

(Esta oración se acostumbra a rezar antes de una reunión, para tratar en común algún asunto).

Te damos gracias por todos tus beneficios, oh Dios omnipotente, tú que vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén.

(Oración de acción de gracias)

Bendícenos, Señor, a nosotros y estos dones tuyos que vamos a tomar y que hemos recibido de tu generosidad. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

(Bendicional, p. 397)

Señor, Dios todopoderoso, que nos has hecho llegar al comienzo de este día, sálvanos hoy con tu poder, para que no caigamos en ningún pecado, sino que nuestras palabras, pensamientos y acciones sigan el camino de tus mandamientos. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

(LH, semana II, lunes, en Laudes)

Señor; Padre santo, Dios todopoderoso y eterno, escucha nuestra oración, y dignate enviar del cielo a tu santo ángel, para que custodie, anime, proteja, visite y defienda a todos los que moran en esta casa. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

Ven, Espíritu Santo, llena los corazones de tus fieles y enciende en ellos la llama de tu amor.

(LH, Domingo de Pentecostés)

Visita, Señor, esta habitación: aleja de ella las insidias del enemigo; que tus santos ángeles habiten en ella y nos guarden en paz, y que tu bendición permanezca siempre con nosotros. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

(LH, Completas de las solemnidades)

27. Primera misa de los neosacerdotes y celebraciones jubilares

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria*

1. al sacerdote que en un día determinado celebra la primera misa en presencia del pueblo;
2. a los fieles que asistan devotamente a esta misa.

§ 2. Se concede *indulgencia plenaria*

1. a los sacerdotes que en el 25.º, 50.º, 60.º y 70.º aniversario de su ordenación sacerdotal renueven ante Dios el propósito de cumplir fielmente los deberes de su vocación.
2. a los obispos que en el 25.º, 40.º y 50.º aniversario de su ordenación episcopal renueven ante Dios el propósito de cumplir fielmente los deberes de su cargo pastoral.
3. a los fieles cristianos que acompañen al sacerdote en la celebración de la misa jubilar.

28. Profesión de fe y actos de las virtudes teologales

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en la celebración de la Vigilia pascual o en el día aniversario de su bautismo, renueve las promesas del bautismo, valiéndose de cualquier fórmula legítimamente aprobada.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que

1. renueve las promesas del bautismo, valiéndose de cualquier fórmula usual;
2. haga devotamente la señal de la cruz, diciendo las palabras de costumbre: *En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén;*
3. rece piadosamente el símbolo de los Apóstoles o el símbolo niceno-constantinopolitano;
4. rece piadosamente los actos de las virtudes teologales, usando para ello cualquier fórmula legítima.

29. Por los fieles difuntos

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria*, aplicable solamente a las almas del purgatorio, al fiel cristiano que

1. en cada uno de los días del 1 al 8 de noviembre visite devotamente el cementerio y haga oración por los difuntos, aunque sea solo mentalmente;
2. en el día de la Conmemoración de los fieles difuntos (o, con el consentimiento del Ordinario, en el domingo anterior o posterior, o en el día de la solemnidad de Todos los Santos) visite una iglesia u oratorio y rece un Padrenuestro y un Credo.

§ 2. Se concede *indulgencia parcial*, aplicable solamente a las almas del purgatorio, al fiel cristiano que

1. visite devotamente el cementerio y haga oración por los difuntos, aunque sea solo mentalmente;
2. que rece piadosamente Laudes y Vísperas del Oficio de difuntos o la invocación *Dales, Señor, el descanso eterno*.

Dales, Señor, el descanso eterno y brille para ellos la luz perpetua. Que descansen en paz. Amén.
(*Ritual de exequias*)

30. Lectura de la Sagrada Escritura

1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que lea la Sagrada Escritura con la veneración debida a la palabra divina y a manera de lectura espiritual por espacio de media hora, por lo menos.
2. Si por una causa razonable el fiel cristiano no puede leer, se concede la *indulgencia, plenaria o parcial*, como se ha indicado, si el texto de la Sagrada Escritura es leído por otra persona o se escucha a través de un aparato de audio o de vídeo.

31. Sínodo diocesano

Se concede una sola vez *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, mientras dura el Sínodo diocesano, visite piadosamente la iglesia en que se celebra el Sínodo y rece allí el Padrenuestro y el Credo.

32. Visita pastoral

Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, durante la visita pastoral, asiste a la función sagrada que preside el visitador.

33. Visita a los lugares sagrados

§ 1. Se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que visite, y rece allí devotamente el Padrenuestro y el Credo,

1. una de las cuatro basílicas patriarcales de Roma, sea formando parte de una peregrinación colectiva, sea al menos expresando durante la visita el afecto de filial obediencia al Romano Pontífice;

2. una basílica menor,

a) en la solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo,

b) en la solemnidad del titular,

c) el día 2 de agosto, en que coincide la indulgencia de la Porciúncula,

d) una vez al año, en el día escogido por el fiel cristiano;

3. en la iglesia catedral,

a) en la solemnidad de los apóstoles Pedro y Pablo,

b) en la solemnidad del titular,

c) en la celebración litúrgica de la Cátedra de san Pedro, apóstol,

d) en la dedicación de la archibasílica del Santísimo Salvador,

e) el día 2 de agosto, en que coincide la indulgencia de la Porciúncula;

4. un santuario constituido por la competente autoridad, ya sea internacional, nacional o diocesano,

a) en la solemnidad del titular,

b) una vez al año, en el día escogido por el fiel cristiano,

c) cada vez que participe en una peregrinación colectiva que tenga lugar en el santuario;

5. la iglesia parroquial,

a) en la solemnidad del titular,

b) el día 2 de agosto, en que coincide la indulgencia de la Porciúncula;

6. una iglesia o un altar en el mismo día de la dedicación;

7. una iglesia u oratorio de un Instituto religioso o de una Sociedad de vida apostólica, en el día de su santo fundador.

§ 2. Del mismo modo, se concede *indulgencia plenaria* al fiel cristiano que, en su día propio, participe en las celebraciones sagradas de una iglesia estacional; si sólo realiza una visita por devoción, la *indulgencia* será *parcial*.

§ 3. Se concede *indulgencia parcial* al fiel cristiano que visite devotamente el cementerio de los antiguos cristianos o catacumba.

INVOCACIONES PIADOSAS

Por lo que se refiere a cualquier invocación piadosa, hay que tener en cuenta lo siguiente:

1. La invocación, en cuanto a la indulgencia, ya no se considera una obra distinta o completa, sino como un complemento de la obra, con el cual el fiel cristiano, en el cumplimiento de sus obligaciones y en el sufrimiento de las dificultades de la vida, eleva su alma a Dios con humilde confianza. Por tanto, la invocación piadosa complementa la elevación del alma; y ambas son como una piedra preciosa que se engasta en las actividades corrientes y las embellece, como la sal que condimenta adecuadamente estas actividades.

2. Es preferible aquella invocación que mejor corresponde a las circunstancias y estado de ánimo del momento; y ésta, o bien sale espontáneamente del corazón, o bien se elige entre aquellas que ya hace

tiempo han sido admitidas por la práctica de los fieles cristianos, y de las cuales se añade más adelante una breve lista.

3. La invocación puede ser muy breve, expresada en una o pocas palabras, o concebida sólo mentalmente.

Podemos aducir algunos ejemplos: Dios mío; Padre: Alabado sea Jesucristo (*u otro saludo cristiano en uso*):

Creo en ti, Señor; Te adoro; Espero en ti; Gracias (*o bien*: Demos gracias a Dios); Bendito sea Dios (*o bien*: Bendigamos al Señor); Venga a nosotros tu reino. Hágase tu voluntad; Como quiera el Señor; Ayúdame, Dios mío; Dame fuerzas; Escúchame (*o bien*: Escucha mi oración); Sálvame; Ten piedad de mí; Perdóname, Señor; No permitas que me aparte de ti; No me abandones; Dios te salve María; Gloria a Dios en el cielo; Señor, tú eres grande; Todo tuyo.

Invocaciones introducidas por la costumbre, presentadas a modo de ejemplo'

1. Te adoramos, oh Cristo, y te bendecimos, porque con tu cruz has redimido al mundo.
2. Bendita sea la santa Trinidad.
3. Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera.
4. Corazón de Jesús, ardiente de amor a nosotros, inflama nuestro corazón en el amor a ti.
5. Corazón de Jesús, en ti confío.
6. Corazón de Jesús, todo por ti.
7. Sagrado Corazón de Jesús, ten piedad de nosotros.
8. Dios mío y todo mi bien.
9. ¡Oh Dios!, ten compasión de este pecador.
10. Permite que te alabe, Virgen sagrada; dame fuerza contra tus enemigos.
11. Enséñame a cumplir tu voluntad ya que tú eres mi Dios.
12. Señor, aumentanos la fe.
13. Señor, que se realice la unidad de las mentes en la verdad y la unidad de los corazones en la caridad.
14. ¡Señor, sálvanos que nos hundimos!
15. ¡Señor mío y Dios mío!
16. Dulce corazón de María, sé mi salvación.
17. Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo.
18. Jesús, María, José.
19. Jesús, José y María os doy el corazón y el alma mía;
Jesús, José y María,

asistidme en mi última agonía;
Jesús, José y María,
descanse en paz con vos el alma mía.

20. Jesús, manso y humilde de corazón, haz nuestro corazón semejante al tuyo.
21. Sea alabado y adorado por siempre el santísimo Sacramento.
22. Quédate con nosotros, Señor.
23. Madre dolorosa, ruega por nosotros.
24. Madre mía, confianza mía.
25. Envía, Señor, obreros a tu mies.
26. Que nos bendiga la Virgen María, junto con su santísimo Hijo.
27. Dios te salve, cruz, única esperanza.
28. Santos y santas de Dios, interceded por nosotros.
29. Ruega por nosotros, santa Madre de Dios, para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Jesucristo.
30. Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu.
31. Jesús, Señor compasivo, dales el descanso eterno.
32. Reina concebida sin pecado original, ruega por nosotros.
33. Santa Madre de Dios, siempre Virgen María, intercede por nosotros.
34. Santa María, Madre de Dios, ruega por mí.
35. Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo.

B. INDULGENTIAE PLENARIAE

1. *Indulgentiae plenariae cotidie lucrabiles*

Akathistos vel Paraclisis (conc. 23 § 1)

Eucharistica adoratio, per dimidiam saltem horam (conc. 7 § 1, 1°)

Pium exercitium Viae Crucis (conc. 13, 2°)

Rosarium mariale (conc. 17 § 1)

Sacrae Scripturae lectio vel auditio, per dimidiam saltem horam (conc. 30)

Visitatio in forma peregrinationis ad Patriarchales Basilicas in Urbe (conc. 33 § 1, 1°)

2. *Indulgentiae plenariae in determinatis diebus concessae*

Die 1 ianuarii (conc. 26 § 1, 1°)

Hebdomada pro Christianorum unitate (conc. 11 § 1)

Qualibet feria VI temporis Quadragesimae (conc. 8 § 1, 2°)

Feria V Hebdomadae Sanctae (conc. 7 § 1, 2°)

Feria VI Hebdomadae Sanctae (conc. 13, 1°)

Sabbato Hebdomadae Sanctae (conc. 28 § 1)
In sollemnitate Pentecostes (conc. 26 § 1, 1°)
In sollemnitate Corporis et Sanguinis Christi (conc. 7 § 1, 3°)
In sollemnitate Sacramenti Cordis Iesu (conc. 3)
In sollemnitate Ss. Apost. Petri et Pauli (conc. 14 § 1; 33 § 1, 2°, 3°)
Die 2 augusti (conc. 33 § 1, 2°, 3°, 5°)
Singulis diebus a die 1 usque ad diem 8 novembris (conc. 29 § 1, 1°)
Die Commemorationis omnium fidelium defunctorum (conc. 29 § 1, 2°)
In sollemnitate Christi Regis (conc. 2)
Die 31 decembris (conc. 26 § 1, 2°)

3. Indulgentiae plenariae pro peculiaribus circumstantiis concessae

Benedictio papalis (conc. 4)
Die ad aliquem religiosum finem celebrandum universaliter dicata (conc. 5)
Die anniversario proprii Baptismatis (conc. 28 § 1)
Die consecrationis familiae (conc. 1)
Die dedicationis ecclesiae vel altaris (conc. 33 § 1, 6°)
Die designato pro stationali ecclesia (conc. 33 § 2)
Eucharisticus conventus (conc. 7 § 1, 4°)
Eucharistica processio (conc. 7 § 1, 3°)
Exercitia spiritalia (conc. 10 § 1)
In articulo mortis (conc. 12)
In liturgica celebratione Fundatoris Institutorum vitae consecratae et Societatum vitae apostolicae (conc. 33 § 1, 7°)
In sollemnitate Titularis basilicae minoris, ecclesiae cathedralis, sanctuarii, ecclesiae paroecialis (conc. 33 § 1, 2°-5°)
Iubilares Ordinationum celebrationes (conc. 27 § 2)
Peregrinatio (concess. 33 § 1, 1°, 4°)
Prima Communio (conc. 8 § 1, 1°)
Prima Missa (conc. 27 § 1)
Sacrae Missiones (conc. 16 § 1)
Semel in anno, die libere eligendo (conc. 33 § 1, 2°, 4°)
Synodus dioecesana (conc. 31)
Visitatio pastoralis (conc. 32)

«Indulgentiarum doctrina»

Constitución apostólica del Papa Pablo VI

sobre la revisión de las indulgencias

Solemnemente promulgada el 1 de enero de 1967

1. La doctrina y uso de las indulgencias, vigentes en la Iglesia católica desde hace muchos siglos están fundamentados sólidamente en la revelación divina [1] que, legada por los Apóstoles «progresá en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo», mientras que «la Iglesia en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios».[2]

Sin embargo, para el correcto entendimiento de esta doctrina y de su saludable uso es conveniente recordar algunas verdades, en las que siempre creyó toda la Iglesia, iluminada por la palabra de Dios, y los Obispos, sucesores de los Apóstoles, y sobre todo los Romanos Pontífices, sucesores de Pedro, han venido enseñando y enseñan, bien por medio de la praxis pastoral, bien por medio de documentos doctrinales, a lo largo de los siglos.

2. Según nos enseña la divina revelación, las penas son consecuencia de los pecados, infligidas por la santidad y justicia divinas, y han de ser purgadas bien en este mundo, con los dolores, miserias y tristezas de esta vida y especialmente con la muerte,[3] o bien por medio del fuego, los tormentos y las penas catharterias [purificadoras] en la vida futura.[4] Por ello, los fieles siempre estuvieron persuadidos de que el mal camino tenía muchas dificultades y que era áspero, espinoso y nocivo para los que andaban por él.[5]

Estas penas se imponen por justo y misericordioso juicio de Dios para purificar las almas y defender la santidad del orden moral, y restituir la gloria de Dios en su plena majestad. Pues todo pecado lleva consigo la perturbación del orden universal, que Dios ha dispuesto con inefable sabiduría e infinita caridad, y la destrucción de ingentes bienes tanto en relación con el pecador como de toda la comunidad humana. Para toda mente cristiana de cualquier tiempo siempre fue evidente que el pecado era no sólo una trasgresión de la ley divina, sino, además, aunque no siempre directa y abiertamente, el desprecio u olvido de la amistad personal entre Dios y el hombre,[6] y una verdadera ofensa de Dios, cuyo alcance escapa a la mente humana; más aún, un ingrato desprecio del amor de Dios que senos ofrece en Cristo, ya que Cristo llamó a sus discípulos amigos y no siervos.[7]

3. Por tanto, es necesario para la plena remisión y reparación de los pecados no sólo restaurar la amistad con Dios por medio de una sincera conversión de la mente, y expiar la ofensa inflingida a su sabiduría y bondad, sino también restaurar plenamente todos los bienes personales, sociales y los relativos al orden universal, destruidos o perturbados por el pecado, bien por medio de una reparación voluntaria, que no será sin sacrificio, o bien por medio de la aceptación de las penas establecidas por la justa y santa sabiduría divina, para que así resplandezca en todo el mundo la santidad y el esplendor de la gloria de Dios. De la existencia y gravedad de las penas se deduce la insensatez y malicia del pecado, y sus malas secuelas.

La doctrina del purgatorio sobradamente demuestra que las penas que hay que pagar o las reliquias del pecado que hay que purificar pueden permanecer, y de hecho frecuentemente permanecen, después de la remisión de la culpa;[8] pues en el purgatorio se purifican, después de la muerte, las almas de los difuntos que «hayan muerto verdaderamente arrepentidos en la caridad de Dios; sin haber satisfecho con dignos frutos de penitencia por las faltas cometidas o por las faltas de omisión».[9] Las mismas preces litúrgicas, empleadas desde tiempos remotos por la comunidad cristiana reunida en la sagrada misa, lo indican suficientemente diciendo: «Pues estamos afligidos por nuestros pecados: líbranos con amor, para gloria de tu nombre.»[10]

Todos los hombres que peregrinan por este mundo cometen por lo menos las llamadas faltas leves y diarias,[11] y, por ello, todos están necesitados de la misericordia de Dios «para verse libres de las penas debidas por los pecados.

II

4. Por arcanos y misericordiosos designios de Dios., los hombres están vinculados entre si por lazos sobre naturales, de suerte que el pecado de uno daña a los demás, de la misma forma que la santidad de uno beneficia a los otros.[12] De esta suerte, los fieles se prestan ayuda mutua para conseguir el fin sobrenatural. Un testimonio de esta comunión se manifiesta ya en Adán, cuyo pecado se propaga a todos los hombres. Pero el mayor y mas perfecto principio, fundamento y ejemplo de este vínculo sobrenatural es el mismo Cristo, a cuya unión con él Dios nos ha llamado.[13]

5. Pues Cristo, que «no cometió pecado», «padeció su pasión por nosotros»:[14] «fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes..., y sus cicatrices nos curaron».[15]

Los fieles, siguiendo las huellas de Cristo,[16] siempre han intentado ayudarse mutuamente en el camino hacia el Padre celestial, por medio de la oración, del ejemplo de los bienes espirituales y de la expiación penitencial; cuanto mayor era el fervor de su caridad con más afán seguían los pasos de la pasión de Cristo, llevando su propia cruz como expiación de sus pecados y de los ajenos, teniendo por seguro que podían favorecer sus hermanos ante Dios, Padre de las misericordias, en la consecución de la

salvación.[17] Este es el antiquísimo dogma de la comunión de los santos,[18] según el cual la vida de cada uno de los hijos de Dios, en Cristo y por Cristo, queda unida con maravilloso vínculo a la vida de todos los demás hermanos cristianos en la unidad sobrenatural del Cuerpo místico de Cristo, formando como una sola mística persona.[19]

Así resulta el «tesoro de la Iglesia».[20] El cual, ciertamente, no es una especie de suma de los bienes, a imagen de las riquezas materiales, que se van acumulando a lo largo de los siglos, sino que es el infinito e inagotable precio que tienen ante Dios las expiaciones y méritos de Cristo, ofrecidos para que toda la humanidad quedara libre del pecado y fuera conducida a la comunión con el Padre; es el mismo Cristo Redentor en el que están vigentes las satisfacciones y méritos de su redención.[21] A este tesoro también pertenece el precio verdaderamente inmenso e inconmensurable y siempre nuevo que tienen ante Dios las oraciones y obras buenas de la bienaventurada Virgen María y de todos los santos, que, habiendo seguido, por gracia del mismo Cristo, sus huellas, se santificaron ellos mismos, y perfeccionaron la obra recibida del Padre; de suerte que, realizando su propia salvación, también trabajan en favor de la salvación de sus hermanos, en la unidad del Cuerpo místico.

«Porque todos los que son de Cristo, poseyendo su Espíritu crecen juntos y en él se unen entre sí, formando una sola Iglesia.[22] Así que la unión de los peregrinos con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales. Por estar los bienaventurados más íntimamente unidos a Cristo, consolidan más eficazmente a toda la Iglesia en la santidad... y contribuyen de múltiples maneras a su más dilatada edificación[23]. Porque ellos llegaron ya a la patria y gozan de la presencia del Señor [24] por él, con él y en él no cesan de interceder por nosotros ante el Padre- presentando por medio del único Mediador de Dios y de los hombres Cristo Jesús,[25] los méritos que en la tierra alcanzaron; sirviendo al Señor en todas las cosas y completando en su propia carne, en favor del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, lo que falta a los sufrimientos de Cristo.[26] Su fraterna solicitud ayuda, pues, mucho a nuestra debilidad.»[27]

Así, pues, entre los fieles, ya hayan conseguido la patria celestial, ya expíen en el purgatorio sus faltas, o ya peregrinen todavía por la tierra, existe ciertamente un vínculo perenne de caridad y un abundante intercambio de todos los bienes, mediante los cuales, expiados todos los pecados del Cuerpo místico, queda aplacada la justicia divina; y la misericordia divina es movida al perdón, para que los pecadores arrepentidos sean llevados más rápidamente al disfrute completo de los bienes de la familia de Dios.

III

6. La Iglesia, consciente desde un principio de estas verdades, inició diversos caminos para aplicar a cada fiel los frutos de la redención de Cristo, y para que los fieles se esforzaran en favor de la salvación de sus hermanos; y para que de esta suerte todo el cuerpo de la Iglesia estuviera edificado en justicia y santidad para la venida del reino de Dios, cuando Dios lo será todo en todos.

Los mismos Apóstoles exhortaban a sus discípulos a orar por la salvación de los pecadores;[28] una antiquísima costumbre de la Iglesia ha conservado este modo de hacer,[29] especialmente cuando los penitentes suplicaban la intercesión de toda la comunidad,[30] y los difuntos eran ayudados con sufragios, especialmente con la ofrenda del sacrificio eucarístico.[31] También las obras buenas, sobre todo las más dificultosas para la fragilidad humana eran ofrecidas a Dios de antiguo en la Iglesia por la salvación de los pecadores.[32] Dado que los sufrimientos que, por la fe y la ley de Dios, soportaban los mártires eran estimados en gran manera, los penitentes les solían rogar, para, ayudados con sus méritos, alcanzar más rápidamente la reconciliación de parte de los Obispos.[33] Pues las oraciones y buenas obras de los justos eran tan estimadas que se tenía la certeza de que el penitente quedaba lavado, limpio y redimido con la ayuda de todo el pueblo cristiano.[34]

En esto los fieles no creían que actuaban solamente con sus fuerzas en favor de la de los pecados de los demás hermanos, sino que se creía que la Iglesia, como cuerpo unido a Cristo, su cabeza, era la que satisfacía en cada uno de los miembros.[35]

La Iglesia de los santos Padres tenía como cierto que llevaban a cabo la obra salvadora en comunión y bajo la autoridad de los pastores, a los que el Espíritu Santo había designado como Obispos para regir la Iglesia de Dios.[36] De esta suerte, los Obispos, sopesadas todas las cosas con prudencia, establecían la forma y medida de la satisfacción debida e incluso permitían que las penitencias canónicas se pudieran redimir con otras obras quizá más fáciles, convenientes para el bien común, o fomentadoras de la piedad, que eran realizadas por los mismos penitentes, e incluso en ocasiones por otros fieles.[37]

IV

7. La vigente persuasión en la Iglesia de que los pastores de la grey del Señor podían librar a los fieles de las reliquias de los pecados por la aplicación de los méritos de Cristo y de los santos, poco a poco, a lo largo de los siglos, por inspiración del Espíritu Santo, alma del pueblo de Dios, sugirió el uso de las indulgencias, por medio del cual se realizó un progreso en esta misma doctrina y disciplina de la Iglesia; fue un progreso y no un cambio,[38] y un nuevo bien sacado de la raíz de la revelación para utilidad de los fieles y de toda la Iglesia.

El uso de las indulgencias, propagado poco a poco, fue un acontecimiento notable en la historia de la Iglesia, cuando los Romanos Pontífices decretaron que ciertas obras oportunas para el bien común de la Iglesia «se podían tomar como penitencia general»[39] y que concedían a los fieles «verdaderamente arrepentidos y confesados» y que hubieran realizado estas obras «por la misericordia de Dios omnipotente y... apoyados en los méritos y autoridad de sus Apóstoles», «con la plenitud de la potestad apostólica» «el perdón, no sólo pleno y amplio, sino completísimo, de todos sus pecados».[40] Porque «el unigénito Hijo de Dios... adquirió un tesoro para la Iglesia militante... Y este tesoro... lo confié, por medio de Pedro, clauero del cielo, y de sus sucesores, sus vicarios en la tierra, para distribuirlo saludablemente a los fieles, y por motivos justos y razonables, para ser aplicado a la remisión total o parcial de la pena temporal debida por los pecados, tanto de forma general como especial (según les pareciera voluntad de Dios) a los fieles verdaderamente arrepentidos y confesados. Los méritos... de la bienaventurada Virgen María y de los elegidos son como el complemento de este tesoro acumulado».[41]

8. Esta remisión de la pena temporal debida por los pecados, perdonados ya en lo que se refiere a la culpa, fue designada con el nombre «indulgencia».[42]

Esta indulgencia tiene algo de común con las demás formas instauradas para quitar las reliquias de los pecados, pero, al mismo tiempo, hay razones que la distinguen perfectamente.

Pues en la indulgencia la Iglesia, empleando su potestad de administradora de la redención de Cristo, no solamente pide, sino que con autoridad concede al fiel convenientemente dispuesto el tesoro De las satisfacciones de Cristo y de los santos para la remisión de la pena temporal.[43]

El fin que se propone la autoridad eclesiástica en la concesión de las indulgencias consiste no sólo en ayudar a los fieles a lavar las penas debidas, sino también incitarlos a realizar obras de piedad, penitencia y caridad, especialmente aquellas que contribuyen al incremento de la fe y del bien común.[44]

Y cuando los fieles ganan las indulgencias en sufragio de los difuntos, realizan la caridad de la forma más eximia, y al pensar en las cosas sobrenaturales trabajan con más rectitud en las cosas de la tierra.

El Magisterio de la Iglesia ha declarado y reivindicado esta doctrina en diversos documentos.[45] Ciertamente que en el uso de las indulgencias a veces han existido abusos, bien porque, «debido a indiscretas y superfluas indulgencias» se menospreciaban los poderes de la Iglesia y se debilitaba la satisfacción penitencial,[46] bien porque se vilipendiaba el nombre de las indulgencias por unas «miseras ganancias».[47] La Iglesia, sin embargo, corrigiendo y enmendando abusos, «enseña y ordena que el uso de las indulgencias ha de conservarse en la Iglesia como muy saludable para el pueblo cristiano y aprobado por la autoridad de los sacrosantos Concilios, y condena con anatema a quienes afirmen que estas son inútiles o que la Iglesia no tiene potestad para concederlas».[48]

9. Hoy también la Iglesia invita a todos sus hijos a. que mediten y consideren el gran valor del uso de las indulgencias para la vida individual y para el fomento de la sociedad cristiana.

Si recordamos brevemente los motivos principales, en primer lugar este uso saludable nos enseña que «es malo y amargo abandonar al Señor, tu Dios».[49] Los fieles, al ganar las indulgencias, advierten que no pueden expiar con solas sus fuerzas al mal que se han infligido al pecar, a sí mismos y a toda la comunidad, y por ello son movidos a una humildad saludable.

Además, el uso de las indulgencias demuestra la íntima unión con que estamos vinculados a Cristo, y la gran importancia que tiene para los demás la vida sobrenatural de cada uno, para poder estar más estrecha y fácilmente unidos al Padre. El uso de las indulgencias fomenta eficazmente la caridad y la ejerce de forma excepcional, al prestar ayuda a los hermanos que duermen en Cristo.

10. Además, las indulgencias aumentan la confianza y la esperanza de una plena reconciliación con Dios Padre, no dando tregua al abandono ni permitiendo descuidar el cultivo de las disposiciones requeridas para una plena comunión con Dios. Pues las indulgencias, a pesar de ser beneficios gratuitos, solamente se conceden, tanto a los vivos como a los difuntos, una vez cumplidas ciertas condiciones, requiriéndose para ganarlas, bien que se hayan llevado a cabo las obras buenas prescritas, bien que el fiel esté dotado de disposiciones debidas, es decir, que ame a Dios, deteste los pecados, tenga confianza en los méritos de Cristo y crea firmemente que la comunión de los santos le es de gran utilidad.

Tampoco se puede dejar pasar por alto que los flejes, al ganar las indulgencias, se someten dócilmente a los legítimos pastores de la Iglesia y de forma especial al sucesor de Pedro claverero del cielo, a los que el Señor mandó que apacentaran y rigieran su Iglesia.

De esta suerte, la saludable institución de las indulgencias hace a su modo que la Iglesia se presente a Cristo sin mancha ni arruga, santa e inmaculada,[50] maravillosamente unida a Cristo por el vínculo sobrenatural de la caridad. Puesto que con la ayuda de las indulgencias los miembros de la Iglesia purgante se suman más rápidamente a la Iglesia celestial, por las mismas indulgencias el reino de Cristo se instaure más y más y con mayor rapidez, «hasta que lleguemos todos a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud».[51]

11. Basada en estas verdades, la santa Madre Iglesia, al recomendar nuevamente a los fieles el uso de las indulgencias, como uso muy grato al pueblo cristiano a lo largo de muchos siglos y también en nuestros tiempos, como lo prueba la experiencia, no pretende quitar importancia a las demás formas de santificación y purificación, en especial al santo sacrificio de la misa y los sacramentos, sobre todo al sacramento de la penitencia, ni tampoco a los copiosos auxilios denominados bajo el nombre común de sacramentales, ni a las obras de piedad, penitencia y caridad. Todas estas formas tienen de común el que operan con tanta más validez la santificación y la purificación cuánto más estrechamente se está unido a Cristo, cabeza, y al cuerpo de la Iglesia, mediante la caridad. Las indulgencias confirman también la supremacía de la caridad en la vida cristiana. Pues no se pueden ganar sin una sincera metanoia y unión con Dios, a lo que se suma el cumplimiento de las obras prescritas. Sigue en pie, por tanto, el orden de la caridad, en el que se inserta la remisión de las penas por dispensación del tesoro de la Iglesia.

La Iglesia exhorta a sus fieles a que no abandonen ni menosprecien las santas tradiciones de sus mayores, sino. que las acepten religiosamente y las estimen como precioso tesoro de la familia católica; sin embargo, permite que cada uno emplee estos auxilios de purificación y santificación con la santa y justa libertad de los hijos de Dios aunque pone de continuo ante su consideración los requisitos más necesarios, mejores y más eficaces para conseguir la salvación.[52]

Y para que el empleo de las indulgencias se tenga en mayor estima y dignidad, la santa Madre Iglesia ha creído oportuno introducir algunas innovaciones en su disciplina y decretar nuevas normas.

12. Las normas que siguen a continuación introducen las oportunas variaciones en la disciplina de las indulgencias, habiendo tenido en cuenta los deseos de las Conferencias Episcopales.

Las normas del Código de Derecho Canónico y de los Decretos de la Santa Sede sobre las indulgencias permanecen intactos en lo que concuerden con las nuevas normas.

En la preparación de estas normas se han tenido en cuenta de forma especial tres cosas: establecer una nueva medida para la indulgencia parcial, disminuir oportunamente las indulgencias plenarias, atribuir a las llamadas indulgencias reales y locales una forma más simple y más digna.

En lo referente a la indulgencia parcial, se prescinde de la antigua determinación de días y años, y se ha buscado una nueva norma o medida, según la cual se tendrá en cuenta la acción misma del fiel que ejecuta una obra enriquecida con indulgencia.

Puesto que el fiel, mediante su acción -además del mérito, que es el principal fruto de su acción-, puede conseguir también una remisión de la pena temporal, tanto mayor cuanto mayor es la caridad de quien la realiza y la excelencia de la obra, se ha creído oportuno que esta misma remisión de la pena, ganada por el fiel mediante su acción, sea la medida de la remisión de la pena que la autoridad eclesiástica liberalmente añade por la indulgencia parcial.

Con respecto a la indulgencia plenaria, ha parecido oportuno disminuir convenientemente su número, para que los fieles tengan la debida estima de la indulgencia plenaria y puedan conseguirla con las debidas disposiciones. A lo que está al alcance de la mano se le da poca importancia; lo que se ofrece con abundancia pierde en estimación, dado que la mayoría de fieles necesitan un conveniente espacio de tiempo para prepararse a ganar convenientemente la indulgencia plenaria.

En lo referente a las indulgencias reales o locales, no sólo se ha disminuido notablemente su número, sino que se ha suprimido esta denominación, para que quede más patente que son las acciones de los fieles las que están enriquecidas de indulgencias, y no las cosas o lugares que son solamente ocasión para ganar las indulgencias. Más aún, los miembros de las pías asociaciones pueden ganar sus indulgencias propias, realizando las obras prescritas, sin requerirse el empleo de insignias.

NORMAS

Norma 1. Indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en lo referente a la culpa que gana el fiel, convenientemente preparado, en ciertas y determinadas condiciones, con la ayuda de la Iglesia, que, como administradora de la redención, dispensa y aplica con plena autoridad el tesoro de los méritos de Cristo y de los santos.

Norma 2. La indulgencia es parcial o plenaria, según libere totalmente o en parte de la pena temporal debida por los pecados.

Norma 3. Las indulgencias, ya parciales ya plenarias, siempre pueden aplicarse por los difuntos a modo de sufragio.

Norma 4. La indulgencia parcial, de ahora en adelante, será indicada exclusivamente por las palabras «indulgencia parcial», sin añadir ninguna determinación de días ni de años.

Norma 5. Al fiel que, al menos con corazón contrito, lleva a cabo una obra enriquecida con indulgencia parcial, se le concede por obra de la Iglesia una remisión tal de la pena temporal cual la que ya recibe por su acción.

Norma 6. La indulgencia plenaria solamente se puede ganar una vez al día, salvo lo prescrito en la norma 18 para los que se encuentran in articulo mortis.

En cambio, la indulgencia parcial se puede ganar muchas veces en un mismo día, año ser que se advierta expresamente otra cosa.

Norma 7. Para ganar la indulgencia plenaria se requiere la ejecución de la obra enriquecida con la indulgencia y el cumplimiento de las tres condiciones siguientes: la confesión sacramental, la comunión eucarística y la oración por las intenciones del Romano Pontífice. Se requiere además, que se excluya todo afecto al pecado, incluso venial.

Si falta esta completa disposición, y no se cumplen las condiciones arriba indicadas, salvo lo prescrito en la norma 11 para los impedidos, la indulgencia será solamente parcial.

Norma 8. Las tres condiciones pueden cumplirse algunos días antes o después de la ejecución de la obra prescrita; sin embargo, es conveniente que la comunión y la oración por las intenciones del Sumo Pontífice se realicen el mismo día en que se haga la obra.

Norma 9. Con una sola confesión sacramental se pueden ganar muchas indulgencias plenarias; en cambio, con una sola comunión eucarística y con una sola oración por las intenciones del Sumo Pontífice solamente se puede ganar una indulgencia plenaria.

Norma 10. La condición de orar por las intenciones del Sumo Pontífice se cumple plenamente recitando un Padrenuestro y un Ave María por sus intenciones; aunque cada fiel puede rezar otra oración, según su devoción y piedad por el Romano Pontífice.

Norma 11. Queda en pie la facultad concedida a los confesores por el canon 935 del Código de Derecho Canónico de conmutar a los «impedidos» tanto la obra prescrita como las condiciones. Los Ordinarios de lugar pueden conceder a los fieles sobre los que ejerzan su autoridad según la norma del derecho, y que habiten en lugares donde de ningún modo o difícilmente puedan practicar la confesión y comunión, el poder ganar la indulgencia plenaria sin la comunión y confesión actual, con tal que estén arrepentidos de corazón y tengan propósito de recibir los citados sacramentos en cuanto les sea posible.

Norma 12. Ya no se empleará más la división de las indulgencias en personales, reales y locales, para que quede bien manifiesto que lo que se enriquece con indulgencias son las acciones de los fieles, aunque a veces sigan unidas a una cosa o sitio determinado.

Norma 13. Se revisará el Enchiridion de indulgencias, con el fin de enriquecer con indulgencias solamente las principales oraciones y obras de piedad, caridad y penitencia.

Norma 14. Las listas y sumarios de las indulgencias de las Órdenes, Congregaciones religiosas, Sociedades de vida en común sin votos, Institutos seculares y pías Asociaciones de fieles serán revisados lo antes posible, de forma que la indulgencia plenaria se pueda ganar solamente en unos días peculiares, que determinará la Santa Sede, a propuesta del moderador general o, si se tratara de pías Asociaciones, del Ordinario del lugar.

Norma 15. En todas las iglesias, oratorios públicos o -por parte de quienes los empleen legítimamente- semipúblicos, puede ganarse una indulgencia plenaria aplicable y solamente en favor de los difuntos, el día 2 de noviembre.

Pero en las iglesias parroquiales se puede, además, ganar una indulgencia plenaria dos veces al año: el día de la fiesta del titular y el 2 de agosto, que se celebra la indulgencia de la «Porciúncula», o en otro día más oportuno que establezca el Ordinario.

Todas las citadas indulgencias podrán ganarse o en los días indicados o, con permiso del Ordinario, el domingo anterior y el posterior.

Las demás indulgencias adscritas a iglesias u oratorios serán revisadas cuanto antes.

Norma 16. La obra prescrita para ganar la indulgencia plenaria adscrita a una iglesia u oratorio es una visita piadosa a éstos, en la que se recitan la oración dominical y el símbolo de la fe (Padrenuestro y Credo).

Norma 17. El fiel que emplea con devoción un objeto de piedad (crucifijo, cruz, rosario, escapulario o medalla), bendecido debidamente por cualquier sacerdote, gana una indulgencia parcial.

Y si hubiese sido bendecido por el Sumo Pontífice o por cualquier Obispo, el fiel, empleando devotamente dicho objeto, puede ganar también una indulgencia plenaria en la fiesta de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, añadiendo alguna fórmula legítima de profesión de fe.

Norma 18. Si no se pudiera tener en la hora de muerte un sacerdote para administrar los sacramentos y la bendición apostólica con su indulgencia plenaria, de la que se habla en el canon 468, SS 2, del Código de Derecho Canónico, la Iglesia, Madre piadosa, concede benignamente al que esté debidamente dispuesto la posibilidad de conseguir la indulgencia plenaria in articulo mortis, con tal que durante su vida hubiera rezado habitualmente algunas oraciones. Para conseguir esta indulgencia plenaria se empleará laudablemente un crucifijo o una cruz.

El fiel podrá ganar esta misma indulgencia plenaria in articulo mortis aunque en el mismo día haya ganado ya otra indulgencia plenaria.

Norma 19. Las normas dictadas sobre las indulgencias plenarias, especialmente la número 6, se aplican también a las indulgencias plenarias que hasta hoy se acostumbraban a llamar "*toties quoties*" [tan frecuente como].

Norma 20. La piadosa Madre Iglesia, especialmente solícita con los difuntos, dando ;por abrogado cualquier otro privilegio en esta materia, determina que se sufrague ampliamente a los difuntos con cualquier sacrificio de la misa.

Normas Transitorias

Las nuevas normas en las que se basa la consecución de las indulgencias entrarán en vigor a partir de los tres meses cumplidos del día en que se publique esta Constitución en Acta Apostolicae Sedis.

Las indulgencias anejas al uso de los objetos de piedad que arriba no se mencionan cesan cumplidos tres meses de la promulgación de esta Constitución en Acta Apostolicae Sedis.

Las revisiones de que se habla en las normas 14 y 15 deben proponerse a la Sagrada Penitenciaria antes de un año; cumplidos dos años del día de esta Constitución, las indulgencias que no fueran confirmadas perderán todo valor.

Queremos que cuanto aquí hemos establecido y prescrito quede firme y eficaz ahora y en el futuro, sin que obste, en lo que fuera preciso, las Constituciones y Ordenaciones apostólicas publicadas por nuestros predecesores, y demás prescripciones, incluso dignas de especial mención y derogación.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 1 de enero, Octava de la Natividad de N S J C del año 1967, cuarto de nuestro pontificado.

PABLO PP. VI

[\[arriba\]](#)

NOTAS

[1] Cf. Concilio Tridentino, Sesión XXV, Decretum de indulgentiis; DS 1835; cf. Mt 11, 18.

- [2] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Dei verbum, sobre la divina revelación, núm. 8, cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática Dei Filius, sobre la fe católica, cap. 4, De fide et ratione: DS 3020.
- [3] Cf. Gn 3, 16-19; cf., también, Lc 19,41-44; Rm 2,9 y 1Cor 11, 30; cf. S. AGUSTÍN, Enarratio in psalmon 58, 1, 13: CCL 39, p. 739, PL. 36,701; cf. Sto. TOMÁS, Summa Theologica, I-II, q. 87, a. 1.
- [4] Cf. Mt 25, 41-52; véase, también, Mc 9, 42-43; Jn 5, 28-29; Rm 2, 9; Ga 6, 7-8; cf. Concilio de Lyon II, Sesión. IV, Profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo: DS 856-858; Concilio de Florencia, Decretum pro Graecis: DS 1304-1306; cf. S. AGUSTÍN, Enchiridion 66, 17: edic. Schell, Tubinga 1930, p. 42, PL 40, 263.
- [5] Cf. HERMAS, Pastor, mand. 6, 1,3: F.X. Funk, Patres Apostolicí, I, p. 487.
- [6] Cf. Is 1, 2-3; cf., también, Dt 8, 11; 32, 15ss.; Sal 105, 21; 118 passim; Sb 7, 14; Is 7; 10; 44, 21; Jr 33, 8; Ez 20, 27; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Dei verbum, sobre la divina revelación, núms. 2 y 21.
- [7] Cf. Jn 15, 1415; cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual, núm. 22; Decreto Ad gentes, sobre la actividad misionera de la Iglesia núm. 13.
- [8] Cf. Nm 20, 12; 27,13-14; 2S 12,13-14; cf. INOCENCIO IV, Instructio pro Graecis: DS 838; Concilio Tridentino, Sesión VI, can. 30: DS 1580, cf., 1689; S. AGUSTÍN, Tractatus in Evangelium Ioannis, tract. 124,5: CPL 35, pp. 683-684, PL 5, 1972-1973.
- [9] Concilio de Lyon II, Sesión IV: DS 856.
- [10] Cf. Missale Romanum, (edición de 1962), Oración del domingo de Septuagésima; cf. Oración sobre el pueblo del lunes de la primera semana de Cuaresma; Oración después de la comunión del tercer domingo de Cuaresma.
- [11] Cf. St 3, 2; 1Jn 1, 8; y el comentario de este texto por el Concilio de Cartago: DS 228; cf. Concilio Tridentino, Sesión VI, Decretum de iustificatione, cap. II: DS 1537; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen gentium, sobre la Iglesia, núm. 40.
- [12] Cf. S. AGUSTÍN, De baptismo contra Donatistas, 1,28: PL 43,124.
- [13] Cf. Jn 15, 5; 1Co 1,9. 10,17; 12, 27; Fil, 20- 23; 4, 4; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen gentium, sobre la Iglesia, núm. 7; Pío XII, Encíclica Mystici Corporis: DS 3813, AAS 35(1943), PP. 230-231; S. AGUSTÍN, Enarratio 2 in psalmon 90, 1: CCL 39, p 1266, PL 37, 1159.
- [14] 1P 2, 22. 21.
- [15] Is 53, 4- 6; con 1P 2, 21-25; cf., también, Jo 1, 29; Rm 4,26; 5, 9ss.; 1Co 15,3; 2Co 5, 21 Ga 1, 4; Ef 1, 7ss.; Hb 1, 3; 1Jn 3, 5.
- [16] Cf. 1P 2, 21.
- [17] Cf. Col 1, 24; cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, Líber «Quis dives salvetur», 42: GCS Clemens 3, p 190 PG 9, 650 S. CF.PRIANO, De lapsis, 17, 36: CSEL 31, PP. 249-250 y 263, PL 4, 495 y 508; S. JERÓNIMO Contra Vigilantium, 6 PL 23, 359; S. BASILIO MAGNO, Homilia in martyrem Julittam, 9: PG 31 218- 259; S. JUAN CRISÓSTOMO In epistolam ad Philippenses, 1, homilía 3, 3: PG 62, 203; Sto TOMAS Summa Theologica, I-II q 87, a. 8.
- [18] Cf. LEÓN XIII, Encíclica Mirae caritatis: Acta Leonis XIII 22, (1902), p. 129. DS 3363.

- [19] Cf 1Co 12, 12-13 cf. Pío XII, Encíclica *Mystici Corporis*. Corporis: AAS 35 (1943), p. 218; Sto, TOMAS Summa Theologica, III, q 48, a 2 ad 1 y q. 49 a.1.
- [20] Cf. CLEMENTE VI, Bula de jubileo *Unigenitus Dei Filius*: DS 1025, 1026 y 1027; SIXTO IV, Encíclica *Romaní Pontificis*: DS 1406 LEÓN X, Decreto *Cum postquam* al legado papa Cayetano de Vio: 1448, cf. 1467 y 2641.
- [21] Cf. Hb 7 23- 25; 9, 11- 28.
- [22] Cf Ef 4, 16.
- [23] Cf. 1Co 12, 12- 27.
- [24] Cf. 2Co 5, 8.
- [25] Cf 1Tm 2, 5
- [26] Cf. Col 1 24.
- [27] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 49.
- [28] Cf. St 5, 16 1Jn 5, 16.
- [29] Cf. S. CLEMENTE ROMANO, *Ad Corinthios*, 56, 1: F.X. Funk, *Patres Apostolici*, I, p. 171; *Martyrium S. Policarpi*, 8, 1: F.X. Funk, *Patres Apostolici*, I, PP. 321 y 323.
- [30] Cf. SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica* 7, 16: PG 67, 1462.
- [31] Cf. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis (mystagogica)* 5), 9. 10: PG; 33, 1115, 1118; S AGUSTÍN *Confessiones*, 9, 12, 32: PL 32 777; 9, 11, 27: PL 32, 775; *Sermo* 172, 2: PL 38, 936; *De cura pro mortuis gerenda*, 1 3: PL 40, 593.
- [32] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Liber «Quis dives salvetur»*, 42: GCS 17, pp. 189- 190, PG 9, 651.
- [33] Cf. TERTULIANO, *Ad martyres*, 1, 6 CCL 1 p 3, PL 1, 695; S. CIPRIANO, *Epístola* 18 (alias: 12), 1: CSEL 3 (2 ed) pp. 523 524, PL 4 265; *Epístola* 19 (alias 13), 2: CSEL 3 (2. ed.), p., 525, PL 4, 267; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, 1, 6, 42: GCS Eusebius 2, 2, p. 610, PG; 20, 614- 615.
- [34] Cf. S. AMBROSIO, *De paenitentia*, 1, 15: PL 16, 511.
- [35] Cf. TERTULIANO, *De paenitentia*, 10,5-6: CCL 1, p. 337, PL 1, 1356; cf. S. AGUSTÍN, *Enarratio in psalmon* 85, 1: CCL 39 pp. 1176- 1177, PL 37, 1082.
- [36] Cf. Hch 20, 28 cf. Concilio Tridentino, Sesión XXIII, *Decretum de sacramento ordinis*, cap. 4: DS 1, 1768; Concilio Vaticano I, Sesión IV, Constitución dogmática *Pastor aeternus*, sobre la Iglesia, cap. 3: DS 3061 Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la Iglesia, núm. 20; S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrneos*, 8, 1; F.X. Funk, *Patres Apostolici*, I, p 283.
- [37] Cf. Concilio de Nicea I, can. 12: Mansi, SS. *Conciliorum collectio*, 2, 674; Concilio de Neocesarea, can. 3: loc. cit., 540; INOCENCIO I, *Epístola* 25, 7, 10: PL 20, 559; S. LEÓN MAGNO, *Epístola* 159, 6: PL 54, 1138; S. BASILIO MAGNO, *Epístola* 217 (canónica 3), 74: PG; 32, 803; S. AMBROSIO, *De paenitentia*, 1,15: PL 16, 511.
- [38] Cf. S. VICENTE DE LERINS, *Commonitorium primum*, 23: PL 50, 667- 668.

[39] Concilio de Clermont, can. 2: Mansi, SS. Conciliorum collectio, 20, 816.

[40] BONIFACIO VIII, Bula Antiquorum habet: DS 868.

[41] Cf. CLEMENTE VI, Bula de jubileo Unigenitus Dei Filius: DS 1025, 1026 y 1027.

[42] Cf. LEÓN X, Decreto Cum, postquam: DS 1447-1448.

[43] Cf. PABLO VI, Carta Sacrosancta Portiunculae: AAS 58 (1966), pp. 633- 634.

[44] Cf. Ibid; AAS 58(1966), p. 632.

[45] Cf. CLEMENTE VI, Bula de jubileo Unigenitus Dei Filius: DS 1026; Carta Super quibusdam: DS 1059; MARTÍN V, Bula Inter cunctas: DS 1266; SIXTO IV, Bula Salvator noster: DS 1398; Carta encíclica Romani Pontifices provida: DS 1405- 1406; LEÓN X, Bula Exsurge Domine: Ds 1467-1472; Pío VI, Constitución Auctorem fidei, prop. 40: DS 2640; ibid; prop. 41: DS 2641; ibid., prop. 42: DS 2642; PÍO XI, Convocatoria del Año Santo extraordinario, Quod nuper: AAS 25 (1933), p. 8; PÍO XII, Convocatoria del jubileo universal, lubilaeum, maximum: AAS 41(1949), pp. 258- 259.

[46] Cf. Concilio de Letrán IV, cap. 62: DS 819.

[47] Cf. Concilio Tridentino, Decretum, de indulgentiis: DS 1835.

[48] Ibid: DS 1835.

[49] Jr 2, 19.

[50] Cf. Ef 5, 27.

[51] Ef 4, 13.

[52] Cf. Sto. TOMÁS, In IV Sententiarum, dist. 20, q. 1 a.3, q. la 2, ad. 2 (Summa Theologica. Supplementum, q. 25, a. 2, ad 2).

Consejo Pontificio para la Familia

5 de agosto de 1999

Declaración de Buenos Aires

Familia y vida, a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos

Introducción

Políticos y Legisladores de América, en nutridas delegaciones de la casi totalidad de las naciones de América, en un número superior a cuatrocientos participantes, acompañados por un grupo de Cardenales, Arzobispos y Obispos de las Iglesias del Continente, nos hemos reunido en Buenos Aires, Argentina, del 3 al 5 de Agosto de 1999, convocados por el Pontificio Consejo para la Familia.

El Santo Padre Juan Pablo II nos ha enviado un rico y paternal mensaje por intermedio del Secretario de Estado. Agradecemos profundamente sus sabias orientaciones que nos han servido de inspiración y estímulo y su cercanía llena de confianza y esperanza en nuestra importante y delicada misión.

Agradecemos muy sinceramente la generosa colaboración del Presidente de la República Argentina, Dr. Carlos Saúl Menem, que ha brindado la más cálida acogida y colaboración para la realización de este encuentro, que ha tenido a bien declararlo "de interés nacional" y ha querido inaugurarlos personalmente. El Senado argentino ha igualmente subrayado su interés especial por este evento.

Consignamos nuestra viva gratitud a la Iglesia Argentina en la persona del Arzobispo de Buenos Aires, S.E. Mons. Jorge Mario Bergoglio, S.J., quien presidió la Eucaristía inaugural en la Catedral Primada, y de S.E. Mons. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, quien nos dio la bienvenida. Va nuestro agradecimiento también al Pontificio Consejo para la Familia, a su Presidente, el Cardenal Alfonso López Trujillo, y a sus colaboradores, así como a S.E. Mons Jean Louis Tauran, Secretario para las Relaciones con los Estados de la Santa Sede, quien brindó un denso mensaje.

Manifestamos nuestro reconocimiento a quienes prestaron su valiosa colaboración junto con el Pontificio Consejo para la Familia, particularmente al Embajador de la República Argentina ante la Santa Sede, Dr. Esteban Juan Caselli, y al Dr. Rodolfo Carlos Barra, Asesor Presidencial para la Defensa de los Derechos de la Persona por Nacer, así como a quienes han cooperado con ellos para la fructuosa realización del certamen.

Es la tercera vez que nos encontramos después de las experiencias de Rio de Janeiro en Agosto de 1993 (el primer Encuentro) y de México en junio de 1996 (el segundo). En esta ocasión, hemos reflexionado sobre *la Familia y la Vida, a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos*. Este tema es de importancia capital en los albores del Tercer Milenio, marcado por tantos interrogantes, incertidumbres y también por tantas y fundadas esperanzas. Defender la familia y la vida en el ámbito político y legislativo, y hacer respetar sus derechos, es vital para el futuro de nuestros países y de toda la humanidad.

Conclusiones

1. Nos asociamos con gozosa esperanza a la celebración del cincuentenario de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, aprobada y proclamada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) el 10 de Diciembre de 1948. Reconocemos el valor y la permanente capacidad de inspiración de esta *Declaración*, en todo lo que constituye el reconocimiento de la dignidad del hombre, no obstante algunas reservas que se han formulado en el sentido de que puede favorecer el individualismo y el subjetivismo. Debemos notar la convergencia entre ella y la antropología y la ética cristianas, no obstante el hecho de que no se haga una explícita referencia a Dios. La *Declaración* constituye, sin duda, una vibrante defensa del hombre y de su dignidad trascendente, inviolable, inalienable e insustituible. Es "uno de los documentos más preciosos y significativos de la historia del derecho", como lo ha calificado Su Santidad Juan Pablo II (*Mensaje al Presidente de la Asamblea General de la ONU con ocasión del 50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, 30/11/98).

2. No nos proponemos entrar en todos sus aspectos, incluso en relación con el tema elegido. Consideramos que es preciso subrayar algunos puntos de la *Declaración*, su valor y también sus límites.
3. La primera reflexión es que la *Declaración no otorga los derechos* que proclama sino que **los reconoce**. No se trata, pues, de derechos creados por la *Declaración*, sino sólo reconocidos y codificados por ella, por ser inherentes a la dignidad de la persona humana. Son derechos universales, con independencia de cualquier cultura, religión, contexto político, social o económico, porque están ligados a la naturaleza humana y son la expresión de sus bienes fundamentales. Se distinguen así de los derechos o bienes particulares, secundarios en la jerarquía de valores, o de pseudo-derechos arbitrarios o ligados a una determinada cultura o ideología.
4. El segundo punto de nuestra reflexión subraya que los derechos articulados en la *Declaración* constituyen **un todo integrado**, que tiene como **base común el principio de la dignidad de toda persona**. La derogación de cualquier derecho viola a la persona en su humanidad y constituye, por eso, una violación de la totalidad de sus derechos, como una red integrada. Juan Pablo II ha afirmado muy oportunamente que el uso selectivo de sus principios, amenaza "la estructura orgánica de la *Declaración*, que asocia cada derecho a otros derechos y a otros deberes y límites necesarios para un orden social justo" (*Mensaje al Presidente de la Asamblea General de la ONU con ocasión del 50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, 30/11/98).
5. Un tercer aspecto de nuestra consideración se refiere al **fundamento mismo de los derechos humanos**. La interpretación individualista, que considere al sujeto aislado frente al Estado, como en un territorio privado es radicalmente insuficiente. El fundamento de estos derechos no está en la satisfacción particular del individuo, sino en la naturaleza social del hombre y de la familia. Los derechos humanos están basados en el derecho natural –aquello que es justo en virtud del orden natural- y que es la expresión de la sabiduría de la humanidad. Estos derechos suponen la facultad jurídica de exigir el cumplimiento del derecho natural.
6. Resaltamos y reafirmamos por su prioridad social el art. 16, inciso 3, de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*: "*La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado*". La vida y la familia no han de considerarse únicamente como derechos inalienables, sino como fuente y condición de los demás. La familia, en particular, representa el ámbito primigenio y privilegiado de todo derecho. Los derechos de la familia son el núcleo original de los derechos del hombre. La defensa de la familia y de la vida es como el fundamento y el punto más alto del proceso de humanización desde la abolición de la esclavitud y del reconocimiento de la igualdad fundamental del hombre y de la mujer. Por ello la familia debe ser reconocida en su naturaleza de sujeto social. Es poseedora del derecho a la protección por parte del Estado y, además, por parte de la comunidad internacional. Si la personalidad jurídica del individuo se fundamenta en su titularidad de derechos reconocidos por el orden internacional, así debe ser también la personalidad jurídica de la familia. El Estado no puede adoptar medidas disolventes contra la familia sin incurrir en actos contrarios a la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Es necesario, pues, defender a la familia, proclamándola como una Buena Nueva para la humanidad, dada su capacidad de inspirar acciones y actitudes que construyen la sociedad.
7. La familia es el núcleo central de la sociedad civil. Tiene ciertamente un papel económico importante, que no puede ser olvidado, pues constituye el mayor capital humano, pero su misión engloba muchas otras tareas. Es sobre todo una comunidad natural de vida, una comunidad que está fundada sobre el matrimonio, y por ello presenta una cohesión que supera la de cualquier otra comunidad social. Por eso, la familia debe ser respetada y protegida por el Estado como la primera institución social que, de acuerdo con el principio de subsidiariedad, requiere que el Estado no pueda intervenir en campos en los que la iniciativa de la familia es suficiente. Un impacto muy negativo sufrido durante las últimas décadas ha sido que la familia haya recibido los mismos ataques que el Estado ha dirigido contra los otros cuerpos intermedios de la "sociedad civil", debilitándolos, suprimiéndolos o buscando regirlos. Cuando el Estado se arroga el poder de reglamentar los vínculos familiares y de dictar leyes que no respetan la comunidad natural que es la familia, anterior y superior a él (Cfr. Aristoteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 15-20), existe el

temor fundado de que el Estado se valga de la familia en interés propio y que, en lugar de protegerla y defender sus derechos, la debilite y resquebraje. La *Declaración Universal* previene estas desviaciones. Reconoce el derecho del hombre y de la mujer a **constituir una sociedad matrimonial** (art. 16,1) y crear así una familia. Con su insistencia en que esta célula "natural y fundamental" (art. 16,3) merece la protección no sólo del Estado sino también de la sociedad, la *Declaración Universal* previene estas desviaciones.

8. La familia así reconocida por la *Declaración*, constituye un bien fundamental para la sociedad (*Gaudium et Spes*, 52,2). Pero se descubre, en el umbral del nuevo milenio, que se promueve una consideración ambigua y errónea que atenta contra su naturaleza y se habla entonces de una crisis de identidad. Aunque la familia tiene su propia identidad muy clara, basada en el matrimonio, que es su origen y fuente, se dice, hoy, que no se la puede definir, que existen diversas familias, diversos modelos de familia. Se insinúa que los cambios que experimenta la familia son muy rápidos y las formas que puede adquirir son casi infinitas. Se llega incluso a decir que no es dable asegurar nada sobre el futuro de la familia. Todo sería fruto de proyectos humanos por vía consensual que encontrarían apoyo legal. Se desvirtúa de esta manera la idea de una institución natural, estable y permanente, que merece la protección de la sociedad. Esta pobre visión antropológica al concebir la familia como club o asociación que se hace o se deshace caprichosamente, vacía el hombre de sentido de responsabilidad y compromiso y siembra en los hogares gérmenes de descomposición social, siendo los hijos quienes pagan los costos más altos. La razón de estos ataques contra la idea misma de familia, está en que muchos ya no aceptan la idea de una "ley natural", no aceptan las instituciones naturales, pero la razón profunda es que rechazan a Dios, origen de la ley natural. Ya no se acepta la dimensión de verdad y ello conduce a un verdadero "eclipse del sentido de Dios y del hombre" (*Evangelium Vitae*, 23). Lo que cuenta es la opinión personal, la contingencia. Resultado de esa perspectiva es que todas las formas posibles de convivencia, hetero- y homosexuales, podrían entrar en esta concepción de la familia.

9. Es a causa de esta crisis profunda de la verdad, de esta ilusión antropológica, que en diversos parlamentos en el mundo se ha propuesto reconocer las uniones de hecho como "familias", y procurar para ellas las mismas ventajas que para la familia. Estas uniones son "de hecho", no de derecho. Algunos parlamentos quieren hacer prevalecer el "hecho" antes del derecho, con la justificación de que no se debe "discriminar" a los homosexuales, a las lesbianas y a los que no quieren contraer matrimonio. La consecuencia de esta confusión conceptual sobre el matrimonio, es hacer de éste una institución socialmente irrelevante. Esto no puede ser más trágico dado que el matrimonio es un bien natural, que constituye además el mejor medio para la socialización. Su ausencia repercute negativamente en la transmisión de valores y es causa de numerosas patologías sociales. Hemos de estar particularmente atentos para que las uniones consensuales libres y las uniones de hecho no tengan cabida alguna en nuestras legislaciones.

10. Estos ataques contra la familia vienen de las mismas personas que atacan la vida humana en sus dos momentos y situaciones particularmente decisivos: el niño por nacer y el enfermo por morir. Este paralelismo entre los ataques a la familia y a la vida humana, no es sorprendente, porque no hay vida sin familia y no hay familia sin la vida. La familia es la "cuna" de la vida humana, como dice Su Santidad Juan Pablo II (Cfr. *Christifideles Laici*, 40). Es en la familia donde la vida tiene su inicio, se desarrolla, madura y también llega a su término en el modo más adecuado. Por eso, quien ataca a la familia ataca también a la vida humana, y quien promueve la familia promueve también, en modo coherente, la misma vida humana. Este vínculo fundamental entre la familia y la vida es claramente puesto en luz por la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, que pone como consecuencia inmediata y básica de la afirmación de la dignidad de todo ser humano, el derecho fundamental a la vida reconocido en el artículo 3 de la *Declaración*: "Todo ser humano tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona".

11. **Este principio del derecho a la vida**, fundamento clave de todos los demás derechos en cuanto derecho inviolable, garantizado y protegido en toda situación, fue desarrollado por la *Declaración de los Derechos del Niño* adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1959, según la cual "*el niño, por su falta de madurez física y mental, necesita protección y cuidado especiales, incluso la debida protección legal tanto antes como después del nacimiento*" (Preámbulo). Este

principio pone al embrión humano como ser humano desde el momento mismo en que inicia su existencia, es decir, desde el momento de la concepción y no sólo desde el nacimiento. Esto debe ser considerado como principio fundamental del sistema de protección internacional de los derechos humanos.

12. Por eso partiendo de la *Declaración*, hemos reflexionado acerca del estatuto del embrión humano. ¿Es el niño por nacer persona, sujeto de derechos, o simplemente un individuo humano? El derecho positivo internacional (Cfr. *Declaración de los Derechos del Niño*, *Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño*, *Convención Americana sobre Derechos Humanos* — Pacto de San José de Costa Rica) reconoce la subjetividad del embrión como sujeto de derechos propios, es decir, distintos de los de la madre y de terceros. Esto fundamenta la interdicción de arbitrariedad sobre el embrión y el deber de protegerlo y cuidarlo. Pero en el derecho positivo de varios países (España, Estados Unidos de América), se distingue entre ser humano y persona. Sólo esta última sería sujeto de derechos, y se la identifica con el nacido. El nascituro se considera humano pero no persona. Su protección se concibe como una concesión del Estado a los derechos de la madre o a los intereses del Estado mismo. Con ello se establece un criterio injusto de discriminación entre seres humanos en distintos estados de su desarrollo, contradiciendo por lo tanto el derecho. Es pues necesario legislar sobre el estatuto del embrión humano, especialmente en los países donde se distingue falazmente entre ser humano y persona humana. Es preciso reflexionar y traducir en leyes coherentes las exigencias éticas que hacen ilícita la fecundación asistida tanto homóloga como heteróloga (cfr. *Donum Vitae*, II). Es necesario además proclamar los derechos del embrión: derecho a la vida, derecho a la identidad, derecho a la protección por el Estado y por la sociedad. El "nascituro" no puede ser objeto de manipulación y de las agresiones que conducen a su eliminación. No es digno de la persona humana la producción de embriones y el tratamiento a que se les somete como si no fueran seres humanos y personas humanas, sino cosas o instrumentos. La razón es que toda fecundación fuera del acto sexual comporta un modo no humano —esto es, carente de la expresión integral y significativa que es la unión sexual— y es incompatible con la dignidad del nuevo ser concebido (cfr. *Donum Vitae*, I.6 y II.4.a).

13. La familia, como cuna de la vida humana, es también el lugar más adecuado para cuidar a los enfermos y acompañarlos en el proceso de su enfermedad hasta la muerte. Se propone hoy una "muerte digna" y con este argumento se pretende falazmente justificar y defender cada vez más la propuesta de la eutanasia para los enfermos graves. Es necesario comprender en forma adecuada el concepto de "dignidad humana", fundamental en la bioética que se apoya en la verdad del hombre, en una antropología que reconoce el valor eminente de la persona humana. El concepto de "muerte digna" requiere una continua revisión para que no se transforme en una palabra vacía o convencional, especialmente frente al **criterio utilitarista** de costo / beneficio, con el cual se pretende conceder o negar los recursos en el campo de la salud. Si se reemplaza la dignidad por la utilidad, ¿cómo puede tener la vida valor en sí misma? El uso distorsionado del concepto de "dignidad" oculta una deformación del valor de la vida y de la persona. El verdadero derecho a morir con dignidad supone aceptar morir con la dignidad propia del hombre: con nobleza, aceptación, serenidad, es decir "cumplir el oficio de la vida hasta el fin" (Cicerón, *Sueño de Escipión*, III, 7). El enfermo, acompañado de los debidos cuidados, en las variadas manifestaciones de un amor responsable, especialmente en las familias y en las clínicas y hospitales, muere con la dignidad de ser amado por Dios, por los suyos y por todos los que deben reconocer su dignidad de persona (Cfr. *Evangelium Vitae*, 88. Cfr. también 46-47, 67, 83).

14. Hay una palabra que tiene cada vez mayor importancia en el discurso contemporáneo: es **la palabra "globalización"**. Este concepto no debe limitarse al campo de la interrelación económica entre los pueblos, sino que ha de abrirse a otras dimensiones, siempre con la indispensable atención a los requerimientos éticos. En la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, fruto del Sínodo de América, Juan Pablo II advierte: "si la globalización se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos, lleva a consecuencias negativas. Tales son, por ejemplo, la atribución de un valor absoluto a la economía, el desempleo, la disminución y el deterioro de ciertos servicios públicos, la destrucción del ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, y la competencia injusta que coloca a las naciones pobres en una situación de inferioridad cada vez más acentuada" (*Ecclesia in America*, 20). Es evidente la importancia que todo esto reviste respecto de la familia. Además, lo que suele entenderse ahora por globalización es más bien un criterio relativista de

juicio que se ha extendido a todos los ámbitos, un procedimiento de elección entre alternativas comparables entre sí. Ante esta "indiferencia" de los objetos, se vuelve determinante la consideración subjetiva del gusto, de la preferencia, de la utilidad, de la oportunidad. Este criterio de evaluación y de juicio está detrás de muchos de los problemas de la vida y de la familia que se suscitan en la actualidad y que son materia de este encuentro: divorcio, convivencia de hecho, aborto, eugenesia, eutanasia. Si es indiferente vivir con una persona u otra, engendrar un hijo u otro, todo según preferencias subjetivas, ya no puede existir ningún criterio de elección que trascienda las circunstancias, la reacción instintiva. Por eso, frente a este prevaeciente subjetivismo que lleva al relativismo ético, con sus gravísimos peligros, debemos volver a conceder un lugar central, como de piedra angular a la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, con la protección que garantiza a la familia y a la vida.

Recomendaciones

Estas conclusiones nos llevan a presentar las siguientes recomendaciones:

1. Considerar la defensa de la familia y de la vida como acción central para los políticos y legisladores, para tutelar los valores fundamentales en sus respectivos países y en los foros internacionales, en contra de falsas alternativas.
2. Influir en los gobiernos a fin de que sus delegaciones ante los organismos y reuniones internacionales tengan una auténtica representación del sentir de cada país en favor de la familia y de la vida, atendiendo al alto concepto y aprecio que manifiestan.
3. Promover el conocimiento y difusión de la Encíclica *Evangelium Vitae*, como defensa profética de los más pobres, inocentes y desvalidos, en la categoría de personas que requieren un cuidado especial. Defiende los fundamentos primarios de la sociedad contra los excesos del individualismo y de la cultura de la muerte, que es creciente amenaza contra los pueblos pobres, cuya soberanía es conculcada con una especie de invasión ideológica que priva la familia y la vida de sus derechos.
4. Oponerse con firmeza a cualquier legalización del aborto y procurar cambiar progresivamente las leyes permisivas donde existan. Es importante en este campo legislativo luchar siempre y no resignarse sin comprometerse en esta noble y decisiva causa, porque las leyes son siempre mejorables.
5. Promover leyes que reconozcan al embrión humano *como sujeto* al mismo nivel de cualquier otro individuo ya nacido y rechazar aquellas que lo consideran como objeto que se pueda manipular.
6. Procurar que las políticas de educación sexual estén basadas en los valores de la familia y de la vida en el respeto, en el uso adecuado de la libertad que evite la banalización del sexo, y respeten el derecho de los padres sobre la educación de los hijos.
7. Vigilar a fin de que en los medios de comunicación social, el valor de la vida y de la familia sea respetado y promovido como base misma de la democracia.
8. Intervenir con leyes en el campo de la fecundación artificial, para contrarrestar la permisividad actual, escogiendo como criterio de orientación el bien del hijo y garantizando, por tanto, su derecho a la vida, a la familia y a la identidad. Es preciso legislar en defensa del embrión humano, con el reconocimiento de los derechos que le son debidos como *sujeto*, persona humana.
9. Promover la lucha contra el dolor también mediante curaciones paliativas, y fomentar la organización de estructuras públicas y privadas para asistir humana, espiritual y físicamente, a los discapacitados y enfermos así llamados terminales.
10. Apoyar la organización de los servicios de salud públicos y privados, de manera que se asegure a todos el acceso a la protección de la vida y la salud.

11. Cuidar de la formación del personal de salud, médico y paramédico, a fin de que preste atención respetuosa a los derechos de las familias, de los niños nacidos y por nacer, y al acompañamiento cuidadoso de los enfermos graves y terminales.

12. Vigilar no sólo la elaboración de las leyes sino también su aplicación práctica en las reglamentaciones, cuidando que el personal administrativo que las ejecuta sea consciente y esté capacitado en los principios y criterios cristianos.

13. Fiscalizar las acciones de los gobiernos nacionales, departamentales o locales, a fin de que cumplan las leyes, normas y programas establecidos en favor de la familia y de la vida.

14. Teniendo en cuenta que la "*política familiar debe ser eje y motor de todas las políticas sociales*" (*Evangelium Vitae*, 90), hacer que los parlamentos sancionen leyes que establezcan una verdadera política de familia con el positivo concurso de los padres e instituciones familiares al menos en los siguientes puntos:

- igualdad de oportunidades de trabajo y de salario para la mujer;
- facilitación de periodos comunes de vacaciones de los esposos de manera que se conserve y se refuerce la unidad de la familia como comunidad de vida;
- facilitación a los esposos de posibilidades de trabajo en áreas no muy distantes uno del otro;
- Buscar caminos para que el trabajo de la mujer fuera del hogar, a que se ve muchas veces obligada, no vaya en detrimento de su misión en la familia de tal modo que haya mecanismos de alivio y humanización.
- respeto de un tiempo libre adecuado durante el embarazo para la mujer y, cuando sea necesario, también para el hombre;
- evitar la discriminación de la mujer por la posibilidad de embarazo y por la atención a sus niños pequeños; y
- facilitar a las familias nuevas, la adquisición o alquiler de vivienda.

15. Apoyar la constitución de una red continental de legisladores y políticos de América en defensa de la vida y la familia, a fin de abrir un espacio continuo y ágil de comunicación, asesoramiento y coordinación de iniciativas comunes.

16. Apoyar la creación de una comisión multipartidaria de legisladores por la vida, que dé seguimiento a los contenidos y compromisos de este III Encuentro de Legisladores y Políticos de América y abra un espacio permanente de reflexión y acción legislativa a favor de la vida humana.

17. Promover la organización de centros de investigación y apoyo a las actividades pro-vida y familia.

18. Organizar diálogos y encuentros semejantes a éste al interior de cada país de América con ocasión del Jubileo del Año 2000.

Somos conscientes de la gran responsabilidad que pesa sobre nuestros hombros como Políticos y Legisladores de nuestras Naciones, al igual que reconocemos los grandes desafíos que debemos afrontar en la defensa de la familia y de la vida.

Somos también conscientes de que no estamos sin recursos, sin ayuda o sin fuerzas. El Señor de la Familia y de la Vida está con nosotros. La llamada de Cristo nos compromete como hijos e hijas de la Iglesia y de América, a continuar ejerciendo nuestra vocación de Políticos y Legisladores en un diálogo abierto y comprometido que ponga el bien de la familia en el centro mismo de nuestras preocupaciones y

-Familia y vida, a los 50 años de la Declaración Universal de Derechos Humanos-

tareas, atentos a las aspiraciones profundas de nuestros pueblos y siguiendo fielmente las enseñanzas y las orientaciones del Magisterio de la Iglesia. Así acogemos la exhortación que ha tenido la bondad de dirigirnos el Santo Padre a renovar nuestros "esfuerzos por promover, particularmente en el ámbito político y legislativo, los valores fundamentales de la familia y la vida, fomentando incansablemente su trascendente dignidad".

El tesoro de las indulgencias

Decreto de la penitenciaría apostólica (publicado el 24-IX-1999)

Doctrina de la Iglesia sobre las indulgencias

Los méritos de Jesús, divino Redentor del género humano, que tiene valor infinito, y de los de la santísima Virgen María y de todos los santos, que derivan sobreabundantemente de los de Cristo, constituyen el indefectible tesoro de la Iglesia de Cristo y han sido encomendados a ella a fin de que los aplique para el perdón de los pecados y las consecuencias de los mismos, en virtud de la potestad de atar y desatar que su Fundador confirió a Pedro y a los demás Apóstoles y, a través de ellos, a sus sucesores, los sumos Pontífices y los obispos. Ese perdón se realiza ante todo, y necesariamente cuando se trata de pecados mortales, mediante el sacramento de la reconciliación.

Con todo, aunque haya sido perdonada la culpa mortal y, por necesaria conexión, la pena eterna que esa culpa merece, y aunque haya sido perdonado el pecado leve, normalmente llamado venial, el pecador perdonado puede necesitar un purificador ulterior, es decir, puede merecer aún una pena temporal, que ha de satisfacer durante su vida terrena o en otra vida, mediante el Purgatorio. Del admirable tesoro de la Iglesia, antes recordado, se toma la indulgencia, que sustituye, eliminándola, esa pena temporal.

La doctrina de fe sobre las indulgencias y la loable práctica de la misma confirman y, con especial eficacia, aplican, con vistas a alcanzar la santidad, los misterios tan consoladores del Cuerpo místico de Cristo y de la comunión de los santos.

Este tema lo ha desarrollado con gran amplitud el Santo Padre Juan Pablo II en la bula de convocación del gran jubileo, introducida con las palabras *Incarnationis mysterium*.

Nueva edición del «Enchiridion indulgentiarum».

De acuerdo con esa doctrina del Magisterio, la Penitenciaría apostólica aprovecha la ocasión del inicio, ya inminente, del sagrado jubileo y de la difusión en todo el mundo católico de la mencionada bula para publicar la cuarta edición del *Enchiridion indulgentiarum*, de acuerdo con la edición típica del 29 de junio de 1968, que se redactó según las modificaciones disciplinarias establecidas en la constitución apostólica *Indulgentiarum doctrina*.

Con esta nueva edición no cambian los principios que rigen la disciplina de las indulgencias; solamente se han revisado algunas normas particulares, a la luz de documentos recientemente emanados por la Sede apostólica.

Asimismo, las concesiones han sido reagrupadas según un criterio sistemático, de modo que, aunque en realidad su número no ha disminuido, la lista resulta más breve. El método que se escogió para expresar las concesiones tiene como finalidad acrecentar el piadoso efecto de la caridad sobrenatural tanto en los fieles particularmente como en la comunidad eclesial.

Así, ante todo, se ha insertado una cuarta concesión general, mediante la cual se dota con el don de la indulgencia un testimonio público de fe dado en determinadas circunstancias de la vida diaria. Las otras nuevas concesiones de cierta importancia atañen a la consolidación de las bases cristianas de la familia (consagración de las familias); a la comunión en la oración de súplica de la Iglesia universal (mediante la participación activa en las jornadas mundiales dedicadas a finalidades religiosas específicas o en la Semana de oración por la unidad de los cristianos); y al culto que se ha de tributar a Jesús realmente presente en el santísimo Sacramento (procesión eucarística).

Asimismo, se han ampliado algunas concesiones anteriores, como lo relativo al rezo del rosario mariano o del himno *Akathistos*, a las celebraciones jubilares de ordenaciones, a la lectura de la sagrada Escritura y a la visita a los santos lugares.

En esta edición de Enchiridion a menudo se hace referencia a las facultades de las diversas asambleas episcopales (las de Iglesias orientales según las normas de su código; y las de rito latino según el canon 447 de Código de derecho canónico) acerca de las listas de oraciones más difundidas en su en sus territorios respectivos. Y, de hecho, se ha aumentado notablemente el número de las fórmulas de oración recogidas en el Enchiridion, especialmente de las de tradición oriental.

Con este decreto se declara auténtico el texto anexo, y se ordena su publicación con la autoridad del Sumo Pontífice, expresada en la audiencia concedida el 5 de julio de 1999 a los responsables de la Penitenciaría apostólica.

La Penitenciaría apostólica, de acuerdo con la voluntad del Santo Padre, expresa su deseo de que los fieles, impulsados por la enseñanza y la solicitud pastoral de sus obispos, para gloria de su santísima Trinidad, con íntimo espíritu religioso, aprovechen las sagradas indulgencias para aumentar su piedad.

No obstante cualquier disposición contraria.

Dado en Roma, en la Sede de la Penitenciaría apostólica, el 16 de julio de 1999, conmemoración de la santísima Virgen del Carmen.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

MEMORIA Y RECONCILIACIÓN: LA IGLESIA Y LAS CULPAS DEL PASADO

Traducción de trabajo

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

1. EL PROBLEMA: AYER Y HOY

- 1.1. Antes del Vaticano II
- 1.2. La enseñanza del Concilio
- 1.3. Las peticiones de perdón de Juan Pablo II
- 1.4. Las cuestiones planteadas

2. APROXIMACIÓN BÍBLICA

- 2.1. El Antiguo Testamento
- 2.2. El Nuevo Testamento
- 2.3. El Jubileo bíblico
- 2.4. Conclusión

3. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

- 3.1. El misterio de la Iglesia
- 3.2. La santidad de la Iglesia
- 3.3. La necesidad de una renovación continua
- 3.4. La maternidad de la Iglesia

4. JUICIO HISTÓRICO Y TEOLÓGICO

- 4.1. La interpretación de la historia
- 4.2. Indagación histórica y valoración teológica

5.

DISCERNIMIENTO ÉTICO

- 5.1. Algunos criterios éticos
- 5.2. La división de los cristianos
- 5.3. El uso de la violencia al servicio de la verdad
- 5.4. Cristianos y hebreos
- 5.5. Nuestra responsabilidad por los males de hoy

6. PERSPECTIVAS PASTORALES Y MISIONERAS

- 6.1. Las finalidades pastorales
- 6.2. Las implicaciones eclesiales
- 6.3. Las implicaciones en el plano del dialogo y de la misión

CONCLUSIÓN

NOTAS

SIGLAS

AAS *Acta Apostolicae Sedis* (1909ss).

CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*.

DH CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae* (1965).

GS CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965).

IM JUAN PABLO II, Bula *Incarnationis mysterium* (29-11-1998).

LG CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium* (1964).

NAe CONCILIO VATICANO II, Declaración *Nostra aetate* (1965).

PL J. P. MIGNE, *Patrologia latina* (París).

RP JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliatio et Paenitentia* (2-12-1984).

SCh *Sources Chrétiennes* (París).

TMA JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (10-11-1994).

UR CONCILIO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio* (1964).

UUS JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ut unum sint* (25-5-1995).

Nota preliminar: El estudio del tema "La Iglesia y las culpas del pasado" fue propuesto a la Comisión Teológica Internacional de parte de su Presidente, el Cardenal J. Ratzinger, con vistas a la celebración del Jubileo del año 2000. Para preparar este estudio se formó una Sub-Comisión compuesta por el Rev. Christopher BEGG, por Mons. Bruno FORTE (presidente), por el Rev. Sebastian KAROTEMPREL, S.D.B., por Mons. Roland M1NNERATH, por el Rev. Thomas NORRIS, por el Rev. P. Rafael SALAZAR CARDENAS, M.Sp.S., y por Mons. Anton STRUKELJ. Las discusiones generales sobre este tema se han desarrollado en numerosos encuentros de la Sub-Comisión y durante las sesiones plenarias de la misma Comisión Teológica Internacional, tenidas en Roma en 1998 y en 1999. El presente texto ha sido aprobado en *forma específica*, con el voto escrito de la Comisión, y ha sido sometido después a su Presidente, el Cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cual ha dado su aprobación para la publicación.

INTRODUCCIÓN

La Bula de convocatoria del Año Santo del 2000 *Incarnationis mysterium* (29 de noviembre de 1998) indica, entre los signos "que oportunamente pueden servir para vivir con mayor intensidad la insigne gracia del jubileo", la *purificación de la memoria*. Esta consiste en el proceso orientado a liberar la conciencia personal y común de todas las formas de resentimiento o de violencia que la herencia de culpas del pasado puede habernos dejado, mediante una valoración renovada, histórica y teológica, de los acontecimientos implicados, que conduzca, si resultara justo, a un reconocimiento correspondiente de la culpa y contribuya a un camino real de reconciliación. Un proceso semejante puede incidir de manera significativa sobre el presente, precisamente porque las culpas pasadas dejan sentir a todavía menudo el peso de sus consecuencias y permanecen como otras tantas tentaciones también hoy día.

En cuanto tal, la purificación de la memoria requiere "un acto de coraje y de humildad en el reconocimiento de las deficiencias realizadas por cuantos han llevado y llevan el nombre de cristianos" y se basa sobre la convicción de que "por aquel vínculo que, en el Cuerpo místico, nos une los unos a los otros, todos nosotros llevamos el peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido, aun no teniendo responsabilidad personal y sin pretender sustituir aquí al juicio de Dios. Juan Pablo II añade: "Como sucesor de Pedro pido que en este año de misericordia la Iglesia, fuerte por la santidad que recibe de su Señor, se ponga de rodillas ante Dios e implore el perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos" (IM 11). Al reafirmar después que "los cristianos están invitados a asumir, ante Dios y ante los hombres ofendidos por sus comportamientos, las deficiencias por ellos cometidas", el Papa concluye: "Lo hacemos sin pedir nada a cambio, fuertes sólo por el amor de Dios, que ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5, 5)"(1).

Las peticiones de perdón hechas por el Obispo de Roma en este espíritu de autenticidad y de gratuidad han suscitado reacciones diversas. La confianza incondicional que el Papa ha demostrado tener en la fuerza de la Verdad ha encontrado una acogida generalmente favorable, en el interior y en el exterior de la comunidad eclesial. No pocos han subrayado el incremento de credibilidad de los pronunciamientos eclesiales, consiguiente a estos comportamientos. No han faltado, sin embargo, algunas reservas, expresión sobre todo del malestar unido a contextos históricos y culturales particulares, en los que la simple admisión de culpas cometidas por los hijos de la Iglesia puede asumir el significado de una cesión ante a las acusaciones de quien es prejudicialmente hostil a ella. Entre consenso y malestar se advierte la necesidad de una reflexión que esclarezca las razones, las condiciones y la exacta configuración de las peticiones de perdón relativas a las culpas del pasado.

De esta necesidad ha intentado hacerse cargo, elaborando el presente texto, la Comisión Teológica Internacional, en la que están representadas culturas y sensibilidades diversas en el interior de la única fe católica. En el texto se ofrece una reflexión teológica sobre las condiciones de posibilidad de los actos de "purificación de la memoria", unidos al reconocimiento de las culpas del pasado. Las preguntas a las que se intenta responder son: ¿por qué llevar a cabo tales actos?, ¿quiénes son los sujetos adecuados?, ¿cual es su objeto y cómo determinarlo, conjugando correctamente juicio histórico y juicio teológico?, ¿quiénes son los destinatarios?, ¿cuáles las implicaciones morales?, ¿cuáles los efectos posibles sobre la vida de la Iglesia y sobre la sociedad? La finalidad del texto no es, por tanto, someter a examen casos históricos particulares, sino esclarecer los presupuestos que hayan fundado el arrepentimiento relativo a las culpas pasadas.

Haber precisado desde el comienzo el género de la reflexión aquí presentada esclarece también a qué se hace referencia cuando en ella se habla de la Iglesia: no se trata ni de la sola institución histórica, ni de la sola comunión espiritual de los corazones iluminados por la fe. Por Iglesia se entenderá siempre la comunidad de los bautizados, inseparablemente visible y operante en la historia bajo la guía de los pastores y unificada en la profundidad de su misterio por la acción del Espíritu vivificante: aquella Iglesia que, según las palabras del Concilio Vaticano II, "por una notable analogía se la compara al misterio del Verbo encarnado, pues así como la naturaleza asumida sirve al Verbo divino como de instrumento vivo salvación, unido indisolublemente a Él, de modo semejante la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu de Cristo, que la vivifica, para el acrecentamiento de su cuerpo (cf. Ef 4, 16)" (LO 8). Esta Iglesia, que abraza a sus hijos del pasado y del presente en una comunión real y profunda, es la única madre en la gracia, que asume sobre sí el peso de las culpas también pasadas, para purificar la memoria y vivir la renovación del corazón y de la vida según la voluntad del Señor. Ella puede hacerlo en cuanto que Cristo Jesús, de quien es el Cuerpo místicamente prolongado en la historia, ha asumido sobre sí de una vez para siempre los pecados del mundo.

La estructura del texto refleja las preguntas planteadas: parte de una breve reexaminación histórica del tema (cap. 1), para poder indagar después el fundamento bíblico (cap. 2) y profundizar en las condiciones teológicas de las peticiones de perdón (cap. 3). La conjugación precisa de juicio histórico y de juicio teológico es elemento decisivo para llegar a pronunciamientos correctos y eficaces, que tengan en cuenta adecuadamente los tiempos, los lugares y los contextos en los que se sitúan los actos considerados (cap. 4). A las implicaciones morales (cap. 5), pastorales y misioneras (cap. 6) de estos

actos de arrepentimiento relativos a las culpas del pasado están dedicadas las consideraciones finales, que naturalmente tienen un valor específico para la Iglesia católica. No obstante, en el convencimiento de que la exigencia de reconocer las propias culpas tiene razón de ser para todos los pueblos y para todas las religiones, se formula el deseo de que las reflexiones propuestas puedan ayudar a todos para avanzar en un camino de verdad, de diálogo fraterno y de reconciliación.

Y, como conclusión de esta introducción, no será inútil recordar la finalidad última de todo posible acto de "purificación de la memoria", llevado a cabo por creyentes, pues ha inspirado también el trabajo de la Comisión: se trata de la glorificación de Dios, ya que vivir la obediencia a la Verdad divina y a sus exigencias conduce a confesar conjuntamente con nuestras culpas la misericordia y la justicia eterna del Señor. La "confessio peccati", sostenida e iluminada por la fe en la Verdad que libera y salva ("confessio fidei"), se convierte en "confessio laudis" dirigida a Dios, en cuya sola presencia es posible reconocer las culpas del pasado y las del presente, para dejarse reconciliar por Él y con Él en Jesucristo, único Salvador del mundo, y hacerse capaces de ofrecer el perdón a cuantos nos hubieran ofendido. Este ofrecimiento de perdón aparece particularmente significativo si se piensa en tantas persecuciones como los cristianos han sufrido a lo largo de la historia. En esta perspectiva, los actos llevados a cabo y requeridos por el Papa respecto a las culpas del pasado, representan un valor ejemplar y profético, tanto para las religiones, cuanto para los gobiernos y las naciones, como para la Iglesia católica, que podrá verse así ayudada a vivir de manera más eficaz el gran Jubileo de la encarnación como acontecimiento de gracia y de reconciliación para todos.

1. EL PROBLEMA: AYER Y HOY

1.1. Antes del Vaticano II

El Jubileo se ha vivido siempre en la Iglesia como un tiempo de alegría por la salvación otorgada en Cristo y como una ocasión privilegiada de penitencia y de reconciliación por los pecados presentes en la vida del Pueblo de Dios. Desde su primera celebración bajo Bonifacio VIII en el año 1300, el peregrinaje penitencial a la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo ha estado asociado a la concesión de una indulgencia excepcional para procurar, con el perdón sacramental, la remisión total o parcial de las penas temporales debidas por los pecados (2). En este contexto, tanto el perdón sacramental como la remisión de las penas revisten un carácter personal. A lo largo del "año de perdón y de gracia" (3), la Iglesia dispensa en modo particular el tesoro de gracias que Cristo ha constituido en su favor (4). En ninguno de los jubileos celebrados hasta ahora ha estado presente, sin embargo, una toma de conciencia de eventuales culpas del pasado de la Iglesia, ni tampoco de la necesidad de pedir perdón a Dios por los comportamientos del pasado próximo o remoto.

Más aún, en la historia entera de la Iglesia no se encuentran precedentes de peticiones de perdón relativas a culpas del pasado, que hayan sido formuladas por el Magisterio. Los concilios y las decretales papales sancionaban, ciertamente, los abusos de que se hubieran hecho culpables clérigos o laicos, y no pocos pastores se esforzaban sinceramente en corregirlos. Sin embargo, han sido muy raras las ocasiones en las que las autoridades eclesiales (Papa, Obispos o Concilios) han reconocido abiertamente las culpas o los abusos de los que ellas mismas se habían hecho culpables. Un ejemplo célebre lo proporciona el papa reformador Adriano VI, quien reconoció abiertamente, en un mensaje a la Dieta de Nuremberg del 25 de noviembre de 1522, "las abominaciones, los abusos [...] y las prevaricaciones" de las que se había hecho culpable "la corte romana" de su tiempo, "enfermedad [...] profundamente arraigada y desarrollada", extendida "desde la cabeza a los miembros" (5). Adriano VI deploraba culpas contemporáneas, precisamente las de su predecesor inmediato León X y las de su curia, sin asociar todavía a ello, no obstante, una petición de perdón.

Será necesario esperar hasta Pablo VI para ver cómo un Papa expresa una petición de perdón dirigida tanto a Dios como a un grupo de contemporáneos. En el discurso de apertura de la segunda sesión del Concilio, el Papa "pide perdón a Dios [...] y a los hermanos separados" de Oriente que se sientan ofendidos "por nosotros" (Iglesia católica) y se declara dispuesto, por parte suya, a perdonar las ofensas recibidas. En la óptica de Pablo VI, la petición y la oferta de perdón se referían únicamente al pecado de la división entre los cristianos y presuponían la reciprocidad.

1.2. La enseñanza del Concilio

El Vaticano II se pone en la misma perspectiva que Pablo VI. Por las culpas cometidas contra la unidad, afirman los Padres conciliares, "pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido" (UR 7). Además de las culpas contra la unidad, el Concilio señala otros episodios negativos del pasado en los cuales los cristianos han tenido alguna responsabilidad. Así, "deplora ciertas actitudes mentales que no han faltado a veces entre los propios cristianos" y que han podido hacer pensar en una oposición entre la ciencia y la fe (OS 36). De manera semejante, considera que "en la génesis del ateísmo" los cristianos han podido tener "una cierta responsabilidad", en la medida en que con su negligencia "han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (OS 19). Además, el Concilio "deplora" las persecuciones y manifestaciones de antisemitismo llevadas a cabo "en cualquier tiempo y por cualquier persona" (NAe 4). El Concilio, sin embargo, no asocia a los hechos citados una petición de perdón.

Desde el punto de vista teológico el Vaticano II distingue entre la fidelidad indefectible de la Iglesia y las debilidades de sus miembros, clérigos o laicos, ayer como hoy (OS 43.6); por tanto, entre ella, esposa de Cristo "sin mancha ni arruga [...] santa e inmaculada" (cf. Ef 5, 27), y sus hijos, pecadores perdonados, llamados a la *metanoia* permanente, a la renovación en el Espíritu Santo. "La Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación" (6).

El Concilio ha elaborado también algunos criterios de discernimiento respecto a la culpabilidad o a la responsabilidad de los vivos por las culpas pasadas. En efecto, en dos contextos diferentes, ha recordado la no imputabilidad a los contemporáneos de culpas cometidas en el pasado por miembros de sus comunidades religiosas:

• -

"Lo que en su pasión (de Cristo) se perpetró no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy" (NAe 4).

• -

"Comunidades no pequeñas se separaron de la plena comunión de la Iglesia católica, a veces no sin culpa de los hombres por una y otra parte. Sin embargo, quienes ahora nacen en esas comunidades y se nutren con la fe de Cristo no pueden ser acusados de pecado de separación, y la Iglesia católica los abraza con fraterno respeto y amor" (UR 3).

En el primer Año Santo celebrado después del Concilio, en 1975, Pablo VI había dado como tema "renovación y reconciliación" (7), precisando, en la Exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia*, que la reconciliación debía sobre todo llevarse a cabo entre los fieles de la Iglesia católica (8). Como en sus orígenes, el Año Santo seguía siendo una ocasión de conversión y de reconciliación de los pecadores con Dios, a través de la economía sacramental de la Iglesia.

1.3. Las peticiones de perdón de Juan Pablo II

Juan Pablo II no sólo renueva el lamento por las "dolorosas memorias" que han ido marcando la historia de las divisiones entre los cristianos, como habían hecho Pablo VI y el concilio Vaticano II (9), sino

que extiende la petición de perdón también a una multitud de hechos históricos, en los cuales la Iglesia o grupos particulares de cristianos han estado implicados por diversos motivos' (10). En la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (11), el Papa desea que el Jubileo del Año 2000 sea la ocasión para una purificación de la memoria de la Iglesia de "todas las formas de contratestimonio y de escándalo", que se han sucedido en el curso del milenio pasado (cf. TMA 33).

La Iglesia es invitada a "asumir con conciencia más viva el pecado de sus hijos". Ella "reconoce como suyos a los hijos pecadores", y los anima a "purificarse, en el arrepentimiento, de los errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes" (TMA 33). La responsabilidad de los cristianos en los males de nuestro tiempo es igualmente evocada (cf. TMA 36), si bien el acento recae particularmente sobre la solidaridad de la Iglesia de hoy con las culpas pasadas, de las que algunas son explícitamente mencionadas, como la división entre los cristianos (cf. TMA 34) o los "métodos de violencia y de intolerancia" utilizados en el pasado para evangelizar (cf. TMA 35).

El mismo Juan Pablo II estimula a profundizar teológicamente la asunción de las culpas del pasado y la eventual petición de perdón a los contemporáneos (12), cuando, en la Exhortación *Reconciliatio et poenitentia*, afirma que en el sacramento de la penitencia "el pecador se encuentra solo ante Dios con su culpa, su arrepentimiento y su confianza. Nadie puede arrepentirse en lugar suyo o pedir perdón en su nombre". El pecado es, por tanto, siempre personal, también cuando hiere a la Iglesia entera que, representada por el sacerdote ministro de la penitencia, es mediadora sacramental de la gracia que reconcilia con Dios (RP 31). También las situaciones de "pecado social", que se verifican en el interior de las comunidades humanas cuando se lesionan la justicia, la libertad y la paz, "son siempre el fruto, la acumulación y la concentración de pecados personales". En el caso de que la responsabilidad moral quedara diluida en causas anónimas, entonces no se podría hablar de pecado social más que por analogía (RP 16). De donde se deduce que la imputabilidad de una culpa no puede extenderse propiamente más allá del grupo de personas que han consentido en ella voluntariamente, mediante acciones o por omisiones o por negligencia.

1.4. Las cuestiones planteadas

La Iglesia es una sociedad viva que atraviesa los siglos. Su memoria no está sólo constituida por la tradición que se remonta a los Apóstoles, normativa para su fe y para su vida, sino que es también rica por la variedad de las experiencias históricas, positivas y negativas, que ella ha vivido. El pasado de la Iglesia estructura en amplia medida su presente. La tradición doctrinal, litúrgica, canónica y ascética nutre la vida misma de la comunidad creyente, ofreciéndole un muestrario incomparable de modelos a imitar. A través del peregrinaje terreno, sin embargo, el grano bueno permanece siempre mezclado con la cizaña de manera inextricable, la santidad se establece al lado de la infidelidad y del pecado (13). Y así es como el recuerdo de los escándalos del pasado puede obstaculizar el testimonio de la Iglesia de hoy y el reconocimiento de las culpas cometidas por los hijos de la Iglesia de ayer puede favorecer la renovación y la reconciliación en el presente.

La dificultad que se perfila es la de definir las culpas pasadas, a causa sobre todo del juicio histórico que esto exige, ya que en lo acontecido se ha de distinguir siempre la responsabilidad o la culpa atribuible a los miembros de la Iglesia en cuanto creyentes, de aquella referible a la sociedad de los siglos llamados "de cristiandad" o a las estructuras de poder en las que lo temporal y lo espiritual se hallaban entonces estrechamente entrelazados. Una hermenéutica histórica es, por tanto, necesaria más que nunca, para hacer una distinción adecuada entre la acción de la iglesia en cuanto comunidad de fe y la acción de la sociedad en tiempos de ósmosis entre ellas.

Los pasos llevados a cabo por Juan Pablo II para pedir perdón de las culpas del pasado han sido comprendidos en muchísimos ambientes, eclesiales y no eclesiales, como signos de vitalidad y de autenticidad de la Iglesia, tales como para reforzar su credibilidad. Es justo, por otra parte, que la Iglesia contribuya a modificar imágenes de sí falsas e inaceptables, especialmente en los campos en los que, por

ignorancia o por mala fe, algunos sectores de opinión se complacen en identificarla con el oscurantismo y con la intolerancia. Las peticiones de perdón formuladas por el Papa han suscitado también una emulación positiva en el ámbito eclesial y más allá de él. Jefes de estado o de gobierno, sociedades privadas y públicas, comunidades religiosas piden actualmente perdón por episodios o períodos históricos marcados por injusticias. Esta praxis no es en absoluto retórica, tanto que algunos dudan en acogerla al calcular los costes consiguientes a un reconocimiento de solidaridad con las culpas pasadas, entre otros en el plano judicial. También desde este punto de vista urge, por tanto, un discernimiento riguroso.

No faltan, sin embargo, fieles desconcertados, en cuanto que su lealtad hacia la Iglesia parece quedar alterada. Algunos de ellos se preguntan cómo transmitir el amor a la Iglesia a las jóvenes generaciones, si esta misma Iglesia está imputada por crímenes y por culpas. Otros observan que el reconocimiento de las culpas es al menos unilateral y se ve aprovechado por los detractores de la Iglesia, satisfechos al verla confirmar los prejuicios que ellos mantienen a su respecto. Otros ponen en guardia ante la culpabilización arbitraria de generaciones actuales de creyentes por deficiencias en las que ellos no han consentido en modo alguno, aun declarándose dispuestos a asumir su responsabilidad en la medida en que grupos humanos se pudieran sentir todavía hoy afectados por las consecuencias de injusticias sufridas en otros tiempos por sus predecesores. Algunos, además, retienen que la Iglesia podrá purificar su memoria respecto a las acciones ambiguas en las que ha estado implicada en el pasado tomando simplemente parte en el trabajo crítico sobre la memoria, que se está desarrollando en nuestra sociedad. Así ella podría afirmar condivider con sus contemporáneos el rechazo de lo que la conciencia moral actual reprueba, sin proponerse como la única culpable y responsable de los males del pasado, buscando al mismo tiempo el diálogo en la comprensión recíproca con cuantos se sintieran todavía hoy heridos por hechos pasados imputables a los hijos de la Iglesia. Finalmente, es de esperarse que algunos grupos puedan reclamar una petición de perdón en relación con ellos, o por analogía con otros o porque retengan haber sufrido comportamientos ofensivos. En cualquier caso, la purificación de la memoria no podrá significar jamás que la Iglesia renuncie a proclamar la verdad revelada que le ha sido confiada, tanto en el campo de la fe como en el de la moral.

Se perfilan así diversos interrogantes: ¿se puede hacer pesar sobre la conciencia actual una "culpa" vinculada a fenómenos históricos irrepetibles, como las cruzadas o la inquisición? ¿No es demasiado fácil juzgar a los protagonistas del pasado con la conciencia actual (como hacen escribas y fariseos, según Mt 23, 29-32), como si la conciencia moral no se hallara situada en el tiempo? ¿Se puede acaso, por otra parte, negar que el juicio ético siempre tiene vigencia, por el simple hecho de que la verdad de Dios y sus exigencias morales siempre tienen valor? Cualquiera que sea la actitud a adoptar, ésta debe confrontarse con estos interrogantes y buscar respuestas que estén fundadas en la revelación y en su transmisión viva en la fe de la Iglesia. La cuestión prioritaria es, por tanto, la de esclarecer en qué medida las peticiones de perdón por las culpas del pasado, sobre todo cuando se dirigen a grupos humanos actuales, entran en el horizonte bíblico y teológico de la reconciliación con Dios y con el prójimo.

2. APROXIMACIÓN BÍBLICA

Es posible desarrollar de varios modos una indagación sobre el reconocimiento que Israel hace de sus culpas en el Antiguo Testamento y sobre el tema de la confesión de las culpas tal como ésta se presenta en las tradiciones del Nuevo Testamento (14). La naturaleza teológica de la reflexión aquí llevada a cabo induce a privilegiar una aproximación de tipo prevalentemente temático, partiendo de la pregunta siguiente: ¿qué trasfondo ofrece el testimonio de la Sagrada Escritura a la invitación que Juan Pablo II hace a la Iglesia para que confiese las culpas del pasado?

2.1. El Antiguo Testamento

Confesiones de pecado y consecuentes peticiones de perdón se encuentran en toda la Biblia, tanto en las narraciones del Antiguo Testamento, como en los salmos, en los profetas, en los evangelios, así como, más esporádicamente, en la literatura sapiencial y en las cartas del Nuevo Testamento. Dada la abundancia y difusión de estos testimonios, se plantea la pregunta de cómo seleccionar y catalogar el conjunto de los textos significativos. Puede preguntarse acerca de los textos bíblicos relativos a la confesión de los pecados: ¿quién está confesando qué cosa (y qué género de culpa) a quién? Plantear así la cuestión ayuda a distinguir dos categorías principales de "textos de confesión", cada una de las cuales comprende diversas subcategorías, a saber: a) textos de confesión de pecados individuales; b) textos de confesión de los pecados del pueblo entero (y de aquellos de sus antepasados). En relación con la reciente praxis eclesial, de la que parte nuestra investigación, conviene restringir el análisis a la segunda categoría.

En ella pueden identificarse diversas posibilidades, según quién haga la confesión de los pecados del pueblo y quién esté asociado o no a la culpa común, prescindiendo de la presencia o no de una conciencia de la responsabilidad personal (madurada sólo de manera progresiva, cf. Ez 14, 12-23; 18, 1-32; 33, 10-20). Basándose en estos criterios, pueden distinguirse los siguientes casos, por otra parte más bien flexibles:

• -

Una primera serie de textos representa al pueblo entero (a veces personificado como un "Yo" singular), el cual, en un momento particular de su historia, confiesa o alude a sus pecados contra Dios sin ninguna referencia (explícita) a las culpas de las generaciones precedentes (15).

• -

Otro grupo de textos sitúa la confesión de los pecados actuales del pueblo, dirigida a Dios, en los labios de uno o más jefes (religiosos), que pueden o no incluirse explícitamente en el pueblo pecador por el cual oran (16).

• -

Un tercer grupo de textos presenta al pueblo o a uno de sus jefes en el acto de evocar los pecados de los antepasados, sin mencionar, no obstante, los de la generación presente (17).

• -

Con más frecuencia, las confesiones que mencionan las culpas de los antepasados las vinculan expresamente a los errores de la generación presente (18).

De los testimonios recogidos resulta que en todos los casos donde son mencionados los "pecados de los padres" la confesión está dirigida únicamente a Dios y los pecados confesados por el pueblo o para el pueblo son aquellos cometidos directamente contra Él, más bien que los cometidos (también) contra otros seres humanos (sólo en Núm 27,7 se hace alusión a una parte humana ofendida, Moisés) (19). Surge la cuestión de por qué los escritores bíblicos no han sentido la necesidad de peticiones de perdón dirigidas a interlocutores presentes a propósito de culpas cometidas por los padres, a pesar de su fuerte sentido de la solidaridad entre las generaciones, tanto en el bien como en el mal (se piense en la idea de la "personalidad corporativa"). Varias hipótesis podrían avanzarse como respuesta a esta cuestión. Hay, sobre todo, el difuso teocentrismo de la Biblia, que da la precedencia al reconocimiento tanto individual como nacional de las culpas cometidas contra Dios. Además, actos de violencia perpetrados por Israel contra otros pueblos, que parecerían exigir una petición de perdón a aquellos pueblos o a sus descendientes, son comprendidos como la ejecución de directrices divinas respecto a ellos, como, por ejemplo, Jos 2-11 y Dt 7,2 (el exterminio de los cananeos) o 1 Sam 15 y Dt 25,19 (la destrucción de los amalecitas). En tales casos, el mandato divino implicado parecería excluir toda posible petición de perdón que habría de hacerse (20). Las experiencias de malos tratos por parte de otros pueblos, sufridas por Israel, y la animosidad así suscitada, podrían haber militado también contra la idea de pedir perdón a estos pueblos por el mal causado a ellos (21).

Queda, a pesar de todo, como algo relevante en el testimonio bíblico el sentido de la solidaridad intergeneracional en el pecado (y en la gracia), que se expresa en la confesión ante Dios de los "pecados de los antepasados", tanto que, citando la espléndida oración de Azarías, Juan Pablo II ha podido afirmar

"Bendito eres tú, Señor, Dios de nuestros padres [...] nosotros hemos pecado, hemos actuado como inicuos, alejándonos de ti, hemos faltado en todo modo y manera. No hemos obedecido tus mandatos' (Dan 3,26.29). Así oraban los hebreos después del exilio (cf. también Bar 2,11-13), haciéndose cargo de las culpas cometidas por sus padres. La Iglesia imita su ejemplo y pide perdón por las culpas también históricas de sus hijos" (22).

2.2. El Nuevo Testamento

Un tema fundamental, unido a la idea de la culpa y ampliamente presente en el Nuevo Testamento, ese! de la absoluta santidad de Dios. El Dios de Jesús es el Dios de Israel (cf. Jn 4,22), invocado como "Padre santo" (Jn 17,11), llamado "el Santo" en 1 Jn 2,20 (cf. Ap 6,10). La triple proclamación de Dios como "santo" en Is 6,3 retorna en Ap 4,8, mientras que 1 Pe 1,16 insiste en el hecho de que los cristianos deben ser santos "porque está escrito: vosotros seréis santos, porque yo soy santo" (cf. Lev 11,44-45; 19,2). Todo esto refleja la noción veterotestamentaria de la absoluta santidad de Dios. Sin embargo, para la fe cristiana la santidad divina ha entrado en la historia en la persona de Jesús de Nazaret: la noción veterotestamentaria no se ha visto abandonada, sino desarrollada, en el sentido de que la santidad de Dios se hace presente en la santidad del Hijo encarnado (cf. Mc 1,24; Le 1,35; 4,34; Jn 6,69; Hch 4,27.30; Ap 3,7), y la santidad del Hijo está participada por los "suyos" (cf. Jn 17,16-19), hechos hijos en el Hijo (cf. Gál 4,4-6; Rom 8,14-17). No puede darse, sin embargo, aspiración alguna a la filiación divina en Jesús mientras no se dé amor al prójimo (cf. Mc12,29-31; Mt 22,37-38; Lc 10,27-28).

Este motivo, decisivo en la enseñanza de Jesús, se convierte en el "mandamiento nuevo" en el evangelio de Juan: los discípulos deben amar como Él ha amado (cf. Jn 13,34-35; 15,12.17), es decir, perfectamente, "hasta el fin" (Jn 13,1). El cristiano, por tanto, está llamado a amar y a perdonar según una medida que trasciende toda medida humana de justicia y produce una reciprocidad entre los seres humanos, que refleja la existente entre Jesús y el Padre (cf. Jn 13,34s; 15,1-11; 17,21-26). En esta óptica se da un gran relieve al tema de la reconciliación y del perdón de las ofensas. A sus discípulos Jesús les pide estar siempre dispuestos a perdonar a cuantos les hayan ofendido, así como Dios mismo ofrece siempre su perdón: "Perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mt 6,12. 12-15). Quien se halla en grado de perdonar al prójimo demuestra haber comprendido la necesidad que personalmente tiene del perdón de Dios. El discípulo está invitado a perdonar "hasta setenta veces siete" a quien le ofende, incluso aunque éste no pidiera perdón (Mt 18,21-22).

Jesús insiste sobre la actitud requerida de la persona ofendida respecto a sus ofensores: ella está llamada a dar el primer paso, cancelando la ofensa mediante el perdón ofrecido "de corazón" (cf. Mt 18,35; Mc 11,25), consciente de ser ella misma pecadora ante Dios, quien jamás rechaza el perdón invocado con sinceridad. En Mt 5,23-24 Jesús pide al ofensor "ir a reconciliarse con el propio hermano, que tenga algo contra él", antes de presentar su ofrenda sobre el altar: no es agradable a Dios un acto de culto llevado a cabo por quien no quiera reparar primero el daño causado al propio prójimo. Lo que cuenta es cambiar el propio corazón y mostrar de manera adecuada que se quiere realmente la reconciliación. El pecador, no obstante, en la conciencia de que sus pecados hieren al mismo tiempo su relación con Dios y con el prójimo (cf. Lc 15,21), puede esperarse el perdón solamente de Dios, ya que solamente Dios es siempre misericordioso y dispuesto a cancelar los pecados. Éste es también el significado del sacrificio de Cristo, que de una vez para siempre nos ha purificado de nuestros pecados (cf. Heb 9,22; 10,18). Así el ofensor y el ofendido son reconciliados por Dios en la misericordia suya, que a todos acoge y perdona.

En este cuadro, que podría ampliarse mediante el análisis de las cartas de Pablo y de las cartas católicas, no hay indicio alguno de que la Iglesia de los orígenes haya dirigido su atención a los pecados del pasado para pedir perdón. Lo cual puede explicarse por la fuerte conciencia de la novedad cristiana, que proyecta a la comunidad más bien hacia el futuro que hacia el pasado. No obstante, se encuentra una insistencia más amplia y sutil, que atraviesa el Nuevo Testamento: en los evangelios y en las cartas la ambivalencia propia de la experiencia cristiana se halla ampliamente reconocida. Para Pablo, por ejemplo, la comunidad cristiana es un pueblo escatológico, que vive ya la "nueva creación" (cf. 2 Cor 5,17; Gál

6,15), pero esta experiencia, hecha posible por la muerte y resurrección de Jesús (cf. Rom 3,2 1-26; 5,6-11; 8,1-11; 1 Cor 15,54-57), no nos libra de la inclinación al pecado, presente en el mundo a causa de la caída de Adán. Como resultado de la intervención divina en y a través de la muerte y resurrección de Jesús, hay ahora dos escenarios posibles: la historia de Adán y la de Cristo. Ambas discurren la una al lado de la otra y el creyente deber contar sobre la muerte y la resurrección del Señor Jesús (cf., p. ej., Rom 6,1-11; Gál 3,27-28; Col 3,10; 2 Cor 5,14-15) para ser parte de la historia en la que "sobreabunda la gracia" (cf. Rom 5,12-21).

Una tal relectura teológica del acontecimiento pascual de Cristo muestra cómo la Iglesia de los orígenes tenía una conciencia aguda de las posibles deficiencias de los bautizados. Se podría decir que el entero "corpus paulinum" llama a los creyentes a un reconocimiento pleno de su dignidad, aun contando con la conciencia viva de la fragilidad de su condición humana: "Cristo nos ha liberado para que permanezcamos libres; manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud" (Gál 5,19). Un motivo análogo puede hallarse en las narraciones de los evangelios. Emerge incisivamente en Marcos, donde las carencias de los discípulos de Jesús son uno de los temas dominantes de la narración (cf. Mc 4,40-41;6,36-37.51-52; 8,14-21.31-33; 9,5-6.32-41; 10,32-45; 14,10-11.17-21.50; 16,8). El mismo motivo retorna en todos los evangelistas, aunque se halle comprensiblemente difuminado. Judas y Pedro son respectivamente el traidor y el que reniega de su Maestro, si bien Judas llega a la desesperación por la acción cometida (cf. Hch 1,15-20), mientras que Pedro se arrepiente (cf. Lc 22,61 s) y llega a la triple profesión de amor (cf. Jn 21,15-19). En Mateo, incluso durante la aparición final del Señor resucitado, mientras los discípulos lo adoran, "algunos todavía dudaban" (Mt 28,17). El cuarto evangelio presenta a los discípulos como aquellos a los cuales se les ha otorgado un amor inconmensurable, a pesar de que su respuesta esté hecha de ignorancia, deficiencias, negaciones y traición (cf. 13,1-38).

Esta constante presentación de los discípulos llamados a seguir a Jesús, que titubean al abandonarse al pecado, no es simplemente una relectura crítica de los orígenes. Los relatos se hallan planteados de tal modo que se dirigen a todo discípulo sucesivo de Cristo que se halle en dificultad y contemple el Evangelio como la propia guía e inspiración. Por otra parte, el Evangelio está lleno de recomendaciones a portarse bien, a vivir un nivel más alto de compromiso, a evitar el mal (cf., p. ej., Sant 1,5-8.19-21; 2,1-7; 4,1-10; 1 Pc 1,13-25; 2 Pe 2,1-22; Jud 3-13; 1 Jn 1,5-10; 2,1-11.18-27; 4,1-6; 2 Jn 7-11; 3 Jn 9-10). No hay, sin embargo, ninguna llamada explícita, dirigida a los primeros cristianos, a confesar las culpas del pasado, si bien es ciertamente muy significativo el reconocimiento de la realidad del pecado y del mal en el interior del pueblo llamado a la existencia escatológica, propia de la condición cristiana (se piense sólo en los reproches contenidos en las cartas a las siete Iglesias del Apocalipsis). Según la petición que se encuentra en la oración del Señor, este pueblo invoca: "Perdónanos nuestros pecados, porque también nosotros perdonamos a todo deudor nuestro" (Lc 11,4; cf. Mt 6,12). Los primeros cristianos, en fin de cuentas, manifiestan ser bien conscientes de poder comportarse en manera no correspondiente a la vocación recibida, no viviendo el bautismo de la muerte y resurrección de Jesús, con el cual habían sido bautizados.

2.3. El Jubileo bíblico

Un significativo trasfondo bíblico de la reconciliación vinculada a la superación de situaciones pasadas lo representa la celebración del Jubileo, tal como está regulada en el libro del Levítico (cap. 25). En una estructura social hecha de tribus, clanes y familias se creaban inevitablemente situaciones de desorden cuando individuos o familias de condiciones precarias debían "rescatarse" a si mismos de las propias dificultades, entregando la propiedad de su tierra o casa, siervos o hijos a aquellos que se encontraban en condiciones mejores que las suyas. Un sistema como éste producía el efecto de que algunos israelitas llegaban a sufrir situaciones intolerables de deuda, pobreza y esclavitud, para beneficio de otros hijos de Israel, en aquella misma tierra que les había sido dada por Dios. Todo esto podía traer consigo que en períodos más o menos largos de tiempo un territorio o un clan cayeran en las manos de pocos ricos, mientras que el resto de las familias del clan llegaba a encontrarse en una forma tal de

endeudamiento o de esclavitud que les obligaba a vivir en total dependencia de los más acomodados.

La legislación de Lev 25 constituye un intento de subvertir todo esto (¡hasta el punto de poder dudar que jamás se haya puesto en práctica de una manera plena!); la legislación convocaba la celebración del Jubileo cada cincuenta años con el fin de preservar el tejido social del pueblo de Dios y restituir la independencia también a la familia más pequeña del país. Para Lev 25 es decisiva la repetición regular de la confesión de fe de Israel en el Dios que ha liberado a su pueblo a través del éxodo: "Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios" (Lev 25, 38; cf. vv. 42.45). La celebración del Jubileo era una admisión implícita de culpa y un intento de restablecer un orden justo. Todo sistema que llevara a la alienación de cualquier israelita, esclavo en otro tiempo, pero ahora liberado por el brazo poderoso de Dios, venía de hecho a desmentir la acción salvífica divina en el éxodo y a través del éxodo.

La liberación de las víctimas y de los que sufren se convierte en parte del más amplio programa de los profetas. El Déutero-Isaías, en los poemas del Siervo sufriente (Is 42,1-9; 49,1-6; 50,13-53,12), desarrolla estas alusiones a la práctica del Jubileo juntamente con los temas del rescate y de la libertad, del retorno y de la redención. Isaías 58 es un ataque contra la observancia ritual que no tiene en cuenta la justicia social, una llamada a la liberación de los oprimidos (Is 58,6), centrada específicamente en las obligaciones de parentesco (v. 7). más claramente, Isaías 61 usa las imágenes del Jubileo para representar al Ungido como el heraldo de Dios enviado a "evangelizar" a los pobres, a proclamar la libertad a los prisioneros ya anunciar el año de gracia del Señor. Significativamente es este mismo texto, con una alusión a Isaías 58,6, el que Jesús usa para presentar la finalidad de su vida y de su ministerio en Lucas 4,17-21.

2.4. Conclusión

De todo lo dicho se puede concluir que la llamada dirigida por Juan Pablo II a la Iglesia para que caracterice el año jubilar con una admisión de culpa por todos los sufrimientos y las ofensas de que se han hecho responsables en el pasado sus hijos (cf. TMA 33-36), así como la praxis unida a ello, no encuentran una verificación unívoca en el testimonio bíblico. Sin embargo, se basan en todo lo que Sagrada Escritura afirma respecto a la santidad de Dios, a la solidaridad intergeneracional de su pueblo y al reconocimiento de su ser pecador. La apelación del Papa asume además correctamente el espíritu del Jubileo bíblico, que requiere que sean llevados a cabo actos destinados a restablecer el orden del designio originario de Dios sobre la creación. Esto exige que la proclamación del "hoy" del Jubileo, iniciado por Jesús (cf. Le 4,21), se continúe en la celebración jubilar de su Iglesia. Además, esta singular experiencia de gracia empuja al pueblo de Dios todo entero, así como a cada uno de los bautizados, a tomar una conciencia todavía mayor del mandato recibido del Señor para estar siempre dispuestos a perdonar las ofensas recibidas.

3. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS

"Es justo que, mientras el segundo milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas *formas de antitestimonio y de escándalo*. La Iglesia, aun siendo santa por su incorporación a Cristo, no se cansa de hacer penitencia: ella reconoce siempre como suyos, delante de Dios y delante de los hombres, a *los hijos pecadores*" (TMA 33). Estas palabras de Juan Pablo II subrayan cómo la Iglesia se encuentra afectada por el pecado de sus hijos: santa, en cuanto hecha tal por el Padre mediante el sacrificio del Hijo y el don del Espíritu, es en un cierto sentido también pecadora, en cuanto asume realmente sobre ella el pecado de aquellos a quienes ha engendrado en el bautismo, análogamente a como Cristo Jesús ha asumido el pecado del mundo (cf. Rom 8,3; 2 Cor 5,21; Gál 3,13; 1 Pe 2,24) (23).

Por otra parte, pertenece a la más profunda autoconciencia eclesial en el tiempo el convencimiento de que la Iglesia no es sólo una comunidad de elegidos, sino que comprende en su seno justos y pecadores, del presente y del pasado, en la unidad del misterio que la constituye. De hecho, tanto en la gracia como en la herida del pecado, los bautizados de hoy son convecinos y solidarios con los de ayer. Por ello se puede decir que la Iglesia, una en el tiempo y en el espacio en Cristo y en el Espíritu, es verdaderamente "santa al mismo tiempo y siempre necesitada de purificación" (LG 8). De esta paradoja, característica del misterio eclesial, nace el interrogante de cómo conciliar los dos aspectos: de una parte, la afirmación de fe de la santidad de la Iglesia, de otra parte, su necesidad incesante de penitencia y de purificación.

3.1. El misterio de la Iglesia

"La Iglesia está en la historia, pero al mismo tiempo la trasciende. Solamente "con los ojos de la fe" se puede ver al mismo tiempo en esta realidad visible una realidad espiritual, portadora de la vida divina" (CEC 770). El conjunto de los aspectos visibles e históricos se relaciona con el don divino de manera análoga a como en el Verbo de Dios encarnado la humanidad asumida es signo e instrumento del actuar de la persona divina del Hijo: las dos dimensiones del ser eclesial forman "una sola realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino" (LO 8), en una comunión que participa de la vida trinitaria y hace que los bautizados se sientan unidos entre sí, aun en la diversidad de tiempos y de lugares de la historia. En razón de esta comunión, la Iglesia se presenta como un sujeto absolutamente único en el acontecer humano, hasta el punto de poder hacerse cargo de los dones, de los méritos y de las culpas de sus hijos de hoy y de los de ayer.

La no débil analogía con el misterio del Verbo encarnado implica, no obstante, también una diferencia fundamental: "Mientras Cristo, "santo, inocente, inmaculado" (Heb 7,26), no conoció el pecado (cf. 2 Cor 5, 21), sino que vino a expiar sólo los pecados del pueblo (cf. Heb 2,17), la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada siempre de purificación, busca sin cesar la penitencia y la renovación" (24). La ausencia de pecado en el Verbo encarnado no puede atribuirse a su Cuerpo eclesial, en cuyo interior más bien cada uno, partícipe de la gracia donada por Dios, no está menos necesitado de vigilancia y de purificación incesante y solidaria con la debilidad de los otros: "Todos los miembros de la Iglesia, incluso sus ministros, deben reconocerse pecadores (cf. 1 Jn 1,8-10). En todos, la cizaña del pecado todavía se encuentra mezclada con la buena semilla del evangelio hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 13,24-30). La Iglesia, pues, congrega a pecadores alcanzados ya por la salvación de Cristo, pero todavía en vías de santificación" (CEC 827).

Ya Pablo VI había afirmado solemnemente que "la Iglesia es santa, aun comprendiendo en su seno a los pecadores, ya que ella no posee otra vida sino la de la gracia [...] Por ello, la Iglesia sufre y hace penitencia por tales pecados, de los cuales tiene, por otra parte, el poder de curar a sus propios hijos con la sangre de Cristo y el don del Espíritu Santo" (25). La Iglesia es en fin de cuentas, en su "misterio", encuentro de santidad y de debilidad, continuamente redimida y siempre necesitada nuevamente de la fuerza de la redención. Como enseña la liturgia, verdadera "lex credendi", el fiel individual y el pueblo de los santos invocan de Dios que su mirada se fije sobre la fe de su Iglesia y no sobre los pecados de los individuos, de cuya fe vivida constituyen la negación: "Ne respicias peccata nostra, sed fidem Ecclesiae Tuae!". En la unidad del misterio eclesial a través del tiempo y del espacio es posible considerar entonces el aspecto de la santidad, la necesidad de arrepentimiento y de reforma, y su articulación en el actuar de la Iglesia Madre.

3.2. La santidad de la Iglesia

La Iglesia es santa porque, santificada por Cristo, quien la ha adquirido entregándose a la muerte por ella, es mantenida en la santidad por el Espíritu Santo, que la inunda sin cesar: "Nosotros creemos que la Iglesia es indefectiblemente santa. Pues Cristo, Hijo de Dios, a quien con el Padre y con el Espíritu

llamamos "el solo Santo", ha amado a la Iglesia como esposa suya, entregándose a sí mismo por ella para santificarla (cf. Ef 5, 25s), la unió a sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por eso, todos en la Iglesia son llamados a la santidad" (LG 39). En este sentido, desde sus orígenes los miembros de la Iglesia son llamados los "santos" (cf. Hch 9,13; 1 Cor 6,1s; 16,1). Se puede distinguir, no obstante, entre la santidad de la Iglesia y la santidad en la Iglesia. La primera, fundada en las misiones del Hijo y del Espíritu, garantiza la continuidad de la misión del pueblo de Dios hasta el fin de los tiempos y estimula y ayuda a los creyentes a perseguir la santidad subjetiva y personal. En la vocación que cada uno recibe se halla radicada, por el contrario, la forma de santidad que le ha sido donada y que se requiere de él, en cuanto cumplimiento pleno de la propia vocación y misión. La santidad personal se halla, en todo caso, proyectada hacia Dios y hacia los demás, y tiene, por ello, un carácter esencialmente social: es santidad "en la Iglesia", orientada al bien de todos.

A la santidad de la Iglesia debe, en consecuencia, corresponder la santidad en la Iglesia: "Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no según sus obras, sino por designio y gracia de Él, y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos en el bautismo verdaderamente hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo realmente santos; conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida con la ayuda de Dios" (LO 40). El bautizado está llamado a devenir con toda su existencia aquello que ya es en razón de la consagración bautismal; lo cual no acontece sin el asentimiento de su libertad y sin la ayuda de la gracia que viene de Dios. Cuando esto sucede, se deja reconocer en la historia la humanidad nueva según Dios: ¡nadie llega a ser él mismo con tanta plenitud como el santo que acoge el designio divino y, con la ayuda de la gracia, conforma todo su propio ser al proyecto del Altísimo! Los santos constituyen, en este sentido, como luces suscitadas por el Señor en medio de su Iglesia para iluminarla, son profecía para el mundo entero.

3.3. La necesidad de una renovación continua

Sin ofuscar esta santidad, se debe reconocer que, a causa de la presencia del pecado, hay necesidad de una renovación continua y de una conversión constante en el pueblo de Dios; la Iglesia en la tierra está "adornada de una santidad verdadera" que es, no obstante, "imperfecta" (LG 48). Observa S. Agustín contra los pelagianos: "La Iglesia en su conjunto dice: ¡perdona nuestras deudas! Ella tiene, por tanto, manchas y arrugas. Pero, a través de la confesión, las arrugas se estiran y las manchas quedan lavadas. La Iglesia se halla en oración para ser purificada por la confesión y estar así mientras los hombres vivan sobre la tierra" (26). Santo Tomás de Aquino precisa que la plenitud de la santidad pertenece al tiempo escatológico, mientras la Iglesia peregrinante no debe engañarse, afirmando estar libre de pecado: "Que la Iglesia sea gloriosa, sin mancha ni arruga, es la meta final hacia la que tendemos en virtud de la pasión de Cristo. Esto se alcanzará, por tanto, sólo en la patria eterna y no ya durante el peregrinaje; aquí [...] nos engañaríamos si dijésemos no tener pecado alguno" (27). En realidad, "aun revestidos de la vestidura bautismal, no dejamos de pecar, de separarnos de Dios. Ahora, con la petición 'perdona nuestras deudas', nos volvemos a Él, como el hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32) y nos reconocemos pecadores ante Él como el publicano (cf. Lc 18,13). Nuestra petición empieza con una "confesión" en la que afirmamos al mismo tiempo nuestra miseria y su misericordia" (CEC 2839).

Es, por tanto, la Iglesia entera la que, mediante la confesión del pecado de sus hijos, confiesa su fe en Dios y celebra su infinita bondad y capacidad de perdón; gracias al vínculo establecido por el Espíritu Santo, la comunión que existe entre todos los bautizados en el tiempo y en el espacio es tal que en ella cada uno es él mismo, pero al tiempo está condicionado por los otros y ejerce sobre ellos un influjo en el intercambio vital de los bienes espirituales. De este modo, la santidad de los unos influye sobre el crecimiento del bien en los otros, pero también el pecado tiene una relevancia no exclusivamente personal, ya que pesa y opone resistencia en el camino de la salvación de todos; en tal sentido, afecta verdaderamente a la Iglesia en su integridad, a través de la variedad de los tiempos y de los lugares. Esta convicción empuja a los Padres a afirmaciones netas como la de San Ambrosio: "Estemos bien atentos a que nuestra caída no se convierta en una herida de la Iglesia" (28). Ella, por tanto, "aun siendo santa por su incorporación a Cristo, no se cansa de hacer penitencia: ella reconoce siempre como suyos, delante de

Dios y delante de los hombres, a los hijos pecadores" (TMA 33), los de hoy, como los de ayer.

3.4. La maternidad de la Iglesia

La convicción de que la Iglesia pueda hacerse cargo del pecado de sus hijos, en razón de la solidaridad existente entre ellos en el tiempo y en el espacio, gracias a su incorporación a Cristo y a la obra del Espíritu Santo, está expresada de modo particularmente eficaz por la idea de la "Iglesia Madre" (*Mater Ecclesia*), que "en la concepción protopatrística es el concepto central de toda la aspiración cristiana" (29) la Iglesia, afirma el Vaticano II, "también es hecha Madre por la Palabra de Dios fielmente recibida; en efecto, por la predicación y el bautismo engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios" (LO 64). A la amplísima tradición, de la que estas ideas son el eco, da voz por ejemplo Agustín con estas palabras: "Esta madre santa, digna de veneración, la Iglesia, es igual a María: ella da a luz y es virgen, de ella habéis nacido, ella engendra a Cristo, porque vosotros sois los miembros de Cristo" (30). Cipriano de Cartago afirma con nitidez: "No puede tener a Dios por padre, quien no tiene a la Iglesia como madre" (31). Y Paulino de Nola canta así la maternidad de la Iglesia: "En cuanto madre recibe el semen de la Palabra eterna, lleva a los pueblos en su seno y los da a luz" (32).

Según esta visión, la Iglesia se realiza continuamente en el intercambio y en la comunicación del Espíritu del uno al otro de los creyentes, como ambiente generador de fe y de santidad en la comunión fraterna, en la unanimidad orante, en la participación solidaria en la Cruz, en el testimonio común. En razón de esta comunicación vital, cada bautizado puede ser considerado al mismo tiempo hijo de la Iglesia, en cuanto engendrado en ella a la vida divina, e Iglesia Madre, en cuanto coopera con su fe y caridad a engendrar nuevos hijos para Dios; es, en efecto, tanto más Iglesia Madre cuanto mayor es su santidad y más ardiente el esfuerzo por comunicar a los otros el don recibido. Por otra parte, no deja de ser hijo de la Iglesia el bautizado que, a causa del pecado, se separase de ella con el corazón; él podrá acceder siempre de nuevo a las fuentes de la gracia y remover el peso que su culpa hace gravar sobre la entera comunidad de la Iglesia Madre. Ésta, a su vez, en cuanto Madre verdadera, no podrá no quedar herida por el pecado de sus hijos de hoy y de los de ayer, continúa amándolos siempre, hasta el punto de hacerse cargo en todo tiempo del peso producido por sus culpas; en cuanto tal, la Iglesia aparece a los Padres como Madre de dolores, no sólo a causa de las persecuciones externas, sino sobre todo por las traiciones, los fallos, las lentitudes y las contaminaciones de sus hijos.

La santidad y el pecado en la Iglesia se reflejan, por tanto, en sus efectos sobre la Iglesia entera, si bien es convicción de fe que la santidad es más fuerte que el pecado en cuanto fruto de la gracia divina: ¡son su prueba luminosa las figuras de los santos, reconocidos como modelo y ayuda para todos! Entre la gracia y el pecado no hay un paralelismo, ni siquiera una especie de simetría o de relación dialéctica; ¡el influjo del mal no podrá vencer jamás la fuerza de la gracia y la irradiación del bien, incluso el más escondido! En este sentido, la Iglesia se reconoce existencialmente santa en sus santos; pero, mientras se alegra de esta santidad y advierte su beneficio, se confiesa no obstante pecadora, no en cuanto sujeto del pecado, sino en cuanto asume con solidaridad materna el peso de las culpas de sus hijos, para cooperar a su superación por el camino de la penitencia y de la novedad de vida. Por ello, la Iglesia santa advierte el deber de "lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos, que han desfigurado su rostro, impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable del amor paciente y de la humilde mansedumbre" (TMA 35).

Esto puede hacerse de modo particular por quien, por carisma y ministerio, expresa en la forma más densa la comunión del pueblo de Dios: en nombre de las iglesias locales podrán dar voz a las eventuales confesiones de culpa y peticiones de perdón los pastores respectivos; en nombre de la Iglesia entera, una en el tiempo y en el espacio, podrá pronunciarse aquel que ejerce el ministerio universal de unidad, el Obispo de la Iglesia "que preside en el amor" (33), el Papa. He aquí por qué es particularmente significativo que haya venido propiamente de él la invitación a que "la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos" y reconozca la necesidad de "hacer enmienda, invocando con fuerza el

perdón de Cristo" (TMA 33,34).

4. JUICIO HISTÓRICO Y JUICIO TEOLÓGICO

La identificación de las culpas del pasado de las que enmendarse implica ante todo un correcto juicio histórico, que sea también en su raíz una valoración teológica. Es necesario preguntarse: ¿qué es lo que realmente ha sucedido?, ¿qué es exactamente lo que se ha dicho y hecho? Solamente cuando se ha ofrecido una respuesta adecuada a estos interrogantes, como fruto de un juicio histórico riguroso, podrá preguntarse si eso que ha sucedido, que se ha dicho o realizado, puede ser interpretado como conforme o disconforme con el evangelio, y, en este último caso, si los hijos de la Iglesia que han actuado de tal modo habrían podido darse cuenta a partir del contexto en el que estaban actuando. Solamente cuando se llega a la certeza moral de que cuanto se ha hecho contra el Evangelio por algunos de los hijos de la Iglesia y en su nombre habría podido ser comprendido por ellos como tal, y en consecuencia evitado, puede tener sentido para la Iglesia de hoy hacer enmienda de culpas del pasado.

La relación entre "juicio histórico" y "juicio teológico" resulta por tanto compleja en la misma medida en que es necesaria y determinante. Se requiere, por ello, llevarla a cabo evitando los desvaríos en un sentido y en otro: hay que evitar tanto una apologética que pretenda justificarlo todo, como una culpabilización indebida que se base en la atribución de responsabilidades insostenibles desde el punto de vista histórico. Juan Pablo II ha afirmado respecto a la valoración histórico-teológica de la actuación de la Inquisición: "El Magisterio eclesial no puede evidentemente proponerse la realización de un acto de naturaleza ética, como es la petición de perdón, sin haberse informado previamente de un modo exacto acerca de la situación de aquel tiempo. Ni siquiera puede tampoco apoyarse en las imágenes del pasado transmitidas por la opinión pública, pues se encuentran a menudo sobrecargadas por una emotividad pasional que impide una diagnosis serena y objetiva... Esa es la razón por la que el primer paso debe consistir en interrogar a los historiadores, a los cuales no se les pide un juicio de naturaleza ética, que rebasaría el ámbito de sus competencias, sino que ofrezcan su ayuda para la reconstrucción más precisa posible de los acontecimientos, de las costumbres, de las mentalidades de entonces, a la luz del contexto histórico de la época" (34).

4.1. La interpretación de la historia

¿Cuáles son las condiciones de una correcta interpretación del pasado desde el punto de vista del conocimiento histórico? Para determinarlas hay que tener en cuenta la complejidad de la relación que existe entre el sujeto que interpreta y el pasado objeto de interpretación (35) en primer lugar se debe subrayar la recíproca extrañeza entre ambos. Eventos y palabras del pasado son ante todo "pasados"; en cuanto tales son irreductibles totalmente a las instancias actuales, pues poseen una densidad y una complejidad objetivas, que impiden su utilización únicamente en función de los intereses del presente. Hay que acercarse, por tanto, a ellos mediante una investigación histórico-crítica, orientada a la utilización de todas las informaciones accesibles de cara a la reconstrucción del ambiente, de los modos de pensar, de los condicionamientos y del proceso vital en que se sitúan aquellos eventos y palabras, para cerciorarse así de los contenidos y los desafíos que, precisamente en su diversidad, plantean a nuestro presente.

En segundo lugar, entre el sujeto que interpreta y el objeto interpretado se debe reconocer una cierta mutua pertenencia, sin la cual no podría existir ninguna conexión y ninguna comunicación entre pasado y presente; esta conexión comunicativa está fundada en el hecho de que todo ser humano, de ayer y de hoy, se sitúa en un complejo de relaciones históricas y necesita, para vivirlas, de una mediación lingüística, que siempre está históricamente determinada. ¡Todos pertenecemos a la historia! Poner de manifiesto la mutua pertenencia entre el intérprete y el objeto de la interpretación, que debe ser alcanzado a través de las múltiples formas en las que el pasado ha dejado su testimonio (textos, monumentos, tradiciones...), significa juzgar si son correctas las posibles correspondencias y las eventuales dificultades de

comunicación con el presente, puestas de relieve por la propia comprensión de las palabras o de los acontecimientos pasados; ello requiere tener en cuenta las cuestiones que motivan la investigación y su incidencia sobre las respuestas obtenidas, el contexto vital en que se actúa y la comunidad interpretadora, cuyo lenguaje se habla y a la cual se pretenda hablar. Con tal objetivo es necesario hacer la precomprensión refleja y consciente en el mayor grado posible, que de hecho se encuentra siempre incluida en cualquier interpretación, para medir y atemperar su incidencia real en el proceso interpretativo.

Finalmente, entre quien interpreta y el pasado objeto de interpretación se realiza, a través del esfuerzo cognoscitivo y valorativo, una ósmosis ("fusión de horizontes"), en la que consiste propiamente la comprensión. En ella se expresa la que se considera inteligencia correcta de los eventos y de las palabras del pasado; lo que equivale a captar el significado que pueden tener para el intérprete y para su mundo. Gracias a este encuentro de mundos vitales la comprensión del pasado se traduce en su aplicación al presente: el pasado es aprehendido en las potencialidades que descubre, en el estímulo que ofrece para modificar el presente; la memoria se vuelve capaz de suscitar un nuevo futuro.

A una ósmosis fecunda con el pasado se accede merced al entrelazamiento de algunas operaciones hermenéuticas fundamentales, correspondientes a los momentos ya indicados de la extrañeza, de la copertenencia y de la comprensión verdadera y propia. Con relación a un "texto" del pasado, entendido en general como testimonio escrito, oral, monumental o figurativo, estas operaciones pueden ser expresadas del siguiente modo: "1) comprender el texto, 2) juzgar la corrección de la propia inteligencia del texto y 3) expresar la que se considera inteligencia correcta del texto" (36). Captar el testimonio del pasado quiere decir alcanzarlo del mejor modo posible en su objetividad, a través de todas las fuentes de que se pueda disponer, juzgar la corrección de la propia interpretación significa verificar con honestidad y rigor en qué medida pueda haber sido orientada, o en cualquier caso condicionada, por la precomprensión o por los posibles prejuicios del intérprete; expresar la interpretación obtenida significa hacer a los otros partícipes del diálogo establecido con el pasado, sea para verificar su relevancia, sea para exponerse a la confrontación con otras posibles interpretaciones.

4.2. Indagación histórica y valoración teológica

Si estas operaciones están presentes en todo acto hermenéutico, no pueden faltar tampoco en la interpretación en que se integran juicio histórico y juicio teológico; ello exige en primer lugar que en este tipo de interpretación se preste la máxima atención a los elementos de diferenciación y extrañeza entre presente y pasado. En particular, cuando se pretende juzgar posibles culpas del pasado, hay que tener presente que son diversos los tiempos históricos y son diversos los tiempos sociológicos y culturales de la acción eclesial, por lo cual, paradigmas y juicios propios de una sociedad y de una época podrían ser aplicados erróneamente en la valoración de otras fases de la historia, dando origen a no pocos equívocos; son diversas las personas, las instituciones y sus respectivas competencias; son diversos los modos de pensar y los condicionamientos. Hay que precisar, por tanto, las responsabilidades de los acontecimientos y de las palabras dichas, teniendo en cuenta el hecho de que una petición eclesial de perdón compromete al mismo sujeto teológico, la Iglesia, en la variedad de los modos y del grado en que los individuos singulares representan a la comunidad eclesial y en la diversidad de las situaciones históricas y geográficas, con frecuencia muy diferentes entre sí. Debe evitarse cualquier tipo de generalización. Cualquier posible pronunciamiento en la actualidad debe quedar situado y debe ser producido por los sujetos más directamente encausados (Iglesia universal, Episcopados nacionales, Iglesias particulares etc.).

En segundo lugar, la correlación de juicio histórico y juicio teológico debe tener en cuenta el hecho de que, para la interpretación de la fe, la conexión entre pasado y presente no está motivada solamente por los intereses actuales y por la común pertenencia de todo ser humano a la historia y a sus mediaciones expresivas, sino que se fundamenta también en la acción unificante del Espíritu de Dios y en la identidad permanente del principio constitutivo de la comunión de los creyentes, que es la revelación. La Iglesia, por razón de la comunión producida en ella por el Espíritu de Cristo en el tiempo y en el espacio, no puede

dejar de reconocerse en su principio sobrenatural, presente y operante en todos los tiempos, como sujeto en cierto modo único, llamado a corresponder al don de Dios en formas y situaciones diversas por medio de las opciones de sus hijos, aun con todas las carencias que puedan haberlas caracterizado. La comunión en el único Espíritu Santo es el fundamento también diacrónico de una comunión de los "santos", en virtud de la cual los bautizados de hoy se sienten vinculados a los bautizados de ayer y, así como se benefician de sus méritos y se nutren de su testimonio de santidad, igualmente se siente en el deber de asumir el posible peso actual de sus culpas, tras haber hecho un discernimiento atento tanto desde el punto de vista histórico como teológico.

Gracias a este fundamento objetivo y trascendente de la comunión del pueblo de Dios en sus varias situaciones históricas, la interpretación creyente reconoce al pasado de la Iglesia un significado totalmente peculiar para el momento presente: el encuentro con ese pasado, que se produce en el acto de la interpretación, puede revelarse cargado de particulares valencias para el presente, rico en una eficacia "performativa" que no siempre puede calcularse de modo previo. Obviamente el carácter fuertemente unitario del horizonte hermenéutico y del sujeto eclesial interpretante deja más fácilmente expuesta la consideración teológica al riesgo de ceder a lecturas apologéticas o instrumentales; es aquí donde el ejercicio hermenéutico dirigido a aprehender los sucesos y las palabras del pasado y a medir la corrección de su interpretación para el presente se hace más necesario. La lectura creyente se sirve con tal objetivo de todas las aportaciones que puedan ofrecer las ciencias históricas y los métodos de interpretación. El ejercicio de la hermenéutica histórica no deber impedir a la valoración de la fe la interpelación de los textos según su peculiaridad, haciendo, por tanto, que puedan interactuar presente y pasado en la conciencia de la unidad fundamental del sujeto eclesial implicado en ellos. Esto pone en guardia frente a todo historicismo que relativice el peso de las culpas pasadas y que considere que la historia es capaz de justificarlo todo. Como observa Juan Pablo II, "un correctojuzicio histórico no puede prescindir de un atento estudio de los condicionamientos culturales del momento... Pero la consideración de las circunstancias atenuantes no dispensa a la Iglesia del deber de lamentar profundamente las debilidades de tantos hijos suyos" (TMA 35). La Iglesia, en resumen, "no tiene miedo a la verdad que emerge de la historia y está dispuesta a reconocer equivocaciones allí donde se han verificado, sobre todo cuando se trata del respeto debido a las personas ya las comunidades. Pero es propensa a desconfiar de los juicios generalizados de absolución o de condena respecto a las diversas épocas históricas. Confía la investigación sobre el pasado a la paciente y honesta reconstrucción científica, libre de prejuicios de tipo confesional o ideológico, tanto por lo que respecta a las atribuciones de culpa que se le hacen como respecto a los daños que ella ha padecido"(37). Los ejemplos ofrecidos en el capítulo siguiente lo podrán demostrar de modo concreto.

5. DISCERNIMIENTO ÉTICO

Para que la Iglesia realice un adecuado examen de conciencia histórico delante de Dios, con vistas a la propia renovación interior y al crecimiento en la gracia y en la santidad, es necesario que sepa reconocer las "formas de antitestimonio y de escándalo" que se han presentado en su historia, en particular durante el último milenio. No es posible llevar a cabo una tarea semejante sin ser conscientes de su relevancia moral y espiritual. Ello exige la definición de algunos términos clave, además de la formulación de algunas precisiones necesarias en el plano ético.

5.1. Algunos criterios éticos

En el plano moral la petición de perdón presupone siempre una admisión de responsabilidad, y precisamente de la responsabilidad relativa a una culpa cometida contra otros. La responsabilidad moral normalmente se refiere a la relación entre la acción y la persona que la realiza; establece la pertenencia de

un acto, su atribución, a una persona o a varias personas concretas. La responsabilidad puede ser objetiva o subjetiva: la primera se refiere al valor moral del acto en sí mismo en cuanto bueno o malo, y por tanto a la imputabilidad de la acción; la segunda se refiere a la percepción efectiva por parte de la conciencia individual, de la bondad o malicia del acto realizado. La responsabilidad subjetiva cesa con la muerte de quien ha realizado el acto: no se transmite por generación, por lo que los descendientes no heredan la responsabilidad (subjetiva) de los actos de sus antepasados. En tal sentido, pedir perdón presupone una contemporaneidad entre aquellos que son ofendidos por una acción y aquellos que la han realizado. La única responsabilidad capaz de continuar en la historia puede ser la de tipo objetivo, a la cual se puede prestar o no una adhesión subjetiva en cualquier momento de modo libre. Así, el mal cometido sobrevive muchas veces a quien lo ha realizado a través de las consecuencias de los comportamientos, que pueden convertirse en un pesado fardo sobre la conciencia y la memoria de los descendientes.

En tal contexto se puede hablar de una solidaridad que une el pasado y el presente en una relación de reciprocidad. En ciertas situaciones el peso que cae sobre la conciencia puede ser tan pesado que constituye una especie de memoria moral y religiosa del mal cometido, que es por su naturaleza una memoria común: esta da testimonio de modo elocuente de la solidaridad objetivamente existente entre quienes han hecho el mal en el pasado y sus herederos en el presente. Es entonces cuando resulta posible hablar de una responsabilidad común objetiva. Del peso de tal responsabilidad se nos libera ante todo implorando el perdón de Dios por las culpas del pasado, y por tanto, cuando se da el caso, a través de la "purificación de la memoria", que culmina en el perdón recíproco de los pecados y de las ofensas en el presente.

Purificar la memoria significa eliminar de la conciencia personal y común todas las formas de resentimiento y de violencia que la herencia del pasado haya dejado, sobre la base de un juicio histórico-teológico nuevo y riguroso, que funda un posterior comportamiento moral renovado. Esto sucede cada vez que se llega a atribuir a los hechos históricos pasados una cualidad diversa, que comporta una incidencia nueva y diversa sobre el presente con vistas al crecimiento de la reconciliación en la verdad, en la justicia y en la caridad entre los seres humanos y en particular entre la Iglesia y las diversas comunidades religiosas, culturales o civiles con las que entra en relación. Modelos emblemáticos de esta incidencia que puede tener un posterior juicio interpretativo autorizado sobre la vida entera de la Iglesia son la recepción de los concilios, o actos como la abolición de los anatemas recíprocos, que expresan una nueva cualificación de la historia pasada en condiciones de producir una caracterización distinta de las relaciones vividas en el presente. La memoria de la división y de la contraposición queda purificada y es sustituida por una memoria reconciliada, a la cual son invitados a abrirse y a educarse todos en la Iglesia.

La combinación de juicio histórico y juicio teológico en el proceso interpretativo del pasado queda unida aquí a las repercusiones éticas que puede tener en el presente, y que implican algunos principios, correspondientes en el plano moral a la fundación hermenéutica de la relación entre juicio histórico y juicio teológico. Estos principios son:

- a)

El principio de conciencia. La conciencia, tanto como "juicio moral" cuanto como "imperativo moral", constituye la valoración última de un acto en relación con su bondad o maldad ante Dios. En efecto, tan sólo Dios conoce el valor moral de cada acto humano, aun cuando la Iglesia, como Jesús, pueda y deba clasificar, juzgar y en ocasiones condenar algunos tipos de comportamiento (cf. Mt 18,15-18).

- b)

El principio de historicidad. Precisamente en cuanto cada acto humano pertenece a quien lo hace, cada conciencia individual y cada sociedad elige y actúa en el interior de un determinado horizonte de tiempo y espacio. Para comprender de verdad los actos humanos y los dinamismos a ellos unidos, deberemos entrar, por tanto, en el mundo propio de quienes los han realizado; solamente así podremos llegar a conocer sus motivaciones y sus principios morales. Y esto se afirma sin perjuicio de la solidaridad que vincula a los miembros de una específica comunidad en el discurrir del tiempo.

- c)

El principio de cambio de "paradigma". Mientras que antes de la llegada del Iluminismo existía una especie de ósmosis entre Iglesia y Estado, entre fe y cultura, moralidad y ley, a partir del siglo XVIII esta relación ha quedado notablemente modificada. El resultado es una transición de una sociedad sacral a una sociedad pluralista o, como ha sucedido en algunos casos, a una sociedad secular; los modelos de pensamiento y de acción, los llamados "paradigmas" de acción y de valoración, van cambiando. Semejante transición tiene un impacto directo sobre los juicios morales, aun cuando este influjo no justifica en modo alguno una idea relativista de los principios morales o de la naturaleza de la misma moralidad.

El proceso entero de la purificación de la memoria, en cuanto exige la correcta combinación de valoración histórica y de mirada teológica, ha de ser vivido por parte de los hijos de la Iglesia no sólo con el rigor que tiene en cuenta de modo preciso los criterios y los principios indicados, sino también con una continua invocación de la asistencia del Espíritu Santo, para no caer en el resentimiento o en la autoflagelación y llegar más bien a la confesión del Dios cuya "misericordia va de generación en generación" (Lc 1,50), que quiere la vida y no la muerte, el perdón y no la condena, el amor y no el temor. En este punto se debe poner igualmente en evidencia el carácter de ejemplaridad que la honesta admisión de las culpas pasadas puede ejercer sobre las mentalidades en la Iglesia y en la sociedad civil, reclamando un compromiso renovado de obediencia a la Verdad y de respeto consiguiente hacia la dignidad y los derechos de los otros, especialmente de los más débiles. En tal sentido, las numerosas peticiones de perdón formuladas por Juan Pablo II constituyen un ejemplo que pone en evidencia un bien y estimula a su imitación, reclamando de los individuos y de los pueblos un examen de conciencia honesto y fructuoso, que abra caminos de reconciliación.

A la luz de estas clarificaciones en el plano ético se pueden ahora profundizar algunos ejemplos, entre los cuales se encuentran los mencionados en la *Tertio millennio adveniente* (cf. n. 34-36), en los que el comportamiento de los hijos de la Iglesia parece haber estado en contradicción con el Evangelio de Jesucristo de un modo significativo.

5.2. La división de los cristianos

La unidad es la ley de la vida del Dios trinitario revelado al mundo por el Hijo (cf. Jn 17,21), el cual, en la fuerza del Espíritu Santo, amando hasta el extremo (Jn 13,1), hace participar de esta vida a los suyos. Esta unidad deber ser la fuente y la forma de la comunión de vida de la humanidad con el Dios trino. Si los cristianos viven esta ley de amor mutuo, de modo que sean uno "como el Padre y el Hijo son uno", se conseguir que "el mundo crea que el Hijo ha sido enviado por el Padre" (Jn 17,21) y que "todos sepan que ellos son mis discípulos" (Jn 13,35). Desgraciadamente no ha sucedido así, particularmente en este milenio que llega a su fin, en el cual han aparecido entre los cristianos grandes divisiones, en abierta contradicción con la voluntad expresa de Cristo, como si Él mismo hubiese sido dividido (cf. 1 Cor 1,13). El Concilio Vaticano II juzga este hecho con las siguientes palabras: "Tal división contradice abiertamente la voluntad de Cristo, es un escándalo para el mundo y daña a la santísima causa de la predicación del Evangelio a toda criatura" (UR 1).

Las principales escisiones que durante el pasado milenio "han afectado a la túnica inconsútil de Cristo" (38) son el cisma entre las Iglesias de Oriente y de Occidente al comienzo de este milenio y, en Occidente, cuatro siglos más tarde, la laceración causada por aquellos acontecimientos "que reciben comúnmente el nombre de Reforma" (UR 13). Es verdad que "estas diversas divisiones difieren mucho entre sí, no sólo por razón de su origen, lugar y tiempo, sino, sobre todo, por la naturaleza y gravedad de las cuestiones relativas a la fe y a la estructura eclesial" (UR 13). En el cisma del siglo XI jugaron un papel importante factores de carácter social e histórico, mientras que el aspecto doctrinal se refería a la autoridad de la Iglesia y al Obispo de Roma, una materia que en aquel momento no había alcanzado la claridad con la que se presenta hoy gracias al desarrollo doctrinal de este milenio. Con la Reforma, por el contrario, fueron objeto de controversia otros campos de la revelación y de la doctrina.

La vía que se ha abierto para superar estas diferencias es la del diálogo doctrinal animado por el amor mutuo. Común a ambas laceraciones parece haber sido la falta de amor sobrenatural, de *agape*. Desde el momento en que esta caridad es el mandamiento supremo del Evangelio, sin el cual todo lo demás es solamente "bronce que resuena o címbalo que retiñe" (1 Cor 13,1), una carencia semejante ha de ser considerada con toda seriedad delante del Resucitado, Señor de la Iglesia y de la historia. Basándose en el reconocimiento de esta carencia, el Papa Pablo VI ha pedido perdón a Dios ya los "hermanos separados" que se sintiesen ofendidos "por nosotros" (La Iglesia Católica) (39).

En 1965, en el clima producido por el Concilio Vaticano II, el Patriarca Atenágoras en su diálogo con Pablo VI puso de relieve el tema de la restauración (*apokatastasis*) del amor mutuo, esencial después de una historia tan cargada de contraposiciones, de desconfianza recíproca y de antagonismos (40). Lo que estaba en juego era un pasado que aún ejercía su influencia a través de la memoria: los acontecimientos de 1965 (culminados el 7 de diciembre de 1965 con la supresión de los anatemas de 1054 entre Oriente y Occidente) representan una confesión de la culpa contenida en la precedente exclusión recíproca, capaz de purificar la memoria y de generar una nueva. El fundamento de esta nueva memoria no puede ser más que el amor recíproco o, mejor, el compromiso renovado para vivirlo. Este es el mandamiento *ante omnia* (1 Pe 4,8) para la Iglesia, en Oriente como en Occidente. De este modo la memoria libera de la prisión del pasado e invita a católicos y a ortodoxos, como también a católicos y protestantes, a ser los arquitectos de un futuro más conforme al mandamiento nuevo. En este sentido resulta ejemplar el testimonio que han prestado a esta nueva memoria el Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras.

Particularmente relevante en relación con el camino hacia la unidad puede resultar la tentación a dejarse guiar, o hasta determinar, por factores culturales, por condicionamientos históricos o por prejuicios que alimentan la separación y la desconfianza recíproca entre cristianos, aunque nada tengan que ver con las cuestiones de fe. Los hijos de la Iglesia deben examinar su conciencia con seriedad para ver si están activamente comprometidos en la obediencia al imperativo de la unidad y viven la "conversión interior", "porque los deseos de unidad brotan y maduran como fruto de la renovación de la mente, de la abnegación de sí mismo y de una efusión libérrima de la caridad" (UR 7). En el período transcurrido desde la conclusión del Concilio hasta hoy la resistencia a su mensaje ciertamente ha entristecido al Espíritu de Dios (Ef 4,30). En la medida en que algunos católicos se complacen en permanecer ligados a las separaciones del pasado, sin hacer nada por remover los obstáculos que impiden la unidad, se podría hablar justamente de solidaridad en el pecado de la división (1 Cor 1,10-16). En tal contexto pueden recordarse las palabras del Decreto sobre el Ecumenismo: "Humildemente pedimos perdón a Dios y a los hermanos separados, así como nosotros perdonamos a quienes nos hayan ofendido" (UR 7).

5.3. El uso de la violencia al servicio de la verdad

Al antitestimonio de la división entre los cristianos hay que añadir el de las ocasiones en que durante el pasado milenio se han utilizado medios dudosos para conseguir fines buenos, como la predicación del Evangelio y la defensa de la unidad de la fe: "Otro capítulo doloroso sobre el que los hijos de la Iglesia deben volver con ánimo abierto al arrepentimiento está constituido por la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con métodos de intolerancia y hasta de violencia en el servicio a la verdad" (TMA 35). Se refiere con ello a las formas de evangelización que han empleado instrumentos impropios para anunciar la verdad revelada o no han realizado un discernimiento evangélico adecuado a los valores culturales de los pueblos o no han respetado las conciencias de las personas a las que se presentaba la fe, e igualmente a las formas de violencia ejercidas en la represión y corrección de los errores.

Una atención análoga hay que prestar a las posibles omisiones de que se hayan hecho responsables los hijos de la Iglesia, en las más diversas situaciones de la historia, respecto a la denuncia de injusticias y de violencias: "Está también la falta de discernimiento de no pocos cristianos respecto a situaciones de violación de los derechos humanos fundamentales. La petición de perdón vale por todo aquello que se ha omitido o callado a causa de la debilidad o de una valoración equivocada, por lo que se ha hecho o dicho

de modo indeciso o poco idóneo" (41).

Como siempre, resulta decisivo establecer la verdad histórica mediante la investigación histórico-crítica. Una vez establecidos los hechos, es necesario evaluar su valor espiritual y moral e igualmente su significado objetivo. Solamente así es posible evitar cualquier tipo de memoria mítica y acceder a una adecuada memoria crítica, capaz, a la luz de la fe, de producir frutos de conversión y de renovación: "De aquellos rasgos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro, que debe empujar a todo cristiano a afianzarse en el principio áureo fijado por el Concilio: 'La verdad no se impone más que por la fuerza de la verdad misma, que penetra en las mentes de modo suave y a la vez con vigor?'" (TMA 35; DH 1).

5.4. Cristianos y hebreos

Uno de los campos que requiere un examen de conciencia particular es la relación entre cristianos y hebreos (42). "La relación de la Iglesia con el pueblo hebreo es diversa de la que condivide con cualquier otra religión" (43). Y, sin embargo, "la historia de las relaciones entre hebreos y cristianos es una historia atormentada [...] En efecto, el balance de estas relaciones durante dos milenios ha sido más bien negativo"⁴⁴. La hostilidad o la desconfianza de numerosos cristianos hacia los hebreos a lo largo del tiempo es un hecho histórico doloroso y es causa de profunda amargura para los cristianos conscientes del hecho de que "Jesús era descendiente de David; de que del pueblo hebreo nacieron la Virgen María y los Apóstoles; de que la Iglesia recibe su sustento de las raíces de aquel buen olivo al que están unidos las ramas del olivo selvático de los gentiles (cf. Rom 11,17-24); de que los hebreos son nuestros hermanos queridos y amados, y de que, en cierto sentido, son verdaderamente 'nuestros hermanos mayores'" (45).

La *Shoah* fue ciertamente el resultado de una ideología pagana, como era el nazismo, animada por un antisemitismo despiadado, que no sólo despreciaba la fe, sino que negaba hasta la misma dignidad humana del pueblo hebreo. No obstante, "hay que preguntarse si la persecución del nazismo respecto a los hebreos no haya sido facilitada por los prejuicios antijudíos presentes en las mentes y en los corazones de algunos cristianos [...] ¿Ofrecieron los cristianos toda la asistencia posible a los perseguidos, en particular a los hebreos?" (46). Hubo sin duda muchos cristianos que arriesgaron su vida para salvar y ayudar a sus conocidos hebreos. Pero parece igualmente verdad que "junto a tales hombres y mujeres valerosos, la resistencia espiritual y la acción cristiana de otros cristianos no fue la que se hubiera debido esperar de discípulos de Cristo" (47). Este hecho constituye una apelación a la conciencia de todos los cristianos de hoy, capaz de exigir "un acto de arrepentimiento (*teshuva*)" (48) y de convertirse en acicate para redoblar los esfuerzos por ser "transformados mediante la renovación de la mente" (Rom 12,2) y por mantener una memoria moral y religiosa" de la herida infligida a los hebreos. En este campo lo mucho que ya se ha hecho podrá ser confirmado y profundizado.

5.5. Nuestra responsabilidad por los males de hoy

"La época actual, junto a muchas luces, presenta también no pocas sombras" (TMA 36). En primer plano puede señalarse entre éstas el fenómeno de la negación de Dios en sus múltiples formas. Lo que llama especialmente la atención es que esta negación, especialmente en sus aspectos más teóricos, es un proceso que ha emergido en el mundo occidental. Unida al eclipse de Dios se encuentra además una serie de fenómenos negativos como la indiferencia religiosa, la difusa falta del sentido trascendente de la vida humana, un clima de secularismo y de relativismo ético, la negación del derecho a la vida del niño no nacido, incluso sancionada en las legislaciones abortistas, y una amplia indiferencia respecto al grito de los pobres en amplios sectores de la familia humana.

La cuestión inquietante que hay que plantear es en qué medida los creyentes mismos han sido responsables de estas formas de ateísmo, teórico y práctico. La *Gaudium et spes* responde con palabras

cuidadosamente elegidas: "En este campo también los mismos creyentes tienen muchas veces alguna responsabilidad. Pues el ateísmo, considerado en su integridad, no es un fenómeno originario, sino más bien un fenómeno surgido de diferentes causas, entre las que se encuentra también una reacción crítica contra las religiones y, ciertamente, en no pocos países contra la religión cristiana. Por ello, en esta génesis del ateísmo puede corresponder a los creyentes una parte no pequeña" (n. 19).

Desde el momento en que el rostro auténtico de Dios ha sido revelado en Jesucristo, a los cristianos se les ofrece la gracia incommensurable de conocer este Rostro; los cristianos, sin embargo, tienen también la responsabilidad de vivir de tal modo que manifiesten a los otros el verdadero Rostro del Dios vivo. Ellos están llamados a irradiar al mundo la verdad de que "Dios es amor (*agape*)" (1 Jn 4,8.16). Porque Dios es amor, es también Trinidad de Personas, cuya vida consiste en su infinita y recíproca comunicación en el amor. De ello se deduce que el mejor camino para que los cristianos irradien la verdad del Dios amor es el amor mutuo: "En esto conocer a todos que sois discípulos míos: si tenéis amor unos para con otros" (Jn 13,35). Y esto hasta el punto de poder afirmar que frecuentemente los cristianos "por descuido en la educación para la fe, por una exposición falsificada de la doctrina, o también por los defectos de su vida religiosa, moral y social, puede decirse que han velado el verdadero rostro de Dios y de la religión, más que revelarlo" (GS 19).

Hay que destacar, finalmente, que mencionar estas culpas de los cristianos no es tan sólo confesarlas a Cristo Salvador, sino también alabar al Señor de la historia por el amor misericordioso. Efectivamente, los cristianos no creen sólo en la existencia del pecado sino también y sobre todo en el "perdón de los pecados". Además recordar estas culpas quiere decir también aceptar nuestra solidaridad con quienes en el bien y en el mal nos han precedido en el camino de la verdad, ofrecer al presente un fuerte motivo de conversión a las exigencias del Evangelio, y poner un necesario prelude a la petición de perdón a Dios, que abre el camino a la reconciliación mutua.

6. PERSPECTIVAS PASTORALES Y MISIONERAS

A la luz de las consideraciones hechas, es posible preguntarse ahora: ¿cuáles son los objetivos pastorales, en vista de los cuales la Iglesia se hace cargo de las culpas cometidas en el pasado por sus hijos en su nombre y hace propósito de la enmienda? ¿Cuáles las implicaciones en la vida del pueblo de Dios? ¿Y cuáles las resonancias respecto a la misión de la Iglesia y a su diálogo con las diversas culturas y religiones?

6.1. Las finalidades pastorales

Entre las múltiples finalidades pastorales del reconocimiento de las culpas del pasado se pueden poner de manifiesto las siguientes:

- - En primer lugar estos actos tienden a la purificación de la memoria, que, como se ha dicho, es el proceso de una valoración renovada del pasado, capaz de incidir en no pequeña medida en el presente, ya que los pecados pasados hacen sentir todavía su peso y permanecen como posibles tentaciones también en la actualidad. Sobre todo si ha madurado en el diálogo y en la búsqueda paciente de reciprocidad con quien pudiera sentirse ofendido por sucesos o palabras del pasado, la remoción de la memoria personal y común de cualquier causa de posible resentimiento por el mal padecido, y de todo influjo negativo de aquel hecho del pasado, puede contribuir a hacer crecer la comunidad eclesial en la santidad, por medio de la reconciliación y de la paz en la obediencia a la Verdad. "Reconocer los fracasos de ayer, subraya el Papa, es acto de lealtad y de valentía que nos ayuda a reforzar nuestra fe, haciéndonos capaces y dispuestos para afrontar las tentaciones y las dificultades de hoy" (TMA 33). Es bueno para tal fin que la memoria de la culpa incluya todas las posibles faltas cometidas, aunque solamente algunas de ellas sean hoy mencionadas de modo

frecuente. En cualquier caso, nunca se puede olvidar el precio que tantos cristianos han pagado por su fidelidad al Evangelio y al servicio del prójimo en la caridad (49).

- - Una segunda finalidad pastoral, estrictamente unida a la anterior, puede ser reconocida en la promoción de la perenne reforma del pueblo de Dios, "de modo que si algunas cosas, sea en las costumbres o en la disciplina eclesiástica, y asimismo en el modo de exponer la doctrina, lo cual debe ser cuidadosamente distinguido del depósito mismo de la fe, han sido observadas de modo menos cuidadoso, según las circunstancias de hecho o de tiempo, sean oportunamente colocadas en el orden justo y debido" (50). Todos los bautizados están llamados a "examinar su fidelidad a la voluntad de Cristo acerca de la Iglesia y, como es su obligación, a emprender con vigor la obra de renovación y de reforma" (51). El criterio de la verdadera reforma y de la auténtica renovación no puede ser más que la fidelidad a la voluntad de Dios respecto a su pueblo (52), lo que implica un esfuerzo sincero para liberarse de todo lo que aleja de ella, ya se trate de culpas presentes o se refiera a la herencia del pasado.
- - Una finalidad ulterior puede verse en el testimonio que de este modo rinde la iglesia al Dios de la misericordia y a su voluntad que libera y salva, a partir de la experiencia que ella ha hecho y hace de El en la historia, y en el servicio que de este modo desarrolla en relación con la humanidad, para contribuir a superar los males del presente. Juan Pablo II afirma que "un serio examen de conciencia ha sido auspiciado por numerosos cardenales y obispos sobre todo para la Iglesia del presente. A las puertas del nuevo milenio los cristianos deben ponerse humildemente ante el Señor para interrogarse *sobre las responsabilidades que también ellos tienen en relación con los males de nuestro tiempo*" (TMA 36) y para contribuir, en consecuencia, a su superación en la obediencia al esplendor de la Verdad salvífica.

6.2. Las implicaciones eclesiales

¿Qué implicaciones tiene un acto eclesial de petición de perdón en la vida de la misma Iglesia? Son varios los aspectos que emergen:

- - Ante todo hay que tener en cuenta los procesos diversificados de recepción de los gestos de arrepentimiento eclesial, ya que varían en función de los contextos religiosos, culturales, políticos, sociales, personales etc. A esta luz se debe considerar el hecho de que acontecimientos o palabras ligadas a una historia contextualizada no tienen necesariamente un alcance universal y, viceversa, que hechos condicionados por una determinada perspectiva teológica y pastoral han implicado consecuencias de gran peso para la difusión del Evangelio (piénsese, por ejemplo, en los diversos modelos históricos de la teología de la misión). Además, hay que evaluar la relación entre los beneficios espirituales y los posibles costes de tales actos, también teniendo en cuenta los acentos indebidos que los "medios" pueden dar a algunos aspectos de los pronunciamientos eclesiales; siempre se ha de tener en cuenta la advertencia del apóstol Pablo para acoger, considerar y sostener con prudencia y amor a los "débiles en la fe" (cf. Rom 14,1). En particular, hay que prestar atención a la historia, a la identidad y a los contextos de las Iglesias orientales y de las Iglesias que actúan en continentes o países donde la presencia cristiana es ampliamente minoritaria.
- - Se debe precisar el sujeto adecuado que debe pronunciarse respecto a culpas pasadas, sea que se trate de Pastores locales, considerados personal o colegialmente, sea que se trate del Pastor universal, el Obispo de Roma. En esta perspectiva es oportuno tener en cuenta, al reconocer las culpas pasadas e indicar los referentes actuales que mejor podrían hacerse cargo de ellas, la distinción entre magisterio y autoridad en la Iglesia: no todo acto de autoridad tiene valor de magisterio, por lo que un comportamiento contrario al Evangelio, de una o más personas revestidas de autoridad, no lleva de por sí una implicación del carisma magisterial, asegurado por el Señor a los pastores de la Iglesia, y no requiere por tanto ningún acto magisterial de reparación.
- - Hay que subrayar que el destinatario de toda posible petición de perdón es Dios, y que eventuales destinatarios humanos, sobre todo si son colectivos, en el interior o fuera de la comunidad eclesial, deben ser identificados con adecuado discernimiento histórico y teológico, sea para realizar actos de reparación convenientes, sea para testimoniar ante ellos la buena voluntad y el amor a la verdad

por parte de los hijos de la Iglesia. Ello se podrá lograr tanto mejor cuanto mayor sea el diálogo y la reciprocidad entre las partes en causa en un hipotético camino de reconciliación, vinculado al reconocimiento de las culpas y al arrepentimiento por ellas, sin ignorar que la reciprocidad, a veces imposible a causa de las convicciones religiosas del interlocutor, no puede ser considerada condición indispensable y que la gratuidad del amor se expresa a menudo en una iniciativa unilateral.

- - Los posibles gestos de reparación están ligados al reconocimiento de una responsabilidad que se prolonga en el tiempo y que podrán tener tanto un carácter simbólico-profético como un valor de reconciliación efectiva (por ejemplo, entre los cristianos divididos). También en la definición de estos actos es de desear una búsqueda común con los posibles destinatarios, escuchando las legítimas reclamaciones que puedan presentar.
- - En el plano *pedagógico* se debe evitar la perpetuación de imágenes negativas del otro, e igualmente la puesta en marcha de procesos de autoculpabilización indebida, subrayando cómo el hacerse cargo de culpas pasadas es para el que cree una especie de participación en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, que ha cargado con las culpas de todos. Esta perspectiva pascual se revela particularmente adecuada para producir frutos de liberación, de reconciliación y de alegría para todos aquellos que con fe viva están implicados en la petición de perdón, sea como sujetos o como destinatarios.

6.3. Las implicaciones en el plano del diálogo y de la misión

Las implicaciones previsibles en el plano del diálogo y de la misión, como consecuencia de un reconocimiento eclesial de las culpas del pasado, son diversas:

- - En el plano *misionero* hay que evitar ante todo que tales actos contribuyan a disminuir el impulso de la evangelización mediante la exasperación de los aspectos negativos. No obstante, se debe tener en cuenta el hecho de que estos mismos actos podrán hacer crecer la credibilidad del mensaje, en cuanto nacen de la obediencia a la verdad y tienden a frutos efectivos de reconciliación. En particular, los misioneros "ad gentes" tendrán cuidado en contextualizar la propuesta de estos temas de modo conforme a la efectiva capacidad de recepción en los ambientes en que actúan (por ejemplo, determinados aspectos de la historia de la Iglesia en Europa podrán resultar poco significativos para muchos pueblos no europeos).
- - En el plano *ecuménico* la finalidad de posibles actos eclesiales de arrepentimiento no puede ser otra que la unidad querida por el Señor. En esta perspectiva es aún más de desear que sean realizados en reciprocidad, aun cuando a veces gestos proféticos puedan exigir una iniciativa unilateral y absolutamente gratuita.
- - En el plano *interreligioso* es oportuno poner de relieve cómo para los creyentes en Cristo el reconocimiento de las culpas pasadas por parte de la Iglesia es conforme a las exigencias de la fidelidad al Evangelio y, por tanto, constituye un luminoso testimonio de su fe en la verdad y en la misericordia del Dios revelado por Jesús. Lo que hay que evitar es que actos semejantes sean interpretados equivocadamente como confirmaciones de posibles prejuicios respecto al cristianismo. Sería deseable, por otra parte, que estos actos de arrepentimiento estimularan también a los fieles de otras religiones a reconocer las culpas de su propio pasado. Como la historia de la humanidad está llena de violencias, genocidios, violaciones de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos, explotación de los débiles y divinización de los poderosos, del mismo modo la historia de las religiones está revestida de intolerancia, superstición, connivencia con poderes injustos y negación de la dignidad y libertad de las conciencias. ¡Los cristianos no han sido una excepción y son conscientes de cuán pecadores son todos ante Dios!
- - En el diálogo con las culturas se debe tener presente ante todo la complejidad y la pluralidad de las mentalidades con que se dialoga, respecto a la idea de arrepentimiento y de perdón. En todos los casos el hecho de cargar por parte de la Iglesia con las culpas pasadas debe ser iluminado a la luz del mensaje evangélico y en particular de la presentación del Señor crucificado, revelación de la misericordia y fuente de perdón, además de la peculiar naturaleza de la comunión eclesial, una en

el tiempo y en el espacio. Allí donde una cultura fuese totalmente ajena a la idea de una petición de perdón, deben ser presentadas de modo oportuno las razones teológicas y espirituales que motivan este acto a partir del mensaje cristiano y debe ser tenido en cuenta su carácter crítico-profético. Donde haya que confrontarse con el prejuicio de una actitud de indiferencia hacia la palabra de la fe, se debe tener en cuenta un doble posible efecto de estos actos de arrepentimiento eclesial: si, por una parte, pueden confirmar prejuicios negativos o actitudes de desprecio y de hostilidad, de otra parte participan de la misteriosa atracción característica del "Dios crucificado" (53). Además hay que tener en cuenta el hecho de que, en el actual contexto cultural, sobre todo en Occidente, la invitación a la purificación de la memoria implica un compromiso común a creyentes y no creyentes. Ya este trabajo común constituye un testimonio positivo de docilidad a la verdad.

- - Con relación a la sociedad civil se debe considerar la diferencia que existe entre la Iglesia, misterio de gracia, y cualquier sociedad temporal, pero tampoco se debe olvidar el carácter de ejemplaridad que la petición eclesial de perdón puede presentar y el estímulo consiguiente que puede ofrecer de cara a realizar pasos análogos de purificación de la memoria y de reconciliación en las más diversas situaciones en las que se podría reconocer su urgencia. Afirma Juan Pablo II: "La petición de perdón [...] se refiere en primer lugar a la vida de la Iglesia, su misión de anunciar la salvación, su testimonio de Cristo, su compromiso por la unidad, en una palabra, la coherencia que debe caracterizar la existencia cristiana. Pero la luz y la fuerza del Evangelio, de que vive la Iglesia, tienen la capacidad de iluminar y sostener, como por sobreabundancia, las opciones y las acciones de la sociedad civil, en el pleno respeto de su autonomía [...] En los umbrales del tercer milenio es legítimo esperar que los responsables políticos y los pueblos, sobre todo los que se encuentran inmersos en conflictos dramáticos, alimentados por el odio y por el recuerdo de heridas muchas veces antiguas, se dejen guiar por el espíritu de perdón y de reconciliación testimoniado por la Iglesia y se esfuercen por resolver los contrastes mediante un diálogo leal y abierto" (54).

CONCLUSIÓN

Como conclusión de las reflexiones desarrolladas conviene poner una vez más de relieve que en todas las formas de arrepentimiento por las culpas del pasado, y en cada uno de los gestos conectados con ellas, la Iglesia se dirige ante todo a Dios y tiende a glorificarlo a El y su misericordia. Precisamente así sabe que celebra también la dignidad de la persona humana llamada a la plenitud de la vida en la alianza fiel con el Dios vivo: "La gloria de Dios es el hombre viviente, la vida del hombre es la visión de Dios" (55). Actuando de este modo la Iglesia da testimonio también de su confianza en la fuerza de la Verdad que hace libres (cf. Jn 8,32): "su petición de perdón no debe ser entendida como ostentación de humildad ficticia, ni como retractación de su historia bimilenaria, ciertamente rica en méritos en el terreno de la caridad, de la cultura y de la santidad. Responde más bien a una exigencia de verdad irrenunciable, que, junto a los aspectos positivos, reconoce los límites y las debilidades humanas de las sucesivas generaciones de discípulos de Cristo" (56). La Verdad reconocida es fuente de reconciliación y de paz porque, como afirma el mismo Papa, "el amor de la verdad, buscada con humildad, es uno de los grandes valores capaces de reunir a los hombres de hoy a través de las diversas culturas" (57). También por su responsabilidad hacia la Verdad la Iglesia "no puede atravesar el umbral del nuevo milenio sin animar a sus hijos a purificarse, en el arrepentimiento, de errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes. Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía" (TMA 33). Ello abre para todos un mañana nuevo.

NOTAS

(1) IM 11. Ya en numerosas ocasiones, pero particularmente en el número 33 de la Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, el Papa había indicado a la Iglesia el camino por recorrer para purificar la propia memoria respecto a las culpas del pasado y dar ejemplo de arrepentimiento a los individuos y a la sociedad civil.

-Memoria y reconciliación-

(2) Cf. *Extravagantes communes*, lib. V, tít. IX, c. 1 (A. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, t. 11, c.1304).

(3) Cf. BENEDICTO XIV, *Epistola Salutis nostrae*, 304-1774, pr. 2. LEÓN XII, *Epistola Quodhoc ineunte*, 24-5-1824, p r. 2, habla del "año de expiación, de perdón y de redención, de gracia, de remisión y de indulgencia".

(4) En este sentido se mueve la definición de la indulgencia que Clemente VI da al instituir, en 1343, la periodicidad del jubileo cada cincuenta años. Clemente VI ve en el jubileo eclesial "el cumplimiento espiritual" del "jubileo de remisión y de alegría" del Antiguo Testamento (Lev 25).

(5) "Cada uno de nosotros debe examinar en qué ha caído y examinarse él mismo con más rigurosidad de la que será examinado por Dios en el día de su cólera", en: *Deutsche Reichstagsakten* (Gotha 1893) n. serie, III 390-399.

(6) LG 8; cf. UR 6: "La Iglesia, peregrinante en el camino, está llamada por Cristo a esta reforma continua, de la que ella, en cuanto institución humana y terrena, necesita permanentemente".

(7) Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Apostolorum limina*, 23-5-1974 (*Enchiridion Vaticanum* 5,305).

(8) PABLO VI, Exhortación apostólica *Paterna cum benevolentia* 8-12-1974 (*Enchiridion Vaticanum* 5,526-553).

(9) Cf. UUS 88: "Por aquello de lo que somos responsables, imploro perdón".

(10) Por ejemplo, el Papa "pide perdón, en nombre de todos los católicos, por los comportamientos ofensivos para con los no católicos en el curso de la historia", entre los moravios (cf. canonización de Jan Sarkander, en la República Checa, 21-5-1995). Ha deseado llevar a cabo "un acto de expiación" y pedir perdón a los indios de América Latina y a los africanos deportados como esclavos (*Mensaje a los indios de América*, Santo Domingo, 13-10-1992, y Discurso en la Audiencia general del 21.10-1992). Ya diez años antes había pedido perdón a los africanos por la trata de negros (Discurso en Yaoundé, 13-8-1985).

(11) cf. n.33-36.

(12) Este último aspecto aflora en la TMA sólo en el n. 33, allí donde se dice que la Iglesia reconoce como suyos a los propios hijos pecadores "delante de Dios y delante de los hombres".

(13) Cf. Mt 13,24-30.36-43; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 35: CCL 47,33; XI, 1: CCL 48,321; XIX, 26: CCL 48, 696.

(14) Sobre los diversos métodos de lectura de la Sagrada Escritura, cf. el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

(15) A esta serie pueden referirse como ejemplos: Dt 1,41 (la generación del desierto reconoce haber pecado rechazando avanzar para entrar en la tierra prometida); Jue 10,10. 12 (en el tiempo de los Jueces el pueblo dice por dos veces "hemos pecado" contra el Señor, refiriéndose al haber servido a los baales); 1 Sam 7,6 (el pueblo del tiempo de Samuel afirma: "¡Hemos pecado contra el Señor!"); Núm 21,7 (este texto se distingue por el hecho de que el pueblo de la generación mosaica admite que, al lamentarse respecto a la comida, se ha hecho culpable de "pecado" por haber hablado contra el Señor y también contra su guía humano, Moisés); 1 Sam 12,19 (los israelitas de la época de Samuel reconocen que, al pedir tener un rey, han añadido éste "a todos sus pecados"); Esd 10, 13 (el pueblo reconoce ante Esdras haber "pecado en esta materia" grandemente, casándose con mujeres extranjeras); Sal 65,2-2; 90,8; 103,10(107,10-11.7); Is 59,9-IS; 64,5-9; Jer 8,14; 14,7; Lam 1,14.1 8a.22 ("Yo" personificación de Jerusalén); 3,42 (4,13); Bar 4, 12-13 (Sión evoca las culpas de sus hijos que han conducido a la devastación); Ez 33,10; Miq 7,9 ("Yo"). 18-19.

(16) Por ejemplo: Éx 9,27 (el faraón dice a Moisés y a Aarón: "Esta vez he pecado, el Señor tienen razón; yo y mi pueblo somos culpables"); 34,9 (Moisés invoca: "Perdona nuestra culpa y nuestro pecado"); Lev 16,21 (el sumo sacerdote confiesa los pecados del pueblo sobre la cabeza del "chivo expiatorio" el día de la expiación); Éx 32,11- 13 (cf. Dt 9,26-29: Moisés); 32,31 (Moisés); 1 Re 8,33ss (cf. 2 Crón 6,22s: Salomón reza para que Dios perdone eventuales pecados futuros del pueblo); 2 Crón 28,13 (los jefes de los israelitas afirman: "Nuestra culpa es grande"); Esd 10,2 (Sekanías dice a Esdras: "Nosotros hemos sido infieles hacia nuestro Dios, casándonos con mujeres extranjeras"); Neh 1, 5-11 (Nehemías confiesa los pecados cometidos por el pueblo de Israel, por sí mismo y por la casa de su padre); Est 4,1 7n (Ester confiesa: "Hemos pecado contra ti y nos has entregado en las manos de nuestros enemigos por haber dado gloria a sus dioses"); 2 Mac 7,18.32 (los mártires judíos afirman que están sufriendo a causa de "nuestros pecados" contra Dios).

(17) Entre los ejemplos de este tipo de confesión nacional se puede remitir a: 2 Re 22,13 (cf. 2 Crón 34,21: Josías teme la cólera del Señor "porque nuestros padres no han escuchado las palabras de este libro"); 2 Crón 29,6-7 (Ezequías afirma: "Nuestros padres han sido infieles"); Sal 78,8ss (un "yo" reasume los pecados de las generaciones pasadas a partir del Éxodo). Cf. también el dicho popular citado en Jer 31-9y Ez 18,2: "Los padres comieron agraces y los hijos sufren la dentera".

-Memoria y reconciliación-

(18) Es el caso de textos como los siguientes: Lev 26,40 (los exiliados son llamados a "confesar su iniquidad y la iniquidad de sus padres"); Esd 9,5b-1 5 (oración penitencial de Esdras, v. 7: "Desde los días de nuestros padres hasta el día de hoy nos hemos hecho muy culpables"; cf. Neh 9,6-37; Tob 3,1-5 (en su oración, Tobías invoca: "No me condenes por mis pecados, mis errores y los de mis padres", v.3 y prosigue con la constatación: "no hemos observado tus decretos", v. 5); Sal 79,8-9 (este lamento colectivo implora a Dios que "no recuerdes contra nosotros culpas de antepasados [...], líbranos y borra nuestros pecados"); 106,6 ("hemos pecado como nuestros padres"); Jer 3, 25("contra Yahvé nuestro Dios hemos pecado nosotros como nuestros padres"); Jer 14,19-22 ("reconocemos. Yahvé, nuestras maldades, la culpa de nuestros padres", v. 20); Lam 5 ("nuestros padres pecaron, ya no existen; y nosotros cargamos con sus culpas", v. 7; "¡Ay de nosotros, que hemos pecado!", v. 1 6b); Bar 1,15-3,18 ("hemos pecado ante el Señor", 1, 17 [cf. 1,19.21; 2,5.24], "no te acuerdes de las iniquidades de nuestros padres", 3,5 (cf. 2,33; 3,4.4)); Dan 3, 26-45 (la oración de Azarías: "Pues con verdad y justicia has provocado todo esto, por nuestros pecados", v. 28); Dan 9,4-19 ("pues, a causa de nuestros pecados y de las iniquidades de nuestros padres, Jerusalén [...] es el escarnio de todos [...]", v. 16).

(19) Éstos incluyen falta de confianza en Dios (así, p. ej., Dt 1,41; Núm 14,10), idolatría (como en Jue 10,10-15), exigencia de un rey humano (1 Sam 12,9), matrimonios con mujeres extranjeras, en contraste con la Ley divina (Esd 9-10). En Is 59,1 3b el pueblo dice de sí "hablar de opresión y revueltas, concebir y musitar en el corazón palabras engañosas".

(20) Cf. el caso análogo del repudio de las mujeres extranjeras por parte de los judíos, narrado en Esd 9-10, con todas las consecuencias negativas que habría tenido sobre las mujeres implicadas. La cuestión de una petición de perdón dirigida a ellas (y o a sus descendientes) no se plantea propiamente, en cuanto que el repudio es presentado como una exigencia de la Ley divina (cf. Dt 7, 3) en todos estos capítulos.

(21) Viene a la mente, a este respecto, el caso de las relaciones permanentemente tensas entre Israel y Edom. Este pueblo, no obstante su condición de "hermano" de Israel, participó y se alegró de la caída de Jerusalén por obra de los babilonios (cf., p. ej., Abdías 10-14). Israel, como signo de ultraje por esta traición, no sintió necesidad alguna de pedir perdón por la matanza de prisioneros edomitas indefensos, perpetrada por el rey Amazías según 2 Crón 25, 12.

(22) JUAN PABLO II, "Discurso del 1 de septiembre de 1999": *L'Osservatore Romano* (2-9-1999) 4.

(23) Se piense en el motivo, presente en autores cristianos de diversas épocas, de! reproche a la Iglesia a causa de sus culpas, uno de cuyos ejemplos más representativos lo constituye el *Liber asceticus*, de Máximo el Confesor, PL 90, 912-956.

(24) LO 8; cf. también UR 3y 6.

(25) PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios* (30-6-1968) n. 19: *Enchiridion Vaticanum* 3, 264s.

(26) SAN AGUSTÍN, *Sermo* 181, 5, 7: PL 38, 982.

(27) SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* III q.8 a.3 ad 2.

(28) SAN AMBROSIO, *De virginitate* 8,48: PL 16, 278D: "Caveanus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat". De "herida" infligida a la Iglesia por el pecado de sus hijos habla también LO 11.

(29) K. DELAHAYE, *La Comunità, Madre del credenti* (Cassano M. [Bari] 1974) 110. Cf. también H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana* (Milán 1972).

(30) SAN AGUSTÍN, *Sermo* 25, 8: PL 46, 938: "Mater ista sancta, honorata, Mariae similis, et parit et Virgo est. Ex illa nati estis et Christum parit: nam membra Christi estis".

(31) CIPRIANO, *De Ecclesiae Catholicae unitate* 6: CCL 3,253: "Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiani non habet matrem". El mismo Cipriano afirma en otro lugar: "Ut habere quis possit Deum Patrem, habeat ante ecclesiani matrem" *Un Ps 88, Sermo* 2, 14: CCL 39, 1244).

(32) PAULINO DE NOLA, *Carmen* 25, 171-172: CSEL 30,243: "Indo manet inater aetemi semine verbi / concipiens populos et pariter pariens".

(33) IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos, Proem.*: SCh 10, 124 (Th. Camelot, París 1958).

(34) Discurso a los participantes en el Simposio Internacional sobre la Inquisición, promovido por la Comisión Teológica-Histórica del Comité Central del Jubileo, n.4 (31-10-1998).

(35) Cf., para cuanto sigue, H. O. GADAMER, *Verdad y método* (Salamanca 1977).

-Memoria y reconciliación-

- (36) B. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (Brescia 1975) 173.
- (37) JUAN PABLO II, "Discurso del 1 de septiembre de 1999": *L'Osservatore Romano* (2-9-1999) 4.
- (38) UR 1. TMA 34 dice "aún más que en el primer milenio, la comunión eclesial ha conocido dolorosas laceraciones".
- (39) Cf. el Discurso de apertura de la Segunda sesión del Concilio, del 29 de septiembre de 1964: *Enchiridion Vaticanum* 1 (106) n. 176.
- (40) Cf. la documentación del diálogo de la caridad entre la Santa Sede y el Patriarcado ecuménico de Constantinopla en el *Tómos Agápes: Vatican - Phanar* (1958-1970) (Roma-Estambul 1971).
- (41) JUAN PABLO II, "Discurso del 1 de septiembre de 1999": *L'Osservatore Romano* (2-9-1999) 4.
- (42) El tema es tratado de modo riguroso en la Declaración *Nostra Aetate* del Vaticano II.
- (43) Comisión para las Relaciones Religiosas con el Hebraísmo, *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah* (Roma, 16-3-1998)3. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Sinagoga de Roma* (13-4-1986) 4: AAS 78 (1986) 1120.
- (44) Este es el juicio del reciente documento de la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Hebraísmo, *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah* (Roma, 16-3-1998) 3.
- (45) *Ibid.* 7.
- (46) *Ibid.* 5
- (47) *Ibid.* 6.
- (48) *Ibid.* 5.
- (49) Se piense solamente en el signo del martirio, cf. TMA, 37.
- (50) UR 6. Es el mismo texto el que afirma que "la Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma (*ad hanc perennem reformationem*), de la que ella, en cuanto institución humana y terrena, necesita permanentemente".
- (51) "Opus renovationis nec non reformationis", *ibid.*, 4.
- (52) *Ibid.*, 6: "Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de la fidelidad hacia su vocación".
- (53) La fórmula, particularmente fuerte, es de San Agustín: *De Trinitate* 1, 13, 28: CCL 50, 69, 13; *Epist.* 169, 2: CSEL 44, 617; *Sermo* 341A: *Misc. Agust.* 314, 22.
- (54) JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Simposio Internacional de estudio sobre la Inquisición, promovido por la Comisión Teológico-Histórica del Comité Central del Jubileo*, 5 (31-10-1998).
- (55) "Gloria Dei vivens horno: vita autem hominis visio Dei", SAN IRENEO DE LYON, *Adversus Haereses* IV, 20,7; SCh 100, t. II, 648.
- (56) JUAN PABLO II, "Discurso del 1 de septiembre de 1999": *L'Osservatore Romano* (2-9-1999) 4.
- (57) "Discurso al Centro Europeo para la Investigación Nuclear" (Ginebra, 15-6-1982), en: *Insegnamenti di Giovanni Paolo* 11, V, 2 (Vaticano 1982) 2321.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

EL MENSAJE DE FÁTIMA

- **PRESENTACIÓN**

- **EL « SECRETO » DE FATIMA**

- ◆ PRIMERA Y SEGUNDA PARTE DEL « SECRETO »
- ◆ TERCERA PARTE DEL « SECRETO »

- **INTERPRETACIÓN DEL « SECRETO »**

- ◆ CARTA DE JUAN PABLO II A SOR LUCÍA
- ◆ COLOQUIO CON SOR MARÍA LUCÍA DE JESÚS Y DEL INMACULADO CORAZÓN
- ◆ COMUNICADO DE SU EMINENCIA
EL CARDENAL ANGELO SODANO
SECRETARIO DE ESTADO DE SU SANTIDAD
- ◆ COMENTARIO TEOLÓGICO
 - ◇ Revelación pública y revelaciones privadas — su lugar teológico
 - ◇ La estructura antropológica de las revelaciones privadas
 - ◇ Un intento de interpretación del secreto de Fátima
 - ◇ Notas

PRESENTACIÓN

En el tránsito del segundo al tercer milenio, Juan Pablo II ha decidido hacer público el texto de la tercera parte del « secreto de Fátima ».

Tras los dramáticos y crueles acontecimientos del siglo XX, uno de los más cruciales en la historia del hombre, culminado con el cruento atentado al « dulce Cristo en la Tierra », se abre así un velo sobre una realidad, que hace historia y la interpreta en profundidad, según una dimensión espiritual a la que la mentalidad actual, frecuentemente impregnada de racionalismo, es refractaria.

Apariciones y signos sobrenaturales salpican la historia, entran en el vivo de los acontecimientos humanos y acompañan el camino del mundo, sorprendiendo a creyentes y no creyentes. Estas manifestaciones, que no pueden contradecir el contenido de la fe, deben confluir hacia el objeto central del anuncio de Cristo: el amor del Padre que suscita en los hombres la conversión y da la gracia para abandonarse a Él con devoción filial. Éste es también el mensaje de Fátima que, con un angustioso llamamiento a la conversión y a la penitencia, impulsa en realidad hacia el corazón del Evangelio.

Fátima es sin duda la más profética de las apariciones modernas. La primera y la segunda parte del « secreto » —que se publican por este orden por integridad de la documentación— se refieren sobre todo a la aterradora visión del infierno, la devoción al Corazón Inmaculado de María, la segunda guerra mundial y la previsión de los daños ingentes que Rusia, en su defección de la fe cristiana y en la adhesión al totalitarismo comunista, provocaría a la humanidad.

Nadie en 1917 podía haber imaginado todo esto: los tres *pastorinhos* de Fátima ven, escuchan, memorizan, y Lucía, la testigo que ha sobrevivido, lo pone por escrito en el momento en que recibe la orden del Obispo de Leiria y el permiso de Nuestra Señora.

Por lo que se refiere la descripción de las dos primeras partes del « secreto », por lo demás ya publicado y por tanto conocido, se ha elegido el texto escrito por Sor Lucía en la tercera memoria del 31 de agosto de 1941; después añade alguna anotación en la cuarta memoria del 8 de diciembre de 1941.

La tercera parte del « secreto » fue escrita « por orden de Su Excelencia el Obispo de Leiria y de la Santísima Madre.... » el 3 de enero de 1944.

Existe un único manuscrito, que se aquí se reproduce en facsímile. El sobre lacrado estuvo guardado primero por el Obispo de Leiria. Para tutelar mejor el « secreto », el 4 de abril de 1957 el sobre fue entregado al Archivo Secreto del Santo Oficio. Sor Lucía fue informada de ello por el Obispo de Leiria.

Según los apuntes del Archivo, el 17 de agosto de 1959, el Comisario del Santo Oficio, Padre Pierre Paul Philippe, O.P., de acuerdo con el Emmo. Card. Alfredo Ottaviani, llevó el sobre que contenía la tercera parte del « secreto de Fátima » a Juan XXIII. Su Santidad, « después de algunos titubeos», dijo: « Esperemos. Rezaré. Le haré saber lo que decida ».¹

En realidad, el Papa Juan XXIII decidió devolver el sobre lacrado al Santo Oficio y no revelar la tercera parte del « secreto ».

Pablo VI leyó el contenido con el Sustituto, S. E. Mons. Angelo Dell'Acqua, el 27 de marzo de 1965 y devolvió el sobre al Archivo del Santo Oficio, con la decisión de no publicar el texto.

Juan Pablo II, por su parte, pidió el sobre con la tercera parte del « secreto » después del atentado del 13 de mayo de 1981. S. E. Card. Franjo Seper, Prefecto de la Congregación, entregó el 18 de julio de 1981 a S. E. Mons. Martínez Somalo, Sustituto de la Secretaría de Estado, dos sobres: uno blanco, con el texto original de Sor Lucía en portugués, y otro de color naranja con la traducción del « secreto » en italiano. El 11 de agosto siguiente, Mons. Martínez devolvió los dos sobres al Archivo del Santo Oficio.²

Como es sabido, el Papa Juan Pablo II pensó inmediatamente en la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María y compuso él mismo una oración para lo que definió « Acto de consagración », que se celebraría en la Basílica de Santa María la Mayor el 7 de junio de 1981, solemnidad de Pentecostés, día elegido para recordar el 1600º aniversario del primer Concilio Constantinopolitano y el 1550º aniversario del Concilio de Éfeso. Estando ausente el Papa por fuerza mayor, se transmitió su alocución grabada. Citamos el texto que se refiere exactamente al **acto de consagración**:

« Madre de los hombres y de los pueblos,

Tú conoces todos sus sufrimientos y sus esperanzas, Tú sientes maternalmente todas las luchas entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas que sacuden al mundo, acoge nuestro grito dirigido en el Espíritu Santo directamente a tu Corazón y *abraza con el amor de la Madre y de la Esclava del Señor a los que más esperan este abrazo*, y, **al mismo tiempo, a aquellos cuya entrega Tú esperas de modo especial**. Toma bajo tu protección materna a toda la familia humana a la que, con todo afecto a ti, Madre, confiamos. Que se acerque para todos el tiempo de la paz y de la libertad, el tiempo de la verdad, de la justicia y de la esperanza ».³

Pero el Santo Padre, para responder más plenamente a las peticiones de « Nuestra Señora », quiso explicitar durante el Año Santo de la Redención el acto de consagración del 7 de junio de 1981, repetido en Fátima el 13 de mayo de 1982. Al recordar el *fiat* pronunciado por María en el momento de la Anunciación, en la plaza de San Pedro el 25 de marzo de 1984, en unión espiritual con todos los Obispos del mundo, precedentemente « convocados », el Papa consagra a todos los hombres y pueblos al Corazón Inmaculado de María, en un tono que evoca las angustiadas palabras pronunciadas en 1981.

« Y por eso, *oh Madre de los hombres y de los pueblos*, Tú que conoces todos sus sufrimientos y esperanzas, tú que sientes maternalmente todas las luchas entre el bien y el mal, entre la luz y las

tinieblas que invaden el mundo contemporáneo, acoge nuestro grito que, movidos por el Espíritu Santo, elevamos directamente a tu corazón: *abrazo con amor de Madre* y de Sierva del Señor a este mundo humano nuestro, que te confiamos y consagramos, llenos de inquietud por la suerte terrena y eterna de los hombres y de los pueblos.

De modo especial confiamos y consagramos a aquellos hombres y *aquellas naciones*, que tienen necesidad particular de esta entrega y de esta consagración.

¡"Nos acogemos a tu protección, Santa Madre de Dios"!

¡No deseches las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades! ».

Acto seguido, el Papa continúa con mayor fuerza y con referencias más concretas, comentando casi el triste cumplimiento del Mensaje de Fátima:

« He aquí que, encontrándonos hoy ante ti, Madre de Cristo, ante tu Corazón Inmaculado, deseamos, junto con toda la Iglesia, unirnos a la consagración que, por amor nuestro, tu Hijo hizo de sí mismo al Padre cuando dijo: "Yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la verdad" (*Jn 17, 19*). Queremos unirnos a nuestro Redentor en esta consagración por el mundo y por los hombres, la cual, en su Corazón divino tiene el poder de conseguir el perdón y de procurar la reparación.

El poder de esta consagración

dura por siempre, abarca a todos los hombres, pueblos y naciones, y supera todo el mal que el espíritu de las tinieblas es capaz de sembrar en el corazón del hombre y en su historia; y que, de hecho, ha sembrado en nuestro tiempo.

¡Oh, cuán profundamente sentimos la necesidad de consagración para la humanidad y para el mundo: para nuestro mundo contemporáneo, en unión con Cristo mismo! En efecto, la obra redentora de Cristo debe ser *participada por el mundo a través de la Iglesia*.

Lo manifiesta el presente Año de la Redención, el Jubileo extraordinario de toda la Iglesia.

En este Año Santo, bendita seas *por encima de todas las creaturas, tú, Sierva del Señor*, que de la manera más plena obedeciste a la llamada divina.

Te saludamos a ti, que *estás totalmente unida* a la consagración redentora de tu Hijo.

Madre de la Iglesia: ilumina al Pueblo de Dios en los caminos de la fe, de la esperanza y de la caridad. Ilumina especialmente a los pueblos de los que tú esperas nuestra consagración y nuestro ofrecimiento. Ayúdanos a vivir en la verdad de la consagración de Cristo por toda la familia humana del mundo actual.

Al encomendarte, oh Madre, el mundo, todos los hombres y pueblos, te *confiamos también la misma consagración del mundo*, poniéndola en tu corazón maternal.

¡Corazón Inmaculado! Ayúdanos a vencer la amenaza del mal, que tan fácilmente se arraiga en los corazones de los hombres de hoy y que con sus efectos inconmensurables pesa ya sobre la vida presente y da la impresión de cerrar el camino hacia el futuro.

¡Del hambre y de la guerra, *líbranos!*

¡De la guerra nuclear, de una autodestrucción incalculable y de todo tipo de guerra, *líbranos!*

¡De los pecados contra la vida del hombre desde su primer instante, *líbranos!*

¡Del odio y del envilecimiento de la dignidad de los hijos de Dios, *líbranos!*

¡De toda clase de injusticias en la vida social, nacional e internacional, *líbranos!*

¡De la facilidad de pisotear los mandamientos de Dios, *líbranos!*

¡De la tentativa de ofuscar en los corazones humanos la verdad misma de Dios, *líbranos!*

¡Del extravío de la conciencia del bien y del mal, *líbranos!*

¡De los pecados contra el Espíritu Santo, *líbranos!, ¡líbranos!*

Acoge, oh Madre de Cristo, este grito *lleno de sufrimiento* de todos los hombres. *Lleno del sufrimiento* de sociedades enteras.

Ayúdanos con el poder del Espíritu Santo a vencer todo pecado, el pecado del hombre y el « pecado del mundo », el pecado en todas sus manifestaciones.

Aparezca, una vez más, en la historia del mundo el infinito poder salvador de la Redención: poder del Amor misericordioso. Que éste detenga el mal. Que transforme las conciencias. Que en tu Corazón Inmaculado se abra a todos la *luz de la Esperanza* ». ⁴

Sor Lucía confirmó personalmente que este acto solemne y universal de consagración correspondía a los deseos de Nuestra Señora (« *Sim, está feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984* »: « Sí, desde el 25 de marzo de 1984, ha sido hecha tal como Nuestra Señora había pedido »: carta del 8 de noviembre de 1989). Por tanto, toda discusión, así como cualquier otra petición ulterior, carecen de fundamento.

En la documentación que se ofrece, a los manuscritos de Sor Lucía se añaden otros cuatro textos: 1) la carta del Santo Padre a Sor Lucía, del 19 de abril del 2000; 2) una descripción del coloquio tenido con Sor Lucía el 27 de abril del 2000; 3) la comunicación leída por encargo del Santo Padre en Fátima el 13 de mayo actual por el Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado; 4) el comentario teológico de Su Eminencia el Card. Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Una indicación para la interpretación de la tercera parte del « secreto » la había ya insinuado Sor Lucía en una carta al Santo Padre del 12 de mayo de 1982. En ella se dice:

« La tercera parte del secreto se refiere a las palabras de Nuestra Señora: "Si no [Rusia] diseminará sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados, el Santo Padre sufrirá mucho, varias naciones serán destruidas" (13-VII-1917).

La tercera parte es una revelación simbólica, que se refiere a esta parte del Mensaje, condicionado al hecho de que aceptemos o no lo que el mismo Mensaje pide: "si aceptaren mis peticiones, la Rusia se convertirá y tendrán paz; si no, diseminará sus errores por el mundo, etc.".

Desde el momento en que no hemos tenido en cuenta este llamamiento del Mensaje, constatamos que se ha cumplido, Rusia ha invadido el mundo con sus errores. Y, aunque no constatamos aún la consumación completa del final de esta profecía, vemos que nos encaminamos poco a poco hacia ella a grandes pasos. Si no renunciamos al camino del pecado, del odio, de la venganza, de la injusticia violando los derechos de la persona humana, de inmoralidad y de violencia, etc.

Y no digamos que de este modo es Dios que nos castiga; al contrario, son los hombres que por sí mismos se preparan el castigo. Dios nos advierte con premura y nos llama al buen camino, respetando la libertad que nos ha dado; por eso los hombres son responsables ».

La decisión del Santo Padre Juan Pablo II de hacer pública la tercera parte del « secreto » de Fátima cierra una página de historia, marcada por la trágica voluntad humana de poder y de iniquidad, pero impregnada del amor misericordioso de Dios y de la atenta premura de la Madre de Jesús y de la Iglesia.

La acción de Dios, Señor de la Historia, y la corresponsabilidad del hombre en su dramática y fecunda libertad, son los dos goznes sobre los que se construye la historia de la humanidad.

La Virgen que se apareció en Fátima nos llama la atención sobre estos dos valores olvidados, sobre este porvenir del hombre en Dios, del que somos parte activa y responsable.

+ Tarcisio Bertone, SDB
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe

EL « SECRETO » DE FATIMA

PRIMERA Y SEGUNDA PARTE DEL « SECRETO »

EN LA REDACCIÓN HECHA POR SOR LUCÍA

EN LA « TERCERA MEMORIA » DEL 31 DE AGOSTO DE 1941

DESTINADA AL OBISPO DE LEIRIA-FÁTIMA

(Traducción) ⁶

Tendré que hablar algo del secreto, y responder al primer punto interrogativo.

¿Qué es el secreto? Me parece que lo puedo decir, pues ya tengo licencia del Cielo. Los representantes de Dios en la tierra me han autorizado a ello varias veces y en varias cartas; juzgo que V. Excia. Rvma. conserva una de ellas, del R. P. José Bernardo Gonçalves, aquella en que me manda escribir al Santo Padre. Uno de los puntos que me indica es la revelación del secreto. Sí, ya dije algo; pero, para no alargar más ese escrito que debía ser breve, me limité a lo indispensable, dejando a Dios la oportunidad de un momento más favorable.

Pues bien; ya expuse en el segundo escrito, la duda que, desde el 13 de junio al 13 de julio, me atormentó; y cómo en esta aparición todo se desvaneció.

Ahora bien, el secreto consta de tres partes distintas, de las cuales voy a revelar dos.

La primera fue, pues, la visión del infierno.

Nuestra Señora nos mostró un gran mar de fuego que parecía estar debajo de la tierra. Sumergidos en

ese fuego, los demonios y las almas, como si fuesen brasas transparentes y negras o bronceadas, con forma humana que fluctuaban en el incendio, llevadas por las llamas que de ellas mismas salían, juntamente con nubes de humo que caían hacia todos los lados, parecidas al caer de las pavesas en los grandes incendios, sin equilibrio ni peso, entre gritos de dolor y gemidos de desesperación que horrorizaba y hacía estremecer de pavor. Los demonios se distinguían por sus formas horribles y asquerosas de animales espantosos y desconocidos, pero transparentes y negros.

Esta visión fue durante un momento, y ¡gracias a nuestra Buena Madre del Cielo, que antes nos había prevenido con la promesa de llevarnos al Cielo! (en la primera aparición). De no haber sido así, creo que hubiésemos muerto de susto y pavor.

Inmediatamente levantamos los ojos hacia Nuestra Señora que nos dijo con bondad y tristeza:

— Visteis el infierno a donde van las almas de los pobres pecadores; para salvarlas, Dios quiere establecer en el mundo la devoción a mi Inmaculado Corazón. Si se hace lo que os voy a decir, se salvarán muchas almas y tendrán paz. La guerra pronto terminará. Pero si no dejaren de ofender a Dios, en el pontificado de Pío XI comenzará otra peor. Cuando veáis una noche iluminada por una luz desconocida, sabed que es la gran señal que Dios os da de que va a castigar al mundo por sus crímenes, por medio de la guerra, del hambre y de las persecuciones a la Iglesia y al Santo Padre. Para impedirla, vendré a pedir la consagración de Rusia a mi Inmaculado Corazón y la Comunión reparadora de los Primeros Sábados. Si se atienden mis deseos, Rusia se convertirá y habrá paz; si no, esparcirá sus errores por el mundo, promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados y el Santo Padre tendrá mucho que sufrir; varias naciones serán aniquiladas. Por fin mi Inmaculado Corazón triunfará. El Santo Padre me consagrará a Rusia, que se convertirá, y será concedido al mundo algún tiempo de paz.⁷

TERCERA PARTE DEL « SECRETO »

(Traducción)⁸

« J.M.J.

Tercera parte del secreto revelado el 13 de julio de 1917 en la Cueva de Iria-Fátima.

Escribo en obediencia a Vos, Dios mío, que lo ordenáis por medio de Su Excelencia Reverendísima el Señor Obispo de Leiria y de la Santísima Madre vuestra y mía.

Después de las dos partes que ya he expuesto, hemos visto al lado izquierdo de Nuestra Señora un poco más en lo alto a un Ángel con una espada de fuego en la mano izquierda; centelleando emitía llamas que parecía iban a incendiar el mundo; pero se apagaban al contacto con el esplendor que Nuestra Señora irradiaba con su mano derecha dirigida hacia él; el Ángel señalando la tierra con su mano derecha, dijo con fuerte voz: ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia! Y vimos en una inmensa luz qué es Dios: « algo semejante a como se ven las personas en un espejo cuando pasan ante él » a un Obispo vestido de Blanco « hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre ». También a otros Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas subir una montaña empinada, en cuya cumbre había una gran Cruz de maderos toscos como si fueran de alcornoque con la corteza; el Santo Padre, antes de llegar a ella, atravesó una gran ciudad medio en ruinas y medio tembloroso con paso vacilante, apesadumbrado de dolor y pena, rezando por las almas de los cadáveres que encontraba por el camino; llegado a la cima del monte, postrado de rodillas a los pies de la gran Cruz fue muerto por un grupo de soldados que le

dispararon varios tiros de arma de fuego y flechas; y del mismo modo murieron unos tras otros los Obispos sacerdotes, religiosos y religiosas y diversas personas seglares, hombres y mujeres de diversas clases y posiciones. Bajo los dos brazos de la Cruz había dos Ángeles cada uno de ellos con una jarra de cristal en la mano, en las cuales recogían la sangre de los Mártires y regaban con ella las almas que se acercaban a Dios.

Tuy-3-1-1944 ».

INTERPRETACIÓN DEL « SECRETO »

CARTA DE JUAN PABLO II A SOR LUCÍA

(Traducción)

Reverenda Sor

María Lucía

Convento de Coimbra

En el júbilo de las fiestas pascuales, le presento el augurio de Cristo Resucitado a sus discípulos: « ¡la paz esté contigo! »

Tendré el gusto de poder encontrarme con Usted en el tan esperado día de la beatificación de Francisco y Jacinta que, si Dios quiere, beatificaré el próximo 13 de mayo.

Sin embargo, teniendo en cuenta que ese día no habrá tiempo para un coloquio, sino sólo para un breve saludo, he encargado ex profeso a Su Excelencia Monseñor Tarsicio Bertone, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que vaya a hablar con Usted. Se trata de la Congregación que colabora más estrechamente con el Papa para la defensa de la fe católica y que ha conservado desde 1957, como Usted sabe, su carta manuscrita que contiene la tercera parte del secreto revelado el 13 de julio de 1917 en la Cueva de Iria, Fátima.

Monseñor Bertone, acompañado del Obispo de Leiria, su Excelencia Monseñor Serafim de Sousa Ferreira e Silva, va en mi nombre para hacerle algunas preguntas sobre la interpretación de la « tercera parte del secreto ».

Reverenda Sor Lucía, puede hablar abierta y sinceramente a Monseñor Bertone, que me referirá sus respuestas directamente a mí.

Ruego ardientemente a la Madre del Resucitado por Usted, por la Comunidad de Coimbra y por toda la Iglesia.

María, Madre de la humanidad peregrina, nos mantenga siempre estrechamente unidos a Jesús, su amado Hijo y Hermano nuestro, Señor de la vida y de la gloria.

Con una especial Bendición Apostólica.

JUAN PABLO II

Vaticano, 19 de abril de 2000.

COLOQUIO

CON SOR MARÍA LUCÍA DE JESÚS

Y DEL INMACULADO CORAZÓN

La cita de Sor Lucía con Su Excia. Mons. Tarsicio Bertone, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, encargado por el Santo Padre, y de Su Excia. Mons. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, Obispo de Leiria-Fátima, tuvo lugar el pasado jueves 27 de abril en el Carmelo de Santa Teresa de Coimbra.

Sor Lucía estaba lúcida y serena; estaba muy contenta del viaje del Papa a Fátima para la beatificación, que ella tanto esperaba, de Francisco y Jacinta.

El Obispo de Leiria-Fátima leyó la carta autógrafa del Santo Padre que explicaba los motivos de la visita. Sor Lucía se sintió honrada y la releyó personalmente, teniéndola en sus propias manos. Dijo estar dispuesta a responder francamente a todas las preguntas.

Llegados a este punto, Su Excia. Mons. Tarsicio Bertone le presentó dos sobres, uno externo y otro dentro con la carta que contenía la tercera parte del « secreto » de Fátima, y ella dijo inmediatamente, tocándola con los dedos: « es mi carta »; y después, leyéndola: « es mi letra ».

Con la ayuda del Obispo de Leiria-Fátima, se leyó e interpretó el texto original, que está en portugués. Sor Lucía estuvo de acuerdo en la interpretación según la cual la tercera parte del secreto consiste en una visión profética comparable a las de la historia sagrada. Reiteró su convicción de que la visión de Fátima se refiere sobre todo a la lucha del comunismo ateo contra la Iglesia y los cristianos, y describe el inmenso sufrimiento de las víctimas de la fe en el siglo XX.

A la pregunta: « El personaje principal de la visión, Jes el Papa? », Sor Lucía respondió de inmediato que sí y recuerda que los tres pastorcitos estaban muy apenados por el sufrimiento del Papa y Jacinta repetía: « *Coitandinho do Santo Padre, tenho muita pena dos peccadores!* » (« ¡Pobrecito el Santo Padre, me da mucha pena de los pecadores! »). Sor Lucía continúa: « Nosotros no sabíamos el nombre del Papa, la Señora no nos ha dicho el nombre del Papa, no sabíamos si era Benedicto XV o Pío XII o Pablo VI o Juan Pablo II, pero era el Papa que sufría y nos hacía sufrir también a nosotros ».

Por lo que se refiere al pasaje sobre el obispo vestido de blanco, esto es, el Santo Padre —como se dieron cuenta inmediatamente los pastorcitos durante la "visión"—, que es herido de muerte y cae por tierra, Sor Lucía está completamente de acuerdo con la afirmación del Papa: « una mano materna guió la trayectoria de la bala, y el Papa agonizante se detuvo en el umbral de la muerte » (Juan Pablo II, *Meditación desde el Policlínico Gemelli a los Obispos italianos*, 13 de mayo de 1994).

Puesto que Sor Lucía, antes de entregar al entonces Obispo de Leiria-Fátima el sobre lacrado que contenía la tercera parte del « secreto », había escrito en el sobre exterior que sólo podía ser abierto después de 1960, por el Patriarca de Lisboa o por el Obispo de Leiria, Su Excia. Mons. Bertone le preguntó: « ¿por qué la fecha tope de 1960? ¿Ha sido la Virgen quien ha indicado esa fecha? Sor Lucía respondió: « no ha sido la Señora, sino yo la que ha puesto la fecha de 1960, porque según mi intuición, antes de 1960 no se hubiera entendido, se habría comprendido sólo después. Ahora se puede entender

mejor. Yo he escrito lo que he visto, no me corresponde a mí la interpretación, sino al Papa ».

Finalmente, se mencionó el manuscrito no publicado que Sor Lucía ha preparado como respuesta a tantas cartas de devotos de la Virgen y de peregrinos. La obra lleva el título « *Os apelos da Mensagen da Fatima* » y recoge pensamientos y reflexiones que expresan sus sentimientos y su límpida y simple espiritualidad, en clave catequética y parenética. Se le preguntó si le gustaría que la publicaran, y ha respondido: « Si el Santo Padre está de acuerdo, me encantaría, si no, obedezco a lo que decida el Santo Padre ». Sor Lucía desea someter el texto a la aprobación de la Autoridad eclesiástica, y tiene la esperanza de poder contribuir con su escrito a guiar a los hombre y mujeres de buena voluntad por el camino que conduce a Dios, última meta de toda esperanza humana.

El coloquio se concluyó con un intercambio de rosarios: a Sor Lucía se le dio el que le había regalado el Santo Padre y ella, a su vez, entrega algunos rosarios confeccionados por ella personalmente.

La bendición impartida en nombre del Santo Padre concluyó el encuentro.

**COMUNICADO DE SU EMINENCIA
EL CARDENAL ANGELO SODANO
SECRETARIO DE ESTADO DE SU SANTIDAD**

Al final de la solemne Concelebración Eucarística presidida por Juan Pablo II en Fátima, el Cardenal Angelo Sodano, Secretario de Estado, ha pronunciado en portugués las palabras que aquí reproducimos en traducción española.

Hermanos y hermanas en el Señor:

Al concluir esta solemne celebración, siento el deber de presentar a nuestro amado Santo Padre Juan Pablo II la felicitación más cordial, en nombre de todos los presentes, por su próximo 80o cumpleaños, agradeciéndole su valioso ministerio pastoral en favor de toda la Santa Iglesia de Dios.

En la solemne circunstancia de su venida a Fátima, el Sumo Pontífice me ha encargado daros un anuncio. Como es sabido, el objetivo de su venida a Fátima ha sido la beatificación de los dos "pastorinhos". Sin embargo, quiere atribuir también a esta peregrinación suya el valor de un renovado gesto de gratitud hacia la Virgen por la protección que le ha dispensado durante estos años de pontificado. Es una protección que parece que guarde relación también con la llamada "tercera parte" del secreto de Fátima.

Este texto es una visión profética comparable a la de la Sagrada Escritura, que no describe con sentido fotográfico los detalles de los acontecimientos futuros, sino que sintetiza y condensa sobre un mismo fondo hechos que se prolongan en el tiempo en una sucesión y con una duración no precisadas. Por tanto, la clave del lectura del texto ha de ser de *carácter simbólico*.

La visión de Fátima tiene que ver sobre todo con la lucha de los sistemas ateos contra la Iglesia y los cristianos, y describe el inmenso sufrimiento de los testigos de la fe del último siglo del segundo milenio. Es un interminable *Via Crucis* dirigido por los Papas del Siglo XX.

Según la interpretación de los *pastorinhos*, interpretación confirmada recientemente por Sor Lucia, el « Obispo vestido de blanco » que ora por todos los fieles es el Papa. También él, caminando con fatiga hacia la Cruz entre los cadáveres de los martirizados (obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y numerosos laicos), cae a tierra como muerto, bajo los disparos de arma de fuego.

Después del atentado del 13 de mayo de 1981, a Su Santidad le pareció claro que había sido « una mano materna quien guió la trayectoria de la bala », permitiendo al « Papa agonizante » que se detuviera « en el umbral de la muerte » (Juan Pablo II, *Meditación desde el Policlínico Gemelli a los Obispos italianos*, en: *Insegnamenti*, vol. XVIII1, 1994, p. 1061). Con ocasión de una visita a Roma del entonces Obispo de Leiria-Fátima, el Papa decidió entregarle la bala, que quedó en el *jeep* después del atentado, para que se custodiase en el Santuario. Por iniciativa del Obispo, la misma fue después engarzada en la corona de la imagen de la Virgen de Fátima.

Los sucesivos acontecimiento del año 1989 han llevado, tanto en la Unión Soviética como en numerosos Países del Este, a la caída del régimen comunista que propugnaba el ateísmo. También por esto el Sumo Pontífice le está agradecido a la Virgen desde lo profundo del corazón. Sin embargo, en otras partes del mundo los ataques contra la Iglesia y los cristianos, con la carga de sufrimiento que conllevan, desgraciadamente no han cesado. Aunque las vicisitudes a las que se refiere la tercera parte del secreto de Fátima parecen ya pertenecer al pasado, la llamada de la Virgen a la conversión y a la penitencia, pronunciada al inicio del siglo XX, conserva todavía hoy una estimulante actualidad. « La Señora del mensaje parecía leer con una perspicacia especial los signos de los tiempos, los signos de nuestro tiempo ... La invitación insistente de María santísima a la penitencia es la manifestación de su solicitud materna por el destino de la familia humana, necesitada de conversión y perdón » (Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial del Enfermo 1997*, n. 1, en: *Insegnamenti*, vol. XIX2, 1996, p. 561).

Para permitir que los fieles reciban mejor el mensaje de la Virgen de Fátima, el Papa ha confiado a la Congregación para la Doctrina de la Fe la tarea de hacer pública la tercera parte del « secreto », después de haber preparado un oportuno comentario.

Hermanos y hermanas, agradecemos a la Virgen de Fátima su protección. A su materna intercesión confiamos la Iglesia del Tercer Milenio.

Sub tuum praesidium confugimus, Santa Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fátima, 13 de mayo de 2000.

COMENTARIO TEOLÓGICO

Quien lee con atención el texto del llamado tercer "secreto" de Fátima, que tras largo tiempo, por voluntad del Santo Padre, viene publicado aquí en su integridad, tal vez quedará desilusionado o asombrado después de todas las especulaciones que se han hecho. No se revela ningún gran misterio; no se ha corrido el velo del futuro. Vemos a la Iglesia de los mártires del siglo apenas transcurrido representada mediante una escena descrita con un lenguaje simbólico difícil de descifrar. JEs esto lo que quería comunicar la Madre del Señor a la cristiandad, a la humanidad en un tiempo de grandes problemas

y angustias? ¿Nos es de ayuda al inicio del nuevo milenio? O más bien ¿son solamente proyecciones del mundo interior de unos niños crecidos en un ambiente de profunda piedad, pero que a la vez estaban turbados por las tragedias que amenazaban su tiempo? ¿Cómo debemos entender la visión, qué hay que pensar de la misma?

Revelación pública y revelaciones privadas — su lugar teológico

Antes de iniciar un intento de interpretación, cuyas líneas esenciales se pueden encontrar en la comunicación que el Cardenal Sodano pronunció el 13 de mayo de este año al final de la celebración eucarística presidida por el Santo Padre en Fátima, es necesario hacer algunas aclaraciones de fondo sobre el modo en que, según la doctrina de la Iglesia, deben ser comprendidos dentro de la vida de fe fenómenos como el de Fátima. La doctrina de la Iglesia distingue entre la « revelación pública » y las « revelaciones privadas ». Entre estas dos realidades hay una diferencia, no sólo de grado, sino de esencia. El término « revelación pública » designa la acción reveladora de Dios destinada a toda la humanidad, que ha encontrado su expresión literaria en las dos partes de la Biblia: el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se llama « revelación » porque en ella Dios se ha dado a conocer progresivamente a los hombres, hasta el punto de hacerse él mismo hombre, para atraer a sí y para reunir en sí a todo el mundo por medio del Hijo encarnado, Jesucristo. No se trata, pues, de comunicaciones intelectuales, sino de un proceso vital, en el cual Dios se acerca al hombre; naturalmente en este proceso se manifiestan también contenidos que tienen que ver con la inteligencia y con la comprensión del misterio de Dios. El proceso atañe al hombre total y, por tanto, también a la razón, aunque no sólo a ella. Puesto que Dios es uno solo, también es única la historia que él comparte con la humanidad; vale para todos los tiempos y encuentra su cumplimiento con la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo. En Cristo Dios ha dicho todo, es decir, se ha manifestado así mismo y, por lo tanto, la revelación ha concluido con la realización del misterio de Cristo que ha encontrado su expresión en el Nuevo Testamento. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, para explicar este carácter definitivo y completo de la revelación, cita un texto de San Juan de la Cruz: « Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra...; porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado todo en Él, dándonos al Todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino que haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer cosa otra alguna o novedad » (n. 65, *Subida al Monte Carmelo*, 2, 22).

El hecho de que la única revelación de Dios dirigida a todos los pueblos se haya concluido con Cristo y en el testimonio sobre Él recogido en los libros del Nuevo Testamento, vincula a la Iglesia con el acontecimiento único de la historia sagrada y de la palabra de la Biblia, que garantiza e interpreta este acontecimiento, pero no significa que la Iglesia ahora sólo pueda mirar al pasado y esté así condenada a una estéril repetición. El *Catecismo de la Iglesia Católica* dice a este respecto: « Sin embargo, aunque la Revelación esté acabada, no está completamente explicitada; corresponderá a la fe cristiana comprender gradualmente todo su contenido en el transcurso de los siglos » (n. 66). Estos dos aspectos, el vínculo con el carácter único del acontecimiento y el progreso en su comprensión, están muy bien ilustrados en los discursos de despedida del Señor, cuando antes de partir les dice a los discípulos: « Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga Él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta... Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros » (*Jn* 16, 12-14). Por una parte el Espíritu, que hace de guía y abre así las puertas a un conocimiento, del cual antes faltaba el presupuesto que permitiera acogerlo; es ésta la amplitud y la profundidad nunca alcanzada de la fe cristiana. Por otra parte, este guiar es un « tomar » del tesoro de Jesucristo mismo, cuya profundidad inagotable se manifiesta en esta conducción por parte del Espíritu. A este respecto el *Catecismo* cita una palabra densa del Papa Gregorio Magno: « la comprensión de las palabras divinas crece con su reiterada lectura » (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 94; Gregorio, *In Ez* 1, 7, 8). El Concilio Vaticano II señala tres maneras esenciales en que se realiza la guía del Espíritu Santo en la Iglesia y, en consecuencia, el « crecimiento de la Palabra »: éste se lleva a cabo a través de la meditación

y del estudio por parte de los fieles, por medio del conocimiento profundo, que deriva de la experiencia espiritual y por medio de la predicación de « los obispos, sucesores de los Apóstoles en el carisma de la verdad » (*Dei Verbum*, 8).

En este contexto es posible entender correctamente el concepto de « revelación privada », que se refiere a todas las visiones y revelaciones que tienen lugar una vez terminado el Nuevo Testamento; es ésta la categoría dentro de la cual debemos colocar el mensaje de Fátima. Escuchemos aún a este respecto antes de nada el *Catecismo de la Iglesia Católica*: « A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas "privadas", algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia... Su función no es la de... "completar" la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia » (n. 67). Se deben aclarar dos cosas:

1. La autoridad de las revelaciones privadas es esencialmente diversa de la única revelación pública: ésta exige nuestra fe; en efecto, en ella, a través de palabras humanas y de la mediación de la comunidad viviente de la Iglesia, Dios mismo nos habla. La fe en Dios y en su Palabra se distingue de cualquier otra fe, confianza u opinión humana. La certeza de que Dios habla me da la seguridad de que encuentro la verdad misma y, de ese modo, una certeza que no puede darse en ninguna otra forma humana de conocimiento. Es la certeza sobre la cual edifico mi vida y a la cual me confío al morir.

2. La revelación privada es una ayuda para la fe, y se manifiesta como creíble precisamente porque remite a la única revelación pública. El Cardenal Próspero Lambertini, futuro Papa Benedicto XIV, dice al respecto en su clásico tratado, que después llegó a ser normativo para las beatificaciones y canonizaciones: « No se debe un asentimiento de fe católica a revelaciones aprobadas en tal modo; no es ni tan siquiera posible. Estas revelaciones exigen más bien un asentimiento de fe humana, según las reglas de la prudencia, que nos las presenta como probables y piadosamente creíbles ». El teólogo flamenco E. Dhanis, eminente conocedor de esta materia, afirma sintéticamente que la aprobación eclesiástica de una revelación privada contiene tres elementos: el mensaje en cuestión no contiene nada que vaya contra la fe y las buenas costumbres; es lícito hacerlo público, y los fieles están autorizados a darle en forma prudente su adhesión (E. Dhanis, *Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione*, en: *La Civiltà Cattolica* 104, 1953, II. 392-406, en particular 397). Un mensaje así puede ser una ayuda válida para comprender y vivir mejor el Evangelio en el momento presente; por eso no se debe descartar. Es una ayuda que se ofrece, pero no es obligatorio hacer uso de la misma.

El criterio de verdad y de valor de una revelación privada es, pues, su orientación a Cristo mismo. Cuando ella nos aleja de Él, cuando se hace autónoma o, más aún, cuando se hace pasar como otro y mejor designio de salvación, más importante que el Evangelio, entonces no viene ciertamente del Espíritu Santo, que nos guía hacia el interior del Evangelio y no fuera del mismo. Esto no excluye que dicha revelación privada acentúe nuevos aspectos, suscite nuevas formas de piedad o profundice y extienda las antiguas. Pero, en cualquier caso, en todo esto debe tratarse de un apoyo para la fe, la esperanza y la caridad, que son el camino permanente de salvación para todos. Podemos añadir que a menudo las revelaciones privadas provienen sobre todo de la piedad popular y se apoyan en ella, le dan nuevos impulsos y abren para ella nuevas formas. Eso no excluye que tengan efectos incluso sobre la liturgia, como por ejemplo muestran las fiestas del *Corpus Domini* y del Sagrado Corazón de Jesús. Desde un cierto punto de vista, en la relación entre liturgia y piedad popular se refleja la relación entre Revelación y revelaciones privadas: la liturgia es el criterio, la forma vital de la Iglesia en su conjunto, alimentada directamente por el Evangelio. La religiosidad popular significa que la fe está arraigada en el corazón de todos los pueblos, de modo que se introduce en la esfera de lo cotidiano. La religiosidad popular es la primera y fundamental forma de « inculturación » de la fe, que debe dejarse orientar y guiar continuamente por las indicaciones de la liturgia, pero que a su vez fecunda la fe a partir del corazón.

Hemos pasado así de las precisiones más bien negativas, que eran necesarias antes de nada, a la determinación positiva de las revelaciones privadas: ¿cómo se pueden clasificar de modo correcto a partir de la Sagrada Escritura? ¿Cuál es su categoría teológica? La carta más antigua de San Pablo que nos ha sido conservada, tal vez el escrito más antiguo del Nuevo Testamento, la Primera Carta a los Tesalonicenses, me parece que ofrece una indicación. El Apóstol dice en ella: « No apaguéis el Espíritu,

no despreciéis las profecías; examinad cada cosa y quedaos con lo que es bueno » (5, 19-21). En todas las épocas se le ha dado a la Iglesia el carisma de la profecía, que debe ser examinado, pero que tampoco puede ser despreciado. A este respecto, es necesario tener presente que la profecía en el sentido de la Biblia no quiere decir predecir el futuro, sino explicar la voluntad de Dios para el presente, lo cual muestra el recto camino hacia el futuro. El que predice el futuro se encuentra con la curiosidad de la razón, que desea apartar el velo del porvenir; el profeta ayuda a la ceguera de la voluntad y del pensamiento y aclara la voluntad de Dios como exigencia e indicación para el presente. La importancia de la predicción del futuro en este caso es secundaria. Lo esencial es la actualización de la única revelación, que me afecta profundamente: la palabra profética es advertencia o también consuelo o las dos cosas a la vez. En este sentido, se puede relacionar el carisma de la profecía con la categoría de los « signos de los tiempos », que ha sido subrayada por el Vaticano II: « ...sabéis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no exploráis, pues, este tiempo? » (Lc 12, 56). En esta parábola de Jesús por « signos de los tiempos » debe entenderse su propio camino, el mismo Jesús. Interpretar los signos de los tiempos a la luz de la fe significa reconocer la presencia de Cristo en todos los tiempos. En las revelaciones privadas reconocidas por la Iglesia —y por tanto también en Fátima— se trata de esto: ayudarnos a comprender los signos de los tiempos y a encontrar la justa respuesta desde la fe ante ellos.

La estructura antropológica de las revelaciones privadas

Una vez que con las precedentes reflexiones hemos tratado de determinar el lugar teológico de las revelaciones privadas, antes de ocuparnos de una interpretación del mensaje de Fátima, debemos aún intentar aclarar brevemente un poco su carácter antropológico (psicológico). La antropología teológica distingue en este ámbito tres formas de percepción o « visión »: la visión con los sentidos, es decir la percepción externa corpórea, la percepción interior y la visión espiritual (*visio sensibilis – imaginativa – intellectualis*). Está claro que en las visiones de Lourdes, Fátima, etc. no se trata de la normal percepción externa de los sentidos: las imágenes y las figuras, que se ven, no se hallan exteriormente en el espacio, como se encuentran un árbol o una casa. Esto es absolutamente evidente, por ejemplo, por lo que se refiere a la visión del infierno (descrita en la primera parte del « secreto » de Fátima) o también la visión descrita en la tercera parte del « secreto », pero puede demostrarse con mucha facilidad también en las otras visiones, sobre todo porque no todos los presentes las veían, sino de hecho sólo los « videntes ». Del mismo modo es obvio que no se trata de una « visión » intelectual, sin imágenes, como se da en otros grados de la mística. Aquí se trata de la categoría intermedia, la percepción interior, que ciertamente tiene en el vidente la fuerza de una presencia que, para él, equivale a la manifestación externa sensible.

Ver interiormente no significa que se trate de fantasía, como si fuera sólo una expresión de la imaginación subjetiva. Más bien significa que el alma viene acariciada por algo real, aunque suprasensible, y es capaz de ver lo no sensible, lo no visible por los sentidos, una especie de visión con los « sentidos internos ». Se trata de verdaderos « objetos », que tocan el alma, aunque no pertenezcan a nuestro habitual mundo sensible. Para esto se exige una vigilancia interior del corazón que generalmente no se tiene a causa de la fuerte presión de las realidades externas y de las imágenes y pensamientos que llenan el alma. La persona es transportada más allá de la pura exterioridad y otras dimensiones más profundas de la realidad la tocan, se le hacen visibles. Tal vez por eso se puede comprender por qué los niños son los destinatarios preferidos de tales apariciones: el alma está aún poco alterada y su capacidad interior de percepción está aún poco deteriorada. « De la boca de los niños y de los lactantes has recibido la alabanza », responde Jesús con una frase del Salmo 8 (v.3) a la crítica de los Sumos Sacerdotes y de los ancianos, que encuentran inoportuno el grito de « hosanna » de los niños (Mt 21, 16).

La « visión interior » no es una fantasía, sino una propia y verdadera manera de verificar, como hemos dicho. Pero conlleva también limitaciones. Ya en la visión exterior está siempre involucrado el factor subjetivo; no vemos el objeto puro, sino que llega a nosotros a través del filtro de nuestros sentidos, que deben llevar a cabo un proceso de traducción. Esto es aún más evidente en la visión interior, sobre todo cuando se trata de realidades que sobrepasan en sí mismas nuestro horizonte. El sujeto, el vidente, está involucrado de un modo aún más íntimo. Él ve con sus concretas posibilidades, con las modalidades de

representación y de conocimiento que le son accesibles. En la visión interior se trata, de manera más amplia que en la exterior, de un proceso de traducción, de modo que el sujeto es esencialmente copartícipe en la formación como imagen de lo que aparece. La imagen puede llegar solamente según sus medidas y sus posibilidades. Tales visiones nunca son simples « fotografías » del más allá, sino que llevan en sí también las posibilidades y los límites del sujeto perceptor.

Esto se puede comprender en todas las grandes visiones de los santos; naturalmente, vale también para las visiones de los niños de Fátima. Las imágenes que ellos describen no son en absoluto simples expresiones de su fantasía, sino fruto de una real percepción de origen superior e interior, pero no son imaginaciones como si por un momento se quitara el velo del más allá y el cielo apareciese en su esencia pura, tal como nosotros esperamos verlo un día en la definitiva unión con Dios. Más bien las imágenes son, por decirlo así, una síntesis del impulso proveniente de lo Alto y de las posibilidades de que dispone para ello el sujeto que percibe, esto es, los niños. Por este motivo, el lenguaje imaginativo de estas visiones es un lenguaje simbólico. El Cardenal Sodano dice al respecto: « ... no se describen en sentido fotográfico los detalles de los acontecimientos futuros, sino que sintetizan y condensan sobre un mismo fondo, hechos que se extienden en el tiempo según una sucesión y con una duración no precisadas ». Esta concentración de tiempos y espacios en una única imagen es típica de tales visiones que, por lo demás, pueden ser descifradas sólo a *posteriori*. A este respecto, no todo elemento visivo debe tener un concreto sentido histórico. Lo que cuenta es la visión como conjunto, y a partir del conjunto de imágenes deben ser comprendidos los aspectos particulares. Lo que es central en una imagen se desvela en último término a partir del centro de la « profecía » cristiana en absoluto: el centro está allí donde la visión se convierte en llamada y guía hacia la voluntad de Dios.

Un intento de interpretación del secreto de Fátima

La primera y segunda parte del secreto de Fátima han sido ya discutidas tan ampliamente por la literatura especializada que ya no hay que ilustrarlas más. Quisiera sólo llamar la atención brevemente sobre el punto más significativo. Los niños han experimentado durante un instante terrible una visión del infierno. Han visto la caída de las « almas de los pobres pecadores ». Y se les dice por qué se les ha hecho pasar por ese momento: para « salvarlas », para mostrar un camino de salvación. Viene así a la mente la frase de la Primera Carta de Pedro: « meta de vuestra fe es la salvación de las almas » (1,9). Para este objetivo se indica como camino -de un modo sorprendente para personas provenientes del ámbito cultural anglosajón y alemán- la devoción al Corazón Inmaculado de María. Para entender esto puede ser suficiente aquí una breve indicación. « Corazón » significa en el lenguaje de la Biblia el centro de la existencia humana, la confluencia de razón, voluntad, temperamento y sensibilidad, en la cual la persona encuentra su unidad y su orientación interior. El « corazón inmaculado » es, según *Mt* 5,8, un corazón que a partir de Dios ha alcanzado una perfecta unidad interior y, por lo tanto, « ve a Dios ». La « devoción » al Corazón Inmaculado de María es, pues, un acercarse a esta actitud del corazón, en la cual el « *fiat* » —hágase tu voluntad— se convierte en el centro animador de toda la existencia. Si alguno objetara que no debemos interponer un ser humano entre nosotros y Cristo, se le debería recordar que Pablo no tiene reparo en decir a sus comunidades: imitadme (*1 Co* 4, 16; *Flp* 3,17; *1 Ts* 1,6; *2 Ts* 3,7.9). En el Apóstol pueden constatar concretamente lo que significa seguir a Cristo. ¿De quién podremos nosotros aprender mejor en cualquier tiempo si no de la Madre del Señor?

Llegamos así, finalmente, a la tercera parte del « secreto » de Fátima publicado íntegramente aquí por primera vez. Como se desprende de la documentación precedente, la interpretación que el Cardenal Sodano ha dado en su texto del 13 de mayo, había sido presentada anteriormente a Sor Lucia en persona. A este respecto, Sor Lucia ha observado en primer lugar que a ella misma se le dio la visión, no su interpretación. La interpretación, decía, no es competencia del vidente, sino de la Iglesia. Ella, sin embargo, después de la lectura del texto, ha dicho que esta interpretación correspondía a lo que ella había experimentado y que, por su parte, reconocía dicha interpretación como correcta. En lo que sigue, pues, se podrá sólo intentar dar un fundamento más profundo a dicha interpretación a partir de los criterios hasta ahora desarrollados.

Como palabra clave de la primera y de la segunda parte del « secreto » hemos descubierto la de « salvar las almas », así como la palabra clave de este « secreto » es el triple grito: « ¡Penitencia, Penitencia, Penitencia! ». Viene a la mente el comienzo del Evangelio: « *paenitemini et credite evangelio* » (Mc 1,15). Comprender los signos de los tiempos significa comprender la urgencia de la penitencia, de la conversión y de la fe. Esta es la respuesta adecuada al momento histórico, que se caracteriza por grandes peligros y que serán descritos en las imágenes sucesivas. Me permito insertar aquí un recuerdo personal: en una conversación conmigo Sor Lucia me dijo que le resultaba cada vez más claro que el objetivo de todas las apariciones era el de hacer crecer siempre más en la fe, en la esperanza y en la caridad. Todo el resto era sólo para conducir a esto.

Examinemos ahora más de cerca cada imagen. El ángel con la espada de fuego a la derecha de la Madre de Dios recuerda imágenes análogas en el Apocalipsis. Representa la amenaza del juicio que incumbe sobre el mundo. La perspectiva de que el mundo podría ser reducido a cenizas en un mar de llamas, hoy no es considerada absolutamente pura fantasía: el hombre mismo ha preparado con sus inventos la espada de fuego. La visión muestra después la fuerza que se opone al poder de destrucción: el esplendor de la Madre de Dios, y proveniente siempre de él, la llamada a la penitencia. De ese modo se subraya la importancia de la libertad del hombre: el futuro no está determinado de un modo inmutable, y la imagen que los niños vieron, no es una película anticipada del futuro, de la cual nada podría cambiarse. Toda la visión tiene lugar en realidad sólo para llamar la atención sobre la libertad y para dirigirla en una dirección positiva. El sentido de la visión no es el de mostrar una película sobre el futuro ya fijado de forma irremediable. Su sentido es exactamente el contrario, el de movilizar las fuerzas del cambio hacia el bien. Por eso están totalmente fuera de lugar las explicaciones fatalísticas del « secreto » que, por ejemplo, dicen que el atentador del 13 de mayo de 1981 habría sido en definitiva un instrumento del plan divino guiado por la Providencia y que, por tanto, no habría actuado libremente, así como otras ideas semejantes que circulan. La visión habla más bien de los peligros y del camino para salvarse de los mismos.

Las siguientes frases del texto muestran una vez más muy claramente el carácter simbólico de la visión: Dios permanece el inconmensurable y la luz que supera todas nuestras visiones. Las personas humanas aparecen como en un espejo. Debemos tener siempre presente esta limitación interna de la visión, cuyos confines están aquí indicados visivamente. El futuro se muestra sólo « como en un espejo de manera confusa » (cf. 1 Co 13,12). Tomemos ahora en consideración cada una de las imágenes que siguen en el texto del « secreto ». El lugar de la acción aparece descrito con tres símbolos: una montaña escarpada, una grande ciudad medio en ruinas y, finalmente, una gran cruz de troncos rústicos. Montaña y ciudad simbolizan el lugar de la historia humana: la historia como costosa subida hacia lo alto, la historia como lugar de la humana creatividad y de la convivencia, pero al mismo tiempo como lugar de las destrucciones, en las cuales el hombre destruye la obra de su propio trabajo. La ciudad puede ser el lugar de comunión y de progreso, pero también el lugar del peligro y de la amenaza más extrema. Sobre la montaña está la cruz, meta y punto de orientación de la historia. En la cruz la destrucción se transforma en salvación; se levanta como signo de la miseria de la historia y como promesa para la misma.

Aparecen después aquí personas humanas: el Obispo vestido de blanco (« hemos tenido el presentimiento de que fuera el Santo Padre »), otros Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas y, finalmente, hombres y mujeres de todas las clases y estratos sociales. El Papa parece que precede a los otros, temblando y sufriendo por todos los horrores que lo rodean. No sólo las casas de la ciudad están medio en ruinas, sino que su camino pasa en medio de los cuerpos de los muertos. El camino de la Iglesia se describe así como un *viacrucis*, como camino en un tiempo de violencia, de destrucciones y de persecuciones. Se puede ver representada en esta imagen la historia de todo un siglo. Del mismo modo que los lugares de la tierra están sintéticamente representados en las dos imágenes de la montaña y de la ciudad y están orientados hacia la cruz, también los tiempos son presentados de forma compacta. En la visión podemos reconocer el siglo pasado como siglo de los mártires, como siglo de los sufrimientos y de las persecuciones contra la Iglesia, como el siglo de las guerras mundiales y de muchas guerras locales que han llenado toda su segunda mitad y han hecho experimentar nuevas formas de crueldad. En el « espejo » de esta visión vemos pasar a los testigos de la fe de decenios. A este respecto, parece oportuno mencionar una frase de la carta que Sor Lucia escribió al Santo Padre el 12 de mayo de 1982: « la tercera parte del "secreto" se refiere a las palabras de Nuestra Señora: "Si no (Rusia) diseminará sus errores por el mundo,

promoviendo guerras y persecuciones a la Iglesia. Los buenos serán martirizados, el Santo Padre tendrá que sufrir mucho, varias naciones serán destruidas" ».

En el *viacrucis* de este siglo, la figura del Papa tiene un papel especial. En su fatigoso subir a la montaña podemos encontrar indicados con seguridad juntos diversos Papas, que empezando por Pío X hasta el Papa actual han compartido los sufrimientos de este siglo y se han esforzado por avanzar entre ellas por el camino que lleva a la cruz. En la visión también el Papa es matado en el camino de los mártires. ¿No podía el Santo Padre, cuando después del atentado del 13 de mayo de 1981 se hizo llevar el texto de la tercera parte del « secreto », reconocer en él su propio destino? Había estado muy cerca de las puertas de la muerte y él mismo explicó el haberse salvado, con las siguientes palabras: « ...fue una mano materna a guiar la trayectoria de la bala y el Papa agonizante se paró en el umbral de la muerte » (13 de mayo de 1994). Que una « mano materna » haya desviado la bala mortal muestra sólo una vez más que no existe un destino inmutable, que la fe y la oración son poderosas, que pueden influir en la historia y, que al final, la oración es más fuerte que las balas, la fe más potente que las divisiones.

La conclusión del « secreto » recuerda imágenes que Lucía puede haber visto en libros de piedad y cuyo contenido deriva de antiguas intuiciones de fe. Es una visión consoladora, que quiere hacer maleable por el poder salvador de Dios una historia de sangre y lágrimas. Los ángeles recogen bajo los brazos de la cruz la sangre de los mártires y riegan con ella las almas que se acercan a Dios. La sangre de Cristo y la sangre de los mártires están aquí consideradas juntas: la sangre de los mártires fluye de los brazos de la cruz. Su martirio se lleva a cabo de manera solidaria con la pasión de Cristo y se convierte en una sola cosa con ella. Ellos completan en favor del Cuerpo de Cristo lo que aún falta a sus sufrimientos (cf. *Col* 1,24). Su vida se ha convertido en Eucaristía, inserta en el misterio del grano de trigo que muere y se hace fecundo. La sangre de los mártires es semilla de cristianos, ha dicho Tertuliano. Así como de la muerte de Cristo, de su costado abierto, ha nacido la Iglesia, así la muerte de los testigos es fecunda para la vida futura de la Iglesia. La visión de la tercera parte del « secreto », tan angustiosa en su comienzo, se concluye pues con un imagen de esperanza: ningún sufrimiento es vano y, precisamente, una Iglesia sufriente, una Iglesia de mártires, se convierte en señal orientadora para la búsqueda de Dios por parte del hombre. En las manos amorosas de Dios no han sido acogidos únicamente los que sufren como Lázaro, que encontró el gran consuelo y representa misteriosamente a Cristo que quiso ser para nosotros el pobre Lázaro; hay algo más, del sufrimiento de los testigos deriva una fuerza de purificación y de renovación, porque es actualización del sufrimiento mismo de Cristo y transmite en el presente su eficacia salvífica.

Hemos llegado así a una última pregunta: ¿Qué significa en su conjunto (en sus tres partes) el « secreto » de Fátima? ¿Qué nos dice a nosotros? Ante todo, debemos afirmar con el Cardenal Sodano: « ...los acontecimientos a los que se refiere la tercera parte del « secreto » de Fátima, parecen pertenecer ya al pasado ». En la medida en que se refiere a acontecimientos concretos, ya pertenecen al pasado. Quien había esperado en impresionantes revelaciones apocalípticas sobre el fin del mundo o sobre el curso futuro de la historia debe quedar desilusionado. Fátima no nos ofrece este tipo de satisfacción de nuestra curiosidad, del mismo modo que la fe cristiana por lo demás no quiere y no puede ser un mero alimento para nuestra curiosidad. Lo que queda de válido lo hemos visto de inmediato al inicio de nuestras reflexiones sobre el texto del « secreto »: la exhortación a la oración como camino para la « salvación de las almas » y, en el mismo sentido, la llamada a la penitencia y a la conversión.

Quisiera al final volver aún sobre otra palabra clave del « secreto », que con razón se ha hecho famosa: « mi Corazón Inmaculado triunfará ». ¿Qué quiere decir esto? Que el corazón abierto a Dios, purificado por la contemplación de Dios, es más fuerte que los fusiles y que cualquier tipo de arma. El *fiat* de María, la palabra de su corazón, ha cambiado la historia del mundo, porque ella ha introducido en el mundo al Salvador, porque gracias a este « sí » Dios pudo hacerse hombre en nuestro mundo y así permanece ahora y para siempre. El maligno tiene poder en este mundo, lo vemos y lo experimentamos continuamente; él tiene poder porque nuestra libertad se deja alejar continuamente de Dios. Pero desde que Dios mismo tiene un corazón humano y de ese modo ha dirigido la libertad del hombre hacia el bien, hacia Dios, la libertad hacia el mal ya no tiene la última palabra. Desde aquel momento cobran todo su

valor las palabras de Jesús: « padeceréis tribulaciones en el mundo, pero tened confianza; yo he vencido al mundo » (Jn 16,33). El mensaje de Fátima nos invita a confiar en esta promesa.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Notas

- (1) Del diario de Juan XXIII, 17 agosto 1959: « Audiencias: P. Philippe, Comisario del S.O. que me trae la carta que contiene la tercera parte de los secretos de Fátima. Me reservo leerla con mi Confesor ».
- (2) Se puede recordar el comentario que hizo el Santo Padre en la Audiencia General del 14 de octubre de 1981 sobre « evento del 13 de mayo »: « la gran prueba divina », en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2, Città del Vaticano 1981, 409-412.
- (3) Radiomensaje durante el Rito en la Basílica de Santa María la Mayor. Veneración, acción de gracias, consagración a la Virgen María Theotokos, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1, Città del Vaticano 1981, 1246.
- (4) En la Jornada Jubilar de las Familias, el Papa consagra a los hombres y las naciones a la Virgen, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, Città del Vaticano 1984, 775-777.
- (6) En la « cuarta memoria », del 8 de diciembre de 1941, Sor Lucía escribe: « Comienzo, pues, mi nuevo trabajo y cumpliré las órdenes de V. E. Rvma. y los deseos del sr. Dr. Galamba. Exceptuando la parte del secreto que, por ahora, no me es permitido revelar, diré todo. Advertidamente no dejaré nada. Supongo que se me podrán quedar en el tintero sólo unos pocos detalles de mínima importancia ».
- (7) En la citada « cuarta memoria », Sor Lucía añade: « En Portugal se conservará siempre el dogma de la fe, etc... ».
- (8) En la traducción se ha respetado el texto original incluso en las imprecisiones de puntuación que, por otra parte, no impiden la comprensión de lo que la vidente ha querido decir.

Normas básicas para la formación de los diáconos permanentes en las diócesis españolas

LXXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ÍNDICE

I PARTE: TEOLOGÍA DEL DIACONADO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

- El ministerio del diácono en los diversos contextos pastorales
- El diácono, colaborador del obispo y su presbiterio

II PARTE: VOCACIÓN AL DIACONADO

- Requisitos para el discernimiento vocacional

III PARTE: FORMACIÓN DE LOS DIÁCONOS

- Período propedéutico
- El tiempo de la formación
- Colación del lectorado y del acolitado y la ordenación

IV PARTE: MISIÓN PASTORAL

- Formación permanente

ANEXO I: PROYECTO DE PROGRAMA PARA EL PERÍODO PROPEDÉUTICO

- Temas
- Nota

ANEXO II

- Criterios
- Contenidos

I PARTE: TEOLOGÍA DEL DIACONADO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

i. «El ministerio eclesiástico, instituido por Dios, se ejerce por diversos órdenes que ya desde antiguo recibían los nombres de obispos, presbíteros y diáconos» (CONC. VAT. II, Const. dogm. Lumen gentium [LG] 28). Por su naturaleza sacramental, el ministerio eclesial tiene un carácter intrínseco de servicio, que se realiza a imagen de Cristo, el servidor y esclavo de todos (cf. Cathecismus Ecclesiae Catholicae [CEC] 876); por otra parte, este ministerio tiene un carácter personal, puesto que se realiza en nombre de Cristo, y un carácter colegial, por tratarse de un ministerio sacramental realizado en la Iglesia (cf. CEC 879).

2. De acuerdo con la tradición de la Iglesia apostólica, testificada por el Nuevo Testamento (Hch 6,1-6; Flm 1,1; 1 Tim 3,8-13), por los Padres (Didajé 15,1; Carta de San Policarpo a los Filipenses 5,1-2) y por los Concilios de los cuatro primeros siglos, el ministerio diaconal ha sido reinstaurado por el Concilio Vaticano II como «un grado propio y permanente de la jerarquía» (LG 29; cf. también PABLO VI, Decr. Orientalium Ecclesiarum [OE] 17 y CONC. VAT. II, Decr. Ad gentes [AG] 16). El Código de Derecho Canónico, promulgado el año 1983 por el papa Juan Pablo II, integró las disposiciones que el Concilio Vaticano II dispuso que se llevaran a cabo, así como integró, particularmente, las que se encuentran en los motu proprio del papa Pablo VI Sacrum diaconatus ordinem (18 de junio de 1967) y Ad pascendum (15 de agosto de 1972). En las diócesis españolas, las «Normas prácticas para la instauración del diaconado permanente en España» fueron aprobadas por Decreto de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino con fecha de 29 de abril de 1978.

Con posterioridad a la aprobación de dichas Normas, y de acuerdo con las competencias que confieren los cánones 238 y 276, 2, 3.º y del Código de Derecho Canónico de 1983 a las Conferencias Episcopales, la Conferencia Episcopal Española, por Decreto de 26 de noviembre de 1983, aprobado con fecha de 26 de mayo de 1984 por la Sagrada Congregación para los Obispos, ratificó lo ya establecido acerca de la formación de los diáconos permanentes y acerca de su obligación de la celebración de la Liturgia de las Horas, limitada a Laudes y Vísperas.

El ministerio del diácono en los diversos contextos pastorales

3. «El diaconado, en cuanto grado del orden sagrado, imprime carácter y comunica una gracia sacramental específica» (Ratio n. 7). El diácono, en cuanto ministro ordenado, participa del ministerio de Cristo y es, en la Iglesia, signo sacramental específico de Cristo servidor (LG 29). El diácono, gracias a la efusión del Espíritu significada por la imposición de las manos y la oración consagratória, ejerce el servicio del pueblo de Dios en los tres ámbitos fundamentales de la acción de la Iglesia: la palabra, la liturgia y la caridad. Estos ámbitos se encuentran en correspondencia con los tres servicios específicos (munera) del ministro ordenado: enseñar, santificar y guiar. En el caso del diácono, estos tres servicios se sitúan en la perspectiva propia de la diaconía.

4. Así, el diácono es llamado a proclamar el Evangelio y a predicar la Palabra. El diácono instruye al pueblo de Dios a través de la homilía, la catequesis y en los diversos espacios de transmisión de la Palabra (Directorio, 23-27).

5. En el ámbito litúrgico y sacramental, el diácono, en virtud de la Ordenación, participa en la acción santificadora del pueblo de Dios. Así, preside la celebración de algunos sacramentos (bautismo, matrimonio) y de los ritos exequiales, preside la Liturgia de las Horas y la oración del pueblo fiel, bendice personas y cosas y, sobre todo, asiste al obispo y al presbítero en la celebración de la Eucaristía. En la Eucaristía el diácono proclama el Evangelio, puede predicar la homilía en los casos que fuera conveniente y distribuye la Comunión. Es en el sacramento eucarístico donde en mayor grado se expresa la realidad de la Iglesia y de sus ministros ordenados (cf. Directorio, 28-36).

6. En tercer lugar, y de manera preeminente, el diácono es llamado a ser testigo de la caridad de Cristo reproduciendo en él la acción misericordiosa del Señor, que vino a servir y a dar la vida. El diácono sirve en la mesa de los pobres como una prolongación de su ministerio en la mesa eucarística. En este amor preferencial por los pobres y desvalidos, el diácono participa de la labor de guía de la comunidad, que se desarrolla, además, en su solicitud hacia los que padecen enfermedades y deficiencias físicas y espirituales. En una palabra, el diácono atiende pastoralmente a quienes, por designación del obispo, le son confiados (cf. Directorio, 37-42). El diácono, colaborador del obispo y su presbiterio

7. Según una venerable fórmula de los primeros siglos, el diácono es ordenado non ad sacerdotium, sed ad ministerium (LG 29). En consecuencia, el diácono es llamado por el obispo no a presidir la Eucaristía sino a llevar a cabo el ministerio pastoral que le es confiado. Este ministerio queda vinculado al conjunto de la Iglesia local, de manera que las responsabilidades pastorales del diácono pueden ser parroquiales, arciprestales o de zona y diocesanas.

8. Pero hay sectores eclesiales (el servicio litúrgico, la colaboración en las actividades pastorales de los presbíteros, el servicio a los pobres y marginados, la atención a los emigrantes, la pastoral de la familia, la solicitud por los enfermos...) en los que el ministerio diaconal encuentra una expresión más específica. De hecho, las necesidades pastorales que se vayan presentando serán las que determinarán las formas concretas del ministerio según las posibilidades de cada diácono.

9. Es el obispo, como pastor de la Iglesia diocesana, a quien corresponde determinar las tareas pastorales de los diáconos y velar de manera especial por el trabajo conjunto de los diáconos y los presbíteros. Los diáconos deben colaborar con los presbíteros; y, unos y otros, deben ser colaboradores del obispo, en todo cuanto el obispo indique. Por otra parte, el trabajo conjunto de los diáconos con los laicos a quienes se haya confiado una misión pastoral, puede tener efectos beneficiosos para la misión evangelizadora de

la Iglesia. Será necesario ir concretando en cada situación pastoral el buen entramado de los ministerios ordenados (entre ellos, el diaconado) con las responsabilidades pastorales confiadas a los laicos, y con los laicos en general. Los diáconos ejercerán su ministerio en comunión jerárquica con el obispo y los presbíteros.

10. «Desde el punto de vista disciplinar, por la ordenación diaconal, el diácono queda incorporado en la Iglesia particular [...] La figura de la incardinación no representa un hecho más o menos accidental, sino que se caracteriza como vínculo constante de servicio a una concreta porción del pueblo de Dios. Esto implica la pertenencia eclesial a nivel jurídico, afectivo y espiritual y la obligación del servicio ministerial» (Ratio 8) (cf. Codex Iuris Canonici [CIC] 266; cf. Directorio, 2-3).

11. Corresponde al obispo diocesano, oído el parecer del Consejo presbiteral y, si existe, el Consejo pastoral, determinar si es conveniente la instauración del diaconado permanente en la diócesis, teniendo en cuenta las necesidades concretas y la situación específica de su Iglesia particular (cf. Ratio 16).

12. En las diócesis en las que ya se encuentra instaurado el diaconado permanente corresponde al obispo redactar y actualizar periódicamente un reglamento diocesano particular sobre la base de la «Ratio» nacional y de la experiencia ya adquirida (cf. Ratio 16).

13. El diácono incardinado en un Instituto de Vida Consagrada o en una Sociedad de Vida Apostólica, ejercerá su ministerio bajo la potestad del obispo en todo aquello que se refiere al cuidado pastoral, al ejercicio público del culto divino y a las obras de apostolado, quedando también sujeto a los propios superiores, según su competencia y manteniéndose fiel a la disciplina de la comunidad de referencia. En caso de traslado a otra comunidad de diversa diócesis, el superior deberá presentar al diácono al Ordinario con el fin de obtener de éste la licencia para el ejercicio del ministerio, según la modalidad que ellos mismos determinen con sabio acuerdo (Directorio, 4).

II PARTE: VOCACIÓN AL DIACONADO

14. La vocación al diaconado se configura a partir de la llamada de Dios y de la respuesta del que se siente llamado, verificadas por la elección pública de la Iglesia y la ordenación sacramental. Los candidatos al diaconado permanente deben ser personas probadas e irreprochables, sinceras y dignas, íntegras en guardar el tesoro de la fe, generosas y compasivas, y capaces, si la tuviere, de guiar a la propia familia (cf. CIC 1029). Se les pide la madurez humana necesaria (responsabilidad, equilibrio, buen criterio, capacidad de diálogo) y la práctica de las virtudes evangélicas (oración, piedad, sentido de Iglesia, espíritu de pobreza y de obediencia, celo apostólico, disponibilidad, amor a los hermanos) (cf. Ratio 30-32).

Requisitos para el discernimiento vocacional

15. El discernimiento de la autenticidad de la vocación del candidato a la ordenación diaconal compete hacerlo al obispo diocesano, quien no dejará de consultar y atender el sentir de la comunidad en la que hubiera vivido dicho candidato.

16. El obispo diocesano, en el ejercicio de su autoridad, es el responsable de la admisión de los candidatos al diaconado, de su preparación para el ejercicio de su ministerio y también de la cesación eventual del ejercicio de las funciones que le correspondan, cuando ello fuera exigido por particulares y concretas circunstancias, observadas las normas aplicables en Derecho.

17. La elección deberá basarse exclusivamente en la idoneidad del candidato y en la necesidad de su ministerio en la diócesis; jamás será concebida como una especie de premio por los servicios prestados a la Iglesia.

18. La ordenación al ministerio del diaconado reinstaurado podrá revestir, bien la forma de un diaconado unido al compromiso del celibato perpetuo, bien la de un diaconado conferido a fieles casados. El diácono

permanente célibe por causa del Reino vive su ministerio con un corazón indiviso. El diácono permanente casado, con la estabilidad de su matrimonio, muestra el amor a la esposa y los hijos y hace de este amor un signo de solicitud para con todos. La esposa, y también los hijos, están llamados a aceptar y apoyar la vocación diaconal del candidato. El diácono permanente viudo da prueba de solidez humana y cristiana en su estado de vida y, si se da el caso, en la atención humana y cristiana hacia sus hijos.

19. La edad mínima para la admisión al diaconado permanente será la fijada en los documentos pontificios: 25 años para el candidato célibe; 35 años para el candidato casado (cf. PABLO VI, Motu proprio Sacrum diaconatus ordinem [SDO] 5.11). La edad máxima quedará fijada alrededor de los 60 años.

20. Cuando el aspirante al diaconado sea un hombre casado, será necesario el consentimiento de su esposa y un tiempo de cinco años por lo menos de vida conyugal, que asegure la estabilidad de la familia. También será conveniente que sean consultados los hijos si son mayores. La esposa deberá estar dotada de aquellas virtudes y cualidades cristianas y humanas que no sólo no supongan impedimento al ministerio que ha de desempeñar el marido, sino que lo facilite, mediante su colaboración. La educación de los hijos será ejemplar y deberá existir un auténtico testimonio de hogar cristiano (cf. SDO, n. 11 y 13).

21. Los candidatos deben estar insertos en una comunidad cristiana; en ella deben haber dado muestras de su capacidad para la labor pastoral.

22. Pueden desarrollar cualquier actividad profesional que no sea contradictoria con el ministerio del diaconado y que pueda conjugarse con el ejercicio de este ministerio. Como norma general, deben tener garantizado un sostén vital digno para ellos y, si la tuviere, para su familia.

23. El acceso a la ordenación debe hacerse sin que se den irregularidad o impedimento algunos (CIC 1040-1042). Según la disciplina eclesiástica tradicional, y exceptuando el caso de dispensa, un diácono no puede contraer nuevo matrimonio después de recibir la ordenación.

24. Los diáconos deben permanecer al margen de toda actividad política o de partido. Solamente, con permiso del obispo, pueden desarrollar algún tipo de actividad sindical.

III PARTE: FORMACIÓN DE LOS DIÁCONOS

25. La formación de los diáconos es tarea de toda la Iglesia y se realiza, fundamentalmente, a través de su dinamismo sacramental y apostólico, impulsado por el Espíritu de Cristo. El signo e instrumento de este Espíritu es el obispo como responsable último de la formación de los candidatos al diaconado y del discernimiento de su vocación.

26. En colaboración directa con el obispo, se encuentran los responsables designados por él para que se ocupen de las tareas formativas de los futuros diáconos. Estos colaboradores del obispo son: 1) el director para la formación, 2) el director espiritual, 3) el párroco de cada aspirante, y 4) el tutor o acompañante inmediato de cada aspirante, si se juzga conveniente por el número de aspirantes (cf. Ratio 20-24).

27. El director para la formación es quien acompaña a los candidatos, mantiene el contacto con sus familiares y las parroquias en las que colaboran pastoralmente y presenta al obispo su parecer acerca de la idoneidad de los aspirantes y candidatos al diaconado.

28. Cada aspirante o candidato tendrá un director espiritual, que deberá ser aprobado por el obispo.

29. El acompañamiento pastoral de quienes opten por el diaconado estará también garantizado por el párroco de la Parroquia en la que el aspirante o candidato trabaje pastoralmente de acuerdo con el director y el equipo formativo.

30. Los aspirantes y candidatos constituirán una comunidad formativa garantizada por las sesiones de trabajo conjunto, el espíritu de oración y de servicio, la buena relación entre cuantos la forman y, en

definitiva, por el compromiso personal de cada candidato.

31. A criterio del obispo diocesano, puede constituirse en cada diócesis una «Comisión para la promoción del diaconado permanente» presidida por el director para la formación, el cual, preferiblemente, no será al mismo tiempo el delegado del obispo para los diáconos ordenados. Pueden integrar dicha comisión presbíteros y diáconos expertos en teología y experimentados en las disciplinas que afectan al ministerio ordenado (cf. Ratio 20-27).

Período propedéutico

32. El itinerario formativo hacia el diaconado empieza por iniciativa del mismo aspirante o por una propuesta de la comunidad en la que celebra la fe y participa en las actividades apostólicas. En su nombre, previas las consultas correspondientes y después de una madura reflexión, el párroco lo comunicara al obispo y a los responsables de la formación. El director para la formación informara al obispo, y el obispo decidirá si el interesado es admitido al periodo propedéutico.

33. A lo largo de este periodo, que normalmente será de un año de duración, los aspirantes son instruidos en la teología de la vocación cristiana y de los ministerios ordenados, especialmente acerca del diaconado (en sus vertientes espiritual y pastoral) y en la espiritualidad de los estados de vida (matrimonio y celibato). (Véase ANEXO 1)

34. Las sesiones programadas para este periodo deben favorecer la reflexión, la plegaria y el intercambio entre los aspirantes, con la participación eventual de sus esposas.

35. Durante el periodo propedéutico, los aspirantes son invitados a efectuar un discernimiento sobre la propia vocación, ayudados en todo momento por el equipo formativo.

36. Al término de este periodo, el director de formación, habiendo consultado a los restantes miembros del equipo formativo, presentara al obispo un informe sobre cada uno de los aspirantes.

37. El obispo, una vez considerado el informe de la Comisión Diocesana o el equipo formativo y los párrocos de las parroquias en las que colaboran pastoralmente los aspirantes, considerara su idoneidad y, si es pertinente, les admitirá como candidatos al diaconado. 38. La admisión como candidato al diaconado puede efectuarse mediante el acto litúrgico en el que el interesado manifiesta públicamente su voluntad de ofrecerse a Dios y a la Iglesia. Ello, no obstante, no conlleva derecho alguno a recibir la ordenación diaconal.

39. El interesado dirigirá una petición al obispo, escrita y firmada por su propia mano, pidiendo recibir la admisión como candidato al diaconado y expresando su intención de servir a la Iglesia durante toda su vida (Ratio 45-48).

El tiempo de la formación

40. El periodo formativo propiamente dicho tendrá una duración mínima de tres años. La formación debe integrar armónicamente las cuatro dimensiones fundamentales (humana, espiritual, teológica y pastoral) y debe hacer hincapié en las finalidades pastorales (Ratio 66-88).

41. La formación humana se orienta a la potenciación de aquellas virtudes que propician el encuentro, propio y de los demás, con Jesucristo, Redentor de la humanidad (JUAN PABLO II, Exh. ap. Pastores dabo vobis [PDV] 43). En concreto, es preciso mencionar la capacidad de relación, la madurez afectiva, la libertad en el dominio de uno mismo y una conciencia moral sólida.

42. La formación espiritual, entendida como un desarrollo de la vida nueva bautismal, debe unificar toda la persona en torno a Cristo servidor que da la vida en la humildad y la pobreza. La vida espiritual del diacono debe caracterizarse por el hecho de tener la Eucaristía como fuente de la misma y el de tener la

Palabra de Dios como eje de su existencia, puesto que el diacono esta llamado a convertir en fe viva lo que anuncia, a enseñar lo que ha hecho fe viva y a cumplir aquello que ha enseñado, según la fórmula del Ritual de Ordenación. Por ello se fomentara, a través de la lectura espiritual de la Escritura y de los textos de los Padres de la Iglesia y otros autores de espiritualidad acreditados, cuanto pueda favorecer la vida de oración.

43. En el itinerario formativo hacia el diaconado no puede faltar la recepción del sacramento del perdón. La recitación diaria de la Liturgia de las Horas, al menos en sus Horas mayores, Laudes y Vísperas, le ayudaran a valorar la primacía de la oración en el ejercicio de su ministerio y a prepararse para esta plegaria que deberá ofrecer cada día en nombre de la Iglesia.

44. La devoción filial a la Virgen María, prototipo y figura ejemplar de la Iglesia, Esclava fiel del Señor, modelara en el candidato aquellas cualidades y actitudes propias de quien debe ejercer dignamente la diaconía en la Iglesia.

45. La tercera dimensión formativa es la doctrinal o teológica. Esta formación es un instrumento indispensable para crecer en una espiritualidad sólida y para asumir con garantías los compromisos que se derivan del ministerio diaconal. Las tareas pastorales del diacono se relacionan con elementos centrales de la vida de la Iglesia (por ejemplo, el ministerio de la Palabra) y por ello deben llevarse a cabo con la máxima dignidad y preparación.

46. Como norma general, los candidatos al diaconado permanente completaran los estudios correspondientes a la Diplomatura que se imparte en los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas. Estos estudios, de tres años de duración, les permitirán disponer de un conocimiento sistemático de las disciplinas que configuran la teología católica.

47. Donde sea necesario crear centros especiales para la formación teológica de los diáconos, hágase de tal modo que el número de horas de lecciones impartidas a lo largo del trienio no sea inferior a mil. Al menos los cursos fundamentales se concluirán con un examen, y el trienio con uno final complejo (Ratio 82). (Véase ANEXO II).

48. En los casos en los que el acceso a dichos Institutos Superiores resulte impracticable, el aspirante debe ser confiado para su educación a algún sacerdote de eminente virtud y de sólida formación doctrinal que lo tome bajo su cuidado, lo instruya y pueda dar constancia de su prudencia y madurez (cf. Ratio 53). También pueden ofrecerse, con la guía de un tutor, los cursos de Teología a distancia.

49. Para acceder a este programa de formación debe exigirse una formación básica previa por lo menos equivalente a los estudios secundarios (cf. Ratio 83).

50. La formación pastoral se hará bajo la guía del equipo formativo. Será preciso programar y valorar las actividades y servicios que el candidato lleve a cabo en la parroquia o institución eclesial en la que colabora.

51. El programa de materias de vertiente pastoral vendrá determinado en función de las tareas ministeriales que el obispo confíe a cada diacono. El candidato, si no completa la Licenciatura en Ciencias Religiosas, de dos años de duración, según la especialidad pastoral que le sea mas adecuada, seguirá algunas de las materias que se imparten en dicho ciclo (Teología pastoral, Biblia y Pastoral, Liturgia y Pastoral de los Sacramentos, Catequética, Doctrina Social de la Iglesia. La conciencia moral, evangelización y misión). La elección de las materias se hará bajo la orientación de un tutor y, si no puede seguir los cursos en el Instituto, dicho tutor se encargara de completar la formación en este campo. El mismo tutor hará la valoración de la comprensión y provecho de quien completa este periodo de formación.

Colación del lectorado y del acolitado y la ordenación

52. En el decurso del periodo formativo y antes de la ordenación diaconal, el candidato dirigirá al obispo una petición solicitando recibir los ministerios del lectorado y del acolitado. El director para la formación invitará al candidato a pedirlos. De esta manera, el candidato se irá habituando gradualmente al ministerio de la Palabra y del altar. Será necesario respetar, pues, los intersticios entre uno y otro ministerio (Ratio 57-59).

53. Concluido el periodo formativo (el del periodo propedéutico, mas el del tiempo de la formación), tendrá lugar la ordenación diaconal.

54. De acuerdo con el director de la formación, el candidato escribirá de su propia mano una petición, en la que solicitara el Orden del diaconado explicitando su libertad, disponibilidad y compromiso perpetuo con el que actúa. Deberá presentarse el certificado de bautismo y de confirmación, la certificación de haber recibido los ministerios de lector y de acólito y el certificado académico de los estudios realizados. Si esta casado, incluirá el certificado del matrimonio canónico y el consentimiento escrito de la esposa, según el modelo establecido (CIC 1050).

55. El obispo, teniendo presente el informe del director para la formación y el parecer de la Comisión Diocesana o del equipo de formación y de las personas que crea convenientes, decidirá acerca de la idoneidad del candidato. Si éste es célibe, asumirá públicamente, antes de la ordenación, su compromiso celibatario perpetuo. Después de los preceptivos ejercicios de órdenes, el candidato recibirá la ordenación diaconal. La ordenación se hará en el marco de la Eucaristía dominical como norma ordinaria.

IV PARTE: MISIÓN PASTORAL

56. El diacono, ordenado al servicio de la Iglesia diocesana, debe llevar a cabo, de manera obediente y fiel, las tareas que el obispo le confíe. Estas tareas ministeriales serán realizadas de acuerdo con las modalidades que el obispo decida, atendiendo a las necesidades pastorales diocesanas y a las condiciones personales, familiares y profesionales del diacono. El obispo determinará los campos o sectores del ministerio pastoral del diacono mediante nombramiento canónico y, como norma general, designará un presbítero como responsable último de los ámbitos pastorales confiados a aquél. Por ello es necesario concretar, por parte del obispo, la misión de cada diacono, de tal forma que no haya ningún diacono sin misión específica confiada por su obispo.

57. En los diáconos permanentes, la actividad profesional no queda al margen del ministerio y, por tanto, será necesario que observen en todo momento las obligaciones de justicia evangélica y la doctrina de la Iglesia y que mantengan la plena comunión con el obispo. El servicio del pueblo de Dios debe ser siempre prioritario para el diacono.

58. Los diáconos proveerán para su sostenimiento vital, para si mismos y, si es el caso, para su familia, a partir de la actividad profesional como norma general. Esta norma será aplicada en cada caso, teniendo en cuenta el grado de dedicación al ministerio pastoral, a los estados de vida (célibe, casado, viudo) y a las circunstancias personales (por ejemplo, la pérdida de empleo). El obispo dispondrá cuanto crea mas oportuno a fin de respetar los derechos y deberes de los diáconos y de sus familias, y decidirá, en los casos en que corresponda, la aportación económica de las parroquias o de los ámbitos en los que el diacono ejerce su ministerio.

Formación permanente

59. En cuanto a la vida y ministerio propios del diacono, es absolutamente deseable que en ellos se integren dos exigencias fundamentales: la formación permanente y la constancia en la vida espiritual.

60. El cuidado y el trabajo personal en la formación permanente son signos inequívocos de una respuesta coherente a la vocación divina, de un amor sincero a la Iglesia y de una auténtica preocupación pastoral por los fieles cristianos y por todos los hombres. La formación permanente es verdaderamente una exigencia, para completar y actualizar la formación inicial (cf. Directorio 67).

61. La formación personal y la participación en las propuestas diocesanas de formación deben ir configurando la vida del diacono según el modelo de Cristo servidor que ha venido a entregar la vida.
62. Fundamentado en la gracia sacramental recibida y en la acción del Espíritu, el diacono se alimenta de la Eucaristía, de la Liturgia de las Horas —por lo menos Laudes y Vísperas— y fortalece su entrega generosa a Cristo y a la Iglesia en el servicio a los hermanos.
63. Intensificar la comunión con el Papa, el propio obispo y sus primeros colaboradores, los presbíteros, y vivir la fraternidad ministerial con los otros diáconos bajo la guía del mismo obispo o su delegado, contribuirá en su conjunto a mantener el don sacramental y el impulso apostólico (Cf. Directorio 6).
64. En una palabra, la vida del diacono, orientada a la santificación mediante su ministerio de servicio a todos, debe suscitar en él un amor profundo al Señor y a la Iglesia desde su inserción en el mundo y en la sociedad.
65. El diacono pone todo su afán en buscar la salvación de las personas, redimidas por Cristo encarnado y hecho servidor de todos. La vida espiritual del diacono arraiga en el seguimiento de Jesús, el Señor, en la lectura espiritual de la Palabra de Dios, en la vida de oración, en la recepción de los sacramentos y en la diaconía de la caridad, que, como alma de la comunión eclesial, debe resplandecer con luz propia en quien ha sido llamado al servicio amoroso de los hermanos y de toda la humanidad.

15 de enero de 2000

ANEXO I

PROYECTO DE PROGRAMA PARA EL PERÍODO PROPEDEÚTICO

TEMAS

1. La vocación cristiana

- 1.1. La vida cristiana como vocación
- 1.2. La llamada de Dios en la Sagrada Escritura
- 1.3. Vocación y misión

2. La respuesta a la llamada de Dios

- 2.1. Las cualidades humanas de la persona, lugar de la llamada de Dios
- 2.2. La fe, esperanza y caridad, ámbito y expresión de la experiencia cristiana

3. El estado de vida matrimonial

- 3.1. El amor de los esposos como don y como compromiso
- 3.2. Compartir la fe y compartir las opciones de vida

4. El estado de vida celibatario

- 4.1. El celibato en la Sagrada Escritura
- 4.2. La motivación escatológica del celibato. Su significado

5. Los ministerios en la Iglesia

- 5.1. El carácter ministerial de toda la Iglesia
- 5.2. Ministerio y ministerios en el Nuevo Testamento
- 5.3. Ministerio y ministerios según el Concilio Vaticano II
- 5.4. Ministerios ordenados y ministerios instituidos

6. El ministerio diaconal

- 6.1. El diaconado en la Sagrada Escritura
- 6.2. El diaconado en los Padres y en la Iglesia de los primeros siglos
- 6.3. El diaconado en el Concilio Vaticano II y en los últimos documentos del Magisterio
- 6.4. La identidad del diacono permanente
- 6.5. Teología del diaconado
- 6.6. La acción pastoral de los diáconos

7. La espiritualidad diaconal

- 7.1. La vida del diacono, unificada en Cristo servidor
- 7.2. La Eucaristía y la Palabra de Dios, fuente y eje de la espiritualidad diaconal
- 7.3. La diaconía de la caridad a favor de los pobres desvalidos

NOTA

Estos temas se expondrán en los días que el obispo y la Comisión Diocesana establezcan a lo largo del periodo propedéutico. Cada tema incluirá la explicación magisterial y el trabajo personal, tomando como base un esquema proporcionado por el profesor. Después de cada tema se redactará un breve trabajo de acuerdo con las indicaciones dadas. Este trabajo pondrá de manifiesto el grado de asimilación del tema expuesto. La asistencia a las sesiones programadas será obligatoria, salvo casos justificados.

ANEXO II

Donde sea necesario crear centros especiales para la formación de los diáconos, se tendrán presentes los criterios y contenidos de dicha formación tal como se establecen en la «Ratio» n. 80-81, que aquí reproducimos.

CRITERIOS

80. Dicha formación se ha de organizar según los siguientes criterios:

- a) la necesidad de que el diacono sea capaz de dar razón de su fe y adquiera una fuerte conciencia eclesial;
- b) la preocupación de que sea formado para los deberes específicos de su ministerio;
- c) la importancia de que adquiera la capacidad para enjuiciar las situaciones, y para realizar una adecuada inculturación del Evangelio;
- d) la utilidad de que conozca técnicas de comunicación y de animación de reuniones, como también de que sepa expresarse en público y de que esté en condiciones de guiar y aconsejar.

CONTENIDOS

81. Teniendo en cuenta los anteriores criterios, los contenidos que se deberán tener en consideración son:

- a) la introducción a la Sagrada Escritura y a su correcta interpretación; la teología del Antiguo y del Nuevo Testamentos; la interrelación entre Escritura y Tradición; el uso de la Escritura en la predicación, en la catequesis y, en general, en la actividad pastoral;

-Normas para la formación de los diáconos permanentes-

- b) la iniciación al estudio de los Padres de la Iglesia, y a un primer contacto con la historia de la Iglesia;
- c) la teología fundamental, con el conocimiento de las fuentes, de los temas y de los métodos de la teología. La exposición de las cuestiones relativas a la Revelación y el planteamiento de la relación entre fe y razón, que prepara a los futuros diáconos para explicar la racionalidad de la fe;
- d) la teología dogmática, con sus diversos apartados: trinitaria, creación, cristología, eclesiología y ecumenismo, mariología, antropología cristiana, sacramentos (especialmente la teología del ministerio ordenado), escatología;
- e) la moral cristiana, en sus dimensiones personales y sociales y, en particular, la doctrina social de la Iglesia;
- f) la teología espiritual;
- g) la liturgia;
- h) el derecho canónico.

Según las situaciones y las necesidades, el programa de estudios se completara con otras materias como el estudio de las otras religiones, el conjunto de las cuestiones filosóficas, la profundización de ciertos problemas económicos y políticos.

-El don de la indulgencia-

Penitenciaría Apostólica

El don de la indulgencia

La celebración del Año jubilar no sólo constituye una ocasión singular para aprovechar el gran don de las indulgencias, que el Señor nos hace mediante la Iglesia, sino que también es una feliz oportunidad para volver a presentar a la consideración de los fieles la catequesis sobre las indulgencias. Por eso, la Penitenciaría apostólica publica, para utilidad de cuantos realizan las visitas jubilares, este aviso sagrado.

INDICACIONES DE ÍNDOLE GENERAL SOBRE LAS INDULGENCIAS

1. El «Código de derecho canónico» (c. 992) y el «Catecismo de la Iglesia católica» (n. 1471), definen así la indulgencia: «La indulgencia es la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados, en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos».

2. En general, para lucrar las indulgencias hace falta cumplir determinadas *condiciones* (las enumeramos en los números 3 y 4) y realizar determinadas *obras* (en los números 8, 9 y 10 se indican las que corresponden al Año santo).

3. Para lucrar las indulgencias, tanto plenarias como parciales, es preciso que, al menos antes de cumplir las últimas exigencias de la obra indulgenciada, el fiel se halle en *estado de gracia*.

4. La *indulgencia plenaria* sólo se puede obtener *una vez al día*. Pero, para conseguirla, además del estado de gracia, es necesario que el fiel

- tenga la disposición interior de un *desapego total del pecado, incluso venial*;

- *se confiese sacramentalmente* de sus pecados;

- *reciba la sagrada Eucaristía* (ciertamente, es mejor recibirla participando en la santa misa, pero para la indulgencia sólo es necesaria la sagrada Comunión);

- *ore según las intenciones del Romano Pontífice*.

5. Es conveniente, pero no necesario, que la confesión sacramental, y especialmente la sagrada Comunión y la oración por las intenciones del Papa, se hagan el mismo día en que se realiza la obra indulgenciada; pero es suficiente que estos sagrados ritos y oraciones se realicen dentro de algunos días (unos veinte) antes o después del acto indulgenciado. La oración según la mente del Papa queda a elección de los fieles, pero se sugiere un «Padrenuestro» y un «Avemaría». Para varias indulgencias plenarias basta una confesión sacramental, pero para cada indulgencia plenaria se requiere una distinta sagrada Comunión y una distinta oración según la mente del Santo Padre.

6. Los *confesores* pueden conmutar, en favor de los que estén legítimamente impedidos, tanto la obra prescrita como las condiciones requeridas (obviamente, excepto el desapego del pecado, incluso venial).

7. Las indulgencias siempre son *aplicables o a sí mismos o a las almas de los difuntos*, pero no son aplicables a otras personas vivas en la tierra.

ASPECTOS PROPIOS DEL AÑO JUBILAR

Cumplidas las necesarias *condiciones*, indicadas en los números 3 y 4, los fieles pueden lucrar la indulgencia jubilar realizando una de las siguientes *obras*, enumeradas aquí en tres categorías:

8. *Obras de piedad o religión*

- O hacer una *peregrinación piadosa* a un santuario o lugar jubilar (para Roma: una de las cuatro basílicas patriarcales, es decir, San Pedro, San Juan de Letrán, Santa María la Mayor y San Pablo, o también a la basílica de Santa Cruz de Jerusalén, a la basílica de San Lorenzo en Campo Verano, al santuario de la Virgen del Amor Divino o a una de las catacumbas cristianas), participando en la santa misa o en otra celebración litúrgica (Laudes o Vísperas) o en un ejercicio de piedad (vía crucis, rosario, rezo del himno «Akáthistos», etc.),

- o hacer una *visita piadosa*, en grupo o individualmente, a uno de esos lugares jubilares, participando en la adoración eucarística y en meditaciones piadosas, concluyéndolas con el « Padrenuestro », el « Credo » y una invocación a la Virgen María.

9. *Obras de misericordia o caridad*

- O *visitar*, durante un tiempo conveniente, a *hermanos necesitados o que atraviesan dificultades* (enfermos, detenidos, ancianos solos, discapacitados, etc.), como realizando una peregrinación hacia Cristo presente en ellos;

- o *apoyar* con un donativo significativo *obras de carácter religioso o social* (en favor de la infancia abandonada, de la juventud en dificultad, de los ancianos necesitados, de los extranjeros que, en los diversos países, buscan mejores condiciones de vida);

- o *dedicar* una parte conveniente del *propio tiempo libre a actividades útiles para la comunidad* u otras formas similares de sacrificio personal.

10. *Obras de penitencia*

Al menos durante un día

- o *abstenerse de consumos superfluos* (fumar, bebidas alcohólicas, etc.);

- o *ayunar*;

- o *hacer abstinencia de carne* (u otros alimentos, según las indicaciones de los Episcopados),

entregando una suma proporcional a los pobres.

Dado en Roma, en la sede de la Penitenciaría apostólica, el 29 de enero de 2000.

Card. WILLIAM WAKEFIELD BAUM

Penitenciario mayor

Mons. LUIGI DE MAGISTRIS

Obispo titular de Nova

Regente

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS

DECRETO

II. Recurso contra un Decreto general que establece un tributo diocesano

1. Resultando que el Recurrente, en nombre de la Conferencia Nacional de Superiores Mayores de Religiosos, habiendo presentado ante este Consejo Pontificio, con fecha de 12 de abril de 1999, recurso contra el Decreto general del Arzobispo XXXX “Sobre la reordenación económica en las diversas estructuras de nuestra iglesia particular”, pidiendo una decisión “*super legitimitate et congruentia Decretum inter et normam codiciale*”, modificó posteriormente dicho recurso -con fecha de 10 de agosto de 1999- para precisar y delimitar mejor las cuestiones aducidas.

En su escrito los recurrentes exponen en primer lugar algunos precedentes, haciendo al respecto diversas consideraciones. Después afirman que: “*Secundum nostram sententiam in Ecclesia existere debet organum competens ad praebendam aequam solutionem in huiusmodi casu; non enim omnia Sanctae Sedis dicasteria possunt incompetentes sese declarare*”; y concluyen presentando sus preguntas específicas:

“Superiores prae oculis habentes art. 158 Constitutionis Apostolicae “Pastor Bonus”, supplicant ut Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis respondere dignetur sequentia quaesita super congruentia (consentaneità) legem particularem inter et normam codiciale:

A. *Utrum legitima sit in relationem cum responsione Commissionis Decretis Concilii Interpretandis circa paroecias pleno iure Instituti religiosi concreditas diei 25 iunii 1979 norma art. 3 decreti Arch.... diei 1 novembris 1996 quacum iubetur: “Toda Iglesia parroquial, rectoría y capilla”, sine ulla distinctione inter paroecias pertinentes ad instituta exempta et non exempta, subiectum esse tributo in favorem Archidioecesis....*

B. *Utrum legitima sit in relationem cum can. 1263 norma art. 3 decreti Arch.... diei 1 novembris 1996 quacum iubetur: “Toda Iglesia parroquial, rectoría y capilla” subiectum esse tributo in favorem Archidioecesis..., sine ulla distinctione inter ecclesias, rectorias, capellas Institutorum religiosum(religiosorum) exemptorum et non exemptorum et Institutorum autonomorum etsi non exemptorum?*

C. *Utrum legitima sit in relationem cum can. 1263 norma art. 3 decreti Arch.... diei 1 novembris 1996 quacum iubetur totam massam paroecialem tributo ordinario 10% obnoxiam forem sine ulla consideratione onerum et expensarum necne.*

D. *Utrum legitima sit in relationem cum can. 1263, qui imponit tributum moderatum esse deberet, norma art. 3 decreti Arch.... die 1 novembris 1996 quacum iubetur mensuam fixam solutionem 10% necne.”*

El recurso, en su formulación definitiva ha sido registrado en este Consejo Pontificio para los Textos Legislativos con fecha de 14 de junio de 1999.

2. Habiendo sido examinadas detenidamente las disposiciones particulares del Decreto impugnado, así como los documentos presentados por los religiosos recurrentes y por el Arzobispo;

3. Visto que:

3.1. En el documento “*Appunto*” unido a la carta de la Congregación para el Clero del 20 enero de 1998 (documento al que se adhirió la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica -con carta del 15 de diciembre de 1997-, mostrando su pleno acuerdo y calificándolo como

“estudio válido para dar una respuesta jurídicamente fundada a los recurrentes”) se examinan puntualmente todos los aspectos del Decreto general, tanto sustanciales como de procedimiento, y se dan precisas indicaciones, sugiriendo las modificaciones que era oportuno hacer para su plena congruencia con las normas del Código de Derecho Canónico, y señalando las vías de solución para posibles casos especialmente complejos;

3.2. Un grupo de Superiores Mayores de Institutos religiosos presentó, con fecha de 25 de junio de 1998, un recurso contra la -así llamada- “decisión” arriba referida de las Congregaciones para el Clero y para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica. Ese Tribunal, rechazó el recurso el 7 de julio de 1998, bajo la firma del Secretario por cuanto presentado “*extra terminum peremptorium triginta dierum utilium...*”. Contra ese Decreto, con fecha de 21 de julio de 1998, se presentó recurso ante el Congreso del mismo Tribunal, el cual confirmó aquella decisión del Excmo. Secretario, rechazando la solicitud de readmisión en el plazo, después de haber expuesto, junto a otros argumentos, los siguientes: “-*Luxta praelaudato art. 123 § 1, Const. ap. “Pastor Bonus”, recursus contentioso-administrativus coram Secunda Sectione huius Signaturae Apostolicae spectare potest tantum “actus administrativos singulares sive a Dicasteriis Curiae Romanae latos sive ab ipsis probatos”; -Decretum Em.mi Archiepiscopi.... diei 1 novembris 1996 –quod ceterum probatum non est a Dicasterio Curiae Romanae– haberi nequit actus administrativus singularis de quo in cann. 35ss...“;*

4. Considerando en derecho que:

4.1. Las cuestiones, tal como se presentan en el recurso definitivo, no se refieren propiamente a la legitimidad y congruencia de las disposiciones del Decreto general del Arzobispo con el canon que permite establecer el tributo ordinario o con otras normas universales; se refieren, en cambio, a la recta aplicación de aquellas disposiciones, teniendo en cuenta las concretas circunstancias locales, especialmente por cuanto concierne la moderación y proporcionalidad del tributo. De hecho, la determinación del canon sobre el derecho del Obispo a imponer un tributo moderado “*personis iuridicis publicis suo regimini subiectis*” es sencilla y unívoca, de manera que -si bien con las necesarias clarificaciones terminológicas- de modo directo no hay duda sobre las respuestas que se deben dar, especialmente a las dos primeras cuestiones, con independencia del contenido del Decreto general en cuestión. Igual consideración puede hacerse sobre la aplicación de la respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, del 25 de junio de 1979.

Por tanto, si se estuviese sólo al tenor literal de las cuestiones presentadas, no sería necesario tomar resolución alguna sobre el Decreto general en este Consejo Pontificio. Sin embargo, teniendo en cuenta que cuando se presentó el recurso el 12 de abril de 1999, (antes de que los mismos recurrentes cambiasen la formulación de las cuestiones), se pedía genéricamente una decisión “*super legitimitate et congruentia Decretum inter et normam codicalem*”, este Dicasterio -después de examinar los aspectos jurídico-canónicos implicados- se pronuncia sobre la legitimidad y congruencia con las leyes universales de la Iglesia del Decreto general impugnado;

4.2. El canon 1263 trata de dos tributos distintos: uno *ordinario* y una contribución o tributo *extraordinario*. La cuestión presentada atañe sólo al tributo ordinario. El canon establece que, después de haber oído al Consejo de asuntos económicos y al Consejo presbiteral, el Obispo diocesano tiene derecho a imponer un tributo, *moderado y proporcional* a los ingresos (sin especificar si antes o después de deducir los gastos), a las personas jurídicas públicas (excluidas, pues, las personas físicas) sujetas a su jurisdicción.

Se trata, por tanto, de un derecho del Obispo. Y, en consecuencia, queda a su voluntad el decidir si imponer o no el tributo, teniendo en cuenta la situación de hecho existente en su Iglesia particular, en relación tanto al ente diócesis cuanto a los sujetos al tributo. De hecho, si la diócesis estuviese ya bien dotada de recursos económicos -destinables a fines comunes- podría prescindirse de un tributo del género. Si, de otro lado, por las circunstancias en que pudieran encontrarse las personas jurídicas potencialmente sujetas al tributo, la imposición habría de ser causa de patentes dificultades y desigualdades, podría ser necesario o no imponerlo o hacerlo con una proporción diversificada. En una decisión de la Sagrada Congregación del Concilio, del 11 de marzo de 1911, a propósito del “catedrático”,

se lee: “...*consuetudo tamen vel usus non improbat, quo onus Cathedralium pensitanti vel minui possit, vel singulis annis non urgeat...*” (en AAS, IX [1917] 497). El Obispo diocesano, consecuentemente, tiene el derecho de imponer el tributo, y de aumentarlo o disminuirlo según las circunstancias; y tiene así mismo el derecho de no imponerlo o de suspender su aplicación. El ejercicio de la facultad conferida al Obispo diocesano, naturalmente, debe estar motivado, lo cual, conforme a la *ratio* de la ley, implica el atenerse a la situación de hecho al establecer la proporción.

Para usar el derecho que le confiere el canon de imponer el tributo, el instrumento jurídico a disposición del Obispo diocesano es el decreto general, dirigido a quienes pueden ser sujetos pasivos.

La racionalidad canónica de los decretos generales, tanto legislativos como ejecutivos, se encuentra en su ordenarse al bien común de la comunidad sujeta a la potestad de la autoridad que los promulga.

El decreto general que establezca el tributo ordinario de que se trata en el can. 1263, puesto que se fundamenta en una ley que remite la materia al legislador inferior, debe ajustarse a sus términos, y no debe ser contrario a las demás normas universales de la legislación canónica. Se subraya ese “no ser contrario”, pues, por cuanto se refiere a su ser *secundum legem* o *extra legem*, proviniendo de un Obispo diocesano, la determinación del ámbito extensivo está dentro de la discrecionalidad de su potestad de gobierno. La legitimidad esencial de semejante decreto general exige que provenga de quien tiene la autoridad para dictarlo, y -puesto que el canon lo requiere- que sea formalizado según el procedimiento establecido; su legitimidad aplicativa se da cuando viene impuesto a los destinatarios preestablecidos por la ley, siempre que el contenido de la imposición no sea contrario a otras eventuales normas universales;

4.3. Debe advertirse que en las dos primeras cuestiones (A y B) los recurrentes usan los vocablos “exento” y “no exento”, que sin embargo no se encuentran en el CIC. Es verdad que el can. 591 utiliza el término “eximir”, pero el principio ahí establecido se enuncia en el Código vigente como una posibilidad de concesión por parte del Romano Pontífice y ya no como una fuente de derechos definidos. El ámbito de la exención no ha sido especificado en el CIC, su determinación estará eventualmente en el derecho propio de cada concreto instituto de vida consagrada. Por otra parte, en lo concerniente a la noción de persona jurídica pública, basta remitirse al can. 116 § 2. La cláusula *suo regimini subiectis* del can. 1263, no se refiere a una dependencia parcial del gobierno del Obispo diocesano -cual es el caso de todos los religiosos cuando se trata, por ejemplo, de la cura de almas, del ejercicio público del culto divino, o de otras obras de apostolado (cfr. can. 678 § 1)-, sino que se refiere al hecho de estar sujeto a la jurisdicción del Obispo diocesano;

4.4. Algunos aspectos del proceso de elaboración del can. 1263 pueden contribuir a clarificar el valor exacto de la expresión *suo regimini subiectis*. Las palabras *suo regimini subiectis* fueron añadidas en el texto propuesto por la Secretaría de la Comisión Pontificia para la Revisión del CIC, en vista de la Plenaria de octubre de 1981 (cfr. Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglottis Vaticani, 1991, pp. 486-493). El Secretario de esa Comisión Pontificia explicó que ese texto se había redactado porque los Padres de la Plenaria habían enviado muchas observaciones por escrito sobre el proyecto de canon en cuestión, “*praesertim quia indiscriminate tributum imponebatur*”. Concretamente un miembro de la Plenaria había observado que “*canonem sine ulteriore determinatione admitti non posse, quia iniustitiis ansam praebet. Explicite statuatur quod ius Episcopi restringitur ad personas eius iurisdictioni subiectas, exclusis proinde Institutis iuris pontificii*.” [Communicationes 16 (1984) 29]. Una nueva redacción, con el añadido de la expresión *suo regimini subiectis* fue aprobada por la Plenaria.

Para entender el sentido exacto de las palabras *suo regimini subiectis* en el can. 1263, se debe tener presente también la Interpretación auténtica, del 20 de mayo de 1989, sobre un caso parecido al que se está examinando. En efecto, el Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos dio la siguiente respuesta: “*D. Utrum sub verbis can. 1263 “personis iuridicis publicis suo regimini subiectis” comprehendantur quoque scholae externae institutorum religiosorum iuris pontificii. R. Negative*” [AAS 81 (1989) 991]. Parece obvio que si las escuelas externas de los institutos religiosos de derecho pontificio no pueden quedar sujetas al tributo del can. 1263, es precisamente porque no están sujetas al *régimen*, o

sea, a la jurisdicción plena, del Obispo diocesano;

4.5. A la luz del *iter* y de la Interpretación auténtica del can. 1263, resulta necesario considerar por separado las diversas clases de entes eclesiásticos mencionados en el Decreto del Arzobispo.

- Las parroquias -y concretamente su *communitas christifidelium*, encabezada por el párroco- son personas jurídicas públicas (cfr. cann. 515 § 3, 116 § 2) plenamente sujetas a la jurisdicción del Obispo diocesano. Por eso se les puede imponer el tributo. Se debe notar que en el can. 520 § 2 se prescribe que se realice un acuerdo escrito entre el Obispo diocesano y el Superior competente "*qua inter alia expresse et accurate definiantur quae (...) ad res oeconomicas spectent*".

La legislación canónica actual determina para las parroquias, sin excepción alguna, la existencia de personas jurídicas distintas, teniendo cada una de ellas su propia autonomía (cfr. can. 515 § 3). Por consiguiente, también para las parroquias que en cualquier modo hayan sido encomendadas a los religiosos, se debe afirmar que la persona jurídica "instituto religioso" y la "parroquia" son dos entidades distintas (esta última es -como ya recordado- persona jurídica pública sujeta al Obispo diocesano en virtud del mismo derecho), y distinto es asimismo el "beneficio", allí donde todavía exista (cfr. can. 1272).

Además, la respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, de 25 de junio de 1979, resolvió "*Affirmative, salvis iuribus quaesitis, si quae extent*", la cuestión "*Utrum norma, de qua in Litteris Apostolicis Motu proprio datis, die 6 augusti 1966, 'Ecclesiae Sanctae', I, 33, relate ad potestatem Ordinarii loci, de consensu competentis Superioris, committendi paroeciam religioso Instituto, includat quoque facultatem scindendi eandem unionem, vi can. 1425 C.I.C. statutam, absque interventu Apostolicae Sedis*". El sentido de esa resolución, si se tiene en cuenta el actual ordenamiento canónico, no puede ser sino éste: las uniones de parroquias a las casas religiosas (ambos párrafos del can. 1425 CIC 1917, y por ello incluidas las unidas *pleno iure*) pueden ser separadas por el Ordinario del lugar; sin embargo, en tales casos se deberá tener en cuenta los posibles derechos adquiridos (por ej. en cuanto al patrimonio o sobre otros aspectos). Esa Interpretación lleva a distinguir entre los derechos adquiridos y la unión: los primeros permanecen, la segunda puede ser regulada en modo diverso. Si para la escisión de la unión de las parroquias *pleno iure* se recurre en la norma al Ordinario del lugar es porque se le reconoce su jurisdicción sobre la persona jurídica que es la parroquia. Uno de los derechos adquiridos del instituto religioso tocante a la parroquia, es el de continuar teniendo -salvo separación definitiva concordada- la cura pastoral de la parroquia que le había sido unida *pleno iure*, de modo conforme con lo previsto en el ordenamiento canónico actual, pero no en cambio el derecho a conservar la parroquia en el estado de unión *pleno iure*, según el ordenamiento canónico de 1917.

Por lo tanto, generalmente, también las parroquias consideradas como unidas *pleno iure*, siendo parroquias están sujetas al Obispo diocesano y, como consecuencia, *pueden ser sometidas al tributo ordinario* por lo que se refiere a sus rentas, salvo eventuales y documentados derechos adquiridos específicos. Supuesto que existan casos de parroquias unidas *pleno iure* y que el Arzobispo no haya efectuado la separación, o bien que no se haya realizado todavía el acuerdo bilateral prescrito en el can. 520 § 2, si el Arzobispo quiere imponerles el tributo ordinario tendrá que seguir la vía de las disposiciones jurídicas arriba señaladas. Si en algún caso concreto no se encontrase el modo de llegar a un acuerdo, siempre será posible el recurso a las Congregaciones competentes, que decidirán conjuntamente.

- Las iglesias y capillas anejas a una casa de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, en cuanto que de por sí no son personas jurídicas, no pueden ser consideradas sujetos pasivos del tributo. El impuesto sí puede imponerse, en cambio, a la persona jurídica a la que pertenezca la iglesia o la capilla siempre que aquella esté sujeta a la jurisdicción del Obispo diocesano; no, por tanto, si esa persona jurídica es un instituto religioso o una sociedad de vida apostólica de derecho pontificio.

En efecto, según el derecho universal vigente, las iglesias conventuales forman un *totum unum* con la casa religiosa (convento) erigida por el Superior competente, previo consentimiento del Obispo diocesano (cfr. can. 609 § 1). Para los institutos clericales, el consentimiento del Obispo diocesano lleva consigo el derecho de tener una iglesia y de cumplir los ministerios sagrados (cfr. can. 611, 3º). En el ordenamiento

-Recurso contra un Decreto general que establece un tributo diocesano-

canónico estas iglesias son anejas a una persona jurídica pública, o lo que es lo mismo, a la casa religiosa de la que forman parte. Es importante subrayar que esas iglesias por lo general no tienen personalidad jurídica (canónica) ni pública ni privada, sino que entran en la personalidad jurídica pública del convento.

- Para las otras iglesias encomendadas a un rector o para las capellanías (cfr. cann. 556 y ss.) es necesario verificar en cada caso si hay una persona jurídica pública sujeta a la jurisdicción del Obispo diocesano: sólo en caso afirmativo podrá imponérsele el tributo;

4.6. En relación a la cuantía del tributo, la ley vigente solamente prescribe que sea moderado y proporcionado. Para la determinación de la medida que pueda dársele es necesario tener en cuenta las circunstancias particulares del lugar. Se deja así espacio para la valoración de las diversas posibles situaciones. Las determinaciones concretas se reservan al Obispo diocesano, quedando a salvo la posibilidad de presentar recurso quien, en un caso concreto, se vea requerido quizá injustamente -atendiendo a los recursos económicos efectivos del ente gravado- al cumplimiento de la disposición impositiva;

5. Comprobada la propia competencia, conforme al can. 158 de la *Const. Ap.* “Pastor Bonus”, y limitándose a los aspectos de legitimidad y congruencia con las leyes universales de la Iglesia del Decreto general del Arzobispo arriba referido, este Consejo Pontificio para los Textos Legislativos decide cuanto sigue:

I. El Decreto es válido porque fue promulgado por el Obispo diocesano en el ámbito de su propia competencia, conforme al can. 1263 del Código de Derecho Canónico, habiendo observado las formalidades prescritas.

II. En el contenido del Decreto no existen disposiciones contrarias al can. 1263 o a las demás normas universales; y específicamente ni en lo relativo a los sujetos sometidos al tributo ordinario, ni en lo relativo al montante del tributo, ni, finalmente, en lo que se refiere a los modos de hacerlo efectivo.

III. No obstante lo anterior, para evitar interpretaciones equívocas se debe precisar lo siguiente:

a. La disposición establecida en el n. 3 “...*toda Iglesia Parroquial, Rectoría o Capilla que esté en nuestra Arquidiócesis, atendida por Sacerdotes Diocesanos o Religiosos...*”, aun cuando se supone referida a las iglesias, rectorías o capillas pertenecientes a las personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano, en la aplicación ha dado lugar a ambigüedades interpretativas. Por tanto, para que resulte suficientemente clara debe sustituirse por esta otra “... *todas las personas jurídicas públicas sobre las cuales el Arzobispo de México tiene jurisdicción...*” (o por otros términos equivalentes).

b. La disposición establecida en el n. 6.1 que incluye dentro de la masa imponible también las “*Celebraciones de misas, sean entre semana o en domingo*”, es en exceso genérica y podría originar una praxis no conforme con las leyes universales. Consecuentemente debe precisarse bien que las ofertas por las intenciones de Misas, por ser “entradas” de una *persona física*, no pueden gravarse con un tributo ordinario y se regulan según su propia normativa (cfr. cann. 945 y 951 CIC; cfr. también la Interpretación auténtica de este Consejo Pontificio sobre el can. 951, *Responsio I*, de 20 de febrero de 1987 -AAS 79 (1987) 1132-).

IV. El presente Decreto se notifica al Arzobispo y al Recurrente.

Ciudad del Vaticano, 8 de febrero de 2000

Julián Herranz
Arzobispo Presidente

-Recurso contra un Decreto general que establece un tributo diocesano-

Bruno Bertagna
Obispo Secretario

Consejo Pontificio para la Familia

Declaración del Pontificio Consejo para la Familia acerca de la Resolución del Parlamento Europeo del 16/3/2000 sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales

Los medios de comunicación informan que el Parlamento Europeo ha aprobado una Resolución sobre el respeto de los derechos humanos en la Unión Europea, que contempla también la modalidad de las uniones de hecho y entre ellas la convivencia registrada entre personas de un mismo sexo, así como la necesidad del reconocimiento de 'matrimonios legales' entre personas del mismo sexo.

Esta Resolución representa un grave y reiterado atentado contra la familia fundada en el matrimonio, como unión de amor y de vida entre un hombre y una mujer, de la cual naturalmente nace la vida. En tal unión matrimonial, como bien necesario que es, está sólidamente basada toda sociedad. Negar esta fundamental y elemental verdad antropológica llevaría a la destrucción del tejido social. Asimilar tales uniones de hecho, y más aún las homosexuales, a las uniones propiamente matrimoniales e invitar a que los Parlamentos legislen en este sentido, ¿no constituye un desconocimiento de la profunda aspiración de los pueblos en su más honda identidad?

A lo largo de la historia los pueblos han reconocido con sabiduría lo que es y comporta el matrimonio, ahora sometido por el Parlamento Europeo en esta Resolución a tan lamentable tergiversación. Por fortuna, los Parlamentos de Europa sabrán seguramente estar en sintonía con la inmensa mayoría de las familias europeas, a las que urge ayudar en su noble misión y que ahora se verían injustamente equiparadas a esta clase de 'uniones', por esta resolución, que en ninguna forma tiene auténtico valor de ley o de orientación obligante. La naturaleza específica de la familia, fundada en el matrimonio, es reconocida por la mayoría de las Constituciones europeas. Esta no es por otra parte sólo una verdad de los creyentes, sino patrimonio natural de la humanidad, inscrita en el corazón del hombre y que marca la cultura de los pueblos.

Por tanto, los legisladores, y en modo particular los parlamentarios católicos, no podrían cooperar con su voto a esta clase de legislación, que, por ir contra el bien común y la verdad del hombre, sería propiamente inicua.

Ciudad del Vaticano, 17 de marzo de 2000

Cardenal Alfonso López Trujillo,
Presidente

Francisco Gil Hellín,
Secretario

Congregación para el Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos

DECRETO

Sobre el cambio de la denominación del II Domingo de Pascua

El Señor piadoso y clemente (Sal 111, 4), por el gran amor con que nos amó (Ef 2, 4), nos dio con inefable bondad a su Hijo unigénito como Redentor, para que mediante su muerte y resurrección quedara abierto a la Humanidad el camino a la vida eterna y, acogiendo su misericordia en medio de su templo, sus hijos de adopción elevaran su alabanza hasta los confines de la tierra.

En nuestros tiempos, muchos son los fieles cristianos de todo el mundo que desean exaltar esa misericordia divina en el culto sagrado, y de manera especial en la celebración del misterio pascual, en el que resplandece de manera sublime la bondad de Dios para con todos los hombres.

Acogiendo, pues, tales deseos, el Sumo Pontífice Juan Pablo II se ha dignado disponer que en el Misal Romano, tras el título del Segundo Domingo de Pascua, se añada la denominación «o de la Divina Misericordia», prescribiendo igualmente que por lo que respecta a la celebración litúrgica de dicho Domingo se empleen siempre los textos que para dicho día disponen el Misal Romano y la Liturgia de las Horas del Rito Romano.

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos hace pública esta decisión del Sumo Pontífice para que surta efecto.

Queda abrogada cualquier disposición contraria a la presente.

En la Sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a 5 de mayo de 2000.

Cardenal Jorge A. Medina Estévez
Prefecto

Francesco Pio Tamburrino
Arzobispo Secretario

EL EVANGELIARIO, SIGNO DE LA PRESENCIA DE CRISTO

En junio del año 2000 la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos publicó en latín una edición especial del Evangeliario para los días festivos del año.

PRENOTANDOS

Importancia del Evangelio en la vida de la Iglesia y en la sagrada liturgia

1. Por la abundancia de su amor, que supera completamente toda inteligencia humana, plugo a Dios revelarse a sí mismo con gestos y palabras intrínsecamente entrelazados entre sí, para que los hombres alcanzaran, por la fe y la gracia, la salvación eterna en Cristo, plenitud de toda la revelación divina (cf. DV 2.4).

2. En efecto, las Escrituras, inspiradas por Dios y consignadas de una vez por todas por escrito, enseñan firmemente la Palabra de Dios mismo y la transmiten de modo inmutable, y en las palabras de los Profetas y los Apóstoles hacen resonar la voz del Espíritu Santo, que continuamente suscita y perfecciona con sus dones la fe en el corazón de los fieles (ibid. 5.2l).

3. Al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, el Verbo hecho carne, ungido por el Espíritu Santo, para evangelizar a los pobres, para sanar los corazones arrepentidos, "médico del cuerpo y del espíritu", Mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5: cf. SC 5). Este Evangelio, encomendado por el mismo Señor a los Apóstoles, fue redactado por los santos evangelistas para que fueran conocidas y creídas las cosas que se cumplieron en Cristo Jesús y así cada uno en todo tiempo por esta fe pudiera tener la vida en su nombre" (cf. Jn 21,31; Lc 1,1-4; Hch 1,1-2).

4. Así la Iglesia acogió la predicación de los Apóstoles, que les comunicó el mismo Señor por las Sagradas Escrituras acerca del misterio de la salvación, y desde entonces nunca ha dejado de leer "en todas las Escrituras lo que de él hablan" (Lc 24,27), y celebrar el misterio pascual, en el que "se representan la victoria y el triunfo de su muerte.

5. Por la acción del Espíritu Santo, la Palabra de Dios proclamada se convierte en fundamento de la celebración litúrgica y en norma y ayuda de toda la vida cristiana. Cristo se hace presente en su Palabra, por la cooperación del Espíritu Santo, que habló por los profetas, consagró a Jesús de Nazaret, inspiró a los autores sagrados e instruye a los creyentes en la verdad y en Cristo revelador del Padre, ofreciendo la memoria de sus palabras. Esta operación del Espíritu Santo no solo antecede, acompaña y sigue a toda acción litúrgica, sino que sugiere al corazón de cada bautizado presente en la celebración litúrgica eclesial todo lo que se dice en la proclamación de la Palabra de Dios y, al consolidar la unidad de todos, fomenta también la diversidad de los carismas y su múltiple acción.

6. Desde los primeros tiempos apostólicos la Iglesia cuidó constantemente que se leyeran las sagradas Escrituras y sobre todo los Evangelios, como partes estrechamente unidas a la celebración de la Misa, que preparan al pueblo cristiano a la liturgia eucarística. Aunque la Iglesia venera todo el cuerpo de las Escrituras como Palabra de Dios, sin embargo los Evangelios son proclamados siempre por ella como la verdadera voz de su Esposo.

7. En la cumbre de las Escrituras, que abarcan los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, está el Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios, que fue crucificado, resucitó y subió al cielo, como Cordero inmolado y vencedor, Palabra de Dios, luz y fuente de vida, al cual se refieren la ley y los profetas, los hagiógrafos y sobre todo los Salmos, y a cuya luz pueden entenderse todas las Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, de tal modo que "ignorar las Escrituras es ignorar a Cristo".

8. Sobre todo el día del domingo, que es "el día de la resurrección, el día de los cristianos, nuestro día", la Iglesia proclama las palabras evangélicas. Reunida en este día en que, el Señor Jesús, resucitando de entre los muertos, abrió el corazón de los discípulos a la inteligencia de las Escrituras, la Iglesia progresa

por la Palabra de su Divino Maestro y es fortalecida por la efusión del Espíritu Santo en el corazón de cada fiel. Pues el Espíritu, con la fuerza del Evangelio, hace rejuvenecer a la Iglesia y la renueva siempre y la conduce a una consumada unión con su Esposo (cf. LG 4).

El Evangeliario

9. Movidada por el Espíritu Santo, la Iglesia ha venerado siempre las divinas Escrituras y el Cuerpo del Señor, de tal manera que, sobre todo en la sagrada liturgia, nunca deja de comer el pan de vida, tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, y de ofrecerlo a los fieles.

10. La presencia del Cristo Resucitado en su Palabra, proclamada en la lectura de las Escrituras, de las que él mismo es a la vez significado e intérprete (cf. SC 7), se expresa también con gestos que se refieren al libro que contiene las lecturas del Evangelio.

11. Con particular reverencia venera la Iglesia el "cuádruple Evangelio", que es el que ofrece el mayor testimonio de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro Salvador, Palabra eterna que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, enviado por el Padre para habitar entre los hombres y enseñarnos los misterios de Dios.

12. La primacía del Evangelio de Cristo, "el fin de la ley" (Rm 10,4) y cima de la liturgia de la Palabra, hace que el libro de los Evangelios o Evangeliario alcance la dignidad de un peculiar símbolo del mismo Cristo, que en la celebración litúrgica interpela al pueblo con su Palabra, a la que el Espíritu Santo restituye la eficacia y la vida de que gozaba en la boca del Verbo encarnado.

13. El que haya libros litúrgicos que contengan las lecturas de las Sagradas Escrituras es costumbre de la Iglesia ya al menos desde los tiempos del papa Gregorio Magno. Conviene, pues, cuidar con todo esmero que las Escrituras se conserven en volúmenes aptos, adornados de la oportuna dignidad, decoro y hermosura.

14. Esto se aplica principalmente al Evangeliario, cuya veneración ha sido mayor que la de los demás leccionarios tanto en la Iglesia de Oriente como de Occidente. En efecto, el Evangeliario se presenta en la liturgia como signo del mismo Cristo y es venerado con el beso como se hace con el altar. Por lo que se pide encarecidamente que en las iglesias catedrales y al menos en las parroquias mayores y más frecuentadas se tenga un Evangeliario bien adornado y distinto por su excelencia de los demás Leccionarios bíblicos.

15. El especial honor que los Evangelios tienen en relación con las demás Escrituras, como signo de la presencia de Cristo en su Palabra, impulsó durante siglos a la Iglesia a que su proclamación, así como el libro que contiene esos Evangelios, se dotara de varias expresiones de veneración.

16. La lectura del Evangelio constituye el culmen de la liturgia de la Palabra. La misma liturgia enseña que hay que tributarle la máxima veneración. Esta lectura goza de especial honor entre las demás: tanto por parte del ministro designado para su anuncio, por la bendición o la oración con que se prepara, como por parte de los fieles, que con sus aclamaciones reconocen y profesan la presencia de Cristo que les habla y escuchan esta lectura de pie, como por los signos de veneración tributados al mismo Evangeliario (IGMR 60).

17. La imposición y la entrega del Evangeliario al Obispo recién ordenado muestra que la fiel predicación de la Palabra de Dios va a estar entre sus tareas más importantes. La entrega del Evangeliario al diácono recién ordenado indica su ministerio de proclamar el evangelio en las celebraciones litúrgicas y de predicar la fe de la Iglesia con sus palabras y sus obras. La entronización del Evangeliario cada vez que se celebra un concilio o un sínodo eclesial, es signo de la presencia de Cristo como Maestro y Guía. Se exhorta, finalmente, que se coloque el Evangeliario sobre el féretro en el rito de las exequias, como signo expresivo de la fe de la Iglesia en la Palabra de vida eterna.

La proclamación del evangelio en la celebración de la misa

18. En la celebración litúrgica las Escrituras no sólo se leen, sino que son proclamadas, de tal modo que, por la fuerza del Espíritu Santo, dador de vida, hagan viva la Palabra escrita y se realice de nuevo el misterio de la salvación.

19. Cada vez que la Iglesia se une a Cristo en la celebración eucarística, participa en la doble mesa del Cuerpo del Señor y de la Palabra eterna de la divina verdad, en la participación de un único sacrificio de alabanza. Además, al abrir los tesoros de las sagradas Escrituras en la liturgia de la Palabra, la Iglesia, tributando a los Evangelios una importancia suma, realiza signos peculiares de veneración al proclamarlo (cf. IGMR 60). En efecto, los gestos y las palabras que acompañan a esta acción expresan la fe de la Iglesia en que en la proclamación del Evangelio entramos en contacto con la presencia de Cristo Maestro, esplendor de la gloria del Padre, sabiduría de Dios y plenitud de todas las Escrituras.

20. La proclamación del Evangelio se reserva al diácono, si está presente, o al sacerdote. Le puede preceder una procesión, que significa la venida de Cristo para dirigir su Palabra a todos los que se congregan en la Iglesia en su nombre. Todos los presentes responden con fe y con signos de reverencia a la proclamación, acogiendo en sus corazones el anuncio del Evangelio, pidiendo que purifique y convierta sus vidas para la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia.

21. En la Misa celebrada con pueblo, las lecturas siempre se han de proclamar desde el ambón, lugar elevado, estable y hermoso, evocador de la dignidad de la Palabra que desde él se proclama, imagen del Santo Sepulcro y del desnudo túmulo desde donde se anuncia la Palabra de vida (cf. IGMR 309).

22. En la procesión de entrada, el diácono, revestido del vestido litúrgico propio de su ministerio, llevando un poco elevado el Evangelionario, precede al sacerdote que accede al altar; si no, camina a su lado (cf. *ibid.* 172). Cuando llega al presbiterio, si lleva el Evangelionario, omitida la reverencia, se acerca al altar (cf. *ibid.* 173) y coloca el Evangelionario sobre el altar, que besa juntamente con el sacerdote. En ausencia de diácono, un lector lleva el Evangelionario, con la debida reverencia, en la procesión de entrada (cf. *ibid.* 120). Este sigue en la procesión a los acólitos y a los otros ministros y coloca el Evangelionario sobre el altar, que sin embargo no besa.

23. A la proclamación del Evangelio le preceden especiales signos de reverencia y una solemne procesión del Evangelionario con cirios, incienso y aclamaciones, que tanto en el Occidente como en el Oriente recuerdan la entrada de Cristo en el mundo.

24. Hecho un breve silencio después de la última lectura, o del salmo responsorial, según el caso, el lector retira del ambón el Leccionario. Si parece conveniente, unos ministros se dirigen con sus cirios al altar mayor donde está el Evangelionario.

25. Los fieles se levantan para acoger y aclamar la Palabra de Dios, que es Cristo, y para venerar el Evangelionario. Todos aclaman al Evangelio mientras el diácono accede al ambón (cf. IGMR 132. 175; CE 140).

26. Esta aclamación al Evangelio, por su naturaleza, evoca el canto de júbilo de la Iglesia redimida y la "exultación sin palabras" con la que se goza el corazón en la presencia del Señor.

27. Acompañado por el turiferario, se acerca el diácono al presidente y ayuda al sacerdote a poner el incienso en el turíbulo, mientras el pueblo empieza a cantar la aclamación al Evangelio (cf. IGMR 132; CE 140).

28. La santidad del Evangelio pide una preparación del que va a proclamarlo y de los que van a escucharlo. Impuesto el incienso, el diácono, inclinado ante el sacerdote, pide la bendición diciendo: "Padre, dame la bendición". El sacerdote le bendice diciendo: "El Señor esté en tu corazón ", a lo que el diácono responde: "Amén".

29. En ausencia de diácono, puede proclamar el Evangelio un presbítero concelebrante. En ausencia también de este, es el mismo sacerdote celebrante quien asume este ministerio (cf. IGMR 59). Excepto cuando preside el obispo, el concelebrante accede al altar y con voz baja ora diciendo: "Purifica mi corazón".

30. Si el celebrante es obispo, el presbítero concelebrante que va a proclamar el Evangelio le pide la bendición y hace lo demás del mismo modo que el diácono (cf. CE 74).

31. Recibida la bendición, el diácono coge el Evangelionario, si está sobre el altar, y llevándolo un poco elevado, precedido por el turiferario y los ministros laicos que pueden llevar el turíbulo y los cirios, sube al ambón, hacia el que los presentes se vuelven, manifestando una singular reverencia hacia el Evangelio de Cristo (cf. IGMR 117.133.172.175; CE 140).

32. En el ambón el diácono abre el libro y, con las manos juntas, dice: "El Señor esté con vosotros", a lo que el pueblo responde: "Y con tu espíritu", y sigue: "Lectura del santo Evangelio", al mismo tiempo que traza la señal de la cruz con el pulgar primero sobre la página del Evangelio que va a leer y después sobre sí mismo en la frente, boca y pecho, lo que hacen también todos los demás, para que la Palabra de Dios ilumine sus mentes, purifique sus corazones y abra sus labios a la alabanza de Dios. El pueblo aclama diciendo: "Gloria a ti, Señor". Entonces el diácono incienso el libro, cuando e utiliza el incienso. Y a continuación proclama con voz clara el Evangelio.

33. Mientras el diácono está en el ambón, los ministros con los cirios pueden situarse a ambos lados del que proclama el Evangelio (cf. IGMR 59.134).

34. Para atraer los corazones de los fieles, para expresar el gozo y para comunicar más eficazmente la importancia del Evangelio, se pueden cantar el anuncio de la lectura, la aclamación final y todo el Evangelio. La adaptación de la música debe ser tal que resalte más la comprensión del texto sagrado, y no que lo oscurezca.

35. Proclamado el Evangelio, el diácono al final entona la aclamación: "Palabra del Señor", a lo que todos responden: "Gloria a ti, Señor Jesús".

36. El diácono besa entonces el libro, diciendo en secreto: "Las palabras del Evangelio borren nuestros pecados" (cf. *ibid.*, 134.17-5).

37. Cuando el diácono sirve al Obispo, entonces le lleva el libro para que lo bese o lo besa él mismo, diciendo en secreto: "Las palabras del Evangelio borren nuestros pecados". En las celebraciones más solemnes el Obispo, si parece conveniente, imparte al pueblo la bendición con el Evangelionario (cf. *ibid.* 175). El Evangelionario entonces se deposita en la credencia o en otro lugar apto y digno.

38. En la procesión final de la Misa no se lleva al Evangelionario.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

Ética en las comunicaciones sociales

I. INTRODUCCIÓN

1. El uso que la gente hace de los medios de comunicación social puede producir efectos positivos o negativos. Aunque se dice comúnmente —y lo diremos a menudo aquí— que en los medios de comunicación social « cabe de todo », no son fuerzas ciegas de la naturaleza fuera del control del hombre. Porque aun cuando los actos de comunicación tienen a menudo consecuencias no pretendidas, la gente elige usar los medios de comunicación con fines buenos o malos, de un modo bueno o malo.

Estas opciones, importantes para el aspecto ético, no sólo las realizan quienes reciben el mensaje —espectadores, oyentes y lectores—, sino especialmente quienes controlan los medios de comunicación social y determinan sus estructuras, sus políticas y sus contenidos. Incluyen a funcionarios públicos y ejecutivos de empresas, miembros de consejos de administración, propietarios, editores y gerentes de emisoras, directores, jefes de redacción, productores, escritores, corresponsales y otras personas. Para ellos, la cuestión ética es particularmente importante: los medios de comunicación social ¿se usan para el bien o para el mal?

2. El impacto de la comunicación social es enorme. Por medio de ella la gente entra en contacto con otras personas y con acontecimientos, se forma sus opiniones y valores. No sólo se transmiten y reciben información e ideas a través de estos instrumentos, sino que a menudo las personas experimentan la vida misma como una experiencia de los medios de comunicación social (cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Aetatis novae*, 2).

La evolución tecnológica está teniendo como consecuencia inmediata que los medios de comunicación resulten cada vez más penetrantes y poderosos. « La llegada de la sociedad de la información es una verdadera revolución cultural » (Pontificio Consejo para la Cultura, *Para una pastoral de la cultura*, 9); y las innovaciones deslumbrantes del siglo XX pueden haber sido sólo un prelude de lo que traerá consigo este nuevo siglo.

El alcance y la diversidad de los medios de comunicación accesibles a la gente en los países ricos ya son asombrosos: libros y periódicos, televisión y radio, películas y vídeos, grabaciones y comunicaciones electrónicas transmitidas por radio, cable, satélite e Internet. Los contenidos de esta vasta difusión van desde las noticias rigurosas hasta el mero entretenimiento, desde las oraciones hasta la pornografía, desde la contemplación hasta la violencia. La gente, dependiendo de cómo usa los medios de comunicación social, puede aumentar su empatía y su compasión o puede encerrarse en un mundo narcisista y aislado, con efectos casi narcóticos. Ni siquiera los que rehúyen los medios de comunicación social pueden evitar el contacto con quienes están profundamente influidos por ellos.

3. Además de estas razones, la Iglesia tiene sus propios motivos para estar interesada en los medios de comunicación social. La historia de la comunicación humana, vista a la luz de la fe, puede considerarse como un largo camino desde Babel, lugar y símbolo del colapso de las comunicaciones (cf. *Gn* 11,4-8), hasta Pentecostés y el don de lenguas (cf. *Hch* 2,5-11), cuando se restableció la comunicación mediante el poder del Espíritu Santo, enviado por el Hijo. La Iglesia, enviada al mundo para anunciar la buena nueva (cf. *Mt* 28,19-20; *Mc* 16,15), tiene la misión de proclamar el Evangelio hasta el fin de los tiempos. Hoy sabe que es preciso usar los medios de comunicación social (cf. Concilio Vaticano II, *Inter mirifica*, 3; Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 45; Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 37; Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Communio et progressio*, 126-134, *Aetatis novae*, 11).

La Iglesia también se reconoce a sí misma como una *communio*, una comunión de personas y comunidades eucarísticas, que « se fundamenta en la comunión íntima de la Trinidad » (*Aetatis novae*, 10;

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión*). En efecto, toda la comunicación humana se basa en la comunicación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Más aún, la comunión trinitaria llega hasta la humanidad: el Hijo es la Palabra, « pronunciada » eternamente por el Padre; y en Jesucristo y por Jesucristo, Hijo y Palabra hecha carne, Dios se comunica a sí mismo y comunica su salvación a los hombres y mujeres. « Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo » (*Hb 1,1-2*). La comunicación en la Iglesia y por medio de ella encuentra su punto de partida en la comunión de amor entre las Personas divinas y en su comunicación con nosotros.

4. La Iglesia asume los medios de comunicación social con una actitud fundamentalmente positiva y estimulante. No se limita simplemente a pronunciar juicios y condenas; por el contrario, considera que estos instrumentos no sólo son productos del ingenio humano, sino también grandes dones de Dios y verdaderos signos de los tiempos (cf. *Inter mirifica*, 1; *Evangelii nuntiandi*, 45; *Redemptoris missio*, 37). La Iglesia desea apoyar a los profesionales de la comunicación, proponiéndoles principios positivos para asistirles en su trabajo, a la vez que fomenta un diálogo en el que todas las partes interesadas —hoy está implicada una gran parte de la humanidad— puedan participar. Estos propósitos constituyen la razón de ser del presente documento.

Lo decimos una vez más: los medios de comunicación social no hacen nada por sí mismos; son únicamente instrumentos, herramientas que la gente elige usar de uno u otro modo. Al reflexionar en los medios de comunicación social, debemos afrontar honradamente la cuestión « más esencial » que plantea el progreso tecnológico: si, gracias a él, la persona humana « se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos » (Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 15).

Damos por supuesto que la gran mayoría de las personas dedicadas con toda su capacidad a la comunicación social es gente consciente que quiere hacer las cosas como se debe. Los funcionarios públicos, los políticos y los ejecutivos de empresas desean respetar y promover el interés público, tal como lo entienden. Los lectores, los oyentes y los telespectadores quieren emplear bien su tiempo, con miras a un crecimiento y un desarrollo personales que les permitan llevar una vida más feliz y más productiva. Los padres sienten la inquietud de saber si lo que entra en sus hogares a través de los medios de comunicación social es beneficioso para sus hijos. Los comunicadores más profesionales desean usar sus talentos para servir a la familia humana, y están preocupados por las crecientes presiones económicas e ideológicas tendentes a bajar los modelos éticos presentes en numerosos sectores de los medios de comunicación social.

Los contenidos de las innumerables opciones hechas por todas esas personas en relación con los medios de comunicación social se diferencian de un grupo a otro y de una persona a otra; pero todas las opciones tienen su peso ético y están sometidas a una evaluación ética. Para elegir correctamente, es necesario que quienes eligen « conozcan las normas del orden moral en este campo y las lleven fielmente a la práctica » (*Inter mirifica*, 4).

5. La Iglesia aporta diversos elementos a esta cuestión. Aporta una larga tradición de sabiduría moral, enraizada en la revelación divina y en la reflexión humana (cf. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 36-48). Una parte de esa tradición está formada por un conjunto fundamental y creciente de doctrina social, cuya orientación teológica es un importante correctivo tanto para la « solución atea, que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas o consumistas, las cuales con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo » (Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 55). Más que pronunciar simplemente un juicio pasajero, esta tradición se ofrece a sí misma al servicio de los medios de comunicación social. Por ejemplo, « la cultura de la sabiduría, propia de la Iglesia, puede evitar que la cultura de la información, propia de los medios de comunicación, se convierta en una acumulación de hechos sin sentido » (Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales* de 1999, n. 3).

La Iglesia también aporta algo más en esta cuestión. Su contribución especial a las realidades humanas, incluyendo el mundo de las comunicaciones sociales, es « precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado » (*Centesimus annus*, 47). Como afirma el Concilio Vaticano II, « Cristo el Señor, Cristo el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación » (*Gaudium et spes*, 22).

II. LA COMUNICACION SOCIAL AL SERVICIO DE LA PERSONA HUMANA

6. La Instrucción Pastoral sobre las comunicaciones sociales *Communio et progressio*, en continuidad con la Constitución Pastoral del Concilio sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes* (cf. nn. 30-31), subraya que los medios de comunicación están llamados a servir a la dignidad humana, ayudando a la gente a vivir bien y a actuar como personas en comunidad. Los medios de comunicación realizan esa misión impulsando a los hombres y mujeres a ser conscientes de su dignidad, a comprender los pensamientos y sentimientos de los demás, a cultivar un sentido de responsabilidad mutua, y a crecer en la libertad personal, en el respeto a la libertad de los demás y en la capacidad de diálogo.

La comunicación social tiene un inmenso poder para promover la felicidad del hombre y su realización. Sin pretender dar más que una visión de conjunto, presentamos aquí, como hemos hecho en otro documento (cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en la publicidad*, 4-8), algunos beneficios económicos, políticos, culturales, educativos y religiosos.

7. *Económicos*. El mercado no es una norma de moralidad o una fuente de valores morales, y se puede abusar de la economía de mercado; pero el mercado puede servir a la persona (cf. *Centesimus annus*, 34), y los medios de comunicación desempeñan un papel indispensable en una economía de mercado. La comunicación social sostiene los negocios y el comercio, contribuye a estimular el progreso económico, el empleo y la prosperidad, promueve mejoras en la calidad de los bienes y servicios existentes y el desarrollo de otros nuevos, fomenta la competencia responsable con vistas al interés público, y permite que la gente haga opciones informadas, dándole a conocer la disponibilidad y las características de los productos.

En resumen, los complejos sistemas económicos nacionales e internacionales actuales no podrían funcionar sin los medios de comunicación. Si se prescindiera de ellos se derrumbarían las estructuras económicas fundamentales, con gran perjuicio para numerosas personas y para la sociedad.

8. *Políticos*. La comunicación social beneficia a la sociedad, facilitando la participación informada de los ciudadanos en los procesos políticos. Los medios de comunicación unen a la gente en la búsqueda de propósitos y objetivos comunes, ayudándoles así a formar y apoyar auténticas comunidades políticas.

Los medios de comunicación son indispensables en las sociedades democráticas actuales. Proporcionan información sobre cuestiones y hechos, sobre funcionarios y candidatos a cargos públicos. Permiten que los líderes se comuniquen rápida y directamente con el público sobre asuntos urgentes. Son importantes instrumentos de responsabilidad, llamando la atención sobre la incompetencia, la corrupción y los abusos de confianza, a la vez que ponen de relieve los casos de competencia, espíritu cívico y cumplimiento del deber.

9. *Culturales*. Los medios de comunicación social facilitan el acceso de la gente a la literatura, al teatro, a la música y al arte, que de otro modo serían inasequibles para ella, y promueven así un desarrollo humano respetuoso del conocimiento, la sabiduría y la belleza. No hablamos sólo de representaciones de obras clásicas y de los frutos de la erudición, sino también de espectáculos populares sanos y de información útil que reúne a las familias, ayuda a la gente a resolver los problemas diarios, eleva el espíritu de las personas enfermas, solas y ancianas, y alivia el tedio de la vida.

Los medios de comunicación también hacen posible que los grupos étnicos se estimen y celebren sus tradiciones culturales, compartiéndolas con los demás y transmitiéndolas a las nuevas generaciones. En

particular introducen a los niños y a los jóvenes en su patrimonio cultural. Los comunicadores, como los artistas, sirven al bien común preservando y enriqueciendo el patrimonio cultural de las naciones y los pueblos (cf. Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, 4).

10. *Educativos*. Los medios de comunicación son importantes instrumentos de educación en diferentes ámbitos, desde la escuela hasta el lugar de trabajo, y en muchas etapas de la vida. Los niños que son iniciados en los rudimentos de la lectura y las matemáticas; los jóvenes que procuran realizar su formación vocacional o quieren conseguir títulos de estudio; y los ancianos que quieren aprender nuevas cosas en sus últimos años: éstos, como muchos otros, gracias a los medios de comunicación, tienen acceso a un rico y creciente tesoro de recursos educativos.

Los medios de comunicación son instrumentos educativos normales en muchas aulas. Y, más allá de las paredes del aula, los medios de comunicación, incluida Internet, superan las barreras de la distancia y el aislamiento, ofreciendo la oportunidad de aprender a pobladores de áreas remotas, a los religiosos en conventos, a las personas obligadas a permanecer en su hogar, a los detenidos, y a muchos otros.

11. *Religiosos*. La vida religiosa de mucha gente se enriquece mucho gracias a los medios de comunicación, que transmiten noticias e información de acontecimientos, ideas y personalidades del ámbito religioso, y sirven como vehículos para la evangelización y la catequesis. Diariamente proporcionan inspiración, aliento y oportunidades de participar en funciones litúrgicas a personas obligadas a permanecer en sus hogares o en instituciones.

A veces los medios de comunicación también contribuyen de un modo extraordinario al enriquecimiento espiritual de las personas. Por ejemplo, es incontable en todo el mundo el número de personas que ven y, en cierto sentido, participan en importantes acontecimientos de la vida de la Iglesia televisados regularmente por satélite desde Roma. Y a lo largo de los años los medios de comunicación han llevado las palabras y las imágenes de las visitas pastorales del Santo Padre a miles de millones de personas.

12. En todos estos ámbitos —económico, político, cultural, educativo y religioso—, y en otros más, los medios de comunicación pueden usarse para construir y apoyar a la comunidad humana. En efecto, toda comunicación debe estar abierta a la comunión entre las personas.

« Para llegar a ser verdaderamente hermanos y hermanas es necesario conocerse. Para conocerse es muy importante comunicarse cada vez de forma más amplia y profunda » (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Vida fraterna en comunidad*, 29). La comunicación que sirve genuinamente a la comunidad « lleva consigo algo más que la sola manifestación de ideas o expresión de sentimientos. Según su más íntima naturaleza es una entrega de sí mismo por amor » (*Communio et progressio*, 11: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 6 de junio de 1971, p. 3).

Este tipo de comunicación busca el bienestar y la realización de los miembros de la comunidad dentro del respeto al bien común de todos. Pero para discernir este bien común se requieren la consulta y el diálogo. Por esta razón, es imprescindible que las partes implicadas en la comunicación social se comprometan en dicho diálogo y acepten la verdad sobre lo que es bueno. De este modo los medios de comunicación pueden cumplir su deber de « atestiguar la verdad sobre la vida, sobre la dignidad humana, sobre el verdadero sentido de nuestra libertad y mutua interdependencia » (Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIII Jornada mundial de las comunicaciones sociales* de 1999, n. 2).

III. LA COMUNICACION SOCIAL QUE VIOLA EL BIEN DE LA PERSONA

13. Los medios de comunicación también pueden usarse para bloquear a la comunidad y menoscabar el bien integral de las personas alienándolas, marginándolas o aislándolas; arrastrándolas hacia comunidades perversas organizadas alrededor de valores falsos y destructivos; favoreciendo la hostilidad y el conflicto; criticando excesivamente a los demás y creando la mentalidad de « nosotros »

contra « ellos »; presentando lo que es soez y degradante con un aspecto atractivo e ignorando o ridiculizando lo que eleva y ennoblece. Pueden difundir noticias falsas y desinformación, favoreciendo la trivialidad y la banalidad. Los tópicos —basados en la raza y en la pertenencia étnica, en el sexo, en la edad y en otros factores, incluyendo la religión— son tristemente comunes en los medios de comunicación. Además, con frecuencia la comunicación social descuida lo que es auténticamente nuevo e importante, incluyendo la Buena Nueva del Evangelio, y se concentra en lo que está de moda o en lo excéntrico.

Existen abusos en cada una de las áreas que acabamos de mencionar.

14. *Económicos*. Los medios de comunicación se usan a veces para construir y apoyar sistemas económicos que sirven a la codicia y a la avaricia. El neoliberalismo es un caso típico: «Haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos, en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos » (Juan Pablo II, *Ecclesia in America*, 56). En dichas circunstancias, los medios de comunicación, que deben beneficiar a todos, son explotados en provecho de unos pocos.

El proceso de globalización « puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar » (*Centesimus annus*, 58); pero con él, e incluso como parte de él, algunas naciones y pueblos sufren la explotación y la marginación, quedándose cada vez más atrás en la lucha por el desarrollo. Estas bolsas de miseria cada vez más amplias en medio de la abundancia son semilleros de envidia, resentimiento, tensión y conflicto. Esto subraya la necesidad de « adecuados órganos internacionales de control y de guía válidos, que orienten la economía misma hacia el bien común » (*Centesimus annus*, 58).

Frente a graves injusticias, no basta que los comunicadores digan simplemente que su trabajo consiste en referir las cosas tal como son. Eso es indudablemente su tarea. Pero algunos casos de sufrimiento humano son en gran parte ignorados por los medios de comunicación, mientras informan acerca de otros; y en la medida en que esto refleja una decisión de los comunicadores, también refleja una selectividad inadmisibles. De forma más fundamental aún, las estructuras y las políticas de comunicación y la distribución de tecnología son factores que hacen que algunas personas sean « ricas en información » y otras « pobres en información », en una época en que la prosperidad, e incluso la supervivencia, depende de la información.

Por tanto, de este modo los medios de comunicación a menudo contribuyen a las injusticias y desequilibrios que causan el sufrimiento sobre el que informan: « Hay que romper las barreras y los monopolios que colocan a tantos pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos —individuos y naciones— las condiciones básicas que les permitan participar en dicho desarrollo » (*Centesimus annus*, 35). La tecnología de las comunicaciones y la información, junto con la formación para su uso, es una de esas condiciones básicas.

15. *Políticos*. Los políticos sin escrúpulos usan los medios de comunicación para la demagogia y el engaño, apoyando políticas injustas y regímenes opresivos. Ridiculizan a sus adversarios y sistemáticamente distorsionan y anulan la verdad por medio de la propaganda y de planteamientos falsamente tranquilizadores. En este caso, más que unir a las personas, los medios de comunicación sirven para separarlas, creando tensiones y sospechas que constituyen gérmenes de nuevos conflictos.

Incluso en países con sistemas democráticos, también es frecuente que los líderes políticos manipulen la opinión pública a través de los medios de comunicación, en vez de promover una participación informada en los procesos políticos. Se observan los convencionalismos de la democracia, pero ciertas técnicas copiadas de la publicidad y de las relaciones públicas se despliegan en nombre de políticas que explotan a grupos particulares y violan los derechos fundamentales, incluso el derecho a la vida (cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 70).

A menudo, también los medios de comunicación difunden el relativismo ético y el utilitarismo, que caracterizan la actual cultura de la muerte. Participan en la contemporánea « conjura contra la vida », «

creando en la opinión pública una cultura que presenta el recurso a la anticoncepción, la esterilización, el aborto y la misma eutanasia como un signo de progreso y conquista de libertad, mientras muestran como enemigas de la libertad y del progreso las posiciones incondicionales a favor de la vida » (*Evangelium vitae*, 17).

16. *Culturales*. La crítica condena con frecuencia la superficialidad y el mal gusto de los medios de comunicación que, sin estar obligados a la estrechez de miras o la uniformidad, no deberían tampoco caer en la vulgaridad o la degradación. No sirve de excusa afirmar que los medios de comunicación social reflejan las costumbres populares, dado que también ejercen una poderosa influencia sobre esas costumbres, y, por ello, tienen el grave deber de elevarlas y no degradarlas.

El problema presenta diversos aspectos. Uno de ellos se refiere a los temas complejos, cuando en vez de ser presentados con esmero y veracidad, los noticiarios los evitan o los simplifican excesivamente. Otro serían los programas de entretenimiento de tipo corruptor y deshumanizante, que incluyen y explotan temas relacionados con la sexualidad y la violencia. Es una grave irresponsabilidad ignorar o disimular el hecho de que « la pornografía y la violencia sádica deprecian la sexualidad, pervierten las relaciones humanas, explotan a los individuos —especialmente a las mujeres y a los niños—, destruyen el matrimonio y la vida familiar, inspiran actitudes antisociales y debilitan la fibra moral de la sociedad » (Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Pornografía y violencia en las comunicaciones sociales: una respuesta pastoral*, 10).

En el ámbito internacional, el dominio cultural impuesto a través de los medios de comunicación social también constituye un problema cada vez más serio. En algunos lugares las expresiones de la cultura tradicional están virtualmente excluidas del acceso a los medios populares de comunicación y corren el riesgo de desaparecer; mientras tanto, los valores de las sociedades ricas y secularizadas suplantán cada vez más los valores tradicionales de las sociedades menos ricas y poderosas. Teniendo esto en cuenta, habría que prestar particular atención a los niños y jóvenes, proporcionándoles programas que les permitan tener un contacto vivo con su herencia cultural.

Es de desear que la comunicación se haga según modelos culturales. Las sociedades pueden y deben aprender unas de otras. Pero la comunicación transcultural no debería realizarse en detrimento de las más débiles. Hoy « incluso las culturas menos extendidas no están aisladas. Se benefician de intercambios cada vez mayores, y al mismo tiempo sufren presiones ejercidas por una fuerte corriente *uniformadora* » (*Para una pastoral de la cultura*, 33). El hecho de que un gran número de informaciones fluya actualmente en una única dirección —desde las naciones desarrolladas hacia las naciones en vías de desarrollo y pobres— plantea serias cuestiones éticas. ¿Los ricos no tienen nada que aprender de los pobres? ¿Los potentes son sordos a la voz de los débiles?

17. *Educativos*. En lugar de promover la enseñanza, los medios de comunicación pueden distraer a la gente y llevarla a perder el tiempo. De este modo, los más perjudicados son los niños y los jóvenes, pero los adultos también sufren esa influencia de programas banales e inútiles. Una de las causas de este abuso de confianza por parte de los comunicadores es la avidez, que pone el lucro por encima de las personas.

De igual modo, los medios de comunicación se usan en algunas ocasiones como instrumentos de adoctrinamiento, con la intención de controlar lo que la gente sabe y negarle el acceso a la información que las autoridades no quieren que tenga. Ésta es una perversión de la educación auténtica, que se esfuerza por ampliar el conocimiento y la capacidad de las personas y ayudarles a perseguir propósitos elevados, sin limitar sus horizontes y sin aprovechar sus energías al servicio de ideologías.

18. *Religiosos*. En la relación entre los medios de comunicación social y la religión existen tentaciones por ambas partes.

Entre las tentaciones de los medios de comunicación están el ignorar o marginar las ideas y las experiencias religiosas; tratar a la religión con incompreensión, quizá hasta con desprecio, como un objeto

de curiosidad que no merece una atención seria; promover las modas religiosas con menoscabo de la fe tradicional; tratar a los grupos religiosos legítimos con hostilidad; valorar la religión y la experiencia religiosa según criterios mundanos de lo que debe ser; preferir las concepciones religiosas que corresponden a los gustos seculares a las que no corresponden; y tratar de encerrar la trascendencia dentro de los confines del racionalismo y el escepticismo. Los actuales medios de comunicación reflejan la situación posmoderna del espíritu humano, encerrado « dentro de los límites de su propia inmanencia, sin ninguna referencia a lo trascendente » (*Fides et ratio*, 81).

Por su parte, la religión puede tener tentaciones como formarse un juicio exclusivamente crítico y negativo de los medios de comunicación; no comprender que los criterios razonables de un buen uso de los medios de comunicación, como son la objetividad y la imparcialidad, pueden excluir un trato especial para los intereses institucionales de la religión; presentar los mensajes religiosos con un estilo emotivo y manipulado, como si fueran productos que compiten en un mercado saturado; usar los medios de comunicación como instrumentos para el control y el dominio; practicar innecesariamente el secreto, por lo demás pecando contra la verdad; minimizar la exigencia evangélica de conversión, arrepentimiento y cambio de vida, sustituyéndola con una religiosidad tibia que pide poco a la gente; e impulsar el integrismo, el fanatismo y el exclusivismo religioso, que fomentan el desprecio y la hostilidad hacia los demás.

19. En síntesis, los medios de comunicación pueden usarse para el bien o para el mal; es cuestión de elegir. « No conviene olvidar que la comunicación a través de los medios de comunicación social no es un ejercicio práctico dirigido sólo a motivar, persuadir o vender. Mucho menos, un vehículo para la ideología. Los medios de comunicación pueden a veces reducir a los seres humanos a simples unidades de consumo, o a grupos rivales de interés; también pueden manipular a los espectadores, lectores y oyentes, considerándolos meras cifras de las que se obtienen ventajas, sea en venta de productos sea en apoyo político. Y todo ello destruye la comunidad. La tarea de la comunicación es unir a las personas y enriquecer su vida, no aislarlas ni explotarlas. Los medios de comunicación social, usados correctamente, pueden ayudar a crear y apoyar una comunidad humana basada en la justicia y la caridad; y, en la medida en que lo hagan, serán signos de esperanza » (Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXII Jornada mundial de las comunicaciones sociales* de 1998, n. 4).

IV. ALGUNOS PRINCIPIOS ETICOS IMPORTANTES

20. Los principios y las normas éticas importantes en otros campos se aplican también a la comunicación social. Se pueden aplicar siempre los principios de la ética social, como la solidaridad, la subsidiariedad, la justicia, la equidad y la responsabilidad en el uso de los recursos públicos y en el cumplimiento de funciones de responsabilidad pública. La comunicación debe ser siempre veraz, puesto que la verdad es esencial a la libertad individual y a la comunión auténtica entre las personas.

La ética en la comunicación social no sólo concierne a lo que aparece en las pantallas de cine y de televisión, en las transmisiones radiofónicas, en las páginas impresas o en Internet, sino implica también muchos otros aspectos. La dimensión ética no sólo atañe al contenido de la comunicación (el mensaje) y al proceso de comunicación (cómo se realiza la comunicación), sino también a cuestiones fundamentales, estructurales y sistemáticas, que a menudo incluyen múltiples asuntos de política acerca de la distribución de tecnología y productos de alta calidad (¿quién será rico y quién pobre en información?). Estas cuestiones remiten a otras, con implicaciones económicas y políticas para la propiedad y el control. Por lo menos en las sociedades abiertas con economías de mercado, el problema ético de todos puede ser cómo armonizar beneficio con servicio de interés público, entendido según una concepción integral del bien común.

Incluso a las personas de buena voluntad no siempre les resulta evidente cómo aplicar los principios éticos y las normas a los casos particulares; hacen falta reflexión, discusión y diálogo. Ofrecemos las siguientes consideraciones con la esperanza de alentar esta reflexión y este diálogo entre los responsables de la política de la comunicación, los comunicadores profesionales, los expertos en ética, los moralistas, los usuarios de la comunicación y demás personas implicadas.

21. En estas tres áreas —mensaje, proceso y cuestiones estructurales y sistemáticas— el principio ético fundamental consiste en que la persona humana y la comunidad humana son el fin y la medida del uso de los medios de comunicación social; la comunicación debería realizarse de personas a personas, con vistas al desarrollo integral de las mismas.

El desarrollo integral requiere que exista una cantidad suficiente de bienes materiales y productos, pero también exige atención al « parámetro interior » (Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 29; cf. 46). Cada uno debe tener la oportunidad de crecer y florecer con respecto a la amplia gama de los bienes físicos, intelectuales, afectivos, morales y espirituales. Las personas tienen una dignidad y una importancia irreducibles, y jamás pueden ser sacrificadas en aras de intereses colectivos.

22. El segundo principio es complementario del primero: el bien de las personas no puede realizarse independientemente del bien común de las comunidades a las que pertenecen. Este bien común debería entenderse de modo íntegro, como la suma total de nobles propósitos compartidos en cuya búsqueda se comprometen todos los miembros de la comunidad, y para cuyo servicio existe la misma comunidad.

Así, mientras la comunicación social se ocupa —y es natural— de las necesidades e intereses de grupos particulares, no debería hacerlo de manera que enfrente a un grupo contra otro: por ejemplo, en nombre de la lucha de clases, del nacionalismo exagerado, de la supremacía racial, de la limpieza étnica u otros temas similares. La virtud de la solidaridad, que es « la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común » (*Sollicitudo rei socialis*, 38), debería gobernar todas las áreas de la vida social, económica, política, cultural y religiosa.

Los comunicadores y los responsables de la política de la comunicación deben servir a las necesidades y a los intereses reales, tanto de las personas como de los grupos, en todos los niveles y de todos los modos. Urge la equidad en el ámbito internacional, donde la mala distribución de los bienes materiales entre el Norte y el Sur se ha agravado a causa de la mala distribución de los recursos de la comunicación y de la tecnología de la información, de los que dependen en gran medida la productividad y la prosperidad. Problemas análogos existen también en los países ricos, « donde la transformación incesante de los modos de producción y de consumo devalúa ciertos conocimientos ya adquiridos y profesionalidades consolidadas » y « los que no logran ir al compás de los tiempos pueden quedar fácilmente marginados » (*Centesimus annus*, 33).

Es evidente, por tanto, la necesidad de una amplia participación en la toma de decisiones no sólo acerca de los mensajes y los procesos de comunicación social, sino también acerca de las cuestiones sistemáticas y la distribución de los recursos. Los responsables de las decisiones tienen el serio deber moral de reconocer las necesidades y los intereses de quienes son particularmente vulnerables —los pobres, los ancianos, los hijos por nacer, los niños y los jóvenes, los oprimidos y los marginados, las mujeres y las minorías, los enfermos y los minusválidos—, así como las necesidades e intereses de las familias y los grupos religiosos. Hoy más que nunca la comunidad internacional y los intereses de las comunicaciones internacionales deberían tener una actitud más generosa y abierta con respecto a las naciones y las regiones donde aquello que los medios de comunicación hacen o dejan de hacer, los hace partícipes de la vergonzosa persistencia de males como la pobreza, el analfabetismo, la represión política, la violación de los derechos humanos, los conflictos entre grupos y entre religiones, y la supresión de las culturas indígenas.

23. Aun así, seguimos creyendo que « la solución de los problemas nacidos de esta comercialización y de esta privatización no reglamentadas no siempre reside en un control del Estado sobre los medios de comunicación, sino en una reglamentación más importante, conforme a las normas del servicio público, así como en una responsabilidad pública mayor. Hay que destacar, a este respecto, que si los cauces jurídicos y políticos en los que funcionan los medios de comunicación de ciertos países están actualmente en franca mejora, hay otros lugares en los que la intervención gubernamental es un instrumento de opresión y de exclusión » (*Aetatis novae*, 5).

Hay que estar siempre a favor de la libertad de expresión, porque « cuantas veces los hombres, según su natural inclinación, intercambian sus conocimientos o manifiestan sus opiniones, están usando de un derecho que les es propio, y a la vez ejerciendo una función social » (*Communio et progressio*, 45: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 6 de junio de 1971, p. 5). Sin embargo, considerada desde una perspectiva ética, esta presunción no es una norma absoluta e irrevocable. Se dan casos obvios en los que no existe ningún derecho a comunicar, por ejemplo el de la difamación y la calumnia, el de los mensajes que pretenden fomentar el odio y el conflicto entre las personas y los grupos, la obscenidad y la pornografía, y las descripciones morbosas de la violencia. Es evidente también que la libre expresión debería atenerse siempre a principios como la verdad, la honradez y el respeto a la vida privada.

Los comunicadores profesionales deberían participar activamente en la elaboración y aplicación de códigos éticos de comportamiento para su profesión, en colaboración con representantes públicos. Los organismos religiosos y otros grupos también deben participar en este esfuerzo continuo.

24. Otro principio importante, ya mencionado, concierne a la participación pública en la elaboración de decisiones sobre la política de las comunicaciones. En todos los niveles, esta participación debería ser organizada, sistemática y auténticamente representativa, sin desviarse en favor de grupos particulares. Este principio se aplica siempre y, tal vez de manera especial, cuando los medios de comunicación son de propiedad privada y operan con fines de lucro.

En el interés de la participación pública, los comunicadores « deben tratar de comunicarse con la gente, no sólo de hablarle. Eso implica conocer las necesidades de la gente, ser consciente de sus luchas y presentar todas las formas de comunicación con la sensibilidad que la dignidad humana exige » (Juan Pablo II, *Discurso a los especialistas en comunicación*, Los Ángeles, 15 de septiembre de 1987, n. 4; *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 18 de octubre de 1987, p. 12).

Se suele considerar que la circulación, los índices de audiencia y las taquillas, junto con el análisis de mercado, son los mejores indicadores del sentimiento público; de hecho, son los únicos necesarios para que funcione la ley del mercado. No cabe duda de que la voz del mercado puede oírse de esas maneras. Pero las decisiones sobre los contenidos y la política de los medios de comunicación no deberían depender sólo del mercado y de factores económicos —los beneficios—, puesto que éstos no contribuyen a salvaguardar el interés público en su integridad ni tampoco los legítimos intereses de las minorías.

Hasta cierto punto, puede responderse a esta objeción con el concepto de « nicho », según el cual los periódicos, los programas, las emisoras y los canales particulares se dirigen a audiencias particulares. Este enfoque es legítimo, en cierto sentido. Pero la diversificación y la especialización, que organizan los medios de comunicación para corresponder a las audiencias divididas en unidades cada vez más pequeñas basadas en gran parte en factores económicos y en modelos de consumo, no deberían llegar tan lejos. Los medios de comunicación social deben seguir siendo un « areópago » (cf. *Redemptoris missio*, 37), un foro para el intercambio de ideas e información en el que participan personas y grupos, fomentando la solidaridad y la paz. En particular, Internet despierta preocupación con respecto a « las consecuencias radicalmente nuevas que entraña: pérdida del "peso específico" de la información, reducción de los mensajes a pura información, ausencia de reacciones pertinentes a los mensajes de la red por parte de personas responsables, efecto disuasorio en cuanto a las relaciones interpersonales » (*Para una pastoral de la cultura*, 9).

25. Los comunicadores profesionales no son los únicos que tienen deberes éticos. También las audiencias —los usuarios— tienen obligaciones. Los comunicadores que se esfuerzan por afrontar sus responsabilidades merecen a su vez audiencias conscientes de las propias.

El primer deber de los usuarios de la comunicación social consiste en discernir y seleccionar. Deberían informarse acerca de los medios de comunicación —sus estructuras, su modo de actuar y sus contenidos— y hacer opciones responsables, de acuerdo con sólidos criterios éticos, sobre lo que conviene leer, ver o escuchar. Hoy todos necesitan alguna forma de formación permanente acerca de los medios de comunicación, sea mediante el estudio personal, sea mediante la participación en un programa

organizado, sea con ambos. La educación en el uso de los medios de comunicación, más que enseñar algo acerca de las técnicas, ayuda a la gente a formarse criterios de buen gusto y juicios morales verdaderos, que constituyen un aspecto de la formación de la conciencia.

A través de sus escuelas y de sus programas de formación, la Iglesia debería proporcionar este tipo de educación para el uso de los medios de comunicación social (cf. *Aetatis novae*, 28; *Communio et progressio*, 107). Las siguientes palabras, dirigidas originalmente a los institutos de vida consagrada, tienen una aplicación más amplia: « La comunidad, consciente del influjo de los medios de comunicación, se educa para utilizarlos en orden al crecimiento personal y comunitario con la claridad evangélica y la libertad interior de quien ha aprendido a conocer a Cristo (cf. *Ga* 4,17-23). En efecto, esos medios proponen, y con frecuencia imponen, una mentalidad y un modelo de vida que debe ser confrontado continuamente con el Evangelio. A este propósito desde muchos lugares se pide una profunda formación para la recepción y el uso crítico y fecundo de esos medios » (Congregación para los institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, *Vida fraterna en comunidad*, 34).

De igual modo, los padres tienen el serio deber de ayudar a sus hijos a aprender a valorar y usar los medios de comunicación, formando correctamente su conciencia y desarrollando sus facultades críticas (cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, 76). Por el bien de sus hijos, y por el suyo, los padres deben aprender y poner en práctica su capacidad de discernimiento como telespectadores, oyentes y lectores, dando ejemplo en sus hogares de un uso prudente de los medios de comunicación. De acuerdo con la edad y las circunstancias, los niños y los jóvenes deberían ser introducidos en la formación respecto a los medios de comunicación, evitando el camino fácil de la pasividad carente de espíritu crítico, la presión de sus coetáneos y la explotación comercial. Puede ser útil a las familias —padres e hijos juntos— reunirse en grupos para estudiar y discutir los problemas y las ventajas que plantea la comunicación social.

26. Además de promover la educación en el uso de los medios de comunicación, las instituciones, las organizaciones y los programas de la Iglesia tienen otras importantes responsabilidades en lo que atañe a la comunicación social. En primer lugar, y sobre todo, el ejercicio de la comunicación por parte de la Iglesia debería ser ejemplar, reflejando los elevados modelos de verdad, responsabilidad y sensibilidad con respecto a los derechos humanos, así como otros importantes principios y normas. Además de esto, los medios de comunicación de la Iglesia deberían esforzarse por comunicar la plenitud de la verdad acerca del significado de la vida humana y de la historia, especialmente como está contenida en la palabra de Dios revelada y expresada por la enseñanza del Magisterio. Los pastores deberían estimular el uso de los medios de comunicación social para difundir el Evangelio (cf. *Código de derecho canónico*, can. 822, § 1).

Quienes representan a la Iglesia deben ser honrados e íntegros en sus relaciones con los periodistas. Aun cuando « sus preguntas provocan algunas veces perplejidad y desencanto, sobre todo cuando corresponden poco al contenido fundamental del mensaje que debemos transmitir », debemos tener presente que « esos interrogantes desconcertantes coinciden con los de la mayor parte de nuestros contemporáneos » (*Para una pastoral de la cultura*, 34). Si la Iglesia quiere hablar de modo creíble a la gente de hoy, quienes hablan en su nombre tienen que dar respuestas creíbles y verdaderas a esas preguntas aparentemente incómodas.

Los católicos, como los demás ciudadanos, tienen el derecho a expresarse libremente y por ello también el de acceder a los medios de comunicación para este fin. El derecho de expresión incluye la posibilidad de manifestar opiniones acerca del bien de la Iglesia, con el debido respeto a la integridad de la fe y la moral, respeto a los pastores, y consideración por el bien común y la dignidad de las personas (cf. *Código de derecho canónico*, c. 212, § 3; c. 227). Sin embargo, nadie tiene derecho a hablar en nombre de la Iglesia, ni a implicarla en lo que haga, sin haber sido designado expresamente; y las opiniones personales no deberían presentarse como enseñanza de la Iglesia (cf. *ib.*, c. 227).

Sería un gran bien para la Iglesia que un mayor número de personas que tienen cargos y cumplen funciones en su nombre se formaran en el uso de los medios de comunicación. Esto no vale solamente para los seminaristas, para miembros de comunidades religiosas en período de formación y para los jóvenes laicos católicos; vale para todo el personal de la Iglesia. Si los medios de comunicación son «

neutrales, abiertos y honrados », ofrecen a los cristianos bien preparados « un papel misionero de primer plano », y es importante que éstos estén « bien formados y se les apoye » (*Para una pastoral de la cultura*, 34). Los pastores también deberían ofrecer a sus fieles orientación acerca de los medios de comunicación y de sus mensajes, a veces discordantes e incluso destructivos (cf. *Código de derecho canónico*, c. 822, § 2 y 3).

Una consideración análoga es válida también respecto a la comunicación interna en la Iglesia. Un flujo recíproco de información y puntos de vista entre los pastores y los fieles, una libertad de expresión que tenga en cuenta el bien de la comunidad y el papel del Magisterio al promoverla, y una opinión pública responsable, son expresiones importantes del « derecho fundamental al diálogo y a la información en el seno de la Iglesia » (*Aetatis novae*, 10; cf. *Communio et progressio*, 20).

El derecho de expresión debe ejercerse con deferencia a la verdad revelada y a la enseñanza de la Iglesia, y respetando los derechos eclesiales de los demás (cf. *Código de derecho canónico*, c. 212, § 1, 2 y 3; c. 220). Como sucede en otras comunidades e instituciones, a veces la Iglesia necesita —y en ocasiones tiene el deber— de practicar la reserva y la discreción. Pero no debería hacerlo con miras a la manipulación y al control. Dentro de la comunión de fe, quienes « poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos para que todos los que son miembros del pueblo de Dios y tienen, por tanto, la verdadera dignidad de cristianos, aspirando al mismo fin, en libertad y orden, lleguen a la salvación » (*Lumen gentium*, 18). La práctica correcta de la comunicación es uno de los modos de realizar esta concepción.

V. CONCLUSION

27. Al comenzar el tercer milenio de la era cristiana, la humanidad está creando una red global de transmisión instantánea de información, de ideas y de juicios de valor en la ciencia, el comercio, la educación, el entretenimiento, la política, el arte, la religión, y en todos los demás campos.

Esta red ya es accesible directamente a muchas personas en sus hogares, en las escuelas y en los lugares de trabajo, es decir, prácticamente dondequiera que se encuentren. Es común ver en tiempo real acontecimientos, desde deportes hasta guerras, que suceden en el otro extremo del planeta. La gente puede entrar directamente en contacto con una infinidad de datos que hasta hace poco no estaban siquiera al alcance de especialistas y estudiantes. Una persona puede ascender a las alturas del genio humano y de la virtud, o caer en el abismo de la degradación mientras está sentada sola ante un teclado o una pantalla. La tecnología de la comunicación logra constantemente nuevos avances, con enormes potencialidades para el bien y para el mal. Al mismo tiempo que aumenta la interactividad, se desdibuja la distinción entre comunicadores y usuarios. Se necesita una investigación continua sobre el impacto y, en especial, sobre las implicaciones éticas de los medios de comunicación, tanto nuevos como emergentes.

28. Pero, a pesar de su inmenso poder, los medios de comunicación son y seguirán siendo sólo medios, es decir, instrumentos, herramientas disponibles tanto para un uso bueno como para uno malo. A nosotros corresponde elegir. Los medios de comunicación no exigen una nueva ética; lo que exigen es la aplicación de principios ya establecidos a las nuevas circunstancias. Y ésta es la tarea en la que todos tienen un papel que desempeñar. La ética en los medios de comunicación no sólo es tarea de especialistas en comunicación social o en filosofía moral; la reflexión y el diálogo que este documento pretende impulsar y fomentar deben alcanzar horizontes más amplios y globales.

29. La comunicación social puede unir a las personas en comunidades presididas por la simpatía y los intereses comunes. ¿Estarán dichas comunidades basadas en la justicia, la decencia y el respeto de los derechos humanos? ¿Se comprometerán en favor del bien común? ¿O, por el contrario, serán egoístas e introvertidas, buscando el beneficio de grupos particulares —económicos, raciales, políticos e incluso religiosos— a expensas de los demás? ¿Servirá la nueva tecnología a todas las naciones y a todos los pueblos, respetando las tradiciones culturales de cada uno, o será un instrumento para aumentar la riqueza de los ricos y el poder de los poderosos? Corresponde a nosotros elegir.

Los medios de comunicación también pueden usarse para separar y aislar. La tecnología permite cada vez más a la gente reunir informaciones y servicios elaborados exclusivamente para ella. Eso supone ventajas reales, pero plantea una cuestión inevitable: ¿será la audiencia del futuro una multitud de audiencias de una sola persona? La nueva tecnología, a la vez que puede aumentar la autonomía individual, tiene otras implicaciones menos positivas. El « web » del futuro, en lugar de ser una comunidad global, ¿podría convertirse en una vasta y fragmentada red de personas aisladas —abejas humanas en sus celdas—, que interactúan con datos y no directamente unos con otros? ¿Qué sería de la solidaridad, o qué sería del amor, en un mundo como ese?

Aún en el mejor de los casos la comunicación humana tiene serias limitaciones; es más o menos imperfecta y corre el riesgo de fracasar. A las personas les resulta difícil comunicarse siempre unas con otras honradamente, de un modo que no haga daño y sirva lo mejor posible a los intereses de todos. Además, en el mundo de los medios de comunicación, las dificultades inherentes a ella a menudo son acrecentadas por la ideología, por el afán de lucro y control político, por rivalidades y conflictos entre grupos, y por otros males sociales. Los actuales medios de comunicación aumentan mucho el alcance de la comunicación social, su cantidad, su velocidad; pero no hacen menos frágil ni menos susceptible de fracasar la disposición humana a comunicarse de mente a mente, de corazón a corazón.

30. Como hemos dicho, la contribución especial que la Iglesia ofrece al debate en este campo consiste en una visión de la persona humana, de su incomparable dignidad y de sus derechos inviolables, y en una visión de la comunidad humana cuyos miembros están unidos en virtud de la solidaridad con vistas al bien común de todos. La necesidad de estos dos conceptos es especialmente urgente « cuando se está obligado a constatar el carácter parcial de propuestas que elevan lo efímero al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia »; al faltar esas visiones, « muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera » (*Fides et ratio*, 6).

Ante esta crisis, la Iglesia se presenta como « experta en humanidad », cuya experiencia « la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos » del comportamiento humano (*Sollicitudo rei socialis*, 41; cf. Pablo VI, *Populorum progressio*, 13). No puede conservar exclusivamente para sí misma la verdad sobre la persona humana y sobre la comunidad humana; al contrario, debe compartirla abiertamente, siempre consciente de que la gente puede responder en forma negativa a la verdad, y también a ella misma.

La Iglesia, al tratar de fomentar y apoyar elevados modelos éticos en el uso de los medios de comunicación social, busca el diálogo y la colaboración con los demás: con los funcionarios públicos, que tienen el deber particular de proteger y promover el bien común de la comunidad política; con los hombres y mujeres del mundo de la cultura y las artes; con estudiosos y profesores comprometidos en la formación de los comunicadores y los oyentes futuros; con los miembros de las demás Iglesias y grupos religiosos que comparten su deseo de que los medios de comunicación se usen para la gloria de Dios y el servicio al género humano (cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Criterios para la cooperación ecuménica e interreligiosa en las comunicaciones*); y, en especial, con los comunicadores profesionales: escritores, directores, reporteros, corresponsales, actores, productores y personal técnico, así como con los propietarios, los administradores y los responsables de la política en este campo.

31. A pesar de sus limitaciones, la comunicación humana encierra en sí algo de la actividad creadora de Dios. « El Artista divino, con amorosa condescendencia, transmite al artista humano » —y, podríamos añadir, también a los comunicadores— « un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora »; si llegan a comprender esto, los artistas y los comunicadores « pueden comprenderse a fondo a sí mismos, y su propia vocación y misión » (Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, 1).

El comunicador cristiano en particular tiene una tarea, una vocación profética: clamar contra los falsos dioses e ídolos de nuestro tiempo —el materialismo, el hedonismo, el consumismo, el nacionalismo extremo y otros—, ofreciendo a todos un cuerpo de verdades morales basadas en la dignidad y los derechos humanos, la opción preferencial por los pobres, el destino universal de los bienes, el amor a los

enemigos y el respeto incondicional a toda vida humana, desde la concepción hasta la muerte natural; y buscando la realización más perfecta del Reino en este mundo, conscientes de que, al final de los tiempos, Jesús restablecerá todas las cosas y las restituirá al Padre (cf. *1 Co* 15, 24).

32. Para concluir, dado que estas reflexiones se dirigen a todas las personas de buena voluntad, y no sólo a los católicos, conviene hablar de Jesús como modelo para los comunicadores. « En estos últimos tiempos » Dios Padre « nos ha hablado por medio del Hijo » (*Hb* 1,2); y este Hijo nos comunica ahora y siempre el amor del Padre y el sentido último de nuestra vida.

« El mismo Cristo en su vida se presentó como el perfecto *comunicador*. Por la encarnación se revistió de la semejanza de aquellos que después iban a recibir su mensaje, proclamado tanto con palabras como con su vida entera, con fuerza y constancia, desde dentro, es decir, desde en medio de su pueblo. Sin embargo, se acomodaba a su forma y modo de hablar y pensar, ya que lo hacía desde su misma situación y condición » (*Communio et progressio*, 11: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 6 de junio de 1971, p. 3).

Durante la vida pública de Jesús las muchedumbres se reunían para escuchar su predicación y su enseñanza (cf. *Mt* 8,1.18; *Mc* 2,2; 4,1; *Lc* 5,1, etc.); él enseñaba « como quien tiene autoridad » (*Mt* 7,29; cf. *Mc* 1,22; *Lc* 4,32). Les hablaba del Padre y, al mismo tiempo, los dirigía hacia sí mismo, explicando: « Yo soy el camino, la verdad y la vida » (*Jn* 14,6) y « el que me ha visto a mí, ha visto al Padre » (*Jn* 14,9). No perdió tiempo en discursos insustanciales o justificándose a sí mismo, ni siquiera cuando fue acusado y condenado (cf. *Mt* 26,63; 27,12-14; *Mc* 15,5; 15,61), pues su « alimento » era hacer la voluntad del Padre que lo había enviado (cf. *Jn* 4,34); y todo lo que decía y hacía guardaba relación con esa voluntad.

A menudo la enseñanza de Jesús adoptaba la forma de parábolas y relatos coloridos que expresaban profundas verdades con las palabras sencillas que se usaban a diario. No sólo sus palabras, sino también sus obras, especialmente sus milagros, eran actos de comunicación, que revelaban su identidad y manifestaban el poder de Dios (cf. *Evangelii nuntiandi*, 12). En sus comunicaciones mostraba respeto por sus oyentes, solicitud por su situación y sus necesidades, compasión por su sufrimiento (por ejemplo, véase *Lc* 7,13), y firme determinación de decirles lo que necesitaban oír, de un modo que debía atraer poderosamente su atención y ayudarles a recibir el mensaje, sin coerción ni componendas, sin engaño ni manipulación. Invitaba a los demás a abrir su mente y su corazón a él, sabiendo que éste era el modo de llevarles hacia él y hacia su Padre (véase, por ejemplo, *Jn* 3,1-15; 4,7-26).

Jesús enseñaba que la comunicación es un acto moral: « De lo que rebosa el corazón habla la boca. El hombre bueno, del buen tesoro saca cosas buenas; y el hombre malo, del tesoro malo saca cosas malas. Os digo que de toda palabra ociosa que hablen los hombres darán cuenta en el día del juicio. Porque por tus palabras serás declarado justo y por tus palabras serás condenado » (*Mt* 12,34-37). Criticaba severamente a quienes escandalizaran a los « pequeños », y aseguraba que a quien lo hiciera « era mejor que le pusieran al cuello una piedra y lo echaran al mar » (*Mc* 9,42; cf. *Mt* 18,6; *Lc* 17,2). Era completamente sincero; un hombre de quien se podía decir que « en su boca no se halló engaño »; y también: « al ser insultado, no respondía con insultos; al padecer, no amenazaba, sino que se ponía en manos de aquel que juzga con justicia » (*1 P* 2,22-23). Insistía en la sinceridad y en la veracidad de los demás, al mismo tiempo que condenaba la hipocresía, la inmoralidad y cualquier forma de comunicación que fuera torcida y perversa: « Sea vuestro lenguaje: "Sí, sí"; "no, no", pues lo que pasa de aquí viene del maligno » (*Mt* 5,37).

33. Jesús es el modelo y el criterio de nuestra comunicación. Para quienes están implicados en la comunicación social —responsables de la política, comunicadores profesionales, usuarios, sea cual sea el papel que desempeñen— la conclusión es clara: « Por tanto, desechando la mentira, hablad con verdad cada cual con su prójimo, pues somos miembros los unos de los otros. (...) No salga de vuestra boca palabra dañosa, sino la que sea conveniente para edificar según la necesidad y hacer el bien a los que os escuchen » (*Ef* 4,25.29). Servir a la persona humana, construir una comunidad humana fundada en la solidaridad, en la justicia y en el amor, y decir la verdad sobre la vida humana y su plenitud final en Dios han sido, son y seguirán ocupando el centro de la ética en los medios de comunicación.

-Etica en las comunicaciones sociales-

Ciudad del Vaticano, 4 de Junio del 2000, Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales, Jubileo de los Periodistas.

John P. Foley
Presidente

Pierfranco Pastore
Secretario

DECLARACIÓN DEL PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS

Sobre la admisión a la sagrada comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar

El *Código de Derecho Canónico* establece que: «No deben ser admitidos a la sagrada comunión los excomulgados y los que están en entredicho después de la imposición o de la declaración de la pena, y los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave» (can. 915). En los últimos años algunos autores han sostenido, sobre la base de diversas argumentaciones, que este canon no sería aplicable a los fieles divorciados que se han vuelto a casar. Reconocen que la Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, de 1981, en su n. 84 había confirmado, en términos inequívocos, tal prohibición, y que ésta ha sido reafirmada de modo expreso en otras ocasiones, especialmente en 1992 por el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1650, y en 1994 por la Carta *Annus internationalis Familiae* de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pero, pese a todo ello, dichos autores ofrecen diversas interpretaciones del citado canon que concuerdan en excluir del mismo, en la práctica, la situación de los divorciados que se han vuelto a casar. Por ejemplo, puesto que el texto habla de «pecado grave», serían necesarias todas las condiciones, incluidas las subjetivas, que se requieren para la existencia de un pecado mortal, por lo que el ministro de la Comunión no podría hacer *ab externo* un juicio de ese género; además, para que se hablase de perseverar «obstinadamente» en ese pecado, sería necesario descubrir en el fiel una actitud desafiante después de haber sido legítimamente amonestado por el Pastor.

Ante ese pretendido contraste entre la disciplina del Código de 1983 y las enseñanzas constantes de la Iglesia sobre la materia, este Consejo Pontificio, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe y con la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, declara cuanto sigue:

1. La prohibición establecida en ese canon, por su propia naturaleza, deriva de la ley divina y trasciende el ámbito de las leyes eclesíásticas positivas: éstas no pueden introducir cambios legislativos que se opongan a la doctrina de la Iglesia. El texto de la Escritura en que se apoya siempre la tradición eclesial es éste de San Pablo: «Así, pues, quien come el pan y bebe el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor. Examínese, pues, el hombre a sí mismo, y entonces coma del pan y beba del cáliz: pues el que come y bebe sin discernir el Cuerpo, come y bebe su propia condenación» (1 Cor 11, 27-29).

Este texto concierne ante todo al mismo fiel y a su conciencia moral, lo cual se formula en el Código en el sucesivo can. 916. Pero el ser indigno porque se está en estado de pecado crea también un grave problema jurídico en la Iglesia: precisamente el término «indigno» está recogido en el canon del *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* que es paralelo al can. 915 latino: «Deben ser alejados de la recepción de la Divina Eucaristía los públicamente indignos» (can. 712). En efecto, recibir el cuerpo de Cristo siendo públicamente indigno constituye un daño objetivo a la comunión eclesial; es un comportamiento que atenta contra los derechos de la Iglesia y de todos los fieles a vivir en coherencia con las exigencias de esa comunión. En el caso concreto de la admisión a la sagrada Comunión de los fieles divorciados que se han vuelto a casar, el escándalo, entendido como acción que mueve a los otros hacia el mal, atañe a un tiempo al sacramento de la Eucaristía y a la indisolubilidad del matrimonio. Tal escándalo sigue existiendo aún cuando ese comportamiento, desgraciadamente, ya no cause sorpresa: más aún, precisamente es ante la deformación de las conciencias cuando resulta más necesaria la acción de los Pastores, tan paciente como firme, en custodia de la santidad de los sacramentos, en defensa de la moralidad cristiana, y para la recta formación de los fieles.

2. Toda interpretación del can. 915 que se oponga a su contenido sustancial, declarado ininterrumpidamente por el Magisterio y la disciplina de la Iglesia a lo largo de los siglos, es claramente errónea. No se puede confundir el respeto de las palabras de la ley (cfr. can. 17) con el uso impropio de las mismas palabras como instrumento para relativizar o desvirtuar los preceptos.

La fórmula «y los que obstinadamente persistan en un manifiesto pecado grave» es clara, y se debe entender de modo que no se deforme su sentido haciendo la norma inaplicable. Las tres condiciones que deben darse son:

- a) el pecado grave, entendido objetivamente, porque el ministro de la Comunión no podría juzgar de la imputabilidad subjetiva;
- b) la obstinada perseverancia, que significa la existencia de una situación objetiva de pecado que dura en el tiempo y a la cual la voluntad del fiel no pone fin, sin que se necesiten otros requisitos (actitud desafiante, advertencia previa, etc.) para que se verifique la situación en su fundamental gravedad eclesial;
- c) el carácter manifiesto de la situación de pecado grave habitual.

Sin embargo, no se encuentran en situación de pecado grave habitual los fieles divorciados que se han vuelto a casar que, no pudiendo por serias razones -como, por ejemplo, la educación de los hijos- «satisfacer la obligación de la separación, asumen el empeño de vivir en perfecta continencia, es decir, de abstenerse de los actos propios de los cónyuges» (*Familiaris consortio*, n. 84), y que sobre la base de ese propósito han recibido el sacramento de la Penitencia. Debido a que el hecho de que tales fieles no viven *more uxorio* es de por sí oculto, mientras que su condición de divorciados que se han vuelto a casar es de por sí manifiesta, sólo podrán acceder a la Comunión eucarística *remoto scandalo*.

3. Naturalmente la prudencia pastoral aconseja vivamente que se evite el tener que llegar a casos de pública denegación de la sagrada Comunión. Los Pastores deben cuidar de explicar a los fieles interesados el verdadero sentido eclesial de la norma, de modo que puedan comprenderla o al menos respetarla. Pero cuando se presenten situaciones en las que esas precauciones no hayan tenido efecto o no hayan sido posibles, el ministro de la distribución de la Comunión debe negarse a darla a quien sea públicamente indigno. Lo hará con extrema caridad, y tratará de explicar en el momento oportuno las razones que le han obligado a ello. Pero debe hacerlo también con firmeza, sabedor del valor que semejantes signos de fortaleza tienen para el bien de la Iglesia y de las almas.

El discernimiento de los casos de exclusión de la Comunión eucarística de los fieles que se encuentren en la situación descrita concierne al Sacerdote responsable de la comunidad. Éste dará precisas instrucciones al diácono o al eventual ministro extraordinario acerca del modo de comportarse en las situaciones concretas.

4. Teniendo en cuenta la naturaleza de la antedicha norma (cfr. n. 1), ninguna autoridad eclesiástica puede dispensar en caso alguno de esta obligación del ministro de la sagrada Comunión, ni dar directivas que la contradigan.

5. La Iglesia reafirma su solicitud materna por los fieles que se encuentran en esta situación o en otras análogas, que impiden su admisión a la mesa eucarística. Cuanto se ha expuesto en esta Declaración no está en contradicción con el gran deseo de favorecer la participación de esos hijos a la vida eclesial, que se puede ya expresar de muchas formas compatibles con su situación. Es más, el deber de reafirmar esa imposibilidad de admitir a la Eucaristía es condición de una verdadera pastoralidad, de una auténtica preocupación por el bien de estos fieles y de toda la Iglesia, porque señala las condiciones necesarias para la plenitud de aquella conversión a la cual todos están siempre invitados por el Señor, de manera especial durante este Año Santo del Gran Jubileo.

Del Vaticano, 24 de junio de 2000, Solemnidad de la Natividad de San Juan Bautista.

Julián Herranz
Arzobispo tit. de Vertara
Presidente

-Sobre la admisión a la sagrada comunión de los fieles divorciados ...-

Bruno Bertagna
Obispo tit. de Divasto
Secretario

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTA SOBRE LA EXPRESIÓN «IGLESIAS HERMANAS»

A. CARTA A LOS PRESIDENTES DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

Roma, 30 de junio, 2000

Eminencia (Excelencia):

Desde varias partes se ha llamado la atención de este Dicasterio sobre los problemas implicados en el uso de la expresión “Iglesias hermanas”, utilizada en importantes Documentos del Magisterio pontificio. Dicha expresión, presente también en textos e intervenciones referidos a iniciativas en la promoción del diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, se ha convertido en parte del vocabulario común para expresar el vínculo objetivo entre la Iglesia de Roma y las Iglesias ortodoxas.

Lamentablemente, en ciertas publicaciones y por parte de algunos teólogos comprometidos en el diálogo ecuménico, se ha constatado recientemente la extensión del uso del término para indicar la relación entre la Iglesia católica, por un lado, y la Iglesia ortodoxa, por otro. De este modo se induce a pensar que en realidad no existe una sola Iglesia de Cristo, sino que la misma podrá ser restablecida de nuevo sólo como consecuencia de la reconciliación entre las dos mencionadas Iglesias hermanas. Además, la misma expresión es aplicada indebidamente por algunos a la relación entre la Iglesia católica, de una parte, y la Comunión anglicana y las Comunidades eclesiales no católicas, de otra. Así, se habla de una “teología de las Iglesias hermanas” o de una “eclesiología de las Iglesias hermanas”, caracterizadas por la ambigüedad y la discontinuidad en el uso y el significado de esta expresión respecto a su correcta acepción originaria, propia de los Documentos pontificios.

Con el fin de superar tales equívocos en el uso y aplicación del término “Iglesias hermanas”, esta Congregación ha juzgado necesario elaborar la adjunta *NOTA sobre la expresión “Iglesias hermanas”*, aprobada por el Santo Padre Juan Pablo II en la Audiencia del 9 de junio de 2000, y cuyas indicaciones deben ser consideradas vinculantes, a pesar de que la Nota no sea oficialmente publicada en *Acta Apostolicae Sedis*, a causa de su finalidad, que es la de precisar el uso correcto de una terminología teológica.

Mientras le envío copia del citado Documento, le ruego que tenga a bien hacerse intérprete de las preocupaciones e indicaciones en él contenidas ante la Conferencia Episcopal de su digna presidencia, y en particular ante la Comisión u Organismo encargado del diálogo ecuménico, a fin de que en las publicaciones y escritos concernientes la referida temática emanados por esa Conferencia, se tenga cuidadosamente en cuenta de lo prescrito en la *Nota*.

Agradeciéndole vivamente su inestimable colaboración, aprovecho la circunstancia para confirmarme

Suyo devotísimo en Cristo

+ **Joseph Card. Ratzinger**
Prefecto

B. TEXTO DE LA NOTA

1. La expresión *Iglesias hermanas* se repite a menudo en el diálogo ecuménico, sobre todo entre católicos y ortodoxos, y es objeto de profundización por ambas partes del diálogo. Aún existiendo un uso indudablemente legítimo de la expresión, en la actual literatura ecuménica se ha difundido un modo ambiguo de utilizarla. En conformidad con la enseñanza del Concilio Vaticano II y el sucesivo Magisterio pontificio, es por lo tanto oportuno recordar cuál es el uso propio y adecuado de tal expresión. Pero antes, parece útil señalar brevemente la historia del término.

I. Origen y desarrollo de la expresión.

2. En el Nuevo Testamento, la expresión *Iglesias hermanas*, como tal, no se encuentra; sin embargo, se hallan numerosas indicaciones que manifiestan las relaciones de fraternidad existentes entre las Iglesias locales de la antigüedad cristiana. El pasaje neotestamentario que en modo más explícito refleja esa convicción es la frase final de 2 Jn 13: «Te saludan los hijos de tu hermana Elegida». Se trata de saludos enviados de una comunidad eclesial a otra; la comunidad que envía los saludos se llama a sí misma “hermana” de la otra.

3. En la literatura eclesiástica, la expresión se comienza a utilizar en Oriente cuando, a partir del siglo V, se difunde la idea de la *Pentarquía*, según la cual a la cabeza de la Iglesia se encontrarían los cinco Patriarcas, y la Iglesia de Roma tendría el primer puesto entre las *Iglesias hermanas patriarcales*. Al respecto, hay que notar que ningún Romano Pontífice reconoció esta equiparación de las sedes ni aceptó que a la sede romana se le reconociese solamente un primado de honor. Además, nótese que en Occidente no se desarrolló esa estructura patriarcal que es típica de Oriente.

Como se sabe, en los siglos siguientes las divergencias entre Roma y Constantinopla llevaron a excomuniones mutuas, que tuvieron «consecuencias, que, por cuanto podemos juzgar, fueron más allá de las intenciones y las previsiones de sus autores, cuyas censuras concernían a las personas afectadas, no a las Iglesias, y no tenían la intención de romper la comunión eclesiástica entre las sedes de Roma y de Constantinopla»^[1].

4. La expresión aparece de nuevo en dos cartas del Metropolitano Nicetas de Nicomedia (año 1136) y del Patriarca Juan X Camateros (desde 1198 a 1206), en las cuales ambos protestaban contra Roma, la cual, presentándose como *madre y maestra*, habría anulado su autoridad. Según ellos, Roma es solamente la primera entre *hermanas* de igual dignidad.

5. En época reciente, el primero en utilizar nuevamente la expresión *Iglesias hermanas* fue el Patriarca ortodoxo de Constantinopla Atenágoras I. Acogiendo los gestos fraternos y la llamada a la unidad a él dirigidos por Juan XXIII, expresa a menudo en sus cartas el auspicio de ver pronto restablecida la unidad entre las *Iglesias hermanas*.

6. El Concilio Vaticano II usa la expresión *Iglesias hermanas* para calificar la relación fraterna entre las Iglesias particulares: «...existen en Oriente muchas iglesias particulares o locales, entre las cuales ocupan el primer lugar las iglesias patriarcales, y de las cuales no pocas tienen origen en los mismos Apóstoles. Por este motivo ha prevalecido y prevalecen entre los orientales la diligencia y el cuidado de conservar en la comunión de la fe y de la caridad aquellas relaciones fraternas, que deben observarse entre las iglesias locales como entre hermanas».^[2]

7. El primer documento pontificio en el cual se halla el apelativo de *hermanas* aplicado a las Iglesias es el Breve *Anno ineunte*, de Pablo VI al Patriarca Atenágoras I. Tras haber manifestado su voluntad de hacer lo posible para «restablecer la plena comunión entre la Iglesia de Occidente y la Iglesia de Oriente», el Papa se pregunta: «Puesto que en cada Iglesia local se opera este misterio del amor divino, ¿no es tal vez éste el origen de aquella expresión tradicional, en virtud de la cual las Iglesias de varios lugares comenzaron a llamarse entre ellas como hermanas? Nuestras Iglesias han vivido por siglos como hermanas, celebrando juntas los concilios ecuménicos, que han defendido el depósito de la fe contra toda alteración. Ahora, después de un largo período de división y de incompreensión recíproca, el Señor, a pesar de las dificultades que en el pasado han surgido entre nosotros, nos da la posibilidad de redescubrirnos

como Iglesias hermanas».[3]

8. Después la expresión ha sido utilizada por Juan Pablo II en numerosos discursos y documentos entre los cuales serán recordados aquí los principales, siguiendo un orden cronológico.

Encíclica *Slavorum Apostoli*: «Para nosotros [Cirilo y Metodio] son paladines y a la vez patronos en el esfuerzo ecuménico de las Iglesias hermanas de Oriente y Occidente para volver a encontrar, mediante el diálogo y la oración, la unidad visible en la comunión perfecta y total».[4]

Carta de 1991 a los Obispos europeos: «Con aquellas Iglesias [las Iglesias ortodoxas] se fomentan relaciones como entre Iglesias hermanas, según la expresión del Papa Pablo VI en el Breve al Patriarca de Constantinopla Atenágoras I».[5]

En la Encíclica *Ut unum sint*, el tema es desarrollado sobre todo en el n. 56, que inicia así: «Después del Concilio Vaticano II y con referencia a aquella tradición, se ha restablecido el uso de llamar *Iglesias hermanas* a las Iglesias particulares o locales congregadas en torno a su Obispo. La supresión, además, de las excomuniones recíprocas, quitando un doloroso obstáculo de orden canónico y psicológico, ha sido un paso muy significativo en el camino hacia la plena comunión». El número termina auspiciando: «El término tradicional de *Iglesias hermanas* debería acompañarnos incesantemente en este camino». El tema es retomado en el n. 60, en el cual se observa: «Más recientemente, la Comisión mixta internacional ha dado un paso significativo en la cuestión tan delicada del método a seguir en la búsqueda de la comunión plena entre la Iglesia católica y la Iglesia ortodoxa, cuestión que ha alterado con frecuencia las relaciones entre católicos y ortodoxos. La Comisión ha puesto las bases doctrinales para una solución positiva del problema, que se fundamenta en la doctrina de las Iglesias hermanas».[6]

II. Indicaciones sobre el uso de la expresión.

9. Las referencias históricas expuestas en los párrafos precedentes muestran la relevancia que ha asumido la expresión *Iglesias hermanas* en el diálogo ecuménico. Esto hace aun más importante que de ella se haga un uso teológicamente correcto.

10. En efecto, en sentido propio, Iglesias hermanas son exclusivamente las Iglesias particulares (o las agrupaciones de Iglesias particulares: por ejemplo, los Patriarcados y las Metropólías).[7] Debe quedar siempre claro, incluso cuando la expresión *Iglesias hermanas* es usada en este sentido propio, que la Iglesia universal, una, santa, católica y apostólica, no es hermana sino *madre* de todas las Iglesias particulares[8].

11. Se puede hablar de *Iglesias hermanas*, en sentido propio, también en referencia a Iglesias particulares católicas y no católicas; y por lo tanto también la Iglesia particular de Roma puede ser llamada *hermana* de todas las Iglesias particulares. Pero, como ya ha sido recordado, no se puede decir propiamente que la Iglesia católica sea *hermana* de una Iglesia particular o grupo de Iglesias. No se trata solamente de una cuestión terminológica, sino sobre todo de respetar una verdad fundamental de la fe católica: la de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo. Existe, en efecto, una única Iglesia,[9] y por eso el plural *Iglesias* se puede referir solamente a las Iglesias particulares.

En consecuencia es de evitar, como fuente de malentendidos y de confusión teológica, el uso de fórmulas como “*nuestras dos Iglesias*”, que insinúan –cuando se aplican a la Iglesia católica y al conjunto de las Iglesias ortodoxas (o de una Iglesia ortodoxa)– un plural no solamente al nivel de Iglesias particulares, sino también al nivel de la Iglesia una, santa, católica y apostólica, confesada en el Credo, cuya existencia real aparece así ofuscada.

12. En fin, se debe también tener presente que la expresión *Iglesias hermanas* en sentido propio, como es testimoniado por la Tradición común de Occidente y Oriente, puede ser aplicada exclusivamente a aquellas comunidades que han conservado válidamente el Episcopado y la Eucaristía.

Roma, en la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 30 de junio de 2000, Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

[1] Pablo VI y Atenágoras I, Declaración común *Pénétrés de reconnaissance* (7-XII-1965), n. 3: AAS 58 (1966) 20. Las excomuniones fueron recíprocamente levantadas en 1965: «el Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I en su Sínodo (...) declaran de común acuerdo (...) que es de deplorar también, y de cancelar de la memoria y del seno de la Iglesia, las sentencias de excomunión» (*ibid.*, n. 4); cf. también Pablo VI, Carta Apostólica *Ambulate in dilectione* (7-XII-1965): AAS 58 (1966) 40-41; Atenágoras I, *Tomos Agapis* (7-XII-1965), *Vatican-Phanar* 1958-1970 (Romae et Istanbul 1970) 388-390.

[2] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 14

[3] Pablo VI, Breve *Anno ineunte* (25-VII-1987): AAS 59 (1967) 852-854.

[4] Juan Pablo II, Encíclica *Slavorum apostoli* (2-VI-1985), n. 27: AAS 77 (1985) 807-808.

[5] Juan Pablo II, Carta a los Obispos del continente europeo sobre *Las relaciones entre católicos y ortodoxos en la nueva situación de la Europa central y oriental* (31-V-1991), n. 4: AAS 84 (1992) 167.

[6] Juan Pablo II, Encíclica *Ut unum sint* (25-V-1995), nn. 56 y 60: AAS 87 (1995) 921-982.

[7] Cf. los textos del Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 14, y del Breve *Anno ineunte* de Pablo VI a Atenágoras I, citados arriba en las notas 2 y 3.

[8] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio* (28-V-1992), n. 9: AAS 85 (1993) 838-850.

[9] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 8; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24-VI-1973), n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

Consejo Pontificio para la Familia

Declaración sobre la llamada "reducción embrionaria"

El Pontificio Consejo para la Familia, invitado a expresar su posición sobre la llamada "reducción embrionaria", tras haber consultado la Congregación para la Doctrina de la Fe publica la siguiente Declaración.

Hoy son menos raros los casos de embarazos múltiples, esto es, cuando el seno materno es compartido por varios embriones. Suelen presentarse ya sea por la aplicación de la estimulación ovárica en caso de infertilidad o por la fecundación artificial, sobre lo cual el Magisterio se ha ya pronunciado (Cong. Doct. Fe, Inst. Donum vitae, II). Hay que tener en cuenta las situaciones difíciles y aún dramáticas que el uso de tales técnicas pueden originar. No se puede omitir una llamada a la responsabilidad a aquellos médicos que ponen en riesgo la vida de la madre y de los hijos concebidos por falta de pericia y precaución o en la aplicación de las técnicas de fecundación artificial

Es frecuente la afirmación, por parte de algunos, de que los embarazos múltiples no pueden llegar a término, sea por la muerte espontánea en el útero de los embriones o por su nacimiento prematuro no viable. Añaden además que si los nascituros llegan al parto, la dificultad obstétrica (con el consiguiente peligro para la madre) es mayor. Con estos presupuestos ellos concluyen que podría justificarse la selección y eliminación de algunos embriones para salvar a los otros o, al menos uno de ellos. Por este motivo se ha introducido la técnica denominada "reducción embrionaria".

En relación a lo anterior, es preciso señalar lo siguiente. Como todo embrión debe ser considerado y tratado como persona humana (Cong. Doct. Fe, Inst. Donum vitae, I. 1), con la eminente dignidad que esto implica, el nascituro es sujeto de derechos fundamentales desde el primer momento de la concepción, y en primer lugar del derecho a la vida, que de ninguna manera puede ser violado. Por tanto hay que afirmar claramente evitando cualquier confusión o ambigüedad que la "reducción embrionaria" es un aborto selectivo. Es la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 57). Por tanto, querida como fin o usada como medio, es siempre un desorden moral grave (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 62). Tratándose de una verdad naturalmente accesible a la razón, la ilicitud de tal comportamiento es una norma para todos válida y también para los no creyentes (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 101).

La prohibición moral permanece también en el caso en que la prosecución del embarazo comportara riesgo para la vida de la madre y de los otros hermanos gemelos. En efecto, no es lícito jamás hacer el mal, ni siquiera para alcanzar con ello un bien (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 57).

La vida del hombre proviene de Dios, es su don, su imagen e impronta, participación de su soplo vital (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 39). La selección embrionaria no puede ser justificada en base al llamado principio de mal menor, porque se elimina una vida humana y tampoco puede ser justificada en base al principio de doble efecto; ninguno de los dos pueden ser aplicados en este caso. La selección embrionaria puede conducir además mediante las técnicas de diagnóstico pre-natal a una mentalidad eugenésica, es decir, medir el valor de una vida humana y seleccionarla, siguiendo sólo parámetros de "normalidad" y de bienestar físico (Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 63), invocando para ello el concepto de "calidad de vida" de modo reductivo. Esta posibilidad no debería ser minusvalorada.

Que el Señor de la vida acompañe a los padres, en el cumplimiento de su eximia misión sosteniéndolos en el compromiso de respetar el derecho a la existencia del nascituro, y a los hijos, guiando a quienes están al servicio de la vida a hacer todo lo posible para salvar a la madre y los niños, en medio de dificultades, a veces dramáticas. Gracias a Dios, merced a los considerables avances científicos no son pocos los casos en los que los embarazos múltiples pueden ser conducidos a buen término.

Sigue siendo verdad que, aunque la limitación humana comporta a veces que se deba asistir impotentes a la muerte anticipada de criaturas inocentes, jamás es moralmente lícito provocar voluntariamente su

-Declaración sobre la llamada “reducción embrionaria”-

muerte.

Ciudad del Vaticano, 12 de julio de 2000

Alfonso Cardenal López Trujillo
Presidente

Francisco Gil Hellín
Secretario

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA

Familia, matrimonio y "uniones de hecho"

Presentación

Uno de los fenómenos más extensos que interpelan vivamente la conciencia de la comunidad cristiana hoy en día, es el número creciente que las uniones de hecho están alcanzando en el conjunto de la sociedad, con la consiguiente desafección para la estabilidad del matrimonio que ello comporta. La Iglesia no puede dejar de iluminar esta realidad en su discernimiento de los «signos de los tiempos».

El Pontificio Consejo para la Familia, consciente de las graves repercusiones de esta situación social y pastoral, ha organizado una serie de reuniones de estudio durante 1999 y los primeros meses del 2000, con la participación de importantes personalidades y prestigiosos expertos de todo el mundo, con el objeto de analizar debidamente este delicado problema, de tanta trascendencia para la Iglesia y para el mundo.

Fruto de todo ello es el presente documento, en cuyas páginas se aborda una problemática actual y difícil, que toca de cerca la misma entraña de las relaciones humanas, la parte más delicada de la íntima unión entre familia y vida, las zonas más sensibles del corazón humano. Al mismo tiempo, la innegable trascendencia pública de la actual coyuntura política internacional, hace conveniente y urgente una palabra de orientación, dirigida sobre todo a quienes tienen responsabilidades en esta materia. Son ellos quienes en su tarea legislativa pueden dar consistencia jurídica a la institución matrimonial o, por el contrario, debilitar la consistencia del bien común que protege esta institución natural, partiendo de una comprensión irreal de los problemas personales.

Estas reflexiones orientarán también a los Pastores, que deben acoger y guiar a tantos cristianos contemporáneos, y acompañarles en el itinerario del aprecio al valor natural protegido por la institución matrimonial y ratificado por el sacramento cristiano. La familia fundada en el matrimonio corresponde al designio del Creador «desde el comienzo» (Mt 19, 4). En el Reino de Dios, en el cual no puede ser sembrada otra semilla que aquella de la verdad ya inscrita en el corazón humano, la única capaz de «dar fruto con perseverancia» (Lc 8, 15) esta verdad se hace misericordia, comprensión y llamada a reconocer en Jesús la «luz del mundo» (Jn 8, 12) y la fuerza que libera de las ataduras del mal.

Este documento se propone también contribuir de manera positiva a un diálogo que clarifique la verdad de las cosas y de las exigencias que proceden del mismo orden natural, participando en el debate socio-político y en la responsabilidad por el bien común.

Quiera Dios que estas consideraciones, serenas y responsables, compartidas por tantos hombres de buena voluntad, redunden en beneficio de esa comunidad de vida, necesaria para la Iglesia y para el mundo, que es la familia.

Ciudad del Vaticano, 26 de julio de 2000

Fiesta de S. Joaquín y Sta. Ana, Padres de la Stma. Virgen María

Alfonso Cardenal López Trujillo
Presidente

S. E. Mons. Francisco Gil Hellín
Secretario

Introducción

(1) Las llamadas «uniones de hecho» están adquiriendo en la sociedad en estos últimos años un especial relieve. Ciertas iniciativas insisten en su reconocimiento institucional e incluso su equiparación con las familias nacidas del compromiso matrimonial. Ante una cuestión de tanta importancia y de tantas repercusiones futuras para la entera comunidad humana, este Pontificio Consejo para la Familia se propone, mediante las siguientes reflexiones, llamar la atención sobre el peligro que representaría un tal reconocimiento y equiparación para la identidad de la unión matrimonial y el grave deterioro que ello implicaría para la familia y para el bien común de la sociedad.

En el presente documento, tras considerar el aspecto social de las uniones de hecho, sus elementos constitutivos y motivaciones existenciales, se aborda el problema de su reconocimiento y equiparación jurídica, primero respecto a la familia fundada en el matrimonio y después respecto al conjunto de la sociedad. Se atiende posteriormente a la familia como bien social, a los valores objetivos a fomentar y al deber en justicia por parte de la sociedad de proteger y promover la familia, cuya raíz es el matrimonio. A continuación se profundiza en algunos aspectos que esta reivindicación presenta en relación con el matrimonio cristiano. Se exponen además algunos criterios generales de discernimiento pastoral, necesarios para una orientación de las comunidades cristianas.

Las consideraciones aquí expuestas no sólo se dirigen a cuantos reconocen explícitamente en la Iglesia Católica «la Iglesia de Dios vivo, columna y fundamento de la verdad» (1Tim 3,15), sino también a todos los cristianos de las diversas Iglesias y comunidades cristianas, así como a todos aquellos sinceramente comprometidos con el bien precioso de la familia, célula fundamental de la sociedad. Como enseña el Concilio Vaticano II, «el bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar. Por eso los cristianos, junto con los que tienen gran estima a esta comunidad, se alegran sinceramente de los varios medios que permiten hoy a los hombres avanzar en el fomento de esta comunidad de amor y en el respeto a la vida y que ayudan a los esposos y padres en el cumplimiento de su excelsa misión»[1].

I - Las "uniones de hecho"

Aspecto social de las "uniones de hecho"

(2) La expresión «unión de hecho» abarca un conjunto de múltiples y heterogéneas realidades humanas, cuyo elemento común es el de ser convivencias (de tipo sexual) que no son matrimonios. Las uniones de hecho se caracterizan, precisamente, por ignorar, postergar o aún rechazar el compromiso conyugal. De esto se derivan graves consecuencias.

Con el matrimonio se asumen públicamente, mediante el pacto de amor conyugal, todas las responsabilidades que nacen del vínculo establecido. De esta asunción pública de responsabilidades resulta un bien no sólo para los propios cónyuges y los hijos en su crecimiento afectivo y formativo, sino también para los otros miembros de la familia. De este modo, la familia fundada en el matrimonio es un bien fundamental y precioso para la entera sociedad, cuyo entramado más firme se asienta sobre los valores que se despliegan en las relaciones familiares, que encuentra su garantía en el matrimonio estable. El bien generado por el matrimonio es básico para la misma Iglesia, que reconoce en la familia la «Iglesia doméstica»[2]. Todo ello se ve comprometido con el abandono de la institución matrimonial implícito en las uniones de hecho.

(3) Puede suceder que alguien desee y realice un uso de la sexualidad distinto del inscrito por Dios en la misma naturaleza humana y la finalidad específicamente humana de sus actos. Contraría con ello el lenguaje interpersonal del amor y compromete gravemente, con un objetivo desorden, el verdadero diálogo de vida dispuesto por el Creador y Redentor del género humano. La doctrina de la Iglesia Católica es bien conocida por la opinión pública, y no es aquí necesario repetirla[3]. Es la dimensión social del problema la que requiere un mayor esfuerzo de reflexión que permita advertir, especialmente por quienes tienen responsabilidades públicas, la impropiedad de elevar estas situaciones privadas a la categoría de interés

público. Con el pretexto de regular un marco de convivencia social y jurídica, se intenta justificar el reconocimiento institucional de las uniones de hecho. De este modo, las uniones de hecho se convierten en institución y se sancionan legislativamente derechos y deberes en detrimento de la familia fundada en el matrimonio. Las uniones de hecho quedan en un nivel jurídico similar al del matrimonio. Se califica públicamente de «bien» dicha convivencia, elevándola a una condición similar, o incluso equiparándola al matrimonio, en perjuicio de la verdad y de la justicia. Con ello se contribuye de manera muy acusada al deterioro de esta institución natural, completamente vital, básica y necesaria para todo el cuerpo social, que es el matrimonio.

Elementos constitutivos de las uniones de hecho

(4) No todas las uniones de hecho tienen el mismo alcance social ni las mismas motivaciones. A la hora de describir sus características positivas, más allá de su rasgo común negativo, que consiste en postergar, ignorar o rechazar la unión matrimonial, sobresalen ciertos elementos. Primeramente, el carácter puramente fáctico de la relación. Conviene poner de manifiesto que suponen una cohabitación acompañada de relación sexual (lo que las distingue de otros tipos de convivencia) y de una relativa tendencia a la estabilidad (que las distingue de las uniones de cohabitación esporádicas u ocasionales). Las uniones de hecho no comportan derechos y deberes matrimoniales, ni pretenden una estabilidad basada en el vínculo matrimonial. Es característica la firme reivindicación de no haber asumido vínculo alguno. La inestabilidad constante debida a la posibilidad de interrupción de la convivencia en común es, en consecuencia, característica de las uniones de hecho. Hay también un cierto «compromiso», más o menos explícito, de «fidelidad» recíproca, por así llamarla, mientras dure la relación.

(5) Algunas uniones de hecho son clara consecuencia de una decidida elección. La unión de hecho «a prueba» es frecuente entre quienes tienen el proyecto de casarse en el futuro, pero lo condicionan a la experiencia de una unión sin vínculo matrimonial. Es una especie de «etapa condicionada» al matrimonio, semejante al matrimonio «a prueba»[4], pero, a diferencia de éste, pretendenden un cierto reconocimiento social.

Otras veces, las personas que conviven justifican esta elección por razones económicas o para soslayar dificultades legales. Muchas veces, los verdaderos motivos son más profundos. Frecuentemente, bajo esta clase de pretextos, subyace una mentalidad que valora poco la sexualidad. Está influida, más o menos, por el pragmatismo y el hedonismo, así como por una concepción del amor desligada de la responsabilidad. Se rehuye el compromiso de estabilidad, las responsabilidades, los derechos y deberes, que el verdadero amor conyugal lleva consigo.

En otras ocasiones, las uniones de hecho se establecen entre personas divorciadas anteriormente. Son entonces una alternativa al matrimonio. Con la legislación divorcista el matrimonio tiende, a menudo, a perder su identidad en la conciencia personal. En este sentido hay que resaltar la desconfianza hacia la institución matrimonial que nace a veces de la experiencia negativa de las personas traumatizadas por un divorcio anterior, o por el divorcio de sus padres. Este preocupante fenómeno comienza a ser socialmente relevante en los países más desarrollados económicamente.

No es raro que las personas que conviven en una unión de hecho manifiesten rechazar explícitamente el matrimonio por motivos ideológicos. Se trata entonces de la elección de una alternativa, un modo determinado de vivir la propia sexualidad. El matrimonio es visto por estas personas como algo rechazable para ellos, algo que se opone a la propia ideología, una «forma inaceptable de violentar el bienestar personal» o incluso como «tumba del amor salvaje», expresiones estas que denotan desconocimiento de la verdadera naturaleza del amor humano, de la oblatividad, nobleza y belleza en la constancia y fidelidad de las relaciones humanas.

(6) No siempre las uniones de hecho son el resultado de una clara elección positiva; a veces las personas que conviven en estas uniones manifiestan tolerar o soportar esta situación. En ciertos países, el

mayor número de uniones de hecho se debe a una desafección al matrimonio, no por razones ideológicas, sino por falta de una formación adecuada de la responsabilidad, que es producto de la situación de pobreza y marginación del ambiente en el que se encuentran. La falta de confianza en el matrimonio, sin embargo, puede deberse también a condicionamientos familiares, especialmente en el Tercer Mundo. Un factor de relieve, a tener en consideración, son las situaciones de injusticia, y las estructuras de pecado. El predominio cultural de actitudes machistas o racistas, confluye agravando mucho estas situaciones de dificultad.

En estos casos no es raro encontrar uniones de hecho que contienen, incluso desde su inicio, una voluntad de convivencia, en principio, auténtica, en la que los convivientes se consideran unidos como si fueran marido y mujer, esforzándose por cumplir obligaciones similares a las del matrimonio[5]. La pobreza, resultado a menudo de desequilibrios en el orden económico mundial, y las deficiencias educativas estructurales, representan para ellos graves obstáculos en la formación de una verdadera familia.

En otros lugares, es más frecuente la cohabitación (durante periodos más o menos prolongados de tiempo) hasta la concepción o nacimiento del primer hijo. Estas costumbres corresponden a prácticas ancestrales y tradicionales, especialmente fuertes en ciertas regiones de Africa y Asia, ligadas al llamado «matrimonio por etapas». Son prácticas en contraste con la dignidad humana, difíciles de desarraigar, y que configuran una situación moral negativa, con una problemática social característica y bien definida. Este tipo de uniones no deben ser, sin más, identificadas con las uniones de hecho de las que aquí nos ocupamos (que se configuran al margen de una antropología cultural de tipo tradicional), y suponen todo un desafío para la inculturación de la fe en el Tercer Milenio de la era cristiana.

La complejidad y diversidad de la problemática de las uniones de hecho, se pone de manifiesto al considerar, por ejemplo, que, en ocasiones su causa más inmediata puede corresponder a motivos asistenciales. Es el caso, por ejemplo, en los sistemas más desarrollados, de personas de edad avanzada que establecen relaciones solo de hecho por el miedo a que acceder al matrimonio les infiera perjuicios fiscales, o la pérdida de las pensiones.

Los motivos personales y el factor cultural

(7) Es importante preguntarse por los motivos profundos por los que la cultura contemporánea asiste a una crisis del matrimonio, tanto en su dimensión religiosa como en aquella civil, y al intento de reconocimiento y equiparación de las uniones de hecho. De este modo, situaciones inestables que se definen más por aquello que de negativo tienen (la omisión del vínculo matrimonial), que por lo que se caracterizan positivamente, aparecen situadas a un nivel similar al matrimonio. Efectivamente todas aquellas situaciones se consolidan en distintas formas de relación, pero todas ellas están en contraste con una verdadera y plena donación recíproca, estable y reconocida socialmente. La complejidad de los motivos de orden económico, sociológico y psicológico, inscrita en un contexto de privatización del amor y de eliminación del carácter institucional del matrimonio, sugiere la conveniencia de profundizar en la perspectiva ideológica y cultural a partir de la cual se ha ido progresivamente desarrollando y afirmando el fenómeno de las uniones de hecho, tal y como hoy lo conocemos.

La disminución progresiva del número de matrimonios y de familias reconocidas en tanto que tales por las leyes de diferentes Estados, el aumento del número de parejas no casadas que conviven juntos en ciertos países, no puede ser suficientemente explicado por un movimiento cultural aislado y espontáneo, sino que responde a cambios históricos en las sociedades, en ese momento cultural contemporáneo que algunos autores denominan «post-modernidad». Es cierto que la menor incidencia del mundo agrícola, el desarrollo del sector terciario de la economía, el aumento de la duración media de la vida, la inestabilidad del empleo y de las relaciones personales, la reducción del número de miembros de la familia que viven juntos bajo el mismo techo, la globalización de los fenómenos sociales y económicos, han dado como resultado una mayor inestabilidad de las familias y favorecido un ideal de familia menos numerosa. Pero ¿es esto suficiente para explicar la situación contemporánea del matrimonio? La institución matrimonial

atraviesa una crisis menor donde las tradiciones familiares son más fuertes.

(8) Dentro de un proceso que podría denominarse, de gradual desestructuración cultural y humana de la institución matrimonial, no debe ser minusvalorada la difusión de cierta ideología de «gender». Ser hombre o mujer no estaría determinado fundamentalmente por el sexo, sino por la cultura. Con ello se atacan las mismas bases de la familia y de las relaciones inter-personales. Es preciso hacer algunas consideraciones al respecto, debido a la importancia de tal ideología en la cultura contemporánea, y su influjo en el fenómeno de las uniones de hecho.

En la dinámica integrativa de la personalidad humana un factor muy importante es el de la identidad. La persona adquiere progresivamente durante la infancia y la adolescencia conciencia de ser «sí mismo», adquiere conciencia de su identidad. Esta conciencia de la propia identidad se integra en un proceso de reconocimiento del propio ser y, consiguientemente, de la dimensión sexual del propio ser. Es por tanto conciencia de identidad y diferencia. Los expertos suelen distinguir entre identidad sexual (es decir, conciencia de identidad psico-biológica del propio sexo, y de diferencia respecto al otro sexo) e identidad genérica (es decir, conciencia de identidad psico-social y cultural del papel que las personas de un determinado sexo desempeñan en la sociedad). En un correcto y armónico proceso de integración, la identidad sexual y genérica se complementan, puesto que las personas viven en sociedad de acuerdo con los aspectos culturales correspondientes a su propio sexo. La categoría de identidad genérica sexual («gender») es, por tanto, de orden psico-social y cultural. Es correspondiente y armónica con la identidad sexual, de orden psico-biológico, cuando la integración de la personalidad se realiza como reconocimiento de la plenitud de la verdad interior de la persona, unidad de alma y cuerpo.

Ahora bien, a partir de la década 1960-1970, ciertas teorías (que hoy suelen ser calificadas por los expertos como «construccionistas»), sostienen no sólo que la identidad genérica sexual («gender») sea el producto de una interacción entre la comunidad y el individuo, sino incluso que dicha identidad genérica sería independiente de la identidad sexual personal, es decir, que los géneros masculino y femenino de la sociedad serían el producto exclusivo de factores sociales, sin relación con verdad ninguna de la dimensión sexual de la persona. De este modo, cualquier actitud sexual resultaría justificable, incluida la homosexualidad, y es la sociedad la que debería cambiar para incluir, junto al masculino y el femenino, otros géneros, en el modo de configurar la vida social[6]

La ideología de «gender» ha encontrado en la antropología individualista del neo-liberalismo radical un ambiente favorable[7]. La reivindicación de un estatuto similar, tanto para el matrimonio como para las uniones de hecho (incluso homosexuales) suele hoy día tratar de justificarse en base a categorías y términos procedentes de la ideología de «gender»[8]. Así existe una cierta tendencia a designar como «familia» todo tipo de uniones consensuales, ignorando de este modo la natural inclinación de la libertad humana a la donación recíproca, y sus características esenciales, que son la base de ese bien común de la humanidad que es la institución matrimonial.

II - Familia fundada en el matrimonio y uniones de hecho

Familia, vida y unión de hecho

(9) Conviene comprender las diferencias sustanciales entre el matrimonio y las uniones fácticas. Esta es la raíz de la diferencia entre la familia de origen matrimonial y la comunidad que se origina en una unión de hecho. La comunidad familiar surge del pacto de unión de los cónyuges. El matrimonio que surge de este pacto de amor conyugal no es una creación del poder público, sino una institución natural y originaria que lo precede. En las uniones de hecho, en cambio, se pone en común el recíproco afecto, pero al mismo tiempo falta aquél vínculo matrimonial de dimensión pública originaria, que fundamenta la familia. Familia y vida forman una verdadera unidad que debe ser protegida por la sociedad, puesto que es el núcleo vivo de la sucesión (procreación y educación) de las generaciones humanas.

En las sociedades abiertas y democráticas de hoy día, el Estado y los poderes públicos no deben institucionalizar las uniones de hecho, atribuyéndoles de este modo un estatuto similar al matrimonio y la familia. Tanto menos equipararlas a la familia fundada en el matrimonio. Se trataría de un uso arbitrario del poder que no contribuye al bien común, porque la naturaleza originaria del matrimonio y de la familia precede y excede, absoluta y radicalmente, el poder soberano del Estado. Una perspectiva serenamente alejada del talante arbitrario o demagógico, invita a reflexionar muy seriamente, en el seno de las diferentes comunidades políticas, acerca de las esenciales diferencias que median entre la vital y necesaria aportación de la familia fundada en el matrimonio al bien común y aquella otra realidad que se da en las meras convivencias afectivas. No parece razonable sostener que las vitales funciones de las comunidades familiares en cuyo núcleo se encuentra la institución matrimonial estable y monogámica puedan ser desempeñadas de forma masiva, estable y permanente, por las convivencias meramente afectivas. La familia fundada en el matrimonio debe ser cuidadosamente protegida y promovida como factor esencial de existencia, estabilidad y paz social, en una amplia visión de futuro del interés común de la sociedad.

(10) La igualdad ante la ley debe estar presidida por el principio de la justicia, lo que significa tratar lo igual como igual, y lo diferente como diferente; es decir, dar a cada uno lo que le es debido en justicia: principio de justicia que se quebraría si se diera a las uniones de hecho un tratamiento jurídico semejante o equivalente al que corresponde a la familia de fundación matrimonial. Si la familia matrimonial y las uniones de hecho no son semejantes ni equivalentes en sus deberes, funciones y servicios a la sociedad, no pueden ser semejantes ni equivalentes en el estatuto jurídico.

El pretexto aducido para presionar hacia el reconocimiento de las uniones de hecho (es decir, su «no discriminación»), comporta una verdadera discriminación de la familia matrimonial, puesto que se la considera a un nivel semejante al de cualquier otra convivencia sin importar para nada que exista o no un compromiso de fidelidad recíproca y de generación-educación de los hijos. La orientación de algunas comunidades políticas actuales a discriminar el matrimonio reconociendo a las uniones de hecho un estatuto institucional semejante o, incluso equiparándolas al matrimonio y la familia, es un grave signo de deterioro contemporáneo de la conciencia moral social, de «pensamiento débil» ante el bien común, cuando no de una verdadera y propia imposición ideológica ejercida por influyentes grupos de presión.

(11) Conviene tener bien presente, en la misma línea de principios, la distinción entre interés público e interés privado. En el primer caso, la sociedad y los poderes públicos deben protegerlo e incentivarlo. En el segundo caso, el Estado debe tan sólo garantizar la libertad. Donde el interés es público, interviene el derecho público. Y lo que responde a intereses privados, debe ser remitido, por el contrario, al ámbito privado. El matrimonio y la familia revisten un interés público y son núcleo fundamental de la sociedad y del Estado, y como tal deben ser reconocidos y protegidos. Dos o más personas pueden decidir vivir juntos, con dimensión sexual o sin ella, pero esa convivencia o cohabitación no reviste por ello interés público. Las autoridades públicas pueden no inmiscuirse en el fenómeno privado de esta elección. Las uniones de hecho son consecuencia de comportamientos privados y en este plano privado deberían permanecer. Su reconocimiento público o equiparación al matrimonio, y la consiguiente elevación de intereses privados a intereses públicos perjudica a la familia fundada en el matrimonio. En el matrimonio un varón y una mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole. A diferencia de las uniones de hecho, en el matrimonio se asumen compromisos y responsabilidades pública y formalmente, relevantes para la sociedad y exigibles en el ámbito jurídico.

Las uniones de hecho y el pacto conyugal

(12) La valoración de las uniones de hecho incluyen también una dimensión subjetiva. Estamos ante personas concretas, con una visión propia de la vida, con su intencionalidad, en una palabra, con su «historia». Debemos considerar la realidad existencial de la libertad individual de elección y de la dignidad de las personas, que pueden errar. Pero en la unión de hecho, la pretensión de reconocimiento público no

afecta sólo al ámbito individual de las libertades. Es preciso, por tanto abordar este problema desde la ética social: el individuo humano es persona, y por tanto social; el ser humano no es menos social que racional[9].

Las personas se pueden encontrar y hacer referencia a la condivisión de valores y exigencias compartidos respecto al bien común en el diálogo. La referencia universal, el criterio en este campo, no puede ser otro que el de la verdad sobre el bien humano, objetiva, trascendente e igual para todos. Alcanzar esta verdad y permanecer en ella es condición de libertad y de madurez personal, verdadera meta de una convivencia social ordenada y fecunda. La atención exclusiva al sujeto, al individuo y sus intenciones y elecciones, sin hacer referencia a una dimensión social y objetiva de las mismas, orientada al bien común, es el resultado de un individualismo arbitrario e inaceptable, ciego a los valores objetivos, en contraste con la dignidad de la persona y nocivo al orden social. «Es necesario, por tanto, promover una reflexión que ayude no sólo a los creyentes, sino a todos los hombres de buena voluntad, a redescubrir el valor del matrimonio y de la familia. En el Catecismo de la Iglesia Católica se puede leer: *La familia es la 'célula original de la vida social'. Es la sociedad natural en que el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida. La autoridad, la estabilidad y la vida de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad, de la fraternidad en el seno de la sociedad*[10]. La razón, si escucha la ley moral inscrita en el corazón humano, puede llegar al redescubrimiento de la familia. Comunidad *fundada y vivificada por el amor*[11], la familia saca su fuerza de la alianza definitiva de amor con la que un hombre y una mujer se entregan recíprocamente, convirtiéndose juntos en colaboradores de Dios en el don de la vida»[12].

El Concilio Vaticano II señala que el llamado amor libre («amore sic dicto libero»)[13] constituye un factor disolvente y destructor del matrimonio, al carecer del elemento constitutivo del amor conyugal, que se funda en el consentimiento personal e irrevocable por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, dando origen así a un vínculo jurídico y a una unidad sellada por una dimensión pública de justicia. Lo que el Concilio denomina como amor «libre», y contrapone al verdadero amor conyugal, era entonces –y es ahora– la semilla que engendra las uniones de hecho. Más adelante, con la rapidez con que hoy se originan los cambios socio-culturales, ha hecho germinar también los actuales proyectos de conferir estatuto público a esas uniones fácticas.

(13) Como cualquier otro problema humano, también el de las uniones de hecho debe ser abordado desde una perspectiva racional, más precisamente, desde la «recta razón»[14]. Con esta expresión de la ética clásica se subraya que la lectura de la realidad y el juicio de la razón deben ser objetivos, libres de condicionamientos tales como la emotividad desordenada, o la debilidad en la consideración de situaciones penosas que inclinan a una superficial compasión, o eventuales prejuicios ideológicos, presiones sociales o culturales, condicionamientos de los grupos de presión o de los partidos políticos. Ciertamente, el cristiano tiene una visión del matrimonio y la familia cuyo fundamento antropológico y teológico está enraizado armónicamente en la verdad que procede de la Palabra de Dios, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia[15]. Pero la misma luz de la fe enseña que la realidad del sacramento matrimonial no es algo sucesivo y extrínseco, sólo un añadido externo «sacramental» al amor de los cónyuges, sino que es la misma realidad natural del amor conyugal asumida por Cristo como signo y medio de salvación en el orden de la Ley Nueva. El problema de las uniones de hecho, consiguientemente, puede y debe ser afrontado desde la recta razón. No es cuestión, primariamente, de fe cristiana, sino de racionalidad. La tendencia a contraponer en este punto un «pensamiento católico» confesional a un «pensamiento laico» es errónea[16].

III - Las uniones de hecho en el conjunto de la sociedad

Dimensión social y política del problema de la equiparación

(14) Ciertos influjos culturales radicales (como la ideología del «gender» a la que antes hemos hecho mención), tienen como consecuencia el deterioro de la institución familiar. «Aún más preocupante es el

ataque directo a la institución familiar que se está desarrollando, tanto a nivel cultural como en el político, legislativo y administrativo...Es clara la tendencia a equipar a la familia otras formas de convivencia bien diversas, prescindiendo de fundamentales consideraciones de orden ético y antropológico»[17]. Es prioritaria, por tanto, la definición de la identidad propia de la familia. A esta identidad pertenece el valor y la exigencia de estabilidad en la relación matrimonial entre hombre y mujer, estabilidad que halla expresión y confirmación en un horizonte de procreación y educación de los hijos, lo que resulta en beneficio del entero tejido social. Dicha estabilidad matrimonial y familiar no está sólo asentada en la buena voluntad de las personas concretas, sino que reviste un carácter institucional de reconocimiento público, por parte del Estado, de la elección de vida conyugal. El reconocimiento, protección y promoción de dicha estabilidad redundan en el interés general, especialmente de los más débiles, es decir, los hijos.

(15) Otro riesgo en la consideración social del problema que nos ocupa es el de la banalización. Algunos afirman que el reconocimiento y equiparación de las uniones de hecho no debería preocupar excesivamente cuando el número de éstas fuera relativamente escaso. Más bien debería concluirse, en este caso, lo contrario, puesto que una consideración cuantitativa del problema debería entonces conducir a poner en duda la conveniencia de plantear el problema de las uniones de hecho como problema de primera magnitud, especialmente allí donde apenas se presta una adecuada atención al grave problema (de presente y de futuro) de la protección del matrimonio y la familia mediante adecuadas políticas familiares, verdaderamente incidentes en la vida social. La exaltación indiferenciada de la libertad de elección de los individuos, sin referencia alguna a un orden de valores de relevancia social obedece a un planteamiento completamente individualista y privatista del matrimonio y la familia, ciego a su dimensión social objetiva. Hay que tener en cuenta que la procreación es principio «genético» de la sociedad, y que la educación de los hijos es lugar primario de transmisión y cultivo del tejido social, así como núcleo esencial de su configuración estructural

El reconocimiento y equiparación de las uniones de hecho discrimina al matrimonio

(16) Con el reconocimiento público de las uniones de hecho, se establece un marco jurídico asimétrico: mientras la sociedad asume obligaciones respecto a los convivientes de las uniones de hecho, éstos no asumen para con la misma las obligaciones esenciales propias del matrimonio. La equiparación agrava esta situación puesto que privilegia a las uniones de hecho respecto de los matrimonios, al eximir a las primeras de deberes esenciales para con la sociedad. Se acepta de este modo una paradójica disociación que resulta en perjuicio de la institución familiar. Respecto a los recientes intentos legislativos de equiparar familia y uniones de hecho, incluso homosexuales (conviene tener presente que su reconocimiento jurídico es el primer paso hacia la equiparación), es preciso recordar a los parlamentarios su grave responsabilidad de oponerse a ellos, puesto que «los legisladores, y en modo particular los parlamentarios católicos, no podrían cooperar con su voto a esta clase de legislación, que, por ir contra el bien común y la verdad del hombre, sería propiamente inicua»[18]. Estas iniciativas legales presentan todas las características de disconformidad con la ley natural que las hacen incompatibles con la dignidad de ley. Tal y como dice San Agustín «Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit»[19]. Es preciso reconocer un fundamento último del ordenamiento jurídico[20]. No se trata, por tanto, de pretender imponer un determinado «modelo» de comportamiento al conjunto de la sociedad, sino de la exigencia social del reconocimiento, por parte del ordenamiento legal, de la imprescindible aportación de la familia fundada en el matrimonio al bien común. Donde la familia está en crisis, la sociedad vacila.

(17) La familia tiene derecho a ser protegida y promovida por la sociedad, como muchas Constituciones vigentes en Estados de todo el mundo reconocen[21]. Es este un reconocimiento, en justicia, de la función esencial que la familia fundada en el matrimonio representa para la sociedad. A este derecho originario de la familia corresponde un deber de la sociedad, no sólo moral, sino también civil. El derecho de la familia fundada en el matrimonio a ser protegida y promovida por la sociedad y el Estado debe ser reconocido por las leyes. Se trata de una cuestión que afecta al bien común. Santo Tomás de Aquino con una nítida argumentación, rechaza la idea de que la ley moral y la ley civil puedan

determinarse en oposición: son distintas, pero no opuestas, ambas se distinguen, pero no se disocian, entre ellas no hay univocidad, pero tampoco contradicción[22]. Como afirma Juan Pablo II, «Es importante que los que están llamados a guiar el destino de las naciones reconozcan y afirmen la institución matrimonial; en efecto, el matrimonio tiene una condición jurídica específica, que reconoce derechos y deberes por parte de los esposos, de uno con respecto a otro y de ambos en relación con los hijos, y el papel de las familias en la sociedad, cuya perennidad aseguran, es primordial. La familia favorece la socialización de los jóvenes y contribuye a atajar los fenómenos de violencia mediante la transmisión de valores y mediante la experiencia de la fraternidad y de la solidaridad, que permite vivir diariamente. En la búsqueda de soluciones legítimas para la sociedad moderna, no se la puede poner al mismo nivel de simples asociaciones o uniones, y éstas no pueden beneficiarse de los derechos particulares vinculados exclusivamente a la protección del compromiso matrimonial y de la familia, fundada en el matrimonio, como comunidad de vida y amor estable, fruto de la entrega total y fiel de los esposos abierta a la vida»[23]

(18) Cuantos se ocupan en política deberían ser conscientes de la seriedad del problema. La acción política actual tiende en Occidente, con cierta frecuencia, a privilegiar en general los aspectos pragmáticos y la llamada «política de equilibrios» sobre cosas muy concretas sin entrar en la discusión de los principios que puedan comprometer difíciles y precarios compromisos entre partidos, alianzas o coaliciones. Pero dichos equilibrios ¿no deberían, más bien, estar fundados en base a claridad de los principios, fidelidad a los valores esenciales, nitidez en los postulados fundamentales? «Si no existe ninguna verdad última que guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones pueden ser fácilmente instrumentalizadas con fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo abierto o sutil, como la historia lo demuestra»[24]. La función legislativa corresponde a la responsabilidad política; en este sentido, es propio del político velar (no sólo a nivel de principios sino también de aplicaciones) para evitar un deterioro, de graves consecuencias presentes y futuras, de la relación ley moral-ley civil y la defensa del valor educativo-cultural del ordenamiento jurídico[25]. El modo más eficaz de velar por el interés público no consiste en la cesión demagógica a grupos de presión que promueven las uniones de hecho, sino la promoción enérgica y sistemática de políticas familiares orgánicas, y que entiendan la familia fundada en el matrimonio como el centro y motor de la política social, y que cubran el extenso ámbito de los derechos de la familia[26]. A este aspecto la Santa Sede ha dedicado espacio en la Carta de los Derechos de la Familia[27], superando una concepción meramente asistencialista del Estado.

Presupuestos antropológicos de la diferencia entre el matrimonio y las "uniones de hecho"

(19) El matrimonio, en consecuencia, se asienta sobre unos presupuestos antropológicos definidos, que lo distinguen de otros tipos de unión, y que -superando el mero ámbito del obrar, de lo «fáctico»- lo enraízan en el mismo ser de la persona de la mujer o del varón.

Entre estos presupuestos, se encuentra: la igualdad de mujer y varón, pues «ambos son personas igualmente»[28] (si bien lo son de modo diverso); el carácter complementario de ambos sexos[29] del que nace la natural inclinación entre ellos impulsada por la tendencia a la generación de los hijos; la posibilidad de un amor al otro precisamente en cuanto sexualmente diverso y complementario, de modo que «este amor se expresa y perfecciona singularmente con la acción propia del matrimonio»[30]; la posibilidad -por parte de la libertad- de establecer una relación estable y definitiva, es decir, debida en justicia[31]; y, finalmente, la dimensión social de la condición conyugal y familiar, que constituye el primer ámbito de educación y apertura a la sociedad a través de las relaciones de parentesco (que contribuyen a la configuración de la identidad de la persona humana)[32].

(20) Si se acepta la posibilidad de un amor específico entre varón y mujer, es obvio que tal amor inclina (de por sí) a una intimidad, a una determinada exclusividad, a la generación de la prole y a un proyecto común de vida: cuando se quiere eso, y se quiere de modo que se le otorga al otro la capacidad

de exigirlo, se produce la real entrega y aceptación de mujer y varón que constituye la comunión conyugal. Hay una donación y aceptación recíproca de la persona humana en la comunión conyugal. «Por tanto, el *amor coniugalis* no es sólo ni sobre todo sentimiento; por el contrario es esencialmente un compromiso con la otra persona, compromiso que se asume con un acto preciso de voluntad. Exactamente eso califica dicho *amor*, transformándolo en *coniugalis*. Una vez dado y aceptado el compromiso por medio del consentimiento, el amor se *convierte* en conyugal, y nunca pierde este carácter»[33]. A esto, en la tradición histórica cristiana de occidente, se le llama matrimonio.

(21) Por tanto se trata de un proyecto común estable que nace de la entrega libre y total del amor conyugal fecundo como algo debido en justicia. La dimensión de justicia, puesto que se funda una institución social originaria (y originante de la sociedad), es inherente a la conyugalidad misma: «Son libres de celebrar el matrimonio, después de haberse elegido el uno al otro de modo igualmente libre; pero, en el momento en que realizan este acto, instauran un estado personal en el que el amor se transforma en algo debido, también con valor jurídico»[34]. Pueden existir otros modos de vivir la sexualidad -aun contra las tendencias naturales-, otras formas de convivencia en común, otras relaciones de amistad -basadas o no en la diferenciación sexual-, otros medios para traer hijos al mundo. Pero la familia de fundación matrimonial tiene como específico que es la única institución que aúna y reúne todos los elementos citados, de modo originario y simultáneo.

(22) Resulta, en consecuencia, necesario subrayar la gravedad y el carácter insustituible de ciertos principios antropológicos sobre la relación hombre-mujer, que son fundamentales para la convivencia humana, y mucho más para la salvaguardia de la dignidad de todas las personas. El núcleo central y el elemento esencial de esos principios es el *amor conyugal* entre dos personas de igual dignidad, pero distintas y complementarias en su sexualidad. Es el ser del matrimonio como realidad natural y humana el que está en juego, y es el bien de toda la sociedad el que está en discusión. «Como todos saben, hoy no sólo se ponen en tela de juicio las propiedades y finalidades del matrimonio, sino también el valor y la utilidad misma de esta institución. Aun excluyendo generalizaciones indebidas, no es posible ignorar, a este respecto, el fenómeno creciente de las simples uniones de hecho (cf. *Familiaris consortio*, n. 81), y las insistentes campañas de opinión encaminadas a proporcionar dignidad conyugal a uniones incluso entre personas del mismo sexo»[35].

Se trata de un principio básico: un amor, para que sea amor conyugal verdadero y libre, debe ser transformado en un amor debido en justicia, mediante el acto libre del consentimiento matrimonial. «A la luz de esos principios -concluye el Papa- puede establecerse y comprenderse la diferencia esencial que existe entre una mera unión de hecho, aunque se afirme que ha surgido por amor, y el matrimonio, en el que el amor se traduce en un compromiso no sólo moral, sino también rigurosamente jurídico. El vínculo, que se asume recíprocamente, desarrolla desde el principio una eficacia que corrobora el amor del que nace, favoreciendo su duración en beneficio del cónyuge, de la prole y de la misma sociedad»[36].

En efecto, el matrimonio -fundante de la familia- no es una «forma de vivir la sexualidad en pareja»: si fuera simplemente esto, se trataría de una forma más entre las varias posibles[37]. Tampoco es simplemente la expresión de un amor sentimental entre dos personas: esta característica se da habitualmente en todo amor de amistad. El matrimonio es más que eso: es una unión entre mujer y varón, precisamente en cuanto tales, y en la totalidad de su ser masculino y femenino. Tal unión sólo puede ser establecida por un acto de voluntad *libre* de los contrayentes, pero su contenido específico viene determinado por la estructura del ser humano, mujer y varón: recíproca entrega y transmisión de la vida. A este don de sí en toda la dimensión complementaria de mujer y varón con la voluntad de deberse en justicia al otro, se le llama conyugalidad, y los contrayentes se constituyen entonces en cónyuges: «esta comunión conyugal hunde sus raíces en el complemento natural que existe entre el hombre y la mujer y se alimenta mediante la voluntad personal de los esposos de compartir todo su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son; por eso tal comunión es el fruto y el signo de una exigencia profundamente humana»[38].

Mayor gravedad de la equiparación del matrimonio a las relaciones homosexuales

(23) La verdad sobre el amor conyugal permite comprender también las graves consecuencias sociales de la institucionalización de la relación homosexual: «se pone de manifiesto también qué incongruente es la pretensión de atribuir una realidad conyugal a la unión entre personas del mismo sexo. Se opone a esto, ante todo, la imposibilidad objetiva de hacer fructificar el matrimonio mediante la transmisión de la vida, según el proyecto inscrito por Dios en la misma estructura del ser humano. Asimismo, se opone a ello la ausencia de los presupuestos para la complementariedad interpersonal querida por el Creador, tanto en el plano físico-biológico como en el eminentemente psicológico, entre el varón y la mujer...»[39]. El matrimonio no puede ser reducido a una condición semejante a la de una relación homosexual; esto es contrario al sentido común[40]. En el caso de las relaciones homosexuales que reivindican ser consideradas unión de hecho, las consecuencias morales y jurídicas alcanzan una especial relevancia[41]. «Las 'uniones de hecho' entre homosexuales, además, constituyen una deplorable distorsión de lo que debería ser la comunión de amor y vida entre un hombre y una mujer, en recíproca donación abierta a la vida»[42]. Todavía es mucho más grave la pretensión de equiparar tales uniones a «matrimonio legal», como algunas iniciativas recientes promueven[43]. Por si fuera poco, los intentos de posibilitar legalmente la adopción de niños en el contexto de las relaciones homosexuales añade a todo lo anterior un elemento de gran peligrosidad[44]. «No puede constituir una verdadera familia el vínculo de dos hombres o de dos mujeres, y mucho menos se puede a esa unión atribuir el derecho de adoptar niños privados de familia»[45]. Recordar la trascendencia social de la verdad sobre el amor conyugal y, en consecuencia, el grave error que supondría el reconocimiento o incluso equiparación del matrimonio a las relaciones homosexuales no supone discriminar, en ningún modo, a estas personas. Es el mismo bien común de la sociedad el que exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial como base de la familia, que se vería, de este modo, perjudicada[46].

IV - Justicia y bien social de la familia

La familia, bien social a proteger en justicia

(24) El matrimonio y la familia son un bien social de primer orden: «La familia expresa siempre una nueva dimensión del bien para los hombres, y por esto suscita una nueva responsabilidad. Se trata de la responsabilidad por aquel singular bien común en el cual se encuentra el bien del hombre: el bien de cada miembro de la comunidad familiar; es un bien ciertamente 'difícil' (*'bonum arduum'*), pero atractivo»[47]. Ciertamente no todos los cónyuges ni todas las familias desarrollan de hecho todo el bien personal y social posible[48], de ahí que la sociedad deba corresponder poniendo a su alcance del modo más accesible los medios para facilitar el desarrollo de sus valores propios, pues «conviene hacer realmente todos los esfuerzos posibles para que la familia sea reconocida como *sociedad primordial* y, en cierto modo, 'soberana'. Su 'soberanía' es indispensable para el bien de la sociedad»[49].

Valores sociales objetivos a fomentar

(25) Así entendido, el matrimonio y la familia constituyen un bien para la sociedad porque protegen un bien precioso *para los cónyuges mismos*, pues «la familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad, y posee unos derechos propios que son inalienables»[50]. De una parte, la dimensión social de la condición de casados postula un principio de seguridad jurídica: porque el hacerse esposa o esposo pertenece al ámbito del ser -y no del mero obrar- la dignidad de este nuevo signo de identidad personal tiene derecho a su reconocimiento público y que la sociedad corresponda como merece el bien que constituye [51]. Es obvio que el buen orden de la sociedad es facilitado cuando el matrimonio y la familia se configuran como lo que son verdaderamente: una realidad estable[52]. Por lo demás, la integridad de la donación como varón y mujer en su potencial paternidad y maternidad, con la consiguiente

unión -también exclusiva y permanente- entre los padres y los hijos expresa una confianza incondicional que se traduce en una fuerza y un enriquecimiento para todos[53].

(26) De una parte, la dignidad de la persona humana exige que su origen provenga de los padres unidos en matrimonio; de la unión íntima, íntegra, mutua y permanente -debida- que proviene del ser esposos. Se trata, por tanto, de un bien *para los hijos*. Este origen es el único que salvaguarda adecuadamente el principio de identidad de los hijos, no sólo desde la perspectiva genética o biológica, sino también desde la perspectiva biográfica o histórica[54]. Por otra parte, el matrimonio constituye el ámbito de por sí más humano y humanizador para la acogida de los hijos: aquel que más fácilmente presta una seguridad afectiva, aquel que garantiza mayor unidad y continuidad en el proceso de integración social y de educación. «La unión entre madre y concebido y la función insustituible del padre requieren que el hijo sea acogido en una familia que le garantice, posiblemente, la presencia de ambos padres. La contribución específica ofrecida por ellos a la familia, y a través de ella, a la sociedad, es digna de gran consideración»[55]. Por lo demás, la secuencia continuada entre conyugalidad, maternidad/paternidad, y parentesco (filiación, fraternidad, etc.), evita muchos y serios problemas a la sociedad que aparecen precisamente cuando se rompe la concatenación de los diversos elementos de modo que cada uno de ellos viene a actuar con independencia de los demás[56].

(27) También para *los demás miembros de la familia* la unión matrimonial como realidad social aporta un bien. En efecto, en el seno de la familia nacida de un vínculo conyugal, no sólo las nuevas generaciones son acogidas y aprenden a cooperar con lo que les es propio, sino que también las generaciones anteriores (abuelos) tienen la oportunidad de contribuir al enriquecimiento común: aportar las propias experiencias, sentir una vez más la validez de su servicio, confirmar su dignidad plena de personas siendo valoradas y amadas por sí mismas, y aceptadas en un diálogo intergeneracional tantas veces fecundo. En efecto, «la familia es el lugar donde se encuentran diferentes generaciones y donde se ayudan mutuamente a crecer en sabiduría humana y a armonizar los derechos individuales con las demás exigencias de la vida social»[57]. A la vez, las personas de la tercera edad pueden mirar con confianza y seguridad el futuro porque se saben rodeadas y atendidas por aquellos a quienes han atendido durante largos años. Por lo demás, es conocido que, cuando la familia vive realmente como tal, la calidad en la atención a las personas ancianas no puede ser suplida -al menos en determinados aspectos- por la atención prestada desde instituciones ajenas a su ámbito, aunque sea esmerada y cuente con avanzados medios técnicos[58].

(28) Se pueden considerar también otros bienes para *el conjunto de la sociedad*, derivados de la comunión conyugal como esencia del matrimonio y origen de la familia. Por ejemplo, el principio de identificación del ciudadano, el principio del carácter unitario del parentesco -que constituye las relaciones originarias de la vida en sociedad- así como su estabilidad; el principio de transmisión de bienes y valores culturales; el principio de subsidiariedad: pues la desaparición de la familia obligaría al Estado a la carga de sustituirla en tareas que le son propias por naturaleza; el principio de economía también en materia procesal: pues donde se rompe la familia el Estado debe multiplicar su intervencionismo para resolver directamente problemas que deberían mantenerse y solucionarse en el ámbito privado, con elevados costes traumáticos y también económicos. En resumen, además de lo expuesto hay que recordar que «la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad»[59]. Por lo demás, la desmembración de la familia, lejos de contribuir a una esfera mayor de libertad, dejaría al individuo cada vez más inerme e indefenso ante el poder del Estado, y lo empobrecería al exigir una progresiva complejidad jurídica.

***La sociedad y el Estado deben proteger y promover
la familia fundada en el matrimonio***

(29) En definitiva, la promoción humana, social y material de la familia fundada en el matrimonio y la protección jurídica de los elementos que la componen en su carácter unitario, no sólo es un bien para los componentes de la familia individualmente considerados, sino para la estructura y el funcionamiento adecuado de las relaciones interpersonales, de los equilibrios de poderes, de las garantías de libertad, de los intereses educativos, de la personalización de los ciudadanos y de la distribución de funciones entre las diversas instituciones sociales: «el papel de la familia en la edificación de la cultura de la vida es determinante e insustituible»[60]. No podemos olvidar que si la crisis de la familia ha sido en determinadas ocasiones y aspectos la causante de un mayor intervencionismo estatal en su ámbito propio, también es cierto que en muchas otras ocasiones y aspectos ha sido la iniciativa de los legisladores la que ha facilitado o promovido las dificultades y rupturas de no pocos matrimonios y familias. «La experiencia de diferentes culturas a través de la historia ha mostrado la necesidad que tiene la sociedad de reconocer y defender la institución de la familia (...) La sociedad, y de modo particular el Estado y las Organizaciones Internacionales, deben proteger la familia con medidas de carácter político, económico, social y jurídico, que contribuyan a consolidar la unidad y la estabilidad de la familia para que pueda cumplir su función específica»[61]

Hoy más que nunca se hace necesaria -para la familia, y para la sociedad misma- una atención adecuada a los problemas actuales del matrimonio y la familia, un respeto exquisito de la libertad que le corresponde, una legislación que proteja sus elementos esenciales y que no grabe las decisiones libres: respecto a un trabajo de la mujer no compatible con su situación de esposa y madre[62], respecto a una "cultura del éxito" que no permite a quien trabaja hacer compatible su competencia profesional con la dedicación a su familia[63], respecto a la decisión de tener los hijos que en su conciencia asuman los cónyuges[64], respecto a la protección del carácter permanente al que legítimamente aspiran las parejas casadas[65], respecto a la libertad religiosa y a la dignidad e igualdad de derechos[66] respecto a los principios y ejecución de la educación querida para los hijos[67], respecto a al tratamiento fiscal y a otras normas de tipo patrimonial (sucesiones, vivienda, etc.), respecto al tratamiento de su autonomía legítima y al respeto y fomento de su iniciativa en el ámbito social y político, especialmente en lo referente a la propia familia[68]. De ahí la necesidad social de distinguir fenómenos diferentes en sí mismos, en su aspecto legal, y en su aportación al bien común, y de tratarlos adecuadamente como distintos. «El valor institucional del matrimonio debe ser reconocido por las autoridades públicas; la situación de las parejas no casadas no debe ponerse al mismo nivel que el matrimonio debidamente contraído»[69].

V - Matrimonio cristiano y unión de hecho

Matrimonio cristiano y pluralismo social

(30) La Iglesia, más intensamente en los últimos tiempos, ha recordado insistentemente la confianza debida a la persona humana, su libertad, su dignidad y sus valores, y la esperanza que proviene de la acción salvífica de Dios en el mundo, que ayuda a superar toda debilidad. A la vez, ha manifestado su grave preocupación ante diversos atentados a la persona humana y su dignidad, haciendo notar también algunos presupuestos ideológicos típicos de la cultura llamada «postmoderna», que hacen difícil comprender y vivir los valores que exige la verdad acerca del ser humano. «En efecto, ya no se trata de contestaciones parciales y ocasionales, sino que, partiendo de determinadas concepciones antropológicas y éticas, se pone en tela de juicio, de modo global y sistemático, el patrimonio moral. En la base se encuentra el influjo, más o menos velado, de corrientes de pensamiento que terminan por erradicar la libertad humana de su relación esencial y constitutiva con la verdad»[70]

Cuando se produce esta desvinculación entre libertad y verdad, «desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida»[71]. Se trata también de un aviso ciertamente aplicable a la realidad del matrimonio y la familia, única fuente y cauce plenamente humano de la realización de ese primer derecho. Esto sucede cuando se acepta «una corrupción de la idea y de la experiencia de la libertad, concebida no

como la capacidad de realizar la verdad del proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino como una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente contra los demás, en orden al propio bienestar egoísta»[72]

(31) Asimismo, la comunidad cristiana ha vivido desde el principio la constitución del matrimonio cristiano como signo real de la unión de Cristo con la Iglesia. El matrimonio ha sido elevado por Jesucristo a evento salvífico en el nuevo orden instaurado en la economía de la Redención, es decir, el matrimonio es sacramento de la nueva Alianza[73], aspecto esencial para comprender el contenido y alcance del consorcio matrimonial entre los bautizados. El Magisterio de la Iglesia ha señalado también con claridad que «el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad respecto a los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la Creación; ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador al principio»[74].

En el contexto de una sociedad frecuentemente descristianizada y alejada de los valores de la verdad de la persona humana, interesa ahora subrayar precisamente el contenido de esa «alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole»[75], tal como fue instituido por Dios «desde el principio»[76], en el orden natural de la Creación. Es conveniente una serena reflexión no sólo a los fieles creyentes, sino también a quienes están ahora alejados de la práctica religiosa, carecen de la fe, o sostienen creencias de diversa índole: a toda persona humana, en cuanto mujer y varón, miembros de una comunidad civil, y responsables del bien común. Conviene recordar la naturaleza de la familia de origen matrimonial, su carácter ontológico, y no sólo histórico y coyuntural, por encima de los cambios de tiempos, lugares y culturas, y la dimensión de justicia que surge de su propio ser.

El proceso de secularización de la familia en Occidente

(32) En los comienzos del proceso de secularización de la institución matrimonial, lo primero y casi único que se secularizó fueron las nupcias o formas de celebración del matrimonio, al menos en los países occidentales de raíces católicas. Pervivieron, no obstante, tanto en la conciencia popular, como en los ordenamientos seculares, durante un cierto tiempo, los principios básicos del matrimonio, tales como el valor precioso de la indisolubilidad matrimonial, y, especialmente, de la indisolubilidad absoluta del matrimonio sacramental, rato y consumado, entre bautizados[77]. La introducción generalizada en los ordenamientos legislativos de lo que el Concilio Vaticano II denomina «la epidemia del divorcio», dió origen a un progresivo oscurecimiento en la conciencia social, sobre el valor de aquello que constituyó durante siglos una gran conquista de la humanidad. La Iglesia primitiva logró, no ya sacralizar o cristianizar la concepción romana del matrimonio, sino devolver esta institución a sus orígenes creacionales, de acuerdo con la explícita voluntad de Jesucristo. Es cierto que en la conciencia de aquella Iglesia primitiva se percibía ya con claridad que el ser natural del matrimonio estaba ya concebido en su origen por Dios Creador para ser signo del amor de Dios a su pueblo, y una vez llegada la plenitud de los tiempos, del amor de Cristo a su Iglesia. Pero lo primero que hace la Iglesia, guiada por el Evangelio y por las explícitas enseñanzas de Cristo su Señor, es reconducir el matrimonio a sus principios, consciente de que «el mismo Dios es el autor del matrimonio, al que ha dotado con bienes y fines varios»[78]. Era bien consciente además de que la importancia de esa institución natural «es muy grande para la continuación del género humano, para el bienestar personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana...»[79]. Quienes se casan según las formalidades establecidas (por la Iglesia y el Estado, según los casos), pueden y quieren, ordinariamente, contraer un verdadero matrimonio; la tendencia a la unión conyugal es connatural a la persona humana, y en esta decisión se basa el aspecto jurídico del pacto conyugal y el nacimiento de un verdadero vínculo conyugal.

***El matrimonio, institución del amor conyugal,
ante otro tipo de uniones***

(33) La realidad natural del matrimonio está contemplada en las leyes canónicas de la Iglesia[80]. La ley canónica describe en sustancia el ser del matrimonio de los bautizados, tanto en su momento *in fieri* -el pacto conyugal- como en su condición de estado permanente en el que se ubican las relaciones conyugales y familiares. En este sentido, la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio es decisiva y representa una auténtica salvaguardia de los valores familiares. No siempre se comprenden y respetan adecuadamente los principios básicos del ser matrimonial respecto al amor conyugal, y su índole de sacramento.

(34) Por lo que respecta a los primeros, se habla con frecuencia del amor como base del matrimonio y de éste como de una comunidad de vida y de amor, pero no siempre se afirma de manera clara su verdadera condición de institución conyugal, al no incorporar la dimensión de justicia propia del consenso. El matrimonio es institución. No advertir esta deficiencia, suele generar un grave equívoco entre el matrimonio cristiano y las uniones de hecho: también los convivientes en uniones de hecho pueden decir que están fundados en el «amor» (pero un "amor" calificado por el Concilio Vaticano II como «sic dicto libero»), y que constituyen una comunidad de vida y amor, pero sustancialmente diversa a la «*communitas vitae et amoris coniugalis*» del matrimonio[81].

(35) En relación a los principios básicos respecto a la sacramentalidad del matrimonio, la cuestión es más compleja, porque los pastores de la Iglesia deben considerar la inmensa riqueza de gracia que dimana del ser sacramental del matrimonio cristiano y su influjo en las relaciones familiares derivadas del matrimonio. Dios ha querido que el pacto conyugal del principio, el matrimonio de la Creación, sea signo permanente de la unión de Cristo con la Iglesia, y sea por ello verdadero sacramento de la Nueva Alianza. El problema reside en comprender adecuadamente que esa sacramentalidad no es algo sobreañadido o extrínseco al ser natural del matrimonio, sino que es el mismo matrimonio querido indisoluble por el Creador, el que es elevado a sacramento por la acción redentora de Cristo, sin que ello suponga ninguna «desnaturalización» de la realidad. Por no entenderse adecuadamente la peculiaridad de este sacramento respecto a los otros, pueden surgir malos entendimientos que oscurecen la noción de matrimonio sacramental. Esto tiene una incidencia especial en la preparación para el matrimonio: los loables esfuerzos en preparar a los novios para la celebración del sacramento, pueden desvanecerse sin una comprensión clara de lo que es el matrimonio absolutamente indisoluble que van a contraer. Los bautizados no se presentan ante la Iglesia sólo para celebrar una fiesta mediante unos ritos especiales, sino para contraer un matrimonio para toda la vida, que es un sacramento de la Nueva Alianza. Por este sacramento participan en el misterio de la unión de Cristo y la Iglesia, y expresan su unión íntima e indisoluble[82].

VI - Guías cristianas de orientación

***Planteamiento básico del problema:
"al principio no fue así"***

(36) La comunidad cristiana se ve interpelada por el fenómeno de las uniones de hecho. Las uniones sin vínculo institucional legal -ni civil ni religioso-, constituyen ya un fenómeno cada vez más frecuente al que tiene que prestar atención la acción pastoral de la Iglesia[83]. No sólo mediante la razón, sino también, y sobre todo, mediante el «esplendor de la verdad» que le ha sido donado mediante la fe, el creyente es capaz de llamar las cosas con su propio nombre: el bien, bien, y el mal, mal. En el contexto actual, fuertemente relativista e inclinado a disolver toda diferencia -incluso aquellas que son esenciales- entre matrimonio y uniones de hecho, son precisas la mayor sabiduría y la libertad más valiente a la hora de no prestarse a equívocos ni a compromisos, con la convicción de que la «crisis más peligrosa que puede afligir al hombre» es «la confusión entre el bien y el mal, que hace imposible construir y conservar el orden moral de los individuos y las comunidades»[84]. A la hora de efectuar una reflexión específicamente cristiana de los signos de los tiempos ante el aparente oscurecimiento, en el corazón de algunos de

nuestros contemporáneos, de la verdad profunda del amor humano, conviene acercarse a las aguas puras del Evangelio.

(37) «Y se le acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, le dijeron: '¿puede uno repudiar a su mujer por un motivo cualquiera?' El respondió '¿No habéis leído que el Creador, desde el comienzo, los hizo varón y hembra y que dijo: *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne?* De manera que ya no son dos sino una sola carne. Pues bien, lo que Dios unió no lo separe el hombre'. Dícenle: 'Pues ¿por qué Moisés prescribió dar acta de divorcio y repudiarla?' Díceles: 'Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así'» (Mt 19, 3-8). Son bien conocidas estas palabras del Señor, así como la reacción de los discípulos: «Si tal es la condición del hombre respecto de su mujer, no trae en cuenta casarse» (Mt 19, 10). Esta reacción se enmarca, ciertamente, en la mentalidad entonces dominante, una mentalidad en ruptura con el plan originario del Creador[85]. La concesión de Moisés traduce la presencia del pecado, que adopta la forma de una «durtia cordis». Hoy, quizás más que en otros tiempos, es preciso tener en cuenta este obstáculo de la inteligencia, endurecimiento de la voluntad, fijación de las pasiones, que es la raíz escondida de muchos de los factores de fragilidad que influyen en la difusión presente de las uniones de hecho.

Uniones de hecho, factores de fragilidad y gracia sacramental

(38) La presencia de la Iglesia y del matrimonio cristiano ha comportado, durante siglos, que la sociedad civil fuera capaz de reconocer el matrimonio en su condición originaria, a la que Cristo alude en su respuesta[86]. La condición originaria del matrimonio, y la dificultad de reconocerla y de vivirla como íntima verdad, en la profundidad del propio ser, «propter durtiam cordis» resulta, también hoy, de perenne actualidad. El matrimonio es una institución natural cuyas características esenciales pueden ser reconocidas por la inteligencia, más allá de las culturas[87]. Este reconocimiento de la verdad sobre el matrimonio es también de orden moral[88]. Pero no se puede ignorar el hecho de que la naturaleza humana, herida por el pecado, y redimida por Cristo, no siempre alcanza a reconocer con claridad las verdades inscritas por Dios en su propio corazón. De aquí que el testimonio cristiano en el mundo, la Iglesia y su Magisterio sean una enseñanza y un testimonio vivos en medio del mundo[89]. Es también importante en este contexto subrayar la verdadera y propia necesidad de la gracia para que la vida matrimonial se desarrolle en su auténtica plenitud[90]. Por ello, a la hora de un discernimiento pastoral de la problemática de las uniones de hecho, es importante la consideración de la fragilidad humana y la importancia de una experiencia y una catequesis verdaderamente eclesiales, que oriente hacia la vida de gracia, oración, los sacramentos, y en particular el de la Reconciliación.

(39) Es necesario distinguir diversos elementos, entre estos factores de fragilidad que dan origen a esas uniones de hecho, caracterizadas por el amor llamado «libre», que omite o excluye la vinculación propia y característica del amor conyugal. Además, es preciso, como decíamos antes, distinguir las uniones de hecho a las que algunos se consideran como obligados por difíciles situaciones y aquellas otras buscadas en sí mismas con «una actitud de desprecio, contestación o rechazo de la sociedad, de la institución familiar, de la organización socio-política o de la mera búsqueda del placer»[91]. Hay que considerar también a quienes son empujados a las uniones de hecho «por la extrema ignorancia y pobreza, a veces por condicionamientos debidos a situaciones de verdadera injusticia, o también por una cierta inmadurez psicológica que les hace sentir la incertidumbre o el temor de ligarse con un vínculo estable y definitivo»[92].

El discernimiento ético, la acción pastoral, y el compromiso cristiano con las realidades políticas, deberán tener en cuenta, por consiguiente, la multiplicidad de realidades que se encuentran bajo el término común «uniones de hecho», de las que antes hemos hecho mención[93]. Cualesquiera que sean las causas que las originan esas uniones comportan «serios problemas pastorales, por las graves consecuencias religiosas y morales que de ahí se derivan (pérdida del sentido religioso del matrimonio

visto a la luz de la Alianza de Dios con su Pueblo, privación de la gracia del sacramento, grave escándalo), así como también por las consecuencias sociales (destrucción del concepto de familia, atenuación del sentido de fidelidad incluso hacia la sociedad, posibles traumas psicológicos en los hijos y reafirmación del egoísmo)»[94]. La Iglesia se muestra, por tanto, sensible a la proliferación de esos fenómenos de uniones no matrimoniales, debido a la dimensión moral y pastoral del problema.

Testimonio del matrimonio cristiano

(40) Los esfuerzos por obtener una legislación favorable de las uniones de hecho en muchísimos países de antigua tradición cristiana crea no poco preocupación entre pastores y fieles. Podría parecer que muchas veces no se sabe qué respuesta dar a este fenómeno y la reacción es meramente defensiva, pudiendo darse la impresión de que la Iglesia simplemente quiere mantener el *statu quo*, como si la familia matrimonial fuera simplemente el modelo cultural (un modelo «tradicional») de la Iglesia que se quiere conservar a pesar de las grandes transformaciones de nuestra época.

Ante ello, es preciso profundizar en los aspectos positivos del amor conyugal de modo que sea posible volver a inculturar la verdad del Evangelio, de modo análogo a como lo hicieron los cristianos de los primeros siglos de nuestra era. El sujeto privilegiado de esta nueva evangelización de la familia son las familias cristianas, porque son ellas, sujetos de evangelización, las primeras evangelizadoras de la «buena noticia» del «amor hermoso»[95] no sólo con su palabra sino, sobre todo, con su *testimonio personal*. Es urgente redescubrir el valor social de la maravilla del amor conyugal, puesto que el fenómeno de las uniones de hecho no está al margen de los factores ideológicos que la oscurecen, y que corresponden a una concepción errada de la sexualidad humana y de la relación hombre-mujer. De aquí la trascendental importancia de la vida de gracia en Cristo de los matrimonios cristianos: «También la familia cristiana está inserta en la Iglesia, pueblo sacerdotal, mediante el sacramento del matrimonio, en el cual está enraizada y de la que se alimenta, es vivificada continuamente por el Señor y es llamada e invitada al diálogo con Dios mediante la vida sacramental, el ofrecimiento de la propia vida y la oración. Este es el cometido sacerdotal que la familia cristiana puede y debe ejercer en íntima comunión con toda la Iglesia, a través de las realidades cotidianas de la vida conyugal y familiar. De esta manera la familia cristiana es llamada a santificarse y santificar a la comunidad eclesial y al mundo»[96]

(41) La presencia misma de los matrimonios cristianos en los múltiples ambientes de la sociedad es un modo privilegiado de mostrar al hombre contemporáneo (en buena medida destruido en su subjetividad, exhausto en una vana búsqueda de un amor «libre», opuesto al verdadero amor conyugal, mediante una multitud de experiencias fragmentadas) la real posibilidad de reencuentro del ser humano consigo mismo, de ayudarlo a comprender la realidad de una subjetividad plenamente realizada en el matrimonio en Cristo Señor. Solo en esta especie de «choque» con la realidad, puede hacer emerger, en el corazón, la nostalgia de una patria de la cual toda persona custodia un recuerdo imborrable. A los hombres y mujeres desengañados, que se preguntan a sí mismos cínicamente: «¿puede venir algo bueno del corazón humano?» es preciso poder responderles: «venid y ved nuestro matrimonio, nuestra familia». Este puede ser un punto decisivo de partida, testimonio real con que la comunidad cristiana, con la gracia de Dios, manifiesta la misericordia de Dios para con los hombres. Puede constatarse como sumamente positiva, en muchos ambientes, la muy considerable influencia ejercida por parte de los fieles cristianos. En razón de una consciente elección de fe y vida, resultan, en medio de sus contemporáneos, como el fermento en la masa, como la luz en medio a las tinieblas. La atención pastoral en su preparación al matrimonio y la familia, y su acompañamiento en la vida matrimonial y familiar es de fundamental importancia para la vida de la Iglesia y del mundo[97].

Adecuada preparación al matrimonio

(42) El Magisterio de la Iglesia, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, se ha referido reiteradamente a la importancia e insustituibilidad de la *preparación al matrimonio* en la pastoral ordinaria. Esta preparación no puede reducirse a una mera información sobre lo que es el matrimonio para la Iglesia, sino que debe ser verdadero camino de formación de las personas, basado en la educación en la fe y la educación en las virtudes. Este Pontificio Consejo para la Familia ha tratado de este importante aspecto de la pastoral de la Iglesia, subrayando la centralidad de la preparación al matrimonio y el contenido de dicha preparación en los Documentos *Sexualidad humana: verdad y significado*, de 8 de Diciembre de 1995, y *Preparación al sacramento del matrimonio*, de 13 de mayo de 1996.

(43) «La preparación al matrimonio, a la vida conyugal y familiar, es de gran importancia para el bien de la Iglesia. Efectivamente, el sacramento del matrimonio tiene un gran valor para toda la comunidad cristiana y, en primer lugar, para los esposos, cuya decisión es de tal importancia, que no se puede dejar a la improvisación o a elecciones apresuradas. En otras épocas, esta preparación podía contar con el apoyo de la sociedad, la cual reconocía los valores y los beneficios del matrimonio. La Iglesia, sin dificultades o dudas, tutelaba su santidad, consciente del hecho de que el sacramento del matrimonio representaba una garantía eclesial, como célula vital del Pueblo de Dios. El apoyo de la Iglesia era, al menos en las comunidades realmente evangelizadas, firme, unitario y compacto. Eran raras, en general, las separaciones y los fracasos matrimoniales y el divorcio era considerado como una 'plaga' social (cfr. GS 47). Hoy, en cambio, en no pocos casos, se asiste a una acentuada descomposición de la familia y a una cierta corrupción de los valores del matrimonio. En muchas naciones, sobre todo económicamente desarrolladas, el índice de nupcialidad se ha reducido. Se suele contraer matrimonio en una edad más avanzada y aumenta el número de divorcios y separaciones, también en los primeros años de la vida conyugal. Todo ello lleva inevitablemente a una inquietud pastoral, muchas veces recordada: quien contrae el matrimonio, ¿está realmente preparado para ello? El problema de la preparación para el sacramento del matrimonio y para la vida conyugal, surge como una gran necesidad pastoral, ante todo por el bien de los esposos, para toda la comunidad cristiana y para la sociedad. Por ello aumentan en todas partes el interés y las iniciativas para dar respuestas adecuadas y oportunas a la preparación al sacramento del matrimonio»[98]

(44) En la actualidad el problema no se reduce tanto como en otros tiempos a que los jóvenes llegan impreparados al matrimonio. Debido en parte a una visión antropológica pesimista, desestructurante, disolvente de la subjetividad, muchos de ellos incluso ponen en duda la posibilidad misma de una donación real en el matrimonio que dé origen a un vínculo fiel, fecundo e indisoluble. Fruto de esta visión es, en algunos casos, el rechazo de la institución matrimonial como una realidad ilusoria, a la que sólo podrían acceder personas con una preparación especialísima. De aquí la importancia de una educación cristiana en una noción recta y realista de la libertad en relación al matrimonio, como capacidad de escoger y encaminarse a ese bien que es la donación matrimonial.

Catequesis familiar

(45) En este sentido, es muy importante la acción de prevención mediante la *catequesis familiar*. El testimonio de las familias cristianas es insustituible, tanto con los propios hijos como en medio a la sociedad en la que viven: no son sólo los pastores quienes deben defender a la familia, sino las mismas familias que deben exigir el respeto de sus derechos y de su identidad. Debe hoy subrayarse el importante lugar que en la pastoral familiar representan las catequesis familiares, en las que de modo orgánico, completo y sistemático se afronten las realidades familiares y, sometidas al criterio de la fe, esclarecidas con la Palabra de Dios interpretada eclesialmente en fidelidad al Magisterio de la Iglesia por pastores legítimos y competentes que contribuyan verdaderamente, en un proceso catequético, a la profundización de la verdad salvífica sobre el hombre. Se debe hacer un esfuerzo para mostrar la racionalidad y la credibilidad del Evangelio sobre el matrimonio y la familia, reestructurando el sistema educativo de la Iglesia[99]. Así, la explicación del matrimonio y la familia a partir de una visión antropológica correcta no deja de causar sorpresa entre los mismos cristianos, que descubren que no es una cuestión sólo de fe, y que encuentran razones para confirmarse en ella y para actuar, dando testimonio personal de vida y

desarrollando una misión apostólica específicamente laical.

Medios de comunicación

(46) En nuestros días, la crisis de los valores familiares y de la noción de familia en los ordenamientos estatales y en los medios de transmisión de la cultura —prensa, televisión, internet, cine, etc.— hace necesario un especial esfuerzo de *presencia de los valores familiares en los medios de comunicación*. Se considere, por ejemplo, la gran influencia de estos medios en la pérdida de sensibilidad social ante situaciones como el adulterio, el divorcio, o las mismas uniones de hecho, así como la perniciosa deformación, en muchos casos, en los «valores» (o mejor «disvalores») que dichos medios presentan, a veces, como propuestas normales de vida. Además hay que tener en cuenta que, en ciertas ocasiones y pese a la meritoria contribución de los cristianos comprometidos que colaboran en estos medios, ciertos programas y series televisivas, por ejemplo, no sólo no contribuyen a la formación religiosa, sino más bien a la desinformación y al incremento de la ignorancia religiosa. Estos factores, pese a no encontrarse entre los elementos fundamentales de la conformación de una cultura, influyen, en una medida no irrelevante, entre aquellos elementos sociológicos a tener en cuenta en una pastoral inspirada en criterios realistas.

Compromiso social

(47) Para muchos de nuestros contemporáneos, cuya subjetividad ha sido ideológicamente «demolida», por así decirlo, el matrimonio resulta poco más o menos impensable; para estas personas la realidad matrimonial no tiene ningún significado. ¿En que modo puede la pastoral de la Iglesia ser también para ellas un evento de salvación? En este sentido, el *compromiso político y legislativo* de los católicos que tienen responsabilidades en estos ámbitos resulta decisivo. Las legislaciones constituyen, en amplia medida, el «ethos» de un pueblo. Sobre este particular, resulta especialmente oportuno una llamada a vencer la tentación de indiferencia en el ámbito político-legislativo, y subrayar la necesidad de testimonio público de la dignidad de la persona. La equiparación a la familia de las uniones de hecho supone, como ha ya quedado expuesto, una alteración del ordenamiento hacia el bien común de la sociedad y comporta un deterioro de la institución matrimonial fundada en el matrimonio. Es un mal, por tanto, para las personas, las familias y las sociedades. Lo «políticamente posible» y su evolución a lo largo del tiempo no puede resultar desvinculado de los principios últimos de la verdad sobre la persona humana, que tiene que inspirar actitudes, iniciativas concretas y programas de futuro[100]. También resulta conveniente la crítica al «dogma» de la conexión indisociable entre democracia y relativismo ético que se encuentra en la base de muchas iniciativas legislativas que buscan la equiparación de las uniones de hecho con la familia.

(48) El problema de las uniones de hecho constituye un verdadero desafío para los cristianos, en el *saber mostrar el aspecto razonable de la fe*, la profunda racionalidad del Evangelio del matrimonio y la familia. Un anuncio del mismo que prescinda de este desafío a la racionalidad (entendida como íntima correspondencia ente *desiderium naturale* del hombre y el Evangelio anunciado por la Iglesia) resultará ineficaz. Para ello es hoy día más necesario que en otros tiempos manifestar en terminos creíbles, la interior credibilidad de la verdad sobre el hombre que está en la base de la institución del amor conyugal. El matrimonio, a diferencia de cuanto ocurre con los otros sacramentos, pertenece también a la economía de la Creación, se inscribe en una dinámica natural en el género humano. Es además, en segundo lugar, necesaria una renovada reflexión de las bases fundamentales, de los principios esenciales que inspiran las actividades educativas, en los diversos ámbitos e instituciones. ¿Cuál es la filosofía de las instituciones educativas hoy en la Iglesia, y cuál es el modo en que estos principios revierten en una adecuada educación al matrimonio y la familia, en tanto que estructuras nucleares fundamentales y necesarias para la misma sociedad?

Atención y cercanía pastoral

(49) Es legítima la comprensión por la problemática existencial y las elecciones de las personas que viven en uniones de hecho y en ciertas ocasiones, un deber. Algunas de estas situaciones, incluso, deben suscitar verdadera y propia compasión. El respeto por la dignidad de las personas no está sometido a discusión. Sin embargo, la comprensión de las circunstancias y el respeto de las personas no equivalen a una justificación. Más bien se trata de subrayar, en estas circunstancias que la verdad es un bien esencial de las personas y factor de auténtica libertad: que de la afirmación de la verdad no resulte ofensa, sino sea forma de caridad, de manera que el «no disminuir en nada la doctrina salvadora de Cristo» sea «forma eminente de caridad para con las almas»[101], de modo tal, que se acompañe «con la paciencia y la bondad de la cual el Señor mismo ha dado ejemplo en su trato con los hombres»[102]. Los cristianos deben, por tanto, tratar de comprender los motivos personales, sociales, culturales e ideológicos de la difusión de las uniones de hecho. Es preciso recordar que una pastoral inteligente y discreta puede, en ciertas ocasiones favorecer la recuperación «institucional» de algunas de estas uniones. Las personas que se encuentran en estas situaciones deben ser tenidas en cuenta, de manera particularizada y prudente, en la pastoral ordinaria de la comunidad eclesial, una atención que comporta cercanía, atención a los problemas y dificultades derivados, diálogo paciente y ayuda concreta, especialmente en relación a los hijos. La prevención es, también en este aspecto de la pastoral, una actitud prioritaria.

Conclusión

(50) La sabiduría de los pueblos ha sabido reconocer sustancialmente, a lo largo de los siglos, aunque con limitaciones, el ser y la misión fundamental e insustituible de la familia fundada en el matrimonio. La familia es un bien necesario e imprescindible para toda sociedad, que tiene un verdadero y propio derecho, en justicia, a ser reconocida, protegida y promovida por el conjunto de la sociedad. Es este conjunto el que resulta dañado, cuando se vulnera, de uno u otro modo, este bien precioso y necesario de la humanidad. Ante el fenómeno social de las uniones de hecho, y la postergación del amor conyugal que comporta es la sociedad misma quien no puede quedar indiferente. La mera y simple cancelación del problema mediante la falsa solución de su reconocimiento, situándolas a un nivel público semejante, o incluso equiparándolas a las familias fundadas en el matrimonio, además de resultar en perjuicio comparativo del matrimonio (dañando, aún más, esta necesaria institución natural tan necesitada hoy día, en cambio, de verdaderas políticas familiares), supone un profundo desconocimiento de la verdad antropológica del amor humano entre un hombre y una mujer, y su indisociable aspecto de unidad estable y abierta a la vida. Este desconocimiento es aún más grave, cuando se ignora la esencial y profundísima diferencia entre el amor conyugal del que surge la institución matrimonial y las relaciones homosexuales. La «indiferencia» de las administraciones públicas en este aspecto se asemeja mucho a una apatía ante la vida o la muerte de la sociedad, a una indiferencia ante su proyección de futuro, o su degradación. Esta «neutralidad» conduciría, si no se ponen los remedios oportunos, a un grave deterioro del tejido social y de la pedagogía de las generaciones futuras.

La inadecuada valoración del amor conyugal y de su intrínseca apertura a la vida, con la inestabilidad de la vida familiar que ello comporta, es un fenómeno social que requiere un adecuado discernimiento por parte de todos aquellos que se sienten comprometidos con el bien de la familia, y muy especialmente por parte de los cristianos. Se trata, ante todo, de reconocer las verdaderas causas (ideológicas y económicas) de un tal estado de cosas, y no de ceder ante presiones demagógicas de grupos de presión que no tienen en cuenta el bien común de la sociedad. La Iglesia Católica, en su seguimiento de Cristo Jesús, reconoce en la familia y en el amor conyugal un don de comunión de Dios misericordioso con la humanidad, un tesoro precioso de santidad y gracia que resplandece en medio del mundo. Invita por ello a cuantos luchan por la causa del hombre a unir sus esfuerzos en la promoción de la familia y de su íntima fuente de vida que es la unión conyugal.

NOTAS

[1]Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et spes, n. 47.

[2]Concilio Vaticano II, Const. Lumen gentium n. 11, Decr. Apostolicam actuositatem, n. 11.

[3]Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2331-2400, 2514-2533; Pontificio Consejo para la Familia, Sexualidad humana: verdad y significado, 8-12-1995.

[4]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 80.

[5]La acción humanizadora y pastoral de la Iglesia, en su opción preferencial por los pobres, ha ido encaminada, en general, en estos países, a la «regularización» de esas uniones, mediante la celebración del matrimonio (o mediante la convalidación o la sanación, según sea el caso) en la actitud eclesial de compromiso con la santificación de los hogares cristianos.

[6]Diversas teorías construccionistas sostienen hoy día concepciones diferentes sobre el modo en que la sociedad tendría -según ellos sostienen- que cambiar adaptándose a los distintos «gender» (piénsese, por ejemplo, en la educación, la sanidad, etc.). Algunos sostienen tres géneros, otros cinco, otros siete, otros un número distinto según diversas consideraciones.

[7]Tanto el marxismo como el estructuralismo han contribuido en diferente medida a la consolidación de esta ideología de «gender», que ha sufrido diferentes influjos, tales como la «revolución sexual», con postulados como los representados por W. Reich (1897-1957) respecto a la llamada a una «liberación» de cualquier disciplina sexual, o Herbert Marcuse (1898-1979) y sus invitaciones a experimentar todo tipo de situaciones sexuales (entendidas desde un polimorfismo sexual de orientación indiferentemente «heterosexual» - es decir, la orientación sexual natural - u homosexual), desligadas de la familia y de cualquier finalismo natural de diferenciación entre los sexos, así como de cualquier obstáculo derivado de la responsabilidad procreativa. Un cierto feminismo radicalizado y extremista, representado por las aportaciones de Margaret Sanger (1879-1966) y Simone de Beauvoir (1908-1986) no puede ser situado al margen de este proceso histórico de consolidación de una ideología. De este modo, «heterosexualidad» y monogamia ya no parecen ser considerados sino como uno de los casos posibles de práctica sexual.

[8]Esta actitud ha encontrado, lamentablemente, favorable acogida en un buen número de importantes instituciones internacionales, con el consiguiente deterioro del concepto mismo de familia, cuyo fundamento es, y no puede no serlo, el matrimonio. Entre estas instituciones, algunos Organismos de la misma Organización de Naciones Unidas, parecen secundar recientemente algunas de estas teorías, soslayando con ello el genuino significado del artículo 16 de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948, que muestra la familia como «elemento natural y fundamental de la sociedad». Cfr. Pontificio Consejo para la Familia, Familia y Derechos humanos, 1999, n. 16.

[9]Aristóteles, Política I, 9-10 (Bk 1253a).

[10]Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2207.

[11]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 18.

[12]Juan Pablo II, Alocución durante la Audiencia general de 1-12-1999.

[13]Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et spes, n. 47.

[14]«...prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una filosofía implícita por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas. Cuando la razón logra intuir y formular los principios primeros y universales del ser y sacar correctamente de ellos conclusiones coherentes de orden lógico y deontológico, entonces puede considerarse una razón recta o, como la llamaban los antiguos, orthòs logos, recta ratio». Juan Pablo II, Enc. Fides et ratio, n. 4.

[15]Concilio Vaticano II, Const. Dei Verbum n. 10.

[16]«La relación entre fe y filosofía encuentra en la predicación de Cristo crucificado y resucitado el escollo contra el cual puede naufragar, pero por encima del cual puede desembocar en el océano sin límites de la verdad. Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en el cual ambas pueden encontrarse». Juan Pablo II, Enc. Fides et ratio, n. 23. «El Evangelio de la vida no es exclusivamente para los creyentes: es para todos. La cuestión de la vida y su defensa y promoción no es prerrogativa de los cristianos solos...». Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 101.

[17]Juan Pablo II, Alocución al Forum de Asociaciones Católicas de Italia, 27-6-1998.

[18]Pontificio Consejo para la Familia, Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales, 17-3-2000

[19]S. Agustín, De libero arbitrio, I, 5, 11

[20]«La vida social y su aparato jurídico exige un fundamento último. Si no existe otra ley más allá de la ley civil, debemos admitir entonces que cualquier valor, incluso aquellos por los cuales los hombres han combatido y considerado como pasos adelante cruciales en la lenta marcha hacia la libertad, pueden ser cancelados por una simple mayoría de votos. Quienes critican la ley natural deben cerrar los ojos ante esta posibilidad, y cuando promueven leyes -en contraste con el bien común en sus exigencias fundamentales- deben tener en cuenta todas las consecuencias de sus propias acciones, porque pueden impulsar a la sociedad en una peligrosa dirección». Discurso del Card. A. Sodano durante el IIº Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa, organizado por el Pontificio Consejo para la Familia, 22-24 octubre de 1998.

[21]En Europa, por ejemplo, en la Constitución de Alemania: «El matrimonio y la familia encuentran especial protección en el ordenamiento del Estado» (Art. 6); España: «Los poderes públicos aseguran la protección social, económica y jurídica de la familia» (Art. 39); Irlanda: «El Estado reconoce a la familia como el grupo natural primario y fundamental de la sociedad y como institución moral dotada de derechos inalienables e imprescriptibles, anteriores y superiores a todo derecho positivo. Por ello el Estado se compromete a proteger la constitución y autoridad de la familia como el fundamento necesario del orden social y como indispensable para el bienestar de la Nación y el Estado» (Art. 41); Italia: «La República reconoce los derechos de la familia como sociedad natural fundada en el matrimonio» (Art. 29); Polonia: «El matrimonio, esto es, la unión de un hombre y una mujer, así como la familia, paternidad y maternidad, deben encontrar protección y cuidado en la República de Polonia» (Art.

-Familia, matrimonio y uniones de hecho-

- 18); Portugal: «La familia, como elemento fundamental de la sociedad, tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado y a la realización de todas las condiciones que permitan la realización personal de sus miembros» (Art. 67). También en Constituciones de todo el mundo: Argentina «...la ley establecerá...la protección integral de la familia» (Art. 14); Brasil: «La familia, base de la sociedad, es objeto de especial protección por el Estado» (Art. 226); Chile: «...La familia es el núcleo fundamental de la sociedad...Es deber del Estado...dar protección a la población y a la familia...» (Art. 1), República Popular China «El Estado protege el matrimonio, la familia, la maternidad y la infancia» (Art. 49); Colombia, «El Estado reconoce, sin discriminación alguna, la primacía de los derechos inalienables de la persona y ampara a la familia como institución básica de la sociedad» (Art. 5); Corea del Sur: «El matrimonio y la vida familiar se establecen en base a la dignidad individual e igualdad entre los sexos; el Estado pondrá todos los medios a su alcance para que se logre este fin» (Art. 36); Filipinas: «El Estado reconoce a la familia filipina como fundamento de la Nación. De acuerdo con ello debe promoverse intensamente la solidaridad, su activa promoción y su total desarrollo. El matrimonio es una institución social inviolable, es fundamento de la familia y debe ser protegido por el Estado» (Art. 15); México: «...la Ley...protegerá la organización y el desarrollo de la familia» (Art. 4); Perú: «La comunidad y el Estado...también protegen a la familia y promueven el matrimonio. Reconocen a estos últimos como institutos naturales y fundamentales de la sociedad» (Art. 4); Ruanda: «La familia, en tanto que base natural del pueblo ruandés, será protegida por el Estado» (Art. 24).
- [22]«Toda ley hecha por los hombres tiene razón de ley en tanto que deriva de la ley natural. Si algo, en cambio, se opone a la ley natural, no es entonces ley, sino corrupción de la ley». Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología, I-II, q. 95, a. 2.
- [23]Juan Pablo II, Discurso al IIº Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa organizado por el Pontificio Consejo para la Familia, 23-10-1998.
- [24]Juan Pablo II, Enc. Centesimus annus, n. 46.
- [25]«Como responsables políticos y legisladores deseosos de ser fieles a la Declaración universal de derechos humanos de 1948, nos comprometemos a promover y a defender los derechos de la familia fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer. Esto debe hacerse en todos los niveles: local, regional, nacional e internacional. Sólo así podremos ponernos verdaderamente al servicio del bien común, tanto a nivel nacional como internacional». Conclusiones del IIº Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa sobre los derechos del hombre y de la familia, L'Osservatore Romano, 26-2-1999.
- [26]«La familia es el núcleo central de la sociedad civil. Tiene ciertamente, un papel económico importante, que no puede olvidarse, pues constituye el mayor capital humano, pero su misión engloba muchas otras tareas. Es, sobre todo, una comunidad natural de vida, una comunidad que está fundada sobre el matrimonio y, por ello, presenta una cohesión que supera la de cualquier otra comunidad social». Declaración final del IIIº Encuentro de Políticos y Legisladores de América, Buenos Aires, 3-5 de agosto de 1999.
- [27]Cfr. Carta de Derechos de la Familia, Preámbulo.
- [28]Juan Pablo II, Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias) n. 6.
- [29]Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2333; Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias), n. 8.
- [30]Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et spes, n. 49.
- [31]Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2332; Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 21-1-1999.
- [32]Juan Pablo II, Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias) nn. 7-8.
- [33]Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 21-1-1999.
- [34]Ibid.
- [35]Ibid.
- [36]Ibid.
- [37]«El matrimonio determina el cuadro jurídico que favorece la estabilidad de la familia. Permite la renovación de las generaciones. No es un simple contrato o negocio privado, sino que constituye una de las estructuras fundamentales de la sociedad, a la cual mantiene unida en coherencia». Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Francesa, a propósito de la proposición de ley de «pacto civil de solidaridad», 17-9-1998.
- [38]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 19.
- [39]Ibid., infra.
- [40]«No hay equivalencia entre la relación entre dos personas del mismo sexo y aquella formada por un hombre y una mujer. Sólo esta última puede ser calificada de pareja, porque implica la diferencia sexual, la dimensión conyugal, la capacidad de ejercicio de la paternidad y la maternidad. La homosexualidad, es evidente, no puede representar este conjunto simbólico». Declaración del Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Francesa, a propósito de la proposición de ley de «pacto civil de solidaridad», 17-9-1998.
- [41]Respecto al grave desorden moral intrínseco, contrario a la ley natural, de los actos homosexuales cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, nn 2357-2359; Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. Persona humana, 29-12-1975; Pontificio Consejo para la Familia, Sexualidad humana: verdad y significado, 8-12-1995, n. 104.
- [42]Juan Pablo II, Discurso a los participantes de la XIVª Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia. Cfr. Juan Pablo II, palabras pronunciadas durante el Ángelus de 19-6-1994.
- [43]Pontificio Consejo para la Familia, Declaración acerca de la Resolución del Parlamento Europeo sobre equiparación entre familia y 'uniones de hecho', incluso homosexuales, 17-3-2000.
- [44]«No se puede ignorar que, según reconocen algunos de sus promotores, esta legislación constituye un primer paso hacia, por ejemplo, la adopción de niños por personas que viven una relación homosexual. Tememos por el futuro al tiempo que deploramos lo sucedido». Declaración del Presidente de la Conferencia Episcopal Francesa, después de la promulgación del «pacto civil de solidaridad», 13-10-1999.
- [45]Juan Pablo II, palabras pronunciadas durante el Ángelus de 20-2-1994.
- [46]Cfr. Nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (24-6-1994), con ocasión de la Resolución de 8 de febrero de 1994 del Parlamento Europeo sobre igualdad de derechos de homosexuales y lesbianas.
- [47]Juan Pablo II, Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias), n. 11

- [48]Ibid. , n. 14
- [49]Ibid., n. 17 in fine.
- [50]Carta de los Derechos de la Familia, Preámbulo, D.
- [51]Ibid., Preámbulo (passim) y art. 6.
- [52]Ibid., Preámbulo, B e I.
- [53]Ibid., Preámbulo, C y G.
- [54]Juan Pablo II, Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias) nn. 9-11.
- [55]Juan Pablo II, Alocución de 26-12-1999.
- [56]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 21; cfr Juan Pablo II, Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias) nn. 13-15.
- [57]Carta de los Derechos de la Familia, Preámbulo, F; cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 21.
- [58]Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, nn. 91; 94.
- [59]Carta de los Derechos de la Familia, Preámbulo, E.
- [60]Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, n. 92.
- [61]Carta de los Derechos de la Familia, Preámbulo, H-I.
- [62]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, nn. 23-24.
- [63]Ibid., n. 25.
- [64]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, nn. 28-35; Carta de los Derechos de la Familia, art. 3.
- [65]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 20; Carta de los Derechos de la Familia, art. 6.
- [66]Carta de los Derechos de la Familia, art. 2, b y c; art. 7.
- [67]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, nn. 36-41; Carta de los Derechos de la Familia, art. 5; Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias), n. 16.
- [68]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, nn. 42-48; Carta de los Derechos de la Familia, arts. 8-12.
- [69] Carta de los Derechos de la Familia, art. 1, c.
- [70]Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor, n. 4.
- [71]Juan Pablo II, Enc. Evangelium Vitae, n. 20; cfr. ibid., n. 19.
- [72]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 6; cfr. Juan Pablo II Carta Gratissimam sane (Carta a las Familias), n. 13.
- [73]Concilio de Trento. Sesiones VII y XXIV.
- [74]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 68.
- [75]Código de Derecho Canónico, c. 1055 § 1; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1601.
- [76]Cfr. Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et spes, nn. 48-49.
- [77]Cfr. Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, 21-1-2000.
- [78]Concilio Vaticano II, Const. Gaudium et spes, n. 48.
- [79]Ibid.
- [80]Cfr. Código de Derecho Canónico y Código de Cánones de las Iglesias Orientales, de 1983 y 1990 respectivamente.
- [81]Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, n. 49.
- [82]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 68.
- [83]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 81.
- [84]Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor, n. 93.
- [85]Juan Pablo II, Alocución durante la Audiencia general de 5-9-1979. Con esta Alocución se inicia el Ciclo de catequesis conocido como «Catequesis sobre el amor humano».
- [86]«Cristo no acepta la discusión al nivel en el que sus interlocutores intentan introducirla, en cierto sentido, no aprueba la dimensión que intentan dar al problema. Evita quedar implicado en controversias jurídico-casuísticas, y en cambio, hace referencia, en dos ocasiones al 'principio'» Juan Pablo II, Alocución durante la Audiencia general de 5-9-1979.
- [87]«No se puede negar que el hombre existe siempre en una cultura concreta, pero tampoco se puede negar que el hombre no se agota en esa misma cultura. Por otra parte el progreso mismo de las culturas demuestra que en el hombre existe algo que las trasciende. Este 'algo' es precisamente la naturaleza del hombre: precisamente esta naturaleza es la medida de la cultura y es la condición para que el hombre no sea prisionero de ninguna de sus culturas, sino que defienda su dignidad personal viviendo de acuerdo con la verdad profunda su su ser». Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor n. 53.
- [88]La ley natural «no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Dios ha donado esta luz y esta ley en la Creación». Sto. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II q. 93, a. 3, ad 2um. Cfr. Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor, nn 35-53.
- [89]Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor nn 62-64
- [90]Por medio de la gracia matrimonial los cónyuges «se ayudan mutuamente a santificarse con la vida conyugal y en la acogida y educación de los hijos». Concilio Vaticano II, Const. Lumen gentium n. 11. Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica nn. 1641-1642.
- [91]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 81.
- [92]Ibid. infra.
- [93]Véase nn. 4-8.
- [94]Ibid.
- [95]Juan Pablo II, Carta Ap. Gratissimam sane (Carta a las Familias), n. 20.
- [96]Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 55.
- [97]Cfr. Juan Pablo II, Ex. Ap. Familiaris consortio, n. 66.
- [98]Pontificio Consejo para la Familia, Preparación al sacramento del matrimonio, n. 1.
- [99]Juan Pablo II, Enc. Fides et ratio, n. 97.
- [100]Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae, n. 73.

[101]Pablo VI,Enc. Humanae vitae, n. 29.

[102]Ibíd.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

DECLARACIÓN DOMINUS IESUS

SOBRE LA UNICIDAD Y LA UNIVERSALIDAD SALVÍFICA DE JESUCRISTO Y DE LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

1. El *Señor Jesús*, antes de ascender al cielo, confió a sus discípulos el mandato de anunciar el Evangelio al mundo entero y de bautizar a todas las naciones: « Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y se bautice, se salvará; el que se resista a creer, será condenado » (*Mc* 16,15-16); « Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo » (*Mt* 28,18-20; cf. también *Lc* 24,46-48; *Jn* 17,18; 20,21; *Hch* 1,8).

La misión universal de la Iglesia nace del mandato de Jesucristo y se cumple en el curso de los siglos en la proclamación del misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y del misterio de la encarnación del Hijo, como evento de salvación para toda la humanidad. Es éste el contenido fundamental de la profesión de fe cristiana: « Creo en un solo Dios, Padre todopoderoso, Creador de cielo y tierra [...]. Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial con el Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen, y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato: padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre, que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, y que habló por los profetas. Creo en la Iglesia, que es una, santa, católica y apostólica. Confieso que hay un solo Bautismo para el perdón de los pecados. Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro ».¹

2. La Iglesia, en el curso de los siglos, ha proclamado y testimoniado con fidelidad el Evangelio de Jesús. Al final del segundo milenio, sin embargo, esta misión está todavía lejos de su cumplimiento.² Por eso, hoy más que nunca, es actual el grito del apóstol Pablo sobre el compromiso misionero de cada bautizado: « Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio! » (*1 Co* 9,16). Eso explica la particular atención que el Magisterio ha dedicado a motivar y a sostener la misión evangelizadora de la Iglesia, sobre todo en relación con las tradiciones religiosas del mundo.³

Teniendo en cuenta los valores que éstas testimonian y ofrecen a la humanidad, con una actitud abierta y positiva, la Declaración conciliar sobre la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas afirma: « La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y las doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres ».⁴ Prosiguiendo en esta línea, el compromiso eclesial de anunciar a Jesucristo, « el camino, la verdad y la vida » (*Jn* 14,6), se sirve hoy también de la práctica del diálogo interreligioso, que ciertamente no sustituye sino que acompaña la *missio ad gentes*, en virtud de aquel « misterio de unidad », del cual « deriva que todos los hombres y mujeres que son salvados participan, aunque en modos diferentes, del mismo misterio de salvación en Jesucristo por medio de su Espíritu ».⁵ Dicho diálogo, que forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia,⁶ comporta una actitud de comprensión y una relación de conocimiento recíproco y de mutuo enriquecimiento, en la obediencia a

la verdad y en el respeto de la libertad.⁷

3. En la práctica y profundización teórica del diálogo entre la fe cristiana y las otras tradiciones religiosas surgen cuestiones nuevas, las cuales se trata de afrontar recorriendo nuevas pistas de búsqueda, adelantando propuestas y sugiriendo comportamientos, que necesitan un cuidadoso discernimiento. En esta búsqueda, la presente Declaración interviene para llamar la atención de los Obispos, de los teólogos y de todos los fieles católicos sobre algunos contenidos doctrinales imprescindibles, que puedan ayudar a que la reflexión teológica madure soluciones conformes al dato de la fe, que respondan a las urgencias culturales contemporáneas.

El lenguaje expositivo de la Declaración responde a su finalidad, que no es la de tratar en modo orgánico la problemática relativa a la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia, ni el proponer soluciones a las cuestiones teológicas libremente disputadas, sino la de exponer nuevamente la doctrina de la fe católica al respecto. Al mismo tiempo la Declaración quiere indicar algunos problemas fundamentales que quedan abiertos para ulteriores profundizaciones, y confutar determinadas posiciones erróneas o ambiguas. Por eso el texto retoma la doctrina enseñada en documentos precedentes del Magisterio, con la intención de corroborar las verdades que forman parte del patrimonio de la fe de la Iglesia.

4. El perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativistas, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio). En consecuencia, se retienen superadas, por ejemplo, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otras religiones, el carácter inspirado de los libros de la Sagrada Escritura, la unidad personal entre el Verbo eterno y Jesús de Nazaret, la unidad entre la economía del Verbo encarnado y del Espíritu Santo, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo.

Las raíces de estas afirmaciones hay que buscarlas en algunos presupuestos, ya sean de naturaleza filosófica o teológica, que obstaculizan la inteligencia y la acogida de la verdad revelada. Se pueden señalar algunos: la convicción de la inaferrabilidad y la inefabilidad de la verdad divina, ni siquiera por parte de la revelación cristiana; la actitud relativista con relación a la verdad, en virtud de lo cual aquello que es verdad para algunos no lo es para otros; la contraposición radical entre la mentalidad lógica atribuida a Occidente y la mentalidad simbólica atribuida a Oriente; el subjetivismo de quien, considerando la razón como única fuente de conocimiento, se hace « incapaz de levantar la mirada hacia lo alto para atreverse a alcanzar la verdad del ser »;⁸ la dificultad de comprender y acoger en la historia la presencia de eventos definitivos y escatológicos; el vaciamiento metafísico del evento de la encarnación histórica del Logos eterno, reducido a un mero *aparecer* de Dios en la historia; el eclecticismo de quien, en la búsqueda teológica, asume ideas derivadas de diferentes contextos filosóficos y religiosos, sin preocuparse de su coherencia y conexión sistemática, ni de su compatibilidad con la verdad cristiana; la tendencia, en fin, a leer e interpretar la Sagrada Escritura fuera de la Tradición y del Magisterio de la Iglesia.

Sobre la base de tales presupuestos, que se presentan con matices diversos, unas veces como afirmaciones y otras como hipótesis, se elaboran algunas propuestas teológicas en las cuales la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia pierden su carácter de verdad absoluta y de universalidad salvífica, o al menos se arroja sobre ellos la sombra de la duda y de la inseguridad.

I. PLENITUD Y DEFINITIVIDAD DE LA REVELACIÓN DE JESUCRISTO

5. Para poner remedio a esta mentalidad relativista, cada vez más difundida, es necesario reiterar, ante todo, el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo. Debe ser, en efecto, *firmemente creída* la afirmación de que en el misterio de Jesucristo, el Hijo de Dios encarnado, el cual es « el camino, la verdad y la vida » (cf. *Jn* 14,6), se da la revelación de la plenitud de la verdad divina: « Nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar » (*Mt* 11,27). « A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha revelado » (*Jn* 1,18); « porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente » (*Col* 2,9-10).

Fiel a la palabra de Dios, el Concilio Vaticano II enseña: « La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación ».⁹ Y confirma: « Jesucristo, el Verbo hecho carne, “hombre enviado a los hombres”, *habla palabras de Dios* (*Jn* 3,34) y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cf. *Jn* 5,36; 17,4). Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre (cf. *Jn* 14,9)—, con su total presencia y manifestación, con palabras y obras, señales y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, y finalmente, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino [...]. La economía cristiana, como la alianza nueva y definitiva, nunca cesará; y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cf. *1 Tm* 6,14; *Tit* 2,13) ».¹⁰

Por esto la encíclica *Redemptoris missio* propone nuevamente a la Iglesia la tarea de proclamar el Evangelio, como plenitud de la verdad: « En esta Palabra definitiva de su revelación, Dios se ha dado a conocer del modo más completo; ha dicho a la humanidad quién es. Esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es misionera por naturaleza. Ella no puede dejar de proclamar el Evangelio, es decir, la plenitud de la verdad que Dios nos ha dado a conocer sobre sí mismo ».¹¹ Sólo la revelación de Jesucristo, por lo tanto, « introduce en nuestra historia una verdad universal y última que induce a la mente del hombre a no pararse nunca ».¹²

6. Es, por lo tanto, contraria a la fe de la Iglesia la tesis del carácter limitado, incompleto e imperfecto de la revelación de Jesucristo, que sería complementaria a la presente en las otras religiones. La razón que está a la base de esta aseveración pretendería fundarse sobre el hecho de que la verdad acerca de Dios no podría ser acogida y manifestada en su globalidad y plenitud por ninguna religión histórica, por lo tanto, tampoco por el cristianismo ni por Jesucristo.

Esta posición contradice radicalmente las precedentes afirmaciones de fe, según las cuales en Jesucristo se da la plena y completa revelación del misterio salvífico de Dios. Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, « verdadero Dios y verdadero hombre »¹³ y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado. Por esto la fe exige que se profese que el Verbo hecho carne, en todo su misterio, que va desde la encarnación a la glorificación, es la fuente, participada mas real, y el cumplimiento de toda la revelación salvífica de Dios a la humanidad,¹⁴ y que el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, enseña a los Apóstoles, y por medio de ellos a toda la Iglesia de todos los tiempos, « la verdad completa » (*Jn* 16,13).

7. La respuesta adecuada a la revelación de Dios es « la obediencia de la fe » (*Rm* 1,5: Cf. *Rm* 16,26; *2 Co* 10,5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando “a Dios revelador el

homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él ». ¹⁵ La fe es un don de la gracia: « Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da “a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad” ». ¹⁶

La obediencia de la fe conduce a la acogida de la verdad de la revelación de Cristo, garantizada por Dios, quien es la Verdad misma; ¹⁷ « La fe es ante todo una *adhesión personal* del hombre a Dios; es al mismo tiempo e inseparablemente *el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado* ». ¹⁸ La fe, por lo tanto, « don de Dios » y « virtud sobrenatural infundida por Él », ¹⁹ implica una doble adhesión: a Dios que revela y a la verdad revelada por él, en virtud de la confianza que se le concede a la persona que la afirma. Por esto « no debemos creer en ningún otro que no sea Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo ». ²⁰

Debe ser, por lo tanto, *firmemente retenida* la distinción entre la *fe teológica* y la *creencia* en las otras religiones. Si la fe es la acogida en la gracia de la verdad revelada, que « permite penetrar en el misterio, favoreciendo su comprensión coherente », ²¹ la creencia en las otras religiones es esa totalidad de experiencia y pensamiento que constituyen los tesoros humanos de sabiduría y religiosidad, que el hombre, en su búsqueda de la verdad, ha ideado y creado en su referencia a lo Divino y al Absoluto. ²²

Non siempre tal distinción es tenida en consideración en la reflexión actual, por lo cual a menudo se identifica la *fe teológica*, que es la acogida de la verdad revelada por Dios Uno y Trino, y la *creencia* en las otras religiones, que es una experiencia religiosa todavía en búsqueda de la verdad absoluta y carente todavía del asentimiento a Dios que se revela. Este es uno de los motivos por los cuales se tiende a reducir, y a veces incluso a anular, las diferencias entre el cristianismo y las otras religiones.

8. Se propone también la hipótesis acerca del valor inspirado de los textos sagrados de otras religiones. Ciertamente es necesario reconocer que tales textos contienen elementos gracias a los cuales multitud de personas a través de los siglos han podido y todavía hoy pueden alimentar y conservar su relación religiosa con Dios. Por esto, considerando tanto los modos de actuar como los preceptos y las doctrinas de las otras religiones, el Concilio Vaticano II —como se ha recordado antes— afirma que « por más que discrepen en mucho de lo que ella [la Iglesia] profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres ». ²³

La tradición de la Iglesia, sin embargo, reserva la calificación de *textos inspirados* a los libros canónicos del Antiguo y Nuevo Testamento, en cuanto inspirados por el Espíritu Santo. ²⁴ Recogiendo esta tradición, la Constitución dogmática sobre la divina Revelación del Concilio Vaticano II enseña: « La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. *Jn* 20, 31; *2 Tm* 3,16; *2 Pe* 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia ». ²⁵ Esos libros « enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras de nuestra salvación ». ²⁶

Sin embargo, queriendo llamar a sí a todas las gentes en Cristo y comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor, Dios no deja de hacerse presente en muchos modos « no sólo en cada individuo, sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores” ». ²⁷ Por lo tanto, los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y gracia que están en ellos presentes.

II. EL LOGOS ENCARNADO Y EL ESPÍRITU SANTO EN LA OBRA DE LA SALVACIÓN

9. En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera no exclusiva sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos y en diversas figuras históricas: Jesús de Nazaret sería una de esas. Más concretamente, para algunos él sería uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente con la humanidad.

Además, para justificar por una parte la universalidad de la salvación cristiana y por otra el hecho del pluralismo religioso, se proponen contemporáneamente una economía del Verbo eterno válida también fuera de la Iglesia y sin relación a ella, y una economía del Verbo encarnado. La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque si bien en ella la presencia de Dios sería más plena.

10. Estas tesis contrastan profundamente con la fe cristiana. Debe ser, en efecto, *firmemente creída* la doctrina de fe que proclama que Jesús de Nazaret, hijo de María, y solamente él, es el Hijo y Verbo del Padre. El Verbo, que « estaba en el principio con Dios » (*Jn 1,2*), es el mismo que « se hizo carne » (*Jn 1,14*). En Jesús « el Cristo, el Hijo de Dios vivo » (*Mt 16,16*) « reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente » (*Col 2,9*). Él es « el Hijo único, que está en el seno del Padre » (*Jn 1,18*), el « Hijo de su amor, en quien tenemos la redención [...] Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar con él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos » (*Col 1,13-14.19-20*).

Fiel a las Sagradas Escrituras y refutando interpretaciones erróneas y reductoras, el primer Concilio de Nicea definió solemnemente su fe en « Jesucristo Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial al Padre, por quien todas las cosas fueron hechas, las que hay en el cielo y las que hay en la tierra, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos ».²⁸ Siguiendo las enseñanzas de los Padres, también el Concilio de Calcedonia profesó que « uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, es él mismo perfecto en divinidad y perfecto en humanidad, Dios verdaderamente, y verdaderamente hombre [...], consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad [...], engendrado por el Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad ».²⁹

Por esto, el Concilio Vaticano II afirma que Cristo « nuevo Adán », « imagen de Dios invisible » (*Col 1,15*), « es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado [...]. Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En Él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios “me amó y se entregó a sí mismo por mí” (*Gal 2,20*) ».³⁰

Al respecto Juan Pablo II ha declarado explícitamente: « Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo [...]: Jesús es el Verbo encarnado, una sola persona e inseparable [...]. Cristo no es sino Jesús de Nazaret, y éste es el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos [...]. Mientras vamos descubriendo y valorando los dones de todas clases, sobre todo las riquezas espirituales que Dios ha concedido a cada pueblo, no podemos disociarlos de Jesucristo, centro del plan divino de salvación ».³¹

Es también contrario a la fe católica introducir una separación entre la acción salvífica del Logos en cuanto tal, y la del Verbo hecho carne. Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios, se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres. El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del

Verbo.³²

Por lo tanto no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al Logos como tal en su divinidad, que se ejercitaría « más allá » de la humanidad de Cristo, también después de la encarnación.³³

11. Igualmente, debe ser *firmemente creída* la doctrina de fe sobre la unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino, cuya fuente y centro es el misterio de la encarnación del Verbo, mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención (cf. *Col* 1,15-20), recapitulador de todas las cosas (cf. *Ef* 1,10), « al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención » (*1 Co* 1,30). En efecto, el misterio de Cristo tiene una unidad intrínseca, que se extiende desde la elección eterna en Dios hasta la parusía: « [Dios] nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor » (*Ef* 1,4); En él « por quien entramos en herencia, elegidos de antemano según el previo designio del que realiza todo conforme a la decisión de su voluntad » (*Ef* 1,11); « Pues a los que de antemano conoció [el Padre], también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a éstos también los justificó; a los que justificó, a éstos también los glorificó » (*Rm* 8,29-30).

El Magisterio de la Iglesia, fiel a la revelación divina, reitera que Jesucristo es el mediador y el redentor universal: « El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvará a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor [...] es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos ». ³⁴ Esta mediación salvífica también implica la unicidad del sacrificio redentor de Cristo, sumo y eterno sacerdote (cf. *Eb* 6,20; 9,11; 10,12-14).

12. Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario. En el Nuevo Testamento el misterio de Jesús, Verbo encarnado, constituye el lugar de la presencia del Espíritu Santo y la razón de su efusión a la humanidad, no sólo en los tiempos mesiánicos (cf. *Hch* 2,32-36; *Jn* 20,20; 7,39; *1 Co* 15,45), sino también antes de su venida en la historia (cf. *1 Co* 10,4; *1 Pe* 1,10-12).

El Concilio Vaticano II ha llamado la atención de la conciencia de fe de la Iglesia sobre esta verdad fundamental. Cuando expone el plan salvífico del Padre para toda la humanidad, el Concilio conecta estrechamente desde el inicio el misterio de Cristo con el del Espíritu. ³⁵ Toda la obra de edificación de la Iglesia a través de los siglos se ve como una realización de Jesucristo Cabeza en comunión con su Espíritu. ³⁶

Además, la acción salvífica de Jesucristo, con y por medio de su Espíritu, se extiende más allá de los confines visibles de la Iglesia y alcanza a toda la humanidad. Hablando del misterio pascual, en el cual Cristo asocia vitalmente al creyente a sí mismo en el Espíritu Santo, y le da la esperanza de la resurrección, el Concilio afirma: « Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual ». ³⁷

Queda claro, por lo tanto, el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre, que el Hijo del

hombre dona libremente (cf. *Jn* 3,34).

Por eso el Magisterio reciente de la Iglesia ha llamado la atención con firmeza y claridad sobre la verdad de una única economía divina: « La presencia y la actividad del Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones [...]. Cristo resucitado obra ya por la virtud de su Espíritu [...]. Es también el Espíritu quien esparce “las semillas de la Palabra” presentes en los ritos y culturas, y los prepara para su madurez en Cristo ».³⁸ Aun reconociendo la función histórico-salvífica del Espíritu en todo el universo y en la historia de la humanidad,³⁹ sin embargo confirma: « Este Espíritu es el mismo que se ha hecho presente en la encarnación, en la vida, muerte y resurrección de Jesús y que actúa en la Iglesia. No es, por consiguiente, algo alternativo a Cristo, ni viene a llenar una especie de vacío, como a veces se da por hipótesis, que exista entre Cristo y el Logos. Todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica, y no puede menos de referirse a Cristo, Verbo encarnado por obra del Espíritu, “para que, hombre perfecto, salvara a todos y recapitulara todas las cosas” ».⁴⁰

En conclusión, la acción del Espíritu no está fuera o al lado de la acción de Cristo. Se trata de una sola economía salvífica de Dios Uno y Trino, realizada en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios, llevada a cabo con la cooperación del Espíritu Santo y extendida en su alcance salvífico a toda la humanidad y a todo el universo: « Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción del Espíritu ».⁴¹

III. UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DEL MISTERIO SALVÍFICO DE JESUCRISTO

13. Es también frecuente la tesis que niega la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo. Esta posición no tiene ningún fundamento bíblico. En efecto, debe ser *firmemente creída*, como dato perenne de la fe de la Iglesia, la proclamación de Jesucristo, Hijo de Dios, Señor y único salvador, que en su evento de encarnación, muerte y resurrección ha llevado a cumplimiento la historia de la salvación, que tiene en él su plenitud y su centro.

Los testimonios neotestamentarios lo certifican con claridad: « El Padre envió a su Hijo, como salvador del mundo » (*1 Jn* 4,14); « He aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo » (*Jn* 1,29). En su discurso ante el sanedrín, Pedro, para justificar la curación del tullido de nacimiento realizada en el nombre de Jesús (cf. *Hch* 3,1-8), proclama: « Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos » (*Hch* 4,12). El mismo apóstol añade además que « Jesucristo es el Señor de todos »; « está constituido por Dios juez de vivos y muertos »; por lo cual « todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados » (*Hch* 10,36.42.43).

Pablo, dirigiéndose a la comunidad de Corinto, escribe: « Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros » (*1 Co* 8,5-6). También el apóstol Juan afirma: « Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él » (*Jn* 3,16-17). En el Nuevo Testamento, la voluntad salvífica universal de Dios está estrechamente conectada con la única mediación de Cristo: « [Dios] quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos » (*1 Tm* 2,4-6).

Basados en esta conciencia del don de la salvación, único y universal, ofrecido por el Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo (cf. *Ef* 1,3-14), los primeros cristianos se dirigieron a Israel

mostrando que el cumplimiento de la salvación iba más allá de la Ley, y afrontaron después al mundo pagano de entonces, que aspiraba a la salvación a través de una pluralidad de dioses salvadores. Este patrimonio de la fe ha sido propuesto una vez más por el Magisterio de la Iglesia: « Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos (cf. 2 Co 5,15), da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea posible salvarse (cf. Hch 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro ».⁴²

14. Debe ser, por lo tanto, *firmemente creída* como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios.

Teniendo en cuenta este dato de fe, y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, la teología está hoy invitada a explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. En esta tarea de reflexión la investigación teológica tiene ante sí un extenso campo de trabajo bajo la guía del Magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II, en efecto, afirmó que « la única mediación del Redentor no excluye, sino suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única ».⁴³ Se debe profundizar el contenido de esta mediación participada, siempre bajo la norma del principio de la única mediación de Cristo: « Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias ».⁴⁴ No obstante, serían contrarias a la fe cristiana y católica aquellas propuestas de solución que contemplen una acción salvífica de Dios fuera de la única mediación de Cristo.

15. No pocas veces algunos proponen que en teología se eviten términos como « unicidad », « universalidad », « absolutez », cuyo uso daría la impresión de un énfasis excesivo acerca del valor del evento salvífico de Jesucristo con relación a las otras religiones. En realidad, con este lenguaje se expresa simplemente la fidelidad al dato revelado, pues constituye un desarrollo de las fuentes mismas de la fe. Desde el inicio, en efecto, la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que Él sólo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene el objetivo de donar la revelación (cf. Mt 11,27) y la vida divina (cf. Jn 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre.

En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos. Recogiendo esta conciencia de fe, el Concilio Vaticano II enseña: « El Verbo de Dios, por quien todo fue hecho, se encarnó para que, Hombre perfecto, salvará a todos y recapitulara todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, “punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización”, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Él es aquel a quien el Padre resucitó, exaltó y colocó a su derecha, constituyéndolo juez de vivos y de muertos ».⁴⁵ « Es precisamente esta singularidad única de Cristo la que le confiere un significado absoluto y universal, por lo cual, mientras está en la historia, es el centro y el fin de la misma: “Yo soy el Alfa y la Omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin” (Ap 22,13) ».⁴⁶

IV. UNICIDAD Y UNIDAD DE LA IGLESIA

16. El Señor Jesús, único salvador, no estableció una simple comunidad de discípulos, sino que constituyó a la Iglesia como *misterio salvífico*: Él mismo está en la Iglesia y la Iglesia está en Él (cf. *Jn* 15,1ss; *Ga* 3,28; *Ef* 4,15-16; *Hch* 9,5); por eso, la plenitud del misterio salvífico de Cristo pertenece también a la Iglesia, inseparablemente unida a su Señor. Jesucristo, en efecto, continúa su presencia y su obra de salvación en la Iglesia y a través de la Iglesia (cf. *Col* 1,24-27),⁴⁷ que es su cuerpo (cf. *1 Co* 12, 12-13.27; *Col* 1,18).⁴⁸ Y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir pero tampoco separar, y constituyen un único « Cristo total ».⁴⁹ Esta misma inseparabilidad se expresa también en el Nuevo Testamento mediante la analogía de la Iglesia como *Esposa* de Cristo (cf. *2 Cor* 11,2; *Ef* 5,25-29; *Ap* 21,2.9).⁵⁰

Por eso, en conexión con la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, debe ser *firmemente creída* como verdad de fe católica la unicidad de la Iglesia por él fundada. Así como hay un solo Cristo, uno solo es su cuerpo, una sola es su Esposa: « una sola Iglesia católica y apostólica ».⁵¹ Además, las promesas del Señor de no abandonar jamás a su Iglesia (cf. *Mt* 16,18; 28,20) y de guiarla con su Espíritu (cf. *Jn* 16,13) implican que, según la fe católica, la unicidad y la unidad, como todo lo que pertenece a la integridad de la Iglesia, nunca faltaran.⁵²

Los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica —radicada en la sucesión apostólica—⁵³ entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: « Esta es la única Iglesia de Cristo [...] que nuestro Salvador confió después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (*Jn* 24,17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cf. *Mt* 28,18ss.), y la erigió para siempre como « columna y fundamento de la verdad » (*1 Tm* 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste [*subsistit in*] en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él ».⁵⁴ Con la expresión « *subsistit in* », el Concilio Vaticano II quiere armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado que la Iglesia de Cristo, no obstante las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y por otro lado que « fuera de su estructura visible pueden encontrarse muchos elementos de santificación y de verdad »,⁵⁵ ya sea en las Iglesias que en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia católica.⁵⁶ Sin embargo, respecto a estas últimas, es necesario afirmar que su eficacia « deriva de la misma plenitud de gracia y verdad que fue confiada a la Iglesia católica ».⁵⁷

17. Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él.⁵⁸ Las Iglesias que no están en perfecta comunión con la Iglesia católica pero se mantienen unidas a ella por medio de vínculos estrechísimos como la sucesión apostólica y la Eucaristía válidamente consagrada, son verdaderas iglesias particulares.⁵⁹ Por eso, también en estas Iglesias está presente y operante la Iglesia de Cristo, si bien falte la plena comunión con la Iglesia católica al rehusar la doctrina católica del Primado, que por voluntad de Dios posee y ejercita objetivamente sobre toda la Iglesia el Obispo de Roma.⁶⁰

Por el contrario, las Comunidades eclesiales que no han conservado el Episcopado válido y la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico,⁶¹ no son Iglesia en sentido propio; sin embargo, los bautizados en estas Comunidades, por el Bautismo han sido incorporados a Cristo y, por lo tanto, están en una cierta comunión, si bien imperfecta, con la Iglesia.⁶² En efecto, el Bautismo en sí tiende al completo desarrollo de la vida en Cristo mediante la íntegra profesión de fe, la Eucaristía y la plena comunión en la Iglesia.⁶³

« Por lo tanto, los fieles no pueden imaginarse la Iglesia de Cristo como la suma —diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo— de las Iglesias y Comunidades eclesiales; ni tienen la facultad de pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades ».⁶⁴ En efecto, « los elementos de esta Iglesia ya dada existen juntos y en plenitud en la Iglesia católica, y sin esta plenitud en las otras Comunidades ».⁶⁵ « Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y Comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia ».⁶⁶

La falta de unidad entre los cristianos es ciertamente una *herida* para la Iglesia; no en el sentido de quedar privada de su unidad, sino « en cuanto obstáculo para la realización plena de su universalidad en la historia ». ⁶⁷

V. IGLESIA, REINO DE DIOS Y REINO DE CRISTO

18. La misión de la Iglesia es « anunciar el Reino de Cristo y de Dios, establecerlo en medio de todas las gentes; [la Iglesia] constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino ». ⁶⁸ Por un lado la Iglesia es « sacramento, esto es, signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano »; ⁶⁹ ella es, por lo tanto, signo e instrumento del Reino: llamada a anunciarlo y a instaurarlo. Por otro lado, la Iglesia es el « pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo »; ⁷⁰ ella es, por lo tanto, el « reino de Cristo, presente ya en el misterio », ⁷¹ constituyendo, así, su *germen e inicio*. El Reino de Dios tiene, en efecto, una dimensión escatológica: Es una realidad presente en el tiempo, pero su definitiva realización llegará con el fin y el cumplimiento de la historia. ⁷²

De los textos bíblicos y de los testimonios patrísticos, así como de los documentos del Magisterio de la Iglesia no se deducen significados unívocos para las expresiones *Reino de los Cielos*, *Reino de Dios* y *Reino de Cristo*, ni de la relación de los mismos con la Iglesia, ella misma misterio que no puede ser totalmente encerrado en un concepto humano. Pueden existir, por lo tanto, diversas explicaciones teológicas sobre estos argumentos. Sin embargo, ninguna de estas posibles explicaciones puede negar o vaciar de contenido en modo alguno la íntima conexión entre Cristo, el Reino y la Iglesia. En efecto, « el Reino de Dios que conocemos por la Revelación, no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia... Si se separa el Reino de la persona de Jesús, no es éste ya el Reino de Dios revelado por él, y se termina por distorsionar tanto el significado del Reino —que corre el riesgo de transformarse en un objetivo puramente humano e ideológico— como la identidad de Cristo, que no aparece como el Señor, al cual debe someterse todo (cf. 1 Co 15,27); asimismo, el Reino no puede ser separado de la Iglesia. Ciertamente, ésta no es un fin en sí misma, ya que está ordenada al Reino de Dios, del cual es germen, signo e instrumento. Sin embargo, a la vez que se distingue de Cristo y del Reino, está indisolublemente unida a ambos ». ⁷³

19. Afirmar la relación indivisible que existe entre la Iglesia y el Reino no implica olvidar que el Reino de Dios —si bien considerado en su fase histórica— no se identifica con la Iglesia en su realidad visible y social. En efecto, no se debe excluir « la obra de Cristo y del Espíritu Santo fuera de los confines visibles de la Iglesia ». ⁷⁴ Por lo tanto, se debe también tener en cuenta que « el Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas. En resumen, el Reino de Dios es la manifestación y la realización de su designio de salvación en toda su plenitud ». ⁷⁵

Al considerar la relación entre Reino de Dios, Reino de Cristo e Iglesia es necesario, de todas maneras, evitar acentuaciones unilaterales, como en el caso de « determinadas concepciones que intencionadamente ponen el acento sobre el Reino y se presentan como “reinocéntricas”, las cuales dan relieve a la imagen de una Iglesia que no piensa en sí misma, sino que se dedica a testimoniar y servir al Reino. Es una “Iglesia para los demás” —se dice— como “Cristo es el hombre para los demás”... Junto a unos aspectos positivos, estas concepciones manifiestan a menudo otros negativos. Ante todo, dejan en silencio a Cristo: El Reino, del que hablan, se basa en un “teocentrismo”, porque Cristo —dicen— no puede ser comprendido por quien no profesa la fe cristiana, mientras que pueblos, culturas y religiones diversas pueden coincidir en la única realidad divina, cualquiera que sea su nombre. Por el mismo motivo, conceden privilegio al misterio de la creación, que se refleja en la diversidad de culturas y creencias, pero no dicen nada sobre el misterio de la redención. Además el Reino, tal como lo entienden, termina por marginar o menospreciar a la Iglesia, como reacción a un supuesto “eclesiocentrismo” del pasado y porque consideran a la Iglesia misma sólo un signo, por lo demás no exento de ambigüedad ». ⁷⁶ Estas tesis son contrarias a la fe católica porque niegan la unicidad de la relación que Cristo y la Iglesia tienen con el

Reino de Dios.

VI. LA IGLESIA Y LAS RELIGIONES EN RELACIÓN CON LA SALVACIÓN

20. De todo lo que ha sido antes recordado, derivan también algunos puntos necesarios para el curso que debe seguir la reflexión teológica en la profundización de la relación de la Iglesia y de las religiones con la salvación.

Ante todo, debe ser *firmemente creído* que la « Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. *Mt* 16,16; *Jn* 3,5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta ». ⁷⁷ Esta doctrina no se contrapone a la voluntad salvífica universal de Dios (cf. *1 Tm* 2,4); por lo tanto, « es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación ». ⁷⁸

La Iglesia es « sacramento universal de salvación » ⁷⁹ porque, siempre unida de modo misterioso y subordinada a Jesucristo el Salvador, su Cabeza, en el diseño de Dios, tiene una relación indispensable con la salvación de cada hombre. ⁸⁰ Para aquellos que no son formal y visiblemente miembros de la Iglesia, « la salvación de Cristo es accesible en virtud de la gracia que, aun teniendo una misteriosa relación con la Iglesia, no les introduce formalmente en ella, sino que los ilumina de manera adecuada en su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo; es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo ». ⁸¹ Ella está relacionada con la Iglesia, la cual « procede de la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo », ⁸² según el diseño de Dios Padre.

21. Acerca del *modo* en el cual la gracia salvífica de Dios, que es donada siempre por medio de Cristo en el Espíritu y tiene una misteriosa relación con la Iglesia, llega a los individuos no cristianos, el Concilio Vaticano II se limitó a afirmar que Dios la dona « por caminos que Él sabe ». ⁸³ La Teología está tratando de profundizar este argumento, ya que es sin duda útil para el crecimiento de la comprensión de los designios salvíficos de Dios y de los caminos de su realización. Sin embargo, de todo lo que hasta ahora ha sido recordado sobre la mediación de Jesucristo y sobre las « relaciones singulares y únicas » ⁸⁴ que la Iglesia tiene con el Reino de Dios entre los hombres —que substancialmente es el Reino de Cristo, salvador universal—, queda claro que sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como *un camino* de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones. Éstas serían complementarias a la Iglesia, o incluso substancialmente equivalentes a ella, aunque en convergencia con ella en pos del Reino escatológico de Dios.

Ciertamente, las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad, que proceden de Dios, ⁸⁵ y que forman parte de « todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones ». ⁸⁶ De hecho algunas oraciones y ritos pueden asumir un papel de preparación evangélica, en cuanto son ocasiones o pedagogías en las cuales los corazones de los hombres son estimulados a abrirse a la acción de Dios. ⁸⁷ A ellas, sin embargo no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. ⁸⁸ Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. *1 Co* 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación. ⁸⁹

22. Con la venida de Jesucristo Salvador, Dios ha establecido la Iglesia para la salvación de *todos* los hombres (cf. *Hch* 17,30-31). ⁹⁰ Esta verdad de fe no quita nada al hecho de que la Iglesia considera las religiones del mundo con sincero respeto, pero al mismo tiempo excluye esa mentalidad indiferentista « marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que “una religión es tan buena como otra” ». ⁹¹ Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente

se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos.⁹² Sin embargo es necesario recordar a « los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirle a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo; y si no responden a ella con el pensamiento, las palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad ». ⁹³ Se entiende, por lo tanto, que, siguiendo el mandamiento de Señor (cf. *Mt* 28,19-20) y como exigencia del amor a todos los hombres, la Iglesia « anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es « el Camino, la Verdad y la Vida » (*Jn* 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas ». ⁹⁴

La misión *ad gentes*, también en el diálogo interreligioso, « conserva íntegra, hoy como siempre, su fuerza y su necesidad ». ⁹⁵ « En efecto, « Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad » (*1 Tm* 2,4). Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad. La salvación se encuentra en la verdad. Los que obedecen a la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera ». ⁹⁶ Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión *ad gentes*. ⁹⁷ La *paridad*, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo —que es el mismo Dios hecho hombre— comparado con los fundadores de las otras religiones. De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, ⁹⁸ debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, la certeza de la voluntad salvífica universal de Dios no disminuye sino aumenta el deber y la urgencia del anuncio de la salvación y la conversión al Señor Jesucristo.

CONCLUSIÓN

23. La presente Declaración, reproponiendo y clarificando algunas verdades de fe, ha querido seguir el ejemplo del Apóstol Pablo a los fieles de Corinto: « Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí » (*1 Co* 15,3). Frente a propuestas problemáticas o incluso erróneas, la reflexión teológica está llamada a confirmar de nuevo la fe de la Iglesia y a dar razón de su esperanza en modo convincente y eficaz.

Los Padres del Concilio Vaticano II, al tratar el tema de la verdadera religión, han afirmado: « Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los Apóstoles: “Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (*Mt* 28,19-20). Por su parte todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla ». ⁹⁹

La revelación de Cristo continuará a ser en la historia la verdadera estrella que orienta a toda la humanidad: ¹⁰⁰ « La verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal ». ¹⁰¹ El misterio cristiano supera de hecho las barreras del tiempo y del espacio, y realiza la unidad de la familia humana: « Desde lugares y tradiciones diferentes todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios [...]. Jesús derriba los muros de la división y realiza la unificación de forma original y suprema mediante la participación en su misterio. Esta unidad es tan profunda que la Iglesia puede decir con san Pablo: « Ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios » (*Ef* 2,19) ». ¹⁰²

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la Audiencia del día 16 de junio de 2000, concedida al infrascrito Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con ciencia cierta y con su autoridad apostólica, ha ratificado y confirmado esta Declaración decidida en la Sesión Plenaria, y ha ordenado su

publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de agosto de 2000,
Fiesta de la Transfiguración del Señor.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

- (1) Conc. de Constantinopla I, *Symbolum Constantinopolitanum*: DS 150.
- (2) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 1: AAS 83 (1991) 249-340.
- (3) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes* y Decl. *Nostra aetate*; cf. también Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-76; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*.
- (4) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2.
- (5) Pont. Cons. para el Diálogo Interreligioso y la Congr. para la Evangelización de los Pueblos, Instr. *Diálogo y anuncio*, 29; cf. Conc. Ecum. Vat II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22.
- (6) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55.
- (7) Cf. Pont. Cons. para el Diálogo Interreligioso y la Congr. para la Evangelización de los Pueblos, Instr. *Diálogo y anuncio*, 9: AAS 84 (1992) 414-446.
- (8) Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 5: AAS 91 (1999) 5 88.
- (9) Conc. Ecum Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 2.
- (10) *Ibíd.*, 4.
- (11) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 5.
- (12) Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 14.
- (13) Conc. Ecum. de Calcedonia, DS 301. Cf. S. Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54,3: SC 199,458.
- (14) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 4
- (15) *Ibíd.*, 5.
- (16) *Ibíd.*
- (17) 3 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 144.
- (18) *Ibíd.*, 150.
- (19) *Ibíd.*, 153.

(20) *Ibíd.*, 178.

(21) Juan Pablo II, Enc. *Fides et Ratio*, 13.

(22) Cf. *ibíd.*, 31-32.

(23) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 9, donde se habla de todo lo bueno presente « en los ritos y en las culturas de los pueblos »; Const. dogm. *Lumen gentium*, 16, donde se indica todo lo bueno y lo verdadero presente entre los no cristianos, que pueden ser considerados como una preparación a la acogida del Evangelio.

(24) Cf. Conc. de Trento, Decr. *de libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS 1501; Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS 3006.

(25) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 11.

(26) *Ibíd.*

(27) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55; cf. también 56. Pablo VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 53.

(28) Conc. Ecum. de Nicea I, DS 125.

(29) Conc. Ecum. de Calcedonia, DS 301.

(30) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Gaudium et spes*, 22.

(31) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 6.

(32) Cf. San León Magno, *Tomus ad Flavianum*: DS 269.

(33) Cf. San León Magno, *Carta « Promisisse me memini » ad Leonem I imp*: DS 318: « In tantam unitatem ab ipso conceptu Virginis deitate et humanitate conserta, ut nec sine homine divina, nec sine Dio agerentur humana ». Cf. también *ibíd.*: DS 317.

(34) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 45. Cf. también Conc. de Trento, Decr. *De peccato originali*, 3: DS 1513.

(35) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 3-4.

(36) Cf. *ibíd.*, 7. Cf. San Ireneo, el cual afirmaba que en la Iglesia « ha sido depositada la comunión con Cristo, o sea, el Espíritu Santo » (*Adversus Haereses* III, 24, 1: SC 211, 472).

(37) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22.

(38) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 28. Acerca de « las semillas del Verbo » cf. también San Justino, 2 *Apologia*, 8,1-2,1-3; 13, 3-6: ed. E. J. Goodspeed, 84; 85; 88-89.

(39) Cf. *ibíd.*, 28-29.

(40) *Ibíd.*, 29.

(41) 3 *Ibíd.*, 5.

(42) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10; cf. San Agustín, cuando afirma que fuera de Cristo, « camino universal de salvación que nunca ha faltado al género humano, nadie ha sido liberado, nadie es liberado, nadie será liberado »: *De Civitate Dei* 10, 32, 2: CCSL 47, 312.

(43) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 62.

(44) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 5.

(45) Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 45. La necesidad y absoluta singularidad de Cristo en la historia humana está bien expresada por San Ireneo cuando contempla la preeminencia de Jesús como Primogénito: « En los cielos

como primogénito del pensamiento del Padre, el Verbo perfecto dirige personalmente todas las cosas y legisla; sobre la tierra como primogénito de la Virgen, hombre justo y santo, siervo de Dios, bueno, aceptable a Dios, perfecto en todo; finalmente salvando de los infiernos a todos aquellos que lo siguen, como primogénito de los muertos es cabeza y fuente de la vida divina » (*Demonstratio*, 39: SC 406, 138).

(46) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 6.

(47) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14.

(48) Cf. *ibíd.*, 7.

(49) Cf. San Agustín, *Enarrat. In Psalmos*, Ps 90, *Sermo* 2,1: CCSL 39, 1266; San Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, Praefatio, 6, 14: PL 75, 525; Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, III, q. 48, a. 2 ad 1.

(50) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 6.

(51) *Símbolo de la fe*: DS 48. Cf. Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*: DS 870-872; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.

(52) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 4; Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 11: AAS 87 (1995) 921-982.

(53) 3 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 20; cf. también San Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 3, 1-3: SC 211, 20-44; San Cipriano, *Epist.* 33, 1: CCSL 3B, 164-165; San Agustín, *Contra advers. legis et prophet.*, 1, 20, 39: CCSL 49, 70.

(54) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.

(55) *ibíd.*, Cf. Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 13. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 15, y Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(56) Es, por lo tanto, contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también subsistir en otras iglesias cristianas. « El Concilio había escogido la palabra “*subsistit*” precisamente para aclarar que existe una sola “subsistencia” de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo “*elementa Ecclesiae*”, los cuales —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen a la Iglesia católica » (Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el volumen « Iglesia: carisma y poder » del P. Leonardo Boff*, 11-III-1985: AAS 77 (1985) 756-762).

(57) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(58) Cf. Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium ecclesiae*, n. 1: AAS 65 (1973) 396-408.

(59) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 14 y 15; Congr. para Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio*, 17 AAS 85 (1993) 838-850.

(60) Cf. Conc. Ecum. Vat. I, Const. *Pastor aeternus*: DS 3053-3064; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 22.

(61) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 22.

(62) Cf. *ibíd.*, 3.

(63) Cf. *ibíd.*, 22.

(64) Congr. para la Doctrina de la Fe, Decl. *Mysterium ecclesiae*, 1.

(65) Juan Pablo II, Enc. *Ut unum sint*, 14.

(66) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(67) Congr. para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio*, 17. Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 4.

(68) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 5.

(69) 3 *Ibíd.*, 1.

(70) 3 *Ibíd.*, 4. Cf. San Cipriano, *De Dominica oratione* 23: CCSL 3A, 105.

(71) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 3.

(72) Cf. *ibíd.*, 9. Cf. También la oración dirigida a Dios, que se encuentra en la *Didaché* 9, 4: SC 248, 176: « Se reúna tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu reino », e *ibíd.*, 10, 5: SC 248, 180: « Acuérdate, Señor, de tu Iglesia... y, santificada, reúne-la desde los cuatro vientos en tu reino que para ella has preparado ».

(73) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18; cf. Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, 6-XI-1999, 17: *L'Osservatore Romano*, 7-XI-1999. El Reino es tan inseparable de Cristo que, en cierta forma, se identifica con él (cf. Orígenes, *In Mt. Hom.*, 14, 7: PG 13, 1197; Tertuliano, *Adversus Marcionem*, IV, 33, 8: CCSL 1, 634.

(74) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18.

(75) *Ibíd.*, 15.

(76) *Ibíd.*, 17.

(77) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14. Cf. Decr. *Ad gentes*, 7; Decr. *Unitatis redintegratio*, 3.

(78) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 9. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 846-847.

(79) 3 Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm., *Lumen gentium*, 48.

(80) Cf. San Cipriano, *De catholicae ecclesiae unitate*, 6: CCSL 3, 253-254; San Ireneo, *Adversus Haereses*, III, 24, 1: SC 211, 472-474.

(81) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 10.

(82) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 2. La conocida fórmula *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* debe ser interpretada en el sentido aquí explicado (cf. Conc. Ecum. Lateranense IV, Cap. 1. *De fide catholica*: DS 802). Cf. también la *Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston*: DS 3866-3872.

(83) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 7.

(84) 3 Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 18.

(85) Son las semillas del Verbo divino (*semina Verbi*), que la Iglesia reconoce con gozo y respeto (cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 11, Decl. *Nostra aetate*, 2).

(86) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 29.

(87) Cf. *Ibíd.*; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 843.

(88) Cf. Conc. de Trento, Decr. *De sacramentis*, can. 8 *de sacramentis in genere*: DS 1608.

(89) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55.

(90) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 17; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 11.

(91) Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 36.

(92) Cf. Pío XII, Enc. *Mysticis corporis*, DS 3821.

(93) Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 14.

(94) Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Nostra aetate*, 2.

(95) Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Ad gentes*, 7.

(96) *Catecismo de la Iglesia Católica*, 851; cf. también, 849-856.

(97) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, 55; Exhort. ap. *Ecclesia in Asia*, 31, 6-XI-1999.

(98) Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1.

(99) *Ibid.*

(100) Cf. Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, 15.

(101) *Ibid.*, 92.

(102) *Ibid.*, 70.

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA

Declaración sobre la producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas

Este documento tiene como objetivo ofrecer una aportación al debate que se está desarrollando y extendiendo, tanto en la literatura científica y ética como en la opinión pública, sobre la producción y utilización de las *células estaminales embrionarias*. En efecto, ante el creciente relieve que va tomando el debate sobre sus límites y licitud, es necesaria una reflexión que ponga de manifiesto sus implicaciones éticas.

En la primera parte se expondrán muy brevemente los datos más recientes aportados por la ciencia sobre las células estaminales y por la biotecnología sobre su producción y uso. En la segunda, se llamará la atención sobre los problemas éticos más importantes que estos nuevos descubrimientos y aplicaciones suscitan.

ASPECTOS CIENTÍFICOS

Una *definición* comúnmente aceptada de "célula estaminal" -si bien algunos aspectos necesitan todavía una mayor profundización- es la de una célula que tiene dos características: 1) *la capacidad de autorrenovación ilimitada* o prolongada, esto es, de reproducirse muchas veces sin diferenciarse; 2) *la capacidad de dar origen a células madre* de transición, con capacidad limitada de proliferar, de las cuales derivan *una gran variedad de células altamente diferenciadas* (nerviosas, musculares, hemáticas, etc.). Desde hace aproximadamente 30 años, estas células han sido objeto de una amplia investigación, tanto en tejidos adultos (1) como en tejidos de embriones y cultivos *in vitro* de células estaminales embrionarias de animales de experimentación (2). Pero lo que ha llamado recientemente la atención pública sobre ellas es el haber logrado un nuevo resultado: la producción de *células estaminales embrionarias humanas*.

Células estaminales embrionarias humanas

La *preparación de células estaminales embrionarias humanas* (ES, ESc, Embryo Stem cells) implica hoy(3) : 1) la *producción de embriones humanos y/o la utilización* de los sobrantes de fecundaciones *in vitro* o de los crioconservados; 2) su *desarrollo* hasta la fase de blastocisto inicial; 3) la *extracción* del embrioblasto o masa celular interna (ICM), operación que implica la *destrucción del embrión*; 4) el *cultivo* de dichas células en un estrato de fibroblastos de ratón irradiados (feeder) y en un terreno adecuado, donde se multiplican y confluyen hasta la formación de colonias; 5) repetidos *cultivos* de las células de las colonias obtenidas, que llevan a la formación de *líneas celulares* capaces de multiplicarse indefinidamente conservando las características de células estaminales (ES) durante meses y años.

Estas células ES, no obstante, son solamente el punto de partida para la preparación de las *líneas celulares diferenciadas*, o sea, células con las características propias de los diversos tejidos (musculares, nerviosas, epiteliales, hemáticas, germinales, etc.). Los métodos para obtenerlas están todavía en estudio (4); pero la inoculación de ES humanas en animal de experimentación (ratón) o su cultivo *in vitro* en terreno acondicionado hasta llegar a la confluencia, han demostrado que son capaces de dar origen a células diferenciadas que se obtendrían, en un normal desarrollo, a partir de tres capas embrionarias distintas: endodermo (epitelio intestinal), mesodermo (cartílago, hueso, músculo liso o estriado) y ectodermo (epitelio neural, epitelio escamoso) (5).

Estos resultados han conmovido tanto al mundo científico como al biotecnológico -especialmente médico y farmacológico- y, no menos, al mundo del mercado y de los medios de comunicación social: surgían grandes esperanzas de que las siguientes aplicaciones comportarían nuevas y más seguras soluciones para la terapia de enfermedades graves; soluciones que se están buscando ya desde hace años (6). Pero, sobre todo, se produjo una gran conmoción en el mundo político(7). En los Estados Unidos en particular, en el Congreso, donde desde hacía años había oposición a sostener con fondos federales unas investigaciones en las que se destruirían embriones humanos, las respuestas fueron entre otras: las fuertes presiones del NIH (*National Institutes of Health*) para obtener fondos, al menos para utilizar las células estaminales producidas por grupos privados; y las recomendaciones del NBAC (*National Bioethics Advisory Committee*), instituido por el Gobierno federal para el estudio de este problema, para que sean asignados fondos públicos no solamente para la investigación sobre células estaminales embrionarias, sino también para su producción; más aún, se insiste en que se rescinda definitivamente la prohibición vigente por ley sobre el uso de fondos federales para la investigación sobre embriones humanos.

Presiones en este mismo sentido hay también en Inglaterra, Japón y Australia.

Clonación terapéutica

Ya se evidenció que el uso terapéutico de las ES, en cuanto tales, implicaba notables riesgos, al ser cancerígenas, como se había constatado en experimentos con ratones. Así pues, hubiera sido preciso preparar líneas especializadas de *células diferenciadas* según cada necesidad. El tiempo requerido para su obtención no parecía breve. Pero, aun en el caso de que se hubieran logrado, sería muy difícil tener la certeza de la ausencia absoluta de células estaminales en la inoculación o en la implantación terapéutica, con los riesgos consiguientes. Y, más aún, se debería recurrir a ulteriores tratamientos para superar la incompatibilidad inmunológica. Por estos motivos se propusieron tres clases de *clonación terapéutica*(8), capaces de preparar células estaminales embrionarias humanas pluripotenciales, con una información genética bien definida, a la cual seguiría después la diferenciación deseada.

1. *Reemplazar el núcleo de un oocito por el núcleo de una célula adulta de un determinado sujeto*, seguido de desarrollo embrionario hasta el estado de blastocisto y de la utilización de las células de la masa interna (ICM) de la misma para obtener ES y, de estas, la células diferenciadas deseadas.

2. *Traspaso de un núcleo de una célula de un determinado sujeto a un oocito de otro animal*. Un eventual éxito llevaría -se supone- al desarrollo de un embrión humano utilizable como en el caso precedente.

3. *Reprogramación del núcleo de una célula de un determinado sujeto fundiendo el citoplasma de ES con el carioplasma de una célula somática*, obteniendo así un "cybrid". Es una posibilidad aún en estudio. En todo caso, también este camino parece requerir la preparación previa de ES a partir de embriones humanos.

Actualmente, la investigación científica se decanta preferiblemente por el primer tipo, pero es obvio que, desde el punto de vista moral, como veremos, las tres soluciones propuestas son inaceptables.

Células estaminales adultas

En las tres últimas décadas, los estudios de las células estaminales del adulto (*ASC Adult Stem Cells*) pusieron de manifiesto que en muchos tejidos adultos hay células estaminales, pero capaces de dar origen sólo a células propias de un determinado tejido. Es decir, no se pensaba en la posibilidad de su reprogramación. En los años más recientes(9), sin embargo, se descubrieron también en varios tejidos humanos *células estaminales pluripotenciales* -en la médula ósea (HSCs), en el cerebro (NSCs), en el

mesénquima (MSCs) de varios órganos y en la sangre del cordón umbilical (P/CB, placentar/Cord blood)-, esto es, capaces de dar origen a diversos tipos de células, la mayoría hemáticas, musculares y nerviosas. Se ha descubierto cómo reconocerlas, seleccionarlas, mantener su desarrollo y llevarlas a formar diversos tipos de células maduras mediante factores de crecimiento y otras proteínas reguladoras. Más aún, se ha realizado ya un notable adelanto en campo experimental, aplicando incluso los más avanzados métodos de ingeniería genética y biología molecular para el análisis del programa genético que actúa en las células estaminales(10) y para la transducción de los genes deseados en células estaminales o madre que, una vez implantadas, son capaces de restituir las funciones específicas a los tejidos deteriorados(11). Baste señalar, sobre la base de las referencias citadas, que, en el hombre, las células estaminales de la médula ósea, de las que se forman todas las diversas líneas de células hemáticas, tienen como marcador la molécula CD34 y que, una vez purificadas, son capaces de reconstituir toda la población hemática en pacientes que reciben dosis ablativas de radiaciones y quimioterapia. Y esto, a una velocidad proporcional a la cantidad de células empleadas. Más aún, hay ya indicios de cómo orientar el desarrollo de células estaminales nerviosas (NSCs) utilizando diversas proteínas -entre ellas la neuroregulina y la proteína 2 osteomorfogénica (BMP2, Bone Morphogenetic Protein 2)-, que son capaces de llevar a las NSCs a convertirse en neuronas o glía (células neuronales de apoyo, productoras de mielina), o también en músculo liso.

El resultado al que han llegado muchos de los trabajos citados, aunque visto con cautela, es un indicio de lo muy prometedoras que son las "células estaminales adultas" para una terapia eficaz de muchas patologías. Así, D. J. Watt y G. E. Jones, afirman que "las células estaminales musculares, tanto de la línea mioblástica embrionaria como adulta, pueden convertirse en células de mayor importancia para tejidos distintos de los que les dieron origen y ser la clave de terapias futuras incluso para enfermedades diversas de las de origen miógeno" (p. 93); J. A. Nolte y D. B. Kohn subrayan que "los progresos en el uso de la transducción génica en las células estaminales hematopoiéticas ha llevado a comenzar experimentaciones clínicas. Las informaciones que se obtengan orientarán futuros procesos. En definitiva, la genoterapia permitirá tratar enfermedades genéticas y contraídas sin las complicaciones de los trasplantes de células alogénicas" (p. 460); D. L. Clarke y J. Frisén confirmaban a su vez que "estos estudios sugieren que las células estaminales en los diferentes tejidos adultos pueden ser mucho más similares a las células embrionarias humanas de lo que se había pensado hasta ahora, contando incluso en muchos casos con un repertorio muy parecido" (p. 1663) y "demuestran que células nerviosas adultas tienen una gran capacidad de desarrollo, y son potencialmente aptas para utilizarse como punto de partida de una producción de varios tipos de células para trasplante en diversas enfermedades" (p. 1660).

En consecuencia, todos estos progresos y los resultados ya obtenidos en el campo de las células estaminales del adulto (ASC) dejan entrever, no solamente su gran plasticidad, sino también su amplia posibilidad de prestaciones que, probablemente, no es diferente de la que poseen las células estaminales embrionarias (ES), dado que la plasticidad depende en gran parte de la información genética, la cual puede ser reprogramada.

Obviamente, no es posible aún confrontar los resultados terapéuticos obtenidos y obtenibles utilizando las células estaminales embrionarias y las células estaminales adultas. Sobre estas últimas, diversas firmas farmacéuticas están ya haciendo experimentaciones clínicas(12) que dejan vislumbrar buenos resultados y dan pie a serias esperanzas para un futuro más o menos cercano. Sobre las primeras, aunque algunos intentos experimentales ofrecen indicios positivos(13), su aplicación en el campo clínico -precisamente por los graves problemas éticos y legales implicados- requiere un serio replanteamiento y un gran sentido de responsabilidad ante la dignidad de todo ser humano.

PROBLEMAS ÉTICOS

Dada la índole de este documento, se formulan brevemente los problemas éticos esenciales implicados en estas nuevas tecnologías, indicando la respuesta que resulta de una atenta consideración del sujeto humano desde el momento de su concepción; consideración en la que se basa la postura afirmada y propuesta por el Magisterio de la Iglesia.

El primer problema ético, que es fundamental, puede formularse así: *¿Es moralmente lícito producir y/o utilizar embriones humanos vivos para la preparación de ES?*

"La respuesta es negativa", por las siguientes razones:

1. Sobre la base de un análisis biológico completo, el embrión humano vivo es, a partir de la fusión de los gametos, un *sujeto humano* con una identidad bien definida, el cual comienza desde ese momento su propio *desarrollo, coordinado, continuo y gradual*, de tal modo que en ningún estadio sucesivo puede ser considerado como una simple masa de células(14).

2. En consecuencia, como "*individuo humano*", tiene *derecho* a su propia vida. Por consiguiente, cualquier intervención que no sea en favor del embrión mismo, es un acto que viola dicho derecho. La teología moral ha enseñado siempre que, en el caso del "*jus certum tertii*", no es aplicable el sistema del probabilismo(15).

3. Por tanto, la ablación de la masa celular interna (ICM) del blastocisto, que lesiona grave e irreparablemente el embrión humano, truncando su desarrollo, es un acto *gravemente inmoral* y, por consiguiente, *gravemente ilícito*.

4. *Ningún fin considerado bueno*, como la utilización de las células estaminales que podrían obtenerse para la preparación de otras células diferenciadas con vistas a procedimientos terapéuticos de grandes expectativas, *puede justificar esa intervención*. Un fin bueno no hace buena una acción en sí misma mala.

5. Para un católico, dicha postura ha sido confirmada por el Magisterio explícito de la Iglesia que, en la encíclica *Evangelium vitae* -refiriéndose también a la instrucción *Donum vitae* de la Congregación para la doctrina de la fe-, afirma que «la Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual: "El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida"» (n. 60) (16).

El segundo problema ético se puede formular así: *¿Es moralmente lícito realizar la llamada "clonación terapéutica" a través de la producción de embriones humanos clonados y su sucesiva destrucción para la producción de ES?*

"La respuesta es negativa", por la siguiente razón:

Todo tipo de clonación terapéutica que implique la producción de embriones humanos y la subsiguiente destrucción de los embriones producidos, con el fin de obtener células estaminales es ilícita; ya que se vuelve de nuevo al problema ético anteriormente expuesto, el cual no puede tener más que una respuesta negativa(17).

El tercer problema ético se puede formular así: *¿Es moralmente lícito utilizar las ES, y las células diferenciadas de ellas obtenidas, proporcionadas eventualmente por otros investigadores o disponibles en el mercado?*

"La respuesta es negativa" ya que, más allá de compartir, de manera más o menos formal, la intención moralmente ilícita del agente principal, en el caso que nos ocupa hay una cooperación material próxima en la producción y manipulación de embriones humanos por parte del productor o del proveedor.

En conclusión, es evidente la seriedad y la gravedad del problema ético abierto por la voluntad de extender al campo de la investigación humana la producción y/o el uso de embriones humanos incluso desde una perspectiva humanitaria.

La posibilidad, ya constatada, de utilizar *células estaminales adultas* para lograr los mismos fines que se pretendieran alcanzar con las células estaminales embrionarias -aun cuando hacen falta muchos pasos ulteriores antes de obtener resultados claros y definitivos-, indica esta posibilidad como la vía más razonable y humana que se ha de seguir para un correcto y válido progreso en este nuevo campo que se abre a la investigación y a prometedoras aplicaciones terapéuticas. Estas representan, sin duda alguna, una gran esperanza para una parte notable de personas enfermas.

Vaticano, 25 de agosto de 2000

Prof. Juan de Dios Vial Correa

Presidente

Mons. Elio Sgreccia

Vicepresidente

NOTAS

1. Cf. M. Loeffler, C. S. Potten, *Stem cells and cellular pedigrees a conceptual introduction*, en C. S. Potten (ed.), *Stem Cells*, Academic Press, London 1997, 1-27; D. Van der Kooy, S. Weiss, *Why Stem Cells?*, *Science* 2000, 287, 1439-1441.
2. Cf. T. Nakano, H. Kodama, T. Honjo, *Generation of lymphohematopoietic cells from embryonic stem cells in culture*, *Science* 1994, 265, 1098-1101; G. Keller, *In vitro differentiation of embryonic stem cells*, *Current Opinion in Cell Biology* 1995, 7, 862-869; S. Robertson, M. Kennedy, G. Keller, *Hematopoietic commitment during embryogenesis*, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1999, 872, 9-16.
3. Cf. J. A. Thomson, J. Itskovitz-Eldor, S. S. Shapiro y otros, *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, *Science* 1998, 282, 1145-1147; G. Vogel, *Harnessing the power of stem cells*, *Science* 1999, 283, 1432-1434.
4. Cf. F. M. Watt, B. L. M. Hogan, *Out of Eden: stem cells and their niches*, *Science* 2000, 287, 1427-1430.
5. Cf. J. A. Thomson, J. Itskovitz-Eldor, S. S. Shapiro y otros, op. cit.
6. Cf. U. S. Congress, Office of Technology Assessment, *Neural Grafting: Repairing the Brain and Spinal Cord*, OTA-BA-462, Washington, DC, U. S. Government Printing Office, 1990; A. McLaren, *Stem cells: golden opportunities with ethical baggage*, *Science* 2000, 288, 1778.
7. Cf. E. Marshall, *A versatile cell line raises scientific hopes, legal questions*, *Science* 1998, 282, 1014-1015; J. Gearhart, *New potential for human embryonic stem cells*, *ib.*, 1061-1062; E. Marshall, *Britain urged to expand embryo studies*, *ib.*, 2167-2168; 73 Scientists, *Science over politics*, *Science* 1999, 283, 1849-1850; E. Marshall, *Ethicists back stem cell research, White House treads cautiously*, *Science* 1999, 285, 502; H. T. Shapiro, *Ethical dilemmas and stem cell research*, *ib.*, 2065; G. Vogel, *NIH sets rules for funding embryonic stem cell research*, *Science* 1999, 286, 2050; G. Keller, H. R. Snodgrass, *Human embryonic stem cells: the future is now*, *Nature Medicine* 1999, 5, 151-152; G. J. Annas, A. Caplan, S. Elias, *Stem cell politics, ethics and medical progress*, *ib.*, 1339-1341; G. Vogel, *Company gets rights to cloned human embryos*, *Science* 2000, 287, 559; D. Normile, *Report would open up research in Japan*, *ib.*, 949; M. S. Frankel, *In search of stem cell policy*, *ib.*, 1397; D. Perry, *Patients voices: the powerful sound in*

- the stem cell debate*, ib., 1423; N. Lenoir, *Europe confronts the embryonic stem cell research challenge*, ib., 1425-1427; F. E. Young, *A time for restraint*, ib., 1424; Editorial, *Stem cells*, *Nature Medicine* 2000, 6, 231.
8. D. Davor, J. Gearhart, *Putting stem cells to work*, *Science* 1999, 283, 1468-1470.
9. Cf. C. S. Potten (ed.), *Stem Cells*, Academic Press, London 1997, 474; D. Orlic, T. A. Bock, L. Kanz, *Hemopoietic Stem Cells: Biology and Transplantation*, *Ann. N. Y. Acad. Sciences* 1999, vol. 872, 405; M. F. Pittenger, A. M. Mackay, S. C. Beck y otros, *Multilineage potential of adult human mesenchymal stem cells*, *Science* 1999, 284, 143-147; C. R. R. Bjornson, R. L. Rietze, B. A. Reynolds y otros, *Turning brain into blood: a hematopoietic fate adopted by adult neural stem cells in vivo*, *Science* 1999, 283, 534-536; V. Ourednik, J. Ourednik, K. I. Park, E. Y. Snyder, *Neural Stem cells a versatile tool for cell replacement and gene therapy in the central nervous system*, *Clinical Genetics* 1999, 56, 267-278; I. Lemischka, *Searching for stem cell regulatory molecules: Some general thoughts and possible approaches*, *Ann. N. Y. Acad. Sciences* 1999, 872, 274-288; H. H. Gage, *Mammalian neural stem cells*, *Science* 2000, 287, 1433-1438; D. L. Clarke, C. B. Johansson, J. Frisén y otros, *Generalized potential of adult neural stem cells*, *Science* 2000, 288, 1660-1663; G. Vogel, *Brain cells reveal surprising versatility*, ib., 1559-1561.
10. Cf. R. L. Phillips, R. E. Ernst, I. R. Lemischka y otros, *The genetic program of hematopoietic stem cells*, *Science* 2000, 288, 1635-1640.
11. Cf. D. J. Watt, G. E. Jones, *Skeletal muscle stem cells: function and potential role in therapy*, en C. S. Potten, *Stem Cells*, op. cit., 75-98; J. A. Nolte, D. B. Kohn, *Haematopoietic stem cells for gene therapy*, ib., 447-460; Y. Reisner, E. Bachar-Lustig, H-W. Li y otros, *The role of megadose CD34+ progenitor cells in the treatment of leukemia patients without a matched donor and in tolerance induction for organ transplantation*, *Ann. N. Y. Acad. Sciences* 1999, 872, 336-350; D. W. Emery, G. Stamatoyannopoulos, *Stem cell gene therapy for the β -chain hemoglobinopathies*, ib., 94-108; M. Griffith, R. Osborne, R. Munger, *Functional human corneal equivalents constructed from cell lines*, *Science* 1999, 286, 2169-2172; N. S. Roy, S. Wang, L. Jiang y otros, *In vitro neurogenesis by progenitor cells isolated from the adult hippocampus*, *Nature Medicine* 2000, 6, 271-277; M. Noble, *Can neural stem cells be used as therapeutic vehicles in the treatment of brain tumors?*, ib., 369-370; I. L. Weissman, *Translating stem and progenitor cell biology to the clinic: barriers and opportunities*, *Science* 2000, 287, 1442-1446; P. Serup, *Panning for pancreatic stem cells*, *Nature Genetics* 2000, 25, 134-135.
12. E. Marshall, *The business of Stem Cells*, *Science* 2000, 287, 1419-1421.
13. Cf. O. Brustle, K. N. Jones, R. D. Learish y otros, *Embryonic stem cell-derived glial precursors: a source of myelinating transplants*, *Science* 1999, 285, 754-756; J. W. McDonald, X-Z Liu, Y. Qu y otros, *Transplanted embryonic stem cells survive, differentiate and promote recovery in injured rat spinal cord*, *Nature Medicine* 1999, 5, 1410-1412.
14. Cf. A. Serra, R. Colombo, *Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia*, en *Accademia pontificia para la vida, Identità e Statuto dell'Embrione Umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 106-158.
15. Cf. I. Carrasco de Paula, *Il rispetto dovuto all'embrione umano: prospettiva storico-dottrinale*, op. cit., 9-33; R. Lucas Lucas, *Statuto antropologico dell'embrione umano*, op. cit., 159-185; M. Cozzoli, *L'embrione umano: aspetti etico normativi*, op. cit., 237- 273; L. Eusebi, *La tutela dell'embrione umano: profili giuridici*, op. cit., 274-286.
16. Juan Pablo II, enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), AAS 87 (1995) 401-522; cf. Congregación para la doctrina de la fe, *instrucción "Donum Vitae" sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación* (22 de febrero de 1987), AAS 80 (1988) 70-102.
17. Cf. Congregación para la doctrina de la fe, op. cit., I, n. 6; C. B. Cohen (ed.), *Special Issue: Ethics and*

the cloning of human embryos, Kennedy Institute of Ethics Journal 1994, n. 4, 187-282; H. T. Shapiro, *Ethical and policy issues of human cloning*, Science 1997, 277, 195-196; M. L. Di Pietro, *Dalla clonazione animale alla clonazione dell'uomo?*, Medicina e Morale 1997, n. 6, 1099-2005; A. SERRA, *Verso la clonazione dell'uomo? Una nuova frontiera della scienza*, La Civiltà Cattolica 1998 I, 224-234; op. cit., *La clonazione umana in prospettiva "sapienziale"*, ib., 329-339.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Instrucción sobre las oraciones para obtener de dios la curación

INTRODUCCIÓN

El anhelo de felicidad, profundamente radicado en el corazón humano, ha sido acompañado desde siempre por el deseo de obtener la liberación de la enfermedad y de entender su sentido cuando se experimenta. Se trata de un fenómeno humano que, interesando de una manera u otra a toda persona, encuentra en la Iglesia una resonancia particular. En efecto, la enfermedad se entiende como medio de unión con Cristo y de purificación espiritual y, por parte de aquellos que se encuentran ante la persona enferma, como una ocasión para el ejercicio de la caridad. Pero no sólo eso, puesto que la enfermedad, como los demás sufrimientos humanos, constituye un momento privilegiado para la oración: sea para pedir la gracia de acoger la enfermedad con fe y aceptación de la voluntad divina, sea para suplicar la curación.

La oración que implora la recuperación de la salud es, por lo tanto, una experiencia presente en toda época de la Iglesia, y naturalmente lo es en el momento actual. Lo que constituye un fenómeno en cierto modo nuevo es la multiplicación de encuentros de oración, unidos a veces a celebraciones litúrgicas, cuya finalidad es obtener de Dios la curación, o mejor, las curaciones. En algunos casos, no del todo esporádicos, se proclaman curaciones realizadas, suscitándose así esperanzas de que el mismo fenómeno se repetirá en otros encuentros semejantes. En este contexto a veces se apela a un pretendido carisma de curación.

Semejantes encuentros de oración para obtener curaciones plantean además la cuestión de su justo discernimiento desde el punto de vista litúrgico, con particular atención a la autoridad eclesiástica, a la cual compete vigilar y dar normas oportunas para el recto desarrollo de las celebraciones litúrgicas.

Ha parecido, por tanto, oportuno publicar una *Instrucción* que, a norma del can. 34 del Código de Derecho Canónico, sirva sobre todo para ayudar a los Ordinarios del lugar, de manera que puedan guiar mejor a los fieles en esta materia, favoreciendo cuanto hay de bueno y corrigiendo lo que se debe evitar. Era preciso, sin embargo, que las disposiciones disciplinares tuvieran con punto de referencia un marco doctrinal bien fundado, que garantizara su justa orientación y aclarara su razón normativa. Con este fin, la Congregación para la Doctrina de la Fe, simultáneamente a la susodicha Instrucción, publica una *Nota* doctrinal sobre la gracia de la curación y las oraciones para obtenerla.

I. ASPECTOS DOCTRINALES

Enfermedad y curación: su sentido y valor en la economía de la salvación

"El hombre está llamado a la alegría, pero experimenta diariamente tantísimas formas de sufrimiento y de dolor".(1) Por eso el Señor, al prometer la redención, anuncia el gozo del corazón unido a la liberación del sufrimiento (cf. *Is* 30,29; 35,10; *Ba* 4,29). En efecto, Él es "aquel que libra de todo mal" (*Sab* 16, 8). Entre los sufrimientos, aquellos que acompañan la enfermedad son una realidad continuamente presente en la historia humana, y son también parte del profundo deseo del hombre de ser liberado de todo mal. Pero la enfermedad se manifiesta con un carácter ambivalente, ya que por una parte se presenta como un mal cuya aparición en la historia está vinculada al pecado y del cual se anhela la salvación, y por otra parte puede llegar a ser medio de victoria contra el pecado.

En el Antiguo Testamento, "Israel experimenta que la enfermedad, de una manera misteriosa, se vincula al pecado y al mal". (2) Entre los castigos con los cuales Dios amenazaba al pueblo por su infidelidad, encuentran un amplio espacio las enfermedades (cf. *Dt* 28, 21-22.27-29.35). El enfermo que implora de Dios la curación confiesa que ha sido justamente castigado por sus pecados (cf. *Sal* 37[38]; 40[41]; 106[107], 17-21).

Pero la enfermedad hiere también a los justos, y el hombre se pregunta el porqué. En el libro de Job este interrogante atraviesa muchas de sus páginas. "Si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, *no es verdad*, por el contrario, que *todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo*. La figura del justo Job es una prueba elocuente en el Antiguo Testamento... Si el Señor consiente en probar a Job con el sufrimiento, lo hace *para demostrar su justicia*. El sufrimiento tiene carácter de prueba".(3)

La enfermedad, aún teniendo aspectos positivos en cuanto demostración de la fidelidad del justo y medio para compensar la justicia violada por el pecado, y también como ocasión para que el pecador se arrepienta y recorra el camino de la conversión, sigue siendo un mal. Por eso el profeta anuncia un tiempo futuro en el cual no habrá desgracias ni invalidez, ni el curso de la vida será jamás truncado por la enfermedad mortal (cf. *Is 35, 5-6; 65, 19-20*).

Sin embargo, es en el Nuevo Testamento donde encontramos una respuesta plena a la pregunta de por qué la enfermedad hiere también al justo. En su actividad pública, la relación de Jesús con los enfermos no es esporádica, sino constante. Él cura a muchos de manera admirable, hasta el punto de que las curaciones milagrosas caracterizan su actividad: "Jesús recorría todas las ciudades y aldeas; enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia" (*Mt 9, 35*; cf. *4, 23*). Las curaciones son signo de su misión mesiánica (cf. *Lc 7, 20-23*). Ellas manifiestan la victoria del Reino de Dios sobre todo tipo de mal y se convierten en símbolo de la curación del hombre entero, cuerpo y alma. En efecto, sirven para demostrar que Jesús tiene el poder de perdonar los pecados (cf. *Mc 2, 1-12*), y son signo de los bienes salvíficos, como la curación del paralítico de Bethesda (cf. *Jn 5, 2-9.19.21*) y del ciego de nacimiento (cf. *Jn 9*).

También la primera evangelización, según las indicaciones del Nuevo Testamento, fue acompañada de numerosas curaciones prodigiosas que corroboraban la potencia del anuncio evangélico. Ésta había sido la promesa hecha por Jesús resucitado, y las primeras comunidades cristianas veían su cumplimiento en medio de ellas: "Estas son las señales que acompañarán a los que crean: (...) impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien" (*Mc 16, 17-18*). La predicación de Felipe en Samaría fue acompañada por curaciones milagrosas: "Felipe bajó a una ciudad de Samaría y les predicaba a Cristo. La gente escuchaba con atención y con un mismo espíritu lo que decía Felipe, porque le oían y veían las señales que realizaba; pues de muchos posesos salían los espíritus inmundos dando grandes voces, y muchos paralíticos y cojos quedaron curados" (*Hch 8, 5-7*). San Pablo presenta su anuncio del Evangelio como caracterizado por signos y prodigios realizados con la potencia del Espíritu: "Pues no me atreveré a hablar de cosa alguna que Cristo no haya realizado por medio de mí para conseguir la obediencia de los gentiles, de palabra y de obra, en virtud de señales y prodigios, en virtud del Espíritu de Dios" (*Rm 15, 18-19*; cf. *1 Ts 1, 5; 1 Co 2, 4-5*). No es en absoluto arbitrario suponer que tales signos y prodigios, manifestaciones de la potencia divina que asistía la predicación, estaban constituidos en gran parte por curaciones portentosas. Eran prodigios que no estaban ligados exclusivamente a la persona del Apóstol, sino que se manifestaban también por medio de los fieles: "El que os otorga, pues, el Espíritu y obra milagros entre vosotros, ¿lo hace porque observáis la ley o porque tenéis fe en la predicación" (*Ga 3, 5*).

La victoria mesiánica sobre la enfermedad, así como sobre otros sufrimientos humanos, no se da solamente a través de su eliminación por medio de curaciones portentosas, sino también por medio del sufrimiento voluntario e inocente de Cristo en su pasión y dando a cada hombre la posibilidad de asociarse a ella. En efecto, "el mismo Cristo, que no cometió ningún pecado, sufrió en su pasión penas y tormentos de todo tipo, e hizo suyos los dolores de todos los hombres: cumpliendo así lo que de Él había escrito el profeta Isaías (cf. *Is 53, 4-5*)".(4) Pero hay más: "En la cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el *mismo sufrimiento humano ha quedado redimido*. (...) Llevando a efecto la redención mediante el sufrimiento, Cristo *ha elevado juntamente el sufrimiento humano a nivel de redención*. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo". (5)

La Iglesia acoge a los enfermos no solamente como objeto de su cuidado amoroso, sino también porque reconoce en ellos la llamada "a vivir su vocación humana y cristiana y a participar en el crecimiento

del Reino de Dios *con nuevas modalidades, incluso más valiosas*. Las palabras del apóstol Pablo han de convertirse en su programa de vida y, antes todavía, son luz que hace resplandecer a sus ojos el significado de gracia de su misma situación: "Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24). (6) Precisamente haciendo este descubrimiento, el apóstol alcanzó la alegría: "Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros" (Col 1, 24)". Se trata del gozo pascual, fruto del Espíritu Santo. Y, como San Pablo, también "muchos enfermos pueden convertirse en portadores del "gozo del Espíritu Santo en medio de muchas tribulaciones" (1 Ts 1, 6) y ser testigos de la Resurrección de Jesús".(7)

2. El deseo de curación y la oración para obtenerla.

Supuesta la aceptación de la voluntad de Dios, el deseo del enfermo de obtener la curación es bueno y profundamente humano, especialmente cuando se traduce en la oración llena de confianza dirigida a Dios. A ésta exhorta el Sirácida: "Hijo, en tu enfermedad no te deprimas, sino ruega al Señor, que él te curará" (Si 38, 9). Varios salmos constituyen una súplica por la curación (cf. Sal 6, 37[38]; 40[41]; 87[88]).

Durante la actividad pública de Jesús, muchos enfermos se dirigen a Él, ya sea directamente o por medio de sus amigos o parientes, implorando la restitución de la salud. El Señor acoge estas súplicas y los Evangelios no contienen la mínima crítica a tales peticiones. El único lamento del Señor tiene qué ver con la eventual falta de fe: "¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible para quien cree!" (Mc 9, 23; cf. Mc 6, 5-6; Jn 4, 48).

No solamente es loable la oración de los fieles individuales que piden la propia curación o la de otro, sino que la Iglesia en la liturgia pide al Señor la curación de los enfermos. Ante todo, dispone de un sacramento "especialmente destinado a reconfortar a los atribulados por la enfermedad: la Unción de los enfermos".(8) "En él, por medio de la unción, acompañada por la oración de los sacerdotes, la Iglesia encomienda los enfermos al Señor sufriente y glorificado, para que les dé el alivio y la salvación". (9) Inmediatamente antes, en la Bendición del óleo, la Iglesia pide: "infunde tu santa bendición, para que cuantos reciban la unción con este óleo sean confortados en el cuerpo, en el alma y en el espíritu, y sean liberados de todo dolor, de toda debilidad y de toda dolencia"; (10) y más tarde, en los dos primeros formularios de oración después de la unción, se pide la curación del enfermo.(11) Ésta, puesto que el sacramento es prenda y promesa del reino futuro, es también anuncio de la resurrección, cuando "no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" (Ap 21, 4). Además, el *Missale Romanum* contiene una Misa *pro infirmis* y en ella, junto a las gracias espirituales, se pide la salud de los enfermos.(12)

En el *De benedictionibus* del *Rituale Romanum*, existe un *Ordo benedictionis infirmorum*, en el cual hay varios textos eucológicos que imploran la curación: en el segundo formulario de las *Preces* (13), en las cuatro *Orationes benedictionis pro adultis*, (14) en las dos *Orationes benedictionis pro pueris*, (15) en la oración del *Ritus brevior* (16).

Obviamente, el recurso a la oración no excluye, sino que al contrario anima a usar los medios naturales para conservar y recuperar la salud, así como también incita a los hijos de la Iglesia a cuidar a los enfermos y a llevarles alivio en el cuerpo y en el espíritu, tratando de vencer la enfermedad. En efecto, "es parte del plan de Dios y de su providencia que el hombre luche con todas sus fuerzas contra la enfermedad en todas sus manifestaciones, y que se emplee, por todos los medios a su alcance, para conservarse sano". (17)

3. El carisma de la curación en el Nuevo Testamento.

No solamente las curaciones prodigiosas confirmaban la potencia del anuncio evangélico en los tiempos apostólicos, sino que el mismo Nuevo Testamento hace referencia a una verdadera y propia concesión hecha por Jesús a los Apóstoles y a otros primeros evangelizadores de un poder para curar las enfermedades. Así, en el envío de los Doce a su primera misión, según las narraciones de Mateo y Lucas, el Señor les concede "poder sobre los espíritus inmundos para expulsarlos, y para curar toda enfermedad

y toda dolencia" (*Mt* 10, 1; cf. *Lc* 9, 1), y les da la orden: "curad enfermos, resucitad muertos, purificad leprosos, expulsad demonios" (*Mt* 10, 8). También en la misión de los Setenta y dos discípulos, la orden del Señor es: "curad a los enfermos que encontréis" (*Lc* 10, 9). El poder, por lo tanto, viene conferido dentro de un contexto misionero, no para exaltar sus personas, sino para confirmar la misión.

Los Hechos de los Apóstoles hacen referencia en general a prodigios realizados por ellos: "los Apóstoles realizaban muchos prodigios y señales" (*Hch* 2, 43; cf. 5, 12). Eran prodigios y señales, o sea, obras portentosas que manifestaban la verdad y la fuerza de su misión. Pero, aparte de estas breves indicaciones genéricas, los Hechos hacen referencia sobre todo a curaciones milagrosas realizadas por obra de evangelizadores individuales: Esteban (cf. *Hch* 6, 8), Felipe (cf. *Hch* 8, 6-7), y sobre todo Pedro (cf. *Hch* 3, 1-10; 5, 15; 9, 33-34.40-41) y Pablo (cf. *Hch* 14, 3.8-10; 15, 12; 19, 11-12; 20, 9-10; 28, 8-9).

Tanto el final del Evangelio de Marcos como la carta a los Gálatas, como se ha visto más arriba, amplían la perspectiva y no limitan las curaciones milagrosas a la actividad de los Apóstoles o de algunos evangelizadores con un papel de relieve en la primera misión. Bajo este aspecto, adquieren especial importancia las referencias a los "carismas de curación" (cf. 1 *Co* 12, 9.28.30). El significado de carisma es, en sí mismo, muy amplio: significa "don generoso"; y en este caso se trata de "dones de curación ya obtenidos". Estas gracias, en plural, son atribuidas a un individuo (cf. *Co* 12,9); por lo tanto, no se pueden entender en sentido distributivo, como si fueran curaciones que cada uno de los beneficiados obtiene para sí mismo, sino como un don concedido a una persona para que obtenga las gracias de curación en favor de los demás. Ese don se concede *in uno Spiritu*, pero no se especifica cómo aquella persona obtiene las curaciones. No es arbitrario sobreentender que lo hace por medio de la oración, tal vez acompañada de algún gesto simbólico.

En la Carta de Santiago se hace referencia a una intervención de la Iglesia, por medio de los presbíteros, en favor de la salvación de los enfermos, entendida también en sentido físico. Sin embargo, no se da a entender que se trate de curaciones prodigiosas; nos encontramos en un ámbito diferente al de los "carismas de curación" de 1 *Co* 12, 9. "¿Está enfermo alguno entre vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados" (*St* 5, 14-15). Se trata de una acción sacramental: unción del enfermo con aceite y oración sobre él, no simplemente "por él", como si no fuera más que una oración de intercesión o de petición; se trata más bien de una acción eficaz sobre el enfermo.(18) Los verbos "salvará" y "levantará" no sugieren una acción dirigida exclusivamente, o sobre todo, a la curación física, pero en un cierto modo la incluyen. El primero verbo, aunque en las otras ocasiones en aparece en la Carta se refiere a la salvación espiritual (cf. 1, 21; 2, 14; 4, 12; 5, 20), en el Nuevo Testamento se usa también en el sentido de curar (cf. *Mt* 9, 21; *Mc* 5, 28.34; 6, 56; 10, 52; *Lc* 8, 48); el segundo verbo, aunque asume a veces el sentido de "resucitar" (cf. *Mt* 10, 8; 11, 5; 14, 2), también se usa para indicar el gesto de "levantar" a la persona postrada a causa de una enfermedad, curándola milagrosamente (cf. *Mt* 9, 5; *Mc* 1, 31; 9, 27; *Hch* 3, 7).

4. Las oraciones litúrgicas para obtener de Dios la curación en la Tradición.

Los Padres de la Iglesia consideraban algo normal que los creyentes pidieran a Dios no solamente la salud del alma, sino también la del cuerpo. A propósito de los bienes de la vida, de la salud y de la integridad física, San Agustín escribía: "Es necesario rezar para que nos sean conservados, cuando se tienen, y que nos sean concedidos, cuando no se tienen". (19) El mismo Padre de la Iglesia nos ha dejado un testimonio acerca de la curación de un amigo, obtenida en su casa por medio de las oraciones de un Obispo, de un sacerdote y de algunos diáconos.(20)

La misma orientación se observa en los ritos litúrgicos tanto occidentales como orientales. En una oración después de la comunión se pide que "el poder de este sacramento... nos colme en el cuerpo y en el alma" (21). En la solemne acción litúrgica del Viernes Santo se invita a orar a Dios Padre omnipotente para que "aleje las enfermedades... conceda la salud a los enfermos" (22). Entre los textos más significativos se señala el de la bendición del óleo para los enfermos. Aquí se pide a Dios que infunda su santa bendición "para que cuantos reciban la unción con este óleo obtengan la salud del cuerpo, del alma

y del espíritu, y sean liberados de toda dolencia, debilidad y sufrimiento"(23).

No son diferentes las expresiones que se leen en los ritos orientales de la unción de los enfermos. Recordamos solamente algunas entre las más significativas. En el rito bizantino, durante la unción del enfermo, se dice: "Padre Santo, médico de las almas y de los cuerpos, que has mandado a tu Unigénito Hijo Jesucristo a curar toda enfermedad y a librarnos de la muerte, cura también a este siervo tuyo de la enfermedad de cuerpo y del espíritu que ahora lo aflige, por la gracia de tu Cristo"(24). En el rito copto se invoca al Señor para que bendiga el óleo a fin de que todos aquellos que reciban la unción puedan obtener la salud del espíritu y del cuerpo. Más adelante, durante la unción del enfermo, los sacerdotes, después de haber hecho mención a Jesucristo, que fue enviado al mundo "para curar todas las enfermedades a librar de la muerte", piden a Dios que "cure al enfermo de la dolencia del cuerpo y que le conceda caminar por la vía de la rectitud" (25).

5. Implicaciones doctrinales del "carisma de curación" en el contexto actual

Durante los siglos de la historia de la Iglesia no han faltado santos taumaturgos que han operado curaciones milagrosas. El fenómeno, por lo tanto, no se limita a los tiempos apostólicos; sin embargo, el llamado "carisma de curación" acerca del cual es oportuno ofrecer ahora algunas aclaraciones doctrinales, no se cuenta entre esos fenómenos taumatúrgicos. La cuestión se refiere más bien a los encuentros de oración organizados expresamente para obtener curaciones prodigiosas entre los enfermos participantes, o también a las oraciones de curación que se tienen al final de la comunión eucarística con el mismo propósito.

Las curaciones ligadas a lugares de oración (santuarios, recintos donde se custodian reliquias de mártires o de otros santos, etc.) han sido testimoniadas abundantemente a través de la historia de la Iglesia. Ellas contribuyeron a popularizar, en la antigüedad y en el medioevo, las peregrinaciones a algunos santuarios que, también por esta razón, se hicieron famosos, como el de San Martín de Tours o la catedral de Santiago de Compostela, y tantos otros. También actualmente sucede lo mismo, como por ejemplo en Lourdes, desde hace más de un siglo. Tales curaciones no implican un "carisma de curación", ya que no pueden atribuirse a un eventual sujeto de tal carisma, sin embargo, es necesario tener cuenta de las mismas cuando se trate de evaluar doctrinalmente los ya mencionados encuentros de oración.

Por lo que se refiere a los encuentros de oración con el objetivo preciso de obtener curaciones —objetivo que, aunque no sea prevalente, al menos ciertamente influye en la programación de los encuentros—, es oportuno distinguir entre aquellos que pueden hacer pensar en un "carisma de curación", sea verdadero o aparente, o los otros que no tienen ninguna conexión con tal carisma. Para que puedan considerarse referidos a un eventual carisma, es necesario que aparezca determinante para la eficacia de la oración la intervención de una o más personas individuales o pertenecientes a una categoría cualificada, como, por ejemplo, los dirigentes del grupo que promueve el encuentro. Si no hay conexión con el "carisma de curación", obviamente, las celebraciones previstas en los libros litúrgicos, realizadas en el respeto de las normas litúrgicas, son lícitas, y con frecuencia oportunas, como en el caso de la Misa *pro infirmis*. Si no respetan las normas litúrgicas, carecen de legitimidad.

En los santuarios también son frecuentes otras celebraciones que por sí mismas no están orientadas específicamente a pedirle a Dios gracias de curaciones, y sin embargo, en la intención de los organizadores y de los participantes, tienen como parte importante de su finalidad la obtención de la curación; se realizan por esta razón celebraciones litúrgicas, como por ejemplo, la exposición de Santísimo Sacramento con la bendición, o no litúrgicas, sino de piedad popular, animada por la Iglesia, como la recitación solemne del Rosario. También estas celebraciones son legítimas, siempre que no se altere su auténtico sentido. Por ejemplo, no se puede poner en primer plano el deseo de obtener la curación de los enfermos, haciendo perder a la exposición de la Santísima Eucaristía su propia finalidad; ésta, en efecto, "lleva a los fieles a reconocer en ella la presencia admirable de Cristo y los invita a la unión de espíritu con Él, unión que encuentra su culmen en la Comunión sacramental".(26)

El "carisma de curación" no puede ser atribuido a una determinada clase de fieles. En efecto, queda bien claro que San Pablo, cuando se refiere a los diferentes carismas en 1 Co 12, no atribuye el don de los "carismas de curación" a un grupo particular, ya sea el de los apóstoles, el de los profetas, el de los maestros, el de los que gobiernan o el de algún otro; es otra, al contrario, la lógica la que guía su distribución: "Pero todas estas cosas las obra un mismo y único Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad" (1 Co 12, 11). En consecuencia, en los encuentros de oración organizados para pedir curaciones, sería arbitrario atribuir un "carisma de curación" a una cierta categoría de participantes, por ejemplo, los dirigentes del grupo; no queda otra opción que la de confiar en la libérrima voluntad del Espíritu Santo, el cual dona a algunos un carisma especial de curación para manifestar la fuerza de la gracia del Resucitado. Sin embargo, ni siquiera las oraciones más intensas obtiene la curación de todas las enfermedades. Así, el Señor dice a San Pablo: "Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza" (2 Co 12, 9); y San Pablo mismo, refiriéndose al sentido de los sufrimientos que hay que soportar, dirá "completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24).

II. ASPECTOS DISCIPLINARES

Art. 1

– Los fieles son libres de elevar oraciones a Dios para obtener la curación. Cuando éstas se realizan en la Iglesia o en otro lugar sagrado, es conveniente que sean guiadas por un sacerdote o un diácono.

Art. 2

– Las oraciones de curación son litúrgicas si aparecen en los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente de la Iglesia; de lo contrario no son litúrgicas.

Art. 3 - § 1

. Las oraciones litúrgicas de curación deben ser celebradas de acuerdo con el rito prescrito y con las vestiduras sagradas indicadas en el *Ordo benedictionis infirmorum* del *Rituale Romanum*. (27)

§ 2

. Las Conferencias Episcopales, conforme con lo establecido en los *Prenotanda*, V, *De aptationibus quae Conferentiae Episcoporum competunt*, (28) del mismo *Rituale Romanum*, pueden introducir adaptaciones al rito de las bendiciones de los enfermos, que se retengan pastoralmente oportunas o eventualmente necesarias, previa revisión de la Sede Apostólica.

Art. 4 - § 1

. El Obispo diocesano (29) tiene derecho a emanar normas para su Iglesia particular sobre las celebraciones litúrgicas de curación, de acuerdo con el can. 838 § 4.

§ 2.

Quienes preparan los mencionados encuentros litúrgicos, antes de proceder a su realización, deben atenerse a tales normas.

§ 3.

El permiso debe ser explícito, incluso cuando las celebraciones son organizadas o cuentan con la participación de Obispos o Cardenales de la Santa Iglesia Romana. El Obispo diocesano tiene derecho a

prohibir tales acciones a otro Obispo, siempre que subsista una causa justa y proporcionada.

Art. 5 - § 1.

Las oraciones de curación no litúrgicas se realizan con modalidades distintas de las celebraciones litúrgicas, como encuentros de oración o lectura de la Palabra de Dios, sin menoscabo de la vigilancia del Ordinario del lugar, a tenor del can. 839 § 2.

§ 2.

Evítese cuidadosamente cualquier tipo de confusión entre estas oraciones libres no litúrgicas y las celebraciones litúrgicas propiamente dichas.

§ 3.

Es necesario, además, que durante su desarrollo no se llegue, sobre todo por parte de quienes los guían, a formas semejantes al histerismo, a la artificiosidad, a la teatralidad o al sensacionalismo.

Art. 6

– El uso de los instrumentos de comunicación social, en particular la televisión, mientras se desarrollan las oraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas, queda sometido a la vigilancia del Obispo diocesano, de acuerdo con el can. 823, y a las normas establecidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Instrucción del 30 de marzo de 1992.(30)

Art. 7 - § 1.

Manteniéndose lo dispuesto más arriba en el art. 3, y salvas las funciones para los enfermos previstas en los libros litúrgicos, en la celebración de la Santísima Eucaristía, de los Sacramentos y de la Liturgia de las Horas no se deben introducir oraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas.

§ 2.

Durante las celebraciones, a las que hace referencia el § 1, se da la posibilidad de introducir intenciones especiales de oración por la curación de los enfermos en la oración común o "de los fieles", cuando ésta sea prevista.

Art. 8 - § 1.

El ministerio del exorcistado debe ser ejercitado en estrecha dependencia del Obispo diocesano, y de acuerdo con el can. 1172, la Carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 29 de septiembre de 1985 (31) y el *Rituale Romanum*. (32)

§ 2.

Las oraciones de exorcismo, contenidas en el *Rituale Romanum*, debe permanecer distintas de las oraciones usadas en las celebraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas.

§ 3.

Queda absolutamente prohibido introducir tales oraciones en la celebración de la Santa Misa, de los Sacramentos o de la Liturgia de las Horas.

Art. 9

– Quienes guían las celebraciones, litúrgicas o no, se deben esforzar por mantener un clima de serena devoción en la asamblea y usar la prudencia necesaria si se produce alguna curación entre los presentes; concluida la celebración, podrán recoger con simplicidad y precisión los eventuales testimonios y someter el hecho a la autoridad eclesiástica competente.

Art. 10

– La intervención del Obispo diocesano es necesaria cuando se verifiquen abusos en las celebraciones de curación, litúrgicas o no litúrgicas, en caso de evidente escándalo para comunidad de fieles y cuando se produzcan graves desobediencias a las normas litúrgicas e disciplinarias.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la audiencia concedida al Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción, decidida en la reunión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 14 de septiembre de 2000, Fiesta de la Exaltación de la Cruz.

+ Ioseph Card. RATZINGER
Prefecto

+ Tarcisio BERTONE, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

NOTAS

(1) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 498.

(2) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1502.

(3) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Salvificis doloris*, n. 11, AAS 76(1984), p. 212.

(4) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Edtio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXII, n. 2.

(5) JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Salvificis doloris*, n. 19, AAS 76(1984), p. 225.

(6) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 53, AAS 81(1989), p. 499.

(7) *Ibid.*, n. 53.

(8) *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1511.

(9) Cf. *Rituale Romanum*, *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 5.

(10) *Ibid.*, n. 75.

(11) *Ibid.*, n. 77.

(12) *Missale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Edtio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXV, pp. 838-839.

(13) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum, *De Benedictionibus*, Edtio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXXIV, n. 305.

-Instrucción sobre las oraciones para obtener la curación-

- (14) Cf. *Ibid.*, nn. 306-309.
- (15) Cf. *Ibid.*, nn. 315-316.
- (16) Cf. *Ibid.*, n. 319.
- (17) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 3.
- (18) Cf. CONCILIO DE TRENTO, secc. XIV, *Doctrina de sacramento estremae unctionis*, cap. 2: DS, 1696.
- (19) AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *Epistulae* 130, VI,13 (PL 33,499).
- (20) Cf. AUGUSTINUS IPPONIENSIS, *De Civitate Dei*, 22, 8,3 (= PL 41,762-763).
- (21) Cf. *Missale Romanum*, p. 563.
- (22) *Ibid.*, *Oratio universalis*, n. X (*Pro tribulatis*, p. 256).
- (23) *Rituale Romanum, Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, n. 75.
- (24) GOAR J., *Euchologion sive Rituale Grecorum*, Venetiis 1730, (Graz 1960), n. 338.
- (25) DENZINGER H., *Ritus Orientalium in administrandis Sacramentis*, vv. I-II, Würzburg 1863 (Graz 1961), v. II, pp. 497-498.
- (26) *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, *De Sacra Communione et de Cultu Mysterii Eucharistici Extra Missam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MCMLXXIII, n. 82.
- (27) Cf. *Rituale Romanum, De Benedictionibus*, nn. 290-320.
- (28) *Ibid.*, n. 39.
- (29) Y los que a él se equiparan, de acuerdo con el can. 381, § 2.
- (30) Congregación Para La Doctrina De La Fe, Instrucción *El Concilio Vaticano II*, acerca de algunos aspectos del uso de los instrumentos de comunicación social en la promoción de la doctrina de la fe, 30 de marzo de 1992, Ciudad del Vaticano [1992].
- (31) Congregatio Pro Doctrina Fidei, Epistula *Inde ab aliquot annis*, Ordinariis locorum missa: in mentem normae vigentes de exorcismis revocatur, 29 septembris 1985, in AAS 77(1985), pp. 1169-1170.
- (32) Cf. *Rituale Romanum*, Ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, Auctoritate Ioannis Pauli PP. VI promulgatum, *De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, MIM, *Praenotanda*, nn. 13-19.

Sobre la posición del sacerdote durante la Misa

Respuesta de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (publicada V-2002)

Prot. N. 2036/00/L

Se ha preguntado a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos si el enunciado del nº 299 de la *Institutio Generalis Missalis Romani* constituye una norma por la que, durante la liturgia eucarística, ha de considerarse excluida la posición del sacerdote versus absídem.

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, re mature perpensa et habitata ratióne de los precedentes litúrgicos, responde:

Negative et ad mentem.

La mens comprende diferentes elementos que tomar en cuenta.

Ante todo, se ha de tener presente que la palabra *expedit* no constituye una forma obligatoria, sino una sugerencia que se refiere tanto a la construcción del altar a pariete seiunctum, como a la celebración versus populum. La cláusula *ubi possibile sit* se refiere a distintos elementos, como, por ejemplo, la topografía del lugar, la disponibilidad de espacio, la existencia de un altar precedente de valor artístico, la sensibilidad de la comunidad que participa en las celebraciones de la iglesia de que se trate, etcétera. Se reafirma que la posición hacia la asamblea parece más conveniente, ya que hace más fácil la comunicación (cf. Editorial de *Notitiae* 29 [1993], 245-249), sin que, no obstante, se excluya la otra posibilidad.

Sin embargo, cualquiera que sea la posición del sacerdote celebrante, queda claro que el Sacrificio Eucarístico se ofrece a Dios Uno y Trino, y que el Sacerdote principal, sumo y eterno, es Jesucristo, quien obra a través del ministerio del sacerdote que preside visiblemente, como instrumento suyo.

La asamblea litúrgica participa en la celebración en virtud del sacerdocio común de los fieles, que necesita -para ejercerse en la Sinaxis Eucarística- del ministerio del sacerdote ordenado. Debe distinguirse la posición física, relacionada especialmente con la comunicación entre los distintos miembros de la asamblea, y la orientación espiritual e interior de todos. Sería un gran error imaginar que la orientación principal de la acción sacrificial sea la comunidad. Si el sacerdote celebra versus populum, lo que es legítimo y a menudo aconsejable, su actitud espiritual debe siempre dirigirse versus Deum per Iesum Christum, como representante de la Iglesia entera. También la Iglesia, que asume forma concreta en la asamblea participante, está toda ella vuelta versus Deum como primer movimiento espiritual.

Por lo que parece, la tradición antigua, aunque no unánime, consistía en que el celebrante y la comunidad orante estuviesen vueltos versus orientem, punto desde el que llega la luz, que es Cristo. No son raras las iglesias antiguas cuya construcción se «orientaba», de tal manera que, en el acto de hacer la plegaria Pública, el sacerdote y el pueblo mirasen versus orientem.

Cabe pensar que cuando surgían dificultades de espacio o de otro género, el ábside representaba idealmente el oriente. Hoy, la expresión versus orientem significa frecuentemente versus absidem, y cuando se habla de versus populum no se piensa en dirección a occidente, sino hacia la comunidad presente.

En la antigua arquitectura de las iglesias, el puesto del Obispo o del sacerdote celebrante se hallaba en el centro del ábside, y desde allí, sentado, escuchaba la proclamación de las lecturas vuelto hacia la comunidad. Ahora, ese puesto presidencial no se atribuye a la persona humana del obispo o del presbítero, ni a sus dotes intelectuales ni a su santidad personal, sino a su papel de instrumento del Pontífice invisible, que es el Señor Jesucristo.

-Sobre la posición del sacerdote durante la Misa-

Cuando se trata de iglesias antiguas o de gran valor artístico, conviene tener en cuenta, además, la legislación civil sobre monumentos o rehabilitaciones. Un altar postizo puede no ser siempre una solución digna.

Convendría no dar excesiva importancia a elementos que han sufrido cambios a lo largo de los siglos. Lo que permanecerá siempre es el acontecimiento celebrado en la liturgia: éste es manifestado mediante ritos, signos, símbolos y palabras que expresan varios aspectos del misterio, pero no lo agotan, porque los trasciende. Enrocarse en una posición y absolutizarla podría convertirse en un rechazo de algún aspecto de la verdad, que merece respeto y acogida.

Vaticano, 25 de septiembre, 2000

Jorge A. Card. Medina Estévez,
Presidente

Francesco Pio Tamburrino,
Secretario

Sobre posturas de los fieles y lugar de reserva del Santísimo

Respuesta de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (publicada V-2002)

Prot. N. 2372/00/L

1. Con el nº 43 de la Institutio Generalis Missalis Romani, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ¿intenta prohibir a los fieles que se arrodillen durante alguna parte de la Misa excepto durante la Consagración; es decir, intenta prohibir que los fieles estén arrodillados después del Agnus Dei y después de recibir la Sagrada Comunión?

Resp.: Negative.

2. Con los números 160-162, 244 u otros de la Institutio Generalis Missalis Romani, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ¿pretende que los fieles ya no se arrodillen o se inclinen como signo de reverencia al Sagrado Sacramento inmediatamente antes de recibir la Sagrada Comunión?

Resp.: Negatív.

3. En los números 314-315, o en otra parte de la Institutio Generalis Missalis Romani, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ¿quiere decir que una capilla separada para la reserva del Santísimo Sacramento es, en las iglesias parroquiales, preferible a una colocación destacada, central y, por tanto, visible a los fieles durante la celebración de la Misa?

Resp.: Negative et ad mentem.

Mens. Dentro de las normas especificadas por la Ley, corresponde al Obispo diocesano -en sus facultades como moderador de la Sagrada Liturgia en la Iglesia particular que se le confía-, juzgar sobre el lugar más apropiado para la reserva del Santísimo Sacramento, siendo su principal criterio el objetivo de estimular y hacer posible a los fieles que visiten y adoren al Santísimo Sacramento.

Vaticano, 7 de noviembre, 2000

Jorge A. Card. Medina Estévez,
Presidente

Francesco Pio Tamburrino, Arzobispo
Secretario

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos

Respuestas acerca de la obligatoriedad de la recitación de la Liturgia de las Horas

La celebración íntegra y cotidiana de la Liturgia de las Horas es, para los sacerdotes y diáconos en camino al presbiterado, parte substancial de su ministerio eclesial.

Sería una visión empobrecida mirar dicha responsabilidad como el mero cumplimiento de una obligación canónica, aunque también lo es, y no tendría presente que la ordenación sacramental confiere al diácono y al presbítero un especial encargo de elevar a Dios uno y trino la alabanza por su bondad, por su soberana belleza y por el designio misericordioso acerca de nuestra salvación sobrenatural.

Junto con la alabanza, los sacerdotes y diáconos presentan ante la Divina Majestad la oración de intercesión a fin de que se digne acudir a las necesidades espirituales y temporales de la Iglesia y de toda la humanidad.

El “sacrificio de alabanza” se realiza ante todo en la celebración de la Santísima Eucaristía, pero se prepara y se continúa en la celebración de la Liturgia de las Horas (cf. IGLH, 12), cuya forma principal es la recitación comunitaria, sea en una comunidad de clérigos, o de religiosos, siendo sin embargo muy deseable la participación de los fieles laicos.

Sin embargo, la Liturgia de las Horas, llamada también Oficio Divino o Breviario, de ninguna manera carece de valor cuando se la recita sola o, en cierta forma, privadamente, ya que aun en este caso “estas oraciones se realizan privadamente, pero no imploran cosas privadas” (Gilbertus de Holland, *Sermo XXIII in Cant.*, en P.L. 184, 120).

En efecto, aun en similares circunstancias, estas oraciones no constituyen un acto privado sino que forman parte del culto público de la Iglesia, de tal manera que al recitarlas el ministro sagrado cumple con su deber eclesial: el sacerdote o diácono que en la intimidad de un templo, o de un oratorio, o en su residencia, se entrega a la celebración del Oficio Divino realiza, aun cuando no haya nadie que lo acompañe, un acto eminentemente eclesial, en nombre de la Iglesia y en favor de toda la Iglesia, e incluso de la humanidad entera.

En el Pontifical Romano se lee:

“¿Queréis conservar y acrecentar en vosotros el espíritu de oración correspondiente a vuestro estilo de vida, y en ese mismo espíritu cumplir fielmente, según vuestra condición, con la celebración de la Liturgia de las Horas en unión con el Pueblo de Dios, para su bien e incluso para el de todo el mundo?” (cf. *Pontifical Romano*, rito de la ordenación de diáconos).

Así pues, en el mismo rito de la ordenación diaconal el ministro sagrado pide y recibe de la Iglesia el mandato de la recitación de la Liturgia de las Horas, el que pertenece, por lo tanto, al ámbito de las responsabilidades ministeriales del ordenado, y va más allá del de su piedad personal. Los ministros sagrados, junto con el Obispo, se encuentran unidos en el ministerio de intercesión por el pueblo de Dios que les ha sido confiado, como lo fue a Moisés (Ex 17, 8-16), a los Apóstoles (1 Tim 2, 1-6) y al mismo Jesucristo “que está a la derecha del Padre e intercede por nosotros” (Rom 8, 34).

Igualmente, en la *Institutio generalis de Liturgia Horarum* n. 108 se dice:

“Quien recita los salmos en la Liturgia de las Horas no lo hace tanto en nombre propio como en nombre de todo el Cuerpo de Cristo, e incluso en nombre de la persona del mismo Cristo.”

Asimismo, en el n. 29 de la misma *Institutio* se dice:

“Por consiguiente, los obispos, presbíteros y demás ministros sagrados que han recibido de la Iglesia el mandato de celebrar la Liturgia de las Horas deberán recitarlas diariamente en su integridad y, en cuanto sea posible, en los momentos del día que de veras correspondan” (IGLH, 29).

El Código de Derecho Canónico, por su parte, establece en el can. 276, α 2, n. 3, que:

“los sacerdotes y los diáconos que aspiran al presbiterado están obligados a cumplir cada día con la Liturgia de las Horas, usando sus propios libros litúrgicos, debidamente aprobados; los diáconos permanentes tienen esa obligación en los términos establecidos por la Conferencia Episcopal”.

Con los antecedentes expuestos se puede responder a las preguntas planteadas en la siguiente forma:

1. ¿Cuál es la mente de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos respecto a la extensión de la obligación de celebrar o recitar diariamente la Liturgia de las Horas?

R: Quienes han sido ordenados están obligados moralmente, en virtud de la misma ordenación recibida, a la celebración o recitación íntegra y cotidiana del Oficio Divino tal y como está canónicamente establecido en el canon 276, α 2, n. 3 del CIC, citado anteriormente. Esta recitación no tiene por ello la índole de una devoción privada, o de un piadoso ejercicio realizado por la sola propia voluntad del clérigo, sino que es un acto propio del sagrado ministerio y oficio pastoral.

2. ¿Se extiende la obligación *sub gravi* a la recitación íntegra del Oficio Divino?

R: Debe tenerse presente que:

a) un motivo grave, sea de salud, o de servicio pastoral del ministerio, o del ejercicio de la caridad, o de cansancio, no una simple incomodidad, puede excusar la recitación parcial e incluso total del Oficio Divino, según el principio general que establece que una ley meramente eclesiástica no obliga con grave incomodidad;

b) la omisión total o parcial del Oficio por sola pereza o por realizar actividades de esparcimiento no necesarias, no es lícita, más aun, constituye un menosprecio, según la gravedad de la materia, del oficio ministerial y de la ley positiva de la Iglesia;

c) para omitir el Oficio de Laudes y Vísperas se requiere una causa de mayor gravedad aún, puesto que dichas Horas son “el doble gozne del Oficio cotidiano” (SC 89);

d) si un sacerdote debe celebrar varias veces la Santa Misa en el mismo día o atender confesiones por varias horas o predicar varias veces en un mismo día, y ello le ocasiona fatiga, puede considerar, con tranquilidad de conciencia, que tiene excusa legítima para omitir alguna parte proporcionada del Oficio;

e) el Ordinario propio del sacerdote o diácono puede, por causa justa o grave, según el caso, dispensarlo total o parcialmente de la recitación del Oficio Divino, o conmutárselo por otro acto de piedad (como por ejemplo, el santo Rosario, el *Via Crucis*, una lectura bíblica o espiritual, un tiempo de oración mental razonablemente prolongado, etc.).

2. ¿Cuál es la incidencia del criterio de la *veritas temporis* sobre esta cuestión?

R: La respuesta debe darse por partes, para aclarar los diversos casos:

a) El “Oficio de Lecturas” no tiene un tiempo estrictamente asignado, y podrá celebrarse a cualquier hora, y se lo puede omitir si existe alguna de las causas señaladas en la respuesta indicada bajo el número 2 anterior. Según la costumbre, el Oficio de Lecturas se puede celebrar a partir de las horas del atardecer o al anochecer del día anterior, después de las Vísperas (cf. IGLH, 59).

b) Lo mismo vale para la “hora intermedia”, que tampoco tiene asignado ningún tiempo determinado de celebración. Para su recitación obsérvese el tiempo que media entre la mañana y la tarde. Fuera del coro, de las tres horas *Tertia*, *Sexta* y *Nona*, cabe elegir una de las tres, aquella que más se acomode al momento del día, a fin de que se mantenga la tradición de orar durante el día, en medio del trabajo (cf. IGLH, 77).

c) De suyo los Laudes deben recitarse en las horas de la mañana y las Vísperas en las horas del atardecer, como lo indican los nombres de estas partes del Oficio. Si alguien no puede recitar los Laudes en la mañana, tiene la obligación de hacerlo cuanto antes. De igual modo, si las Vísperas no pueden recitarse en las horas de la tarde, deben recitarse apenas se pueda (SC 89). Con otras palabras, el obstáculo que impide observar la “verdad de las horas” no es de por sí una causa que excuse de la recitación de los Laudes o las Vísperas, porque se trata de “Horas principales” (SC, 89) que “merecen el mayor aprecio” (IGLH, 40).

Quien recita gustosamente la Liturgia de las Horas y procura celebrar con dedicación las alabanzas al Creador del universo, puede recuperar al menos la salmodia de la hora que haya sido omitida después del himno de la hora correspondiente y concluir con una sola lectura breve y la oración.

Estas respuestas se publican con el beneplácito de la Congregación para el Clero.

Ciudad del Vaticano, 15 de noviembre de 2000.

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

Francesco Pio Tamburrino
Arzobispo Secretario

Notificación sobre algunas publicaciones del profesor Dr. Reinhard Messner

Como se ve en la siguiente «Notificación», la Congregación para la Doctrina de la Fe, en conformidad con su Reglamento para el examen de las doctrinal, ha examinado algunas obras del profesor Dr. Reinhard Messner (Innsbruck, Austria), que tratan aspectos fundamentales de la fe y de la vida sacramental de la Iglesia. El proceso de examen se concluye oficialmente con la publicación de esta «Notificación», que ha sido presentada antes al profesor Messner y ha sido aceptada por el. Con la firma del texto, el autor se ha comprometido en el futuro a atenerse a las clarificaciones contenidas en la «Notificación». Estas serán criterio vinculante para su actividad teológica y para sus futuras publicaciones teológicas.

INTRODUCCIÓN

El profesor Dr. Reinhard Messner afronta en sus publicaciones, sobre todo en su disertación «Die Messreform Martin Luthers and die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft» (Innsbruck-Wien 1989), preguntas difíciles de teología fundamental, como, por ejemplo, la relación entre interpretación de la Escritura y método histórico-crítico, entre Escritura y Tradición, entre Magisterio y su objeto, entre liturgia y dogma. Durante el tiempo de la Reforma se dieron respuestas contrastantes a estas preguntas, que estuvieron entre las causas esenciales de la división eclesial. Hoy deben ser repensadas en consideración a las nuevas e importantes adquisiciones tanto de orden metodológico como de contenido, pero a la luz de las opciones del Concilio Vaticano II. La discusión teológica, que comporta tanto la posibilidad de una mejor comprensión entre las diversas confesiones como también el peligro de nuevos malentendidos, esta en plena efervescencia y solo puede ser clarificada por el Magisterio de la Iglesia católica. Aún están abiertas muchas cuestiones y necesitan de un ulterior y atento examen para alcanzar las necesarias clarificaciones. El escrito de Messner, que se menciona a continuación, ofrece al respecto estímulos válidos, que deben ser valorados como contribución positiva a la discusión de las cuestiones.

En cuanto las explicaciones del autor afectan a los fundamentos de la fe y de la vida sacramental de la Iglesia, emerge en puntos esenciales la pregunta de si estos fundamentos, que anteceden a la teología y la sostienen, son verdaderamente salvaguardados. Dado que el autor —en modo totalmente justificado— propone sus reflexiones con terminología tomada del pensamiento histórico moderno, es difícil su confrontación con las enseñanzas de la Iglesia, expresadas en el lenguaje clásico de la Tradición. Pero, aun teniendo en cuenta los problemas de lenguaje y del necesario desarrollo del pensamiento teológico, permanece el hecho de que las enseñanzas de la fe de la Iglesia, en realidad, quedan al menos oscurecidas y se presentan como si solo derivasen aparentemente de las opiniones históricas. pero, en realidad, se fundan en presupuestos problemáticos y, en consecuencia, desvían de la fe católica.

Esto afecta sobre todo a la relación entre Escritura, Tradición, interpretación magisterial de la fe y exégesis histórico-crítica. El autor es muy consciente de la problemática de la «solo escritura», como fue formulada en el tiempo de la Reforma. Reconoce que la «Tradición es más antigua que la Escritura y la Escritura es parte de la Tradición» (pag. 13). Al mismo tiempo esta convencido de que toda auténtica tradición apostólica esta recogida en la Escritura y que, por tanto, la Escritura es en cuanto «norma indiscutible... instancia crítica de toda la Tradición ulterior» (pag. 14). «La Tradición es así la realización, expresada en modo siempre nuevo, del kerigma, que se encuentra de forma válida una vez por todas en la Escritura» (pag. 16). Sobre el presupuesto de esta reducción de la Tradición a la representación kerigmática de la Escritura «en los presupuestos culturales y en las condiciones de vida del momento» (pag. 14) viene como consecuencia ineludible la afirmación de que «el principio de la "sola escritura", como elemento constitutivo inalienable de lo que caracteriza a la Reforma, me parece garantizado en la concepción delineada» (pag. 14). Esto parece garantizado de hecho, aunque no «parezca» garantizada la doctrina del Concilio de Trento y del Vaticano II (*Dei Verbum*) sobre la Escritura y la Tradición. El propio Messner es consciente del peligro de que la fe pueda ser expuesta «a la situación de la ciencia teológica del momento» (pag. 15) y que esto debe ser evitado. Sin embargo, en realidad, su concepción conduce inevitablemente a este resultado, porque para la interpretación de la Escritura no queda al fin otra instancia, sino la exégesis científica. El mismo afirma al respecto: «En casos de conflicto, indudablemente, la Tradición y, respectivamente, la Teología deben ser corregidas a partir de la Escritura, no la Escritura

interpretada a la luz de una tradición sucesiva (o de una decisión magisterial); esto conduciría a un dañoso dogmatismo» (pag. 16). Sorprende que, por medio del termino «respectivamente» [beziehungsweise] Tradición y Teología sean equiparadas o, en todo caso, puestas en el mismo plano; la Tradición es mencionada solo como «tradición posterior», y la «decisión magisterial» viene, a su vez, por medio de una «o» puesta al mismo nivel que la «tradición posterior»; de este modo, la obediencia en la confrontación de ambas, así como la escucha de la Tradición conducirían a un dañoso dogmatismo. No se ve como, en esta concepción de la Tradición y del Magisterio, la Escritura pueda ser instancia crítica, sino por medio de la exégesis científica, que es elevada a última autoridad, en contra de la declarada intención del autor. La misma problemática aparece en referencia a la liturgia, cuando Messner pone como principio metodológico fundamental: «La Tradición dogmática (que concierne a la liturgia) debe, por consiguiente, ser interpretada a la luz de la tradición litúrgica y no viceversa» (pag. 12). El motivo de esta afirmación aparece en la frase precedente, allí donde la Tradición dogmática viene designada como «tradición dogmática secundaria». Liturgia y fe aparecen aquí como dos mundos totalmente autónomos, que no se tocan; la Tradición litúrgica y la dogmática como dos tradiciones independientes la una de la otra; dentro de la «tradición secundaria» no emerge ninguna tradición que tenga algo común con la fe, de tal modo que la Tradición existe solo en «tradiciones», que como tales son por su misma esencia secundarias.

Las consecuencias de este modo de ver la Escritura, la Tradición y el Magisterio se manifiestan en las cuestiones fundamentales de la fe eucarística. Que la Tradición no pueda garantizar nada desde el punto de vista del contenido y que, por tanto, nos arroje a las hipótesis históricas del momento, es visible cuando Messner, a propósito del origen de la Eucaristía, afirma: «Lo que se ha transmitido refleja, en definitiva, la praxis catequética de la comunidad. Por consiguiente, no es posible deducir una teología de la Eucaristía a partir de una voluntad institucional absoluta de Jesús, que posteriormente fuese norma de toda la tradición litúrgica» (pag. 17). Por consiguiente, no sabemos lo que Jesús quería verdaderamente y, según esta reconstrucción, no podemos hacer referencia a una institución de la Eucaristía por parte de Jesús. Messner recurre, para los primeros tiempos de la Iglesia, a la conocida tesis de H. Lietzmann (*Messe and Herrenmahl*, 1926), aunque con algunas leves modificaciones, y cree poder establecer para este periodo dos diversos tipos de «Eucaristía»: por una parte, («comidas orientadas principalmente en sentido escatológico» (como en *Didache* 9 y 10) y, por otra parte, «una celebración litúrgica, que se retrotrae esencialmente a la última cena de Jesús» (pag. 27). Dice explícitamente que, «del «partir el pan» del cristianismo primitivo, ninguna línea directa conduce a nuestra celebración eucarística» (pag. 32). Sin embargo, el autor ve dos vínculos entre la «Cena del Señor» del cristianismo primitivo y la Eucaristía de la Iglesia católica: «La orientación escatológica... y la comunión (Koinonía)...» (pag. 33). Por tanto, solo esto se podría considerar como núcleo esencial de la «Eucaristía» que resalta del tiempo primitivo.

Con tales interpretaciones —hoy ampliamente difundidas— es manifiesto que la nueva formulación del principio de la «sola escritura» no garantiza la normatividad de la Escritura, la cual habla explícitamente, en los cuatro relatos transmitidos, que el Señor, en la noche antes de la traición, se entregó a si mismo a los suyos —cuerpo y sangre— en el pan y en el vino, y en estos dones fundó la nueva alianza. Las hipótesis sobre el origen de los textos paralizan la palabra bíblica como tal. Y, viceversa, es evidente que la Tradición, en el sentido definido por la Iglesia, no significa prepotencia sobre la Escritura por medio de enseñanzas y de usos sucesivos, sino que, al contrario, representa la garantía para la que la palabra de la Escritura permanezca en su pretensión.

Messner distingue, en el siglo segundo, una «profunda fisura», el «paso del cristianismo fundamentalmente carismático, profético, determinado sustancialmente por la actitud escatológica inminente, a la «Iglesia del catolicismo incipiente»» (pag. 17). En este momento, según Messner, surge un «cambio de paradigma: del paradigma «Cena del Señor» del cristianismo primitivo al paradigma «Misa» del cristianismo maduro» (pag. 42). Con el desvanecimiento de la espera escatológica inminente, hacia la mitad del siglo segundo nace otra cosa nueva —así nos lo explica Messner—, es decir, la Iglesia del catolicismo incipiente, cuyos contenidos esenciales son descritos de este modo: «Se forma lentamente el canon del Nuevo Testamento, emerge un ministerio eclesial, que en esta forma no caracterizaba al cristianismo primitivo, para la conservación de la tradición apostólica, y cambia la comprensión de la liturgia» (pag. 42). Estas tesis no son nuevas, aunque con el énfasis del «cambio de paradigma» se diferencian de modo significativo de la descripción clásica de los elementos constitutivos del

«Frühkatholizismus» hecha por Harnack, el cual ponía juntos regla de la fe, Canon y episcopado. En cambio es nuevo el hecho de que esta clásica visión del modo protestante de escribir la historia de los dogmas se presente como teología católica y unida a una profunda ruptura en el corazón sacramental de la Iglesia, que comporta no solo la transformación de la Cena del Señor en Misa, sino también —unida a esta— el formarse del oficio sacerdotal (episcopal) como elemento fundamental de la nueva forma de «Eucaristía». Si bien Messner parte de una clara ruptura en la historia entre fe y liturgia, no pretende todavía considerar lo nuevo como traición al testimonio bíblico (pag. 43ss), sino que reconoce —como aparece por primera vez en Hipólito— una cierta normatividad, a la que después el vincula los desarrollos del Medioevo, el Concilio de Trento y la Teología de Lutero. No debe sorprender que, en este contexto, el pueda juzgar el Medioevo y Trento sustancialmente solo como mal entendimiento y decadencia. Una visión mucho más profunda tiene la tesis de la doble ruptura en la historia de la fe, que viene aquí pro-puesta, en primer Lugar, entre Jesús y la Iglesia primitiva carismática y, posteriormente, entre esta y la Iglesia del catolicismo incipiente. El escrito de habilitación de Messner «*Celebración del regreso y reconciliación*» (en: Oficio divino de la Iglesia. Manual de Ciencia Litúrgica. Editado por H.B. Meyer y otros, parte 7, 2: R. Messner-R. Kaczynski, Celebración Sacramental 1/2. Ratisbona 1992, páginas 49-240), no discute nuevamente las preguntas fundamentales, pero parte de los mismos presupuestos metodológicos. La obra ofrece, sin duda, reflexiones valiosas en el curso de la historia de la Penitencia, pero plantea otra vez problemas profundos respecto al origen de los Sacramentos de Cristo, su administración y diferencia con las formas no sacramentales del perdón, que, más allá del campo de la discusión teológica, afectan como tales a la fe de la Iglesia. A la vista de la gravedad de las preguntas planteadas, la Congregación para la Doctrina de la Fe, de conformidad con la responsabilidad delegada, ha estudiado en enero de 1998 la problemática de las dos obras de Messner, según su *Agendi ratio in doctrinarum examine* (1997), y presentado, a través del Obispo de Innsbruck, Dr. Alois Kothgasser, sus críticas a esos trabajos. El prof. Messner ha contestado al escrito de la Congregación con fecha 13 de noviembre de 1998, señalando una serie de aclaraciones, que, desde luego, no son suficientes para subsanar los problemas en su totalidad. Por eso la Congregación, con fecha 12 de agosto de 1999, ha expuesto las dudas que persistían, a las que ha respondido el profesor Messner con fecha 3 de noviembre de 1999. También la segunda contestación aportó progresos y aclaraciones, pero ninguna solución terminante respecto a las deliberaciones fundamentales de su libro en relación a la doctrina de la fe de la Iglesia. La Congregación para la Doctrina de la Fe no ve como tarea propia la de intervenir en los debates históricos y sistemáticos que se encuentran en ambos libros. Por eso, tampoco se propone presentar una interpretación definitiva de estas obras. Deja, por supuesto, abiertas las preguntas pura-mente teológicas, pero considera su obligación exponer sin ambigüedades la Doctrina de la Fe, que debe ser mantenida en estas discusiones, para que una Teología deba ser considerada como «católica». Estas enseñanzas de la fe se presentan a continuación, en relación con los escritos del autor, para su aceptación. Constituyen regla obligatoria para el mejoramiento y aclaración de las afirmaciones particulares de los libros y para las futuras publicaciones del autor en esta materia.

I. LAS FUENTES DE LA FE

La transmisión de la predicación apostólica

1. El conjunto de la transmisión de la Revelación recibida por los Apóstoles en la Iglesia puede ser denominada Tradición en sentido amplio, o —como dice el autor— «el único acontecimiento de tradición».
2. Esta transmisión se produce de dos formas, una escrita, que es la Sagrada Escritura, la otra, no escrita, es la Tradición o Transmisión en sentido estricto. Pues la predicación apostólica se basa de forma particular en la Sagrada Escritura, pero no se apoya completamente en ella. Por eso, el concepto de Tradición Apostólica, que con el auxilio del Espíritu Santo se transmite en la Iglesia, es más extenso que lo recogido en la Escritura. Predicación Apostólica y Tradición, que viene de los Apóstoles, no deben ser simplemente equiparadas.

La Sagrada Escritura y sus declaraciones

3. La Sagrada Escritura es fuente de conocimiento para la Fe Católica, en el sentido y en las afirmaciones de salvación, como están consignadas en el texto actual por el Espíritu Santo a través de los autores humanos.

La Tradición y las tradiciones

4. Junto a la Escritura está la Tradición en sentido estricto, que nos muestra la inspiración y el canon de la Escritura, y sin la cual no es posible una explicación completa y una actualización de la Escritura. La fe católica no se fundamenta únicamente del texto de la Escritura; pues la Iglesia alcanza su certeza sobre todo lo revelado no solo de la Escrituras.

5. La Tradición es la transmisión de la revelación, que ha sido confiada a los Apóstoles por Cristo y el Espíritu Santo, en la vida y en la enseñanza de la Iglesia católica a naves de todas las generaciones hasta hoy. Solamente esta Tradición es norma de fe.

6. Las «tradiciones», de las que hablan el Concilio Vaticano y también la *Dei Verbum* (n. 8), son elementos particulares de la «Tradición». Junto a esto, en la Iglesia católica ha habido siempre usos antiguos («tradiciones» en el sentido más amplio), que no son obligatorios, sino mudables.

El Magisterio

7. En la interpretación de la Palabra de Dios, transmitida en la Escritura y en la Tradición, le corresponde a la ciencia teológica un papel importante. Excede las posibilidades de la teología interpretar la Palabra de Dios de modo vinculante para la fe y la vida de la Iglesia. Esta tarea está confiada al Magisterio viva de la Iglesias. El Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio. Pero está sobre las interpretaciones de la Palabra de Dios, en cuanto juzga si una determinada interpretación se corresponde o no con el sentido transmitido de la Palabra de Dios.

La Liturgia

8. En la Liturgia se realiza la obra de nuestra redención. Ella es «el culmen hacia el que se dirige la actividad de la Iglesia, así como la fuente de la que mana toda su fuerza». De este modo, hace presente el «misterio de la fe» y es asimismo su testimonio más alto. Los ritos litúrgicos reconocidos por la Iglesia son, por esto, expresiones normativas de la fe, en las que se manifiesta la tradición apostólica de la Iglesia.

9. Entre las formas magisteriales de definición de la fe (*Regula fidei*, *Símbolos*, *Dogma*) y su realización en la Liturgia, no puede haber ninguna contradicción. La fe definida es vinculante para toda liturgia, para la interpretación y nuevas formulaciones de la liturgia.

II. LA DOCTRINA DE LA FE SOBRE LOS SACRAMENTOS

La institución de la Eucaristía

10. Según la fe de la Iglesia, Cristo ha instituido los siete Sacramentos. El concepto de institución no significa que Cristo, en su vida terrena, haya dispuesto cada uno de los Sacramentos como tales. La Iglesia, en su memoria conducida por el Espíritu Santo, que puede incluir una maduración a lo largo de cierto tiempo, ha comprendido cuáles de sus acciones simbólicas están ancladas en la voluntad del Señor y, por esto, pertenecen a la esencia de su misión. Ella ha aprendido a distinguir, en el vasto campo de los *sacramenta*, los «sacramentos», en sentido estricto, de los sacramentales: solo los primeros brotan del mismo Señor y, por consiguiente, poseen en si aquella eficacia particular especial, que deriva de la institución.

11. La Iglesia está segura, en la fe, de que Cristo mismo —como narran los Evangelios (*Mt* 26, 26-29; *Mc* 14, 22-25; *Lc* 22, 15-20) y san Pablo por la tradición apostólica (1 *Co* 11, 23-25)— en la Cena antes de su pasión entregó a los discípulos su Cuerpo y su Sangre bajo las especies del pan y del vino, y con ello

instituyó la Eucaristía, que verdaderamente es su propio don a la Iglesia de todos los tiempos.

12. Pos consiguiente, no es suficiente suponer que Cristo, en el Cenáculo -como continuación de su comida comunitaria-, haya celebrado una semejante acción simbólica de comer con perspectiva escatológica. Es la fe de la Iglesia que Cristo en su última Cena ha ofrecido a su Padre su Cuerpo y su Sangre —a si mismo—, y se ha entregado a si mismo como alimento a sus discípulos bajo las especies de pan y de vino.

El ministerio en la Iglesia

13. En la vocación y misión de los dote Apóstoles, según la fe de la Iglesia, Cristo ha fundado, al mismo tiempo, el ministerio de la sucesión apostólica, que, en su forma plena, corresponde a los Obispos como sucesores de los Apóstoles. El ministerio eclesiástico en sus tres grados —obispo, presbítero, diácono— se ha desarrollado legítimamente en la Iglesia y por esto es para la Iglesia una forma vinculante de desarrollo del ministerio de la sucesión apostólica. Este ministerio, que se basa en la voluntad fundacional del Señor, se transmite con la consagración sacramental.

La Eucaristía y la Fe

15. El Espíritu Santo, por medio del sacerdote consagrado y las palabras de Cristo por el pronunciadas, hace presente al Señor y su sacrificio.

No por su propio poder y no por un encargo humano de la comunidad, sino en virtud de la potestad dada por el Señor en el Sacramento, la oración del sacerdote puede invocar eficazmente al Espíritu Santo y su fuerza transformadora. La Iglesia denomina esta oración del sacerdote como una actuación «in persona Christi».

El Sacramento de la Penitencia y la Escritura

16. La Iglesia sabe por la fe, y así lo enseña con fuerza vinculante, que Cristo, además del sacramento del Bautismo que perdona los pecados, ha instituido el sacramento de la Penitencia como sacramento del perdón. Este saber se apoya, sobre todo, en *Jn 20, 22 s.* También aquí el sacerdote puede hablar «in persona Christi» y dar con toda autoridad el perdón solo en virtud del poder del sacramento, con el que ha sido consagrado.

El Papa Juan Pablo II en la audiencia concedida al Secretario abajo firmante el 27 de octubre de 2000, ha aprobado y ordenado publicar la presente Notificación, que fue aprobada en la Asamblea Ordinaria de esta Congregación

Roma, en la sede de la Congregación para Doctrina de la Fe, 30 de noviembre de 2000.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, S.D.B., Arzobispo tit. de Vercelli, *Secretario*

-Respetar la dignidad del moribundo-

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA

Respetar la dignidad del moribundo

Consideraciones éticas sobre la eutanasia

A partir de la década de 1970, comenzando en los países más desarrollados del mundo, se ha ido difundiendo una insistente campaña en favor de la eutanasia, entendida como acción u omisión que por su naturaleza y en sus intenciones provoca la interrupción de la vida del enfermo grave o también del niño recién nacido mal formado. El motivo que se aduce por lo general es que de esa manera se quiere ahorrar al paciente mismo sufrimientos definidos inútiles.

Con ese objetivo, se han llevado a cabo campañas y estrategias, que han contado con el apoyo de asociaciones pro-eutanasia a nivel internacional, con *manifiestos* públicos firmados por intelectuales y científicos, con publicaciones favorables a esas propuestas -algunas acompañadas incluso de instrucciones para enseñar a los enfermos, y a los no enfermos, los diversos modos de poner fin a la vida, cuando esta se considere insoportable-, con encuestas que recogen opiniones de médicos o personajes famosos, favorables a la práctica de la eutanasia y, por último, con propuestas de leyes presentadas en los Parlamentos, además de los intentos de provocar sentencias de los tribunales que podrían permitir de hecho la práctica de la eutanasia o, al menos, que quede impune.

El reciente caso de Holanda, donde ya existía desde hacía algunos años una especie de reglamentación que eximía de castigo al médico que practicara la eutanasia a petición del paciente, plantea un caso de auténtica legalización de la *eutanasia solicitada*, aunque limitada a casos de enfermedad grave e irreversible, acompañada de sufrimientos y a condición de que esa situación sea sometida a una verificación médica que se presenta como rigurosa.

El perno de la justificación que se quiere utilizar y presentar a la opinión pública está constituido sustancialmente por dos ideas fundamentales: el *principio de autonomía* del sujeto, que tendría derecho a disponer, de manera absoluta, de su propia vida; y la convicción, más o menos explicitada, de la insoportabilidad e inutilidad del dolor que puede a veces acompañar a la muerte.

La Iglesia ha seguido con aprensión ese desarrollo de pensamiento, reconociendo en él una de las manifestaciones del debilitamiento espiritual y moral con respecto a la dignidad de la persona moribunda y una senda "utilitarista" de desinterés frente a las verdaderas necesidades del paciente.

En sus reflexiones, ha mantenido un contacto constante con los agentes y especialistas de la medicina, tratando de ser fiel a los principios y a los valores de la humanidad compartidos por la mayor parte de los hombres, a la luz de la razón iluminada por la fe, y produciendo documentos que han merecido el aprecio de profesionales y de gran parte de la opinión pública. Queremos recordar la *Declaración sobre la eutanasia* (1980), publicada hace veinte años por la Congregación para la doctrina de la fe, el documento del Consejo pontificio "Cor unum" *Cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos* (1981), la encíclica *Evangelium vitae* (1995) del Papa Juan Pablo II (en particular los números 64-67) y la *Carta de los agentes sanitarios*, elaborada por el Consejo pontificio para la pastoral de la salud (1995).

Estos documentos del Magisterio no se limitan a definir la eutanasia como moralmente inaceptable, "en cuanto eliminación deliberada de una persona humana" inocente (cf. *Evangelium vitae*, 65. El pensamiento de la encíclica se precisa en el número 57, permitiendo así una correcta interpretación del texto del número 65, que acabamos de citar), o como "oprobio" (cf. *Gaudium et spes*, 27), sino que también ofrecen un itinerario de asistencia al enfermo grave y al moribundo, que se inspire, tanto bajo el aspecto de la ética médica como bajo el espiritual y pastoral, en el respeto a la dignidad de la persona, en el respeto a la vida y a los valores de la fraternidad y la solidaridad, impulsando a las personas y a las

instituciones a responder con testimonios concretos a los desafíos actuales de una cultura de la muerte que se difunde cada vez más.

Recientemente, esta Academia pontificia para la vida ha dedicado una de sus asambleas generales (después de un trabajo de preparación que duró varios meses) a ese mismo tema, y publicó luego las Actas conclusivas en el libro titulado "The Dignity of the Dying Person" (2000).

Vale la pena recordar aquí, aun remitiendo a los documentos que acabamos de citar, que el dolor de los pacientes, del que se habla y sobre el que se quiere fundamentar una especie de justificación o casi obligatoriedad de la eutanasia y del suicidio asistido, es hoy más que nunca un dolor "curable" con los medios adecuados de la analgesia y de los cuidados paliativos proporcionados al dolor mismo; el paciente, si se le presta una adecuada asistencia humana y espiritual, puede recibir alivio y consuelo en un clima de apoyo psicológico y afectivo.

Las posibles *peticiones de muerte* por parte de personas que sufren gravemente, como demuestran las encuestas realizadas entre los pacientes y los testimonios de clínicos cercanos a las situaciones de los moribundos, casi siempre constituyen la *manifestación extrema* de una apremiante solicitud del paciente que quiere recibir más atención y cercanía humana, además de cuidados adecuados, ambos elementos que actualmente a veces faltan en los hospitales. Resulta hoy más verdadera que nunca la consideración ya propuesta por la *Carta de los agentes sanitarios*: "El enfermo que se siente rodeado por la presencia amorosa, humana y cristiana, no cae en la depresión y en la angustia de quien, por el contrario, se siente abandonado a su destino de sufrimiento y muerte y pide que acaben con su vida. Por eso la eutanasia es una derrota de quien la teoriza, la decide y la practica" (n. 149).

A este respecto, podemos preguntarnos si, bajo la justificación de que el dolor del paciente es *insuportable*, no se esconde más bien la incapacidad de los "sanos" de acompañar al moribundo en la prueba de su sufrimiento, de dar sentido al dolor humano -que, por lo demás, nunca se puede eliminar totalmente de la experiencia de la vida humana- y una especie de rechazo de la idea misma de sufrimiento, cada vez más difundido en nuestra sociedad donde domina el bienestar y el hedonismo.

Tampoco se ha de excluir que detrás de algunas campañas en favor de la eutanasia se ocultan razones de gasto público, considerado insostenible e inútil frente a la prolongación de ciertas enfermedades.

Declarando curable, en el sentido médico, el dolor y proponiendo, como compromiso de solidaridad, la asistencia a los que sufren es como se llega a afirmar el verdadero humanismo: el dolor humano exige amor y participación solidaria, no la *expeditiva* violencia de la muerte anticipada.

Por lo demás, el citado *principio de autonomía*, con el que a veces se quiere exasperar el concepto de libertad individual, impulsándolo más allá de sus confines racionales, ciertamente no puede justificar la supresión de la vida propia o ajena. En efecto, la autonomía personal tiene como primer presupuesto el hecho de *estar vivos* y exige la responsabilidad del individuo, que es *libre para* hacer el bien según la verdad; sólo llegará a afirmarse a sí mismo, sin contradicciones, reconociendo (también en una perspectiva puramente racional) que ha recibido *como don* su vida, de la que, por consiguiente, no es "amo absoluto"; en definitiva, suprimir la vida significa destruir las raíces mismas de la libertad y de la autonomía de la persona.

Además, cuando la sociedad llega a legitimar la supresión del individuo -sin importar en qué estadio de vida se encuentre, o cuál sea el grado de debilitamiento de su salud- reniega de su finalidad y del fundamento mismo de su existencia, abriendo el camino a iniquidades cada vez más graves.

Por último, en la legitimación de la eutanasia se induce una complicidad perversa del médico, el cual, por su identidad profesional y en virtud de las inderogables exigencias deontológicas a ella vinculadas, está llamado siempre a sostener la vida y a curar el dolor, y jamás a dar muerte "ni siquiera movido por las apremiantes solicitudes de cualquiera" (*Juramento de Hipócrates*). Esa convicción ética y deontológica se

ha mantenido intacta, en su sustancia, a lo largo de los siglos, como lo confirma, por ejemplo, la *Declaración sobre la eutanasia* de la Asociación médica mundial (39ª asamblea, Madrid 1987): "La eutanasia, es decir, el acto de poner fin deliberadamente a la vida de un paciente, tanto a petición del paciente mismo como por solicitud de sus familiares, es inmoral. Esto no impide al médico respetar el deseo de un paciente de permitir que el proceso natural de la muerte siga su curso en la fase final de la enfermedad".

La condena de la eutanasia que se hace en la encíclica *Evangelium vitae* por ser "una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana" (n. 65) entraña el peso de la razón ética universal (se funda en la ley natural) y la instancia elemental de la fe en Dios creador y custodio de toda persona humana.

Así pues, la línea de comportamiento con el enfermo grave y el moribundo deberá inspirarse en el respeto a la vida y a la dignidad de la persona; deberá perseguir como finalidad hacer disponibles las terapias proporcionadas, sin utilizar ninguna forma de "ensañamiento terapéutico"; deberá acatar la voluntad del paciente cuando se trate de terapias extraordinarias o peligrosas -que no se tiene obligación moral de utilizar-; deberá asegurar siempre los cuidados ordinarios (que incluyen la alimentación y la hidratación, aunque sea artificiales) y comprometerse en los cuidados paliativos, sobre todo en la adecuada terapia del dolor, favoreciendo siempre el diálogo y la información del paciente mismo.

Ante la cercanía de una muerte que resulta inevitable e inminente "es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a tratamientos que sólo producirían una prolongación precaria y penosa de la vida (cf. *Declaración sobre la eutanasia*, parte IV), dado que existe gran diferencia ética entre "provocar la muerte" y "permitir la muerte": la primera actitud rechaza y niega la vida; la segunda, en cambio, acepta su fin natural.

Las formas de asistencia a domicilio -hoy cada vez más desarrolladas, sobre todo para los enfermos de cáncer-, el apoyo psicológico y espiritual de los familiares, de los profesionales y de los voluntarios, pueden y deben transmitir la convicción de que cada momento de la vida y cada sufrimiento se pueden vivir con amor y son muy valiosos ante los hombres y ante Dios. El clima de solidaridad fraterna disipa y vence al clima de soledad y a la tentación de desesperación.

Especialmente la asistencia religiosa -que es un derecho y una ayuda valiosa para todo paciente y no sólo en la fase final de la vida-, si es acogida, transfigura el dolor mismo en un acto de amor redentor y la muerte en apertura hacia la vida en Dios.

Las breves consideraciones que hemos ofrecido aquí se suman a la constante enseñanza de la Iglesia, la cual, tratando de ser fiel a su mandato de "actualizar" en la historia la mirada de amor de Dios al hombre, sobre todo cuando es débil y sufre, sigue anunciando con fuerza el *evangelio de la vida*, con la certeza de que puede hallar eco y ser acogido en el corazón de toda persona de buena voluntad. En efecto, todos estamos invitados a formar parte del "pueblo de la vida y para la vida" (cf. *Evangelium vitae*, 101).

Ciudad del Vaticano, 9 de diciembre de 2000

Prof. Juan de Dios VIAL CORREA
Presidente

Mons. Elio SGRECCIA
Vicepresidente

>

-Nota sobre la píldora del día siguiente-

**Conferencia Episcopal Española
Subcomisión para la Familia y la Defensa de la Vida**

Nota sobre la "píldora del día siguiente"

12 de diciembre de 2000

Se ha anunciado recientemente la posible comercialización de la llamada píldora del día siguiente que ha despertado una notable inquietud en la opinión pública. Los Obispos de la Subcomisión Episcopal para la Familia y la Defensa de la Vida, por encargo de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, ante la importancia social de este hecho, manifestamos lo siguiente:

1. La llamada píldora del día siguiente es un preparado de hormonas que se ha de tomar dentro de las 72 horas siguientes a aquella relación sexual susceptible de dar lugar a un embarazo. Cuando el preparado llega al torrente sanguíneo, las altas dosis de hormonas trastornan el delicado equilibrio hormonal necesario para que la mucosa uterina acoja al embrión eventualmente concebido. Sucede así que, si ha habido una concepción, el embrión no logra implantarse en el endometrio modificado por el fármaco. El resultado es la expulsión y la pérdida del embrión.

2. La píldora del día después es, por tanto, una auténtica técnica abortiva y no simplemente anticonceptiva, como se ha afirmado repetidamente. En efecto, "desde el momento en que el óvulo es fecundado, se inaugura una nueva vida que no es la del padre ni la de la madre, sino la de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. Jamás llegará a ser humano si no lo ha sido desde entonces. A esta evidencia de siempre... La genética moderna otorga una preciosa confirmación. Muestra que desde el primer instante se encuentra fijado el programa de lo que será ese viviente: una persona, un individuo con sus características bien determinadas. Con la fecundación se inicia la aventura de una vida humana"¹. Una vez más hemos de afirmar que "la vida humana ya concebida ha de ser salvaguardada con extremados cuidados; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables"². Y como ya señalamos a propósito de la RU-486 "el aborto con píldora es también un crimen"³, pues se trata de la eliminación de un ser humano inocente.

3. La difusión, la prescripción y el uso de la píldora del día siguiente son, por tanto, prácticas moralmente reprobables por tratarse de un aborto provocado. De ello son también responsables todos aquellos que cooperan con tal procedimiento. En consecuencia, si se lleva a efecto su comercialización, exhortamos a todos los profesionales de la medicina y de la farmacia a ejercer su derecho de objeción de conciencia, que testimonie con fuerza el valor inalienable de la vida humana, defendiendo la más débil e indefensa, como es el caso del embrión humano, víctima inocente de una cultura y de una política incapaz de sostener adecuadamente la dignidad de la persona y la vida humana.

4. Con el fin de evitar estas prácticas, exhortamos a promover una verdadera educación afectivo-sexual que ayude a los adolescentes y jóvenes a vivir la sexualidad de forma responsable. Educación que lleve a la persona a reconocer su propia dignidad y la del otro, y a respetar las leyes morales, para hacer posible una maduración que le capacite para la donación de sí misma en el matrimonio.

Es tiempo de que nuestra sociedad, más allá de las propagandas engañosas del sexo libre y del sexo seguro, empiece a hablar y a educar en el sexo responsable, al igual que pedimos a los jóvenes responsabilidad en la bebida, en las drogas y en el tráfico rodado.

A los padres, primeros responsables de la educación de sus hijos, a los colegios religiosos e instituciones eclesiales, y a todos los implicados en tareas educativas, les invitamos a educar en la verdad y el sentido de la sexualidad y del amor humano. Se trata de una tarea especialmente necesaria y urgente en nuestra sociedad permisiva. Está en juego la dignidad del hombre y la misma vida humana.

Notas

1. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, 60. Congregación para la Doctrina De La Fe. Declaración sobre el aborto procurado (18 de noviembre de 1974), 12-13. AAS 66 (1974).
2. Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 51.
3. Conferencia Episcopal Española, Declaración de la Comisión permanente, El aborto con píldora es también un crimen, 17 de junio de 1998.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

EL PUEBLO JUDÍO Y SUS ESCRITURAS SAGRADAS EN LA BIBLIA CRISTIANA

INDICE

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

I. LAS ESCRITURAS SAGRADAS DEL PUEBLO JUDÍO, PARTE FUNDAMENTAL DE LA BIBLIA CRISTIANA (2-18)

A. *El Nuevo Testamento reconoce la autoridad de las Sagradas Escrituras del pueblo judío* (3-5)

1. Reconocimiento implícito de autoridad
2. Recurso explícito a la autoridad de las Escrituras del pueblo judío

B. *El Nuevo Testamento se proclama conforme a las Escrituras del pueblo judío* (6-8)

1. Necesidad del cumplimiento de las Escrituras
2. Conformidad con las Escrituras
3. Conformidad y diferencia

C. *Escritura y tradición oral en el judaísmo y el cristianismo* (9-11)

1. Escritura y Tradición en el Antiguo Testamento y en el judaísmo
2. Escritura y Tradición en el cristianismo primitivo
3. Comparación entre las dos perspectivas

D. *Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento* (12-15)

1. Métodos judíos de exégesis
2. Exégesis en Qumrán y en el Nuevo Testamento
3. Métodos rabínicos en el Nuevo Testamento
4. Alusiones significativas al Antiguo Testamento

E. *La extensión del canon de las Escrituras* (16-18)

1. Situación en el judaísmo
2. Situación en la Iglesia primitiva
3. Formación del canon cristiano

II. TEMAS FUNDAMENTALES DE LAS ESCRITURAS DEL PUEBLO JUDÍO Y DE SU RECEPCIÓN EN LA FE DE CRISTO (19-65)

A. *Comprensión cristiana de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento* (19-22)

1. Afirmación de una relación recíproca
2. Relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo
3. Relectura alegórica

4. Retorno al sentido literal
5. Unidad del designio de Dios y noción de cumplimiento
6. Perspectivas actuales
7. Aportación de la lectura judía de la Biblia

B. *Temas comunes fundamentales* (23-63)

1. Revelación de Dios
2. La persona humana: grandeza y miseria
3. Dios, libertador y salvador
4. La elección de Israel
5. La alianza
6. La Ley
7. La oración y el culto, Jerusalén y el Templo
8. Reproches divinos y condenas
9. Las Promesas

C. *Conclusión* (64-65)

1. Continuidad
2. Discontinuidad
3. Progreso

III. LOS JUDÍOS EN EL NUEVO TESTAMENTO (66-83)

A. *Puntos de vista distintos en el judaísmo de después del exilio* (66-69)

1. Los últimos siglos antes de Jesucristo
2. El primer tercio del siglo I d.C. en Palestina
3. El segundo tercio del siglo I
4. El último tercio del siglo I

B. *Los judíos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles* (70-78)

1. Evangelio según Mateo
2. Evangelio según Marcos
3. Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles
4. Evangelio según Juan
5. Conclusión

C. *Los judíos en las cartas de Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento* (79-83)

1. Los judíos en las cartas de Pablo de autenticidad no discutida
2. Los judíos en las demás cartas
3. Los judíos en el Apocalipsis

IV. CONCLUSIONES (84-87)

A. *Conclusión general*

B. *Orientaciones pastorales*

En la teología de los Padres de la Iglesia la pregunta sobre la unidad interna de la única Biblia de la Iglesia, compuesta de Antiguo y Nuevo Testamento, era un tema central. Que eso no era ni de lejos un problema sólo teórico, se puede percibir palpablemente en el camino espiritual de uno de los más grandes maestros de la cristiandad, San Agustín de Hipona. Agustín había tenido a los 19 años, el año 373, una primera experiencia profunda de conversión. La lectura de un libro de Cicerón —el *Hortensius*, actualmente perdido— le había provocado un cambio profundo, que él mismo describe retrospectivamente: « A Ti, Señor, se dirigían mis plegarias. *Empecé a levantarme, a volver hacia Ti. Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía por levantarme de la tierra hacia Ti* » (*Conf.* III 4,81). Para el joven africano, que cuando niño había recibido la sal que le convertía en catecúmeno, estaba claro que un retorno a Dios tenía que ser un retorno a Cristo, que él sin Cristo no podía verdaderamente encontrar a Dios. Por eso pasó de Cicerón a la Biblia. Pero allí experimentó una terrible decepción: en las difíciles prescripciones de la Ley del Antiguo Testamento, en sus complicadas y a veces también crueles historias no podía reconocer la Sabiduría a la que él se quería abrir. En su búsqueda dio con personas que le anunciaban un nuevo cristianismo espiritual, un cristianismo que despreciaba el Antiguo Testamento como no espiritual y repugnante, un cristianismo con un Cristo que no necesitaba el testimonio de los profetas hebreos. Aquella gente prometía un cristianismo de la razón pura y sencilla, un cristianismo en el cual Cristo era el gran Iluminador, que llevaba a los hombres al verdadero conocimiento de sí mismos. Eran los maniqueos.¹

La gran promesa de los maniqueos se demostró engañosa, pero con eso el problema no quedaba resuelto. Agustín sólo se pudo convertir al cristianismo de la iglesia católica después de haber conocido, a través de Ambrosio, una interpretación del Antiguo Testamento que hacía transparente la Biblia de Israel a la luz de Cristo y así hacía visible la Sabiduría que él buscaba. Con ello Agustín superó no sólo el desagrado externo por la forma literaria no satisfactoria de la antigua traducción latina de la Biblia, sino sobre todo el rechazo interior hacia un libro que más parecía un documento de la historia de la fe de un pueblo determinado, con todas sus peripecias y errores, que la voz de una Sabiduría venida de Dios y dirigida a todos. Esa lectura de la Biblia de Israel, que por sus caminos históricos descubre el camino hacia Cristo y con ella la transparencia hacia el mismo Logos, la Sabiduría eterna, no sólo fue fundamental para la decisión de fe de Agustín: fue y es fundamental para la decisión de fe de toda la Iglesia.

Pero esa lectura ¿es verdadera? ¿Puede ser fundamentada y asumida aún hoy día? Desde la perspectiva de la exégesis histórico-crítica parece, por lo menos a primera vista, que todo habla en contra de ello. Así el año 1920 el eminente teólogo liberal Adolf von Harnack formuló la tesis siguiente: « rechazar el Antiguo Testamento en el siglo segundo (alude a Marción), fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo dieciséis fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo diecinueve, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesiástica ».²

¿Tiene razón Harnack? A primera vista, parece que muchas cosas hablan a favor de él. Si la exégesis de Ambrosio abrió para Agustín el camino hacia la Iglesia y, en su orientación fundamental —naturalmente muy variable en los detalles—, se convirtió en fundamento de la fe en la Biblia como palabra de Dios en dos partes y sin embargo una, se podrá objetar inmediatamente: Ambrosio había aprendido esta exégesis en la escuela de Orígenes, el primero que la aplicó de modo consecuente. Pero Orígenes en eso —según se dice— sólo había trasladado a la Biblia el método de interpretación alegórica que el mundo griego aplicaba a los escritos religiosos de la antigüedad, especialmente a Homero. Por tanto, no realizaría sólo una helenización de la palabra bíblica extraña a su íntima esencia, sino que se habría servido de un método que en sí mismo no era creíble, porque en último término estaba destinado a conservar como sagrado lo que en realidad no era más que testimonio de una cultura incapaz de ser adaptada al presente. Pero la cosa no es tan sencilla. Orígenes, más que en la exégesis homérica de los griegos, podía apoyarse en la interpretación del Antiguo Testamento que había surgido en ambiente judío, sobre todo en Alejandría con Filón como adalid, la cual procuraba de modo bien original hacer accesible la Biblia de Israel a los griegos que desde hacía tiempo preguntaban, más allá de sus dioses, por un Dios que podían encontrar en la Biblia. Además, Orígenes aprendió de los rabinos. Finalmente, elaboró principios cristianos totalmente propios: la unidad interna de la Biblia como norma de interpretación, Cristo como punto de referencia de todos los caminos del Antiguo Testamento.³

Pero sea cual sea el juicio sobre la exégesis de Orígenes y de Ambrosio en sus detalles, su fundamento último no era ni la alegoría griega, ni Filón, ni tampoco los métodos rabínicos. Su auténtico fundamento, aparte de los detalles de su interpretación, era el mismo Nuevo Testamento. Jesús de Nazaret tuvo la pretensión de ser el auténtico heredero del Antiguo Testamento (de la «Escritura») y de darle la interpretación válida, interpretación ciertamente no a la manera de los maestros de la Ley, sino por la autoridad de su mismo Autor: «Enseñaba como quien tiene autoridad (divina), no como los maestros de la Ley» (Mc 1,22). El relato de Emaús resume otra vez esta pretensión: «Empezando por Moisés y por todos los Profetas, les explicó lo que en todas las Escrituras se refiere a él» (Lc 24,27). Los autores del Nuevo Testamento intentaron fundamentar en concreto esta pretensión: muy subrayadamente Mateo, pero no menos Pablo, utilizaron los métodos rabínicos de interpretación e intentaron mostrar que precisamente esta forma de interpretación desarrollada por los maestros de la Ley conducía a Cristo como clave de las «Escrituras». Para los autores y fundadores del Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento es simplemente la «Escritura»; sólo al cabo de algún tiempo la Iglesia pudo formar poco a poco un canon del Nuevo Testamento, que también constituía Sagrada Escritura, pero siempre de modo que como tal suponía y tenía como clave de interpretación la Biblia de Israel, la Biblia de los Apóstoles y sus discípulos, que sólo entonces recibió el nombre de Antiguo Testamento.

En este sentido, los Padres de la Iglesia no crearon nada nuevo con su interpretación cristológica del Antiguo Testamento: sólo desarrollaron y sistematizaron lo que habían encontrado en el mismo Nuevo Testamento. Esta síntesis, fundamental para la fe cristiana, tenía que resultar cuestionable en el momento en que la conciencia histórica desarrolló unos criterios de interpretación para los cuales la exégesis de los Padres tenía que aparecer como no histórica y por tanto objetivamente insostenible. Lutero, en el contexto del humanismo y de su nueva conciencia histórica, pero sobre todo en el contexto de su doctrina de la justificación, desarrolló una nueva fórmula sobre las mutuas relaciones de las dos partes de la Biblia cristiana, no partiendo de la armonía interna de Antiguo y Nuevo Testamento, sino de la antítesis esencialmente dialéctica entre Ley y Evangelio, tanto desde el punto de vista de la historia de la salvación como desde el punto de vista existencial. Bultmann ha expresado de forma moderna esta posición de principio con la fórmula de que el Antiguo Testamento se ha cumplido en Cristo en su fracaso. Más radical es la propuesta citada de Harnack, que ciertamente, por lo que puedo saber, apenas ha sido acogida por alguien, pero que era perfectamente lógica partiendo de una exégesis para la que los textos del pasado sólo pueden tener el sentido que cada autor les haya querido dar en aquel momento histórico. Que los autores de siglos antes de Cristo que hablan en los libros del Antiguo Testamento se hayan querido referir a Cristo y a la fe del Nuevo Testamento aparece a la moderna conciencia histórica como muy inverosímil. Por eso con la victoria de la exégesis histórico-crítica, pareció que la interpretación cristológica del Antiguo Testamento, iniciada por el mismo Nuevo Testamento, había fracasado. Esto, como hemos visto, no es una cuestión histórica de detalle, sino que con ello se debaten los mismos fundamentos del cristianismo. Por eso queda también claro por qué nadie ha querido seguir la propuesta de Harnack de proceder finalmente a la renuncia al Antiguo Testamento, que Marción había emprendido demasiado pronto. Lo que quedaría, nuestro Nuevo Testamento, sería algo sin sentido. El Documento de la Pontificia Comisión Bíblica que aquí presentamos dice sobre ello: «Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse» (Núm. 84).

Bajo este aspecto, se ve la magnitud de la empresa que asumió la Pontificia Comisión Bíblica, cuando se propuso afrontar el tema de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Si tiene que haber una salida a la aporía descrita por Harnack, tiene que ser el concepto de una interpretación de los textos históricos, sostenible hoy día, que parta del texto de la Biblia aceptado como Palabra de Dios, pero amplíe y profundice el punto de vista de los estudiosos liberales. En los últimos decenios han ocurrido cosas importantes en esta dirección. La Pontificia Comisión Bíblica presentó los resultados esenciales de estos conocimientos en su documento publicado en 1993, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». La comprensión de la pluridimensionalidad del discurso humano, que no está atado a un momento histórico, sino que abarca el futuro, fue de gran ayuda para entender cómo la palabra de Dios se puede servir de la palabra humana para dar a la historia en progreso un sentido que va más allá del momento presente y obtiene precisamente así la unidad de todo el conjunto. La Comisión Bíblica, identificándose con este documento suyo anterior y sobre la base de minuciosas reflexiones metódicas, ha examinado las grandes líneas de pensamiento de ambos Testamentos en sus mutuas relaciones y ha podido decir en resumen

que la hermenéutica cristiana del Antiguo Testamento, que sin duda se aparta profundamente de la del Judaísmo, «corresponde sin embargo a una potencialidad de sentido efectivamente presente en los textos» (Núm. 64). Este es un resultado, que me parece muy significativo para el progreso del diálogo, pero también sobre todo para la fundamentación de la fe cristiana.

Sin embargo la Comisión Bíblica no podía en su labor prescindir del contexto de nuestro presente, en el cual el impacto del Holocausto (la *Shoah*) ha inmergido toda la cuestión en otra luz. Se plantean dos cuestiones principales: ¿Pueden los cristianos, después de todo lo que ha ocurrido, mantener aún tranquilamente la pretensión de ser los herederos legítimos de la Biblia de Israel? ¿Pueden continuar con la interpretación cristiana de esta Biblia, o tendrían que renunciar con respeto y humildad a una pretensión que, a la luz de lo que ha ocurrido, tiene que aparecer como una intromisión? De eso depende la segunda pregunta: La presentación de los judíos y del pueblo judío que hace el mismo Nuevo Testamento, ¿no ha contribuido a crear una enemistad hacia el pueblo judío, que ha preparado la ideología de aquellos que querían eliminar a Israel? La Comisión se ha planteado las dos cuestiones. Está claro que la renuncia de los cristianos al Antiguo Testamento no sólo acabaría, como hemos indicado, con el cristianismo como tal, sino que tampoco prestaría ningún servicio a una relación positiva entre cristianos y judíos, precisamente porque les sustraería el fundamento común. Lo que hay que deducir de los hechos ocurridos es un nuevo respeto por la interpretación judía del Antiguo Testamento. El documento dice dos cosas sobre el tema. En primer lugar, constata que la lectura judía de la Biblia es «una lectura posible que está en continuidad con las sagradas Escrituras de los judíos del tiempo del segundo Templo y es análoga a la lectura cristiana, que se ha desarrollado en paralelismo con ella» (Núm. 22). Añade que los cristianos pueden aprender mucho de la exégesis judía practicada durante 2000 años; viceversa los cristianos pueden confiar en que los judíos podrán sacar provecho de las investigaciones de la exégesis cristiana (*ibid.*). Creo que los análisis presentes ayudarán al progreso del diálogo judeocristiano, así como a la formación interior de la conciencia cristiana.

La última parte del documento responde a la cuestión de la presentación de los judíos en el Nuevo Testamento. En ella se examinan minuciosamente los textos considerados " antijudíos ". Aquí quisiera subrayar sólo un punto de vista que me ha parecido especialmente importante. El documento muestra cómo los reproches que el Nuevo Testamento dirige a los judíos no son ni más frecuentes ni más duros que las quejas contra Israel que encontramos en la Ley y los Profetas, es decir dentro del mismo Antiguo Testamento (Núm. 87). Pertenecen al lenguaje profético del Antiguo Testamento y, por tanto, se han de interpretar como las palabras de los Profetas: denuncian los fallos del presente, pero son siempre temporales por esencia y presuponen también siempre nuevas posibilidades de salvación.

A los miembros de la Comisión Bíblica quisiera expresarles agradecimiento y reconocimiento por su labor. De sus discusiones, mantenidas pacientemente durante varios años, ha surgido este documento que, estoy convencido, puede ofrecer una ayuda importante en una cuestión central de la fe cristiana y en la tan importante búsqueda de una nueva comprensión entre cristianos y judíos.

Roma, en la fiesta de la Ascensión de Cristo, 2001

Joseph Cardenal Ratzinger

Notas

(1) Véase la presentación de esta fase del camino espiritual de Agustín en P. Brown, *Augustinus von Hippo*, Leipzig 1972, 34-38 (tr. del inglés).

(2) A. von Harnack, *Marcion*. 1920. Reimpresión, Darmstadt 1985, pp. XII y 217.

(3) El cambio decisivo en la valoración de la exégesis de Orígenes fue debido a H. de Lubac con su libro: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Existence d'après Origène*, Paris 1950. Posteriormente, son dignos de

atención los trabajos de H. Crouzel (p.ej. *Origène* 1985). Un buen resumen del estado de la investigación lo ofrece H.-J. Sieben en su *Einleitung zu Origenes. In Lucam homiliae*, Freiburg 1991, 7-53. Una síntesis de cada trabajo de H. de Lubac sobre la cuestión de la interpretación bíblica lo da la obra editada por J. Voderholzer: *H. de Lubac, Typologie-Allegorese-Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Freiburg 1999).

INTRODUCCION⁴

1. Los tiempos modernos han impulsado a los cristianos a tomar más conciencia de los vínculos fraternos que les unen estrechamente al pueblo judío. Durante la segunda guerra mundial (1939-1945), acontecimientos trágicos o, más exactamente, crímenes abominables sometieron al pueblo judío a una prueba de extrema gravedad, que amenazaba su misma existencia en gran parte de Europa. En esas circunstancias, muchos cristianos no manifestaron la resistencia espiritual que se tenía derecho a esperar de los discípulos de Cristo y no tomaron las iniciativas correspondientes. Otros cristianos, por el contrario, acudieron generosamente en ayuda de los judíos en peligro, arriesgando a menudo su propia vida. Frente a esa inmensa tragedia, se imponía a los cristianos la necesidad de profundizar en la cuestión de sus relaciones con el pueblo judío. En este sentido se ha realizado ya un gran esfuerzo de investigación y de reflexión. La Pontificia Comisión Bíblica ha querido asociarse a ese esfuerzo en la medida de su competencia. Ésta no le permite evidentemente tomar postura sobre todos los aspectos históricos o actuales del problema. Por eso se limita al punto de vista de la exégesis bíblica en el estado actual de la investigación.

La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿Qué relaciones establece la Biblia cristiana entre los cristianos y el pueblo judío? A esta pregunta, la respuesta general es clara: la Biblia cristiana establece múltiples y muy estrechas relaciones entre los cristianos y el pueblo judío. Por una doble razón: primeramente, porque la Biblia cristiana se compone en su mayor parte de las " Sagradas Escrituras " (Rom 1,2) del pueblo judío, que los cristianos llaman " Antiguo Testamento "; en segundo lugar, porque la Biblia cristiana comprende a su vez un conjunto de escritos que, al expresar la fe en Cristo Jesús, la ponen en relación estrecha con las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Este segundo bloque, como se sabe, es llamado " Nuevo Testamento ", expresión correlativa a la de "Antiguo Testamento".

La existencia de relaciones estrechas es innegable. Un examen más preciso de los textos revela sin embargo que no se trata de relaciones demasiado simples; al contrario, presentan una gran complejidad, que va del acuerdo perfecto sobre ciertos puntos a una fuerte tensión sobre otros. Resulta pues necesario un estudio atento. La Comisión Bíblica se ha consagrado a él estos últimos años. Los resultados de este estudio, que, ciertamente, no pretende haber agotado el tema, son presentados aquí en tres capítulos. El primero, fundamental, constata que el Nuevo Testamento reconoce la autoridad del Antiguo como revelación divina y no puede ser comprendido fuera de esa relación estrecha con él y con la tradición judía que lo transmite. El segundo capítulo examina de modo más analítico la forma en que los escritos del Nuevo Testamento acogen el rico contenido del Antiguo Testamento, del que toman los temas fundamentales, vistos a la luz de Cristo Jesús. El tercer capítulo, en fin, recoge las variadas actitudes que los escritos del Nuevo Testamento expresan a propósito de los judíos, imitando en ello, por otra parte, al mismo Antiguo Testamento.

Con ello la Comisión Bíblica espera contribuir a hacer avanzar el diálogo entre cristianos y judíos, en la claridad, la estima y el afecto mutuos.

I. LAS ESCRITURAS SAGRADAS DEL PUEBLO JUDÍO, PARTE FUNDAMENTAL DE LA BIBLIA CRISTIANA

2. Sobre todo por su origen histórico, la comunidad de los cristianos está vinculada al pueblo judío. En efecto, aquél en quien ella ha cifrado su fe, Jesús de Nazaret, es hijo de ese pueblo. Lo son igualmente los Doce que él escogió " para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar " (Mc 3,14). Al principio, la predicación apostólica no se dirigía más que a los judíos y a los prosélitos, paganos asociados a la comunidad judía (cf. Hch 2,11). El cristianismo ha nacido, por tanto, en el seno del judaísmo del siglo I. Se ha ido separando progresivamente de él, pero la Iglesia nunca ha podido olvidar sus raíces judías, claramente atestiguadas en el Nuevo Testamento; reconoce incluso a los judíos una prioridad, pues el evangelio es " fuerza divina para la salvación de todo aquel que cree, *del judío primeramente* y también del griego " (Rom 1,16).

Una manifestación siempre actual de aquel vínculo originario consiste en la aceptación por parte de los cristianos de las Sagradas Escrituras del pueblo judío como Palabra de Dios dirigida también a ellos. La Iglesia, en efecto, ha acogido como inspirados por Dios todos los escritos contenidos tanto en la Biblia hebrea como en la Biblia griega. El nombre de " Antiguo Testamento ", dado a este conjunto de escritos, es una expresión forjada por el apóstol Pablo para designar los escritos atribuidos a Moisés (cf. 2 Cor 3,14-15). Su sentido fue ampliado, desde fines del siglo II, para aplicarlo a otras Escrituras del pueblo judío, en hebreo, arameo o griego. Por su parte, el nombre de " Nuevo Testamento " proviene de un oráculo del Libro de Jeremías que anunciaba una " nueva alianza " (Jr 31,31) expresión que se convirtió en el griego de los Setenta en la de " nueva disposición", " nuevo testamento " (*kainê diathêkê*). Aquel oráculo anunciaba que Dios había decidido establecer una nueva alianza. La fe cristiana, con la institución de la eucaristía, ve esta promesa realizada en el misterio de Cristo Jesús (cf. 1 Cor 11,25; He 9,15). En consecuencia, se ha llamado " Nuevo Testamento " al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia en su novedad. Por sí mismo, este nombre manifiesta ya la existencia de relaciones con " el Antiguo Testamento ".

A. El Nuevo Testamento reconoce la autoridad de las Sagradas Escrituras del pueblo judío

3. Los escritos del Nuevo Testamento no se presentan nunca como una completa novedad. Al contrario, se muestran sólidamente arraigados en la larga experiencia religiosa del pueblo de Israel, experiencia recogida bajo distintas formas en los libros sagrados que constituyen las Escrituras del pueblo judío. El Nuevo Testamento les reconoce una autoridad divina. Este reconocimiento de autoridad se manifiesta de muchos modos más o menos explícitos.

1. Reconocimiento implícito de autoridad

Empezando por lo menos explícito, que sin embargo es revelador, observamos en primer lugar el empleo de un mismo lenguaje. El griego del Nuevo Testamento depende estrechamente del griego de los Setenta, no sólo por los giros gramaticales influenciados por el hebreo, sino también por el vocabulario, sobre todo el vocabulario religioso. Sin un conocimiento del griego de los Setenta es imposible captar exactamente el sentido de muchos términos importantes del Nuevo Testamento.⁵

Este parentesco de lenguaje se extiende naturalmente a numerosas expresiones que el Nuevo Testamento toma prestadas de las Escrituras del pueblo judío y que dan pie al fenómeno frecuente *de las reminiscencias y citas implícitas*: es decir, frases enteras incorporadas por el Nuevo Testamento sin indicación de su carácter de cita. Las reminiscencias se cuentan por centenares, pero su identificación se presta frecuentemente a discusión. Para dar el ejemplo más significativo de dicho fenómeno, recordemos que el Apocalipsis no contiene ninguna cita explícita de la Biblia judía, pero es un verdadero tejido de reminiscencias y alusiones. El texto del Apocalipsis está tan impregnado de Antiguo Testamento que resulta difícil distinguir lo que es alusión de lo que no lo es.

Lo que decimos del Apocalipsis se realiza también, en grado menor pero con toda certeza, en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas.⁶ La diferencia está en que en estos otros escritos se encuentran además numerosas *citas explícitas*, es decir presentadas como tales.⁷ Esos escritos indican abiertamente sus dependencias más importantes y manifiestan con ello que reconocen la autoridad de la Biblia judía como revelación divina.

2. Recurso explícito a la autoridad de las Escrituras del pueblo judío

4. Ese reconocimiento de autoridad toma diversas formas según los casos. A veces se encuentra, en un contexto de revelación, el simple verbo *legei*, " dice ", sin sujeto expresado,⁸ como ocurrirá más tarde en los escritos rabínicos, pero el contexto demuestra que hay que sobreentender un sujeto que da al texto gran autoridad: la Escritura o el Señor o Cristo.⁹ Otras veces el sujeto es expresado: es " la Escritura ", " la Ley ", " Moisés " o " David ", de quien se advierte que estaba inspirado, o " el Espíritu Santo " o " el Profeta ", a menudo " Isaías ", a veces " Jeremías ", pero también " el Espíritu Santo " o " el Señor ", como decían los oráculos proféticos.¹⁰ Mateo tiene dos veces una fórmula compleja, que indica al mismo tiempo el autor divino y el portavoz humano: " según fue dicho por el Señor por medio del Profeta que dijo " (Mt 1,22; 2,15). Otras veces, la mención del Señor sigue siendo implícita, sugerida simplemente por la elección de la preposición *dia*, " por medio de ", para hablar del portavoz humano. En los textos de Mateo, el empleo del verbo " decir " en presente sirve para presentar las citas de la Biblia judía como palabra viva, cuya autoridad es siempre actual.

En lugar del verbo " decir ", la palabra empleada para introducir las citas es a menudo el verbo " escribir " y el tiempo verbal: en griego, es el perfecto, tiempo que expresa el efecto permanente de una acción pasada: *gegraptai*, " ha sido escrito " y desde entonces " está escrito ". Ese *gegraptai* tiene mucha fuerza. Jesús lo opone victoriosamente al tentador, la primera vez sin otra precisión: " Está escrito: No sólo de pan vive el hombre " (Mt 4,4; Lc 4,4); la segunda vez, añadiendo un *palin*, " también ", (Mt 4,7) y la tercera vez, un *gar*, " porque ", (Mt 4,10). Ese " porque " explicita el valor de argumento atribuido al texto del Antiguo Testamento, valor que estaba implícito en los dos primeros casos. Puede ocurrir que un texto bíblico no tenga valor definitivo y deba ceder su lugar a una disposición nueva; entonces el Nuevo Testamento emplea el aoristo griego, que sitúa la declaración en el pasado. Tal es el caso de la ley de Moisés en torno al divorcio: " Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, [Moisés] escribió (*egrapsen*) para vosotros este mandamiento " (Mc 10,5; cf. también Lc 20,28).

5. Muy a menudo el Nuevo Testamento utiliza textos de la Biblia judía *para argumentar*, tanto con el verbo " decir " como con el verbo " escribir ". A veces se encuentra: " Pues dice "¹¹ y más a menudo: " Pues está escrito ".¹² Las fórmulas " pues está escrito ", " porque está escrito ", " según está escrito " son muy frecuentes en el Nuevo Testamento; sólo en la carta a los Romanos, se las encuentra 17 veces.

En sus argumentaciones doctrinales, el apóstol Pablo se apoya constantemente en las Escrituras de su pueblo. Pablo establece una neta distinción entre los argumentos escriturísticos y los razonamientos " según el hombre ". A los argumentos escriturísticos les atribuye un valor irrefutable.¹³ Para él, las Escrituras judías tienen igualmente un valor siempre actual para guiar la vida espiritual de los cristianos: " Todo lo que fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la perseverancia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza ".¹⁴

A una argumentación basada en las Escrituras del pueblo judío, el Nuevo Testamento le reconoce un valor decisivo. En el Cuarto Evangelio, Jesús declara a este propósito que " la Escritura no puede fallar " (Jn 10,35). Su valor viene del hecho de que es " palabra de Dios " (*ibid.*). Esta convicción se manifiesta continuamente. Dos textos son particularmente significativos a este propósito, pues hablan de inspiración divina. En la Segunda a Timoteo, después de una mención de las " Sagradas Letras " (2 Tim 3,15), se encuentra esta afirmación: " Toda Escritura es inspirada por Dios (*theopneustos*) y útil para enseñar, refutar, corregir y educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y preparado para toda obra buena " (2 Tim 3,16-17). Hablando precisamente de los oráculos proféticos contenidos en el Antiguo Testamento, la Segunda de Pedro declara: " ante todo, tened presente que ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia; pues nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que hombres movidos por el Espíritu Santo, han hablado de parte de Dios " (2 Pe 1,20-21). Estos dos textos no se contentan con afirmar la autoridad de las Escrituras del pueblo judío; señalan la inspiración divina como fundamento de dicha autoridad.

B. El Nuevo Testamento se proclama conforme a las Escrituras del pueblo judío

6. Una doble convicción se manifiesta en otros textos: por una parte, lo que está escrito en las Escrituras del pueblo judío tiene que cumplirse necesariamente, pues revela el designio de Dios que no puede dejar de realizarse; por otra parte, la vida, la muerte y la resurrección de Cristo corresponden plenamente a lo que habían dicho las Escrituras.

1. Necesidad del cumplimiento de las Escrituras

La expresión más tajante de la primera convicción se encuentra en las palabras dirigidas por Jesús resucitado a sus discípulos, según el Evangelio de Lucas: " Estas son las palabras que os dije cuando todavía estaba con vosotros: Es necesario (*dei*) que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos acerca de mí " (Lc 24,44). Esta aseveración revela el fundamento de la necesidad (*dei*, " es necesario ") del misterio pascual de Jesús, necesidad afirmada en numerosos pasajes de los Evangelios: " es necesario que el Hijo del hombre sufra mucho [] y a los tres días resucite ";¹⁵ " ¿Cómo entonces se cumplirían las Escrituras, que dicen que es necesario que eso ocurra? " (Mt 26,54); " Es necesario que esta palabra de la Escritura se cumpla en mí " (Lc 22,37).

Puesto que es absolutamente " necesario " que se cumpla lo que está escrito en el Antiguo Testamento, los acontecimientos se producen " a fin de que " aquello se cumpla. Eso declara a menudo Mateo, desde el evangelio de la infancia, luego en la vida pública de Jesús¹⁶ y respecto del conjunto de la Pasión (Mt 26,56). Marcos tiene un paralelo a este último pasaje, en una vigorosa frase elíptica: " Pero [ocurre] para que se cumplan las Escrituras " (Mc 14,49). Lucas no utiliza ese tipo de expresión, pero Juan recurre a él casi tan a menudo como Mateo.¹⁷ Esa insistencia de los Evangelios en el objetivo asignado a los acontecimientos, " a fin de que se cumplan las Escrituras ",¹⁸ da a las Escrituras del pueblo judío una importancia extraordinaria. Da a entender claramente que aquellos acontecimientos carecerían de significado, si no correspondían a lo que dicen las Escrituras. En tal caso, ya no se trataría de una realización del designio de Dios.

2. Conformidad con las Escrituras

7. Otros textos afirman que en el misterio de Cristo todo es conforme a las Escrituras del pueblo judío. La predicación cristiana primitiva se resumía en la fórmula kerigmática recogida por Pablo: " Os transmití en primer lugar lo que yo mismo había recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, según las Escrituras y se apareció " (1 Cor 15,3- 5). Pablo añade: " así pues, tanto ellos como yo esto es lo que predicamos; esto es lo que habéis creído " (1 Cor 15,11). La fe cristiana no se basa pues sólo en acontecimientos, sino en la conformidad de esos acontecimientos con la revelación contenida en las Escrituras del pueblo judío. De camino hacia su Pasión, Jesús dijo: " El Hijo del hombre se va según lo que está escrito de él " (Mt 26,24; Mc 14,21). Después de su resurrección, se dedicó él mismo a " interpretar, según todas las Escrituras, lo que le concernía ".¹⁹ En su discurso a los judíos de Antioquía de Pisidia, Pablo recuerda esos acontecimientos diciendo que " Los habitantes de Jerusalén y sus jefes no le reconocieron y, al condenarlo, cumplieron las Escrituras de los Profetas que se leen cada sábado " (Hch 13,27). Por estas declaraciones, el Nuevo Testamento se demuestra indisolublemente vinculado a las Escrituras del pueblo judío.

Añadamos algunas constataciones que merecen retener la atención. En el Evangelio según san Mateo, una palabra de Jesús proclama una perfecta continuidad entre la *Torá* y la fe de los cristianos: " No creáis que he venido a abrogar la Ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a cumplirla " (Mt 5,17). Esta afirmación teológica es característica de Mateo y de su comunidad. Está en tensión con la relativización de la observancia del sábado (Mt 12,8.12) y de la pureza ritual (Mt 15,11) que encontramos en otras palabras del Señor.

En el Evangelio según san Lucas, el ministerio de Jesús inicia por un episodio en que, para definir su misión, Jesús se sirve de un oráculo del Libro de Isaías (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). El final del Evangelio amplía la perspectiva hablando del cumplimiento de " todo lo que está escrito " sobre Jesús (Lc 24,44).

Los últimos versículos de la parábola de Lázaro y el rico epulón (Lc 16,29-31) demuestran de modo impresionante hasta qué punto es esencial, según Jesús, " escuchar a Moisés y a los Profetas ": sin esta dócil escucha, los más grandes prodigios no sirven de nada.

El Cuarto Evangelio expresa una perspectiva análoga: aquí Jesús atribuye a los escritos de Moisés una autoridad previa a la de sus propias palabras, cuando dice a sus adversarios: " Si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras? " (Jn 5,47). En un Evangelio en el que Jesús afirma que sus palabras " son espíritu y son vida " (Jn 6,63), esta frase da a la *Torá* una importancia primordial.

En los Hechos de los Apóstoles, los discursos kerigmáticos de los jefes de la Iglesia, Pedro, Felipe, Santiago, Pablo y Bernabé sitúan los acontecimientos de la Pasión y la Resurrección, de Pentecostés y de la apertura misionera de la Iglesia, en perfecta continuidad con las Escrituras del pueblo judío.²⁰

3. Conformidad y diferencia

8. Por más que nunca afirma explícitamente la autoridad de las Escrituras del pueblo judío, la Carta a los Hebreos muestra claramente que reconoce esta autoridad, pues no cesa de citar sus textos para fundar su enseñanza y sus exhortaciones. La carta contiene numerosas afirmaciones de conformidad a su revelación profética, pero también afirmaciones de conformidad acompañada de algunos aspectos de no conformidad. Eso ocurría ya en las epístolas paulinas. En las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, el apóstol argumenta a partir de la Ley para demostrar que la fe en Cristo ha puesto fin al régimen de la Ley. Demuestra que la Ley como revelación ha anunciado su propio fin como institución necesaria para la salvación.²¹ La frase más significativa a este respecto es la de Rom 3,21, en que el apóstol afirma que la manifestación de la justicia de Dios en la justificación ofrecida por la fe en Cristo se ha realizado " independientemente de la Ley ", pero, sin embargo, es " conforme al testimonio de la Ley y los Profetas ". De modo análogo, la Carta a los Hebreos muestra cómo el misterio de Cristo cumple las profecías y el aspecto prefigurativo de las Escrituras del pueblo judío, pero comporta al mismo tiempo un aspecto de no conformidad a las instituciones antiguas: según los oráculos del Sal 109(110),1.4, la situación de Cristo glorificado es, por eso mismo, no conforme al sacerdocio levítico (cf. He 7,11.28).

La afirmación de fondo sigue siendo la misma. Los escritos del Nuevo Testamento reconocen que las Escrituras del pueblo judío tienen un valor permanente de revelación divina. Se sitúan en una relación positiva respecto de ellas, al considerarlas como la base sobre la cual se apoyan. En consecuencia, la Iglesia ha mantenido siempre que las Escrituras del pueblo judío son parte integrante de la Biblia cristiana.

C. Escritura y tradición oral en el judaísmo y el cristianismo

9. Entre Escritura y Tradición se dan tensiones en muchas religiones. Se dan en las de Oriente (hinduismo, budismo, etc.) y en el Islam. Los textos escritos nunca pueden expresar exhaustivamente la tradición. Se los completa, pues, por adiciones e interpretaciones que acaban también siendo puestas por escrito. Estas últimas, sin embargo, están sujetas a ciertas limitaciones. Esto se puede observar tanto en el cristianismo como en el judaísmo, con aspectos en parte comunes y en parte distintos. Un rasgo común es que las dos religiones están en gran parte de acuerdo en la determinación del canon de sus Escrituras.

1. Escritura y Tradición en el Antiguo Testamento y en el judaísmo

La Tradición engendra la Escritura . El origen de los textos del Antiguo Testamento y la historia de la formación del canon han dado lugar a importantes trabajos de investigación durante los últimos años. Se ha llegado a un cierto consenso, según el cual al final del siglo I de nuestra era, el lento proceso de formación de un canon de la Biblia hebrea estaba prácticamente terminado. Este canon comprendía la *Torá*, los Profetas y la mayor parte de los " escritos ". A menudo es difícil determinar el origen de cada uno de los libros. En varios casos, hay que contentarse con hipótesis. Estas se basan principalmente en observaciones tomadas del estudio crítico de las formas, la tradición y la redacción. Se ha concluido que los preceptos tradicionales fueron reunidos en colecciones, que fueron progresivamente incluidas en los libros del Pentateuco. Muchos relatos tradicionales fueron igualmente puestos por escrito y agrupados.

Más tarde se juntaron textos narrativos y reglas de conducta. Los oráculos proféticos fueron recogidos y reunidos en libros que llevan los nombres de los profetas. También se reunieron textos sapienciales, salmos y relatos didácticos de épocas más tardías.

Ulteriormente la Tradición produjo una " segunda Escritura " (*Misná*) . Ningún texto escrito puede bastar para expresar toda la riqueza de una tradición.²² Los textos sagrados de la Biblia dejan abiertas muchas cuestiones en torno a la justa comprensión de la fe de Israel y de la conducta a seguir. Eso provocó en el judaísmo fariseo y rabínico un largo proceso de producción de textos escritos, desde la " Misná " (" Segundo Texto "), redactada a principios del siglo III por Yehudá ha-Nasí, hasta la " Tosefta " (" Suplemento ") y el Talmud en su doble forma (de Babilonia y de Jerusalén). A pesar de su autoridad, tampoco esta interpretación fue considerada suficiente en los tiempos sucesivos, por lo que se le añadieron explicaciones rabínicas posteriores. A estas adiciones no se les reconoció la misma autoridad que al Talmud: sólo ayudan a interpretarlo. Para las cuestiones que siguen abiertas hay que someterse a las decisiones del Gran Rabinato.

Así el texto escrito pudo suscitar desarrollos ulteriores. Entre el texto escrito y la tradición oral se mantiene y se manifiesta una tensión.

Límites del papel de la Tradición . Cuando es puesta por escrito para unirse a la Escritura, la tradición normativa no adquiere por ello la misma autoridad que la Escritura: no forma parte de los " Escritos que manchan las manos ", es decir " que son sagrados " y son acogidos como tales en la liturgia. La Misná, la Tosefta y el Talmud tienen su lugar en la sinagoga como lugar de estudio, pero no son leídos en la liturgia. En general, el valor de una tradición se mide por su grado de conformidad con la *Torá*. La lectura de ésta ocupa un lugar privilegiado en la liturgia de la Sinagoga. Se le añaden pasajes escogidos de los Profetas. Según una antigua creencia judía, la *Torá* fue creada antes de la creación del mundo. Los samaritanos no aceptan ningún otro libro como Sagrada Escritura. Los saduceos, por su parte, rechazaban toda tradición normativa fuera de la Ley y los Profetas. Por otro lado, el judaísmo fariseo y rabínico afirma que junto a la Ley escrita existe una Ley oral, que fue dada simultáneamente a Moisés y goza de la misma autoridad. Eso declara un tratado de la Misná: " En el Sinaí, Moisés recibió la Ley oral y la entregó a Josué, Josué a los antiguos, los antiguos a los profetas, y los profetas la entregaron a los miembros de la Gran Sinagoga " (*Abot* 1,1). Como podemos ver, existe una notable diversidad en el modo de concebir el papel de la tradición.

2. Escritura y Tradición en el cristianismo primitivo

10. *La Tradición engendra la Escritura*. En el cristianismo primitivo se puede observar una evolución parecida a la del judaísmo, pero con una diferencia inicial: los primeros cristianos tuvieron Escrituras desde el principio, pues, como judíos, reconocían como Escrituras la Biblia de Israel. Eran incluso las únicas Escrituras que reconocían. A ellas se añadió para ellos una tradición oral, " la enseñanza de los Apóstoles " (*Hch* 2,42), que transmitía las palabras de Jesús y el relato de acontecimientos en torno a él. La catequesis evangélica fue tomando forma muy lentamente. Para asegurar mejor su transmisión fiel, se pusieron por escrito las palabras de Jesús así como otros textos narrativos. Con ello se fue preparando la redacción de los Evangelios, que no se completó más que algunas decenas de años después de la muerte y la resurrección de Jesús. Por otro lado, se iban componiendo fórmulas de profesión de fe así como himnos litúrgicos, que se han incorporado en las Cartas del Nuevo Testamento. Las mismas Cartas de Pablo y de otros apóstoles o dirigentes fueron leídas en primer lugar en la Iglesia destinataria (cf. *1 Tes* 5,27), luego fueron transmitidas a otras Iglesias (cf. *Col* 4,16) y conservadas para ser releídas en otras ocasiones. Más tarde, fueron consideradas como Escritura (cf. *2 Pe* 3,15-16) y unidas a los Evangelios. Así el canon del Nuevo Testamento se fue constituyendo progresivamente en el seno de la Tradición apostólica.

La Tradición completa la Escritura . El cristianismo comparte con el judaísmo la convicción de que la revelación de Dios no puede ser enteramente expresada en textos escritos. Esta convicción se manifiesta al final del Cuarto Evangelio, donde se dice que el mundo entero no podría contener los libros que habría que escribir para contar todo lo que hizo Jesús (*Jn* 21,25). Por otra parte, la tradición viva es indispensable

para vivir la Escritura y actualizarla.

Podemos recordar aquí la enseñanza del Discurso de después de la Cena sobre el papel del " Espíritu de la verdad " después de la marcha de Jesús. El Espíritu recordará a los discípulos todo lo que Jesús dijo (Jn 14,26), dará testimonio de él (15,26), guiará a los discípulos " a toda la verdad " (16,13), dándoles una comprensión más profunda de la persona de Cristo, de su mensaje y de su obra. Gracias a la acción del Espíritu, la tradición sigue siendo viva y dinámica.

Después de haber declarado que la predicación apostólica se encuentra " expresada de modo especial " (" *speciali modo exprimitur* ") en los Libros inspirados ", el Concilio Vaticano II observa que la Tradición es la " que hace comprender más profundamente en la Iglesia la Sagrada Escritura y la vuelve continuamente operante " (*Dei Verbum* 8). La Escritura es definida como " Palabra de Dios puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu divino "; pero la Tradición es la que " transmite a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios confiada a ellos por Cristo Señor y por el Espíritu Santo, a fin de que, iluminados por el Espíritu de la verdad, la guarden fielmente, la expongan y la propaguen en su predicación " (*DV* 9). El Concilio concluye: " así pues la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas ". Y añade: " Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad " (*DV* 9).

Límites de la aportación propia de la Tradición. ¿En qué medida puede haber en la Iglesia cristiana una tradición que añade materialmente algo a la palabra de la Escritura? Esta cuestión ha sido ampliamente debatida en la historia de la teología. El Concilio Vaticano II parece haberla dejado abierta, pero por lo menos se ha negado a hablar de " dos fuentes de la revelación ", que serían la Escritura y la Tradición; al contrario, ha afirmado que " la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia " (*Dei Verbum* 10). Con ello ha rechazado la idea de una tradición completamente independiente de la Escritura. Por lo menos en un punto, el Concilio menciona una aportación propia de la Tradición, pero es un punto de máxima importancia: la Tradición " da a conocer a la Iglesia el Canon íntegro de los libros sagrados " (*DV* 8). Hasta tal punto Escritura y Tradición son inseparables.

3. Comparación entre las dos perspectivas

11. Como acabamos de constatar, la relación entre Escritura y Tradición presenta correspondencias formales en el judaísmo y el cristianismo.

En un punto hay incluso más que correspondencia, puesto que las dos religiones coinciden en la herencia común de la " Sagrada Escritura de Israel ".²³

Pero desde un punto de vista hermenéutico, las perspectivas difieren. Para todas las corrientes del judaísmo del período correspondiente a la formación del canon, la Ley estaba en el centro. En efecto, en ella se encuentran las instituciones esenciales reveladas por Dios mismo y encargadas de gobernar la vida religiosa, moral, jurídica y política de la nación judía después del exilio. La colección de los Profetas contiene palabras inspiradas también por Dios, transmitidas por los profetas reconocidos como auténticos, pero no una ley que pueda servir de base a las instituciones. Bajo este aspecto, los Profetas ocupan un segundo lugar. Los " Escritos " no se componen ni de leyes ni de palabras proféticas: ocupan, por consiguiente, un tercer lugar.

Esta perspectiva hermenéutica no fue asumida por las comunidades cristianas, a excepción quizás de ambientes judeocristianos, unidos al judaísmo fariseo por su respeto hacia la Ley. La tendencia general en el Nuevo Testamento es la de dar más importancia a los textos proféticos, entendidos como anuncio del misterio de Cristo. El apóstol Pablo y la Carta a los Hebreos no dudan en polemizar contra la Ley. Por otra parte, el cristianismo primitivo se encuentra en relación con los celotas, la corriente apocalíptica y los esenios, con los que comparte la espera mesiánica apocalíptica. Del judaísmo helenístico adopta un conjunto de Escrituras más extenso y una orientación más sapiencial, susceptible de favorecer las relaciones interculturales.

Pero lo que distingue el cristianismo primitivo de todas esas corrientes es la convicción de que las promesas proféticas escatológicas no se deben considerar simplemente como objeto de esperanza para el futuro, pues su cumplimiento inició ya con Jesús de Nazaret, el Mesías. De él hablan en último término las Escrituras del pueblo judío, cualquiera que sea su extensión; a la luz de él deben ser leídas las Escrituras para poder ser plenamente comprendidas.

D. Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento

1. Métodos judíos de exégesis

12. El judaísmo extraía de las Escrituras su comprensión de Dios y del mundo así como de los designios de Dios. La expresión más clara del modo cómo los contemporáneos de Jesús interpretaban las Escrituras aparece en los manuscritos del Mar Muerto, manuscritos copiados entre el siglo II a.C. y el año 60 d.C., en un período bien próximo al del ministerio de Jesús y de la formación de los Evangelios. Conviene sin embargo recordar que esos documentos expresan sólo un aspecto de la tradición judía; provienen de una corriente particular en el seno del judaísmo y no representan pues a su conjunto.

El más antiguo testimonio rabínico sobre un método de exégesis, fundada por otro lado sobre textos del Antiguo Testamento, es una serie de siete " reglas " atribuidas tradicionalmente a rabí Hilel (muerto el 10 d.C.). Por más que esta atribución podría no ser fundada, aquellas siete *midot* representan ciertamente una codificación de modos contemporáneos de argumentar a partir de la Escritura, especialmente para deducir de ella reglas de conducta.

Otro modo de utilizar la Escritura se puede observar en los escritos de historiadores judíos del siglo I, especialmente Josefo, por más que ya es empleado en el mismo Antiguo Testamento. Consiste en servirse de términos bíblicos para describir acontecimientos e ilustrar con ello su significado. Así el retorno del exilio de Babilonia es presentado en términos que evocan la liberación de la opresión egipcia en tiempos del Exodo (Is 43,16-21). La restauración final de Sión es representada como un nuevo Edén.²⁴ En Qumrán, se utiliza ampliamente una técnica análoga.

2. Exégesis en Qumrán y en el Nuevo Testamento

13. Desde el punto de vista de la forma y del método, el Nuevo Testamento, en particular los Evangelios, presenta grandes parecidos con Qumrán en el modo de utilizar las Escrituras. Las fórmulas para introducir las citas son a menudo las mismas, por ejemplo: " así está escrito ", " como está escrito ", " según fue dicho ". El uso similar de la Escritura deriva de una perspectiva de base parecida en las dos comunidades, la de Qumrán y la del Nuevo Testamento. Una y otra eran comunidades escatológicas, que veían las profecías bíblicas como cumplidas en su misma época, pero de un modo que sobrepasaba la espera y la comprensión de los profetas que originariamente las habían pronunciado. Una y otra tenían la convicción de que la plena comprensión de las profecías había sido revelada a su fundador y transmitida por él: en Qumrán, " el Maestro de Justicia "; para los cristianos, Jesús.

Exactamente como en los rollos de Qumrán, ciertos textos bíblicos son utilizados en el Nuevo Testamento en su sentido literal e histórico, mientras que otros son aplicados, de un modo más o menos forzado, a la situación del momento. Se consideraba que la Escritura contenía las palabras del mismo Dios. Ciertas interpretaciones, en una y otra serie de textos, toman una palabra separándola de su contexto y de su sentido original y le atribuyen un significado que no corresponde a los principios modernos de la exégesis. Se debe advertir sin embargo una diferencia importante. En los textos de Qumrán, el punto de partida es la Escritura. Ciertos textos, por ejemplo el *pésher* de Habacuc, son comentarios continuos de un texto bíblico, que aplican, versículo por versículo, a la situación presente; otros son colecciones de textos relacionados con un mismo tema, por ejemplo *11Q Melquisedec* sobre la época mesiánica. En el Nuevo Testamento, al contrario, el punto de partida es la venida de Cristo. Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, sino explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura. Eso no impide que se utilicen las mismas técnicas de comentario, a veces con un parecido impresionante, como en Rom 10,5-13 y en la Carta a los Hebreos.²⁵

3. Métodos rabínicos en el Nuevo Testamento

14. Los métodos judíos tradicionales de argumentación bíblica para establecer reglas de conducta, codificados más tarde por los rabinos, son utilizados frecuentemente, tanto en las palabras de Jesús recogidas por los Evangelios como en las cartas. Las que se repiten más a menudo son las dos primeras *midot* (" reglas ") de Hilel, el *qal wa-homer* y la *gezerah shawah*.²⁶ Corresponden *grosso modo* al argumento *a fortiori* y al argumento por *analogía*.

Un rasgo característico es que a menudo el argumento trata sobre el sentido de una sola palabra. El sentido se establece gracias a la aparición de aquella palabra en cierto contexto y a continuación se aplica, a veces de modo bastante artificial, a otro contexto. Esta técnica presenta un parecido impresionante con la práctica rabínica del *midrás*, pero se observa al mismo tiempo una diferencia característica: en el *midrás* rabínico, se citan opiniones diversas provenientes de distintas autoridades, porque se trata de una técnica de argumentación, mientras que en el Nuevo Testamento la autoridad de Jesús es decisiva.

Pablo utiliza esas técnicas con una frecuencia especial, particularmente en sus discusiones con adversarios judíos instruidos, sean o no cristianos. A menudo se sirve del método para combatir posiciones tradicionales en el judaísmo o para exponer puntos importantes de su propia doctrina.²⁷

Se encuentran igualmente argumentaciones rabínicas en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Hebreos.²⁸ La Carta de Judas, por su parte, está mayoritariamente formada por explicaciones exegéticas parecidas a los *pesharim* (" interpretaciones ") encontrados en los rollos de Qumrán y en ciertos escritos apocalípticos. La Carta utiliza figuras y ejemplos, así como una estructura por encadenamiento verbal, todo ello en conformidad con la tradición judía de exégesis escriturística.

Una forma particular de exégesis judía que se encuentra en el Nuevo Testamento es la de homilía pronunciada en la sinagoga. Según Jn 6,59, el discurso sobre el Pan de la Vida fue pronunciado por Jesús en la sinagoga de Cafarnaún. Su forma corresponde bastante a la de las homilías sinagogales del siglo I: explicación de un texto del Pentateuco con el apoyo de un texto de los Profetas; luego se explica cada expresión del texto y se introducen ligeros ajustes en la forma de las palabras para adaptarlas a la nueva interpretación. Rasgos del mismo modelo se encuentran igualmente en alguno de los discursos misioneros de los Hechos de los Apóstoles, especialmente en el sermón sinagogal de Pablo en Antioquía de Pisidia (Hch 13,17-41).

4. Alusiones significativas al Antiguo Testamento

15. El Nuevo Testamento utiliza a menudo alusiones a acontecimientos bíblicos como medio para mostrar la significación de algunos acontecimientos de la vida de Jesús. Los relatos de la infancia de Jesús en el Evangelio de Mateo no revelan todo su sentido si no se leen sobre el trasfondo de los relatos bíblicos y post-bíblicos sobre Moisés. El evangelio de la infancia según Lucas está aún más en relación con el estilo de alusiones bíblicas que se encuentra en el siglo I en los Salmos de Salomón o en los Himnos de Qumrán; los Cánticos de María, de Zacarías y de Simeón pueden ser comparados con los himnos de Qumrán.²⁹ Algunos acontecimientos de la vida de Jesús, como la teofanía cuando su bautismo, su transfiguración, la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas, contienen igualmente alusiones intencionadas a acontecimientos y relatos del Antiguo Testamento. La reacción de los oyentes a las parábolas de Jesús (por ejemplo, a la de los viñadores homicidas, Mt 21,33-43 par) demuestra que estaban habituados a la utilización de la simbología bíblica como técnica destinada a expresar un mensaje o a dar una lección.

Entre los Evangelios, el de Mateo es el que regularmente muestra el más alto grado de familiaridad con las técnicas judías de utilización de la Escritura. A menudo cita la Escritura a la manera de los *pesharim* de Qumrán; hace amplio uso de ellas para sus argumentaciones jurídicas o simbólicas de un modo que más tarde pasó a ser corriente en los escritos rabínicos. Más que los demás Evangelios, utiliza en sus relatos (evangelio de la infancia, episodio de la muerte de Judas, intervención de la mujer de Pilato) los procedimientos del *midrás* narrativo. El uso frecuente del estilo rabínico de argumentación, especialmente

en las Cartas paulinas y en la Carta a los Hebreos, atestigua sin duda alguna que el Nuevo Testamento proviene de la matriz del judaísmo y está impregnado de la mentalidad de los comentaristas judíos de la Biblia.

E. La extensión del canon de las Escrituras

16. Se llama " canon " (del griego *kanôn*, " regla ") a la lista de los libros reconocidos como inspirados por Dios y válidos como regla para la fe y las costumbres. La cuestión que nos ocupa aquí es la de la formación del canon del Antiguo Testamento.

1. Situación en el judaísmo

Hay diferencias entre el canon judío de las Escrituras³⁰ y el canon cristiano del Antiguo Testamento.³¹ Para explicar esas diferencias, se admitía generalmente que al principio de la era cristiana, existían dos cánones en el judaísmo: un canon palestino en hebreo, el único que más tarde fue retenido por los judíos, y un canon alejandrino en griego, más extenso (se le da el nombre de "los Setenta"), que fue adoptado por los cristianos.

Investigaciones y descubrimientos recientes han puesto en duda dicha opinión. Ahora parece más probable que en la época del nacimiento del cristianismo las colecciones de los libros de la Ley y los Profetas estaban cerradas en una forma textual sustancialmente idéntica a la de nuestro Antiguo Testamento actual. La colección de los " Escritos ", por su parte, no estaba tan bien definida, ni en Palestina ni en la diáspora judía, ni en cuanto al número de los libros ni en cuanto a la forma de su texto. A finales del siglo I, parece que entre 22 y 24 libros habían sido generalmente acogidos por los judíos como sagrados,³² pero sólo mucho más tarde la lista pasó a ser exclusiva.³³ Cuando se fijaron los límites del canon hebreo, los libros deuterocanónicos no fueron incluidos en él.

Muchos de los libros que formaban parte del mal definido tercer grupo de textos religiosos, fueron leídos regularmente por comunidades judías a lo largo de los primeros siglos después de Jesucristo. Fueron traducidos al griego y circularon entre los judíos helenizados, tanto en Palestina como en la diáspora.

2. Situación en la Iglesia primitiva

17. Los primeros cristianos eran en su mayor parte judíos de Palestina, " hebreos " o " helenistas " (cf. Hch 6,1): sus puntos de vista sobre de la Escritura reflejarían los de su entorno, pero estamos mal informados a este respecto. Más adelante, los escritos del Nuevo Testamento demuestran que entre las comunidades cristianas circulaba una literatura sagrada más extensa que el canon hebreo. Tomados globalmente, los autores del Nuevo Testamento muestran un conocimiento de los libros deuterocanónicos y de algunos no canónicos, pues el número de libros citados en el Nuevo Testamento sobrepasa no sólo el del canon hebreo, sino también el que se conjetura como canon alejandrino.³⁴ Cuando el cristianismo se propagó por el mundo helenístico, continuó utilizando los libros sagrados que había recibido del judaísmo helenizado.³⁵ Sabemos que los cristianos de expresión griega recibieron de los judíos las Escrituras bajo la forma de los Setenta, pero no conocemos con precisión dicha forma, pues los Setenta nos han llegado en manuscritos cristianos. Parece que la Iglesia recibió un conjunto de Escrituras sagradas, que en el interior del judaísmo llevaban camino de convertirse en canónicas. Cuando el judaísmo decidió cerrar su propio canon, la Iglesia cristiana ya era suficientemente autónoma en relación con el judaísmo como para no sentirse inmediatamente afectada por ello. Sólo en una época posterior el canon hebreo ya cerrado empezó a ejercitar alguna influencia sobre la opinión de los cristianos.

3. Formación del canon cristiano

18. El Antiguo Testamento de la Iglesia antigua tomó formas diversas en las distintas regiones, como demuestran las distintas listas de la época patrística. La mayoría de los escritores cristianos a partir del siglo II, así como los manuscritos de la Biblia de los siglos IV y siguientes, utilizan o contienen un gran número de libros sagrados del judaísmo, incluyendo algunos que no fueron admitidos en el canon hebreo.

Sólo después de que los judíos hubieron definido su canon, pensó la Iglesia en cerrar su propio canon del Antiguo Testamento. Nos falta información sobre el modo cómo se procedió y las razones que se alegaron para incluir tal libro en el canon y rechazar tal otro. Es posible, sin embargo, delinear a grandes rasgos la evolución del tema en la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente.

En Oriente, a partir de la época de Orígenes (entre el 185 y el 253), se procura conformar el uso cristiano al canon hebreo de 2224 libros, utilizando para ello distintas combinaciones y estratagemas. El mismo Orígenes era consciente, además, de la existencia de numerosas diferencias textuales, a veces considerables, entre la Biblia hebrea y la griega. A ese problema se añadía el de las distintas listas de libros. Los esfuerzos realizados en orden a adaptarse al canon y al texto hebreos no privaron a los autores cristianos de Oriente de utilizar en sus escritos libros que no habían sido admitidos en el canon hebreo, ni de seguir para los demás el texto de los Setenta. La idea de que el canon hebreo debía ser preferido por los cristianos no parece haber producido en la Iglesia de Oriente una impresión profunda ni duradera.

En Occidente se mantiene igualmente una utilización más amplia de los libros sagrados, que encuentra en Agustín su defensor. Cuando se trata de seleccionar los libros a incluir en el canon, Agustín (354-430) basa su juicio en la práctica constante de la Iglesia. A principios del siglo V, algunos concilios tomaron postura para fijar el canon del Antiguo Testamento. Por más que aquellos concilios fueron sólo regionales, la unanimidad expresada en sus listas los hace representativos del uso eclesial en Occidente.

En cuanto a las diferencias textuales entre la Biblia en griego y en hebreo, Jerónimo basa su traducción en el texto hebreo. Para los libros deuterocanónicos, se contenta generalmente con corregir la antigua traducción latina (*Vetus Latina*). Desde entonces, la Iglesia en Occidente reconoce una doble tradición bíblica: la del texto hebreo para los libros del canon hebreo y la de la Biblia griega para los demás libros, todos en traducción latina.

Fundándose en una tradición secular, el concilio de Florencia, en 1442, y más tarde el de Trento, en 1564, disiparon, para los católicos, dudas e incertidumbres. Su lista se compone de 73 libros, recibidos como sagrados y canónicos, en cuanto que inspirados por el Espíritu Santo: 46 para el Antiguo Testamento y 27 para el Nuevo Testamento.³⁶ Así la Iglesia católica ha logrado su canon definitivo. Para determinar este canon, el Concilio se basó en el uso constante de la Iglesia. Adoptando este canon más amplio que el hebreo, ha preservado una memoria auténtica de los orígenes cristianos, puesto que, como hemos visto, el canon hebreo más limitado es posterior a la época de la formación del Nuevo Testamento.

(4) Traducción castellana de Jordi Sánchez Bosch.

(5) Citemos, por ejemplo, *aggelos*, " mensajero " o " ángel "; *ginôskein*, " conocer " o " tener relaciones con "; *diathékê*, " testamento " o " pacto ", " alianza "; *nomos*, " legislación " o " revelación "; *ethnê*, " naciones " o " paganos ".

(6) En el Evangelio según Mateo, por ejemplo, se cuentan 160 citas implícitas o alusiones; 60 en el Evangelio según Marcos; 192 en el Evangelio según Lucas; 137 en el Evangelio según Juan; 140 en los Hechos; 72 en la Carta a los Romanos, etc.

(7) 38 citas en Mateo; 15 en Marcos; 15 en Lucas; 14 en Juan; 22 en Hechos; 47 en Romanos, y así en el resto.

(8) Rom 10,8; Gál 3,16; He 8,8; 10,5.

(9) Sujetos sobreentendidos: la Escritura (Rom 10,8; cf. 10,11), el Señor (Gál 3,16: cf. Gn 13,14-15; He 8,8: cf. 8,8.9), Cristo (He 10,5).

(10) Sujetos expresados: " la Escritura " (Rom 9,17; Gál 4,30), " la Ley " (Rom 3,19; 7,7), " Moisés " (Mc 7,10; Hch 3,22; Rom 10,19), " David " (Mt 22,43; Hch 2,25; 4,25; Rom 4,6), " el profeta " (Mt 1,22; 2,15), " Isaías " (Mt 3,3; 4,14; etc.; Jn 1,23; 12,39.41; Rom 10,16.20), " Jeremías " (Mt 2,17), " el Espíritu Santo " (Hch 1,16; He 3,7; 10,15), " el Señor " (He 8,8.9.10 = Jr 31,31.32.33).

(11) Rom 9,15.17; 1 Tim 5,18.

(12) Mt 2,5; 4,10; 26,31; etc.

(13) 2 1 Cor 9,8; Rom 6,19; Gál 3,15.

(14) Rom 15,4; cf. 1 Cor 10,11.

(15) Mc 8,31; cf. Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25.

(16) Mt 1,22; 2,15; 2,23; Mt 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4.

(17) Jn 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24.28.36.

(18) Mc 14,49; cf. Mt 26,56; Jn 19,28.

(19) Lc 24,27; cf. 24,25.32.45-46.

(20) Pasión: Hch 4,25-26; 8,32-35; 13,27-29; Resurrección: 2,25-35; 4,11; 13,32-35; Pentecostés: 2,16-21; apertura misionera: 13,47; 15,18.

(21) Gál 3,6-14.24-25; 4,4-7; Rom 3,9-26; 6,14; 7,5-6.

(22) Según la concepción rabínica, la Ley escrita estaba acompañada por una Ley complementaria, oral.

(23) El origen y la extensión del canon de la Biblia judía serán tratados más adelante, en I.E., n. 16.

(24) Ez 47,1-12, seguido por Jl 2,18.27 y Za 14,8-11.

(25) He 1,5-13; 2,6-9; 3,7-4,11; 7,1-28; 10,5-9; 12,5-11.26-29.

(26) Se encuentra el *qal wa-homer* en Mt 6,30; 7,11; Jn 7,23; 10,34-36; Rom 5,15.17; 2 Cor 3,7-11; la *gezerah shawah*, en Mt 12,1-4; Hch 2,25-28; Rom 4,1-12; Gál 3,10-14.

(27) Cf. Gál 3,19 (de la mediación de los ángeles en la promulgación de la Ley, Pablo toma un argumento para demostrar la inferioridad de la Ley); 4,21-31 (la mención de Sara y Agar sirve para demostrar que los gentiles que creen en Cristo son " hijos de la promesa "); Rom 4,1-10 (la fe de Abrahán, y no su circuncisión, le obtiene la justificación); 10,6-8 (se aplica a Cristo un versículo que habla de subida al cielo); 1 Cor 10,4 (Cristo es identificado con la roca que acompañaba al pueblo por el desierto); 15,45-47 (los dos Adán: Cristo es el segundo y más perfecto); 2 Cor 3,13-16 (se atribuye un sentido simbólico al velo que cubría la cara de Moisés).

(28) Cf. Ef 4,8-9 (se aplica a Cristo un texto sobre la subida al cielo, aplicado tradicionalmente a Moisés); He 7,1-28 (sobre la superioridad del sacerdocio según el orden de Melquisedec respecto del de los sacerdotes levíticos).

(29) 1QH 2,31-36; 5,12-16; 18,14-16.

(30) Los judíos cuentan 24 libros en su Biblia, a la que llaman Tanak, palabra formada con las iniciales de *Tôrah*, " Ley ", *Nebiîm*, " Profetas ", y *Ketubîm*, otros " Escritos ". La cifra de 24 queda frecuentemente

reducida a 22, número de las letras del alfabeto hebreo. En el canon cristiano, esos 24 o 22 libros corresponden a los 39, llamados protocanónicos. La diferencia se explica por el hecho de que los judíos consideran como un solo libro bloques de escritos que en el canon cristiano figuran como libros distintos: por ejemplo, los escritos de los doce Profetas menores.

(31) La Iglesia católica cuenta 46 libros en su canon del Antiguo Testamento, 39 protocanónicos y 7 deuterocanónicos, llamados así porque los primeros fueron aceptados en el canon sin grandes debates o sin ningún debate, mientras que los segundos (Sirácida, Baruc, Tobías, Judit, Sabiduría, 1 y 2 Macabeos y ciertas partes de Ester y de Daniel) no fueron definitivamente aceptados más que después de varios siglos de hesitación (por parte de ciertos Padres de la Iglesia oriental así como de Jerónimo). Las Iglesias de la Reforma los llaman apócrifos.

(32) En su *Contra Apión* (1.8), escrito entre 93 y 95, Josefo se acerca mucho a la idea de un canon de las Escrituras, pero su vaga referencia a unos libros a los que todavía no se ha puesto nombre (designados más tarde como "Escritos") permite ver cómo el judaísmo no había llegado todavía al estadio de una colección de libros claramente definida.

(33) La que suele llamarse Asamblea de Yamnia tuvo más bien el carácter de una escuela o una academia, instalada en Yamnia entre los años 75 y 117. No consta que tomaran la decisión de establecer una lista de libros. Hay motivos para pensar que el canon de las Escrituras judías no fue fijado de manera rígida antes del final del siglo II. Las discusiones de escuela a propósito del estatuto de algunos libros se prolongaron hasta el siglo III.

(34) Si la Iglesia primitiva hubiera recibido de Alejandría un canon cerrado o una lista cerrada, sería de esperar que los manuscritos de los Setenta todavía existentes y las listas cristianas de libros del Antiguo Testamento tendrían todos una extensión virtualmente idéntica a ese canon. Pero ese no es el caso. Las listas veterotestamentarias de los Padres de la Iglesia y de los primeros concilios no manifiestan ese tipo de unanimidad. No son pues los judíos en Alejandría los que han establecido un canon exclusivo de las Escrituras, sino la Iglesia a partir de los Setenta.

(35) Estos libros no comprendían sólo escritos originariamente compuestos en hebreo y traducidos al griego, sino también escritos compuestos directamente en griego.

(36) Cf. Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum*, 36a ed., Friburgo de Brisgovia, Basilea, Roma, Viena 1991, nos. 1334-1336, 1501-1504.

II. TEMAS FUNDAMENTALES DE LAS ESCRITURAS DEL PUEBLO JUDÍO Y SU RECEPCIÓN EN LA FE EN CRISTO

19. A las Escrituras del pueblo judío, que ha recibido como auténtica Palabra de Dios, la Iglesia cristiana ha unido otras Escrituras, que expresan su fe en Jesús, el Cristo. De ello se sigue que la Biblia cristiana no comprende un único " Testamento ", sino dos " Testamentos ", el Antiguo y el Nuevo, que mantienen entre sí relaciones complejas, dialécticas. Para quien quiera hacerse una idea exacta de las relaciones entre la Iglesia cristiana y el pueblo judío, le es indispensable el estudio de dichas relaciones. Su comprensión ha variado con el tiempo. El presente capítulo ofrece en primer lugar una vista de conjunto de dichas variaciones y se dedica a continuación al estudio más preciso de temas fundamentales, comunes a ambos Testamentos.

A. Comprensión cristiana de las relaciones entre Antiguo y Nuevo Testamento

1. *Afirmación de una relación recíproca*

Al llamarlas " Antiguo Testamento ", la Iglesia cristiana no ha querido en modo alguno sugerir que las Escrituras del pueblo judío hubieran caducado y ahora se pudiera prescindir de ellas.³⁷ Siempre ha afirmado lo contrario: Antiguo y Nuevo Testamento son inseparables. Su primera relación es precisamente ésta. Cuando, a principios del siglo II, Marción quiso rechazar el Antiguo Testamento, chocó con una completa oposición por parte de la Iglesia post-apostólica. Por otro lado, su rechazo del Antiguo Testamento conducía a Marción a rechazar gran parte del Nuevo: no retuvo más que el Evangelio de Lucas y una parte de las Cartas de Pablo, lo que muestra claramente que su posición era insostenible. Es a la luz del Antiguo Testamento que el Nuevo comprende la vida, la muerte y la glorificación de Jesús (cf. 1 Cor 15,3-4).

Pero la relación es recíproca: por una parte, el Nuevo Testamento reclama ser leído a la luz del Antiguo, pero también invita, por otra parte, a " releer " el Antiguo a la luz de Cristo Jesús (cf. Lc 24,45). ¿Cómo se hace esta " relectura "? Se extiende a " todas las Escrituras " (Lc 24,27), a " todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos " (v. 44), pero el Nuevo Testamento no nos presenta más que un número reducido de ejemplos, sin elaborar la teoría de un método.

2. *Relectura del Antiguo Testamento a la luz de Cristo*

Los ejemplos dados muestran que se utilizaban diversos métodos, tomados de la cultura del mundo circundante, como hemos visto más arriba.³⁸ Los textos hablan de tipología³⁹ y de lectura a la luz del Espíritu (2 Cor 3,14-17). Sugieren la idea de un doble nivel de lectura: un sentido originario, perceptible en un primer momento, y una interpretación ulterior, revelada a la luz de Cristo.

En el judaísmo, se estaba habituado a hacer ciertas relecturas. El mismo Antiguo Testamento entra en esa dinámica. Se releía, por ejemplo, el episodio del maná: no se negaba el dato original, pero se profundizaba en su sentido, viendo en el maná un símbolo de la Palabra con que Dios continuamente alimenta a su pueblo (cf. Dt 8,2-3). Los Libros de las Crónicas son una relectura del Libro del Génesis y de los Libros de Samuel y los Reyes. Lo específico en la relectura cristiana es que se hace, como acabamos de recordar, a la luz de Cristo.

La nueva interpretación no anula el sentido original. El apóstol Pablo afirma claramente que " los oráculos de Dios han sido confiados " a los israelitas (Rom 3,2) y considera evidente que estos oráculos debían y podían ser leídos y comprendidos antes de la venida de Jesús. Cuando habla de la ceguera de los judíos en " la lectura del Antiguo Testamento " (2 Cor 3,14), no quiere hablar de una completa incapacidad de lectura, sino de una incapacidad de relectura a la luz de Cristo.

3. *Relectura alegórica*

20. En el mundo helenístico el método era distinto. La exégesis cristiana se sirvió igualmente de él. Los griegos interpretaban a veces sus textos clásicos transformándolos en alegorías. Puestos a comentar poemas antiguos, como las obras de Homero, en los que los dioses aparecen tratados como hombres caprichosos y vengativos, los literatos les atribuían un sentido más aceptable desde el punto de vista religioso y moral, sosteniendo que el poeta se había expresado de modo alegórico y en realidad había querido describir los conflictos psicológicos humanos, las pasiones del alma, bajo la ficción de luchas entre dioses. En tal caso, el sentido nuevo más espiritual hacía desaparecer el sentido primitivo del texto.

Los judíos de la diáspora utilizaron a veces este método, en particular para justificar a los ojos del mundo helenístico ciertas prescripciones de la Ley que, tomadas a la letra, podían parecer carentes de sentido. Filón de Alejandría, formado en la cultura helenística, avanza en esta dirección. A veces desarrolla de modo genial el sentido original, pero otras veces, adopta una lectura alegórica que lo anula completamente. Con el tiempo, su exégesis fue rechazada por el judaísmo.

En el Nuevo Testamento, se encuentra una única mención de " algo dicho por alegoría " (*allégoroumena*: Gál 4,24), pero entonces se trata, en realidad, de tipología, es decir, que los personajes mencionados en el texto antiguo son presentados como evocación de realidades futuras, sin que se ponga mínimamente en duda su existencia histórica. Otro texto de Pablo practica la alegoría para interpretar un detalle de la Ley (1 Cor 9,9), pero este método no es nunca adoptado por él como orientación de conjunto.

Al contrario, los Padres de la Iglesia y los autores medievales hacen un uso sistemático de la alegoría, en su afán de ofrecer una interpretación actualizante, rica en aplicaciones a la vida cristiana, de la Biblia entera hasta en sus mínimos detalles, tanto del Nuevo Testamento como del Antiguo. Orígenes, por ejemplo, en el trozo de madera de que se sirvió Moisés para volver dulces las aguas amargas (Ex 15,22-25) ve una alusión al madero de la cruz; en el cordón de hilo escarlata con el que Rahab hizo reconocer su casa (Jos 2,18), ve una alusión a la sangre del Salvador. Se aprovechaban todos los detalles susceptibles de aportar un punto de contacto entre el episodio veterotestamentario y las realidades cristianas. Así se encontraban en cada página del Antiguo Testamento una multitud de alusiones directas y específicas a Cristo y a la vida cristiana, pero se corría el riesgo de separar cada detalle de su contexto y de reducir a nada las relaciones entre el texto bíblico y la realidad concreta de la historia de la salvación. La interpretación se volvía arbitraria.

No se duda de que la enseñanza propuesta tenía su valor, porque estaba animada por la fe y guiada por un conocimiento del conjunto de la Escritura leída dentro de la Tradición. Pero aquella enseñanza no estaba basada en el texto comentado. Le era añadida. Era pues inevitable que en el momento en que aquel método obtenía sus más bellos éxitos, entrara en una crisis irreversible.

4. Retorno al sentido literal

Tomás de Aquino percibió claramente el inconsciente convencionalismo que suponía la exégesis alegórica: el comentarista no podía descubrir en un texto más que lo que ya conocía de antemano y para conocerlo había tenido que encontrarlo en sentido literal en otro texto. De ahí la conclusión que sacó Tomás de Aquino: no se puede argumentar válidamente a partir del sentido alegórico, sino sólo a partir del sentido literal.⁴⁰

La preferencia por el sentido literal, que comenzó en la Edad Media no ha dejado de confirmarse desde entonces. El estudio crítico del Antiguo Testamento ha ido cada vez más en esta dirección, hasta llegar a la supremacía del método histórico-crítico.

Pero se ha emprendido un proceso inverso: la relación entre el Antiguo Testamento y las realidades cristianas ha sido restringida a un número limitado de textos. Hoy día existe el riesgo de caer en el exceso contrario, que consiste en negar globalmente, no sólo los excesos del método alegórico, sino toda la exégesis patrística y la misma idea de una lectura cristiana y cristológica de los textos del Antiguo Testamento. De ahí el esfuerzo iniciado en la teología contemporánea, por caminos distintos que aún no llegan a un consenso, por refundar una interpretación cristiana del Antiguo Testamento, exenta de arbitrariedad y respetuosa del sentido original.

5. Unidad del designio de Dios y noción de cumplimiento

21. El presupuesto teológico de base es que el designio salvífico de Dios, que culmina en Cristo (cf. Ef 1,3-14), es unitario, pero se ha realizado progresivamente a través del tiempo. El aspecto unitario y el aspecto gradual son igualmente importantes; asimismo, la continuidad sobre ciertos puntos y la discontinuidad sobre otros. Desde el principio, la actuación de Dios en su relación con los hombres tiende hacia la plenitud final y en consecuencia empiezan a manifestarse ciertos aspectos que luego serán constantes: Dios se revela, llama, confía misiones, promete, libera, hace alianza. Las primeras realizaciones, por provisorias e imperfectas que sean, dejan entrever algo de la plenitud definitiva. Eso es particularmente visible en ciertos grandes temas que se desarrollan a lo largo de toda la Biblia, del Génesis al Apocalipsis: el camino, el banquete, la habitación de Dios entre los hombres.

Con su continua relectura de los acontecimientos y los textos, el mismo Antiguo Testamento se abre progresivamente a una perspectiva de cumplimiento último y definitivo. El Éxodo, experiencia original de la fe de Israel (cf. Dt 6,20-25; 26,5-9), se convierte en modelo de ulteriores experiencias de salvación. La liberación del exilio babilonio y la perspectiva de una salvación escatológica son descritas como un nuevo Éxodo.⁴¹ La interpretación cristiana se sitúa en esta línea, pero con la diferencia de que ve el cumplimiento como ya realizado sustancialmente en el misterio de Cristo.

La noción de cumplimiento es una noción extremadamente compleja,⁴² que puede fácilmente ser falseada, tanto si se insiste unilateralmente sobre la continuidad como sobre la discontinuidad. La fe cristiana reconoce el cumplimiento en Cristo de las Escrituras y las esperanzas de Israel, pero no entiende el cumplimiento como la simple realización de lo que estaba escrito. Tal concepción sería reductora. En realidad, en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, el cumplimiento se realiza de modo imprevisible. Comporta una superación.⁴³ Jesús no se limita a interpretar un papel ya escrito, el papel de Mesías, sino que confiere a las nociones de Mesías y de salvación una plenitud que no se podía imaginar por adelantado: los llena de un contenido nuevo. Se puede incluso hablar a este respecto de una " nueva creación ".⁴⁴ Sería en efecto equivocado considerar las profecías del Antiguo Testamento como una especie de fotografías anticipadas de acontecimientos futuros. Todos los textos, incluyendo los que más adelante fueron leídos como profecías mesiánicas, tuvieron un valor y un significado inmediatos para sus contemporáneos, antes de adquirir una significación más plena para los oyentes futuros. El mesianismo de Jesús tiene un sentido nuevo e inédito.

El primer objetivo del profeta es dar a sus contemporáneos la capacidad de comprender los acontecimientos de su tiempo desde la perspectiva de Dios. Debemos pues renunciar a la insistencia excesiva, característica de cierta apologética, sobre el valor de prueba atribuido al cumplimiento de las profecías. Esta insistencia ha contribuido a volver más severo el juicio de los cristianos sobre los judíos y su lectura del Antiguo Testamento: cuanto más evidente se encuentra la referencia a Cristo en los textos veterotestamentarios, más se considera inexcusable y obstinada la incredulidad de los judíos.

Pero la constatación de una discontinuidad entre ambos Testamentos y de una superación de las perspectivas antiguas no debe llevarnos a una espiritualización unilateral. Lo que ya se ha cumplido en Cristo debe cumplirse todavía en nosotros y en el mundo. El cumplimiento definitivo será el del final, con la resurrección de los muertos, los cielos nuevos y la tierra nueva. La espera mesiánica de los judíos no es vana. Puede convertirse para nosotros cristianos en un poderoso estímulo para mantener viva la dimensión escatológica de nuestra fe. Nosotros como ellos vivimos en la espera. La diferencia está en que para nosotros Aquél que vendrá tendrá los rasgos del Jesús que ya vino y está ya presente y activo entre nosotros.

6. Perspectivas actuales

El Antiguo Testamento posee en sí mismo un inmenso valor como Palabra de Dios. Leer el Antiguo Testamento como cristianos no significa pues querer encontrar en cada rincón referencias directas a Jesús y a las realidades cristianas. Es cierto que para los cristianos toda la economía veterotestamentaria está en movimiento hacia Cristo; si se lee el Antiguo Testamento a la luz de Cristo, se puede, retrospectivamente, percibir algo de este movimiento. Pero, como se trata de un movimiento, de un progreso lento y difícil a lo largo de la historia, cada acontecimiento y cada texto se sitúan en un punto concreto del camino, a una distancia más o menos grande de su término. Releerlos retrospectivamente, con ojos de cristiano, significa a la vez percibir el movimiento hacia Cristo y la distancia con relación a él, la prefiguración y la diferencia. Inversamente, el Nuevo Testamento no puede ser plenamente comprendido más que a la luz del Antiguo.

La interpretación cristiana del Antiguo Testamento es, pues, una interpretación diferenciada según los distintos tipos de textos. No sobrepone confusamente la Ley y el Evangelio, sino que distingue cuidadosamente las fases sucesivas de la historia de la revelación y de la salvación. Es una interpretación teológica, pero al mismo tiempo plenamente histórica. Lejos de excluir la exégesis histórico-crítica, la requiere.

Cuando el lector cristiano percibe que el dinamismo interno del Antiguo Testamento encuentra su punto de llegada en Jesús, se trata de una percepción retrospectiva, cuyo punto de partida no se sitúa en los textos como tales, sino en los acontecimientos del Nuevo Testamento proclamados por la predicación apostólica. No se debe, pues, decir que el judío no ve lo que estaba anunciado en los textos, sino que el cristiano, a la luz de Cristo y en el Espíritu, descubre en los textos una plenitud de sentido que estaba escondida en él.

7. Aportación de la lectura judía de la Biblia

22. La conmoción producida por la exterminación de los judíos (la *Shoah*) durante la Segunda Guerra Mundial ha conducido a todas las Iglesias a repensar completamente su relación con el judaísmo y, por consiguiente, su interpretación de la Biblia judía, el Antiguo Testamento. Algunos han llegado a preguntarse si los cristianos no deberían arrepentirse de haber acaparado la Biblia judía haciendo de ella una lectura en la que ningún judío se reconoce. ¿Deberían, pues, ahora los cristianos leer la Biblia como los judíos, para respetar realmente su origen judío?

Razones hermenéuticas nos obligan a dar una respuesta negativa a esta última pregunta. Porque leer la Biblia como la lee el judaísmo implica necesariamente la aceptación de todos sus presupuestos, es decir, la aceptación íntegra de lo que hace el judaísmo, especialmente la autoridad de los escritos y tradiciones rabínicas, que excluyen la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

Pero en cuanto a la primera cuestión, la situación es distinta, pues los cristianos pueden y deben admitir que la lectura judía de la Biblia es una lectura posible, en continuidad con las Sagradas Escrituras judías de la época del segundo Templo, una lectura análoga a la lectura cristiana, que se desarrolla paralelamente. Cada una de esas dos lecturas es coherente con la visión de fe respectiva, de la que es producto y expresión. Son, por tanto, mutuamente irreductibles.

En el campo concreto de la exégesis, los cristianos pueden, sin embargo, aprender mucho de la exégesis judía practicada desde hace más de dos mil años; de hecho, han aprendido mucho de ella a lo largo de la historia.⁴⁵ Por su parte, pueden confiar que también los judíos podrán sacar partido de las investigaciones exegéticas cristianas.

B. Temas comunes fundamentales

1. Revelación de Dios

23. *Un Dios que habla a los hombres.* El Dios de la Biblia es un Dios que entra en comunicación con los hombres y les habla. Bajo modalidades diversas, la Biblia describe la iniciativa tomada por Dios de comunicar con la humanidad por medio de la elección del pueblo de Israel. Dios hace oír su Palabra, sea directamente, sea sirviéndose de un portavoz.

En el Antiguo Testamento, Dios se manifiesta a Israel como Aquél que le habla. La palabra divina toma la forma de promesa hecha a Moisés de hacer salir de Egipto al pueblo de Israel (Ex 3,7-17), promesa que está en continuidad con las que había hecho a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob para sus descendientes.⁴⁶ Es también la promesa que recibe David en 2 Sa 7,1-17 sobre un descendiente que le sucederá en el trono.

Después de la salida de Egipto, Dios se compromete con su pueblo en una alianza en la que toma dos veces la iniciativa (Ex 19 24; 32 34). En ese contexto, Moisés recibe de manos de Dios la Ley, designada a menudo como "*palabras de Dios*",⁴⁷ que él debe transmitir al pueblo.

Como portador de la palabra de Dios, Moisés será considerado como un profeta⁴⁸ y aún más que un profeta (Nu 12,6-8). A lo largo de la historia del pueblo, los profetas son conscientes de transmitir la palabra de Dios. Los relatos de vocaciones proféticas muestran cómo la palabra de Dios aparece, se impone con fuerza e invita a una respuesta. Profetas como Isaías, Jeremías o Ezequiel reconocen la palabra de Dios como un acontecimiento que ha marcado su vida.⁴⁹ Su mensaje es mensaje de Dios;

acogerlo es acoger la palabra de Dios. Aunque choca con resistencias por obra de la libertad humana, la palabra de Dios es eficaz:⁵⁰ es un poder que actúa en el corazón de la historia. En el relato de la creación del mundo por Dios (Gn 1), se descubre que para Dios decir es hacer.

El Nuevo Testamento prolonga y profundiza dicha perspectiva. En efecto, Jesús actúa como predicador de la palabra de Dios (Lc 5,1) y recurre a la Escritura; es reconocido como profeta,⁵¹ pero es más que un profeta. En el Cuarto Evangelio, el papel de Jesús se distingue del de Juan Bautista por la oposición entre el origen terrestre del segundo y el origen celestial del primero: " El que viene del cielo [] da testimonio de lo que ha visto y oído, [] aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios " (Jn 3,31.32.34). Jesús no es un simple mensajero; ha dejado transparentar su intimidad con Dios. Comprender la misión de Jesús, es tener conciencia de su condición divina. " Yo no he hablado por mi mismo ", dice Jesús; " lo que yo he hablado, lo he dicho como el Padre me lo ha dicho a mi " (Jn 12,49.50). A partir de este vínculo que une a Jesús con el Padre, el Cuarto Evangelio confiesa a Jesús como el *Logos*, " la Palabra ", que " se ha hecho carne " (Jn 1,14).

El principio de la Carta a los Hebreos resume perfectamente el camino recorrido: Dios que " en otro tiempo había hablado a los padres por los Profetas ", " nos ha hablado a nosotros por su Hijo " (He 1,1-2), aquel Jesús del que nos hablan los Evangelios y la predicación apostólica.

24. *El Dios único*. La afirmación más fuerte de la confesión de fe judía es la de Dt 6,4: " Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es el señor unico ", afirmación que no se debe separar de su consecuencia para el fiel: " y tú amarás al señor tu Dios con todo tu corazón, con todo tu ser y con todas tus fuerzas " (Dt 6,5).⁵² Será el Dios de toda la humanidad al fin de los tiempos (Za 14,9). Dios es UNO: esta proclamación deriva del lenguaje del amor (cf. Ct 6,9). Dios que ama a Israel es confesado como único y llama a cada uno a corresponder a este amor con un amor cada vez más unificado.

Israel está llamado a reconocer que el Dios que le sacó de Egipto es el único que lo ha arrancado de la servidumbre. Sólo este Dios ha salvado a Israel e Israel debe expresar su fe en él por la práctica de la Ley y por el culto.

La afirmación de que " el señor es unico " no era en sus orígenes expresión de un monoteísmo radical, pues no se niega la existencia de otros dioses, como demuestra, por ejemplo, el Decálogo (Ex 20,3). A partir del exilio, la afirmación creyente tiende a convertirse en una afirmación monoteísta radical, que se expresa a través de frases como " los dioses no son nada " (Is 45,14) o " no existe otro ".⁵³ En el judaísmo posterior, la expresión de Dt 6,4 es una profesión de fe monoteísta, que está en el centro de la oración judía.

En el Nuevo Testamento la afirmación de la fe judía es repetida en Mc 12,29 por el mismo Jesús, que cita Dt 6,4-5, y por su interlocutor judío, que cita Dt 4,35. La fe cristiana afirma también la unicidad de Dios, pues " no hay otro dios más que el Dios único ".⁵⁴ Esta unicidad de Dios es firmemente mantenida incluso cuando Jesús es reconocido como Hijo (Rom 1,3-4), que es una sola cosa con el Padre (Jn 10,30; 17,11). En efecto, la gloria que viene del Dios único la tiene Jesús del Padre como " Hijo único lleno de gracia y de verdad " (Jn 1,14). Para expresar la fe cristiana, Pablo no duda en desdoblarse la afirmación de Dt 6,4 diciendo: " Para nosotros hay un solo Dios, el Padre [] y un solo Señor, Jesucristo " (1 Cor 8,6).

25. *Dios creador y providente*. La Biblia se abre con estas palabras: " En el principio Dios creó el cielo y la tierra " (Gn 1,1). Esta tesis domina el texto de Gn 1,1-2,4a, y también la totalidad de la Escritura, que relata los actos del poder divino. En este texto inaugural, la afirmación de la bondad de la creación se repite siete veces: constituye uno de sus estribillos (Gn 1,4-31).

Con formulaciones diferentes y en contextos diversos, la afirmación de que Dios es creador vuelve constantemente. Así, en el relato de la salida de Egipto, Dios tiene poder sobre el viento y el mar (Ex 14,21). En la oración de Israel, Dios es confesado como " Aquel que ha hecho el cielo y la tierra ".⁵⁵ La acción creadora de Dios funda y asegura la salvación esperada, tanto en la oración (Sl 121,2) como en los oráculos proféticos: por ejemplo, en Jr 5,22 y 14,22. En Is 40,55, aquella acción funda la esperanza en una

salvación futura.⁵⁶ Los libros sapienciales atribuyen a la acción creadora de Dios una posición central.⁵⁷

Dios, que crea el mundo con su Palabra (Gn 1) y da al hombre un aliento de vida (Gn 2,7), es también el que muestra su solicitud por cada ser humano desde su concepción.⁵⁸

Fuera de la Biblia hebrea, hay que citar el texto de 2 Mac 7,28, en que la madre de los siete hermanos mártires exhorta al último de entre ellos con estas palabras: " Yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra, contempla todo lo que hay en ellos y reconoce que Dios no los ha creado a partir de cosas existentes ". La traducción latina de esta frase habla de creación *ex nihilo*, " de la nada ". Un aspecto notable de este texto es que en él el recuerdo de la acción creadora de Dios funda la fe en la resurrección de los justos. Igual que en Rom 4,17.

La fe en un Dios creador, victorioso de las fuerzas cósmicas y del mal, pasó a ser inseparable de la confianza en él como salvador del pueblo de Israel así como de cada individuo.⁵⁹

26. En el Nuevo Testamento, la convicción de que todo lo que existe es obra de Dios proviene directamente del Antiguo Testamento. Parece tan arraigada que no necesita demostración. Por eso el vocabulario de creación está poco presente en los Evangelios. De todos modos, se observa en Mt 19,4 la referencia a Gn 1,27, que habla de la creación del hombre y de la mujer. De modo más amplio, Mc 13,19 evoca " el principio de la creación por obra de Dios ". En fin, Mt 13,35b, a propósito de las parábolas, habla " de cosas escondidas desde la fundación del mundo ".

En su predicación, Jesús insiste mucho en la confianza que el hombre debe tener en Dios, de quien todo depende: " No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis [] Mirad las aves del cielo: no siembran ni cosechan [] y vuestro Padre celestial las alimenta ".⁶⁰ La solicitud de Dios creador se extiende a los malos y a los buenos sobre los que " hace salir su sol " y les da la lluvia necesaria para la fecundidad del suelo (Mt 5,45). La providencia de Dios se ejerce con todos; esta convicción debe llevar a los discípulos de Jesús a buscar " en primer lugar el Reino de Dios y su justicia " (Mt 6,33). En el Evangelio de Mateo, Jesús habla del " Reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo " (Mt 25,34). El mundo creado por Dios es el lugar de la salvación del hombre; está a la espera de una completa " regeneración " (Mt 19,28).

Partiendo de la Biblia judía, que afirma que Dios lo ha creado todo por su palabra, por su verbo,⁶¹ el prologo del Cuarto Evangelio proclama que " En el principio era el Verbo ", que " el Verbo era Dios " y que " todo existió por él " y que " sin él no se hizo nada de cuanto existe " (Jn 1,1-3). El Verbo vino al mundo, pero el mundo no le reconoció (Jn 1,10). A pesar de los obstáculos que los hombres interponen, el proyecto de Dios está claramente definido en Jn 3,16: " tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna ". Jesús atestigua hasta el extremo este amor de Dios (Jn 13,1). Después de la resurrección, Jesús " sopló " sobre los discípulos, renovando el acto de Dios cuando la creación del hombre (Gn 2,7), con lo que sugería que por obra del Espíritu Santo iba a surgir una nueva creación (Jn 20,22).

Hablando otro lenguaje, el libro del Apocalipsis ofrece una perspectiva similar. Dios creador (Ap 4,11) está en el origen de un proyecto de salvación que no puede ser realizado más que por el Cordero " como inmolado " (Ap 5,6), celebrando el misterio pascual, por parte de él que es " el Príncipe de la creación de Dios " (Ap 3,14). Al final de la historia, la victoria sobre las fuerzas del mal irá acompañada por la aparición de una nueva creación, que tendrá por luz a Dios mismo⁶² y ya no tendrá necesidad de templo, pues Dios todopoderoso y el Cordero serán el Templo de aquella ciudad celestial, la nueva Jerusalén (Ap 21,2.22).

En las cartas paulinas, el lugar de la creación es igualmente importante. Es conocido el razonamiento de Pablo en Rom 1,20-21 a propósito de los paganos. El apóstol afirma que " desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad, son visibles a la inteligencia por sus obras " y por eso los paganos son " inexcusables " de no haber dado gloria a Dios y de haber " servido a la criatura en vez de al Creador " (Rom 1,25; cf. Sa 13,1-9). La criatura ha sido entregada " a la servidumbre de la corrupción " (Rom 8,20-21). Pero por ello no se la puede rechazar como mala. En 1 Tim 4,4 se afirma

que " todo lo que Dios ha creado es bueno y no se debe rechazar nada que se tome con acción de gracias ".

El papel asignado por el Antiguo Testamento a la Sabiduría en el acto de crear es atribuido por el Nuevo Testamento a la persona de Cristo, Hijo de Dios. Como la del " Verbo " en el prólogo de Juan (1,3), se trata de una mediación universal, expresada en griego por la preposición *dia*, que encontramos también en He 1,2. Asociado al " Padre, *de quien* todo (proviene) " se encuentra " Jesucristo, *por quien* todo (proviene) " (1 Cor 8,6). Desarrollando este tema, el himno de Col 1,15-20 afirma que " todo fue creado en él " y que " todo ha sido creado por él y para él; él es antes que todas las cosas y todas tienen su consistencia en él (Col 1,16-17).

Por otro lado, la resurrección de Cristo es entendida como inauguración de una nueva creación, de suerte que " el que está en Cristo es una nueva creación ".⁶³ Ante la multiplicación del pecado de los hombres, el proyecto de Dios en Cristo era realizar una nueva creación. Volveremos más adelante sobre este tema, después de haber hablado de la situación de la humanidad.

2. La persona humana: grandeza y miseria

a) En el Antiguo Testamento

27. Es frecuente hablar, en una sola expresión, de " grandeza y miseria " de los seres humanos. En el Antiguo Testamento, no se encuentran estos dos términos para caracterizar la condición humana, pero encontramos expresiones correlativas: en los tres primeros capítulos del Génesis, el hombre y la mujer son, por una parte, " creados a imagen de Dios " (Gn 1,27), pero, por otra parte, son " expulsados del jardín de Edén " (Gn 3,24) por haber sido indóciles a la palabra de Dios. Estos capítulos orientan la lectura de toda la Biblia. A través de ellos se nos invita a reconocer los rasgos esenciales de nuestra situación y la tela de fondo de toda la historia de la salvación.

Creados a imagen de Dios: Colocada mucho antes que la vocación de Abrahán y la elección de Israel, esta característica se aplica a los hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares (Gn 1,26-27)⁶⁴ y les atribuye la más alta dignidad. La expresión puede tener su origen en la ideología real de las naciones que rodeaban a Israel, especialmente Egipto, donde el Faraón era considerado como imagen viva del dios, encargado del mantenimiento y la renovación del cosmos. Pero la Biblia da a esta metáfora una categoría fundamental para la definición de toda persona humana. Las palabras de Dios: " Hagamos al hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza, para que domine sobre... " (Gn 1,26) presentan a los seres humanos como criaturas de Dios cuya tarea es la de gobernar y poblar la tierra que Dios creó. Como imágenes de Dios e intendentes del Creador, los seres humanos se convierten en destinatarios de su palabra y son llamados a serle dóciles (Gn 2,15-17).

Se ve al mismo tiempo que los humanos existen como hombres y mujeres y tienen como tarea la de servir a la vida. En la afirmación: " Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó " (Gn 1,27), la diferencia de los sexos es puesta en paralelo con la semejanza respecto de Dios.

Además, la procreación humana está en conexión estrecha con la tarea de gobernar la tierra, como lo demuestra la bendición divina de la primera pareja: " Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre... " (1,28). Así la semejanza con Dios, la asociación del hombre con la mujer y el gobierno del mundo están íntimamente relacionados.

La estrecha conexión entre el hecho de ser creado a imagen de Dios y de tener autoridad sobre el mundo comporta varias consecuencias. En primer lugar, la aplicación universal de estas características excluye toda superioridad de un grupo o de un individuo humano sobre otro. Todas las personas humanas son imagen de Dios y todas están encargadas de continuar la obra ordenadora del Creador. En segundo lugar, se toman disposiciones en orden a la coexistencia armoniosa de todos los seres vivos en la búsqueda de los medios necesarios para su subsistencia: Dios asigna su alimento a los hombres y a los animales (Gn 1,29-30).⁶⁵ En tercer lugar, la vida de las personas humanas está dotada de cierto ritmo. Además del ritmo

del día y la noche, de los meses lunares y los años solares (Gn 1,14-18), Dios establece un ritmo semanal con un reposo el día séptimo, fundamento del sábado (Gn 2,1-3). Respetando el sábado (Ex 20,8-11), los dueños de la tierra rinden homenaje a su Creador.

28. *La miseria humana* encuentra su expresión bíblica ejemplar en la historia del primer pecado y de su castigo en el jardín del Edén. El relato de Gn 2,4b-3,24 completa el de Gn 1,1-2,4a, mostrando cómo la miseria se introduce en una creación que era "buena"⁶⁶ e incluso, una vez coronada con la creación del hombre, "muy buena" (Gn 1,31).

El relato especifica la tarea confiada en primer lugar al hombre, "cultivar y guardar" el jardín del Edén (Gn 2,15) y le añade la prohibición de "comer del árbol del conocimiento del bien y del mal" (2,16-17). Esta norma implica que servir a Dios y observar sus mandamientos es correlativo al poder de dominar la tierra (1,26.28).

Al principio el hombre se dedica a cumplir los encargos de Dios, poniendo nombres a los animales (2,18-20), acogiendo luego a la mujer como don de Dios (2,23). En el episodio de la tentación, por el contrario, la pareja humana deja de actuar según el mandato de Dios. Comiendo del fruto del árbol, la mujer y el hombre ceden a la tentación de querer ser como Dios y apropiarse de un "conocimiento" que sólo pertenece a Dios (3,5-6). La consecuencia es que procuran evitar una confrontación con Dios. Pero su intento de esconderse revela la locura del pecado, pues les deja en un lugar donde puede llegarles la voz de Dios (3,8). La pregunta con que Dios increpa al hombre: "¿Dónde estás?" sugiere que éste no está donde tenía que estar: a disposición de Dios y aplicado a su tarea (3,9). El hombre y la mujer se dan cuenta de que están desnudos (3,7-10), es decir que han perdido la confianza entre ellos y en la armonía de la creación.

Con su sentencia, Dios vuelve a definir las condiciones de vida de los seres humanos más que la relación entre ellos y él (3,17-19). Por otro lado, el hombre pierde su tarea particular en el jardín del Edén, pero no la de trabajar (3,17-19.23). Ésta se orienta ahora hacia la "tierra" (3,23; cf. 2,5). En otras palabras, Dios sigue dando una misión a la persona humana. Para "someter la tierra y dominarla" (1,28), el hombre debe trabajar (3,23).

Pero desde entonces, el "dolor" es el compañero inseparable de la mujer (3,16) y del hombre (3,17); la muerte es su destino (3,19). La relación entre el hombre y la mujer se ha deteriorado. La palabra "dolor" es asociada al embarazo y al parto (3,16), así como a la fatiga física y mental ocasionada por el trabajo (3,17).⁶⁷ Paradójicamente, el dolor se viene a introducir en aquello que por sí mismo es fuente de alegría profunda: el parto y la productividad del trabajo. La sentencia une ese "dolor" a la existencia sobre la "tierra", que ha sido maldecida por su pecado (3,17-18). Lo mismo ocurre con la muerte: el fin de la vida humana es llamado retorno "a la tierra", de la que el hombre ha sido sacado para cumplir su tarea.⁶⁸ En Gn 2,3, la inmortalidad parece estar unida a la existencia en el jardín del Edén y condicionada por el respeto de la prohibición de comer del árbol del "conocimiento". Desde que dicha prohibición fue violada, el acceso al árbol de la vida (2,9) ha quedado cerrado (3,22). En Sa 2,23-24, la inmortalidad es asociada a la semejanza con Dios; "la muerte entró en el mundo por la envidia del diablo". Así se establece un vínculo entre Gn 1 y Gn 2-3.

Como creada a imagen de Dios y encargada de cultivar la tierra, la pareja humana tiene el gran honor de ser llamada a completar la acción creadora de Dios cuidando de sus criaturas (Sa 9,2-3). Negarse a escuchar la voz de Dios y preferir la de tal o cual criatura, procede de la libertad del ser humano; sufrir el dolor y la muerte es consecuencia de la opción tomada por aquellas personas. La "miseria" pasó a ser un aspecto universal de la condición humana, pero este aspecto es secundario y no destruye el aspecto de "grandeza", querido por Dios en su proyecto creador.

Los capítulos siguientes del Génesis muestran hasta qué punto el género humano puede hundirse en el pecado y la miseria: "La tierra se había corrompido ante Dios y se había llenado de violencia []. Toda carne había pervertido su conducta sobre la tierra" (Gn 6,11-12), de suerte que Dios decretó el diluvio. Pero al menos un hombre, Noé, así como su familia, "caminaba con Dios" (6,9) y Dios le escogió para ser

punto de partida de una nueva humanidad. Entre su posteridad, Dios escogió a Abrahán, le ordenó dejar su país y le prometió que " haría grande su nombre " (12,2). El proyecto de Dios se revela desde este momento como universal, pues en Abrahán " serán bendecidas todas las familias de la tierra " (12,3). El Antiguo Testamento muestra a continuación cómo este proyecto ha atravesado los siglos, alternando los momentos de miseria con los de grandeza. Dios no se ha resignado a dejar a su pueblo en la miseria. Siempre lo ha devuelto al camino de la verdadera grandeza, en beneficio de la humanidad entera.

A esos rasgos fundamentales, conviene añadir que el Antiguo Testamento no desconoce los aspectos decepcionantes de la existencia humana (cf. Qohélet) ni el problema acuciante del sufrimiento de los inocentes (cf. sobre todo Job) ni el escándalo de las persecuciones sufridas por los justos (cf. la historia de Elías, de Jeremías y de los judíos perseguidos por Antíoco). Pero en todos estos casos, sobre todo en el último, el enfrentamiento con la desgracia, en vez de representar un obstáculo a la grandeza humana, la realza paradójicamente.

b) *En el Nuevo Testamento*

29. La antropología del Nuevo Testamento se basa en la del Antiguo. Da testimonio de la grandeza de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gn 1,26-27), y de su miseria, provocada por la innegable realidad del pecado, que hace del hombre una caricatura de sí mismo.

Grandeza del ser humano. En los Evangelios, la grandeza del ser humano se deduce de la solicitud de Dios para con él, solicitud mucho más atenta que para con los pájaros del cielo o las flores del campo (Mt 6,30); también se deduce, por otro lado, del ideal que se le propone: convertirse en misericordioso como él (Lc 6,36), perfecto como él es perfecto (Mt 5,45.48). El ser humano, en efecto, es un ser espiritual, que " no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios " (Mt 4,4; Lc 4,4). Efectivamente, el hambre de la palabra de Dios atrajo las multitudes primero hacia Juan Bautista (Mt 3,5-6 par), y luego hacia Jesús.⁶⁹ Una percepción de lo divino las atraía. Como imagen de Dios, la persona humana es atraída por él. Incluso los paganos son capaces de una gran fe.⁷⁰

El apóstol Pablo es quien más profundiza en la reflexión antropológica. Como " apóstol de las naciones " (Rom 11,13), ha comprendido que todas los seres humanos son llamados por Dios a una gloria muy alta (1 Tes 2,12), la de convertirse en hijos de Dios,⁷¹ amados por él (Rom 5,8), miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,27), llenos del Espíritu Santo (1 Cor 6,19). No se puede imaginar dignidad más alta.

El tema de la creación del ser humano a imagen de Dios es recogido por Pablo de modos diversos. En 1 Cor 11,7, el apóstol lo aplica al hombre, " que es imagen y gloria de Dios ". Pero en otros textos, lo aplica a Cristo, " que es imagen de Dios ".⁷² La vocación de los demás humanos llamados por Dios es entonces la de " reproducir la imagen de su Hijo, de modo que él sea el primogénito de una multitud de hermanos " (Rom 8,29). Este parecido se nos da por la contemplación de la gloria del Señor (2 Cor 3,18; 4,6). Dicha transformación empieza en esta vida y acaba en la otra, cuando " llevaremos la imagen del hombre celestial " (1 Cor 15,49); entonces la grandeza de la persona humana logrará su apogeo.

30. *Miseria del ser humano.* La situación miserable de la humanidad aparece de varias maneras en el Nuevo Testamento: ¡Deja bien claro que la tierra no es un paraíso! Los Evangelios muestran en distintas ocasiones un largo cortejo de enfermedades y achaques que afligen a una multitud de personas.⁷³ En los mismos Evangelios, la posesión diabólica expresa la esclavitud profunda en la que toda la persona puede caer (Mt 8,28-34 par). La muerte golpea y hunde en la aflicción.⁷⁴

Pero es sobre todo la miseria moral la que retiene la atención. Se ve que la humanidad se encuentra en una situación de pecado que provoca riesgos extremos.⁷⁵ En consecuencia, la llamada a la conversión resulta urgente. La predicación de Juan Bautista la hace resonar con fuerza en el desierto.⁷⁶ Luego Jesús toma el relevo: " proclamaba el evangelio de Dios y decía: [] convertíos y creed al evangelio " (Mc 1,14-15), " recorría todas las ciudades y pueblos " (Mt 9,35), denunciaba el mal " que sale del ser humano " y lo " contamina " (Mc 7,20). " Porque de dentro, del corazón de los humanos, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria,

insolencia, insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al ser humano ".⁷⁷ En la parábola del hijo pródigo, Jesús describe el estado miserable al que queda reducida la persona humana cuando se aleja de la casa del Padre (Lc 15,13-16).

Jesús hablaba, por otro lado, de persecuciones soportadas por personas que se dedican al servicio de la " justicia " (Mt 5,10) y anunciaba que sus discípulos serían perseguidos.⁷⁸ Él mismo lo fue (Jn 5,16); se le buscaba para hacerle morir.⁷⁹ Esta intención homicida terminó encontrando el modo de realizarse. La pasión de Jesús fue entonces una manifestación extrema de la miseria moral de la humanidad. En ella no falta nada: traición, negaciones, abandono, proceso y condena injustos, ultrajes y malos tratos, suplicio cruel acompañado de burlas. La malicia humana se desencadenó contra " el Santo y el Justo " (Hch 3,14) y lo dejó en un estado horrible.

En la Carta de Pablo a los Romanos se encuentra la descripción más sombría de la miseria moral de la humanidad (Rom 1,18-3,20) y el análisis más penetrante de la condición del hombre pecador (Rom 7,14-25). El cuadro que pinta el apóstol de " toda la impiedad e injusticia de aquellos que retienen la verdad cautiva de la injusticia " es en verdad deprimente. La negativa a glorificar a Dios y darle gracias conduce a una ceguera completa y a las peores perversiones (1,21-32). Pablo se preocupa de mostrar que la miseria moral es universal y que el judío no está exento de ella, a pesar del privilegio que tiene de conocer la Ley (2,17-24). Apoya su tesis en una larga serie de textos del Antiguo Testamento, que declaran que todos los hombres son pecadores (3,10- 18): " No hay ningún justo, ni siquiera uno solo ".⁸⁰ El aspecto exclusivo de esta negación no es ciertamente fruto de la experiencia. Tiene más bien el carácter de una intuición teológica de aquello en que se convierte el hombre sin la gracia de Dios: el mal está en el corazón de cada uno (cf. Sl 51,7). Esta intuición queda reforzada en Pablo por la convicción de que Cristo " murió por todos ":⁸¹ todos tenían pues necesidad de redención. Si el pecado no hubiera sido universal, habría gente que no tendría necesidad de redención.

La Ley no puso remedio al pecado, pues el hombre pecador, aunque reconozca que la Ley es buena y quiera observarla, se ve obligado a constatar: " No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero " (Rom 7,19). El poder del pecado se sirve incluso de la Ley para manifestar más toda su virulencia, haciéndola violar (7,13). Y el pecado produce la muerte,⁸² lo cual provoca, por parte del hombre pecador, un grito de desesperación: " ¡Miserable de mí! ¿Quién me librá de este cuerpo que me lleva a la muerte? " (Rom 7,24). Así manifiesta la necesidad urgente de la redención.

En un registro bien distinto, pero todavía con más vigor, el Apocalipsis atestigua también los desastres que el mal produce en el mundo de los humanos. Describe " Babilonia ", " la gran prostituta ", que ha arrastrado hacia sus abominaciones a " los reyes de la tierra " y " los habitantes de la tierra " y que está " borracha de la sangre de los santos y de la sangre de los testigos de Jesús " (Ap 17,1-6). " Sus pecados se han amontonado hasta el cielo " (18,5). El mal desencadena terribles calamidades. Pero no tendrá la última palabra. Babilonia se derrumba (18,2). Del cielo desciende " la ciudad santa, la Jerusalén nueva ", " morada de Dios con los hombres " (21,2-3). A la proliferación del mal se opone la salvación que viene de Dios.

3. Dios, libertador y salvador

a) En el Antiguo Testamento

31. Desde el principio de su historia, cuando *la salida de Egipto*, Israel hizo la experiencia del señor como libertador y salvador: tal es el testimonio de la Biblia, que describe cómo Israel fue arrancado de la dominación egipcia con el paso del mar (Ex 14,21-31). El paso milagroso a través del mar se convirtió en uno de los temas principales de la alabanza de Dios.⁸³ En unión con la entrada de Israel en la tierra prometida (Ex 15,17), la salida de Egipto se convirtió en la afirmación principal de la confesión de fe.⁸⁴

Hay que atender a la significación teológica de las fórmulas de que se sirve el Antiguo Testamento para expresar la intervención del Señor en aquel acontecimiento salvífico, fundamental para Israel: el señor " hizo salir " a Israel de Egipto, " la casa de la esclavitud " (Ex 20,2; Dt 5,6), lo " hizo subir " hacia una " tierra

buena y vasta, que mana leche y miel " (Ex 3,8.17), lo " arrancó " a sus opresores (Ex 6,6; 12,27), lo " rescató ", como se rescatan los esclavos (*padah*: Dt 7,8) o haciendo valer un derecho de parentesco (*gaal*: Ex 6,6; 15,13).

En la Tierra de Canaán, en continuidad con la experiencia de la salida de Egipto, Israel se beneficia nuevamente de la intervención libertadora y salvadora de Dios. Cuando es oprimido por pueblos enemigos porque ha vuelto a ser infiel a Dios, Israel lo invoca y él le ayuda. El Señor suscita entonces un " juez " como " salvador ".⁸⁵

En la triste situación del *exilio*, después de la pérdida de la Tierra, el *Segundo Isaías*, profeta cuyo nombre se ignora, tuvo que anunciar a los exiliados un mensaje nunca oído: el Señor iba a repetir e incluso superar su intervención liberadora inicial: la de la salida de Egipto. A la descendencia de sus escogidos, Abrahán y Jacob (Is 41,8), iba a manifestarse como " redentor " (*goel*), recuperándola de sus propietarios extranjeros, los Babilonios.⁸⁶ " Yo, yo soy el señor, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo he anunciado y he salvado " (Is 43,11-12). Como " salvador " y " redentor " de Israel, el señor será reconocido por todos los mortales (Is 49,26).

Después del retorno de los exiliados, presentado como inminente por el Segundo Isaías y realizado al poco tiempo pero de forma poco espectacular, se abre camino la esperanza de una *liberación escatológica*: los herederos espirituales del profeta exílico anunciaron el cumplimiento en el futuro de la redención de Israel como intervención divina del fin de los tiempos.⁸⁷ El príncipe mesiánico del fin de los tiempos puede también ser presentado como salvador de Israel (Mi 4,14 5,5). En bastantes salmos, la *salvación* toma un aspecto *individual*. Al verse atacado por la enfermedad o por planes hostiles, el israelita tiene la posibilidad de invocar al Señor para poder ser preservado de la muerte o de la opresión.⁸⁸ También puede pedir la ayuda de Dios en favor del rey (Sl 20,10). Tiene confianza en la intervención salvadora de Dios (Sl 55,17-19). En correspondencia, los fieles, y en particular el rey (Sl 18 = 2 Sa 22), dan gracias al Señor por la ayuda obtenida y por el fin de la opresión.⁸⁹

Israel espera, además, que el Señor lo " rescatará de todas sus culpas " (Sl 130,8).

En algunos textos, aparece la idea de una *salvación después de la muerte*. Lo que para Job no era más que un vislumbre de esperanza (" Mi redentor vive ": Job 19,25) se convierte en esperanza firme en un salmo: " Pero Dios rescatará mi vida del poder de los infiernos; sí, él me acogerá " (Sl 49,16). En Sl 73,24 el salmista dice de sí mismo: " Después me acogerás en la gloria ". Dios puede, pues, no sólo vencer el poder de la muerte e impedir que separe de él a su fiel (Sl 6,5-6), sino también conducirlo más allá de la muerte a una participación en su gloria.

El *Libro de Daniel* y los *escritos deuterocanónicos* repiten el tema de la salvación y le añaden nuevos desarrollos. De acuerdo con la esperanza apocalíptica, llegará la glorificación de la " gente reflexiva " (Dn 12,3: se trata sin duda de personas fieles a la Ley a pesar de la persecución) a continuación de la resurrección de los muertos (12,2). La firme esperanza de una resurrección de los mártires " para una vida eterna " (2 Mac 7,9) se expresa con fuerza en el Segundo Libro de los Macabeos.⁹⁰ Según el *Libro de la Sabiduría*, " los hombres fueron instruidos [] y salvados por la Sabiduría " (Sa 9,19). Puesto que el justo es " hijo de Dios ", Dios " vendrá en su ayuda y lo arrancará de las manos de sus adversarios " (2,18), preservándole de la muerte o salvándole más allá de la muerte, pues " la esperanza " de los justos está " llena de inmortalidad " (3,4).

b) *En el Nuevo Testamento*

32. El Nuevo Testamento, en continuidad con el Antiguo, presenta a Dios como salvador. Desde el principio del Evangelio de Lucas, María enaltece a Dios, su " salvador " (Lc 1,47) y Zacarías bendice " al Señor, el Dios de Israel, porque ha [] redimido a su pueblo " (Lc 1,68); el tema de la salvación vuelve cuatro veces en el " Benedictus " ⁹¹ con sucesivas precisiones: pasa del deseo de ser liberado de sus enemigos (1,71.74) al de ser liberado de sus pecados (1,77). Pablo proclama que el evangelio es " poder de Dios para la salvación de todo creyente " (Rom 1,16).

En el Antiguo Testamento, para realizar la liberación y la salvación, Dios se sirve de instrumentos humanos que a veces reciben, como hemos visto, el título de salvador, dado más frecuentemente al mismo Dios. En el Nuevo Testamento, el título de "redentor" (*lytrôtês*), que no aparece más que una vez, es atribuido a Moisés, enviado como tal por Dios (Hch 7,35).⁹² En cuanto al título de "salvador", es aplicado tanto a Dios como a Jesús. El mismo nombre de Jesús evoca la salvación venida de Dios. El primer Evangelio observa desde el principio esa significación y precisa que se tratará de una salvación espiritual: el niño concebido por la virgen María recibirá "el nombre de Jesús, puesto que él salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21). En el Evangelio de Lucas, los ángeles anuncian a los pastores: "Hoy os ha nacido un salvador" (Lc 2,11). El Cuarto Evangelio abre una perspectiva más amplia poniendo en boca de los samaritanos que Jesús "es verdaderamente el salvador del mundo" (Jn 4,42).

Constatamos que en los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles y las Cartas paulinas no discutidas, el Nuevo Testamento es bastante discreto en cuanto al uso del título de salvador.⁹³ Esta discreción se explica por el hecho de que el título era ampliamente utilizado en el mundo helenístico; se daba a dioses como Esculapio, un dios que curaba enfermedades, así como a soberanos divinizados que se presentaban como salvadores del pueblo. Podía, pues, parecer ambiguo. Además, la noción de salvación, en el mundo griego, tenía una fuerte connotación individualista y física, mientras que la noción neotestamentaria, heredada del Antiguo Testamento, tenía una amplitud colectiva y una abertura espiritual. Pero con el tiempo el riesgo de ambigüedad desapareció. Las Cartas pastorales y la Segunda de Pedro utilizan a menudo el título de salvador, aplicándolo tanto a Dios como a Cristo.⁹⁴

En la vida pública de Jesús, la fuerza de salvación que poseía no se manifestaba sólo en el plano espiritual, como en Lc 19,9-10, sino también y a menudo en el plano corporal. Jesús salva a los enfermos curándolos;⁹⁵ observa que: "tu fe te ha salvado".⁹⁶ Sus discípulos le imploran que los salve del peligro y él los salva.⁹⁷ Jesús libera incluso de la muerte.⁹⁸ Cuando está en la cruz, sus adversarios le recuerdan burlándose que "ha salvado a otros" y le desafían a "salvarse a sí mismo bajando de la cruz".⁹⁹ Pero Jesús rechaza para sí mismo esta clase de salvación, pues ha venido para "dar su vida como rescate (*lytron*: medio de liberación) para la multitud".¹⁰⁰ Hubieran querido hacer de él un libertador nacional,¹⁰¹ pero él se había negado. Era otra clase de salvación la que él traía.

La relación entre la salvación y el pueblo judío se hace objeto explícito de la reflexión teológica de Juan: "La salvación proviene de los judíos" (Jn 4,22). Esta afirmación de Jesús se sitúa en un contexto de oposición entre el culto judío y el culto samaritano, pero la oposición quedará superada con la instauración de una adoración "en espíritu y en verdad" (4,23). Al final del episodio, los samaritanos reconocen que Jesús es "el salvador del mundo" (Jn 4,42).

El título de salvador es atribuido especialmente a Jesús resucitado, puesto que, por la resurrección, "Dios le ha exaltado con su diestra como Jefe y Salvador, para conceder a Israel la conversión y el perdón de los pecados" (Hch 5,31). "En ningún otro hay salvación" (4,12). La perspectiva es escatológica. "Salvaos", decía Pedro, "de esta generación desviada" (Hch 2,40) y Pablo presentaba a los gentiles convertidos a Jesús resucitado como aquél "que nos arranca de la ira que viene" (1 Tes 1,10). "Puesto que ahora estamos justificados por su sangre, ¡con cuánta más razón seremos salvados por él de la ira!" (Rom 5,9).

Esta salvación estaba prometida al pueblo de Israel, pero después las "naciones" podrán participar de ella, porque el evangelio es "poder de Dios para la salvación de todo creyente, el judío en primer lugar y también del griego".¹⁰² La esperanza de la salvación, que se expresa tan a menudo y tan vigorosamente en el Antiguo Testamento, encuentra su cumplimiento en el Nuevo.

(37) Sobre el origen de esta expresión, véase más arriba, núm. 2. Actualmente en algunos ambientes, se tiende a propagar la designación "Primer Testamento", para evitar la connotación negativa que podría asociarse a "Antiguo Testamento". Pero "Antiguo Testamento" es una expresión bíblica y tradicional,

que no tiene por sí misma connotación negativa: la Iglesia reconoce plenamente el valor del Antiguo Testamento.

(38) Cf. I.D.: " Métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento ", núms. 12-15.

(39) Cf. Rom 5,14; 1 Cor 10,6; He 9,24; 1 Pe 3,21.

(40) Tomás de Aquino, Suma Teológica, Ia, q.1, a.10. ad 1um; cf. también *Quodl.* VII, 616m.

(41) Is 35,1-10; 40,1-5; 43,1-22; 48,12-21; 62.

(42) Cf. más abajo II B.9 y C, nos. 54-65.

(43) " Non solum impletur, verum etiam transcenditur ", Ambroise Autpert, citado por H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, II.246.

(44) 2 Cor 5,17; Gál 6,15.

(45) Cf. el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I.C.2.: " Enfoque por recurso a las tradiciones judías de interpretación ".

(46) Gn 12,1-3; 26,23-24; 46,2-4.

(47) Ex 20,1; 24,3-8; 34,27-28; cf. Nu 15,31.

(48) Os 12,14; Dt 18,15.18.

(49) Is 6,5-8; Jr 1,4-10; Ez 2,1 3,3.

(50) Is 55,11; Jr 20,9.

(51) Mt 21,11.46; Lc 7,16; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40; 9,17.

(52) Escribiremos normalmente la palabra señor en mayúsculas cuando el texto hebreo tiene el tetragrama no pronunciado YHWH, nombre propio del Dios de Israel. En la lectura, los judíos lo substituyen por otros términos, sobre todo por *adonai*, " Señor ".

(53) Dt 4,35.39; Is 45,6.14.

(54) 1 Cor 8,4; cf. Gál 3,20; Snt 2,19.

(55) Sl 115,15; 121,2; 124,8; 134,3; 146,6.

(56) Is 42,5; 44,24; 45,11; 48,13.

(57) Pr 8,22-31; 14,31; 17,5; Job 38; Sa 9,1-2.

(58) Sl 139,13-15; Jb 10,9-12.

(59) Jb 26,12-13; Sl 74,12-23; 89,10-15; Is 45,7-8; 51,9-11.

(60) Mt 6,25-26, cf. Lc 12,22-32.

(61) Sa 9,1; cf. Sl 33,6-9; Sir 42,15.

- (62) Ap 22,5; cf. Is 60,19.
- (63) 2 Cor 5,17; cf. Gál 6,15.
- (64) Gn 5,1; Sa 2,23; Sir 17,3. Se encuentra la misma idea en Sl 8,5-7, pero expresada con otros términos.
- (65) Esta orden es completada después del diluvio, cf. Gn 9,3-4.
- (66) Gn 1,4.10.12.18.21.25.
- (67) Gn 5,29; Is 14,3; Sl 127,2; Pr 5,10; 10,22; 14,23.
- (68) Gn 3,19; cf. 2,7; 3,23.
- (69) Mt 4,25 par; 15,31-32.
- (70) Mt 8,10; 15,28.
- (71) Gál 3,26; 4,6; Rom 9,26.
- (72) 2 Cor 4,4; cf. Col 1,15.
- (73) Mt 4,24 par; 8,16 par; 14,35 par; Jn 5,3.
- (74) Mc 5,38; Lc 7,12-13; Jn 11,33-35.
- (75) Mt 3,10 par; Lc 13,1-5; 17,26-30; 19,41-44; 23,29-31.
- (76) Mt 3,2-12; Mc 1,2-6; Lc 3,2-9.
- (77) Mc 7,21-23; cf. Mt 15,19-20.
- (78) Mt 10,17-23; Lc 21,12-17.
- (79) Mt 12,14 par; Jn 5,18; Mc 11,18; Lc 19,47.
- (80) Rom 3,10; cf. Sl 14,3; Qo 7,20.
- (81) 2 Cor 5,14; cf. Rom 5,18.
- (82) Rom 5,12; 1 Cor 15,56.
- (83) Ex 15,1-10.20-21; Sl 106,9-11; 114,1-5; 136,13-15.
- (84) Dt 26,6-9; cf. 6,21-23.
- (85) Jue 2,11-22; 3,9.15; 2 Re 13,5; Ne 9,27. El título de Salvador es dado a Dios en 2 Sa 22,3; Is 43,3; 45,15; 60,16 y en otros textos.
- (86) Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8.
- (87) Is 60,10-12; 35,9-10.
- (88) Sl 7,2; 22,21-22; 26,11; 31,16; 44,27; 118,25; 119,134.

(89) Sl 34,5; 66,19; 56,14; 71,23.

(90) 2 Mac 7,9.11.14.23.29.

(91) Lc 1,69.71.74.77.

(92) En los Setenta, *lytrôtês* se encuentra sólo dos veces: es un título dado a Dios: Sl 18(19),14; 77(78),35.

(93) Aplicado a Dios, el título se encuentra una vez en los Evangelios, (Lc 1,47), y nunca en los Hechos ni en las Cartas paulinas no discutidas; aplicado a Jesús, dos veces en los Evangelios (Lc 2,11; Jn 4,42), dos veces en los Hechos (Hch 5,31; 13,23) y una vez las Cartas no discutidas de Pablo (Flp 3,20).

(94) La Primera a Timoteo aplica el título sólo a Dios, tres veces (1 Tim 1,1; 2,3; 4,10); la Segunda lo aplica sólo a Cristo, una vez (2 Tim 1,10); la Carta a Tito lo aplica tres veces a Dios (Tit 1,3; 2,10; 3,4) y tres veces a Cristo (Tit 1,4; 2,13; 3,6). La Segunda de Pedro sólo lo aplica a Cristo, asociado, excepto la primera vez, al título de Señor (2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18).

(95) Mc 5,23.28.34; 6,56.

(96) Mt 9,22 par; Mc 10,52; Lc 17,19; 18,42.

(97) Mt 8,25-26 par; 14,30-31.

(98) Mt 9,18-26 par; Lc 7,11-17; Jn 11,38-44.

(99) Mt 27,39-44 par; Lc 23,39.

(100) Mt 20,28; Mc 10,45.

(101) Jn 6,15; Lc 24,21; Hch 1,6.

(102) Rom 1,16; cf. 10,9-13; 15,8-12.

4. La elección de Israel

a) En el Antiguo Testamento

33. Dios es libertador y salvador ante todo de un pequeño pueblo, situado junto a otros entre dos grandes imperios, porque ha escogido a este pueblo para sí, poniéndolo aparte, para que tenga una relación especial con él y una misión en el mundo. La idea de la elección es fundamental para la comprensión del Antiguo Testamento y de toda la Biblia.

La afirmación según la cual el señor ha " escogido " (*bahar*) a Israel es constante en la enseñanza del Deuteronomio. La elección que el Señor había hecho de Israel se manifestó por la intervención divina para liberarle de Egipto y por el don de una tierra. El Deuteronomio niega expresamente que la elección divina haya sido motivada por la grandeza de Israel o su perfección moral: " Reconoce que no es por causa de tu justicia que el señor tu Dios te da este buen país, pues tú eres un pueblo de dura cerviz " (9,6). La única base de la elección de Dios ha sido su amor y su lealtad: " porque os ama y mantiene el juramento que hizo a vuestros padres " (7,8).

Como elegido por Dios, Israel ha sido llamado a ser un " *pueblo santo* " (Dt 7,6; 14,2). La palabra " santo " (*qadôs*) expresa una situación que consiste negativamente en estar separado de lo profano y positivamente estar consagrado al servicio de Dios. Utilizando la expresión " pueblo santo ", el

Deuteronomio pone muy de relieve la situación única de Israel, nación introducida en el campo de lo sagrado, convertida en propiedad particular de Dios y objeto de su especial protección. Al mismo tiempo se subraya la importancia de la respuesta de Israel a la iniciativa divina, que implica la necesidad de una conducta apropiada. De este modo, la teología de la elección subraya a la vez el estatuto distinto y la especial responsabilidad del pueblo que ha sido escogido entre todos los demás para ser la posesión personal de Dios¹⁰³ y para ser santo, pues Dios es santo.¹⁰⁴

En el Deuteronomio, el tema de la elección no afecta únicamente al pueblo. Una de las exigencias más fundamentales según el libro es que el culto del Señor sea celebrado en el lugar que el Señor habrá escogido. La elección del pueblo aparece en la introducción parenética a las leyes, pero en las mismas leyes la elección divina se concentra en el santuario único.¹⁰⁵ Otros libros precisan el lugar donde se encuentra el santuario y ponen esta elección divina en relación con la elección de una tribu y una persona. La tribu escogida es la de Judá, prefiriéndola a Efraín;¹⁰⁶ la persona escogida es David.¹⁰⁷ Éste conquista Jerusalén y la fortaleza de Sión, que pasa a ser " Ciudad de David " (2 Sam 5,6-7), y hace transportar allí el arca de la alianza (2 Sam 6,12). Así el Señor escogió Jerusalén (2 Cró 6,5) y más concretamente Sión (Sl 132,13) para su morada. En épocas confusas y tormentosas, cuando el futuro parecía cerrado para los israelitas, la certeza de ser el pueblo escogido por Dios mantuvo su esperanza en la misericordia de Dios y en la fidelidad a sus promesas. Durante el exilio, el Segundo Isaías vuelve al tema de la elección¹⁰⁸ para consolar a los exiliados, que tenían la impresión de haber sido abandonados por Dios (Is 49,14). La ejecución del juicio de Dios no había puesto fin a la elección de Israel: seguía siendo válida, pues se apoyaba en la elección de los patriarcas.¹⁰⁹ A la idea de elección, el Segundo Isaías une la de servicio, presentando a Israel como " Servidor del señor ",¹¹⁰ destinado a ser " luz de las naciones " (49,6). Esos textos muestran claramente que la elección, base de su esperanza, comportaba una responsabilidad: Israel debía ser ante las naciones el " testigo " del Dios único¹¹¹ que llegará a conocer al señor tal como es (43,10). La elección de Israel no implica el rechazo de las demás naciones. Al contrario, presupone que las demás naciones pertenecen también a Dios, pues " la tierra le pertenece y todo lo que en ella se encuentra " (Dt 10,14), y Dios " ha dado a las naciones su patrimonio " (32,8). Cuando Israel es llamado por Dios " mi hijo primogénito " (Ex 4,22; Jr 31,9) o " las primicias de su cosecha " (Jr 2,3), esas mismas metáforas implican que las demás naciones forman parte igualmente de la familia y de la cosecha de Dios. Esta interpretación de la elección es típica de la Biblia en su conjunto.

34. En su doctrina de la elección de Israel, el Deuteronomio, como hemos dicho, pone el acento en la iniciativa divina, pero también en el aspecto exigente de la relación entre Dios y su pueblo. La fe en la elección podría, de todos modos, degradarse en forma de orgulloso sentimiento de superioridad. Los profetas se preocuparon por luchar contra esa desviación. Un oráculo de Amós relativiza la elección y atribuye a otras naciones el privilegio de un éxodo comparable al que cupo en suerte a Israel (Am 9,7). Otro oráculo declara que la elección tiene como consecuencia una más estricta severidad por parte de Dios: " Os he conocido a vosotros solos entre todas las familias de la tierra; por eso vendré a sancionar todas vuestras iniquidades " (Am 3,2). Amós mantiene que el Señor ha escogido a Israel de un modo especial y único. En este contexto, el verbo " conocer " tiene un sentido más profundo y más íntimo que la simple toma de conciencia de que algo existe. Expresa una relación personal íntima más que una mera operación intelectual. Pero esta relación lleva consigo exigencias morales específicas. Por el hecho de ser pueblo de Dios, Israel debe vivir como pueblo de Dios. Si falta a este deber, recibirá la " visita " de una justicia divina más estricta que la ejercida con las demás naciones.

Para Amós estaba claro que elección significa *responsabilidad* más que *privilegio*. Evidentemente, la elección ocupa el primer lugar y la exigencia, el segundo. Pero no es menos cierto que la elección de Israel por parte de Dios implica un nivel más alto de responsabilidad. Recordándolo, el profeta desvanecía la ilusión por la que el pueblo escogido creía tener especiales derechos sobre Dios.

La indocilidad obstinada del pueblo y de sus reyes provocó la catástrofe del exilio, anunciada por los Profetas. " El señor decidió: Yo apartaré a Judá de delante de mí, igual que aparté a Israel; rechazaré esta ciudad que había escogido, Jerusalén, y el Templo del que había dicho: "Allí colocaré mi nombre" " (2 Re 23,27). Esta decisión de Dios produjo su pleno efecto (2 Re 25,1-21). Pero en el momento en que se decía: " Las dos familias que el señor había escogido, las ha rechazado " (Jr 33,24), el Señor desmiente

formalmente esta aserción: " ¡No! Yo las restauraré, pues me he apiadado de ellas " (Jr 33,26). El profeta Oseas había anunciado ya que en un tiempo en que Israel se habría convertido para Dios en " No-es-mi-pueblo " (Os 1,8), Dios le diría: " Tú eres mi pueblo " (Os 2,25). Jerusalén debía ser reconstruida; el profeta Ageo predice al Templo reconstruido una gloria más grande que la del Templo de Salomón (Ag 2,9). Así la elección quedaba solemnemente confirmada.

b) *En el Nuevo Testamento*

35. La expresión " pueblo escogido " no se encuentra en los Evangelios, pero la convicción de que Israel es el pueblo escogido por Dios es un dato de base que se expresa con otros términos. Mateo aplica a Jesús un oráculo de Miqueas en que Dios habla de Israel como de *su* pueblo; del niño nacido en Belén Dios dice: " Él pastoreará a *mi* pueblo Israel " (Mt 2,6; Mi 5,3). La elección de Dios y su fidelidad para con el pueblo escogido se reflejan más tarde en la misión confiada por Dios a Jesús: no ha sido enviado más que " a las ovejas perdidas de la casa de Israel " (Mt 15,24); Jesús mismo limita en términos idénticos la primera misión de sus " doce apóstoles " (Mt 10,2.5-6).

Pero la oposición que Jesús encontró por parte de los notables provocó un cambio de perspectiva. Al terminar la parábola de los viñadores homicidas, dirigida a los " sumos sacerdotes " y a los " ancianos del pueblo " (Mt 21,23), Jesús les declara: " El Reino de Dios os será quitado y será entregado a una nación que produzca sus frutos " (21,43). Esta palabra sin embargo no significa la substitución del pueblo de Israel por una nación pagana. La nueva " nación ", al contrario, mantendrá la continuidad con el pueblo escogido, pues tendrá como " piedra angular " a Jesús hijo de Israel, la " piedra que rechazaron los constructores " (21,42), y se compondrá de israelitas, a los cuales se asociará " un gran número " (Mt 8,11) de gente proveniente de " todas las naciones " (Mt 28,19). La promesa de la presencia de Dios en medio de su pueblo, que constituía una garantía importante de la elección de Israel, se cumplió por la presencia del Señor resucitado en medio de su comunidad.¹¹²

En el Evangelio de Lucas, el cántico de Zacarías proclama que " el Dios de Israel ha visitado a *su* pueblo " (Lc 1,68) y que la misión del hijo de Zacarías consistirá en " caminar en presencia del Señor " y en " dar a *su* pueblo el conocimiento de la salvación para el perdón de sus pecados " (1,76-77). En la presentación del niño Jesús en el templo, Simeón califica la salvación enviada por Dios como " gloria de tu pueblo Israel " (2,32). Más tarde, un gran milagro obrado por Jesús suscitará la aclamación de la multitud: " Dios ha visitado a su pueblo " (7,16).

Para Lucas, sin embargo, la tensión subsiste a causa de la oposición que Jesús encuentra. Pero esta oposición viene de los dirigentes del pueblo y no del pueblo como tal, que es favorable a Jesús.¹¹³ En los Hechos de los Apóstoles, Lucas subraya que un gran número de oyentes judíos de Pedro acoge su llamada al arrepentimiento el día de la Pentecostés y en lo sucesivo.¹¹⁴ Al contrario, el relato de los Hechos subraya que por tres veces, en Asia Menor, en Grecia y en Roma, la oposición obstinada de los judíos obliga a Pablo a orientar su misión hacia los gentiles.¹¹⁵ En Roma, Pablo recuerda a los notables judíos el oráculo de Isaías que predecía el endurecimiento de " este pueblo ".¹¹⁶ Así, en el Nuevo Testamento como en el Antiguo, se encuentran dos perspectivas diferentes sobre el pueblo escogido por Dios.

Se ve al mismo tiempo que la elección de Israel no es un privilegio cerrado sobre sí mismo. El Antiguo Testamento anunciaba ya la adhesión de " todas las naciones " al Dios de Israel.¹¹⁷ En la misma línea, Jesús anuncia que " muchos vendrán de oriente y de occidente a tomar parte en el festín con Abrahán, Isaac y Jacob ".¹¹⁸ Después de su resurrección, Jesús extiende al " mundo entero " la misión de los apóstoles y el ofrecimiento de la salvación.¹¹⁹

En consecuencia, la Primera Carta de Pedro, que se dirige a creyentes venidos sobre todo del paganismo, los califica de " raza escogida "¹²⁰ y de " nación santa ",¹²¹ igual que a los venidos del judaísmo. No eran un pueblo, pero ahora son " pueblo de Dios ".¹²² La Segunda Carta de Juan llama " *dama escogida* " (v.1) a la comunidad cristiana a la que se dirige y " tu hermana la *escogida* " (v.13) a la comunidad desde la que envía la carta. A paganos recientemente convertidos, el apóstol Pablo no duda en declarar: " Conociendo,

hermanos amados de Dios, vuestra *elección* " (1 Tes 1,4). Así extendía a todos los cristianos la convicción de participar en la elección divina.

36. En su Carta a los Romanos, Pablo precisa claramente que para los cristianos venidos del paganismo se trata de una participación en la elección de Israel, único pueblo de Dios. Los gentiles son " el olivo salvaje ", " injertado sobre el olivo sano " para " participar de la riqueza de la raíz " (Rom 11,17.24). No tienen pues de qué gloriarse a costa de las ramas. " No eres tu quien sostiene la raíz, es la raíz la que te sostiene a ti " (11,18).

A la cuestión de si la elección de Israel continúa siendo válida, Pablo da dos respuestas distintas; la primera consiste en decir que algunas ramas fueron cortadas, a causa de su rechazo de la fe (11,17.20), pero " subsiste un resto según la *elección* de la gracia " (11,5). No se puede pues decir que Dios haya rechazado a su pueblo (11,1-2). " Lo que buscaba Israel, no lo ha obtenido, pero *la elección* (es decir, el resto escogido) lo ha obtenido. Los demás han sido endurecidos " (11,7). Una segunda respuesta consiste en decir que los judíos que se convirtieron en " enemigos desde el punto de vista del evangelio " siguen siendo " amados desde el punto de vista de la *elección*, a causa de los padres " (11,28) y Pablo prevé que por eso obtendrán misericordia (11,27.31). Los judíos no cesan de ser llamados a vivir por la fe en la intimidad de Dios, " porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables " (11,29).

El Nuevo Testamento no afirma nunca que Israel haya sido repudiado. Desde los primeros tiempos, la Iglesia ha estimado que los judíos siguen siendo testigos importantes de la economía divina de la salvación. Comprende su propia existencia como una participación en la elección de Israel y en una vocación que sigue siendo en primer lugar de Israel, por más que sólo una pequeña parte de Israel la haya aceptado.

Cuando Pablo habla de la Providencia de Dios como del trabajo de un alfarero que prepara para la gloria unos " vasos de misericordia " (Rom 9,23), no quiere decir que esos vasos representan principalmente o de modo exclusivo a los gentiles, sino que representan a gentiles y judíos, con una cierta prioridad para los judíos: " nos ha llamado no sólo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles " (9,24).

Pablo recuerda que Cristo, " nacido bajo la Ley " (Gál 4,4), ha sido " servidor de los circuncisos, por la fidelidad de Dios, para confirmar las promesas hechas a los Padres " (Rom 15,8), lo cual quiere decir que Cristo, no sólo ha sido circuncidado, sino que ha tenido una misión respecto de los circuncisos, y eso porque Dios se había comprometido con los Patriarcas por medio de las promesas, de las que trata de demostrar que siguen siendo válidas. " En cuanto a los gentiles, añade el apóstol, glorifican a Dios por su misericordia " (15,9), y no por su fidelidad, pues su entrada en el pueblo de Dios no deriva de promesas divinas; es una especie de suplemento no debido. Serán, pues, en primer lugar los judíos los que alabarán a Dios en medio de las naciones; a continuación invitarán a las naciones a alegrarse con el pueblo de Dios (15,9b-10).

El mismo Pablo recuerda a menudo con orgullo su origen judío.¹²³ En Rom 11,1 cita su condición de " israelita, de la posteridad de Abrahán, de la tribu de Benjamín " como prueba de que Dios no ha rechazado a su pueblo. En 2 Cor 11,22 presenta esta misma condición como un título de gloria, en paralelo con su título de ministro de Cristo (11,23). Es verdad que, según Flp 3,7, esas ventajas, que para él eran ganancia, las " consideró como pérdida por causa de Cristo ". Pero el motivo era que aquellas ventajas, en vez de conducirlo a Cristo, lo habían apartado de él.

En Rom 3,1-2 Pablo afirma sin dudar " la superioridad del judío y la utilidad de la circuncisión ". Da una primera razón de ello de importancia capital: " les fueron confiados los oráculos de Dios ". Otras razones siguen más adelante, en Rom 9,4-5, y forman una serie impresionante de dones de Dios, no sólo de promesas: a los israelitas les pertenece " la adopción, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas así como los padres, y de ellos salió Cristo según la carne " (Rom 9,4-5).

Pablo, sin embargo, observa a continuación que no basta con pertenecer físicamente a Israel para pertenecer verdaderamente a él y ser " hijos de Dios ". Ante todo tienen que ser " hijos de la promesa "

(Rom 9,6-8), lo cual, en el pensamiento del apóstol, implica la adhesión a Cristo Jesús, en quien " todas las promesas de Dios tienen su "sí" " (2 Cor 1,20). Según la Carta a los Gálatas, la " descendencia de Abrahán " no puede ser más que una; se identifica con Cristo y los que son de él (Gál 3,16.29). Pero el apóstol subraya que " Dios no ha rechazado a su pueblo " (Rom 11,2). Puesto que " la raíz es santa " (11,16), Pablo mantiene la convicción de que al fin Dios, en su Sabiduría insondable, injertará de nuevo a todos los israelitas en el olivo sano (11,24): " todo Israel se salvará " (11,26).

A causa de nuestras raíces comunes y de esta perspectiva escatológica, la Iglesia reconoce al pueblo judío un estatuto especial de " hermano mayor ", que le da una posición única entre todas las demás religiones.¹²⁴

5. La alianza

a) En el Antiguo Testamento

37. Como hemos visto, la elección de Israel presenta un doble aspecto: es un don de amor del que deriva una exigencia correspondiente. El establecimiento de la alianza del Sinaí pone más claramente en evidencia este doble aspecto.

La teología de la alianza, como la de la elección, es totalmente teología del pueblo del señor. Adoptado por el Señor y hecho hijo suyo (cf. Ex 3,10; 4,22-23), Israel recibe la orden de vivir en relación exclusiva y en total compromiso con él. Así pues, la noción de alianza se opone, por su misma definición, a la falsa convicción según la cual la elección de Israel garantizaría automáticamente su existencia y su bienestar. La elección debía ser comprendida más bien como una vocación que Israel debía realizar en su vida como pueblo. El establecimiento de una alianza exigía una elección y una decisión tanto por parte de Israel como por parte de Dios.¹²⁵

Además de su empleo en el relato del Sinaí¹²⁶ (Ex 24,3-8), la palabra *berît*, que se traduce generalmente por " alianza ", aparece en varias tradiciones bíblicas, en particular en las que se refieren a Noé, Abrahán, David, Leví y el sacerdocio levítico; es frecuente en el Deuteronomio y en la historia deuteronomista. En cada contexto la palabra tiene matices de sentido distintas. La traducción usual de *berît* por " alianza " es a veces inapropiada. La palabra puede tener el sentido más amplio de " compromiso ", encontrarse en paralelo con " juramento " y expresar una promesa o una afirmación solemne.

Compromiso con Noé (Gn 9,8-17). Después del diluvio, Dios anuncia a Noé y a sus hijos que va a adquirir un compromiso (*berît*) con ellos y con todo ser vivo. Ninguna obligación se impone a Noé ni a sus descendientes. Dios se compromete sin reservas. Este compromiso incondicional de Dios con su creación es la base de toda vida. Su carácter unilateral, es decir sin exigencias para la otra parte, se desprende claramente del hecho de que este compromiso incluye explícitamente a los animales (" todos los que salieron del arca ": 9,10). El arco iris aparece como signo del compromiso tomado por Dios. Cuando aparecerá entre las nubes, Dios recordará su " compromiso perpetuo " con " toda carne que está sobre la tierra " (9,16).

Compromiso con Abrahán (Gn 15,1-21; 17,1-26). Según Gn 15, el señor contrae un compromiso con Abrahán, expresado en estos términos: " A tu descendencia doy este país " (15,18). El relato no hace mención alguna de una obligación recíproca. El carácter unilateral del compromiso es confirmado por el rito solemne que precede la declaración divina. Se trata de un rito de auto-impresión: pasando entre las dos mitades de animales muertos, la persona que toma el compromiso invoca sobre sí misma una suerte parecida, en caso de que falte a sus obligaciones (cf. Jr 34,18-20). Si en Gn 15 se tratase de una alianza con obligaciones recíprocas, las dos partes habrían debido participar en el rito. Pero éste no es el caso: el señor solo, representado por " una antorcha de fuego " (15,17), pasa entre las dos mitades.

El aspecto de promesa de Gn 15 se encuentra también en Gn 17, pero se le añade un mandamiento. Dios impone a Abrahán una obligación general de perfección moral (17,1) y una prescripción positiva particular, la circuncisión (17,10-14). Las palabras: " Camina en mi presencia y sé íntegro " (17,1) piden una

dependencia total e incondicional respecto de Dios. A continuación promete (17,2) y define una *berít*: promesas de extraordinaria fecundidad (17,4-6) y del don de la tierra (17,8). Estas promesas son incondicionales y difieren en eso de la alianza del Sinaí (Ex 19,5-6). La palabra *berít* aparece 17 veces en este capítulo en su sentido fundamental de afirmación solemne, pero comporta algo más que una promesa: crea un vínculo perpetuo entre Dios y Abrahán igual que con su descendencia: " Yo seré vuestro Dios " (Gn 17,8).

La circuncisión es el " signo " del compromiso con Abrahán, así como el arco iris es el signo de la alianza con Noé, con la diferencia de que la circuncisión depende de una decisión humana. Es una señal que identifica a los destinatarios de la promesa de Dios. Los que no llevasen esa señal serían en castigo expulsados del pueblo, ya que lo habrían profanado (Gn 17,14).

38. *Alianza del Sinaí*. El texto de Ex 19,4-8 muestra el significado fundamental de la alianza de Dios con Israel. El simbolismo poético utilizado, " llevar sobre alas de águila ", muestra claramente cómo la alianza se inscribe con toda naturalidad en el interior del proceso de liberación profunda iniciado con la travesía del mar. Toda la idea de la alianza se remonta a esta iniciativa divina. El acto redentor cumplido por el señor en la salida de Egipto constituye para siempre el fundamento de la exigencia de fidelidad y de docilidad para con él.

La única respuesta válida a este acto redentor es una continua gratitud, que se expresa por una obediencia sincera. " Ahora, si vosotros me obedecéis y respetáis mi alianza " (19,5a): esas estipulaciones no deben ser consideradas como una de las bases sobre las que reposa la alianza, sino más bien como la condición a cumplir para seguir disfrutando de las bendiciones prometidas a su pueblo por el Señor. La aceptación de la alianza ofrecida incluye, por una parte, obligaciones, pero garantiza, por otra parte, un estatuto especial: " Vosotros seréis mi propiedad personal (*segulah*) ". Dicho de otro modo: " Vosotros seréis para mi un reino de sacerdotes y una nación santa " (19,5b.6).

El texto de Ex 24,3-8 lleva a su término el establecimiento de la alianza anunciado en 19,3-8. El reparto de la sangre en dos partes iguales prepara la celebración del rito. La mitad de la sangre es vertida sobre el altar dedicado a Dios, mientras que la otra mitad es rociada sobre los israelitas reunidos, que de este modo son consagrados como pueblo santo del señor y destinados a su servicio. El principio (19,8) y el final (24,3.7) del gran acontecimiento de la institución de la alianza están marcados por la repetición por parte del pueblo de una misma fórmula de compromiso:

" Todo lo que el señor ha dicho, lo pondremos en práctica " .

Aquel compromiso no fue mantenido. Los israelitas adoraron el becerro de oro (Ex 32,1-6). El relato de aquella infidelidad y de sus consecuencias constituye una reflexión sobre la ruptura de la alianza y su restablecimiento. El pueblo había merecido la ira de Dios, que habló de exterminarlo (32,10). Pero la intercesión repetida de Moisés, ¹²⁷ la intervención de los levitas contra los idólatras (32,26-29) y la penitencia del pueblo (33,4-6) consiguieron de que Dios renunciase a ejecutar sus amenazas (32,14) y consintiese en caminar de nuevo junto a su pueblo (33,14-17). Dios tomó la iniciativa de restablecer la alianza (34,1-10). Estos capítulos reflejan la convicción de que Israel estuvo inclinado desde el principio a ser infiel a la alianza, pero que Dios, por el contrario, siempre reanudaba las relaciones.

La alianza es indudablemente un modo humano de concebir las relaciones de Dios con su pueblo. Como todas las concepciones humanas de este género, es una expresión imperfecta de la relación entre lo divino y lo humano. El objetivo de la alianza se define muy simplemente: " Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo " (Lv 26,12; cf. Ex 6,7). La alianza no debe ser entendida como un simple contrato bilateral, pues Dios no puede estar sometido a obligaciones del mismo modo que los seres humanos. De todos modos, la alianza permitirá a los israelitas recurrir a la fidelidad de Dios: Israel no había sido el único en comprometerse. El señor se había comprometido a darles la tierra y a mantener su presencia bienhechora en medio de su pueblo.

La alianza en el Deuteronomio. El Deuteronomio, igual que la redacción de los libros históricos que de él dependen (Josué-Reyes) distinguen entre " el juramento a los padres " referido al don del país (Dt 7,12; 8,18) y la alianza con la generación del Horeb (5,2-3). Esta alianza es como un juramento de pertenencia al Señor (2 R 23,1-3). Por parte de Dios está destinada a ser permanente (Dt 7,9.12), pero exige la fidelidad del pueblo. La palabra *berît* se refiere a menudo de modo específico al decálogo, más que a la relación entre el Señor e Israel de la que el decálogo forma parte: El Señor " os ha comunicado su *berît*, las diez palabras que os ha ordenado poner en práctica ". ¹²⁸

La declaración de Dt 5,3 merece una atención particular, pues afirma la validez de la alianza para la generación presente (cf. también 29,14). Este versículo da una especie de clave para la interpretación de todo el libro. La distancia temporal entre las generaciones queda abolida. La alianza del Sinaí se actualiza: ha sido concluida " con nosotros, que estamos aquí hoy ".

El compromiso con David. Esta *berît* se sitúa en la línea de las que fueron dadas a Noé y a Abrahán: promesa de Dios sin obligación correspondiente para el rey. David y su casa disfrutaron por ella del favor de Dios, que se compromete con juramento a una " alianza eterna ". ¹²⁹ La naturaleza de esta alianza es definida con estas palabras de Dios: " Yo seré su padre y él será mi hijo ". ¹³⁰

Por tratarse de una promesa incondicional, la alianza con la casa de David no puede ser rota (Sl 89,29-38). Si el sucesor de David comete pecado, Dios lo castigará como un padre castiga a su hijo, pero no le retirará su favor (2 Sa 7,14-15). La perspectiva es muy diferente de la de la alianza del Sinaí, en que el favor divino depende de una condición: el respeto de la alianza por parte de Israel (Ex 19,5-6).

39. *Una nueva alianza en Jr 31,31-34.* En tiempos de Jeremías, la incapacidad de Israel para observar la alianza del Sinaí se manifiesta de modo trágico: provoca la toma de Jerusalén y la destrucción del Templo. Pero la fidelidad de Dios para con su pueblo se manifiesta enseguida con la promesa de una " nueva alianza " que, según dice el Señor, " no será como aquella que concluí con sus padres, cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; ellos rompieron aquella alianza " (Jr 31,32). Después de la ruptura de la alianza del Sinaí, la nueva alianza hará posible un nuevo comienzo para el pueblo de Dios. El oráculo no anuncia un cambio de ley, sino una nueva relación con la ley de Dios, en el sentido de una interiorización. En vez de estar escrita sobre " tablas de piedra ", ¹³¹ la ley será escrita por Dios sobre los " corazones " (Jr 31,33), lo cual garantizará una docilidad perfecta, aceptada de corazón, en vez de la continua indocilidad pasada. ¹³² El resultado será una verdadera pertenencia recíproca, una relación personal de cada uno con el Señor, que volverá inútiles las exhortaciones, tan necesarias anteriormente y sin embargo ineficaces, según la amarga experiencia de los profetas. Esta sorprendente novedad tendrá como base una iniciativa extraordinariamente generosa del Señor: el perdón concedido al pueblo de todos sus pecados.

La expresión " nueva alianza " no se encuentra en otros lugares del Antiguo Testamento, pero un oráculo del Libro de Ezequiel prolonga visiblemente el de Jr 31,31-34, anunciando a la casa de Israel el don de un " corazón nuevo " y un " espíritu nuevo ", que será el Espíritu de Dios y asegurará la docilidad a las leyes de Dios. ¹³³

En el judaísmo del Segundo Templo, ciertos israelitas veían la " nueva alianza " ¹³⁴ realizada en su propia comunidad gracias a una más exacta observancia de la Ley de Moisés, según las instrucciones de un " maestro de justicia ". Eso demuestra que el oráculo del Libro de Jeremías era recordado en tiempo de Jesús y de Pablo. Nadie se extrañará, pues, de ver la expresión " nueva alianza " reaparecer varias veces en el Nuevo Testamento.

b) *En el Nuevo Testamento*

40. En el tema de la alianza de Dios con su pueblo, los escritos del Nuevo Testamento se sitúan en una perspectiva de cumplimiento, es decir, de continuidad fundamental y de progreso decisivo, que comporta necesariamente rupturas en ciertos puntos.

La continuidad afecta sobre todo a la relación de alianza, mientras que las rupturas afectan a las instituciones del Antiguo Testamento, que se consideraban encargadas de establecer y mantener esta relación. En el Nuevo Testamento, la alianza se establece sobre un fundamento nuevo, la persona y la obra de Cristo Jesús; la relación de alianza se encuentra profundizada y ampliada, abierta a todos gracias a la fe cristiana.

Los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles hablan poco de alianza. En los Evangelios de la infancia, el cántico de Zacarías (Lc 1,72) proclama el cumplimiento de la alianza-promesa dada por Dios a Abrahán para su descendencia. La promesa comportaba el establecimiento de una relación recíproca (Lc 1,73-74) entre Dios y aquella descendencia.

En la Última Cena, Jesús interviene de modo decisivo, haciendo de su sangre " una sangre de alianza " (Mt 26,28; Mc 14,24), fundamento de " la nueva alianza " (Lc 22,20; 1 Cor 11,25). La expresión " sangre de alianza " recuerda la instauración de la alianza del Sinaí por Moisés (Ex 24,8) y sugiere por tanto una relación de continuidad con aquella alianza. Pero las palabras de Jesús manifiestan al mismo tiempo un aspecto de novedad radical, pues, mientras que la alianza del Sinaí había comportado un ritual de aspersión con la sangre de animales inmolados, la alianza de Cristo se funda sobre la sangre de un ser humano que transforma su muerte de condenado en don generoso y así hace de un acontecimiento de ruptura un acontecimiento de alianza.

Hablando de " nueva alianza ", la expresión de Pablo y Lucas explicita esta novedad. Al mismo tiempo señala la continuidad del acontecimiento con otro texto del Antiguo Testamento, el oráculo de Jr 31,31-34, que anunciaba que Dios establecería una " nueva alianza ". La palabra de Jesús sobre el cáliz proclama que la profecía del Libro de Jeremías se ha cumplido en su Pasión. Sus discípulos toman parte en este cumplimiento gracias a su participación en la " cena del Señor " (1 Cor 11,20).

En los Hechos de los Apóstoles (3,25), Pedro hace alusión a la alianza-promesa. Se dirige a los judíos (3,12), pero el texto que cita se refiere al mismo tiempo a " todas las naciones de la tierra " (Gn 22,18). Así expresa la apertura universal de la alianza.

El *Apocalipsis* presenta un desarrollo característico: en la visión escatológica de la " Jerusalén nueva ", pronuncia, ampliándola, la fórmula de la alianza: " y ellos serán sus pueblos y Él, Dios con ellos, será su Dios " (21,3).

41. Las *Cartas de Pablo* discuten más de una vez la cuestión de la alianza. La " nueva alianza " fundada en la sangre de Cristo (1 Cor 11,25) tiene una dimensión vertical de unión con el Señor por la " comunión con la sangre de Cristo " (1 Cor 10,16) y una dimensión horizontal de unión de todos los cristianos en un " único cuerpo " (1 Cor 10,17).

El ministerio apostólico está al servicio de la " nueva alianza " (2 Cor 3,6), que no es " de letra ", como la del Sinaí, sino " de Espíritu ", conforme a las profecías, que afirman que Dios escribirá su ley " en los corazones " (Jr 31,33) y dará " un espíritu nuevo ", que será su Espíritu.¹³⁵ Pablo se enfrenta más de una vez a la alianza-ley del Sinaí; ¹³⁶ le opone la alianza-promesa recibida por Abrahán. La alianza-ley es posterior y provisoria (Gál 3,19-25). La alianza-promesa es anterior y definitiva (Gál 3,16-18). Ésta tenía desde el principio una apertura universal, ¹³⁷ que ha encontrado su cumplimiento en Cristo. ¹³⁸

Pablo se opone a la alianza-ley del Sinaí, por una parte, en la medida en que puede ser rival de la fe en Cristo (" el ser humano no es justificado por las obras de la Ley, sino únicamente por la fe de Jesucristo ": Gál 2,16; Rom 3,28) y por otra, en cuanto que es el sistema legislativo de un pueblo particular, que no debe ser impuesto a los creyentes venidos de las " naciones ". Pero Pablo afirma el valor de revelación de " la antigua *diathéké* ", es decir de los escritos del " Antiguo Testamento ", que deben ser leídos a la luz de Cristo (2 Cor 3,14-16).

Para Pablo, la fundación por parte de Jesús de " la nueva alianza en (su) sangre " (1 Cor 11,25) no implica una ruptura de la alianza de Dios con su pueblo, sino que constituye su cumplimiento. Pablo coloca aún "

las alianzas " entre los privilegios de los israelitas, incluso si no creen en Cristo (Rom 9,4). Israel sigue encontrándose en una relación de alianza y es siempre el pueblo al que se ha prometido el cumplimiento de la alianza, pues su falta de fe no puede anular la fidelidad de Dios (Rom 11,29). Por más que algunos israelitas han tomado la observancia de la Ley como medio para establecer su propia justicia, la alianza-promesa de Dios, hecha de misericordia (Rom 11,26-27), no puede ser anulada. La continuidad es subrayada por la afirmación de que Cristo es el objetivo y la realización a los que la Ley conducía al pueblo de Dios (Gál 3,24). Para muchos judíos, el velo con que Moisés cubría su rostro sigue colocado sobre el Antiguo Testamento (2 Cor 3,13.15) y les impide reconocer en él la revelación de Cristo. Pero eso forma parte del misterioso designio de salvación de Dios, cuyo objetivo final es la salvación de " todo Israel " (Rom 11,26).

Las " alianzas de la promesa " son explícitamente mencionadas en Ef 2,12, para proclamar que su acceso está ahora abierto a las " naciones ", porque Cristo ha abatido " el muro de separación ", es decir la Ley, que impedía este acceso a los no judíos (cf. Ef 2,14-15).

Las Cartas paulinas manifiestan pues una doble convicción: por una parte, la de la insuficiencia de la alianza legal del Sinaí; por otra, la de la plena validez de la alianza-promesa. Ésta encuentra su cumplimiento en la justificación por la fe en Cristo, ofrecida " al judío en primer lugar así como al griego " (Rom 1,16). La negativa a aceptar la fe en Cristo ha colocado al pueblo judío en una situación dramática de desobediencia, pero sigue siendo " amado " y Dios sigue prometiéndole su misericordia (cf. Rom 11,26-32).

42. *La Carta a los Hebreos* cita *in extenso* el oráculo de la " nueva alianza " ¹³⁹ y proclama su realización por Cristo, " mediador de la nueva alianza ". ¹⁴⁰ La Carta demuestra la insuficiencia de las instituciones culturales de " la primera alianza ": sacerdocio y sacrificios eran incapaces de apartar el obstáculo del pecado y de establecer una auténtica relación entre el pueblo y Dios. ¹⁴¹ Aquellas instituciones han sido, pues, abrogadas para dar paso al sacrificio y al sacerdocio de Cristo (He 7,18-19; 10,9). Puesto que Cristo, con su obediencia redentora (He 5,8-9; 10,9-10), ha remontado todos los obstáculos y ha abierto a todos los creyentes el acceso a Dios (He 4,14-16; 10,19-22). Así se ha cumplido el proyecto de alianza anunciado y prefigurado por Dios en el Antiguo Testamento. No se trata de una simple renovación de la alianza del Sinaí, sino del establecimiento de una alianza verdaderamente nueva, fundada sobre una base nueva, la ofrenda personal de Cristo (cf. 9,14-15).

La " alianza " de Dios con David no es mencionada explícitamente en el Nuevo Testamento, pero un discurso de Pedro en los Hechos pone la resurrección de Jesús en relación con el " juramento jurado por Dios a David " (Hch 2,30), juramento que en Sl 89,4 y 132,11 designa la alianza con David. En Hch 13,34 un discurso de Pablo realiza una aproximación parecida utilizando una expresión de Is 55,3 (" las cosas santas prometidas a David ") que, en el texto del propio Isaías, define una " alianza eterna ". Con ello la resurrección de Jesús, " hijo de David ", ¹⁴² es presentada como cumplimiento de la alianza-promesa dada por Dios a David.

La conclusión que se deduce de todos esos textos es que los primeros cristianos tenían conciencia de encontrarse en profunda continuidad con el designio de alianza manifestado y realizado por el Dios de Israel en el Antiguo Testamento. Israel sigue encontrándose en una relación de alianza con Dios, porque la alianza-promesa es definitiva y no puede ser abolida. Pero los primeros cristianos tenían también conciencia de vivir en una etapa nueva de aquel designio, etapa que había sido anunciada por los profetas y que acababa de ser inaugurada con la sangre de Jesús, " sangre de alianza ", en cuanto que derramada por amor (cf. Ap 1,5b-6).

6. La Ley

43. La palabra hebrea *tôrah*, que suele traducirse como " ley ", significa más exactamente " instrucción ", es decir enseñanza y directriz a la vez. La *Torá* es fuente suprema de sabiduría. ¹⁴³ La Ley ocupa un lugar central en las Escrituras del pueblo judío y en su práctica religiosa, desde la época bíblica hasta nuestros días. Por eso, desde los tiempos apostólicos, la Iglesia ha debido responder de su relación con la Ley, a

ejemplo del mismo Jesús, que le dio una significación propia en virtud de su autoridad de Hijo de Dios. ¹⁴⁴

a) *La Ley en el Antiguo Testamento*

La Ley y el culto de Israel se desarrollaron a lo largo de todo el Antiguo Testamento. Las distintas colecciones de leyes ¹⁴⁵ pueden, por otro lado, servir de jalones para la cronología del Pentateuco.

El don de la Ley. La Ley es en primer lugar un don de Dios a su pueblo. El don de la Ley es objeto de un relato principal, de origen compuesto ¹⁴⁶ y de relatos complementarios, ¹⁴⁷ entre los cuales 2 Re 22-23 tiene un lugar aparte, a causa de su importancia para el Deuteronomio. Ex 19-24 integra la Ley en " la alianza " (*berít*) que el Señor concluyó con Israel en la montaña de Dios, en el contexto de una teofanía ante todo Israel (Ex 19 20) y luego ante Moisés solo ¹⁴⁸ y ante los setenta representantes de Israel (Ex 24,9-11). Estas teofanías y la alianza significan una gracia especial para el pueblo presente y futuro, ¹⁴⁹ y las leyes reveladas en aquel momento son garantía perdurable de ello.

Pero las tradiciones narrativas asocian igualmente el don de la Ley a la ruptura de la alianza a consecuencia de la violación del monoteísmo prescrito en el Decálogo. ¹⁵⁰

" *El espíritu de las leyes " según la Torá.* Las leyes contienen reglas morales (ética), jurídicas (derecho), rituales y culturales (una rica colección de costumbres religiosas y profanas). Contienen disposiciones concretas, a veces expresadas de forma absoluta (por ej., el decálogo), a veces bajo forma de casos particulares que concretan principios generales. Entonces tienen valor de precedente y de analogía para situaciones comparables y dan lugar al desarrollo ulterior de una jurisprudencia, llamada *halaká* y desarrollada en la ley oral, llamada más tarde la *Misná*. Muchas leyes tienen una significación simbólica, en el sentido de que ilustran concretamente valores invisibles, como por ejemplo la equidad, la paz social, la humanidad, etc. No todas estas leyes han servido como normas aplicables: algunas son textos escolares para la formación de futuros sacerdotes, jueces o funcionarios; otras reflejan ideales inspirados por el movimiento profético. ¹⁵¹ Su campo de aplicación fueron, en primer lugar, las aldeas y pueblos del país (Código de la alianza), luego, todo el reino de Judá y de Israel y, más tarde, la comunidad judía dispersa por el mundo.

Consideradas históricamente, las leyes bíblicas son el final de una larga historia de tradiciones religiosas, morales y jurídicas. Contienen numerosos elementos comunes a la civilización del Oriente Antiguo. Vistas bajo el aspecto literario y teológico, tienen su origen en el Dios de Israel, que las ha revelado sea directamente (el decálogo, según Dt 5,22), sea por medio de Moisés, encargado de promulgarlas. En efecto, el decálogo es una colección aparte frente a las demás leyes. Su comienzo ¹⁵² lo califica como conjunto de condiciones necesarias para asegurar la libertad de las familias israelitas y su protección contra toda clase de opresión, tanto de la idolatría como de la inmoralidad y la injusticia. La explotación que Israel había sufrido en Egipto no debe reproducirse nunca en Israel con la explotación de los débiles por parte de los poderosos.

Por su parte, las disposiciones del Código de la Alianza y de Ex 34,14-26 encarnan un conjunto de valores humanos y religiosos con el que dibujan un ideal comunitario de valor perpetuo.

La Ley es israelita y judía. Es pues una ley particular, adaptada a un pueblo histórico particular. Pero tiene un valor ejemplar para la humanidad entera (Dt 4,6). Por eso es un bien escatológico prometido a todas las naciones, puesto que será instrumento de paz (Is 2,1-4; Mi 4,1-3). Las leyes bíblicas encarnan una antropología religiosa y un conjunto de valores que trascienden el pueblo y las condiciones históricas de las que en parte son producto.

Una espiritualidad de la Torá. Por ser manifestación de la sabia voluntad divina, los mandamientos tuvieron cada vez más importancia en la vida social e individual israelita. En ella la Ley se hace omnipresente, sobre todo a partir del exilio (siglo VI). Así se forma una espiritualidad marcada por una profunda veneración de la *Torá*. Su observancia fue entendida como la expresión necesaria del " temor del Señor " y la forma perfecta del servicio de Dios. Los Salmos, el Sirácida y Baruc son testigos de ello en la

misma Escritura. Los Salmos 1, 19 y 119, salmos de la *Torá*, juegan un papel estructural en la organización del salterio. La *Torá* revelada a los hombres es al mismo tiempo el pensamiento organizador del cosmos creado. Obedeciendo a esta ley, los judíos creyentes encuentran en ella sus delicias y la bendición, y participan de la sabiduría creadora universal de Dios. Esta sabiduría revelada al pueblo judío es superior a la de las naciones (Dt 4,6.8), en particular a la de los griegos (Ba 4,1-4).

b) *La Ley en el Nuevo Testamento*

44. Mateo, Pablo, la Carta a los Hebreos, y la de Santiago consagran una reflexión teológica explícita al significado de la Ley después de la venida de Jesucristo.

El Evangelio de *Mateo* refleja la situación de la comunidad eclesial mateana después de la caída de Jerusalén (70 d.C.). Jesús afirma la validez permanente de la Ley (Mt 5,18-19), pero en una nueva interpretación, dada con plena autoridad (Mt 5,21-48). Jesús " cumple " la Ley (Mt 5,17) radicalizándola: a veces abroga la letra de la Ley (divorcio, ley del talión), a veces da de ella una interpretación más exigente (homicidio, adulterio, juramento) o más suave (sábado). Jesús insiste en el doble mandamiento del amor a Dios (Dt 6,5) y al prójimo (Lv 19,18), del que " dependen toda la Ley y los Profetas " (Mt 22,34- 40). Además de la Ley, Jesús, nuevo Moisés, da a conocer la voluntad de Dios a los hombres, en primer lugar a los judíos y luego a las naciones (Mt 28,19-20).

La *teología paulina* de la Ley es rica, pero imperfectamente unificada. Ello es debido a la naturaleza de esos escritos y a un pensamiento en plena elaboración en un terreno teológico todavía no desbrozado. La reflexión de Pablo sobre la Ley fue provocada por su experiencia espiritual personal y por su ministerio apostólico. Por su experiencia espiritual, ya que en su encuentro con Cristo (1 Cor 15,8), Pablo se dio cuenta de que su celo por la Ley lo había desviado hasta el punto de llevarlo a " perseguir a la Iglesia de Dios " (15,9; Flp 3,6) y que adhiriéndose a Cristo, renegaba de aquel celo (Flp 3,7-9). Por su ministerio apostólico, puesto que su ministerio le dedicaba a los no judíos (Gál 2,7; Rom 1,5) y le planteaba la cuestión de si la fe cristiana exige que se imponga a los no judíos la sumisión a la ley particular del pueblo judío, especialmente a las observancias legales que son distintivas de la identidad judía (circuncisión, reglas alimenticias, calendario). Una respuesta positiva a esta cuestión hubiera sido evidentemente ruinosa para el apostolado de Pablo. A vueltas con este problema, el apóstol no se limitó a hacer consideraciones pastorales; sino que se lanzó a una profundización doctrinal.

Pablo tiene conciencia clara de que la venida de Cristo (Mesías) obliga a definir de nuevo el papel de la Ley. Pues Cristo es el " fin de la Ley " (Rom 10,4), a la vez el objetivo hacia el cual tiende y el término en que acaba su régimen. Ahora ya no es la Ley la que debe dar la vida, que por otro lado no podía dar efectivamente ¹⁵³ sino que es la fe en Cristo la que justifica y da vida. ¹⁵⁴ Cristo resucitado de entre los muertos comunica a los creyentes su vida nueva (Rom 6,9-11) y les asegura la salvación (Rom 10,9-10).

¿Cuál será ahora la función de la Ley? Pablo busca una respuesta a esta cuestión. Ve la significación positiva de la Ley: es un privilegio de Israel (Rom 9,4), es " la Ley de Dios " (Rom 7,22); se resume en el precepto del amor al prójimo; ¹⁵⁵ es " santa " y " espiritual " (Rom 7,12.14). Según Flp 3,6 la Ley define una cierta " justicia ". Por otro lado, la Ley abre automáticamente la posibilidad de la opción contraria: " yo no he conocido el pecado si no fuera por la Ley. No hubiera conocido los malos deseos, si la Ley no hubiera dicho: ¡No tendrás malos deseos! " (Rom 7,7). Pablo evoca a menudo esta opción implicada inevitablemente en el don de la Ley, por ejemplo cuando dice que la condición humana concreta (" la carne ") o " el pecado " impiden a la persona humana obedecer a la Ley (Rom 7,23-25) o que " la letra " de la Ley, privada del Espíritu capaz de cumplirla, acaba por llevar a la muerte (2 Cor 3,6-7).

Oponiendo " la letra " y " el espíritu ", el Apóstol ha operado una dicotomía, como lo ha hecho con Adán y Cristo: a un lado coloca lo que Adán (es decir el ser humano sin la gracia) es capaz de hacer y al otro, lo que Cristo (es decir la gracia) realiza. En realidad, en la existencia concreta de los judíos piadosos, la Ley estaba insertada en un plan de Dios en el que las promesas y la fe tenían su lugar, pero Pablo quiso hablar de lo que la Ley puede dar por sí misma, como " letra ", es decir, haciendo abstracción de la providencia que siempre acompaña al hombre, a menos que él quiera fabricarse una justicia totalmente

propia.¹⁵⁶

Si, según 1 Cor 15,56, " el aguijón de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la Ley ", se deduce que la Ley, por su condición de letra, mata, aunque indirectamente. En consecuencia, el ministerio de Moisés podrá ser llamado ministerio de muerte (2 Cor 3,7) y de condenación (3,9). Sin embargo, aquel ministerio estuvo rodeado de tal gloria (resplandor proveniente de Dios) que los israelitas no podían siquiera mirar la cara de Moisés (3,7). Aquella gloria pierde algo de su valor por el hecho de que existe una gloria superior (3,10), la del " ministerio del Espíritu " (3,8).

45. La Carta a los Gálatas declara que " los que se apoyan en las obras de la Ley se encuentran bajo maldición ", pues la Ley maldice a " todo el que no persevere en el cumplimiento de todo lo que está escrito en (su) libro ".¹⁵⁷ Aquí la Ley se opone al camino de la fe, propuesto por otro lado también por la Escritura,¹⁵⁸ indicando sólo el camino de las obras, que nos deja con nuestras solas fuerzas (3,12). Pero no es que el Apóstol esté absolutamente contra toda " obra ". Está sólo contra la pretensión humana de justificarse gracias a las " obras de la Ley ". No está contra las obras de la fe que, por otro lado, coinciden a menudo con el contenido de la Ley, obras que fueron posibles gracias a la unión vital con Cristo. Declara, por el contrario, que " lo que cuenta ", es " la fe que actúa por el amor ".¹⁵⁹

Pablo es consciente de que la venida de Cristo ha introducido un cambio de régimen. Los cristianos ya no viven bajo el régimen de la Ley, sino bajo el de la fe en Cristo (Gál 3,24-26; 4,3-7), que es el régimen de la gracia (Rom 6,14-15).

En cuanto a los contenidos centrales de la Ley (el Decálogo y todo lo que implica el espíritu del Decálogo), Gál 5,18-23 afirma en primer lugar: " Si vosotros sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la Ley " (5,18). Sin tener necesidad de la Ley, os abstendréis espontáneamente de las " obras de la carne " (5,19-21) y produciréis " el fruto del Espíritu " (5,22). Pablo añade que la Ley no está en contra de eso (5,23), porque los creyentes cumplirán todo lo que la Ley exige, e incluso más, y evitarán todo lo que la Ley prohíbe. Según Rom 8,1-4, " la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús " ha puesto remedio a la incapacidad de la Ley de Moisés y ha logrado que " la justa prescripción de la Ley se cumpla " en los creyentes. Uno de los objetivos de la redención era precisamente obtener ese cumplimiento de la Ley.

En *la Carta a los Hebreos*, la Ley aparece como una institución que ha sido válida en su tiempo y a su nivel.¹⁶⁰ Pero la verdadera mediación entre el pueblo pecador y Dios no está a su alcance (7,19; 10,1). Sólo la mediación de Cristo es eficaz (9,11-14). Cristo es un sumo sacerdote de un género nuevo (7,11.15). Los vínculos de la Ley con el sacerdocio hacen que " el cambio de sacerdocio lleve consigo un cambio de Ley " (7,12). Al decir eso, el autor coincide con la enseñanza de Pablo, según el cual los cristianos ya no están bajo el régimen de la Ley, sino bajo el de la fe en Cristo y de la gracia. En cuanto a la relación con Dios, el autor no insiste en la observancia de la Ley, sino en " la fe ", " la esperanza " y " el amor " (10,22.23.24).

Para *Santiago*, como para la primitiva comunidad cristiana, los mandamientos morales de la Ley continúan sirviendo de guía (2,11), pero interpretados por el Señor. La " ley real " (2,8), la del " Reino " (2,5), es el precepto del amor al prójimo.¹⁶¹ Es " la ley perfecta de la libertad " (1,25; 2,12-13), que hay que poner en práctica gracias a una fe activa (2,14-26).

Este último ejemplo muestra al mismo tiempo la variedad de posiciones expresadas en el Nuevo Testamento en relación con la Ley y el acuerdo fundamental que hay entre ellas. Santiago no anuncia, como Pablo y la Carta a los Hebreos, el fin del régimen de la Ley, pero está de acuerdo con Mateo, Marcos, Lucas y Pablo, en subrayar la primacía, no del Decálogo, sino del precepto del amor al prójimo (Lv 19,18), el cual conduce a observar perfectamente el Decálogo y a sobre pasarlo. Así el Nuevo Testamento se apoya sobre el Antiguo. Lo lee a la luz de Cristo, que confirmó el precepto del amor y le dio una nueva dimensión: " Amaos los unos a los otros como yo os he amado " (Jn 13,34; 15,12), es decir, hasta el sacrificio de la vida. Así la Ley queda más que cumplida.

7. La oración y el culto, Jerusalén y el Templo

a) *En el Antiguo Testamento*

46. En el Antiguo Testamento, la oración y el culto ocupan un lugar destacado, porque estas actividades son los momentos privilegiados de la relación personal y colectiva de los israelitas con Dios, que los ha escogido y los ha llamado a vivir en su Alianza.

Oración y culto en el Pentateuco. Los relatos muestran situaciones típicas de oración, sobre todo en Gn 12-50. Allí encontramos oraciones ante una desgracia (32,10-13), de petición de un favor (24,12-14), de acción de gracias (24,48), así como votos (28,20-22) y consultas al Señor sobre el futuro (25,22-23). En el Exodo, Moisés intercede ¹⁶² y su intercesión salva al pueblo del exterminio (32,10.14).

El Pentateuco es la fuente principal para el conocimiento de las instituciones de Israel: reúne etiologías que explican el origen de lugares, tiempos e instituciones sagradas: *lugares*, como Siquem, Betel, Mambré, Bersabé; ¹⁶³ *tiempos* sagrados, como el sábado, el año sabático, el año jubilar; días de fiesta fijos, como el Día de las expiaciones. ¹⁶⁴

El culto es un don del Señor. Varios textos del Antiguo Testamento insisten en esta perspectiva. La revelación del nombre de Dios es pura gracia (Ex 3,14-15). Es el Señor quien ofrece la posibilidad de celebrar sacrificios, pues es él quien da a este fin la sangre de los animales (Lv 17,11). Antes de ser una ofrenda del pueblo a Dios, las primicias y los diezmos son un don de Dios al pueblo (Dt 26,9-10). Es Dios quien instituye sacerdotes y levitas y diseña los utensilios sagrados (Ex 25 30).

Las colecciones de leyes (más arriba, II.B.6, n 43) contienen una masa de disposiciones litúrgicas y varias indicaciones sobre la finalidad del orden cultural. Las distinciones fundamentales entre puro e impuro por una parte, santo y profano por la otra, organizan el espacio y el tiempo, y por consiguiente toda la vida social y individual, hasta en la realidad cotidiana. Lo impuro sitúa a las personas o a las cosas a que afecta fuera del espacio socio-cultural, mientras que lo puro se integra en él de pleno derecho. La actividad cultural comporta múltiples purificaciones destinadas a reintegrar al impuro en la comunidad. ¹⁶⁵ En el interior del círculo de la pureza, hay otro límite que separa lo profano (que en sí es puro) de lo santo (que es puro y además está reservado a Dios). Lo santo (o lo sagrado) es el ámbito perteneciente a Dios. La liturgia de la fuente " sacerdotal " (P) distinguirá, además, entre lo simplemente " santo " y lo " Santísimo " ("Santo de los Santos"). El espacio de lo santo es accesible a los sacerdotes y levitas, pero no a los demás miembros del pueblo (" laicos "). El espacio sagrado está de todos modos reservado. ¹⁶⁶

El tiempo sagrado es sustraído al empleo profano (prohibición del trabajo el día del sábado y de la labranza y la cosecha durante el año sabático). Coincide con el retorno del mundo creado a un estadio anterior a la entrega del mundo al hombre. ¹⁶⁷

El espacio, las personas y las cosas sagradas deben ser santificados (consagrados). La consagración aleja todo lo que es incompatible con Dios, lo impuro y el pecado, opuestos al Señor. El culto comporta múltiples celebraciones del perdón (expiaciones) que restauran la santidad. ¹⁶⁸ La santidad implica la proximidad a Dios. ¹⁶⁹ El pueblo es consagrado y debe ser santo (Lv 11,44-45). El objetivo del culto es la santidad del pueblo gracias a las expiaciones, purificaciones y consagraciones, así como el servicio de Dios.

El culto es un vasto símbolo de gracia, expresión de la " condescendencia " (en el sentido patrístico de adaptación benévola) de Dios para con los hombres, puesto que él lo ha fundado para perdonar, purificar, santificar y preparar el contacto inmediato con su presencia (*kabôd*, gloria).

47. *Oración y culto en los Profetas.* El libro de Jeremías contribuye mucho a valorar la oración. Contiene " confesiones ", diálogos con Dios, en los que el profeta, tanto a título personal como representando a su pueblo, expresa una fuerte crisis interior en relación a la elección y a la realización del designio de Dios. ¹⁷⁰ Varios libros proféticos integran salmos y cánticos, ¹⁷¹ así como retazos de doxología. ¹⁷²

Entre los Profetas preexílicos, por otro lado, se observa como un rasgo característico la condena reiterada de los sacrificios del ciclo litúrgico¹⁷³ e incluso de la oración.¹⁷⁴ El rechazo parece radical, pero no cabe interpretar esas invectivas como una abrogación del culto, una negación de su origen divino. Intentan denunciar la contradicción entre la conducta de los que celebran el culto y la santidad de Dios que pretenden celebrar.

Oración y culto en los demás Escritos. Tres libros poéticos tienen una importancia capital en relación con la espiritualidad de la oración. En primer lugar, Job: con tanta sinceridad como arte, el protagonista expresa a Dios sin rodeos todos sus estados de ánimo.¹⁷⁵ Luego, las *Lamentaciones*, donde la oración se mezcla con la queja.¹⁷⁶ Y, evidentemente, los *Salmos*, que constituyen el núcleo vital del Antiguo Testamento. En efecto, se tiene la impresión de que si la Biblia hebrea ha recogido tan pocas indicaciones teóricas sobre la oración, ha sido para condensar toda la luz sobre una colección particular. El Salterio es una clave de lectura insustituible, no sólo para el conjunto de la vida del pueblo israelita, sino también para todo el volumen de la Biblia hebrea. Además de los Salmos, los Escritos contienen apenas vagas afirmaciones de principio¹⁷⁷ y algunos especímenes de himnos u oraciones más o menos elaborados.¹⁷⁸

Se puede intentar una clasificación de la oración de los Salmos en torno a cuatro ejes fundamentales, que conservan un valor universal a través de los tiempos y las culturas.

La mayoría de los salmos se encuadra en el eje de la *liberación*. La secuencia dramática aparece estereotipada, tanto si parte de una situación personal como colectiva. La experiencia de la necesidad de salvación reflejada en la oración bíblica cubre un amplio abanico de situaciones. Otras oraciones se encuadran en el eje de la *admiración*. Expresan la maravilla, la contemplación, la alabanza. El eje de la *instrucción* agrupa tres tipos de oración meditativa: síntesis de la historia sagrada, indicaciones sobre las opciones morales personales o colectivas (incluyendo a veces palabras proféticas y oráculos), compendios de las condiciones requeridas para acceder al culto. Finalmente, algunas oraciones giran en torno al eje de las *fiestas populares*. Se distinguen sobre todo cuatro grandes motivos: cosechas, matrimonios, peregrinaciones, acontecimientos políticos.

48. Los *lugares* privilegiados para la oración son los espacios sagrados, los santuarios, en particular el de Jerusalén. Pero siempre se tiene ocasión de rezar en privado en la propia casa. Los *tiempos sagrados*, fijados por el calendario, señalan la oración, incluso personal, así como las horas rituales de las ofrendas, sobre todo la mañana y el atardecer. En los orantes se observan varias *posturas*: en pie, con las manos elevadas, de rodillas, completamente prosternado, sentado o acostado.

Si se sabe distinguir entre los elementos estables y los elementos más caducos del pensamiento y del lenguaje, el tesoro de oraciones de Israel puede servir para expresar con mucha profundidad la oración humana de todos los tiempos y de todos los lugares. Aparecerá el *valor permanente* de esos textos. Ciertos salmos, sin embargo, expresan un estadio de oración que será poco a poco superado: en particular, el estadio de las maldiciones e imprecaciones lanzadas contra los enemigos.

El pueblo cristiano, asume sin cambios las oraciones del Antiguo Testamento, pero las relee a la luz del misterio pascual, que les confiere al mismo tiempo un incremento de sentido.

El templo de Jerusalén. Construido por Salomón (hacia el 950 a. J.C.), el edificio de piedra que dominaba la colina de Sión ha jugado un papel central en la religión israelita. A partir de la reforma religiosa de Josías (640-609),¹⁷⁹ la ley deuteronomica exige un santuario único en el país para todo el pueblo (Dt 12,2-7). El de Jerusalén es designado como " el lugar escogido por el señor Dios para que en él habite su nombre " (12,11.21; etc.). Varios relatos etiológicos explican esta opción.¹⁸⁰ Por su parte, la teología sacerdotal (P) designa esta presencia con la palabra " gloria " (*kabôd*), que evoca la manifestación de Dios, a la vez fascinante y temible, en particular en el Santo de los Santos, sobre el arca del testimonio cubierta por el propiciatorio,¹⁸¹ que toma el nombre de perdón y de gracia, porque es el punto de contacto más inmediato con Dios. Por eso la destrucción del templo (587) equivale a la desolación máxima¹⁸² y reviste la amplitud de una catástrofe nacional. La prisa en reconstruirlo al final del exilio (Ag 1-2) y en celebrar en él un culto digno (Mal 1-3) se convierte en criterio del temor de Dios. Del templo irradian las

bendiciones hasta los extremos de la tierra (Sl 65). De ahí deriva la importancia de las peregrinaciones, como signo de unidad (Sl 122). En la obra del Cronista, el templo es claramente el centro de toda la vida religiosa y nacional.

El templo es simultáneamente *espacio funcional y simbólico*. Sirve como lugar de culto, sobre todo sacrificial, de oración, de enseñanza, de curación, de entronización real. Pero, como en todas las religiones, el edificio material de acá abajo evoca el misterio del *habitat* divino en el cielo, en lo alto (1 Re 8,30). Por la presencia especial del Dios de la vida, el santuario se convierte por excelencia en lugar de origen de la vida (nacimiento colectivo, renacimiento después del pecado) y del conocimiento (palabra de Dios, revelación, sabiduría). Juega el papel de eje y centro del mundo. Sin embargo, se observa una *relativización crítica del simbolismo* del lugar santo. Nunca éste llegará a garantizar y a "contener" la presencia divina.¹⁸³ Paralelamente a la crítica del culto hipócrita y formalista, los profetas desenmascaran la vanidad de la confianza incondicional colocada en el lugar santo (Jr 7,1-15). Una visión simbólica presenta "la gloria del Señor" abandonando de modo solemne el espacio sagrado.¹⁸⁴ Pero esta gloria volverá al Templo (Ez 43,1-9), un Templo restaurado, ideal (40-42), fuente de fecundidad, de curación, de salvación (47,1-12). Antes de ese retorno, Dios promete a los exiliados que él mismo será para ellos "un santuario" (11,16).

Jerusalén. En una perspectiva teológica, la historia de la ciudad empieza con una elección divina (1 Re 8,16). David conquista Jerusalén, antigua ciudad cananea (2 Sa 5,6-12). Hasta allí lleva el arca de la alianza (2 Sa 6 7); allí Salomón construye el santuario (1 Re 6). Así la ciudad es incluida entre los lugares santos más antiguos de Judá e Israel a los que se va en peregrinación. En la guerra de Senaquerib contra Ezequías en el 701 (2 Re 18,13), Jerusalén es casi la única entre las ciudades de Judá que escapa a la destrucción, en un momento en que el reino de Israel había sido definitivamente conquistado por los asirios (en el 722). La liberación de Jerusalén había sido anunciada proféticamente como gracia divina (2 Re 19,20-34).

Se acostumbra a designar a Jerusalén como "la ciudad escogida" por el Señor,¹⁸⁵ "fundada" por él (Is 14,32), "ciudad de Dios" (Sl 87,3), "ciudad santa" (Is 48,2), porque el Señor está "en medio de ella" (So 3,17). Se le promete un futuro glorioso: presencia divina asegurada "para siempre" y "de edad en edad" (Jl 4,16-21), protección garantizada (Is 31,4-5), y con ella felicidad y prosperidad. Ciertos textos la idealizan incluso como la ciudad de las ciudades. Más allá de su realidad geográfica, la ciudad se vuelve polo de atracción y eje del mundo.¹⁸⁶

Sin embargo, la grandeza de Jerusalén no impedirá la desgracia que se abatirá sobre ella. Un buen número de oráculos (2 Re 23,27), de acciones simbólicas (Ez 4 5) y de visiones (8 11) anuncian el rechazo y la destrucción de la ciudad escogida por Dios.

Más tarde, Jerusalén restaurada se vuelve uno de los grandes símbolos de la salvación escatológica: ciudad iluminada por el Señor,¹⁸⁷ dotada de un "nombre nuevo" y convertida otra vez en "Esposa" de Dios,¹⁸⁸ paraíso nuevamente encontrado, a causa de la llegada de unos "cielos nuevos" y una "tierra nueva".¹⁸⁹ La ciudad se convierte en un espacio esencialmente cultural (Ez 40-48), el centro de un mundo creado de nuevo (Za 14,16-17). "Todas las naciones" irán allí a buscar la reconciliación en el Señor y la enseñanza divina que pondrá fin a las guerras.¹⁹⁰

b) *En el Nuevo Testamento: oración y culto, el Templo y Jerusalén*

49. *Oración y culto*. A diferencia del Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento no contiene una legislación detallada que establezca instituciones culturales y rituales: sólo prescribe brevemente el deber de bautizar y celebrar la eucaristía,¹⁹¹ pero hace hincapié en la oración.

Los Evangelios muestran a menudo a *Jesús en oración*. Su amor filial a Dios, su Padre, le impulsaba a dedicar mucho tiempo a esta actividad. Se levantaba muy pronto para rezar, incluso después de una noche iniciada muy tarde a causa de la afluencia de gente con sus enfermos (Mc 1,32.35). A veces pasaba toda la noche en oración (Lc 6,12). Para orar mejor, se aislaba "en lugares desiertos" (Lc 5,16) o subía "a

la montaña " (Mt 14,23). Lucas muestra cómo los momentos más decisivos del ministerio de Jesús fueron preparados o acompañados por una oración más intensa: su bautismo (Lc 3,21), la elección de los Doce (6,12), la cuestión planteada a los Doce sobre su identidad (9,18), su transfiguración (9,28), su Pasión (22,41-45).

Los Evangelios relatan muy raras veces el contenido de la oración de Jesús. Lo poco que dicen de ella demuestra que su oración expresaba su intimidad con el Padre, al que llamaba " Abbá " (Mc 14,36), expresión familiar que no vemos empleada en el judaísmo contemporáneo para invocar a Dios. La oración de Jesús era a menudo acción de gracias, según la forma judía de la *beraká*.¹⁹² Naturalmente en la última cena, " cantó los salmos " prescritos por el ritual de la gran fiesta.¹⁹³ Según los cuatro Evangelios, cita once salmos distintos.

El Hijo reconocía con gratitud que todo le venía del amor de su Padre (Jn 3,35). Al final del discurso de después de la Cena, Juan pone en labios de Jesús una larga oración de petición, para sí mismo y para sus discípulos presentes y futuros, que revela el sentido que daba a su Pasión (Jn 17). Los Sinópticos por su parte, relatan la oración suplicante de Jesús en el momento de la tristeza mortal de Getsemaní (Mt 26,36-44 par), oración acompañada de una aceptación muy generosa de la voluntad del Padre (26,39.42). Desde la cruz, Jesús hizo suyo el grito de angustia de Sl 22,2,¹⁹⁴ o, según Lucas, la oración de abandono de Sl 31,6 (Lc 23,46).

Además de la oración de Jesús, los Evangelios relatan muchas peticiones y súplicas hechas a Jesús, a las que él respondía interviniendo generosamente y subrayando la eficacia de la fe.¹⁹⁵ Jesús dio instrucciones sobre la oración¹⁹⁶ y recomendó con parábolas la oración perseverante.¹⁹⁷ Insistía sobre la necesidad de la oración en ciertas circunstancias de prueba, " para no caer en tentación " (Mt 26,41 par).

El ejemplo de Jesús suscitaba en sus discípulos el deseo de imitarle: " Señor, enséñanos a orar " (Lc 11,1). A este deseo, responde enseñándoles el *Padrenuestro*. Las fórmulas del *Padrenuestro*¹⁹⁸ están emparentadas con las de la oración judía ("*Dieciocho bendiciones*"), pero con una sobriedad sin paralelo. En pocas palabras, el *Padrenuestro* ofrece, en efecto, un programa completo de oración filial: adoración (1a petición), deseo de la salvación escatológica (2a petición), adhesión a la voluntad de Dios (3a petición), suplica por las necesidades existenciales con un abandono confiado, día tras día, a la providencia de Dios (4a petición), petición de perdón, condicionada por la generosidad en perdonar (5a petición), oración para ser librado de tentaciones y del ataque del Maligno (6a y 7a peticiones).

Por su parte, Pablo da ejemplo de oración de acción de gracias: la expresa regularmente bajo una forma u otra al principio de sus cartas. Invita a los cristianos a " dar gracias en toda circunstancia " y a " orar constantemente " (1 Tes 5,17).

50. Los Hechos muestran a menudo a los *cristianos en oración*, sea individualmente (Hch 9,40; 10,9; etc.) sea en comunidad (4,24-30; 12,12; etc.), en el Templo (2,46; 3,1) o en las casas (2,46) o incluso en prisión (16,25). A veces la oración se acompaña de ayuno (13,3; 14,23). En el Nuevo Testamento, las fórmulas de oración son sobre todo himnicas: el *Magnificat* (Lc 1,46-55), el *Benedictus* (1,68-79), el *Nunc dimittis* (2,29-32) y numerosos pasajes del Apocalipsis. Están embebidas de lenguaje bíblico. En el corpus paulino, los himnos suelen ser cristológicos,¹⁹⁹ reflejan la liturgia de las iglesias. Como la oración de Jesús, la oración cristiana utilizaba la forma judía de la *beraká* (" Bendito sea Dios ").²⁰⁰ En ambiente griego, era marcadamente carismática (1 Cor 14,2.16-18). La oración es obra del Espíritu de Dios.²⁰¹ Ciertas intervenciones son posibles sólo gracias a la oración (Mc 9,29).

El Nuevo Testamento revela algunos rasgos de la *oración litúrgica de la Iglesia primitiva*. La " cena del Señor " (1 Cor 11,20) ocupa un lugar destacado entre las tradiciones.²⁰² Su forma se enmarca en la liturgia de la cena festiva judía: *beraká* sobre el pan al principio, sobre el vino al final. Desde la tradición subyacente a 1 Cor 11,23-25 y a los relatos Sinópticos, las dos " bendiciones " fueron yuxtapuestas a fin de no colocar la cena entre ellas, sino antes o después. Este rito es el memorial de la Pasión de Cristo (1 Cor 11,24-25): crea la comunión (*koinonía*; 1 Cor 10,16) entre el Señor resucitado y sus discípulos. El bautismo, confesión de fe,²⁰³ otorga el perdón de los pecados, une al misterio pascual de Cristo (Rom

6,3-5) e introduce en la comunidad de los creyentes (1 Cor 12,13).

Como calendario litúrgico se mantiene el judío (salvo para las comunidades paulinas de cristianos procedentes de las naciones paganas: Gál 4,10; Col 2,16), pero el sábado empezó a ser sustituido por el primer día de la semana (Hch 20,7; 1 Cor 16,2) llamado día "dominical" o "del Señor" (Ap 1,10), es decir día del Señor resucitado. Los cristianos, al principio, continuaron frecuentando el oficio del Templo (Hch 3,1), que sirvió como punto de partida para la liturgia cristiana de las horas.

La Carta a los Hebreos reconoce cierta validez ritual al culto sacrificial antiguo (He 9,13) y un valor de prefiguración de la ofrenda de Cristo (9,18-23), pero, tomando el relevo a la crítica expresada por los Profetas y los Salmos,²⁰⁴ niega a las inmolaciones de animales toda eficacia para la purificación de las conciencias y para el establecimiento de una relación profunda con Dios.²⁰⁵ El único sacrificio plenamente eficaz es la ofrenda personal y existencial de Cristo, ofrenda que hizo de él el sumo sacerdote perfecto, "mediador de una alianza nueva".²⁰⁶ Mediante esta ofrenda, los cristianos pueden acercarse a Dios (He 10,19-22) en acción de gracias y practicando la generosidad (13,15-16). El apóstol Pablo hablaba ya en este sentido (Rom 12,1-2).

51. *El Templo de Jerusalén.* Durante la vida de Jesús y de Pablo, el Templo existía en su realidad material y litúrgica. Como todo judío, Jesús se dirige a él en peregrinación, enseña²⁰⁷ en él y en él cumple la acción profética de la expulsión de los vendedores (Mt 21,12-13 par).

El edificio conserva su estatuto simbólico de morada divina, privilegiada, que representa sobre la tierra la morada de Dios en el cielo. En Mt 21,13, Jesús cita un oráculo en el que Dios mismo lo llama "mi casa" (Is 56,7); en Jn 2,16, Jesús lo nombra "la casa de mi Padre". Pero más de un texto relativiza ese simbolismo y abre el camino a una superación.²⁰⁸ Al igual que Jeremías, Jesús predice la destrucción del Templo (Mt 24,2 par) y, por otro lado, anuncia su sustitución por un nuevo santuario, edificado en tres días.²⁰⁹ Después de su resurrección, los discípulos de Jesús comprendieron que el nuevo Templo era su cuerpo resucitado (Jn 2,22). Pablo declara a los creyentes que son miembros de este cuerpo (1 Cor 12,27) y "santuario de Dios" (3,16-17) o "del Espíritu" (6,19). La Primera Carta de Pedro les dice que unidos a Cristo, "piedra viva", forman entre todos una "casa espiritual" (1 P 2,4-5).

El Apocalipsis habla constantemente de un santuario.²¹⁰ Excepto Ap 11,1-2, se trata siempre del "santuario celestial de Dios" (11,19), del que parten las intervenciones divinas sobre la tierra. Pero en la visión final, se dice que en "la santa ciudad, la Jerusalén que descende del cielo" (21,10), no se ve santuario, "porque su santuario, es el Señor, el Dios Todopoderoso, así como el Cordero" (21,22). Este es el último cumplimiento del tema del Templo.

Jerusalén. El Nuevo Testamento reconoce plenamente la importancia de *Jerusalén* en el designio de Dios. Jesús prohíbe jurar por Jerusalén, "porque es la ciudad del Gran Rey" (Mt 5,35). Sube allí resueltamente, porque allí debe cumplir su misión.²¹¹ Pero constata que la ciudad "no ha reconocido el momento de su visita" y prevé llorando que esa ceguera le causará la ruina,²¹² como ya se había producido en tiempos de Jeremías.

Mientras, Jerusalén sigue teniendo un papel importante. En la teología de Lucas, se encuentra en el centro de la historia de la salvación; allí muere y resucita Cristo. Todo converge hacia ese centro: allí empieza (Lc 1,5-25) y termina (24,52-53) el Evangelio. Pues todo emana de ella: desde allí, después de la venida del Espíritu Santo, la Buena Nueva de la salvación se difunde a todos los rincones del universo habitado (Hch 8,28). En cuanto a Pablo, aunque su apostolado no partió de Jerusalén (Gál 1,17), consideró indispensable la comunión con la Iglesia de Jerusalén (2,1-2). Por otro lado, declara que la madre de los cristianos, es "la Jerusalén de arriba" (4,26). La ciudad se vuelve símbolo del cumplimiento escatológico, tanto en su dimensión futura (Ap 21,2-3.9-11) como en la presente (He 12,22).

Así pues, abundando en una profundización simbólica ya iniciada en el Antiguo Testamento, la Iglesia reconocerá siempre los vínculos que la unen íntimamente a la historia de Jerusalén y de su Templo, tanto como a la oración y al culto del pueblo judío.

8. Reproches divinos y condenas

a) En el Antiguo Testamento

52. La elección de Israel y la alianza tienen como consecuencia, como hemos visto, una exigencia de fidelidad y de santidad. ¿Cómo ha hecho frente el pueblo escogido a esas exigencias? A esta cuestión, el Antiguo Testamento responde muy a menudo expresando la decepción del Dios de Israel, una decepción llena de reproches e incluso de condenas.

Los escritos narrativos relatan una larga serie de infidelidades y de resistencias a la voz de Dios, serie que inicia en la salida de Egipto. Con ocasión de crisis existenciales, que deberían ser ocasiones para mostrar la confianza en Dios, los israelitas "murmuran",²¹³ adaptan una actitud de protesta ante el designio de Dios y de oposición a Moisés, hasta el punto de querer "lapidarlo" (Ex 17,4). Apenas había concluido la alianza del Sinaí (Ex 24), cuando el pueblo se dejó llevar a la infidelidad más grave, la de dar culto a un ídolo (Ex 32,4-6).²¹⁴ Ante dicha infidelidad, el Señor constata: "Veo que este pueblo es un pueblo de dura cerviz" (Ex 32,9). Esta descalificación se repetirá a menudo en lo sucesivo:²¹⁵ se convierte en una especie de epíteto natural para caracterizar a Israel. Otro episodio no menos significativo: cuando llegan a la frontera de Canaán y son invitados a entrar en el país que el Señor les da, el pueblo se niega, diciendo que la empresa es demasiado peligrosa.²¹⁶ El Señor entonces reprocha al pueblo su falta de fe (Nu 14,11), lo condena a andar errante por el desierto durante cuarenta años, en los que todos los adultos deberán morir (14,29.34), a excepción de algunos que habían seguido al Señor sin reservas.

Varias veces el Antiguo Testamento recuerda que la indocilidad de los israelitas empezó "desde el día en que sus padres salieron de Egipto" y añade que ha continuado "hasta hoy día".²¹⁷

La historia deuteronomista, que comprende los Libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes, expresa un juicio global negativo sobre la historia de Israel y de Judá desde la época de Josué hasta el exilio en Babilonia. El pueblo y sus reyes, salvo algunas excepciones, han sucumbido ampliamente a la tentación de los dioses extranjeros en el plano religioso y a la injusticia social y toda clase de desórdenes contrarios al Decálogo. Por eso esta historia se salda finalmente con un resultado negativo cuya consecuencia visible fue la pérdida de la tierra prometida, la destrucción de los dos reinos y la de Jerusalén, incluido su santuario, en el año 587.

Los escritos proféticos contienen reproches particularmente virulentos. Una de las principales misiones de los profetas era precisamente la de "gritar a plena voz, sin contenerse", para "revelar al pueblo de Dios sus pecados".²¹⁸ Entre los profetas del siglo VIII, Amós denuncia los fallos de Israel, poniendo en primer lugar la falta de justicia social.²¹⁹ Para Oseas, la acusación de idolatría es fundamental, pero los reproches se extienden a muchos otros pecados: "perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, asesinato sobre asesinato" (Os 4,2). Para Isaías, Dios lo ha hecho todo por su viña, pero ella no ha dado fruto (Is 5,1-7). Igual que Amós (4,4), Isaías rechaza el culto de los que no se preocupan por la justicia (Is 1,11-17). Miqueas se siente "lleno de fuerza para proclamar a Jacob su infidelidad" (Mi 3,8).

Esas infidelidades conducirán a la amenaza más grave que los profetas pudieran lanzar contra Israel y Judá: el Señor rechazará a su pueblo,²²⁰ entregará Jerusalén y su santuario, lugar de su presencia benéfica y protectora, a la destrucción.²²¹

Las últimas décadas de Judá y los principios del exilio van acompañadas por la predicación de varios profetas. Igual que Oseas, Jeremías enumera sus fallos²²² y muestra cómo el abandono del señor es la raíz de todo el mal (2,13); estigmatiza la idolatría llamándola adulterio y prostitución.²²³ Ezequiel hace lo mismo en largos capítulos (Ez 16; 23) y califica a los israelitas de "gente rebelde" (2,5.6.7.8), "cabezas duras y corazones endurecidos" (2,4; 3,7). El vigor de las acusaciones proféticas es impresionante. Sorprende que Israel les haya concedido tanto lugar en sus Escrituras, cosa que manifiesta una sinceridad y una humildad ejemplares.

A lo largo del exilio y después de él, el pueblo de Judá y la comunidad judía reconocen sus fallos en liturgias y oraciones de confesión nacional.²²⁴

Cuando contemplaba su pasado, el pueblo de la alianza del Sinaí no podía menos que emitir un juicio severo sobre sí mismo: su historia había sido una larga serie de infidelidades. Los castigos habían sido merecidos. La alianza había sido rota. Pero el Señor no se había resignado nunca a la ruptura.²²⁵ Había ofrecido siempre la gracia de la conversión y la reanudación de las relaciones bajo una forma más íntima y más estable.²²⁶

b) *En el Nuevo Testamento*

53. *Juan Bautista* toma el relevo de los antiguos profetas, para llamar al arrepentimiento a la " raza de víboras " (Mt 3,7; Lc 3,7) atraída por su predicación. Ésta se basaba en la convicción de la proximidad de una intervención divina. El juicio era inminente: " El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles " (Mt 3,10; Lc 3,9). Era, pues, urgente convertirse.

La *predicación de Jesús*, como la de Juan, es una llamada a la conversión, urgente ahora a causa de la proximidad del Reino de Dios (Mt 4,17); es al mismo tiempo anuncio de " la buena nueva " de una intervención favorable de Dios (Mc 1,14-15). Cuando choca con la negativa a creer, Jesús recurre, como los antiguos profetas, a las invectivas. Las lanza contra esa " generación mala y adúltera " (Mt 12,39), " generación incrédula y perversa " (17,17), y anuncia un juicio más riguroso que el que se abatió sobre Sodoma (11,24; cf. Is 1,10).

El rechazo de Jesús por parte de los dirigentes de su pueblo, que arrastró tras de sí a la población de Jerusalén, lleva al colmo su culpabilidad. La sanción divina será la misma que en tiempos de Jeremías: conquista de Jerusalén y destrucción del Templo.²²⁷ Pero, igual que en tiempos de Jeremías, Dios no se limita a sancionar, también ofrece el perdón. A los judíos de Jerusalén, que " mataron al príncipe de la vida " (Hch 3,15), Pedro les predica el arrepentimiento y les promete el perdón de sus pecados (3,19). Menos severo que los antiguos profetas, habla de su delito como de un pecado cometido " por ignorancia ".²²⁸ Varios miles de personas responden a su llamada.²²⁹

En las *Cartas apostólicas*, las exhortaciones y las advertencias son muy frecuentes, acompañadas a veces de amenazas de condenación en caso de faltar,²³⁰ pero los reproches y las condenas efectivas son relativamente raras, aunque no faltas de vigor.²³¹

En su Carta a los Romanos, Pablo levanta una violenta requisitoria contra " aquellos que aprisionan la verdad en la injusticia " (Rom 1,18). El pecado fundamental de los paganos es el desconocimiento de Dios (1,21); el castigo que reciben es el de ser entregados por Dios al poder de su inmoralidad.²³² Al judío se le reprocha su incoherencia: su conducta contrasta con su conocimiento de la Ley (Rom 2,17-24).

Los mismos cristianos no están exentos de reproches. La Carta a los Gálatas los contiene muy graves. Se acusa a los Gálatas de apartarse de Dios para pasar " a otro evangelio ", no auténtico (Gál 1,6); han " roto con Cristo ", han " desertado de la gracia " (5,4). Pero Pablo espera que se corrijan (5,10). A los Corintios, por su parte, se les reprochan las discordias provocadas en su comunidad por el culto a ciertas personalidades²³³ y, por otro lado, graves faltas de caridad en la celebración de la " Cena del Señor " (1 Cor 11,17-22). " Por eso, añade Pablo, hay entre vosotros muchos enfermos y débiles y algunos han muerto " (11,30). Además, reprende fuertemente a la comunidad, porque ha tolerado un caso de conducta escandalosa. El culpable debe ser excomulgado, " entregado a Satanás ".²³⁴ Pablo cita a este propósito el precepto de Dt 17,7: " Quitad el mal de en medio de vosotros " (1 Cor 5,13). Las Cartas Pastorales, por su parte, se enfrentan a algunos que " pretenden ser doctores de la ley " pero se han apartado de la línea de una verdadera caridad y de una fe sincera (1 Tm 1,5-7): señala nombres e inflige una sanción.²³⁵

Las cartas enviadas " a las siete iglesias " (Ap 1,11) por el autor del Apocalipsis manifiestan bien la diversidad de situaciones vividas entonces por las comunidades cristianas. Casi todas estas cartas (cinco sobre siete) inician con elogios; dos no contienen más que elogios, pero las cinco restantes contienen

reproches, algunos muy graves, acompañados de amenazas de castigo. Los reproches son más frecuentemente de orden general (" has abandonado tu primer fervor: 2,4; " tienes nombre como de quien vive, pero estás muerto ": 3,1); a veces son más precisos, critican la tolerancia hacia " la enseñanza de los Nicolaítas " (2,15) o el compromiso con el culto idólatra (2,14.21). Todas estas cartas expresan " lo que el Espíritu dice a las Iglesias ".²³⁶ Demuestran que las más de las veces las comunidades cristianas merecen reproches y que el Espíritu las llama a la conversión.²³⁷

9. Las Promesas

54. Bastantes promesas hechas por Dios en el Antiguo Testamento son releídas en el Nuevo a la luz de Jesucristo. Eso plantea un buen número de cuestiones delicadas y actuales que afectan al diálogo entre judíos y cristianos: se refieren a la legitimidad de una interpretación de las promesas más allá de su sentido original inmediato. ¿Quién, propiamente, forma parte de la descendencia de Abrahán? La Tierra prometida ¿es en primer lugar y ante todo un lugar geográfico? ¿Qué horizonte de futuro reserva el Dios de la revelación a Israel, el pueblo escogido desde los orígenes? ¿En qué queda la espera del Reino de Dios? ¿Y la del Mesías?

a) La descendencia de Abrahán

En el Antiguo Testamento

Dios promete a Abrahán una descendencia innumerable,²³⁸ que le vendrá por el único hijo nacido de Sara, heredero privilegiado.²³⁹ Esta descendencia será, como el mismo Abrahán, fuente de bendición para todas las naciones (12,3; 22,18). La promesa es renovada en favor de Isaac (26,4.24) y de Jacob (28,14; 32,13).

La experiencia de la opresión en Egipto no impide la realización de la promesa. Al contrario, el principio del Libro del Exodo atestigua varias veces el crecimiento numérico de los Hebreos (Ex 1,7.12.20). Cuando el pueblo es liberado de la opresión, la promesa ya se ha cumplido: los israelitas son " numerosos como las estrellas del cielo ", pero Dios los multiplicará todavía más, como había prometido (Dt 1,10-11). El pueblo cae en la idolatría y se le amenaza con el exterminio; Moisés intercede entonces ante Dios en favor de él: invoca el juramento hecho por Dios a Abrahán, Isaac y Jacob de multiplicar su descendencia (Ex 32,13). Una grave indocilidad del pueblo en el desierto (Nu 14,2-4), tan grave como la cometida al pie del Sinaí (Ex 32), suscita, como en Ex 32, una intercesión de Moisés, que es escuchada y salva al pueblo de las consecuencias de su pecado. Sin embargo, la generación presente será excluida de la Tierra prometida, excepto el clan de Caleb, que siguió siendo fiel (Nu 14,20-24). Las generaciones ulteriores de Israel disfrutarán de todas las promesas hechas a sus antepasados, a condición, sin embargo, de optar resueltamente por " la vida y la bendición " y no por " la muerte y la maldición " (Dt 30,19), como hicieron desgraciadamente más tarde los israelitas del Norte, que " el Señor rechazó " (2 Re 17,20) y luego los del Sur, que sometió a la prueba purificadora del exilio en Babilonia (Jr 25,11).

La antigua promesa renació bien pronto en favor de los repatriados.²⁴⁰ Después del exilio, para preservar la pureza de la descendencia y de las creencias y observancias, " la descendencia de Israel se separó de todos los hijos de extranjeros ".²⁴¹ Pero más tarde, el libro de Jonás y quizás también, según algunos, el de Rut denuncian la estrechez de ese particularismo. Eso no concuerda, en efecto, con un oráculo del Libro de Isaías en que Dios concede a " todos los pueblos " la hospitalidad de su casa (Is 56,3-7).

En el Nuevo Testamento

55. El Nuevo Testamento no pone nunca en cuestión la validez de la promesa hecha a Abrahán. El Magníficat y el Benedictus se refieren a ella explícitamente.²⁴² Jesús es presentado como " hijo de Abrahán " (Mt 1,1). Ser hija o hijo de Abrahán (Lc 13,16; 19,9) es una gran dignidad. Sin embargo, la comprensión de la promesa difiere de la que se da en el judaísmo. La predicación de Juan Bautista relativiza ya la importancia del vínculo familiar con Abrahán. Descender de él según la carne no es suficiente y ni siquiera necesario (Mt 3,9; Lc 3,8). Jesús declara que algunos paganos " se sentarán en el festín con Abrahán ", " mientras que los hijos del Reino serán echados fuera " (Mt 8,11-12; Lc 13,28-29).

Pero es sobre todo el apóstol Pablo quien profundizó en este tema. A los Gálatas, preocupados por entrar por medio de la circuncisión en la familia del patriarca para tener derecho a la herencia prometida, Pablo les demuestra que la circuncisión no es en modo alguno necesaria, pues lo decisivo, es la fe en Cristo. Por la fe uno se convierte en hijo de Abrahán (Gál 3,7), puesto que Cristo es su descendiente privilegiado (3,16) y por la fe se incorporan a Cristo y se convierten con ello en " descendencia de Abrahán, herederos según la promesa " (3,29). De este modo, y no por la circuncisión, los paganos pueden recibir la bendición transmitida por Abrahán (3,8.14). En Gál 4,22-31, una audaz interpretación tipológica llega a las mismas conclusiones.

En su Carta a los Romanos (4,1-25), Pablo vuelve a tratar el tema en términos menos polémicos. Allí pone de relieve la fe de Abrahán, fuente para él de la justificación y base de su paternidad, la cual se extiende a todos los que creen, sean de origen judío o pagano. Dios, en efecto, había hecho una promesa a Abrahán: " Tú serás padre de una multitud de naciones " (Gn 17,4). Pablo ve la realización de esta promesa en la adhesión a Cristo por parte de muchos creyentes de origen pagano (Rom 4,11.17-18). Pablo distingue entre " los hijos de la carne " y " los hijos de la promesa " (Rom 9,8). Los judíos que siguen a Cristo son ambas cosas a la vez; los creyentes de origen pagano son " hijos de la promesa ", que es lo más importante.

Así Pablo confirma y acentúa el alcance universal de la bendición de Abrahán y sitúa en el orden espiritual la verdadera posteridad del patriarca.

b) *La Tierra prometida*

56. Todo grupo humano desea habitar en un territorio de modo estable. En caso contrario, queda reducido al estatuto de extranjero o de refugiado; en el mejor de los casos, es tolerado; en el peor, explotado o continuamente rechazado. Israel fue liberado de la servidumbre de Egipto y recibió de Dios la promesa de una tierra. Su realización exigirá tiempo y planteará bastantes problemas a lo largo de la historia. Para el pueblo de la Biblia, incluso después del retorno del exilio en Babilonia, la tierra sigue siendo objeto de esperanza: " Los bendecidos del señor " poseerán la tierra (Sl 37,22).

En el Antiguo Testamento

La Biblia hebrea no conoce la expresión " Tierra prometida ", pues no tiene una palabra para " prometer ". Expresa la idea con el futuro del verbo " dar ", o empleando el verbo " jurar ": " la tierra que juró darte " (Ex 13,5; 33,1; etc.).

En las tradiciones relativas a Abrahán, la promesa de una tierra viene a completar la de una descendencia.²⁴³ Se trata de la " tierra de Canaán " (Gn 17,8). Dios suscita un jefe, Moisés, para liberar a Israel y llevarlo a la Tierra prometida.²⁴⁴ Pero al conjunto del pueblo le falta fe: de entre los fieles del principio, muy pocos sobrevivirán a la larga travesía del desierto; la generación siguiente es la que entrará en el país (Nu 14,26-38). El mismo Moisés muere sin poder penetrar en él (Dt 34,1-5). Bajo la guía de Josué, las tribus de Israel se establecen en el país prometido.

Para la tradición sacerdotal, el país debe desde entonces permanecer sin mancha, pues el mismo Dios habita en él (Nu 35,34). El don está pues condicionado a la pureza moral,²⁴⁵ al servicio exclusivo del señor y a la expulsión de los dioses extranjeros (Jos 24,14-24). Por otra parte, Dios es el único propietario del país. Si los israelitas habitan en él, es a título de " extranjeros y huéspedes ",²⁴⁶ como en otro tiempo los patriarcas (Gn 23,4; Ex 6,4).

Después del reinado de Salomón, la tierra heredada se divide en dos reinos rivales. Los profetas estigmatizan la idolatría y las injusticias sociales; anuncian el castigo: pérdida de la tierra, que será conquistada por extranjeros, y exilio de su población. Pero siempre abren la puerta a un retorno, a una nueva ocupación de la Tierra prometida,²⁴⁷ no sin acentuar el papel central de Jerusalén y de su Templo.²⁴⁸ Más tarde, la perspectiva se abre a un futuro escatológico. Sin dejar de ser un espacio geográfico delimitado, la Tierra prometida se vuelve un polo de atracción para las naciones.²⁴⁹

El tema de la tierra no debe hacer olvidar el modo cómo el libro de Josué cuenta la entrada en la Tierra prometida. Varios textos²⁵⁰ evocan el acto de consagración a Dios de los frutos de la victoria, a saber, el anatema (*hérem*). Este acto implica, para impedir toda contaminación religiosa extranjera, la obligación de aniquilar los lugares y objetos de culto paganos (Dt 7,5), pero también todo ser vivo (20,16-18). Igual que, si una ciudad israelita se volviera idólatra, Dt 13,16-18 prescribe la ejecución de todos sus habitantes y su destrucción completa por el fuego.

En el tiempo de la composición del Deuteronomio así como del libro de Josué, el anatema era un postulado teórico, puesto que en Judá ya no existían poblaciones no israelitas. La prescripción del anatema pudo ser el resultado de una proyección en el pasado de preocupaciones posteriores. En efecto, el Deuteronomio se preocupa de reforzar la identidad religiosa de un pueblo expuesto al peligro de los cultos extranjeros y de los matrimonios mixtos.²⁵¹

También, para comprender mejor esta mención del anatema, habrá que tener en cuenta tres factores de interpretación, uno teológico, otro moral, y el último, más bien sociológico: el reconocimiento de la Tierra como posesión inalienable del señor; la necesidad de ahorrar al pueblo toda tentación que comprometa su fidelidad a Dios; en fin la tentación bien humana de mezclar la religión con las formas más aberrantes de recurso a la violencia.

En el Nuevo Testamento

57. El Nuevo Testamento desarrolla poco el tema de la Tierra prometida. La huida de Jesús y sus padres a Egipto y el retorno a " tierra de Israel " (Mt 2,20-21) reproducen manifiestamente el itinerario de los antepasados: una tipología teológica subyace a este relato. En el discurso en que Esteban recuerda la historia, la palabra " prometer " o " promesa " acompaña a " tierra " y " herencia " (Hch 7,2-7). La expresión " tierra de la promesa " que no existía en el Antiguo Testamento, se encuentra en el Nuevo (He 11,9), ciertamente en un pasaje que recuerda la experiencia histórica de Abrahán, pero para subrayar mejor su carácter provisional, inacabado, y su orientación hacia el futuro absoluto del mundo y de la historia: para el autor, la " tierra " de Israel aparece sólo para apuntar simbólicamente hacia una tierra totalmente distinta, una " patria celestial ".²⁵² Una de las bienaventuranzas efectúa el mismo tipo de paso del sentido geográfico histórico²⁵³ a un sentido más abierto: " los mansos poseerán la tierra " (Mt 5,5); " la tierra " equivale al " Reino de los cielos " (5,3.10), en un horizonte de escatología tanto presente como futura.

Los autores del Nuevo Testamento no hacen más que llevar adelante un proceso de profundización simbólica ya iniciado en el Antiguo Testamento y el judaísmo intertestamentario. Eso no debe hacernos olvidar, sin embargo, que una tierra concreta fue prometida por Dios a Israel y recibida efectivamente en herencia: ese don de la tierra estaba condicionado por la fidelidad a la alianza (Lv 26; Dt 28).

c) La perennidad y la salvación final de Israel

En el Antiguo Testamento

58. ¿Qué suerte espera en el futuro al pueblo de la Alianza? A lo largo de la historia, el pueblo se ha planteado constantemente esta cuestión en relación directa con los temas del juicio divino y la salvación.

Desde antes del exilio, los profetas pusieron en cuestión la esperanza ingenua en un " Día del señor " que traería automáticamente salvación y victoria sobre los enemigos. Al contrario, para anunciar la suerte funesta de un pueblo cuya conciencia social y cuya fe eran gravemente deficientes, recurren a la imagen de un Día del señor que es " tinieblas y no luz ",²⁵⁴ pero no sin dejar vislumbrar algunos destellos de esperanza.²⁵⁵

El drama del exilio, provocado por la ruptura de la alianza, replantea la misma cuestión con una agudeza máxima: Israel, lejos de su tierra, ¿puede aún esperar la salvación de Dios? ¿Tiene algún futuro? Ezequiel en primer lugar, y luego el Segundo Isaías, anuncian en nombre de Dios un nuevo éxodo, es decir, un retorno de Israel a su país,²⁵⁶ una experiencia de salvación que implica numerosos elementos: la reunión

del pueblo dispersado (Ez 36,24) y la vuelta del mismo Señor al frente de él, ²⁵⁷ un soplo de transformación interior profunda, ²⁵⁸ el renacimiento nacional ²⁵⁹ y cultural, ²⁶⁰ así como una nueva vigencia de las decisiones divinas del pasado, en particular la elección de los antepasados Abrahán y Jacob ²⁶¹ y la del rey David (Ez 34,23-24).

Los desarrollos proféticos más recientes se inscriben en la misma línea. Oráculos solemnes declaran que la raza de Israel subsistirá por siempre, ²⁶² no cesará nunca de ser una nación delante del Señor y no será nunca rechazada por él pese a todo lo que ha hecho (Jr 31,35-37). El Señor promete restaurar su pueblo. ²⁶³ Las antiguas promesas en favor de Israel son confirmadas. Los profetas post-exílicos amplían su alcance en una perspectiva universalista. ²⁶⁴

A propósito de las perspectivas de futuro, hay que subrayar, como contrapartida, la importancia de un tema particular: el del " resto ". En este marco teológico, la perennidad de Israel está ciertamente garantizada, pero en el seno de un grupo restringido que se convierte, en representación del pueblo entero, en portador de la esperanza nacional y de la salvación de Dios. ²⁶⁵ La comunidad postexílica se considera como un " resto de refugiados ", en espera de la salvación de Dios. ²⁶⁶

En el Nuevo Testamento

59. A la luz de la resurrección de Jesús, ¿qué ocurre con Israel, el pueblo escogido? El perdón de Dios le es ofrecido enseguida (Hch 2,38), así como la salvación por la fe en Cristo resucitado (13,38-39); muchos judíos lo aceptaron, ²⁶⁷ incluyendo " una multitud de sacerdotes " (6,7), pero los dirigentes se opusieron a la Iglesia naciente y, al final, el conjunto del pueblo no aceptó a Cristo. Esta situación ha suscitado siempre un profundo interrogante sobre el cumplimiento del designio salvífico de Dios. El Nuevo Testamento busca la explicación en las antiguas profecías y constata que esa situación estaba prefigurada en ellas, sobre todo en Is 6,9-10, citado muy a menudo en este contexto. ²⁶⁸ Especialmente Pablo experimenta un vivo sufrimiento por ello (Rom 9,1-3) y profundiza en el problema (Rom 9-11). Sus " hermanos según la carne " (Rom 9,3) " han chocado contra la piedra de tropiezo " puesta por Dios: en vez de apoyarse en la fe, se han apoyado en las obras (9,32). Han tropezado, pero no " para caer " (11,11). Porque " Dios no ha rechazado a su pueblo " (11,2): testimonio de ello es la existencia de un " Resto " que cree en Cristo; el mismo Pablo forma parte de ese Resto (11,1.4-6). Para Pablo, la existencia de dicho Resto garantiza la esperanza de la plena restauración de Israel (11,12.15). La negativa del pueblo escogido entra en un plan paradójico de Dios: sirve para la " salvación de los paganos " (11,11). " El endurecimiento de una parte de Israel se ha producido hasta que entre la totalidad de los paganos, entonces todo Israel se salvará " gracias a la misericordia de Dios, que se le ha prometido (11,25-26). Mientras, Pablo pone a los cristianos venidos del paganismo en guardia contra el peligro de orgullo y de repliegue sobre sí mismos, que les acecha si se olvidan de que no son más que ramas salvajes injertadas en el olivo sano, Israel (11,17-24). Los israelitas siguen siendo " amados " por Dios y se les sigue prometiendo un futuro luminoso, " porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables " (11,29). Esta es la doctrina más positiva, a la que los cristianos deben volver constantemente.

d) El Reino de Dios

60. Bastantes pasajes de la Biblia expresan la esperanza de un mundo renovado totalmente por la instauración de un reinado ideal, en el que Dios toma y conserva toda la iniciativa. De todos modos, los dos Testamentos difieren profundamente, no sólo por la importancia que uno y otro conceden a este tema, sino sobre todo por la diversidad de acentos.

En el Antiguo Testamento

La concepción de la realeza divina hunde sus raíces en las culturas del antiguo Oriente. La realeza de Dios sobre Israel su pueblo aparece en el Pentateuco ²⁶⁹ y especialmente en el Libro de los Jueces (Jue 8,22- 23) y el Primer Libro de Samuel (1 Sa 8,7; 12,12). Dios es igualmente aclamado como rey de todo el universo, en particular en los Salmos del Reino (Sl 93-99). El señor se presenta como rey al profeta Isaías hacia 740 a.J.-C. (Is 6,3-5). Un profeta lo revela como rey universal, rodeado de un consejo celestial (1 Re

22,19-22).

Durante el exilio, los Profetas conciben el reinado de Dios como algo que se ejerce en la misma entraña de la agitada historia del pueblo escogido.²⁷⁰ Lo mismo ocurre en varios textos proféticos más recientes.²⁷¹ Sin embargo, el tema empieza ya a tomar una coloración escatológica más acentuada,²⁷² que se manifiesta en el arbitraje soberano que el Señor ejercerá entre las naciones del mundo desde su residencia sobre la colina de Sión (Is 2,1-4 = Mi 4,1-4). La máxima intensidad escatológica se logrará en la apocalíptica, con la emergencia de una figura misteriosa presentada " como un hijo de hombre ", que " viene sobre las nubes del cielo ", al que " fue dada soberanía, gloria y realeza " sobre " todos los pueblos " (Dn 7,13-14). Con ello se encamina hacia la representación de un reinado trascendente, celestial, eterno, que el pueblo de los santos del Altísimo es llamado a asumir (7,18.22.27).

El tema del reinado de Dios logra su apogeo en el Salterio. Seis salmos emergen entre todos.²⁷³ Cinco de ellos tienen en común la misma frase clave: " El señor reina ", colocada al principio o en medio.²⁷⁴ En ellos se advierte una gran insistencia en las dimensiones cósmica, ética y cultural del reinado. En los Salmos 47 y 96, se acentúa el universalismo : " Dios reina sobre las naciones ".²⁷⁵ El Salmo 99 concede un lugar a las mediaciones humanas, real, sacerdotal y profética (99,6-8). Los Salmos 96 y 98 abren la puerta a una concepción escatológica y universal del reinado de Dios. Por otra parte, el Salmo 114, salmo pascual, celebra al señor como rey de Israel y también como rey del universo. El reinado de Dios es evocado en muchos otros salmos.

En el Nuevo Testamento

61. Si en el Antiguo Testamento el Reino de Dios es un tema bien atestiguado, presente sobre todo en el Salterio, en los Evangelios sinópticos pasa a ser un tema absolutamente capital, pues está en la base de la predicación profética de Jesús, de su misión mesiánica, de su muerte y de su resurrección. La antigua promesa se realiza ahora en una tensión fecunda entre el "ya" y el "todavía no". En la época de Jesús, ciertamente, la concepción veterotestamentaria de un " reinado de Dios " inminente, terrestre, político, centrado en " Israel " y en " Jerusalén ", estaba fuertemente arraigada (Lc 19,11), incluso entre los discípulos (Mt 20,21; Hch 1,6). Pero el Nuevo Testamento en su conjunto opera una transformación radical, ya iniciada en el judaísmo intertestamentario, en el que se abría paso la idea de un Reino celestial y eterno (*Jubileos* XV,32; XVI,18).

Mateo dice más a menudo " Reino de los cielos " (33 veces), semitismo que permite abstenerse de pronunciar el nombre de Dios. A Jesús le incumbe la misión de " proclamar la buena nueva del Reino " enseñando, curando enfermos²⁷⁶ y echando demonios (12,28). La enseñanza de Jesús sobre la " justicia " necesaria para entrar en el Reino (5,20) propone un ideal religioso y moral muy elevado (5,21 7,27). Jesús anuncia que el Reino de Dios está cerca (3,2; 4,17), con lo que introduce en el tiempo presente una tensión escatológica. El reinado pertenece desde ahora a los " pobres en espíritu " (5,3) y a los que son " perseguidos por causa de la justicia " (5,10). Varias parábolas muestran el Reino de Dios presente y operante en el mundo, como un grano que germina (13,31-32), como una levadura activa en la masa (13,33). Para su función en la Iglesia, Pedro recibirá de Jesús " las llaves del Reino de los cielos " (16,19). Otras parábolas expresan el aspecto de juicio escatológico.²⁷⁷ El reinado de Dios se realiza entonces por el reinado del Hijo del hombre.²⁷⁸ Una comparación de Mt 18,9 con Mc 9,47 muestra que el Reino de Dios evoca el acceso a la verdadera " vida ", en otras palabras, el acceso a la comunión que Dios realiza con su pueblo, en la justicia y la santidad, en Jesucristo.

Marcos y Lucas presentan la misma enseñanza que Mateo con matices propios. En otros lugares del Nuevo Testamento, el tema está menos presente: aflora sin embargo con cierta frecuencia.²⁷⁹ Sin emplear la expresión " el Reino de Dios ",²⁸⁰ el Apocalipsis describe el gran combate contra las fuerzas del mal que culmina en el establecimiento de este reinado: " El reinado del mundo " pertenece ahora " a nuestro Señor y a su Cristo ", " él reinará por los siglos de los siglos " (Ap 11,15).

e) El hijo y sucesor de David

En el Antiguo Testamento

62. En algunos textos bíblicos, la esperanza de un mundo mejor pasa por la de un mediador humano. Se espera al rey ideal, que libraría de la opresión y hará reinar una justicia perfecta (Sl 72). Esta esperanza se concretó a partir del oráculo del profeta Natán, que prometía al rey David que uno de sus hijos le sucedería y que su reinado subsistiría siempre (2 Sa 7,11-16). El sentido inmediato del oráculo no era mesiánico: no prometía a David un sucesor privilegiado que inauguraría el reinado definitivo de Dios en un mundo renovado, sino simplemente un sucesor inmediato, que a su vez tendría sucesores. Cada uno de los reyes descendientes de David era un "ungido" del Señor, en hebreo *mashiah*, pues la consagración de los reyes se hacía ungiéndoles con aceite, pero ninguno era el Mesías. Otras profecías, que el oráculo de Natán suscitó durante las crisis de los siglos siguientes, prometían ante todo el mantenimiento de la dinastía, como prueba de la fidelidad de Dios para con su pueblo (Is 7,14), pero también dibujaban cada vez más el retrato de un rey ideal, que instauraría el reinado de Dios.²⁸¹ La misma decepción respecto de las expectativas políticas hacía madurar una esperanza más profunda. En este sentido se releían los oráculos antiguos y los Salmos reales (Sl 2; 45; 72; 110).

La culminación de esta evolución aparece en los escritos de la época del segundo Templo y en los manuscritos de Qumrán. Éstos expresan una esperanza mesiánica bajo formas diversas: mesianismo real, sacerdotal, celeste.²⁸² Por otro lado, ciertos escritos judíos combinan la espera de una salvación terrestre para Jerusalén y la de una salvación eterna en el más allá, proponiendo la idea de un reinado mesiánico terrestre, transitorio, que preluiría la venida del reinado definitivo de Dios en la nueva creación.²⁸³ Más adelante, la esperanza mesiánica continúa ciertamente formando parte de las tradiciones del judaísmo, pero no aparece en todas sus corrientes como un tema central e integrador, ni como una clave única.

En el Nuevo Testamento

63. Por el contrario, la promesa de un mesías hijo de David se convierte en una clave de lectura primordial y esencial para las comunidades cristianas del siglo I. Si en el Antiguo Testamento y en la literatura intertestamentaria todavía es posible hablar de escatología sin mesías en el marco de un vasto movimiento de esperanza escatológica, el Nuevo Testamento reconoce claramente en Jesús de Nazaret al Mesías prometido, el esperado de Israel (y de la humanidad entera), aquel que realiza la promesa en su persona. Eso explica el interés por subrayar su ascendencia davídica²⁸⁴ e incluso su superioridad en relación al antepasado real, puesto que éste le llama su "Señor" (Mc 12,35-37 par).

En el Nuevo Testamento, no se encuentra más que dos veces el término hebreo *mashiah* transliterado en griego *mesías* y seguido de su traducción griega *christós*, que significa "ungido".²⁸⁵ En Jn 1,41 el contexto orienta hacia un mesianismo real (cf. 1,49: "rey de Israel"); en 4,25, hacia un mesianismo profético, conforme a la creencia samaritana: "Él nos anunciará todo". Ahí Jesús se reconoce explícitamente en este título (4,26). En otros lugares, el Nuevo Testamento expresa la idea de mesías con la palabra *christós*, pero a veces también con la expresión "aquel que viene".²⁸⁶ El título *christós* está reservado a Jesús, excepto en algunos textos en que denuncia a los falsos mesías.²⁸⁷ Junto con el de *Kyrios*, "Señor", es el título más frecuente para decir quien es Jesús. Resume su misterio. Es objeto de un gran número de confesiones de fe en el Nuevo Testamento.²⁸⁸

En los Sinópticos, el reconocimiento de Jesús como mesías juega un papel primordial, en particular en la confesión de Pedro (Mc 8,27-29 par).

La prohibición formal de revelar el título, lejos de implicar una negación de éste, confirma más bien la novedad radical de su comprensión, en contraste con la espera política demasiado terrena de los discípulos y las multitudes (8,30). Afirmar la idea de un paso obligado por el sufrimiento y la muerte.²⁸⁹ Durante su proceso, Jesús se identifica claramente como el mesías frente al sumo sacerdote, según Mc 14,61-62: el drama de la Pasión acaba de levantar el velo sobre la especificidad, la unicidad del mesianismo de Jesús, en la línea del Servidor que sufre descrito por Isaías. El acontecimiento pascual abre el camino a la parusía, es decir, a la venida del "hijo del hombre sobre las nubes del cielo" (Mc 13,26 par), según la esperanza que el apocalipsis de Daniel ya había expresado confusamente (Dn 7,13-14).

En el cuarto Evangelio, la identidad mesiánica de Jesús es objeto de magníficas profesiones de fe,²⁹⁰ pero también de bastantes controversias con los judíos.²⁹¹ Numerosos " signos " contribuyen a confirmarlo. Se trata claramente de una realeza trascendente (18,36-37), incompatible con las aspiraciones nacionalistas y políticas corrientes en la época (6,15).

Según el oráculo de Natán, el hijo y sucesor de David será reconocido como hijo de Dios.²⁹² El Nuevo Testamento proclama que Jesús es efectivamente " el Cristo, el hijo de Dios " ²⁹³ y da una definición trascendente de su filiación divina: Jesús es uno con el Padre.²⁹⁴

Como testigo privilegiado de la fe postpascual de la Iglesia, el segundo tomo de Lucas hace coincidir la consagración real (mesiánica) de Jesús con el momento de su resurrección (Hch 2,36). La demostración de la credibilidad del título pasa a ser un elemento esencial de la predicación apostólica.²⁹⁵ En el corpus paulino, la palabra " Cristo " sobreabunda, utilizada a menudo como un nombre propio, profundamente arraigada en la teología de la cruz (1 Cor 1,13; 2,2) y de la glorificación (2 Cor 4,4-5). Basándose en el Salmo 109(110), vv.1 y 4, la Carta a los Hebreos demuestra que Cristo es mesías-sacerdote (5,5- 6.10) al mismo tiempo que mesías-rey (1,8; 8,1). La carta expresa la dimensión sacerdotal de los sufrimientos de Cristo y de su glorificación. Según el Apocalipsis la mesianidad de Jesús se sitúa en la línea de David: Jesús posee " la llave de David " (Ap 3,17), realiza el mesianismo davídico del Salmo 2;²⁹⁶ declara: " Yo soy el Retoño y el descendiente de David " (Ap 22,16).

A la vista del Nuevo Testamento, Jesús realiza pues en su persona, especialmente en su misterio pascual, el conjunto de promesas de salvación unidas a la venida del Mesías. Es ciertamente el hijo de David, pero también el Siervo que sufre, el Hijo del hombre, y también el Hijo eterno de Dios. En él, la salvación reviste una dimensión nueva. El acento se desplaza de una salvación sobre todo terrena hacia una salvación trascendente, que sobrepasa las condiciones de la existencia temporal. Así se dirige a toda persona, a la humanidad entera.²⁹⁷

(103) 4 En hebreo, *segulah*: Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sl 135,4 Mal 3,17.

(104) Lv 11,44-45; 19,2.

(105) Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23-25; etc.

(106) Sl 78,67-68; 1 Cr 28,4.

(107) 2 Sa 6,21; 1 Re 8,16; 1 Cr 28,4; 2 Cr 6,6; Sl 78,70.

(108) Is 41,8-9; 44,1-2.

(109) Is 41,8-9; 44,1-2.

(110) Is 41,8-9; 43,10; 44,1-2; 45,4; 49,3.

(111) Is 43,10.12; 44,8; 55,5.

(112) Mt 28,20; cf. 1,23.

(113) Lc 19,48; 21,38.

(114) Hch 2,41.47; 4,4; 5,14.

(115) Hch 13,46; 18,6; 28,28. En el Evangelio de Lucas, el episodio de la predicación de Jesús en Nazaret presenta ya una estructura del mismo género que Hch 13,42-45 y 22,21-22: la apertura universalista de

Jesús provoca la hostilidad de sus conciudadanos (Lc 4,23-30).

(116) Hch 28,26-27; Is 6,9-10.

(117) Sl 47,10; 86,9; Za 14,16.

(118) Mt 8,11; Lc 13,29.

(119) Mc 16,15-16; cf. Mt 28,18-20; Lc 24,47.

(120) 1 Pe 2,9; Is 43,21.

(121) 1 Pe 2,9; Ex 19,6.

(122) 1 Pe 2,10; Os 2,25.

(123) Rom 11,1; 2 Cor 11,22; Gál 1,14; Flp 3,5.

(124) Discurso de Juan-Pablo II en la sinagoga de Roma, el 13-4-1986: AAS 78 (1986) 1120.

(125) Dt 30,15-16.19; Jos 24,21-25.

(126) Ex 19 24.32 34; especialmente, 19,5; 24,7-8; 34,10.27-28.

(127) Ex 32,11-13.31-32; 33,12-16; 34,9.

(128) Dt 4,13; cf. 4,23; 9,9.11.15.

(129) Sl 89,4; 132,11; 2 Sa 23,5; Sl 89,29-30.35.

(130) 2 Sa 7,14 par; Sl 2,7; 89,28.

(131) Ex 24,12; 31,18; etc.

(132) Is 1,1-31; Jr 7,25-26; 11,7-8.

(133) Ez 36,26-27; cf. 11,19-20; 16,60; 37,26.

(134) *Documento de Damasco*, 6,19; 19,33-34.

(135) Ez 36,26-28; Jl 3,1-2.

(136) Gál 3,15-4,7; 4,21-28; Rom 6,14; 7,4-6.

(137) Gn 12,3; Gál 3,8.

(138) Gál 3,29; 2 Cor 1,20.

(139) He 8,7-13; Jr 38,31-34 LXX.

(140) He 9,15; cf. 7,22; 12,24.

(141) He 7,18; 9,9; 10,1.4.11.

(142) Mt 1,1; 9,27; etc. cf. Lc 1,32; Rom 1,3.

(143) Dt 4,6-8; Si 24,22-27; Ba 3,38 4,4.

(144) Mt 5,21-48; Mc 2,23-27.

(145) Decálogo: Ex 20,1-17; Dt 5,6-21; código de la alianza: Ex 20,22 23,19; resumen en Ex 34; ley deuteronomica: Dt 12 28; código de santidad: Lv 17 26; leyes sacerdotales: Ex 25 31; 35 40; Lv 1 7; 8 10; 11 16 etc.

(146) Ex 19 24; 32 34, cf. Dt 5; 9 10.

(147) Gn 17; Ex 12-13; 15,23-26; etc.

(148) Ex 20,19-21; Dt 5,23-31.

(149) Ex 19,5-6; 24,10-11.

(150) Ex 32 34; Ex 20,2-6 par.

(151) Por ejemplo, la legislación referente a la liberación de los esclavos: Ex 21,2; Lv 25,10; Dt 15,12; cf. Is 58,6; 61,1; Jr 34,8-17.

(152) Ex 20,2; Dt 5,6.

(153) Rom 7,10; Gál 3,21-22.

(154) Rom 1,17; Gál 2,19-20.

(155) Lv 19,18; Gál 5,14; Rom 13,8-10.

(156) Rom 10,3; Flp 3,9.

(157) Gál 3,10, que cita Dt 27,26.

(158) Gál 3,11; Ha 2,4.

(159) Gál 5,6; cf. 5,13; 6,9-10.

(160) He 2,2; 7,5.28; 8,4; 9,19.22; 10,8.28.

(161) Lv 19,18; Snt 2,8; 4,11.

(162) Ex 32,11-13.30-32; etc.

(163) Siquem: Gn 12,6-7; Betel: 12,8; Mambré: 18,1-15; Bersabé: 26,23-25.

(164) El sábado: Gn 2,1-3; Ex 20,8-11; el año sabático: Lv 25,2-7.20- 22; el año jubilar: 25,8-19; las fiestas: Ex 23,14-17; Lv 23; Dt 16,1-17; el Día de la Expiación: Lv 16; 23,27-32.

(165) Observemos que el Antiguo Testamento no conoce un tiempo impuro.

(166) Gn 28,16-18; Ex 3,5; Jos 5,15.

(167) Ex 23,11-12; Lv 25,6-7.

(168) Lv 4 5; 16; 17,10-12; Is 6,5-7; etc.

(169) Ex 25,8-9; Dt 4,7.32-34.

(170) Jr 11,19-20; 12,1-4; 15,15-18; etc. Más tarde, 2 Ma 15,14 presentará a Jeremías en el más allá como " el amigo de sus hermanos, que ruega mucho por el pueblo " .

(171) Is 12,1-6; 25,1-5; 26,7-19; 37,16-20; 38,9-20; 42,10-12; 63,7 64,11; Jn 2,3-10; Nah 1,2 8; Ha 3,1-19.

(172) Am 4,13; 5,8-9; 9,5-6.

(173) Is 1,10-17; Os 6,6; Am 5,21-25; Jr 7,21-22.

(174) Is 1,15; 59,3.

(175) Job 7,1-21; 9,25-31; 10,1-22; 13,20-14,22; etc.

(176) Lam 1,9-11.20-22; 2,20; 3,41-45.55-66; 5,19-22.

(177) Pr 15,8.29; 28,9.

(178) Pr 30,7-9; Dn 2,20-23; 4,31-32.34; 9,4-19 (cf. vv. 20.23). Y más frecuentemente en los escritos deuterocanónicos.

(179) 2 Re 22 23.

(180) Gn 14,18-20; 2 Sa 7; 24; Sl 132.

(181) Ex 25,10-22; Lv 16,12-15. (Y Rom 3,25; He 9,5).

(182) Mi 3,12; Jr 26,18; etc.

(183) 1 Re 8,27; cf. Is 66,1.

(184) Ez 10,3-22; 11,22-24.

(185) 1 Re 8,44.48; Za 1,17.

(186) Sl 48; 87; 122.

(187) Is 60,19-20.

(188) Is 54,1-8; 62,2-5.

(189) Is 65,17-25; 66,20-23.

(190) Is 2,2-4; Mi 4,1-4.

(191) Mt 28,19; Mc 16,16; Lc 22,19; Jn 6,53-56; 1 Cor 11,24-25.

(192) Mt 11,25; Lc 10,21; Mt 14,19 par; 15,36 par; Jn 11,41; Mt 26,26-27 par.

(193) Mt 26,30; Mc 14,26.

(194) Mt 27,46; Mc 15,34.

(195) Cf. Mt 9,22 par; 9,29; 15,28; Mc 10,52; Lc 18,42.

(196) Mt 6,5-15; Lc 18,9-14.

(197) Lc 11,5-8; 18,1-8.

(198) Mt 6,9-13; Lc 11,2-4.

(199) Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1 Tim 3,16. El himno de Ef 1,3-14 glorifica al Padre por la obra realizada " en Cristo ".

(200) 2 Cor 1,3-4; Ef 1,3.

(201) Jn 4,23; Rom 8,15.26.

(202) Mt 26,26-28 par; Jn 6,51-58; 1 Cor 10,16-17; 11,17-34.

(203) Mc 16,16; Mt 28,19-20.

(204) Cf. más arriba, nota 169 y Sl 40,7-9, citado y comentado en He 10,5-10; Sl 50,13-14; 51,18-19.

(205) He 9,8-10; 10,1.11.

(206) He 5,7-10; 9,11-15; 10,10.14.

(207) Jn 7,14.28.; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Mt 26,55 par.

(208) Jn 4,20-24; Hch 7,48-49 (a propósito del Templo de Salomón, citando Is 66,1-2); Hch 17,24 (a propósito de los templos paganos).

(209) Jn 2,19; cf. Mt 26,61 par.

(210) Ap 3,12; 7,15; 11,1-2.19; 14,15.17; 15,5.8; 16,1.17; 21,22.

(211) Mt 20,17-19 par; 21,1-10 par; Lc 9,31.51; 13,33.

(212) Lc 19,41-44. Cf. Mt 23,37-39; Lc 13,34-35; 21,20-24.

(213) Ex 15,24; 16,2; 17,3; etc.

(214) El episodio del becerro de oro es el primer episodio narrativo después de la conclusión de la alianza. Los capítulos intermedios (Ex 25-31) son textos legislativos.

(215) Ex 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; 31,27; Ba 2,30.

(216) Nu 13,31 14,4; Dt 1,20-21.26-28.

(217) 2 Re 21,15; Jr 7,25-26.

(218) Is 58,1; cf. Os 8,1; Mi 3,8.

(219) Am 2,6-7; 4,1; 8,4-6.

(220) Rechazo de Israel en Os 1,4-6.8-9; Am 8,1-2; de Judá, en Is 6,10-13; Jr 6,30; 7,29.

(221) Mi 3,11-12; Jr 7,14-15.

- (222) Jr 7,9; 9,1-8.
- (223) Jr 3,1-13; 5,7-9.
- (224) Esd 9,6-7.10.13.15; Ne 1,6-7; 9,16-37; Ba 1,15-22; Dn 3,26-45 LXX; 9,5-11.
- (225) Os 11,8-9; Jr 31,20.
- (226) Os 2,21-22; Jr 31,31-34; Ez 36,24-28.
- (227) Lc 19,43-44; Mt 24,2.15-18 par.
- (228) Hch 3,17; cf. Lc 23,34.
- (229) Hch 2,41; 4,4.
- (230) Gál 5,21; Ef 5,5; He 10,26-31.
- (231) 1 Cor 4,8; 5,1-5; 6,1-8; 11,17-22; 2 Cor 12,20-21; Gál 1,6; 4,9; 5,4.7.
- (232) 1,24.26.28; cf. Sl 81,13.
- (233) 1 Cor 1,10-13; 3,1-4.
- (234) 1 Cor 5,1-5; cf. también, 1 Tim 1,19-20.
- (235) 1 Tim 1,19-20; 2 Tim 2,17-18.
- (236) Ap 2,7.11.17.29; etc.
- (237) Ap 2,5.16.22; 3,3.19.
- (238) Gn 13,16; 15,5; 17,5-6.
- (239) Gn 15,4; 17,19; 21,12.
- (240) Is 61,9; 65,23; 66,22.
- (241) Ne 9,2; cf. 10,31; 13,3; Esd 9-10.
- (242) Lc 1,55.73; cf. también, He 11,11-12.
- (243) Gn 12,7; 13,15; 15,4-7.18-21; 17,6-8; 28,13-14; 35,11-12.
- (244) Ex 3,7-8; 6,2-8; Dt 12,9-10.
- (245) Lv 18,24-28; Dt 28,15-68.
- (246) Lv 25,23; Sl 39,13; 1 Ch 29,15.
- (247) Am 9,11-15; Mi 5,6-7; Jr 12,15; Ez 36,24-28.
- (248) Véase más arriba, II.B.7, núms. 48 y 51.
- (249) Is 2,1-4; Mi 4,1-4; Za 14; Tb 13.

(250) Jos 6,21; 7,1.11; 8,26; 11,11-12.

(251) Dt 7,3-6; 20,18; cf. Esd 9,1-4; Ne 13,23-29.

(252) He 11,9-16; ver también 3,1.11 4,11.

(253) Ex 23,30; Sl 37,11.

(254) Am 5,18-20; 8,9; So 1,15.

(255) Os 11,8-11; Am 5,15; So 2,3.

(256) Ez 20,33-38; Is 43,1-21; 51,9-11; 52,4-12.

(257) Ez 34,1-31; Is 40,11; 59,20.

(258) Is 44,3; Ez 36,24-28.

(259) Ez 37,1-14.

(260) Ez 43,1-12; 47,1-12.

(261) Is 41,8-10; 44,1-2.

(262) Is 66,22; Jr 33,25-26.

(263) Is 27,12-13; Jr 30,18-22; etc.

(264) Is 66,18-21; Za 14,16.

(265) Is 11,11-16; Jr 31,7; Mi 2,12-13; 4,6-7; 5,6-7; So 3,12-13; Za 8,6-8; etc.

(266) Esd 9,13-15; Ne 1,2-3.

(267) Hch 2,41; 4,4; 5,14.

(268) Mt 13,14-15 par; Jn 12,40; Hch 28,26-27; Rom 11,8.

(269) Ex 15,18; Nu 23,21; Dt 33,5.

(270) Is 41,21; 43,15; 52,7; Ez 20,33.

(271) Is 33,22; Mi 2,13; So 3,15; Mal 1,14.

(272) Is 24,23; Mi 4,7-8; Za 14,6-9.16-17.

(273) Sl 47; 93; 96-99.

(274) Al principio, en Sl 93; 97; 99; en medio, en Sl 47 y 96.

(275) Sl 47,9; cf. 96,10.

(276) Mt 4,17.23; 9,35.

(277) 13,47-50; 22,1-13; cf. 24,1-13.

(278) Mt 16,28; 25,31.34.

(279) Jn 3,3.5; Hch 1,3; 8,12; etc.; Rom 14,17; 1 Cor 4,20; etc.

(280) Ap 12,10 tiene " el Reino de nuestro Dios ".

(281) Is 9,1-6; 11,1-9; Jr 23,5-6; Ez 34,23-24; Mi 5,1-5; Za 3,8; 9,9-10.

(282) 1QS 9,9-11; 1 QSa 2,11-12; CD 12,23; 19,10; 20,1.

(283) 1 Hen 93,3-10; 2 Ba 29-30.39-40.72-74; 4 Esd 7,26-36; 12,31-34; Apoc Abr 31,1-2.

(284) Mt 1,1-17; 2,1-6; Lc 1,32-33; 2,11.

(285) Jn 1,41; 4,25.

(286) Mt 11,3; Lc 7,19; Jn 11,27.

(287) Mt 24,5.23-24; Mc 13,21-22.

(288) Mt 16,16 par; Jn 11,27; 20,31; Hch 2,36; 9,22; 17,3; 18,5.28; 1 Jn 5,1.

(289) Mc 8,31-33; Lc 24,26.

(290) Jn 3,28; 11,27; 20,31.

(291) Jn 7,25-31.40-44; 9,22; 10,24; 12,34-35.

(292) 2 Sa 7,14; cf. Sl 2,7.

(293) Mt 16,16; Mc 14,61-62 par; Jn 10,36; 11,27; 20,31; Rom 1,3-4.

(294) Jn 10,30 (cf. 10,24); cf. 1,18.

(295) Hch 9,22; 18,5.28.

(296) Ap 2,26-27; 11,18; 12,5; 19,15.19.

(297) Mc 16,15-16; Jn 4,42.

C. Conclusión

64. Los lectores cristianos están convencidos de que su hermenéutica del Antiguo Testamento, ciertamente bastante distinta de la del judaísmo, corresponde sin embargo a una potencialidad de sentido efectivamente presente en los textos. A la manera de un " revelador " en el procesamiento de una película fotográfica, la persona de Jesús y los acontecimientos que se refieren a ella han hecho aparecer en las Escrituras una plenitud de sentido que anteriormente no podía ser percibida. Esta plenitud de sentido establece entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, una triple relación: de continuidad, de discontinuidad y de progreso.

1. Continuidad

Además de reconocer la autoridad de las Escrituras judías e intentar constantemente la demostración de que los acontecimientos " nuevos " corresponden a lo que estaba anunciado (ver c. I), el Nuevo Testamento asume plenamente todos los grandes temas de la teología de Israel, en su triple referencia al presente, al pasado y al futuro.

En primer lugar aparece una perspectiva universal y siempre presente: Dios es uno; él es quien por su palabra y su aliento ha creado y sostiene todo el universo, incluyendo al ser humano, grande y noble a pesar de sus miserias.

Los demás temas se han desarrollado en el seno de una historia particular: Dios ha hablado, se ha escogido un pueblo, lo ha liberado y salvado muchas veces, ha establecido una relación de alianza con él, ofreciéndose a sí mismo (gracia) y ofreciéndole un camino de fidelidad (Ley). La persona y la obra de Cristo así como la existencia de la Iglesia se sitúan en la prolongación de esta historia.

Esta historia abre al pueblo escogido horizontes de un futuro maravilloso: una posteridad (promesa a Abrahán), un hábitat (una tierra), la perennidad más allá de las crisis y los momentos de prueba (gracias a la fidelidad de Dios), la venida de un orden político ideal (el Reino de Dios, el mesianismo). Desde el principio está prevista una irradiación universal de la bendición de Abrahán. La salvación dada por Dios debe llegar a los extremos de la tierra. Efectivamente, Cristo Jesús ofrece la salvación al mundo entero.

2. *Discontinuidad*

No es posible negar, sin embargo, que el paso de un Testamento al otro implica rupturas. Éstas no suprimen la continuidad. La presuponen en lo esencial. Afectan, de todos modos, a bloques enteros de la Ley: instituciones como el sacerdocio levítico y el Templo de Jerusalén; formas del culto, como las inmolaciones de animales; prácticas religiosas y rituales, como la circuncisión, las reglas sobre lo puro y lo impuro, las prescripciones alimenticias; leyes imperfectas, como la del divorcio; interpretaciones legales restrictivas: por ejemplo, las referentes al sábado. Es evidente que desde un cierto punto de vista, concretamente el del judaísmo, se abandonan elementos de gran importancia. Pero no es menos evidente que el desplazamiento radical de acentos realizado por el Nuevo Testamento había empezado ya en el Antiguo y constituye por ello una lectura potencial legítima de él.

3. *Progreso*

65. La discontinuidad sobre algunos puntos no es más que la cara negativa de una realidad cuya cara positiva se llama progreso. El Nuevo Testamento da testimonio de que Jesús, lejos de oponerse a las Escrituras israelitas o de señalarles un término y revocarlas, las lleva a cumplimiento, en su persona, en su misión, y especialmente en su misterio pascual. A decir verdad, ninguno de los grandes temas de la teología del Antiguo Testamento escapa a la nueva irradiación de la luz cristológica.

a) *Dios*. El Nuevo Testamento mantiene firmemente la fe monoteísta de Israel: Dios sigue siendo el Único; ²⁹⁸ sin embargo, el Hijo participa de este misterio, que ya no se puede expresar más que en un simbolismo ternario, ya preparado, aunque de lejos, en el Antiguo Testamento. ²⁹⁹ Dios crea por su palabra, ciertamente (Gn 1); pero esta Palabra preexiste " junto a Dios " y " es Dios " (Jn 1,1-5); después de haberse expresado, a lo largo de la historia, a través de toda una serie de portavoces auténticos (Moisés y los Profetas), terminó por encarnarse en Jesús de Nazaret. ³⁰⁰ Dios crea al mismo tiempo " por el aliento de su boca " (Sl 33,6). Este aliento es " el Espíritu Santo ", enviado desde el Padre por Jesús resucitado (Hch 2,33).

b) *El hombre*. El ser humano fue creado grande, " a imagen de Dios " (Gn 1,26). Pero el más perfecto " icono del Dios invisible ", es Cristo (Col 1,15). Y nosotros estamos llamados a convertirnos en imágenes de Cristo, ³⁰¹ es decir, en " una nueva creación ". ³⁰² Dios nos salva y nos libera ciertamente de nuestras pobrezas y miserias, pero por la sola mediación de Jesucristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para darnos vida. ³⁰³

c) *El pueblo*. El Nuevo Testamento asume como una realidad irrevocable la elección de Israel, pueblo de la alianza: éste conserva intactas sus prerrogativas (Rom 9,4) y su estatuto prioritario en la historia en cuanto al ofrecimiento de la salvación (Hch 13,23) y de la Palabra de Dios (13,46). Pero a Israel Dios le ha ofrecido una " nueva alianza " (Jr 31,31), la que fue fundada en la sangre de Jesús.³⁰⁴ La Iglesia se compone de israelitas que han aceptado esta nueva alianza y de otros creyentes que se han unido a ellos. Como pueblo de la nueva alianza, la Iglesia es consciente de no existir más que gracias a su adhesión a Cristo Jesús, mesías de Israel, y gracias a su unión con los apóstoles, israelitas todos ellos. Lejos pues de sustituir a Israel,³⁰⁵ la Iglesia sigue siendo solidaria con él. A los cristianos venidos de las naciones, el apóstol Pablo les declara que han sido injertados en el olivo sano que es Israel (Rom 11,16.17). Dicho lo cual, la Iglesia adquiere conciencia de que Cristo le abre una apertura universal, conforme a la vocación de Abrahán, cuya descendencia se amplía ahora en favor de una filiación fundada en la fe en Cristo (Rom 4,11-12). El Reino de Dios ya no está vinculado sólo a Israel sino abierto a todos, incluyendo a los paganos, con un lugar especial para los pobres y los proscritos.³⁰⁶ La esperanza unida a la casa real de David, aunque defraudada durante seis siglos, se convierte en una clave de lectura esencial de la historia: ahora se concentra en Jesucristo, un descendiente humilde y lejano. Finalmente, en cuanto a la tierra de Israel (incluyendo su Templo y su Ciudad santa), el Nuevo Testamento lleva mucho más lejos un proceso de simbolización ya iniciado en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario.

Así pues, para los cristianos, con la venida de Cristo y de la Iglesia, el Dios de la revelación pronuncia su última palabra. " Después de haber hablado muchas veces y de muchos modos en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas, Dios, en el período final en que estamos, nos ha hablado a través del Hijo " (He 1,1-2).

III. LOS JUDÍOS EN EL NUEVO TESTAMENTO

66. Después de haber examinado las relaciones que los escritos del Nuevo Testamento mantienen con las Escrituras del pueblo judío, debemos considerar ahora las diversas apreciaciones expresadas sobre los judíos en el Nuevo Testamento y, con este fin, empezar observando la diversidad que entonces se manifestaba en el seno del propio judaísmo.

A. Puntos de vista distintos en el judaísmo de después del exilio

1. Los últimos siglos antes de Jesucristo

" Judaísmo " es un término apropiado para designar el período de la historia israelita que inicia el año 538 a.C. con la decisión persa de permitir la reconstrucción del Templo de Jerusalén. La religión del judaísmo fue en muchos aspectos la heredera de la religión de antes del exilio en el reino de Judá. El Templo fue reconstruido, se ofrecieron sacrificios, se cantaban himnos y salmos, se celebraron de nuevo las fiestas de peregrinación. El judaísmo tomó una coloración religiosa particular debido al hecho de la proclamación de la Ley por Esdras (Ne 8,1-12) en época persa. Poco a poco, las sinagogas se convirtieron en un factor importante para la existencia judía. Sus distintas actitudes hacia el Templo dividieron a menudo a los judíos hasta el año 70 después de Jesucristo, como se puede observar en la disidencia samaritana y en los manuscritos de Qumrán. Otras divisiones basadas en interpretaciones diversas de la Ley existieron tanto antes como después del año 70.

La comunidad samaritana constituía un grupo disidente, repudiado por los otros (Si 50,25-26). Se basaba en una forma particular del Pentateuco y había rechazado el santuario y el sacerdocio de Jerusalén. El santuario de los samaritanos estaba construido sobre el monte Garizim (Jn 4,9.20). Tenían su propio sacerdocio.

La descripción hecha por Josefo de tres " partidos " o escuelas de pensamiento, fariseos, saduceos y esenios (Ant. 13.5.9; 171), es una simplificación, que conviene interpretar con circunspección. Se puede estar seguro de que bastantes judíos no pertenecían a ninguno de estos tres grupos. Por otro lado, las diferencias entre ellos se extendían más allá del punto de vista puramente religioso.

El origen de los *saduceos* se sitúa probablemente en el sacerdocio sadoquita del Templo. Según parece, se destacaron como grupo distinto en tiempo de los Macabeos, en respuesta a la actitud reticente de una parte del sacerdocio frente al poder hasmoneo. Las dificultades para su identificación precisa aumentan cuando se estudia el período que va desde las luchas macabeas contra los seléucidas a partir del 167 hasta la intervención romana del 63 a.J.-C. Los saduceos se identificaron cada vez más con la aristocracia helenizada, que mantenía el poder: se supone que tenían poco en común con el pueblo.

El origen de los *esenios* se sitúa, según ciertos autores, en torno al año 200 a.C., en la atmósfera de las esperanzas apocalípticas judías, pero la mayor parte de ellos lo ven en la oposición a un cambio de situación respecto al Templo a partir del año 152, fecha en que fue nombrado sumo sacerdote Jonatán, hermano de Judas Macabeo. Se trataría de los hasideos o " piadosos " que se habían unido a la revuelta macabea (1 M 2,42) y luego se habían sentido traicionados por Jonatán y Simón, hermanos de Judas Macabeo, los cuales habían aceptado ser nombrados sumos sacerdotes por los reyes seléucidas. Lo que sabemos de los esenios ha aumentado considerablemente a partir de 1947 con el descubrimiento de rollos y fragmentos de cerca de 800 manuscritos en Qumrán, cerca del Mar Muerto. Una mayoría de estudiosos estima, en efecto, que esos documentos provienen de un grupo de esenios establecidos en aquel lugar. El historiador Josefo ofrece, en *La guerra judía*,³⁰⁷ una cumplida descripción admirativa de la piedad y la vida de comunidad de los esenios, que, en ciertos aspectos, se parecían a un grupo monástico. Los Qumranianos formaban la comunidad de la nueva alianza, despreciando el Templo regido por sacerdotes que ellos consideraban indignos. Buscaban la perfección gracias a una observancia sumamente estricta de la Ley, interpretada para ellos por el Maestro de justicia. Esperaban un advenimiento mesiánico inminente, una intervención de Dios que destruiría toda iniquidad y castigaría a sus enemigos.

Los *fariseos* no eran un movimiento sacerdotal. Aparentemente, la asunción de la dignidad de sumo sacerdote por parte de los Macabeos no les preocupaba. Sin embargo, su mismo nombre, que indica separación, resulta probablemente del hecho de que, en definitiva, también se habían vuelto bastante críticos con los hasmoneos, descendientes de los Macabeos: se habían dissociado de ellos, pues su modo de gobernar se había vuelto cada vez más secularizado. A la Ley escrita, los fariseos asociaban una segunda Ley de Moisés, de carácter oral. Sus interpretaciones eran menos severas que las de los esenios y más innovadoras que las de los saduceos, quienes, con espíritu conservador, no se apartaban de la Ley escrita. Así, a diferencia de los saduceos, los fariseos profesaban la creencia en la resurrección de los muertos y en los ángeles (Hch 23,8), creencia que había aparecido durante el período postexílico.

Las relaciones entre los distintos grupos fueron a veces extremadamente tensas, llegando a la hostilidad. Conviene recordar esa hostilidad para poder colocar en su contexto la enemistad que se encuentra en el Nuevo Testamento desde el punto de vista religioso. Algunos sumos sacerdotes fueron responsables de bastantes violencias. Así un sumo sacerdote cuyo nombre se ignora intentó dar muerte, probablemente a fines del siglo II a.J.-C., al Maestro de justicia de Qumrán, durante la celebración del Kipur. Los escritos de Qumrán cubren de injurias a la jerarquía saducea de Jerusalén, malos sacerdotes acusados de violar los mandamientos, y denigran igualmente a los fariseos. Exaltando al Maestro de justicia, califican a otro personaje (¿un esenio?) de burlón y mentiroso, que perseguía con la espada a " todos los que caminan en la perfección " (Documento de Damasco, ms. A,I,20). Estos incidentes tuvieron lugar antes de la época de Herodes el Grande y de los gobernadores romanos en Judea, es decir antes de Jesús.

2. El primer tercio del siglo I d.C. en Palestina

67. Este es el período de la vida de Jesús, vida que sin embargo emperó un poco antes, puesto que Jesús nació antes de la muerte de Herodes el Grande ocurrida el año 4 antes de nuestra era. Después de su muerte, el emperador Augusto dividió el reino entre tres hijos de Herodes: Arquelao (Mt 2,22), Herodes Antipas (14,1; etc.) y Filipo (16,13; Lc 3,1). Puesto que el gobierno de Arquelao suscitaba la hostilidad de sus súbditos, Augusto hizo pasar pronto su territorio, Judea, bajo la administración romana.

¿Cuál podía ser la posición de Jesús en relación con los tres " partidos " religiosos que hemos mencionado? Hay tres cuestiones principales a considerar.

Durante la vida pública de Jesús, ¿cuál era el grupo religioso más importante? Josefo dice que los fariseos eran el partido principal, extraordinariamente influyente en las ciudades.³⁰⁸ Probablemente por eso Jesús es presentado en confrontación con ellos más a menudo que con cualquier otro grupo, con lo que se rinde un homenaje indirecto a su importancia. A eso se añade que este componente del judaísmo sobrevivió mejor que los demás y que el cristianismo naciente debió lógicamente confrontarse sobre todo con él.

¿Cuáles eran las posiciones de los fariseos? Los Evangelios los presentan a menudo como legalistas hipócritas y sin corazón. Se ha querido refutar esta presentación argumentando a través de ciertas posiciones rabínicas atestiguadas en la Misná, que no son ni hipócritas ni estrictamente legalistas. El argumento no es decisivo, pues la Misná manifiesta igualmente una tendencia legalista y, por otra parte, ignoramos en qué medida las posiciones de la Misná, codificada hacia el año 200, corresponden a las de los fariseos del tiempo de Jesús. Dicho lo cual, se puede admitir que, con toda probabilidad, la presentación de los fariseos en los Evangelios está influenciada en parte por las polémicas más tardías entre cristianos y judíos. En tiempo de Jesús, había sin duda fariseos que enseñaban una ética digna de aprobación. Pero el testimonio directo de Pablo, un fariseo " encendido de celo por las tradiciones de los padres ", muestra a qué excesos podía conducir el celo de éstos: " perseguía encarnizadamente a la Iglesia de Dios ".³⁰⁹

¿Pertenece Jesús a uno de los tres grupos? No hay ninguna razón para hacer de Jesús un saduceo. No era sacerdote. La creencia en los ángeles y en la resurrección de los cuerpos así como las esperanzas escatológicas que le son atribuidas en los Evangelios lo acercan mucho más a la teología esenia y farisea. Pero el Nuevo Testamento no menciona nunca a los esenios y no conserva ningún recuerdo de una pertenencia de Jesús a una comunidad tan específica. En cuanto a los fariseos, a menudo nombrados en los Evangelios, su relación con Jesús es normalmente de oposición, a causa de la actitud de Jesús no conforme a sus observancias.³¹⁰

Lo más probable es, pues, que Jesús no perteneciera a ninguno de los partidos que existían entonces en el seno del judaísmo. Simplemente era solidario con el pueblo en general. Investigaciones recientes han intentado situarle en distintos contextos de su tiempo: rabinos carismáticos de Galilea, predicadores cínicos itinerantes o incluso celotas revolucionarios. Él no se deja encerrar en ninguna de esas categorías.

En el tema de la relación de Jesús con los gentiles y su universo mental, existe igualmente quien se ha entregado a multitud de especulaciones, pero se cuenta con bastante poca información. En aquella época en Palestina, incluso en las regiones en que la mayor parte de la población era judía, la influencia del helenismo era importante, por más que no se dejaba sentir de modo igual en todas partes. La influencia que pudiera ejercer sobre Jesús la cultura de ciudades helenísticas como Tiberíades a orillas del lago de Galilea y Séforis (a 6 o 7 kilómetros de Nazaret) sigue siendo bastante problemática, pues los Evangelios no dan indicación alguna de contactos de Jesús con esas ciudades. Tampoco tenemos indicios de que Jesús o sus discípulos más próximos hablasen griego a un nivel considerable. En los Evangelios sinópticos, Jesús tiene pocos contactos con los gentiles, ordena a sus discípulos que no vayan a predicarles (Mt 10,5), prohíbe imitar su modo de vivir (6,7.32). Algunas de sus palabras reflejan el sentimiento judío de superioridad respecto a los gentiles,³¹¹ pero sabe distanciarse de ese sentimiento y afirmar, al contrario, la superioridad de muchos gentiles (Mt 8,10-12).

¿Qué relación tuvieron los primeros discípulos de Jesús con el contexto religioso judío? Los Doce y otros compartirían la mentalidad galilea de Jesús, por más que los alrededores del lago de Galilea, donde habitaban, eran más cosmopolitas que Nazaret. El Cuarto Evangelio cuenta que Jesús atrajo discípulos de Juan Bautista (Jn 1,35-41), que tenía discípulos en Judea (19,38) y que conquistó todo un pueblo de samaritanos (4,39-42). El grupo de los discípulos podía muy bien reflejar el pluralismo que existía entonces en Palestina.

3. El segundo tercio del siglo I

68. El primer período de gobierno romano directo en Judea terminó en los años 39-40. Herodes Agripa I, amigo del emperador Calígula (37-41) y del nuevo emperador, Claudio (41-54), fue rey de toda Palestina

(41-44). Se ganó el favor de los jefes religiosos judíos y se esforzó por parecer piadoso. En Hch 12, Lucas le atribuye una persecución y la muerte de Santiago, hermano de Juan e hijo de Zebedeo. Después de la muerte de Agripa, de la que Hch 12,20-23 da una versión dramática, empezó otro período de gobierno romano.

Durante este segundo tercio del siglo I, los discípulos de Cristo resucitado llegaron a ser muy numerosos y se organizaron en " iglesias " (" asambleas "). Es verosímil que las estructuras de ciertos grupos judíos tuvieran un influjo en las estructuras de la Iglesia primitiva. Cabe preguntarse si los " presbíteros " o " ancianos " cristianos fueron instituidos sobre el modelo de los " ancianos " de las sinagogas y, por otro lado, si los " episcopos " (" vigilantes ") cristianos fueron establecidos sobre el modelo de los " vigilantes " descritos en Qumrán. ¿Es posible que la designación del movimiento cristiano como " el camino " (*odós*) refleje la espiritualidad de la gente de Qumrán, que había ido al desierto para preparar el camino del Señor? Desde un punto de vista teológico, se ha creído encontrar vestigios de la influencia de Qumrán en el dualismo del Cuarto Evangelio, expresado en términos de luz y tinieblas, verdad y mentira, en la lucha entre Jesús, luz del mundo, y el poder de las tinieblas (Lc 22,53) y en la lucha entre el Espíritu de la Verdad y el Príncipe de este mundo (Jn 16,11). Pero la presencia de temas comunes no implica forzosamente una relación de dependencia.

Los procuradores romanos de los años 44-66 fueron hombres sin envergadura, corrompidos y deshonestos. Su mal gobierno suscitó la aparición de los " sicarios " (terroristas armados de puñales) y de los " celotas " (guardianes implacables de la Ley) y provocó al final una gran revuelta judía contra los romanos. Fuerzas importantes del ejército romano y sus mejores generales se dedicaron a sofocar aquella revuelta. Para los cristianos fue un acontecimiento decisivo la ejecución de Santiago, " el hermano del Señor ", el año 62, por decisión del Sanedrín convocado por el sumo sacerdote Ananus (Anás) II. Este sumo sacerdote fue destituido por el procurador Albinus por haber actuado ilegalmente. Sólo dos años más tarde, después del gran incendio que asoló Roma en julio del 64, el emperador Nerón (54-68) persiguió a los cristianos en la capital. Según una tradición muy antigua, los apóstoles Pedro y Pablo fueron martirizados entonces. Por eso, aproximadamente, el último tercio del siglo I se puede llamar época post-apostólica.

4. El último tercio del siglo I

69. La revuelta judía del 66 al 70 y la destrucción del Templo de Jerusalén provocaron un cambio en la dinámica de las agrupaciones religiosas. Los revolucionarios (sicarios, celotas y otros) fueron exterminados. El establecimiento de Qumrán fue destruido en el 68. La desaparición de los sacrificios en el Templo debilitó la base de poder de los dirigentes saduceos, que pertenecían a las familias sacerdotales. No sabemos en qué medida el judaísmo rabínico es heredero del fariseísmo. Lo que está claro es que después del 70 unos maestros rabínicos, " los sabios de Israel ", fueron poco a poco reconocidos como guías del pueblo. Los que estuvieron reunidos en Yamnia (Yabne), en la costa palestina, fueron considerados por las autoridades romanas como portavoces de los judíos. Más o menos del 90 al 110, Gamaliel II, hijo y nieto de célebres intérpretes de la Ley, presidía " la asamblea " de Yamnia. Cuando los escritos cristianos de este período hablan del judaísmo, deben de estar cada vez más influenciados por las relaciones con este judaísmo rabínico en vías de formación. En ciertos sectores, el conflicto entre los dirigentes de las sinagogas y los discípulos de Jesús fue agudo. Se ve en la mención de la expulsión de la sinagoga infligida a " Todo aquel que confiese que Jesús es el Mesías " (Jn 9,22) y, en contrapartida, en la fuerte polémica antifarisea de Mt 23, así como en la referencia, como desde el exterior, a " sus sinagogas ", designadas como lugares donde los discípulos de Jesús serían flagelados (Mt 10,17). La *Birkat ha-minîm*, " bendición " sinagoga (en realidad, una maldición) contra los desviados, es citada frecuentemente. Su datación en el 85 es incierta y la idea de que fue un decreto judío universal contra los cristianos es casi ciertamente un error. Pero no se puede poner seriamente en duda que, a partir de fechas distintas según los lugares, las sinagogas locales ya no toleraron la presencia de cristianos y les hicieron sufrir vejaciones que podían llegar hasta la pena de muerte (Jn 16,2).³¹²

Poco a poco, probablemente a partir de principios del siglo II, una fórmula de " bendición " que denunciaba a los herejes o desviados de distintas clases se entendió que incluía a los cristianos y, mucho más tarde,

que se refería especialmente a ellos. En todas partes, a finales del siglo II, quedaron netamente trazadas las líneas de demarcación y división entre los judíos que no creían en Jesús y los cristianos. Pero textos como 1 Tes 2,14 y Rom 9-11 demuestran que la división ya era claramente percibida mucho antes de esta época.

B. Los judíos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles

70. Los Evangelios y los Hechos tienen una orientación fundamental muy positiva sobre los judíos, pues reconocen al pueblo judío como el pueblo escogido por Dios para realizar su designio de salvación. Esta elección divina encuentra su mayor confirmación en la persona de Jesús, hijo de madre judía, nacido para ser el salvador de su pueblo y que realiza su misión anunciando a su pueblo la buena nueva y realizando una obra de curación y de liberación, que culmina en su Pasión y su resurrección. La adhesión a Jesús de un gran número de judíos, durante su vida pública y después de su resurrección, confirma esta perspectiva, igual que la elección por parte de Jesús de doce judíos llamados a participar en su misión y a continuar su obra.

Aunque al principio fue acogida positivamente por muchos judíos, la Buena Nueva chocó con la oposición de los dirigentes, quienes al final fueron seguidos por la mayor parte del pueblo. El resultado fue una situación de conflicto entre las comunidades judías y las comunidades cristianas, que ha dejado evidentemente sus huellas en la redacción de los Evangelios y los Hechos.

1. Evangelio según Mateo

Las relaciones entre el primer Evangelio y el mundo judío son particularmente estrechas. Múltiples detalles manifiestan en él una gran familiaridad con las Escrituras, las tradiciones y la mentalidad del ambiente judío. Más que Marcos y Lucas, Mateo insiste en el origen judío de Jesús: su genealogía presenta a Jesús como "hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1) y no se remonta más allá. Subraya el significado del nombre de Jesús: el hijo de María llevará este nombre, "porque salvará a su pueblo de sus pecados" (1,21). La misión de Jesús, durante su vida pública, se limita "a las ovejas perdidas de la casa de Israel" (15,24) y asigna los mismos límites a la primera misión de los Doce (10,5-6). Mateo, más que los demás evangelistas, se preocupa a menudo de observar que los acontecimientos de la existencia de Jesús habían ocurrido "para que se cumpliera lo que había sido dicho por los Profetas" (2,23). Jesús mismo se preocupa de precisar que no ha venido a abolir la Ley, sino a cumplirla (5,17).

Está claro, sin embargo, que las comunidades cristianas se muestran distantes en relación con las comunidades de judíos que no creen en Cristo Jesús. Detalle significativo: Mateo no dice que Jesús enseñaba "en las sinagogas", sino: "en sus sinagogas" (4,23; 9,35; 13,54), marcando así una separación. Mateo pone en escena dos de los tres partidos judíos descritos por el historiador Josefo, los fariseos y los saduceos, pero siempre en un contexto de oposición a Jesús. Éste es también el caso de los escribas,³¹³ frecuentemente asociados a los fariseos. Otro hecho significativo: en el primer anuncio de la Pasión (16,21), los tres componentes del Sanedrín, "ancianos, sumos sacerdotes y escribas", tienen su primera aparición común en el Evangelio. Se sitúan pues todos ellos en un contexto de oposición, y de oposición radical, a Jesús.

Jesús hace frente en múltiples ocasiones a la oposición de los escribas y fariseos, y al final responde a ella con una vigorosa contraofensiva (23,2-7.13-36) en la que la invectiva "escribas y fariseos hipócritas" se repite seis veces. Seguramente esta presentación refleja en parte la situación de la comunidad de Mateo. El contexto redaccional es el de dos grupos que vivían en estrecho contacto: el grupo de los judeocristianos, convencidos de pertenecer al judaísmo auténtico, y el de los judíos que no creían en Cristo Jesús y eran considerados por los cristianos como infieles a la vocación judía por su docilidad a los dirigentes ciegos o hipócritas.

Hay que observar ante todo que la polémica de Mateo no se refiere a los judíos en general. Éstos no son nombrados más que en la expresión "el rey de los judíos", aplicada a Jesús (2,2; 27,11.29.37), y en una frase del último capítulo (28,15), de importancia bastante secundaria. La polémica es, pues, más bien

interna entre dos grupos, pertenecientes ambos al judaísmo. Por otro lado, no atañe más que a los dirigentes. Mientras que en el oráculo de Isaías, la viña entera es criticada (Is 5,1-7), en la parábola de Mateo, sólo son acusados los viñadores (Mt 21,33-41). Las invectivas y acusaciones lanzadas contra los escribas y fariseos son análogas a las que se encuentran en los Profetas y corresponden al género literario de la época, utilizado tanto en ambiente judío (por ejemplo en Qumrán) como en ambiente helenista. Además tienen, como en los Profetas, un aspecto de llamada a la conversión. Cuando son leídas en la comunidad cristiana, ponen en guardia a los mismos cristianos contra actitudes incompatibles con el evangelio (23,8-12).

Asimismo, la virulencia antifarisea de Mt 23 debe ser vista en el contexto del discurso apocalíptico de Mt 24-25. El lenguaje apocalíptico se emplea en tiempo de persecución para fortalecer la capacidad de resistencia de la minoría perseguida y reforzar su esperanza en una intervención divina liberadora. Bajo esta perspectiva, el vigor de la polémica provoca menos extrañeza.

Hay que reconocer de todos modos que Mateo no restringe siempre su polémica a la clase dirigente. La diatriba de Mt 23 contra los escribas y fariseos es seguida de una apóstrofe dirigida a Jerusalén. Toda la ciudad es acusada de " matar a los profetas " y " lapidar a los que le son enviados " (23,37) y a la ciudad se le anuncia el castigo (23,38). " No quedará piedra sobre piedra " (24,2) de su magnífico Templo. Aquí aparece una situación paralela a la del tiempo de Jeremías (Jr 7; 26). El profeta había anunciado la destrucción del Templo y la ruina de la ciudad (26,6.11). Jerusalén iba a convertirse en " una maldición para todas las naciones de la tierra " (26,6), exactamente a la inversa de la bendición prometida a Abraham y a su descendencia (Gn 12,3; 22,18).

71. En el momento de la redacción del Evangelio, la mayor parte del pueblo judío había seguido a sus dirigentes en su negativa a creer en Cristo Jesús. Los judeocristianos no eran más que una minoría. El evangelista preveía pues que las amenazas de Jesús iban a cumplirse. Éstas afectaban a los judíos sólo en tanto que solidarios con sus dirigentes indóciles a Dios. Mateo expresa esta solidaridad en su relato de la Pasión, cuando relata que, instigadas por los sumos sacerdotes y los ancianos, " las multitudes " exigieron de Pilato que Jesús fuera crucificado (Mt 27,20-23). En respuesta a la negación de responsabilidad expresada por el gobernador romano, " todo el pueblo " presente tomó sobre sí mismo la responsabilidad de la muerte de Jesús (27,24-25). Por parte del pueblo, esta actitud manifestaba seguramente la convicción de que Jesús merecía la muerte, pero, a los ojos del evangelista, tal convicción era injustificable: la sangre de Jesús era " sangre inocente " (27,4): el propio Judas lo había reconocido. Jesús hubiera podido aplicarse las palabras de Jeremías: " Sabed con certeza que si me matáis, echaréis sangre inocente sobre vosotros, sobre esta ciudad y sobre sus habitantes " (Jr 26,15). En la perspectiva del Antiguo Testamento, es inevitable que los fallos de los dirigentes provoquen consecuencias desastrosas para toda la colectividad. Si la redacción del Evangelio había terminado después del año 70 de nuestra era, el evangelista sabía que la predicción de Jesús se había realizado como la de Jeremías. Pero en esa realización, no podía ver un punto final, pues toda la Escritura afirma que después de la sanción divina, Dios abre siempre perspectivas positivas.³¹⁴ Efectivamente, el discurso de Mt 23 concluye con una perspectiva positiva. DÍA vendrá en que Jerusalén dirá: " Bendito el que viene en nombre del Señor " (23,39). La misma Pasión de Jesús abre la perspectiva más positiva que pueda existir, pues, de su " sangre inocente ", derramada criminalmente, Jesús ha hecho una " sangre de alianza ", " derramada para el perdón de los pecados " (26,28).

Como el grito del pueblo en el relato de la Pasión (27,25), la conclusión de la parábola de los viñadores manifiesta, según parece, que en la época de la composición del Evangelio, la mayor parte del pueblo judío seguía al lado de sus dirigentes en su negativa a creer en Jesús. En efecto, después de haber predecido a estos: " El Reino de Dios os será quitado ", Jesús no añade que será dado " a otras autoridades ", sino que será dado " a una *nación*, que produzca sus frutos " (21,43). La expresión " una nación " se opone implícitamente a " pueblo de Israel "; sugiere, seguramente que un gran número de sus componentes no serán de origen judío. Pero no excluye la presencia de judíos en ella, pues el conjunto del Evangelio da a entender que esa " nación " se constituirá bajo la autoridad de los Doce, en particular de Pedro (16,18), y los Doce son judíos. Con ellos y con otros judíos, " muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos, mientras que los

hijos del Reino serán echados fuera " (8,11-12). Esta apertura universalista encuentra su confirmación definitiva al final del Evangelio, cuando Jesús resucitado ordena a los " once discípulos " que vayan a enseñar a " todas las naciones " (28,19). Pero este final confirma al mismo tiempo la vocación de Israel, pues Jesús es hijo de Israel y en él se cumple la profecía de Daniel que define el papel de Israel en la historia. Las palabras del resucitado: " Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra " ³¹⁵ vienen a precisar en qué sentido hay que entender ahora la visión universalista de Daniel y de otros profetas.

Conclusión. Más que los demás sinópticos, el Evangelio de Mateo es evangelio del cumplimiento: Jesús no ha venido a abolir, sino a cumplir. Insiste, pues, en el aspecto de continuidad con el Antiguo Testamento, fundamental para la noción de cumplimiento. Este aspecto permite establecer vínculos fraternales entre los cristianos y los judíos. Pero, por otra parte, el Evangelio de Mateo refleja una situación de tensión, incluso de oposición entre las dos comunidades. En él Jesús prevé que sus discípulos serán flagelados en las sinagogas y perseguidos de ciudad en ciudad (23,34). Mateo se preocupa, pues, de preparar la defensa de los cristianos. Habiendo cambiado radicalmente la situación, la polémica de Mateo debe dejar de intervenir en las relaciones entre cristianos y judíos y el aspecto de continuidad puede y debe prevalecer. Lo mismo hay que decir respecto de la predicción de la ruina de Jerusalén y del Templo. Esa ruina es un acontecimiento del pasado, que ya no debe suscitar más que una profunda compasión. Los cristianos deben guardarse absolutamente de extender la responsabilidad del pueblo judío a las generaciones siguientes y deben preocuparse de recordar que después de una sanción divina, Dios no deja nunca de abrir nuevas perspectivas positivas.

2. Evangelio según Marcos

72. El Evangelio de Marcos es un mensaje de salvación que no indica quienes son sus destinatarios. El final que se le ha añadido lo destina audazmente " a toda la creación ", " en el mundo entero " (16,15), lo cual corresponde a su apertura universalista. Marcos, que es judío, no expresa un juicio de conjunto sobre el pueblo judío. El juicio negativo del profeta Isaías (Is 29,13) no lo aplica Marcos más que a los fariseos y a los escribas (Mc 7,5-7). Aparte el título de " rey de los judíos ", aplicado cinco veces a Jesús en el relato de la Pasión, ³¹⁶ el nombre " judíos " aparece una sola vez en el Evangelio, en una explicación sobre costumbres judías (7,3), dirigida evidentemente a lectores no judíos. Esta explicación se da en un episodio en que Jesús critica la excesiva atención de los fariseos a " la tradición de los antiguos ", que les hace descuidar " el mandamiento de Dios " (7,8). Marcos no nombra a " Israel " más que dos veces, ³¹⁷ y las mismas a " el pueblo ". ³¹⁸ Al contrario, nombra muy a menudo a " la multitud ", sin duda compuesta principalmente por judíos, y esta multitud es muy favorable a Jesús, ³¹⁹ excepto en un episodio de la Pasión, en que los sumos sacerdotes la empujan a preferir a Barrabás (15,11).

La mirada crítica de Marcos recae sobre la actitud de las autoridades religiosas y políticas. Su juicio versa esencialmente sobre su falta de apertura a la misión salvadora de Jesús: los escribas acusan a Jesús de blasfemia, cuando ejerce su poder de perdonar los pecados (2,7-10); no aceptan que Jesús " coma con los publicanos y los pecadores " (2,15-16); lo declaran poseído de un demonio (3,22). Continuamente Jesús debe hacer frente a su oposición y a la de los fariseos. ³²⁰

Más raramente interpela a las autoridades políticas: a Herodes por el asesinato de Juan Bautista (6,17-28) y por su " levadura " asociada a la de los fariseos (8,15); al Sanedrín judío, autoridad político-religiosa (14,55; 15,1), y a Pilato (15,15), por su papel en la Pasión.

En el *relato de la Pasión*, el segundo Evangelio intenta responder a dos cuestiones: ¿Por qué Jesús ha sido condenado y por qué se le ha dado muerte? Comienza dando una respuesta de conjunto, que pone los acontecimientos bajo la luz divina: todo ha sucedido " a fin de que se cumplan las Escrituras " (14,49). A continuación muestra el papel de las autoridades judías y el del gobernador romano.

El arresto de Jesús fue efectuado por orden de los tres estamentos del Sanedrín, " sumos sacerdotes, escribas y ancianos " (14,43). Ha sido la culminación de un largo proceso, iniciado en Mc 3,6, donde sin embargo los protagonistas son distintos: allí son los fariseos los que se asocian a los herodianos para urdir un complot contra Jesús. Hecho significativo: en el primer anuncio de la Pasión es donde " los ancianos,

los sumos sacerdotes y los escribas " aparecen juntos por primera vez (8,31). En 11,18, " los sumos sacerdotes y los escribas " buscan cómo terminar con Jesús. Las tres categorías se encuentran en 11,27 para someter a Jesús a un interrogatorio. Jesús les cuenta la parábola de los viñadores homicidas; su reacción es la de " intentar prenderle " (12,12). En 14,1 su intención es la de prenderle para " darle muerte ". La traición de Judas les ofrece el modo adecuado (14,10-11). Tanto el arresto como la condena a muerte son, pues, obra de la clase dirigente de la nación judía en aquella época. A la actitud de los dirigentes, Marcos opone regularmente la de " la multitud " o del " pueblo ", que es favorable a Jesús. Tres veces,³²¹ el evangelista observa que las autoridades fueron frenadas en su proyecto homicida por miedo a la reacción del pueblo. Sin embargo, al final del proceso ante Pilato, los sumos sacerdotes logran poner la multitud presente en un estado de excitación y hacerle tomar partido por Barrabás (15,11), por tanto contra Jesús (15,13). La decisión final de Pilato, impotente para calmar la multitud, es la de " contentarles ", lo que, para Jesús, significa la crucifixión (15,15). Esa multitud ocasional no puede evidentemente confundirse con el pueblo judío de aquel tiempo y menos aún con el pueblo judío de todos los tiempos. Hay que decir más bien que representa al mundo pecador (Mc 14,41) del que todos formamos parte.

Marcos declara que el culpable de haber " condenado " a Jesús es el Sanedrín (10,33; 14,64). De Pilato, no dice que haya dictado sentencia condenatoria contra Jesús, sino que, sin tener contra él ningún motivo de acusación (15,14), lo ha entregado al suplicio (15,15), lo que hace a Pilato aún más culpable. El motivo de la condena del Sanedrín es que Jesús, en su respuesta afirmativa y circunstanciada al sumo sacerdote que le preguntaba si era " el Cristo, el hijo del Bendito ", pronunció una " blasfemia " (14,61-64). Marcos indica así el punto de ruptura más dramático entre las autoridades judías y la persona de Cristo, punto que continúa siendo el desacuerdo más grave entre el judaísmo y el cristianismo. Para los cristianos, la respuesta de Jesús no es una blasfemia, sino la pura verdad, manifestada como tal por su resurrección. A los ojos del conjunto de los judíos, los cristianos cometen el error de afirmar la filiación divina de Cristo en un sentido que comporta una grave ofensa de Dios. Por doloroso que sea, este desacuerdo fundamental no debe degenerar en hostilidad recíproca, ni hacer olvidar la existencia de un rico patrimonio común, en el que se incluye la fe en el Dios único.

Conclusión. Se da una interpretación errónea al Evangelio de Marcos, cuando se entiende que atribuye al pueblo judío la responsabilidad de la muerte de Jesús. Ese tipo de interpretación, que ha tenido consecuencias desastrosas a lo largo de la historia, no corresponde en modo alguno a la perspectiva del evangelista, quien, como hemos dicho, opone varias veces la actitud del pueblo o de la multitud a la de las autoridades hostiles a Jesús. Se olvida, por otra parte, que los discípulos de Jesús también formaban parte del pueblo judío. Se trata, pues, de una transferencia abusiva de responsabilidad, como tan a menudo las encontramos en la historia humana.³²²

Hay motivos, más bien, para recordar que la Pasión de Jesús forma parte de un misterioso designio de Dios, designio de salvación, pues Jesús vino " para servir y dar su vida en rescate por la multitud " (10,45) e hizo de su sangre derramada " sangre de alianza " (14,24).

3. *Evangelio según Lucas y Hechos de los Apóstoles*

73. Dirigidos al " excelente Teófilo " para perfeccionar su instrucción cristiana (Lc 1,3-4; Hch 1,1), el Evangelio de Lucas y el libro de los Hechos son escritos muy abiertos al universalismo y, al mismo tiempo, muy favorables a Israel.

Los nombres: " Israel ", " los judíos ", " el pueblo "

De entrada, la atención prestada a " Israel " se demuestra muy positiva en el evangelio de la infancia, donde este nombre se repite 7 veces. Luego, no se encuentra más que 5 veces en el resto del Evangelio, en contextos más críticos. El nombre de los judíos aparece sólo 5 veces, 3 de ellas en el título " rey de los judíos " atribuido a Jesús en el relato de la Pasión. Más significativo es el uso de la palabra " pueblo ", que sale 36 veces en el Evangelio (frente a 2 en el Evangelio de Marcos) normalmente bajo una luz favorable, incluso al final del relato de la Pasión.³²³

En los Hechos, la perspectiva de salida sigue siendo positiva, pues los apóstoles anuncian la resurrección de Cristo y el perdón de los pecados a " toda la casa de Israel " (2,36) y obtienen numerosas adhesiones (2,41; 4,4). El nombre de Israel se repite 14 veces en la primera parte de los Hechos (Hch 1,6-13,24) y una vez más al final (28,20). La palabra " pueblo " es mucho más frecuente: aparece 48 veces. En los primeros momentos, " el pueblo " es muy favorable a la comunidad cristiana (2,47; 5,26), pero termina por seguir el ejemplo de sus dirigentes volviéndose hostil (12,4.11), hasta querer, concretamente, la muerte de Pablo (21,30-31). Éste insiste en proclamar que no ha " hecho nada contra el pueblo " (28,17). La misma evolución se refleja en los empleos del nombre " judíos ", extraordinariamente frecuentes (79 ocurrencias). Los judíos del día de Pentecostés (2,5), a los que Pedro se dirige llamándolos respetuosamente con este nombre (2,14), son llamados a la fe en Cristo resucitado y se adhieren a ella en gran número. Al principio son los destinatarios exclusivos de la Palabra (11,19). Pero muy pronto, sobre todo a partir del martirio de Esteban, se vuelven perseguidores. La muerte de Santiago por obra de Herodes Antipas es una intervención que les satisface (12,2-3) y su " esperanza " era que la misma suerte estuviera reservada a Pedro (12,11). Antes de su conversión, Pablo era un perseguidor encarnizado (8,3; cf. Gál 1,13); luego se convierte de perseguidor en perseguido: ya en Damasco, " los judíos se confabularon para eliminarlo " (9,23); eso ocurrirá también en Jerusalén (9,29). De todos modos, Pablo sigue anunciando a Cristo " en las sinagogas de los judíos " (13,5; 14,1) y lleva a la fe a " una multitud numerosa de judíos y griegos " (14,1), pero este éxito provoca la reacción hostil de los " judíos no creyentes " (14,2). El mismo proceso se repite a menudo con múltiples variantes, hasta el arresto de Pablo en Jerusalén provocado por " los judíos de la provincia de Asia " (21,27). Pablo proclama con no poco orgullo: " Yo soy un judío " (22,3). Sufre la hostilidad por parte de los judíos, pero sin serles hostil.

El relato evangélico

74. El evangelio de la infancia crea una atmósfera enormemente favorable al pueblo judío. Los anuncios de nacimientos extraordinarios presentan a " Israel " (1,68) o también a " Jerusalén " (2,38), como beneficiarios de la salvación, en cumplimiento de una economía arraigada en la historia del pueblo. De ahí proviene " gran alegría para todo el pueblo " (2,10), " redención " (1,68-69), " salvación " (2,30-31), " gloria de tu pueblo Israel " (2,32). Estas buenas noticias son bien acogidas. Se entrevé sin embargo en el futuro una reacción negativa al don de Dios, pues Simeón predice a María que su hijo se convertirá en un " signo discutido " y prevé que " una caída " precederá al " levantamiento " (o: la resurrección) " de muchos en Israel " (2,34). Así abre una perspectiva profunda, en la que el salvador se encuentra enfrentado a fuerzas hostiles. Un trazo de universalismo, inspirado en el Segundo Isaías (42,6; 49,6), une la " luz para revelación a las naciones " con la " gloria de tu pueblo Israel " (2,32), lo cual demuestra que universalismo no significa antijudaísmo.

En la continuación del Evangelio, Lucas pone otros toques de universalismo: en primer lugar a propósito de la predicación de Juan Bautista (3,6; cf. Is 40,5) y luego haciendo remontar hasta Adán la genealogía de Jesús (3,38). Pero el primer episodio del ministerio de Jesús, su predicación en Nazaret (4,16-30), muestra enseguida que el universalismo planteará problemas. Allí Jesús invita a sus conciudadanos a renunciar a una actitud posesiva en relación a sus dones de taumaturgo y a aceptar que esos dones aprovechen a los extranjeros (4,23-27). La reacción de despecho es violenta: rechazo e intento de asesinato (4,28-29). Lucas ilustra así por adelantado la que a menudo será la reacción de los judíos ante los éxitos de Pablo entre los gentiles. Los judíos se oponen violentamente a una predicación que nivele sus privilegios de pueblo escogido.³²⁴ En vez de abrirse al universalismo del Segundo Isaías, siguen a Baruc que les aconseja no ceder sus privilegios a los extranjeros (Ba 4,3). Pero otros judíos resisten a esta tentación y se ponen generosamente al servicio de la evangelización (Hch 18,24-26).

Lucas relata las tradiciones evangélicas que muestran a Jesús enfrentado a la oposición de los escribas y fariseos (Lc 5,17 6,11). En 6,11, sin embargo, atenúa la hostilidad de esos adversarios, no atribuyéndoles, como Mc 3,6, una intención homicida desde el principio. El discurso polémico de Lucas contra los fariseos (11,42-44), extendido después a los " legistas " (11,46-52), es netamente más breve que el de Mt 23,2-39. La parábola del buen samaritano responde a la pregunta de un legista y le enseña el universalismo de la caridad (Lc 10,29.36-37). Deja en mal lugar a un sacerdote judío y a un levita, proponiendo en cambio como modelo a un samaritano (cf. también 17,12-19). Las parábolas de la misericordia (15,4-32) están

dirigidas a los fariseos y a los escribas y les invitan igualmente a la apertura de corazón. La parábola del padre misericordioso (15,11-32), que invita al hijo primogénito a abrir su corazón al pródigo, no sugiere directamente la aplicación, que a veces se ha hecho, a las relaciones entre judíos y gentiles (el hijo mayor representaría a los judíos observantes, poco inclinados a acoger a los paganos, considerados como pecadores). Sin embargo se puede pensar que el contexto más amplio de la obra de Lucas hace posible esta aplicación, dada su insistencia en el universalismo.

La parábola de las minas (19,11-27) comporta rasgos particulares bastante significativos. Pone en escena a un pretendiente a la realeza que se enfrenta a la hostilidad de sus conciudadanos. Tiene que ir a un país lejano, para ser investido del poder real. A su retorno, sus opositores son ejecutados. Esta parábola, como la de los viñadores homicidas (20,9-19), constituye por parte de Jesús una insistente puesta en guardia contra las consecuencias previsibles de un rechazo de su persona. Otros pasajes del Evangelio de Lucas completan el panorama expresando todo el dolor que Jesús sentía al pensar en esas consecuencias trágicas: llora ante la suerte de Jerusalén (19,41-44) y se desinteresa de su propia suerte dolorosa, preocupándose sólo de la desgracia de las mujeres y niños de esta ciudad (23,28-31).

El relato de la Pasión según Lucas no es particularmente severo con las autoridades judías. En la comparecencia de Jesús ante " los ancianos del pueblo, los sumos sacerdotes y los escribas " (22,66-71), Lucas ahorra a Jesús la confrontación con el sumo sacerdote, la acusación de blasfemia y la condena, con lo cual también atenúa la culpabilidad de los enemigos de Jesús. Éstos expresan ante Pilato acusaciones de orden político (23,2). Pilato declara tres veces que Jesús es inocente (23,4.14.22); sin embargo expresa la intención de " darle una lección " (23,16.22), es decir, de hacerle flagelar, y finalmente cede a la presión creciente de la multitud (23,23-25), que se componía de " los sumos sacerdotes, los magistrados y el pueblo " (23,13). Más adelante, la actitud de los " magistrados " sigue siendo hostil (23,35), mientras que la del pueblo vuelve a ser favorable a Jesús (23,27.35.48) como lo era durante su vida pública, según hemos observado. Jesús, por su parte, ruega por sus verdugos y los excusa generosamente " porque no saben lo que hacen " (23,34).

En el nombre de Jesús *resucitado*, se debe " predicar a todas las naciones la conversión para el perdón de los pecados " (24,47). Este universalismo no tiene ninguna connotación polémica, pues la frase precisa que esta predicación debe " iniciar en Jerusalén ". La perspectiva corresponde a la visión de Simeón sobre la salvación mesiánica, preparada por Dios como " luz para revelación a las naciones y gloria de [su] pueblo Israel " (2,30-32).

La herencia que el tercer Evangelio transmite al libro de los Hechos es, pues, sustancialmente favorable al pueblo judío. Las fuerzas del mal han tenido su " hora ". " Sumos sacerdotes, jefes de la guardia del Templo y ancianos " han sido sus instrumentos (22,52-53). Pero no han prevalecido. El designio de Dios se ha realizado conforme a las Escrituras (24,25-27.44-47), un designio misericordioso de salvación para todos.

Los Hechos de los Apóstoles

75. El principio de los Hechos muestra cómo los apóstoles de Cristo pasan de una perspectiva estrecha, el restablecimiento de la realeza de Israel (Hch 1,6), a una perspectiva universalista de testimonio que hay que llevar " hasta el fin del mundo " (1,8). El episodio de Pentecostés, de forma bastante curiosa y muy simpática, sitúa a los judíos en esta perspectiva universalista: " Había en Jerusalén residentes judíos, hombres piadosos, venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo " (2,5). Esos judíos son los primeros destinatarios de la predicación apostólica; al mismo tiempo simbolizan el destino universal del evangelio. Lucas sugiere así una vez más que, lejos de excluirse mutuamente, judaísmo y universalismo están hechos para caminar juntos.

Los discursos kerigmáticos o misioneros anuncian el misterio de Jesús, subrayando el fuerte contraste entre la crueldad humana, que ha dado muerte a Jesús, y la intervención liberadora de Dios, que lo ha resucitado. El pecado de los " israelitas " ha sido haber " dado muerte al príncipe de la vida " (3,15). Ese pecado, principalmente de los " jefes del pueblo " (4,8-10) o del " Sanedrín " (5,27.30), no es recordado

más que para fundamentar una llamada a la conversión y a la fe. Pedro, por otro lado, atenúa la culpabilidad, no solamente de los " israelitas ", sino incluso la de sus " jefes ", diciendo que fue cometido " por ignorancia " (3,17). Tal indulgencia es impresionante. Corresponde a la enseñanza y a la actitud de Jesús (Lc 6,36-37; 23,34).

La predicación cristiana, sin embargo, no tarda en suscitar la oposición de las autoridades judías. Los saduceos se sienten contrariados al ver que los apóstoles " anuncian en la persona de Jesús la resurrección de los muertos " (Hch 4,2), en la que ellos no creen (Lc 20,27). Al contrario, un fariseo de los más influyentes, Gamaliel, se pone del lado de los apóstoles, considerando posible que su empresa " venga de Dios " (Hch 5,39). La oposición se atenúa entonces por un tiempo. Pero vuelve a activarse por parte de las sinagogas helenistas, cuando Esteban, también helenista, obra " grandes prodigios y milagros entre el pueblo " (6,8-15). Al final de su discurso ante los miembros del Sanedrín, Esteban les repite las invectivas de los profetas (7,51). Es lapidado. Imitando a Jesús, Esteban ruega al Señor que " no les impute este pecado " (7,60; cf. Lc 23,34). " Aquel día se desencadenó una violenta persecución contra la Iglesia de Jerusalén " (Hch 8,1). " Saulo " toma parte en ella con saña (8,3; 9,13).

Después de su conversión y durante todos sus viajes misioneros, Pablo, como ya hemos dicho, sufrió la oposición de sus congéneres, provocada por el éxito de su predicación universalista. El hecho es particularmente evidente inmediatamente después de su arresto en Jerusalén. Cuando toma la palabra " en lengua hebrea ", " la multitud del pueblo " (21,36) lo escucha de momento con calma (22,2), pero desde el instante en que evoca su envío " a las naciones ", se excita terriblemente contra él y pide su muerte (22,21-22).

El final de los Hechos es sorprendente, pero aún más significativo. Poco después de su llegada a Roma, Pablo " convoca a los notables judíos " (28,17), iniciativa única en su género. Desea " persuadirles acerca de Jesús, basándose en la Ley y los Profetas " (28,23). Pero lo que quiere obtener no son adhesiones individuales, sino una decisión colectiva, que comprometa a toda la comunidad judía. Al no obtenerla, les repite las duras palabras de Isaías sobre el endurecimiento de " ese pueblo " (28,25-27; Is 6,9-10) y les anuncia, en contraste, la dócil acogida que las naciones han brindado a la salvación ofrecida por Dios (28,28). En este final, que suscita interminables discusiones, Lucas quiere aparentemente levantar acta del hecho innegable de que, definitivamente, no ha habido adhesión colectiva del pueblo judío al evangelio de Cristo. Al mismo tiempo, Lucas quiere responder a la grave objeción que se podía deducir de ello contra la fe cristiana, mostrando que esta situación había sido prevista por las Escrituras.

Conclusión. En la obra de Lucas se expresa indudablemente una profunda estima por la realidad judía, en cuanto que tiene un papel de primer plano en el designio divino de salvación. En el transcurso del relato, sin embargo, se manifiestan graves tensiones. Entonces Lucas atenúa los tonos polémicos que encontramos en los otros sinópticos. Pero evidentemente no puede y no quiere ocultar el hecho de que Jesús se encontró con una oposición radical por parte de las autoridades de su pueblo y que luego la predicación apostólica se encontró en situación análoga. Si el mero hecho de relatar sobriamente las manifestaciones de esta innegable oposición judía constituye antijudaísmo, entonces Lucas podrá ser acusado de antijudaísmo. Pero está claro que este modo de ver es insostenible. El antijudaísmo consiste más bien en maldecir y odiar a los perseguidores y a todo su pueblo. Ahora bien, el mensaje del evangelio invita a los cristianos a lo contrario, a bendecir a los que los maldicen, a hacer el bien a los que los odian y a orar por los que los maltratan (Lc 6,27-28), siguiendo el ejemplo de Jesús (23,34) y del primer mártir cristiano (Hch 7,60). Esta es una de las lecciones fundamentales de la obra de Lucas. Hay que lamentar que no haya sido seguida con más fidelidad a lo largo de los siglos siguientes.

4. Evangelio según Juan

76. El Cuarto Evangelio contiene la afirmación más positiva que pueda darse a propósito de los judíos, y es Jesús mismo quien la pronuncia en su diálogo con la samaritana: " La salvación viene de los judíos " (Jn 4,22).³²⁵ Por otro lado, a la palabra del sumo sacerdote Caifás, que declaraba conveniente " que un solo hombre muriese por el pueblo ", el evangelista le reconoce un valor de palabra inspirada por Dios y subraya que " Jesús debía morir por la nación ", precisando a continuación que no era " sólo por la nación,

sino para reunir en unidad a los hijos de Dios dispersos " (Jn 11,49-52). El evangelista manifiesta un gran conocimiento del judaísmo, de sus fiestas, de sus Escrituras. Reconoce claramente: el valor del patrimonio judío: Abrahán vio el día de Jesús y se alegró (8,56); la Ley es un don venido por medio de Moisés (1,17); " la Escritura no puede fallar " (10,35); Jesús es " aquel de quien Moisés habló en la Ley, así como los Profetas " (1,45); es " judío " (4,9) y " rey de Israel " (1,47) o " rey de los judíos " (19,19-22). Ninguna razón sería permite poner en duda que el evangelista era judío y que el contexto de base para la composición del Evangelio fue la relación con el judaísmo.

El nombre " judíos " aparece 71 veces en el Cuarto Evangelio, habitualmente en plural, 3 veces en singular (3,25; 4,9; 18,35). Es aplicado en particular a " Jesús " (4,9). El nombre de " israelita " no aparece más que una vez: es un título de honor (1,47). Algunos judíos se muestran bien dispuestos en favor de Jesús. Es el caso de Nicodemo, " jefe de los judíos " (3,1), que reconoce en Jesús a un maestro venido de Dios (3,2), lo defiende ante sus colegas fariseos (7,50-51) y se ocupa, después de su muerte en la cruz, de su sepultura (19,39). Al final, " muchos jefes " creían en Jesús, pero no tenían el valor de declararse discípulos suyos (12,42). El evangelista relata con bastante frecuencia que " muchos " creyeron en Jesús.³²⁶ El contexto demuestra que se trataba de judíos, excepto en 4,39.41; el evangelista lo precisa a veces, pero raramente (8,31; 11,45; 12,11).

Más frecuentemente, sin embargo, " los judíos " son hostiles a Jesús. Su oposición se desencadena desde la curación de un paralítico, efectuada en un sábado (5,16). Se potencia después de una declaración de Jesús en que se hace " igual a Dios ": desde entonces tratan de matarle (5,18). Más tarde, como el sumo sacerdote en Mt 26,65 y Mc 14,64 durante el proceso de Jesús, lo acusan de " blasfemia " e intentan infligirle la pena correspondiente, la lapidación (10,31-33). Se ha observado con razón que gran parte del Cuarto Evangelio anticipa el proceso de Jesús, lo que le da la posibilidad de expresar su propia defensa y de acusar a sus acusadores. Éstos a menudo son llamados " los judíos " sin más precisión, lo que induce a asociar a este nombre un juicio desfavorable. Pero no se trata en absoluto de un antijudaísmo de principio, puesto que, como ya hemos recordado, el Evangelio reconoce que " la salvación viene de los judíos " (4,22). Este modo de hablar refleja sólo una situación de total separación entre las comunidades cristianas y judías.

La acusación más grave expresada por Jesús contra " los judíos " es la de tener por padre al diablo (8,44); es de notar que esta acusación no va dirigida a los judíos en cuanto judíos, sino al contrario en cuanto que no son verdaderos judíos, puesto que alimentan intenciones homicidas (8,37) inspiradas por el diablo, que es " homicida desde el principio " (8,44). Solo se refería pues a un número muy reducido de judíos contemporáneos de Jesús; se trata, paradójicamente, de " judíos que habían creído en él " (8,31). Acusándolos severamente, el Cuarto Evangelio pone en guardia a los demás judíos contra la tentación de tales pensamientos homicidas.

77. Se ha pretendido eliminar la tensión que los textos del Cuarto Evangelio pueden provocar entre cristianos y judíos en el mundo actual, proponiendo traducir " los Judaítas " en vez de " los judíos ". El contraste no se daría entre " los judíos " y los discípulos de Jesús, sino entre los habitantes de Judea, presentados como hostiles a Jesús, y los de Galilea, presentados como favorables a su profeta. El desprecio de los de Judea hacia los Galileos queda ciertamente expresado en el Evangelio (7,52), pero el evangelista no fija una línea de demarcación entre la fe y su negación según los límites geográficos y llama *oi Ioudaioi* a los judíos de Galilea que rechazan la enseñanza de Jesús (6,41.52).

Otra interpretación de la expresión " los judíos " consiste en identificar " los judíos " con " el mundo ", basándose en afirmaciones que expresan un nexo (8,23) o un paralelismo entre ambos conceptos.³²⁷ Pero es evidente que el mundo pecador tiene una extensión mayor que la colectividad de los judíos hostiles a Jesús.

Se ha observado, por otra parte, que en varios pasajes en que el Evangelio nombra a " los judíos ", se trata precisamente de las autoridades judías (sumos sacerdotes, miembros del Sanedrín) o a veces de los fariseos. Una comparación entre 18,3 y 18,12 apoya este sentido. En el relato de la Pasión, Juan escribe varias veces " los judíos " allí donde los Evangelios sinópticos hablan de las autoridades judías. Pero esta

observación no vale más que para un número limitado de pasajes y no se puede introducir esta precisión en una traducción del Evangelio sin ser infiel a los textos. Éstos se hacen eco de una situación de oposición a las comunidades cristianas por parte no sólo de las autoridades judías, sino de la gran mayoría de los judíos, solidarios con sus autoridades (cf. Hch 28,22). Históricamente hablando, se puede pensar que sólo una minoría de los judíos contemporáneos de Jesús le fue hostil, que un pequeño número carga con la responsabilidad de haberle entregado a la autoridad romana; un número aún más restringido habrá querido su muerte, sin duda, por motivos de orden religioso que les parecían convincentes.³²⁸ Pero éstos lograron provocar una manifestación general en favor de Barrabás y contra Jesús,³²⁹ lo que permite al evangelista utilizar una expresión general, que anuncia una evolución posterior.

La separación entre los discípulos de Jesús y " los judíos " se manifiesta a veces en el Evangelio por una expulsión de la sinagoga infligida a judíos que afirmaban su fe en Jesús.³³⁰ Es probable que ese trato fuera dispensado efectivamente a los judíos de las comunidades joánicas, que los demás judíos consideraban excluidos del pueblo como infieles a la fe judía monoteísta (lo que, en realidad, no era el caso, puesto que Jesús dice: " Yo y el Padre somos *uno solo* ": 10,30). En consecuencia, resultaba de algún modo normal decir " los judíos " para designar a los que se reservaban en exclusiva este nombre, en oposición a la fe cristiana.

78. Conclusión. El ministerio de Jesús había suscitado una oposición creciente por parte de las autoridades judías que, al final, decidieron entregar a Jesús a la autoridad romana para que le diera muerte. Pero él se manifestó vivo, para dar la verdadera vida a todos los que creen en él. El Cuarto Evangelio recuerda estos acontecimientos, releyéndolos a la luz de la experiencia de las comunidades joánicas, que se enfrentaban a la oposición de las comunidades judías.

Las acciones y las declaraciones de Jesús demostraban que él tenía una relación filial muy estrecha con Dios, única en su género. La catequesis apostólica profundizó progresivamente en la comprensión de esta relación. En las comunidades joánicas, se insistía extraordinariamente en las relaciones entre el Hijo y el Padre y se afirmaba la divinidad de Jesús, " el Cristo, el Hijo de Dios " (20,31) en un sentido trascendente. Esta doctrina provocó la oposición de los jefes de las sinagogas, seguidos por el conjunto de las comunidades judías. Los cristianos fueron expulsados de las sinagogas (16,2) y, por eso mismo, se encontraron expuestos a vejaciones por parte de las autoridades romanas, pues ya no gozaban de las libertades concedidas a los judíos.

La polémica se acentuó de una y otra parte. Jesús fue acusado por los judíos de ser un pecador (9,24), un blasfemo (10,33) y un poseído por el demonio.³³¹ Los que creían en él fueron considerados ignorantes y malditos (7,49). Por parte de los cristianos, los judíos fueron acusados de indocilidad a la palabra de Dios (5,38), de resistencia al amor de Dios (5,42), de búsqueda de la vanagloria (5,44).

Al no poder ya participar en la vida cultural de los judíos, los cristianos tuvieron mayor conciencia de la plenitud que recibían del Verbo hecho carne (1,16). Jesús resucitado es fuente de agua viva (7,37-38), luz del mundo (8,12), pan de vida (6,35), nuevo Templo (2,19-22). Habiendo amado a los suyos hasta el fin (13,1), les deyo su nuevo mandamiento de amor (13,34). Se debe hacer cualquier esfuerzo para que propagar la fe en él y, con la fe, la vida (20,31). En el Evangelio, el aspecto polémico es secundario. Lo que es verdaderamente importante es la revelación del " don de Dios " (4,10; 3,16) ofrecido a todos en Jesucristo, especialmente a los que " lo traspasaron " (19,37).

5. Conclusión

Los Evangelios demuestran que la realización del designio de Dios comportaba necesariamente un enfrentamiento con el mal, que debía ser extirpado del corazón humano. Este enfrentamiento ha puesto a Jesús en contra de la clase dirigente de su pueblo, como ya había ocurrido con los antiguos profetas. Ya en el Antiguo Testamento, el pueblo judío se presentaba bajo dos aspectos antitéticos: por una parte, como pueblo llamado a estar perfectamente unido a Dios; por otra, como pueblo pecador. Estos dos aspectos no podían dejar de manifestarse durante el ministerio de Jesús. En el momento de la Pasión, el aspecto negativo pareció prevalecer, incluso en la actitud de los Doce. Pero la resurrección demostró que

en realidad, el amor divino había logrado la victoria y obtenido para todos el perdón de los pecados y una vida nueva.

C. Los judíos en las cartas de Pablo y en otros escritos del Nuevo Testamento

79. El testimonio de las cartas paulinas será considerado siguiendo la clasificación más comúnmente aceptada: en primer lugar, las siete cartas cuya autenticidad es generalmente reconocida (Rom, 1-2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes, Flm), luego Efesios y Colosenses, en fin las Pastorales (1-2 Tim, Tit). A continuación se examinarán la Carta a los Hebreos, las Cartas de Pedro, Santiago y Judas, y finalmente el Apocalipsis.

1. Los judíos en las cartas de Pablo de autenticidad no discutida

Personalmente, Pablo no deja de sentirse orgulloso de su origen judío (Rom 11,1). Refiriéndose al tiempo que precedió a su conversión, declara: " Yo sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres " (Gál 1,14). Ya como apóstol de Cristo, dice aún a propósito de sus rivales: " ¿Son hebreos? ¡Yo también! ¿Israelitas? ¡Yo también! ¿De la descendencia de Abrahán? ¡Yo también! " (2 Cor 11,22). Sin embargo, es capaz de relativizar todas esas ventajas diciendo: " Todas esas cosas que para mi eran ganancias, las he considerado como pérdida a causa de Cristo " (Flp 3,7).

De todos modos, continúa pensando y razonando como un judío. Su pensamiento sigue estando visiblemente impregnado de ideas judías. En sus escritos, no sólo se encuentran, como hemos dicho anteriormente, continuas referencias al Antiguo Testamento, sino también muchas improntas de tradiciones judías. Además, Pablo utiliza a menudo técnicas rabínicas de exégesis y de argumentación (cf. I.D.3, n 14).

Los vínculos de Pablo con el judaísmo se manifiestan igualmente en su enseñanza moral. A pesar de la oposición que muestra a las pretensiones de los partidarios de la Ley, él mismo se sirve de un precepto de la Ley, Lv 19,18 (" Amarás a tu prójimo como a ti mismo "), para resumir toda la moral.³³² Esta forma de resumir la Ley en un solo precepto es, por otro lado, típicamente judío, como demuestra una anécdota bien conocida, protagonizada por Rabí Hilel y Rabí Shamai, contemporáneos de Jesús.³³³

¿Qué actitud adopta el apóstol hacia los judíos? En principio, una actitud positiva. Les llama: " mis hermanos, mis parientes según la carne " (Rom 9,3). En su convicción de que el evangelio de Cristo es " una fuerza de Dios, para la salvación de todo creyente, en primer lugar del judío " (Rom 1,16), deseaba transmitir la fe y no descuidaba nada a este efecto; podía declarar: " Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos " (1 Cor 9,20) e incluso: " con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley —aun sin estarlo personalmente— para ganar a los que están bajo ella " (1 Cor 9,20). En su mismo apostolado entre los gentiles, procuraba indirectamente ser útil a sus hermanos de raza, " con la esperanza de salvar a algunos de ellos " (Rom 11,14). Para ello contaba con el resorte de la emulación (11,11.14): la vista de la maravillosa fecundidad espiritual que la fe en Cristo Jesús daba a los paganos convertidos suscitaría en algunos judíos el deseo de no dejarse superar y les llevaría a abrirse también a esa fe.

La resistencia opuesta por la mayor parte de los judíos a la predicación cristiana deja en el corazón de Pablo " una gran tristeza y un dolor incesante " (Rom 9,2), lo que manifiesta claramente la profundidad de su afecto hacia ellos. Se declara dispuesto a aceptar por ellos el más grande y el más imposible de los sacrificios, ser él mismo " anatema ", separado de Cristo (9,3). Su afecto y su sufrimiento lo impulsan a buscar una solución: en tres largos capítulos (Rom 9-11), profundiza sobre el problema, mejor dicho sobre el misterio, del lugar de Israel en el designio de Dios a la luz de Cristo y de la Escritura, y no detiene su reflexión hasta que puede concluir: " y así todo Israel será salvado " (Rom 11,26). Estos tres capítulos de la Carta a los Romanos constituyen, en todo el Nuevo Testamento, la reflexión más profunda sobre la situación de los judíos que no creen en Jesús. Allí Pablo expresa su pensamiento de la forma más madura.

La solución que propone está basada en la Escritura, que, en ciertos momentos, no promete la salvación más que a un " resto " de Israel.³³⁴ No hay pues, en esta etapa de la historia de la salvación, más que un " resto " de israelitas que cree en Cristo Jesús, pero esta situación no es definitiva. Pablo observa que, desde ahora, la presencia del " resto " demuestra que Dios no ha " rechazado a su pueblo " (11,1). Éste sigue siendo " santo ", es decir, estando en relación estrecha con Dios. Es santo porque proviene de una raíz santa, sus antepasados, y porque sus " primicias " han sido santificadas (11,16). Pablo no precisa si por " primicias " entiende los antepasados de Israel o el " resto ", santificado por la fe y el bautismo. A continuación aprovecha la metáfora agrícola de la planta, hablando de unas ramas cortadas y un injerto (11,17-24). Se comprende que las ramas cortadas son los israelitas que no han aceptado a Cristo Jesús y que las injertadas son los gentiles que se han convertido. A éstos, como hemos observado, Pablo predica la modestia: " que no eres tú quien sostiene la raíz, sino que la raíz te sostiene " (11,18). A las ramas cortadas, les abre una perspectiva positiva: " Dios tiene el poder de injertarlas de nuevo " (11,23); eso será incluso más fácil que en el caso de los gentiles, pues se trata de " su propio olivo " (11,24). A fin de cuentas, el designio de Dios sobre Israel es enteramente positivo: " su caída ha sido una riqueza para el mundo ", " ¿qué no será su total participación en la salvación? " (11,12). Dios les garantiza una alianza de misericordia (11,27.31).

80. En los años que precedieron a la composición de la Carta a los Romanos, cuando tenía que soportar una violenta oposición por parte de muchos de sus " parientes según la carne ", Pablo había expresado ocasionalmente vigorosas reacciones defensivas. Sobre la oposición de los judíos, había escrito: " De los judíos, he recibido cinco veces cuarenta menos un [golpes] " (cf. Dt 25,3); poco después anota que ha tenido que hacer frente a peligros que le venían tanto de sus hermanos de raza como de los gentiles (2 Cor 11,24.26). Recordando estos hechos dolorosos, Pablo no hace ningún comentario. Estaba dispuesto a " participar en los sufrimientos de Cristo " (Flp 3,10). Pero lo que provocaba una reacción más viva de su parte eran los obstáculos puestos por los judíos a su apostolado entre los gentiles. Eso se observe en un pasaje de la Primera a los Tesalonicenses (2,14-16). Estos versículos son tan contrarios a la actitud habitual de Pablo hacia los judíos que se ha intentado demostrar que no eran de él o atenuar su vigor. Pero la unanimidad de los manuscritos hace imposible su exclusión y el tenor del conjunto de la frase no permite restringir la acusación a sólo los habitantes de Judea, como se ha sugerido. El versículo final es contundente: " La ira les ha llegado hasta un extremo " (1 Tes 2,16). Este versículo recuerde las predicciones de Jeremías³³⁵ y el la frase de 2 Cr 36,16: " La ira del Señor contra su pueblo fue tal que no hubo más remedio. " Estas predicciones y esta frase anunciaban la catástrofe nacional del año 587 a.J.-C.: asedio y conquista de Jerusalén, incendio del Templo, deportación. Pablo, según parece, preveía una catástrofe nacional de parecidas proporciones. Conviene subrayar, a este propósito, que los acontecimientos del 587 no habían sido un punto final. A continuación el Señor había tenido piedad de su pueblo. De ahí se deduce que la terrible previsión de Pablo (previsión que por desgracia se cumplió) no excluía una reconciliación posterior.

En 1 Tes 2,14-16, a propósito de los sufrimientos infligidos a los cristianos de Tesalónica por sus compatriotas, Pablo recuerda que las Iglesias de Judea habían sufrido la misma suerte por parte de los judíos y entonces los acusa de una serie de fechorías: " han matado al Señor Jesús y a los profetas, nos han perseguido "; la frase pasa luego del pasado al presente: " no agradan a Dios y se oponen a todos los hombres, nos impiden predicar a los gentiles para que se salven ". Es evidente que esta última queja es la más importante a los ojos de Pablo, que es la base de las apreciaciones negativas que la preceden. Por el hecho de que los judíos ponen obstáculos a la predicación cristiana dirigida a los gentiles, dice que " se oponen a todos los hombres " y que " no agradan a Dios ".³³⁶ Los judíos del tiempo de Pablo, al oponerse por todos los medios a la predicación cristiana, se muestran también solidarios con aquellos entre sus padres que mataron a los profetas y con aquellos entre sus hermanos que pidieron la condena a muerte de Jesús. Las fórmulas de Pablo tienen la apariencia de ser globalizadoras y de atribuir la culpabilidad de la muerte de Jesús a todos los judíos sin distinción; el antijudaísmo las toma en este sentido. Pero colocadas en su contexto, no se refieren más que a los judíos que se oponen a la predicación a los paganos y, por ende, a la salvación de estos últimos. En cuanto cese esta oposición, cesa también la acusación.

Otro pasaje polémico se lee en Flp 3,2-3: " Atención a los perros; atención a los obreros malos; atención a la mutilación (*katatomê*); pues nosotros somos la circuncisión (*peritomê*) ". ¿A quien se enfrenta aquí el apóstol? Estas invectivas tan poco explícitas no se pueden interpretar con certeza, pero por lo menos no se puede excluir que se refieran a los judíos. Según una opinión corriente, Pablo tendría a la vista a cristianos judaizantes, que querían imponer la obligación de la circuncisión a los cristianos venidos de las " naciones ". Pablo les aplicaría agresivamente un término de desprecio, " perros ", metáfora de la impureza ritual que a veces los judíos aplicaban a los gentiles (Mt 15,26) y menospreciaría la circuncisión de la carne, llamándola irónicamente " mutilación " (cf. Gál 5,12) y oponiéndole una circuncisión espiritual, como ya hacía el Deuteronomio, que hablaba de circuncisión del corazón.³³⁷ El contexto sería, en este caso, la controversia a propósito de las observancias judías en el interior de las iglesias cristianas, como en la carta a los Gálatas. Pero probablemente es mejor referirse, como en Ap 22,15, al contexto pagano en que vivían los filipenses y pensar que Pablo aquí se enfrenta a costumbres paganas: perversiones sexuales, acciones inmorales, mutilaciones culturales en cultos orgiásticos.³³⁸

81. En cuanto a la descendencia de Abrahán, Pablo distingue, como ya hemos dicho, entre los " hijos de la promesa a la manera de Isaac ", que son también hijos " según el Espíritu ", y los hijos " según la carne ".³³⁹ No basta ser " hijos de la carne " para ser " hijos de Dios " (Rom 9,8), pues la condición esencial es aceptar a aquel que " Dios ha enviado [] para que nosotros recibiéramos la adopción filial " (Gál 4,4-5).

En otro contexto, el apóstol habla globalmente de los judíos sin distinción. Entonces afirma que tienen el privilegio de ser depositarios de la revelación divina (Rom 3,1-2). Este privilegio, sin embargo, no les ha dispensado del dominio del pecado (3,9-19) y, por tanto, de la necesidad de obtener la justificación por la fe en Cristo y no por la observancia de la Ley (3,20-22).

Cuando se refiere a la situación de los judíos que no han aceptado a Cristo, Pablo insiste en expresar la profunda estima que siente por ellos, enumerando los dones maravillosos que han recibido de Dios: " son israelitas, que [tienen] la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los patriarcas; de los cuales [procede] Cristo según la carne, el cual está por encima de todo, Dios bendito eternamente. Amén " (Rom 9,4-5).³⁴⁰ A pesar de la ausencia de verbos, apenas se puede dudar de que Pablo quiere hablar de una posesión actual (cf. 11,29), por más que, en su pensamiento, esta posesión no es suficiente, puesto que se privan del más importante don de Dios, su Hijo, por más que según la carne procedía de ellos. Pablo da testimonio a este propósito de que " tienen celo por Dios ", pero añade: " no con pleno conocimiento: desconociendo la justicia que viene de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios " (10,2-3). Dios, de todos modos, no los abandona. Su designio es tener misericordia con ellos. " El endurecimiento " que afecta a " una parte " de Israel no es más que una etapa provisional, que tiene una utilidad temporal (11,25): será seguida de la salvación (11,26). Pablo resume la situación en una frase antitética, seguida de una afirmación positiva:

" desde el punto de vista del evangelio, [son] enemigos a causa de vosotros,

desde el punto de vista de la elección, [son] amados a causa de los padres,

pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables " (11,28-29).

Pablo ve la situación con realismo. Entre los discípulos de Cristo y los judíos que no creen en él, hay una relación de oposición. Estos judíos niegan la fe cristiana; no aceptan que Jesús sea su mesías (*Cristo*) y el Hijo de Dios. Los cristianos no pueden dejar de rechazar la posición de esos judíos. Pero a un nivel más profundo que esta oposición existe ya una relación de amor, y esa es la definitiva, la otra no es más que temporal.

2. Los judíos en las demás cartas

82. La Carta a los *Colosenses* contiene una sola vez la palabra " judío ", cuando dice que, en el hombre nuevo " ya no hay griego y judío " y añade enseguida una expresión paralela: " circuncisión y prepucio "; sólo queda " Cristo, todo en todos " (Col 3,11). Esta frase, que reproduce la enseñanza de Gál 3,28 y Rom

10,12, niega toda importancia a la particularidad judía en el nivel fundamental de la relación con Cristo. No emite ningún juicio sobre los judíos como tampoco sobre los griegos.

El valor de la circuncisión antes de la venida de Cristo es indirectamente afirmado cuando el autor recuerda a los Colosenses que antes estaban " muertos por causa de [sus] pecados y por la incircuncisión de [su] carne " (2,13). Pero ese valor de la circuncisión judía ha sido eclipsado por " la circuncisión de Cristo ", " circuncisión no hecha por mano de hombre, que os despoja del cuerpo de carne " (2,11); ahí se reconoce una alusión a la participación de los cristianos en la muerte de Cristo por medio del bautismo (cf. Rom 6,3-6). De ello se deduce que los judíos que no creen en Cristo se encuentran en una situación religiosa no satisfactoria, pero esta consecuencia no es expresada.

La Carta a los *Efesios*, por su parte, no contiene ni una sola vez la palabra " judío ". No menciona más que una vez el " prepucio " y la " circuncisión " en una frase que alude al desprecio que los judíos tenían hacia los paganos. Estos últimos eran " llamados prepucio por la llamada circuncisión " (2,11). Por otra parte, de acuerdo con la enseñanza de las Cartas a los Gálatas y a los Romanos, el autor, hablando de los judeocristianos, describe su situación de judíos antes de su conversión en términos negativos: contaban entre los " hijos de la indocilidad ", en compañía de los paganos (2,2-3), y tenían una conducta sometida " a los deseos de [su] carne "; eran pues " por naturaleza hijos de ira, igual que los demás " (2,3). Sin embargo, otro pasaje de la carta da indirectamente una imagen distinta de la situación de los judíos, esta vez una imagen positiva: al describir la triste suerte de los no judíos, que estaban " sin Cristo, privados del derecho de ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo " (2,12). Así evoca con gran aprecio los privilegios de los judíos.

El tema principal de la Carta es precisamente el de afirmar con entusiasmo que esos privilegios, llevados a su culminación con la venida de Cristo, son ahora accesibles a los gentiles, " admitidos a la misma herencia, miembros del mismo cuerpo, asociados a la misma promesa, en Jesucristo " (3,6). La crucifixión de Cristo es entendida como un acontecimiento que ha destruido el muro de separación establecido por la Ley entre judíos y gentiles y así ha abolido la enemistad (2,14). La perspectiva es la de relaciones perfectamente armoniosas. Cristo es la paz entre unos y otros, en orden a crear un único hombre nuevo a partir de los dos y reconciliar a los dos con Dios en un solo cuerpo (2,15-16). La negativa presentada por la mayor parte de los judíos a la fe cristiana no es evocada. Se vive en una atmósfera irénica.

Las *Cartas pastorales* están consagradas a la organización interna de las comunidades cristianas y no hablan nunca de los judíos. No encontramos en ellas más que una sola alusión a " los de la circuncisión " (Tit 1,10), pero se trata de judeocristianos pertenecientes a la comunidad. Son criticados por ser, más que otros miembros de la comunidad, " rebeldes, vanos habladores y embaucadores ". Por otro lado, se supone que la puesta en guardia contra " genealogías sin fin ", que se encuentra en 1 Tm 1,4 y Tit 3,9, apunta a especulaciones judías referentes a personajes del Antiguo Testamento, " mitos judíos " (Tit 1,14).

Tampoco la Carta a los *Hebreos* nombra nunca a " los judíos ". ¡Ni siquiera a " los hebreos "! Menciona una vez a " los hijos de Israel ", pero a propósito del Exodo (He 11,22), y dos veces al " pueblo de Dios ".³⁴¹ Habla de los sacerdotes judíos llamándolos " los que celebran el culto de la Tienda " (13,10) e indica la distancia que los separa del culto cristiano. Positivamente, recuerda los vínculos de Jesús con la " descendencia de Abrahán " (2,16) y la tribu de Judá (7,14). El autor demuestra la insuficiencia de las instituciones del Antiguo Testamento, sobre todo de su culto sacrificial, pero siempre apoyándose en el mismo Antiguo Testamento, al que reconoce plenamente el valor de revelación divina. En cuanto a los israelitas de los siglos precedentes, las apreciaciones del autor no son unilaterales, sino que corresponden fielmente a las del mismo Antiguo Testamento: es decir que de una parte citan y comentan Sl 95,7-11, que recuerda la falta de fe de la generación del Exodo,³⁴² pero de otra parte pinta un fresco magnífico de los ejemplos de fe dados a través de los siglos por Abrahán y su descendencia (11,8-38). Hablando de la Pasión de Cristo, la Carta a los Hebreos no hace mención alguna de la responsabilidad de las autoridades judías: dice simplemente que Jesús sufrió una fuerte oposición " por parte de los pecadores ".³⁴³

La misma observación vale para la *Primera de Pedro*, que evoca la Pasión de Cristo diciendo que " el Señor " fue " rechazado por los hombres " (1 Pe 2,4), sin más precisión. Esta carta atribuye a los cristianos

los títulos gloriosos del pueblo israelita,³⁴⁴ pero sin ningún acento polémico. No nombra nunca a los judíos. Lo mismo ocurre con la Carta de Santiago, la Segunda de Pedro y la Carta de Judas. Estas cartas están impregnadas de tradiciones judías, pero no tratan la cuestión de las relaciones entre la Iglesia cristiana y los judíos contemporáneos.

3. Los judíos en el Apocalipsis

83. El aprecio muy favorable del Apocalipsis hacia los judíos se manifiesta en todo el libro, pero especialmente en la mención de los 144.000 "servidores de nuestro Dios", marcados "en su frente" con el "sello del Dios vivo" (Ap 7,2-4), que provienen de todas las tribus de Israel, enumeradas una por una (caso único en el Nuevo Testamento: Ap 7,5-8). El Apocalipsis culmina en la descripción de "la nueva Jerusalén" (Ap 21,2), que tiene "doce puertas" sobre las cuales están inscritos doce nombres, "que son los de las doce tribus de Israel" (21,12), en paralelo con "los nombres de los doce apóstoles del Cordero", inscritos sobre los doce fundamentos de la ciudad (21,14).

En dos frases paralelas (2,9 y 3,9), se mencionan unos "que se llaman judíos"; el autor rechaza sus pretensiones y los llama "sinagoga de Satanás". En 2,9, esos "que se llaman judíos" son acusados de difamar la comunidad cristiana de Esmirna. En 3,9, Cristo anuncia que se les obligará a rendir homenaje a los cristianos de Filadelfia. Estas frases sugieren que los cristianos niegan el título de judíos a los israelitas que los difaman y se ponen así del lado de Satanás, "el acusador de nuestros hermanos" (Ap 12,10). En sí mismo, el título de "judío" es por tanto valorado positivamente, como un título de nobleza, pero es negado a una sinagoga activamente hostil hacia los cristianos.

IV. CONCLUSIONES

A. Conclusión general

84. Al término de esta exposición, forzosamente sumaria, la primera conclusión que se impone es que el pueblo judío y sus Sagradas Escrituras ocupan en la Biblia cristiana un lugar de extraordinaria importancia. En efecto, las Sagradas Escrituras del pueblo judío constituyen una parte esencial de la Biblia cristiana y están presentes de múltiples maneras en la otra parte. Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse.

El Nuevo Testamento reconoce la autoridad divina de las Sagradas Escrituras del pueblo judío y se apoya en dicha autoridad. Cuando habla de las "Escrituras" o de "lo que está escrito", se refiere a las Sagradas Escrituras del pueblo judío. Afirma que estas Escrituras se tienen que cumplir necesariamente, puesto que definen el designio de Dios, que no puede dejar de realizarse, cualesquiera que sean los obstáculos que encuentre y las resistencias humanas que se le opongan. El Nuevo Testamento añade que estas Escrituras se han cumplido efectivamente en la vida de Jesús, su Pasión y su resurrección, así como en la fundación de la Iglesia abierta a todas las naciones. Todo eso une estrechamente a los cristianos al pueblo judío, pues el primer aspecto del cumplimiento de las Escrituras es el de la conformidad y la continuidad. Este aspecto es fundamental. El cumplimiento comporta también, inevitablemente, un aspecto de discontinuidad en ciertos puntos, pues sin eso no puede haber progreso. Esta discontinuidad es fuente de desacuerdos entre cristianos y judíos, sería inútil intentar esconderla. Pero en el pasado se ha cometido el error de insistir unilateralmente sobre ella, hasta el punto de no tener en cuenta la continuidad fundamental.

Esta continuidad tiene raíces profundas y se manifiesta a varios niveles. Así una relación similar une Escritura y Tradición en el cristianismo y en el judaísmo. Ciertos métodos judíos de exégesis son empleados a menudo en el Nuevo Testamento. El canon cristiano del Antiguo Testamento debe su formación a la situación de las Escrituras del pueblo judío en el siglo I. Para interpretar con precisión los textos del Nuevo Testamento, el conocimiento del judaísmo de esta época es frecuentemente necesario.

85. Sobre todo estudiando los grandes temas del Antiguo Testamento y su continuación en el Nuevo, uno se da cuenta de la impresionante simbiosis que une las dos partes de la Biblia cristiana y, al mismo

tiempo, del sorprendente vigor de los lazos espirituales que unen a la Iglesia de Cristo con el pueblo judío. En ambos Testamentos, el mismo Dios entra en relación con los hombres y les invita a vivir en comunión con él; Dios único y fuente de unidad; Dios creador, que continúa a proveer a las necesidades de sus criaturas, sobre todo de las que son inteligentes y libres, llamadas a conocer la verdad y a amar. Sobre todo es un Dios libertador y salvador, pues los seres humanos, creados a su imagen, han caído por su propia culpa en una esclavitud miserable.

Por ser un proyecto de relaciones interpersonales, el designio de Dios se realiza en la historia. No se le puede descubrir por medio de deducciones filosóficas sobre el ser humano en general. Se revela por medio de iniciativas divinas imprevisibles y, en particular, por una llamada dirigida a una persona escogida entre todas en la multitud humana, Abrahán (Gn 12,1-3), y por la toma a su cargo de la suerte de esta persona y de su posteridad, que se convierte en un pueblo, el pueblo de Israel (Ex 3,10). La elección de Israel, que es tema central en el Antiguo Testamento (Dt 7,6-8), sigue siendo fundamental en el Nuevo. El nacimiento de Jesús, en vez de ponerla en cuestión, le aporta la más clamorosa confirmación. Jesús es "hijo de David, hijo de Abrahán" (Mt 1,1). Viene a "salvar a su pueblo de sus pecados" (1,21). Es el Mesías prometido a Israel (Jn 1,41.45), es "la Palabra" (*Logos*) venida "a su casa" (Jn 1,11-14). La salvación que trajo con su misterio pascual fue ofrecida en primer lugar a los israelitas.³⁴⁵ Como preveía el Antiguo Testamento, esta salvación tiene, por otra parte, repercusiones universales.³⁴⁶ También fue ofrecida a los gentiles. Efectivamente fue acogida por muchos de ellos, hasta el punto de que llegaron a ser la gran mayoría de los discípulos de Cristo. Pero los cristianos venidos de las naciones disfrutaban de la salvación por haber sido introducidos, por su fe en el Mesías de Israel, en la posteridad de Abrahán (Gál 3,7.29). Muchos cristianos venidos de las "naciones" no saben suficientemente que por naturaleza eran "olivos salvajes" y que su fe en Cristo los ha injertado en el olivo escogido por Dios (Rom 11,17-18).

La elección de Israel se concretaba en la alianza del Sinaí y las instituciones relacionadas con ella, sobre todo la Ley y el santuario. El Nuevo Testamento se sitúa en continuidad con esa alianza y esas instituciones. La nueva alianza anunciada por Jeremías y fundada en la sangre de Jesús vino a perfeccionar el proyecto de alianza entre Dios y Israel, superando la alianza del Sinaí con un nuevo don del Señor que integra y lleva más lejos su primer don. De modo parecido, "la ley del Espíritu de la vida en Cristo Jesús" (Rom 8,2), que es un dinamismo interior, pone remedio a la debilidad (8,3) de la Ley del Sinaí y vuelve a los creyentes capaces de vivir en el amor generoso, que es "plenitud de la Ley" (Rom 13,10). En cuanto al santuario terrestre, el Nuevo Testamento se expresa en términos preparados por el Antiguo Testamento, que relativizan el valor de un edificio material como habitación de Dios (Hch 7,48) y llaman a una concepción de la relación con Dios que coloque el acento en la interioridad. En este punto como en muchos otros, se ve pues que la continuidad se funda en el movimiento profético del Antiguo Testamento.

En el pasado, la ruptura entre el pueblo judío y la Iglesia de Cristo Jesús, ha podido a veces parecer completa, sobre todo en ciertas épocas y en ciertos lugares. A la luz de las Escrituras, se ve que eso no debería haber ocurrido nunca. Porque una ruptura completa entre la Iglesia y la Sinagoga está en contradicción con la Sagrada Escritura.

B. Orientaciones pastorales

86. El Concilio Vaticano II, al recomendar "el conocimiento y la estima mutuas" entre cristianos y judíos, declara que este conocimiento y esta estima "nacen sobre todo de los estudios bíblicos y teológicos, tanto como de un diálogo fraterno".³⁴⁷ El presente documento ha sido redactado con este espíritu; espera dar una contribución positiva en este sentido y fomentar también en la Iglesia de Cristo el amor hacia los judíos, como se auguraba el Papa Pablo VI el día de la promulgación del documento conciliar *Nostra Aetate*.³⁴⁸

Con aquel texto, el Vaticano II sentó las bases para una nueva comprensión de nuestras relaciones con los judíos diciendo que "según el apóstol (Pablo), los judíos siguen siendo aún, a causa de sus Padres, muy queridos de Dios, cuyos dones y cuya llamada son irrevocables (Rom 11,29)".³⁴⁹

Juan Pablo II en su magisterio ha tomado varias veces la iniciativa de desarrollar esta declaración. En su visita a la sinagoga de Maguncia (1980), dijo: " El encuentro entre el pueblo de Dios de la Antigua Alianza, que nunca ha sido abrogada (cf. Rom 11,29), y el de la Nueva Alianza, es al mismo tiempo un diálogo *interno* en nuestra Iglesia, de algún modo entre la primera y la segunda parte de su Biblia ".³⁵⁰ Más tarde, dirigiéndose a las comunidades judías de Italia durante una visita a la sinagoga de Roma (1986), declaró: " La Iglesia de Cristo descubre sus " vínculos " con el judaísmo "escrutando su propio misterio" (cf. *Nostra Aetate*). La religión judía no nos es "extrínseca", sino que, en cierto modo, es "intrínseca" a nuestra religión. Tenemos pues con ella relaciones que no tenemos con ninguna otra religión. Vosotros sois nuestros hermanos preferidos y, en cierto modo, se podría decir nuestros hermanos mayores ".³⁵¹ Finalmente, durante un coloquio sobre las raíces del antijudaísmo en ambiente cristiano (1997), declaró: " Este pueblo es convocado y conducido por Dios, Creador del cielo y de la tierra. Su existencia no es pues un mero producto de la naturaleza o de la cultura: es un hecho sobrenatural. Este pueblo persevera frente y contra todo por el hecho de ser el pueblo de la Alianza y de que, a pesar de las infidelidades de los hombres, el Señor es fiel a su Alianza ".³⁵² Este magisterio ha recibido un broche de oro con la visita de Juan Pablo II a Israel, en el curso de la cual se ha dirigido a los grandes rabinos de Israel en estos términos: " Nosotros (judíos y cristianos) debemos trabajar juntos en la reconstrucción de un futuro en el que no habrá más antijudaísmo entre los cristianos ni sentimientos anticristianos entre los judíos. Tenemos muchas cosas en común. Podemos hacer tantas cosas por la paz, la justicia, por un mundo más humano y más fraterno ".³⁵³

Por parte de los cristianos, la condición principal de un progreso en este sentido es evitar toda lectura unilateral de los textos bíblicos, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo, y esforzarse, al contrario, por corresponder bien al dinamismo de conjunto que los anima, que es precisamente un dinamismo de amor. En el Antiguo Testamento, el proyecto de Dios es un proyecto de unión de amor con su pueblo, amor paterno, amor conyugal: cualesquiera que sean las infidelidades de Israel, Dios no renuncia nunca a él, sino que afirma su perpetuidad (Is 54,8; Jr 31,3). En el Nuevo Testamento, el amor de Dios supera los peores obstáculos; incluso si no creen en su Hijo, que él ha enviado para que sea su Mesías salvador, los israelitas siguen siendo " amados " (Rom 11,29). Quien quiera estar unido a Dios, debe pues amarlos igualmente.

87. La lectura parcial de los textos suscita a menudo dificultades para las relaciones con los judíos. El Antiguo Testamento, como hemos visto, no ahorra los reproches y ni siquiera las condenas a los israelitas. Se muestra muy exigente hacia ellos. En lugar de echarles piedras, conviene pensar más bien que aquellas quejas ilustran la palabra del Señor Jesús: " A quien se ha dado mucho, se le pide mucho " (Lc 12,48) y que esas palabras valen también para nosotros cristianos. Ciertos relatos bíblicos presentan aspectos de deslealtad o de crueldad que ahora parecen moralmente inadmisibles, pero hay que comprenderlos en su contexto histórico y literario. Hay que reconocer también el aspecto de lento progreso histórico de la revelación: la pedagogía divina ha tomado un grupo humano en el punto en que se encontraba y lo ha conducido pacientemente en la dirección de un ideal de unión con Dios y de integridad moral, que por otro lado nuestra sociedad moderna está todavía lejos de haber logrado. Esta educación hará evitar dos peligros opuestos: por una parte, el de atribuir aún validez actual para los cristianos a prescripciones antiguas (por ej. negándose, por querer ser fiel a la Biblia, a toda transfusión de sangre), y por otra parte, el de rechazar toda la Biblia bajo el pretexto de sus crueldades. En cuanto a los preceptos rituales, como las normas sobre lo puro y lo impuro, hay que tomar conciencia de su alcance simbólico y antropológico y discernir su función a la vez sociológica y religiosa.

En el Nuevo Testamento, los reproches dirigidos a los judíos no son más frecuentes ni más virulentos que las acusaciones expresadas contra ellos en la Ley y los Profetas. No deben pues servir más de base al antijudaísmo. Utilizarlos con este fin va contra la orientación de conjunto del Nuevo Testamento. Un antijudaísmo verdadero, es decir una actitud de desprecio, de hostilidad y de persecución contra los judíos en tanto que judíos, no existe en ningún texto del Nuevo Testamento y es incompatible con la enseñanza del Nuevo Testamento. Lo que hay son reproches dirigidos a ciertas categorías de judíos por motivos religiosos y, por otro lado, textos polémicos en defensa del apostolado cristiano contra los judíos que se le oponían.

Pero se debe reconocer que algunos de esos pasajes son susceptibles de servir de pretexto al antijudaísmo y que han sido efectivamente utilizados en este sentido. Para evitar ese tipo de distorsión, se debe observar que los textos polémicos del Nuevo Testamento, aun los que se expresan en términos generales, siguen estando ligados a un contexto histórico concreto y no quieren nunca implicar a los judíos de todos los tiempos y lugares por el mero hecho de ser judíos. La tendencia a hablar en términos generales, a acentuar los lados negativos de los adversarios, a silenciar sus lados positivos y no tomar en consideración sus motivaciones y su eventual buena fe, es una característica del lenguaje polémico en toda la antigüedad, observable igualmente en el interior del judaísmo y del cristianismo primitivo frente a toda clase de disidentes.

El Nuevo Testamento es esencialmente una proclamación del cumplimiento del designio de Dios en Jesucristo y por eso mismo se encuentra en grave desacuerdo con la gran mayoría del pueblo judío, que no cree en este cumplimiento. El Nuevo Testamento expresa pues a la vez su fidelidad a la revelación del Antiguo Testamento y su desacuerdo con la Sinagoga. Ese desacuerdo no puede ser calificado de " antijudaísmo ", pues se trata de un desacuerdo a nivel de creencia, fuente de controversias religiosas entre dos grupos humanos que comparten la misma fe de base en el Antiguo Testamento, pero se dividen luego sobre el modo de concebir el desarrollo ulterior de dicha fe. Por profunda que sea, tal divergencia no implica en modo alguno hostilidad recíproca. El ejemplo de Pablo en Rom 9-11 demuestra al contrario, que una actitud de respeto, de estima y de amor hacia el pueblo judío es la sola actitud verdaderamente cristiana en esta situación que forma misteriosamente parte del designio totalmente positivo de Dios. El diálogo sigue siendo posible, puesto que judíos y cristianos poseen un rico patrimonio común que los une, y es vivamente deseable para eliminar progresivamente prejuicios e incomprensiones de un lado y de otro, para favorecer un mejor conocimiento del patrimonio común y para reforzar los vínculos mutuos.

(298) Mc 12,29; 1 Cor 8,4; Ef 4,6; 1 Tim 2,5.

(299) Sl 33,6; Pr 8,22-31; Si 24,1-23; etc.

(300) Jn 1,14-18; He 1,1-4.

(301) Rom 8,29; 2 Cor 3,18.

(302) 2 Cor 5,17; Gál 6,15.

(303) Rom 4,25; Flp 3,20-21; 1 Tim 2,5-6; He 9,15.

(304) Lc 22,20; 1 Cor 11,25.

(305) El Nuevo Testamento nunca llama a la Iglesia " el nuevo Israel ". En Gál 6,14, " el Israel de Dios " designa muy probablemente a los judíos que creen en Cristo Jesús.

(306) Lc 14,12-24; 1 Cor 1,26-29; Snt 2,5.

(307) *Guerra* 2.8.2-13; 119-161.

(308) *Guerra* 2.8.14; 162; *Antigüedades* 18.13; 14.

(309) Gál 1,13-14; Flp 3,5-6; cf. Hch 8,3; 9,1-2; 22,3-5; 26,10-11.

(310) Mt 9,11.14 par; 12,2.14 par; 12,24; 15,1-2 par; 15,12; 16,6 par; 22,15 par.

(311) Mt 5,47; 15,26 par.

- (312) En el siglo II, el relato del martirio de Policarpo da testimonio del ardor " habitual " de los judíos de Esmirna en cooperar en la condena a muerte de los cristianos, " Martyrium S. Polycarpi " , XIII,1.
- (313) Esta observación vale para el plural, no para el singular de 8,19 y 13,52.
- (314) Is 8,23 9,6; Jr 31 32; Ez 36,16-38.
- (315) Mt 28,18; cf. Dn 7,14.18.27.
- (316) Mc 15,2.9.12.18.26.
- (317) Mc 12,29; 15,32.
- (318) Mc 7,6; 14,2.
- (319) Mc 11,18; 12,12; 14,2.
- (320) Ver también Mc 8,11-12.15; 10,2-12; 11,27-33.
- (321) Mc 11,18; 12,12; 14,2.
- (322) Esta tendencia sigue manifestándose: la responsabilidad de los nazis ha sido extendida a todos los alemanes, la de algunos lobbys occidentales a todos los europeos, la de algunos " sin papeles " a todos los africanos.
- (323) Lucas observa que " una gran multitud del pueblo " seguía a Jesús (23,27); formaban parte de ella muchas mujeres que " se golpeaban el pecho y se lamentaban por él " (*ibid.*). Después de la crucifixión, " *el pueblo* se queda contemplándola " (23,35); esta contemplación le preparaba a la conversión: al final, " toda la multitud que había quedado en contemplación, habiendo contemplado lo que había pasado, se volvieron golpeándose el pecho " (23,48).
- (324) Hch 13,44-45.50; 14,2-6; 17,4-7.13; 18,5-6.
- (325) Véase más arriba II.B.3.b., n. 32.
- (326) Jn 2,23; 4,39..41; 7,31; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,11.42.
- (327) Jn 1,10.11; 15,18.25.
- (328) Jn 5,18; 10,33; 19,7.
- (329) Jn 18,38-40; 19,14-15.
- (330) Jn 9,22; 12,42; 16,2.
- (331) Jn 7,20; 8,48.51; 10,20.
- (332) Gál 5,14; Rom 13,9.
- (333) Cf. Talmud de Babilonia, Tratado *Shabbat* 31a.
- (334) Rom 9,27-29 cita Is 10,22-23; Os 2,1 LXX; Rom 11,4-5 cita 1 Re 19,18.
- (335) Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.

(336) Su rechazo de la idolatría y su desprecio del paganismo suscitaban una fuerte animosidad contra los judíos, acusados de ser un pueblo aparte (Est 3,8), " en conflicto total con todo el mundo " (Est 3,13e LXX) y de alimentar un " odio de enemigos contra todos los demás " (Tácito, *Historia*, 5.5). El punto de vista de Pablo es muy diferente.

(337) Dt 10,16; cf. Jr 4,4; Rom 2,29.

(338) Cf. 1 Cor 6,9-11; Ef 4,17-19. En Dt 23,19 " perro " designa a una prostituta; en Grecia, la perra era símbolo de impudor. En cuanto a las mutilaciones culturales, cf. Lv 21,5; 1 Re 18,28; Is 15,2; Os 7,14.

(339) Gál 4,28-29; Rom 9,8.

(340) En griego, " que [tienen] " corresponde dos veces a un simple genitivo, que expresa la posesión (literalmente: " de quienes [son] "); por su parte, " de los cuales [procede] " corresponde a un genitivo introducido por la preposición *ex*, que expresa el origen.

(341) He 4,9; 11,25; cf. 10,30, " su pueblo ".

(342) Nu 14,1-35; He 3,7 4,11.

(343) He 12,3; cf. Lc 24,7.

(344) 1 Pe 2,9; Ex 19,6; Is 43,21.

(345) Hch 3,26; Rom 1,16.

(346) Sl 98,2-4; Is 49,6.

(347) Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, n. 4.

(348) Pablo VI, Homilía del 28 de octubre de 1965: *Ut erga eos reverentia et amor adhibeatur spesque in iis collocetur* (" que se tenga respeto y amor hacia ellos y se ponga esperanza en ellos ").

(349) AAS 58 (1966) 740.

(350) *Documentation Catholique* 77 (1980) 1148.

(351) *Documentation Catholique* 83 (1986) 437.

(352) *Documentation Catholique* 94 (1997) 1003.

(353) *Documentation Catholique* 97 (2000) 372.

Congregación para la doctrina de la fe

Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, s.j.

**«Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso»
Maliaño (Cantabria), Ed. Sal Terrae, 2000**

Preámbulo

Tras un primer estudio realizado sobre la obra del P. Jacques Dupuis S.J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, la Congregación para la Doctrina de la Fe decidió profundizar en el examen de dicha obra mediante el procedimiento ordinario establecido en el capítulo III del *Reglamento para el examen de las doctrinas*.

Ante todo, se debe subrayar que en este libro el Autor propone una reflexión introductoria a una teología cristiana del pluralismo religioso. No se trata simplemente de una teología de las religiones, sino de una teología del pluralismo religioso, que busca, a la luz de la fe cristiana, el significado que tiene la pluralidad de las tradiciones religiosas dentro del designio divino para la humanidad. Consciente de lo problemático de su perspectiva, el Autor mismo no ha negado la posibilidad de que su hipótesis pueda suscitar un número de interrogantes semejante al de aquellos para los que propone soluciones.

Después del examen realizado y de los resultados del diálogo con el Autor, los Eminentísimos Padres de la Congregación, a la luz de los análisis y pareceres de los Consultores sobre las *Respuestas* dadas por el Autor mismo, en la Sesión Ordinaria del 30 de junio de 1999, han reconocido el tentativo del Religioso de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia, dedicándose al tratamiento de problemáticas hasta ahora inexploradas. Al mismo tiempo, aun considerando la buena disposición del Autor –manifestada en sus *Respuestas*– a proporcionar las aclaraciones necesarias, así como su voluntad de mantenerse fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza del Magisterio, la Congregación Ordinaria ha constatado que el libro contiene ambigüedades y dificultades notables sobre puntos doctrinales de relevante importancia, que pueden conducir al lector a opiniones erróneas y peligrosas. Tales puntos conciernen la interpretación de la mediación salvífica única y universal de Cristo, la unicidad y plenitud de la revelación de Cristo, la acción salvífica universal del Espíritu Santo, la ordenación de todos los hombres a la Iglesia, el valor y el significado de la función salvífica de las religiones.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, terminado el examen ordinario en todas sus fases, ha decidido redactar una *Notificación*^[1] con la intención de salvaguardar la doctrina de la fe católica de errores, ambigüedades o interpretaciones peligrosas. Tal *Notificación*, aprobada por el Santo Padre durante la audiencia del 24 de noviembre de 2000, fue presentada al P. Jacques Dupuis, que la aceptó. Con la firma del texto, el Autor se ha comprometido a dar su asentimiento a las tesis enunciadas y a atenerse en el futuro, en su actividad teológica y en sus publicaciones, a los contenidos doctrinales indicados en la *Notificación*, cuyo texto deberá aparecer además en las eventuales reimpressiones o reediciones del libro en cuestión y en las correspondientes traducciones.

La presente *Notificación* no pretende juzgar el pensamiento subjetivo del Autor; se propone más bien enunciar la doctrina de la Iglesia acerca de algunos aspectos de las verdades doctrinales antes mencionadas y, al mismo tiempo, confutar las opiniones erróneas o peligrosas a las cuales puede llegar el lector, independientemente de las intenciones del Autor, a causa de formulaciones ambiguas o explicaciones insuficientes contenidas en varios pasajes del libro. De esa forma se busca ofrecer a los lectores un criterio seguro de valoración, coherente con la doctrina de la Iglesia, para evitar que la lectura del volumen pueda inducir a graves equívocos y tergiversaciones.

I. A propósito de la mediación salvífica única y universal de Jesucristo

1. Debe ser creído firmemente que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es el mediador único y universal de la salvación de la humanidad.[2]

2. También debe ser creído firmemente que Jesús de Nazaret, hijo de María y único Salvador del mundo, es el Hijo y Verbo del Padre.[3] Para la unidad del plan de salvación centrado en Jesucristo, se debe retener además que el operar salvífico del Verbo se actúa en y por Jesucristo, Hijo encarnado del Padre, cual mediador de la salvación de toda la humanidad.[4] Por lo tanto, es contrario a la fe católica, no solamente afirmar una separación entre el Verbo y Jesús, o entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús, sino también sostener la tesis de una acción salvífica del Verbo como tal en su divinidad, independientemente de la humanidad del Verbo encarnado.[5]

II. A propósito de la unicidad y plenitud de la revelación en Cristo

3. Debe ser creído firmemente que Jesucristo es mediador, cumplimiento y plenitud de la revelación.[6] Por lo tanto, es contrario a la fe de la Iglesia sostener que la revelación de o en Jesucristo sea limitada, incompleta e imperfecta. Si bien el pleno conocimiento de la revelación divina se tendrá solamente el día de la venida gloriosa del Señor, la revelación histórica de Jesucristo ofrece ya todo lo que es necesario para la salvación del hombre, y no necesita ser completada por otras religiones.[7]

4. Es conforme a la doctrina católica afirmar que las semillas de verdad y bondad que existen en las otras religiones son una cierta participación en las verdades contenidas en la revelación de o en Jesucristo.[8] Al contrario, es opinión errónea considerar que esos elementos de verdad y bondad, o algunos de ellos, no derivan, en última instancia, de la mediación fontal de Jesucristo.[9]

III. A propósito de la acción salvífica universal del Espíritu Santo

5. La fe de la Iglesia enseña que el Espíritu Santo, operante después de la resurrección de Jesucristo, es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa en modo salvífico tanto en los cristianos como en los no cristianos.[10] Por lo tanto, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se pueda extender más allá de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado.[11]

IV. A propósito de la ordenación de todos los hombres a la Iglesia

6. Debe ser creído firmemente que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres.[12] Es contrario a la fe de la Iglesia considerar las diferentes religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación.[13]

7. Según la doctrina de la Iglesia, también los seguidores de las otras religiones están ordenados a la Iglesia y están todos llamados a formar parte de ella.[14]

V. A propósito del valor y de la función salvífica de las tradiciones religiosas

8. Según la doctrina católica, se debe considerar que «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica (cf. Const. dogm. Lumen gentium, n. 16)».[15] Por lo tanto, es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; mas no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores[16] acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo.

Por otra parte, el hecho de que los elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones puedan preparar a los pueblos y culturas a acoger el evento salvífico de Jesucristo no lleva a que los textos sagrados de las mismas puedan considerarse complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata al evento mismo de Cristo.[17]

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la Audiencia del 19 de enero de 2001, a la luz de los pasos dados, ha confirmado su aprobación a la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 24 de enero de 2001, memoria litúrgica de San Francisco de Sales.

+ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefecto

+Tarcisio Bertone, SDB
Arzobispo Emérito de Vercelli
Secretario

[1] La Congregación para la Doctrina de la Fe, para salir al paso de ciertas tendencias manifestadas en distintos ambientes teológicos, e incluso entre los fieles, ha publicado la *Declaración "Dominus Iesus" sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Cristo y de la Iglesia* (AAS 92 [2000] 742-765), para tutelar los datos esenciales de la fe católica. A la hora de evaluar la obra del P. J. Dupuis, la presente *Notificación* se inspira en los principios indicados en la mencionada *Declaración*.

[2] Cf. Conc. Ecum. de Trento, Decr. *De peccato originali*: DS n. 1513; Decr. *De iustificatione*: DS nn. 1522-1523, 1529-1530. Cf. también Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 10; Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 8, 14, 28, 49, 60. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 5: AAS 83 (1991) 249-340; Exhor. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 14: AAS 92 (2000) 449-528; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 13-15.

[3] Cf. Conc. Ecum. de Nicea I: DS n. 125; Conc. Ecum. de Calcedonia: DS n. 301.

[4] Cf. Conc. Ecum. de Trento, Decr. *De iustificatione*: DS nn. 1529-1530; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Sacrosanctum Concilium*, n. 5; Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

[5] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 6; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 10.

[6] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, nn. 2 y 4; Juan Pablo II, Enc. *Fides et ratio*, nn. 14-15 y 92: AAS 91 (1999) 5-88; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 5.

[7] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 6; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 65-66.

[8] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 17; Decr. *Ad gentes*, n. 11; Decl. *Nostra aetate*, n. 2.

[9] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 10.

[10] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 22; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, nn. 28-29.

[11] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 5; Exhor. apost. *Ecclesia in Asia*, n. 15-16; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 12.

[12] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 9, 14, 17 y 48; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 11; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 16.

[13] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 36; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 21-22.

[14] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 13 y 16; Decr. *Ad gentes*, n. 7; Decl. *Dignitatis humanæ*, n. 1; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 10; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, nn. 20-22; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 845.

[15] Cf. Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 29.

[16] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Decl. *Nostra ætate*, n. 2; Decr. *Ad gentes*, n. 9. Cf. también Pablo VI, Exhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 53: AAS 68 (1976) 5-76; Juan Pablo II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 55; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 8.

[17] Cf. Conc. Ecum. de Trento , Decr. *De libris sacris et de traditionibus recipiendis*: DS n. 1501; Conc. Ecum. Vat. I, Const. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: DS n. 3006; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dominus Iesus*, n. 8.

Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos

Instrucción *Liturgiam authenticam*, sobre el uso de las lenguas vernáculas en la edición de los libros de la liturgia romana

Instrucción quinta «para aplicar debidamente la Constitución del Concilio Vaticano Segundo sobre la Sagrada Liturgia» (ad Const. art. 36)

1. El Concilio Ecuménico Vaticano II, con sabiduría pastoral, ha deseado ardientemente custodiar, adaptando con sabiduría a la idiosincrasia de los diversos pueblos, la auténtica liturgia que nace de la tradición espiritual, viva y antiquísima, de la Iglesia; de modo que los fieles encuentren en la participación plena, consciente y activa de las acciones sagradas, especialmente de la celebración de los sacramentos, una fuente abundante de gracias y un impulso para instruirse en el contenido del misterio cristiano.
 2. De aquí comenzó la gran labor, dirigida por los Sumos Pontífices, de disponer los libros litúrgicos del Rito Romano, lo que incluía su traducción en lenguas vernáculas, de tal manera que se realizara una renovación diligente de la sagrada Liturgia, que era uno de los principales propósitos del citado Concilio.
 3. La renovación litúrgica, hasta ahora, ha tenido resultados positivos gracias a la labor y pericia de muchos, especialmente de los Obispos, a cuyo cuidado y estudio es confiada tan grande y difícil tarea. Así mismo, se requiere la máxima prudencia y atención al preparar los libros litúrgicos, para que sean insignes por su sana doctrina, adecuados en su estilo, inmunes de todo influjo ideológico y, por lo demás, dotados de aquellas otras cualidades que permiten, mediante el lenguaje humano, que los sagrados misterios de la salvación y la fe indefectible de la Iglesia sean expresados en la oración, rindiendo un culto adecuado al Dios altísimo.
 4. El Concilio Ecuménico Vaticano II, en las deliberaciones y decretos, atribuyó una especial importancia a los ritos litúrgicos, a las tradiciones eclesiásticas, y a la disciplina de la vida cristiana, propias de aquellas Iglesias particulares, especialmente Orientales, que destacan por su venerable antigüedad y que, por tanto, muestran de diversos modos una tradición recibida de los Apóstoles a través de los Padres.
- El Concilio pidió que las tradiciones de cada una de estas Iglesias particulares se conservaran íntegras e intactas; así pues, pidiendo que se examinaran los diversos Ritos según la sana tradición, estableció el principio de que sólo se introdujeran aquellos cambios con los que se favoreciera un progreso propio y orgánico. Ciertamente, se requiere el mismo atento cuidado para defender y hacer progresar los ritos litúrgicos, las tradiciones eclesiásticas y la disciplina de la Iglesia Latina, especialmente del Rito Romano. Idéntica solicitud se debe emplear en la labor de traducir a lenguas vernáculas los textos litúrgicos, especialmente el Misal Romano, el cual debe continuar siendo un signo precioso y un instrumento de la integridad y unidad del Rito Romano.
5. En realidad, se puede afirmar que el mismo Rito Romano ya es un excelente ejemplo y un valioso instrumento de verdadera enculturación. El Rito Romano está dotado, de manera extraordinaria, de la facultad de asumir textos, cantos, gestos y ritos que se derivan de las costumbres y de la idiosincrasia de los diversos pueblos e Iglesias particulares, tanto de Oriente como de Occidente, para realizar una adecuada y conveniente unidad, que supera las fronteras de cualquier región. Esta cualidad se manifiesta especialmente en sus oraciones, que demuestran su capacidad para superar los límites de las circunstancias originales, de tal manera que son las oraciones de los cristianos de cualquier lugar y época. La identidad y la expresión unitaria del Rito Romano se han de mantener con la máxima diligencia, en la preparación de todas las traducciones de los libros litúrgicos, no como si fuera un recuerdo histórico, sino como expresión de las realidades teológicas de comunión y unidad eclesial. La labor de enculturación, de la cual la traducción en lenguas vernáculas es una parte, no se debe considerar como un medio para la introducción de nuevos géneros o familias de ritos; al contrario, es preciso que todas las adaptaciones, introducidas para salir al paso de necesidades culturales y pastorales, formen parte del Rito Romano y se

integren en él armónicamente.

6. Desde que se promulgó la Constitución sobre la sagrada Liturgia, la labor referente a la traducción de los textos litúrgicos en lenguas vernáculas, promovida por la Sede Apostólica, conllevaba la publicación de normas y la transmisión de consejos a los Obispos. Sin embargo, se ha visto que las traducciones de los textos litúrgicos, en varios lugares, necesitan una mejora, ya sea mediante correcciones, ya sea mediante una nueva redacción. Las omisiones y errores, que han afectado hasta ahora a algunas traducciones en lenguas vernáculas, han impedido el debido avance de la enculturación, especialmente en lo que se refiere a ciertas lenguas; esto ha provocado que la Iglesia se haya visto incapacitada para fundamentar una renovación más plena, sana y verdadera.

7. Por lo cual, de manera nueva y gracias a una experiencia más madura, parece necesario, en este momento, exponer los principios de traducción en los cuales habrá que apoyarse, tanto para realizar futuras traducciones completamente nuevas, como para corregir los textos que ya están en uso; y definir de una manera más clara las normas ya divulgadas, teniendo en cuenta las numerosas cuestiones y circunstancias surgidas en nuestros días. Para aprovechar plenamente la experiencia adquirida desde la celebración del Concilio, parece útil enunciar algunas normas, definiendo ciertas tendencias evidentes, de las traducciones anteriores, que se deben evitar en las futuras.

En realidad, parece necesario reflexionar de nuevo sobre la verdadera noción de traducción litúrgica, de modo que las traducciones de la sagrada Liturgia a lenguas vernáculas sean seguras, como voz auténtica de la Iglesia de Dios. Así pues, esta Instrucción provee y trata de preparar una nueva etapa de renovación, que sea conforme a la idiosincrasia y tradición de las Iglesias particulares, pero que también asegure la fe y la unidad de toda la Iglesia de Dios.

8. Lo que se establece en la presente Instrucción, sustituye a todas las normas anteriormente dadas en esta materia, a excepción de la Instrucción *Varietates legitimae* publicada por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el día 25 de enero de 1994, en conexión con la cual se deben entender estas nuevas normas. Se debe entender que las normas contenidas en la presente Instrucción se refieren a la traducción de textos destinados al uso litúrgico en el Rito Romano, y, con las debidas salvedades, a los restantes Ritos de la Iglesia Latina, que están canónicamente reconocidos.

9. Donde parezca oportuno a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, se elaborará, después de consultar a los Obispos a quienes afecte, un texto que se ha de llamar «ratio translationis», que se determinará por la autoridad del mismo Dicasterio, y en el que se apliquen a una determinada lengua, con mayor precisión, los principios de traducción expuestos en esta Instrucción. Este documento, cuando sea conveniente, puede constar de diversos elementos: un elenco de términos populares equivalentes a los correspondientes latinos, la exposición de los principios que se refieren especialmente a esa determinada lengua, etc.

I. LA SELECCIÓN DE LENGUAS VERNÁCULAS QUE SE HAN DE INTRODUCIR EN EL USO LITÚRGICO

10. En primer lugar, hay que considerar la selección de lenguas que es lícito emplear en las celebraciones litúrgicas. Es oportuno que se elabore, en cada territorio, un plan pastoral que considere las principales lenguas existentes, distinguiendo entre aquellas que habla el pueblo espontáneamente y las que, por no utilizarse en la comunicación normal, carecen de una dimensión pastoral, permaneciendo sólo como un elemento cultural teórico. Al pensar y realizar este plan pastoral para seleccionar las lenguas vernáculas de uso litúrgico, hay que tener cuidado de no introducir división entre los reinos, con peligro de suscitar la discordia, en detrimento de la unidad de los pueblos, así como la unidad de las Iglesias particulares y de la Iglesia universal.

11. En dicho plan se ha de distinguir claramente, por una parte, entre las lenguas que se utilizan en los diversos lugares para la comunicación pastoral, y, por otra, las que se emplean en la sagrada Liturgia. Se deben tener presente en el plan, los recursos necesarios de los que dispone una determinada lengua:

como el número de sacerdotes, diáconos y colaboradores laicos que son capaces de emplear dicho idioma; el número de expertos y peritos con experiencia, con aptitudes para preparar las traducciones de todos los libros litúrgicos de Rito Romano, conforme a los principios aquí enunciados. También hay que considerar los recursos económicos y técnicos, para realizar las traducciones e imprimir libros que sean verdaderamente adecuados al uso litúrgico.

12. Además, es necesario distinguir en el ámbito litúrgico entre lenguas y dialectos. Por su peculiar naturaleza, un dialecto que carece del apoyo de la formación académica y cultural, no puede encontrar aceptación para un uso litúrgico pleno, ya que le falta la estabilidad y extensión necesarias para ser lengua litúrgica, con la debida amplitud. En cualquier caso, el número de lenguas litúrgicas particulares no debe aumentar de forma excesiva. Esto es necesario para que en las celebraciones litúrgicas, dentro de una misma nación, se favorezca cierta unidad de lenguaje.

13. Sin embargo, las formas de hablar que por esta causa no pueden ser plenamente introducidas en el uso litúrgico, no se excluyen completamente de dicho ámbito. Se pueden admitir, al menos, en algunas ocasiones: en la Oración de los fieles, en los textos que se cantan, para las moniciones y en partes de la homilía, especialmente si es el idioma propio de los fieles que participan en la celebración. No obstante, existe siempre la posibilidad de emplear la lengua latina u otras lenguas suficientemente extendidas en esa nación, especialmente si tal lengua no pertenece a todos ni a la mayor parte de los fieles que en ese lugar y en ese momento están participando de la acción litúrgica, a fin de evitar la discordia entre los fieles.

14. Ya que la introducción de las lenguas en la liturgia, por parte de la Iglesia, puede influir en el desarrollo de la misma lengua e incluso determinarlo, hay que procurar favorecer aquellas lenguas que, aun sin tener, quizás, una larga tradición literaria, parece que pueden ser empleadas por el mayor número de personas. Es oportuno evitar la fragmentación de los dialectos, especialmente en el momento en el cual un dialecto está pasando de la lengua hablada a la escrita. Por el contrario, hay que desear siempre que aquellos modos de hablar que son iguales en comunidades humanas cercanas, se vean favorecidos y promovidos.

15. Será propio de la Conferencia de Obispos establecer qué lenguas, de entre las vigentes en su territorio, se han de introducir en el uso litúrgico, ya de forma plena, ya de forma parcial. Es preciso que la Sede Apostólica confirme esta decisión, antes de que se comience, de cualquier manera, la labor de traducción. Antes de tomar una decisión en esta materia, la Conferencia de Obispos no omite recoger por escrito las valoraciones de los expertos y de otros colaboradores en esta tarea; estos informes, junto con las restantes actas y con la relación de la que se trata en el artículo 16 (infra), deben ser enviados por escrito a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

16. Por lo que se refiere al juicio de las Conferencias de Obispos sobre la introducción de lenguas vernáculas para el uso litúrgico, se debe observar lo siguiente (c£ n. 79):

a) Para que los decretos sean legítimos se requieren, en votación secreta, dos tercios de los sufragios de los que tienen derecho, en la Conferencia de Obispos, a voto deliberativo.

b) Todas las decisiones que deban ser aprobadas por la Sede Apostólica, se deben enviar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en doble copia, firmada por el Presidente y el Secretario de la Conferencia, y con el debido sello. En dichas actas debe constar:

i) Los nombres de los Obispos y de los que se les equiparan en derecho, que estuvieron presentes en la reunión.

ii) La relación de lo acontecido, en la que debe constar el resultado de las votaciones, para cada una de las decisiones, junto con el número de los votos favorables, los negativos y las abstenciones.

iii) La exposición clara de cada una de las partes de la Liturgia que se deben traducir a lengua vernácula.

c) En una relación especial, se debe especificar la lengua de la que se trata, así como las causas por las cuales se considera que es aconsejable la introducción de dicha lengua en el uso litúrgico.

17. Acerca del uso de las lenguas «artificiales», que en el transcurso del tiempo se ha propuesto, la aprobación de textos así como la concesión de la autorización para emplearlos en las celebraciones litúrgicas, se reserva estrictamente a la Santa Sede; este permiso sólo se concede en determinadas circunstancias y por el bien pastoral de los fieles, después de consultar a los Obispos a quienes afecta de un modo particular,

18. En las celebraciones que se realizan para grupos de otro idioma, como emigrantes, peregrinos, visitantes extranjeros, etc., es lícito, con el consentimiento del Obispo diocesano, celebrar la sagrada Liturgia en una lengua vernácula conocida por estas personas, utilizando un libro litúrgico ya aprobado por una autoridad competente y teniendo la «recognitio» de la Santa Sede. Sí estas celebraciones se repiten frecuentemente, de forma regular, el Obispo diocesano debe enviar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos una breve relación, en la que se describan las condiciones, el número de los participantes y las ediciones litúrgicas empleadas.

II. LA TRADUCCIÓN DE TEXTOS LITÚRGICOS EN LENGUAS VERNÁCULAS

1. PRINCIPIOS GENERALES VÁLIDOS PARA TODA TRADUCCIÓN

19. Las palabras de la Sagrada Escritura, así como las otras que se pronuncian en las celebraciones litúrgicas, especialmente en la celebración de los sacramentos, no se dirigen en primer lugar a reflejar las disposiciones internas de los fieles, sino a expresar unas verdades que superan las fronteras del tiempo y del lugar. Mediante estas palabras, Dios habla siempre con la Esposa de su amado Hijo; el Espíritu Santo lleva a los fieles a la verdad plena y hace que la palabra de Cristo habite en ellos de forma abundante; y la Iglesia perpetúa y transmite todo lo que es y lo que cree, mientras eleva las oraciones de todos los fieles a Dios, por Cristo, y con la fuerza del Espíritu Santo.

20. Los textos litúrgicos latinos del Rito Romano, mientras recogen la secular experiencia eclesial de transmisión de la fe de la Iglesia recibida de los Padres, son, también, fruto de la renovación litúrgica que se ha realizado recientemente. Para conservar un patrimonio tan grande y rico, y para trasmitirlo a los siglos venideros, es necesario que la traducción de los textos litúrgicos de la Liturgia Romana sea, no tanto una labor de creación nueva, sino de traducción fiel y cuidada de los textos originales a las lenguas vernáculas. Aunque se conceda la facultad de componer las palabras y establecer la sintaxis y el estilo, para redactar un texto ágil en lengua vernácula y conforme al ritmo propio de la oración popular, es preciso que el texto original, en cuanto sea posible, sea traducido con total integridad y con la mayor exactitud: sin omisiones ni añadiduras, sin paráfrasis o glosas, en lo que respecta al contenido; las acomodaciones a la idiosincrasia de las diversas lenguas vernáculas es preciso que se realicen de manera sobria y prudente.

21. Especialmente en las traducciones destinadas a pueblos que recientemente han recibido la fe en Cristo, es preciso, en fidelidad y correspondencia con el sentido del texto original, que en algunas ocasiones, los términos que están en el uso popular sean empleados de una manera diversa, que se formen nuevas palabras y locuciones, que los términos de los textos originales sean transliterados y adaptados a la pronunciación de la lengua vernácula o se empleen modos de expresión que manifiesten íntegramente el sentido exacto de las expresiones latinas, aunque se distingan de las mismas por los términos y la sintaxis. Estas decisiones, especialmente cuando se trate de cuestiones de gran importancia, deben someterse a la deliberación de los Obispos interesados, antes de que sean introducidas en el texto definitivo. Además, se deben explicar detalladamente en la relación de la que se habla más abajo, en el n. 79. Se ha de tener suma cautela al introducir términos tomados de religiones paganas.

22. Las adaptaciones de textos, conforme a los artículos 37-40 de la Constitución Sacrosanctum Concilium, se han de considerar en cuanto respondan a verdaderas necesidades culturales y pastorales, y no por la mera voluntad de variar o de introducir cambios, tampoco deben tomarse como un modo de enmendar las ediciones típicas o cambiar su contenido teológico; en esta cuestión, por el contrario, se ha de proceder conforme a las normas que se contienen en la citada Instrucción *Varietates Legitimae*. Por lo tanto, las traducciones de libros litúrgicos en lengua vulgar, que se someten a la «recognitio» de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, deben contener, además de la misma traducción con las acomodaciones explícitamente prescritas en las ediciones típicas, sólo aquellas adaptaciones o cambios que ya tienen consentimiento escrito del mismo Dicasterio.

23. En las traducciones de textos de composición eclesiástica, aunque conviene estudiar la fuente en la que se encuentra el texto, y recurrir al auxilio de la historia y otras ciencias afines, sin embargo, siempre se ha de traducir desde el texto de la edición típica latina.

Cada vez que en el texto bíblico o litúrgico se mantienen términos de otras lenguas antiguas (p.ej. «Alleluya», «Amen», términos arameos que se encuentran en el Nuevo Testamento, o las palabras griegas tomadas del «Trisagion», que se proclaman en los Improperios del Viernes Santo, y el «Kyrie eleison» del Ordinario de la Misa, además de muchos nombres propios) hay que considerar si se han de mantener en la nueva traducción a lengua vernácula, al menos como una posibilidad opcional. Más aun, el respeto al texto original requerirá que, en algunas ocasiones, se haga de este modo.

24. Además, de ningún modo es lícito traducir partiendo de traducciones ya realizadas en otras lenguas, dado que es preciso hacerlo desde los textos originales: esto es, del latín para los textos litúrgicos de composición eclesiástica, y del hebreo, arameo, o griego, cuando se de el caso, para los textos de las Sagradas Escrituras. También, al preparar las traducciones de los Libros Sagrados para el uso litúrgico, según las normas, se ha de atender al texto de la Neovulgata, promulgada por la Sede Apostólica como una ayuda para mantener la tradición de interpretación propia de la liturgia latina, como se dice en otro lugar de esta misma Instrucción.

25. Para que el contenido del texto original pueda ser entendido, incluso por los fieles que carecen de una especial formación intelectual, las traducciones deben emplear términos fácilmente comprensibles, que sin embargo mantengan la dignidad, el decoro y la precisión doctrinal de los textos de este género. Al utilizar palabras de alabanza y adoración, que favorecen la reverencia y la gratitud para con la majestad de Dios y su poder, misericordia, y naturaleza trascendente, las traducciones responden al hambre y sed del Dios vivo que tienen los pueblos de nuestro tiempo, y a la vez contribuyen a la dignidad y belleza de la celebración litúrgica.

26. La naturaleza de los textos litúrgicos, en cuanto instrumento poderoso para inculcar los principios de la fe y de las costumbres cristianas en la vida de los fieles, se debe mantener con todo cuidado en las traducciones. Así mismo, la traducción de los textos debe ser conforme a la sana doctrina.

27. Aunque haya que evitar términos y locuciones que por su misma naturaleza resultan demasiado poco usados o inadecuados, y que impiden una comprensión fácil, sin embargo, es preciso considerar los textos litúrgicos más como voz de la Iglesia orante que como algo propio de grupos particulares o de individuos, y por lo tanto deben estar libres de un uso demasiado cercano a las expresiones coloquiales. De hecho, aunque a veces en los textos litúrgicos se pueden emplear términos y locuciones que se distinguen del lenguaje usado cotidianamente, precisamente por ello, con frecuencia estos textos se recuerdan con más facilidad y resultan más eficaces para expresar las realidades sobrenaturales. Además, parece que la observancia de los principios expuestos en esta Instrucción, puede ayudar a crear poco a poco, en toda lengua vernácula, un estilo sagrado que sea reconocido como lengua propiamente litúrgica. Por otra parte, podría ser que cierto modo de hablar, considerado «poco actual» en el lenguaje cotidiano, siga siendo útil en el contexto litúrgico. De modo semejante, al traducir los pasajes bíblicos donde hay términos y locuciones que parecen de estilo poco elegante, hay que evitar la tendencia apresurada de corregir y unificar el estilo. Estos principios liberarán a la Liturgia de la necesidad de revisiones frecuentes, ya que se trata de modos de expresión que están fuera del uso coloquial.

28. La sagrada Liturgia se dirige no sólo al entendimiento del hombre, sino a toda su persona, que es el sujeto de la participación plena y consciente de la celebración litúrgica. Los traductores han de dejar que los signos e imágenes de los textos y acciones rituales hablen por sí mismos, y no intentar hacer demasiado explícito aquello que está implícito en el texto original. Por la misma razón, evítese cuidadosamente añadir explicaciones de los textos, que no están en la edición típica. Cuídese, además, que en las ediciones en lengua vernácula, al menos se mantengan algunos textos en latín, especialmente del inestimable patrimonio del canto gregoriano, que la Iglesia reconoce como propio de la Liturgia Romana y que, por tanto, en igualdad de condiciones, debe ocupar un puesto principal en las celebraciones litúrgicas. Pues este canto tiene una gran fuerza para elevar el espíritu humano a las realidades sobrenaturales.

29. Es propio de la homilía y de la catequesis, explicar el sentido de los textos litúrgicos ~29 para manifestar el pensamiento de la Iglesia, en relación a los hermanos de las Iglesias particulares o comunidades eclesiales separadas de la plena comunión con la Iglesia Católica, a las comunidades judías y a los seguidores de otras religiones, así como en referencia a la verdadera dignidad e igualdad de todos los hombres. Del mismo modo, es propio de los, catequistas o de aquel que hace la homilía, transmitir la interpretación correcta de los textos, libre de cualquier prejuicio o discriminación injusta, respecto a personas, género, condición social, raza, u otros, ya que esto no aparece de ningún modo en los textos de la sagrada Liturgia. Aunque este tipo de consideraciones puedan ayudar, en alguna ocasión, a elegir entre varias traducciones de una determinada expresión, sin embargo, no son razón para cambiar un texto bíblico o litúrgico legítimamente promulgado.

30. En muchas lenguas hay nombres y pronombres que emplean una misma forma para los dos géneros: masculino y femenino. El deseo de cambiar este uso no se debe considerar, necesariamente, como un efecto o manifestación del legítimo desarrollo del lenguaje. No obstante, si esto es necesario, adviértase mediante la catequesis, que este tipo de términos se siguen entendiendo en sentido «inclusivo», aunque en las traducciones no se puedan, muchas veces, emplear términos diversos sin detrimento de la precisión requerida por el texto, de la correlación entre las palabras o expresiones y de su armonía. Por ejemplo: cuando el texto original emplea una sola palabra, que indica el nexo y la unidad entre cada hombre y la totalidad de la familia o comunidad humana (como el término hebreo «adam», griego «anthropos», latino «horno»), en la traducción se ha de mantener esta forma de expresión lingüística propia del texto original. Como ha sucedido en otros momentos de la historia, la Iglesia misma debe establecer libremente la forma de expresión que mejor sirva a su misión doctrinal y no debe someterla a normas del lenguaje que desde fuera dificulten esta misión.

31. Concretamente: se debe evitar el recurso sistemático a medidas imprudentes, como la sustitución automática de palabras, el paso del singular al plural, la división de un término con significado colectivo en partes masculina y femenina o la introducción de términos impersonales y abstractos, todo lo cual puede impedir la comprensión del sentido pleno de algún término o expresión del texto original. Este tipo de medidas, tienen el peligro de introducir dificultades teológicas y antropológicas en la traducción. He aquí algunas normas particulares:

a) Cuando se trate de Dios omnipotente o de cada persona de la Santísima Trinidad, se deben mantener la verdad de la tradición y el uso establecido en cada lengua para el género.

b) Hay que tener especial cuidado para asegurar que la expresión «Hijo del hombre» sea traducida con fidelidad y exactitud. La gran importancia cristológica y tipológica de esta expresión, requiere que en toda traducción se emplee un lenguaje tal, que permita comprender estas palabras unidas, en el contexto completo de la traducción.

c) El término «padres» que aparece en muchos lugares bíblicos y en los textos litúrgicos de composición eclesiástica, se debe traducir en las lenguas vernáculas con el correspondiente término masculino, puesto que en el contexto se entiende que está referido, ya sea a los Patriarcas o Reyes del pueblo elegido, en el Antiguo Testamento, ya sea a los Padres de la Iglesia.

- d) En la medida de lo posible, en una determinada lengua vernácula se ha de mantener el uso del pronombre femenino, más que el neutro, al referirse a la Iglesia.
- e) Los términos que indican parentesco u otras relaciones, como «hermano», «hermana», etc. y que, según el contexto, son claramente masculinos o femeninos, deben mantenerse así en la traducción.
- f) El género gramatical de ángeles, demonios, dioses y diosas paganos, se debe mantener en la lengua vernácula, conforme al texto original, en cuanto sea posible.
- g) En todas estas cuestiones es preciso atenerse a los principios expuestos más arriba, como se indica en los nn. 27 y 29.

32. No es lícito que la traducción reduzca y limite el sentido pleno del texto original. Por lo tanto, hay que evitar expresiones propias de la publicidad comercial, de los programas políticos o ideológicos, de modas pasajeras o sujetas a variaciones regionales y todo tipo de ambigüedad en cuanto al sentido. Los manuales escolares de estilo y otras obras similares, dado que condescienden con estas tendencias, no se pueden considerar como normativos para la traducción litúrgica. Las obras que se consideran comúnmente como clásicos, en cada lengua vernácula, pueden ser útiles para proporcionar un vocabulario y una forma de expresión adecuada.

33. El uso de letras mayúsculas en los textos litúrgicos de la edición típica latina, así como en la traducción litúrgica de los Libros Sagrados -ya sea por motivos de honor o por destacar la importancia teológica- se deben mantener en la lengua vernácula, en la medida en que la estructura de cada lengua lo permita.

2. OTRAS NORMAS REFERIDAS A LAS TRADUCCIONES DE LOS LIBROS SAGRADOS Y A LA PREPARACIÓN DE LOS LECCIONARIOS

34. Es necesario preparar una traducción de las Sagradas Escrituras que sea conforme a los principios de la sana exégesis y de alta calidad literaria, en la cual se deben también considerar atentamente las necesidades del uso litúrgico, por lo que se refiere al estilo, selección de palabras y elección entre distintas interpretaciones.

35. Donde no existe una traducción de los Libros Sagrados de este tipo, en lengua vernácula, será necesario emplear una versión ya preparada y modificar oportunamente la traducción, de manera que sea apropiada para su uso en el contexto litúrgico, según los principios propuestos en esta Instrucción.

36. Para que los fieles puedan retener en su memoria al menos los textos más significativos de la Sagrada Escritura, y puedan influir en su oración personal, es muy importante que la traducción de la Biblia, destinada al uso litúrgico, goce de una cierta uniformidad y estabilidad; de modo que en cada territorio haya sólo una traducción litúrgica aprobada, que se emplee en las diversas partes de los libros litúrgicos. Una estabilidad de este tipo se ha de desear especialmente en aquellas partes de uso más frecuente, como el Salterio, que es el libro fundamental de la plegaria, para el pueblo cristiano. Se anima vivamente a las Conferencias de Obispos que provean a la realización y edición integra de la traducción de la Sagrada Escritura, destinada al estudio y lectura privada de los fieles, que sea conforme en todo con el texto empleado en la sagrada Liturgia.

37. Si la traducción bíblica desde la que se ha compuesto el Leccionario contiene lecturas que difieren del texto litúrgico latino, es oportuno recordar que se debe hacer referencia a la Neovulgata para establecer el texto canónico de las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, en los textos deuterocanónicos y en otros lugares donde haya diversas tradiciones manuscritas, la traducción litúrgica es oportuno que se haga conforme a la tradición textual que ha seguido la Neovulgata. Si existe ya una traducción que ha elegido variantes distintas de las seguidas en la Neovulgata, en lo referente a la tradición textual subyacente, al orden de los versículos y otros aspectos similares, conviene que se remedie al preparar cualquier Leccionario, de manera que sea conforme al texto litúrgico latino aprobado. Al preparar las nuevas traducciones, será útil, aunque no es obligatorio, que la numeración de los versículos concuerde lo más posible con el texto de la

Neovulgata.

38. Con frecuencia se concede el uso de la lectura de un versículo, con el apoyo de ediciones críticas y con la aprobación del consenso de los expertos. Sin embargo, esto no es lícito en el caso de los textos litúrgicos, donde se trata de elementos importantes, en el contexto litúrgico, o cuando, de cualquier otro modo, se rechazan los principios contenidos en esta Instrucción. Para aquellos lugares donde no hay consenso en la crítica textual, se debe atender especialmente a las opciones contenidas en el texto latino aprobado.

39. La extensión de las perícopas bíblicas se debe ajustar completamente al Ordo lectionum Missae u otros textos litúrgicos aprobados y confirmados, según sea el caso.

40. Manteniendo los principios de una sana exégesis, se debe cuidar diligentemente que los pasajes bíblicos utilizados comúnmente en la catequesis y en las oraciones de devoción popular, conserven las mismas palabras. Por otra parte, hay que esforzarse para no introducir conjuntos de palabras o estilos que puedan fácilmente confundir al pueblo católico con el modo de hablar propio de comunidades eclesiales no católicas, o de otras religiones, evitando de esta forma la confusión o el malestar.

41. Es conveniente trabajar para que las traducciones reflejen correctamente el sentido de los pasajes bíblicos, transmitido por el uso litúrgico y la tradición de los Padres de la Iglesia, sobre todo cuando se trata de textos de especial importancia, como los salmos y las lecturas propias de las celebraciones principales del año litúrgico. En estos casos es necesario conseguir, con gran diligencia, que la traducción exprese el sentido cristológico, tipológico o espiritual, según la tradición recibida, y, al mismo tiempo, ha de manifestar la unidad y la conexión entre ambos Testamentos. Por lo cual:

a) Es conveniente seguir la Neovulgata cuando haya que elegir, entre diversas posibilidades de traducción, ya que esta es la más adecuada para expresar el modo en que dicho texto ha sido leído y recibido en la tradición litúrgica latina.

b) Para conseguir estos propósitos, recórrase, también, a las antiguas versiones de las Sagradas Escrituras, como la versión griega del Antiguo Testamento, comúnmente llamada «de los Setenta», que fue empleada por los cristianos, ya desde los primeros tiempos de la Iglesia.

c) Según una tradición inmemorial recibida, que ya aparece en la citada versión «de los Setenta», el nombre de Dios omnipotente, expresado en hebreo con el tetragrama sagrado, y en latín con el término «Dominus», se debe traducir en toda lengua vernácula, con un término del mismo significado.

Por último, se recuerda vivamente a los traductores que deben, tener en cuenta la historia de la interpretación: desde las citas de pasajes bíblicos, contenidas en los escritos de los Padres de la Iglesia, o, también, desde de las imágenes bíblicas usadas con más frecuencia en el arte y en la himnodia cristiana.

42. Aunque se debe evitar oscurecer el contexto histórico de los pasajes bíblicos, el traductor debe tener en cuenta que la palabra de Dios, proclamada en la liturgia, no es un documento mera-mente histórico. El texto bíblico no trata sólo de hombres ilustres y de acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento, sino también de los misterios de la salvación, y se dirige a los fieles de nuestra época y a su vida. Manteniendo siempre la norma de fidelidad al texto original, cuando algún término o locución dé la posibilidad de varias traducciones, se debe elegir aquella que permita al oyente reconocerse a sí mismo y a su propia vida, lo más vívidamente posible, en las personas y acontecimientos propuestos en el texto.

43. En todas las formas de describir imágenes celestes y acontecimientos mediante figuras humanas y cuando se expresan con términos concretos (lo que sucede con mucha frecuencia en el lenguaje bíblico) suelen conservar su fuerza cuando se traducen literalmente, como sucede en la Neovulgata con los términos «andar», «brazo», «dedo», «mano», «rostro» de Dios, «carne», «boca», «siente», «visitar»; es mejor que estas expresiones no se desarrollen ni traduzcan mediante términos vernáculos más abstractos o vagos. Respecto a aquellos términos, como los traducidos en la Neovulgata por «anima» y «spiritus», se

han de aplicar los principios indicados más arriba, en los nn. 40-41. Por lo tanto, hay que evitar que se sustituyan por un pronombre personal o un término más abstracto, a menos que, en algún caso, sea estrictamente necesario. Téngase en cuenta que una traducción literal de las expresiones llama poderosamente la atención, en la lengua vernácula, y por esta misma razón, suscita la curiosidad en el oyente y ofrece una oportunidad para la catequesis.

44. Para que la traducción pueda ser proclamada en la Liturgia de forma más adecuada, es preciso que se evite toda expresión ambigua al oído o compleja, que impida al oyente captar el sentido.

45. Además de lo que se dice en los «Prenotandos» del Ordo lectionum Missae, para preparar el Leccionario bíblico en lengua vernácula hay que tener en cuenta lo siguiente:

a) Los pasajes de la Sagrada Escritura citados en los «Prenotandos» deben ser completamente conformes con la traducción de esos mismos pasajes en las lecturas bíblicas contenidas en el Leccionario.

b) Los títulos que describen el argumento, antepuestos a las lecturas, deben mantener la traducción bíblica de la lectura, si en el Ordo lectionum Missae se da esa correspondencia.

c) Finalmente, las palabras prescritas por el Ordo lectionum Missae para el comienzo de cada lectura, denominadas «incipit», deben ajustarse todo lo posible a la traducción bíblica en lengua vernácula de donde se suelen tomar, y no seguir otras traducciones. Por lo que se refiere a aquellos elementos que no pertenecen al texto bíblico, se han de traducir cuidadosamente del latín a la lengua vernácula, al preparar los Leccionarios, a menos que la Conferencia de Obispos pidiera y consiguiera autorización previa de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos para disponer de otro modo el encabezamiento de las lecturas.

3. NORMAS SOBRE LA TRADUCCIÓN DE OTROS TEXTOS LITÚRGICOS

46. Las normas más arriba establecidas y las que se refieren a la Sagrada Escritura, se deben aplicar, con las debidas salvedades, a los textos litúrgicos de composición eclesiástica.

47. Puesto que la traducción del tesoro perenne de las oraciones se debe hacer mediante un lenguaje comprensible en el contexto cultural al que está destinado, hay que dejarse guiar por el principio de que la verdadera oración litúrgica no sólo está informada por el genio de una cultura, sino que ella misma contribuye a formar la cultura; por lo cual no hay que extrañarse de que este lenguaje pueda diferenciarse en cierta medida del lenguaje común. La traducción litúrgica que da cuenta de la autoridad e integridad del sentido de los textos originales, facilita la formación de una lengua sagrada vernácula, cuyo vocabulario, sintaxis y gramática sean propios del culto divino, aunque sin excluir que pueda tener un influjo en el lenguaje corriente, como ha sucedido en las lenguas de los pueblos evangelizados en la antigüedad.

48. Los textos de las principales festividades del año litúrgico ofrézcanse a los fieles en traducciones que se puedan recordar fácilmente, de modo que sea posible su empleo en la oración privada.

A. Vocabulario

49. Es propio de la tradición litúrgica Romana y de los otros Ritos católicos, que en las oraciones se mantenga un vocabulario coherente y un modo determinado de expresión, ratificado por los libros de la Sagrada Escritura y la tradición eclesial, especialmente los escritos de los Padres de la Iglesia. Por esto, el modo de traducir los libros litúrgicos, debe favorecer la armonía entre el texto bíblico y los textos litúrgicos de composición eclesiástica que refieren palabras de la Sagrada Escritura o, al menos, contienen alguna mención implícita. En tales textos, conviene que el traductor se guíe por el modo de expresión propio de la versión de la Sagrada Escritura, ya aprobada para el uso litúrgico en los territorios para los que se prepara la traducción. Al mismo tiempo, hay que intentar que el texto no resulte pesado a fuerza de buscar todo tipo de alusiones bíblicas, que están fuera de lugar.

50. Dado que los libros litúrgicos de Rito Romano contienen muchos términos fundamentales de la tradición teológica y espiritual de la Iglesia Romana, hay que procurar conservar este vocabulario y no sustituirlo por otro, ajeno al uso litúrgico y catequético del pueblo de Dios, en un determinado contexto cultural y eclesial. Por lo cual se han de observar especialmente estos principios:

a) Al traducir los términos de mayor importancia teológica, es conveniente buscar la conformidad entre el texto litúrgico y la traducción en lengua vernácula del Catecismo de la Iglesia Católica, aprobada por la autoridad competente, si se dispone de tal traducción, o se prepara en dicha lengua, o en una lengua muy cercana.

b) También, cuando no es adecuado que el mismo término o la misma expresión del Catecismo, se mantenga en el texto litúrgico, el traductor debe procurar que se exprese todo el sentido doctrinal y teológico, contenido en los términos y en el conjunto del texto.

c) Consérvense los términos, que con el progreso del lenguaje se han formado en la lengua vernácula, para distinguir a los ministros litúrgicos, vasos sagrados, utensilios y vestiduras, diferenciándolos de las personas y las cosas similares, correspondientes de la vida cotidiana; no se deben usar en lugar de estas palabras, otras que carecen de un carácter sacro.

d) Es muy importante mantener la uniformidad, al traducir los términos de los momentos principales, a lo largo de las diferentes partes de la liturgia, teniendo en cuenta como se debe, lo que se dirá más adelante, en el n. 53.

51. Por otra parte, las traducciones deben presentar una variedad de vocabulario que corresponda, en la medida de lo posible, a la variedad característica del texto original. Por ejemplo: el uso de una misma palabra vernácula para traducir diversos términos latinos como «satiari», «sumere», «vegetari» y «pasci», por una parte, o los nombres «caritas» y «dilectio», por otra, o los términos «anima», «animus», «cor», «mens» y «spiritus», cuando se repiten, pueden debilitar el texto y trivializarlo. Así mismo, el defecto al traducir los diversos modos de dirigirse a Dios, como «Domine», «Deus», «Omnipotens aeterne Deus», «Pater», etc., o de los términos que expresan la súplica, puede hacer tediosa la traducción y oscurecer la riqueza y belleza con la que el texto latino expresa la relación entre los fieles y Dios.

52. El traductor debe esforzarse por mantener la denotación o sentido primario de las palabras y expresiones que se encuentran en el texto original, así como la connotación o pequeños cambios de significado o de sentimiento que evocan y conseguir, de esta forma, que el texto esté abierto a otros ámbitos de significado, que quizá pretendía el texto original.

53. Siempre que un término latino tiene diversos significados y, por lo tanto, es difícil de traducir en una lengua moderna (como los términos «munus», «famulus», «consubstantialis», «propitius», etc.), se pueden emplear diversas soluciones en la traducción: traducirlo por una sola palabra, por varias palabras conjuntamente, crear un nuevo término, quizá mediante adaptación o transcripción del mismo término de la lengua original a la lengua vernácula (cf. supra n. 21), o bien, empleando un término dotado ya de varios significados.

54. En las traducciones hay que evitar la tendencia al psicologismo, especialmente la tendencia a reemplazar expresiones que se refieran a las virtudes teológicas por otras que indican afectos meramente humanos. En lo que respecta a las palabras o expresiones con las que se indica la noción teológica de una causalidad propiamente divina (por ejemplo: expresada en latín con las palabras «praesta ut...»), hay que evitar sustituirla por palabras o expresiones que indiquen una ayuda o asistencia meramente extrínseca o profana.

55. Algunas palabras, que a primera vista se han introducido en el texto litúrgico latino por razones métricas o por otros motivos de técnica literaria, en realidad suelen encerrar, frecuentemente, un sentido propiamente teológico, por lo cual se han de conservar en las traducciones, en la medida de lo posible. Es necesario que los términos que expresan los aspectos de los misterios de fe y de la recta disposición del

alma cristiana, sean traducidos con la mayor precisión posible.

56. Ciertas palabras, que forman parte del patrimonio de toda, o de gran parte, de la Iglesia primitiva y otras que han llegado a ser parte del patrimonio humano en general, se deben traducir de forma literal, en la medida de lo posible, como las palabras de respuesta del pueblo «Et cum spiritu tuo» o la expresión «mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa», en el acto penitencial del Ordinario de la Misa.

B. Sintaxis, estilo y género literario

57. El insigne estilo del Rito Romano, que expresa las cosas de manera sobria, breve y concisa, se ha de mantener en la traducción, en la medida de lo posible. Además, parece oportuno que una misma expresión se traduzca siempre del mismo modo, en las diversas partes de los libros litúrgicos. Se deben observar los siguientes principios:

a) La conexión entre las proposiciones, tal como aparece, por ejemplo en las oraciones subordinadas y relativas, en la disposición de las palabras, y en las diversas formas de paralelismo, debe mantenerse plenamente, en la medida de lo posible, de modo adecuado a la lengua vernácula.

b) En la traducción de los términos que aparecen en el texto original, se debe conservar, en cuanto sea posible, la misma persona, género y número.

c) El significado teológico de las palabras que indican causalidad, propósito o consecuencia (como «ut», «ideo», «enim» y «cuam»), se debe mantener aunque en cada lengua se utilicen modos diversos de expresión.

d) Los principios indicados más arriba, en el n. 51, respecto a la variedad de vocabulario, se deben observar también en lo referente a la variedad de sintaxis y estilo (por ejemplo: en la colocación dentro de la colecta del vocativo dirigido a Dios).

58. Se debe conservar el género literario y retórico de los diversos textos de la Liturgia Romana.

59. Dado que los textos litúrgicos, por su misma naturaleza están destinados a la proclamación y a ser escuchados en la celebración litúrgica, sus modos de expresión son distintos de la forma habitual de comunicarse, o de los textos que se leen en silencio; hay modelos recurrentes y fácilmente reconocibles de sintaxis y estilo, tono solemne o sublime, aliteración y asonancia, imágenes concretas vívidas, repeticiones, paralelismos y antítesis, cierto ritmo y, a veces, la fuerza lírica de las obras poéticas. Si no se pueden emplear, en la lengua vernácula, los mismos elementos estilísticos del texto primigenio (lo que sucede con frecuencia, en las aliteraciones y asonancias), sin embargo, es necesario que el traductor advierta el efecto buscado por estos elementos en el espíritu del que escucha, en lo referente al contenido o a la discrepancia entre conceptos, o el énfasis, etc. Además, debe emplear con pericia todas las posibilidades de la lengua vernácula, para conseguir íntegramente el efecto, en la medida de lo posible, no sólo respecto al contenido sino también en los otros aspectos. En los textos poéticos se requiere una mayor flexibilidad en la traducción, para procurar que la forma literaria mantenga su función en la expresión del contenido. No obstante, las expresiones que tienen especial importancia doctrinal y espiritual, o aquellas que son especialmente conocidas, se han de traducir literalmente, en la medida de lo posible.

60. Una gran parte de los textos litúrgicos están compuestos para ser cantados por el sacerdote celebrante, por el diácono, por el cantor, por el pueblo o por un coro. Por lo tanto, es preciso traducir el texto de manera que se pueda poner en música. Pero al adaptar el texto a la música, es preciso tener en cuenta la autoridad del mismo texto, de modo que no se pueden sustituir por paráfrasis que faciliten el canto, ni es lícito emplear en su lugar himnos considerados, de manera genérica, como equivalentes, cuando se trata de textos tomados de la Sagrada Escritura o de la Liturgia, y a los que ya se ha dado la «recognitio».

61. Los textos destinados al canto tienen una importancia especial, pues introducen a los fieles en el sentido de la solemnidad de la celebración y manifiestan la unidad en la fe y en la caridad, mediante la unión de sus voces. Los himnos y cánticos contenidos en las ediciones típicas actuales, constituyen una pequeña parte del inmenso patrimonio histórico de la Iglesia Latina y es muy conveniente que se conserven en las ediciones impresas en lengua vernácula, aunque se impriman junto con otros compuestos directamente en lengua vernácula. Los textos con canto, compuestos en lengua vernácula, se deben tomar especialmente de la Sagrada Escritura y del patrimonio litúrgico.

62. Algunos textos litúrgicos de composición eclesiástica están unidos con acciones rituales, expresadas mediante posturas, gestos y signos. Por lo tanto, al preparar las traducciones adecuadas, es preciso que se tenga en cuenta el tiempo requerido para la recitación del texto, la adecuación de la acción con la recitación o el canto, o con las repeticiones continuas, etc.

4. NORMAS SOBRE TEXTOS DE GÉNEROS ESPECIALES

A. Plegarias Eucarísticas

63. El centro de toda acción litúrgica es la celebración de la Misa, en la cual la Plegaria Eucarística, o Anáfora, ocupa el lugar principal. Por lo tanto, las traducciones de las Plegarias Eucarísticas aprobadas se han de preparar con la mayor diligencia, especialmente las fórmulas sacramentales, respecto de las cuales se prescribe más adelante, nn. 85-86, el modo de proceder.

64. Las revisiones sucesivas que se puedan hacer, de las traducciones, no deben cambiar notablemente el texto aprobado en lengua vernácula de las Plegarias Eucarísticas, si no es por una verdadera necesidad, para que los fieles, gradualmente, lo retengan en la memoria. Siempre que sea necesaria una traducción completamente nueva, se ha de observar lo que se dice más abajo, en el n. 74.

B. El Credo o Profesión de Fe

65. El Credo o Profesión de Fe, hace que todo el pueblo reunido responda a la palabra de Dios, anunciada en las lecturas de la Sagrada Escritura, y explicada en la homilía, recuerde y confiese los misterios principales de la fe y responda proclamando la regla de la fe, con la fórmula aprobada para el uso litúrgico, mediante la Profesión de Fe. Se ha de traducir el Credo con la cuidada terminología que la tradición de la Iglesia Latina ha establecido para esta fórmula, manteniendo el uso de la primera persona del singular, para manifestar claramente que: «la confesión de la fe se entrega en el credo como viniendo de la persona de toda la Iglesia, unida mediante la fe». Además, las palabras «resurrección de la carne» se han de traducir literalmente, cada vez que en la liturgia se prescribe, o se puede utilizar, el Símbolo de los Apóstoles.

C. Los «Prenotandos» y textos de índole jurídica, rúbricas

66. Todas las partes de cada uno de los libros litúrgicos se han de traducir en el mismo orden en que aparecen en el texto latino de la edición típica, sin excluir la «Institutio Generalis», los «prenotandos» y las diversas instrucciones previas a los ritos, así como todas las rúbricas, que son como el soporte de toda la estructura de la Liturgia. La distinción entre los diversos oficios litúrgicos y la denominación de los ministros litúrgicos, con sus términos propios, tal como aparecen en las rúbricas de la edición típica, se han de mantener cuidadosamente en la traducción, como conviene según lo que se ha dicho más arriba, en el n. 50c.

67. Donde los «prenotandos» u otros textos de este tipo, en las ediciones típicas, postulan explícitamente adaptaciones o aplicaciones que deben realizar las Conferencias, como por ejemplo, las partes del Misal que han de ser determinadas más específicamente por las Conferencias de Obispos, se pueden insertar en el texto estas prescripciones, una vez que han recibido la confirmación de la Sede Apostólica. Por su misma naturaleza, no conviene traducir estas partes de forma literal, tal y como están en la edición típica. Sin embargo, se debe hacer mención de los decretos de aprobación de las Conferencias de Obispos y de

la «recognitio» concedida por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

68. En las ediciones en lengua vernácula se han de colocar, al comienzo, los decretos con los que han sido promulgadas las ediciones típicas por el Dicasterio competente de la Sede Apostólica, con especial atención a las prescripciones indicadas en el n. 78. Se deben poner también los decretos de «recognitio» de la Santa Sede a las traducciones, o al menos debe citarse la «recognitio» concedida, indicando el día, mes, año y número de protocolo del decreto emanado por el Dicasterio. Dado que se trata también de documentos históricos, se han de traducir cuidadosamente los nombres de los Dicasterios y de otras instituciones de la Santa Sede, así como lo que se refiere a la fecha de promulgación del documento, sin cambiarlos ni adaptarlos al nombre actual de la misma o equivalente institución.

69. Las ediciones de los libros litúrgicos en lengua vernácula deben coincidir completamente con los títulos, orden de los textos, rúbricas y numeración de la edición típica, a menos que en los «prenotandos» antepuestos a los mismos libros se establezca otra cosa. Además se han de poner las adiciones aprobadas por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, ya sea en un suplemento, ya en un apéndice, ya en el mismo texto, tal como haya establecido la Sede Apostólica.

III. LA PREPARACIÓN DE LAS TRADUCCIONES E INSTITUCIÓN DE LAS COMISIONES

1. EL MODO DE PREPARAR CUALQUIER TRADUCCIÓN

70. Además de ser tarea de los Obispos el procurar las traducciones litúrgicas, esta labor se encomienda de manera especial a la comisión de liturgia, debidamente establecida por la Conferencia de Obispos. Donde no existe tal comisión, el trabajo de realizar la traducción debe confiarse a dos o tres Obispos, expertos en cuestiones litúrgicas, bíblicas, filológicas o musicales .49 En lo que respecta al examen y aprobación del texto, todos y cada uno de los Obispos deben realizar dicha tarea, como una responsabilidad directa, solemne y personal.

71. En las naciones donde se emplean varios idiomas, se han de preparar las traducciones en cada una de las lenguas vernáculas, y someterlas al examen particular de los Obispos implicados. Sin embargo el derecho y la potestad, respecto a todos los actos recordados en esta Instrucción, pertenece a la Conferencia de Obispos en cuanto tal y, por lo tanto, corresponde a toda la Conferencia aprobar el texto y someterlo a la Santa Sede para su «recognitio».

72. Los Obispos, cumpliendo su misión de preparar las traducciones de los textos litúrgicos, deben procurar, diligentemente, que estas sean fruto de un esfuerzo verdaderamente común, más que de una sola persona o de un pequeño grupo de personas.

73. Cada vez que se promulgue la edición típica latina de algún libro litúrgico es preciso preparar, en un tiempo razonable, la traducción de dicho libro. La Conferencia de Obispos, tras la debida aprobación del libro, debe enviarlo a la Congregación para el Culto divino y la Disciplina de los Sacramentos, a quien corresponde la «recognitio», conforme a las normas expuestas en esta Instrucción, y cumpliendo las demás prescripciones del derecho. Si se trata, sólo, del cambio de algunas partes de la edición típica latina, o de la inserción de algunos elementos nuevos, estos cambios se han de mantener, plena y fielmente, en todas las ediciones sucesivas en lengua vernácula.

74. Es preciso mantener una cierta estabilidad, en la medida de lo posible, en las sucesivas ediciones realizadas en una lengua vernácula moderna. Las partes que el pueblo debe recordar de memoria, sobre todo si se editan con canto, solo deben cambiarse por una causa justa e importante. Pero si fuera necesario realizar algunos cambios de mayor importancia, para adaptar algún texto a las normas de esta Instrucción, será mejor que se hagan todos al mismo tiempo. Si sucede esto, la edición del nuevo texto se tendrá que acompañar de un oportuno tiempo de catequesis.

75. La traducción de los libros litúrgicos requiere no sólo una excepcional preparación, sino también un espíritu de oración y confianza en el auxilio divino que se concede tanto a los traductores como a la misma

Iglesia, a lo largo de todo el camino que lleva a la aprobación cierta y definitiva de los textos. Un ánimo dispuesto a que la propia labor sea examinada y revisada por otros es la actitud del que ha recibido la misión de traducir los libros litúrgicos. Además, todas las traducciones o textos compuestos en lengua vernácula, sin exceptuar los «prenotandos» y las rúbricas, deben aparecer sin el nombre del autor, tanto en el caso de personas como en el de instituciones formadas por varias personas, tal como sucede en las ediciones típicas.

76. Para llevar a efecto las decisiones del Concilio Vaticano II acerca de la sagrada Liturgia, es evidente desde la madura experiencia de casi cuatro decenios de renovación litúrgica, transcurridos desde el Concilio Ecuménico, que no sólo los Obispos en su gobierno de las Iglesias particulares, sino también la misma Sede Apostólica, para poder realizar eficazmente su solicitud universal por los fieles, en la Urbe y en todo el mundo, necesita traducciones de los textos litúrgicos, al menos en las lenguas más difundidas. En la diócesis de Roma y en muchas iglesias e instituciones de la Urbe, que dependen de la misma diócesis o de los organismos de la Santa Sede, así como en la actividad de los Dicasterios de la Curia Romana y de las Representaciones Pontificias, las lenguas principales se emplean con gran amplitud y frecuencia, también en las celebraciones litúrgicas. Por lo cual ha parecido oportuno que, en adelante, para las lenguas principales, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos tomará parte de un modo más directo en la preparación de las traducciones.

77. Por lo que, además, se refiere a las lenguas principales, se ha de preparar una traducción íntegra de todos los libros litúrgicos, en un tiempo adecuado. Las traducciones hasta ahora aprobadas «ad interim», se deben perfeccionar o revisar completamente, si fuera preciso según los casos, y después se deben someter a los Obispos para su aprobación definitiva, según lo expuesto en esta Instrucción; y finalmente se deben enviar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, pidiendo la «recognitio» de la Santa Sede.

78. Cuando se trata de lenguas con una difusión menor, aprobadas para el uso litúrgico, se pueden traducir en primer lugar los libros litúrgicos principales, según las necesidades pastorales, con el consentimiento de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Todos los libros elegidos se deben traducir íntegramente, como se ha dicho más arriba en el n. 66. Por lo que se refiere a los decretos, «Institutio Generalis», «prenotandos» e instrucciones, se pueden imprimir en una lengua distinta de la empleada en la celebración, con tal que sea entendida por los sacerdotes y diáconos que celebran en ese territorio. Se puede imprimir el texto latino de los decretos, o bien junto con la traducción o en lugar de la misma.

2. LA APROBACIÓN DE LA TRADUCCIÓN Y LA PETICIÓN DE LA «RECOGNITIO» A LA SANTA SEDE

79. La aprobación de los textos litúrgicos, sea definitiva, sea «ad interim» o «ad experimentum», se debe realizar mediante decreto. Para llevar a cabo esto, de modo legítimo, es preciso observar lo que sigue:

a) Para que los decretos sean legítimos se requieren, en votación secreta, dos tercios de los sufragios de los que tienen derecho, en la conferencia de Obispos, a voto deliberativo.

b) Todas las decisiones que deban ser aprobadas por la Sede Apostólica, se deben enviar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en doble copia, firmada por el Presidente y el Secretario de la Conferencia, y con el debido sello. En dichas actas debe constar:

- i) Los nombres de los Obispos y de los que se les equiparan en derecho, que estuvieron presentes en la reunión.
- ii) La relación de lo acontecido, en la que debe constar el resultado de las votaciones, para cada una de las decisiones, junto con el número de los votos favorables, los negativos y las abstenciones.

iii) La exposición clara de cada una de las partes de la Liturgia que se deben traducir a lengua vernácula.

c) Se deben enviar dos ejemplares de los textos litúrgicos preparados en lengua vernácula; en la medida de lo posible, envíese el texto en soporte informático.

d) En una relación particular se debe explicar con toda claridad lo que sigue:

i) El proceso y criterios seguidos en la traducción.

ii) Un elenco de las personas que han participado en las diversas fases del trabajo, junto con una breve nota que indique sus cualidades y pericia.

iii) Los cambios introducidos, respecto a la traducción anterior del mismo libro litúrgico, junto con las causas de los mismos.

iv) La indicación de cualquier cambio respecto al contenido de la edición típica latina, junto con las causas por las que esto ha sido necesario, y con la mención de la licencia concedida por la Sede Apostólica para introducir un cambio de este tipo.

80. La praxis de pedir la «recognitio» de la Sede Apostólica, para todas las traducciones de los textos litúrgicos, 56 ofrece la necesaria seguridad de que la traducción es auténtica y conforme con los textos originales; y expresa y realiza el verdadero vínculo de comunión entre el Sucesor de San Pedro y sus hermanos en el Episcopado. Así pues, esta «recognitio» no es simplemente una formalidad, sino un acto de potestad de régimen, absolutamente necesario (sin el cual un acto de la Conferencia de Obispos carece de fuerza legal) y mediante el que se pueden introducir modificaciones, incluso sustanciales. Por esto no se pueden imprimir textos litúrgicos traducidos o de nueva composición, para uso de los celebrantes o del pueblo en general, si falta la «recognitio». Puesto que es preciso que la «lex orandi» sea conforme con la «lex credendi», y manifieste y corrobore la fe del pueblo cristiano, las traducciones litúrgicas no pueden ser dignas de Dios si no traducen fielmente a la lengua vernácula la abundancia de doctrina católica del texto original, de tal modo que el lenguaje sagrado sea conforme a su contenido dogmático. Hay que observar, además, el principio según el cual cada una de las Iglesias particulares debe estar de acuerdo con la Iglesia universal, no sólo en la doctrina de la fe y en los signos sacramentales, sino también en los usos recibidos de forma universal y continua, desde la tradición apostólica; por lo tanto, la «recognitio» de la Sede Apostólica se dirige a vigilar que las traducciones, así como las variaciones legítimas introducidas en ellas, no dañen la unidad del pueblo de Dios, sino que sean siempre una ayuda para la misma.

81. La «recognitio» concedida por la Sede Apostólica se debe indicar en la edición impresa, junto con la frase «concuerta con el original», suscrita por el Presidente de la Comisión litúrgica de la Conferencia de Obispos, así como el «imprimatur», firmado por el Presidente de la misma Conferencia. Además, se deben enviar dos ejemplares de toda edición impresa a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

82. Cualquier cambio en un libro litúrgico ya aprobado por la Conferencia de Obispos y con la subsiguiente «recognitio» de la Sede Apostólica (en lo referente a selección de textos de libros litúrgicos ya aprobados, o un cambio en la disposición de los textos) se debe realizar según el modo de proceder establecido más arriba, en el n. 79, teniendo en cuenta las prescripciones antes expuestas, en el n. 22. Cualquier otro modo de proceder, en circunstancias particulares, sólo podrá emplearse si está autorizado por los Estatutos de la Conferencia de Obispos, o por una legislación equivalente, aprobada por la Sede Apostólica.

83. En lo que respecta a las ediciones de libros litúrgicos preparadas en lengua vernácula, se entiende que la aprobación de la Conferencia de Obispos y la «recognitio» de la Sede Apostólica son válidas solamente para el territorio de la misma Conferencia; y no es lícito, sin permiso de la Sede Apostólica, emplearlas en otro territorio, excepto en circunstancias particulares, como se ha recordado antes, en los nn. 18 y 76, y

observando las normas que allí se indican.

84. Donde la Conferencia de Obispos carezca de recursos o instrumentos suficientes para preparar e imprimir un libro litúrgico, el Presidente de la Conferencia debe exponer la cuestión a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, a la que corresponde disponer o aprobar otra forma distinta de proceder, como editar los libros litúrgicos junto con otras Conferencias de Obispos, o emplear los que se usan en otros lugares. Esta concesión de la Santa Sede sólo se da para el caso concreto del que se trata.

3. LA TRADUCCIÓN Y APROBACIÓN DE LAS FÓRMULAS SACRAMENTALES

85. Acerca de las traducciones de las fórmulas sacramentales, que la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos debe someter al juicio del Sumo Pontífice, se debe observar lo que sigue, además de todo lo que se requiere para la traducción de los textos litúrgicos:

a) Cuando se trate de las lenguas alemana, española, francesa, inglesa, italiana y portuguesa, se deben presentar todas las actas, escritas en la lengua correspondiente;

b) Si la traducción en lengua vernácula se distingue del texto ya compuesto y aprobado en dicha lengua, es preciso que se indique la causa por la que se ha realizado tal cambio;

c) El Presidente y el Secretario de la Conferencia de Obispos deben atestiguar que la traducción ha sido aprobada por la misma Conferencia.

86. Cuando se trate de lenguas de una difusión menor, se debe hacer todo conforme se ha expuesto más arriba. Sin embargo, las actas se deben redactar con todo cuidado en una de las lenguas más arriba mencionadas, y que son más conocidas, de modo que se explique el significado de cada una de las palabras de la lengua vernácula. El Presidente y el Secretario de la Conferencia de Obispos, después de haber consultado, si fuera preciso, a expertos de confianza, deben atestiguar la autenticidad de esta traducción.

4. UNA VERSIÓN ÚNICA DE LOS TEXTOS LITÚRGICOS

87. Se aconseja que haya una versión única en cada lengua vernácula, de los libros y de los otros textos litúrgicos, con el parecer de los Obispos de aquellas regiones en las que se habla la misma lengua. Si, por determinadas circunstancias, esto no es posible, cada una de las Conferencias de Obispos, tras consultar a la Santa Sede, debe decidir si se adapta una traducción ya existente o se prepara una nueva. En ambos casos se debe pedir la «recognitio» a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

88. Si se trata del Ordinario de la Misa y de aquellas partes de la sagrada Liturgia que requieren la participación directa del pueblo, e e haber una única traducción para cada lengua, a menos que se disponga otra cosa, en determinados casos.

89. Los textos que son comunes a varias Conferencias de Obispos, como se ha dicho antes en los números 87-88, en general, tienen que ser aprobados por todas y cada una de las Conferencias de Obispos que los deben emplear, antes de que la Sede Apostólica conceda la «recognitio».

90. Con el debido respeto a las tradiciones católicas y a los principios y normas que se contienen en esta Instrucción, se desea en gran medida la relación y coordinación, donde sea posible, entre las traducciones destinadas al uso común de los diversos Ritos de la Iglesia Católica, especialmente en los textos de la Sagrada Escritura. Los Obispos de la Iglesia Latina tienen que procurar esto, con espíritu de respetuosa y fraterna colaboración.

91. También es deseable, un consenso semejante con las Iglesias Orientales particulares no Católicas o con las autoridades de las comunidades eclesiales Protestantes, siempre que se trate de un texto litúrgico no referido a cuestiones doctrinales todavía discutidas, y con tal que las Iglesias y comunidades eclesiales de las que se trata, tengan un gran número de seguidores y los consultados sean verdaderamente representantes de dichas comunidades eclesiales. Para evitar el peligro de escándalo, o de confusión entre los fieles, la Iglesia Católica debe mantener una plena libertad de actuación en la formulación de este tipo de acuerdos, también en el plano del derecho civil.

5. LAS COMISIONES «MIXTAS»

92. La Sede Apostólica, para conseguir la unidad de los libros litúrgicos, incluso en las traducciones a lengua vernácula, y para que no se empleen en vanos los recursos y esfuerzos de la Iglesia, entre otras soluciones posibles, promueve la organización de comisiones «mixtas», esto es: comisiones en las que participan, de algún modo, varias Conferencias de Obispos.

93. La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos establece tal comisión «mixta», a petición de las Conferencias de Obispos implicadas; la comisión se rige por los estatutos aprobados por la Sede Apostólica. Aunque se espera que, por lo general, cada una de las Conferencias de Obispos participantes decida acerca del establecimiento de dicha comisión y de sus estatutos, antes de dirigir la petición a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, sin embargo, a causa del gran número de Conferencias, por el tiempo tan prolongado que sería necesario para la votación, o por cualquier otra necesidad pastoral particular, no se excluye, si parece oportuno al citado Dicasterio, tras consultar al menos con algunos Obispos interesados, prepare y apruebe él mismo los estatutos.

94. La comisión «mixta», por su misma naturaleza, asiste a los Obispos, no los sustituye ni en su misión pastoral, ni en sus relaciones con la Sede Apostólica. La comisión «mixta» no es una cosa intermedia entre la Sede Apostólica y las Conferencias de Obispos, ni se puede considerar como un medio de comunicación entre ambas. Los miembros de la comisión son siempre Obispos, o al menos equiparados en derecho al Obispo. Además, corresponde a los Obispos dirigir la comisión como miembros de la misma.

95. Es conveniente que entre los Obispos que participan en la comisión «mixta», haya algunos que sean los responsables, en sus respectivas Conferencias de Obispos, de las cuestiones litúrgicas, por ejemplo: el Presidente de la comisión de liturgia de la Conferencia.

96. Esta comisión, en la medida de lo posible, realiza su función con la ayuda de las comisiones litúrgicas dependientes de las Conferencias de Obispos a quienes afecta, sea para lo referente a los expertos, sea para los medios técnicos, sea para la organización administrativa. Se trabaja, sobre todo coordinando las tareas, por ejemplo: la comisión litúrgica de una Conferencia de Obispos prepara un primer esquema de traducción, y después es mejorado por otras comisiones, para que se tengan en cuenta las diversas expresiones, propias de los diversos territorios donde se emplean una misma lengua.

97. Es conveniente que en cada una de las fases del trabajo participen al menos algunos Obispos, hasta que el texto, ya maduro, se presente a la Asamblea Plenaria de la Conferencia de Obispos para su examen y aprobación; e inmediatamente sea enviado a la Santa Sede por el Presidente de la Conferencia, con la firma del Secretario General, para su «recognitio», según las normas del derecho.

98. Además, las comisiones «mixtas» se deben limitar a los textos de las ediciones típicas, sin entrar en cuestiones teóricas que no se refieren directamente a su labor, ni deben establecer contactos con otras comisiones «mixtas», ni componer nuevos textos.

99. Se mantiene la necesidad de establecer comisiones de sagrada Liturgia, así como de música sagrada y arte sacro, según las normas del derecho, en cada una de las diócesis y en el territorio de la Conferencia de Obispos. Estas deben ocuparse en su propia tarea, de modo que cuanto les está encomendado, no pase a ninguna comisión «mixta».

100. Todos los colaboradores principales de cualquier comisión «mixta» que no sean Obispos y, también, a los que tales comisiones confían una misión estable, antes de comenzar su misión necesitan la declaración de «nihil obstat», concedida por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, tras considerar los títulos académicos, su probada competencia y las cartas de su Obispo diocesano que lo acreditan. Al preparar los estatutos, como se ha dicho antes en el n. 93, se ha de indicar claramente cómo se debe realizar esta petición.

101. Todos, sin exceptuar a los expertos, deben realizar su labor de manera anónima y bajo secreto, a lo cual, los que no son Obispos, han de estar obligados bajo contrato.

102. También es conveniente que, en periodos de tiempo determinados por los estatutos, se renueven los miembros, cooperadores y peritos de la comisión. La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos podría, si se le pide, conceder mediante un indulto que se prorrogue el periodo establecido para algunos miembros, colaboradores o peritos, en caso de que en la práctica, surja la necesidad.

103. Por lo que respecta a las comisiones mixtas ya existentes, conforme a la norma del n. 93 y al resto de lo que se prescribe en esta Instrucción, se deben revisar sus estatutos en el plazo de dos años, desde el día en que esta instrucción entra en vigor.

104. Por el bien de los fieles, la Santa Sede se reserva el derecho de preparar traducciones en cualquier idioma y de aprobarlas para el uso litúrgico. Sin embargo, aunque en ocasiones la Sede Apostólica intervenga, necesariamente mediante la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en la preparación de las traducciones, la aprobación de las mismas, para su uso en un territorio eclesiástico, continúa correspondiendo a la Conferencia de Obispos competente. Esto, a menos que en el decreto de aprobación de dicha traducción, promulgado por la Sede Apostólica, se indique explícitamente otra cosa. Posteriormente, la Conferencia debe remitir a la Santa Sede el decreto de aprobación para dicho territorio, a fin de que se dé la «recognitio», junto con el texto, según las normas de esta instrucción y lo establecido en el derecho.

105. Cuando se den las causas expuestas más arriba, en los números 76 y 84, u otras necesidades pastorales urgentes, se establecerán, mediante decreto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, comisiones, consejos, comités o grupos de trabajo, dependientes inmediatamente de la Sede Apostólica, para ocuparse de las traducciones de algún libro litúrgico o de varios, en una o en más lenguas. En este caso, y en la medida de lo posible, se consultará a algunos Obispos, al menos, de entre aquellos a quienes afecta la cuestión.

6. NUEVOS TEXTOS LITÚRGICOS PREPARADOS EN LENGUA VERNÁCULA

106. Para la composición de nuevos textos litúrgicos en lenguas vernáculas, que quizá se podrían añadir a los traducidos de la edición típica latina, se han de observar las normas vigentes, particularmente aquellas contenidas en la Instrucción «*Varietates legitimæ*». Cada Conferencia de Obispos debe establecer una o más comisiones para preparar los textos y para adaptarlos convenientemente; estos textos se enviarán a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos para su «recognitio», antes de que se edite cualquier libro destinado a los celebrantes y para el uso general de los fieles.

107. Hay que tener en cuenta que la composición de nuevos textos de oraciones y rúbricas no es un fin en sí mismo, sino que debe realizarse en las circunstancias de una particular necesidad cultural o pastoral. Por ello, es una labor que compete a las comisiones litúrgicas locales y nacionales, no a las comisiones de las que se habla más arriba, nn. 92-104. Los nuevos textos, compuestos en lengua vernácula, así como las otras adaptaciones introducidas legítimamente, no deben contener nada contrario a la función, significado, estructura, estilo, argumento teológico, ni al patrimonio de vocabulario tradicional, ni a las otras características fundamentales, de los textos contenidos en las ediciones típicas.

108. Los cantos e himnos litúrgicos tienen especial importancia y eficacia. Especialmente en el Domingo, el «día del Señor», el canto del pueblo fiel, reunido para la celebración de la Santa Misa, expresa auténticamente el mensaje de la Liturgia, no menos que las oraciones, lecturas y homilía, en la medida en que favorecen el común sentir de la fe y de la comunión en la caridad. Si el uso de estos cantos está muy difundido entre el pueblo de Dios, deben ser estables, para evitar confundir al pueblo. En un plazo de cinco años, desde la edición de esta Instrucción, las Conferencias de Obispos, en colaboración con las comisiones nacionales y diocesanas implicadas, y con otros expertos, deben procurar la publicación de un directorio o repertorio, de textos destinados al canto litúrgico. Este repertorio, debe ser enviado para la necesaria «recognitio» a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

IV. LA EDICIÓN DE LOS LIBROS LITÚRGICOS

109. La «edición típica» de los libros litúrgicos del Rito Romano es aquella que contiene sólo el texto latino y que ha sido editada por Decreto de la Congregación competente en aquel momento. Las ediciones típicas publicadas antes de esta Instrucción, aparecían como editadas por «Typis Polyglottis Vaticanis», o por «Libreria Editrice Vaticana»; en lo sucesivo se imprimirán, generalmente, por la Tipografía Vaticana, mientras que el derecho de publicación se reservará a la «Libreria Editrice Vaticana».

110. Las normas de esta Instrucción, en lo que respecta a todos los derechos, se refieren a las ediciones típicas ya editadas o que se editarán, de todo el libro o de alguna parte: en concreto, las ediciones del «Missale Romanum», «Ordo Missae», Leccionario del «Missale Romanum», «Evangelarium» del «Missale Romanum», «Misal parvo» seleccionado del Misal Romano y Leccionario, Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, «Liturgia Horarum», «Rituale Romanum», «Pontificale Romanum», Martirologio Romano, Misas de la Virgen María y Leccionario, «Graduale Romanum», Antifonario Romano y los otros libros de canto gregoriano, así como las ediciones de libros del Rito Romano, promulgadas por decreto como ediciones típicas, como por ejemplo el «Ceremoniale Episcoporum» y el «Calendarium Romanum».

111. Respecto a los libros litúrgicos de Rito Romano promulgados en edición típica, antes o después del Concilio Vaticano II mediante decreto de la Congregación competente en su momento, la Sede Apostólica, a través de la Administración del Patrimonio, o en su nombre y mandato, mediante la «Libreria Editrice Vaticana» posee y se reserva el derecho de propiedad, llamado comúnmente «copyright». El permiso para imprimirlos nuevamente, corresponde a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

112. Las ediciones de los libros litúrgicos de Rito Romano se llaman «iuxta typicam», si se trata de libros litúrgicos en lengua latina que, por concesión de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, han sido preparados por el editor, después de la edición típica.

113. Para las ediciones «iuxta typicam» destinadas al uso litúrgico, hay que tener en cuenta: el derecho de editar libros litúrgicos que contienen sólo el texto latino se reserva a la «Libreria Editrice Vaticana», y a aquellos editores a quienes la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos haya elegido, mediante acuerdo expreso, a menos que conste otra cosa en las normas contenidas en la edición típica.

114. El derecho de traducir los libros litúrgicos del Rito Romano a una lengua vernácula, o al menos de aprobarlos para el uso litúrgico, y el derecho de imprimirlos y publicarlos en su propio territorio, corresponde sólo a la Conferencia de Obispos, manteniendo los derechos, ya sea de propiedad, ya sea de la «recognitio» de la Sede Apostólica, según lo expuesto en esta Instrucción.

115. En lo referente a la edición de libros litúrgicos traducidos en una lengua vernácula, propios de una Conferencia de Obispos, el derecho de edición se reserva a aquellos editores a los que la Conferencia de Obispos se lo ha concedido mediante contrato formal, teniendo en cuenta tanto las prescripciones de la ley civil como las costumbres jurídicas vigentes en cada nación respecto a la edición de libros.

116. Para que un editor pueda imprimir ediciones «iuxta typicam» destinadas al uso litúrgico debe:

a) Si se trata de libros que ofrecen sólo el texto latino, obtener en cada caso la licencia de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, después llegar a un acuerdo con la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica o con la «Libreria Editrice Vaticana», que actúa en nombre y por mandato de esta Administración, acerca de las condiciones para la publicación de estos libros.

b) Si se trata de libros que contienen el texto en lengua vernácula, según las circunstancias, deben obtener la licencia del Presidente de la Conferencia de Obispos o del Instituto o comisión, que con permiso de la Santa Sede, se ocupa de esta cuestión en nombre de varias Conferencias; al mismo tiempo debe llegar a un acuerdo con él sobre las condiciones para la publicación de estos libros, según las normas y leyes vigentes en la propia nación.

c) Si se trata de libros que contienen principalmente el texto en lengua vernácula, pero también contienen ampliamente texto latino, para esta parte en latín se debe recurrir a la norma del n. 116 a.

117. Los derechos de edición y propiedad de todas las traducciones de textos litúrgicos, o al menos los derechos necesarios en el ámbito civil, para publicar y corregir los textos con toda libertad, deben permanecer en poder de las Conferencias de Obispos o en sus comisiones litúrgicas nacionales. Las mismas instituciones deben tener el derecho de tomar las medidas necesarias para prevenir y corregir cualquier uso impropio de los textos.

118. Donde el derecho de propiedad de los textos litúrgicos traducidos es común a varias Conferencias de Obispos, el acuerdo, que debe ser concedido por cada Conferencia, se ha de preparar de tal modo que, en la medida de lo posible, sea gestionado por cada una de las Conferencias, según la norma del derecho. De otro modo, la Sede Apostólica constituirá una comisión para la administración, recogidas las opiniones de los Obispos.

119. La conformidad de los libros litúrgicos con las ediciones típicas aprobadas para el uso litúrgico, si se trata del texto en lengua latina solamente, debe constar mediante atestado de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos; si se trata del texto en lengua vernácula, o del caso indicado más arriba, n. 116c, debe constar por atestado del Ordinario del lugar en el que se publican los libros.

120. Los libros que se utilizan para proclamar los textos litúrgicos, con el pueblo o en beneficio del mismo, en lengua vernácula, deben tener una dignidad tal que su aspecto exterior mueva a los fieles a una mayor reverencia a la Palabra de Dios y a las cosas sagradas. Por ello, es necesario que se supere cuanto antes la fase provisional de las hojas y folletos, allá donde esto se dé. Todos los libros, destinados al uso litúrgico de los sacerdotes celebrantes o de los diáconos, deben ser de un tamaño lo suficientemente grande como para distinguirlos de los libros para uso personal de los fieles. Se debe evitar en ellos un lujo excesivo, que aumentaría necesariamente el precio, y resultaría así inalcanzable para algunos. Las imágenes, en la cubierta y en las páginas del libro, deben caracterizarse por una noble sencillez; y se deben emplear sólo aquellos estilos que, en el contexto cultural, resulten atractivos, de manera universal y permanente.

121. También en la publicación de subsidios pastorales para uso privado de los fieles, que ayuden a la participación en las acciones litúrgicas, los editores deben respetar los derechos de propiedad:

a) De la Santa Sede, si se trata del texto latino o de la música gregoriana, en los libros de canto editados antes o después del Concilio Vaticano II, excepto aquellos derechos que ya han sido concedidos universalmente o lo serán en el futuro.

b) De una o varias Conferencias de Obispos, si se trata del texto en lengua vernácula y de la música impresa en el mismo texto, y que es propiedad de la Conferencia o Conferencias.

Para estos subsidios, sobre todo si se editan en forma de libro, se requiere el permiso del Obispo diocesano, según la norma del derecho.

122. Al elegir los editores, a los que se encomendará la impresión de los libros litúrgicos, se debe escoger con atención, para excluir a aquellos cuyos libros son claramente conocidos, por no conformarse al espíritu y a las normas de la tradición católica.

123. Por lo que se refiere a los textos elaborados de mutuo acuerdo con las Iglesias particulares y las comunidades eclesiales separadas de la plena comunión con la Santa Sede, es preciso que se mantenga plenamente el derecho legítimo de los Obispos católicos y de la Santa Sede, a introducir los cambios y correcciones que se consideren necesarias, para su uso entre los católicos.

124. A juicio de la Conferencia de Obispos, los libritos u hojas con los textos litúrgicos para uso de los fieles, se pueden exceptuar de la regla general, por la cual los libros litúrgicos editados en lengua vulgar deben contener todo lo que está en el texto típico latino o en la edición típica. Respecto a las ediciones oficiales, esto es, para uso litúrgico del sacerdote, del diácono, o del ministro laico competente, se debe observar lo que se ha dicho más arriba, nn. 66-69.

125. Además de lo que se contiene o lo que se provee en la edición típica, o expone concretamente en esta Instrucción, no se puede añadir ningún texto a la edición en lengua vernácula, a menos que preceda la aprobación de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

V. LA TRADUCCIÓN DE TEXTOS DE LOS PROPIOS LITÚRGICOS

1. LOS PROPIOS DE LAS DIÓCESIS

126. Al traducir los textos del Propio litúrgico de las Diócesis, aprobados como típicos, por la Sede Apostólica, se ha de observar lo siguiente:

a) La traducción debe ser hecha por la comisión litúrgica diocesana, 86 0 por otra, establecida para esto por el Obispo diocesano, y que después de consultar al clero y a los expertos en la materia, debe ser aprobada por el Obispo.

b) La traducción se debe mandar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos con el texto típico y su traducción, en tres ejemplares para su «recognitio».

c) Además se debe preparar una relación que contenga:

i) El decreto por el que la Sede Apostólica aprobó el texto

ii) El proceso y los criterios seguidos en la traducción.

iii) Un elenco de las personas que han participado en las diversas fases, junto a una breve descripción de su experiencia, cualidades y títulos académicos.

d) En el caso de lenguas menos extendidas, la Conferencia de Obispos debe atestiguar que el texto ha sido traducido cuidadosamente en la lengua de la que se trata, como se dice más arriba, en el n. 86.

127. En los textos impresos, deben aparecer los decretos por los cuales la Santa Sede ha concedido la «recognitio» de las traducciones, o al menos, recuérdese la «recognitio» concedida, indicando día, mes, año y número de protocolo del decreto emanado por el Dicasterio, observando las normas indicadas más arriba, en el n. 68. Se deben enviar dos ejemplares de los textos editados a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

2. LOS PROPIOS DE LAS FAMILIAS RELIGIOSAS

128. Al traducir los textos aprobados como típicos por la Sede Apostólica del Propio litúrgico de una familia religiosa, esto es, de un Instituto de vida consagrada, o Sociedad de vida apostólica u otra asociación o

grupo aprobado, con derecho a este tipo de textos, se ha de observar lo siguiente:

a) La traducción debe ser hecha por la comisión litúrgica general, o por otra establecida para esto por el Superior General o, al menos, por el Superior Provincial, con mandato del anterior, y que después debe ser aprobada por el Superior General con el voto deliberativo de su Consejo, después de consultar, si es oportuno, a los expertos y a miembros autorizados del Instituto o Sociedad.

b) La traducción se debe mandar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos para su «recognitio», con el texto típico y su traducción, en tres ejemplares.

c) Además se debe preparar una relación que contenga:

i) El decreto por el que la Sede Apostólica aprobó el texto típico.

ii) El proceso y los criterios seguidos en la traducción.

iii) Un elenco de las personas que han participado en las diversas fases, junto a una breve descripción de su experiencia, cualidades y títulos académicos.

d) En el caso de lenguas menos extendidas, la Conferencia de Obispos debe atestiguar que el texto ha sido traducido cuidadosamente en la lengua de la que se trata, como se dice más arriba, en el n. 86.

e) En el caso de las familias religiosas de derecho diocesano se debe proceder del mismo modo, salvo que el texto debe ser enviado por el Obispo diocesano, junto a su juicio y aprobación, a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

129. En los propios litúrgicos de las familias religiosas se debe emplear la traducción de los Libros Sagrados aprobada para el uso litúrgico, conforme a las normas del derecho, en esa lengua y para ese territorio. Si esto resulta difícil, recúrrase a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

130. En los textos impresos, deben aparecer los decretos por los cuales la Santa Sede ha concedido la «recognitio» a las traducciones, o, al menos, recuérdese la «recognitio» concedida, indicando día, mes, año y número de protocolo del decreto emanado por el Dicasterio, observando las normas indicadas más arriba, en el n. 68. Se deben enviar dos ejemplares de los textos editados a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

CONCLUSIÓN

131. La aprobación concedida en el pasado a las traducciones litúrgicas, sigue estando en vigor, aunque se haya empleado un principio o criterio diverso de los que se contienen en esta Instrucción. Sin embargo, desde el día en que se ha publicado esta Instrucción, comienza un nuevo periodo de tiempo para realizar correcciones o para considerar de nuevo la introducción de algunas lenguas vernáculas en el uso litúrgico, así como para revisar las traducciones hechas hasta ahora en lengua vernácula.

132. En un plazo de cinco años, desde el día de publicación de esta Instrucción, los Presidentes de las Conferencias de Obispos y los Superiores Generales de las familias religiosas e institutos que se les equiparan en derecho, están obligados a presentar a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos un informe integral sobre los libros litúrgicos traducidos a lengua vernácula en el territorio o instituto respectivo.

133. Además, las normas establecidas en esta Instrucción gozan de toda la fuerza para corregir las traducciones que ya se han hecho y para evitar una mayor demora en este tipo de correcciones. Este nuevo esfuerzo, como se espera, conferirá estabilidad a la vida de la Iglesia, de tal modo que disponga de un firme fundamento en el que se asiente la vida litúrgica del pueblo de Dios y se realice una intensa

renovación de la catequesis.

Esta Instrucción, que por mandato del Sumo Pontífice, transmitido mediante carta del Emmo. Cardenal Secretario de Estado, de 1 de febrero de 1997 (Prot. n. 408.304), ha preparado la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, ha sido aprobada y confirmada con Su autoridad por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en audiencia concedida el día 20 de marzo del 2001, al Emmo. Cardenal Secretario de Estado, mandando que se hiciera pública y que entrara en vigor el día 25 de abril del mismo año.

En la sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el día 28 de marzo del 2001.

Jorge A. Card. MEDINA ESTÉVEZ
Prefecto

† Francesco Pio TAMBURRINO
Arzobispo Secretario

Instrucción sobre el envío y la permanencia en el extranjero de los sacerdotes del clero diocesano de los territorios de misión

1. La misión universal de los presbíteros "hasta los confines de la tierra" (Hch 1, 8) ha sido confirmada con vigor por el Concilio Vaticano II y por el Magisterio Pontificio [1]. En el Decreto sobre la actividad misionera *Ad gentes*, los Padres Conciliares exhortaban a los presbíteros a entender "plenamente que su vida está consagrada también al servicio de las misiones" [2].

El espíritu que anima esta apertura del servicio presbiteral es, sobre todo, misionero, y concierne a las diferentes situaciones del mundo de hoy, en modo particular a la evangelización de las poblaciones y los contextos socio-culturales en los que Jesucristo y su Evangelio no son conocidos [3].

Los Padres Conciliares continuaron y ampliaron, de este modo, la intuición profética de la Encíclica *Fidei donum* de Pío XII, que, como afirma el Santo Padre Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptoris Missio*, "alentó a los Obispos a ofrecer algunos de sus sacerdotes para un servicio temporal a las Iglesias de África, aprobando las iniciativas ya existentes al respecto" [4].

2. En efecto, desde la segunda mitad del siglo XX, la específica forma de cooperación misionera entre las Iglesias, mediante sacerdotes diocesanos llamados *fidei donum*, ha tenido y sigue teniendo todavía plena validez. Dicha cooperación se ha dirigido, principalmente, desde las Iglesias de antigua fundación hacia las Iglesias particulares no sólo de África, sino también de los demás Continentes, -Asia, América Latina y Oceanía-, ahí donde la evangelización exigía y exige un renovado impulso y vigor, a causa de la pobreza de medios y de personal.

Este don misionero ha permitido también el intercambio de sacerdotes diocesanos entre las Iglesias de los mismos territorios de misión, tanto dentro del mismo país, -hacia zonas y regiones menos evangelizadas-, como hacia países del mismo Continente más necesitados de personal apostólico o, incluso, hacia otros Continentes, siempre en el ámbito misionero. Este intercambio debe ser, ciertamente, promovido y sostenido, teniendo en cuenta la disminución de los misioneros *ad vitam* provenientes de las Iglesias de antigua fundación [5].

3. Este tipo de intercambio entre las Iglesias, que es un fruto concreto de la comunión universal, debe mantener un vigoroso impulso misionero. De esta manera se podrá evitar la tendencia que se verifica en un cierto número de sacerdotes diocesanos, incardinados en las Iglesias particulares de los territorios de misión, que desean salir de su propio país, -a menudo con la motivación de proseguir los estudios, o por otros motivos que no son propiamente misioneros-, y se dirigen a países de Europa o de Norteamérica.

Dichos motivos están representados muchas veces, sólo por las mejores condiciones de vida que estos países ofrecen y también porque algunas Iglesias de antigua fundación necesitan clero joven. Estas consideraciones persuaden al sacerdote a no volver a su propio país, contando, a veces, con el consenso tácito de su Obispo, otras veces, desobedeciendo la disposición del mismo que lo invita a regresar. Las distancias y las dificultades de comunicación contribuyen, frecuentemente, a que dichas situaciones irregulares no se normalicen.

4. Con la presente **Instrucción** el Dicasterio Misionero desea, por tanto, reglamentar la permanencia en el extranjero de los sacerdotes diocesanos de los territorios de misión, para evitar que las jóvenes Iglesias misioneras, todavía muy necesitadas de personal -particularmente de sacerdotes-, se vean privadas de significativas fuerzas apostólicas que son de todo punto indispensables para su vida cristiana y para el desarrollo de la evangelización entre poblaciones, en gran parte, aún no bautizadas [6].

5. Los **destinatarios de esta Instrucción** son, en primer lugar, los Obispos diocesanos y cuantos les son equiparados según el derecho [7], en las circunscripciones eclesiásticas que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos. Ellos deberán, por tanto, atenerse a las normas aquí

especificadas, procediendo a su inmediata aplicación con la finalidad de dar solución a las situaciones irregulares.

La **Instrucción** es enviada también, de acuerdo con la Congregación para los Obispos, a los Episcopados de Europa occidental, Norteamérica y Australia, para que puedan conocer la existencia del fenómeno, adopten adecuadas disposiciones, y de este modo se restablezca un correcto intercambio entre las Iglesias, motivado por un verdadero espíritu misionero. La *Instrucción* mantiene su valor también para aquellos países, aquí no citados, donde se verifique el mismo problema.

6. La formación de los seminaristas de los territorios de misión. La propuesta educativa del seminario debe hacerse cargo de una verdadera y concreta formación de los futuros sacerdotes que los eduque a la sensibilidad propia del pastor y a sus responsabilidades, incorporándoles a la pastoral de su Iglesia particular, donde con el diaconado serán incardinados. Es necesario que se les ayude a abrirse, en su corazón y en su mente, a la dimensión específicamente misionera y universal de la vida eclesial [8].

En los territorios de misión deberá prestarse una atención particular para evitar que se cree aquella mentalidad que un seminarista, una vez ordenado sacerdote, tiene derecho a proseguir los estudios superiores y que el Obispo, a su vez, tiene la obligación de enviarlo a estudiar al extranjero.

Es importante, en cambio, que se promueva con atención la **formación permanente de los sacerdotes**, en su dimensión espiritual, intelectual y pastoral, tanto a nivel diocesano, como provincial o nacional [9].

7. Motivos de permanencia en el extranjero. Uno de los motivos principales por los que un sacerdote diocesano de los territorios de misión es enviado por su Ordinario a Occidente es **para que éste pueda proseguir los estudios**, en vista de un concreto servicio eclesial, cuando en la propia región no hubiera estructuras académicas adecuadas.

Se ha constatado que la formación intelectual de los sacerdotes, tanto en las disciplinas teológicas como en aquellas de otra naturaleza, ha sido siempre útil para toda Iglesia particular. El Concilio Vaticano II, en el Decreto *Optatam totius* afirma: "*Los obispos han de preocuparse por enviar a los jóvenes con cualidades de carácter, virtud e inteligencia a los Institutos especiales, Facultades y Universidades, para que así se preparen con una formación científica superior en las ciencias sagradas o en otras que parezcan convenientes que puedan responder adecuadamente a las diversas necesidades del apostolado*" [10].

Cada Obispo, con sus colaboradores, debe, pues, escoger cuidadosamente entre sus sacerdotes a aquellos que sean verdaderamente dotados y capaces para realizar los estudios superiores. Para ello tendrá en cuenta las exigencias concretas de la Diócesis, por ejemplo, la enseñanza en el Seminario menor y mayor, la formación permanente del clero, las oficinas de la curia, así como algunos sectores particulares de la pastoral diocesana, o también las necesidades a nivel provincial o nacional, en este caso de acuerdo con la respectiva Conferencia Episcopal.

Se recomienda encarecidamente que no se envíen a estudiar a aquellos sacerdotes que presenten problemas de naturaleza personal. Sería este un vano intento de encontrar una solución a sus dificultades que deberían ser atendidas, en cambio, en un modo más específico y apropiado.

El Obispo que acoge en su Diócesis a sacerdotes de territorios de misión por motivos de estudio, deberá proveer a su formación espiritual, tal como ya se está realizando fructuosamente en algunos países. Sería oportuno que la Conferencia Episcopal estableciera normas particulares que regularan la permanencia, por motivos de estudio, de dichos sacerdotes [11].

8. Otro motivo por el cual un sacerdote diocesano puede ser escogido y enviado al extranjero, por un cierto tiempo, lo constituye la **asistencia pastoral a los emigrantes de su misma nación**.

El fenómeno de la movilidad humana se presenta hoy bajo nuevas formas, que requieren una eficaz atención pastoral. Es, por tanto, muy oportuno que algunos Episcopados de los países de misión envíen al extranjero, en zonas concretas, a sacerdotes competentes y animados de un verdadero espíritu misionero, que acompañen y reúnan a los hombres y mujeres emigrantes de su país, -en especial a aquellos que han emigrado o se han refugiado en países mayoritariamente no cristianos-, para asistirlos espiritualmente y para seguir manteniendo sus vínculos con el país de origen. Todo esto, evidentemente, deberá realizarse mediante acuerdos concretos con los Obispos y, eventualmente, con las Conferencias Episcopales donde residan los emigrantes [12].

9. Un ulterior motivo se da, excepcionalmente, en los casos de **sacerdotes obligados a abandonar el propio país**, a causa de persecuciones, guerras u otras gravísimas razones. Aunque el acontecer de dichos eventos no suele permitir una adecuada previsión, es necesario que se clarifiquen las situaciones y las posiciones de cada caso, teniendo en cuenta también las exigencias de la legislación de las naciones que acogen a los refugiados.

Normas

Como regla general se confirma, en primer lugar, cuanto ha sido sancionado por el canon 283.1 del C.I.C.: *"Aunque no tengan un oficio residencial, los clérigos no deben salir de su diócesis por un tiempo notable, que determinará el derecho particular, sin licencia al menos presunta del propio Ordinario"*.

La Congregación para la Evangelización de los Pueblos invita a todos los Obispos y Sacerdotes diocesanos a la estricta observancia del citado canon, en relación también a los casos señalados en el n. 3 de la presente Instrucción.

A. Normas para el envío de sacerdotes por motivos de estudios.

art. 1 El Obispo diocesano de los países de misión, una vez valoradas las necesidades concretas y oído el parecer de sus colaboradores, escoja al sacerdote más idóneo para proseguir los estudios en la especialización requerida, y solicite su consenso. Establezca la materia de estudio en la que el sacerdote deberá especializarse, la Facultad a la que deberá inscribirse y la fecha definitiva de su regreso.

art. 2 Establezca un acuerdo escrito con el Obispo de la Diócesis y con la Institución donde ha decidido enviar al sacerdote, teniendo en cuenta también los aspectos relativos a su sustentamiento económico.

art. 3 Acuerde con el Obispo que acoge, la actividad pastoral que el sacerdote podrá desarrollar solamente durante la duración de los estudios, sin que la misma conlleve un gravamen que impida concluirlos en el tiempo acordado y sin que exija la estabilidad prevista por el derecho [13].

art. 4 El Obispo diocesano que acoge en su Diócesis a sacerdotes estudiantes provenientes de los países de misión, verifique que existan acuerdos precisos con el Obispo que envía al sacerdote a continuar sus estudios, tal como se ha especificado anteriormente.

art. 5 El Obispo que acoge a sacerdotes estudiantes en su diócesis, les asegure una asistencia espiritual adecuada, los incorpore en la pastoral diocesana y les haga partícipes de la vida del Presbiterio, acompañándoles con paterna solicitud.

art. 6 En caso de graves problemas, el Obispo que acoge, oído el Obispo que ha enviado al sacerdote, tome medidas adecuadas que pueden llegar incluso hasta revocar la licencia de permanecer en Diócesis [14].

art. 7 El sacerdote que rechace de modo obstinado, incluso después de la admonición prescrita [15], la obediencia a la decisión del propio Obispo de regresar a la Diócesis, sea castigado con justa pena, según las normas del derecho [16]. Antes de proceder, el Obispo que envía al sacerdote informe debidamente al Obispo que lo acoge.

B. Normas para la permanencia en el extranjero en vista de la asistencia pastoral a los emigrantes

art. 8 Además de las normas ya emanadas tanto en el derecho universal como en el derecho particular, los dos Obispos interesados concuerden mediante acuerdo escrito, las modalidades y los tiempos de la asistencia pastoral requerida, antes de conferir a un sacerdote incardinado en circunscripciones eclesíásticas de los territorios de misión el encargo de capellán de grupos de emigrantes. Dicho sacerdote sea introducido en la pastoral diocesana y participe en la vida del presbiterio.

art. 9 En el caso de grupos numerosos de emigrantes podrán también establecerse acuerdos entre las Conferencias Episcopales interesadas.

C. Normas para los casos de sacerdotes refugiados por graves motivos.

art. 10 El Obispo que acoge en su Diócesis a un sacerdote refugiado de los territorios de misión por graves motivos, antes de asignarle un oficio pastoral, oiga también el parecer de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el curso de la Audiencia del 24 de Abril de 2001, concedida al infrascrito Cardenal, ha aprobado la presente Instrucción y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la sede de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, el 25 de Abril de 2001, Fiesta de San Marcos Evangelista.

Jozef Card. Tomko

Charles Schleck, C.S.C.,
Arzobispo Tit. de África
Secretario Adjunto

[1] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal *Presbyterorum Ordinis*, 10: AAS 58 (1966) 1007; Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris Missio*, 7 de Diciembre de 1990, 67-68: AAS 83 (1991) 315-326.

[2] Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 39: AAS 58 (1966) 986-987.

[3] Cfr. Carta enc. *Redemptoris Missio*, 33: AAS 83 (1991) 278-279.

[4] Carta. enc. *Redemptoris Missio*, 68. Cfr. también S. Congregación para el Clero, Notas directivas *Postquam Apostoli*, 23 de Julio de 1980, 23-31: AAS 72 (1980) 360-363; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 25 de Marzo de 1992, 18: AAS 84 (1992) 684-686.

[5] Cfr. Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción *Cooperatio Missionalis*, 1º de Octubre de 1998, 16-17.

[6] Cfr. Instrucción *Cooperatio missionalis*, 20.

[7] Cfr. *C.I.C.*, can. 381.2.

[8] Cfr. Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 58: AAS 84 (1992) 759-761.

[9] Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 72: AAS 84 (1992) 783-787.

[10] Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 18: AAS 58 (1966) 725.

[11] A este propósito hay que señalar las directivas emanadas por las Conferencias Episcopales de Italia, Alemania y Estados Unidos.

[12] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 18: AAS 58 (1966) 682; Pablo VI, Motu pr. *Pastoralis migratorum cura*, 15 de Agosto de 1969: AAS 61 (1969) 601-603; Pont. Com. para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, Carta circ. *Nella sua sollecitudine*, 26 de Mayo de 1978: AAS 70 (1978) 357-378; C.I.C., can. 568; Congregación para la Educación Católica y Pont. Com. para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, Carta circ. *La pastoral de la Movilidad humana en la formación de los futuros sacerdotes*, 25 de Enero de 1986.

[13] Por ejemplo el oficio de párroco, según el can. 522 del C.I.C.

[14] Cfr. C.I.C., can. 271.3.

[15] Cfr. C.I.C., can. 1347.1.

[16] Cfr. C.I.C., can. 273 y can. 1371 n. 2.

LXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
Declaración

«El drama humano y moral del tráfico de mujeres»

Madrid, 27 de abril de 2001

1. Una realidad alarmante.

El tráfico de seres humanos, y de una forma particular el de mujeres para su explotación sexual, es un fenómeno que está adquiriendo, por desgracia, dimensiones alarmantes en Europa y también en nuestro país. La proliferación en nuestra sociedad de estas nuevas formas de esclavitud, constituye para nosotros, Obispos, un motivo de grave preocupación.

Con esta declaración queremos ayudar a los cristianos, a nuestras comunidades cristianas y a la sociedad en general a tomar conciencia del drama moral y humano que representa el tráfico de estas mujeres. Privadas de todas las garantías y derechos, son entregadas, aprovechando su situación de pobreza y dependencia, en matrimonios serviles y son introducidas en las redes que controlan el negocio de la prostitución.

Otras Conferencias Episcopales[1] ya se han hecho eco de esta lamentable y dramática situación, cada vez más extendida. Se calcula que este negocio mueve anualmente más de 7000 millones de dólares en el mundo[2]. Un negocio tan floreciente, gestionado, frecuentemente, por las mismas redes que las de la droga y el blanqueo de dinero, ha hecho aumentar de forma extraordinaria y preocupante el tráfico de seres humanos en todos los continentes.

Por lo que se refiere a España, baste citar, como botón de muestra, que en el año 2.000 fueron controladas 14.118 personas que ejercían la prostitución, se desarticularon 37 redes de traficantes y fueron detenidos 204 autores de delitos relacionados con la trata de mujeres y la prostitución de menores[3].

2. Las causas de esta situación.

El tráfico de mujeres es un fenómeno que al menos en sus causas guarda una estrecha relación con los flujos migratorios.

La primera causa del tráfico de mujeres, si miramos a los países de origen, es la pobreza, que impide a las personas satisfacer sus necesidades vitales, por lo que se sienten empujadas a huir hacia el mundo del bienestar.

Junto a la pobreza, otros elementos a tener en cuenta son las situaciones de violencia y de conflictos, que provocan el éxodo y la expulsión hacia lugares más seguros. Todo esto afecta de forma especial a la mujer, debido a su situación de desigualdad, precariedad y falta de futuro en muchos países en vías de desarrollo.

Los servicios de acogida de las organizaciones sociales y de las comunidades cristianas[4], atestiguan que un número muy relevante de las mujeres sumergidas en las redes de la prostitución son extranjeras[5], que, para poder emigrar legal o ilegalmente, se ven abocadas a ganarse la vida de esta manera.

Si miramos a los países receptores, como es el caso de España, podemos señalar como una causa determinante la sociedad consumista en que vivimos, dominada por las leyes del mercado, y la banalización de la sexualidad. Estas circunstancias son aprovechadas por personas sin escrúpulos para organizar la vergonzante actividad del tráfico de mujeres para la prostitución[6].

Entre sus causas, no podemos silenciar al "cliente" como factor clave. Siempre se habla de las víctimas y de los traficantes y se olvida que el "cliente" es un colaborador fundamental para mantener este degradante negocio.

También se pueden señalar como factores que facilitan el tráfico de mujeres una cierta tolerancia social y legal con las redes de tráfico. Habría que evitar que un endurecimiento de las leyes de inmigración, paradójicamente, favoreciera el desarrollo clandestino de estas mafias y traficantes.

Los Medios de Comunicación y las modernas tecnologías como Internet, a la vez que desempeñan la noble tarea de informar y denunciar estas situaciones degradantes de la persona humana, contribuyen, también, a favorecerlas mediante la publicidad, los anuncios de ofertas sexuales y la pornografía. Se convierten así, en función de los ingresos económicos, en cómplices de este mercado de seres humanos. Sería un buen síntoma de recuperación moral el velar cuidadosamente por el tipo de mensajes que circulan por tan poderosos medios.

3. Las víctimas del tráfico

Como hemos advertido, son muchas las personas que se lucran con el tráfico de mujeres y, sin embargo, la opinión pública no reacciona suficientemente ante esta miseria humana.

La vida cotidiana de estas mujeres es en muchos casos más grave que la antigua esclavitud. Al engaño en la captación hay que añadir muy frecuentemente los malos tratos y las inhumanas condiciones de vida, así como la pérdida de libertad. No es raro que permanezcan encerradas en los lugares donde ejercen la prostitución, y que vivan hacinadas y privadas de documentación, lo que las hace irrelevantes para la sociedad.

Cuando estas mujeres deciden retornar a una vida digna y libre, su camino de vuelta está lleno de dificultades por la coacción de las redes mafiosas y por no haber conseguido el sueño del bienestar y la salida de la miseria. No es raro que tengan que enfrentarse a amenazas y represalias contra ellas y sus familias, y a problemas psicológicos provocados por los traumas emocionales y por la experiencia vivida. Al rechazo familiar y social por su pasado de prostitución, se añade, frecuentemente, el tener que superar también problemas jurídicos, ya que, en no pocos casos, firmaron contratos de dudosa legalidad, incluso con documentación e identidad falsas.

4. Atentado grave a los derechos humanos.

El tráfico de mujeres, propiciado por una cultura economicista y materialista, que ha olvidado el carácter sagrado y la dignidad de la persona humana, creada a imagen de Dios (Gen 1,27), es una de las más escandalosas formas de reducción del ser humano a mera mercancía.

Hay que reconocer, además, que buena parte de las mujeres prostituidas a través de las redes de tráfico tenían previamente conculcados sus derechos más elementales. La entrada en ese tráfico no hace sino profundizar la marginación en la que ya vivían. La mujer, auténticamente "vendida" en estas redes, vive en una situación de extrema pobreza.

Ya hemos señalado que la finalidad del tráfico de mujeres tiene como destino, en una proporción importante, el mercado del sexo, y que éste está condicionado por la demanda, es decir, por los "clientes". Los niveles sociales de tolerancia ante este hecho evidencian, junto a la degradación moral de quien hace uso de los servicios sexuales por dinero, una profunda injusticia que entraña una quiebra de valores éticos en nuestra sociedad.

De la misma forma queremos denunciar la injusticia, el relativismo y el subjetivismo moral que están presentes en nuestra sociedad, y subrayar que *"a causa de su dignidad personal el ser humano es siempre un valor en sí mismo y por sí mismo y como tal exige ser considerado y tratado. Y al contrario, jamás puede ser tratado y considerado como un objeto utilizable, un instrumento, una cosa"*[7]. Hallamos

en este fenómeno la raíz misma de la inmoralidad de la prostitución como *negación radical del amor humano*. A la esencia del mismo pertenece la entrega personal y afectiva desinteresada, mientras que a la esencia de la prostitución corresponde, por el contrario, el lucro y la utilización de las personas como mercancía.

Queremos insistir en la urgente necesidad de educar en una cultura asentada firmemente en valores como la dignidad insobornable de todo ser humano y el respeto a sus derechos; y poner los medios necesarios para que estos comportamientos degradantes sean objeto de una firme reprobación ética y social.

Mirar como Dios mira a estas personas, a toda persona humana, exige actitudes básicas como el amor, el respeto, la compasión por tanto dolor provocado y la indignación por cuanto tiene de injusticia evitable.

Es preciso que se erradique la injusta y demoledora mentalidad, según la cual la mujer es la primera víctima, que considera al ser humano como una cosa, un objeto de explotación comercial, un instrumento de interés egoísta, o de sólo placer.

5. Tareas pendientes en la sociedad y en la pastoral de las comunidades cristianas

Frente al agravamiento del problema del tráfico de mujeres, es urgente que la sociedad presente respuestas adecuadas a esta situación y a sus víctimas. Por una parte es necesario recuperar la educación en valores morales, como el respeto a los demás por ser seres humanos, por su dignidad; y, por otra parte, rechazar toda discriminación e instrumentalización inhumana [8].

Es cierto que en el ámbito internacional existen instrumentos legales, suscritos por la mayor parte de los Estados, que confieren a éstos la responsabilidad de proteger a las víctimas del tráfico de personas. Pero, aunque existan los instrumentos, son pocos los Estados que se han comprometido decidida y eficazmente en la lucha contra este mal. Por ello es urgente profundizar en la aplicación de los instrumentos legales desde la perspectiva de una efectiva cooperación internacional y la necesaria incorporación a la legislación interna de los Estados.

En España, nuestra Constitución reconoce los derechos y libertades de los extranjeros. Estos derechos deberían ser reconocidos y aplicados legal y reglamentariamente con la máxima generosidad.

Sería, también, deseable acentuar el trato favorable a las víctimas, desde una protección eficaz, con garantías para quienes se decidan a denunciar a sus explotadores. Para ello son urgentes programas específicos que incluyan los planes de integración alternativos, el refugio y asilo, la legalización de su situación, la atención gratuita de los servicios jurídicos y de la asistencia médica confidencial. No es suficiente una protección puramente teórica para unas mujeres que tienen amenazada su vida y la de sus familiares.

Paralelamente es necesaria una actuación policial efectiva contra los explotadores de seres humanos, logrando una cooperación internacional más fluida, desarrollando controles internos más eficaces y promoviendo una labor de concienciación sobre el problema en nuestra sociedad.

El cambio de mentalidad que se necesita no será posible sin la implicación de los Medios de Comunicación, dada la importancia que tienen en una sociedad como la nuestra. A ellos les pedimos que informen sin sensacionalismo sobre la violación de los derechos humanos, al tiempo que ofrezcan un mensaje que facilite la comprensión del problema y la sensibilización social ante el mismo.

A vosotras mujeres, que sufrís la terrible degradación que supone esta explotación, os animamos a sacar fuerza de la debilidad. Somos sensibles a vuestra grave y penosa situación que tanto dolor os causa y nos causa. Sabemos que os es difícil rehacer vuestra vida pero no es imposible. Contáis para ello con instituciones, asociaciones y un voluntariado que están dispuestos a ayudaros y acompañaros, compartiendo vuestro sufrimiento. Vuestra denuncia y vuestro testimonio podrán lograr que otras personas recuperen su dignidad perdida.

A nuestras comunidades eclesiales, a todos y a cada uno de sus miembros, les pedimos que sean “hogar abierto” para las víctimas[9], promuevan respuestas de acogida; ofrezcan medios aptos de atención, integración laboral y rehabilitación social y comunitaria, y contribuyan a la denuncia profética de las estructuras de pecado que sustentan este fenómeno.

Por último, agradecemos el esfuerzo y la entrega callada, valiente y generosa de comunidades cristianas, congregaciones religiosas, organizaciones sociales que están acogiendo a las mujeres que deciden enfrentarse a esa situación. A todas ellas, a sus profesionales y voluntarios, queremos animarles a no desfallecer en su labor. La Iglesia tiene la misión de defender y promover la dignidad de toda persona humana que en Cristo “*ha sido elevada a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su Encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*” [10]. Siguiendo el ejemplo de Jesús, la Iglesia debe servir a los pobres, hacer suya la causa de los más débiles y proclamar que todos hemos nacido para vivir como hijos de Dios (Cf. Lc 4,18).

NOTAS

[1] Es representativa de todas ellas la carta dirigida por el Presidente del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, Cardenal Misloslav Vlk, y del Presidente de las Conferencias de las Iglesias europeas, Metropolitano Jérémie, sobre *La violencia contra las mujeres*, junio de 1999. También ha hecho pública una Declaración la Comisión Social de los Obispos de Francia, en su documento “L’esclavage de la prostitution” (4-XII-2.000).

[2] Las cifras son de la Organización Internacional de Migraciones (OIM).

[3] Fuente: Dirección General de la Guardia Civil. Datos de la actuación sólo en 900 clubes.

[4] Datos procedentes de los servicios de atención a estas mujeres: Madrid, Barcelona, Bilbao, Orense, Alicante, Santiago de Compostela y Valladolid.

[5] Los datos facilitados por los centros de acogida y protección sostenidos por instituciones de la Iglesia Católica nos manifiestan que la mayoría de estas mujeres pertenecen a países, sobre todo, de América Latina (Colombia, Brasil, República Dominicana, Ecuador..) y del Este de Europa (Rusia, Lituania, Croacia..), todos ellos con graves problemas socio-económicos, políticos y de pobreza. Este diagnóstico es coincidente con los datos ofrecidos por la Dirección General de la Guardia Civil (año 2000) que citan a América Latina como lugar de procedencia del 70% de las víctimas de la trata de blancas

[6] En este sentido es muy preocupante el aumento y proliferación de lugares de prostitución: además de los antiguos “barrios chinos”, se multiplican hoy los bares de alterne, las salas de masajes, los clubes de carretera, etc., donde estas mujeres se encuentran con frecuencia secuestradas y sometidas a extorsión por las redes y mafias.

[7] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*,37

[8] Ibidem

[9] Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 50.

[10] Concilio Vaticano II. Constitución *Gaudium et spes*, 22

LXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

INSTRUCCIÓN PASTORAL

La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad

27 de Abril de 2001

SIGLAS

ADS León XIII, Carta encíclica *Arcanum divinae sapientiae*, 10.II.1880
CA Juan Pablo II, Carta encíclica *Centessimus annus*, 1.V.1991
CC Pío XI, Carta encíclica *Casti connubii*, 31.XII.1930
CCE *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, 15.VIII.1997
CDF Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, 22.X.1983
CF Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, 2.II.1994
CIC *Codex iuris canonici*, 25.I.1983
ChL Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, 30.XII.1988
DM Juan Pablo II, Carta encíclica *Dives in misericordia*, 30.XI.1980
EV Juan Pablo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, 25.III.1995
FC Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 22.XI.1981
FR Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 14.IX.1998
GS Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Gaudium et spes*, 7.XII.1965
HV Pablo VI, Carta encíclica *Humanae vitae*, 25.VII.1968
LG Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 21.XI.1964
LE Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem exercens*, 14.IX.1981
MD Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris dignitatem*, 15.VIII.1988
NMI Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, 6.I.2001
RH Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptor hominis*, 4.IV.1979
SD Juan Pablo II, Carta apostólica *Salvifici doloris*, 11.II.1984
SRS Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 30.XII.1987
VcS Pío XII, Discurso *Vegliare con sollicitudine*, 29.X.1951
VS Juan Pablo II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, 6.VIII.1993

INTRODUCCIÓN

CRISTO REVELA EL AMOR

Necesidad de un amor verdadero

1. "*El hombre no puede vivir sin amor*. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente". Esta afirmación de Juan Pablo II al inicio de su pontificado expresa la condición humana, algo que toda persona experimenta. Todo hombre necesita el amor para reconocer la dignidad propia y de los otros y para encontrar un sentido valioso a su vida. Es el amor que le pueden ofrecer, en primer lugar, sus padres, su familia y, después, tantas otras personas. Y también la sociedad.

Efectivamente, la vida de las personas está decisivamente condicionada por la cultura de la sociedad en que vive. Cuando el amor por la verdad y el bien del hombre no impregna la cultura de las relaciones sociales y de la administración pública, el puesto central de la persona es sustituido por bienes menores, como los intereses económicos, de poder o de bienestar meramente material.

2. Pero hay una forma de amor que aparece mucho más ligada a la realización de la persona, al logro de una vida plena, porque expresa relaciones que constituyen a la persona como tal: es el *amor de los padres* a los hijos (que está en el origen de cada persona, que viene a la existencia como hijo), y el *amor del hombre y la mujer* (pues la dimensión esponsal es también constitutiva de la persona).

La *felicidad* de las personas guarda una relación intrínseca con ese amor familiar. Por ello, muchos de los *sufrimientos* que marcan la vida de tantos hombres y mujeres hoy tienen que ver con expectativas frustradas en el ámbito del matrimonio y la familia. Y es que a la persona no le basta cualquier amor: necesita un *amor verdadero*, es decir, un amor que corresponda a la verdad del ser y de la vocación del hombre.

Los cristianos sabemos que sólo en el misterio de *Cristo se revela y se cumple en plenitud* el misterio de la vida humana en todas sus dimensiones; sólo en el Hijo amado puede cada ser humano encontrar el amor del Padre eterno que sacia los anhelos más profundos de todos los corazones. Ese amor infinito llena de sentido la vida familiar y la convivencia social.

Misión de la Iglesia: la evangelización

3. La *predicación del Evangelio* es la primera misión que Cristo encomienda a los apóstoles y a sus sucesores, los obispos, quienes tenemos el deber de llevarla a cabo en toda su integridad. Nuestra primera tarea es *anunciar a Jesucristo*, el Salvador de todo hombre, el camino, la verdad y la vida (cfr. Jn 14,6). En comunión pastoral con el sucesor de Pedro queremos seguir su invitación para adentrarnos en la contemplación del rostro de Cristo -en quien resplandece el hombre nuevo- y secundar dócilmente su envío misionero: ¡echad de nuevo las redes!

Las circunstancias actuales en las que se desarrolla la evangelización en la sociedad española hacen que los miembros de la Iglesia Católica, pastores y fieles, sintamos, junto a una gran esperanza, una grave preocupación por la situación de la familia y de la vida humana de los más débiles. En efecto, junto a las *innumerables manifestaciones alentadoras* del amor cristiano a la vida humana y a la familia, encontramos en nuestra sociedad algunos *signos negativos* que se dan en este campo. Este aliento y esta preocupación son los que nos conducen hoy a los obispos a una reflexión y exhortación pastoral sobre la *verdad y la belleza del matrimonio, de la familia y de la vida humana*. El evangelio de la familia y de la vida es don y plenitud, compromiso y exigencia.

4. *La vida humana es siempre buena noticia*. Aunque surja o se halle en circunstancias difíciles toda persona humana es un regalo, un don de valor inestimable. Cada ser humano constituye por su sola existencia una clara llamada a la comunión, al amor ofrecido y recibido. El amor esponsal de un hombre y una mujer, que se entregan y prometen de por vida como cónyuges, crea el *hábitat natural para la acogida amorosa de la vida humana*. Este es el proyecto hermoso y perenne de Dios creador, que bendice la comunión matrimonial con el don del hijo (cfr. Gén 1-3). El don maravilloso de la vida humana suscita en quienes lo reciben admiración, gratitud y anhelos de cultivarlo mediante la propia donación.

En la familia -*cuna y custodia* de la vida- el ser humano, hombre y mujer, nace y crece como persona, como hijo, como hermano, gracias al modelo de los padres. La familia educa a la persona hacia su maduración y edifica la sociedad hacia su desarrollo progresivo. Como *"célula" del organismo social* la familia sana es el fundamento de una sociedad libre y justa. En cambio, la familia enferma descompone el tejido humano de la sociedad.

Además, en la familia cristiana el bautizado recibe la primera enseñanza evangélica y es introducido a la vida de la fe. Por eso la familia es *"iglesia doméstica"*, núcleo de la gran familia de los hijos de Dios en Cristo, y participa de su misión en orden a formar la humanidad nueva.

5. Al volver a hablar de la familia y de la vida humana lo hacemos *desde la fe*, atendiendo a la *situación actual* de nuestra sociedad, que tanto ha cambiado en estos últimos años. Plantearse este tema desde el Evangelio supone, en primer lugar, una disposición a abrirse a su mensaje, a querer descubrir y realizar la

verdad en Aquél que quiso compartir la vida del hombre, nacer en el seno de una familia (cfr. Mt 1 y Lc 2) y ser el Esposo de la Iglesia, que sigue viviendo de su entrega amorosa (cfr. Ef 5,32).

Desde esta perspectiva, esta instrucción quiere ser una llamada a renovar la vida de los matrimonios y las familias cristianas reafirmando su vocación eclesial y social. También quiere ser una ayuda para quienes, con un corazón abierto, buscan la verdad sobre el amor humano, el matrimonio y la familia. El horizonte de esta instrucción está unido a la misma esperanza que despierta la familia en su realidad. Tiene un carácter programático, apunta a un *futuro a construir*.

Familia y esperanza

6. Nos dirigimos con gratitud a *todos* aquellos que quieren vivir plenamente la realidad familiar. En primer lugar, a las *familias cristianas*, a cada uno de sus miembros, pues sois cauce de la esperanza para nuestra sociedad: ¡Sí, queridas familias, *estáis llamadas a ser la sal y la luz de la civilización del amor!* (cfr. Mt 5,13-16). Queremos animar en su vocación a los esposos y a los padres; queremos alentar a los movimientos y asociaciones familiares. Comprendemos vuestras dificultades. Sabed que Cristo, el Esposo, está con vosotros (cfr. Mt 28,20). ¡No tengáis miedo! (cfr. Lc 12,22-32). ¡Vivid en Cristo como testigos intrépidos de la buena nueva de la vida y de la familia! La semilla del bien puede siempre más que la del mal. No os dejéis abatir por los ambientes adversos. Queridos padres, no cejéis en el empeño de educar a vuestros hijos en el amor verdadero, en el sentido de la vida y de la sexualidad. ¡Transmitid con gozo y perseverancia a los jóvenes –que son el futuro de la sociedad- la grandeza del amor fiel y el sentido de la vida humana en toda su dignidad!

Apelamos, también, a los *sacerdotes, a las personas consagradas y a los fieles laicos* que acompañan a los esposos y a sus hijos en el descubrimiento y desarrollo de su vocación. Aunque en ocasiones vuestra siembra del Evangelio sea entre lágrimas, a su tiempo, con la gracia de Dios, cosecharéis con abundancia (cfr. Sal 126,5).

Esta reflexión, además, se dirige al conjunto de la sociedad y a sus *gobernantes*, en especial a los *agentes culturales y sociales, educadores, profesores y catequistas, así como a los profesionales de la salud*. Reconocemos vuestros desvelos por el bien común. Os confiamos esta reflexión sobre la verdad que nos ofrece el Evangelio del matrimonio, la familia y la vida. Cristo no violenta sino que promueve al máximo la razón humana y descubre lo genuinamente humano, lo que posibilita el auténtico desarrollo de las personas y de los pueblos. Su enseñanza es salvaguarda de la dignidad de toda persona humana y del progreso social en justicia, solidaridad y libertad.

7. Esta instrucción se *estructura* en cuatro partes. En primer lugar, dirigimos una mirada a nuestra sociedad y a nuestra cultura en lo que concierne al valor de la vida humana, al matrimonio y a la familia. Queremos analizar las claves antropológicas de nuestra civilización. Pretendemos adecuarnos, desde la fe, a la mirada misericordiosa del Padre, encarnada en los ojos humanos de Cristo y de su Iglesia (capítulo 1). En segundo lugar, presentamos algunos elementos esenciales del evangelio del matrimonio y la familia (capítulo 2), y de la vida (capítulo 3); es el plan amoroso del Creador y Salvador de todos los hombres. En tercer lugar, ofrecemos criterios de juicio y orientaciones para promover el protagonismo de la familia en la mejora de nuestra sociedad (capítulo 4).

Cristo, plenitud del hombre

8. Este anuncio esperanzador que presentamos también *va dirigido al corazón de cada persona*. Todos deseamos la plenitud de vida. Este evangelio es verdadero y es posible; es la felicidad del hombre y el progreso de los pueblos. Jesucristo no es sólo el Maestro sino también el Redentor del hombre. Él sana con la gracia de su Espíritu nuestro corazón enfermo y nos hace capaces de superar las rupturas del pecado y renovar la comunión conforme al designio originario del Padre. Él perdona nuestras culpas. Él fortalece nuestra debilidad. Su misericordia infinita restaura nuestra miseria.

A cuantos se sienten abatidos queremos ofrecer el acompañamiento de la Iglesia, fundada por el mismo Cristo y enviada a continuar su tarea. A cuantos se sienten huérfanos, en la intemperie hostil de un mundo cada vez más deshumanizado, despojados de justicia y de amor, queremos abrir de par en par las puertas de *la Iglesia, Hogar familiar* donde fructifica la caridad fraterna, donde hay vida en abundancia.

En esta hora decisiva, en la que está en juego el verdadero respeto de toda vida humana y la construcción de la civilización del amor, contamos con el *testimonio de tantas familias* que viven el proyecto de Dios y lo hacen creíble.

A todos os animamos a seguir adelante con humildad y confianza. Con los ojos puestos en Jesucristo, muerto en la cruz para darnos vida, resucitado y glorioso, presente en la Eucaristía para renovar la nueva y eterna alianza de Dios con sus hijos. A todos os animamos a una renovación espiritual en el *camino de la santidad*. En nombre de Cristo hemos de echar nuevamente las redes (cfr. Lc 5,1-11) y cultivar con esmero su viña (cfr. Mt 20,1-16). Con la certidumbre de que trabajamos con el Dueño de la viña, esperamos de su gracia una nueva primavera para la familia y para la vida.

CAPÍTULO 1

UNA MIRADA A NUESTRA SOCIEDAD Y A NUESTRA CULTURA

1.1. Una mirada de fe

Lo verdaderamente humano

9. La mirada que dirigimos a la vida, el matrimonio y la familia en nuestra sociedad actual es una mirada de fe por un doble motivo. En primer lugar, porque esa fe nos hace participar de aquella primera mirada de Dios con la que el Creador vio que todo era bueno (cfr. Gén 1,31) y nos da esos ojos nuevos que nos permiten *redescubrir lo bueno, lo verdaderamente humano* (cfr. Flp 4,8). En segundo lugar, porque mirar el matrimonio y la familia nos lleva a descubrir la necesidad de una "fe humana". La familia es el primer lugar donde una persona se confía a otra con una entrega verdadera. Esta fe humana que se vive en la familia nos abre a la *fe en el otro*, para poder construir una sociedad esperanzada, y a la fe en Dios. La mirada de fe resulta decisiva para descubrir, conocer y vivir la verdad completa de todas las realidades, sobre todo las que se refieren al ser humano, a su vida y a su destino trascendente.

10. Son muchas las ocasiones en que los obispos españoles nos hemos pronunciado sobre la situación de nuestra sociedad, también en lo que afecta a la verdad moral propia del matrimonio, la familia y la vida. No hemos dejado de señalar los logros y las dificultades en estos campos. Uno de los logros que se ha dado en la sociedad española y que queremos de nuevo poner de manifiesto es la progresiva *maduración de nuestra convivencia democrática*. Esto incluye elementos muy positivos en la afirmación de unos valores destinados a la convivencia en un clima de libertad, respeto, pluralismo, tolerancia, con un marco de progreso económico en un Estado de bienestar.

Junto a estos logros, es obligado afirmar también importantes *adquisiciones de carácter moral*, como una mayor sensibilidad en lo que corresponde a la defensa de las libertades individuales y la igualdad de derechos. Esto supone un rechazo creciente contra las manifestaciones tiránicas, los racismos, las violencias de distinto tipo –también en la familia–, las desigualdades sociales, los clasismos más o menos ocultos, una denuncia sin paliativos contra el terrorismo, una lucha sincera contra diversas manifestaciones inhumanas como son la miseria, la ignorancia o el rechazo a los inmigrantes.

En el ámbito específico de la familia hemos de constatar como elementos de progreso: el mayor reconocimiento de la igualdad de hombre y mujer, la mayor libertad en las relaciones y en la elección del matrimonio, el hecho de que los hijos sean recibidos más conscientemente, etc.

La solidaridad con los desfavorecidos, la preocupación por los desempleados, el crecimiento del voluntariado social, el respeto a los que tienen otra cultura o el cuidado de una conciencia ecológica son también importantes adquisiciones de nuestra sociedad.

1.2. Ambigüedad de los valores de la cultura dominante

Aceptación de graves distorsiones

11. Pero, como pastores, hemos de advertir que muchos de estos elementos presentes en nuestra vida social sufren ciertas ambigüedades a causa de la cultura dominante, que los desfigura en la tarea de formar integralmente a la persona.

Nos interesa sobre todo destacar la ambigüedad en lo que corresponde al ámbito de la familia y la vida. Se produce ahí la asombrosa situación de que, a pesar de que las encuestas demuestran que es una institución altamente valorada de modo privado por las personas, existe un rechazo manifiesto en su aceptación pública. De tal manera que se llegan a *considerar normales* en una "situación democrática" distintas *realidades que perturban* seriamente la institución familiar y el respeto a la vida humana. Entre otras, podemos citar la extensión del divorcio con las graves consecuencias personales que genera; de las parejas de hecho con la inestabilidad que producen en la vida de las personas y de la sociedad; y, cada vez más, la petición de un pretendido "matrimonio" entre homosexuales con una grave confusión en la comprensión de la sexualidad. Entre los temas que se refieren a la transmisión de la vida se encuentran la trágica aceptación social del aborto, la eutanasia, la esterilización, la Fivet, la clonación "terapéutica", etc. Muchas de estas cuestiones ya han sido legalizadas, como el divorcio, la despenalización del aborto en algunos supuestos y las "Técnicas de reproducción asistida" e, incluso, han sido aceptadas por sentencias del Tribunal Constitucional.

12. La gravedad y número de estos problemas está a la vista de todos. Nos encontramos en una situación histórica nueva en nuestra sociedad. Como pastores nos preocupan en la medida en que afectan a las personas en lo más íntimo, mientras que nuestra sociedad parece querer ocultar sus dificultades con soluciones superficiales e ingenuas que pretenden ignorar la repercusión personal y social que producen. Éste es el drama que se oculta tras la paradoja de una familia (cuna y santuario de la vida) apreciada en su función personal y *vilipendiada en su dimensión social*. Nos hallamos ante un orden social tremendamente paradójico porque esconde la problemática que padecen muchas personas, queriendo amparar esa problemática humana con unos servicios sociales que aseguren una vida individual solo materialmente adecuada. Pero, ¿acaso pueden las estructuras frías e impersonales ocuparse verdaderamente de las personas, sobre todo cuando éstas sólo pretenden asegurarles un mínimo de bienestar material?

Nuestra mirada de fe no se queda en las estructuras, nos ayuda a contemplar el corazón del hombre (cfr. 1 Sam 16,7). Por eso, al entrar en esta cuestión no estamos invadiendo un terreno ajeno, sino que nos hacemos eco de los apremiantes deseos de *gran número de personas cuyo principal problema es su propia familia*. ¡Cuántos hombres y mujeres no saben qué hacer para tener una mejor convivencia familiar, o ayudar verdaderamente en esto a sus hijos! Querer silenciar esta voz bajo el argumento de una pretendida "neutralidad" social ante una cuestión meramente "privada", supone callar ante el clamor de tantas familias que piden una atención urgente. Hemos de constatar que hoy, por la evolución negativa de los problemas antes apuntados, en España, la familia padece graves males y es hora de afrontar sin complejos sus causas y sus soluciones.

Las raíces de una cultura inadecuada

13. La contradicción interna entre la valoración positiva de la familia como un valor real y su menosprecio como elemento social nos señala una importante incoherencia en la racionalidad que está en la base de la construcción de nuestra sociedad. Incoherencia que pone de manifiesto un *modo erróneo de concebir la convivencia social*. No le basta al hombre un *bienestar material* y exterior si fracasa en lo más importante para él. Así nos encontramos con que muchas personas viven un problema dramático, y es la dificultad

para realizar un auténtico proyecto de vida y de familia, como pide su corazón, pues tropiezan con una valoración social puramente económica y utilitarista de la persona y de la familia. En estas circunstancias, la ausencia de una ayuda adecuada y cercana sume al hombre en una amarga frustración.

14. Los cristianos *debemos denunciar* aquellos aspectos de nuestra cultura que no favorecen la personalización de cada hombre y cada mujer y su llamada a formar una auténtica comunión de personas. Son factores que provocan una fractura íntima que conduce a la dificultad de concebir la propia vida y, por consiguiente, el matrimonio y la familia, como una auténtica vocación.

Este hecho está más acentuado por la extensión cultural de una determinada censura que relega del ámbito público al privado toda pregunta por Dios y por la trascendencia. Se abre así una profunda *ruptura entre la fe y la vida* que debilita las convicciones personales.

15. La ambigüedad que destacábamos antes es fruto de un largo proceso cuyo interés se centra en una convivencia fundada no en convicciones sino en acuerdos de compromiso. Se da una gran importancia a los procedimientos formales y las cuestiones inmediatamente prácticas, mientras se *evita*, una y otra vez, todo *diálogo sobre las cuestiones fundamentales* y los ideales comunes que se llegan a considerar irrelevantes para la vida social.

Rechazo de Dios

16. Este proceso comienza con la *secularización* de la sociedad en la edad moderna, a consecuencia de la cual muchas de las realidades humanas, incluida la vida y el proyecto familiar se piensan como realidades cerradas a la trascendencia y cuyo contenido pasa a ser considerado como meramente terrenal.

El desarrollo de los acontecimientos, en cambio, parece insistir en que el intento sistemático de construir *una convivencia sin Dios se vuelve siempre contra el hombre*. En primer lugar en su corazón porque, llamado a una comunión con Dios y abierto a lo infinito, queda encerrado en el horizonte estrecho de la vida en este mundo. Las palabras de San Pablo son profundamente reveladoras: "porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció" (Rom 1,21). A esta verdad fundamental, el Apóstol añade (vv. 22-32) toda una serie de males morales que denigran a las personas y hieren la convivencia, algunos de los cuales afectan muy directamente a la familia y la vida.

Razón ofuscada

17. Cuando se produce este fenómeno de oscurecimiento de la presencia de Dios, incluso como horizonte vital que trasciende al mundo, se crea en los hombres un ánimo refractario a cualquier realidad que no caiga bajo el control humano. Toda verdad trascendente se llega a mirar por algunos con sospecha o incluso se pretende reinterpretar de modo reductivo. No estamos ante un mero juego intelectual que intente un sistema coherente cerrado a la trascendencia, es –como dice el Apóstol– un auténtico *ofuscamiento de la inteligencia humana* que se halla como colapsada en la búsqueda de una verdad plena, que responda a las preguntas fundamentales de la dignidad del hombre y que sea capaz de fundar la convivencia social.

18. Ante los grandes valores e ideales se extiende en muchos sectores un profundo *escepticismo* que actualmente afecta gravemente al campo moral. Con esta afirmación no nos referimos al rechazo de la normativa moral propuesta por la Iglesia, sino, sobre todo, a la incapacidad del hombre para construir su vida en la verdad.

Al dejar de creer en la verdad de los valores absolutos, la inteligencia deja de interesarse por la cuestión del sentido para centrarse en una *razón instrumental*, que sólo resuelve problemas inmediatos por medio del cálculo y la experimentación, pero que permanece *cerrada al misterio del hombre*, por lo que es incapaz de descubrir el valor personal y la belleza de lo humano. Todo se mide y se valora por su productividad y su utilidad.

Endurecimiento del corazón

Muchos llegan a juzgar imposible conocer con una certeza moral principios firmes en los que asentar la realización del hombre, como son el sentido de la vida de la persona, del matrimonio y de la familia. Son realidades fundadas en una verdad profunda y rica en humanidad. Podemos reconocer en ello el "*endurecimiento del corazón*" (cfr. Mt 19,8) que entenebrece la percepción de la verdad originaria del matrimonio disolviéndola en conveniencias sociológicas.

19. Las consecuencias de este modo de afrontar la vida son muy graves. Al hombre, reducido su horizonte vital a lo que puede dominar, se le valora sobre todo como un *homo faber* y todo su trabajo se mide en razón de la sola productividad. A pesar de los adelantos técnicos, se observa paradójicamente cómo el trabajo ahoga muchas veces la vida de las personas con exigencias que no tienen en cuenta la realización de la persona y su vida familiar. Se sacrifican muchas cosas a un "sistema de producción" impersonal, competitivo y tiránico.

Deformación de la libertad

20. En el plano moral se produce una deformación del valor de la *libertad* que pierde así su aspiración interna hacia la plenitud humana. *Desarraigada* de su finalidad interna, que la dirige a realizar el *amor verdadero*, la libertad queda reducida a la elección de cosas según un arbitrio personal, al margen de la verdad del hombre.

Cuando esto sucede, los únicos límites que se descubren para la libertad vienen de la presencia de otras personas también libres. La relación entre personas se enmarca así en un conflicto de libertades y límites. Todo es posible con tal de no violentar la libertad ajena. Pero, ¡qué drama se esconde tras esta concepción de la libertad! Cuando la libertad se percibe y se define sólo a través de meros contenidos extrínsecos y negativos, la persona llega a vivir entregada a las emociones, y acaba *esclava de sus propias apetencias* superficiales. Esta concepción de la libertad produce un profundo conflicto entre las diversas dimensiones de la persona: racional, afectiva e instintiva.

21. Podemos hablar entonces de *un concepto perverso de la libertad*. No nos estamos refiriendo sólo a un error antropológico, sino a una forma de entender la existencia humana con unas consecuencias profundamente negativas en la vida personal y social. Por una parte, una libertad sin dirección aboca al hombre a un *nihilismo corrosivo* en la medida en que pierde el contacto más profundo con los valores e ideales verdaderos: todo sería válido, incluso los comportamientos destructivos. Mientras que los deseos más profundos –de sentido, de paz, de horizontes trascendentes, de amar y ser amado, etc.- permanecen insatisfechos, se debilitan y empobrecen las relaciones interpersonales. Si la libertad del hombre no le conduce a amar con todo el corazón, se convierte en algo nocivo y frustrante del sentido de su existencia.

Utilitarismo e individualismo

22. En el ámbito público esto se plasma en la adopción de una *ética utilitaria* dominada por los intereses individuales; en cambio, en el ámbito privado, el juicio moral se deja al arbitrio de un "sentido moral" subjetivo, que se traduce en una concepción ética "a la carta". En ambos casos, se desemboca en una tendencia *individualista* en la que la figura del "otro" aparece como un rival potencial y como un competidor en el intercambio de bienes materiales. Así entendemos que la propia libertad tienda a afirmarse como dominio sobre los demás. Uno de los efectos más claros de esta concepción es el intento de *justificación de actos intrínsecamente nocivos*. Todo tipo de aberraciones, incluido el aborto, el suicidio, la pederastia, el turismo sexual, etc., llegan a aparecer incluso como derechos de la libertad individual. ¿Acaso no se ha perdido el sentido de la libertad, deformando a la persona?

1.3. Deformación del sujeto personal

Renuncia a la búsqueda de sentido

23. Ya desde la antigüedad la búsqueda de la verdad se expresaba en la frase del oráculo de Delfos: "¡Conócete a ti mismo!". ¡Qué drama ocurre en el hombre cuando *pierde el anhelo de la búsqueda del sentido* de su existencia! Como decía Sócrates, "una vida sin búsqueda no es digna de ser vivida". Entonces, deja de conocer la verdad de sí mismo y se encuentra perdido en la tarea de construir su vida.

Ante todo, deja de reconocerse en su plenitud personal, esto es, dotado de una naturaleza racional capaz de conocer la verdad y una apertura a las relaciones personales, a la comunicación y enriquecimiento con otras personas. Sobre todo, la dirección y construcción de la vida se separan de la búsqueda de una verdad completa, de una *vocación*, y queda *a merced de los sentimientos e impulsos irracionales*, dominada por los instintos ciegos o por los diversos manipuladores, que llevan a la desintegración de la persona.

Dualismo antropológico

24. La razón última de ello es la existencia de un *planteamiento dualista*, que separa como mundos distintos el del cuerpo y el del espíritu. El primero se considera como un material bruto, sin significado personal intrínseco y dominado absolutamente por el determinismo de las leyes biológicas y psicológicas. El segundo sería el mundo de la libertad sin condicionante alguno, abierto a la elección del hombre para que le marque sus fines en relación a sus intereses y deseos.

La persona experimenta entonces dramáticamente dos fuerzas opuestas dentro de sí, sin saber conciliar sus deseos y su razón. Este hecho dificulta el conocimiento propio, sobre todo cuando, por un ritmo acelerado de actividades, es incapaz de ordenar su propia intimidad que queda a merced de la multitud de impresiones con la que es bombardeada. La persona *se comprende a sí misma de modo fragmentado, caótico*, en un entrecruzarse de fuerzas biológicas, emociones, opiniones en medio de deseos encontrados, que llega a confundir con su libertad.

25. La persona se separa así del sustrato vital que la hace crecer, a veces seducida por la apariencia de un hombre que se hace a sí mismo de modo autónomo y autosuficiente. El resultado es, en cambio, un *hombre débil*, sin fuerza de voluntad para comprometerse, celoso de su independencia, pero que considera difíciles las relaciones humanas básicas como la amistad, la confianza, la fidelidad a los vínculos personales.

Incapaces de construir una auténtica comunión

26. Quizá la mejor comprobación de la pobreza humana que comporta esta concepción es el *individualismo* al que conduce y que condena a muchas personas a una terrible *soledad* que es uno de los mayores males de nuestro tiempo. Es cierto, "no es bueno que el hombre esté solo" (Gén 2,18), pero ni la abundancia económica, ni el prestigio profesional, ni una emoción pasajera podrán sacarle de su soledad; sólo un amor que compromete la vida hasta la entrega (cfr. Gén 2,24).

El ideal de vida entendido como una autorrealización que *no es capaz de construir una auténtica comunión* de personas es una falsa apariencia que engendra profundos desengaños. En muchos contemporáneos nuestros observamos la tremenda incapacidad de establecer vínculos profundos que fortalezcan su vida personal. Si las relaciones personales se consideran exteriores a la propia identidad corren el peligro de acabar siendo meramente utilitarias, sobre todo cuando el valor principal que mueve la sociedad parece ser el económico medido en datos de consumo.

27. Estos factores culturales ambiguos están exacerbados en el ámbito de la educación. Aquí se aplica de modo infundado un *falso concepto de autonomía* que engendra un *vacío* profundo en la transmisión de los valores y la educación de las virtudes. Los adolescentes, presuntamente amparados en su nascente intimidad, quedan solos, sin dirección ni ayuda en las dimensiones principales de su existencia. A veces, entendiendo por libertad el mero cumplimiento de su espontaneidad quedan desconcertados por la variedad de llamadas y presiones que sufren y que no saben integrar. Se alejan entonces, casi sin saberlo, de lo que verdaderamente desean y los hace crecer como personas.

El experimento de la "revolución sexual" y sus consecuencias

28. Todas estas realidades sostenidas socialmente por la absolutización de una tolerancia sin límites e, individualmente, por la exacerbación de la libertad de elección sin sentido, han encontrado su caldo de cultivo en la llamada *revolución sexual* iniciada en los años sesenta. En ella, con la pretensión fallida de construir una nueva cultura, se ha producido una serie de rupturas en la construcción de la persona cuyas consecuencias padecemos.

Ruptura entre la sexualidad y el matrimonio

29. La primera fue la *ruptura entre la sexualidad y el matrimonio* con el pretendido "amor libre", sin compromiso institucional alguno. Si con ello se pretendía una "normalización" de la vida sexual, que se había vivido según algunos bajo una represión que conducía a la neurosis, la realidad nos ha mostrado actualmente que la obsesión por el sexo ha crecido hasta límites insospechados. El deseo sexual, promovido por los medios de comunicación y los organismos culturales, se ha desbordado hasta convertirse en un verdadero poder al servicio de intereses económicos.

Ruptura entre la sexualidad y la procreación

30. Para la *extensión* de esta sexualidad sin represión social era necesaria una segunda ruptura: la "*liberación*" del vínculo entre la sexualidad y la procreación. Es una fractura que estaba en germen en una mentalidad dualista que reduce la procreación a una mera reproducción biológica sin valor personal, una función natural separada del sentido personal de la sexualidad. La sexualidad podía centrarse entonces en la unión físico-afectiva sin más perspectiva de futuro. Esta concepción se presentó hábilmente como la victoria del imperio del hombre en pro de una libertad mayor: la de elegir los propios significados en el ejercicio de la sexualidad.

La misma procreación, separada del amor sexual que la sostiene, quedaba en manos de la propia elección. Desde tal sexualidad sin procreación se entiende muy bien una procreación sin sexualidad. Incluso el reclamarla como el derecho de una pareja a tener un hijo como sea por el hecho de desearlo vivamente.

El sexo, objeto de uso y comercialización

31. Estas rupturas dejan a la sexualidad humana sin un punto claro de referencia, sometida a una confusión social sin precedentes. Nuestro hombre de hoy se encuentra sin un fin adecuado por el concepto perverso de libertad del que hemos hablado antes, y sin un apoyo suficiente por un individualismo muy fuerte que evita todo compromiso estable con otra persona, mucho más si se presenta con un carácter irrevocable. En esta situación la entrega de la propia vida por amor aparece muy lejos del horizonte vital del hombre.

Por eso, la última fragmentación producida por la revolución sexual es la *separación de sexualidad y amor*. La primera pasa a ser un modo de experimentar la satisfacción de un deseo y sus reglas serían las propias de un juego. El amor aparece entonces como algo ajeno que en algunos casos se puede unir a la sexualidad, pero que no la informa desde dentro. Sería necesario "probarse" sexualmente antes de saber si se puede amar de verdad a otra persona. En todo caso, no cabría un amor sin condiciones.

32. Las *consecuencias sociales* de esta revolución sexual están a la vista de todos. Una visión utilitaria se demuestra débil ante el impulso del deseo y no sabe dirigirlo. La pornografía, también infantil, nos señala hasta dónde llega la *comercialización* de la sexualidad humana. Las *violencias sexuales* se multiplican en medio de una sociedad que se escandaliza de los efectos cuando alienta hipócritamente las causas de estos males.

1.4. Un concepto ideológico del género

Rechazo de la identidad y de la armonía sexuales

33. La "revolución sexual", fracasada en sus ideales originarios, pervive en nuestra sociedad por medio de dos realidades fuertemente presentes en la misma. La primera es la aceptación de una línea política que presenta en el campo jurídico –especialmente en los foros internacionales- toda una serie de "nuevos derechos" que, en el fondo, no son más que la pretensión de una "*libertad sexual sin límites*: derecho a la anticoncepción, a la salud reproductiva, al libre diseño de la sexualidad, a la elección del "modelo de familia", a la institucionalización de las uniones homosexuales, etc. Es necesario denunciar esta falacia. No se puede elevar sin más el deseo subjetivo a la categoría de derecho social. Una sana concepción de la persona impide confundir la libertad con la simple ausencia de límites. Nos encontramos ante una verdadera manipulación del lenguaje que presenta con palabras "políticamente correctas" realidades éticamente rechazables.

34. La segunda realidad a la que nos referimos es la *ideología del género*, esto es, el intento de presentar el mismo género sexual -masculino-femenino- como un producto meramente cultural. Es un modo propuesto tanto por los grupos de presión homosexuales como por un cierto feminismo radical. El modo de propagarlo exige una consideración de la sexualidad como algo ajeno a su identidad personal. De este modo, la liberación de la mujer consistiría en un ideal de vida separado de los significados de su sexualidad que se entenderían como un peso esclavizante. La sociedad ideal debería entonces conducir a una *indiferenciación sexual* para que cada persona modelara su propia sexualidad a su gusto. En el caso de un cierto feminismo, la relación hombre-mujer se llega a presentar como una especie de *lucha de sexos en una dialéctica de confrontación*.

Esta ideología dificulta a muchos adolescentes alcanzar su *verdadera identidad sexual* en un momento difícil para ellos. La ambigüedad sexual de nuestra sociedad les hace plantearse problemas que no saben resolver en la soledad en la que se encuentran. Una verdadera educación sexual y una adecuada madurez en este tema debe tener una repercusión social que favorezca la integración de la propia sexualidad en el proyecto de vida personal. La confrontación de sexos ha producido también un debilitamiento de la complementariedad hombre-mujer y se ha perdido la dirección para encontrar su necesario equilibrio. De ello se deriva que algunos padres no encuentran su puesto en la familia, inhibiéndose de sus responsabilidades. En consecuencia, es necesario descubrir un *auténtico feminismo* que reconozca los valores de la mujer en una *armonización* de los sexos que construya a las personas.

1. 5. Desprestigio de la familia

Supravaloración del bienestar material

35. La influencia de todos estos factores en la consideración del matrimonio y la familia es inmensa. Ambas instituciones, al no ser entendidas desde sí mismas, quedan sumidas en la *confusión*. Por una parte, está la persona con la que se comparte la vida como una esperanza; por otra, la idea de que es esclavizante e imposible comprometerse para siempre. Esto significa en definitiva la dificultad de creer en el amor. En una sociedad en la que el ideal de vida es la independencia, las relaciones conyugales y familiares serían una pesada carga que quita libertad, causa de sufrimiento e infelicidad.

36. Socialmente, además, *no se tiene en cuenta a la familia en la organización laboral*. La familia vive con una presión económica muy grande que comienza con la adquisición de la vivienda, cuestión dominada en muchas partes por una fuerte especulación. No se tiene en cuenta la dimensión familiar del salario, y existe con frecuencia una penalización contra ella en la contribución fiscal, más grave si la familia es numerosa. Por otra parte, como en gran medida el prestigio social actual depende del tener y de una vida profesional aparente, el esfuerzo y la dedicación a la atención familiar de muchas mujeres como amas de casa no está suficientemente valorado.

37. La evidencia de que, afortunadamente, se están superando muchas de las discriminaciones laborales que pesaban sobre la mujer no oculta el hecho de que la incorporación femenina al mercado de trabajo supone, en muchos casos, trabajar todo el día fuera del hogar. Esto puede suponer para la mujer una

elección de vida: *renunciar a la maternidad* o reducir al mínimo el número de hijos. De modo práctico ocurre que la igualdad de condiciones laborales sólo es posible para la mujer que renuncie a la maternidad y a la familia. Esto no se debe muchas veces a la voluntad de la mujer, sino a la imposición de unas determinadas condiciones laborales, que no concilian su doble condición de mujer trabajadora y de madre. Esta tarea de la madre es especialmente importante en los primeros años del hijo. "Hay que esforzarse por la revalorización social de las funciones maternas, por la fatiga unida a ellas y la necesidad que tienen los hijos de cuidado, de amor y de afecto para poderse desarrollar como personas responsables, moral y religiosamente maduras y psicológicamente equilibradas".

38. El resultado de estas condiciones de vida es una *escasa comunicación familiar*. Existe una falta evidente del tiempo necesario para la convivencia en el hogar, con lo que se debilita la fuerza interna de las relaciones personales. Las cuestiones de fondo no se dialogan y se desliza sutilmente la auténtica convivencia familiar hacia una mera coexistencia pacífica que no dé problemas.

En vez de la presencia de los padres y su papel educador en su relación personal con los hijos, muchas veces quedan como educador principal los medios de comunicación, en especial la televisión. Ésta tiene una gran influencia en la mentalidad de las personas, se dedica a ella excesivas horas y se usa sin criterio alguno. Ofrece así muy a menudo unos programas de consumo que viven de la audiencia del momento, de muy escasa calidad e, incluso, claramente perniciosos.

Las familias estructuradas amortiguan los problemas sociales

39. A pesar de todo esto, *las familias españolas han sabido responder* en gran medida a los problemas de paro, enfermedad y drogadicción padecidos por alguno de sus miembros, por lo que merecen un gran reconocimiento y son motivo de esperanza en la superación de los problemas ante los que se enfrentan. Por el contrario, cuando no se ha dado el amparo de la familia, o cuando estos problemas han sucedido en familias *desestructuradas*, las personas se han visto en situaciones enormemente difíciles. Hoy en día, la ausencia de familias o su desestructuración se muestra como un grave peligro para el hombre. Este hecho es el que conduce a algunos a una gran miseria, a la marginación de la sociedad.

Esto nos conduce a pedir un apoyo decidido de los organismos públicos a esta institución que tantos bienes reporta al tejido social. No se pueden reducir estos apoyos a medidas de tipo técnico utilitario, sino que deben consistir en el *reconocimiento de su papel* en la tarea de educar personas.

1.6. Desvalorización de la vida

El hijo como problema y no como esperanza

40. La influencia del individualismo alcanza, en su nivel social, también a la valoración de la vida humana. Podemos constatar que el tema de la vida humana, cuando se debate en ámbitos sociales, se hace casi siempre con *criterios utilitarios*, de cálculo de bienes. La vida humana, en una sociedad de consumo, queda valorada por el modo en que contribuye a un aumento del bienestar general y no como un bien a desarrollar en vista de la propia vocación personal.

El nacimiento de un *hijo* se plantea como un *problema* social, como una carga económica que acarrea una serie de dificultades en el futuro, especialmente educativas. Ya no se ve socialmente al hijo como una *esperanza* para el rejuvenecimiento social y como un don precioso para la familia. Asistimos así ante una verdadera presión social que se ejerce contra la familia numerosa. Vivimos en una sociedad, día más vieja y esclerótica, que tiene cada vez menos niños y jóvenes y, por tanto, menos futuro.

Igualmente, existe una *desvalorización del anciano y el minusválido*, cuya atención no es económicamente rentable: cuestan mucho dinero y tiempo. Son una carga importante en la vida familiar, por eso, cada vez son más los que ya no están en el hogar familiar, aunque algunas veces esto se debe a la necesidad de cuidados especiales. Pero parece lamentablemente que, en algunos casos, sólo se piensa en estas personas por su rendimiento electoral.

"Cultura anti-vida"

41. Esta desvalorización social tiene una trágica consecuencia en la legislación de nuestro país. Si el inicio de ello fue la despenalización del aborto, un ejemplo patético es el caso de los embriones sobrantes de la Fivet considerados "material" de deshecho. Detrás de esta legislación vacilante, se halla una preferencia por la defensa de los pretendidos derechos de la libertad individual de los votantes por encima de la vida de los débiles, como los no nacidos, o, incluso, de la valoración de los minusválidos físicos y psíquicos. No son hechos aislados, pertenecen a una determinada *cultura* que se puede calificar de *anti-vida*.

42. La última consecuencia de esta situación es quizá la más terrible y la más reveladora de la pobreza humana que esto engendra: se trata de la *pérdida de la esperanza*. Sin el horizonte de una vida cumplida, sin la fe en un amor al que entregarse, la esperanza queda reducida a la previsión meramente material del porvenir. Esta falta de esperanza se vive de modo dramático en el miedo al menor sufrimiento, pues éste ha perdido todo su sentido. Y el último de los temores, la muerte, se oculta de la vida diaria y llega a ser un nuevo tema "tabú". Es una forma de restringir la verdad del hombre a lo que éste puede dominar y manipular.

Es el recorrido de nuestra mirada a una sociedad que ha suprimido a Dios del horizonte existencial. La pobreza humana que se evidencia es una triste realidad en tantos hombres de nuestro tiempo y es el gran problema que hemos de afrontar. Y deseamos afrontarlo, con lucidez y valentía, basados en la única luz y la única vida capaces de iluminar y regenerar el corazón y la conciencia del ser humano.

1.7. La mirada de Jesucristo

Amor que salva

43. "*Sintió compasión de ellos*" (Mc 6,34; cfr. Mt 9,36). Se trata de una mirada de misericordia ante el estado de sufrimiento, abandono y soledad del hombre, a veces en una apariencia de normalidad. Pero Cristo conoce lo que hay en el corazón de los hombres (cfr. Jn 2,25) y en el corazón de las familias. Su mirada de misericordia nace de su mismo misterio de plenitud humana y divina. La mirada compasiva de Cristo es la máxima revelación del amor del Padre. La esperanza vuelve a asomar en el corazón herido de tantos hombres de hoy.

44. La mirada de Jesucristo nos remite al misterio de un *amor eterno*. Un amor que se introduce en nuestro mundo y en la historia de cada hombre. Es ese amor el que nos llama, nos ilumina, nos transforma. Ese amor que puede llegar a lo íntimo de nuestro corazón, puede sanar al hombre completamente, porque le renueva y vivifica. Por eso Jesucristo es nuestro *Salvador*: no sólo da respuesta a nuestros problemas, sino que *da sentido* al sufrimiento y a la muerte en el misterio pascual.

Devuelve la esperanza

porque guarda la memoria de las maravillas obradas por el Señor en nuestro favor. Enseña a vivir el presente con sentido de providencia, de confianza en las manos amorosas y todopoderosas del Padre, con empeño apasionado por cooperar a la extensión del Reino de Dios. Bajo el impulso de su mirada misericordiosa se recupera la esperanza de que es posible el designio de Dios sobre la vida humana, el matrimonio y la familia. Cristo presenta el futuro escatológico como horizonte existencial del camino de la vida terrena. Su juicio de misericordia es nuestra eterna felicidad.

CAPÍTULO 2

EL EVANGELIO DEL MATRIMONIO Y DE LA FAMILIA

Jesucristo, plenitud del matrimonio y la familia

45. Ante tantas miradas y enfoques parciales sobre la realidad del matrimonio, *Jesucristo revela al hombre la verdad íntegra sobre la persona, el matrimonio y la familia*; Él es quien nos desvela el plan originario de Dios en su propia Persona y en sus obras y palabras. La Iglesia tiene como tarea manifestar al hombre de cada cultura la verdad y viabilidad de este designio de Dios. Y lo hace desde la experiencia del misterio de comunión "con Dios y de la unidad de todo el género humano". Por esta razón, todo hombre puede vivir en la Iglesia una experiencia fundamental de familia. Ella misma es la *Madre* que engendra, alimenta y educa a sus hijos. Esta es la verdad fundamental que está en la base de toda evangelización. Desde esta experiencia es como los cristianos son capaces de ser fermento de comunión en los distintos ámbitos de su vida. En primer lugar en las familias, para convertirlas en verdaderos hogares cristianos, luz y sal de la sociedad (cfr. Mt 5, 13-16).

46. *La primera transmisión del Evangelio se realizó en la familia*: fueron ellas las que acogieron la Buena Nueva, se convirtieron y bautizaron, y en su hogar se celebraba la Eucaristía (cfr. Hch 2,46; 10,2.24.48; 2 Tm 1,5). Se muestra así que el Evangelio no es algo ajeno o exterior al matrimonio, a la persona y a la familia, sino que se encuentra en su interior y allí la impulsa y la sostiene. Animados por esta realidad que se ha ido repitiendo a lo largo de los siglos, los obispos españoles nos dirigimos a las familias de hoy, en el inicio del tercer milenio, para anunciarles la Buena Noticia del matrimonio y familia cristiana en la que encontrarán la verdadera esperanza y fortaleza en su caminar.

2.1. Una antropología adecuada e integral: la pregunta a Jesucristo sobre la persona, el matrimonio y la familia

Jesucristo restaura el plan de Dios sobre el hombre

47. Para mostrar la riqueza de este evangelio del matrimonio y la familia nos hemos de dirigir a Cristo, como antaño los fariseos con la pregunta acerca del repudio de la mujer (cfr. Mt 19,1-9; Mc 10,1-12). Ante tantas dificultades y oscuridades como se encuentran en la vida familiar actual, todo matrimonio y toda familia podrá *encontrar en Cristo la verdad que libera* y da descanso, capaz de vivificar su vida familiar.

48. Jesús en su respuesta nos remite a un "*principio*" singular, cuando hace ver a los fariseos que la posibilidad del repudio "no fue así desde el principio" (cfr. Mt 19, 4-6; Mc 10, 6-8). Con esta respuesta sitúa la verdad del hombre en una *totalidad de sentido*, más allá de interpretaciones parciales. La respuesta de Cristo se pone por encima del ámbito sociológico y cultural en el que se mueve la pregunta. Con ello quiere señalarnos que, en este campo, no bastan al hombre las respuestas parciales surgidas del mero convenio o las encuestas sociológicas. Escuchar a Cristo es acercarnos a la mirada amorosa de Dios sobre la familia en la aurora de la creación.

49. La referencia "al principio" nos remite a la creación del hombre *a imagen y semejanza de Dios* (cfr. Gén 1,16-27). Nos encontramos ante la verdad originaria del hombre, en la que se inscribe la pretensión de universalidad del Evangelio. La medida última del hombre no es el cosmos inmenso en el que se encuentra, ni tampoco la sociedad en la que se desarrolla, sino la relación originaria con Dios. La imagen de Dios está en lo íntimo del hombre y su primera expresión es la *libertad*, que encuentra su verdad original en la *relación con la libertad perfecta de Dios*. La antropología revelada afirma que el hombre que no se conoce en Dios no llega a comprenderse en su realidad más honda. Esta es la respuesta a la pretensión de la modernidad de concebir al hombre en radical autonomía.

La imagen de Dios está inscrita en el hombre también en cuanto ha sido creado como "*varón y mujer*" (cfr. Gén 1,27). Con ello aparece cuál es el sentido que Dios quiso dar a la existencia humana: la plenitud del hombre se encuentra en una comunión de personas, cuyo primer vínculo viene significado por la complementariedad sexual. Así, en la realidad de imagen de Dios está incluida también la corporeidad del hombre, como llamada originaria a la comunión. Lo que mueve y finaliza internamente a la libertad humana es la llamada originaria a la comunión. Desde la antropología adecuada podemos afirmar que *la libertad brota y se orienta al amor y a la comunión*: "La libertad se fundamenta, pues, en la verdad del hombre y tiende a la comunión". En esta verdad Dios aparece como la fuente y el garante de la comunión entre los hombres y de su libertad. En modo alguno les separa, ni implica un límite amenazador de la

libertad humana.

50. En la respuesta a sus interlocutores, Cristo explica cómo esta verdad ha sido oscurecida por la "dureza del corazón". Nos indica así que no es posible comprender adecuadamente la verdad del hombre y la dificultad para vivirla si no se acepta su condición pecadora. El hombre experimenta en su interior un rechazo de Dios, que le lleva a huir de Él, acusando a aquella que le fue dada como un don. Si no se entiende esta experiencia de *pecado*, se llegará a reinterpretar la dificultad de vivir según la verdad y se acabará justificando la debilidad del hombre, proponiendo normas acomodadas a su situación. El hombre de hoy, como aquellos fariseos, pretende *justificarse* a sí mismo. Se inicia así una situación dramática, porque la llamada original a la entrega de sí queda reducida a una relación de dominio y deseo (cfr. Gén 3,14-16).

51. La respuesta de Dios a esta situación del hombre es el anuncio de un "nuevo Principio", fruto de la maternidad de una Mujer. En Cristo, Hijo de Dios e Hijo de María, se nos revela que la verdad última del hombre no es el pecado, sino la *salvación*. Y es posible la salvación precisamente por la entrega de amor de Cristo que funda una *nueva comunión* de los hombres con Dios: la comunión eclesial.

2.2. La vocación al amor y la diferencia sexual

52. Estos elementos, que hemos apenas esbozado, son imprescindibles para entender adecuadamente al hombre. Gracias a ellos podemos entender que en el plan de Dios el hombre no está hecho para la soledad, sino que es portador de una vocación a una comunión. Será en la experiencia del amor donde se hace viva y comprensible para cada hombre la *vocación originaria* a la que Dios le llama. Recordemos de nuevo la enseñanza de Juan Pablo II sobre el misterio del hombre revelado en el misterio de Cristo, recogida al inicio de esta Instrucción: "El hombre no puede vivir sin *amor*. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente". Lo que es decisivo en el contexto de nuestra sociedad actual es comprender en qué modo el hombre puede integrar toda su vida en la realización de su vocación al amor y a la comunión.

2.2.1. Amor y corporeidad

El cuerpo humano, lenguaje de la persona y del amor

53. La llamada al amor que resuena en el corazón del hombre no es meramente espiritual. Por el amor, el cuerpo es *capaz de expresar a la persona*. Podemos hablar entonces de un auténtico *lenguaje del cuerpo*, tan significativo en la vida de cada hombre. Este lenguaje es un medio fundamental de comunicación entre los hombres y como tal, cuenta con significados propios. Nos encontramos ante una verdad decisiva de la antropología cristiana: el cuerpo posee un *carácter sponsal*, esto es, es capaz de expresar el amor personal que se compromete y entrega.

Hoy en día asistimos a la identificación del elemento personal del hombre simplemente con su dimensión espiritual, contraponiéndolo a la "naturaleza", entendida como una dimensión puramente corporal o biológica. Tal conclusión refleja un dualismo antropológico de graves consecuencias en la vivencia del amor: cada uno podría denominar amor a cualquier conducta, por aberrante que fuese. La importancia de la intrínseca expresión de la persona mediante su cuerpo está en la relación que vive el hombre entre su dimensión sexual y su intimidad. En el valor de la intimidad del hombre se juega el quicio de la verdad del lenguaje del cuerpo.

En esa relación es donde se descubren los *significados* fundamentales del cuerpo sexuado, como son la identidad personal unida a la diferencia entre sexos, la apertura y la complementariedad en la relación, así como capacidad de engendrar a otras personas acogiendo en el amor conyugal. Se trata de verdaderos significados que especifican el amor conyugal distinguiéndolo de otros tipos de amor.

54. La riqueza de los significados propios del cuerpo humano exige la *integración moral* de la sexualidad y del amor. Sólo así es posible la ordenación de los dinamismos sexuales al bien de la persona en el amor verdadero. Aquí se encierra un tema decisivo y es la necesidad de la personalización de la dimensión sexual para que pueda expresar una plenitud humana. Se trata de descubrir la verdad del amor inscrita en el lenguaje del cuerpo humano y actuar conforme a la misma. La falta de esta integración empobrece radicalmente las experiencias sexuales que quedan reducidas a un mero juego de placer. La banalización de la sexualidad conlleva la banalización de la persona.

En esta tarea de integración la *afectividad* ocupa un papel decisivo, ya que ofrece una mediación entre la dimensión tendencial humana y la personalización del amor. Y porque esta integración no se da por naturaleza, se hace imprescindible una educación afectiva para que el hombre sea capaz de vivir una verdadera comunión interpersonal, fundada en el recíproco don de sí. La verdad del matrimonio y la familia exige una educación para el amor.

2.2.2. Educación para el amor

55. La educación para el amor está unida al mismo despertar de la conciencia, que tiene como momentos decisivos las experiencias de amor vividas en la comunión familiar. En ella encuentra el hombre el marco adecuado donde descubrir y aceptar la propia identidad sexual y los significados propios de la sexualidad y de la afectividad. Ello le permitirá integrarlos de un modo armónico, gracias, entre otros factores, a la experiencia del pudor y al *testimonio de la comunión de sus padres*.

La integración de las tendencias somáticas y afectivas se denomina *virtud de la castidad*. En cuanto tal, no significa en modo alguno, represión del instinto o del afecto por la continencia o ausencia de relaciones sexuales y afectivas. Se trata más bien de ordenar, reconducir, integrar los dinamismos instintivos y afectivos en el amor a la persona. La castidad es la virtud que permite asegurar el *dominio* del propio cuerpo para que sea capaz de expresar con plenitud la *donación* personal.

La integración sexual requiere entonces un proceso de *madurez* que permite a la persona unificar dinámicamente todas estas tendencias, afectos y relaciones. Es de una gran importancia cuidar este proceso educativo en especial en la niñez y la adolescencia. No se puede dejar a la simple espontaneidad, puesto que tomaría sus referentes de la cultura en boga, la cual puede dificultar el proceso de personalización. La juventud ha de ser el momento en que esta madurez afectiva sirva para la realización en plenitud de su vocación al amor. Cuando falta esta educación nos encontramos tantos *jóvenes envejecidos*, desgastados por experiencias superficiales y para los que el amor humano verdadero es una empresa casi imposible.

2.2.3. Amor, vocación humana y lógica del don

56. Esta educación tiene como fin que la dimensión sexual y afectiva del hombre se dirija hacia la plenitud de la *vocación al amor* vivida en la entrega libre de sí mismo. Como dice el Concilio Vaticano II en uno de sus puntos fundamentales: "el hombre, la única criatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en el sincero don de sí".

57. Esta entrega y acogida mutua de toda la persona genera, cuando es verdadera, una *fidelidad creativa*, capaz de realizar multitud de obras por amor a la persona a la que se ha entregado. Éste es el camino verdadero de realización de la persona y no la simple elección de cosas para provecho y satisfacción propias.

58. En este marco vocacional de la sexualidad, el amor total se puede vivir tanto en el matrimonio como en la virginidad. Ambas son vocaciones que ponen en juego toda la potencialidad de la persona, incluida su afectividad, en una donación verdadera. La *virginidad* es también una entrega de la corporalidad con una afectividad determinada: manifiesta cómo la afectividad e instintualidad pueden ser integradas en el don de un amor más grande. La vida de tantas personas vírgenes es un auténtico testimonio en una sociedad como la nuestra en la que la sexualidad se entiende como objeto de consumo y se cree imposible vivir la

castidad.

2.3. La relación entre el matrimonio y la familia

59. El evangelio del matrimonio comienza con una buena noticia: el matrimonio es una *vocación* (cfr. 1 Cor 7,7.17). Es el anuncio de la existencia de un plan de Dios anterior a todo proyecto humano, porque todo hombre ha sido *creado por amor* y ha sido *llamado al amor*. Si la vocación originaria de todo hombre es la vocación al amor, el matrimonio es la vocación a un amor peculiar: *el amor conyugal*. "La vocación al matrimonio se inscribe en la naturaleza misma del hombre y de la mujer según salieron de la mano del Creador". Vivir la vocación matrimonial no es otra cosa que hacer propio y pleno ese amor, inscrito en la naturaleza, que se nos revela paulatinamente y que vamos haciendo realidad día a día.

2.3.1. "Hemos creído en el amor" (1 Jn 4,16)

Íntima comunión de vida y amor conyugal: rasgos esenciales

60. Como todo amor, el *amor conyugal* es algo que el hombre descubre en un momento determinado en su vida, no es algo deducible y planificable. El mismo contenido de este amor es una verdadera revelación; nace de la admiración ante la belleza del otro e incluye una *llamada a la comunión*. Tal llamada implica la libertad de ambos y la totalidad de la persona. Por eso mismo, es una aceptación implícita del valor absoluto de la persona humana. La persona amada nos aparece con tal valor, que entendemos que es bueno gastar la vida por ella, vivir para ella. Esta es la revelación básica del amor conyugal.

No se trata entonces de un mero sentimiento, a merced de la inseguridad que engendra la mutabilidad de los estados de ánimo. Tampoco es un simple impulso natural irracional que parecería irrefrenable. Ambas concepciones son ajenas a la libertad humana y, por ello, incapaces de formar una verdadera comunión. Aquí nos encontramos con un amor que es aceptación de una persona en una relación específica cuyo contenido no es arbitrario.

61. La revelación del amor conyugal, en cuanto que implica a toda la persona y su libertad, nos descubre las características que lo especifican como tal: la *incondicionalidad* con la que nos llama a aceptar a la otra persona en cuanto única e irrepetible, esto es, en *exclusividad*. Por ello es un amor *definitivo*, no a prueba, porque acepta a la persona como es y puede llegar a ser, hoy y siempre hasta la muerte. Y por ser un amor que implica la corporeidad, es *capaz de comunicarse, generando vida*: porque no está cerrado en sí mismo.

Se trata de *características intrínsecas* al amor conyugal. Con ello queremos expresar que forman parte de la revelación del amor previa a la libertad humana. Son constitutivas del acto mismo de libertad de entrega que forma la comunión de vida y amor que es el matrimonio. El hombre no las pone sino que las *descubre*. La educación para el amor de la que hemos hablado antes genera las condiciones que disponen para su descubrimiento completo. Se ha de afirmar que si falta cualquiera de esas condiciones puede hablarse de amor, pero no es un verdadero amor conyugal. Querer seleccionar unas u otras, según las condiciones de vida a modo de un "amor a la carta", falsifica la relación amorosa básica entre un hombre y una mujer, distorsionando la realización de su vocación.

62. La revelación del amor conyugal implica una *promesa de plenitud* en una *comunión que los cónyuges deberán construir* mutuamente. Pero, porque esa plenitud se les da en promesa, no la poseen todavía, y de ahí la necesidad de "*crear en este amor*". Para ello deberán, en primer lugar, dejarse fascinar por su belleza. El amor conyugal realiza una riqueza tal de valores humanos e implica una interrelación tan delicada entre ellos que es verdaderamente maravilloso. Dejar de contemplar esa hermosura pervierte la intención hacia los propios intereses. El primer elemento de la belleza del amor conyugal es la plenitud de *entrega* que lo conforma. Esa plenitud es la respuesta adecuada al descubrimiento del valor de la otra persona con la que se construye este amor. Aprender a vivir esa plenitud día a día es la forma de construir el amor conyugal y, en él, un hogar.

Rechazo del verdadero amor conyugal y pesimismo

63. Se aprecia así la diferencia de este amor respecto de aquellos modos de relación que no alcanzan la verdad de esta entrega. Estos surgen con manifestaciones diversas y por muchos motivos dentro de una sociedad que mira con recelo la verdad del amor. Así, la extensión actual de las denominadas "*parejas de hecho*" muestra, como su mismo nombre indica, una profunda inseguridad ante el futuro, una *desconfianza* en la posibilidad de un amor sin condiciones. Tal amor impide la esperanza y por ello incapacita para construir con fortaleza. El modo como se establecen estas relaciones, a espaldas del reconocimiento social, indica un afán de privacidad que incapacita para acoger a la persona en su totalidad, rechazando aspectos fundamentales de la misma, implicados en su condición de sujeto social.

64. Aunque parezca paradójico, en la misma lógica de falta de entrega están las *relaciones prematrimoniales*. Es cierta la existencia de factores sociológicos que explican su extensión actual: la prolongación de los noviazgos, las dificultades sociales y económicas para tener una posición que permita una primera estabilidad en el matrimonio y la presión ambiental para probar el denominado "sexo seguro", sin responsabilidad. Pero en verdad nacen de la confusión de no distinguir la *verdadera entrega conyugal* de lo que es una "prueba sexual" como medio para seguir manteniendo un afecto. Se convierte así en un amor viciado desde su origen: viciado por una reserva, por una duda, por una sospecha.

La falsedad de esta entrega de los cuerpos anterior a la entrega sin condiciones la muestra la misma vida: la proliferación de las relaciones prematrimoniales no ha hecho más estables a los matrimonios. La razón es evidente, no han nacido de la verdad de la *entrega incondicional*. La consecuencia es más dramática: muchas personas viven el matrimonio con la mentalidad de "*seguirse probando*", y de ahí que permanezcan como observadores externos, esperando a ver dónde les lleva tal aventura.

65. Constatamos con preocupación la dificultad creciente, que llega incluso hasta una auténtica incapacidad en muchos, para descubrir la verdad y belleza del amor conyugal. La *ceguera ante los valores* es el mayor mal moral, porque revela un *sujeto débil* dominado por experiencias fragmentadas que no permiten su construcción interna en un proyecto de vida. Tal sujeto está inclinado a la seducción de un *amor fácil, blando e inestable*, que le puede conducir a grandes problemas. El primero de ellos es el dejar de confiar en el amor verdadero.

Sí, muchas personas acaban en el *pesimismo* de considerar imposible un amor fiel. Se produce así la tragedia de dejarlo de buscar como un proyecto de vida e, incluso, de juzgarlo sospechoso en los demás. En no pocos se ve el cinismo de quererlo ridiculizar como un ideal sin valor. Detrás de todas estas posturas hay muchos dramas particulares, muchos miedos y amarguras que curar. Ante un fracaso matrimonial no basta responder con un simple olvido de lo pasado, porque expondría a la persona a una nueva herida. Hace falta mucha sabiduría en nuestros días para *curar el corazón* de los hombres.

2.3.2 La unión de los esposos y la transmisión de la vida

"Serán los dos una sola carne

" (Mt 19,5; cfr. Gén 2,24)

66. La respuesta de Cristo sobre la relación hombre y mujer nos indica otra verdad fundamental del evangelio del matrimonio y la familia. Éstas son sus palabras: "dejará a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne" (Mt 19,5). El amor mutuo entre el hombre y la mujer les lleva a fundar una nueva familia. La unión en "una sola carne" es, por ello, una unión dinámica, no cerrada en sí misma, ya que se prolonga en la fecundidad. *La unión de los esposos y la transmisión de la vida implican una sola realidad en el dinamismo del amor*, no dos, y por ello no son separables, como si se pudiera elegir una u otra sin que el significado humano del amor conyugal quedase alterado. Ambas están dentro de la comunión de vida y amor sponsal que es la vocación de los cónyuges. A esta unión se puede aplicar también las palabras de Cristo "lo que Dios ha unido no lo separe el hombre" (Mt 19,6).

La verdad de la que estamos hablando está contenida en la dinámica propia del amor conyugal. Este amor tiene su estructura propia, anterior a la elección humana. El bien de la comunión que supone la familia no es una decisión que el hombre pueda o no elegir según sus planes de matrimonio; de este bien no son árbitros los cónyuges. Es un bien que les trasciende: *la vocación a formar una familia*, comunión de personas. Es más, la familia en cuanto tal, la apertura a la transmisión de la vida, y la fecundidad social, es un bien que une a los mismos cónyuges. Por ello existe una unidad lógica entre el don de sí y la vocación a formar la comunión familiar.

67. Somos conscientes de que este planteamiento es incomprensible desde una *concepción secularizada del matrimonio*, que desvirtúa su grandeza. Sin embargo, todo hombre puede darse cuenta de que existe un elemento de trascendencia en el hecho de la entrega mutua de un hombre y una mujer, que vincula inseparablemente su unión con su apertura a la familia. Reducir el matrimonio a un proyecto de vida propio y privado, ajeno al plan de Dios, abre la puerta a los distintos "modelos" de matrimonio y familia dependiendo del deseo subjetivo de los que se unen. Existe, en el fondo, un cierto miedo de afrontar las responsabilidades propias de la familia, que no son individuales sino que afectan a otras personas. Este *miedo a afrontar la realidad* es una de las causas de la extensión de las formas irregulares de entender la unión de un hombre y una mujer.

La transmisión de la vida: bendición divina del amor esponsal

68. El bien común del matrimonio contiene en sí la fecundidad en la generación de los hijos. Es imposible hablar adecuadamente de esta dimensión si no se aprecia que es la mayor de las *bendiciones divinas* (cfr. Gén 1,26-28). La misma aceptación del otro cónyuge en su integridad incluye el quererle como posible padre o madre, pues es una verdad contenida en la misma "carne" que les une. En esta trascendencia de la misión familiar del matrimonio y la dimensión personal de la fecundidad está la raíz primera de la *irrevocabilidad* de las relaciones matrimoniales y familiares.

69. En este punto la Revelación cristiana es una luz poderosa para poder apreciar el *valor personal de la generación*: porque la maternidad divina de la Virgen María requirió su libre aceptación, así como la filiación divina de cada hombre precisa ser acogida por el creyente. Con ello se nos está indicando que no se puede reducir la generación humana a un "fenómeno biológico", sino que se le ha de valorar necesariamente como una relación personal. Un hijo no es un mero efecto de un proceso biológico natural, sino una persona que debe ser aceptada en un acto de amor: porque de lo contrario se pecaría contra ella, aunque se le dé la vida física.

Inmoralidad de la contracepción y licitud de la continencia periódica

70. La dignidad personal del hijo conlleva la exigencia de que toda persona humana sea concebida en un acto de amor conyugal que contenga implícitamente al *hijo como don*. Esta relación entre el significado unitivo y procreativo del acto conyugal no es algo que "pongan" los esposos, sino que es el modo de ser los "rectos intérpretes" del lenguaje de la "carne" que los une. Excluir alguno de los dos significados voluntariamente hace que tal acto no sea signo de verdadero amor conyugal y, por ello, será incapaz de expresar y realizar la comunión de los esposos.

En cambio, cuando los esposos, mediante el recurso a los períodos de infecundidad, respetan la conexión inseparable de los significados unitivo y procreativo de la sexualidad humana, se comportan como "ministros" del designio de Dios y "se sirven" de la sexualidad según el dinamismo originario de la donación "total", sin manipulaciones ni alteraciones. A la luz de las ciencias humanas y de la reflexión teológica, podemos entender la *diferencia antropológica y al mismo tiempo moral* que existe entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos naturales, que implica dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana irreconciliables entre sí.

Precisamente ese respeto al significado del acto de amor conyugal "legítima, al servicio de la responsabilidad en la procreación, el *recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad*: éstos han sido precisados cada vez mejor desde el punto de vista científico y ofrecen posibilidades concretas

para adoptar decisiones en armonía con los principios morales".

Procreación, no producción del hijo

71. La intrínseca relación entre matrimonio y familia nos ayuda a comprender otro de los problemas actuales con respecto a la generación. Nos estamos refiriendo al recurso que algunos esposos hacen de la *fecundación artificial* para satisfacer su deseo de tener un hijo. La dificultad que presenta este nuevo método de fecundación no es principalmente la "artificialidad" de la intervención, sino el hecho de "decidir" *producir* un hombre, ya que se deja en manos de la elección personal la vida humana. El hijo vive en este caso por la pura decisión de sus padres, acto libre tremendo en el que no interviene la mediación de su naturaleza corporal, sino que se deja su realización al artificio del técnico.

Por el contrario, cuando la concepción de un niño es fruto de la unión amorosa de los cuerpos, se confía a la propia corporalidad la posibilidad de *procrear* y con ello se reconoce la vocación al amor y a la paternidad inscrita en el mismo dinamismo corporal del amor.

Unidad cuerpo-espíritu

72. La dificultad mayor para la comprensión de esta unidad fundamental matrimonio-familia reside en el *dualismo antropológico* ya señalado, el cual justifica el uso del cuerpo para los fines que se hayan decidido. Cuando se ha roto la unión entre la carne y el espíritu y se piensa que el cuerpo carece de significados morales intrínsecos, se hace imposible una comunión de las personas fundada en la unión de la carne y abierta, por tanto, a la procreación. Todo queda abandonado en manos de un espíritu desencarnado que decide sobre los significados personales que quiere dar a sus relaciones carnales, que, por lo demás, considera ajenas a lo más íntimo de sí mismo. No se puede por menos que reconocer en esto una ruptura del orden creacional, de la armonía y belleza originaria del plan de Dios.

73. Frente a esta postura dualista, hemos de proclamar incansablemente la visión integradora que nos da el Evangelio. Sí, *la unión carne-espíritu es para el hombre expresión de esperanza*. Por medio de ella Dios confía al hombre la generación. En el relato del Génesis, Eva, sumida en la tristeza del primer pecado, llega a exclamar al dar a luz a su primer hijo: "¡he adquirido un varón por el favor de Dios!" (Gén 4,1). Con ello quería expresar que la vida tiene un sentido en los planes de Dios, que hay una esperanza escondida que se transmite "de generación en generación" (Lc 1,50).

2.3.3. Familia y ecología humana

Hogar de la comunión y la libertad

74. El hombre necesita una "morada" donde vivir. Una de las tareas fundamentales de su vida es saberla construir. Todo hombre necesita un hogar donde se sienta acogido y comprendido. Fuera de él las relaciones se hacen superficiales y susceptibles de rechazos e incomprensiones. El hogar debe ser, para el hombre, un *espacio de libertad*. La comunión de personas que conforma la familia debe vitalizar internamente las distintas relaciones personales que se suceden en su seno.

75. *El amor esponsal* es la primera relación que conforma la familia. Es el amor que los esposos se prometen al contraer matrimonio y que abre para ellos un futuro cargado de esperanza. En este futuro comprometen ambos su libertad en orden a construir su matrimonio. Los esposos encontrarán en su amor mutuo el alimento y la luz de su caminar cotidiano, siendo ellos, y no las circunstancias, los verdaderos autores y protagonistas de su familia. Las circunstancias pueden no ser favorables: nunca ha sido fácil sacar adelante la propia familia. Lo más importante es saber responder con fidelidad y creatividad a estas adversidades. Para ello deberán acudir constantemente a la fuente de su amor esponsal.

Por desgracia, actualmente se da una falsa consideración de que la realización de los esposos puede darse fuera del matrimonio, debido una sobrevaloración del papel de la profesión y del trabajo. Muchas veces esto conduce a desequilibrios personales y conyugales y, por tanto, familiares.

76. Sostenida por el amor esponsal se genera la relación paterno-filial. En ella está en juego nada menos que la identidad del hombre: ser hijo exige ser acogido, con ese *amor incondicional* que caracteriza la paternidad. Gracias a este amor, cada persona podrá descubrirse como única e irrepetible, ya que es querida por sí misma. La *relación de paternidad y filiación* es la primera relación indestructible que el hombre experimenta y que ha de saber integrar en su vida. Su falta, por los más variados motivos, es siempre un primer drama en la vida de un hombre.

Primera escuela de humanidad

77. La generación de un hijo, que es amado por sí mismo, se prolonga en su *educación*. Los obispos constatamos no sin preocupación las dificultades que los padres de hoy tienen en la educación de sus hijos. Abrumados por tantas tareas y ante la incompreensión del sentido último de su papel como padres, muchos de ellos *abandonan la tarea* educativa que les corresponde para confiarla sin más a los centros escolares, agotando su responsabilidad en el escaso margen de elección de centro que deja nuestra ley educativa. Sin embargo, la educación escolar es sólo una de las dimensiones del proceso educativo, que, privada del primario e insustituible papel educador de los padres, muchas veces, a pesar de nobles intentos, fracasa en su tarea de verdadera formación.

El resultado es que nos encontramos en la sociedad muchos jóvenes desarraigados, sin un futuro ni perspectivas claras, cerrados en sí mismos y ajenos a los verdaderos retos que plantea la vida. En los problemas de falta de integración social que esto causa, han sido las familias estables quienes han podido asumirlos en su interior y amortiguarlos, mientras que las familias desestructuradas los prolongan.

Por lo que respecta a la *educación afectivo-sexual* de los niños y jóvenes, los obispos queremos recordar a los padres que ésta les compete a ellos de una manera principalísima. En modo alguno se puede abandonar al centro educativo, quien en tantas ocasiones se limita a ofrecer una mera información -sin enmarcarla en una visión global de la persona humana- tan perjudicial en muchos casos. Con verdadera preocupación ante la situación actual, pedimos a los padres que retomen sin miedo el protagonismo que les corresponde en esta materia, formándose a su vez para poder desarrollar su tarea educativa con competencia.

78. Las *relaciones de fraternidad* son el siguiente componente de la convivencia familiar. Tienen una riqueza personal singular que no se encuentra en otras relaciones humanas; es la riqueza de compartir en igualdad un único amor: el amor de los padres. En esta relación se comprende que existe una primera comunión -la familiar- que precede a la propia elección y reclama la convivencia. Se crea, así, un ámbito que excede la simple justicia y que conforma la "piedad", tan importante para configurar la sociabilidad de las personas.

Cuando escuchamos hablar de fraternidad entre los hombres, existe el peligro de reducirla a una relación formal sin contenido. El primer camino que tiene el hombre para comprender lo que supone la fraternidad universal de los hijos de Dios es haber experimentado en verdad como un valor su fraternidad más directa con sus hermanos. Una fraternidad sin el amor de los padres es ficticia y acaba desilusionando.

79. Cuando la relación entre los cónyuges y la relación entre padres e hijos se vive de manera plena y serena, resulta natural que adquieran entonces importancia también los demás parientes, como abuelos, tíos, primos, etc. Gracias a ello algunas personas con dificultades, o los solteros, viudas y viudos, y huérfanos pueden hallar un hogar acogedor. La familia es *la verdadera ecología humana*, por cuanto implica el *hábitat natural* intergeneracional en el que se nace y se vive haciendo justicia a la dignidad de la persona.

El *papel socializante* de la familia, único e insustituible, debe ser reconocido y potenciado para construir una sociedad vertebrada y contribuir al proceso de "personalización". Gracias a ella, la sociedad y la cultura tendrán cada vez más la dignidad de la persona como centro y fin de su organización interna. Por esta razón, la familia está en el origen y la renovación de una *cultura de la esperanza*.

Deterioro de la verdadera "ecología humana"

80. Aparece así claro cómo la familia, fundada en el matrimonio, es la "morada" de toda persona, en la que cada hombre puede encontrar un hogar donde ser querido por sí mismo. Con ello se pone de manifiesto la falsedad de los que se denominan nuevos y alternativos "*modelos de familia*". Se trata de diversas formas de unión más o menos estables, pero que rechazan el matrimonio como fundamento, la indisolubilidad del mismo, o la diferenciación sexual que implica. En el fondo, lo que estas nuevas experiencias manifiestan es la necesidad que tiene todo hombre de establecer una relación de convivencia personal. Sin embargo, el nuevo modelo pluralístico de familia carece de una visión antropológica adecuada que considere al hombre en su totalidad, y por ello ocasiona graves daños personales y sociales. Estos modelos alternativos, sin embargo, pretenden que se les reconozca un supuesto derecho de adoptar niños o de asimilarse lo más posible a la forma del denominado modelo unívoco o "familia natural" fundada sobre el matrimonio.

Respecto a estos nuevos modelos los obispos queremos desenmascarar los dramas personales que tantos discursos ambiguos dejan a su paso. No basta ampararse en una pretendida tolerancia. *La familia es el lugar primigenio de libertad*, precisamente por la *verdad e irrevocabilidad de las relaciones* que implica. Negar esta verdad supone forzar la libertad de las personas, contaminando la posibilidad de un verdadero amor y obligándolas a vivir en una ficción que les conducirá a la larga a la más amarga de las soledades.

81. Es terriblemente preocupante la ingenuidad con que se afronta la cuestión de la *homosexualidad*. Esta tendencia constituye para los que la poseen una verdadera y *difícil prueba*, cuyas causas no son fáciles de explicar. Toda persona humana merece un *respeto* incondicional. Pero este respeto implica el reconocimiento de su situación: la homosexualidad para él es una *verdadera dificultad de identidad sexual*. La aceptación incondicional de la persona requiere precisamente que se perciba el problema que tiene respecto a su identidad sexual. Obviar esta dificultad y admitir sin más una pretendida libertad sexual no soluciona la cuestión de fondo.

Por otro lado, las fuerzas sociales deben saber responder a la pretensión inconsiderada de determinados *grupos de presión* que procuran de una forma sistemática la justificación y exaltación pública de un estilo de vida homosexual en vistas a su aceptación por la sociedad, con la pretensión de alcanzar un cambio legislativo para que los homosexuales puedan gozar de nuevos derechos referentes al matrimonio y a la adopción.

82. Todavía hemos de señalar algunas *situaciones anómalas* en la vida de la familia. Nos estamos refiriendo a aquellos padres que con una elección arbitraria privan al *hijo único* de la posibilidad de otros hermanos. Ello supondría privarle de la experiencia de la fraternidad y hacerle experimentar, en un momento crucial de la vida, una primera soledad que le afecta profundamente.

Otra situación anómala es la de aquellas familias *que no valoran* el lugar fundamental que ocupan los *ancianos*. No se les puede excluir de su condición de miembros de la familia. La convivencia con los mismos no puede verse principalmente como una carga o un problema, ya que entronca la familia con sus orígenes y ayuda a valorar lo que significa la experiencia vivida como un tesoro en la maduración de las personas.

2.4. El sacramento del matrimonio y la familia cristiana

83. Tras haber mostrado brevemente la riqueza antropológica que contienen el matrimonio y la familia, como pastores, hemos de anunciar con gozo la verdad íntegra con los que Dios les ha enriquecido y la misión que le ha encomendado.

2.4.1. Revelación del misterio de Dios

El "nosotros" familiar

84. Dios, en su admirable designio salvífico, gratuitamente ha querido comunicarse a los hombres, llamándolos *a participar en la comunión íntima con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*. Esta llamada a la Comunión Trinitaria no está separada de la fuerza de comunión que anida en todos los amores humanos, sino que los informa y los eleva como signos que son del Amor originario de Dios. La significación salvífica propia de las acciones humanas, en cuanto vivificadas por la gracia, tiene una relevancia peculiar en el matrimonio, por tener un singular valor de comunión. Se puede establecer entonces una cierta analogía entre la comunión que se vive en el matrimonio y la familia y la Comunión divina trinitaria, posible por la entrega de Cristo que se nos comunica por el don del Espíritu.

85. El primer modo de vivir la realidad de la entrega de Cristo es la gracia de la *filiación divina* que se nos concede en el bautismo. La realidad de ser hijos obliga a la misma Iglesia a aprender de la familia su propia misión: la de *generar comunión*. Éste es el ser y la misión de la Iglesia. Toda esta realidad de la vida cristiana la caracteriza como una vida sacramental que se va desarrollando junto a la maduración personal en la respuesta a la propia vocación. Esta es la base que ilumina la sacramentalidad del matrimonio cristiano que proclama la Iglesia.

2.4.2. La comunión hombre-mujer y el sacramento Cristo-Iglesia

La nueva alianza en Cristo

86. Los esposos son hijos de Dios por su *vocación bautismal*. Esto significa que sus vidas quedan marcadas para realizar y significar la "nueva vida" (cfr. Rom 6,4) de Cristo. Así, la mutua entrega de los esposos queda insertada en la economía de salvación de Cristo, teniendo por ello un valor sacramental básico: el matrimonio cristiano significa y hace presente de modo singular en el mundo la unión de Cristo con su Iglesia, que es alianza de amor esponsal.

La razón de esta significación no es un añadido al plan salvífico de Dios. Jesucristo, con su Encarnación, asume la corporalidad del hombre y sus significados propios. Por eso, la entrega de su cuerpo en la Cruz hace a la Iglesia "un cuerpo" –una sola carne- con Él, y esta entrega es, en sí misma, la expresión máxima del amor esponsal humano. Su amor esponsal se convierte allí en fuente de salvación para los hombres. Nos encontramos ante la revelación del "*gran sacramento*" de la redención del que nos habla el Apóstol (cfr. Ef 5,21-33). Por esta unión, los cristianos nacemos a la vida de la gracia como hijos de Dios en el Hijo y reconocemos la Iglesia como nuestra Madre.

87. Unido al valor sacramental del matrimonio está la realidad de la *gracia sacramental* propia de los cónyuges; se trata de una presencia eficaz del amor de Dios que los capacita para santificarse en el amor mutuo y en la entrega cotidiana en la formación de un hogar. Esta gracia no se reduce al momento de la celebración, sino que se extiende a lo largo de toda su vida matrimonial, vivificándola interiormente y ayudándoles a renovar su amor esponsal en los signos sacramentales que acompañan su existencia.

Entre estos sacramentos es de destacar la importancia que tiene para la vida matrimonial la *Eucaristía*, donde se hace presente el sacrificio de Cristo que configura interiormente la entrega de los esposos, vivificando su alianza conyugal y renovando su vocación esponsal; la *Confirmación*, que fortalece a los esposos con el don del Espíritu en su misión de testimoniar el amor de Cristo en medio del mundo; y la *Reconciliación*, encuentro con la misericordia del Padre, que restaña la comunión conyugal y familiar.

Algunos problemas actuales originados por el rechazo de Dios en el matrimonio

88. Ante esta verdad esplendorosa de la sacramentalidad del matrimonio, los pastores hemos de llamar la atención sobre la *secularización creciente de la concepción del matrimonio entre bautizados*, que lleva a la pérdida del sentido sagrado del matrimonio, su separación de la esfera de trascendencia que confiere valor divino a la vida matrimonial. Este valor divino aparece como algo que sería elegible, a modo de un significado "añadido" que ponen los contrayentes por su propia voluntad. Ya no sería la intención primera de Cristo para ellos y su propia vocación. Ante esta secularización, es preciso presentar la vocación matrimonial dentro de los mismos planes de catequesis como una realidad a la que orientar la vida y a la

cual hay que prepararse desde niños.

89. Una consecuencia de la extensión de un modo de vivir secularizado es la aparición del *matrimonio meramente civil entre bautizados*. Se observa un aumento progresivo de estos matrimonios en los últimos años. Es un indicador de que muchos fieles, incluso practicantes, ven el matrimonio como algo exclusivamente natural, ajeno a la fe, o todo lo más con un significado meramente humano al que la fe le "añade" una fuerza extrínseca. Es un punto a tener en cuenta especialmente en las catequesis prematrimoniales, que deben ayudar a los novios a integrar la verdad del matrimonio en la vida de fe.

El drama del divorcio y la reconciliación conyugal

90. Otro modo de vivir al margen de la realidad sacramental del matrimonio es el *divorcio civil* entre personas que han contraído matrimonio eclesiástico. La proliferación de este hecho en nuestra sociedad nos obliga a una seria reflexión sobre determinadas carencias en la transmisión de la verdad del Evangelio sobre el matrimonio. Evidentemente, si se pierde el sentido sagrado del matrimonio, se acabará por valorarlo simplemente como un *contrato entre dos particulares*, y, por consiguiente, establecido a su arbitrio y dependiente de su voluntad, la cual puede cambiar y llegar a romperlo. Tal concepción hace incomprensible la indisolubilidad del matrimonio. Un compromiso para toda la vida sería algo prácticamente imposible y podría darse el caso de que llegara a ser insoportable.

En esa óptica, el divorcio es concebido como un *derecho*, incluso como una condición para contraer matrimonio, una cláusula de ruptura. Esta mentalidad introduce una inestabilidad estructural en la vida matrimonial, que la hace incapaz de afrontar las crisis y las dificultades con las que inevitablemente se encontrará.

91. Como ocurre con otros hechos dolorosos de nuestra sociedad, el modo cultural de presentar el divorcio intenta *ocultar el drama* –humano, psíquico, social- del fracaso matrimonial. Con el lema de "reconstruir la vida" –quizá con "otra pareja"- se pretende solucionar tal drama solventando los problemas técnicos (jurídicos, económicos), pero sin querer entrar en los verdaderos problemas antropológicos y éticos.

92. La Iglesia y los pastores no somos ajenos a las dificultades propias de la convivencia matrimonial, que en algunos casos puede hacer conveniente, incluso necesario, el recurso a la separación de los cónyuges. Es más, por la tergiversación de la verdad del matrimonio, la aceptación implícita de un matrimonio "a prueba", y la superficialidad con que se contraen determinadas uniones, no pocas celebraciones eclesiásticas del matrimonio se contraen inválidamente. *La Iglesia* reconoce entonces, tras el *proceso pertinente* ante sus tribunales, la *nulidad* de estos matrimonios, es decir, declara que no ha existido un verdadero matrimonio cristiano y que los contrayentes, en consecuencia, están libres bajo determinadas condiciones de contraer posteriormente una unión matrimonial.

Es necesario instruir a los fieles en la *diferencia fundamental* que existe entre la declaración de la nulidad y el recurso al divorcio, que es la ruptura de un vínculo realmente establecido. La primera no afecta a una característica fundamental del sacramento del matrimonio como es la indisolubilidad. Mientras que el divorcio significa todo lo contrario, es decir, que el matrimonio podría disolverse por iniciativa de los contrayentes.

93. Ante el fracaso del amor conyugal no valen respuestas superficiales que obvien el drama humano que implica. Se hace necesaria la ayuda y la orientación a los matrimonios y a las familias por parte de los sacerdotes y otros agentes de pastoral, que les motiven al diálogo para prevenir y atajar a tiempo los problemas, y que les ayuden a reavivar la gracia sacramental propia del matrimonio. Cuando la Iglesia apela al don recibido, a la gracia sacramental irrevocable y sanante que no deja de existir a pesar de la infidelidad del hombre, lo que está mostrando es *la gracia, capaz de sostenerle en esos momentos difíciles*. Con ello invita a dejar la puerta abierta a la posible reconciliación de los esposos separados, al perdón mutuo, a rehacer la vida matrimonial.

Con el Papa Juan Pablo II queremos los obispos españoles recordar a los matrimonios el tesoro que supone el perdón recíproco, ya que un amor fundado en el perdón es indestructible: "la vida conyugal pasa también por la *experiencia del perdón*, pues, ¿qué sería un amor que no llegara hasta el perdón? Esta forma de unión, la más elevada, compromete todo el ser que, por voluntad y por amor, acepta no detenerse ante la ofensa y creer que siempre es posible un futuro. El perdón es una forma eminente de entrega, que *afirma la dignidad del otro*, reconociéndolo por lo que es, más allá de lo que hace. Toda persona que perdona permite también a quien es perdonado descubrir la grandeza infinita del perdón de Dios. El perdón hace redescubrir la confianza en sí mismo y *restablece la comunión* entre las personas, dado que no puede haber vida conyugal y familiar de calidad sin conversión permanente y sin despojarse de su egoísmo. El cristiano encuentra la fuerza para perdonar en la contemplación de *Cristo en la cruz* que perdona".

94. En consecuencia, para un bautizado, pretender romper el matrimonio sacramental y contraer otro vínculo mediante el matrimonio civil es, en sí mismo, *negar la alianza cristiana*, el amor esponsal de Cristo, que se concreta en el estado de vida matrimonial. Existe una incompatibilidad del estado de divorciado y casado de nuevo con la plena comunión eclesial. Por ello, al acceder al matrimonio civil, ellos mismos impiden que se les pueda administrar la comunión eucarística.

Como decía el Papa a las familias en la celebración del Jubileo, "ante tantas familias rotas, la Iglesia no se siente llamada a expresar un juicio severo e indiferente, sino más bien a iluminar los numerosos dramas humanos con la luz de la palabra de Dios, acompañada por el testimonio de su misericordia. Con este espíritu, la pastoral familiar procura aliviar también las situaciones de los creyentes que se han divorciado y se han vuelto a casar. No están excluidos de la Comunidad; al contrario, están invitados a participar en su vida, recorriendo un camino de crecimiento en el espíritu de las exigencias evangélicas. La Iglesia, sin ocultarles la verdad del desorden moral objetivo en que se hallan y de las consecuencias que se derivan de él para la práctica sacramental, quiere mostrarles toda su cercanía materna".

Es diferente el caso de aquellos que están divorciados y *no desean contraer nuevas nupcias*. A ellos, como a los que se encuentran en la difícil situación de separación, la comunidad cristiana los debe acoger con un cuidado afectuoso para sostenerlos en sus dolorosas circunstancias y animarlos en el testimonio de su fidelidad, también con la recepción fructuosa de los sacramentos.

95

. En fin, ante las diversas situaciones dramáticas apuntadas, y ante el clima relativista que quiere excluir del amor la fidelidad, la vida de la *comunidad eclesial* se debe configurar y ofrecer como el lugar adecuado para la renovación del matrimonio, para vivir en plenitud su fidelidad. Así la Iglesia es efectivamente *imagen viva del "gran sacramento"*, el auténtico "ethos" o morada de la vida de los esposos. Es necesario renovar la pastoral matrimonial de nuestras comunidades para poder llevar a cabo esta misión urgente. Sólo así la vida sacramental y orante de la comunidad cristiana será la fuente permanente de la vida matrimonial.

2.4.3 La familia, iglesia doméstica

Transmisión de la fe y testimonio de caridad

96. La antropología adecuada que hemos ido siguiendo al hilo de la revelación de Jesucristo sobre la verdad del hombre, nos conduce a acoger la verdad plena de esa comunión particular de personas que se forma con el matrimonio: *la comunión familiar*. La riqueza de la caridad conyugal que viven los esposos se derrama en todos los miembros de la familia y hace de ella una "pequeña iglesia" o iglesia doméstica. Se quiere indicar en qué modo la comunión familiar refleja y vive de un modo concreto la íntima unión con Dios y la unidad entre los hombres, propios de la Iglesia como tal. En esta comunión, la civilización del amor encuentra un cauce de realización determinado, abriendo las personas al verdadero culto a Dios, a la caridad entre los hombres y a la evangelización.

De este modo, la *transmisión de la fe* encuentra en la familia un entramado de comunicación, afecto y exigencia que permite hacerla vida. En el ámbito de las relaciones personales se produce el despertar religioso que tan difícilmente se logra en otras circunstancias. Igualmente, es un lugar privilegiado para aprender la oración. En la familia la plegaria se une a los acontecimientos de la vida, ordinarios y especiales. La oración familiar es germen e inicio del diálogo de cada hombre con Dios. El seno de la familia es el primer lugar natural para la preparación para los sacramentos. Estos santifican esos acontecimientos básicos que constituyen la historia misma de la familia: el nacimiento de los hijos, su crecimiento, el matrimonio y la muerte de los seres queridos.

Por otro lado, la misma familia como iglesia doméstica está indicando a todo el pueblo de Dios cómo debemos entender la comunión eclesial que lo anima. Porque *la Iglesia es una familia*: la familia de los hijos de Dios, en donde nos reúne una fraternidad que se basa en la paternidad divina y en la maternidad eclesial, donde cada miembro es valorado por lo que es y no por lo que hace o tiene. La Iglesia, así, puede y debe asumir en su propia vida y en su misión una dimensión más doméstica, esto es, más familiar, adoptando un estilo de relaciones más humano y fraterno.

En esta línea los obispos españoles queremos agradecer a tantos movimientos y asociaciones familiares, que en las últimas décadas han realizado un verdadero esfuerzo por acercarse a los matrimonios y familias y han podido dar un *rostro más materno y familiar a la comunidad eclesial*, así como a los nuevos movimientos que destacan el valor de la fraternidad, ofreciendo a las personas un nuevo ámbito de comunión, capaz de regenerar la vida familiar.

97. *Construir y reforzar la familia* es la gran tarea a la que todos estamos llamados en el momento presente. El drama que supone en la vida de los hombres la carencia de familia es el modo más claro de poner en plena evidencia su importancia antropológica, psicológica, sociológica, religiosa, etc. No sólo ha de entenderse por carencia familiar la falta de alguno de los progenitores, por muerte o abandono del hogar; también se debe incluir la vivencia de una familia desestructurada, que ha perdido su verdadera identidad como familia. Cuando falta esta experiencia familiar en la conciencia de los hombres, el único bien que puede unirlos es el intercambio exterior de bienes materiales o la costumbre. Es fácil entender las consecuencias sociales implicadas en este modo de ver las cosas y la importancia que se le ha de dar en la organización interna de nuestra sociedad.

98. Quizás, algunas personas al escuchar este anuncio del evangelio del matrimonio y la familia, pudieran reaccionar como los discípulos al escuchar las palabras de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio. Sí, ciertamente se podría pensar que son palabras hermosas, que muestran un ideal bello, pero inalcanzable. Así "no traería cuenta casarse" (cfr. Mt 19,10), pues su realización sería prácticamente imposible. Los problemas que los matrimonios y las familias de hoy tienen parecerían dar la razón a esta opinión. Y sin embargo en medio de estos problemas, con los sufrimientos que causan en tantas familias, se puede manifestar *la fuerza del don de Dios*, derramado en su amor, que lucha por abrirse paso precisamente en las dificultades interiores y exteriores.

Es en virtud de este don de Dios como las personas comienzan a vivir ya desde el enamoramiento y en modo pleno desde la celebración de su matrimonio, dentro de un horizonte nuevo, que inicia un *proceso dinámico y gradual*, por el que los hombres y mujeres concretos, con su historia y circunstancias, avanzan paulatinamente en la maduración de su amor mutuo. Así, es posible entender que todo amor está llamado a crecer, y que sanado y fortalecido por el amor divino, sea capaz de llevar a la persona a través de un camino pedagógico a la plenitud de su vocación aún en la aparente fragilidad y debilidad de las relaciones que haya construido.

En este camino que los cónyuges recorren junto a su familia les esperan, lo saben, no pocos momentos de dificultad, de sufrimiento y de cruz. Presentar una vida familiar como un camino sin sacrificios, supondría ignorar no sólo la condición del cristiano, sino la del mismo hombre. Lo que los obispos queremos anunciar a todo matrimonio y a toda familia es precisamente lo que Jesús anunció a Pedro: "para los hombres esto es imposible, más *para Dios todo es posible*" (Mt 19,26). En el camino de la vida, las familias no caminan solas: porque "el Esposo está con vosotros" (cfr. Mc 2,19). De ello dan *testimonio tantos matrimonios y*

familias que, en una existencia difícil, han continuado *fieles al amor*. Este testimonio, habla patentemente de cómo el amor de Dios es más grande que nuestra miseria y pecado.

99. Con el evangelio del matrimonio y la familia se anuncia, entonces, no sólo el ideal al que está llamado el hombre, sino también la promesa y el don de Dios que constituyen su vocación. Es esta gracia de Dios la que, en último término, le permite a todo hombre vivir en la comunión con Dios y con sus hermanos. De este modo, la Iglesia manifiesta y proclama que es *la gran familia de los hijos de Dios* en la que nadie es anónimo, ni minusvalorado. En ella se realiza en el mundo la comunión de los santos que le une a la Iglesia celestial, con todos "los que nos han precedido en el signo de la fe". Es la unión íntima de vivir todos como hijos para la gloria de Dios Padre.

CAPÍTULO 3

EL EVANGELIO DE LA VIDA HUMANA

El amor a la vida en la familia

100. Al Evangelio del matrimonio y de la familia va *estrechamente unido* el Evangelio de la vida. La familia evangelizada es la mejor amiga de la vida del ser humano. Y, a la inversa, donde la vida de cada hombre es respetada y amada de verdad, allí florece la familia como auténtico santuario de la vida humana. Como afirmaba Juan Pablo II en su primer viaje a España, "la familia es la única comunidad en la que todo hombre es *amado por sí mismo*, por lo que es y no por lo que *tiene*. La norma fundamental de la comunidad conyugal no es la de la *propia utilidad* y del propio *placer*. El otro no es querido por la utilidad o placer que puede procurar: es querido *en sí mismo y por sí mismo*".

Después de haber proclamado de nuevo el Evangelio del matrimonio y de la familia (capítulo II) en el contexto de nuestra sociedad y de nuestra cultura (capítulo I), abordamos ahora el anuncio del Evangelio de la vida, no sin *honda preocupación ante las graves amenazas y agresiones* que la vida humana sufre en nuestros días, especialmente cuando ésta es débil e indefensa. Por ello nos sentimos obligados a denunciar con fuerza los atentados de que es objeto.

La dignidad de la vida humana y su carácter sagrado

Altísimo valor

101. Cuando hablamos de la dignidad humana nos referimos al valor incomparable de cada ser humano concreto. Cada vida humana aparece ante nosotros como algo único, irrepetible e insustituible; su valor no se puede medir en relación con ningún objeto, ni siquiera por comparación con ninguna otra persona; cada ser humano es, en este sentido, un *valor absoluto*.

De modo que el tratamiento apropiado para el ser humano, adecuado a su *dignidad*, es sólo el que le toma como un fin en sí mismo y no como un simple medio u objeto. De aquí que el sentido propio de la vida humana sólo se exprese bien en la justicia y, mejor todavía, en el amor. La persona es *bien tratada y valorada cuando es respetada y amada*; es, en cambio, maltratada y minusvalorada cuando es convertida en mero objeto de cálculos o de intercambio.

102. La revelación de Dios en Jesucristo nos desvela la última razón de ser de la sublime dignidad que posee cada ser humano, pues nos manifiesta que *el origen y el destino de cada hombre está en el Amor que Dios mismo es*. Al tiempo que viene a la existencia, cada ser humano es objeto de una elección particular del Creador que le otorga la capacidad de escuchar la llamada divina y de responder con amor al Amor originario. Así lo cree la Iglesia cuando afirma que el alma de cada hombre es creada inmediatamente por Dios. Los seres humanos no somos Dios, no somos dioses, somos criaturas finitas. Pero Dios nos quiere con Él. Por eso nos crea: sin motivo alguno de mera razón, sino por pura

generosidad y gratuidad desea hacernos partícipes libres de su vida divina, es decir, de un Amor eterno. La vida humana es, por eso, *sagrada*.

Cristo revela el sentido pleno de la vida humana

103. "La Vida se nos manifestó" (1 Jn 2,1). Con esta afirmación san Juan nos indica el modo especial como los cristianos conocemos la vida: *Cristo nos revela la plenitud del sentido de la vida humana*. Por el misterio de su Encarnación Él se ha unido de algún modo con la vida de todo hombre. Queda así patente el sentido divino de toda vida humana, cuyo valor absoluto no puede ser reducido a lo que de ella nos digan los meros cálculos racionales.

Además, por su misterio Pascual, Cristo nos desvela el fecundo misterio escondido en la *entrega de la propia vida*, que puede ser entonces entendida como "un don que se realiza al darse": "quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien pierda su vida por mí la encontrará" (Mt 16,25). En estas palabras se alude a la conversión a la que Jesucristo nos apremia y nos invita: Él es el médico que cura por su sangre al hombre enfermo de pecado y cautivo de un "cuerpo de muerte" (Rom 7,24).

Por fin, Cristo, sentado a la derecha del Padre, en su humanidad gloriosa, nos descubre el horizonte definitivo de la vida humana, que es la *Vida eterna*. Ya ahora se nos ha manifestado y donado la Vida eterna por Jesucristo, por su Iglesia y sus sacramentos. Sin embargo, esperamos todavía la resurrección y la vida eterna en su plenitud para aquel día glorioso en el que el Señor vuelva y Dios lo sea todo en todos (cfr. 1 Cor 15,28).

104. El Evangelio de la vida, aquí evocado, suscita en nosotros ante todo el asombro y la gratitud: ¡Cuánto hemos recibido! ¡Cuánto podemos esperar aún! ¡Qué grande es la generosidad de Dios! Pero también nos mueve casi espontáneamente a la magnanimidad y a la responsabilidad: ¡También nosotros hemos de ser generosos! Ésa es la razón por la que el Evangelio de la vida *nos exige y nos posibilita* una respuesta adecuada, noble y sincera, a la verdad de la vida humana. Quien de verdad escucha en su corazón el Evangelio de la vida no se queda pasivo ante las amenazas y las violaciones que sufre la vida de los hermanos, en especial la de los más débiles.

3.2. La vida humana, amenazada por la "cultura de muerte"

Concepción materialista, rebajada y excluyente de la "calidad de vida"

105. La dignidad de la persona se encuentra amenazada por algunos de los rasgos más sombríos de un cierto modo de pensar y de vivir que se hace pasar por moderno y desarrollado. Cuando el mundo se organiza a partir del individuo y del intercambio de bienes materiales, la persona queda a merced del *utilitarismo* y del tecnicismo que valoran más el bienestar, el placer y la eficacia productiva de artefactos de trabajo o bienes de consumo que a las propias personas en sí mismas. Una organización así del mundo se halla sujeta a "estructuras de pecado" que es necesario denunciar y combatir.

106. Los signos que genera dicho modo de vida y de pensamiento son preocupantes. Se produce una identificación creciente entre la vida misma y la llamada "*calidad de vida*", categoría ésta medida sobre todo por criterios de bienestar físico, de posesión y de prestigio social. Según esto, la vida débil, enferma o sufriente no podría ser en modo alguno una "vida con calidad".

Así se comprende que la eliminación de estas vidas entre, al parecer sin problema alguno, dentro de los cálculos de quienes administran la "calidad de vida": en el caso de los no nacidos, los padres sobre todo; en el caso de los enfermos finales, el mismo paciente o los agentes sanitarios. Todo ello amparado por unos supuestos derechos y sus correspondientes regulaciones jurídicas. He ahí el entramado que ha merecido con toda razón el nombre de "*cultura de la muerte*".

107. No cabe duda: *una sociedad que desprecia a los débiles* y atenta contra sus vidas está bien *lejos del verdadero humanismo*. Cuando en los planes económicos, políticos o sociales la vida humana llega a

contar como un bien físico más, equiparable a otros; cuando bajo la fórmula de un derecho a la vida reconocido a "todos" se ocultan restricciones para quienes no pueden defender su inclusión en ese "todos"; cuando tales exclusiones se hacen por motivos políticos de plausibilidad social; cuando no se enfoca la educación como un robustecimiento de los valores y de las virtudes, sino como el fomento de una falsa libertad desfinalizada y desorientada, concebida prácticamente como la realización de cualquiera de los propios deseos; entonces nos encontramos ante los preocupantes signos de una "civilización de muerte" que ha de ser denunciada y combatida.

A favor de la vida

108. El *trabajo en favor del respeto a la vida humana* y contra la cultura de la muerte suele ser estigmatizado como propio de actitudes retrógradas que no están a la altura de la vida moderna y democrática. Se acusa a quienes se comprometen en dicho trabajo de pretender imponer sus criterios privados como normas de la ética pública que habría de inspirar la convivencia de todos.

Es cierto que los cristianos, como no puede ser de otro modo, percibimos la dignidad de cada persona en Cristo con toda la riqueza a la que acabamos de aludir. Sin embargo, la historia muestra que todo aquel que no se cierre al encuentro interpersonal, ni a la voz de la Verdad que resuena en la conciencia, puede entender lo que significa la dignidad de la persona humana y su valor absoluto. En el *imperativo elemental y universal de "¡no matarás!"* se condensan los ecos de dicha voz y de dicho encuentro.

3.3. El respeto de la vida humana en su comienzo

Reconocimiento de la persona humana desde su concepción

109. *El comienzo de la vida humana* es un momento de particular *fragilidad* de la misma. Tanto es así que incluso la existencia del ser humano en sus momentos o días primeros es puesta en entredicho e incluso negada. Se ha hecho, por desgracia, bastante común, separar los primeros catorce días del resto del proceso del desarrollo embrionario, con la excusa de que durante ese tiempo el embrión ni está todavía individualizado ni posee un grado alto de viabilidad. De este modo se ha dado en llamar "*pre-embrión*" a ese ser humano incipiente, tratando de calificar así de pre-humana a esa realidad, la cual, por consiguiente, no merecería el respeto que se debe a los seres humanos.

Pues bien, una antropología adecuada, como la que hemos esbozado en el capítulo precedente, no permite tales rupturas en el proceso de desarrollo de la vida humana. El *cuerpo humano*, en cuanto elemento constitutivo de la persona humana, es una *realidad personal* básica, cuya presencia nos permite *reconocer* la existencia de una persona. La *fecundación* es precisamente el momento de la aparición de un cuerpo humano distinto del de los progenitores. Ése es, pues, el momento de la aparición de una nueva persona humana. El cuerpo, naturalmente, se desarrolla, pero dentro de una *continuidad* fundamental que no permite calificar de pre-humana ni de post-humana ninguna de las fases de su desarrollo. Donde hay cuerpo humano vivo, hay persona humana y, por tanto, dignidad humana inviolable.

Tragedia de una sociedad que acepta el aborto provocado

110. La *amplia aceptación social del aborto provocado*, uno de los fenómenos más dramáticos de nuestra época, está, sin duda, en la raíz de la inseguridad creciente respecto del reconocimiento y de la protección adecuada de la vida humana en sus fases más débiles, tanto incipientes como terminales, pero también de la vida humana en general.

El gravísimo atentado contra la vida humana, que supone su destrucción precisamente en el momento en que se halla más frágil y necesitada de cuidados, no deja de afectar negativamente a las relaciones familiares en su conjunto e incluso a las relaciones sociales en general. Una sociedad que no asegura la vida de los no nacidos es una *sociedad que vive en una seria violencia interna* respecto de su misión fundamental: proteger y promover la vida de todos.

111. El aborto provocado es un *acto intrínsecamente malo* que viola muy gravemente la dignidad de un ser humano inocente, quitándole la vida. Asimismo hiere gravemente la dignidad de quienes lo cometen, dejando profundos traumas psicológicos y morales. Ninguna circunstancia, por dramática que sea, puede justificarlo. No se soluciona una situación difícil con la comisión de un *crimen*. Hemos de reaccionar frente a la propaganda que nos presenta el aborto engañosamente como una intervención quirúrgica o farmacológica más, higiénica y segura; o como una mera "interrupción" de un embarazo no deseado, cuya ejecución legal constituiría una "conquista" de libertad que permitiría el ejercicio de un supuesto derecho a la autodeterminación por parte de la mujer.

Estas falsas *argumentaciones* nunca podrán ocultar la cruda realidad del aborto procurado que, aun siendo higiénico y legal, constituye siempre un *detestable* acto de *violencia* que elimina la vida de un ser humano. La Iglesia, como experimentada pedagoga, ante este crimen, maquillado como un supuesto logro moderno y oculto bajo eufemismos y en ámbitos privados, alerta acerca de su gravedad determinando la *excomunión* para todos aquellos que colaboren como cómplices necesarios en su realización efectiva.

112. Un hijo puede haber sido concebido sin quererlo, pero esto no exime de la responsabilidad ante la nueva vida humana concebida. Dicha *responsabilidad* es siempre *compartida*; ante todo, por el padre y por la madre, pero también por la familia, la sociedad y la comunidad cristiana. No es justo cargar a la madre con toda la responsabilidad de la nueva vida que lleva en sus entrañas. Por el contrario, es un deber de estricta justicia prestar a la mujer que espera un hijo el *apoyo personal, económico y social que merece la maternidad* como valiosísima aportación al bien común; tanto más cuando las circunstancias de una determinada gestación resultan problemáticas por la soledad de la madre, por la carencia de recursos económicos suficientes o por otros motivos.

Por desgracia, en no pocas ocasiones, las mujeres gestantes, abandonadas a su propia suerte o incluso presionadas para eliminar a su hijo, acuden al aborto como *autoras y víctimas* a la vez de esta violencia. Las penosas consecuencias –fisiológicas, psicológicas y morales– que padecen estas mujeres reclaman la atención y acogida misericordiosa de la Iglesia.

Procreación y artificio: del hijo como "derecho" al ser humano como "material biológico"

113. Si el aborto procede del rechazo de un hijo no deseado, el *deseo inmoderado* de descendencia puede llevar también a graves manipulaciones de la vida humana en sus inicios. Es el caso de la llamada *reproducción artificial o asistida*. La técnica ha hecho posible la sustitución de la procreación de los hijos en el acto conyugal por su producción en el laboratorio. Estas técnicas se presentan engañosamente como nuevos recursos de la medicina para curar la infertilidad. No; las técnicas de la reproducción artificial propiamente *no curan*, sino que son más bien un *sustitutivo* de la relación interpersonal de procreación por la *relación técnica de producción* de seres humanos.

Aquí radica su inmoralidad fundamental: en que se viola el derecho de los hijos a ser engendrados en el acto de donación interpersonal de los padres, de su unión en una sola carne, y se les convierte en objetos de producción técnica. Se les trata, pues, injustamente, como si no fueran sujetos personales, tanto en las técnicas de inseminación artificial como en las de fecundación "in vitro". El deseo inmoderado e incluso irracional de tener hijos conduce a primar un *supuesto "derecho al hijo"* sobre los reales derechos de los hijos, que son ignorados ya en el mismo modo de ser convocados a la existencia. Tal derecho al hijo no existe.

Por lo demás, los matrimonios que padecen la tribulación de no tener hijos deben comprender que el amor es siempre fecundo, y pueden encauzar su vocación a la paternidad en otras formas de donación, como la adopción y otras formas de servicio a los necesitados.

114. La reproducción artificial es inmoral en sí misma por los motivos apuntados. Pero además comporta graves violaciones de la vida y de la dignidad de las personas, sometidas siempre de modo injusto a una eficacia técnica puesta al servicio de *deseos desproporcionados*, confundidos muchas veces con el amor verdadero.

No importa que se produzcan por *miles embriones llamados "sobrantes"*, que son congelados y condenados a un destino incierto; no importa el número de abortos que se producen en cada intervención; no importan las *prácticas eugenésicas*; no importa que se rompan las relaciones familiares acudiendo a *donantes ajenos al matrimonio*; no importa incluso que el niño sea condenado a *nacer sin familia*, ya que es posible que sea una persona sola la que lo haya encargado, y que además, dada la protección legal del anonimato de los donantes, sea privado de conocer a sus progenitores llamados "biológicos". No importa nada de esto ni, en ocasiones, otras prácticas aberrantes; lo que importa es la realización de los deseos e intereses de los productores de niños. Esta es, por desgracia, la perspectiva de la Ley española 35/1988, sobre "Técnicas de reproducción asistida", que hemos de denunciar, por tanto, como una ley injusta. Este progreso técnico no es en realidad progreso humano sino, al contrario, un gravísimo atentado contra la vida humana y su dignidad. No todo lo que es técnicamente posible es éticamente aceptable y bueno, aunque algunas leyes positivas lo permitan.

115. Desde el año 1997 la *clonación* viene siendo empleada con éxito como medio de reproducción de mamíferos superiores. Gracias a Dios, la posible utilización de esta técnica para la reproducción de seres humanos chocó desde el principio con un fuerte rechazo en todo el mundo. Nuestras leyes prohíben esa *forma extremadamente impersonal de producir* a nuestros semejantes como si fueran meros objetos de nuestro arbitrio, absolutamente predeterminados genéticamente y carentes de verdaderos padres. Pero la posibilidad técnica de la clonación como una sofisticada forma de reproducción artificial parece estar ya ahí y empezamos a escuchar algunas voces complacientes respecto de la misma, también en nuestra sociedad.

116. Las diversas formas de manipulación de la vida humana al ser convocada a la existencia, así como en las fases iniciales de ésta, ha abierto cada vez más el campo a su utilización como *objeto de la investigación* y como *medio de terapia*. En efecto, se extiende cada vez más la increíble opinión de que es posible utilizar seres humanos como si fueran "cobayas" para el beneficio hipotético o real de la ciencia y para la curación, incluso sólo posible, de otros seres humanos.

Por lo general se reduce esta *instrumentalización criminal* de la vida humana a los llamados pre-embryones, a los que -como ya hemos dicho- se les niega infundadamente la condición humana. Los miles de embriones "*sobrantes*" de las aplicaciones de las técnicas de reproducción artificial son considerados como un magnífico "*material biológico*" para la investigación. Pero tampoco se excluye la producción de embriones expresamente destinados a ser proveedores de células. Es, en particular, el caso de la llamada "clonación terapéutica", la cual, por estos motivos, aunque sea falsamente presentada como benéfica, sin embargo, desde el punto de vista ético se equipara a la clonación reproductiva.

117. El anuncio reciente de la secuenciación del *genoma humano* es, de por sí, un logro científico. La utilización racional y ética de los conocimientos aportados por este descubrimiento podrá ser beneficiosa para la curación y para la promoción de mejores condiciones de vida. Sin embargo, es necesario evitar que dichos conocimientos sean asociados en la práctica a aplicaciones abortivas, eugenésicas y cosificadoras de la vida humana como las anteriormente mencionadas. De lo contrario, lo que es una feliz promesa de vida se convertirá en un nuevo y temible elemento de la cultura de la muerte.

3.4. El respeto y la promoción permanentes de la vida humana

"Toda la vida y la vida de todos":

denuncia de cualquier violación de los derechos humanos

118. La vida humana sufre amenazas y agresiones no sólo en su fase inicial y terminal, sino también a lo largo de todo su desarrollo en el mundo. En este escrito nuestra atención se fija específicamente en esos momentos del comienzo y del fin, vulnerables de un modo nuevo en la llamada civilización de la muerte.

Sin embargo, no queremos dejar de decir una palabra sobre el respeto y la promoción de la vida en sus distintas fases. El Evangelio de la vida es *para todos*. No podemos dejar a nadie fuera de nuestra solicitud

pastoral. Del mismo modo que denunciemos las violaciones del derecho a la vida y de la dignidad humana relacionadas con su comienzo y con su fin, no nos desentendemos de las que afectan a las otras fases de la existencia. La Doctrina Social de la Iglesia es una apremiante llamada, cada vez más actual, a la reflexión sobre las causas en las que radican las *violaciones de los derechos humanos*, en particular el de la vida, y a trabajar con verdadera eficacia para la constitución de un orden social amigo de la vida de todos y de cada persona.

119. En el marco de la temática que nos ocupa, queremos decir que el confuso concepto de "calidad de vida" en el contexto de un Estado de bienestar, no puede ser tomado sin más como elemento válido de referencia para la promoción de la vida de todos. Sus connotaciones materialistas y utilitaristas dificultan que pueda ser entendido y llevado a la práctica como un verdadero estímulo para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres. Sin embargo, este *desarrollo integral* es el que habría de constituir el horizonte válido de la promoción de la vida humana.

No habrá verdadera calidad de vida si se descuida el cultivo de la dimensión religiosa y humana de las nuevas generaciones y también de las mayores. No habrá *verdadera calidad de vida* para nadie mientras haya familias afectadas por la pobreza, jóvenes sin posibilidad de acceder a una vivienda digna, ancianos solos, minusválidos mal atendidos, inmigrantes discriminados, así como tráfico de armas, de drogas y de "carne humana" para la prostitución. Tampoco será verdadera calidad de vida la que vaya de la mano de programas políticos tolerantes con la injusticia o promotores de la violencia e incluso del terrorismo como medio de acción política. Quien cree que la vida de cada ser humano es criterio supremo del verdadero bien común no puede permanecer pasivo ante situaciones como éstas.

3.5. El respeto y cuidado de la vida humana doliente y terminal

Sentido de toda vida humana a la luz de Cristo crucificado y resucitado

120. Cuando la existencia se rige por los criterios de una "calidad de vida" definida principalmente por el bienestar subjetivo medido sólo en términos materiales y utilitarios, las palabras "enfermedad", "dolor" y "muerte" no pueden tener sentido humano alguno. Si a esto le añadimos una concepción de la libertad como mera capacidad de realizar los propios deseos, entonces no es extraño que, en esas circunstancias, se pretenda justificar e incluso exaltar el *suicidio* como si fuera un acto humano responsable y hasta heroico. La vuelta a la legitimación social de la *eutanasia*, fenómeno bastante común en las culturas paganas precristianas, se presenta hoy, con llamativo individualismo antisocial, como un acto más de la elección del individuo sobre lo suyo: en este caso, la propia vida carente ya de "calidad".

121. El Evangelio de la vida fortalece a la razón humana para entender la verdadera dignidad de las personas y respetarla. Unidos al misterio Pascual de Cristo, el sufrimiento y la muerte aparecen iluminados por la luz de aquel Amor originario, el *amor de Dios*, que, en la Cruz y Resurrección del Salvador, se nos revela *más fuerte que el pecado y que la muerte*. De este modo la fe cristiana confirma y supera lo que intuye el corazón humano: que la vida es capaz de desbordar sus precarias condiciones temporales y espaciales porque es, de alguna manera, eterna. Jesucristo resucitado pone ante nuestros ojos asombrados el futuro que Dios ofrece a la vida de cada ser humano: la glorificación de nuestro cuerpo mortal.

La *esperanza* de la resurrección y la Vida eterna nos ayuda no sólo a encontrar el *sentido* oculto en el dolor y la muerte, sino también a comprender que nuestra vida no es comparable a ninguna de nuestras posesiones. La vida es nuestra, somos responsables de ella, pero propiamente *no nos pertenece*. Si hubiera que hablar de un "propietario" de nuestra vida, ése sería quien nos la ha dado: el Creador. Pero Él tampoco es un dueño cualquiera. Él es la Vida y el Amor. Es decir, que nuestro verdadero Señor -¡gracias a Dios!- no es nuestro pequeño "yo" frágil y caduco, sino la Vida y el Amor eternos. No es razonable que queramos convertirnos en dueños de nuestra vida. Lo sabe nuestra razón, que conoce la existencia de bienes indisponibles para nosotros, como, por ejemplo, la libertad, y, en la base de todos ellos, la vida misma. La fe ilumina y robustece ese saber.

122. La vida humana tiene un sentido más allá de ella misma por el que vale la pena entregarla. El sufrimiento, la debilidad y la muerte no son capaces, de por sí, de privarla de sentido. Hay que saber integrar esos lados oscuros de la existencia en el sentido integral de la vida humana. El sufrimiento puede deshumanizar a quien no acierta a integrarlo, pero puede ser también fuente de verdadera liberación y humanización. No porque el dolor ni la muerte sean buenos, sino porque el Amor de Dios es capaz de darles un sentido. No se trata de elegir el dolor o la muerte sin más. Eso es justamente lo que nos deshumanizaría. Lo que importa es *vivir el dolor y la muerte misma como actos de amor*, de entrega de la vida a Aquél de quien la hemos recibido. Ahí radica el verdadero secreto de la dignificación del sufrimiento y de la muerte.

La llamada "eutanasia": falsa compasión que mata

123. Hemos de renovar la *condena explícita de la eutanasia* como contradicción grave con el sentido de la vida humana. Rechazamos la "eutanasia en sentido verdadero y propio", es decir, "una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor". En cambio, no son eutanasia propiamente dicha y, por tanto, "no son moralmente rechazables acciones y omisiones que no causan la muerte por su propia naturaleza e intención. Por ejemplo, la administración adecuada de calmantes (aunque ello tenga como consecuencia el acortamiento de la vida) o la renuncia a terapias desproporcionadas (al llamado enseañamiento terapéutico), que retrasan forzosamente la muerte a costa del sufrimiento del moribundo y de sus familiares. La muerte no ha de ser causada, pero tampoco absurdamente retrasada".

124. La *legalización* de la eutanasia es inaceptable no sólo porque supondría la legitimación de un grave mal moral, sino también porque crearía una intolerable presión social sobre los ancianos, discapacitados o incapacitados y todos aquellos cuyas vidas pudieran ser consideradas como "*de baja calidad*" y como cargas sociales; conduciría, como muestra la experiencia, a verdaderos homicidios, más allá de la supuesta voluntariedad de los pacientes, e introduciría en las familias y las instituciones sanitarias *la desconfianza y el temor* ante la depreciación y la *mercantilización* de la vida humana.

El verdadero amor cuida al enfermo

125. La complejidad creciente de los medios técnicos hoy capaces de alargar la vida de los enfermos y de los mayores crea ciertamente situaciones y problemas nuevos que es necesario saber valorar bien en cada caso. Pero lo más importante, sin duda, es que el esfuerzo grande que nuestra sociedad hace en el *cuidado* de los enfermos, crezca todavía más en el respeto a la dignidad de cada vida humana. La atención sanitaria no puede reducirse a la sola técnica, ha de ser una *atención a la vez profesional y familiar*.

En nuestra sociedad, que cada día tiene mayor proporción de personas ancianas, las instituciones geriátricas y sanitarias -especialmente las *unidades de dolor y de cuidados paliativos*- han de estar bien coordinadas con las familias y éstas, por su parte, ya que son el ambiente propio y originario del cuidado de los mayores y de los enfermos, han de recibir el apoyo social y económico necesario para prestar este impagable servicio al bien común. La familia es el lugar natural del origen y del ocaso de la vida. Si es valorada y reconocida como tal, no será la *falsa compasión, que mata*, la que tenga la última palabra, sino el *amor verdadero, que vela por la vida*, aun a costa del propio sacrificio.

3.6. La protección legal de la vida humana

El derecho a la vida, fundamento del Estado de Derecho

126. El derecho a la vida, como *derecho primario y fundamental* sobre el que se asientan los demás derechos, ha de ser especialmente protegido por la ley. Lo que está en juego es un bien de la máxima relevancia social. La determinación del alcance real de dicho derecho y su adecuado respeto no es algo secundario en la vida social, sino una de las piedras de toque de la legitimidad y de la justicia de la configuración jurídica del Estado de Derecho.

127. Cuando afirmamos que en España *no todas* las leyes que regulan la protección del derecho a la vida son *leyes justas*, no estamos poniendo en cuestión la organización democrática de la vida pública ni estamos tratando de imponer una concepción moral privada al conjunto de la vida social. Sostenemos sencillamente que las leyes no son justas por el mero hecho de haber sido aprobadas por las correspondientes mayorías, sino por su *adecuación a la dignidad de la persona humana*.

No identificamos el orden legal con el moral. Somos, por tanto, conscientes de que, en ocasiones, las leyes, en aras del bien común, tendrán que tolerar y regular situaciones y conductas desordenadas. Pero esto no podrá nunca ser así cuando lo que está en juego es un derecho fundamental, como es el derecho a la vida. Las leyes que toleran e incluso regulan las violaciones del derecho a la vida son *gravemente injustas y no deben ser obedecidas*. Es más, esas leyes *ponen en cuestión la legitimidad de los poderes públicos* que las elaboran y promulgan. No cabe la resignación ante estas legislaciones inhumanas. Es necesario denunciarlas y procurar, con todos los medios democráticos disponibles, que sean abolidas o modificadas.

El derecho a la objeción de conciencia

128. En un asunto tan importante ha de quedar claro, también legalmente, que las personas que se pueden ver profesionalmente implicadas en situaciones que conllevan ataques "legales" a la vida humana, tienen *derecho a la objeción de conciencia* y a no ser perjudicadas de ningún modo por el ejercicio de este derecho. Ante el vacío legal existente se hace más necesaria hoy la regulación de este derecho fundamental.

El niño no nacido: de la desprotección a la utilización

129. Como hemos señalado ya, en nuestro ordenamiento jurídico existen profundas incoherencias que afectan gravemente a la necesaria protección de la vida humana. El origen de esta situación se debe al peso excesivo de un cierto *positivismo legal* que abandona la racionalidad interna de las leyes en aras de las "preferencias sociales", muchas veces manipuladas ideológicamente. No nos referimos sólo a la Ley despenalizadora del aborto que, además, lamentablemente, en su interpretación y aplicación por distintos gobiernos y administraciones, resulta ser una verdadera legalización que posibilita en la práctica el aborto libre. Son preocupantes también algunas sentencias del Tribunal Constitucional sobre la protección legal que se ha de dar a los embriones humanos. Tras un primer reconocimiento de una "cierta protección" del *nasciturus*, se ha abierto posteriormente el campo a la simple "*utilización*" del mismo con fines absolutamente ajenos a él. ¿Cabe mayor desprotección?

3.7. La pastoral de la Iglesia y la protección de la vida humana

"El Pueblo de la vida y para la vida"

130. La Iglesia se comprende a sí misma cada vez con más claridad como el *Pueblo de la vida y para la vida*. A ella le ha sido confiado el Evangelio de la vida y tiene, por tanto, como misión sagrada la defensa y la promoción de la vida humana. Es una misión que abarca todo el abanico de situaciones por las que atraviesa la vida del hombre, que ha de ser acogida, educada y cuidada en todo momento. A dicha misión pertenece no sólo el anuncio profético del Evangelio de la vida, sino también el fortalecimiento y la curación del vivir humano por los Sacramentos y la asistencia solidaria de la caridad.

131. La Iglesia sabe que no está sola en su misión de promoción de la vida. Aunque algunos de los elementos de su misión son específicamente suyos, en otros muchos colabora con personas e instituciones que trabajan también en la construcción de la civilización del amor. Es necesario no perder de vista este horizonte del trabajo realizado en *cooperación* por una causa —el respeto y la promoción de la vida humana— que es de todos.

132. El anuncio y la puesta en práctica del Evangelio de la vida corresponde de modo particular a los laicos. A ellos les toca llevarlo, en primer lugar, a sus familias y, luego, en el ejercicio de su profesión, a los

diferentes ámbitos de la sociedad. Es el planteamiento de la propia vida como misión dirigida, más allá de los legítimos intereses particulares, a la valoración de toda vida humana. Lo cual alcanza un relieve especial en aquellas tareas que afectan directamente a la atención de la vida en momentos claves: la asistencia sanitaria, la educación, el mundo del trabajo o la acción política.

Capítulo 4

CULTURA DE LA FAMILIA Y DE LA VIDA

EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PORVENIR DE NUESTRA CIVILIZACIÓN

4.1. La familia y la vida humana, bienes fundamentales de la persona y de la sociedad

Contribuir a una cultura de la familia y de la vida

133. Hemos visto las esperanzas y las dificultades que encuentra el evangelio de la familia y de la vida en nuestro tiempo. Nuestro anuncio es inseparable de nuestra misión. Para volver a hacer creíble el amor fiel y el aprecio de la vida humana en todo su desarrollo hemos de saber vivirlo y *saber construir una verdadera cultura de la familia y de la vida*. Es el desafío que se abre a la nueva evangelización como respuesta a la mirada de fe a nuestro tiempo.

134. Esta decisión supone *devolver a las familias su capacidad* de construirse en medio de circunstancias a veces adversas, hacerlas conscientes del propio protagonismo en la comunión de personas que quieren vivir y del modo como su amor mutuo hace surgir una variedad de iniciativas para realizarlo. Supone, también, tener en cuenta los medios adecuados para el reconocimiento público de la importancia de la familia en la configuración de la sociedad. Es necesario que todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo sean conscientes de que están convocados a colaborar en esta tan noble como indispensable tarea.

135. Igualmente, la vida humana no sólo debe ser acogida con amor en el interior de la familia como el don más grande de Dios; también se debe buscar su defensa explícita en las leyes que configuran nuestro ordenamiento social. Si falta una adecuada defensa de la vida y no se respeta el valor sagrado de cada vida humana, constitutivo básico del bien común social, las relaciones sociales se resienten y quedan a merced de un relativismo amenazador. La función social de las familias está llamada a manifestarse también en la forma de *intervención política*, es decir, en que las leyes e instituciones del Estado sostengan y defiendan los derechos y los deberes de la familia.

136. Defender y promover la familia y la vida humana es la tarea que se abre a nuestra Iglesia en el comienzo del s. XXI como un camino largo, pero cargado de esperanza en la construcción del futuro.

4.2. Promoción de políticas familiares adecuadas

La familia, reconocida en su verdadera identidad y aceptada como sujeto social

137. "La familia es una comunidad de personas, la *célula* social más pequeña, y como tal es una institución fundamental para la vida de toda sociedad. La familia como institución, ¿qué espera de la sociedad? Ante todo que sea *reconocida en su identidad* y aceptada en su naturaleza de *sujeto social*". Esta afirmación de Juan Pablo II es clave para mostrar qué se entiende por "política familiar adecuada" como fundamento del reconocimiento y promoción efectiva del papel de la familia en la sociedad. Tal como lo presenta la Iglesia consiste en dos elementos muy sencillos: saber reconocer la identidad propia de la familia y aceptar efectivamente su papel de sujeto social.

4.2.1. Identidad familiar en el contexto social

El matrimonio natural, bien para toda la sociedad

138. Por reconocimiento de la identidad familiar nos referimos a la *fundada en un legítimo matrimonio* y abierta a la descendencia. Es la realidad básica que articula las relaciones personales primeras, en ellas están inscritas los derechos fundamentales de la persona: a nacer en el seno de una familia con un padre y una madre, a vivir una fraternidad real con sus hermanos, a poder confiar en estas relaciones como medios válidos de crecimiento personal.

No estamos hablando sino de lo que se corresponde con el deseo de la inmensa mayoría de las personas. Éstas tienen el derecho de que se les reconozca la especificidad de su proyecto de vida y se les ayude en su realización.

139. Esta reclamación se basa en el hecho fundamental de que la familia es un *bien singular* para la sociedad por su misma existencia y por el desarrollo de los bienes que la conforman en su interior. En ella se gestan el primer respeto a la dignidad de la persona y sus derechos empezando por el derecho a nacer y terminando en la dignificación del momento de la muerte. No es un mero producto cultural que el Estado puede conformar a su voluntad, sino una *institución natural* anterior a cualquier otra comunidad, incluida la del Estado.

140. Este hecho supone en primer lugar el reconocer como familia la fundada en el matrimonio. Por eso, se debe ayudar a las personas a llegar al matrimonio con un *auténtico proyecto de vida* y una capacidad personal de llevar adelante tal proyecto. Igualmente se debe respetar al matrimonio en lo que concierne a la disposición a tener hijos por medio de sus relaciones conyugales.

En todo lo que corresponde a la comunicación de los bienes fundamentales que se produce en la familia como son la educación, la herencia, los servicios sociales, el cuidado de los niños y ancianos, se ha de tener en cuenta la realidad familiar. La familia es la *primera escuela de sociabilidad* del hombre y debe fomentarse ya que lo es por su esencia. Para poder realizar esto debe contar con los medios adecuados para mantener y promover las relaciones familiares: vivienda, trabajo, posibilidad de reunir la familia, medios de educación.

Legislaciones en contra y a favor de la familia

141. Si la familia reclama el que le dejen ser lo que es, esto supone también que *no se la equipare con otras realidades* que no tienen la misma identidad. Nos referimos con ello sobre todo a las denominadas "parejas de hecho". Observamos una alarmante tendencia a conceder derechos a este tipo de convivencia en un régimen de igualdad con la familia fundada en el matrimonio. Es necesario aclarar lo que este hecho significa.

Tratar como iguales realidades desiguales es una injusticia

. No es posible equiparar la realidad del compromiso público en un matrimonio con los derechos y obligaciones que contraen ante la sociedad, a la mera unión de hecho de dos personas *sin ninguna responsabilidad* ante nadie. No valorar la confianza y el compromiso personal en el ámbito social es un profundo debilitamiento del entramado social básico y una falsificación fundamental de los deseos reales de las personas que contraen matrimonio sin que la sociedad les apoye de modo real.

142. El modo más evidente de comprobar lo anterior es repasar los *bienes que la sociedad recibe de una familia* bien estructurada en comparación con cualquier otro modo de convivencia. No es lo mismo formar un hogar que acoge una descendencia y la educa, que una pareja cerrada a ella por principio. No es lo mismo asumir una responsabilidad civil en el cuidado y formación de las personas que la integran que dejar en una ambigüedad la posibilidad de tales circunstancias en un futuro.

La protección social y legal hacia una institución debe estar en correlación con los beneficios que la sociedad recibe de tal comunidad de personas. La tolerancia que puede darse hacia otro tipo de

realidades no puede entenderse como una arbitraria igualdad. Esto no sería neutralidad, sino *partidismo anti-matrimonio y anti-familia*: estamos ante una falsa equiparación social de realidades distintas. De este modo se olvida la estructuración misma de la sociedad. La presión que se observa a veces en pro de esta paridad procede más de una insistencia ideológica de grupos de presión interesados -algunos con gran capacidad económica- que de la relevancia real del tema.

143. Un *bien fundamental* que recibe la sociedad de la familia son *los hijos*. Es un elemento principalísimo del progreso social y se le debe reconocer a las familias que generosamente los engendran y educan. Es necesario tener en cuenta la relación entre familia y educación en lo que se refiere a ofrecer una familia a aquellos niños que por distintas circunstancias no la tienen. En el tema de la *adopción* hay que tener en cuenta los derechos del niño por encima de la voluntad de los padres. En la actualidad existe una dificultad excesiva para que una familia pueda adoptar un niño en España.

4.2.2. La familia como sujeto social

Protagonismo social de la familia

144. La importancia de la institución familiar en el ámbito social está en el hecho de que es *sujeto de derechos fundamentales*. No es sujeto de derechos sólo la persona individual sino también la comunidad de personas. De aquí la importancia de la *Declaración de los derechos de la familia* que hizo la Santa Sede (25.XI.1983). Las iniciativas que toman las familias en el campo que les corresponde gozan de una prioridad sobre la planificación estatal y deben ser amparadas por el Estado.

De este modo se puede decir que la familia es una "*sociedad primordial*" y, en cierto modo, "*soberana*". Por eso, el papel del Estado en una "política familiar adecuada" debe seguir el *principio de subsidiariedad* respecto a las iniciativas familiares. Sólo así se vence una excesiva "burocratización" de la sociedad que se puede hacer así más familiar en las relaciones de sus miembros.

145. Resulta superfluo decir que la política familiar no puede reducirse a una mera ayuda económica, supone y exige ante todo una tarea de evitar trabas y de *favorecer la capacidad de iniciativa de las familias*. Es caer en la cuenta de la potencialidad del bien que la familia genera por sí misma y promoverla desde sí misma. No se puede hacer esto sin considerar la singularidad y dinamismo familiar que no puede ser violentado. De este modo, se percibirá mucho más la especificidad de la familia respecto a las otras realidades que quieren compararse a ella. Para toda esta labor se ha de tener en cuenta y favorecer el *asociacionismo familiar* como modo de vertebrar la sociedad y estar atento a los legítimos intereses que reclaman.

146. Como presentación de los distintos campos en los que la familia es generadora de sociabilidad y, por ello, poseedora de derechos, podemos mencionar brevemente los *derechos fundamentales* de la familia: el derecho a unas condiciones económicas que le aseguren un nivel de vida apropiado a su dignidad; a unas medidas de seguridad social; a un orden social y económico en el que la organización del trabajo permita a sus miembros vivir juntos y que no sea obstáculo para el bienestar; a la salud y estabilidad de la familia; así como a una remuneración del trabajo que sea suficiente para fundar y mantener dignamente una familia; al reconocimiento del trabajo de la madre en casa, a una vivienda digna; el derecho de los padres a la educación de sus hijos, a unos medios de comunicación respetuosos con la institución familiar. Son los *requerimientos básicos* que toda auténtica política familiar debe tener en cuenta e intentar legítimamente satisfacer.

4.3. Algunos ámbitos esenciales de la política familiar en la actualidad

147. Al dirigirnos a los poderes públicos no pretendemos -no nos corresponde- sugerir soluciones técnicas a los complejos problemas que una política familiar entraña.

Nos limitaremos a señalar, a la luz del Evangelio de la familia y de la vida y de la misma luz natural de la recta razón, algunos puntos y criterios fundamentales. Entre estos *requerimientos básicos* queremos

prestar una especial atención a los siguientes.

4.3.1. La vivienda

Espacio vital para el hogar familiar

148. Comenzamos destacando la necesidad de plantear una *política de vivienda* familiar. Es imprescindible para la vida familiar un lugar adecuado donde desarrollarse y fundar el hogar. La casa es signo y presencia del necesario ámbito de intimidad de cada persona, un espacio para la vida en comunión.

Estos momentos de expansión económica han sido acompañados por una *especulación inmobiliaria* en beneficio de bancos, ayuntamientos y empresas constructoras que encarecen artificialmente la construcción. Se ha mejorado la dignidad de la casa respecto a tiempos anteriores; sin embargo, resultan actualmente un peso enorme para la economía familiar, sobre todo de los matrimonios jóvenes. Son actualmente una causa del retraso de la edad de contraer matrimonio y del miedo a tener hijos, pues son necesarios en la mayor parte de los casos dos sueldos para sostener la economía familiar y el trabajo de la mujer está muchas veces amenazado en el caso de quedarse embarazada.

Todavía el *tamaño* de las viviendas está configurado para una determinada concepción de la familia y dificulta la familia amplia y la presencia de las personas mayores en la convivencia del hogar.

4.3.2. La educación

Los padres, primeros educadores

149. Una familia que no toma la educación como la guía principal de su convivencia es una familia sin alma. La eventual *inhibición de los padres* en la educación de sus hijos es un signo de falta grave de la vitalidad familiar.

Esta misión de los padres no está facilitada por el sistema educativo vigente. En primer lugar, por la *fragmentación del programa educativo* que se plantea sin una adecuada concepción de la formación integral de la persona. Las dificultades crecientes de la convivencia en los centros educativos así lo demuestra. Se tiende a veces a preparar a técnicos expertos más que a personas capaces.

En segundo lugar, por el escaso papel que se concede a los padres en la elección del centro según el *ideario* que se le ofrece. Al respecto se ha de recordar el derecho constitucional a la elección de centro educativo por parte de los padres.

Libertad de enseñanza, incluida la religiosa

150. Si ha sido un logro la escolarización infantil plena no ha corrido pareja la mejora de la calidad de la enseñanza y se han multiplicado las dificultades a la hora de *subvencionar* la escuela concertada, como si fuera una concesión que se da y no un *derecho que se reconoce*. El pluralismo social debe tener su primera expresión en el ámbito educativo so pena de convertirse en un eslogan sin contenido.

El *derecho a la enseñanza de la religión*, suscrito en los acuerdos con la Santa Sede, es también un derecho –humano y constitucional- de los padres que debe ser reconocido. La religión es una dimensión imprescindible de la formación de una persona e incluye una transmisión de conocimientos que se ha de integrar en el conjunto de saberes que se enseñan en el sistema educativo. La enseñanza religiosa es así parte inalienable de la libertad religiosa, derecho humano fundamental.

4.3.3. Medios de comunicación social

Verdadero servicio social. Responsabilidad formativa

151. Uno de los factores que hoy más influye en la vida social, particularmente en la familia y, dentro de ella, en los más pequeños, son los medios de comunicación social. La nuestra es la llamada *sociedad de la información*, pues "el cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone, más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica". De todo ello se deriva la *gran responsabilidad moral y social* de cuantos intervienen en las comunicaciones sociales, a fin de que ésta sea conforme a la dignidad de la persona humana y el bien común.

Esto sólo será posible cuando, partiendo de la concepción de la comunicación social como *servicio social*, se prime en los medios la defensa de la vida, la promoción de los valores humanos, culturales y familiares, y la propuesta de modelos de vida que los encarnen, y se deje de lado la visión mercantilista de la comunicación, que únicamente persigue la consecución de la máxima rentabilidad -económica o política- con los mínimos costos y para las mayores audiencias posibles.

152. Esta *concepción economicista* de la comunicación, aunque respete de manera formal la pluralidad informativa, está provocando en nuestro país la concentración de empresas que se constituyen en auténticos *oligopolios* mediáticos -no exentos de las correspondientes tutelas políticas afines-, los cuales imponen en los contenidos, de manera predominante, sus líneas ideológicas, además de dificultar el ejercicio real del derecho de información, especialmente para los más débiles.

Estas ideologías, como ya hemos señalado, afectan en particular a la familia y la vida, por lo que hemos de hacer un llamamiento a la responsabilidad moral que les concierne a los empresarios de la comunicación y a los informadores, especialmente a los católicos, para que realicen una comunicación social conforme a la dignidad de la persona humana y a los valores que la sustentan.

La familia tiene derecho, además, a una especial *protección de la intimidad* y a que sus miembros, sobre todo los menores de edad, reciban una particular *protección frente a la violencia y la pornografía*, que aunque rechazadas socialmente, son toleradas impunemente, de hecho, en muchos formatos mediáticos que contribuyen a su perniciosa difusión e influencia.

Aunque la preservación de la calidad ética y estética en los medios de comunicación social es tarea de todos, *la Administración pública tiene especial obligación* de hacerlo y que sea respetada en ellos la dignidad humana, arbitrando las medidas legales necesarias y vigilando su cumplimiento, especialmente en lo que se refiere a la protección de la infancia y juventud, por otro lado imperada por la Constitución española (art. 20,4).

Todas estas necesarias medidas de protección en relación a los medios de comunicación, serían en gran parte ineficaces, sin la cuota de responsabilidad que ha de asumir también el público, mediante "un *sano y maduro sentido crítico* que, para los católicos, ha de estar guiado por la doctrina de la Iglesia. Especial misión tienen, en este sentido, los padres y educadores, sin olvidar a la propia comunidad cristiana. Las exigencias éticas y morales de la comunicación social no pueden estar ausentes de los contenidos didácticos de la catequesis y enseñanza religiosa de niños y jóvenes, y de las materias formativas de los futuros esposos o de las escuelas de padres".

"Por el bien de sus hijos, y por el suyo, los padres deben aprender y poner en práctica su capacidad de *discernimiento* como telespectadores, oyentes y lectores, dando ejemplo en sus hogares de un *uso prudente* de los medios de comunicación. De acuerdo con la edad y las circunstancias, los niños y los jóvenes deberían ser introducidos en la formación respecto a los medios de comunicación, evitando el camino fácil de la *pasividad* carente de espíritu crítico, la presión de sus coetáneos y la explotación comercial. Puede ser útil a las familias -padres e hijos juntos- reunirse en grupos para estudiar y discutir los problemas y las ventajas que plantea la comunicación social".

Junto a las necesarias reservas, antes apuntadas, los medios de comunicación presentan, por otro lado, una gran cantidad de *posibilidades formativas y divulgativas*, muchas de ellas al alcance de todos, para contribuir a extender el valor de la familia, como esperanza de la sociedad y santuario de la vida.

4.3.4. El régimen fiscal

Valorar los esfuerzos de la familia

153. Es importante que se reconozca el bien que genera la unidad familiar en la medida que realiza toda una serie de atenciones a sus miembros. De otro modo, estos cuidados cargan penosamente sobre los servicios sociales y la economía general. En cambio se puede decir que, en la actualidad, la familia está en la práctica *penada* fiscalmente frente a los que no viven en una convivencia familiar establecida.

Para solucionar esta desproporción no basta un plan dirigido únicamente a primar económicamente el número de hijos. Hay que buscar también otros *incentivos* que muestren la capacidad interna de las familias. Pero mantener este régimen discriminatorio supone cargar un gran peso sobre la familia.

154. Detrás de los incentivos económicos debe existir ante todo la valoración de la función magnífica de atención de la familia a sus miembros en especial los que están enfermos y debilitados como ocurre con los ancianos. Hay que agradecer la generosidad de esas familias que con *enorme esfuerzo y escasa ayuda* llevan a cabo esta callada tarea, con una mención especial para las familias numerosas.

4.3.5. La estructura laboral

Armonizar profesión y familia

155. El trabajo humano es una fuente fundamental de realización de la persona y de su vocación de servicio a la sociedad. Son de alabar los esfuerzos realizados en los últimos años para crear puestos de trabajo y compatibilizar la vida laboral con la familiar. Precisamente uno de los campos en los que más cambios se han vivido y se prevén en un futuro es el mercado laboral. La incorporación cada vez mayor de la informática y la especialización de los trabajos debe conducir a una política más imaginativa capaz de ofrecer unos horarios más flexibles y adaptados a una mejor convivencia familiar.

Es necesario continuar en esta dirección, pues existe actualmente un abuso en las condiciones de trabajo que *no toman en cuenta la necesaria atención familiar*. La posibilidad de un empleo estable y no precario es un requisito para poder fundar una familia con un mínimo de seguridad.

156. Uno de los puntos principales es el trabajo de la mujer, en especial lo que concierne a la defensa efectiva de su posición menos competitiva cuando ha de hacerla *compatible con la maternidad*. Frente a esta postura, se ha revalorizar la maternidad como un bien social de primera magnitud.

Dentro de la convivencia familiar no se puede olvidar el valor de los trabajos familiares y la atención a los niños y enfermos. En este sentido, se pueden plantear nuevas iniciativas como el salario del ama de casa o una versión renovada del salario familiar.

4.3.6. El sistema sanitario y los servicios sociales

Integración con la familia

157. Posiblemente, el campo que ha tenido mayores *mejoras* en nuestro tiempo ha sido la sanidad. La *universalización* de los seguros sociales y de la atención sanitaria y la efectividad de los tratamientos es uno de los bienes más notables de nuestra sociedad.

Pero en esta línea de mejora, hay que acuciar la *coordinación* de la medicina hospitalaria con los cuidados familiares. Este tema es especialmente urgente en el caso de los ancianos, minusválidos y enfermos crónicos. Es un punto muy importante para la humanización de nuestra sociedad en el aprecio por la vida que sufre.

La esterilización

158. En lo que corresponde a la atención médica a las madres en su regulación de la fertilidad se aprecia una prevención excesiva respecto al número de hijos, se insiste en ello de un modo inconsiderado a las familias y se llega incluso a proponer directamente el recurso a la *esterilización*. No se hace esto por un criterio médico, sino que es una *claudicación de la medicina* a la ideología dominante.

Valoración de las personas mayores

159. Han crecido mucho la variedad y efectividad de los servicios sociales que se ofrecen para paliar los problemas que surgen por las deficiencias del sistema de reparto de riqueza. Pero todavía existen deficiencias manifiestas. Un punto en el que hay que insistir es en el de la ayuda al cada vez mayor número de *ancianos*; *faltan plazas en residencias* o son muy caras. Se ha de extender todavía más la *atención domiciliaria* y humana a estas personas.

En vez de promiscuidad, auténtica educación sexual para el amor verdadero

160. Hemos de incluir una palabra sobre los servicios sociales que están dirigidos directamente a la *juventud* o a la orientación familiar. Hemos de lamentar en muchos casos la falta de un plan verdadero de formación de personas y, en cambio, advertimos un interés ideológico en una información técnica sesgada en el campo sexual que no contribuye a la solución de los problemas sino a agravarlos.

Falta una *atención integral* de los problemas personales y la "cuestión moral" en muchos casos se resuelve con la información sobre la aplicación de "*medios seguros*" para evitar la *concepción*.

161. Un ejemplo claro es el tipo de *campaññas* que se usan para evitar los embarazos en adolescentes sin ningún plan de educación afectiva de los mismos; otro ejemplo es la *información parcial* que se ha dado sobre el Sida, fundada erróneamente en una *falsa seguridad* absoluta del "preservativo" como medio de evitar el contagio.

No podemos dejar de mencionar aquí la difusión, comercialización, prescripción y uso de la "la píldora del día siguiente" que, ante una *desinformación* que lo quiere ocultar, reiteradamente hemos calificado de práctica moralmente reprobable por ser un *producto abortivo*.

Sólo una auténtica *educación integral* que trate a fondo el problema moral puede ser una respuesta adecuada a los problemas de los jóvenes de hoy. En vez de "informar" al adolescente y al joven dejándole solo ante los problemas que le superan, hay que saber acompañarlo y animarlo en esos momentos claves de su vida. Para que asuma su responsabilidad es muy conveniente fomentar el *asociacionismo juvenil que incluya un ideario de formación* integral de la persona por medio de la asunción de responsabilidades en la realización de actividades apropiadas. De este modo se ayudaría a superar una creciente *pasividad* de los jóvenes respecto a los problemas sociales.

4.3.7. La integración de los emigrantes

Sociedad acogedora. Reagrupación familiar

162. La inmigración es uno de los problemas emergentes en nuestra sociedad. Las previsiones inmediatas son de una amplísima extensión de este fenómeno. Es una actitud humanitaria *acoger* a las personas verdaderamente necesitadas, aunque es necesario un marco legal que impida los abusos y ayude a resolver las situaciones, no puede estar motivada únicamente por criterios económicos parciales.

Hemos de recordar al respecto que hay que tender a la *reagrupación* de las familias de los inmigrantes para que esta situación, en verdad difícil, no se agrave con la separación de la convivencia familiar.

Se ha de facilitar a los inmigrantes el acceso a los derechos sociales que, a su vez, serán un medio de *integración* social. Si no somos capaces de construir una sociedad integrada estaremos abocados a una "sociedad de guetos". En nosotros está el formar un modelo u otro. Los cristianos hemos de trabajar por la

real integración de los inmigrantes.

4.3.8. Algunas situaciones que necesitan una especial protección

Familias numerosas

163. En justicia hemos de insistir en dos realidades familiares que necesitan una especial atención en las políticas familiares. La primera se refiere a las *familias numerosas* cuya existencia es un bien para la sociedad y revelan la generosidad de sus padres en su formación y mantenimiento. Actualmente parecen encontrarse ante una sociedad *hostil* que las mira como si fueran algo extraño, incluso como si representaran unos valores ajenos a esta sociedad. Es necesario superar estos *prejuicios* que sólo indican la fuerte ideologización de muchas personas incapaces de percibir y alegrarse del bien sin más.

Además, se sienten marginadas al comprobar que en las planificaciones sociales, ya sean de vivienda, como de ayudas a la educación, como de aportación fiscal, no se las tiene en cuenta. Esto sí que es un modo de ignorar los *beneficios* que ellas aportan.

Personas viudas o solas

164. También hay que hacer mención de los *viudos*, *las viudas* y de todas aquellas situaciones en las que, por diversas causas, recae el peso de llevar adelante una familia en una única persona. La falta de la complementariedad del otro cónyuge se nota aquí en toda su fuerza, con el dolor que supone el encontrarse en tal situación.

Es necesario que llegue a ellos la ayuda adecuada para que puedan promover su familia dignamente. Para ello es necesario que cuenten con una economía familiar suficiente que permita a una persona sola alternar el trabajo y el gobierno de un hogar. Pero todavía más la ayuda humana de cercanía y *apoyo* en su soledad. Es un claro ejemplo de que todo no se resuelve con medios económicos.

4.4. La familia y la vida en la nueva evangelización de la Iglesia

La pastoral familiar: una dimensión esencial de la evangelización

165. La promoción de la familia debe realizarse también en la *pastoral* de la Iglesia. Si el camino de la Iglesia es el hombre, hemos de tener en cuenta que este hombre vive su existencia concreta en el marco de una familia, por lo que entre los numerosos caminos como la Iglesia se acerca al hombre, el primero y el más importante es el camino de la familia. Con ello queremos indicar que el trabajo pastoral con la familia no es un modo alguno una "pastoral sectorial", sino una *dimensión esencial* de toda evangelización.

Cuando nos dirigimos al hombre, hemos de tener en cuenta el *hábitat* que lo configura como tal, esto es, la familia, haciendo posible que todo hombre pueda enraizarse en él con mayor hondura y verdad. Una evangelización que no considere esta realidad del hombre en la familia, equivaldría a sembrar la semilla del Evangelio en un terreno donde no pudiera arraigarse, impidiendo que dé todo el fruto que Dios espera.

166. La pastoral familiar no consiste en una serie de actividades ajenas a lo que es la vida normal de la familia, sino que se dirige fundamentalmente a que ésta adquiera *conciencia de su propio ser y misión, y obre en consecuencia*. Tal toma de conciencia centra a la familia en su tarea de ser el primer campo de personalización y en realizar la evangelización como reconstrucción del sujeto cristiano. Por ello, el primer apostolado del laico cristiano, por encima de cualquier otra actividad, es su propia familia.

167. En consecuencia, debe ser un principio de la acción evangelizadora de la Iglesia considerar a las propias familias cristianas como verdaderos *sujetos y protagonistas* de la pastoral familiar. Esta misión no es recibida de otras instancias, ni siquiera de la jerarquía de la Iglesia, procede en germen de la vocación bautismal que han recibido y se conforma con la vocación matrimonial y familiar que contiene una verdad originaria de la que son sujetos y agentes. De ello se deriva que la familia ponga al servicio de otras

familias su propia experiencia humana, así como los dones de la fe y de la gracia. Esta ayuda, que pasa de familia a familia, se muestra hoy especialmente necesaria para poder regenerar las relaciones familiares en ocasiones tan debilitadas.

168. Toda pastoral familiar ha de ser *progresiva*, desarrollándose en las distintas etapas de su formación. Por ello, comienza ya con la *infancia*, donde toda la labor catequética debe tener como referencia la familia. Con ello queremos indicar que se debe tender paulatinamente a una catequesis familiar en la que los mismos padres y hermanos se impliquen en la formación de los niños.

Por lo que respecta a los *jóvenes*, se debe tener en cuenta que la preocupación mayor de la pastoral de esta etapa se dirige precisamente a ayudar a los adolescentes y jóvenes a descubrir su propia vocación humana y cristiana y a prepararles a vivirla, fortaleciendo las virtudes de las que tendrán especial necesidad el día de mañana. A este respecto ya hemos hablado de la importancia de la *educación al amor*, educación que no se puede reducir a una mera información, sino que precisa de una verdadera "conformación" de la subjetividad que sólo es posible cuando los educadores asumen en verdad el papel que les corresponde. La dificultad que se presenta en este campo no es poca, y sin embargo todos percibimos el bien que implica en la vida de las personas cuando se les descubre el amor hermoso. No hay nada que los jóvenes deseen más; de ahí su gratitud a aquellas personas que con verdadera generosidad y constancia les han enseñado a amar en verdad.

Preparación y celebración del matrimonio

169. Una especial atención se debe tener en la etapa del *noviazgo y preparación próxima e inmediata al matrimonio*. Es el momento del nacimiento y configuración del amor, cuando se inicia un proceso de conocimiento mutuo y de maduración afectiva, que requiere una auténtica verificación: Porque sólo el amor verdadero construye. Por ello se requieren una ayuda específica que se les ha de ofrecer por medios adecuados a su situación personal. Gracias a ella, encontrarán un apoyo decisivo para interpretar rectamente los acontecimientos que están viviendo, descubriendo la vocación al amor como tarea de su vida en el marco de una espiritualidad y en referencia a la comunidad cristiana.

170. En esta etapa es preciso ayudar a los novios para que el día de mañana puedan vivir una paternidad responsable. Para ello las diócesis deberán contar con *Centros de regulación natural de la fertilidad* que ofrezcan una visión integral de la sexualidad y fertilidad según la antropología adecuada que hemos expuesto anteriormente. El recurso a los periodos de infertilidad de la mujer pide una cierta madurez en el amor de los esposos, que no se improvisa y que requiere, junto a la virtud de la castidad, unos ciertos conocimientos. Urgimos a los pastores y a los cónyuges cristianos a acoger esta doctrina de la Iglesia y animamos a la promoción de dichos Centros.

171. Los *Cursos prematrimoniales* suponen una ocasión única para muchas personas en orden a comprender el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. Ante la secularización del matrimonio y las dificultades de asumir las obligaciones anejas al mismo se comprende su necesidad. Estos cursos forman parte de la labor pastoral de la Iglesia, y muchas veces son el primer encuentro de los novios con ella después de años de ausencia. Es necesario, por tanto, guardar su sentido enteramente eclesial evitando presentar opiniones personales en temas en los que se juega la verdad del matrimonio y la familia. La integridad de esta verdad exige el incluir los aspectos evangélicos, eclesiales, morales y humanos del matrimonio. Ha de presentarse el núcleo del mensaje cristiano como algo que afecta al sentido de la vida del hombre y origine una esperanza en la vida nueva otorgada por Cristo.

Es especialmente importante el que los sacerdotes dialoguen personalmente con los novios, de tal manera que les ayuden a profundizar en su proyecto y motivaciones, a verificar su madurez y las condiciones de validez del matrimonio, y a prepararse espiritualmente para recibir este sacramento. Así su celebración supondrá un crecimiento en la fe y un reconocimiento y adhesión a la Iglesia.

172. Por lo que respecta a la *celebración* se ha de procurar que los novios sean verdaderamente "celebrantes" de su matrimonio. En este sentido no dejamos de aconsejar la celebración del matrimonio en

el marco de la celebración Eucarística, así como que se proponga a los contrayentes que reciban convenientemente el sacramento de la Penitencia. Se ha de cuidar en especial la misma celebración para que guarde siempre su significado de un acto sacro, por encima de los formalismos sociales siempre presentes. Pues por el sacramento del matrimonio los contrayentes se insertan de modo especial en la historia de la salvación.

Las familias, en el corazón de la pastoral

173. Pero la verdadera pastoral familiar comienza una vez que la familia se ha constituido. Es el momento en que tanto las demás familias de la comunidad eclesial como los mismos sacerdotes y religiosos deben saber acompañar con sencillez y naturalidad evangélica a los esposos que se encuentran en una situación nueva en su vida. En ella se enfrentan a nuevas *responsabilidades* que implican verdaderos retos y que en ocasiones son fuentes de conflicto y de *dificultades*, como pueden ser las creadas por la adaptación a la vida común o por el nacimiento de los hijos.

Muchas veces los matrimonios y las familias son incapaces por sí mismos de resolver tales dificultades, por lo que se hace necesaria la presencia eclesial que les sostenga, oriente y ayude. Naturalmente, el primer lugar donde los esposos deben encontrar esta ayuda es en las *parroquias*. En ellas se ha de despertar una sensibilidad en este campo pastoral para ser capaces de acoger en un primer momento a los matrimonios con dificultades. Es una comprobación de su capacidad de ser una comunidad viva y cercana, punto de referencia para los distintos acontecimientos de la vida.

Invitamos especialmente a los sacerdotes –y otros responsables de la pastoral familiar- a una formación y actualización constantes en los diversos campos relacionados con la familia mencionados en este documento, así como al trato personal con matrimonios y familias.

174. Como a veces los problemas son graves y requieren una atención especializada, resultan especialmente necesarios los *Centros de Orientación Familiar* que han de contar con un servicio de atención espiritual, moral, médico, psicológico y legal. Sólo su coordinación con la actividad de las parroquias permitirá que sean suficientemente conocidos y operativos.

En esta misma línea, las parroquias deben estar atentas a poder ofrecer a aquellas personas, que por su especial situación lo precisen, *Centros de acogida* en donde puedan hacerse cargo de su situación familiar, como es el caso de las madres solteras, que precisan una verdadera ayuda tanto para acoger y criar a su hijo como para educarlo. Ambos centros son un modo concreto como la Iglesia se hace presente de modo eficaz en los graves problemas de las familias y los hombres de hoy. Sin esta ayuda estaríamos faltando gravemente a un modo específico de presencia eclesial en un tema básico de justicia social.

175. La dificultad de la actual problemática familiar y la multitud de los temas implicados exigen unos *agentes* de pastoral familiar especialmente formados para esta actividad específica. No basta en este campo la buena voluntad, es necesario profundizar en la verdad del matrimonio y la familia, adquiriendo un conocimiento capaz de ofrecer ayuda efectiva en los problemas reales que se presentan. En este sentido, hay que agradecer sinceramente y promover con fuerza la existencia de *Movimientos de matrimonios y Asociaciones familiares*. Sin contar con su valiosa experiencia y aportación que se ha manifestado muy efectiva en estos años, tantas veces con tareas de suplencia, se correría el peligro de plantear una pastoral familiar separada de la vida real de nuestras diócesis y de las personas que conocen la realidad de los problemas y sus soluciones.

176. Para llevar a cabo la formación de los agentes de pastoral matrimonial y familiar hemos de mencionar la existencia de *Centros académicos de estudios sobre matrimonio y familia y sobre bioética*. Su labor es muy beneficiosa en la medida en que, fieles al magisterio, sirven para profundizar y hacer más accesible al hombre actual la verdad del plan de Dios sobre el matrimonio y la familia en toda su integridad.

177. La aplicación concreta de estos principios a la pastoral familiar será desarrollada más detenidamente en el próximo *Directorio de Pastoral Familiar y de la Vida* de la Iglesia en España, con el que queremos

responder a la petición realizada en la exhortación *Familiaris consortio* (n. 66) y que esperamos podrá servir de orientación e impulso a la atención a la familia en cada diócesis.

178. Ciertamente nos encontramos con situaciones y *problemas nuevos* en nuestra sociedad en lo que respecta a la familia y a la vida. El reto que se nos presenta es ser capaces de dar una respuesta verdadera a los mismos que sea apta para solucionarlos. En esta respuesta, todo hombre y toda mujer podrá encontrar en el evangelio de la familia y de la vida, una luz clara para guiar sus pasos en la búsqueda de caminos y soluciones nuevas.

CONCLUSIÓN

"HACED LO QUE ÉL OS DIGA"

María, Reina y Madre de las familias

179. "*No tienen vino*" (Jn 2,3). Esta frase expresa el juicio de María sobre la situación de los esposos de Caná. Es la mirada atenta de una Madre que sabe ver más allá de las apariencias festivas y descubrir la verdadera necesidad que tenía ese matrimonio. Cuando falta la alegría verdadera, surge el desconcierto. El momento de la prueba, aunque sea entrevisto antes, no se entiende en verdad hasta que se vive.

180. Esta misma ha sido la conclusión de nuestra mirada a los matrimonios y a las familias actuales. Se ha extendido mucho el pesimismo en las mismas, amenaza el desaliento y algunas comienzan a dudar de su futuro. Reconocer la realidad en sus defectos, es el modo de sanar la situación. No sirve para nada tapar la enfermedad si sigue creciendo. Pero, como en el caso de María, nuestra mirada cristiana es un juicio *con esperanza*.

La esperanza nace de la *presencia de María y de Jesucristo* en esa boda. En el hecho de que es el mismo Jesucristo el Esposo que quiere hacerse presente por medio de su "hora" (cfr. Jn 2,4) a la humanidad, que quiere llenar con su presencia todos los hogares cristianos.

La esperanza nace también de la *oración*. La Madre intercede ante su Hijo para que socorra la penuria de los esposos de Caná y de todos los matrimonios y las familias. A esa oración de misericordia se une la voz de la Iglesia. Con esta unión íntima surge la disponibilidad para realizar el deseo del corazón de Cristo.

181. "*Haced lo que Él os diga*" (Jn 2,5). Éste es el testamento de María, su última y más importante recomendación. Es el consejo que nace de una confianza absoluta en Jesucristo, en un conocimiento íntimo de su misión salvífica. La "hora" de Cristo comienza con la renovación del matrimonio, con la abundancia del "vino mejor" (Jn 2,10). Allí está la fuente escondida del amor esponsal en donde se encuentra el principio de todo recomenzar.

Al final de esta Instrucción Pastoral en la que hemos procurado anunciar la buena noticia del matrimonio, la familia y la vida, nos hacemos eco del buen consejo de María que debe llegar a cada hombre y a cada mujer en su proyecto de construir ese "santuario de la vida" que es la familia. María indica a todos la docilidad al Maestro para *recibir de nuevo el don inagotable del Amor hermoso*.

27.IV.2001

Nuestra Señora de Montserrat

ÍNDICE DE MATERIAS

Aborto provocado:

trágica aceptación social y legal: 11b; como derecho de la libertad individual: 22; despenalización como desvalorización: 41; drama de su aceptación social: 110a; acto intrínsecamente malo: 111a; propaganda engañosa: 111a; en realidad acto detestable de violencia: 111b; madres autoras y víctimas: 112b; hijo no deseado: 113a; en la reproducción artificial: 114b; despenalización como legalización y práctica libre: 129.

Adopción de hijos:

por parte de parejas homosexuales: 81b; por parte de los matrimonios que no pueden tener hijos: 113c; primacía de los derechos del niño y dificultad excesiva para adoptar hoy en España: 143.

Amor conyugal:

significados de complementariedad sexual y apertura a engendrar: 53c; vocación peculiar: 59; llamada a una comunión personal: 60a; características constitutivas e intrínsecas: 61ab; promesa de plenitud, riqueza de valores, belleza y tarea a construir: 62; dificultad del sujeto débil para captar su verdad y belleza: 65a; incluye la unión de los esposos y la transmisión de la vida: 66ab; acto de amor conyugal como origen adecuado a la dignidad personal del hijo: 70a; excluir uno de los dos significados del acto de amor conyugal lo falsea: 70ab; esos significados legitiman el recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad: 70c; fracaso, prevenir, gracia, perdón y reconciliación: 93a.

Ancianos:

no como una carga, sino valorarlos: 82b; la verdadera calidad de vida social requiere no dejarles solos: 119b; la eventual legalización de la eutanasia crearía una intolerable presión social sobre ellos: 124; cuidado de los a. como bien fundamental que aporta la familia: 140b; reconocer la función social de la familia que cuida a los a.: 154; coordinación de la medicina hospitalaria y los cuidados familiares: 157b; atención domiciliaria y en residencias asequibles: 159.

Anticoncepción:

como "nuevo derecho" de una "libertad sexual" sin límites: 33; diferencia antropológica y moral con el recurso a los ritmos naturales: 70b, nota 49; doctrina católica sobre la inmoralidad de la a., definitiva e irreformable: notas 48 y 49.

Antropología adecuada:

contrapuesta a la a. nihilista: 21; es la a. Revelada que afirma que el hombre solo se comprende en Dios: 49a; afirma que la libertad brota y se orienta a la comunión: 49b; es la a. cristiana que afirma el carácter sponsal del cuerpo: 53a; contrapuesta al dualismo antropológico de graves consecuencias: 53b; contrapuesta al dualismo antropológico en el que el cuerpo infrahumano carece de significados previos a la decisión autónoma: 72; el nuevo modelo pluralístico de familia carece de una antropología que considere al hombre en su totalidad: 80a; problemas antropológicos del divorcio: 91; la a. adecuada conduce a acoger la verdad de la comunión familiar: 96a; drama antropológico de la carencia de familia: 97; la a. adecuada no permite rupturas en el reconocimiento de la persona humana: 109b; los Centros de regulación natural de la fertilidad deben presentar la sexualidad conforme a la a. adecuada: 170.

Asociaciones y movimientos familiares:

alentarlas: 6a; agradecimiento por presentar un rostro más familiar de la comunidad eclesial: 96d; la sociedad ha de favorecer su aportación: 145; valiosa aportación a la pastoral familiar: 175.

Bien común:

reconocimiento de los desvelos de los gobernantes y agentes sociales: 6c; en el matrimonio incluye la fecundidad: 68; valiosísima aportación de la maternidad: 112a; la vida de cada ser humano es el criterio

supremo: 119b; impagable servicio del cuidado de los enfermos y mayores en la familia: 125b; en ocasiones las leyes han de tolerar situaciones y conductas desordenadas: 127b; defensa de cada vida, constitutivo básico: 135; grave responsabilidad de cuantos intervienen en las comunicaciones sociales: 151a.

Calidad de vida:

reduccionismo hedonista y cultura de muerte: 106ab; concepto confuso por las connotaciones materialistas y utilitaristas: 119a; condiciones para que sea verdadera: 119b; criterios de bienestar subjetivo y vidas "sin sentido o valor": 120; legalización de la eutanasia y presión sobre las vidas de "baja calidad": 124.

Castidad:

virtud que integra las tendencias, cauce para el amor verdaderamente humano: 55a; testimonio de las personas vírgenes ante una sexualidad como objeto de consumo: 58; necesaria para vivir la paternidad responsable en la madurez del amor conyugal: 170.

Catequesis:

ha de presentar el matrimonio como vocación cristiana: 88; rechazo del sacramento del matrimonio por parte de bautizados: 89; ha de incluir la formación en las exigencias éticas de la comunicación social: 152e; c. familiar: 168a.

Celebración del matrimonio:

gracia sacramental que perdura toda la vida matrimonial: 87; requisitos para que la liturgia del "gran sacramento" sea un acontecimiento de salvación: 172.

Centros:

de regulación natural de la fertilidad: 170; de orientación familiar y de acogida: 174ab; académicos de estudios sobre matrimonio y familia y sobre bioética: 176.

Clonación humana:

y cosificación del ser humano: 115; terapéutica y reproductiva: 11b, 116b.

Comunión:

con el Sucesor de Pedro: 3a; matrimonial, sus notas esenciales: 4a, 66a, 72; de personas por el amor: 14a, 49b, 52; con Dios, fundamento de la c. humana: 16b, 45, 49b; y libertad: 21, 49b; e individualismo: 26b, 35; los cristianos, fermento de c.: 45; rechazada por el pecado: 50; c. eclesial, rehace la c. humana: 51, 85; c. eclesial y familiar: 96c, 99; necesaria integración mediante la educación afectiva para posibilitarla: 54b; c. familiar: 55a, 66b, 74, 78a, 85, 96a, 134, 148a; de los padres: 55a; y amor conyugal: 60a, 61b, 62, 70a; incapacidad para la misma donde domina el mero sentimiento o el impulso irracional: 60b; divina trinitaria participada por los hombres: 84; restañada en el sacramento de la reconciliación: 87b; restablecida en el perdón mutuo: 93b; los cristianos divorciados y casados civilmente contradicen la plena c. eucarística y eclesial: 94a.

Cuerpo humano:

separado del espíritu en un planteamiento dualista: 24a; significado sponsal como lenguaje del amor y expresión de la persona, en contraposición al dualismo antropológico para el que la naturaleza corpórea es mera biología infrapersonal: 53abc; integración personal para descubrir la verdad del cuerpo y realizarla: 54a; mediante su dominio y donación se expresa su plenitud personal: 55b; falsedad de una entrega de los

cuerpos previa a la entrega de la vida: 64b; a diferencia de la decisión de producir un hombre mediante la técnica, la unión de los cuerpos en el acto de amor conyugal confía a la corporeidad la posibilidad de procrear: 71b; considerado como algo infrahumano, sin significados morales intrínsecos: 72; la persona humana, totalidad unificada de cuerpo y alma: 73; al entregar su cuerpo en la cruz Cristo hace a la Iglesia un solo cuerpo con Él: 86b; Cristo cura el "c. de muerte" del hombre: 103b; constitutivo de la persona, realidad personal básica que permite reconocerla desde el momento de la fecundación y después en continuidad fundamental: 109b; glorificación de nuestro c. mortal en el c. glorioso de Cristo resucitado: 121a.

Cultura:

si no está impregnada por el amor la persona queda relegada: 1b; agentes culturales: 6c; logros de nuestra c.: 10abc; respeto a los que tienen otra c.: 10c; ambigüedades y distorsiones de la c. dominante: 11ab; factores culturales que no favorecen la personalización: 14a; relegar la fe al ámbito privado: 14b; falso ideal de autonomía que engendra frustración: 27; pretensión fallida de una nueva c. con la "revolución sexual": 28, 29; el género sexual considerado ideológicamente como un mero producto cultural: 34; c. "anti-vida": 41; la Iglesia manifiesta a cada c. la verdad y viabilidad del designio divino: 45; la respuesta de Cristo, por encima del ámbito social y cultural: 48; la simple espontaneidad, dominada por la c. en boga: 55b; la familia, en el origen y renovación de la c. "de la esperanza": 79b; modo cultural de presentar el divorcio ocultando su drama: 91; entramado de la c. "de la muerte": 106b, 117; c. "abortista": 110ab; aceptación de la eutanasia como vuelta a las c. paganas precristianas: 120; colaboración a favor de una c. "de la vida": 108, 131; c. "de la familia y de la vida": 133; la familia no es un mero producto cultural: 139; medios de comunicación social y valores culturales: 151b.

Derecho/s:

igualdad de d. como logro de nuestra sociedad: 10b; aberraciones inhumanas reivindicadas como d. de la libertad individual: 22; el hijo como objeto de d.: 30b, 113b; cualquier actividad sexual como d.: 33; pretendidos d. de los votantes por encima de la vida de los débiles: 41; supuestos d. de adopción y de matrimonio de los "nuevos y alternativos modelos de familia": 80a; supuestos d. de adopción y de matrimonio de las uniones homosexuales: 81b; supuesto d. al divorcio: 90b; supuesto d. a eliminar las vidas "sin calidad": 106b; restricciones al "todos" del d. a la vida: 107; el aborto como supuesto d. de la mujer: 111a; d. de los hijos a ser engendrados en el acto de donación de los padres: 113b; d. a la vida, de todos y en todas las circunstancias: 118b; d. a la vida, fundamental, base del Estado de Derecho: 126, 127ab; a la objeción de conciencia: 128; d. fundamentales de la familia: 135, 138ab, 144a, 146; en la familia se gestan los d. de la persona: 139; injusticia de conceder los d. de la familia a cualquier tipo de convivencia: 141ab; primacía de los d. del niño en la adopción: 143; *Carta de los d. de la familia*: 144a; d. constitucional de los padres a elegir centro educativo: 149c; d. a subvencionar la escuela: 150a; d. humano y constitucional a la enseñanza de la religión: 150b; d. de información: 152a; d. a la protección de la intimidad: 152c; d. sociales de los emigrantes: 162c.

Divorcio:

legalizado y aceptado como realidad normal, cuando en realidad perturba gravemente la institución familiar: 11b; difusión hasta hacer mentalidad social y ser concebido como derecho: 90a; drama humano y social: 91; distinción radical de la declaración eclesiástica de nulidad: 92ab; incompatibilidad del estado de divorciado y casado civilmente con la comunión eucarística, aunque no están excluidos de la Iglesia: 94ab; los católicos divorciados que no desean contraer nuevas nupcias: 94c.

Ecología humana:

la familia natural es la verdadera e. h.: 79a; falsedad contaminante de formas contrarias a la familia natural: 80ab.

Educación:

la familia educa a la persona: 4b; los padres no dejen de educar a los hijos en el amor verdadero: 6a; un falso concepto de autonomía engendra un vacío educativo: 27; verdadera e. sexual, madurez e integración: 34b; en vez de los padres, los medios de comunicación se convierten en el e.: 38b; reconocer el papel de los padres como educadores de personas: 39b; cargas educativas: 40b; la Madre Iglesia educa a sus hijos: 45, 130, 132; necesidad natural de una e. de la afectividad: 54b; la verdad del matrimonio y la familia exige una e. para el amor: 54b; la e. para el amor está unida al despertar mismo de la conciencia: 55a; proceso educativo para la integración sexual: 55c; cuando falta la e. para el amor los jóvenes envejecen en experiencias superficiales: 55c; la e. afectivo-sexual, orientada a la vocación al amor: 56; la e. para el amor dispone para su descubrimiento completo: 61b; el amor procreativo de los padres se prolonga en la e. de los hijos: 77a; sin la labor educativa de los padres la e. escolar frecuentemente fracasa: 77a; la e. afectivo-sexual de los hijos es tarea principalísima de los padres, de la que no deben hacer dejación: 77c; la falta de e. bien orientada aboca a una "civilización de muerte": 107; tener en cuenta a la familia en la e.: 140b; contribución a la sociedad de la familia educadora: 142a; para los niños que carecen de familia: 143; la tarea educativa, alma de la familia: 149a; fragmentación actual del programa educativo: 149b; la religión, dimensión imprescindible de la e.: 150b; campañas de información sexual anti-educativas: 161a; e. sexual integral: 161c; ayudas a la e. para las familias numerosas: 163b; e. para el amor como conformación de la subjetividad: 168b; educar para la paternidad responsable: 170; Centros de acogida para ayudar a la madre soltera a educar a su hijo: 174b.

Embriones humanos:

e. h. sobrantes, tratados como "material" de deshecho en la Fivet: 41; el concepto de "pre-embrión", contrario a ciencia y a la antropología adecuada: 109ab; miles de e. h. sobrantes y congelados en las técnicas de reproducción asistida: 114b; los e. h. sobrantes, instrumentalización criminal de la vida humana: 116b; desprotección legal y utilización de e. h.: 129.

Enfermos:

su menor viabilidad no supone pérdida de la condición humana: nota 79; "calidad de vida" de los e. finales: 106b; cuidado de los e. y mayores: 125ab; enorme esfuerzo y escasa ayuda a las familias en la atención a los e.: 154; valor de la atención familiar a los e.: 156b; coordinación entre la medicina hospitalaria y la familia para la atención a los e. crónicos, minusválidos y ancianos: 157b.

Esposos:

animarlos en su vocación: 6a; acompañamiento eclesial: 6b; unión de los e. y transmisión de la vida, una sola realidad en el amor: 66a; la unión de los significados unitivo y procreador del acto de amor conyugal es algo que los e. descubren: 70a; al recurrir a la continencia periódica se comportan como "ministros" del designio de Dios: 70b; el amor que se prometen al contraer matrimonio: 75a; falsedad de que la realización de los e. pueda darse fuera del matrimonio: 75b; valor sacramental de la entrega de los e. cristianos: 86a; la Eucaristía configura interiormente la entrega de los e.: 87a; la Confirmación fortalece a los e. con el don del Espíritu para cumplir su misión: 87a; e. separados y reconciliación: 93a; la Iglesia, morada para los e.: 95; la caridad mutua de los e. hace de la familia iglesia doméstica: 96a; madurez del amor de los e. para poder vivir la continencia periódica: 170; ayuda de las parroquias: 173b; María intercede ante su hijo a favor de los e.: 180c.

Eutanasia:

tragedia de una aceptación social de la e.: 11b; legitimación de la e., fenómeno del paganismo precristiano e individualismo antisocial: 120; definición e inmoralidad: 123; gravísimas consecuencias de su eventual legalización: 124.

Fecundación artificial:

producción de un ser humano: 71a; trata a los hijos como si no fueran sujetos personales al violar su derecho a ser engendrados en el acto de donación interpersonal de los padres: 113b.

Fidelidad:

el sujeto débil, incapaz de f. a los vínculos personales: 25; elemento del verdadero amor: 57; f. y creatividad en las circunstancias adversas de la vida conyugal: 75a; testimonio de f. de los esposos separados: 94c; clima relativista que excluye la f. del amor: 95; la comunidad eclesial, lugar adecuado para vivir la f. conyugal: 95.

Homosexualidad:

el pretendido matrimonio homosexual perturba gravemente la institución familiar: 11b, 81b; falacia del pretendido derecho a las uniones homosexuales: 33; grupos de presión homosexual a favor de la ideología del género: 34; el respeto a las personas con tendencias homosexuales incluye el reconocimiento de su dificultad de identidad sexual: 81a.

Hijo/s:

el amor de los padres a los h. y la realización de la persona: 2a; bendición de Dios: 4a; nace y crece como persona en familia: 4b; recibidos más conscientemente: 10c; muchos no saben cómo ayudarlos: 12b; el deseo de un h. no otorga un derecho a tenerlo: 30b, 113b; la desvalorización de la maternidad lleva a la reducción de su número al mínimo: 37; importancia de la madre en los primeros años del h.: 37; importancia de la relación personal con los padres: 38a; el h. como problema, en vez de esperanza: 40b; la Iglesia, Madre que engendra, alimenta y educa a sus h.: 45; no mero efecto de un proceso biológico, sino persona aceptada por un acto de amor: 69; su dignidad personal requiere que sea concebido mediante un acto de amor conyugal que contenga implícitamente al h. como don: 70a; el h. como acto de decisión y de producción en la reproducción artificial: 71a; acogido por el amor incondicional que caracteriza la paternidad: 76; la educación del h. como prolongación de la generación: 77a; h. único privado de posibles hermanos: 82a; filiación divina en la Iglesia: 85; los sacramentos santifican la vida de los h.: 96b; la Iglesia, familia de los h. de Dios: 96c, 99; responsabilidad ante el h. concebido sin quererlo: 112a; mujeres presionadas para eliminar a su h.: 112b; derecho de los h. a ser engendrados en el acto de donación interpersonal de los padres: 113b; respetar la disposición del matrimonio a tener hijos mediante las relaciones conyugales: 140a; los h. y su educación, bien fundamental que la familia recibe de la sociedad: 143; la especulación inmobiliaria, causa del miedo a tener h.: 148b; la eventual inhibición de los padres en la educación de los h., falta grave de vitalidad familiar: 149a; educar a los h. en el uso prudente de los medios de comunicación social: 152f; prevención excesiva respecto al número de h.: 158.

Indisolubilidad conyugal:

rechazada por los "modelos alternativos de familia": 80a; incomprensible en la mentalidad divorcista: 90a; no es afectada por la declaración eclesiástica de nulidad matrimonial: 92b; es posible por la fuerza del don de Dios: 98a.

Individualismo:

propiciado por la ética utilitarista: 22; el sujeto débil acaba en el i.: 26a; impide el apoyo del compromiso personal estable: 31a; influencia en la desvalorización de la vida: 40a; i. de una sociedad que desprecia a los débiles: 107; i. antisocial de la eutanasia: 120.

Libertad:

la enseñanza de Cristo es salvaguardia de progreso social en justicia, solidaridad y l.: 6c; clima de l., defensa de las libertades y mayor l. en las relaciones familiares en nuestra convivencia democrática: 10abc; desarraigada del amor verdadero queda reducida a elección de cosas: 20ab; concepto perverso de

l. sin comunión: 21; el individualismo la desvirtúa de modo aberrante hacia el dominio de los demás: 22; la antropología dualista quita a la l. su orientación: 24a; confusión de los deseos y pulsiones con la l.: 24b; confundida con la mera espontaneidad: 27; l. de elección sin sentido: 28; falsedad de la "liberación sexual": 30a; falsedad de la l. sexual sin límites: 33; confundida por un falso ideal de independencia: 35; pretendidos derechos de la l. individual de los votantes por encima de la vida de los débiles: 41; primera expresión de la imagen divina y relación originaria con la l. de Dios: 49a; finalizada por la llamada originaria a la comunión de amor, conforme a la verdad del hombre, su fuente y garante es Dios: 49b; implicada en la comunión conyugal: 60a; no es un mero sentimiento ni un impulso irracional: 60b; las características del amor conyugal son constitutivas del acto de libertad que forma la comunión conyugal: 61b; la familia, espacio de l.: 74; el amor sponsal es compromiso de l. en orden a construir su matrimonio: 75a; la familia, lugar primigenio de la libertad por la verdad e irrevocabilidad de las relaciones que implica: 80b; l. desfinalizada de la "cultura de muerte": 107; aberración del aborto como conquista de la l.: 111a; aberración de la l. como justificación del suicidio: 120; bien indisponible de la persona: 121b; l. de educación y l. religiosa: 150b.

Maternidad:

desvalorización y renuncia: 37; de María: 51, 69, 179; cercanía de la Iglesia a las madres que han abortado: 94b; m. eclesial: 96cd; apoyo social: 112a; trabajo compatible con la m.: 156a.

Medios de comunicación social:

deseo sexual, poder al servicio de intereses económicos: 29; muchas veces son el educador principal de los hijos: 38a; respetuosos de la familia: 146; importancia, grave responsabilidad moral: 151ab; abusos y protección: 152.

Novios:

las catequesis prematrimoniales les ayudan a integrar la verdad del matrimonio en su vida de fe: 89; educación para la paternidad responsable: 170; claves de los cursos prematrimoniales: 171a; importancia del diálogo previo a la boda con el sacerdote: 171b; sean verdaderamente celebrantes del sacramento: 172.

Nulidad matrimonial:

declaración eclesial de que no ha existido el matrimonio: 92a; diferencia fundamental con el divorcio: 92b.

Padres:

amor que ofrecen a los hijos: 1a, 2a; modelo para los hijos: 4b; la confrontación de los sexos debilita la complementariedad y provoca la inhibición: 34b; sustituidos muchas veces en su tarea educadora por los medios de comunicación social: 38b; valor educativo del testimonio de la comunión de los p.: 55a; dificultades en su tarea educadora: 77a; les compete de modo principalísimo la educación afectivo-sexual de sus hijos: 77c; las relaciones fraternas tienen la riqueza única de compartir el amor de los p.: 78a; una fraternidad sin amor de los p. es ficticia: 78b; anomalía de los p. que privan al hijo único de hermanos: 82a; p. que deciden eliminar a los no nacidos: 106a; la clonación puede producir seres humanos privados de p.: 115; derecho a la educación de sus hijos: 146; misión educativa: 149-150; educar a los hijos en el sentido crítico frente a los medios de comunicación: 152ef; generosidad de los p. con familias numerosas: 163a; y catequesis familiar: 168a.

Parejas de hecho:

su aceptación perturba la institución familiar: 11b; desconfianza y renuncia al amor verdadero: 63; injusticia de equipararlas al verdadero matrimonio: 141ab; grave responsabilidad de los legisladores: nota 98.

Pastoral familiar:

procura aliviar la situación de los divorciados que se han vuelto a casar: 94b; consiste en que la familia cristiana tome conciencia de su ser y misión y obre en consecuencia: 166; las familias cristianas, sujetos y protagonistas de la p.f.: 167; progresiva y en etapas: 168a; comienza una vez que la familia se ha constituido: 173a; hoy hacen falta agentes de p.f. especialmente formados: 175; valiosa aportación de los movimientos y asociaciones familiares: 175; *Directorio*: 177.

Política familiar adecuada:

la familia reconocida en su identidad y aceptada como sujeto social: 137; la familia como sociedad primordial y soberana, conforme al principio de subsidiariedad: 144b; no mera ayuda económica, sino favorecer la iniciativa de las familias: 145; un requisito para la misma es el reconocimiento efectivo de los derechos de la familia: 146; vivienda: 148; trabajo: 155-156; familias numerosas: 163; personas viudas y solas: 164.

Procreación:

ruptura del vínculo con la sexualidad en un planteamiento falsamente dualista: 30a; de la sexualidad sin p. a la p. sin sexualidad, ambas sin verdadero amor sexual: 30b; el significado del acto de amor conyugal y la responsabilidad en la p. legitima el recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad: 70c; la reproducción artificial, al romper la unión carne-espíritu y no reconocer los significados del cuerpo, hace imposible una comunión de personas fundada en la carne y abierta a la p.: 72; la reproducción artificial o asistida sustituye la p., relación interpersonal, por una relación técnica de producción: 113a.

Sacerdotes:

acompañamiento esperanzado a las familias: 6b; ayudar a reavivar la gracia sacramental ante el fracaso del matrimonio: 93a; diálogo con los novios previo al matrimonio: 171b; acompañamiento a los matrimonios: 173a; formación y actualización en la pastoral familiar: 173c; *Vademécum para confesores sobre algunos temas de moral conyugal*: nota 49.

Sufrimiento/s:

muchos de los s. de hoy tienen que ver con expectativas frustradas en el ámbito matrimonial y familiar: 2b; cuando el ideal humano es la independencia, las relaciones conyugales y familiares son una pesada carga que engendra s.: 35; la concepción materialista genera la pérdida de la esperanza y el miedo al menor s.: 42a; Cristo mira con misericordia el s. humano: 43; Cristo da sentido al s.: 44a; en medio de los s. de las familias se manifiesta la fuerza del don de Dios: 98a; en el misterio pascual de Cristo el amor de Dios se revela más fuerte que el s.: 121a; el s. no es capaz de privar de sentido a la vida humana y, para que humanice al que lo padece, ha de acertar a integrarlo como acto de amor: 122; renuncia a terapias desproporcionadas que retrasan forzosamente la muerte a costa del s. del moribundo y sus familiares: 123.

Suicidio:

aberración justificada como derecho en la concepción utilitarista e individualista: 22; exaltado en una concepción materialista de la "calidad de vida": 120.

Terrorismo:

denuncia sin paliativos como adquisición de la convivencia democrática: 10b; no es verdadera calidad de vida la de los programas políticos tolerantes o promotores del t.: 119b.

Testimonio:

de tantas familias que viven y hacen creíble el proyecto de Dios: 8c; t. de la comunión de los padres, fundamental para la educación al amor y a la castidad: 55a; t. de tantas personas vírgenes: 58; t. eclesial de misericordia para acompañar tantos dramas humanos: 94b; t. de fidelidad de los divorciados que no desean contraer nuevas nupcias: 94c; el t. de tantos matrimonios y familias fieles al amor habla del amor de Dios más grande que nuestra miseria y pecado: 98c.

Virtud/es:

un falso concepto de autonomía engendra un vacío en la educación en las v.: 27; integración de las tendencias somáticas y afectivas en la v. de la castidad, que posibilita el autodomínio en orden a la donación de sí mismo: 55bc; una concepción de la libertad desorientada impide la educación como robustecimiento de las v.: 107; la pastoral juvenil como fortalecimiento en las v.: 168b.

Vocación:

la vida humana como bien a desarrollar en vista de la propia v. personal: 40a; el plan de Dios para el hombre es la v. al amor y a la comunión: 52; maduración afectiva en la juventud para realizar en plenitud la v. al amor: 55b; la v. al amor requiere la educación afectivo-sexual: 56; marco vocacional de la sexualidad en el matrimonio o en la virginidad: 58; el matrimonio es una v. de amor conyugal inscrita en la naturaleza misma del hombre y la mujer por el Creador: 59; seleccionar unas u otras características del amor conyugal distorsiona la realización de su v.: 61b; la comunión de vida y amor sponsal que es el matrimonio como v. incluye la unión y la fecundidad: 66a; v. a formar una familia, bien que trasciende a los cónyuges y que se realiza mediante el don de sí: 66b; al confiar a la unión corpórea la procreación, los cónyuges reconocen la v. al amor y a la paternidad inscrita en el dinamismo corporal del amor: 71b; la vida cristiana como v.: 85; v. bautismal: 86a; la Eucaristía renueva la v. sponsal: 87a; la secularización del matrimonio no lo comprende como v. divina: 88; proceso pedagógico dinámico y gradual hacia la plenitud de la v. matrimonial: 98b; el evangelio del matrimonio y la familia incluye la promesa y el don de Dios que constituyen la v. del hombre: 99; los matrimonios que no pueden tener hijos pueden encauzar su v. a la paternidad en otras formas de donación: 113c; el trabajo como v. de servicio a la sociedad: 155a; la misión de la familia procede del germen de la v. bautismal y se conforma con la v. matrimonial y familiar: 167; la pastoral juvenil como ayuda a descubrir la v. humana y cristiana: 168b; la preparación próxima al matrimonio orientada al descubrimiento de la v. al amor como tarea para la vida, en el marco de una espiritualidad y en referencia a la comunidad cristiana: 169.

NOTAS

1.

RH, 10.

- Cfr, GS, 22.
- Cfr. LG, 25.
- Cfr. NMI, 1.
- Cfr, GS, 52.
- Cfr. LG, 11; FC, 21.
- Cfr. FC, 49-64.
- Han pasado ya más de veinte años desde el último documento amplio de la Asamblea plenaria del episcopado español sobre el tema. Cfr. Conferencia Episcopal Española, Documento pastoral *Matrimonio y familia*, 6.VII.1979.
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *La fidelidad del Señor dura siempre. Mirada de fe al siglo XX*, 26.XI.1999.
- Cfr. FR, 31.
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *Moral y sociedad democrática*, 14.II.1996.
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, Nota de la Comisión Permanente con ocasión de algunas iniciativas legales recientes, *Matrimonio, familia y "uniones homosexuales"*, 24.VI.1994.
- La ley 9/1985 del 5 de julio.

- Por la ley sobre "Técnicas de reproducción asistida" 35/1988 del 22 de noviembre, continuada por los reales decretos de marzo de 1996 sobre la regulación de ciertas FIV.
- Nos referimos de modo especial a la sentencia del Tribunal Constitucional 116/1999 del 17 de junio sobre "Técnicas de Reproducción Asistida".
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *"La verdad os hará libres"*, 20.XI.1990, nn. 4-33.
- Ya en la primera encíclica de la era moderna dedicada a la familia, se denuncia este proceso de secularización, que allí es llamado "ausencia de religión en el matrimonio" (cfr. ADS, 15).
- Cfr. FR, 5-6. 86-91.
- Cfr. EV, 18-20.
- Cfr. FR, 90.
- Cfr. VS, 79-83.
- Cfr. FR, 1.
- *Apología* 38 a.
- Cfr. VS, 49.
- Cfr. GS, 47; FC, 6-7.
- Cfr. Pontificio Consejo para la Familia, *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*, 26.VII.2000, nn. 7-8.
- Cfr. CA, 8 y 35.
- Cfr. LE, 19.
- Por la ley sobre "Técnicas de reproducción asistida" 35/88 del 22 de noviembre, continuada por los reales decretos del marzo de 1996 sobre la regulación de ciertas FIV y aceptada casi en su totalidad por la sentencias del Tribunal Constitucional 116/1999 de 17 de junio.
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *"Dios es Amor"*, 27.XI.1998.
- Cfr. LG, 1.
- Cfr. FC, 11; GS, 12
- Cfr. GS, 17.
- Cfr. CA, 13 in fine.
- Cfr. VS, 86; EV, 76.
- RH, 10.
- Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 9.I.1980.
- Cfr. CCE, 362-368.
- Cfr. Consejo Pontificio para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia*, 8.XII.1995.
- Cfr. *ibidem*, nn. 16 ss.
- Cfr. GS, 24.
- Cfr. FC 11.
- CCE, 1603.
- Cfr. GS, 49; HV, 8-9.
- Cfr. GS, 48.
- Cfr. CCE, 1602-1617.
- Cfr. GS, 50; FC, 28.
- HV, 10: "En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan, por tanto, libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia". La misma encíclica declara ilícita "toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación" (n. 14). Y agrega: "Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después, y que por tanto compartirían la única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande, no es lícito, ni aun por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien, es decir hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y por lo mismo indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social. Es por tanto un error pensar que un acto conyugal, hecho

voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser coonestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda” (n. 14).

- FC, 32: “Cuando los esposos, mediante el recurso a la contracepción, separan estos dos significados que Dios Creador ha inscrito en el ser del hombre y de la mujer y en el dinamismo de su comunión sexual, se comportan como ‘árbitros’ del designio divino y ‘manipulan’ y envilecen la sexualidad humana, y, con ella, la propia persona del cónyuge, alterando su valor de donación ‘total’. Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, la contracepción impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro completamente; se produce no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal”. Cfr. HV, 13; VcS, 36-37; CC, 57. 60; Conferencia Episcopal Española, Comisión para la Doctrina de la Fe, *Una encíclica profética: la “Humanae vitae”*, 20.IX.1992. La enseñanza sobre la malicia intrínseca de la contracepción debe ser considerada como doctrina definitiva e irreformable: cfr. Pontificio Consejo para la Familia, *Vademécum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal*, 12.II. 1997, n. II.4.
- EV, 97.
- Cfr. GS, 24.
- Cfr. CA, 39.
- Cfr. CCE, 2357-2359.
- Cfr. FC, 27.
- Cfr. CF, 6.
- Cfr. CCE, 1638-1654.
- Cfr. FC, 57.
- Cfr. FC, 51-54.
- Cfr. FC, 58.
- Cfr. FC, 82.
- Cfr. FC, 58.
- Juan Pablo II, *Discurso*, 20.IX.1996.
- Cfr. FC, 84.
- Juan Pablo II, *Discurso en el Jubileo de las familias*, 14.X.2000. Cfr. FC, 84; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados y casados de nuevo*, 14.IX.1994; Pontificio Consejo para la Interpretación Textos Legislativos, *Declaración*, 6.VII.2000.
- Cfr. FC, 56-57.
- Cfr. LG, 11.
- Cfr. FC, 39.
- Cfr. FC, 51. 60-62.
- Cfr. FC, 64.
- Cfr. CF, 18.
- Cfr. FC, 85.
- Cfr. Misal Romano, *Plegaria Eucarística II*.
- *Homilía*, 2.IX.1982.
- Cfr. GS, 22.
- EV 49.
- SRS, 37.
- Cfr. EV, 12.
- CF, 21.
- No se debe confundir individualidad con indivisibilidad. Aunque durante los primeros catorce días de su existencia el embrión sea susceptible de divisiones gemelares, eso no quiere decir que dicho embrión carezca de individualidad. Por otro lado, el hecho de que durante el lapso de tiempo en cuestión, la viabilidad del embrión sea menor que en las fases posteriores de su desarrollo es una circunstancia natural del desarrollo mismo que no puede ser considerada como algo determinante del estatuto ontológico del embrión en cuanto tal, de modo semejante a como la menor “viabilidad” de un enfermo o de un anciano no supone en modo alguno la pérdida de su condición humana.
- Cfr. EV, 44-45.
- Cfr. CIC, cánones 1398 y 1329, parágrafo 2.

- Cfr. EV, 99.
- Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, 22.II.1987.
- La ley española sobre "Técnicas de reproducción asistida", 35/1988 de 22 de noviembre, prevé en su cap. IV, art. 11, que esos embriones dejan de tener un responsable legal a los cinco años de haber sido congelados.
- Cfr. la Ley citada en la nota anterior, cap. III, art. 6.
- EV, 65.
- Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Declaración *La eutanasia es inmoral y antisocial*, 19.II.1998, n. 6.
- Cfr. Comité Episcopal para la Defensa de la Vida, Conferencia Episcopal Española, *La Eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, 14.II.1993.
- Cfr. Juan Pablo II, *Discurso* en el V aniversario de la EV, 14.II.2000.
- Cfr. EV, 89.
- Ley 8/1985, de 5 de junio.
- Sentencia 53/1985, de 11 de abril.
- Sentencia 116/1999, de 17 de junio, que se refiere a la ya mencionada Ley 35/1988, de 22 de noviembre, sobre "Técnicas de reproducción asistida".
- EV, 78-79.
- Cfr. NMI, 47. 51.
- CF, 17.
- Cfr. CDF, introd., D: "La familia, sociedad natural, existe antes que el Estado o cualquier otra comunidad y posee unos derechos propios que son inalienables."
- Pontificio Consejo para la Familia, *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*, 11.XI.2000, n. 16: "Respecto a los recientes intentos de equiparar familia y uniones de hecho, incluso homosexuales (conviene tener presente que su reconocimiento jurídico es el primer paso hacia la equiparación), es preciso recordar a los parlamentarios su grave responsabilidad de oponerse a ellos, puesto que los legisladores, y en particular los parlamentarios católicos, no podrían cooperar con su voto a esa clase de legislación, que, por ir contra el bien común y la verdad del hombre, sería propiamente inicua. Estas iniciativas legales presentan todas las características de disconformidad con la ley natural que las hacen incompatibles con la dignidad de la ley". Cfr. CDF, art. 1, c.
- Cfr. CDF, art. 9: "Las familias tienen el derecho de poder contar con una adecuada política familiar por parte de las autoridades públicas, en el terreno jurídico, económico, social y fiscal, sin discriminación alguna." En el resto del artículo se exponen pormenorizadamente las claves de esta política.
- Cfr. CF, 17.
- Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. Instrucción Pastoral *Aetatis Novae*, 22.II.1992, n. 4.
- Comisión Episcopal de Medios de Comunicación Social. *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 29.IV.2001, n. 6.
- Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales*, 4.VI.2000, n. 25.
- Cfr. Conferencia Episcopal Española, *Nota* de la Subcomisión para la Familia y la Defensa de la Vida *Sobre la "píldora del día siguiente"*, 12.XII.2000; Conferencia Episcopal Española, *Nota* de la Asamblea Plenaria, *La "píldora del día siguiente": nueva amenaza contra la vida*, 27.IV.2001. A propósito de la RU-486, cfr.: Conferencia Episcopal Española, *Declaración* de la Comisión Permanente, *El aborto con píldora es también un crimen*, 17.VI.1998. Sobre el tema, véase también: Conferencia Episcopal Española, Subcomisión para la Familia y la Defensa de la Vida, *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida y la actitud de los católicos*, 25.III.1991, nn. 3-14.
- Cfr. RH, 14.
- Cfr. CF, 2.
- Cfr. FC, 17.
- Cfr. ChL, 40.
- Cfr. FC, 71.
- Cfr. FC, 69.

-La familia, santuario de la vida-

- Cfr. FC, 65-66; Pontificio Consejo para la Familia, *Preparación al sacramento del matrimonio*, 13.V.1996; CIC, canon 1063.
- Cfr. FC, 67-68; *Ritual de la Celebración del Matrimonio*.
- Cfr. FC, 73-76.
- Cfr. FC, 72.
- Cfr. CF, 20.

Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La píldora del día siguiente nueva amenaza contra la vida

27 de abril de 2001

El pasado día 23 de marzo la Agencia del Medicamento, del Ministerio de Sanidad, aprobó la comercialización de la llamada "píldora del día siguiente" en las farmacias españolas.

1. Se trata de un fármaco que no sirve para curar ninguna enfermedad, sino para acabar con la vida incipiente de un ser humano. Su empleo es un método abortivo en la intención y en el efecto posible. En la intención, porque con su utilización en las 24 ó 72 horas siguientes a las relaciones sexuales, se pretende que, si ha habido fecundación, el óvulo fecundado no llegue a anidar en el útero y muera, siendo expulsado del cuerpo de la madre. Lo que objetivamente se persigue es, pues, un aborto precoz, aunque tal aborto sólo se produzca efectivamente en el caso de que las relaciones sexuales hubieran sido fecundas¹.

2. El embarazo comienza con la fecundación, no con la anidación. El óvulo fecundado ya es un ser humano, distinto de la madre, que empieza a vivir su propia vida en las fases previas a su anidación en el útero materno². Es verdad que su viabilidad es entonces más baja que en las etapas posteriores de su existencia y muchos embriones incipientes se malogran de modo natural. Pero esto no autoriza a nadie a eliminarlos consciente y voluntariamente. Todos hemos pasado por esa situación de debilidad vital y agradecemos que nadie haya puesto fin en aquellos momentos al curso natural de nuestra vida, impidiéndonos llegar a ver la luz. Eso habría sido un crimen. La vida humana ha de ser respetada y protegida siempre; con mayor esmero, si cabe, cuando más débil es y más a merced está del cuidado ajeno.

3. La "píldora del día siguiente" es un fármaco a base de hormonas, que no es inocuo para la mujer. Su concentración hormonal es muy superior a la de los anticonceptivos. No trata de preparar a la mujer para evitar la concepción, sino de impedir el desarrollo de una posible concepción ya realizada. No es un anticonceptivo. Por eso, es necesaria una gran cantidad de hormonas administrada de golpe, en una o dos veces. De ahí que se puedan producir trastornos y problemas de salud en la mujer que lo utiliza, pues se trata de una especie de agresión hormonal a su organismo. Este posible daño se añade, como causa de inmoralidad, al aborto intentado o realizado, aunque, como es obvio, lo verdaderamente grave sea el atentado deliberado a la vida humana.

4. Permitiendo la venta de la "píldora del día siguiente", la autoridad pública abdica de nuevo de su gravísima responsabilidad de tutelar siempre la vida humana. Es incluso posible que con esta autorización el Gobierno entre en contradicción legal con la actual legislación despenalizadora del aborto, la cual, aun siendo moralmente rechazable, exige al menos, como requisito de la exención de pena para las acciones abortivas, la constatación previa de que se da alguno de los tres supuestos marcados por la ley. La Administración pone ahora en manos de los usuarios de la "píldora del día siguiente" un instrumento que permite la realización del aborto sin control alguno de los supuestos legales de despenalización.

5. Los médicos y los farmacéuticos amantes de la vida humana y coherentes con la conciencia ética no deberían prestarse a facilitar en modo alguno este instrumento de muerte que es la "píldora del día siguiente". Las autoridades tienen la obligación de proveer a que no se les impida el ejercicio de la objeción de conciencia en esta materia tan grave.

6. Exhortamos a todos, una vez más, a respetar y cuidar la vida humana. Nadie con conciencia recta querrá contribuir a la confusión entre el bien el mal, un signo tan triste de la llamada cultura de la muerte, que induce a matar haciendo creer erradamente que así se sirve a la vida. El problema de los embarazos no deseados y no deseables, por ser fruto de relaciones sexuales irresponsables, en particular entre los más jóvenes, no se puede tratar de resolver recurriendo, con mayor irresponsabilidad aún, al expediente criminal del aborto. Intentar enmascarar la realidad por motivos políticos, comerciales o de cualquier otra

-La píldora del día siguiente nueva amenaza contra la vida-

clase, acaba perjudicando a las personas y al bien común.

7. Pedimos a los agentes de la pastoral de la Iglesia y a los educadores, en especial a los padres y madres de familia, que ayuden a los adolescentes y a los jóvenes a comprender y vivir con verdad su propia sexualidad y las relaciones entre los sexos; muéstrenles cómo la castidad, lejos de recortar las posibilidades de la existencia humana, permite integrar en la libertad los instintos y las emociones capacitando para un amor auténtico. La libertad que la virtud posibilita es la que hace felices a las personas, pues respeta y ama la vida de todos.

Notas

1. Cf. Academia Pontificia para la Vida, Comunicado sobre la llamada "píldora del día después", 31 de octubre de 2000.

2. Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, n160.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN sobre algunos escritos del *RVDO. P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.*

PREÁMBULO

Una de las misiones encomendadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe es velar y custodiar la doctrina de la fe, para que el Pueblo de Dios se mantenga fiel a la enseñanza recibida. Por ello, en ocasiones, debe hacer juicio de doctrina y advertir, incluso con notificación pública, sobre ambigüedades o errores expresados en algunas publicaciones de especial difusión que pueden dañar la fe del Pueblo de Dios, en orden a su oportuna rectificación. Tal notificación, a veces resulta necesaria, aun cuando el autor se muestre bien dispuesto a rectificar o ya esté rectificando.

Después de un primer estudio del Diccionario de ética teológica, de La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica *Veritatis Splendor* y del libro *Moral de Actitudes*, tanto en la edición original española, como en la última edición italiana del Rvdo. P. Marciano Vidal C.Ss.R., la Congregación, a causa de los errores y de las ambigüedades encontrados, de su difusión y, sobre todo, de su influencia en la formación teológica, decidió emprender un estudio más profundo de las obras citadas siguiendo el procedimiento ordinario, según lo establecido en la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

El 13 de diciembre de 1997 la Congregación para la Doctrina de la Fe envió al Autor, a través del Rvdo. P. Joseph William Tobin, Superior General de la Congregación del Santísimo Redentor, el texto de la *Contestatio*. Ésta comprendía una introducción sobre la fundamentación cristológica de la ética teológica, seguida de dos partes, dedicadas respectivamente a las cuestiones de carácter epistemológico (relación entre la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio; relación entre el teólogo y el Magisterio), y a los errores de carácter particular (*Persona-Sexualidad-Bioética; Moral Social: Escatología-Utopía*).

El 4 de junio de 1998 se recibió el texto de la Respuesta redactada por el Rvdo. P. Marciano Vidal, ayudado por el Consejero elegido por él, y acompañada por una carta del Superior General. La Congregación examinó la Respuesta, considerándola insatisfactoria, y decidió ofrecer al Autor una nueva posibilidad de clarificar su pensamiento sobre los puntos en examen. Un nuevo texto, que comprendía algunas preguntas, fue presentado para aprobación a la Sesión Ordinaria del 20 de enero de 1999, la cual decidió conceder al Autor los tres meses previstos por la *Ratio Agendi*. El Santo Padre, en la Audiencia concedida al Cardenal Prefecto el 5 de febrero de 1999, aprobó este modo de proceder y el texto apenas mencionado.

El nuevo texto, acompañado de una carta, se entregó al Superior General de la Congregación del Santísimo Redentor en una reunión que tuvo lugar en la sede de este Dicasterio (7 de junio de 1999). En esta reunión se comunicó el resultado del examen de la Respuesta, así como la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de carácter excepcional, de volver a formular los puntos en discusión, con objeto de facilitar una respuesta más puntual y precisa. Además, después de manifestar la viva esperanza de que el P. Vidal viese la nueva oportunidad que se le concedía como una llamada a una más profunda reflexión para su propio bien y para el bien de la Iglesia, en nombre de la cual desarrolla su servicio de docencia teológica, se determinó que la respuesta del P. Vidal, redactada de forma personal, inequívoca y sucinta, debía llegar a la Congregación para la Doctrina de la Fe antes del próximo 30 de septiembre.

Informado del nuevo paso emprendido por este Dicasterio, el P. Vidal, a través del propio Ordinario, aseguró que se atendería a cuanto la Congregación le pedía. El 28 de septiembre de 1999 el Superior General entregó personalmente al cardenal Prefecto el texto de la Respuesta a las «Preguntas dirigidas al Rev. P. Marciano Vidal C.Ss.R.», junto con su parecer personal. El texto de la segunda Respuesta fue sometido al juicio de las instancias propias de la Congregación, según lo establecido por la *Ratio Agendi*.

El 10 de noviembre de 1999 la Sesión Ordinaria de la Congregación, examinando todas las fases del estudio y toda la documentación producida, consideró concluido el procedimiento excepcional adoptado. La Congregación para la Doctrina de la Fe acogió con satisfacción la disponibilidad manifestada por el Autor para corregir las ambigüedades referentes a la procreación artificial heteróloga, al aborto terapéutico y eugenésico y a las leyes sobre el aborto, así como su declarada adhesión al Magisterio de la Iglesia por lo que se refiere a los principios doctrinales, pero notando que el Autor no proponía modificaciones concretas y sustanciales a las otras posiciones erróneas señaladas en la Contestatio, juzgó necesario preparar una Notificación. Ésta se le presentaría al Autor en una reunión, que se convocaría con el objeto de obtener el reconocimiento explícito de los errores y ambigüedades señalados, y de verificar la disponibilidad para corregir los libros, según los principios declarados por el Autor y las modalidades establecidas por la Congregación. Además, el texto de la Notificación, completado con una relación acerca de los resultados de la reunión con el Autor y aprobado por la Sesión Ordinaria, debía ser publicado. Estas resoluciones fueron confirmadas por el Santo Padre en la Audiencia concedida al Excmo. Secretario el 12 de noviembre de 1999.

El 2 de junio de 2000 tuvo lugar la prevista reunión con el Autor. A ella participaron el Emmo. Cardenal Prefecto, el Excmo. Secretario, S.E.R. Mons. Antonio Cañizares Llovera, Arzobispo de Granada y Miembro de la Congregación, que representaba a la Conferencia Episcopal Española, y algunos Delegados nombrados por el Dicasterio. Acompañaron al Rvdo. P. Vidal el Rvdo. P. Joseph William Tobin y el Rvdo. P. Joseph Pfab, C.Ss.R., antiguo Superior General, elegido como Consejero para esta ocasión. Comunicada formalmente la Notificación, y después de un sereno y provechoso diálogo tanto sobre las cuestiones doctrinales cuanto sobre el procedimiento que había sido fijado, el Rvdo. P. Marciano Vidal aceptó el juicio doctrinal formulado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, y se comprometió formalmente a reelaborar sus escritos, según los criterios establecidos.

Informados del resultado positivo de la reunión, los Emmos. e Ilmos. Miembros de la Sesión Ordinaria, el 14 de junio de 2000 y el 7 de febrero de 2001, consideraron satisfactoria la adhesión del Rvdo. P. Vidal y confirmaron las resoluciones tomadas anteriormente, es decir, que se publicara la presente Notificación. Decidieron, además, que las ediciones de Moral de Actitudes (incluido el volumen sobre la moral social), del Diccionario de ética teológica y de La propuesta moral de Juan Pablo II, así como sus traducciones a otros idiomas, anteriores a la fecha de esta Notificación no pueden ser utilizados para la formación teológica, y que el Autor debe reelaborar, especialmente Moral de Actitudes, bajo la supervisión de la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española. La presente Notificación, con sus disposiciones correspondientes, ha sido comunicada, por medio del Superior General C.Ss.R., al P. Marciano Vidal, el cual la ha aceptado y firmado.

Con tal decisión, con la que no se enjuicia al Autor ni su intención, ni la totalidad de su obra o de su ministerio teológico, sino sólo unos determinados escritos, se trata de buscar el bien de los fieles, de los pastores y de los profesores de teología moral tanto del presente como del futuro, sobre todo de aquellos que han sido formados según la teología moral del Autor o que se reconocen en las mismas perspectivas teológico-morales, a fin de que se aparten de estos errores o lagunas en los que han sido formados o persisten todavía, con las consecuencias prácticas que esto comporta en el ámbito pastoral y ministerial.

NOTA DOCTRINAL

1. Valoración general

El libro Moral de Actitudes consta de tres volúmenes. En el primero se trata de la moral fundamental.(1) El segundo volumen se divide en dos tomos, dedicados, respectivamente, a la moral de la persona y bioética teológica(2) y a la moral del amor y de la sexualidad.(3) El tercer volumen se ocupa de la moral social.(4) El Diccionario de ética teológica(5) ofrece un tratamiento más conciso de los principales conceptos y

temas de la moral cristiana.

En *Moral de Actitudes* se advierte la preocupación pastoral por el diálogo con «el hombre autónomo, secular y concreto».(6) En función de este objetivo se adopta una actitud benigna y comprensiva, atenta al carácter gradual y progresivo de la vida y de la educación moral, y se busca una mediación entre las posiciones consideradas extremas, teniendo presentes los datos ofrecidos por las ciencias humanas y por las diversas orientaciones culturales. Sin embargo, esta laudable preocupación frecuentemente no alcanza su objetivo, porque predomina sobre aspectos que son esenciales y constitutivos de toda presentación integral de la doctrina moral de la Iglesia; particularmente: el uso de una metodología teológica correcta, la adecuada definición de la moralidad objetiva de las acciones, la precisión del lenguaje y la presentación de argumentaciones completas.

Como afirma el Autor, *Moral de Actitudes* está construido sobre la «opción por el paradigma de la “autonomía teónoma” reinterpretado desde la “ética de liberación”».(7) Él se propone llevar a cabo una revisión personal de ese paradigma, pero no consigue evitar algunos de los errores que contiene, que son sustancialmente los señalados por la Enc. *Veritatis splendor*.(8) El Autor no logra tener suficientemente en cuenta que la razón y la fe, aun siendo distintas, tienen un origen y un fin comunes, y que por tanto no se relacionan entre sí sólo para delimitar de modo siempre exclusivo y excluyente sus respectivos ámbitos de competencia, o bien para extenderlos cada una en detrimento de la otra bajo una óptica de emancipación. La «“ratio” normativa»(9) no se entiende como algo que está entre el hombre y Dios al modo de un anillo que los une,(10) sino más bien como un diafragma que se interpone entre ellos, por lo que no resulta ya posible poner en la «Sabiduría divina» el fundamento ontológico (y, por ello, objetivo) de la competencia moral que todo hombre indudablemente posee,(11) ni admitir que la razón moral pueda ser «iluminada por la Revelación divina y por la fe».(12)

Por ello el Autor afirma repetidas veces una de las tesis determinantes del planteamiento del libro: «lo propio y específico del *êthos* cristiano no hay que buscarlo en el orden de los contenidos concretos del compromiso moral», sino «en el orden de la cosmovisión que acompaña» esos contenidos.(13) Sólo a partir de estas afirmaciones se debe entender — como precisa el Autor — qué significa «la referencia a Jesús de Nazaret en cuanto horizonte o ámbito nuevo de comprensión y de vivencia de la realidad»,(14) o bien en qué sentido se sostiene que la fe ofrece un «influjo», un «contexto», una «orientación»,(15) un «nuevo ámbito de referencia» y una «dimensión».(16) Aunque el Autor afirma ocasionalmente que «la Norma decisiva de la ética cristiana es Cristo» y que «no hay otra norma para el cristiano que el acontecimiento de Jesús de Nazaret».(17), su intento de fundamentación cristológica no consigue conceder normatividad ética concreta a la revelación de Dios en Cristo.(18) La fundamentación cristológica de la ética se admite solamente en cuanto «redimensiona la normativa intramundana del personalismo de alteridad política».(19)

La ética cristiana resultante es «una ética influida por la fe»,(20) pero se trata de un influjo débil, porque se yuxtapone de hecho a una racionalidad secularizada enteramente proyectada sobre un plano horizontal. En *Moral de Actitudes* no se resalta suficientemente la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana, y grandes temas cristianos como la redención, la cruz, la gracia, las virtudes teologales, la oración, las bienaventuranzas, la resurrección, el juicio, la vida eterna, además de estar poco presentes, no tienen casi influjo en la presentación de los contenidos morales.

Consecuencia del modelo moral adoptado es la atribución de un papel insuficiente a la Tradición y al Magisterio moral de la Iglesia, que se filtran a través de las frecuentes «opciones» y «preferencias» del Autor.(21) En el comentario a la encíclica *Veritatis splendor*, de modo particular, se nota la concepción deficiente de la competencia moral del Magisterio eclesial.(22) Aun informando a los lectores acerca de la doctrina eclesial, el Autor se separa críticamente de ella al proponer una solución a los diversos problemas de ética especial, como se verá más adelante.

Se debe señalar, en fin, la tendencia a utilizar el método del conflicto de valores o de bienes en el estudio de los diversos problemas éticos, así como el papel desempeñado por las referencias al nivel óntico o pre-moral.(23) Modos que llevan a tratar reductivamente algunos problemas teóricos y prácticos, como son

la relación entre libertad y verdad, entre conciencia y ley, entre opción fundamental y acciones concretas, los cuales no se resuelven positivamente por la falta de una toma de posición coherente del Autor. En el plano práctico, no se acepta la doctrina tradicional sobre las acciones intrínsecamente malas y sobre el valor absoluto de las normas que prohíben esas acciones.

2. Cuestiones particulares

El Autor afirma que los métodos interceptivos, es decir, aquéllos que actúan después de la fecundación y antes de la anidación, no son abortivos. Generalmente no se pueden considerar como medios lícitos para controlar la natalidad,(24) pero son moralmente aceptables «en situaciones de notable gravedad, cuando es imposible el recurso a otros medios».(25) El Autor aplica este mismo criterio de juicio a la esterilización, afirmando que en algunas situaciones no ofrece dificultades morales, «ya que lo que se intenta es realizar de una manera responsable un valor humano».(26) En ambos casos se trata de valoraciones contrarias a la enseñanza de la Iglesia.(27)

El Autor sostiene que la doctrina de la Iglesia sobre la homosexualidad posee cierta coherencia, pero no goza de suficiente fundamento bíblico(28) y adolece de importantes condicionamientos (29) y ambigüedades.(30) En ella se encuentran los fallos que pueden advertirse «en todo el edificio histórico de la ética sexual cristiana». (31) En la valoración moral de la homosexualidad — añade el Autor — se debe «adoptar una actitud de provisionalidad», y desde luego «ha de formularse en clave de búsqueda y apertura».(32) Para el homosexual irreversible un juicio cristiano coherente «no pasa necesariamente por la única salida de una moral rígida: cambio a la heterosexualidad o abstinencia total».(33) Estos juicios morales no son compatibles con la doctrina católica, para la que existe una valoración perfectamente clara y firme sobre la moralidad objetiva de las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo.(34) El grado de imputabilidad subjetiva que esas relaciones puedan tener en cada caso concreto es una cuestión diversa, que no está aquí en discusión.

El Autor sostiene que no se ha probado «la gravedad ex toto genere suo de la masturbación».(35) Ciertas condiciones personales son en realidad elementos objetivos de ese comportamiento, por lo «que no es correcto hacer “abstracción objetiva” de los condicionamientos personales y formar una valoración universalmente válida desde el punto de vista objetivo».(36) «No todo acto de masturbación es “materia objetivamente grave”».(37) Sería incorrecto el juicio de la doctrina moral católica de que los actos autoeróticos son objetivamente acciones intrínsecamente malas.(38)

Con relación a la procreación responsable, considera el Autor que ninguno de los métodos actuales para regular los nacimientos reúne una bondad absoluta. «Es incoherente y arriesgado inclinar la valoración moral por un método determinado».(39) Aunque el Magisterio de la Iglesia tiene el cometido de orientar positiva y negativamente el empleo de las soluciones concretas,(40) en casos de conflicto «seguirá siendo válido el principio básico de la inviolabilidad de la conciencia moral».(41) Pero incluso fuera de los casos conflictivos, «la utilización moral de los métodos estrictamente anticonceptivos ha de ser objeto de responsable discernimiento de los cónyuges».(42) Entre los diversos criterios ofrecidos por el Autor para guiar ese discernimiento, (43) no se encuentra el valor objetivo y vinculante de la norma moral contenida en la *Humanae vitae* (44) y en los demás documentos del Magisterio pontificio anteriores (45) y posteriores a ella. (46)

Sobre la fecundación *in vitro* homóloga el Autor se separa de la doctrina eclesial. (47) «Por lo que respecta a la fecundación completamente intraconyugal (“caso simple”), creemos que no puede ser descartada...».(48) Si se neutraliza todo lo posible la probabilidad de riesgos para el nascituro, si existe una razonable proporción entre los fracasos y el éxito fundadamente esperado, y se respeta la condición humana del embrión, «la fecundación artificial homóloga no puede ser declarada en principio como inmoral».(49)

Sobre otros problemas de moral especial, Moral de Actitudes contiene juicios ambiguos. Es el caso, por ejemplo, de la inseminación artificial por parte de personas casadas con semen de un donador,(50) o bien el de la fecundación in vitro heteróloga(51) y el aborto. Es verdad que el autor da una valoración moral negativa del aborto en términos generales, pero su posición acerca del aborto terapéutico es ambigua:(52) al sostener la posibilidad de ciertas intervenciones médicas en algunos casos más difíciles, no se entiende claramente si se está refiriendo a lo que tradicionalmente se llamaba «aborto indirecto», o si en cambio admite también la licitud de intervenciones no comprendidas en la categoría tradicional mencionada. No menos ambigua es su posición sobre el aborto eugenésico.(53) Por lo que se refiere a las leyes abortistas, el Autor explica correctamente que el aborto no se puede considerar como contenido de un derecho individual,(54) pero a continuación añade que «no toda liberalización jurídica .del aborto es contraria frontalmente a la ética».(55) Parece que se refiere a las leyes que permiten una cierta despenalización del aborto.(56) Pero, dado que existen diversos modos de despenalizar el aborto — algunos de los cuales equivalen, en la práctica, a su legalización, mientras que ninguno de los demás es, en todo caso, aceptable según la doctrina católica(57) — y que el contexto no es suficientemente claro, al lector no le es posible entender qué tipo de leyes despenalizadoras del aborto se consideran «no contrarias frontalmente a la ética».

La Congregación para la Doctrina de la Fe, considerando con satisfacción los pasos dados por el Autor y su disponibilidad para seguir los textos del Magisterio, confía en que, mediante su colaboración con la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española, se llegue a un manual apto para la formación de los estudiantes de teología moral.

La Congregación, con esta Notificación, desea al mismo tiempo animar a los teólogos moralistas a proseguir en el camino de renovación de la Teología moral, en especial de profundización en la moral fundamental y de rigor en el método teológico-moral, conforme a las enseñanzas de Veritatis splendor, y con ese verdadero sentido de responsabilidad eclesial.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en el transcurso de la Audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 9 de febrero de 2001, a la luz de los pasos dados, ha confirmado Su aprobación a la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 22 de febrero de 2001, Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

1 Moral de Actitudes, I. Moral fundamental, Editorial PS, Madrid 1990, 8ª ed. (ampliada y refundida en su totalidad) 902 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, 958 pp.] (se cita Ma I según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

2 Moral de Actitudes, II-1.ª Moral de la persona y bioética teológica, Editorial PS, Madrid 1991, 8ª ed., 797 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, II-1.ª Morale della persona e bioetica teologica, Cittadella Editrice, Assisi 1995, 896 pp.] (se cita Ma II/1 según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

3 Moral de Actitudes, II-2.ª Moral del amor y de la sexualidad, Editorial PS, Madrid 1991, 8ª ed., 662 pp.

[trad. it. Manuale di etica teologica, II-2.^a Morale dell'amore e della sessualità, Cittadella Editrice, Assisi 1996, 748 pp.] (se cita Ma II/2 según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

4 Moral de Actitudes, III. Moral social, Editorial PS, Madrid 1995, 8^a ed. 1015 pp. [trad. it. Manuale di etica teologica, III. Morale sociale, Cittadella Editrice, Assisi 1997, 1123 pp.] (se cita Ma III según la edición española, indicando después el número de la página de la edición italiana precedido del signo =).

5 Diccionario de ética teológica, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991, 649 pp. (se cita Det).

6 Ma I, p. 266 = 283; cfr. Ma I, pp. 139 = 147-148, 211-215 = 222-226.

7 Ma I, p. 260 = 276; cfr. Ma I, pp. 260-284 = 276-301.

8 Cfr. Juan Pablo II, Enc. Veritatis splendor (6 de agosto de 1993), especialmente nn. 36-37: AAS 85 (1993) 1162-1163.

9 Cfr. Ma I, p. 213 = 224.

10 Cfr. S. Tomás de Aquino, Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 2, c.

11 Cfr. Enc. Veritatis splendor, nn. 36. 42-45: AAS 85 (1993) 1162-1163. 1166-1169.

12 Enc. Veritatis splendor, n. 44: AAS 85 (1993) 1168-1169.

13 Ma I, p. 203 = 214; la misma afirmación se encuentra en Ma II/1, pp. 131 = 140 y 139 = 148, Ma III, pp. 99-100 = 107-108 y en Ma I, p. 99 = 103 referida a la Sagrada Escritura; compárese el conjunto con Enc. Veritatis splendor, n. 37: AAS 85 (1993) 1163: «En consecuencia, se ha llegado hasta el punto de negar la existencia, en la divina Revelación, de un contenido moral específico y determinado, universalmente válido y permanente: la palabra de Dios se limitaría a proponer una exhortación, una parénesis genérica, que luego sólo la razón autónoma tendría el cometido de llenar de determinaciones normativas verdaderamente "objetivas", es decir, adecuadas a la situación histórica concreta».

14 Ma I, pp. 203-204 = 214.

15 Ma I, pp. 192-193 = 202-203.

16 Ma I, p. 274 = 291.

17 Ma I, p. 452 = 476.

18 Cfr. Ma I, pp. 268-270 = 285-287.

19 Ma I, p. 275 = 291.

20 Ma I, p. 192 = 202-203.

21 Cfr. por ejemplo Ma I, pp. 260 = 276; 789-790 = 837-839; 816 = 872; 848 = 904; Ma II/1, pp. 400-403 = 434-437; 497 = 550-551; 597 = 660-661; Ma II/2, pp. 189 = 202; 191 = 204; 263 = 311; 264 = 312; 495 = 553.

22 Cfr. Conc. Vaticano II, Lumen gentium, 25; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. Donum veritatis (24 de mayo de 1990), 16: AAS 82 (1990) 1557. Se vea la posición del Autor en La propuesta moral de Juan Pablo II. Comentario teológico-moral de la encíclica Veritatis splendor, PPC, Madrid 1994, especialmente pp. 24-26; 29; 54; 76-78; 82; 89-90; 94-95; 98; 102; 116; 120; 130-131; 136; 167. Se vea

también Ma I, pp. 80 = 82-83; 145 = 154; Det, pp. 362-365 y Manuale di etica teologica, I. Morale fondamentale, Cittadella Editrice, Assisi 1994, pp. 142-145 (estas páginas, dedicadas a la encíclica Veritatis splendor, son posteriores a la edición española, y se encuentran sólo en la edición italiana).

23 Cfr. por ejemplo Ma I, p. 468 = 492.

24 Ma II/2, p. 574 = 651.

25 Ma II/2, p. 574 = 651.

26 Ma II/1, p. 641 = 714; cfr. también Ma II/2, p. 575 = 652, donde la esterilización es considerada una «solución adecuada» para algunos casos, y Det, p. 225, donde se afirma que en algunas ocasiones la esterilización será el «único método aconsejable».

27 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. De abortu procurato (18 de noviembre de 1974), nn. 12-13: AAS 66 (1974) 737-739; Juan Pablo II, Enc. Evangelium vitae (25 de marzo de 1995), n. 58: AAS 87 (1995) 466-467. Para la esterilización, cfr. PABLO VI, Enc. Humanae vitae (25 de julio de 1968), n. 14 y las fuentes allí citadas: AAS 60 (1968) 490-491; Congregación para la Doctrina de la Fe, Resp. Circa sterilizationem in nosocomiis catholicis (13 de marzo de 1975): AAS 68 (1976) 738-740; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2399.

28 Cfr. Ma II/2, pp. 266-267 = 314-315.

29 Cfr. Ma II/2, p. 267 = 315.

30 Cfr. Ma II/2, p. 268 = 316; también Det, pp. 294-295.

31 Ma II/2, p. 268 = 316; cfr. pp. 268-270 = 316-318.

32 Ma II/2, pp. 281-282 = 330.

33 Ma II/2, p. 283 = 332.

34 Cfr. Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tm 1, 10; Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. Persona humana (29 de diciembre de 1975), n. 8: AAS 68 (1976) 84-85; Carta Homosexualitatis problema (1 de octubre de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2357-2359. 2396.

35 Ma II/2, p. 324 = 374.

36 Ma II/2, p. 330 = 381; cfr. también Det, p. 45.

37 Ma II/2, p. 332 = 382.

38 Cfr. Decl. Persona humana, n. 9: AAS 68 (1976) 85-87; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2352. Cfr. también LEÓN IX, Carta Ad splendidum nitentis, año 1054: DH 687-688.

39 Ma II/2, p. 576 = 653.

40 Cfr. Ma II/2, p. 576 = 653.

41 Ma II/2, p. 576 = 653.

42 Ma II/2, p. 576 = 653.

43 Cfr. Ma II/2, pp. 576-577 = 653-654.

44 Cfr. Enc. Humanae vitae, nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491.

45 Cfr. las fuentes citadas en Enc. Humanae vitae, n. 14: AAS 60 (1968) 490-491.

46 Cfr. Juan Pablo II, Exhort. Apost. Familiaris consortio (22 de noviembre de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2370 y 2399. Cfr. también Ma II/2, pp. 571-573 = 648-650.

47 Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. Donum vitae (22 de Febrero de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

48 Ma II/1, p. 597 = 660.

49 Ma II/1, p. 597 = 661.

50 Cfr. Ma II/1, p. 586 = 649 y Det, p. 315.

51 Cfr. Ma II/1, p. 597 = 660.

52 Cfr. Ma II/1, p. 403 = 437.

53 Cfr. Ma II/1 p. 403 = 437-438.

54 Cfr. Ma II/1, p. 412 = 454.

55 Ma II/1, p. 412 = 454.

56 Cfr. Ma II/1, p. 408 = 442. 444.

57 Cfr. Decl. De abortu procurato, nn. 19-23: AAS 66 (1974) 742-744; Enc. Evangelium vitae, nn. 71-74: AAS 87 (1995) 483-488.

A propósito de la NOTIFICACIÓN de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del RVDO. P. MARCIANO VIDAL, C.Ss.R.

1. La teología moral ha suscitado en la vida de la Iglesia de los últimos decenios un interés que no conocía desde hacía mucho tiempo. Son muchas las causas que explican este fenómeno. La atención concedida por el Concilio Vaticano II a la persona humana y a los problemas que atormentan su corazón; la nueva percepción de la dignidad de la conciencia y del respeto que se le debe; la necesidad de renovar la teología moral según un modelo que se adecue mejor a la Alianza de Dios con su Pueblo, cuyo centro es la persona de Cristo; la consolidación de una antropología de índole más personalista; el redes-cubrimiento del carácter vocacional del matrimonio cristiano; los grandes desafíos planteados a la ciencia y a la cultura por las conquistas en el campo de la bio-ingeniería. Éstos son algunos de los elementos que han contribuido a concentrar la atención de los teólogos sobre la moral.

2. Si se consideran los resultados adquiridos en este ámbito, es indiscutible que se ha alcanzado un progreso considerable. Aun sin mencionar las respuestas inéditas — pero no por ello menos conformes a la “mente de Cristo» (1 Co 2, 16) — ofrecidas tanto a viejos como a nuevos problemas, no es posible ignorar múltiples indicios concretos de renovación. Entre éstos cabe señalar el descubrimiento, por parte de muchos fieles, de la grandeza de la vocación cristiana y de la profunda e inalterable alegría ligada al compromiso pleno y definitivo con ella; un anuncio del Evangelio que no teme proclamar con claridad las más altas exigencias de las ‘Bienaventuranzas’, como camino ordinario de la vida cristiana al servicio de la

gloria del Padre y de los hermanos que el Padre atrae hacia Sí (cfr. *Jn* 6, 44); la fortaleza de numerosos cristianos para afirmar la propia identidad, cuando llega el momento de dialogar con personas que no comparten sus convicciones, fortaleza que no rehuye, si es necesario, el martirio, expresión sublime de la moral cristiana; el entusiasmo de las nuevas generaciones de teólogos en el aprendizaje y en el ejercicio de su 'vocación'.

De este florecimiento y de sus frutos, Juan Pablo II ha dejado constancia en su encíclica *Veritatis splendor*: «El esfuerzo de muchos teólogos, alentados por el Concilio, ya ha dado sus frutos con interesantes y útiles reflexiones sobre las verdades de la fe que hay que creer y aplicar a la vida, presentadas de manera más adecuada a la sensibilidad y a los interrogantes de los hombres de nuestro tiempo».(1)

3. Hay otro aspecto que conviene considerar. En un clima de efervescencia intelectual, como el que la teología moral ha conocido en el pasado y todavía conoce, se requiere un esfuerzo especial en quien, como el teólogo moralista, se ve implicado en primera persona: el esfuerzo para no perder el sentido del equilibrio y de la medida inherente a su vocación. Ésta última comporta, en efecto, la referencia a dos polos inseparables: el respeto a la verdad íntegra debido al Pueblo de Dios, y una fuerte unión con el Magisterio de la Iglesia, depositario del deber de mantener, mediante el Espíritu del Resucitado (cfr. *Jn* 16, 13), al Pueblo de Dios en una fidelidad viva a la verdad, a través del tiempo y de las más variadas circunstancias.

Es oportuno detenerse sobre la apenas mencionada vocación del teólogo moralista, para precisar todavía más su contorno. La tarea del teólogo moralista es indispensable para la realidad viva de la Iglesia. A él le corresponde escrutar todo lo que podría hacer la vida según «la verdad con caridad» (*Ef* 4, 15) más limpia, más transparente y más accesible a los creyentes. Con él comienza el discernimiento entre los verdaderos y los falsos problemas. Él explora «la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia»(2) con objeto de extraer la luz necesaria para resolver las dificultades que se presentan.

Estas líneas generales se podrían completar con las consideraciones más específicas que la Encíclica *Veritatis splendor* propone al respecto.(3) Sin necesidad de descender a más detalles, es útil recordar que el trabajo de inteligencia de la fe y de las costumbres confiado al teólogo moralista no es un bloque monolítico, cerrado en sí mismo. Es esencialmente un servicio que se propone favorecer tanto el crecimiento del Pueblo de Dios en el bien, cuanto la colaboración con el Magisterio en el ejercicio de su misión de instancia última de la verdad en la Iglesia.

4. Con respecto a las relaciones entre el teólogo y el Magisterio, se puede constatar la existencia de algunas tensiones. Éstas no deben ser siempre interpretadas necesariamente como expresión de posiciones inconciliables o de latentes rupturas, sino como resultado de modos diferentes de acercarse a una misma verdad, siempre difícil de aferrar en toda su complejidad y riqueza.

Cabría recordar, en la historia reciente de la Iglesia, las tensiones que existieron entre algunos teólogos y el Magisterio en los años 50. Esas tensiones — como ha reconocido el mismo Magisterio — revelaron su fecundidad sucesivamente, hasta el punto de convertirse en estímulo para el Concilio Vaticano II. Admitir las tensiones no significa descuido o indiferencia. Se trata, más bien, de la «paciencia de la maduración»,(4) que la tierra requiere para permitir que la semilla germine y produzca nuevos frutos. Dejando de lado la metáfora, se reconoce la necesidad de dejar que las nuevas ideas se adecuen gradualmente al patrimonio doctrinal de la Iglesia, para abrirlo después a las riquezas insospechables que contenía dentro de sí. El Magisterio adopta prudentemente esta actitud y le concede particular relieve, porque sabe que de ese modo se alcanzan las comprensiones más profundas de la Verdad para el mayor bien de los fieles. Es la actitud de Juan Pablo II cuando, en la encíclica citada, se abstiene de «imponer a los fieles ningún sistema teológico particular».(5) Llegará la hora de la poda y del discernimiento, pero nunca antes de que surja y se abra lo que está germinando.(6)

5. Junto a la tensión, puede surgir por desgracia la oposición. Ésta existe cuando la búsqueda de la verdad se realiza con detrimento del patrimonio doctrinal de la Iglesia y cristaliza en tesis ambiguas o claramente

erróneas. La vigilancia realizada en este caso por los Pastores pertenece a la función que el Señor les confió de mantener intacto el «depósito de la fe» para el bien de toda la Iglesia.(7)

En efecto, considerada más de cerca, la actitud de oposición es nociva para todos. Ante todo para el teólogo, el cual, negadas algunas verdades, se expone a caer en otros errores que podrían llevarlo a cerrarse a la Verdad. Además es perjudicial para el Pueblo de Dios, que ve amenazado su acceso a la plena verdad cristiana, a la que tiene un derecho inalienable. Por último, para los Pastores de la Iglesia, que sin una sana teología, se ven privados de una ayuda para cumplir todavía mejor la tarea que el Señor les ha confiado. Cuando vigila sobre el «depósito» revelado (cfr. 1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12), el Magisterio no desea destruir, sino enderezar para edificar. San Pablo lo decía a Timoteo (cfr. 2 *Tm* 4, 2) y Juan Pablo II lo reafirma cuando propone a la consideración de los moralistas algunas verdades que pertenecen al 'patrimonio moral' de la Iglesia.(8)

6. El resultado positivo de la vigilancia de los Pastores de la Iglesia se extiende a la comunidad teológica de la que forma parte el P. Marciano Vidal. Lo que se dice ahora constituye, para los demás miembros de esa comunidad, la ocasión de examinar sus contribuciones a la luz de lo que el Magisterio reconoce, en este caso particular, como perteneciente o no al «depósito» confiado a la Iglesia. A este respecto, la presente Notificación contiene preciosas indicaciones, algunas de las cuales son de gran importancia.

La primera de ellas es sin duda el lugar central que ocupa la persona de Cristo en la teología moral católica. Aun reconociendo el valor de la *recta ratio* para conocer al hombre, Cristo es sin embargo el punto de referencia indispensable y definitivo para adquirir un conocimiento íntegro de la persona humana, que será después el fundamento de un obrar moral integral, en el que no hay dicotomía alguna entre lo que depende del *humanum* y lo que procede de la fe.

Tras las huellas del Concilio Vaticano II, la Encíclica *Veritatis splendor* ha sido explícita sobre este punto. A Cristo se acerca el «joven rico» para recibir una enseñanza acerca de sí mismo y de lo que debe hacer para adecuarse a su propia identidad y encontrar el verdadero bien, es decir, el que consiste en realizarse según el designio de Dios (cfr. *Mt* 19, 16-21).(9)

Una segunda indicación importante, derivada directamente de la anterior, es la dignidad intangible de la sexualidad humana. En un contexto marcado por la exasperada sexualidad prevalente en nuestro mundo, el contorno de su auténtico significado puede fácilmente difuminarse. Por ello, el moralista cristiano puede sentir la tentación de resolver los viejos y nuevos problemas con respuestas que son más conformes a la sensibilidad y las expectativas del mundo que a la «mente de Cristo» (cfr. 1 *Co* 2, 16). Como sucede frecuentemente en las cuestiones doctrinales objeto de discusión, la solución buena es aquí la *lectio difficilior*. Como el Magisterio ha demostrado en diversas ocasiones y en diferentes contextos, no es posible aceptar ninguna transacción en este ámbito. La vocación cristiana, en sus diversos estados de vida, encuentra su condición de posibilidad en una sexualidad humana integral.

A la luz de estas observaciones se entiende el motivo por el que la Iglesia considera la masturbación y las relaciones sexuales de tipo homosexual como actos objetivamente graves.(10) Y en la misma óptica la Iglesia invita a los esposos cristianos a la paternidad responsable en el respeto de la «inseparable conexión», querida por el Creador y Redentor del hombre, entre los dos significados, unitivo y procreativo, del acto conyugal.(11)

Las mismas razones se encuentran en la enseñanza del Magisterio sobre la fecundación artificial homóloga. En efecto, por una parte se trata de los actos propios de los esposos como único lugar digno de la procreación humana y, por otra, de la necesidad de evitar cualquier forma de manipulación del embrión humano.(12) Por lo que se refiere al respeto incondicional debido al embrión, no es suficiente afirmar la inmoralidad global del aborto, para después atenuar confusamente ese principio cuando se trata de aplicarlo a casos concretos particularmente complejos. Sobre este punto, la Iglesia ha reivindicado siempre una absoluta coherencia y continúa a hacerlo con creciente insistencia.(13) Ateniéndose firmemente al principio de la integridad de la sexualidad humana y al del respeto de la vida, conectado con el primero, la Iglesia no oprime al hombre. Más bien, lo valoriza; y lo hace sobre la base de la idea que Jesucristo y la

Tradición apostólica han tenido del hombre, a pesar del contexto cultural de su tiempo.

7. Una Notificación como la que el presente texto se ha propuesto comentar es siempre un evento importante en la vida de la Iglesia. Lo es en primer lugar para la persona inmediatamente interpelada, pero también para el entero Cuerpo eclesial, del cual el teólogo en cuestión es y continúa siendo miembro. En casos semejantes se pueden usar los términos 'destruir', pero también 'construir', 'edificar' (cfr. 2 Co 10, 8; 13, 10). A primera vista, el verbo 'destruir' puede parecer el más adecuado, pero a largo plazo y a la luz del amor invencible del Señor, el 'construir' prevalecerá y suscitará la inalterable alegría de haber perseverado en la verdad hasta el final (cfr. 2 Jn 2). En esto consiste la esperanza de la Iglesia: «nosotros sabemos que todas las cosas cooperan para el bien de los que aman a Dios, los que según su designio son llamados» (Rm 8, 28).

(15 de mayo de 2001)

* * *

(1) Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(2) Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis* (24 de mayo de 1990), n. 6: AAS 82 (1990) 1552.

(3) Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 111-113: AAS 85 (1993) 1220-1222.

(4) Esta expresión se toma de la Instr. *Donum veritatis*, n. 11 (AAS 82 [1990] 1555), que la utiliza para describir la actitud que debe adoptar el teólogo si desea que su audaz investigación de la verdad dentro de la fe eclesial pueda dar frutos y «edificar».

(5) Enc. *Veritatis splendor*, n. 29: AAS 85 (1993) 1157.

(6) La reciente Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Dominus Iesus* (6 de agosto de 2000) describe bien este proceso, aplicándolo al importante problema del diálogo interreligioso: «En la práctica y en la profundización teórica del diálogo entre la fe cristiana y las otras tradiciones religiosas surgen cuestiones nuevas, las cuales se trata de afrontar recorriendo nuevas pistas de búsqueda, adelantando propuestas y sugiriendo comportamientos, que necesitan un cuidadoso discernimiento» (n. 3: AAS 92 [2000] 744).

(7) Cfr. Instr. *Donum veritatis*, n. 14: AAS 82 (1990) 1556.

(8) Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, n. 4: AAS 85 (1993) 1135-1137.

(9) Cfr. Enc. *Veritatis splendor*, nn. 2. 6-7: AAS 85 (1993) 1134-1135; Juan Pablo II, Enc. *Redemptor hominis* (4 de marzo de 1979), n. 10: AAS 71 (1979) 274.

(10) Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana* (29 de diciembre de 1975), nn. 8-9: AAS 68 (1976) 84-87; Carta *Homosexualitatis problema* (1 de octubre de 1986), nn. 3-8: AAS 79 (1987) 544-548; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2352. 2357-2359. 2396.

(11) Cfr. Pablo VI, Enc. *Humanae vitae* (25 de julio de 1968), nn. 11-14: AAS 60 (1968) 488-491; Juan Pablo II, Exhort. Apost. *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), n. 32: AAS 74 (1982) 118-120; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2370 y 2399.

(12) Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987), n. II, B, 5: AAS 80 (1988) 92-94.

(13) Juan Pablo II, Enc. *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), nn. 58-62: AAS 87 (1995) 466-472.

Congregación para la Doctrina de la Fe

Carta acerca de los delitos más graves, que están reservados a dicha Congregación

Para cumplir con la ley eclesiástica enunciada en el artículo 52 de la Constitución Apostólica sobre la Curia Romana: "la Congregación para la Doctrina de la Fe examina los delitos cometidos contra la fe y también los delitos más graves cometidos contra la moral, o en la celebración de los sacramentos, que le sean denunciados y, en caso necesario, procede a declarar o imponer sanciones canónicas a tenor del derecho, tanto común como propio" , era necesario en primer lugar definir el modo de proceder en relación a los delitos contra la fe. Ello fue realizado por medio de las normas tituladas Reglamento para el examen de las doctrinas, ratificadas y confirmadas, junto con sus artículos 28-29, aprobados en forma específica, por el Sumo Pontífice Juan Pablo II .

Casi al mismo tiempo la Congregación para la Doctrina de la Fe iniciaba, por medio de una Comisión ad hoc, un estudio diligente de los cánones sobre los delitos, tanto en el Código de Derecho Canónico como en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, para determinar "los delitos más graves cometidos contra la moral, o en la celebración de los sacramentos", y para preparar unas normas procesales especiales para "declarar o imponer sanciones canónicas", pues la Instrucción Crimen sollicitationis, vigente hasta el momento, emitida por la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio el 16 de marzo de 1962, requería ser adecuada a los nuevos Códigos de derecho canónico promulgados.

Luego de examinar cuidadosamente los votos y de hacer las oportunas consultas, el trabajo de la Comisión llegó finalmente a su término; los Padres de la Congregación para la Doctrina de la Fe lo examinaron con gran cuidado y sometieron al Sumo Pontífice sus conclusiones sobre la determinación de los delitos más graves y el modo de proceder para declarar o imponer las sanciones, sin perjuicio de la exclusiva competencia del Tribunal Apostólico de dicha Congregación en estos asuntos. Todo ello ha sido aprobado, confirmado y promulgado por el Sumo Pontífice en su Carta Apostólica Motu Proprio Sacramentorum sanctitatis tutela.

Los delitos más graves cometidos en la celebración de los sacramentos o contra la moral, reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, son:

- Delitos contra la santidad del augustísimo Sacrificio y sacramento de la Eucaristía, a saber:

- 1° llevarse o retener las especies consagradas con una finalidad sacrílega, o arrojarlas por tierra ;
- 2° atentar o simular realizar la acción litúrgica del Sacrificio eucarístico ;
- 3° la prohibida concelebración del Sacrificio eucarístico con ministros de comunidades eclesiales que no tienen la sucesión apostólica y no reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal ;
- 4° consagrar con una finalidad sacrílega una materia sin la otra en la celebración eucarística, o ambas fuera de la celebración eucarística ;

- Delitos contra la santidad del sacramento de la Penitencia, a saber:

- 1° la absolución del cómplice en pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo;
- 2° la sollicitación, durante la confesión, o con ocasión o pretexto de la misma, a un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, si se dirige a que se peque con el mismo confesor;
- 3° la violación directa del sigilo sacramental ;

- Delito contra la moral, a saber:

el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años de edad.

Sólo estos delitos que han sido arriba indicados con su definición están reservados al Tribunal Apostólico de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Cada vez que un Ordinario o Jerarca tenga noticia al menos verosímil de un delito reservado, luego de realizar una previa investigación la comunicará a la Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual, salvo que reclame para sí la causa por circunstancias peculiares del asunto, ordenará proceder con ulteriores pasos al Ordinario o al Jerarca por medio de su propio Tribunal, a quienes dará oportunas normas; el derecho de apelación contra la sentencia de primer grado, sea por parte del reo o de su Patrono, sea por parte del Promotor de Justicia, sigue siendo única y solamente válida ante el Supremo Tribunal de la misma Congregación.

Se ha de notar que el acto criminal de los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe se extingue por prescripción luego de un decenio . El tiempo para la prescripción comienza a contarse según la norma del derecho universal y común ; sin embargo, en el caso del delito cometido por un clérigo con un menor de edad la prescripción empieza a contarse desde el día en que el menor cumple los dieciocho años de edad.

En los Tribunales constituidos para estas causas por los Ordinarios o Jerarcas, sólo sacerdotes pueden ejercer válidamente la función de Juez, Promotor de Justicia, Notario y Patrono. Independientemente del modo en que concluya la instancia en el Tribunal, cúmplase cuanto antes con el deber de transmitir a la Congregación para la Doctrina de la Fe todas las causas concluidas.

Todos los Tribunales de la Iglesia Latina y de las Iglesias Católicas Orientales están obligados a observar los cánones de sus respectivos Códigos acerca de los delitos y penas así como acerca del proceso penal, junto con las normas especiales que la Congregación para la Doctrina de la Fe habrá de dar para cada caso ordenando su absoluto cumplimiento.

Todas las causas de este tipo se encuentran sujetas a secreto pontificio.

Por medio de esta carta enviada por mandato del Sumo Pontífice a todos los Obispos de la Iglesia Católica, Superiores Generales de institutos religiosos clericales de derecho pontificio y sociedades de vida apostólica clericales de derecho pontificio y demás Ordinarios y Jerarcas interesados, se espera no sólo que se eviten por completo los delitos más graves, sino sobre todo que los Ordinarios y Jerarcas ejerzan un solícito cuidado pastoral por la santidad de los clérigos y fieles, incluso procurando para ello necesarias sanciones.

En Roma, Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 18 de mayo de 2001.

* JOSEPH CARD. RATZINGER
Prefecto

* TARCISIO BERTONE, S.D.B.
Arz. em. de Vercelli
Secretario

-Sobre el Bautismo de los mormones-

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Respuesta a una duda sobre la validez del bautismo conferido por «La Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día», conocida como «Mormones»

Pregunta: ¿Es válido el bautismo conferido en la comunidad llamada «La Iglesia de Jesucristo de los santos del último día», conocida generalmente como «mormones»?

Respuesta: No.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, aprobó y ordenó publicar la presente Respuesta, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación.

Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 5 de junio de 2001.

+ Joseph Card. RATZINGER
Prefecto

+ Tarsicio BERTONE, S.D.B.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati

1. El Magisterio de la Iglesia, que tiene el deber de promover y custodiar la doctrina de la fe y preservarla de las recurrentes asechanzas procedentes de algunas corrientes de pensamiento y de determinadas praxis, en repetidas ocasiones se interesó durante el siglo XIX por los resultados del trabajo intelectual del sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), poniendo en el Índice dos de sus obras en 1849, absolviendo ("dimettendo") después del examen, con decreto doctrinal de la Sagrada Congregación del Índice, las *opera omnia* en 1854 y, sucesivamente, condenando en 1887 cuarenta proposiciones, tomadas principalmente de obras póstumas y de otras obras editadas en vida, con el decreto doctrinal, denominado *Post obitum*, de la Sagrada Congregación del Santo Oficio (*Denz* 3201-3241).

2. Una lectura aproximativa y superficial de estas diferentes intervenciones podría llevar a pensar en una contradicción intrínseca y objetiva por parte del Magisterio al interpretar los contenidos del pensamiento rosminiano y al valorarlos frente al pueblo de Dios. Sin embargo, una lectura atenta no sólo de los textos, sino también del contexto y de la situación en que fueron promulgados, ayuda a captar, aunque sea en su necesario desarrollo, una consideración al mismo tiempo vigilante y coherente, orientada siempre y de cualquier modo a la custodia de la fe católica, y decidida a no permitir sus interpretaciones equívocas o reductivas. En esa misma línea se sitúa esta *Nota* sobre el valor doctrinal de dichos decretos.

3. El decreto de 1854, con el que fueron absueltas ("dimesse") las obras de Rosmini, atestigua el reconocimiento de la ortodoxia de su pensamiento y de sus intenciones declaradas, cuando, respondiendo a la inclusión en el Índice de sus dos obras en 1849, escribió al beato Pío IX: "En todo quiero apoyarme en la autoridad de la Iglesia, y quiero que todo el mundo sepa que me adhiero a esta única autoridad" (1). Sin embargo, el decreto mismo no implicaba que el Magisterio adoptara el sistema de pensamiento rosminiano como instrumento filosófico-teológico de mediación de la doctrina cristiana y tampoco pretendía expresar ninguna opinión sobre el valor especulativo y teórico de las posiciones del autor.

4. Las vicisitudes sucesivas a la muerte de Rosmini exigieron un distanciamiento de su sistema de pensamiento y, particularmente, de algunas afirmaciones del mismo. Es necesario iluminar ante todo los principales factores de orden histórico-cultural que influyeron en ese distanciamiento, que culminó con la condena de las "cuarenta proposiciones" del decreto *Post obitum*, en 1887.

Un primer factor se refiere al proyecto de renovación de los estudios eclesiásticos promovido por la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII, en la línea de la fidelidad al pensamiento de santo Tomás de Aquino. La necesidad que sintió el Magisterio pontificio de proporcionar un instrumento filosófico y teórico, localizado en el tomismo, capaz de garantizar la unidad de los estudios eclesiásticos, sobre todo en la formación de los sacerdotes en los seminarios y en las facultades teológicas, contra el peligro del eclecticismo filosófico, puso las premisas para un juicio negativo con respecto a una posición filosófica y especulativa, como la rosminiana, que por su lenguaje y por su aparato conceptual resultaba diversa de la elaboración filosófica y teológica de santo Tomás de Aquino.

Un segundo factor que conviene tener presente es que las proposiciones condenadas están tomadas en su mayor parte de obras póstumas del autor, cuya publicación carece de aparato crítico capaz de explicar el sentido preciso de las expresiones y de los conceptos utilizados en ellas. Eso favoreció una interpretación en sentido heterodoxo del pensamiento rosminiano, entre otras causas debido a la dificultad objetiva de interpretar sus categorías, sobre todo si se leían desde la perspectiva neotomista.

5. Además de estos factores determinados por la contingencia histórico-cultural y eclesial del tiempo, es preciso reconocer que en el sistema rosminiano se encuentran conceptos y expresiones a veces ambiguas y equívocas, que exigen una interpretación atenta y que sólo se pueden esclarecer a la luz del contexto

más general de la obra del autor. La ambigüedad, la equivocidad y la difícil comprensión de algunas expresiones y categorías presentes en las proposiciones condenadas explican, entre otras, las interpretaciones en clave idealista, ontologista y subjetivista, que dieron pensadores no católicos, contra las cuales el decreto *Post obitum* pone objetivamente en guardia. El respeto a la verdad histórica exige, además, que se subraye y confirme el importante papel que desempeñó el decreto de condena de las "cuarenta proposiciones", por cuanto no sólo expresó las preocupaciones reales del Magisterio contra interpretaciones erróneas y equívocas del pensamiento rosminiano, en contraste con la fe católica, sino también previó lo que de hecho aconteció en la aceptación del rosminianismo en los sectores intelectuales de la cultura filosófica laicista, marcada tanto por el idealismo trascendental como por el idealismo lógico y ontológico.

La coherencia profunda del juicio del Magisterio en sus diversas interpretaciones en esta materia queda de manifiesto por el hecho de que el mismo decreto doctrinal *Post obitum* no se refiere al juicio sobre la negación formal de verdades de fe por parte del autor, sino más bien al hecho de que el sistema filosófico-teológico de Rosmini se consideraba insuficiente e inadecuado para custodiar y exponer algunas verdades de la doctrina católica, aun reconocidas y confesadas por el autor mismo.

6. Por otra parte, se debe reconocer que una difundida literatura científica, seria y rigurosa, sobre el pensamiento de Antonio Rosmini, expresada en el campo católico por teólogos y filósofos pertenecientes a varias escuelas de pensamiento, ha demostrado que esas interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición de Rosmini.

7. La Congregación para la doctrina de la fe, después de un profundo examen de los dos decretos doctrinales promulgados en el siglo XIX y teniendo en cuenta los resultados obtenidos por la historiografía y la investigación científica y teórica de los últimos decenios, ha llegado a la siguiente conclusión:

Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las "cuarenta proposiciones" tomadas de las obras de Antonio Rosmini. Y eso se debe a que el sentido de las proposiciones, como las entendió y condenó el mismo decreto, no corresponde en realidad a la auténtica posición de Rosmini, sino a posibles conclusiones de la lectura de sus obras. Con todo, queda abierta al debate teórico la cuestión del valor mayor o menor del sistema rosminiano mismo, de su consistencia especulativa y de las teorías o hipótesis filosóficas y teológicas expresadas en él.

Al mismo tiempo, el decreto *Post obitum* conserva su validez objetiva en relación con el dictado de las proposiciones condenadas, para quien las lee, fuera del contexto del pensamiento rosminiano, desde una perspectiva idealista, ontologista y con un significado contrario a la fe y a la doctrina católica.

8. Por lo demás, la misma carta encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II, a la vez que incluye a Rosmini entre los pensadores más recientes en los que se lleva a cabo un fecundo encuentro entre saber filosófico y palabra de Dios, añade que con esta indicación no se quiere "avaluar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe" (2).

9. Es preciso afirmar, asimismo, que la empresa especulativa e intelectual de Antonio Rosmini, caracterizada por una gran audacia y valentía, aunque en cierto modo pudiera considerarse una peligrosa osadía, especialmente en algunas formulaciones, con el propósito de ofrecer nuevas oportunidades a la doctrina católica en relación con los desafíos del pensamiento moderno, se desarrolló en un horizonte ascético y espiritual, reconocido incluso por sus más encarnizados adversarios, y encontró expresión en las obras que acompañaron la fundación del Instituto de la Caridad y la de las Hermanas de la Divina Providencia.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia del 8 de junio de 2001, concedida al infrascrito cardenal prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, aprobó esta Nota sobre el valor de los decretos doctrinales con respecto al pensamiento y a las obras del sacerdote Antonio Rosmini Serbati, decidida en la sesión ordinaria, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 1 de julio de 2001.

+ Cardenal Joseph Ratzinger
Prefecto

+ Tarcisio Bertone, s.d.b.
Arzobispo emérito de Vercelli
Secretario

Notas

(1) Antonio Rosmini, *Carta al Papa Pío IX*, en: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (carta 6341).

(2) Carta encíclica de Juan Pablo II *Fides et ratio*, 74: AAS 91 (1999) 62.

-Notificación sobre iniciativas dirigidas a la ordenación diaconal de mujeres-

NOTIFICACIÓN DE LAS CONGREGACIONES PARA LA DOCTRINA DE LA FE, PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, PARA EL CLERO

Nuestras Congregaciones han recibido noticia de iniciativas de programación y desarrollo de cursos en algunos Países, directa o indirectamente dirigidos a la ordenación diaconal de las mujeres. Se crean así expectativas que carecen de un sólido fundamento doctrinal y que pueden generar, por tanto, desorientación pastoral.

Ya que el ordenamiento eclesial no prevé la posibilidad de una tal ordenación, no es lícito poner en acto iniciativas que, en cualquier modo, tiendan a preparar candidatas al Orden diaconal.

La auténtica promoción de la mujer en la Iglesia, en conformidad al constante Magisterio eclesiástico, con especial referencia a aquel de Su Santidad Juan Pablo II, abre otras amplias perspectivas de servicio y de colaboración.

Las Congregaciones suscritas - en el ámbito de las propias competencias - se dirigen, por tanto, a cada uno de los Ordinarios pidiéndoles de explicar a los propios fieles y aplicar diligentemente las directivas antes indicadas.

Esta Notificación ha sido aprobada por el Santo Padre el 14 de septiembre de 2001.

Vaticano, 17 de septiembre de 2001.

Joseph Card. Ratzinger
Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Jorge Arturo Card. Medina Estévez
Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

Darío Card. Castrillón Hoyos
Prefecto de la Congregación para el Clero

MARTIROLOGIO ROMANO

Introducción General

En octubre de 2001 fue presentada en Roma la edición típica latina del Martirologio Romano reformado según el Vaticano II. En espera de las ediciones oficiales en diversas lenguas, ofrecemos una traducción provisional de los Prenotandos de este libro litúrgico.

1. LA SANTIDAD EN LA ECONOMÍA DE LA SALVACIÓN

La vocación universal de los hombres a la santidad

1. Dios Padre quiere que todos los hombres, creados a su imagen divina (cf. Gn 1,26-27), se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (cf. 1 Tm 2,4), que es Cristo (cf. Jn 14,6), camino de los hombres al Padre (cf. Jn 14,6). Todos, por tanto, y de modo particular los fieles cristianos de cualquier estado u orden, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, con aquella santidad por la que se promueve, también en la sociedad terrena, un modo más humano de vida.

2. Más aún, Dios Padre manifestó su voluntad, que es la santificación de los hombres (cf. 1 Ts 4,3), que, por Cristo, con Cristo y en Cristo, crece cada día más en la vida de los cristianos, para mayor gloria de la única e indivisa Trinidad y para una más fecunda santidad de la Iglesia.

3. Él mismo, puesto que es Santo (cf. 1 P 1,16), para que todos lleguen a ser uno en Cristo Jesús (cf. Jn 11,51-52), los asocia a su santidad y con la fuerza del Espíritu Santo, para alabanza de la gloria de su gracia (cf. Ef 1,6.12).

La santidad en el misterio de Cristo

4. El Señor Jesucristo, Hijo de Dios, maestro y modelo, celebrado como el "solo Santo" con el Padre y el Espíritu Santo y que es fuente de toda santidad y origen de todas las virtudes, predicó a todos y a cada uno de sus discípulos la santidad de vida, de la que él mismo es autor y quien le da cumplimiento: "Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto" (Mt 5,48). En el mismo misterio del Padre, que es Cristo, el Espíritu Santo confirma a los fieles con la comunión de todos los Santos y les impulsa a la lucha que se les propone, para que consigan la corona inmarcesible de la gloria (cf. 2 Tm 4,7-8; 1 Co 9,25; Ap 2, 10). Los mismos fieles cristianos, en Cristo Jesús, siguiendo su consejo: "si alguien quiere seguirme, renuncie a sí mismo y tome su cruz y sígame" (Mt 16,24; cf. Mc 8,34; Jn 12,26), se esfuerzan por imitar al mismo Salvador de modo que, apoyados en la fe, la esperanza y la caridad, por medio de los hermanos que ya viven en Cristo encuentren estímulo para alcanzarlos misterios de la salvación, se sientan animados por su insigne ejemplo y confíen siempre en su piadosa intercesión.

La santidad en la vida de la Iglesia

5. El Padre, mediante el testimonio admirable de los santos, fecunda sin cesar a su Iglesia con vitalidad siempre nueva, dando así a los fieles pruebas evidentes de su amor.

Cristo, a su vez, ama a la Iglesia como a esposa suya, por ella se entregó a sí mismo, para santificarla (cf. Ef 5,25-26), la unió a sí como su Cuerpo y la enriqueció con el don de la santidad para gloria de Dios (cf. LG 39).

El Espíritu Santo vivifica este Cuerpo de Cristo para que de él reciba la santidad, y resplandezca con él como reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia. En él todos los fieles pasan de la esclavitud de la corrupción, a participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios (cf. Rom 8,21).

6. Así pues, la Iglesia es a la vez santa y siempre necesitada de purificación; a ella, sin embargo, son llamados en Cristo todos los hombres para que en ella, por la gracia de Dios, gocen de la compañía de los Santos, hasta que llegue a su consumación al final de los tiempos su gloriosa comunión en Cristo. La

misma Iglesia, madre de los Santos, cuida siempre con diligencia que los fieles fomenten su vocación a la santidad y lleguen a ella y la alcancen.

II. LA MEMORIA O VENERACIÓN DE LOS SANTOS

La memoria de la vida de Cristo en la vida de los Santos

7. El Padre clementísimo que, por su Hijo amado, así como fue el creador del género humano fue también su benignísimo restaurador, concede a cada fiel cristiano, con la ayuda del Espíritu Santo, el ejemplo de vida de los Santos, la participación en su comunión y la ayuda de su intercesión.

8. Asimismo la Iglesia confiesa en sus Santos ala admirable Trinidad. Ellos manifiestan a todos los hombres la viva presencia del Salvador en el mundo y la genuina identidad de la misma Iglesia, como imágenes de la santidad divina, de la que brotan las obras de los Santos, que son a la vez manifestación de las maravillas de Cristo.

9. Toda celebración litúrgica de los Santos realizada en la vida de la Iglesia, por su propia naturaleza se orienta a Cristo y culmina en él, que es la "corona de todos los Santos" y, por él, en la unidad del Espíritu Santo, se dirige al Padre, que es admirable en sus Santos y es glorificado en ellos (cf. 2 Ts 1, 10).

10. La vida de los Santos es, a lo largo de los tiempos, como una continuación o memoria de la vida de Cristo, brilla tanto en este mundo como en la gloria de los bienaventurados y es propuesta a los fieles como una estrella diferente de otra estrella en su brillo (cf. Ef 4,1 6).

11. Por tanto, la celebración litúrgica de los Santos pretende, no sólo proponer a los fieles ejemplos a imitar de los Santos, sino sobre todo que se fortalezca la unión de toda la Iglesia en el Espíritu (cf. Ef 4,1 6). Pues, así como la comunión cristiana entre quienes peregrinamos por este mundo nos acerca más a Cristo, así el consorcio con los Santos nos une a Cristo, del cual, como fuente y cabeza, emana toda la gracia y la vida del Pueblo de Dios.

12. Por esto, el día del tránsito de los Santos de esta vida a participar de la vida eterna se inserta en la vida de Cristo, o sea, en su Misterio Pascual, y con razón es llamado y es su "dies natalis", que es el que se conmemora normalmente en la sagrada liturgia.

El culto a los Santos

13. Muy consciente del consorcio de todo el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia peregrinante celebró ya desde los primeros tiempos de su existencia a los apóstoles y a los mártires de Cristo, que con la efusión de su sangre dieron testimonio supremo de su fe y de su amor (cf. Ap 22,14; cf. LG 50).

14. Los Santos, por tanto, son venerados según la genuina tradición en la Iglesia, que propone a la veneración peculiar y filial de los cristianos a la Bienaventurada siempre Virgen María, Madre de Dios, a la que Cristo constituyó Madre de todos los hombres, y promueve un verdadero y auténtico culto a los otros Santos.

15. Sólo es lícito venerar con culto público a aquellos siervos de Dios que han sido incorporados por la autoridad de la Iglesia en el catálogo de los Santos o los Beatos. Se veneran sus reliquias auténticas, así como sus imágenes, en cuanto que el culto a los Santos en la Iglesia proclama las maravillas de Cristo en sus siervos y ofrece a los fieles oportunos ejemplos a imitar.

16. En cuanto a los santos Arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael, los Ángeles Custodios y las innumerables turbas de los Ángeles, que están en la presencia de Dios todopoderoso para servirle día y noche, contemplan incesantemente la gloria de su rostro, y cuyos nombres sólo él los conoce, hay que tributarles únicamente el culto admitido por los libros litúrgicos o por la genuina tradición de la Iglesia.

La comunión de los Santos expresada en la liturgia

17. En la sagrada Liturgia la Iglesia entera concelebra con común gozo la alabanza de la divina majestad. Pues todos los que son de Cristo, poseyendo su Espíritu, se congregan en una sola Iglesia y en él se encuentran unidos unos con otros (cf. Ef 4,16).

18. Y ya que los que moran en el cielo se encuentran unidos más íntimamente con Cristo, consolidan más firmemente en la santidad a toda la Iglesia, ennoblecen el culto que ella tributa a Dios aquí en la tierra, y contribuyen de múltiples maneras a una mayor edificación suya. "Y los fieles, imitando a estos Santos, mientras siguen en su camino hacia el Padre las huellas de Cristo, siempre se esfuerzan para ayudarse unos a otros.

19. Por la intercesión de los Santos, en Cristo, sumo y eterno Sacerdote (cf. Hb 3, 1; 4,14; 5,10; 7,26; 9,11), mediador de Dios y de los hombres (cf. 1 Tm 2,5), crece de día de día en la Iglesia la comunión cuando se realiza la celebración litúrgica. Lo cual sobre todo sucede en la celebración de la Eucaristía, donde de un modo primordial se une toda la Iglesia en comunión con los bienaventurados del cielo, elevando la acción de gracias y venerando la memoria de todos los Santos, y en la celebración de la Liturgia de las Horas, en la que no cesa nunca la alabanza de la santísima Trinidad por medio de sus Santos.

III. EL MARTIROLOGIO ROMANO

Índole e identidad litúrgica del Martirologio

20. En el transcurso de los siglos, entre los libros destinados a las celebraciones litúrgicas para tributar un culto digno a la Santísima Trinidad, se contó el Martirologio, cuya naturaleza litúrgica fue destacando cada día más.

21. Sensiblemente fueron aumentando las relaciones entre los más antiguos Calendarios litúrgicos y el Martirologio, añadiéndose convenientes indicaciones prácticas para el nexo entre ambos y con la celebración de los divinos misterios, hasta su índole actual, en la que son evidentes sobre todo su fin y uso litúrgicos.

Renovación del Martirologio

22. En los siglos precedentes, el Martirologio fue renovado repetidas veces. Recientemente su renovación por decreto del Concilio Vaticano II y a la vez la promulgación de los otros libros litúrgicos renovados, reclama que el Martirologio, una vez llevadas a cabo las debidas investigaciones históricas, concuerde de nuevo convenientemente con los otros libros del Rito Romano.

23. Y aunque el elenco de los Santos y de los Beatos del Martirologio, que incluye a aquellos Santos y Beatos de los que se hablaba en el número 15, por una antiquísima tradición, responde al curso del año civil, desde enero hasta diciembre, de ninguna manera por eso tiene la intención de minusvalorar el curso del año litúrgico.

Relación del Martirologio con los otros libros litúrgicos

24. La celebración litúrgica, como manifestación y actualización del amor de la Iglesia a su Esposo Jesucristo, cuyo misterio total va desarrollando y recordando a lo largo del año, también conlleva el culto de los Santos. Pues los Santos, que han avanzado hacia la perfección por una gracia multiforme de Dios, y han alcanzado ya la salvación, cantan en el cielo la perfecta alabanza a Dios e interceden por todos los hombres y de modo particular por los cristianos. Por tanto, el misterio de Cristo y el culto a los Santos se entrelazan de tal modo entre sí que en la liturgia de la Iglesia se da una relación entre el Martirologio y los otros libros litúrgicos relativos a la celebración del misterio de Cristo, en la que también se encuentran los Santos.

25. Por lo cual, la Iglesia, para que las fiestas de los Santos no prevalezcan sobre las celebraciones de los mismos misterios de la salvación, junto con el elenco de los Santos y Beatos, también da normas litúrgicas, en virtud de las cuales sus memorias pueden ser celebradas en días establecidos.

26. Es conocido, en efecto, que además de las solemnidades y fiestas de los Santos, así como de las memorias obligatorias, en las ferias que admiten la celebración de las memorias libres, se puede por causa justa celebrar, con dicho grado, el oficio y la Misa de algún Santo inscrito aquel día en este Martirologio Romano o en el Martirologio propio, o sea, en el Apéndice propio del Martirologio Romano debidamente aprobado.

El elenco de Santos y Beatos en el Martirologio

27. Con el Martirologio Romano, que hay que considerar un libro litúrgico, no se ha pretendido ni un elenco exhaustivo de todos los Santos y Beatos, ni unos extensos elogios de los mismos, de los que se podrían sacar un tratado de edificación ascética o una historia de la Iglesia como familia de los Santos y nación consagrada por divina adquisición (cf. 1 P 2,9; 1 Ts 5,9 10; 2 Ts 2,13).

28. El Martirologio presenta un elenco de las memorias, ante todo de la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, luego de los Ángeles y finalmente de los fieles que están presentes actualmente en el culto de la Iglesia, sea universal, sea particular o de una familia religiosa, pero no un catálogo íntegro de los que gozan de la feliz y perpetua visión de Dios .

29. Por lo cual, el Martirologio Romano consigna los Santos inscritos en el Calendario Romano por la importancia universal que tienen en toda la Iglesia de rito romano, así como otros muchos, pero no todos, de los circunscritos a una determinada Iglesia particular o familia religiosa y son celebrados con cualesquiera de los grados litúrgicos.

IV. LOS USOS DEL MARTIROLOGIO

La celebración de los Santos y Beatos

30. Como también se dijo antes, en el número 26, puede celebrarse, por causa justa, la Misa o el Oficio de un santo inscrito en el Martirologio Romano o en el Propio del Martirologio debidamente aprobado, en el día en el que está inscrito su nombre, en las ferias en que se permite la celebración de una memoria libre.

31. Esta clase de celebración, cuando se trata de un Beato inscrito en el Martirologio o en el Propio debidamente aprobado, resérvese a la diócesis, nación o región o familia religiosa a las que les fue concedido por la Sede Apostólica.

32. Conviene que cada diócesis o familia religiosa tenga su Calendario propio y cada Conferencia Episcopal elabore calendarios propios, cada una el de su nación o, de acuerdo con otras Conferencias, un Calendario para un territorio más amplio, todos los cuales deben estar de acuerdo debidamente con el Martirologio Romano y aprobados o confirmados por la Sede Apostólica.

33. Pero si el dies natalis de un Santo o un Beato indicado en el Martirologio está impedido cada año por otra celebración de grado superior, este Santo o Beato puede conmemorarse en los Calendarios propios el día libre más próximo o, si es el caso, en un día vinculado a él por otras razones, como por ejemplo, el día del hallazgo, del levantamiento o del traslado del cuerpo, o también el día de la canonización o beatificación, lo cual, sin embargo, debe considerarse normalmente menos conveniente. En este caso, en la lectura del Martirologio empleése una u otra de las fórmulas señaladas más adelante.

34. Se puede elegir como titular de una iglesia cualquier Santo inscrito en el Martirologio Romano. Si se trata de un Beato, hay que pedir un indulto a la Sede Apostólica, a no ser que el Beato mismo ya esté debidamente inscrito en el Calendario de la diócesis o de la nación

La lectura del Martirologio

35. Los elogios de los Santos de cada día determinado siempre se leen el día anterior.
36. Se recomienda que la lectura del Martirologio se haga en el coro, pero también puede hacerse fuera del coro, aunque también puede hacerse fuera del mismo.
37. Para la lectura del Martirologio sígase la ordenación que se encuentra más adelante.

V. LOS MARTIROLOGIOS PROPIOS

38. Cada diócesis, nación o familia religiosa puede elaborar su Propio del Martirologio o Apéndice del Martirologio, en el que se mencionen los Santos y Beatos inscritos en su Calendario propio y que no se encuentren en el Martirologio Romano o se celebren en día diferente o en otro grado de celebración o cuyo elogio parezca conveniente ampliar de algún modo. Tales Propios envíense a la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos para obtener el reconocimiento y aprobación o confirmación.
39. Con todo, estos elogios ampliados no deben redactarse meramente según el género literario de "vidas" o "leyendas", sino que, en cuanto sea posible, pongan de manifiesto la victoria pascual de Cristo en sus siervos y presenten a los fieles la gracia distintiva concedida a cada uno. Además guardará siempre una fidelidad histórica estricta, y no se admitirán elementos homiléticos o de "edificación". Estos elogios no deben exceder un número de unas cuarenta palabras.

VI. ADAPTACIONES QUE COMPETEN A LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES

40. Corresponde a las Conferencias Episcopales preparar las traducciones del Martirologio Romano a las lenguas vulgares, conservando cuidadosamente la integridad y fidelidad al mismo y teniendo en cuenta las notas peculiares de su género literario.
41. Conviene que al editar el Martirologio, aquellos elogios de cada día que se consideran propios de toda la nación o territorio por concesión de la Santa Sede, se pongan en primer lugar, después de los elogios que pertenecen a las celebraciones inscritas en el Calendario general, y se impriman con la tipografía propia de los mismos. Los elogios propios de la región o de la diócesis deben colocarse siempre en un Apéndice particular. Los textos de cualquier edición de la Conferencia Episcopal deben ser aprobados y reconocidos por la Sede Apostólica. Lo que vale, mutatis mutandis, para las familias religiosas.
42. Al preparar las ediciones, hay que distinguir claramente entre las traducciones del Martirologio Romano, que deben ser íntegras, y los elencos parciales que, tomados del Martirologio Romano para uso pastoral, no se destinen al uso litúrgico.

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos a una duda propuesta, de octubre de 2001.

Respuesta acerca de la administración del sacramento de la penitencia durante la misa.

Cuáles son las disposiciones que se refieren al momento de la celebración del sacramento de la penitencia: si, a modo de ejemplo, el fiel, durante la celebración de la misa, puede acceder al sacramento de la penitencia.

Del tiempo de la celebración del sacramento de la Penitencia se encuentran normas principalmente en la Instrucción Eucharisticum mysterium del día 25 de mayo de 1967, donde se recomienda que «procúrese encarecidamente que los fieles se acostumbren a acudir al sacramento de la Penitencia fuera de la celebración de la Misa, sobre todo en las horas señaladas, de tal manera que su celebración se haga con tranquilidad y con verdadera utilidad de los mismos y no sean estorbados en la participación activa de la misa» (n. 35). Lo cual también se vuelve a proponer en las Observaciones previas del Ritual de la Penitencia (n. 13), en la que sin embargo se declara que «la reconciliación de los penitentes se puede celebrar en todo momento y día» (*ibidem*).

Lo cual, no obstante, se debe entender por los pastores como un consejo para la cura pastoral de los fieles, para que no omitan exhortarles y ayudarles, de modo que pidan el sacramento de la penitencia de buen ánimo, y en la medida que puedan acudan a él fuera del tiempo y lugar de la celebración de la Misa. Por otro lado, esta norma en ningún modo prohíbe a los sacerdotes, aparte del que celebra esa Santa Misa, oír las confesiones de los fieles que lo deseen, también en el tiempo de la celebración de la Misa.

En esta época en la que se oscurece por muchos el significado eclesial del pecado y del sacramento de la penitencia y disminuye grandemente el deseo de acudir al sacramento de la Penitencia, los pastores, con todas sus fuerzas, deben favorecer el uso frecuente de este sacramento entre los fieles. Así, en el can. 986 § del Código de Derecho Canónico se lee: Todos los que, por su oficio, tienen encomendada la cura de almas, están obligados a proveer que se oiga en confesión a los fieles que les están confiados y lo pidan razonablemente; y a que se les dé la oportunidad de acercarse a la confesión individual, en días y horas determinadas que les resulten asequibles.

La celebración del sacramento de la Penitencia es uno de los ministerios propios del sacerdote. El fiel no sólo tiene la obligación de confesar los pecados (cf. can. 989), sino que también tienen el derecho a recibir de los pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos (can. 213).

Es patente que también es lícito, durante las Misas solemnes, recibir confesiones, cada vez que se prevé que los fieles pedirán este ministerio. Si se organiza una concelebración, encarecidamente se ruega que algunos sacerdotes se abstengan de la concelebración, de modo que puedan estar disponibles a los fieles que quieran acudir al sacramento de la Penitencia.

En la mente se debe recordar que no es lícito unir el sacramento de la Penitencia con la santa Misa, de modo que se haga una única celebración litúrgica.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

«Ética en internet»

I.- INTRODUCCIÓN

1. « El cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone, más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica y expresa. El constante ofrecimiento de imágenes e ideas así como su rápida transmisión, realizada de un continente a otro, tienen consecuencias, positivas y negativas al mismo tiempo, sobre el desarrollo psicológico, moral y social de las personas, la estructura y el funcionamiento de las sociedades, el intercambio de una cultura con otra, la percepción y la transmisión de los valores, las ideas del mundo, las ideologías y las convicciones religiosas ».¹

La verdad de estas palabras ha llegado a ser cada vez más evidente durante la última década. No se requiere ahora un gran esfuerzo de imaginación para concebir la tierra como un globo interconectado en el que bullen las transmisiones electrónicas, un planeta que se intercomunica cobijado en el silencio del espacio. La cuestión ética consiste en saber si esto está contribuyendo al auténtico desarrollo humano y ayudando a las personas y a los pueblos a ser fieles a su destino trascendente.

Y, desde luego, en muchos aspectos la respuesta es « sí ». Los nuevos medios de comunicación son poderosos instrumentos para la educación y el enriquecimiento cultural, para la actividad comercial y la participación política, para el diálogo y la comprensión intercultural; y, como subrayamos en el documento adjunto a éste,² también sirven a la causa de la religión. A pesar de ello, esta medalla tiene su reverso: los medios de comunicación, que pueden usarse para el bien de las personas y las comunidades, también pueden usarse para explotarlas, manipularlas, dominarlas y corromperlas.

2. Internet es el último y, en muchos aspectos, el más poderoso de una serie de medios de comunicación —telégrafo, teléfono, radio y televisión— que durante el último siglo y medio ha eliminado progresivamente el tiempo y el espacio como obstáculos para la comunicación entre un gran número de personas. Tiene enormes consecuencias para las personas, para las naciones y para el mundo.

En este documento deseamos exponer el punto de vista católico sobre Internet, como un punto de partida para la participación de la Iglesia en el diálogo con otros sectores de la sociedad, especialmente otros grupos religiosos, con respecto al desarrollo y al uso de este admirable instrumento tecnológico. Actualmente hay muchas iniciativas buenas en Internet, con la promesa de otras muchas más, pero también se puede hacer mucho mal con su uso incorrecto. Que el uso sea correcto o incorrecto depende en gran medida de la elección. Para realizar esta elección, la Iglesia aporta dos elementos de gran importancia: su compromiso en favor de la dignidad de la persona humana y su larga tradición de sabiduría moral.³

3. Como sucede con otros medios de comunicación, la persona y la comunidad de personas son el centro de la valoración ética de Internet. Con respecto al mensaje comunicado, al proceso de comunicación y a las cuestiones estructurales y sistemáticas de la comunicación, « el principio ético fundamental es el siguiente: la persona humana y la comunidad humana son el fin y la medida del uso de los medios de comunicación social; la comunicación debería realizarse de persona a persona, con vistas al desarrollo integral de las mismas ».⁴

El bien común —« el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección »⁵— proporciona un segundo principio básico para la valoración ética de las comunicaciones sociales. Se ha de comprender en su totalidad, como un conjunto de las metas plausibles, por las que los miembros de una comunidad se comprometen juntos, y para cuya realización y sostén la comunidad existe. El bien de las personas depende del bien común de sus comunidades.

La virtud que dispone a la gente a proteger y promover el bien común es la solidaridad. No se trata de un sentimiento « superficial por los males de tantas personas », sino de « una determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos ». ⁶ Especialmente hoy, la solidaridad tiene una clara y fuerte dimensión internacional; es correcto hablar del bien común internacional, y es obligatorio trabajar por él.

4. El bien común internacional, la virtud de la solidaridad, la revolución en los medios de comunicación social, la tecnología de la información e Internet son importantes para el proceso de globalización.

En gran parte, las nuevas tecnologías conducen y sostienen la globalización, creando una situación en la que « el comercio y las comunicaciones ya no están limitados por las fronteras ». ⁷ Esto tiene consecuencias muy importantes. La globalización puede acrecentar la riqueza y fomentar el desarrollo; ofrece ventajas como la « eficiencia y el incremento de la producción, (...) la unidad de los pueblos, y un mejor servicio a la familia humana ». ⁸ Pero hasta ahora estos beneficios no se han distribuido equitativamente. Algunas personas, empresas comerciales y países han incrementado enormemente su riqueza, mientras que otros se han quedado rezagados.

Naciones enteras ya han sido excluidas de este proceso y se les ha negado un lugar en el nuevo mundo que se está formando. « La globalización, que ha transformado profundamente los sistemas económicos, creando posibilidades de crecimiento inesperadas, ha hecho también que muchos se hayan quedado al borde del camino: el desempleo en los países más desarrollados y la miseria en gran parte de los países del hemisferio sur siguen manteniendo a millones de mujeres y hombres al margen del progreso y del bienestar ». ⁹

No está claro que incluso las sociedades que han entrado en el proceso de globalización lo hayan hecho por una elección plenamente libre e informada. En realidad, « muchas personas, especialmente las más pobres, la viven como una imposición, más que como un proceso en el que pueden participar activamente ». ¹⁰

En muchas partes del mundo, la globalización está produciendo un rápido y amplio cambio social. No es únicamente un proceso económico, sino cultural, con aspectos positivos y negativos a la vez. « Los que están sometidos a él, a menudo ven la globalización como un torrente destructor que amenaza las normas sociales que los han protegido y los puntos de referencia culturales que les han dado una orientación en la vida. (...) Los cambios en la tecnología y en las relaciones laborales se están produciendo demasiado rápidamente para que las culturas puedan responder ». ¹¹

5. Una de las principales consecuencias del desconcierto de los últimos años ha sido que el poder ha pasado de los estados nacionales a las corporaciones transnacionales. Es importante impulsar y ayudar a estas corporaciones a usar su poder para el bien de la humanidad; y éste supone la necesidad de mayor comunicación y diálogo entre ellas y los organismos implicados, como la Iglesia.

Un compromiso decidido de practicar la solidaridad al servicio del bien común, dentro de las naciones y entre ellas, debería informar y guiar nuestro uso de la nueva tecnología de la información y de Internet. Esta tecnología puede ser un medio para resolver problemas humanos, promover el desarrollo integral de las personas y crear un mundo regido por la justicia, la paz y el amor. En la actualidad, mucho más que cuando la instrucción pastoral sobre las comunicaciones sociales

Communio et progressio lo señaló hace más de treinta años, los medios de comunicación tienen la capacidad de hacer de cualquier persona, en cualquier lugar que se encuentre, un compañero « en los asuntos y dificultades que afectan a la humanidad entera ». ¹²

Se trata de una visión sorprendente. Pero Internet puede ayudar a que se haga realidad —para las personas, los grupos, las naciones y la raza humana— sólo si se usa a la luz de claros y sólidos principios éticos, especialmente la virtud de la solidaridad. Actuar así representará una ventaja para todos, porque « hoy lo sabemos mejor que ayer: no estaremos nunca felices y en paz los unos sin los otros; y mucho menos los unos contra los otros ». ¹³ Esto será una expresión de la espiritualidad de comunión, que es « capacidad para ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios », así como capacidad para « saber "dar espacio" al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cf. Ga 6, 2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan ». ¹⁴

6. La difusión de Internet también plantea otras muchas cuestiones éticas concernientes a asuntos como la privacidad, la seguridad y confidencialidad de los datos, el derecho y la ley de propiedad intelectual, la pornografía, los sitios cargados de odio, la propagación de rumores y difamaciones disfrazados de noticias, y muchos más. Nos vamos a referir brevemente a algunas de ellos más adelante, aun reconociendo que requieren un análisis y una discusión continuos de todas las partes implicadas. No consideramos Internet fundamentalmente como una fuente de problemas, sino, más bien, como una fuente de beneficios para la raza humana. Pero estos beneficios sólo se lograrán plenamente si se resuelven los problemas que le son propios.

II

.-SOBRE INTERNET

7. Internet tiene un conjunto de características impresionantes. Es instantáneo, inmediato, mundial, descentralizado, interactivo, capaz de extender ilimitadamente sus contenidos y su alcance, flexible y adaptable en grado notable. Es igualitario, en el sentido de que cualquiera, con el equipo necesario y modestos conocimientos técnicos, puede ser una presencia activa en el ciberespacio, anunciar su mensaje al mundo y pedir ser oído. Permite a las personas permanecer en el anonimato, desempeñar un papel, fantasear y también entrar en contacto con otros y compartir. Según los gustos del usuario, se presta igualmente a una participación activa o a una absorción pasiva en « un mundo narcisista y aislado, con efectos casi narcóticos ». ¹⁵ Puede emplearse para romper el aislamiento de personas y grupos o, al contrario, para profundizarlo.

8. La configuración tecnológica que implica Internet tiene una importante relación con sus aspectos éticos: la gente ha tendido a usarlo según como se había proyectado, y a proyectarlo para adaptar este tipo de uso. De hecho, este « nuevo » sistema se remonta a la década de 1960, los años de la guerra fría; fue concebido para frustrar un ataque nuclear, creando una red descentralizada de ordenadores que almacenaban datos vitales. La descentralización fue la clave del esquema, puesto que de este modo —ese fue el razonamiento—, la pérdida de uno o incluso muchos ordenadores no causaría la pérdida de los datos.

Una visión idealista del libre intercambio de información e ideas ha ejercido un loable influjo en el desarrollo de Internet. Con todo, su configuración descentralizada y el proyecto igualmente descentralizado del World Wide Web de finales de la década de 1980 demostraron que coincidía muy bien con la mentalidad opuesta a cualquier tentativa de reglamentación por la responsabilidad pública. Así, surgió un individualismo exagerado con respecto a Internet. Aquí, como se ha dicho, había un nuevo reino, la maravillosa tierra del ciberespacio, donde cualquier tipo de expresión estaba permitida y la única ley era la completa libertad de hacer cada uno lo que le pareciera. Por supuesto, esto significaba que la única comunidad cuyos derechos e intereses se debían reconocer verdaderamente en el ciberespacio era la comunidad de los partidarios de una libertad sin límites. Este modo de pensar sigue influyendo en algunos círculos, fundado en conocidos argumentos de libertad a ultranza que se usan también para defender la pornografía y la violencia en los medios de comunicación en general. ¹⁶

Aunque los individualistas radicales y los empresarios constituyen obviamente dos grupos muy diferentes, hay una convergencia de intereses entre quienes buscan que Internet se convierta en un lugar apto para cualquier tipo de expresión, sin importar si es vil y destructiva, y quienes quieren que sea un

vehículo de actividad sin trabas según un modelo neoliberal que « considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos, en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos ». ¹⁷

9. La explosión de la tecnología de la información ha incrementado la capacidad de comunicación de algunas personas y grupos favorecidos durante mucho tiempo. Internet puede servir a la gente en su ejercicio responsable de la libertad y la democracia, ampliar la gama de opciones realizables en diversas esferas de la vida, ensanchar los horizontes educativos y culturales, superar las divisiones y promover el desarrollo humano de múltiples modos. « El libre aluvión de imágenes y palabras a escala mundial no sólo está transformando las relaciones entre los pueblos a nivel político y económico, sino también la misma comprensión del mundo. Este fenómeno ofrece múltiples potencialidades, en otro tiempo impensables ». ¹⁸ Cuando se basa en valores compartidos arraigados en la naturaleza de la persona, el diálogo intercultural facilitado por Internet y demás medios de comunicación social puede ser « un instrumento privilegiado para construir la civilización del amor ». ¹⁹

Pero esto no es todo. « Paradójicamente, las fuerzas que podrían conducir a una mejor comunicación pueden llevar también a un mayor egocentrismo y a una mayor alienación ». ²⁰ Internet puede unir a la gente, pero también puede separar, con sospechas mutuas, a las personas y a los grupos divididos por ideologías, políticas, posesiones, raza, etnia, diferencias intergeneracionales e incluso religión. Ya se ha usado de modo agresivo, casi como un arma de guerra, y la gente habla del peligro del « ciberterrorismo ». Sería tristemente irónico que este instrumento de comunicación, con un potencial tan grande para unir a las personas, volviera a sus orígenes de la guerra fría y se convirtiera en un escenario de conflictos internacionales.

III

.-ALGUNAS CUESTIONES PREOCUPANTES

10. Cuanto se ha dicho hasta ahora entraña una serie de preocupaciones sobre Internet. Una de las más importantes se refiere a lo que hoy se denomina « brecha digital », una forma de discriminación que separa a los ricos de los pobres, tanto dentro de las naciones como entre ellas, sobre la base del acceso o no a la nueva tecnología de la información. En este sentido, es una versión actual de la antigua brecha entre « ricos en información » y « pobres en información ».

La expresión « brecha digital » destaca el hecho de que tanto las personas como los grupos y las naciones deben tener acceso a las nuevas tecnologías para participar en los beneficios prometidos por la globalización y el desarrollo, y no quedarse rezagados ulteriormente. Es necesario « que la brecha entre los beneficiarios de los nuevos medios de información y expresión, y los que hasta ahora no han tenido acceso a ellos, no se convierta en otra persistente fuente de desigualdad y discriminación ». ²¹ Hay que encontrar modos de lograr que Internet sea accesible a los grupos menos favorecidos, sea directamente, sea al menos conectándose con medios tradicionales de bajo coste. El ciberespacio debe ser un recurso de información completa y servicios accesibles a todos, y en una amplia gama de lenguas. Las instituciones públicas tienen la responsabilidad especial de establecer y mantener sitios de este tipo.

Mientras se perfila la nueva economía global, la Iglesia se preocupa de que « este proceso sea de la humanidad entera, y no sólo de una élite rica que controla la ciencia, la tecnología, la comunicación y los recursos del planeta », es decir, la Iglesia desea « una globalización que esté al servicio de toda la persona y de todas las personas ». ²²

A este respecto, es preciso tener presente que las causas y consecuencias de la brecha no son únicamente económicas, sino también técnicas, sociales y culturales. Así, por ejemplo, otra brecha de Internet va en perjuicio de las mujeres y también esta brecha se debe eliminar.

11. Nos preocupan en especial los efectos en la cultura de lo que está sucediendo en la actualidad. Las nuevas tecnologías de la información e Internet, precisamente como instrumentos poderosos del proceso de globalización, transmiten y ayudan a inculcar un conjunto de valores culturales —modos de pensar sobre las relaciones sociales, la familia, la religión y la condición humana—, cuya novedad y fascinación pueden cuestionar y destruir las culturas tradicionales.

El diálogo y el enriquecimiento intercultural son sin duda alguna muy deseables. En efecto, « el diálogo entre las culturas resulta hoy particularmente necesario si se considera el impacto de las nuevas tecnologías de la comunicación en la vida de las personas y de los pueblos ».²³ Pero esto ha de ser un camino de doble sentido. Las culturas tienen mucho que aprender unas de otras y la imposición a escala mundial de puntos de vista y valores de una cultura a otra no significa diálogo, sino imperialismo cultural.

La dominación cultural es un problema particularmente serio cuando la cultura dominante transmite falsos valores, enemigos del verdadero bien de las personas y grupos. Tal como están las cosas, Internet, junto con los otros medios de comunicación social, está transmitiendo mensajes cargados de valores de la cultura secular occidental a pueblos y sociedades en muchos casos mal preparados para valorarlos y confrontarlos. Esto causa serios problemas, por ejemplo, en el ámbito del matrimonio y la vida familiar, que están experimentando « una crisis generalizada y radical »²⁴ en muchas partes del mundo.

La sensibilidad cultural y el respeto a los valores y creencias de los demás son indispensables en tales circunstancias. El diálogo intercultural, que « protege la diversidad de culturas como expresiones históricas diversas y valiosas de la unidad originaria de la familia humana (...) y salvaguarda la comprensión y comunión recíprocas »,²⁵ es necesario para construir y mantener el sentido de solidaridad internacional.

12. La cuestión de la libertad de expresión en Internet es igualmente compleja y suscita otras preocupaciones.

Apoyamos enérgicamente la libertad de expresión y el libre intercambio de ideas. La libertad de buscar y conocer la verdad es un derecho humano fundamental,²⁶ y la libertad de expresión es una piedra angular de la democracia. « El hombre, salvados el orden moral y el bien común, puede buscar libremente la verdad, declarar y divulgar su opinión (...) y, finalmente, informarse verazmente sobre los conocimientos públicos ».²⁷ Y la opinión pública, « una expresión esencial de la naturaleza humana organizada en sociedad » exige absolutamente « la libertad de expresar ideas y actitudes ».²⁸

A la luz de estas exigencias del bien común, deploramos las tentativas de las autoridades públicas de bloquear el acceso a la información —en Internet o en otros medios de comunicación social—, considerándola amenazadora o molesta, manipular al público con la propaganda y la desinformación, o impedir la legítima libertad de expresión y opinión. A este respecto, los regímenes autoritarios son con mucho los peores transgresores; pero el problema también existe en las democracias liberales, donde, a menudo, el acceso a los medios de comunicación para la expresión política depende de la riqueza, y los políticos y sus consejeros no respetan la verdad y la lealtad, calumniando a los opositores y reduciendo las cuestiones a dimensiones insignificantes.

13. En este nuevo entorno, el periodismo está sufriendo profundos cambios. La combinación de nuevas tecnologías y globalización « ha aumentado la capacidad de los medios de comunicación social, pero también ha acrecentado su exposición a las presiones ideológicas y comerciales »,²⁹ y esto vale también para el periodismo.

Internet es un instrumento muy eficaz para transmitir rápidamente noticias e información a la gente. Pero la competitividad económica y la índole del periodismo de Internet de funcionar las veinticuatro horas del día también han contribuido al sensacionalismo y a la circulación de rumores, a una mezcla de noticias, publicidad y espectáculo, y a una aparente disminución de los reportajes y comentarios serios. El periodismo honrado es esencial para el bien común de las naciones y de la comunidad internacional. Los problemas que se pueden apreciar actualmente en la práctica del periodismo en Internet demandan una

rápida solución de parte de los mismos periodistas.

La enorme cantidad de información que conlleva Internet, en gran parte poco evaluada en cuanto a precisión e importancia, es un problema para muchos. Pero nos preocupa que la gente pueda usar la capacidad de la tecnología de almacenar información simplemente para levantar barreras electrónicas contra las ideas desconocidas. Esto no sería un desarrollo positivo en un mundo pluralista donde la gente necesita crecer en la comprensión mutua. Aunque los usuarios de Internet tienen el deber de hacer selección y tener autodisciplina, eso no se ha de llevar hasta el extremo de levantar un muro que los aisle de los demás. Las consecuencias del medio para el desarrollo psicológico y la salud requieren igualmente un estudio continuo, incluyendo la posibilidad de que la inmersión prolongada en el mundo virtual del ciberespacio pueda perjudicar a algunos. La tecnología proporciona muchas ventajas a la gente al permitirle « reunir informaciones y servicios elaborados exclusivamente para ella », pero también « plantea una cuestión inevitable: el público del futuro)podría convertirse en una vasta y fragmentada red de personas aisladas ... que interactúan con datos y no directamente unos con otros?)Qué sería de la solidaridad, o qué sería del amor, en un mundo como ese? ». ³⁰

14. Además de estas cuestiones, que guardan relación con la libertad de expresión, la integridad y precisión de las noticias, el intercambio de ideas e información, hay otra preocupación que nace de la mentalidad liberal en exceso. La ideología de libertad radical es errónea y nociva, al menos para legitimar la libre expresión al servicio de la verdad. El error reside en la exaltación de la libertad « hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores. (...) De este modo, ha desaparecido la necesaria exigencia de verdad en aras de un criterio de sinceridad, de autenticidad, de 'acuerdo con uno mismo' ». ³¹ En esta forma de pensamiento no hay cabida para la auténtica comunidad, el bien común y la solidaridad.

IV

.- RECOMENDACIONES Y CONCLUSIÓN

15. Como hemos visto, el valor de la solidaridad es la medida del servicio que Internet presta al bien común. El bien común proporciona el contexto para considerar la cuestión ética: « Los medios de comunicación social se usan para el bien o para el mal? ». ³²

Muchas personas y grupos comparten la responsabilidad en esta materia; por ejemplo, las corporaciones transnacionales de las que hablamos antes. Todos los usuarios de Internet deben usarlo de un modo maduro y disciplinado, con propósitos moralmente buenos; y los padres deberían guiar y supervisar el uso que hacen de él sus hijos. ³³ Las escuelas y otras instituciones y programas educativos para niños y adultos deberían proporcionar formación con vistas al uso inteligente de Internet como parte de una educación completa en los medios de comunicación que no sólo incluye la capacitación técnica —primeras nociones de ordenador y otros conocimientos—, sino también la adquisición de una capacidad para evaluar de modo informado y sagaz los contenidos. Aquellos cuyas decisiones y acciones contribuyen a forjar la estructura y los contenidos de Internet tienen un deber especialmente grave de practicar la solidaridad al servicio del bien común.

16. Debería evitarse la censura previa de los gobiernos; « la censura (...) sólo se debería usar en los casos realmente extremos ». ³⁴ Pero Internet, al igual que otros medios de comunicación, no está exento de leyes razonables que se opongan a las palabras de odio, a la difamación, al fraude, a la pornografía infantil a la pornografía en general, y a otras desviaciones. La conducta delictiva en otros contextos es también conducta delictiva en el ciberespacio, y las autoridades civiles tienen el deber y el derecho de hacer cumplir las leyes. Hacen falta también nuevas leyes para afrontar delitos especiales en Internet, como la difusión de virus de ordenadores, el robo de datos personales almacenados en discos duros, y otros similares.

La reglamentación de Internet es deseable, y en principio la autorregulación es lo mejor. « La solución de los problemas nacidos de esta comercialización y de esta privatización no reglamentadas no siempre

reside en un control del Estado sobre los medios de comunicación, sino en una reglamentación más avanzada, conforme a las normas del servicio público, así como en una responsabilidad pública mayor ».³⁵ La implementación de códigos éticos puede ser muy útil, con tal de que tengan propósitos serios e impliquen a los representantes del público en su formulación y aplicación, y que, además de dar estímulos positivos a los comunicadores responsables, apliquen penas adecuadas por las violaciones, incluida la censura pública.³⁶ A veces las circunstancias pueden exigir la intervención del Estado, por ejemplo creando para los medios de comunicación equipos de asesores que representen a todos los sectores de opinión de la comunidad.³⁷

17. El carácter transnacional de Internet, su peculiaridad de tender puentes sobre las fronteras y su papel en la globalización exigen la cooperación internacional con vistas a la formación de criterios y al establecimiento de mecanismos para promover y proteger el bien común internacional.³⁸ En cuanto a la tecnología de los medios de comunicación, como en referencia a muchas otras, « urge la equidad en el ámbito internacional ».³⁹ Hace falta una acción decidida, tanto en el sector privado como en el público, para subsanar y, si es posible, eliminar la brecha digital.

Muchas cuestiones difíciles con respecto a Internet requieren el consenso internacional: por ejemplo, cómo garantizar la privacidad de las personas y los grupos que observan la ley, sin impedir que se aplique la ley y permitiendo que el personal de seguridad vigile sobre delincuentes y terroristas; cómo proteger el derecho de propiedad intelectual sin limitar el acceso de la gente a material de dominio público, y cómo definir el concepto mismo de « dominio público »—; cómo establecer y mantener amplios depósitos de información en Internet plenamente accesibles a todos sus usuarios en las diversas lenguas; cómo proteger los derechos de la mujer con respecto al acceso a Internet y otros aspectos de las nuevas tecnologías de la información. En particular, la cuestión de cómo superar la brecha digital entre ricos y pobres en información requiere una atención seria y urgente, en sus aspectos técnicos, educativos y culturales.

Existe hoy « un mayor sentido de solidaridad internacional » que ofrece en particular al sistema de las Naciones Unidas « una oportunidad única para contribuir a la globalización de la solidaridad, sirviendo de lugar de encuentro para los Estados y para la sociedad civil, y de punto de convergencia de los diversos intereses y necesidades. (...) La cooperación entre los organismos internacionales y las organizaciones no gubernamentales contribuirá a garantizar que los intereses de los Estados, por más legítimos que sean, y de los diversos grupos que existen dentro de ellos, no sean invocados o defendidos en perjuicio de los intereses o de los derechos de otros pueblos, especialmente de los menos prósperos ».⁴⁰ A este respecto, esperamos que la Cumbre mundial de la sociedad de la información, cuya celebración está prevista para el año 2003, dé una contribución positiva a la discusión sobre estos asuntos.

18. Como hemos dicho antes, un documento —adjunto a éste— titulado

La Iglesia e Internet habla específicamente sobre el uso de Internet por parte de la Iglesia y sobre el papel de Internet en la vida de la Iglesia. Aquí sólo deseamos subrayar que la Iglesia católica, juntamente con otras organizaciones religiosas, debería tener una presencia visible y activa en Internet, y ser interlocutora en el diálogo público sobre su desarrollo. « La Iglesia no pretende dictar estas decisiones y estas elecciones, sino que trata de proporcionar una verdadera ayuda, indicando los criterios éticos y morales aplicables a este campo, criterios que se encontrarán en los valores a la vez humanos y cristianos ».⁴¹

Internet puede dar una contribución muy valiosa a la vida humana. Puede fomentar la prosperidad y la paz, el crecimiento intelectual y estético, y la comprensión mutua entre los pueblos y las naciones a escala mundial.

También puede ayudar a hombres y mujeres en su continua búsqueda de autocomprensión. En todas las épocas, incluida la nuestra, la gente se formula las mismas preguntas fundamentales: « ¿Quién soy? ¿De dónde vengo y a dónde voy? ¿Por qué existe el mal? ¿Qué hay después de esta vida? ».⁴² La Iglesia no puede imponer sus respuestas, pero puede y debe proclamar al mundo las respuestas que posee; y hoy, como siempre, ofrece la única respuesta totalmente satisfactoria a los interrogantes más profundos de

la vida: Jesucristo, que « manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación », ⁴³ Como el mundo contemporáneo, el mundo de los medios de comunicación, incluyendo Internet, ha sido conducido por Cristo, de manera incipiente pero verdadera, dentro de los límites del reino de Dios y puesto al servicio de la palabra de salvación. Sin embargo, « la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo ». ⁴⁴

Ciudad del Vaticano, 22 de febrero 2002, Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

John P. Foley

Presidente

Pierfranco Pastore

Secretario

(1) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, instrucción pastoral *Aetatis novae* sobre las comunicaciones sociales, con ocasión del vigésimo aniversario de la *Communio et progressio*, n. 4.

(2) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *La Iglesia e Internet*.

(3) Cf. Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales*, n. 5.

(4) *Ib.*, n. 21.

(5) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 26; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1906.

(6) Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

(7) Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, n. 2, 27 de abril de 2001.

(8) Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America*, n. 20.

(9) Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede*, n. 3, 10 de enero de 2000.

(10) Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, n. 2.

(11) *Ib.*, n. 3.

(12) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, Instrucción pastoral sobre las comunicaciones sociales *Communio et progressio*, n. 19.

(13) *Discurso al Cuerpo Diplomático*, n. 4.

(14) Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n. 43.

(15) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 2.

(16) Cf. Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una Respuesta Pastoral*, n. 20.

(17) *Ecclesia in America*, n. 56.

(18) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de la Paz de 2001*, n. 11.

(19) *Ib.*, n. 16.

-Ética en Internet-

- (20) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, n. 4, 24 de enero de 1999.
- (21) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 1997.
- (22) Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, n. 5.
- (23) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de la Paz*, n. 11.
- (24) Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n. 47.
- (25) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de la Paz*, n. 10.
- (26) Cf. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 47.
- (27) Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 59.
- (28) *Communio et progressio*, nn. 25 y 26.
- (29) Juan Pablo II, *Discurso en el Jubileo de los Periodistas*, n. 2, 4 de junio de 2000.
- (30) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 29.
- (31) Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 32.
- (32) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 1.
- (33) Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, n. 76.
- (34) *Communio et progressio*, n. 86.
- (35) *Aetatis novae*, n. 5.
- (36) Cf. *Communio et progressio*, n. 79.
- (37) *Ib.*
- (38) Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales*, n. 2.
- (39) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 22.
- (40) Juan Pablo II, *Discurso al Secretario General y al Comité Administrativo de Coordinación de la ONU*, nn. 2 y 3, 7 de abril de 2000.
- (41) *Aetatis novae*, n. 12.
- (42) Juan Pablo II, Carta encíclica *Fides et ratio*, n. 1.
- (43) *Gaudium et spes*, n. 22.
- (44) *Ib.*, n. 39.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES

«La Iglesia e internet»

I.-INTRODUCCIÓN

1. El interés de la Iglesia por Internet es una expresión particular de su antiguo interés por los medios de comunicación social. Considerándolos como un resultado del proceso histórico científico por el que la humanidad « avanza cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado », ¹ la Iglesia ha declarado a menudo su convicción de que los medios de comunicación son, como dice el Vaticano II, « maravillosos inventos de la técnica », ² que ya hacen mucho para afrontar las necesidades humanas y pueden hacer aún mucho más.

Así, la Iglesia ha tenido un enfoque fundamentalmente positivo de los medios de comunicación. ³ Los documentos del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, aun condenando abusos serios, se han preocupado por aclarar que « una actitud de pura restricción o de censura por parte de la Iglesia (...) ni es suficiente ni apropiada ». ⁴

Citando la carta encíclica *Miranda prorsus* del Papa Pío XII, del año 1957, la instrucción pastoral sobre los Medios de Comunicación Social *Communio et progressio*, publicada en 1971, subrayó este punto: « La Iglesia los ve como 'dones de Dios', ya que, según designio de la divina Providencia, unen fraternalmente a los hombres para que colaboren así con su voluntad salvífica ». ⁵ Esta sigue siendo nuestra opinión, y es la misma opinión que tenemos de Internet.

2. Desde el punto de vista de la Iglesia, la historia de la comunicación humana es como un largo viaje, que lleva a la humanidad « desde el orgulloso proyecto de Babel y la caída en la confusión e incompreensión mutua que produjo (cf. Gn 11, 1-9), hasta Pentecostés y el don de lenguas: una restauración de la comunicación, centrada en Jesús, bajo la acción del Espíritu Santo ». ⁶ En la vida, muerte y resurrección de Cristo, el fundamento último y el primer modelo de la « comunicación entre los hombres lo encontramos en Dios que se ha hecho hombre y hermano ». ⁷

Los medios modernos de comunicación social son una parte importante de esta historia. Como dice el Concilio Vaticano II « aunque hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en la medida en que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa mucho al Reino de Dios ». ⁸ Viendo a esta luz los medios de comunicación social, descubrimos que « contribuyen eficazmente a descansar y cultivar el espíritu y a propagar y fortalecer el reino de Dios ». ⁹

Hoy esto se aplica de modo especial a Internet, que está contribuyendo a realizar cambios revolucionarios en el comercio, la educación, la política, el periodismo, las relaciones entre las naciones y entre las culturas, cambios no sólo en el modo como la gente se comunica, sino también en el modo como comprende su vida. Discutimos la dimensión ética de estos temas en otro documento sobre cuestiones análogas. ¹⁰ Aquí consideramos las implicaciones que tiene Internet para la religión y especialmente para la Iglesia católica.

3. La Iglesia tiene un doble objetivo con respecto a los medios de comunicación. Uno de ellos consiste en fomentar su correcto desarrollo y uso con vistas al progreso humano, la justicia y la paz, para la construcción de la sociedad en los ámbitos local, nacional y comunitario a la luz del bien común y con espíritu de solidaridad. Al considerar la gran importancia de las comunicaciones sociales, la Iglesia « desea poder entablar un diálogo honrado y respetuoso con los responsables de los medios de comunicación », ¹¹ un diálogo que atañe principalmente a la programación de dichos medios. « Este diálogo implica que la Iglesia se esfuerce en comprender los medios de comunicación —sus objetivos, sus estructuras internas y sus modalidades— y que sostenga y anime a los que trabajan en ellos. Basándose en esta comprensión y este apoyo, se pueden hacer propuestas significativas con vistas a la eliminación de los obstáculos que se oponen al progreso humano y a la proclamación del Evangelio ». ¹²

Pero la preocupación de la Iglesia también se refiere a la comunicación en y por la Iglesia misma. Esta comunicación es más que un ejercicio de técnica, pues « se basa en la comunicación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y en su comunicación con nosotros »; y la realización de esta comunicación trinitaria « llega hasta la humanidad: el Hijo es la Palabra, pronunciada eternamente por el Padre; y en Jesucristo y por Jesucristo, Hijo y Palabra hecha carne, Dios se comunica a sí mismo y comunica su salvación a los hombres y mujeres ». ¹³

Dios sigue comunicándose con la humanidad a través de la Iglesia, portadora y depositaria de su revelación, a cuyo ministerio de enseñanza viva ha confiado la tarea de interpretar de modo auténtico su palabra ¹⁴. Además, la Iglesia misma es *communio*, una comunión de personas y comunidades eucarísticas que nacen de la comunión de la Trinidad y se reflejan en ella; ¹⁵ por tanto, la comunicación es la esencia de la Iglesia. Por esta razón, más que por cualquier otra, « el ejercicio de la comunicación por parte de la Iglesia debería ser ejemplar, reflejando los elevados modelos de verdad, responsabilidad y sensibilidad con respecto a los derechos humanos, así como otros importantes principios y normas ». ¹⁶

4. Hace tres décadas la *Communio et progressio* señalaba que « los medios modernos de comunicación ofrecen nuevos instrumentos para que la gente se confronte con el mensaje del Evangelio ». ¹⁷ El Papa Pablo VI afirmó que la Iglesia « se sentiría culpable ante Dios », si dejara de usar los medios de comunicación para la evangelización. ¹⁸ El Papa Juan Pablo II definió los medios de comunicación como « el primer areópago de la edad moderna », y declaró que « no basta usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio auténtico de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta 'nueva cultura' creada por la comunicación moderna ». ¹⁹ Hacer esto es muy importante hoy en día, no sólo porque los medios de comunicación ejercen una fuerte influencia en lo que la gente piensa sobre la vida, sino también porque en gran parte « la experiencia humana como tal ha llegado a ser una experiencia de los medios de comunicación ». ²⁰

Todo esto se aplica a Internet. Y aunque el mundo de las comunicaciones sociales « puede dar la impresión de oponerse al mensaje cristiano, también ofrece oportunidades únicas para proclamar la verdad salvífica de Cristo a la entera familia humana. (...) Pensemos (...) en las grandes posibilidades que brinda Internet para difundir información y enseñanza de carácter religioso, superando obstáculos y fronteras. Los que han predicado el Evangelio antes que nosotros jamás hubieran podido imaginar una audiencia tan vasta. (...) Los católicos no deberían tener miedo de abrir las puertas de los medios de comunicación social a Cristo, para que la buena nueva pueda ser oída desde las azoteas del mundo ». ²¹

II.-OPORTUNIDADES Y DESAFÍOS

5. « Las comunicaciones que se hacen en la Iglesia y por la Iglesia consisten esencialmente en el anuncio de la buena nueva de Jesucristo. Es la proclamación del Evangelio como palabra profética y liberadora dirigida a los hombres y a las mujeres de nuestro tiempo; es el testimonio dado de la verdad divina y el destino trascendente de la persona humana, frente a una secularización radical; es ponerse de parte de la justicia, en solidaridad con todos los creyentes, al servicio de la comunión de los pueblos, las naciones y las culturas, frente a los conflictos y las divisiones ». ²²

Dado que anunciar la buena nueva a la gente formada por una cultura de los medios de comunicación requiere considerar atentamente las características especiales de los medios mismos, la Iglesia necesita ahora comprender Internet. Esto es preciso para comunicarse eficazmente con la gente, de manera especial con los jóvenes, que están sumergidos en la experiencia de esta nueva tecnología, y también para usarla bien.

Los medios de comunicación ofrecen importantes beneficios y ventajas desde una perspectiva religiosa: « Transmiten noticias e información de acontecimientos, ideas y personalidades del ámbito religioso, y sirven como vehículos para la evangelización y la catequesis. Diariamente proporcionan inspiración, aliento y oportunidades de participar en funciones litúrgicas a personas obligadas a permanecer en sus hogares o en instituciones ». ²³ Además de estos beneficios, hay otros que son peculiares de Internet. Esta proporciona al público un acceso directo e inmediato a importantes recursos

religiosos y espirituales: grandes bibliotecas, museos y lugares de culto, documentos del Magisterio, y escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia, y la sabiduría religiosa de todos los tiempos. Posee una notable capacidad de superar las distancias y el aislamiento, poniendo en contacto a personas animadas por sentimientos de buena voluntad que participan en comunidades virtuales de fe para alentarse y apoyarse recíprocamente. La Iglesia puede prestar un servicio importante tanto a los católicos como a los no católicos mediante la selección y la transmisión de datos útiles en este medio.

Internet es importante para muchas actividades y programas de la Iglesia: la evangelización, que incluye tanto la re-evangelización como la nueva evangelización y la tradicional labor misionera *ad gentes*; la catequesis y otros tipos de educación; las noticias y la información; la apologética, el gobierno y la administración; y algunas formas de asesoría pastoral y dirección espiritual. Aunque la realidad virtual del ciberespacio no puede sustituir a la comunidad real e interpersonal o a la realidad encarnada de los sacramentos y la liturgia, o la proclamación inmediata y directa del Evangelio, puede complementarlas, atraer a la gente hacia una experiencia más plena de la vida de fe y enriquecer la vida religiosa de los usuarios, a la vez que les brinda sus experiencias religiosas. También proporciona a la Iglesia medios para comunicarse con grupos particulares —jóvenes y adultos, ancianos e impedidos, personas que viven en zonas remotas, miembros de otras comunidades religiosas— a los que de otra manera difícilmente podría llegar.

Un número creciente de parroquias, diócesis, congregaciones religiosas, instituciones relacionadas con la Iglesia, programas y todo tipo de organizaciones hacen ahora uso efectivo de Internet con estas y otras finalidades. En algunos lugares, tanto a nivel nacional como regional, han existido proyectos creativos patrocinados por la Iglesia. La Santa Sede ha estado activa en esta área durante muchos años, y sigue difundiendo y desarrollado su presencia en Internet. A los grupos vinculados a la Iglesia que todavía no han dado este paso se les anima a considerar la posibilidad de hacerlo cuanto antes. Recomendamos encarecidamente el intercambio de ideas e información sobre Internet entre quienes ya tienen experiencia en este campo y quienes son principiantes.

6. La Iglesia también necesita comprender y usar Internet como un medio de comunicaciones internas. Esto requiere tener claramente en cuenta su carácter especial de medio directo, inmediato, interactivo y participativo.

El doble canal de interactividad de Internet ya está borrando la antigua distinción entre quienes comunican y quienes reciben lo que se comunica,²⁴ y está creando una situación en la que, al menos potencialmente, todos pueden hacer ambas cosas. Esta no es la comunicación del pasado en una única dirección, de arriba a abajo. A medida que la gente se familiarice con esta característica de Internet en otros ámbitos de su vida, se puede esperar que lo utilice también por lo que respecta a la religión y a la Iglesia.

La tecnología es nueva, pero los criterios no. El Concilio Vaticano II afirmó que los miembros de la Iglesia deberían manifestar a sus pastores « sus necesidades y deseos con la libertad y confianza que deben tener los hijos de Dios y hermanos en Cristo »; de hecho, de acuerdo con su conocimiento, competencia o posición, los fieles « tienen el derecho, e incluso algunas veces el deber, de expresar sus opiniones sobre lo que se refiere al bien de la Iglesia ».²⁵ La

Communio et progressio subrayó que, como « cuerpo vivo », la Iglesia « necesita el intercambio de las legítimas opiniones de sus miembros ».²⁶ Aun cuando las verdades de fe « no dejan espacio a interpretaciones arbitrarias », la constitución pastoral observa que existe « una enorme área donde los miembros de la Iglesia pueden expresar sus puntos de vista ».²⁷

Ideas similares se expresan en el Código de derecho canónico,²⁸ así como en los documentos más recientes del Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales.²⁹ La *Aetatis novae* define la comunicación de dos direcciones y la opinión pública como « una forma concreta de llevar a la práctica el carácter de *communio* de la Iglesia ».³⁰ *Ética en las comunicaciones sociales* afirma: « Un flujo recíproco de información y puntos de vista entre los pastores y los fieles, una libertad de expresión que tenga en

cuenta el bien de la comunidad y el papel del Magisterio al promoverla, y una opinión pública responsable, son expresiones importantes del 'derecho fundamental al diálogo y a la información en el seno de la Iglesia' ». ³¹ Internet proporciona un medio tecnológico eficaz para realizar esta perspectiva.

Así pues, aquí tenemos un instrumento que se puede usar creativamente para varios aspectos de administración y gobierno. Además de abrir canales para la expresión de la opinión pública, pensamos en otros elementos, como consultar expertos, preparar encuentros y practicar la colaboración en las Iglesias e institutos religiosos, a nivel local, nacional e internacional, así como entre ellos.

7. La educación y la formación son otras áreas oportunas y necesarias. « Hoy todos necesitan alguna forma de formación permanente acerca de los medios de comunicación social, sea mediante el estudio personal, sea mediante la participación en un programa organizado, sea con ambos. La educación para el uso de los medios de comunicación social, más que enseñar algo acerca de las técnicas, ayuda a la gente a formarse criterios de buen gusto y juicios morales verdaderos; se trata de un aspecto de la formación de la conciencia. A través de sus escuelas y de sus programas de formación, la Iglesia debería proporcionar este tipo de educación para el uso de los medios de comunicación social ». ³²

La educación y la formación relativas a Internet pueden integrar programas globales de educación en los medios de comunicación accesibles a los miembros de la Iglesia. En la medida de lo posible la planificación pastoral de los medios de comunicación debería prever esta formación para los seminaristas, los sacerdotes, los religiosos y el personal pastoral laico como maestros, padres y estudiantes. ³³

Los jóvenes, en particular, necesitan que se les enseñe « no sólo a ser buenos cristianos cuando son receptores, sino también cuando son activos al usar todas las ayudas para la comunicación que ofrecen los medios de comunicación. (...) Así, los jóvenes se convertirán en auténticos ciudadanos de la era de las comunicaciones sociales que parece iniciarse en este tiempo », ³⁴ era en que se considera a los medios de comunicación como « parte integrante de una cultura aún inacabada cuyas plenas implicaciones todavía no se entienden perfectamente ». ³⁵ Así, la enseñanza sobre Internet y las nuevas tecnologías implica mucho más que meras enseñanzas técnicas; los jóvenes necesitan aprender cómo funcionar bien en el mundo del ciberespacio, cómo hacer juicios maduros, según sólidos criterios morales, sobre lo que encuentran en él, y cómo usar la nueva tecnología para su desarrollo integral y en beneficio de los demás.

8. Internet también plantea algunos problemas especiales a la Iglesia, además de los de índole general discutidos en el documento adjunto a este. ³⁶ A la vez que se destaca lo que es positivo en relación con Internet, es importante aclarar lo que no lo es.

En un nivel muy profundo, « a veces el mundo de los medios de comunicación puede parecer indiferente e incluso hostil a la fe y a la moral cristiana. En parte esto se debe a que la cultura de los medios de comunicación se ha ido impregnando progresivamente de una mentalidad típicamente posmoderna, según la cual la única verdad absoluta es que no existen verdades absolutas o, en caso de que existieran, serían inaccesibles a la razón humana y, por tanto, irrelevantes ». ³⁷

Entre los problemas específicos creados por Internet figura la presencia de sitios llenos de odio dedicados a difamar y atacar a los grupos religiosos y étnicos. Algunos de ellos toman como blanco a la Iglesia católica. Como la pornografía y la violencia en los medios de comunicación, estos sitios de Internet « evidencian la componente más turbia de la naturaleza humana, dañada por el pecado ». ³⁸ Y aunque el respeto a la libertad de expresión exige a veces tolerar hasta cierto punto incluso las voces de lo negativo, la aplicación de la autorregulación y, cuando sea necesario, la intervención de la autoridad pública, deberían establecer y hacer respetar algunos límites razonables acerca de lo que se puede decir.

La proliferación de sitios web que se autodefinen católicos plantea un problema de tipo diferente. Como hemos dicho, los grupos vinculados a la Iglesia deberían estar creativamente presentes en Internet; y las personas bien motivadas e informadas, así como los grupos no oficiales que actúan por su propia iniciativa, también tienen derecho a estar en él. Pero origina confusión, por lo menos, no distinguir interpretaciones doctrinales desviadas, prácticas arbitrarias de devoción y posturas ideológicas que se

autocalifican de « católicas », de las posiciones auténticas de la Iglesia. Sugerimos un enfoque de esta cuestión más adelante.

9. Algunas otras cuestiones requieren mucha reflexión. Con respecto a ellas, instamos a proseguir la investigación y el estudio continuos, incluyendo « la elaboración de una antropología y una verdadera teología de la comunicación », ³⁹ con referencia específica a Internet. Desde luego, además del estudio y la investigación, se puede y se debe proponer una programación pastoral positiva para el uso de Internet. ⁴⁰

Un área de investigación podría responder a la sugerencia según la cual la amplia gama de opciones relativas a los productos y servicios destinados al consumidor disponibles en Internet tiene un efecto indirecto por lo que atañe a la religión, y favorece un enfoque de « consumidor » sobre cuestiones de fe. Los datos sugieren que algunos visitantes de los sitios web religiosos pueden hacer compras, seleccionar y escoger elementos de paquetes religiosos a medida del usuario para adaptarlos a sus gustos personales. La « tendencia, por parte de algunos católicos, de matizar el grado de adhesión » ⁴¹ a la enseñanza de la Iglesia es un problema conocido en otros contextos; se necesita más información para saber si, y hasta qué punto, Internet agrava este problema.

De modo análogo, como observamos antes, la realidad virtual del ciberespacio tiene algunas implicaciones preocupantes tanto para la religión como para otras áreas de la vida. La realidad virtual no sustituye la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ni la realidad sacramental de los otros sacramentos, ni tampoco el culto compartido en una comunidad humana de carne y hueso. No existen los sacramentos en Internet; e incluso las experiencias religiosas posibles ahí por la gracia de Dios son insuficientes si están separadas de la interacción del mundo real con otras personas de fe. Este es otro aspecto de Internet que requiere estudio y reflexión. Al mismo tiempo, la programación pastoral debería considerar cómo llevar a las personas desde el ciberespacio hasta una auténtica comunidad y cómo podría luego usarse Internet, mediante la enseñanza y la catequesis, para apoyarlos y enriquecerlos en su compromiso cristiano.

III.- RECOMENDACIONES Y CONCLUSIÓN

10. Los creyentes, presentes también en Internet con sus legítimas inquietudes, desean una presencia activa de cara al futuro de este nuevo medio. Por supuesto que esto conlleva una adaptación de la mentalidad a las características y estilo del mismo.

Es importante, además, que la gente en todos los sectores de la Iglesia use Internet de modo creativo para asumir sus responsabilidades y realizar la obra de la Iglesia. No es aceptable quedarse atrás tímidamente por miedo a la tecnología o por cualquier otra razón, considerando las numerosas posibilidades positivas que ofrece Internet. « Métodos para facilitar la comunicación y el diálogo entre sus propios miembros pueden fortalecer los vínculos de unidad entre los mismos. El acceso inmediato a la información le da a la Iglesia la posibilidad de ahondar en su diálogo con el mundo contemporáneo. (...) La Iglesia tiene más facilidades para informar al mundo acerca de sus creencias y explicar los motivos de su actitud sobre cualquier problema o acontecimiento concretos. También puede escuchar con más claridad la voz de la opinión pública y estar en el centro de un debate continuo con el mundo, comprometiéndose así más a fondo en la búsqueda común por resolver los problemas más urgentes de la humanidad ». ⁴²

11. Por tanto, al concluir estas reflexiones, ofrecemos palabras de aliento a algunos grupos en particular: a los dirigentes de la Iglesia, a los agentes pastorales, a los educadores, a los padres y, de modo especial, a los jóvenes.

A los dirigentes de la Iglesia

. Los responsables de los diversos ámbito de la Iglesia necesitan conocer las características de los medios de comunicación social de cara a un uso adecuado de los mismos en la elaboración de planes pastorales en general y referentes al sector mismo de la comunicación. ⁴³ En muchos se hace necesaria una formación específica para ello; de hecho, « sería un gran bien para la Iglesia que un mayor número de

personas que tienen cargos y cumplen funciones en su nombre se formaran en el uso de los medios de comunicación social ».⁴⁴

Esto se aplica tanto a Internet como a los medios de comunicación tradicionales. Los dirigentes de la Iglesia están obligados a usar « las potencialidades de esta 'edad informática', con el fin de servir a la vocación humana y trascendente de cada ser humano, y así glorificar al Padre, de quien viene todo bien ».⁴⁵ Pueden emplear esta notable tecnología en muchos y diferentes aspectos de la misión de la Iglesia, al mismo tiempo que aprovechan también las oportunidades que ofrecen para la cooperación ecuménica e interreligiosa.

Como hemos visto, un aspecto especial de Internet concierne a la proliferación, a veces confusa, de sitios web no oficiales que se definen « católicos ». Con respecto al material de índole catequética o específicamente doctrinal, podría ser útil un sistema de certificación voluntaria a nivel local y nacional bajo la supervisión de representantes del Magisterio. No se trata de censura, sino de ofrecer a los usuarios de Internet una guía segura sobre lo que expresa la posición auténtica de la Iglesia.

A los agentes pastorales

. Sacerdotes, diáconos, religiosos y agentes pastorales laicos deberían procurar formarse en los medios de comunicación para saber hacer buen uso de las posibilidades de las comunicaciones sociales sobre las personas y la sociedad, de modo que les ayude a adquirir un estilo de comunicación que hable a las sensibilidades y a los intereses de la gente que vive inmersa en una cultura mediática. Hoy esto les exige claramente el aprendizaje de Internet, incluyendo cómo usarlo en su trabajo. También pueden beneficiarse de los sitios web que posibilitan una actualización teológica y pastoral.

Con respecto al personal de la Iglesia implicado directamente en los medios de comunicación, no es necesario decir que debe contar con formación profesional. Pero también precisa formación doctrinal y espiritual, puesto que « para testimoniar a Cristo es necesario encontrarse personalmente con él y cultivar esa relación a través de la oración, la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación, leyendo y meditando la palabra de Dios, estudiando la doctrina cristiana y sirviendo a los demás ».⁴⁶

A los educadores y a los catequistas

. La instrucción pastoral *Communio et progressio* habla de la « obligación urgente » que tienen las escuelas católicas de formar a comunicadores y receptores de las comunicaciones sociales en los principios cristianos pertinentes.⁴⁷ Este mismo mensaje ha sido repetido muchas veces. En la era de Internet, con su enorme alcance e impacto, esta necesidad es más urgente que nunca.

Las universidades, los colegios y las escuelas católicas, así como los programas educativos en todos los niveles, deberían ofrecer cursos para varios grupos —« seminaristas, sacerdotes, religiosos y religiosas o animadores laicos; (...) profesores, padres y estudiantes »,⁴⁸— así como una formación más esmerada en cuestiones de tecnología, administración, ética y política de las comunicaciones destinada a las personas que se preparan para trabajar profesionalmente en los medios de comunicación o para desempeñar funciones directivas, incluyendo a quienes trabajan para la Iglesia en las comunicaciones sociales. Además, confiamos los problemas y las cuestiones antes mencionados a la atención de alumnos e investigadores de las disciplinas pertinentes en las instituciones católicas de estudios superiores.

A los padres

. Por el bien de sus hijos, así como por el suyo propio, los padres deben « aprender y poner en práctica su capacidad de discernimiento como telespectadores, oyentes y lectores, dando ejemplo en sus hogares de un uso prudente de los medios de comunicación social ».⁴⁹ En lo que a Internet se refiere, a menudo los niños y los jóvenes están más familiarizados con él que sus padres, pero éstos tienen la grave obligación de guiar y supervisar a sus hijos en su uso.⁵⁰ Si esto implica aprender más sobre Internet de lo que han aprendido hasta ahora, será algo muy positivo.

La supervisión de los padres debería incluir el uso de un filtro tecnológico en los ordenadores accesibles a los niños, cuando sea económica y técnicamente factible, para protegerlos lo más posible de la pornografía, de los depredadores sexuales y de otras amenazas. No debería permitírseles la exposición sin supervisión a Internet. Los padres y los hijos deberían discutir juntos lo que se ve y experimenta en el ciberespacio. También es útil compartir con otras familias que tienen los mismos valores y preocupaciones. Aquí, el deber fundamental de los padres consiste en ayudar a sus hijos a llegar a ser usuarios juiciosos y responsables de Internet, y no adictos a ella, que se alejan del contacto con sus coetáneos y con la naturaleza.

A los niños y a los jóvenes

. Internet es una puerta abierta a un mundo atractivo y fascinante, con una fuerte influencia formativa; pero no todo lo que está al otro lado de la puerta es saludable, sano y verdadero. « Los niños y los jóvenes deberían ser introducidos en la formación respecto a los medios de comunicación, evitando el camino fácil de la pasividad carente de espíritu crítico, la presión de sus coetáneos y la explotación comercial ». ⁵¹ Los jóvenes tienen consigo mismos, con sus padres, familias y amigos, con sus pastores y maestros y, por último, con Dios, el deber de usar Internet correctamente.

Internet pone al alcance de los jóvenes en una edad inusualmente temprana una inmensa capacidad de hacer el bien o el mal, a sí mismos y a los demás. Puede enriquecer su vida más allá de los sueños de las generaciones anteriores, y capacitarlos para que, a su vez, enriquezcan la vida de los demás. También puede arrastrarlos al consumismo, a la pornografía, a fantasías violentas y a un aislamiento patológico.

Los jóvenes, como se ha dicho repetidamente, son el futuro de la sociedad y de la Iglesia. Un uso correcto de Internet puede ayudar a prepararlos para sus responsabilidades en ambas. Pero esto no sucederá automáticamente. Internet no es sólo un medio de entretenimiento y gratificación del usuario. Es un instrumento para realizar un trabajo útil, y los jóvenes deben aprender a verlo y usarlo así. En el ciberespacio, al menos como en cualquier otro lugar, pueden estar llamados a ir contra corriente, ejercer la contracultura e, incluso, sufrir persecución por estar a favor de lo verdadero y bueno.

12. *A todas las personas de buena voluntad.* Por último, queremos sugerir algunas virtudes que debe cultivar todo el que quiera hacer buen uso de Internet; su práctica se ha de basar y guiar por una valoración realista de sus contenidos.

Se necesita prudencia para ver claramente las implicaciones —el potencial para el bien y para el mal— de este nuevo medio y responder creativamente a sus desafíos y oportunidades.

Se necesita justicia, especialmente justicia en el trabajo de cerrar la brecha digital, la separación entre ricos y pobres en información en el mundo actual. ⁵² Esto requiere un compromiso en favor del bien común internacional, así como la « globalización de la solidaridad ». ⁵³

Se necesita fortaleza y valentía. Esto implica defender la verdad frente al relativismo religioso y moral, el altruismo y la generosidad frente al consumismo individualista, y la decencia frente a la sensualidad y el pecado.

Se necesita templanza, autodisciplina ante este formidable instrumento tecnológico que es Internet, para usarlo con sabiduría y exclusivamente para el bien.

Al reflexionar sobre Internet, como sobre todos los otros medios de comunicación social, recordamos que Cristo es « el perfecto comunicador », ⁵⁴ la norma y el modelo de la Iglesia del enfoque sobre la comunicación, así como del contenido que debe comunicar. « Ojalá que los católicos comprometidos en el mundo de las comunicaciones sociales prediquen desde las azoteas la verdad de Jesús con mucho más valor y alegría, de forma que todos los hombres y mujeres puedan oír hablar del amor que es el centro de la autocomunicación de Dios en Jesucristo, el mismo ayer, hoy y siempre ». ⁵⁵

Ciudad del Vaticano, 22 de febrero de 2002,
Fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol.

John P. Foley
Presidente

Pierfranco Pastore
Secretario

- (1) Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem exercens*, n. 25; cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et spes*, n. 34.
- (2) Concilio Vaticano II, Decreto sobre los medios de Comunicación Social *Inter mirifica*, n. 1.
- (3) Véanse, por ejemplo, *Inter mirifica*; los mensajes de los Pontífices Pablo VI y Juan Pablo II con ocasión de las *Jornadas mundiales de las comunicaciones sociales*; Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, Instrucción pastoral *Communio et progressio*, *Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una Respuesta Pastoral*; instrucción pastoral *Aetatis novae*; *Ética en la Publicidad*, *Ética en las Comunicaciones*.
- (4) *Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una Respuesta Pastoral*, n. 30.
- (5) *Communio et progressio*, n. 2.
- (6) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 4 de junio de 2000.
- (7) *Communio et progressio*, n. 10.
- (8) Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual *Gaudium et spes*, n. 39.
- (9) *Inter mirifica*, n. 2.
- (10) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Etica en Internet*.
- (11) *Aetatis novae*, n. 8.
- (12) *Ib.*
- (13) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 3.
- (14) Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, n. 10.
- (15) Cf. *Aetatis novae*, n. 10.
- (16) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 26.
- (17) *Communio et progressio*, n. 128.
- (18) Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 45.
- (19) Encíclica *Redemptoris missio*, n. 37.
- (20) *Aetatis novae*, 2.

- (21) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 27 de mayo de 2001, n. 3.
- (22) *Aetatis novae*, n. 9.
- (23) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 11.
- (24) Cf. *Communio et progressio*, n. 15.
- (25) Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, n. 37.
- (26) *Communio et progressio*, n. 116.
- (27) *Ib.*, n. 117.
- (28) Cf. canon 212, § 2 y 3.
- (29) Cf. *Aetatis novae*, n. 10; *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 26.
- (30) *Aetatis novae*, n. 10.
- (31) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 26.
- (32) *Ib.*, n. 25.
- (33) Cf. *Aetatis novae*, n. 28.
- (34) *Communio et progressio*, n. 107.
- (35) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXIV Jornada mundial de las comunicaciones sociales*, 1990.
- (36) Cf. *Ética en Internet*.
- (37) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, n. 3.
- (38) *Pornografía y Violencia en las Comunicaciones Sociales: una Respuesta Pastoral*, n. 6.
- (39) *Aetatis novae*, n. 8.
- (40) Cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n. 39.
- (41) Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los Obispos de Estados Unidos*, n. 5, Los Ángeles, 16 de septiembre de 1987.
- (42) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, 1990.
- (43) Cf. *Aetatis novae*, nn. 23-33.
- (44) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 26.
- (45) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*.
- (46) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*.
- (47) Cf. *Communio et progressio*, n. 107.

(48) *Aetatis novae*, n. 28.

(49) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 25.

(50) Cf. Juan Pablo II, exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*, n. 76.

(51) *Ética en las Comunicaciones Sociales*, n. 25.

(52) Cf. *Solidaridad en el Ciberespacio: Reflexiones sobre Ética e Internet*, nn. 10 y 17.

(53) Juan Pablo II, *Discurso al Secretario General y al Comité Administrativo de Coordinación de la ONU*, n. 2, 7 de abril de 2000.

(54) *Communio et progressio*, n. 11.

(55) Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales*, n. 4.

Orientaciones pastorales para el catecumenado

LXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ÍNDICE

SIGLAS

I. INTRODUCCIÓN

II. ORIENTACIONES GENERALES

1. NATURALEZA DEL CATECUMENADO

2. ESTRUCTURA DEL CATECUMENADO

- 1) Iniciativa y don de Dios que es acogido por el hombre
- 2) La mediación de la Iglesia y la presencia de la comunidad eclesial
- 3) Un itinerario litúrgico-catequético y espiritual

a) Etapas y tiempos

- 1) Anuncio misionero y precatecumenado
- 2) Tiempo del catecumenado
- 3) Tiempo de la purificación y de la iluminación
- 4) Tiempo de la mistagogía

b) Contenido de estos itinerarios

- 1) Catequesis apropiada, básica e integral
- 2) Iniciación y educación en la liturgia y en la oración
- 3) Aprendizaje de la vida cristiana
- 4) Iniciación y educación para la vida comunitaria y para la misión

c) Referencias

- 4) La celebración de los sacramentos de iniciación cristiana

3. ADAPTACIONES Y PECULIARIDADES EN EL DESARROLLO DEL CATECUMENADO

4. DESTINATARIOS

5. OBLIGACIONES Y PRERROGATIVAS DEL CATECUMENADO

6. COMPETENCIAS Y RESPONSABILIDADES

- 1) El Obispo
- 2) Los presbíteros
- 3) Servicio diocesano y delegado del catecumenado
- 4) Padrinos y catequistas

7. LUGARES

SIGLAS

AG CONC. ECUM.
 VAT. II, Decreto

- sobre la acción misionera de la Iglesia, Ad gentes (7 diciembre 1965)
- CCE Catecismo de la Iglesia Católica. Ed. española del Catechismus Catholicae Ecclesiae (11 octubre 1992)
- CD CONC. ECUM. VAT. II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia Christus Dominus (28 octubre 1965)
- CIC Codex Iuris Canonici (25 enero 1983)
- DGC CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio General para la Catequesis (15 agosto 1997)
- EN PABLO VI, Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi (8 diciembre 1975)
- IC CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones (27 noviembre 1998)
- LG CONC. ECUM. VAT. II, Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium (21 noviembre 1964)
- NMI JUAN PABLO II, Carta pastoral Novo millennio

- ineunte (6 enero 2001)
CONC. ECUM.
VAT. II, Decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal, Presbyterorum ordinis (7 diciembre 1965)
- PO Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos, ed. española del Ordo Initiationis Christianae Adultorum, Editio Typica, Vaticano 1972
- RICA
- RM JUAN PABLO II, Carta encíclica Redemptoris missio (7 diciembre 1990)
- SC CONC. ECUM. VAT. II, Constitución sobre la sagrada liturgia, Sacrosanctum Concilium (4 diciembre 1963)

Id pues y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado (Mt 28, 19-20).

I. INTRODUCCIÓN

1. La Iglesia, enviada por Cristo para manifestar y comunicar a todos los hombres y a todos los pueblos el amor de Dios, sabe que tiene que llevar a cabo una ingente labor misionera (AG 10). En virtud de la misión evangelizadora confiada por el Señor la Iglesia debe acercarse a todos los hombres que buscan al Dios vivo, para anunciarles la salvación de Dios. El catecumenado es una de las expresiones más genuinas y significativas de la misión de la Iglesia, pues trata de conducir a los hombres a la fe mostrándoles, en el anuncio del Evangelio y en la celebración de los sacramentos, el camino de la salvación.

2. Así pues, es a la luz de la misión propia de la Iglesia (cf. EN, 14) como debe entenderse la instauración del catecumenado en nuestros días, de modo que éste sea expresión tanto del vigor de la fe (cf. RM 49) como del impulso misionero de la Iglesia.

3. El Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia dispone: Restáurese el catecumenado de adultos, dividido en distintas etapas y grados, cuya práctica dependerá del juicio del ordinario del lugar (SC 64). El Decreto sobre la función pastoral de los Obispos encomienda a éstos, como tarea propia de su función de enseñar "esforzarse en restablecer el catecumenado de adultos" (CD 14). Junto a esto la Constitución Dogmática sobre la Iglesia muestra a ésta ejerciendo su función maternal con

los catecúmenos que piden ser incorporados a la Iglesia, "a éstos la madre Iglesia los abraza ya con amor tomándolos a su cargo" (LG 14).

4. En cumplimiento de estos mandatos conciliares la Sagrada Congregación para el Culto Divino preparó el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos en el año 1972. Por su parte el Código de Derecho Canónico, al tratar, en el título dedicado a la actividad misional de la Iglesia de la iniciación cristiana de adultos no bautizados afirma: "Corresponde a las Conferencias Episcopales publicar unos estatutos por los que se regule el catecumenado, determinando qué obligaciones deben cumplir los catecúmenos y qué prerrogativas se les reconocen" (CIC 788/3). A este respecto, la Conferencia Episcopal Española, en su Segundo Decreto General sobre las normas complementarias al Nuevo Código de Derecho Canónico, del año 1985, determinó sintéticamente las obligaciones y prerrogativas. A su vez, el Ceremonial de los Obispos dice que corresponde al Obispo diocesano "organizar, dirigir y fomentar la instrucción pastoral de los catecúmenos" (Ceremonial de Obispos 406).

5. La Conferencia Episcopal Española, atendiendo estas indicaciones de la Iglesia, y consciente de los desafíos actuales que provienen de la situación de la fe de los bautizados y el número cada vez mayor de adultos y niños en edad escolar que quieren conocer al Señor y ser bautizados, considera que la restauración del catecumenado en nuestras iglesias es una oportunidad que Dios nos concede para la renovación de la vida de la Iglesia y una ocasión para mostrar a todos la fe que ella ha recibido (cf. LG 1; IC 3). A su vez, la Iglesia se ve renovada y enriquecida por los nuevos creyentes, que son siempre un signo de la vitalidad del Evangelio.

6. La Conferencia Episcopal Española ofrece estas orientaciones de carácter general para que, concretadas y desarrolladas por cada Obispo según las diversas situaciones y circunstancias diocesanas, puedan constituir un vínculo de comunión de la Iglesia en España. En este sentido, estas orientaciones y disposiciones pueden ser consideradas como "un instrumento de comunión, particularmente necesario hoy ante las exigencias de responder con prontitud y eficacia a los problemas que la Iglesia tiene que afrontar en los cambios tan rápidos de nuestro tiempo" (NMI 44).

II. ORIENTACIONES GENERALES

1. Naturaleza del catecumenado

7. El catecumenado bautismal es la institución que, en el seno de la pastoral de iniciación cristiana de la diócesis, esta al servicio del proceso de formación en la fe y en la vida cristiana de aquellos catecúmenos que desean recibir el bautismo e incorporarse en la Iglesia (cf. CIC 788/2; 851/1) y como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica "tiene por finalidad ayudar a los catecúmenos, en respuesta a la iniciativa divina y en unión con una comunidad eclesial, a que lleven a madurez su conversión y su fe" (CCE 1248). Se trata, por tanto, de una iniciativa o decisión de la Iglesia en cuanto tal, que ejerce de esta manera su responsabilidad maternal sobre los que se convierten a Jesucristo y así "la institución catecumenal acrecienta en la Iglesia la conciencia de la maternidad espiritual que ejerce en toda forma de educación en la fe" (DGC 91).

Se trata, asimismo, de "una formación y noviciado debidamente prolongado de la vida cristiana, en que los discípulos se unen con Cristo, su Maestro" (AG 14). Por tanto mediante el catecumenado la Iglesia ha de iniciar a los catecúmenos en el misterio de la salvación, en la liturgia y en los ritos sagrados que deben celebrarse en los tiempos sucesivos, en la practica de las costumbres evangélicas e introducirlos en la vida de fe, esperanza y caridad del pueblo de Dios (cf. CCE 1233, 1248; RICA obs. previas 19. CIC, 788/1; DGC 89).

8. El catecumenado alcanza su punto culminante en la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiana. "Los fieles, renacidos en el Bautismo se fortalecen con el sacramento de la Confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna y, así, por medio de estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con mas abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad" (CCE 1212).

2. Estructura del catecumenado

9. De acuerdo con la naturaleza del catecumenado, los componentes fundamentales de la estructura del catecumenado son:

- 1) la iniciativa y don de Dios que es acogida por el hombre,
- 2) la mediación de la Iglesia y la presencia de la comunidad eclesial,
- 3) un itinerario litúrgico, catequético y espiritual,
- 4) y la celebración de los sacramentos de iniciación cristiana.

1) Iniciativa y don de Dios que es acogido por el hombre

10. El don del amor de Dios, que se recibe por mediación de la Madre Iglesia, se lleva a cabo en el curso de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial en el cual los catecúmenos que acogen el mensaje divino de la salvación, son acompañados por la Iglesia desde el nacimiento a la vida de hijos de Dios hasta llegar a una fe viva, explícita y operante (cf. CD 14. DGC 56. IC 9 y 12).

2) La mediación de la Iglesia y la presencia de la comunidad eclesial

11. Todo el proceso formativo del catecumenado se realiza por medio de la Iglesia, a la que ya están unidos los catecúmenos por el deseo, suscitado por el Espíritu Santo, de ser incorporados a ella (cf. LG 14). La comunidad eclesial debe asumir esta responsabilidad y lo hará viviendo ella misma la vida cristiana como camino de crecimiento: engendrar, cuidar, alimentar y ayudar a crecer a los nuevos cristianos (cf. DGC 91; 256).

3) Un itinerario litúrgico-catequético y espiritual

12. La iniciación de los catecúmenos se hará gradualmente a través de un itinerario litúrgico-catequético y espiritual, como un camino de conversión y crecimiento en la fe que se desarrolla en el seno de la comunidad cristiana, estableciendo etapas a través de las cuales se va avanzando en la fe (Cf. RICA obs. prv. 4. 9-40; IC 24-31; DGC 85-89).

Este itinerario se realiza mediante etapas, con diversas dimensiones o caminos, contenidos y con referencias fundamentales en las que se inspiran.

a) Etapas y tiempos

1) Anuncio misionero y precatecumenado

13. El primer tiempo es el del anuncio misionero y precatecumenado, que acaba con el ingreso en el grado de los catecúmenos. Durante este tiempo el acento ha de ponerse en el anuncio del Evangelio, anuncio del Dios vivo y de Jesucristo, del que debe brotar la fe y la conversión inicial y ha de madurar la voluntad de seguir a Jesucristo (Cf. RICA obs. prv. 9-11; DGC 88). También se ha de trabajar para suscitar en los catecúmenos la búsqueda de la verdad, el sentido de la vida, y ayudar a discernir el deseo y la motivación que les lleva a la petición del Bautismo. Son elementos fundamentales en este momento: la acogida, el dialogo, el testimonio de la fe, el servicio de la caridad.

2) Tiempo del catecumenado

14. El segundo tiempo es el del catecumenado propiamente dicho. Es un tiempo de asentamiento y maduración de la fe que acaba con la celebración del rito de la elección. Para ser elegidos se requiere la fe iluminada y la voluntad de recibir los sacramentos (cf. RICA 133-142). Durante este tiempo el catecúmeno recibirá una catequesis que le introducirá en el conocimiento del misterio de la salvación, en la practica de la vida cristiana y en el ejercicio de la caridad, en la oración y la celebración litúrgica, y en el testimonio de vida.

3) Tiempo de la purificación y de la iluminación

15. La tercera etapa es el llamado tiempo de la purificación y de la iluminación y se desarrolla ordinariamente durante la cuaresma como disposición inmediata a la celebración de los sacramentos de iniciación, que constituyen el centro y culmen de todo el catecumenado (cf. RICA obs. prv 21-25; 181; IC 122).

La formación en esta etapa tiene preferentemente un carácter espiritual y ascético. Se dirige al corazón de los catecúmenos para purificarlos por la oración y la penitencia y se dirige a la mente para iluminarla por un conocimiento más profundo de Cristo. Además de las entregas del Símbolo de la fe y del Padrenuestro, se llevan a cabo diversos ritos, escrutinios y exorcismos.

4) Tiempo de la mistagogía

16. El último tiempo, durante la Pascua, es el tiempo de la mistagogía, de la profundización en la experiencia nueva de los sacramentos recibidos, mediante la renovación de las explicaciones y la recepción frecuente de los mismos. En él se atiende a la inteligencia más plena y fructuosa de los misterios recibidos, se desarrolla la experiencia espiritual de los nuevos fieles en la comunidad cristiana y se aprende a asumir los compromisos y responsabilidades propias del cristiano, miembro de la Iglesia (cf. RICA 37-40).

b) Contenido de estos itinerarios

17. El catecumenado comprende cuatro dimensiones o caminos a través de los cuales los catecúmenos son "iniciados en el misterio de la salvación, e introducidos a la vida de la fe, de la liturgia, de la caridad del pueblo de Dios, y del apostolado" (CIC n°9553; 788,2). Se pueden concretar de este modo en nuestras iglesias diocesanas (cf. IC 121):

1) Catequesis apropiada, básica e integral

18. Catequesis apropiada, básica e integral, cuyo objetivo es conducir al catecúmeno al íntimo conocimiento del misterio de la salvación. Los contenidos deben ser los propuestos por el Catecismo de la Iglesia Católica y por los catecismos oficiales correspondientes. Será siempre oportuno tener presente las normas y criterios para la presentación del mensaje evangélico en la catequesis que presenta el Directorio General para la Catequesis (DGC 94 -118).

2) Iniciación y educación en la liturgia y en la oración

19. Se ira educando y creciendo en la experiencia de la liturgia, participando en ella y en la oración de la Iglesia. "Durante este tiempo el catecúmeno, junto a su catequista y acompañantes, asistirá a la liturgia de la Palabra de las celebraciones eucarísticas dominicales, y a las celebraciones comunitarias de la Penitencia" (IC121).

3) Aprendizaje de la vida cristiana

20. Este aprendizaje de la vida cristiana supone el progreso en la conversión, la adquisición progresiva de las costumbres evangélicas y el ejercicio de los compromisos personales y eclesiales.

4) Iniciación y educación para la vida comunitaria y para la misión

21. El catecumenado esta siempre abierto al dinamismo misionero y por ello el catecúmeno deberá capacitarse para vivir en comunidad y para participar en la vida y misión de la Iglesia y estar presente, en cuanto cristianos, en la sociedad, en la vida profesional, laboral y social (cf. DGC 86).

c) Referencias

22. Las referencias fundamentales para la inspiración y el desarrollo de los itinerarios y contenidos catequéticos de iniciación cristiana habrán de ser:

- La Sagrada Escritura.
- El Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos.
- El Catecismo de la Iglesia Católica.
- El Directorio General para la Catequesis.
- Los catecismos de la Conferencia Episcopal Española.

4) La celebración de los sacramentos de iniciación cristiana

23. La celebración de los sacramentos es la fuente y cima del proceso catecumenal ya que en ellos se realiza la vinculación de Jesucristo con los catecúmenos y se les comunica la salvación (cf. IC 45-47). Por ello la celebración de los sacramentos debe ser tal como corresponde a su condición de verdaderos momentos eclesiales del encuentro salvador con Jesucristo.

3. Adaptaciones y peculiaridades en el desarrollo del catecumenado

24. Conviene también tener en cuenta que el catecumenado en su ejercicio, en cuanto camino espiritual de los catecúmenos, puede integrar itinerarios diversos, según la gracia multiforme de Dios y la libre cooperación de los catecúmenos, la acción de la Iglesia y las circunstancias de tiempo y lugar (cf. RICA obs. prv. 4-8; IC 112-118).

25. La Conferencia Episcopal Española, señala algunas situaciones en las que, salvada la responsabilidad propia de cada Obispo, la iniciación cristiana de los adultos que piden el bautismo puede realizarse, ordinariamente, según la forma simplificada de iniciación de un adulto en tres etapas, tal como estableció el Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos (cf. IC 114-116). Esta forma simplificada deberá aplicarse de manera que no se prive al candidato al bautismo de los beneficios de una preparación mas larga. A la vez, en la forma abreviada, siempre deberá asegurarse el primer anuncio de la fe, pues es el punto de partida del catecumenado (cf. IC 117-119).

26. En circunstancias extraordinarias, cuando el candidato no pueda recorrer todos los grados de la iniciación, o cuando el ordinario del lugar, juzgando sobre la sinceridad de la conversión cristiana del candidato y sobre su madurez religiosa, dispone que reciba el Bautismo sin dilación, a él le toca permitir, para cada caso en particular, que se use el rito simplificado en el que todo se realiza en una sola ceremonia (cf. RICA, 245-273), o dando facultad para tener solamente uno de los dos ritos del catecumenado o del tiempo de la purificación e iluminación (cf. RICA, 240; 274-277).

27. Un adulto que se encuentre en peligro de muerte puede ser bautizado si, teniendo algún conocimiento de las principales verdades de la fe, manifiesta de alguna manera la intención de recibir el Bautismo y promete que observara los mandamientos de la religión cristiana. Al Bautismo seguirá siempre la Confirmación y la Comunión Eucarística (CIC 965/2).

4. Destinatarios

28. Son destinatarios del catecumenado: aquellas personas adultas que no han recibido el bautismo y piden los sacramentos de la iniciación cristiana para entrar en la Iglesia (Cf. CIC 864).

29. De conformidad con el Código de Derecho Canónico [1] pueden establecerse de un modo mas concreto como destinatarios del catecumenado:

- Los adultos mayores de dieciocho años.
- Los adolescentes jóvenes entre los trece y los dieciocho años.
- Los niños entre los siete y los doce años.

30. El desarrollo de los itinerarios de los distintos destinatarios habrá de ser tratado de modo específico [2].

31. Ahora bien, solo aquellos que por el rito de entrada en el catecumenado, están ya unidos a la Iglesia y pertenecen a la casa de Cristo (cf. AG 14), tienen derecho a ser considerados como catecúmenos. Señalados con la cruz de Cristo mientras esperan ser fieles cristianos por el bautismo, son ya discípulos.

5. Obligaciones y prerrogativas del catecumenado

32. Mientras dura el catecumenado, la Iglesia acoge ya a los catecúmenos como suyos por la vida de fe, esperanza y caridad que llevan, (cf. LG 14; CIC 206, 788; CEC 1249) y por ello gozan de un estatuto jurídico peculiar, que comprende una serie de obligaciones y prerrogativas que parten del derecho primero a ser instruidos en la doctrina de la fe y a ser educados en la forma de vida cristiana (cf. Normas complementarias del Nuevo Código de Derecho Canónico, decreto n. 2, art. 3. CEE. Madrid, 15 julio 1985).

33. Obligaciones:

- Supuesta su inscripción en el catecumenado, a tenor del Ritual de la iniciación cristiana de adultos, harán los pasos sucesivos de la iniciación cristiana en él señalados;
- participaran en la liturgia de la Palabra semanal, sea con la comunidad cristiana, sea en actos peculiares;
- y llevaran una vida evangélica propia de su condición.

34. Prerrogativas:

- Pueden impartírseles sacramentales, a tenor del c. 1170;
- a cada uno acompañara en su itinerario catecumenal un padrino que le conozca, le ayude y sea testigo de sus costumbres, de su fe y de su voluntad;
- pueden y aún deben participar en la actividad apostólica de la Iglesia;
- si contraen matrimonio, la comunidad cristiana les acompañara con una peculiar celebración religiosa, cumplidas las condiciones que determine el ordinario del lugar;
- están equiparados a los fieles en materia de exequias (cf. CIC 1183/1).

6. Competencias y responsabilidades

1) El Obispo

35. Al Obispo, como "maestro auténtico de la fe" (LG 25), "principal dispensador de los misterios de Dios, responsable de toda la vida litúrgica" (CD 15; Ceremonial de los obispos 404) le corresponde instaurar el catecumenado, regular su ejercicio y disponer la pastoral de iniciación cristiana de la diócesis (DGC 223). El Ritual de la Iniciación cristiana de adultos señala como competencias propias del Obispo las siguientes: la instauración del catecumenado bautismal y la regulación de su duración y organización, indicando y guiando el crecimiento y las etapas; fijar las normas para la admisión de los candidatos; la aprobación del programa catequético, junto a los diferentes aspectos de la formación de los catecúmenos; presidir el rito de la elección; conferir los sacramentos de la iniciación cristiana (cf. RICA obs. prv. 20,44,66).

2) Los presbíteros

36. Los presbíteros, por el sacramento del Orden que les hace cooperadores del Orden Episcopal, reciben la misión de construir y edificar, como ministros de Cristo cabeza, todo su Cuerpo que es la Iglesia, y por esto, son asimismo, educadores de la fe. En concreto, y particularmente aquellos presbíteros que tienen encomendada la cura pastoral, tienen una responsabilidad directa en el catecumenado atendiendo al cuidado pastoral y personal de los catecúmenos (cf. RICA obs. prv. 45 obs. grls. 13, PO 12; CIC 528-30; DGC 225).

3) Servicio Diocesano y delegado del catecumenado

37. El Obispo, responsable primero y directo de la pastoral de iniciación cristiana, organizara de la forma mas oportuna su desarrollo. En este sentido puede encontrar una eficaz ayuda en un "Servicio Diocesano para el Catecumenado" como organismo encargado de promover y coordinar en la diócesis la pastoral catecumenal. En cualquier caso es muy conveniente que el Obispo nombre un delegado diocesano del catecumenado encargado de promover y coordinar las distintas acciones que integran la pastoral catecumenal.

4) Padrinos y catequistas

38. Junto al Obispo y sus presbíteros se ha de señalar la función importante que todo el Pueblo de Dios tiene en el catecumenado: los padrinos, los catequistas, la familia cristiana, los movimientos eclesiales, la escuela católica. La iniciación cristiana de los catecúmenos se hace en íntima conexión con toda la comunidad de los fieles (cf. AG 14d; RICA 41).

La Iglesia siempre ha otorgado gran importancia en el catecumenado a la figura del padrino o garante del catecúmeno, y a la de los catequistas. "Según una antiquísima tradición la Iglesia no admite a un adulto al Bautismo, sin un padrino, tomado de entre los miembros de la comunidad cristiana. Este padrino le habra ayudado, al menos, en la última fase de preparación al sacramento, y, después, contribuirá a su perseverancia en la fe y la vida cristiana" (RICA obs. grles. 8-10). Igualmente la misión de los catequistas en el itinerario catecumenal, tiene verdadera importancia para el progreso de los catecúmenos y el aumento de la comunidad (cf. RICA obs. prv. 48; DGC 232).

7. Lugares

39. Por su vinculación con el Obispo, la Santa Iglesia catedral es el lugar originario y propio del catecumenado. A su vez, en atención a las circunstancias de cada Iglesia particular, la parroquia individual o agrupadamente, podrá ser el lugar donde se realiza el itinerario catecumenal.

40. El catecumenado debe estar siempre abierto a la realidad de la Iglesia diocesana; por ello algunas de las celebraciones (el rito de la elección, los sacramentos de iniciación cristiana, entregas, encuentros de catequistas y catecúmenos de la diócesis) es oportuno que tengan lugar en la Iglesia Catedral (DGC 218-219).

41. En cualquier caso hay que asegurar, por una parte, el acompañamiento eclesial de los catecúmenos a cargo de cada comunidad y su progresiva inserción en ella y servirá a los mismos fieles para su renovación espiritual pastoral, y por otra parte se favorecerá la dimensión diocesana de los nuevos creyentes, contribuyendo a acrecentar la conciencia misionera y maternal de toda la Iglesia particular.

28 de febrero de 2002

NOTAS

[1] Según el Código de Derecho Canónico "la persona que ha cumplido dieciocho años es mayor; antes de esa edad es menor. El menor, antes de cumplir siete años se llama infante, y se le considera sin uso de razón; cumplidos los siete años, se presupone que tiene uso de razón" (CIC 97/1 y 2). A su vez el Código señala que "las disposiciones de los canones sobre el bautismo de adultos se aplican a todos aquellos que han salido de la infancia y tienen uso de razón" (CIC 852).

[2] El proyecto marco de iniciación cristiana desarrollara los distintos itinerarios posibles y en especial el catecumenado bautismal de niños y adolescentes.

Normas sobre la instrucción del proceso de disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe

PREFACIO

La potestad de la Iglesia de disolver el matrimonio en favor de la fe, fuera del privilegio paulino, aún se ordena en cuanto a su ejercicio por la *Instrucción para la disolución del matrimonio* y las *Normas procesales* aprobadas por Pablo VI y publicadas en el año 1973 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. En estos documentos no solo se indican las condiciones para que un caso de disolución del matrimonio en favor de la fe pueda ser admitido, sino que también se expresan las normas procesales que han de ser observadas en las diócesis, antes de que las actas sean enviadas a esta Congregación. Pero, promulgados el *Código de Derecho Canónico* para la Iglesia latina y el *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* para las Iglesias orientales, es necesario acomodar algunas normas a la nueva legislación, después de la revisión de aquellos documentos.

Es conocido, además, que los matrimonios entre acatólicos, de los cuales uno al menos no está bautizado, en determinadas condiciones pueden ser disueltos por el Romano Pontífice en favor de la fe y para la salvación de las almas. Pero el ejercicio de esta potestad, teniendo en cuenta tanto las necesidades pastorales de los tiempos y de los lugares como todas las circunstancias de cada uno de los casos, esta sometido al juicio supremo del mismo Sumo Pontífice.

En el *Código de Derecho Canónico* (cann. 1143-1147) y en el *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales* (cann. 854-858) viene regulado el así llamado «privilegio paulino», esto es el caso de disolución del matrimonio tratado en la primera carta de san Pablo a los Corintios (7, 12-17). La Iglesia interpreta las palabras del Apóstol en el sentido de verdadera libertad concedida a la parte fiel para contraer nuevo matrimonio, «si el no creyente se separa» (*ibid.*, v. 15). Por otra parte, la Iglesia, con el paso del tiempo, ha fortalecido progresivamente la aplicación del privilegio paulino con normas positivas, entre las que sobresalen la definición de la palabra «separa» [discedit], la prescripción para que la «separación» [discensus] se realice mediante las «interpelaciones» [interpellationes] en el tribunal de la Iglesia, la norma según la cual el matrimonio no se disuelve hasta el momento en que la parte fiel contrae otro matrimonio. Y así ha sucedido que el instituto teológico-canónico del privilegio paulino perfectamente delineado fuera constituido ya desde los comienzos del siglo XIII, el cual permaneció esencialmente inmutado en los siglos siguientes, y ha sido recibido también en el derecho recientemente promulgado, aunque perfeccionado en la forma. Todo esto, evidentemente, atestigua que la Iglesia fue plenamente consciente de tener la potestad de definir los límites del privilegio mismo y de poderlo interpretar en sentido más amplio, como hizo, por ejemplo, acerca del sentido de la palabra «discedere» [separar], que es el quicio del privilegio paulino.

Más aún; cuando, en el siglo XVI, surgieron nuevas situaciones pastorales derivadas de la expansión misionera, los Romanos Pontífices no dudaron en salir al encuentro de los polígamos que se convertían a la fe con nuevos y amplísimos «privilegios», que superan con mucho los límites del «privilegio paulino», como se describe en el citado lugar de san Pablo, en el que se refiere a la disolución del vínculo contraído en la increencia. A esto principalmente se dirigen las Constituciones apostólicas *Altitudo* de Paulo III, de 1 de junio de 1537; *Romani Pontifices* de san Pio V, de 2 de agosto de 1571; *Populis* de Gregorio XIII, de 25 de enero de 1585, que estuvieron vigentes en los territorios para los que se habían dado hasta la promulgación del Código del año 1917. El Código extendió esas leyes a toda la Iglesia (can. 1125); por consiguiente, estuvieron formalmente en vigor hasta la promulgación del Código del año 1983. Y este Código provee a los casos de disolución del matrimonio, a los que se proveía en aquellas tres Constituciones, con los cann. 1148–1149, después de haber retocado oportunamente los aspectos obsoletos; lo que también sanciona el *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, cann. 859-860.

Se ha de advertir que los matrimonios a los que se aplica el privilegio paulino y aquellos de los que se trata en los cann. 1148-1149 del C/C y los cann. 859-860 del CEO, son disueltos por el mismo derecho («ipso iure»), cumplidas las condiciones prescritas por la legislación vigente, sin que sea necesario hacer recurso alguno a la autoridad superior. Pero en lo que respecta a otros matrimonios celebrados por las partes de las cuales al menos una no está bautizada, si quisieran disolverse, deben ser sometidos en cada uno de

los casos al Romano Pontífice, el cual, después de un atento examen previo realizado en la Congregación para la Doctrina de la Fe, juzga, según su prudencia pastoral, si se ha de conceder o no la disolución del vínculo.

La praxis de disolución del vínculo, que ha de ser concedida por el Romano Pontífice caso por caso, ha sido introducida después de la promulgación del Código del año 1917. En el tiempo anterior, se proveía suficientemente mediante el privilegio paulino y con las Constituciones citadas arriba, dado raramente fuera de los territorios de misión, cuando se verificaban casos que requerían este remedio. En efecto, las circunstancias sociales y religiosas en los territorios de la antigua cristiandad, principalmente la estabilidad del matrimonio y de la familia, así como el exiguo número de dispensas por impedimento de disparidad de culto, conseguían como resultado que fuesen muy raros los matrimonios válidos entre una parte bautizada y otra parte no bautizada. En el siglo xx, el número de matrimonios que requieren el remedio pastoral de la disolución del vínculo ha aumentado considerablemente por diversas causas, entre las que se pueden reseñar las siguientes: la separación entre los grupos religiosos, cerrados en si mismos, que existía en los siglos anteriores, casi ha desaparecido por completo en este siglo, de tal manera que los matrimonios mixtos se han multiplicado sobremanera y también los matrimonios contraídos después de haber obtenido la dispensa del impedimento de disparidad de culto, entre una parte católica y otra parte no bautizada; asimismo, el Código de 1917 abrogó el impedimento de disparidad de culto respecto a los acatólicos bautizados y, por consiguiente, los matrimonios entre estos acatólicos y los no bautizados son válidos sin dispensa alguna, y, en consecuencia, aumenta el número de matrimonios que están sometidos al remedio de la disolución del vínculo; se añade también el progresivo crecimiento de la fragilidad e inconstancia de los vínculos de la familia, que hace que se propague más el divorcio (cfr. *Gaudium et spes*, 47) y aumente de día en día el número de los matrimonios que fracasan. El Romano Pontífice, en la certeza de la potestad que la Iglesia posee de disolver los matrimonios entre acatólicos, de los que uno al menos no esté bautizado, no dudó en hacer frente a las nuevas necesidades pastorales, recurriendo a la praxis de ejercer esta potestad de la Iglesia en casos singulares, si, tras el examen de todas las circunstancias que concurrían en cada caso, le pareciera conveniente ejercerla en favor de la fe y por el Bien de las almas.

Quince años después de la promulgación del Código Pío-Benedictino, los casos de disolución en favor de la fe eran ya tan frecuentes que la Congregación del Santo Oficio publicó el 1 de mayo de 1934 una *Instrucción* titulada *Normae pro conficiendo processu in casibus solutionis* del vínculo matrimonial en favor de la fe mediante la autoridad suprema del Sumo Pontífice. En esta *Instrucción*, después de haber afirmado la autoridad del Sumo Pontífice para disolver los matrimonios contraídos entre acatólicos, de los cuales al menos uno no este bautizado (art. 1), así como la competencia exclusiva de la Congregación del Santo Oficio para conocer esta materia (art. 2), se indicaban los requisitos para la concesión de la gracia de la disolución (art. 3), y se daban las normas procesales para instruir el proceso en la diócesis, antes de enviar todas las actas al Santo Oficio (art. 4-18). Esta *Instrucción* se enviará a los Ordinarios del lugar interesados; pero no fue publicada en AAS, para evitar el peligro de que los medios de comunicación social presentasen a la Iglesia como favorable al divorcio.

Después del Concilio Vaticano II, el Sumo Pontífice Pablo VI consideró que toda esta materia habría de ser examinada a fondo y que la *Instrucción* del año 1934 debería ser revisada y acomodada a las nuevas circunstancias. Terminado este trabajo, la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de diciembre de 1973 publicó la nueva *Instrucción para la disolución del matrimonio en favor de la fe*, junto con las *Normas procesales* anejas. No obstante, al igual que se había hecho en la publicación de la *Instrucción* del año 1934, tampoco esta fue publicada en AAS, sino que se comunicó prudentemente a los Ordinarios del lugar. Posteriormente fue divulgada en numerosos periódicos.

Mientras el *Código de Derecho Canónico* estaba en revisión, se redactaron los esquemas de los cánones en los que se proponían sintéticamente los principios de derecho sustantivo y las normas procesales para la disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe. Sin embargo, pareció más oportuno a la Autoridad Superior que esta difícil materia no se incluyera en el Código, sino que se remitiera a normas particulares, aprobadas especialmente por el Sumo Pontífice y publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pero ahora, después de promulgados el *Código de Derecho Canónico* y el *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, las *Normas* para la disolución del vínculo, revisadas y acomodadas a la legislación vigente, fueron enviadas a los Obispos diocesanos y eparquiales para ser introducidas en la praxis de las curial, tanto en lo que se refiere a los casos que han de ser admitidos según los principios sustanciales, como en lo que afecta a la instrucción del proceso, antes de que las actas sean enviadas a esta Congregación para la Doctrina de la Fe.

Para que los fieles no sufran daño espiritual y temporal, los Obispos cuiden atentamente que los casos para la disolución del vínculo en favor de la fe, si se dieran en su diócesis, antes de que sean aceptadas, sean sometidas a un diligente examen, según las *Normas* anejas, para comprobar si pueden ser admitidas realmente; y si pareciere que deben ser admitidas, procuren también los Obispos que el proceso en la diócesis se instruya fiel y diligentemente, según las mismas *Normas*, de modo que las actas que han de ser enviadas a esta Congregación estén instruidas completamente y redactadas rectamente en todos sus aspectos.

Con la entrada en vigor de estas nuevas normas, son abrogadas totalmente las normas anteriores que habían sido dadas para la instrucción de estos procesos, sin que obste en contra nada digno de mención.

Estas Normas, deliberadas en Sesión ordinaria de esta Congregación, fueron aprobadas y mandadas observar fielmente por el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la Audiencia concedida el 16 de febrero de 2001.

Roma, en la sede de la Congregación para Doctrina de la Fe, 30 de abril de 2002, memoria de San Pío V.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, S.D.B., Arzobispo emérito de Vercelli, *Secretario*

I PARTE

Art. 1

El matrimonio contraído por las partes, de las que al menos una no este bautizada, puede ser disuelto por el Romano Pontífice en favor de la fe, mientras que no haya sido consumado después de que ambos cónyuges recibieran el bautismo.

Art. 2

Es competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe examinar cada uno de los casos y, si procede, elevar al Sumo Pontífice la petición para obtener la gracia.

Art. 3

El Obispo diocesano y los equiparados a el en derecho, o el Obispo eparquial, son competentes para instruir el proceso.

Art. 4

Para la concesión de la gracia de la disolución del vínculo se requiere que, en el momento de la concesión:

1° no haya ninguna posibilidad de restaurar la convivencia conyugal;

2° la parte peticionaria no hubiese sido causa culpable, exclusiva o prevalente del fracaso de la convivencia conyugal, y que la parte, con la que se debe contraer o convalidar las nuevas nupcias, no hubiera provocado por propia culpa la separación de los cónyuges.

Art. 5

§ 1. Si la parte católica intenta contraer o convalidar nuevo matrimonio con una persona no bautizada o bautizada no católica, declare que está preparada para remover los peligros de perder la fe, y la parte acatólica declare que está preparada para dejar a la parte católica la libertad de profesar la propia religión y de bautizar y educar a los hijos católicamente.

§ 2. La gracia de la disolución no se concede a no ser que esta declaración fuera firmada por escrito por ambas partes.

Art. 6

El proceso no puede ser instruido para la disolución del vínculo de un matrimonio que haya sido contraído o convalidado después de obtenida la disolución en favor de la fe de un precedente matrimonio, ni puede ser admitido para su examen ante la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Art. 7

§ 1. La petición para la disolución del vínculo matrimonial no sacramental, contraído con dispensa del impedimento de disparidad de culto, puede ser presentada al Sumo Pontífice si la parte católica tiene intención de contraer nuevas nupcias con una persona bautizada.

§ 2. En el mismo caso, puede ser presentada la petición al Sumo Pontífice si la parte no bautizada tiene intención de recibir el bautismo y celebrar nuevas nupcias con una parte bautizada.

§ 3. El Obispo no tramita las peticiones a la Congregación para la Doctrina de la Fe, si existe duda prudente sobre la sinceridad de la conversión de la parte peticionaria o de la parte prometida en matrimonio, aunque una de las dos o ambas hayan recibido el bautismo.

Art. 8

Cuando se trata de un matrimonio que será contraído por un catecúmeno, las nupcias sean aplazadas hasta después del bautismo; si esto no fuese posible por causas graves, se ha de tener certeza moral de la recepción inminente del bautismo.

Art. 9

Siempre que haya dificultades especiales sobre el modo en que la parte peticionaria intente satisfacer sus obligaciones hacia el cónyuge precedente y hacia los eventuales hijos, o si se ha de temer escándalo por la concesión de la gracia, el Obispo consulte a la Congregación.

Art. 10

Tanto en el proceso ante el Obispo como en el examen ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, si se dudase positivamente por cualquier motivo fundado sobre la validez del matrimonio mismo para el que se ha sido pedida la disolución, hágase mención explícita de dichas dudas en la petición que se haga al Romano Pontífice.

II PARTE

Art. 11

§ 1. El Obispo instruya el proceso personalmente o confíe el encargo a un instructor seleccionado de entre los jueces del tribunal o de entre las personas aprobadas por el mismo para este oficio, con asistencia de un notario, y la participación activa de un defensor del vínculo.

§ 2. Esta comisión se ha de hacer por escrito y debe constar expresamente en las actas.

Art. 12

§ 1. Las afirmaciones deben ser probadas según el derecho, tanto las de los documentos como las declaraciones de los testigos dignos de confianza.

§ 2. En la fase de la instrucción sean escuchados uno y otro cónyuge.

§ 3. A las declaraciones de las partes no se puede reconocer el valor de prueba plena, si no son corroboradas por otros elementos de los que se pueda sacar certeza moral.

Art. 13

§ 1. Los documentos presentados, tanto los originales como las copias auténticas, deben ser convalidados por el notario.

§ 2. Los documentos que se han de enviar a la Congregación para la Doctrina de la Fe estén completos y, ciertamente, todos los ejemplares convalidados por el notario del Obispo.

Art. 14

§ 1. El interrogatorio de las partes y de los testigos lo hace el juez instructor, en presencia del defensor del vínculo y con la asistencia del notario.

§ 2. El juez instructor exija a las partes y a los testigos el juramento de decir la verdad o de la verdad de cuanto se afirma; si alguno rehaza emitirlo, sea oído como persona que no ha jurado.

§ 3. El instructor interroge a las partes y a los testigos según un cuestionario preparado anteriormente por el mismo o por el defensor del vínculo; si fuera el caso, pueden añadirse otras preguntas.

§ 4. Las respuestas deben ser firmadas por las partes, por el propio instructor y por el notario.

Art. 15

§ 1. Si una de las dos partes o un testigo se resiste o no puede comparecer y declarar ante el instructor, sus declaraciones pueden ser hechas ante un notario o de cualquier otro modo legítimo, mientras conste la genuinidad y la autenticidad de las mismas.

§ 2. La ausencia del proceso de una de las partes, declarada según derecho, debe constar en las actas.

Art. 16

§ 1. La ausencia del bautismo en cualquiera de los cónyuges ha de demostrarse de tal modo que aparte cualquier duda prudente.

§ 2. Sean escuchados los testigos, tomando en consideración la credibilidad de los mismos, por cuanto resulte de los padres y consanguíneos de la parte no bautizada, o de los que convivieron con ella durante el tiempo de la infancia y han conocido todo el curso de su vida.

§ 3. Los testigos han de ser interrogados no solo sobre la ausencia del bautismo, sino también sobre las circunstancias e indicios de los que probablemente aparezca que no fue conferido el bautismo.

§ 4. Se ha de proveer que se inspeccionen también los libros de los bautizados en los lugares en los que consta que la parte que se dice no bautizada ha pasado los años de infancia, principalmente en las

iglesias que eventualmente haya frecuentado o en la iglesia en la que ha celebrado el matrimonio.

§ 5. Si el matrimonio fue celebrado con la dispensa del impedimento de disparidad de culto, el juez instructor adjunte a las actas las copias de la dispensa así como también del interrogatorio prematrimonial.

Art. 17

§ 1. Si, en el tiempo en el que viene pedida la gracia de la disolución, el cónyuge no bautizado recibe el bautismo, debe hacerse una investigación sobre la eventual cohabitación habida después del bautismo; sobre este asunto también sean interrogados los testigos.

§ 2. Interróguese a las mismas partes en la causa para probar si después de la separación hubieran tenido alguna relación entre si y de qué tipo, y principalmente si han tenido relaciones conyugales completas.

Art. 18

§ 1. El juez instructor reúna informaciones sobre el estado de vida de la otra parte, y no omita precisar si esta ha atentado nuevas nupcias después del divorcio.

§ 2. Interrogue a las partes y a los testigos sobre la causa de la separación o del divorcio, de tal modo que aparezca manifiesto de quien haya sido la culpa de la ruptura del matrimonio o de los matrimonios.

Art. 19

§ 1. Debe ser presentada copia del decreto del divorcio o de sentencia de nulidad civil de las partes.

§ 2. En el caso de que hubiera, deben ser presentadas las copias del decreto del divorcio o de la sentencia de nulidad civil y el dispositivo de la sentencia canónica de nulidad del matrimonio o de cualquier matrimonio atentado por cualquiera de ellos.

Art. 20

§ 1. El juez instructor precise si la parte peticionaria ha tenido hijos y de que modo ha provisto o intenta proveer, según las leyes y las propias posibilidades, a la educación religiosa de su prole.

2. El instructor debe interrogar también acerca de las obligaciones morales o civiles en relación al primer cónyuge y a la prole eventualmente tenida.

Art. 21

1. La parte peticionaria o la prometida en matrimonio, si se hubiera convertido y hubiese recibido ya el bautismo, debe ser interrogada acerca del tiempo y la intención al recibir el bautismo.

2. Sobre las motivaciones que han sido la causa del bautismo, debe ser interrogado también el párroco, principalmente sobre la honradez de las partes.

Art. 22

1. En las actas debe hacerse una relación explícita de la religiosidad tanto de la parte peticionaria como de la parte prometida en matrimonio.

2. Deben ser incorporados a las actas los documentos del bautismo o de la profesión de fe, o ambos.

Art. 23

Una vez completada la instrucción, el juez instructor remita todas las actas, omitida su publicación, acompañadas de una oportuna relación al defensor del vínculo, el cual debe descubrir las razones, si las hubiera, que se oponen a la disolución del vínculo.

Art. 24

§ 1. Recibidas todas las actas, el Obispo exprese su voto acerca de la petición, en el que se precise detalladamente si se han cumplido todas las condiciones para la concesión de la gracia, en particular, si se han cumplido las cautelas de las que se habla en el art. 5.

§ 2. Exprésense las motivaciones que podrían aconsejar la concesión de la gracia, añadiendo siempre si la parte peticionaria había ya atentado de cualquier modo un nuevo matrimonio o viva en concubinato.

Art. 25

§ 1. El Obispo transmita a la Congregación para la Doctrina de la Fe tres copias de todas las actas, reproducidas topográficamente, unidas a su propio voto y a las objeciones del defensor del vínculo, completadas con el índice de los contenidos y el sumario.

§ 2. Procúrese también que las actas de la causa, redactadas según la lengua y el estilo del lugar, se traduzcan en una de las lenguas reconocidas en el ordenamiento de la Curia Romana, añadiendo una declaración con juramento que garantice la transcripción y la traducción fiel de las mismas.

Directorio sobre la piedad popular y la liturgia

PRINCIPIOS Y ORIENTACIONES

CIUDAD DEL VATICANO 2002

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS

MENSAJE DE SU SANTIDAD JUAN PABLO II

DECRETO

INTRODUCCIÓN (1-21)

Naturaleza y estructura (4)
Los destinatarios (5)
La terminología (6-10)
Algunos principios (11-13)
El lenguaje de la piedad popular (14-20)
Responsabilidad y competencia (21)

PARTE PRIMERA

LÍNEAS EMERGENTES DE LA HISTORIA, DEL MAGISTERIO, DE LA TEOLOGÍA (22-92)

CAPÍTULO I. LITURGIA Y PIEDAD POPULAR A LA LUZ DE LA HISTORIA (22-59)

Liturgia y piedad popular en el curso de los siglos (22-46)
La Antigüedad cristiana (23-27)
La Edad Media (28-33)
La Época Moderna (34-43)
La Época Contemporánea (44-46)
Liturgia y piedad popular: problemática actual (47-59)
Indicaciones de la historia: causas del desequilibrio (48-49)
A la luz de la Constitución sobre Liturgia (50-58)
La importancia de la formación (59)

CAPÍTULO II. LITURGIA Y PIEDAD POPULAR EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA (60-75)

Los valores de la piedad popular (61-64)
Algunos peligros que pueden desviar la piedad popular (65-66)
El sujeto de la piedad popular (67-69)
Los ejercicios de piedad (70-72)
Liturgia y ejercicios de piedad (73-74)
Criterios generales para la renovación de los ejercicios de piedad (75)

CAPÍTULO III. PRINCIPIOS TEOLÓGICOS PARA LA VALORACIÓN Y RENOVACIÓN DE LA PIEDAD POPULAR (76-92)

La vida cultural: comunión con el Padre, por Cristo, en el Espíritu (76-80)
La Iglesia, comunidad cultural (81-84)

Sacerdocio común y piedad popular (85-86)
Palabra de Dios y piedad popular (87-89)
Piedad popular y revelaciones privadas (90)
Enculturación y piedad popular (91-92)

PARTE SEGUNDA

ORIENTACIONES
PARA ARMONIZAR LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA (93-287)

Premisa (93)

CAPÍTULO IV. AÑO LITÚRGICO Y PIEDAD POPULAR (94-182)

El domingo (95)
En el tiempo de Adviento (96-105)
La Corona de Adviento (98)
Las Procesiones de Adviento (99)
Las "Témporas de invierno" (100)
La Virgen María en el Adviento (101-102)
La Novena de Navidad (103)
El "Nacimiento" (104)
La piedad popular y el espíritu del Adviento (105)
En el tiempo de Navidad (106-123)
La Noche de Navidad (109-111)
La fiesta de la Sagrada Familia (112)
La fiesta de los Santos Inocentes (113)
El 31 de Diciembre (114)
La solemnidad de santa María Madre de Dios (115-117)
La solemnidad de la Epifanía del Señor (118)
La fiesta del Bautismo del Señor (119)
La fiesta de la Presentación del Señor (120-123)
En el tiempo de Cuaresma (124-137)
La veneración de Cristo Crucificado (127-129)
La lectura de la Pasión del Señor (130)
El "Vía Crucis" (131-135)
El "Vía Matris" (136-137)
La Semana Santa (138-139)
Domingo de Ramos: *Las palmas y los ramos de olivo o de otros árboles* (139)
Triduo pascual (140-151)
Jueves Santo: *La visita al lugar de la reserva* (141)
Viernes Santo: *La procesión del Viernes Santo* (142-143)
Representación de la Pasión de Cristo (144)
El recuerdo de la Virgen de los Dolores (145)
Sábado Santo: (146-147)
La "Hora de la Madre" (147)
Domingo de Pascua: (148-151)
El encuentro del Resucitado con la Madre (149)
La bendición de la mesa familiar (150)
El saludo pascual a la Madre del Resucitado (151)
En el Tiempo Pascual (152-156)
La bendición anual de las familias en sus casas (152)
El "Vía Lucis" (153)
La devoción a la divina misericordia (154)
La novena de Pentecostés (155)

- Pentecostés: El domingo de Pentecostés* (156)
- En el Tiempo ordinario (157-182)
- La solemnidad de la santísima Trinidad* (157-159)
- La solemnidad del Cuerpo y la Sangre del Señor* (160-163)
- La adoración eucarística* (164-165)
- El sagrado Corazón de Jesús* (166-173)
- El Corazón inmaculado de María* (174)
- La preciosísima Sangre de Cristo* (175-179)
- La Asunción de Santa María Virgen* (180-181)
- Semana de oración por la unidad de los cristianos* (182)

CAPÍTULO V. LA VENERACIÓN A LA SANTA MADRE DEL SEÑOR (183-207)

- Algunos principios* (183-186)
- Los tiempos de los ejercicios de piedad marianos (187-191)
- La celebración de la fiesta* (187)
- El sábado* (188)
- Triduos, septenarios, novenas marianas* (189)
- Los "meses de María"* (190-191)
- Algunos ejercicios de piedad, recomendados por el Magisterio (192-207)
- Escucha orante de la Palabra de Dios* (193-194)
- El "Ángelus Domini"* (195)
- El "Regina caeli"* (196)
- El Rosario* (197-202)
- Las Letanías de la Virgen* (203)
- La consagración – entrega a María* (204)
- El escapulario del Carmen y otros escapularios* (205)
- Las medallas marianas* (206)
- El himno "Akathistos" (207)

CAPÍTULO VI. LA VENERACIÓN A LOS SANTOS Y BEATOS (208-247)

- Algunos principios* (208-212)
- Los santos Ángeles (213-217)
- San José (218-223)
- San Juan Bautista (224-225)
- El culto tributado a Santos y Beatos (226-247)
- La celebración de los Santos* (227-229)
- El día de la fiesta* (230-233)
- En la celebración de la Eucaristía* (234)
- En las Letanías de los Santos* (235)
- Las reliquias de los Santos* (236-237)
- Las imágenes sagradas* (238-244)
- Las procesiones* (245-247)

CAPÍTULO VII. LOS SUFRAGIOS POR LOS DIFUNTOS (248-260)

- La fe en la resurrección de los muertos (248-250)
- Sentido de los sufragios (251)
- Las exequias cristianas (252-254)
- Otros sufragios (255)
- La memoria de los difuntos en la piedad popular (256-260)

CAPÍTULO VIII. SANTUARIOS Y PEREGRINACIONES (261-287)

El santuario (262-279)
Algunos principios (262-263)
Reconocimiento canónico (264)
El santuario como lugar de celebraciones culturales (265-273)
Valor ejemplar (266)
La celebración de la Penitencia (267)
La celebración de la Eucaristía (268)
La celebración de la Unción de los enfermos (269)
La celebración de otros sacramentos (270)
La celebración de la Liturgia de las Horas (271)
La celebración de sacramentales (272-273)
El santuario como lugar de evangelización (274)
El santuario como lugar de la caridad (275)
El santuario como lugar de cultura (276)
El santuario como lugar de tareas ecuménicas (277-278)
La peregrinación (279-287)
Peregrinaciones bíblicas (280)
La peregrinación cristiana (281-285)
Espiritualidad de la peregrinación (286)
Desarrollo de la peregrinación (287)

CONCLUSIÓN (288)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

CCE *Catechismus Catholicae Ecclesiae*

CCL *Corpus Christianorum (Series Latina)*

CIC *Codex Iuris Canonici*

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

DS H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*

EI *Enchiridion Indulgentiarum. Normae et concessiones* (1999)

LG CONCILIO VATICANO II, Constitución *Lumen gentium*

PG *Patrologia graeca* (I.P. MIGNE)

PL *Patrologia latina* (I.P. MIGNE)

SC CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*

SCh *Sources chrétiennes*

**Del "MENSAJE" de Su Santidad JUAN PABLO II
a la Asamblea Plenaria de la
Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos
(21 de septiembre del 2001)**

2. La Sagrada Liturgia que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* califica como la cumbre de la vida eclesial, jamás puede reducirse a una simple realidad estética, ni puede ser considerada como un instrumento con fines meramente pedagógicos o ecuménicos. La celebración de los santos misterios es, sobre todo, acción de alabanza a la soberana majestad de Dios, Uno y Trino, y expresión querida por Dios mismo. Con ella el hombre, personal y comunitariamente, se presenta ante Él para darle gracias, consciente de que su mismo ser no puede alcanzar su plenitud sin alabarlo y cumplir su voluntad, en la constante búsqueda del Reino que está ya presente, pero que vendrá definitivamente el día de la *Parusía* del Señor Jesús. La Liturgia y la vida son realidades inseparables. Una Liturgia que no tuviera un reflejo en la vida, se tornaría vacía y, ciertamente, no sería agradable a Dios.

3. La celebración litúrgica es un acto de la virtud de la religión que, coherentemente con su naturaleza, debe caracterizarse por un profundo sentido de lo sagrado. En ella, el hombre y la comunidad han de ser conscientes de encontrarse, en forma especial, ante Aquel que es tres veces santo y trascendente. Por eso, la actitud apropiada no puede ser otra que una actitud impregnada de reverencia y sentido de estupor, que brota del saberse en la presencia de la majestad de Dios. ¿No era esto, acaso, lo que Dios quería expresar cuando ordenó a Moisés que se quitase las sandalias delante de la zarza ardiente? ¿No nacía, acaso, de esta conciencia, la actitud de Moisés y de Elías, que no osaron mirar a Dios *cara a cara*?

El Pueblo de Dios necesita ver, en los sacerdotes y en los diáconos, un comportamiento lleno de reverencia y de dignidad, que sea capaz de ayudarle a penetrar las cosas invisibles, incluso sin tantas palabras y explicaciones. En el Misal Romano, denominado de San Pío V, como en diversas Liturgias orientales, se encuentran oraciones muy hermosas, con las cuales el sacerdote expresa el más profundo sentimiento de humildad y de reverencia delante de los santos misterios: ellas, revelan la sustancia misma de cualquier Liturgia.

La celebración litúrgica presidida por el sacerdote es una asamblea orante, reunida en la fe y atenta a la Palabra de Dios. Ella tiene como finalidad primera presentar a la Majestad divina el Sacrificio vivo, puro y santo, ofrecido sobre el Calvario, una vez para siempre, por el Señor Jesús, que se hace presenta cada vez que la Iglesia celebra la Santa Misa, para expresar el culto debido a Dios, en espíritu y en verdad.

Conozco el esfuerzo realizado por la Congregación para promover, junto con los Obispos, el fortalecimiento de la vida litúrgica en la Iglesia. Al expresarles mi aprecio, deseo que tan preciosa obra contribuya a que las celebraciones sean, cada vez, más dignas y fructuosas.

4. Vuestra Plenaria ha escogido como tema central la religiosidad, para preparar un Directorio sobre esta materia. La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz.

La religiosidad popular, que se expresa de formas diversas y diferenciadas, tiene como fuente, cuando es genuina, la fe y debe ser, por lo tanto, apreciada y favorecida. En sus manifestaciones más auténticas, no se contrapone a la centralidad de la Sagrada Liturgia, sino que, favoreciendo la fe del pueblo, que la considera como propia y natural expresión religiosa, predispone a la celebración de los Sagrados misterios.

5. La correcta relación entre estas dos expresiones de fe, debe tener presente algunos puntos firmes y, entre ellos, ante todo, que la Liturgia es el centro de la vida de la Iglesia y ninguna otra expresión religiosa puede sustituirla o ser considerada a su nivel.

Es importante subrayar, además, que la religiosidad popular tiene su natural culminación en la celebración litúrgica, hacia la cual, aunque no confluya habitualmente, debe idealmente orientarse, y ello se debe enseñar con una adecuada catequesis.

Las expresiones de la religiosidad popular aparecen, a veces, contaminadas por elementos no coherentes con la doctrina católica. En esos casos, dichas manifestaciones han de ser purificadas con prudencia y paciencia, por medio de contactos con los responsables y una catequesis atenta y respetuosa, a no ser que incongruencias radicales hagan necesarias medidas claras e inmediatas.

Evaluar esto, compete en primer lugar al Obispo diocesano, o a los Obispos de los territorios en que se dan dichas formas de religiosidad. En este caso, es oportuno que los Pastores confronten sus experiencias, para ofrecer orientaciones pastorales comunes, evitando contradicciones dañinas para el pueblo cristiano. Sin embargo, a menos que existan claros motivos contrarios, los Obispos deben tener una actitud positiva y alentadora hacia la religiosidad popular.

CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

Prot. N. 1532/00/L

DECRETO

Al afirmar el primado de la liturgia, "la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza" (*Sacrosanctum Concilium* 10), el Concilio Ecuménico Vaticano II recuerda, todavía, que "la participación en la Sagrada liturgia no abarca toda la vida espiritual" (*ibidem* 12). Como alimento de la vida espiritual de los fieles existen, de hecho, también "los ejercicios piadosos del pueblo cristiano", especialmente aquellos recomendados por la Sede Apostólica y practicados en las Iglesias particulares por mandato o con la aprobación del Obispo. Al recordar la importancia de que tales expresiones culturales sean conformes a las leyes y a las normas de la Iglesia, los Padres conciliares han trazado el ámbito de su comprensión teológica y pastoral: "los ejercicios piadosos se organicen de modo que vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos" (*ibidem* 13).

A la luz de tan autorizada enseñanza y de otras intervenciones del Magisterio de la Iglesia sobre las prácticas de piedad del pueblo cristiano, y recogiendo las iniciativas pastorales que han surgido en estos años, la Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, que tuvo lugar en los días 26-28 de septiembre del 2001, ha aprobado el presente *Directorio*. En él se consideran, de forma orgánica, los nexos existentes entre Liturgia y piedad popular, recordando los *principios* que guían tal relación y dando *orientaciones* para conseguir efectos fructíferos en las Iglesias particulares, según las peculiares tradiciones de cada una de ellas. Por lo tanto y a título especial, es competencia del Obispo valorar la piedad popular, cuyos frutos han sido y son de gran valor para que se conserve la fe en el pueblo cristiano, cultivando una actitud pastoral positiva y estimulante, hacia ella.

Recibida la aprobación del Sumo Pontífice JUAN PABLO II, para que este Dicasterio publique el "Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia. Principios y orientaciones" (Comunicación de la Secretaría de Estado, del 14 diciembre del 2001, Prot. N. 497.514), la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos se alegra de hacerlo público, deseando que con este instrumento, Pastores y fieles, puedan encontrar mejores condiciones para crecer en Cristo, por él y con él, en el Espíritu Santo, para alabanza del Padre que está en los cielos.

Sin que obstante nada en contra.

En la sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el 17 de diciembre del 2001.

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

INTRODUCCIÓN

1. En el asegurar el crecimiento y la promoción de la Liturgia, "la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza", esta Congregación advierte la necesidad de que no sean olvidadas otras formas de piedad del pueblo cristiano y su fructuosa aportación para vivir unidos a Cristo, en la Iglesia, según las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

Después de la renovación conciliar, la situación de la piedad popular cristiana se presenta variada, según los países y las tradiciones locales. Se aprecian diversos modos de presentarse, a veces en contraste, como: abandono manifiesto y rápido de formas de piedad heredadas del pasado, dejando vacíos no siempre colmados; aferrarse a modos imperfectos o equivocados de devoción, que alejan de la genuina revelación bíblica y chocan con la economía sacramental; críticas injustificadas a la piedad del pueblo sencillo, en nombre de una presunta "pureza" de la fe; exigencia de salvaguardar la riqueza de la piedad popular, expresión del sentir profundo y maduro de los creyentes en un determinado lugar y tiempo; necesidad de purificar de los equívocos y de los peligros de sincretismo; renovada vitalidad de la religiosidad popular como resistencia y reacción a una cultura tecnológica-pragmática y al utilitarismo económico; caída de interés por la piedad popular, provocada por ideologías secularizadas y por las agresiones de "sectas" hostiles a ella.

La cuestión exige constantemente la atención de los Obispos, presbíteros y diáconos, de los agentes de pastoral y de los estudiosos, los cuales deben tener especial cuidado, ya sea de la promoción de la vida litúrgica entre los fieles, ya sea de revalorizar la piedad popular.

2. La relación entre Liturgia y ejercicios de piedad ha sido abordada expresamente por el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la sagrada Liturgia. En diversas circunstancias, la Sede Apostólica y las Conferencias de Obispos han afrontado más ampliamente el argumento de la piedad popular, propuesto por la Carta Apostólica *Vicesimus Quintus Annus*, de Juan Pablo II, entre las futuras tareas de renovación: "la piedad popular no puede ser ni ignorada ni tratada con indiferencia o desprecio, porque es rica en valores, y ya de por sí expresa la actitud religiosa ante Dios; pero tiene necesidad de ser continuamente evangelizada, para que la fe que expresa, llegue a ser un acto cada vez más maduro y auténtico. Tanto los ejercicios de piedad del pueblo cristiano, como otras formas de devoción, son acogidos y recomendados, siempre que no sustituyan y no se mezclen con las celebraciones litúrgicas. Una auténtica pastoral litúrgica sabrá apoyarse en las riquezas de la piedad popular, purificarla y orientarla hacia la Liturgia, como una ofrenda de los pueblos".

3. En el intento, por lo tanto, de ayudar "a los Obispos, para que, además del culto litúrgico, se incrementen y tengan en consideración las oraciones y las prácticas de piedad del pueblo cristiano, que responden plenamente a las normas de la Iglesia", y parece oportuno a este Dicasterio redactar el presente *Directorio*, en el cual se busca considerar de forma orgánica los nexos que existen entre Liturgia y piedad popular, recordando algunos principios y dando indicaciones para las actuaciones prácticas.

Naturaleza y estructura

4. El Directorio está constituido por dos partes. La primera, denominada *Líneas emergentes*, establece los elementos para realizar una armónica composición entre culto litúrgico y piedad popular. Primero de todo, se trata la experiencia madurada a lo largo de la historia y la determinación sistemática de la problemática de nuestro tiempo (cap. I); se proponen orgánicamente, por lo tanto, las enseñanzas del Magisterio, como premisa indispensable de comunión eclesial y de acción fructífera (cap. II); finalmente se presentan los principios teológicos a cuya luz se deben afrontar y resolver los problemas relativos a la relación entre Liturgia y piedad popular (cap. III). Sólo en el sabio y cuidadoso respeto de estos presupuestos está la

posibilidad de desarrollar una verdadera y fecunda armonía. Por el contrario, el olvido de ellos desemboca en una recíproca ignorancia estéril, en una dañina confusión o en una polémica contraposición.

La segunda parte, llamada *Orientaciones*, presenta un conjunto de propuestas operativas, sin todavía pretender abarcar todos los usos y las prácticas de piedad existentes en los distintos lugares. Al mencionar las diferentes expresiones de piedad popular, no se quiere pedir su adopción en aquellos lugares donde estas no existan. La exposición se desarrolla con referencias a las celebraciones del Año litúrgico (cap. IV); a la peculiar veneración que la Iglesia tributa a la Madre del Señor (cap. V); a la devoción hacia los Ángeles, los Santos y los Beatos (cap. VI); a los sufragios por los hermanos y hermanas difuntos (cap. VII); al desarrollo de las peregrinaciones y a las manifestaciones de piedad en los santuarios (cap. VIII).

En su totalidad, el *Directorio* tiene la finalidad de orientar e incluso si, en algunos casos, previene posibles abusos y desviaciones, tiene un sentido constructivo y un tono positivo. En este contexto, las *Orientaciones* ofrecen, sobre cada una de las devociones, breves noticias históricas, recuerdan los diversos ejercicios de piedad en los cuales se expresa, proponen las razones teológicas que les sirven de fundamento, dan sugerencias prácticas sobre el tiempo, el lugar, el lenguaje y sobre otros elementos, para una válida armonización entre las acciones litúrgicas y los ejercicios de piedad.

Los destinatarios

5. Las propuestas operativas, que se refieren solamente a la Iglesia Latina, y principalmente al Rito Romano, se dirigen sobre todo a los Obispos, a los cuales corresponde la tarea de presidir en las diócesis la comunidad del culto, de incrementar la vida litúrgica y de coordinar con ella las otras formas culturales; también son destinatarios sus colaboradores directos, o sea, sus Vicarios, presbíteros y diáconos, de forma especial los Rectores de santuarios. Además, se dirigen a los Superiores mayores de los institutos de vida consagrada, masculinos y femeninos, porque no pocas de las manifestaciones de la piedad popular han surgido y se han desarrollado en este ámbito, y porque de la colaboración de los religiosos, religiosas y miembros de los institutos seculares, se puede esperar mucho para la justa armonización legítimamente deseada.

La terminología

6. En el curso de los siglos, las Iglesias de occidente han estado marcadas por el florecer y enraizarse del pueblo cristiano, junto y al lado de las celebraciones litúrgicas, de múltiples y variadas modalidades de expresar, con simplicidad y fervor, la fe en Dios, el amor por Cristo Redentor, la invocación del Espíritu Santo, la devoción a la Virgen María, la veneración de los Santos, el deseo de conversión y la caridad fraterna. Ya que el tratamiento de esta compleja materia, denominada comúnmente "religiosidad popular" o "piedad popular", no conoce una terminología unívoca, se impone alguna precisión. Sin la pretensión de querer dirimir todas las cuestiones, se describe el significado usual de los términos empleados en este documento.

Ejercicio de piedad

7. En el *Directorio*, el término "ejercicio de piedad", designa aquellas expresiones públicas o privadas de la piedad cristiana que, aun no formando parte de la Liturgia, están en armonía con ella, respetando su espíritu, las normas, los ritmos; por otra parte, de la Liturgia extraen, de algún modo, la inspiración y a ella deben conducir al pueblo cristiano. Algunos ejercicios de piedad se realizan por mandato de la misma Sede Apostólica, otros por mandato de los Obispos; muchos forman parte de las tradiciones culturales de las Iglesias particulares y de las familias religiosas. Los ejercicios de piedad tienen siempre una referencia a la revelación divina pública y un trasfondo eclesial: se refieren siempre, de hecho, a la realidad de gracia que Dios ha revelado en Cristo Jesús y, conforme a las "normas y leyes de la Iglesia" se desarrollan

"según las costumbres o los libros legítimamente aprobados".

Devociones

8. En nuestro ámbito, el término viene usado para designar las diversas prácticas exteriores (por ejemplo: textos de oración y de canto; observancias de tiempos y visitas a lugares particulares, insignias, medallas, hábitos y costumbres), que, animados de una actitud interior de fe, manifiestan un aspecto particular de la relación del fiel con las Divinas Personas, o con la Virgen María en sus privilegios de gracia y en los títulos que lo expresan, o con los Santos, considerados en su configuración con Cristo o en su misión desarrollada en la vida de la Iglesia.

Piedad popular

9. El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura.

La piedad popular, considerada justamente como un "verdadero tesoro del pueblo de Dios", "manifiesta una sed de Dios que sólo los sencillos y los pobres pueden conocer; vuelve capaces de generosidad y de sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe; comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante; genera actitudes interiores, raramente observadas en otros lugares, en el mismo grado: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desprendimiento, apretura a los demás, devoción".

Religiosidad popular

10. La realidad indicada con la palabra "religiosidad popular", se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones culturales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual.

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.

Algunos principios

Para introducir en una visión de conjunto, se presenta aquí brevemente cuanto se expone ampliamente y se explica en el presente Directorio.

El primado de la Liturgia

11. La historia enseña que, en ciertas épocas, la vida de fe ha sido sostenida por formas y prácticas de piedad, con frecuencia sentidas por los fieles como más incisivas y atrayentes que las celebraciones litúrgicas. En verdad, "toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia". Debe ser superado, por lo tanto, el equívoco de que la Liturgia no sea "popular": la renovación conciliar ha querido promover la participación del pueblo en las celebraciones litúrgicas, favoreciendo modos y lugares (cantos, participación activa, ministerios laicos...) que, en otros tiempos han suscitado oraciones alternativas o sustitutivas de la acción litúrgica.

La excelencia de la Liturgia respecto a toda otra posible y legítima forma de oración cristiana, debe encontrar acogida en la conciencia de los fieles: si las acciones sacramentales son *necesarias* para vivir en Cristo, las formas de la piedad popular pertenecen, en cambio, al ámbito de lo *facultativo*. Prueba venerable es el precepto de participar a la Misa dominical, mientras que ninguna obligación ha afectado jamás a los píos ejercicios, por muy recomendados y difundidos, los cuales pueden, no obstante, ser asumidos con carácter obligatorio por una comunidad o un fiel particular.

Esto pide la formación de los sacerdotes y los fieles, a fin que se dé la preeminencia a la oración litúrgica y al año litúrgico, sobre toda otra práctica de devoción. En todo caso, esta obligada preeminencia no puede comprenderse en términos de exclusión, contraposición o marginación.

Valoraciones y renovación

12. La libertad frente a los ejercicios de piedad, no debe significar, por lo tanto, escasa consideración ni desprecio de los mismos. La vía a seguir es la de valorar correcta y sabiamente las no escasas riquezas de la piedad popular, las potencialidades que encierra, la fuerza de vida cristiana que puede suscitar.

Siendo el Evangelio la medida y el criterio para valorar toda forma de expresión – antigua y nueva – de la piedad cristiana, a la valoración de los ejercicios de piedad y de las prácticas de devoción debe unirse una tarea de purificación, algunas veces necesaria, para conservar la justa referencia al misterio cristiano. Es válido para la piedad popular cuanto se afirma para la Liturgia cristiana, o sea, que "no puede en absoluto acoger ritos de magia, de superstición, de espiritismo, de venganza o que tengan connotaciones sexuales".

En tal sentido se comprende que la renovación querida por el Concilio Vaticano II para la liturgia debe, de algún modo, inspirar también la correcta valoración y la renovación de los ejercicios de piedad y las prácticas de devoción. En la piedad popular debe percibirse: la inspiración *bíblica*, siendo inaceptable una oración cristiana sin referencia, directa o indirecta, a las páginas bíblicas; la inspiración *litúrgica*, desde el momento que dispone y se hace eco de los misterios celebrados en las acciones litúrgicas; una inspiración *ecuménica*, esto es, la consideración de sensibilidades y tradiciones cristianas diversas, sin por esto caer en inhibiciones inoportunas; la inspiración *antropológica*, que se expresa, ya sea en conservar símbolos y expresiones significativas para un pueblo determinado, evitando, sin embargo, el arcaísmo carente de sentido, ya sea en el esfuerzo por dialogar con la sensibilidad actual. Para que resulte fructuosa, tal renovación debe estar llena de sentido pedagógico y realizada con gradualidad, teniendo en cuenta los diversos lugares y circunstancias.

Distinciones y armonía con la Liturgia

13. La diferencia objetiva entre los ejercicios de piedad y las prácticas de devoción respecto de la Liturgia debe hacerse visible en las expresiones culturales. Esto significa que no pueden mezclarse las fórmulas propias de los ejercicios de piedad con las acciones litúrgicas; los actos de piedad y de devoción encuentran su lugar propio fuera de la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos.

De una parte, se debe evitar la superposición, ya que el lenguaje, el ritmo, el desarrollo y los acentos teológicos de la piedad popular se diferencian de los correspondientes de las acciones litúrgicas. Igualmente se debe superar, donde se da el caso, la concurrencia o la contraposición con las acciones litúrgicas: se debe salvaguardar la precedencia propia del domingo, de las solemnidades, de los tiempos y días litúrgicos.

Por otra parte, hay que evitar añadir modos propios de la "celebración litúrgica" a los ejercicios de piedad, que deben conservar su estilo, su simplicidad y su lenguaje característico.

El lenguaje de la piedad popular

14. El lenguaje verbal y gestual de la piedad popular, aunque conserve la simplicidad y la espontaneidad de expresión, debe siempre ser cuidado, de modo que permita manifestar, en todo caso, junto a la verdad de la fe, la grandeza de los misterios cristianos.

Los gestos

15. Una gran variedad y riqueza de expresiones corpóreas, gestuales y simbólicas, caracteriza la piedad popular. Su puede pensar, por ejemplo, en el uso de besar o tocar con la mano las imágenes, los lugares, las reliquias y los objetos sacros; las iniciativas de peregrinaciones y procesiones; el recorrer etapas de camino o hacer recorridos "especiales" con los pies descalzos o de rodillas; el presentar ofrendas, cirios o exvotos; vestir hábitos particulares; arrodillarse o postrarse; llevar medallas e insignias... Similares expresiones, que se transmiten desde siglos, de padres a hijos, son modos directos y simples de manifestar externamente el sentimiento del corazón y el deseo de vivir cristianamente. Sin este componente interior existe el riesgo de que los gestos simbólicos degeneren en costumbres vacías y, en el peor de los casos, en la superstición.

Los textos y las fórmulas

16. Aunque redactados con un lenguaje, por así decirlo, menos riguroso que las oraciones de la Liturgia, los textos de oración y las fórmulas de devoción deben encontrar su inspiración en las páginas de la Sagrada Escritura, en la Liturgia, en los Padres y en el Magisterio, concordando con la fe de la Iglesia. Los textos estables y públicos de oraciones y de actos de piedad deben llevar la aprobación del Ordinario del lugar.

El canto y la música

17. También el canto, expresión natural del alma de un pueblo, ocupa una función de relieve en la piedad popular. El cuidado en conservar la herencia de los cantos recibidos de la tradición debe conjugarse con el sentido bíblico y eclesial, abierto a la necesidad de revisiones o de nuevas composiciones.

El canto se asocia instintivamente, en algunos pueblos, con el tocar las palmas, el movimiento rítmico del cuerpo o pasos de danza. Tales formas de expresar el sentimiento interior, forman parte de la tradición popular, especialmente con ocasión de las fiestas de los santos Patronos; es claro que deben ser manifestaciones de verdadera oración común y no un simple espectáculo. El hecho de que sean habituales en determinados lugares, no significa que se deba animar a su extensión a otros lugares, en los cuales no serían connaturales.

Las imágenes

18. Una expresión de gran importancia en el ámbito de la piedad popular es el uso de las imágenes sagradas que, según los cánones de la cultura y la multiplicidad de las artes, ayudan a los fieles a colocarse delante de los misterios de la fe cristiana. La veneración por las imágenes sagradas pertenece, de hecho, a la naturaleza de la piedad católica: es un signo el gran patrimonio artístico, que se puede encontrar en iglesias y santuarios, a cuya formación ha contribuido frecuentemente la devoción popular.

Es válido el principio relativo al empleo litúrgico de las imágenes de Cristo, de la Virgen y de los Santos, tradicionalmente afirmado y defendido por la Iglesia, consciente de que "los honores tributados a las imágenes se dirige a las personas representadas". El necesario rigor, pedido para las imágenes de las iglesias - respecto de la verdad de la fe, de su jerarquía, belleza y calidad – debe poder encontrarse, también en las imágenes y objetos destinados a la devoción privada y personal.

Puesto que la iconografía de los edificios sagrados no se deja a la iniciativa privada, los responsables de las iglesias y oratorios deben tutelar la dignidad, belleza y calidad de las imágenes expuestas a la pública veneración, para impedir que los cuadros o las imágenes inspirados por la devoción privada sean impuestos, de hecho, a la veneración común.

Los Obispos, como también los rectores de santuarios, vigilen para que las imágenes sagradas reproducidas muchas veces para uso de los fieles, para ser expuestas en sus casas, llevadas al cuello o guardadas junto a uno, no caigan nunca en la banalidad ni induzcan a error.

Los lugares

19. Junto a la *iglesia*, la piedad popular tiene un espacio expresivo de importancia en el *santuario* – algunas veces no es una iglesia -, frecuentemente caracterizado por peculiares formas y prácticas de devoción, entre las cuales destaca la peregrinación. Al lado de tales lugares, manifiestamente reservados a la oración comunitaria y privada, existen otros, no menos importantes, como la *casa*, los *ambientes de vida y de trabajo*; en algunas ocasiones, también las *calles* y las *plazas* se convierten en espacios de manifestación de la fe.

Los tiempos

20. El ritmo marcado por el alternarse del día y de la noche, de los meses, del cambio de las estaciones, está acompañado de variadas expresiones de la piedad popular. Esta se encuentra ligada, igualmente, a días particulares, marcados por acontecimientos alegres o tristes de la vida personal, familiar, comunitaria. Después, es sobre todo la "fiesta", con sus días de preparación, la que hace sobresalir las manifestaciones religiosas que han contribuido a forjar la tradición peculiar de una determinada comunidad.

Responsabilidad y competencia

21. Las manifestaciones de la piedad popular están bajo la responsabilidad del Ordinario del lugar: a él compete su reglamentación, animarlas en su función de ayuda a los fieles para la vida cristiana, purificarlas donde es necesario y evangelizarlas; vigilar que no sustituyan ni se mezclen con las celebraciones litúrgicas; aprobar los textos de oraciones y de formulas relacionadas con actos públicos de piedad y prácticas de devoción. Las disposiciones dadas por un Ordinario para el propio territorio de jurisdicción, conciernen, de por sí, a la Iglesia particular confiada a él.

Por lo tanto, cada fiel - clérigos y laicos - así como grupos particulares evitarán proponer públicamente textos de oraciones, fórmulas e iniciativas subjetivamente válidas, sin el consentimiento del Ordinario.

Según las normas de la ya citada Constitución *Pastor Bonus*, n. 70, es tarea de esta Congregación ayudar a los Obispos en materia de oración y prácticas de piedad del pueblo cristiano, así como dar disposiciones al respecto, en los casos que van más allá de los confines de una Iglesia particular y cuando se impone un proveimiento subsidiario.

PARTE PRIMERA

LÍNEAS EMERGENTES DE LA HISTORIA, DEL MAGISTERIO, DE LA TEOLOGÍA

Capítulo I

LITURGIA Y PIEDAD POPULAR A LA LUZ DE LA HISTORIA

Liturgia y piedad popular en el curso de los siglos

22. Las relaciones entre Liturgia y piedad popular son antiguas. Es necesario, por lo tanto, proceder en primer lugar a un reconocimiento, aunque sea rápido, del modo en que estas han sido vistas, en el curso de los siglos. Se verán, en no pocos casos, inspiraciones y sugerencias para resolver las cuestiones que se plantean en nuestro tiempo.

La Antigüedad cristiana

23. En la época apostólica y postapostólica se encuentra una profunda fusión entre las expresiones culturales que hoy llamamos, respectivamente, Liturgia y piedad popular. Para las más antiguas comunidades cristianas, la única realidad que contaba era Cristo (cf. Col 2, 16), sus palabras de vida (cf. Jn 6, 63), su mandamiento de amor mutuo (cf. Jn 13, 34), las acciones rituales que él ha mandado realizar en memoria suya (cf. 1 Cor 11, 24-26). Todo el resto – días y meses, estaciones y años, fiestas y novilunios, alimentos y bebidas ... (cf. Gal 4, 10; Col 2, 16-19) – es secundario.

En la primitiva generación cristiana se pueden ya individuar los signos de una piedad personal, proveniente en primer lugar de la tradición judaica, como el seguir las recomendaciones y el ejemplo de Jesús y de San Pablo sobre la oración incesante (cf. Lc 18, 1; Rm 12, 12; 1 Tes 5, 17), recibiendo o iniciando cada cosa con una acción de gracias (cf. 1 Cor 10, 31; 1 Tes 2, 13; Col 3, 17). El israelita piadoso comenzaba la jornada alabando y dando gracias a Dios, y proseguía, con este espíritu, en todas las acciones del día; de tal manera, cada momento alegre o triste, daba lugar a una expresión de alabanza, de súplica, de arrepentimiento. Los Evangelios y los otros escritos del Nuevo Testamento contienen invocaciones dirigidas a Jesús, repetidas por los fieles casi como jaculatorias, fuera del contexto litúrgico y como signo de devoción cristológica. Hace pensar que fuese común entre los fieles la repetición de expresiones bíblicas como: "Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí" (Lc 18, 38); "Señor, si quieres puedes sanarme" (Mt 8, 1); "Jesús, acuérdate de mí cuando entres en tu reino" (Lc 23, 42); "Señor mío y Dios mío" (Jn 20, 28); "Señor Jesús, acoge mi espíritu" (Hch 7, 59). Sobre el modelo de esta piedad se desarrollarán innumerables oraciones dirigidas a Cristo, de los fieles de todos los tiempos.

Desde el siglo II, se observa que formas y expresiones de la piedad popular, sean de origen judaico, sean de matriz greco-romana, o de otras culturas, confluyen espontáneamente en la Liturgia. Se ha subrayado, por ejemplo, que en el documento conocido como *Traditio apostólica* no son infrecuentes los elementos de raíz popular.

Así también, en el culto de los mártires, de notable relevancia en las Iglesias locales, se pueden encontrar restos de usos populares relativos al recuerdo de los difuntos. Trazas de piedad popular se notan también en algunas primitivas expresiones de veneración a la Bienaventurada Virgen, entre las que se recuerda la oración *Sub tuum praesidium* y la iconografía mariana de las catacumbas de Priscila, en Roma.

La Iglesia, por lo tanto, aunque rigurosa en cuanto se refiere a las condiciones interiores y a los requisitos ambientales para una digna celebración de los divinos misterios (cf. 1 Cor 11, 17-32), no duda en incorporar ella misma, en los ritos litúrgicos, formas y expresiones de la piedad individual, doméstica y comunitaria.

En esta época, Liturgia y piedad popular no se contraponen ni conceptualmente ni pastoralmente: concurren armónicamente a la celebración del único misterio de Cristo, unitariamente considerado, y al sostenimiento de la vida sobrenatural y ética de los discípulos del Señor.

24. A partir del siglo IV, también por la nueva situación político-social en que comienza a encontrarse la Iglesia, la cuestión de la relación entre expresiones litúrgicas y expresiones de piedad popular se plantea en términos no sólo de espontánea convergencia sino también de consciente adaptación y enculturación.

Las diversas Iglesias locales, guiadas por claras intenciones evangelizadoras y pastorales, no desdeñan asumir en la Liturgia, debidamente purificadas, formas culturales solemnes y festivas, provenientes del mundo pagano, capaces de conmover los ánimos y de impresionar la imaginación, hacia las cuales el pueblo se sentía atraído. Tales formas, puestas al servicio del misterio del culto, no aparecían como

contrarias ni a la verdad del Evangelio ni a la pureza del genuino culto cristiano. E incluso se revelaba que sólo en el culto dado a Cristo, verdadero Dios y verdadero Salvador, resultaban verdaderas muchas expresiones culturales que, derivadas del profundo sentido religioso del hombre, eran tributadas a falsos dioses y falsos salvadores.

25. En los siglos IV-V se hace más notable el sentido de lo sagrado, referido al tiempo y a los lugares. Para el primero, las Iglesias locales, además de señalar los datos neotestamentarios relativos al "día del Señor", a las festividades pascuales, a los tiempos de ayuno (cf. Mc 2, 18-22), establecen días particulares para celebrar algunos misterios salvíficos de Cristo, como la Epifanía, la Navidad, la Ascensión; para honrar la memoria de los mártires en su *dies natalis*; para recordar el tránsito de sus Pastores, en el aniversario del *dies depositionis*; para celebrar algunos sacramentos o asumir compromisos de vida solemnes. Mediante la consagración de un lugar, en el que se convoca a la comunidad para celebrar los divinos misterios y la alabanza al Señor, algunas veces sustraídos al culto pagano o simplemente profano, viene dedicado exclusivamente al culto divino y se convierte, por la misma disposición de los espacios arquitectónicos, en un reflejo del misterio de Cristo y una imagen de la Iglesia celebrante.

26. En esta época, madura el proceso de formación y la diferenciación consiguiente de las diversas familias litúrgicas. Las Iglesias metropolitanas más importantes, por motivos de lengua, tradición teológica, sensibilidad espiritual y contexto social, celebran el único culto del Señor según las propias modalidades culturales y populares. Esto conduce progresivamente a la creación de sistemas litúrgicos dotados de un estilo celebrativo particular y un conjunto propio de textos y ritos. No carece de interés el poner de manifiesto que en la formación de los ritos litúrgicos, también en los periodos reconocidos como de su máximo esplendor, los elementos populares no son algo extraño.

Por otra parte, los Obispos y los Sínodos regionales intervienen en la organización del culto estableciendo normas, velando sobre la corrección doctrinal de los textos y sobre su belleza formal, valorando la estructura de los ritos. Estas intervenciones dan lugar a la instauración de un régimen litúrgico con formas fijas, en el cual se reduce la creatividad original, que sin embargo no era arbitrariedad. En esto, algunos expertos encuentran una de las causas de la futura proliferación de textos para la piedad privada y popular.

27. Se suele señalar el pontificado de San Gregorio Magno (590-604), pastor y liturgista insigne, como punto de referencia ejemplar de una relación fecunda entre Liturgia y piedad popular. Este Pontífice desarrolla una intensa actividad litúrgica, para ofrecer al pueblo romano, mediante la organización de procesiones, estaciones y rogativas, unas estructuras que respondan a la sensibilidad popular, y que al mismo tiempo estén claramente en el ámbito de la celebración de los misterios divinos; da sabias directrices para que la conversión de los nuevos pueblos al Evangelio no se realice con perjuicio de sus tradiciones culturales, de manera que la misma Liturgia se vea enriquecida con nuevas y legítimas expresiones culturales; armoniza las nobles expresiones del genio artístico con las expresiones más humildes de la sensibilidad popular; asegura el sentido unitario del culto cristiano, al cimentarlo sólidamente en la celebración de la Pascua, aunque los diversos eventos del único misterio salvífico – como la Navidad, la Epifanía, la Ascensión...-se celebren de manera particular y se desarrollen las memorias de los Santos.

La Edad Media

28. En el Oriente cristiano, especialmente en el área bizantina, la edad media se presenta como el periodo de lucha contra la herejía iconoclasta, dividida en dos fases (725-787 y 815-843), periodo clave para el desarrollo de la Liturgia, de comentarios clásicos sobre la Liturgia Eucarística y de la iconografía propia de los edificios de culto.

En el campo litúrgico se enriquece considerablemente el patrimonio himnográfico y los ritos adquieren su forma definitiva. La Liturgia refleja la visión simbólica del universo y la concepción jerárquica y sagrada del mundo. En ella convergen las instancias de la sociedad cristiana, los ideales y las estructuras del monacato, las aspiraciones populares, las intuiciones de los místicos y las reglas de los ascetas.

Una vez superada la crisis iconoclasta con el decreto *De sacris imaginibus* del Concilio ecuménico de Nicea II (787), victoria consolidada en el "Triunfo de la Ortodoxia" (843), la iconografía se desarrolla, se organiza de manera definitiva y recibe una legitimación doctrinal. El mismo icono, hierático, con gran valor simbólico, es por sí mismo parte de la celebración litúrgica: refleja el misterio celebrado, constituye una forma de presencia permanente de dicho misterio, y lo propone al pueblo fiel.

29. En Occidente, el encuentro del cristianismo con los nuevos pueblos, especialmente celtas, visigodos, anglosajones, francogermanos, realizado ya en el siglo V, da lugar en la alta Edad Media a un proceso de formación de nuevas culturas y de nuevas instituciones políticas y civiles.

En el amplio marco de tiempo que va desde el siglo VII hasta la mitad del siglo XV se determina y acentúa progresivamente la diferencia entre Liturgia y piedad popular, hasta el punto de crearse un dualismo celebrativo: paralelamente a la liturgia, celebrada en lengua latina, se desarrolla una piedad popular comunitaria, que se expresa en lengua vernácula.

30. Entre las causas que en este periodo han determinado dicho dualismo, se pueden indicar:

- la idea de que la Liturgia es competencia de los clérigos, mientras que los laicos son espectadores;
- la clara diferenciación de las funciones en la sociedad cristiana - clérigos, monjes, laicos - da lugar a formas y estilos diferentes de oración;
- la consideración distinta y particularizada, en el ámbito litúrgico e iconográfico, de los diversos aspectos del único misterio de Cristo; por una parte es una expresión de atento cariño a la vida y la obra del Señor, pero por otra parte no facilita la percepción explícita de la centralidad de la Pascua, y favorece la multiplicación de momentos y formas celebrativas de carácter popular;
- el conocimiento insuficiente de las Escrituras no sólo por los laicos, sino también por parte de muchos clérigos y religiosos, hace difícil acceder a la clave indispensable para comprender la estructura y el lenguaje simbólico de la Liturgia;
- la difusión, por el contrario, de la literatura apócrifa, llena de narraciones de milagros y de episodios anecdóticos, que ejerce un influjo notable sobre la iconografía, y al despertar la imaginación de los fieles, capta su atención;
- la escasez de predicación de tipo homilético, la práctica desaparición de la mistagogia, y la formación catequética insuficiente, por lo cual la celebración litúrgica se mantiene cerrada a la comprensión y a la participación activa de los fieles, los cuales buscan formas y momentos culturales alternativos;
- la tendencia al alegorismo, que, al incidir excesivamente en la interpretación de los textos y de los ritos, desvía a los fieles de la comprensión de la verdadera naturaleza de la Liturgia;
- la recuperación de formas y estructuras expresivas populares, casi como reacción inconsciente ante una Liturgia que se ha hecho, por muchos motivos, incomprensible y distante para el pueblo.

31. En la Edad Media surgieron y se desarrollaron muchos movimientos espirituales y asociaciones con diversa configuración jurídica y eclesial, cuya vida y actividades tuvieron un influjo notable en el modo de plantear las relaciones entre Liturgia y piedad popular.

Así, por ejemplo, las nuevas órdenes religiosas de vida evangélico-apostólica, dedicadas a la predicación, adoptaron formas de celebración más sencillas, en comparación con las monásticas, y más cercanas al pueblo y a sus formas de expresión. Y, por otra parte, favorecieron la aparición de ejercicios de piedad, mediante los cuales expresaban su carisma y lo transmitían a los fieles.

Las hermandades religiosas, nacidas con fines culturales y caritativos, y las corporaciones laicas, constituidas con una finalidad profesional, dan origen a una cierta actividad litúrgica de carácter popular: erigen capillas para sus reuniones de culto, eligen un Patrono y celebran su fiesta, no raramente componen, para uso propio, pequeños oficios y otros formularios de oración en los que se manifiesta el influjo de la Liturgia y al mismo tiempo la presencia de elementos que provienen de la piedad popular.

A su vez las escuelas de espiritualidad, convertidas en punto de referencia importante para la vida eclesial, inspiran planteamientos existenciales y modos de interpretar la vida en Cristo y en el Espíritu Santo, que influyen no poco sobre algunas opciones celebrativas (por ejemplo, los episodios de la Pasión de Cristo) y son el fundamento de muchos ejercicios de piedad.

Y además, la sociedad civil, que se configura de manera ideal como una *societas christiana*, conforma algunas de sus estructuras según los usos eclesiales, y a veces amolda los ritmos de la vida a los ritmos litúrgicos; por lo cual, por ejemplo, el toque de las campanas por la tarde es al mismo tiempo, un aviso a los ciudadanos para que regresen de las labores del campo a la ciudad y una invitación para que saluden a la Virgen.

32. Así pues, a lo largo de toda la Edad Media, progresivamente nacen y se desarrollan muchas expresiones de piedad popular, de las cuales no pocas han llegado a nuestros días:

- se organizan representaciones sagradas que tienen por objeto los misterios celebrados durante el año litúrgico, sobre todo los acontecimientos salvíficos de la Navidad de Cristo y de su Pasión, Muerte y Resurrección;

- nace la poesía en lengua vernácula que, al emplearse ampliamente en el campo de la piedad popular, favorece la participación de los fieles

- aparecen formas devocionales alternativas o paralelas a algunas expresiones litúrgicas; así, por ejemplo, la infrecuencia de la comunión eucarística se compensa con formas diversas de adoración al Santísimo Sacramento; en la baja Edad Media la recitación del Rosario tiende a sustituir la del Salterio; los ejercicios de piedad realizados el Viernes Santo en honor de la Pasión del Señor sustituyen, para muchos fieles, la acción litúrgica propia de ese día;

- se incrementan las formas populares del culto a la Virgen Santísima y a los Santos: peregrinaciones a los santos lugares de Palestina y a las tumbas de los Apóstoles y de los mártires, veneración de las reliquias, súplicas litánicas, sufragios por los difuntos;

- se desarrollan considerablemente los ritos de bendición en los cuales, junto con elementos de fe cristiana auténtica, aparecen otros que son reflejo de una mentalidad naturalista y de creencias y prácticas populares precristianas;

- se constituyen núcleos de "tiempos sagrados" con un fondo popular que se sitúan al margen del año litúrgico: días de fiesta sacro-profanos, triduos, septenarios, octavarios, novenas, meses dedicados a particulares devociones populares.

33. En la Edad Media, la relación entre Liturgia y piedad popular es constante y compleja. En dicha época se puede notar un doble movimiento: la Liturgia inspira y fecunda expresiones de la piedad popular; a la inversa, formas de la piedad popular se reciben e integran en la Liturgia. Esto sucede, sobre todo, en los ritos de consagración de personas, de colación de ministerios, de dedicación de lugares, de institución de fiestas y en el variado campo de las bendiciones.

Sin embargo se mantiene el fenómeno de un cierto dualismo entre Liturgia y piedad popular. Hacia el final de la Edad Media, ambas pasan por un periodo de crisis: en la Liturgia por la ruptura de la unidad cultural, elementos secundarios adquieren una importancia excesiva en detrimento de los elementos centrales; en la piedad popular, por la falta de una catequesis profunda, las desviaciones y exageraciones amenazan la

correcta expresión del culto cristiano.

La Época Moderna

34. En sus inicios, la época moderna no aparece muy favorable para alcanzar una solución equilibrada en las relaciones entre Liturgia y piedad popular. Durante la segunda mitad del siglo XV la *devotio moderna*, que contó con insignes maestros de vida espiritual y que alcanzó una notable difusión entre clérigos y laicos cultos, favorece la aparición de ejercicios de piedad con un fondo meditativo y afectivo, cuyo punto de referencia principal es la humanidad de Cristo – los misterios de su infancia, de la vida oculta, de la Pasión y muerte -. Pero la primacía concedida a la contemplación y la valoración de la subjetividad, unidas a un cierto pragmatismo ascético, que exalta el esfuerzo humano, hacen que la Liturgia no aparezca, a los ojos de los hombres y mujeres de gran ascendiente espiritual, como fuente primaria de la vida cristiana.

35. Se considera expresión característica de la *devotio moderna*, la célebre obra *De imitatione Christi* que ha tenido un influjo extraordinario y beneficioso en muchos discípulos del Señor, deseosos de alcanzar la perfección cristiana. El *De imitatione Christi* orienta a los fieles hacia un tipo de piedad más bien individual, en el cual se acentúa la separación del mundo y la invitación a escuchar la voz del Maestro interior; los aspectos comunitarios y eclesiales de la oración y los elementos de la espiritualidad litúrgica parecen, en cambio, más limitados.

En los ambientes en los que se cultiva la *devotio moderna*, se suelen encontrar con facilidad ejercicios de piedad bellamente compuestos, expresiones culturales de personas sinceramente devotas, pero no siempre se puede encontrar una valoración plena de la celebración litúrgica.

36. Entre el final del siglo XV y el inicio del siglo XVI, por los descubrimientos geográficos – en África, en América, y posteriormente en el Extremo Oriente -, se plantea de una manera nueva la cuestión de las relaciones entre Liturgia y piedad popular.

La labor de evangelización y de catequesis en países lejanos del centro cultural y cultural del rito romano se realiza mediante el anuncio de la Palabra y la celebración de los sacramentos (cfr. Mt 28,19), pero también mediante ejercicios de piedad propagados por los misioneros.

Así pues, los ejercicios de piedad se convierten en un medio para transmitir el mensaje evangélico, y, posteriormente, para conservar la fe cristiana. Debido a las normas que tutelaban la Liturgia romana, parece que fue escaso el influjo recíproco entre la Liturgia y la cultura autóctona (aunque se dio, en cierta medida, en las *Reducciones* del Paraguay). El encuentro con dicha cultura se producirá con facilidad, en cambio, en el ámbito de la piedad popular.

37. En los comienzos del siglo XVI, entre los hombres más preocupados por una auténtica reforma de la Iglesia, hay que recordar a los monjes camaldulenses Pablo Justiniani y Pedro Querini, autores de un *Libellus ad Leonem X*, que contenía indicaciones importantes para revitalizar la Liturgia y para abrir sus tesoros a todo el pueblo de Dios: formación, sobre todo bíblica, del clero y de los religiosos; el uso de la lengua vernácula en la celebración de los misterios sagrados; la reordenación de los libros litúrgicos; la eliminación de los elementos espurios, tomados de una piedad popular incorrecta; la catequesis, encaminada también a comunicar a los fieles el valor de la Liturgia.

38. Poco después de la clausura del Concilio Lateranense V (16 de Marzo de 1517), que emanó algunas disposiciones para educar a los jóvenes en la Liturgia, comenzó la crisis por el nacimiento del protestantismo, cuyos iniciadores pusieron no pocas objeciones a los puntos esenciales de la doctrina católica sobre los sacramentos y sobre el culto de la Iglesia, incluida la piedad popular.

El Concilio de Trento (1545-1563), convocado para hacer frente a la situación producida en el pueblo de Dios con la propagación del movimiento protestante, tuvo que ocuparse, en sus tres fases, de cuestiones referentes a la Liturgia y a la piedad popular, tanto bajo el aspecto doctrinal como cultural. Sin embargo, dado el contexto histórico y la índole dogmática de los temas que debía tratar, afrontó las cuestiones de

tipo litúrgico-sacramental desde un punto de vista preferentemente doctrinal: lo hizo con un planteamiento de denuncia de los errores y de condena de los abusos, de defensa de la fe y de la tradición litúrgica de la Iglesia; mostrando interés también por los problemas referidos a la formación litúrgica del pueblo, proponiendo mediante el decreto *De reformatione generali* un programa pastoral y encomendando su aplicación a la Sede Apostólica y a los Obispos.

39. Conforme a las disposiciones conciliares muchas provincias eclesiásticas celebraron sínodos, en los cuales es clara la preocupación por conducir a los fieles a una participación eficaz en las celebraciones de los misterios sagrados. A su vez los Romanos Pontífices emprendieron una amplia reforma litúrgica: en un tiempo relativamente breve, del 1568 al 1614, se revisaron el Calendario y los libros del Rito romano y en el 1588 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para la custodia y la recta ordenación de las celebraciones litúrgicas de la Iglesia romana. Como elemento de formación litúrgico pastoral hay que notar la función del *Catechismus ad parochos*.

40. De la reforma realizada después del Concilio de Trento se siguieron múltiples beneficios para la Liturgia: se recondujeron a la "antigua norma de los Santos Padres", aunque con las limitaciones de los conocimientos científicos de la época, no pocos ritos; se eliminaron elementos y añadidos extraños a la Liturgia, demasiado ligados a la sensibilidad popular; se controló el contenido doctrinal de los textos, de manera que reflejaran la pureza de la fe; se consiguió una notable unidad ritual en el ámbito de la Liturgia romana, que adquirió nuevamente dignidad y belleza.

Sin embargo se produjeron también, indirectamente, algunas consecuencias negativas: la Liturgia adquirió, al menos en apariencia, una rigidez que derivaba más de la ordenación de las rúbricas que de su misma naturaleza; y en su sujeto agente parecía algo casi exclusivamente jerárquico; esto reforzó el dualismo que ya existía entre Liturgia y piedad popular.

41. La Reforma católica, en su esfuerzo positivo de renovación doctrinal, moral e institucional de la Iglesia y en su intento de contrarrestar el desarrollo del protestantismo, favoreció en cierto modo la afirmación de la compleja cultura barroca. Esta, a su vez, tuvo un influjo considerable en las expresiones literarias, artísticas y musicales de la piedad católica.

En la época postridentina la relación entre Liturgia y piedad popular adquiere nuevas connotaciones: la Liturgia entra en un periodo de uniformidad sustancial y de un carácter estático persistente; frente a ella, la piedad popular experimenta un desarrollo extraordinario.

Dentro de unos límites, determinados por la necesidad de evitar la aparición de formas exageradas o fantasiosas, la Reforma católica favoreció la creación y difusión de los ejercicios de piedad, que resultaron un medio importante para la defensa de la fe católica y para alimentar la piedad de los fieles. Se puede citar, por ejemplo, el desarrollo de las cofradías dedicadas a los misterios de la Pasión del Señor, a la Virgen María y a los Santos, que tenían como triple finalidad la penitencia, la formación de los laicos y las obras de caridad. Esta piedad popular propició la creación de bellísimas imágenes, llenas de sentimiento, cuya contemplación continúa nutriendo la fe y la experiencia religiosa de los fieles.

Las "misiones populares", surgidas en esta época, contribuyen también a la difusión de los ejercicios de piedad. En ellas, Liturgia y piedad popular coexisten, aunque con cierto desequilibrio: las misiones, de hecho, tienen por objeto conducir a los fieles al sacramento de la penitencia y a recibir la comunión eucarística, pero recurren a los ejercicios de piedad como medio para inducir a la conversión y como momento cultural en el que se asegura la participación popular.

Los ejercicios de piedad se reunían y ordenaban en manuales de oración que, si tenían la aprobación eclesiástica, constituían auténticos subsidios culturales: para los diversos momentos del día, del mes, del año y para innumerables circunstancias de la vida.

En la época de la Reforma católica, la relación entre Liturgia y piedad popular no se establece sólo en términos contrapuestos de carácter estático y desarrollo, sino que se dan situaciones anómalas: los

ejercicios piadosos se realizan a veces durante la misma celebración litúrgica, sobreponiéndose a la misma, y en la actividad pastoral, tienen un puesto preferente con relación a la Liturgia. Se acentúa así el alejamiento de la Sagrada Escritura y no se advierte suficientemente la centralidad del misterio pascual de Cristo, fundamento, cauce y culminación de todo el culto cristiano, que tiene su expresión principal en el domingo.

42. Durante la Ilustración se acentúa la separación entre la "religión de los doctos", potencialmente cercana a la Liturgia, y la "religión de los sencillos", cercana por naturaleza a la piedad popular. De hecho, doctos y pueblo se reúnen en las mismas prácticas religiosas. Sin embargo los "doctos" apoyan una práctica religiosa iluminada por la inteligencia y el saber, y desprecian la piedad popular que, a sus ojos, se alimenta de la superstición y del fanatismo.

Les conduce a la Liturgia el sentido aristocrático que caracteriza muchas expresiones de la vida cultural, el carácter enciclopédico que ha tomado el saber, el espíritu crítico y de investigación, que lleva a la publicación de antiguas fuentes litúrgicas, el carácter ascético de algunos movimientos que, influidos también por el jansenismo, piden un retorno a la pureza de la Liturgia de la antigüedad. Aunque se resiente del clima cultural, el interés renovado por la Liturgia está animado por un interés pastoral por el clero y los laicos, como sucede en Francia a partir del siglo XVII.

La Iglesia dirige su atención a la piedad popular en muchos sectores de su actividad pastoral. De hecho, se intensifica la acción apostólica que procura, en una cierta medida, la mutua integración de Liturgia y piedad popular. Así, por ejemplo, la predicación se desarrolla especialmente en determinados tiempos litúrgicos, como la Cuaresma y el domingo, en los que tiene lugar la catequesis de adultos, y procura conseguir la conversión del espíritu y de las costumbres de los fieles, acercarlos al sacramento de la reconciliación, hacerles volver a la Misa dominical, enseñarles el valor del sacramento de la Unción de enfermos y del Viático.

La piedad popular, como en el pasado había sido eficaz para contener los efectos negativos del movimiento protestante, resulta ahora útil para contrarrestar la propaganda corrosiva del racionalismo y, dentro de la Iglesia, las consecuencias nocivas del Jansenismo. Por este esfuerzo y por el ulterior desarrollo de las misiones populares, se enriquece la piedad popular: se subrayan de modo nuevo algunos aspectos del Misterio cristiano, como por ejemplo, el Corazón de Cristo, y nuevos "días" polarizan la atención de los fieles, como por ejemplo, los nueve "primeros viernes" de mes.

En el siglo XVIII también se debe recordar la actividad de Luis Antonio Muratori, que supo conjugar los estudios eruditos con las nuevas necesidades pastorales y en su célebre obra *Della regolata devozione dei cristiani* propuso una religiosidad que tomara de la Liturgia y de la Escritura su sustancia y se mantuviese lejana de la superstición y de la magia. También fue iluminadora la obra del papa Benedicto XIV (Prospero Lambertini) a quien se debe la importante iniciativa de permitir el uso de la Biblia en lenguas vernáculas.

43. La Reforma católica había reforzado las estructuras y la unidad del rito de la Iglesia Romana. De este modo, durante la gran expansión misionera del siglo XVIII, se difundió la propia Liturgia y la propia estructura organizativa en los pueblos en los que se anuncia el mensaje evangélico.

En el siglo XVIII, en los territorios de misión, la relación entre Liturgia y piedad popular se plantea en términos similares, pero más acentuados que en los siglos XVI y XVII:

- la Liturgia mantiene intacta su fisonomía romana, porque, en parte por temor de consecuencias negativas para la fe, no se plantea casi el problema de la enculturación – hay que mencionar los meritorios esfuerzos de Mateo Ricci con la cuestión de los *Ritos chinos*, y de Roberto De' Nobili con los *Ritos hindúes*-, y por esto, al menos en parte, se consideró esta Liturgia extraña a la cultura autóctona;

- la piedad popular por una parte corre el riesgo de caer en el sincretismo religioso, especialmente donde la evangelización no ha entrado en profundidad; por otra parte, se hace cada vez más autónoma y madura: no se limita a proponer los ejercicios de piedad traídos por los evangelizadores, sino que crea

otros, con la impronta de la cultura local

La Época contemporánea

44. En el siglo XIX, una vez superada la crisis de la revolución francesa, que en su propósito de hacer desaparecer la fe católica se opuso claramente al culto cristiano, se advierte un significativo renacimiento litúrgico.

Dicho renacimiento fue precedido y preparado por una afirmación vigorosa de la eclesiología que presentaba a la Iglesia no sólo como una sociedad jerárquica, sino también como pueblo de Dios y comunidad cultural. Junto con este despertar eclesiológico hay que resaltar, como precursores del renacimiento litúrgico, el florecimiento de los estudios bíblicos y patrísticos, la tensión eclesial y ecuménica de hombres como Antonio Rosmini (+1855) y John Henry Newman (+1890).

En el proceso de renacimiento del culto litúrgico se debe mencionar especialmente la obra del abad Prosper Guéranger (+1875), restaurador del monacato en Francia y fundador de la abadía de Solesmes: su visión de la Liturgia está penetrada de amor a la Iglesia y a la tradición; sin embargo su respeto a la Liturgia romana, considerada como factor indispensable de unidad, le lleva a oponerse a expresiones litúrgicas autóctonas. El renacimiento litúrgico promovido por él, tiene el mérito de no ser un movimiento académico, sino que trata de hacer de la Liturgia la expresión cultural, sentida y participada, de todo el pueblo de Dios.

45. Durante el siglo XIX no se produce sólo el despertar de la Liturgia, sino también, y de manera autónoma, un incremento de la piedad popular. Así, el florecer del canto litúrgico coincide con la creación de nuevos cantos populares; la difusión de subsidios litúrgicos, como los misales bilingües para uso de los fieles, viene acompañada de la proliferación de devocionarios.

La misma cultura del romanticismo, que valora de nuevo el sentimiento y los aspectos religiosos del hombre, favorece la búsqueda, la comprensión y la estima de lo popular, también en el campo del culto.

En este mismo siglo se asiste a un fenómeno gran alcance: expresiones de culto locales, nacidas por iniciativa popular, y referidas a sucesos prodigiosos – milagros, apariciones...- obtienen posteriormente un reconocimiento oficial, el favor y la protección de las autoridades eclesiásticas y son asumidas por la misma Liturgia. En este sentido es característico el caso de diversos santuarios, meta de peregrinaciones, centros de Liturgia penitencial y eucarística y lugares de piedad mariana.

Sin embargo, en el siglo XIX la relación entre la Liturgia, que se encuentra en un periodo de renacimiento, y la piedad popular, en fase de expansión, está afectada por un factor negativo: se acentúa el fenómeno, que ya se daba en la Reforma católica, de superposición de ejercicios de piedad con las acciones litúrgicas.

46. Al comienzo del siglo XX el Papa san Pío X (1903-1914) se propuso acercar a los fieles a la Liturgia, hacerla "popular". Pensaba que los fieles adquieren el "verdadero espíritu cristiano" bebiendo de "la fuente primera e indispensable, que es la participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia". Con esto San Pío X contribuyó autorizadamente a afirmar la superioridad objetiva de la Liturgia sobre toda otra forma de piedad; rechazó la confusión entre la piedad popular y la Liturgia e, indirectamente, favoreció la clara distinción entre los dos campos, y abrió el camino que conduciría a una justa comprensión de su relación mutua.

De este modo surgió y se desarrolló, gracias a las aportaciones de hombres eminentes por su ciencia, piedad y pasión eclesial, el movimiento litúrgico, que tuvo un papel notable en la vida de la Iglesia del siglo XX, y en él los Sumos Pontífices han reconocido el aliento del Espíritu. El objetivo último de los que animaron el movimiento litúrgico era de índole pastoral: favorecer en los fieles la comprensión, y consiguientemente el amor por la celebración de los sagrados misterios, renovar en ellos la conciencia de pertenecer a un pueblo sacerdotal (cfr. 1 Pe 2,5).

Se entiende que algunos de los exponentes más estrictos del movimiento litúrgico vieran con desconfianza las manifestaciones de la piedad popular y encontraran en ellas una causa de la decadencia de la Liturgia. Estaban ante sus ojos los abusos provocados por sobreponer ejercicios de piedad a la Liturgia, o incluso la sustitución de la misma con expresiones culturales populares. Por otra parte, con el objetivo de renovar la pureza del culto divino, miraban, como a un modelo ideal, la Liturgia de los primeros siglos de la Iglesia, y, consiguientemente, rechazaban, a veces de manera radical, las expresiones de la piedad popular, de origen medieval o nacidas en la época posttridentina.

Pero este rechazo no tenía en cuenta de manera suficiente el hecho de que las expresiones de piedad popular, con frecuencia aprobadas y recomendadas por la Iglesia, habían sostenido la vida espiritual de muchos fieles, habían producido frutos innegables de santidad, y habían contribuido en gran medida, a salvaguardar la fe y a difundir el mensaje cristiano. Por esto, Pío XII, en el documento programático con el que asumía la guía del movimiento litúrgico, la encíclica *Mediator Dei* del 21 de Noviembre de 1947, frente al citado rechazo defendía los ejercicios de piedad, con los cuales, en cierta medida, se había identificado la piedad católica de los últimos siglos.

Será misión del Concilio ecuménico Vaticano II, mediante la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, definir en sus justos términos la relación entre la Liturgia y la piedad popular, proclamando el primado indiscutible de la santa Liturgia y la subordinación a la misma de los ejercicios de piedad, aunque recordando la validez de estos últimos.

Liturgia y piedad popular: problemática actual

47. Del cuadro histórico que hemos trazado aparece claramente que la cuestión de la relación entre Liturgia y piedad popular no se plantea sólo hoy: a lo largo de los siglos, aunque con otros nombres y de manera diversa, se ha presentado más veces y se le han dado diversas soluciones. Es necesario ahora, desde lo que enseña la historia, sacar algunas indicaciones para responder a los interrogantes pastorales que se presentan hoy con fuerza y urgencia.

Indicaciones de la historia: causas del desequilibrio

48. La historia muestra, ante todo, que la relación entre Liturgia y piedad popular se deteriora cuando en los fieles se debilita la conciencia de algunos valores esenciales de la misma Liturgia. Entre las causas de este debilitamiento se pueden señalar:

- escasa conciencia o disminución del sentido de la Pascua y del lugar central que ocupa en la historia de la salvación, de la cual la Liturgia cristiana es actualización; donde esto sucede los fieles orientan su piedad, casi de manera inevitable, sin tener cuenta de la "jerarquía de las verdades", hacia otros episodios salvíficos de la vida de Cristo y hacia la Virgen Santísima, los Ángeles y los Santos;

- pérdida del sentido del sacerdocio universal en virtud del cual los fieles están habilitados para "ofrecer sacrificios agradables a Dios, por medio de Jesucristo" (1 Pe 2,5; cfr. Rom 12,1) y a participar plenamente, según su condición, en el culto de la Iglesia; este debilitamiento, acompañado con frecuencia por el fenómeno de una Liturgia llevada por clérigos, incluso en las partes que no son propias de los ministros sagrados, da lugar a que a veces los fieles se orienten hacia la práctica de los ejercicios de piedad, en los cuales se consideran participantes activos;

- el desconocimiento del lenguaje propio de la Liturgia - el lenguaje, los signos, los símbolos, los gestos rituales...-, por los cuales los fieles pierden en gran medida el sentido de la celebración. Esto puede producir en ellos el sentirse extraños a la celebración litúrgica; de este modo tienden fácilmente a preferir los ejercicios de piedad, cuyo lenguaje es más conforme a su formación cultural, o las devociones particulares, que responden más a las exigencias y situaciones concretas de la vida cotidiana.

49. Cada uno de estos factores, que no raramente se dan a la vez en un mismo ambiente, produce un desequilibrio en la relación entre Liturgia y piedad popular, en detrimento de la primera y para empobrecimiento de la segunda. Por lo tanto se deberán corregir mediante una inteligente y perseverante acción catequética y pastoral.

Por el contrario, los movimientos de renovación litúrgica y el crecimiento del sentido litúrgico en los fieles dan lugar a una consideración equilibrada de la piedad popular en relación con la Liturgia. Esto se debe estimar como un hecho positivo, conforme a la orientación más profunda de la piedad cristiana.

A la luz de la Constitución sobre Liturgia

50. En nuestro tiempo la relación entre Liturgia y piedad popular se considera sobre todo a la luz de las directrices contenidas en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, las cuales buscan una relación armónica entre ambas expresiones de piedad, aunque la segunda está objetivamente subordinada y orientada a la primera.

Esto quiere decir, en primer lugar, que no se debe plantear la relación entre Liturgia y piedad popular en términos de oposición, pero tampoco de equiparación o de sustitución. De hecho, la conciencia de la importancia primordial de la Liturgia y la búsqueda de sus expresiones más auténticas no debe llevar a descuidar la realidad de la piedad popular y mucho menos a despreciarla o a considerarla superflua o incluso nociva para la vida cultural de la Iglesia.

La falta de consideración o de estima por la piedad popular, pone en evidencia una valoración inadecuada de algunos hechos eclesiales y parece provenir más bien de prejuicios ideológicos que de la doctrina de la fe. Dicho planteamiento provoca una actitud que:

- no tiene en cuenta que la piedad popular es también una realidad eclesial promovida y sostenida por el Espíritu, sobre la cual el Magisterio ejerce su función de autentificar y garantizar;
- no considera suficientemente los frutos de gracia y de santidad que ha producido la piedad popular y que continúa produciendo en la Iglesia;
- no raras veces es expresión de una búsqueda ilusoria de una "Liturgia pura", la cual, además de la subjetividad de los criterios con los que se establece la "*puritas*", es - como enseña la experiencia secular - más una aspiración ideal que una realidad histórica;
- se confunde un elemento noble del espíritu humano, esto es, el sentimiento, que penetra legítimamente muchas expresiones de la piedad litúrgica y de la piedad popular, con su degeneración, esto es, el sentimentalismo.

51. Sin embargo, en la relación entre Liturgia y piedad popular a veces se presenta el fenómeno opuesto, es decir, tal valoración de la piedad popular que en la práctica va en detrimento de la Liturgia de la Iglesia.

No se puede silenciar que donde suceda tal cosa, sea por una situación de hecho, sea por una opción doctrinal deliberada, se produce una grave desviación pastoral: la Liturgia no sería ya "la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza", sino una expresión cultural considerada como algo ajeno a la comprensión y a la sensibilidad del pueblo y que, de hecho, resulta descuidada y relegada a un segundo lugar, o reservada para grupos particulares.

52. La intención encomiable de acercar al hombre contemporáneo, sobre todo al que no ha recibido suficiente formación catequética, al culto cristiano y la dificultad que se constata en determinadas culturas, para asimilar algunos elementos y estructuras de la Liturgia, no debe dar lugar a una desvalorización teórica o práctica de la expresión primaria y fundamental del culto litúrgico. De este modo, en lugar de afrontar con visión de futuro y perseverancia las dificultades reales, se piensa que se pueden resolver de una manera simplista.

53. Donde los ejercicios de piedad se practican en perjuicio de las acciones litúrgicas, se suelen escuchar afirmaciones como:

- la piedad popular es un ámbito adecuado para celebrar de manera libre y espontánea la "Vida" en sus múltiples expresiones; la Liturgia, en cambio, centrada en el "Misterio de Cristo" es anamnética por su propia naturaleza, inhibe la espontaneidad y resulta repetitiva y formalista;

- la Liturgia no consigue que los fieles se vean implicados en la totalidad de su ser, en su corporeidad y en su espíritu; la piedad popular, en cambio, al hablar directamente al hombre, lo implica en su cuerpo, corazón y espíritu;

- la piedad popular es un espacio real y auténtico para la vida de oración: a través de los ejercicios de piedad el fiel entra en verdadero diálogo con el Señor, con palabras que comprende plenamente y que siente como propias; la Liturgia, por el contrario, al poner en sus labios palabras que no son suyas, y que resultan con frecuencia extrañas a su cultura, más que un medio resulta un impedimento para la vida de oración;

- la ritualidad con la que se expresa la piedad popular es percibida y acogida por el fiel, porque hay una correspondencia entre su mundo cultural y el lenguaje ritual; la ritualidad propia de la Liturgia, en cambio, no se comprende, porque sus modos de expresión provienen de un mundo cultural que el fiel siente como algo distinto y lejano.

54. En estas afirmaciones se acentúa de modo exagerado y dialéctico la diferencia que - no se puede negar - existe en algunas áreas culturales entre las expresiones de la Liturgia y las de la piedad popular.

Es cierto, sin embargo, que donde se sostienen estas opiniones, el concepto auténtico de Liturgia cristiana está gravemente comprometido, si no vaciado del todo de sus elementos esenciales.

Contra tales opiniones hay que recordar la palabra grave y meditada del último Concilio ecuménico: "toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia"

55. La exaltación unilateral de la piedad popular, sin tener en cuenta la Liturgia, no es coherente con el hecho de que los elementos constitutivos de esta última se remontan a la voluntad de mismo Jesús de instituirlos, y no subraya, como se debe, su insustituible valor soteriológico y doxológico. Después de la Ascensión del Señor a la gloria del Padre y el don del Espíritu, la perfecta glorificación de Dios y la salvación del hombre se realizan principalmente a través de la celebración litúrgica, la cual exige la adhesión de la fe e introduce al creyente en el evento salvífico fundamental: la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo (cfr. Rom 6,2-6; 1 Cor 11,23-26).

La Iglesia, en la autocomprensión de su misterio y de su acción cultural y salvífica, no duda en afirmar que "mediante la Liturgia se ejerce la obra de nuestra Redención, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía"; esto no excluye la importancia de otras formas de piedad.

56. La falta de estima, teórica o práctica, por la Liturgia conduce inevitablemente a oscurecer la visión cristiana del misterio de Dios, que se inclina misericordiosamente sobre el hombre caído para acercarlo a sí, mediante la encarnación del Hijo y el don del Espíritu Santo; a no percibir el significado de la historia de la salvación y la relación que existe entre la Antigua y la Nueva Alianza; a subestimar la Palabra de Dios, única Palabra que salva, de la cual se nutre y a la que se refiere continuamente la Liturgia; a debilitar en el espíritu de los fieles la conciencia del valor de la obra de Cristo, Hijo de Dios e Hijo de la Virgen María, el solo Salvador y único Mediador (1 Tim 2,5; Hech 4,12); a perder el *sensus Ecclesiae*.

57. El acento exclusivo en la piedad popular, que por otra parte - como ya se ha dicho - se debe mover en el ámbito de la fe cristiana, puede favorecer un alejamiento progresivo de los fieles respecto a la revelación

cristiana y la reasunción indebida o equivocada de elementos de la religiosidad cósmica o natural; puede introducir en el culto cristiano elementos ambiguos, procedentes de creencias pre-cristianas, o simplemente expresiones de la cultura y psicología de un pueblo o etnia; puede crear la ilusión de alcanzar la trascendencia mediante experiencias religiosas viciadas; puede comprometer el auténtico sentido cristiano de la salvación como don gratuito de Dios, proponiendo una salvación que sea conquista del hombre y fruto de su esfuerzo personal (no se debe olvidar el peligro, con frecuencia real, de la desviación pelagiana); puede, finalmente, hacer que la función de los mediadores secundarios, como la Virgen María, los Ángeles y los Santos, e incluso los protagonistas de la historia nacional, suplanten en la mentalidad de los fieles el papel del único Mediador, el Señor Jesucristo.

58. Liturgia y piedad popular son dos expresiones legítimas del culto cristiano, aunque no son homologables. No se deben oponer, ni equiparar, pero sí armonizar, como se indica en la Constitución litúrgica: "Es preciso que estos mismos ejercicios (de piedad popular) se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos, de modo que vayan de acuerdo con la sagrada Liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan al pueblo, ya que la liturgia, por su naturaleza, está muy por encima de ellos".

Así pues, Liturgia y piedad popular son dos expresiones culturales que se deben poner en relación mutua y fecunda: en cualquier caso, la Liturgia deberá constituir el punto de referencia para "encauzar con lucidez y prudencia los anhelos de oración y de vida carismática" que aparecen en la piedad popular; por su parte la piedad popular, con sus valores simbólicos y expresivos, podrá aportar a la Liturgia algunas referencias para una verdadera enculturación, y estímulos para un dinamismo creador eficaz.

La importancia de la formación

59. A la luz de todo lo que se ha recordado, el camino para que desaparezcan los motivos de desequilibrio o de tensión entre Liturgia y piedad popular es la formación, tanto del clero como de los laicos. Junto a la necesaria formación litúrgica, tarea a largo plazo, que siempre se debe redescubrir y profundizar, es necesario como complemento para conseguir una rica y armónica espiritualidad, cultivar la formación en lo referente a la piedad popular.

Realmente, dado que "la vida espiritual no se agota con la sola participación en la Liturgia", limitarse exclusivamente a la educación litúrgica no llena todo el campo del acompañamiento y crecimiento espiritual. Por lo demás, la acción litúrgica, en especial la participación en la Eucaristía, no puede penetrar en una vida carente de oración personal y de valores comunicados por las formas tradicionales de piedad del pueblo cristiano. La vuelta propia de nuestros días a prácticas "religiosas" de procedencia oriental, con diversas reelaboraciones, es una muestra de un deseo de espiritualidad del existir, sufrir y compartir. Las generaciones posconciliares - según los diversos países - no tienen experiencia de las formas de devoción que tenían las generaciones anteriores: por esto la catequesis y las actividades educativas no pueden descuidar, al proponer una espiritualidad viva, la referencia al patrimonio que representa la piedad popular, especialmente los ejercicios de piedad recomendados por el Magisterio.

Capítulo II

LITURGIA Y PIEDAD POPULAR EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

60. Ya se ha señalado la atención que presta a la piedad popular el Magisterio del Concilio Vaticano II, de los Romanos Pontífices y de los Obispos. Parece oportuno proponer ahora una síntesis orgánica de las enseñanzas del Magisterio en esta materia, para facilitar la asimilación de una orientación doctrinal común respecto a la piedad popular y para favorecer una acción pastoral adecuada.

Los valores de la piedad popular

61. Según el Magisterio, la piedad popular es una realidad viva en la Iglesia y de la Iglesia: su fuente se encuentra en la presencia continua y activa del Espíritu de Dios en el organismo eclesial; su punto de referencia es el misterio de Cristo Salvador; su objetivo es la gloria de Dios y la salvación de los hombres; su ocasión histórica es el "feliz encuentro entre la obra de evangelización y la cultura". Por eso el Magisterio ha expresado muchas veces su estima por la piedad popular y sus manifestaciones; ha llamado la atención a los que la ignoran, la descuidan o la desprecian, para que tengan una actitud más positiva ante ella y consideren sus valores; no ha dudado, finalmente, en presentarla como "un verdadero tesoro del pueblo de Dios".

La estima del Magisterio por la piedad popular viene motivada, sobre todo, por los valores que encarna.

La piedad popular tiene un sentido casi innato de lo sagrado y de lo trascendente. Manifiesta una auténtica sed de Dios y "un sentido perspicaz de los atributos profundos de Dios: su paternidad, providencia, presencia amorosa y constante", su misericordia.

Los documentos del Magisterio ponen de relieve las actitudes interiores y algunas virtudes que la piedad popular valora particularmente, sugiere y alimenta: la paciencia, "la resignación cristiana ante las situaciones irremediables"; el abandono confiando en Dios; la capacidad de sufrir y de percibir el "sentido de la cruz en la vida cotidiana"; el deseo sincero de agradar al Señor, de reparar por las ofensas cometidas contra Él y de hacer penitencia; el desapego respecto a las cosas materiales; la solidaridad y la apertura a los otros, el "sentido de amistad, de caridad y de unión familiar".

62. La piedad popular dirige de buen grado su atención al misterio del Hijo de Dios que, por amor a los hombres, se ha hecho niño, hermano nuestro, naciendo pobre de una Mujer humilde y pobre, y muestra, al mismo tiempo, una viva sensibilidad al misterio de la Pasión y Muerte de Cristo.

En la piedad popular tienen un puesto importante la consideración de los misterios del más allá, el deseo de comunión con los que habitan en el cielo, con la Virgen María, los Ángeles, y los Santos, y también valora la oración en sufragio por las almas de los difuntos.

63. La unión armónica del mensaje cristiano con la cultura de un pueblo, lo que con frecuencia se encuentra en las manifestaciones de la piedad popular, es un motivo más de la estima del Magisterio por la misma.

En las manifestaciones más auténticas de la piedad popular, de hecho, el mensaje cristiano, por una parte asimila los modos de expresión de la cultura del pueblo, y por otra infunde los contenidos evangélicos en la concepción de dicho pueblo sobre la vida y la muerte, la libertad, la misión y el destino del hombre.

Así pues, la transmisión de padres a hijos, de una generación a otra, de las expresiones culturales, conlleva la transmisión de los principios cristianos. En algunos casos la unión es tan profunda que elementos propios de la fe cristiana se ha convertido en componentes de la identidad cultural de un pueblo. Como ejemplo puede tomarse la piedad hacia la Madre del Señor.

64. El Magisterio subraya además la importancia de la piedad popular para la vida de fe del pueblo de Dios, para la conservación de la misma fe y para emprender nuevas iniciativas de evangelización.

Se advierte que no es posible dejar de tener en cuenta "las devociones que en ciertas regiones practica el pueblo fiel con un fervor y una rectitud de intención conmovedores"; que la sana religiosidad popular, "por sus raíces esencialmente católicas, puede ser un remedio contra las sectas y una garantía de fidelidad al mensaje de la salvación"; que la piedad popular ha sido un instrumento providencial para la conservación de la fe, allí donde los cristianos se veían privados de atención pastoral; que donde la evangelización ha sido insuficiente, "gran parte de la población expresa su fe sobre todo mediante la piedad popular"; que la piedad popular, finalmente, constituye un valioso e imprescindible "punto de partida para conseguir que la

fe del pueblo madure y se haga más profunda".

Algunos peligros que pueden desviar la piedad popular

65. El Magisterio, que subraya los valores innegables de la piedad popular, no deja de indicar algunos peligros que pueden amenazarla: presencia insuficiente de elementos esenciales de la fe cristiana, como el significado salvífico de la Resurrección de Cristo, el sentido de pertenencia a la Iglesia, la persona y la acción del Espíritu divino; la desproporción entre la estima por el culto a los Santos y la conciencia de la centralidad absoluta de Jesucristo y de su misterio; el escaso contacto directo con la Sagrada Escritura; el distanciamiento respecto a la vida sacramental de la Iglesia; la tendencia a separar el momento cultural de los compromisos de la vida cristiana; la concepción utilitarista de algunas formas de piedad; la utilización de "signos, gestos y fórmulas, que a veces adquieren excesiva importancia hasta el punto de buscar lo espectacular"; el riesgo, en casos extremos, de "favorecer la entrada de las sectas y de conducir a la superstición, la magia, el fatalismo o la angustia".

66. Para poner remedio a estas eventuales limitaciones y defectos de la piedad popular, el Magisterio de nuestro tiempo repite con insistencia que se debe "evangelizar" la piedad popular, ponerla en contacto con la palabra del Evangelio para que sea fecunda. Esto "la liberará progresivamente de sus defectos; purificándola la consolidará, haciendo que lo ambiguo se aclare en lo que se refiere a los contenidos de fe, esperanza y caridad".

En esta labor de "evangelización" de la piedad popular, el sentido pastoral invita a actuar con una paciencia grande y con prudente tolerancia, inspirándose en la metodología que ha seguido la Iglesia a lo largo de la historia, para hacer frente a los problemas de enculturación de la fe cristiana y de la Liturgia, o de las cuestiones sobre las devociones populares.

El sujeto de la piedad popular

67. El Magisterio de la Iglesia, al recordar que "la participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual" y que el cristiano "debe entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto; más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol", indica que el sujeto de las diversas formas de oración es todo cristiano – clérigo, religioso, laico – tanto cuando reza privadamente, movido por el Espíritu Santo, como cuando reza comunitariamente en grupos de diverso origen o naturaleza.

68. De una manera más particular, el Santo Padre Juan Pablo II ha señalado a la familia como sujeto de la piedad popular. La Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, después de haber exaltado la familia como santuario doméstico de la Iglesia, subraya que "Para preparar y prolongar en casa el culto celebrado en la iglesia, la familia cristiana recurre a la oración privada, que presenta gran variedad de formas. Esta variedad, mientras testimonia la riqueza extraordinaria con la que el Espíritu anima la plegaria cristiana, se adapta a las diversas exigencias y situaciones de vida de quien recurre al Señor". Después observa que "Además de las oraciones de la mañana y de la noche, hay que recomendar explícitamente...: la lectura y meditación de la Palabra de Dios, la preparación a los sacramentos, la devoción y consagración al Corazón de Jesús, las varias formas de culto a la Virgen Santísima, la bendición de la mesa, las expresiones de la religiosidad popular".

69. También son sujeto igualmente importante de la piedad popular las cofradías y otras asociaciones piadosas de fieles. Entre sus fines institucionales, además del ejercicio de la caridad y del compromiso social, está el fomento del culto cristiano: de la Trinidad, de Cristo y sus misterios, de la Virgen María, de los Ángeles, los Santos, los Beatos, así como el sufragio por las almas de los fieles difuntos.

Con frecuencia las cofradías, además del calendario litúrgico, disponen de una especie de calendario propio, en el cual están indicadas las fiestas particulares, los oficios, las novenas, los septenarios, los triduos que se deben celebrar, los días penitenciales que se deben guardar y los días en los que se realizan las procesiones o las peregrinaciones, o en los que se deben hacer determinadas obras de misericordia. A veces tienen devocionarios propios y signos distintivos particulares, como escapularios,

medallas, hábitos, cinturones e incluso lugares para el culto propio y cementerios.

La Iglesia reconoce a las cofradías y les confiere personalidad jurídica, aprueba sus estatutos y aprecia sus fines y sus actividades de culto. Sin embargo les pide que, evitando toda forma de contraposición y aislamiento, estén integradas de manera adecuada en la vida parroquial y diocesana.

Los ejercicios de piedad

70. Los ejercicios de piedad son expresión característica de la piedad popular, los cuales, por otra parte, son muy diferentes entre sí tanto por su origen histórico como por su contenido, lenguaje, estilo, usos y destinatarios. El Concilio Vaticano II ha tenido en cuenta los ejercicios de piedad, ha recordado que están vivamente recomendados, indicando, además, las condiciones que garantizan su legitimidad y su validez.

71. A la luz de la naturaleza y las características propias del culto cristiano, es evidente, ante todo, que los ejercicios de piedad deben ser conformes con la sana doctrina y con las leyes y normas de la Iglesia; además deben estar en armonía con la sagrada Liturgia; tener en cuenta, en la medida de la posible, los tiempos del año litúrgico y favorecer "una participación consciente y activa en la oración común de la Iglesia".

72. Los ejercicios de piedad pertenecen a la esfera del culto cristiano. Por esto la Iglesia siempre ha sentido la necesidad de prestarles atención, para que a través de los mismos Dios sea glorificado dignamente y el hombre obtenga provecho espiritual e impulso para llevar una vida cristiana coherente.

La acción de los Pastores respecto a los ejercicios de piedad se ha realizado de muchas maneras: recomendaciones, estímulo, orientación y a veces corrección. En la amplia gama de ejercicios de piedad, hay que distinguir: ejercicios de piedad que se realizan por disposición de la Sede Apostólica o que han sido recomendados por la misma a lo largo de los siglos; ejercicios de piedad de las Iglesias particulares que "se celebran por mandato de los Obispos, a tenor de las costumbres o de los libros legítimamente aprobados"; otros ejercicios de piedad que se practican por derecho particular o tradición en las familias religiosas o en las hermandades, o en otras asociaciones piadosas de fieles, con frecuencia, estos han recibido la aprobación explícita de la Iglesia; los ejercicios de piedad que se realizan en el ámbito de la vida familiar o personal.

A algunos ejercicios de piedad, introducidos por la costumbre de la comunidad de los fieles, y aprobados por el Magisterio, se han concedido indulgencias.

Liturgia y ejercicios de piedad

73. La enseñanza de la Iglesia sobre la relación entre la Liturgia y los ejercicios de piedad se puede sintetizar en lo siguiente: la Liturgia, por naturaleza, es superior, con mucho, a los ejercicios de piedad, por lo cual en la praxis pastoral hay que dar a la Liturgia "el lugar preeminente que le corresponde respecto a los ejercicios de piedad"; Liturgia y ejercicios de piedad deben coexistir respetando la jerarquía de valores y a la naturaleza específica de ambas expresiones culturales.

74. Una consideración atenta de estos principios debe llevar a un verdadero empeño para armonizar, en la medida de lo posible, los ejercicios de piedad con los ritmos y las exigencias de la Liturgia; esto es "sin fusionar o confundir las dos formas de piedad"; para evitar, consiguientemente, la confusión y la mezcla híbrida de Liturgia y ejercicios de piedad; a no contraponer la Liturgia a los ejercicios de piedad o, contra el sentir de la Iglesia, eliminarlos, produciendo un vacío que con frecuencia no se ve colmado, en perjuicio del pueblo fiel.

Criterios generales para la renovación de los ejercicios de piedad

75. La Sede Apostólica no ha dejado de indicar los criterios teológicos, pastorales, históricos y literarios, conforme a los cuales se deben reformar -cuando sea preciso- los ejercicios de piedad; ha señalado cómo

se debe acentuar en ellos el espíritu bíblico y la inspiración litúrgica, y también debe encontrar su expresión el aspecto ecuménico; cómo se deba mostrar el núcleo esencial, descubierto a través del estudio histórico y hacer que reflejen aspectos de la espiritualidad de nuestros días; cómo deben tener en cuenta las conclusiones ya adquiridas por una sana antropología; cómo deben respetar la cultura y el estilo de expresión del pueblo al que se dirigen, sin perder los elementos tradicionales arraigados en las costumbres populares.

Capítulo III

PRINCIPIOS TEOLÓGICOS PARA LA VALORACIÓN Y RENOVACIÓN DE LA PIEDAD POPULAR

La vida cultural: comunión con el Padre, por Cristo, en el Espíritu

76. En la historia de la revelación, la salvación del hombre se presenta continuamente como un don de Dios, que brota de su misericordia, de una manera absolutamente libre y totalmente gratuita. Todo el conjunto de los acontecimientos y palabras mediante los cuales se manifiesta y se actualiza el plan de salvación, se configura como un diálogo continuo entre Dios y el hombre, diálogo en el que Dios tiene la iniciativa y que exige por parte del hombre una actitud de escucha en la fe, y una respuesta de "obediencia a la fe" (Rom 1,5; 16,26).

En el diálogo salvífico tiene una importancia singular la Alianza establecida en el Sinaí entre Dios y el pueblo elegido (cfr. Ex 19-24), que convierte a este último en "propiedad del Señor", en un "reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,6). E Israel, aunque no fue siempre fiel a la Alianza, encontró en ella inspiración y fuerza para acomodar su comportamiento al comportamiento del mismo Dios (cfr. Lev 11,44-45; 19,2) y a lo que se contenía en su Palabra.

De manera particular el culto de Israel y su oración tienen como objeto especialmente la memoria de las *mirabilia Dei*, esto es, de las intervenciones salvíficas de Dios en la historia; esto mantiene viva la veneración de los acontecimientos en los que se han actualizado las promesas de Dios y que constituyen, consiguientemente, la referencia obligada tanto para la reflexión de fe como para la vida de oración.

77. Conforme a su designio eterno, "Dios, que había hablado ya en los tiempos antiguos muchas veces y de diversas maneras a los padres por medio de los profetas, en esta etapa final de la historia nos ha hablado por medio del Hijo, a quien ha constituido heredero de todas las cosas y por medio del cual ha creado también el mundo" (Heb 1,1-2). El misterio de Cristo, sobre todo su Pascua de Muerte y de Resurrección, es la plena y definitiva revelación y realización de las promesas salvíficas. Como Jesús, "el Hijo Unigénito de Dios" (Jn 3,18) es aquel en quien el Padre nos ha dado todo, sin reservarse nada (cfr. Rom 8,32; Jn 3,16), es evidente que la referencia esencial para la fe y la vida de oración del pueblo de Dios está en la persona y en la obra de Cristo: en Él tenemos al Maestro de la verdad (cfr. Mt 22,16), al Testigo fiel (cfr. Ap 1,5), al Sumo Sacerdote (cfr. Heb 4,14), al Pastor de nuestras almas (cfr. 1 Pe 2,25), al Mediador único y perfecto (cfr. 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24): por medio de Él el hombre va al Padre (cfr. Jn 14,6), asciende a Dios la alabanza y la súplica de la Iglesia y desciende sobre la humanidad todo don divino.

Sepultados con Cristo y resucitados con Él en el bautismo (cfr. Col 2,12; Rom 6,4), apartados del dominio de la carne e introducidos en el del Espíritu (cfr. Rom 8,9), estamos llamados a la perfección según la medida de la madurez en Cristo (cfr. Ef 4,13); en Cristo tenemos el modelo de una existencia que en todo momento refleja la actitud de escucha de la Palabra del Padre y de aceptación de su querer, como un "sí" incesante a su voluntad: "mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado" (Jn 4,34).

Así pues, Cristo es el modelo perfecto de la piedad filial y de la conversación incesante con el Padre, es decir, el modelo de una búsqueda permanente del contacto vital, íntimo y confiado con Dios, que ilumina,

sostiene y guía al hombre durante toda su vida.

78. En su vida de comunión con el Padre, los fieles son guiados por el Espíritu Santo (cfr. Rom 8,14), que les ha sido dado para transformarles progresivamente en Cristo; para que infunda en ellos el "espíritu de los hijos adoptivos", para que adquieran la actitud filial de Cristo (cfr. Rom 8,15-17) y sus mismos sentimientos (cfr. Fil 2,5); para que haga presente en ellos la enseñanza de Cristo (cfr. Jn 14,26; 16,13-25), de modo que interpreten a su luz los acontecimientos de la vida y los avatares de la historia; para que los conduzca al conocimiento de las profundidades de Dios (cfr. 1 Cor 2,10) y les disponga a convertir su vida en un "culto espiritual" (cfr. Rom 12,1); para que les sostenga en las contrariedades y en las pruebas a las que deben hacer frente en el camino fatigoso de transformación en Cristo; para que suscite, alimente y dirija su oración: "El Espíritu de Dios viene en ayuda de nuestra debilidad, porque nosotros ni siquiera sabemos pedir lo que nos conviene, pero el mismo Espíritu intercede insistentemente por nosotros con gemidos inefables; y el que escruta los corazones sabe cuáles son los deseos del Espíritu, porque intercede por los creyentes conforme a los designios de Dios" (Rom 8,26-27).

El culto cristiano tiene su origen y su fuerza en el Espíritu, y se desarrolla y perfecciona en Él. Así, se puede afirmar que sin la presencia del Espíritu de Cristo no hay auténtico culto litúrgico y tampoco puede expresarse la auténtica piedad popular.

79. A la luz de los principios expuestos se muestra que es necesario que la piedad popular se configure como un momento del diálogo entre Dios y el hombre, por Cristo, en el Espíritu Santo. No hay duda de que ésta, a pesar de las carencias que se notan aquí y allá – como por ejemplo la confusión entre Dios Padre y Jesús -, tiene en sí una impronta trinitaria.

La piedad popular es muy sensible al misterio de la paternidad de Dios: se conmueve ante su bondad, se admira de su poder y sabiduría; se alegra por la belleza de la creación y alaba al Creador por ella; sabe que Dios Padre es justo y misericordioso, y que se ocupa de los pobres y de los humildes; proclama que Él manda hacer el bien y premia a los que viven honradamente siguiendo el buen camino, en cambio aborrece el mal y aleja de sí a los que se obstinan en el camino del odio y de la violencia, de la injusticia y de la mentira.

La piedad popular se detiene con gusto en la figura de Cristo, Hijo de Dios y Salvador del hombre: se conmueve ante la narración de su nacimiento e intuye el amor inmenso que se esconde en ese Niño, Dios verdadero y verdadero hermano nuestro, pobre y perseguido desde su infancia; goza con la representación de numerosas escenas de la vida pública del Señor Jesús, el Buen Pastor que se acerca a los publicanos y a los pecadores, el Taumaturgo que cura a los enfermos y socorre a los necesitados, el Maestro que habla con verdad; y sobre todo le gusta contemplar los misterios de la Pasión de Cristo, porque advierte en ellos su amor ilimitado y la medida de su solidaridad con el sufrimiento humano: Jesús traicionado y abandonado, flagelado y coronado de espinas, crucificado entre malhechores, bajado de la cruz y sepultado en la tierra, llorado por amigos y discípulos.

La piedad popular no ignora que en el misterio de Dios está la persona del Espíritu Santo. Cree que "por obra del Espíritu Santo" el Hijo de Dios "se ha encarnado en el seno de la Virgen María y se ha hecho hombre" y que en los comienzos de la Iglesia se dio el Espíritu a los Apóstoles (cfr. Hech 2,1-13); sabe que la fuerza del Espíritu de Dios, cuyo sello está impreso en los cristianos de manera particular mediante la confirmación, está viva en todo sacramento de la Iglesia; sabe que "En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" comienza la celebración de la Misa, se confiere el Bautismo y se da el perdón de los pecados; sabe que en el nombre de las tres Divinas Personas se realiza toda forma de oración de la comunidad cristiana y se invoca la bendición divina sobre el hombre y sobre todas las criaturas.

80. Así pues, es preciso que en la piedad popular se fortalezca la conciencia de la referencia a la Santísima Trinidad que, como se ha dicho, ya lleva en sí misma, aunque todavía como una semilla. Para este fin se dan las siguientes indicaciones:

- Es necesario ilustrar a los fieles sobre el carácter particular de la oración cristiana, que tiene como destinatario al Padre, por la mediación de Jesucristo, en la fuerza del Espíritu Santo.

- Por lo tanto, es necesario que las expresiones de la piedad popular muestren claramente la persona y la acción del Espíritu Santo. La falta de un "nombre" para el Espíritu de Dios y la costumbre de no representarlo con imágenes antropomórficas han dado lugar, al menos en parte, a cierta ausencia del Espíritu Santo en los textos y en otras formas de expresión de la piedad popular, aunque sin olvidar la función de la música y de los gestos del cuerpo para manifestar la relación con el Espíritu. Esta ausencia se puede solucionar mediante la evangelización de la piedad popular, de la que ha tratado tantas veces el Magisterio de la Iglesia.

- Es necesario, por otra parte, que las expresiones de la piedad popular pongan de manifiesto el valor primario y fundamental de la Resurrección de Cristo. La atención amorosa dedicada a la humanidad sufriente del Salvador, tan viva en la piedad popular, se debe unir siempre a la perspectiva de su glorificación. Sólo con esta condición se presentará de manera íntegra el designio salvífico de Dios en Cristo y se captará en su unidad inseparable el Misterio pascual de Cristo; sólo así se trazará el rostro genuino del cristianismo, que es victoria de la vida sobre la muerte, celebración del que "no es un Dios de muertos, sino de vivos" (Mt 22,32), de Cristo, el Viviente, que estaba muerto y ahora vive para siempre (cfr. Ap 1,28), y del Espíritu "que es Señor y dador de vida".

- Finalmente es necesario que la devoción a la Pasión de Cristo lleve a los fieles a una participación plena y consciente en la Eucaristía, en la que se da como alimento el cuerpo de Cristo, ofrecido en sacrificio por nosotros (cfr. 1 Cor 11,24); y se da como bebida la sangre de Jesús, derramada en la cruz para la nueva y eterna Alianza, y para la remisión de todos los pecados. Esta participación tiene su momento más alto y significativo en la celebración del Triduo pascual, culminación del Año litúrgico, y en la celebración dominical de los sagrados Misterios.

La Iglesia, comunidad cultural

81. La Iglesia, "pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" es una comunidad de culto. Por voluntad de su Señor y Fundador, realiza numerosas acciones rituales que tiene como objetivo la gloria de Dios y la santificación del hombre, y que son todas, de distinto modo y en diverso grado, celebraciones del Misterio pascual de Cristo, orientadas a realizar la voluntad de Dios de reunir a los hijos dispersos en la unidad de un solo pueblo.

En las diversas acciones rituales, la Iglesia anuncia el Evangelio de la salvación y proclama la Muerte y Resurrección de Cristo, realizando a través de los signos su obra de salvación. En la Eucaristía celebra el memorial de la santa Pasión, de la gloriosa Resurrección y de la admirable Ascensión, y en los otros sacramentos obtiene otros dones del Espíritu que brotan de la Cruz del Salvador. La Iglesia glorifica al Padre con salmos e himnos por las maravillas que ha realizado en la Muerte y en la Exaltación de Cristo su Hijo, y le suplica que el misterio salvífico de la Pascua llegue a todos los hombres; en los sacramentales, instituidos para socorrer a los fieles en diversas situaciones y necesidades, suplica al Señor para que toda su actividad esté sostenida e iluminada por el Espíritu de la Pascua.

82. Sin embargo, en la celebración de la Liturgia no se agota la misión de la Iglesia por lo que se refiere al culto divino. Los discípulos de Cristo, según el ejemplo y la enseñanza del Maestro, rezan también en lo escondido de su morada (cfr. Mt 6,6); se reúnen a rezar según formas establecidas por hombres y mujeres de gran experiencia religiosa, que han percibido los anhelos de los fieles y han orientado su piedad hacia aspectos particulares del misterio de Cristo; rezan de unas formas determinadas, que han surgido de una manera prácticamente anónima desde el fondo de la conciencia colectiva cristiana, en las cuales las exigencias de la cultura popular se armonizan con los datos esenciales del mensaje evangélico.

83. Las formas auténticas de la piedad popular son también fruto del Espíritu Santo y se deben considerar como expresiones de la piedad de la Iglesia: porque son realizadas por los fieles que viven en comunión con la Iglesia, adheridos a su fe y respetando la disciplina eclesial del culto; porque no pocas de

dichas expresiones han sido explícitamente aprobadas y recomendadas por la misma Iglesia.

84. En cuanto expresión de la piedad eclesial, la piedad popular está sometida a las leyes generales del culto cristiano y a la autoridad pastoral de la Iglesia, que ejerce sobre ella la acción de discernir y declarar auténtico, y la renueva al ponerla en contacto con la Palabra revelada, la tradición y la misma Liturgia, un contacto que resulta fecundo.

Es necesario, por otra parte, que las expresiones de la piedad popular estén siempre iluminadas por el "principio eclesiológico" del culto cristiano. Esto permitirá a la piedad popular:

- tener una visión correcta de las relaciones entre la Iglesia particular y la Iglesia universal; la piedad popular suele centrarse en los valores locales, con el riesgo de cerrarse a los valores universales y a las perspectivas eclesiológicas;

- situar la veneración de la Virgen Santísima, de los Ángeles, de los Santos y Beatos, y el sufragio por los difuntos, en el amplio campo de la Comunión de los Santos y dentro de las relaciones existentes entre la Iglesia celeste y la Iglesia que todavía peregrina en la tierra;

- comprender de modo fecundo la relación entre *ministerio* y *carisma*; el primero, necesario en las expresiones del culto litúrgico; el segundo, frecuente en las manifestaciones de la piedad popular.

Sacerdocio común y piedad popular

85. Mediante los sacramentos de la iniciación cristiana el fiel entra a formar parte de la Iglesia, pueblo profético, sacerdotal y real, al que corresponde dar culto a Dios en espíritu y en verdad (cfr. Jn 4,23). Este pueblo ejerce dicho sacerdocio por Cristo en el Espíritu Santo, no sólo en ámbito litúrgico, especialmente en la celebración de la Eucaristía, sino también en otras expresiones de la vida cristiana, entre las que se cuentan las manifestaciones de la piedad popular. El Espíritu Santo le confiere la capacidad de ofrecer sacrificios de alabanza a Dios, de elevar oraciones y súplicas y, ante todo, de convertir la propia vida en un "sacrificio vivo, santo y agradable a Dios" (Rom 12,1; cfr. Heb 12,28).

86. Desde este fundamento sacerdotal, la piedad popular ayuda a los fieles a perseverar en la oración y en la alabanza a Dios Padre, a dar testimonio de Cristo (cfr. Hech 2,42-47) y, manteniendo la vigilante espera de su venida gloriosa, da razón, en el Espíritu Santo, de la esperanza de la vida eterna (cfr. 1 Pe 3,15); y mientras conserva aspectos significativos del propio contexto cultural, expresa los valores de eclesialidad que caracterizan, en diverso modo y grado, todo lo que nace y se desarrolla en el Cuerpo místico de Cristo.

Palabra de Dios y piedad popular

87. La Palabra de Dios, contenida en la Sagrada Escritura, custodiada y propuesta por el Magisterio de la Iglesia, celebrada en la Liturgia, es un instrumento privilegiado e insustituible de la acción del Espíritu en la vida cultural de los fieles.

Como en la escucha de la Palabra de Dios se edifica y crece la Iglesia, el pueblo cristiano debe adquirir familiaridad con la Sagrada Escritura y llenarse de su espíritu, para traducir en formas adecuadas y conformes a los datos de la fe, el sentido de piedad y devoción que brota del contacto con el Dios que salva, regenera y santifica.

En las palabras de la Biblia, la piedad popular encontrará una fuente inagotable de inspiración, modelos insuperables de oración y fecundas propuestas de diversos temas. Además, la referencia constante a la Sagrada Escritura constituirá un índice y un criterio, para moderar la exuberancia con la que no raras veces se manifiesta el sentimiento religioso popular, dando lugar a expresiones ambiguas y en ocasiones incluso incorrectas.

88. Pero "la lectura de la Sagrada Escritura debe estar acompañada de la oración, para que pueda realizarse el diálogo entre Dios y el hombre"; por lo tanto, es muy recomendable que las diversas formas con las que se expresa la piedad popular procuren, en general, que haya textos bíblicos, oportunamente elegidos y debidamente comentados.

89. Para este fin ayudará el modelo que ofrecen las celebraciones litúrgicas, donde la Sagrada Escritura tiene un papel constitutivo, propuesta de maneras diversas, según los tipos de celebración. Sin embargo, como a las expresiones de la piedad popular se les reconoce una legítima variedad de forma y de organización, no es necesario que en ellas la disposición de las lecturas bíblicas sea un calco de las estructuras rituales con las que la Liturgia proclama la Palabra de Dios.

El modelo litúrgico constituirá, en cualquier caso, para la piedad popular, una especie de garantía de una correcta escala de valores, en la cual el primer lugar le corresponde a la actitud de escucha de Dios que habla; enseñará a descubrir la armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y a interpretar el uno a la luz del otro; presentará soluciones, avaladas por una experiencia secular, para actualizar de manera concreta el mensaje bíblico y ofrecerá un criterio válido para valorar la autenticidad de la oración.

En la elección de los textos es deseable que se recurra a pasajes breves, fáciles de memorizar, incisivos, fáciles de comprender aunque resulten difíciles de llevar a la práctica. Por lo demás, algunos ejercicios de piedad, como el *Vía Crucis* y el Rosario, favorecen el conocimiento de la Escritura: al vincular directamente los episodios evangélicos de la vida de Jesús a gestos y oraciones aprendidas de memoria, se recuerdan con mayor facilidad.

Piedad popular y revelaciones privadas

90. Desde siempre, y en todas partes, la religiosidad popular se ha interesado en fenómenos y hechos extraordinarios, con frecuencia relacionados con revelaciones privadas. Aunque no se pueden circunscribir al ámbito de la piedad mariana, en esta especialmente se dan las "apariciones" y los consiguientes "mensajes". En este sentido recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica*: "A lo largo de los siglos ha habido revelaciones llamadas "privadas", algunas de las cuales han sido reconocidas por la autoridad de la Iglesia. Estas, sin embargo, no pertenecen al depósito de la fe. Su función no es la de "mejorar" o "completar" la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia. Guiado por el Magisterio de la Iglesia, el sentir de los fieles (*sensus fidelium*) sabe discernir y acoger lo que en estas revelaciones constituye una llamada auténtica de Cristo o de sus santos a la Iglesia" (n.67).

Enculturación y piedad popular

91. La piedad popular está caracterizada, naturalmente, por el sentimiento propio de una época de la historia y de una cultura. Una muestra de esto es la variedad de expresiones que la constituyen, florecidas y afirmadas en las diversas Iglesias particulares en el transcurso del tiempo, signo del enraizarse de la fe en el corazón de los diversos pueblos y de su entrada en el ámbito de lo cotidiano. Realmente "la religiosidad popular es la primera y fundamental forma de "enculturación" de la fe, que se debe dejar orientar continuamente y guiar por las indicaciones de la Liturgia, pero que a su vez fecunda la fe desde el corazón". El encuentro entre el dinamismo innovador del mensaje del Evangelio y los diversos componentes de una cultura es algo que está atestiguado en la piedad popular.

92. El proceso de adaptación o de enculturación de un ejercicio de piedad no debería presentar dificultades por lo que se refiere al lenguaje, a las expresiones musicales y artísticas y al uso de gestos y posturas del cuerpo. Los ejercicios de piedad, por una parte no conciernen a aspectos esenciales de la vida sacramental y por otra son, en muchos casos, de origen popular, nacidos del pueblo, formulados con su lenguaje y situados en el marco de la fe católica.

Sin embargo, el hecho de que los ejercicios de piedad y las prácticas de devoción sean expresión del sentir del pueblo, no autoriza a actuar en esta materia de modo subjetivo y con personalismo. Manteniendo

la competencia propia del Ordinario del lugar o de los Superiores Mayores – si se trata de devociones vinculadas a Órdenes religiosas -, cuando se trata de ejercicios de piedad que afectan a toda una nación o a una amplia región, conviene que se pronuncie la Conferencia de Obispos.

Es preciso una gran atención y un profundo sentido de discernimiento para impedir que, a través de las diversas formas del lenguaje, se insinúen en los ejercicios de piedad nociones contrarias a la fe cristiana o se abra la puerta a expresiones contaminadas por el sincretismo.

En particular es necesario que el ejercicio de piedad, objeto de un proceso de adaptación o de enculturación, conserve su identidad profunda y su fisonomía esencial. Esto requiere que se mantenga reconocible su origen histórico y las líneas doctrinales y culturales que lo caracterizan.

En lo referente al empleo de formas de piedad popular en el proceso de enculturación de la Liturgia, hay que remitirse a la Instrucción de este Dicasterio sobre el tema en cuestión.

PARTE SEGUNDA

ORIENTACIONES PARA ARMONIZAR LA PIEDAD POPULAR Y LA LITURGIA

Premisa

93. Como ayuda para concretar en la acción pastoral lo que se ha expuesto más arriba, se ofrecen algunas orientaciones sobre la necesaria relación entre la piedad popular y la Liturgia, de manera que la acción pastoral resulte armónica y provechosa. Al mencionar los ejercicios y prácticas de piedad más extendidos, no se pretende hacer un elenco exhaustivo ni abarcar todas y cada una de las manifestaciones de carácter local. También se encuentran, dispersas, indicaciones sobre la pastoral litúrgica, dada la afinidad de la materia en estos campos, en los que las fronteras no están delimitadas rigurosamente.

La exposición se articula en cinco capítulos:

- el *cuarto*, sobre el Año litúrgico, desde el punto de vista de la deseable armonización entre sus celebraciones y las manifestaciones de la piedad popular;
- el *quinto*, sobre la veneración de la santa Madre del Señor, que ocupa un puesto singular tanto en la sagrada Liturgia como en la piedad popular:
- el *sexto*, sobre el culto de los Santos y Beatos, que ocupa también un amplio espacio en la Liturgia y en la devoción de los fieles;
- el *séptimo*, sobre el sufragio por los difuntos, que aparece con frecuencia en las diversas expresiones de la vida cultural de la Iglesia;
- el *octavo*, sobre los santuarios y peregrinaciones, lugares significativos y expresiones características de la piedad popular, que tienen no pocas repercusiones de orden litúrgico.

Aunque se hace referencia a situaciones muy distintas y a ejercicios de piedad de índole y naturaleza diversa, el texto formula sus propuestas respetando siempre unos presupuestos fundamentales: la superioridad de la Liturgia sobre otras expresiones culturales; la dignidad y la legitimidad de la piedad popular; la necesidad pastoral de evitar cualquier clase de contraposición entre la Liturgia y la piedad

popular, así como de no confundir ambas expresiones, dando lugar a celebraciones híbridas.

Capítulo IV

AÑO LITÚRGICO Y PIEDAD POPULAR

94. El Año litúrgico es la estructura temporal en la que la Iglesia celebra todo el misterio de Cristo: "desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, al día de Pentecostés, y a la expectativa de la dichosa esperanza y venida del Señor".

En el Año litúrgico "la celebración del misterio pascual tiene la máxima importancia en el culto cristiano y se explicita a lo largo de los días, las semanas y en el curso de todo el año". De aquí se sigue que, en la relación entre Liturgia y piedad popular, la prioridad de la celebración del Año litúrgico sobre cualquier otra expresión y práctica de devoción es un elemento fundamental e imprescindible.

El Domingo

95. El "día del Señor", en cuanto "fiesta primordial" y "el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico", no se puede subordinar a las manifestaciones de la piedad popular. No es cuestión, por lo tanto, de insistir en aquellos ejercicios de piedad para cuya realización se elige el domingo como punto de referencia temporal.

Por el bien pastoral de los fieles es lícito que en los domingos del "tiempo ordinario" tengan lugar aquellas celebraciones del Señor, en honor de la Virgen María o de los Santos, que se celebran durante la semana y son especialmente valoradas por la piedad de los fieles, ya que en el elenco de precedencias tienen preeminencia sobre el mismo domingo.

Puesto que, a veces, las tradiciones populares y culturales corren el riesgo de invadir la celebración del domingo, adulterando su espíritu cristiano, "en estos casos conviene clarificarlo, con la catequesis y oportunas intervenciones pastorales, rechazando todo lo que es inconciliable con el Evangelio de Cristo. Sin embargo es necesario recordar que a menudo estas tradiciones —y esto es válido análogamente para las nuevas propuestas culturales de la sociedad civil— tienen valores que se adecuan sin dificultad a las exigencias de la fe. Es deber de los Pastores actuar con discernimiento para salvar los valores presentes en la cultura de un determinado contexto social y sobre todo en la religiosidad popular, de modo que la celebración litúrgica, principalmente la de los domingos y fiestas, no sea perjudicada, sino que más bien sea potenciada".

En el tiempo de Adviento

96. El Adviento es tiempo de espera, de conversión, de esperanza:

- espera-memoria de la primera y humilde venida del Salvador en nuestra carne mortal; espera-súplica de la última y gloriosa venida de Cristo, Señor de la historia y Juez universal;

- conversión, a la cual invita con frecuencia la Liturgia de este tiempo, mediante la voz de los profetas y sobre todo de Juan Bautista: "Convertios, porque está cerca el reino de los cielos" (Mt 3,2);

- esperanza gozosa de que la salvación ya realizada por Cristo (cfr. Rom 8,24-25) y las realidades de la gracia ya presentes en el mundo lleguen a su madurez y plenitud, por lo que la promesa se convertirá en

posesión, la fe en visión y "nosotros seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3,2)

97. La piedad popular es sensible al tiempo de Adviento, sobre todo en cuanto memoria de la preparación a la venida del Mesías. Está sólidamente enraizada en el pueblo cristiano la conciencia de la larga espera que precedió a la venida del Salvador. Los fieles saben que Dios mantenía, mediante las profecías, la esperanza de Israel en la venida del Mesías.

A la piedad popular no se le escapa, es más, subraya llena de estupor, el acontecimiento extraordinario por el que el Dios de la gloria se ha hecho niño en el seno de una mujer virgen, pobre y humilde. Los fieles son especialmente sensibles a las dificultades que la Virgen María tuvo que afrontar durante su embarazo y se conmueven al pensar que en la posada no hubo un lugar para José ni para María, que estaba a punto de dar a luz al Niño (cfr. Lc 2,7).

Con referencia al Adviento han surgido diversas expresiones de piedad popular, que alientan la fe del pueblo cristiano y transmiten, de una generación a otra, la conciencia de algunos valores de este tiempo litúrgico.

La Corona de Adviento

98. La colocación de cuatro cirios sobre una corona de ramos verdes, que es costumbre sobre todo en los países germánicos y en América del Norte, se ha convertido en un símbolo del Adviento en los hogares cristianos.

La Corona de Adviento, cuyas cuatro luces se encienden progresivamente, domingo tras domingo hasta la solemnidad de Navidad, es memoria de las diversas etapas de la historia de la salvación antes de Cristo y símbolo de la luz profética que iba iluminando la noche de la espera, hasta el amanecer del Sol de justicia (cfr. Mal 3,20; Lc 1,78).

Las Procesiones de Adviento

99. En el tiempo de Adviento se celebran, en algunas regiones, diversas procesiones, que son un anuncio por las calles de la ciudad del próximo nacimiento del Salvador (la "clara estrella" en algunos lugares de Italia), o bien representaciones del camino de José y María hacia Belén, y su búsqueda de un lugar acogedor para el nacimiento de Jesús (las "posadas" de la tradición española y latinoamericana).

Las "Témporas de invierno"

100. En el hemisferio norte, en el tiempo de Adviento se celebran las "témporas de invierno". Indican el paso de una estación a otra y son un momento de descanso en algunos campos de la actividad humana. La piedad popular está muy atenta al desarrollo del ciclo vital de la naturaleza: mientras se celebran las "témporas de invierno", las semillas se encuentran enterradas, en espera de que la luz y el calor del sol, que precisamente en el solsticio de invierno vuelve a comenzar su ciclo, las haga germinar.

Donde la piedad popular haya establecido expresiones celebrativas del cambio de estación, consérvense y valórense como tiempo de súplica al Señor y de meditación sobre el significado del trabajo humano, que es colaboración con la obra creadora de Dios, realización de la persona, servicio al bien común, actualización del plan de la Redención.

La Virgen María en el Adviento

101. Durante el tiempo de Adviento, la Liturgia celebra con frecuencia y de modo ejemplar a la Virgen María: recuerda algunas mujeres de la Antigua Alianza, que eran figura y profecía de su misión; exalta la actitud de fe y de humildad con que María de Nazaret se adhirió, total e inmediatamente, al proyecto salvífico de Dios; subraya su presencia en los acontecimientos de gracia que precedieron el nacimiento del Salvador. También la piedad popular dedica, en el tiempo de Adviento, una atención particular a Santa

María; lo atestiguan de manera inequívoca diversos ejercicios de piedad, y sobre todo las novenas de la Inmaculada y de la Navidad.

Sin embargo, la valoración del Adviento "como tiempo particularmente apto para el culto de la Madre del Señor" no quiere decir que este tiempo se deba presentar como un "mes de María".

En los calendarios litúrgicos del Oriente cristiano, el periodo de preparación al misterio de la manifestación (Adviento) de la salvación divina (Teofanía) en los misterios de la Navidad-Epifanía del Hijo Unigénito de Dios Padre, tiene un carácter marcadamente mariano. Se centra la atención sobre la preparación a la venida del Señor en el misterio de la *Deípara*. Para el Oriente, todos los misterios marianos son misterios cristológicos, esto es, referidos al misterio de nuestra salvación en Cristo. Así, en el rito copto durante este periodo se cantan las Laudes de María en los *Theotokia*; en el Oriente sirio este tiempo es denominado *Subbara*, esto es, Anunciación, para subrayar de esta manera su fisonomía mariana. En el rito bizantino se nos prepara a la Navidad mediante una serie creciente de fiestas y cantos marianos.

102. La solemnidad de la Inmaculada (8 de Diciembre), profundamente sentida por los fieles, da lugar a muchas manifestaciones de piedad popular, cuya expresión principal es la novena de la Inmaculada. No hay duda de que el contenido de la fiesta de la Concepción purísima y sin mancha de María, en cuanto preparación fontal al nacimiento de Jesús, se armoniza bien con algunos temas principales del Adviento: nos remite a la larga espera mesiánica y recuerda profecías y símbolos del Antiguo Testamento, empleados también en la Liturgia del Adviento.

Donde se celebre la Novena de la Inmaculada se deberían destacar los textos proféticos que partiendo del vaticinio de Génesis 3,15, desembocan en el saludo de Gabriel a la "llena de gracia" (Lc 1,28) y en el anuncio del nacimiento del Salvador (cfr. Lc 1,31-33).

Acompañada por múltiples manifestaciones populares, en el Continente Americano se celebra, al acercarse la Navidad, la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe (12 de Diciembre), que acrecienta en buena medida la disposición para recibir al Salvador: María "unida íntimamente al nacimiento de la Iglesia en América, fue la Estrella radiante que iluminó el anuncio de Cristo Salvador a los hijos de estos pueblos".

La Novena de Navidad

103. La Novena de Navidad nació para comunicar a los fieles las riquezas de una Liturgia a la cual no tenían fácil acceso. La novena navideña ha desempeñado una función valiosa y la puede continuar desempeñando. Sin embargo en nuestros días, en los que se ha facilitado la participación del pueblo en las celebraciones litúrgicas, sería deseable que en los días 17 al 23 de Diciembre se solemnizara la celebración de las Vísperas con las "antífonas mayores" y se invitara a participar a los fieles. Esta celebración, antes o después de la cual podrían tener lugar algunos de los elementos especialmente queridos por la piedad popular, sería una excelente "novena de Navidad" plenamente litúrgica y atenta a las exigencias de la piedad popular. En la celebración de las Vísperas se pueden desarrollar algunos elementos, tal como está previsto (p. ej. homilía, uso del incienso, adaptación de las preces).

El Nacimiento

104. Como es bien sabido, además de las representaciones del pesebre de Belén, que existían desde la antigüedad en las iglesias, a partir del siglo XIII se difundió la costumbre de preparar pequeños nacimientos en las habitaciones de la casa, sin duda por influencia del "nacimiento" construido en Greccio por San Francisco de Asís, en el año 1223. La preparación de los mismos (en la cual participan especialmente los niños) se convierte en una ocasión para que los miembros de la familia entren en contacto con el misterio de la Navidad, y para que se recojan en un momento de oración o de lectura de las páginas bíblicas referidas al episodio del nacimiento de Jesús.

La piedad popular y el espíritu del Adviento

105. La piedad popular, a causa de su comprensión intuitiva del misterio cristiano, puede contribuir eficazmente a salvaguardar algunos de los valores del Adviento, amenazados por la costumbre de convertir la preparación a la Navidad en una "operación comercial", llena de propuestas vacías, procedentes de una sociedad consumista.

La piedad popular percibe que no se puede celebrar el Nacimiento de Señor si no es en un clima de sobriedad y de sencillez alegre, y con una actitud de solidaridad para con los pobres y marginados; la espera del nacimiento del Salvador la hace sensible al valor de la vida y al deber de respetarla y protegerla desde su concepción; intuye también que no se puede celebrar con coherencia el nacimiento del que "salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21) sin un esfuerzo para eliminar de sí el mal del pecado, viviendo en la vigilante espera del que volverá al final de los tiempos.

En el tiempo de Navidad

106. En el tiempo de Navidad, la Iglesia celebra el misterio de la manifestación del Señor: su humilde nacimiento en Belén, anunciado a los pastores, primicia de Israel que acoge al Salvador; la manifestación a los Magos, "venidos de Oriente" (Mt 2,1), primicia de los gentiles, que en Jesús recién nacido reconocen y adoran al Cristo Mesías; la teofanía en el río Jordán, donde Jesús fue proclamado por el Padre "hijo predilecto" (Mt 3,17) y comienza públicamente su ministerio mesiánico; el signo realizado en Caná, con el que Jesús "manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él" (Jn 2,11).

107. Durante el tiempo navideño, además de estas celebraciones, que muestran su sentido esencial, tienen lugar otras que están íntimamente relacionadas con el misterio de la manifestación del Señor: el martirio de los Santos Inocentes (28 de Diciembre), cuya sangre fue derramada a causa del odio a Jesús y del rechazo de su reino por parte de Herodes; la memoria del Nombre de Jesús, el 3 de Enero; la fiesta de la Sagrada Familia (domingo dentro de la octava), en la que se celebra el santo núcleo familiar en el que "Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y antes los hombres" (Lc 2, 52); la solemnidad del 1 de Enero, memoria importante de la maternidad divina, virginal y salvífica de María; y, aunque fuera ya de los límites del tiempo navideño, la fiesta de la Presentación del Señor (2 de Febrero), celebración del encuentro del Mesías con su pueblo, representado en Simeón y Ana, y ocasión de la profecía mesiánica de Simeón.

108. Gran parte del rico y complejo misterio de la manifestación del Señor encuentra amplio eco y expresiones propias en la piedad popular. Esta muestra una atención particular a los acontecimientos de la infancia del Salvador, en los que se ha manifestado su amor por nosotros. La piedad popular capta de un modo intuitivo:

- el valor de la "espiritualidad del don", propia de la Navidad: "un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha *dado*" (Is 9,5), don que es expresión del amor infinito de Dios que "tanto amó al mundo que nos ha *dado* a su Hijo único" (Jn 3,16);

- el mensaje de solidaridad que conlleva el acontecimiento de Navidad: solidaridad con el hombre pecador, por el cual, en Jesús, Dios se ha hecho hombre "por nosotros los hombres y por nuestra salvación"; solidaridad con los pobres, porque el Hijo de Dios "siendo rico se ha hecho pobre" para enriquecernos "por medio de su pobreza" (2 Cor 8,9);

- el valor sagrado de la vida y el acontecimiento maravilloso que se realiza en el parto de toda mujer, porque mediante el parto de María, el Verbo de la vida ha venido a los hombres y se ha hecho visible (cfr. 1 Jn 1,2);

- el valor de la alegría y de la paz mesiánicas, aspiraciones profundas de los hombres de todos los tiempos: los Ángeles anuncian a los pastores que ha nacido el Salvador del mundo, el "Príncipe de la paz" (Is 9,5) y expresan el deseo de "paz en la tierra a los hombres que ama Dios" (Lc 2,14);

- el clima de sencillez, y de pobreza, de humildad y de confianza en Dios, que envuelve los acontecimientos del nacimiento del niño Jesús.

La piedad popular, precisamente porque intuye los valores que se esconden en el misterio de la Navidad, está llamada a cooperar para salvaguardar la memoria de la manifestación del Señor, de modo que la fuerte tradición religiosa vinculada a la Navidad no se convierta en terreno abonado para el consumismo ni para la infiltración del neopaganismo.

La Noche de Navidad

109. En el tiempo que discurre entre las primeras Vísperas de Navidad y la celebración eucarística de media noche, junto con la tradición de los villancicos, que son instrumentos muy poderosos para transmitir el mensaje de alegría y paz de Navidad, la piedad popular propone algunas de sus expresiones de oración, distintas según los países, que es oportuno valorar y, si es preciso, armonizar con las celebraciones de la Liturgia. Se pueden presentar, por ejemplo:

- los "nacimientos vivientes", la inauguración del nacimiento doméstico, que puede dar lugar a una ocasión de oración de toda la familia: oración que incluya la lectura de la narración del nacimiento de Jesús según San Lucas, en la cual resuenen los cantos típicos de la Navidad y se eleven las súplicas y las alabanzas, sobre todo las de los niños, protagonistas de este encuentro familiar;

- la inauguración del árbol de Navidad. También se presta a un acto de oración familiar semejante al anterior. Independientemente de su origen histórico, el árbol de Navidad es hoy un signo fuertemente evocador, bastante extendido en los ambientes cristianos; evoca tanto el árbol de la vida, plantado en el jardín del Edén (cfr. Gn 2,9), como el árbol de la cruz, y adquiere así un significado cristológico: Cristo es el verdadero árbol de la vida, nacido de nuestro linaje, de la tierra virgen Santa María, árbol siempre verde, fecundo en frutos. El adorno cristiano del árbol, según los evangelizadores de los países nórdicos, consta de manzanas y dulces que cuelgan de sus ramos. Se pueden añadir otros "dones"; sin embargo, entre los regalos colocados bajo el árbol de Navidad no deberían faltar los regalos para los pobres: ellos forman parte de toda familia cristiana;

- la cena de Navidad. La familia cristiana que todos los días, según la tradición, bendice la mesa y da gracias al Señor por el don de los alimentos, realizará este gesto con mayor intensidad y atención en la cena de Navidad, en la que se manifiestan con toda su fuerza la firmeza y la alegría de los vínculos familiares.

110. La Iglesia desea que todos los fieles participen en la noche del 24 de Diciembre, a ser posible, en el Oficio de Lecturas, como preparación inmediata a la celebración de la Eucaristía de media noche. Donde esto no se haga, puede ser oportuno preparar una vigilia con cantos, lecturas y elementos de la piedad popular, inspirándose en dicho oficio.

111. En la Misa de media noche, que tiene un gran sentido litúrgico y goza del aprecio popular, se podrán destacar:

- al comienzo de la Misa, el canto del anuncio del nacimiento del Señor, con la fórmula del Martirologio Romano;

- la oración de los fieles deberá asumir un carácter verdaderamente universal, incluso, donde sea oportuno, con el empleo de varios idiomas como un signo; y en la presentación de los dones para el ofertorio siempre habrá un recuerdo concreto de los pobres;

- al final de la celebración podrá tener lugar el beso de la imagen del Niño Jesús por parte de los fieles, y la colocación de la misma en el nacimiento que se haya puesto en la iglesia o en algún lugar cercano.

La fiesta de la Sagrada Familia

112. La fiesta de la Sagrada Familia, Jesús, María y José (Domingo en la octava de Navidad) ofrece un ámbito celebrativo apropiado para el desarrollo de algunos ritos o momentos de oración, propios de la familia cristiana.

El recuerdo de José, de María y del niño Jesús, que se dirigen a Jerusalén, como toda familia hebrea observante, para realizar los ritos de la Pascua (cfr. Lc 2,41-42), animará a que toda la familia acepte la invitación a participar unida, ese día, en la Eucaristía. Y resultaría muy significativo que la familia se encomendase nuevamente al patrocinio de la Sagrada Familia de Nazaret, la bendición de los hijos, prevista en el Ritual, y donde sea oportuno, la renovación de las promesas matrimoniales asumidas por los esposos, convertidos ya en padres, en el día de su matrimonio, así como las promesas de los desposorios con las que los novios formalizan su proyecto de fundar en el futuro una nueva familia.

Pero más allá del día de la fiesta, a los fieles les agrada recurrir a la Sagrada Familia de Nazaret en muchas circunstancias de la vida: se inscriben con gusto en las Asociaciones de la Sagrada Familia, para configurar su propio núcleo familiar según el modelo de la Familia de Nazaret, y dirigen a la misma jaculatorias frecuentes, mediante las que se encomiendan a su patrocinio y piden la asistencia para el momento de la muerte.

La fiesta de los Santos Inocentes

113. Desde el final del siglo VI, la Iglesia celebra el 28 de Diciembre la memoria de los niños a los que mató el ciego furor de Herodes por causa de Jesús (cfr. Mt 2,16-17). La tradición litúrgica los llama "Santos Inocentes" y los considera mártires. A lo largo de los siglos, en el arte, en la poesía y en la piedad popular, los sentimientos de ternura y de simpatía han rodeado la memoria de este "pequeño rebaño de corderos inmolados"; a estos sentimientos se ha unido siempre la indignación por la violencia con que fueron arrancados de las manos de sus madres y entregados a la muerte.

En nuestros días los niños padecen todavía innumerables formas de violencia, que atentan contra su vida, dignidad, moralidad y derecho a la educación. Hay que tener presente en este día la innumerable multitud de niños no nacidos y asesinados al amparo de las leyes que permiten el aborto, un crimen abominable. La piedad popular, atenta a los problemas concretos, en no pocos lugares ha dado vida a manifestaciones de culto y a formas de caridad como la asistencia a las madres embarazadas, la adopción de los niños e impulsar su educación.

El 31 de Diciembre

114. De la piedad popular provienen algunos ejercicios de piedad característicos del 31 de Diciembre. Este día se celebra, en la mayor parte de los países de Occidente, el final del año civil. La ocasión invita a los fieles a reflexionar sobre el "misterio del tiempo", que corre veloz e inexorable. Esto suscita en su espíritu un doble sentimiento: arrepentimiento y pesar por las culpas cometidas y por las ocasiones de gracia perdidas durante el año que llega a su fin; agradecimiento por los beneficios recibidos de Dios.

Esta doble actitud ha dado origen, respectivamente, a dos ejercicios de piedad: la exposición prolongada del Santísimo Sacramento, que ofrece una ocasión a las comunidades religiosas y a los fieles, para un tiempo de oración, preferentemente en silencio; al canto del *Te Deum*, como expresión comunitaria de alabanza y agradecimiento por los beneficios obtenidos de Dios en el curso del año que está a punto de terminar.

En algunos lugares, sobre todo en comunidades monásticas y en asociaciones laicales marcadamente eucarísticas, la noche del 31 de Diciembre tiene lugar una vigilia de oración que se suele concluir con la celebración de la Eucaristía. Se debe alentar esta vigilia, y su celebración tiene que estar en armonía con los contenidos litúrgicos de la Octava de la Navidad, vivida no sólo como una reacción justificada ante la despreocupación y disipación con la que la sociedad vive el paso de una año a otro, sino como ofrenda vigilante al Señor, de las primicias del nuevo año.

La solemnidad de santa María, Madre de Dios

115. El 1 de Enero, Octava de la Navidad, la Iglesia celebra la solemnidad de Santa María, Madre de Dios. La maternidad divina y virginal de María constituye un acontecimiento salvífico singular: para la Virgen fue presupuesto y causa de su gloria extraordinaria; para nosotros es fuente de gracia y de salvación, porque "por medio de ella hemos recibido al Autor de la vida".

La solemnidad del 1 de Enero, eminentemente mariana, ofrece un espacio particularmente apto para el encuentro entre la piedad litúrgica y la piedad popular: la primera celebra este acontecimiento con las formas que le son propias; la segunda, si está formada de manera adecuada, no dejará de dar vida a expresiones de alabanza y felicitación a la Virgen por el nacimiento de su Hijo divino, y de profundizar en el contenido de tantas formulas de oración, comenzando por la que resulta tan entrañable a los fieles: "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores".

116. En Occidente el 1 de Enero es un día para felicitarse: es el inicio del año civil. Los fieles están envueltos en el clima festivo del comienzo del año y se intercambian, con todos, los deseos de "Feliz año". Sin embargo, deben saber dar a esta costumbre un sentido cristiano, y hacer de ella casi una expresión de piedad. Los fieles saben que "el año nuevo" está bajo el señorío de Cristo y por eso, al intercambiarse las felicitaciones y deseos, lo ponen, implícita o explícitamente, bajo el dominio de Cristo, a quien pertenecen los días y los siglos eternos (cfr. Ap 1,8; 22,13).

Con esta conciencia se relaciona la costumbre, bastante extendida, de cantar el 1 de Enero el himno *Veni, creator Spiritus*, para que el Espíritu del Señor dirija los pensamientos y las acciones de todos y cada uno de los fieles y de las comunidades cristianas durante todo el año.

117. Entre los buenos deseos, con los que hombres y mujeres se saludan el 1 de Enero, destaca el de la paz. El "deseo de paz" tiene profundas raíces bíblicas, cristológicas y navideñas; los hombres de todos los tiempos invocan el "bien de la paz", aunque atentan contra el frecuentemente, y en el modo más violento y destructor: con la guerra.

La Sede Apostólica, partícipe de las aspiraciones profundas de los pueblos, desde el 1967, ha señalado para el 1 de Enero la celebración de la "Jornada mundial de la paz".

La piedad popular no ha permanecido insensible ante esta iniciativa de la Sede Apostólica y, a la luz del Príncipe de la paz recién nacido, convierte este día en un momento importante de oración por la paz, de educación en la paz y en los valores que están indisolublemente unidos a la misma, como la libertad, la solidaridad y la fraternidad, la dignidad de la persona humana, el respeto de la naturaleza, el derecho al trabajo y el carácter sagrado de la vida, y de denuncia de situaciones injustas, que turban las conciencias y amenazan la paz.

La solemnidad de la Epifanía del Señor

118. En torno a la solemnidad de la Epifanía, que tiene un origen muy antiguo y un contenido muy rico, han nacido y se han desarrollado muchas tradiciones y expresiones genuinas de piedad popular. Entre estas se pueden recordar:

- el solemne anuncio de la Pascua y de las fiestas principales del año; la recuperación de este anuncio, que se está realizando en diversos lugares, se debe favorecer, pues ayuda a los fieles a descubrir la relación entre la Epifanía y la Pascua, y la orientación de todas las fiestas hacia la mayor de las solemnidades cristianas;

- el intercambio de "regalos de Reyes"; esta costumbre tiene sus raíces en el episodio evangélico de los dones ofrecidos por los Magos al niño Jesús (cfr. Mt 2,11), y en un sentido más radical, en el don que Dios Padre ha concedido a la humanidad con el nacimiento entre nosotros del Emmanuel (cfr. Is 7,14; 9,6; Mt 1,23). Es deseable que el intercambio de regalos con ocasión de la Epifanía mantenga un carácter

religioso, muestre que su motivación última se encuentra en la narración evangélica: esto ayudará a convertir el regalo en una expresión de piedad cristiana y a sacarlo de los condicionamientos de lujo, ostentación y despilfarro, que son ajenos a sus orígenes;

- la bendición de las casas, sobre cuyas puertas se traza la cruz del Señor, el número del año comenzado, las letras iniciales de los nombres tradicionales de los santos Magos (C+M+B) [*en algunas lenguas*], explicadas también como siglas de "Christus mansinem benedicat", escritas con una tiza bendecida; estos gestos, realizados por grupos de niños acompañados de adultos, expresan la invocación de la bendición de Cristo por intercesión de los santos Magos y a la vez son una ocasión para recoger ofrendas que se dedican a fines misioneros y de caridad;

- las iniciativas de solidaridad a favor de hombres y mujeres que, como los Magos, vienen de regiones lejanas; respecto a ellos, sean o no cristianos, la piedad popular adopta una actitud de comprensión acogedora y de solidaridad efectiva;

- la ayuda a la evangelización de los pueblos; el fuerte carácter misionero de la Epifanía ha sido percibido por la piedad popular, por lo cual, en este día tienen lugar iniciativas a favor de las misiones, especialmente las vinculadas a la "Obra misionera de la Santa Infancia", instituida por la Sede Apostólica;

- la designación de Santos Patronos; en no pocas comunidades religiosas y cofradías existe la costumbre de asignar a cada uno de los miembros un Santo bajo cuyo patrocinio se pone el año recién comenzado

La fiesta del Bautismo del Señor

119. Los misterios del Bautismo del Señor y de su manifestación en las bodas de Caná están estrechamente ligados con el acontecimiento salvífico de la Epifanía.

La fiesta del Bautismo del Señor concluye el Tiempo de navidad. Esta fiesta, revalorizada en nuestros días, no ha dado origen a especiales manifestaciones de la piedad popular. Sin embargo, para que los fieles sean sensibles a lo referente al Bautismo y a la memoria de su nacimiento como hijos de Dios, esta fiesta puede constituir un momento oportuno para iniciativas eficaces, como: el uso del *Rito de la aspersion dominical con el agua bendita* en todas las misas que se celebran con asistencia del pueblo; centrar la homilía y la catequesis en los temas y símbolos bautismales.

La fiesta de la Presentación del Señor

120. Hasta el 1969 la antigua fiesta del 2 de Febrero, de origen oriental, recibía en Occidente el título de "Purificación de Santa María Virgen", y concluía, cuarenta días después de Navidad, el ciclo de navidad.

Esta fiesta siempre ha tenido un marcado carácter popular. Los fieles, de hecho:

- asisten con gusto a la procesión conmemorativa de la entrada de Jesús en el Templo y de su encuentro, ante todo con Dios Padre, en cuya morada entra por primera vez, después con Simeón y Ana. Esta procesión, que en Occidente había sustituido a los cortejos paganos licenciosos y que era de tipo penitencial, posteriormente se caracterizó por la bendición de las candelas, que se llevaban encendidas durante la procesión, en honor de Cristo "luz para alumbrar a las naciones" (Lc 2,32);

- son sensibles al gesto realizado por la Virgen María, que presenta a su Hijo en el Templo y se somete, según el rito de la Ley de Moisés (cfr. Lv 12,1-8), al rito de la purificación; en la piedad popular el episodio de la purificación se ha visto como una muestra de la humildad de la Virgen, por lo cual, la fiesta del 2 de Febrero es considerada con frecuencia la fiesta de los que realizan los servicios más humildes en la Iglesia.

121. La piedad popular es sensible al acontecimiento, providencial y misterioso, de la concepción y del nacimiento de una vida nueva. En particular las madres cristianas advierten la relación que existe, a pesar

de las notables diferencias – la concepción y el parto de María son hechos únicos – entre la maternidad de la Virgen, la purísima, madre de la Cabeza del Cuerpo Místico, y su maternidad: ellas también son madres según el plan de Dios, pues han generado los futuros miembros del mismo Cuerpo Místico. En esta intuición, y como imitando el rito realizado por María (cfr. Lc 2,22-24), tenía origen el rito de la purificación de la que había dado a luz, algunos de cuyos elementos reflejaban una visión negativa de lo relacionado con el parto

En el actual *Rituale Romanum* está prevista una bendición para la madre, tanto antes del parto como después del parto, esta última sólo en el caso de que la madre no haya podido participar en el bautismo del hijo.

Sin embargo, es muy oportuno que la madre y sus parientes, al pedir esta bendición, se adapten a las características de la oración de la Iglesia: comunión de fe y de caridad en la oración, para que llegue a su feliz cumplimiento el tiempo de espera (bendición antes del parto) y para dar gracias a Dios por el don recibido (bendición después del parto).

122. En algunas Iglesias locales se valoran de modo especial algunos elementos del relato evangélico de la fiesta de la Presentación del Señor (Lc 2,22-40), como la obediencia de José y María a la Ley del Señor, la pobreza de los santos esposos, la condición virginal de la Madre de Jesús, lo que ha aconsejado convertir, también, el 2 de Febrero en la fiesta de los que se dedican al servicio del Señor y de los hermanos, en las diversas formas de vida consagrada.

123. La fiesta del 2 de Febrero conserva un carácter popular. Sin embargo es necesario que responda verdaderamente al sentido auténtico de la fiesta. No resultaría adecuado que la piedad popular, al celebrar la Presentación del Señor, se olvidase el contenido cristológico, que es el fundamental, para quedarse casi exclusivamente en los aspectos mariológicos; el hecho de que deba "ser considerada ...como memoria simultánea del Hijo y de la Madre" no autoriza semejante cambio de la perspectiva; las velas, conservadas en los hogares, deben ser para los fieles un signo de Cristo "luz del mundo" y por lo tanto, un motivo para expresar la fe.

En el tiempo de Cuaresma

124. La Cuaresma es el tiempo que precede y dispone a la celebración de la Pascua. Tiempo de escucha de la Palabra de Dios y de conversión, de preparación y de memoria del Bautismo, de reconciliación con Dios y con los hermanos, de recurso más frecuente a las "armas de la penitencia cristiana": la oración, el ayuno y la limosna (cfr. Mt 6,1-6.16-18).

En el ámbito de la piedad popular no se percibe fácilmente el sentido místico de la Cuaresma y no se han asimilado algunos de los grandes valores y temas, como la relación entre el "sacramento de los cuarenta días" y los sacramentos de la iniciación cristiana, o el misterio del "éxodo", presente a lo largo de todo el itinerario cuaresmal. Según una constante de la piedad popular, que tiende a centrarse en los misterios de la humanidad de Cristo, en la Cuaresma los fieles concentran su atención en la Pasión y Muerte del Señor.

125. El comienzo de los cuarenta días de penitencia, en el Rito romano, se caracteriza por el austero símbolo de las Cenizas, que distingue la Liturgia del Miércoles de Ceniza. Propio de los antiguos ritos con los que los pecadores convertidos se sometían a la penitencia canónica, el gesto de cubrirse con ceniza tiene el sentido de reconocer la propia fragilidad y mortalidad, que necesita ser redimida por la misericordia de Dios. Lejos de ser un gesto puramente exterior, la Iglesia lo ha conservado como signo de la actitud del corazón penitente que cada bautizado está llamado a asumir en el itinerario cuaresmal. Se debe ayudar a los fieles, que acuden en gran número a recibir la Ceniza, a que capten el significado interior que tiene este gesto, que abre a la conversión y al esfuerzo de la renovación pascual.

A pesar de la secularización de la sociedad contemporánea, el pueblo cristiano advierte claramente que durante la Cuaresma hay que dirigir el espíritu hacia las realidades que son verdaderamente importantes; que hace falta un esfuerzo evangélico y una coherencia de vida, traducida en buenas obras, en forma de renuncia a lo superfluo y suntuoso, en expresiones de solidaridad con los que sufren y con los necesitados.

También los fieles que frecuentan poco los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía saben, por una larga tradición eclesial, que el tiempo de Cuaresma-Pascua está en relación con el precepto de la Iglesia de confesar lo propios pecados graves, al menos una vez al año, preferentemente en el tiempo pascual.

126. La divergencia existente entre la concepción litúrgica y la visión popular de la Cuaresma, no impide que el tiempo de los "Cuarenta días" sea un espacio propicio para una interacción fecunda entre Liturgia y piedad popular.

Un ejemplo de esta interacción lo tenemos en el hecho de que la piedad popular favorece algunos días, algunos ejercicios de piedad y algunas actividades apostólicas y caritativas, que la misma Liturgia cuaresmal prevé y recomienda. La práctica del ayuno, tan característica desde la antigüedad en este tiempo litúrgico, es un "ejercicio" que libera voluntariamente de las necesidades de la vida terrena para redescubrir la necesidad de la vida que viene del cielo: "No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt 4,4; cfr. Dt 8,3; Lc 4,4; antifona de comunión del I Domingo de Cuaresma)

La veneración de Cristo crucificado

127. El camino cuaresmal termina con el comienzo del Triduo pascual, es decir, con la celebración de la Misa *In Cena Domini*. En el Triduo pascual, el Viernes Santo, dedicado a celebrar la Pasión del Señor, es el día por excelencia para la "Adoración de la santa Cruz".

Sin embargo, la piedad popular desea anticipar la veneración cultural de la Cruz. De hecho, a lo largo de todo el tiempo cuaresmal, el viernes, que por una antiquísima tradición cristiana es el día conmemorativo de la Pasión de Cristo, los fieles dirigen con gusto su piedad hacia el misterio de la Cruz.

Contemplando al Salvador crucificado captan más fácilmente el significado del dolor inmenso e injusto que Jesús, el Santo, el Inocente, padeció por la salvación del hombre, y comprenden también el valor de su amor solidario y la eficacia de su sacrificio redentor.

128. Las expresiones de devoción a Cristo crucificado, numerosas y variadas, adquieren un particular relieve en las iglesias dedicadas al misterio de la Cruz o en las que se veneran reliquias, consideradas auténticas, del *lignum Crucis*. La "invención de la Cruz", acaecida según la tradición durante la primera mitad del siglo IV, con la consiguiente difusión por todo el mundo de fragmentos de la misma, objeto de grandísima veneración, determinó un aumento notable del culto a la Cruz.

En las manifestaciones de devoción a Cristo crucificado, los elementos acostumbrados de la piedad popular como cantos y oraciones, gestos como la ostensión y el beso de la cruz, la procesión y la bendición con la cruz, se combinan de diversas maneras, dando lugar a ejercicios de piedad que a veces resultan preciosos por su contenido y por su forma.

No obstante, la piedad respecto a la Cruz, con frecuencia, tiene necesidad de ser iluminada. Se debe mostrar a los fieles la referencia esencial de la Cruz al acontecimiento de la Resurrección: la Cruz y el sepulcro vacío, la Muerte y la Resurrección de Cristo, son inseparables en la narración evangélica y en el designio salvífico de Dios. En la fe cristiana, la Cruz es expresión del triunfo sobre el poder de las tinieblas, y por esto se la presenta adornada con gemas y convertida en signo de bendición, tanto cuando se traza sobre uno mismo, como cuando se traza sobre otras personas y objetos.

129. El texto evangélico, particularmente detallado en la narración de los diversos episodios de la Pasión, y la tendencia a especificar y a diferenciar, propia de la piedad popular, ha hecho que los fieles dirijan su atención, también, a aspectos particulares de la Pasión de Cristo y hayan hecho de ellos objeto de diferentes devociones: el "Ecce homo", el Cristo vilipendiado, "con la corona de espinas y el manto de púrpura" (Jn 19,5), que Pilato muestra al pueblo; las llagas del Señor, sobre todo la herida del costado y la sangre vivificadora que brota de allí (cfr. Jn 19,34); los instrumentos de la Pasión, como la columna de la flagelación, la escalera del pretorio, la corona de espinas, los clavos, la lanza de la transfixión; la sábana santa o lienza de la deposición.

Estas expresiones de piedad, promovidas en ocasiones por personas de santidad eminente, son legítimas. Sin embargo, para evitar una división excesiva en la contemplación del misterio de la Cruz, será conveniente subrayar la consideración de conjunto de todo el acontecimiento de la Pasión, conforme a la tradición bíblica y patrística.

La lectura de la Pasión del Señor

130. La Iglesia exhorta a los fieles a la lectura frecuente, de manera individual o comunitaria, de la Palabra de Dios. Ahora bien, no hay duda de que entre las páginas de la Biblia, la narración de la Pasión del Señor tiene un valor pastoral especial, por lo que, por ejemplo, el *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* sugiere la lectura, en el momento de la agonía del cristiano, de la narración de la Pasión del Señor o de alguna parte de la misma.

Durante el tiempo de Cuaresma, el amor a Cristo crucificado deberá llevar a la comunidad cristiana a preferir el miércoles y el viernes, sobre todo, para la lectura de la Pasión del Señor.

Esta lectura, de gran sentido doctrinal, atrae la atención de los fieles tanto por el contenido como por la estructura narrativa, y suscita en ellos sentimientos de auténtica piedad: arrepentimiento de las culpas cometidas, porque los fieles perciben que la Muerte de Cristo ha sucedido para remisión de los pecados de todo el género humano y también de los propios; compasión y solidaridad con el Inocente injustamente perseguido; gratitud por el amor infinito que Jesús, el Hermano primogénito, ha demostrado en su Pasión para con todos los hombres, sus hermanos; decisión de seguir los ejemplos de mansedumbre, paciencia, misericordia, perdón de las ofensas y abandono confiado en las manos del Padre, que Jesús dio de modo abundante y eficaz durante su Pasión.

Fuera de la celebración litúrgica, la lectura de la Pasión se puede "dramatizar" si es oportuno, confiando a lectores distintos los textos correspondientes a los diversos personajes; asimismo, se pueden intercalar cantos o momentos de silencio meditativo.

El "Vía Crucis"

131. Entre los ejercicios de piedad con los que los fieles veneran la Pasión del Señor, hay pocos que sean tan estimados como el *Vía Crucis*. A través de este ejercicio de piedad los fieles recorren, participando con su afecto, el último tramo del camino recorrido por Jesús durante su vida terrena: del Monte de los Olivos, donde en el "huerto llamado Getsemani" (Mc 14,32) el Señor fue "presa de la angustia" (Lc 22,44), hasta el Monte Calvario, donde fue crucificado entre dos malhechores (cfr. Lc 23,33), al jardín donde fue sepultado en un sepulcro nuevo, excavado en la roca (cfr. Jn 19,40-42).

Un testimonio del amor del pueblo cristiano por este ejercicio de piedad son los innumerables *Vía Crucis* erigidos en las iglesias, en los santuarios, en los claustros e incluso al aire libre, en el campo, o en la subida a una colina, a la cual las diversas estaciones le confieren una fisonomía sugestiva.

132. El *Vía Crucis* es la síntesis de varias devociones surgidas desde la alta Edad Media: la peregrinación a Tierra Santa, durante la cual los fieles visitan devotamente los lugares de la Pasión del Señor; la devoción a las "caídas de Cristo" bajo el peso de la Cruz; la devoción a los "caminos dolorosos de Cristo", que consiste en ir en procesión de una iglesia a otra en memoria de los recorridos de Cristo durante su

Pasión; la devoción a las "estaciones de Cristo", esto es, a los momentos en los que Jesús se detiene durante su camino al Calvario, o porque le obligan sus verdugos o porque está agotado por la fatiga, o porque, movido por el amor, trata de entablar un diálogo con los hombres y mujeres que asisten a su Pasión.

En su forma actual, que está ya atestiguada en la primera mitad del siglo XVII, el *Vía Crucis*, difundido sobre todo por San Leonardo de Porto Mauricio (+1751), ha sido aprobado por la Sede Apostólica, dotado de indulgencias y consta de catorce estaciones.

133. El *Vía Crucis* es un camino trazado por el Espíritu Santo, fuego divino que ardía en el pecho de Cristo (cfr. Lc 12,49-50) y lo impulsó hasta el Calvario; es un camino amado por la Iglesia, que ha conservado la memoria viva de las palabras y de los acontecimientos de los últimos días de su Esposo y Señor.

En el ejercicio de piedad del *Vía Crucis* confluyen también diversas expresiones características de la espiritualidad cristiana: la comprensión de la vida como camino o peregrinación; como paso, a través del misterio de la Cruz, del exilio terreno a la patria celeste; el deseo de conformarse profundamente con la Pasión de Cristo; las exigencias de la *sequela Christi*, según la cual el discípulo debe caminar detrás del Maestro, llevando cada día su propia cruz (cfr. Lc 9,23)

Por todo esto el *Vía Crucis* es un ejercicio de piedad especialmente adecuado al tiempo de Cuaresma.

134. Para realizar con fruto el *Vía Crucis* pueden ser útiles las siguientes indicaciones:

- la *forma tradicional*, con sus catorce estaciones, se debe considerar como la forma típica de este ejercicio de piedad; sin embargo, en algunas ocasiones, no se debe excluir la sustitución de una u otra "estación" por otras que reflejen episodios evangélicos del camino doloroso de Cristo, y que no se consideran en la forma tradicional;

- en todo caso, existen formas alternativas del *Vía Crucis* aprobadas por la Sede Apostólica o usadas públicamente por el Romano Pontífice: estas se deben considerar formas auténticas del mismo, que se pueden emplear según sea oportuno;

- el *Vía Crucis* es un ejercicio de piedad que se refiere a la Pasión de Cristo; sin embargo es oportuno que concluya de manera que los fieles se abran a la expectativa, llena de fe y de esperanza, de la Resurrección; tomando como modelo la estación de la *Anastasis* al final del *Vía Crucis* de Jerusalén, se puede concluir el ejercicio de piedad con la memoria de la Resurrección del Señor.

135. Los textos para el *Vía Crucis* son innumerables. Han sido compuestos por pastores movidos por una sincera estima a este ejercicio de piedad y convencidos de su eficacia espiritual; otras veces tienen por autores a fieles laicos, eminentes por la santidad de vida, doctrina o talento literario.

La selección del texto, teniendo presente las eventuales indicaciones del Obispo, se deberá hacer considerando sobre todo las características de los que participan en el ejercicio de piedad y el principio pastoral de combinar sabiamente la continuidad y la innovación. En todo caso, serán preferibles los textos en los que resuenen, correctamente aplicadas, las palabras de la Biblia, y que estén escritos con un estilo digno y sencillo.

Un desarrollo inteligente del *Vía Crucis*, en el que se alternan de manera equilibrada: palabra, silencio, canto, movimiento procesional y parada meditativa, contribuye a que se obtengan los frutos espirituales de este ejercicio de piedad.

El "Vía Matris"

136. Así como en el plan salvífico de Dios (cfr. Lc 2,34-35) están asociados Cristo crucificado y la Virgen dolorosa, también los están en la Liturgia y en la piedad popular.

Como Cristo es el "hombre de dolores" (Is 53,3), por medio del cual se ha complacido Dios en "reconciliar consigo todos los seres: los del cielo y los de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz" (Col 1,20), así María es la "mujer del dolor", que Dios ha querido asociar a su Hijo, como madre y participe de su Pasión (*socia Passionis*).

Desde los días de la infancia de Cristo, toda la vida de la Virgen, participando del rechazo de que era objeto su Hijo, transcurrió bajo el signo de la espada (cfr. Lc 2,35). Sin embargo, la piedad del pueblo cristiano ha señalado siete episodios principales en la vida dolorosa de la Madre y los ha considerado como los "siete dolores" de Santa María Virgen.

Así, según el modelo del *Vía Crucis*, ha nacido el ejercicio de piedad del *Vía Matris dolorosae*, o simplemente *Vía Matris*, aprobado también por la Sede Apostólica. Desde el siglo XVI hay ya formas incipientes del *Vía Matris*, pero en su forma actual no es anterior al siglo XIX. La intuición fundamental es considerar toda la vida de la Virgen, desde el anuncio profético de Simeón (cfr. Lc 2,34-35) hasta la muerte y sepultura del Hijo, como un camino de fe y de dolor: camino articulado en siete "estaciones", que corresponden a los "siete dolores" de la Madre del Señor.

137. El ejercicio de piedad del *Vía Matris* se armoniza bien con algunos temas propios del itinerario cuaresmal. Como el dolor de la Virgen tiene su causa en el rechazo que Cristo ha sufrido por parte de los hombres, el *Vía Matris* remite constante y necesariamente al misterio de Cristo, siervo sufriente del Señor (cfr. Is 52,13-53,12), rechazado por su propio pueblo (cfr. Jn 1,11; Lc 2,1-7; 2,34-35; 4,28-29; Mt 26,47-56; Hech 12,1-5). Y remite también al misterio de la Iglesia: las estaciones del *Vía Matris* son etapas del camino de fe y dolor en el que la Virgen ha precedido a la Iglesia y que esta deberá recorrer hasta el final de los tiempos.

El *Vía Matris* tiene como máxima expresión la "Piedad", tema inagotable del arte cristiano desde la Edad Media.

La Semana Santa

138. "Durante la Semana Santa la Iglesia celebra los misterios de la salvación actuados por Cristo en los últimos días de su vida, comenzando por su entrada mesiánica en Jerusalén".

Es muy intensa la participación del pueblo en los ritos de la Semana Santa. Algunos muestran todavía señales de su origen en el ámbito de la piedad popular. Sin embargo ha sucedido que, a lo largo de los siglos, se ha producido en los ritos de la Semana Santa una especie de paralelismo celebrativo, por lo cual se dan prácticamente dos ciclos con planteamiento diverso: uno rigurosamente litúrgico, otro caracterizado por ejercicios de piedad específicos, sobre todo las procesiones.

Esta diferencia se debería reconducir a una correcta armonización entre las celebraciones litúrgicas y los ejercicios de piedad. En relación con la Semana Santa, el amor y el cuidado de las manifestaciones de piedad tradicionalmente estimadas por el pueblo debe llevar necesariamente a valorar las acciones litúrgicas, sostenidas ciertamente por los actos de piedad popular.

Domingo de Ramos

Las palmas y los ramos de olivo o de otros árboles

139. "La Semana Santa comienza con el Domingo de Ramos "de la Pasión del Señor", que comprende a la vez el triunfo real de Cristo y el anuncio de la Pasión".

La procesión que conmemora la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén tiene un carácter festivo y popular. A los fieles les gusta conservar en sus hogares, y a veces en el lugar de trabajo, los ramos de olivo o de otros árboles, que han sido bendecidos y llevados en la procesión.

Sin embargo es preciso instruir a los fieles sobre el significado de la celebración, para que entiendan su sentido. Será oportuno, por ejemplo, insistir en que lo verdaderamente importante es participar en la procesión y no simplemente procurarse una palma o ramo de olivo; que estos no se conserven como si fueran amuletos, con un fin curativo o para mantener alejados a los malos espíritus y evitar así, en las casas y los campos, los daños que causan, lo cual podría ser una forma de superstición.

La palma y el ramo de olivo se conservan, ante todo, como un testimonio de la fe en Cristo, rey mesiánico, y en su victoria pascual.

Triduo pascual

140. Todos los años en el "sacratísimo triduo del crucificado, del sepultado y del resucitado" o Triduo pascual, que se celebra desde la Misa vespertina del Jueves *en la cena del Señor* hasta las Vísperas del Domingo de Resurrección, la Iglesia celebra, "en íntima comunión con Cristo su Esposo", los grandes misterios de la redención humana.

Jueves Santo

La visita al lugar de la reserva

141. La piedad popular es especialmente sensible a la adoración del santísimo Sacramento, que sigue a la celebración de la Misa *en la cena del Señor*. A causa de un proceso histórico, que todavía no está del todo claro en algunas de sus fases, el lugar de la reserva se ha considerado como "santo sepulcro"; los fieles acudían para venerar a Jesús que después del descendimiento de la Cruz fue sepultado en la tumba, donde permaneció unas Cuarenta horas.

Es preciso iluminar a los fieles sobre el sentido de la reserva: realizada con austera solemnidad y ordenada esencialmente a la conservación del Cuerpo del Señor, para la comunión de los fieles en la Celebración litúrgica del Viernes Santo y para el Viático de los enfermos, es una invitación a la adoración, silenciosa y prolongada, del Sacramento admirable, instituido en este día.

Por lo tanto, para el lugar de la reserva hay que evitar el término "sepulcro" ("monumento"), y en su disposición no se le debe dar la forma de una sepultura; el sagrario no puede tener la forma de un sepulcro o urna funeraria: el Sacramento hay que conservarlo en un sagrario cerrado, sin hacer la exposición con la custodia.

Después de la media noche del Jueves Santo, la adoración se realiza sin solemnidad, pues ya ha comenzado el día de la Pasión del Señor.

Viernes Santo

La procesión del Viernes Santo

142. El Viernes Santo la Iglesia celebra la Muerte salvadora de Cristo. En el Acto litúrgico de la tarde, medita en la Pasión de su Señor, intercede por la salvación del mundo, adora la Cruz y conmemora su

propio nacimiento del costado abierto del Salvador (Cfr. Jn 19,34).

Entre las manifestaciones de piedad popular del Viernes Santo, además del *Vía Crucis*, destaca la procesión del "Cristo muerto". Esta destaca, según las formas expresivas de la piedad popular, el pequeño grupo de amigos y discípulos que, después de haber bajado de la Cruz el Cuerpo de Jesús, lo llevaron al lugar en el cual había una "tumba excavada en la roca, en la cual todavía no se había dado sepultura a nadie" (Lc 23,53).

La procesión del "Cristo muerto" se desarrolla, por lo general, en un clima de austeridad, de silencio y de oración, con la participación de numerosos fieles, que perciben no pocos sentidos del misterio de la sepultura de Jesús.

143. Sin embargo, es necesario que estas manifestaciones de la piedad popular nunca aparezcan ante los fieles, ni por la hora ni por el modo de convocatoria, como sucedáneo de las celebraciones litúrgicas del Viernes Santo.

Por lo tanto, al planificar pastoralmente el Viernes Santo se deberá conceder el primer lugar y el máximo relieve a la Celebración litúrgica, y se deberá explicar a los fieles que ningún ejercicio de piedad debe sustituir a esta celebración, en su valor objetivo.

Finalmente, hay que evitar introducir la procesión de "Cristo muerto" en el ámbito de la solemne Celebración litúrgica del Viernes Santo, porque esto constituiría una mezcla híbrida de celebraciones.

Representación de la Pasión de Cristo

144. En muchas regiones, durante la Semana Santa, sobre todo el Viernes, tienen lugar representaciones de la Pasión de Cristo. Se trata, frecuentemente, de verdaderas "representaciones sagradas", que con razón se pueden considerar un ejercicio de piedad. Las representaciones sagradas hunden sus raíces en la Liturgia. Algunas de ellas, nacidas casi en el coro de los monjes, mediante un proceso de dramatización progresiva, han pasado al atrio de la iglesia.

En muchos lugares, la preparación y ejecución de la representación de la Pasión de Cristo está encomendada a cofradías, cuyos miembros han asumido determinados compromisos de vida cristiana. En estas representaciones, actores y espectadores son introducidos en un movimiento de fe y de auténtica piedad. Es muy deseable que las representaciones sagradas de la Pasión del Señor no se alejen de este estilo de expresión sincera y gratuita de piedad, para convertirse en manifestaciones folclóricas, que atraen no tanto el espíritu religioso cuanto el interés de los turistas.

Respecto a las representaciones sagradas hay que explicar a los fieles la profunda diferencia que hay entre una "representación" que es mimesis, y la "acción litúrgica", que es anámnesis, presencia misteriosa del acontecimiento salvífico de la Pasión.

Hay que rechazar las prácticas penitenciales que consisten en hacerse crucificar con clavos.

El recuerdo de la Virgen de los Dolores

145. Dada su importancia doctrinal y pastoral, se recomienda no descuidar el "recuerdo de los dolores de la Santísima Virgen María". La piedad popular, siguiendo el relato evangélico, ha destacado la asociación de la Madre a la Pasión salvadora del Hijo (cfr. Jn 19,25-27; Lc 2,34ss) y ha dado lugar a diversos ejercicios de piedad entre los que se deben recordar:

- el *Planctus Mariae*, expresión intensa de dolor, que con frecuencia contiene elementos de gran valor literario y musical, en el que la Virgen llora no sólo la muerte del Hijo, inocente y santo, su bien sumo, sino también la pérdida de su pueblo y el pecado de la humanidad.

- la "Hora de la Dolorosa", en la que los fieles, con expresiones de conmovedora devoción, "hacen compañía" a la Madre del Señor, que se ha quedado sola y sumergida en un profundo dolor, después de la muerte de su único Hijo; al contemplar a la Virgen con el Hijo entre sus brazos – la Piedad – comprenden que en María se concentra el dolor del universo por la muerte de Cristo; en ella ven la personificación de todas las madres que, a lo largo de la historia, han llorado la muerte de un hijo. Este ejercicio de piedad, que en algunos lugares de América Latina se denomina "El *pésame*", no se debe limitar a expresar el sentimiento humano ante una madre desolada, sino que, desde la fe en la Resurrección, debe ayudar a comprender la grandeza del amor redentor de Cristo y la participación en el mismo de su Madre.

Sábado Santo

146. "Durante el Sábado Santo la Iglesia permanece junto al sepulcro del Señor, meditando su Pasión y Muerte, su descenso a los infiernos y esperando en la oración y el ayuno su Resurrección".

La piedad popular no puede permanecer ajena al carácter particular del Sábado Santo; así pues, las costumbres y las tradiciones festivas vinculadas a este día, en el que durante una época se anticipaba la celebración pascual, se deben reservar para la noche y el día de Pascua.

La "Hora de la Madre"

147. En María, conforme a la enseñanza de la tradición, está como concentrado todo el cuerpo de la Iglesia: ella es la "credentium collectio universa". Por esto la Virgen María, que permanece junto al sepulcro de su Hijo, tal como la representa la tradición eclesial, es imagen de la Iglesia Virgen que vela junto a la tumba de su Esposo, en espera de celebrar su Resurrección.

En esta intuición de la relación entre María y la Iglesia se inspira el ejercicio de piedad de la *Hora de la Madre*: mientras el cuerpo del Hijo reposa en el sepulcro y su alma desciende a los infiernos para anunciar a sus antepasados la inminente liberación de la región de las tinieblas, la Virgen, anticipando y representando a la Iglesia, espera llena de fe la victoria del Hijo sobre la muerte.

Domingo de Pascua

148. También en el Domingo de Pascua, máxima solemnidad del año litúrgico, tienen lugar no pocas manifestaciones de la piedad popular: son, todas, expresiones culturales que exaltan la nueva condición y la gloria de Cristo resucitado, así como su poder divino que brota de su victoria sobre el pecado y sobre la muerte.

El encuentro del Resucitado con la Madre

149. La piedad popular ha intuido que la asociación del Hijo con la Madre es permanente: en la hora del dolor y de la muerte, en la hora de la alegría y de la Resurrección.

La afirmación litúrgica de que Dios ha colmado de alegría a la Virgen en la Resurrección del Hijo, ha sido, por decirlo de algún modo, traducida y representada por la piedad popular en el *Encuentro de la Madre con el Hijo resucitado*: la mañana de Pascua dos procesiones, una con la imagen de la Madre dolorosa, otra con la de Cristo resucitado, se encuentran para significar que la Virgen fue la primera que participó, y plenamente, del misterio de la Resurrección del Hijo.

Para este ejercicio de piedad es válida la observación que se hizo respecto a la procesión del "Cristo muerto": su realización no debe dar a entender que sea más importante que las celebraciones litúrgicas

del domingo de Pascua, ni dar lugar a mezclas rituales inadecuadas.

Bendición de la mesa familiar

150. Toda la Liturgia pascual está penetrada de un sentido de novedad: es nueva la naturaleza, porque en el hemisferio norte la pascua coincide con el despertar primaveral; son nuevos el fuego y el agua; son nuevos los corazones de los cristianos, renovados por el sacramento de la Penitencia y, a ser posible, por los mismos sacramentos de la Iniciación cristiana; es nueva, por decirlo de alguna manera, la Eucaristía: son signos y realidades-signo de la nueva condición de vida inaugurada por Cristo con su Resurrección.

Entre los ejercicios de piedad que se relacionan con la Pascua se cuentan las tradicionales bendiciones de huevos, símbolos de vida, y la bendición de la mesa familiar; esta última, que es además una costumbre diaria de las familias cristianas, que se debe alentar, adquiere un significado particular en el día de Pascua: con el agua bendecida en la Vigilia Pascual, que los fieles llevan a sus hogares, según una loable costumbre, el cabeza de familia u otro miembro de la comunidad doméstica bendice la mesa pascual.

El saludo pascual a la Madre del Resucitado

151. En algunos lugares, al final de la Vigilia pascual o después de las II Vísperas del Domingo de Pascua, se realiza un breve ejercicio de piedad: se bendicen flores, que se distribuyen a los fieles como signo de la alegría pascual, y se rinde homenaje a la imagen de la Dolorosa, que a veces se corona, mientras se canta el *Regina caeli*. Los fieles, que se habían asociado al dolor de la Virgen por la Pasión del Hijo, quieren así alegrarse con ella por el acontecimiento de la Resurrección.

Este ejercicio de piedad, que no se debe mezclar con el acto litúrgico, es conforme a los contenidos del Misterio pascual y constituye una prueba ulterior de cómo la piedad popular percibe la asociación de la Madre a la obra salvadora del Hijo.

En el Tiempo Pascual

La bendición anual de las familias en sus casas

152. Durante el tiempo pascual – o en otros periodos del año – tiene lugar la bendición anual de las familias, visitadas en sus casas. Esta costumbre, tan apreciada por los fieles y encomendada a la atención pastoral de los párrocos y de sus colaboradores, es una ocasión preciosa para hacer resonar en las familias cristianas el recuerdo de la presencia continua de Dios, llena de bendiciones, la invitación a vivir conforme al Evangelio, la exhortación a los padres e hijos a que conserven y promuevan el misterio de ser "iglesia doméstica".

El "Vía lucis"

153. Recientemente, en diversos lugares, se está difundiendo un ejercicio de piedad denominado *Vía lucis*. En él, como sucede en el *Vía Crucis*, los fieles, recorriendo un camino, consideran las diversas apariciones en las que Jesús – desde la Resurrección a la Ascensión, con la perspectiva de la Parusía – manifestó su gloria a los discípulos, en espera del Espíritu prometido (cfr. Jn 14,26; 16,13-15; Lc 24,49), confortó su fe, culminó las enseñanzas sobre el Reino y determinó aún más la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia.

Mediante el ejercicio del *Vía lucis* los fieles recuerdan el acontecimiento central de la fe – la Resurrección de Cristo – y su condición de discípulos que en el Bautismo, sacramento pascual, han pasado de las tinieblas del pecado a la luz de la gracia (cfr. Col 1,13; Ef 5,8).

Durante siglos, el *Vía Crucis* ha mediado la participación de los fieles en el primer momento del evento pascual – la Pasión – y ha contribuido a fijar sus contenidos en la conciencia del pueblo. De modo análogo, en nuestros días, el *Vía lucis*, siempre que se realice con fidelidad al texto evangélico, puede ser un medio para que los fieles comprendan vitalmente el segundo momento de la Pascua del Señor: la Resurrección.

El *Vía lucis*, además, puede convertirse en una óptima pedagogía de la fe, porque, como se suele decir, "per crucem ad lucem". Con la metáfora del camino, el *Vía lucis* lleva desde la constatación de la realidad del dolor, que en plan de Dios no constituye el fin de la vida, a la esperanza de alcanzar la verdadera meta del hombre: la liberación, la alegría, la paz, que son valores esencialmente pascales.

El *Vía lucis*, finalmente, en una sociedad que con frecuencia está marcada por la "cultura de la muerte", con sus expresiones de angustia y apatía, es un estímulo para establecer una "cultura de la vida", una cultura abierta a las expectativas de la esperanza y a las certezas de la fe.

La devoción a la divina misericordia

154. En relación con la octava de Pascua, en nuestros días y a raíz de los mensajes de la religiosa Faustina Kowalska, canonizada el 30 de Abril del 2000, se ha difundido progresivamente una devoción particular a la misericordia divina comunicada por Cristo muerto y resucitado, fuente del Espíritu que perdona los pecados y devuelve la alegría de la salvación. Puesto que la Liturgia del "II Domingo de Pascua o de la divina misericordia" – como se denomina en la actualidad – constituye el espacio natural en el que se expresa la acogida de la misericordia del Redentor del hombre, debe educarse a los fieles para comprender esta devoción a la luz de las celebraciones litúrgicas de estos días de Pascua. En efecto, "El Cristo pascual es la encarnación definitiva de la misericordia, su signo viviente: histórico-salvífico y a la vez escatológico. En el mismo espíritu, la Liturgia del tiempo pascual pone en nuestros labios las palabras del salmo: "Cantaré eternamente las misericordias del Señor" (Sal 89 (88),2)".

La novena de Pentecostés

155. La Escritura da testimonio de que en los nueve días entre la Ascensión y Pentecostés, los Apóstoles "permanecían unidos y eran asiduos en la oración, junto con algunas mujeres y con María, la Madre de Jesús, y con sus hermanos" (Hech 1,14), en espera de ser "revestidos con el poder de lo alto" (Lc 24,49). De la reflexión orante sobre este acontecimiento salvífico ha nacido el ejercicio de piedad de la novena de Pentecostés, muy difundido en el pueblo cristiano.

En realidad, en el Misal y en la Liturgia de las Horas, sobre todo en las Vísperas, esta "novena" ya está presente: los textos bíblicos y eucológicos se refieren, de diversos modos, a la espera del Paráclito. Por lo tanto, en la medida de lo posible, la novena de Pentecostés debería consistir en la celebración solemne de las Vísperas. Donde esto no sea posible, dispóngase la novena de Pentecostés de tal modo que refleje los temas litúrgicos de los días que van de la Ascensión a la Vigilia de Pentecostés.

En algunos lugares se celebra durante estos días la semana de oración por la unidad de los cristianos.

Pentecostés

El domingo de Pentecostés

156. El tiempo pascual concluye en el quincuagésimo día, con el domingo de Pentecostés, conmemorativo de la efusión del Espíritu Santo sobre los Apóstoles (cfr. Hech 2,1-4), de los comienzos de la Iglesia y del inicio de su misión a toda lengua, pueblo y nación. Es significativa la importancia que ha adquirido, especialmente en la catedral, pero también en las parroquias, la celebración prolongada de la Misa de la Vigilia, que tiene el carácter de una oración intensa y perseverante de toda la comunidad cristiana, según

el ejemplo de los Apóstoles reunidos en oración unánime con la Madre del Señor.

Exhortando a la oración y a la participación en la misión, el misterio de Pentecostés ilumina la piedad popular: también esta "es una demostración continua de la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Éste enciende en los corazones la fe, la esperanza y el amor, virtudes excelentes que dan valor a la piedad cristiana. El mismo Espíritu ennoblece las numerosas y variadas formas de transmitir el mensaje cristiano según la cultura y las costumbres de cualquier lugar, en cualquier momento histórico".

Con fórmulas conocidas que vienen de la celebración de Pentecostés (*Veni, creator Spiritus; Veni, Sancte Spiritus*) o con breves súplicas (*Emitte Spiritum tuum et creabuntur...*), los fieles suelen invocar al Espíritu, sobre todo al comenzar una actividad o un trabajo, o en situaciones especiales de angustia. También el rosario, en el tercer misterio glorioso, invita a meditar en la efusión del Espíritu Santo. Los fieles, además, saben que han recibido, especialmente en la Confirmación, el Espíritu de sabiduría y de consejo que les guía en su existencia, el Espíritu de fortaleza y de luz que les ayuda a tomar las decisiones importantes y a afrontar las pruebas de la vida. Saben que su cuerpo, desde el día del Bautismo, es templo del Espíritu Santo, y que debe ser respetado y honrado, también en la muerte, y que en el último día la potencia del Espíritu lo hará resucitar.

Al tiempo que nos abre a la comunión con Dios en la oración, el Espíritu Santo nos mueve hacia el prójimo con sentimientos de encuentro, reconciliación, testimonio, deseos de justicia y de paz, renovación de la mente, verdadero progreso social e impulso misionero. Con este espíritu, la solemnidad de Pentecostés se celebra en algunas comunidades como "jornada de sacrificio por las misiones".

En el Tiempo ordinario

La solemnidad de la santísima Trinidad

157. El domingo siguiente a Pentecostés la Iglesia celebra la solemnidad de la santísima Trinidad. En la baja Edad Media, la devoción creciente de los fieles al misterio de Dios Uno y Trino, que desde la época carolingia tenía un lugar importante en la piedad privada y había dado origen a expresiones de piedad litúrgica, indujo a Juan XXII a extender en 1334 la fiesta de la Trinidad a toda la Iglesia latina. Este acontecimiento tuvo, a su vez, un influjo determinante en la aparición y desarrollo de algunos ejercicios de piedad.

Respecto a la piedad popular a la Santísima Trinidad, "el misterio central de la fe y de la vida cristiana", no es cuestión tanto de recordar tal o cual ejercicio de piedad, sino de subrayar que toda forma auténtica de piedad cristiana debe hacer referencia al verdadero y solo Dios Uno y Trino, "el Padre omnipotente y su Hijo unigénito y el Espíritu Santo". Tal es el misterio de Dios, el que se nos ha revelado en Cristo y por medio de Él. Tal es su manifestación en la historia de la salvación. Esta no es otra cosa que "la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela, reconcilia consigo a los hombres, apartados por el pecado, y se une con ellos".

En efecto, son numerosos los ejercicios de piedad que tienen una impronta y una dimensión trinitaria. La mayor parte de ellos comienza con el signo de la cruz y "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo", la misma fórmula con la que son bautizados los discípulos de Jesús (cfr. Mt 28,19) y comienzan una vida de intimidad con Dios, como hijos del Padre, hermanos del Hijo encarnado, templos del Espíritu. Otros ejercicios de piedad emplean fórmulas similares a la actual Liturgia de las Horas, y comienzan dando "Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo". Otros concluyen con la bendición impartida en el nombre de las tres Personas divinas. Y no son pocos los ejercicios de piedad cuyas oraciones, siguiendo el esquema característico de la oración litúrgica, se dirigen "al Padre por Cristo en el Espíritu" y presentan formulas doxológicas inspiradas en los textos litúrgicos.

158. Como ya se ha dicho en la Primera Parte del presente Directorio, la vida cultural es un diálogo de Dios con el hombre, por Cristo, en el Espíritu Santo. Por esto, es necesario que el aspecto trinitario sea un elemento constante, también en la piedad popular. Tiene que quedar claro a los fieles que los ejercicios de piedad en honor de la Santísima Virgen, de los Ángeles y de los Santos, tienen como término al Padre, del que todo procede y al que todo conduce; al Hijo, encarnado, muerto, resucitado, único mediador (cfr. 1 Tim 2,5) sin el cual es imposible tener acceso al Padre (Jn 14,6); al Espíritu, única fuente de gracia y de santificación. Es importante evitar el peligro de alimentar la idea de una "divinidad" que prescindiera de las Personas Divinas.

159. Entre los ejercicios de piedad dedicados directamente a Dios Trino y Uno hay que recordar, junto con la pequeña doxología (*Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo...*) y la gran doxología (*Gloria a Dios en el cielo...*), el Trisagio bíblico (*Santo, Santo, Santo*) y litúrgico (*Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros*), muy difundido en Oriente y también en algunos países, órdenes y congregaciones de Occidente.

El Trisagio litúrgico, que se inspira en otros cantos litúrgicos basados en el Trisagio bíblico – como el *Santo* en la celebración de la Eucaristía, el himno *Te Deum*, los *improperios* del rito de la adoración de la Cruz, el Viernes Santo, derivados a su vez de Isaías 6,3 y de Apocalipsis 4,8 – es un ejercicio de piedad en el que los que oran, en comunión con los ángeles, glorifican repetidamente a Dios Santo, Fuerte e Inmortal, con expresiones de alabanza tomadas de la Sagrada Escritura y de la Liturgia.

La solemnidad del Cuerpo y la Sangre del Señor

160. El jueves siguiente a la solemnidad de la santísima Trinidad, la Iglesia celebra la solemnidad del santísimo Cuerpo y Sangre del Señor. La fiesta, extendida en 1269 por el Papa Urbano IV a toda la Iglesia latina, por una parte constituyó una respuesta de fe y de culto a doctrinas heréticas acerca del misterio de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, por otra parte fue la culminación de un movimiento de ardiente devoción hacia el augustísimo Sacramento del altar.

La piedad popular favoreció el proceso que instituyó la fiesta del *Corpus Christi*; a su vez, esta fue causa y motivo de la aparición de nuevas formas de piedad eucarística en el pueblo de Dios.

Durante siglos, la celebración del *Corpus Christi* fue el principal punto de confluencia de la piedad popular a la Eucaristía. En los siglos XVI-XVII, la fe, reavivada por la necesidad de responder a las negaciones del movimiento protestante, y la cultura – arte, literatura, folclore – han contribuido a dar vida a muchas y significativas expresiones de la piedad popular para con el misterio de la Eucaristía.

161. La devoción eucarística, tan arraigada en el pueblo cristiano, debe ser educada para que capte dos realidades de fondo:

- que el punto de referencia supremo de la piedad eucarística es la Pascua del Señor; la Pascua, según la visión de los Padres, es la fiesta de la Eucaristía, como, por otra parte, la Eucaristía es ante todo celebración de la Pascua, es decir, de la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús;

- que toda forma de devoción eucarística tiene una relación esencial con el Sacrificio eucarístico, ya porque dispone a su celebración, ya porque prolonga las actitudes culturales y existenciales suscitadas por ella.

A causa precisamente de esto, el *Rituale Romanum* advierte: "Los fieles, cuando veneran a Cristo, presente en el Sacramento, recuerden que esta presencia deriva del Sacrificio y tiende a la comunión, sacramental y espiritual".

162. La procesión de la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo es, por así decir, la "forma tipo" de las procesiones eucarísticas. Prolonga la celebración de la Eucaristía: inmediatamente después de la Misa, la Hostia que ha sido consagrada en dicha Misa se conduce fuera de la iglesia para que el pueblo cristiano

"dé un testimonio público de fe y de veneración al Santísimo Sacramento".

Los fieles comprenden y aman los valores que contiene la procesión del *Corpus Christi*: se sienten "Pueblo de Dios" que camina con su Señor, proclamando la fe en Él, que se ha hecho verdaderamente el "Dios con nosotros".

Con todo, es necesario que en las procesiones eucarísticas se observen las normas que regulan su desarrollo, en particular las que garantizan la dignidad y la reverencia debidas al santísimo Sacramento; y también es necesario que los elementos típicos de la piedad popular, como el adorno de las calles y de las ventanas, la ofrenda de flores, los altares donde se colocará el Santísimo en las estaciones del recorrido, los cantos y las oraciones "muevan a todos a manifestar su fe en Cristo, atendiendo únicamente a la alabanza del Señor", y ajenos a toda forma de emulación.

163. Las procesiones eucarísticas concluyen, normalmente, con la bendición del santísimo Sacramento. En el caso concreto de la procesión del *Corpus Christi*, la bendición constituye la conclusión solemne de toda la celebración: en lugar de la bendición sacerdotal acostumbrada, se imparte la bendición con el santísimo Sacramento.

Es importante que los fieles comprendan que la bendición con el santísimo Sacramento no es una forma de piedad eucarística aislada, sino el momento conclusivo de un encuentro cultural suficientemente amplio. Por eso, la normativa litúrgica prohíbe "la exposición realizada únicamente para impartir la bendición".

La adoración eucarística

164. La adoración del santísimo Sacramento es una expresión particularmente extendida del culto a la Eucaristía, al cual la Iglesia exhorta a los Pastores y fieles.

Su forma primigenia se puede remontar a la adoración que el Jueves Santo sigue a la celebración de la Misa *en la cena del Señor* y a la reserva de las sagradas Especies. Esta resulta muy significativa del vínculo que existe entre la celebración del memorial del sacrificio del Señor y su presencia permanente en las Especies consagradas. La reserva de las Especies sagradas, motivada sobre todo por la necesidad de poder disponer de las mismas en cualquier momento, para administrar el Viático a los enfermos, hizo nacer en los fieles la loable costumbre de recogerse en oración ante el sagrario, para adorar a Cristo presente en el Sacramento.

De hecho, "la fe en la presencia real del Señor conduce de un modo natural a la manifestación externa y pública de esta misma fe (...) La piedad que mueve a los fieles a postrarse ante la santa Eucaristía, les atrae para participar de una manera más profunda en el misterio pascual y a responder con gratitud al don de aquel que mediante su humanidad infunde incesantemente la vida divina en los miembros de su Cuerpo. Al detenerse junto a Cristo Señor, disfrutan su íntima familiaridad, y ante Él abren su corazón rogando por ellos y por sus seres queridos y rezan por la paz y la salvación del mundo. Al ofrecer toda su vida con Cristo al Padre en el Espíritu Santo, alcanzan de este maravilloso intercambio un aumento de fe, de esperanza y de caridad. De esta manera cultivan las disposiciones adecuadas para celebrar, con la devoción que es conveniente, el memorial del Señor y recibir frecuentemente el Pan que nos ha dado el Padre".

165. La adoración del santísimo Sacramento, en la que confluyen formas litúrgicas y expresiones de piedad popular entre las que no es fácil establecer claramente los límites, puede realizarse de diversas maneras:

- la simple visita al santísimo Sacramento reservado en el sagrario: breve encuentro con Cristo, motivado por la fe en su presencia y caracterizado por la oración silenciosa;

- adoración ante el santísimo Sacramento expuesto, según las normas litúrgicas, en la custodia o en la píxide, de forma prolongada o breve;

- la denominada Adoración perpetua o la de las Cuarenta Horas, que comprometen a toda una comunidad religiosa, a una asociación eucarística o a una comunidad parroquial, y dan ocasión a numerosas expresiones de piedad eucarística.

En estos momentos de adoración se debe ayudar a los fieles para que empleen la Sagrada Escritura como incomparable libro de oración, para que empleen cantos y oraciones adecuadas, para que se familiaricen con algunos modelos sencillos de la Liturgia de las Horas, para que sigan el ritmo del Año litúrgico, para que permanezcan en oración silenciosa. De este modo comprenderán progresivamente que durante la adoración del santísimo Sacramento no se deben realizar otras prácticas devocionales en honor de la Virgen María y de los Santos. Sin embargo, dado el estrecho vínculo que une a María con Cristo, el rezo del Rosario podría ayudar a dar a la oración una profunda orientación cristológica, meditando en él los misterios de la Encarnación y de la Redención.

El sagrado Corazón de Jesús

166. El viernes siguiente al segundo domingo después de Pentecostés, la Iglesia celebra la solemnidad del sagrado Corazón de Jesús. Además de la celebración litúrgica, otras muchas expresiones de piedad tienen por objeto el Corazón de Cristo. No hay duda de que la devoción al Corazón del Salvador ha sido, y sigue siendo, una de las expresiones más difundidas y amadas de la piedad eclesial.

Entendida a la luz de la sagrada Escritura, la expresión "Corazón de Cristo" designa el misterio mismo de Cristo, la totalidad de su ser, su persona considerada en el núcleo más íntimo y esencial: Hijo de Dios, sabiduría increada, caridad infinita, principio de salvación y de santificación para toda la humanidad. El "Corazón de Cristo" es Cristo, Verbo encarnado y salvador, intrínsecamente ofrecido, en el Espíritu, con amor infinito divino-humano hacia el Padre y hacia los hombres sus hermanos.

167. Como han recordado frecuentemente los Romanos Pontífices, la devoción al Corazón de Cristo tiene un sólido fundamento en la Escritura.

Jesús, que es uno con el Padre (cfr. Jn 10,30), invita a sus discípulos a vivir en íntima comunión con Él, a asumir su persona y su palabra como norma de conducta, y se presenta a sí mismo como maestro "manso y humilde de corazón" (Mt 11,29). Se puede decir, en un cierto sentido, que la devoción al Corazón de Cristo es la traducción en términos culturales de la mirada que, según las palabras proféticas y evangélicas, todas las generaciones cristianas dirigirán al que ha sido atravesado (cfr. Jn 19,37; Zc 12,10), esto es, al costado de Cristo atravesado por la lanza, del cual brotó sangre y agua (cfr. Jn 19,34), símbolo del "sacramento admirable de toda la Iglesia".

El texto de san Juan que narra la ostensión de las manos y del costado de Cristo a los discípulos (cfr. Jn 20,20) y la invitación dirigida por Cristo a Tomás, para que extendiera su mano y la metiera en su costado (cfr. Jn 20,27), han tenido también un influjo notable en el origen y en el desarrollo de la piedad eclesial al sagrado Corazón.

168. Estos textos, y otros que presentan a Cristo como Cordero pascual, victorioso, aunque también inmolado (cfr. Ap 5,6), fueron objeto de asidua meditación por parte de los Santos Padres, que desvelaron las riquezas doctrinales y con frecuencia invitaron a los fieles a penetrar en el misterio de Cristo por la puerta abierta de su costado. Así san Agustín: "La entrada es accesible: Cristo es la puerta. También se abrió para ti cuando su costado fue abierto por la lanza. Recuerda qué salió de allí; así mira por dónde puedes entrar. Del costado del Señor que colgaba y moría en la Cruz salió sangre y agua, cuando fue abierto por la lanza. En el agua está tu purificación, en la sangre tu redención".

169. La Edad Media fue una época especialmente fecunda para el desarrollo de la devoción al Corazón del Salvador. Hombres insignes por su doctrina y santidad, como san Bernardo (+1153), san Buenaventura (+1274), y místicos como santa Lutgarda (+1246), santa Matilde de Magdeburgo (+1282), las santas hermanas Matilde (+1299) y Gertrudis (+1302) del monasterio de Helfta, Ludolfo de Sajonia (+1378), santa Catalina de Siena (+1380), profundizaron en el misterio del Corazón de Cristo, en el que

veían el "refugio" donde acogerse, la sede de la misericordia, el lugar del encuentro con Él, la fuente del amor infinito del Señor, la fuente de la cual brota el agua del Espíritu, la verdadera tierra prometida y el verdadero paraíso.

170. En la época moderna, el culto del Corazón de Salvador tuvo un nuevo desarrollo. En un momento en el que el jansenismo proclamaba los rigores de la justicia divina, la devoción al Corazón de Cristo fue un antídoto eficaz para suscitar en los fieles el amor al Señor y la confianza en su infinita misericordia, de la cual el Corazón es prenda y símbolo. San Francisco de Sales (+1622), que adoptó como norma de vida y apostolado la actitud fundamental del Corazón de Cristo, esto es, la humildad, la mansedumbre (cfr. Mt 11,29), el amor tierno y misericordioso; santa Margarita María de Alacoque (+1690), a quien el Señor mostró repetidas veces las riquezas de su Corazón; San Juan Eudes (+1680), promotor del culto litúrgico al sagrado Corazón; san Claudio de la Colombiere (+1682), San Juan Bosco (+1888) y otros santos, han sido insignes apóstoles de la devoción al sagrado Corazón.

171. Las formas de devoción al Corazón del Salvador son muy numerosas; algunas han sido explícitamente aprobadas y recomendadas con frecuencia por la Sede Apostólica. Entre éstas hay que recordar:

- la *consagración personal*, que, según Pío XI, "entre todas las prácticas del culto al sagrado Corazón es sin duda la principal";

- la *consagración de la familia*, mediante la que el núcleo familiar, partícipe ya por el sacramento del matrimonio del misterio de unidad y de amor entre Cristo y la Iglesia, se entrega al Señor para que reine en el corazón de cada uno de sus miembros;

- las *Letanías del Corazón de Jesús*, aprobadas en 1891 para toda la Iglesia, de contenido marcadamente bíblico y a las que se han concedido indulgencias;

- el *acto de reparación*, fórmula de oración con la que el fiel, consciente de la infinita bondad de Cristo, quiere implorar misericordia y reparar las ofensas cometidas de tantas maneras contra su Corazón;

- la práctica de los *nueve primeros viernes de mes*, que tiene su origen en la "gran promesa" hecha por Jesús a santa Margarita María de Alacoque. En una época en la que la comunión sacramental era muy rara entre los fieles, la práctica de los nueve primeros viernes de mes contribuyó significativamente a restablecer la frecuencia de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía. En nuestros días, la devoción de los primeros viernes de mes, si se practica de un modo correcto, puede dar todavía indudable fruto espiritual. Es preciso, sin embargo, que se instruya de manera conveniente a los fieles: sobre el hecho de que no se debe poner en esta práctica una confianza que se convierta en una vana credulidad que, en orden a la salvación, anula las exigencias absolutamente necesarias de la fe operante y del propósito de llevar una vida conforme al Evangelio; sobre el valor absolutamente principal del domingo, la "fiesta primordial", que se debe caracterizar por la plena participación de los fieles en la celebración eucarística.

172. La devoción al sagrado Corazón constituye una gran expresión histórica de la piedad de la Iglesia hacia Jesucristo, su esposo y señor; requiere una actitud de fondo, constituida por la conversión y la reparación, por el amor y la gratitud, por el empeño apostólico y la consagración a Cristo y a su obra de salvación. Por esto, la Sede Apostólica y los Obispos la recomiendan, y promueven su renovación: en las expresiones del lenguaje y en las imágenes, en la toma de conciencia de sus raíces bíblicas y su vinculación con las verdades principales de la fe, en la afirmación de la primacía del amor a Dios y al prójimo, como contenido esencial de la misma devoción.

173. La piedad popular tiende a identificar una devoción con su representación iconográfica. Esto es algo normal, que sin duda tiene elementos positivos, pero puede también dar lugar a ciertos inconvenientes: un tipo de imágenes que no responda ya al gusto de los fieles, puede ocasionar un menor aprecio del objeto de la devoción, independientemente de su fundamento teológico y de contenido histórico salvífico.

Así ha sucedido con la devoción al sagrado Corazón: ciertas láminas con imágenes a veces dulzanas, inadecuadas para expresar el robusto contenido teológico, no favorecen el acercamiento de los fieles al misterio del Corazón del Salvador.

En nuestro tiempo se ha visto con agrado la tendencia a representar el sagrado Corazón remitiéndose al momento de la Crucifixión, en la que se manifiesta en grado máximo el amor de Cristo. El sagrado Corazón es Cristo crucificado, con el costado abierto por la lanza, del que brotan sangre y agua (cfr. Jn 19,34).

El Corazón inmaculado de María

174. Al día siguiente de la solemnidad del sagrado Corazón de Jesús, la Iglesia celebra la memoria del Corazón inmaculado de María. La contigüidad de las dos celebraciones es ya, en sí misma, un signo litúrgico de su estrecha relación: el *mysterium* del Corazón del Salvador se proyecta y refleja en el Corazón de la Madre que es también compañera y discípula. Así como la solemnidad del sagrado Corazón celebra los misterios salvíficos de Cristo de una manera sintética y refiriéndolos a su fuente – precisamente el Corazón -, la memoria del Corazón inmaculado de María es celebración resumida de la asociación "cordial" de la Madre a la obra salvadora del Hijo: de la Encarnación a la Muerte y Resurrección, y al don del Espíritu.

La devoción al Corazón inmaculado de María se ha difundido mucho, después de las apariciones de la Virgen en Fátima, en el 1917. A los veinticinco años de las mismas, en el 1942, Pío XII consagraba la Iglesia y el género humano al Corazón inmaculado de María, y en el 1944 la fiesta del Corazón inmaculado de María se extendió a toda la Iglesia.

Las expresiones de la piedad popular hacia el Corazón de María imitan, aunque salvando la infranqueable distancia entre el Hijo, verdadero Dios, y la Madre, sólo criatura, las del Corazón de Cristo: la consagración de cada uno de los fieles, de las familias, de las comunidades religiosas, de las naciones; la reparación, realizada sobre todo mediante la oración, la mortificación y las obras de misericordia; la práctica de los *cinco primeros sábados de mes*.

Por lo que refiere a la devoción de la comunión sacramental durante *cinco primeros sábados* consecutivos, valen las observaciones hechas a propósito de los *nueve primeros viernes*: eliminada toda valoración excesiva del signo temporal y situada correctamente la comunión en el contexto celebrativo de la Eucaristía, la práctica de piedad debe ser aprovechada como ocasión propicia para vivir intensamente, con una actitud inspirada en la Virgen, el Misterio pascual que se celebra en la Eucaristía.

La preciosísima Sangre de Cristo

175. En la revelación bíblica, tanto en la fase de figura, propia del Antiguo Testamento, como en la de cumplimiento y perfección, propia del Nuevo, la sangre aparece íntimamente relacionado con la vida, y como antítesis con la muerte, con el éxodo y la pascua, con el sacerdocio y los sacrificios cultuales, con la redención y la alianza.

Las figuras del Antiguo Testamento referidas a la sangre y a su valor salvífico se han realizado de modo perfecto en Cristo, sobre todo en su Pascua de Muerte y Resurrección. Por esto el misterio de la Sangre de Cristo ocupa un puesto central en la fe y en la salvación.

Con el misterio de la Sangre salvadora se relacionan o remiten al mismo:

- el acontecimiento de la Encarnación del Verbo (cfr. Jn 1,14) y el rito de incorporación del recién nacido Jesús al pueblo de la Antigua Alianza, mediante la circuncisión (cfr. Lc 2,21);

- la figura bíblica del Cordero, con una multitud de aspectos e implicaciones: "Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (Jn 1,29.36); en la que confluye la imagen del "Siervo sufriente" de Isaías 53, que

carga sobre sí los sufrimientos y el pecado de la humanidad (cfr. Is 53,4-5); "Cordero pascual" (cfr. Ex 12,1; Jn 12,36), símbolo de la redención de Israel (cfr. Hech 8,31-35; 1 Cor 5,7; 1 Pe 1,18-20);

- el "cáliz de la pasión", del que habla Jesús, aludiendo a su inminente muerte redentora, cuando pregunta a los hijos de Zebedeo: "¿Podéis beber el cáliz que yo voy a beber?" (Mt 20,22; cfr. Mc 10,38) y el cáliz de la agonía del huerto de los olivos (cfr. Lc 22,42-43), acompañado del sudor de sangre (cfr. Lc 22,44);

- el cáliz eucarístico, que en el signo del vino contiene la Sangre de la Alianza nueva y eterna, derramada por la remisión de los pecados, y es memorial de la Pascua del Señor (cfr. 1 Cor 11,25) y bebida de salvación, conforme a las palabras del Maestro: "el que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día" (Jn 6,54);

- el acontecimiento de la muerte, porque mediante la sangre derramada en la Cruz, Cristo puso en paz el cielo y la tierra (cfr. Col 1,20);

- el golpe de la lanza que atravesó al Cordero inmolado, de cuyo costado abierto brotaron sangre y agua (cfr. Jn 19,34), testimonio de la redención realizada, signo de la vida sacramental de la Iglesia – agua y sangre, Bautismo y Eucaristía -, símbolo de la Iglesia nacida de Cristo dormido en la Cruz.

176. Con el misterio de la sangre se relacionan, de modo particular, los títulos cristológicos de *Redentor*: Cristo con su sangre inocente y preciosa nos ha rescatado de la antigua esclavitud (cfr. 1 Pe 1,19) y nos "limpia de todo pecado" (1 Jn 1,7); de sumo *Sacerdote* de los "bienes futuros", porque Cristo "no con sangre de machos cabríos y becerros, sino con su propia sangre entró una vez para siempre en el santuario, obteniéndonos la redención eterna" (Heb 9,11-12); de *Testigo* fiel (cfr. Ap 1,5) que hace justicia a la sangre de los mártires (cfr. Ap 6,10), que "fueron inmolados por la Palabra de Dios y por el testimonio que dieron de la misma" (Ap 6,9); de *Rey*, el cual, Dios, "reina desde el madero", adornado con la púrpura de su propia sangre; de *Esposo y Cordero de Dios*, en cuya sangre han lavado sus vestiduras los miembros de la comunidad eclesial – la Esposa –(cfr. Ap 7,14; Ef 5,25-27).

177. La extraordinaria importancia de la Sangre salvadora ha hecho que su memoria tenga un lugar central y esencial en la celebración del misterio del culto: ante todo en el centro mismo de la asamblea eucarística, en la que la Iglesia eleva a Dios Padre, en acción de gracias, el "cáliz de la bendición" (1 Cor 10,16) y lo ofrece a los fieles como sacramento de verdadera y real "comunión con la sangre de Cristo" (1 Cor 10,16), y también en el curso del Año Litúrgico. La Iglesia conmemora el misterio de la Sangre, no sólo en la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Señor (jueves siguiente a la solemnidad de la Santísima Trinidad), sino también en otras muchas celebraciones, de manera que la memoria cultural de la Sangre que nos ha rescatado (cfr. 1 Pe 1,18) está presente durante todo el Año. Por ejemplo, en el Tiempo de Navidad, en las Vísperas, la Iglesia, dirigiéndose a Cristo canta: "Nos quoque, qui sancto tuo/ redempti sumus *sanguine*,/ ob diem natalis tui/ hymnum novum concinimus". Pero sobre todo en el Triduo pascual, el valor y la eficacia redentora de la Sangre de Cristo son objeto de memoria y adoración constante. El Viernes Santo, durante la adoración de la Cruz, resuena el canto: "Mite corpus perforatur, *sanguis* unde profluit;/ terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine!"; y en mismo día de Pascua: "Cuius corpus sanctissimum/ in ara crucis torridum,/ sed et *cruorem* roseum/ gustando, Deo vivimus"

En algunos lugares y Calendarios particulares, la fiesta de la preciosísima Sangre de Cristo se celebra todavía el 1 de Julio: en ella se recuerdan los títulos del Redentor.

178. La veneración de la Sangre de Cristo ha pasado del culto litúrgico a la piedad popular, en la que tiene un amplio espacio y numerosas expresiones. Entre éstas hay que recordar:

- la *Corona de la preciosa Sangre de Cristo*, en la que con lecturas bíblicas y oraciones son objeto de meditación piadosa "siete efusiones de sangre" de Cristo, explícita o implícitamente recordadas en los Evangelios: la sangre derramada en la circuncisión, en el huerto de los olivos, en la flagelación, en la coronación de espinas, en la subida al Monte Calvario, en la crucifixión, en el golpe de la lanza;

- las *Letanías de la Sangre de Cristo*: el formulario actual, aprobado por el Papa Juan XXIII el 24 de Febrero de 1960, se despliega desde un argumento en el que la línea histórico-salvífica es claramente visible y las referencias a pasajes bíblicos son numerosas;

- la *Hora de adoración a la preciosa Sangre de Cristo*, que adquiere una gran variedad de formas, pero con un único objetivo: la alabanza y la adoración de la Sangre de Cristo presente en la Eucaristía, el agradecimiento por los dones de la redención, la intercesión para alcanzar misericordia y perdón, la ofrenda de la Sangre preciosa por el bien de la Iglesia;

- el *Vía Sanguinis*: un ejercicio de piedad reciente que, por motivos antropológicos y culturales, ha tenido su origen en África, donde hoy está particularmente extendido entre las comunidades cristianas. En el *Vía Sanguinis* los fieles, avanzando de un lugar a otro como en el *Vía Crucis*, reviven los diversos momentos en los que el Señor Jesús derramó su sangre por nuestra salvación.

179. La veneración de la Sangre del Señor, derramada para nuestra salvación, y la conciencia de su inmenso valor han favorecido la difusión de representaciones iconográficas aceptadas por la Iglesia. Hay dos tipos fundamentales: la que hace referencia al cáliz eucarístico, que contiene la Sangre de la nueva y eterna Alianza, y la que sitúa en el centro de la imagen a Jesús crucificado, de cuyas manos, pies y costado brota la Sangre salvadora. A veces la Sangre inunda la tierra abundantemente, como un torrente de gracia que purifica los pecados; a veces junto a la cruz se representan cinco Ángeles, que recogen cada uno en un cáliz la Sangre que mana de las cinco heridas; esta acción a veces la realiza una figura femenina, que representa a la Iglesia, Esposa del Cordero.

La Asunción de Santa María Virgen

180. En el transcurso del Tiempo ordinario destaca, por sus múltiples significados teológicos, la solemnidad de la Asunción de Santa María Virgen (15 de Agosto). Es una memoria antigua de la Madre del Señor, compendio y síntesis de muchas verdades de la fe. La Virgen asunta al cielo:

- aparece como "el fruto más excelso de la redención", testimonio supremo de la amplitud y la eficacia de la obra salvífica de Cristo (significado soteriológico);

- constituye la prenda de la participación futura de todos los miembros del Cuerpo místico en la gloria pascual del Resucitado (aspecto cristológico);

- es para todos los hombres "la imagen y la consoladora prenda del cumplimiento de la esperanza final; pues dicha glorificación plena es el destino de aquellos que Cristo ha hecho hermanos, teniendo "en común con ellos la carne y la sangre" (Heb 2, 14; cfr. Gal 4, 4)" (aspecto antropológico);

- es la imagen escatológica de lo que la Iglesia "toda, desea y espera llegar a ser" (aspecto eclesiológico);

- es la garantía de la fidelidad del Señor a su promesa: reserva una recompensa espléndida a su humilde Sierva por su adhesión fiel al plan divino, esto es, un destino de plenitud y bienaventuranza, de glorificación del alma inmaculada y del cuerpo virginal, de perfecta configuración con el Hijo resucitado (aspecto mariológico).

181. La fiesta del 15 de agosto es muy apreciada en la piedad popular. En muchos lugares se considera que es la fiesta de la Virgen, por antonomasia: el "día de Santa María", como lo es la Inmaculada para España y para América Latina.

En los países del área germánica se ha difundido la costumbre de bendecir plantas aromáticas el 15 de Agosto. Esta bendición, que durante algún tiempo figuró en el *Rituale Romanum*, constituye un claro ejemplo de auténtica evangelización de ritos y creencias pre-cristianas: a Dios, por cuya palabra "la tierra produce sus brotes, hierbas que producen semillas...y árboles que dan cada uno fruto con semillas, según sus especies" (Gn 1,12), es a quien hacía falta dirigirse para obtener lo que los paganos trataban de

conseguir mediante sus ritos mágicos: evitar los daños que producían las hierbas venenosas, aumentar la eficacia de las curativas.

De esta visión viene, en parte, el uso antiguo de aplicar a la Virgen Santísima, haciendo referencia a la Escritura, símbolos y apelativos tomados del mundo vegetal, como viña, espiga, cedro, lirio, y ver en ella una flor de suave olor por sus virtudes, e incluso describirla como el "retoño germinado de la raíz de Jesús" (Is 11,1) que engendraría el fruto bendito, Jesús.

Semana de oración por la unidad de los cristianos

182. Teniendo siempre presente la oración de Jesús: "como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos sean una sola cosa en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" (Jn 17,21), la Iglesia invoca en cada Eucaristía el don de la unidad y de la paz. El mismo Misal Romano – entre las Misas por diversas necesidades – contiene tres formularios de Misa "por la unidad de los cristianos". Esta intención aparece también en las preces de Liturgia de las Horas.

Dada la diversa sensibilidad de los "hermanos separados", también las expresiones de la piedad popular deben tener presente el criterio ecuménico. De hecho "la conversión del corazón y santidad de vida, juntamente con las oraciones privadas y públicas por la unidad de los cristianos, han de considerarse como el alma de todo el movimiento ecuménico, y con razón puede llamarse ecumenismo espiritual". Un especial punto de encuentro entre los católicos y los cristianos pertenecientes a otras Iglesias y Comunidades eclesiales es la oración en común, para impetrar la gracia de la unidad y para presentar a Dios las necesidades o preocupaciones comunes, y para darle gracias e implorar su ayuda. "La oración común se recomienda especialmente durante la "Semana de oración por la unidad de los cristianos", o en el tiempo entre la Ascensión y Pentecostés". Se han concedido indulgencias a la oración por la unidad de los cristianos.

Capítulo V

LA VENERACIÓN A LA SANTA MADRE DEL SEÑOR

Algunos principios

183. La piedad popular a la Santísima Virgen, diversa en sus expresiones y profunda en sus causas, es un hecho eclesial relevante y universal. Brota de la fe y del amor del pueblo de Dios a Cristo, Redentor del género humano, y de la percepción de la misión salvífica que Dios ha confiado a María de Nazaret, para quien la Virgen no es sólo la Madre del Señor y del Salvador, sino también, en el plano de la gracia, la Madre de todos los hombres.

De hecho, "los fieles entienden fácilmente la relación vital que une al Hijo y a la Madre. Saben que el Hijo es Dios y que ella, la Madre, es también madre de ellos. Intuyen la santidad inmaculada de la Virgen, y venerándola como reina gloriosa en el cielo, están seguros de que ella, llena de misericordia, intercede en su favor, y por tanto imploran con confianza su protección. Los más pobres la sienten especialmente cercana. Saben que fue pobre como ellos, que sufrió mucho, que fue paciente y mansa. Sienten compasión por su dolor en la crucifixión y muerte del Hijo, se alegran con ella por la Resurrección de Jesús. Celebran con gozo sus fiestas, participan con gusto en sus procesiones, acuden en peregrinación a sus santuarios, les gusta cantar en su honor, le presentan ofrendas votivas. No permiten que ninguno la ofenda e instintivamente desconfían de quien no la honra".

La Iglesia misma exhorta a todos sus hijos – ministros sagrados, religiosos, fieles laicos – a alimentar su piedad personal y comunitaria también con ejercicios de piedad, que aprueba y recomienda. El culto litúrgico, no obstante su importancia objetiva y su valor insustituible, su eficacia ejemplar y su carácter normativo, no agota todas las posibilidades de expresión de la veneración del pueblo de Dios a la Santa

Madre del Señor.

184. Las relaciones entre la Liturgia y la piedad popular mariana se deben regular a la luz de los principios y las normas que han sido presentadas varias veces en este documento. En cualquier caso, con respecto a la piedad mariana del pueblo de Dios, la Liturgia debe aparecer como "forma ejemplar", fuente de inspiración, punto de referencia constante y meta última.

185. Sin embargo, conviene recordar aquí de manera sintética algunas líneas generales que el Magisterio de la Iglesia ha trazado respecto a los ejercicios de piedad marianos y que se deben tener en cuenta para todo lo referente a la composición de nuevos ejercicios de piedad, para la revisión de lo que ya existen, o simplemente para su celebración. Los Pastores deben prestar atención a los ejercicios de piedad marianos, dada su importancia; por una parte, son fruto y expresión de la piedad mariana de un pueblo o de una comunidad de fieles, por otra, a veces, son causa y factor no secundario de la "fisonomía mariana" de los fieles, del "estilo" que adquiere la piedad de los fieles para con la Virgen Santísima.

186. La directriz fundamental del Magisterio, respecto a los ejercicios de piedad, es que se puedan reconducir al "cauce del único culto que justa y merecidamente se llama cristiano, porque en Cristo tiene su origen y eficacia, en Cristo halla plena expresión y por medio de Cristo conduce en el Espíritu al Padre". Esto significa que los ejercicios de piedad marianos, aunque no todos del mismo modo y en la misma medida, deben:

- expresar la dimensión trinitaria que distingue y caracteriza el culto al Dios de la revelación neotestamentaria, el Padre, el Hijo y el Espíritu; la dimensión cristológica, que subraya la única y necesaria mediación de Cristo; la dimensión pneumatológica, porque toda auténtica expresión de piedad viene del Espíritu y en el Espíritu se consuma; el carácter eclesial, por el que los bautizados, al constituir el pueblo santo de Dios, rezan reunidos en el nombre del Señor (cfr. Mt 18,20) y en el espacio vital de la Comunión de los Santos;

- recurrir de manera continua a la sagrada Escritura, entendida en el sentido de la sagrada Tradición; no descuidar, manteniendo íntegra la confesión de fe de la Iglesia, las exigencias del movimiento ecuménico; considerar los aspectos antropológicos de las expresiones culturales, de manera que reflejen una visión adecuada del hombre y respondan a sus exigencias; hacer patente la tensión escatológica, elemento esencial del mensaje cristiano; explicitar el compromiso misionero y el deber de dar testimonio, que son una obligación de los discípulos del Señor.

Los tiempos de los ejercicios de piedad marianos

La celebración de la fiesta

187. Los ejercicios de piedad marianos se relacionan, casi todos, con una fiesta litúrgica presente en el Calendario general del Rito Romano, o en los calendarios particulares de las diócesis o familias religiosas.

A veces, el ejercicio de piedad es previo a la institución de la fiesta (como en el caso del santo Rosario), a veces la fiesta es muy anterior al ejercicio de piedad (como en el caso del *Angelus Domini*). Este hecho pone de manifiesto la relación que existe entre la Liturgia y los ejercicios de piedad y cómo estos últimos encuentran su momento culminante en la celebración de la fiesta. En cuanto litúrgica, la fiesta está en relación con la historia de la salvación y celebra un aspecto de la asociación de la Virgen María al misterio de Cristo. Se debe celebrar, por tanto, conforme a las normas de la Liturgia y en el respeto a la jerarquía entre "actos litúrgicos" y "ejercicios de piedad" vinculados con ellos.

Sin embargo, una fiesta de la Virgen Santísima, en cuanto manifestación popular conlleva unos valores antropológicos que no se pueden olvidar.

El sábado

188. Entre los días dedicados a la Virgen Santísima destaca el sábado, que tiene la categoría de *memoria de santa María*. Esta memoria se remonta a la época carolingia (siglo IX), pero no se conocen los motivos que llevaron a elegir el sábado como día de santa María. Posteriormente se dieron numerosas explicaciones que no acaban de satisfacer del todo a los estudiosos de la historia de la piedad.

Hoy en día, prescindiendo de sus orígenes históricos no aclarados del todo, se ponen de relieve, con razón, algunos de los valores de esta memoria, a los cuales "la espiritualidad contemporánea es más sensible: el ser *recuerdo* de la actitud materna y de discípula de la "santa Virgen que 'durante el gran sábado' cuando Cristo yacía en el sepulcro, fuerte únicamente por su fe y su esperanza, sola entre todos los discípulos, esperó vigilante la Resurrección del Señor"; *preludio e introducción* a la celebración del domingo, fiesta primordial, memoria semanal de la Resurrección de Cristo; *signo*, con su ritmo semanal, de que la Virgen está continuamente presente y operante en la vida de la Iglesia".

También la piedad popular es sensible al valor del sábado como día de santa María. No es raro el caso de comunidades religiosas y de asociaciones de fieles cuyos estatutos prescriben presentar todos los sábados algún obsequio particular a la Madre del Señor, a veces con ejercicios de piedad compuestos especialmente para este día.

Triduos, septenarios, novenas marianas

189. Precisamente porque es un momento culminante, la fiesta suele estar precedida y preparada por un triduo, septenario o novena. Estos "tiempos y modos de la piedad popular" se deben desarrollar en armonía con los "tiempos y modos de la Liturgia".

Triduos, septenarios, novenas, pueden constituir una ocasión propicia no sólo para realizar ejercicios de piedad en honor de la Virgen, sino también pueden servir para presentar a los fieles una visión adecuada del lugar que ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia, y la función que desempeña.

Los ejercicios de piedad no pueden permanecer ajenos a los progresivos avances de la investigación bíblica y teológica sobre la Madre del Salvador, es más, se deben convertir, sin que cambie su naturaleza, en medio catequético para la difusión y conocimiento de los mismos.

Triduos, septenarios y novenas, servirán para preparar verdaderamente la celebración de la fiesta, si los fieles se sienten movidos a acercarse a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía y a renovar su compromiso cristiano a ejemplo de María, la primera y más perfecta discípula de Cristo.

En algunas regiones, el día 13 de cada mes, en recuerdo de las apariciones de la virgen de Fátima, los fieles se reúnen para tener un tiempo de oración mariana.

Los "meses de María"

190. Con respecto a la práctica de un "mes de María", extendida en varias Iglesias tanto de Oriente como de Occidente, se pueden recordar algunas orientaciones fundamentales.

En Occidente, los meses dedicados a la Virgen, nacidos en una época en la que no se hacía mucha referencia a la Liturgia como forma normativa del culto cristiano, se han desarrollado de manera paralela al culto litúrgico. Esto ha originado, y también hoy origina, algunos problemas de índole litúrgico-pastoral que se deben estudiar cuidadosamente.

191. En el caso de la costumbre occidental de celebrar un "mes de María" en Mayo (en algunos países del hemisferio sur en Noviembre), será oportuno tener en cuenta las exigencias de la Liturgia, las expectativas de los fieles, su maduración en la fe, y estudiar el problema que suponen los "meses de María" en el ámbito de la *pastoral de conjunto* de la Iglesia local, evitando situaciones de conflicto pastoral que

desorienten a los fieles, como sucedería, por ejemplo, si se tendiera a eliminar el "mes de Mayo".

Con frecuencia, la solución más oportuna será armonizar los contenidos del "mes de María" con el tiempo del Año litúrgico. Así, por ejemplo, durante el mes de Mayo, que en gran parte coincide con los cincuenta días de la Pascua, los ejercicios de piedad deberán subrayar la participación de la Virgen en el misterio pascual (cfr. Jn 19,25-27) y en el acontecimiento de Pentecostés (cfr. Hech 1,14), que inaugura el camino de la Iglesia: un camino que ella, como partícipe de la novedad del Resucitado, recorre bajo la guía del Espíritu. Y puesto que los "cincuenta días" son el tiempo propicio para la celebración y la mistagogia de los sacramentos de la iniciación cristiana, los ejercicios de piedad del mes de Mayo podrán poner de relieve la función que la Virgen, glorificada en el cielo, desempeña en la tierra, "aquí y ahora", en la celebración de los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía.

En definitiva, se deberá seguir con diligencia la directriz de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la necesidad de que "el espíritu de los fieles se dirija sobre todo, a las fiestas del Señor, en las cuales se celebran los misterios de salvación durante el curso del año", misterios a los cuales está ciertamente asociada santa María Virgen.

Una oportuna catequesis convencerá a los fieles de que el domingo, memoria semanal de la Pascua, es "el día de fiesta primordial". Finalmente, teniendo presente que en la Liturgia Romana las cuatro semanas de Adviento constituyen un tiempo mariano armónicamente inscrito en el Año litúrgico, se deberá ayudar a los fieles a valorar convenientemente las numerosas referencias a la Madre del Señor, presentes en todo este periodo.

Algunos ejercicios de piedad recomendados por el Magisterio

192. No es cuestión de hacer aquí un elenco de todos los ejercicios de piedad recomendados por el Magisterio. Sin embargo, se recuerdan algunos que merecen especial atención, para ofrecer algunas indicaciones sobre su desarrollo y sugerir, si fuera preciso, alguna corrección.

Escucha orante de la Palabra de Dios

193. La indicación conciliar de promover la "sagrada celebración de la palabra de Dios" en algunos momentos significativos del Año litúrgico puede encontrar, también, una aplicación válida en las manifestaciones de culto en honor de la Madre del Verbo encarnado. Esto se corresponde perfectamente con la tendencia general de la piedad cristiana, y refleja la convicción de que actuar como ella ante la Palabra de Dios es ya un obsequio excelente a la Virgen (cfr. Lc 2,19.51). Del mismo modo que en las celebraciones litúrgicas, también en los ejercicios de piedad los fieles deben escuchar con fe la Palabra, debe acogerla con amor y conservarla en el corazón; meditarla en su espíritu y proclamarla con sus labios; ponerla en práctica fielmente y conformar con ella toda su vida.

194. "Las celebraciones de la Palabra, por las posibilidades temáticas y estructurales que permiten, ofrecen múltiples elementos para encuentros de culto que sean a la vez expresiones de auténtica piedad y momento adecuado para desarrollar una catequesis sistemática sobre la Virgen. Sin embargo, la experiencia nos enseña que las celebraciones de la Palabra no pueden tener un carácter predominantemente intelectual o exclusivamente didáctico; por el contrario, deben dar lugar – en los cantos, en los textos de oración, en el modo de participar de los fieles – a formas de expresión sencillas y familiares, de la piedad popular, que hablan de modo inmediato al corazón del hombre".

El "Ángelus Domini"

195. El *Ángelus Domini* es la oración tradicional con que los fieles, tres veces al día, esto es, al alba, a mediodía y a la puesta del sol, conmemoran el anuncio del ángel Gabriel a María. El *Ángelus* es, pues, un recuerdo del acontecimiento salvífico por el que, según el designio del Padre, el Verbo, por obra del

Espíritu Santo, se hizo hombre en las entrañas de la Virgen María.

La recitación del *Ángelus* está profundamente arraigada en la piedad del pueblo cristiano y es alentada por el ejemplo de los Romanos Pontífices. En algunos ambientes, las nuevas condiciones de nuestros días no favorecen la recitación del *Ángelus*, pero en otros muchos las dificultades son menores, por lo cual se debe procurar por todos los medios que se mantenga viva y se difunda esta devota costumbre, sugiriendo al menos la recitación de tres *avemarías*. La oración del *Ángelus*, por "su sencilla estructura, su carácter bíblico,... su ritmo casi litúrgico, que santifica diversos momentos de la jornada, su apertura al misterio pascual,... a través de los siglos conserva intacto su valor y su frescura".

"Incluso es deseable que, en algunas ocasiones, sobre todo en las comunidades religiosas, en los santuarios dedicados a la Virgen, durante la celebración de algunos encuentros, el *Ángelus Domini*... sea solemnizado, por ejemplo, mediante el canto del *Avemaría*, la proclamación del Evangelio de la Anunciación" y el toque de campanas.

El "Regina caeli"

196. Durante el tiempo pascual, por disposición del Papa Benedicto XIV (20 de Abril de 1742), en lugar del *Ángelus Domini* se recita la célebre antífona *Regina caeli*. Esta antífona, que se remonta probablemente al siglo X-XI, asocia de una manera feliz el misterio de la encarnación del Verbo (*el Señor, a quien has merecido llevar*) con el acontecimiento pascual (*resucitó, según su palabra*), mientras que la "invitación a la alegría" (*Alégrate*) que la comunidad eclesial dirige a la Madre por la resurrección del Hijo, remite y depende de la "invitación a la alegría" (*"Alégrate, llena de gracia": Lc 1,28*) que Gabriel dirigió a la humilde Sierva del Señor, llamada a ser la madre del Mesías salvador.

Como se ha sugerido para el *Ángelus*, será conveniente a veces solemnizar el *Regina caeli*, además de con el canto de la antífona, mediante la proclamación del evangelio de la Resurrección.

El Rosario

197. El Rosario o Salterio de la Virgen es una de las oraciones más excelsas a la Madre del Señor. Por eso, "los Sumos Pontífices han exhortado repetidamente a los fieles a la recitación frecuente del santo Rosario, oración de impronta bíblica, centrada en la contemplación de los acontecimientos salvíficos de la vida de Cristo, a quien estuvo asociada estrechamente la Virgen Madre. Son numerosos los testimonios de los Pastores y de hombres de vida santa sobre el valor y eficacia de esta oración".

El Rosario es una oración esencialmente contemplativa, cuya recitación "exige un ritmo tranquilo y un reflexivo remanso, que favorezcan, en quien ora, la meditación de los misterios de la vida del Señor". Está expresamente recomendado en la formación y en la vida espiritual de los clérigos y de los religiosos.

198. La Iglesia muestra su estima por la oración del santo Rosario al proponer un rito para la *Bendición de los rosarios*. Este rito subraya el carácter comunitario de la oración del rosario; la bendición de los rosarios se acompaña de la bendición a los que meditan los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor, para que "puedan establecer una armonía perfecta entre la oración y la vida".

Por otra parte, sería recomendable realizar la bendición de los rosarios, tal como sugiere el *Bendicional*, "con la participación del pueblo", durante las peregrinaciones a santuarios marianos, en las fiestas de la Virgen María, en especial la del Rosario, o al final del mes de Octubre.

199. A continuación se presentan algunas sugerencias que, conservando la naturaleza propia del Rosario, pueden hacer que su recitación sea más provechosa.

En algunas ocasiones la recitación de Rosario podría adquirir un tono celebrativo: "mediante la proclamación de lecturas bíblicas referidas a cada misterio, con el canto de algunas partes, mediante una distribución prudente de las diferentes funciones, con la solemnización de los momentos de inicio y

conclusión de la oración".

200. Para los que recitan una tercera parte del Rosario, la costumbre distribuye los misterios según los días de la semana: gozosos (lunes y jueves), dolorosos (martes y viernes), gloriosos (miércoles, sábado y domingo).

Esta distribución, si se mantiene con demasiada rigidez, puede dar lugar a una oposición entre el contenido de los misterios y el contenido litúrgico del día: se pueden pensar, por ejemplo, en la recitación de los misterios dolorosos en el día de Navidad, cuando sea viernes. En estos casos se puede mantener que "la característica litúrgica de un determinado día debe prevalecer sobre su situación en la semana; pues no resulta ajeno a la naturaleza del Rosario realizar, según los días del Año litúrgico, oportunas sustituciones de los misterios, que permitan armonizar ulteriormente el ejercicio de piedad con el tiempo litúrgico". Así, por ejemplo, actúan correctamente los fieles que el 6 de Enero, solemnidad de la Epifanía, recitan los misterios gozosos y como "quinto misterio" contemplan la adoración de los Magos, en lugar del episodio de Jesús perdido y hallado en el templo de Jerusalén. Obviamente, este tipo de sustituciones se debe realizar con ponderación, fidelidad a la Escritura y corrección litúrgica

201. Para favorecer la contemplación y para que la mente concuerde con la voz, los Pastores y los estudiosos han sugerido en muchas ocasiones restaurar el uso de la cláusula, una antigua estructura del Rosario que sin embargo nunca desapareció del todo.

La cláusula, que se adapta bien a la naturaleza repetitiva y meditativa del Rosario, consiste en una oración de relativo que sigue al nombre de *Jesús* y que recuerda el misterio enunciado. Una cláusula correcta, fija para cada decena, breve en su enunciado, fiel a la Escritura y a la Liturgia, puede resultar una valiosa ayuda para la recitación meditativa del santo Rosario.

202. "Al ilustrar a los fieles sobre el valor y belleza del Rosario se deben evitar expresiones que rebajen otras formas de piedad también excelentes o no tengan en cuenta la existencia de otras coronas marianas, también aprobadas por la Iglesia", o que puedan crear un sentimiento de culpa en quien no lo recita habitualmente: "el Rosario es una oración excelente, pero el fiel debe sentirse libre, atraído a rezarlo, en serena tranquilidad, por la intrínseca belleza del mismo".

Las Letanías de la Virgen

203. Entre las formas de oración a la Virgen, recomendadas por el Magisterio, están las Letanías. Consisten en una prolongada serie de invocaciones dirigidas a la Virgen, que, al sucederse una a otra de manera uniforme, crean un flujo de oración caracterizado por una insistente alabanza-súplica. Las invocaciones, generalmente muy breves, constan de dos partes: la primera de alabanza ("*Virgo Clemens*"), la segunda de súplica ("*ora pro nobis*").

En los libros litúrgicos del Rito Romano hay dos formularios de letanías: Las *Letanías lauretanas*, por las que los Romanos Pontífices han mostrado siempre su estima; las *Letanías para el rito de coronación de una imagen de la Virgen María*, que en algunas ocasiones pueden constituir una alternativa válida al formulario lauretano.

No sería útil, desde el punto de vista pastoral, una proliferación de formularios de letanías; por otra parte, una limitación excesiva no tendría suficientemente en cuenta las riquezas de algunas Iglesias locales o familias religiosas. Por ello, la Congregación para el Culto Divino ha exhortado a "tomar en consideración otros formularios antiguos o nuevos en uso en las Iglesias locales o Institutos religiosos, que resulten notables por su solidez estructural y la belleza de sus invocaciones". Esta exhortación se refiere, evidentemente, a ámbitos locales o comunitarios bien precisos.

Como consecuencia de la prescripción del Papa León XIII de concluir, durante el mes de Octubre, la recitación del Rosario con el canto de las Letanías lauretanas, se creó en muchos fieles la convicción errónea de que las Letanías eran como una especie de apéndice del Rosario. En realidad, las Letanías

son un acto de culto por sí mismas: pueden ser el elemento fundamental de un homenaje a la Virgen, pueden ser un canto procesional, formar parte de una celebración de la Palabra de Dios o de otras estructuras culturales.

La consagración-entrega a María

204. A lo largo de la historia de la piedad aparecen diversas experiencias, personales y colectivas, de "consagración-entrega-dedicación a la Virgen" (*oblatio, servitus, commendatio, dedicatio*). Estas fórmulas aparecen en los devocionarios y en los estatutos de asociaciones marianas, en los cuales encontramos fórmulas de "consagración" y oraciones para la misma o en recuerdo de ella.

Respecto a la práctica piadosa de la "consagración a María" no son infrecuentes las expresiones de aprecio de los Romanos Pontífices y son conocidas las fórmulas que ellos han recitado públicamente.

Un conocido maestro de la espiritualidad que presenta dicha práctica es san Luis María Grignion de Montfort, "el cual proponía a los cristianos la consagración a Cristo por manos de María, como medio eficaz para vivir fielmente el compromiso del bautismo".

A la luz del testamento de Cristo (cfr. Jn 19,25-27), el acto de "consagración" es el reconocimiento consciente del puesto singular que ocupa María de Nazaret en el Misterio de Cristo y de la Iglesia, del valor ejemplar y universal de su testimonio evangélico, de la confianza en su intercesión y la eficacia de su patrocinio, de la multiforme función materna que desempeña, como verdadera madre en el orden de la gracia, a favor de todos y de cada uno de sus hijos.

Hay que notar, sin embargo, que el término "consagración" se usa con cierta amplitud e impropiedad: "se dice, por ejemplo "consagrar los niños a la Virgen", cuando en realidad sólo se pretende poner a los pequeños bajo la protección de la Virgen y pedir para ellos su bendición maternal". Se entiende así la sugerencia de bastantes, de sustituir el término "consagración" por otros, como "entrega", "donación". De hecho, en nuestros días, los avances de la teología litúrgica y la exigencia consiguiente de un uso riguroso de los términos, sugieren que se reserve el término *consagración* a la ofrenda de uno mismo que tiene como término a Dios, como características la totalidad y la perpetuidad, como garantía la intervención de la Iglesia, como fundamento los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación.

En cualquier caso, con respecto a esta práctica es necesario instruir a los fieles sobre su naturaleza. Aunque tenga las características de una ofrenda total y perenne: es sólo analógica respecto a la "consagración a Dios"; debe ser fruto no de una emoción pasajera, sino una decisión personal, libre, madurada en el ámbito de una visión precisa del dinamismo de la gracia; se debe expresar de modo correcto, en una línea, por así decir, litúrgica: al Padre por Cristo en el Espíritu Santo, implorando la intercesión gloriosa de María, a la cual se confía totalmente, para guardar con fidelidad los compromisos bautismales y vivir en una actitud filial con respecto a ella; se debe realizar fuera del Sacrificio eucarístico, pues se trata de un acto de devoción que no se puede asimilar a la Liturgia: la entrega a María se distingue sustancialmente de otras formas de consagración litúrgica.

El escapulario del Carmen y otros escapularios

205. En la historia de la piedad mariana aparece la "devoción" a diversos escapularios, entre los que destaca el de la Virgen del Carmen. Su difusión es verdaderamente universal y sin duda se le aplican las palabras conciliares sobre las prácticas y ejercicios de piedad "recomendados a lo largo de los siglos por el Magisterio".

El escapulario del Carmen es una forma reducida del hábito religioso de la Orden de Hermanos de la bienaventurada Virgen del Monte Carmelo: se ha convertido en una devoción muy extendida e incluso más allá de la vinculación a la vida y espiritualidad de la familia carmelitana, el escapulario conserva una especie de sintonía con la misma.

El escapulario es un *signo* exterior de la relación especial, filial y confiada, que se establece entre la Virgen, Reina y Madre del Carmelo, y los devotos que se confían a ella con total entrega y recurren con toda confianza a su intercesión maternal; recuerda la primacía de la vida espiritual y la necesidad de la oración.

El escapulario se impone con un rito particular de la Iglesia, en el que se declara que "recuerda el propósito bautismal de revestirse de Cristo, con la ayuda de la Virgen Madre, solícita de nuestra conformación con el Verbo hecho hombre, para alabanza de la Trinidad, para que llevando el vestido nupcial, lleguemos a la patria del cielo".

La imposición del escapulario del Carmen, como la de otros escapularios, "se debe reconducir a la seriedad de sus orígenes: no debe ser un acto más o menos improvisado, sino el momento final de una cuidadosa preparación, en la que el fiel se hace consciente de la naturaleza y de los objetivos de la asociación a la que se adhiere y de los compromisos de vida que asume".

Las medallas marianas

206. A los fieles les gusta llevar colgadas del cuello, casi siempre, medallas con la imagen de la Virgen María. Son testimonio de fe, signo de veneración a la Santa Madre del Señor, expresiones de confianza en su protección maternal.

La Iglesia bendice estos objetos de piedad mariana, recordando que "sirven para recordar el amor de Dios y para aumentar la confianza en la Virgen María", pero les advierte que no deben olvidar que la devoción a la Madre de Jesús exige sobre todo "un testimonio coherente de vida".

Entre las medallas marianas destaca, por su extraordinaria difusión, la denominada "medalla milagrosa". Tuvo su origen en las apariciones de la Virgen María, en 1830, a una humilde novicia de las Hijas de la Caridad, la futura santa Catalina Labouré. La medalla, acuñada conforme a las indicaciones de la Virgen a la Santa, ha sido llamada "microcosmos mariano" a causa de su rico simbolismo: recuerda el misterio de la Redención, el amor del Corazón de Cristo y del Corazón doloroso de María, la función mediadora de la Virgen, el misterio de la Iglesia, la relación entre la tierra y el cielo, entre la vida temporal y la vida eterna.

Un nuevo impulso para la difusión de la "medalla milagrosa" vino de san Maximiliano María Kolbe (+1941) y de los movimientos que inició o que se inspiraron en él. En 1917 adoptó la "medalla milagrosa" como distintivo de la Pía Unión de la Milicia de la Inmaculada, fundada por él en Roma, cuando era un joven religioso de los Hermanos Menores Conventuales.

La "medalla milagrosa", como el resto de las medallas de la Virgen y otros objetos de culto, no es un talismán ni debe conducir a una vana credulidad. La promesa de la Virgen, según la cual "los que la lleven recibirán grandes gracias", exige de los fieles una adhesión humilde y tenaz al mensaje cristiano, una oración perseverante y confiada, una conducta coherente.

El himno "Akathistos"

207. El venerable himno a la Madre de Dios, denominado *Akathistos* – esto es, cantado de pie –, representa una de las más altas y célebres expresiones de piedad mariana en la tradición bizantina. Obra de arte de la literatura y de la teología, contiene en forma orante todo cuanto la Iglesia de los primeros siglos ha creído sobre María, con el consenso universal. Las fuentes que inspiran este himno son la sagrada Escritura, la doctrina definida en los Concilios ecuménicos de Nicea (325), de Éfeso (431) y de Calcedonia (451), y la reflexión de los Padres orientales de los siglos IV y V. Se celebra solemnemente en el Año litúrgico oriental, el quinto sábado de Cuaresma; el himno *Akathistos* se canta también en otras muchas ocasiones, y se recomienda a la piedad del clero, de los monjes y de los fieles.

En los últimos años este himno se ha difundido mucho, también en las comunidades de fieles de rito latino. Especialmente han contribuido a su conocimiento algunas solemnes celebraciones marianas que tuvieron lugar en Roma, con la asistencia del Santo Padre y con amplia resonancia eclesial. Este himno antiquísimo, que constituye el fruto maduro de la más antigua tradición de la Iglesia indivisa en honor de María, es una llamada e invocación a la unidad de los cristianos bajo la guía de la Madre del Señor: "Tanta riqueza de alabanzas, acumulada por las diversas manifestaciones de la gran tradición de la Iglesia, podría ayudarnos a que ésta vuelva a respirar plenamente con sus "dos pulmones", Oriente y Occidente".

Capítulo VI

LA VENERACIÓN A LOS SANTOS Y BEATOS

Algunos principios

208. Con sus raíces en la Sagrada Escritura (cfr. Hech 7,54-60; Ap 6,9-11; 7,9-17) y atestiguado con certeza desde la primera mitad del siglo II, el culto de los Santos, en especial de los mártires, es un hecho eclesial antiquísimo. La Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, siempre ha venerado a los Santos y cuando, sobre todo en la época en que surgió el protestantismo, se pusieron objeciones contra algunos aspectos tradicionales de este culto, lo ha defendido con ardor, ha ilustrado sus fundamentos teológicos así como su relación con la doctrina de la fe, ha regulado la praxis cultural, tanto en las expresiones litúrgicas como en las populares, y ha subrayado el valor ejemplar del testimonio de estos insignes discípulos y discípulas del Señor, para una vida auténticamente cristiana.

209. La Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en el capítulo dedicado al Año litúrgico, explica claramente el hecho eclesial y el significado de la veneración de los Santos y Beatos: "la Iglesia introdujo en el círculo anual el recuerdo de los Mártires y de los demás Santos, que llegados a la perfección por la multiforme gracia de Dios y habiendo ya alcanzado la salvación eterna, cantan la perfecta alabanza a Dios en el cielo e interceden por nosotros. Porque al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al cielo, la Iglesia proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo, propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos".

210. Una comprensión adecuada de la doctrina de la Iglesia sobre los Santos sólo es posible dentro del ámbito más amplio de los artículos de la fe relacionados con dicha doctrina:

- la "Iglesia, una, santa, católica y apostólica", santa por la presencia en ella de "Jesucristo, el cual, con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado *el solo santo*"; por la actuación incesante del Espíritu de santidad; porque está dotada de medios de santificación. La Iglesia, pues, aunque comprende en sí a pecadores, está "ya en la tierra adornada de una verdadera, si bien imperfecta, santidad"; es el "pueblo santo de Dios", cuyos miembros, según el testimonio de las Escrituras son llamados "santos" (cfr. Hech 9.13; 1 Cor 6,1; 16,1).

- La "comunidad de los santos", por la que la Iglesia del cielo, la que tiende a la purificación final "en el estado llamado Purgatorio" y la que peregrina sobre la tierra, están en comunión "en la misma caridad de Dios y del prójimo"; de hecho, todos los que son de Cristo, al tener su Espíritu, forman una sola Iglesia y están unidos en Él.

- La doctrina de la única mediación de Cristo (cfr. 1 Tim 2,5), que no excluye otras mediaciones subordinadas, las cuales se realizan y ejercen dentro de la absoluta mediación de Cristo.

211. La doctrina de la Iglesia y su Liturgia proponen a los Santos y Beatos, que contemplan ya "claramente a Dios uno y trino" como:

- testigos históricos de la vocación universal a la santidad; ellos, fruto eminente de la redención de Cristo, son prueba y testimonio de que Dios, en todos los tiempos y de todos los pueblos, en las más variadas condiciones socio-culturales y en los diversos estados de vida, llama a sus hijos a alcanzar la plenitud de la madurez en Cristo (cfr. Ef 4,13; Col 1,28);
- discípulos insignes del Señor y, por tanto, modelos de vida evangélica; en los procesos de canonización la Iglesia reconoce la heroicidad de sus virtudes y consiguientemente los propone como modelos a imitar;
- ciudadanos de la Jerusalén del cielo, que cantan sin cesar la gloria y la misericordia de Dios; en ellos ya se ha cumplido el paso pascual de este mundo al Padre;
- intercesores y amigos de los fieles todavía peregrinos en la tierra, porque los Santos, aunque participan de la bienaventuranza de Dios, conocen los afanes de sus hermanos y hermanas y acompañan su camino con la oración y protección;
- patronos de Iglesias locales, de las cuales con frecuencia fueron fundadores (san Eusebio de Vercelli) o Pastores ilustres (san Ambrosio de Milán); de naciones: apóstoles de su conversión a la fe cristiana (santo Tomás y san Bartolomé para la India), o expresión de su identidad nacional (san Patricio para Irlanda); de agrupaciones profesionales (san Omobono para los sastres); en circunstancias especiales – en el momento del parto (santa Ana, san Ramón Nonato), de la muerte (san José) – y para obtener gracias específicas (santa Lucía para la conservación de la vista), etc.

Todo esto la Iglesia lo confiesa cuando, con agradecimiento a Dios Padre, proclama: "Nos ofreces el ejemplo de su vida, la ayuda de su intercesión y la participación en su destino".

212. Finalmente, es preciso recordar que el objetivo último de la veneración a los Santos es la gloria de Dios y la santificación del hombre, mediante una vida plenamente conforme a la voluntad divina y la imitación de las virtudes de aquellos que fueron discípulos eminentes del Señor.

Por esto, en la catequesis y en otros momentos de transmisión de la doctrina se debe enseñar a los fieles que: nuestra relación con los Santos hay que entenderla a la luz de la fe, no debe oscurecer: "el culto latréutico, dado a Dios Padre mediante Cristo en el Espíritu, sino que lo intensifica"; "el auténtico culto a los santos no consiste tanto en la multiplicidad de los actos exteriores cuanto en la intensidad de un amor práctico", que se traduce en un compromiso de vida cristiana.

Los Santos Ángeles

213. Con el claro y sobrio lenguaje de la catequesis, la Iglesia enseña que "la existencia de seres espirituales, no corporales, que la Sagrada Escritura llama habitualmente ángeles, es una verdad de fe. El testimonio de la Escritura es tan claro como la unanimidad de la Tradición".

Según la Escritura, los Ángeles son mensajeros de Dios, "poderosos ejecutores de sus órdenes, prontos a la voz de su palabra" (Sal 103,20), al servicio de su plan de salvación, "enviados para servir a los que deben heredar la salvación" (Heb 1,14).

214. Los fieles no ignoran los numerosos episodios de la Antigua y de la Nueva Alianza en los que intervienen los Santos Ángeles; saben que los Ángeles cierran las puertas del paraíso terrenal (cfr. Gn 3,24), salvan a Agar y a su hijo Ismael (cfr. Gn 21,17), detienen la mano de Abraham cuando estaba a punto de sacrificar a Isaac (cfr. Gn 22,11), anuncian nacimientos prodigiosos (cfr. Jue 13,3-7), guardan los caminos del justo (cfr. Sal 91,11), alaban sin cesar al Señor (cfr. Is 6,1-4) y presentan a Dios las oraciones de los Santos (cfr. Ap 8,3-4). Recuerdan también la intervención de un Ángel a favor del profeta Elías, fugitivo y extenuado (1 Re 19,4-8), de Azarías y de sus compañeros arrojados al horno (cfr. Dn 3,49-50), de Daniel encerrado en el foso de los leones (cfr. Dn 6,23); les resulta familiar la historia de Tobías, en la

que Rafael, "uno de los siete Ángeles que están siempre dispuestos a entrar en la presencia de la majestad del Señor" (Tob 12,15), realiza múltiples servicios a favor de Tobí, de su hijo Tobías y de Sara, su mujer.

Los fieles saben también que no son pocos los episodios de la vida de Jesús en los que los Ángeles tienen una función particular: el Ángel Gabriel anuncia a María que concebirá y dará a luz al Hijo del Altísimo (cfr. Lc 1,26-38) y de manera semejante, un Ángel revela a José el origen sobrenatural de la maternidad de la Virgen (cfr. Mt 1,18-25); los Ángeles llevan a los pastores de Belén la alegre noticia del nacimiento del Salvador (cfr. Lc 2,8-14); el "Ángel del Señor" protege la vida del niño Jesús amenazado por Herodes (cfr. Mt 2,13-20); los Ángeles asisten a Jesús en el desierto (cfr. Mt 4,11) y lo confortan en la agonía (cfr. Lc 22,43), anuncian a las mujeres que se habían dirigido a la tumba de Cristo que "ha resucitado" (cfr. Mc 16,1-8) e intervienen en la Ascensión, para revelar su sentido a los discípulos y para anunciar que "Jesús... volverá un día del mismo modo que le habéis visto ahora subir al cielo" (Hech 1,11).

A los fieles no se les oculta la importancia de la advertencia de Jesús, de no despreciar a uno solo de los pequeños que creen en Él, "porque sus Ángeles en el cielo ven siempre el rostro del Padre" (Mt 18,10), y de las consoladoras palabras según las cuales "hay alegría entre los Ángeles de Dios por un solo pecador que se convierte" (Lc 15,10). Finalmente, saben que "el Hijo del hombre vendrá en su gloria con todos sus Ángeles" (Mt 25,31) para juzgar a los vivos y a los muertos y llevar la historia a su consumación.

215. La Iglesia, que en sus inicios fue protegida y defendida por el ministerio de los Ángeles (cfr. Hech 5,17-20; 12,6-11) y continuamente experimenta su "ayuda misteriosa y poderosa", venera a estos espíritus celestes y pide con confianza su intercesión.

Durante el Año litúrgico, la Iglesia conmemora la participación de los Ángeles en los acontecimientos de la salvación y celebra su memoria en unas fechas determinadas: el 29 de Septiembre la de los Arcángeles Miguel, Gabriel y Rafael, el 2 de Octubre la de los Ángeles Custodios; les dedica una Misa votiva, cuyo prefacio proclama que "la gloria de Dios resplandece en los Ángeles"; en la celebración de los misterios divinos, se asocia al canto de los Ángeles para proclamar la gloria de Dios, tres veces santo (cfr. Is 6,3) e invoca su asistencia para que la ofrenda eucarística "sea llevada a tu presencia hasta el altar del cielo"; ante ellos celebra el oficio de alabanza (cfr. Sal 137,1); al ministerio de los Ángeles confía las oraciones de los fieles (cfr. Ap 5,8; 8,3), el dolor de los penitentes, la defensa de los inocentes contra los ataques del Maligno; implora a Dios para que mande, al final de la jornada a sus Ángeles a custodiar a los que oran en paz; ruega para que los espíritus celestes vengan en ayuda de los agonizantes y, en el rito de las exequias, suplica para que los Ángeles acompañen al paraíso el alma del difunto y guarden su sepulcro.

216. A lo largo de los siglos, los fieles han traducido en expresiones de piedad las convicciones de fe respecto al ministerio de los Ángeles: los han tomado como patronos de ciudades y protectores de agrupaciones; en su honor han levantado santuarios famosos, como Mont-Saint-Michel en Normandía, san Michele della Chiusa en Piamonte y san Michele al Gargano en Puglia, y han establecido días festivos; han compuesto himnos y ejercicios de piedad.

En particular, la piedad popular ha desarrollado la devoción al Ángel Custodio. Ya san Basilio Magno (+379) enseñaba que "todo fiel tiene a su lado un Ángel como protector y pastor, para llevarlo a la vida". Esta antigua doctrina se fue consolidando poco a poco desde sus fundamentos bíblicos y patristicos, y dio origen a diversas expresiones de piedad, hasta encontrar en san Bernardo de Claraval (+1153) un gran maestro y un apóstol insigne de la devoción a los Ángeles Custodios. Para él son demostración de que "el cielo no descuida nada que pueda ayudarnos", por lo cual pone "a nuestro lado estos espíritus celestes para que nos protejan, nos instruyan y nos guíen".

La devoción a los Ángeles Custodios da lugar también a un estilo de vida caracterizado por:

- devoto agradecimiento a Dios, que ha puesto al servicio de los hombres espíritus de tan gran santidad y dignidad;

- actitud de compostura y piedad, motivada por la conciencia de estar constantemente en presencia de los santos Ángeles;

- serena confianza, incluso al afrontar situaciones difíciles, porque el Señor guía y asiste al fiel en el camino de la justicia también mediante el ministerio de los Ángeles.

Entre las oraciones al Ángel Custodio está particularmente extendida la oración *Angele Dei*, que en muchas familias forma parte de las oraciones de la mañana y de la tarde, y que en muchos lugares se une también al rezo del *Ángelus*.

217. La piedad popular a los santos Ángeles, legítima y saludable, sin embargo puede dar lugar a desviaciones, como por ejemplo:

- si, como a veces sucede, se forma en el espíritu de los fieles una idea errónea pensando que el mundo y la vida están sometidos a tensiones *demiúrgicas*, a la lucha incesante entre espíritus buenos y malos, entre Ángeles y demonios, en la cual el hombre resulta arrollado por poderes superiores a él, ante los que no puede hacer nada; esta concepción, en cuanto elimina la responsabilidad del fiel, no se corresponde con la auténtica visión evangélica de la lucha contra el Maligno, que exige del discípulo de Cristo un compromiso moral, una opción por el Evangelio, humildad y oración;

- si las situaciones cotidianas de la vida se interpretan de una manera esquemática y simplista, casi infantil, atribuyendo al Maligno incluso las pequeñas contradicciones, y por el contrario, al Ángel Custodio los éxitos y logros, todo lo cual tiene poco o nada que ver con el progreso del hombre en su camino para alcanzar la madurez en Cristo. También hay que rechazar el uso de dar a los Ángeles nombres particulares, excepto Miguel, Gabriel y Rafael, que aparecen en la Escritura.

San José

218. Dios, en su providente sabiduría, para realizar el plan de la salvación, asignó a José de Nazaret, "hombre justo" (cfr. Mt 1,19), esposo de la Virgen María (cfr. *ibid.*; Lc 1,27), una misión particularmente importante: introducir legalmente a Jesús en la estirpe de David de la cual, según la promesa (2 Sam 7,5-16; 1 Cro 17,11-14), debía nacer el Mesías Salvador, y hacer de padre y protector para Él.

En virtud de esta misión, san José interviene activamente en los misterios de la infancia del Salvador: recibió de Dios la revelación del origen divino de la maternidad de María (cfr. Mt 1,20-21) y fue testigo privilegiado del nacimiento de Cristo en Belén (cfr. Lc 2,6-7), de la adoración de los pastores (cfr. Lc 2,15-16) y del homenaje de los Magos venidos de Oriente (cfr. Mt 2,11); cumplió con su deber religioso respecto al Niño, al introducirlo mediante la circuncisión en la alianza de Abraham (cfr. Lc 2,21) y al imponerle el nombre de Jesús (cfr. Mt 1,21); según lo prescrito en la Ley, presentó al Niño en el Templo, lo rescató con la ofrenda de los pobres (cfr. Lc 2,22-24; Ex 13,2.12-13) y, lleno de asombro, escuchó el cántico profético de Simeón (cfr. Lc 2,25-33); protegió a la Madre y al Hijo durante la persecución de Herodes, refugiándose en Egipto (cfr. Mt 2,13-23); se dirigía todos los años a Jerusalén con la Madre y el Niño, para la fiesta de Pascua, y sufrió, turbado, la pérdida de Jesús, a sus doce años, en el Templo (cfr. Lc 2,43-50); vivió en la casa de Nazaret, ejerciendo su autoridad paterna sobre Jesús, que le estaba sometido (cfr. Lc 2,51), instruyéndolo en la Ley y en la profesión de carpintero.

219. A lo largo de los siglos, especialmente en los tiempos más recientes, la reflexión eclesial ha puesto de manifiesto las virtudes de san José, entre las que destacan: la fe, que en él se traduce en adhesión plena y valerosa al designio salvífico de Dios; obediencia solícita y silenciosa ante las manifestaciones de su voluntad; amor y observancia fiel de la Ley, piedad sincera, fortaleza en las pruebas; el amor virginal a María, el debido ejercicio de la paternidad, el trabajo escondido.

220. La piedad popular comprende la validez y la universalidad del patrocinio de san José, "a cuya atenta custodia Dios quiso confiar los comienzos de nuestra redención" y "sus tesoros más preciados". Al patrocinio de san José se confían: toda la Iglesia, que el beato Pío IX quiso poner bajo la especial protección del santo Patriarca; los que se consagran a Dios eligiendo el celibato por el Reino de los cielos (cfr. Mt 19,12): estos "en san José tienen...un modelo y un defensor de la integridad virginal"; los obreros y los artesanos, de los cuales el humilde carpintero de Nazaret se considera un especial modelo; los moribundos, porque, según una piadosa tradición, san José fue asistido por Jesús y María, en la hora de su tránsito .

221. La Liturgia, al celebrar los misterios de la vida del Salvador, sobre todo los de su nacimiento e infancia, recuerda con frecuencia la figura y el papel de san José: en el tiempo de Adviento; en el tiempo de Navidad, especialmente en la fiesta de la Sagrada Familia; en la solemnidad del 19 de Marzo; en la memoria del 1º de Mayo.

El nombre de san José aparece en el *Communicantes* del Canon Romano y en las *Letanías de los Santos*. En la *Recomendación de los moribundos* se sugiere la invocación al santo Patriarca y, en la misma circunstancia, la comunidad ora para que el alma del difunto, que ha partido ya de este mundo, encuentre su morada "en la paz de la santa Jerusalén, con la Virgen María, Madre de Dios, con *san José*, con todos los Ángeles y los Santos".

222. También en la piedad popular la veneración de san José tiene un amplio espacio: en numerosas expresiones de genuino folclore; en la costumbre, establecida al menos desde el siglo XVII, de dedicar los miércoles al culto de san José, costumbre sobre la que se desarrollan algunos ejercicios de piedad como los *Siete miércoles* en su honor; en las jaculatorias que brotan de los labios de los fieles; en oraciones, como la compuesta por el Papa León XIII, *Ad te, beate Ioseph*, que no pocos fieles recitan diariamente; en las *Letanías de san José*, aprobadas por san Pío X; en el ejercicio de piedad de la corona de los *Siete dolores y los siete gozos de san José*.

223. El hecho de que la solemnidad de san José (19 de Marzo) caiga en Cuaresma, en la que la Iglesia se dedica totalmente a la preparación bautismal y a la memoria de la Pasión del Señor, provoca ciertas dificultades de armonización entre la Liturgia y la piedad popular. Por lo tanto, las prácticas tradicionales del "mes de San José" se deben poner en sintonía con el tiempo litúrgico. La renovación litúrgica ha conseguido que el significado del periodo cuaresmal sea más profundo en los fieles. Con las debidas adaptaciones en las expresiones de la piedad popular, se debe favorecer y difundir la devoción a san José, teniendo siempre presente "el insigne ejemplo... que va más allá de los diversos estados de vida y se propone a toda la comunidad cristiana, sea cual sea la condición y tareas de cada fiel".

San Juan Bautista

224. En la frontera entre el Antiguo y el Nuevo Testamento descuella la figura de Juan, hijo de Zacarías y de Isabel, ambos "justos ante Dios" (Lc 1,6), uno de los más grandes personajes de la historia de la salvación. Todavía en el vientre de su madre, Juan reconoció al Salvador, también escondido en el vientre de la Virgen María (cfr. Lc 1,39-45); su nacimiento estuvo marcado por grandes prodigios (cfr. Lc 1,57-66); creció en el desierto, llevando una vida austera y penitente (cfr. Lc 1,80; Mt 3,4); "profeta del Altísimo" (Lc 1,76) descendió sobre él la palabra de Dios (cfr. Lc 3,2); "recorrió toda la región del Jordán, predicando un bautismo de conversión para el perdón de los pecados" (Lc 3,3); como nuevo Elías, humilde y fuerte, preparó al Señor un pueblo bien dispuesto (cfr. Lc 1,17); según el plan de Dios, bautizó, en las aguas del Jordán, al mismo Salvador del mundo (cfr. Mt 3,13-16); a sus discípulos les señaló que Jesús era el "Cordero de Dios" (Jn 1,29), el "Hijo de Dios" (Jn 1,34), el Esposo de la nueva comunidad mesiánica (cfr. Jn 3,28-30); por su heroico testimonio de la verdad (cfr. Jn 5,33) fue encarcelado por Herodes, que le hizo decapitar (cfr. Mc 6,14-29), convirtiéndose así en precursor del Señor en la muerte violenta, como lo había sido en su nacimiento prodigioso y en la predicación profética. Jesús hizo un grandioso elogio de él, proclamando que "entre los nacidos de mujer no hay uno más grande que Juan" (Lc 7,28).

225. Desde la antigüedad, el culto a san Juan ha estado presente en el mundo cristiano, donde pronto adquirió también connotaciones populares. Además de las celebraciones del día de su muerte (29 de Agosto), como sucede normalmente para todos los santos, sólo de san Juan Bautista, como de Cristo y de la Virgen María, se celebra solemnemente su nacimiento (24 de Junio).

Por la parte que tuvo en el bautismo de Jesús, se le han dedicado muchos baptisterios y su figura de bautista está junto a muchas fuentes bautismales; a causa de su dura prisión y de su muerte violenta, es patrono de los que padecen en las cárceles, condenados a muerte o a duros castigos, debido a la fe.

Con toda probabilidad, la fecha del nacimiento de san Juan (24 de Junio) fue establecida dependiendo de la concepción de Cristo (25 de Marzo) y de su nacimiento (25 de Diciembre): según el signo que dio el Ángel Gabriel, cuando María concibió al Salvador, la madre del Precursor estaba ya en el sexto mes del embarazo (cfr. Lc 1,26.30). En cualquier caso, la solemnidad del 24 de Junio está ligada al ciclo solar, en el hemisferio norte. Se celebra cuando el sol, dirigiéndose hacia el sur del zodiaco, comienza a descender: hecho que resulta un símbolo de la figura de Juan, que refiriéndose a Cristo, había declarado: "Él debe crecer y yo en cambio tengo que disminuir" (Jn 3,30).

La misión de Juan, venido para dar testimonio de la luz (cfr. Jn 1,7), ha dado origen o un sentido cristiano a las hogueras que se encienden la noche del 23 de Junio: la Iglesia las bendice, implorando que los fieles, superadas las tinieblas del mundo, alcancen a Dios, "luz indefectible".

El culto tributado a Santos y Beatos

226. El influjo recíproco entre Liturgia y piedad popular resulta particularmente intenso en las manifestaciones de culto tributadas a los Santos y a los Beatos. Por lo tanto, parece oportuno recordar, de manera sintética, las principales formas de veneración que la Iglesia rinde a los Santos en la Liturgia: estas deben iluminar y guiar la piedad popular.

La celebración de los Santos

227. La celebración de una fiesta en honor de un Santo – a los Beatos se les aplica, *servatis servandis*, lo que se dice de los Santos - es sin duda una expresión eminente del culto que les tributa la comunidad eclesial: conlleva, en muchos casos, la celebración de la Eucaristía. La fijación del "día de la fiesta" es un hecho cultural relevante, a veces complejo, porque concurren factores históricos, litúrgicos y culturales, no siempre fáciles de armonizar.

En la Iglesia de Roma, y en otras Iglesias locales, las celebraciones de las memorias de los mártires en el aniversario del día de su pasión, esto es, de su máxima asimilación a Cristo y de su nacimiento para el cielo, más tarde también la celebración del *conditor Ecclesiae*, de los Obispos que la habían regido y de otros insignes confesores de la fe, así como el aniversario de la dedicación de la iglesia catedral, dieron lugar a la formación paulatina de calendarios locales, donde se registraban el lugar y la fecha de la muerte de cada uno de los Santos o bien de grupos de ellos.

De los calendarios particulares surgieron pronto los martirologios generales, como el Martirologio siríaco (siglo V), el *Martyrologium Hieronymianum* (siglo VI), el de San Beda (siglo VIII), de Lyon (siglo IX), de Usuardo (siglo IX), de Adón (siglo IX).

El 14 de Enero de 1584, Gregorio XIII promulgó la edición típica del *Martyrologium Romanum*, destinada al uso litúrgico. Juan Pablo II ha promulgado la primera edición típica del mismo después del Concilio Vaticano II, que, remitiéndose a la tradición romana e incorporando los datos de varios martirologios históricos, recoge los nombres de muchos Santos y Beatos, y constituye un testimonio extraordinariamente rico de la multiforme santidad que el Espíritu del Señor suscita en la Iglesia de todos los tiempos y de todos los lugares.

228. La historia del *Calendario Romano*, que indica el día y el grado de las celebraciones en honor de los Santos está estrechamente vinculada con la historia del *Martirologio*.

Actualmente el *Calendario Romano General* solamente contiene, conforme a la norma indicada por el Concilio Vaticano II, las memorias de "Santos de importancia realmente universal", dejando a los calendarios particulares, sean nacionales, regionales, diocesanos, de familias religiosas, la indicación de las memorias de otros Santos.

Es conveniente recordar la razón de la reducción del número de las celebraciones de los Santos y tenerla presente oportunamente en la praxis pastoral: se han reducido para que "las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de la salvación". A lo largo de los siglos, "por el aumento de las vigiliyas, de las fiestas religiosas, de sus celebraciones durante octavas y de las diversas inserciones dentro del Año litúrgico, los fieles han puesto en práctica, algunas veces, peculiares ejercicios de piedad de tal modo que sus mentes se han visto apartadas en cierta manera de los principales misterios de la divina Redención".

229. Desde la reflexión sobre los hechos que han determinado el origen, desarrollo y las diversas revisiones del *Calendario Romano General*, se siguen algunas indicaciones de indudable utilidad pastoral:

- es necesario instruir a los fieles sobre la relación entre las fiestas de los Santos y la celebración del misterio de Cristo. Las fiestas de los Santos, reconducidas a su razón de ser más profunda, iluminan realizaciones concretas del designio salvífico de Dios y "proclaman las maravillas de Cristo en sus servidores"; las fiestas de los miembros, los Santos, son en definitiva fiestas de la Cabeza, Cristo;

- es conveniente que los fieles se acostumbren a discernir el valor y el significado de las fiestas de los Santos y Santas que han tenido una misión especial en la historia de la salvación y una relación peculiar con el Señor Jesús, como san Juan Bautista (24 de Junio), san José (19 de Marzo), san Pedro y san Pablo (29 de Junio), los restantes Apóstoles y Evangelistas, santa María Magdalena (22 de Julio) y Marta de Betania (29 de Julio), san Esteban (26 de Diciembre);

- es oportuno exhortar a los fieles a que prefieran las fiestas de los santos que han tenido una misión de gracia respecto a la Iglesia particular, como los Patronos o los que han anunciado por primera vez la Buena Nueva a la antigua comunidad;

- es útil, finalmente, que se explique a los fieles el criterio de "universalidad" de los Santos inscritos en el Calendario General, así como el sentido del grado de su celebración litúrgica: solemnidad, fiesta y memoria (obligatoria o libre).

El día de la fiesta

230. El día de la fiesta del Santo tiene una gran importancia, tanto desde el punto de vista de la Liturgia como de la piedad popular. En un breve e idéntico espacio de tiempo, concurren numerosas expresiones culturales, tanto litúrgicas como populares, no sin riesgo de conflicto, para configurar el "día del Santo".

Los eventuales conflictos se deben resolver a la luz de las normas del *Misal Romano* y del *Calendario Romano General*, en lo referente al grado de la celebración del Santo o del Beato, establecido según su relación con la comunidad cristiana (Patrono principal del lugar, Título de la iglesia, Fundador de una familia religiosa o su Patrono principal); también sobre las condiciones que se han de respetar, en el caso de un eventual traslado de la fiesta al domingo, y sobre la celebración de las fiestas de los Santos en tiempos determinados del Año litúrgico.

Estas normas se deben observar no sólo como una forma de respeto a la autoridad litúrgica de la Sede Apostólica, sino sobre todo como expresión de respeto al misterio de Cristo y de coherencia con el espíritu de la Liturgia.

En particular es necesario evitar que las razones que han determinado el traslado de las fechas de algunas fiestas de Santos y Beatos – por ejemplo, de la Cuaresma al Tiempo ordinario -, se relativicen en la praxis pastoral: celebrar en el ámbito litúrgico la fiesta de un Santo según la nueva fecha y continuar celebrándola según la fecha anterior en el ámbito de la piedad popular, no sólo atenta contra la armonía entre Liturgia y piedad popular, sino que da lugar a una duplicidad que produce confusión y desorientación.

231. Es necesario que la fiesta del Santo se prepare y se celebre con atención y cuidado, desde el punto de vista litúrgico y pastoral.

Esto conlleva, ante todo, una presentación correcta de la finalidad pastoral del culto a los Santos, es decir, la glorificación de Dios, "admirable en sus Santos", y el compromiso de llevar una vida conforme a la enseñanza y ejemplo de Cristo, de cuyo cuerpo místico los Santos son miembros eminentes.

Es preciso, también, que se presente correctamente la figura del Santo. Según la tendencia de nuestra época, esta presentación no se detendrá tanto en los elementos legendarios, que quizá envuelven la vida del Santo, ni en su poder taumatúrgico, cuanto en el valor de su personalidad cristiana, en la grandeza de su santidad, en la eficacia de su testimonio evangélico, en el carisma personal con el que enriqueció la vida de la Iglesia.

232. El "día del Santo" tiene un gran valor antropológico: es día de fiesta. Y la fiesta, como es sabido, responde a una necesidad vital del hombre, hunde sus raíces en la aspiración a la trascendencia. A través de las manifestaciones de alegría y de júbilo, la fiesta es una afirmación del valor de la vida y de la creación. En cuanto interrumpe la monotonía de lo cotidiano, de las formas convencionales, del sometimiento a la necesidad de ganancia, la fiesta es expresión de libertad integral, de tensión hacia la felicidad plena, de exaltación de la pura gratuidad. En cuanto testimonio cultural, destaca el genio peculiar de un pueblo, sus valores característicos, las expresiones más auténticas de su folclore. En cuanto momento de socialización, la fiesta es una ocasión de acrecentar las relaciones familiares y de abrirse a nuevas relaciones comunitarias.

233. Sin embargo, no son pocos los elementos que amenazan la autenticidad de la "fiesta del Santo" tanto desde el punto de vista religioso como antropológico.

Desde el punto de vista *religioso*, la "fiesta del Santo" o "fiesta patronal" de una parroquia, donde se ha vaciado del contenido específicamente cristiano que tenía en su origen - el honor dado a Cristo en uno de sus miembros - se convierte en una manifestación meramente social o folclórica y, en el mejor de los casos, en una ocasión propicia de encuentro y diálogo entre los miembros de una misma comunidad.

Desde un punto de vista *antropológico* hay que notar que no raras veces sucede que individuos o grupos, creyendo que "hacen fiesta", en realidad, por los comportamientos que adoptan se alejan de su auténtico significado. La fiesta, ante todo, es la participación del hombre en el dominio de Dios sobre la creación y sobre su activo "reposo", no ocio estéril; es manifestación de una alegría sencilla y comunicativa, no sed desmesurada de placer egoísta; es expresión de verdadera libertad, no búsqueda de formas de diversión ambiguas, que dan lugar a nuevas y sutiles formas de esclavitud. Se puede afirmar con seguridad: la trasgresión de la norma ética no solo contradice la ley del Señor, sino que daña la base antropológica de la fiesta.

En la celebración de la Eucaristía

234. El día de la fiesta de un Santo o de un Beato no es la única forma en la que este se hace presente en la Liturgia. La celebración de la Eucaristía constituye el momento singular de comunión con los Santos del cielo.

En la Liturgia de la Palabra, las lecturas del Antiguo Testamento nos presentan con frecuencia la figura de los grandes patriarcas, de los profetas y de otras personas insignes por sus virtudes y por el amor a la ley del Señor. Las lecturas del Nuevo Testamento, a menudo, tienen por protagonistas a los Apóstoles y a

otros Santos y Santas que gozaron de la familiaridad y amistad del Señor. Además, la vida de algunos Santos refleja hasta tal punto determinadas páginas del Evangelio, que su simple proclamación nos recuerda ya su figura.

La relación constante entre Sagrada Escritura y hagiografía cristiana ha dado lugar, en el ámbito mismo de la celebración eucarística, a la formación de un conjunto de *Comunes*, en los que se proponen de manera orgánica las páginas bíblicas que iluminan la vida de los Santos. Se ha notado respecto a esta estrecha relación, que la Sagrada Escritura orienta y marca el camino de los Santos a la plenitud de la caridad y éstos, a su vez, son exégesis viva de la Palabra.

En la Liturgia eucarística, los Santos son mencionados en diversos momentos. En la ofrenda del sacrificio se recuerdan "los dones del justo Abel, el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu Sumo Sacerdote Melquisedec". Y la misma plegaria eucarística se convierte en el momento y el espacio para expresar nuestra comunión con los Santos, para venerar su memoria y para pedir su intercesión, por lo que: "en comunión con toda la Iglesia, veneramos ante todo la memoria de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de Jesucristo, nuestro Dios y Señor, la de su esposo, San José, la de los santos Apóstoles y Mártires: Pedro y Pablo, Andrés...y de todos los Santos; por sus méritos y oraciones concédenos en todo tu protección".

En las Letanías de los Santos

235. Con el canto de las *Letanías de los Santos*, estructura litúrgica ágil, sencilla, popular, atestiguada en Roma desde los inicios del siglo VII, la Iglesia invoca a los Santos en algunas grandes celebraciones sacramentales y en otros momentos en los que su plegaria se hace más ferviente: en la Vigilia pascual, antes de bendecir la fuente bautismal; en la celebración del bautismo; en la ordenación episcopal, presbiteral y diaconal; en el rito de la consagración de las vírgenes y en la profesión religiosa; en la dedicación de la iglesia y del altar; en las rogativas, en las misas estacionales y en las procesiones penitenciales; cuando quiere alejar al Maligno mediante los exorcismos y cuando confía a los moribundos a la misericordia de Dios.

Las *Letanías de los Santos*, que contienen elementos procedentes de la tradición litúrgica junto con otros de origen popular, son expresión de la confianza de la Iglesia en la intercesión de los Santos y de su experiencia de la comunión de vida entre la Iglesia de la Jerusalén celeste y la Iglesia todavía peregrina en la ciudad terrena. Los nombres de los Beatos, que están inscritos en los Calendarios litúrgicos de las diócesis e Institutos religiosos, pueden ser invocados en las Letanías de los Santos. Obviamente no se pueden introducir en las Letanías los nombres de personas cuyo culto no se reconoce.

Las reliquias de los Santos

236. El Concilio Vaticano II recuerda que "de acuerdo con la tradición, la Iglesia rinde culto a los santos y venera sus imágenes y sus reliquias auténticas". La expresión "reliquias de los Santos" indica ante todo el cuerpo - o partes notables del mismo - de aquellos que, viviendo ya en la patria celestial, fueron en esta tierra, por la santidad heroica de su vida, miembros insignes del Cuerpo místico de Cristo y templos vivos del Espíritu Santo (cfr. 1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16). En segundo lugar, objetos que pertenecieron a los Santos: utensilios, vestidos, manuscritos y objetos que han estado en contacto con sus cuerpos o con sus sepulcros, como estampas, telas de lino, y también imágenes veneradas.

237. El *Misal Romano*, renovado, confirma la validez del "uso de colocar bajo el altar, que se va a dedicar, las reliquias de los Santos, aunque no sean mártires". Puestas bajo el altar, las reliquias indican que el sacrificio de los miembros tiene su origen y sentido en el sacrificio de la Cabeza, y son una expresión simbólica de la comunión en el único sacrificio de Cristo de toda la Iglesia, llamada a dar testimonio, incluso con su sangre, de la propia fidelidad a su esposo y Señor.

A esta expresión cultural, eminentemente litúrgica, se unen otras muchas de índole popular. A los fieles les gustan las reliquias. Pero una pastoral correcta sobre la veneración que se les debe, no descuidará:

- asegurar su autenticidad; en el caso que ésta sea dudosa, las reliquias, con la debida prudencia, se deberán retirar de la veneración de los fieles;
- impedir el excesivo fraccionamiento de las reliquias, que no se corresponde con el respeto debido al cuerpo; las normas litúrgicas advierten que las reliquias deben ser de "un tamaño tal que se puedan reconocer como partes del cuerpo humano";
- advertir a los fieles para que no caigan en la manía de coleccionar reliquias; esto en el pasado ha tenido consecuencias lamentables;
- vigilar para que se evite todo fraude, forma de comercio y degeneración supersticiosa.

Las diversas formas de devoción popular a las reliquias de los Santos, como el beso de las reliquias, adorno con luces y flores, bendición impartida con las mismas, sacarlas en procesión, sin excluir la costumbre de llevarlas a los enfermos para confortarles y dar más valor a sus súplicas para obtener la curación, se deben realizar con gran dignidad y por un auténtico impulso de fe. En cualquier caso, se evitará exponer las reliquias de los Santos sobre la mesa del altar: ésta se reserva al Cuerpo y Sangre del Rey de los mártires.

Las imágenes sagradas

238. Fue especialmente el Concilio Niceno II, "siguiendo la doctrina divinamente inspirada de nuestros Santos Padres y la tradición de la Iglesia Católica", el que defendió con fuerza la veneración de las imágenes sagradas: "definimos, con todo rigor e insistencia que, a semejanza de la figura de la cruz preciosa y vivificadora, las venerables y santas imágenes, ya pintadas, ya en mosaico o en cualquier otro material adecuado, deben ser expuestas en las santas iglesias de Dios, sobre los diferentes vasos sagrados, en los ornamentos, en las paredes, en cuadros, en las casas y en las calles; tanto de la imagen del Señor Dios y Salvador nuestro Jesucristo, como de la inmaculada Señora nuestra, la santa Madre de Dios, de los santos Ángeles, de todos los Santos y justos".

Los Santos Padres encontraron en el misterio de Cristo Verbo encarnado, "imagen del Dios invisible" (Col 1,15), el fundamento del culto que se rinde a las imágenes sagradas: "ha sido la santa encarnación del Hijo de Dios la que ha inaugurado una nueva *economía* de las imágenes".

239. La veneración de las imágenes, sean pinturas, esculturas, bajorrelieves u otras representaciones, además de ser un hecho litúrgico significativo, constituyen un elemento relevante de la piedad popular: los fieles rezan ante ellas, tanto en las iglesias como en sus hogares. Las adornan con flores, luces, piedras preciosas; las saludan con formas diversas de religiosa veneración, las llevan en procesión, cuelgan de ellas exvotos como signo de agradecimiento; las ponen en nichos y templetos, en el campo o en las calles.

Sin embargo, la veneración de las imágenes, si no se apoya en una concepción teológica adecuada, puede dar lugar a desviaciones. Es necesario, por tanto, que se explique a los fieles la doctrina de la Iglesia, sancionada en los concilios ecuménicos y en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, sobre el culto a las imágenes sagradas.

240. Según la enseñanza de la Iglesia, las imágenes sagradas son:

- traducción iconográfica del mensaje evangélico, en el que imagen y palabra revelada se iluminan mutuamente; la tradición eclesial exige que las imágenes "estén de acuerdo con la letra del mensaje evangélico";
- signos santos, que como todos los signos litúrgicos, tienen a Cristo como último referente; las imágenes de los Santos, de hecho, "representan a Cristo, que es glorificado en ellos";

- memoria de los hermanos Santos "que continúan participando en la historia de la salvación del mundo y a los que estamos unidos, sobre todo en la celebración sacramental";

- ayuda en la oración: la contemplación de las imágenes sagradas facilita la súplica y mueve a dar gloria a Dios por los prodigios de gracia realizados en sus Santos;

- estímulo para su imitación, porque "cuanto más frecuentemente se detienen los ojos en estas imágenes, tanto más se aviva y crece en quien lo contempla, el recuerdo y el deseo de los que allí están representados"; el fiel tiende a imprimir en su corazón lo que contempla con los ojos: una "imagen verdadera del hombre nuevo", transformado en Cristo mediante la acción del Espíritu y por la fidelidad a la propia vocación;

- una forma de catequesis, puesto que "a través de la historia de los misterios de nuestra redención, expresada en las pinturas y de otras maneras, el pueblo es instruido y confirmado en la fe, recibiendo los medios para recordar y meditar asiduamente los artículos de fe".

241. Es necesario, sobre todo, que los fieles adviertan que el culto cristiano de las imágenes es algo que dice relación a otra realidad. La imagen no se venera por ella misma, sino por lo que representa. Por eso a las imágenes "se les debe tributar el honor y la veneración debida, no porque se crea que en ellas hay cierta divinidad o poder que justifique este culto o porque se deba pedir alguna cosa a estas imágenes o poner en ellas la confianza, como hacían antiguamente los paganos, que ponían su esperanza en los ídolos, sino porque el honor que se les tributa se refiere a las personas que representan".

242. A la luz de estas enseñanzas, los fieles evitarán caer en un error que a veces se da: establecer comparaciones entre imágenes sagradas. El hecho de que algunas imágenes sean objeto de una veneración particular, hasta el punto de convertirse en símbolo de la identidad religiosa y cultural de un pueblo, de una ciudad o de un grupo, se debe explicar a la luz del acontecimiento de gracia que ha dado lugar a dicho culto y a los factores histórico-sociales que han concurrido para que se estableciera: es lógico que el pueblo haga referencia, con frecuencia y con gusto, a dicho acontecimiento; así fortalece su fe, glorifica a Dios, protege su propia identidad cultural, eleva con confianza súplicas incesantes que el Señor, según su palabra (cfr. Mt 7,7; Lc 11,9; Mc 11,24), está dispuesto a escuchar; así aumenta el amor, se dilata la esperanza y crece la vida espiritual del pueblo cristiano.

243. Las imágenes sagradas, por su misma naturaleza, pertenecen tanto a la esfera de los signos sagrados como a la del arte. En estas, "que con frecuencia son obras de arte llenas de una intensa religiosidad, aparece el reflejo de la belleza que viene de Dios y a Dios conduce". Sin embargo, la función principal de la imagen sagrada no es procurar el deleite estético, sino introducir en el Misterio. A veces la dimensión estética se pone en primer lugar y la imagen resulta más un "tema", que un elemento transmisor de un mensaje espiritual.

En Occidente la producción iconográfica, muy variada en su tipología, no está reglamentada, como en Oriente, por cánones sagrados vigentes durante siglos. Esto no significa que la Iglesia latina haya descuidado la atención a la producción iconográfica: más de una vez ha prohibido exponer en las iglesias imágenes contrarias a la fe, indecorosas, que podían dar lugar a errores en los fieles, o que son expresiones de un carácter abstracto descarnado y deshumanizador; algunas imágenes son ejemplo de un humanismo antropocéntrico, más que de auténtica espiritualidad. También se debe reprobar la tendencia a eliminar las imágenes de los lugares sagrados, con grave daño para la piedad de los fieles.

A la piedad popular le agradan las imágenes, que llevan las huellas de la propia cultura; las representaciones realistas, los personajes fácilmente identificables, las representaciones en las que se reconocen momentos de la vida del hombre: el nacimiento, el sufrimiento, las bodas, el trabajo, la muerte. Sin embargo, se ha de evitar que el arte religioso popular caiga en reproducciones decadentes: hay correlación entre la iconografía y el arte para la Liturgia, el arte cristiano, según las épocas culturales.

244. Por su significado cultural, la Iglesia bendice las imágenes de los Santos, sobre todo las que están destinadas a la veneración pública, y pide que, iluminados por el ejemplo de los Santos, "caminemos tras las huellas del Señor, hasta que se forme en nosotros el hombre perfecto según la medida de la plenitud en Cristo". Así también, la Iglesia ha emanado algunas normas sobre la colocación de las imágenes en los edificios y en los espacios sagrados, que se deben observar diligentemente; sobre el altar no se deben colocar ni estatuas ni imágenes de los Santos; ni siquiera las reliquias, expuestas a la veneración de los fieles, se deben poner sobre la mesa del altar. Corresponde al Ordinario vigilar que no se expongan a la veneración pública imágenes indignas, que induzcan a error o a prácticas supersticiosas.

Las procesiones

245. En la procesión, expresión cultural de carácter universal y de múltiples valores religiosos y sociales, la relación entre Liturgia y piedad popular adquiere un particular relieve. La Iglesia, inspirándose en los modelos bíblicos (cfr. Ex 14,8-31; 2 Sam 6,12-19; 1 Cor 15,25-16,3), ha establecido algunas procesiones litúrgicas, que presentan una variada tipología:

- algunas evocan acontecimientos salvíficos referidos al mismo Cristo; entre estas, la procesión del 2 de Febrero, conmemorativa de la presentación del Señor en el Templo (cfr. Lc 2,22-38); la del Domingo de Ramos, que evoca la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén (cfr. Mt 21,1-10; Mc 11,1-11; Lc 19,28-38; Jn 12,12-16); la de la Vigilia pascual, memoria litúrgica del "paso" de Cristo de las tinieblas del sepulcro a la gloria de la Resurrección, síntesis y superación de todos los éxodos del antiguo Israel y premisa de los "pasos" sacramentales que realiza el discípulo de Cristo, sobre todo en el rito bautismal y en la celebración de las exequias;

- otras son votivas, como la procesión eucarística en la solemnidad del Cuerpo y Sangre del Señor: el santísimo Sacramento pasando por la ciudad de los hombres suscita en los fieles expresiones de amor agradecido, exige de ellos fe-adoración y es fuente de bendición y de gracia (cfr. Hech 10,38); la procesión de las rogativas, cuya fecha la establece actualmente la Conferencia de Obispos de cada país, que son una súplica pública de la bendición de Dios sobre los campos y sobre el trabajo del hombre, y tienen también un carácter penitencial; la procesión al cementerio el 2 de Noviembre, Conmemoración de los fieles difuntos;

- otras son necesarias para el desarrollo de algunas acciones litúrgicas, como: las procesiones con ocasión de las estaciones cuaresmales, en las que la comunidad cultural se dirige desde el lugar establecido para la *collecta* a la iglesia de la *statio*; la procesión para recibir en la iglesia parroquial el crisma y los santos óleos, bendecidos el Jueves Santo en la Misa crismal; la procesión para la adoración de la Cruz en la celebración litúrgica del Viernes Santo; la procesión de las Vísperas bautismales en el día de Pascua, durante la cual "mientras se cantan los salmos se va a la fuente bautismal"; las "procesiones" que en la celebración de la Eucaristía acompañan algunos momentos, como la entrada del celebrante y los ministros, la proclamación del Evangelio, la presentación de ofrendas, la comunión del Cuerpo y Sangre del Señor; la procesión para llevar el Viático a los enfermos, en aquellos lugares en que todavía está en vigor la costumbre; el cortejo fúnebre, que acompaña el cuerpo del difunto de la casa a la Iglesia y de esta al cementerio; la procesión con ocasión del traslado de reliquias.

246. La piedad popular, sobre todo a partir de la Edad Media, ha dado amplio espacio a las procesiones votivas, que en la época barroca han alcanzado su apogeo: para honrar a los Santos patronos de una ciudad o corporación se llevan procesionalmente las reliquias, o una estatua o efigie, por las calles de la ciudad.

En sus formas genuinas, las procesiones son manifestaciones de la fe del pueblo, que tienen con frecuencia connotaciones culturales capaces de despertar el sentimiento religioso de los fieles. Pero desde el punto de vista de la fe cristiana, las "procesiones votivas de los Santos", como otros ejercicios de piedad, están expuestas a algunos riesgos y peligros: que prevalezcan las devociones sobre los sacramentos, que quedan relegados a un segundo lugar, y de las manifestaciones exteriores sobre las disposiciones interiores; el considerar las procesiones como el momento culminante de la fiesta; que se

configure el cristianismo, a los ojos de los fieles que carecen de una instrucción adecuada, como una "religión de Santos"; la degeneración de la misma procesión que, de testimonio de fe acaba convirtiéndose en mero espectáculo o en un acto folclórico.

247. Para que la procesión conserve su carácter genuino de manifestación de fe, es necesario que los fieles sean instruidos en su naturaleza, desde un punto de vista teológico, litúrgico y antropológico.

Desde el punto de vista *teológico* se deberá destacar que la procesión es un signo de la condición de la Iglesia, pueblo de Dios en camino que, con Cristo y detrás de Cristo, consciente de no tener en este mundo una morada permanente (cfr. Heb 13,14), marcha por los caminos de la ciudad terrena hacia la Jerusalén celestial; es también signo del testimonio de fe que la comunidad cristiana debe dar de su Señor, en medio de la sociedad civil; es signo, finalmente, de la tarea misionera de la Iglesia, que desde los comienzos, según el mandato del Señor (cfr. Mt 28,19-20), está en marcha para anunciar por las calles del mundo el Evangelio de la salvación.

Desde el punto de vista *litúrgico* se deberán orientar las procesiones, incluso aquellas de carácter más popular, hacia la celebración de la Liturgia: presentando el recorrido de iglesia a iglesia como camino de la comunidad que vive en el mundo hacia la comunidad que habita en el cielo; procurando que se desarrollen con presidencia eclesial, para evitar manifestaciones irrespetuosas o degeneradas; estableciendo un momento inicial de oración, en el cual no falte la proclamación de la Palabra de Dios; valorando el canto, preferiblemente de salmos y las aportaciones de instrumentos musicales; sugiriendo llevar en las manos, durante el recorrido, cirios o lámparas encendidas; disponiendo las estaciones, que, al alternarse con los momentos de marcha, dan la imagen del camino de la vida; concluyendo la procesión con una oración doxológica a Dios, fuente de toda santidad, y con la bendición impartida por el Obispo, presbítero o diácono.

Finalmente, desde un punto de vista *antropológico* se deberá poner de manifiesto el significado de la procesión como "camino recorrido juntos": participando en el mismo clima de oración, unidos en el canto, dirigidos a la única meta, los fieles se sienten solidarios unos con otros, determinados a concretar en el camino de la vida los compromisos cristianos madurados en el recorrido procesional.

Capítulo VII

LOS SUFRAGIOS POR LOS DIFUNTOS

La fe en la resurrección de los muertos

248. "El máximo enigma de la vida humana es la muerte". Sin embargo, la fe en Cristo convierte este enigma en certeza de vida sin fin. Él proclamó que había sido enviado por el Padre "para que todo el que crea en Él no muera, sino que tenga la vida eterna" (Jn 3,16) y también: "Esta es la voluntad de mi Padre, que todo el que ve al Hijo y cree en Él tenga vida eterna; yo le resucitaré en el último día" (Jn 6,40). Por eso, en el Símbolo Niceno-Constantinopolitano la Iglesia profesa su fe en la vida eterna: "Espero la resurrección de los muertos y la vida del mundo futuro".

Apoyándose en la Palabra de Dios, la Iglesia cree y espera firmemente que "del mismo modo que Cristo ha resucitado verdaderamente de entre los muertos, y que vive para siempre, igualmente los justos después de su muerte vivirán para siempre con Cristo resucitado".

249. La fe en la resurrección de los muertos, elemento esencial de la revelación cristiana, implica una visión particular del hecho ineludible y misterioso que es la muerte.

La muerte es el final de la etapa terrena de la vida, pero "no de nuestro ser", pues el alma es inmortal. "Nuestras vidas están medidas por el tiempo, en el curso del cual cambiamos, envejecemos y como en

todos los seres vivos de la tierra, al final aparece la muerte como terminación normal de la vida"; desde el punto de vista de la fe, la muerte es también "el fin de la peregrinación terrena del hombre, del tiempo de gracia y de misericordia que Dios le ofrece para realizar su vida terrena según el designio divino y para decidir su último destino".

Si por una parte la muerte corporal es algo natural, por otra parte se presenta como "castigo del pecado" (Rom 6,23). El Magisterio de la Iglesia, interpretando auténticamente las afirmaciones de la Sagrada Escritura (cfr. Gn 2,17; 3,3; 3,19; Sab 1,13; Rom 5,12; 6,23), "enseña que la muerte ha entrado en el mundo a causa del pecado del hombre".

También Jesús, Hijo de Dios, "nacido de mujer, nacido bajo la Ley" (Gal 4,4) ha padecido la muerte, propia de la condición humana; y, a pesar de su angustia ante la misma (cfr. Mc 14,33-34; Heb 5,7-8), "la asumió en un acto de sometimiento total y libre a la voluntad del Padre. La obediencia de Jesús transformó la maldición de la muerte en bendición".

La muerte es el paso a la plenitud de la vida verdadera, por lo que la Iglesia, invirtiendo la lógica y las expectativas de este mundo, llama *dies natalis* al día de la muerte del cristiano, día de su nacimiento para el cielo, donde "no habrá más muerte, ni luto, ni llanto, ni preocupaciones, porque las cosas de antes han pasado" (Ap 21,4); es la prolongación, en un modo nuevo, del acontecimiento de la vida, porque como dice la Liturgia: "la vida de los que en ti creemos, Señor, no termina, se transforma; y al deshacerse nuestra morada terrenal, adquirimos una mansión eterna en el cielo".

Finalmente, la muerte del cristiano es un acontecimiento de gracia, que tiene en Cristo y por Cristo un valor y un significado positivo. Se apoya en la enseñanza de las Escrituras: "Para mí vivir es Cristo, y una ganancia el morir" (Fil 1,21); "Es doctrina segura: si morimos con Él, viviremos con Él" (2 Tim 2,11).

250. Según la fe de la Iglesia el "morir con Cristo" comienza ya en el Bautismo: allí el discípulo del Señor ya está sacramentalmente "muerto con Cristo", para vivir una vida nueva; y si muere en la gracia de Dios, al muerte física ratifica este "morir con Cristo" y lo lleva a la consumación, incorporándole plenamente y para siempre en Cristo Redentor.

La Iglesia, por otra parte, en su oración de sufragio por las almas de los difuntos, implora la vida eterna no sólo para los discípulos de Cristo muertos en su paz, sino también para todos los difuntos, cuya fe sólo Dios ha conocido.

Sentido de los sufragios

251. En la muerte, el justo se encuentra con Dios, que lo llama a sí para hacerle partícipe de la vida divina. Pero nadie puede ser recibido en la amistad e intimidad de Dios si antes no se ha purificado de las consecuencias personales de todas sus culpas. "La Iglesia llama *Purgatorio* a esta purificación final de los elegidos, que es completamente distinta del castigo de los condenados. La Iglesia ha formulado la doctrina de la fe relativa al Purgatorio sobre todo en los Concilios de Florencia y de Trento".

De aquí viene la piadosa costumbre de ofrecer sufragios por las almas del Purgatorio, que son una súplica insistente a Dios para que tenga misericordia de los fieles difuntos, los purifique con el fuego de su caridad y los introduzca en el Reino de la luz y de la vida.

Los sufragios son una expresión cultural de la fe en la Comunión de los Santos. Así, "la Iglesia que peregrina, desde los primeros tiempos del cristianismo tuvo perfecto conocimiento de esta comunión de todo el Cuerpo Místico de Jesucristo, y así conservó con gran piedad el recuerdo de los difuntos, y ofreció sufragios por ellos, "porque santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que queden libres de sus pecados" (2 Mac 12,46)". Estos sufragios son, en primer lugar, la celebración del sacrificio eucarístico, y después, otras expresiones de piedad como oraciones, limosnas, obras de misericordia e indulgencias aplicadas en favor de las almas de los difuntos.

Las exequias cristianas

252. En la Liturgia romana, como en otras liturgias latinas y orientales, son frecuentes y variados los sufragios por los difuntos.

Las exequias cristianas comprenden, según las tradiciones, tres momentos, aunque con frecuencia y debido a las condiciones de vida profundamente cambiadas, propias de las grandes áreas urbanas, se reducen a dos o a uno solo:

- La *vigilia de oración* en casa del difunto, según las circunstancias, o en otro lugar adecuado, donde parientes y amigos, fieles, se reúnen para elevar a Dios una oración de sufragio, escuchar las "palabras de vida eterna" y a la luz de éstas, superar las perspectivas de este mundo y dirigir el espíritu a las auténticas perspectivas de la fe en Cristo resucitado; para confortar a los familiares del difunto; para mostrar la solidaridad cristiana según las palabras del Apóstol: "llorad con lo que lloran" (Rom 12,15).

- La *celebración de la Eucaristía*, que es absolutamente aconsejable, cuando sea posible. En ella, la comunidad eclesial escucha "la Palabra de Dios, que proclama el misterio pascual, alienta la esperanza de encontrarnos también un día en el reino de Dios, reaviva la piedad con los difuntos y exhorta a un testimonio de vida verdaderamente cristiano", y el que preside comenta la Palabra proclamada, conforme a las características de la homilía, "evitando la forma y el estilo del elogio fúnebre". En la Eucaristía "La Iglesia expresa entonces su comunión eficaz con el difunto: ofreciendo al Padre, en el Espíritu Santo, el sacrificio de la muerte y resurrección de Cristo, pide que su hijo sea purificado de sus pecados y de sus consecuencias, y que sea admitido a la plenitud pascual de la mesa del Reino". Una lectura profunda de la Misa de exequias, permite captar cómo la Liturgia ha hecho de la Eucaristía, el banquete escatológico, el verdadero *refrigerium* cristiano por el difunto.

- El *rito de la despedida*, el *cortejo fúnebre* y la *sepultura*: la despedida es el adiós (ad Deum) al difunto, "recomendación a Dios" por parte de la Iglesia, el "último saludo dirigido por la comunidad cristiana a un miembro suyo antes de que su cuerpo sea llevado a la sepultura". En el cortejo fúnebre, la madre Iglesia, que ha llevado sacramentalmente en su seno al cristiano durante peregrinación terrena, acompaña el cuerpo del difunto al lugar de su descanso, en espera del día de la resurrección (cfr. 1 Cor 15,42-44).

253. Cada uno de estos momentos de las exequias cristianas se debe realizar con dignidad y sentido religioso. Así, es preciso que: el cuerpo del difunto, que ha sido templo del Espíritu Santo, sea tratado con gran respeto; que la ornamentación fúnebre sea decorosa, ajena a toda forma de ostentación y despilfarro; los signos litúrgicos, como la cruz, el cirio pascual, el agua bendita y el incienso, se usen de manera apropiada.

254. Separándose del sentido de la momificación, del embalsamamiento o de la cremación, en las que se esconde, quizá, la idea de que la muerte significa la destrucción total del hombre, la piedad cristiana ha asumido, como forma de sepultura de los fieles, la inhumación. Por una parte, recuerda la tierra de la cual ha sido sacado el hombre (cfr. Gn 2,6) y a la que ahora vuelve (cfr. Gn 3,19; Sir 17,1); por otra parte, evoca la sepultura de Cristo, grano de trigo que, caído en tierra, ha producido mucho fruto (cfr. Jn 12,24).

Sin embargo, en nuestros días, por el cambio en las condiciones del entorno y de la vida, está en vigor la praxis de quemar el cuerpo del difunto. Respecto a esta cuestión, la legislación eclesiástica dispone que: "A los que hayan elegido la cremación de su cadáver se les puede conceder el rito de las exequias cristianas, a no ser que su elección haya estado motivada por razones contrarias a la doctrina cristiana". Respecto a esta opción, se debe exhortar a los fieles a no conservar en su casa las cenizas de los familiares, sino a darles la sepultura acostumbrada, hasta que Dios haga resurgir de la tierra a aquellos que reposan allí y el mar restituya a sus muertos (cfr. Ap 20,13).

Otros sufragios

255. La Iglesia ofrece el sacrificio eucarístico por los difuntos con ocasión, no sólo de la celebración de los funerales, sino también en los días tercero, séptimo y trigésimo, así como en el aniversario de la muerte; la celebración de la Misa en sufragio de las almas de los propios difuntos es el modo cristiano de recordar y prolongar, en el Señor, la comunión con cuantos han cruzado ya el umbral de la muerte. El 2 de Noviembre, además, la Iglesia ofrece repetidamente el santo sacrificio por todos los fieles difuntos, por los que celebra también la Liturgia de las Horas.

Cada día, tanto en la celebración de la Eucaristía como en las Vísperas, la Iglesia no deja de implorar al Señor con súplicas, para que dé a "los fieles que nos han precedido con el signo de la fe... y a todos los que descansan en Cristo, el lugar del consuelo, de la luz y de la paz".

Es importante, pues, educar a los fieles a la luz de la celebración eucarística, en la que la Iglesia ruega para que sean asociados a la gloria del Señor resucitado todos los fieles difuntos, de cualquier tiempo y lugar, evitando el peligro de una visión posesiva y particularista de la Misa por el "propio" difunto. La celebración de la Misa en sufragio por los difuntos es además una ocasión para una catequesis sobre los novísimos.

La memoria de los difuntos en la piedad popular

256. Al igual que la Liturgia, la piedad popular se muestra muy atenta a la memoria de los difuntos y es solícita en las oraciones de sufragio por ellos.

En la "memoria de los difuntos", la cuestión de la relación entre Liturgia y piedad popular se debe afrontar con mucha prudencia y tacto pastoral, tanto en lo referente a cuestiones doctrinales como en la armonización de las acciones litúrgicas y los ejercicios de piedad.

257. Es necesario, ante todo, que la piedad popular sea educada por los principios de la fe cristiana, como el sentido pascual de la muerte de los que, mediante el Bautismo, se han incorporado al misterio de la muerte y resurrección de Cristo (cfr. Rom 6,3-10); la inmortalidad del alma (cfr. Lc 23,43); la comunión de los santos, por la que "la unión... con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe; antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales": "nuestra oración por ellos puede no solamente ayudarles, sino también hacer eficaz su intercesión en nuestro favor"; la resurrección de la carne; la manifestación gloriosa de Cristo, "que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos"; la retribución conforme a las obras de cada uno; la vida eterna.

En los usos y tradiciones de algunos pueblos, respecto al "culto de los muertos", aparecen elementos profundamente arraigados en la cultura y en unas determinadas concepciones antropológicas, con frecuencia determinadas por el deseo de prolongar los vínculos familiares, y por así decir, sociales, con los difuntos. Al examinar y valorar estos usos se deberá actuar con cuidado, evitando, cuando no estén en abierta oposición al Evangelio, interpretarlos apresuradamente como restos del paganismo.

258. Por lo que se refiere a los aspectos doctrinales, hay que evitar:

- el peligro de que permanezcan, en la piedad popular para con los difuntos, elementos o aspectos inaceptables del culto pagano a los antepasados;

- la invocación de los muertos para prácticas adivinatorias;

- la atribución a sueños, que tienen por objeto a personas difuntas, supuestos significados o consecuencias, cuyo temor condiciona el actuar de los fieles;

- el riesgo de que se insinúen formas de creencia en la reencarnación;

. el peligro de negar la inmortalidad del alma y de separar el acontecimiento de la muerte de la perspectiva de la resurrección, de tal manera que la religión cristiana apareciera como una religión de muertos;

- la aplicación de categorías espacio temporales a la condición de los difuntos.

259. Esta muy difundido en la sociedad moderna, y con frecuencia tiene consecuencias negativas, el error doctrinal y pastoral de "ocultar la muerte y sus signos".

Médicos, enfermeros, parientes, piensan frecuentemente que es un deber ocultar al enfermo, que por el desarrollo de la hospitalización suele morir, casi siempre, fuera de su casa, la inminencia de la muerte.

Se ha repetido que en las grandes ciudades de los vivos no hay sitio para los muertos: en las pequeñas habitaciones de los edificios urbanos, no se puede habilitar un "lugar para una vigilia fúnebre"; en las calles, debido a un tráfico congestionado, no se permiten los lentos cortejos fúnebres que dificultan la circulación; en las áreas urbanas, el cementerio, que antes, al menos en los pueblos, estaba en torno o en las cercanías de la Iglesia – era un verdadero campo santo y signo de la comunión con Cristo de los vivos y los muertos – se sitúa en la periferia, cada vez más lejano de la ciudad, para que con el crecimiento urbano no se vuelva a encontrar dentro de la misma.

La civilización moderna rechaza la "visibilidad de la muerte", por lo que se esfuerza en eliminar sus signos. De aquí viene el recurso, difundido en un cierto número de países, a conservar al difunto, mediante un proceso químico, en su aspecto natural, como si estuviera vivo (*tanatopraxis*): el muerto no debe aparecer como muerto, sino mantener la apariencia de vida.

El cristiano, para el cual el pensamiento de la muerte debe tener un carácter familiar y sereno, no se puede unir en su fuero interno al fenómeno de la "intolerancia respecto a los muertos", que priva a los difuntos de todo lugar en la vida de las ciudades, ni al rechazo de la "visibilidad de la muerte", cuando esta intolerancia y rechazo están motivados por una huida irresponsable de la realidad o por una visión materialista, carente de esperanza, ajena a la fe en Cristo muerto y resucitado.

También el cristiano se debe oponer con toda firmeza a las numerosas formas de "comercio de la muerte", que aprovechando los sentimientos de los fieles, pretenden simplemente obtener ganancias desmesuradas y vergonzosas.

260. La piedad popular para con los difuntos se expresa de múltiples formas, según los lugares y las tradiciones.

- la novena de los difuntos como preparación y el octavario como prolongación de la Conmemoración del 2 de Noviembre; ambos se deben celebrar respetando las normas litúrgicas;

- la visita al cementerio; en algunas circunstancias se realiza de forma comunitaria, como en la Conmemoración de todos los fieles difuntos, al final de las misiones populares, con ocasión de la toma de posesión de la parroquia por el nuevo párroco; en otras se realiza de forma privada, como cuando los fieles se acercan a la tumba de sus seres queridos para mantenerla limpia y adornada con luces y flores; esta visita debe ser una muestra de la relación que existe entre el difunto y sus allegados, no expresión de una obligación, que se teme descuidar por una especie de temor supersticioso;

- la adhesión a cofradías y otras asociaciones, que tienen como finalidad "enterrar a los muertos" conforme a una visión cristiana del hecho de la muerte, ofrecer sufragios por los difuntos, ser solidarios y ayudar a los familiares del fallecido;

- los sufragios frecuentes, de los que ya se ha hablado, mediante limosnas y otras obras de misericordia, ayunos, aplicación de indulgencias y sobre todo oraciones, como la recitación del salmo *De profundis*, de la breve fórmula *Requiem aeternam*, que suele acompañar con frecuencia al *Ángelus*, el santo Rosario, la bendición de la mesa familiar.

Capítulo VIII

SANTUARIOS Y PEREGRINACIONES

261. El santuario, tanto si está dedicado a la Santísima Trinidad como a Cristo el Señor, a la Virgen, a los Ángeles, a los Santos o a los Beatos, es quizá el lugar donde las relaciones entre Liturgia y piedad popular son más frecuentes y evidentes. "En los santuarios se debe proporcionar a los fieles de manera más abundante los medios de la salvación, predicando con diligencia la Palabra de Dios y fomentando con esmero la vida litúrgica, principalmente mediante la celebración de la Eucaristía y la penitencia, y practicando también otras formas aprobadas de piedad popular".

En estrecha relación con el santuario está la peregrinación, que también es una expresión muy difundida y característica de la piedad popular.

En nuestros días, el interés por los santuarios y la participación en las peregrinaciones, lejos de haberse debilitado por el secularismo, gozan de amplio favor entre los fieles.

Parece conveniente, en conformidad con los objetivos de este Documento, ofrecer algunas indicaciones para que, en la actividad pastoral de los santuarios y en el desarrollo de las peregrinaciones, se establezca y favorezca una relación correcta entre acciones litúrgicas y ejercicios de piedad.

El Santuario

Algunos principios

262. Según la revelación cristiana, el santuario supremo y definitivo es Cristo resucitado (cfr. Jn 2,18-21; Ap 21,22), en torno al cual se congrega y organiza la comunidad de los discípulos, que a su vez es la nueva casa del Señor (cfr. 1 Pe 2,5; Ef 2,19-22).

Desde un punto de vista teológico, el santuario, que no pocas veces ha surgido de un movimiento de piedad popular, es un signo de la presencia activa, salvífica, del Señor en la historia y un refugio donde el pueblo de Dios, peregrino por los caminos del mundo hacia la Ciudad futura (cfr. Heb 13,14), restaura sus fuerzas para continuar la marcha.

263. El santuario, como las iglesias, tiene un gran valor simbólico: es imagen de la "morada de Dios con los hombres" (Ap 21,3) y remite al "misterio del Templo" que se ha realizado en el cuerpo de Cristo (Cfr. Jn 1,14; 2,21), en la comunidad eclesial (cfr. 1 Pe 2,5) y en cada uno de los fieles (cfr. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16).

A los ojos de los fieles los santuarios son:

- por su origen, quizá, recuerdo de un acontecimiento considerado milagroso, que ha determinado la aparición de manifestaciones de devoción duradera, o de testimonio de la piedad y el agradecimiento de un pueblo por los beneficios recibidos;

- por los frecuentes signos de misericordia que suceden en ellos, lugares privilegiados de la asistencia divina y de la intercesión de la Virgen María, de los Santos o de los Beatos;

- por la situación, con frecuencia aislada y elevada, y por la belleza, ya sea austera, ya exuberante de los lugares en los que se encuentran, signo de la armonía del cosmos y reflejo de la belleza divina;

- por la predicación que allí resuena, llamada eficaz a la conversión, invitación a vivir en la caridad y aumentar las obras de misericordia, exhortación a llevar una vida caracterizada por el seguimiento de Cristo;
- por la vida sacramental que allí se desarrolla, lugar de fortalecimiento de la fe, crecimiento de gracia, refugio y esperanza en la aflicción;
- por el aspecto del mensaje evangélico que expresan, una interpretación especial y casi una prolongación de la Palabra;
- por su orientación escatológica, una invitación a cultivar el sentido de la trascendencia y a dirigir los pasos, a través de los caminos de la vida temporal, hacia el santuario del cielo (cfr. Heb 9,11; Ap 21,3).

"Siempre y en todo lugar, los santuarios cristianos han sido, o han querido ser, signos de Dios, de su irrupción en la historia. Cada uno de ellos es un memorial del misterio de la Encarnación y de la Redención".

Reconocimiento canónico

264. "Con el nombre de santuario se designa una iglesia u otro lugar sagrado al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar".

La condición previa para que un lugar sagrado sea reconocido canónicamente como santuario diocesano, nacional o internacional, es la aprobación del Obispo diocesano, de la Conferencia de Obispos, o de la Santa Sede, respectivamente. La aprobación canónica constituye un reconocimiento oficial del lugar sagrado y de su finalidad específica, que es la de acoger las peregrinaciones del pueblo de Dios que acude para adorar al Padre, profesar la fe, reconciliarse con Dios, con la Iglesia y con los hermanos, e implorar la intercesión de la Madre del Señor o de un Santo.

Sin embargo, no se debe olvidar que otros muchos lugares de culto, con frecuencia humildes –pequeñas iglesias en la ciudad o en el campo – desarrollan en su entorno local, aunque sin reconocimiento canónico, una función semejante a la de los santuarios. También forman parte de la "geografía de la fe" y de la piedad del pueblo de Dios, de una comunidad que habita en un determinado lugar y que, en la fe, está en camino hacia la Jerusalén celestial (cfr. Ap 21).

El santuario como lugar de celebraciones culturales

265. El santuario tiene una función cultural de primer orden. Los fieles se acercan, sobre todo, para participar en las celebraciones litúrgicas y en los ejercicios de piedad que tiene lugar allí. Esta reconocida función cultural del santuario, no debe oscurecer en el ánimo de los fieles la enseñanza evangélica de que el lugar no es algo determinante para el auténtico culto al Señor (cfr. Jn 4,20-24).

Valor ejemplar

266. Los responsables de los santuarios deben procurar que la Liturgia que en ellos se realiza, resulte un ejemplo por la calidad de las celebraciones: "Entre las funciones reconocidas a los santuarios, también por el Código de derecho canónico, está el desarrollo de la Liturgia. Esto no se debe entender como un aumento del número de las celebraciones, sino como una mejora de su calidad. Los rectores de los santuarios son conscientes de su responsabilidad para alcanzar este objetivo. Comprenden que los fieles, que llegan al santuario de los más diversos lugares, deben regresar confortados en el espíritu y edificados por las celebraciones que tienen lugar allí: por su capacidad de comunicar el mensaje de salvación, por la noble sencillez de las expresiones rituales, por el fiel cumplimiento de las normas litúrgicas. Saben, también, que los efectos de una acción litúrgica ejemplar no se agotan en la celebración realizada en el santuario: los sacerdotes y los fieles peregrinos tienden a llevar a sus lugares de origen las experiencias culturales válidas que han vivido en el santuario".

La celebración de la Penitencia

267. Para muchos fieles, la visita a un santuario es una ocasión propicia, con frecuencia procurada, para acercarse al sacramento de la Penitencia. Por lo tanto, es preciso que se preste atención a los diversos elementos que contribuyen a la celebración del sacramento:

- El *lugar de la celebración*: además de los confesionarios tradicionales dispuestos en la iglesia, en los santuarios muy frecuentados sería deseable que hubiera un lugar reservado para la celebración de la Penitencia, que se pueda emplear también para momentos de preparación comunitaria y celebraciones penitenciales, y que, dentro del respeto a las normas canónicas y a la reserva que exige la confesión, ofrezca al penitente la facilidad para dialogar con el confesor.

- La *preparación al sacramento*: en no pocos casos, los fieles necesitan ayuda para realizar los actos que son parte del sacramento, sobre todo para orientar el corazón a Dios, con una sincera conversión, "puesto que de ella depende la verdadera penitencia". Se deben organizar encuentros de preparación, tal como se propone en el *Ordo Paenitentiae*, en los que, mediante la escucha y la meditación de la Palabra de Dios, se ayude a los fieles a celebrar con fruto el sacramento; o al menos se deben poner a disposición de los fieles subsidios adecuados, que les guíen no sólo en la preparación de la confesión de los pecados, sino para que alcancen un sincero arrepentimiento.

- La elección de la *forma ritual*, que lleve a los fieles a descubrir la naturaleza eclesial de la Penitencia; en este sentido, la celebración del *Rito para la reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual* (forma segunda), debidamente organizada y preparada, no debería ser algo excepcional, sino habitual, previsto sobre todo en algunos momentos del Año litúrgico. Realmente "la celebración comunitaria manifiesta más claramente la naturaleza eclesial de la penitencia". La reconciliación sin confesión individual íntegra y con absolución general es una forma totalmente excepcional y extraordinaria, que no se puede alternar con las otras dos formas ordinarias y no se justifica por la sola razón de una gran afluencia de fieles, como sucede en las fiestas y peregrinaciones.

La celebración de la Eucaristía

268. "La celebración de la Eucaristía es la culminación y como el cauce de toda la acción pastoral de los santuarios"; es preciso, por tanto, prestarle la máxima atención, para que resulte ejemplar en su desarrollo ritual y conduzca a los fieles a un encuentro profundo con Cristo.

A menudo sucede que varios grupos quieren celebrar la Eucaristía al mismo tiempo, pero por separado. Esto no es coherente con la dimensión eclesial del misterio eucarístico, desde el momento en que esa manera de celebrar la Eucaristía, en lugar de ser un momento de unidad y de fraternidad, se convertiría en expresión de un particularismo que no refleja el sentido de comunión y de universalidad de la Iglesia.

Una sencilla reflexión sobre la naturaleza de la Eucaristía, "sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad", debería convencer a los sacerdotes que guían las peregrinaciones a favorecer la reunión de varios grupos en una misma concelebración, debidamente organizada y que tuviera en cuenta – si fuera necesario – la diversidad de las lenguas; en ocasión de reuniones de fieles de distintas naciones es conveniente que se interpreten cantos en lengua latina y con las melodías más fáciles, al menos en las partes del Ordinario de la Misa, especialmente el símbolo de la fe y la oración del Señor. Tal celebración ofrecería una imagen genuina de la naturaleza de la Iglesia y de la Eucaristía, y constituiría para los peregrinos una ocasión de acogida recíproca y de enriquecimiento mutuo.

La celebración de la Unción de los enfermos

269. El *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* prevé la celebración comunitaria del sacramento de la Unción en los santuarios, sobre todo con ocasión de peregrinaciones de enfermos. Esto está en perfecta armonía con la naturaleza del sacramento y con la función del santuario: es justo que donde se implora la misericordia del Señor de una manera más intensa, la acción maternal de la Iglesia se

haga más solícita a favor de sus hijos que, por enfermedad o vejez, comienzan a encontrarse en peligro.

El rito se realizará según las indicaciones del Ordo, por lo que "si hay varios sacerdotes, cada uno impone las manos y administra la unción con la fórmula correspondiente a cada uno de los enfermos de un grupo; en cambio las oraciones las recita el celebrante principal".

La celebración de otros sacramentos

270. En los santuarios, además de la Eucaristía, la Penitencia y la Unción comunitaria de los enfermos, se celebran, también, con más o menos frecuencia, otros sacramentos. Esto exige que los responsables del santuario, además del cumplimiento de las disposiciones que haya emanado el Obispo diocesano:

- procuren un entendimiento sincero y una colaboración fructuosa entre el santuario y la comunidad parroquial;
- consideren con atención la naturaleza de cada sacramento; por ejemplo: los sacramentos de la iniciación cristiana, que requieren una larga preparación e insertan al bautizado en la comunidad eclesial, deberían celebrarse, por norma general, en la parroquia;
- asegúrense de que todas las celebraciones de un sacramento hayan estado precedidas de una adecuada preparación; los responsables de un santuario no deben celebrar el sacramento del matrimonio si no consta el permiso concedido por el Ordinario o por el párroco;
- valoren serenamente las situaciones, múltiples e imprevisibles, para las que no es posible establecer a priori normas rígidas.

La celebración de la Liturgia de las Horas

271. La visita a un santuario, tiempo y lugar favorable para la oración personal y comunitaria, constituye una ocasión privilegiada para ayudar a los fieles a apreciar la belleza de la Liturgia de las Horas y para asociarse a la alabanza cotidiana que, en el curso de su peregrinación terrena, la Iglesia eleva al Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo.

Así pues, los rectores de los santuarios deben introducir en las actividades preparadas para los peregrinos, según la oportunidad, celebraciones dignas y festivas de la Liturgia de las Horas, especialmente de Laudes y Vísperas, proponiendo también la celebración, parcial o completa, de un Oficio votivo que tenga relación con el santuario.

A lo largo de la peregrinación y conforme se van acercando a la meta, los sacerdotes que acompañan a los fieles no dejen de proponerles, al menos, la oración de alguna Hora del Oficio Divino.

La celebración de los sacramentales

272. Desde la antigüedad, la Iglesia ha tenido la costumbre de bendecir personas, lugares, alimentos, objetos. En nuestros días, sin embargo, la práctica de la bendición, motivada por usos antiguos y concepciones profundamente arraigadas en algunos fieles, presenta algunos puntos delicados. Con todo, continúa siendo una cuestión pastoral bastante presente en los santuarios, donde los fieles, que acuden para implorar la gracia y la ayuda del Señor, la intercesión de la Madre de la misericordia o de los Santos, suelen pedir a los sacerdotes las más diversas bendiciones. Para un desarrollo correcto de la pastoral de las bendiciones, los rectores de los santuarios deberán:

- proceder con paciencia en la aplicación gradual de los principios establecidos por el *Rituale Romanum*, los cuales buscan fundamentalmente que la bendición sea una expresión genuina de fe en Dios, dador de todo bien;

- subrayar de manera adecuada – en cuanto sea posible – los dos momentos que configuran la "estructura típica" de toda bendición: la proclamación de la Palabra de Dios, que da sentido al signo sagrado, y la oración mediante la cual la Iglesia alaba a Dios e implora sus beneficios, como recuerda el mismo signo de la cruz que traza el ministro ordenado;

- preferir la celebración comunitaria a la individual o privada y comprometer a los fieles para que participen de manera plena y consciente.

273. Es deseable que los rectores de los santuarios establezcan a lo largo del día, en los periodos de mayor afluencia de peregrinos, momentos especiales para celebrar las bendiciones; en ellos, mediante una acción ritual caracterizada por la verdad y la dignidad, los fieles comprenderán el sentido genuino de la bendición y el compromiso de observar los mandamientos de Dios, que comporta la "petición de una bendición".

El santuario como lugar de evangelización

274. Innumerables centros de comunicación social divulgan todos los días noticias y mensajes de todo tipo; el santuario, en cambio, es el lugar en el que continuamente se proclama un mensaje de vida: el "Evangelio de Dios" (Mc 1,14; Rom 1,1) o "Evangelio de Jesucristo" (Mc 1,1), esto es, la buena noticia que proviene de Dios y que tiene por contenido a Cristo Jesús: Él es el Salvador de todos los pueblos, en cuya muerte y resurrección se han reconciliado para siempre el cielo y la tierra.

Al fiel que se acerca al santuario se le deben proponer, directa o indirectamente, los elementos fundamentales del mensaje evangélico: el sermón de la montaña, el anuncio gozoso de la bondad y paternidad de Dios así como de su amorosa providencia, el mandamiento del amor, el significado salvador de la cruz, el destino trascendente de la vida humana.

Muchos santuarios son, efectivamente, lugares de difusión del Evangelio: en las formas más variadas, el mensaje de Cristo se trasmite a los fieles como llamada a la conversión, invitación al seguimiento, exhortación a la perseverancia, recuerdo de las exigencias de la justicia, palabra de consuelo y de paz.

No se puede olvidar la cooperación que muchos santuarios prestan a la labor evangelizadora de la Iglesia, al sostener de diversos modos las misiones "ad gentes".

El santuario como lugar de la caridad

275. La misión ejemplar del santuario se extiende también al ejercicio de la caridad. Todo santuario, en cuanto celebra la presencia misericordiosa del Señor, la ejemplaridad y la intercesión de la Virgen y los Santos, "es por sí mismo un hogar que irradia la luz y el calor de la caridad". En su acepción más común y en el lenguaje de los sencillos "la caridad es el *amor* expresado en el nombre de Dios". Esta encuentra sus manifestaciones concretas en el acoger y en la misericordia, en la solidaridad y en el compartir, en la ayuda y en el don.

Gracias a la generosidad de los fieles y al celo de los responsables, muchos santuarios son lugares de mediación entre el amor a Dios y la caridad fraterna, por una parte, y las necesidades del hombre, por otra. En ellos fructifica la caridad de Cristo y parece que se prolongan la solicitud maternal de la Virgen y la cercanía solidaria de los Santos, que se expresan, por ejemplo:

- en la creación y mantenimiento de centros de asistencia social, como hospitales, centros de enseñanza para niños sin recursos y residencias para personas ancianas;

- "en la acogida y hospitalidad para con los peregrinos, sobre todo los más pobres, a quienes se ofrecen, en la medida de lo posible, lugares y condiciones para un momento de descanso

- en la solicitud y cuidado de los peregrinos ancianos, enfermos, minusválidos, a los que se reservan las atenciones más delicadas, los mejores sitios en los santuarios; para ellos se organizan, en el horario más adecuado, celebraciones que, sin separarles de los otros fieles, tengan en cuenta sus circunstancias especiales; para ellos se establece una cooperación con asociaciones que se ocupen generosamente de sus desplazamientos;

- en la disponibilidad y en el servicio ofrecido a todos los que se acercan al santuario: fieles cultos e incultos, pobres y ricos, con-nacionales o extranjeros".

El santuario como lugar de cultura

276. Con frecuencia el santuario es ya, en sí mismo, un "bien cultural": en él se dan cita y se presentan, como resumidas en una síntesis, numerosas manifestaciones de la cultura de las poblaciones vecinas: testimonios históricos y artísticos, formas de expresión lingüística y literaria, expresiones musicales típicas.

Desde este punto de vista, el santuario resulta con frecuencia un punto de referencia válido para definir la identidad cultural de un pueblo. Y en cuanto que en el santuario se da una síntesis armoniosa entre naturaleza y gracia, piedad y arte, se puede proponer como expresión de la *Vía pulchritudinis* para contemplar la belleza de Dios, del misterio de la *Tota pulchra*, de las admirables experiencias de los Santos.

Además, cada vez se tiende más a hacer del santuario un "centro de cultura" específico, un lugar en el que se organizan cursos de estudio y conferencias, donde se acometen interesantes iniciativas editoriales y se promueven representaciones sagradas, conciertos, exposiciones y otras manifestaciones artísticas y literarias.

La actividad cultural del santuario se configura como una iniciativa en el ámbito de la promoción humana; esta función se añade útilmente a la función primordial, de lugar para el culto divino, para la evangelización, para el ejercicio de la caridad. En este sentido, los responsables de los santuarios deben procurar que la dimensión cultural no adquiera una importancia mayor que la cultural.

El santuario como lugar de compromiso ecuménico

277. El santuario, en cuanto lugar de anuncio de la Palabra, de invitación a la conversión, de intercesión, de intensa vida litúrgica, de ejercicio de la caridad es un "bien espiritual" que se puede compartir, en una cierta medida y conforme a las indicaciones del *Directorio ecuménico*, con los hermanos y hermanas que no están en plena comunión con la Iglesia católica.

En consecuencia, el santuario debe ser un lugar de compromiso ecuménico, sensible a la necesidad grave y urgente de la unidad de todos los creyentes en Cristo, único Señor y Salvador.

Por lo tanto, los rectores de los santuarios deben ayudar a los peregrinos a tomar conciencia del "ecumenismo espiritual" del que hablan el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* y el *Directorio ecuménico*, según el cual los cristianos deben siempre tener presente la intención de la unidad en las oraciones, en la celebración eucarística, en la vida diaria. Así, en los santuarios se debería intensificar la oración con esta intención en algunos tiempos particulares, como la semana de oración por la unidad de los cristianos, en los días entre la Ascensión del Señor y Pentecostés, en los cuales se recuerda a la comunidad de Jerusalén reunida en la oración y en espera de la venida del Espíritu Santo, que la confirmará en la unidad y en su misión universal.

Además, los rectores de los santuarios promuevan, cuando haya oportunidad, encuentros de oración entre cristianos de las diversas confesiones; en estos encuentros, preparados con atención y colaboración, deberá primar la Palabra de Dios y se deberán valorar las formas de oración características de las diversas confesiones cristianas.

Según las circunstancias, será quizá oportuno extender, en casos excepcionales, la atención a los miembros de otras religiones: existen, de hecho, santuarios frecuentados por los no cristianos, que acuden allí atraídos por los valores propios del cristianismo. Todos los actos de culto que se realizan en los santuarios deben ser claramente conformes con la identidad católica, sin ocultar jamás lo que pertenece a la fe de la Iglesia.

278. El compromiso ecuménico adquiere aspectos particulares cuando se trata de santuarios dedicados a la Virgen María. En el *plano sobrenatural*, santa María, que ha dado a luz al Salvador de todos los pueblos y que ha sido su primera y perfecta discípula, tiene una misión de concordia y de unidad respecto a los discípulos de su Hijo, por lo que la Iglesia la saluda con el título de *Mater unitatis*; en el *plano histórico*, en cambio, la figura de María, debido a las diversas interpretaciones sobre su papel en la historia de la salvación, ha sido con frecuencia motivo de divergencia y división entre los cristianos. Hay que reconocer, con todo, que en el aspecto mariano, el diálogo ecuménico actualmente está dando sus frutos.

La peregrinación

279. La peregrinación, experiencia religiosa universal, es una expresión característica de la piedad popular, estrechamente vinculada al santuario, de cuya vida constituye un elemento indispensable: el peregrino necesita un santuario y el santuario requiere peregrinos.

Peregrinaciones bíblicas

280. En la Biblia destacan, por su simbolismo religioso, las peregrinaciones de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, a Siquem (cfr. Gn 12,6-7; 33,18-20), Betel (cfr. Gn 28,10-22; 35,1-15) y Mambré (Gn 13,18; 18,1-15), donde Dios se les manifestó y se comprometió a darles la "tierra prometida".

Para las tribus salidas de Egipto, el Sinaí, monte de la teofanía a Moisés (cfr. Ex 19-20), se convierte en un lugar sagrado y todo el camino del desierto del Sinaí tuvo para ellos el sentido de un largo viaje hacia la tierra santa de la promesa: viaje bendecido por Dios, que, en el Arca (cfr. Num 10,33-36) y en el Tabernáculo (cfr. 2 Sam 7,6), símbolos de su presencia, camina con su pueblo, lo guía y la protege por medio de la Nube (cfr. Num 9,15-23).

Jerusalén, convertida en sede del Templo y del Arca, pasó a ser la ciudad-santuario de los Hebreos, la meta por excelencia del deseado "viaje santo" (Sal 84,6), en el que el peregrino avanza "entre cantos de alegría, en el bullicio de la fiesta" (Sal 42,5) hasta "la casa de Dios" para comparecer ante su presencia (cfr. Sal 84,6-8).

Tres veces al año, los varones israelitas debían "presentarse ante el Señor" (cfr. Ex 23,17), es decir, dirigirse al Templo de Jerusalén: esto daba lugar a tres peregrinaciones con ocasión de las fiestas de los Ácimos (la Pascua), de las Semanas (Pentecostés) y de los Tabernáculos; y toda familia israelita piadosa acudía, como hacía la familia de Jesús (cfr. Lc 2,41), a la ciudad santa para la celebración anual de la Pascua. Durante su vida pública, también Jesús se dirigía habitualmente a Jerusalén como peregrino (cfr. Jn 11,55-56); por otra parte se sabe que el evangelista san Lucas presenta la acción salvífica de Jesús como una misteriosa peregrinación (cfr. Lc 9,51-19,45), cuya meta es Jerusalén, la ciudad mesiánica, el lugar del sacrificio pascual y de su retorno al Padre: "He salido del Padre y he venido al mundo; ahora dejo de nuevo el mundo y voy al Padre" (Jn 16,28).

Precisamente durante una reunión de peregrinos en Jerusalén, de "judíos observantes de toda nación que hay bajo el cielo" (Hech 2,5) para celebrar Pentecostés, la Iglesia comienza su camino misionero.

La peregrinación cristiana

281. Desde que Jesús ha dado cumplimiento en sí mismo al misterio del Templo (cfr. Jn 2,22-23) y ha pasado de este mundo al Padre (cfr. Jn 13,1), realizando en su persona el éxodo definitivo, para sus discípulos ya no existe ninguna peregrinación obligatoria: toda su vida es un camino hacia el santuario celeste y la misma Iglesia dice de sí que es "peregrina en este mundo".

Sin embargo la Iglesia, dada la conformidad que existe entre la doctrina de Cristo y los valores espirituales de la peregrinación, no sólo ha considerado legítima esta forma de piedad, sino que la ha alentado a lo largo de la historia.

282. En los tres primeros siglos la peregrinación, salvo alguna excepción, no forma parte de las expresiones culturales del cristianismo: la Iglesia temía la contaminación de prácticas religiosas del judaísmo y del paganismo, en los cuales la práctica de la peregrinación estaba muy arraigada.

No obstante, en estos siglos se ponen los cimientos para una recuperación, con características cristianas, de la práctica de la peregrinación: el culto a los mártires, en las tumbas, a las que acuden los fieles para venerar los restos mortales de estos testigos insignes de Cristo, determinará, progresiva y consecuentemente, el paso de la "visita devota" a la "peregrinación votiva".

283. Después de la paz constantiniana, tras la identificación de los lugares y el hallazgo de las reliquias de la Pasión del Señor, la peregrinación cristiana vive un momento de esplendor: es sobre todo la visita a Palestina, que, por sus "lugares santos", se convierte, comenzando por Jerusalén, en la Tierra santa. De esto dan testimonio las narraciones de peregrinos famosos, como el *Itinerarium Burdigalense* y el *Itinerarium Egeriae*, ambos del siglo IV.

Se construyen basílicas sobre los "lugares santos", como la *Anástasis*, edificada sobre el Santo Sepulcro, y el *Martyrium* sobre el Monte Calvario, que ejercen una gran atracción sobre los peregrinos. También los lugares de la infancia del Salvador y de su vida pública se convierten en meta de peregrinaciones, que se extienden también a los lugares sagrados del Antiguo Testamento, como el Monte Sinaí.

284. La Edad Media es la época dorada de las peregrinaciones; además de su función fundamentalmente religiosa, han tenido una función extraordinaria en la formación de la cristiandad occidental, en la unión de los diversos pueblos, en el intercambio de valores entre las diversas culturas europeas.

Los centros de peregrinación son numerosos. Ante todo, Jerusalén, que, a pesar de la ocupación islámica, continúa siendo un punto importante de atracción espiritual, así como el origen del fenómeno de las cruzadas, cuyo motivo fue precisamente permitir a los fieles visitar el sepulcro de Cristo. Asimismo las reliquias de la pasión del Señor, como la *túnica*, el *rostro santo*, la *escala santa*, la *sábana santa* atraen a innumerables fieles y peregrinos. A Roma acuden los "romeros" para venerar las memorias de los apóstoles Pedro y Pablo (*ad limina Apostolorum*), para visitar las catacumbas y las basílicas, y como reconocimiento del ministerio del Sucesor de Pedro a favor de la Iglesia universal (*ad Petri sedem*). Fue también muy frecuentado durante los siglos IX a XVI, y todavía hoy lo es, Santiago de Compostela, hacia donde convergen desde diversos países varios "caminos", formados como consecuencia de un planteamiento religioso, social y caritativo de la peregrinación. Entre otros lugares se puede mencionar Tours, donde está la tumba de san Martín, venerado fundador de dicha Iglesia; Canterbury, donde santo Tomás Becket consumó su martirio, que tuvo gran resonancia en toda Europa; el Monte Gargano en Puglia, S. Michele della Chiusa en el Piamonte, el Mont Saint-Michel en Normandía, dedicados al arcángel san Miguel; Walsingham, Rocamadour y Loreto, sedes de célebres santuarios marianos.

285. En la época moderna, debido al cambio del ambiente cultural, a las vicisitudes originadas por el movimiento protestante y el influjo de la ilustración, las peregrinaciones disminuyeron: el "viaje a un país lejano" se convierte en "peregrinación espiritual", "camino interior" o "procesión simbólica", que consistía en un breve recorrido, como en el *Vía Crucis*.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se recuperan las peregrinaciones, pero cambia en parte su fisonomía: tienen como meta santuarios que son particulares expresiones de la identidad de la fe y de la

cultura de una nación; este es el caso, por ejemplo de los santuarios de Altötting, Antipolo, Aparecida, Asís, Caacupé, Chartres, Coromoto, Czestochowa, Ernakulam-Angamaly, Fátima, Guadalupe, Kevalaer, Knock, La Vang, Loreto, Lourdes, Mariazell, Marienberg, Montevergine, Montserrat, Nagasaki, Namugongo, Padua, Pompei, San Giovanni Rotondo, Washington, Yamoussoukro, etc.

Espiritualidad de la peregrinación

286. A pesar de todos los cambios sufridos a lo largo de los siglos, la peregrinación conserva en nuestro tiempo los elementos esenciales que determinan su espiritualidad:

Dimensión escatológica. Es una característica esencial y originaria: la peregrinación, "camino hacia el santuario", es momento y parábola del camino hacia el Reino; la peregrinación ayuda a tomar conciencia de la perspectiva escatológica en la que se mueve el cristiano, *homo viator*: entre la oscuridad de la fe y la sed de la visión, entre el tiempo angosto y la aspiración a la vida sin fin, entre la fatiga del camino y la esperanza del reposo, entre el llanto del destierro y el anhelo del gozo de la patria, entre el afán de la actividad y el deseo de la contemplación serena.

El acontecimiento del éxodo, camino de Israel hacia la tierra prometida, se refleja también en la espiritualidad de la peregrinación: el peregrino sabe que "aquí abajo no tenemos una ciudad estable" (Heb 13,14), por lo cual, más allá de la meta inmediata del santuario, avanza a través del desierto de la vida, hacia el Cielo, hacia la Tierra prometida.

Dimensión penitencial. La peregrinación se configura como un "camino de conversión": al caminar hacia el santuario, el peregrino realiza un recorrido que va desde la toma de conciencia de su propio pecado y de los lazos que le atan a las cosas pasajeras e inútiles, hasta la consecución de la libertad interior y la comprensión del sentido profundo de la vida.

Como ya se ha dicho, para muchos fieles la visita a un santuario constituye una ocasión propicia, con frecuencia buscada, para acercarse al sacramento de la Penitencia, y la peregrinación misma se ha entendido y propuesto en el pasado – y también en nuestros días – como una obra de penitencia.

Además, cuando la peregrinación se realiza de modo auténtico, el fiel vuelve del santuario con el propósito de "cambiar de vida", de orientarla hacia Dios más decididamente, de darle una dimensión más trascendente.

Dimensión festiva

. En la peregrinación la dimensión penitencial coexiste con la dimensión festiva: también esta se encuentra en el centro de la peregrinación, en la que aparecen no pocos de los motivos antropológicos de la fiesta.

El gozo de la peregrinación cristiana es prolongación de la alegría del peregrino piadoso de Israel: "Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor" (Sal 122,1); es alivio por la ruptura de la monotonía diaria, desde la perspectiva de algo diverso; es aligeramiento del peso de la vida que para muchos, sobre todo para los pobres, es un fardo pesado; es ocasión para expresar la fraternidad cristiana, para dar lugar a momentos de convivencia y de amistad, para mostrar la espontaneidad, que con frecuencia está reprimida.

Dimensión cultural. La peregrinación es esencialmente un acto de culto: el peregrino camina hacia el santuario para ir al encuentro con Dios, para estar en su presencia tributándole el culto de su adoración y para abrirle su corazón.

En el santuario, el peregrino realiza numerosos actos de culto, tanto de orden litúrgico como de piedad popular. Su oración adquiere formas diversas: de *alabanza y adoración* al Señor por su bondad y santidad; de *acción de gracias* por los dones recibidos; de *cumplimiento de un voto*, al que se había obligado el peregrino ante el Señor; de *imploración* de las gracias necesarias para la vida; de *petición de perdón* por

los pecados cometidos.

Con mucha frecuencia la oración del peregrino se dirige a la Virgen María, a los Ángeles y a los Santos, a quienes reconoce como intercesores válidos ante el Altísimo. Por lo demás, las imágenes veneradas en el santuario son signos de la presencia de la Madre y de los Santos, junto al Señor glorioso, "siempre vivo para interceder" (Heb 7,25) en favor de los hombres y siempre presente en la comunidad que se reúne en su nombre (cfr. Mt 18,20; 28,20). La imagen sagrada del santuario, sea de Cristo, de la Virgen, de los Ángeles o de los Santos, es un signo santo de la presencia divina y del amor providente de Dios; es testigo de la oración, que de generación en generación se ha elevado ante ella como voz suplicante del necesitado, gemido del afligido, júbilo agradecido de quien ha obtenido gracia y misericordia.

Dimensión apostólica. La situación itinerante del peregrino presenta de nuevo, en cierto sentido, la de Jesús y sus discípulos, que recorrían los caminos de Palestina para anunciar el Evangelio de la salvación. Desde este punto de vista, la peregrinación es un anuncio de fe y los peregrinos se convierten en "heraldos itinerantes de Cristo".

Dimensión de comunión

. El peregrino que acude al santuario está en comunión de fe y de caridad, no sólo con los compañeros con quienes realiza el "santo viaje" (cfr. Sal 84,6), sino con el mismo Señor, que camina con él, como caminó al lado de los discípulos de Emaús (cfr. Lc 24,13-35); con su comunidad de origen, y a través de ella, con la Iglesia que habita en el cielo y peregrina en la tierra; con los fieles que, a lo largo de los siglos, han rezado en el santuario; con la naturaleza que rodea el santuario, cuya belleza admira y que siente movido a respetar; con la humanidad, cuyo sufrimiento y esperanza aparecen en el santuario de diversas maneras, y cuyo ingenio y arte han dejado en él numerosas huellas.

Desarrollo de la peregrinación

287. Puesto que el santuario es un lugar de oración, así la peregrinación es un camino de oración. En cada una de las etapas, la oración deberá alentar la peregrinación y la Palabra de Dios deberá ser luz y guía, alimento y apoyo.

El resultado feliz de una peregrinación, en cuanto manifestación cultural, y los mismos frutos espirituales que se esperan de ella, se aseguran disponiendo de manera ordenada las celebraciones y destacando adecuadamente las diversas fases.

La *partida* de la peregrinación se debe caracterizar por un momento de oración, realizado en la iglesia parroquial o en otra que resulte más adecuada, y consiste en la celebración de la Eucaristía o de alguna parte de la Liturgia de las Horas, o en una bendición especial para los peregrinos.

La *última etapa* del camino se debe caracterizar por una oración más intensa; es aconsejable que cuando ya se divise el santuario, el recorrido se haga a pie, procesionalmente, rezando, cantando y deteniéndose en las estaciones que pueda haber en ese trayecto.

La *acogida* de los peregrinos podrá dar lugar a una especie de "liturgia de entrada", que sitúe el encuentro entre los peregrinos y los encargados del santuario en el plano de la fe; donde sea posible, estos últimos saldrán al encuentro de los peregrinos, para acompañarles en el trayecto final del camino.

La *permanencia* en el santuario, obviamente, deberá constituir el momento más intenso de la peregrinación y se deberá caracterizar por el compromiso de conversión, convenientemente ratificado en el sacramento de la reconciliación; por expresiones particulares de oración, como el agradecimiento, la súplica, la petición de intercesiones, según las características del santuario y los objetivos de la peregrinación; por la celebración de la Eucaristía, culminación de la peregrinación.

La *conclusión* de la peregrinación se caracterizará por un momento de oración, en el mismo santuario o en la iglesia de la que han partido; los fieles darán gracias a Dios por el don de la peregrinación y pedirán al Señor la ayuda necesaria para vivir con un compromiso más generoso la vocación cristiana, una vez que hayan vuelto a sus hogares.

Desde la antigüedad, el peregrino ha querido llevarse algún "recuerdo" del santuario visitado. Se debe procurar que los objetos, imágenes, libros, transmitan el auténtico espíritu del lugar santo. Se debe conseguir que los lugares de venta no estén en el área sagrada del santuario, ni tengan el aspecto de un mercado.

CONCLUSIÓN

288. Este Directorio, en las dos partes que lo componen, presenta muchas indicaciones, propuestas y orientaciones, para ayudar y educar, en armonía con la Liturgia, a la variada realidad de la piedad y religiosidad popular.

Al hacer referencia a tradiciones y circunstancias distintas, como ejercicios de piedad, devociones de diversa índole y naturaleza, el Directorio quiere ofrecer los presupuestos fundamentales, recordar las directrices y presentar sugerencias para una acción pastoral fecunda.

Corresponde a los Obispos, con ayuda de sus colaboradores más directos, en especial los rectores de santuarios, establecer normas y dar orientaciones prácticas, teniendo en cuenta las tradiciones locales y las expresiones particulares de religiosidad y piedad popular.

-Sobre la posibilidad de ordenar hombres con inclinaciones homosexuales-

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

Carta sobre la posibilidad de ordenar hombres con inclinaciones homosexuales

Cierto Obispo recientemente ha preguntado a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos si es lícito que un Obispo diocesano ordene al sagrado presbiterado a un varón que manifieste propensiones llamadas homosexuales. Este Dicasterio considera oportuno difundir esta respuesta, que por las peculiares circunstancias del momento también se hacen de derecho público.

Prot. N. 886/02/0

Ciudad del Vaticano, 16 de mayo de 2002

Excelencia Reverendísima

La Congregación para el Clero ha transmitido a esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la carta de Vuestra Excelencia, en la cual nos formula una pregunta, en orden a aclarar la posibilidad o no de que hombres con inclinaciones homosexuales puedan recibir la ordenación sacerdotal.

Esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, teniendo presente la experiencia que proviene de no pocas causas instruidas con la finalidad de obtener la dispensa de las obligaciones que derivan de la sagrada Ordenación, y después de la debida consulta con la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresa su juicio del modo siguiente:

La ordenación al diaconado o al presbiterado de hombres homosexuales es absolutamente desaconsejable e imprudente y, desde el punto de vista pastoral, muy arriesgada. Una persona homosexual o con tendencia homosexual no es, por lo tanto, idónea para recibir el sacramento del Orden sagrado.

Aprovecho de buen grado la circunstancia para confirmarme con sentimientos de cordial obsequio.

De Su Excelencia Reverendísima
Devotísimo in Domino

Jorge A. Card. Medina Estévez
Prefecto

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA
APOSTÓLICA

Caminar desde cristo: un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio

Instrucción

ÍNDICE

Introducción

Contemplando el esplendor del rostro de Cristo
Caminando por las huellas de Cristo
Cinco años de la Exhortación Apostólica *Vita consecrata*
Caminar en la esperanza

Primera Parte

La vida consagrada presencia de la caridad de Cristo en medio de la humanidad
Un camino en el tiempo
Por la santidad de todo el Pueblo de Dios
En misión por el Reino
Dóciles al Espíritu

Segunda parte

La valentía para afrontar las pruebas y los retos
Descubrir el sentido y la calidad de la vida consagrada
La función de los superiores y de las superiores
La formación permanente
La animación vocacional
Los caminos formativos
Algunos retos particulares

Tercera parte

La vida espiritual en el primer lugar
Caminar desde Cristo
Contemplar los rostros de Cristo
La Palabra de Dios
Oración y contemplación
La Eucaristía lugar privilegiado para el encuentro con el Señor
El rostro de Cristo en la prueba
La espiritualidad de comunión
Comunión entre carismas antiguos y nuevos
En comunión con los laicos
En comunión con los Pastores

Cuarta parte

Testigos del amor
Reconocer y servir a Cristo
En la imaginación de la caridad
Anunciar el Evangelio
Servir a la vida

Difundir la verdad
La apertura a los grandes diálogos
Los retos actuales
Mirar hacia adelante y hacia lo alto

INTRODUCCIÓN

Contemplando el esplendor del rostro de Cristo

1. Las personas consagradas, contemplando el rostro crucificado y glorioso¹ de Cristo y testimoniando su amor en el mundo, acogen con gozo, al inicio del tercer milenio, la urgente invitación del Santo Padre Juan Pablo II a *remar mar adentro*: «¡Duc in altum!» (*Lc* 5, 4). Estas palabras, repetidas en toda la Iglesia, han suscitado una nueva gran esperanza, han reavivado el deseo de una más intensa vida evangélica, han abierto de par en par los horizontes del diálogo y de la misión.

Quizás nunca como hoy *la invitación de Jesús a remar mar adentro* aparece como respuesta al drama de la humanidad, víctima del odio y de la muerte. El Espíritu Santo actúa siempre en la historia y puede sacar de las desdichas humanas un discernimiento de los acontecimientos que se abre al misterio de la misericordia y de la paz entre los hombres. Efectivamente, el Espíritu, desde el mismo desconcierto de las naciones, estimula en muchos la nostalgia de un mundo distinto que ya está presente en medio de nosotros. Lo asegura Juan Pablo II a los jóvenes cuando los exhorta a ser «centinelas de la mañana» que vigilan, fuertes en la esperanza, en espera de la aurora.²

Ciertamente los dramáticos sucesos en el mundo de estos últimos años han impuesto a los pueblos nuevos y más fuertes interrogantes que se han añadido a los ya existentes, surgidos en el contexto de una sociedad globalizada, ambivalente en la realidad, en la cual «no se han globalizado sólo tecnología y economía, sino también inseguridad y miedo, criminalidad y violencia, injusticia y guerras».³

En esta situación *el Espíritu llama a las personas consagradas a una constante conversión* para dar nueva fuerza a la dimensión profética de su vocación. Éstas, en efecto, «llamadas a poner la propia existencia al servicio de la causa del Reino de Dios, dejándolo todo e imitando más de cerca la forma de vida de Jesucristo, asumen un papel sumamente pedagógico para todo el Pueblo de Dios».⁴

El Santo Padre se ha hecho intérprete de esta esperanza en su Mensaje a los Miembros de la última Plenaria de nuestra Congregación: «La Iglesia —escribe— cuenta con la dedicación constante de esta multitud elegida de hijos e hijas, con ansias de santidad y con entusiasmo de su servicio, para favorecer y sostener el esfuerzo de todo cristiano hacia la perfección y reforzar la solidaria acogida del prójimo, especialmente del más necesitado. De este modo, se reafirma la presencia vivificante de la caridad de Cristo en medio de los hombres».⁵

Caminando por las huellas de Cristo

2. Pero ¿cómo descifrar en el espejo de la historia y en el de la actualidad las huellas y signos del Espíritu y las *semillas de la Palabra*, presentes hoy como siempre en la vida y en la cultura humana?⁶ ¿Cómo interpretar los signos de los tiempos en una realidad como la nuestra, en la que abundan las zonas de sombra y de misterio? Sucede que el Señor mismo —como con los discípulos en el camino de Emaús— se hace nuestro compañero de viaje y nos da su Espíritu. Solo Él, presente entre nosotros, puede hacernos comprender plenamente su Palabra y actualizarla, puede iluminar las mentes y encender los corazones.

«He aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 20). El Señor Resucitado ha permanecido fiel a su promesa. A lo largo de los 2000 años de historia de la Iglesia, gracias a su Espíritu, se ha hecho constantemente presente en ella iluminándole el camino, inundándola de gracia,

infundiéndole la fuerza para vivir siempre con mayor intensidad su palabra y para cumplir la misión de salvación como sacramento de la unidad de los hombres con Dios y entre ellos mismos.⁷

La vida consagrada, en el continuo desarrollarse y afirmarse en formas siempre nuevas, es ya en sí misma una elocuente expresión de esta su presencia, como una especie de Evangelio desplegado durante los siglos. Ésa aparece en efecto como «prolongación en la historia de una especial presencia del Señor resucitado».⁸ De esta certeza las personas consagradas deben sacar un *renovado impulso*, haciendo que sea la fuerza inspiradora de su camino.⁹

La sociedad actual espera ver en ellas el reflejo concreto del obrar de Jesús, de su amor por cada persona, sin distinción o adjetivos calificativos. Quiere experimentar que es posible decir con el apóstol Pablo «esta vida en la carne la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (Ga 2, 20).

Cinco años de la Exhortación Apostólica *Vita consecrata*

3. Para ayudar con el discernimiento a hacer siempre más segura esta particular vocación y sostener hoy las valientes opciones de testimonio evangélico, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica celebró su Plenaria del 25 al 28 de septiembre de 2001.

En 1994 la IX Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, completando el análisis «de las peculiaridades que caracterizan los estados de vida queridos por el Señor Jesús para su Iglesia»,¹⁰ después de los Sínodos dedicados a los laicos y a los presbíteros, estudió *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*. El Santo Padre Juan Pablo II, recogiendo las reflexiones y las esperanzas de la Asamblea sinodal, dio a toda la Iglesia la Exhortación Apostólica postsinodal *Vita consecrata*.

Cinco años después de la publicación de este fundamental Documento del magisterio eclesial, nuestro Dicasterio, en la *Plenaria*, se ha preguntado por la eficacia con que ha sido acogido y llevado a la práctica en el interior de las comunidades y de los institutos y en las Iglesias particulares.

La Exhortación Apostólica *Vita consecrata* ha sabido expresar con claridad y profundidad *la dimensión cristológica y eclesial de la vida consagrada en una perspectiva teológica trinitaria* que ilumina con nueva luz la teología del seguimiento y de la consagración, de la vida fraterna en comunidad y de la misión; ha contribuido a crear una nueva mentalidad acerca de su misión en el pueblo de Dios; ha ayudado a las mismas personas consagradas a tomar mayor conciencia de la gracia de la propia vocación.

Es necesario continuar profundizando y llevando a la práctica este documento programático. Sigue siendo el punto de referencia más significativo y necesario para guiar el camino de fidelidad y de renovación de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica, y, al mismo tiempo, está abierto para promover perspectivas válidas *de formas nuevas de vida consagrada y de vida evangélica*.

Caminar en la esperanza

4. El Gran Jubileo del año 2000 ha marcado profundamente la vida de la Iglesia; en él toda la vida consagrada ha estado fuertemente comprometida en todo el mundo. Precedido de una oportuna preparación, el 2 de febrero de 2000 se celebró en todas las iglesias particulares el Jubileo de la vida consagrada.

Al final del Año Jubilar, para cruzar juntos el umbral del nuevo milenio, el Santo Padre quiso recoger la herencia de las celebraciones jubilares en la Carta apostólica *Novo millennio ineunte*. En este texto, con extraordinaria pero no imprevista continuidad, se encuentran algunos temas fundamentales, ya en cierto modo anticipados en la Exhortación *Vita consecrata*: Cristo centro de la vida de cada cristiano,¹¹ la pastoral y la pedagogía de la santidad, su carácter exigente, su *alto grado* en la vida cristiana ordinaria,¹² la *difusa exigencia de espiritualidad* y de oración, actuada principalmente en la contemplación y en la escucha de la Palabra de Dios,¹³ la incidencia insustituible de la vida sacramental,¹⁴ la espiritualidad de

comuni3n¹⁵ y el testimonio del Amor que se expresa *en una nueva fantasía de la caridad* hacia el que sufre, hacia el mundo herido y esclavo del odio, en el diálogo ecuménico e interreligioso.¹⁶

Los Padres de la Plenaria, partiendo de los elementos ya formulados en la Exhortación Apost3lica y colocados por la experiencia del Jubileo de frente a la necesidad de un renovado compromiso de santidad, han puesto en evidencia los interrogantes y las aspiraciones que, en las diversas partes del mundo, las personas consagradas advierten, recogiendo los aspectos más significativos. Su intención no ha sido ofrecer otro documento doctrinal, sino ayudar a la vida consagrada a entrar en las grandes indicaciones pastorales del Santo Padre, con la ayuda de su autoridad y de su servicio carismático a la unidad y a la misi3n universal de la Iglesia. Un don que va transformado y puesto en pr3ctica con la fidelidad al seguimiento de Cristo seg3n los consejos evangélicos y con la fuerza de la caridad vivida diariamente en la comuni3n fraterna y en una generosa espiritualidad apost3lica.

Las Asambleas especiales del Sínodo de los Obispos, con carácter continental, que marcaron la preparaci3n al Jubileo, se interesaron por la contextualizaci3n eclesial y cultural de las aspiraciones y de los retos de la vida consagrada. Los Padres de la Plenaria no han intentado retomar un análisis de la situaci3n. Simplemente, mirando al hoy de la vida consagrada y permaneciendo atentos a las indicaciones del Santo Padre, invitan a los consagrados y a las consagradas, en sus ambientes y culturas, *a dirigir la mirada sobre todo a la espiritualidad*. Su reflexi3n, recogida en estas páginas, se desarrolla en cuatro partes. Después de haber reconocido la riqueza de la experiencia que la vida consagrada est3 viviendo actualmente en la Iglesia, han querido expresar su gratitud y total aprecio *por aquello que es y por aquello que hace (I parte)*. No se han escondido las dificultades, las pruebas, los retos a los que hoy est3n sometidos los consagrados y las consagradas, sino que los han leído como *una nueva oportunidad* para descubrir de manera más profunda el sentido y la calidad de la vida consagrada *(II parte)*. El llamamiento más importante que se ha querido recoger es el de *un compromiso renovado en la vida espiritual*, caminando desde Cristo en el seguimiento evangélico y viviendo en particular *la espiritualidad de la comuni3n (III parte)*. Finalmente han querido *acompañar a las personas consagradas por los caminos del mundo*, donde Cristo continúa caminando y haciéndose hoy presente, donde la Iglesia lo proclama Salvador del mundo, donde el latido trinitario de la caridad amplía la comuni3n en una renovada misi3n *(IV parte)*.

Primera Parte

LA VIDA CONSAGRADA PRESENCIA DE LA CARIDAD DE CRISTO EN MEDIO DE LA HUMANIDAD

5. Volviendo la mirada a la presencia y al múltiple compromiso que los consagrados y las consagradas desarrollan en todos los campos de la vida eclesial y social, los Padres de la Plenaria han querido manifestarles aprecio sincero, gratitud y solidaridad. Éste es el sentir de la Iglesia entera que el Papa, dirigiéndose al Padre, fuente de todo bien, expresa así: «Te damos gracias por el don de la vida consagrada, que te busca en la fe y, en su misi3n universal, invita a todos a caminar hacia ti». ¹⁷ A través de una existencia transfigurada, participa en la vida de la Trinidad y confiesa el amor que salva. ¹⁸

Verdaderamente merecen agradecimiento por parte de la comunidad eclesial las personas consagradas: monjes y monjas, contemplativos y contemplativas, religiosos y religiosas dedicados a las obras de apostolado, miembros de los institutos seculares y sociedades de vida apost3lica, eremitas y vírgenes consagradas. Su existencia da testimonio de amor a Cristo cuando se encaminan al seguimiento como viene propuesto en el Evangelio y, con íntimo gozo, asumen el mismo estilo de vida que Él eligió para Sí. ¹⁹ Esta loable fidelidad, aun no buscando otra aprobaci3n que la del Señor, se convierte en «*memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos». ²⁰

Un camino en el tiempo

6. Hasta en la simple cotidianidad, la vida consagrada crece en progresiva maduración para convertirse en anuncio de un modo de vivir alternativo al del mundo y al de la cultura dominante. Con su estilo de vida y la búsqueda del Absoluto, casi insinúa una terapia espiritual para los males de nuestro tiempo. Por eso, en el corazón de la Iglesia representa una bendición y un motivo de esperanza para la vida humana y para la misma vida eclesial.²¹

Además de la presencia activa de nuevas generaciones de personas consagradas que hacen viva la presencia de Cristo en el mundo y el esplendor de los carismas eclesiales, es particularmente significativa la presencia escondida y fecunda de consagrados y consagradas que conocen la ancianidad, la soledad, la enfermedad y el sufrimiento. Al servicio ya ofrecido y a la sabiduría que pueden compartir con otros, añaden la propia preciosa contribución uniéndose con su oblación al Cristo paciente y glorificado en favor de su Cuerpo que es la Iglesia (cf. Col 1, 24).

7. La vida consagrada ha seguido en estos años caminos de profundización, purificación, comunión y misión. En las dinámicas comunitarias se han intensificado las relaciones personales y a la vez se ha reforzado el cambio intercultural, reconocido como beneficioso y estimulante por las propias instituciones. Se aprecia un loable esfuerzo por encontrar un ejercicio de la autoridad y de la obediencia más inspirado en el Evangelio que afirma, ilumina, convoca, integra, reconcilia. En la docilidad a las indicaciones del Papa, crece la sensibilidad a las peticiones de los Pastores y se incrementa la colaboración formativa y apostólica entre los Institutos.

Las relaciones con toda la comunidad cristiana se van configurando cada vez mejor *como cambio de dones* en la reciprocidad y en la complementariedad de las vocaciones eclesiales.²² Es, en efecto, en las Iglesias locales donde se pueden establecer indicaciones programáticas concretas que permitan que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura.²³

De simples relaciones formales se pasa fácilmente a una fraternidad vivida en el mutuo enriquecimiento carismático. Es un esfuerzo que puede ayudar a todo el Pueblo de Dios, porque la espiritualidad de la comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y apertura que responde plenamente a la dignidad y a la responsabilidad de cada bautizado.²⁴

Por la santidad de todo el Pueblo de Dios

8. La llamada a seguir a Cristo con una especial consagración es un don de la Trinidad para todo un Pueblo de elegidos. Viendo en el bautismo el común origen sacramental, consagrados y consagradas condividen con los fieles la vocación a la santidad y al apostolado. En el ser signos de esta vocación universal manifiestan la misión específica de la vida consagrada.²⁵

Las personas consagradas, para bien de la Iglesia, han recibido la llamada a una «nueva y especial consagración»,²⁶ que compromete a vivir con amor apasionado la forma de vida de Cristo, de la Virgen María y de los Apóstoles.²⁷ En el mundo actual es urgente un testimonio profético que se base «en la afirmación de la primacía de Dios y de los bienes futuros, como se desprende del seguimiento y de la imitación de Cristo casto, pobre y obediente, totalmente entregado a la gloria del Padre y al amor de los hermanos y hermanas».²⁸

De las personas consagradas se difunde en la Iglesia una convencida invitación a considerar la primacía de la gracia y a responder mediante un generoso compromiso espiritual.²⁹ A pesar de los vastos procesos de secularización, los fieles advierten una difusa exigencia de espiritualidad, que muchas veces se manifiesta como una renovada necesidad de oración.³⁰ Los acontecimientos de la vida, aun en su misma cotidianidad, se ponen como interrogantes que hay que leer en clave de conversión. La dedicación de los consagrados al servicio de una calidad evangélica de la vida contribuye a *tener viva de muchos modos la práctica espiritual entre el pueblo cristiano*. Las comunidades religiosas buscan cada vez más ser lugares para la escucha y el compartir la palabra, la celebración litúrgica, la pedagogía de la oración y el acompañamiento y la dirección espiritual. Sin pretenderlo siquiera, la ayuda dada a los demás viene a ser

ventaja recíproca.³¹

En misión por el Reino

9. A imagen de Jesús, aquellos a quienes Dios llama para que le sigan son consagrados y enviados al mundo para continuar su misión. Más aún, la misma vida consagrada, bajo la acción del Espíritu Santo, se hace misión. Los consagrados, cuanto más se dejan conformar a Cristo, más lo hacen presente y operante en la historia para la salvación de los hombres.³² Abiertos a las necesidades del mundo en la óptica de Dios, miran a un futuro con sabor de resurrección, dispuestos a seguir el ejemplo de Cristo que ha venido entre nosotros «a dar su vida y a darla en abundancia» (Jn 10, 10).

El celo por la instauración del Reino de Dios y la salvación de los hermanos viene así a constituir la mejor prueba de una donación auténticamente vivida por las personas consagradas. He aquí porqué todo intento de renovación se traduce en un nuevo ímpetu por la misión evangelizadora.³³ Aprenden a elegir con la ayuda de una formación permanente marcada por intensas experiencias espirituales que conducen a decisiones valientes.

En las intervenciones de los Padres en la Plenaria, así como en las relaciones presentadas, ha despertado admiración la multiforme actividad misionera de los consagrados y de las consagradas. De modo particular nos damos cuenta del valor del trabajo apostólico desarrollado con la generosidad y la particular riqueza connatural del “carácter femenino” de las mujeres consagradas. *Se merece el más grande reconocimiento por parte de todos, pastores y fieles.* Pero el camino iniciado debe profundizarse y extenderse. «Urge por tanto dar algunos pasos concretos, comenzando por abrir *espacios de participación* a las mujeres en diversos sectores y a todos los niveles, incluidos aquellos procesos en que se elaboran las decisiones».³⁴

Hay que decir gracias, sobre todo a *quien se encuentra en primera línea*. La disponibilidad misionera se ha reafirmado con una valiente expansión hacia los pueblos que esperan el primer anuncio del Evangelio. Nunca como en estos años ha habido tantas fundaciones, precisamente en momentos agravados por la dificultad numérica que sufren los Institutos. Buscando entre las señales de la historia una respuesta a las expectativas de la humanidad, la osadía y la audacia evangélica han empujado a los consagrados y a las consagradas a lugares difíciles hasta el riesgo y el sacrificio efectivo de la vida.³⁵

Con renovado esmero muchas personas consagradas encuentran en el ejercicio de las obras de misericordia evangélica enfermos que curar, necesitados de todo tipo, afligidos por pobreza antiguas y nuevas. También otros ministerios, como el de la educación, reciben de ellas una colaboración indispensable que hace madurar la fe a través de la catequesis o ejercita un verdadero apostolado intelectual. No faltan tampoco quienes sostienen con sacrificio y siempre con más amplias colaboraciones la voz de la Iglesia en los medios de comunicación que promueven la transformación social.³⁶ Una opción fuerte y convencida ha llevado a aumentar el número de religiosos y religiosas que viven entre los excluidos. En medio de una humanidad en movimiento, cuando tantas gentes se ven obligadas a emigrar, estos hombres y mujeres del Evangelio avanzan hacia la *frontera* por amor de Cristo, haciéndose cercanos a los últimos.

También es significativa la aportación eminentemente espiritual que ofrecen las monjas en la evangelización. Es «alma y fermento de las iniciativas apostólicas, dejando la participación activa en las mismas a quienes corresponde por vocación».³⁷ «De este modo, su vida se convierte en una misteriosa fuente de fecundidad apostólica y de bendición para la comunidad cristiana y para el mundo entero».³⁸

Conviene, en fin, recordar que en estos últimos años el *Martirologio del testimonio de la fe y del amor en la vida consagrada* se ha enriquecido notablemente. Las situaciones difíciles han exigido a no pocos de ellos la prueba suprema de amor en genuina fidelidad al Reino. Consagrados a Cristo y al servicio de su Reino han dado testimonio de la fidelidad del seguimiento hasta la cruz. Diversas las circunstancias, variadas las situaciones, pero una la causa del martirio: la fidelidad al Señor y a su Evangelio, «porque no es la pena la que hace al mártir, sino la causa».³⁹

Dóciles al Espíritu

10. Es éste un tiempo en que el Espíritu irrumpe, abriendo nuevas posibilidades. La dimensión carismática de las diversas formas de vida consagrada, siempre en camino y nunca completada, prepara en la Iglesia, en comunión con el Paráclito, la llegada de Aquél que debe venir, de Aquél que es ya el porvenir de la humanidad en camino. Como María Santísima, la primera consagrada, por virtud del Espíritu Santo y por el don total de sí misma ha engendrado a Cristo para redimir a la humanidad con una donación de amor, así las personas consagradas, perseverando en la apertura al Espíritu creador y manteniéndose en la humilde docilidad, hoy están llamadas a apostar por la caridad, «viviendo el compromiso de un amor activo y concreto con cada ser humano». ⁴⁰ Existe un vínculo particular de vida y de dinamismo entre el Espíritu Santo y la vida consagrada, por eso las personas consagradas deben perseverar en la docilidad al Espíritu Creador. Él obra según el deseo del Padre en honor de la gracia que le ha sido dada en el Hijo querido. Y es el mismo Espíritu quien irradia el esplendor del misterio sobre la entera existencia, gastada por el Reino de Dios y el bien de multitudes tan necesitadas y abandonadas. También el futuro de la vida consagrada se ha confiado al dinamismo del Espíritu, autor y dispensador de los carismas eclesiales, puestos por Él al servicio de la plenitud del conocimiento y actuación del Evangelio de Jesucristo.

Segunda Parte

LA VALENTÍA PARA AFRONTAR LAS PRUEBAS Y LOS RETOS

11. Una mirada realista a la situación de la Iglesia y del mundo nos obliga también a ocuparnos de *las dificultades en que vive la vida consagrada*. Todos somos conscientes de las pruebas y de las purificaciones a que hoy día está sometida. El gran tesoro del don de Dios está encerrado en frágiles vasijas de barro (cf. 2Co 4, 7) y el misterio del mal acecha también a quienes dedican a Dios toda su vida. Si se presta ahora una cierta atención a los sufrimientos y a los retos que hoy afligen a la vida consagrada no es para dar un juicio crítico o de condena, sino para mostrar, una vez más, toda la solidaridad y la cercanía amorosa de quien quiere compartir no sólo las alegrías sino también los dolores. Atendiendo a algunas dificultades particulares, no se debe olvidar que la historia de la Iglesia está guiada por Dios y que todo sirve para el bien de los que lo aman (cf. Rm 8, 28). En esta visión de fe, aun lo negativo puede ser ocasión para un nuevo comienzo, si en él se reconoce el rostro de Cristo, crucificado y abandonado, que se hizo solidario con nuestras limitaciones y, cargado con nuestros pecados, subió al leño de la cruz (cf. 1P 2, 24). ⁴¹ La gracia de Dios se realiza plenamente en la debilidad (cf. 2 Co 12, 9).

Descubrir el sentido y la calidad de la vida consagrada

12. Las dificultades que hoy deben afrontar las personas consagradas asumen múltiples rostros, sobre todo si tenemos en cuenta los diferentes contextos culturales en los que viven.

Con la disminución de los miembros en muchos Institutos y su envejecimiento, evidente en algunas partes del mundo, surge la pregunta de si la vida consagrada es todavía un testimonio visible, capaz de atraer a los jóvenes. Si como se afirma en algunos lugares el tercer milenio será el tiempo del protagonismo de los laicos, de las asociaciones y de los movimientos eclesiales, podemos preguntarnos: ¿cuál será el puesto reservado a las formas tradicionales de vida consagrada? Ella, nos recuerda Juan Pablo II, tiene una gran historia que construir junto con los fieles. ⁴²

Pero no podemos ignorar que, a veces, a la vida consagrada no se le tiene en la debida consideración, e incluso se da una cierta desconfianza frente a ella. Por otro lado, ante la progresiva crisis religiosa que asalta a gran parte de nuestra sociedad, las personas consagradas, hoy de manera particular, se ven obligadas a buscar nuevas formas de presencia y a ponerse no pocos interrogantes sobre el sentido de su identidad y de su futuro.

Junto al impulso vital, capaz de testimonio y de donación hasta el martirio, la vida consagrada conoce también la insidia de la mediocridad en la vida espiritual, del aburguesamiento progresivo y de la mentalidad consumista. La compleja forma de llevar a cabo los trabajos, pedida por las nuevas exigencias sociales y por la normativa de los Estados, junto a la tentación del eficientismo y del activismo, corren el riesgo de ofuscar la originalidad evangélica y de debilitar las motivaciones espirituales. Cuando los proyectos personales prevalecen sobre los comunitarios, pueden menoscabar profundamente la comunión de la fraternidad.

Son problemas reales, pero no hay que generalizar. Las personas consagradas no son las únicas que viven la tensión entre secularismo y auténtica vida de fe, entre la fragilidad de la propia humanidad y la fuerza de la gracia; ésta es la condición de todos los miembros de la Iglesia.

13. Las dificultades y los interrogantes que hoy vive la vida consagrada pueden traer un nuevo *kairós*, un tiempo de gracia. En ellos se oculta una auténtica llamada del Espíritu Santo a volver a descubrir las riquezas y las potencialidades de esta forma de vida.

El tener que convivir, por ejemplo, con una sociedad donde con frecuencia reina una cultura de muerte, puede convertirse en un reto a ser con más fuerza testigos, portadores y siervos de la vida. Los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, vividos por Cristo en la plenitud de su humanidad de Hijo de Dios y abrazados por su amor, aparecen como un camino para la plena realización de la persona en oposición a la deshumanización, un potente antídoto a la contaminación del espíritu, de la vida, de la cultura; proclaman la libertad de los hijos de Dios, la alegría de vivir según las bienaventuranzas evangélicas.

La impresión que algunos pueden tener de pérdida de estima por parte de ciertos sectores de la Iglesia por la vida consagrada, puede vivirse como una invitación a una purificación liberadora. La vida consagrada no busca las alabanzas y las consideraciones humanas; se recompensa con el gozo de continuar trabajando activamente al servicio del Reino de Dios, para ser germen de vida que crece en el secreto, sin esperar otra recompensa que la que el Padre dará al final (cf. *Mt* 6, 6). Encuentra su identidad en la llamada del Señor, en su seguimiento, amor y servicio incondicionales, capaces de colmar una vida y de darle plenitud de sentido.

Si en algunos lugares las personas consagradas son *pequeño rebaño* a causa de la disminución en el número, este hecho puede interpretarse como un signo providencial que invita a recuperar la propia tarea esencial de levadura, de fermento, de signo y de profecía. Cuanto más grande es la masa que hay que fermentar, tanto más rico de calidad deberá ser el fermento evangélico, y tanto más excelente el testimonio de vida y el servicio carismático de las personas consagradas.

La creciente toma de conciencia sobre la universalidad de la vocación a la santidad por parte de todos los cristianos,⁴³ lejos de considerar superfluo el pertenecer a un estado particularmente apto para conseguir la perfección evangélica, puede ser un ulterior motivo de gozo para las personas consagradas; están ahora más cercanas a los otros miembros del pueblo de Dios con los que comparten un camino común de seguimiento de Cristo, en una comunión más auténtica, en la emulación y en la reciprocidad, en la ayuda mutua de la comunión eclesial, sin superioridad o inferioridad. Al mismo tiempo, esta toma de conciencia es un llamamiento a comprender el valor del signo de la vida consagrada en relación con la santidad de todos los miembros de la Iglesia.

Si es verdad, en efecto, que todos los cristianos están llamados «a la santidad y a la perfección en su propio estado»,⁴⁴ las personas consagradas, gracias a una «nueva y especial consagración»⁴⁵ tienen la misión de hacer resplandecer la forma de vida de Cristo, a través del testimonio de los consejos evangélicos, como apoyo a la fidelidad de todo el cuerpo de Cristo. No es ésta una dificultad, es más bien un estímulo a la originalidad y a la aportación específica de los carismas de la vida consagrada, que son al mismo tiempo carismas de espiritualidad compartida y de misión en favor de la santidad de la Iglesia.

En definitiva estos retos pueden constituir un fuerte llamamiento a profundizar la vivencia propia de la vida consagrada, cuyo testimonio es hoy más necesario que nunca. Es oportuno recordar cómo los santos fundadores y fundadoras han sabido responder con una genuina creatividad carismática a los retos y a las dificultades del propio tiempo.

La función de los superiores y de las superiores

14. Descubrir el sentido y la calidad de la vida consagrada es tarea fundamental de los superiores y de las superiores, a los que se ha confiado el servicio de la autoridad, un deber exigente y a veces contestado. Eso requiere una presencia constante, capaz de animar y de proponer, de recordar la razón de ser de la vida consagrada, de ayudar a las personas que se les han confiado a una fidelidad siempre renovada a la llamada del Espíritu. Ningún superior puede renunciar a su misión de animación, de ayuda fraterna, de propuesta, de escucha, de diálogo. Sólo así toda la comunidad podrá encontrarse unida en la plena fraternidad y en el servicio apostólico y ministerial. Siguen siendo de gran actualidad las indicaciones ofrecidas por el documento de nuestra Congregación *La vida fraterna en comunidad* cuando, al hablar de los aspectos de la autoridad que hoy es necesario valorar, reclama la función de autoridad espiritual, de autoridad creadora de unidad, de autoridad que sabe tomar la decisión final y garantizar su ejecución.⁴⁶

A cada uno de sus miembros se le pide una participación convencida y personal en la vida y en la misión de la propia comunidad. Aun cuando en última instancia, y según el derecho propio, corresponde a la autoridad tomar las decisiones y hacer las opciones, el diario camino de la vida fraterna en comunidad pide una participación que permite el ejercicio del diálogo y del discernimiento. Cada uno y toda la comunidad pueden, así, comparar la propia vida con el proyecto de Dios, haciendo juntos su voluntad.⁴⁷ La corresponsabilidad y la participación se ejercen también en los diversos tipos de consejos a varios niveles, lugares en los que debe reinar de tal modo la plena comunión que se perciba la presencia del Señor que ilumina y guía. El Santo Padre no ha dudado en recordar *la antigua sabiduría* de la tradición monástica para un recto ejercicio concreto de la espiritualidad de comunión que promueve y asegura la activa participación de todos.⁴⁸

En todo esto ayudará una seria formación permanente, en el interior de una radical reconsideración del problema de la formación en los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, para un camino auténtico de renovación: éste, en efecto, «depende principalmente de la formación de sus miembros».⁴⁹

La formación permanente

15. El tiempo en que vivimos impone una reflexión general acerca de la formación de las personas consagradas, ya no limitada a un periodo de la vida. No sólo para que sean siempre más capaces de insertarse en una realidad que cambia con un ritmo muchas veces frenético, sino también porque es la misma vida consagrada la que exige por su naturaleza una disponibilidad constante en quienes son llamados a ella. Si, en efecto, la vida consagrada es en sí misma «una progresiva asimilación de los sentimientos de Cristo»,⁵⁰ parece evidente que tal camino no podrá sino durar toda la vida, para comprometer *toda* la persona, corazón, mente y fuerzas (cf. *Mt 22, 37*), y hacerla semejante al Hijo que se dona al Padre por la humanidad. Concebida así la formación, no es sólo tiempo *pedagógico* de preparación a los votos, sino que representa un modo *teológico* de pensar la misma vida consagrada, que es en sí formación nunca terminada, «participación en la acción del Padre que, mediante el Espíritu, infunde en el corazón ... los sentimientos del Hijo».⁵¹

Por tanto, es muy importante que toda persona consagrada sea formada en la libertad de aprender durante toda la vida, en toda edad y en todo momento, en todo ambiente y contexto humano, de toda persona y de toda cultura, para dejarse instruir por cualquier parte de verdad y belleza que encuentra junto a sí. Pero, sobre todo, deberá aprender a dejarse formar por la vida de cada día, por su propia comunidad y por sus hermanos y hermanas, por las cosas de siempre, ordinarias y extraordinarias, por la oración y por el cansancio apostólico, en la alegría y en el sufrimiento, hasta el momento de la muerte.

Serán decisivas, por tanto, *la apertura hacia el otro y la alteridad*, y, en particular, *la relación con el tiempo*. Las personas en formación continua se apropian del tiempo, no lo padecen, lo acogen como don y entran con sabiduría en los varios ritmos (diario, semanal, mensual, anual) de la vida misma, buscando la sintonía entre ellos y el ritmo fijado por Dios inmutable y eterno, que señala *los días, los siglos y el tiempo*. De modo particular, la persona consagrada aprende a dejarse modelar *por el año litúrgico*, en cuya escuela revive gradualmente en sí los misterios de la vida del Hijo de Dios con sus mismos sentimientos, para *caminar desde Cristo* y desde su Pascua de muerte y resurrección todos los días de su vida.

La animación vocacional

16. Uno de los primeros frutos de un camino de formación permanente es la capacidad diaria de vivir la vocación como don siempre nuevo, que se acoge con un corazón agradecido. Un don al que hay que corresponder con una actitud cada vez más responsable, y que hay que testimoniar con mayor convicción y capacidad de contagio, para que los demás puedan sentirse llamados por Dios para aquella vocación particular o por otros caminos. El consagrado es también por naturaleza animador vocacional; en efecto, quien ha sido llamado, tiene que llamar. Existe, pues, una unión natural entre formación permanente y animación vocacional.

El servicio a las vocaciones es uno de los nuevos y más comprometidos retos que ha de afrontar hoy la vida consagrada. Por un lado la globalización de la cultura y la complejidad de las relaciones sociales hacen difíciles las opciones de vida radicales y duraderas; por otro, el mundo vive en una creciente experiencia de sufrimientos materiales y morales que minan la dignidad misma del ser humano y exigen, con ruego silencioso, que haya quien anuncie con fuerza el mensaje de paz y de esperanza, que lleve la salvación de Cristo. Resuenan en nuestras mentes las palabras de Jesús a sus apóstoles: «La mies es abundante y los obreros pocos. Rogad al Dueño de la mies que mande obreros a su mies» (Mt 9, 37-38; Lc 10, 2).

El primer compromiso de la pastoral vocacional es siempre la oración. Sobre todo allí donde son raros los ingresos en la vida consagrada, se necesita una fe renovada en el Dios que puede hacer surgir de las piedras hijos de Abrahán (cf. Mt 3, 9) y hacer fecundos los senos estériles si es invocado con confianza. Todos los fieles, y sobre todo los jóvenes, están comprometidos en esta manifestación de fe en Dios, que es el único que puede llamar y enviar obreros a su mies. Toda la Iglesia local, obispos, presbíteros, laicos, personas consagradas, está llamada a asumir la responsabilidad ante las vocaciones de particular consagración.

El camino maestro de la promoción vocacional a la vida consagrada es el que el mismo Señor inició cuando dijo a los apóstoles Juan y Andrés: «*Venid y veréis*» (Jn 1, 39). Este encuentro, acompañado por el compartir la vida, exige a las personas consagradas vivir profundamente su consagración para ser un signo visible de la alegría que Dios da a quien escucha su llamada. De ahí la necesidad de comunidades acogedoras y capaces de compartir su ideal de vida con los jóvenes, dejándose interpelar por sus exigencias de autenticidad, dispuestas a caminar con ellos.

Ambiente privilegiado para este anuncio vocacional es la Iglesia local. Aquí todos los ministerios y carismas expresan su reciprocidad⁵² y realizan juntos la comunión en el único Espíritu de Cristo y la multiplicidad de sus manifestaciones. La presencia activa de las personas consagradas ayudará a las comunidades cristianas a ser *laboratorios de la fe*,⁵³ lugares de búsqueda, de reflexión y de encuentro, de comunión y de servicio apostólico, en los que todos se sienten partícipes en la edificación del Reino de Dios en medio de los hombres. Se crea así el clima característico de la Iglesia como familia de Dios, un ambiente que facilita el mutuo conocimiento, el compartir y el *contagio* de los valores propios que están al origen de la donación de la propia vida a la causa del Reino.

17. La atención a las vocaciones es una tarea crucial para el porvenir de la vida consagrada. La disminución de las vocaciones particularmente en el mundo occidental y su crecimiento en Asia y en África está perfilando una nueva geografía de la presencia de la vida consagrada en la Iglesia y nuevos equilibrios culturales en la vida de los Institutos. Este estado de vida, que con la profesión de los consejos

evangélicos da a los rasgos característicos de Jesús una típica y permanente visibilidad en medio del mundo,⁵⁴ vive hoy un tiempo particular de reflexión y de búsqueda con modalidades nuevas y en culturas nuevas. Éste es ciertamente un inicio prometedor para el desarrollo de expresiones inexploradas de sus múltiples formas carismáticas.

Las transformaciones en marcha piden directamente a cada uno de los Institutos de vida consagrada y a las Sociedades de vida apostólica dar un fuerte sentido evangélico a su presencia en la Iglesia y a su servicio a la humanidad. La pastoral de las vocaciones exige desarrollar nuevas y más profundas capacidades de encuentro; ofrecer, con el testimonio de la vida, itinerarios peculiares de seguimiento de Cristo y de santidad; anunciar, con fuerza y claridad, la libertad que brota de una vida pobre, que tiene como único tesoro el Reino de Dios; la profundidad del amor de una existencia casta, que quiere tener un solo corazón: el de Cristo; la fuerza de santificación y renovación encerrada en una vida obediente, que tiene un único horizonte: dar cumplimiento a la voluntad de Dios para la salvación del mundo.

La promoción de las vocaciones hoy es un deber que no se puede delegar de manera exclusiva en algunos especialistas ni separarlo de una verdadera y propia pastoral juvenil que haga sentir sobre todo el amor concreto de Cristo hacia los jóvenes. Cada comunidad y todos los miembros del Instituto están llamados a hacerse cargo del contacto con los jóvenes, de una pedagogía evangélica del seguimiento de Cristo y de la transmisión del carisma; los jóvenes esperan que se sepan proponer estilos de vida auténticamente evangélicos y caminos de iniciación a los grandes valores espirituales de la vida humana y cristiana. Son, por tanto, las personas consagradas las que deben descubrir el arte pedagógico de suscitar y sacar a la luz los profundos interrogantes, con mucha frecuencia escondidos en el corazón de la persona, en particular de los jóvenes. Esas personas, acompañando el camino de discernimiento vocacional, ayudarán a mostrar la fuente de su identidad. Comunicar la propia experiencia de vida es siempre hacer memoria y volver a ver la luz que guió la elección vocacional personal.

Los caminos formativos

18. En lo que atañe a la formación, nuestro Dicasterio ha publicado dos documentos, *Potissimum institutioni* y *La colaboración entre los Institutos para la formación*. Somos bien conscientes de los retos siempre nuevos que los Institutos deben afrontar en este campo.

Las nuevas vocaciones que llaman a las puertas de la vida consagrada presentan profundas diferencias y necesitan atenciones personales y metodológicas adecuadas para asumir su concreta situación humana, espiritual y cultural. Por esto es necesario poner en marcha un discernimiento sereno, libre de las tentaciones del número o de la eficacia, para verificar, a la luz de la fe y de las posibles contraindicaciones, la veracidad de la vocación y la rectitud de intenciones. Los jóvenes tienen necesidad de ser estimulados hacia los altos ideales del seguimiento radical de Cristo y a las exigencias profundas de la santidad, en vista de una vocación que los supera y quizá va más allá del proyecto inicial que los ha empujado a entrar en un determinado Instituto. La formación, por tanto, deberá tener las características de la *iniciación al seguimiento radical de Cristo*. Si el fin de la vida consagrada consiste en la conformación con el Señor Jesús, es necesario poner en marcha un itinerario de progresiva asimilación de los sentimientos de Cristo hacia el Padre.⁵⁵ Esto ayudará a integrar conocimientos teológicos, humanísticos y técnicos con la vida espiritual y apostólica del Instituto y conservará siempre la característica de *escuela de santidad*.

Los retos más comprometidos que la formación tiene que afrontar provienen de los valores que dominan la cultura globalizada de nuestros días. El anuncio cristiano de la vida como vocación, nacida de un proyecto de amor del Padre y necesitada de un encuentro personal y salvífico con Cristo en la Iglesia, se debe confrontar con concepciones y proyectos dominados por culturas e historias sociales extremadamente diversificadas. Existe el riesgo de que las elecciones subjetivas, los proyectos individuales y las orientaciones locales se sobrepongan a la regla, al estilo de vida comunitaria y al proyecto apostólico del Instituto. Es necesario poner en práctica un diálogo formativo capaz de acoger las características humanas, sociales y espirituales de las que cada uno es portador, de distinguir en ellas los límites humanos, que piden una superación, y las invitaciones del Espíritu, que pueden renovar la vida del individuo y del Instituto. En un tiempo de profundas transformaciones, la formación deberá estar atenta a

arraigar en el corazón de los jóvenes consagrados los valores humanos, espirituales y carismáticos necesarios, que los hagan aptos para vivir una *fidelidad dinámica*,⁵⁶ en la estela de la tradición espiritual y apostólica del Instituto.

La interculturalidad, las diferencias de edad y el diverso planteamiento caracterizan cada vez más a los Institutos de vida consagrada. La formación deberá educar al diálogo comunitario en la cordialidad y en la caridad de Cristo, enseñando a acoger las diversidades como riqueza y a integrar los diversos modos de ver y sentir. Así la búsqueda constante de la unidad en la caridad se convertirá en *escuela de comunión* para las comunidades cristianas y propuesta de fraterna convivencia entre los pueblos.

Además se deberá prestar particular atención a una formación cultural de acuerdo con los tiempos y en diálogo con la búsqueda de sentido del hombre de hoy. Por esto se pide una mayor preparación en el campo filosófico, teológico, psico-pedagógico y una orientación más profunda sobre la vida espiritual, modelos más adecuados y respetuosos con las culturas en las que nacen las nuevas vocaciones, itinerarios bien definidos para la formación permanente, y, sobre todo, se desea que se destinen a la formación las mejores energías, aunque esto comporte notables sacrificios. Dedicar personal cualificado y su adecuada preparación es tarea prioritaria.

Debemos ser sumamente generosos en dedicar tiempo y las mejores energías a la formación. Las personas de los consagrados son, en efecto, uno de los bienes más preciados de la Iglesia. Sin ellas, todos los planes formativos y apostólicos se quedan en teoría, en deseos inútiles. Sin olvidar que, en una época acelerada como la nuestra, lo que hace falta más que otra cosa es tiempo, perseverancia y espera paciente para alcanzar los objetivos formativos. En unas circunstancias en las que prevalece la rapidez y la superficialidad, necesitamos serenidad y profundidad porque en realidad la persona se va forjando muy lentamente.

Algunos retos particulares

19. Si se ha subrayado la necesidad de la calidad de la vida y el cuidado que se debe tener con las exigencias formativas es porque estos parecen ser los aspectos más urgentes. La Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica quisiera estar cercana a las personas consagradas en todos los problemas y continuar un diálogo cada vez más sincero y constructivo.

Los Padres de la Plenaria son conscientes de esta necesidad y han manifestado el deseo de un mayor conocimiento y colaboración con los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica. Su presencia en la Iglesia local, y en particular la de las diversas congregaciones de derecho diocesano, la de las Vírgenes consagradas y de los eremitas, exige una especial atención por parte del Obispo diocesano y de su presbiterio.

Al mismo tiempo, son sensibles a los interrogantes que se ponen religiosos y religiosas respecto a las grandes obras a las que hasta el momento se han dedicado en la línea de los respectivos carismas: hospitales, colegios, escuelas, casas de acogida y de retiro. En algunas partes del mundo se las piden con urgencia, en otras son difíciles de regentar. Para encontrar caminos valientes se necesita creatividad, cautela, diálogo entre los miembros del Instituto, entre los Institutos con obras semejantes y con los responsables de la Iglesia particular.

También son muy actuales las temáticas de la inculturación. Miran la manera de encarnar la vida consagrada, la adaptación de las formas de espiritualidad y de apostolado, las formas de gobierno, la formación, la gestión de los recursos y de los bienes económicos, el desarrollo de la misión. Los deseos expresados por el Papa a toda la Iglesia valen también para la vida consagrada: «El cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta *exigencia de inculturación*. Permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado».⁵⁷ De una verdadera inculturación se espera un notable enriquecimiento y un nuevo impulso espiritual y apostólico para la vida consagrada y para toda la Iglesia.

Podríamos revisar otras muchas expectativas de la vida consagrada al comienzo de este nuevo milenio y no acabaríamos nunca, porque el Espíritu empuja siempre hacia adelante, siempre más allá. La palabra del Maestro debe suscitar en todos sus discípulos y discípulas un gran entusiasmo para recordar con gratitud el pasado, vivir con pasión el presente y abrirnos con confianza al futuro.⁵⁸

Escuchando la invitación hecha por el Papa Juan Pablo II a toda la Iglesia, la vida consagrada decididamente debe caminar desde Cristo, contemplando su rostro, favoreciendo los caminos de la espiritualidad como vida, pedagogía y pastoral: «La Iglesia espera también vuestra colaboración, hermanos y hermanas consagrados, para avanzar a lo largo de este nuevo tramo de camino según las orientaciones que he trazado en la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte: contemplar el rostro de Cristo, partir de Él, ser testigos de su amor*».⁵⁹ Sólo entonces la vida consagrada encontrará nuevo vigor para ponerse al servicio de toda la Iglesia y de la entera humanidad.

Tercera Parte

LA VIDA ESPIRITUAL EN EL PRIMER LUGAR

20. La vida consagrada, como toda forma de vida cristiana, es por su naturaleza dinámica, y cuantos son llamados por el Espíritu a abrazarla tienen necesidad de renovarse constantemente en el crecimiento hasta llegar a la unidad perfecta del Cuerpo de Cristo (cf. *Ef 4, 13*). Nació por el impulso creador del Espíritu que ha movido a los fundadores y fundadoras por el camino del Evangelio suscitando una admirable variedad de carismas. Ellos, disponibles y dóciles a su guía, han seguido a Cristo más de cerca, han entrado en su intimidad y han compartido completamente su misión.

Su experiencia del Espíritu exige no sólo que la conserven cuantos les han seguido, sino también que la profundicen y la desarrollen.⁶⁰ También hoy el Espíritu Santo pide disponibilidad y docilidad a su acción siempre nueva y creadora. Solo Él puede mantener constante la frescura y la autenticidad de los comienzos y, al mismo tiempo, infundir el coraje de la audacia y de la creatividad para responder a los signos de los tiempos.

Es preciso, por tanto, dejarse conducir por el Espíritu al descubrimiento siempre renovado de Dios y de su Palabra, a un amor ardiente por Él y por la humanidad, a una nueva comprensión del carisma recibido. Se trata de dirigir la mirada a la espiritualidad entendida en el sentido más fuerte del término, o sea *la vida según el Espíritu*. La vida consagrada hoy necesita sobre todo de un impulso espiritual, que ayude a penetrar en lo concreto de la vida el sentido evangélico y espiritual de la consagración bautismal y de su *nueva y especial consagración*.

«La vida espiritual, por tanto, debe ocupar el primer lugar en el programa de las Familias de vida consagrada, de tal modo que cada Instituto y cada comunidad aparezcan como escuelas de auténtica espiritualidad evangélica».⁶¹ Debemos dejar que el Espíritu abra abundantemente las fuentes de agua viva que brotan de Cristo. Es el Espíritu quien nos hace reconocer en Jesús de Nazaret al Señor (cf. *1Co 12, 3*), el que hace oír la llamada a su seguimiento y nos identifica con él: «el que no tiene el Espíritu de Cristo, no es de Cristo» (*Rm 8, 9*). Él es quien, haciéndonos hijos en el Hijo, da testimonio de la paternidad de Dios, nos hace conscientes de nuestra filiación y nos da el valor de llamarlo «Abba, Padre» (*Rm 8, 15*). Él es quien infunde el amor y engendra la comunión. En definitiva, la vida consagrada exige un renovado esfuerzo a la santidad que, en la simplicidad de la vida de cada día, tenga como punto de mira el radicalismo del sermón de la montaña,⁶² del amor exigente, vivido en la relación personal con el Señor, en la vida de comunión fraterna, en el servicio a cada hombre y a cada mujer. Tal novedad interior, enteramente animada por la fuerza del Espíritu y proyectada hacia el Padre en la búsqueda de su Reino, consentirá a las personas consagradas *caminar desde Cristo* y ser testigos de su amor.

La llamada a descubrir las propias raíces y las propias opciones en la espiritualidad abre caminos hacia el futuro. Se trata, ante todo, de vivir en plenitud *la teología de los consejos evangélicos a partir del modelo de vida trinitario*, según las enseñanzas de *Vita consecrata*,⁶³ con una nueva oportunidad de confrontarse con las fuentes de los propios carismas y de los propios textos constitucionales, siempre abiertos a nuevas

y más comprometidas interpretaciones. El sentido dinámico de la espiritualidad ofrece la ocasión de profundizar, en esta época de la Iglesia, una espiritualidad más eclesial y comunitaria, más exigente y madura en la ayuda recíproca en la consecución de la santidad, más generosa en las opciones apostólicas. Finalmente, una espiritualidad más abierta para ser *pedagogía y pastoral de la santidad* en el interior de la vida consagrada y en su irradiación a favor de todo el pueblo de Dios. El Espíritu Santo es el alma y el animador de la espiritualidad cristiana, por esto es preciso confiarse a su acción que parte del íntimo de los corazones, se manifiesta en la comunión y se amplía en la misión.

Caminar desde Cristo

21. Es necesario, por tanto, adherirse cada vez más a Cristo, centro de la vida consagrada, y retomar un camino de conversión y de renovación que, como en la experiencia primera de los apóstoles, antes y después de su resurrección, sea un *caminar desde Cristo*. Sí, es necesario caminar desde Cristo, porque de Él han partido los primeros discípulos en Galilea; de Él, a lo largo de la historia de la Iglesia, han salido hombres y mujeres de toda condición y cultura que, consagrados por el Espíritu en virtud de la llamada, por Él han dejado familia y patria y lo han seguido incondicionalmente, haciéndose disponibles para el anuncio del Reino y para hacer el bien a todos (cf. *Hch* 10, 38).

El conocimiento de la propia pobreza y fragilidad y, a la vez, de la grandeza de la llamada, ha llevado con frecuencia a repetir con el apóstol Pedro: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (*Lc* 5, 8). Sin embargo, el don de Dios ha sido más fuerte que la insuficiencia humana. Y Cristo mismo, en efecto, se ha hecho presente en las comunidades que a lo largo de los siglos se han reunido en su nombre, las ha colmado de sí y de su Espíritu, las ha orientado hacia el Padre, las ha guiado por los caminos del mundo al encuentro de los hermanos y hermanas, las ha hecho instrumentos de su amor y constructoras del Reino en comunión con todas las demás vocaciones en la Iglesia.

Las personas consagradas pueden y deben caminar desde Cristo, porque Él mismo ha venido primero a su encuentro y les acompaña en el camino (cf. *Lc* 24, 13-22). Su vida es la proclamación de la primacía de la gracia;⁶⁴ sin Cristo no pueden hacer nada (cf. *Jn* 15, 5); en cambio todo lo pueden en aquél que los conforta (cf. *Flp* 4, 13).

22. *Caminar desde Cristo* significa proclamar que la vida consagrada es especial seguimiento de Cristo, «*memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos».⁶⁵ Esto conlleva una particular comunión de amor con Él, constituido el centro de la vida y fuente continua de toda iniciativa. Es, como recuerda la Exhortación apostólica *Vita consecrata*, experiencia del compartir, «especial gracia de intimidad»;⁶⁶ «identificarse con Él, asumiendo sus sentimientos y su forma de vida»,⁶⁷ es una vida «afianzada por Cristo»,⁶⁸ «tocada por la mano de Cristo, conducida por su voz y sostenida por su gracia».⁶⁹

Toda la vida de consagración sólo puede ser comprendida desde este punto de partida: los *consejos evangélicos* tienen sentido en cuanto ayudan a cuidar y favorecer el amor por el Señor en plena docilidad a su voluntad; la *vida fraterna* está motivada por aquel que reúne junto a sí y tiene como fin gozar de su constante presencia; la *misión* es su mandato y lleva a la búsqueda de su rostro en el rostro de aquellos a los que se envía para compartir con ellos la experiencia de Cristo.

Éstas fueron las intenciones de los fundadores de las diferentes comunidades e institutos de vida consagrada. Éstos los ideales que animaron generaciones de mujeres y hombres consagrados.

Caminar desde Cristo significa reencontrar el primer amor, el destello inspirador con que se comenzó el seguimiento. Suya es la primacía del amor. El seguimiento es sólo la respuesta de amor al amor de Dios. Si «nosotros amamos» es «porque Él nos ha amado primero» (*1Jn* 4, 10.19). Eso significa reconocer su amor personal con aquel íntimo conocimiento que hacía decir al apóstol Pablo: «Cristo *me* ha amado y ha dado su vida *por mí*» (*Ga* 2, 20).

Sólo el conocimiento de ser objeto de un amor infinito puede ayudar a superar toda dificultad personal y del Instituto. Las personas consagradas no podrán ser creativas, capaces de renovar el Instituto y abrir nuevos caminos de pastoral, si no se sienten animadas por este amor. Este amor es el que les hace fuertes y audaces y el que les infunde valor y osadía.

Los votos con que los consagrados se comprometen a vivir los consejos evangélicos confieren toda su radicalidad a la respuesta de amor. La virginidad ensancha el corazón en la medida del amor de Cristo y les hace capaces de amar como Él ha amado. La pobreza les hace libres de la esclavitud de las cosas y necesidades artificiales a las que empuja la sociedad de consumo, y les hace descubrir a Cristo, único tesoro por el que verdaderamente vale la pena vivir. La obediencia pone la vida enteramente en sus manos para que la realice según el diseño de Dios y haga una obra maestra. Se necesita el valor de un seguimiento generoso y alegre.

Contemplar los rostros de Cristo

23. El camino que la vida consagrada debe emprender al comienzo del nuevo milenio está guiado por la contemplación de Cristo, con la mirada «más que nunca *fija en el rostro del Señor*». ⁷⁰ Pero, ¿dónde contemplar concretamente el rostro de Cristo? Hay una multiplicidad de presencias que es preciso descubrir de manera siempre nueva.

Él está siempre presente en su Palabra y en los Sacramentos, de manera especial en la Eucaristía. Vive en su Iglesia, se hace presente en la comunidad de los que están unidos en su nombre. Está delante de nosotros en cada persona, identificándose de modo particular con los pequeños, con los pobres, con el que sufre, con el más necesitado. Viene a nuestro encuentro en cada acontecimiento gozoso o triste, en la prueba y en la alegría, en el dolor y en la enfermedad.

La santidad es el fruto del encuentro con Él en las muchas presencias donde podemos descubrir su rostro de Hijo de Dios, un rostro doliente y, a la vez, el rostro del Resucitado. Como Él se hizo presente en el diario vivir, así también hoy está en la vida cotidiana donde continúa mostrando su rostro. Para reconocerlo es preciso una mirada de fe, formada en la familiaridad con la Palabra de Dios, en la vida sacramental, en la oración y sobre todo en el ejercicio de la caridad, porque sólo el amor permite conocer plenamente el Misterio.

Podemos señalar algunos *lugares* privilegiados en los que se puede contemplar el rostro de Cristo, *para un renovado compromiso en la vida del Espíritu*. Éstos son los caminos de una espiritualidad vivida, compromiso prioritario en este tiempo, ocasión de releer en la vida y en la experiencia diaria las riquezas espirituales del propio carisma, en un contacto renovado con las mismas fuentes que han hecho surgir, *por la experiencia del Espíritu* de los fundadores y de las fundadoras, el destello de la vida nueva y de las obras nuevas, las específicas relecturas del Evangelio que se encuentran en cada carisma.

La Palabra de Dios

24. Vivir la espiritualidad significa sobre todo partir de la persona de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, presente en su Palabra, «primera fuente de toda espiritualidad», como recuerda Juan Pablo II a los consagrados. ⁷¹ La santidad no se concibe si no es a partir de una renovada escucha de la Palabra de Dios. «En particular —leemos en la *Novo millennio ineunte*— es necesario que la escucha de la Palabra se convierta en un encuentro vital, ... que permita encontrar en el texto bíblico la palabra viva que interpela, orienta y modela la existencia». ⁷² Es allí, en efecto, donde el Maestro se revela, educa el corazón y la mente. Es allí donde se madura la visión de fe, aprendiendo a ver la realidad y los acontecimientos con la mirada misma de Dios, hasta tener el pensamiento de Cristo (cf. *1Co* 2, 16).

El Espíritu Santo ha iluminado con luz nueva la Palabra de Dios a los fundadores y fundadoras. De ella ha brotado cada carisma y de ella quiere ser expresión cada Regla. En línea de continuidad con los fundadores y fundadoras, sus discípulos también hoy están llamados a acoger y guardar en el corazón la Palabra de Dios, para que siga siendo lámpara para sus pasos y luz en su sendero (cf. *Sa/* 118, 105).

Entonces el Espíritu Santo podrá guiarlos a la verdad plena (cf. *Jn* 16, 13).

La Palabra de Dios es el alimento para la vida, para la oración y para el camino diario, el principio de unificación de la comunidad en la unidad de pensamiento, la inspiración para la constante renovación y para la creatividad apostólica. El Concilio Vaticano II ya había indicado la vuelta al Evangelio como el primer gran principio de renovación.⁷³

Como en toda la Iglesia, también dentro de las comunidades y de los grupos de consagrados y consagradas, en estos años se ha desarrollado un contacto más vivo e inmediato con la Palabra de Dios. Es un camino que hay que recorrer cada vez con nueva intensidad. «Es necesario —ha dicho el Papa— que no os canséis de hacer un alto en la meditación de la Sagrada Escritura y, sobre todo, de los santos Evangelios, para que se impriman en vosotros los rasgos del Verbo Encarnado».⁷⁴

La vida fraterna en comunidad favorece también el redescubrimiento de la dimensión eclesial de la Palabra: acogerla, meditarla, vivirla juntos, comunicar las experiencias que de ella florecen y así adentrarse en una auténtica espiritualidad de comunión.

En este contexto, conviene recordar la necesidad de una constante referencia a la Regla, porque en la Regla y en las Constituciones «se contiene un itinerario de seguimiento, caracterizado por un carisma específico reconocido por la Iglesia».⁷⁵ Este itinerario de seguimiento traduce la particular interpretación del Evangelio dada por los fundadores y por las fundadoras, dóciles al impulso del Espíritu, y ayuda a los miembros del Instituto a vivir concretamente según la Palabra de Dios.

Alimentados por la Palabra, transformados en hombres y mujeres nuevos, libres, evangélicos, los consagrados podrán ser auténticos *siervos de la Palabra* en el compromiso de la evangelización. Así es como cumplen una prioridad para la iglesia al comienzo del nuevo milenio: «Hace falta reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés».⁷⁶

Oración y contemplación

25. La oración y la contemplación son el lugar de la acogida de la Palabra de Dios y, a la vez, ellas mismas surgen de la escucha de la Palabra. Sin una vida interior de amor que atrae a sí al Verbo, al Padre, al Espíritu (cf. *Jn* 14, 23) no puede haber mirada de fe; en consecuencia, la propia vida pierde gradualmente el sentido, el rostro de los hermanos se hace opaco y es imposible descubrir en ellos el rostro de Cristo, los acontecimientos de la historia quedan ambiguos cuando no privados de esperanza, la misión apostólica y caritativa degenera en una actividad dispersiva.

Toda vocación a la vida consagrada ha nacido de la contemplación, de momentos de intensa comunión y de una profunda relación de amistad con Cristo, de la belleza y de la luz que se ha visto resplandecer en su rostro. Allí ha madurado el deseo de estar siempre con el Señor —«¡qué hermoso es estar aquí!» (*Mt* 17, 4)— y de seguirlo. Toda vocación debe madurar constantemente en esta intimidad con Cristo. «Vuestro primer cuidado, por tanto —recuerda Juan Pablo II a las personas consagradas—, no puede estar más que en la línea de la *contemplación*. Toda realidad de vida consagrada nace cada día y se regenera en la incesante contemplación del rostro de Cristo».⁷⁷

Los monjes y las monjas, así como los eremitas, con diversa modalidad, dedican más espacio a la alabanza coral de Dios y a la oración silenciosa prolongada. Los miembros de los institutos seculares, así como las vírgenes consagradas en el mundo, ofrecen a Dios los gozos y los sufrimientos, las aspiraciones y las súplicas de todos los hombres y contemplan el rostro de Cristo que reconocen en los rostros de los hermanos y en los hechos de la historia, en el apostolado y en el trabajo de cada día. Las religiosas y los religiosos dedicados a la enseñanza, a los enfermos, a los pobres encuentran allí el rostro del Señor. Para los misioneros y los miembros de las Sociedades de vida apostólica el anuncio del Evangelio se vive, a ejemplo del apóstol Pablo, como auténtico culto (cf. *Rm* 1, 6). Toda la Iglesia goza y se beneficia de la pluralidad de formas de oración y de la variedad de modos de contemplar el único rostro de Cristo.

Al mismo tiempo se nota que, ya desde hace muchos años, la Liturgia de las Horas y la celebración de la Eucaristía han conseguido un puesto central en la vida de todo tipo de comunidad y de fraternidad, dándoles vitalidad bíblica y eclesial. Esas favorecen también la mutua edificación y pueden convertirse en un testimonio para ser, delante de Dios y con Él, «*la casa y la escuela de comunión*». ⁷⁸ Una auténtica vida espiritual exige que todos, en las diversas vocaciones, dediquen regularmente, cada día, momentos apropiados para profundizar en el coloquio silencioso con Aquél por quien se saben amados, para compartir con Él la propia vida y recibir luz para continuar el camino diario. Es una práctica a la que es necesario ser fieles, porque somos acechados constantemente por la alienación y la disipación provenientes de la sociedad actual, especialmente de los medios de comunicación. A veces la fidelidad a la oración personal y litúrgica exigirá un auténtico esfuerzo para no dejarse consumir por un activismo destructor. En caso contrario no se produce fruto: «Como el sarmiento no puede dar fruto por sí, si no permanece en la vid, así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí» (Jn 15, 4).

La Eucaristía lugar privilegiado para el encuentro con el Señor

26. Dar un puesto prioritario a la espiritualidad quiere decir partir de la recuperada *centralidad de la celebración eucarística*, lugar privilegiado para el encuentro con el Señor. Allí Él se hace nuevamente presente en medio de sus discípulos, explica las Escrituras, hace arder el corazón e ilumina la mente, abre los ojos y se hace reconocer (cf. Lc 24, 13-35). La invitación de Juan Pablo II hecha a los consagrados es particularmente vibrante: «Encontradlo, queridísimos, y contempladlo de modo especial en la *Eucaristía*, celebrada y adorada cada día, como fuente y culmen de la existencia y de la acción apostólica». ⁷⁹ En la Exhortación apostólica *Vita consecrata* exhortaba a participar diariamente en el Sacramento de la Eucaristía y a su asidua y prolongada adoración. ⁸⁰ La Eucaristía, memorial del sacrificio del Señor, corazón de la vida de la Iglesia y de cada comunidad, aviva desde dentro la oblación renovada de la propia existencia, el proyecto de vida comunitaria, la misión apostólica. Todos tenemos necesidad del viático diario del encuentro con el Señor, para incluir la cotidianidad en el tiempo de Dios que la celebración del memorial de la Pascua del Señor hace presente.

Aquí se puede llevar a cabo en plenitud la *intimidad* con Cristo, la *identificación con Él*, la *total conformación a Él*, a la cual los consagrados están llamados por vocación. ⁸¹ En la Eucaristía, efectivamente, el Señor Jesús nos asocia a sí en la propia oferta pascual al Padre: ofrecemos y somos ofrecidos. La misma consagración religiosa asume una estructura eucarística: es total oblación de sí estrechamente asociada al sacrificio eucarístico.

Aquí se concentran todas las formas de oración, viene proclamada y acogida la Palabra de Dios, somos interpelados sobre la relación con Dios, con los hermanos, con todos los hombres: es el sacramento de la filiación, de la fraternidad y de la misión. Sacramento de unidad con Cristo, la Eucaristía es contemporáneamente sacramento de la unidad eclesial y de la unidad de la comunidad de consagrados. En definitiva, es «fuente de la espiritualidad de cada uno y del Instituto». ⁸²

Para que produzca con plenitud los esperados frutos de comunión y de renovación no pueden faltar las condiciones esenciales, sobre todo el perdón y el compromiso del amor mutuo. Según la enseñanza del Señor, antes de presentar la ofrenda sobre el altar es necesaria la plena reconciliación fraterna (cf. Mt 5, 23). No se puede celebrar el sacramento de la unidad permaneciendo indiferentes los unos con los otros. Se debe, por tanto, tener presente que estas *condiciones esenciales* son también *fruto y signo* de una Eucaristía bien celebrada. Porque es sobre todo en la comunión con Jesús eucaristía donde nosotros alcanzamos la capacidad de amar y de perdonar. Además, cada celebración debe convertirse en la ocasión para renovar el compromiso de dar la vida los unos por los otros en la acogida y en el servicio. Entonces, para la celebración eucarística valdrá verdaderamente, en modo eminente, la promesa de Cristo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20), y, en torno a ella, la comunidad se renovará cada día.

En estas condiciones, la comunidad de los consagrados que vive el misterio pascual, renovado cada día en la Eucaristía, se convierte en testimonio de comunión y signo profético de fraternidad para la sociedad dividida y herida. De la Eucaristía nace, efectivamente, la espiritualidad de comunión, tan necesaria para

establecer el diálogo de la caridad que el mundo de hoy tanto necesita.⁸³

El rostro de Cristo en la prueba

27. Vivir la espiritualidad en un continuo *caminar desde Cristo* significa comenzar siempre a partir del momento más alto de su amor —cuyo misterio guarda la Eucaristía—, cuando en la cruz Él da la vida en la máxima oblación. Los que han sido llamados a vivir los consejos evangélicos mediante la profesión no pueden menos que frecuentar la contemplación del rostro del Crucificado.⁸⁴ Es el libro en el que se aprende qué es el amor de Dios y cómo son amados Dios y la humanidad, la fuente de todos los carismas, la síntesis de todas las vocaciones.⁸⁵ La consagración, sacrificio total y holocausto perfecto, es el modo sugerido a ellos por el Espíritu Santo para revivir el misterio de Cristo crucificado, venido al mundo para dar su vida en rescate por todos (cf. *Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45) y para responder a su infinito amor.

La historia de la vida consagrada ha expresado esta configuración a Cristo en muchas formas ascéticas que «han sido y son aún una ayuda poderosa para un auténtico camino de santidad. La ascesis ... es verdaderamente indispensable a la persona consagrada para permanecer fiel a la propia vocación y seguir a Jesús por el camino de la Cruz».⁸⁶ Hoy las personas consagradas, aun conservando la experiencia de los siglos, están llamadas a encontrar formas que estén en consonancia con nuestro tiempo. En primer lugar las que acompañan la fatiga del trabajo apostólico y aseguran la generosidad del servicio. La cruz que hay que llevar hoy sobre sí cada día (cf. *Lc* 9, 23) puede adquirir valores colectivos, como el envejecimiento del Instituto, la inadecuación estructural, la incertidumbre del futuro.

Ante tantas situaciones de dolor personales, comunitarias, sociales, desde el corazón de cada persona o de toda la comunidad puede resonar el grito de Jesús en la cruz: «¿Por qué me has abandonado?» (*Mc* 15, 34). En aquel grito dirigido al Padre, Jesús da a entender que su solidaridad con la humanidad se ha hecho tan radical que penetra, comparte y asume todo lo negativo, hasta la muerte, fruto del pecado. «Para devolver al hombre el rostro del Padre, Jesús debió no sólo asumir el rostro del hombre, sino cargarse incluso del 'rostro' del pecado».⁸⁷

Caminar desde Cristo significa reconocer que el pecado está todavía radicalmente presente en el corazón y en la vida de todos, y descubrir en el rostro doliente de Cristo el don que reconcilió a la humanidad con Dios.

A lo largo de la historia de la Iglesia las personas consagradas han sabido contemplar el *rostro doliente* del Señor también fuera de ellos. Lo han reconocido en los enfermos, en los encarcelados, en los pobres, en los pecadores. Su lucha ha sido sobre todo contra el pecado y sus funestas consecuencias; el anuncio de Jesús: «Convertíos y creed al Evangelio» (*Mc* 1, 15) ha movido sus pasos por los caminos de los hombres y ha dado esperanza de novedad de vida donde reinaba desaliento y muerte. Su servicio ha llevado a tantos hombres y mujeres a experimentar el abrazo misericordioso de Dios Padre en el sacramento de la Penitencia. También hoy es necesario proponer nuevamente con fuerza este *ministerio de la reconciliación* (cf. *2Co* 5, 18) confiado por Jesucristo a su Iglesia. Es el *mysterium pietatis*⁸⁸ del que los consagrados y consagradas están llamados a hacer frecuente experiencia en el Sacramento de la Penitencia.

Hoy se muestran nuevos rostros, en los cuales reconocer, amar y servir el rostro de Cristo allí donde se ha hecho presente: *son las nuevas pobreza materiales, morales y espirituales* que la sociedad contemporánea produce. El grito de Jesús en la cruz revela cómo ha asumido sobre sí este mal para redimirlo. La vocación de las personas consagradas sigue siendo la de Jesús y, como Él, asumen sobre sí el dolor y el pecado del mundo consumiéndolos en el amor.

La espiritualidad de comunión

28. Si «la vida espiritual debe ocupar el primer lugar en el programa de las Familias de vida consagrada»⁸⁹ deberá ser ante todo una espiritualidad de comunión, como corresponde al momento presente: «Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas

esperanzas del mundo.⁹⁰

En este camino de toda la Iglesia se espera la decisiva contribución de la vida consagrada, por su específica vocación a la vida de comunión en el amor. «Se pide a las personas consagradas —se lee en *Vita consecrata*— que sean verdaderamente expertas en comunión, y que vivan la respectiva espiritualidad como testigos y artífices de aquel proyecto de comunión que constituye la cima de la historia del hombre según Dios».⁹¹

Se recuerda también, que una tarea en el hoy de las comunidades de vida consagrada es la «de *fomentar la espiritualidad de la comunión*, ante todo en su interior y, además, en la comunidad eclesial misma y más allá aún de sus confines, entablando o restableciendo constantemente el diálogo de la caridad, sobre todo allí donde el mundo de hoy está tan desgarrado por el odio étnico o las locuras homicidas».⁹² Una tarea que exige personas espirituales forjadas interiormente por el Dios de la comunión benigna y misericordiosa, y comunidades maduras donde la espiritualidad de comunión es ley de vida.

29. ¿Qué es la espiritualidad de la comunión? Con palabras incisivas, capaces de renovar relaciones y programas, Juan Pablo II enseña: «Espiritualidad de la comunión significa ante todo una mirada del corazón hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado». Y además: «Espiritualidad de la comunión significa capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”...». De este principio derivan con lógica apremiante algunas consecuencias en el modo de *sentir* y de *obrar*: compartir las alegrías y los sufrimientos de los hermanos; intuir sus deseos y atender a sus necesidades; ofrecerles una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios; es saber «dar espacio» al hermano llevando mutuamente los unos las cargas de los otros. Sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión.⁹³

La espiritualidad de la comunión se presenta como clima espiritual de la Iglesia al comienzo del tercer milenio, tarea activa y ejemplar de la vida consagrada a todos los niveles. Es el camino maestro de un futuro de vida y de testimonio. La santidad y la misión pasan por la comunidad, porque Cristo se hace presente en ella y a través de ella. El hermano y la hermana se convierten en sacramento de Cristo y del encuentro con Dios, posibilidad concreta y, más todavía, necesidad insustituible para poder vivir el mandamiento del amor mutuo y por tanto la comunión trinitaria.

En estos años las comunidades y los diversos tipos de fraternidades de los consagrados se entienden más como lugar de comunión, donde las relaciones aparecen menos formales y donde se facilitan la acogida y la mutua comprensión. Se descubre también el valor divino y humano del estar juntos gratuitamente, como discípulos y discípulas en torno a Cristo Maestro, en amistad, compartiendo también los momentos de distensión y de esparcimiento.

Se nota, además, una comunión más intensa entre las diversas comunidades en el interior de los Institutos. Las comunidades multiculturales e internacionales, llamadas a «dar testimonio del sentido de la comunión entre los pueblos, las razas, las culturas»,⁹⁴ en muchas partes son ya una realidad positiva, donde se experimentan conocimiento mutuo, respeto, estima, enriquecimiento. Se revelan como lugares de entrenamiento a la integración y a la inculturación, y, al mismo tiempo, un testimonio de la universalidad del mensaje cristiano.

La Exhortación *Vita consecrata*, al presentar esta forma de vida como *signo de comunión en la Iglesia*, ha puesto en evidencia toda la riqueza y las exigencias pedidas por la vida fraterna. Antes nuestro Dicasterio había publicado el documento *Congregavit nos in unum Christi amor*, sobre la vida fraterna en comunidad. Cada comunidad deberá volver periódicamente a estos documentos para confrontar el propio camino de fe y de progreso en la fraternidad.

Comunión entre carismas antiguos y nuevos

30. La comunión que los consagrados y consagradas están llamados a vivir va más allá de la familia religiosa o del propio Instituto. Abriéndose a la comunión con los otros Institutos y las otras formas de consagración, pueden dilatar la comunión, descubrir las raíces comunes evangélicas y juntos acoger con mayor claridad la belleza de la propia identidad en la variedad carismática, como sarmientos de la única vid. Deberían competir en la estima mutua (cf. *Rm* 12, 10) para alcanzar el carisma mejor, la caridad (cf. *1Co* 12, 31).

Se debe favorecer el encuentro y la solidaridad entre los Institutos de vida consagrada, conscientes de que la comunión «está estrechamente unida a la capacidad de la comunidad cristiana para acoger todos los dones del Espíritu. La unidad de la Iglesia no es uniformidad, sino integración orgánica de las legítimas diversidades. Es la realidad de muchos miembros unidos en un solo cuerpo, el único Cuerpo de Cristo (cf. *1Co* 12.12)». ⁹⁵

Puede ser el comienzo de una búsqueda solidaria de caminos comunes para el servicio de la Iglesia. Factores externos como la obligación de adaptarse a las nuevas exigencias de los Estados, y causas internas de los Institutos, como la disminución de los miembros, orientan ya a coordinar los esfuerzos en el campo de la formación, de la gestión de los bienes, de la educación, de la evangelización. También en tal situación podemos acoger la invitación del Espíritu a una comunión siempre más intensa. A esta labor se anima a las Conferencias de Superiores y Superiores Mayores y a las Conferencias de los Institutos seculares, a todos los niveles.

No se puede afrontar el futuro en dispersión. Es la necesidad de ser Iglesia, de vivir juntos la aventura del Espíritu y del seguimiento de Cristo, de comunicar las experiencias del Evangelio, aprendiendo a amar la comunidad y la familia religiosa del otro como la propia. Los gozos y los dolores, las preocupaciones y los acontecimientos pueden ser compartidos y son de todos.

También en relación con las nuevas formas de vida evangélica se pide diálogo y comunión. Estas nuevas asociaciones de vida evangélica, recuerda *Vita consecrata*, «no son alternativas a las precedentes instituciones, las cuales continúan ocupando el lugar insigne que la tradición les ha reservado. (...) Los antiguos Institutos, muchos de los cuales han pasado en el transcurso de los siglos por el crisol de pruebas durísimas que han afrontado con fortaleza, pueden enriquecerse entablando un diálogo e intercambiando sus dones con las fundaciones que ven la luz en nuestro tiempo». ⁹⁶

Finalmente, del encuentro y de la comunión con los carismas de los movimientos eclesiales puede nacer un recíproco enriquecimiento. Los movimientos pueden ofrecer a menudo un ejemplo de frescura evangélica y carismática, así como un impulso generoso y creativo a la evangelización. Por su parte los movimientos, así como las formas nuevas de vida evangélica, pueden aprender mucho del testimonio gozoso, fiel y carismático de la vida consagrada, que guarda un riquísimo patrimonio espiritual, múltiples tesoros de sabiduría y de experiencia y una gran variedad de formas de apostolado y de compromiso misionero.

Nuestro Dicasterio ha ofrecido ya criterios y orientaciones siempre válidas para la inserción de religiosos y religiosas en los movimientos eclesiales. ⁹⁷ Lo que aquí quisiéramos más bien subrayar es la relación de conocimiento y de colaboración, de estímulo y del compartir que podría establecerse no sólo entre cada una de las personas sino entre los Institutos, movimientos eclesiales y nuevas formas de vida consagrada, en vista de un crecimiento en la vida del Espíritu y del cumplimiento de la única misión de la Iglesia. Se trata de carismas nacidos del impulso del mismo Espíritu, ordenados a la plenitud de la vida evangélica en el mundo, llamados a realizar juntos el mismo proyecto de Dios para la salvación de la humanidad. La espiritualidad de comunión se realiza precisamente también en este amplio diálogo de la fraternidad evangélica entre todos los miembros del Pueblo de Dios. ⁹⁸

En comunión con los laicos

31. La comunión experimentada entre los consagrados lleva a la apertura más grande todavía con los otros miembros de la Iglesia. El mandamiento de amarse los unos a los otros, ejercitado en el interior de la

comunidad, pide ser trasladado del plano personal al de las diferentes realidades eclesiales. Sólo en una eclesiología integral, donde las diversas vocaciones son acogidas en el interior del único Pueblo de convocados, la vocación a la vida consagrada puede encontrar su específica identidad de signo y de testimonio. Hoy se descubre cada vez más el hecho de que los carismas de los fundadores y de las fundadoras, habiendo surgido para el bien de todos, deben ser de nuevo puestos en el centro de la misma Iglesia, abiertos a la comunión y a la participación de todos los miembros del Pueblo de Dios.

En esta línea podemos constatar que ya se está estableciendo un nuevo tipo de comunión y de colaboración en el interior de las diversas vocaciones y estados de vida, sobre todo entre consagrados y laicos.⁹⁹ Los Institutos monásticos y contemplativos pueden ofrecer a los laicos una relación preferentemente espiritual y los necesarios espacios de silencio y oración. Los Institutos comprometidos en la dimensión apostólica pueden implicarlos en formas de cooperación pastoral. Los miembros de los Institutos seculares, laicos o clérigos, entran en contacto con los otros fieles en las formas ordinarias de la vida cotidiana.¹⁰⁰

La novedad de estos años es sobre todo la petición por parte de algunos laicos de participar en los ideales carismáticos de los Institutos. Han nacido iniciativas interesantes y nuevas formas institucionales de asociación a los Institutos. Estamos asistiendo a un auténtico florecer de antiguas instituciones, como son las Órdenes seculares u Órdenes Terceras, y al nacimiento de nuevas asociaciones laicales y movimientos en torno a las Familias religiosas y a los Institutos seculares. Si, a veces también en el pasado reciente, la colaboración venía en términos de suplencia por la carencia de personas consagradas necesarias para el desarrollo de las actividades, ahora nace por la exigencia de compartir las responsabilidades no sólo en la gestión de las obras del Instituto, sino sobre todo en la aspiración de vivir aspectos y momentos específicos de la espiritualidad y de la misión del Instituto. Se pide, por tanto, una adecuada formación de los consagrados así como de los laicos para una recíproca y enriquecedora colaboración.

Si en otros tiempos han sido sobre todo los religiosos y las religiosas los que han creado, alimentado espiritualmente y dirigido uniones de laicos, hoy, gracias a una siempre mayor formación del laicado, puede ser una ayuda recíproca que favorezca la comprensión de la especificidad y de la belleza de cada uno de los estados de vida. La comunión y la reciprocidad en la Iglesia no son nunca en sentido único. En este nuevo clima de comunión eclesial los sacerdotes, los religiosos y los laicos, lejos de ignorarse mutuamente o de organizarse sólo en vista de actividades comunes, pueden encontrar la relación justa de comunión y una renovada experiencia de fraternidad evangélica y de mutua emulación carismática, en una complementariedad siempre respetuosa de la diversidad.

Una semejante dinámica eclesial redundará en beneficio de la misma renovación y de la identidad de la vida consagrada. Cuando se profundiza la comprensión del carisma, siempre se descubren nuevas posibilidades de actuación.

En comunión con los Pastores

32. En esta relación de comunión eclesial con todas las vocaciones y estados de vida, un aspecto del todo particular es el de la unidad con los Pastores. En vano se pretendería cultivar una espiritualidad de comunión sin una relación efectiva y afectiva con los Pastores, en primer lugar con el Papa, centro de la unidad de la Iglesia, y con su Magisterio.

Es la concreta aplicación del *sentir con la Iglesia*, propio de todos los fieles,¹⁰¹ que brilla especialmente en los fundadores y en las fundadoras de la vida consagrada, y que se convierte en un compromiso carismático para todos los Institutos. No se puede contemplar el rostro de Cristo sin verlo resplandecer en el de su Iglesia. Amar a Cristo es amar a la Iglesia en sus personas y en sus instituciones.

Hoy más que nunca, frente a repetidos empujes centrífugos que ponen en duda principios fundamentales de la fe y de la moral católica, las personas consagradas y sus instituciones están llamadas a dar pruebas de unidad sin fisuras en torno al Magisterio de la Iglesia, haciéndose portavoces convencidos y alegres

delante de todos.

Es preciso subrayar cuanto el Papa ya afirmaba en la Exhortación *Vita consecrata*: «Un aspecto distintivo de esta comunión eclesial es la adhesión de mente y de corazón al magisterio (del Papa y) de los Obispos, que ha de ser vivida con lealtad y testimoniada con nitidez ante el Pueblo de Dios por parte de todas las personas consagradas, especialmente por aquellas comprometidas en la investigación teológica, en la enseñanza, en publicaciones, en la catequesis y en el uso de los medios de comunicación social». ¹⁰² Al mismo tiempo no hay que olvidar que muchos teólogos son religiosos y que muchas escuelas de investigación están dirigidas por Institutos de vida consagrada. Son ellos los que llevan elogiosamente esta responsabilidad en el mundo de la cultura. La Iglesia mira con *atención confiada* su compromiso intelectual ante las delicadas problemáticas de frontera que hoy debe afrontar el Magisterio. ¹⁰³

Los documentos eclesiales de los últimos decenios han vuelto constantemente a tomar el escrito conciliar que invitaba a los Pastores a valorar los carismas específicos en la pastoral de conjunto. Al mismo tiempo animan a las personas consagradas a dar a conocer y a ofrecer con nitidez y confianza las propias propuestas de presencia y de trabajo en conformidad con la vocación específica.

Esto vale, de cualquier manera, también en la relación con el clero diocesano. La mayor parte de los religiosos y de las religiosas colaboran diariamente con los sacerdotes en la pastoral. Es por tanto indispensable encauzar todas las iniciativas posibles para un cada vez mayor conocimiento y aprecio recíprocos.

Sólo en armonía con la espiritualidad de comunión y con la pedagogía trazada en la *Novo millennio ineunte*, podrá ser reconocido el don que el Espíritu Santo hace a la Iglesia mediante los carismas de la vida consagrada. Vale también, de forma concreta para la vida consagrada, la *coesencialidad*, en la vida de la Iglesia, entre el elemento carismático y el jerárquico que Juan Pablo II ha mencionado muchas veces refiriéndose a los nuevos movimientos eclesiales. ¹⁰⁴ El amor y el servicio en la Iglesia requieren ser vividos en la reciprocidad de una caridad mutua.

Cuarta Parte

TESTIGOS DEL AMOR

Reconocer y servir a Cristo

33. Una existencia transfigurada por los consejos evangélicos se convierte en testimonio profético silencioso y, a la vez, en elocuente protesta contra un mundo inhumano. Compromete en la promoción de la persona y despierta una nueva *imaginación de la caridad*. Lo hemos visto en los santos fundadores. Se manifiesta no sólo en la eficacia del servicio, sino sobre todo en la capacidad de hacerse solidarios con el que sufre, de manera que el gesto de ayuda sea sentido como un compartir fraterno. Esta forma de evangelización, cumplida a través del amor y la dedicación a las obras, asegura un testimonio inequívoco a la caridad de las palabras. ¹⁰⁵

Además, la vida de comunión representa el primer anuncio de la vida consagrada, porque es *signo eficaz y fuerza* atractiva que lleva a creer en Cristo. La comunión, entonces, se hace ella misma misión, más aún «*la comunión genera comunión y se configura esencialmente como comunión misionera*». ¹⁰⁶ Las comunidades se encuentran deseosas de seguir a Cristo por los caminos de la historia del hombre, ¹⁰⁷ con un compromiso apostólico y un testimonio de vida coherente con el propio carisma. ¹⁰⁸ «Quien ha encontrado verdaderamente a Cristo no puede tenerlo sólo para sí, debe anunciarlo. Es necesario un nuevo impulso apostólico que sea vivido como compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos». ¹⁰⁹

34. Cuando se parte de Cristo la espiritualidad de comunión se convierte en una sólida y robusta espiritualidad de la acción de los discípulos y apóstoles de su Reino. Para la vida consagrada esto significa comprometerse en el servicio a los hermanos en los que se reconoce el rostro de Cristo. En el ejercicio de esta misión apostólica *ser* y *hacer* son inseparables, porque el misterio de Cristo constituye el fundamento absoluto de toda acción pastoral.¹¹⁰ La aportación de los consagrados y de las consagradas a la evangelización «está (por eso), ante todo, en el testimonio de una vida totalmente entregada a Dios y a los hermanos, a imitación del Salvador que, por amor del hombre, se hizo siervo».¹¹¹ Al participar en la misión de la Iglesia, las personas consagradas no se limitan a dar una parte de tiempo sino la vida entera.

En la *Novo Millennio ineunte* parece que el Papa quiere empujar todavía más allá en el amor concreto hacia los pobres: «El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los más pobres. Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que Él mismo ha querido identificarse: «He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado de beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme» (Mt 25, 35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia».¹¹² El Papa ofrece también una dirección concreta de espiritualidad cuando invita a reconocer en la persona de los pobres una *presencia especial* de Cristo que *impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos*. A través de tal opción es donde también los consagrados¹¹³ deben ser testigos del «estilo del amor de Dios, su providencia, su misericordia».¹¹⁴

35. El campo en el que el Santo Padre invita a trabajar es vasto cuanto lo es el mundo. Asomándose a este panorama, la vida consagrada «debe aprender a hacer su acto de fe en Cristo interpretando el llamamiento que Él dirige desde este mundo de la pobreza».¹¹⁵ Armonizar el anhelo universal de una vocación misionera con la inserción concreta dentro de un contexto y de una Iglesia particular será la exigencia primordial de toda actividad apostólica.

A las antiguas formas de pobreza se les han añadido otras nuevas: la desesperación del sin sentido, la insidia de la droga, el abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, la marginación o la discriminación social.¹¹⁶ La misión, en sus formas antiguas o nuevas, es antes que nada un servicio a la dignidad de la persona en una sociedad deshumanizada, porque la primera y más grave pobreza de nuestro tiempo es conculcar con indiferencia los derechos de la persona humana. Con el dinamismo de la caridad, del perdón y de la reconciliación, los consagrados se esmeran por construir en la justicia un mundo que ofrezca nuevas y mejores posibilidades a la vida y al desarrollo de las personas. Para que esta intervención sea eficaz, es preciso tener un espíritu de pobre, purificado de intereses egoístas, dispuesto a ejercer un servicio de paz y no de violencia, una actitud solidaria y llena de compasión hacia los sufrimientos de los demás. Un estilo de proclamar las palabras y de realizar las obras de Dios inaugurado por Jesús (cf. Lc 4, 15-21) y vivido por la Iglesia primitiva, que no puede olvidarse con la terminación del Jubileo o el paso de un milenio, sino que impulsa con mayor urgencia a realizar en la caridad un porvenir diverso. Es preciso estar preparados para pagar el precio de la persecución, porque en nuestro tiempo la causa más frecuente de martirio es la lucha por la justicia en fidelidad al Evangelio. Juan Pablo II afirma que este testimonio, «también recientemente, ha llevado al martirio a algunos hermanos y hermanas vuestros en diversas partes del mundo».¹¹⁷

En la imaginación de la caridad

36. A lo largo de los siglos, la caridad ha sido siempre para los consagrados el ámbito donde se ha vivido concretamente el Evangelio. En ella han valorado la fuerza profética de sus carismas y la riqueza de su espiritualidad en la Iglesia y en el mundo.¹¹⁸ Se reconocían, en efecto, llamados a ser «epifanía del amor de Dios».¹¹⁹ Es necesario que este dinamismo continúe ejerciéndose con fidelidad creativa, porque constituye una fuente insustituible en el trabajo pastoral de la Iglesia. En el momento en que se invoca una nueva *imaginación de la caridad* y una auténtica prueba y confirmación de la caridad de la palabra con la de las obras,¹²⁰ la vida consagrada mira con admiración la creatividad apostólica que ha hecho florecer los

mil rostros de la caridad y de la santidad en formas específicas; aún no deja de sentir la urgencia de continuar, con la creatividad del Espíritu, sorprendiendo al mundo con nuevas formas de activo amor evangélico ante las necesidades de nuestro tiempo.

La vida consagrada quiere reflexionar sobre los propios carismas y sobre las propias tradiciones, para ponerlos también al servicio de las nuevas fronteras de la evangelización. Se trata de estar cerca de los pobres, de los ancianos, de los tóxicodependientes, de los enfermos de SIDA, de los desterrados, de las personas que padecen toda clase de sufrimientos por su realidad particular. Con una atención centrada en el cambio de modelos, porque no se cree suficiente la asistencia, se busca erradicar las causas en las que tiene su origen esa necesidad. La pobreza de los pueblos está causada por la ambición y por la indiferencia de muchos y por las estructuras de pecado que deben ser eliminadas, también con un compromiso serio en el campo de la educación.

Muchas antiguas y recientes fundaciones llevan a los consagrados allí donde habitualmente otros no pueden ir. En estos años, consagrados y consagradas han sido capaces de dejar las seguridades de lo *ya conocido* para lanzarse hacia ambientes y ocupaciones para ellos desconocidos. Gracias a su total consagración, en efecto, son libres para intervenir en cualquier lugar donde se den situaciones críticas, como muestran las recientes fundaciones en nuevos Países que presentan desafíos particulares, comprometiendo más provincias religiosas al mismo tiempo y creando comunidades internacionales. Con mirada penetrante y un gran corazón¹²¹ han recogido la llamada de tantos sufrimientos en una concreta diaconía de la caridad. Constituyen por todas partes un lazo de unión entre la Iglesia y grupos marginados que no se contemplan en la pastoral ordinaria.

Incluso algunos carismas que parecían responder a tiempos ya pasados, adquieren un renovado vigor en este mundo que conoce la trata de mujeres o el tráfico de niños esclavos, mientras la infancia, a menudo víctima de abusos, corre el peligro del abandono en las calles y del reclutamiento en los ejércitos.

Hoy se encuentra una mayor libertad en el ejercicio del apostolado, una irradiación más consciente, una solidaridad que se expresa con el saber estar de parte de la gente, asumiendo los problemas para responder con una fuerte atención a los signos de los tiempos y a sus exigencias. Esta multiplicación de iniciativas demuestra la importancia que la planificación tiene en la misión, cuando se quiere actuar no de manera improvisada, sino orgánica y eficiente.

Anunciar el Evangelio

37. La primera tarea que se debe tomar con entusiasmo es *el anuncio de Cristo a las gentes*. Éste depende sobre todo de los consagrados y de las consagradas que se comprometen a hacer llegar el mensaje del Evangelio a la multitud creciente de los que lo ignoran. Tal misión está todavía en los comienzos y debemos comprometernos con todas las fuerzas para llevarla a cabo.¹²² La acción confiada y audaz de los misioneros y de las misioneras deberá responder siempre mejor a la exigencia de la inculturación, así como a que no se nieguen los valores específicos de cada pueblo, sino que sean purificados y llevados a su plenitud.¹²³

Permaneciendo en total fidelidad al anuncio evangélico, el cristianismo del tercer milenio llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y arraigado.¹²⁴

Servir a la vida

38. Siguiendo una gloriosa tradición, un gran número de personas consagradas, sobre todo mujeres, ejercen su apostolado en el sector sanitario, continuando el ministerio de misericordia de Cristo. A ejemplo de Él, Divino Samaritano, se hacen cercanas a los que sufren para aliviar su dolor. Su competencia profesional, vigilante en la atención a humanizar la medicina, abre un espacio al Evangelio que ilumina de confianza y bondad aun las experiencias más difíciles del vivir y del morir humano. Por eso los pacientes más pobres y abandonados tendrán un lugar privilegiado en la prestación afable de sus cuidados.¹²⁵

Para la eficacia del testimonio cristiano es importante, especialmente en algunos campos delicados y controvertidos, saber explicar los motivos de la posición de la Iglesia, subrayando sobre todo que no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano.¹²⁶ La caridad se convertirá entonces, especialmente en los consagrados que trabajan en estos ambientes, en un servicio a la inteligencia, para que por todas partes se respeten los principios fundamentales de los que depende una civilización digna del hombre.

Difundir la verdad

39. También el mundo de la educación exige una presencia cualificada de los consagrados. En el misterio de la Encarnación están las bases para una antropología que es capaz de ir más allá de sus propios límites e incoherencias hacia Jesús, «el hombre nuevo» (Ef 4, 24; cf. Col 3, 10). Porque el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, el hombre puede, en Él y por medio de Él, llegar a ser realmente hijo de Dios.¹²⁷

Por la peculiar experiencia de los dones del Espíritu, por la escucha asidua de la Palabra y el ejercicio del discernimiento, por el rico patrimonio de tradiciones educativas acumuladas a través del tiempo por el propio Instituto, consagrados y consagradas están en condiciones de llevar a cabo una acción educativa particularmente eficaz. Este carisma puede dar vida a ambientes educativos impregnados del espíritu evangélico de libertad, justicia y caridad, en los que se ayude a los jóvenes a crecer en humanidad bajo la guía del Espíritu, proponiendo al mismo tiempo la santidad como meta educativa para todos, profesores y alumnos.¹²⁸

Hace falta promover en el interior de la vida consagrada *un renovado amor por el empeño cultural* que consienta elevar el nivel de la preparación personal y favorezca el diálogo entre mentalidad contemporánea y fe, para promover, también a través de las propias instituciones académicas, una evangelización de la cultura entendida como servicio a la verdad.¹²⁹ En esta perspectiva, resulta más que oportuna la presencia en los medios de comunicación social.¹³⁰ Todos los esfuerzos en este nuevo e importante campo apostólico han de ser alentados, para que las iniciativas en este sector se coordinen mejor y alcancen niveles superiores de calidad y eficacia.

La apertura a los grandes diálogos

40. *Recomenzar desde Cristo* quiere decir, finalmente, seguirlo hasta donde se ha hecho presente con su obra de salvación y vivir la amplitud de horizontes abierta por él. La vida consagrada no puede contentarse con vivir en la Iglesia y para la Iglesia. Se extiende con Cristo a las otras Iglesias cristianas, a las otras religiones, a todo hombre y mujer que no profesa convicción religiosa alguna.

La vida consagrada, por tanto, está llamada a ofrecer su colaboración específica en todos los grandes diálogos a los que el Concilio Vaticano II ha abierto la Iglesia entera. «*Comprometidos en el diálogo con todos*» es el significativo título del último capítulo de *Vita consecrata*, como lógica conclusión de toda la Exhortación apostólica.

41. El documento recuerda sobre todo cómo el Sínodo sobre la Vida Consagrada puso de relieve la profunda vinculación de la vida consagrada con la causa del ecumenismo. En efecto, si el alma del ecumenismo es la oración y la conversión, no cabe duda de que los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica tienen un deber particular de cultivar este compromiso. Es urgente que en la vida de las personas consagradas se dé un mayor espacio a la oración ecuménica y al testimonio, para que con la fuerza del Espíritu Santo sea posible derribar los muros de las divisiones y de los prejuicios.¹³¹ Ningún Instituto de vida consagrada ha de sentirse dispensado de trabajar en favor de esta causa.

Hablando después de las formas del diálogo ecuménico, *Vita consecrata* indica como particularmente aptas a los miembros de las comunidades religiosas el compartir la *lectio divina*, la participación en la oración común, en la que el Señor garantiza su presencia (cf. Mt 18, 20). La amistad, la caridad y la colaboración en iniciativas comunes de servicio y de testimonio harán experimentar la dulzura de convivir

los hermanos unidos (cf. *Sal* 133 [132]). No menos importantes son el conocimiento de la historia, de la doctrina, de la liturgia, de la actividad caritativa y apostólica de los otros cristianos.¹³²

42. Para el diálogo interreligioso *Vita consecrata* pone dos requisitos fundamentales: el testimonio evangélico y la libertad de espíritu. Sugiere después algunos instrumentos particulares como el conocimiento mutuo, el respeto recíproco, la amistad cordial y la sinceridad recíproca con los ambientes monásticos de otras religiones.¹³³

Un posterior ámbito de colaboración consiste en la común solicitud por la vida humana, que se manifiesta tanto en la compasión por el sufrimiento físico y espiritual como en el empeño por la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación.¹³⁴ Juan Pablo II recuerda, como campo particular de encuentro con personas de otras tradiciones religiosas, la búsqueda y la promoción de la dignidad de la mujer, a las que se pide contribuyan de modo particular las mujeres consagradas.¹³⁵

43. Finalmente, se tiene presente el diálogo con cuantos no profesan particulares confesiones religiosas. Las personas consagradas, por la naturaleza misma de su elección, se ponen como interlocutores privilegiados de la búsqueda de Dios que desde siempre sacude el corazón del hombre y lo conduce a múltiples formas de espiritualidad. Su sensibilidad a los valores (cf. *Fip* 4, 8) y la disponibilidad al encuentro testimonian las características de una auténtica búsqueda de Dios. «Por eso —concluye el documento— las personas consagradas tienen el deber de ofrecer con generosidad acogida y acompañamiento espiritual a todos aquellos que se dirigen a ellas, movidos por la sed de Dios y deseosos de vivir las exigencias de su fe».¹³⁶

44. Este diálogo se abre necesariamente al anuncio de Cristo. En la comunión está efectivamente la reciprocidad del don. Cuando la escucha del otro es auténtica, ofrece la ocasión propicia para proponer la propia experiencia espiritual y los contenidos evangélicos que alimentan la vida consagrada. Se testimonia así la esperanza que hay en nosotros (cf. *1P* 3, 15). No debemos temer que hablar de la propia fe pueda constituir una ofensa al que tiene otras creencias; es, más bien, ocasión de anuncio gozoso del don para todos y que es propuesto a todos, aun con el mayor respeto a la libertad de cada uno: el don de la revelación del Dios-Amor que «tanto amó al mundo, que le dio su Hijo Unigénito» (*Jn* 3, 16).

Por otra parte, el deber misionero no nos impide acudir al diálogo íntimamente dispuestos a recibir, porque, entre los recursos y los límites de toda cultura, los consagrados pueden tomar las *semillas del Verbo*, en las que encontramos valores preciosos para la propia vida y misión. «No es raro que el Espíritu de Dios, «que sopla donde quiere» (*Jn* 3, 8), suscite en la experiencia humana universal signos de su presencia, que ayudan a los mismos discípulos de Cristo a comprender más profundamente el mensaje del que son portadores».¹³⁷

Los retos actuales

45. No es posible quedarse al margen ante los grandes e inquietantes problemas que atenazan a la entera humanidad, ante las perspectivas de un desequilibrio ecológico, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta. Los países ricos consumen recursos a un ritmo insostenible para el equilibrio del sistema, haciendo que los países pobres sean cada vez más pobres. Ni se pueden olvidar los problemas de la paz, amenazada a menudo con la pesadilla de guerras catastróficas.¹³⁸

La codicia de los bienes, el ansia de placer, la idolatría del poder, o sea la triple concupiscencia que marca la historia y que está en el origen de los males actuales sólo puede ser vencida si se descubren los valores evangélicos de la pobreza, la castidad y el servicio.¹³⁹ Los consagrados deben saber proclamar, con la vida y con la palabra, la belleza de la pobreza del espíritu y de la castidad del corazón que liberan el servicio hacia los hermanos y de la obediencia que hace duraderos los frutos de la caridad.

¿Cómo se puede, en fin, permanecer pasivos frente al vilipendio de los derechos humanos fundamentales?¹⁴⁰ Se debe prestar especial atención a algunos aspectos de la radicalidad evangélica que a menudo son menos comprendidos, pero que no pueden por ello desaparecer de la agenda eclesial de la

caridad. El primero de todos, el respeto a la vida de cada ser humano desde la concepción hasta su ocaso natural.

En esta apertura al mundo y en dirigirlo a Cristo de tal manera que las realidades todas encuentren en Él el propio y auténtico significado, las laicas y los laicos consagrados de los Institutos seculares ocupan un lugar privilegiado: en efecto, en las comunes condiciones de vida participan en el dinamismo social y político y, por su seguimiento de Cristo, les dan nuevo valor, obrando así eficazmente por el Reino de Dios. Precisamente en virtud de su consagración, vivida sin signos externos, como laicos entre laicos, pueden ser *sal y luz* también en aquellas situaciones en las que una visibilidad de su consagración constituiría un impedimento o incluso un rechazo.

Mirar hacia adelante y hacia lo alto

46. También entre los consagrados se encuentran los *centinelas de la mañana*: los jóvenes y las jóvenes.¹⁴¹ Verdaderamente tenemos necesidad de jóvenes valientes que, dejándose configurar por el Padre con la fuerza del Espíritu y llegando a ser «personas cristiformes»,¹⁴² ofrezcan a todos un testimonio limpio y alegre de su «específica acogida del misterio de Cristo»¹⁴³ y de la espiritualidad peculiar del propio Instituto.¹⁴⁴ Reconózcaseles, pues, precisamente como auténticos protagonistas de su formación.¹⁴⁵ Puesto que ellos deberán llevar adelante, por motivos generacionales, la renovación del propio Instituto, conviene que —oportunamente preparados— vayan asumiendo gradualmente tareas de orientación y de gobierno. Fuertes, sobre todo, en su empuje ideal, lleguen a ser testimonios válidos de la aspiración a la santidad como *alto grado* del ser cristiano.¹⁴⁶ En buena parte el futuro de la vida consagrada y de su misión se apoya en la inmediatez de su fe, en las actitudes que gozosamente han revelado y en cuanto el Espíritu quiera decirles.

Y dirijamos la mirada a María, Madre y Maestra de cada uno de nosotros. Ella, la primera Consagrada, vivió la plenitud de la caridad.

Ferviente en el espíritu, sirvió al Señor; alegre en la esperanza, fuerte en la tribulación, perseverante en la oración; solícita por las necesidades de los hermanos (cf. *Rm* 12, 11-13). En Ella se reflejan y se renuevan todos los aspectos del Evangelio, todos los carismas de la vida consagrada. Ella nos sostenga en el empeño cotidiano, de manera que podamos dar un espléndido testimonio de amor, según la invitación de san Pablo: «¡Tened una conducta digna de la vocación a la que habéis sido llamados!» (*Ef* 4, 1).

Para confirmar estas orientaciones, deseamos tomar, una vez más, las palabras de Juan Pablo II, porque en ellas encontramos el estímulo y la confianza que tanta falta nos hace para afrontar un compromiso que parece superar nuestras fuerzas: «Un nuevo siglo y un nuevo milenio se abren a la luz de Cristo. Pero no todos ven esta luz. Nosotros tenemos el maravilloso y exigente cometido de ser su reflejo ... Ésta es una tarea que nos hace temblar si nos fijamos en la debilidad que tan a menudo nos vuelve opacos y llenos de sombras. Pero es una tarea posible si, expuestos a la luz de Cristo, sabemos abrirnos a su gracia que nos hace hombres nuevos».¹⁴⁷ Ésta es la esperanza proclamada en la Iglesia por los consagrados y las consagradas, mientras con los hermanos y hermanas, a través de los siglos, van al encuentro de Cristo Resucitado.

El 16 de mayo de 2002, el Santo Padre aprobó el presente Documento de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica.

Roma, 19 de mayo de 2002, Solemnidad de Pentecostés.

Eduardo Card. Martínez Somalo
Prefecto

Piergiorgio Silvano Nesti, CP
Secretario

Notas

¹Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita consecrata*, Roma, 25 de marzo de 1996, 14.

²Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 6 de enero de 2001, 9.

³Juan Pablo II, *Discurso a Caritas italiana* (24 de noviembre de 2001): *L'Osservatore Romano*, 25 de noviembre de 2001, 4.

⁴Juan Pablo II, *Mensaje a la Plenaria de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica* (21 de septiembre de 2001): *L'Osservatore Romano*, 28 de septiembre de 2001, p.9.

⁵*Ibid.*

⁶Cf. *Ad gentes*, 11.

⁷Cf. *Lumen gentium*, 1.

⁸*Vita consecrata*, 19.

⁹Cf. *Novo millennio ineunte*, 29.

¹⁰*Vita consecrata*, 4.

¹¹Cf. *Novo millennio ineunte*, 29.

¹²Cf. *Novo millennio ineunte*, 30-31.

¹³Cf. *Novo millennio ineunte*, 32-34.35-39.

¹⁴Cf. *Novo millennio ineunte*, 35-37.

¹⁵Cf. *Novo millennio ineunte*, 43-44.

¹⁶Cf. *Novo millennio ineunte*, 49.57.

¹⁷*Vita consecrata*, 111.

¹⁸Cf. *Vita consecrata*, 16.

¹⁹Cf. *Lumen gentium*, 44.

²⁰*Vita consecrata*, 22.

²¹Cf. *Vita consecrata*, 87.

²²Cf. *Lumen gentium*, 13; Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 30 de diciembre de 1988, 20; *Vita consecrata*, 31.

²³Cf. *Novo millennio ineunte*, 29.

²⁴Cf. *Novo millennio ineunte*, 45.

²⁵Cf. *Vita consecrata*, 32.

²⁶ *Vita consecrata*, 31.

²⁷ Cf. *Vita consecrata*, 28.94.

²⁸ *Vita consecrata*, 85.

²⁹ Cf. *Novo millennio ineunte*, 38.

³⁰ Cf. *Novo millennio ineunte*, 33.

³¹ Cf. *Vita consecrata*, 103.

³² Cf. *Vita consecrata*, 72.

³³ Cf. *Novo millennio ineunte*, 2.

³⁴ *Vita consecrata*, 58.

³⁵ Cf. *Evangelii nuntiandi*, 69; *Novo millennio ineunte*, 7.

³⁶ Cf. *Vita consecrata*, 99.

³⁷ Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Verbi sponsa*, Instrucción sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas, Ciudad del Vaticano, 13 de mayo de 1999, 7.

³⁸ *Ibid.*; cf. *Perfectae caritatis*, 7; cf. *Vita consecrata*, 8, 59.

³⁹ S. Agustín, *Sermo* 331, 2: PL 38, 1460.

⁴⁰ *Novo millennio ineunte*, 49.

⁴¹ Cf. *Novo millennio ineunte*, 25-26.

⁴² Cf. *Vita consecrata*, 110.

⁴³ Cf. *Lumen gentium*, cap. V.

⁴⁴ *Lumen gentium*, 42.

⁴⁵ *Vita consecrata*, 31; cf. *Novo millennio ineunte*, 46.

⁴⁶ Cf. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *La vida fraterna en comunidad*, «*Congregavit nos in unum Christi amor*», Roma, 2 de febrero de 1994, 50.

⁴⁷ Cf. *Vita consecrata*, 92.

⁴⁸ Cf. *Novo millennio ineunte*, 45.

⁴⁹ Cf. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, *Orientaciones sobre la formación en los Institutos Religiosos*, «*Potissimum Institutioni*», Roma, 2 de febrero de 1990, 1.

⁵⁰ *Vita consecrata*, 65.

⁵¹ *Vita consecrata*, 66.

⁵² Cf. *Christifideles laici*, 55.

⁵³ Cf. Juan Pablo II, *Homilía en la Vigilia de Torvergata* (20 de agosto de 2000): *L'Osservatore Romano*, 21-22 de agosto de 2000, 3.

⁵⁴ Cf. *Vita consecrata*, 1.

⁵⁵ Cf. *Vita consecrata*, 65.

⁵⁶ *Vita consecrata*, 37.

⁵⁷ *Novo millennio ineunte*, 40.

⁵⁸ Cf. *Novo millennio ineunte*, 1.

⁵⁹ Juan Pablo II, *Homilía* (2 de febrero de 2001): *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 2001, p.4.

⁶⁰ Cf. *Mutuae relationes*, 11; cf. *Vita consecrata*, 37.

⁶¹ *Vita consecrata*, 93.

⁶² Cf. *Novo millennio ineunte*, 31.

⁶³ Cf. *Vita consecrata*, 20-21.

⁶⁴ Cf. *Novo millennio ineunte*, 38.

⁶⁵ *Vita consecrata*, 22.

⁶⁶ *Vita consecrata*, 16.

⁶⁷ *Vita consecrata*, 18.

⁶⁸ *Vita consecrata*, 25.

⁶⁹ *Vita consecrata*, 40.

⁷⁰ *Novo millennio ineunte*, 16.

⁷¹ *Vita consecrata*, 94.

⁷² *Novo millennio ineunte*, 39.

⁷³ Cf. *Perfectae caritatis*, 2.

⁷⁴ Juan Pablo II, *Homilía* (2 de febrero de 2001): *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 2001.

⁷⁵ *Vita consecrata*, 37.

⁷⁶ *Novo millennio ineunte*, 40.

⁷⁷ Juan Pablo II, *Homilía* (2 de febrero de 2001): *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 2001.

⁷⁸ *Novo millennio ineunte*, 43.

⁷⁹ Juan Pablo II, *Homilía* (2 de febrero de 2001): *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 2001.

⁸⁰ *Vita consecrata*, 95.

⁸¹ Cf. *Vita consecrata*, 18.

⁸² *Vita consecrata*, 95.

⁸³ Cf. *Vita consecrata*, 51.

⁸⁴ Cf. *Novo millennio ineunte*, 25-27.

⁸⁵ Cf. *Vita consecrata*, 23.

⁸⁶ *Vita consecrata*, 38.

⁸⁷ *Novo millennio ineunte*, 25.

⁸⁸ Cf. *Novo millennio ineunte*, 37.

⁸⁹ *Vita consecrata*, 93.

⁹⁰ *Novo millennio ineunte*, 43.

⁹¹ *Vita consecrata*, 46.

⁹² *Vita consecrata*, 51.

⁹³ Cf. *Novo millennio ineunte*, 43.

⁹⁴ *Vita consecrata*, 51.

⁹⁵ *Novo millennio ineunte*, 46.

⁹⁶ *Vita consecrata*, 62.

⁹⁷ Cf. *La vida fraterna en comunidad*, 62; cf. *Vita consecrata*, 56.

⁹⁸ Cf. *Novo millennio ineunte*, 45.

⁹⁹ Cf. *La vida fraterna en comunidad*, 70.

¹⁰⁰ Cf. *Vita consecrata*, 54.

¹⁰¹ Cf. *Lumen gentium*, 12; cf. *Vita consecrata*, 46.

¹⁰² *Vita consecrata*, 46.

¹⁰³ Cf. *Vita consecrata*, 98.

¹⁰⁴ Juan Pablo II, en *Los movimientos en la Iglesia*. Actas del II Coloquio internacional, Milán 1987, pp.24-25; *Los movimientos en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1999, p.18.

¹⁰⁵Cf. *Novo millennio ineunte*, 50.

¹⁰⁶*Christifideles laici*, 31-32.

¹⁰⁷Cf. *Vita consecrata*, 46.

¹⁰⁸Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Ecclesia in Africa*. Yaoundé, 14 de septiembre de 1995, 94.

¹⁰⁹*Novo millennio ineunte*, 40.

¹¹⁰Cf. *Novo millennio ineunte*, 15.

¹¹¹*Vita consecrata*, 76.

¹¹²*Novo millennio ineunte*, 49.

¹¹³Cf. *Vita consecrata*, 82.

¹¹⁴*Novo millennio ineunte*, 49.

¹¹⁵*Novo millennio ineunte*, 50.

¹¹⁶Cf. *Novo millennio ineunte*, 50.

¹¹⁷Juan Pablo II, *Homilía* (2 de febrero de 2001): *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 2001.

¹¹⁸Cf. *Vita consecrata*, 84.

¹¹⁹Cf. *Vita consecrata*, Título del Capítulo III.

¹²⁰Cf. *Novo millennio ineunte*, 50.

¹²¹Cf. *Novo millennio ineunte*, 58.

¹²²Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Redemptoris Missio*, Roma, 7 de diciembre de 1990, 1.

¹²³Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Asia*, Nueva Delhi, 6 de noviembre de 1999, 22.

²⁴Cf. *Novo millennio ineunte*, 40.

¹²⁵Cf. *Vita consecrata*, 83.

¹²⁶Cf. *Novo millennio ineunte*, 51.

¹²⁷Cf. *Novo millennio ineunte*, 23.

¹²⁸Cf. *Vita consecrata*, 96.

¹²⁹Cf. *Vita consecrata*, 98.

¹³⁰Cf. *Vita consecrata*, 99.

¹³¹Cf. *Vita consecrata*, 100.

¹³²Cf. *Vita consecrata*, 101.

¹³³Cf. *Ecclesia in Asia*, 31. 34.

¹³⁴Cf. *Ecclesia in Asia*, 44.

¹³⁵Cf. *Vita consecrata*, 102.

¹³⁶*Vita consecrata*, 103.

¹³⁷*Novo millennio ineunte*, 56.

¹³⁸Cf. *Novo millennio ineunte*, 51.

¹³⁹Cf. *Vita consecrata*, 88-91.

¹⁴⁰Cf. *Novo millennio ineunte*, 51.

¹⁴¹Cf. *Novo millennio ineunte*, 9.

¹⁴²*Vita consecrata*, 19.

¹⁴³*Vita consecrata*, 16.

¹⁴⁴Cf. *Vita consecrata*, 93.

¹⁴⁵Cf. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, «*Potissimum Institutioni*», Roma, 2 de febrero de 1990, 29.

¹⁴⁶Cf. *Novo millennio ineunte*, 31.

¹⁴⁷*Novo millennio ineunte*.

PENITENCIARÍA APOSTÓLICA

DECRETO

Con vistas al mayor bien espiritual de los fieles, a los obispos eparquiales y diocesanos se concede la facultad de impartir, una vez al año, la bendición papal, con indulgencia plenaria aneja, en las iglesias concatedrales que en otro tiempo eran catedrales de eparquías o diócesis desaparecidas, y eso sin disminución de la terna establecida por el derecho para toda la Iglesia particular.

La iglesia catedral, "en la majestad de sus estructuras arquitectónicas, es figura del templo espiritual que se construye en el interior de cada alma, con el esplendor de la gracia, como dijo el Apóstol: "Vosotros sois el templo del Dios vivo" (2 Co6, 16). Además, la catedral es también un fuerte símbolo de la Iglesia visible de Cristo, que en esta tierra ora, canta y adora; es decir, ha de considerarse imagen del Cuerpo místico, cuyos miembros están unidos por la caridad y son alimentados con los dones sobrenaturales" (Pablo VI, const. apost. *Mirificus eventus*, 7 de diciembre de 1965).

Por eso, es sumamente conveniente que las almas de los fieles sientan con particular afecto su vínculo con la iglesia catedral, sede nobilísima y símbolo del magisterio del obispo y de su ministerio litúrgico. En efecto, con esta actitud religiosa del espíritu, los fieles manifiestan, por una parte, que reconocen y veneran *el carisma cierto de verdad* (cf. san Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, L. IV, c. 40, n. 2), del que gozan los obispos jerárquicamente unidos al Obispo de Roma, Vicario de Cristo; y, por otra, que quieren participar y, en la medida de su competencia, actuar las realidades sagradas en comunión con el Pastor que en la tierra hace las veces del *Pastor eterno y Obispo de nuestras almas* (cf. 1 P 2, 25).

En tiempos recientes, con las nuevas condiciones sociales, geográficas y económicas, así como con las nuevas costumbres, la dolorosa disminución de los ministros sagrados en numerosas regiones de antigua catolicidad y la misma exigencia, de por sí justísima, de una coordinación de la actividad pastoral, han tenido como efecto la supresión de algunas Iglesias particulares, mientras su territorio y las poblaciones se fundían con las del obispo de una Iglesia particular más vasta.

Pero la debida consideración de la venerable antigüedad, de hechos históricos célebres y de la insigne santidad, florecida en tantos fieles de aquellas Iglesias desaparecidas, ha implicado que a sus templos, en otro tiempo catedrales, se les atribuyera el título de concatedrales, especialmente con el fin de fomentar la piedad de esos fieles hacia su antigua Iglesia, manteniendo íntegramente la comunión espiritual y canónica con su propio obispo, unido por vínculo privilegiado con la catedral actual.

Aprobando estos sentimientos filiales y deseando hacerlos espiritualmente perfectos, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida el 13 de junio de 2002 a los infrascritos responsables de la Penitenciaría apostólica, se ha dignado establecer que los obispos en las iglesias antes catedrales y hoy concatedrales existentes en su territorio, quedando a salvo la terna de las bendiciones papales fijada en la norma n. 7, 2, del *Enchiridion Indulgentiarum*, tengan la facultad de impartir la bendición papal con indulgencia plenaria aneja, una vez al año con ocasión de una solemnidad, que será designada por los mismos obispos, y así los fieles puedan recibirla en las mismas iglesias concatedrales, con espíritu alejado de todo pecado y cumpliendo las condiciones habituales para conseguir la indulgencia plenaria (confesión sacramental, comunión eucarística y oración por las intenciones del Sumo Pontífice).

Este decreto tiene vigor perpetuo. No obstante cualquier disposición contraria.

Dado en Roma, en la sede de la Penitenciaría apostólica, el 29 de junio de 2002, en la solemnidad de San Pedro y San Pablo, apóstoles.

Luigi DE MAGISTRIS
Arzobispo titular de Nova
Pro-penitenciario mayor

-Decreto por el que se concede la facultad de impartir la bendición papal en las iglesias concatedrales-

Gianfranco GIROTTI, o.f.m. conv.

Regente

PENITENCIARÍA APOSTÓLICA

DECRETO

Se enriquecen con indulgencias los actos de culto realizados en honor de la Misericordia divina.

"*Tu misericordia, oh Dios, no tiene límites, y es infinito el tesoro de tu bondad...*" (Oración después del himno "*Te Deum*") y "Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia..." (Oración colecta del domingo XXVI del tiempo ordinario), canta humilde y fielmente la santa Madre Iglesia. En efecto, la inmensa condescendencia de Dios, tanto hacia el género humano en su conjunto como hacia cada una de las personas, resplandece de modo especial cuando el mismo Dios todopoderoso perdona los pecados y los defectos morales, y readmite paternalmente a los culpables a su amistad, que mercedamente habían perdido.

Así, los fieles son impulsados a conmemorar con íntimo afecto del alma los misterios del perdón divino y a celebrarlos con fervor, y comprenden claramente la suma conveniencia, más aún, el deber que el pueblo de Dios tiene de alabar, con formas particulares de oración, la Misericordia divina, obteniendo al mismo tiempo, después de realizar con espíritu de gratitud las obras exigidas y de cumplir las debidas condiciones, los beneficios espirituales derivados del tesoro de la Iglesia. "El misterio pascual es el culmen de esta revelación y actuación de la misericordia, que es capaz de justificar al hombre, de restablecer la justicia en el sentido del orden salvífico querido por Dios desde el principio para el hombre y, mediante el hombre, en el mundo" (*Dives in misericordia*, 7).

La Misericordia divina realmente sabe perdonar incluso los pecados más graves, pero al hacerlo impulsa a los fieles a sentir un dolor sobrenatural, no meramente psicológico, de sus propios pecados, de forma que, siempre con la ayuda de la gracia divina, hagan un firme propósito de no volver a pecar. Esas disposiciones del alma consiguen efectivamente el perdón de los pecados mortales cuando el fiel recibe con fruto el sacramento de la penitencia o se arrepiente de los mismos mediante un acto de caridad perfecta y de dolor perfecto, con el propósito de acudir cuanto antes al mismo sacramento de la penitencia. En efecto, nuestro Señor Jesucristo, en la parábola del hijo pródigo, nos enseña que el pecador debe confesar su miseria ante Dios, diciendo: "Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de llamarme hijo tuyo" (Lc 15, 18-19), percibiendo que ello es obra de Dios: "Estaba muerto y ha vuelto a la vida; estaba perdido y ha sido hallado" (Lc 15, 32).

Por eso, con pródiga solicitud pastoral, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, para imprimir en el alma de los fieles estos preceptos y enseñanzas de la fe cristiana, impulsado por la dulce consideración del Padre de las misericordias, ha querido que el segundo domingo de Pascua se dedique a recordar con especial devoción estos dones de la gracia, atribuyendo a ese domingo la denominación de "Domingo de la Misericordia divina" (cf. Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, decreto *Misericors et miserator*, 5 de mayo de 2000).

El evangelio del segundo domingo de Pascua narra las maravillas realizadas por nuestro Señor Jesucristo el día mismo de la Resurrección en la primera aparición pública: "Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, estando cerradas, por miedo a los judíos, las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, se presentó Jesús en medio de ellos y les dijo: "La paz con vosotros". Dicho esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron de ver al Señor. Jesús les dijo otra vez: "La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío". Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos"" (*Jn* 20, 19-23).

Para hacer que los fieles vivan con intensa piedad esta celebración, el mismo Sumo Pontífice ha establecido que el citado domingo se enriquezca con la indulgencia plenaria, como se indicará más abajo, para que los fieles reciban con más abundancia el don de la consolación del Espíritu Santo, y cultiven así una creciente caridad hacia Dios y hacia el prójimo, y, una vez obtenido de Dios el perdón de sus pecados, ellos a su vez perdonen generosamente a sus hermanos.

De esta forma, los fieles vivirán con más perfección el espíritu del Evangelio, acogiendo en sí la renovación ilustrada e introducida por el concilio ecuménico Vaticano II: "Los cristianos, recordando la palabra del Señor "En esto conocerán que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros" (*Jn* 13, 35), nada pueden desear más ardientemente que servir cada vez más generosa y eficazmente a los hombres del mundo actual. (...) Quiere el Padre que en todos los hombres reconozcamos y amemos eficazmente a Cristo, nuestro hermano, tanto de palabra como de obra" (*Gaudium et spes*, 93).

Por eso, el Sumo Pontífice, animado por un ardiente deseo de fomentar al máximo en el pueblo cristiano estos sentimientos de piedad hacia la Misericordia divina, por los abundantísimos frutos espirituales que de ello pueden esperarse, en la audiencia concedida el día 13 de junio de 2002 a los infrascritos responsables de la Penitenciaría apostólica, se ha dignado otorgar indulgencias en los términos siguientes:

Se concede la *indulgencia plenaria*, con las condiciones habituales (confesión sacramental, comunión eucarística y oración por las intenciones del Sumo Pontífice) al fiel que, en el domingo segundo de Pascua, llamado de la Misericordia divina, en cualquier iglesia u oratorio, con espíritu totalmente alejado del afecto a todo pecado, incluso venial, participe en actos de piedad realizados en honor de la Misericordia divina, o al menos rece, en presencia del santísimo sacramento de la Eucaristía, públicamente expuesto o conservado en el Sagrario, el *Padrenuestro* y el *Credo*, añadiendo una invocación piadosa al Señor Jesús misericordioso (por ejemplo, "Jesús misericordioso, confío en ti").

Se concede la *indulgencia parcial* al fiel que, al menos con corazón contrito, eleve al Señor Jesús misericordioso una de las invocaciones piadosas legítimamente aprobadas.

Además, los navegantes, que cumplen su deber en la inmensa extensión del mar; los innumerables hermanos a quienes los desastres de la guerra, las vicisitudes políticas, la inclemencia de los lugares y otras causas parecidas han alejado de su patria; los enfermos y quienes les asisten, y todos los que por justa causa no pueden abandonar su casa o desempeñan una actividad impostergable en beneficio de la comunidad, podrán conseguir la *indulgencia plenaria* en el domingo de la Misericordia divina si con total rechazo de cualquier pecado, como se ha dicho antes, y con la intención de cumplir, en cuanto sea posible, las tres condiciones habituales, rezan, frente a una piadosa imagen de nuestro Señor Jesús misericordioso, el *Padrenuestro* y el *Credo*, añadiendo una invocación piadosa al Señor Jesús misericordioso (por ejemplo, "Jesús misericordioso, confío en ti").

Si ni siquiera eso se pudiera hacer, en ese mismo día podrán obtener la *indulgencia plenaria* los que se unan con la intención a los que realizan del modo ordinario la obra prescrita para la indulgencia y ofrecen a Dios misericordioso una oración y a la vez los sufrimientos de su enfermedad y las molestias de su vida, teniendo también ellos el propósito de cumplir, en cuanto les sea posible, las tres condiciones prescritas para lucrar la indulgencia plenaria.

Los sacerdotes que desempeñan el ministerio pastoral, sobre todo los párrocos, informen oportunamente a sus fieles acerca de esta saludable disposición de la Iglesia, préstense con espíritu pronto y generoso a escuchar sus confesiones, y en el domingo de la Misericordia divina, después de la celebración de la santa misa o de las vísperas, o durante un acto de piedad en honor de la Misericordia divina, dirijan, con la dignidad propia del rito, el rezo de las oraciones antes indicadas; por último, dado que son "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia" (*Mt* 5, 7), al impartir la catequesis impulsen a los fieles a hacer con la mayor frecuencia posible obras de caridad o de misericordia, siguiendo el ejemplo y el mandato de Jesucristo, como se indica en la segunda concesión general del "Enchiridion Indulgentiarum".

Este decreto tiene vigor perpetuo. No obstante cualquier disposición contraria.

Dado en Roma, en la sede de la Penitenciaría apostólica, el 29 de junio de 2002, en la solemnidad de San Pedro y San Pablo, apóstoles.

-Indulgencias por el culto en honor de la Misericordia divina-

Luigi DE MAGISTRIS
Arzobispo titular de Nova
Pro-penitenciario mayor

Gianfranco GIROTTI, o.f.m. conv.
Regente

-Sobre el derecho de los fieles a ponerse de rodillas para recibir la Comunión-

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

Carta sobre el derecho que tienen los fieles a ponerse de rodillas para recibir la Santa Comunión, como también sobre la ilícita actitud de los sacerdotes que se la niegan.

Protocolo Nº 1322/02/L

Roma, 1º de Julio de 2002

Su Excelencia:

Esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos ha recibido recientemente informes de miembros de la feligresía de su Diócesis a quienes se les niega la Sagrada Comunión cuando, al acercarse a recibirla, se ponen de rodillas en lugar de permanecer de pie. Los informes dicen que tal norma ha sido anunciada a los fieles. Tenemos indicios de que semejante fenómeno podría estar algo más extendido en la Diócesis, pero a esta Congregación no le es posible verificar si es así. No obstante, este Dicasterio tiene la seguridad de que Su Excelencia estará en una posición que le permita hacer una determinación más fiable sobre el asunto. De todas maneras, las quejas proporcionan una ocasión a esta Congregación para hacer saber el criterio que habitualmente se establece sobre esta materia, con el expreso pedido a Ud. de que lo haga conocer a cualquier sacerdote a quien sea necesario informarle.

La Congregación está de hecho preocupada por el número de quejas similares que ha recibido desde varios lugares en los últimos meses, y considera que cualquier negativa de dar la Sagrada Comunión a un miembro de la feligresía, fundada en que se encuentra de rodillas para recibirla, es una grave violación a uno de los derechos más básicos del feligrés cristiano, a saber, el de ser ayudado por sus Pastores por medio de los Sacramentos (Código de Derecho Canónico, canon 213).

En vista de la ley que establece que “los ministros sagrados no pueden negar los sacramentos a quienes los pidan de modo oportuno, estén bien dispuestos y no les sea prohibido por el derecho recibirlos” (C. Canónico 843, § 1), no debe negarse la Sagrada Comunión a ningún católico durante la Santa Misa, excepto en casos que pongan en peligro de grave escándalo a otros creyentes, como el pecador público o la obstinación en la herejía o el cisma, públicamente profesado o declarado.

Aún en aquellos países donde esta Congregación ha aprobado la legislación local que establece el permanecer de pie como la postura para recibir la Sagrada Comunión, de acuerdo con las adaptaciones permitidas a las Conferencias Episcopales por la Institución Generalis Missalis Romani n. 160, § 2, lo ha hecho con la condición de que a los comulgantes que escojan arrodillarse no les será negada la Sagrada Comunión.

De hecho, como Su Eminencia el Cardenal Joseph Ratzinger, ha enfatizado recientemente, la práctica de arrodillarse para recibir la sagrada comunión tiene en su favor una tradición multisecular, y es un signo particularmente expresivo de adoración, completamente apropiado en razón de la verdadera, real y substancial presencia de Nuestro Señor Jesucristo bajo las especies consagradas.

Dado la importancia de este asunto, la Congregación pide que Su Excelencia averigüe específicamente si este sacerdote niega de ordinario la Sagrada Comunión a algún miembro de la feligresía en las circunstancias descritas más arriba y, si la queja se verifica, pide también que Ud. le ordene firmemente, a él y a cualquier otro sacerdote que pueda haber tenido tal práctica, que se abstengan de actuar así en el futuro.

Los sacerdotes deben entender que la Congregación considerará cualquier queja futura de esta naturaleza con mucha seriedad, y si ellas se verifican, actuará disciplinariamente en consonancia con la gravedad del abuso pastoral.

-Sobre el derecho de los fieles a ponerse de rodillas para recibir la Comunión-

Agradezco a Su Excelencia su atención sobre este asunto y cuento con su amable colaboración al respecto.

Sinceramente suyo en Cristo.

Jorge A. Cardenal Medina Estévez
Prefecto

+Francesco Pío Tamburrino
Secretario

Decreto por el que se renueva el orden de estudios en las Facultades de Derecho Canónico

Desde que se han promulgado el nuevo Código de Derecho Canónico y el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, el número de los estudiantes en las Facultades de Derecho Canónico ciertamente se ha multiplicado, pero al mismo tiempo se ha puesto de manifiesto que el currículo de los estudios para obtener la Licenciatura, según estaba establecido en la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* promulgada por Juan Pablo II el 15 de abril de [cf. AAS 71 (1979) 469-499, no resultaba válido para que cada disciplina fuese debidamente expuesta y asimilada. Como consecuencia, había la conciencia de que, terminado el bienio para la Licenciatura, la formación jurídica de los alumnos no alcanzaba el grado de conocimiento del derecho de la Iglesia que hoy se pide para atender a aquellas funciones eclesíásticas que requieren una específica preparación en el derecho canónico.

El bienio para la obtención de la Licenciatura en derecho canónico fue establecido por vez primera en la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* dada por Pío XI el 24 de mayo de 1931 [cf. AAS 23 (1931) 241-284], pareciendo entonces que cuatro semestres serían suficientes para la Licenciatura, en consideración de la óptima preparación que los estudiantes tenían, tanto en la lengua latina, como en las instituciones de derecho canónico, cuando llegaban a la Facultad de Derecho Canónico.

Con el transcurrir del tiempo, aunque no igualmente en todas partes, en las escuelas medias la lengua latina o no se enseña más o bien está considerada como disciplina secundaria. Por lo que se refiere al currículo de los estudios en las Facultades teológicas y en los Seminarios mayores, al haber aumentado las otras disciplinas teológicas y pastorales, poco a poco se le ha dado menor importancia a las instituciones de derecho canónico y a la lengua latina. Por ello sucede que han llegado a las Facultades de derecho canónico estudiantes clérigos que en su mayor parte no conocen la lengua latina y que casi están sin ninguna preparación previa en derecho canónico.

Por lo que se refiere a los laicos, que ciertamente acuden en mayor número que antes a las Facultades de Derecho Canónico, se puede percibir aún más la falta de una preparación suficiente para iniciar el segundo ciclo, por el hecho de que cuando entran en las Facultades de Derecho Canónico a menudo están carentes por completo de formación teológica, o bien ni siquiera en el primer ciclo, como está actualmente previsto, pueden adquirir aquel grado mínimo de conocimiento de la Teología que sin duda es necesario para comprender adecuadamente los principios fundamentales del derecho canónico. Además, aquellos que poseen ya un grado académico en derecho civil, con frecuencia son admitidos directamente en el bienio de Licenciatura sin hacer el primer ciclo, e incluso a juicio de la Facultad pueden abreviar el currículo del bienio, de modo que, sin ninguna preparación teológica, pueden obtener en un año la Licenciatura en derecho canónico.

El Concilio Vaticano II, sin embargo, deseaba que “en la exposición del derecho canónico (...) se tenga presente el Misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática *De Ecclesia* promulgada por este S. Sínodo” [cf. Concilio Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, n.16d]. Lo cual exige, ante todo, que uno y otro Código sean expuestos a la luz de la eclesiología del Vaticano II, cuyas notas en lo que aquí afecta se contienen en síntesis en las Constituciones Apostólicas de Juan Pablo II *Sacrae disciplinae leges* [cf. Juan Pablo II, Const. Apóst. *Sacrae disciplinae leges*, 25 de enero de 1983, AAS 75/II (1983) VII-XIV] y *Sacri canones* [cf. Juan Pablo II, Const. Apóst. *Sacri canones*, 18 de octubre de 1990, AAS 82 (1990) 1033-1044]. Por lo tanto, esta nueva perspectiva teológica que se pretende en la exposición del derecho canónico reclama más tiempo del que permiten los límites de un bienio. Se debe añadir que además del estudio de la lengua latina se prevén disciplinas auxiliares y cursos opcionales que hoy parecen necesarios para completar la formación institucional en derecho canónico.

Por lo tanto, teniendo en cuenta las dificultades en que se encuentran las Facultades de Derecho Canónico para impartir a los estudiantes la necesaria formación, la Congregación para la Educación Católica envió en el año 1997 a todas las Facultades e Institutos de Derecho Canónico erigidos por ella, un cuestionario en el que se pedían informaciones sobre el estado de cada uno de ellos y en modo particular

se preguntaba si consideraban oportuno una ampliación del currículo de los estudios. Después de haber recibido las respuestas, esta Congregación ha continuado con diversas consultas. Además de otros asuntos de menor importancia, hubo convergencia sobre el hecho de que el currículo para la Licenciatura se prolongara hasta tres años o seis semestres y que el primer ciclo fuese absolutamente obligatorio y mejor estructurado para todos aquellos que no hayan aprobado el primer ciclo de Teología en una Facultad o bien el currículo filosófico-teológico en un Seminario, sin ninguna excepción para los que ya hayan conseguido un grado académico en derecho civil. La cuestión fue sometida también a las Congregaciones Plenarias de esta Congregación habidas en los años 1998 y 2002. Los Padres se expresaron positivamente casi a la unanimidad. Por lo demás, puesto que algunas de las innovaciones propuestas deberían reformar la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, se sometió la cuestión a la Autoridad Superior, la cual se mostró favorable a que se procediese subsiguientemente.

Por lo tanto, considerando con cuidado cada cosa, se establece que los artículos 76 de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* así como 56 y 57 de los Reglamentos de la misma sean cambiados en el modo siguiente:

I. Art. 76 Const. Apost. *Sapientia christiana*

El currículo de los estudios de una Facultad de Derecho Canónico comprende:

- a)** el primer ciclo, que debe desarrollarse en cuatro semestres o dos años, para aquellos que no tienen una formación filosófico-teológica, sin excepción alguna para aquellos que ya tienen un título académico en derecho civil; este ciclo se dedica al estudio de las instituciones de derecho canónico y aquellas disciplinas filosóficas y teológicas que se requieren para una formación canonística superior;
- b)** el segundo ciclo, que debe desarrollarse durante seis semestres o un trienio, dedicado al estudio más profundo de todo el Código mediante el tratado completo de sus fuentes, tanto magisteriales como disciplinares, a lo que se añade el estudio de materias afines;
- c)** el tercer ciclo, que comprende al menos dos semestres o un año, en el que se perfecciona la formación canonística necesaria para la investigación científica dirigida a la elaboración de la disertación doctoral.

II. Art. 56 de los Reglamentos

Son disciplinas obligatorias:

1º en el primer ciclo:

- a)** elementos de filosofía: antropología filosófica, metafísica, ética;
- b)** elementos de teología: introducción a la S. Escritura: teología fundamental: revelación divina, su transmisión y credibilidad; teología trinitaria; cristología; tratado sobre la gracia; de modo especial eclesiología; teología sacramentaria general y especial; teología moral fundamental y especial;
- c)** instituciones generales de derecho canónico;
- d)** lengua latina.

2º en el segundo ciclo:

- a)** el Código de Derecho Canónico o el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales en todas sus partes y las otras normas vigentes;
- b)** disciplinas conexas: teología del derecho canónico; filosofía del derecho; instituciones de derecho romano; elementos de derecho civil; historia de las instituciones canonísticas; historia de las fuentes del

derecho canónico; relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil; praxis canónica administrativa y judicial;

c) introducción al Código de los Cánones de las Iglesias Orientales para los estudiantes de una Facultad de Derecho Canónico latino; introducción al Código de Derecho Canónico para los estudiantes de una Facultad de Derecho Canónico oriental;

d) lengua latina

e) cursos opcionales, ejercitaciones y seminarios prescritos por cada facultad.

3ª en el tercer ciclo:

a) latinidad canónica;

b) cursos opcionales o ejercitaciones prescritas por cada facultad.

III. Art. 57 de los Reglamentos

§ 1. Pueden ser admitidos directamente en el segundo ciclo los estudiantes que hayan completado el currículo filosófico-teológico en un Seminario o en una Facultad teológica, a menos que parezca necesario u oportuno exigir alguien un curso previo de lengua latina o de instituciones generales de derecho canónico.

Aquellos de los que se haya comprobado que ya hayan estudiado algunas materias del primer ciclo en una Facultad o Instituto universitario idóneo, pueden ser dispensados de ellas.

§ 2. Aquellos que posean un grado académico en derecho civil, pueden ser dispensados de algún curso del segundo ciclo (como derecho romano y derecho civil), pero no se les puede declarar exentos del trienio de Licenciatura.

§ 3. Al concluir el segundo ciclo, los estudiantes deben conocer la lengua latina de modo tal que puedan comprender bien el Código de Derecho Canónico y el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales así como los otros documentos canónicos; la obligación persiste también en el tercer ciclo, de modo que puedan interpretar correctamente las fuentes del Derecho.

Todo lo que establece el presente Decreto para las Facultades de Derecho Canónico vale también para los Institutos de Derecho Canónico erigidos por esta Congregación, o conectados con cualquier Facultad de Derecho Canónico según la norma de los arts. 62-63 de la Constitución Apostólica *Sapientia cristiana*.

Este decreto entrará en vigor en el inicio del año académico 2003-2004, teniendo en cuenta los diversos modos vigentes en cada región.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la Audiencia concedida al Cardenal Prefecto abajo indicado el 2 de septiembre de 2002, ha ratificado y confirmado cuanto se establece en este decreto, ha aprobado en forma específica el artículo 76 de la Constitución Apostólica "*Sapientia cristiana*" con las innovaciones aportadas, no obstante cualquier otra disposición contraria, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en los palacios de la misma Congregación, el 2 de septiembre de 2002.

Zenon Card. Grochowski
Prefecto

Giuseppe Pittau, S.I.
Secretario

-Decreto sobre la señal de la cruz en las bendiciones-

Congregación del Culto divino y Disciplina de los Sacramentos

Decreto sobre la señal de la cruz en las bendiciones

Urbis et Orbi

Sobre la señal de la cruz en las bendiciones, que se debe emplear siempre

Habiendo estado siempre en vigor la costumbre, nacida del uso habitual, de que en los ritos de la bendición se empleara la señal de la cruz, trazándola el celebrante con la mano derecha sobre las personas o las cosas por las que se impetra la misericordia, esta Congregación del Culto divino y Disciplina de los Sacramentos ha establecido, para resolver la duda, que, incluso si el texto de aquella parte del Ritual Romano que se titula *De Benedictionibus* [Bendicional] prescinda con el silencio de esta señal o carezca de expresa mención del momento oportuno de esta acción, se use en todas las bendiciones que se celebren por un ministro sagrado la antedicha señal de la cruz.

En ausencia de mención, el momento oportuno se tiene cuando se indiquen las palabras *bendición*, *benedicir* o similares, o si faltan estas palabras, al concluir la misma oración de bendición.

Sin que obste nada contrario.

En los edificios de la Congregación del Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos, el día 14 de septiembre del año del Señor 2002, en la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz.

Gregorio A. Card. Medina Estévez,
Prefecto

+Francisco Pío Tamburrino
Arzobispo, *Secretario*

L. + S.
In Congr. de Cultu Divino tab., n. 1745/02L

LXXIX ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL
Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias
Instrucción Pastoral

Madrid, noviembre de 2002

Índice

Introducción

Para vivir en libertad, Cristo nos ha liberado (Ga 5, 1)

I. El terrorismo, forma específica de violencia armada

II. El objeto del juicio moral: terror criminal ideológico

III. Juicio moral sobre el terrorismo

- a) El terrorismo es intrínsecamente perverso, nunca justificable
- b) El terrorismo es una estructura de pecado
- c) La extensión del mal: odio y miedo sistemáticos

IV. A ETA hay que enjuiciarla moralmente como “terrorismo”

V. El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA

Conclusión

La esperanza no defrauda (Rm 5, 5)

Introducción

Para vivir en libertad, Cristo nos ha liberado (Ga 5, 1)

1. Proclamar el Evangelio a todos los pueblos, sin distinción de lengua, raza o nación (cf. Ap 5, 9), y llevar a todos los hombres y mujeres al encuentro con Cristo, *Camino, Verdad y Vida* (Jn 14, 6), es la misión de la Iglesia en el mundo. Los cristianos, que sabemos que en Cristo está la vida y que la vida es la luz de los hombres (cf. Jn 1, 4), sentimos como propios los gozos y los sufrimientos de toda persona humana. «Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón»^[1]. Por eso, cuando la dignidad de la persona queda ultrajada porque se atenta contra su vida, contra su libertad o contra su capacidad para conocer la verdad, los cristianos no podemos callar. Los obispos, como sucesores de los apóstoles, tenemos de modo singular la responsabilidad de ofrecer a todos los hombres, creyentes o no, la luz del Evangelio, anunciando que *para vivir en libertad, Cristo nos ha liberado* (Ga 5, 1). Liberados por Él del pecado, que divide a los hombres, todos podemos encontrarnos en una convivencia verdadera: Jesucristo es *nuestra paz* (Ef 2, 14). Desde Él discernimos y enjuiciamos los caminos de la auténtica paz, a la vez que la violencia e injusticia que la hacen imposible.

2. En España, el terrorismo de ETA se ha convertido desde hace años en la más grave amenaza contra la paz porque atenta cruelmente contra la vida humana, coarta la libertad de las personas y ciega el conocimiento de la verdad, de los hechos y de nuestra historia. Sobre tan doloroso tema, esta Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, en comunión con el Santo Padre, Juan Pablo II ^[2], y en continuidad con las anteriores intervenciones de la propia Conferencia y de diversos miembros del episcopado español ^[3], ofrece la presente Instrucción Pastoral a los católicos y a todos los que deseen prestarle atención. Damos así cumplimiento a una de las acciones previstas en el Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española para el cuatrienio 2002-2005 ^[4] y animamos a todos a trabajar sinceramente, según las posibilidades de cada cual, para eliminar la lacra social del terrorismo y consolidar

la convivencia en la libertad y el respeto de los derechos humanos [5].

3. El profeta Isaías advierte del peligro del oscurecimiento de la conciencia en su capacidad de discernir el bien: *¡Ay de los que al mal llaman bien, y al bien llaman mal; que de la luz hacen tinieblas, y de las tinieblas luz! (Is 5, 20)*. El mismo Jesucristo avisa: *si la única luz que tienes está oscura, ¡cuánta será la oscuridad! (Mt 6, 23)*.

Ante un dilema moral, adoptar intencionadamente una actitud ambigua cierra el camino a la determinación de la bondad o de la maldad de una realidad o de una conducta. La Iglesia considera una de sus obligaciones básicas iluminar las conciencias, como maestra y testigo del Evangelio, para que puedan alcanzar con seguridad y sin error la verdad moral capaz de guiar la vida [6].

Al proceder ahora al análisis moral del terrorismo, en particular del de ETA, deseamos prestar este servicio a la Iglesia primero y a la vez a la sociedad. A pesar de las reiteradas condenas que la inmensa mayoría de personas y grupos sociales hacen de la violencia terrorista, a veces se observan ambigüedades que ocultan el coherente enjuiciamiento moral de la asociación terrorista.

4. Presentamos una *valoración moral del terrorismo de ETA* que va más allá de la condena de los actos terroristas, tratando de descubrir sus causas profundas. Nos lo exige nuestro ministerio pastoral, una de cuyas principales tareas es ayudar a la formación de la conciencia de los cristianos y de todas las personas que buscan en la Iglesia una luz para la vida. Lo esperan con razón quienes se sienten angustiados e indefensos ante el problema más grave de nuestra sociedad.

Analizamos el terrorismo de ETA a la luz de la Revelación y de la Doctrina de la Iglesia, y lo calificamos como una realidad intrínsecamente perversa, nunca justificable, y como un hecho que, por la forma ya consolidada en que se presenta a sí mismo, resulta una estructura de pecado. Emitimos un juicio moral sobre el nacionalismo totalitario que se halla en el trasfondo del terrorismo de ETA, porque no se puede entender el uno sin el otro.

I. El terrorismo, forma específica de violencia armada

5. Entendemos por *terrorismo* el propósito de matar y destruir indistintamente hombres y bienes, mediante el uso sistemático del terror con una intención ideológica totalitaria. Al hablar de *terror* nos referimos a la violencia criminal indiscriminada que procura un efecto mucho mayor que el mal directamente causado, mediante una amenaza dirigida a toda la sociedad. Las acciones terroristas no se refieren sólo a un acto o a algunas acciones aisladas, sino a toda una compleja *estrategia* puesta al servicio de un fin ideológico. Juan Pablo II ha señalado que:

“No se pueden cerrar los ojos a otra dolorosa plaga del mundo actual: el fenómeno del *terrorismo*, entendido como propósito de matar y destruir indistintamente hombres y bienes, y crear precisamente un clima de terror y de inseguridad, a menudo incluso con la captura de rehenes. Aun cuando se aduce como motivación de esta acción inhumana cualquier ideología o la creación de una sociedad mejor, los actos del terrorismo nunca son justificables”[7].

Esta aproximación nos permite captar que la maldad del terrorismo es más profunda que la de sus actos criminales, ya de por sí horribles. Existe una intención inscrita en esos actos que busca un efecto mayor con el fin de aterrorizar a una sociedad y hoy, incluso, al mundo entero. El terrorismo busca una “utilidad” más allá de sus crímenes; intenta que un grupo muy reducido de personas mantenga en tensión a toda la sociedad, obteniendo una amplia repercusión política, potenciada por la publicidad que obtienen sus nefandas acciones. Los terroristas cuentan con que su actividad criminal es “rentable” en términos políticos y, por eso, la justifican como “necesaria” en virtud de sus propios objetivos. No pueden ocultar la naturaleza lamentable de sus acciones, pero tratan de darles un “sentido” político que las haría, en su opinión, legítimas.

El recurso al terror, junto con el intento de su justificación política ante la sociedad a la que se aterroriza, es lo que da un carácter específico a la violencia terrorista que la distingue de otros tipos de violencia.

6. La naturaleza del terrorismo es, por tanto, *diversa de la guerra o de la guerrilla*. Esta diferencia ha sido reconocida por diversos organismos internacionales que entienden que incluso en la guerra deben ser perseguidos los actos terroristas [8]. Si las acciones de guerra, nunca deseables, pueden ser reconocidas en algún caso como respuesta legítima, cuando sean proporcionadas frente a la agresión injusta, el terrorismo nunca podrá ser considerado como una forma de legítima defensa, precisamente porque no es una respuesta proporcionada, sino el ejercicio indiscriminado de la violencia contra toda clase de personas. Es, por principio, una amenaza para todos, pues todos son, de hecho, considerados como “culpables”, y podrían ser sacrificados en aras de objetivos políticos “superiores”. De ahí que no se pueda aceptar de ningún modo la equiparación del terrorismo a la acción de guerra. Tal equiparación no corresponde a la realidad y no es justa.

7. El terrorismo es, también, *diverso de la simple delincuencia organizada*. Las organizaciones terroristas suelen mantener contactos con diversas agrupaciones delictivas. Pero, mientras otros grupos de delinquentes sólo tienen como fin el propio lucro, el terrorismo tiene fundamentalmente una finalidad política que presenta como justificativa de sus acciones, a las que trata de dar la mayor publicidad posible, a diferencia de lo que hace la delincuencia ordinaria.

8. Dentro de la ideología marxista-revolucionaria, a la que se adscriben muchos terrorismos, entre ellos el de ETA, es normal querer justificar sus acciones violentas como la respuesta necesaria a una supuesta violencia estructural anterior a la suya, ejercida por el Estado. A su juicio, la violencia de Estado sería la violencia originaria, verdadera culpable de la situación conflictiva, en la medida en que es anterior a todas las demás y puede ser ejercida con más medios. Hay que denunciar sin ambages esta concepción inicua, contraria a la moral cristiana, que pretende equiparar la violencia terrorista con el ejercicio legítimo del poder coactivo que la autoridad ejerce en el desempeño de sus funciones. A la vez se debe manifestar también la inmoralidad de un posible uso de la fuerza por parte del Estado, al margen de la ley moral y sin las garantías legales exigidas por los derechos de las personas.

II. El objeto del juicio moral: terror criminal ideológico

9. Una vez definido el fenómeno del terrorismo, podemos constatar en qué consiste su maldad específica y última, a saber: en atentar contra la vida, la seguridad y la libertad de las personas, de forma alevosa e indiscriminada, con el fin de llegar a imponer su proyecto político, presentando sus actos criminales - el terror - *como justificables por su interpretación ideológica de la realidad*. El terrorismo no niega que sus actividades sean violentas y que están cargadas de consecuencias lamentables, pero las justifica como necesarias en virtud de la supuesta grandeza del fin perseguido. Es una explicación ideológica de la violencia criminal en el peor sentido de la palabra “ideológica”, es decir, encubridora de algo injustificable [9].

El terrorismo persigue la extensión del terror para producir una situación de debilidad del orden político legítimo, que le permita imponer sus criterios por la fuerza, a costa del atropello de los derechos humanos más elementales, como son el derecho a la vida y a la libertad. Este fin no puede ser compartido jamás.

10. Por todo ello, es muy importante calificar con precisión a una organización como *terrorista*. A causa de la relevancia de la ideología presente en toda asociación terrorista, estas agrupaciones se encaminan a hacer plausible una argumentación ideológica mediante la *deformación del lenguaje*, usando un discurso que, al ser difundido sistemáticamente, dificulta en gran medida el análisis sereno de la realidad del terrorismo y el reconocimiento del objeto moral en cuestión. Es necesario “dar a cada cosa su propio nombre”[10] y hablar con claridad y precisión del terrorismo como de un problema específico irreductible. Hay que tener una idea clara de lo que el terrorismo es para poder hacerse un juicio adecuado sobre la moralidad del mismo.

III. Juicio moral sobre el terrorismo

11. *¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?* (Gn 4, 9). Con esta frase Caín se niega a aceptar la responsabilidad de la suerte de Abel y esconde la tragedia de un asesinato que quiere ocultar. Si Adán buscó esconderse de Dios después de haber pecado, Caín busca escapar de la responsabilidad ante su crimen. Un elemento fundamental de la actividad terrorista es tratar de eludir el juicio moral de sus acciones justificándolas ideológicamente. Esto se hace, en particular, mediante el método que se denomina de *la transferencia de la culpa*, que consiste en culpabilizar a quienes se oponen al terrorismo de ser los causantes de la violencia que los terroristas mismos ejercen.

La Doctrina de la Iglesia nos da luz en este punto y nos permite calificar netamente al terrorismo como una realidad perversa en sí misma, que no admite justificación alguna apelando a otros males sociales, reales o supuestos. Es más, hace posible que apreciemos hasta qué punto el terrorismo es una estructura de pecado generadora ella misma de nuevos y graves males.

a) El terrorismo es intrínsecamente perverso, nunca justificable

12. El Magisterio de la Iglesia es unánime al declarar que el terrorismo, tal como lo hemos definido anteriormente, es *intrínsecamente malo*, y que, por tanto, no puede ser nunca justificado por ninguna circunstancia ni por ningún resultado [11]. En este sentido, volvemos a repetir la condena que hicimos en 1986, en la Instrucción Pastoral *Constructores de la paz*:

“El terrorismo es intrínsecamente perverso, porque dispone arbitrariamente de la vida de las personas, atropella los derechos de la población y tiende a imponer violentamente el amedrentamiento, el sometimiento del adversario y, en definitiva, la privación de la libertad social” [12].

El terrorismo merece la misma calificación moral absolutamente negativa que la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente, prohibida por la ley natural y por el quinto mandamiento del Decálogo: *no matarás* (Ex 20, 13). Los católicos saben que no pueden negar, o pasar por alto, este juicio sin contradecir su conciencia cristiana y, en consecuencia, sin ir contra la lógica de la comunión de la Iglesia [13].

Denunciar la inmoralidad del terrorismo forma parte de la misión de la Iglesia como un modo de defender la dignidad de la persona en un asunto de la máxima repercusión social. No se puede aceptar en el caso del terrorismo la posibilidad reconocida por la Doctrina social de la Iglesia de la legitimidad de una revolución violenta cuando se la considera el único medio de defensa ante una injusta opresión sistemática y prolongada [14].

13. La calificación moral del terrorismo, absolutamente negativa, se extiende, en la debida proporción, a las acciones u omisiones de todos aquellos que, sin intervenir directamente en la comisión de atentados, los hacen posibles, como a quienes forman parte de los comandos informativos o de su organización, encubren a los terroristas o colaboran con ellos; a quienes justifican teóricamente sus acciones o verbalmente las aprueban. Debe quedar muy claro que todas estas acciones son objetivamente un pecado gravísimo que *clama al cielo* (Gn 4, 10) [15].

El llamado “terrorismo de baja intensidad” o “kale borroka” merece igualmente este juicio moral negativo. En primer lugar, porque sus agentes actúan movidos por las mismas intenciones totalitarias del terrorismo propiamente dicho. En segundo lugar, porque las actuaciones de este terrorismo de baja intensidad están frecuentemente coordinadas con las del terrorismo de ETA, ya que en la lucha callejera se preparan sus futuros agentes, como demuestra la experiencia, y con ella se destruye abusivamente el patrimonio común, se perturba la paz de los ciudadanos y se amenaza su seguridad y libertad. Ninguna consideración puede justificar esta forma de violencia, mantenida artificialmente, con el fin de sostener la influencia del terrorismo y extender socialmente sus ideas.

14. La presencia de razones políticas en las raíces y en la argumentación del terrorismo no puede hacer olvidar a nadie la *dimensión moral del problema*. Es ésta la que debe guiar e iluminar a la *razón política* al afrontar el problema del terrorismo. El olvido de la dimensión moral es causa de un grave desorden que tiene consecuencias devastadoras para la vida social. Siempre existirán pretendidas o reales *razones políticas* que resulten capaces de seducir el juicio de algunos presentando como comprensible e incluso plausible el recurso al terrorismo. Pero lo que es necesario aclarar es que nunca puede existir *razón moral* alguna para el terrorismo. Quien, rechazando la actuación terrorista, quisiera servirse del fenómeno del terrorismo para sus intereses políticos cometería una gravísima inmoralidad. Esto supondría aceptar una vez más el principio inmoral: “El fin justifica cualquier medio” (cf. Rm 3, 8) [16].

15. Tampoco es admisible el *silencio* sistemático ante el terrorismo. Esto obliga a todos a expresar responsablemente el rechazo y la condena del terrorismo y de cualquier forma de colaboración con quienes lo ejercitan o lo justifican, particularmente a quienes tienen alguna representación pública o ejercen alguna responsabilidad en la sociedad. No se puede ser “neutral” ante el terrorismo. Querer serlo resulta un modo de aceptación del mismo y un escándalo público. La necesidad moral de las condenas no se mide por su efectividad a corto ni largo plazo, sino por la obligación moral de conservar la propia dignidad personal y la de una sociedad agredida y humillada.

b) El terrorismo es una “estructura de pecado”

16. Al emitir el juicio de moralidad sobre el terrorismo, es necesario precisar – como hemos hecho - que se trata de un acto intrínsecamente perverso. Pero con esta afirmación no está aún suficientemente explicitada la maldad moral del terrorismo.

La multiplicación y continuidad de acciones criminales, el intento de justificarlas mediante la propaganda política y la transferencia de la culpa, que pretende presentar tales acciones como respuesta a una violencia originaria, dan lugar a una estructura de violencia moralmente perversa. Esta conjunción entre el terror y la ideología va más allá de las acciones criminales concretas que los terroristas perpetran. Además, persigue y, desgraciadamente, consigue con frecuencia, una *perversión sistemática de las conciencias*. Por tanto, al hablar del terrorismo debemos entenderlo como una *estructura de pecado*. “Las *“estructuras de pecado”* son expresión y efecto de los pecados personales. Inducen a sus víctimas a cometer a su vez el mal. En un sentido analógico constituyen un *pecado social*” [17]. Siguiendo la doctrina de Juan Pablo II, una estructura de pecado es el resultado de una efectiva intención de alcance social que se dirige no sólo a la comisión de actos intrínsecamente malos, sino que busca la deformación generalizada de las conciencias para la extensión de su maldad de modo estable. O, en palabras del propio Papa, estructura de pecado es:

“la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del *bien común* universal y de la exigencia de favorecerlo, y parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar” [18].

17. Más en concreto, se pueden aplicar al terrorismo las siguientes afirmaciones de Juan Pablo II, referidas a la “cultura de la muerte”, reiteradamente denunciada por él. La maldad del terrorismo no se circunscribe sólo a los actos que realiza,

“también se cuestiona, en cierto sentido, la *conciencia moral de la sociedad*. Ésta es de algún modo responsable, no sólo porque tolera o favorece comportamientos contrarios a la vida, sino también porque alimenta la “cultura de la muerte”, llegando a crear y consolidar verdaderas y auténticas “estructuras de pecado” contra la vida. La conciencia moral, tanto individual como social, está hoy sometida, a causa también del fuerte influjo de muchos medios de comunicación social, a un *peligro gravísimo y mortal*, el de la *confusión entre el bien y el mal* en relación con el mismo derecho fundamental a la vida” [19].

La presencia del terrorismo difunde en su entorno una verdadera “cultura de la muerte” en la medida en que desprecia la vida humana, rompe el respeto sagrado a la vida de las personas, cuenta con la

muerte injusta y violenta de personas inocentes como un medio provechoso para conseguir unos fines determinados e impulsar de este modo un falso desarrollo de la sociedad. La vida humana queda así degradada a un mero objeto, cuyo valor se calcula en relación con otros bienes supuestamente superiores [20].

En definitiva, el terrorismo es un rostro cruel de la “cultura de la muerte” que desprecia la vida humana por pretender el poder “a cualquier precio” [21], y que coloniza las conciencias instalándose en ellas como si se tratara de un modo normal y humano de ver las cosas.

c) *La extensión del mal: odio y miedo sistemáticos*

18. El terrorismo busca dos efectos directos y negativos en la sociedad: el miedo y el odio. El *miedo* debilita a las personas. Obliga a muchos a abdicar de sus responsabilidades, al convertirse en objeto de posibles acciones violentas. No nos referimos sólo a los asesinatos, sino también a las amenazas, insultos y actos violentos que hacen imposible en la vida cotidiana la convivencia en paz y libertad, hasta el extremo de comprometer la propia legitimidad de los procedimientos democráticos. No pocos son víctimas de una espiral de terror o de extorsión económica, soportadas dolorosamente. Ceder al chantaje de la violencia, por temor, lleva a la sociedad (individuos, grupos, instituciones, partidos políticos) a no enfrentarse con suficiente claridad al terrorismo y a su entorno, de forma que los terroristas monopolizan, con frecuencia, el dinamismo de la vida social y el significado político de algunos acontecimientos. Además, se llega a aceptar como inevitables violencias menores que extienden el clima de crispación y confrontación.

19. El miedo favorece el *silencio*. En una sociedad en la que la violencia y su presencia cercana acumulan la tensión, determinados asuntos no pueden abordarse en público por miedo a graves consecuencias. Esto se nota sobre todo en el uso tergiversado del lenguaje. El peor de los silencios es el que se guarda ante la *mentira* [22], pues tiene un enorme poder de disolver la estructura social. Un cristiano no puede callar ante manipulaciones manifiestas. La cesión permanente ante la mentira comporta la deformación progresiva de las conciencias.

20. Junto con el miedo, el terrorismo busca intencionadamente provocar y hacer crecer *el odio* para alimentar una espiral de violencia que facilite sus propósitos [23]. En primer lugar, atiza el odio en su propio entorno, presentando a los oponentes como enemigos peligrosos. Fomenta con insistencia el recuerdo de los agravios sufridos y exagera las posibles injusticias padecidas. Ya se sabe que presentar un enemigo a quien odiar es un medio eficaz para unir fuerzas, por un sentido grupal de defensa en común.

En este contexto, la legítima represión de los actos de terrorismo por parte del Estado es interpretada como una opresión insufrible de un poder violento o de una potencia extranjera. Por el contrario, la verdad que debemos recordar es que la autoridad legítima debe emplear todos los medios justos y adecuados para la defensa de la convivencia pacífica frente al terrorismo.

21. Más allá de su propio entorno, los terroristas tratan también de provocar el odio de quienes consideran sus enemigos, con el fin de desencadenar en ellos una reacción inmoderada que les sirva de autojustificación y les permita continuar con su estrategia de extensión del terror y de transferencia de la culpa.

La espiral del odio y del terror se manifiesta, en particular, en sensibilidades exacerbadas a las que les es difícil hacer un análisis de la realidad. Genera así un clima de crispación en el que cualquier detalle hace surgir una respuesta violenta, también la violencia verbal. La implantación del odio y de la tensión en la vida social es, evidentemente, un triunfo notable del terrorismo. Reaccionar con odio indiscriminado frente a los crímenes de ETA, en la medida en que divide a la sociedad en bandos enfrentados e irreconciliables, es favorecer los fines de los terroristas, aceptar sus tesis del conflicto irremediable, preparar y facilitar la aceptación y el reconocimiento de las pretensiones rupturistas.

22. Otra consecuencia perniciosa de la espiral del odio y del miedo que el terrorismo genera es la “politización” perversa de la vida social, es decir, la consideración de la vida social únicamente en función de intereses de poder. De este modo la tensión se extiende a los hechos más nimios de la vida cotidiana: todo resulta relevante para la descalificación de aquellos cuya opción política no coincida con los planteamientos auspiciados por los terroristas. Esta presión del día a día juega un papel decisivo en la deformación de las conciencias que conduce a relativizar el juicio moral que el terrorismo merece.

Un aspecto especialmente importante en el que se evidencia esta perversa “politización” es el olvido que, con frecuencia, sufren las víctimas del terrorismo y su drama humano. Atender a las personas golpeadas por la violencia es un ejercicio de justicia y caridad social y un camino necesario para la paz. Tampoco los presos por terrorismo dejan de ser objeto de una “politización” ideológica que oscurece su problema humano. La Iglesia reconoce sin ambages la legitimidad de las penas justas que se les imponen por sus crímenes, a la vez que defiende, con no menos fuerza, el respeto debido a su dignidad personal inamisible.

23. El terrorismo se muestra como una “estructura de pecado”, y es una cultura, un modo de pensar, de sentir y de actuar, aun en los aspectos más corrientes del vivir diario, incapaz de valorar al hombre como imagen de Dios (cf. Gn 1, 27; 2, 7). Y cuando esa cultura arraiga en un pueblo, todo parece posible, aun lo más abyecto, porque nada será sagrado para la conciencia.

Al pronunciar nuestro juicio moral queremos mostrar que es posible una valoración neta y definitiva del terrorismo, por encima de las circunstancias coyunturales de un momento histórico.

IV. A ETA hay que enjuiciarla moralmente como “terrorismo”

24. Una primera aproximación a ETA muestra la complejidad del fenómeno. El grupo denominado ETA es una asociación terrorista, de ideología marxista revolucionaria, inserta en el ámbito político-cultural de un determinado nacionalismo totalitario que persigue la independencia del País Vasco por todos los medios. Si se desea acertar en la valoración moral de ETA, será necesario tener en cuenta esta realidad en su totalidad.

25. ETA manifiesta una hiriente crueldad en toda su actividad. En la memoria de todos están los casos de secuestros y de asesinatos a sangre fría y a plazo marcado, así como agresiones y crímenes contra personas de toda índole y condición. No se trata de “errores de cálculo” ni de casos que se les hayan “ido de las manos”. Tampoco podemos admitir que la diversificación de las víctimas suponga que algunas de ellas fueran “justos objetivos militares”, mientras que otras serían tan sólo efectos colaterales indeseados.

La crueldad de ETA sirve *siempre* a la estrategia terrorista que hemos descrito y calificado más arriba: la implantación del terror al servicio de una ideología en toda la sociedad y la creación de una espiral de muerte, de odio y de miedo reactivo y adormecedor de las conciencias.

Aplicando a ETA y a otras organizaciones con similares características ideológicas el calificativo moral de “terrorista”, afirmamos que son intrínsecamente perversas en cuanto organización, ya que su modo de juzgar la realidad, la dirección de sus acciones y su estructura interna, están orientados a la provocación y difusión del terror.

V. El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA

26. La presente Instrucción Pastoral no pretende ofrecer un juicio de valor sobre el nacionalismo en general. Nos ceñimos al juicio moral del nacionalismo totalitario en la medida en que constituye el trasfondo del terrorismo de ETA. No es posible desenmascarar, en efecto, la malicia de ETA sin ofrecer una clarificación moral sobre el trasfondo político-cultural del terrorismo etarra y su incidencia en la convivencia entre los pueblos de España.

27. “La nación – dice Juan Pablo II - es la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos, pero sobre todo, precisamente, por la cultura” [24]. Ahora bien, las culturas no son nunca de por sí compartimentos estancos, y deben ser capaces de abrirse unas a otras. Están constituidas ya de antemano a base del rico intercambio del diálogo histórico entre ellas. Todas necesitan dejarse impregnar por el Evangelio [25].

28. Las naciones, en cuanto ámbitos culturales del desarrollo de las personas, están dotadas de una “soberanía” espiritual propia y, por tanto, no se les puede impedir el ejercicio y cultivo de los valores que conforman su identidad [26]. Esta “soberanía” espiritual de las naciones puede expresarse también en la soberanía política, pero ésta no es una implicación necesaria. Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política [27].

29. Las naciones, aisladamente consideradas, no gozan de un derecho absoluto a decidir sobre su propio destino. Esta concepción significaría, en el caso de las personas, un individualismo insolidario. De modo análogo, resulta moralmente inaceptable que las naciones pretendan unilateralmente una configuración política de la propia realidad y, en concreto, la reclamación de la independencia en virtud de su sola voluntad. La “virtud” política de la solidaridad, o, si se quiere, la caridad social, exige a los pueblos la atención al bien común de la comunidad cultural y política de la que forman parte. La Doctrina Social de la Iglesia reconoce un derecho real y originario de autodeterminación política en el caso de una colonización o de una invasión injusta, pero no en el de una secesión [28].

30. En consecuencia, no es moral cualquier modo de propugnar la independencia de cualquier grupo y la creación de un nuevo Estado, y en esto la Iglesia siente la obligación de pronunciarse ante los fieles cristianos y los hombres de buena voluntad [29]. Cuando la voluntad de independencia se convierte en principio absoluto de la acción política y es impuesta a toda costa y por cualquier medio, es equiparable a una *idolatría* de la propia nación que pervierte gravemente el orden moral y la vida social [30]. Tal forma inmoderada de “culto” a la nación es un riesgo especialmente grave cuando se pierde el sentido cristiano de la vida y se alimenta una concepción nihilista de la sociedad y de su articulación política. Dicha forma de “culto” está en relación directa con el nacionalismo totalitario y se encuentra en el trasfondo del terrorismo de ETA.

31. Por *nacionalismo* se entiende una determinada opción política que hace de la defensa y del desarrollo de la identidad de una nación el eje de sus actividades. La Iglesia, madre y maestra de todos los pueblos [31], acepta las opciones políticas de tipo nacionalista que se ajusten a la norma moral y a las exigencias del bien común. Se trata de una opción que, en ocasiones, puede mostrarse especialmente conveniente. El amor a la propia nación o a la patria, que es necesario cultivar, puede manifestarse como una opción política nacionalista.

La opción nacionalista, sin embargo, como cualquier opción política, no puede ser absoluta. Para ser legítima debe mantenerse en los límites de la moral y de la justicia, y debe evitar un doble peligro: el primero, considerarse a sí misma como la única forma coherente de proponer el amor a la nación; el segundo, defender los propios valores nacionales excluyendo y menospreciando los de otras realidades nacionales o estatales.

Los nacionalismos, al igual que las demás opciones políticas, deben estar ordenados al bien común de todos los ciudadanos, apoyándose en argumentos verdaderos y teniendo en cuenta los derechos de los demás y los valores nacidos de la convivencia.

32. Cuando las condiciones señaladas no se respetan, el nacionalismo degenera en una ideología y un proyecto político excluyente, incapaz de reconocer y proteger los derechos de los ciudadanos, tentado de las aspiraciones totalitarias que afectan a cualquier opción política que absolutiza sus propios objetivos. De la naturaleza perniciosa de este nacionalismo ha advertido el Magisterio de la Iglesia en numerosas ocasiones [32].

El nacionalismo en que se fundamenta la asociación terrorista ETA no cumple las condiciones requeridas para su legitimidad moral, puesto que necesita absolutizar sus objetivos para justificar sus acciones terroristas; pretende imponer por la fuerza sus propias convicciones políticas atropellando la libertad de los ciudadanos; y llega a eliminar a los que tienen otras legítimas opciones políticas. Por todo ello, el nacionalismo de ETA es un nacionalismo totalitario e idolátrico.

El nacionalismo totalitario de ETA considera un valor absoluto el “pueblo independiente, socialista y lingüísticamente *euskaldún*”, todo ello además interpretado ideológicamente en clave marxista, ideología a la cual ETA somete todos los demás valores humanos, individuales y colectivos, menospreciando la voluntad reiteradamente manifestada por la inmensa mayoría de la población.

33. La organización terrorista ETA enarbola la causa de la libertad y de los derechos del País Vasco, al que presenta como una nación sojuzgada y anexionada a la fuerza por poderes extranjeros de los que sería preciso liberarla. Ésta es la causa que considera como supuestamente justificadora del terror que practica. Sin embargo, el nacionalismo de ETA y de sus colaboradores ignora que todo proyecto político, para merecer un juicio moral positivo, ha de ponerse al servicio de las personas y no a la inversa. Es decir, que la justa ordenación de las naciones y de los Estados nunca puede constreñir ni vulnerar los derechos humanos fundamentales, sino que los tutela y los promueve. De modo que no es moralmente aceptable ninguna concepción para la cual la nación, el Estado o las relaciones entre ambos se pongan por encima del ejercicio integral de los derechos básicos de las personas.

La pretensión de que a toda nación, por el hecho de serlo, le corresponda el derecho de constituirse en Estado, ignorando las múltiples relaciones históricamente establecidas entre los pueblos y sometiendo los derechos de las personas a proyectos nacionales o estatales impuestos de una u otra manera por la fuerza, dan lugar a un nacionalismo totalitario, que es incompatible con la doctrina católica.

34. Por ser la nación un hecho, en primer lugar, cultural, el Magisterio de la Iglesia lo ha distinguido cuidadosamente del Estado [33]. A diferencia de la nación, el Estado es una realidad primariamente política; pero puede coincidir con una sola nación o bien albergar en su seno varias naciones o entidades nacionales. La configuración propia de cada Estado es normalmente fruto de largos y complejos procesos históricos. Estos procesos no pueden ser ignorados ni, menos aún, distorsionados o falsificados al servicio de intereses particulares.

35. España es fruto de uno de estos complejos procesos históricos. Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear, no sería prudente ni moralmente aceptable.

La Constitución es hoy el marco jurídico ineludible de referencia para la convivencia. Recientemente, los obispos españoles afirmábamos: “La Constitución de 1978 no es perfecta, como toda obra humana, pero la vemos como el fruto maduro de una voluntad sincera de entendimiento y como instrumento y primicia de un futuro de convivencia armónica entre todos” [34]. Se trata, por tanto, de una norma modificable, pero todo proceso de cambio debe hacerse según lo previsto en el ordenamiento jurídico.

Pretender unilateralmente alterar este ordenamiento jurídico en función de una determinada voluntad de poder, local o de cualquier otro tipo, es inadmisibile. Es necesario respetar y tutelar el bien común de una sociedad pluricentenaria.

Conclusión

La esperanza no defrauda (Rm 5, 5)

36. *Hemos de obedecer a Dios antes que a los hombres* (Hch 4,19). Con esta libertad hablaban los primeros cristianos ante los jueces que les imponían silencio. Actuaban como personas realmente liberadas por Cristo del pecado, y por eso no se sentían atemorizados por nadie ni por nada: ni por los poderosos, ni siquiera por la muerte. Hemos querido escribir esta Instrucción con esa misma libertad.

Deseamos animar así a todos los cristianos a ejercer la libertad para la que Cristo nos ha liberado (cf. Ga 5, 1).

37. *En el mundo tendréis tribulaciones. Pero, ¡ánimo!, yo he vencido al mundo* (Jn 16,33). Las dificultades para acabar con el terrorismo y construir la paz son grandes. Los poderes que se hallan implicados en este grave problema, así como los sentimientos de rencor y confrontación que siguen provocando hacen de la solución del mismo un asunto tan arduo como urgente. Ante los signos persistentes de tensión social y de dificultad de convivencia, la Iglesia propone una verdad moral insoslayable. No será fácilmente comprendida por algunos. Pero sin la verdad no será posible la paz. Además, es necesario que todos nos comprometamos en la construcción de la paz. Construir la paz es tarea de todos y de cada uno [35]. Hacemos un llamamiento especial a los educadores (padres, catequistas, profesores y maestros) para que pongan todo su empeño en la noble tarea de formar a las generaciones más jóvenes, advirtiéndoles de la maldad del terrorismo y animándoles a construir una sociedad donde se vivan los principios morales que garanticen el respeto sagrado a la persona.

38. La primera responsabilidad de la Iglesia es anunciar que sólo en Jesucristo encuentra el hombre la salvación plena. Educar para la paz que nace del encuentro con el Señor y con la Iglesia es una tarea urgente, especialmente entre los más jóvenes. Así como donde anida la semilla de la ideología terrorista se esteriliza la vida cristiana, donde, en cambio, crece y madura la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo prevalece el amor a los demás, el deseo sincero de paz y de reconciliación. La pertenencia a la Iglesia y la educación en la fe no son maduras mientras no se expresen en un discernimiento moral acertado de situaciones tan graves como la del terrorismo. Este discernimiento es una muestra del vigor y coherencia de la fe profesada.

39. Ante el terrorismo de ETA, la Iglesia proclama de nuevo la necesidad de la conversión de los corazones como el único camino para la verdadera paz [36]. La valoración moral que hemos propuesto se ha de comprender dentro de esta llamada explícita a la conversión, que es sólo posible una vez reconocida la maldad intrínseca del terrorismo y una vez gestada la voluntad expresa de reparar los perniciosos efectos que causa su actividad.

40. Ante cualquier problema entre personas o grupos humanos, la Iglesia subraya el valor del diálogo respetuoso, leal y libre como la forma más digna y recomendable, para superar las dificultades surgidas en la convivencia. Al hablar del diálogo no nos referimos a ETA, que no puede ser considerada como interlocutor político de un Estado legítimo, ni representa políticamente a nadie, sino al necesario diálogo y colaboración entre las diferentes instituciones sociales y políticas para eliminar la presencia del terrorismo, garantizar firmemente los legítimos derechos de los ciudadanos y perfeccionar, en lo que sea necesario, las formas de organizar la convivencia en libertad y justicia.

41. La Iglesia en España, reconociendo y agradeciendo el esfuerzo de todos los que trabajan por una mejor convivencia, ofrece su contribución a esta tarea llevando a cabo las acciones específicas de su misión pastoral. En cuanto depositaria y administradora de los bienes de la salvación, que ha recibido de su Señor, corresponde a la Iglesia sanar las enfermedades morales que provoca el fenómeno terrorista. En el sacramento de la Eucaristía, de modo especial, los cristianos se encuentran con Cristo, quien los introduce en su comunión, escuela de caridad sin fronteras, de paz inquebrantable y de reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Las comunidades cristianas, encontrando su fuerza en la Eucaristía, deben ofrecerse como centros de comunión de las personas, donde se rechace sin equívocos el terrorismo, y donde se comparta la fe capaz de abrir a quienes la profesan a la fraternidad entre los hombres y entre los pueblos, con una cercanía, ayuda y solidaridad especial con las víctimas del terrorismo.

42. Entre las primeras obligaciones de los cristianos y de sus comunidades se encuentra este *acompañamiento y atención pastoral de las víctimas del terrorismo*. Es una exigencia de justicia y de caridad estar a su lado y atender las necesidades y justas reclamaciones de las personas y de las familias que han sufrido el zarpazo del terrorismo. Sentimos como propia la preocupación de los que viven en un estado constante de amenaza o de presión violenta, conscientes de que ignorar la realidad de las ofensas

padecidas es pretender un proceso ilusorio, incapaz de construir una convivencia en paz.

43. La Iglesia, además, guiada por el Espíritu de Jesucristo, se sabe necesitada siempre de la gracia, y acude constantemente a la fuente de la misericordia y del perdón, que es Dios. Al mismo tiempo, invita continuamente a ofrecer y recibir *el perdón*, consciente de que «no hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón» [37]. El perdón no se contrapone a la justicia, porque no consiste en inhibirse ante las legítimas exigencias de reparación del orden violado. Por el contrario, el perdón conduce a la plenitud de una justicia que pretende la curación de las heridas abiertas [38]. El perdón que puede alcanzar la paz verdadera es un don de Dios, por eso se ha de pedir en *la oración*:

«La oración por la paz no es un elemento que “viene después” del compromiso por la paz. Al contrario, está en el corazón mismo del esfuerzo por la edificación de una paz en el orden, en la justicia y en la libertad. Orar por la paz significa abrir el corazón humano a la irrupción del poder renovador de Dios» [39].

No puede haber una pastoral de la paz sin momentos fuertes de oración, personales y comunitarios.

44. *La esperanza no defrauda* (Rom 5,5). Ésta es la convicción que mueve a la Iglesia. Nuestra esperanza descansa en la misericordia de Dios, único capaz de tocar el corazón de los hombres, infundiéndoles sentimientos de paz. «La esperanza que sostiene a la Iglesia es que el mundo, donde el poder del mal parece predominar, se transforme realmente, con la gracia de Dios en un mundo en el que puedan colmarse las aspiraciones más nobles del corazón humano; un mundo en el que prevalezca la verdadera paz» [40].

Convocamos, una vez más, a los que han recibido el don de la fe a la oración pública y privada por la paz; a la oración por las víctimas del terrorismo y por sus familiares, y por los propios terroristas; a la oración para que Dios otorgue sabiduría y fortaleza a los gobernantes en sus decisiones y acciones; a la oración por la conversión de los corazones.

“Que se eleve desde el corazón de cada creyente, de manera más intensa, la oración por todas las víctimas del terrorismo, por sus familias afectadas trágicamente y por todos los pueblos a los que el terrorismo y la guerra continúan agraviando e inquietando. Que no queden fuera de nuestra oración aquellos mismos que ofenden gravemente a Dios y al hombre con estos actos sin piedad: que se les conceda recapacitar sobre sus actos y darse cuenta del mal que ocasionan, de modo que se sientan impulsados a abandonar todo propósito de violencia y buscar el perdón. Que la humanidad, en estos tiempos azarosos, pueda encontrar paz verdadera y duradera, aquella paz que sólo puede nacer del encuentro de la justicia con la misericordia” [41].

En este “Año del Rosario”, ponemos nuestra oración, con filial devoción, en las manos de la Virgen María, Madre de Jesús y Madre nuestra, invocándola como Reina de la paz, para que Ella nos conceda pródigamente los dones de su materna bondad y nos ayude a ser una sola familia, en la solidaridad y en la paz.

NOTAS:

[1] Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 1.

[2] Ya Pablo VI (*Audiencia General*, 27.9.1975) había condenado expresamente el terrorismo en España. Juan Pablo II lo ha hecho repetida y enfáticamente: antes de su Visita pastoral de 1982, dos veces durante aquel viaje – primero en Toledo (4.11.1982) y luego en Loyola (6.11.1982) - y, entre otros muchos momentos, con ocasión del Encuentro de Oración por la Paz de Vitoria-Gasteiz (13.1.2001).

[3] Recordamos sólo algunas de estas intervenciones: de la Asamblea Plenaria, *Ante el momento presente* (1974); *“La Verdad os hará libres”* (Jn 8,32) (1990); *Moral y sociedad democrática* (1996); *La fidelidad de*

Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo XX (1999). De la Comisión Permanente, *Reconciliación, repudio a la violencia e Iglesia sociedad-civil* (1975); *Nota sobre algunas situaciones que vive el país* (1975); *Nota ante la actual situación española* (1977); *La responsabilidad moral del voto* (1979); *Comunicado por causa de los "atentados terroristas que se repiten casi a diario entre nosotros"* (1979); *Ante el terrorismo y la crisis del país* (1981); *Constructores de la Paz* (1986); *Impulsar una nueva evangelización* (1990). Son importantes también las intervenciones de los Presidentes de la Conferencia Episcopal en sus discursos inaugurales de diversas Asamblea Plenarias, como las siguientes: XXX (1978); XXXII (1979); XXXIV (1981); LIII (1990); LXIII (1995); LXXIV y LXXV (2000); LXXVI y LXXVII (2001); LXXVIII (2002). Se pueden encontrar también otras intervenciones sobre este tema en: J.F. Serrano Oceja (Ed.), *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, Presentación del Card. A. M^a. Rouco Varela y Epílogo de Mons. F. Sebastián Aguilar, B.A.C., Madrid 2001, XXXIV + 823 pp.

[4] Cf. Conferencia Episcopal Española, *Una Iglesia esperanzada. ¡Mar adentro!* (Lc 5, 4), Plan Pastoral 2002-2005, 58. 78, Edice, Madrid 2001, 39. 50-51.

[5] Cf. Nota de Prensa de la CLXXXIX Reunión de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española (19.6.2002).

[6] Juan Pablo II recuerda en su Carta Encíclica *Veritatis splendor* que la determinación de la moralidad de los actos por su objeto es uno de los servicios específicos que la Iglesia presta al mundo. No hay otro camino para evitar la gran confusión que lleva consigo la mentalidad utilitarista o consecuencialista, cuando justifica fácilmente como *mal menor* cualquier efecto que conduzca al fin deseado; cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 83.

[7] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 24; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2297.

[8] Ya el 16 de noviembre de 1937 por la Convención de Ginebra y por la ONU con la Declaración del 18 de diciembre de 1972.

[9] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 24.

[10] Cf. San Jerónimo, *Epístola*, 82,2 (Copus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LV, 109, 6).

[11] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2297; cf. Juan Pablo II, *Mensaje en el Aniversario del 11-S*, (14.9.2002).

[12] Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral *Constructores de la paz*, 96, Edice, Madrid 1986, 55; cf. Juan Pablo II, *Homilía en Drogheda* (Irlanda) (29.9.1979).

[13] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica, *Evangelium vitae*, 57, afirmación que goza de la calificación de doctrina de fe divina y católica; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal aclaratoria de la fórmula conclusiva de la profesión de fe* (29.VI.1998), 5 y 11; *Ecclesia* 2.902 (18. VII. 1998) 1086-1089.

[14] Cf. Pablo VI, Carta Encíclica *Populorum progressio* 31; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Libertatis conscientiae*, 79.

[15] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1867.

[16] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 80.

[17] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1869.

[18] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 36; Id., Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, 16.

[19] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 24.

[20] El Papa Juan Pablo II ha recordado cómo del olvido de Dios se sigue el desprecio de la vida humana; Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 22: "... cuando se pierde el sentido de Dios, también el sentido del hombre queda amenazado y contaminado, como afirma lapidariamente el Concilio Vaticano II: «La criatura sin el Creador desaparece... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida» [Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 36]. El hombre no puede ya entenderse como «misteriosamente otro» respecto a las demás criaturas terrenas; se considera como uno de tantos seres vivos, como un organismo que, a lo sumo, ha alcanzado un estadio de perfección muy elevado. Encerrado en el restringido horizonte de su materialidad, se reduce de este modo a «una cosa», y ya no percibe el carácter trascendente de su «existir como hombre». No considera ya la vida como un don espléndido de Dios, una realidad «sagrada» confiada a su responsabilidad y, por tanto, a su custodia amorosa, a su «veneración». La vida llega a ser simplemente «una cosa», que el hombre reivindica como su propiedad exclusiva, totalmente dominable y manipulable”.

[21] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 37.

[22] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, 1.

[23] Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12.1.1979): “vencer el virus de la violencia manifestado en formas de terrorismo y represalias invita a desterrar el odio”.

[24] Juan Pablo II, *Discurso en la Sede de la UNESCO* (2.6.1980), 14.

[25] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, 37.

[26] Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (5.10.1995), 8: “El derecho a la propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve lo que llamaría su originaria “soberanía” espiritual. ... Toda nación tiene también consiguientemente derecho a modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales, y, en particular, la opresión de las minorías. Cada nación tiene el derecho de construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada”.

[27] Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (14.1.1984), 3-4: “En cambio, países soberanos que hace mucho tiempo que son independientes, o que lo son desde hace poco, se ven amenazados alguna vez en su integridad por la contestación interior de una parte que hasta llega a considerar o bien a pedir una *secesión*. Los casos son complejos y muy diversos y cada uno de ellos pediría un juicio diferente, según una ética que tenga en cuenta a la vez los *derechos de las naciones*, fundados en la cultura homogénea de los pueblos, y los *derechos de los Estados a su integridad y soberanía*. Deseamos que más allá de las pasiones –y de todas maneras evitando la violencia-, se llegue a formas políticas bien articuladas y equilibradas que sepan respetar las particularidades culturales, étnicas, religiosas y, en general los derechos de las minorías”. Cf. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2239.

[28] Cf. Juan Pablo II, *Ibidem*.

[29] Basta recordar en este sentido la intervención de Juan Pablo II y de la Conferencia Episcopal Italiana expresando su estima por la unidad del Estado italiano y criticando las actitudes que disgregan la unidad social; cf. *Lettera ai vescovi italiani circa le responsabilità dei cattolici di fronte alle sfide dell'attuale momento storico* (6.1.1994). Cf. *Comunicato della Presidenza della CEI, 30-VI-1992. Notiziario CEI 5/1992, pp. 183-186*; cf. Juan Pablo II, *Discurso ante el Parlamento de Italia* (14.11.2002).

[30] Pio XI, Carta Encíclica *Mit brennender Sorge*, 12: “Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores

-Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias-

religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ésta”.

[31] Cf. Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, 262.

[32] Empezando por Pío XI en el ambiente prebélico: cf. Pío XI, Carta Encíclica *Ubi arcano* (23.12.1922), 12; Id., *Discurso a la Curia Romana* (24.12.1930); Id. Carta Encíclica *Mit brennender Sorge* (14.3.1937); Id., *A los alumnos de Propaganda fide* (21.8.1938).

[33] Cf. Pío XII, *Radiomensaje al Pueblo helvético* (21.9.1949): “En nuestra época, en la que el concepto de nacionalidad del Estado, exagerado a menudo hasta la confusión, hasta la identificación de las dos nociones, tiende a imponerse como dogma”; cf. también: Juan Pablo II, *Discurso en la Sede de la UNESCO* (2.6.1980), 14; Id., *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (5.10.1995), 8: “teniendo en cuenta la dificultad de definir el concepto mismo de “nación”, que no se identifica a priori y necesariamente con el de Estado”.

[34] Conferencia Episcopal Española, *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo XX* (26.11.1999), 7, Edice, Madrid 1999; Comunicado de la Conferencia Episcopal Española (28.2.1981), *Amenaza a la normalidad constitucional. Llamada a la esperanza*, 2: “Es de todo punto necesario recuperar la conciencia ciudadana y la confianza en las instituciones, todo ello en el respeto de los cauces y principios que el pueblo ha sancionado en la Constitución”.

[35] Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1998*, 7.

[36] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 38.

[37] Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2002*.

[38] Cf. Juan Pablo II, *Ibidem* 3.

[39] Cf. Juan Pablo II, *Ibidem* 14.

[40] Juan Pablo II, *Ibidem* 1.

[41] Juan Pablo II, *Ibidem* 15; cf. también las invitaciones del Papa en los Mensajes anuales con ocasión de la Jornada mundial de la Paz.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política

La Congregación para la Doctrina de la Fe, oído el parecer del Pontificio Consejo para los Laicos, ha estimado oportuno publicar la presente Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política. La Nota se dirige a los Obispos de la Iglesia Católica y, de especial modo, a los políticos católicos y a todos los fieles laicos llamados a la participación en la vida pública y política en las sociedades democráticas.

I. Una enseñanza constante

1. El compromiso del cristiano en el mundo, en dos mil años de historia, se ha expresado en diferentes modos. Uno de ellos ha sido el de la participación en la acción política: Los cristianos, afirmaba un escritor eclesiástico de los primeros siglos, "cumplen todos sus deberes de ciudadanos".[1] La Iglesia venera entre sus Santos a numerosos hombres y mujeres que han servido a Dios a través de su generoso compromiso en las actividades políticas y de gobierno. Entre ellos, Santo Tomás Moro, proclamado Patrón de los Gobernantes y Políticos, que supo testimoniar hasta el martirio la "inalienable dignidad de la conciencia"[2]. Aunque sometido a diversas formas de presión psicológica, rechazó toda componenda, y sin abandonar "la constante fidelidad a la autoridad y a las instituciones" que lo distinguía, afirmó con su vida y su muerte que "el hombre no se puede separar de Dios, ni la política de la moral"[3].

Las actuales sociedades democráticas, en las que loablemente[4] todos son hechos partícipes de la gestión de la cosa pública en un clima de verdadera libertad, exigen nuevas y más amplias formas de participación en la vida pública por parte de los ciudadanos, cristianos y no cristianos. En efecto, todos pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes y, a través de varios modos, a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común.[5] La vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todos, "si bien con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades"[6].

Mediante el cumplimiento de los deberes civiles comunes, "de acuerdo con su conciencia cristiana",[7] en conformidad con los valores que son congruentes con ella, los fieles laicos desarrollan también sus tareas propias de animar cristianamente el orden temporal, respetando su naturaleza y legítima autonomía,[8] y cooperando con los demás, ciudadanos según la competencia específica y bajo la propia responsabilidad.[9] Consecuencia de esta fundamental enseñanza del Concilio Vaticano II es que "los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la "política"; es decir, en la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común",[10] que comprende la promoción y defensa de bienes tales como el orden público y la paz, la libertad y la igualdad, el respeto de la vida humana y el ambiente, la justicia, la solidaridad, etc.

La presente Nota no pretende reproponer la entera enseñanza de la Iglesia en esta materia, resumida por otra parte, en sus líneas esenciales, en el Catecismo de la Iglesia Católica, sino solamente recordar algunos principios propios de la conciencia cristiana, que inspiran el compromiso social y político de los católicos en las sociedades democráticas.[11] Y ello porque, en estos últimos tiempos, a menudo por la urgencia de los acontecimientos, han aparecido orientaciones ambiguas y posiciones discutibles, que hacen oportuna la clarificación de aspectos y dimensiones importantes de la cuestión.

II. Algunos puntos críticos en el actual debate cultural y político

2. La sociedad civil se encuentra hoy dentro de un complejo proceso cultural que marca el fin de una época y la incertidumbre por la nueva que emerge al horizonte. Las grandes conquistas de las que somos espectadores nos impulsan a comprobar el camino positivo que la humanidad ha realizado en el progreso y la adquisición de condiciones de vida más humanas. La mayor responsabilidad hacia Países en vías de desarrollo es ciertamente una señal de gran relieve, que muestra la creciente sensibilidad por el bien común. Junto a ello, no es posible callar, por otra parte, sobre los graves peligros hacia los que algunas tendencias culturales tratan de orientar las legislaciones y, por consiguiente, los comportamientos de las futuras generaciones.

Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Desafortunadamente, como consecuencia de esta tendencia, no es extraño hallar en declaraciones públicas afirmaciones según las cuales tal pluralismo ético es la condición de posibilidad de la democracia[12]. Ocurre así que, por una parte, los ciudadanos reivindican la más completa autonomía para sus propias preferencias morales, mientras que, por otra parte, los legisladores creen que respetan esa libertad formulando leyes que prescinden de los principios de la ética natural, limitándose a la condescendencia con ciertas orientaciones culturales o morales transitorias,[13] como si todas las posibles concepciones de la vida tuvieran igual valor. Al mismo tiempo, invocando engañosamente la tolerancia, se pide a una buena parte de los ciudadanos - incluidos los católicos - que renuncien a contribuir a la vida social y política de sus propios Países, según la concepción de la persona y del bien común que consideran humanamente verdadera y justa, a través de los medios lícitos que el orden jurídico democrático pone a disposición de todos los miembros de la comunidad política. La historia del siglo XX es prueba suficiente de que la razón está de la parte de aquellos ciudadanos que consideran falsa la tesis relativista, según la cual no existe una norma moral, arraigada en la naturaleza misma del ser humano, a cuyo juicio se tiene que someter toda concepción del hombre, del bien común y del Estado.

3. Esta concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado. La pluralidad de las orientaciones y soluciones, que deben ser en todo caso moralmente aceptables, surge precisamente de la concreción de los hechos particulares y de la diversidad de las circunstancias. No es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas - y menos todavía soluciones únicas - para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno. Sin embargo, la Iglesia tiene el derecho y el deber de pronunciar juicios morales sobre realidades temporales cuando lo exija la fe o la ley moral.[14] Si el cristiano debe "reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales",[15] también está llamado a disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son "negociables".

En el plano de la militancia política concreta, es importante hacer notar que el carácter contingente de algunas opciones en materia social, el hecho de que a menudo sean moralmente posibles diversas estrategias para realizar o garantizar un mismo valor sustancial de fondo, la posibilidad de interpretar de manera diferente algunos principios básicos de la teoría política, y la complejidad técnica de buena parte de los problemas políticos, explican el hecho de que generalmente pueda darse una pluralidad de partidos en los cuales puedan militar los católicos para ejercitar - particularmente por la representación parlamentaria - su derecho-deber de participar en la construcción de la vida civil de su País.[16] Esta obvia constatación no puede ser confundida, sin embargo, con un indistinto pluralismo en la elección de los principios morales y los valores sustanciales a los cuales se hace referencia. La legítima pluralidad de

opciones temporales mantiene íntegra la matriz de la que proviene el compromiso de los católicos en la política, que hace referencia directa a la doctrina moral y social cristiana. Sobre esta enseñanza los laicos católicos están obligados a confrontarse siempre para tener la certeza de que la propia participación en la vida política esté caracterizada por una coherente responsabilidad hacia las realidades temporales.

La Iglesia es consciente de que la vía de la democracia, aunque sin duda expresa mejor la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, sólo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la persona.[17] Se trata de un principio sobre el que los católicos no pueden admitir componendas, pues de lo contrario se menoscabaría el testimonio de la fe cristiana en el mundo y la unidad y coherencia interior de los mismos fieles. La estructura democrática sobre la cual un Estado moderno pretende construirse sería sumamente frágil si no pusiera como fundamento propio la centralidad de la persona. El respeto de la persona es, por lo demás, lo que hace posible la participación democrática. Como enseña el Concilio Vaticano II, la tutela "de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública"[18].

4. A partir de aquí se extiende la compleja red de problemáticas actuales, que no pueden compararse con las temáticas tratadas en siglos pasados. La conquista científica, en efecto, ha permitido alcanzar objetivos que sacuden la conciencia e imponen la necesidad de encontrar soluciones capaces de respetar, de manera coherente y sólida, los principios éticos. Se asiste, en cambio, a tentativos legislativos que, sin preocuparse de las consecuencias que se derivan para la existencia y el futuro de los pueblos en la formación de la cultura y los comportamientos sociales, se proponen destruir el principio de la intangibilidad de la vida humana. Los católicos, en esta grave circunstancia, tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad que todos tienen ante ella. Juan Pablo II, en línea con la enseñanza constante de la Iglesia, ha reiterado muchas veces que quienes se comprometen directamente en la acción legislativa tienen la "precisa obligación de oponerse" a toda ley que atente contra la vida humana. Para ellos, como para todo católico, vale la imposibilidad de participar en campañas de opinión a favor de semejantes leyes, y a ninguno de ellos les está permitido apoyarlas con el propio voto.[19] Esto no impide, como enseña Juan Pablo II en la Encíclica *Evangelium vitae* a propósito del caso en que no fuera posible evitar o abrogar completamente una ley abortista en vigor o que está por ser sometida a votación, que "un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, pueda lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública".[20]

En tal contexto, hay que añadir que la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad. Ni tampoco el católico puede delegar en otros el compromiso cristiano que proviene del evangelio de Jesucristo, para que la verdad sobre el hombre y el mundo pueda ser anunciada y realizada.

Cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas exigencias éticas fundamentales e irrenunciables, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona. Este es el caso de las leyes civiles en materia de aborto y eutanasia (que no hay que confundir con la renuncia al ensañamiento terapéutico, que es moralmente legítima), que deben tutelar el derecho primario a la vida desde de su concepción hasta su término natural. Del mismo modo, hay que insistir en el deber de respetar y proteger los derechos del embrión humano. Análogamente, debe ser salvaguardada la tutela y la promoción de la familia, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden

ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuánto tales, reconocimiento legal. Así también, la libertad de los padres en la educación de sus hijos es un derecho inalienable, reconocido además en las Declaraciones internacionales de los derechos humanos. Del mismo modo, se debe pensar en la tutela social de los menores y en la liberación de las víctimas de las modernas formas de esclavitud (piénsese, por ejemplo, en la droga y la explotación de la prostitución). No puede quedar fuera de este elenco el derecho a la libertad religiosa y el desarrollo de una economía que esté al servicio de la persona y del bien común, en el respeto de la justicia social, del principio de solidaridad humana y de subsidiariedad, según el cual deben ser reconocidos, respetados y promovidos "los derechos de las personas, de las familias y de las asociaciones, así como su ejercicio".[21] Finalmente, cómo no contemplar entre los citados ejemplos el gran tema de la paz. Una visión irenista e ideológica tiende a veces a secularizar el valor de la paz mientras, en otros casos, se cede a un juicio ético sumario, olvidando la complejidad de las razones en cuestión. La paz es siempre "obra de la justicia y efecto de la caridad";[22] exige el rechazo radical y absoluto de la violencia y el terrorismo, y requiere un compromiso constante y vigilante por parte de los que tienen la responsabilidad política.

III. Principios de la doctrina católica acerca del laicismo y el pluralismo

5. Ante estas problemáticas, si bien es lícito pensar en la utilización de una pluralidad de metodologías que reflejen sensibilidades y culturas diferentes, ningún fiel puede, sin embargo, apelar al principio del pluralismo y autonomía de los laicos en política, para favorecer soluciones que comprometan o menoscaben la salvaguardia de las exigencias éticas fundamentales para el bien común de la sociedad. No se trata en sí de "valores confesionales", pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.

6. La frecuentemente referencia a la "laicidad", que debería guiar el compromiso de los católicos, requiere una clarificación no solamente terminológica. La promoción en conciencia del bien común de la sociedad política no tiene nada que ver con la "confesionalidad" o la intolerancia religiosa. Para la doctrina moral católica, la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesial - nunca de la esfera moral -, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado.[23] Juan Pablo II ha puesto varias veces en guardia contra los peligros derivados de cualquier tipo de confusión entre la esfera religiosa y la esfera política. "Son particularmente delicadas las situaciones en las que una norma específicamente religiosa se convierte o tiende a convertirse en ley del Estado, sin que se tenga en debida cuenta la distinción entre las competencias de la religión y las de la sociedad política. Identificar la ley religiosa con la civil puede, de hecho, sofocar la libertad religiosa e incluso limitar o negar otros derechos humanos inalienables".[24] Todos los fieles son bien conscientes de que los actos específicamente religiosos (profesión de fe, cumplimiento de actos de culto y sacramentos, doctrinas teológicas, comunicación recíproca entre las autoridades religiosas y los fieles, etc.) quedan fuera de la competencia del Estado, el cual no debe entrometerse ni para exigirlos o para impedirlos, salvo por razones de orden público. El reconocimiento de los derechos civiles y políticos, y la administración de servicios públicos no pueden ser condicionados por convicciones o prestaciones de naturaleza religiosa por parte de los ciudadanos.

Una cuestión completamente diferente es el derecho-deber que tienen los ciudadanos católicos, como todos los demás, de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la "laicidad" del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones. En efecto, la "laicidad" indica en primer lugar la

actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Sería un error confundir la justa autonomía que los católicos deben asumir en política, con la reivindicación de un principio que prescindiera de la enseñanza moral y social de la Iglesia.

Con su intervención en este ámbito, el Magisterio de la Iglesia no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio -en cumplimiento de su deber- instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes Países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia. "En su existencia no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida "espiritual", con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida "secular", esto es, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura. El sarmiento, arraigado en la vid que es Cristo, da fruto en cada sector de la acción y de la existencia. En efecto, todos los campos de la vida laical entran en el designio de Dios, que los quiere como el "lugar histórico" de la manifestación y realización de la caridad de Jesucristo para gloria del Padre y servicio a los hermanos. Toda actividad, situación, esfuerzo concreto -como por ejemplo la competencia profesional y la solidaridad en el trabajo, el amor y la entrega a la familia y a la educación de los hijos, el servicio social y político, la propuesta de la verdad en el ámbito de la cultura- constituye una ocasión providencial para un "continuo ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad" ".[25] Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana.

En las sociedades democráticas todas las propuestas son discutidas y examinadas libremente. Aquellos que, en nombre del respeto de la conciencia individual, pretendieran ver en el deber moral de los cristianos de ser coherentes con la propia conciencia un motivo para descalificarlos políticamente, negándoles la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones acerca del bien común, incurrirían en una forma de laicismo intolerante. En esta perspectiva, en efecto, se quiere negar no sólo la relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la misma posibilidad de una ética natural. Si así fuera, se abriría el camino a una anarquía moral, que no podría identificarse nunca con forma alguna de legítimo pluralismo. El abuso del más fuerte sobre el débil sería la consecuencia obvia de esta actitud. La marginalización del Cristianismo, por otra parte, no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización.[26]

IV. Consideraciones sobre aspectos particulares

7. En circunstancias recientes ha ocurrido que, incluso en el seno de algunas asociaciones u organizaciones de inspiración católica, han surgido orientaciones de apoyo a fuerzas y movimientos políticos que han expresado posiciones contrarias a la enseñanza moral y social de la Iglesia en cuestiones éticas fundamentales. Tales opciones y posiciones, siendo contradictorias con los principios básicos de la conciencia cristiana, son incompatibles con la pertenencia a asociaciones u organizaciones que se definen católicas. Análogamente, hay que hacer notar que en ciertos países algunas revistas y periódicos católicos, en ocasión de toma de decisiones políticas, han orientado a los lectores de manera ambigua e incoherente, induciendo a error acerca del sentido de la autonomía de los católicos en política y sin tener en consideración los principios a los que se ha hecho referencia.

La fe en Jesucristo, que se ha definido a sí mismo "camino, verdad y vida" (Jn 14,6), exige a los cristianos el esfuerzo de entregarse con mayor diligencia en la construcción de una cultura que, inspirada en el Evangelio, reponga el patrimonio de valores y contenidos de la Tradición católica. La necesidad de presentar en términos culturales modernos el fruto de la herencia espiritual, intelectual y moral del

catolicismo se presenta hoy con urgencia impostergable, para evitar además, entre otras cosas, una diáspora cultural de los católicos. Por otra parte, el espesor cultural alcanzado y la madura experiencia de compromiso político que los católicos han sabido desarrollar en distintos países, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, no deben provocar complejo alguno de inferioridad frente a otras propuestas que la historia reciente ha demostrado débiles o radicalmente fallidas. Es insuficiente y reductivo pensar que el compromiso social de los católicos se deba limitar a una simple transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles.

La fe nunca ha pretendido encerrar los contenidos socio-políticos en un esquema rígido, conciente de que la dimensión histórica en la que el hombre vive impone verificar la presencia de situaciones imperfectas y a menudo rápidamente mutables. Bajo este aspecto deben ser rechazadas las posiciones políticas y los comportamientos que se inspiran en una visión utópica, la cual, cambiando la tradición de la fe bíblica en una especie de profetismo sin Dios, instrumentaliza el mensaje religioso, dirigiendo la conciencia hacia una esperanza solamente terrena, que anula o redimensiona la tensión cristiana hacia la vida eterna.

Al mismo tiempo, la Iglesia enseña que la auténtica libertad no existe sin la verdad. "Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente", ha escrito Juan Pablo II.[27] En una sociedad donde no se llama la atención sobre la verdad ni se la trata de alcanzar, se debilita toda forma de ejercicio auténtico de la libertad, abriendo el camino al libertinaje y al individualismo, perjudiciales para la tutela del bien de la persona y de la entera sociedad.

8. En tal sentido, es bueno recordar una verdad que hoy la opinión pública corriente no siempre percibe o formula con exactitud: El derecho a la libertad de conciencia, y en especial a la libertad religiosa, proclamada por la Declaración Dignitatis humanæ del Concilio Vaticano II, se basa en la dignidad ontológica de la persona humana, y de ningún modo en una inexistente igualdad entre las religiones y los sistemas culturales.[28] En esta línea, el Papa Pablo VI ha afirmado que "el Concilio de ningún modo funda este derecho a la libertad religiosa sobre el supuesto hecho de que todas las religiones y todas las doctrinas, incluso erróneas, tendrían un valor más o menos igual; lo funda en cambio sobre la dignidad de la persona humana, la cual exige no ser sometida a contradicciones externas, que tienden a oprimir la conciencia en la búsqueda de la verdadera religión y en la adhesión a ella".[29] La afirmación de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa, por lo tanto, no contradice en nada la condena del indiferentísimo y del relativismo religioso por parte de la doctrina católica,[30] sino que le es plenamente coherente.

V. Conclusión

9. Las orientaciones contenidas en la presente Nota quieren iluminar uno de los aspectos más importantes de la unidad de vida que caracteriza al cristiano: La coherencia entre fe y vida, entre evangelio y cultura, recordada por el Concilio Vaticano II. Éste exhorta a los fieles a "cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta de que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas, según la vocación personal de cada uno". Alégrense los fieles cristianos" de poder ejercer todas sus actividades temporales haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios".[31]

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia del 21 de noviembre de 2002, ha aprobado la presente Nota, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación por la Doctrina de la Fe, el 24 de noviembre de 2002, Solemnidad de N. S. Jesús Cristo, Rey del universo.

-Nota doctrinal sobre la vida política-

+JOSEPH CARD. RATZINGER

Prefecto

+TARCISIO BERTONE, S.D.B.

Arzobispo emérito de Vercelli

Secretario

Notas

[1] CARTA A DIOGNETO, 5, 5, Cfr. Ver también Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2240.

[2] JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Motu Proprio* dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos, n. 1, AAS 93 (2001) 76-80.

[3] JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Motu Proprio* dada para la proclamación de Santo Tomás Moro Patrón de los Gobernantes y Políticos, n. 4.

[4] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 31; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 1915.

[5] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 75.

[6] JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 42, AAS 81 (1989) 393-521. Esta nota doctrinal se refiere obviamente al compromiso político de los fieles laicos. Los Pastores tienen el derecho y el deber de proponer los principios morales también en el orden social; "sin embargo, la participación activa en los partidos políticos está reservada a los laicos" (JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 69). Cfr. Ver también CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros, 31-I-1994, n. 33.

[7] CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 76.

[8] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 36.

[9] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 7; Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 36 y Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 31 y 43.

[10] JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, n. 42.

[11] En los últimos dos siglos, muchas veces el Magisterio Pontificio se ha ocupado de las cuestiones principales acerca del orden social y político. Cfr. LEÓN XIII, Carta Encíclica *Diuturnum illud*, ASS 20 (1881/82) 4ss; Carta Encíclica *Immortale Dei*, ASS 18 (1885/86) 162ss, Carta Encíclica *Libertas præstantissimum*, ASS 20 (1887/88) 593ss; Carta Encíclica *Rerum novarum*, ASS 23 (1890/91) 643ss; BENEDICTO XV, Carta Encíclica *Pacem Dei munus pulcherrimum*, AAS 12 (1920) 209ss; PÍO XI, Carta Encíclica *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 190ss; Carta Encíclica *Mit brennender Sorge*, AAS 29 (1937) 145-167; Carta Encíclica *Divini Redemptoris*, AAS 29 (1937) 78ss; PÍO XII, Carta Encíclica *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939) 423ss; Radiomessaggi natalizi 1941-1944; JUAN XXIII, Carta Encíclica *Mater et magistra*, AAS 53 (1961) 401-464; Carta Encíclica *Pacem in terris* AAS 55 (1963) 257-304; PABLO VI, Carta Encíclica *Populorum progressio*, AAS 59 (1967) 257-299; Carta Apostólica *Octogesima adveniens*, AAS 63 (1971) 401-441.

[12] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus annus*, n. 46, AAS 83 (1991) 793-867; Carta Encíclica *Veritatis splendor*, n. 101, AAS 85 (1993) 1133-1228; Discurso al Parlamento Italiano en sesión pública conjunta, en *L'Osservatore Romano*, n. 5, 14-XI-2002.

[13] Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 22, AAS 87 (1995) 401-522.

[14] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 76.

[15] CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 75.

[16] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 43 y 75.

[17] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n 25.

[18]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral Gaudium et spes, n 73.

[19]Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica Evangelium vitæ, n. 73.

[20]JUAN PABLO II, Carta Encíclica Evangelium vitæ, n. 73.

[21]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral Gaudium et spes, n 75.

[22]Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2304

[23]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral Gaudium et spes, n 76.

[24]JUAN PABLO II, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz 1991: "Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre", IV, AAS 83 (1991) 410-421.

[25]JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Christifideles laici, n. 59. La citación interna proviene del Concilio Vaticano II, Decreto Apostolicam actuositatem, n. 4

[26]Cfr. JUAN PABLO II, Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, en L'Osservatore Romano, 11 de enero de 2002.

[27]JUAN PABLO II, Carta Encíclica Fides et ratio, n. 90, AAS 91 (1999) 5-88.

[28]Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración Dignitatis humanae, n. 1: "En primer lugar, profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia Católica". Eso no quita que la Iglesia considere con sincero respeto las varias tradiciones religiosas, más bien reconoce "todo lo bueno y verdadero" presentes en ellas. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática Lumen gentium, n. 16; Decreto Ad gentes, n. 11; Declaración Nostra ætate, n. 2; JUAN PABLO II, Carta Encíclica Redemptoris missio, n. 55, AAS 83 (1991) 249-340; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración Dominus Iesus, nn. 2; 8; 21, AAS 92 (2000) 742-765.

[29]PABLO VI, Discurso al Sacro Colegio y a la Prelatura Romana, en "Insegnamenti di Paolo VI" 14 (1976), 1088-1089).

[30]Cfr. PÍO IX, Carta Encíclica Quanta cura, ASS 3 (1867) 162; LEÓN XIII, Carta Encíclica Immortale Dei, ASS 18 (1885) 170-171; PÍO XI, Carta Encíclica Quas primas, AAS 17 (1925) 604-605; Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2108; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración Dominus Iesus, n. 22.

[31]CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral Gaudium et spes, n 43. Cfr. también JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Christifideles laici, n. 59.

CONGREGACIÓN PARA EL CLERO

"El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial"

INSTRUCCIÓN

Premisa

La presente Instrucción, que a través de los obispos se dirige a los párrocos presbíteros y a sus hermanos colaboradores en la "cura animarum", se inserta coherentemente en un amplio contexto de reflexión ya iniciado hace algunos años. Con los "Directorios para el ministerio y la vida de los presbíteros" y de los diáconos permanentes, con la Instrucción interdicasterial "Ecclesiae de mysterio" y con la Carta circular "El presbítero, maestro de la palabra, guía de la comunidad y ministro de los sacramentos", se ha seguido la huella de los documentos del Concilio Vaticano II, especialmente "Lumen Gentium" y "Presbiterorum Ordinis", del "Catecismo de la Iglesia Católica", del Código de Derecho Canónico y del ininterrumpido Magisterio de la Iglesia.

En concreto, el documento se sitúa dentro de la gran corriente misionera del "duc in altum", que marca la obra indispensable de la nueva evangelización del Tercer Milenio cristiano. Por este motivo, y en consideración de las numerosas peticiones que resultaron de la consulta hecha a nivel mundial, se ha aprovechado la ocasión para proponer nuevamente una parte doctrinal que ofrece elementos de reflexión sobre los valores teológicos fundamentales que empujan a la misión y que, algunas veces, son oscurecidos. Se ha buscado, además, poner en evidencia la relación entre la dimensión eclesiológica-pneumatológica, que toca la esencia del ministerio, y la dimensión eclesiológica, que ayuda a comprender el significado de su función específica.

Con esta Instrucción también se ha querido reservar una atención afectuosa y particular a los presbíteros que revisten el invaluable ministerio de párroco, que, en cuanto tales, se encuentran entre la gente y sufren, a menudo, innumerables dificultades. Justamente esta delicada e importante posición ofrece la ocasión para afrontar con mayor claridad la diferencia esencial y vital entre sacerdocio común y sacerdocio ordenado, para hacer emerger debidamente la identidad de los presbíteros y la esencial dimensión sacramental del ministerio ordenado.

Ya que se ha buscado seguir las indicaciones—particularmente ricas, aún sobre plano práctico—que el Santo Padre ha ofrecido en la alocución a los participantes de la Asamblea Plenaria de la Congregación, es útil citarla a continuación:

*DISCURSO DEL SANTO PADRE JUAN PABLO II
A LOS PARTICIPANTES EN LA ASAMBLEA PLENARIA
DE LA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO*

Viernes 23 de noviembre de 2001

Señores cardenales;
venerados hermanos en el episcopado y en el sacerdocio;
amadísimos hermanos y hermanas:

1. Con gran alegría os acojo, con ocasión de la plenaria de la Congregación para el clero. Saludo cordialmente al cardenal Darío Castrillón Hoyos, prefecto del dicasterio, a quien agradezco las amables palabras que me ha dirigido en nombre de todos los presentes. Saludo a los señores cardenales, a los venerados hermanos en el episcopado y a los participantes en vuestra asamblea plenaria, que ha dedicado su atención a un tema muy importante para la vida de la Iglesia: *el presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial*. Al destacar la función del presbítero en la comunidad parroquial, se ilustra la centralidad de Cristo, que siempre debe resaltar en la misión de la Iglesia.

Cristo está presente en su Iglesia del modo más sublime en el santísimo Sacramento del altar. El concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium*, enseña que el sacerdote *in persona Christi* celebra el sacrificio de la misa y administra los sacramentos (cf. n. 10). Además, como observaba oportunamente mi venerado predecesor Pablo VI en la carta encíclica *Mysterium fidei*, inspirándose en el número 7 de la constitución *Sacrosanctum Concilium*, Cristo está presente a través de la predicación y la guía de los fieles, tareas a las que el presbítero está llamado personalmente (cf. AAS 57 [1965] 762 s).

2. La presencia de Cristo, que así se realiza de manera ordinaria y diaria, hace de la parroquia una auténtica comunidad de fieles. Por tanto, tener un sacerdote como pastor es de fundamental importancia para la parroquia. El título de pastor está reservado específicamente al sacerdote. En efecto, el orden sagrado del presbiterado representa para él la condición indispensable e imprescindible para ser nombrado válidamente párroco (cf. *Código de derecho canónico*, c. 521, 1). Ciertamente, los demás fieles pueden colaborar activamente con él, incluso a tiempo completo, pero, al no haber recibido el sacerdocio ministerial, no pueden sustituirlo como pastor.

La relación fundamental que tiene con Cristo, cabeza y pastor, como su representación sacramental, determina esta peculiar fisonomía eclesial del sacerdote. En la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* afirmé que "la relación con la Iglesia se inscribe en la única y misma relación del sacerdote con Cristo, en el sentido de que la "representación sacramental" de Cristo es la que instaura y anima la relación del sacerdote con la Iglesia" (n. 16). La dimensión eclesial pertenece a la naturaleza del sacerdocio ordenado. Está totalmente al servicio de la Iglesia, de forma que la comunidad eclesial tiene absoluta necesidad del sacerdocio ministerial para que Cristo, cabeza y pastor, esté presente en ella. Si el sacerdocio común es consecuencia de que el pueblo cristiano ha sido elegido por Dios como puente con la humanidad y pertenece a todo creyente en cuanto injertado en este pueblo, el sacerdocio ministerial, en cambio, es fruto de una elección, de una vocación específica: "Jesús llamó a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos" (Lc 6, 13). Gracias al sacerdocio ministerial los fieles son conscientes de su sacerdocio común y lo actualizan (cf. Ef 4, 11-12), pues el sacerdote les recuerda que son pueblo de Dios y los capacita para "ofrecer sacrificios espirituales" (cf. 1 P 2, 5), mediante los cuales Cristo mismo hace de nosotros un don eterno al Padre (cf. 1 P 3, 18). Sin la presencia de Cristo representado por el presbítero, guía sacramental de la comunidad, esta no sería plenamente una comunidad eclesial.

3. Decía antes que Cristo está presente en la Iglesia de manera eminente en la Eucaristía, fuente y culmen de la vida eclesial. Está realmente presente en la celebración del santo sacrificio, así como cuando el pan consagrado se conserva en el tabernáculo "como centro espiritual de la comunidad religiosa y de la parroquial" (Pablo VI, carta encíclica *Mysterium fidei*, 38: AAS 57 [1965] 772). Por esta razón, el concilio Vaticano II recomienda que "los párrocos han de procurar que la celebración de la Eucaristía sea el centro y la cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana" (*Christus Dominus*, 30).

Sin el culto eucarístico, como su corazón palpitante, la parroquia se vuelve estéril. A este propósito, es útil recordar lo que escribí en la carta apostólica *Dies Domini*: "Entre las numerosas actividades que desarrolla una parroquia ninguna es tan vital o formativa para la comunidad como la celebración dominical del día del Señor y de su Eucaristía" (n. 35). Nada podrá suplirla jamás. Incluso la sola liturgia de la Palabra, cuando es efectivamente imposible asegurar la presencia dominical del sacerdote, es conveniente para mantener viva la fe, pero debe conservar siempre, como meta a la que hay que tender, la regular celebración eucarística.

Donde falta el sacerdote se debe suplicar con fe e insistencia a Dios para que suscite numerosos y santos obreros para su viña. En la citada exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* reafirmé que "hoy la espera suplicante de nuevas vocaciones debe ser cada vez más una práctica constante y difundida en la comunidad cristiana y en toda realidad eclesial" (n. 38). El esplendor de la identidad sacerdotal y el ejercicio integral del consiguiente ministerio pastoral, juntamente con el compromiso de toda la comunidad en la oración y en la penitencia personal, constituyen los elementos imprescindibles para una urgente e impostergable pastoral vocacional. Sería un error fatal resignarse ante las dificultades actuales, y comportarse de hecho como si hubiera que prepararse para una Iglesia del futuro imaginada casi sin

presbíteros. De este modo, las medidas adoptadas para solucionar las carencias actuales resultarían de hecho seriamente perjudiciales para la comunidad eclesial, a pesar de su buena voluntad.

4. La parroquia es, además, lugar privilegiado del anuncio de la palabra de Dios. Este anuncio se articula en diversas formas, y cada fiel está llamado a participar activamente en él, de modo especial con el testimonio de la vida cristiana y la proclamación explícita del Evangelio, tanto a los no creyentes, para conducirlos a la fe, como a cuantos ya son creyentes, para instruirlos, confirmarlos e impulsarlos a una vida más fervorosa. Por lo que respecta al sacerdote, "anuncia la Palabra en su calidad de "ministro", participe de la autoridad profética de Cristo y de la Iglesia" (*ib.*, 26). Y para desempeñar fielmente este ministerio, correspondiendo al don recibido, "debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la palabra de Dios" (*ib.*). Aunque otros fieles no ordenados lo superaran en elocuencia, esto no anularía el hecho de que es representación sacramental de Cristo, cabeza y pastor, y de esto deriva sobre todo la eficacia de su predicación.

La comunidad parroquial necesita esta eficacia, especialmente en el momento más característico del anuncio de la Palabra por parte de los ministros ordenados: precisamente por esto la proclamación litúrgica del Evangelio y la homilía que la sigue están reservadas ambas al sacerdote.

5. También la función de guiar a la comunidad como pastor, función propia del párroco, deriva de su relación peculiar con Cristo, cabeza y pastor. Es una función que reviste carácter sacramental.

No es la comunidad quien la confía al sacerdote, sino que, por medio del obispo, le viene del Señor. Reafirmar esto con claridad y desempeñar esta función con humilde autoridad constituye un servicio indispensable a la verdad y a la comunión eclesial. La colaboración de otros que no han recibido esta configuración sacramental con Cristo es de desear y, a menudo, resulta necesaria. Sin embargo, estos de ningún modo pueden realizar la tarea de pastor propia del párroco. Los casos extremos de escasez de sacerdotes, que aconsejan una colaboración más intensa y amplia de fieles no revestidos del sacerdocio ministerial en el cuidado pastoral de una parroquia, no constituyen absolutamente excepción a este criterio esencial para la cura de las almas, como lo establece de modo inequívoco la normativa canónica (cf. *Código de derecho canónico*, c. 517, 2). En este campo, ofrece un camino seguro para seguir la exhortación interdicasterial *Ecclesiae de mysterio*, hoy muy actual, que aprobé de modo específico.

En el cumplimiento de su deber de guía, con responsabilidad personal, el párroco cuenta ciertamente con la ayuda de los organismos de consulta previstos por el Derecho (cf. *Código de derecho canónico*, cc. 536-537); pero estos deberán mantenerse fieles a su finalidad consultiva. Por tanto, será necesario abstenerse de cualquier forma que, de hecho, tienda a desautorizar la guía del presbítero párroco, porque se desvirtuaría la fisonomía misma de la comunidad parroquial.

6. Dirijo ahora mi pensamiento, lleno de afecto y gratitud, a los párrocos esparcidos por el mundo, especialmente a los que trabajan en la vanguardia de la evangelización. Los animo a proseguir su difícil tarea, pero verdaderamente valiosa para toda la Iglesia. A cada uno recomiendo recurrir, en el ejercicio del *munus* pastoral diario, a la ayuda materna de la bienaventurada Virgen María, tratando de vivir en profunda comunión con ella. En el sacerdocio ministerial, como escribí en la *Carta a los sacerdotes con ocasión del Jueves santo de 1979*, "se da la dimensión espléndida y penetrante de la cercanía a la Madre de Cristo" (n. 11: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 15 de abril de 1979, p. 12). Cuando celebramos la santa misa, queridos hermanos sacerdotes, junto a nosotros está la Madre del Redentor, que nos introduce en el misterio de la ofrenda redentora de su divino Hijo. "Ad Iesum per Mariam": que este sea nuestro programa diario de vida espiritual y pastoral.

Con estos sentimientos, a la vez que os aseguro mi oración, os imparto a cada uno una especial bendición apostólica, que de buen grado extiendo a todos los sacerdotes del mundo.

"EL PRESBITERO, PASTOR Y GUÍA
DE LA COMUNIDAD PARROQUIAL"

PARTE I

Sacerdocio común y Sacerdocio ordenado

1. Levantad vuestros ojos (Jn 4,35)

1. "Levantad vuestros ojos y mirad los campos que están dorados para la siega" (Jn 4,35). Estas palabras del Señor tienen la virtud de mostrar el inmenso horizonte de la misión de amor del Verbo encarnado. "El Hijo eterno de Dios ha sido enviado "para que el mundo se salve por medio de Él" (Jn 3,17) y toda su existencia terrena, plenamente identificada con la voluntad salvífica del Padre, es una constante manifestación de esa voluntad divina: la salvación universal, querida eternamente por Dios Padre. Este proyecto histórico lo confía en legado a toda la Iglesia y, de manera particular, dentro de ella, a los ministros ordenados. En verdad es grande el misterio del cual hemos sido hechos ministros. Misterio de un amor sin límites, ya que "habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (Jn 13,1)".

Habilitados, pues, por el carácter y por la gracia del sacramento del Orden, y hechos testigos y ministros de la misericordia divina, los sacerdotes de Jesucristo se consagran voluntariamente al servicio de todos en la Iglesia. En cualquier contexto social y cultural, en todas las circunstancias históricas, incluidas las actuales, en que se advierte un clima agresivo de secularismo y de consumismo que aplasta el sentido cristiano en la conciencia de muchos fieles, los ministros del Señor son conscientes de que "ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe" (1 Jn 5,4). Las actuales circunstancias sociales constituyen, de hecho, una buena ocasión para volver a llamar la atención sobre la fuerza invencible de la fe y del amor en Cristo, y para recordar que, pese a las dificultades y a la "frialidad" del ambiente, los fieles cristianos - como también, aunque de modo distinto, los no creyentes - están siempre presentes en el diligente trabajo pastoral de los sacerdotes. Los hombres desean encontrar en el sacerdote a un hombre de Dios, que diga con San Agustín: "Nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo. Él plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales, y en las eternas nos manifiesta la verdad". Estamos en un tiempo de nueva evangelización: hay que saber ir en busca de las personas que se encuentran a la espera de poder encontrar a Cristo.

2. En el sacramento del Orden, Cristo ha transmitido, en diversos grados, la propia condición de Pastor de almas a los obispos y a los presbíteros, haciéndolos capaces de actuar en su nombre y de representar su potestad capital en la Iglesia. "La unidad profunda de este nuevo pueblo no excluye la presencia, en su interior, de tareas diversas y complementarias. Así, a los primeros apóstoles están ligados especialmente aquellos que han sido puestos para renovar *in persona Christi* el gesto que Jesús realizó en la Última Cena, instituyendo el sacrificio eucarístico, "fuente y cima de toda la vida cristiana" (*Lumen gentium*, 11). El carácter sacramental que los distingue, en virtud del Orden recibido, hace que su presencia y ministerio sean únicos, necesarios e insustituibles". La presencia del ministro ordenado es condición esencial de la vida de la Iglesia, y no sólo de su buena organización.

3. *Duc in altum!* Todo cristiano que percibe en el corazón la luz de la fe, queriendo caminar al ritmo marcado por el Sumo Pontífice, ha de intentar traducir en hechos este urgente y decidido mandato misionero. Especialmente los pastores de la Iglesia deberían saberlo captar y ponerlo en práctica con apremiante diligencia, pues de su sensibilidad sobrenatural depende la posibilidad de que sea comprensible el camino por el cual Dios quiere guiar a su pueblo. "*Duc in altum!* El Señor nos invita a ir mar adentro, fiándonos de su palabra. ¡Aprendamos de la experiencia jubilar y continuemos en el compromiso de dar testimonio del Evangelio con el entusiasmo que suscita en nosotros la contemplación del rostro de Cristo!".

4. Es importante recordar que las perspectivas de fondo delineadas por el Santo Padre al término del Gran Jubileo del año 2000 fueron establecidas pensando en las Iglesias particulares, alentadas por el Papa a traducir en "fervor de propósitos y concretas líneas operativas" la gracia recibida durante el año jubilar. Esta gracia lleva consigo un reclamo a la misión evangelizadora de la Iglesia, la cual exige la santidad

personal de pastores y fieles, así como un ferviente sentido apostólico en todos ellos, cada uno según su propia vocación, al servicio de las propias responsabilidades y deberes, conscientes de que la salvación eterna de muchos hombres depende de la fidelidad en mostrar a Cristo con la palabra y con la vida. Urge dar mayor impulso al ministerio sacerdotal en la Iglesia particular, y especialmente en la parroquia, sobre la base de la auténtica comprensión del ministerio y de la vida del presbítero.

Los sacerdotes "hemos sido consagrados en la Iglesia para este ministerio específico. Estamos llamados a contribuir, de varios modos, donde la Providencia nos pone, en la formación de la comunidad del pueblo de Dios. Nuestra tarea consiste en apacentar la grey de Dios que se nos ha confiado, no por la fuerza, sino voluntariamente, no tiranizando, sino dando un testimonio ejemplar (cfr. 1 Pe 5,2-3) (...) Éste es para nosotros el camino de la santidad (...). Ésta es nuestra misión al servicio del pueblo cristiano".

2. Elementos centrales del ministerio y de la vida de los presbíteros

a) La identidad del presbítero

5. La identidad del sacerdote debe meditarse en el contexto de la voluntad divina a favor de la salvación, puesto que es fruto de la acción sacramental del Espíritu Santo, participación de la acción salvífica de Cristo, y puesto que se orienta plenamente al servicio de tal acción en la Iglesia, en su continuo desarrollo a lo largo de la historia. Se trata de una identidad tridimensional: pneumatológica, cristológica y eclesiológica. No ha de perderse de vista esta arquitectura teológica primordial en el misterio del sacerdote, llamado a ser ministro de la salvación, para poder aclarar después, de modo adecuado, el significado de su concreto ministerio pastoral en la parroquia. Él es el siervo de Cristo, para ser, a partir de él, por él y con él, siervo de los hombres. Su ser ontológicamente asimilado a Cristo constituye el fundamento de ser ordenado para servicio de la comunidad. La total pertenencia a Cristo, convenientemente potenciada y hecha visible por el sagrado celibato, hace que el sacerdote esté al servicio de todos. El don admirable del celibato, de hecho, recibe luz y sentido por la asimilación a la donación nupcial del Hijo de Dios, crucificado y resucitado, a una humanidad redimida y renovada.

El ser y el actuar del sacerdote - su persona consagrada y su ministerio - son realidades teológicamente inseparables, y tienen como finalidad servir al desarrollo de la misión de la Iglesia: la salvación eterna de todos los hombres. En el misterio de la Iglesia - revelada como Cuerpo Místico de Cristo y Pueblo de Dios que camina en la historia, y establecida como sacramento universal de salvación -, se encuentra y se descubre la razón profunda del sacerdocio ministerial, "de manera que la comunidad eclesial tiene absoluta necesidad del sacerdocio ministerial para que Cristo, cabeza y pastor, esté presente en ella".

6. El *sacerdocio común* o bautismal de los cristianos, como participación real en el sacerdocio de Cristo, constituye una propiedad esencial del Nuevo Pueblo de Dios. "Vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido en propiedad..." (1 Pe 2,9); "Nos ha hecho estirpe real, sacerdotes para su Dios y Padre" (Ap 1,6); "Los hiciste un reino de sacerdotes para nuestro Dios (Ap 5,10)... serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él" (Ap 20,6). Estos pasajes recuerdan lo que había sido dicho en el Éxodo, aplicando al Nuevo Israel lo que allí se decía del Antiguo: "Entre todos los pueblos... vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,5-6); y recuerdan todavía más lo dicho en el Deuteronomio: "Tú eres un Pueblo consagrado al Señor tu Dios; el Señor tu Dios te ha elegido para ser su Pueblo privilegiado entre todos los pueblos que están sobre la tierra" (Dt 7,6).

"Si el sacerdocio común es consecuencia de que el pueblo cristiano ha sido elegido por Dios como puente con la humanidad y pertenece a todo creyente en cuanto injertado en este pueblo, el sacerdocio ministerial, en cambio, es fruto de una elección, de una vocación específica: "Jesús llamó a sus discípulos, y eligió doce de entre ellos" (Lc 6, 13). Gracias al sacerdocio ministerial los fieles son conscientes de su sacerdocio común y lo actualizan (cfr. Ef 4,11-12), pues el sacerdote les recuerda que son pueblo de Dios y los capacita para "ofrecer sacrificios espirituales" (cfr. 1 Pe 2, 5), mediante los cuales Cristo mismo hace de nosotros un don eterno al Padre (cfr. 1 Pe 3,18). Sin la presencia de Cristo representado por el presbítero, guía sacramental de la comunidad, ésta no sería plenamente una comunidad eclesial".

En el seno de este pueblo sacerdotal el Señor ha instituido por tanto un *sacerdocio ministerial*, al cual son llamados algunos fieles para servir, por medio de la sagrada potestad, a todos los demás con caridad pastoral. El sacerdocio común y el sacerdocio ministerial se distinguen esencialmente y no sólo en grado: no se trata de una mayor o menor intensidad de participación en el único sacerdocio de Cristo, sino de participaciones esencialmente diversas. El sacerdocio común se funda en el carácter bautismal, que es el sello espiritual de pertenencia a Cristo que "capacita y compromete a los cristianos para servir a Dios mediante una participación viva en la santa Liturgia de la Iglesia y a ejercer su sacerdocio bautismal mediante el testimonio de una vida santa y de una caridad eficaz".

El sacerdocio ministerial, en cambio, se funda en el carácter impreso por el sacramento del Orden, que configura a Cristo sacerdote, y le permite, con la sagrada potestad, actuar en la persona de Cristo Cabeza - *in persona Christi Capitis* -, para ofrecer el Sacrificio y para perdonar los pecados. A los bautizados que han recibido en un segundo momento el don del sacerdocio ministerial, les es conferida sacramentalmente una nueva y específica misión: impersonar en el seno del pueblo de Dios la triple función – profética, cultural y real – del mismo Cristo, en cuanto Cabeza y Pastor de la Iglesia. Por tanto, en el ejercicio de sus específicas funciones actúan *in persona Christi Capitis* e igualmente, en consecuencia, *in nomine Ecclesiae*.

7. "Nuestro sacerdocio sacramental, pues, es sacerdocio "jerárquico" y al mismo tiempo "ministerial". Constituye un *ministerium* particular, es decir, es "servicio" respecto a la comunidad de los creyentes. Sin embargo, no tiene su origen en esta comunidad, como si fuera ella la que "llama" o "delega". Éste es, en efecto, don para la comunidad y procede de Cristo mismo, de la plenitud de su sacerdocio (...) Conscientes de esta realidad comprendemos de qué modo nuestro sacerdocio es "jerárquico", es decir, relacionado con la potestad de formar y dirigir el pueblo sacerdotal (cfr.. *Ivi*) y precisamente por esto "ministerial". Realizamos esta función mediante la cual Cristo mismo "sirve" incesantemente al Padre en la obra de nuestra salvación. Toda nuestra existencia sacerdotal está y debe estar impregnada profundamente por este servicio, si queremos realizar de manera real y adecuada el Sacrificio eucarístico *in persona Christi*".

En los últimos decenios la Iglesia ha conocido problemas de "identidad sacerdotal", derivados, en algunas ocasiones, de una visión teológica que no distingue claramente entre los dos modos de participación en el sacerdocio de Cristo. En algunos ambientes se ha llegado a romper aquel profundo equilibrio eclesiológico, tan propio del Magisterio auténtico y perenne.

Hoy se dan todas las condiciones para superar el peligro tanto de la "clericalización" de los laicos como de la "secularización" de los ministros sagrados.

El generoso empeño de los laicos en los ámbitos del culto, de la transmisión de la fe y de la pastoral, en un momento además de escasez de presbíteros, ha inducido en ocasiones a algunos ministros sagrados y a algunos laicos a ir más allá de lo que consiente la Iglesia, e incluso de lo que supera su ontológica capacidad sacramental. De aquí se deriva también una minusvaloración teórica y práctica de la específica misión laical, que consiste en santificar desde dentro las estructuras de la sociedad.

De otra parte, en esta crisis de identidad, se produce también la "secularización" de algunos ministros sagrados, por un oscurecimiento de su específico papel, absolutamente insustituible, en la comunión eclesial.

8. El sacerdote, *alter Christus*, es en la Iglesia el ministro de las acciones salvíficas esenciales. Por su poder de ofrecer el Sacrificio del Cuerpo y la Sangre del Redentor, por su potestad de anunciar con autoridad el Evangelio, de vencer el mal del pecado mediante el perdón sacramental, él – *in persona Christi Capitis* – es fuente de vida y de vitalidad en la Iglesia y en su parroquia. El sacerdote no es la fuente de esta vida espiritual, sino el hombre que la distribuye a todo el pueblo de Dios. Es el siervo que, con la unción del espíritu, accede al santuario sacramental: Cristo Crucificado (Cfr. Jn 19, 31-37) y Resucitado (cfr. Jn 20,20-23), del cual emana la salvación.

En María, Madre del Sumo y Eterno Sacerdote, el sacerdote toma conciencia de ser con Ella, "instrumento de comunicación salvífica entre Dios y los hombres", aunque de modo diferente: la Santísima Virgen mediante la Encarnación, el sacerdote mediante el poder del Orden. La relación del sacerdote con María no se reduce sólo a la necesidad de protección y ayuda; se trata ante todo de tomar conciencia de un dato objetivo: "la cercanía de la Señora", como "presencia operante junto a la cual la Iglesia quiere vivir el misterio de Cristo".

9. En cuanto partícipe de la acción directiva de Cristo Cabeza y Pastor sobre su Cuerpo, el sacerdote está específicamente capacitado para ser, en el plano pastoral, el "hombre de la comunión", de la guía y del servicio a todos. Él está llamado a promover y a mantener la unidad de los miembros con la cabeza, y de todos entre sí. Por vocación, él une y sirve a la doble dimensión que la misma función pastoral de Cristo posee (Cfr. Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27). La vida de la Iglesia requiere, para su desarrollo, energías que sólo este ministerio de la comunión, de la guía y del servicio puede ofrecer. Exige sacerdotes que, totalmente asimilados al Maestro, depositarios de una vocación originaria a la plena identificación con Cristo, vivan, "con" Él y "en" Él, todo el conjunto de las virtudes manifestadas en Cristo Pastor, y que, entre otras cosas, recibe luz y sentido de la asimilación a la donación nupcial del Hijo de Dios, crucificado y resucitado, a una humanidad redimida y renovada. Exige que haya sacerdotes que quieran ser fuente de unidad y de donación fraterna a todos –especialmente a los más necesitados–, hombres que reconozcan su identidad sacerdotal en el Buen Pastor, y que esa imagen sea vivida internamente y manifestada externamente de modo que todos puedan reconocerla, en cualquier lugar y tiempo.

El sacerdote hace presente a Cristo Cabeza de la Iglesia mediante el ministerio de la Palabra, participación en su función profética. *In persona et in nomine Christi*, el sacerdote es ministro de la palabra evangelizadora, que invita a todos a la conversión y a la santidad; es ministro de la palabra cultural, que ensalza la grandeza de Dios y da gracias por su misericordia; es ministro de la palabra sacramental, que es fuente eficaz de gracia. Según esta múltiple modalidad el sacerdote, con la fuerza del Paráclito, prolonga la enseñanza del divino Maestro en el interior de su Iglesia.

b) La unidad de vida

10. La configuración sacramental con Jesucristo impone al sacerdote un nuevo motivo para alcanzar la santidad, a causa del ministerio que le ha sido confiado, que es en sí mismo santo. Esto no significa que la santidad, a la cual son llamados los sacerdotes, sea subjetivamente mayor que la santidad a la que son llamados todos los fieles cristianos por motivo del bautismo. La santidad es siempre la misma, si bien con diversas expresiones, pero el sacerdote debe tender a ella por un nuevo motivo: corresponder a la nueva gracia que le ha conformado para representar a la persona de Cristo, Cabeza y Pastor, como instrumento vivo en la obra de la salvación. En el cumplimiento de su ministerio, por tanto, aquel que es "sacerdos in aeternum", debe esforzarse por seguir en todo el ejemplo del Señor, uniéndose a Él "en el conocimiento de la voluntad del Padre, y en el don de sí mismos por el rebaño". Sobre este fundamento de amor a la voluntad divina y de caridad pastoral se construye la *unidad de vida*, es decir, la *unidad interior* entre la vida espiritual y la actividad ministerial. El crecimiento de esta unidad de vida se fundamenta en la caridad pastoral nutrida por una sólida vida de oración, de manera que el presbítero ha de ser inseparablemente testimonio vivo de caridad y maestro de vida interior.

11. La entera historia de la Iglesia se encuentra iluminada por espléndidos modelos de donación pastoral verdaderamente radical. Existe ciertamente un numeroso batallón de santos sacerdotes que, como el Cura de Ars, patrono de los párrocos, han llegado a una eximia santidad a través de la generosa e incansable dedicación a la cura de almas, acompañada de una profunda ascesis y de una gran vida interior. Estos pastores, inflamados por el amor de Cristo y por la consiguiente caridad pastoral, constituyen un Evangelio vivo.

Algunas corrientes culturales contemporáneas confunden la virtud interior, la mortificación y la espiritualidad con una forma de intimismo, de alienación y, por tanto, de egoísmo incapaz de comprender los problemas del mundo y de la gente. Se ha desarrollado también, en algunos lugares, una tipología multiforme de presbíteros: desde el sociólogo al terapeuta, del obrero al político, al "manager"... hasta

llegar al sacerdote "jubilado". A este propósito se debe recordar que el presbítero es portador de una consagración ontológica que se extiende a tiempo completo. Su identidad de fondo hay que buscarla en el carácter conferido por el sacramento del Orden, por el cual se desarrolla fecundamente la gracia pastoral. Por tanto, el presbítero debería saber actuar siempre en cuanto sacerdote. Él, como decía San Juan Bosco, es sacerdote tanto en el altar y en el confesionario como en la escuela o por la calle: en cualquier sitio. Alguna vez los mismos sacerdotes son inducidos, por circunstancias actuales, a pensar que su ministerio se encuentra en la periferia de la vida, cuando en realidad se encuentra en el corazón mismo de ella, puesto que tiene la capacidad de iluminar, reconciliar y renovar todas las cosas.

Puede suceder también que algunos sacerdotes, tras haber comenzado su ministerio con un entusiasmo cargado de ideales, experimenten el desinterés y la desilusión, e incluso el fracaso. Muchas son las causas: desde la deficiente formación hasta la falta de fraternidad en el presbiterio diocesano, desde el aislamiento personal hasta la ausencia de interés y apoyo por parte del Obispo mismo y de la comunidad, desde los problemas personales, incluso de salud, hasta la amargura de no encontrar respuestas y soluciones, desde la desconfianza por la ascesis y el abandono de la vida interior hasta la falta de fe.

De hecho el dinamismo ministerial exento de una sólida espiritualidad sacerdotal se traduciría en un activismo vacío y privado de valor profético. Resulta claro que la ruptura de la unidad interior en el sacerdote es consecuencia, sobre todo, del enfriamiento de su caridad pastoral, o sea, del descuido a la hora de "custodiar con amor vigilante el misterio del que es portador para el bien de la Iglesia y de la humanidad".

Entretenerse en coloquio íntimo de adoración frente al Buen Pastor, presente en el Santísimo Sacramento del altar, constituye una prioridad pastoral superior con mucho a cualquier otra. El sacerdote, guía de una comunidad, debe poner en práctica esta prioridad para no caer en la aridez interior y convertirse en canal seco, que a nadie puede ofrecer cosa alguna.

La obra pastoral de mayor relevancia es, sin duda alguna, la espiritualidad. Cualquier plan pastoral, cualquier proyecto misionero, cualquier dinamismo en la evangelización, que prescindiese del primado de la espiritualidad y del culto divino estaría destinado al fracaso.

c) Un camino específico hacia la santidad

12. El sacerdocio ministerial, en la medida en que configura con el ser y el obrar sacerdotal de Cristo, introduce una novedad en la vida espiritual de quien ha recibido este don. Es una vida espiritual conformada por la participación en la capitalidad de Cristo en su Iglesia, y que madura en el servicio ministerial a ella: una santidad en el ministerio y para el ministerio.

13. La profundización en la "conciencia de ser ministro" es, por tanto, de gran importancia para la vida espiritual del sacerdote y para la eficacia de su ministerio mismo.

La relación ministerial con Jesucristo "instaura y exige en el sacerdote una posterior relación que procede de la "intención", es decir, de la voluntad consciente y libre de hacer, mediante los gestos ministeriales, lo que quiere hacer la Iglesia". La expresión "tener la intención de hacer lo que hace la Iglesia" ilumina la vida espiritual del ministro sagrado, invitándole a reconocer la personal instrumentalidad al servicio de Cristo y de su Esposa, y a ponerla en práctica en las concretas acciones ministeriales. La "intención", en este sentido, contiene necesariamente una relación con el actuar de Cristo Cabeza en y a través de la Iglesia, adecuación a su voluntad, fidelidad a sus disposiciones, docilidad a sus gestos: el quehacer ministerial es instrumento del obrar de Cristo y de la Iglesia, que es su Cuerpo.

Se trata de una voluntad personal permanente: "Semejante relación tiende, por su propia naturaleza, a hacerse lo más profunda posible, implicando la mente, los sentimientos, la vida, o sea, una serie de disposiciones morales y espirituales correspondientes a los gestos ministeriales que el sacerdote realiza".

La espiritualidad sacerdotal exige respirar un clima de cercanía al Señor Jesús, de amistad y de encuentro personal, de misión ministerial "compartida", de amor y servicio a su Persona en la "persona" de la Iglesia, su Cuerpo, su Esposa. Amar a la Iglesia y entregarse a ella en el servicio ministerial requiere amar profundamente al Señor Jesús. "Esta caridad pastoral fluye, sobre todo, del Sacrificio Eucarístico, que se manifiesta por ello como centro y raíz de toda la vida del presbítero, de suerte que lo que se efectúa en el altar lo procure reproducir en sí el alma del sacerdote. Cosa que no puede conseguirse si los mismos sacerdotes no penetran más íntimamente cada vez, por la oración, en el misterio de Cristo".

En la penetración de este misterio viene en nuestra ayuda la Virgen Santísima, asociada al Redentor, porque "cuando celebramos la Santa Misa, en medio de nosotros está la Madre del Hijo de Dios y nos introduce en el misterio de su ofrenda de redención. De este modo, se convierte en mediadora de las gracias que brotan de esta ofrenda para la Iglesia y para todos los fieles". De hecho, "María fue asociada de modo único al sacrificio sacerdotal de Cristo, compartiendo su voluntad de salvar el mundo mediante la cruz. Ella fue la primera persona y la que con más perfección participó espiritualmente en su oblación de *Sacerdos et Hostia*. Como tal, a los que participan $\frac{3}{4}$ en el plano ministerial $\frac{3}{4}$ del sacerdocio de su Hijo puede obtenerles y darles la gracia del impulso para responder cada vez mejor a las exigencias de la oblación espiritual que el sacerdocio implica: sobre todo, la gracia de la fe, de la esperanza y de la perseverancia en las pruebas, reconocidas como estímulos para una participación más generosa en la ofrenda redentora".

La Eucaristía debe ocupar para el sacerdote "el lugar verdaderamente central de su ministerio", porque en ella está contenido todo el bien espiritual de la Iglesia y es de por sí fuente y culmen de toda la evangelización. ¡De aquí la posición tan relevante que ocupa dentro de la jornada la preparación a la Santa Misa, su celebración cotidiana, la acción de gracias y la visita a Jesús Sacramentado!

14. El sacerdote, además del Sacrificio eucarístico, celebra diariamente la sagrada Liturgia de las Horas, a la que se ha comprometido libremente con obligación grave. Por la inmolación incruenta de Cristo sobre el altar, por la celebración del Oficio divino junto con toda la Iglesia, el corazón del sacerdote intensifica su amor al divino Pastor, haciéndolo visible a los fieles. El sacerdote ha recibido el privilegio de "hablar a Dios en nombre de todos", de hacerse "como la boca de toda la Iglesia"; completa con el oficio divino lo que falta a la alabanza de Cristo, y en cuanto embajador acreditado, su intercesión está entre las más eficaces para la salvación del mundo.

d) La fidelidad del sacerdote a la disciplina eclesiástica

15. La "conciencia de ser ministro" comporta también la conciencia del actuar orgánico del cuerpo de Cristo. De hecho, la vida y la misión de la Iglesia, para poder desarrollarse, exigen un ordenamiento, unas reglas y unas leyes de conducta, es decir, un orden disciplinar. Es preciso superar cualquier prejuicio frente a la disciplina eclesiástica, comenzando por la expresión misma, y superar también cualquier temor o complejo a la hora de referirse a ella o de solicitar oportunamente su cumplimiento. Cuando se observan las normas y los criterios que constituyen la disciplina eclesiástica, se evitan las tensiones que, de otro modo, comprometerían el esfuerzo pastoral unitario del cual la Iglesia tiene necesidad para cumplir eficazmente su misión evangelizadora. La asunción madura del propio empeño ministerial comprende la certeza de que la Iglesia "necesita unas normas que pongan de manifiesto su estructura jerárquica y orgánica, y que ordenen debidamente el ejercicio de los poderes confiados a ella por Dios, especialmente el de la potestad sagrada y el de la administración de los sacramentos".

Además, la conciencia de ser ministro de Cristo y de su Cuerpo místico implica el empeño por cumplir fielmente la voluntad de la Iglesia, que se expresa concretamente en las normas. La legislación de la Iglesia tiene como fin una mayor perfección de la vida cristiana, para un mejor cumplimiento de la misión salvífica, y por tanto, es preciso vivirla con ánimo sincero y buena voluntad.

Entre todos los aspectos, merece particular atención el de la docilidad a las leyes y a las disposiciones litúrgicas de la Iglesia, es decir, el amor fiel a una normativa que tiene el fin de ordenar el culto de acuerdo con la voluntad del Sumo y Eterno Sacerdote y de su Cuerpo místico. La sagrada Liturgia es considerada

como el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo, acción sagrada por excelencia, "cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza". Por consiguiente, éste es el ámbito donde mayor debe ser la conciencia de ser ministro, y de actuar en conformidad con los compromisos libre y solemnemente asumidos ante Dios y la comunidad. "La reglamentación de la sagrada liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica; ésta reside en la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, en el Obispo. (...) Por lo mismo, que nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia". Arbitrariedades, expresiones subjetivistas, improvisaciones y desobediencia en la celebración eucarística constituyen otras tantas evidentes contradicciones con la esencia misma de la Santísima Eucaristía, que es el sacrificio de Cristo. Lo mismo vale para la celebración de los otros sacramentos, sobre todo para el Sacramento de la Penitencia, mediante el cual se perdonan los pecados y se reconcilia uno con la Iglesia.

Una atención análoga han de prestar los presbíteros a la participación auténtica y consciente de los fieles en la sagrada Liturgia, que la Iglesia no deja de promover. En la sagrada Liturgia existen funciones que pueden ser desempeñadas por fieles que no han recibido el Sacramento del Orden; otras, en cambio, son propias y absolutamente exclusivas de los ministros ordenados. El respeto por las distintas identidades del estado de vida, su mutua complementariedad para la misión, exigen evitar cualquier confusión en esta materia.

e) El sacerdote en la comunión eclesial

16. Para servir a la Iglesia —comunidad orgánicamente estructurada por fieles dotados de la misma dignidad bautismal, pero con carismas y funciones diversos— es necesario conocerla y amarla, no como la querrían efímeras corrientes de pensamiento o ideologías diversas, sino como ha sido querida por Jesucristo, que la ha fundado. La función ministerial de servicio a la comunión, a partir de la configuración con Cristo Cabeza, exige conocer y respetar la especificidad del papel del fiel laico, promoviendo de todas las formas posibles la asunción por parte de cada uno de la propia responsabilidad. El sacerdote está al servicio de la comunidad, pero a su vez se encuentra sostenido por la comunidad. Éste tiene necesidad de la aportación del laicado, no sólo para la organización y la administración de su comunidad, sino también para la fe y la caridad; existe una especie de ósmosis entre la fe del presbítero y la fe de los otros fieles. Las familias cristianas y las comunidades de gran fervor religioso a menudo han ayudado a los sacerdotes en los momentos de crisis. Es también importante, por este motivo, que los presbíteros conozcan, estimen y respeten las características del seguimiento de Cristo propio de la vida consagrada, tesoro preciosísimo de la Iglesia, y testimonio de la fecunda labor del Espíritu Santo en ella.

En la medida en que los presbíteros son signos vivos y al mismo tiempo servidores de la comunión eclesial, se integran en la unidad viviente de la Iglesia prolongada en el tiempo, que es la sagrada Tradición, de la que el Magisterio es custodio y garante. La fecunda referencia a la Tradición concede al ministerio del presbítero la solidez y la objetividad del testimonio de la Verdad, que en Cristo se ha revelado en la historia. Esto le ayuda a huir del prurito de novedad, que daña la comunión y vacía de profundidad y de credibilidad el ejercicio del ministerio sacerdotal.

De modo especial el párroco debe promover pacientemente la comunión de la propia parroquia con su Iglesia particular y con la Iglesia universal. Por lo mismo, debe ser también verdadero modelo de adhesión al Magisterio perenne de la Iglesia y a su disciplina.

f) Sentido de lo universal en lo particular

17. "Es necesario que el sacerdote tenga la conciencia de que su "estar en una Iglesia particular" constituye, por su propia naturaleza, un elemento calificativo para vivir una espiritualidad cristiana. Por ello, el presbítero encuentra, precisamente en su pertenencia y dedicación a la Iglesia particular, una fuente de significados, de criterios de discernimiento y de acción, que configuran tanto su misión pastoral, como su vida espiritual". Se trata de una materia importante, de la que se debe adquirir una visión amplia, que tenga en cuenta cómo "la pertenencia y dedicación a una Iglesia particular no circunscriben la actividad y la vida del presbítero, pues, dada la misma naturaleza de la Iglesia particular y del ministerio sacerdotal,

aquellas no pueden reducirse a estrechos límites".

El concepto de incardinación, modificado por el Concilio Vaticano II y expresado en el Código, permite superar el peligro de encerrar el ministerio de los presbíteros dentro de límites estrechos, no tanto geográficos como psicológicos o incluso teológicos. La pertenencia a una Iglesia particular y el servicio pastoral a la comunión dentro de ella —elementos de orden eclesiológico— encuadran también existencialmente la vida y la actividad de los presbíteros, y les dan una fisonomía constituida por orientaciones pastorales específicas, metas, dedicación personal a tareas determinadas, encuentros pastorales, e intereses compartidos. Para comprender y amar efectivamente a la Iglesia particular, así como la pertenencia y la dedicación a ella, sirviéndola y sacrificándose por ella hasta la entrega de la propia vida, es necesario que el ministro sagrado sea cada vez más consciente de que la Iglesia universal "es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada concreta Iglesia particular". De hecho, no es la suma de las Iglesias particulares lo que constituye la Iglesia universal. Las Iglesias particulares, en y desde la Iglesia universal, deben estar abiertas a una realidad de verdadera comunión de personas, de carismas, de tradiciones espirituales, más allá de cualquier frontera geográfica, intelectual o psicológica. ¡El presbítero ha de tener claro que una sola es la Iglesia! La universalidad, es decir, la catolicidad, debe llenar con su propia sustancia la particularidad. El profundo, verdadero y vital vínculo de comunión con la Sede de Pedro constituye la garantía y la condición necesaria de todo esto. La misma acogida motivada, difusión y aplicación fiel de los documentos papales y de aquellos que emanan los Dicasterios de la Curia Romana es una expresión de ello.

Hemos considerado el ser y la acción de todo sacerdote en cuanto tal. Ahora nuestra reflexión se dirige de modo específico al sacerdote constituido en el oficio de párroco.

PARTE II La Parroquia y el Párroco

3. La parroquia y el oficio de párroco

18. Los rasgos eclesiológicos más significativos de la noción teológico-canónica de parroquia han sido concebidos por el Concilio Vaticano II a la luz de la Tradición, de la doctrina católica y de la eclesiología de comunión, y traducidos más tarde en leyes por el Código de Derecho Canónico. Éstos han sido desarrollados desde diferentes puntos de vista en el magisterio pontificio postconciliar, ya sea de una manera explícita o implícita, siempre dentro de la reflexión sobre el sacerdocio ordenado. Es útil resumir, por tanto, las principales características de la doctrina teológica y canónica sobre la materia, sobre todo para dar mejor respuesta a los desafíos pastorales que se presentan a comienzos del tercer milenio en el ministerio parroquial de los presbíteros.

Cuanto se dice del párroco, por analogía, y bajo el perfil de una función pastoral de guía, afecta también en gran medida a aquellos sacerdotes que prestan su ayuda en la parroquia, y a cuantos tienen específicos encargos pastorales, por ejemplo, en lugares donde se concentran grupos de fieles (hospitales, universidades, escuelas...), o en labores de asistencia a inmigrantes, extranjeros, etc.

La parroquia es una concreta *communitas christifidelium*, constituida establemente en el ámbito de una Iglesia particular, y cuya cura pastoral es confiada a un párroco como pastor propio, bajo la autoridad del Obispo diocesano. Toda la vida de la parroquia, así como el significado de sus tareas apostólicas ante la sociedad, deben ser entendidos y vividos con un sentido de comunión orgánica entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, y por tanto, de colaboración fraterna y dinámica entre pastores y fieles en el más absoluto respeto de los derechos, deberes y funciones ajenos, donde cada uno tiene sus propias competencias y su propia responsabilidad. El párroco "en estrecha comunión con el Obispo y con todos los fieles, evitará introducir en su ministerio pastoral tanto formas de autoritarismo extemporáneo como modalidades de gestión democratizante ajenas a la realidad más profunda del ministerio". A este respecto, mantiene pleno vigor la Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de Mystero*, aprobada por el Sumo Pontífice,

cuya aplicación íntegra asegura la correcta praxis eclesial en este campo fundamental para la vida misma de la Iglesia.

El vínculo intrínseco con la comunidad diocesana y con su Obispo, en comunión jerárquica con el Sucesor de Pedro, asegura a la comunidad parroquial la pertenencia a la Iglesia universal. Se trata, por tanto, de una *pars dioecesis* animada por un mismo espíritu de comunión, por una ordenada corresponsabilidad bautismal, por una misma vida litúrgica, centrada en la celebración de la Eucaristía, y por un mismo espíritu de misión, que caracteriza a toda la comunidad parroquial. Cada parroquia, en definitiva, "está fundada sobre una realidad teológica, porque ella es una *comunidad eucarística*. Esto significa que es una comunidad idónea para celebrar la Eucaristía, en la que se encuentran la raíz viva de su edificación y el vínculo sacramental de su existir en plena comunión con toda la Iglesia. Tal idoneidad radica en el hecho de ser la parroquia una *comunidad de fe* y una *comunidad orgánica*, es decir, constituida por los ministros ordenados y por los demás cristianos, en la que el párroco —que representa al Obispo diocesano— es el vínculo jerárquico con toda la Iglesia particular" .

En este sentido, la parroquia, que es como una célula de la diócesis, debe ofrecer "un claro ejemplo de apostolado comunitario, al reducir a unidad todas las diversidades humanas que en ella se encuentran e insertarlas en la universalidad de la Iglesia". La *communitas christifidelium*, en la noción de parroquia, constituye el elemento esencial de base, de carácter personal, y, con tal expresión, se quiere subrayar la relación dinámica entre personas que, de manera determinada, bajo la guía indispensable de su propio pastor, la componen. Por regla general, se trata de todos los fieles de un territorio determinado; o bien, solamente de algunos fieles, en el caso de las parroquias personales, constituidas sobre la base del rito, la lengua, la nacionalidad u otras motivaciones concretas.

19. Otro elemento básico de la noción de parroquia es la *cura pastoral* o *cura de almas*, propia del oficio de párroco, que se manifiesta, principalmente, en la predicación de la Palabra de Dios, en la administración de los sacramentos y en la guía pastoral de la comunidad. En la parroquia, ámbito de la cura pastoral ordinaria, "el párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho". Esta noción de párroco manifiesta una gran riqueza eclesiológica, y no impide al Obispo establecer otras formas de la *cura animarum*, según las normas del derecho.

La necesidad de adaptar la asistencia pastoral en la parroquia a las circunstancias del tiempo actual, caracterizado en algunos lugares por la escasez de sacerdotes, y también por la existencia de parroquias urbanas superpobladas y parroquias rurales dispersas, o bien por el reducido número de parroquianos, ha hecho aconsejable introducir en el derecho universal de la Iglesia algunas innovaciones, no ciertamente en cuestiones de principio, relativas al titular de la cura pastoral de la parroquia. Una de éstas consiste en la posibilidad de confiar *in solidum* a varios sacerdotes la cura pastoral de una o varias parroquias, con la condición terminante de que uno solo de ellos sea el moderador, el que dirija la actividad común y responda de ella personalmente ante el Obispo. Se confía por tanto el único oficio pastoral, la única cura pastoral de la parroquia a un titular múltiple, constituido por varios sacerdotes, que reciben una idéntica participación en el oficio confiado, bajo la dirección personal de un hermano moderador. Confiar la cura pastoral *in solidum* resulta útil para resolver algunas situaciones en diócesis donde los sacerdotes, siendo pocos, tienen que organizar su tiempo en la asistencia de actividades ministeriales diversas, y constituye un medio oportuno para promover la corresponsabilidad pastoral de los presbíteros y, de manera especial, para facilitar la costumbre de la vida en común de los sacerdotes, que se ha de recomendar vivamente.

No se puede prudentemente ignorar, sin embargo, algunas dificultades que puede comportar la cura pastoral *in solidum* —siempre y en cualquier caso compuesta sólo por sacerdotes—, ya que es connatural a los fieles la identificación con el propio pastor, y puede ser desorientadora, y no bien comprendida, la presencia cambiante de varios presbíteros, aunque estén coordinados entre sí. Es evidente la riqueza de la paternidad espiritual del párroco, como un "pater familias" sacramental de la parroquia, con los

consiguientes vínculos que generan gran fecundidad pastoral.

En los casos en que lo exija la necesidad pastoral, el Obispo diocesano puede proceder oportunamente a la asignación temporal de más parroquias a la cura pastoral de un solo párroco.

Cuando las circunstancias lo sugieran, la asignación de una parroquia a un administrador puede constituir una solución provisional. Es oportuno recordar, sin embargo, que el oficio de párroco, siendo esencialmente pastoral, exige plenitud y estabilidad. El párroco debería ser un icono de la presencia del Cristo histórico. La exigencia de la configuración con Cristo subraya este deber prioritario.

20. Para desempeñar la misión de pastor en una parroquia, que comporta la plena cura de almas, se requiere de modo absoluto el ejercicio del orden sacerdotal. Por tanto, además de la comunión eclesial, el requisito explícitamente exigido por el derecho canónico para que cualquiera pueda ser nombrado válidamente párroco es que haya sido constituido en el sagrado Orden del presbiterado.

Por cuanto se refiere a la responsabilidad del párroco en el anuncio de la palabra de Dios y en la predicación de la auténtica doctrina católica, el can. 528 menciona expresamente la homilía y la instrucción catequética; la promoción de iniciativas que difundan el espíritu evangélico en cada ámbito de la vida humana; la formación católica de los niños y de los jóvenes, y el empeño en que, con la ordenada colaboración de los fieles laicos, el mensaje del Evangelio llegue a aquellos que hayan abandonado la práctica religiosa o no profesan la verdadera fe, y así puedan, con la gracia de Dios, llegar a la conversión. Como es lógico, el párroco no está obligado a realizar personalmente todas estas tareas, sino a procurar que se realicen de manera oportuna, conforme a la recta doctrina y a la disciplina eclesial, en el seno de la parroquia, según las circunstancias y siempre bajo su propia responsabilidad. Algunas de estas funciones, por ejemplo, la homilía durante la celebración eucarística, deberán realizarse siempre y exclusivamente por un ministro ordenado. "Aunque otros fieles no ordenados lo superaran en elocuencia, esto no anularía su ser representación sacramental de Cristo, cabeza y pastor, y de esto deriva sobre todo la eficacia de su predicación". En cambio, otras funciones, como por ejemplo la catequesis, podrán ser desarrolladas habitualmente por fieles laicos que hayan recibido la debida preparación, según la recta doctrina, y lleven una vida cristiana coherente, manteniendo siempre la obligación del contacto personal entre párroco y fieles. El beato Juan XXIII escribía que "es de suma importancia que el clero en todo tiempo y lugar sea fiel a su deber de enseñar. "Aquí —decía a este propósito San Pío X— es preciso tender sólo a esto e insistir sólo en esto, es decir, en que todo sacerdote no está obligado por ningún otro oficio más grave ni por ningún otro vínculo más estrecho".

Sobre el párroco, como es obvio, por una razón de efectiva caridad pastoral, graba el deber de ejercer una atenta y primorosa vigilancia sobre todos y cada uno de sus colaboradores. En aquellos países en que existen fieles pertenecientes a diferentes grupos lingüísticos, si no fuera erigida una parroquia personal, u otra solución adecuada, será el párroco territorial, como pastor propio, el que se preocupe de atender las peculiares necesidades de sus fieles, también en lo que afecta a sus específicas sensibilidades culturales.

21. En cuanto a los medios ordinarios de santificación, el can. 528 establece que el párroco debe empeñarse particularmente en que la Santísima Eucaristía constituya el centro de la comunidad parroquial, y que todos los fieles puedan alcanzar la plenitud de la vida cristiana mediante una consciente y activa participación en la sagrada Liturgia, la celebración de los sacramentos, la vida de oración y las buenas obras.

Merece la pena considerar el hecho de que el Código menciona la recepción frecuente de la Eucaristía y la práctica también frecuente del sacramento de la Penitencia. Esto sugiere la oportunidad de que el párroco, al establecer en la parroquia los horarios de las Misas y de las confesiones, considere cuáles son los momentos más adecuados para la mayor parte de los fieles, permitiendo también a los que tienen especiales dificultades de horario acercarse fácilmente a los sacramentos. Una atención particular deberán reservar los párrocos a las confesiones individuales, en el espíritu y en la forma establecida por la Iglesia. Recuérdese, además, que ésta precede necesariamente a la primera comunión de los niños. Téngase también presente que, por motivos pastorales obvios, con el fin de facilitar a los fieles la recepción del

sacramento, se pueden escuchar confesiones individuales durante la celebración de la Santa Misa.

Además, debe hacerse todo lo posible por "respetar la sensibilidad del penitente en lo concerniente a la elección de la modalidad de la confesión, es decir, cara a cara o a través de la rejilla del confesionario". El confesor también puede tener razones pastorales para preferir el uso del confesionario con rejilla.

Se deberá favorecer al máximo la práctica de la visita al Santísimo Sacramento, disponiendo y estableciendo, de manera fija, el mayor espacio de tiempo posible en que la iglesia permanezca abierta. No son pocos los párrocos que, felizmente, promueven la adoración mediante la exposición solemne del Santísimo Sacramento y la bendición eucarística, de tan abundantes frutos para la vitalidad de la parroquia.

La Santísima Eucaristía es custodiada con amor en el tabernáculo "como el corazón espiritual de la comunidad religiosa y parroquial". " Sin el culto eucarístico, como su corazón palpitante, la parroquia se vuelve estéril". "Si queréis que los fieles recen con gusto y con piedad —decía Pío XII al clero de Roma— precededlos en la iglesia con el ejemplo, haciendo oración delante de ellos. Un sacerdote de rodillas ante el tabernáculo, en actitud digna, con profundo recogimiento, es un modelo de edificación, una advertencia y una invitación a la imitación orante para el pueblo".

22. Por su parte, el can. 529 contempla las exigencias principales que comporta el cumplimiento de la función pastoral parroquial, configurando así en cierto sentido la actitud ministerial del párroco. Como pastor propio, éste se esfuerza en conocer a los fieles confiados a su cura, evitando caer en el peligro del funcionalismo: no es un funcionario que cumple un papel y ofrece servicios a los que lo solicitan. Como hombre de Dios, ejerce de modo pleno el propio ministerio, buscando a los fieles, visitando a las familias, participando en sus necesidades, en sus alegrías; corrige con prudencia, cuida de los ancianos, de los débiles, de los abandonados, de los enfermos, y se entrega a los moribundos; dedica particular atención a los pobres y a los afligidos; se esfuerza en la conversión de los pecadores, de cuantos están en el error, y ayuda a cada uno a cumplir con su propio deber, fomentando el crecimiento de la vida cristiana en las familias.

Educación en la práctica de las obras de misericordia espirituales y corporales constituye una prioridad pastoral, y es signo de vitalidad en una comunidad cristiana.

También resulta significativo el encargo, confiado al párroco, de promocionar la función propia de los fieles laicos en la misión de la Iglesia, es decir, la función de impulsar y perfeccionar el orden de las realidades temporales con el espíritu evangélico, dando testimonio de Cristo, particularmente en el ejercicio de las tareas seculares.

Por otra parte, el párroco debe colaborar con el Obispo y con los otros presbíteros de la diócesis para que los fieles, participando en la comunidad parroquial, se sientan también miembros de la diócesis y de la Iglesia universal. La creciente movilidad de la sociedad actual hace necesario que la parroquia no se cierre en sí misma y sepa acoger a los fieles de otras parroquias que la frecuentan, y también evite mirar con desconfianza que algunos parroquianos participen en la vida de otras parroquias, iglesias rectorales, o capellanías.

En el párroco recae especialmente el deber de promover con celo, sostener y seguir con particular cuidado las vocaciones sacerdotales. El ejemplo personal, al mostrar la propia identidad, también visiblemente, al vivir consecuentemente con ella, junto con la atención de las confesiones individuales y de la dirección espiritual de los jóvenes, así como de la catequesis sobre el sacerdocio ordenado, harán que sea una realidad la irrenunciable pastoral vocacional. "Ha sido siempre un deber particular del ministerio sacerdotal arrojar la semilla de una vida totalmente consagrada a Dios y suscitar el amor por la virginidad".

Las funciones que en el Código se confían de modo específico al párroco son: administrar el bautismo; administrar el sacramento de la confirmación a aquellos que están en peligro de muerte, según la norma del can. 883,3; administrar el Viático y la Unción de los enfermos, estando vigente lo dispuesto en el can.

1003, §§ 2 y 3, e impartir la bendición apostólica; asistir a los matrimonios y bendecir las nupcias; celebrar los funerales; bendecir la fuente bautismal en el tiempo pascual; guiar las procesiones e impartir las bendiciones solemnes fuera de la iglesia; celebrar la Santísima Eucaristía con mayor solemnidad en los domingos y en las fiestas de precepto.

Más que funciones exclusivas del párroco, o incluso derechos exclusivos suyos, le son confiadas de modo especial en razón de su particular responsabilidad; debe por tanto realizarlas personalmente, en cuanto sea posible, o al menos seguir su desarrollo.

23. Donde haya escasez de sacerdotes se puede plantear, como sucede en algunos lugares, que el Obispo, habiendo considerado el asunto con prudencia, confíe, según las modalidades canónicamente permitidas, una *colaboración* "ad tempus" en el ejercicio de la cura pastoral de la parroquia a una o varias personas no marcadas por el carácter sacerdotal. Sin embargo, en estos casos, deben observarse y protegerse atentamente las propiedades originarias de diversidad y complementariedad entre los dones y las funciones de los ministros ordenados y de los fieles laicos, que son propias de la Iglesia que Dios ha querido orgánicamente estructurada. Existen situaciones objetivamente extraordinarias que justifican tal colaboración. Ésta, sin embargo, no puede superar legítimamente los límites de la especificidad ministerial y laical.

Deseando purificar una terminología que podría llevar a confusión, la Iglesia ha reservado las expresiones que indican "capitalidad" —como las de "pastor", "capellán", "director", "coordinador", o equivalentes— exclusivamente a los sacerdotes.

El Código, en efecto, en el título dedicado a los derechos y a los deberes de los fieles laicos, distingue las tareas o las funciones que, como derecho y deber propio, pertenecen a cualquier laico, de otras que se sitúan en la línea de colaboración con el ministerio pastoral. Éstas constituyen una *capacitas* o *habilitas* cuyo ejercicio depende de la llamada a asumirlas por parte de los legítimos pastores. No son, por tanto, derechos.

24. Todo esto ha sido expresado por Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici*: "La misión salvífica de la Iglesia en el mundo es llevada a cabo no sólo por los ministros en virtud del sacramento del Orden, sino también por todos los fieles laicos. En efecto, éstos, en virtud de su condición bautismal y de su específica vocación, participan en el oficio sacerdotal, profético y real de Jesucristo, cada uno en su propia medida. Los pastores, por tanto, han de reconocer y promover los ministerios, oficios y funciones de los fieles laicos, que tienen su fundamento sacramental en el Bautismo y en la Confirmación, y para muchos de ellos en el Matrimonio. Después, cuando la necesidad o la utilidad de la Iglesia lo exija, los pastores —según las normas establecidas por el derecho universal— pueden confiar a los fieles laicos algunas tareas que, si bien están conectadas a su propio ministerio de pastores, no exigen, sin embargo, el carácter del Orden" (n. 23). Este mismo documento recuerda además el principio básico que regula esta colaboración, así como sus límites insuperables: "*Sin embargo, el ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor*: en realidad, no es la tarea lo que constituye el ministerio, sino la ordenación sacramental. Sólo el sacramento del Orden atribuye al ministerio ordenado una peculiar participación en el oficio de Cristo Cabeza y Pastor y en su sacerdocio eterno. La tarea realizada en calidad de suplente tiene su legitimación $\frac{3}{4}$ formal e inmediatamente $\frac{3}{4}$ en el encargo oficial hecho por los pastores, y depende, en su concreto ejercicio, de la dirección de la autoridad eclesial" (n. 23).

En los casos en que se confíen algunas tareas a fieles no ordenados, debe nombrarse necesariamente un sacerdote como moderador, con la potestad y los deberes propios del párroco, que dirija personalmente la atención pastoral. Como es lógico, la participación en el oficio parroquial es diversa en el caso del presbítero designado para dirigir la actividad pastoral —provisto de las facultades de párroco—, quien desempeña las *funciones exclusivas del sacerdote*; respecto del caso de otras personas que no han recibido el orden del presbiterado y participan subsidiariamente en el ejercicio de las demás funciones. El religioso no sacerdote, la religiosa o el fiel laico, llamados a participar en el ejercicio de la atención pastoral, pueden desempeñar tareas de tipo administrativo, así como de formación y animación espiritual, mientras que lógicamente no pueden desempeñar funciones de plena atención a las almas, en cuanto ésta

requiere el carácter sacerdotal. En todo caso, pueden *suplir la ausencia del ministro ordenado en aquellas funciones litúrgicas adecuadas a su condición canónica*, enumeradas por el can. 230 § 3: "ejercitar el ministerio de la palabra, presidir las oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada Comunión, según las prescripciones del derecho". Los diáconos, aunque no pueden situarse en el mismo plano que los demás fieles, no pueden tampoco ejercer una plena *cura animarum*.

Es conveniente que el Obispo diocesano verifique, con la máxima prudencia y previsión pastoral, la existencia de un auténtico estado de necesidad y, en consecuencia, establezca las condiciones de idoneidad de las personas llamadas a esta colaboración, definiendo las funciones que deben atribuirse a cada una de ellas, según las circunstancias de las respectivas comunidades parroquiales. En todo caso, en ausencia de una clara distribución de funciones, corresponde al presbítero moderador determinar lo que se debe hacer. La excepcionalidad y provisionalidad de estas fórmulas exige que, en el seno de estas comunidades parroquiales, se promueva al máximo la conciencia de la absoluta necesidad de vocaciones sacerdotales; que se cultive con amoroso esmero los gérmenes de esta vocación, y que también se promueva la oración –comunitaria y personal– por la santificación de los sacerdotes.

Para que en una comunidad puedan florecer más fácilmente las vocaciones sacerdotales, es de gran ayuda que exista en ella un vivo y difundido sentimiento de auténtico afecto, de profunda estima, de fuerte entusiasmo por la realidad de la Iglesia, Esposa de Cristo, colaboradora del Espíritu Santo en la obra de la salvación.

Convendría mantener siempre despiertos en el ánimo de los creyentes la alegría y el santo orgullo de pertenecer a la Iglesia, como se hace patente, por ejemplo, en la primera carta de Pedro y en el Apocalipsis (cfr. 1 Pe 3,14; Ap 2,13.17; 7,9; 14,1ss.; 19,6; 22,14). Sin la alegría y el orgullo de esta pertenencia sería difícil, en el plano psicológico, salvaguardar y desarrollar la misma vida de fe. No ha de sorprender que en tales situaciones, al menos en el plano psicológico, cueste que las vocaciones sacerdotales germinen y consigan madurar.

"Sería un error fatal resignarse ante las dificultades actuales, y comportarse de hecho como si hubiera que prepararse para una Iglesia del futuro imaginada casi sin presbíteros. De este modo, las medidas adoptadas para solucionar las carencias actuales resultarían de hecho seriamente perjudiciales para la comunidad eclesial, a pesar de su buena voluntad".

25. "Cuando se trata de participar en el ejercicio del cuidado pastoral de una parroquia —en los casos en que, por escasez de presbíteros, no pudiese contar con el cuidado inmediato de un párroco—, los diáconos permanentes tienen siempre la precedencia sobre los fieles no ordenados". En efecto, en virtud del Orden sagrado "el diácono es maestro, en cuanto proclama e ilustra la Palabra de Dios; es santificador, en cuanto administra el sacramento del Bautismo, de la Eucaristía y los sacramentales, participa en la celebración de la Santa Misa en calidad de "ministro de la sangre", conserva y distribuye la Eucaristía; es guía, en cuanto animador de la comunidad o de diversos sectores de la vida eclesial".

Se ha de otorgar una especial acogida a los diáconos, candidatos al sacerdocio, que prestan servicio pastoral en la parroquia. El párroco, de acuerdo con los superiores del seminario, será para ellos guía y maestro, consciente de que de su testimonio de coherencia con la propia identidad, de su generosidad misionera en el servicio y de su amor a la parroquia, podrá depender la donación sincera y total a Cristo por parte del candidato al sacerdocio.

26. A imagen del consejo pastoral de la diócesis, la normativa canónica prevé la posibilidad de constituir —si el Obispo diocesano lo considera oportuno, una vez escuchado el consejo presbiteral— un consejo pastoral parroquial, cuya finalidad básica es la de proveer, en un cauce institucional, la ordenada colaboración de los fieles en el desarrollo de la actividad pastoral propia de los presbíteros. Se trata de un órgano *consultivo* constituido para que los fieles, expresando su responsabilidad bautismal, puedan ayudar al párroco que lo preside mediante su consejo en materia pastoral. "Los fieles laicos deben estar cada vez más convencidos del particular significado que asume el compromiso apostólico en su parroquia"; es necesario animar a una "valorización más convencida, amplia y decidida de los *Consejos pastorales*

parroquiales". La razón es clara y convergente: "En las circunstancias actuales, los fieles laicos pueden y deben prestar una gran ayuda al crecimiento de una auténtica *comunidad eclesial* en sus respectivas parroquias, y en el dar nueva vida al *afán misionero* dirigido hacia los no creyentes y hacia los mismos creyentes que han abandonado o limitado la práctica de la vida cristiana".

"Todos los fieles tienen la facultad, es más, incluso a veces el deber, de dar a conocer su parecer sobre los asuntos concernientes al bien de la Iglesia, cosa que puede realizarse gracias a instituciones establecidas para tal fin: [...] El consejo pastoral podrá prestar una ayuda muy útil ... haciendo propuestas y ofreciendo sugerencias respecto a las iniciativas misioneras, catequéticas y apostólicas, [...] respecto a la promoción de la formación doctrinal y de la vida sacramental de los fieles; respecto a la ayuda que ha de ofrecerse a la acción pastoral de los sacerdotes en los diversos ámbitos sociales o zonas territoriales; respecto al modo de sensibilizar cada vez mejor a la opinión pública, etc.". El consejo pastoral pertenece al ámbito de las relaciones de mutuo servicio entre el párroco y sus fieles y, por tanto, no tendría sentido considerarlo como un órgano que sustituye al párroco en la dirección de la parroquia o que, con un criterio de mayoría, condicione prácticamente la dirección del párroco.

En este mismo sentido, los sistemas de deliberación respecto a las cuestiones económicas de la parroquia, permaneciendo firme la norma de derecho para la recta y honesta administración, no pueden condicionar la función pastoral del párroco, el cual es representante legal y administrador de los bienes de la parroquia.

4. Los desafíos positivos del presente en la pastoral parroquial

27. Si toda la Iglesia ha sido invitada en los inicios del nuevo milenio a alcanzar "*un renovado impulso en la vida cristiana*", fundado en la conciencia de la presencia de Cristo Resucitado entre nosotros, debemos saber extraer consecuencias para la pastoral en las parroquias.

No se trata de inventar nuevos programas pastorales, ya que el programa cristiano, centrado en Cristo mismo, consiste siempre en conocerle, amarle, imitarle, vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su consumación: "un programa que no cambia al variar los tiempos y las culturas, aunque tiene cuenta del tiempo y de la cultura para un verdadero diálogo y una comunicación eficaz".

Dentro del vasto y afanoso horizonte de la pastoral ordinaria, "es en las *Iglesias locales* donde se pueden establecer aquellas indicaciones programáticas concretas –objetivos y métodos de trabajo, de formación y valorización de los agentes y la búsqueda de los medios necesarios– que permiten que el anuncio de Cristo llegue a las personas, modele las comunidades e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y en la cultura". Éstos son los horizontes de la "apasionante tarea de renacimiento pastoral que nos espera".

La tarea pastoral más relevante y fundamental, con diferencia, es conducir a los fieles hacia una sólida vida interior, sobre el fundamento de los principios de la doctrina cristiana, tal y como han sido vividos y enseñados por los santos. Precisamente este aspecto debería ser privilegiado en los planes pastorales. Hoy más que nunca es necesario redescubrir que la oración, la vida sacramental, la meditación, el silencio de adoración, el trato de corazón a corazón con nuestro Señor, el ejercicio diario de las virtudes que configuran con Él, es mucho más productivo que cualquier debate, y en todo caso, es la condición para su eficacia.

Son siete las prioridades pastorales que ha individuado la *Novo Milenio ineunte*: la santidad, la oración, la Santísima Eucaristía dominical, el sacramento de la Reconciliación, el primado de la gracia, la escucha de la Palabra y el anuncio de la Palabra. Estas prioridades, surgidas especialmente de la experiencia del Gran Jubileo, no sólo ofrecen el contenido y la sustancia de las cuestiones sobre las que los párrocos y los sacerdotes implicados en la *cura animarum* parroquial deben meditar con atención, sino que también sintetizan el espíritu con que se debe afrontar esta tarea de renovación pastoral.

La *Novo Millenio ineunte* evidencia "otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como de las Iglesias particulares: aquel de la comunión (koinonía) que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia" (n. 42) e invita a promover una espiritualidad de comunión. "Hacer de la Iglesia la casa y la escuela de la comunión: éste es el gran desafío que tenemos ante nosotros en el milenio que comienza, si queremos ser fieles al designio de Dios y responder también a las profundas esperanzas del mundo" (n. 43). Además especifica: "Antes de programar iniciativas concretas, hace falta promover una espiritualidad de la comunión, proponiéndola como principio educativo en todos los lugares donde se forma el hombre y el cristiano, donde se educan los ministros del altar, las personas consagradas y los agentes pastorales, donde se construyen las familias y las comunidades" (n. 43).

Una verdadera pastoral de la santidad en nuestras comunidades parroquiales implica una auténtica pedagogía de la oración; una renovada, persuasiva y eficaz catequesis sobre la importancia de la Santísima Eucaristía dominical y también diaria, de la adoración comunitaria y personal del Santísimo Sacramento; sobre la práctica frecuente e individual del sacramento de la Reconciliación; sobre la dirección espiritual; sobre la devoción mariana; sobre la imitación de los santos; un nuevo impulso apostólico vivido como compromiso cotidiano de las comunidades y de las personas concretas; una adecuada pastoral de la familia, un coherente compromiso social y político.

Tal pastoral no es posible si no está inspirada, sostenida y vivificada por sacerdotes dotados de este mismo espíritu. "Del ejemplo y testimonio del sacerdote los fieles pueden obtener una gran ayuda (...) descubriendo la parroquia como 'escuela' de oración, donde "el encuentro con Cristo no se exprese solamente en petición de ayuda, sino también en acción de gracias, alabanza, adoración, contemplación, escucha y viveza de afecto hasta el arrebató del corazón"". "No se ha de olvidar que, sin Cristo, "no podemos hacer nada" (cfr. Jn 15,5). La oración nos hace vivir precisamente en esta verdad. Nos recuerda constantemente la primacía de Cristo y, en relación con él, la primacía de la vida interior y de la santidad. Cuando no se respeta este principio (...) hagamos, pues, la experiencia de los discípulos en el episodio evangélico de la pesca milagrosa: "Maestro hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada" (Lc 5, 5). Este es el momento de la fe, de la oración, del diálogo con Dios para abrir el corazón a la acción de la gracia y permitir a la palabra de Cristo que pase por nosotros con toda su fuerza: ¡*Duc in altum!*".

Sin sacerdotes verdaderamente santos sería muy difícil tener un buen laicado, y todo estaría como falto de vida; del mismo modo que, sin familias cristianas –iglesias domésticas–, es muy difícil que llegue la primavera de las vocaciones. Por tanto, es un error enfatizar el papel del laicado descuidando el del sacerdocio ordenado porque, actuando así, se termina penalizando el mismo laicado y haciendo estéril la entera misión de la Iglesia.

28. La perspectiva desde la que debe plantearse el camino y el fundamento de toda programación pastoral, consiste en ayudar a redescubrir en nuestras comunidades la universalidad de la llamada cristiana a la santidad. ¡Es necesario recordar que el alma de todo apostolado radica en la intimidad divina, en no anteponer nada al amor de Cristo, en buscar en todo la mayor gloria de Dios, en vivir la dinámica cristocéntrica del mariano "totus tuus"! La *pedagogía de la santidad* sitúa "la programación pastoral bajo el signo de la santidad" y constituye el principal desafío pastoral en el contexto actual. En la Iglesia santa todos los fieles están llamados a la santidad.

En consecuencia, una tarea central de la *pedagogía de la santidad* consiste en saber enseñar a todos –y en recordarlo sin cansancio– que la santidad constituye el objetivo de la existencia de todo cristiano. "En la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: "Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (1 Ts 4, 3; cfr. Ef 1, 4)". Éste es el primer elemento que se ha de desarrollar pedagógicamente en la catequesis eclesial, hasta que la conciencia de la santificación en la propia existencia llegue a ser una convicción común.

El anuncio de la universalidad de la llamada a la santidad exige la comprensión de la existencia cristiana como *sequela Christi*, como conformación con Cristo; no se trata de encarnar de modo extrínseco comportamientos éticos, sino de dejarse envolver personalmente en el acontecimiento de la gracia de Cristo. Este conformarse con Cristo es la sustancia de la santificación, y constituye la finalidad específica de la existencia cristiana. Para alcanzarla, todo cristiano necesita la ayuda de la Iglesia, *mater et magistra*. La *pedagogía de la santidad* es un desafío, tan exigente como atrayente, para todos aquellos que detentan en la Iglesia una responsabilidad de guía y de formación.

29. El empeño ardientemente misionero a favor de la evangelización tiene una especial prioridad para la Iglesia, y por consiguiente para la pastoral parroquial. "Ha pasado ya, incluso en los países de antigua evangelización, la situación de una "sociedad cristiana", la cual, aun con las múltiples debilidades humanas, se basaba explícitamente en los valores evangélicos. Hoy se ha de afrontar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometida, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante situación de los pueblos y culturas que la caracteriza".

En la sociedad de hoy, marcada por el pluralismo cultural, religioso y étnico, y parcialmente caracterizada por el relativismo, el indiferentismo, el irenismo y el sincretismo, parece que algunos cristianos casi se han habituado a una suerte de "cristianismo" carente de referencias reales a Cristo y a su Iglesia; se tiende así a reducir el proyecto pastoral a temáticas sociales abordadas desde una perspectiva exclusivamente antropológica, dentro de un reclamo genérico al pacifismo, al universalismo y a una referencia no bien precisada a los "valores".

La evangelización del mundo contemporáneo se verificará sólo a partir del redescubrimiento de la identidad personal, social y cultural de los cristianos. ¡Esto significa sobre todo el redescubrimiento de Jesucristo, Verbo encarnado, único Salvador de los hombres! De este convencimiento se desprende la exigencia de la misión, que urge de modo muy particular el corazón de todo sacerdote y, a través de él, debe caracterizar a toda parroquia y comunidad dirigida pastoralmente por él. "Pues, como ya enseñó mucho antes que nosotros Gregorio Nacianceno (...) no es conveniente una misma exhortación para todos, puesto que no todos están sujetos al mismo modo de vida (...). Por tanto, cualquier maestro, a fin de edificar a todos en una misma virtud de caridad, debe tocar los corazones de sus oyentes con la misma doctrina, pero no con la misma y única exhortación".

Será preocupación del párroco conseguir que las distintas asociaciones, movimientos y agrupaciones presentes en la parroquia ofrezcan su específica contribución a la vida misionera de ésta. "Tiene gran importancia para la comunión el deber de promover diversas realidades de asociación, que tanto en sus modalidades más tradicionales como en las más nuevas de los movimientos eclesiales, siguen dando a la Iglesia una viveza que es don de Dios constituyendo una auténtica primavera del Espíritu. Conviene ciertamente que, tanto en la Iglesia universal como en las Iglesias particulares, las asociaciones y movimientos actúen en plena sintonía eclesial y en obediencia a las directrices de los pastores". Debe evitarse en el tejido parroquial cualquier género de exclusivismo o de aislamiento por parte de grupos individuales, porque la dimensión misionera descansa sobre la certeza, que debe ser compartida por todos, de que "Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos".

La Iglesia confía en la fidelidad diaria de los presbíteros al ministerio pastoral, empeñados en la propia e insustituible misión de velar por la parroquia encargada a su guía.

A los párrocos y a los demás sacerdotes que sirven en las diversas comunidades, no les faltan ciertamente dificultades pastorales, fatiga interior y física por la sobrecarga de trabajo, no siempre compensada con saludables períodos de retiro espiritual y de justo descanso. ¡Cuántas amarguras al constatar más tarde que, con frecuencia, el viento de la secularización aridece el terreno en que se había sembrado con grandes y prolongados esfuerzos!

Una cultura ampliamente secularizada, que tiende a homologar al sacerdote con las propias categorías de pensamiento, despojándolo de su fundamental dimensión misterioso-sacramental, es fuertemente responsable de este fenómeno. De aquí nacen los desánimos que pueden llevar al aislamiento, a una especie de depresivo fatalismo, o a un activismo dispersivo. Esto no quita que la gran mayoría de los sacerdotes en toda la Iglesia, correspondiendo a la solicitud de sus obispos, afronta positivamente los difíciles desafíos de la actual coyuntura histórica, y consigue vivir en plenitud y con alegría la propia identidad y el generoso empeño pastoral.

Sin embargo, no faltan, también desde dentro, peligros como la burocratización, el funcionalismo, el democraticismo, o la planificación que atiende más a la gestión que a la pastoral. Por desgracia, en algunas circunstancias el presbítero puede encontrarse oprimido por un cúmulo de estructuras no siempre necesarias, que terminan por sobrecargarlo, y que tienen consecuencias negativas tanto sobre su estado psicofísico como espiritual y, en consecuencia, repercuten negativamente sobre el mismo ministerio.

El Obispo, que es ante todo padre de sus primeros y más preciados colaboradores, ha de mostrarse especialmente vigilante en estas situaciones. De modo singular, en estos momentos es actual y urgente la unión de todas las fuerzas eclesiales para oponerse positivamente a las insidias de que son objeto el sacerdote y su ministerio.

30. Teniendo en cuenta las actuales circunstancias de la vida de la Iglesia, de las exigencias de la nueva evangelización, y considerando la respuesta que los sacerdotes están llamados a dar, la Congregación para el Clero ha querido ofrecer el presente documento como muestra de ayuda, aliento y estímulo al ministerio pastoral de los presbíteros en la atención parroquial. En efecto, el contacto más inmediato de la Iglesia con la gente tiene lugar normalmente en el ámbito de las parroquias. Por tanto, nuestras consideraciones se limitan a la persona del sacerdote en cuanto párroco. En él Cristo se hace presente como Cabeza de su Cuerpo Místico, el Buen Pastor que cuida de cada oveja. Hemos pretendido ilustrar la naturaleza misterioso-sacramental de este ministerio.

Este documento, a la luz de la enseñanza del Concilio Ecuménico Vaticano II y de la Exhortación apostólica *Pastores dabo vobis*, se sitúa en continuidad con el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, con la Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de Mysterio* y con la Carta circular *El presbítero, Maestro de la palabra, Ministro de los sacramentos y Guía de la comunidad ante el Tercer Milenio cristiano*.

Sólo es posible vivir el propio ministerio cotidiano mediante la santificación personal, que debe apoyarse siempre en la fuerza sobrenatural de los sacramentos, de la Santísima Eucaristía y de la Penitencia.

"La Eucaristía es la fuente desde la que todo mana y la meta a la que todo conduce (...) Muchos sacerdotes, a través de los siglos, han encontrado en ella el consuelo prometido por Jesús la noche de la Última Cena, el secreto para vencer su soledad, el apoyo para soportar sus sufrimientos, el alimento para retomar el camino después de cada desaliento, la energía interior para confirmar la propia elección de fidelidad".

Para profundizar en la vida sacramental y en la formación permanente, es de gran estímulo una vida fraterna entre sacerdotes que no sea simple convivencia bajo el mismo techo, sino comunión en la oración, en los proyectos compartidos y en la cooperación pastoral, junto con el valor de la amistad recíproca y con el Obispo. Todo esto constituye una notable ayuda para superar las dificultades y pruebas en el ejercicio del ministerio sagrado. Todo presbítero necesita no sólo el auxilio ministerial de sus propios hermanos: también necesita de ellos en cuanto hermanos.

Entre otras cosas, podría habilitarse en la Diócesis una Casa para todos los sacerdotes que, periódicamente, tienen necesidad de retirarse a un lugar adecuado para el recogimiento y la oración, para reencontrar allí los medios indispensables para su santificación.

En el espíritu del Cenáculo –donde los apóstoles estaban reunidos y perseveraban unánimes en la oración con María, Madre de Jesús (Hch 1,14)–, a Ella confiamos estas páginas, redactadas con afecto y reconocimiento hacia todos los sacerdotes con cura de almas, esparcidos por todo el mundo. Que cada uno, en el ejercicio del cotidiano "munus" pastoral, pueda gozar del auxilio de la Reina de los Apóstoles, y sepa vivir en profunda comunión con Ella. En efecto, "en nuestro sacerdocio ministerial se da la dimensión espléndida y penetrante de la cercanía a la Madre de Cristo". ¡Consuela saber que "... junto a nosotros está la Madre del Redentor, que nos introduce en el misterio de la ofrenda redentora de su divino Hijo. "Ad lesum per Mariam": que éste sea nuestro programa diario de vida espiritual y pastoral"!

Oración del Párroco a María Santísima

Oh María, Madre de Jesucristo, Crucificado y Resucitado,
Madre de la Iglesia, pueblo sacerdotal (1 Pe 2,9),
Madre de los sacerdotes, ministros de tu Hijo:
acoge el humilde ofrecimiento de mí mismo,
para que en mi misión pastoral
pueda anunciar la infinita misericordia
del Sumo y Eterno Sacerdote:
oh "Madre de misericordia".

Tú que has compartido con tu Hijo,
su "obediencia sacerdotal" (Heb 10,5-7; Lc 1,38),
y has preparado para él un cuerpo (Heb 10,7)
en la unción del Espíritu Santo,
introduce mi vida sacerdotal en el misterio inefable
de tu divina maternidad,
oh "Santa Madre de Dios".

Dame fuerza en las horas oscuras de la vida,
confórtame en la fatiga de mi ministerio
que tu Jesús me ha confiado,
para que, en comunión Contigo, pueda llevarlo a cabo
con fidelidad y amor,
oh Madre del Eterno Sacerdote,
"Reina de los Apóstoles, Auxilio de los presbíteros".

Tú que has acompañado silenciosamente a Jesús
en su misión de anunciar
el Evangelio de paz a los pobres,
hazme fiel a la grey
que el Buen Pastor me ha confiado.

Haz que yo pueda guiarla siempre
con sentimientos de paciencia, de dulzura
de firmeza y amor,
en la predilección por los enfermos,
por los pequeños, por los pobres, por los pecadores,
oh "Madre Auxiliadora del Pueblo cristiano".

A Ti me consagro y confío, oh María,
que, junto a la Cruz de tu Hijo,
has sido hecha partícipe de su obra redentora,
"unida con lazo indisoluble a la obra de la salvación".

Haz que, en el ejercicio de mi ministerio,
pueda sentir siempre más
"la dimensión espléndida y penetrante de tu cercanía"
en todo momento de mi vida,
en la oración y en la acción,
en la alegría y en el dolor, en el cansancio y en el descanso,
oh "Madre de la Confianza".

Concédeme oh Madre, que en la celebración de la Eucaristía,
centro y fuente del ministerio sacerdotal,
pueda vivir mi cercanía a Jesús
en tu cercanía materna,
porque "cuando celebramos la Santa Misa tú estás junto a nosotros"
y nos introduces en el misterio de la ofrenda redentora de tu divino Hijo,
oh "Mediadora de las gracias que brotan de esta ofrenda
para la Iglesia y para todos los fieles"
oh "Madre del Salvador".

Oh María: deseo poner mi persona,
mi voluntad de ser santo,
bajo tu protección e inspiración materna
para que Tú me guíes
hacia aquella "conformación con Cristo, Cabeza y Pastor"
que requiere el ministerio de párroco.

Haz que yo tome conciencia
de que "Tú estás siempre junto a todo sacerdote",
en su misión de ministro
del Único Mediador Jesucristo:
Oh "Madre de los Sacerdotes",
"Socorro y Mediadora"
de todas las gracias.

Amén.

**Conferencia Episcopal Española
Subcomisión Episcopal Familia y Vida**

Nota sobre la utilización de embriones humanos en la investigación sobre células madre

19 de Diciembre de 2002

1. Nuevos avances de la biomedicina

En los últimos años la medicina y la biología han experimentado una verdadera revolución que ha ido cambiando, de un modo espectacular, tanto aspectos conceptuales básicos como el enfoque de las enfermedades y sus distintas opciones terapéuticas. La denominada medicina reparadora, basada principalmente en la utilización de las denominadas células madre, con la intención de regenerar tejidos y de este modo curar o tratar enfermos, está despertando el máximo interés.

Algunos procesos patológicos (como el daño miocárdico postinfarto, la enfermedad de Alzheimer, el Parkinson, la diabetes tipo 1, etc.), son ocasionados por la degeneración, disfunción o muerte de determinados tipos de células. La medicina se propone regenerar estas células practicando microtrasplantes de células que, de un modo similar al trasplante de un órgano entero, podrían suplantar la función de las células alteradas. La mayor dificultad es la obtención de los tipos celulares deseados. Es aquí donde la investigación considera las posibilidades que ofrecen las células madre. Este es, también, el punto que plantea mayores discusiones entre científicos y mayores problemas de carácter ético.

2. Diversos tipos de células madre

Las células madre son células indiferenciadas a partir de las cuales se pueden obtener células de distintos tejidos. Se caracterizan por la posibilidad de poder ser cultivadas indefinidamente en un medio experimental. Se pueden clasificar por su origen y por su diferenciación. Por su origen, pueden ser embrionarias o de tejidos adultos. Por su diferenciación, pueden ser totipotentes (pueden dar lugar a un individuo completo de su especie), pluripotentes (pueden dar lugar a células de todo tipo de tejidos), multipotentes (pueden dar lugar a células de diversos tejidos) y unipotentes (sólo dan lugar a células de un solo tejido).

Las células madre embrionarias se logran extrayéndolas de los embriones humanos, de los producidos directamente para obtenerlas o de los producidos por las técnicas de fecundación in vitro, congelados o no. Su implante permitiría que a partir de ellas se formaran células específicas del tejido que se pretende regenerar. Como vemos, ello supone manipulación, utilización y destrucción de embriones humanos.

En los últimos años, acreditadas investigaciones han puesto de manifiesto que no sólo se encuentran células madre multipotentes en los embriones, sino que también las hay en diversos tejidos adultos (en la médula ósea, en el tejido hepático, en el tejido adiposo, etc). Estas células madre multipotenciales, procedentes de organismos adultos, ofrecen similares posibilidades de investigación y de aplicación terapéutica a las embrionarias, sin las graves implicaciones éticas que conlleva el uso de embriones humanos.

3. Campañas de opinión confusas

En el momento actual, en España, un sector de la industria biotecnológica y diversos grupos de opinión están promoviendo una campaña de opinión a favor de la clonación denominada terapéutica y la derogación de las trabas legales para investigar con células madre de embriones humanos "sobrantes" de la fecundación artificial¹. Se está confundiendo a la opinión pública, creando falsas expectativas, y se está jugando con los sentimientos y necesidades de los enfermos.

Los que esto hacen están, sin duda, condicionados por fuertes intereses ideológicos y aun económicos, como ha sido denunciado por muchas voces autorizadas: "La decisión de algunos países de usar

embriones humanos o incluso producirlos para propósitos terapéuticos tiene el respaldo de grandes inversionistas. Mientras tanto, programas éticamente aceptables y científicamente válidos que usan células madres de adultos para algunas terapias, con no menor éxito, atrae poco apoyo porque implica menos ganancia²".

4. Respeto incondicionado a todo embrión humano

A la luz de los conocimientos biológicos actuales, el embrión humano es, a partir de la fusión de los gametos, un individuo humano con una identidad bien definida por un código genético propio y exclusivo, el cual comienza desde ese momento su propio desarrollo coordinado, continuo y gradual, de tal modo que en ningún momento puede ser considerado como una simple masa de células.

"La Iglesia siempre ha enseñado y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual: El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida³".

El embrión humano merece la misma protección, sea viable o inviable para su transferencia al útero, mientras esté vivo. Distinguir entre embriones viables y no viables a efectos de darles un tratamiento jurídico diferenciado, sería contrario a la protección que el embrión merece en cuanto ser humano.

5. Progreso científico y ética, al servicio de la dignidad humana

Es clara la conclusión: por muy noble que sea el fin perseguido, es inaceptable moralmente la producción, manipulación y destrucción de embriones humanos⁴. Nunca se puede instrumentalizar al ser humano. La ciencia y la técnica requieren la ética para no degradar sino promover la dignidad humana⁵.

Hay, sin embargo, otras alternativas moralmente lícitas, como la utilización de células madre procedentes de organismos adultos para lograr los mismos fines que se pretenden alcanzar con las células madres embrionarias. Esta es la vía más razonable y humana que se ha de seguir para un verdadero progreso en este nuevo campo que se abre a la investigación y que ofrece una gran esperanza para muchas personas enfermas.

Por todo ello, queremos concluir mostrando nuestro apoyo al progreso científico y la investigación que ayuden a mejorar las condiciones de vida del ser humano; y congratularnos por los múltiples avances de las ciencias biomédicas en las últimas décadas, que han permitido logros significativos en la lucha contra la enfermedad y han hecho posible un notable incremento de la esperanza de vida y mejor calidad de la misma para una parte importante de la humanidad.

Asimismo, pedimos a las autoridades que encaucen los recursos públicos hacia campos de investigación que respeten de modo pleno la inviolable dignidad que corresponde a toda persona, desde el momento de su concepción hasta el de su muerte natural. La investigación científica (como la economía, la política, etc.) debe dejarse orientar por la ética para que sirva verdaderamente al hombre, que nunca debe ser utilizado como un objeto, sino que siempre ha de ser reconocido y tratado conforme a su dignidad.

Notas

(1) Sobre las razones de la inmoralidad de la reproducción "in vitro", cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae* sobre el respeto de la dignidad humana naciente y la dignidad de la procreación, 22.II.1987.

(2) Juan Pablo II, Discurso, 13.IV.2002.

-Sobre la utilización de embriones humanos en la investigación sobre células madre-

(3) Juan Pablo II, Carta encíclica *Evangelium Vitae*, n. 60.

(4) Cf. Academia Pontificia para la Vida, Declaración sobre la producción y el uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas, 25.VIII.2000.

(5) Véase Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, 27.IV.2001: capítulo 3, sobre el "Evangelio de la vida", nn. 100-132.

Rechazo del recurso de algunas mujeres excomulgadas

DECRETO

El 29 de junio de 2002, el fundador de una comunidad cismática, llamado Rómulo Antonio Braschi, «intentó conferir la ordenación sacerdotal a las señoras católicas Christine Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresia Roitinger, Gisela Forster, Iris Muller, Ida Raming, Pia Brunner y Dagmar Braun Celeste, que se presentó en esa ocasión con el nombre Angela White.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, remitiéndose a las intervenciones anteriores del obispo de Linz y de la Conferencia Episcopal austriaca, el 10 de julio siguiente publicó una Declaración, con la que se advertía a dichas personas que serían castigadas con la excomunión si, antes del 22 de julio siguiente, no reconocían la nulidad de la «ordenación» recibida y pedían perdón por el escándalo causado entre los fieles. Dado que no manifestaron ningún signo de arrepentimiento, esta Congregación, con decreto del 5 de agosto de 2002, además de confirmar que el obispo «ordenante», en cuanto cismático, ya estaba excomulgado, infligió la excomunión, reservada a la Sede Apostólica, a las personas antes mencionadas, expresando al mismo tiempo la esperanza de que regresen al camino de la conversión.

Sucesivamente, esas mismas personas han publicado cartas y entrevistas, en las que se declaraban convencidas de la validez de la «ordenación» recibida, pedían que se cambiara la doctrina definitiva según la cual, la ordenación sacerdotal está reservada exclusivamente a los varones, y reafirmaban que celebraban la «misa» y otros «sacramentos» en grupos pequeños. Con carta del 14 de agosto, solicitaron la revocación del Decreto de excomunión, y con carta del 27 de septiembre apelaron contra ese Decreto haciendo referencia a los cann. 1732-1739 del Código de Derecho Canónico. El 21 de octubre se les informó de que sus peticiones serían examinadas por las autoridades competentes.

En los días 4 y 18 de diciembre, la solicitud de revocación y la apelación fueron analizadas en la sesión ordinaria de la Congregación, con la participación de los miembros de la misma residentes en Roma, es decir, los cardenales Joseph Ratzinger, Alfonso López Trujillo, Ignace Moussa I Daoud, Juan Bautista Re, Francisco Arinze, Jozef Tomko, Achille Silvestrini, Jorge Medina Estevez, James Francis Stafford, Zenon Grocholewski, Walter Kasper, Crescenzo Sepe, Mario Francesco Pompedda y los prelados Tarcisio Bertone, S.D.B. y Rino Fisichella. En esas reuniones se decidió colegialmente rechazar dicha apelación. En efecto, en el caso citado, no se puede admitir una apelación jerárquica, al tratarse de un Decreto de excomunión emanado por un Dicasterio de la Santa Sede, que actúa en nombre del Sumo Pontífice (cfr. ca-non 360 del *CIC*). Por tanto, con el fin de eliminar cualquier duda al respecto, los miembros consideraron necesario reafirmar algunos puntos fundamentales.

1. Es necesario precisar, ante todo, que, en el caso citado, no se trata de una Pena *latae sententiae*, en la que se incurre por el hecho mismo de haber cometido un delito expresamente establecido por la ley, sino de una pena *ferendae sententiae*, impuesta después de la debida conminación a los reos (cfr. cann. 1314; 1347 § 1 de *CIC*). A tenor del can. 1319 § 1, del *C/C*, esta Congregación tiene, de hecho, la potestad de conminar, con un mandato, determinadas penas.

2. Es evidente la particular gravedad de los actos realizados, que se articula en varios aspectos:

a) El primero es el aspecto cismático: las citadas mujeres fueron «ordenadas» por un obispo cismático y, aunque no se hayan adherido formalmente a su cisma, entraron en complicidad con el cisma.

b) El segundo aspecto es de índole doctrinal: esas mujeres rechazan formalmente y con pertinacia la doctrina, enseñada y vivida desde siempre por la Iglesia y propuesta de modo definitivo por Juan Pablo II, es decir, que «la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres» (Carta apost. *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4). Negar esta doctrina significa rechazar una verdad perteneciente a la fe católica y, por consiguiente, requiere una justa pena (cfr. cann. 7505 § 2; 1371, n. 1 del *CIC* Juan Pablo II, Carta apost. dada Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, n. 4A).

Además, al negar dicha doctrina, las citadas personas sostienen que el Magisterio del Romano Pontífice solo sería vinculante si se basara en una decisión del Colegio episcopal, sostenido por el *sensus fidelium* y acogido por los principales teólogos. De ese modo, van contra la doctrina sobre el Magisterio del Sucesor de Pedro, propuesta por los Concilios Vaticano I y II, y de hecho no reconocen la inmutabilidad de la enseñanza del Sumo Pontífice sobre doctrinal que todos los fieles han de creer de modo definitivo.

3. La negativa a obedecer el mandato penal conminado por esta Congregación viene agravada ulteriormente por el hecho de que algunas de ellas están creando círculos de fieles, en desobediencia abierta, y de hecho sectaria, al Romano Pontífice y a los obispos diocesanos. Dada la gravedad de esta contumacia (cfr. can. 1347 del *CIC*), la pena infligida no solo es justa, sino también necesaria, con el fin de tutelar la doctrina recta, salvaguardar la comunión y la unidad de la Iglesia y orientar la conciencia de los fieles.

4. Los citados miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe confirman, por tanto, el Decreto de excomunión emanado el 5 de agosto de 2002, precisando una vez más que el intento de ordenación sacerdotal de dichas mujeres es nulo e inválido (cfr. can. 1024 del *CIC*) y que, por ello, todos los actos propios del Orden sacerdotal realizados por ellas son también nulos e inválidos (cfr. cann. 124; 841 del *CIC*). Por tanto, como consecuencia de la excomunión, se les prohíbe celebrar sacramentos o sacramentales, recibir los sacramentos y ejercer cualquier función en oficios, ministerios o encargos eclesiológicos (cfr. can. 1331 §1 del *CIC*).

5. Al mismo tiempo, se reafirma la esperanza de que esas mujeres, con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo, regresen al camino de la conversión para volver a la unidad de la fe y a la comunión con la Iglesia, rotas con su gesto.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida el día 20 de diciembre de 2002 al infrascrito Cardenal Prefecto, dio su aprobación a este Decreto, decidido en la sesión ordinaria de esta Congregación, aprobando de forma específica el número 4, y ordenó su publicación.

Roma, sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 21 de diciembre de 2002.

Joseph Card. Ratzinger, *Prefecto*
Tarcisio Bertone, S.D.B., Arzobispo electo de Genova, *Secretario*

-La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida-

La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida

Decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (publicado 31-1-2003)

El 29 de junio de 2002, el fundador de una comunidad cismática, llamado Rómulo Antonio Brasehi, intentó conferir la ordenación sacerdotal a las señoras católicas Christíne Mayr-Lumetzberger, Adelinde Theresía Roítínger, Gísela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Pia Brunner y Dagmar Braun Celeste, que se presentó en esa ocasión con el nombre de Ángela White.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, remitiéndose a las intervenciones anteriores del obispo de Linz y de la Conferencia episcopal austriaca, el 10 de julio sucesivo publicó una Declaración, con la que se advertía a dichas personas que serían castigadas con la excomunión si, antes del 22 de julio siguiente, no reconocían la nulidad de la «ordenación» recibida y pedían perdón por el escándalo causado entre los fieles. Dado que no manifestaron ningún signo de arrepentimiento, esta Congregación, con decreto del 5 de agosto de 2002, además de confirmar que el obispo «ordenante», en cuanto cismático, ya estaba excomulgado, infligió la excomunión, reservada a la Sede Apostólica, a las personas antes mencionadas, expresando al mismo tiempo la esperanza de que regresen al camino de la conversión.

Sucesivamente, esas mismas personas han publicado cartas y entrevistas, en las que se declaraban convencidas de la validez de la «ordenación» recibida, pedían que se cambiara la doctrina definitiva según la cual la ordenación sacerdotal está reservada exclusivamente a los varones, y reafirmaban que celebraban la «misa» y otros «sacramentos» en grupos pequeños. Con carta del 14 de agosto, solicitaron la revocación del decreto de excomunión, y con carta del 27 de septiembre apelaron contra ese decreto haciendo referencia a los cánones 1732-1739 del Código de Derecho Canónico. El 21 de octubre se les informó de que sus peticiones serían examinadas por las autoridades competentes.

En los días 4 y 18 de diciembre la solicitud de revocación y la apelación fueron analizadas en la sesión ordinaria de la Congregación, con la participación de los miembros de la misma residentes en Roma, es decir, los cardenales Joseph Ratzinger, Alfonso López Trujillo, Ignace Moussa I Daoud, Giovanni Battista Re, Francis Arinze, Jozef Tornko, Achille Silvestrini, Jorge A. Medina Estávez, James Francis Stafford, Zenon Grocholowski, Walter Kasper, Crescenzo Sepe y Mario Francesco Pompedda; y los prelados Tarcísio Bertone, s.d.b., y Rino Fisichella. En esas reuniones se decidió colegialmente rechazar dicha apelación. En efecto, en el caso citado, no se puede admitir una apelación jerárquica, al tratarse de un decreto de excomunión emanado por un dicasterio de la Santa Sede, que actúa en nombre del Sumo Pontífice (cf. canon 360 del Código de Derecho Canónico). Por tanto, con el fin de eliminar cualquier duda al respecto, los miembros consideraron necesario reafirmar algunos puntos fundamentales.

1. Es necesario precisar, ante todo, que en el caso citado no se trata de una pena *latae sententiae*, en la que se incurre por el hecho mismo de haber cometido un delito expresamente establecido por la ley, sino de una pena *ferendae sententiae*, impuesta después de la debida conminación a los reos (cf. cánones 1314 y 1347, § 1, de] Código de Derecho Canónico). A tenor del canon 1319, § 1, del Código de Derecho Canónico, esta Congregación tiene de hecho la potestad de conminar, con un mandato, determinadas penas.

2. Es evidente la particular gravedad de los actos realizados, que se articula en varios aspectos:

a) El primero es el aspecto cismático: las citadas mujeres fueron «ordenadas» por un obispo cismático y, aunque no se hayan adherido formalmente a su cisma, entraron en complicidad con el cisma.

b) El segundo aspecto es de índole doctrinal: esas mujeres rechazan formalmente y con pertinacia la doctrina, enseñada y vivida desde siempre por la Iglesia y propuesta de modo definitivo por Juan Pablo II, es decir, que «la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres» (*Ordinatio sacerdotalis*, 4). Negar esta doctrina significa rechazar una verdad perteneciente a la fe católica y, por consiguiente, requiere una justa pena (cf. cánones 750, § 2, y 1371, 1', del Código de Derecho Canónico; *Ad tuendam fidem*, 4).

-La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida-

Además, al negar dicha doctrina, las citadas personas sostienen que el Magisterio del Romano Pontífice sólo sería vinculante si se basara en una decisión del Colegio episcopal, sostenido por el *sensus fidelium* y acogido por los principales teólogos. De ese modo, van contra la doctrina sobre el magisterio del Sucesor de Pedro propuesta por los concilios Vaticano I y II, y de hecho no reconocen la inmutabilidad de la enseñanza del Sumo Pontífice sobre doctrinas que todos los fieles han de creer de modo definitivo.

3. La negativa a obedecer el mandato penal conminado por esta Congregación se ve agravada ulteriormente por el hecho de que algunas de ellas están creando círculos de fieles, en desobediencia abierta, y de hecho sectaria, al Romano Pontífice y a los obispos diocesanos. Dada la gravedad de esta contumacia (cf. canon 1347 del Código de Derecho Canónico), la pena infligida no sólo es justa, sino también necesaria, con el fin de tutelar la doctrina recta, salvaguardar la comunión y la unidad de la Iglesia, y orientar la conciencia de los fieles.

4. Los citados miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe confirman, por tanto, el decreto de excomunión emanado el 5 de agosto de 2002, precisando una vez más que la atentada ordenación sacerdotal de dichas mujeres es nula e inválida (cf. canon 1024 del Código de Derecho Canónico) y que, por ello, todos los actos propios del orden sacerdotal realizados por ellas son también nulos e inválidos (cf. *ib.*, cánones 124 y 841). Por tanto, como consecuencia de la excomunión, se les prohíbe celebrar sacramentos o sacramentales, recibir los sacramentos y ejercer cualquier función en oficios, ministerios o encargos eclesíásticos (cf. *ib.*, canon 1331, § 1).

5. Al mismo tiempo, se reafirma la esperanza de que esas mujeres, con la ayuda de la gracia del Espíritu Santo, regresen al camino de la conversión para volver a la unidad de la fe y a la comunión con la Iglesia, rotas con su gesto.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida el día 20 de diciembre de 2002 al infrascrito cardenal prefecto, dio su aprobación a este decreto, decidido en la sesión ordinaria de esta Congregación, aprobando de forma específica el número 4, y ordenó su publicación.

Roma, sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 21 de diciembre de 2002.

Cardenal Joseph Ratzinger
Prefecto

Tracisio Bertona, s.d.b.
Arzobispo electo de Génova
Secretario

Comisión Teológica Internacional

El diaconado: evolución y perspectivas
(2003)

CAPÍTULO I. DE LA DIACONÍA DE CRISTO A LA DIACONÍA DE LOS APÓSTOLES

1. Diaconía de Cristo y existencia cristiana
2. Diaconía de los Apóstoles
3. Diaconía de los colaboradores de los Apóstoles

CAPÍTULO II. EL DIACONADO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA PATRÍSTICA

1. El diaconado en el Nuevo Testamento
2. Los Padres Apostólicos
3. La consolidación y el desarrollo del diaconado en los siglos III y IV
4. El ministerio de las diaconisas

CAPÍTULO III. LA DESAPARICIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE

1. Las mutaciones del ministerio diaconal
2. Hacia la desaparición de las diaconisas

CAPÍTULO IV. LA SACRAMENTALIDAD DEL DIACONADO, DEL SIGLO XII AL XX

1. En la primera Escolástica
2. De Santo Tomás de Aquino (+1273) a Trento (1563)
 - a) La afirmación de la sacramentalidad
 - b) El cuestionamiento de la sacramentalidad
 - c) La doctrina de Trento (1563)
3. Los matices de la teología posttridentina
4. La sacramentalidad del diaconado en el Vaticano II
5. Conclusión

CAPÍTULO V. LA RESTAURACIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE EN EL VATICANO II

1. Las intenciones del Concilio
2. La forma del diaconado permanente restaurada por el Vaticano II

CAPÍTULO VI. LA REALIDAD DEL DIACONADO PERMANENTE HOY DÍA

1. Primer tipo de situación: Iglesias en las que el número de diáconos es poco elevado
2. Segundo tipo de situación: Iglesias en las que más se ha desarrollado el diaconado
3. Líneas de evolución

CAPÍTULO VII. APROXIMACIÓN TEOLÓGICA DEL DIACONADO EN LA ESTELA DEL VATICANO II

1. Los textos del Vaticano II y del magisterio posconciliar
2. Implicaciones de la sacramentalidad del diaconado
3. El diaconado en la perspectiva del episcopado como «plenitudo sacramenti ordinis»
4. El diaconado en una «eclesiología de comunión»

CONCLUSIÓN

CAPÍTULO I. DE LA DIACONÍA DE CRISTO A LA DIACONÍA DE LOS APÓSTOLES

1. Diaconía de Cristo y existencia cristiana

Por la encarnación del Verbo, que es Dios y por quien todo ha sido hecho (cf Jn 1,1-18), se realizó la revolución más inimaginable. El kyrios es el diakonos de todos. El Señor Dios viene a nuestro encuentro

-La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida-

en su Siervo Jesucristo, Hijo único de Dios (Rom 1,3), quien existía en la morphe theou, «el cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo tomando la morphe doulou. Asumiendo semejanza humana [...] se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz» (Flp 2,6-9).

De esta forma se puede comprender, en una perspectiva cristológica, lo que es la esencia del cristiano. La existencia cristiana es participación en la diakonía, que Dios mismo ha realizado para los hombres; ella conduce igualmente a la comprensión de la realización plena del hombre. Ser cristiano, significa, a ejemplo de Cristo, ponerse al servicio de los demás hasta la renuncia y el don de sí mismo, por amor.

El bautismo confiere el diakonein a todo cristiano, quien, en virtud de su participación en la diakonía, leiturgia nartyría de la Iglesia, coopera al servicio de Cristo para la salvación de los hombres. En efecto, siendo miembros del Cuerpo de Cristo, todos han de convertirse en servidores los unos de los otros con los carismas que han recibido para la edificación de la Iglesia y de los hermanos, en la fe y en el amor: «Si alguno presta un servicio, hágalo en virtud del poder recibido de Dios» (1 Pe 4,11-12; c£ Rom 12,8; 1 Cor 12,5).

Este servicio de los cristianos a los demás puede concretarse igualmente en las diversas expresiones de la caridad fraterna, en el servicio a los enfermos del cuerpo o del alma, a los menesterosos, a los encarcelados (Mt 25), en la ayuda ofrecida a las Iglesias (Rom 15,25; 1 Tim 5,3-16) o en las diversas formas de asistencia a los Apóstoles, como lo vemos en los colaboradores y colaboradoras del apóstol San Pablo, a quienes él dirige sus saludos (Rom 16,3-5; Flp 4,3).

2. Diaconía de los Apóstoles

Puesto que él era el doulou, que ejecutó con total obediencia la voluntad de salvación del Padre, Jesucristo fue instituido Señor de toda la creación. Él se convierte en el realizador de la soberanía de Dios por medio del don de su vida: porque «el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos» (Mc 10,45). Y es también de esta manera como Jesús instituyó a los Doce «para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar a los demonios» (Mc 3,14-15). De forma totalmente opuesta a los señores y poderosos de este mundo que abusan de su poder, oprimen y explotan a los hombres, el discípulo ha de estar dispuesto a convertirse en diakonos y doulou de todos (Mc 10,42-43).

El diakonein es la característica esencial del ministerio del apóstol. Los Apóstoles son los colaboradores y los servidores de Dios (cf 1 Tes 3,2; 1 Cor 3,9; 2 Cor 6,1), «servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios» (1 Cor 4,1). Son «ministros de la nueva alianza» (2 Cor 3,6) y ministros del Evangelio (cf Col 1,23; Ef 3,6s), «servidores de la Palabra» (Hch 6,4). Estos, en su función de apóstoles, son «ministros de la Iglesia», con el fin de realizar en plenitud el acontecimiento de la Palabra de Cristo entre los creyentes (cf. Col 1,25) y de organizar la edificación de la Iglesia, Cuerpo de Cristo, en el amor (c£ Ef 4,12). Los apóstoles se convierten en servidores de los creyentes a causa de Cristo, puesto que no se anuncian a sí mismos, sino a Cristo Jesús, Señor (2 Cor 4,5). Son enviados en nombre de Cristo, ya que la Palabra les ha sido transmitida para que la proclamen al servicio de la reconciliación. A través de ellos, es Dios mismo quien exhorta y actúa en el Espíritu Santo y en Cristo Jesús, que ha reconciliado al mundo con El (cf. 2 Cor 5,20).

3. Diaconía de los colaboradores de los Apóstoles

En el seno de las comunidades paulinas se presentan con San Pablo, a su lado o después de él, San Pedro y los otros once apóstoles (cf. 1 Cor 15,3-5; Gál 2), colahoradores directos de San Pablo en el ministerio apostu'ulico (p. e., Silvano, Timoteo, Tito, Apolo), así como numerosos aliados en las actividades apostólicas y en el servicio de las Iglesias locales (2 Cor 8,23): tal es el caso de Epafrodito (Flp 2,25), Epafras (Col 4,12) y Arquipo (Col 4,17), a quienes se les denomina servidores de Cristo. En el encabezamiento de la Carta a los Filipenses (hacia el año 50), San Pablo saluda particularmente a «sus obispos y diáconos» (Flp 1,1). Aquí es preciso pensar en aquellos ministerios que se hallan en trance de

tomar forma en la Iglesia.

Ciertamente, la terminología de los ministerios no se halla aún fijada. Se habla de los *proistamenoí* (Rom 12,8), «que están a vuestra cabeza en el Señor y que os corrigen», a quienes los tesalonicenses estiman «con suma caridad, en razón de su trabajo» (1 Tes 5,12); se habla de jefes (*hegoumenoí*), «que os han hecho oír la Palabra de Dios»; y la Carta a los Hebreos añade: «Obedeced a vuestros guías y someteos con docilidad a ellos» (Heb 13,7.17; cf 13,24; 1 Clem 1,3; 21,16); se habla de «hombres enviados» que guían a las comunidades (cf. Hch 15,22), de apóstoles, de profetas, de doctores (cf. 1 Cor 12,28; Gál 6,6; Hch 13,1; 4,14), de «evangelistas o bien de pastores y maestros» (Ef 4,11). San Pablo llama a Estéfanos, Fortunato y Acaio «primicias de Acaya», que «se entregaron por propia decisión al servicio de los santos» (1 Cor 16,15); él exhorta a los corintios: «También vosotros mostraos deferentes con ellos y con quienes con ellos trabajan y se afanan» (1 Cor 16,16).

La actividad expresada en estos términos indica los títulos oficiales que cristalizarán poco después. De estos documentos se deduce que la Iglesia primitiva atribuye la formación de los diversos ministerios a la acción del Espíritu Santo (1 Cor 12,28; Ef 4,11; 11ch 20,28) y a la iniciativa personal de los Apóstoles, quienes deben su envío en misión al Altísimo y Señor de este mundo y fundamentan su función sustentadora de la Iglesia en el poder que han recibido de Él (Mc 3,13-19; 6,6-13; Mt 28,16.20; Hch 1,15-26; Gál 1,10-24).

El diakonein se ha manifestado como una determinación radical de la existencia cristiana, expresándose en el fundamento sacramental del ser cristiano, de la edificación carismática de la Iglesia, así como del envío en misión de los Apóstoles y del ministerio -derivante del apostolado- de la proclamación del Evangelio, de la santificación y de la dirección de las Iglesias.

CAPITULO II. EL DIACONADO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA PATRÍSTICA

1. El diaconado en el Nuevo Testamento

a) Las dificultades terminológicas

La palabra diakonos apenas se encuentra en el Antiguo Testamento, contrariamente a la palabra presbyteros que aparece con suma frecuencia. En los Setenta, en los pocos casos en que aparece la palabra diakonos, ésta significa mensajero, correo, servidor. La Biblia latina (Vulgata) traduce dicha palabra en un sentido general por minister o, en un sentido específico y transliterando la palabra griega, por diaconus. Pero los términos minister, ministerium, ministrare corresponden igualmente a otros términos griegos, como hyperetes leitourgos. En la Vulgata se encuentra tres veces el uso de diaconus. En los otros casos la palabra griega se traduce por minister.

Además de las palabras diakoneo, diakonia, diakonos, el griego podía elegir entre las palabras siguientes: douleuo (servir en cuanto servidor), therapeuo (el que se compromete voluntariamente), latreuo (servir por un sueldo), leitourgeo (aquel que está comprometido en un cargo público), hypereteo (gobernar). En todo caso, es característico que la forma verbal diakonein sea ignorada por los Setenta, ya que las funciones de servicio son traducidas por las palabras leitourgein o latreuein. Filón no la utiliza más que con el sentido de «servir». Josefo la conoce en el sentido de «servir», «obedecer» y «servicio sacerdotal». En el NT, la palabra douleuo significa un servicio de carácter muy personal, el servicio de caridad. En el lenguaje de los Evangelios, al igual que en el de los Hechos 6,2, diakoneo significa «el servicio de la mesa». Hacer una colecta, cuyo importe llevará luego Pablo a Jerusalén, es precisamente uno de estos servicios. El Apóstol va a Jerusalén para «el servicio de los santos».

En cuanto al empleo de las palabras cheirotonia, cheirotesia, ordinatio existe a este respecto unas incertidumbre terminológica.

b) Los datos del Nuevo Testamento

El primer dato pertinente y fundamental del NT es que el verbo diakonein designa la misión misma de Cristo en cuanto servidor (Mt 10,45 par; cf. Mt 12,18; Hch 4,30; Flp 2,6-11). Esta palabra o sus derivadas designan también el ejercicio del servicio hecho por sus discípulos (Mc 10,43ss; Mt 20,26ss; 23,11; Lc 8,3; Rom 15,25), los diferentes géneros de servicio en la Iglesia, sobre todo el servicio apostólico de predicar el Evangelio, y otros dones carismáticos.

Las palabras diakonein y diakonos son muy generales en el lenguaje del NT.

El diakonos puede significar el sirviente de la mesa (p.e., Jn 2,5.9), el servidor del Señor (Mt 22,13; Jn 12,26; Me 9,35; 10,43; Mt 20,26; 23,11), el sirviente de un poder espiritual (2 Cor 11,14; Ef 3,6; Col 1,23; Gál 2,17; Rom 15,8; 2 Cor 3,6), el servidor del Evangelio, de Cristo, de Dios (2 Cor 11,23); las autoridades paganas están también al servicio de Dios (Rom 13,4); los diáconos son los sirvientes de la Iglesia (Col 1,25; 1 Cor 3,5). En el caso en el que el diácono pertenezca a una de las Iglesias, la Vulgata no utiliza la palabra minister, sino que conserva la palabra griega diaconos. Este hecho muestra bien cómo en Hch 6,1-6 no se trata de la institución del diaconado.

«Diaconado» y «apostolado» son a veces sinónimos, como en Hch 1,17-25, donde -con ocasión de haber unido a Matías con los once Apóstoles- Pedro denomina al apostolado como «parte de nuestro servicio» (v.17: ton kleron tes diakonias tautes) y habla de servicio y de apostolado (v.25: ton topon tes diakonias kai apostoles, que la TOB traducirá por «el servicio del apostolado»). Este texto de los Hechos cita igualmente al Sal 109,8: «Que otro ocupe su cargo (ten episkopen)». Ahora bien, la cuestión que se plantea es: ¿diakonia, apostole, episkope, son o no equivalentes? Según la opinión de M. J. Schmitt y J. Colson el «apostolado» es «una cláusula redaccional que corrige a "diakonias"» .

Hch 6,1-6 describe la institución de los «Siete» «para servir a las mesas». El motivo de ello es dado por Lucas al indicar como causa una tensión interna en la comunidad: «Hubo quejas (egenetogoggynlos) de los helenistas contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en la asistencia cotidiana» (Hch 6,1). Queda por saber si las viudas de los «helenistas» pertenecían o no a la comunidad, a causa de la observancia estricta de la pureza ritual. ¿Deseaban los apóstoles enviar a provincia a los helenistas descontentos de Jerusalén, los cuales en su predicación en la sinagoga multiplicaban las provocaciones? ¿Fue por esto por lo que los apóstoles eligieron a los Siete, cifra que corresponde al número de magistrados de las comunidades de provincia unidas a una sinagoga? Pero, al mismo tiempo, por el acto de la imposición de manos, querían preservar la unidad del Espíritu y evitar la escisión. Los comentaristas de los Hechos no explican el significado de esta imposición de manos de los Apóstoles.

Es posible que los Apóstoles hubiesen destinado a los Siete para que estuviesen a la cabeza de los cristianos «helenistas» (judíos bautizados que hablaban griego) con el fin de que realizasen la misma tarea que los presbíteros entre los cristianos «hebreos».

La razón que se da para la designación de los Siete elegidos (las murmuraciones entre los helenistas) está en contradicción con su actividad tal cual será descrita posteriormente por Lucas. No conocemos nada sobre el servicio de las mesas. A propósito de los Siete, Lucas no habla más que de la actividad de Esteban y de Felipe; o con mayor exactitud, del discurso de Esteban en la sinagoga de Jerusalén y de su martirio, así como del apostolado de Felipe en Samaría, quien también bautizó. ¿Y los otros?

En las iglesias confiadas al cuidado apostólico de San Pablo, los diáconos aparecen al lado de los episkopoi como ejerciendo un ministerio que está subordinado o coordinado por ellos (Flp 1,1; 1 Tim 3,1-13). Ya en los escritos apostólicos se hace corrientemente mención de los diáconos con el obispo o bien del obispo con los presbíteros. En cambio, raras son las fuentes históricas que citan a los tres reunidos: obispo, presbítero y diácono.

2. Los Padres Apostólicos

La primera carta de San Clemente de Roma a los Corintios (siglo I) menciona que los obispos y los diáconos tienen una función espiritual en la comunidad: «Los Apóstoles nos anunciaron el Evangelio de

parte del Señor Jesucristo; Jesús, el Cristo, fue enviado de parte de Dios. Así pues, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo.» Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios (egenonto oun amphotera eutaktos ek thelematos Theou). Por tanto, después de recibir el mandato, plenamente convencidos por la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confiados en la Palabra de Dios, con la certeza del Espíritu Santo partieron para anunciar la Buena Nueva de que el reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades, establecían (kathistanon) sus primicias y los probaban por el Espíritu para hacer de ellos obispos y diáconos (eis episkopous kai diakonous) de los futuros creyentes. Pero esto no era nada nuevo (ou kainos), pues acerca de los obispos y diáconos se escribió (egegrapto peri episkopon kai diakonon) hace mucho tiempo. En efecto, en algún lugar la Escritura dice así: «Estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe».

Cuando el autor de la carta de Clemente habla de las funciones litúrgicas, hace referencia al Antiguo Testamento; cuando explica la institución de los episkopokai diakonoi, se refiere a la voluntad de Dios, a los Apóstoles. El orden de los obispos y de los diáconos no era una innovación, sino que está fundamentado en la voluntad de Dios, siendo así «un orden bello»; su envío tiene su origen en Dios mismo. Los sucesores elegidos por los Apóstoles son las primicias ofrecidas a Dios. Los Apóstoles habían probado a los elegidos por el Espíritu; los que les sucederán, serán establecidos por la elección de la asamblea entera. Encontramos aquí la tradición de las Cartas pastorales, continuada a través de: 1) la prueba en el Espíritu (cf. 1 Tim 3,1-7; 8,10ss), 2) el uso dado a las palabras episkopos kai diakonos (cf Flp 1,1), sin que episkopos corresponda aún a la definición actual de obispo. Es necesario tener en cuenta la aproximación que realiza San Policarpo entre el ministerio de los diáconos y el servicio de Cristo salvador: «que caminen en la verdad del Señor que se hizo el servidor (diakonos) de todos» (Flp 5,2).

El texto de la Didache 15,1 (antes del 130), no menciona más que a los obispos y a los diáconos, como sucesores de los profetas y de los didaskaloi, guardando silencio sobre los presbíteros: «Así pues, elegíos obispos y diáconos, dignos del Señor, hombres mansos, desinteresados, veraces y probados, pues ellos también desempeñan el ministerio de los profetas y de los doctores». J.-P. Audet indica: «Las dos palabras, es cierto, tienen un eco diferente en nuestros oídos. Pero en griego, en la época de la Didache, un episkopos es un vigilante, un contraamaestre, uno que cuida, un moderador, un guardián, un intendente... Un diakonos, por otra parte, es sencillamente un servidor susceptible de desempeñar diversas funciones según las circunstancias particulares de su servicio. Los dos términos son generales... El modo concreto de designación (cheirotonein) es para nosotros oscuro. Son elegidos y nombrados, quizás por elección: es todo cuanto se puede decir». La Didache no dice ni una palabra sobre la ordenación. Según K. Niederwimmer, el término cheirotonein significa la elección.

Es cierto que en esta época antigua los diáconos eran responsables de la vida de la Iglesia en lo que concernía a las obras de caridad respecto a las viudas y a los huérfanos, como ocurrió en la primera comunidad de Jerusalén. Sus actividades estaban sin duda unidas con la catequesis y probablemente también con la liturgia. Sin embargo, los datos sobre este tema son tan sucintos que resulta difícil deducir cuál fue de hecho el alcance de sus funciones.

Las cartas de San Ignacio de Antioquía señalan una nueva etapa. Sus afirmaciones sobre la jerarquía eclesiástica con sus tres grados son semejantes a las de Clemente de Roma: «Reverencien todos a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo que es figura del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles. Sin ellos no puede hablarse de Iglesia». Y aún: «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles; en cuanto a los diáconos, respetadlos como al mandamiento de Dios». Los textos ignacianos hablan del obispo en singular y de los presbíteros y diáconos en plural, pero no dicen nada sobre el carácter del diaconado: exhortan solamente a venerar a los diáconos como a emisarios de Dios.

San Justino (+165) nos ofrece sobre todo informaciones que hacen referencia a la actividad litúrgica de los diáconos. Describe la función de los diáconos en la eucaristía durante la oblatio y la communio. «A continuación se trae ante quien preside la asamblea de hermanos pan, vino y agua [...] una vez acabadas las oraciones y la acción de gracias, el pueblo presente expresa su acuerdo respondiendo Amén [...] Cuando el presidente de la asamblea ha acabado la oración de la acción de gracias (Eucaristía) y todo el

pueblo ha dado su respuesta, aquellos a quienes denominamos diáconos (oi kaloumenoi par'emin diakonoi) dan parte a cada uno de los asistentes del pan y del vino mezclado con agua sobre los que se ha dicho la oración de acción de gracias (Eucaristía), y se encargan de llevárselo a los ausentes».

3. La consolidación y el desarrollo del diaconado en los siglos III y IV

Según Clemente de Alejandría hay en la Iglesia -como en la vida de la sociedad civil- competencias que se orientan a la perfección tanto de los cuerpos como de las almas (therapeia beltiotike, lyperetike). Hay igualmente otras que, en sí mismas, están orientadas al servicio de las personas de un rango superior. A las primeras pertenecen los sacerdotes, a las segundas los diáconos. En Orígenes, la diakonia del obispo está siempre al servicio de toda la Iglesia (eklesiastike diakonia), el obispo es llamado «príncipe» y, por lo mismo, se llama igualmente «servidor de todos». Los diáconos son con frecuencia objeto de la crítica de Orígenes porque les afecta con frecuencia el espíritu de la codicia. A causa de su función caritativa, se encontraban más en contacto directo con el dinero. En un texto sobre la expulsión de los comerciantes del templo, Orígenes habla de estos «diáconos que no administran bien la mesa del dinero de la Iglesia (es decir, de los pobres), y que se encuentran siempre en estado de fraude respecto a ellos». «Acaparan para sí mismos riquezas desviando el dinero de los pobres».

En la Didaskalia (siglo III) se encuentra una cierta supremacía de los diáconos sobre los sacerdotes, porque se les compara con Cristo, mientras que a los presbíteros se les compara con los Apóstoles. Por otra parte, a los sacerdotes se les presenta como el senado de la Iglesia y los asesores del obispo: se les coloca alrededor del altar y del trono episcopal. A los diáconos, a su vez, se les nombra los «terceros», lo que está sugiriendo con cierta verosimilitud que ellos vienen después del obispo y de los presbíteros. En cambio, los diáconos parecen ciertamente haber tenido un prestigio y una acción que sobrepasaba a los de los sacerdotes. Los laicos han de tener una gran confianza en los diáconos y no importunar constantemente al jefe, y le harán saber todo lo que desean a través de los hyperetai, es decir de los diáconos, ya que nadie puede jamás acercarse al Señor Dios todopoderoso a no ser a través de Cristo. En la Didaskalia es sumamente significativo el aumento de prestigio del diaconado dentro de la Iglesia, lo que originará en consecuencia la crisis naciente de las relaciones recíprocas entre los diáconos y los presbíteros. A la función social y caritativa de los diáconos se añade su función de asegurar los diversos servicios durante las sambleas litúrgicas: indicación de los lugares durante la acogida de los extranjeros y de los peregrinos, cuidar e las ofrendas, vigilar el orden y el silencio, cuidado de la conveniencia en el vestir.

La Tradición apostólica de Hipólito de Roma (+235) os ofrece por primera vez el estatuto teológico y jurídico del diácono en la Iglesia. Lo considera entre el grupo de los ordinati por la imposición de las manos (cheirotonein), contraponiéndolos a aquellos que en la jerarquía son llamados instituti. La «ordenación» de los diáconos es realizada únicamente por el obispo (c.8). Esta vinculación define la extensión de las tareas del diácono, quien está a disposición del obispo para ejecutar sus órdenes, pero está excluido de la participación en el consejo de los presbíteros.

Es preciso comparar los dos textos sobre la ordenación de los diáconos, el del Heronense (L, versión latina) y el de la versión sahídica, etiópica (S[AE]), ya que entre ellas se encuentran algunas diferencias. El texto L dice: «Diaconus vero cum ordinatur, eligatur secundum ea, quae praedicta sunt, similiter imponens manus episcopus solus sicuti praecipimus». El texto S(AE) es más claro: «Episcopus autem instituet (kathistasthai) diaconum qui electus est, secundum quod praedictum est». Existe de todas formas una diferencia entre oráinatio e institutio. El capítulo 10 de la Tradición apostólica, que hace referencia a las viudas, nos ofrece algunos elementos significativos: «Non autem imponetur manus super eam, quia non offert oblationem neque habeliturghiam. Ordinatio (cheirotonia) autem fit cum clero (kleros) propter liturgiam. Vidua (xera) autem instituitu(kathistasthai) propter orationem: haec autem est omnium». Según este texto, si la imposición de las manos está ausente del rito, entonces no se puede tratar más que de la institución (katastasis, institutio) y no de la ordinatio. De esta forma, a lo largo del siglo III, la imposición de las manos constituye ya el signo distintivo del ritual de la ordenación de las órdenes mayores. En el siglo IV se extenderá igualmente a las órdenes menores.

En lo que concierne a la liturgia, la tarea del diácono es traer las ofrendas y distribuirlas. En la administración del bautismo, la tarea del diácono es la de acompañar al presbítero y entregarle «el aceite de los catecúmenos, el óleo e, igualmente, descender hasta el agua acompañando a aquel que va a recibir el bautismo» (c.21). Otro campo de la función de los diáconos era la enseñanza: «Que se reúnan e instruyan a aquellos con quienes están en la Iglesia» (c.39). Se acentúa de forma específica su actividad social en unión estrecha con el obispo.

Según San Cipriano, «dos diáconos no han de olvidar que el Señor mismo fue quien eligió a los Apóstoles, es decir, a los obispos y jefes de la Iglesia, mientras que a los diáconos, fueron los Apóstoles quienes, después de la Ascensión del Señor, los instituyeron para que fuesen ministros de su episcopado y de la Iglesia. A partir de entonces, de la misma forma que nosotros no podemos hacer algo en contra de Dios, que es quien ha hecho a los obispos, ellos igualmente no pueden hacer absolutamente nada en contra de nosotros, que somos quienes los hemos hecho diáconos». Parece que, de cuando en cuando, incluso en Cartago los diáconos querían ocupar el lugar de los presbíteros. Era pues preciso advertirles: los diáconos ocupan el tercer lugar en la enumeración de la jerarquía. Durante la sede vacante, desempeñan igualmente una función importante en la dirección de la Iglesia. Cipriano, desterrado, se dirige normalmente «a los sacerdotes y a los diáconos» para tratar de los problemas disciplinares. A los sacerdotes y a los diáconos, Cipriano los designa a veces con la palabra *clerus*, con menor frecuencia los denomina *praepositi*. Se había pensado que el sacerdote Gaius Didensis y sus diáconos ofrecen ambos la eucaristía, pero la carta quinta señala que en realidad son solo los sacerdotes quienes la ofrecen, asistidos por los diáconos. Por el contrario, a los diáconos les compete sobre todo el ejercicio de la caridad visitando las cárceles. Son presentados como «boni viri et ecclesiasticae administrationis per omnia devoti». La palabra *administratio* se encuentra en la expresión *sancta administratio* aplicada al diácono Nicostratus a propósito del dinero de la iglesia que él guardaba. Según esto, los diáconos estarían encargados no solamente del ejercicio de la caridad respecto a los pobres sino, igualmente, de la administración de las finanzas pertenecientes a la comunidad.

En resumen, se podría decir que más allá del hecho de la existencia del diaconado en todas las Iglesias desde comienzos del siglo IV y de su carácter de orden eclesiástico, los diáconos desempeñan, en principio, en todos los lugares, la misma función, aunque los acentos puestos sobre los diferentes elementos de su compromiso se repartan de forma diversa según las diferentes regiones. El diaconado se estabiliza a lo largo del siglo IV. En las directivas sinodales y conciliares propias de esta época, el diaconado es considerado como un elemento esencial de la jerarquía de la Iglesia local. En el sínodo de Elvira (hacia 306-309) se subraya sobre todo su función preponderante en el sector administrativo de la Iglesia. Paradójicamente, al mismo tiempo que impone una cierta limitación de la función de los diáconos en el sector litúrgico, este sínodo les atribuye la posibilidad de dar la absolución de los pecados en los casos urgentes. A esta tendencia de invadir el campo de la competencia de los presbíteros, que se manifiesta igualmente en su pretensión de presidir la Eucaristía (incluso a título excepcional), se opone el sínodo de Arlés (324) y, sobre todo, el concilio de Nicea (325, can. 18).

Las Constituciones apostólicas, que son la más impresionante de las colecciones jurídicas redactadas en el siglo IV, retoman las diferentes partes de la Didache y de la Didascalia relativas a los diáconos para comentarlas reflejando los puntos de vista de la época. Se integran igualmente en ellas las afirmaciones de San Ignacio en sus cartas, ofreciéndonos de esta forma muchas e importantes informaciones. Es específico de este texto una cierta tendencia al historicismo, tanto más cuanto que el autor-redactor busca unas prefiguraciones en pasajes paralelos del Antiguo Testamento. Él introduce su discurso con una fórmula solemne (cf. Dt 5,31; 27,9): «Escucha, Iglesia sagrada y católica [...] Porque son ellos tus pontífices; tus sacerdotes son los presbíteros, y tus levitas son en la actualidad los diáconos; son tus lectores, cantores y ostiarios, son tus diaconisas, tus viudas, tus vírgenes y tus huérfanos [...] El diácono la asistirá como Cristo asiste al Padre». Describe la relación del obispo con el diácono apoyándose en las prefiguraciones de la antigua Alianza y en los modelos celestes: «Para vosotros ahora, Aarón es el diácono, y Moisés el obispo; si pues Moisés fue llamado dios por el Señor, entre vosotros el obispo será honrado de forma semejante como a un dios y el diácono como a su profeta [...] y como el Hijo es el ángel y el profeta del Padre, igualmente el diácono es el ángel y el profeta del obispo». El diácono representa al ojo, al oído, a la boca del obispo «para que el obispo no tenga que ocuparse de la multitud de los

negocios, sino solo de los más importantes, como Jetró lo estableció para Moisés, su consejo fue bien recibido». La oración de la ordenación del diácono por el obispo atestigua que el diaconado es considerado como un grado transitorio hacia el presbiterado: «Otórgale el cumplir con satisfacción el servicio que le ha sido confiado, de una forma agradable, sin desviación, ni censura, ni reproche, para que sea juzgado digno de un rango superior (naeiponos axiothenai bathmou), por la mediación de tu Cristo, tu Hijo Unigénito».

En el Euchologion de Serapión (hacia finales del siglo IV) figura la oración de ordenación del diácono, cuya terminología es próxima de aquella de la versión sahídica de la Tradición apostólica. El texto de la oración hace alusión a los cánones de la Iglesia, a los tres grados de la jerarquía, y se refiere a los Siete de Hechos; para designar la ordenación del diácono, emplea el verbo *katisthanai*: «Pater unigeniti, qui filium misisti tuum et ordinasti res super terra atque ecclesiae canones et ordines dedisti in utilitatem et salutem gregum, qui elegisti episcopos et presbyteros et diaconos in ministerium catholicae tuae ecclesiae, qui elegisti per unigenitum tuum septem diaconos eis que largitus es spiritum sanctum: constitue (katasteson) et hunc diaconum ecclesiae tuae catholicae et da in eo spiritum cognitionis ac discretionis, ut possit inter populum sanctum pure et immaculatae ministrare in hoc ministerio per unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloriam et imperium in sancto spiritu et nunc et in omnia saecula saeculorum, amen».

La oración de la consagración del diácono en el *Sacramentarium Veronense* habla del servicio al santo altar y, como el texto de las Constituciones apostólicas, considera al diaconado como un grado transitorio: «Oremus [...] quos consecrationis indultae propitius dona conservet [...] quod ad officium levitarum vocare dignaris, altaris ancti ministerium tribuas sufficienter implere [...] trinis gradibus ministrorum nomini tuo militare constituens [...] dignisque successibus de inferiori gradu per gratiam tuam capere potiora mereantur». El *Sacramentarium Gregorianum* es totalmente semejante a los textos precedentemente citados. Recuerda igualmente los tres grados y, para designar la ordenación del diácono, emplea la palabra «constituere».

Detrás de su aparente unanimidad, las declaraciones e los Padres de la Iglesia, en el siglo IV, muestran algunas disensiones ya bien conocidas desde el siglo III, como por ejemplo la pretensión de los diáconos de querer apropiarse de los puestos, del rango y de las tareas de los presbíteros.

Desempeña también una función la concepción según la cual los tres grados (obispo, presbítero, diácono) eran como los elementos de un solo y mismo orden. Ps-Atanasio habla de esto en su obra *De Trinitate* como de una «consustancialidad». Más aún, el cristianismo comenzaba a extenderse por la provincia, los obispos y los presbíteros dejaban de mala gana la ciudad, por el contrario los diáconos lo hacían con más gusto, pero abusando de la situación en la medida en que se apropiaban de ciertos derechos de los presbíteros. El contexto histórico contribuyó igualmente a esta evolución. En efecto, los arrianos habían comprometido el prestigio del episcopado. Al lado de obispos y de presbíteros ávidos de poder y de dinero, la popularidad de los diáconos conoció un gran incremento, a causa de su estrecha relación con los monjes y el pueblo. Según la opinión general en el siglo IV, los diáconos habían sido instituidos por los Apóstoles, y el obispo los ordena con el mismo título que a los presbíteros. Los diáconos pertenecen al clero, pero no hacen sino tareas de asistencia litúrgica.

Las fuentes nos muestran que incluso Crisóstomo no logró colocar, de forma evidente, los tres grados del orden eclesial en una continuidad histórica. Entre los judíos había modelos para el presbiterado; por el contrario, el episcopado y el diaconado habían sido constituidos por los Apóstoles. No está claro lo que debe entenderse por estas nociones. Crisóstomo ha hecho remontar la diaconía a una institución por el Espíritu Santo. A lo largo de este mismo siglo los latinos habían retomado igualmente la palabra griega *diaconus*, como lo atestigua San Agustín.

El siglo IV marca el término del proceso que ha conducido a reconocer al diaconado como un grado de la jerarquía eclesial, situado después del obispo y de los presbíteros, y con una función bien definida. Unido a la misión y a la persona del obispo, la función del diaconado englobaba tres tareas: el servicio litúrgico, el servicio de predicar el Evangelio y de enseñar la catequesis, e igualmente toda una amplia actividad social que hacía referencia a las obras de caridad y una actividad administrativa según las directrices del obispo.

4. El ministerio de las diaconisas

En la época apostólica, diversas formas de asistencia diaconal tanto respecto a los apóstoles como a las comunidades ejercidas por mujeres parecen tener un carácter institucional. Es así como Pablo recomienda a la comunidad de Roma «a Febe, nuestra hermana, diaconisa (he diakonos) de la Iglesia de Cencreas» (cf. Rom 16,1-4). Aunque es utilizada aquí la forma masculina de diakonos, no se puede concluir que ésta designe ya la función específica del «diácono»; de una parte, porque en este contexto diakonos significa aún en sentido muy general servidor y, de otra parte, porque la palabra «servidor» no posee un sufijo femenino, sino que posee un artículo femenino. Lo que parece seguro es que Febe ejerció un servicio en la comunidad de Cencreas, reconocido y subordinado al ministerio del Apóstol. En otras partes, en Pablo, a las mismas autoridades del mundo se las denomina diakonos (Rom 13,4) y, en 2 Cor 11,14-15, se trata de diakonoi del diablo.

Los exegetas están divididos a propósito de 1 Tim 3,11. La mención de las «mujeres» a continuación de los diáconos puede hacer pensar en las mujeres-diáconos (la misma presentación por «igualmente») o bien en las esposas de los diáconos, de quienes se ha hablado más arriba. En esta carta, las funciones del diácono no son descritas, sino solamente las condiciones de su admisión. Se dice que las mujeres no deben enseñar ni dirigir a los hombres (1 Tim 2,8-15). Pero las funciones de dirección y de enseñanza están, de todas formas, reservadas al obispo (1 Tim 3,5) y a los presbíteros (1 Tim 5,17), no a los diáconos. Las viudas constituyen un grupo reconocido en la comunidad, de quien ellas reciben asistencia a cambio de su compromiso de continencia y de oración. 1 Tim 5,3-16 insiste en las condiciones de su inscripción en la lista de viudas socorridas por la comunidad y no dice nada a propósito de sus funciones eventuales. Más tarde, serán oficialmente «instituidas», pero no «ordenadas»; constituirán un «orden» en la Iglesia y no tendrán jamás otra misión que la del buen ejemplo y la oración.

En el comienzo del siglo II, una carta de Plinio el joven, gobernador de Bitinia, menciona a dos mujeres, designadas por los cristianos como ministrae, equivalente probable del griego diakonoi (X 96-97). Y será a partir del siglo III cuando aparezcan los términos específicamente cristianos de diaconissa o diacona.

En efecto, a partir del siglo III, en ciertas regiones de la Iglesia -no en todas- se atestigua un ministerio eclesial específico atribuido a las mujeres llamadas diaconisas. Se trata de Siria oriental y de Constantinopla. Hacia el 240 aparece una compilación canónico-litúrgica singular, la Didascalia de los Apóstoles, que no tiene carácter oficial. El obispo posee en ella las características de un patriarca bíblico omnipotente (cf. DA 2, 33-35, 3). El es la cabeza de una comunidad pequeña, a la que dirige sobre todo con la ayuda de diáconos y diaconisas. Estas últimas aparecen aquí por primera vez en un documento eclesiástico. Según una tipología tomada de Ignacio de Antioquía, el obispo ocupa el lugar de Dios Padre, el diácono el lugar de Cristo y la diaconisa el del Espíritu Santo (palabra del género femenino en las lenguas semíticas), mientras que los presbíteros (poco mencionados) representan a los Apóstoles y las viudas al altar (DA 2, 26, 4-7). No se trata en forma alguna de la ordenación de estos ministros.

La Didascalia pone el acento sobre la función caritativa del diácono y de la diaconisa. El ministerio de la diaconía tiene que aparecer como «una sola alma en dos cuerpos». Tiene por modelo la diaconía de Cristo que lavó los pies de sus discípulos (DA 3, 13, 1-7). No obstante, en cuanto a las funciones ejercidas, no existe paralelismo estricto entre las dos ramas del diaconado. Los diáconos han sido elegidos por el obispo para «ocuparse de muchas cosas necesarias», y las diaconisas solamente «para el servicio de las mujeres» (DA 3, 12, 1). Se desea que «el número de los diáconos sea proporcional al de la asamblea del pueblo de la Iglesia» (DA 3, 13, 1) C2. Los diáconos administran los bienes de la comunidad en nombre del obispo. Al igual que el obispo, son sustentados con los bienes de la comunidad. Se dice de los diáconos que son el oído y la boca del obispo (DA 2, 44, 3-4). El fiel ha de pasar por ellos para acceder al obispo, lo mismo que las mujeres han de pasar por las diaconisas (DA 3, 12, 1-4). Un diácono vigila las entradas de la sala de reuniones mientras que otro asiste al obispo en la ofrenda eucarística (DA 2, 57, 6).

La diaconisa ha de proceder a la unción corporal de las mujeres en el momento del bautismo, instruir a las mujeres neófitas, visitar en sus casas a las mujeres creyentes y, sobre todo, a las enfermas. Le está prohibido conferir el bautismo como tal y desempeñar una función en la ofrenda eucarística (DA 3, 12,

1-4). Las diaconisas lograron ganar en importancia a las viudas. El obispo puede siempre instituir viudas, pero estas no deben ni enseñar ni administrar el bautismo (de las mujeres), sino solamente orar (DA 3, 5, 1-3, 6, 2).

Las Constituciones apostólicas, que aparecieron en Siria hacia el 380, utilizan e interpolan la Didascalia, la Didache e, igualmente, la Tradición apostólica. Tendrán una influencia perdurable en la disciplina de las ordenaciones en Oriente, aun cuando nunca fueron consideradas como una colección canónica oficial. El compilador prevé la imposición de manos junto con la epiclesis del Espíritu Santo no solo para los obispos, los presbíteros y los diáconos, sino también para las diaconisas, subdiáconos y lectores (cf. CA VIII, 16-23). La noción de kleros es ampliada a todos aquellos que ejercen un ministerio litúrgico, que son sustentados por la Iglesia y que gozan de los privilegios civiles que la legislación imperial otorgaba a los clérigos, de tal forma que las diaconisas forman parte del clero, mientras que las viudas son excluidas de él.

Obispo y presbíteros son respectivamente puestos en paralelismo con el sumo sacerdote y con los sacerdotes de la antigua Alianza, mientras que a los levitas les corresponden todos los otros ministerios y estados de vida: «diáconos, lectores, cantores, ostiarios, diaconisas, viudas, vírgenes y huérfanos» (CA II 26, 3. CA VIII 1, 21). Se coloca al diácono «al servicio del obispo y de los presbíteros» y no debe jamás usurpar las funciones de éstos. El diácono puede proclamar el evangelio y dirigir la oración de la asamblea (CA 11 57, 18), pero solo el obispo y los presbíteros pueden exhortar (CA II 57, 7). La entrada en función de las diaconisas se hace por una epithesis cheirón o imposición de manos que confiere el Espíritu Santo, al igual que para el lector (CA VIII 20.22). El obispo dice la oración siguiente: «Dios eterno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, creador del hombre y de la mujer, tú que llenaste de espíritu a Myriam, Débora, Ana y Hulda, que no has juzgado indigno que tu Hijo, el Unigénito, naciese de una mujer, tú que en la tienda del testimonio y en el templo has instituido guardianas para tus santas puertas, tú mismo mira ahora a esta tu sierva que está aquí presente, propuesta para el diaconado, otórgale el Espíritu Santo y purifícala de toda impureza de la carne y del espíritu para que pueda desempeñar dignamente el oficio que le ha sido confiado, para tu gloria y para la alabanza de tu Cristo, por quien a tí sean gloria y adoración en el Espíritu Santo por los siglos. Amen».

Las diaconisas son nombradas antes del subdiácono, el cual ha recibido una cheirotonia como el diácono (CA VIII 21), mientras que las vírgenes y las viudas no pueden ser «ordenadas» (VIII 24, 25). Las Constituciones insisten para que las diaconisas no tengan ninguna función litúrgica (III, 9,1-2), pero amplían sus funciones comunitarias de «servicio con las mujeres» (CA 111 16, 1) y de intermediarias entre las mujeres y el obispo. Se ha dicho siempre que ellas representan al Espíritu Santo, pero «no hacen nada sin el diácono» (CA 11 26, 6). Ellas han de estar en las entradas de las mujeres en las asambleas (11 57, 10). Sus funciones se resumen de esta forma: «La diaconisa no bendice y nada hace de lo que le corresponde hacer a los presbíteros y diáconos, pero guarda las puertas y asiste a los presbíteros en el bautismo de las mujeres a causa de la decencia» (CA VIII 28, 6).

A esta observación hace eco aquella otra, casi contemporánea, de Epifanio de Salamina en el Panarion, hacia el 375: «Existe ciertamente en la Iglesia el orden de las diaconisas, pero no es para ejercer funciones sacerdotales, ni para confiarles alguna empresa, sino por la decencia del sexo femenino en el momento del bautismo». Una ley de Teodosio, del 21 de junio del 390, revocada el 23 de agosto siguiente, fijaba la edad de admisión al ministerio de las diaconisas a los 60 años. El concilio de Calcedonia (can. 15) la rebajaba a 40 años, prohibiéndoles el matrimonio subsiguiente.

Ya en el siglo IV, la forma de vida de las diaconisas se aproxima al de las mujeres que viven en monasterios (monjas). Se llama, en esa época, diaconisa a la responsable de una comunidad monástica de mujeres, como da testimonio de ello, entre otros, Gregorio de Nisa 19. Ordenadas abadesas de monasterios femeninos, las diaconisas portan el maforion o velo de perfección. Hasta el siglo VI, asisten aún a las mujeres en la piscina bautismal y para la unción. Aunque no sirven al altar, pueden no obstante distribuir la comunión a las mujeres enfermas. Cuando la práctica bautismal de la unción del cuerpo entero fue abandonada, las diaconisas no son sino vírgenes consagradas que han emitido el voto de castidad. Residen bien en los monasterios, bien en sus casas. La condición de admisión es la virginidad o la

viudedad y su actividad consiste en la asistencia caritativa y sanitaria a las mujeres.

En Constantinopla, en el siglo IV, la más conocida de las diaconisas fue Olimpias, higoumene de un monasterio de mujeres, protegida de San Juan Crisóstomo, la cual puso todos sus bienes al servicio de la Iglesia. Fue «ordenada» (cheirotonein) diaconisa, por el patriarca, con tres de sus compañeras. El can. 15 de Calcedonia (451) parece confirmar el hecho de que las diaconisas son ciertamente «ordenadas» por la imposición de manos (cheirotonia). Su ministerio es llamado leitourgia y no les está permitido el contraer matrimonio después de la ordenación.

En el siglo VIII, en Bizancio, el obispo impone siempre las manos a la diaconisa y le confiere el orarion o estola (las dos franjas se colocaban delante, la una sobre la otra); le entrega el cáliz que ella coloca sobre el altar, pero sin darle a nadie la comunión. Es ordenada dentro de la liturgia eucarística, en el santuario, como los diáconos. A pesar de la semejanza de los ritos de la ordenación, la diaconisa no tendrá acceso ni al altar ni a ningún ministerio litúrgico. Estas ordenaciones se orientan sobre todo a las higoumenes de los monasterios femeninos.

Es necesario precisar que, en Occidente, no se encuentra ninguna huella de diaconisas durante los cinco primeros siglos. Los Statuta Ecclesiae antiqua preveían que la instrucción de las mujeres catecúmenas y su preparación al bautismo fuesen confiadas a las viudas y a las monjas «elegidas ad ministerium baptizandarum mulierum». Algunos concilios de los siglos IV y V rechazan todo ministerium feminae y prohíben toda ordenación de diaconisa. Según el Ambrosiaster (en Roma, finales del siglo IV), el diaconado femenino era patrimonio de los herejes montanistas. En el siglo VI, se designan a veces como diaconisas a las mujeres admitidas en el grupo de las viudas. Para evitar toda confusión, el concilio de Epaone prohíbe «las consagraciones de las viudas que se hacen llamar diaconisas». El concilio II de Orleans (533) decide apartar de la comunión a aquellas mujeres que hubiesen «recibido la bendición del diaconado, a pesar de las prohibiciones de los cánones, y que se hubiesen casado de nuevo». Se denominaban también diaconissae las abadesas o las esposas de los diáconos, por analogía con las presbyterisrae e incluso con las epscopissae.

La presente panorámica histórica nos permite constatar que ha existido ciertamente un ministerio de diaconisas, que se desarrolló de forma desigual en las diversas partes de la Iglesia. Parece claro que este ministerio no fue considerado como el simple equivalente femenino del diaconado masculino. Se trata al menos, sin embargo, de una verdadera función eclesial ejercida por mujeres, mencionada a veces antes de la del subdiaconado en la lista de los ministerios de la Iglesia. ¿Era este ministerio conferido por una imposición de manos comparable a aquella, por la que eran conferidos el episcopado, el presbiterado y el diaconado masculino? El texto de las Constituciones apostólicas dejaría pensar en ello; pero se trata de un testimonio casi único y su interpretación está sometida a intensas discusiones. ¿La imposición de manos sobre las diaconisas debe asimilarse a la hecha sobre los diáconos, o se encuentra más bien en la línea de la imposición de manos hecha sobre el subdiácono y el lector? Es difícil zanjar la cuestión a partir únicamente de los datos históricos. En los capítulos siguientes se clarificarán algunos elementos y algunas cuestiones permanecerán abiertas. Particularmente, se consagrará un capítulo a examinar más de cerca cómo la Iglesia, a través de su teología y de su magisterio, ha tomado conciencia de la realidad sacramental del orden y de sus tres grados. Pero antes conviene examinar las causas que han conducido a la desaparición del diaconado permanente en la vida de la Iglesia.

CAPÍTULO III. LA DESAPARICIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE

1. Las mutaciones del ministerio diaconal

En Roma, a partir del siglo III, los diáconos están cada uno a la cabeza de una de las siete regiones pastorales, mientras que los presbíteros tienen un titulus (fuera parroquia) más pequeño. Los diáconos están encargados de administrar los bienes y de dirigir los servicios asistenciales. El concilio de Neocesarea, a comienzos del siglo IV, había pedido que cada Iglesia, sea cual fuere su importancia numérica, no poseyera más de siete diáconos, en recuerdo de Hechos 6,1-6. Esta medida, aún recordada por Isidoro de Sevilla, pero apenas observada sobre todo en Oriente, otorgaba ciertamente un gran

prestigio al orden diaconal e incitaba a los diáconos a abandonar aún más sus funciones originales con relación a otros clérigos. Se les va a definir cada vez más explícitamente por sus atribuciones litúrgicas y van a entrar en conflicto con los presbíteros.

Las funciones de los diáconos son ejercidas cada vez más por otros ministerios. Ya en la Tradición apostólica (n.13) los «subdiáconos» eran nombrados « para que sigan al diácono». Aquellos que «siguen al diácono» pasarán a ser muy pronto sus «acólitos». Los acólitos serán encargados de llevar el fermentum, partícula de la eucaristía del obispo, a los presbíteros de títulos urbanos. Son ellos igualmente quienes se la llevan a los ausentes. Los «ostiarios» desempeñan igualmente una función antiguamente conferida a los diáconos. Se podría afirmar que los ministerios inferiores proceden de una fragmentación de las funciones diaconales.

Más en concreto, la condición del subdiácono se aproxima a la del diácono. Hacia el 400, en Oriente, el concilio de Laodicea trata de impedir que el subdiácono usurpe las funciones litúrgicas de los diáconos. Estos han de contentarse con custodiar las puertas. Se ve a los subdiáconos adoptar la disciplina de vida de los diáconos. Los concilios africanos de finales del siglo IV exigen la continencia a los clérigos «que sirven al altar». Los Cánones in causa Apiarii (419-425) extienden esta exigencia a los subdiáconos «que tocan los misterios sagrados». León 1 (440-461) confirmará esta disciplina para el subdiácono. León distingue claramente entre sacerdotes (obispo y presbíteros), levitae (diáconos y subdiáconos) y clerici (los otros ministros).

Ya Cipriano se había visto en la obligación de recordar que los diáconos habían sido instituidos por los Apóstoles y no por el Señor mismo. Los diáconos sufrían, en ciertos lugares, la tentación de sustituir a los presbíteros. El concilio de Arlés (314) les recuerda que no pueden ofrecer la Eucaristía (can. 15) y que han de otorgar a los presbíteros el honor que les es debido (can. 18). Nicea les prohíbe dar la comunión a los presbíteros o recibirla antes que los obispos. Han de recibir la comunión del obispo o de un presbítero y después de ellos. No han de sentarse entre los sacerdotes. «Que los diáconos permanezcan dentro de los límites de sus atribuciones, sabiendo que son los servidores del obispo y que se encuentran en un rango inferior al de los presbíteros» (can. 19).

Hacia el 378, el anónimo Ambrosiaster, compuesto en Roma, es testigo de la tensión persistente entre el diaconado y el presbiterado. Jerónimo encarece que ¡los diáconos no son superiores a los sacerdotes! Los presbíteros ejercen cada vez más las funciones reservadas a los diáconos, a la vez que reciben responsabilidades cada vez más autónomas en los tituli urbanos y en las parroquias rurales. Los diáconos, que han querido ejercer funciones litúrgicas y didácticas reservadas a los presbíteros, sufren el contragolpe: subordinados a los presbíteros, se interrumpe su lazo de unión directa con el obispo y terminan por no tener función específica. El clero de la Iglesia del Imperio olvida cada vez más su función de servicio y mantiene una concepción sacral del sacerdocio, hacia el cual se orientan todos los grados del cursus. Los diáconos son los primeros en sufrir las consecuencias.

Hacia finales del siglo V, el pensamiento del pseudo-Dionisio comenzó a ejercer una influencia durable tanto en Oriente como en Occidente. En el universo jerarquizado de Dionisio, celeste y eclesiástico, los seres reciben su determinación y función del orden en el cual se encuentran insertos. La jerarquía eclesiástica comporta dos tríadas. La primera distingue el orden de los jefes u obispos, el orden de los sacerdotes y el orden de los «diturgos» o ministros. Este último orden comprende los órdenes eclesiásticos que van desde el diácono hasta el ostiario. El diaconado carece de especificidad propia con relación a los otros órdenes inferiores a los sacerdotes.

Siempre hacia finales del siglo V, el cursus clerical se define en función de las atribuciones litúrgicas al igual que por la exigencia de la continencia para aquellos que sirven en el santuario o que se aproximan a él. Para León I el ideal es, antes de acceder al sacerdocio y al episcopado, el de recorrer todos los grados del cursus respetando siempre los intersticios convenientes. El número y la denominación de los grados (gradus) del cursus son fluctuantes. Eran ocho en Roma en tiempos del papa Cornelio II. En el siglo V ya no se menciona más ni al ostiario ni al exorcista. El autor del *De septem ordinibus*, de comienzos del siglo V, habla de los enterradores, de los ostiarios, de los lectores, de los subdiáconos, de los diáconos, de los

presbíteros y de los obispos. Los Statuta Ecclesiae antiqua, compuestos igualmente en el Sur de Galia, hacia el 480, repropone de nuevo una lista de ocho oficiales ecclesiae que reciben una ordinatio: obispo, presbítero y diácono reciben una imposición de manos, los candidatos a las órdenes inferiores (subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario) son instalados por medio de un rito de entrega de instrumentos. Así, unas funciones que en otro tiempo fueron autónomas y efectivas no pasan a ser más que etapas de un cursus hacia el sacerdocio. El sacramentario de Verona (hacia el 560-580) contiene una oración de «consagración» para el obispo y el presbítero, y una oración de «bendición» para el diácono. Este último es esencialmente ordenado para un servicio litúrgico y ha de ser un ejemplo de castidad.

La progresión en el cursus clerical se realiza aún, con frecuencia, per saltum. En Roma, en el siglo IX, el subdiaconado es el único paso obligatorio del cursus antes de acceder a las funciones superiores. Todos los papas entre 687 y 891 han sido subdiáconos. Cinco fueron diáconos antes de ser ascendidos al episcopado, nueve pasaron del subdiaconado al presbiterado y después al episcopado.

Una de las antiguas competencias de los diáconos, la gestión de los bienes de la comunidad, se les escapa igualmente. El concilio de Calcedonia (451) sanciona esta evolución: cada obispo confiará esta carga a un ecónomo elegido «entre sus propios clérigos» (can. 26), no necesariamente entre los diáconos. La asistencia a los pobres es con frecuencia asegurada por los conventos. Bajo San Gregorio Magno, el vasto Patrimonio de San Pedro es administrado por los defensores o los notarii, que serán clericalizados, es decir, al menos tonsurados.

En Oriente, el concilio bizantino In Trullo, del 692, se interroga sobre el modelo de Hechos 6,1-16. Los Siete, observa, no eran ni diáconos, ni presbíteros, ni obispos. Se trataba de personas «encargadas de administrar las necesidades comunes de la asamblea de entonces [...] Son un ejemplo de caridad» (can. 7). A finales del siglo IX, en Oriente, los diáconos forman siempre un orden permanente de clérigos, pero únicamente para las necesidades litúrgicas. El rito bizantino conoce dos grados preparatorios para los ministerios sagrados: lectorado (o cantor) y subdiaconado, conferidos por una cheirothesia, obligatorios antes del diaconado. Pero el subdiaconado es frecuentemente conferido al mismo tiempo que el lectorado o inmediatamente antes del diaconado. Según el ritual de las Constituciones apostólicas, siempre en vigor en Oriente, la admisión a las órdenes inferiores del subdiaconado y del lectorado se hace por imposición de manos y la entrega de instrumentos. En Occidente también la actividad de los diáconos es prácticamente reducida a las funciones litúrgicas. Cuando fueron creadas las parroquias rurales, los concilios insisten para que estén dotadas de un sacerdote. No se piensa en recurrir a los diáconos.

A partir del siglo X, al menos en el Sacro Imperio, la regla es la ordenación per gradum. El documento de referencia es el Pontifical romano germánico compuesto en Maguncia hacia el 950. Se sitúa sin ruptura dentro de la tradición de los Ordines romani de los siglos precedentes, añadiendo a ello no obstante numerosos elementos del ritual germánico. La ordenación del diácono comporta la entrega del evangelario, signo de su misión de proclamar litúrgicamente el Evangelio. El diácono aparece aquí más cercano del subdiácono que del sacerdote. Este último es el hombre de la Eucaristía; el diácono le asiste en el altar. Este ritual fue introducido en Roma por la voluntad reformadora de los emperadores germánicos de finales del siglo x. Roma se unió al cursus clerical per gradum practicado en el Imperio. A partir e este momento la historia de los ritos de ordenación atestigua una perfecta continuidad. Los concilios Lateranense I (1123), can. 7, y Lateranense II (1139), can. 6, privan de su oficio a los clérigos que, a partir del subdiaconado incluido, se casen. El Lateranense II, can. 7, decide que un tal matrimonio será nulo. Desde entonces, la Iglesia latina no ordena generalmente más que a hombres célibes.

Los textos patrísticos y litúrgicos del primer milenio mencionan todos la ordenación del obispo, del presbítero y del diácono, pero no se plantean aún la cuestión explícita de la sacramentalidad de cada una de estas ordenaciones.

La historia de los ministerios muestra que las funciones sacerdotales han tenido una tendencia a absorber las funciones inferiores. Cuando el cursus clerical se estabiliza, cada grado posee unas competencias suplementarias con relación al grado inferior: lo que hace un diácono, lo puede hacer igualmente un presbítero. En lo más alto de la jerarquía, el obispo puede ejercer la totalidad de las funciones

eclesiásticas. Este fenómeno de acoplamiento de competencias y de asunción de las funciones inferiores por las funciones superiores, la fragmentación de las competencias originales de los diáconos en muchas funciones subalternas clericalizadas, el acceso a las funciones superiores per gradum explican que el diaconado, como ministerio permanente, haya perdido su razón de ser. No le quedaban más que las tareas litúrgicas ejercidas ad tempus por los candidatos al sacerdocio.

2. Hacia la desaparición de las diaconisas

A partir del siglo X, ya no se nombra a las diaconisas más que en unión con instituciones de beneficencia. Un autor jacobita de esta época constata: «En tiempos antiguos se ordenaba a las diaconisas; éstas tenían por función el ocuparse de las mujeres adultas, con el fin de que éstas no se descubriesen delante del obispo. Pero cuando la religión se extendió y se decidió administrar el bautismo a los niños, dicha función fue abolida». Encontramos esta misma constatación en el Pontifical del Patriarca Miguel de Antioquía (1166-1199). Comentando el can. 15 de Calcedonia, Teodoro Balsamón, a finales del siglo XII, observa que «de lo que trata este canon ha caído totalmente en desuso. Ya que hoy día no se ordena a diaconisas, aunque se llame abusivamente diaconisas a aquellas que forman parte de las comunidades de ascetas». La diaconisa se transforma en una monja. Vive en monasterios en donde apenas se practican obras de diaconía, ya sea en el ámbito de la educación, en el de los cuidados hospitalarios o en el de los servicios pastorales.

La presencia de diaconisas es aún atestiguada en Roma a finales del siglo VIII. Mientras que los antiguos rituales romanos ignoraban a las diaconisas, el sacramentario Hadianum, enviado por el Papa a Carlomagno y difundido por éste en todo el mundo franco, tiene una oratio ad diaconam faciendam. Se trata en realidad una bendición colocada como apéndice entre otros ritos de primera institución. Los textos carolingios hacen con frecuencia una amalgama entre diaconisas y abadesas. El concilio de París, del 829, prohíbe, en general, a las mujeres toda función litúrgica.

Las Decretales pseudo-isidorianas no mencionan a las diaconisas. Un Pontifical bávaro, de la primera mitad del siglo IX, las ignora igualmente. Un siglo más tarde, en el Pontifical romano germánico de Maguncia, se encuentra colocada después de la ordinatio abbatissae, entre la consecratio virginum y la consecratio viduarum, la oración Ad diaconam faciendam. No se trata aquí, de nuevo, más que de una bendición acompañada de la entrega por parte del obispo de la estola y del velo, lo mismo que del anillo nupcial y de la corona. Como las viudas, la diaconisa promete continencia. Es la última mención de la «diaconisa» en los rituales latinos. En efecto, el Pontifical de Gillermo Durando, a finales del siglo XIII, ya no habla de las diaconisas más que en términos del pasado.

En la Edad Media, las religiosas hospitalarias y dedicadas a la enseñanza desempeñan de hecho funciones de diaconía sin ser por ello mismo ordenadas en función de este ministerio. El título, sin corresponder a un ministerio, permanece atribuido a mujeres que son instituidas viudas o abadesas. Hasta el siglo XIII, a las abadesas se les llama algunas veces diaconisas.

CAPÍTULO IV. LA SACRAMENTALIDAD DEL DIACONADO, DEL SIGLO XII AL XX

La sacramentalidad del diaconado es una cuestión implícita en muchos de los elementos bíblicos, patrísticos y litúrgicos expuestos precedentemente. Es necesario ver a continuación cómo la Iglesia ha tomado de ello una conciencia explícita, en principio durante una época en la que, salvo excepciones raras, el diaconado o constituye sino una etapa hacia el presbiterado.

1. En la primera Escolástica

Aunque la «sacramentalidad» puede tener un significado amplio y genérico, en sentido estricto pasa a identificarse con los siete sacramentos (signos visibles y eficaces de la gracia), entre los cuales se incluye el del «Orden». Y, dentro del sacramento del Orden, se distinguen a su vez diversos «órdenes» o «grados», cuyo número ofrece algunas oscilaciones (entre siete y nueve). No obstante, el diaconado y el presbiterado aparecen siempre entre los ordines sacri del sacramento, mientras que al subdiaconado se le

empieza a incluir entre ellos a causa del celibato y al episcopado se le excluye en la mayor parte de los casos.

Según P. Lombardo (+1160), el diaconado es un ordo o gradus officiorum (el sexto). Y, si bien todos los ordines son para él spirituales et sacra, destaca la excelencia del diaconado y del presbiterado, los únicos que se dieron en la Iglesia primitiva y que responden al precepto apostólico, mientras que los demás fueron instituidos por la Iglesia con el paso del tiempo. De esta excelencia no disfruta el episcopado, ya que no pertenece a los ordines sacramentales, sino más bien al ámbito de las dignidades y de los oficios.

2. De Santo Tomás de Aquino (+1273) a Trento (1563)

a) La afirmación de la sacramentalidad

En la doctrina de Santo Tomás sobre el diaconado se incluye su sacramentalidad en cuanto integrante del Orden, uno de los siete sacramentos de la nueva ley. Cada uno de los diversos órdenes constituye de algún modo una realidad sacramental; sin embargo, solamente tres (sacerdote, diácono y subdiácono) pueden considerarse en rigor ordines sacri, en razón de su relación peculiar con la Eucaristía 5. Pero de su sacramentalidad no se ha de concluir que el sacerdocio y el diaconado constituyan dos sacramentos diferentes; la distinción de los órdenes corresponde no a la de un todo universal o integral, sino a la de una totalidad potestativa.

La forma de articular esta unidad y unicidad del sacramento del Orden, en sus distintos grados, tiene que ver con su referencia a la Eucaristía, sacramentum sacramentorum. En razón de ello, los diversos órdenes necesitan una consagración sacramental, según el tipo de potestad o de relación eucarística. Así, los sacerdotes reciben por la ordenación una potestad consecratoria, mientras que los diáconos reciben una potestad para ayudar a los sacerdotes en la administración de los sacramentos.

La relación con la Eucaristía se convierte en un criterio decisivo para descartar que a cada orden correspondería la administración de un sacramento específico. El mismo criterio sirve también para excluir de los órdenes sacramentales al salmista y al cantor. Pero el criterio sirve igualmente para excluir la sacramentalidad del episcopado. A pesar de todo, aun negando al episcopado cualquier tipo de potestad superior al presbítero en lo relativo al verum corpus Christi, Santo Tomás considera de algún modo al episcopado también como ordo en razón de las potestades que tiene sobre el corpus mysticum.

Puesto que el diaconado es sacramento, estamos ante un ardo que imprime carácter, doctrina que Santo Tomás aplica al Bautismo, a la Confirmación y al Orden. Con una evolución en su pensamiento: la que va de definir a partir del sacerdocio de Cristo sólo el carácter del Orden (In IV Sent.) o bien toda la doctrina del carácter (STh).

A propósito del diaconado, Santo Tomás explica todas sus potestates relativas a la dispensaba de los sacramentos como algo que parece hallarse más en el ámbito de la «licitud», que no en el de una capacitación radical más relacionada con la «validez» de las respectivas funciones. A su vez, en la STh III q.67 a.1, se pregunta si el evangelizar y el bautizar forman parte del oficio diaconal y responde asegurando que a los diáconos no les pertenece quasi ex proprio officio ninguna administración directa de los sacramentos, ni tampoco ninguna tarea que tenga que ver con el docere, sino únicamente con el catechizare

b) El cuestionamiento de la sacramentalidad

Durando de San Porciano (t 1334) representa una línea doctrinal, que reaparecerá intermitentemente hasta nuestros días, según la cual sólo la ordenación sacerdotal es «sacramento»; el resto de los demás órdenes, incluido el diaconado, son sólo «sacramentales». He aquí las razones de su postura:

a) la distinción, en referencia a la Eucaristía, entre la potestad consecratoria, exclusiva del orden sacerdotal (que se ha de retener como sacramento) y las acciones dispositivas, propias de los demás

órdenes (a considerar como simples sacramentales);

b) así como en el Bautismo se da una potestas ad suscipiendum sacramenta, así solamente con el sacerdocio se otorga una potestas ordinis ad conficiendum vel conferendum ea, lo cual no se otorga en ninguno de los órdenes inferiores al sacerdocio, tampoco en el diaconado;

c) la ordenación sacerdotal otorga una potestad ad posse et non ad licere, de tal modo que el ordenado puede realmente hacer algo que antes de ser ordenado no podía; el diaconado, por el contrario, otorga la capacidad para hacer licite algo que de hecho ya podía hacer previamente, aunque de manera ilícita, de ahí que pueda considerarse como una institución o diputación eclesial para ejercer determinados oficios;

d) así lo exige también la unidad del sacramento del orden y la valoración del sacerdocio como plenitud de este sacramento, de tal modo que, en caso contrario, difícilmente puede salvarse la intención de lo que el mismo Santo Tomás decía sobre la unidad y unicidad del sacramento del Orden;

e) la distinción entre sacramentum y sacramentalia no impide, sin embargo, que Durando mantenga la opinión de que cada uno de los órdenes imprime un «carácter», distinguiendo a su vez entre una deputatio que tiene su origen en el mismo Dios y hace del orden respectivo un sacramentum (el orden del sacerdocio) y una deputatio eclesiástica, instituida por la misma Iglesia, que hace de los órdenes respectivos solamente sacramentalia (todos los demás órdenes). En este último sentido puede decirse que el diaconado imprime carácter; la duda o discusión gira en torno al momento en que esto acontece, pues según unos sería in traditione libri evangeliorum (opinión que Durando rechaza) y, según otros, in impositione manuum (opinión que parece hacer suya).

c) La doctrina de Trento (1563)

El concilio de Trento pretendió definir dogmáticamente que el orden es sacramento; el sentido de sus afirmaciones doctrinales no deja duda al respecto. En qué medida, sin embargo, haya de considerarse incluida en esta definición dogmática también la sacramentalidad del diaconado no es del todo evidente. Ésta es una cuestión controvertida hasta nuestros días, si bien es minoritario el número de los que la cuestionan. De ahí la necesidad de interpretar las afirmaciones de Trento.

Frente a las negaciones de los reformadores, Trento afirma la existencia de una hierarchia in Ecclesia ordinatione divina (que conlleva el rechazo de la afirmación, según la cual omnes christiani promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse), e igualmente la de una hierarchia ecclesiastica (que conlleva la distinción entre los diversos grados en el interior del sacramento del Orden).

Es en la teología general del sacramento del Orden donde se han de encuadrar las referencias explícitas de Trento al diaconado. Pero no es del todo seguro que las afirmaciones dogmáticas de Trento sobre la sacramentalidad y el carácter sacramental del sacerdocio (al que se refieren directamente) conlleven también una intencionalidad conciliar de definir dogmáticamente la sacramentalidad del diaconado.

Según Trento, a los diáconos se los considera directamente mencionados en el Nuevo Testamento, aunque no se dice que hayan sido instituidos directamente por Cristo Salvador. De acuerdo con el tratamiento dado a los demás órdenes, el diaconado es concebido también como ayuda para ejercer dignius et maiore cum veneratione ministerium tam sancti sacerdotum y para servir ex officio al sacerdocio (nada se dice de que sea ad ministerium episcopi); por lo demás, aparece como etapa de acceso al sacerdocio (ninguna mención explícita de un diaconado permanente).

Cuando Trento define dogmáticamente que el ordo o sacra ordinatio es vere sacramentum, no se menciona explícitamente al diaconado. Éste es incluido entre los ordines ministrorum. Por ello, si hubiera de aplicarse también al diaconado la afirmación dogmática de la sacramentalidad, tal vez habría de hacerse lo mismo con los demás ordines ministrorum, lo cual parece excesivo e injustificado.

Algo semejante puede decirse de la doctrina sobre el «carácter sacramental». Por el tenor de las expresiones, no hay duda de que Trento se refiere explícita y directamente a los sacerdotes del Nuevo Testamento, para distinguirlos claramente de los «laicos». De los «diáconos» no hay ninguna mención directa ni indirecta; parece difícil, por tanto, atribuir a este texto de Trento la intención de fijar dogmáticamente para el diaconado la doctrina del carácter.

Especial atención merece el c.6 («si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a.s.»), por las dificultades para interpretar correctamente el sentido de la palabra ministris: ¿diáconos, diáconos y demás ministros, el conjunto de todos los demás órdenes? Hasta la víspera de su aprobación (14-7-1563), en el texto se decía «et aliis ministris». Ese día, atendiendo las peticiones de un grupo de teólogos españoles, se modificó la expresión que figuraba («aliis ministris»), eliminando el término aliis. Pero las razones y el alcance de esta modificación no son del todo claras.

¿Cómo interpretar entonces el término ministris y su inclusión en la hierarchia? La eliminación de aliis significaría para algunos intérpretes que la división en el interior de la jerarquía eclesiástica se daría entre sacerdotes (obispos y presbíteros), por un lado, y ministri, por otro; al suprimir aliis, se habría querido acentuar una vez más que obispos y presbíteros no son nudi ministri, sino sacerdotes Novi Testamenti. La historia del texto, a la luz de sus formulaciones previas, parecería apuntar a una comprensión amplia de ministri, que incluiría diaconos caeterosque ministros y correspondería a una división tripartita de la jerarquía (praecipue episcopi, deinde praesbyteri, diaconi et alii ministri). Pero tampoco puede olvidarse que, según otros autores, la supresión del término aliis equivaldría a la eliminación del subdiaconado y de las otras ordenes menores de la jerarquía divina ordinatione instituta. Expresión que, a su vez, no está exenta de polémica interpretativa.

En conclusión, ya se le dé una interpretación exclusiva, ya inclusiva, no hay duda de que en el término ministros» están incluidos los diáconos. Pero las consecuencias dogmáticas respecto a su sacramentalidad y a su inclusión en la jerarquía no son las mismas en el caso de que la palabra ministri se refiera sólo a ellos o incluya también el resto de los demás órdenes.

3. Los matices de la teología postridentina

Después del Concilio de Trento, en la teología de los siglos XVI y XVII, es mayoritaria la opinión que defiende la sacramentalidad del diaconado y minoritaria la postura de quienes la cuestionan o la niegan. No obstante, la forma en que se defiende esta sacramentalidad está llena de matices y, en general, se considera una cuestión no definida dogmáticamente por Trento, cuya doctrina es asumida por el Catecismo Romano al describir las funciones del diácono.

Así, por ejemplo, Francisco de Vitoria (+ 1546) considera probabilísima la opinión según la cual solum sacramentum est sacerdotium y todos los demás órdenes son «sacramentales». Por su parte, Domingo de Soto (+ 1560), aunque es partidario de la sacramentalidad tanto del diaconado como del subdiaconado, opina, no obstante, que quien siga a Durando no ha de ser reprendido.

Por su parte, Roberto Bellarmino (+ 1621) describe bien cuál es el status quaestionis en aquel momento. Él establece como principio fundamental, admitido por todos los teólogos católicos, el de la sacramentalidad del Orden («vere ac proprie sacramentum novae legis»), negada por los heréticos (protestantes). Pero, respecto a la sacramentalidad de cada uno de los órdenes, cree necesario distinguir, ya que, habiendo unanimidad en la sacramentalidad del presbiterado, no la hay, sin embargo, en lo relativo al conjunto de los demás órdenes.

Bellarmino se decanta claramente a favor de la sacramentalidad del episcopado («ordinatio episcopalis sacramentum est vere ac proprie dictum»), disintiendo de los escolásticos antiguos que la niegan y considerando su afirmación como assertio certissima, fundamentada en la Escritura y en la Tradición. Habla, además, de un carácter episcopal distinto y superior al carácter presbiteral.

Respecto a la sacramentalidad del diaconado, Bellarmino la hace suya y considera esta doctrina como muy probable; pero no hace de ella una certeza *ex fide*, ya que no se deduce con evidencia ni de la Escritura, ni de la tradición, ni de alguna determinación explícita por parte de la Iglesia.

Bellarmino está también a favor de la sacramentalidad del subdiaconado, apoyándose para ello en la doctrina del carácter, en el celibato y en la opinión común de los teólogos, si bien reconoce que no es una doctrina tan cierta como la del diaconado. Y menos cierta es aún la sacramentalidad del resto de los órdenes menores.

4. La sacramentalidad del diaconado en el Vaticano II

En las menciones que se hacen de los diáconos o del diaconado en los textos del Vaticano II (SC 86; LG 20, 28, 29, 41; OE 17; CD 15; DV 25; AG 15, 16) se presupone su sacramentalidad, para ambas modalidades (permanente y transitoria). A veces se afirma simplemente, de manera rápida, indirecta o tenue. En su conjunto, el Vaticano II recoge lo que era el sentir teológico mayoritario al respecto, pero sin ir más allá. Y el concilio tampoco consiguió disipar por completo algunas incertezas expresadas en el aula conciliar.

a) En los debates conciliares

La sacramentalidad del diaconado es un tema tratado en diversas intervenciones del segundo período (1963), cuyo resultado arroja una mayoría favorable a su sacramentalidad, sobre todo entre los partidarios de instaurar el diaconado permanente; no así entre sus adversario.

En la relatio de la Comisión doctrinal se ofrecen algunas notas explicativas del texto, interesantes para su interpretación. Así, se nos da la razón exegética de no mencionar directamente Hch 6,1-6 31 y se explica también la cauta mención de la sacramentalidad del diaconado como resultado de no querer dar la impresión de condena para quienes la cuestionan. Pues, efectivamente, en el debate conciliar no había unanimidad a propósito de la naturaleza sacramental del diaconado.

También son de interés interpretativo los matices que se introducen en el resumen de la discusión. Entre los argumentos a favor de la restauración, se menciona en primer lugar la índole sacramental del diaconado, del cual no se ha de privar a la Iglesia. Entre los argumentos en contra, el más importante fue sin duda la cuestión del celibato. Pero se añaden otros, como la necesidad o no del diaconado para tareas que pueden ser ejercidas por laicos. Y aquí surgen las siguientes cuestiones: si se trata de todas las tareas o solamente de algunas; el carácter regular o extraordinario de estas tareas; la privación o no de las gracias especiales que conlleva la sacramentalidad del diaconado; las influencias negativas o positivas para el apostolado laical; la conveniencia de un reconocimiento eclesial, mediante la ordenación, de aquellos oficios diaconales que de hecho ya se vienen ejerciendo; la posible condición de «puente» entre el alto clero y el pueblo que sería propio de los diáconos, especialmente de los que están casados.

b) En los textos del Vaticano II

En LG 29, la frase según la cual a los diáconos se les impone las manos «*non ad sacerdotium, sed ad ministerium*» se convertirá en una referencia clave para su comprensión teológica del diaconado. No obstante, numerosas cuestiones han permanecido abiertas hasta nuestros días por los motivos siguientes: la supresión de la referencia al obispo en la formulación mantenida, la insatisfacción de algunos respecto a su ambigüedad, la interpretación recogida por la Comisión doctrinal y el alcance de la distinción misma entre *sacerdotium ministerium*.

En LG 28, el término *ministerium* se usa, a su vez, en n doble sentido: a) para referirse al ministerio de los obispos, que, en cuanto sucesores de los Apóstoles, participan de la «consagración» y de la «misión» recibida por Cristo del Padre y las transmiten en diverso grado y a diversos sujetos, sin mencionar explícitamente a los diáconos; b) para referirse al «ministerio eclesiástico» en su conjunto, de institución divina en sus diversos órdenes, que engloba a los denominados desde antiguo como obispos, presbíteros

y diáconos. En nota respectiva, el Vaticano II remite a Trento 31, a la sesión 23, c.2 y can. 6. De hecho, se observa una misma prudencia en las expresiones relativas a la diversidad de los grados: «ordinatione divina» (Trento), «divinitus institutum» (Vaticano II), «ab ipso Ecclesiae initio» (Trento), «ab antiquo» o bien «inde ab Apostolis» según AG 16 (Vaticano II).

La afirmación más directamente relacionada con la sacramentalidad del diaconado se halla en LG 29a: «gratia enim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et charitatis populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, inserviunt»; también en AG 16: «ut ministerium suum per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius expleant». La expresión gratia sacramentalis es cauta, propia de un inciso, mucho más tenue que la fórmula «ordenación sacramental», empleada en el proyecto anterior de LG del año 1963. ¿Por qué esta cautela en las expresiones finalmente usadas? La Comisión doctrinal se refiere al fundamento tradicional de lo afirmado y al deseo de evitar la impresión de condena para quienes expresaban dudas al respecto.

c) La sacramentalidad del diaconado en los desarrollos posconciliares

1) En primer lugar, se ha de mencionar el documento aplicativo de las decisiones conciliares, es decir, el motu proprio de Pablo VI *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967). En lo relativo a la naturaleza teológica del diaconado, se prolonga lo dicho por el Vaticano II sobre la gratia del diaconado, pero se añade una referencia al «carácter» indeleble (ausente en los textos del concilio) y se le comprende como un servicio «estable».

En cuanto grado del Orden, el diaconado capacita para unas tareas, que en su mayor parte pertenecen al ámbito litúrgico (ocho de las once mencionadas). En algunas expresiones aparecen como tareas de suplencia o o bien de delegación. Con lo cual no se percibe muy bien hasta qué punto el «carácter» diaconal capacite para unas competencias o potestades, que solamente podrían ejercerse en razón de una ordenación sacramental previa. Pues, en efecto, también podría haber acceso a ellas por otro camino (delegación o suplencia, es decir, no en razón del sacramento del orden).

2) El paso más nuevo dado en el motu proprio de Pablo VI *Ad Pascendum* (1972) tiene que ver con la instauración del diaconado permanente (sin eliminarlo como etapa transitoria) como un «orden medio» entre la jerarquía superior y el resto del Pueblo de Dios. En lo relativo a la sacramentalidad, aparte de considerar a este *medius ordo* como «*sinum vel sacramentum isius Christi Domini, qui non venit ministrare, sed ministrare*», el documento habla presuponiendo la sacramentalidad y se limita a repetir expresiones ya conocidas como *sacra ordinatio* o *sacrum ordinem*.

3) En continuidad con algunas posturas ya mantenidas antes del Vaticano II, algunos autores han manifestado también después del concilio, de manera más explícita y argumentada, sus dudas respecto a la sacramentalidad del diaconado. Los motivos son diversos. Beyer (1980) presenta, ante todo, su análisis de los textos conciliares, cuyo silencio sobre la distinción entre potestad de «orden» y de «Jurisdicción» más bien evitaría, según él, que solucionaría las cuestiones irresueltas. Igualmente, la fluctuación del sentido atribuible al término *ministerium* y su contraposición al de *sacerdotium*. Así mismo, su valoración de la cautela conciliar no sólo como el deseo de evitar condenas, sino también como resultado de las vacilaciones doctrinales. De ahí la necesidad de esclarecer ulteriormente esta cuestión: «*estne diaconatus pars sacerdotii sicut et episcopatus atque presbyteratus unum sacerdotium efficiunt?*» La pregunta no se soluciona recurriendo al «sacerdocio común» de los fieles y excluyendo a los diáconos del sacerdocio «sacrificador» (cf. Philips). Según la tradición, el sacerdocio ministerial es «unum» et «unum sacramentum». Si sólo este sacerdocio sacramental capacita para actuar *in persona Christi*, con una eficacia *ex opere operato*, entonces difícilmente podrá llamarse «sacramento» al diaconado, ya que no se instituye para llevar a cabo acto alguno *in persona Christi* y con una eficacia *ex opere operato*.

También es necesario investigar con más cuidado lo dicho por Trento y el valor normativo de sus referencias al diaconado. E igualmente, releer con detención las actas del Vaticano II, la evolución de los esquemas, las diversas intervenciones y la relatio de la Comisión respectiva. De esta relatio se desprende que no se solucionaron por completo las dificultades relativas a estos puntos: a) la fundamentación

exegética de la institución de los diáconos (por discutido, se renuncia a Hch 6,1-6 y se contenta con la simple mención de los diáconos en Flp 1,1 y 1 Tim 3,8-12); b) justificación teológica de la índole sacramental del diaconado, en el intento de reestablecer su modalidad permanente.

En conclusión: si el Vaticano II habló con cautela y ex obliquo de la índole sacramental del diaconado, se debió no sólo al deseo de no condenar a nadie, sino más bien a la incertidumbre doctrinal. Por tanto, para garantizar su naturaleza sacramental no basta ni la opinión mayoritaria de los teólogos (también lo fue respecto al subdiaconado), ni la sola descripción del rito de ordenación (que se ha de esclarecer a la luz de otras fuentes), ni la sola imposición de manos (que puede ser de índole no sacramental).

4) En el nuevo Codex Inris Canonici de 1983 se habla del diaconado en la perspectiva de su sacramentalidad y se introducen desarrollos que merecen un comentario.

Así en los cán. 1008-1009. El diaconado es uno de los tres órdenes y el CIC parece aplicarle en su integridad la teología general del sacramento del Orden 49. Si esta aplicación vale, entonces resulta que el diaconado es una realidad sacramental, de institución divina, que hace de los diáconos sacri ministri (en el CIC lo son los bautizados ordenados), que imprime en ellos un «carácter indeleble» (se asume lo dicho por Pablo VI) y que, en razón de la consagración y diputación («consecrantur et deputantur»), los capacita para ejercer in persona Christi Capitis y en el grado que les corresponde (Pro suo quisque gradu) las tareas de enseñar, santificar y regir, es decir, las funciones que son propias de quien está llamado a apacentar el Pueblo de Dios.

Tal integración del diaconado en la teología general del sacramento del Orden suscita algunos interrogantes: ¿puede sostenerse teológicamente que el diácono, aunque sea pro suo gradu, ejerce los munera docendi, sanandi et regendi, al igual que el obispo y el presbítero, in persona Christi Capitis? ¿No es esto algo peculiar y exclusivo de quien ha recibido la ordenación sacramental y la potestad consiguiente para conficere corpus et sanguinem Christi, es decir, para consagrar la eucaristía, lo cual en modo alguno compete al diácono? ¿Habría de entenderse la expresión in persona Christi Capitis según el CIC en un sentido más amplio, no tan restringido, de modo que pudiera también aplicarse a las funciones diaconales? ¿Cómo interpretar entonces la afirmación conciliar de que el diácono es non ad sacerdotium, sed ad ministerium? ¿Puede considerarse como efecto de la sacramentalidad del diaconado la tarea de pascere populum Dei? ¿Lleva a un callejón sin salida seguir discutiendo sobre las «potestades» del diácono?

Es lógico que el CIC se ocupe especial y extensamente de las facultades propias de los diáconos. Así lo hace en numerosos cánones. En los cán. 517.2 y 519 son mencionados los diáconos a propósito de la cooperación con el párroco en cuanto pastor proprius y de la posibilidad de otorgarles una participación en el ejercicio de la cura pastoral parroquial (can. 517.2). Esta posibilidad de participar en el ejercicio de la cura pastoralis parociae (atribuible al diácono en primer lugar, aunque también podría otorgarse a laicos), plantea la pregunta por la capacidad del diácono para asumir la dirección pastoral de la comunidad y prolonga lo ya recogido en AG 16 y en Sacrum Diaconatus V/22, con matices distintos: si aquí se hablaba directamente de regere, en el can. 517.2 se habla más matizadamente de «participatio in exercitio curae pastoralis». En cualquier caso, en relación con la posibilidad abierta por el can. 517, concebida como solución de emergencia, se hace necesario pensar con más precisión cuál es la participación real del diácono, en razón de su ordenación diaconal, en la «cura animarum» y en la tarea de «pascere populum Dei».

5) El reciente Catechismus Catholicae Ecclesiae (CCE), en su redacción definitiva de 1997, parece hablar de una manera más decidida a favor de la sacramentalidad del diaconado.

Afirma que la potestas sacra para actuar in persona Christi sólo corresponde a obispos y presbíteros, mientras que los diáconos poseen vim populo Dei sirviendo en sus distintas funciones diaconales (875). Menciona también a los diáconos cuando, a propósito del sacramento del Orden, considera la «ordenación» como un «acto sacramental» que permite ejercer una «potestad sagrada», procedente en último término sólo de Jesucristo (1538).

Por una parte, da la impresión de que, según el CCE, también los diáconos podrían integrarse de algún modo en la comprensión general del sacramento del Orden bajo categorías sacerdotales, ya que, desde esta perspectiva, los menciona junto a obispos y presbíteros en los n.1539-1543. Por otra parte, en la redacción definitiva del n.1554, justifica la restricción del término sacerdotes para obispos y presbíteros, excluyendo a los diáconos, aunque manteniendo que también éstos pertenecen al sacramento del Orden (n.1554).

Finalmente, la idea de la sacramentalidad se encuentra reforzada al atribuir a los diáconos explícitamente la doctrina del «carácter» en cuanto configuración especial con Cristo, diácono y servidor de todos (n.1570).

6) En la reciente *Ratio fundamentalis* (1998), donde se reconocen dificultades para comprender la germana natura, se sostiene, no obstante, de modo rotundo la nitidez de los elementos doctrinales («clarissime definita», n.3 y 10), en razón de la praxis diaconal antigua de lo establecido por el Concilio.

No cabe duda de que estamos ante una manera de hablar sobre la identidad específica del diácono que ofrece algunas novedades respecto a lo que ha sido habitual hasta ahora: el diácono es una configuración específica con Cristo, Señor y Siervo 52, a la que corresponde una espiritualidad marcada por la «servicialidad» como signo distintivo que hace del diácono por la ordenación un «ícono» viviente de Cristo Siervo en la Iglesia (n.11). De esta manera se justifica la restricción para los sacerdotes de la configuración con Cristo, Cabeza y Pastor. Pero la configuración con Cristo «Siervo» y el «servicio» como característica del ministerio ordenado es igualmente válido también para los sacerdotes. De tal manera que no se percibe bien dónde radica lo «específicamente diaconato de este servicio, expresado en funciones o munera (cf. n.9) que sean competencia exclusiva de los diáconos en razón de su capacitación sacramental.

En su conjunto, la *Ratio* afirma claramente la sacramentalidad del diaconado, así como su carácter sacramental, desde la perspectiva de una teología común del sacramento del Orden y del carácter respectivo que imprime 53. Estamos, pues, ante un lenguaje más decidido, explícito y rotundo, sin que se perciba bien que esto obedezca a desarrollos teológicos más consistentes o a una fundamentación más nueva o mejor justificada.

5. Conclusión

La postura doctrinal que está a favor de la sacramentalidad del diaconado es ampliamente mayoritaria en la opinión de los teólogos, desde el siglo XII hasta hoy día, y se presupone en la praxis de la Iglesia y en la mayor parte de sus documentos magisteriales; es sostenida por los partidarios del diaconado permanente (tanto para célibes como para casados) y constituye un elemento integrante de gran parte de las propuestas favorables al diaconado para las mujeres.

A pesar de todo, esta postura doctrinal tiene ante sí cuestiones necesitadas de un mejor esclarecimiento, bien mediante el desarrollo de una teología más convincente de la sacramentalidad del diaconado, bien mediante una intervención más directa y explícita del Magisterio, bien mediante una articulación eclesiológica más lograda de los diversos elementos; el camino seguido con la sacramentalidad del episcopado puede ser una referencia decisiva e ilustradora. Entre las cuestiones necesitadas de profundización teológica o de desarrollo ulterior se hallan las siguientes: a) el grado normativo de la sacramentalidad del diaconado, tal como habría sido fijado por las intervenciones doctrinales del magisterio, sobre todo en Trento y en el Vaticano II; b) la «unidad» y «unicidad» del sacramento del Orden en la diversidad de sus grados; c) el alcance de la distinción entre «non ad sacerdotium, sed ad ministerium (episcopi)»; d) las «potestades» que el diaconado otorga en cuanto sacramento.

Es, ciertamente, un planteamiento demasiado estrecho reducir la sacramentalidad a la pregunta por las potestades; la eclesiológica ofrece perspectivas más amplias y más ricas. Pero, tratándose del sacramento del Orden, no puede obviarse esta cuestión recurriendo a la estrechez de planteamientos mencionada. Los otros dos grados del orden, episcopado y presbiterado, capacitan en razón de la ordenación sacramental

-La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida-

para unas tareas que no puede (válidamente) llevar a cabo una persona no ordenada. ¿Por qué debería ser distintamente con el diaconado? ¿Estará la diferencia en el cómo del ejercicio de los «munera» o en la cualidad personal del que los realiza? Ahora bien, ¿cómo justificarlo y hacerlo teológicamente creíble? Si, de hecho, las funciones de un diácono pueden ser ejercidas por un laico, ¿cómo justificar que tienen su fuente en una ordenación sacramental nueva y distinta?

En fin de cuentas, a propósito de las potestades diaconales, reaparecen de nuevo cuestiones de carácter general: la naturaleza o condición de la potestas sacra en la Iglesia, la vinculación del sacramento del Orden con la potestas conficiendi eucharistiam, la necesidad de ampliar las perspectivas eclesiológicas más allá de una visión restrictiva de este vínculo.

CAPÍTULO V. LA RESTAURACIÓN DEL DIACONADO PERMANENTE EN EL VATICANO II

El Vaticano II utiliza en tres ocasiones términos diferentes para describir lo que pretende hacer al hablar del diaconado como un rango estable de la jerarquía de la Iglesia: *Lumen gentium* 29b utiliza la noción de *restitutio* 1, *Ad gentes* 16f la de *restauratio*, mientras que *Orientalium ecclesiarum* 17 emplea la palabra *instauratio*. Las tres términos connotan la idea de restaurar, renovar, restablecer, reactivar. En este capítulo abordaremos dos puntos: importa, en primer lugar, conocer las razones por las que el concilio ha restaurado el diaconado permanente, para, en un segundo momento, examinar la configuración que ha querido darle.

1. Las intenciones del Concilio

La idea de restablecer el diaconado como un grado permanente de la jerarquía no ha nacido en el Vaticano II. Ya circulaba antes de la Segunda Guerra Mundial, pero como proyecto se desarrolló después de 1945, sobre todo en los países de lengua alemana. El desafío de responder a las necesidades pastorales de las comunidades, mientras los sacerdotes debían afrontar el encarcelamiento, la dispersión o la muerte, llevó a considerar seriamente esta idea. Diversos especialistas redactarán bien pronto estudios sobre los aspectos teológicos e históricos del diaconado. Algunos hombres que pensaban en una vocación al diaconado fundarán incluso un grupo denominado «Comunidad del diaconado». Una teología renovada de la Iglesia, surgida en los movimientos bíblico, litúrgico y ecuménico, abrirá ampliamente el camino a la posibilidad de restaurar el diaconado como un orden estable de la jerarquía.

Así, en las vísperas del Concilio, la idea se hallaba muy viva en ciertos sectores significativos de la Iglesia y ejerció su influencia sobre un cierto número de obispos y de expertos durante el concilio.

Las motivaciones que han llevado al Vaticano II a abrir la posibilidad de restaurar el diaconado permanente están indicadas principalmente en la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* y en el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*. A causa de la naturaleza doctrinal de *Lumen gentium*, consideraremos en primer lugar la génesis de sus formulaciones concernientes al diaconado permanente.

Durante el primer período conciliar (1962) s, la cuestión del diaconado no mereció mucha atención como tema particular; lo que llevó a ciertos Padres a hacer notar la ausencia de toda mención del diaconado en el capítulo que trataba del episcopado y del presbiterado. Pero durante el primer intermedio entre sesiones (1962-1963), un cierto número de Padres conciliares comenzó a evocar la posibilidad de una restauración del diaconado permanente, indicando unos sus ventajas en el campo misionero o ecuménico e invitando otros a la prudencia. La mayor parte de ellos, sin embargo, se atenían más bien a cuestiones prácticas que a cuestiones teóricas; así abordarán particularmente la cuestión de la admisión de hombres casados y sus consecuencias para el celibato eclesiástico.

En comparación con el nivel de discusión del primer período, el del segundo período (1963) abarcará un terreno más amplio y resultará esencial para clarificar las intenciones del concilio. Tres intervenciones sobre el diaconado permanente podrían considerarse como «fundadoras», en el sentido en que establecen de alguna manera las direcciones y los parámetros tanto doctrinales como prácticos tomados en el curso

del debate. Estas intervenciones fueron las llevadas a cabo por los cardenales J. Döpfner, J. Landazuri Ricketts y L. J. Suenens. Las demás intervenciones retomarán los temas suscitados por estos últimos.

Comenzando con los Padres conciliares que han favorecido el restablecimiento de un diaconado permanente, puede decirse que han insistido en el hecho de que el concilio examinara sólo la posibilidad de restablecer el diaconado permanente en el momento y en los lugares en que la autoridad eclesiástica competente lo juzgara oportuno. No había indicación alguna de que la instauración de un diaconado estable pudiera ser una realidad obligatoria para todas las Iglesias locales. Los mismos intervinientes contemplaban, desde un punto de vista práctico y pastoral, hasta qué punto la Iglesia se beneficiaría de una tal decisión. La presencia de diáconos permanentes podría ayudar a resolver problemas pastorales causados por la carencia de sacerdotes en países de misión y en regiones que eran blanco de persecución. La promoción de las vocaciones al diaconado podría así otorgar al presbiterado una evidencia mayor. Esto podría ayudar también a mejorar las relaciones ecuménicas de la Iglesia latina con las otras Iglesias que han conservado el diaconado permanente. Además, los hombres que desearan comprometerse en el apostolado de una manera más profunda, o aquellos que se hubieran comprometido ya en una cierta forma de ministerio, podrían pertenecer a la jerarquía. Finalmente, la admisión de hombres casados al diaconado podría hacer que el celibato del sacerdote brillase mejor como un carisma abrazado en un espíritu de libertad.

Las intervenciones hechas indicarán también el fundamento teológico de un restablecimiento del diaconado permanente. Algunos Padres conciliares llamarán la atención sobre el hecho de que la cuestión del diaconado permanente no era una simple materia disciplinar, sino que era también materia propiamente teológica. En cuanto rango en el interior de la jerarquía sagrada de la Iglesia, el diaconado ha formado parte e a constitución de la Iglesia desde sus comienzos. El cardenal Döpfner afirma con vigor: «Schema nostrum, agens de hierarchica constitutione Ecclesiae, ordinem diaconatus nullo modo silere potest, quia tripartido hierarchiae ratione ordinis habita in episcopatum, presbyteratum et diaconatum est juris divini et constitutioni Ecclesiae essentialiter propria». Si tratara de hacer revivir el diaconado permanente, el Concilio no alteraría los elementos constitutivos de la Iglesia, pues no haría sino reintroducir lo que había sido abandonado. La enseñanza del concilio de Trento (sesión 23, canon 17) fue invocada con frecuencia. Además, los Padres sostenían que el diaconado era un sacramento que confiere la gracia y un carácter. No se deberá considerar al diácono como igual a un laico puesto al servicio de la Iglesia, ya que el diaconado confiere una gracia para ejercer un oficio particular. Así, pues, un diácono no es un laico elevado al grado más alto del apostolado laical, sino un miembro de la jerarquía en razón de la gracia sacramental y del carácter recibido en el momento de la ordenación. Pero, como se supone que los diáconos permanentes viven y trabajan en medio de la población laica y del mundo secular, podrían ejercer la función de «puente o mediación entre la jerarquía y los fieles». Había, por tanto, entre los Padres una intención de restaurar el diaconado como un rango permanente de la jerarquía destinado a penetrar la sociedad secular a la manera de los laicos. El diaconado permanente no era percibido como una llamada hacia el presbiterado, sino como un ministerio distinto para el servicio de la Iglesia. Así podría constituir para la Iglesia un signo de su vocación a ser la servidora de Cristo, la sierva de Dios. La presencia del diácono, en consecuencia, podría renovar la Iglesia en espíritu evangélico de humildad y de servicio.

Estas opiniones favorables a la restauración del diaconado encontrarán objeciones. Algunos Padres subrayarán la inutilidad del diaconado permanente para resolver la carencia de sacerdotes, puesto que los diáconos no pueden reemplazar completamente a los sacerdotes. Varios expresarán el temor de que la aceptación de hombres casados como diáconos pueda poner en peligro el celibato de los sacerdotes. Esta aceptación crearía un grupo de clérigos inferiores a los miembros de institutos seculares que hacen voto de castidad. Ellos sugerirán soluciones aparentemente menos perjudiciales, como el hecho de hacer participar en la pastoral a un número más grande de hombres y de mujeres, laicos comprometidos y miembros de institutos seculares.

El texto definitivo de *Lumen gentium* promulgado el 21 de noviembre de 1964 expresa algunos objetivos mantenidos por el Concilio al restaurar el diaconado como un rango propio y permanente de la jerarquía en la Iglesia latina.

En primer lugar, según el n.28 de LG, el Vaticano II restablece el diaconado en cuanto grado propio y permanente de la jerarquía como reconocimiento del ministerio eclesiástico de institución divina tal como ha evolucionado a lo largo de la historia. Es, por tanto, un motivo de fe, a saber, el reconocimiento del don del Espíritu Santo en la realidad compleja de las órdenes sagradas, lo que proporciona la justificación última de la decisión conciliar de restablecer el diaconado.

LG 29 presenta, sin embargo, lo que podría calificarse como «razón circunstancial» para la restauración del diaconado permanente. El Vaticano II prevé que los diáconos van a comprometerse en tareas (munera) que son en máxima medida necesarias para la vida de la Iglesia (ad vitam ecclesiae summopere necessaria), pero que en ciertos lugares difícilmente serán cumplidas a causa de la disciplina corriente en la Iglesia latina. Las dificultades de la situación presente causadas por la carencia de sacerdotes demandan una respuesta. El cuidado de los fieles (pro cura animarum) es el factor determinante para restablecer el diaconado permanente en una Iglesia local. Se supone, por tanto, que el restablecimiento del diaconado permanente responde a necesidades pastorales que son graves y no solamente periféricas. Lo cual explica en parte por qué se deja a la responsabilidad de las Conferencias Episcopales territoriales y no a la del Papa determinar si es oportuno ordenar tales diáconos, ya que ellas tienen una comprensión más inmediata de las necesidades de las Iglesias locales.

Indirectamente, el Vaticano II se encuentra también movido a bosquejar una clarificación de la identidad del sacerdote, que no ha de llevar a cabo todas las tareas necesarias para la vida de la Iglesia. En consecuencia, ésta podrá experimentar la riqueza de las órdenes sagradas en sus diversos grados. Al mismo tiempo, el Vaticano II permite a la Iglesia sobrepasar una comprensión del ministerio ordenado estrechamente sacerdotal. Puesto que los diáconos son ordenados «non ad sacerdotium, sed ad ministerium», es posible concebir la vida clerical, la jerarquía sagrada y el ministerio en la Iglesia más allá de la categoría del sacerdocio.

Vale la pena notar también que el diaconado permanente puede ser conferido a hombres de edad madura (viris maturioris aetatis), incluso a los que viven en el estado matrimonial, si bien la ley del celibato permanece en vigor para los candidatos más jóvenes. LG no da las razones de esta decisión. Pero los debates conciliares indican que los Padres deseaban hacer del diaconado permanente un orden que uniera más estrechamente la jerarquía sagrada y la vida secular de los laicos.

Motivaciones nuevas emergen en AG 16. Aquí el concilio no restablece el diaconado permanente sólo por la carencia de sacerdotes. Hay hombres que de hecho ejercen ya el ministerio diaconal. Gracias a la imposición de manos, ellos «son fortificados y unidos más estrechamente al servicio del altar» (corroboran et altar arctius conjungi). La gracia sacramental del diaconado los va a hacer capaces de ejercer su ministerio con mayor eficacia. Aquí el Vaticano II no se halla motivado sólo por las dificultades pastorales presentes, sino por la necesidad de reconocer la existencia del ministerio diaconal en ciertas comunidades. El Concilio desea confirmar por la gracia sacramental a aquellos que ejercen ya el ministerio diaconal o manifiestan el carisma para ello.

De Lumen gentium a Ad gentes hay un desplazamiento en las intenciones del Concilio. Estas intenciones pueden revestir una gran importancia para la comprensión no sólo del diaconado, sino de la verdadera naturaleza

del sacramento. Podemos discernir tres razones principales a favor de la restauración del diaconado permanente. En primer lugar, la restauración del diaconado como un grado propio del Orden permite reconocer los elementos constitutivos de la jerarquía sagrada querida por Dios. En segundo lugar, es una respuesta a la necesidad de asegurar la atención pastoral indispensable a las comunidades que se han visto privadas de ella por la carencia de sacerdotes. Finalmente, es una confirmación, un fortalecimiento y una incorporación más completa al ministerio de la Iglesia de aquellos que ejercen ya de facto el ministerio de diáconos.

2. La forma del diaconado permanente restaurada por el Vaticano II

Seis documentos promulgados por el Vaticano II contienen enseñanzas relativas al diaconado: *Lumen gentium*, *Ad gentes*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum concilium*, *Orientalium ecclesiarum* y *Christus Dominus*. En los párrafos que siguen, se abordarán los elementos centrales de la enseñanza del Vaticano II con el fin de precisar la forma o «figura» del diaconado permanente que ha sido restaurada.

1) El Vaticano II reconoce el diaconado como uno de los órdenes sagrados. LG 29 establece que los diáconos pertenecen al grado inferior de la jerarquía (in gradu inferiori hierarchiae sistunt diaconi). Son «confortados con la gracia sacramental» (*gratia sacramentali roborati*) y reciben la imposición de manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». Pero en ninguna parte de los documentos conciliares se explica esta importante expresión, tomada de los *Statuta Ecclesiae antiqua*, que es variante de una expresión más antigua proveniente de la *Traditio Apostolica* de Hipólito.

El Vaticano II enseña que Cristo ha instituido los ministerios sagrados para alimentar y hacer crecer al Pueblo de Dios. Un poder sagrado se confiere a los ministros para el servicio del Cuerpo de Cristo, de modo que todos puedan obtener la salvación (LG 18). A semejanza de otros ministros sagrados, los diáconos deben, pues, consagrarse al crecimiento de la Iglesia y al proseguimiento de su designio salvífico.

En el interior del cuerpo ministerial, los obispos, que poseen la plenitud del sacerdocio, asumen el servicio de la comunidad (*communitatis ministerium*) presidiendo el rebaño en el lugar de Dios como doctores, sacerdotes y pastores. Los diáconos, junto con los presbíteros, ayudan a los obispos en su ministerio (LG 20c). En cuanto pertenecientes al orden inferior del ministerio, los diáconos crecen en santidad por el cumplimiento fiel de su ministerio como participación en la misión de Cristo, el Sacerdote Supremo: «*Missionis autem et gratiae supremi Sacerdotis peculiar modo participes sunt inferioris quoque ordinis ministri, imprimis Diaconi, qui mysteriūs Christi et ecclesiae servientes*» (LG 41d). Y, aunque ocupen grados distintos en el interior de la jerarquía, los tres órdenes merecen ser llamados ministros de la salvación (AG 16), que ejercen en comunión jerárquica el único ministerio eclesial. Estrictamente hablando, los diáconos participan en la misión de Cristo, pero no en la del obispo o del presbítero. Sin embargo, los modos concretos de ejercer esta participación están determinados por las exigencias de la comunión en el interior de la jerarquía. Lejos de degradar los órdenes de los presbíteros y de los diáconos en el interior de la jerarquía, la comunión jerárquica los sitúa en el interior de la única misión de Cristo participada por órdenes distintos en grados diversos.

2) Las funciones asignadas por el concilio al diácono aportan también indicaciones concernientes al modo en que se contempla el orden diaconal. Conviene recordar que la función fundamental de todos los ministros sagrados, según el Vaticano II, es alimentar al Pueblo de Dios y conducirlo a la salvación. Es así como LG 29b declara que el diaconado permanente puede restablecerse si las autoridades competentes deciden que sea oportuno elegir diáconos, incluso entre hombres casados, *pro cura animarum*. Todas las tareas que los diáconos están autorizados a cumplir se hallan al servicio del deber fundamental de construir la Iglesia y de cuidarse de los fieles.

En lo que se refiere a las tareas específicas, LG 29 presenta el servicio que el diácono hace al Pueblo de Dios en los términos de triple ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad. Las tareas particulares de los diáconos recaen probablemente en el marco de uno u otro de estos ministerios. El ministerio de la liturgia o de la santificación se halla largamente desarrollado en *Lumen gentium*. Incluye la facultad de administrar solemnemente el Bautismo (cfr SC 68), conservar y distribuir la Eucaristía, asistir al matrimonio y bendecirlo en nombre de la Iglesia, llevar el Viático a los moribundos, presidir el culto y la oración de los fieles, administrar los sacramentales y, finalmente, llevar a cabo los ritos de los funerales y de la sepultura. La función de enseñanza comprende la lectura de las Sagradas Escrituras a los fieles, la instrucción y la exhortación del pueblo. DV 25 y SC 35 cuentan a los diáconos entre los que se hallan oficialmente comprometidos en el ministerio de la Palabra. El ministerio de «gobierno» no es mencionado en cuanto tal, sino que recibe más bien la apelación de ministerio de la caridad. La administración es simplemente mencionada.

Es claro que la función del diácono, tal como la describe *Lumen gentium*, es sobre todo litúrgica y sacramental. No puede evitarse la pregunta por la calificación específica de la ordenación diaconal «non ad sacerdotium sed ad ministerium». La forma del ministerio diaconal basada en *Lumen gentium* invita a una exploración más profunda del sentido de sacerdotium y de ministerium.

Ad gentes da una configuración diversa del diaconado permanente, tal como puede descubrirse a partir de las funciones que le atribuye, quizás porque parte de la experiencia de las tierras de misión. En primer lugar, allí se dicen pocas cosas sobre el ministerio litúrgico del diácono. La predicación de la Palabra de Dios aparece a través de la mención del catecismo. Lo que se llama el ministerio de «gobierno» recibe una elaboración más amplia en AG 16f. Los diáconos gobiernan en nombre del párroco y del obispo las comunidades cristianas alejadas. Ellos ejercen también la caridad en las obras sociales y caritativas.

El Vaticano II manifiesta vacilaciones al describir el diaconado permanente que restaura. A partir de la perspectiva más doctrinal de *Lumen gentium* tiende a poner el énfasis en la imagen litúrgica del diácono y en su ministerio de santificación. En la perspectiva misionera de *Ad gentes*, el centro se desplaza hacia el aspecto administrativo y caritativo de la figura del diácono y hacia su ministerio de gobierno. Interesa notar, sin embargo, que el concilio no pretende en ninguna parte que la forma de diaconado permanente por él propuesta sea restauración de una forma anterior. Esto explica por qué ciertos teólogos evitan el término de «restauración», ya que podría sugerir fácilmente el hecho de hacer volver una realidad a su estado original. Pero el Vaticano II no pretende jamás hacer esto. Lo que restablece es el principio del ejercicio permanente del diaconado y no una forma particular que éste habría tenido en el pasado. Habiendo establecido la posibilidad de restablecer el diaconado permanente, el Concilio parece abierto a las formas que podría tomar en el futuro en función de las necesidades pastorales y de la práctica eclesial, pero siempre en fidelidad a la Tradición. No podía esperarse del Vaticano II que proporcionara una figura bien definida del diaconado permanente, puesto que se encontraba ante un vacío en la vida pastoral de la época, contrariamente al caso del episcopado y del presbiterado. Lo más que podía hacer era abrir la posibilidad de reinstaurar el diaconado como grado propio y permanente en la jerarquía y como modo de vida estable, dar algunos principios teológicos generales que aparecen tímidamente y establecer algunas normas prácticas generales. Más allá, no podía sino esperar que evolucionara la forma contemporánea del diaconado permanente. Finalmente, la aparente indecisión y vacilación del Concilio puede servir de invitación a la Iglesia para que continúe discerniendo el tipo de ministerio apropiado al diaconado a través de la práctica eclesial, la legislación canónica y la reflexión teológica.

CAPÍTULO VI. LA REALIDAD DEL DIACONADO PERMANENTE HOY DÍA

Más de 35 años después del Vaticano II, ¿qué es de la realidad del diaconado permanente?

Cuando se examinan las estadísticas disponibles, se percibe la inmensa disparidad que existe en la distribución de los diáconos a lo largo del mundo. Sobre un total de 25.122 diáconos en 1998, América del Norte cuenta ella sola con un poco más de la mitad, es decir, 12.801 (50,9 por 100), mientras que en Europa son 7.864 (31,3 por 100): esto representa para los países industriales del norte del planeta un total de 20.665 diáconos (82,2 por 100). El 17,8 por 100 restante se reparte así: América del Sur, 2.370 (9,4 por 100), América central y las Antillas: 1.387 (5,5 por 100), África: 307 (1,22 por 100), Asia: 219 (0,87 por 100). Oceanía cierra el recuento con 174 diáconos, a saber, el 0,69 por 100 del total.

Hay un hecho que no puede menos de sorprender: el diaconado se ha desarrollado sobre todo en las sociedades industriales avanzadas del Norte. Ahora bien, esto no se había previsto del todo por parte de los Padres conciliares cuando habían pedido una «reactivación» del diaconado permanente. Ellos se esperaban más bien un desarrollo rápido en las Iglesias jóvenes de África y de Asia, donde la pastoral se apoyaba en un gran número de catequistas laicos. Pero ellos habían establecido que tocará a «las distintas Conferencias Episcopales el decidir, con la aprobación del Sumo Pontífice, si se cree oportuno para la atención de los fieles, y en dónde, el establecer estos diáconos» (LG 29b). Es normal, entonces, que el diaconado no haya conocido un desarrollo uniforme en toda la Iglesia, al poder variar la evaluación que los diferentes episcopados hagan de las necesidades del pueblo de Dios según las situaciones concretas de las Iglesias y de sus modos de organización.

Lo que las estadísticas nos permiten entrever es que se ha debido reaccionar a dos situaciones muy diferentes. De un lado, la mayor parte de las Iglesias de Europa occidental y de América del Norte han afrontado después del concilio una disminución muy fuerte del número de sacerdotes y han debido proceder a una reorganización importante de los ministerios. Por otro lado, las Iglesias salidas mayoritariamente de antiguos territorios de misión se habían dotado hacía tiempo de una estructura que apelaba al compromiso de un gran número de laicos, los catequistas.

Es necesario examinar separadamente estos dos tipos de situaciones, siendo muy conscientes de que deberían añadirse bastantes variantes; conscientes también de que, en uno y otro caso, un cierto número de obispos han podido querer instaurar el diaconado permanente en sus diócesis no tanto por razones pastorales cuanto por un motivo teológico evocado igualmente por el Vaticano II: permitir al ministerio ordenado expresarse mejor a través de los tres grados reconocidos tradicionalmente.

1. Primer tipo de situación: Iglesias en las que el número de diáconos es poco elevado

Varias Iglesias, en efecto, no han sentido la necesidad de desarrollar el diaconado permanente. Se trata sobre todo de Iglesias habituadas a funcionar desde hace tiempo con un número restringido de sacerdotes a recurrir al compromiso de un número muy grande de laicos, principalmente como catequistas. El caso de África es a este respecto ejemplar. Aglutina, sin duda, a experiencia de otras Iglesias jóvenes.

Se recordará que en los años cincuenta varios misioneros y obispos de África habían demandado la reactivación del diaconado pensando de modo particular en los catequistas de los países de misión; ellos veían aquí una manera de responder a las exigencias litúrgicas de las misiones y a la falta de sacerdotes. Estos nuevos diáconos podrían así ocuparse de la liturgia en las sucursales, dirigir las asambleas dominicales en ausencia del misionero, presidir los funerales, asistir a la celebración del matrimonio, asegurar la catequesis y la proclamación de la Palabra de Dios, encargarse de la caritas y de la administración de la Iglesia, conferir ciertos sacramentos... Una perspectiva que estaba presente en el espíritu de varios Padres del concilio Vaticano II cuando éste evocaba en *Ad gentes* «esa legión tan benemérita de la obra de las misiones entre los gentiles, es decir, los catequistas».

Pero, en los años que siguieron al Concilio, los obispos africanos se mostraron mucho más reservados y no se comprometieron en la vía de una reactivación del diaconado. Un participante en la octava semana teológica de Kinshasa, celebrada en 1973, constataba que la proposición de una restauración del diaconado permanente en África había suscitado mucha más oposición que entusiasmo. Las objeciones aducidas serán retomadas en varios lugares. Tienen que ver con el estado de vida de los diáconos, con la situación financiera de las Iglesias jóvenes, con las consecuencias sobre las vocaciones al sacerdocio, con la confusión y la incerteza respecto a la naturaleza de la vocación diaconal, con la clericalización de los laicos comprometidos en el apostolado, con el conservadurismo y la falta de espíritu crítico de ciertos candidatos, con el matrimonio del clero y la depreciación del celibato, con la reacción de los fieles que se darán por satisfechos con el diaconado como una medida a medias.

Los obispos angoleños adoptan una actitud de prudencia. ¿Por qué ordenar de diáconos a los catequistas, si no les es otorgado ningún poder nuevo? Se impulsará más bien la línea de una revalorización del laicado y se trabajará en la renovación del papel de los catequistas. Otros países recurrirán a una participación mayor de los laicos como «servidores de la palabra» o como animadores de pequeñas comunidades. Lo cual podrá hacerse tanto mejor cuanto que el Concilio ha puesto de relieve la vocación de todos los bautizados a participar en la misión de la Iglesia.

Se escuchará entonces frecuentemente la objeción: ¿Qué puede hacer un diácono que no pueda hacer un laico? Es necesario reconocer que el vínculo sacramental que une a los diáconos con el obispo crea para éste obligaciones particulares que duran toda la vida que pueden ser difíciles de solventar, sobre todo en caso de los diáconos casados. Por otra parte, se trata habitualmente de Iglesias en las que el lugar del ministerio ordenado está bien delimitado y conserva su sentido profundo, incluso si los sacerdotes son poco numerosos.

Dicho esto, al menos se han de subrayar ciertas iniciativas como la del obispo de la diócesis india de San Cristóbal (México), Monseñor Ruiz. Ante el hecho de que su diócesis no había conseguido jamás tener vocaciones sacerdotales entre los autóctonos, él ha querido hacer una promoción intensiva del diaconado permanente; así, pues, ha puesto en marcha un largo proceso de formación que puede conducir hasta el diaconado a hombres casados amerindios, los cuales serían así asociados a su ministerio episcopal, constituyendo el inicio de una Iglesia verdaderamente autóctona.

2. Segundo tipo de situación: Iglesias en las que más se ha desarrollado el diaconado

La segunda situación-tipo es la de las Iglesias en las que el diaconado ha conocido su expansión más grande. Se trata de Iglesias que han afrontado una disminución considerable del número de sacerdotes: Estados Unidos, Canadá, Alemania, Italia, Francia... La necesidad de llevar a cabo una redistribución de las tareas pastorales para responder a las necesidades de las comunidades cristianas habituadas a una gama importante de servicios, la obligación de encontrar nuevos colaboradores, todo ello ha estimulado la emergencia de nuevos ministerios y el aumento del número de laicos comprometidos a tiempo pleno en la pastoral parroquial o diocesana. Esto ha favorecido también la expansión del diaconado. Pero, al mismo tiempo, ha ejercido una presión muy fuerte sobre el género de tareas que han sido confiadas a los laicos. Tareas que durante largo tiempo habían sido ejercidas sin problemas por los sacerdotes en razón de su gran número debían ser confiadas ahora a otros colaboradores, unos ordenados (diáconos) y otros no ordenados (agentes laicos de pastoral). A causa de este contexto, el diaconado se ha percibido frecuentemente como un ministerio de suplencia presbiteral.

Es este dinamismo lo que refleja un amplio estudio hecho en los Estados Unidos, muy representativo de la situación que existe en varios países. El estudio nos indica que los diáconos hacen sobre todo lo que los sacerdotes hacían sin otra ayuda antes de la restauración del diaconado. Ejercen su ministerio en su parroquia de residencia y desempeñan en ella funciones principalmente litúrgicas y sacramentales. Sus párrocos los encuentran particularmente eficaces en las actividades sacramentales como bautismos, matrimonios y celebraciones litúrgicas. Lo mismo sucede con el cuidado de los enfermos y con las homilías. Donde menos intervienen es en las tareas ministeriales con presos y en la promoción de los derechos civiles y humanos. Los líderes laicos, por su parte, consideran que donde mejor lo hacen los diáconos es en las funciones más familiares y tradicionales, como la liturgia y la administración de los sacramentos. Y se prevé que su número crecerá en razón de la disminución del número de sacerdotes.

Cumpliendo así tareas desempeñadas tradicionalmente por sacerdotes, los diáconos corren el riesgo de aparecer como «sacerdotes incompletos» o como «laicos más avanzados». El peligro es tanto más grande cuanto que las primeras generaciones de diáconos han recibido una formación teológica mucho menos elaborada que la de los sacerdotes o la de los asistentes permanentes de pastoral.

Una evolución semejante se manifiesta también en otras regiones que conocen igualmente una disminución notable del número de sacerdotes. Se trata aquí de un esfuerzo por responder a necesidades reales del pueblo de Dios. Lo cual permite a las Iglesias asegurar una presencia más amplia del ministerio ordenado en el seno de las comunidades cristianas que podrían correr el riesgo de perder de vista la significación propia de este ministerio. Con el obispo y el presbítero, el diácono les recordará que es Cristo quien en cada lugar funda la Iglesia y que, por medio del Espíritu, él actúa hoy día en ella.

En este contexto, sin embargo, la identidad diaconal tiende a tomar como punto de referencia la figura del sacerdote: el diácono es percibido como aquel que ayuda al sacerdote o le reemplaza en actividades que éste ejercía regularmente él mismo en otros tiempos. Para muchos, esta evolución sigue siendo problemática, pues hace más difícil la emergencia de una identidad propia del ministerio diaconal. Es por lo que aquí y allá se busca modificar la evolución, identificando los carismas que podrían ser propios del diaconado y las tareas que serían susceptibles de corresponderle prioritariamente.

3. Líneas de evolución

Los textos más recientes de las Congregaciones romanas enumeran, por su parte, las tareas que pueden ser confiadas a los diáconos, reagrupándolas alrededor de tres diaconías reconocidas, las de la liturgia, de la Palabra y de la caridad. Incluso si se admite que una u otra de estas diaconías podría absorber una parte mayor de la actividad del diácono, se insiste en decir que el conjunto de estas tres diaconías «constituye una unidad al servicio del plan divino de la Redención: el ministerio de la Palabra lleva al ministerio del altar, el cual, a su vez, anima a traducir la liturgia en vida, que desemboca en la caridad». Pero se reconoce que, en el conjunto de estas tareas, «el servicio de la caridad» aparece como particularmente característico del ministerio de los diáconos.

Así, pues, en varias regiones se harán esfuerzos por identificar para los diáconos un cierto número de tareas que puedan relacionarse de una u otra manera con el «servicio de la caridad». Particularmente se aprovechará el hecho de que la mayor parte de ellos son hombres casados, con su propia subsistencia asegurada, insertos en el medio laboral, capaces de aportar con su esposa una experiencia de vida original.

Por ejemplo, un texto de los obispos de Francia, publicado en 1970, indica su preferencia «por los diáconos que cotidianamente, en contacto con los hombres gracias a su situación familiar y profesional, pueden en plena vida dar testimonio del servicio que el pueblo de Dios debe rendir a los hombres a ejemplo de Cristo [...] los diáconos permanentes participarán así de una manera que les es propia en el esfuerzo de la Iglesia jerárquica por reencontrar la increencia y la miseria y por hacerse más presentes en el mundo. Ellos contemplarán sus empeños anteriores como compatibles con el ministerio diaconal». Se les confiará, pues, una misión que está situada frecuentemente «en el medio profesional y los compromisos asociativos o sindicales (a saber, políticos, particularmente en los municipios). Una misión orientada hacia el cuidado de los pobres y de los excluidos, en estos lugares, pero también en el barrio y en la parroquia, a partir de las condiciones donde se habita (hábitat) y de la vida familiar».

Se intentará entonces, aquí y allá, hacer un esfuerzo articular para que el diaconado sea un «ministerio ara los que se hallan en los umbrales» (ministère de senil), que tiende a preocuparse de la «Iglesia de fronteras»: trabajo en los medios donde el sacerdote no se halla presente, con las familias monoparentales, las parejas, los presos, los jóvenes, los drogodependientes, los afectados por el sida, las personas ancianas, los grupos en dificultad... Las tareas diaconales se orientarán hacia actividades de orden social, caritativo o administrativo, sin descuidar no obstante la necesaria vinculación con las tareas litúrgicas y de enseñanza. En América Latina se hablará de familias evangelizadoras en medio de hogares conflictivos; de presencia en situaciones límites como la droga, la prostitución y la violencia urbana; de presencia activa en el sector de la educación, del mundo obrero y del ámbito profesional; de una presencia mayor tanto en las zonas densamente pobladas como en el campo; finalmente, se evocará la animación de pequeñas comunidades. Y con mucha frecuencia se insistirá en que estos diáconos se beneficien de una formación teológica y espiritual cada vez más seria.

A partir de estas experiencias muy diversas se deduce con claridad que no puede esperarse una caracterización del conjunto del ministerio diaconal por tareas que serían exclusivas del diácono en razón de la tradición eclesial (lo cual está lejos de ser claro) o en razón de un reparto estricto entre los diferentes ministros. Un texto del Vaticano II parece haberlo intuido, pues una de las razones que invoca para restablecer «el diaconado como estado de vida permanente» es fortificar «por la imposición de manos transmitida desde los apóstoles» y unir más estrechamente al altar «a hombres que desempeñan un ministerio verdaderamente diaconal, o que predicán la palabra divina como catequistas, o que dirigen en nombre del párroco o del obispo comunidades cristianas distantes, o que practican la caridad en obras sociales o caritativas» (AG 16f) 23. Lo cual llevará a algunos a proponer que, para caracterizar al diaconado, es necesario orientarse más bien hacia el lado del ser mismo del diácono: «Es desde la vertiente del ser como se ha de buscar la especificidad del diaconado permanente y no desde la vertiente del hacer. Lo que ellos son es lo que constituye la originalidad de lo que ellos hacen».

En esta perspectiva de configuración con Cristo-Siervo es donde se elabora actualmente una reflexión teológica y pastoral sobre las líneas de evolución del diaconado permanente. Se considera este dato teológico como el lugar de una profundización espiritual muy apropiada para nuestra época. Él puede

también guiar a los pastores en la elección de las tareas confiadas al diácono. Se privilegiará entonces las que mejor pongan en evidencia esta característica del diaconado. Servicio a los pobres y a los oprimidos, sin duda, servicio que no sea simple asistencia, sino que en el seguimiento de Cristo sea un compartir la vida con los pobres para caminar con ellos hacia la liberación total. Servicio a aquellos que están en el umbral de la Iglesia y que es necesario conducir hasta la Eucaristía. En varios países esta perspectiva se halla muy presente en el pensamiento de los responsables de la formación de los diáconos y permite ver entre los diáconos el desarrollo de una espiritualidad y de una pastoral del «servicio de la caridad». La figura propia del diácono debería así emerger poco a poco en el seno de los diversos ministerios y manifestarse a través de una cierta manera de hacer -en espíritu de servicio- lo que todos están llamados a hacer, pero también a través de una inversión bien marcada en ciertas tareas o funciones particulares que hacen preferentemente visible a Cristo Siervo.

Entretanto, parece un dato ya bien adquirido que la evolución de este ministerio que es el diaconado debe ser pensado siempre en relación estrecha con las necesidades concretas de la comunidad cristiana. Algunas Iglesias no sentirán la necesidad de asegurarle un desarrollo amplio. Otras Iglesias querrán, ocasionalmente, requerir de los diáconos el cumplimiento de otras tareas distintas de las enumeradas más arriba; se puede pensar en las que contribuyen a la animación pastoral de las parroquias y de las pequeñas comunidades cristianas. Manteniendo que el objetivo esencial para los pastores es siempre aquel, inspirado por San Pablo, que se orienta a que los fieles estén «en orden a las funciones del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento pleno del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo» (Ef 4,12-13). Al servicio del obispo y de su presbyterium, el diácono debe, a la manera que le es propia, ir allí donde le requiere la solicitud pastoral.

CAPÍTULO VII. APROXIMACIÓN TEOLÓGICA DEL DIACONADO EN LA ESTELA DEL VATICANO II

Una aproximación teológica del diaconado en la estela del Vaticano II debe partir de los textos conciliares, examinar su recepción y profundización ulterior en los documentos del Magisterio, tener en cuenta la desigualdad posconciliar en la restauración del diaconado permanente y, sobre todo, prestar especial atención a las oscilaciones de tipo doctrinal, que han acompañado como sombra indefectible las diversas propuestas pastorales. Son diversos y numerosos los aspectos que exigen hoy día un esfuerzo de esclarecimiento teológico. En este capítulo se pretende contribuir a la clarificación del siguiente modo: identificando las raíces y los motivos que hacen de la identidad teológico-ecclesial del diaconado (permanente y transitorio) una auténtica «quaestio disputata» en determinados aspectos; precisando los elementos de una teología del ministerio diaconal que puedan constituir como la base común y segura, inspiradora de su recreación fecunda en las comunidades cristianas.

1. Los textos del Vaticano II y del magisterio posconciliar

En los textos conciliares donde se menciona explícitamente al diaconado (cfr SC 35; LG 20, 28, 29, 41; OE 17; CD 15; DV 25; AG 15, 16), el Vaticano II no pretendió dirimir dogmáticamente ninguna de las cuestiones discutidas en el aula conciliar ni tampoco ofrecer una sistematización doctrinal estricta. Su verdadero interés era la restauración del diaconado permanente, con un horizonte abierto a realizaciones plurales. Quizás, por ello, en el conjunto de los textos se perciben algunas fluctuaciones teológicas, según el lugar o el contexto en el que se habla del diaconado. Bien por prioridades pastorales, bien por dificultades doctrinales objetivas, los textos reflejan diversidad de acentos teológicos, que no resulta fácil integrar de manera armónica.

Posteriormente, el diaconado ha sido objeto de tratamiento o mención en otros documentos del magisterio posconciliar: el motu proprio de Pablo VI *Sacrum diaconatus ordinem* (1967); la constitución apostólica *Pontificalis romani recognitio* (1968); el motu proprio de Pablo VI *Ad Pascendum* (1972); el nuevo *Codex Iuris Canonici* (1983); el reciente *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (1992, 1997). Estos nuevos documentos prolongan los elementos fundamentales del Vaticano II y añaden a veces precisiones ulteriores de importancia teológica, eclesial y pastoral; pero no todos los documentos hablan desde la misma perspectiva ni a todos corresponde el mismo nivel doctrinal. De ahí que, al intentar una

aproximación teológica en la estela del Vaticano II, convenga tener en cuenta la posible relación entre oscilaciones doctrinales y diversidad de aproximaciones teológicas, perceptibles en las propuestas posconciliares sobre el diaconado.

2. Implicaciones de la sacramentalidad del diaconado

Tal como se ha expuesto previamente (cf. capítulo IV), considerar el diaconado como una realidad sacramental constituye la doctrina más segura y más coherente con la praxis eclesial. Si se niega su sacramentalidad, el diaconado representaría una forma de ministerio enraizado sólo en el Bautismo, de carácter funcional, sobre el que la Iglesia tendría una gran capacidad de decisión en lo relativo a su instauración, a su supresión o a su configuración concreta; una libertad de acción, en cualquier caso, mucho más amplia que el papel otorgado a la Iglesia en los sacramentos instituidos por Cristo. Al rechazar su sacramentalidad, desaparecerían los principales motivos que hacen del diaconado una cuestión teológicamente disputada. Pero esta negación nos colocaría al margen de la estela del Vaticano II. Desde su sacramentalidad, por tanto, se han de tratar otras cuestiones concernientes a la teología del diaconado.

a) *Radicación del diaconado en Cristo*

Al ser el diaconado una realidad sacramental, ha de estar radicado últimamente en Cristo, pues la Iglesia, arraigada ella misma en la gratuidad trinitaria, no tiene capacidad por sí sola para crear los sacramentos ni para otorgarles eficacia salvífica. Esta radicación cristológica del diaconado constituye una afirmación teológicamente necesaria para su sacramentalidad. Hace comprensibles, además, los diversos intentos de la teología por vincular el diaconado directamente con el mismo Cristo (bien en relación con la misión de los apóstoles bien en relación con el lavatorio de los pies en la última Cena). Pero ello no implica sostener que el mismo Cristo haya «instituido» directamente el diaconado como grado sacramental. En su articulación concreta e histórica ha desempeñado un papel decisivo la Iglesia. Así se reconocía implícitamente en la opinión, hoy día minoritaria, que identificaba la institución de los Siete (cf. Hch 6,1-6) con los primeros diáconos. Y así lo han puesto de manifiesto los estudios exegéticos y teológicos sobre la complejidad de los desarrollos históricos y el proceso de diferenciación progresiva de ministerios y carismas hasta que emerge la estructura tripartita de obispo, presbítero y diácono. A este respecto, el lenguaje prudente de Trento («divina ordinatione») y del Vaticano II («divinitus institutum [...] iam ab antiquo») corresponde a la imposibilidad de identificar totalmente la acción de Cristo y la acción de la Iglesia en relación con los sacramentos, así como a la complejidad de los hechos históricos.

b) *El «carácter» sacramental del diaconado y la «configuración» a Cristo*

El Vaticano II no hace ninguna afirmación explícita a propósito del carácter sacramental del diaconado; sí lo hacen, sin embargo, documentos posconciliares en los que se habla de su «carácter indeleble» vinculado a la condición de servicio estable (Sacrum Diaconatus, 1967) o de un «sello» imborrable que configura a Cristo «diácono» (CCE, 1997). La doctrina del «carácter» diaconal es coherente con la sacramentalidad del diaconado y constituye una aplicación explícita a este último de lo que Trento (1563) afirma para el sacramento del Orden en su conjunto. Cuenta a su favor con testimonios en la tradición teológica. Corrobora la fidelidad de Dios a sus dones, implica la irrepetibilidad del sacramento y la estabilidad duradera en el servicio eclesial. Y otorga al diaconado una densidad teológica no diluible en lo puramente funcional. Esta doctrina plantea, no obstante, algunas cuestiones pendientes de esclarecimientos teológicos ulteriores: cómo entender la aplicación al diácono de la distinción «essentia, non gradu tantum», que LG 10 establece entre sacerdocio común y ministerial; cómo precisar ulteriormente, dentro de la unidad del sacramento, la peculiaridad del carácter diaconal en su relación distintiva respecto al carácter presbiteral y al episcopal; qué recursos emplear para diferenciar simbólicamente en cada caso la configuración específica a Cristo.

Respecto al lenguaje de la configuración, el Vaticano II no lo emplea, usando en su lugar expresiones sobrias, en las que se incluye la sacramentalidad. También habla de una participación especial en la misión y la gracia del Sacerdote Supremo. En el motu proprio *Ad Pascendum*, (1972) se considera al diácono permanente como signo o sacramento del mismo Cristo. Por su parte, el CCE (1997) recurre al

lenguaje explícito de la configuración, uniéndolo a la doctrina del carácter. Estamos, pues, ante un desarrollo ulterior de los textos conciliares, consecuencia de la relación inmediata del diácono con Cristo en virtud del sacramento del Orden. Queda por precisar cuál sea su alcance.

c) La actuación diaconal, ¿«in persona Christi (Capitis)»?

La expresión técnica *in persona Christi (Capitis)* conoce en los textos del Vaticano II un uso diversificado: se emplea referida al ministerio episcopal, bien en su conjunto, bien en alguna de sus funciones propias"; sobresale su aplicación al ministerio eucarístico del sacerdocio ministerial (presbiterado) en cuanto expresión máxima de su ministerio, ya que presidir y consagrar la Eucaristía constituye su competencia exclusiva; la perspectiva es más amplia en otros textos, donde puede englobar toda la actuación ministerial de los presbíteros en cuanto personificación de Cristo Cabeza o referirse a funciones concretas distintas. Sin embargo, nunca se emplea en los textos conciliares aplicada explícitamente a las funciones del ministerio diaconal. Esta aplicación se abrirá camino en documentos posconciliares. Lo cual constituye hoy día motivo de divergencias intrateológicas (especialmente en lo relativo a la representación de Cristo «Cabeza»), condicionadas por el diverso alcance significativo que la expresión tiene en documentos magisteriales y en propuestas teológicas.

Si se aplica al conjunto del sacramento del Orden, en cuanto participación específica en el triple munus de Cristo, entonces podrá decirse que también el diácono actúa «*in persona Christi (Capitis)*» (o expresiones equivalentes de una «representación» específica de Cristo en el ministerio diaconal), por constituir un grado de dicho sacramento. No pocos teólogos siguen hoy día esta orientación que, coherente con la sacramentalidad, encontraría apoyo en algunos documentos magisteriales y en algunas corrientes teológicas. Por el contrario, quienes reservan la expresión para las funciones «sacerdotales», especialmente la de presidir y consagrar la Eucaristía, no se la aplican al diácono y creen encontrar una corroboración de este proceder en la última redacción del CCE (1997).

En efecto, la expresión «*in persona Christi Capitis*» no se aplica a las funciones diaconales de servicio en la redacción final del n.875 del CCE 24; en este caso, la expresión parece reservada a la actuación de obispos y presbíteros. ¿Significa este proceder una exclusión definitiva de los diáconos? Las opiniones teológicas no son unánimes al respecto. De alguna manera se vuelve en este n.875 al lenguaje de LG 28a, PO 2c (ministerio presbiteral) y LG 29a (triple diaconía). A su vez, otros textos del mismo CCE parecen aplicar la expresión a todo el sacramento del orden, aun reconociendo un papel primordial a obispos y presbíteros 2G. Nos encontramos, por tanto, con una diversidad de tendencias no fácilmente armonizables, que se reflejan con claridad en las distintas comprensiones teológicas del diaconado. Y, aun en el supuesto de que sea teológicamente correcto comprender el ministerio diaconal también como actuación «*in persona Christi (Capitis)*», queda aún por precisar lo que caracteriza su modo propio de hacer presente a Cristo (lo «*specificum*» de su presencIALIZACIÓN), a diferencia del ministerio episcopal y del ministerio presbiteral.

d) ¿«In persona Christi Servi» como especificidad diaconal?

Un intento de precisión lo constituye la acentuación del «servicio» y la representación de Cristo «Siervo» como característica propia o como elemento peculiar especificativo. Así aparece en documentos recientes y en algunas propuestas teológicas. A este respecto, las dificultades surgen no con la importancia central de la categoría «servicio» para todo ministerio ordenado, sino con su establecimiento como criterio especificador del ministerio diaconal. ¿Será posible separar «capitalidad» y «servicio» en la representación de Cristo, hasta hacer de ambos un principio de diferenciación específica? Cristo, el Señor, es a la vez el Siervo supremo y el servidor de todos. Los ministerios del obispo y del presbítero, precisamente en su función de presidencia y de representación de Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de su Iglesia, son también visibilización de Cristo Siervo y piden ser ejercidos como servicio. Resulta, por ello, problemática una disociación en la que se establezca como criterio diferenciador del diaconado su representación exclusiva de Cristo Siervo. Puesto que el servicio ha de considerarse como característica común a todo el ministerio ordenado, se trataría, en todo caso, de ver cómo alcanza en el diácono una relevancia preponderante y una densidad peculiar. Para lo cual conviene tener en cuenta que tanto la unidad de la persona de Cristo,

-La atentada ordenación sacerdotal de varias mujeres es nula e inválida-

como la unidad del sacramento del Orden, como el carácter simbólico de los términos representativos (cabeza, siervo, pastor, esposo) previenen de utilidades teológicas desproporcionadas.

e) ¿«Funciones» diaconales específicas?

En el Vaticano II y en documentos posconciliares: son numerosas y diversificadas las funciones asignadas a los diáconos en diversos ámbitos o, como dice LC 29a, «in diaconia liturgias, verbi et caritatis». Ahora bien, en ellos no se reflexiona sobre el hecho de que todas esas tareas o funciones pueden ser realizadas, así sucede hoy día en muchas comunidades) por cristianos que no han recibido ninguna ordenación diaconal. Incluso parecería existir, según AG 16f, un «ministerio verdaderamente diaconal» previo a la ordenación, a que ésta corroboraría, uniría más estrechamente al alta y otorgaría una mayor eficacia sacramental. Esta constatación afianza las dudas de algunos sobre la sacramentalidad del diaconado: ¿cómo afirmarla, si no otorga ninguna «potestas» específica, semejante a la que sí otorgan el presbiterado y el episcopado? Pero además se convierte en motivo para que algunas Iglesias locales justifiquen su recelo o su actitud negativa, frente a la instauración del diaconado permanente: ¿para qué, si las mismas funciones se pueden llevar a cabo por laicos y por ministerios laicales, quizás de modo más efectivo y más ágil en su funcionamiento? Estamos, pues, ante una cuestión teológica con repercusiones prácticas y pastorales, que el Vaticano II no abordó explícitamente y que ha de contemplarse en una eclesiología de comunión (cf. inf a n.4). El deseo del Concilio es radicar toda «potestas sacra» en la Iglesia de modo sacramental, para lo cual no retiene imprescindible el recurso a la distinción tradicional entre potestad «de orden» y «de jurisdicción». Lo cual no ha impedido que de algún modo retorne en documentos posconciliares. Quizás estas mismas oscilaciones contribuyan a explicar la persistencia de la pregunta por lo que «puede hacer» un diácono, que no pueda hacerlo igualmente un laico.

3. El diaconado en la perspectiva del episcopado como «plenitudo sacramenti ordinis»

El Vaticano II afirmó de manera clara y auténtica la sacramentalidad del episcopado, considerándolo como la «plenitudo del sacramento del Orden» (LG 21b) 31. La inversión de perspectivas, que implica esta afirmación, no hace de la «plenitudo» episcopal un motivo para privar de consistencia propia al presbiterado y al diaconado, como si éstos sólo tuvieran sentido en cuanto etapas preparatorias hacia el episcopado. En la participación del único sacerdocio de Cristo y de su misión salvífica, los presbíteros cooperan con los obispos, dependiendo de ellos en el ejercicio pastoral del ministerio. Se trata de ver a continuación cómo habría de comprenderse teológicamente el diaconado en esta misma perspectiva.

a) *La unidad del sacramento del Orden*

La afirmación de un solo sacramento del Orden puede considerarse como un elemento del patrimonio teológico común, ya desde el momento (cf. siglos XII y siguientes) en que se pregunta por la sacramentalidad de sus diversos grados. Esta unidad es mantenida por el Vaticano II al hablar de los diversos órdenes, entre ellos el diaconado, en que se ejerce el ministerio eclesiástico. En la misma línea se colocan los documentos posconciliares. Las dificultades surgen no con su afirmación, sino con el camino teológico para justificar la unidad del sacramento. Tradicionalmente, esta unidad se justificaba en razón de su referencia a la Eucaristía, respetando las diversas modalidades propias de cada grado respectivo. Con el Vaticano II se han modificado las perspectivas y las formulaciones. De ahí la necesidad de buscar otro camino de justificación, que bien podría consistir en partir del episcopado como «plenitudo» del sacramento del Orden y fundamento de su unidad.

b) *«Perfil» y «consistencia» del diaconado*

Hay una comprensión teológica del ministerio ordenado como «jerarquía», mantenida en el Vaticano II y en documentos posteriores, que lleva a la doctrina de los diversos «grados» del Orden. Aquí los diáconos representan el grado «inferior» a obispos y presbíteros dentro de la escala jerárquica. La unidad interna del sacramento del Orden hace que cada grado participe «suo modo» del triple «munus» ministerial, en un esquema de graduación descendente, donde el grado superior incluye y desborda toda la realidad y funciones del grado inferior. La «participación» jerarquizada y gradual de un mismo sacramento hace del

diácono un ministro dependiente del obispo y del presbítero.

Las dificultades para otorgar al diaconado (permanente) un perfil y una consistencia propia en este esquema jerarquizado han llevado a proponer otros modelos interpretativos. No parece, sin embargo, evidentemente compatible con los textos conciliares la consideración de episcopado, presbiterado y diaconado como tres realidades sacramentales, totalmente autónomas, yuxtapuestas y paritarias. La unidad del sacramento del Orden se vería gravemente afectada y no se entendería qué significa el episcopado como «plenitud» del sacramento. Por ello, en algunas tendencias teológicas contemporáneas se hace valer la tradición de las fuentes antiguas y de los ritos de ordenación, en los que el diaconado aparece «ad ministerium episcopi». La referencia directa e inmediata del diaconado al ministerio episcopal haría de los diáconos los colaboradores natos del obispo, con la posibilidad de desempeñar (preferentemente) tareas de ámbito supraparroquial y diocesano.

En este caso, queda por explicitar mejor la relación del diaconado (permanente) con el presbiterado. Según algunos, tanto presbíteros como diáconos se hallarían en un plano simétrico respecto a la «plenitud» del sacramento que representa el ministerio episcopal. Lo cual estaría reflejado en la praxis antigua de las ordenaciones (un diácono podía ser ordenado obispo sin pasar necesariamente por el presbiterado y un laico podía devenir presbítero sin pasar por el diaconado). Son hechos históricos a tener en cuenta a la hora de elaborar hoy día el perfil eclesiológico del diaconado. Del cual, sin embargo, no parece teológicamente justificado excluir toda función de ayuda y de cooperación con los presbíteros, especialmente con el conjunto del presbyterium. A este respecto, necesita una profundización teológica más detenida la hipótesis de un «colegio diaconal» en torno al obispo, en cuanto expresión del ordo diaconorum, semejante al presbyterium y en comunión con él. Sobre esta posibilidad no dicen prácticamente nada los textos conciliares y posconciliares. Por el contrario, en algunas propuestas teológico-pastorales contemporáneas se subraya que la perspectiva de un colegio diaconal contribuiría al afianzamiento de un perfil eclesialmente necesario, para un ministerio que lleva consigo exigencia de estabilidad (diaconado permanente).

c) Imposición de manos «non ad sacerdotium ... »

Según LG 29, los diáconos reciben la imposición de manos «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». El Vaticano II remite para ello a textos como los Statuta ecclesiae Antiqua, cuya formulación se mantuvo hasta nuestros días en el Pontifical Romano. La fórmula, sin embargo, se remonta a la Traditio Apostolica (si los II-III), donde contiene una especificación ausente de los textos conciliares («in ministerio episcopi»). Además, la interpretación del sentido preciso de la distinción resulta controvertida en la actual teología del diaconado. Detengámonos, pues, en lo que la formulación parece excluir (el «sacerdotium»). A continuación expondremos lo que parece quedar afirmado (su ordenamiento al «ministerium»).

El diaconado no es «ad sacerdotium». ¿Cómo interpretar esta exclusión? En un sentido más estricto, al «sacerdotium» ministerial se lo ha vinculado tradicionalmente con la potestad «conficiendi eucharistiam», «offerendi sacrificium in Ecclesia», o «consecrandi verum corpus et sanguinem Domini». En esta vinculación tan estrecha de sacerdocio con Eucaristía se ha fundado durante siglos la igualdad sacramental de obispos y presbíteros, en su condición de «sacerdotes», y la atribución de un origen solamente jurisdiccional a la distinción entre ambos. Y esta es la misma razón por la cual los diáconos no serían ordenados «ad sacerdotium», al no poder presidir y consagrar válidamente la Eucaristía, potestad reservada únicamente a los «sacerdotes». ¿Implica esta restricción excluir al diaconado también del «sacerdotium» en un sentido no tan estricto? El Vaticano II ha colocado, en efecto, la relación entre sacerdocio ministerial y Eucaristía en un contexto más amplio: el de una eclesiología centrada en la Eucaristía como «totius vitae christianae fons et culmen» y el de un sacerdocio ministerial, cuya relación constitutiva con la eucaristía radica en una «potestas sacra» más amplia, relacionada también con los otros «munera» ministeriales. Si se excluye totalmente al diaconado del «sacerdocio» en todos los sentidos del término, entonces se habrá de repensar la unidad del sacramento del Orden como «sacerdocio ministerial o jerárquico» (cf. LG 10b), así como el uso de categorías sacerdotales como calificación coherente y omnienglobante del sacramento. Y es aquí donde pueden constatarse diversas tendencias en los textos conciliares, en los desarrollos posteriores y en los esfuerzos por comprender teológicamente el

diaconado.

Por un lado, los textos del Vaticano II explícitamente referidos al diaconado no le aplican categorías sacerdotales, sino más bien ministeriales. En esta misma línea se sitúan las precisiones introducidas en la redacción última del CCE, al distinguir netamente, dentro del único sacramento del Orden, un grado de participación sacerdotal (episcopado y presbiterado) y un grado de servicio (diáconos), que conlleva la exclusión del término «sacerdos» aplicado a los diáconos. Por otro lado, cuando el Vaticano II habla en la perspectiva del único sacramento del Orden, parece prolongar las categorías «sacerdotales» como omnienglobantes, extendiéndolas más allá de la distinción entre «sacerdotium» y «ministerium». Así sucede en LG 10b, al sostener una diferencia esencial, no solo gradual, entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico. En la misma línea, a propósito de la espiritualidad de los distintos estados de vida en LG 41d, el concilio parece asignar a los diáconos un papel intermedio en el conjunto de los diversos ministerios (se ha de notar que en aquel momento no habían sido suprimidas aún las órdenes menores), atribuyéndoles una participación peculiar en la misión y en la gracia del Sacerdote supremo. Y el CIC de 1983, en sus c.1008-1009, integra a los diáconos dentro de los «sacri ministri», los cuales quedan capacitados, por su consagración, para apacentar el pueblo de Dios y desempeñar «pro suo quisque gradu» las funciones de enseñar, santificar y regir «in persona Christi Capitis».

Siendo así las cosas, no es extraño que en las propuestas posconciliares de comprensión teológica del diaconado se perciban las tensiones originadas por su exclusión o su inclusión en las categorías sacerdotales. Mientras el diaconado fue de hecho un paso previo para acceder al presbiterado, tales tensiones parecían soportables. En la medida en que se ha instaurado como diaconado permanente y se ha ido afianzando como realidad creciente en numerosas Iglesias, se han agudizado las tensiones teológicas y se han producido como dos líneas orientativas diferentes.

Hay tendencias que, en razón de la unidad del sacramento del Orden y en la convicción de ser fieles a los textos conciliares y posconciliares, se hacen fuertes en la unidad del sacramento, aplican al diaconado principios teológicos que serían válidos proporcionalmente para los tres grados y mantienen, con algunos matices, su comprensión y denominación conjunta como «sacerdotium ministeriale seu hierarchicum» (cf. LG 10b), lo cual estaría avalado por un uso lingüístico de antigua tradición eclesial. En esta lógica argumentativa, el diaconado es una realidad sacramental, que implica una diferencia «essentia, non gradu tantum» (c£ LG 10b) respecto al sacerdocio común de los fieles. Por ello, la afirmación de que el diaconado es «non ad sacerdotium» excluiría únicamente las potestades propias relativas a la consagración eucarística (y al sacramento de la penitencia). Pero, tanto por su integración en el único sacramento del orden, como por su relación peculiar con el ministerio eucarístico, como por el sentido «sacerdotal» amplio de los «munera» de enseñanza y de gobierno, como por su participación específica en la misión y en la gracia del Supremo Sacerdote, el diaconado habría de incluirse dentro del «sacerdocio ministerial o jerárquico», distinto del «sacerdocio común» de los fieles.

Otras tendencias, por el contrario, se hacen fuertes en la distinción de la fórmula «non ad sacerdotium, sed ad ministerium». Y, en lógica argumentativa contraria a la precedente, tienden a excluir del diaconado toda comprensión suya en conceptualidad o terminología sacerdotal. Al mismo tiempo, se valora esta distinción como un paso decisivo para superar la «sacerdotalización» del sacramento del Orden: éste constaría de tres grados, de los cuales dos (episcopado y presbiterado) pertenecerían al «sacerdotium» y uno (diaconado) sólo «ad ministerium». De esta manera se evita una comprensión teológica del diácono a imagen de un sacerdote (presbítero) cuyas competencias serían, todavía, limitadas. Igualmente, esto permite reconocerle una mayor consistencia e identidad propia en cuanto ministro de la Iglesia. Queda, no obstante, por precisar su identidad a la luz de LG 10b, pues, en cuanto realidad sacramental, el diaconado no es identificable con las funciones, servicios y ministerios radicados en el Bautismo.

d) «*..sed ad ministerium (episcopi)*»

Algunas propuestas teológico-pastorales sobre el diaconado (permanente) ven en la especificación «in ministerio episcopi» un motivo fundado para reivindicar una vinculación directa con el ministerio episcopal. El Vaticano II, aun manteniendo esta relación, difuminó la fuerza que tenía en la Traditio Apostolica,

afirmando solamente que el diaconado es «ad ministerium», es decir, un servicio para el pueblo de Dios ejercido en los ámbitos de la liturgia, de la Palabra y de la caridad, en comunión con el obispo y con su presbyterium. Juan Pablo II acentúa la dimensión de servicio al Pueblo de Dios. A la hora, sin embargo, de precisar el alcance teológico de la expresión «ad ministerium (episcopi)» y la posible integración del diaconado en el ministerio de sucesión apostólica, retornan de algún modo las divergencias ya mencionadas. Y también aquí los textos conciliares y posconciliares se muestran ambivalentes.

A la luz de LG 20 y 24a, se ha afirmado que los obispos son los sucesores de los Apóstoles, para prolongar hasta el fin de los tiempos la primera misión apostólica. Por su parte, LG 28a parece incluir también a los diáconos en la línea sucesoria que prolonga la misión de Cristo en la de los Apóstoles, la de los obispos y la del ministerio eclesiástico. El CCE define el sacramento del Orden en sus tres grados como «el sacramento del ministerio apostólico». Apoyándose en estos textos, a pesar de sus variaciones terminológicas (ministerio «eclesiástico», «apostólico»), se podría considerar el diaconado como parte integrante del ministerio de sucesión apostólica. Lo cual sería coherente con la unidad del sacramento del Orden, con su radicación última en Cristo y con la participación propia de los diáconos en la misión que recibieron de Cristo los Apóstoles y sus sucesores.

La conclusión, sin embargo, no es compartida por quienes retienen como diferencia cualitativa la distinción entre «sacerdotium» y «ministerium» y otorgan una importancia decisiva a las modificaciones últimas del CCE n.1154 (donde se restringe el término «sacerdos» a obispos y presbíteros), viendo en ellas una superación de lo dicho previamente y una referencia clave para desarrollos futuros. El ministerio apostólico se entiende como continuación de la «diaconía» de Cristo, la cual no es disociable de su «sacerdocio»: en efecto, la ofrenda sacerdotal que él hace de su vida constituye su servicio diaconal para la salvación del mundo. En este sentido, la «diaconía» o servicio caracteriza el «munus» de los pastores (obispos) del pueblo de Dios y no sería adecuado presentar a los diáconos como los herederos específicos de la dimensión diaconal del ministerio. El diaconado habría de retenerse apostólico en cuanto a su fundación, no en cuanto a su naturaleza teológica, es decir, el ministerio de sucesión apostólica habría de restringirse a los «sacerdotes» (obispos y presbíteros), mientras que los diáconos formarían parte del ministerio «eclesiástico» y habrían de considerarse, en consecuencia, colaboradores auxiliares del ministerio de sucesión apostólica, del que en rigor no constituirían parte integrante.

f) *¿Diaconado como función de mediación o «medius ordo»?*

La atribución al diaconado permanente de una función mediadora o de puente entre la jerarquía y el pueblo había aparecido ya en las intervenciones del aula conciliar y en las notas de la misma Comisión respectiva. Aunque la idea no pasó a los textos finales, de algún modo quedó reflejada en el modo de proceder seguido en LG 29: el texto habla de los diáconos al final del capítulo III, en cuanto grado inferior de la jerarquía, justo antes de abordar en el capítulo IV el tema de los laicos. El mismo procedimiento se halla en AG 16. La expresión «medius ordo» en cuanto tal, aplicada explícitamente al diaconado (permanente), se halla sólo en el motu proprio *Ad Pascendum* (1972), como traducción correspondiente de los deseos e intenciones que en el Vaticano II habían llevado a su instauración. La idea ha conocido amplia difusión en la teología contemporánea, dando lugar a distintas variaciones en el modo de presentar la función mediadora: entre clero y laicado, Iglesia y mundo, culto y vida ordinaria, tareas caritativas y eucaristía, centro y periferia de la comunidad cristiana. Merece, en cualquier caso, algunas precisiones teológicas.

Sería equivocado teológicamente identificar el diaconado en cuanto «medius ordo» con una especie de realidad (¿sacramental?) intermedia entre los bautizados y los ordenados: su pertenencia al sacramento del orden es doctrina segura. Teológicamente el diácono no es un «laico», el Vaticano II lo considera miembro de la jerarquía y el CIC lo trata como «sacer minister» o «clericus». Es cierto que al diácono le corresponde cumplir una cierta tarea de mediación; pero no sería teológicamente correcto hacer de ella el exponente de su naturaleza teológica o la expresión de su especificidad propia. Por otro lado, no puede ignorarse el riesgo de que la fijación eclesiológica del diaconado y su institucionalización pastoral como «medius ordo» terminen por sancionar y agrandar, a causa de su misma función, el foso de separación que pretendía abolir.

Estas precisiones teológicas no implican el rechazo completo de toda función mediadora por parte del diácono. La idea cuenta con apoyos en testimonios de la tradición eclesial. Y, de algún modo, queda reflejada en la ubicación eclesiológica y en el lugar que la actual legislación canónica (CIC 1983) atribuye a los diáconos entre la misión de los laicos y la de los presbíteros. Por un lado, los diáconos (permanentes) viven en medio del mundo, con un estilo de vida laical (aunque también existe la posibilidad de un diaconado permanente de los religiosos) y con unas «concesiones» que no (siempre) son reconocidas a todos los clérigos y presbíteros. Por otro lado, hay funciones en las que se integra conjuntamente a diáconos y presbíteros y en las que ambos tienen la misma precedencia respecto a los laicos. Esto no significa que los diáconos puedan ejercer por completo todas las funciones que corresponden a los presbíteros (Eucaristía, Penitencia, Unción de enfermos). No obstante, salvo en ciertos casos de excepción, a los diáconos se les aplica en principio lo que el CIC establece para los «clérigos» en general (cf. c.273ss).

4. El diaconado en una «eclesiología de comunión»

Aunque los textos del Vaticano II constituyan su fundamento, es a partir del Sínodo de 1985 cuando se ha desarrollado con más fuerza la llamada «eclesiología de comunión». Mediante esta eclesiología se precisa el significado de la Iglesia como «sacramento universal de salvación» (cf. LG 1, 9), que encuentra en la comunión del Dios trinitario la fuente y el modelo eclesial de todo dinamismo salvífico. La «diaconía» constituye su realización histórica. Se trata, ahora, de integrar en la «diaconía», que corresponde a todo el Pueblo de Dios, la configuración sacramental de la misma en el ministerio del diácono.

a) Los «manera» del diaconado: pluralidad de funciones y oscilación de prioridades

En LG 29a se enumeran las funciones diaconales, explicitándolas en el ámbito de la liturgia (donde se reconoce a los diáconos tareas de presidencia), de la Palabra y de la caridad, uniendo a esta última las tareas administrativas. AG 16f sigue un orden distinto: ministerio de la Palabra, de la moderación de las comunidades y de la caridad. Por su parte, en Sacrum Diaconatus se indican once tareas, de las cuales ocho pertenecen al ámbito litúrgico (que queda así privilegiado), si bien a veces tienen un carácter de suplencia; las tareas caritativas y sociales se ejercen en nombre de la jerarquía y se incluye también como tarea propia el favorecimiento del apostolado laical. De las facultades y tareas propias de los diáconos se ocupa con detalle el CIC, en el que resalta la posibilidad de otorgar a éstos una participación en el ejercicio de la «cura pastoralis» de la parroquia. El CCE, con referencia a los textos conciliares de LG 29, SC 35 y AG 16, prolonga la enumeración ya conocida referente a la vida litúrgica (con mención expresa de la asistencia al obispo y a los presbíteros), a la vida pastoral y a las tareas caritativo-sociales. La Ratio fundamentalis presenta el ministerio diaconal como un ejercicio de los tres «munera» a la luz específica de la «diaconía», según la enumeración del «munus docendi», del «munus sanctificandi» (con la Eucaristía como punto de partida y de llegada) y del «munus regendi» (en el cual queda integrada la dedicación caritativa, como nota preeminente del ministerio diaconal). Por su parte, el Directorium retorna la triple diaconía de LG 29, pero modificando la secuencia (Palabra, liturgia, caridad); así retiene la diaconía de la Palabra como la función principal del diácono, valora la diaconía de la liturgia como una ayuda intrínseca y orgánica al ministerio presbiteral y considera la diaconía de la caridad como un modo diferente de participar en las mismas tareas pastorales del obispo y de los presbíteros.

Las distintas funciones atribuidas al diaconado permanente en los textos conciliares y posconciliares proceden en general de la antigua tradición litúrgica, de los ritos de ordenación y de la reflexión teológica correspondiente. También se abren a las situaciones y necesidades pastorales contemporáneas, si bien aquí se nota una cierta reserva en los documentos. En general se admite como una triple «diaconía» o como un triple «munus», que sirve de estructura básica para el conjunto de las funciones diaconales. A las tareas caritativas se otorga en los documentos y en bastantes propuestas teológicas una cierta preeminencia"; no obstante, resultaría problemático considerarlas como especificidad propia del diaconado, ya que estas tareas son también responsabilidad propia de obispos y presbíteros, de cuyo ministerio son auxiliares los diáconos. Además, los testimonios de la tradición eclesial invitan a integrar conjuntamente en un todo la triplicidad de funciones. En esta perspectiva, es posible distinguir acentuaciones diferentes en la figura del ministerio diaconal. Éste se puede centrar respectivamente con

mayor intensidad en la caridad, en la liturgia o en la evangelización; puede ejercerse en un servicio directamente vinculado al obispo o preferentemente en los ámbitos parroquiales; también se puede conservar simultáneamente el diaconado permanente y el diaconado transitorio o bien tomar una opción clara en favor de una sola figura. En qué medida pueda resultar plausible y viable a largo alcance esta diversidad dependerá no sólo de la comprensión teológica del diaconado, sino también de la situación real de las diversas Iglesias locales.

b) Comunión en pluralidad de ministerios

El ejercicio concreto del diaconado en los diversos ámbitos contribuirá también a perfilar su identidad ministerial, modificando, si es necesario, un cuadro eclesial donde apenas aparezca su vinculación propia con el ministerio del obispo o donde se identifique la figura del presbítero con la totalidad de las funciones ministeriales. A esta evolución contribuirá la conciencia viva de que la Iglesia es «comunidad». Difícilmente, sin embargo, podrán solucionarse sólo por la vía práctica los interrogantes teológicos que plantea la pregunta por las «potestades» diaconales específicas. No todos retienen la cuestión como dificultad insoluble. Y, así, pueden observarse distintas propuestas de la teología contemporánea, en las que se pretende otorgar al diaconado solidez teológica, aceptación eclesial y credibilidad pastoral.

Algunos relativizan la importancia de la pregunta por las «potestades». Hacer de ella una cuestión central sería una perspectiva demasiado reduccionista, desfiguradora del verdadero sentido del ministerio ordenado. Por otra parte, la constatación ya antigua de que un laico puede ejercer las tareas desempeñadas por un diácono no ha impedido que, en la praxis eclesial, este ministerio haya sido considerado sacramental a todos los efectos. Además, tampoco para obispos y presbíteros podría urgirse hasta el extremo la exclusividad de ciertas funciones, excepto en el caso de la «potestas conficiendi eucharistiam», del sacramento de la Penitencia y de la ordenación de obispos. Otros distinguen entre lo que es o debería ser el ejercicio normal y ordinario de un conjunto de funciones atribuidas a los diáconos y lo que podría considerarse como su ejercicio extraordinario por parte de cristianos (laicos), determinado por necesidades o urgencias pastorales, incluso de carácter duradero. Alguna analogía podría establecerse con las competencias normales y ordinarias del obispo respecto a la Confirmación (que también un presbítero puede administrar) y a la ordenación presbiteral (que, según algunas bulas pontificias, parecen haber llevado a cabo también presbíteros de modo extraordinario).

Finalmente, otros cuestionan que realmente un laico no ordenado realice exactamente los mismos «ministerios», del mismo modo y con la misma eficacia salvífica que un diácono ordenado. Este ejercitaría los «ministerios» propios del ministerio ordenado a la luz específica de la «diaconía». Y, aunque aparentemente se trate de las mismas funciones que desempeña un fiel no ordenado, al ser lo decisivo no tanto el «hacer» cuanto el «ser», en la actuación diaconal se daría una presenciarización peculiar de Cristo Cabeza y Siervo, propia de la gracia sacramental, de la configuración con El y de la dimensión comunitaria y pública de unas tareas que se ejercen en nombre de la Iglesia. La perspectiva creyente y la realidad sacramental del diaconado permitirían descubrir y afirmar su peculiaridad propia, relacionada no con las funciones, sino con su naturaleza teológica y con su simbolismo representativo.

CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista de su significación teológica y de su función eclesial, el ministerio del diaconado constituye un desafío para la conciencia y la práctica de la Iglesia, especialmente por las cuestiones que plantea aún hoy día. A propósito de los diáconos, varios testimonios de la Tradición han recordado que el Señor eligió gestos de servicio humilde para expresar y hacer presente la realidad de la morphe doulou (Flp 2,7) que él asumió en orden a la misión salvífica. Concretamente, el diaconado nació como ayuda a los Apóstoles y a sus sucesores, los cuales eran retenidos ellos mismos como servidores en continuidad con Cristo. Si el diaconado ha sido reconstituido como ministerio permanente por el concilio Vaticano II, lo ha sido particularmente para responder a necesidades concretas (cfr LG 29b) o para otorgar la gracia sacramental a quienes desempeñaban ya funciones diaconales (AG 16f). Pero aún queda por cumplir la tarea de identificar más claramente estas necesidades y estas funciones en las comunidades cristianas, si bien se dispone ya de la rica experiencia de las Iglesias particulares que, después del Concilio, han

acogido en su pastoral el ministerio permanente del diaconado.

Según la conciencia actual de la Iglesia, no hay sino un solo sacramento del Orden. Retomando la enseñanza de Pío XII 1, el concilio Vaticano II afirma esta unidad y ve incluidos en ella el episcopado, el presbiterado y el diaconado. Según la decisión de Pablo VI, no son más que estos tres ministerios ordenados los que constituyen el estado clerical. Con prudencia, sin embargo, en lo que concierne al diaconado, el Concilio no habla más que de «gracia sacramental». Después del Vaticano II, Pablo VI 3 y el CCE (n.1570) enseñan que el diácono recibe, por la ordenación, el carácter del sacramento del Orden. El canon 1008 del CIC afirma que los tres ministerios ordenados son ejercidos in persona Christi Capitis. Siguiendo a LG 29, que atribuye al diácono la administración solemne del Bautismo (cf. SC 68), el c.861,1 presenta a cada uno de los tres ministros ordenados como ministros ordinarios de este sacramento; el canon 129 reconoce a todos los que han recibido el orden sagrado la potestas regiminis.

Por otra parte, la diferencia entre los ministerios sacerdotales y el ministerio diaconal también es subrayada. La afirmación conciliar según la cual el diácono o es ordenado para el sacerdocio, sino para el ministerio, ha sido recibida por los diversos documentos del magisterio posconciliar. Del modo más claro, el CCE (n.1554) distingue en el interior de una misma ordinatio el gradus participationis sacerdotalis del episcopado y del presbiterado y el gradus servitii del diaconado. En efecto, el diaconado, por su manera de participar en la única misión de Cristo, realiza sacramentalmente esta misión al modo de un servicio auxiliar. Él es «icono vivens Christi servi in Ecclesia», pero él mantiene precisamente en cuanto tal un vínculo constitutivo con el ministerio sacerdotal al que presta su ayuda (cf. LG 41). No es un servicio cualquiera el que se atribuye al diácono en la Iglesia: su servicio pertenece al sacramento del Orden en cuanto colaboración estrecha con el obispo y con los presbíteros, en la unidad de la misma actualización ministerial de la misión de Cristo. El CCE (n.1554) cita a San Ignacio de Antioquía: «que todos reverencien a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo, que es imagen del Padre, y a los presbíteros como el senado de Dios y como la asamblea de los apóstoles: sin ellos no se puede hablar de Iglesia».

En lo que respecta a la ordenación de mujeres para el diaconado, conviene notar que emergen dos indicaciones importantes de lo que ha sido expuesto hasta aquí: 1) las diaconisas de las que se hace mención en la Tradición de la Iglesia antigua -según lo que sugieren el rito de institución y las funciones ejercidas- no son pura y simplemente asimilables a los diáconos; 2) la unidad del sacramento del Orden, en la distinción clara entre los ministerios del obispo y de los presbíteros, por una parte, y el ministerio diaconal, por otra, está fuertemente subrayada por la Tradición eclesial, sobre todo en la doctrina del concilio Vaticano II y en la enseñanza posconciliar del Magisterio. A la luz de estos elementos puestos en evidencia por la investigación histórico-teológica presente, corresponderá al ministerio de discernimiento que el Señor ha establecido en su Iglesia pronunciarse con autoridad sobre la cuestión.

Más allá de todas las cuestiones que el diaconado plantea, es bueno recordar que, desde el concilio Vaticano II, la presencia activa de este ministerio en la vida de la Iglesia suscita, en memoria del ejemplo de Cristo, una conciencia más viva del valor del servicio para la vida cristiana.

**CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA
CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIALOGO INTERRELIGIOSO**

**«Jesucristo, portador del agua de la viva»
Una reflexión cristiana sobre la *New Age***

INDICE

Prefacio

1. ¿Qué tipo de reflexión?
 - 1.1. ¿Por qué ahora?
 - 1.2. En la era de las comunicaciones
 - 1.3. Contexto cultural
 - 1.4. La Nueva Era y la fe católica
 - 1.5. Un desafío positivo
2. La espiritualidad de la Nueva Era: visión general
 - 2.1. ¿Qué hay de nuevo en la Nueva Era?
 - 2.2. ¿Qué pretende ofrecer la Nueva Era?
 - 2.2.1. Encantamiento: tiene que haber un ángel
 - 2.2.2. Armonía y comprensión: buenas vibraciones
 - 2.2.3. Salud: una vida dorada
 - 2.2.4. Totalidad: un viaje mágico al misterio
 - 2.3. Principios fundamentales del pensamiento de la Nueva Era
 - 2.3.1. Una respuesta global en tiempos de crisis
 - 2.3.2. La matriz principal del pensamiento de la Nueva Era
 - 2.3.3. Temas centrales de la Nueva Era
 - 2.3.4. ¿Qué dice la Nueva Era sobre...
 - 2.3.4.1. ...la persona humana?
 - 2.3.4.2. ...Dios?
 - 2.3.4.3. ...el mundo?
 - 2.4. « ¿Habitantes del mito o de la historia? »: La Nueva Era y la cultura
 - 2.5. ¿Por qué ha crecido la Nueva Era con tanta rapidez y se ha difundido de manera tan eficaz?
 3. La Nueva Era y la Espiritualidad Cristiana
 - 3.1. La Nueva Era como espiritualidad
 - 3.2. ¿Narcisismo espiritual?
 - 3.3. El Cristo cósmico
 - 3.4. Mística cristiana y mística Nueva Era
 - 3.5. El « dios interior » y la « theosis »
 4. Nueva Era y fe Cristiana frente a frente
 5. Jesucristo ofrece el agua de la vida
 6. Indicaciones importantes
 - 6.1. Una necesidad: acompañamiento y formación sólida
 - 6.2. Iniciativas prácticas
 7. Apéndice
 - 7.1. Algunas formulaciones breves de ideas de la Nueva Era
 - 7.2. Glosario selecto
 - 7.3. Lugares clave de la Nueva Era
 8. Recursos
 - 8.1. Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica
 - 8.2. Estudios cristianos
 9. Bibliografía general
 - 9.1. Algunos libros de la Nueva Era
 - 9.2. Obras históricas, descriptivas y analíticas

PREFACIO

Este estudio se ocupa del complejo fenómeno de la Nueva Era (New Age), que influye en numerosos aspectos de la cultura contemporánea.

El estudio es un informe provisional. Es el fruto de la reflexión común del Grupo de Trabajo sobre Nuevos Movimientos Religiosos, compuesto por miembros de diferentes dicasterios de la Santa Sede: los Consejos Pontificios de la Cultura y para el Diálogo Interreligioso, que son los redactores principales de este proyecto; la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos.

Estas reflexiones van dirigidas principalmente a los encargados de la labor pastoral a fin de que puedan explicar en qué difiere el movimiento Nueva Era de la fe cristiana. El estudio invita a los lectores a tener en cuenta la sed espiritual de muchas personas de nuestro tiempo, que la espiritualidad de la Nueva Era trata de colmar. Es preciso reconocer que el atractivo que ejerce la religiosidad de la Nueva Era sobre algunos cristianos puede deberse en parte a una falta de atención seria por parte de las propias comunidades cristianas respecto a temas que, en realidad, son elementos integrantes de la síntesis católica. Tales son, por ejemplo, la importancia de la dimensión espiritual del hombre, integrada en el conjunto de su existencia, la búsqueda del sentido de la vida, la vinculación entre los seres humanos y el resto de la creación, el deseo de una transformación personal y social, y el rechazo de una visión racionalista y materialista de la humanidad.

La presente publicación subraya la importancia de comprender la Nueva Era como corriente cultural, así como la necesidad de que los católicos comprendan la auténtica doctrina y espiritualidad católicas para valorar adecuadamente los temas de la Nueva Era. Los dos primeros capítulos presentan la Nueva Era como una tendencia cultural multifacética y proponen un análisis de los fundamentos básicos de las ideas transmitidas en dicho contexto. A partir del tercer capítulo se ofrecen algunas indicaciones para el estudio de la Nueva Era, comparándola con el mensaje cristiano. Asimismo, se ofrecen también algunas sugerencias de carácter pastoral.

Quienes deseen profundizar en el estudio de la Nueva Era encontrarán referencias útiles en los apéndices. Es de esperar que esta obra proporcione un estímulo para ulteriores estudios, adaptados a los diferentes contextos culturales. Su objetivo consiste en fomentar el discernimiento de quienes buscan puntos de referencia sólidos para una vida más plena. Estamos convencidos de que en la búsqueda de muchos de nuestros contemporáneos se puede descubrir una auténtica sed de Dios. Como dijo el Papa Juan Pablo II a un grupo de obispos de Estados Unidos: « Los pastores deben preguntarse sinceramente si han prestado suficiente atención a la sed del corazón humano en busca del “agua viva” que solo puede dar Cristo nuestro Redentor (cf. Jn 3, 7-13) ». Lo mismo que él, queremos apoyarnos « en la novedad perenne del mensaje evangélico y en su capacidad para transformar y renovar a quienes lo aceptan » (AAS 864, 330).

1 ¿QUÉ TIPO DE REFLEXIÓN?

Las siguientes reflexiones tienen por objeto orientar a los encargados de la predicación del Evangelio y de la enseñanza en la Iglesia, en todos los niveles. Este documento no pretende proporcionar un conjunto exhaustivo de respuestas a las múltiples cuestiones suscitadas por la Nueva Era o por otros indicios contemporáneos de la perenne búsqueda humana de felicidad, sentido y salvación. Es una invitación a comprender la Nueva Era y a entablar un diálogo con quienes se ven influidos por sus ideas. El documento ayuda a los agentes de pastoral a comprender la espiritualidad de la Nueva Era y a responder a la misma, ilustrando los puntos donde dicha espiritualidad contrasta con la fe católica y refutando las posturas propugnadas por los pensadores de la Nueva Era en oposición a la fe cristiana. En realidad, lo que se exige a los cristianos es, ante todo y sobre todo, estar fundamentados firmemente en su fe. Sobre esta sólida base, pueden construir una vida que responda positivamente a la invitación de la primera carta de san Pedro: « Si alguien os pide explicaciones de vuestra esperanza, estad dispuestos a defenderla, pero con modestia y respeto, con buena conciencia » (1 Pt 3, 15s).

1.1. ¿Por qué ahora?

El comienzo del tercer milenio no sólo llega dos mil años después del nacimiento de Cristo, sino también en una época en que los astrólogos creen que la Era de Piscis –conocida para ellos como la era cristiana–

está tocando a su fin. Estas reflexiones se refieren a la Nueva Era, que recibe su nombre de la inminente Era astrológica de Acuario. La Nueva Era es uno de los muchos intentos de dar sentido a este momento histórico con que la cultura (especialmente la occidental) se ve bombardeada. Resulta difícil ver con claridad qué hay de compatible e incompatible respecto al mensaje cristiano. Por eso parece que es este el momento oportuno para ofrecer una valoración cristiana del pensamiento de la Nueva Era y del movimiento de la Nueva Era como conjunto.

Se ha dicho, y con razón, que en estos días muchas personas vacilan entre la certeza y la incertidumbre, especialmente en lo que se refiere a su identidad.¹ Algunos dicen que la religión cristiana es patriarcal y autoritaria, que las instituciones políticas son incapaces de mejorar el mundo y que la medicina tradicional (alopática) es sencillamente incapaz de curar eficazmente a las personas. El hecho de que lo que en otros tiempos eran elementos centrales de la sociedad se perciban actualmente como indignos de confianza o carentes de verdadera autoridad, ha creado un clima en el que las personas dirigen su mirada hacia el interior, hacia sí mismas, en busca de sentido y de fuerza. Hay también una búsqueda de instituciones alternativas que se espera puedan responder a sus necesidades más profundas. La vida caótica y desestructurada de las comunidades alternativas de los años setenta ha ido dando paso a una búsqueda de disciplina y de estructuras, que son claramente los elementos clave de los movimientos « místicos » inmensamente populares. La Nueva Era resulta atractiva sobre todo porque mucho de lo que ofrece sacia el hambre que con frecuencia las instituciones oficiales dejan insatisfecha.

Aunque gran parte de la Nueva Era es una reacción frente a la cultura contemporánea, en muchos aspectos se revela hija de esa misma cultura. El Renacimiento y la Reforma han configurado el individuo occidental moderno, que no se siente agobiado por cargas externas, como la autoridad meramente extrínseca y la tradición. Hay muchos que sienten cada vez menos la necesidad de « pertenecer » a las instituciones (pese a lo cual, la soledad sigue siendo en gran medida un azote de la vida moderna), y no se inclinan a dar a las opiniones « oficiales » mayor valor que a las suyas propias. Con este culto a la humanidad, la religión se interioriza, de manera que se va preparando el terreno para una celebración de la sacralidad del yo. Por eso la Nueva Era comparte muchos de los valores que propugnan la cultura de la empresa y el « evangelio de la prosperidad » (de los que se hablará más adelante: sección 2.4), así como la cultura del consumidor, cuyo influjo puede verse claramente en el número cada vez mayor de personas que afirman que es posible conciliar el cristianismo y la Nueva Era, aceptando lo que les parece mejor de uno y otra.² Merece la pena recordar que las desviaciones en el seno del cristianismo también han superado el teísmo tradicional, al aceptar una vuelta unilateral al Yo, lo cual favorecería esta fusión de enfoques diferentes. Lo que importa señalar es que, en ciertas prácticas de la Nueva Era, Dios queda reducido a una prolongación del progreso del individuo.

La Nueva Era atrae a personas imbuidas de los valores de la cultura moderna. La libertad, la autenticidad, la autosuficiencia y otras cosas por el estilo se consideran sagradas. Atrae a quienes tienen problemas con estructuras de tipo patriarcal. « No requiere más fe o más creencia que la necesaria para ir al cine », ³ y sin embargo pretende saciar el apetito espiritual del hombre. Pero, y aquí se halla la cuestión central, ¿qué se entiende exactamente por espiritualidad en el ambiente de la Nueva Era? La respuesta es clave para desentrañar algunas de las diferencias entre la tradición cristiana y gran parte de lo que puede llamarse Nueva Era. Algunas versiones de la Nueva Era dominan las fuerzas de la naturaleza y buscan comunicarse con otros mundos para descubrir el destino de los individuos, para ayudarles a sintonizar con la frecuencia adecuada y sacar el máximo partido de sí mismos y de sus circunstancias. En la mayor parte de los casos, resulta completamente fatalista. El cristianismo, por su parte, es una invitación a dirigir la mirada hacia el exterior, más allá, al « nuevo advenimiento » del Dios que nos llama a vivir el diálogo del amor.⁴

1.2. En la era de las comunicaciones

La revolución tecnológica de las comunicaciones en los últimos años ha provocado una situación completamente nueva. La facilidad y la velocidad con que hoy podemos comunicarnos es una de las razones por las que la Nueva Era ha atraído la atención de personas de todas las edades y ambientes. Muchos cristianos, sin embargo, no están seguros de qué es en realidad. Internet, en particular, ha

adquirido un enorme influjo, especialmente en los jóvenes, que lo consideran un medio agradable y fascinante para obtener información. Pero sobre numerosos aspectos de la religión es un vehículo superficial de desinformación: no todo lo que se presenta con la etiqueta de « cristiano » o « católico » es de fiar, ni refleja la doctrina de la Iglesia Católica. Al mismo tiempo, hay una notable expansión de las fuentes de la Nueva Era que van desde cosas serias a lo ridículo. Las personas necesitan, más aún, tienen derecho a una información fidedigna sobre las diferencias entre el cristianismo y la Nueva Era.

1.3. Contexto cultural

Cuando se examinan muchas de las tradiciones de la Nueva Era, en seguida aparece claro que, en realidad, es poco que hay de lo nuevo en la Nueva Era. El nombre parece haberse difundido a través de los rosacruces y la francmasonería, en tiempos de las revoluciones francesa y americana. Sin embargo, la realidad que denota es una variante contemporánea del esoterismo occidental, que se remonta a los grupos gnósticos surgidos en los primeros tiempos del cristianismo y que se afianzaron en época de la Reforma en Europa. Este gnosticismo se fue desarrollando junto con las nuevas visiones científicas del mundo y adquirió una justificación racional a lo largo de los siglos XVIII y XIX. Implicaba un progresivo rechazo del Dios personal y se fue centrando en otras entidades que en el cristianismo tradicional figuraban como intermediarias entre Dios y la humanidad, con adaptaciones cada vez más originales de las mismas, e incluso añadiendo otras. Una poderosa corriente de la cultura occidental moderna que ha contribuido a difundir las ideas de la Nueva Era es la aceptación general de la teoría evolucionista de Darwin. Esto, junto con una atención centrada en los poderes o fuerzas espirituales ocultas de la naturaleza, ha sido la columna vertebral de lo que hoy se conoce como teoría de la Nueva Era. En realidad, si la Nueva Era ha alcanzado un notable grado de aceptación ha sido porque la cosmovisión en que se basa ya estaba ampliamente aceptada. El terreno estaba bien preparado por el crecimiento y la difusión del relativismo, junto con una antipatía o indiferencia hacia la fe cristiana. Ha habido, además, un vivo debate acerca de si, y en qué medida, se puede calificar la Nueva Era como un fenómeno posmoderno. La existencia misma del pensamiento y la práctica de la Nueva Era, así como su vitalidad, dan testimonio del insaciable anhelo del espíritu humano en pos de la trascendencia y del sentido religioso, algo que no es sólo un fenómeno cultural contemporáneo, sino que ya se manifestaba en el mundo antiguo, tanto cristiano como pagano.

1.4. La Nueva Era y la fe católica

Aun cuando se pueda admitir que la religiosidad de la Nueva Era en cierto modo responde al legítimo anhelo espiritual de la naturaleza humana, es preciso reconocer que tales intentos se oponen a la revelación cristiana. En la cultura occidental en particular, es muy fuerte el atractivo de los enfoques « alternativos » a la espiritualidad. Por otra parte, entre los católicos mismos, incluso en casas de retiro, seminarios y centros de formación para religiosos, se han popularizado nuevas formas de afirmación psicológica del individuo. Al mismo tiempo, hay una nostalgia y una curiosidad crecientes por la sabiduría y los rituales de antaño, lo cual explica en parte el notable aumento de la popularidad del esoterismo y del gnosticismo. Muchos se sienten especialmente atraídos por lo que se conoce –correctamente o no– como « espiritualidad » celta,⁵ o por las religiones de los pueblos antiguos. Los libros y cursos sobre espiritualidad o sobre religiones antiguas u orientales son un negocio floreciente y con frecuencia reciben el apelativo de « Nueva Era » por razones de carácter comercial. Pero los vínculos con dichas religiones no siempre están claros. De hecho, con frecuencia se niegan.

Un discernimiento cristiano adecuado del pensamiento y de la práctica de la Nueva Era no puede dejar de reconocer que, como el gnosticismo de los siglos II y III, ésta representa una especie de compendio de posturas que la Iglesia ha identificado como heterodoxas. Juan Pablo II ha alertado respecto al « renacimiento de las antiguas ideas gnósticas en la forma de la llamada New Age. No debemos engañarnos pensando que ese movimiento pueda llevar a una renovación de la religión. Es solamente un nuevo modo de practicar la gnosis, es decir, esa postura del espíritu que, en nombre de un profundo conocimiento de Dios, acaba por tergiversar Su Palabra sustituyéndola por palabras que son solamente humanas. La gnosis no ha desaparecido nunca del ámbito del cristianismo, sino que ha convivido siempre con él, a veces bajo la forma de corrientes filosóficas, más a menudo con modalidades religiosas o parareligiosas,

con una decidida aunque a veces no declarada divergencia con lo que es esencialmente cristiano ».6 Un ejemplo de esto puede verse en el eneagrama, –un instrumento para el análisis caracterial según nueve tipos– que, cuando se utiliza como medio de desarrollo personal, introduce ambigüedad en la doctrina y en la vivencia de la fe cristiana.

1.5. Un desafío positivo

No debe subestimarse el atractivo de la religiosidad de la Nueva Era. Cuando falta un conocimiento profundo de los contenidos de la fe cristiana, algunos, pensando erróneamente que la religión cristiana no es capaz de inspirar una espiritualidad profunda, la buscan en otros lugares. A decir verdad, algunos dicen que la Nueva Era se está quedando anticuada y hablan ya de la « próxima » era.7 Hablan de una crisis que comenzó a manifestarse en Estados Unidos a comienzos de los años 1990, pero admiten que, especialmente fuera del mundo de habla inglesa, tal « crisis » puede llegar más tarde. Sin embargo, las librerías y las emisoras de radio, así como la multitud de grupos de auto-ayuda en numerosas ciudades y capitales occidentales, todos ellos parecen desmentir tal crisis. Parece que, al menos por el momento, la Nueva Era sigue estando bien viva como parte del actual panorama cultural.

El éxito de la Nueva Era presenta un desafío a la Iglesia. Muchos piensan que la religión cristiana ya no les ofrece –o tal vez nunca les proporcionó– algo que necesitaran realmente. La búsqueda que con frecuencia conduce a una persona a la Nueva Era es un anhelo auténtico: de una espiritualidad más profunda, de algo que les toque el corazón, de un modo de hallar sentido a un mundo confuso y a menudo alienante. Hay algo de positivo en las críticas que la Nueva Era dirige al « materialismo de la vida cotidiana, de la filosofía e incluso de la medicina y de la psiquiatría; al reduccionismo, que se niega a tener en cuenta las experiencias religiosas y sobrenaturales; a la cultura industrial de un individualismo desenfrenado, que inculca el egoísmo y se despreocupa de los demás, del futuro y del medio ambiente ».8 Los problemas que plantea la Nueva Era nacen más bien de lo que propone como respuestas alternativas a las cuestiones vitales. Si no queremos que la Iglesia sea acusada de permanecer sorda a los anhelos de los hombres, sus miembros deben hacer dos cosas: afianzarse con mayor firmeza aún en los fundamentos de su fe y escuchar el clamor, con frecuencia silencioso, del corazón de los hombres, que les lleva a alejarse de la Iglesia cuando no encuentran en ella respuestas satisfactorias. En todo ello hay también una llamada a acercarse a Jesucristo y a estar dispuestos a seguirle, ya que Él es el verdadero camino hacia la felicidad, la verdad sobre Dios y la plenitud de vida para cuantos estén dispuestos a responder a su amor.

2 LA ESPIRITUALIDAD DE LA NUEVA ERA

VISIÓN GENERAL

En muchas sociedades occidentales, y de manera creciente también en otras partes del mundo, los cristianos con frecuencia entran en contacto con diversos aspectos del fenómeno conocido como Nueva Era. Muchos de ellos sienten la necesidad de entender cómo pueden aproximarse de la mejor manera posible a algo tan seductor y, al mismo tiempo, complejo, esquivo y en ocasiones perturbador. Estas reflexiones intentan ayudar a los cristianos a hacer dos cosas:

- identificar los elementos del desarrollo de la tradición de la Nueva Era;
- señalar los elementos incompatibles con la revelación cristiana.

Ésta es una respuesta pastoral a un desafío actual. No pretende proporcionar una lista exhaustiva de los fenómenos de la Nueva Era, ya que eso requeriría un voluminoso tratado, aparte de que dicha información está disponible en otros lugares. Es esencial intentar comprender la Nueva Era correctamente para evaluarla con imparcialidad y evitar crear una caricatura de la misma. Sería insensato, además de falso, decir que todo lo relacionado con este movimiento es bueno, o que es malo todo lo que se refiere a él. No obstante, dada la visión subyacente a la religiosidad de la Nueva Era, en términos generales es difícil reconciliarla con la doctrina y la espiritualidad cristianas.

La Nueva Era no es un movimiento en el sentido en que normalmente se emplea el término « Nuevo Movimiento Religioso », ni es lo que normalmente se da a entender con los términos « culto » o « secta ». Es mucho más difuso e informal, ya que atraviesa las diversas culturas, en fenómenos tan variados como la música, el cine, seminarios, talleres, retiros, terapias, y en otros muchos acontecimientos y actividades, si bien algunos grupos religiosos o para-religiosos han incorporado conscientemente algunos elementos de la Nueva Era, e incluso algunos han sugerido que esta corriente ha sido fuente de inspiración para varias sectas religiosas y para-religiosas.⁹ Sin embargo, la Nueva Era no es un movimiento individual uniforme, sino más bien un entramado amplio de seguidores cuyo característica consiste en pensar globalmente y actuar localmente. Quienes forman parte del entramado no se conocen necesariamente unos a otros y raramente se reúnen, si es que llegan a hacerlo. Con el fin de evitar la confusión que puede surgir al usar el término « movimiento », algunos se refieren a la Nueva Era como un « ambiente » (milieu)¹⁰ o un « culto de audiencia » (audience cult).¹¹ Sin embargo, también se ha señalado que « es una corriente de pensamiento muy coherente », ¹² un desafío deliberado a la cultura moderna. Es una estructura sincretista que incorpora muchos elementos diversos y que permite compartir intereses o vínculos en grados distintos y con niveles de compromiso muy variados. Muchas tendencias, prácticas y actitudes más o menos vinculadas a la Nueva Era, en realidad son parte de una reacción más amplia, fácilmente identificable, frente a la cultura dominante, de modo que el término « movimiento » no está completamente fuera de lugar. Puede aplicarse a la Nueva Era en el mismo sentido en que se aplica a otros movimientos sociales de vasto alcance, tales como el movimiento por los derechos civiles o el movimiento por la paz. Igual que éstos, abarca un impresionante conjunto de personas vinculadas a los objetivos fundamentales del movimiento, pero sumamente diferentes por la manera en que se vinculan a él y por el modo de entender algunas cuestiones concretas.

La expresión « religión de la Nueva Era » es más controvertida, por lo que conviene evitarla, a pesar de que la Nueva Era es con frecuencia una respuesta a preguntas y necesidades religiosas, que ejerce su atracción sobre personas que tratan de descubrir o redescubrir una dimensión religiosa en su vida. Evitar el término « religión de la Nueva Era » no significa en modo alguno poner en cuestión el carácter genuino de la búsqueda de significado y del sentido de la vida por parte de esas personas. Respeta el hecho de que muchos de quienes están dentro del movimiento Nueva Era distinguen cuidadosamente entre « religión » y « espiritualidad ». Muchos han rechazado la religión organizada, porque a su juicio no ha logrado responder a sus necesidades y por ello se han dirigido a otros lugares para encontrar « espiritualidad ». Más aún, en el corazón de la Nueva Era está la creencia de que la época de las religiones particulares ha pasado, por lo que referirse a ella como a una religión sería contradecir su propia autocomprensión. No obstante, se puede situar la Nueva Era en el contexto más amplio de la religiosidad esotérica, cuyo atractivo sigue creciendo.¹³

Hay un problema implícito en el presente texto. Tratando de entender y evaluar algo que es esencialmente una exaltación de la riqueza de la experiencia humana, inevitablemente se le objetará que jamás podrá hacer justicia a un movimiento cultural cuya esencia es precisamente romper con lo que se consideran los límites restrictivos del discurso racional. En realidad, tiene por objeto invitar a los cristianos a tomar en serio la Nueva Era y, como tal, pide a quienes lo lean entrar en un diálogo crítico con quienes se aproximan al mismo mundo desde perspectivas muy diferentes.

La eficacia pastoral de la Iglesia en el tercer milenio depende en gran medida de la preparación de comunicadores eficaces del mensaje evangélico. Lo que sigue es una respuesta a las dificultades expresadas por muchos de quienes están en contacto con ese fenómeno tan complejo y escurridizo conocido como la Nueva Era. Es un intento de comprender qué es la Nueva Era y de identificar las preguntas a las que ésta pretende ofrecer respuestas y soluciones. Hay ya excelentes libros y otros materiales que analizan el fenómeno en su conjunto o que explican aspectos particulares con gran detalle. Nos referiremos a algunos de ellos en el apéndice. No obstante, no siempre realizan el necesario discernimiento a la luz de la fe cristiana. El propósito del presente texto es ayudar a los católicos a encontrar una clave para entender los principios básicos que hay tras el pensamiento de la Nueva Era, de modo que puedan valorar cristianamente los elementos de la Nueva Era que encuentren. Conviene recordar que muchas personas rechazan el término « Nueva Era » y sugieren la expresión « espiritualidad alternativa » como más correcta y menos restrictiva. También es verdad que muchos de los fenómenos

mencionados en este documento probablemente no lleven ninguna etiqueta particular, pero se presupone, en aras de la brevedad, que los lectores identificarán el fenómeno o conjunto de fenómenos que pueden estar razonablemente vinculados con el movimiento cultural general conocido habitualmente como Nueva Era.

2.1. ¿Qué hay de nuevo en la Nueva Era?

Para muchos, el término « Nueva Era » se refiere a un momento decisivo de la historia. Según los astrólogos, vivimos en la Era de Piscis, que ha estado dominada por el cristianismo y que será reemplazada por la nueva era de Acuario a comienzos del tercer milenio.¹⁴ La Era de Acuario adquiere una enorme importancia en el movimiento de la Nueva Era, en gran medida a causa del influjo de la teosofía, el espiritismo y la antroposofía, así como de sus antecedentes esotéricos. Quienes subrayan el inminente cambio del mundo expresan a menudo el deseo de dicho cambio, no tanto en el mundo mismo cuanto en nuestra cultura, en nuestro modo de relacionarnos con el mundo. Esto es especialmente manifiesto en quienes acentúan la idea de un Nuevo Paradigma de vida. Es un enfoque atractivo, puesto que en algunas de sus manifestaciones, los hombres no son espectadores pasivos, sino que desempeñan un papel activo en la transformación de la cultura y en la creación de una nueva conciencia espiritual. En otras manifestaciones, se atribuye un mayor poder a la progresión inevitable de los ciclos naturales. En cualquier caso, la Era de Acuario es una visión, no una teoría. Pero la Nueva Era es una tradición amplia, que incorpora muchas ideas sin vinculación explícita con el cambio de la Era de Piscis a la Era de Acuario. Entre ellas hay visiones moderadas, pero muy generalizadas, de un futuro en el que habrá una espiritualidad planetaria junto a las religiones individuales, instituciones políticas planetarias que complementarán las locales, entidades económicas globales más participativas y democráticas, una mayor importancia de las comunicaciones y la educación, un enfoque mixto de la salud que combinará la medicina profesional y la auto-curación, una comprensión del yo más andrógina, y formas de integrar la ciencia, la mística, la tecnología y la ecología. Una vez más, esto demuestra el profundo deseo de una existencia satisfactoria y saludable para la raza humana y para el planeta. Entre las tradiciones que confluyen en la Nueva Era pueden contarse: las antiguas prácticas ocultas de Egipto, la cábala, el gnosticismo cristiano primitivo, el sufismo, las tradiciones de los druidas, el cristianismo celta, la alquimia medieval, el hermetismo renacentista, el budismo zen, el yoga, etc.¹⁵

En esto consiste lo « nuevo » de la Nueva Era. Es un « sincretismo de elementos esotéricos y seculares ». ¹⁶ Se vincula a la percepción, ampliamente difundida, de que el tiempo está maduro para un cambio fundamental de los individuos, la sociedad y el mundo. Hay varias expresiones de la necesidad de cambio:

- de la física mecanicista de Newton a la física cuántica;
- de la exaltación de la razón de la modernidad a una valoración del sentimiento, la emoción y la experiencia (descrita a menudo como un desplazamiento del pensamiento racional del « cerebro izquierdo » al pensamiento intuitivo del « cerebro derecho »);
- de un dominio de la masculinidad y el patriarcado, a una celebración de la feminidad en los individuos y en la sociedad.

En este contexto, se usa con frecuencia el término « cambio de paradigma » (paradigm shift). A veces, claramente se presupone que tal cambio no sólo es deseable, sino inevitable. El rechazo a la modernidad, subyacente a este deseo de cambio, no es nuevo. Más bien puede describirse como « un restablecimiento o “revival” moderno de las religiones paganas con una mezcla de influjos tanto de las religiones orientales como de la psicología, la filosofía, la ciencia y la contracultura modernas, desarrolladas en los años cincuenta y sesenta ». ¹⁷ La Nueva Era no es sino un testigo de una revolución cultural, una reacción compleja frente a las ideas y valores dominantes en la cultura occidental, a pesar de lo cual su crítica idealista es, paradójicamente, típica de la cultura que critica.

Es preciso decir una palabra sobre la idea de cambio de paradigma. La popularizó Thomas Kuhn, historiador americano de la ciencia, que concibió el paradigma como « la constelación entera de creencias,

valores, técnicas, etc., compartidos por los miembros de una comunidad dada ».18 Cuando se produce un desplazamiento de un paradigma a otro, se trata de una transformación en bloque de la perspectiva más que de un desarrollo gradual: en realidad, es una revolución. Kuhn puso de relieve que los paradigmas rivales son inconmensurables y no pueden coexistir. Por eso, afirmar que un cambio de paradigma en el ámbito de la religión y de la espiritualidad es simplemente una manera nueva de formular las creencias tradicionales, constituye un error. Lo que sucede en realidad es un cambio radical de cosmovisión, que pone en entredicho no sólo el contenido, sino también la interpretación fundamental de la visión anterior. Tal vez el ejemplo más claro de todo esto, por lo que se refiere a la relación entre la Nueva Era y el cristianismo, sea la reelaboración de la vida y el significado de Jesucristo. Es imposible reconciliar estas dos visiones.19

Está claro que la ciencia y la tecnología han sido incapaces de cumplir sus promesas de antaño, por lo que los hombres se han vuelto hacia el ámbito espiritual en búsqueda de significado y de liberación. Tal como ahora la conocemos, la Nueva Era procedía de la búsqueda de algo más humano y más bello frente a la experiencia opresora y alienante de la vida en la sociedad occidental. Sus primeros exponentes, dispuestos a extender su mirada en esta búsqueda, hicieron de ella un enfoque muy ecléctico. Podría ser uno de los signos de la « vuelta a la religión », pero desde luego no es una vuelta a las doctrinas y credos cristianos ortodoxos. Los primeros símbolos de este « movimiento » que se introdujeron en la cultura occidental fueron el conocido festival de Woodstock, en el estado de Nueva York, en 1969, y el musical Hair, que expuso los principales temas de la Nueva Era en su canción emblemática « Aquarius ».20 Pero esto era tan sólo la punta de un iceberg cuyas verdaderas dimensiones se han podido percibir sólo en una época relativamente reciente. El idealismo de los años 1960 y 1970 todavía sobrevive en algunos sectores. Pero ahora ya no son los adolescentes quienes están implicados principalmente. Los vínculos con la ideología política de izquierdas se han desvanecido y las drogas psicodélicas no tienen ya la importancia de entonces. Han sucedido tantas cosas desde entonces que todo esto ya no resulta revolucionario. Las tendencias « espirituales » y « místicas » que antes se limitaban a la contracultura, hoy día forman parte arraigada de la cultura dominante y afectan a facetas tan distintas de la vida como la medicina, la ciencia, el arte y la religión. La cultura occidental está ahora imbuida de una conciencia política y ecológica más generalizada y todo este desplazamiento cultural ha ejercido un enorme impacto en los estilos de vida de las personas. Algunos han sugerido que el « movimiento » Nueva Era es precisamente ese gran cambio hacia lo que se considera « un género de vida notablemente mejor ».21

2.2. ¿Qué pretende ofrecer la Nueva Era?

2.2.1. Encantamiento: tiene que haber un ángel

Uno de los elementos más comunes de la espiritualidad de la Nueva Era es la fascinación por las manifestaciones extraordinarias y en particular por los seres paranormales. Las personas reconocidas como médiums aseguran que su personalidad es poseída por otra entidad durante el trance, un fenómeno de la Nueva Era conocido como « channeling » (canalización), en el cual el médium puede perder el control de su cuerpo y de sus facultades. Algunas personas que han sido testigos de estos acontecimientos no dudarían en admitir que las manifestaciones son efectivamente espirituales, pero no proceden de Dios, a pesar del lenguaje de amor y luz que suele usarse casi siempre... Probablemente sea más correcto referirse a ello como a una forma contemporánea de espiritismo, más que a una espiritualidad en sentido estricto. Otros amigos y consejeros del mundo del espíritu son los ángeles (que se han convertido en centro de un nuevo negocio de libros e imágenes). Cuando en la Nueva Era se habla de ángeles, se hace de manera poco sistemática, pues las distinciones en este ámbito no siempre se consideran útiles, sobre todo si son demasiado precisas, ya que « hay muchos niveles de guías, entidades, energías y seres en cada octava del universo... Están allí para que los escojas y elijas según tus propios mecanismos de atracción-repulsión ».22 Estos seres espirituales a veces son invocados de manera « no religiosa » como una ayuda para la relajación, con vistas a mejorar la toma de decisiones y el control de la propia vida personal y profesional. Otra experiencia de la Nueva Era, que aseguran poseer algunos que se autodefinen como « místicos », consiste en la fusión con algunos espíritus que enseñan a través de personas concretas. Algunos espíritus de la naturaleza son descritos como energías potentes que existen en el mundo natural y también en los « niveles interiores »: es decir, aquellos a los que se

accede mediante el uso de rituales, drogas y otras técnicas para alcanzar estados de conciencia alterados. Está claro que, al menos en teoría, la Nueva Era a menudo no reconoce ninguna autoridad espiritual más allá de la experiencia personal interior.

2.2.2. Armonía y comprensión: buenas vibraciones

Fenómenos tan diversos como el Jardín de Findhorn y Feng Shui²³ representan una diversidad de estilos que ilustran la importancia de estar en sintonía con la naturaleza y el cosmos. En la Nueva Era no existe distinción entre el bien y el mal. Las acciones humanas son fruto de la iluminación o de la ignorancia. De aquí que no podamos condenar a nadie, y que nadie tenga necesidad de perdón. Creer en la existencia del mal sólo puede crear negatividad y temor. La respuesta a la negatividad es el amor. Pero no del tipo que tiene que traducirse en acciones; es más una cuestión de actitudes de la mente. El amor es energía, una vibración de alta frecuencia; el secreto de la felicidad y de la salud consiste en sintonizar con la gran cadena del ser, de encontrar el propio puesto en ella. Los maestros y las terapias de la Nueva Era afirman ofrecer la clave para encontrar las correspondencias entre todos los elementos del universo, de modo que uno pueda modular la tonalidad de su vida y estar en armonía absoluta con los demás y con cuanto lo rodea, si bien el trasfondo teórico varía de uno a otro.²⁴

2.2.3. Salud: una vida dorada

La medicina formal (alopática) tiende en la actualidad a limitarse a curar dolencias aisladas, concretas, y no logra una visión de conjunto de la salud de la persona: esto ha provocado frecuentemente una comprensible insatisfacción. La popularidad de las terapias alternativas ha aumentado enormemente porque aseguran abarcar a la persona en su totalidad y se dedican a sanar más que a curar. Como es sabido, la sanidad holística se centra en el importante papel que desempeña la mente en la curación física. Se dice que la conexión entre los aspectos espirituales y físicos de la persona se encuentra en el sistema inmunológico o en el sistema chakra hindú. Desde la perspectiva de la Nueva Era, la enfermedad y el sufrimiento proceden de una actuación contra la naturaleza. Cuando se está en sintonía con la naturaleza, cabe esperar una vida más saludable e incluso una prosperidad material. Según algunos sanadores de la Nueva Era, en realidad no tendríamos por qué morir. El desarrollo de nuestro potencial humano nos pondrá en contacto con nuestra divinidad interior y con aquellas partes de nuestro yo alienadas o suprimidas. Esto se revela sobre todo en los Estados de Conciencia Alterados (Altered States of Consciousness, ASCs), inducidos por las drogas o por diversas técnicas de expansión de la mente, particularmente en el contexto de la « psicología transpersonal ». Se suele considerar al chamán como el especialista de los estados de conciencia alterados, como aquel que es capaz de mediar entre los reinos transpersonales de los dioses y los espíritus y el mundo de los humanos.

Hay una notable variedad de enfoques que promueven la salud holística, derivados unos de antiguas tradiciones culturales, conectados otros con las teorías psicológicas desarrolladas en Esalen durante los años 1960-1970. La publicidad relacionada con la Nueva Era cubre un amplio espectro de prácticas, tales como la acupuntura, el biofeedback, la quiropráctica, la kinesiología, la homeopatía, la iridología, el masaje y varios tipos de « bodywork » (tales como ergonomía, Feldenkrais, reflexología, Rolfing, masaje de polaridad, tacto terapéutico, etc.), la meditación y la visualización, las terapias nutricionales, sanación psíquica, varios tipos de medicina a base de hierbas, la sanación mediante cristales (cristaloterapia), metales (metaloterapia), música (musicoterapia) o colores (cromoterapia), las terapias de reencarnación y, por último los programas en doce pasos y los grupos de auto-ayuda.²⁵ Se dice que la fuente de la sanación está dentro de nosotros mismos, que la podemos alcanzar cuando estamos en contacto con nuestra energía interior o con la energía cósmica.

En cuanto la salud incluye una prolongación de la vida, la Nueva Era ofrece una fórmula oriental en términos occidentales. Originariamente, la reencarnación formaba parte del pensamiento cíclico hindú, basada en el atman o núcleo divino de la personalidad (más tarde, el concepto de jiva), que se trasladaba de cuerpo a cuerpo en un ciclo de sufrimiento (samsara), determinado por la ley del karma, vinculado al comportamiento en las vidas pasadas. La esperanza estriba en la posibilidad de nacer en un estado mejor o, definitivamente, en la liberación de la necesidad de volver a nacer. A diferencia de la mayoría de las

tradiciones budistas, lo que vaga de cuerpo en cuerpo no es un alma, sino un contínuum de conciencia. En ambas tradiciones, la vida presente está encerrada en un proceso cósmico potencialmente infinito, sin fin, que incluye incluso a los dioses. En occidente, después de Lessing, la reencarnación se ha entendido de manera mucho más optimista, como un proceso de aprendizaje y de realización individual progresiva. El espiritismo, la teosofía, la antroposofía y la Nueva Era ven la reencarnación como una participación en la evolución cósmica. Este enfoque postcristiano de la escatología se considera como la respuesta a las cuestiones no resueltas por la teodicea y prescinde del concepto de infierno. Cuando el alma se separa del cuerpo, los individuos pueden volver la mirada hacia toda su vida hasta ese instante y cuando el alma se une a su nuevo cuerpo se obtiene una visión anticipada de la siguiente fase de la vida. Uno puede acceder a sus vidas anteriores mediante los sueños y las técnicas de meditación.²⁶

2.2.4. Totalidad: un viaje mágico al misterio

Una de las preocupaciones centrales del movimiento Nueva Era es la búsqueda de « totalidad ». Invita a superar todas las formas de « dualismo », ya que dichas divisiones son un producto insalubre de un pasado menos iluminado. Las divisiones que según los promotores de la Nueva Era se deben superar, incluyen la diferencia real entre el Creador y la creación, la distinción real entre el hombre y la naturaleza o entre el espíritu y la materia, todas las cuales son consideradas erróneamente como formas de dualismo. Se da por supuesto que estas tendencias dualistas están basadas en definitiva en las raíces judeocristianas de la civilización occidental, cuando en realidad sería más acertado vincularlas al gnosticismo, y en particular al maniqueísmo. A la revolución científica y al espíritu del racionalismo moderno se los considera culpables especialmente de la tendencia a la fragmentación que considera las unidades orgánicas como mecanismos reducibles a sus componentes más pequeños, que pueden explicarse a continuación en función de estos últimos, así como de la tendencia a reducir el espíritu a la materia, de manera que la realidad espiritual –incluyendo el alma– se convierte en mero « epifenómeno » contingente de procesos esencialmente materiales. En todas estas áreas, las alternativas de la Nueva Era reciben el apelativo de « holísticas ». El holismo impregna todo el movimiento Nueva Era, desde su interés por la salud holística hasta la búsqueda de la conciencia unitiva, y desde la sensibilidad ecológica hasta la idea de un « entramado » global.

2.3. Principios fundamentales del pensamiento de la Nueva Era

2.3.1. Una respuesta global en tiempos de crisis

« Tanto la tradición cristiana como la fe laica en el progreso ilimitado de la ciencia tuvieron que hacer frente a una grave ruptura manifestada por primera vez en las revueltas estudiantiles del 1968 ». ²⁷ La sabiduría de las viejas generaciones de repente se quedó sin significado y sin respeto, mientras se desvanecía la omnipotencia de la ciencia, de manera que la Iglesia ahora « tiene que enfrentarse a una grave crisis en la transmisión de su fe a las generaciones jóvenes ». ²⁸ La pérdida generalizada de confianza en estos antiguos pilares de la conciencia y de la cohesión social ha ido acompañada por un retorno inesperado de la religiosidad cósmica, de rituales y creencias que muchos pensaban habían sido suplantados por el cristianismo. Sólo que esta perenne corriente esotérica subterránea en realidad nunca se había extinguido. En cambio, resultaba nuevo en el contexto occidental el auge de la popularidad de la religión asiática, bajo la influencia del movimiento teosófico de finales del siglo XIX que « refleja la creciente conciencia de una espiritualidad global que incorpora todas las tradiciones religiosas existentes ». ²⁹

La eterna cuestión filosófica de la unidad y la multiplicidad tiene su forma moderna y contemporánea en la tentación no sólo de superar una división indebida, sino incluso también la diferencia y la distinción reales. Su expresión más común es el holismo, ingrediente esencial de la Nueva Era y uno de los principales signos de los tiempos en el último cuarto del siglo XX. Se han invertido grandes energías en el esfuerzo por superar la división en compartimentos estancos característica de la ideología mecanicista, pero esto ha provocado el sometimiento a un entramado global que adquiere una autoridad cuasi trascendental. Sus implicaciones más obvias son el proceso de transformación consciente y el desarrollo de la ecología.³⁰ La nueva visión, meta de la transformación consciente, ha tardado en formularse y su puesta en práctica se

ve obstaculizada por formas de pensamiento más antiguas, a las que se considera atrincheradas en el statu quo. En cambio, ha tenido un enorme éxito la generalización de la ecología como fascinación por la naturaleza y resacralización de la tierra, la Madre Tierra o Gaia, gracias al celo misionero característico de los « verdes ». La raza humana como conjunto es el agente ejecutivo de la Tierra y la armonía y comprensión que se requieren para un gobierno responsable se va entendiendo de manera progresiva como un gobierno global, con una estructura ética global. Se considera que el calor de la Madre Tierra, cuya divinidad penetra toda la creación, colma el vacío entre la creación y el Padre-Dios trascendente del judaísmo y del cristianismo, eliminando la posibilidad de ser juzgado por este último.

En esta visión de un universo cerrado, que contiene a « Dios » y a otros seres espirituales junto con nosotros, se descubre un panteísmo implícito. Es éste un punto fundamental que impregna todo el pensamiento y la actuación de la Nueva Era y que condiciona de antemano cualquier otra valoración positiva de tal o cual aspecto de su espiritualidad. Como cristianos creemos, por el contrario, que « el hombre es esencialmente una criatura y como tal permanece para siempre, de tal forma que nunca será posible una absorción del yo humano en el Yo divino ».31

2.3.2. La matriz principal del pensamiento de la Nueva Era

La matriz esencial del pensamiento de la Nueva Era ha de buscarse en la tradición esotérico-teosófica que gozó de gran aceptación en los círculos intelectuales europeos de los siglos XVIII y XIX. En particular, tuvo vigencia en la francmasonería, el espiritismo, el ocultismo y la teosofía, que compartían una especie de cultura esotérica. En esta cosmovisión, el universo visible y el invisible están vinculados por una serie de correspondencias, analogías e influencias entre el microcosmos y el macrocosmos, entre los metales y los planetas, entre los planetas y las diversas partes del cuerpo humano, entre el cosmos visible y los ámbitos invisibles de la realidad. La naturaleza es un ser vivo, atravesado por una red de simpatías y antipatías, animado por una luz y un fuego secreto que los seres humanos tratan de controlar. Las personas pueden conectar con los mundos superior o inferior mediante su imaginación (órgano del alma o espíritu), o bien recurriendo a mediadores (ángeles, espíritus, demonios) o rituales.

Las personas pueden ser iniciadas en los misterios del cosmos, Dios, o el yo, por medio de un itinerario espiritual de transformación. La meta última es la gnosis, la forma superior de conocimiento, equivalente a la salvación. Implica una búsqueda de la más antigua y elevada tradición de la filosofía (lo que se llama, de modo inapropiado, *philosophia perennis*) y de la religión (teología primordial), doctrina secreta (esotérica) que es la clave de todas las tradiciones « exotéricas » accesibles a todos. Las enseñanzas esotéricas se transmiten de maestro a discípulo en un programa gradual de iniciación.

Algunos ven el esoterismo del siglo XIX como algo totalmente secularizado. La alquimia, la magia, la astrología y otros elementos del esoterismo tradicional se habían integrado completamente con aspectos de la cultura moderna, incluyendo la búsqueda de las leyes causales, el evolucionismo, la psicología y el estudio de las religiones. Alcanzó su forma más clara en las ideas de Helena Blavatsky, una médium rusa que, junto con Henry Olcott, fundó la Theosophical Society en Nueva York en 1875. Esta sociedad tenía por objeto fundir elementos de las tradiciones orientales y occidentales en una forma de espiritismo evolucionista. Tenía tres objetivos principales:

1. « Formar un núcleo de la Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de raza, credo o color ».
2. « Promover el estudio comparativo de la religión, la filosofía y la ciencia ».
3. « Investigar las leyes desconocidas de la Naturaleza y los poderes latentes del hombre ».

« El significado de estos objetivos... debería estar claro. El primer objetivo rechaza implícitamente el “fanatismo irracional” y el “sectarismo” del cristianismo tradicional tal como lo conciben los espiritistas y los teósofos... Lo que no es inmediatamente evidente en estos objetivos es que para los teósofos la “ciencia” significaba las ciencias ocultas, y la filosofía, la *occulta philosophia*. O que para ellos, las leyes de la naturaleza eran de índole oculta o psíquica y esperaban que la religión comparativa desvelase una

“tradición primordial” modelada, en último término, a partir de una philosophia perennis hermética ».32

Un componente destacado de los escritos de Madame Blavatsky era la emancipación de la mujer, lo cual implicaba un ataque contra el Dios « masculino » del judaísmo, del cristianismo y del Islam. Invitaba a volver a la diosa madre del hinduismo y a la práctica de las virtudes femeninas. Estas ideas continuaron bajo la guía de Annie Besant, que se hallaba en la vanguardia del movimiento feminista. En la actualidad, la Wicca (Véase el término en el glosario del apartado n. 7) y la « espiritualidad de las mujeres » continúan esta lucha contra el cristianismo « patriarcal ».

En su obra *The Aquarian Conspiracy*, « La conspiración del Acuario », Marilyn Ferguson dedicó un capítulo a los precursores de la Era de Acuario, aquellos que habían tejido una visión transformadora basada en la expansión de la conciencia y en la experiencia de la autotrascendencia. Dos de los mencionados son el psicólogo americano William James y el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung. James definió la religión como experiencia, no como dogma y enseñó que los seres humanos pueden cambiar sus actitudes mentales a fin de convertirse en arquitectos de su propio destino. Jung puso de relieve el carácter trascendente de la conciencia e introdujo la idea del inconsciente colectivo, una especie de depósito de símbolos y recuerdos compartidos con personas de diversas épocas y culturas diferentes. Según Wouter Hanegraaff, ambos personajes contribuyeron a la « sacralización de la psicología », que se ha convertido en un elemento fundamental del pensamiento y de la práctica de la Nueva Era. En efecto, Jung « no sólo psicologizó el esoterismo, sino que también sacralizó la psicología, llenándola de los contenidos de la especulación esotérica. El resultado fue un corpus de teorías que permite hablar de Dios cuando en realidad se quiere decir la propia psique, y hablar de la propia psique cuando en realidad se quiere decir lo divino. Si la psique es “mente”, y Dios también es “mente”, entonces hablar de una cosa significa hablar de la otra ».33 A la acusación de haber « psicologizado » el cristianismo responde que « la psicología es el mito moderno y sólo podemos entender la fe en estos términos ».34 Ciertamente, la psicología de Jung arroja luz sobre muchos aspectos de la fe cristiana, especialmente sobre la necesidad de enfrentarse a la realidad del mal. Pero sus convicciones religiosas son tan diferentes a lo largo de las diversas etapas de su vida, que la imagen de Dios que se desprende es sumamente confusa. Un elemento central de su pensamiento es el culto al sol, donde Dios es la energía vital (libido) del interior de la persona.35 Según afirmó él mismo « esta comparación no es un mero juego de palabras ».36 Este es « el dios interior » al que se refiere Jung, la divinidad esencial que creía existía en todo ser humano. El camino hasta el universo interior pasa a través del inconsciente y la correspondencia del mundo interior con el exterior reside en el inconsciente colectivo.

La tendencia a intercambiar la psicología y la espiritualidad fue retomada por el Movimiento del Potencial Humano cuando éste se desarrolló a finales de los años sesenta en el Instituto Esalen de California. La psicología transpersonal, fuertemente influida por las religiones orientales y por Jung, ofrece un camino contemplativo donde la ciencia se encuentra con la mística. El énfasis que se pone en la corporeidad, la búsqueda de métodos para expandir la conciencia y el cultivo de los mitos del inconsciente colectivo eran todos acicates para buscar al « Dios interior » dentro de uno mismo. Para realizar el propio potencial había que ir más allá del ego individual a fin de convertirse en el dios que uno es en lo más hondo de sí mismo. Esto se podía llevar a cabo escogiendo la terapia adecuada: la meditación, las experiencias parapsicológicas, el uso de drogas alucinógenas. Todos estos eran los caminos para lograr « experiencias cumbre », experiencias « místicas » de fusión con Dios y con el cosmos.

El símbolo de Acuario, tomado de la mitología astrológica, llegó a convertirse en la expresión del deseo de un mundo radicalmente nuevo. Los dos centros que constituían el centro propulsor inicial de la Nueva Era (y que siguen siéndolo hasta cierto punto) eran la Comunidad-Jardín de Findhorn, en el nordeste de Escocia, y el Centro para el Desarrollo del Potencial Humano de Esalen, en Big Sur, California, en los Estados Unidos. Sin embargo, lo que más alimenta la difusión de la Nueva Era es el desarrollo de una progresiva conciencia global y la percepción creciente de una crisis ecológica inminente.

2.3.3. Temas centrales de la Nueva Era

La Nueva Era no es una religión propiamente dicha, pero se interesa por lo que se denomina « divino ». La esencia de la Nueva Era es la libre asociación de diversas actividades, ideas y personas, a las que se podría aplicar esta denominación. No existe, en efecto, una sola articulación de doctrinas parecida a la de las grandes religiones. A pesar de ello, y a pesar de la enorme variedad que hay en la Nueva Era, existen ciertos puntos comunes:

- el cosmos se ve como un todo orgánico;
- está animado por una Energía, que también se identifica con el Alma divina o Espíritu;
- se cree en la mediación de varias entidades espirituales: los seres humanos son capaces de ascender a esferas superiores invisibles y de controlar sus propias vidas más allá de la muerte;
- se defiende la existencia de un « conocimiento perenne » que es previo y superior a todas las religiones y culturas;
- las personas siguen a maestros iluminados...

2.3.4. ¿Qué dice la Nueva Era sobre...

2.3.4.1. ...la persona humana?

La Nueva Era implica una creencia fundamental en la perfectibilidad de la persona humana mediante una amplia variedad de técnicas y terapias (en contraposición con la idea cristiana de cooperación con la gracia divina). Existe una coincidencia de fondo con la idea de Nietzsche de que el cristianismo ha impedido la manifestación plena de la humanidad genuina. En este contexto, la perfección significa alcanzar la propia realización según un orden de valores que nosotros mismos creamos y que alcanzamos por nuestras propias fuerzas: de ahí que podamos hablar de un yo auto-creador. Desde esta óptica, hay más diferencia entre los humanos tal como son ahora y como serán cuando hayan realizado su potencial, que la que existe actualmente entre los humanos y los antropoides.

Resulta útil distinguir entre el esoterismo, o búsqueda de conocimiento, y la magia, u ocultismo: esta última es un medio para obtener poder. Algunos grupos son a la vez esotéricos y ocultistas. En el centro del ocultismo hay una voluntad de poder basada en el sueño de volverse divino. Las técnicas de expansión de la mente tienen por objeto revelar a las personas su poder divino. Utilizando ese poder, preparan el camino para la Era de la Iluminación. Esta exaltación de la humanidad, cuya forma extrema es el satanismo, subvierte la correcta relación entre el Creador y la criatura. Satán se convierte en el símbolo de una rebelión contra las convenciones y las reglas, símbolo que con frecuencia adopta formas agresivas, egoístas y violentas. Algunos grupos evangélicos han manifestado su preocupación por la presencia subliminal de lo que consideran simbolismo satánico en algunas variedades de música rock, que ejercen una profunda influencia en los jóvenes. En cualquier caso, dista mucho del mensaje de paz y armonía que se encuentra en el Nuevo Testamento y con frecuencia es una de las consecuencias de la exaltación de la humanidad cuando implica la negación de un Dios trascendente.

Pero no se trata solamente de algo que afecte a los jóvenes. Los temas básicos de la cultura esotérica también están presentes en los ámbitos de la política, la educación y la legislación.³⁷ Esto se aplica especialmente a la ecología. Su fuerte acentuación del biocentrismo niega la visión antropológica de la Biblia, según la cual el hombre es el centro del mundo por ser cualitativamente superior a las demás formas de vida natural. El ecologismo desempeña hoy un papel destacado en la legislación y en la educación, a pesar de que de este modo infravalora al ser humano. La misma matriz cultural esotérica puede hallarse en la teoría ideológica subyacente a la política de control de la natalidad y los experimentos de ingeniería genética, que parecen expresar el sueño humano de re-crearse a sí mismos. Se espera lograr este sueño descifrando el código genético, alterando las reglas naturales de la sexualidad y desafiando los límites de la muerte.

En lo que podría llamarse un relato típico de la Nueva Era, las personas nacen con una chispa divina, en un sentido que recuerda el gnosticismo antiguo. Esta chispa las vincula a la unidad del Todo, por lo que son esencialmente divinas, si bien participan de la divinidad cósmica según distintos niveles de conciencia. Somos co-creadores y creamos nuestra propia realidad. Muchos autores de la Nueva Era sostienen que

somos nosotros quienes elegimos las circunstancias de nuestra vidas (incluso nuestra propia enfermedad y nuestra propia salud). En esta visión, cada individuo es considerado fuente creadora del universo. Pero necesitamos hacer un viaje para comprender plenamente dónde encajamos dentro de la unidad del cosmos. El viaje es la psicoterapia y el reconocimiento de la conciencia universal, la salvación. No existe el pecado; sólo hay conocimiento imperfecto. La identidad de cada ser humano se diluye en el ser universal y en el proceso de sucesivas encarnaciones. Los hombres están sometidos al influjo determinante de las estrellas, pero pueden abrirse a la divinidad que vive en su interior, en una búsqueda continua (mediante las técnicas apropiadas) de una armonía cada vez mayor entre el yo y la energía cósmica divina. No se necesita Revelación o Salvación alguna que lleguen a las personas desde fuera de ellas mismas, sino sencillamente experimentar la salvación escondida en el propio interior (auto-salvación), dominando las técnicas psicofísicas que conducen a la iluminación definitiva.

Algunas etapas del camino hasta la auto-redención son preparatorias (la meditación, la armonía corporal, la liberación de energías de auto-sanación). Son el punto de partida para procesos de espiritualización, perfección e iluminación que ayudan a las personas a adquirir mayor autocontrol y una concentración psíquica en la « transformación » del yo individual en « conciencia cósmica ». El destino de la persona humana es una serie de encarnaciones sucesivas del alma en cuerpos distintos. Esto se entiende no como el ciclo de samsara, en el sentido de purificación como castigo, sino como una ascensión gradual hacia el desarrollo perfecto del propio potencial.

La psicología se utiliza para explicar la expansión de la mente como experiencia « mística ». El yoga, el zen, la meditación trascendental y los ejercicios tántricos conducen a una experiencia de plenitud del yo o iluminación. Se cree que las « experiencias cumbre » (volver a vivir el propio nacimiento, viajar hasta las puertas de la muerte, el biofeedback, la danza e incluso las drogas, cualquier cosa que pueda provocar un estado de conciencia alterado) conducen a la unidad y a la iluminación. Como sólo hay una Mente, algunas personas pueden ser canales, cauces para los seres superiores. Cada parte de este único ser universal está en contacto con todas las demás partes. El enfoque clásico de la Nueva Era es la psicología transpersonal, cuyos conceptos básicos son la Mente Universal, el Yo Superior, el inconsciente colectivo y personal y el ego individual. El Ser Superior es nuestra identidad real, un puente entre Dios como Mente divina y la humanidad. El desarrollo espiritual consiste en el contacto con el Ser Superior, que supera todas las formas de dualismo entre el sujeto y el objeto, la vida y la muerte, la psique y el soma, el yo y los aspectos fragmentarios de ese mismo yo. Nuestra personalidad limitada es como una sombra o un sueño creados por el yo real. El Ser Superior contiene los recuerdos de las (re-)encarnaciones anteriores.

2.3.4.2. ...Dios?

La Nueva Era muestra una notable preferencia por las religiones orientales o precristianas, a las que se considera incontaminadas por las distorsiones judeocristianas. De aquí el gran respeto que merecen los antiguos ritos agrícolas y los cultos de fertilidad. « Gaia », la Madre Tierra, se presenta como alternativa a Dios Padre, cuya imagen se ve vinculada a una concepción patriarcal del dominio masculino sobre la mujer. Se habla de Dios, pero no se trata de un Dios personal. El Dios del que habla la Nueva Era no es ni personal ni trascendente. Tampoco es el Creador que sostiene el universo, sino una « energía impersonal », inmanente al mundo, con el cual forma una « unidad cósmica »: « Todo es uno ». Esta unidad es monista, panteísta o, más exactamente, panenteísta. Dios es el « principio vital », « el espíritu o alma del mundo », la suma total de la conciencia que existe en el mundo. En cierto sentido, todo es Dios. Su presencia es clarísima en los aspectos espirituales de la realidad, de modo que cada menteespíritu es, en cierto sentido, Dios.

La « energía divina », cuando es recibida conscientemente por los seres humanos, suele describirse como « energía crística ». También se habla de Cristo, pero con ello no se alude a Jesús de Nazaret. « Cristo » es un título aplicado a alguien que ha llegado a un estado de conciencia donde el individuo se percibe como divino y puede, por tanto, pretender ser « Maestro universal ». Jesús de Nazaret no fue el Cristo, sino sencillamente una de las muchas figuras históricas en las que se reveló esa naturaleza « crística », al igual que Buda y otros. Cada realización histórica del Cristo muestra claramente que todos los seres humanos son celestes y divinos y los conduce hacia esa realización.

El nivel más íntimo y personal (« psíquico ») en el que los seres humanos « oyen » esta « energía cósmica divina » se llama también « Espíritu Santo ».

2.3.4.3. ...el mundo?

El paso del modelo mecanicista de la física clásica al « holístico » de la moderna física atómica y subatómica, basado en la concepción de la materia como ondas o cuantos de energía en lugar de partículas, es central para el pensamiento de la Nueva Era. El universo es un océano de energía que constituye un todo único o entramado de vínculos. La energía que anima al organismo único del universo es el « espíritu ». No hay alteridad entre Dios y el mundo. El mundo mismo es divino y está sometido a un proceso evolutivo que lleva de la materia inerte a una « conciencia superior y perfecta ». El mundo es increado, eterno y autosuficiente. El futuro del mundo se basa en un dinamismo interno, necesariamente positivo, que conduce a la unidad reconciliada (divina) de todo cuanto existe. Dios y mundo, alma y cuerpo, inteligencia y sentimiento, cielo y tierra son una única e inmensa vibración de energía.

El libro de James Lovelock sobre la hipótesis Gaia afirma que « todo el ámbito de la materia viva de la tierra, desde las ballenas hasta los virus y desde los robles hasta las algas, podría considerarse como una única entidad viviente, capaz de manipular la atmósfera de la tierra para adaptarla a sus necesidades generales y dotada de facultades y poderes que superan con mucho los de sus partes constitutivas ».38 Para algunos, la hipótesis Gaia es « una extraña síntesis de individualismo y colectivismo. Parece como si la Nueva Era, tras haber arrancado a las personas de la política fragmentaria, estuviera deseando arrojarlas a la gran marmita de la mente global ». El cerebro global necesita instituciones con las cuales gobernar, en otras palabras, un gobierno mundial. « Para afrontar los problemas de hoy día, la Nueva Era sueña con una aristocracia espiritual al estilo de la República de Platón, dirigida por sociedades secretas... ».39 Acaso sea un modo exagerado de plantear la cuestión, pero hay numerosas pruebas de que el elitismo gnóstico y el gobierno global coinciden en muchos temas de la política internacional.

Todo cuanto hay en el universo está interrelacionado. En efecto, cada parte es en sí misma una imagen de la totalidad. El todo está en cada cosa y cada cosa en el todo. En la « gran cadena del ser », todos los seres están íntimamente vinculados y forman una sola familia con diferentes grados de evolución. Toda persona humana es un holograma, una imagen de la creación entera, en la cual cada cosa vibra con su propia frecuencia. Cada ser humano es una neurona del sistema nervioso central y todas las entidades individuales se hallan en relación de complementariedad unas con otras. En realidad, hay una complementariedad o androginia interna en toda la creación.40

Uno de los temas recurrentes en los escritos y en el pensamiento de la Nueva Era es el « nuevo paradigma » que ha puesto de manifiesto la ciencia contemporánea. « La ciencia nos ha permitido una visión de la totalidad y de los sistemas, nos ha dado estímulo y transformación. Estamos aprendiendo a comprender las tendencias, a reconocer los signos iniciales de un paradigma más prometedor. Creamos panoramas alternativos del futuro. Comunicamos los fallos de los viejos sistemas y forzamos nuevos contextos para resolver problemas en todas las áreas ».41 Hasta aquí, el « cambio de paradigma » es un cambio radical de perspectiva, pero nada más. La cuestión es saber si pensamiento y cambio real serán proporcionados y si puede demostrarse la eficacia que tendría una transformación interior sobre el mundo exterior. Es obligado preguntarse, aun sin expresar un juicio negativo, hasta qué punto puede considerarse científico un proceso mental que incluye afirmaciones como ésta: « La guerra es inconcebible en una sociedad de personas autónomas que han descubierto la interconexión de toda la humanidad, que no temen ideas extrañas ni culturas extranjeras, que saben que todas las revoluciones comienzan en el interior y que no se puede imponer el propio tipo de iluminación a nadie ».42 No es lógico deducir que, puesto que algo es inconcebible, no podrá suceder. Este es el tipo de razonamiento típicamente gnóstico, en el sentido de que confiere demasiado peso al conocimiento y a la conciencia. Y esto no significa negar el papel fundamental y crucial del desarrollo de la conciencia en los descubrimientos científicos y en el proceso creativo, sino sencillamente alertar contra la posibilidad de imponer sobre la realidad exterior lo que hasta el momento sólo está en la mente.

2.4. « ¿Habitantes del mito o de la historia? »:43 La Nueva Era y la cultura

« En realidad, el atractivo de la Nueva Era tiene que ver con el interés por el yo, su valor, sus capacidades y problemas, que la cultura actual fomenta. Mientras que la religiosidad tradicional, con su organización jerárquica se adapta bien a la comunidad, la espiritualidad no tradicional se adapta bien al individuo. La Nueva Era es “del” yo en la medida en que fomenta la celebración de lo que ha de ser y devenir; y es “para” el yo en la medida en que, al diferenciarse de lo establecido, está en una situación capaz de afrontar los problemas generados por las formas de vida convencionales ».44

El rechazo a la tradición en su forma patriarcal, jerárquica, tanto social como eclesial, conlleva la búsqueda de una forma alternativa de sociedad, inspirada claramente en el concepto moderno del yo. Muchos escritos de la Nueva Era defienden que no se puede hacer nada (directamente) para cambiar el mundo y en cambio se ha de hacer todo para cambiarse a sí mismo. Cambiar la conciencia individual se entiende como la manera (indirecta) de cambiar el mundo. El instrumento más importante para el cambio social es el ejemplo individual. El reconocimiento universal de tales ejemplos personales llevará paulatinamente a la transformación de la mente colectiva, transformación que será el logro más importante de nuestro tiempo. Esto forma parte, claramente, del paradigma holístico y constituye una nueva formulación de la clásico problema filosófico de la unidad y la pluralidad. También está relacionada con el planteamiento jungiano de la correspondencia y el rechazo de la causalidad. Los individuos son representaciones fragmentarias del holograma planetario; mirando al propio interior, no sólo se conoce el universo, sino que también es posible cambiarlo. Sólo que cuanto más se mira al interior, más pequeño se torna el escenario político. Es difícil saber si este planteamiento puede encajar con la retórica de la participación democrática en un nuevo orden planetario, o si por el contrario se trata de una manera inconsciente y sutil de privar de poder a las personas, dejándolas a merced de la manipulación. La actual preocupación por los problemas planetarios (los temas ecológicos, el agotamiento de los recursos naturales, el exceso de población, la diferencia económica entre norte y sur, el enorme arsenal nuclear, la inestabilidad política) ¿favorecen o impiden el compromiso con otras cuestiones políticas y sociales igualmente acuciantes? El antiguo adagio « la caridad bien entendida empieza por uno mismo » puede proporcionar un sano equilibrio a la manera de abordar dichos temas. Algunos observadores de la Nueva Era detectan un autoritarismo siniestro detrás de la aparente indiferencia respecto a la política. El mismo David Spangler señala que una de las sombras de la Nueva Era es « una capitulación sutil frente a la impotencia y la irresponsabilidad esperando que llegue la Nueva Era en vez de ser creadores activos de plenitud en la propia vida ».45

Sería ciertamente exagerado afirmar que el quietismo es general en las actitudes de la Nueva Era. Con todo, una de las principales críticas al movimiento Nueva Era es que la búsqueda individualista de la propia realización en el fondo puede actuar en contra de una sólida cultura religiosa. A este propósito, conviene destacar tres puntos:

– Cabe preguntarse si la Nueva Era posee coherencia intelectual para proporcionar una imagen completa del mundo a partir de una cosmovisión que pretende integrar la naturaleza y la realidad espiritual. La Nueva Era ve el universo occidental escindido a causa de las categorías de monoteísmo, trascendencia, alteridad y separación. Descubre un dualismo fundamental en divisiones como las que hay entre real e ideal, relativo y absoluto, finito e infinito, humano y divino, sacro y profano, pasado y presente, que remiten todas a la « conciencia infeliz » de Hegel y son responsables de una situación considerada trágica. La respuesta de la Nueva Era es la unidad mediante la fusión: pretende reconciliar alma y cuerpo, femenino y masculino, espíritu y materia, humano y divino, tierra y cosmos, trascendente e inmanente, religión y ciencia, las diferencias entre las religiones, el Yin y el Yang. Ya no hay, pues, alteridad. Lo que queda, en términos humanos, es la transpersonalidad. El mundo de la Nueva Era no es problemático: no queda nada por alcanzar. Pero la cuestión metafísica de la unidad y la pluralidad sigue sin respuesta, tal vez sin plantearse siquiera; se lamentan los efectos de la desunión y de la división, pero la respuesta es una descripción de cómo aparecerían las cosas en otra óptica.

– La Nueva Era importa fragmentariamente prácticas religiosas orientales y las reinterpreta para adaptarlas a los occidentales. Esto implica un rechazo del lenguaje del pecado y de la salvación, sustituido con el lenguaje moralmente neutro de la dependencia y la recuperación. Las referencias a las influencias extraeuropeas son a veces una mera « pseudo-orientalización » de la cultura occidental. Además, difícilmente se trata de un diálogo auténtico. En un ambiente donde las influencias grecorromanas y

judeocristianas resultan sospechosos, las orientales se utilizan precisamente porque son una alternativa a la cultura occidental. La ciencia y la medicina tradicionales son consideradas inferiores a los enfoques holísticos, e igual sucede con las estructuras patriarcales y particulares en la política y en la religión. Todas estas cosas serán obstáculos para la venida de la Era de Acuario. Una vez más, está claro que, en realidad, optar por las alternativas de la Nueva Era implica una ruptura total con la tradición de origen. Habría que preguntarse si realmente es una actitud tan madura y tan liberada como se suele pensar.

– Las tradiciones religiosas auténticas promueven la disciplina con el objetivo último de adquirir sabiduría, ecuanimidad y compasión. La Nueva Era refleja el anhelo profundo e inextinguible que hay en la sociedad de una cultura religiosa íntegra, de una visión más general e iluminadora de lo que los políticos suelen ofrecer. Pero no está claro si los beneficios de una visión basada en la permanente expansión del yo son para los individuos o para las sociedades. Los cursos de formación de la Nueva Era (lo que solía llamarse « Cursos de Formación Erhard » Erhard Seminar Trainings [EST], etc.) conjugan los valores contraculturales con la necesidad de triunfar, la satisfacción interior con el éxito externo. El curso de retiro « Espíritu de los Negocios » de Findhorn transforma la experiencia del trabajo con el fin de aumentar la productividad. Algunos adeptos de la Nueva Era se adhieren a ella no sólo para ser más auténticos y espontáneos, sino también para enriquecerse (mediante la magia, etc.). « Los cursos de formación la Nueva Era tienen también resonancias de ideas en cierto modo más humanistas que las extendidas en el mundo de los negocios, lo que hace que al hombre de negocios con mentalidad empresarial le resulten más atractivos. Las ideas tienen que ver con el lugar de trabajo, como “un entorno de aprendizaje”, que “humaniza el trabajo”, “humaniza al jefe”, donde “las personas son lo primero” o “se libera el potencial”. Tal como las presentan los formadores de la Nueva Era, es probable que atraigan a los hombres de negocios que ya han participado en otros cursos de formación de corte humanista (laico) y que quieren dar un paso más: interesados en su crecimiento personal, su felicidad y su entusiasmo y al mismo tiempo en su productividad económica ».46 Así, está claro que las personas involucradas buscan realmente sabiduría y ecuanimidad en beneficio propio, pero ¿en qué medida las actividades en que participan les capacitan para trabajar por el bien común? Aparte de la cuestión de la motivación, todos estos fenómenos deben ser juzgados por sus frutos, y la pregunta que hay que plantearse es si promueven el yo o promueven la solidaridad, no sólo con las ballenas, los árboles o personas de mentalidad similar, sino con el conjunto de la creación: incluyendo a la humanidad entera. Las peores consecuencias de toda filosofía del egoísmo, tanto si es adoptada por las instituciones como por amplios sectores sociales, son lo que el Cardenal Joseph Ratzinger define un conjunto de « estrategias para reducir el número de los que se sienten a comer a la mesa de la humanidad ».47 Este es un criterio clave con el que se debe evaluar el impacto de cualquier filosofía o teoría. El cristianismo busca siempre medir los esfuerzos humanos por su apertura al Creador y a las demás criaturas, un respeto firmemente basado en el amor.

2.5. ¿Por qué ha crecido la Nueva Era con tanta rapidez y se ha difundido de manera tan eficaz?

Por muchas objeciones y críticas que suscite, la Nueva Era es un intento de llevar calor a un mundo que muchos experimentan como desabrido y despiadado. Como reacción frente a la modernidad, opera casi siempre en el nivel de los sentimientos, instintos y emociones. La angustia ante un futuro apocalíptico de inestabilidad económica, incertidumbre política y cambios climáticos desempeña un papel importante en la búsqueda de una relación alternativa y decididamente optimista con el cosmos. Hay una búsqueda de plenitud y felicidad, con frecuencia en un nivel explícitamente espiritual. Pero es significativo que la Nueva Era haya gozado de un éxito enorme en una era que puede caracterizarse por la exaltación casi universal de la diversidad. La cultura occidental ha dado un paso más allá de la tolerancia —en el sentido de aceptar a regañadientes o soportar la idiosincrasia de personas o grupos minoritarios— a la erosión consciente del respeto a la normalidad. La normalidad se presenta como un concepto con connotaciones moralistas, vinculado necesariamente a normas absolutas. Para un número creciente de personas, las creencias o normas absolutas indican sólo la incapacidad de tolerar las ideas y convicciones de los demás. En este ambiente, se han puesto de moda los estilos de vida alternativos: ser diferente no sólo es aceptable, sino positivamente bueno.48

Es esencial tener en cuenta que las personas se relacionan con la Nueva Era de maneras muy distintas y en grados diversos. En la mayoría de los casos no se trata realmente de una « pertenencia » a un grupo o

movimiento. Tampoco hay una conciencia muy clara de los principios sobre los que se basa la Nueva Era. Aparentemente, la mayoría de la gente se siente atraída por terapias o prácticas concretas, sin conocimiento de los planteamientos de fondo que éstas conllevan; otros no son más que consumidores ocasionales de productos que llevan la etiqueta « Nueva Era ». Quienes utilizan la aromaterapia o escuchan música New Age, por ejemplo, suelen estar interesados por el efecto que tienen en su salud o bienestar. Tan sólo una minoría profundiza en estos temas y trata de entender su significado teórico (o « místico »). Lo cual encaja perfectamente con los esquemas de las sociedades de consumo en las que el ocio y el entretenimiento desempeñan un papel fundamental. El « movimiento » se ha adaptado perfectamente a las leyes del mercado y el hecho de que la Nueva Era se haya difundido tanto se debe en parte a que resulta una propuesta económica muy atractiva. La Nueva Era, al menos en algunas culturas, se presenta como una etiqueta para un producto creado, aplicando los principios de la mercadotecnia a un fenómeno religioso.⁴⁹ Siempre habrá un modo de aprovecharse de las necesidades espirituales de la gente. Como muchos otros elementos de la economía contemporánea, la Nueva Era es un fenómeno global que se mantiene unido y se alimenta gracias a la información de los medios de comunicación de masas. Se puede discutir si fueron los medios de comunicación quienes crearon este fenómeno o no; lo que está claro es que la literatura popular y las comunicaciones de masas garantizan una rápida difusión, a escala universal, de las nociones comunes defendidas por los « creyentes » y simpatizantes. Sin embargo, no es posible saber si esta difusión tan rápida de las ideas obedece al azar o bien a un proyecto deliberado, ya que se trata de comunidades muy poco rígidas. Al igual que sucede en las « cibercomunidades » creadas por Internet, éste es un ámbito en el que las relaciones entre las personas pueden ser o muy impersonales o interpersonales sólo en un sentido muy selectivo.

La Nueva Era se ha hecho sumamente popular como un vago conjunto de creencias, terapias y prácticas, elegidas y combinadas con frecuencia según el propio gusto, independientemente de las incompatibilidades o incongruencias que implique. Por lo demás, es lo que cabe esperar de una cosmovisión conscientemente basada en el pensamiento intuitivo del « lado derecho del cerebro ». Precisamente por eso es tan importante descubrir y reconocer las características fundamentales de las ideas de la Nueva Era. Lo que ésta ofrece suele describirse sencillamente como algo « espiritual », más que como perteneciente a una religión concreta. Sin embargo, los vínculos con algunas religiones orientales concretas son mucho más estrechos de lo que imaginan algunos « consumidores ». Naturalmente, esto es importante para los grupos de « oración » en los que uno decide integrarse, pero es también un problema real en la gestión de un número creciente de empresas, a cuyos empleados se les exige hacer meditación y adoptar técnicas de expansión mental como parte de la vida laboral.⁵⁰

Valdría la pena añadir aún unas breves palabras sobre la promoción organizada de la Nueva Era como ideología, pero se trata de un asunto sumamente complejo. Frente a la Nueva Era, algunos grupos han reaccionado con acusaciones generalizadas de « conspiración ». Se les suele responder que estamos asistiendo a un cambio cultural espontáneo cuya trayectoria está en gran parte determinada por influjos que escapan al control humano. No obstante, basta señalar que la Nueva Era comparte con un buen número de grupos internacionalmente influyentes el objetivo de sustituir o trascender las religiones particulares para dejar espacio a una religión universal que unifique a la humanidad. Estrechamente relacionado con esto, hay un esfuerzo concertado por parte de muchas instituciones para inventar una Ética Global, un esquema ético que reflejaría la naturaleza global de la cultura, la economía y la política contemporáneas. Aún más, la politización de las cuestiones ecológicas influye en todo el tema de la hipótesis Gaia o culto de la madre tierra.

3 LA NUEVA ERA Y LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

3.1. La Nueva Era como espiritualidad

Los promotores de la Nueva Era la definen como una « nueva espiritualidad ». Parece irónico llamarla « nueva » cuando tantas ideas están tomadas de las religiones y culturas antiguas. Lo realmente nuevo en la Nueva Era es la búsqueda consciente de una alternativa a la cultura occidental y a sus raíces religiosas judeocristianas. « Espiritualidad », en este sentido, indica la experiencia interior de armonía y unidad con la

totalidad de la realidad, que sana los sentimientos de imperfección y finitud de toda persona humana. Las personas descubren su profunda conexión con la fuerza o energía universal sagrada que constituye el núcleo de toda vida. Cuando han llevado a cabo este descubrimiento, pueden emprender el camino hacia la perfección que les permitirá ordenar sus vidas y su relación con el mundo, y ocupar su propio puesto en el proceso universal del devenir y en la Nueva Génesis de un mundo en constante evolución. El resultado es una mística cósmica⁵¹ basada en la toma de conciencia de un universo rebosante de energías dinámicas. Así, la energía cósmica, la vibración, la luz, dios, el amor –incluso el Ser supremo– todo se refiere a la misma y única realidad, la fuente primaria presente en todo ser.

Esta espiritualidad consta de dos elementos distintos: uno metafísico, otro psicológico. El componente metafísico procede de las raíces esotéricas y teosóficas de la Nueva Era y es básicamente una forma nueva de gnosis. El acceso a lo divino se produce por medio del conocimiento de los misterios escondidos, en la búsqueda individual de « lo real que hay detrás de lo que es sólo aparente, el origen más allá del tiempo, lo trascendente más allá de lo meramente fugaz, la tradición primordial detrás de la tradición meramente efímera, lo otro detrás del yo, la divinidad cósmica detrás del individuo encarnado ». La espiritualidad esotérica « es una investigación del Ser más allá de la separación de los seres, una especie de nostalgia de la unidad perdida ».⁵²

« Puede verse aquí la matriz gnóstica de la espiritualidad esotérica. Ésta es palpable cuando los hijos de Acuario buscan la Unidad Transcendente de las religiones. Tienden a escoger de las religiones históricas sólo el núcleo esotérico, del cual pretenden ser guardianes. En cierto modo niegan la historia y no aceptan que la espiritualidad pueda tener sus raíces en el tiempo o en ninguna institución. Jesús de Nazaret no es Dios, sino una de las muchas manifestaciones del Cristo cósmico y universal ».⁵³

El componente psicológico de este tipo de espiritualidad procede del encuentro entre la cultura esotérica y la psicología (cf. 2.3.2). La Nueva Era se convierte así en una experiencia de transformación psico-espiritual personal, que se contempla como algo análogo a la experiencia religiosa, después de una crisis personal o una larga búsqueda espiritual. Para otros procede del uso de la meditación o de algún tipo de terapia, o de experiencias paranormales que alteran los estados de conciencia y proporcionan una penetración en la unidad de la realidad.⁵⁴

3.2. ¿Narcisismo espiritual?

Diversos autores ven la espiritualidad de la Nueva Era como una especie de narcisismo espiritual o pseudo-misticismo. Es interesante notar que esta crítica ha sido formulada incluso por David Spangler, un importante exponente de la Nueva Era, que en sus últimas obras se distanció de los aspectos más esotéricos de esta corriente de pensamiento.

Spangler escribió que en las formas más populares de la Nueva Era « los individuos y los grupos viven sus propias fantasías de aventura y poder, generalmente de forma ocultista o milenarista... La característica principal de este nivel es la adhesión a un mundo privado de satisfacción del ego y el consecuente alejamiento (aunque no siempre sea evidente) del mundo. En este nivel, la Nueva Era se ha visto poblada por seres extraños y exóticos, maestros, adeptos, extraterrestres. Es un lugar de poderes psíquicos y misterios ocultos, de conspiraciones y enseñanzas escondidas ».⁵⁵

En una obra posterior, David Spangler enumera lo que considera elementos negativos o « sombras » de la Nueva Era: « alienación del pasado en nombre del futuro; adhesión a la novedad por la novedad...; indiscriminación y falta de discernimiento en nombre de la totalidad y de la comunión, de donde la incapacidad para entender o respetar el papel de los límites...; confusión de los fenómenos psíquicos con la sabiduría, de la “canalización” (cfr. Glosario) con la espiritualidad, de la perspectiva de la Nueva Era con la verdad última ».⁵⁶ Pero, al cabo, Spangler está convencido de que el narcisismo egoísta e irracional se limita solamente a unos pocos miembros. Los aspectos positivos que subraya son la función de la Nueva Era como imagen del cambio y como encarnación de lo sagrado, movimiento en el que la mayoría de las personas son « grandes buscadores de la verdad », que trabajan en beneficio de la vida y del crecimiento interior.

David Toolan, un jesuita americano que pasó varios años en el ambiente de la Nueva Era, analiza el aspecto comercial de muchos productos y terapias que llevan la etiqueta Nueva Era (New Age). Observa que los seguidores de la Nueva Era han descubierto la vida interior y se sienten fascinados por la perspectiva de ser responsables del mundo, pero que también se dejan vencer fácilmente por una tendencia al individualismo y a enfocarlo todo como objeto de consumo. En este sentido, aunque no sea cristiana, la espiritualidad de la Nueva Era tampoco es budista, por cuanto no implica la negación de sí mismo. El sueño de una unión mística parece conducir, en la práctica, a una unión meramente virtual que, al cabo, deja a las personas aún más solas e insatisfechas.

3.3. El Cristo cósmico

En los días primeros del cristianismo, los creyentes en Jesucristo se vieron forzados a hacer frente a las religiones gnósticas. No las ignoraron, sino que aceptaron el reto positivamente y aplicaron a Cristo mismo los términos utilizados para con las divinidades cósmicas. El ejemplo más claro es el famoso himno a Cristo en la carta de san Pablo a los cristianos de Colosas:

« Él [Cristo] es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque por medio de él fueron creadas todas las cosas: celestes y terrestres, visibles e invisibles, Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades; todo fue creado por él y para él. Él es anterior a todo, y todo se mantiene en él. Él es también cabeza del cuerpo: de la Iglesia. Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, y así es el primero en todo. Porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud. Y por él quiso reconciliar consigo todos los seres: los del cielo y los de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz » (Col 1, 15-20).

Aquellos primeros cristianos no esperaban la llegada de ninguna edad nueva cósmica. Lo que celebraban con este himno era que la Plenitud de todas las cosas había comenzado en Cristo. « En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué « cumplimiento » es mayor que éste? ¿Qué otro « cumplimiento » sería posible? ».57 La creencia gnóstica en fuerzas cósmicas y en una especie de oscuro destino elimina la posibilidad de una relación con el Dios personal revelado en Cristo. Para los cristianos, el verdadero Cristo cósmico es el que está presente activamente en los diversos miembros de su cuerpo, que es la Iglesia. No dirigen su mirada a fuerzas cósmicas impersonales, sino al amor afectuoso de un Dios personal. Para ellos el bio-centrismo cósmico tiene que ser transferido a un conjunto de relaciones sociales (en la Iglesia). Y no se encierran en un esquema cíclico de acontecimientos cósmicos, sino que se centran en el Jesús histórico, especialmente en su crucifixión y en su resurrección. En la Carta a los Colosenses y en el Nuevo Testamento hallamos una doctrina de Dios distinta de la que está implícita en el pensamiento de la Nueva Era: la concepción cristiana de Dios es la de una Trinidad de Personas que ha creado la raza humana deseando compartir la comunión de la vida trinitaria con las personas creadas. Entendido adecuadamente, esto significa que la auténtica espiritualidad no consiste tanto en nuestra búsqueda de Dios, sino en que Dios nos busca a nosotros.

En los círculos de la Nueva Era se ha hecho popular otra visión, completamente distinta, del significado cósmico de Cristo. « El Cristo Cósmico es el modelo divino que se conecta en la persona de Jesucristo (pero no se limita en modo alguno a tal persona). El modelo divino de conectividad se hizo carne y acampó entre nosotros (Jn 1, 14)... El Cristo Cósmico es el guía de un nuevo éxodo de la servidumbre y de las ideas pesimistas de un universo mecanicista, newtoniano, lleno de competitividad, ganadores y perdedores, dualismos, antropocentrismo, y del aburrimiento que sobreviene cuando nuestro maravilloso universo se describe como una máquina privada de misterio y misticismo. El Cristo Cósmico es local e histórico, indudablemente íntimo a la historia humana. El Cristo Cósmico podría vivir en la casa de al lado

o incluso en el interior más profundo y auténtico del propio yo ».58 Aunque posiblemente no todos los que están relacionados con la Nueva Era estén de acuerdo con esta afirmación, sin embargo da en el clavo y muestra con absoluta claridad dónde estriban las diferencias entre estas dos visiones de Cristo. Para la Nueva Era, el Cristo Cósmico aparece como un modelo que puede repetirse en muchas personas, lugares o épocas. Es el portador de un enorme cambio de paradigma. Es, en definitiva, un potencial dentro de nosotros.

Según la doctrina cristiana, Jesucristo no es un simple modelo. Es una persona divina cuya figura humano-divina revela el misterio del amor del Padre hacia cada persona a lo largo de la historia (Jn 3, 16). Vive en nosotros porque comparte su vida con nosotros, pero ésta ni se nos impone ni es automática. Todos los seres humanos están invitados a compartir su vida, a vivir « en Cristo ».

3.4. Mística cristiana y mística Nueva Era

Para los cristianos, la vida espiritual consiste en una relación con Dios que se va haciendo cada vez más profunda con la ayuda de la gracia, en un proceso que ilumina también la relación con nuestros hermanos. La espiritualidad, para la Nueva Era, significa experimentar estados de conciencia dominados por un sentido de armonía y fusión con el Todo. Así, « mística » no se refiere a un encuentro con el Dios trascendente en la plenitud del amor, sino a la experiencia provocada por un volverse sobre sí mismo, un sentimiento exaltante de estar en comunión con el universo, de dejar que la propia individualidad se hunda en el gran océano del Ser.⁵⁹

Esta distinción fundamental es evidente en todos los niveles de comparación entre la mística cristiana y la mística de la Nueva Era. El método de purificación de la Nueva Era se basa en la conciencia del malestar o de la alienación, que ha de ser vencido mediante la inmersión en el Todo. Para convertirse, una persona necesita hacer uso de técnicas que conducen a la experiencia de la iluminación. Esto transforma la conciencia de la persona y la abre al contacto con la divinidad, que se entiende como la esencia más profunda de la realidad.

Las técnicas y métodos que se ofrecen en este sistema religioso imanentista, que carece del concepto de Dios como persona, proceden « desde abajo ». Aunque implican un descenso hasta las profundidades del propio corazón o de la propia alma, constituyen una empresa esencialmente humana por parte de la persona que busca elevarse hasta la divinidad mediante sus esfuerzos. Con frecuencia es un « ascenso » del nivel de conciencia hasta lo que se entiende como una percepción liberadora del « dios interior ». No todos tienen acceso a tales técnicas, cuyos beneficios quedan restringidos a una « aristocracia » espiritual privilegiada.

Por el contrario, el elemento esencial de la fe cristiana es que Dios se abaja hacia sus criaturas, particularmente a los más humildes, a los más débiles y menos agraciados según los criterios del « mundo ». Hay algunas técnicas espirituales que conviene aprender, pero Dios es capaz de soslayarlas e incluso de prescindir de ellas. Para un cristiano « su modo de acercarse a Dios no se fundamenta en una técnica, en el sentido estricto de la palabra. Eso iría en contra del espíritu de infancia exigido por el Evangelio. La auténtica mística cristiana nada tiene que ver con la técnica: es siempre un don de Dios, cuyo beneficiario se siente indigno ».60

Para los cristianos, la conversión consiste en volverse al Padre, por medio del Hijo, dóciles al poder del Espíritu Santo. Cuanto más se avanza en la relación con Dios —que es siempre y en todos los casos un don gratuito—, más aguda es la necesidad de convertirse del pecado, de la miopía espiritual y de la autocomplacencia, cosas todas que impiden un abandono confiado de sí en Dios y una apertura a los demás.

Todas las técnicas de meditación necesitan purificarse de la presunción y de la ostentación. La oración cristiana no es un ejercicio de contemplación de sí mismo, quietud y vaciamiento de sí, sino un diálogo de amor, que « implica una actitud de conversión, un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios ».61 Conduce a un sometimiento cada vez más completo a la voluntad de Dios, mediante el cual se nos invita a

una solidaridad profunda y auténtica con nuestros hermanos y hermanas.⁶²

3.5. El « dios interior » y la « theosis »

Este es un punto de contraste entre la Nueva Era y el cristianismo. En la literatura New Age abunda la convicción de que no existe un ser divino « ahí afuera » o que sea de alguna manera distinto del resto de la realidad. Desde Jung en adelante, ha habido toda una corriente que profesaba una creencia en « el dios interior ». Desde la perspectiva de la Nueva Era, nuestro problema consiste en la incapacidad de reconocer nuestra propia divinidad, una incapacidad que puede superarse con ayuda de un guía y usando toda una serie de técnicas para liberar nuestro potencial (divino) escondido. La idea fundamental es que « Dios » se encuentra en el fondo de nuestro interior. Somos dioses y descubrimos el poder ilimitado que hay dentro de nosotros despojándonos de las capas de inautenticidad.⁶³ Cuanto más se reconoce este potencial, más se realiza. En este sentido la Nueva Era tiene su propia idea de la theosis: transformarnos en dioses o, más exactamente, reconocer y aceptar que somos divinos. Algunos dicen que estamos viviendo en « una época en que nuestra comprensión de Dios tiene que ser interiorizada: de un Dios omnipotente y externo a un Dios, fuerza dinámica y creativa que se halla en el centro mismo de todo ser: Dios como Espíritu.⁶⁴

En el Prefacio al Libro V de *Adversus Haereses*, san Ireneo se refiere a « Jesucristo, que, por medio de su amor trascendente, se convirtió en lo que somos, para poder llevarnos a ser lo que él mismo es ». Aquí la theosis, el modo cristiano de entender la divinización, no se realiza solamente en virtud de nuestros esfuerzos, sino con el auxilio de la gracia de Dios, que actúa en y por medio de nosotros. Naturalmente, esto implica una conciencia inicial de nuestra imperfección, incluso de nuestra condición pecadora, todo lo contrario de la exaltación del yo. Además, se despliega como una introducción a la vida de la Trinidad, un caso perfecto de distinción en el corazón mismo de la unidad: sinergia y no fusión. Todo esto acontece como resultado de un encuentro personal, del ofrecimiento de un nuevo género de vida. La vida en Cristo no es algo tan personal y privado que quede restringido al ámbito de la conciencia. Ni es tampoco un nivel nuevo de conciencia. Implica una transformación de nuestro cuerpo y nuestra alma mediante la participación en la vida sacramental de la Iglesia.

4 NUEVA ERA Y FE CRISTIANA FRENTE A FRENTE

Resulta difícil separar los elementos individuales de la religiosidad de la Nueva Era, por inocentes que puedan parecer, de la estructura general que penetra todo el mundo conceptual del movimiento Nueva Era. La naturaleza gnóstica de este movimiento exige que se lo juzgue en su totalidad. Desde el punto de vista de la fe cristiana, no es posible aislar algunos elementos de la religiosidad de la Nueva Era como aceptables por parte de los cristianos y rechazar otros. Puesto que el movimiento de la Nueva Era insiste tanto en la comunicación con la naturaleza, en el conocimiento cósmico de un bien universal –negando así los contenidos revelados de la fe cristiana–, no puede ser considerado como algo positivo o inocuo. En un ambiente cultural marcado por el relativismo religioso, es necesario alertar contra los intentos de situar la religiosidad de la Nueva Era al mismo nivel que la fe cristiana, haciendo que la diferencia entre fe y creencia parezca relativa y creando mayor confusión entre los desprevenidos. En este sentido, resulta útil a exhortación de San Pablo: « avisar a algunos que no enseñen doctrinas extrañas, ni se dediquen a fábulas y genealogías interminables, que son más a propósito para promover disputas que para realizar el plan de Dios, fundado en la fe » (1 Tim 1, 3-4). Algunas prácticas llevan erróneamente el marchamo Nueva Era, simplemente como estrategia de mercado para venderse mejor, sin que estén realmente asociadas a su cosmovisión. Lo cual únicamente crea mayor confusión. Es por ello necesario identificar con precisión los elementos que pertenecen al movimiento Nueva Era, que no pueden ser aceptados por quienes son fieles a Cristo y a su Iglesia.

Las siguientes preguntas pueden ser el modo más simple para evaluar algunos de los elementos centrales del pensamiento y de la práctica de la Nueva Era desde una perspectiva cristiana. El término Nueva Era se refiere a las ideas que circulan acerca de Dios, el hombre y el mundo, las personas con quienes pueden dialogar los cristianos en torno a temas religiosos, el material publicitario para grupos de meditación, terapias y demás, las declaraciones explícitas sobre la religión, etcétera. Algunas de estas preguntas

aplicadas a personas e ideas que no lleven explícitamente la etiqueta Nueva Era pondrían de manifiesto otros vínculos, implícitos o inconscientes, con todo el ambiente Nueva Era.

- ¿Dios es un ser con quien mantenemos una relación, algo que se puede utilizar, o una fuerza que hay que dominar?

El concepto de Dios propio de la Nueva Era es un tanto vago, mientras que el concepto cristiano es muy claro. El Dios de la Nueva Era es una energía impersonal, en realidad una extensión o componente particular del cosmos; Dios en este sentido es la fuerza vital o alma del mundo. La divinidad se encuentra en cada ser, en una gradación que va « desde el cristal inferior del mundo mineral hasta e incluso más allá del mismo Dios Galáctico, del cual no podemos decir absolutamente nada, salvo que no es un hombre, sino una Gran Conciencia ».65 En algunos escritos « clásicos » de la Nueva Era, está claro que los seres humanos deben considerarse a sí mismos como dioses, lo cual se desarrolla en unas personas más plenamente que en otras. Ya no hay que buscar a Dios más allá del mundo, sino en lo hondo de mí yo.66 Incluso cuando « Dios » es algo exterior a mí, está ahí para ser manipulado.

Esto es muy diferente de la concepción cristiana de Dios, Creador del cielo y de la tierra y fuente de toda vida personal. Dios es en sí mismo personal, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y ha creado el universo a fin de compartir la comunión de su vida con las personas creadas. « Dios, que “habita una luz inaccesible”, quiere comunicar su propia vida divina a los hombres libremente creados por él, para hacer de ellos, en su Hijo único, hijos adoptivos. Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por sus propias fuerzas ».67 Dios no se identifica con el principio vital entendido como el « Espíritu » o « energía básica » del cosmos, sino que es ese amor, absolutamente diferente del mundo, que está sin embargo presente en todo y conduce a los seres humanos a la salvación.

- ¿Hay un único Jesucristo o existen miles de Cristos?

En la literatura de la Nueva Era Cristo es presentado con frecuencia como un sabio, un iniciado o un avatar entre muchos, mientras que en la tradición cristiana es el Hijo de Dios. He aquí algunos puntos comunes de los enfoques New Age:

- El Jesús histórico, personal e individual, es distinto del Cristo universal, eterno, impersonal;
- Jesús no es considerado el único Cristo;
- La muerte de Jesús en la Cruz, o bien se niega, o bien se reinterpreta para excluir la idea de que pudiera haber sufrido como Cristo;
- Los documentos extrabíblicos (como los evangelios neo gnósticos) son considerados fuentes auténticas para el conocimiento de aspectos de la vida de Cristo que no se hallan en el canon de la Escritura. Otras revelaciones en torno a Cristo, proporcionadas por entidades, guías espirituales y maestros venerables o incluso por las Crónicas Akasha, son básicas para la cristología de la Nueva Era;
- Se aplica un tipo de exégesis esotérica a los textos bíblicos para purificar al cristianismo de la religión formal que impide el acceso a su esencia esotérica.68

En la tradición cristiana Jesucristo es el Jesús de Nazaret del que hablan los Evangelios, el hijo de María y Unigénito de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre, revelación plena de la Verdad divina, único Salvador del mundo: « por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las Escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre ».69

- El ser humano: ¿existe un único ser universal o hay muchos individuos?

« El objetivo de las técnicas de la Nueva Era es reproducir los estados místicos a voluntad, como si fueran un asunto de material de laboratorio. El renacer, el biofeedback, el aislamiento sensorial, los mantras, el ayuno, la privación de sueño y la meditación trascendental, son intentos para controlar esos estados y experimentarlos continuamente ».70 Todas estas prácticas crean una atmósfera de debilidad (y vulnerabilidad) psíquica. Cuando el objeto del ejercicio consiste en reinventarnos a nosotros mismos, se plantea realmente la pregunta acerca de quién soy « yo ». El « Dios interior » y la unión holística con todo el cosmos subrayan esta pregunta. Las personalidades individuales aisladas serían patológicas para la Nueva Era (según su particular psicología transpersonal). Pero « el verdadero peligro es el paradigma holístico. La Nueva Era es un pensamiento basado sobre una unidad totalitaria y precisamente por eso es un peligro... ».71 Con un tono más suave: « Somos auténticos cuando nos “hacemos cargo” de nosotros mismos, cuando nuestra opción y nuestras reacciones fluyen espontáneamente de nuestras necesidades más profundas, cuando nuestro comportamiento y nuestros sentimientos manifiestos reflejan nuestra plenitud personal ».72 El Movimiento por el Potencial Humano es el ejemplo más claro de la convicción de que los seres humanos son divinos, o contienen una chispa divina dentro de sí mismos.

El enfoque cristiano procede de las enseñanzas de la Escritura respecto a la naturaleza humana. Hombres y mujeres han sido creados a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 27) y Dios los trata con gran consideración, para sorpresa del salmista (cf. Ps 8). La persona humana es un misterio plenamente revelado sólo en Jesucristo (cf. GS 22), y de hecho se hace auténtica y adecuadamente humana en su relación con Cristo por medio del don del Espíritu.73 Esto está muy lejos de la caricatura del antropocentrismo atribuido al Cristianismo y rechazado por muchos autores y seguidores de la Nueva Era.

- ¿Nos salvamos a nosotros mismos o la salvación es un don gratuito de Dios?

La clave estriba en descubrir qué o quién creemos que nos salva. ¿Nos salvamos a nosotros mismos por nuestras propias acciones, como suele ser el caso en las explicaciones de la Nueva Era, o nos salva el amor de Dios? Las palabras claves son realización de uno mismo, plenitud del yo y auto-redención. La Nueva Era es esencialmente pelagiana en su manera de entender la naturaleza humana.74

Para los cristianos, la salvación depende de la participación en la pasión, muerte y resurrección de Cristo, y de una relación personal directa con Dios, más que de una técnica cualquiera. La condición humana, afectada como está por el pecado original y por el pecado personal, sólo puede ser rectificada por la acción de Dios: el pecado es una ofensa contra Dios, y sólo Dios puede reconciliarnos consigo. En el plan salvífico divino, los seres humanos han sido salvados por Jesucristo, quien, como Dios y hombre, es el único mediador de la redención. En el cristianismo, la salvación no es una experiencia del yo, una inmersión meditativa e intuitiva dentro de uno mismo, sino mucho más: el perdón del pecado, el ser levantado desde las profundas ambivalencias del propio ser, el apaciguamiento de la naturaleza mediante el don de la comunión con un Dios amoroso. El camino hacia la salvación no se halla sencillamente en una transformación autoprovocada de la conciencia, sino en la liberación del pecado y de sus consecuencias, que conduce a luchar contra el pecado que hay en nosotros mismos y en la sociedad que nos rodea. Esto nos conduce necesariamente hacia una solidaridad amorosa con nuestros hermanos necesitados.

- ¿Inventamos la verdad o la abrazamos?

La verdad para la Nueva Era tiene que ver con buenas vibraciones, correspondencias cósmicas, armonía y éxtasis, experiencias placenteras en general. Se trata de encontrar la propia verdad en función del bienestar. La valoración de la religión y de las cuestiones éticas obviamente está relacionada con las propias sensaciones y experiencias.

En la doctrina cristiana, Jesucristo se presenta como « el Camino, la Verdad y la Vida » (Jn 14, 6). A sus seguidores se les pide que abran su vida entera a él y a sus valores, en otras palabras, a un conjunto objetivo de exigencias que forman parte de una realidad objetiva asequible en definitiva por todos.

- La oración y la meditación: ¿hablamos con nosotros o con Dios?

La tendencia a confundir la psicología y la espiritualidad aconseja recalcar que muchas de las técnicas de meditación ahora en uso no son oración. A menudo son una buena preparación para la oración, y nada más, aun cuando conduzcan a un estado de placidez mental o de bienestar corporal. Las experiencias que se obtienen son realmente intensas, pero quedarse en ese plano es quedarse solo, sin estar todavía en presencia del Otro. Alcanzar el silencio puede enfrentarnos al vacío más que al silencio contemplativo del amado. También es cierto que las técnicas para profundizar en la propia alma son, en definitiva, una llamada a nuestra propia capacidad de alcanzar lo divino, o incluso a llegar a ser divinos. Si descuidan que es Dios quien va en búsqueda del corazón humano, no son oración cristiana. Aun cuando se considera como un vínculo con la Energía Universal, « esta “relación” fácil con Dios, donde la función de Dios se concibe como la satisfacción de todas nuestras necesidades, revela el egoísmo que hay en el corazón de la Nueva Era ».⁷⁵

Las prácticas de la Nueva Era no son realmente oración, pues suelen tratarse de introspección o de fusión con la energía cósmica, en contraste con la doble orientación de la oración cristiana, que comprende la introspección pero que es, sobre todo, un encuentro con Dios. La mística cristiana, más que un mero esfuerzo humano, es esencialmente un diálogo que « implica una actitud de conversión, un éxodo del yo del hombre hacia el Tú de Dios ».⁷⁶ « El cristiano, también cuando está solo y ora en secreto, tiene la convicción de rezar siempre en unión con Cristo, en el Espíritu Santo, junto con todos los santos para el bien de la Iglesia ».⁷⁷

- ¿Nos sentimos tentados a negar el pecado o aceptamos que exista tal cosa?

En la Nueva Era no existe un verdadero concepto de pecado, sino más bien el de conocimiento imperfecto. Lo que se necesita es iluminación, que puede alcanzarse mediante particulares técnicas psicofísicas. A quienes participan en actividades de la Nueva Era no les dirán qué tienen que creer, qué tienen que hacer o no hacer, sino: « Hay mil maneras de explorar la realidad interior. Ve adonde te conduzcan tu inteligencia y tu intuición. Confía en ti ».⁷⁸ La autoridad se ha trasladado de Dios al interior del yo. Para la Nueva Era, el problema más serio es la alienación respecto a la totalidad del cosmos, en lugar de un fracaso personal o pecado. El remedio consiste en lograr estar cada vez más inmerso en la totalidad del ser. En algunos escritos y prácticas de la Nueva Era, está claro que una sola vida no basta, por lo que tiene que haber reencarnaciones que permitan a las personas realizar su potencial pleno.

En la perspectiva cristiana, « la realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc. Sólo en el conocimiento del designio de Dios sobre el hombre se comprende que el pecado es un abuso de la libertad que Dios da a las personas creadas para que puedan amarle y amarse mutuamente ».⁷⁹ « El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierde la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana... ».⁸⁰ « El pecado es una ofensa a Dios... se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de Él nuestros corazones... El pecado es así “amor de sí hasta el desprecio de Dios” ».⁸¹

- ¿Se nos anima a rechazar o a aceptar el sufrimiento y la muerte?

Algunos autores de la Nueva Era ven el sufrimiento como algo impuesto sobre el yo, como un mal karma (ver Glosario) o, al menos, como un fallo del dominio de nuestros propios recursos. Otros se centran en los métodos para alcanzar el éxito y la riqueza (e.g. Deepak Chopra, José Silva et al.). En la Nueva Era, la reencarnación se ve con frecuencia como un elemento necesario para el crecimiento espiritual, una etapa de la evolución espiritual progresiva que comenzó antes de que naciéramos y continuará después de que muramos. En nuestra vida presente, la experiencia de la muerte de otras personas provoca una crisis saludable.

Tanto la unidad cósmica como la reencarnación son irreconciliables con la creencia cristiana de que la persona humana es un ser único, que vive una sola vida de la que es plenamente responsable: este modo de entender la persona pone en cuestión tanto la responsabilidad personal como la libertad. Los cristianos saben que « en la cruz de Cristo no sólo se ha cumplido la redención mediante el sufrimiento, sino que el mismo sufrimiento humano ha quedado redimido. Cristo –sin culpa alguna propia– cargó sobre sí “el mal total del pecado”. La experiencia de este mal determinó la medida incomparable de sufrimiento de Cristo que se convirtió en el precio de la redención... El Redentor ha sufrido en vez del hombre y por el hombre. Todo hombre tiene su participación en la redención. Cada uno está llamado también a participar en ese sufrimiento mediante el cual se ha llevado a cabo la redención. Está llamado a participar en ese sufrimiento por medio del cual todo sufrimiento humano ha sido también redimido. Llevando a efecto la redención mediante el sufrimiento, Cristo ha elevado juntamente el sufrimiento humano a nivel de redención. Consiguientemente, todo hombre, en su sufrimiento, puede hacerse también partícipe del sufrimiento redentor de Cristo ».⁸²

- ¿Hay que eludir el compromiso social o hay que buscarlo positivamente?

Buena parte de lo que hay en la Nueva Era es una descarada autopromoción, pero algunas figuras relevantes del movimiento defienden que es injusto juzgar todo el movimiento por una minoría de personas egoístas, irracionales y narcisistas, o dejarse deslumbrar por algunas de sus prácticas más extravagantes, que son un obstáculo para ver en la Nueva Era una búsqueda espiritual y una espiritualidad auténticas.⁸³ La fusión de los individuos en el yo cósmico, la relativización o abolición de la diferencia y de la oposición en una armonía cósmica es inaceptable para el cristianismo.

Donde hay verdadero amor, tiene que haber un « otro », una persona, diferente. Un verdadero cristiano busca la unidad en la capacidad y en la libertad del otro para decir « sí » o « no » al don del amor. En el cristianismo, la unión se ve como comunión y la unidad como comunidad.

- Nuestro futuro, ¿está en las estrellas o hemos de ayudar a construirlo?

La Nueva Era que ahora está amaneciendo estará poblada por seres perfectos, andróginos, que estén al mando total de las leyes cósmicas de la naturaleza. En este escenario, el cristianismo tiene que ser eliminado y dejar paso a una religión global y a un nuevo orden mundial.

Los cristianos están en un estado de vigilancia constante, preparados para los últimos días, cuando vuelva Cristo. La Nueva Era de los cristianos comenzó hace dos mil años con Cristo, que no es otro que « Jesús de Nazaret; él es la Palabra de Dios hecha hombre para la salvación de todos ». Su Espíritu Santo está presente y activo en los corazones de los individuos, en « la sociedad y en la historia, en los pueblos, las culturas y las religiones ». En realidad, « el Espíritu del Padre, derramado abundantemente por el Hijo, es quien todo lo anima ».⁸⁴ Vivimos ya en los últimos tiempos.

Por un lado, está claro que muchas prácticas de la Nueva Era no plantean problemas doctrinales a quienes las realizan; pero, al mismo tiempo, es innegable que estas prácticas, aunque sólo sea indirectamente, comunican una mentalidad que puede influir en el pensamiento e inspirar una visión particular de la realidad. Ciertamente, la Nueva Era crea su propia atmósfera y puede resultar difícil distinguir entre cosas inocuas y cosas realmente objetables. Sin embargo, conviene darse cuenta de que la doctrina acerca de Cristo difundida en los círculos de la Nueva Era se inspira en las doctrinas teosóficas de Helena Blavatsky, la antroposofía de Rudolf Steiner y la « Escuela Arcana » de Alice Bailey. Sus seguidores contemporáneos no sólo promueven hoy las ideas de estos pensadores, sino que también trabajan con los adeptos de la Nueva Era para desarrollar una comprensión completamente nueva de la realidad, una doctrina conocida como « la verdad de la Nueva Era ».⁸⁵

5 JESUCRISTO OFRECE EL AGUA DE LA VIDA

El único fundamento de la Iglesia es Jesucristo, el Señor. Él está en el corazón de toda acción cristiana y de todo mensaje cristiano. Por eso la Iglesia regresa constantemente al encuentro de su Señor. Los

Evangelios nos narran muchos encuentros de Jesús: desde los pastores de Belén a los dos ladrones crucificados con él, desde los doctores que lo escuchaban en el Templo hasta los discípulos que caminaban apesadumbrados hacia Emaús. Pero un episodio que indica con especial claridad lo que Él nos ofrece es el relato de su encuentro con la samaritana junto al pozo de Jacob, en el capítulo cuarto del evangelio de san Juan. Este encuentro ha sido descrito incluso como « un paradigma de nuestro compromiso con la verdad ».86 La experiencia del encuentro con un desconocido que nos ofrece el agua de la vida es una clave para entender la manera en que podemos y debemos entablar el diálogo con quien no conoce a Jesús.

Uno de los elementos más atractivos del relato de Juan (Jn 4) es la demora de la mujer en captar qué quiere decir Jesús con eso del « agua de la vida » o el agua « viva » (v. 11). Aun así, se siente fascinada –no sólo por el desconocido mismo, sino también por su mensaje–, y eso le hace escucharlo. Después del impacto inicial, al darse cuenta de lo que Jesús sabe de ella (« tienes razón al decir que no tienes marido; pues has tenido cinco hombres, y el de ahora tampoco es tu marido. En eso has dicho la verdad », vv. 7-18), se abre completamente a su palabra: « Señor, veo que eres profeta » (v. 19). Comienza el diálogo sobre la adoración a Dios: « Vosotros dais culto a lo que desconocéis, nosotros damos culto a lo que conocemos; pues la salvación procede de los judíos » (v. 22). Jesús tocó su corazón y la preparó para escuchar lo que tenía que decir acerca de sí mismo como Mesías: « Soy yo, el que habla contigo » (v. 26). La dispuso para que abriese su corazón a la verdadera adoración en Espíritu y a la manifestación de Jesús como Ungido de Dios.

La mujer « dejó el cántaro, se fue a la aldea y contó a los vecinos » lo referente a aquel hombre (v. 28). El extraordinario efecto sobre la mujer de este encuentro con el desconocido provocó la curiosidad de aquéllos, de modo que también ellos « acudieron a él » (v. 30). Pronto aceptaron la verdad de su identidad: « Ya no creemos por lo que nos has contado, pues nosotros mismos hemos escuchado y sabemos que éste es realmente el Salvador del mundo » (v. 42). Pasan de oír hablar de Jesús a conocerle personalmente, comprendiendo entonces el significado universal de su identidad. Y todo esto porque se han implicado con la mente y con el corazón.

El hecho de que la historia tenga lugar junto a un pozo es significativo. Jesús ofrece a la mujer « un manantial que brota dando vida eterna » (v. 14). La delicadeza con que Jesús trata a la mujer es un modelo de eficacia pastoral: ayudar a los otros sincerarse sin sufrir en el doloroso proceso de reconocimiento propio (« me ha contado todo lo que he hecho », v. 39). Este enfoque podría producir abundantes frutos con quienes se sienten atraídos por el « aguador » (Acuario) y siguen buscando sinceramente la verdad. Habría que invitarlos a escuchar a Jesús, que no sólo ofrece agua para saciar nuestra sed, sino además las profundidades espirituales ocultas del « agua viva ». Es importante reconocer la sinceridad de las personas que buscan la verdad; no se trata de falsedad o de auto-engaño. También es importante ser paciente, como todo buen educador sabe. Una persona poseída por la verdad se ve repentinamente llena de una sensación de libertad completamente nueva, especialmente frente a los errores y temores del pasado. « Quien se esfuerza por conocerse a sí mismo, como la mujer junto al pozo, infundirá a los demás un deseo de conocer la verdad que puede liberarlos también a ellos ».87

La invitación a seguir a Cristo, portador del agua de la vida, tendrá un peso mucho mayor si quien la hace se ha visto profundamente afectado por su propio encuentro con Jesús, porque no se trata de alguien que se haya limitado a oír hablar de él, sino de quien está seguro de « que es realmente el Salvador del mundo » (v. 42). Se trata de dejar que las personas reaccionen a su manera, a su propio ritmo, y dejar a Dios hacer el resto.

6 INDICACIONES IMPORTANTES

6.1. Una necesidad: acompañamiento y formación sólida

¿Cristo o Acuario? La Nueva Era casi siempre tiene que ver con « alternativas »: una visión alternativa de la realidad, o una manera alternativa de mejorar la propia situación presente (magia).88 Las alternativas no ofrecen dos posibilidades, sino únicamente la posibilidad de escoger una cosa frente a otra. En términos

religiosos, la Nueva Era ofrece una alternativa a la herencia judeocristiana. La Era de Acuario se concibe como la que sustituirá a la Era de Piscis, predominantemente cristiana. Los pensadores de la Nueva Era son plenamente conscientes de esto. Algunos de ellos están convencidos de que es inevitable el cambio que se avecina, mientras que otros están además activamente comprometidos en su llegada. Quienes se preguntan si es posible creer al mismo tiempo en Cristo y en Acuario conviene que sepan que se hallan ante una alternativa excluyente, « aut-aut, o esto o aquello ». « Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro » (Lc 16, 13). A los cristianos les basta pensar en la diferencia entre los Magos de Oriente y el rey Herodes para darse cuenta de los tremendos efectos que conlleva la opción a favor o en contra de Cristo. No debemos olvidar nunca que muchos de los movimientos que han alimentado la Nueva Era son explícitamente anticristianos. Su postura frente al cristianismo no es neutral, sino neutralizadora: a pesar de lo que se suele decir sobre la apertura a todos los puntos de vista religiosos, el cristianismo tradicional no es considerado sinceramente una alternativa aceptable. De hecho, con frecuencia queda bien claro que no « hay cabida tolerable para el cristianismo auténtico », incluso con argumentos que justifican un comportamiento anticristiano.⁸⁹ Esta oposición, que inicialmente se limitaba a los ambientes enrarecidos de quienes van más allá de una vinculación superficial con la Nueva Era, ha comenzado recientemente a penetrar en todos los niveles de la cultura « alternativa », que ejerce una poderosa fascinación, sobre todo en las sofisticadas sociedades occidentales.

¿Fusión o confusión? Las tradiciones de la Nueva Era consciente y deliberadamente difuminan las diferencias reales: entre Creador y creación, entre humanidad y naturaleza, entre religión y psicología, entre realidad subjetiva y objetiva. Idealmente, la intención es siempre superar el escándalo de la división, pero para la teoría de la Nueva Era se trata de la fusión sistemática de elementos que normalmente han estado claramente diferenciados en la cultura occidental. Quizá sea más justo llamarla « confusión ». Decir que la Nueva Era se alimenta de la confusión no es un mero juego de palabras. La tradición cristiana siempre ha valorado el papel de la razón para justificar la fe y comprender a Dios, al mundo y a la persona humana.⁹⁰ La Nueva Era acierta cuando sintoniza con un estado de ánimo que rechaza la razón fría, calculadora, inhumana. Y si bien recuerda la necesidad de un equilibrio entre todas nuestras facultades, ello no justifica la marginación de una facultad que es esencial para una vida plenamente humana. La racionalidad tiene la ventaja de la universalidad: está al alcance de todos, gratuitamente, a diferencia del carácter misterioso y fascinante de la religión « mística », esotérica o gnóstica. Todo aquello que alimenta la confusión conceptual o el secretismo ha de ser examinado con sumo cuidado, pues en lugar de revelar la naturaleza última de la realidad, la esconde. Corresponde a la pérdida de confianza en las sólidas certezas de antaño propia de la posmodernidad, que con frecuencia lleva a refugiarse en el irracionalismo. El gran desafío consiste en mostrar cómo una sana colaboración entre la fe y la razón mejora la vida humana y promueve el respeto a la creación.

Crea tu propia realidad. La convicción generalizada en la Nueva Era de que cada uno crea su propia realidad es atractiva pero ilusoria. Cristaliza en la teoría de Jung, según la cual el ser humano es una vía de acceso desde el mundo exterior a un mundo interior de infinitas dimensiones, donde cada persona es un Abraxas que da a luz su propio mundo o lo devora. La estrella que brilla en este mundo interior infinito es el dios y meta del hombre. La consecuencia más dolorosa y problemática de la aceptación de la idea de que las personas crean su propia realidad es la cuestión del sufrimiento y de la muerte: las personas con graves deficiencias o enfermedades incurables se sienten engañadas y degradadas cuando se les sugiere que son ellas quienes han hecho caer la desgracia sobre sí mismas, o que su incapacidad para cambiar las cosas indica una debilidad en su manera de afrontar la vida. Todo esto dista mucho de ser un tema puramente académico: tiene profundas implicaciones en el enfoque pastoral de la Iglesia ante las difíciles cuestiones existenciales que todo el mundo se plantea. Nuestras limitaciones son parte de la vida, inherentes a la condición de criatura. La muerte y el sufrimiento constituyen un desafío y una oportunidad, pues la tentación de refugiarse en una reelaboración occidentalizada de la reencarnación es una prueba clara del temor ante la muerte y del deseo de vivir para siempre. ¿Aprovechamos al máximo estas oportunidades para recordar lo que Dios nos promete en la resurrección de Jesucristo? ¿Hasta qué punto es real la fe en la resurrección de la carne que los cristianos proclaman cada domingo en el credo? Aquí se plantea sobre todo la idea de la Nueva Era de que en cierto sentido también somos dioses. Toda la cuestión depende, desde luego, de la propia definición de realidad. Es preciso fortalecer de manera

adecuada un enfoque sólido de la epistemología y de la psicología en todos los niveles de educación, formación y predicación católicas. Es importante concentrarse constantemente sobre los modos más eficaces de hablar de la trascendencia. La dificultad fundamental de todo el pensamiento de la Nueva Era es que esa trascendencia es estrictamente una auto-trascendencia que debe alcanzarse en un universo cerrado en sí mismo.

Recursos pastorales. En el capítulo 8 se ofrecen indicaciones sobre los principales documentos de la Iglesia Católica, en los que se puede encontrar una valoración de las ideas de la Nueva Era. En primer lugar figura la alocución del papa Juan Pablo II citada en el Prefacio. El papa reconoce en esta tendencia cultural algunos aspectos positivos, tales como la « búsqueda de un nuevo significado de la vida, una nueva sensibilidad ecológica y el deseo de superar una religiosidad fría y racionalista ». Pero también llama atención de los fieles sobre ciertos elementos ambiguos que son incompatibles con la fe cristiana: estos movimientos « prestan poca atención a la Revelación », « tienden a relativizar la doctrina religiosa a favor de una cosmovisión difusa », « con frecuencia proponen un concepto panteísta de Dios », « sustituyen la responsabilidad personal frente a Dios por nuestras acciones con un sentido del deber respecto al cosmos, subvirtiendo así el verdadero concepto del pecado y de la necesidad de la redención por medio de Cristo ».91

6.2. Iniciativas prácticas

En primer lugar, conviene recordar una vez más que, dentro del vasto movimiento de la Nueva Era, no todas las personas ni todas las cosas están vinculadas de la misma manera a las teorías del movimiento. Igualmente, la etiqueta misma de « Nueva era » con frecuencia se aplica mal o se extiende a fenómenos que pueden ser clasificados de otra manera. Incluso se ha abusado del término Nueva Era para demonizar a ciertas personas y prácticas. Es esencial examinar si los fenómenos vinculados a este movimiento, aunque sea de manera tangencial, reflejan una visión cristiana de Dios, la persona humana y el mundo o están en conflicto con ella. La mera utilización del término « Nueva Era » de por sí no significa nada. Lo que cuenta es la relación de la persona, el grupo, la práctica o el producto, con los principios del cristianismo.

- La Iglesia católica dispone de redes propias, muy eficaces, que aún podrían utilizarse mejor. Por ejemplo, el gran número de centros pastorales, culturales y de espiritualidad. Además de servir a las necesidades de la Iglesia, estos mismos podrían emplearse para abordar de forma creativa la confusión respecto a la religiosidad de la Nueva Era, por ejemplo, con foros de discusión y estudio. Desgraciadamente, hay que admitir que en muchos casos algunos centros de espiritualidad específicamente católicos están comprometidos activamente en la difusión de la religiosidad de la Nueva Era dentro de la Iglesia. Es necesario corregir esta situación, no sólo para detener la propagación de la confusión y del error, sino también para que se conviertan en promotores eficaces de la verdadera espiritualidad cristiana. Los centros culturales católicos en particular no son sólo instituciones doctrinales, sino espacios para el diálogo sincero.⁹² Algunas instituciones especializadas abordan todas estas cuestiones de modo excelente. Son recursos valiosísimos que deberían ser compartidos generosamente con zonas más desfavorecidas.

- No pocos grupos de la Nueva Era aprovechan cualquier oportunidad para exponer su filosofía y sus actividades. Convendría abordar con cuidado los encuentros con este tipo de grupos, incluyendo siempre personas capaces tanto de explicar la fe y la espiritualidad católicas, como de reflexionar críticamente sobre el pensamiento y las prácticas de la Nueva Era. Es sumamente importante comprobar las credenciales de las personas, grupos e instituciones que pretenden ofrecer orientación e información sobre la Nueva Era. En algunos casos, lo que había comenzado como una investigación imparcial acaba convirtiéndose en una promoción activa o en una defensa de las « religiones alternativas ». Algunas instituciones internacionales están realizando activamente campañas de promoción del respeto a la « diversidad religiosa » y reclaman el carácter religioso para algunas organizaciones más que dudosas. Esto concuerda con la visión de la Nueva Era, de pasar a una época en que la limitación de las religiones particulares ceda el paso a la universalidad de una nueva religión o espiritualidad. Por el contrario, el diálogo sincero debe respetar siempre la diversidad desde el principio y nunca intentará desdibujar las distinciones fundiendo en una todas las tradiciones religiosas.

- Algunos grupos locales de la Nueva Era califican sus encuentros como « grupos de oración ». Quienes sean invitados a dichos grupos deben buscar los signos de una espiritualidad auténticamente cristiana y comprobar que no haya ceremonias de iniciación de ningún tipo. Tales grupos se aprovechan de la falta de preparación teológica o espiritual de las personas para atraerlas gradualmente a lo que en realidad puede ser una forma de culto falso. Hay que educar a los cristianos respecto al verdadero objeto y contenido de la oración –dirigida al Padre, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo–, para juzgar rectamente la intención de un « grupo de oración ». La oración cristiana y el Dios de Jesucristo son fácilmente reconocibles.⁹³ Muchas personas están convencidas de que no hay peligro alguno en « tomar prestados » elementos de la sabiduría oriental. Sin embargo, el caso de la Meditación Trascendental (MT) debería invitar a los cristianos a ser más cautos ante la posibilidad de afiliarse sin saberlo a otra religión (en este caso, el Hinduismo), pese a que los promotores de la MT insistan en su neutralidad religiosa. El aprendizaje de la meditación en sí mismo no plantea problema alguno, pero el objeto o el contenido del ejercicio determinan claramente si se establece una relación con el Dios revelado por Jesucristo, o bien con alguna otra revelación, o simplemente con las profundidades ocultas del yo.

- También hay que prestar el debido reconocimiento a los grupos cristianos que promueven el cuidado de la tierra como creación de Dios. El respeto a la creación también debe abordarse creativamente en las escuelas católicas. Con todo, gran parte de lo que proponen los elementos más radicales del movimiento ecológico es difícilmente conciliable con la fe católica. El cuidado del medio ambiente, en general, es una señal oportuna de una renovada preocupación por lo que Dios nos ha dado, quizá incluso una señal del necesario cuidado cristiano de la creación. La « ecología profunda », sin embargo, se basa con frecuencia en principios panteístas y, en ocasiones, gnósticos.⁹⁴

- El comienzo del Tercer Milenio ofrece un auténtico kairós para la evangelización. Las mentes y los corazones están abiertos como nunca antes a recibir información seria sobre la visión cristiana del tiempo y de la historia de la salvación. La prioridad no debería consistir tanto en poner de relieve las carencias de otros enfoques, sino más bien regresar constantemente a las fuentes de nuestra propia fe, para poder ofrecer una presentación adecuada y sólida del mensaje cristiano. Podemos estar orgullosos de lo que se nos ha confiado y por eso hemos de resistir a las presiones de la cultura dominante y no enterrar esos dones (cf. Mt 25, 24-30). Uno de los instrumentos más útiles de que disponemos es el Catecismo de la Iglesia Católica. Tenemos también una inmensa herencia de caminos de santidad en las vidas de los cristianos del pasado y del presente. Allí donde el rico simbolismo cristiano, sus tradiciones artísticas, estéticas y musicales es desconocido o ignorado, los cristianos han de realizar una enorme labor en beneficio propio y, en definitiva, de todos aquellos que buscan una experiencia o una mayor conciencia de la presencia de Dios. El diálogo entre los cristianos y las personas seducidas por la Nueva Era, tendrá mayores garantías de éxito si tiene en cuenta la atracción que ejercen el mundo de las emociones y el lenguaje simbólico. Si nuestra tarea consiste en conocer, amar y servir a Jesucristo, tiene una importancia capital comenzar con un buen conocimiento de la Sagrada Escritura. Pero, sobre todo, salir al encuentro del Señor Jesús en la oración y en los sacramentos, que son precisamente los momentos de santificación de nuestra vida ordinaria, y el camino más seguro para encontrar el sentido de todo el mensaje cristiano.

- Tal vez la medida más sencilla, la más obvia y urgente que hay que tomar, y acaso también la más eficaz, sea aprovechar al máximo las riquezas de la herencia espiritual cristiana. Las grandes órdenes religiosas son depositarias de ricas tradiciones de meditación y espiritualidad, que podrían hacerse más asequibles mediante cursos o periodos de permanencia en sus casas, ofrecidos a personas con auténtico espíritu de búsqueda. Esto ya se está llevando a cabo, pero hace falta ir más allá. Ayudar a las personas en su búsqueda espiritual ofreciéndoles técnicas ya aprobadas y experiencias de auténtica oración podría abrir un diálogo que revelaría las riquezas de la tradición cristiana y tal vez clarificaría en ese mismo proceso muchas de las cuestiones planteadas por la Nueva Era.

Con una imagen sugerente y directa, uno de los mismos exponentes del movimiento de la Nueva Era ha comparado las religiones tradicionales con las catedrales, y la Nueva Era con una feria mundial. El Movimiento Nueva Era es una invitación a los cristianos para que lleven el mensaje de las catedrales a la feria que ahora ocupa el mundo entero. Esta imagen plantea a los cristianos un desafío positivo, pues cualquier momento es bueno para llevar el mensaje de las catedrales a la gente de la feria. Los cristianos,

en efecto, no deben aguardar una invitación para llevar la Buena Noticia de Jesucristo a quienes andan buscando respuestas a sus preguntas, un alimento espiritual que les satisfaga, el agua viva. Siguiendo la imagen propuesta, los cristianos deben salir de la catedral, alimentados por la palabra y los sacramentos, para llevar el Evangelio a todos los ámbitos de la vida cotidiana. « Ite, Missa est, Id, la misa ha terminado ». En la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* el Padre Santo destaca el gran interés por la espiritualidad que se descubre en el mundo de hoy día, y cómo las demás religiones están respondiendo a esta demanda de modo atrayente. A continuación lanza un reto a los cristianos: « Nosotros, que tenemos la gracia de creer en Cristo, revelador del Padre y Salvador del mundo, debemos enseñar a qué grado de interiorización nos puede llevar la relación con él » (n. 33). Para quienes hacen sus compras en la feria mundial de propuestas religiosas, la llamada del cristianismo se manifestará, en primer lugar, a través del testimonio de los miembros de la Iglesia, de su confianza, su calma, su paciencia y su optimismo, y de su amor concreto al prójimo. Todo ello, fruto de una fe alimentada en la oración personal auténtica.

7 APÉNDICE

7.1. Algunas formulaciones breves de ideas de la Nueva Era

Formulación de la Nueva Era según William Bloom, 1992, citada en Heelas, p. 225s.:

- Toda vida, –toda existencia– es la manifestación del Espíritu, del Incognoscible, la Conciencia suprema conocida con diferentes nombres en tantas culturas distintas.
- El propósito y la dinámica de toda existencia es llevar el Amor, la Sabiduría, la Iluminación... a su plena manifestación.
- Todas las religiones son expresión de esta misma realidad interior.
- Toda vida, tal como la percibimos con los cinco sentidos humanos o con los instrumentos científicos, no es sino el velo externo de una realidad invisible, interior y causal.
- Igualmente, los seres humanos son criaturas dobles con: (i) una personalidad exterior temporal, y (ii) un ser interior multidimensional (alma o yo superior).
- La personalidad exterior es limitada y tiende hacia el amor.
- El propósito de la encarnación del ser interior es atraer las vibraciones de la personalidad exterior hacia una resonancia de amor.
- Todas las almas encarnadas son libres de escoger su propia senda espiritual.
- Nuestros maestros espirituales son aquellos que, liberada su alma de la necesidad de encarnarse, expresan amor incondicional, sabiduría e iluminación. Algunos de estos grandes seres son bien conocidos y han inspirado las religiones del mundo. Otros son desconocidos y operan invisiblemente.
- Toda vida, en sus diferentes formas y estados, es energía interrelacionada, e incluye nuestras acciones, sentimientos y pensamientos. Por tanto, colaboramos con el Espíritu y con estas energías en la creación de nuestra realidad.
- Aunque sostenidos por la dinámica del amor cósmico, somos conjuntamente responsables del estado de nuestro propio yo, de nuestro entorno y de toda vida.
- Durante este periodo de tiempo, la evolución del planeta y de la humanidad ha alcanzado un punto en que estamos experimentando un profundo cambio espiritual en nuestra conciencia individual y colectiva. Por eso hablamos de una Nueva Era. Esta nueva conciencia es resultado de una encarnación cada vez más lograda de lo que algunos llaman energías del amor cósmico. Esta nueva conciencia se manifiesta en una comprensión instintiva de la sacralidad de toda existencia y, en particular, de su interrelación.
- Esta nueva conciencia y esta nueva comprensión de la interdependencia de toda vida son el signo de que actualmente está gestación una nueva cultura planetaria.

Heelas cita (p. 226) la « formulación complementaria » de Jeremy Tarcher:

1. El mundo, incluyendo la raza humana, es expresión de una naturaleza divina superior, más completa.
2. Oculto en el interior de cada ser humano, existe un Yo divino superior, que es la manifestación de esta naturaleza divina superior y más completa.
3. Esta naturaleza superior puede ser despertada y convertirse en el centro de la vida cotidiana del individuo.

4. Este despertar es la razón de ser de cada vida individual.

David Spangler citado en *Actualité des religions* n. 8, septiembre 1999, p. 43, sobre las principales características de la visión de la Nueva Era, que es:

- holística (globalizadora, porque sólo hay una energía-realidad)
- ecológica (la Tierra, Gaia, es nuestra madre, cada uno de nosotros es una neurona del sistema nervioso central de la tierra)
- andrógina (el arco iris y el Yin Yang son símbolos NE, que tienen que ver con la complementariedad de los contrarios, especialmente lo masculino y lo femenino)
- mística (que encuentra lo sacro en todas las cosas, en las más ordinarias)
- planetaria (las personas deben estar, a la vez, enraizadas en su propia cultura y abiertas a la cultura universal, buscando amor, compasión, paz, y el establecimiento de un gobierno mundial).

7.2. Glosario selecto

Androginia: no es hermafroditismo, es decir, la presencia de características físicas de los dos sexos en una persona, sino una conciencia de la presencia de los elementos masculinos y femeninos en cada persona. Se describe como un estado equilibrado de armonía interior del animus y el anima. En la Nueva Era, es un estado resultante de una nueva conciencia de este modo doble de ser y existir característico de todo hombre y de toda mujer. Cuanto más se difunda, más ayudará a transformar la conducta interpersonal.

Antroposofía: doctrina teosófica popularizada originalmente por el croata Rudolf Steiner(1861-1925), que abandonó la Sociedad Teosófica después de ser el dirigente de su rama alemana desde 1902 hasta 1913. Es una doctrina esotérica que tiene por objeto iniciar a las personas en el « conocimiento objetivo » en la esfera divino-espiritual. Steiner estaba convencido de que ésta le había ayudado a explorar las leyes de la evolución del cosmos y de la humanidad. Cada ser físico tiene un ser espiritual correspondiente, y la vida terrena está influida por las energías astrales y las esencias espirituales. Se dice que la Crónica Akasha es una « memoria cósmica » accesible a los iniciados.⁹⁵

Canalización (v. Channeling)

Chamanismo: prácticas y creencias vinculadas a la comunicación con los espíritus de la naturaleza y con los espíritus de los muertos mediante la posesión ritual del chamán (por parte de los espíritus), a los que éste sirve de médium. El atractivo de estas prácticas en los círculos de la Nueva Era se debe a que ponen el acento en la armonía con las fuerzas de la naturaleza y en la sanación. A ello se añade también una imagen « romántica » de las religiones indígenas y de su cercanía a la tierra y a la naturaleza.

Channeling (canalización): los mediums psíquicos sostienen que actúan como canales de información de otros yoes, normalmente entidades incorpóreas que viven en otro plano. Pone en relación a seres tan diversos como maestros excelsos, ángeles, dioses, entidades colectivas, espíritus de la naturaleza y el Yo Superior.

Conciencia planetaria: esta cosmovisión se desarrolló en los años 1980 para promover el sentimiento de lealtad a la comunidad humana en lugar de a las naciones, tribus u otros grupos tradicionales. Puede considerarse heredera de movimientos de comienzos del siglo XX que promovían un gobierno mundial. La conciencia de la unidad de la humanidad encaja perfectamente con la hipótesis Gaia.

Cristales: se considera que vibran con frecuencias particulares. De aquí que sean útiles para la autotransformación. Se utilizan en varias terapias, así como en la meditación, visualización, el « viaje astral » o como amuletos de la suerte. Vistos desde el exterior, no tienen poder intrínseco, sino que son sencillamente bellos.

Cristo: en la Nueva Era, la figura histórica de Jesús no es más que una encarnación de una idea, una energía o un conjunto de vibraciones. Para Alice Bailey, hace falta una gran jornada de súplica, en la que

todos los creyentes logren crear una concentración de energía espiritual tal que se produzca una nueva encarnación que revelará a los hombres el modo de salvarse... Para muchos, Jesús no es más que un maestro espiritual que, como Buda, Moisés y Mahoma, u otros, ha sido penetrado por el Cristo cósmico. Al Cristo cósmico también se le conoce como la energía crística presente en cada ser y en el ser total. Los individuos necesitan ser iniciados gradualmente en la conciencia de las características crísticas que tienen. Cristo representa –para la Nueva Era– el estado más elevado de perfección del yo.⁹⁶

Eneagrama: (del griego ennéa = nueve + gramma = signo) el nombre designa un diagrama compuesto por un círculo con nueve puntos en su circunferencia, unidos entre sí por un triángulo y un hexágono circunscritos. Originariamente se utilizó para la adivinación, pero recientemente se ha popularizado como símbolo de un sistema de tipología de la personalidad que consta de nueve tipos caracterológicos básicos. Se hizo popular tras la publicación del libro *The Enneagram* de Helen Palmer,⁹⁷ pero la autora reconoce su deuda con el médico y pensador esotérico ruso G. I. Gurdjieff, el psicólogo chileno Claudio Naranjo, y el autor Óscar Icazo, fundador de Arica. El origen del eneagrama permanece envuelto en el misterio, si bien algunos sostienen que procede de la mística sufi.

Era de Acuario: cada era astrológica, de unos 2146 años, recibe el nombre de uno de los signos del zodiaco, pero los « días grandes » siguen un orden inverso, de modo que la actual Era de Piscis está a punto de acabar y se instaurará la Era de Acuario. Cada Era tiene sus propias energías cósmicas. La energía de Piscis ha hecho de ella una era de guerras y conflictos. Pero Acuario está destinada a ser una era de armonía, justicia, paz, unidad, etc. En este sentido, la Nueva Era acepta el carácter inevitable de la historia. Algunos ven en la era de Aries la época de la religión judía, en Piscis la del cristianismo y en Acuario la era de una religión universal.

Esoterismo (del griego esotéros = lo que hay en el interior): designa generalmente un conjunto de conocimientos antiguos y ocultos accesible sólo a grupos de iniciados, que se describen a sí mismos como guardianes de las verdades ocultas a la mayoría de la humanidad. El proceso de iniciación conduce desde un conocimiento de la realidad meramente externo, superficial, hasta la verdad interior y, mediante ese proceso, despierta la conciencia a un nivel más profundo. Las personas son invitadas a emprender este « viaje interior » para descubrir la « chispa divina » que hay dentro de ellas. En este contexto, la salvación coincide con el descubrimiento del yo.

Espiritismo: si bien siempre ha habido intentos de establecer contacto con los espíritus de los muertos, se considera que el espiritismo del siglo XIX es una de las corrientes que desembocan en la Nueva Era. Se desarrolló en el ambiente de las ideas de Swedenborg y Mesmer, y llegó a convertirse en una nueva religión. Madame Blavatsky era una médium, por lo que el espiritismo ejerció gran influjo en la Sociedad Teosófica, aunque en este caso el acento recaía en el contacto con entidades del pasado remoto más que con personas que habían muerto recientemente. Allan Kardec influyó en la difusión del espiritismo en las religiones afro-brasileñas. En algunos nuevos movimientos religiosos de Japón se dan también elementos espiritistas.

Evolución: en la Nueva Era va mucho más allá de la evolución de los seres hacia formas de vida superiores. El modelo físico se proyecta sobre el ámbito espiritual, de modo que una fuerza inmanente del interior de los seres humanos los impulsa hacia formas superiores de vida espiritual. Se dice que los seres humanos no tienen control sobre esta fuerza, pero sus buenas o malas acciones pueden acelerar o retrasar el proceso. Se piensa que la creación entera, incluyendo la humanidad, avanza inexorablemente hacia una fusión con lo divino. La reencarnación, naturalmente, ocupa un lugar importante en esta visión de una evolución espiritual progresiva que, según se dice, comienza antes del nacimiento y continúa después de la muerte.⁹⁸

Expansión de la conciencia: si el cosmos se concibe como una cadena continua de ser, todos los niveles de la existencia –minerales, vegetales, animales, humanos, seres cósmicos y divinos– son interdependientes. Se dice que los seres humanos se hacen conscientes de su puesto en esta visión holística de la realidad global expandiendo su conciencia más allá de sus límites normales. La Nueva Era ofrece una enorme variedad de técnicas para ayudar a la gente a alcanzar un nivel de percepción de la

realidad más elevado, una manera de superar la separación entre los sujetos y entre los objetos en el proceso cognoscitivo, concluyendo en una fusión total de lo que la conciencia normal, inferior, ve como realidades separadas o distintas.

Feng-shui: forma de geomancia, en este caso un método oculto chino de descifrar la presencia escondida de corrientes positivas y negativas en los edificios y otros lugares, basada en el conocimiento de las fuerzas terráneas y atmosféricas. « Lo mismo que en el cuerpo humano o el cosmos, en cada lugar se atraviesan influjos cuyo equilibrio correcto es fuente de salud y de vida ».99

Gnosis: en sentido amplio, una forma de conocimiento no intelectual, sino visionaria o mística, que se cree revelada y capaz de unir al ser humano con el misterio divino. En los primeros siglos del cristianismo, los Padres de la Iglesia lucharon contra el gnosticismo, por cuanto se oponía a la fe. Algunos ven un renacer de las ideas gnósticas en gran parte del pensamiento de la Nueva Era, algunos de cuyos autores de hecho citan el gnosticismo primitivo. Sin embargo, la acentuación del monismo e incluso del panteísmo o panenteísmo típica de la Nueva Era lleva a algunos a utilizar el término neo-gnosticismo para distinguir la gnosis de la Nueva Era del gnosticismo antiguo.

Gran Hermandad Blanca: Madame Blavatsky afirmaba mantener contactos con los mahatmas o maestros, seres excelsos que, conjuntamente, constituyen la Gran Hermandad Blanca. Según ella, eran éstos quienes dirigían la evolución de la raza humana y orientaban la labor de la Sociedad Teosófica.

Hermetismo: prácticas y especulaciones filosóficas y religiosas vinculadas a los escritos del Corpus Hermeticum y a los textos alejandrinos atribuidos al mítico Hermes Trismegistos. Cuando se conocieron por primera vez durante el Renacimiento se pensó que revelaban doctrinas pre-cristianas, sin embargo estudios posteriores han demostrado que datan del primer siglo de la era cristiana. 100 El hermetismo alejandrino es una fuente fundamental del esoterismo moderno, con el que tienen mucho en común: el eclecticismo, la refutación del dualismo ontológico, la afirmación del carácter positivo y simbólico del universo, la idea de la caída y posterior restauración de la humanidad. La especulación hermética ha reforzado la creencia en una antigua tradición fundamental, la llamada *philosophia perennis*, falsamente considerada común a todas las tradiciones religiosas. Las formas elevadas y rituales de la magia se desarrollaron a partir del hermetismo renacentista.

Holismo: concepto clave del « nuevo paradigma », que pretende ofrecer una estructura teórica que integra toda la cosmovisión del hombre moderno. En contraste con la experiencia de una fragmentación creciente en la ciencia y en la vida cotidiana, se acentúa el « holismo », el « totalismo », como concepto metodológico y ontológico central. La humanidad se integra en el universo como parte de un único organismo vivo, un entramado armonioso de relaciones dinámicas. Diversos científicos que tienden un puente entre la ciencia y la religión rechazan la distinción clásica entre sujeto y objeto, de la que se suele culpar a Descartes y a Newton. La humanidad forma parte del entramado universal (el ecosistema, la familia), de la naturaleza y del mundo y debe buscar la armonía con todos los elementos de esta autoridad cuasi-transcendente. Cuando se comprende cuál es el propio lugar en la naturaleza, también se entiende que la « totalidad » y la « santidad » son una misma y sola cosa. La articulación más clara de este concepto se halla en la hipótesis « Gaia ». 101

Iniciación: en etnología religiosa es el viaje cognitivo y experimental, mediante el cual una persona es admitida, individualmente o como miembro de un grupo, a través de rituales particulares, a formar parte de una comunidad religiosa, una sociedad secreta (p.e. la Francmasonería) o una asociación mística (mágica, esotérico-oculta, gnóstica, teosófica, etc.).

Karma: (de la raíz sánscrita Kri = acción, obra) noción clave en el hinduismo, jainismo y budismo, cuyo significado no ha sido siempre el mismo. En el antiguo periodo védico se refería a la acción ritual, especialmente el sacrificio, mediante la cual una persona obtenía acceso a la felicidad o a la bienaventuranza en la otra vida. Cuando aparecieron el jainismo y el budismo (aproximadamente seis siglos antes de Cristo), Karma perdió su sentido salvífico: el camino hacia la liberación era el conocimiento del Atman o « yo ». En la doctrina del samsara, se entendía como el ciclo incesante del nacimiento y la

muerte humanas (hinduismo) o del renacer (budismo). 102 En los ambientes de la Nueva Era la « ley del karma » se concibe con frecuencia como el equivalente moral de la evolución cósmica. El Karma no tiene ya que ver con el mal o el sufrimiento –ilusiones que hay que experimentar como parte de un « juego cósmico »– sino que es la ley universal de la causa y el efecto, y forma parte de la tendencia de un universo interrelacionado hacia el equilibrio moral. 103

Mística: la mística de la Nueva Era consiste en volverse hacia el interior del propio yo más que en una comunión con Dios, que es el « totalmente otro ». Es una fusión con el universo, la aniquilación definitiva del individuo en la unidad del todo. La experiencia del Yo se toma como experiencia de la divinidad, por lo que se debe mirar hacia dentro para descubrir la auténtica sabiduría, creatividad y fuerza.

Monismo: doctrina metafísica según la cual las diferencias entre las cosas son ilusorias. Sólo hay un ser universal único, del cual cada cosa y cada persona son sólo una parte. En la medida en que el monismo de la Nueva Era incluye la idea de que la realidad es fundamentalmente espiritual, es una forma contemporánea del panteísmo (que rechaza a veces explícitamente el materialismo, en especial el marxismo). Su pretensión de resolver todo dualismo no deja lugar a un Dios trascendente, de manera que todo es Dios. Para el cristianismo se plantea un problema ulterior cuando se suscita la cuestión del origen del mal. C. G. Jung vio el mal como el « lado sombrío » de Dios, que, en el teísmo clásico, es todo bondad.

Movimiento del Potencial Humano: desde sus comienzos (Esalen, California, en los años 1960), se ha convertido en una red de grupos que promueven la liberación de la capacidad humana innata de creatividad mediante la realización del yo. Cada vez son más las empresas que utilizan diversas técnicas de transformación personal en programas de formación de dirigentes, en definitiva por puras razones económicas. Si bien las Tecnologías Transpersonales, el Movimiento por una Conciencia Espiritual Interior, el Desarrollo Organizativo, y la Transformación Organizativa, se presentan como no-religiosos, en realidad los empleados de las empresas pueden encontrarse sometidos a una « espiritualidad » extraña en una situación que plantea conflictos con su libertad personal. Hay vínculos evidentes entre la espiritualidad oriental y la psicoterapia, mientras que la psicología junguiana y el Movimiento del Potencial Humano han ejercido su influjo sobre el chamanismo y formas « reconstruidas » del paganismo, como el druidismo y la wicca. En sentido amplio, el « crecimiento personal » puede entenderse como la forma que adopta la « salvación religiosa » en el movimiento de la Nueva Era: se afirma que la liberación del sufrimiento y de la debilidad humanas se alcanzará desarrollando nuestro potencial humano, lo cual da como resultado el que nos encontremos cada vez más en contacto con nuestra divinidad interior. 104

Música New Age: se trata de una industria floreciente. Este tipo de música suele promocionarse como un medio para alcanzar la armonía consigo mismo y con el mundo. En parte suele ser música « celta » o druídica. Algunos compositores New Age sostienen que su música tiene como objeto tender puentes entre lo consciente y lo inconsciente, lo cual es especialmente cierto cuando además de melodías hay una repetición meditativa y rítmica de estribillos clave. Al igual que otros muchos fenómenos de la Nueva Era, algunas de estas músicas se proponen como una introducción a este movimiento, pero la mayoría tiene sencillamente una finalidad comercial o artística.

Neopaganismo: término rechazado con frecuencia por aquellos a quienes se aplica. Se refiere a una corriente que sigue un trayecto paralelo al de la Nueva Era y con el cual suele relacionarse. En la oleada de reacción contra las religiones tradicionales, especialmente la herencia judeocristiana de occidente, son muchos los que han vuelto la mirada a las antiguas religiones indígenas, tradicionales, paganas. Se considera que cuanto precedió al cristianismo era más conforme al espíritu de la tierra y de la nación, o que era una forma pura de la religión natural, en contacto con las fuerzas de la naturaleza, a menudo matriarcal, mágica o chamánica. Según dicen, la humanidad será más sana si retorna al ciclo natural de las fiestas (agrícolas) y a la afirmación general de la vida. Algunas religiones « neopaganas » son reconstrucciones recientes cuya verdadera relación con las formas originales puede ser discutible, particularmente en los casos en que están dominadas por componentes ideológicos modernos como la ecología, el feminismo o, en casos raros, por los mitos de pureza racial. 105

Ocultismo: el conocimiento oculto (escondido) y las fuerzas de la mente y la naturaleza se hallan en la base de las creencias y prácticas vinculadas a una supuesta « filosofía perenne » oculta, derivada, por una parte, de la magia y la alquimia griega antigua, y de la mística judía por otra. Se conservan ocultas mediante un código secreto impuesto a los iniciados en los grupos y sociedades que conservan el conocimiento y las técnicas que implican. En el siglo XIX, el espiritismo y la Sociedad Teosófica introdujeron nuevas formas de ocultismo que, a su vez, han influido en varias corrientes de la Nueva Era.

Panteísmo: (en griego pan = todo y theós = Dios) la creencia de que todo es Dios o, en ocasiones, que todo está en Dios y Dios está en todo (panenteísmo). Todo elemento del universo es divino, y la divinidad está presente por igual en todo. En esta visión no tiene cabida Dios como un ser distinto en el sentido del teísmo clásico.

Parapsicología: trata de cosas como la percepción extrasensorial, la telepatía mental, la telequinesia, la sanación psíquica y la comunicación con espíritus mediante médiums o el channeling. A pesar de las duras críticas de los científicos, la parapsicología ha ido creciendo y encaja perfectamente en la mentalidad popular de ciertos sectores de la Nueva Era, según la cual los seres humanos tienen habilidades psíquicas extraordinarias, aunque con frecuencia en un estadio poco desarrollado.

Pensamiento Nuevo: movimiento religioso del siglo XIX fundado en los Estados Unidos de América. Tuvo su origen en el idealismo, del cual era una forma popularizada. Se decía que Dios era completamente bueno y el mal una mera ilusión; la realidad básica era la mente. Puesto que es la mente la que causa los acontecimientos de la propia vida, el individuo debe asumir la responsabilidad última sobre cada uno de los aspectos de su situación.

Pensamiento Positivo: convicción de que las personas pueden cambiar la realidad física o las circunstancias externas alterando su actitud mental, pensando de manera positiva y constructiva. A veces es un modo de percibir conscientemente creencias inconscientes que determinan nuestra situación vital. A los adeptos del Pensamiento Positivo se les promete salud, integridad e incluso inmortalidad.

Psicología profunda: la escuela de psicología fundada por C. G. Jung, antiguo discípulo de Freud. Jung reconocía que la religión y los temas espirituales eran importantes para la integridad y la salud. La interpretación de los sueños y el análisis de los arquetipos fueron elementos clave de su método. Los arquetipos son formas que pertenecen a la estructura heredada de la psique humana. Aparecen en los temas o imágenes recurrentes de los sueños, fantasías, mitos y cuentos de hadas.

Rebirthing: (v. Renacer)

Reencarnación: en el contexto de la Nueva Era, la reencarnación está vinculada al concepto de la evolución ascendente hasta convertirse en un ser divino. A diferencia de religiones de la India, o derivadas de ellas, la Nueva Era concibe la reencarnación como el progreso del alma individual hacia un estado más perfecto. Lo que se reencarna es esencialmente algo inmaterial o espiritual; más exactamente, es la conciencia, la chispa de energía que en la persona comparte la energía cósmica o « cóstica ». La muerte no es sino el paso del alma de un cuerpo a otro.

Renacer: a comienzos de los años 1970, Leonard Orr describió el renacer (rebirthing) como un proceso mediante el cual a una persona puede identificar y aislar áreas de su conciencia sin resolver y que son origen de sus problemas actuales.

Rosacruces: son grupos ocultos occidentales relacionados con la alquimia, la astrología, la teosofía y las interpretaciones cabalísticas de la Sagrada Escritura. La Fraternidad Rosacruciana contribuyó al renacimiento de la astrología en el siglo XX, mientras que la Antigua y Mística Orden de la Rosae Crucis (AMORC) vinculó el éxito con una supuesta capacidad para materializar las imágenes mentales de salud, riqueza y felicidad.

Teosofía: término antiguo, que se refería originalmente a una especie de mística. Se la ha relacionado con los gnósticos y los neoplatónicos griegos, con el Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa y Jacob Boehme. La Sociedad Teosófica, fundada por Helena Petrovna Blavatsky y otros en 1875 confirió gran importancia al término. La mística teosófica tiende al monismo, acentúa la unidad esencial de los componentes espirituales y materiales del universo. Busca también las fuerzas ocultas responsables de la interacción entre la materia y el espíritu, de modo que la mente humana y la divina acaben por encontrarse. Es aquí donde la teosofía ofrece la redención mística o la iluminación.

Trascendentalismo: movimiento de escritores y pensadores del siglo XIX de Nueva Inglaterra, que compartían un conjunto idealista de creencias en la unidad esencial de la creación, la bondad innata de la persona humana, y la superioridad de la intuición frente a la lógica y la experiencia para descubrir las verdades más profundas. La figura principal es Ralph Waldo Emerson, que se apartó del cristianismo ortodoxo, y a través de los Unitarios pasó a un nuevo misticismo natural que integraba conceptos del hinduismo con otros de carácter popular americano, tales como el individualismo, la responsabilidad personal y la necesidad de triunfar.

Wicca: antiguo término inglés para designar a las brujas, aplicado a un resurgir neopagano de algunos elementos de la magia ritual. Acuñado en 1939 por Gerhard Gardner en Inglaterra: se basaba en algunos textos eruditos, según los cuales la brujería europea medieval era una antigua religión natural perseguida por los cristianos. Con el nombre « the Craft », se extendió rápidamente en Estados Unidos durante los años 1960, donde se vinculó con la « espiritualidad de las mujeres ».

7.3. Lugares clave de la Nueva Era

Esalen: comunidad fundada en Big Sur, California, en 1962, por Michael Murphy y Richard Price, cuyo objetivo fundamental era llegar a la auto-realización del ser mediante el nudismo, las visiones y la « medicina suave ». Se ha convertido en uno de los centros más importantes del Movimiento del Potencial Humano, y ha difundido sus ideas respecto a la medicina holística en el mundo de la educación, la política y la economía. Lleva a cabo esta tarea mediante cursos sobre religión comparada, mitología, misticismo, meditación, psicoterapia, expansión de la conciencia, etc. Junto con Findhorn, se le considera el punto clave del crecimiento de la conciencia de Acuario. El Instituto Soviético-Americano de Esalen cooperó con funcionarios soviéticos en el Proyecto de promoción de la Salud.

Findhorn: esta comunidad agrícola holística iniciada por Peter y Eileen Caddy logró el crecimiento de plantas enormes mediante métodos no convencionales. La fundación de la comunidad Findhorn en Escocia en 1965 constituyó un importante hito en el movimiento que lleva la etiqueta de Nueva Era. De hecho « se consideró que Findhorn encarnaba sus principales ideas de transformación ». La búsqueda de una conciencia universal, el ideal de la armonía con la naturaleza, la visión de un mundo transformado, y la práctica del channeling, todo lo cual son elementos clave del Movimiento de la Nueva Era, se hallaron presentes en Findhorn desde su fundación. El éxito de esta comunidad la llevó a convertirse en modelo e inspiración de otros grupos, tales como las Alternativas de Londres, Esalen en Big Sur, California, y el Centro Abierto y el Instituto Omega de Nueva York ». 106

Monte Verità: comunidad utópica cerca de Ascona, Suiza. Desde finales del siglo XIX fue punto de encuentro de los exponentes europeos y americanos de la contracultura en ámbitos tales como la política, la psicología y la ecología. Las conferencias Eranos se vienen celebrando allí todos los años desde 1933, reuniendo a grandes luminarias de la Nueva Era. Sus anuarios manifiestan claramente la intención de crear una religión mundial integrada. 107 Resulta fascinante ver la lista de quienes se han reunido en Monte Verità a lo largo de los años.

8 RECURSOS

8.1. Documentos del Magisterio de la Iglesia Católica

Juan Pablo II, Alocución a los Obispos Norteamericanos de Kansas, Missouri y Nebraska en su visita “ad limina”, 28 de mayo de 1993.

- Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (Orationis Formas), Ciudad del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1989.
- Comisión Teológica Internacional, Algunas cuestiones actuales de escatología, 1992, n. 9-10 (sobre la reincarnación).
- Comisión Teológica Internacional, Algunas cuestiones sobre la teología de la Redención, 1995, 129 y 1135-36.
- Comité para la Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina, Frente a una Nueva Era. Desafío a la pastoral en el horizonte de la Nueva Evangelización, 1993.
- Comisión Teológica Irlandesa, A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon, Dublín 1994.
- Godfried Danneels, Au-delà de la mort: réincarnation et resurrection, Carta Pastoral, Pascua de 1991.
- Godfried Danneels, Le Christ ou le Verseau? Carta Pastoral, Navidad 1990.
- Carlo Maccari, « La 'mística cosmica' del New Age », en Religioni e Sette nel Mondo 1996/2.
- Carlo Maccari, La New Age di fronte alla fede cristiana, Turín (LDC) 1994.
- Edward Anthony McCarthy, The New Age Movement, Instrucción Pastoral, 1992.
- Paul Poupard, Felicità e fede cristiana, Casale Monferrato (Ed. Piemme) 1992.
- Joseph Ratzinger, Situación actual de la fe y la teología, Guadalajara, mayo de 1996, en L'Osservatore Romano (edición española) 1 de noviembre de 1996.
- Norberto Rivera Carrera, Instrucción Pastoral sobre el New Age, 7 de enero de 1996.
- Christoph von Schönborn, Risurrezione e reincarnazione, Casale Monferrato (Piemme) 1990.
- J. Francis Stafford, Il movimento « New Age », en L'Osservatore Romano (edición italiana), 30 de octubre de 1992.
- Grupo de Trabajo sobre Nuevos Movimientos Religiosos, Ciudad del Vaticano (ed.), Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos. Antología de documentos de la Iglesia Católica, Santafé de Bogotá (CELAM) 1996.

8.2. Estudios cristianos

- Michel Anglarès, Nouvel Age et Foi Chrétienne, Paris (Centurion) 1992. Trad. esp. Nueva Era y fe cristiana, Madrid 1994.
- Raúl Berzosa Martínez, Nueva Era y Cristianismo. Entre el diálogo y la ruptura, Madrid (BAC) 1995.
- André Fortin, Les Galeries du Nouvel Age: un chrétien s'y promène, Ottawa (Novalis) 1993.
- Grupo de Trabajo Ecuménico « Neue Religiöse Bewegungen in der Schweiz », New Age – aus christlicher Sicht, Freiburg (Paulusverlag) 1987.
- Claude Labrecque, Une religion américaine. Pistes de discernement chrétien sur les courants populaires du "Nouvel Age", Montréal (Médiaspaul) 1994.
- The Methodist Faith and Order Committee, The New Age Movement Report to Conference 1994.
- Aidan Nichols, « The New Age Movement », en The Month, March 1992, pp. 84-89.
- Alessandro Olivieri Pennesi, Il Cristo del New Age. Indagine critica, Ciudad del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1999.
- Mitch Pacwas.j., Catholics and the New Age. How Good People are being drawn into Jungian Psychology, the Enneagram and the New Age of Aquarius, Ann Arbor MI (Servant) 1992.
- John Saliba, Christian Responses to the New Age Movement. A Critical Assessment, London (Chapman) 1999.
- Josef Südbrock SJ, Neue Religiosität - Herausforderung für die Christen, Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1987. Trad. esp.: La nueva religiosidad, Madrid 1990.
- « Theologie für Laien », Secretariado, Faszination Esoterik, Zürich (Theologie für Laien) 1996.
- David Toolan, Facing West from California's Shores. A Jesuit's Journey into New Age Consciousness, New York (Crossroad) 1987.
- Juan Carlos Urrea Viera, « New Age ». Visión Histórico-Doctrinal y Principales Desafíos, Santafé de Bogotá (CELAM) 1996.
- Jean Vernet, « L'avventura spirituale dei figli dell'Acquario », en Religioni e Sette nel Mondo 1996/2.
- Jean Vernet, Jésus dans la nouvelle religiosité, Paris (Desclée) 1987.
- Jean Vernet, Le New Age, Paris (P.U.F.) 1992.

9 BIBLIOGRAFÍA GENERAL

9.1. Algunos libros de la Nueva Era

- William Bloom, *The New Age. An Anthology of Essential Writings*, London (Rider) 1991.
- Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Berkeley (Shambhala) 1975.
- Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Toronto (Bantam) 1983.
- Benjamin Creme, *The Reappearance of Christ and the Masters of Wisdom*, London (Tara Press) 1979.
- Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles (Tarcher) 1980. Trad. esp. *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Barcelona (Kairós) 1985.
- Chris Griscom, *Ecstasy is a New Frequency: Teachings of the Light Institute*, New York (Simon & Schuster) 1987.
- Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México (FCE) .
- David Spangler, *The New Age Vision*, Forres (Findhorn Publications) 1980.
- David Spangler, *Revelation: The Birth of a New Age*, San Francisco (Rainbow Bridge) 1976.
- David Spangler, *Towards a Planetary Vision*, Forres (Findhorn Publications) 1977.
- David Spangler, *The New Age*, Issaquah (The Morningtown Press) 1988.
- David Spangler, *The Rebirth of the Sacred*, London (Gateway Books) 1988. Trad. esp. *Emergencia. El renacimiento de lo sagrado*, Barcelona 1991.

9.2. Obras históricas, descriptivas y analíticas

- Christoph Bochinger, « New Age » und moderne Religion: Religionswissenschaftliche Untersuchungen, Gütersloh (Kaiser) 1994.
- Bernard Franck, *Lexique du Nouvel-Age*, Limoges (Droguet-Ardant) 1993. Trad. Esp.: *Diccionario de la Nueva Era*, Estella (Verbo Divino) 1994.
- Hans Gasper, Joachim Müllerand Friederike Valentin, *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*, edición actualizada, Freiburg-Basel-Vienna (Herder) 2000. Véase, entre otros, los artículos « New Age » por Christoph Schorsch, Karl R. Essmanny Medard Kehl, y « Reinkarnation » por Reinhard Hümmel.
- Manuel Guerra Gomez, *Diccionario enciclopédico de las Sectas*, s.v. « Nueva Era », Madrid 1998, 617-632.
- Manabu Hagay Robert J. Kisala(ed.), « The New Age in Japan », en *Japanese Journal of Religious Studies*, Otoño 1995, vol. 22, n. 3 y 4.
- Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Nature*, Leiden-New York-Köln (Brill) 1996. Contiene abundante bibliografía.
- Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford (Blackwell) 1996.
- Massimo Introvigne, *New Age & Next Age*, Casale Monferrato (Piemme) 2000.
- Michel Lacroix, *L'Ideologia della New Age*, Milano (Il Saggiatore) 1998.
- J. Gordon Melton, *New Age Encyclopedia*, Detroit (Gale Research Inc) 1990.
- Elliot Miller, *A Crash Course in the New Age*, Eastbourne (Monarch) 1989.
- Georges Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris (Fayard) 1998.
- Arild Romarheim, *The Aquarian Christ. Jesus Christ as Portrayed by New Religious Movements*, Hong Kong (Good Tiding) 1992.
- Hans-Jürgen Ruppert, *Durchbruch zur Innenwelt. Spirituelle Impulse aus New Age und Esoterik in kritischer Beleuchtung*, Stuttgart (Quell Verlag) 1988.
- Edwin Schur, *The Awareness Trap. Self-Absorption instead of Social Change*, New York (McGraw Hill) 1977.
- Rodney Starky William Sims Bainbridge, *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation*, Berkeley (University of California Press) 1985.
- Steven Sutcliffey Marion Bowman(eds), *Beyond the New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh (Edinburgh University Press), 2000.

Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Cambridge University Press) 1989.

Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, London (Harvard University Press) 1991.

Edênio Valles.v.d., « Psicología e energias da mente: teorias alternativas », en *A Igreja Católica diante do pluralismo religioso do Brasil (III)*. Estudos da CNBB n. 71, São Paulo (Paulus) 1994.

World Commission on Culture and Development, *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, Paris (UNESCO) 1995.

M. York, « The New Age Movement in Great Britain », en *Syzygy. Journal of Alternative Religion and Culture*, 1:2-3 (1992) Stanford CA.

NOTAS

(1) Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford (Blackwell) 1966, p. 137.

(2) Cf. P. Heelas, op. cit., p. 164s.

(3) Cf. P. Heelas, op. cit., p. 173.

(4) Cf. Juan Pabloll, *Carta Encíclica Dominum et vivificantem* (18 de mayo de 1986), 53.

(5) Cf. Gilbert Markuso.p., « Celtic Schmelic » (1), en *Spirituality*, vol. 4, noviembre-diciembre de 1998, no 21, pp. 379-383; y (2) en *Spirituality*, vol. 5, enero-febrero de 1999, n. 22, pp. 57-61.

(6) Juan Pabloll, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Barcelona (Plaza & Janés) 1994, pp. 103-104.

(7) Cf. especialmente Massimo Introvigne, *New Age & Next Age*, Casale Monferrato (Piemme) 2000.

(8) M. Introvigne, op. cit., p. 267.

(9) Cf. Michel Lacroix, *L'Ideologia della New Age*, Milano (il Saggiatore) 1998, p. 86. La palabra « secta » se usa aquí no en sentido peyorativo, sino más bien para denotar un fenómeno sociológico.

(10) Cf. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York-Köln (Brill) 1996, p. 377 et passim.

(11) Cf. Rodney Stark and William Sims Brainbridge, *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation*, Berkeley (University of California Press) 1985.

(12) Cf. M. Lacroix, op. cit., p. 8.

(13) El curso suizo « Theologie für Laien » titulado *Faszination Esoterik* lo plantea con claridad. Cf. « Kursmappe 1 – New Age und Esoterik », texto acompañado de diapositivas, p. 9.

(14) El término ya aparece en el título de *The New Age Magazine*, publicado por el Antiguo Rito Masónico Escocés Aceptado en la jurisdicción meridional de los Estados Unidos de América, remontándose a 1900. Cf. M. York, « The New Age Movement in Great Britain », en *Syzygy. Journal of Alternative Religion and Culture*, 1:2-3 (1992), Stanford CA, p. 156, nota 6. La datación exacta y la naturaleza del cambio a la Nueva Era son interpretadas de maneras distintas según los diferentes autores. Las estimaciones para tal fecha oscilan entre 1967 y 2376.

(15) A finales de 1977, Marilyn Ferguson envió un cuestionario a 210 « personas comprometidas en la transformación social », a los que también llama « Conspiradores de Acuario ». Es interesante lo que sigue: « Cuando se pedía a los encuestados que dieran el nombre de los individuos cuyas ideas les habían influido, bien a través del contacto personal, bien por medio de sus escritos, los más nombrados, por orden de frecuencia, fueron: Pierre Teilhard de Chardin, C. G. Jung, Abraham Maslow, Carl Rogers, Aldous Huxley, Roberto Assagioli y J. Krishnamurti. También aparecen mencionados frecuentemente: Paul Tillich, Hermann Hesse, Alfred North Whitehead, Martin Buber, Ruth Benedict, Margaret Mead, Gregory Bateson, Tarthang Tulku, Alan Watts, Sri Aurobindo, Swami Muktananda, D. T. Suzuki, Thomas Merton, Willis Harman, Kenneth Boulding, Elise Boulding, Erich Fromm, Marshall McLuhan, Buckminster Fuller, Frederic Spiegelberg, Alfred Korzybski, Heinz von Foerster, John Lilly, Werner Erhard, Oscar Ichazo, Maharishi Mahesh Yogi, Joseph Chilton Pearce, Karl Pribram, Gardner Murphy, y Albert Einstein »: *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles, (Tarcher) 1980, p. 50 (nota 1) y p. 434. (Trad. esp. *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Barcelona [Kairós] 1985).

(16) W.J. Hanegraaff, op. cit., p. 520.

(17) Comisión Teológica Irlandesa, *A New Age of Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Dublín 1994, capítulo 3.

(18) Cf. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1995.

(19) Cf. Alessandro Olivieri Pennesi, *Il Cristo del New Age. Indagine critica*, Ciudad del Vaticano (Librería Editrice Vaticana) 1999, passim, pero especialmente las pp. 11-34. Véase también la sección 4 más abajo.

(20) Merece la pena recordar la letra de esta canción, que se grabó inmediatamente en las mentes de toda una generación, tanto en Norteamérica como en Europa occidental: « When the Moon is in the Seventh House, and Jupiter aligns with Mars, then Peace will guide the Planets, and Love will steer the Stars. This is the dawning of the Age of Aquarius... Harmony and understanding, sympathy and trust abounding; No more falsehoods or derision –golden living, dreams of visions, mystic crystal revelation, and the mind's true liberation. Aquarius... ».

(« Cuando la Luna esté en la Séptima Casa, y Júpiter se alinee con Marte, entonces la Paz guiará a los Planetas, y el Amor conducirá a las Estrellas. Es el amanecer de la Era de Acuario... Abundarán la armonía y la comprensión, la simpatía y la confianza, no habrá más engaños ni más burlas: una vida dorada, sueños de visiones, una revelación mística cristalina, y la auténtica liberación de la mente. Acuario... »).

(21) Paul Heelas, op. cit., p. 1 y s. La publicación de agosto de 1978 de la Coalición Cristiana de Berkeley lo expresa de este modo: « Hace exactamente diez años la espiritualidad "funky" a base de drogas de los hippies y la mística de los yogis

occidentales se limitaban a la contracultura. Hoy día, ambas se han abierto camino en la corriente fundamental de nuestra mentalidad cultural. La ciencia, las profesiones de la salud, las artes, por no mencionar la psicología y la religión, están todas comprometidas en una reconstrucción fundamental de sus premisas básicas ». Citado en Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles (Tarchner) 1980, p. 370 y ss.

- (22) Cf. Chris Griscom, *Ecstasy is a New Frequency: Teachings of the Light Institute*, New York, (Simon & Schuster) 1987, p. 82.
- (23) Véase el Glosario de términos, § 7.2 Glosario selecto.
- (24) Cf. W.J. Hanegraaff, op. cit. capítulo 15 (« The Mirror of Secular Thought »). El sistema de correspondencias está heredado claramente del esoterismo tradicional, pero tiene un significado nuevo para quienes siguen (conscientemente o no) a Swedenborg. Mientras que para la doctrina esotérica tradicional cada elemento natural poseía en su interior la vida divina, para Swedenborg la naturaleza es un reflejo muerto del mundo espiritual vivo. Esta idea está muy metida en el corazón de la visión posmoderna de un mundo desencantado y en los diversos intentos por « re-encantarlo ». Blavatsky rechazó las correspondencias y Jung relativizó fuertemente la causalidad a favor de la cosmovisión esotérica de las correspondencias.
- (25) W.J. Hanegraaff, op. cit., pp. 54-55.
- (26) Cf. Reinhard Hümmel, « Reinkarnation », en Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin (eds.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 2000, pp. 886-893.
- (27) Michael Fuss, « New Age and Europe. A Challenge for Theology », en *Mission Studies Vol. VIII-2*, 16, 1991, p. 192.
- (28) *Ibid.*, loc. cit.
- (29) *Ibid.*, p. 193.
- (30) *Ibid.*, p. 199.
- (31) Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana (*Orationis Formas*), 1989, 14. Cf. *Gaudium et Spes*, 19; *Fides et Ratio*, 22.
- (32) W.J. Hanegraaff, op. cit., p. 448s. Los objetivos están citados según la versión definitiva (1896); las versiones anteriores subrayaban la irracionalidad del « fanatismo » y la urgencia de promover una educación no sectaria. Hanegraaff cita la descripción que hace J. Gordon Melton de la religión de la Nueva Era como enraizada en la tradición « oculto-metafísica » (*ibid.*, p. 455).
- (33) W.J. Hanegraaff, op. cit., p. 513.
- (34) Thomas M. King SJ, « Jung and Catholic Spirituality », en *America*, 3 de abril de 1999, p. 14. El autor señala que los devotos de la Nueva Era « citan pasajes que tratan del I Ching, la astrología y el Zen, mientras que los católicos citan pasajes que tratan de los místicos cristianos, la liturgia y el valor psicológico del sacramento de la reconciliación » (p. 12). También incluye una lista de personalidades e instituciones espirituales claramente inspiradas y guiadas por la psicología de Jung.
- (35) Cf. W.J. Hanegraaff, op. cit., p. 501s.
- (36) C. J. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, citado en Hanegraaff, op. cit., p. 503.
- (37) Sobre este punto, cf. Michael Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, con un prefacio del Cardenal Joseph Ratzinger, París (Fayard) 1997.
- (38) Citado en *The True and the False New Age. Introductory Ecumenical Notes*, de la Comunidad Maranatha, Manchester (Maranatha) 1933, 8.10; no se especifica la numeración original de las páginas.
- (39) Michel Lacroix, *L'Ideologia della New Age*, Milán (il Saggiatore) 1998, pp. 84ss.
- (40) Cf. el apartado sobre las ideas de David Spangler en *Actualité des religions* n. 8, septembre 1999, p. 43.
- (41) M. Ferguson, op. cit., p. 407.
- (42) *Ibid.*, p. 411.
- (43) « Ser americano... es precisamente imaginar un destino más que heredarlo. Siempre hemos sido habitantes del mito más que de la historia »: Leslie Fiedler, citado en M. Ferguson, op. cit., p. 142.
- (44) Cf. P. Heelas, op. cit., p. 173s.
- (45) David Spangler, *The New Age*, Issaquah (Morningtown Press) 1988, p. 14.
- (46) P. Heelas, op. cit., p. 168.
- (47) Véase el prefacio al libro de Michel Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, escrito por el Cardenal Joseph Ratzinger, París (Fayard) 1997. La cita está traducida del italiano, *Il nuovo disordine mondiale*, Cinisello Balsamo (San Paolo) 2000, p. 6.
- (48) Cf. *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, París (UNESCO) 1995, que ilustra la importancia que se confiere a la celebración y promoción de la diversidad.
- (49) Cf. Christoph Bochinger, « New Age » und moderne Religion: *Religionswissenschaftliche Untersuchungen*, Güttersloh (Kaiser) 1994, especialmente el capítulo 3.
- (50) Las limitaciones de estas técnicas que, sin embargo, no son oración se discuten más adelante, § 3.4. Mística cristiana y mística Nueva Era.
- (51) Cf. Carlo Maccari, « La 'mística cosmica' del New Age », en *Religioni e Sette nel Mondo* 19962.
- (52) Jean Vernet, « L'avventura spirituale dei figli dell'Acquario », en *Religioni e Sette nel Mondo* 19962, p. 42s.
- (53) J. Vernet, loc. cit.
- (54) Cf. J. Gordon Melton, *New Age Encyclopedia*, Detroit (Gale Research) 1990, pp. xiii-xiv.
- (55) David Spangler, *The Rebirth of the Sacred*, Londres (Gateway Books) 1984, p. 78s.
- (56) David Spangler, *The New Age*, Issaquah (Morningtown Press) 1988, p. 13s.
- (57) Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio Milenio Adveniente* (10 de noviembre de 1994), 9.
- (58) Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ. The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, San Francisco (Harper & Row) 1988, p. 135.
- (59) Cf. el documento publicado por el Comité para la Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina Frente a una Nueva Era. *Desafío a la pastoral en el horizonte de la Nueva Evangelización*, 1993.
- (60) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Orationis Formas*, 23.

- (61) Ibid., 3. Véanse las secciones sobre la meditación y la oración contemplativa en Catecismo de la Fe Cristiana, 2705-2719.
- (62) Cf. *Orationis Formas*, 13.
- (63) Cf. Brendan Pelphrey, «I said, You are Gods. Orthodox Christian Theosis and Deification in the New Religious Movements» en *Spirituality East and West*, Pascua 2000 (N. 13).
- (64) Adrian Smith, *God and the Aquarian Age. The new era of the Kingdom*, Great Wakering (Mc Crimmons) 1990, p. 49.
- (65) Cf. Benjamín Creme, *The Reappearance of Christ and the Masters of Wisdom*, Londres (Tara Press) 1979, p. 116.
- (66) Cf. Jean Verette, *Le New Age*, París, (P.U.F.) 1992 (Collection Encyclopédique Que sais-je?), p. 14.
- (67) Catecismo de la Iglesia Católica, 52.
- (68) Cf. Alessandro Olivieri Pennesi, *Il Cristo del New Age. Indagine Critica*, Ciudad del Vaticano (Librería Editrice Vaticana) 1999, especialmente las páginas 13-34. La lista de puntos comunes está en la p. 33.
- (69) Credo de Nicea-Constantinopla.
- (70) Michel Lacroix, *L'Ideologia della New Age*, Milán (Il Saggiatore) 1998, p. 74.
- (71) Ibid., p. 68.
- (72) Edwin Schur, *The Awareness Trap. Self-Absorption instead of Social Change*, Nueva York (McGraw Hill) 1977, p. 68.
- (73) Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 355-383.
- (74) Cf. Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford (Blackwell) 1996, p. 161.
- (75) *A Catholic Response to the New Age Phenomenon*, Comisión Teológica Irlandesa 1994, capítulo 3.
- (76) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Orationis Formas*, 3.
- (77) Ibid., 7.
- (78) William Bloom, *The New Age. An Anthology of Essential Writings*, Londres (Rider) 1991, p. xvi.
- (79) Catecismo de la Iglesia Católica, 387.
- (80) Ibid., 1849.
- (81) Ibid., 1850.
- (82) Juan Pabloll, Carta Apostólica *Salvifici doloris* sobre el sufrimiento humano (11 de febrero de 1984), 19.
- (83) Cf. David Spangler, *The New Age*, op. cit., p. 28.
- (84) Cf. Juan Pabloll, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (7 de diciembre de 1990) 6, 28, y la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Jesus* (6 de agosto de 2000), 12.
- (85) Cf. R. Rhodes, *The Counterfeit Christ of the New Age Movement*, Grand Rapids (Baker) 1990, p. 129.
- (86) Helen Bergino.p., «Living One's Truth», en *The Furrow*, Enero 2000, p. 12.
- (87) Ibid., p. 15.
- (88) Cf. Paul Heelas, op. cit., p. 138.
- (89) Elliot Miller, *A Crash Course in the New Age*. Eastbourne (Monarch) 1989, p. 122. Para una documentación sobre la postura vehementemente anticristiana del espiritismo, cf. R. Laurence Moore, «Spiritualism», en Edwin S. Gaustad(ed.), *The Rise of Adventism: Religion and Society in Mid-Nineteenth-Century America*, Nueva York 1974, pp. 79-103, y también R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture*, Nueva York (Oxford University Press) 1977.
- (90) Cf. Juan Pabloll, Carta encíclica *Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998), 36-48.
- (91) Cf. Juan Pabloll, Alocución a los Obispos Norteamericanos de Iowa, Kansas, Missouri y Nebraska en su visita «ad limina», 28 de mayo de 1993.
- (92) Cf. Juan Pabloll, Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Ecclesia in Africa*, 103. El Consejo Pontificio para la Cultura ha publicado un guía que contiene una lista de estos centros en todo el mundo: *Centros Culturales Católicos* (3a edición, Ciudad del Vaticano, 2001).
- (93) Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Orationis Formas*, y § 3 supra.
- (94) Ésta es un campo donde la falta de información puede desorientar a los responsables de la educación a causa de los grupos cuya verdadero programa es contrario al mensaje del Evangelio. Es el caso particularmente de los colegios y escuelas, donde los jóvenes, llenos de curiosidad y obligados a escuchar constituyen una presa fácil y un objetivo ideal para el comercio ideológico. Cf. la llamada de atención en Massimo Introvigne, *New Age & Next Age*, Casale Monferrato (Piemme) 2000, p. 277s.
- (95) Cf. J. Badewien, *Antroposofia*, en H. Waldenfels(ed.) *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello Balsamo (san Paolo) 1993, p. 41.
- (96) Cf. Raúl Berzosa Martínez, *Nueva Era y Cristianismo*, Madrid (BAC) 1995, p. 214.
- (97) Helen Palmer, *The Enneagram*, Nueva York (Harper-Row) 1989.
- (98) Cf. el documento del Comité para la Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina, op. cit.
- (99) J. Gernet, en J.-P. Vernant et al., *Divination et Rationalité*, París (Seuil) 1974, p. 55.
- (100) Cf. Susan Greenwood, «Gender and Power in Magical Practices», en Steven Sutcliffey Marion Bowman(eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgo (Edinburgh University Press) 2000, p. 139.
- (101) Cf. M. Fuss, op. cit., pp. 198-199.
- (102) Cf. C. Maccari, *La "New Age" di fronte alla fede cristiana*, LeumannTorino (LDC) 1994, p.168.
- (103) Cf. W.J. Hanegraaff, op. cit., pp. 283-290.
- (104) Para un estudio breve pero esclarecedor del Movimiento del Potencial Humano, véase Elizabeth Puttik, «Personal Development: the Spiritualisation and Secularisation of the Human Potential Movement», en Steven Sutcliffey Marion Bowman(eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgo (Edinburgh University Press) 2000, pp. 201-219.
- (105) Sobre este último punto, sumamente delicado, véase el artículo «Neonazismus» de Eckhard Türken Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin(eds.), *Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen*, Freiburg-Basel-Wien (Herder) 2000, p. 726.
- (106) Cf. John Saliba, *Christian Responses to the New Age Movement. A Critical Assessment*, London (Geoffrey Chapman)

1999, p. 1.

(107) Cf. M. Fuss, op. cit., pp. 195-196.

COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA

Sobre la comunión de los celíacos

La Comisión Episcopal de Liturgia, sensible a la situación de aquellos fieles católicos que ven dificultada su participación ordinaria en la Comunión eucarística sacramental por su condición de enfermos celíacos; en consonancia con las competencias que le otorga la Conferencia Episcopal Española, hace pública esta Nota dirigida a los párrocos, y demás sacerdotes, a los diáconos y a los ministros extraordinarios de la Comunión.

1.- La "enfermedad celíaca" y sus consecuencias para la participación eucarística.

La enfermedad celíaca es una enfermedad crónica consistente en una intolerancia permanente al gluten. Afecta a una de cada doscientas personas en nuestro país. El gluten es una proteína presente en el trigo y en otros cereales. La ingestión de esta proteína, aún en pequeñas cantidades, puede causar trastornos muy importantes e irreparables al celíaco.

Es evidente que esta enfermedad, de la que se detectan cada día nuevos casos, afecta a la vida eucarística de los enfermos que la padecen.

Tal situación reclama una especial sensibilidad pastoral tanto en la catequesis como en la celebración litúrgica, especialmente en el caso de los niños; para que nada aumente la dificultad, que ya de por sí significa el tener que convivir literalmente con esta enfermedad de por vida.

Es pues necesario fomentar en toda la comunidad eclesial una actitud de sincera acogida y de comprensión amorosa, haciendo patente así la sensibilidad maternal de la Iglesia para con estas personas.

La presente nota pastoral parte de las competencias catequéticas y singularmente litúrgicas que atañen a los ministros ordenados, de acuerdo con lo que afirmó en su día la autoridad doctrinal de la Iglesia, que excluyó la posibilidad de celebrar la Eucaristía con formas sin nada de gluten, elemento éste considerado esencial para la panificación.

2.- La enfermedad celíaca en la práctica litúrgica

La Iglesia interpelada por el llamamiento de nuestro Señor Jesucristo a la participación de todos los miembros al banquete eucarístico «**Tomad y comed todos de él**», ha de facilitar el acceso a la participación plena en la Eucaristía a los celíacos. Por ello los sacerdotes y ministros de la Eucaristía deben conocer la existencia y peculiaridades de la "enfermedad celíaca", a fin de facilitar el acceso a la Eucaristía de las personas que padecen esta enfermedad.

En este sentido, bastará, que antes de la celebración la propia persona que padece la enfermedad, o los padres o familiares del niño que la tiene, informen del deseo de comulgar al ministro de la Eucaristía para que éste, acogiendo la petición con la mayor delicadeza y sin reclamar mayores explicaciones, facilite al celíaco la Comunión **bajo la sola especie del vino** (cf. CDC cán 925).

En muchos casos, los celíacos por su gran sensibilidad al gluten, requieren que se ponga a su disposición un segundo Cáliz en el cual la única materia que haya sido consagrada sea el vino y por ende sobre el cual no se haya llevado a cabo ni la partición ni la intinción del Pan eucarístico. Asimismo se debe disponer de un purificador cuyo uso fuera exclusivo del celíaco.

Cuando se trate de la Primera Comunión de los niños o en las Misas celebradas con éstos, se procurará que el niño o niña que padece la enfermedad se sienta respetado y apreciado por los demás niños, de manera que todos vean como algo natural y normal la solución que se adopte.

3.- Conclusión

Nuestro deseo y esperanza es que la Santísima Eucaristía, celebración y sacramento de fe y de comunión sea el verdadero motor de comunidades católicas y profundamente fraternas. Deseamos vivamente que las comunidades sean capaces de acoger e integrar, con afecto fraterno, a todos los fieles en una celebración plena y gozosa.

Al igual que en otras circunstancias pastorales nuevas, la atención a las personas que padecen la "enfermedad celíaca" reclama la fidelidad a la fe católica y al mismo tiempo capacidad de adaptación y cambio en los elementos no esenciales.

Mons. Julián López, Obispo de León
y Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia
Mons. Carmelo Borobia, Obispo de Tarazona,
Mons. Carlos López, Obispo de Salamanca,
Mons. Pere Tena, Obispo Auxiliar de Barcelona,
Mons. José Cerviño, Obispo emérito de Tui-Vigo,
Mons. Rosendo Álvarez, Obispo emérito de Almería.

Madrid, 20 de febrero de 2003

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales

Introducción

1. Recientemente, el Santo Padre Juan Pablo II y los Dicasterios competentes de la Santa Sede (1) han tratado en distintas ocasiones cuestiones concernientes a la homosexualidad. Se trata, en efecto, de un fenómeno moral y social inquietante, incluso en aquellos Países donde no es relevante desde el punto de vista del ordenamiento jurídico. Pero se hace más preocupante en los Países en los que ya se ha concedido o se tiene la intención de conceder reconocimiento legal a las uniones homosexuales, que, en algunos casos, incluye también la habilitación para la adopción de hijos. Las presentes *Consideraciones* no contienen nuevos elementos doctrinales, sino que pretenden recordar los puntos esenciales inherentes al problema y presentar algunas argumentaciones de carácter racional, útiles para la elaboración de pronunciamientos más específicos por parte de los Obispos, según las situaciones particulares en las diferentes regiones del mundo, para proteger y promover la dignidad del matrimonio, fundamento de la familia, y la solidez de la sociedad, de la cual esta institución es parte constitutiva. Las presentes *Consideraciones* tienen también como fin iluminar la actividad de los políticos católicos, a quienes se indican las líneas de conducta coherentes con la conciencia cristiana para cuando se encuentren ante proyectos de ley concernientes a este problema. (2) Puesto que es una materia que atañe a la ley moral natural, las siguientes consideraciones se proponen no solamente a los creyentes sino también a todas las personas comprometidas en la promoción y la defensa del bien común de la sociedad.

I. Naturaleza y características irrenunciables del matrimonio

2. La enseñanza de la Iglesia sobre el matrimonio y la complementariedad de los sexos repropone una verdad puesta en evidencia por la recta razón y reconocida como tal por todas las grandes culturas del mundo. El matrimonio no es una unión cualquiera entre personas humanas. Ha sido fundado por el Creador, que lo ha dotado de una naturaleza propia, propiedades esenciales y finalidades. (3) Ninguna ideología puede cancelar del espíritu humano la certeza de que el matrimonio existe únicamente como una realidad entre dos personas de sexo opuesto, que por medio de la recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus personas. Así se perfeccionan mutuamente para colaborar con Dios en la generación y educación de nuevas vidas.

3. La verdad natural sobre el matrimonio ha sido confirmada por la Revelación contenida en las narraciones bíblicas de la creación, expresión también de la sabiduría humana originaria, en la que se deja escuchar la voz de la naturaleza misma. Según el libro del Génesis, tres son los datos fundamentales del designio del Creador sobre el matrimonio.

En primer lugar, el hombre, imagen de Dios, ha sido creado «varón y hembra» (*Gn 1, 27*). El hombre y la mujer son iguales en cuanto personas y complementarios en cuanto varón y hembra. Por un lado, la sexualidad forma parte de la esfera biológica y, por el otro, ha sido elevada en la criatura humana a un nuevo nivel, personal, donde se unen cuerpo y espíritu.

El matrimonio, además, ha sido instituido por el Creador como una forma de vida en la que se realiza aquella comunión de personas que implica el ejercicio de la facultad sexual. «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y se harán una sola carne» (*Gn 2, 24*).

En fin, Dios ha querido donar a la unión del hombre y la mujer una participación especial en su obra creadora. Por eso ha bendecido al hombre y la mujer con las palabras: «Sed fecundos y multiplicaos» (*Gn*

1, 28). En el designio del Creador complementariedad de los sexos y fecundidad pertenecen, por lo tanto, a la naturaleza misma de la institución del matrimonio.

Además, la unión matrimonial entre el hombre y la mujer ha sido elevada por Cristo a la dignidad de sacramento. La Iglesia enseña que el matrimonio cristiano es signo eficaz de la alianza entre Cristo y la Iglesia (cf. *Ef 5, 32*). Este significado cristiano del matrimonio, lejos de disminuir el valor profundamente humano de la unión matrimonial entre el hombre la mujer, lo confirma y refuerza (cf. *Mt 19, 3-12; Mc 10, 6-9*).

4. No existe ningún fundamento para asimilar o establecer analogías, ni siquiera remotas, entre las uniones homosexuales y el designio de Dios sobre el matrimonio y la familia. El matrimonio es santo, mientras que las relaciones homosexuales contrastan con la ley moral natural. Los actos homosexuales, en efecto, «cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso».4

En la Sagrada Escritura las relaciones homosexuales «están condenadas como graves depravaciones... (cf. *Rm 1, 24-27; 1 Cor 6, 10; 1 Tim 1, 10*). Este juicio de la Escritura no permite concluir que todos los que padecen esta anomalía sean personalmente responsables de ella; pero atestigua que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados» (5). El mismo juicio moral se encuentra en muchos escritores eclesiásticos de los primeros siglos, (6) y ha sido unánimemente aceptado por la Tradición católica.

Sin embargo, según la enseñanza de la Iglesia, los hombres y mujeres con tendencias homosexuales «deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta». (7) Tales personas están llamadas, como los demás cristianos, a vivir la castidad. (8) Pero la inclinación homosexual es «objetivamente desordenada», (9) y las prácticas homosexuales «son pecados gravemente contrarios a la castidad». (10)

II. Actitudes ante el problema de las uniones homosexuales

5. Con respecto al fenómeno actual de las uniones homosexuales, las autoridades civiles asumen actitudes diferentes: A veces se limitan a la tolerancia del fenómeno; en otras ocasiones promueven el reconocimiento legal de tales uniones, con el pretexto de evitar, en relación a algunos derechos, la discriminación de quien convive con una persona del mismo sexo; en algunos casos favorecen incluso la equivalencia legal de las uniones homosexuales al matrimonio propiamente dicho, sin excluir el reconocimiento de la capacidad jurídica a la adopción de hijos.

Allí donde el Estado asume una actitud de tolerancia de hecho, sin implicar la existencia de una ley que explícitamente conceda un reconocimiento legal a tales formas de vida, es necesario discernir correctamente los diversos aspectos del problema. La conciencia moral exige ser testigo, en toda ocasión, de la verdad moral integral, a la cual se oponen tanto la aprobación de las relaciones homosexuales como la injusta discriminación de las personas homosexuales. Por eso son útiles intervenciones hechas con discreción y prudencia, cuyo contenido podría ser, por ejemplo, el siguiente: Desenmascarar el uso instrumental o ideológico que se puede hacer de esa tolerancia; afirmar claramente el carácter inmoral de este tipo de uniones; recordar al Estado la necesidad de contener el fenómeno dentro de límites que no pongan en peligro el tejido de la moralidad pública y, sobre todo, que no expongan a las nuevas generaciones a una concepción errónea de la sexualidad y del matrimonio, que las dejaría indefensas y contribuiría, además, a la difusión del fenómeno mismo. A quienes, a partir de esta tolerancia, quieren proceder a la legitimación de derechos específicos para las personas homosexuales convivientes, es necesario recordar que la tolerancia del mal es muy diferente de la aprobación o la legalización del mal.

Ante el reconocimiento legal de las uniones homosexuales, o la equiparación legal de éstas al matrimonio con acceso a los derechos propios del mismo, es necesario oponerse en forma clara e incisiva. Hay que abstenerse de cualquier tipo de cooperación formal a la promulgación o aplicación de leyes tan gravemente injustas, y asimismo, en cuanto sea posible, de la cooperación material en el plano aplicativo.

En esta materia cada cual puede reivindicar el derecho a la objeción de conciencia.

III. Argumentaciones racionales contra el reconocimiento legal de las uniones homosexuales

6. La comprensión de los motivos que inspiran la necesidad de oponerse a las instancias que buscan la legalización de las uniones homosexuales requiere algunas consideraciones éticas específicas, que son de diferentes órdenes.

De orden racional

La función de la ley civil es ciertamente más limitada que la de la ley moral,

(11) pero aquélla no puede entrar en contradicción con la recta razón sin perder la fuerza de obligar en conciencia. (12) Toda ley propuesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto es conforme con la ley moral natural, reconocida por la recta razón, y respeta los derechos inalienables de cada persona. (13) Las legislaciones favorables a las uniones homosexuales son contrarias a la recta razón porque confieren garantías jurídicas análogas a las de la institución matrimonial a la unión entre personas del mismo sexo. Considerando los valores en juego, el Estado no puede legalizar estas uniones sin faltar al deber de promover y tutelar una institución esencial para el bien común como es el matrimonio.

Se podría preguntar cómo puede contrariar al bien común una ley que no impone ningún comportamiento en particular, sino que se limita a hacer legal una realidad de hecho que no implica, aparentemente, una injusticia hacia nadie. En este sentido es necesario reflexionar ante todo sobre la diferencia entre comportamiento homosexual como fenómeno privado y el mismo como comportamiento público, legalmente previsto, aprobado y convertido en una de las instituciones del ordenamiento jurídico. El segundo fenómeno no sólo es más grave sino también de alcance más vasto y profundo, pues podría comportar modificaciones contrarias al bien común de toda la organización social. Las leyes civiles son principios estructurantes de la vida del hombre en sociedad, para bien o para mal. Ellas «desempeñan un papel muy importante y a veces determinante en la promoción de una mentalidad y de unas costumbres».

(14) Las formas de vida y los modelos en ellas expresados no solamente configuran externamente la vida social, sino que tienden a modificar en las nuevas generaciones la comprensión y la valoración de los comportamientos. La legalización de las uniones homosexuales estaría destinada por lo tanto a causar el obscurecimiento de la percepción de algunos valores morales fundamentales y la desvalorización de la institución matrimonial.

De orden biológico y antropológico

7. En las uniones homosexuales están completamente ausentes los elementos biológicos y antropológicos del matrimonio y de la familia que podrían fundar razonablemente el reconocimiento legal de tales uniones. Éstas no están en condiciones de asegurar adecuadamente la procreación y la supervivencia de la especie humana. El recurrir eventualmente a los medios puestos a disposición por los recientes descubrimientos en el campo de la fecundación artificial, además de implicar graves faltas de respeto a la dignidad humana, (15) no cambiaría en absoluto su carácter inadecuado.

En las uniones homosexuales está además completamente ausente la dimensión conyugal, que representa la forma humana y ordenada de las relaciones sexuales. Éstas, en efecto, son humanas cuando y en cuanto expresan y promueven la ayuda mutua de los sexos en el matrimonio y quedan abiertas a la transmisión de la vida.

Como demuestra la experiencia, la ausencia de la bipolaridad sexual crea obstáculos al desarrollo normal de los niños eventualmente integrados en estas uniones. A éstos les falta la experiencia de la maternidad o de la paternidad. La integración de niños en las uniones homosexuales a través de la adopción significa someterlos de hecho a violencias de distintos órdenes, aprovechándose de la débil condición de los pequeños, para introducirlos en ambientes que no favorecen su pleno desarrollo humano. Ciertamente tal

práctica sería gravemente inmoral y se pondría en abierta contradicción con el principio, reconocido también por la Convención Internacional de la ONU sobre los Derechos del Niño, según el cual el interés superior que en todo caso hay que proteger es el del infante, la parte más débil e indefensa.

De orden social

8. La sociedad debe su supervivencia a la familia fundada sobre el matrimonio. La consecuencia inevitable del reconocimiento legal de las uniones homosexuales es la redefinición del matrimonio, que se convierte en una institución que, en su esencia legalmente reconocida, pierde la referencia esencial a los factores ligados a la heterosexualidad, tales como la tarea procreativa y educativa. Si desde el punto de vista legal, el casamiento entre dos personas de sexo diferente fuese sólo considerado como uno de los matrimonios posibles, el concepto de matrimonio sufriría un cambio radical, con grave detrimento del bien común. Poniendo la unión homosexual en un plano jurídico análogo al del matrimonio o la familia, el Estado actúa arbitrariamente y entra en contradicción con sus propios deberes.

Para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la no discriminación de las personas. Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia. (16) No atribuir el estatus social y jurídico de matrimonio a formas de vida que no son ni pueden ser matrimoniales no se opone a la justicia, sino que, por el contrario, es requerido por ésta.

Tampoco el principio de la justa autonomía personal puede ser razonablemente invocado. Una cosa es que cada ciudadano pueda desarrollar libremente actividades de su interés y que tales actividades entren genéricamente en los derechos civiles comunes de libertad, y otra muy diferente es que actividades que no representan una contribución significativa o positiva para el desarrollo de la persona y de la sociedad puedan recibir del estado un reconocimiento legal específico y cualificado. Las uniones homosexuales no cumplen ni siquiera en sentido analógico remoto las tareas por las cuales el matrimonio y la familia merecen un reconocimiento específico y cualificado. Por el contrario, hay suficientes razones para afirmar que tales uniones son nocivas para el recto desarrollo de la sociedad humana, sobre todo si aumentase su incidencia efectiva en el tejido social.

De orden jurídico

9. Dado que las parejas matrimoniales cumplen el papel de garantizar el orden de la procreación y son por lo tanto de eminente interés público, el derecho civil les confiere un reconocimiento institucional. Las uniones homosexuales, por el contrario, no exigen una específica atención por parte del ordenamiento jurídico, porque no cumplen dicho papel para el bien común.

Es falso el argumento según el cual la legalización de las uniones homosexuales sería necesaria para evitar que los convivientes, por el simple hecho de su convivencia homosexual, pierdan el efectivo reconocimiento de los derechos comunes que tienen en cuanto personas y ciudadanos. En realidad, como todos los ciudadanos, también ellos, gracias a su autonomía privada, pueden siempre recurrir al derecho común para obtener la tutela de situaciones jurídicas de interés recíproco. Por el contrario, constituye una grave injusticia sacrificar el bien común y el derecho de la familia con el fin de obtener bienes que pueden y deben ser garantizados por vías que no dañen a la generalidad del cuerpo social. (17)

IV. Comportamiento de los políticos católicos ante legislaciones favorables a las uniones homosexuales

10. Si todos los fieles están obligados a oponerse al reconocimiento legal de las uniones homosexuales, los políticos católicos lo están en modo especial, según la responsabilidad que les es propia. Ante proyectos de ley a favor de las uniones homosexuales se deben tener en cuenta las siguientes indicaciones éticas.

En el caso de que en una Asamblea legislativa se proponga por primera vez un proyecto de ley a favor de la legalización de las uniones homosexuales, el parlamentario católico tiene el deber moral de expresar

clara y públicamente su desacuerdo y votar contra el proyecto de ley. Conceder el sufragio del propio voto a un texto legislativo tan nocivo del bien común de la sociedad es un acto gravemente inmoral.

En caso de que el parlamentario católico se encuentre en presencia de una ley ya en vigor favorable a las uniones homosexuales, debe oponerse a ella por los medios que le sean posibles, dejando pública constancia de su desacuerdo; se trata de cumplir con el deber de dar testimonio de la verdad. Si no fuese posible abrogar completamente una ley de este tipo, él, recordando las indicaciones dadas en la Encíclica *Evangelium Vitae*, «puede lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública», con la condición de que sea «clara y notoria a todos» su «personal absoluta oposición» a leyes semejantes y se haya evitado el peligro de escándalo. (18) Eso no significa que en esta materia una ley más restrictiva pueda ser considerada como una ley justa o siquiera aceptable; se trata de una tentativa legítima, impulsada por el deber moral, de abrogar al menos parcialmente una ley injusta cuando la abrogación total no es por el momento posible.

Conclusión

11. La Iglesia enseña que el respeto hacia las personas homosexuales no puede en modo alguno llevar a la aprobación del comportamiento homosexual ni a la legalización de las uniones homosexuales. El bien común exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial como base de la familia, célula primaria de la sociedad. Reconocer legalmente las uniones homosexuales o equipararlas al matrimonio, significaría no solamente aprobar un comportamiento desviado y convertirlo en un modelo para la sociedad actual, sino también ofuscar valores fundamentales que pertenecen al patrimonio común de la humanidad. La Iglesia no puede dejar de defender tales valores, para el bien de los hombres y de toda la sociedad.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 28 de marzo de 2003, ha aprobado las presentes Consideraciones, decididas en la Sesión Ordinaria de la misma, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 3 de junio de 2003, memoria de San Carlos Lwanga y Compañeros, mártires.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Angelo Amato, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila, Secretario

NOTAS:

1. Cf. Juan Pablo II, Alocución con ocasión del rezo del Angelus, 20 de febrero de 1994 y 19 de junio de 1994; Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria del Pontificio Consejo para la Familia, 24 de marzo de 1999; Catecismo de la Iglesia Católica, nn. 2357-2359, 2396; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración Persona humana, 29 de diciembre de 1975, n. 8; Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, 1 de octubre de 1986; Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales, 24 de julio de 1992; Pontificio Consejo para la Familia, Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa sobre la resolución del Parlamento Europeo en relación a las parejas de homosexuales, 25 de marzo de 1994; Familia, matrimonio y "uniones de hecho", 26 de julio de 2000, n. 23.

2. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24 de noviembre de 2002, n. 4

3. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 48

-Sobre las uniones entre parejas homosexuales-

4. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357.
5. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana*, 29 de diciembre de 1974, n. 8.
6. Cf. por ejemplo S. POLICARPO, *Carta a los Filipenses*, V, 3; S. JUSTINO, *Primera Apología*, 27, 1-4; ATENÁGORAS, *Súplica por los cristianos*, 34.
7. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, 1 de octubre de 1986, n. 12.
8. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2359; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, 1 de octubre de 1986, n. 12.
9. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358.
10. Cf. *Ibid.*, n. 2396.
11. Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 71
12. Cf. *Ibid.*, n. 72.
13. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, p. 95, a. 2.
14. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 90.
15. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae*, 22 de febrero de 1987, II. A. 1-3.
16. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, p. 63, a. 1, c.
17. No hay que olvidar que subsiste siempre «el peligro de que una legislación que haga de la homosexualidad una base para poseer derechos pueda estimular de hecho a una persona con tendencia homosexual a declarar su homosexualidad, o incluso a buscar un partner con el objeto de aprovecharse de las disposiciones de la ley» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales*, 24 de julio de 1992, n. 14).
18. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 25 de marzo de 1995, n. 73.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta a los presidentes de las comisiones episcopales sobre la comunión de los celíacos

24 de julio de 2003

Eminencia:

Desde hace muchos años la Congregación para la Doctrina de la Fe estudia cómo resolver las dificultades que tienen algunas personas en la recepción de la comunión eucarística cuando, por diferentes y graves motivos, no pueden asumir pan preparado normalmente o vino normalmente fermentado.

Para ofrecer a los Pastores orientaciones comunes y seguras, en el pasado han sido emanados varios documentos (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, «Rescriptum», 15 de diciembre de 1980, en *Leges Ecclesiae*, 6/4819, 8095-8096; «De celebrantis communione», 29 de octubre de 1982, en AAS 74, 1982, 1298-1299; «Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali», 19 de junio de 1995, en *Notitiae* 31, 1995, 608-610).

Ahora se estima oportuno volver sobre el asunto, a la luz de la experiencia de los últimos años, retomando y aclarando donde sea necesario, los documentos antes mencionados.

A) DEL USO DEL PAN SIN GLUTEN Y DEL MOSTO

1. Las hostias *sin nada* de gluten son materia inválida para la Eucaristía.
2. Son materia válida las hostias con la *mínima cantidad* de gluten necesaria para obtener la planificación sin añadir sustancias extrañas ni recurrir a procedimientos que desnaturalicen el pan.
3. Es materia válida para la Eucaristía el *mosto*, esto es, el zumo de uva fresco o conservado, cuya fermentación haya sido suspendida por medio de procedimientos que no alteren su naturaleza (por ejemplo el congelamiento).

**B) DE LA COMUNIÓN BAJO UNA SOLA ESPECIE
O CON MÍNIMA CANTIDAD DE VINO**

1. El fiel celíaco que no pueda recibir la comunión bajo la especie del Pan, incluido el pan con una mínima cantidad de gluten, puede comulgar bajo la sola especie del Vino.
2. El sacerdote que no pueda comulgar bajo la especie del Pan, incluido el pan con una mínima cantidad de gluten, puede, con permiso del Ordinario, comulgar bajo la sola especie del Vino cuando participa en una concelebración.
3. El sacerdote que no pueda asumir ni siquiera una mínima cantidad de vino, en caso que le fuera difícil procurarse o conservar el mosto, puede, con permiso del Ordinario, comulgar bajo la sola especie del Pan cuando participa en una concelebración.

4. Si el sacerdote puede asumir el vino sólo en cantidades muy pequeñas, en la celebración individual, la especie del Vino restante será consumida por un fiel que participa en la Eucaristía.

C) DE LAS NORMAS COMUNES

1. Es competencia del Ordinario conceder a los fieles y a los sacerdotes la licencia para usar pan con una mínima cantidad de gluten o mosto como materia para la Eucaristía. La licencia puede ser concedida habitualmente, mientras dure la situación que la ha motivado.

2. En el caso de que el Presidente de una concelebración esté autorizado para usar mosto, para los Concelebrantes se preparará un cáliz con vino normal; y análogamente, en el caso de que el Presidente esté autorizado para usar hostias con una mínima cantidad de gluten, los Concelebrantes comulgarán con hostias normales.

3. El sacerdote que no pueda comulgar bajo la especie del Pan, incluido el pan con una mínima cantidad de gluten, no puede celebrar individualmente la Eucaristía ni presidir la concelebración.

4. Dada la centralidad de la celebración eucarística en la vida sacerdotal, se debe tener mucha cautela antes de admitir al presbiterado candidatos que no pueden asumir gluten o alcohol etílico sin grave perjuicio de su salud.

5. Se siga el desarrollo de la medicina en el campo de la celiaquía y el alcoholismo, y se fomente la producción de hostias con una mínima cantidad de gluten y mosto no desnaturalizado.

6. Salvo la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe en lo que atañe a los aspectos doctrinales del asunto, la competencia disciplinar se remite a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

7. Las Conferencias Episcopales interesadas informen a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, durante la visita *ad limina*, sobre la aplicación de las normas contenidas en la presente carta y las eventuales novedades en este campo.

Mientras le solicito que transmita la presente a los demás miembros de esa Conferencia Episcopal, aprovecho la circunstancia para saludarle con sentimientos de estima en Cristo.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

Nota a propósito de la reforma de la vigente ley sobre técnicas de reproducción asistida (35/1988)

Madrid, 25 julio 2003

«Una reforma para mejor, pero muy insuficiente»

El Gobierno ha decidido proceder a la reforma de la vigente ley Sobre Técnicas de Reproducción Asistida (35/1988). Ante los datos de los que disponemos en este momento, deseamos hacer las siguientes observaciones al respecto.

1. La Conferencia Episcopal Española ha denunciado en varias ocasiones la Ley de Reproducción de 1988 como una ley injusta. A su amparo se viola el derecho de los hijos a ser engendrados en el acto fecundo de donación interpersonal de los padres y se les trata como si fueran objetos de producción, lesionando así su dignidad de personas. Además, a su amparo se producen miles de embriones llamados “sobrantes” que son congelados y condenados a un destino incierto; se llevan a cabo prácticas eugenésicas y abortivas, como la llamada “reducción embrionaria”; se alteran las relaciones familiares acudiendo a donantes de gametos ajenos al matrimonio e incluso se condena a los niños a nacer sin familia, ya que permite que sea una persona sola la que los encargue al laboratorio; y se niega a muchos hijos el conocer a sus padres, pues se establece el anonimato de los donantes de gametos.

2. Una ley tan gravemente injusta como la de Técnicas de Reproducción Asistida de 1988 está pidiendo una reforma a fondo. Según la doctrina moral católica y la ley natural, dicha reforma debería inspirarse en el principio de que la ciencia ha de ponerse al servicio de la salud y de la integridad física y espiritual de las personas, sin ser utilizada nunca para disponer medios que suplanten la relación interpersonal de procreación por una relación técnica de producción de seres humanos. Desgraciadamente, la reforma que el Gobierno piensa realizar es insatisfactoria, pues no responde a tal principio. De modo que la ley reformada seguirá siendo injusta, porque continuará haciendo legalmente posible la producción de seres humanos y muchos de los males que acabamos de mencionar.

3. Sin embargo, la reforma proyectada limitaría los daños que se están causando al amparo de la vigente ley de 1988 y, en este sentido, aunque muy insuficiente, tal reforma no resulta rechazable sin más. Se prevén, en efecto, algunas medidas que suponen avances en el buen camino, como las siguientes: la limitación del número fecundaciones y de transferencias en cada ciclo; la prohibición de la reducción embrionaria; la asunción de responsabilidad por parte de los progenitores respecto de sus embriones congelados y la exclusión expresa de la utilización de estos embriones con otro fin distinto que el de la reproducción.

4. La reforma establece también disposiciones encaminadas a resolver el gravísimo problema del destino que se haya de dar a los embriones congelados existentes hasta ahora. La Conferencia Episcopal ha reiterado los principios de la doctrina católica respecto del trato que merecen los embriones humanos a través de una Nota de la Subcomisión Episcopal para la Defensa de la Familia y de la Vida publicada en el pasado mes de diciembre. El embrión humano merece el respeto debido a la persona humana. No es una cosa ni un mero agregado de células vivas, sino el primer estadio de la existencia de un ser humano. Todos hemos sido también embriones. Por tanto, no es lícito quitarles la vida ni hacer nada con ellos que no sea en su propio beneficio. Se habla de “preembriones” para sugerir que en los catorce días posteriores a la fecundación no existiría todavía más que una realidad prehumana que no merecería el respeto debido a los seres humanos. Pero esta ficción lingüística oculta el hecho de la continuidad fundamental que se da en las diversas fases del desarrollo del nuevo cuerpo humano. Donde hay un cuerpo humano vivo, aunque sea incipiente, hay persona humana y, por tanto, dignidad humana inviolable.

5. De estos principios se deriva la ilicitud moral de posibles investigaciones realizadas sobre embriones humanos que les produjeran daño o les causaran la muerte. Según nuestros datos, la Ley proyectada ni autoriza ni prohíbe expresamente que los embriones congelados actualmente existentes sean empleados en tales investigaciones, que serían condenables desde el punto de vista moral. Es necesaria una mayor precisión a este respecto.

6. Mantener congelados embriones humanos es una situación abusiva contra esas vidas que puede ser comparada al ensañamiento terapéutico. Proceder a la descongelación es poner fin a tal abuso y permitir que la naturaleza siga su curso, es decir, que se produzca la muerte. Dejar morir en paz no es lo mismo que matar. La suspensión de la congelación no debe hacerse de modo que se convierta en causa directa de la muerte de los embriones, ni puede ir acompañada de ninguna otra acción causante de la muerte. Por otro lado es obvio que, tal y como dispone el proyecto de reforma, no ha de permitirse la reanimación de los embriones para hacer de ellos objetos de investigación nociva o letal. Naturalmente, lo bueno sería que no se hubiera dado nunca la acumulación de embriones congelados y que no hubiera que decidir ahora sobre su descongelación y sobre su destino, algo que no dejará de ser, en el mejor de los casos, un mal menor. Por eso, es necesario evitar que vuelva a producirse una nueva acumulación de embriones congelados.

7. Los embriones que han muerto, al ser descongelados en las circunstancias mencionadas, podrían ser considerados como “donantes” de sus células, que entonces podrían ser empleadas para la investigación en el marco de un estricto control, semejante al que se establece para la utilización de órganos o tejidos procedentes de personas fallecidas que los han donado con este fin.

8. Se aprecia en el proyecto de reforma una voluntad de aminorar los males producidos por una legislación gravemente injusta, pero será necesario avanzar más aún por este camino. Para ello es imprescindible profundizar en el conocimiento de los principios antropológicos y morales que la Iglesia propone, iluminando el discernimiento de la recta razón en estas cuestiones, a menudo insuficientemente comprendidas. Están en juego derechos humanos tan fundamentales como el derecho a la vida y los derechos de la familia. La ciencia y la técnica deben ponerse al servicio de las personas y de la convivencia en justicia y libertad.

Madrid, 25 de julio de 2003

LXXXI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
17-21 de noviembre de 2003

Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España

Introducción

Las presentes Orientaciones han sido aprobadas el día 21 de noviembre de 2003 por la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Tienen presentes particularmente el Decreto *Orientalium ecclesiarum* del Concilio Vaticano II (=OE), el Código de Cánones de las Iglesias Orientales (=CCEO) y el Magisterio Pontificio: Cf JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Slavorum apostoli* (2 de julio de 1985), 14 y 21 especialmente; Carta Encíclica *Ut unum sint* (25 de mayo de 1995), 60; Carta Apostólica *Orientalium lumen* (2 de mayo de 1995), 26 (=OL); Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (28 de junio de 2003), 32; Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores gregis* (16 de octubre de 2003), 60-61 y 72.

La semilla evangélica fue sembrada en España hace dos mil años. Esta semilla creció en el campo abonado de la cultura romana, que se vio así enriquecida por la revelación divina, y se desarrolló en el surco de nuestra historia particular, dando frutos de santidad y evangelización.

Desde hace algunos años, la Iglesia católica en España viene acogiendo a otros muchos hermanos católicos, que también recibieron la semilla evangélica, desarrollada en el campo de otras culturas o tradiciones asentadas en Europa oriental y Oriente medio fundamentalmente. La misma semilla ha generado una sorprendente variedad: la Iglesia católica proclama al mismo tiempo la unidad en la fe, celebrada sacramentalmente y vivida en comunión eclesial, junto con la legítima diversidad en sus diferentes formas celebrativas y organizativas.

Dentro de la comunión eclesiástica, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la Sede de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, defiende las diferencias legítimas y al mismo tiempo se preocupa de que las particularidades no sólo no perjudiquen a la unidad, sino que más bien la favorezcan (LG 13). Estas Iglesias particulares que poseen tradiciones propias son las Iglesias católicas orientales, con una estructura patriarcal como forma de gobierno colegial.

La impugnación de las fórmulas dogmáticas de los Concilios de Éfeso y Calcedonia, así como la ruptura de la comunión eclesiástica entre los Patriarcados orientales y la Sede Romana a partir del siglo XI, motiva que la cristiandad oriental se presente en su doble vertiente eclesial, ortodoxa y católica. Esta grave anomalía eclesial, amparada por cuestiones políticas, geográficas y culturales, quiso ser resuelta por el Concilio de Florencia, pero resultó ineficaz. Desde entonces, grupos de jerarcas y fieles orientales no dejarán de pedir la comunión con la Iglesia de Roma y con quien la preside, sin renunciar a su patrimonio litúrgico, espiritual, teológico y canónico.

Así pues, las Iglesias católicas orientales siempre han estado unidas a la Iglesia de Roma por los vínculos de la caridad y de la comunión. Aunque entre las Iglesias ortodoxas orientales y la Iglesia de Roma no se haya alcanzado la plena unidad católica, algunas Iglesias orientales siempre han permanecido en la unidad, otras tuvieron necesidad de firmar la unión a partir del siglo XV, y otras finalmente han sido aceptadas como católicas de forma expresa o tácita. Todas las Iglesias católicas orientales tienen especialmente encomendada la misión de actuar como “puente” que une dos orillas, y de ser “pulmón” para que todo el cuerpo eclesial pueda respirar plenamente.

Los católicos orientales, al pertenecer a estas venerables Iglesias, también están unidos plenamente a la Sede Apostólica de Roma. Han llegado a nuestro país buscando unas condiciones laborales y económicas que les permita salir de su penuria, y alcanzar una mejor situación de vida. Por su parte, nos ofrecen otro estilo de vivir nuestra misma fe católica, su testimonio frecuentemente silencioso y sacrificado en medio de regímenes totalitarios, así como su deseo de colaborar con la Iglesia católica en España desde su dimensión oriental. Por nuestra parte, los católicos latinos hemos de mostrarnos plenamente como hermanos, respetando las tradiciones eclesiales.

Todas las Iglesias católicas orientales gozan de los mismos derechos y obligaciones, porque no se apoyan en el número de sus fieles ni en los sacrificios padecidos, sino en la común dignidad. Y así como en España existe, además de la liturgia romana, la liturgia hispano-mozárabe que tratamos de conservar y fomentar como patrimonio propio, hemos de respetar las liturgias orientales, manifestando de esta forma el aprecio por los distintos ritos y liturgias.

Sin embargo, los católicos orientales, al estar desprovistos muchas veces de sus propios pastores así como de instituciones apropiadas para vivir conforme a su propio rito o tradición, esperan disponer de los adecuados cauces que les permitan vivir su pertenencia católica. Por ello, la Iglesia católica en España quiere ejercer la hospitalidad cristiana y procurar su atención pastoral, esperando que todos los católicos promuevan la unidad en la diversidad. Con las presentes orientaciones, cuyos primeros destinatarios son los fieles y pastores católicos latinos, se ofrecen algunas pautas para la atención pastoral de los católicos orientales, teniendo en cuenta el Decreto sobre las Iglesias católicas orientales del Concilio Vaticano II, así como otras disposiciones pontificias posteriores, en particular el Código de Derecho Canónico y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

La presencia de católicos orientales

1. La tarea de detectar la presencia de católicos orientales en cada diócesis corresponde al párroco latino, quien debe mantener los oportunos contactos con estos fieles y preocuparse por su vida cristiana.
2. Cada párroco latino podrá encomendar la recogida de datos a un católico oriental o a varios, cuando se trata de fieles de una o de varias Iglesias sui iuris¹, e informará por escrito a su Obispo diocesano y al Director del Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales.
3. Cuando la población de fieles católicos orientales no pudiera constituirse en una diócesis como comunidad estable por su número exiguo, su dispersión o su condición laboral, el Obispo diocesano podrá designar un sacerdote latino para su atención pastoral. Si se trata de una Provincia eclesiástica, el Arzobispo metropolitano y los Obispos sufragáneos podrán designar un sacerdote latino para su atención pastoral.

La parroquia oriental y su párroco

4. Si la población de fieles católicos orientales en una diócesis constituye una comunidad estable, el Director del Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales sugerirá al Obispo diocesano la conveniencia de erigir una parroquia para todos los fieles católicos orientales o una parroquia para fieles católicos de una determinada Iglesia sui iuris².
5. La parroquia oriental, canónicamente erigida, tendrá su propio párroco, latino u oriental, nombrado por el Obispo diocesano, quien podrá designar, además, un templo de forma exclusiva, si es posible. El despacho parroquial habrá de contar con los libros parroquiales de bautismos, matrimonios y otros sacramentos, para su preparación, celebración y posterior inscripción³.
6. Para facilitar la identificación de una parroquia oriental es conveniente que figure la inscripción Parroquia católica oriental (para todos los fieles católicos orientales) o Parroquia católica de rito... (para todos los fieles católicos orientales de una determinada Iglesia sui iuris) en el rótulo de entrada, mimbretes, sello y direcciones. Asimismo, es conveniente que se facilite información sobre las parroquias

orientales más cercanas y su teléfono de contacto, si es posible.

7. Si en una diócesis existieran varias parroquias para los fieles católicos orientales desprovistos de Ordinario propio, el Obispo diocesano puede, además, nombrar un Vicario episcopal “por razón del rito” 4.

8. Cuando los fieles católicos orientales sean numerosos y convenga desmembrar la parroquia para todos los fieles católicos orientales desprovistos de Ordinario propio, el Obispo diocesano habrá de ponderar si existen fieles suficientes de una determinada Iglesia sui iuris, en cuyo caso podrá erigir una parroquia de esa Iglesia católica oriental (greco-melkita, ucraniana, rumana, u otra). En este caso, el párroco deberá pertenecer a la propia Iglesia sui iuris y continuará bajo la única autoridad del Obispo diocesano.

9. Cuando en una determinada diócesis el Obispo juzgue que conviene la presencia de un sacerdote católico oriental 5, podrá pedir el parecer del Director del Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales; sin embargo, corresponde al Obispo diocesano dirigir la petición al Sínodo de Obispos de la Iglesia patriarcal o arzobispal mayor, o al Consejo de Jerarcas de la Iglesia metropolitana sui iuris de que se trate.

10. El Obispo diocesano otorgará la missio canonica al sacerdote católico oriental designado por su propio Jerarca para atender en España una parroquia oriental o una comunidad de católicos orientales, y podrá establecer un convenio regulador sobre materias de retribución económica y seguridad social 6, residencia 7, y otras actuaciones u oficios.

11. Cuando el párroco latino de una parroquia oriental, debidamente preparado, convenga que celebre una liturgia no latina, la petición deberá hacerla el propio Obispo diocesano a la Congregación para las Iglesias Orientales, única competente para conceder las oportunas licencias 8.

La lengua y la liturgia en las celebraciones

12. Para procurar la atención pastoral de todos los católicos orientales en una lengua común, es deseable que en la Divina Liturgia de la Eucaristía y en las celebraciones sacramentales se use la lengua española, de acuerdo con el derecho común 9 y particular.

13. El ministro ha de celebrar los sacramentos según las prescripciones litúrgicas de la propia Iglesia sui iuris, a no ser que el derecho establezca otra cosa o él mismo haya obtenido especial facultad de la Sede Apostólica 10.

El bautismo

14. La administración del bautismo corresponde al párroco latino u oriental del que se va a bautizar o a otro sacerdote con licencia del mismo párroco o del Jerarca del lugar, que, con causa grave, se presume legítimamente 11.

15. El que pide el bautismo a un ministro católico de otra Iglesia sui iuris no tiene derecho a exigirle la celebración del bautismo en su liturgia o conforme a su rito. Es el ya bautizado quien está obligado a observarlo en todas partes 12.

16. El párroco del lugar donde se celebra el bautismo debe anotar cuidadosamente y sin demora en el libro de bautismos el nombre de los bautizados, haciendo mención del ministro, padres y padrinos, así como de los testigos, si los hay, y del lugar [y día del bautismo, indicando al mismo tiempo el lugar] de nacimiento y de la Iglesia sui iuris a la que los bautizados quedan adscritos 13.

17. Como la inscripción del bautismo recibido produce ipso iure la adscripción a la Iglesia sui iuris de que se trate, se ha de anotar en el libro de bautismos toda adscripción a una Iglesia sui iuris y todo paso a otra Iglesia sui iuris, incluso, si es el caso, de la Iglesia latina donde se ha celebrado el bautismo 14.

18. El bautizando menor de catorce años queda adscrito a la Iglesia sui iuris a que está adscrito su padre católico; pero si sólo la madre es católica o si ambos padres lo piden con voluntad concorde, queda adscrito a la Iglesia sui iuris a que pertenece la madre 15.

19. El niño de padres cristianos acatólicos puede ser bautizado lícitamente en la Iglesia católica si ambos o uno de ellos o aquel que legítimamente ocupa su lugar lo piden y les es física o moralmente imposible acceder al ministro propio 16. Este bautismo no se inscribirá en el libro de bautismos de la parroquia católica, sino que el ministro entregará la correspondiente certificación a los padres.

20. Si los padres cristianos acatólicos piden el bautismo de su hijo en la Iglesia católica para que sea católico y reciba educación católica, la petición deberán hacerla por escrito, presentando los padres certificación de su propio bautismo; así se determinará posteriormente la adscripción del recién bautizado a la Iglesia sui iuris. El bautismo administrado se inscribirá en el libro de bautismos de la parroquia católica, anotando también la pertenencia del bautizado a la Iglesia sui iuris o rito 17. Si es posible, el ministro de este bautismo deberá ser un sacerdote católico oriental, y lo administrará junto con la crismación (confirmación) y la eucaristía, según la praxis común de todas las Iglesias orientales.

21. Cuando un niño ha sido bautizado en una Iglesia oriental no católica antes de los catorce años y es adoptado después del bautismo por padres católicos, queda adscrito en principio a la Iglesia sui iuris del padre católico 18.

22. El bautizando mayor de catorce años puede elegir libremente cualquier Iglesia sui iuris a que se adscribe por el bautismo recibido en ella 19.

La confirmación

23. La confirmación o la crismación con el santo myron debe administrarse conjuntamente con el bautismo, y los fieles cristianos de las Iglesias orientales pueden recibirla incluso de los presbíteros de la Iglesia latina, según las facultades de las que dispongan 20, especialmente si carecen de sacerdote católico oriental.

La Eucaristía

24. Los fieles (católicos latinos u orientales) pueden participar en el Sacrificio Eucarístico y recibir la sagrada comunión en cualquier rito católico 21.

25. Los sacerdotes de diversas Iglesias sui iuris pueden concelebrar la Eucaristía con causa justa y con licencia del obispo, siguiendo todas las prescripciones de los libros litúrgicos del primer celebrante, lejos de todo sincretismo litúrgico y conservando, en lo posible, los ornamentos litúrgicos e insignias de la propia Iglesia sui iuris 22.

La penitencia

26. Todo fiel (católico latino u oriental) tiene derecho a confesarse con el confesor legítimamente aprobado que prefiera, aunque sea de otro rito 23.

La unción de enfermos

27. El sacramento de la unción de los enfermos puede ser administrado por aquellos sacerdotes que tienen fieles encomendados a su tarea pastoral, independientemente del rito al que pertenezcan, y con licencia presunta por cualquier sacerdote 24.

El matrimonio

28. El expediente matrimonial de dos católicos orientales podrá ser instruido en las diócesis de su residencia, recabando especialmente la certificación de estado libre en su parroquia de origen.

29. Para asistir y bendecir el matrimonio canónico de dos católicos orientales, el Ordinario del lugar y el párroco latinos son, de suyo, incompetentes, aunque los contrayentes sean súbditos 25. Si no hay un sacerdote que sea competente conforme al derecho para celebrar el matrimonio, o no se puede acudir a él sin grave dificultad... y hay otro sacerdote (latino) que puede estar presente, ha de ser llamado, si se puede, para que bendiga el matrimonio, salvada la validez del matrimonio ante sólo los testigos; en las mismas condiciones también puede llamarse a un sacerdote acatólico (ortodoxo) 26.

30. Para asistir y bendecir el matrimonio canónico de un católico oriental y de un católico latino son competentes el Ordinario de lugar y el párroco latinos 27.

31. En el matrimonio contraído con un católico latino la mujer tiene pleno derecho a pasar a la Iglesia sui iuris del marido al contraer matrimonio o durante el mismo; y una vez disuelto el matrimonio, puede libremente volver a la anterior Iglesia sui iuris 28. El marido no tiene el derecho de pasar a la Iglesia sui iuris de la mujer.

32. Para asistir y bendecir el matrimonio canónico de un católico oriental y un acatólico, sígase la normativa sobre los matrimonios mixtos 29.

33. Para que los fieles católicos orientales no contraigan matrimonio en forma civil o en celebración "ortodoxa" 30, como también para que puedan celebrar su matrimonio ante la carencia de sacerdote propio, es muy conveniente que conozcan dónde se encuentran las parroquias católicas orientales más cercanas.

La recepción en la plena comunión católica

34. Todo cristiano tiene derecho, por razones de conciencia, a decidir libremente entrar en la plena comunión católica 31. El fiel oriental no católico que, de acuerdo con su conciencia, desee ser recibido en la Iglesia católica deberá hacer la petición por escrito, presentando certificación del bautismo recibido para ser adscrito a la Iglesia sui iuris del mismo rito.

35. No se debe recibir en la plena comunión católica al fiel oriental no católico que no haya cumplido catorce años 32. La Iglesia católica preparará personalmente a quien desea ser recibido, asumiendo el interesado lo que significa ser católico.

36. Los bautizados acatólicos (procedentes de las Antiguas Iglesias Orientales o de las Iglesias Ortodoxas bizantinas) que vienen a la plena comunión con la Iglesia católica mantienen el rito y lo cultivan y observan según sus fuerzas; quedan por tanto adscritos a la Iglesia sui iuris del mismo rito 33.

37. Quienes son recibidos en la Iglesia católica están equiparados en derecho a los bautizados en la misma Iglesia católica 34.

38. Para la celebración de la recepción en la Iglesia católica de un laico oriental no católico, obsérvese el Rito de admisión a la plena comunión con la Iglesia católica de los ya bautizados válidamente, y sus oportunas orientaciones previas 35. El ministro competente es el Ordinario/Jerarca del lugar, y también el párroco de la parroquia oriental católica, si el derecho no se lo prohíbe 36.

La función de la Sede Apostólica

39. Los fieles católicos orientales pueden recurrir a la Sede Apostólica, como árbitro supremo de las relaciones intereclesiales 37, en aquellas cuestiones previstas por el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, especialmente las que se refieren a la adscripción a una Iglesia sui iuris 38.

40. Corresponderá a la Sede Apostólica la oportunidad de nombrar un Jerarca o erigir una circunscripción oriental 39.

La función del Director del Departamento

41. El Director del Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales está al servicio de todas las diócesis y de sus obispos, orientando cualquier consulta pastoral, canónica o ecuménica, y coordinando la atención pastoral en relación con los fieles católicos orientales.

Deberes de los católicos latinos y orientales

42. Los fieles católicos tanto orientales como latinos están llamados a manifestar la unidad eclesial y la diversidad en sus diferentes ritos y tradiciones.

43. Los fieles católicos orientales tienen el derecho de vivir y celebrar la fe en su rito. El rito expresa el modo de vivir la fe en una Iglesia sui iuris, y lo constituye el patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar 40.

44. Los fieles católicos latinos debemos procurar, como hermanos que somos por estar confiados por igual al gobierno pastoral del Romano Pontífice 41, el respeto y el conocimiento de la tradición oriental como la mejor forma de vivir la unidad en la fe en la legítima diversidad eclesial.

Algunas iniciativas pastorales

45. Como iniciativas y formas de colaboración sugeridas por el Romano Pontífice conviene destacar: el hermanamiento de parroquias (sacerdotes y fieles) latinas y orientales para apoyarse y enriquecerse mutuamente, las experiencias monásticas compartiendo la vida religiosa o los contactos por internet, la formación de seminaristas orientales en España facilitando becas, especialmente cuando se requiere la presencia de sacerdotes orientales en España, el intercambio de profesores o las peregrinaciones a través de viajes organizados 42.

46. Periódicamente el Director del Departamento para la atención pastoral de los católicos orientales convocará a todos los sacerdotes católicos orientales residentes en España, así como a los sacerdotes latinos con facultades otorgadas por la Congregación para las Iglesias Orientales, e incluso a los sacerdotes latinos designados por el Obispo diocesano para atender a los fieles católicos orientales, para programar y revisar la atención pastoral de los fieles católicos orientales. A la Secretaría de la Conferencia Episcopal Española se enviará una memoria o informe anual.

* * *

Con las presentes orientaciones pastorales, la Iglesia católica en España desea que los fieles cristianos de toda Iglesia sui iuris, y también de la Iglesia latina que por razón de oficio, de ministerio o de función tienen relaciones frecuentes con fieles cristianos de otra Iglesia sui iuris, sean formados cuidadosamente en el conocimiento y cultivo del rito de la misma Iglesia según la gravedad del oficio, ministerio o función que cumplen 43.

Notas

1 Los elementos constitutivos de una Iglesia sui iuris son: un grupo de fieles y pastores, reconocido expresa o tácitamente por la suprema autoridad de la Iglesia, y que tiene su origen en cualquiera de las cinco tradiciones eclesiales orientales (Cf CCEO 27 y 28.2). Las Iglesias sui iuris son la copta y la etíope (tradición alejandrina); la malankar, la maronita y la siria (tradición antioquena); la armenia (tradición armenia); la caldea y la malabar (tradición caldea); y la albanesa, la bielorrusa, la croata, la búlgara, la

griega, la greco-melkita, la italo-albanesa, la macedonia, la rumana, la rusa, la rutena, la eslovaca, la ucraniana y la húngara (tradición constantinopolitana o bizantina).

2 La parroquia oriental o razione ritus entra dentro de la función pastoral del Obispo diocesano cuando existen fieles de otro rito (Cf CIC 383.2 y 518; OL 26). El CCEO no menciona la figura del capellán.

3 Se anotará la pertenencia del bautizado a una determinada Iglesia sui iuris... la administración de la crismación del santo myron... (CCEO 296.2). El cambio de rito también ha de ser anotado (CIC 535.2).

4 Cf CIC 476.

5 Cf CCEO 393.

6 Cf CIC 281.1-2; 1274.1-2; CCEO 390.1-2; 1021.1-2.

7 Cf CIC 533.1 y CCEO 292.1.

8 Cf JUAN PABLO II, Constitución apostólica Pastor bonus (28 de junio de 1988) 58.1.

9 Cf OE 23.

10 CCEO 674.2 y CIC 846.2.

11 CCEO 677.1. En territorio ajeno, a nadie es lícito administrar el bautismo sin la debida licencia; pero esta licencia no puede ser denegada por el párroco de otra Iglesia sui iuris a un sacerdote de la Iglesia sui iuris a la que el que se va a bautizar quedará adscrito (CCEO 678.1).

12 CCEO 40; OE 4.

13 CCEO 689.1. El paréntesis indica que el texto latino no se contempla en la traducción española.

14 CCEO 37 y 296.2. Al inscribir la partida de bautismo, hágase constar la adscripción al rito con esta frase: "Adscrito al rito de la Iglesia.... por el bautismo recibido". Si se ha producido cambio de rito, hágase constar con esta frase: "Ha pasado del rito de la Iglesia... al rito de la Iglesia... por la celebración del matrimonio / por la disolución del matrimonio / por rescripto de la Sede Apostólica".

15 CCEO 29.1. Cf CIC 111.1.

16 CCEO 681.5.

17 CCEO 37 y 296.2.

18 Cf CCEO 29.1-2, 2º. La adopción ha de ser también anotada en el libro de bautismos de la correspondiente parroquia católica (Cf CIC 535.2 y CCEO 296.2).

19 CCEO 30 y CIC 111.2.

20 CCEO 695.1. y 696.2.

21 CIC 923.

22 CCEO 701.

23 CIC 991.

24 Cf CIC 1003.2 y CCEO 739.2.

25 El fundamento de la incompetencia radica en la cláusula dummodo eorum alteruter sit ritus latini (CIC 1109). Al Jerarca del lugar y al párroco oriental también les afecta la incompetencia para asistir y bendecir el matrimonio de dos católicos latinos, o de dos católicos orientales si al menos uno no está adscrito a su propia Iglesia sui iuris, en virtud de la cláusula dummodo alterutra saltem pars sit ascripta propriae Ecclesiae sui iuris (CCEO 829.1). Hay que tener en cuenta que los cánones del CIC son sólo para la Iglesia latina (CIC 1), y los cánones del CCEO son para todas y solas las Iglesias orientales, a no ser que, en lo referente a las relaciones con la Iglesia latina, se establezca expresamente otra cosa (CCEO 1). No cabe, pues, aplicar la legislación latina a fieles católicos orientales, ni la legislación oriental a los fieles católicos latinos.

26 CCEO 832.1-2; Cf CIC 1116.1-2. El diácono no asiste ni bendice ningún matrimonio, a tenor del CCEO, ni se le puede delegar.

27 Cf CIC 1109.

28 CCEO 33. Todos estos pasos de una Iglesia sui iuris a otra han de ser anotados en el libro de bautismos.

29 Cf CCEO 813-816. Téngase en cuenta que si la parte católica adscrita a alguna Iglesia oriental sui iuris celebra el matrimonio con otra parte que pertenece a la Iglesia oriental acatólica, la forma de celebración del matrimonio establecida por el derecho se requiere únicamente para la licitud; pero se requiere para la validez la bendición de un sacerdote, observadas las demás prescripciones del derecho (CCEO 834.2; CIC 1127.1). Hay que recordar que el CCEO no contempla la posibilidad de la dispensa de la forma canónica por el Jerarca del lugar (Cf CCEO 835). Al matrimonio mixto también le reconoce el derecho algunas cuestiones relativas a la adscripción del rito (Cf CCEO 34).

30 No se olvide que los fieles católicos orientales, cuando carecen de sacerdote competente para bendecir su matrimonio, pueden llamar a un sacerdote ortodoxo (cf CCEO 832.2).

31 PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (25 de marzo de 1993), 99 (=DE).

32 Cf CCEO 900.1.

33 CCEO 35.

34 Cf CIC 11; CCEO 1490.

35 Cf Ritual de la Iniciación cristiana de adultos (Madrid 1976), Apéndice, nn. 223-225.

36 Cf CCEO 898.2-3; OE 25.

37 OE 4.

38 Cf CCEO 29.1; 30; 32.1; 35 y 36.

39 Cf JUAN PABLO II, Constitución apostólica Pastor bonus, 58.1.

40 CCEO 28.1; OE 1 y 3.

41 OE 3.

-Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales-

42 Cf OL 24-25; JUAN PABLO II, Exhortaciones apostólicas Vita consecrata (25 de marzo de 1996) 101, y Ecclesia in America (22 de enero de 1999) 38; DE 85 y 195.

43 CCEO 41. Cf OE 6.

**Conferencia Episcopal Española
LXXXI Asamblea Plenaria**

Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España

21 de noviembre de 2003

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN. Urgencia de la Pastoral Familiar en la situación actual

CAPÍTULO I. - El Plan de Dios sobre el matrimonio y la familia

1. El matrimonio y la familia en el plan de Dios
2. La vocación al amor
3. El matrimonio, vocación cristiana
4. La familia: Iglesia doméstica

CAPÍTULO II. La preparación al matrimonio

CAPÍTULO III. La celebración del matrimonio

1. El matrimonio, realidad eclesial
2. La liturgia de la celebración
3. El matrimonio de los bautizados no creyentes
4. Los matrimonios mixtos y dispares

CAPÍTULO IV. La Pastoral del Matrimonio y la Familia

1. La existencia matrimonial y familiar como crecimiento de la vida cristiana
2. La importancia de los primeros años
3. El servicio a la vida
4. La función educativa de la familia
5. Situaciones especiales

CAPÍTULO V. La atención Pastoral de las Familias en situaciones difíciles e irregulares

1. Principios criterios y acciones fundamentales
2. Situaciones particulares

CAPÍTULO VI. La familia, la sociedad y la Iglesia

1. La familia y la sociedad
2. La familia y la Iglesia

CAPÍTULO VII. Estructuras, servicios y responsables de la Pastoral Matrimonial y Familiar

1. Estructuras de la pastoral familiar
2. Servicios de pastoral matrimonial y familiar
3. Responsables de la pastoral familiar

CONCLUSIÓN

PRESENTACIÓN

*La familia y la misión de la Iglesia.
El Directorio, petición de "Familiaris consortio"
y necesidad ampliamente sentida*

1. "La Iglesia considera el servicio a la familia como una de sus tareas esenciales"¹. Esta convicción, manifestada por el Papa Juan Pablo II, afecta al modo como la Iglesia organiza y dirige su propia misión en medio del mundo. Debe ser, en efecto, un principio inspirador y director de toda la pastoral de la Iglesia. Conscientes de esta responsabilidad los Obispos españoles hemos publicado diversos documentos y comunicados sobre la importancia del matrimonio y la familia en la Evangelización y su conexión con los problemas actuales de nuestra sociedad; asimismo, hemos reflexionado sobre el necesario replanteamiento que esto supone en la planificación y realización de las acciones eclesiales.

Desde la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, que pide explícitamente un *Directorio para la pastoral de la familia* ², se ha trabajado para poder ofrecer a la Iglesia en España un cauce unitario de directrices para la configuración de la pastoral familiar. En la espera de este documento, diversas diócesis -como respuesta a las necesidades de coordinación en su territorio- han promulgado algunos directorios sobre pastoral familiar. En este tiempo se sucedían peticiones cada vez más urgentes para la confección y promulgación de un Directorio, elaborado por la propia Conferencia Episcopal Española.

El Directorio, instrumento de evangelización

2. Con la aprobación en la LXXVI asamblea plenaria de la Instrucción *Pastoral La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27.IV.2001) los Obispos hemos querido anunciar en nuestra sociedad los principios fundamentales del Evangelio del matrimonio y la familia, con el fin de "ser una llamada a renovar la vida de los matrimonios y las familias cristianas reafirmando su vocación eclesial y social"³. En la misma redacción de este documento se tuvo en cuenta la dimensión pastoral de esta realidad (FSV, nn. 165-178), que ha tenido su complemento en la edición por parte de la Subcomisión para la Familia y defensa de la Vida de unos "materiales de trabajo" (FSVMT) que sirven de modelo para la adecuada transmisión catequética de la doctrina contenida en el documento⁴. En esta misma línea y en profunda conexión con sus principios la Conferencia Episcopal Española, realizadas las consultas pertinentes y tras una larga preparación, saca a luz este *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España* como el complemento pastoral que permita una articulación concreta y operativa de dicha evangelización ⁵.

Guía para una pastoral familiar orgánica y sistemática

3. En consecuencia, este Directorio plantea una pastoral familiar concebida como una *dimensión esencial de toda evangelización* ⁶: se trata del modo cómo la Iglesia es fuente de vida para las familias cristianas y, a su vez, cómo las familias cristianas son protagonistas de la evangelización de la Iglesia. No se reduce, por tanto, a una serie de actividades a realizar con los matrimonios y la familia. Su fin es "ayudar a la familia a alcanzar su plenitud de vida humana y cristiana" ⁷.

Como complemento pastoral de la Instrucción *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, este Directorio no pretende una exposición sistemática y amplia de la doctrina de la Iglesia sobre la verdad del matrimonio y la familia con sus contenidos teológico-filosóficos. No obstante, se hace referencia a los documentos que la enseñan y que son su fundamento imprescindible, sin el cual se perdería la visión unitaria y la luz que permite comprenderlo. Por otra parte, no se ha pretendido realizar una normativa directamente aplicable a las distintas diócesis de España. La intención que anima y estructura este Directorio es apuntar las líneas que deben presidir la acción de la pastoral familiar en sus diversas etapas, a fin de que responda a las exigencias de la Evangelización que ha de hacer la Iglesia en España teniendo en cuenta las circunstancias actuales.

A partir del "evangelio del matrimonio y la familia" -que se toma como el marco de referencia que da la luz a las distintas acciones para anunciar, promover y celebrar dicho Evangelio- se dan indicaciones, se

presentan directivas de acción y se alientan las iniciativas que desde los diferentes ámbitos puedan y deban favorecer la acción de la familia en su doble condición de "sujeto" y "objeto" de la acción pastoral. Es, por tanto, un *instrumento* que ofrece, de modo sistemático y orgánico, orientaciones de todo aquello que comprende una *acción pastoral* en el ámbito familiar. Este conjunto de indicaciones está dirigido de modo directo a ayudar a las distintas diócesis para que lleven a cabo esa misión en favor de la familia. Corresponde a Iglesia particular y a su Obispo la concreción de las normas y directrices que se han de seguir en su propio territorio.

Para facilitar una comunión efectiva

4. Por todo ello, el Directorio se ha de considerar como un modo de favorecer la misión del *Obispo* en favor de las familias que conforman su *diócesis*, facilitando una comunión efectiva con medios de formación y de acción comunes para una mejor extensión e implicación de la pastoral familiar en toda España. Uno de los principios inspiradores de este Directorio es la puesta en práctica de una eclesiología de comunión que permita traslucir más nítidamente la verdad de la Iglesia y su misión en medio de nuestra sociedad. Dentro de la pluralidad y diversidad de situaciones, la unidad de criterios, la coincidencia en las disposiciones básicas y la ayuda mutua en las tareas de formación y de acción son elementos de gran eficacia en la misión, y signos de unidad eclesial esencial "para que el mundo crea" (Jn 17,21).

*Responsables de la pastoral familiar,
destinatarios del Directorio*

5. *Los primeros responsables de la pastoral familiar en las diócesis somos los Obispos.* Junto a nosotros, los diversos agentes de pastoral familiar de las diócesis. Este Directorio se nutre de las experiencias de las parroquias, y de las asociaciones y movimientos que encuentran una misión específica en las pastorales concernientes al matrimonio y la familia, y quiere ayudarles en sus empeños. Aunque sus indicaciones se han de mover necesariamente en un ámbito general propio de un documento nacional, está pensado para que sean principios iluminadores, de discernimiento y operativos que fácilmente puedan ser puestos en práctica por las personas implicadas en esta tarea y que tan generosamente realizan su función.

Estructura del Directorio

6. Con estas perspectivas el Directorio se organiza según los siguientes apartados: Después de situar la urgencia de la pastoral familiar en nuestro contexto socio-cultural (Introducción), se presenta el matrimonio y la familia a la luz del plan de Dios (capítulo I), se analizan las etapas y el sentido de la preparación al matrimonio (capítulo II), que finalizan en la celebración del sacramento (capítulo III). Es entonces cuando se ha constituido una nueva familia y se considera el modo de vida cristiana que esto supone (capítulo IV), teniendo en cuenta los problemas planteados por algunas situaciones especiales (capítulo V). A continuación se presenta la participación y la misión de la familia en la sociedad y en la Iglesia (capítulo VI); y, por último, se trata de las estructuras y responsables de la pastoral matrimonial y familiar (capítulo VII).

INTRODUCCIÓN

Urgencia de la Pastoral Familiar en la situación actual

Evangelizar con audacia

7. *"No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree"* (Rom 1,16). Así se expresa el Apóstol de las gentes al comprobar la incompreensión con la que se recibían sus palabras en un mundo alejado del mensaje de Dios. Los obispos nos vemos en la necesidad de repetir con firmeza esta afirmación de San Pablo al plantearnos en la *actualidad la misión de anunciar a todos el Evangelio sobre el matrimonio y la familia*. Se requiere la valentía propia de la vocación apostólica para anunciar una verdad del hombre que muchos no quieren escuchar. Es necesario vencer la dificultad de un temor al rechazo para responder con una convicción profunda a los que se erigen a sí mismos como los "poderosos" de un mundo al cual quieren dirigir según su propia voluntad e intereses. El amor a los

hombres nos impele a acercarnos a Jesucristo, el único Salvador.

*Dar razón de nuestra esperanza
desde la libertad de los hijos de Dios*

8. Se trata de vivir el *arroyo de no adaptarse* a unas convenciones externas de lo que se viene a llamar "políticamente correcto"; de que todo cristiano sea capaz de poder hablar como un ciudadano libre al que todos deben escuchar con respeto. Sólo así, en este ámbito específico de la relación hombre-mujer, podremos "dar razón de nuestra esperanza a todo el que nos la pidiere" (1 Pe 3,15). Esto supone vivir con radicalidad la libertad profunda de los hijos de Dios, buscar la verdad más allá de las redes que tienden los sofistas de cada época que se adaptan exclusivamente al aplauso social.

El Apóstol siente en su propia carne la fuerza de la acusación de "necedad" con la que la cultura de su época calificaba su mensaje (Cfr. 1Cor 1,23), pero gusta en cambio la "fuerza de Dios" contenida en su predicación (Cfr. 1 Cor 1,24). Vive así en toda su intensidad la contradicción entre la Palabra de Dios y cierta sabiduría de su tiempo, y atribuye con certeza el motivo de tal desencuentro a un radical "desconocimiento de Dios" (Rom 1,19-23) propio de un mundo pagano que ignora lo más fundamental de la vida y el destino de los hombres. Con una aguda comprensión de la interioridad humana, San Pablo no describe esta ignorancia como un problema meramente intelectual, sino ante todo como una auténtica herida en el centro del hombre, como "un oscurecimiento del corazón" (Rom 1,21) ⁸. El hombre, *cuando se separa de Dios, se desconoce a sí mismo*⁹.

El Apóstol responde así con la luz del Evangelio ante un ambiente cultural que ignora la verdad de Dios y que, en consecuencia, busca justificar las obras que proceden de sus desviados deseos. Con ello advierte también a las comunidades cristianas para que no sucumban a las seducciones de un estilo de vida que les apartaría de la vocación a la que han sido llamados por Dios (Cfr. 1Cor 7,17). Es una constante en sus escritos, donde exhorta a los cristianos a *no dejarse engañar* ante determinadas fascinaciones ofrecidas con todo su atractivo por una cultura pagana dominante (Cfr. 1Cor 6,9-10.15-20) ¹⁰.

Todo ello lo realiza desde la visión profunda del "poder de Dios" que es *"salvación para los que creen"*; desde un plan de salvación que obra en este mundo y que cambia la vida de las personas y que alcanza de distinto modo a todos los hombres cuando se acepta en la "obediencia de la fe" (Rom 1,5)¹¹.

*Superar el desafío de la cultura dominante,
que ignora el valor trascendente de la persona*

9. La Iglesia en España ha de saber vivir esa realidad en nuestros días, en el momento en el que el anuncio del Evangelio sufre un formidable desafío por parte de la *cultura dominante*. Una cultura surgida de un planteamiento que ignora el valor trascendente de la persona humana y exalta una libertad falsa y sin límites que se vuelve siempre contra el hombre.

Se trata de una sociedad que se declara a sí misma como postcristiana, y que va adquiriendo progresivamente unas características del todo paganas. Esto es, una sociedad en la que la sola mención al *cristianismo se valora negativamente* como algo sin vigencia que recordaría tiempos felizmente superados.

El problema de fondo es, una vez más, el olvido de Dios en una cultura en la que la simple referencia a lo divino deja de ser un elemento significativo para la vida cotidiana de los hombres y queda simplemente como una posibilidad dejada a la opción subjetiva de cada hombre. Esto construye una convivencia social *privada de valores trascendentes* y que, por consiguiente, reduce su horizonte a la mera distribución de los *bienes materiales*, dentro de un sistema de relaciones cerrado al misterio y a las preguntas últimas. En este sentido, el Magisterio de la Iglesia ha manifestado repetidas veces los peligros que emanan de este modo de ordenar la sociedad que, tras un *relativismo en lo moral, esconde el totalitarismo* de determinadas ideologías propugnado por aquellos que dominan los poderes fácticos ¹².

Por eso, las realidades humanas más elementales que están vinculadas a la conformación de una vida y al *sentido* de la misma quedan en muchos casos *vacías de contenido*. Así se aboca al hombre *al nihilismo y la desesperanza* ante el futuro que se extienden como fantasmas en todos los ambientes de la sociedad. Son un auténtico cáncer que "aun antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad" ¹³.

Ante esta situación contradictoria que afecta de modo particular a España, pero que es común a toda Europa, hay que afirmar que: "La Iglesia en Europa, en todos sus estamentos, ha de proponer con fidelidad *la verdad sobre el matrimonio y la familia*" ¹⁴. No pocas veces ante el desafío implacable de la cultura dominante en lo referente a este tema vital, muchos cristianos, incluso algunos pastores, sólo han sabido responder con el *silencio*, o incluso han promovido ilusamente una *adaptación* a las costumbres y valores culturales vigentes sin un adecuado discernimiento de lo genuinamente humano y cristiano. En la actualidad, tras la calidad y cantidad de doctrina actualizada en este tema y la llamada imperiosa a la evangelización de las familias, tal silencio o desorientación no puede sino calificarse como culpable (Cfr. Ez 33,7-9) ¹⁵.

• Alzar la voz para desenmascarar la situación actual

*Evangelizar con el testimonio de vida
y con la sana doctrina*

10. Dada la importancia del tema, una vez que los Obispos hemos hablado autorizadamente en la Instrucción Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27.IV.2001), ahora hemos de aplicar con criterios prácticos esta doctrina en el conjunto de la realidad pastoral de nuestra Iglesia mediante este *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*.

La Iglesia, cuya misión comienza con el anuncio íntegro del Evangelio, tiene como fin *hacer vida aquello que anuncia*. No sólo debe saber presentar de un modo creíble y cercano el tesoro de gracia que ha recibido, sino custodiar su crecimiento como el testimonio más verdadero de la presencia de Dios en este mundo. El Evangelio del matrimonio y la familia no tiene como término su predicación, se dirige necesariamente a fomentar la vida en Cristo de los matrimonios y las familias que conforman la Iglesia de Cristo. Es en ellas donde la Comunidad eclesial se comprende a sí misma como la gran familia de los hijos de Dios.

Por esta misión divina recibida de Cristo, la Iglesia en España se plantea su propia responsabilidad ante todos los matrimonios y familias de nuestro país. Esto supone, en primer lugar, ser consciente de las dificultades y preocupaciones que les asaltan, así como las presiones y mensajes falsos, o al menos ambiguos, que reciben. Por eso mismo, es necesario alzar la voz para desenmascarar determinadas interpretaciones que *pretenden marginar la verdad del Evangelio* al presentarla como culturalmente superada o inadecuada para los problemas de nuestra época y que proponen a su vez una pretendida liberación que vacía de sentido la sexualidad.

*La "revolución sexual" ha separado la sexualidad
del matrimonio, de la procreación y del amor*

11. Así hemos de interpretar la llamada *"revolución sexual"* que tuvo su estallido en los años 60 del siglo XX y que, aunque fracasada en sus mensajes y sus propuestas, ha alcanzado su éxito en la ruptura que ha producido con los significados intrínsecos sobre la sexualidad humana, conforme a la tradición cristiana. Ha generado en consecuencia una mentalidad difusa que conforma en gran medida el modo como se vive actualmente la relación hombre-mujer. Ha sido el resultado de una lenta evolución de determinadas corrientes de pensamiento que han nacido de un rechazo de una moral no siempre presentada adecuadamente, pero que, privadas de una visión íntegra de la persona humana, han conducido a un progresivo empobrecimiento de la concepción de la dimensión sexual humana.

Se puede describir brevemente el recorrido que ha realizado: primero , *la sexualidad se separa del matrimonio*, por una absolutización del amor romántico que huye de todo compromiso. Posteriormente, en una cultura hedonista *se desvincula de la procreación*. Con esta ruptura de los significados de la sexualidad, ésta queda afectada por un proceso de banalización hedonista. El último paso ha sido separarla del mismo amor y convertirla en un *elemento de consumo* ¹⁶. A este fin conducía sin remedio la denominada "*ideología del género*"¹⁷ que considera la sexualidad un elemento absolutamente maleable cuyo significado es fundamentalmente de convención social. El significado del sexo dependería entonces de la elección autónoma de cada uno sobre cómo configurar su propia sexualidad.

*Sus frutos amargos:
violencia doméstica, abusos sexuales, hijos sin hogar*

12. El tiempo ha mostrado lo infundado de los presupuestos de esta revolución y lo limitado de sus predicciones, pero, sobre todo, nos ha dejado un testimonio indudable de lo pernicioso de sus efectos. Es cierto que la sociedad, cada vez más farisaica en este punto, ha querido ocultar la multitud de dramas personales que se han producido por la extensión de las ideas anteriores. A pesar de ello, es manifiesto que nos hallamos ante una multitud de hombres y mujeres fracasados en lo fundamental de sus vidas que han experimentado la *ruptura del matrimonio* como un proceso muy traumático que deja *profundas heridas*. Del mismo modo nos hallamos ante un alarmante aumento de la violencia doméstica; ante abusos y violencias sexuales de todo tipo, incluso de menores en la misma familia; ante una muchedumbre de hijos que han crecido en medio de desavenencias familiares, con grandes carencias afectivas y sin un hogar verdadero. La Iglesia es consciente de esta *desastrosa situación* y, por ello, tiene la obligación de denunciarla y acudir en ayuda de todos los que la padecen ¹⁸.

*Presión de los grupos homosexuales
y sus pretendidos derechos*

13. Silenciar esta realidad del sufrimiento de tantas personas por el recurso de la proclamación de la abundancia de unos medios materiales que nos ofrece la sociedad de consumo es una ignorancia culpable que daña gravemente la dignidad del hombre. Esto se evidencia de modo flagrante cuando los medios de comunicación y la comunidad política, en vez de escuchar los lamentos de este inmenso drama humano, hacen de altavoz a determinados grupos de presión, como por ejemplo los "lobbies" homosexuales, que reclaman a modo de privilegio unos pretendidos "derechos" de unos pocos, erosionando elementos muy significativos de construcción de la sociedad que afectan a todos. Los mismos poderes públicos se han visto infeccionados por estas pretensiones; y se han dado iniciativas que han querido *equiparar* al matrimonio legítimo o a la familia natural, realidades que no lo son, con la *evidente injusticia* que esto supone y que los obispos hemos denunciado repetidamente¹⁹.

Así se puede ver hasta qué punto afectan a las personas las concepciones sobre los elementos fundamentales del hombre que una determinada cultura superficial pretende ocultar. *No se puede ser "neutral"* en este campo porque está en juego la vida y el destino de tantas personas, así como el derecho que tienen las jóvenes generaciones a conocer la verdad del amor y de la sexualidad humana.

Políticas familiares insuficientes y equivocadas

14. Hemos de afirmar que en la sociedad española de nuestros días posiblemente la fuente principal de problemas humanos sean los relativos al matrimonio y la familia. De aquí procede un *gran malestar* en muchas personas que quedan heridas para siempre. Es cierto que una realidad de esta magnitud no han podido ser ignorada del todo, pero los remedios que se han buscado, como la mediación familiar y determinadas políticas familiares todavía muy tímidas, no son sino un modo de corroborar *la falta de visión global* con la que se afrontan estos gravísimos problemas personales.

Los poderes políticos sólo han reaccionado con *medidas muy parciales* de asistencia a la familia al constatar los efectos de la situación anterior, en especial del catastrófico "*desierto o invierno demográfico*" en el que está sumido nuestro país. Se trata de un problema muy grave que ha amenazado la viabilidad de

los seguros sociales y que sólo ha paliado en parte el fenómeno migratorio. Pero, sobre todo, es señal de una cultura cerrada a la vida y falta de esperanza.

A pesar de esta situación clamorosa, es un hecho sorprendente que los debates sobre la población y la familia, incluso en estamentos internacionales, se centren en dar relevancia a *pretendidos "modelos familiares alternativos"*, que no responden para nada a los auténticos problemas de las personas. Es una clara expresión de lo extendido de una ideología perniciosa unida a poderes económicos y mediáticos que *ignora lo más elemental de la verdad del hombre, con efectos muy negativos* en la construcción social. Por eso, los Obispos nos vemos en la obligación de denunciar la injusta imposición de determinados criterios contra la familia y su natural desarrollo en los organismos internacionales, con una oculta intención de dominar el fenómeno migratorio y su impacto en las naciones occidentales ²⁰.

Por la gravedad de estos hechos y el empeño de determinados poderes para justificarlos y aplaudirlos socialmente, una vez más hemos de mostrar las raíces de donde proceden y la falsedad de sus presupuestos.

• Las raíces de un problema

El matrimonio no es algo meramente privado

15. Los Obispos ya hemos denunciado estas graves ambigüedades de la cultura dominante en la Instrucción Pastoral sobre la familia y la vida ²¹, pero, por su importancia, hemos de recordarlas aquí en sus líneas fundamentales.

Esta ceguera ante la importancia social de este problema se debe ante todo a la extensión de la idea de que el matrimonio es algo meramente privado, enteramente al arbitrio de los individuos. Con este procedimiento se relativiza el valor público del matrimonio como constructor de una sociedad, se ignoran las repercusiones que tienen los fracasos matrimoniales sobre los hijos y las familias implicadas y se debilitan las convicciones básicas que ayudan a los hombres a afrontar con firmeza las contrariedades de la vida.

*Profunda fractura entre cultura dominante
y valoración social de la familia*

16. Podemos constatar así una *profunda fractura* entre una cultura determinada y exclusivista que impone una visión deformada sobre el matrimonio y, en extensión, sobre la familia, y la realidad social de nuestro país que, a pesar de la poderosa presión mediática, valora muy positivamente la institución familiar ²². El motivo parece claro ya que ha sido la familia la que mejor ha respondido en este tiempo a problemas sociales tan angustiosos como han sido el paro y la drogadicción. Sólo en la familia se experimenta un vínculo lo suficientemente estable como para que la persona se apoye en él para superar esos graves problemas de la vida.

Hemos de pararnos a comprender las razones últimas de esta fractura que, además, nos revela las profundas carencias de esa "cultura dominante" en relación a la verdad de la persona humana en la relación hombre-mujer.

*Reduccionismo del significado de la sexualidad,
dualismo antropológico, secularización*

17. En primer lugar, hemos de denunciar un profundo *reduccionismo* del significado de la sexualidad. Actualmente se presenta el sexo como una mera excitación genital o una pasión emocional intensa, carente de un *sentido personal* en sí mismo. No es un hecho de importancia secundaria, su fondo es más problemático porque es reflejo de un *dualismo antropológico* que ha sido denunciado repetidamente por la Iglesia. Según esa interpretación, todo lo referente al cuerpo humano es un mero material biológico sin otra relevancia moral que la que el hombre en un acto espiritual y de libre elección quisiera darle. Esta

idea, en directa contraposición con la antropología cristiana, que valora cuidadosamente la unidad personal del cuerpo y el alma ²³, ha tenido una gran difusión desde el comienzo de la modernidad²⁴. Aceptar esta interpretación, conduce al hombre a sufrir una profunda ruptura interior que afecta en especial al modo de vivir la libertad que se comprende como "puramente espiritual", ajena a todo condicionamiento corporal y afectivo ²⁵.

Entrar en esta dinámica va a suponer concebir el matrimonio como una pura elección separada de las disposiciones interiores y el destino de una vida a construir. Es así una elección más, perfectamente revocable, cuyo contenido se interpreta como exterior a la identidad de la persona. Cuando esto se vive en un horizonte de vida secularizado, separado del misterio de la identidad humana, se hace inconcebible la posibilidad de un vínculo indisoluble superior a la mera decisión de dos voluntades ²⁶.

En paralelo a esta concepción del matrimonio, la familia no sería una realidad fundada en él, sino distintos modos de convivencia también electivos, una especie de "familia a la carta" objeto de una libertad omnímoda que no conocería fundamentos ni límites. Sólo una presión ideológica sistemática es capaz de ocultar el *carácter perverso de esta libertad individualista* que, en el fondo, conduce a una desconfianza social generalizada, por la quiebra de los vínculos originarios de comunión ²⁷.

*Visión utilitarista
que reduce la sexualidad humana a objeto de consumo*

18. En segundo lugar, hemos de referirnos a la misma *estructura social* en la que se viven los significados anteriores. Se trata de una sociedad centrada en la preponderancia de los valores utilitarios y cuantificables. Esta visión *utilitarista* se ha aplicado también a la sexualidad que se ha reducido a un mero *objeto de consumo* que se ofrece indiscriminadamente y en todas las ocasiones. Esto se hace evidente en el ámbito de los medios de comunicación en unas dimensiones lamentables.

Este hecho nos conduce a entender que detrás de las propuestas culturales más extendidas existen *intereses económicos muy fuertes* (el negocio de la pornografía, la prostitución, el aborto, los medios anticonceptivos, etc.), que implican al mismo tiempo un complejo entramado de *posiciones políticas, educativas y culturales*. Se produce así una peculiar conjunción de proposiciones e informaciones que configuran internamente los principales ámbitos de convivencia social. Así se explica lo hermético de determinados slogans sociales hedonistas que se presentan como indiscutibles, ridiculizando a priori cualquier oposición a los mismos como una postura retrógrada y puritana.

El ámbito que se muestra más débil a estas presiones es el de la educación. A partir de una pretendida "neutralidad moral" se ofrecen a nuestros adolescentes toda una serie de "campañas informativas" que propugnan el lema del falso "sexo seguro", entendido como una relación sexual con preservativo. En realidad incitan decididamente a una *promiscuidad precoz de gravísimas consecuencias psicológicas*, pues dificulta la maduración e integración de la sexualidad. Todo ello, sin tener nunca en cuenta a los padres, los verdaderos sujetos del derecho de la educación de sus hijos.

Hemos de hacer notar lo pernicioso de este conjunto de elementos que conducen a un *debilitamiento social del matrimonio y la familia* de grandes dimensiones como se comprueba por el problema demográfico que ha generado. El intento de resolverlo sólo con recursos económicos, sin atreverse a entrar en el campo educativo, nos indica lo limitado de la perspectiva de determinadas políticas familiares. El problema social real que afecta más profundamente a la familia no es de orden económico sino *de esperanza*²⁸. Sólo cuando se ve posible un futuro mejor se trabaja por dejar un mundo bueno a la siguiente generación. El simple acumular bienes de consumo no genera esperanza, sino preocupación (cfr. Mt 5,25-34).

Sujeto débil, arrastrado por los impulsos

19. En último término, hay que señalar la *debilidad moral* que afecta a nuestra sociedad ²⁹. No nos referimos con ello sólo al rechazo de las normas que la Iglesia enseña en esta materia. Hablamos de la

debilidad de las personas para llevar a cabo lo que realmente desean: una vida verdaderamente feliz. Esto es, la *dificultad interna para reconocer y realizar en plenitud la vocación al amor* que es la raíz originaria de toda moralidad ³⁰. Comprender la crisis moral en esta perspectiva es el único modo de analizar adecuadamente la realidad del matrimonio y la familia en nuestra cultura actual.

En especial, se ha de criticar lo endeble de la interpretación del juicio moral de un modo meramente *emotivista*, esto es, que valora algo como bueno o malo sólo por la impresión emocional que le causa. Esta concepción debilita profundamente la capacidad del hombre para construir su propia existencia porque otorga la dirección de su vida al estado de ánimo del momento, y se vuelve incapaz de dar razón del mismo. Este primado operativo del impulso emocional en el interior del hombre *sin otra dirección que su misma intensidad*, trae consigo un profundo *temor al futuro y a todo compromiso* perdurable. Es la contradicción que vive un hombre cuando se guía sólo por sus deseos ciegos, sin ver el orden de los mismos, ni la verdad del amor que los fundamenta.

Ese hombre, emocional en su mundo interior, en cambio, es *utilitario* en lo que respecta al resultado efectivo de sus acciones, pues está obligado a ello por vivir en un mundo técnico y competitivo. Es fácil comprender entonces lo complicado que le es percibir adecuadamente la moralidad de las relaciones interpersonales porque éstas las interpreta exclusivamente de modo sentimental o utilitarista.

El resultado natural de este proceso es la *soledad de un hombre amargado y frustrado*, tras una larga serie de amores falsos que le han dejado en su interior graves heridas muy difíciles de curar. Frente a un lenguaje que sólo habla de "experiencias" positivas o negativas, de "errores de apreciación" o de "sensaciones", los cristianos no tenemos miedo de hablar de *pecado* y responsabilidad moral en estos temas del matrimonio y la familia. Así se destaca que la calidad última de estos problemas es en verdad moral. No tememos esta calificación, ni la consideramos una ofensa contra el hombre, porque la denuncia del pecado no es igual a una condena al pecador. Conocemos el "don de Dios" (Jn 4,10) que es el único capaz de *sanar el corazón del hombre* con su misericordia y hacerle posible descubrir, desear y vivir un amor hermoso.

• La esperanza que nos salva

Dios puede sanar el corazón del hombre pecador

20. "Por eso doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toma su nombre toda familia en los cielos y la tierra" (Ef 3,14-15)³¹. Es ante el misterio de Dios como el Apóstol comprende la realidad última de la familia humana. Es en la adoración ante Aquél que es más grande que nuestro corazón (Cfr. 1Jn 3,20) donde se puede ver una unión maravillosa entre el amor, la fecundidad y la relación hombre-mujer que constituye la identidad profunda de la persona humana y de su sexualidad. Esta unión singular conforma la familia en donde el hombre puede descubrir un *camino firme donde construir su vida*. Es una realidad mayor que nuestra voluntad que nos abre a un futuro que conforma la identidad del hombre y su destino.

Es así como se puede sanar al hombre pecador y doliente, para hacerlo capaz de realizar este destino de amor. Así lo pide San Pablo en su oración al Padre: "os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por su Espíritu." (v.16). El Espíritu que llega a lo íntimo del hombre, el hombre interior, nos concede la libertad de hijos que *nos abre la capacidad de una entrega verdadera*. Esto se realiza mediante el dominio de sí mismo, superando todo temor ante la revelación del amor. Sólo de este modo podemos en verdad "creer en el amor" (1 Jn 4,16) ³² y vivirlo en plenitud.

El Espíritu nos introduce "en lo profundo de Dios" (Cfr. 1 Cor 2,10) y nos permite *percibir una nueva dimensión de este Amor sponsal*: el gran misterio de la nueva alianza de Cristo con la Iglesia (Cfr. Ef 5,21-33). Así, siguiendo la enseñanza del Apóstol, suplicamos a Dios que "podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia" (vv. 18-19). Llegamos así al núcleo del Evangelio, *revelar el amor* del Padre por medio del amor. Es ésta la *misión* y el mensaje que ha encomendado Jesucristo a los matrimonios y familias cristianas. Es el modo de reconocer el don recibido y de vencer la dureza de

corazón ya que "no todos lo comprenden sino sólo aquellos a los que les ha sido dado". (Mt 19,11)

• **El Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España,
respuesta a la situación actual**

*La pastoral familiar,
dimensión esencial de toda la evangelización*

21. Esta *visión esperanzada* es el principio de toda misión pastoral ³³. La fuente permanente de esta esperanza es el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo. Requiere, por tanto, la entrega generosa de un anuncio convincente del Evangelio del matrimonio y la familia. Es una tarea de toda la Iglesia hasta el punto de que se debe considerar *una dimensión esencial* de toda la evangelización³⁴. La radicalidad de la cuestión que toca a lo íntimo de la verdad del hombre, las dificultades que la amenazan por parte de una "cultura de muerte", la sitúan en el núcleo de la nueva evangelización en el que la Iglesia está empeñada³⁵. Es éste el marco en el que se ha de comprender e integrar este nuevo *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*.

*Desde el cimiento de la iniciación cristiana,
como proceso de formación integral del sujeto,
para que descubra la vocación esencial al amor*

22. La verdad del matrimonio y la familia se revela al hombre en la medida en que descubre *la vocación al amor* que es la luz de su vida. Se trata entonces de una realidad dinámica que se prolonga a lo largo de toda su vida y en la que está implicada la propia identidad del hombre. De aquí la importancia singular de aprender cómo *el amor entre un hombre y una mujer abre un horizonte de vida que es iluminado por la fe y fortalecido por la gracia*. Por tanto, es esencial para la vivencia del Evangelio del matrimonio y la familia el fortalecimiento de todo el proceso de configuración del *sujeto cristiano*. No se puede entender nunca como un hecho puntual, de simple recordatorio de algunos principios en el momento inmediato a contraer matrimonio. Esto supondría debilitarlo enormemente y dejarlo a merced de los avatares de una cultura que ignora esta verdad radical del amor.

Por el contrario, sólo se realizará una pastoral familiar acorde a nuestros tiempos, si afecta a todo el proceso *decrecimiento de la persona* en la perspectiva del descubrimiento de su vocación matrimonial y familiar. En consecuencia, el primer fundamento de una pastoral familiar renovada es la vivencia intensa en nuestra Iglesia en España de la *iniciación cristiana* ³⁶. El fin de todo el Evangelio es la salvación del hombre, la construcción de la persona que responde a Dios, y, en la conversión de la fe se introduce en la Comunión trinitaria ofrecida en Cristo. En tal iniciación se realiza la configuración esencial y madura del *sujeto cristiano*. El fruto de todo este proceso es que cada fiel sepa reconocer el plan de Dios sobre su propia vida y forme en sí mismo las disposiciones adecuadas para poder vivir en el seguimiento de Cristo, como respuesta a su gracia. Al mismo tiempo, es el ámbito familiar el más adecuado para el desarrollo de todo el proceso de tal iniciación en cuanto acompaña al fiel en su crecimiento humano y divino ³⁷. Toda planificación realista de la iniciación cristiana debe contar con la pastoral familiar como una de sus dimensiones.

En especial, es de máxima importancia en la actualidad ayudar a redescubrir a los fieles la estrecha vinculación del matrimonio con lo que se ha de denominar con exactitud *la vocación bautismal* propia de todo cristiano³⁸. La identificación con Cristo y el proceso de conversión que surgen de la nueva vida nacida del bautismo son la guía en la que se descubre la llamada específica al don de sí de un amor conyugal que significa y realiza el amor sponsal de Cristo y la Iglesia. El debilitamiento del fundamento bautismal de la vida cristiana es una causa de la extendida secularización del matrimonio. Éste pasa a comprenderse como algo ajeno a lo esencial de la fe, con consecuencias muy dañosas para la vida en Cristo de los esposos y las familias.

*Nuevos evangelizadores
para una pastoral familiar integral y progresiva*

23. Toda nueva evangelización necesita *nuevos evangelizadores*, el testimonio vivido es el fundamento de la transmisión de cómo la fe es vida, y no se da testimonio sin testigos ³⁹. La concienciación y formación de los mismos ha de ser entonces el quicio de esta pastoral, que se corresponde con la *dimensión familiar* de la misma Iglesia sostenida por la vida de las familias cristianas.

La nueva evangelización del matrimonio y la familia requiere entonces de una pastoral con unas características específicas que es preciso destacar. En primer lugar, no se trata de una pastoral sectorial que se pueda reducir a unas acciones concretas en un momento determinado y sobre personas en una situación específica. Por el contrario, ha de ser una pastoral *integral*, porque en ella está en juego la globalidad de la verdad del hombre y de su despertar religioso. En su desarrollo están implicadas las claves fundamentales de toda existencia humana. También debe llevarse a cabo como una pastoral *progresiva* que ha de guiarse según el proceso de la vida en la que el hombre crece, en y a través de la familia, como taller de humanidad. A estas características básicas se han de ceñir todas las actividades dirigidas a la pastoral familiar para que no se conviertan en una superestructura superpuesta a la vida de las familias. En definitiva, se puede definir la pastoral familiar como "la acción evangelizadora que realiza la Iglesia, orientada por sus pastores, en la familia y con la familia como conjunto, acompañándola en todas las etapas y situaciones de su camino" ⁴⁰. Es un camino imprescindible para superar la escisión entre la fe que se piensa y la vida que se vive, pues la familia es el "lugar" privilegiado donde se realiza esa unión a partir del "despertar religioso"⁴¹.

Este es el motivo de que la atención del Directorio se centre en la familia cristiana. Lo hará con la presentación de los contenidos concretos a transmitir, del modo determinado de anunciarlos en nuestro tiempo y de promover un conocimiento más profundo de los mismos. De estos fines irrenunciables se determinarán las acciones eclesiales que reclaman las circunstancias actuales, dentro de un ámbito intenso y real de comunión eclesial.

Con la esperanza en Cristo, el Esposo

24. La oración es el lenguaje de la esperanza que salva el deseo del hombre al introducirlo en el plan de Dios. Animados con esta esperanza es como los obispos, primeros responsables de la pastoral en la Iglesia, presentamos a todos los fieles, en especial a los sacerdotes, religiosos, agentes de pastoral y todos los matrimonios y familias cristiana este nuevo *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*. Lo hacemos con la confianza de que sea ocasión e instrumento eficaz para una *nueva evangelización*. Nuestra confianza se dirige a que, en nuestra Iglesia en España, se redescubra con fuerza el mandato de este Amor sponsal de Cristo, cuya recepción vivida en el matrimonio cristiano quita todo temor a su anuncio. En definitiva que la presencia del Esposo entre nosotros haga que cada matrimonio y familia cristiana viva plenamente su vocación apostólica y sea así "luz del mundo" (Mt 5,14)

CAPÍTULO I

El Plan de Dios sobre el matrimonio y la familia

1. El matrimonio y la familia en el plan de Dios

El matrimonio, un proyecto de Dios

25. "Al principio... los creó hombre y mujer" (Mt 19,4). De este modo Jesucristo presenta a sus interlocutores la existencia de un plan que sólo puede ser plenamente conocido y desarrollado por los creyentes y que concierne al matrimonio y a la familia. Jesucristo, al hacer referencia a la creación, manifiesta la *unidad del designio de Dios sobre el hombre* y se introduce en el modo humano de comprenderse a sí mismo y de construir la propia vida ⁴². Con esta respuesta evangélica, la Iglesia sale al paso de las interpretaciones torcidas que de esta realidad han realizado algunas corrientes de pensamiento basadas solamente en los datos sociológicos y psicológicos.

De este modo se establece una relación intrínseca e inseparable entre la *Revelación* divina y la *experiencia* humana, que van a ser los dos ejes imprescindibles para el conocimiento completo de la

realidad del hombre y el sentido de la misma. El *culmen* de esta conjunción se realiza en Cristo. En el encuentro con Él entramos en la comunión con Dios Padre que, por su Espíritu Santo, nos capacita para descubrir y realizar "el beneplácito de su voluntad" (Ef 1,5).

*El matrimonio, unión de hombre y mujer,
fundamento de la familia*

26. "Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre se unirá a su mujer y serán *una sola carne*" (Gén 2,24). Con estas palabras se nos manifiesta una gran verdad: *el matrimonio es el fundamento de la familia*. La realidad del mutuo don de sí de los esposos es el único fundamento verdaderamente humano de una familia. Se ve así la diferencia específica con cualquier otro pretendido "modelo de familia" que excluya de raíz el matrimonio. De igual modo, el matrimonio que no se orienta a la familia, conduce a la negación propia del don de sí y a la negación de su propia misión recibida de Dios, para sustituirla con un equivocado plan humano.

El matrimonio, en la historia de la salvación

27. El anuncio del "evangelio de la familia" no se puede desvincular del anuncio del "evangelio del matrimonio", que es su origen y su fuente ⁴³. Para penetrar en la verdad y bien últimos del matrimonio es necesario partir siempre de la consideración del mismo *en la historia de la salvación*. El conocimiento de esta profunda verdad del matrimonio se ofrece al hombre por medio de su propia historia, vivida como una "vocación al amor".

2. La vocación al amor

Inscrita en el cuerpo y en todo el ser del hombre y la mujer

28. La "antropología adecuada" de la que partimos tiene como afirmación primera el que *la persona sólo se puede conocer, de modo adecuado a su dignidad, cuando es amada*. "El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente" ⁴⁴.

El plan de Dios que revela al hombre la plenitud de su vocación se ha de comprender entonces como una verdadera "vocación al amor". Es una vocación *originaria*, anterior a cualquier elección humana, que está inscrita en su propio ser, incluso en su propio cuerpo. Así nos lo ha revelado Dios cuando dice: "a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó" (Gén 1,27). En la *diferencia sexual* está inscrita una específica llamada al amor que *pertenece a la imagen de Dios* ⁴⁵. Se trata, por consiguiente, de una llamada a la *libertad del hombre* ⁴⁶ por la que éste descubre, como fin de su vida, la construcción de una auténtica *comunidad de personas*. De este modo y con estos pasos, la vocación originaria al amor va a permitir la construcción de la vida del hombre en toda su plenitud. El mensaje y la palabra de Dios se insertan en lo más íntimo del corazón del hombre y lo iluminan desde dentro. Es ésta una característica esencial que debe guiar siempre el anuncio del plan de Dios en la Pastoral de la Iglesia.

• Llamados al amor

*Vocación fundamental e innata
de todo ser humano*

29. Como imagen de Dios, que es Amor (cfr. 1 Jn 4,8), la vocación al amor es constitutiva del ser humano. "Dios (...) llamándolo a la existencia por amor, le ha llamado también al mismo tiempo al amor (...). El amor es, por tanto, la *vocación fundamental e innata* de todo ser humano" ⁴⁷. La persona llega a la perfección, a que ha sido destinada "desde toda la eternidad", en la medida en que ama. Cuando descubre que ha sido llamado por Dios al amor y hace de su vida una respuesta a ese fin.

30. Ese hombre, creado a imagen de Dios, es todo hombre (todos y cada uno de los seres humanos) y todo el hombre (el ser humano en su totalidad unificada). El hombre es *llamado al amor en su unidad integral de un ser corpóreo-espiritual* ⁴⁸. Nunca puede separarse la vocación al amor de la realidad corporal del hombre. Los espiritualismos, a lo largo de la historia, han sido destructivos y anticristianos. Igualmente se supera todo materialismo: *la sexualidad es un "modo de ser" personal*, nunca puede reducirse a la mera genitalidad o al instinto; afecta al núcleo de la persona en cuanto tal; está orientada a expresar y realizar la vocación del hombre y de la mujer al amor ⁴⁹. Se trata de una realidad que debe ser *asumida e integrada* progresivamente en la personalidad por medio de la libertad del hombre. Se da así una íntima relación de carácter moral entre la sexualidad, la afectividad y la *construcción en el amor de una comunión de personas abierta a la vida*. Ese es el sentido profundo de la sexualidad humana, incluido en la imagen divina.

*La diferencia sexual,
ordenada a la comunión de personas*

31. La diferenciación del ser humano en hombre y mujer, es decir, la diferenciación sexual, *está orientada a la construcción de una comunión de personas* (cfr. Gén 1,27). Ni el hombre ni la mujer pueden llegar al pleno desarrollo de su personalidad al margen o fuera de su condición masculina o femenina. Por otro lado, esencial a esa condición es la orientación a la ayuda y complementariedad: el ser humano no ha sido creado para vivir en soledad (cfr. Gén 2,18), sólo se realiza plenamente existiendo con alguien o, más exactamente, *para alguien* ⁵⁰. La sexualidad tiene un *significado axiológico*, está ordenada al amor y la comunión interpersonal.

*Sólo la redención
capacita para vivir el plan de Dios*

32. Por el *pecado*, la imagen de Dios que se manifiesta en el amor humano se ha *oscurecido*; al hombre caído le cuesta comprender y secundar el designio de Dios. La comunión entre las personas se experimenta como algo frágil, sometido a las tentaciones de la concupiscencia y del dominio (cfr. Gén 3,16). Acecha constantemente la tentación del egoísmo en cualquiera de sus formas, hasta el punto de que "sin la ayuda de Dios el hombre y la mujer no pueden llegar a realizar la unión de sus vidas en orden a la cual Dios los creó 'al comienzo'" ⁵¹.

La *Redención* de Cristo devuelve al corazón del hombre la verdad original del plan de Dios y lo hace capaz de realizarla en medio de las oscuridades y obstáculos de la vida. Ese hombre llamado a la comunión con Dios, pecador y redimido, es el hombre al que la Iglesia se dirige en su misión y al cual debe devolver la esperanza de poder cumplir la plenitud de lo que anhela su corazón. "¿Y de qué hombre se habla? ¿Del hombre *dominado* por la concupiscencia, o del *redimido por Cristo*? Porque se trata de esto: de la *realidad* de la redención de Cristo. *¡Cristo nos ha redimido!* Esto significa que Él nos ha dado la *posibilidad* de realizar *toda* la verdad de nuestro ser; ha liberado nuestra libertad *del dominio* de la concupiscencia" ⁵².

*Necesidad de la Comunidad eclesial
para vivir la vocación al amor*

33. En el marco de ese plan de salvación, en el que la iniciativa es siempre divina, la *integración de la sexualidad*, la afectividad y el amor en una historia unitaria y vocacional es una lenta tarea en la que el fiel, movido por la gracia, debe contar con la ayuda de la comunidad eclesial. La Pastoral familiar debe saber introducirse en los "procesos de vida" en los que cada hombre y cada mujer van configurando su propia vocación al amor, para iluminarlos desde la fe y confortarlos con la caridad fraterna.

• **Amor esponsal**

Libertad del don de sí

34. Esta vocación al amor que implica a toda la persona en la construcción de su historia, tiene como fin el *don sincero de sí* por el que el hombre encuentra su propia identidad ⁵³. Se trata de la libre entrega a otra persona para formar con ella una auténtica *comunidad de personas*. *Entregar la propia vida a otra persona es expresión máxima de libertad*.

Rasgos esenciales del amor esponsal

35. Realizar esta entrega de modo humano exige una *madurez* de la libertad que permite al hombre no sólo dar cosas, sino *darse a sí mismo en totalidad*. El fundamento de esta entrega es un amor peculiar que se denomina *esponsal* ⁵⁴.

El *amor esponsal* es a la vez corpóreo y espiritual. En cuanto amor personal, exige la *fidelidad* al compromiso y la verdad en su realización; como fundamento de una comunidad, requiere la *reciprocidad* que será el camino específico de su crecimiento y corroboración. Por la *totalidad* de la entrega que exige va a incluir la *corporalidad*, que comprende en sí la afectividad y hace de este amor de entrega un amor *exclusivo*. En esa entrega está inscrita, por la fuerza de la naturaleza del amor, una promesa de *fecundidad* que revela la generosidad desbordante del amor creador divino del cual el hombre participa por su propia entrega.

Aprender a amar en plenitud

36. Estas características del amor esponsal revelan su valor único en la vida del hombre y tienen un significado del todo central para la vocación al amor. Por eso, el amor esponsal va a ser el fin de todo el proceso de *crecimiento y maduración* que el hombre ha de realizar como preparación a la totalidad de la entrega.

La fuente: el amor esponsal de Cristo y la Iglesia

37. El cristiano encuentra la última verdad de este amor en Jesucristo crucificado que entrega su cuerpo por amor de su Iglesia. Es la *revelación del amor del Esposo -Cristo-* que "amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para santificarla" (Ef 5,25). Todo amor humano va a ser referido a este "gran misterio" de la entrega de Cristo por la Iglesia, en el que se realiza y transmite la salvación a los hombres. Esta realidad de amor implica de tal modo a la Iglesia que ésta sólo puede realizar su propia misión si la entiende como la *respuesta fiel* al amor de su Esposo. La pastoral de la Iglesia nace así de un amor esponsal que debe ser, en consecuencia, *un amor materno y fecundo*. Así, la Pastoral familiar ayudará a mostrar el rostro esponsal y materno de la Iglesia.

Sólo se comprende en su totalidad cuando se vive

38. La entrega de sí es una realidad existencial, y sólo se comprende en su totalidad cuando se vive. No basta, pues, un simple conocimiento abstracto de sus notas; ha de hacerse vida. Una auténtica pastoral matrimonial no puede contentarse con una información de las características del amor conyugal, debe saber *acompañar a los novios* en un proceso *formación* hasta la madurez que los haga capaces del "don sincero de sí".

El matrimonio, modo específico de realizar la entrega de sí que exige la vocación esponsal

39. Un modo particular y específico de realizar la entrega de sí que exige el amor esponsal, es el matrimonio. Con la promesa de un amor fiel hasta la muerte y la entrega conyugal de sus propios cuerpos, los esposos vienen a constituir esa "unidad de dos" por la que se hacen "una sola carne" (cfr. Gén 2,24; Mt 19,5). Por eso se puede decir en verdad que "el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido fundamental, de esta llamada" del hombre y la mujer a vivir en *comunidad de amor* ⁵⁵. A esta comunidad y como expresión de la verdad más profunda de ser "una carne", está unida desde "el principio" la *bendición divina de la fecundidad* (cfr. Gén 1,28).

Se perciben así las características propias de la vocación al amor que el hombre va descubriendo en su propia vida, mediante el amor humano, en referencia a la sexualidad como medio específico de comunicación entre un hombre y una mujer. Dios se sirve así de las *realidades más humanas* para mostrar y realizar su *plan de salvación*.

Comunión exclusiva e indisoluble

40. Por otro lado, la "unidad de dos", por la que el hombre y la mujer vienen a ser "una sola carne" en el matrimonio, es de tal naturaleza y tiene tales propiedades que sólo puede darse entre un solo hombre y una sola mujer. El amor conyugal ha de ser signo y realización de toda la verdad contenida en la vocación al amor que ha guiado todo el proceso de descubrimiento del plan de Dios. La fidelidad personal que se sigue a una entrega conyugal, exige que sea *para siempre*. La interpretación que hace el Señor sobre el matrimonio "en el principio", habla inequívocamente de la *exclusividad y perpetuidad* de la unión conyugal: "lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre" (cfr. Mt 19,3-12).

*El modo verdaderamente humano de vivir el compromiso conyugal,
condición necesaria para que sea sacramento*

41. Cuando el Señor "sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio (...), el amor conyugal auténtico es asumido por el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia, para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y de la maternidad"⁵⁶. El *amor humano*, inserto en la Historia de Amor que es el *plan de salvación* de Dios, es testimonio de un amor más grande que el hombre mismo, es imagen real del amor de Cristo por la Iglesia. El "modo verdaderamente humano" de vivir el compromiso y la relación conyugal es condición necesaria para que sea *sacramento, es decir, realidad sagrada, signo eficaz del amor de Cristo por la Iglesia*.

*Vocación a la santidad conyugal,
por la participación en el mismo amor de Dios*

42. Entonces la donación de Cristo a su Iglesia "hasta el extremo" (cfr. Jn 13,1) debe configurar siempre las expresiones del amor conyugal. El amor de los esposos es un don, una *participación del mismo amor creador y redentor de Dios*. Ésa es la razón de que los esposos sean capaces de superar las dificultades que se les puedan presentar, llegando hasta el heroísmo, si fuera necesario. Ése es también el motivo de que puedan y deban crecer más en su amor: siempre les es posible avanzar más, también en este aspecto, en la identificación con el Señor. Y la expresión plena de ese amor de Cristo se encuentra en las palabras de San Pablo: "Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (Ef 5,25). El *camino de santidad* que se abre al hombre por medio del amor esponsal, se vive dentro de la comunión de la Iglesia.

• El matrimonio y la virginidad o celibato, vocaciones recíprocas y complementarias

Dos vocaciones al amor esponsal

43. El misterio de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia es, en su unidad indivisible, el misterio originario de amor esponsal, un amor que es a la vez fecundo y virginal. La Iglesia expresa la riqueza del amor esponsal cristiano en una *doble vocación al amor*: matrimonio y virginidad o celibato por el Reino de los cielos. Ambas son signo y participación de ese misterio de amor y modos específicos de realizar integralmente la vocación de la persona humana al amor⁵⁷.

Por ello, "la estima de la virginidad por el Reino y el sentido cristiano del matrimonio son inseparables y se apoyan mutuamente"⁵⁸. El matrimonio necesita de la luz de la virginidad y, a la inversa, ésta de aquél para comprenderse y vivirse adecuadamente. La virginidad o celibato por el reino de los cielos, recuerda que la vida en este mundo no es la definitiva y hace presente a los esposos la necesidad de vivir su matrimonio con un sentido *escatológico*. A su vez, el matrimonio hace presente que la donación universal, propia de la virginidad, ha de expresarse en manifestaciones concretas, ya que sólo de esa manera puede hacerse real

el amor a las personas.

Belleza y santidad de ambas

44. La *excelencia* de la virginidad o celibato "por el reino de los cielos" (cfr. 1 Co 7,38; Mt 19,10-12) sobre el matrimonio se debe al vínculo singular que tiene con el Reino de Dios ⁵⁹. Expresa mejor el estado definitivo del hombre y de la mujer que tendrá lugar en la resurrección de los muertos cuando, según dice Jesús, "no se casarán los hombres ni las mujeres, sino que serán en el cielo como ángeles" (Mc 12,25; cfr. Lc 20,36; 1 Co 7,31) ⁶⁰. Ello, sin embargo, en modo alguno ha de interpretarse como una infravaloración del matrimonio (cfr. 1 Co 7,26.29-31). *La perfección de la vida cristiana se mide por la caridad o fidelidad a la propia vocación*. Todos los cristianos, de cualquier clase y condición, estamos llamados a alcanzar la plenitud de la vida cristiana y llegar a la *santidad*.

La existencia de una y otra vocación manifiesta la necesidad de vivirlas dentro de la Iglesia; sólo la comunión de ambas vocaciones en la *diversidad*, manifiesta al mundo la totalidad del amor sponsal de Cristo. El *anuncio* y el *acompañamiento* del matrimonio, como una vocación cristiana de santidad, es el eje básico de la pastoral del matrimonio.

3. El matrimonio, vocación cristiana

El matrimonio, realidad social y eclesial

45. La llamada al amor que el hombre descubre y que le pide una totalidad en su entrega, supone la *asunción de un estado de vida* ante la sociedad y la Iglesia. No se ha de entender *nunca como una realidad meramente privada* que sólo concierna a los esposos; su vida común es el fundamento de una nueva realidad social. En cuanto tal debe ser reconocida dentro de la convivencia social y protegida por las leyes para que se fortalezca y contribuya a la construcción de la misma sociedad y de la Iglesia.

• La institución del matrimonio

*Fundada por el Creador,
con unas finalidades propias
que deben ser reconocidas socialmente*

46. "La alianza matrimonial, por la que el hombre y la mujer se unen entre sí para toda la vida" ⁶¹, ha sido fundada por el Creador y provista desde "el principio" de sus finalidades propias que deben ser reconocidas socialmente ⁶². El vínculo sagrado que, ciertamente, se establece sobre el consentimiento personal e irrevocable de los cónyuges, no depende del arbitrio humano ⁶³. El matrimonio es una *institución que hunde sus raíces en la humanidad* del hombre y de la mujer, en ese misterio de trascendencia de ser creados a imagen del mismo Dios (cfr. Gén, 1,27). Es una *realidad buena y hermosa, salida de las manos de Dios* (cfr. Gén 1,1-25; 1 Co 7,38).

Razones de la unidad e indisolubilidad

47. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutua y libremente, nace, ante la sociedad ⁶⁴, un vínculo tan singular y especial que hace que los casados vengán a constituir una "unidad de dos" (Gén, 2, 24)⁶⁵. Hasta el punto que el Señor, refiriéndose a esa unidad, concluye con lógica coherencia, "de manera que ya no son dos, sino una sola carne" (Mt 19,8). "Tanto la misma unión singular del hombre y la mujer como el bien de los hijos exigen y piden la *plena fidelidad* de los cónyuges y también la *unidad indisoluble del vínculo*" ⁶⁶. Se trata de una unidad tan profunda que abarca la totalidad de sus personas en cuanto sexualmente distintas y complementarias. Es una unidad que, por su propia naturaleza, exige la *indisolubilidad*. Responde a las exigencias más hondas de la igual dignidad personal de los esposos, a la naturaleza del amor que debe unirlos, al bien de los hijos y de la sociedad⁶⁷.

Defensa y promoción de la estabilidad matrimonial

48. Nacido de la vocación al amor, el matrimonio es la institución del amor conyugal. La alianza de amor conyugal tiene unas notas esenciales, como la *definitividad e incondicionalidad*, que trascienden la voluntad de los cónyuges y les han de ayudar superar las crisis y dificultades por las que pase su amor conyugal; no se comprende adecuadamente la verdad del matrimonio como institución si se lo identifica, sin más, con la experiencia psicológica del amor mutuo; *remite siempre a un amor anterior a los esposos*, del que es manifestación y del que recibe su fuerza. La desaparición del mutuo afecto conyugal no conlleva una disolución del matrimonio. Cuando se dice que el *amor conyugal* pertenece a la esencia del matrimonio debe entenderse como una exigencia moral de esa original "unidad de dos" que han llegado a ser por el *consentimiento matrimonial*. Porque se han unido en matrimonio ha surgido entre ellos "una íntima comunidad conyugal de vida y amor"⁶⁸, una comunidad que debe ser de amor, y renovarse y crecer cada vez más con cuidadoso esmero.

De este modo se transparenta, en la vida social, el modo concreto de vivir la vocación al amor y sus características fundamentales. La defensa y la promoción de esta vida fiel de los esposos y de la estabilidad matrimonial son de capital importancia para toda la vida social, y merece un reconocimiento y protección.

Esta realidad de la unión entre un hombre y una mujer, conforme al proyecto del Creador, "es confirmada, purificada y perfeccionada por la comunión en Jesucristo dada mediante el sacramento del Matrimonio"⁶⁹.

• La presencia de Cristo: el matrimonio, camino de santidad

Sacramento de la Alianza irrevocable e indisoluble

49. "Cristo el Señor, al hacer nueva la creación y renovarlo todo (cfr. 2 Co 5,7), quiso restituir el Matrimonio a la forma y santidad originales (...), y, además, elevó este indisoluble pacto conyugal a la *dignidad de Sacramento*, para que significara más claramente y remitiera con más facilidad al modelo de su alianza nupcial con la Iglesia"⁷⁰. La venida de Cristo nos ha revelado la realización plena del plan de Dios y el significado del amor humano. El cristiano, inserto en la vida de Cristo, alcanza un nuevo horizonte de vida. La *alianza matrimonial de los esposos queda integrada de tal manera en la alianza entre Dios y los hombres* que "su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia"⁷¹. Los esposos son así expresión de la eterna Alianza de Cristo con la nueva humanidad redimida. Esta alianza *indestructible* de la que vive la Iglesia es don del Espíritu y los esposos la viven por la *indisolubilidad* de su vínculo, que manifiesta cómo el *don de Dios es completamente irrevocable*.

La participación en la Alianza se inicia en el bautismo; el matrimonio, una especificación de la misma

50. Por el Bautismo los esposos cristianos participan ya en la vida de hijos de Dios; se da en ellos, por voluntad del Padre, una identificación con la vida del "Hijo amado" (Mt 3,17) que los inserta, ya en su inicio, con la alianza de amor definitiva entre Cristo y la Iglesia. Esa participación, sin embargo, tiene una *especificidad propia por el sacramento del Matrimonio* en cuanto tiene lugar a través del vínculo conyugal. "Así su comunidad conyugal es asumida en la caridad de Cristo y enriquecida con la fuerza de su sacrificio"⁷².

El matrimonio, vocación específica a la santidad

51. Como bautizados, los esposos cristianos están llamados a la plenitud de la vida cristiana que alcanzan en su identificación con Cristo. La vocación matrimonial es incomprensible sin su radicación en la vocación bautismal que es, por sí misma, una *vocación a la santidad*. Desde esta perspectiva no hay diversidad, sino radical igualdad de vocación en todos los que han sido llamados a ser hijos de Dios en Cristo por la iniciativa de Dios Padre. Por consiguiente, la esencia de la misión pastoral de la Iglesia, el fin de todas sus acciones, es conducir a los fieles a la perfección en la caridad que es la santidad.

Existen, sin embargo, caminos o modos diversos de seguir esa vocación. El matrimonio es uno de ellos: señala a los casados el modo concreto como deben vivir la vocación cristiana iniciada en el bautismo. El sacramento del matrimonio no da lugar, en los esposos, a una segunda vocación (la matrimonial) que vendría a sumarse a la primera (la bautismal). Pero sí da lugar a un *modo específico de ser en la Iglesia* y de relacionarse con Cristo, cuyo despliegue existencial es un quehacer vocacional ⁷³. El existir matrimonial comporta por consiguiente las exigencias de radicalidad, irreversibilidad, etc., propias de la vocación cristiana.

*Dóciles a la acción del Espíritu,
los esposos, protagonistas de su santificación*

52. Valorar el sentido vocacional del matrimonio supone penetrar en la "novedad" que significa el bautismo, es decir, la irrupción del Espíritu nuevo de la regeneración bautismal en la existencia humana. El verdadero *protagonista de este camino de santidad* que es el matrimonio para los cónyuges es el *Paráclito*, el Espíritu de Cristo ⁷⁴. Lo específico del sacramento del matrimonio se inserta en la dinámica de la conformación e identificación con Cristo en que se resume la vida cristiana iniciada en el bautismo.

Dóciles a la acción del Espíritu, los propios esposos son *intérpretes y autores* de su santificación; y toda la acción de la Iglesia, respecto al matrimonio, alcanza su sentido verdadero como colaboración con esta labor de santificación.

• La vida del matrimonio en la Iglesia

*Los esposos, a través de su amor conyugal
descubren su identidad y misión dentro de la Iglesia*

53. "Los esposos cristianos participan [del amor nupcial de Cristo por la Iglesia] en cuanto esposos, los dos, como pareja (...). Y el contenido de la participación en la vida de Cristo es también específico: el amor conyugal comporta una totalidad en la que todos los componentes de la persona -llamada del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento y de la afectividad, aspiración del espíritu y la voluntad-; apunta a una unidad profundamente personal que, más allá de la unión en una sola carne, conduce a no tener más que un solo corazón y una sola alma; exige la indisolubilidad y la fidelidad en la donación recíproca definitiva; y se abre a la fecundidad" ⁷⁵.

La específica vocación de los esposos cristianos a la santidad se realiza por medio de su *caridad conyugal*. Es a través de ella como descubren su ser y su misión dentro de la Iglesia ⁷⁶. Es su misma vida conyugal, vivificada en Cristo, la gran aportación que realizan a la vida de la Iglesia.

El crecimiento en el amor mutuo

54. Los medios propios de *crecimiento en el amor mutuo*, como son el diálogo conyugal, la apertura a la vida, la oración en común, la mutua corrección, el discernimiento de la voluntad de Dios en sus propias vidas y en la educación de sus hijos, van a ser ahora el cauce de su *participación* del amor de Cristo a su Iglesia. Para ello, nunca pueden olvidar que la expresión más alta de la entrega de Cristo es el sacrificio de la Cruz.

En la conciencia de la vocación a la que han sido llamados está la *raíz de la serenidad y la esperanza* con que los esposos cristianos han de afrontar las dificultades que les puedan sobrevenir. ¡El amor de Cristo que participan es más fuerte que las dificultades! ⁷⁷. La conciencia de esa realidad deberá constituir el hilo conductor de la espiritualidad matrimonial. El sacramento del matrimonio es una expresión eficaz del *poder salvífico de Dios*, capaz de llevarles hasta la realización plena del designio divino sobre sus vidas.

Crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad

55. La misma vida de los esposos está marcada entonces por ese "mutuo sometimiento" que es el propio de la Iglesia a Cristo (cfr. Ef 5,21). Su vida no puede reducirse a un proyecto privado; el fortalecimiento y crecimiento de su comunión de vida está ligado al crecimiento en fe, esperanza y caridad que conforma la vida de la Iglesia ⁷⁸. Es un *modo específico de vivir la realidad de la comunión de los santos* por la que "todo el cuerpo, trabado y unido por todos los ligamentos que lo unen y nutren según la operación de cada miembro, va obrando mesuradamente su crecimiento en orden a su conformación en la caridad" (Ef 4,16).

*Vitalidad de los matrimonios cristianos
para la vitalidad de la Iglesia*

56. Por todo ello, *la vitalidad de la misma Iglesia está en gran medida vinculada a la vida auténticamente cristiana de los matrimonios*. De ningún modo se les puede considerar una parte poco significativa de la vida eclesial. El matrimonio como vocación eclesial es todavía una realidad no suficientemente valorada en nuestras comunidades y no pasa muchas veces de ser una afirmación nominal. La pastoral familiar debe comenzar por la revitalización de esta conciencia eclesial de los matrimonios cristianos, para que sean, no sólo miembros activos de propio derecho dentro de la Iglesia, sino también con una *misión específica* de la que son los responsables y para la que han de contar con la ayuda y los medios necesarios para llevarla a plenitud.

• **El matrimonio y la vida sacramental**

La gracia del sacramento se prolonga toda su vida

57. Como sacramento, el matrimonio, que da razón del "lugar" que corresponde a los casados en el Pueblo de Dios ⁷⁹, es *fuerza permanente de la gracia*. Hace que los esposos puedan llevar a su plenitud existencial la vocación a la santidad que han recibido en el bautismo. La gracia sacramental posibilita a los esposos recorrer el camino de la *mutua santificación* ⁸⁰ y les capacita para realizar con perfección sus obligaciones como matrimonio y como padres. La alianza matrimonial, en virtud de la relación y pertenencia recíproca que ha surgido entre ellos, los vincula en unidad y los hace "imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo Místico del Señor Jesús" ⁸¹. Así como la Iglesia sólo es ella si está unida a Cristo, su Cabeza, así los esposos sólo viven su condición de tales si están unidos el uno al otro.

Santificación recíproca de los esposos

58. *Las realidades que configuran su relación y su vida*, como la convivencia familiar, la vida conyugal, el trabajo en relación a la familia, son entonces los cauces propios del vivir el sacramento del matrimonio como expresión real del amor de Cristo que se hace efectivo en su vida. Se concluye, pues, que en la tarea de la propia y personal respuesta a la vocación, los casados han de tener presente siempre su condición de esposos, es decir, al otro cónyuge y a la familia. La fidelidad a la propia vocación, como vía a la santidad, lleva consigo el ser instrumento y *mediación para la santificación del otro cónyuge y de la familia entera*.

Confirmación y matrimonio

59. Esta realidad dinámica del sacramento del matrimonio se relaciona intrínsecamente con toda la vida sacramental de los esposos. Es, como ya hemos dicho, una concreción de la radical vocación *bautismal* que les configura con la vida de Cristo y que vivifica internamente su entrega esponsal. Especifica la vocación apostólica propia de la *Confirmación* que los inserta a la misión de la Iglesia y al impulso del Espíritu. El primer efecto del Espíritu se da en el fortalecimiento de su caridad conyugal que les permite su vida en comunión en el amor de Cristo. Es también éste su primer testimonio como cristianos y la fuente de una gran fecundidad apostólica

Eucaristía y matrimonio

60. La esponsalidad del amor de Cristo es máxima en el momento en que, por su entrega corporal de la Cruz, hace a su Iglesia cuerpo suyo, de modo que son "una sola carne". Este misterio esponsal se renueva en la *Eucaristía*. En el "don" eucarístico, que es fundamento de la "comunidad" eclesial, los esposos descubren y hacen suyo el amor esponsal de Cristo. La participación en la celebración eucarística es la mejor escuela y alimento de amor conyugal y el culmen de toda comunión familiar.

La conciencia de esta realidad ha de llevar a la participación en la *Eucaristía dominical, centro de la semana familiar*. También se anima a la participación diaria -si es posible- en la Eucaristía. Y, como consecuencia, a convertir toda la jornada y toda la vida familiar en prolongación y preparación de la ofrenda de Cristo al Padre en el Espíritu. La Eucaristía es así el fin de toda acción de la Iglesia, a la que debe tender toda pastoral, que no puede ser sino la participación más plena en ese misterio y el despliegue del mismo en la vida.

Reconciliación y matrimonio

61. También el sacramento de la *Reconciliación* ha de ocupar un lugar importante en la vida de los esposos cristianos como respuesta a la vocación matrimonial. En el perdón se manifiesta la dimensión más profunda del amor que responde al mal venciendo con la fuerza del bien (cfr. Rom 12,21). En un ámbito íntimo las ofensas son especialmente dolorosas y es difícil la reconciliación: el pecado, muchas veces cometido contra el cónyuge, daña la comunión familiar. Sólo un amor que perdona es signo de ese "amor que no pasa nunca" (1 Cor 13,8) y que permite siempre volver a empezar.

El perdón sacramental es así imprescindible en la vida conyugal para encontrar la *fuerza escondida del Amor misericordioso* que sostiene la débil voluntad de los esposos. Desde la recepción del perdón divino con "su momento sacramental específico" ⁸², el hombre se capacita para "perdonar a los que nos ofenden" (Mt 6,12) y ser constructor de una nueva comunión: la de los hombres reconciliados. Este perdón deberá ser ofrecido a los hijos como un momento específico de su educación en el amor de Dios. Deberá valorarse adecuadamente la práctica del sacramento de la Reconciliación en la pastoral familiar.

Fecundidad del amor conyugal

62. Podemos ver entonces, desde la verdad más profunda del amor conyugal como camino de santidad, la fecundidad tan grande que encierra. Los esposos, al realizar existencialmente el proyecto de Dios sobre sus vidas, *se abren a un plan más grande que su propia unión: la familia*. La comunión conyugal está ordenada por medio de la procreación a la formación de la comunión familiar como una de las dimensiones intrínsecas de su vocación ⁸³.

Por eso, la pastoral de la Iglesia, que ha de cuidar en sus acciones la integridad del ámbito al que se dirige, ha de verse desde la comunión completa que se establece a partir del matrimonio: la familia. Reconociendo la centralidad del matrimonio, sólo se puede acceder a él como totalidad desde la realidad de la familia, que será así el marco adecuado a la pastoral y permitirá definirla como *pastoral familiar*.

4. La familia: Iglesia doméstica

La familia, transmisora del amor y de la vida

63. El plan de Dios del que hemos partido y que el hombre descubre en su vocación al amor, es que el matrimonio encuentre su plenitud en la familia. El *despliegue del matrimonio en la familia es expresión verdadera de la fecundidad del amor*, que se ha de entender en toda su amplitud de una vida llena que se transmite, dando la vida, enseñando a vivir y transmitiendo esa vida eterna que es la herencia de los hijos de Dios. El amor conyugal que se vive en matrimonio está ordenado, por designio divino, además de a la unión entre los esposos, a la procreación y educación de los hijos ⁸⁴; de este origen y finalidad deriva la identidad y la *misión de la familia* que se puede describir como: descubrir, acoger, "custodiar, revelar y comunicar el amor"⁸⁵.

El origen de esta fecundidad está en *Dios Padre, "fuente de toda paternidad"* (Ef 3,15), Amor originario del que procede la vocación al amor. Cuando la Revelación habla de Dios como Padre y del Verbo como Hijo, ese lenguaje, que sirve para iluminar el misterio de la Trinidad, ayuda también a descubrir la identidad de la familia: una comunidad de personas llamada a existir y vivir en comunión⁸⁶. De esa manera el "Nosotros" divino constituye el modelo y la vitalidad permanente del "nosotros" específico que constituye la familia⁸⁷.

Llamada a realizar a su escala la misión misma de la Iglesia

64. En cuanto nace del sacramento del matrimonio, en la recepción común de un único don divino con una misión específica, la familia cristiana, en su vida y sus acciones, es signo y revelación específica de la unidad y la comunión de la Iglesia. La familia cristiana constituye, "a su manera, una imagen y una representación histórica del misterio de la Iglesia" ⁸⁸. Por eso está llamada a realizar, a su escala, la misión misma de la Iglesia. Es como una "iglesia en miniatura", y puede y debe llamarse también "*iglesia doméstica*" ⁸⁹.

*La pastoral familiar,
para ayudar a la familia a vivir plenamente y realizar su misión*

65. Precisamente por esta íntima relación entre la familia cristiana y la Iglesia, la familia cristiana en cuanto comunión de personas es, por propio derecho, una comunión eclesial y un *foco de evangelización*. El primer elemento de la pastoral familiar es *la misma vida cristiana de las familias*. Este es el centro, el motor y el fin de toda pastoral que quiera ser en verdad familiar. No podrá consistir en actividades ajenas al vivir de la familia o a espaldas de su realidad, sino que, partiendo del protagonismo de la familia para llevar a cabo la misión recibida del mismo Cristo, la Pastoral familiar prestará todas las ayudas necesarias: anuncio del evangelio, asistencia en la vida de oración y sacramental, ayuda en las dificultades específicas de convivencia, educación y problemas familiares. De este modo, la Pastoral familiar les ayuda a llevar a plenitud su vida familiar.

La Iglesia, como sacramento de salvación de los hombres, *necesita de las familias cristianas para llevar a cabo su misión*. Existen dimensiones específicamente familiares de la evangelización que sólo se pueden llevar a cabo adecuadamente en el ámbito familiar y por el testimonio valiente y sincero de las familias cristianas. El desconocimiento de esta realidad conduce a una pastoral que se convierte en una estructura separada de la vida y es un mal servicio a la causa del Evangelio.

• Lugar privilegiado para la transmisión de la fe

Ámbito del despertar religioso

66. Como "iglesia doméstica" se da en la familia una realización verdadera de la *misión de la Iglesia*. La primera manifestación de esta misión es la transmisión de la fe ⁹⁰. En este punto la familia, como comunión de personas, se ve como el lugar privilegiado para esta transmisión, en especial en el momento que se denomina "despertar religioso".

La fe no es sólo una serie de contenidos, sino *la realidad del plan de Dios* realizado en Cristo y *vivido* en la Iglesia. A partir del contenido humano de las relaciones familiares se revelan a los hijos los elementos fundamentales de la vida humana, las respuestas primeras y más verdaderas de quién es el hombre y cuál es su destino. Este despertar a la vida humana se realiza en la familia, donde se introduce al niño progresivamente en toda la gama de experiencias fundamentales en las que va a encontrar las claves para interpretar su mundo, sus relaciones, el sentido y el fin de su vida.

*Las relaciones familiares abren,
de modo natural y profundo,
a las verdades fundamentales de la fe*

67. En especial, la misión de la familia se refiere a las relaciones personales vividas en su seno: el amor conyugal *fiel y seguro*, la relación de paternidad y maternidad como *principio de vida y de educación* con amor y con autoridad, la realidad de la *fraternidad*, que brota de *compartir un mismo amor que se nos ha dado*. Todo ello abre, de modo natural y profundo, a las verdades fundamentales de la fe. La *confianza mutua* de la relación familiar es el mejor modo de experimentar y expresar esa fe de hijos de Dios, unidos en la gran familia de la Iglesia.

Visión de fe y oración en familia

68. La unión en una vida familiar entre el amor humano y el amor de Dios, la oración y el trabajo, la intimidad y el servicio, la gratuidad, la acción de gracias y el perdón, el modo de unirse en los acontecimientos dolorosos y la misma muerte de los seres queridos, son el modo de *vivir la fe en la cotidianidad*.

La oración en familia es expresión de fe y ayuda a la integración de fe y vida. La familia que reza unida, permanece unida; recupera la capacidad de mirarse a los ojos, de comunicarse, solidarizarse, perdonarse mutuamente y comenzar de nuevo con un pacto de amor renovado por el Espíritu de Dios.

• **La educación al amor**

La familia, cauce donde se manifiesta y vive el amor que configura la identidad personal

69. Esa unidad específica entre gracia sobrenatural y experiencia humana se realiza en la familia en la medida en que es una auténtica "comunidad de vida y amor". El amor es así la fuerza y el hilo conductor de la vida de la familia como educación de la persona.

La vocación al amor es la que nos ha señalado el camino por el que Dios revela al hombre su plan de salvación. Es en la conjunción original de los distintos amores en la familia -amor conyugal, paterno filial, fraternal, de abuelos y nietos, etc.- como la vocación al amor encuentra el cauce humano de manifestarse y desarrollarse conformando la auténtica *identidad del hombre*, hijo o hija, esposo o esposa, padre o madre, hermano o hermana.

Lugar privilegiado para la educación afectivo-sexual

70. La familia realiza así la *primera* educación al amor como un proceso que tiene sus propios momentos y que acompaña al hombre y a la mujer en su *maduración personal* ⁹¹. Esta educación permite comprender la importancia de la *confianza en un maestro de vida* para alcanzar la plenitud de esa sabiduría que consiste en saber vivir con plenitud. Se vence así la tentación de un subjetivismo individualista que se encierre, ante las cuestiones fundamentales de la existencia, en una serie de razones que no están integradas en una visión integral de "lo humano". Un punto específico de esta *educación es el ámbito afectivo-sexual* cuyo lugar de educación privilegiado es la familia ⁹².

La revelación de la vocación al amor de cada hombre o mujer depende en gran medida de esta inicial educación al amor que se ha de realizar en la familia; su falta es, en cambio, un grave obstáculo para que el plan de Dios llegue a echar raíces en el corazón del hombre y éste pueda vivir la comunión con Dios.

Un camino integrado en los procesos vitales de la familia

71. Podemos constatar, así, cómo la verdad del matrimonio y la familia en el plan de Dios conforma las claves de una pastoral familiar. Cómo ésta es, en verdad, una *manifestación del ser de la Iglesia como "la gran familia" de los hijos de Dios y es una dimensión esencial de su propia misión*. Por ello, debe ser un *camino integrado en los procesos vitales de la familia*, y no una serie de estructuras o acciones puntuales que no manifiestan suficientemente la vocación al amor que es el núcleo vital de esta pastoral.

Seguiremos, por tanto, esos momentos que tienen su centro en la constitución del matrimonio, es decir, la preparación al matrimonio (capítulo II), la celebración del matrimonio mismo (capítulo III) y la atención pastoral a la familia (capítulo IV). Es el mismo Evangelio el que nos abre un horizonte inmenso que nace del corazón de Dios; es su *promesa de "un amor hermoso"* la que nos anima a realizarlo y constituye el motivo primero de toda pastoral familiar⁹³.

RESUMEN

Es fundamental que todos *comprendan* que:

- El matrimonio no es una invención humana o un pacto privado, al arbitrio de las partes, sino un "gran misterio", un proyecto maravilloso de Dios, que comunica su amor eterno al hombre, creado varón y mujer a su imagen y semejanza.
- Los rasgos esenciales del amor conyugal los ha establecido Dios, autor del matrimonio, y los ha inscrito en los significados de la sexualidad humana: unidad, indisolubilidad, exclusividad, fecundidad, fidelidad.
- La gracia de la redención capacita al hombre dividido por el pecado para descubrir y realizar el plan de Dios sobre el amor conyugal en toda su belleza.
- Por el sacramento del matrimonio los esposos, injertados en la alianza de Cristo por el bautismo, participan como cónyuges en la misma.
- El matrimonio cristiano es un camino de santidad en la Iglesia, es decir, a la plenitud del amor y al compromiso por la extensión del Reino de Dios.
- El celibato y el matrimonio cristianos son dos vocaciones complementarias y de valor inestimable.
- La santificación de la vida conyugal requiere diligente cuidado. La Iglesia ofrece a los esposos medios adecuados para que cultiven la vida en el Espíritu: sacramentos, enseñanzas, acompañamiento espiritual, etc.
- La familia cristiana, "iglesia doméstica", es la primera transmisora del amor y de la fe.
- El fin de toda la pastoral familiar -que es una dimensión esencial de la acción de la Iglesia- es llevar a plenitud la vocación matrimonial.

CAPÍTULO II

La preparación al matrimonio

Es un proceso de crecimiento vocacional

72. La pastoral familiar se ha de concebir como todo un proceso que se desarrolla en la vida. Sólo de este modo se puede ayudar a la persona a superar la *fragmentación* de la personalidad a la que conduce con frecuencia la sociedad actual. La *perspectiva vocacional*, que es un eje de comprensión de este Directorio, conduce a entender la preparación al matrimonio como un elemento muy especial de este proceso. Cada etapa o momento del proceso requerirá una atención específica.

Para una misión específica en la Iglesia

73. El primer paso para ello es de la preparación al matrimonio, que también se puede denominar "pastoral prematrimonial". Con esta denominación nunca se ha de entender únicamente la atención a los novios en los momentos inmediatos a la celebración del matrimonio. Existencialmente esta etapa de preparación consiste en el paso del "ser hijo/a" a "ser esposo/a": de la aceptación agradecida de una vida recibida en el seno de una familia, como expresión del amor de unos padres, a la capacitación progresiva al don de sí, que será la máxima expresión de la libertad. Se trata, por tanto, de una *maduración y capacitación* del hombre y la mujer en el seno de una vida eclesial, para una *entrega y misión* específica en esa misma Iglesia.

A partir de los momentos y etapas de esta preparación se señalarán, al mismo tiempo, los medios y las tareas que deben ofrecerse desde una organización pastoral a nivel diocesano, así como las personas y las estructuras necesarias para llevarlas a cabo.

74. Las graves dificultades que encuentra una persona para constituir su matrimonio y llevar adelante su familia, la extensión de los fracasos matrimoniales y las secuelas de dolor que dejan en tantas personas -en especial las más inocentes: los niños- nos manifiesta la gran necesidad de preparar a las personas para afrontar, con la gracia de Dios y la disposición propia, esta tarea peculiar que han de vivir en la Iglesia ⁹⁴. Las carencias de las personas al acceder al matrimonio son también manifestación de una inadecuada preparación por parte de la acción pastoral de la Iglesia, que no ha llegado a responder a las exigencias propias de su misión. Por todo ello, la pastoral de preparación al matrimonio es, en la actualidad, más urgente y necesaria que nunca ⁹⁵.

Sentido y finalidad

Ayudar a descubrir la propia vocación

75. La finalidad propia de esta etapa es ayudar a cada persona a encontrar su vocación matrimonial (o también en el celibato cristiano) y a disponer su vida en respuesta a *estallamada divina a un amor conyugal como un camino de santidad*⁹⁶. Esta es la realidad profunda, marcada por el mismo Dios, para cada hombre. Perderla de vista o dejarla de percibir por las dificultades ambientales conduciría a una pastoral reductiva, limitada a una visión humana en donde la fe no es el horizonte y, por consiguiente, una pastoral nada atractiva a los jóvenes que buscan realizar un proyecto de vida pleno y con futuro.

Con esta perspectiva, el eje de la pastoral lo constituyen las mismas personas de los futuros esposos, que han de descubrir conjuntamente su vocación al matrimonio y la familia, recorriendo el camino integrador de la educación de su amor en esta etapa de su vida.

Se trata de que, conociendo el proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, estén en disposición de hacer que el existir diario de sus vidas se construya como *una respuesta afirmativa y comprometida a esa llamada personal de Dios*. Primero como aceptación del don de Dios que supone la familia en su vida; luego, en la vivencia del noviazgo como un camino de fe; después, en la celebración sacramental, y, finalmente, en el ámbito del discurrir matrimonial y familiar.

Mediante la acogida, el anuncio y la ayuda diferenciada, progresiva y práctica

76. Desde esta perspectiva, la pastoral de preparación al matrimonio habrá de realizarse de manera que se pueda calificar como:

- ◆ de *anuncio*, capaz de mostrar la excelencia de la vocación matrimonial en el plan de Dios;
- ◆ de *ayuda y acogida*, que ofrezca un camino de seguimiento para una auténtica formación en la madurez de la persona, según la medida de Cristo;
- ◆ *diferenciada*, acomodada a la diversa condición y formación de las personas;
- ◆ *progresiva*, según el plano de superación y exigencia que comporta siempre la fidelidad al designio divino sobre las personas; y
- ◆ *práctica*, que tenga en cuenta todas las posibilidades de actuación en este ámbito y la coordinación de las mismas.

De la profundidad y solidez de esta preparación van a depender, en gran medida, las sucesivas etapas de la pastoral familiar. Se ha de dar un cuidado especial a esta preparación, proporcionando medios, personas y actividades significativas que sean, en su conjunto, claro y vivo anuncio de la verdad del Evangelio del matrimonio y la familia.

Etapas

77. Las etapas o fases de la preparación al matrimonio no se pueden fijar con precisión ni en relación con la edad de los destinatarios ni respecto a la duración que deben tener. Sin embargo, es útil una *clasificación general*, que permita, con su diversificación de acciones, una coordinación de los fines para llegar al objetivo último que nos proponemos⁹⁷. La Exhortación apostólica *Familiaris consortio* señala tres etapas o momentos principales en esa preparación: remota, próxima e inmediata.

- **Remota**

Desde niños

78. *Comienza con la infancia e incluye la adolescencia*. Es una etapa muy importante de la educación humana y cristiana que, por tanto, requerirá una atención específica⁹⁸. Debe considerarse como un *proceso* gradual y continuo, que permita -en la *maduración* de la persona- tener como centro la vocación al amor⁹⁹ y el reconocimiento del valor específico de la esponsalidad.

Corresponde fundamentalmente a los padres

79. El lugar propio e imprescindible de esta primera etapa es la familia. Corresponde a los *padres*, en su misión de ser los primeros y principales educadores de sus hijos, el derecho insustituible y el grave deber de cuidar este momento inicial de la vocación al amor de sus hijos. Para ello deberán tener en cuenta las diferentes dimensiones de la personalidad de los hijos, atendidas las diversas fases en que se desarrolla la vida (infancia, niñez, los periodos de la adolescencia, etc.) y su grado de madurez y formación¹⁰⁰. Habrán de centrar sus esfuerzos en procurarles una verdadera educación *integral*.

En el ámbito del hogar

80. Esta integralidad sólo es posible en el marco del *hogar*, que resulta, por tanto, insustituible. En este ámbito, las verdades se inscriben en el conjunto de realidades vividas con un fuerte contenido de experiencia humana. Las relaciones personales en el seno del hogar y la valoración de las mismas por parte de sus miembros van constituyendo, poco a poco, la primera identidad de la persona: *ser hijo*.

Todos los quehaceres cotidianos, los tiempos de ocio y de descanso, las celebraciones festivas, las relaciones propiciadas por el existir de cada día, etc., han de ser el contexto en el que, de *manera connatural*, se vaya formando la personalidad humana y cristiana de los hijos. No es una transmisión conceptual sino de una *tradición como fuente de sentido*. Se favorece la unidad de vida y la "mirada contemplativa" ante la realidad¹⁰¹, y se evita así la fragmentación del saber propia de la cultura racionalista que hace incomprensible la categoría del misterio y, por tanto, el sentido de la vida.

Con el ejemplo y la palabra

81. Conscientes de que el éxito en ese quehacer depende no tanto de lo que dicen cuanto de *lo que viven*, los padres cuidarán sobre todo "la creación de un hogar, donde la ternura, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado son norma"¹⁰². Con el ejemplo y con la palabra, mediante la formación en las virtudes, tratarán de que los hijos se desarrollen armónica y progresivamente de manera que cada uno esté en disposición de vivir con fidelidad la vocación recibida de Dios¹⁰³.

*En contacto con otras familias,
con la comunidad cristiana y con entidades educativas*

82. Esta misión la realizan los padres en contacto con otras familias, con la comunidad cristiana y en relación con las distintas entidades que tienen una tarea educativa. Es importante para ellos procurar medios efectivos *decolaboración* que tengan en cuenta siempre el principio de subsidiariedad.

La ayuda de las Escuelas de padres

83. En las parroquias, asociaciones y colegios, es muy fructífera la organización de *Escuelas de padres*, de cuyo contenido y coordinación se hablará más adelante. Tienen como fin formar a los padres en las implicaciones pedagógicas y los problemas psicológicos, morales y humanos que surgen en la educación de los hijos en los distintos ambientes. Conviene contar con personas capaces de esta enseñanza y que estén a disposición de los grupos interesados.

*Coordinación de la Delegación de Familia
con otras delegaciones diocesanas*

84. Es de máxima importancia que el Evangelio del matrimonio y la familia se inserte con naturalidad en el conjunto del anuncio cristiano. La Delegación Diocesana de Familia se ha de *coordinar* explícitamente con la Delegación de catequesis y de enseñanza para que se aseguren los contenidos mínimos de esta presencia y la formación especializada de las personas encargadas de darlos. No se da una transmisión completa del Evangelio si se omite o se trata marginalmente el tema del matrimonio y la familia ¹⁰⁴. Es absolutamente necesario que los catequistas de los distintos niveles tengan unos materiales adaptados a su periodo catequético y que se les ofrezca medios de formación específica en el tema matrimonial.

Predicación y formación permanente de los presbíteros

85. Por su parte, se insta a los sacerdotes a integrar este anuncio del plan divino sobre el matrimonio y la familia en su predicación y en todas las actividades del ministerio de la Palabra. Para ello es bueno proveer a la ayuda que pueden precisar con una formación permanente y adecuada en este tema.

Presencia de la familia en la iniciación cristiana

86. Es además, en esta época, cuando el fiel recibe la integridad de la *iniciación cristiana*: los sacramentos del Bautismo, la Confirmación, la Eucaristía, junto con la Penitencia ¹⁰⁵. La presencia de la familia, en la preparación y la celebración de los sacramentos, es el modo de realizar su papel de iglesia doméstica, y el modo como la persona puede ir creciendo en la comprensión de la Iglesia como Madre que da vida y educa para el amor. El lugar central de todo este proceso es la *parroquia*, que debe cuidar la *acogida* a las familias que piden los sacramentos para sus hijos, comenzando por el bautismo. En el *grupo de acogida* que se puede organizar, es necesaria la presencia de *matrimonios* que sirvan de testimonio vivo de fe ante la familia que solicita un sacramento. Se ha de cuidar en estos momentos la comprensión del grado de motivación de fe con la que vienen, así como el acompañamiento de las situaciones más difíciles, según los criterios que se expondrán después.

*Coordinación con la pastoral juvenil
con itinerarios para el noviazgo*

87. En la preparación para la Confirmación es de capital importancia la coordinación con la *pastoral juvenil* en sus distintos *itinerarios formativos, análogos al catecumenado*. Esta relación debe concebirse de modo que acabe naturalmente integrada en una pastoral familiar, tras la celebración del matrimonio de muchos de los jóvenes que participan en ella. Es más, muchos fracasos de la pastoral juvenil provienen de su aislamiento frente a la pastoral familiar y de la separación del joven de la vida comunitaria en su conjunto, llegando incluso, a veces, a crearse desarrollos eclesiales paralelos, olvidando que el joven ha de ver en los adultos una referencia para su futuro y sentirse heredero de una Tradición.

Por otra parte, la pastoral juvenil debe tener, desde su inicio, una clara motivación vocacional, y facilitar un seguimiento espiritual intenso. La juventud es el momento natural de la elección de estado por el que el joven se abre a un horizonte más allá de su familia de origen y que le lleva a la entrega de sí. Como se dirá más adelante, es el momento en el que pueden aparecer *"itinerarios de fe" explícitamente matrimoniales*, vinculados al periodo del noviazgo para ayudarles a vivirlo como un acontecimiento de gracia. Para ello es necesaria la coordinación con las Delegaciones diocesanas de juventud y de vocaciones.

*Formación doctrinal,
maduración en las virtudes
y en la vida espiritual*

88. En fin, los catequistas, los animadores de la pastoral juvenil y vocacional, y en especial los pastores deberán interesarse por aprovechar los medios y ocasiones de que dispongan, para subrayar y evidenciar los puntos que contribuyan a la preparación orientada a un posible matrimonio: *formación doctrinal* en el evangelio del matrimonio y la familia; *crecimiento en las virtudes* para ser capaces de la libertad del don de sí y de comprometerse; progreso en la *vida de oración*, etc. ¹⁰⁶. También los movimientos, los grupos, y demás asociaciones parroquiales deben sentirse llamados a colaborar en esta tarea. En cualquiera de esos ámbitos ha de darse la importancia que tiene a la educación afectivo-sexual en la formación integral de la persona; de ello se trata en el siguiente apartado.

• Educación sexual y afectiva

*La educación al amor,
más necesaria en nuestros días*

89. La vocación al amor, que es el hilo conductor de toda pastoral matrimonial, requiere un cuidado esmerado de la *educación al amor*. Ésta es más necesaria en nuestros días en cuanto la cultura ambiental extiende formas degeneradas de amor que falsean la verdad y la libertad del hombre en su proceso de personalización: son maneras teñidas de *individualismo* y *emotivismo* que lleva a las personas a guiarse por su simple sentimiento subjetivo y no son conscientes siquiera de la necesidad de *aprender a amar* ¹⁰⁷.

Si el amor verdadero sólo encuentra su última verdad en la entrega sincera de sí mismo a los demás para realizar la *entrega sincera de la vida* ¹⁰⁸, es precisa una educación en el conocimiento, dominio y dirección del corazón. En cuanto esto comprende la dimensión de la sexualidad, la integración de la misma para que signifique y exprese un amor verdadero se denomina *virtud de la castidad* ¹⁰⁹. Por tanto, la castidad no es una represión de las tendencias sexuales sino la virtud que, al "impregnar de racionalidad las pasiones y los apetitos de la sensibilidad humana" ¹¹⁰, hace que el hombre pueda integrar rectamente la sexualidad en sí mismo y en las relaciones con los demás, ordenándola al amor verdaderamente humano.

*La virtud de la castidad,
para la integración personal*

90. La virtud de la castidad, que tiene como fundamento el don de la caridad y la humildad, es la tarea moral de *integración y dirección de los afectos* para que el ejercicio de la sexualidad sea expresión de un amor verdadero dentro de la construcción de la comunión de personas que es el matrimonio y la familia. Esta tarea requiere hacerse siempre dentro del marco de una moral de virtudes y de perfección, que exprese el valor constructivo de las normas morales para la madurez de la persona y la llamada de Cristo a una pureza de corazón que tienen como promesa la visión de Dios (cfr. Mt 5,32).

*Los padres,
primeros responsables de la educación sexual*

91. Los padres son los *primeros responsables* para llevar a cabo esta educación de la sexualidad, ya en los años de la niñez como luego en la adolescencia. Han de saber ofrecer a sus hijos, en un marco de confianza, las explicaciones adecuadas a su edad para que adquieran el conocimiento y respeto de la propia sexualidad en un camino de personalización. "Siempre se logra más persuadiendo que prohibiendo, especialmente cuando de educar se trata" ¹¹¹. Para ello, es importante contar con personas y materiales que proporcionen una ayuda eficaz a los padres en esta tarea. Este tema será uno de los contenidos necesarios en toda escuela de padres.

Es una tarea de tal importancia que los padres no pueden hacer *dejación* de la misma para que sean otros los que la realicen. Es más, les corresponde *velar* por la calidad de toda educación sexual que reciban sus

hijos en otras instancias.

*La educación afectivo-sexual,
integrada en el proceso catequético*

92. En el *proceso catequético*, durante los distintos momentos que afectan a esta etapa, estará presente una catequesis completa y profunda sobre la sexualidad en sus distintas dimensiones: antropológica, moral, espiritual, social, psicológica, etc. Debe ser presentada sin reticencias. Más todavía si se considera el clima de *impudor* reinante en tantos ambientes y medios de comunicación social, que puede causar grave daño a los niños y adolescentes. Sólo así se entenderá como un elemento propio de la vida cristiana que requiere la iluminación de la fe y la guía del Magisterio de la Iglesia. La Delegación Diocesana de Pastoral Familiar tendrá la responsabilidad de revisar los materiales que se utilicen y de ayudar, mediante expertos, a la adaptación pedagógica y la capacitación de los catequistas que enseñen estos temas.

*Los Colegios Católicos
deben tener un programa de educación afectivo-sexual*

93. Como complemento y ayuda a la tarea de los padres, es absolutamente necesario que todos los *colegios católicos* preparen un *programa de educación afectivo-sexual*, a partir de métodos suficientemente comprobados y con la supervisión del Obispo. La Delegación Diocesana de Pastoral Familiar debe preparar personas expertas en este campo. Este programa debe tener en cuenta los distintos momentos de la construcción de la personalidad en relación con la configuración de la "identidad sexual" o asunción madura de la propia sexualidad, con momentos diferenciados según los sexos. En estos programas se ofrecerán -de un modo integrado y partiendo de la experiencia de los jóvenes- los fundamentos humanos de la sexualidad y el afecto, su valor moral en relación con la construcción de la persona y su sentido en el plan de Dios. Igualmente, se ha de estudiar a nivel diocesano, con la cooperación de la Delegación de Enseñanza, el modo de extender esta enseñanza a los centros públicos y a las asociaciones educativas que tengan niños y jóvenes de estas edades.

*Los Centros de Estudios sobre matrimonio y familia
han de profundizar en esta educación*

94. Los *Centros de estudios sobre el matrimonio y la familia* deben profundizar el estudio de estos temas, también en sus aspectos pedagógicos. Por parte de la Subcomisión para la Familia y Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal se ofrecerá a las Delegaciones diocesanas un asesoramiento de los medios más adecuados y de los especialistas que trabajan en este campo. Además, se procurará contar con personas expertas en los Medios de Comunicación Social, para hacer llegar a la sociedad una buena información sobre todos los temas relativos a la sexualidad humana.

• **Próxima**

*Juventud y noviazgo,
centro de esta etapa*

95. Esta segunda etapa coincide generalmente con la *época de la juventud* en la que aparece la cuestión de la elección de estado. En este periodo es esencial la coordinación en fines e iniciativas con la pastoral juvenil y vocacional y las respectivas Delegaciones diocesanas. El *noviazgo* es el centro de esta etapa, la configura y le da una identidad propia. Se ha de entender como el tiempo de gracia en el que la persona descubre la vocación específica del matrimonio y se orienta hacia ella. Reviste, en consecuencia, unas características determinadas.

• **Finalidad**

Capacitar para el matrimonio

96. Es el momento de una formación más particular sobre el *descubrimiento concreto de la vocación matrimonial y sus notas características*, sobre los aspectos necesarios para responder a la misma y para *prepararse a asumir las responsabilidades* que conlleva el matrimonio. Se trata de conseguir una disposición que lleve a una celebración y posterior vivencia del matrimonio con las *debidas disposiciones morales y espirituales* ¹¹².

Educación integral, humana y espiritual

97. Los jóvenes han de alcanzar la madurez de la persona y la capacidad de entrega. No puede faltar, por tanto, un acompañamiento dirigido hacia una educación cristiana integral donde esta preparación próxima pueda ser efectiva. El joven *fortalecerá su vocación matrimonial mediante la formación en las virtudes*, la dirección o acompañamiento espiritual, la práctica de la oración y la celebración de los sacramentos, particularmente de la Reconciliación y la Eucaristía. Así, con la ayuda de la gracia, los novios crecerán cada vez más en el respeto mutuo que exige la dignidad de su condición y vocación, y estarán en disposición de donarse como matrimonio a Cristo, cuando llegue el momento de la celebración sacramental.

Para que comprendan todo el contenido de su vocación

98. Al dirigirse a personas ya adultas, se les ha de ofrecer la instrucción adecuada para que *comprendan todo el contenido de su vocación*, a saber:

- ◆ el sentido del matrimonio como llamada a la santidad ¹¹³
- ◆ la dignidad, misión y ejercicio del amor conyugal¹¹⁴
- ◆ el significado y alcance de la paternidad responsable, con los conocimientos médico-biológicos y morales que están en relación con ella ¹¹⁵
- ◆ el conocimiento de los elementos necesarios para una ordenada conducción de la familia en lo que respecta a la educación de los hijos, sabia administración del hogar, etc. ¹¹⁶
- ◆ la grandeza de la misión de la familia como "santuario de la vida" ¹¹⁷

*En la Comunidad cristiana:
parroquia, movimientos familiares*

99. El lugar adecuado de esta pastoral es, por tanto, la *comunidad cristiana*, en especial, la *parroquia*, en la que hay que saber integrar a los jóvenes, para que puedan ver realizados los valores y las verdades que se les anuncia en el Evangelio y para que se introduzcan en el conjunto de la vida adulta, especialmente a través de la construcción de una familia y el trabajo profesional. El testimonio coherente de vida y la cercanía al joven son elementos de gran valor en este momento pastoral. En esta tarea hay que alabar la aportación de las *asociaciones y movimientos familiares* para la acogida y formación de las personas en esta etapa de sus vidas.

Como anuncio del Evangelio y acción eclesial se ha de cuidar con gran esmero la *formación y coordinación* de las personas que realicen esta tarea, para que en fidelidad al Magisterio y con coherencia de vida, sean los que den testimonio veraz y gozoso de una vida cristiana auténtica. Tan sólo de esa manera podrán acompañar adecuadamente a los futuros esposos en el proceso de maduración en la vida de fe, el compromiso con el mensaje del evangelio y las responsabilidades vinculadas al matrimonio¹¹⁸.

• El noviazgo

*Tiempo de crecimiento
con un proyecto más o menos próximo de matrimonio*

100. El *noviazgo* es el punto central de referencia para toda esta etapa. Se ha de entender como tal el período de tiempo en el que un hombre y una mujer crecen en el conocimiento mutuo con un *proyecto* más o menos próximo *de matrimonio*. Se trata de una relación con una cierta estabilidad y compromiso común,

distinta de un simple encuentro sin más continuidad o de una relación sin otro fin que el trato mutuo.

Los novios deben ser conscientes de que viven una etapa en la que, con la ayuda de la gracia y el recurso a los medios que la Iglesia pone a su disposición, han de *crecer* en el conocimiento y en la capacitación para responder al proyecto de Dios sobre sus vidas. La finalidad de este momento es, en último término, hacer que los novios *maduren*, mediante su relación, para el auténtico don de sí como fundamento de la construcción de un hogar. El noviazgo, por tanto, se debe inspirar en el espíritu de entrega, de comprensión, de respeto, de delicadeza. En ese itinerario les será de gran utilidad contar con la ayuda de un acompañamiento o dirección espiritual adecuado a su situación. Por todo ello, es un tiempo que por sí mismo tiene una significación decisiva que la pastoral familiar ha de saber valorar en toda su importancia. La experiencia demuestra que la fidelidad del futuro matrimonio está ligada en buena parte a la manera de vivir la etapa del noviazgo.

*Descubrir la presencia de Dios en su relación
y el valor de la sexualidad y de la castidad*

101. El esfuerzo por *ayudarse* en el recíproco conocimiento y la superación de las dificultades será entonces uno de los criterios de la autenticidad de su relación. El noviazgo ha de ser una etapa que, desde los diversos aspectos implicados en la masculinidad y feminidad, debe contribuir a que el futuro matrimonio se construya como una comunidad de vida y amor. Se trata de un proceso de maduración en el que han de estar comprometidas todas las dimensiones de la persona, y cuidar con delicadeza el *reconocimiento de la presencia de Dios en su relación*.

De manera especial deberán ayudarse mutuamente a crecer en la *castidad* y diferenciar con claridad el matrimonio de las *relaciones prematrimoniales* y las *uniones a prueba* ¹¹⁹, con una asunción personal de las razones doctrinales de la Iglesia que las juzga como gravemente inmorales. La castidad, como virtud, es la disposición necesaria para el don pleno de sí mismos en el matrimonio. Sólo de esa manera esa relación será también cauce del amor de Dios.

Con la seguridad de que la gracia es más fuerte que el pecado

102. Con la seguridad de que la *fidelidad* a la ley de Dios es el camino de la verdadera libertad del ser humano y que la *gracia* es más fuerte que el pecado, en este periodo aprenderán a gustar la *misericordia* de Dios en sus vidas como un gran don ofrecido por la Iglesia. Esta experiencia de fe será el motivo del ánimo y la *esperanza* de ser capaces, con la gracia de Dios, de construir su historia de amor a la luz del plan de Dios. Los responsables de la pastoral tienen aquí un cometido importante que realizar en la ayuda a los novios.

• Modos

Partir siempre de la situación de los destinatarios

103. En esta etapa se da una gran diversidad de situaciones de fe y de circunstancias vitales. En este sentido se asemeja a toda pastoral de juventud en la que se ha de estar abierto a una multitud de situaciones personales que requieren caminos concretos para una atención personalizada. Para llevar a cabo los objetivos de esta etapa será necesario *partir siempre de la situación de los destinatarios*. Se deben proveer, con una gran flexibilidad y creatividad, medios adecuados para atraer a las personas que extiendan en toda la pastoral juvenil la conciencia de que es necesaria una formación y acompañamiento específicos en el tema de la preparación al matrimonio y el momento del noviazgo.

*En diálogo sincero
para llegar a un anuncio pleno y directo del significado del matrimonio*

104. El primer paso para ello es un *diálogo sincero* con cada persona para poder conocer el nivel de formación religiosa, el compromiso de vida cristiana, los motivos por los que se plantea un noviazgo, la

disponibilidad a recibir ayuda, etc. Es el momento de coordinar un *anuncio pleno y directo* del horizonte que significa el matrimonio con la atención a las carencias que pueden presentar para responder con plenitud a la vocación matrimonial. En la medida en que se sepa conectar con sus inquietudes esta etapa puede constituir, para no pocos de los que acuden a prepararse para el matrimonio, una ocasión privilegiada para *replantearse su vida cristiana*, su participación en las actividades de la parroquia, etc.

Pastoral diversificada

105. Es conveniente desarrollar una pastoral *diferenciada*, a modo de círculos concéntricos de diálogo evangelizador. Es una pastoral que tendrá como primera referencia la parroquia pero que debe recibir una ayuda próxima por parte de la Delegación de Pastoral Juvenil y de la Delegación Diocesana de la Pastoral Familiar, que puede ofrecer una coordinación por arciprestazgos o zonas pastorales, y la formación de personas y equipos. En este momento se ha de contar con la experiencia y la ayuda de las asociaciones familiares que pueden enriquecer mucho este momento pastoral. Podemos distinguir tres círculos de actuación:

Abrir horizontes y fundamentar convicciones

106. En primer lugar, una pastoral de *anuncio* que ayude a las personas a tomar con interés y responsabilidad su relación como pareja: un momento de reflexión y diálogo con el verdadero y hermoso mensaje de la Iglesia tantas veces desfigurado o desconocido. Es importante que las personas se sientan escuchadas para *abrir horizontes y fundamentar convicciones*. El marco común debe ser la *belleza de la vocación matrimonial* como una vocación al amor que requiere el don sincero de sí sin condiciones y la integridad de los significados personales de la sexualidad. No se debe ocultar una *enseñanza moral* que, fundada en el amor verdadero, sepa tratar con profundidad los temas más debatidos en este momento ¹²⁰, como son: la identidad sexual y del matrimonio, las relaciones prematrimoniales, la regulación responsable de la natalidad, el aborto provocado, la homosexualidad. Igualmente, se debe educar en el *sentido social del matrimonio* y la superación de la privatización de las relaciones de pareja. Se ha de ver la oportunidad y organización de estos diálogos para que no sea un simple foro abierto de opiniones sino un momento de evangelización. Dado el alejamiento de muchos de una fe vivida, se ha de observar, con paciencia y prudencia pastoral, el momento más adecuado para proponer una verdadera integración en la vida eclesial.

Catecumenados para integrar fe y vida

107. En segundo lugar, es imprescindible la presencia de un contenido de vocación matrimonial, de relación mutua y de formación sexual en los diversos *procesos formativos de jóvenes*. No puede darse como un simple tema de discusión o una mera información de datos, sino se ha de buscar un verdadero *conocimiento desde la fe y su integración en la vida cristiana*. Se trata de una lenta formación que requiere tiempo y paciencia. Es bueno que se integren en momentos más específicos o en relación a algún acontecimiento dentro de la vida del grupo de catecumenado. Es muy importante la sinceridad en los temas y la libertad de los jóvenes en sus expresiones.

Aun tratándose de personas cercanas a la Iglesia *no se puede dar nada por supuesto*, sabiendo afrontar pastoralmente, por parte de los que dirigen estos catecumenados, las distintas formas de desánimo ante las dificultades y las experiencias negativas que se puedan presentar. No debe faltar el *testimonio de matrimonios* con experiencia para que sirvan de punto de referencia a los jóvenes y avalen con su vida la fuerza del mensaje que se anuncia. Igualmente, es necesaria la presencia de un sacerdote, que aporte el sentido de su celibato, el acompañamiento o guía espiritual y la asistencia sacramental.

En grupos de novios

108. Por último, está la organización de verdaderos *"itinerarios de fe"* dedicados específicamente a *grupos de novios* que quieran vivir esta etapa como un momento de fe y de gracia, lo cual requiere una iluminación y empeño especiales por parte de la comunidad eclesial. Por la importancia de estos itinerarios

se les dedica un apartado específico.

- **Caminos o "itinerarios de fe"**

Formación progresiva e integral

109. Se trata de programar a modo de "catecumenado" un "*itinerario de fe*" en el que, de manera gradual y progresiva, se acompañará a los que se preparan para el matrimonio. En ningún caso se pueden reducir a la transmisión de unas verdades, sino que debe consistir en una verdadera *formación integral* de las personas en un crecimiento humano, que comprende la maduración en las virtudes humanas, en la fe, la oración, la vida litúrgica, el compromiso eclesial y social, etc.

Para asumir plenamente el proyecto de Dios en sus vidas

110. Una programación adecuada de estos "itinerarios de fe" exigirá dar una serie de pasos que, a modo de etapas, ayuden a los novios en el descubrimiento y compromiso con el designio o proyecto de Dios sobre sus vidas. Su duración puede ser variable, pero con el tiempo suficiente para constatar en la vida aquello que se recibe en el catecumenado y su confrontación con el conjunto de la vida cristiana. No se puede olvidar en este proceso la *dimensión apostólica* que ha de tener un noviazgo cristiano ante una sociedad que ignora muchos de los valores fundamentales de esta etapa. Las personas que pasen por este proceso serán animadores de esta pastoral en los grupos y las comunidades a las que pertenezcan, multiplicando el anuncio del Evangelio y enriqueciéndose a sí mismos con esta experiencia de verdadera misión.

En todo caso será muy conveniente la *relación entre los distintos itinerarios* existentes en la diócesis -parroquiales, de arciprestazgo o zonas pastorales y de las asociaciones familiares- para que se apoyen y animen unos a otros y sean fermento de renovación y de esperanza.

Rito de Bendición de los novios

111. Después del período de preparación en el camino o "itinerario de fe" (cuya duración variará según los casos), puede ser oportuna la celebración del rito de *Bendición de los novios* ¹²¹. Además de manifestar que los novios están dispuestos a vivir su preparación al matrimonio como un camino de fe, sirve también para hacer ver que esa etapa de sus vidas tiene relevancia para la vida y comunidad eclesial ¹²². Es conveniente que en ese rito participen los responsables de la pastoral prematrimonial inmediata, como expresión de la continuidad del proceso.

A partir de ese momento (o cuando se tenga una profundización suficiente en el mensaje central del cristiano) tiene lugar la *preparación inmediata*. Como fruto de esa preparación, los novios han de ser conscientes de la altísima dignidad del camino que están llamados a vivir: *cooperar con Dios* en la revelación y comunicación del amor y de la vida.

- **Inmediata**

*Para el conocimiento de las obligaciones del matrimonio
y para disponer al sacramento*

112. Tiene como destinatarios a los que están comprometidos a contraer matrimonio en un futuro inmediato. "Debe tener lugar en los últimos meses y semanas que preceden a las nupcias" ¹²³. Y se dirige sobre todo a proporcionar a los contrayentes un *conocimiento más profundo de las obligaciones* que se derivan del matrimonio, la *madurez necesaria* para afrontarlas ¹²⁴, la *disposición* para recibir fructuosamente el sacramento, y, sobre todo, hacer presente la *solicitud de la Iglesia* por que cada matrimonio se sienta acompañado y atendido en estos momentos de tanta importancia.

*Adaptar los cursos prematrimoniales al nivel de los novios
y suplir carencias de formación*

113. La experiencia pastoral nos muestra que gran cantidad de personas piden a la Iglesia el matrimonio sin haber recorrido adecuadamente el itinerario de la preparación próxima y careciendo de la preparación remota. Toda pastoral familiar ha de ser consciente de esta situación para intentar *suplir* con los medios adecuados esas *carencias*. Entonces la acción pastoral se dirigirá a conseguir de alguna manera los objetivos señalados para la preparación próxima.

Esta etapa se centra en las catequesis o *cursos prematrimoniales*, la explicación de la liturgia del sacramento y las entrevistas que los contrayentes tendrán con el sacerdote.

Aunque a veces no es fácil distinguir en una pareja de novios si necesitan un primer anuncio de la fe, un proceso catequético o simplemente una preparación para el sacramento ¹²⁵ ; habría que tener en cuenta esta triple distinción a la hora de realizar ofertas de cursos prematrimoniales, para ajustarse mejor a la situación de los que se van a casar.

• **Encuentros o catequesis de preparación al matrimonio**

Ocasión privilegiada de evangelización

114. Los encuentros o catequesis de preparación al matrimonio, también llamados cursos prematrimoniales, son una *ocasión privilegiada de evangelización*. Un encuentro con la Iglesia como Madre que se preocupa de sus hijos en el momento crucial de contraer matrimonio. Por consiguiente, el aspecto de *anuncio* y de *presencia eclesial* constituirán fines fundamentales de todo curso, que se deben adaptar a las personas que acudan a ellos, teniendo en cuenta la diversidad de situaciones respecto a la fe y la vida religiosa.

Por la situación actual de un *secularismo* generalizado es muy alto el número de personas que acuden a la Iglesia para solicitar el matrimonio con una vida cristiana, por desgracia, *muy pobre o, en realidad, alejados* de la Iglesia. Es una realidad fundamental a tener en cuenta a la hora de la organización y programación de contenidos de estos cursos, por medio de los cuales se ha de responder a las necesidades y carencias que presentan los novios.

Una preparación más profunda

115. En todo caso, es absolutamente necesario que los cursos prematrimoniales no se separen del conjunto de la Pastoral Familiar sino que, por el contrario, por la participación en ellos se perciba la importancia de una *preparación más profunda* y se abra la posibilidad de una vinculación con "los itinerarios de fe". Igualmente, al hablar de su futuro matrimonial, se deben presentar los servicios de ayuda eclesiales para la construcción de la familia, señalándoles los momentos principales de esta ayuda y los medios que se les puede ofrecer para ello.

La presencia de muchas personas de poca formación religiosa no debe conducir a un ocultamiento de lo específicamente eclesial sino, por el contrario, a mostrarles la comunidad cristiana en su interés por el matrimonio en toda su amplitud. De este modo se podrán sentir amparados por la Iglesia y sus enseñanzas, y felices del reencuentro con Ella.

Importancia de la acogida

116. Lo primero que se ha de cuidar es la recepción de los novios cuando solicitan información de los requisitos que pide la Iglesia para el matrimonio. Por encima de todos los requisitos jurídicos es un momento de encuentro con la Iglesia y de abrirles un camino en el que se les acompañará en todo momento. Para facilitar este encuentro se puede contar con matrimonios de *acogida* que realicen esta función.

Objetivos fundamentales

117. Los *objetivos fundamentales* de estos cursos están en continuidad con los de la preparación próxima: el conocimiento del matrimonio cristiano como un *camino de santidad y la adquisición de las disposiciones subjetivas* para la recepción válida y fructuosa del sacramento. A estos objetivos tienen que responder los contenidos y métodos de estas catequesis. En este sentido la Delegación Diocesana de Pastoral Familiar debe tener conocimiento de todos los cursos que se realizan y *supervisar la coordinación* de los mismos para que exista una coincidencia básica de contenidos, se realicen con una pedagogía adecuada y se asegure la preparación de los que los dirigen. Es un signo de comunión eclesial de gran efectividad pastoral.

Presentar los contenidos de la realidad humana y cristiana del matrimonio

118. De un modo progresivo se les ha de presentar los contenidos de la realidad humana y cristiana del amor conyugal. Así:

- ◆ Amor y persona, con temas como: el significado de ser persona y de la vida conyugal; la vocación al amor, el amor conyugal y sus notas esenciales; la convivencia matrimonial y familiar con sus tareas y sus implicaciones jurídicas.
- ◆ Anuncio del misterio de Cristo y de la Iglesia que están presentes en su matrimonio, con temas como: el descubrimiento de Jesucristo, como el que da sentido a la vida de la persona y a la vida matrimonial; la belleza y bondad del plan de Dios sobre el matrimonio y la familia; la dimensión eclesial y la sacramentalidad del matrimonio.
- ◆ Vida y espiritualidad de la familia, con temas como: los significados propios de la sexualidad humana; la fecundidad del amor esponsal y paternidad responsable; la familia, pequeña iglesia, y su misión; espiritualidad familiar para insistir en los elementos de la vida cristiana, así como la oración y los sacramentos en los que se inserta el sacramento del matrimonio.

El *modo concreto* de llevarlo a cabo, los *materiales pedagógicos* que se ofrezcan y la *formación* que se disponga para los *agentes* que intervengan en estos cursos debe ser determinado por la Delegación Diocesana teniendo en cuenta la realidad de los cursos en la diócesis y las carencias que presentan.

Duración del curso y equipo pastoral

119. La *duración* mínima de estas catequesis no debería ser inferior a *diez temas o sesiones*. Es muy importante el cuidado del grupo o *equipo de agentes* de pastoral que imparten estas catequesis. A ser posible debe haber en él matrimonios de distintas edades y algún sacerdote, pues de este modo se presenta la Iglesia en su variedad de vocaciones y se les aporta la experiencia y la fidelidad de los mayores y la cercanía y creatividad de los jóvenes. Puede contar con algunos expertos en diversas áreas. Lo urgente y delicado de su tarea precisa de una preparación específica en el evangelio del matrimonio y la familia, pues no basta con la buena voluntad o el dominio de una ciencia.

Metodología: anuncio y diálogo; celebraciones de fe

120. En cuanto a la *metodología* debe ser de *anuncio*, en el que se introduzca a los novios en la verdad del plan de Dios. Es esencial crear un *clima de libertad* en el que los novios puedan expresar su propio proyecto de vida, pues sólo así se *habla desde la verdad de la vida*. Por desgracia, con frecuencia se constata que los novios vienen a "cubrir el expediente" y a salvar las apariencias; aunque, gracias a Dios, muchas veces acaban abriéndose a la buena nueva que se les presenta en los cursos y aceptando la presencia de Dios en su proyecto matrimonial. A pesar de la brevedad de la mayoría de los cursos, deben presentar con *integridad y claridad* la doctrina de la Iglesia que, de otro modo, es difícil que la reciban en un futuro.

En la realización de las catequesis debe estar siempre presente la *oración*, y también se pueden introducir *celebraciones* tanto penitenciales como eucarísticas atendiendo a la disposición de las personas que participan en ellos. Al finalizar las catequesis prematrimoniales, se les ha de invitar a una *participación activa en la comunidad cristiana* de modo concreto y adaptado a la nueva residencia que van a tener. También es un buen momento de dar *información* de dónde pueden aprender los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad y los medios que ofrece la diócesis para la asistencia a los problemas familiares.

Obligatoriedad de los cursos prematrimoniales

121. La participación en el curso prematrimonial, dada las circunstancias actuales, ha de considerarse como *moralmente obligatoria* para los que se preparan al matrimonio. Dentro del trabajo de coordinación de la Delegación Diocesana de Pastoral Familiar está el promover distintos tipos de cursos adaptados a las circunstancias de los contrayentes. Como es obvio, se ha de cuidar que los novios puedan hacerlo juntos. Aunque su eventual omisión no debe ser considerada como un impedimento para la celebración del matrimonio ¹²⁶, *no se ha de dispensar fácilmente* de ella. En cualquier caso de dispensa, no pueden faltar nunca encuentros personales con los contrayentes en los que se aborden los temas antes indicados. Como último recurso se podrían aceptar unos cursos por correspondencia, siempre que se realicen con el permiso del Obispo que constate la idoneidad y que no falten al menos algunas conversaciones personales de los novios con el párroco.

La necesidad de las catequesis prematrimoniales será sentida cada vez más por los fieles y en las comunidades, en la medida en que se cuiden los contenidos y estén en relación con el conjunto de la pastoral familiar. De esa manera quienes hayan asistido a las catequesis pasarán a ser *los mejores propagandistas* de su necesidad y utilidad.

• **Catequesis sobre la liturgia de la celebración**

Para la comprensión y participación activa

122. La *finalidad* de esta catequesis es la *participación activa* y personal de los contrayentes en su matrimonio. Se ha de ayudar a los futuros esposos a profundizar en la doctrina sobre el matrimonio y a proceder en la decisión de casarse movidos por motivos acordes con el sacramento que van a celebrar. Para ello se partirá de la riqueza de signos y significados de la liturgia del matrimonio para introducirlos en el *sentido propio de la celebración*, con su valor sagrado y el elemento de trascendencia que se viven en ella. Debe hacerse a los novios "una catequesis sobre la doctrina del Matrimonio y la familia, del Sacramento y sus ritos, preces y lecturas, para que así puedan celebrarlo de manera consciente y fructuosa" ¹²⁷.

En conexión con los cursos prematrimoniales y la Delegación de catequesis es conveniente que se programen *catequesis de Confirmación para adultos*, para que los novios que no hubieren recibido el sacramento de la Confirmación puedan hacerlo, siempre que ello sea posible sin grave dificultad ¹²⁸.

Celebrar la Reconciliación y la Eucaristía

123. Movidos por el celo pastoral, con la prudencia requerida, los pastores procurarán que los novios reciban el *sacramento de la Penitencia* y se acerquen a la *Sagrada Eucaristía*, principalmente en la misma celebración del Matrimonio ¹²⁹

• **Las entrevistas de los novios con el párroco**

Necesarias e insustituibles

124. Las entrevistas con el párroco o sus colaboradores son *necesarias e insustituibles*. No sólo para que se cumplan con exactitud las disposiciones jurídicas previstas. Animado por el celo pastoral el párroco (por

sí mismo o a través de sus colaboradores), con un *diálogo* personalizado podrá completar aún más la catequesis sobre cuestiones determinadas y afrontar problemas de conciencia particulares. En todos los *requisitos jurídicos* que se exigen los pastores cuidarán de presentar su valor de protección del matrimonio en el marco de una atención pastoral por parte de la Iglesia.

Importancia del Expediente matrimonial

125. A fin de que pueda tener lugar la celebración del matrimonio, ha de constar que nada lo impide ¹³⁰. Ése es precisamente el objetivo del *expediente matrimonial* que comprende el examen de los contrayentes y las proclamas matrimoniales.

La normativa general la Conferencia Episcopal Española especifica que el expediente matrimonial debe llevar a constatar la ausencia de impedimentos para la celebración del matrimonio, así como la integridad del consentimiento, libre y con el compromiso de casarse aceptando la naturaleza, fines y propiedades del matrimonio y, por último, que se ha recibido la adecuada formación ¹³¹.

La instrucción del expediente corresponde al párroco, a quien compete asistir a la celebración del matrimonio. En el caso de no fuera así, se le deberá comunicar cuanto antes el resultado mediante documento auténtico ¹³².

Discernir la capacidad y libertad de los contrayentes

126. Se deberá prestar una atención particular al llamado *examen de los contrayentes*. Es un momento especialmente significativo en el discernimiento de la autenticidad del matrimonio que proyectan celebrar. La declaración de los contrayentes deberá hacerla cada uno de ellos por separado. Al examen de los contrayentes ha de unirse el testimonio de los testigos. Uno de los puntos importantes de este examen es comprobar su capacidad de llevar a cabo las obligaciones del matrimonio. No siempre se puede dar por supuesta la madurez psicológica de los contrayentes. La percepción de un defecto en este sentido debe conducir a un examen por parte de un experto.

Las proclamas matrimoniales

127. Para facilitar a todos los fieles el cumplimiento de la obligación de manifestar a la autoridad competente los impedimentos de que tengan noticia ¹³³, la Conferencia Episcopal Española ha establecido que "se publiquen las *proclamas* por edicto fijado en las puertas de las iglesias por un plazo de quince días o, donde haya tradición de ello, léanse las proclamas habituales al menos dos días de fiesta" ¹³⁴. La publicación de las proclamas puede ser una buena oportunidad para recordar a la comunidad cristiana los temas más fundamentales sobre el matrimonio y la familia.

RESUMEN

- La grandeza de la vocación matrimonial requiere una preparación honda y completa, prolongada y diversificada, así como una acción pastoral rigurosa y coordinada.
- La preparación *remota* al matrimonio tiene lugar en los hogares cristianos desde la infancia. El modo propio es la fe vivida e irradiada en la convivencia familiar.
- La responsabilidad primordial atañe a los padres. Han de contar con la ayuda de la parroquia y de la escuela; en ambas resulta oportuna la organización de Escuelas de padres. La educación afectivo-sexual compete primordialmente a los padres. En nuestros días es especialmente necesario -dado el impacto negativo del pansexualismo sobre los niños y jóvenes- que los padres asuman esta responsabilidad. Las diversas instancias eclesiales han de preparar programas de educación afectivo-sexual para menores. Asimismo se ha de integrar esta educación en el proceso catequético.
- La preparación *próxima* abarca el período de la juventud. Se ordena a capacitar para el amor y la vida matrimonial.

- El noviazgo reviste una consistencia específica como etapa idónea para asimilar paulatinamente el evangelio del matrimonio y de la familia.
- Es muy oportuna la promoción de Grupos de novios, configurados como itinerarios de maduración humana y de fe, que favorezcan una formación integral.
- La preparación *inmediata* se ordena a que los novios se dispongan adecuadamente para celebrar el sacramento del matrimonio.
- Dadas las diversas carencias de muchos novios, las catequesis o encuentros de preparación al matrimonio son una importante ocasión evangelizadora.
- En un clima de acogida, libertad y diálogo, dentro de los cursos de preparación al matrimonio se ha de presentar de modo claro e íntegro la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia.
- Las entrevistas con el Párroco para realizar el expediente canónico y para preparar la liturgia son también ocasiones para un diálogo y una catequesis más personalizados.

CAPÍTULO III

La celebración del matrimonio

Acontecimiento central

128. El quicio de la pastoral familiar está en la celebración del sacramento del Matrimonio. El nexo entre el antes y el después del sacramento consiste en entender el matrimonio como un don y una vocación a la santidad por medio del amor conyugal. Este hecho es lo que se resalta en el matrimonio como celebración; así es manifestación de una vida que va a ser signo y realización del amor de Cristo.

1. El matrimonio, realidad eclesial

Ha de cuidarse la Celebración para que exprese lo que realiza

129. La celebración del sacramento ha de cuidarse para que, por encima de los condicionamientos sociales, resplandezca como un acontecimiento de la historia de la salvación para los cónyuges y, a través de su sacerdocio común, sirva al bien de la Iglesia y de la sociedad ¹³⁵. Debe por eso estar dirigida a expresar lo que realiza: en el mismo amor de los esposos el misterio de la Iglesia, que reconoce en el sacramento la presencia del Señor Resucitado que incorpora a los esposos al Amor Trinitario ¹³⁶.

Los contrayentes, ministros y sujetos del sacramento. Participación de la Comunidad

130. El fin de esta etapa es la participación activa y fructífera de las personas presentes en la celebración nupcial ¹³⁷. En primer lugar de los contrayentes. Ellos, como ministros y sujetos próximos de la gracia del sacramento, son principales responsables de la celebración. Junto con ellos, el ministro ordenado que preside la celebración, los testigos cualificados, que han de intervenir no sólo como garantes del matrimonio como acto jurídico sino también como representantes de la comunidad cristiana. Además, los padres, los familiares, los amigos y todos los que asisten a la celebración. El matrimonio que se celebra es una realidad en la que está comprometida la entera comunidad eclesial, de manera especial aquella particular de la que forman parte los que se casan ¹³⁸.

Ha de integrarse en la vida parroquial

131. Para hacer más manifiesta la dimensión eclesial y comunitaria se "aconseja también la participación de la comunidad parroquial, por lo menos a través de algunos de sus miembros" ¹³⁹. Por este mismo motivo, "teniendo en cuenta las costumbres de cada lugar, si no hay inconveniente, pueden celebrarse varios Matrimonios al mismo tiempo o realizarse la celebración del Sacramento en la asamblea dominical" ¹⁴⁰. Dada la dificultad práctica de estos objetivos, normalmente lo más oportuno será la celebración fuera del horario habitual de las Misas.

2. La liturgia de la celebración

Preparar la Celebración con los novios, siguiendo el Ritual

132. Objeto de una atención particular será cuanto atañe a la misma celebración, que deberá prepararse cuidadosamente, siguiendo el Ritual del Matrimonio, con la participación de los que van a casarse ¹⁴¹, que son no sólo los primeros protagonistas sino los ministros del sacramento, en cuanto se insertan en la alianza esponsal de Cristo con la Iglesia. A este propósito, y con el fin de que se consigan los frutos que se esperan, los pastores, en un diálogo personal con los contrayentes, se esmerarán en la preparación de las diversas partes y ritos de la celebración ¹⁴².

*Dar la debida relevancia a la Liturgia de la Palabra.
Elegir cuidadosamente el formulario litúrgico adecuado*

133. Dentro de la explicación de la liturgia de la celebración del matrimonio, se procurará dar la debida relevancia a la Liturgia de la Palabra. Para ello, en los encuentros precedentes con los novios, será oportuno elegir con ellos, de entre los textos del Ritual, las lecturas más acordes con su situación, comentarlas, y ayudarles a penetrar mejor en su sentido. Se elegirá siempre por lo menos una lectura bíblica que hable explícitamente del matrimonio ¹⁴³.

Para el momento de la celebración, se elegirán lectores aptos y preparados para la proclamación de las lecturas. No parece oportuno que las proclamen los mismos novios, ya que son ellos los destinatarios de la Palabra de Dios proclamada. La homilía es un momento importante de la liturgia de la palabra que deberá centrarse "en la presentación del 'misterio grande' que se está celebrando ante Dios, ante la Iglesia y ante la sociedad. (...) A partir de los textos de la Palabra de Dios proclamados y/o de las oraciones litúrgicas, se iluminará el sacramento y se indicarán sus consecuencias en la vida de los esposos y de las familias. Evítense alusiones superfluas a la persona de los esposos" ¹⁴⁴. Se elegirá también cuidadosamente el formulario litúrgico para la celebración, según los modos que ofrece el Ritual.

Favorecer la participación consciente

134. La participación activa de los asistentes se verá favorecida si se utilizan moniciones adecuadas que vayan introduciendo a la asamblea en el significado de los textos litúrgicos, en el contenido de las oraciones, en la comprensión de la estructura de la celebración. Deberán, por eso, estar debidamente preparadas y usarse con sobriedad. Sólo entonces, sin romper el ritmo de la celebración, ayudarán al recogimiento y comprensión de la importancia de la celebración ¹⁴⁵.

Sobriedad, sencillez y autenticidad

135. Siempre deberá cuidarse que "los particulares cuanto rodea el rito y las ceremonias litúrgicas de la celebración matrimonial se caractericen por la sobriedad, sencillez y autenticidad" ¹⁴⁶. A ello contribuirá, en primer lugar, que el celebrante se adecue a la verdad de los signos que utiliza la acción litúrgica ¹⁴⁷. Y también que los cantos y las obras musicales sean adecuados al rito del matrimonio de manera que expresen la fe de la Iglesia ¹⁴⁸.

Con esta misma finalidad se buscará, con las indicaciones necesarias, que la actuación de los fotógrafos y operadores de video sea discreta y en modo alguno sea motivo de distracciones en la celebración. Puede ser incluso conveniente, en este punto, una normativa común a nivel diocesano para evitar abusos y malas interpretaciones.

Evitar ostentaciones y derroches

136. Sin menoscabo del carácter festivo que debe presidir la celebración, incluso en la ornamentación de la iglesia habrán de evitarse las ostentaciones y derroches que puedan significar una acepción de personas privadas o de clases sociales. A la vez habrá que observar las indicaciones que se refieren a la condición de las personas en las leyes litúrgicas ¹⁴⁹. Guárdese, igualmente, la dignidad y el decoro de los vestidos en la celebración del sacramento. Para la celebración del matrimonio, se emplearán siempre los

formularios y ritos previstos en el Ritual, eligiendo los más adecuados a cada situación.

• La celebración dentro de la Misa

*Por la profunda conexión
del sacramento del Matrimonio con el de la Eucaristía*

137. "El Matrimonio se celebrará normalmente dentro de la Misa" ¹⁵⁰. De esa manera aparece más claro el vínculo que tienen todos los sacramentos con el Misterio Pascual de Cristo ¹⁵¹ y se pone de relieve la acción de Dios en la celebración del matrimonio, en cuanto gesto sacramental de santificación. Por otra parte, los esposos se verán ayudados a recordar la verdad y raíz más profunda de su mutua donación y entrega: la indivisible unidad que han formado encuentra su explicación última en el misterio de amor de Cristo por la Iglesia, cuya fuente y cima es la Eucaristía ¹⁵². La Sagrada Comunión, según la oportunidad pastoral, podrá recibirse bajo las dos especies ¹⁵³. Los contrayentes se prepararán acudiendo previamente al sacramento de la Penitencia ¹⁵⁴.

*Quando se celebre sin Misa,
cuídese el carácter evangelizador de la liturgia de la Palabra*

138. Pueden darse situaciones en las que, por motivos diversos, también de orden pastoral, el matrimonio haya de celebrarse fuera de la Misa ¹⁵⁵. Cuídese entonces la celebración de la Palabra, con todo su valor evangelizador; y muéstrase, en la homilía, la relación del sacramento del matrimonio con los sacramentos de la iniciación cristiana y con la Eucaristía, culmen de toda la acción de la Iglesia. En tales casos, siempre que se den las condiciones establecidas por la Iglesia, puede darse la Sagrada Comunión a los novios y a los demás fieles.

• Lugar de la celebración

Normalmente en la Parroquia

139. El Matrimonio se celebrará en la parroquia de uno u otro de los novios ¹⁵⁶. Sin embargo, "con licencia del Ordinario del lugar o del párroco puede celebrarse en otra iglesia u oratorio" ¹⁵⁷. A su vez, muy excepcionalmente, "el Ordinario del lugar puede permitir la celebración del matrimonio en otro lugar conveniente" ¹⁵⁸.

En consecuencia, se formará a los fieles para que, tan sólo por motivos de necesidad o de conveniencia pastoral, los matrimonios se celebren en iglesias o lugares distintos de la parroquia, a la que pertenecen los contrayentes o alguno de ellos.

Garantizar la validez de la Celebración

140. En cualquier caso, se deberá garantizar la validez de la celebración de su matrimonio y la observancia de las normas canónicas y disposiciones litúrgicas establecidas, y que se han adoptado las medidas necesarias para el cumplimiento de las formalidades posteriores a la celebración del matrimonio, v. g., anotaciones pertinentes en los libros de bautismos y de matrimonios, comunicación al registro civil, etc.

3. El matrimonio de los bautizados no creyentes

La fe, necesaria para el Sacramento

141. Como sacramento de Cristo y de la Iglesia, el matrimonio debe su eficacia a la acción de Cristo. Pero, a la vez, esa eficacia no se produce al margen de la fe de los contrayentes ¹⁵⁹. La fe es un presupuesto necesario en la celebración del sacramento del matrimonio. Un punto decisivo en este momento de la pastoral matrimonial es el discernimiento del estado de fe de los contrayentes, para que celebren su

matrimonio conscientes, por la fe, del significado que encierra esa celebración.

Los pastores deben descubrir y nutrir la fe de los novios

142. Se ha de tratar con especial delicadeza pastoral la celebración del matrimonio de los bautizados no creyentes. Es la situación de aquellos que se acercan al sacramento del matrimonio llevando una vida claramente incoherente con la fe, o manifestando que no son practicantes por convicción, o que declaran explícitamente no tener fe, o que acuden al matrimonio exclusivamente por motivos sociales, de conveniencia, etc. No se trata sólo de personas alejadas de la vida y práctica de la Iglesia, sino que se consideran positivamente ajenos a ella. Sin embargo, los motivos de carácter más bien social que pueden llevar a los novios a pedir casarse en la Iglesia no pueden, por sí solos, interpretarse como expresión de la falta de fe necesaria para la celebración sacramental del matrimonio.

En esos casos, el amor a Cristo y a los que se casan ha de llevar siempre a poner los medios para lograr una celebración del matrimonio válida y lo más fructuosa posible. Es necesario actuar con discernimiento. No se puede olvidar que "la fe de quien pide desposarse ante la Iglesia puede tener grados diversos y ^{si} bien es deber primario de los pastores hacerla descubrir, nutrir y hacerla madurar (...), deben comprender las razones que aconsejan a la Iglesia a admitir a la celebración a quien está imperfectamente dispuesto"¹⁶⁰.

*Discernir y distinguir
sobre la fe y el verdadero consentimiento de los contrayentes*

143. Conscientes de las dificultades y riesgos en este discernimiento ¹⁶¹, en primer lugar es necesario distinguir entre los que quieren contraer matrimonio excluyendo algún elemento esencial (v. g. la indisolubilidad) y los que acuden diciendo que les falta la fe para la celebración del sacramento del matrimonio. La falta del verdadero consentimiento puede estar motivada por la falta de fe; pero son realidades diferentes y separables. Para que la exclusión de la sacramentalidad invalide el matrimonio ha de ser hecha mediante un acto positivo de la voluntad. Lo verdaderamente decisivo es conocer si los contrayentes quieren o no contraer matrimonio de acuerdo con el proyecto original de Dios sobre el matrimonio para toda la humanidad, tal como lo entiende la Iglesia.

Requisito indispensable para la Celebración válida

144. Para la celebración del matrimonio como sacramento es requisito indispensable que los contrayentes tengan la intención de hacer lo que hace la Iglesia, al menos de una manera genérica. Pero, dada "la peculiaridad de este sacramento respecto de los otros: ser el sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación: ser el mismo pacto conyugal instituido por el Creador 'al principio'"¹⁶², esa intención va incluida en la decisión de casarse de verdad.

Una vez que los contrayentes se han incorporado a la economía de la Redención por el bautismo, su unión matrimonial, para que sea verdadera, ha de ser siempre realización del misterio de amor entre Cristo y la Iglesia¹⁶³. Para que se dé el matrimonio-sacramento los únicos requisitos son que sea celebrado entre dos bautizados, y que quieran casarse de verdad. La realidad misma del matrimonio que está proyectada hacia el futuro implica normalmente en la conciencia de los que lo celebran la percepción de una realidad que les trasciende y en la que tienen que confiar, es un rastro de la fe que se puede alimentar.

*No se debe impedir la Celebración
si se cumplen los requisitos mínimos*

145. No es una solución adecuada ni justa impedir el acceso a la celebración eclesial del matrimonio o aconsejar el matrimonio civil a quienes piden la celebración religiosa, aunque no estén del todo preparados, siempre que reúnan los requisitos mínimos necesarios. "Como ha señalado el Concilio Vaticano II, los sacramentos, con las palabras y los elementos rituales, nutren y robustecen la fe, la fe hacia la cual están ya orientados en virtud de su rectitud de intención que la gracia de Cristo no deja de

favorecer y sostener"¹⁶⁴.

El rechazo de la fe y de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio puede ser tal que impida la Celebración del Sacramento

146. Sin embargo, el grado de increencia en los que van a casarse puede ser tal que impida la celebración del sacramento del matrimonio. Eso ocurre "cuando, a pesar de los esfuerzos hechos, los contrayentes dan muestras de rechazar de manera explícita y formal lo que la Iglesia realiza cuando celebra el matrimonio de los bautizados"¹⁶⁵. Entre estas características hay que tener especial cuidado en lo que corresponde a la unidad, indisolubilidad y la apertura a la fecundidad. Entonces "el pastor de almas no puede admitirlos a la celebración. Y, aunque no sea de buena gana, tiene obligación de tomar nota de la situación y de hacer comprender a los interesados que, en tales circunstancias, no es la Iglesia, sino ellos mismos, quienes impiden la celebración que a pesar de todo piden"¹⁶⁶.

4. Los matrimonios mixtos y dispares

Dificultades que no deben ser subestimadas

147. Por el proceso de globalización nuestra sociedad se hace pluricultural y es cada vez más frecuente la celebración de matrimonios entre católicos y quienes no lo son. Aunque la diferencia de confesión religiosa no constituye un obstáculo insuperable para el matrimonio, es evidente que comporta dificultades que no deben ser subestimadas¹⁶⁷. Por esta razón los pastores han de velar cuidadosamente para que se respeten a la vez las exigencias de la ley divina y los derechos fundamentales de los fieles.

Normas para los matrimonios mixtos

148. En el marco de lo establecido por el Derecho Canónico, los pastores han de hacer conscientes a los contrayentes de las dificultades que pueden encontrar a causa de la diversidad de religión y de las obligaciones a que se compromete la parte católica ¹⁶⁸. En estos casos será necesario procurar de manera especial instruirlos en lo que se refiere a la naturaleza, propiedades y fines del matrimonio.

De ordinario se ha de observar la forma canónica en la celebración de los matrimonios mixtos, que puede ser dispensada por el Ordinario del lugar, si existen dificultades graves¹⁶⁹. Respecto de la celebración religiosa, en su caso, se deben tener en cuenta las normas de la Iglesia sobre la *communicatio in sacris*. La celebración de los matrimonios mixtos puede constituir un momento de ecumenismo, pero eso sólo se consigue "cuando los cónyuges son fieles a sus deberes religiosos" ¹⁷⁰. Con licencia del Ordinario y evitando el peligro de escándalo y de indiferentismo en los fieles, el Directorio para el Ecumenismo prevé de qué modo puede darse esa "comunicación" ¹⁷¹.

Normas para los matrimonios dispares

149. Se conoce también como matrimonio dispar el que se da entre parte católica y parte no bautizada. En este caso, los pastores, observando las disposiciones del Derecho Canónico, deben proceder con gran prudencia. En primer lugar, se ha de discernir la concepción del matrimonio que tiene la parte no bautizada, que muchas veces puede no ser compatible con su naturaleza, propiedades y fines. En consecuencia, nunca se proceda a la celebración de estos matrimonios sin la dispensa del impedimento de disparidad de cultos ¹⁷².

Un cuidado muy particular se deberá tener con los matrimonios que se quieran celebrar entre parte católica y parte musulmana. Se ha de tener constancia documental de su libertad, de que no está impedida por la existencia de otro vínculo conyugal. Además será necesario examinar atentamente cuanto se refiere a la naturaleza y propiedades esenciales del matrimonio: muy especialmente sobre la unidad e indisolubilidad, y sobre el papel que se atribuye a la mujer en la familia, en la relación con el esposo y en la educación de los hijos. Se debe hacer consciente a la parte católica de las dificultades que, para el matrimonio, presentan los usos, las costumbres y las leyes islámicas por su concepción sobre la mujer

(por ejemplo, la aceptación de la poligamia). Por eso, habrá de considerarse siempre la legislación matrimonial del Estado de donde proviene la parte musulmana y también (si es el caso) la que tiene aquél en el que fijarán su domicilio o residencia habitual¹⁷³.

RESUMEN

- La Celebración del Sacramento del Matrimonio constituye un momento central de toda la pastoral familiar y un acontecimiento eclesial de la historia de la salvación.
- Se ha de procurar la participación activa y fructífera de los contrayentes, de los demás asistentes y de la comunidad parroquial.
- En la preparación y desarrollo de la Celebración se ha de considerar que se trata de una acción sagrada, en la que, por tanto, deben guardarse las exigencias propias de la Liturgia: recogimiento, eclesialidad, sobriedad, sencillez, autenticidad, decoro, etc.
- Dada la profunda conexión del Sacramento del Matrimonio con el de la Eucaristía, normalmente se celebrará la boda dentro de la Santa Misa. Se facilitará que los contrayentes puedan acudir previamente al sacramento de la Reconciliación.
- Normalmente, el lugar de la Celebración será la Parroquia de los contrayentes.
- Con respecto al Matrimonio de los bautizados que se declaran no creyentes, se ha de actuar con prudente discernimiento, esclareciendo ante todo si quieren contraer verdadero matrimonio. Los Pastores deben ayudar a descubrir y nutrir la fe de los mismos.
- Con respecto a los matrimonios mixtos y dispares, que revisten especiales dificultades, se han de observar las normas canónicas y las directrices de los Obispos.

CAPÍTULO IV

La Pastoral del Matrimonio y la Familia

Nueva etapa

150. Con la celebración del matrimonio empieza una nueva etapa de la pastoral familiar. La necesidad y urgencia de la preparación al matrimonio no puede hacer olvidar que es en la tarea de la *construcción de un hogar* cuando surgen más dificultades, y cuando más necesitados están los esposos de una *ayuda por parte de la Iglesia* que debe mostrar que es Madre.

1. La existencia matrimonial y familiar como crecimiento de la vida cristiana: espiritualidad conyugal

*Camino de seguimiento a Cristo en la Iglesia,
construyendo la propia familia*

151. El matrimonio en cuanto vocación cristiana es uno de los caminos de *seguimiento e imitación de Cristo en la Iglesia* (cfr. I Cor 7,7; Ef 5,25)¹⁷⁴. Como determinación de la vocación bautismal, conlleva las exigencias de radicalidad, irreversibilidad, etc., propias de la recepción del don de Dios, cuya meta no es otra que la identificación con la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia.

Con la celebración del matrimonio la vocación de los esposos se abre a la tarea de construcción de la propia familia que, como comunión de personas, es una imagen del "Nosotros" Trinitario ¹⁷⁵. Por este misterio impreso en la familia, los esposos están llamados "a crecer continuamente a través de la fidelidad cotidiana a la promesa matrimonial de la recíproca donación total" ¹⁷⁶. De este modo su *caridad conyugal*, unión de los esposos en un amor fecundo, es respuesta generosa a un don primero de Dios en Cristo, y se constituye en el germen de crecimiento en la vida cristiana para ellos y los hijos.

*El don del Espíritu Santo,
fuente primera del amor de los esposos*

152. Es por el *amor sponsal* de Cristo, al que quedan unidos en el sacramento del matrimonio, por el que los esposos participan de un don específico del Espíritu Santo. Allí se descubre ese "manantial que salta hasta la vida eterna" (Jn 4,14) y es fuente de vida y de entrega ¹⁷⁷.

El reconocimiento de esta *fuentes primera de su amor* y de la misión que el Padre encomienda a los esposos, es la raíz de la *esperanza* que brilla en la familia cristiana. Es la fuente que permite responder con entrega siempre nueva a las dificultades y pruebas propias de la vida familiar y conyugal. "El esposo está con ellos" (cfr. Mt 9,15) y su presencia hace siempre que surja el vino nuevo del amor (cfr. Jn 2,10) ¹⁷⁸.

*El Espíritu Santo capacita a los esposos
para construir su comunión de vida*

153. El Espíritu Santo, don del Amor de Dios infundido en sus corazones con la celebración del sacramento (cfr. Rom 5,5), "es mandamiento de vida para los esposos cristianos y al mismo tiempo impulso estimulante, a fin de que cada día progresen hacia una unión cada vez más recia entre ellos en todos los niveles -del cuerpo, del carácter, del corazón, de la inteligencia, de la voluntad, del alma- revelando así a la Iglesia y al mundo la nueva comunión de amor donada por la gracia de Cristo" ¹⁷⁹. En el diálogo íntimo entre los esposos y de ellos con Dios, debe resplandecer esa enseñanza del Espíritu que les hace capaces de *construir una comunión basada en la fe* y que transmite en verdad la "vida eterna". Es el camino en el que aprenderán a vivir a la luz del amor divino y ser ellos mismos testigos de ese amor en el mundo.

*Camino de santificación,
acompañados por la Iglesia*

154. Por eso, la *renovación constante* de la caridad conyugal que realiza esa "unión de dos en uno" de los esposos, es su verdadero camino de santificación y la realidad básica de toda pastoral familiar de la que ellos son los protagonistas y que la Iglesia como Madre tiene la misión de velar y fortalecer. Para todos los matrimonios y familias "la Iglesia tendrá palabras de verdad, bondad, de comprensión, de esperanza, de viva participación en sus dificultades, a veces dramáticas; ofrecerá a todos su ayuda desinteresada, a fin de que puedan acercarse al modelo de familia que ha querido el Creador 'desde el principio' y que Cristo ha renovado con su gracia redentora" ¹⁸⁰. Se trata de esa *solicitud pastoral* por la familia que a la vez que universal e integral, es progresiva, es decir, "acompañándola paso a paso en las diversas etapas de su formación y desarrollo" ¹⁸¹.

Responsabilidad de toda la Comunidad cristiana

155. De realizar esta pastoral -que debe insertarse como un eje de la acción pastoral o evangelizadora general de la Iglesia- han de *sentirse responsables* cuantos componen la comunidad eclesial y de modo particular la Iglesia local. De todos modos esta pastoral familiar habrá de realizarse según el modo propio de participar, cada uno, en la misión de la Iglesia.

2. La importancia de los primeros años de matrimonio

Necesidad de la ayuda y el acompañamiento eclesial

156. Una de las etapas de importancia decisiva en la pastoral matrimonial es la que viene determinada por los primeros años que siguen a la celebración del matrimonio. De cómo se viva depende en gran medida el éxito en las etapas posteriores. Es el momento de convertir su proyecto de comunión de personas en una realidad viva y existencial en medio del mundo, y de sus variadas circunstancias y acontecimientos. Es un importante cambio en la vida de los esposos, por lo que se ha de "ayudar a la pareja a descubrir y a vivir su nueva vocación y misión" ¹⁸². Una ayuda que, siendo siempre necesaria, es tanto más urgente y reviste una mayor necesidad si, como es frecuente, existen carencias en su vida cristiana y su formación. Se trata fundamentalmente de una tarea de *acompañamiento*, para que no se encuentren solos sino

apoyados en esta tarea y en la superación de las dificultades de la convivencia y de la vida. Es hacer efectiva la presencia *eclesial* como el "lugar" de la vida que les permite renovar la vida familiar que han comenzado.

*Cercanía de la Iglesia
en los diversos acontecimientos familiares*

157. Los mismos *acontecimientos de sus vidas*, en el contexto de los nuevos valores y responsabilidades que han contraído, constituyen el camino para responder a su vocación. Las nuevas situaciones, en especial el paso de la comunidad conyugal a la comunidad familiar con el nacimiento de los hijos, lejos de ser un obstáculo, son el cauce de su realización personal. En este sentido y como continuidad de la formación recibida en la preparación al matrimonio, tiene un peso específico el tratamiento de los temas del amor conyugal, del servicio a la vida y la educación.

De manera particular se deberá prestar esa *atención a los acontecimientos* de muy diferente índole que jalonan el desarrollarse de la familia. En estos primeros años se ha de asentar un modo de acercamiento a la Iglesia que luego se asentará en los momentos más decisivos: unas veces será el Bautismo, la Primera Comunión y la Confirmación o la elección de estado de los hijos. Otras serán situaciones provocadas por el devenir de la vida: el nacimiento y la educación de los hijos, el trabajo, la enfermedad, la muerte, etc. En ocasiones será la relación conyugal la que necesita ser apoyada. En todos estos acontecimientos *la familia se ha de sentir acompañada* en el empeño de conformar el día a día con el horizonte que le señala su vocación.

*Dos objetivos:
formación e integración en la Comunidad eclesial*

158. En esta etapa pastoral, dos son los objetivos fundamentales. Por un lado, la *formación humana y espiritual de los esposos*, como protagonistas insustituibles; para que, en su proceso de maduración, sean capaces de llevar a cabo su proyecto común de existencia matrimonial y familiar como respuesta al don de Dios. En este sentido deberán programarse actividades dirigidas a formar a los esposos en los diversos ámbitos de su misión (v. g. la catequesis familiar, charlas y retiros para matrimonios, etc.)

Y a la vez, habrá que lograr que realicen ese protagonismo *en comunión con la comunidad eclesial local*. Para ello la parroquia debe hacerse presente y facilitar un modo específicamente familiar de inserción en la vida parroquial. La integración en los grupos de matrimonios, la participación en las actividades de las escuelas de padres, etc., ayudarán grandemente al logro de esos objetivos.

• **Acogida en la comunidad y acompañamiento. La ayuda de otras familias**

Buscar modos apropiados

159. La comunidad cristiana, especialmente la parroquia, necesita con urgencia poner en juego su imaginación, *su creatividad y su esfuerzo* para promover estructuras de acogida y de acompañamiento e inserción apostólica de los matrimonios jóvenes.

Para llevar adelante este quehacer de la pastoral familiar es fundamental el papel que pueden desempeñar *otras familias* que cuentan ya con experiencia del matrimonio y de la familia, capaces de poner al servicio de las demás la propia experiencia humana, así como también los dones de fe y de gracia. Será esta una de las maneras más sencillas y eficaces de impregnar la vida matrimonial y familiar de aquellos valores cristianos, que han de ser siempre el punto de partida y de llegada de cualquier actividad pastoral¹⁸³.

Es propio de la misma vocación familiar llevar a cabo este apostolado con las familias, ya sea de un *modo espontáneo* (lazos de sangre, vecindad, etc.), o sea, de un *modo organizado*. Dado el aislamiento actual de tantas familias esta muestra de solidaridad cristiana es un primer testimonio cristiano de gran

importancia.

Impulsar los grupos de matrimonios integrados en la parroquia

160. Con esa finalidad se debe impulsar la formación de *grupos de matrimonios* que faciliten el diálogo y la comunicación de experiencias, con sus propios medios de formación continuada, y que desempeñen la misión de acogida y acompañamiento a los matrimonios que se acercan a la parroquia por algún motivo familiar.

Todo ello tendrá como fin específico el que las familias *consideren natural el acercarse a la comunidad parroquial*, no sólo para las acciones sagradas, sino para los acontecimientos humanos y los problemas que les pueden superar. Todavía es una tarea en gran medida por hacer, para que nuestras comunidades sean más familiares.

• **Desde otras estructuras**

Incorporación de las nuevas familias a actividades y movimientos

161. Para facilitar esta y otras ayudas foméntense, a nivel parroquial o si parece más oportuno a nivel interparroquial, iniciativas dirigidas a acoger y posibilitar la *incorporación de las nuevas familias en las actividades y movimientos*. En esta línea puede ser de gran utilidad la programación de actividades como el "Día de la familia", la "Semana de la familia", "Encuentros de espiritualidad matrimonial y familiar", "Catequesis de adultos", "Retiros" o "Convivencias familiares" etc. En estos actos, además de favorecer el conocimiento e intercambio de experiencias con otras familias, se ofrecerán medios para afrontar la nueva situación: en relación con las exigencias de la vida en común, la responsabilidad y generosidad en la transmisión del don de la vida, el cultivo de la fe, la atención y cuidado de los hijos, la superación de las dificultades que se pueden presentar en los primeros años de matrimonio, etc.

Otras ayudas institucionales

162. En este quehacer, junto a los servicios que los pastores juzguen más adecuados a las diversas situaciones, puede constituir una ayuda de primera importancia la aportación específica de los *Centros de orientación familiar, Escuelas de padres, Movimientos de espiritualidad familiar, Asociaciones familiares*, etc.

3. El servicio a la vida

La fecundidad, don y fin del matrimonio

163. "Por su misma naturaleza la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole" ¹⁸⁴. "La fecundidad es un don, un fin del matrimonio, pues el amor conyugal tiende naturalmente a ser fecundo. El niño no viene de fuera a añadirse al amor mutuo de los esposos; brota del corazón mismo de ese don recíproco, del que es fruto y cumplimiento" ¹⁸⁵. La procreación es una finalidad a la que, desde su más profunda verdad, se orienta el matrimonio, y en ella encuentra una *parte específica de su misión*.

*Ayudar a percibir
el valor y dignidad de la vida humana*

164. Por este motivo, *ayudar a percibir el valor y dignidad de la vida humana* será siempre uno de los elementos fundamentales de la pastoral familiar. Sobre la base de la preparación para la celebración del matrimonio o supliéndola cuando falte, se buscará manifestar y descubrir el valor de la maternidad y paternidad, el significado genuino de la paternidad responsable, el modo humano y cristiano de afrontar los posibles problemas derivados de la infertilidad, etc. Habida cuenta de la difusión de la mentalidad antinatalista en nuestra sociedad, es muy conveniente contar para esta tarea con el testimonio de familias

que vivan con fidelidad y generosidad la misión de transmitir y educar la vida.

- **El don de la vida**

El hijo, bendición divina

165. "¡He adquirido un varón por el favor de Dios!" (Gén 4,1). Es la exclamación de la primera madre al comprobar la nueva vida como un don de Dios, que confía al hijo en sus manos. En esta experiencia de la *transmisión de la vida* se ilumina el hecho fundamental de la existencia: se percibe una relación específica con Dios, y el *valor sagrado de la vida humana*¹⁸⁶. "El origen del hombre no se debe sólo a las leyes de la biología, sino directamente a la voluntad creadora de Dios"¹⁸⁷. Es el comienzo de la vocación al amor que nace del amor de Dios, y es "*la mayor de las bendiciones divinas*"¹⁸⁸. Por ello, el hijo sólo debe ser recibido como don. Únicamente de esa manera se le da el trato que le es debido como persona, más allá del deseo subjetivo, al recibirlo gratuita y desinteresadamente. Sólo el acto conyugal es el lugar adecuado para la transmisión de la vida, acorde con la dignidad del hijo, don y fruto del amor.

Participación en la vida divina

166. Los que creen en su nombre "no han nacido ni de sangre, ni de amor carnal, ni de amor humano, sino de Dios" (Jn 1,12-13). Aquí está la revelación última del valor de la vida humana como la participación de la vida divina en Jesucristo, por obra del Espíritu Santo (cfr. 2 Pe 1,4). El hijo no es sólo un don para los padres, sino que es un *modo nuevo de recibir al mismo Cristo* en la familia. Sólo esta visión permite comprender de modo completo la acción del Dios "vivificante" en la familia.

- **La paternidad responsable: los padres, cooperadores del amor de Dios Creador**

Colaboradores de Dios

167. Mediante la transmisión de la vida, los esposos realizan la bendición original del Creador y transmiten la imagen divina de persona a persona, a lo largo de la historia¹⁸⁹. En consecuencia, son *responsables ante Dios* de esta tarea, que no es una misión que quede en esta tierra sino que apunta más allá¹⁹⁰. De ahí deriva la grandeza y la dignidad, y también la responsabilidad de la paternidad y maternidad humanas.

*La virtud de la castidad
realiza la unión de sexualidad, matrimonio y procreación*

168. "La unión 'en una sola carne' es una unión dinámica, no cerrada en sí misma, ya que se prolonga en la fecundidad. *La unión de los esposos y la transmisión de la vida implican una sola realidad en el dinamismo del amor*, no dos, y por ello no son separables, como si se pudiera elegir una u otra sin que el significado humano del amor conyugal quedase alterado"¹⁹¹. De esta unión los esposos son intérpretes, no árbitros¹⁹², pues es una verdad propia del significado de la sexualidad, anterior, por tanto, a la elección humana. Para el adecuado conocimiento de esto no basta una mera información de la doctrina de la Iglesia, sino una auténtica *formación moral, afectiva y sexual* que incluya el dominio de sí por la virtud de la castidad¹⁹³. Por esta virtud, la persona es capaz de captar el significado pleno de su entrega corporal abierta a una fecundidad.

Doctrina de la paternidad responsable

169. Por eso, a la luz de la validez de la verdad de la inseparabilidad de los significados unitivo y procreador de todo acto conyugal, los esposos han de saber discernir en una decisión ponderada, conjunta y ante Dios, la conveniencia del nacimiento de un nuevo hijo o, por graves motivos, la de espaciar tal nacimiento mediante la abstinencia en los períodos genésicos¹⁹⁴. Esta tarea es lo que se denomina *paternidad responsable*, que conlleva el conocimiento, la admiración y el respeto de la fertilidad combinada de hombre y mujer como obra del Creador. Tal decisión debe estar siempre iluminada por la fe y con una conciencia rectamente formada. Se ha de cuidar con delicadeza los casos en que existan criterios dispares

dentro del matrimonio y una de las partes sufra la imposición de la otra ¹⁹⁵.

*Llamada a acoger la vida
superando la mentalidad anticonceptiva*

170. Dada la extensión de una *mentalidad anticonceptiva* que llena de temor a los esposos, cerrándoles a la acogida de los hijos, no puede faltarles el ánimo y el apoyo de la comunidad eclesial. Es más, debe ser un contenido siempre presente en los cursos prematrimoniales, en donde se debe incluir una información sobre los efectos secundarios de los métodos anticonceptivos y los efectos abortivos de algunos de ellos. En los casos en que se requiera, se ha de informar a los esposos del *uso terapéutico* de algunos fármacos con efectos anticonceptivos, e igualmente alertar sobre la extensión indiscriminada en la práctica médica de la esterilización ¹⁹⁶. Se ha de formar al profesional de la salud en su tarea de servicio a la familia y no de imposición de criterios de efectividad, incluso con el recurso de amedrentar a la familias ante la fertilidad. Debe quedar claro que en ningún caso se puede considerar la concepción de un niño como si fuese una especie de enfermedad. La vivencia de la paternidad responsable en el matrimonio cristiano ha de estar imbuida de confianza en Dios providente.

• Métodos de conocimiento de la fertilidad

*Tarea propia de la pastoral familiar.
No mera técnica sino educación*

171. Forma parte integrante de la pastoral familiar la educación de los matrimonios en los métodos de conocimiento de la fertilidad. En esta tarea se han de formar personas especializadas en los distintos métodos, en colaboración con las asociaciones existentes a estos efectos. Se ha de cuidar especialmente el que se trate de una auténtica *educación en la virtud* y no un mero aprendizaje de una técnica. Estos métodos empobrecen su sentido o, incluso lo llegan a perder, en la medida en que se separen de la *antropología adecuada* que permite personalizarlos en el marco de la vida matrimonial.

Se ha de enfocar su enseñanza dentro del reconocimiento que hacen los esposos de la voluntad de Dios sobre sus vidas. Por eso se les ha denominado de "conocimiento de la fertilidad", para indicar que no se trata de "métodos anticonceptivos naturales" sino de conocimiento de la fertilidad, ya que sirven de hecho para conocer mejor cuándo es posible lograr una concepción. En esta educación entran en juego elementos de comunicación en el matrimonio, de confianza mutua, de crecimiento en la virtud del autodomínio y de ponerse en manos de Dios y de su gracia. "Estos métodos respetan el cuerpo de los esposos, fomentan el afecto entre ellos y favorecen la educación de una libertad auténtica" ¹⁹⁷.

Facilitar esta enseñanza supone una coordinación a nivel diocesano de los distintos centros de enseñanza, cuidando el aspecto formativo de los mismos. Todo Centro de Orientación Familiar de la Iglesia ha de contar con monitores de estos métodos para hacer más asequible el acceso de las personas a su conocimiento y solucionar los problemas que pudiesen plantear. Se ha de procurar a los novios en los cursos prematrimoniales una información adecuada de los centros o monitores que existan en la diócesis o zona.

*Formación en estos métodos
de los profesionales sanitarios*

172. Coordinados con la Delegación de Pastoral Sanitaria se han de promover cursos de formación, en estos métodos de observación de la fertilidad humana y su valor antropológico, para los *profesionales de la salud* -ginecólogos, médicos de familia, pediatras, farmacéuticos, profesionales de enfermería y demás personal sanitario- a fin de que puedan impartir una enseñanza científica e integral en este área.

• Las familias numerosas

Encomiadas por la Iglesia

173. "Entre los cónyuges que cumplen así la misión que Dios les ha confiado, son dignos de mención muy especial los que de común acuerdo, bien ponderado, aceptan con *magnanimidad* una prole más numerosa para educarla dignamente"¹⁹⁸. En el acompañamiento que necesitan deben encontrar ayuda para la educación humana y religiosa de sus hijos, así como la cercanía ante las dificultades que les puedan sobrevenir. La misma comunidad parroquial puede tener en cuenta ayudas económicas para asegurar su participación en determinadas actividades, así como facilitar el cuidado de los niños para que puedan participar en ellas.

Reconocimiento social y eclesial de las mismas

174. Para la protección adecuada de sus derechos civiles se les puede ofrecer asesoramiento por medio de la Delegación de Pastoral Familiar y de las asociaciones organizadas para ello. Por los medios adecuados se ha de trabajar por un *efectivo reconocimiento*, en las leyes, del bien que suponen para la sociedad.

Las familias numerosas son una auténtica riqueza para la comunidad eclesial, y su testimonio de vida puede ser de mucha ayuda para otros esposos y para los que van a contraer matrimonio. Son una manifestación de la bendición de Dios. Son un punto de referencia para toda pastoral familiar.

4. La función educativa de la familia

Continuación de la responsabilidad procreadora

175. El servicio a la vida, como responsabilidad y misión de la familia, se refiere inseparablemente a la transmisión y a la educación de la vida ¹⁹⁹. La paternidad responsable es, también, responder de la vida nueva con la que Dios les ha bendecido, para llevarla a plenitud. La vocación matrimonial se amplía, entonces, a que cada hijo tenga todos los medios posibles para que crezca como persona e hijo de Dios.

• Los padres, primeros educadores de los hijos

*Derecho-deber
esencial, primario, insustituible e inalienable*

176. Los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos ²⁰⁰, como colaboradores activos y responsables en la obra creadora y redentora de Dios. En esa misión propia, cuentan con la gracia y la ayuda divina. El *deber-derecho* a la educación de sus hijos tiene como características las de ser *esencial, primario, insustituible e inalienable* ²⁰¹. Se ha de fundar en el mismo amor conyugal que vivifica el matrimonio ²⁰². Es por tanto, una tarea *común y solidaria*: corresponde por igual al padre y a la madre, con la aportación específica de la paternidad y la maternidad.

Primeros transmisores de la fe

177. En los padres cristianos la función educativa se transforma hasta el punto de pasar a ser colaboración en la edificación y extensión del Reino de Dios, en la obra de la regeneración sobrenatural de la gracia. Son *los primeros transmisores de la fe*, asumen su responsabilidad presentando al hijo a ser bautizando, respondiendo por él ante la Iglesia de su formación religiosa.

La finalidad última de la educación es lograr que los hijos se desarrollen de manera que alcancen lo que están llamados a ser por vocación. En el proceso propio de la maduración como personas, llevarán a cabo una educación integral que atienda a todas las dimensiones de su personalidad: física, intelectual, moral, de la dignidad personal y la sociabilidad. Todo ello con la luz de su vida de hijos de Dios que va creciendo y debe ser formada para que se realice en ellos "la novedad de vida" que comenzó en ellos con el bautismo (cfr. Rom 6,4). Es la dimensión que consigue dar unidad y profundidad a todas las demás ²⁰³.

• El hogar, primer taller y escuela de educación

178. El primer "lugar" para esta tarea es el marco del hogar. En él, por medio de un clima de confianza mutua y de saberse querido por sí mismo, el hijo adquiere los hábitos y las actitudes en los que descubre las claves más fundamentales de su vida, que van a ser los pilares de su existencia. Esto se realiza de modo natural en las mil circunstancias de cada día y en el modo de vivir los acontecimientos familiares. El papel primero corresponde evidentemente al ejemplo, se trata de un elemento insustituible de su enseñanza; los padres han de ser conscientes de que educan no tanto por lo que dicen cuanto por lo que viven. Los padres realizan esta responsabilidad ante todo por la *creación de un hogar*, donde la ternura, el perdón, el respeto, la fidelidad, la libertad responsable y el servicio desinteresado son norma. El hogar es un lugar apropiado para la *educación en las virtudes*. También por este motivo deben ser valorados la presencia y el trabajo de la mujer en el hogar.

El acompañamiento a los hijos

179. La educación de los hijos es así el "alma del hogar", que conforma la vida de la familia y une a los esposos en esa tarea común que Dios les encomienda. Por ello, los padres deberán emplear el tiempo necesario para *acompañar* a sus hijos en el desarrollo de su personalidad y en el itinerario de su crecimiento en la fe. A la par que los consejos y demás formas de instrucción que siempre serán necesarios, deberán "ir juntos" con ellos, iluminando el caminar de sus hijos con el ejemplo. Ese "acompañamiento" es indicado de manera muy especial en el uso de medios como la televisión, internet, las lecturas, lugares y modos de diversión, compañías, etc.

La educación es tarea de toda la familia; para ello se ha de lograr que los hijos se incorporen activamente al proceso de su misma educación. Contribuirá sobremanera a conseguirlo adoptar el diálogo como actitud y, observadas las situaciones particulares, hacer a los hijos, de forma progresiva, partícipes de las tareas y responsabilidades de la familia.

• **Los padres y su relación con las demás instancias educativas**

Los diversos ámbitos educativos han de colaborar con los padres, no suplantarlos

180. La dimensión social de la educación exige la colaboración de otras instancias educativas con los padres. Para mantener la vitalidad de la comunidad familiar este hecho no debe suplantar a los padres sino ponerse a su servicio.

Entre las asociaciones que trabajan en esta tarea hay que mencionar los *centros educativos* y otros ámbitos educativos, en especial la catequesis.

Participación activa de los padres en la elección del Centro y en las condiciones educativas

181. En cuanto a los centros educativos, se ha de favorecer la *participación activa* de los padres en el proyecto educativo del colegio y el seguimiento de las acciones concretas que lo desarrollan ²⁰⁴. Corresponde a los padres el derecho de *elegir* los centros educativos y optar por los proyectos educativos que se han de seguir en la educación de sus hijos y, consiguientemente, *colaborar* en la mejora de las condiciones y medios educativos para sus hijos ²⁰⁵, especialmente en lo referente a la asignatura de religión católica. Junto con la Delegación diocesana de Educación e instituciones educativas católicas, se han de buscar cauces que aseguren el derecho de la elección y los derechos de los padres en el cuidado de la educación de sus hijos.

Ya se habló de la importancia de la educación afectivo-sexual en los centros educativos y el modo concreto de organización de los mismos. Igualmente, se puede fomentar que el programa educativo de los colegios, en especial la escuela católica, cuente con una escuela de padres, y que se cuente con los

mismos en todo el proceso para conformar una verdadera "comunidad educativa". Sin una *implicación* de los padres en la tarea educativa se limita y dificulta enormemente la tarea educativa de los centros. Igualmente, el Centro debe asesorar a los padres en las dificultades pedagógicas y psicológicas que pueden observarse en los hijos en el transcurso de la escolarización. Desde esta ayuda concreta se accede muchas veces a problemas familiares.

Por este motivo, es muy conveniente que, en todo centro educativo exista alguna persona *especialista en ciencias de la familia*, y que potencie este campo importantísimo de ayuda a los padres.

Participación en las asociaciones de padres de alumnos

182. Se ha de animar a los padres a participar activamente en las diferentes *asociaciones de padres de alumnos*, a tomar iniciativas para crear nuevos centros educativos y a formar parte de otras asociaciones educativas que existan con ese fin o promoverlas.

Cooperación en la catequesis de los hijos

183. En la catequesis y todo el proceso de educación en la fe es esencial la cooperación de los padres para que exista una verdadera transmisión de la fe. Para ello hay que potenciar, con la Delegación diocesana de Catequesis, todo tipo de ayudas para que los padres estén al tanto de la catequesis que reciben sus hijos, a ser posible puedan recibir una explicación adecuada de los temas, o incluso con algunos padres más formados se realice una verdadera catequesis familiar.

En la celebración de los sacramentos se ha de destacar siempre el papel de los padres en esta formación de la fe y ofrecerles medios concretos para llevarla a cabo. Se ha de fomentar la *asistencia familiar a la Misa dominical* como una forma excelente de testimonio de fe.

Moderación en las actividades extraescolares

184. En cuanto a otras *actividades* educativas, como las complementarias y extraescolares, se ha de calibrar que no se cargue al niño de una actividad exterior excesiva que disminuya su experiencia familiar. Igualmente, en lo que concierne al *tiempo libre*, se ha de asegurar su carácter de formación integral en las virtudes y los valores cristianos.

5. Situaciones especiales

Reclaman atención pastoral específica

185. La atención pastoral ha de tener siempre en cuenta la realidad de las familias. Por ello es necesario discernir las situaciones particulares. Sólo de esa manera será posible prestar la ayuda que necesitan. Las diferentes situaciones reclaman una atención pastoral específica.

• Matrimonios sin hijos

Ayudar a asumir el sufrimiento y la dificultad con esperanza

186. La falta hijos es un motivo de *sufrimiento* para muchos matrimonios ²⁰⁶. Es una circunstancia importante para que reciban una ayuda de la Iglesia. Al acoger esta situación se ha de ayudar a asumir la *dificultad con esperanza*, porque no es un mal absoluto y pueden encontrar en esta situación un nuevo sentido para su vida, "la ocasión de una participación particular en la cruz del Señor, fuente de toda fecundidad espiritual" ²⁰⁷.

Descubrir otra fecundidad

187. Cuando sea imposible de hecho esta fecundidad se les ha de ayudar a descubrir un sentido más pleno de su vida conyugal²⁰⁸. Pueden y deben crecer en su recíproco amor y también para con los demás, ya que cada acto de verdadero amor puede testimoniar y perfeccionar la auténtica *fecundidad espiritual*²⁰⁹. Un campo importante es la *ayuda que pueden prestar a otras familias*, como una llamada que Dios les hace al apostolado²¹⁰.

Buscar el remedio de la infertilidad de modos éticamente admitidos por la Iglesia

188. Se les ha de facilitar el *asesoramiento de expertos católicos* que pueden "prevenir y remediar las causas de la esterilidad, de manera que las parejas estériles puedan procrear respetando su dignidad personal y la de quien ha de nacer"²¹¹. En primer lugar se les ha de recordar, para mantener su rectitud de intención, que no existe "un derecho a un hijo" sino que es siempre un don de Dios: "El hijo no es un derecho sino un don (...) El hijo no puede ser considerado como un objeto de propiedad, a lo que conduciría el reconocimiento de un pretendido 'derecho al hijo'. A este respecto, sólo el hijo posee verdaderos derechos"²¹². Junto con ello, se les ha de mostrar toda la negatividad moral de las denominadas "técnicas de reproducción asistida" que separan del amor conyugal la dimensión de la fertilidad para convertirla en una producción de una persona²¹³. Es importante acceder pronto a estas situaciones para evitar que entren en contacto con instituciones que no tienen en cuenta estos los principios morales.

Apoyo para la adopción y acogida

189. Un modo concreto de manifestar esta generosidad es "adoptando niños abandonados o realizando servicios abnegados en beneficio del prójimo"²¹⁴. Ya sea en *la modalidad de la adopción o de acogida*, es una expresión de auténtico amor paternal. Dadas las dificultades que plantean las leyes a la práctica de la adopción y de la acogida, es importante ofrecer un apoyo a los esposos en esta tarea, como una ayuda específica a los problemas de educación que puedan producirse.

• Matrimonios con hijos discapacitados o con enfermedades "especiales"

Implicación de toda la Comunidad cristiana

190. La pastoral familiar que es siempre necesaria, reviste una relevancia particular cuando *la enfermedad y el sufrimiento*, en cualquiera de sus formas, visitan a las familias. En esas circunstancias las familias y la entera comunidad cristiana deberán prestar sus cuidados con la mayor generosidad, que será aún mayor en momentos determinados, como puede ser el caso de hijos discapacitados, con cáncer o esclerosis múltiple, drogadictos, afectados por el SIDA, violaciones, malos tratos, en especial a mujeres y niños, etc.

*Descubrir el sentido.
Acompañar en las dificultades.
Ofrecer ayudas especializadas*

191. Con el convencimiento de que a través de esos acontecimientos "habla" el Señor, se deberá ayudar a las familias a descubrir el valor y sentido cristiano de su situación, para que sea ocasión de un incremento de amor y de gracia. No se ahorrará esfuerzo alguno por acompañarlas en la lucha por vencer los obstáculos que se presenten, en la medida que sea posible. En muchos casos, consistirá en buscar la *ayuda de personas o centros especializados*. Los Centros de acogida, las Asociaciones y Voluntariados, etc., realizan unas prestaciones que deben ser valoradas en su justa medida por la sociedad.

Ayudándose de los servicios de la pastoral sanitaria y en conexión con la realidad familiar, la entera comunidad cristiana deberá estar atenta e implicarse en la solución de los hechos y situaciones que introducen en las familias alguna dificultad.

*Hijos discapacitados:
reconocimiento de su dignidad*

192. Si se trata de familias con hijos *discapacitados*, además de ayudarles a asumir la deficiencia como una participación en la Cruz de Cristo, se les debe ayudar a ver en el esfuerzo de su educación un reconocimiento de la dignidad personal de su hijo y un modo de crecimiento en el amor conyugal y familiar. Deben cuidar especialmente los planes educativos que se les proponga para que corresponda con la visión integral del hombre. Igualmente, en la pastoral sacramental se ha de ayudar de modo más intenso a las familias, cuidando que nunca se sientan incomprendidas sino acompañadas en su especial situación.

*Adicciones:
facilitar orientación y terapia familiar*

193. Necesitan una particular atención a las situaciones derivadas de la *drogodependencia, alcoholismo* u otras causas similares. No se ahorrarán esfuerzos en la atención directa e inmediata a esas familias. Para conseguir este fin se valorará la ayuda inestimable que las diversas formas de voluntariado están en disposición de desarrollar, en colaboración con los servicios de atención social y sanitarios. También se deberán impulsar las iniciativas que lleven a promover la participación de otras familias en esas tareas. La eficacia será mayor si actúan de *forma asociada*.

A partir de estas situaciones, muchas veces se descubren conflictos y carencias familiares que hay que atender. Una familia bien construida es el mejor apoyo para salir de una situación semejante. Se ha de facilitar por consiguiente una *orientación y terapia familiar* que permita reactivar las relaciones familiares básicas que pudieran estar rotas. Es un momento específico de evangelización de la familia ofreciendo en el don de Dios la fuerza que sana a los corazones y las razones para vivir. Será el mejor camino para superar la situación, y prevenir las futuras.

• **Familias monoparentales**

Discernir y acompañar

194. Para descubrir el tipo de acompañamiento más conveniente a estas familias, es necesario *discernir* las diversas situaciones, pues el fenómeno de las familias monoparentales procede unas veces de una maternidad en soltería; otras, del hecho de la nulidad canónica, de la separación o del divorcio civil; y en algunas ocasiones es el resultado de una violación. Sin entrar ahora en valoraciones morales y jurídicas, la pastoral familiar debe tomar las diversas circunstancias muy en consideración y buscar la forma de *acompañar* a los distintos miembros de estas familias.

De modo particular, la pastoral debe ver la manera de cubrir las lagunas que suponen para la educación de la persona, *la falta de la imagen del padre o de la madre*.

• **Huérfanos y privados de familia**

Buscar cómo suplir la carencia

195. La *opción preferencial por los pobres*, irrenunciable en la pastoral de la Iglesia, tiene un espacio particularmente necesitado de atención en los huérfanos y privados de familia. Cualesquiera que hayan sido las causas de esas situaciones, la pastoral familiar no ahorrará tiempo y esfuerzos en el acompañamiento que se les ha de dar. A imitación de Cristo, el buen samaritano, se buscará *suplir* -en la medida que sea posible- la carencia de los padres y del hogar. Nadie puede sentirse dispensado de este apostolado.

Gratitud, reconocimiento y colaboración merecen tantos *Centros e Instituciones* que realizan con abnegación y desinterés esta *labor asistencial*. Gracias a esa dedicación muchos encuentran apoyo para superar las dificultades a que les obliga su situación.

• **Personas mayores y matrimonios de edad avanzada**

Integrarlos en la vida familiar

196. Un papel específico dentro de la familia es el que realizan las personas ancianas. Por ello hay que ayudar a las familias, de las que forman parte los ancianos, para que puedan integrarlos en el desarrollo de la vida familiar, proveyendo por sí mismas el cuidado que puedan necesitar. Las personas mayores desempeñarán así en el entorno de la familia una función de gran importancia en la educación de los más jóvenes.

Los esposos en edad avanzada deben ser conscientes de que la situación en que se encuentran constituye una invitación a crecer en su matrimonio como comunidad de vida y amor. Las limitaciones de diversa índole que sufren, deben contribuir a enraizarles más en el espíritu de comprensión y entrega desinteresada. Es de una gran importancia el *testimonio de su fidelidad* matrimonial y el consejo que, por la experiencia que tienen, pueden ofrecer a los esposos más jóvenes. Tienen una misión especial de la educación humana y cristiana de los nietos que habrá de suplir a veces la de los padres.

Integrarlos en la vida eclesial y social

197. El desarrollo de nuestra sociedad, una de cuyas manifestaciones es la prolongación de la vida, ha aumentado mucho el número de personas ancianas. Junto con ello se han multiplicado las situaciones de *soledad y desamparo* entre las personas de edad avanzada. La ayuda a la que tienen derecho y que se les deberá prestar deberá incluir siempre el cuidado por su salud y las condiciones materiales de vida, para lo cual se ha de contar con el asesoramiento y colaboración de los servicios sociales.

Además se favorecerán las iniciativas que promuevan círculos o asociaciones de ayuda mutua y de relaciones interpersonales. La comunidad cristiana -de modo particular la parroquia- facilitará los medios para que participen activamente en la vida eclesial: los diferentes *Movimientos y Asociaciones* apropiados a su edad y condición v.g., Vida Ascendente, etc. Es una parte muy importante de la Pastoral Familiar.

Muchas personas jubiladas pueden ofrecer su colaboración desinteresada en muchas tareas de las que son expertos y prestar *importantes servicios* a los demás. Se ha de favorecer todo aquello que ayude a las personas a mantenerse ilusionadas y sentirse útiles.

• **La situación de viudedad**

Ayudas específicas

198. La viudedad da lugar a una forma muy peculiar de familia. Es el comienzo de una nueva situación dolorosa, en la que la persona viuda ha de realizar de modo nuevo su proyecto de vida desde una primera experiencia de soledad. En ella, muchas veces tiene que tomar sobre sí la responsabilidad de los hijos y del hogar ante la sociedad.

Es tarea de la pastoral familiar encontrar formas de acompañamiento que lleven a descubrir el significado y los valores del nuevo estado. Con la discreción debida se les debe proveer, cuando la situación lo requiere, a remediar las posibles necesidades materiales o de asistencia jurídica. De manera especial se ha de dirigir la ayuda con el consejo y el asesoramiento para llevar adelante la educación de los hijos.

Es conveniente promover momentos o espacios de reflexión y oración en los que, a la luz de la Palabra de Dios, se descubra *el sentido de la viudedad en la vida y misión de la Iglesia*. En el desempeño de esa tarea están llamados a realizar una función de primera importancia los grupos y movimientos cristianos de hombres o mujeres viudos. Los pastores favorecerán el desarrollo de esas *asociaciones* que tanto pueden ayudar a estas personas a estar presentes y activas en la comunidad cristiana y en la sociedad.

Personas viudas jóvenes

199. Una consideración y atención particular presentan los viudos y las viudas jóvenes. Además de *acompañarles en el dolor* por el fallecimiento del cónyuge, necesitan una ayuda mayor en lo que se refiere a la educación de los hijos y en la soledad que les puede afectar de modo especial. En el caso que estuvieran decididos a pasar a nuevas nupcias, habrá que acompañarles en esa decisión de fundar un nuevo hogar con todas las circunstancias que la rodean.

- **Familias de emigrantes**

*Reagrupación familiar
e inserción social y eclesial*

200. La atención eclesial a la familias emigrantes es un campo de la pastoral familiar en coordinación con la Delegación diocesana de emigración. Uno de los puntos fundamentales de la pastoral del emigrado es evitar el desarraigo y conseguir la *reagrupación familiar*. En este empeño, así como para responder a los problemas graves de inserción en la sociedad y de educación, se hará presente la pastoral familiar por sus distintas acciones. La atención se orientará a integrarlas en la sociedad que las acoge (leyes, cultura, trabajo, etc.) Y siempre será necesario respetar su propia cultura. También para que los emigrantes se puedan reunir de nuevo en su primera patria, si esa fuera su voluntad.

- **Malos tratos**

*Cercanía cristiana
y ayudas especializadas*

201. La pastoral de la Iglesia debe ayudar a la buena convivencia, comunicación y diálogo en el seno de las familias, para que éstas sean, verdaderamente, comunidades de vida y amor conforme a su vocación. Gracias a Dios, la inmensa mayoría de las familias viven en el respeto y amor entre sus miembros, y son fuente de paz social.

Cuando haya dificultades para la buena convivencia, los Centros de Orientación Familiar (COF) pueden ofrecer consultas e intervenciones adecuadas para *restablecer la armonía*. Si se llega a situaciones graves de malos tratos ha de aceptarse la separación como un mal menor. Además, puede estudiarse si hubo causa de nulidad.

RESUMEN

- Los nuevos esposos encontrarán en el Espíritu de Cristo, presente en la Iglesia, la fuente para la renovación constante de su amor.
- Al hilo de los acontecimientos de la vida familiar, los nuevos esposos deberán encontrar en la Iglesia un hogar cercano, su familia sobrenatural, que les ofrece la gracia de los sacramentos y de la Palabra de Dios, y la inserción en diversos grupos y actividades formativas.
- Los cónyuges han de reconocer la procreación y el don del hijo como una bendición especialísima de Dios.
- La paternidad responsable significa, ante todo, que los cónyuges descubren la dimensión procreativa de su unión como una vocación y misión divinas. Se ha de instruir a los cónyuges sobre la doctrina de la *Humanae vitae* y sus razones antropológicas. La instrucción sobre los métodos de reconocimiento de la fertilidad humana ha de hacerse en el contexto de la educación en la virtud de la continencia periódica.
- Las familias numerosas merecen un altísimo reconocimiento eclesial y social.
- La misión educativa de los padres se configura como un derecho-deber esencial e inalienable.
- Los padres son, además, los primeros evangelizadores de sus hijos.
- Los padres han de implicarse en los Centros docentes, en las Asociaciones de padres de alumnos, en la Catequesis y en otras actividades de sus hijos.
- Los padres que sufren la falta de hijos merecen la cercanía de la Iglesia. Se les ha de ayudar a descubrir otras dimensiones de la fecundidad de su amor; y asesorarles, si lo desean, a remediar la

infertilidad de modos éticamente admitidos por la Iglesia.

- También los matrimonios con hijos discapacitados, aquejados de enfermedades especiales, de adicciones, etc., han de encontrar el apoyo de la Iglesia y de la entera sociedad. Lo mismo vale para otras situaciones difíciles, como familias monoparentales, orfandad, ancianidad, viudedad, emigración o malos tratos.

CAPÍTULO V.

La atención pastoral de las familias en situaciones difíciles e irregulares

*La gracia del evangelio de la familia,
más fuerte que las dificultades*

202. El "evangelio del matrimonio y la familia" está muchas veces *oscurecido en la conciencia* de las personas. El *ambiente cultural*, la extensión del secularismo y la ignorancia religiosa hacen que muchos no lo comprendan y no lo hagan suyo. El impacto del pansexualismo, la falta de educación afectiva, el relativismo moral, el utilitarismo materialista y el individualismo dominantes conforman una *persona débil* que muchas veces se siente superada por los acontecimientos. Por ello, no es extraño que desespere y considere imposible llevar a realidad el plan de Dios que ha visto en un momento ²¹⁵. No es extraño, por todo ello, que muchas familias pasen por momentos difíciles, que sean frecuentes las rupturas matrimoniales y que aparezcan como "normales" comportamientos ajenos o contrarios a la ley de Dios. Pero, a pesar de todas esas *dificultades*, el evangelio del matrimonio y de la familia es *gracia y fuerza de salvación*.

Presencia y cercanía de la Iglesia

203. La Iglesia, en su solicitud por la familia, ha de hacerse presente en esas situaciones que requieren del consejo, apoyo y discernimiento. Es propio de la acción pastoral prevenir situaciones que, de otro modo, se vuelven irremediables. En todo caso, debe saber acoger a todos, para que ninguno deje de experimentar la *cercanía y cuidado de la comunidad eclesial*²¹⁶. Para ello, por lo delicado de las situaciones, se ha de cuidar la presencia de agentes de pastoral matrimonial especialmente cualificados y con una *formación íntegra* en el conocimiento de la doctrina de la Iglesia en estos puntos.

1. Principios, criterios y acciones fundamentales

Sin rebajar el evangelio

204. El Evangelio del matrimonio y la familia está intrínsecamente unido al misterio de la relación de Cristo con la Iglesia. En la atención a estos casos, por tanto, se ha de cuidar especialmente las exigencias del mismo Evangelio, para que sea patente tanto en el anuncio del mismo como en el trato con cada persona. Por este motivo se proponen en este Directorio algunas indicaciones a tener en cuenta.

- **Evangelización íntegra y progresiva**

*La verdad clara y completa
con caridad y comprensión*

205. En toda situación difícil es necesario hacer presente la verdad de Cristo. Él es el único que "conoce el corazón del hombre" (cfr. Jn 2,25) y puede sanarlo. Por el contrario, es la situación de soledad o de buscar caminos fuera de la vida eclesial lo que conduce a tomar decisiones precipitadas o sin considerar sus consecuencias en la vida cristiana. Por eso, el primer paso en la atención de estos casos es el *anuncio de la verdad* de Cristo como la gracia que nos hace libres (cfr. Jn 8,32). La auténtica *caridad y comprensión* con la persona que nace del corazón de Cristo, supone siempre la proclamación clara y completa de la verdad.

Esta proclamación no se puede hacer ignorando las *disposiciones* y conocimientos de la persona que las recibe. Hay que comenzar por tener en cuenta a las personas con sus circunstancias concretas y particulares. Sólo mediante la *valoración* adecuada de los elementos que concurran en la situación, será posible realizar el diagnóstico y aplicar la terapia adecuada. Y solamente así, los interesados se sentirán comprendidos en su realidad iluminada por el Evangelio, aunque a veces signifique para ellos un cambio radical de vida. Es así como se puede hacer brotar una esperanza, puestos en la presencia de Dios que, con su gracia, hace capaz de responder a sus exigencias.

Gradualidad evangelizadora

206. Es un momento de acercamiento a la persona en su situación concreta en el que se ha de aplicar la "*ley de la gradualidad*", para que vaya dando pasos positivos en la proximidad a la Iglesia. Esto no supone nunca adaptar la ley de Dios al deseo subjetivo de la persona (lo que supondría una pretendida gradualidad de la ley), sino introducir a cada uno en un camino en el que, poco a poco, sea capaz de vivir la verdad completa que debe ser anunciada en su integridad ²¹⁷.

Surge de ahí la necesidad de anunciar clara e íntegramente el evangelio de la indisolubilidad conyugal; y también la convicción de que, los que pasan situaciones de dificultad, se hallan en disposición de "entender" lo que comporta la indisolubilidad, y serán capaces de vivirla con la asistencia de la gracia.

• Promoción de la fidelidad matrimonial

Anticiparse a las crisis matrimoniales

207. El primer objetivo en este ámbito de la pastoral es *preventivo*, y consiste en la extensión del reconocimiento del valor inmenso que supone la fidelidad matrimonial. Es una realidad muy valorada subjetivamente, pero puesta en peligro por múltiples condiciones de vida y tantas veces vilipendiada públicamente. Esto conduce a promover, a todos los niveles, iniciativas capaces de crear las condiciones para que los esposos puedan "crecer continuamente en su comunión a través de la fidelidad cotidiana a la promesa matrimonial de la donación recíproca total"²¹⁸. Nunca se insistirá suficientemente en la necesidad de favorecer aquellas acciones pastorales que ayudan a *anticiparse a cualquier crisis matrimonial*.

Crear conciencia de que la Iglesia les puede ayudar

208. Para ello, lo primero que hay que conseguir es una proximidad a los problemas matrimoniales, creando la conciencia de que se puede ayudar a resolverlos. El gran problema en este campo es el *individualismo intimista* de muchos esposos que sólo hablan de sus problemas cuando ya son o les parecen insolubles. Es necesario que se conozca y haga efectiva la allí donde acaba de surgir un problema, con una coordinación entre las parroquias y los Centros de Orientación Familiar de la Diócesis. El objetivo es que, del mismo modo que acuden a la Iglesia a pedir el matrimonio, *acudan a ella al surgir la primera dificultad seria* para pedir ayuda. Es el modo realista de afrontar la verdad de la fidelidad en el matrimonio, enseñando a vivir en las dificultades.

• Ayuda en los momentos de crisis

*Dialogar a fondo.
La ayuda de los COF*

209. La primera atención que requiere un problema o una crisis matrimonial es el *conocimiento objetivo* de las dificultades. Es así como se puede determinar la primera ayuda que los cónyuges necesiten, ya sea sólo un consejo acertado fundado en un anuncio claro del Evangelio, ya sea que necesiten ayuda complementaria. Para ello, además de un *diálogo asiduo* con los cónyuges, se les procurará poner en contacto con un *Centro de Orientación Familiar de la Iglesia*²¹⁹, facilitando al máximo el acceso al mismo.

Es en el COF donde se afrontan los problemas desde una visión global e integradora de la persona, el matrimonio y la familia, entendidos como un todo interrelacionado y en constante proceso de crecimiento. Personas católicas con experiencia seria de fe, actuando en equipo y especializadas en las distintas facetas del matrimonio y la familia -espiritualidad, moral, psiquiatría, psicología, ginecología, sexualidad, pedagogía, derecho, orientación familiar, trabajo social, etc.- podrán atender, en estos centros, los problemas para encontrar cauces de solución. Es necesario, pues, cuidar la formación permanente doctrinal, científica, moral y espiritual de los profesionales y colaboradores de los COF en orden a su plena comunión con el Magisterio de la Iglesia y a la eficacia de su intervención.

*Anunciarles el evangelio de la familia
y procurar la reconciliación*

210. Hay que destacar que un gran número de crisis suceden por *falta de comunión* entre los cónyuges, situación que puede ser sanada con una adecuada *evangelización*, anunciando la misericordia, el perdón y el amor de Dios manifestado en Cristo y explicando el valor de la cruz y el sufrimiento. Es el momento de *infundir nuevas esperanzas* a personas que, por haberlas perdido, pueden llegar a plantearse la ruptura como única solución.

Por tanto, aún cuando existan razones legítimas en orden a iniciar un proceso de separación, nulidad matrimonial, disolución del matrimonio en favor de la fe o dispensa del matrimonio rato y no consumado, antes de aceptar la causa, el juez, o por delegación el Centro de Orientación Familiar, empleará medios pastorales (*Orientación Familiar* ²²⁰) tendentes a la *reconciliación* de las partes ²²¹. De ahí la importante necesidad de la coordinación de los *Tribunales Eclesiásticos* con los *Centros de Orientación Familiar*.

*Renovación de su vida cristiana
en catecumenados de adultos*

211. Simultáneamente a la atención en los COF, o al finalizar ésta, será conveniente invitar a los esposos y demás miembros de la familia a que se planteen seriamente la *renovación y fortalecimiento de su vida cristiana*. Para ello, como ya indicamos los Obispos será de gran utilidad proponer procesos de iniciación cristiana para aquellos bautizados que no han desarrollado su fe o, en su caso, para los no bautizados ²²². El modelo de referencia de esta *Catequesis de Adultos* es el *Catecumenado Bautisma* ²²³. Con él se pretende "cultivar todas las dimensiones de la fe; la adhesión, el conocimiento, la oración, las actitudes evangélicas, el compromiso evangelizador, el sentido comunitario, etc" ²²⁴. Este catecumenado fortalecerá la fe, la esperanza y la caridad de los cónyuges y de toda la familia facilitando así, en virtud de su vocación bautismal, su experiencia vital como comunidad de vida y amor ²²⁵.

El recurso a la separación

212. "Existen, sin embargo, situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas. En tales casos, la Iglesia admite la separación física de los esposos y el fin de la cohabitación. Los esposos no cesan de ser marido y mujer delante de Dios; ni son libres para contraer una nueva unión. En esta situación difícil, la mejor solución sería, si es posible, la reconciliación. La comunidad cristiana está llamada a ayudar a estas personas a vivir cristianamente su situación en la fidelidad al vínculo de su matrimonio que permanece indisoluble" ²²⁶.

*Aceptación del juicio de la Iglesia.
Coordinación de Tribunales y COF*

213. Es necesario tener presente que no sólo se debe promover la unión conyugal cuando hay un matrimonio válido; también cuando consta la posibilidad de nulidad matrimonial, tanto los COF como los jueces eclesiásticos, emplearán los medios pastorales necesarios para inducir a los cónyuges, si es posible, a *convalidar* su matrimonio y a restablecer la convivencia conyugal ²²⁷.

En el caso de que, convencidos, y tras la pertinente orientación familiar, estén decididos a acudir a los Tribunales Eclesiásticos en demanda de la nulidad matrimonial, la disolución del matrimonio en favor de la fe o la dispensa del matrimonio rato y no consumado, se les debe aconsejar, entre otras cosas, que han de estar dispuestos a *someterse al juicio de la Iglesia*. No pretendan anticipar ese juicio, incluso si tuvieran certeza moral subjetiva de la nulidad de su matrimonio.

Conviene que el asesoramiento jurídico sea ejercido por profesionales verdaderamente católicos que puedan explicar no sólo los procedimientos sino el sentido de los mismos, y hacer presente a la Iglesia en esa situación conflictiva. De ahí la importante necesidad, también en esta ocasión, de la *coordinación* de los *Tribunales Eclesiásticos* con los COF.

En los *procedimientos de levantamiento de veto* ²²⁸ para contraer nuevas nupcias tras una declaración de nulidad, los Tribunales Eclesiásticos podrán recurrir también a los COF para solicitar de ellos los pertinentes informes periciales (psicológicos, espirituales, etc.)

Tanto en los casos de separación como de nulidad matrimonial, disolución del matrimonio en favor de la fe y dispensa del matrimonio rato y no consumado se tendrán en cuenta las *obligaciones morales* e incluso civiles respecto a la otra parte y a la prole, por lo que se refiere a su sustento, educación y transmisión de la fe ²²⁹; además, se cuidará con una grandísima delicadeza, el que los hijos sufran lo menos posible y no guarden rencor hacia sus padres. Entre estas obligaciones, urge especialmente la obligación moral de pasar la pensión alimenticia a los hijos, según la disposición judicial, así como respetar el régimen de visitas establecido. Cuando no haya razones graves que aconsejen lo contrario, debe promoverse la *custodia compartida*. (Esta expresión, "*custodia compartida*", la utilizamos en su dimensión pastoral y no como un concepto jurídico-positivo).

La figura del mediador familiar en una cultura divorcista

214. La figura del *mediador familiar* está adquiriendo cierta relevancia social. El significado genuino de la palabra "mediación" nos eleva hacia Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, mediación en la que también participa la Iglesia. Sin embargo, el concepto jurídico-positivo que ha sido engendrado por la *cultura divorcista* occidental, y la misión que se otorga a la mediación familiar en toda la legislación civil vigente se reduce con frecuencia, lamentablemente, a la de ayudar a la separación o divorcio de *mutuo acuerdo poniendo a disposición de las partes el vínculo matrimonial*.

Llegados a este punto, debemos recordar que el vínculo matrimonial y la obligación de convivencia de los cónyuges, ambos elementos intrínsecos al matrimonio, son bienes públicos de los que no pueden disponer libremente los esposos ²³⁰. Por esto, los procesos de separación ²³¹, nulidad matrimonial ²³², disolución del matrimonio en favor de la fe ²³³ y dispensa del matrimonio rato y no consumado ²³⁴, son confiados a la autoridad de la Iglesia y sobre ellos no cabe la "mediación familiar".

Sin embargo, sí cabe la mediación ²³⁵, como método de *resolución de ciertos conflictos* familiares, en virtud de la autonomía de la voluntad de las partes que deciden poner fin a una controversia que les enfrenta, cuando se dan simultáneamente estas tres condiciones: a) cuando previamente se han agotado otros recursos pastorales; b) cuando el proceso que da lugar a la controversia es legítimo; c) cuando el objeto de la controversia sean bienes privados de los que puedan disponer libremente los cónyuges (cuestiones patrimoniales, etc.)

Así pues, se requiere un cuidadoso discernimiento del papel que se le otorga a los mediadores familiares, ya que, según las legislaciones que se están promoviendo, no son más que instrumentos al servicio del *divorcio rápido*, barato y pretendidamente indoloro, situación que no debe darse en ningún caso en las instituciones de la Iglesia.

Por el contrario, la tarea fundamental del *orientador familiar* en los COF impulsados por la Iglesia es promover el perdón y la reconciliación entre los cónyuges, haciéndose cargo de sus auténticas

necesidades.

Jueces y abogados

215. Por último, los agentes del derecho en el campo civil -jueces y abogados- han de evitar implicarse personalmente en lo que conlleve una cooperación con el divorcio²³⁶, ya sea a través de la "mediación familiar", ya sea siguiendo los procesos judiciales que conducen al mismo. El divorcio es contrario a la justicia. Los jueces y demás funcionarios judiciales han de procurar siempre la conciliación y pacificación matrimonial y familiar, ejerciendo, en su caso, la *objeción de conciencia* o la mera cooperación material con el mal²³⁷.

2. Situaciones particulares

Diversificación pastoral y unidad doctrinal

216. Se trata de situaciones de dificultad matrimonial definidas por elementos concretos y que, por ello, deben tener cada una de ellas un tratamiento específico en la pastoral familiar. La auténtica comunión eclesial exige una clara unidad en los criterios fundamentales para que nuestra pastoral sea creíble y efectiva.

• Separados no casados de nuevo

Situación grave y dolorosa

217. El matrimonio como comunión de personas exige por sí mismo, en justicia, la *vida en común* ²³⁸. "Existen, sin embargo, situaciones en que la convivencia matrimonial se hace prácticamente imposible por razones muy diversas. En tales casos, la Iglesia admite la *separación física* de los esposos y el fin de la cohabitación. Los esposos no cesan de ser marido y mujer delante de Dios, ni pueden contraer una nueva unión. En esta situación difícil, la mejor solución sería, si es posible, la reconciliación mediante la revitalización del amor compartido y ahora herido. La comunidad cristiana está llamada a ayudar a estas personas a vivir cristianamente su situación en la fidelidad al vínculo de su matrimonio que permanece indisoluble" ²³⁹.

Cercanía eclesial

218. En este caso, especialmente si se trata del cónyuge que no es el causante de la separación, "la comunidad eclesial debe particularmente sostenerlo, procurarle estima, solidaridad, comprensión y ayuda concreta, de manera que le sea posible *conservar la fidelidad*, incluso en la difícil situación en que se encuentra" ²⁴⁰. Hay que cuidar en especial de "ayudarle a cultivar la *exigencia del perdón*, propio del amor cristiano y la disponibilidad a reanudar eventualmente la vida conyugal anterior"²⁴¹.

Dignos de estima y apoyo por su fidelidad

219. Son dignos de estima y merecen la gratitud y el apoyo de la comunidad eclesial los que, habiendo sufrido la separación, se mantienen fieles a la indisolubilidad del vínculo matrimonial y, rechazando la posibilidad de una nueva unión, se empeñan en el cumplimiento de sus deberes familiares. Esta disposición requiere el *acompañamiento* y comprensión de la comunidad eclesial; es extremadamente importante que no se sientan solos en su decisión. A la vez -es claro- nada hay que impida su participación en la vida de la Iglesia y en la admisión a los sacramentos ²⁴²; es más, la Eucaristía será para ellos una fuente excelsa de fidelidad y fortaleza.

• Divorciados civilmente y no casados de nuevo

No es ruptura del vínculo

220. "Si el divorcio civil representa la única manera posible de asegurar ciertos derechos legítimos, el cuidado de los hijos o la defensa del matrimonio, puede ser tolerado sin constituir falta moral" ²⁴³. Con todo, tan sólo se ha de acceder a él voluntariamente por *motivos muy graves*, evitando el escándalo y con la firme convicción de que equivale a una separación. No es, en modo alguno, la ruptura del vínculo matrimonial.

Discernimiento de situaciones

221. La *valoración y atención* adecuada de la situación de los católicos que han acudido al divorcio civil, exige distinguir entre los que han accedido a un nuevo matrimonio civil y los que no lo han hecho. También es necesario advertir la diferencia que se da en el cónyuge que ha provocado y el que sufre la situación ²⁴⁴

Sostener a los que padecen el divorcio civil

222. Con el que se ha visto *obligado, sin culpa de su parte, a sufrir las consecuencias del divorcio civil*, el cuidado pastoral seguirá un camino similar al que se ha de tener con los separados no casados de nuevo. La comunidad cristiana ha de sostenerlos y ayudarlos en el ejemplo de fidelidad y coherencia cristianas que, en su caso, tiene un valor particular de testimonio frente al mundo y a la Iglesia. No existe, por este motivo, obstáculo alguno para que puedan ser recibidos a los sacramentos ²⁴⁵.

Responsabilidades del causante del divorcio

223. También al *cónyuge causante del divorcio* -lo mismo se ha de hacer con el que es responsable de la separación- se le ha de tratar con la mayor comprensión y misericordia. Pero para ser recibido a los sacramentos, ha de dar muestras de verdadero *arrepentimiento*. Esto implica reparar, en lo posible, la situación irregular que ha provocado. Debe ser consciente de que, a pesar de haber obtenido el divorcio civil, su matrimonio *continúa siendo válido* y que, en consecuencia, la situación de separación en que se encuentra tan sólo es moralmente lícita si existen motivos que hacen inviable la reanudación de la convivencia conyugal. Y hacia ese objetivo -siempre con la máxima prudencia y respeto- deberá orientarse preferentemente la acción pastoral.

• **Divorciados civilmente y casados de nuevo**

Que los pastores busquen el acercamiento progresivo de estos fieles

224. Se extiende dolorosamente la mentalidad de que tras un fracaso en la vida matrimonial se ha de rehacer la vida con un nuevo matrimonio, aunque sea sólo civil. Aumenta el número de las personas que tras pedir el divorcio civil vuelven a contraer matrimonio, incluso algunas de ellas pretenden posteriormente el acceso a los sacramentos.

La caridad pastoral exige de la comunidad cristiana y, en especial, de los pastores que *no se abandone a estos fieles*, pues un alejamiento total de la vida cristiana les perjudicaría todavía más en su situación. "Actuando de este modo, la Iglesia profesa la propia fidelidad a Cristo y a su verdad; al mismo tiempo se comporta con espíritu materno hacia estos hijos suyos, especialmente hacia aquellos que sin culpa de su parte han sido abandonados por su cónyuge legítimo" ²⁴⁶.

Para ello hay que diferenciar, entre otros, a "los que sinceramente se han esforzado por salvar el primer matrimonio y han sido abandonados injustamente"; "los que por culpa grave han destruido un matrimonio canónicamente válido"; "los que han contraído una segunda unión en vista a la educación de sus hijos"; y "los que están subjetivamente seguros en conciencia de que el precedente matrimonio, irreparablemente destruido, no había sido nunca válido" ²⁴⁷.

A partir de la situación de fe de cada uno y su deseo sincero de participar de la vida eclesial, habrá que acompañarlos para que aprecien el valor de la asistencia "al sacrificio de Cristo en la Misa, de la comunión espiritual, de la oración, de la meditación de la palabra de Dios, de las obras de caridad y de justicia" ²⁴⁸.

Su situación incompatible con la recepción de la Eucaristía

225. Hoy, como en la época de los primeros cristianos que vivieron en un mundo que admitía el divorcio, hay que recordarles las palabras de Jesucristo -"el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera contra la primera, y si la mujer repudia al marido y se casa con otro, comete adulterio" (Mc 10,11-12)- y prestarles una ayuda eficaz. La Iglesia, fiel a estas palabras, "no puede reconocer como válida esta nueva unión si era válido el primer matrimonio" ²⁴⁹. Por esto mismo, está rigurosamente prohibido "efectuar ceremonias de cualquier tipo para los divorciados que vuelvan a casarse" ²⁵⁰.

"En consecuencia, para un bautizado, pretender romper el matrimonio sacramental y contraer otro vínculo mediante el matrimonio civil es, en sí mismo, *negar la alianza cristiana*, el amor sponsal de Cristo que se concreta en el estado de vida matrimonial. Existe una incompatibilidad del estado de divorciado y casado de nuevo con la plena comunión eclesial. Por ello, al acceder al matrimonio civil, *ellos mismos impiden que se les pueda administrar la comunión eucarística*"²⁵¹.

Condiciones para recibir el perdón sacramental

226. Tampoco serán admitidos al sacramento de la Reconciliación, a menos que den señales de verdadero arrepentimiento. "La reconciliación mediante el sacramento de la Penitencia no puede ser concedida más que a aquellos que se arrepientan de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo y que se comprometan a vivir en total continencia" ²⁵².

Requisitos para poder participar en los sacramentos

227. Para que los divorciados civilmente y casados de nuevo puedan participar en los sacramentos, son requisitos necesarios: a) abrazar una forma de vida coherente con la indisolubilidad de su verdadero matrimonio; b) el compromiso sincero de vivir en continencia total en caso de ser moralmente necesaria la convivencia dada la imposibilidad de cumplir la obligación de separarse; c) que la recepción del sacramento no cause escándalo en los demás que pudieran conocer su situación.

En la dolorosa situación de los que no se sienten capaces de vivir según las condiciones antes expresadas, al tratarse de algo que afecta al "estado de vida", no basta un compromiso explícitamente temporal para la admisión a los sacramentos con ocasión de un evento particular. En todo ello se ha de buscar la sinceridad de los motivos y la rectitud de intención. Es importante dejar claro que la Iglesia no rechaza a los divorciados que se han casado de nuevo. Son ellos mismos, con su situación objetiva, los que impiden que se les admita a los sacramentos ²⁵³.

*Su responsabilidad de padres
y el modo de educar cristianamente a sus hijos*

228. Una atención particular se dedicará a "los cristianos que viven en esta situación y que con frecuencia conservan la fe y desean educar cristianamente a sus hijos" ²⁵⁴. Frecuentemente las catequesis o *contactos con los padres con ocasión* del Bautismo, la Comunión, la Confirmación de los hijos son el camino para que los padres descubran su responsabilidad en la educación de los hijos y la irregularidad de su situación. Esta pastoral es tarea especialmente de los sacerdotes, en su atención a esos procesos catequéticos ²⁵⁵.

• **Católicos unidos con matrimonio meramente civil**

Radical incoherencia

229. La extensión de una mentalidad secularizada de la relación matrimonial entre el hombre y la mujer y el indiferentismo religioso lleva a no pocos bautizados a plantearse su unión sólo a nivel civil, al margen de toda celebración religiosa. Es una situación que supone la aceptación de una estabilidad en su relación, por lo que "no puede equipararse sin más a los que conviven sin vínculo alguno" ²⁵⁶. Aunque, algunas veces, procede de la voluntad de dejar abierta la posibilidad a un futuro divorcio²⁵⁷.

Es evidente el rechazo que esto supone a la presencia de Cristo en su unión y a su vocación bautismal, por lo que, mientras persistan en esa situación, no se les puede admitir a la recepción de los sacramentos ²⁵⁸. Dada la *incoherencia* con la fe de la situación en que viven, tampoco podrán participar en actividades cuyo ejercicio requiera la plena comunión con la fe de la Iglesia (p. ej., catequistas, ministros extraordinarios de la eucaristía, etc.)

Acercamiento e instrucción progresiva

230. La adecuada acción pastoral comenzará por identificar los motivos que les han llevado a casarse sólo por lo civil. Si se ha producido un primer acercamiento puede ser signo de una fe incipiente que hay que fomentar, muchas veces puede deberse a ignorancia o a un temor de contraer un compromiso excesivo. Este primer paso conducirá a un *mayor conocimiento y profundización en la vida cristiana*, para hacerles descubrir la necesidad de la celebración del matrimonio canónico. Para ello es de una gran eficacia su integración en la vida de las respectivas comunidades²⁵⁹.

Cautela y discernimiento

231. En el caso de que los unidos sólo con el matrimonio civil se separaran y *solicitaran casarse canónicamente* con una tercera persona, es necesario proceder con cautela. Hay que atender a las *obligaciones adquiridas* con cuantos se hallan implicados en la situación (la otra parte, los hijos tenidos en el matrimonio, etc.) y constatar las disposiciones y aptitudes de los que solicitan el matrimonio canónico. Se ha de evitar en todo punto cualquier apariencia de ser una especie de "matrimonio a prueba".

Esperar la sentencia de divorcio de la unión civil para autorizar el matrimonio sacramental

232. En ese caso la disciplina de la Iglesia establece que hasta que no exista una sentencia de divorcio sobre el anterior matrimonio civil, el *Ordinario del lugar* no debe conceder la *autorización* de ese matrimonio. Sólo en caso de necesidad podría no esperarse a obtener esa sentencia de divorcio antes de la celebración del matrimonio canónico ²⁶⁰. Por su parte, antes de dirigirse al Ordinario, el párroco deberá comprobar que el que ha obtenido la disolución del matrimonio está dispuesto a cumplir las obligaciones contraídas como consecuencia del anterior matrimonio meramente civil ²⁶¹.

• Unidos con las así llamadas "uniones de hecho"

Su proliferación, signo de individualismo y descristianización

233. El fenómeno de la *privatización* del matrimonio, es decir, considerarlo como una convivencia que afecta sólo a dos personas y en el que la sociedad no debe inmiscuirse, ha conducido a la proliferación de las denominadas "uniones de hecho" sin ningún vínculo, ni civil ni religioso. Es un reto a nivel social, no sólo porque se lo considera un modo lícito de convivir, sino porque además se reclama su equiparación en derechos al matrimonio ²⁶².

También son muy diversos los motivos que han llevado a tomar esa decisión de formar una "unión de hecho" sin contraer matrimonio: falta de formación, falta de fe, ruptura con la familia, desconfianza en el futuro, estrecheces económicas, una mal entendida libertad que rechaza todo vínculo jurídico, etc. En todo caso se trata de una situación irregular que no permite su acceso a los sacramentos mientras no exista una voluntad de cambiar de vida²⁶³, porque faltan las disposiciones necesarias para recibir la gracia del

Señor.

Dado lo inestable de su situación, los mismos acontecimientos de la vida pueden hacerles reconsiderar su postura, sobre todo cuando aparecen los hijos. Si existe un rescoldo de fe es un buen momento para proponerles la buena noticia del matrimonio cristiano y guiarles hacia su celebración.

Además de la atención de los casos particulares es muy importante promover, desde todo tipo de instancias civiles y eclesiales, medios para el reconocimiento del *derecho del matrimonio a una protección eficaz y a un status diverso de otro tipo de convivencias* ²⁶⁴.

*Injusticia de la equiparación
de las uniones homosexuales y el matrimonio*

234. Para una pastoral eficaz con los unidos de esta manera es necesario discernir bien las situaciones. Con esa expresión se designan situaciones muy distintas, como el concubinato, las uniones como fruto del rechazo del matrimonio en cuanto tal o por falta de asumir compromisos a largo plazo, etc. En cambio, es necesario no considerar una "pareja de hecho" a las *formas de convivencia de carácter homosexual* ²⁶⁵. Existe una presión mediática muy importante para asimilarnos al matrimonio por medio de su reconocimiento como "uniones de hecho". Es importante hacer llegar a las esferas políticas, por los medios de comunicación social y otros medios al alcance, la afirmación explícita de que se trata de otro tipo de unión completamente distinta del matrimonio y que es contraria a una antropología adecuada; para evitar, de este modo, la gran confusión que se extiende sobre este tema. Es un modo de *proteger a la familia, a los niños y a los jóvenes*.

RESUMEN

- Las situaciones difíciles merecen atención especial, siguiendo estos principios pastorales: confianza en la gracia de Dios; presentación de la verdad clara y completa, con caridad y comprensión; discernimiento, prudencia, gradualidad.
- Para mantener la estabilidad conyugal se requiere una tarea preventiva ineludible, que consiste en educar en la fidelidad y en la disposición a dejarse ayudar, de modo especial mediante el diálogo a fondo.
- Los COF y los Orientadores familiares realizan una importante tarea en orden al fortalecimiento de la vida matrimonial y a la reconciliación.
- Se ha de intensificar la formación y catecumenados de adultos.
- Para la separación conyugal el cristiano debe recurrir a la autoridad eclesial.
- Se ha de procurar la convalidación de los matrimonios nulos, si es oportuno.
- En los procesos de nulidad el cristiano debe aceptar el juicio de la Iglesia.
- La mediación familiar, que puede ser una ayuda para la reconstrucción de la convivencia, sin embargo, se configura con frecuencia como una facilitación del divorcio.
- Los profesionales del derecho, que tanto pueden ayudar a la estabilidad familiar, deben procurar evitar la injusticia del divorcio.
- Una atención especial requieren los separados o divorciados civilmente y no casados de nuevo, debido a las dificultades de su situación. Se les ha de ayudar para que se mantengan fieles a su vínculo conyugal en la comunión de la Iglesia.
- Existe una incompatibilidad del estado de divorciado y casado de nuevo con la plena comunión eclesial. Se ha de buscar progresivamente su acercamiento para que cambien de vida y puedan ser recibidos en los sacramentos. Deben participar en la vida de la Iglesia, aunque no en aquellas actividades que requieran la plena comunión eclesial. La iniciación cristiana de los hijos, que sigue siendo responsabilidad de estos padres, constituye una ocasión pastoral muy oportuna.
- Dada su proliferación, las "uniones de hecho" requieren una atención especial. Su legalización, así como la de los pretendidos "matrimonios homosexuales", es una gravísima injusticia contra el matrimonio y la sociedad.

CAPÍTULO VI

La Familia, la Sociedad y la Iglesia

*La familia y su gran contribución
a la Iglesia y a la Sociedad*

235. La primera y fundamental pastoral familiar es la que realizan las propias familias, pues, en su seno, el ser humano se va desarrollando y se hace capaz de intervenir en la sociedad. La familia es la verdadera "ecología humana" ²⁶⁶; su gran contribución a la Iglesia y a la sociedad es la *formación y madurez de las personas* que la componen. En este sentido, la familia es la primera y principal protagonista de la pastoral familiar, el sujeto indispensable e insustituible de esa pastoral. Por eso, la pastoral familiar que se realice desde la comunidad cristiana, consciente de este hecho, debe adaptarse a "los procesos de vida" ²⁶⁷ propios de la familia, en orden a su integración en la iglesia local y en la sociedad.

1. La familia y la sociedad

La familia, célula primera y fundamental de la sociedad

236. La familia, fundada sobre el matrimonio, unión íntima de vida, complemento entre un hombre y una mujer, abierta a la transmisión de la vida, se realiza en la aceptación del don de los hijos ²⁶⁸. La familia es la *comunidad de personas*, en la que un ser humano es recibido y querido como tal y encuentra su primer camino de crecimiento. Nacida de la entrega común de los esposos, se realiza en la aceptación del don de los hijos en una comunidad familiar. En cuanto está abierta, y dirigida a la formación y maduración de las personas, el fin de la educación familiar es la integración de cada persona en la sociedad. Por eso la familia, con un valor en sí misma por ser comunidad de vida y amor, enriquece además a las otras comunidades con la aportación libre de sus miembros.

La familia es la primera sociedad natural, la *célula primera y fundamental* de la sociedad. Desempeña en la sociedad una función análoga a la que la célula realiza en un organismo viviente. A la familia está ligado el desarrollo y la calidad ética de la sociedad. La familia es, en verdad, el *fundamento de la sociedad* ²⁶⁹.

*Cometido propio, original e insustituible de la familia
en el desarrollo de la sociedad*

237. A la familia, en consecuencia, corresponde realizar un *cometido propio, original e insustituible en el desarrollo de la sociedad*. En la familia nace y a la familia está confiado el crecimiento de cada ser humano. La familia es el lugar natural primero en el que la persona es afirmada como persona, querida por sí misma y de manera gratuita. En la familia, por la serie de relaciones interpersonales que la configuran, la persona es valorada en su irrepetibilidad y singularidad. Es en la familia donde encuentran respuesta algunos de las deformaciones culturales de nuestra sociedad, como el individualismo, el utilitarismo, el hedonismo... Tan importante es esta tarea que se puede concluir que la sociedad será lo que sea la familia; y que el resto de las pastorales de la Iglesia tendrán muy escasos frutos en la tarea de *evangelizar nuestra sociedad*, si no cuentan con la pastoral familiar.

• La familia, escuela de sociabilidad

Espacio primero de humanización

238. Sobre la familia se funda y edifica la sociedad porque "la familia es el espacio primero de la 'humanización' del hombre" ²⁷⁰. Lo es en su doble función: la tarea de construir un hogar y la de formar a las personas para ser capaces de servir a la sociedad. La primera dimensión mira hacia dentro de la familia, mientras la segunda lo hace hacia fuera de sí misma. Todo ello hace que la familia deba ser reconocida como un verdadero *sujeto social* ²⁷¹.

Condiciones: que la familia sea, en sí misma, lugar de acogida, encuentro y servicio

239. *Hacia dentro* de sí misma la familia realizará ese cometido si se consigue que la vida familiar sea "acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda" ²⁷². Constituida por el amor de entrega de dos personas es ya, en sí misma, el "*lugar*" de la *libertad*, porque nace de esa libertad unida al amor y se dirige a la construcción de una comunión ²⁷³. Allí donde la persona es querida por sí misma, nace la libertad verdadera ²⁷⁴. Allí se aprende de modo natural la necesaria contribución de todos, fundada en la recepción del don de un amor primero, para construir el bien común que es de todos. Por eso, allí se aprende la *responsabilidad* compartida según las propias capacidades y el valor *del bien común y de la justicia*. De esa manera "el hogar constituye el medio natural para la iniciación del ser humano en la solidaridad y en las responsabilidades comunitarias"²⁷⁵. En esta tarea de formar el hogar se ha de buscar que no falten las ayudas ya indicadas de escuelas de padres, de atención pedagógica, psicológica y consejo moral a todas las necesidades que vayan surgiendo.

Todos esos bienes no se quedan en la familia reducida, sino que se extienden a la *familia amplia*: abuelos, primos, sobrinos, etc. Y, por medio de la amistad y del trato, a los vecinos, amigos, etc. Existe un modo natural de que la familia comunique con las otras personas. En este sentido hay que saber dirigir esta capacidad para que sea evangelizadora, además de fomentar la formación de grupos de matrimonios en las parroquias, con una formación propia y una dirección apostólica, se ha de ayudar a la intervención de los padres en las distintas asociaciones que les competen: las asociaciones de padres en los centros educativos, la de los servicios de juventud y sociales, etc. En todas ellas se puede manifestar el influjo benéfico de una vida familiar sana y gozosa. En esta tarea hay que destacar la aportación de las *asociaciones específicamente familiares* destinadas a cuidar esa dimensión comunicativa de la comunión familiar; se trata de una ayuda inestimable para muchas familias.

*Participar en la vida social
en cuanto familia*

240. Pero no se acaba ahí la participación primera de la familia en la "humanización" y desarrollo de la sociedad. Le corresponde también un quehacer propio *hacia fuera* de sí misma. Como exigencia irrenunciable de su condición de fundamento de la sociedad, le corresponde también la tarea específica de actuar y tomar parte, *como familia y en cuanto familia*, en la vida de la sociedad. En primer lugar, es preciso que la familia sea consciente de esa misión y que sepa defenderla como derecho tanto teórica como prácticamente. Para ello, se ha de favorecer un adecuado asesoramiento por parte de los COF y las asociaciones dedicadas a ello.

Pero, por otra parte, existe una dimensión política y de acceso a los medios de comunicación que excede la acción familiar: es el capítulo de las *políticas familiares* al que, por su importancia, se le dedica el siguiente apartado.

• Los derechos de la familia y las políticas familiares

Qué es la política familiar

241. "Se entiende por política familiar adecuada el *reconocimiento y promoción* efectiva de la familia en la sociedad. Tal como lo presenta la Iglesia consiste en dos elementos muy sencillos: saber reconocer la *identidad* propia de la familia y aceptar efectivamente su *papel de sujeto social*" ²⁷⁶ .

La familia verá facilitado grandemente el desempeño de esta función en la medida en que *sus derechos* sean reconocidos y protegidos debidamente. También por este motivo es necesaria una política familiar respetuosa con la familia, conforme al principio de *subsidiariedad*.

*Promover desde la Iglesia
las asociaciones familiares*

242. Para alcanzar estos fines dentro de nuestra sociedad es absolutamente necesario disponer de personas competentes y formadas cristianamente en los distintos aspectos que afectan a la familia:

jurídico, laboral, sanitario, de vivienda, tiempo libre, medios de comunicación, etc., y conseguir que tengan una repercusión social y política en nuestra sociedad. Desde la Subcomisión de Familia y Vida de la Conferencia Episcopal se han de *impulsar, favorecer y asesorar las distintas instituciones o foros* a nivel de toda España que tengan este fin, procurando que cuenten con los medios económicos, personales y de formación adecuados. Desde las Delegaciones Diocesanas de Familia es muy importante que haya una coordinación con los representantes de zona de esas asociaciones o foros; y que se tengan contactos, por otra parte, con las personas encargadas de los servicios sociales de ayuntamientos, así como con las autoridades públicas autonómicas y locales en sus actuaciones que afecten a la familia.

Los Derechos de la familia. Evitar la confusión de la familia con otras formas de convivencia

243. A la luz de la *Carta de los Derechos de la Familia* de la Santa Sede se buscará el efectivo respeto de los derechos y deberes de la misma. Los enumeramos brevemente:

- ◆ "el derecho a elegir libremente el estado de vida";
- ◆ "el derecho a casarse libremente";
- ◆ "el derecho a la procreación responsable";
- ◆ "el derecho a respetar y proteger la vida humana";
- ◆ "el derecho a la educación de los hijos";
- ◆ "el derecho de existir y progresar como familia";
- ◆ "el derecho a la libertad religiosa";
- ◆ "el derecho a ejercer su función social y política";
- ◆ "el derecho a contar con una adecuada política familiar";
- ◆ "el derecho a una organización del trabajo que no disgregue a la familia";
- ◆ "el derecho a una vivienda digna";
- ◆ "el derecho de las familias de emigrantes a la misma protección que se da a las demás familias".

La primera de estas tareas que se debe planificar de modo coordinado y definido es evitar la confusión de la familia con "modelos de familia" alternativos; la aceptación social de este hecho es una amenaza grave en nuestro momento, porque desnaturaliza al matrimonio y a la familia. Esto tiene una aplicación específica, como ya se ha dicho, a las *uniones de hecho*. Igualmente se ha de tratar a nivel nacional el enfoque de la posición de España con las políticas demográficas internacionales que, junto a algunos elementos positivos, incluyen un conjunto de medidas directamente agresivas a la familia. No son cuestiones asépticas sino que requieren una presencia activa de los cristianos en la sociedad.

Necesidad de un plan con sus objetivos y acciones

244. La actuación en este campo debe llegar a los problemas concretos que afectan a las familias para que éstas puedan aportar a la sociedad toda su riqueza. En este sentido es necesario establecer a nivel nacional por medio de la Subcomisión episcopal para la Familia y defensa de la Vida, *un plan de objetivos prioritarios* por un tiempo suficiente -al menos de tres años- y que sea revisado y renovado sucesivamente. El fin de ello es promover una acción más eficaz en los problemas más urgentes, prever con suficiente anterioridad los problemas, de modo que se evite la situación de ir por detrás de los acontecimientos y salir siempre al paso con mensajes de condena o negativos, y que, en esta tarea, se hagan presentes fundamentalmente los laicos como expertos en estos temas. Un plan análogo a nivel autonómico y local puede ser llevado a cabo por las Delegaciones Diocesanas de Familia con el asesoramiento de la Conferencia Episcopal.

*Participación de las Asociaciones en las políticas familiares.
Coherencia de los cristianos en la vida pública*

245. Es necesario comprender de modo global las políticas familiares para que las propuestas que puedan surgir sean eficaces y tengan como objetivo potenciar las propias capacidades de la familia. Para una organización de este tipo es necesaria la colaboración decidida de las asociaciones, foros y especialistas

que trabajen en estos campos ²⁷⁷, y la acción coherente de los políticos cristianos, como recientemente ha indicado la Congregación para la Doctrina de la Fe:

"Cuando la acción política tiene que ver con principios morales que no admiten derogaciones, excepciones o compromiso alguno, es cuando el empeño de los católicos se hace más evidente y cargado de responsabilidad. Ante estas *exigencias éticas fundamentales e irrenunciables*, en efecto, los creyentes deben saber que está en juego la esencia del orden moral, que concierne al bien integral de la persona. Este es el caso de las leyes civiles en materia de *aborto y eutanasia* (que no hay que confundir con la renuncia al *ensañamiento terapéutico*, que es moralmente legítima), que deben tutelar el derecho primario a la vida desde su concepción hasta su término natural. Del mismo modo, hay que insistir en el deber de respetar y proteger los derechos del *embrión humano*. Análogamente, debe ser salvaguardada la tutela y la promoción de la *familia*, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a las leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuánto tales, reconocimiento legal. Así también, la libertad de los padres en la *educación* de sus hijos es un derecho inalienable, reconocido además en las Declaraciones internacionales de los derechos humanos" ²⁷⁸.

• Asociacionismo familiar

*Para promover iniciativas sociales
en favor de la familia*

246. Para todo ello se deben favorecer las asociaciones de familias, no sólo para una ayuda mutua en orden al desarrollo humano y espiritual, sino que tengan como fin específico *promover iniciativas sociales en los distintos campos de atención y defensa de la familia*: educación, medios de comunicación social, derechos de la familia, políticas familiares, familias numerosas, etc. Se ha de cuidar la fidelidad a un ideario de acuerdo con una antropología matrimonial y familiar adecuada pues, en la actualidad, es especialmente necesario evitar la *ambigüedad* de los valores dominantes en nuestra sociedad, que desdibujan la verdad ²⁷⁹.

Actuación coordinada y conjunta

247. Conviene fomentar la *actuación coordinada y conjunta de estas asociaciones* por los medios más adecuados, como puede ser un foro público, para que pueda existir una voz relevante en nuestra sociedad que presente alternativas verdaderamente familiares. En aquéllas que sean explícitamente católicas, esta unión debe hacerse efectiva con la presencia de algún representante de la Conferencia Episcopal. Esta unión organizada de las asociaciones, como se ha dicho antes respecto a la promoción de políticas familiares, es conveniente que se realice tanto a nivel nacional como autonómico y local.

La Iglesia alienta, una vez más, a que desde todas las instancias pastorales se susciten vocaciones de jóvenes laicos a la *vida pública* con el fin de que, desde los partidos políticos, el asociacionismo juvenil, los medios de comunicación, el mundo de la cultura, las manifestaciones públicas y cuántas iniciativas les permita su creatividad e imaginación, en el marco de los espacios legítimos y públicos del sistema democrático, aspirando sin miedo a la santidad, reivindiquen y defiendan con valentía y sin complejos la institución natural de la familia.

• Familia y medios de comunicación social

Diversas actuaciones de las Delegaciones diocesanas

248. "El cambio que hoy se ha producido en las comunicaciones supone más que una simple revolución técnica, la completa transformación de aquello a través de lo cual la humanidad capta el mundo que le rodea y que la percepción verifica y expresa..." ²⁸⁰. *Su influencia es decisiva* en la configuración de la sociedad actual y, en consecuencia, también lo es en la vida familiar y en la concepción que de ella y del matrimonio tiene la opinión pública. Por esto mismo, los medios de comunicación deben ser tratados

adecuadamente en la organización de la pastoral familiar.

Para lograrlo toda delegación diocesana de Pastoral Familiar deberá trabajar en esta importante tarea mediante la realización de *planes de comunicación* en los que, con el asesoramiento y colaboración de las delegaciones diocesanas de Medios de Comunicación Social, se incluyan, entre otras actuaciones, la recogida para su valoración y respuesta de una base de datos de las informaciones que afecten a la familia aparecidas en los medios; así como contactos con periodistas y líderes de opinión; preparación de informes y artículos para que puedan ofrecerse noticias positivas; realizar las puntualizaciones y correcciones pertinentes, dar respuesta adecuada a las demandas de los distintos tipos de medios y soportes informativo (prensa, radio, televisión, internet, etc.); ofrecer ayuda a los padres para que eduquen a los hijos en el uso responsable de los medios de comunicación social, con especial atención a la televisión y a los nuevos medios como Internet.

Responsabilidad de los padres

249. En este sentido, "los padres tienen el serio deber de ayudar a sus hijos a aprender a valorar y usar los medios de comunicación, formando correctamente su conciencia y desarrollando sus facultades críticas (cf. FC, 76). Por el bien de sus hijos, y por el suyo, los padres deben aprender y poner en práctica su capacidad de discernimiento como telespectadores, oyentes y lectores, dando ejemplo en sus hogares de un uso prudente de los medios de comunicación. De acuerdo con la edad y las circunstancias, los niños y los jóvenes deberían ser introducidos en la formación respecto a los medios de comunicación, evitando el camino fácil de la pasividad carente de espíritu crítico, la presión de sus coetáneos y la explotación comercial. Puede ser útil a las familias -padres e hijos juntos- reunirse en grupos para estudiar y discutir los problemas y las ventajas que plantea la comunicación social" ²⁸¹.

Necesidad de expertos cristianos en comunicación social

250. Para poder generar en los medios de comunicación un *adecuado tratamiento* informativo de las cuestiones referidas a la concepción cristiana del matrimonio y de la familia, así como la creación de una opinión pública favorable en este sentido, es necesario contar, tanto a nivel nacional como diocesano, con un grupo de personas expertas en comunicación social que sean capaces de presentar en los medios de forma atractiva e interesante a la par que clara la postura de la Iglesia en las cuestiones debatidas sobre la familia. Especial ayuda pueden prestar en este sentido tanto los organismos eclesiales de comunicación, como los profesionales de los medios y los *centros universitarios* católicos de Ciencias de la Información.

2. La familia y la Iglesia

"Iglesia doméstica"

251. La familia cristiana ha sido denominada por el Concilio Vaticano II como "iglesia doméstica", como una "iglesia en miniatura" ²⁸². De este modo se describe no sólo su estructura interna en forma de comunión organizada, sino también su misión específica que recibe de *su mismo ser* y no por mandato de ninguna instancia exterior, así como su mismo modo de llevarla a cabo, que es *en cuanto familia*, es decir, "juntos los cónyuges en cuanto pareja, y los padres y los hijos en cuanto familia" ²⁸³.

En comunión e interrelación

252. Esta misión propia la vive la familia en la medida en que esté plenamente inserta en la Iglesia. Sólo en esa *comunión eclesial* específica se une de modo más íntimo a ese amor de Cristo que la trasciende y del cual se alimenta. En este sentido la Iglesia es fundamento y salvación para la familia. Ese amor sponsal de Cristo del que vive la Iglesia es el que vivifica internamente la familia. Así, se puede decir: "El amor y la vida constituyen, por lo tanto, el núcleo de la misión salvífica de la familia cristiana en la Iglesia y para la Iglesia" ²⁸⁴.

Por eso, la pastoral familiar no es sólo la vida de las familias, sino toda la *solicitud de la Iglesia por las familias*. En las estructuras de la pastoral familiar no puede faltar la presencia de sacerdotes y de personas consagradas que han descubierto como una concreción de su misión la ayuda específica a las familias.

Esta *interrelación* entre la misión de la familia cristiana y la Iglesia se concretará a partir de las mismas relaciones familiares: en la recepción de la fe que la convierte en comunidad creyente y evangelizadora; en su relación de oración y comunión con Dios que es el principio último de unión familiar; y en su servicio a los hombres que es el modo como la familia hace partícipes a los demás de la caridad recibida de Cristo.

• **Comunidad creyente y evangelizadora**

*Acogida de la Palabra
y testimonio en el mundo*

253. "La familia cristiana vive su cometido profético acogiendo y anunciando la Palabra de Dios" ²⁸⁵. Lo hace en cuanto familia, como un modo específico de vivir la vocación bautismal que compromete a todo cristiano a ser *testigo de Dios en el mundo*. Para los esposos cristianos esta misión está unida a la recepción del sacramento del matrimonio.

*Acoger y vivir
el evangelio de la familia y de la vida*

254. De ahí deriva, en primer lugar, la necesidad de acoger con fidelidad la Palabra de Dios, de manera particular en lo relacionado con el "evangelio de la familia" y el "evangelio de la vida". El modo primero de hacerlo es saber interpretar las distintas circunstancias y acontecimientos de *la vida a la luz de la fe*. De esta manera transmite vitalmente la verdadera fuerza del Evangelio que ilumina la vida del hombre y la transforma.

Se debe, por tanto, fomentar la lectura y comentario de la Sagrada Escritura en familia; y hacer comprender la necesidad de una formación continua ²⁸⁶, que generosamente debe ser ofrecida por las personas preparadas para ello. Además de la formación que se imparta de manera individual (lecturas, diálogos personales, etc.), se han de favorecer *cursos de formación permanente* en los que se profundice sobre los diversos aspectos del "evangelio del matrimonio y de la familia", el "evangelio de la vida", etc. Contribuyen a esta misma finalidad otros medios como jornadas de retiro y oración, encuentros entre familias, etc. En este cometido *las Escuelas de Padres y los Catecumenados de Adultos* están llamados a prestar un servicio de gran importancia.

*Los padres,
primeros evangelizadores de sus hijos*

255. La familia cristiana es evangelizadora de manera especial y principalmente gracias a la actuación que corresponde a los padres respecto de los hijos. "Por la gracia del sacramento, los padres han recibido la responsabilidad y el privilegio de *evangelizar a sus hijos*. Desde su primera edad, deberán iniciarlos en los misterios de los que ellos son para sus hijos los 'primeros heraldos' de la fe. Desde su más tierna infancia, deben asociarlos a la vida de la Iglesia. La forma de vida en la familia puede alimentar las disposiciones afectivas que, durante toda la vida, serán auténticos conocimientos y apoyos de una fe viva" ²⁸⁷ recibida en el bautismo. Un objetivo de todo este proceso es preparar a los hijos a vivir su fe en medio de un mundo indiferente e incluso hostil al evangelio, de increencia militante.

*De modo progresivo,
la vida entera del hogar será una catequesis*

256. Con los medios y por los cauces adecuados a las edades y condiciones de sus hijos y de modo *progresivo*, los padres (y quien haga sus veces o les ayude) deben procurar instruirlos en las verdades fundamentales de la fe. Corresponde a los padres realizar el *despertar religioso y la enseñanza básica de*

los contenidos de la fe: el símbolo, los sacramentos, la vida moral y la oración. Los padres, siendo conscientes del papel insustituible que desempeñan en ese cometido, aprovecharán para realizarlo las múltiples ocasiones que les ofrece la vida diaria. De esa manera, aunque se deban buscar espacios y tiempos concretos especialmente dedicados a esa formación, *la entera vida del hogar será una catequesis familiar*, que ha de comprender "aquellos contenidos que son necesarios para la maduración gradual desde el punto de vista cristiano y eclesial" ²⁸⁸.

Para ello, han de recibir el apoyo de los catequistas y aprovecharán especialmente los "momentos catequéticos fuertes" y la *preparación a los sacramentos*. Por tanto, se cuidarán al máximo las catequesis parroquiales para los padres con motivo de la celebración del Bautismo, la Primera Comunión, la Confirmación de los hijos, etc.

Familia evangelizadora y misionera

257. La familia como *comunidad evangelizadora* realizará su misión principalmente a través del testimonio de una vida coherente con el Evangelio. Cuidará la atención y ayuda a las familias que viven a su alrededor, necesitadas de apoyo, de alguien que les escuche y les ilumine en sus problemas. Los pastores y cuantos colaboran en la pastoral han de poner los medios para que la familia -y los padres en particular- vivan con gozo esa responsabilidad. Para conseguir ese objetivo pueden contribuir la organización de *encuentros y jornadas* de la familia, de la vida, etc.

Además, se dan cada vez más familias que descubren, como tal familia cristiana, una misión específicamente evangelizadora, ya sea en el ámbito propio de la pastoral familiar como en el de un *carisma misionero en tierras no cristianas*. A todas ellas se les ha de ofrecer un acompañamiento muy especial, pues son para la Iglesia una riqueza y para el mundo un testimonio luminoso de vida cristiana y generosidad.

• **Comunidad en diálogo y comunión con Dios**

*La familia cristiana,
fermento de santidad*

258. La verdadera fuente de la vida familiar es el amor de Cristo que introduce a la familia en la Comunión Trinitaria. Forma parte de la misma vida familiar el cuidado y fomento de ese trato personal y específico que permite una comunión de vida explícita con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto es, llevar una vida santa: "Este es el cometido sacerdotal que la familia cristiana puede y debe ejercer en íntima comunión con toda la Iglesia a través de las realidades cotidianas de la vida conyugal y familiar (...); de este modo es llamada a santificarse y santificar a la comunidad eclesial y al mundo" ²⁸⁹.

El sacramento del matrimonio, que presupone y especifica la gracia santificadora del bautismo, fundamenta esta misión propia de la familia. "Aquí es donde se ejercita de manera privilegiada el *sacerdocio bautismal* del padre de familia, de la madre, de los hijos, de todos los miembros de la familia 'en la recepción de los sacramentos, en la oración y en la acción de gracias, con el testimonio de una vida santa'²⁹⁰. El hogar es, así, la primera 'escuela del más rico humanismo' ²⁹¹. Aquí se aprende la paciencia, el gozo del trabajo, el amor fraterno, el perdón generoso, incluso reiterado, y sobre todo el culto divino por medio de la oración y la ofrenda de su vida"²⁹².

Espiritualidad matrimonial y familiar

259. Esta santidad de vida supone una auténtica *espiritualidad, tanto matrimonial como familiar*, por la que vivir intensamente los medios de santificación en la propia vocación. Se ha de entender por ella no un modo concreto de prácticas de piedad o determinados acentos en la relación con Dios, sino la *manera familiar* de vivirla. Lo cual está abierto a muchos modos distintos de llevarlo a cabo. En este punto las asociaciones de matrimonios son una riqueza grande de la Iglesia y han de recomendadas a los matrimonios que busquen caminos más determinados de vivir la santidad.

Hay que destacar aquí la *plegaria familiar* que, fundada en la oración conyugal del matrimonio, se extiende con la enseñanza y acompañamiento de las primeras oraciones a los hijos, para acabar en "una oración hecha en común, marido y mujer juntos, padres e hijos juntos"²⁹³. Además de la *Eucaristía dominical*, verdadera fuente de la espiritualidad familiar ²⁹⁴, se recomiendan también la participación Eucaristía diaria, si ello es posible, así como la lectura de la Palabra de Dios, la Liturgia de las Horas, y el rezo del Santo Rosario ²⁹⁵. Así se convierte la convivencia cotidiana en diálogo con Dios y se santifican todas las tareas y vivencias.

*La participación de los hijos en los sacramentos,
momentos intensos de la vida familiar*

260. La vida sacramental en familia comenzará con la *incorporación de los hijos a los sacramentos* haciendo que la preparación a los mismos y su recepción se vivan de modo natural, como parte de la vida familiar. Es una responsabilidad que afecta a los padres directamente y que no pueden descargar ese grave deber en terceras personas como son la parroquia, el colegio, etc. Han de cuidar que sus hijos reciban con prontitud el bautismo, especialmente si padecen alguna enfermedad o su vida corre algún peligro. La parroquia les acompañará con el curso de preparación al mismo, en el que es importante que colaboren matrimonios que pueden ayudar específicamente a los padres, sobre todo si es el primer hijo.

Ese deber les incumbe también en relación con los demás sacramentos: la Reconciliación, la Confirmación y la Eucaristía ²⁹⁶. Los padres acompañarán a sus hijos, en todos sus pasos, participando de sus descubrimientos y alegrías y ayudándoles en las dificultades. Tras la *iniciación cristiana*, la participación en los sacramentos, especialmente en la Eucaristía, se procurará que con frecuencia sea familiar, para vivir la caridad de Cristo como la que une a la familia y permite responder a los problemas que surjan. Del mismo modo, los padres enseñarán a vivir el perdón en el seno de la vida familiar, juntamente con la celebración del perdón de Dios ofrecido en la reconciliación sacramental, donde el hombre recibe el amor que supera todas las ofensas.

Hacia el pleno compromiso cristiano

261. Objetivo de esa vida de oración y participación en la liturgia es hacer que todos los miembros de la familia *vivan como verdaderos cristianos*, capaces -por fidelidad al don de la fe- de informar y configurar cristianamente la sociedad. En cuanto a los hijos, se trata de ayudarles a "apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal, y también a conocer y amar a Dios más perfectamente" ²⁹⁷, y así, en su momento, podrán ellos *descubrir su vocación sponsal*, sea en el matrimonio o en el celibato cristiano. Los padres han de ayudar a los hijos en el descubrimiento de su vocación; deben *respetar* la vocación de cada uno de ellos, así como *proteger y animar* la vocación a la vida sacerdotal y consagrada.

• Comunidad al servicio del hombre

Familia humanizadora y socializadora

262. La familia cristiana es *escuela de verdadera humanidad*, pues en ella se recibe, se educa y se cuida la vida del hombre de modo excelente. Como comunidad de vida y amor, en la que cada persona es valorada por sí misma prescindiendo de la utilidad que pueda reportar, ya presta un servicio valiosísimo a la sociedad. Mediante el trabajo, la educación de los hijos, el cuidado de los mayores, las relaciones de convivencia, etc., la familia *contribuye de modo decisivo* al bien común de la entera sociedad.

Centro y corazón de la civilización del amor

263. La familia cumple también esa misión por el ejercicio de la caridad especialmente con los más necesitados, a través de las *obras de misericordia*. En primer lugar, con los miembros más débiles de la propia familia. Además, con el apostolado familiar y la participación en las distintas asociaciones y movimientos que promuevan una auténtica política social y económica en favor de las familias, los

derechos humanos, la causa de la justicia y de la paz, etc. Una forma particular de realizar esta función se concreta en la adopción (o acogida) de los niños huérfanos o que han sido abandonados. "Los padres cristianos podrán así ensanchar su amor más allá de los vínculos de la carne y de la sangre, estrechando esos lazos que se basan en el espíritu y que se desarrollan en el servicio concreto a los hijos de otras familias, a menudo necesitados incluso de lo más necesario" ²⁹⁸. De esa manera, por medio y a través de las familias, "el Señor Jesús sigue teniendo 'compasión' de las multitudes" ²⁹⁹. La familia se constituye así en "*el centro y el corazón de la civilización del amor*" ³⁰⁰.

RESUMEN

- La familia posee un cometido propio y fundamental en el desarrollo de la sociedad. Es escuela básica de comunión, libertad, responsabilidad y justicia.
- La política familiar consiste en el reconocimiento de la identidad de la familia como sujeto social y de sus derechos inalienables. Para que se respete la subjetividad e iniciativa social de la familia se ha de promover el asociacionismo familiar.
- Las autoridades públicas -políticos y legisladores- han de respetar y promover la verdad y los derechos de la familia.
- Tanto las instituciones eclesiales como los padres cristianos han de asumir su responsabilidad con respecto a los medios de comunicación social, con diversos planes y actuaciones.
- La familia cristiana es comunidad creyente y evangelizadora. Para vivir a la luz de la fe y ser fermento de santidad en el mundo, es necesaria la catequesis y la formación permanente, la piedad familiar, la participación de la familia en la iniciación a los sacramentos y el compromiso de vida.
- La familia está llamada a ser comunidad humanizadora al servicio de la civilización del amor, mediante el ejercicio de la caridad y las obras de misericordia, tanto en su propio seno como en la sociedad.

CAPÍTULO VII

Estructuras, servicios y responsables de la Pastoral Matrimonial y Familia

Responsabilidad de toda la comunidad eclesial y de las propias familias, con la colaboración de especialistas

264. Por ser la pastoral familiar una acción vertebradora de la pastoral de la Iglesia le corresponde a *toda la comunidad eclesial* la tarea de llevarla a cabo ³⁰¹. Sin embargo, al ser la vida de las familias el fin de toda esta pastoral, *las familias* son también los *sujetos primeros* de la misma. En cuanto se dan en ella distintos momentos y necesidades, sólo es posible una adecuada realización de la misma en la medida en que se provean los medios humanos y materiales necesarios para llevarlo a cabo. Esto obliga a la existencia y organización *de personas y de estructuras especializadas*, encaminadas a promover y favorecer la pastoral matrimonial. Además, la situación cultural de nuestra sociedad hace que hoy sean especialmente urgentes estos servicios y esta pastoral.

1. Estructuras de la pastoral familiar

Las mismas familias

265. La primera y fundamental estructura y protagonista de la pastoral será siempre la misma familia, "lugar" fundamental donde se aprende la verdad del plan de Dios sobre el hombre y su vocación al amor. A la familia, y más directamente a los padres, corresponde el primer lugar en la educación de los hijos. En esta misión educadora, los padres procederán siempre en comunión con la comunidad eclesial que, a su vez, les ha de ofrecer la acogida y la ayuda que puedan necesitar.

Una concreción del deber que tienen los padres en la educación de los hijos a fin de que respondan a la vocación recibida de Dios ³⁰², es la responsabilidad de aconsejarlos convenientemente en la elección de su futuro. En esos "momentos particularmente decisivos para discernir la llamada de Dios y acoger la

misión que Él confía" ³⁰³, el consejo de los padres deberá orientarse a facilitar la elección libre y responsable de los hijos ³⁰⁴. Y llegado el momento adecuado "los jóvenes deben ser instruidos adecuada y oportunamente sobre la dignidad, tareas y ejercicio del amor conyugal, sobre todo en el seno de la misma familia, para que educados en el cultivo de la castidad, puedan pasar, a la edad conveniente, de un honesto noviazgo vivido al matrimonio" ³⁰⁵. El *testimonio de la mutua fidelidad* de los padres es uno de los mejores modos de ayudar a los hijos en su preparación al matrimonio.

La comunidad parroquial

266. Las Iglesias particulares deben ser conscientes de su responsabilidad "como el sujeto activo más inmediato y eficaz para la actuación de la pastoral familiar" ³⁰⁶. Como consecuencia, "cada Iglesia local y, en concreto, cada comunidad parroquial debe tomar conciencia más viva de la gracia y de la responsabilidad que recibe del Señor, en orden a la promoción de la pastoral familiar" ³⁰⁷. Por esta razón, "los planes de pastoral orgánica, a cualquier nivel, no deben prescindir nunca de tomar en consideración la pastoral de la familia" ³⁰⁸.

• La diócesis

La Delegación diocesana de pastoral familiar

267. Bajo la guía del Obispo, el centro de los diferentes servicios de la diócesis a la pastoral familiar es la *Delegación Diocesana de Pastoral Familiar*. Está llamada a desempeñar una función de importancia particular. Debe ser punto de referencia para toda la pastoral familiar en la diócesis y no debe faltar en ninguna.

Debe estructurarse de modo dinámico con un grupo directivo y una serie de equipos operativos que puedan atender de modo descentralizado y eficaz las distintas actividades que se promuevan. El grupo directivo debe estar compuesto por una serie de matrimonios y un sacerdote o consiliario; debe encargarse de la elaboración de un *proyecto* de pastoral familiar en toda la diócesis. Esto supone una coordinación general de todas las actividades que se realicen para que sean más fecundas y se asegure su eclesialidad.

Coordinación de organismos, grupos y planes

268. Este proyecto ha de incluir, en primer lugar, la coordinación de la Delegación de Pastoral Familiar con las otras pastorales: de catequesis, de educación, juvenil, sanitaria, medios de comunicación, de emigración, del clero y religiosos, para la elaboración y realización de planes que les afecten conjuntamente, como son: la elaboración de materiales diocesanos de catequesis de familia y vida en las distintas etapas; la preparación de un plan de educación afectivo-sexual en los colegios católicos; la organización de "itinerarios de fe" para novios, cursos de formación permanente, etc.

La coordinación de todos los grupos parroquiales de matrimonios, y los movimientos y asociaciones familiares que existen en la diócesis, para que los esfuerzos se unan en la consecución de los objetivos propuestos y se potencie y se apoye la creación de nuevos grupos.

Programas de formación y organización de actos diocesanos

269. Además, el proyecto de pastoral familiar ha de incluir la preparación de cursos de *formación de agentes de pastoral* específicamente familiares, los cuales deben ser distintos en sus contenidos y programación de los de las escuelas de catequistas. También la *organización de actos diocesanos*, días de la familia, campañas de información, etc.

Asimismo, la organización a nivel diocesano de *la pastoral matrimonial* en sus distintas etapas: con especial incidencia en el fomento de las escuelas de padres, los grupos de novios y los cursos

prematrimoniales. Esta organización deberá asegurar la idónea formación de los agentes y debe determinar y supervisar las exigencias mínimas de estas actividades. Se debe incluir una información sobre la enseñanza de los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad.

Asesoramiento a través de los COF

270. Por último, el proyecto de pastoral familiar ha de realizar el asesoramiento a las parroquias, en los casos de necesidad de asistencia a la familia, se realizará a través de los *COF* que funcionen en la diócesis.

Para todo ello habrá que contar con el apoyo de *personas especializadas*, que puedan atender a los distintos campos de la vida familiar y que la delegación pueda ofrecer como ayuda concreta a las parroquias y movimientos. Provéase, para ello, como para la formación de los agentes, de los *recursos* personales y económicos suficientes.

Entre las distintas secciones que puede contar la delegación se ha de destacar la de los medios de comunicación, que elaborará una base documental y se hará presente en los distintos ámbitos informativos que operan en la diócesis.

En la medida de lo posible y con el asesoramiento de expertos se podrá llevar a cabo un *plan de actuación en orden a las políticas familiares*, a realizar en un periodo de tiempo determinado.

• **La parroquia**

Cercanía a las familias

271. La parroquia desempeña un papel específico en la pastoral familiar, por ser el *lugar más cercano a las familias concretas*, que puede conocer más directamente sus necesidades y por ello prestar una atención mucho más directa y eficaz. Es el lugar propio de la celebración de los sacramentos y de los acontecimientos familiares en los que se hace presente de modo peculiar la Iglesia en la familia.

Para que esta posición privilegiada dé lugar a una pastoral eficaz para la familia, el párroco (y los demás sacerdotes que colaboran con él), debe procurarse la ayuda de matrimonios y acoger con solicitud a los que se prestan a ello.

Grupo parroquial de matrimonios

272. En la medida de lo posible se impulsará la formación de un *grupo parroquial de matrimonios*, que debe contar con su propia formación y misión; de él saldrán de modo natural las personas que puedan atender a los distintos momentos que la pastoral familiar tiene en la parroquia. Para el servicio de este grupo de matrimonios no puede faltar la presencia de un sacerdote.

A partir de este grupo se procurará organizar una variedad de propuestas que abarquen todos los momentos de la pastoral familiar: acogida de matrimonios para el bautismo, testimonio de familias en las catequesis, organización de actividades de formación familiar para jóvenes, grupos de novios, cursos prematrimoniales, acompañamiento para casos difíciles, etc. Cuando esto no sea posible a nivel parroquial se han de unir varias parroquias, o por arciprestazgos, como por ejemplo en lo que corresponde a la organización de los cursos prematrimoniales.

Celebraciones especiales

273. También a través de ese grupo se pueden organizar *celebraciones especiales* como el "Día de la Familia", la "Jornada de la Vida", u otros acontecimientos y celebraciones particulares, entre los que también se cuentan las "Bodas de Plata" y las "Bodas de Oro", que hagan presente la dimensión familiar de la parroquia y sirvan para animar a colaborar a más personas.

Para la organización de las distintas actividades se puede servir del apoyo de la Delegación Diocesana de Familia, y especialmente ha de procurar servirse de todos los medios que se le ofrecen para la asistencia a familias con problemas.

- **Los movimientos familiares**

Dinamizan la pastoral familiar

274. Se debe contar siempre con los movimientos y asociaciones familiares, como elementos *dinamizadores* de la pastoral familiar, de donde brotan muchos de los agentes de esta pastoral. Ayudan a la propagación de una espiritualidad familiar y son testimonio del carácter de familia de la misma Iglesia ³⁰⁹. Por ello, deben ser recomendados e impulsados, junto con los nuevos movimientos y comunidades eclesiales, cuidando la coordinación de sus acciones en una pastoral de comunión.

Entre otras actividades, los movimientos y asociaciones familiares llevan a cabo, verdaderos "itinerarios de fe" para las personas que se preparan al matrimonio. Su experiencia y la de las personas que los llevan es una valiosa ayuda para la pastoral familiar. También es frecuente que organicen cursos prematrimoniales que enriquecen a los ya presentes en la diócesis. Muchas de las personas que colaboran en las actividades familiares parroquiales y diocesanas proceden, y se han formado, en estas asociaciones y comunidades.

2. Servicios de la pastoral matrimonial y familiar

Múltiples y específicos

275. Las ayudas que se deben prestar a las familias son *múltiples* e importantes desde los ámbitos más variados: psicológico, médico, jurídico, moral, económico, etc. Para una acción eficaz en este campo se ha de contar con *servicios específicos* entre los cuales se destacan: Centros de Orientación Familiar, los Centros de formación en los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad, los Institutos de ciencias y estudios sobre el matrimonio y la familia, y de bioética, etc.

Con esta finalidad se promoverá -principalmente en el ámbito diocesano- la creación de estos organismos que, con la competencia necesaria y una clara inspiración cristiana, estén en disposición de ayudar con su asesoramiento para la prevención y solución de los problemas planteados en la pastoral familiar.

- **Centros de Orientación Familiar**

Ayuda efectiva a las familias

276. Se denomina Centros de Orientación Familiar (COF) a un servicio especializado de *atención integral a los problemas familiares* en todas sus dimensiones. Para poder denominarse católico debe inspirarse y ejercer su actividad desde la antropología cristiana y la fidelidad al Magisterio y ser reconocido así por el Obispo de la diócesis. Es un instrumento de suma importancia para la ayuda efectiva a las familias en sus problemas y por ello se recomienda muy especialmente su existencia ³¹⁰.

Organización y funciones

277. Debe constar de un equipo de *profesionales* de los distintos ámbitos que afectan al matrimonio y la familia: orientadores familiares, *psicólogos, pedagogos, trabajadores sociales, sexólogos, médicos, juristas, moralistas y sacerdotes*, etc., dotados de competencia científica actualizada, de disponibilidad para el trabajo en equipo, y para el método de orientación y consulta específico del COF. Los profesionales realizarán un trabajo de asesoramiento, consulta, terapia y prevención a nivel personal, matrimonial y familiar en situaciones de dificultad o en crisis relacional.

Los ámbitos de intervención serán los problemas matrimoniales, con particular atención a la vida relacional en los aspectos de de comunicación y diálogo, a la vida sexual, a la regulación de la fertilidad y a la acogida de la vida; las relaciones familiares, con una atención a todas las fases del ciclo familiar, a las situaciones irregulares, a los ancianos; la educación de los adolescentes y jóvenes para la vida y el amor; las actividades de formación y prevención en el ámbito comunitario y territorial para favorecer una nueva cultura familiar. También podrá ejercer una función pericial en relación a los Tribunales eclesiásticos.

Confederación

278. Un COF es *diocesano* cuando la diócesis se responsabiliza de su organización; en este caso el asesor moral es nombrado por el Obispo. Pueden existir otros COF de *inspiración cristiana* procedentes de iniciativa de movimientos o de fieles y es muy recomendable su existencia. Se ha de promover una *confederación* de los COF tanto a nivel regional como a nivel nacional para una mayor efectividad de sus actividades.

COF diocesano, punto de referencia de la pastoral familiar

279. Toda pastoral familiar diocesana contará, como elemento de ayuda a las familias, con *un COF propio de la diócesis*. Cuando no sea posible por falta de capacidad debe estar en relación con un COF interdiocesano de modo que sea un *punto de referencia* para la atención pastoral en la diócesis. Cuando una diócesis sea extensa piénsese en el número suficiente para atender todas las necesidades y coordínese su funcionamiento desde la Delegación de Pastoral Familiar. Para ello se debe dar una información detallada de su existencia y funcionamiento a todas las parroquias y ofrecer esa información a los novios en los cursos prematrimoniales. Es un modo necesario de acercamiento de la Iglesia a las necesidades vitales de las familias ³¹¹. Cualquier matrimonio y familia con problemas tiene que *saber a dónde acudir* para encontrar ayuda.

La formación permanente e integral de los especialistas del COF debe abarcar temas referentes a la antropología cristiana del matrimonio y de la familia, a los documentos del magisterio de la Iglesia, a la bioética, así como a la actualización científica en los diversos ámbitos.

Presencia de los católicos en otros centros

280. Igualmente, se aconseja la participación de laicos católicos en otros Centros de Orientación Familiar ajenos a la Iglesia para hacer presente allí el Evangelio del matrimonio y la familia, siempre que se aseguren de la posibilidad de *objeción de conciencia* ante determinados requerimientos inmorales a los que no deberán acceder ³¹².

• Centros de métodos naturales de conocimiento de la fertilidad

Promoción de los mismos y del sentido cristiano de su enseñanza

281. Una ayuda inestimable para los matrimonios en el ejercicio responsable de la paternidad es el conocimiento de la fertilidad, para lo que se han de favorecer las posibilidades de enseñanza de los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad. Para ello se ha de impulsar la existencia de centros de *inspiración acorde con la visión cristiana* de la persona, que ayuden a los esposos y a los que se preparan para el matrimonio a adquirir la adecuada formación en el conocimiento y recto uso de esos métodos ³¹³. Los responsables diocesanos de la pastoral matrimonial deberán cuidar que sea en verdad una enseñanza integral, y que no se reduzca a la presentación de un método técnico sino a la formación en criterios verdaderamente morales.

Por parte de la Delegación Diocesana de Pastoral Familiar se darán a conocer todos los existentes, se promoverán los que sean necesarios y se ofrecerá su información a las familias, ya desde los cursos

prematrimoniales. Es muy conveniente que algunos expertos en estos métodos pertenezcan al COF diocesano, para que entre sus prestaciones no falte este asesoramiento.

- **Centros de acogida, ayuda y defensa de la vida**

Son un servicio social y eclesial inestimable

282. La familia es el lugar preferente en el que se recibe y promueve la vida según el proyecto de Dios. La comunidad cristiana debe prestar su colaboración a la familia mediante estructuras y servicios dirigidos directamente a la acogida, defensa, promoción y cuidado de la vida humana ³¹⁴. En particular es necesario que existan *Centros de ayuda a la vida* y *Casas* o *Centros de acogida a la vida* ³¹⁵. Nacidos directamente de la comunidad cristiana o de otras iniciativas, han de reunir las condiciones para ayudar a las jóvenes y a las parejas en dificultad, ofreciendo no solo *razones y convicciones*, sino también una *asistencia y apoyo* concreto y efectivo para superar las dificultades de la acogida de una vida naciente o recién nacida.

Otras formas de intervención y de servicio

283. Nuestras diócesis, en fin, deben aportar energías y personas para otras formas de intervención y de *servicio ante las dificultades específicas de enfermedad y marginación* como: comunidades de recuperación de drogodependientes, comunidades de acogida para menores, cooperativas de solidaridad, centros de cuidado y acogida para los que padecen enfermedades especiales ³¹⁶. Todas ellas son realidades en las que el protagonismo social de las familias puede ponerse en práctica, pues han de realizar sus acciones en profunda colaboración con ellas. Son así una gran aportación a la pastoral familiar.

- **Centros de estudios sobre el matrimonio y la familia y sobre bioética**

Para enseñar con hondura las ciencias de la familia

284. Dada la complejidad de los ámbitos en los que está implicada la pastoral familiar y la ambigüedad creciente de los valores culturales respecto al matrimonio y la familia se debe cuidar, en todos los niveles de la pastoral familiar y en todas sus acciones, la formación de las personas que intervengan en ello. No basta para eso una buena formación cristiana, es necesario proveer de una *enseñanza específica en el Evangelio del matrimonio y la familia*. Es responsabilidad del Obispo y de su Delegación Diocesana de Pastoral Familiar velar por esta formación de los agentes de pastoral ³¹⁷.

Formación intelectual, espiritual y pastoral de los agentes

285. En cada diócesis se deben promover *iniciativas de formación de agentes* de pastoral familiar, bajo la responsabilidad del Obispo y de sus delegaciones y organismos diocesanos. Esta formación debe abarcar las dimensiones intelectual, espiritual y pastoral de los agentes; debe ser también permanente: y ha de capacitarlos para la tarea. Una capacitación que les permita actuar "con gran respeto, amor y misericordia hacia los hombres y mujeres, hermanos y hermanas nuestros que miran a la Iglesia para recibir una palabra de fe y de esperanza y no de condenación" ³¹⁸; pero conscientes también de que "no menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una manera de caridad eminente hacia las almas" ³¹⁹. Los agentes de pastoral han de ser testigos con su propia vida, más que maestros que repiten una lección.

Existen, por otra parte, diversas instituciones dedicadas al estudio del matrimonio y la familia, a la educación afectivo-sexual, a la pedagogía propia de una escuela de padres, a la enseñanza de los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad. La sincera colaboración de éstas con los organismos diocesanos, el conocimiento de los mismos por parte de las parroquias y la disponibilidad de expertos para la formación de otras personas, es una de las claves de una pastoral familiar capaz de responder a las exigencias pastorales de nuestro tiempo.

Formación dirigida al conjunto de la familia

286. Promuévanse especialmente modos concretos de enseñanza en los que sea la familia como unidad, padres e hijos, la que pueda recibir la formación por medio de *convivencias familiares* o cursos semejantes.

- **El servicio de la Subcomisión Episcopal de Familia y Vida**

Asesoría y coordinación

287. Como organismo de la Conferencia Episcopal de España, la Subcomisión para la Familia y Defensa de la Vida tiene la misión de velar y promover cuanto se relaciona con el anuncio del evangelio del matrimonio, la familia y la vida. Siempre al servicio de los Obispos y de las Iglesias particulares, en estrecha colaboración con los demás organismos de la Conferencia, y dentro del marco de la competencia que le corresponde, su función consiste fundamentalmente en *asesorar, promover estudios y hacer propuestas* sobre las cuestiones y problemas relativos al matrimonio y la familia.

Se le encomienda de modo especial la *coordinación* a nivel nacional de las distintas asociaciones y movimientos familiares, de los COF y centros de educación afectivo-sexual, la preparación de expertos que aparezcan en los medios de comunicación, y la realización de un programa de actuación en políticas familiares en contacto con los foros que trabajen en este campo.

3. Responsables de la pastoral familiar

288. "Además de la familia -objeto y sobre todo sujeto de la pastoral familiar- hay que recordar también los otros agentes principales en este campo concreto" ³²⁰. Dentro de la responsabilidad propia de toda la comunidad eclesial se ha de proveer para que haya personas y equipos o grupos sólidamente formados que se dediquen a esta parcela de la pastoral.

- **Los Obispos**

Pastor y guía de la pastoral familiar en la diócesis

289. El obispo es el *primer responsable* de la pastoral familiar en la diócesis y "debe prestar particular solicitud a este sector, sin duda prioritario, de la pastoral" ³²¹. En consecuencia, "debe dedicar interés, atención, tiempo, personas, recursos; y sobre todo, apoyo personal a las familias y a cuantos, en las diversas estructuras diocesanas, le ayudan en la pastoral de la familia" ³²².

Como pastor, es el responsable primero de la fidelidad en el anuncio del Evangelio del matrimonio y la familia y es el que ha de cuidar que toda esta pastoral sea una manifestación específica de la comunión de la Iglesia.

- **Los Presbíteros**

Responsabilidad de anunciar el evangelio de la familia y de la vida

290. La tarea que los presbíteros llevan a cabo en la pastoral familiar "constituye una parte esencial del ministerio de la Iglesia hacia el matrimonio y la familia" ³²³. Como colaboradores directos del Obispo tienen sobre sí la responsabilidad de anunciar el "evangelio de la familia" y el "evangelio de la vida", tanto a las familias como a la comunidad entera. A los sacerdotes encargados de una pastoral parroquial les corresponde -como ministros de Cristo, el Buen Pastor- el deber de velar y cuidar para que las estructuras y agentes de pastoral de su comunidad realicen con *eficacia y fidelidad* su labor. Por otra parte, además de alentar las iniciativas que puedan surgir en favor de la familia (grupos de matrimonios, encuentros y jornadas de reflexión y oración, etc.), procurarán, donde todavía no existan y según sean las posibilidades, organizar el *grupo parroquial de matrimonios* y promover la formación de responsables especializados en la pastoral familiar.

Los sacerdotes han de llevar los temas de la familia tratados en este Directorio al ejercicio de la *homilía* -mayormente si tenemos en cuenta que la mayoría de los católicos no tienen otra fuente de formación que la predicación dominical-, con prudencia pero con claridad, evitando omitirlos por resultar a veces complicados, comprometidos o espinosos. Con el fin de ayudar a los ministros de la Palabra en la preparación de su predicación, sería oportuno que las Delegaciones de Familia, en coordinación con las de Liturgia, ofreciesen unos subsidios litúrgicos a los presbíteros y diáconos, comentando las lecturas del Año Litúrgico que traten directamente o indirectamente de los temas aquí expuestos, no sólo desde una perspectiva general sino práctica.

Les corresponde impregnar toda su actividad pastoral de una cercanía a las familias y aprovechar los acontecimientos familiares y la celebración de los sacramentos para esta finalidad, y ser maestros de oración para las familias. Cuiden igualmente la *formación eclesial de las conciencias* en la confesión sacramental ³²⁴.

Formación de los sacerdotes en este campo

291. Para este fin, se ve necesario cuidar este aspecto de la pastoral en la *formación permanente* de los sacerdotes. Ésta es, también, una de las razones para que, en los estudios eclesiásticos, se imparta una formación sobre el matrimonio y la familia que abarque los aspectos teológicos, morales y canónicos. De esta manera se conseguirá la *unidad de criterios* en la doctrina y en la pastoral que tanto contribuye a la ³²⁵ formación y a la paz de las conciencias y a la eficacia evangelizadora

La tarea de los diáconos permanentes

292. Estas consideraciones son aplicables también "para los *diáconos* a los que eventualmente se les confíe el cuidado de este sector de la pastoral" ³²⁶.

• **Matrimonios y familias**

Protagonistas principales

293. La familia es el *sujeto primero y principal* de la acción pastoral familiar. Es también responsable insustituible de esa pastoral. Los esposos y las familias cristianas desempeñan esa función en virtud de gracia recibida en el sacramento ³²⁷. Es una función original y con características propias. Esa es también la razón de que la pastoral familiar consista fundamentalmente en *acompañar a las familias en el cumplimiento de su responsabilidad*.

Con el testimonio de una vida coherente con el evangelio

294. La familia ha de ejercer esa función, *tanto hacia dentro como hacia fuera* de sí misma, sobre todo con el testimonio de una vida coherente con el Evangelio, de una manera especial en relación con la fidelidad al amor conyugal, la transmisión responsable de la vida y la educación de los hijos. Son unos valores y tareas que necesitan una iluminación particular en nuestra sociedad. La *santidad de vida* de las familias cristianas ofrece a nuestra sociedad -tantas veces confundida por modelos distorsionados- la auténtica belleza del "amor hermoso" conforme al plan de Dios. Esos valores y tareas son también parte de ese cometido insustituible y específico que la familia ha de desempeñar en la nueva evangelización.

En colaboración con otras familias y con diversas asociaciones

295. Para realizar esta misión, las familias no deben sentirse solas. Han de ser conscientes de que a su lado está siempre el Señor y la ayuda de la Iglesia que les llega por tantos caminos. Por otra parte, en las dificultades que puedan darse, han de encontrar razones nuevas para buscar la *colaboración* con otras familias. Y dado que la mayoría de los problemas que afectan a las familias sobrepasan, por lo general, el ámbito del propio hogar, localidad, etc., la familia ha de estar abierta a las asociaciones de ámbito regional,

nacional e internacional ³²⁸.

• Religiosos y religiosas

*El valioso testimonio de fidelidad a su vocación.
La pastoral familiar es para ellos tarea prioritaria*

296. También los religiosos, las religiosas y los miembros de los institutos de vida consagrada han de considerar, "dentro del respeto sustancial al propio carisma original, el apostolado dirigido a las familias como una de las tareas prioritarias, requeridas más urgentemente por la situación actual" ³²⁹. Para ello y de acuerdo con los propios carismas, además del *testimonio de fidelidad a la propia vocación y la oración ferviente por toda la Iglesia*, pueden prestar un *servicio muy valioso* a esta pastoral. Individualmente o asociados, el servicio que ofrezcan debe abarcar los ámbitos más diversos de la vida familiar.

Diversos servicios a la familia

297. Entre otros, es importante que desarrollen su servicio con una "especial dedicación a los *niños, especialmente a los abandonados*, no deseados, huérfanos, pobres o minusválidos; visitando a las familias y *preocupándose de los enfermos*; cultivando relaciones de respeto y caridad con familias incompletas, en dificultad o separadas; ofreciendo su propia colaboración en la *enseñanza y asesoramiento* para la preparación de los jóvenes al matrimonio, y en la ayuda que hay que dar a las parejas para una procreación verdaderamente responsable; abriendo la propia casa a una hospitalidad sencilla y cordial, para que las familias puedan encontrar el sentido de Dios, el gusto por la oración y el recogimiento, el ejemplo concreto de una vida vivida en caridad y alegría fraterna, como miembros de la gran familia de Dios" ³³⁰.

• Laicos especializados

Desde el ámbito de su profesión y de su experiencia

298. Mucha es la ayuda que los fieles laicos pueden dar a la familia desde el ámbito de su profesión y de su experiencia. Su aportación puede ser de gran valor en la superación de las dificultades y problemas familiares. Para ello se ha de cuidar la formación de personas especialistas en los diversos campos del saber que afectan a la familia para que, desde una "antropología adecuada", pueda prestar el apoyo cualificado que necesita la pastoral familiar en sus diversas instancias.

Los profesionales de la salud

299. Los profesionales de la *medicina y la salud* tienen siempre una incidencia directa en la vida familiar, pues en ella se viven el nacimiento, la enfermedad y la muerte. Deben saber desempeñar su labor como verdaderos colaboradores de la familia en el cuidado de los enfermos crónicos que pueden tener una atención domiciliaria, mejorando así la condición de vida del enfermo. La Iglesia los alienta para que sean defensores de la vida desde la concepción a la muerte y, para ello, debe favorecer su formación en el Evangelio de la vida y la familia, a través de cursos específicos de bioética.

Los profesionales del derecho y la educación

300. Los profesionales del *derecho* y de la *educación* deben sentir como propia la responsabilidad de contribuir al bien de la familia. Son ámbitos especialmente necesitados de una visión cristiana que permita defender a la persona y a la familia en situaciones difíciles. Se debe contar con expertos en ambos campos para promover una legislación acorde al valor de la familia y una educación integral de la persona.

Los empresarios

301. El mundo *empresarial* debe ser consciente del deber que tiene en relación con la familia. Por ello, entre otras cosas, se deberá cuidar la creación de empleo, la coordinación del trabajo con la vida familiar en lo que corresponde a horarios, salarios, maternidad, etc ³³¹. Es urgente dar respuesta al problema de la vivienda, que es una carga excesiva para muchas familias y tantas veces se trata de casas muy reducidas para una familia numerosa ³³².

Los profesionales de la información

302. De los profesionales de la *información* depende, en una parte muy importante, la defensa y promoción de los valores de la familia. Tienen una influencia grande en la opinión social y llegan directamente a las familias. Deben ser responsables de esta capacidad y ponerla al servicio de la familia, con un respeto delicado de los valores auténticos propios del respeto a la vida y el existir matrimonial y familiar.

Los políticos

303. A los *políticos*, como exigencia de la función que tienen en la realización del bien común, les incumbe velar muy especialmente por la salud de la familia, como una parte fundamental del bien común. Para ello deben promover una verdadera *política familiar* que "no puede reducirse a una mera ayuda económica, supone y exige ante todo una tarea de evitar trabas y de *favorecer la capacidad de iniciativa de las familias*" ³³³. A este respecto se ha de cuidar un diálogo fecundo entre los políticos, una representación social de las familias con un *plan de acción* determinado que ayude a defender la identidad de la familia en la legislación y al reconocimiento del bien social que representa la familia en los más diversos campos.

Promoción de una cultura de la familia y de la defensa de la vida

304. Junto a ello se ha de trabajar en todos los ambientes para cultivar y difundir una nueva *cultura amorosa de la familia* y conseguir un reconocimiento pleno de la vida desde su concepción hasta su muerte natural, con la protección jurídica adecuada. Sin esto, la familia estará siempre amenazada. El bien del hombre -y la vida humana es el bien humano primordial- es la razón de ser del Estado y la política en general.

RESUMEN

- Todos en la Iglesia, cada uno según su vocación y misión, somos responsables de la pastoral familiar.
- La Delegación diocesana de pastoral familiar ha de organizar y coordinar los planes, grupos, actividades y la formación.
- La Parroquia, que goza de una cercanía privilegiada a la vida de las familias, ha de ofrecer una variedad de propuestas, como: actividades formativas, grupos de matrimonios, celebraciones familiares.
- Se ha de dar un nuevo impulso a los movimientos familiares de la Iglesia.
- Los COF, cuando están bien organizados, ofrecen una variedad de ayudas efectivas a las familias. El COF diocesano ha de ser punto de referencia para la pastoral familiar.
- Para una vivencia cristiana de la paternidad responsable, han de ser promovidos los Centros de Enseñanza de métodos naturales de conocimiento de la fertilidad con pleno sentido eclesial.
- Los Centros eclesiales de estudios sobre matrimonio y familia y bioética revisten una enorme importancia para la formación de la Comunidad cristiana, y en especial de los agentes de la pastoral familiar.
- La Subcomisión episcopal para la Familia y Defensa de la Vida ha de ejercer, dentro de su competencia, tareas de asesoría y coordinación.
- Los Obispos, primeros responsables de la pastoral familiar en las diócesis, hemos de velar e impulsar su desarrollo.
- Los Presbíteros han de instruir a los fieles en el evangelio del matrimonio, la familia y la vida.
- Los matrimonios y las familias son protagonistas y responsables de la pastoral familiar.

- También para los religiosos y consagrados la pastoral familiar es una tarea prioritaria, según su propio carisma.
- Los laicos especializados en las diversas áreas y bien formados en el evangelio de la familia y de la vida aportan una contribución insustituible a la evangelización en este ámbito.

CONCLUSIÓN

*Promover el evangelio de la familia,
tarea primordial al comienzo del siglo XXI*

305. "Defender y promover la familia y la vida humana es la tarea que se abre a nuestra Iglesia en el comienzo del siglo XXI como un camino largo, pero cargado de esperanza en la construcción del futuro"³³⁴. Lo es por la fe en el plan de Dios sobre el matrimonio y la familia, por la confianza humana que nace del amor verdadero y lleva a entregarse a él, por la presencia de la gracia de Dios que es más fuerte que las dificultades. De este modo, *la familia es una Buena Noticia* para la Iglesia y para toda la sociedad y, por ello, fuente de esperanza.

Amar a la familia

306. Al final de este recorrido, en el que hemos analizado la situación actual en la que viven nuestras familias y, con renovada esperanza, hemos propuesto un itinerario pastoral para acompañarlas, como pastores de la Iglesia en España, hacemos nuestra la exhortación del Papa Juan Pablo II:

"¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia! Por consiguiente es indispensable y urgente que todo hombre de buena voluntad se esfuerce pro salvar y promover los valores y exigencias de la familia.

A este respecto, siento el deber de pedir un empeño particular a los hijos de la Iglesia. Ellos, que mediante la fe conocen plenamente el designio maravilloso de Dios, tienen una razón de más para tomar con todo interés la realidad de la familia en este tiempo de prueba y de gracia.

Deben amar de manera particular a la familia. Se trata de una consigna concreta y exigente.

Amar a la familia significa saber estimar sus valores y posibilidades, promoviéndolos siempre. Amar a la familia significa individuar los peligros y males que la amenazan, para poder superarlos. Amar a la familia significa esforzarse por crear un ambiente que favorezca su desarrollo. Finalmente, una forma eminente de amor es dar a la familia cristiana de hoy, con frecuencia tentada por el desánimo y angustiada por las dificultades crecientes, razones de confianza en sí misma, en las propias riquezas de naturaleza y gracia, en la misión que Dios le ha confiado: Es necesario que las familias de nuestro tiempo vuelvan a remontarse más alto. Es necesario que sigan a Cristo.

Corresponde también a los cristianos el deber de anunciar con alegría y convicción la "buena nueva" sobre la familia, que tiene absoluta necesidad de escuchar siempre de nuevo y de entender cada vez mejor las palabras auténticas que le revelan su identidad, sus recursos interiores, la importancia de su misión en la Ciudad de los hombres y en la de Dios.

La Iglesia conoce el camino por el que la familia puede llegar al fondo de su más íntima verdad. Este camino, que la Iglesia ha aprendido en la escuela de Cristo y en el de la historia -interpretada a la luz del Espíritu- no lo impone, sino que siente en sí la exigencia apremiante de proponerla a todos sin temor, es más, con gran confianza y esperanza, aun sabiendo que la "buena nueva" conoce el lenguaje de la Cruz. Porque es a través de ella como la familia puede llegar a la plenitud de su ser y a la perfección del amor.

Finalmente deseo invitar a todos los cristianos a colaborar, cordial y valientemente con todos los hombres de buena voluntad, que viven su responsabilidad al servicio de la familia. Cuantos se consagran a su bien dentro de la Iglesia, en su nombre o inspirados por ella, ya sean individuos o grupos, movimientos o asociaciones, encuentran frecuentemente a su lado personas e instituciones diversas que trabajan por el

mismo ideal. Con fidelidad a los valores del Evangelio y del hombre, y con respeto a un legítimo pluralismo de iniciativas, esta colaboración podrán favorecer una promoción más rápida e integral de la familia" ³³⁵.

*La Sagrada Familia,
ejemplo de acogida del plan de Dios y de entrega a su voluntad*

307. *Cristo, nuestro Señor, inició la pastoral familiar* al nacer y pasar la mayor parte de su vida en una familia y al dar su vida para salvar a toda la familia humana. Esta es una luminosa enseñanza para toda la Iglesia. El hogar de Nazaret es la respuesta auténtica a la pregunta sobre la identidad y misión de la familia. Y no sólo porque es el modelo o ideal que toda familia debe contemplar y seguir, sino porque a esa familia -la de Jesucristo-, en cierta manera, pertenecen todas las demás. En la Sagrada Familia deben mirarse la familia y cuantos colaboran en la pastoral familiar. La Sagrada Familia es el ejemplo que todos han de seguir en su acogida del plan de Dios y entrega a su voluntad, y en su vivencia de la fe y el amor al servicio del Reino.

Invitación a la oración

308. Con Juan Pablo II invitamos a todos, y de manera muy especial a las familias, a levantar el corazón y a orar: "Que *la Sagrada Familia, icono y modelo de toda la familia humana*, nos ayude a cada uno a caminar con el espíritu de Nazaret; que ayude a cada núcleo familiar a profundizar la propia misión en la sociedad y en la Iglesia mediante la escucha de la Palabra de Dios y la fraterna comunión de vida. ¡Que María, Madre del Amor hermoso, y José, Custodio del Redentor, nos acompañen a todos con su constante protección" ³³⁶.

Notas

(1) Cfr. GrS, n. 2.

(2) Cfr. FC, n. 66.

(3) FSV, n. 5.

(4) En estos materiales se encuentran también unas indicaciones genéricas sobre la concepción de una pastoral familiar: cfr. FSVMT, pp. 225-240.

(5) Cfr. FSV, n. 177.

(6) Cfr. FSV, n. 165.

(7) FSVMT, p. 229.

(8) Citado en FSV, n. 16.

(9) Por que "sin el Creador la criatura se diluye." (GS, n. 36)

(10) San Pablo comienza con la advertencia: "¡No os engaños!"

(11) La parte introductoria de esta epístola está dividida según las admoniciones dirigidas a los paganos (1,18-32), judíos (2,1-3,20) y cristianos (3,21-30).

(12) Cfr. la advertencia de: CA, n. 46: "Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia."

(13) FR, n. 90.

(14) EE, n. 90.

(15) Se ha de dar a conocer más en las comunidades cristianas la doctrina del Concilio Vaticano II y del magisterio papal posterior, sintetizada en: CCE, nn. 2331-2400. Asimismo, las Catequesis de Juan Pablo II, Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino, Ediciones Cristiandad, Madrid 2000.

(16) Cfr. FSV, nn. 28-34.

(17) Que tiene su inicio en el *Informe Kinsey* en los años 50.

(18) Ante este panorama de familias rotas, el Papa recordaba durante el Jubileo de las Familias que la misión de la Iglesia es: "iluminar los diversos dramas humanos con la luz de la palabra de Dios, acompañada por el testimonio de su misericordia" (cfr. Juan Pablo II, *Discurso en el tercer encuentro mundial de las Familias con ocasión del Jubileo*, 14 de octubre de 2000, n. 6).

(19) Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3 de junio de 2003; FSV, n. 141.

(20) Para la cuestión demográfica a nivel internacional: cfr. Pontificio Consejo para la Familia, *Evoluciones demográficas. Dimensiones éticas y pastorales. Instrumentum laboris*. (25.III.1994).

(21) Cfr. FSV, nn. 11-39.

(22) Cfr. FSV, n. 11.

(23) Cfr. GS, n. 14: "Corpore et anima unus"; FSV, 72-73.

(24) Cfr. GrS, n. 19, donde explica que el racionalismo moderno no soporta el misterio, y que el cuerpo humano es mucho más que lo que de él dicen muchas veces los medios de comunicación social, imbuidos de un reduccionismo positivista; el cuerpo humano es personal y entra en la historia de la salvación, por lo que Juan Pablo II habla de "teología del cuerpo".

- (25) Cfr. VS, n. 33: " *Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad.* Un conjunto de disciplinas, agrupadas bajo el nombre de «ciencias humanas», han llamado justamente la atención sobre los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana... algunos de ellos, superando las conclusiones que se pueden sacar legítimamente de estas observaciones, han llegado a poner en duda o incluso negar la realidad misma de la libertad humana."
- (26) Cfr. FSV, n. 90: "si se pierde el sentido sagrado del matrimonio, se acabará por valorarlo simplemente como un *contrato entre dos particulares*, y, por consiguiente establecido a su arbitrio y dependiente de su voluntad, la cual puede cambiar y llegar a romperlo."
- (27) Cfr. EV, nn. 18-20.
- (28) Como lo recuerda FSV, n. 42 y EE, n. 94.
- (29) En este sentido son todavía actuales los mensajes de la: Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres* (20.XI.1990); *Moral y sociedad democrática* (14.II.1996).
- (30) Cfr. RH, n. 10; FC, n. 11.
- (31) Cfr. GrS, nn. 5. 23.
- (32) Cfr. FSV, n. 60.
- (33) Cfr. CEE, *Plan pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2002-2005. "Una Iglesia esperanzada; Mar adentro" (Lc 5,4)*, nn. 12-14; en donde se habla de una "pastoral esperanzada" y "de la esperanza".
- (34) Cfr. FSV, n. 165.
- (35) Cfr. ChL, n. 34.
- (36) La iniciación cristiana "ha de ser considerada una realidad que implica a toda la persona, la cual ha de asumir existencialmente su condición de hijo de Dios en el Hijo Jesucristo, abandonando su anterior modo de vivir, mientras realiza el aprendizaje de la vida cristiana y entra gozosamente en la comunión de la Iglesia, para ser en ella adorador del Padre y testigo del Dios vivo" (IC, n. 18).
- (37) Cfr. *Ibidem*, n. 34: "la familia sigue siendo una estructura básica en la Iniciación cristiana, e incluso un reto pastoral: la familia cristiana no puede renunciar a su misión de educar en la fe a sus miembros y ser lugar, 'en cierto modo insustituible', de catequización."
- (38) Cfr. FSV, n. 86. Se trata "del desarrollo de la gracia bautismal en orden a la conversión personal, en el crecimiento de la persona" (IC, n. 22).
- (39) Cfr. RMI, n. 61.
- (40) FSVMT, p. 226.
- (41) Cfr. IC, n. 34: "La familia que transmite la fe hace posible el despertar religioso de sus hijos y lleva a cabo la responsabilidad que le corresponde en la iniciación cristiana de sus miembros."
- (42) Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 5.IX.1979.
- (43) Cfr. GS, n. 48.
- (44) RH, n. 10.
- (45) Cfr. MD, n. 7.
- (46) Cfr. GS, n. 17.
- (47) FC, n. 11.
- (48) Cfr. CCE, nn. 362-368.
- (49) SH, n. 11.
- (50) Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 14.XI.1979.
- (51) CCE, n. 1608
- (52) VS, n. 103.
- (53) Cfr. GS, n. 24.
- (54) Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general*, 9.I.1980.
- (55) Cfr MD, n. 7.
- (56) GS, n. 48; cfr. LG, n. 57.
- (57) Cfr. FC, n. 11.
- (58) CCE, n. 1620.
- (59) Cfr. FC, n. 16; MD, n. 22; etc.
- (60) CCE, n. 1619.
- (61) OcM, n.1; Cfr. CIC, can. 1055; CCE, n. 1601.
- (62) Cfr. GS, n. 48; OcM, n. 4.
- (63) Cfr. GS, n. 48.
- (64) Cfr. *ibidem*.
- (65) Cfr. GrS, n. 7.
- (66) OcM, n.2; cfr. GS, n. 48.
- (67) Cfr. GS, n. 48.
- (68) Cfr. GS, n. 48.
- (69) CCE, n. 1644.
- (70) OcM, n. 5.
- (71) FC, n. 13.
- (72) OcM, n.7; cfr. FC, n. 13; GS, n. 48.
- (73) Cfr. CCE, n.1631.
- (74) FC, n. 19: "El Espíritu Santo infundido en la celebración sacramental ofrece a los esposos cristianos el don de una comunión nueva de amor, que es imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo

místico del Señor Jesús".

(75) FC, n. 13.

(76) Cfr. FSV, n. 166.

(77) Cfr. GrS, n. 18.

(78) Así lo describe Tertuliano: "¿Cómo podré expresar la felicidad de aquel matrimonio que ha sido contraído ante la Iglesia, reforzado por la oblación eucarística, anunciado por los ángeles y ratificado por el Padre? (...) ¡Qué yugo el que une a dos fieles en una sola esperanza, en la misma observancia, en idéntica servidumbre! Son como hermanos y colaboradores, no hay distinción entre carne y espíritu. Más aún, son verdaderamente dos en una sola carne, y donde la carne es única, único es el espíritu" (*Ad uxorem*, 9, PL 1, 1274).

(79) Cfr. LG, n. 11; CCE, n. 1641.

(80) Cfr. FC, n. 11.

(81) FC, n. 19.

(82) Cfr. FC, n. 58.

(83) CCE, n. 1652: "Por su propia naturaleza, la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, y con ellas son coronados como su culminación: los hijos son, ciertamente, el don más excelente del matrimonio y contribuyen mucho al bien de los padres. (...) De ahí que el cultivo verdadero del amor conyugal y todo el sistema de vida familiar que de él procede, sin dejar posponer los otros fines del matrimonio, tiende a que los esposos estén dispuestos con fortaleza de ánimo a cooperar con el amor del Creador y Salvador, que por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia cada día más". Cfr. GS, nn. 48, 50; OcM, n. 3.

(84) Cfr. CCE, n. 2201.

(85) FC, n. 17.

(86) Cfr. GrS, n. 7.

(87) Cfr. GrS, n. 6; FSV, n. 84.

(88) FC, n. 49.

(89) Cfr. FC, n. 21; LG, n. 11.

(90) Cfr. FC, n. 39.

(91) Cfr. FSV, n. 55.

(92) Véanse dos importantes documentos de Congregaciones vaticanas con las pautas sobre la educación sexual de los niños y jóvenes: AH; SH.

(93) Cfr. GrS, n. 20; FSV, n. 181.

(94) Cfr. CCE, n. 1632.

(95) Cfr. FC, n. 66.

(96) Cfr. LG, n. 41.

(97) Cfr. FC, n. 66; PSM, n. 21.

(98) FC, n. 66: "Es el período en el que se imbuye la estima por todo valor auténticamente humano tanto en las relaciones interpersonales como en las sociales, con todo lo que significa de formación del carácter, para el dominio y recto uso de las propias inclinaciones, para el modo de considerar y encontrar a las personas del otro sexo, etc. Se exige, además, especialmente para los cristianos, una sólida formación espiritual y catequética que sepa mostrar en el matrimonio una verdadera vocación y misión, sin excluir la posibilidad del don total de sí mismo a Dios" en la virginidad o celibato apostólico. Cfr. PSM, n. 22.

(99) Cfr. GE, n. 2.

(100) Cfr. FC, n. 37; GE, n. 2; SH.

(101) Cfr. GrS, n. 20.

(102) CCE, n. 2223.

(103) Cfr. FC, n. 53.

(104) Con este motivo, la Subcomisión Episcopal para la Familia y Defensa de la Vida de la CEE ha editado unos materiales de trabajo sobre la Instrucción Pastoral *Familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* como un modelo que puede servir de referencia en el momento de confeccionar materiales de catequesis y de enseñanza para esta etapa. Léase su introducción: FSVMT, 5-8.

(105) Cfr. IC, especialmente los nn. 41-42. 85-110.

(106) Cfr. PSM, nn. 29-30; OcM, n. 14.

(107) Cfr. FSV, nn. 22-26.

(108) Cfr. GS, n. 24; FC, n. 37.

(109) Cfr. SH, nn. 65-76.

(110) CCE, n. 2341.

(111) Pablo VI, Instrucción pastoral *Comunio et progressio*, n. 67 (18.V.1971).

(112) PSM, n. 45: "El resultado final de este período de preparación próxima consistirá en el conocimiento claro de las notas esenciales del matrimonio cristiano: unidad, fidelidad, indisolubilidad y fecundidad; la conciencia de fe sobre la prioridad de la gracia sacramental, que asocia a los esposos como sujetos y ministros del sacramento al Amor de Cristo Esposo de la Iglesia; la disponibilidad para vivir la misión propia de las familias en el campo educativo y social".

(113) Cfr. LG, n. 41.

(114) Cfr. GS, n. 49.

(115) Cfr. HV. Véanse los comentarios de Juan Pablo II a la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, en el sexto ciclo de sus catequesis sobre la teología del cuerpo humano: Juan Pablo II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000, pp. 619-680.

(116) Cfr. FC, n. 66.

- (117) Cfr. EV, nn. 92-94.
(118) Cfr PSM, n. 43.
(119) Cfr. CCE, n. 2391.
(120) Como se puede ver en el capítulo 2 de FSV.
(121) Cfr. OcM, nn. 468-486.
(122) Sobre el sentido de esta bendición, el tiempo y modo de realizarse cfr. OcM, n. 471, en donde recuerda que *nunca* deber realizarse dentro de la Misa para evitar toda confusión con la bendición nupcial.
(123) FC, n. 66.
(124) Cfr. PSM, n. 48.
(125) Cfr. CVII, *Ad gentes*, nn. 6. 13-15.
(126) Cfr. FC, n. 66.
(127) OcM, n. 17.
(128) Cfr. CIC, cn. 1065.
(129) Cfr. OcM, n. 18.
(130) Cfr. CIC, cn. 1066.
(131) Cfr. CEE, *Decreto*, 26.XI.1983, art. 12, 1 y anexo.
(132) Cfr. CIC, cn. 1070.
(133) Cfr. CIC, cn. 1069.
(134) CEE, *Decreto*, 26.XI.1983, art. 12, 2.
(135) Cfr. PSM, n. 62.
(136) Cfr. PSM, n. 60.
(137) Cfr. PSM, n. 61.
(138) Cfr. OcM, n. 28.
(139) *Ibidem*. (El subrayado es nuestro).
(140) *Ibidem* .
(141) Cfr. OcM, n. 29.
(142) OcM, n. 35: "se destacarán los principales elementos (...), a saber: la liturgia de la palabra, en la que se resalta la importancia del Matrimonio cristiano en la historia de la salvación y sus funciones y deberes de cara a la santificación de los cónyuges y de los hijos; el consentimiento de los contrayentes, que pide y recibe el que legítimamente asiste al Matrimonio; aquella venerable oración en la que se invoca la bendición de Dios sobre la esposa y el esposo; y, finalmente, la comunión eucarística de ambos esposos y de los demás presentes, con la cual se nutre sobre todo su caridad y se elevan a la comunión con el Señor y con el prójimo".
(143) OcM, n. 59
(144) PSM, n. 69.
(145) PSM, n. 65.
(146) PSM, n. 71.
(147) Cfr. PSM, n. 67.
(148) Cfr. OcM, n. 30
(149) Cfr. OcM, n. 31.
(150) OcM, n. 29; cfr. SC, n. 78; FC, n. 57.
(151) Cfr. CCE, n. 1621; SC, n. 61.
(152) CCE, n. 1621: "Es, pues, conveniente que los esposos sellen su consentimiento en darse el uno al otro mediante la ofrenda de sus propias vidas, uniéndose a la ofrenda de Cristo por su Iglesia, hecha presente en el sacrificio eucarístico, y recibiendo la Eucaristía, para que, comulgando en el mismo Cuerpo y en la misma Sangre de Cristo, 'formen un solo cuerpo' en Cristo".
(153) Cfr. OcM, n. 21; PSM, n. 70.
(154) Cfr. OcM, n. 18.
(155) Cfr. OcM, n. 29.
(156) Cfr. OcM, n. 27; CIC, cn. 1115.
(157) CIC, cn. 1118.
(158) *Ibidem*.
(159) Cfr. SC, n. 59.
(160) FC, n. 68.
(161) *Ibidem*.
(162) *Ibidem* .
(163) Cfr. *ibidem*.
(164) *Ibidem*. (El subrayado es nuestro).
(165) *Ibidem*. (El subrayado es nuestro).
(166) *Ibidem*. (El subrayado es nuestro).
(167) Cfr. CCE, n. 1634.
(168) Cfr. CIC, cn. 1125.
(169) Cfr. CIC, cn. 1127.
(170) Cfr. FC, n. 78.
(171) Cfr. DpE, nn. 157-158.
(172) Cfr. CIC, cn. 1086.1
(173) C fr. Comisión episcopal de relaciones interconfesionales, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre*

católicos y musulmanes en España, EDICE, Madrid 1988.

(174) FC nº 11.

(175) Cfr. GrS, nn. 7-8.

(176) FC, n. 19.

(177) OcM, n. 9: "el *Espíritu Santo* hace que, así como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, también los cónyuges cristianos, iguales en dignidad, con la mutua entrega y el amor divino que mana de la fuente divina de la caridad, se esfuerzen por fortalecer y fomentar su unión matrimonial".

(178) Cfr. GrS, n. 18.

(179) FC, n. 19.

(180) FC, n. 65.

(181) *Ibidem*.

(182) FC, n. 69.

(183) Cfr. FC, n. 69.

(184) GS, n. 48.

(185) CCE, n. 2366.

(186) Cfr. CCE, n. 2258; DVi, intr. 5; EV, n. 53.

(187) GrS, n. 9.

(188) FSV, n. 68. Cfr. GS, n. 50; FC, n. 14.

(189) Cfr. FC, n. 28.

(190) Cfr. VdM II, n. 2.

(191) FSV, n. 66. Como atestigua la experiencia, no se sigue una nueva vida de cada uno de los actos conyugales. Sin embargo, cualquier acto matrimonial debe quedar, en sí y de por sí, abierto a la transmisión de la vida (cfr. HV, n. 11).

(192) Cfr. HV, n. 10; GS, n. 50.

(193) Cfr. GS, n. 51; HV, n. 10.

(194) Cfr. HV, n. 16.

(195) Cfr. VdM III, n. 13.

(196) Cfr. FSV, n. 158.

(197) CCE, n. 2370.

(198) GS, n. 50. (El subrayado es nuestro).

(199) Cfr. FC, n. 28.

(200) Cfr. GE, n. 3.

(201) Cfr. GE, n. 3; FC, n. 36; CCE, n. 2221; CDF, art. 5.

(202) FC, n. 36: "No puede olvidarse que el elemento más radical que determina el deber educativo de los padres, es el *amor paterno* o *materno* que encuentra en la acción educativa su realización. El amor de los padres se transforma de *fuentes* en *almas*, y por consiguiente, en *norma*, que inspira y guía toda acción educativa concreta, enriqueciéndola con valores de dulzura, constancia, bondad, servicio, desinterés, espíritu de sacrificio, que son el fruto más precioso del amor".

(203) Cfr. GrS, n. 16.

(204) Cfr. FSV, n. 149.

(205) CCE, n. 2229; GE, n. 6.

(206) Cfr. CCE, n. 2374.

(207) DVi, II, n. 8; cfr. CCE, n. 2379.

(208) Cfr. GS, n. 50.

(209) Cfr. FC, n. 41.

(210) FC, n. 41: "Los padres cristianos podrán así ensanchar su amor más allá de los vínculos de la carne y de la sangre, estrechando esos lazos que se basan en el espíritu y se desarrollan en el servicio concreto a los hijos de otras familias, a menudo necesitados incluso de lo más necesario".

(211) DVi, II, n. 8; cfr. CCE, n. 2375.

(212) CCE, n. 2378; DVi, II, n. 8.

(213) Cfr. CCE, nn. 2376-2377; DVi, II, nn. 1-5.

(214) CCE, n. 2379.

(215) De todas ellas se habla en FSV, nn. 11-42.

(216) Cfr. FC, n. 65.

(217) Cfr. FC, n. 34.

(218) FC, n. 19; cfr. CCE, n. 1644.

(219) Cfr. FSV, n.174.

(220) Definimos la Orientación Familiar como toda acción realizada en orden a la *restauración integral* -tanto en el ámbito físico, psicológico, como espiritual- del bien, la verdad y la belleza de la persona, el matrimonio y la familia. El Orientador familiar es un especialista que, con metodología específica, ayuda a la persona, a los esposos y a la familia en las dinámicas relacionales, para fortalecer los recursos internos y externos, a fin de que sean adecuados y eficaces.

(221) Cfr. CIC, cns. 1676 y 1695.

(222) Cfr. IC, nn. 128 ss.

(223) Cfr. CV II, Constitución Pastoral *Sacrosanctum Concilium* Concilium, n. 64; CCE n. 1231; *Catequesis de Adultos*, cit., nn. 78-79, 86 y 100.

(224) Congregación para el Clero, *Directorio General de Catequesis*, 15.VIII.1997, n.31.

(225) Cfr FSV, n. 86; IC, n. 126.

(226) CCE, n. 1649. Sólo cuando existen razones objetivas previstas por el derecho (Cfr. CIC, cns. 1151-1155; CCE n. 2383 §

1; FC, nn. 83-84) y agotadas todas las posibilidades de reconciliación, se puede aconsejar el *recurso a la separación*, debiendo recordar: a) Que *sólo la parte inocente* puede promover lícitamente la separación; b) La necesidad de *recurrir siempre a la autoridad eclesiástica competente* que, en su caso, *podrá conceder licencia para acudir al fuero civil* (Cfr. CIC, cn. 1692. CCE n. 2383 § 2); c) La importancia de *facilitar los trámites burocráticos* ante la autoridad eclesiástica y, en su caso, civil, evitando las ofensas que se pueden producir en ese proceso y que hacen mucho más difícil cualquier planteamiento de reconciliación. Esta dolorosa circunstancia constituye un momento clave para recordar la importancia del perdón de Dios en la vida de los esposos.

(227) Cfr. CIC, cn. 1676.

(228) Cfr. CIC, cns. 1684 § 1, 1685.

(229) Cfr. CIC, cns. 1148 § 3, 1154 y 1689.

(230) Cfr. CIC, cns. 1151, 1696, 1715 § 1; CEE, *Instrucción Colectiva del episcopado Español sobre el Divorcio Civil*, n. 4-d, 23.XI.1979.

(231) Cfr. CIC, cns. 1151-1155, 1692-1696.

(232) Cfr. CIC, cns. 1671-1691.

(233) Cfr. CIC, cns. 1143-1150.

(234) Cfr. CIC, cns. 1142, 1697-1706.

(235) Cfr. CIC, cns. 1446, 1713 y 1714.

(236) Cfr. CIC, cn. 1141.

(237) Cfr. Juan Pablo II, *Discurso a la Rota Romana*, 28.I.2002, n. 9.

(238) Cfr. CIC, cn. 1151.

(239) CCE, n. 1649; cfr. FC, n. 83; CIC, cn. 1151-1155.

(240) FC, n. 83.

(241) *Ibidem*.

(242) Cfr. FC, n. 83; CCE, n. 1648.

(243) CCE, n. 2383.

(244) Cfr. FC, n. 84; CCE, n. 2386.

(245) Cfr. FC, n. 83.

(246) FC, n. 84.

(247) *Ibidem*.

(248) RECDiv, n. 6; cfr. FC, n. 84.

(249) CCE, n. 1650.

(250) FC, n. 84.

(251) FSV, n. 94; cfr. FC, n. 84; RECDiv; Pontificio Consejo para la Interpretación de Textos Legislativos, *Declaración*, 6.VII.2000.

(252) Cfr. CCE, n. 1650.

(253) Cf. *ibidem*.

(254) CCE, n. 1651.

(255) Cfr. IC, nn. 79-81

(256) FC, n. 82.

(257) Cfr. *ibidem*.

(258) Cfr. *ibidem*.

(259) Cfr. *ibidem*.

(260) Cfr. CIC, cn. 1071.

(261) Cfr. *ibidem*.

(262) Para todo este tema cfr. Consejo Pontificio para la Familia, *Familia, matrimonio y 'uniones de hecho'*, 11.XI.2000.

(263) Cfr. PH, n. 7.

(264) Cfr. FSV, n. 142.

(265) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 3.VI.2003.

(266) Cfr. FSV, n. 74.

(267) Cfr. FSVMT, pp. 231-237.

(268) Cfr. CDF, Preámbulo, B.

(269) Cfr. GS, n. 52.

(270) ChL, n. 40.

(271) Cfr. GrS, n. 17.

(272) FC, n. 43.

(273) Cfr. VS, n. 86.

(274) Cfr. FSV, n. 74.

(275) CCE, n. 2224.

(276) FSV, n. 137.

(277) Un elenco de estos campos se halla esbozado en: FSV, nn. 147-164.

(278) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* (24.XI.2002). n. 4 (el subrayado es nuestro).

(279) Cfr. FSV, n. 11.

(280) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Instrucción Pastoral Aetatis Novae*, nº 4. Editrice Vaticana. Roma, 1992.

(281) Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales. *Instrucción Pastoral Ética en las Comunicaciones Sociales*, nº 25,

Editrice Vaticana . Roma, 2000.

(282) Cfr. LG, n. 11; FC, n. 21; GrS, n. 19.

(283) FC, n. 49; cfr. FC, n. 50.

(284) FC, n. 50; cfr. GS, n. 48.

(285) FC, n. 51.

(286) Cfr. *Ibidem*.

(287) CCE, n. 2225. Actualmente, ciencias humanas como la psicología o la pedagogía destacan la importancia que tienen los primeros años de la vida del niño para su despertar a la realidad. En este primer acercamiento al mundo que les rodea, la religiosidad del niño ocupa un puesto fundamental, por lo que los padres cristianos, a menudo absorbidos por múltiples ocupaciones, nunca deberían delegar en otros la hermosa experiencia de enseñar a santiguarse y a rezar a su hijo, y protagonizar gestos tan educativos como enseñarles a guardar silencio al entrar en un templo, ponerse de rodillas ante el sagrario, o responder a sus preguntas frente a las figuras de un Belén navideño.

(288) FC, n. 39.

(289) FC, n. 55.

(290) Cfr. LG, n. 10.

(291) Cfr. GS, n. 52.

(292) CCE, n. 1657.

(293) FC, n. 59.

(294) Cfr. FC, n. 61; Juan Pablo II, Carta apostólica *Dies Domini*, 31.V.1998.

(295) Una vez más recomendado por el Santo Padre "por la paz y la familia". Cfr. Juan Pablo II, Carta apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, 16.IX.2002. nn. 40-42.

(296) Cfr. FC, n. 53.

(297) GE, n. 1.

(298) FC, n. 41.

(299) *Ibidem*.

(300) GrS, n. 13.

(301) FC, parte IV, cap. II, introducción: "La pastoral familiar -forma particular y específica de la pastoral- tiene como principio operativo suyo y como protagonista responsable a la misma Iglesia, a través de sus estructuras y agentes".

(302) Cfr. FC, n. 53.

(303) FC, n. 58

(304) Cfr. CCE, n. 2230.

(305) CCE, n. 1632; cfr. GS, n. 49; FC, n. 71

(306) FC, n. 70.

(307) *Ibidem*.

(308) *Ibidem*.

(309) FSV, n. 175: "Sin contar con su valiosa experiencia y aportación que se ha manifestado muy efectiva en estos años, tantas veces con tareas de suplencia, se correría el peligro de plantear una pastoral familiar separada de la vida real de nuestras diócesis y de las personas que conocen la realidad de los problemas y sus soluciones".

(310) Cfr. EV, n. 88; GrS, n. 7; ya lo recomendó la CEE en, *Matrimonio y familia hoy* (6.VII.1979), n. 130.

(311) Cfr. FSV, n. 174.

(312) Cfr. EV, n.89.

(313) Cfr. EV, n. 88.

(314) Cfr. EV, nn. 26. 58. 88; Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *La verdad os hará libres* (20.XI.1990) n. 20.

(315) Cfr. FSV, n. 174.

(316) Cfr. EV, n. 88.

(317) FSV, n. 176: "Para llevar a cabo la formación de los agentes de pastoral matrimonial y familiar hemos de mencionar la existencia de *Centros académicos de estudios sobre matrimonio y familia y sobre bioética*. Su labor es muy beneficiosa en la medida en que, fieles al magisterio, sirven para profundizar y hacer más accesible al hombre actual la verdad del plan de Dios sobre el matrimonio y la familia en toda su integridad".

(318) Juan Pablo II, *Homilía* en la Clausura del Sínodo de la Familia, 25.X.1980.

(319) HV, 29

(320) FC, parte IV, cap. III, introducción.

(321) FC, n. 73.

(322) *Ibidem*.

(323) *Ibidem*.

(324) Cfr. VdM, Int., n. 1.

(325) FC, n. 73.

(326) FC, n. 73.

(327) Cfr. FC, n. 71.

(328) Cfr. FC, n. 72.

(329) FC, n. 74.

(330) *Ibidem*.

(331) Cfr. FSV, n. 155.

(332) Cfr. FSV, n. 148.

(333) FSV, n. 145.

(334) FSV, n. 136; cfr. NMI, nn. 47. 51.

(335) FC, n. 86.

(336) GrS, n. 23.

Siglas

AH	Congregación para la Educación Católica, Instrucción <i>Orientaciones educativas sobre el amor humano</i> (1.XI.1983)
CA	Juan Pablo II, Carta encíclica <i>Centesimus annus</i> , (1.V.1991)
CCE	<i>Catechismus Catholicae Ecclesiae</i> (15.VIII.1997)
CDF	Santa Sede, <i>Carta de los Derechos de la Familia</i> (22.X.1983)
CEE	Conferencia Episcopal Española
ChL	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Christifideles laici</i> sobre la vocación y misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo (30.XII.1988)
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (25.I.1983)
CVII	Concilio Vaticano II
DpE	Pontificio Consejo para la promoción de la Unidad de los Cristianos, <i>Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo</i> (25.III.1993)
DVi	Congregación para la Doctrina de la fe, Instrucción <i>Donum vitae</i> sobre la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22.II.1987)
EE	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Ecclesia in Europa</i> (28.VI.2003)
EV	Juan Pablo II, Carta Encíclica <i>Evangelium vitae</i> sobre el valor inviolable de la vida humana (25.III.1995)
FC	Juan Pablo II, Exhortación Apostólica <i>Familiaris consortio</i> sobre la misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo (22.XI.1981)
FR	Juan Pablo II, Carta encíclica <i>Fides et ratio</i> , 14.IX.1998.
FSV	CEE, Asamblea plenaria LXXVI, Instrucción Pastoral <i>La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad</i> (27.IV.2001)
FSVMT	Instrucción Pastoral <i>La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad. Materiales de trabajo</i> , Edice, Madrid 2002.
GE	CVII, Declaración <i>Gravissimum educationem</i> (28.X.1965)
GrS	Juan Pablo II, Carta a las Familias <i>Gratissimam sane</i> (2.II.1994)
GS	CVII, Constitución Pastoral <i>Gaudium et spes</i> sobre la Iglesia en el mundo actual (7.XII.1965)
HV	Pablo VI, Carta Encíclica <i>Humane vitae</i> sobre la recta regulación de la natalidad (25.VII.1968)
IC	CEE, LXX Asamblea plenaria, <i>La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones</i> (27.XI.1998)
LG	CVII, Constitución <i>Lumen gentium</i> sobre la Iglesia (21.XI.1964)
MD	Juan Pablo II, Carta Apostólica <i>Mulieris dignitatem</i> sobre la dignidad y vocación de la mujer (15.VIII.1988)
NMI	Juan Pablo II, Carta Apostólica <i>Novo millennio ineunte</i> (6.I.2001)
OcM	Congregación para el Culto divino y la disciplina de los sacramentos, <i>Ordinis celebrandi Matrimonium</i> (19.III.1990). Versión castellana aprobada por la Asamblea plenaria de la CEE (14-18.XI.1994)
PH	Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración <i>Persona humana</i> sobre algunas cuestiones de ética sexual (29.XII.1975)

- PSM Consejo Pontificio para la Familia, *Preparación para el Sacramento del Matrimonio* (13.V.1996)
- RCEDiv Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta sobre la *Recepción de la comunión eucarística por parte de los divorciados vueltos a casar* (14.IX.1994)
- RH Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis* (4.IV.1979)
- RMi Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, (7.XII.1990)
- SC CVII, Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia (4.XII.1963)
- SH Consejo Pontificio para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en la familia* (8.XII.1995)
- VdM Consejo Pontificio para la Familia, *Vademécum para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal* (12.II.1997)
- VS Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones esenciales de la enseñanza moral de la Iglesia (6.VIII.1993)

DECLARACIÓN DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE LITURGIA

en el Centenario del Motu Proprio "Tra le sollecitudini" de San Pío X y en el XL Aniversario de la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II "Sacrosanctum Concilium"
«Fuente primera e indispensable de la vida cristiana»

Introducción

En estas últimas semanas de 2003 se conmemoran dos acontecimientos que han marcado con fuerza la vida de la Iglesia durante el siglo XX: el centenario de la publicación por el Papa San Pío X del Motu Proprio "*Tra le sollecitudini*", sobre la música en la Iglesia, el día 22 de noviembre de 1903, y el XL aniversario de la solemne promulgación de la Constitución "*Sacrosanctum Concilium*" por el Papa Pablo VI, el día 4 de diciembre de 1963, como primer fruto del Concilio Vaticano II.

Por este motivo la Comisión Episcopal de Liturgia quiere llamar la atención sobre la importancia eclesial de estas dos efemérides, al mismo tiempo que invita a bendecir y a dar gracias a Dios por cuanto ha representado la renovación litúrgica en la vida de la Iglesia durante el último siglo.

1. El propósito de San Pío X

El Papa San Pío X quiso dedicar a la liturgia la primera intervención magisterial de su pontificado, para expresar la importancia que le atribuía. El motivo inmediato era la restauración de la música sagrada, pero el objetivo que pretendía era acrecentar la vida cristiana promoviendo la santidad de las celebraciones mediante una reforma de la liturgia.

Allí formuló una frase, incorporada más tarde por el Concilio Vaticano II a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, que ha quedado como el lema de la pastoral litúrgica: "*La participación activa de los fieles en los sagrados misterios es la fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano*" (cf. SC 14). El documento de San Pío X fue solamente la primera de sus iniciativas en el campo litúrgico. Le siguieron, poco después, las precisiones sobre los requisitos para la comunión frecuente, la interpretación sobre la edad para recibir la comunión por parte de los niños y, muy especialmente, la reforma del calendario, con la recuperación litúrgica del domingo, y una nueva distribución del Salterio para la Liturgia de las Horas. Eran los primeros pasos de una reforma general del *edificio litúrgico*, que él deseaba y cuyo alcance adivinaba, aunque era consciente de que iba a llevar mucho tiempo.

2. La continuación de la obra

Las intervenciones de los Pontífices posteriores, especialmente de Pío XI¹ y de Pío XII², unidas a la reformas efectuadas por este último, retomaron fielmente la intención y el programa de San Pío X. Finalmente el Concilio Vaticano II llevó a término, con satisfacción prácticamente unánime, lo que San Pío X había deseado, mediante la Constitución "*Sacrosanctum Concilium*", a la que siguió la puesta en práctica de sus principios y normas.

La reforma de la liturgia debía contribuir a la revitalización de la Iglesia, dada la estrechísima relación existente entre la renovación litúrgica y la renovación de la vida de la Iglesia³. No obstante las dificultades y las sombras que se han apreciado en la aplicación de la reforma litúrgica, debidas a diversos factores humanos y a nuevos problemas que han afectado a la Iglesia, hemos de alegrarnos por la herencia preciosa que ha llegado hasta nosotros, con toda la riqueza de la tradición y de la memoria de los venerados Pontífices que han llenado todo el siglo XX.

3. El magisterio del Papa Juan Pablo II

En continuidad con la labor de sus predecesores, el Papa Juan Pablo II ha subrayado especialmente la fuerza espiritual de la liturgia. En la Carta Apostólica "Vicesimus quintus annus", conmemorativa del XXV aniversario de la Constitución litúrgica del Vaticano II, ha hecho esta afirmación, paralela a la de San Pío X: "*La liturgia es el lugar principal del encuentro entre Dios y los hombres, de Cristo con su Iglesia*"⁴.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* ha explicado también que la misma palabra liturgia significa, en la tradición cristiana, que el pueblo de Dios toma parte en la obra de Dios. En la liturgia, Cristo nuestro Redentor y Sumo Sacerdote, hace presente en su Iglesia, con ella y por ella, la obra de nuestra redención (CCE 1069), de tal manera que las acciones litúrgicas son siempre celebraciones de la Iglesia, que es sacramento de unidad, pueblo santo nacido en el bautismo y sellado por el Espíritu, reunido y estructurado bajo el cuidado de los obispos (cf. SC 26). En este fundamento doctrinal, cristológico y eclesiológico, se apoya y se explica el sentido del principio acerca de la participación activa.

4. Necesidad de una buena educación litúrgica

En este comienzo de siglo y de milenio, es particularmente importante la educación litúrgica de las nuevas generaciones. Estas deben asumir la celebración de la Iglesia, y hacerla propia, enriqueciéndola con su experiencia espiritual a la vez que se enriquecen entrando en la gran tradición litúrgica, y superan la tentación de hacer una liturgia aparte, según sus preferencias.

Por tanto, en las celebraciones es importante la educación litúrgica de los fieles: por la profundidad de la sintonía con el misterio celebrado, por la fidelidad a los libros litúrgicos, y por la dignidad de la celebración ⁵. Los aniversarios que recordamos invitan a cuidar con mayor esmero la pastoral litúrgica, para que todos los fieles sean capaces de participar más plenamente en las celebraciones litúrgicas (cf. SC 15), penetrando en los sagrados misterios que celebramos. En efecto, *"nada de lo que hacemos en la liturgia puede aparecer como más importante de lo que invisible, pero realmente, Cristo hace por obra de su Espíritu. La fe vivificada por la caridad, la adoración, la alabanza al Padre y el silencio de la contemplación, serán siempre los primeros objetivos a alcanzar para una pastoral litúrgica y sacramental"* ⁶.

La participación plena y activa en la liturgia consiste, precisamente, en que los que asisten a ella, hagan suya la acción sagrada y la vivan como un acontecimiento de carácter espiritual, realizando cada cual, ministro o simple fiel, todo y solamente aquello que le corresponde según la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas (cf. SC 28). La participación completa en la Eucaristía será siempre la comunión sacramental con las debidas disposiciones. San Pío X promovió esta participación de tal manera que a él debemos el aumento de la piedad eucarística que floreció durante el siglo XX. Esperamos que la recepción de la reciente encíclica *"Ecclesia de Eucharistia"* de Juan Pablo II, se convierta, así mismo, en un nuevo estímulo de celebración y participación, incluso diaria, en la Eucaristía, de fidelidad gozosa a la asamblea dominical cada semana, y de un cultivo más intenso de las prácticas del culto eucarístico.

5. En el campo de la música litúrgica

El centenario del documento de San Pío X sobre la música en la Iglesia, invita también a tener muy en cuenta los principios expuestos por el santo Pontífice sobre esta materia. Los criterios de santidad, belleza y universalidad de la música sagrada, los encontraba San Pío X sobre todo en el canto gregoriano. De ahí que el Concilio Vaticano II haya reafirmado que éste es el canto propio de la liturgia romana, invitando a las comunidades cristianas a esforzarse en aprender y usar las melodías gregorianas más fáciles, sin descuidar la utilización de los cantos en las lenguas vernáculas que reúnan las debidas cualidades (cf. SC 116; 118; 120; 121).

Si la problemática del Motu Proprio era sobre todo el tipo de música que se oía en la Iglesia, actualmente el problema está tanto en la música como en la letra. Por eso es urgente prestar una atención privilegiada a los textos de los cantos utilizados en las celebraciones litúrgicas, para que respondan a los que propone la liturgia, especialmente en el *Ordinario de la Misa*, en este caso sin alteraciones o glosas, y constituyan una forma de participación eclesial, y no una simple expresión de sentimientos individuales. Se trata de un elemento importante de la celebración, que no debe olvidar nunca el *"noble ministerio"* de la música en el servicio divino (cf. SC 112).

6. Invitación final

El impulso pastoral que imprimen estos aniversarios no es distinto del que ha dado Juan Pablo II a la Iglesia en la Carta Apostólica *"Novo millennio ineunte"*, cuando afirma: *"El mayor empeño se ha de poner en la liturgia, cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza"*⁷. El trabajo principal, como nos advierte el Papa, será siempre el de conducir al pueblo cristiano a la santidad, a partir de la plegaria, de la escucha de la Palabra de Dios, de la celebración eucarística, del ministerio de la Reconciliación, y todo ello en un clima de profunda y sincera comunión eclesial.

Madrid, 22 de noviembre de 2003

+ Julián López, Obispo de León, *Presidente de la C.E. de Liturgia*
+ Carmelo Borobia, *Obispo de Tarazona*
+ Pere Tena, *Obispo Auxiliar de Barcelona*
+ Carlos López, *Obispo de Salamanca*
+ José Cerviño, *Obispo emérito de Tuy-Vigo*
+ Rosendo Alvarez, *Obispo emérito de Almería*.

Notas

1 En la Constitución Apostólica *"Divinis Cultus"*, de 20-XII-1928, en AAS 21 (1929) 33-41.

2 En las encíclicas *"Mediator Dei"*, de 20-XI-1947, en AAS 39 (1947) 521-595; y *"Musicae sacrae disciplina"*, de 25-XII-1955, en AAS 48 (1956) 5-25.

3 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *"Dominicae Cena"*, de 24-II-1980, 13: en AAS 72 (1980) 146.

4 Juan Pablo II, Carta Apostólica *"Vicesimus quintus annus"*, de 4-XII-1988, 7: en AAS 81 (1989) 903.

5 Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *"Ecclesia de Eucharistia"*, de 17-IV-2003, cap. V: en AAS 95 (2003) 464-468.

6 Juan Pablo II, Carta Apostólica *"Vicesimus quintus annus"*, cit., 10: en AAS 81 (1989) 906-907.

7 Juan Pablo II, Carta Apostólica *"Novo millennio ineunte"*, de 6-I-2001, 35: en AAS 93 (2001) 290.

Elementos para configurar el ámbito de responsabilidad canónica del Obispo diocesano acerca de los presbíteros incardinados en la propia diócesis y que ejercen en ella su ministerio. [1]

I. Premisas eclesiológicas

Los Obispos diocesanos rigen las Iglesias particulares a ellos encomendadas como vicarios y legados de Cristo “con el consejo, la persuasión, el ejemplo y también con la autoridad y la sagrada potestad”. [2]

Los Presbíteros, en virtud del sacramento del orden, son consagrados para predicar el evangelio, apacentar a los fieles y celebrar el culto divino, como verdaderos sacerdotes del nuevo testamento. [3]

Participan, según el grado propio de su ministerio, a la función del único mediador, Cristo. Cada Presbítero debe estar incardinado a una Iglesia particular o a una sociedad de vida apostólica, que tenga la facultad (can. 265). [4]

Entre el Obispo diocesano y sus sacerdotes existe una *communio sacramentalis* en virtud del sacerdocio ministerial o jerárquico, que es participación al único sacerdocio de Cristo. [5]

Consecuentemente, la relación entre el Obispo diocesano y sus presbíteros, bajo el aspecto jurídico, es irreducible ya sea a la relación de subordinación jerárquica de derecho público en el sistema jurídico de los estados, o a la relación de trabajo dependiente entre el dador del trabajo y el trabajador dependiente.

II. Naturaleza de la relación de subordinación entre el Presbítero y el Obispo diocesano

La relación entre el Obispo diocesano y los presbíteros, nacida de la ordenación y de la incardinación, no puede compararse a la subordinación que existe en ámbito de la sociedad civil entre quien da el trabajo y el trabajador.

El vínculo de subordinación del Presbítero al Obispo diocesano existe en base del sacramento del Orden y a la incardinación en diócesis y no sólo por el deber de obediencia pedida a los clérigos hacia el propio Ordinario (cfr. can. 273), [6] o por el de vigilancia por parte del Obispo (cfr. can. 384). [7]

Sin embargo, tal vínculo de subordinación entre los Presbíteros y el Obispo está limitado al ámbito del ejercicio del ministerio propio, que los Presbíteros deben desarrollar en comunión jerárquica con el propio Obispo. Sin embargo, el Presbítero diocesano no es un mero ejecutor pasivo de las órdenes recibidas del Obispo. Ciertamente goza de una legítima iniciativa y de una justa autonomía.

En cuanto concierne en concreto a la obediencia ministerial, ésta es una obediencia jerárquica, limitada al ámbito de las disposiciones que el Presbítero debe hacer en el cumplimiento del propio oficio y que no es asimilable al tipo de obediencia que se realiza entre el trabajador y su patrón. El servicio que el Presbítero desarrolla en su diócesis está unido a una forma estable y duradera que él ha asumido, no con la persona física del Obispo, sino con la diócesis por medio de la incardinación. Por tanto no es un trabajo fácilmente rescindible a juicio del “patrón”. El Obispo no puede, como sucede a quien da trabajo en el campo civil, “exonerar” al Presbítero si no se verifican precisas condiciones, que no dependen de la discreción del Obispo sino que están establecidas por la ley (cfr. casos de suspensión del oficio o de dimisión del estado clerical). El Presbítero no “trabaja” para el Obispo.

Igualmente, en la vida civil existen ámbitos de subordinación –como por ejemplo en la vida militar o en la pública administración– en los que los Superiores no son de por sí jurídicamente responsables de los actos delictivos cometidos por sus súbditos.

III. Ámbito de subordinación jerárquica entre los Presbíteros y el Obispo diocesano.

El vínculo de subordinación canónica del Presbítero con el propio Obispo está limitado al ámbito del ejercicio del ministerio y a los actos directamente anejos a dicho ministerio, como igualmente a aquellos pertenecientes a los deberes generales del estado clerical.

a) El Obispo diocesano tiene el deber de acompañar a los Presbíteros con particular solicitud como colaboradores y consejeros. Además, debe defender sus derechos y cuidar que los Presbíteros cumplan fielmente las obligaciones propias de su estado y que tengan a disposición los medios y las instituciones de las que tengan necesidad para alimentar la vida espiritual e intelectual; además debe actuar de tal manera a fin de que se provea a su honesta sustentación y a la asistencia social a norma del derecho (cfr. can. 384). [8]

Tal deber de premura y de vigilancia por parte del Obispo está limitado a todo aquello que se refiere al estado propio de los Presbíteros, pero no constituye un deber generalizado de vigilancia sobre su vida.

Sobre todo, desde un punto de vista estrictamente jurídico-canónico, sólo el ámbito de los deberes generales del propio estado y del ministerio de los presbíteros puede y debe ser objeto de vigilancia por parte del Obispo.

b) El Obispo diocesano, aunque por parte del presbítero incardinado no puede invocarse un verdadero derecho, debe proveer al conferirle un oficio o un ministerio a ejercitar a favor de aquella Iglesia particular a cuyo servicio ha sido promovido el mismo Presbítero (cfr. can. 266, / 1). [9]

En este ámbito al Presbítero se le pide la obediencia ministerial hacia el propio Ordinario (cfr. can. 273), [10] juntamente al derecho de cumplir fielmente cuanto pide el oficio (cfr. can. 274 / 2). [11] Responsable directo del oficio es el titular del mismo pero no quien se lo ha conferido.

Por su parte, el Obispo debe vigilar a fin de que el Presbítero sea fiel al cumplimiento de los propios deberes ministeriales (cfr. can. 384 y 392). [12]. Un momento particular de verificación lo constituye la visita pastoral (cfr. can. 396-397). [13]

c) además el Obispo tiene el deber de proveer al efectivo respeto de los derechos que dimanen de la incardinación e del ejercicio del ministerio en la diócesis; entre ellos se pueden recordar los de una adecuada remuneración y la previdencia social (cfr. can. 281);[14] el derecho a un congruo tiempo de vacaciones (cfr. can. 283, /2); [15] el derecho a recibir la formación permanente (cfr. can. 279). [16]

d) En el ámbito de los deberes del estado clerical, el Obispo tiene, entre otros, el deber de recordar la obligación de los presbíteros a observar la perfecta y perpetua continencia por el Reino de los cielos y de comportarse con la debida prudencia en el trato con personas, cuya familiaridad puede meter en peligro el cumplimiento de tal obligación o suscitar el escándalo de los fieles; al Obispo compete juzgar acerca del cumplimiento de tal obligación en los casos particulares (cfr. can. 277). [17]

IV. Ámbito de autonomía del Presbítero y eventual responsabilidad del Obispo diocesano

El Obispo diocesano no puede tenerse jurídicamente responsable de los actos que el Presbítero diocesano cumple trasgrediendo las normas canónicas universales y particulares.

a) La recta o, al contrario, la respuesta infiel del Presbítero a las normas del derecho y a las directrices del Obispo sobre el estado y sobre el ministerio sacerdotal no recae bajo la responsabilidad jurídica del Obispo, sino que es propia del Presbítero, el cual responderá personalmente de los propios actos y de aquellos realizados en el ejercicio del ministerio.

Tanto menos, el Obispo podrá ser retenido jurídicamente responsable de los actos que miran a la vida privada de los Presbíteros, como la administración de sus bienes, la habitación y los contactos sociales,

etc.

b) El Obispo diocesano podría eventualmente tener responsabilidad sólo en referencia a su deber de vigilancia, pero a dos condiciones:

Cuando el Obispo se desinterese en poner en sí las ayudas necesarias según las normas canónicas (cfr. can. 384); [18]

Cuando el Obispo, conociendo los actos contrarios y delictuosos cometidos por el Presbítero, no hubiera adoptado los remedios pastorales adecuados (cfr. can. 1341).

En conclusión

Considerado:

a) que el vínculo de subordinación canónica entre los Presbíteros y el Obispo diocesano (cfr. can 273)[19] no genera un modo de sujeción generalizada, sino que se limita a los ámbitos del ejercicio del ministerio y a los derechos generales del estado clerical;

b) que el deber de vigilancia del Obispo diocesano (cfr. can. 384),[20] consecuentemente no se configura como un control absoluto e indiscriminado sobre toda la vida del Presbítero;

c) que el Presbítero diocesano goza de un espacio de autonomía decisional sea en el ejercicio del ministerio que en su vida personal y privada;

d) que al Obispo diocesano no puede ser jurídicamente responsable de las acciones que, en trasgresión a las normas canónicas universales y particulares, el Presbítero cumple en el ámbito de tal autonomía;

e) que la particular naturaleza de la obediencia ministerial que se pide al Presbítero no hace al Obispo “patrón” del Presbítero en cuanto que éste no “trabaja” para el Obispo y que, consecuentemente, no es jurídicamente correcto considerar el ministerio presbiteral análogo a la relación de “trabajo dependiente” existente en la sociedad civil entre quien da el trabajo y el trabajador;

f) que la noción canónica de delito (cfr. can. 1312 y 1321) [21] y aquella de cooperación en el delito (cfr. can. 1329)[22] excluyen la posibilidad de culpar en cualquier modo al Obispo diocesano por la acción delictuosa hecha por el Presbítero incardinado en su diócesis, fuera de los casos taxativamente previsto (cfr. can 384; 1341)[23]

g) que el ordenamiento canónico no contempla la así llamada “responsabilidad objetiva” no pudiéndola tener como título suficiente para la imputación de un delito, pero prevee el “concurso en el delito”, que ciertamente no se verifica por el solo hecho que el Obispo sea el Superior del delincuente.

Este Pontificio Consejo retiene que el Obispo diocesano en general y en modo particular en el caso específico del delito de pedofilia cometido por un Presbítero incardinado en su Diócesis, no tiene ninguna responsabilidad jurídica en base al tema de subordinación canónica existente entre ellos.

La acción delictuosa del Presbítero y sus consecuencias penales – también el eventual resarcimiento de daños – han de ser imputados al Presbítero que ha cometido el delito y no al Obispo o a la diócesis de la que el Obispo tiene la representación legal (cfr. can. 393)[24]

Ciudad del Vaticano a 12 de febrero de 2004

Julián card. Herranz
Presidente

Bruno Bertagna
Obispo Titular de Drivasto
Secretario

[1] En el texto se hace referencia al Codex Iuris Canonici (CIC) enviando a la nota las indicaciones referentes al Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO).

[2] Concilio Vaticano II, Const. Dogm. Lumen gentium, 27; Juan Pablo II, Exhort. Apost. Pastores gregis, 16 octubre 2003, 43; can. 381 CIC.

[3] Cfr. Const. Dogm. Lumen gentium, 28.

[4] Cfr. Can. 357 CCEO.

[5] Cfr. Concilio Vaticano II, Dec. Presbyterorum ordinis, 7; Exhort. Apost. Pastores gregis, 47

[6] Cfr. Can. 370 CCEO

[7] Cfr. Can. 192, // 4-5 CCEO

[8] Cfr. Ibid.

[9] Cfr. can. 358 CCEO.

[10] Cfr. can 370 CCEO.

[11] Cfr. can 371 CCEO.

[12] Cfr. can. 193, §§ 4-5; 201 CCEO.

[13] Cfr. can. 205 CCEO

[14] Cfr. can. 390 CCEO.

[15] Cfr. can. 392 CCEO.

[16] Cfr. can. 372 CCEO.

[17] Cfr. can. 374 CCEO.

[18] Cfr. can. 192, §§ 4-5 CCEO.

[19] Cfr. can. 370 CCEO.

[20] Cfr. can. 192, §§ 4-5 CCEO.

[21] Cfr. can. 1414 CCEO.

[22] Cfr. can. 1417 CCEO.

[23] Cfr. can. 192, §§ 4-5 CCEO.

[24] Cfr. can. 190 CCEO.

DIRECTORIO PARA EL MINISTERIO PASTORAL DE LOS OBISPOS

“APOSTOLORUM SUCCESSORES”

Introducción

Cap. I. La Identidad y la Misión del Obispo en el Misterio de Cristo y de la Iglesia

1. El Obispo en el Misterio de Cristo

Identidad y misión del Obispo

Imágenes del Obispo

2. El Obispo en el Misterio de la Iglesia

La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo y Pueblo de Dios

Sacerdocio común y sacerdocio ministerial

Las Iglesias particulares

La Iglesia Sacramento de salvación

La Iglesia comunión y misión

El Obispo principio visible de unidad y de comunión

3. El Colegio de los Doce y el Colegio de los Obispos

La misión pastoral de los Doce

Los Apóstoles fundamentos de la Iglesia

Continuidad de la misión de los Doce en el Colegio episcopal

Pertenencia y formas de acción del Obispo en el Colegio episcopal

Cap. II. La solicitud del Obispo por la Iglesia universal y la colaboración entre los Obispos

1. La solicitud del Obispo por la Iglesia universal

Colaboración para el bien de la Iglesia universal

Colaboración con la Sede Apostólica

La visita “ad limina”

Los Obispos diocesanos miembros de los Dicasterios de la Curia Romana

La obra misionera

El empeño ecuménico

Relaciones con el Hebraísmo

El diálogo interreligioso

Apoyo a las iniciativas de la Santa Sede en ámbito internacional

2. La Cooperación Episcopal y los Órganos supradiocesanos de colaboración

A. La cooperación episcopal

El ejercicio conjunto del ministerio episcopal

B. Los órganos supradiocesanos y el Metropolitano

Las diversas asambleas episcopales supradiocesanas

a) Asamblea de los Obispos de la Provincia eclesiástica

b) Tareas del Arzobispo Metropolitano

c) Asamblea de los Obispos de la Región eclesiástica

d) La Conferencia Episcopal

**e) Reuniones internacionales de Conferencias
Episcopales**

C. Los Concilios Particulares

La experiencia histórica conciliar

Naturaleza

Miembros

Potestad legislativa

D. La Conferencia Episcopal

Finalidad de la Conferencia Episcopal

Los miembros de la Conferencia Episcopal

Materias confiadas concretamente a la Conferencia.

Las competencias jurídicas y doctrinales de la Conferencia Episcopal

Las comisiones de la Conferencia

Cap. III. Espiritualidad y Formación permanente del Obispo

1. Jesucristo fuente de la Espiritualidad del Obispo

Jesucristo fuente de la espiritualidad del Obispo

Espiritualidad típicamente eclesial

Espiritualidad mariana

La oración

2. Las virtudes del Obispo

Las virtudes teologales

La caridad pastoral

La fe y el Espíritu de fe

La esperanza en Dios, fiel a sus promesas

La prudencia pastoral

La fortaleza y la humildad

La obediencia a la voluntad de Dios

El celibato y la perfecta continencia

La pobreza afectiva y efectiva

Ejemplo de santidad

Las dotes humanas

El ejemplo de los Obispos santos

3. La formación permanente del Obispo

El deber de la formación permanente

Formación humana

Formación espiritual

Formación intelectual y doctrinal

Formación pastoral

Los medios de la formación permanente

Cap. IV. El Ministerio del Obispo en la Iglesia particular

1. Principios Generales sobre el Gobierno Pastoral del Obispo

Algunos principios fundamentales

El principio Trinitario

El principio de la verdad

El principio de la comunión

El principio de la colaboración

El principio del respeto de las competencias

El principio de la persona justa al puesto justo

El principio de justicia y legalidad

2. La potestad episcopal

El Obispo centro de unidad de la Iglesia particular

La potestad episcopal

Índole pastoral de la potestad episcopal

Dimensión ministerial de la potestad episcopal

Criterios del ejercicio de la función legislativa

Criterios del ejercicio de la función judicial

Criterios del ejercicio de la función ejecutiva

3. El Obispo Auxiliar, el Coadjutor y el Administrador Apostólico

El Obispo Auxiliar

Criterios para la petición de un Obispo Auxiliar

El Obispo Coadjutor

El Administrador Apostólico “Sede plena”

Renuncia al oficio

4. El Presbiterio

El Obispo y los sacerdotes de la diócesis

El Obispo, padre, hermano y amigo de los sacerdotes diocesanos

Conocimiento personal de los sacerdotes

Orden de las actividades

Las relaciones de los presbíteros entre ellos

Atención a las necesidades humanas de los presbíteros

Atención a los sacerdotes con dificultad

Preocupación por el celibato sacerdotal

Preocupación por la formación permanente del clero

5. El Seminario

Institución primaria de la diócesis

El seminario mayor

El seminario menor o instituciones análogas

Las vocaciones adultas

El Obispo primer responsable de la formación sacerdotal

El Obispo y la comunidad educativa del seminario

La formación de los seminaristas

La pastoral vocacional y la obra diocesana de las vocaciones

6. Los Diáconos permanentes

El ministerio diaconal

Funciones y encargos confiados al diácono permanente

Relaciones de los diáconos entre ellos

Los diáconos que ejercitan una profesión o una ocupación secular

Los diáconos casados

La formación de los diáconos permanentes

7. La Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica

La Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica en la comunidad diocesana

Adecuada inserción en la vida diocesana

La potestad del Obispo en relación con la vida consagrada

Diversas formas de cooperación apostólica y pastoral de los consagrados con la diócesis

Coordinamiento de los Institutos

La vida contemplativa

Las mujeres consagradas

Los monasterios autónomos y las casas de Institutos religiosos de derecho diocesano

Los eremitas

Nuevos carismas de la vida consagrada

8. Los Fieles Laicos

Los fieles laicos en la Iglesia y en la diócesis

La misión de los fieles laicos

El papel de los fieles laicos en la evangelización de la cultura

Colaboración de los laicos con la Jerarquía eclesiástica

Las actividades de suplencia

Los ministerios de lector y de acólito

Las asociaciones laicales

Asistencia ministerial a las obras laicales

La formación de los fieles laicos

El Obispo y las autoridades públicas

Cap. V. El “Munus Docendi” del Obispo Diocesano

1. El Obispo, Doctor auténtico en la Iglesia

Características de la Iglesia particular en relación al Munus Docendi

El Obispo, maestro de la fe

Objeto de la predicación del Obispo

Estilo de la predicación

Modalidades de predicación

2. El Obispo, moderador del ministerio de la Palabra

La tarea de vigilancia del Obispo sobre la integridad doctrinal

Los colaboradores del Obispo en el ministerio de la Palabra

El ordenamiento general del ministerio de la Palabra

La tarea de los teólogos

3. El Obispo, primer responsable de la catequesis

Dimensiones de la catequesis

El Obispo, responsable de la catequesis diocesana

Formas de catequesis

Ambientes en los que se desarrolla la catequesis

Enseñanza de la doctrina social de la Iglesia

La formación religiosa en la escuela

La escuela católica

La formación de los docentes de religión

Las universidades y los centros católicos de estudios superiores

Las universidades y las facultades eclesiásticas

4. El Obispo y los medios de Comunicación Social

Los modernos areópagos

Transmisión de la doctrina cristiana mediante los instrumentos de comunicación social

Los instrumentos católicos de comunicación

Vigilancia sobre los medios de comunicación social

Vigilancia sobre los libros y las revistas

Cap. VI. El “Munus Sanctificandi” del Obispo Diocesano

1. El Obispo, Pontífice en la comunidad de culto

El ejercicio de la función santificante

El Obispo, dispensador de los misterios cristianos

Las celebraciones litúrgicas presididas por el Obispo

2. La ordenación de la Sagrada Liturgia

El Obispo, moderador de la vida litúrgica diocesana

Dignidad del culto divino

Adaptaciones en el campo litúrgico

La santificación del domingo

Carácter comunitario de la liturgia

La celebración de los sacramentos y de los sacramentales

3. Los ejercicios de Piedad

Importancia de la piedad popular

Ordenación de las formas de piedad

Promoción de algunas prácticas de piedad

4. Las iglesias y los otros lugares sagrados

Destinación sagrada de las iglesias

La iglesia Catedral

Normas y orientaciones para la edificación y la restauración de las iglesias

Representaciones e imágenes sagradas

Cap. VII. El “Munus Regendi” del Obispo Diocesano

1. El gobierno pastoral

El Obispo padre y pastor de la diócesis

El Obispo, guía de su pueblo

La responsabilidad personal del Obispo

El deber de la residencia

2. La Misión evangelizadora del Obispo

El Obispo guía y coordinador de la evangelización

El conocimiento del ambiente cultural y social

La coordinación del apostolado y el plan pastoral diocesano.

3. Los organismos de participación en la función pastoral del Obispo

La participación de los fieles en los Consejos diocesanos

a) El Sínodo diocesano

Acto de gobierno y evento de comunión

Naturaleza del Sínodo

Aplicación y adaptación de la disciplina universal

Composición a imagen de la Iglesia particular

Presencia de observadores de otras Iglesias o comunidades cristianas

Derechos y deberes del Obispo en el Sínodo

Preparación del Sínodo

Sugerencias, oraciones e informaciones en la preparación del Sínodo diocesano

Celebración del Sínodo

Forum y otras Asambleas eclesiológicas similares

b) La Curia diocesana

La Curia diocesana, en general
La coordinación de los diferentes oficios
El Vicario General y los Vicarios episcopales
El Canciller de la Curia y los otros notarios
El tribunal diocesano
Los órganos pastorales diocesanos

c) Los Consejos Diocesanos

El Consejo Presbiteral
El Colegio de consultores
El Consejo Pastoral

d) El Cabildo de Canónigos

Funciones del Cabildo y nombramiento de los canónigos
Erección, modificación y supresión del Cabildo
Oficios en el Cabildo

e) El Obispo administrador de los bienes eclesiásticos de la diócesis

El Ecónomo y el Consejo de Asuntos Económicos
Funciones del Obispo en la administración de los bienes patrimoniales
Principales criterios que deben guiar la administración de bienes
Entes patrimoniales para cubrir los gastos de la diócesis
Participación de los fieles al sostenimiento de la Iglesia
El Consejo Diocesano de Asuntos Económicos y el Ecónomo

4. El ejercicio de la caridad

Siguiendo la huella de Cristo

La Iglesia, comunidad de caridad

Las obras de asistencia de la diócesis

Espíritu genuino de las obras asistenciales de la Iglesia

Relaciones entre la ayuda asistencial de la Iglesia y la ayuda asistencial pública y privada

5. Importancia del *servicio social* y del voluntariado

Los asistentes sociales y los voluntarios

Relaciones entre caridad y liturgia

Ayuda a las diócesis pobres y a las obras católicas de caridad y de apostolado

6. Algunos sectores en particular

Algunos sectores pastorales

La Familia

Los adolescentes y los jóvenes

Los obreros y campesinos

Los que sufren

Personas que necesitan de una específica atención pastoral

La pastoral ecuménica

La pastoral en ámbito plurirreligioso

El Obispo, constructor de la justicia y de la paz

Cap. VIII. La Parroquia, las Vicarías Foráneas y la Visita Pastoral

1. La Parroquia

La parroquia, comunidad estable de la diócesis

El modelo de parroquia

El servicio del párroco y los vicarios parroquiales

La organización parroquial en las grandes ciudades

Planificación de la creación de parroquias

Adaptación de la asistencia parroquial a necesidades particulares

Contribución económica de los fieles

2. Las Foranías

Las Vicarías foráneas, Decanatos o Arciprestazgos y similares

La misión del Vicario foráneo, Arcipreste o Decano y similares

Las zonas pastorales

3. La Visita Pastoral

Carácter de la visita pastoral

Forma de realización de la visita pastoral a las parroquias

Preparación de la visita pastoral

Actitudes del Obispo durante la visita

Conclusión de la visita

Cap. IX. El Obispo Emérito

Invitación a presentar la renuncia al oficio

Relación fraterna con el Obispo diocesano

Derechos del Obispo emérito con relación a los *munera* episcopales

Derechos del Obispo con relación a la Iglesia particular

Derechos del Obispo emérito con relación a la Iglesia universal

El Obispo emérito y los organismos supradiocesanos

Conclusión

Apéndice

La Sede Vacante de la diócesis

Las causas de la vacancia de la diócesis

El traslado del Obispo diocesano

El Obispo Coadjutor y el Obispo Auxiliar durante la sede vacante

El Gobierno de la diócesis y el Colegio de Consultores

La elección del Administrador diocesano

Condiciones necesarias para la válida elección del Administrador diocesano

El proceso que se debe seguir para la elección del Administrador diocesano

Requisitos necesarios

Facultades del Administrador diocesano

Deberes del Administrador diocesano

Límites de la potestad del Administrador diocesano

Cesación del oficio

El Administrador Apostólico *sede vacante*

La muerte y las exequias del Obispo diocesano

Oración por la elección del nuevo Obispo

Notas

INTRODUCCIÓN

Sucesores de los Apóstoles (*Apostolorum Successores*) por institución divina, los Obispos, mediante el Espíritu Santo que les ha sido conferido en la consagración episcopal, son constituidos Pastores de la Iglesia, con la tarea de enseñar, santificar y guiar, en comunión jerárquica con el Sucesor de Pedro y con los otros miembros del Colegio episcopal.

El título de *Sucesores de los Apóstoles* está en la raíz del ministerio pastoral del Obispo y de su misión en la Iglesia, y define bien la figura y misión del Obispo. Los Obispos, en cuanto insertos en el Colegio episcopal que sucede al Colegio apostólico, están íntimamente unidos a Jesucristo, que sigue escogiendo y enviando a sus apóstoles. El Obispo, como sucesor de los Apóstoles, en razón de la consagración episcopal y mediante la comunión jerárquica, es el principio visible y el garante de la unidad de su Iglesia particular.(1)

El libro del Apocalipsis afirma que los muros de la nueva Jerusalén “se asientan sobre doce piedras, que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero” (*Ap* 21, 14). La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* enseña que: “los Obispos han sucedido, por institución divina, a los Apóstoles como Pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió”.(2)

Ser sucesores de los Apóstoles da a los Obispos la gracia y la responsabilidad de asegurar a la Iglesia la nota de la apostolicidad. Para que el Evangelio se conservara siempre íntegro, los Apóstoles dejaron como sucesores a los Obispos, confiándoles su propia tarea de enseñar.(3) Por eso, los Obispos, a lo largo de las generaciones, están llamados a custodiar y transmitir la Sagrada Escritura, a promover la *Traditio*, es decir, el anuncio del único Evangelio y de la única fe, con íntegra fidelidad a la enseñanza de los Apóstoles; al mismo tiempo, están obligados a iluminar con la luz y la fuerza del Evangelio las nuevas cuestiones que los cambios de las situaciones históricas presentan de continuo (cambios en las cuestiones culturales, sociales, económicas, científicas y tecnológicas, etc.).(4) Los Obispos, además, tienen la tarea de santificar y guiar al Pueblo de Dios *cum Petro et sub Petro*, continuando la labor desarrollada por sus predecesores, con dinamismo misionero.

El presente Directorio, que retoma, actualiza y completa el del 22 de febrero de 1973, ha sido elaborado por la Congregación para los Obispos con el fin de ofrecer a los “Pastores de la grey de Cristo” un instrumento útil para un ejercicio más orgánico y eficaz de su complejo y difícil ministerio pastoral en la Iglesia y en la sociedad de hoy. Quiere ayudar a los Obispos a afrontar con humilde confianza en Dios y con coherente coraje los desafíos que el momento presente –caracterizado por nuevos problemas, gran progreso y rápidos cambios–, lleva consigo en este inicio del tercer milenio.

El Directorio continúa la rica tradición que, a partir del siglo XVI, crearon muchos autores eclesiásticos, con escritos de diverso nombre, como *Enchiridion*, *Praxis*, *Statuta*, *Ordo*, *Dialogi*, *Aphorismata*, *Munera*, *Institutiones*, *Officium*, con el fin de proporcionar a los Obispos subsidios pastorales orgánicos para un mejor desempeño de su ministerio.

Las principales fuentes de este Directorio son el Concilio Vaticano II, los numerosos documentos y enseñanzas pontificias publicadas en estos años y el Código de Derecho Canónico promulgado en 1983.

Significativamente, el Directorio se publica tras la promulgación de la Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores Gregis*, que ha recogido las propuestas y las sugerencias de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (año 2001), que tuvo por tema: “El Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo”, y que fue dedicada al ministerio episcopal. Con tal Exhortación Apostólica se ha completado la reflexión magisterial que el Santo Padre, tras los relativos Sínodos, ha hecho sobre las distintas vocaciones del Pueblo de Dios, en el ámbito de la eclesiología de comunión delineada por el Concilio Vaticano II, que tiene en el Obispo diocesano el centro impulsor y el signo visible. Por lo tanto, el Directorio, está en estrecha conexión con la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis* por lo que se refiere a sus fundamentos doctrinales y pastorales. Ha sido elaborado después de una amplia consulta, teniendo en cuenta las sugerencias y los pareceres expresados por distintos Obispos diocesanos y por algunos Obispos eméritos.

El Directorio, en fin, es de naturaleza fundamentalmente pastoral y práctica, con indicaciones y directivas concretas para las actividades de los Pastores, dejando a salvo la prudente discreción de cada Obispo en su aplicación, sobre todo en consideración de las particulares condiciones de lugar, de mentalidad, de situación y de florecimiento de la fe. Evidentemente, cuanto toma de la disciplina de la Iglesia conserva el mismo valor que tiene en las propias fuentes.

Capítulo I

LA IDENTIDAD Y LA MISIÓN DEL OBISPO EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

“Yo soy el buen Pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí” (Jn 10, 14).

*“La muralla de la ciudad se asienta sobre doce piedras,
que llevan los nombres de los doce Apóstoles del Cordero” (Ap 21, 14).*

I. El Obispo en el Misterio de Cristo

1. Identidad y misión del Obispo.

El Obispo, al reflexionar sobre sí mismo y sobre sus funciones, debe tener presente como centro que describe su identidad y su misión el misterio de Cristo y las características que el Señor Jesús quiso para su Iglesia, “pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.(5) En efecto, a la luz del misterio de Cristo, Pastor y Obispo de las almas (cf. 1 P 2, 25), el Obispo comprenderá cada vez más profundamente el misterio de la Iglesia, en la que la gracia de la consagración episcopal lo ha puesto como maestro, sacerdote y Pastor para guiarla con su misma potestad.

Vicario(6) del “gran Pastor de las ovejas” (Hb 13, 20), el Obispo debe manifestar con su vida y ministerio episcopal la paternidad de Dios; la bondad, la solicitud, la misericordia, la dulzura y la autoridad moral de Cristo, que ha venido para dar la vida y para hacer de todos los hombres una sola familia, reconciliada en el amor del Padre; la perenne vitalidad del Espíritu Santo, que anima la Iglesia y la sostiene en la humana debilidad. Esta índole trinitaria del ser y del obrar del Obispo tiene su raíz en la misma vida de Cristo, que fue toda trinitaria. Él es el Hijo eterno y unigénito del Padre, desde siempre en su seno (cf. Jn 1, 18), y el ungido con Espíritu Santo, enviado al mundo (cf. Mt 11, 27; Jn 15, 26; 16, 13-14).(7)

2. Imágenes del Obispo.

Algunas expresivas imágenes del Obispo tomadas de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia, como la de pastor, pescador, guardián solícito, padre, hermano, amigo, portador de consuelo, servidor, maestro, hombre fuerte, *sacramentum bonitatis*, remiten a Jesucristo y muestran al Obispo como hombre de fe y de discernimiento, de esperanza y de empeño real, de mansedumbre y de comunión. Tales imágenes indican

que entrar en la sucesión apostólica significa entrar en batalla a favor del Evangelio.(8)

Entre las diversas imágenes, la de *Pastor* ilustra con particular elocuencia el conjunto del ministerio episcopal, en cuanto que pone de manifiesto el significado, fin, estilo, dinamismo evangelizador y misionero del ministerio pastoral del Obispo en la Iglesia. Cristo Buen Pastor indica al Obispo la cotidiana fidelidad a la propia misión, la total y serena entrega a la Iglesia, la alegría de conducir al Señor el Pueblo de Dios que se le confía y la felicidad de acoger en la unidad de la comunión eclesial a todos los hijos de Dios dispersos (cf. *Mt* 15, 24; 10, 6). En la contemplación de la imagen evangélica del Buen Pastor, el Obispo encuentra el sentido del don continuo de sí, recordando que el Buen Pastor ha ofrecido la vida por el rebaño (cf. *Jn* 10, 11) y ha venido para servir y no para ser servido (cf. *Mt* 20, 28);(9) así como encuentra también la fuente del ministerio pastoral, por lo que las tres funciones de enseñar, santificar y gobernar deben ser ejercitadas con las notas características del Buen Pastor. Para desempeñar, por tanto, un fecundo ministerio episcopal, el Obispo está llamado a configurarse con Cristo de manera muy especial en su vida personal y en el ejercicio del ministerio apostólico, de manera que el “pensamiento de Cristo” (*1 Co* 2, 16) penetre totalmente sus ideas, sentimientos y comportamiento, y la luz que dimana del rostro de Cristo ilumine “el gobierno de las almas que es el arte de las artes”.(10) Este empeño interior aviva en el Obispo la esperanza de recibir de Cristo, que vendrá a reunir y a juzgar a todas las gentes como Pastor universal (cf. *Mt* 25, 31-46), la “corona de gloria que no se marchita” (*1 P* 5, 4). Esta esperanza guiará al Obispo a lo largo de su ministerio, iluminará sus días, alimentará su espiritualidad, nutrirá su confianza y sostendrá su lucha contra el mal y la injusticia, en la certeza de que, junto con sus hermanos, contemplará el Cordero inmolado, el Pastor que conduce a todos a las fuentes de la vida y de la felicidad de Dios (cf. *Ap* 7, 17).

II. El Obispo en el Misterio de la Iglesia

3. La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo y Pueblo de Dios.

La Constitución Dogmática *Lumen Gentium* presenta algunas imágenes que ilustran el misterio de la Iglesia y ponen de manifiesto sus notas características, revelando el vínculo indisoluble que el Pueblo de Dios tiene con Cristo. Entre dichas imágenes destacan la de *Cuerpo místico*, del que Cristo es la cabeza,(11) y la de *Pueblo de Dios*, que reúne en sí a todos los hijos de Dios, tanto Pastores como fieles, unidos íntimamente por el mismo Bautismo. Este pueblo tiene como cabeza a Cristo, el cual “fue entregado por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación” (*Rm* 4, 25); tiene como condición la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyo corazón, como en un templo, habita el Espíritu Santo; tiene por ley el nuevo mandamiento del amor y por fin el Reino de Dios, incoado ya en la tierra.(12)

Nuestro Salvador entregó su Iglesia, una y única, a Pedro (cf. *Jn* 21, 17) y a los otros Apóstoles para que la apacentasen, confiándoles la difusión y el gobierno (cf. *Mt* 28, 18-20), y la constituyó para siempre columna y sostén de la verdad (cf. *1 Tm* 3, 15).

4. Sacerdocio común y sacerdocio ministerial.

Todos los miembros de este pueblo, que Cristo ha dotado de dones jerárquicos y carismáticos, ha constituido en una comunión de vida, de caridad y de verdad, y ha adornado con la *dignidad sacerdotal* (cf. *Ap* 1, 6; 5, 9-10), han sido consagrados por Él mediante el Bautismo para que ofrezcan sacrificios espirituales mediante toda su actividad, y han sido enviados como luz del mundo y sal de la tierra (cf. *Mt* 5, 13-16), para proclamar las obras maravillosas de Aquel que los ha llamado de las tinieblas a su luz admirable (cf. *1 P* 2, 4-10). Algunos fieles son consagrados por el sacramento del Orden para ejercitar el sacerdocio ministerial. El sacerdocio común y el ministerial o jerárquico, difieren esencialmente entre ellos, aunque se ordenan el uno al otro, ya que ambos participan por diferente título del único sacerdocio de Cristo. “El sacerdocio ministerial, por la potestad sacra de que goza, forma y dirige el pueblo sacerdotal, confecciona el sacrificio eucarístico *in persona Christi* y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo. Los fieles, en cambio, en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía y lo ejercen en la recepción de los sacramentos, en la oración y la acción de gracias, mediante el testimonio de una vida

santa, en la abnegación y caridad operante”.(13)

5. *Las Iglesias particulares.*

El Pueblo de Dios no es sólo una comunidad de gentes diversas, sino que en su mismo seno se compone también de diferentes partes, las Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y de las cuales está constituida la Iglesia Católica, una y única.(14) La Iglesia particular se confía al Obispo,(15) que es principio y fundamento visible de unidad,(16) y mediante su comunión jerárquica con la cabeza y con los otros miembros del Colegio episcopal la Iglesia particular se inserta en la *plena communio ecclesiarum* de la única Iglesia de Cristo.

Por eso, el entero Cuerpo místico de Cristo es también un cuerpo de Iglesias,(17) entre las que se genera una admirable reciprocidad, ya que la riqueza de vida y de obras de cada una redundan en bien de toda la Iglesia, y en la abundancia sobrenatural de todo el Cuerpo participan el mismo Pastor y su grey.

Estas Iglesias particulares existen también *en y a partir de* la Iglesia, que *está y obra verdaderamente* en ellas. Por este motivo, el Sucesor de Pedro, Cabeza del Colegio episcopal, y el Cuerpo de los Obispos son elementos propios y constitutivos de cada Iglesia particular.(18) El gobierno del Obispo y la vida diocesana deben manifestar la recíproca comunión con el Romano Pontífice y con el Colegio episcopal, además de con las Iglesias particulares hermanas, especialmente con las que están presentes en el mismo territorio.

6. *La Iglesia Sacramento de salvación.*

La Iglesia es sacramento de salvación en cuanto que, por medio de su visibilidad, Cristo está presente entre los hombres y continúa su misión, donando a los fieles su Espíritu Santo. El cuerpo de la Iglesia se distingue de todas las sociedades humanas; en efecto, ella no se sostiene sobre las capacidades personales de sus miembros, sino sobre su íntima unión con Cristo, de quien recibe y comunica a los hombres la vida y la energía. La Iglesia no sólo significa la íntima unión con Dios y la unidad de todo el género humano, sino que es su signo eficaz y, por ello, sacramento de salvación.(19)

7. *La Iglesia comunión y misión.*

A la vez *la Iglesia es comunión*. Las imágenes de la Iglesia y las notas esenciales que la definen revelan que en su dimensión más íntima es un misterio de comunión, sobre todo con la Trinidad, porque, como enseña el Concilio Vaticano II, “los fieles, unidos al Obispo, tienen acceso a Dios Padre por medio del Hijo, Verbo encarnado, muerto y glorificado, en la efusión del Espíritu Santo, y entran en comunión con la Santísima Trinidad”.(20) La comunión está en el corazón de la conciencia que la Iglesia tiene de sí(21) y es el lazo que la manifiesta como realidad humana, como comunidad de los Santos y como cuerpo de Iglesias; la comunión, en efecto, expresa también la realidad de la Iglesia particular.

La comunión eclesial es comunión de vida, de caridad y de verdad(22) y, en cuanto lazo del hombre con Dios, funda una nueva relación entre los hombres mismos y manifiesta la naturaleza sacramental de la Iglesia. La Iglesia es “la casa y la escuela de la comunión”(23) que se edifica en torno a la Eucaristía, sacramento de la comunión eclesial, donde “participando realmente del cuerpo del Señor, somos elevados a la comunión con Él y entre nosotros”;(24) al mismo tiempo, la Eucaristía es la epifanía de la Iglesia, donde se manifiesta su carácter trinitario.

La Iglesia tiene la misión de anunciar y propagar el Reino de Dios hasta los extremos confines de la tierra, para que todos los hombres crean en Cristo y consigan así la vida eterna.(25) Por tanto, “la misión propia que Cristo ha confiado a su Iglesia, no es de orden político, económico o social: el fin, en efecto, que le ha fijado es de orden religioso. Y sin embargo, precisamente de esta misión religiosa brotan tareas, luz y fuerzas que pueden contribuir a construir y consolidar la comunidad de los hombres según la Ley divina”.(26)

8. *El Obispo principio visible de unidad y de comunión.*

El Obispo, principio visible de unidad en su Iglesia, está llamado a edificar incesantemente la Iglesia particular en la comunión de todos sus miembros y de éstos con la Iglesia universal, vigilando para que los diversos dones y ministerios contribuyan a la común edificación de los creyentes y a la difusión del Evangelio.

Como maestro de la fe, santificador y guía espiritual, el Obispo sabe que puede contar con una especial gracia de Dios, que le ha sido conferida en la ordenación episcopal. Tal gracia lo sostiene en su entrega por el Reino de Dios, para la salvación de los hombres, y también en su empeño por construir la historia con la fuerza del Evangelio, dando sentido al camino del hombre en el tiempo.

III. El Colegio de los Doce y el Colegio de los Obispos

9. La misión pastoral de los Doce.

El Señor Jesús, al inicio de su misión, después de haber orado al Padre, constituyó Doce Apóstoles para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar el Reino de Dios y expulsar a los demonios.(27) Jesús quiso los Doce como un Colegio indiviso con la Cabeza Pedro, y precisamente como tales cumplieron su misión, comenzando desde Jerusalén (cf. *Lc 24, 46*), y después, como testigos directos de su resurrección para todos los pueblos de la tierra (cf. *Mc 16, 20*). Tal misión, que el Apóstol San Pedro subrayó como esencial ante la primera comunidad cristiana de Jerusalén (cf. *Hch 1, 21-22*), la llevaron a cabo los Apóstoles anunciando el Evangelio y haciendo discípulos a todas las gentes (cf. *Mt 28, 16-20*). Se continuaba de este modo la misma obra que el Resucitado les confió la tarde misma de Pascua: “como el Padre me envió, también yo os envió” (*Jn 20, 21*).⁽²⁸⁾

10. Los Apóstoles fundamentos de la Iglesia.

Los Apóstoles, con Pedro como Cabeza, son el fundamento de la Iglesia de Cristo; sus nombres están escritos sobre los cimientos de la Jerusalén celeste (cf. *Ap 21, 14*); en cuanto arquitectos del nuevo Pueblo de Dios, garantizan su fidelidad a Cristo, piedra fundamental del edificio, y a su Evangelio; enseñan con autoridad, dirigen la comunidad y tutelan su unidad. De este modo, la Iglesia, “edificada sobre el cimiento de los Apóstoles” (*Ef 2, 20*), tiene en sí el carácter de la apostolicidad, en cuanto que conserva y transmite íntegro aquel buen depósito que a través de los Apóstoles ha recibido del mismo Cristo. La apostolicidad de la Iglesia es garantía de fidelidad al Evangelio recibido y al sacramento del Orden que hace que el oficio apostólico permanezca en el tiempo.

11. Continuidad de la misión de los Doce en el Colegio episcopal.

La misión pastoral del Colegio Apostólico perdura en el Colegio episcopal, como en el Romano Pontífice perdura el oficio primacial de Pedro. El Concilio Vaticano II enseña que “los Obispos han sucedido, por institución divina, a los Apóstoles como Pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió” (cf. *Lc 10, 16*).⁽²⁹⁾

El Colegio episcopal, con el Romano Pontífice como Cabeza y nunca sin él, es “sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia”,⁽³⁰⁾ mientras que el mismo Pontífice, en cuanto “Vicario de Cristo y Pastor de toda la Iglesia”,⁽³¹⁾ tiene la “potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercitar libremente”.⁽³²⁾ Esto comporta que el Romano Pontífice recibe también el primado de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares y sobre sus agrupaciones.⁽³³⁾ El episcopado, uno e indiviso, se presenta unido en la misma fraternidad en torno a Pedro, para actuar la misión de anunciar el Evangelio y de guiar pastoralmente la Iglesia, para que crezca en todo el mundo y, aun en la diversidad de tiempo y de lugar, siga siendo comunidad apostólica.

12. Pertenencia y formas de acción del Obispo en el Colegio episcopal.

El Obispo se hace miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal, que confiere la plenitud del sacramento del Orden y configura ontológicamente al Obispo con Jesucristo como Pastor en

su Iglesia. En virtud de la consagración episcopal, el Obispo se convierte en sacramento de Cristo mismo presente y operante en su pueblo, que, mediante el ministerio episcopal, anuncia la Palabra, administra los sacramentos de la fe y guía a su Iglesia.(34) Para poder ejercitar el *munus* episcopal se necesita la *misión canónica* concedida por el Romano Pontífice. Con ella, la Cabeza del Colegio episcopal confía una porción del Pueblo de Dios o un oficio para el bien de la Iglesia universal.(35) Por tanto, las tres funciones, que constituyen el *munus pastorale* que el Obispo recibe en la consagración episcopal, deben ser ejercitadas en la comunión jerárquica, si bien, en razón de su diferente naturaleza y finalidad, la función de santificar se ejercita de manera distinta a las de enseñar y gobernar.(36) Estas dos últimas, en efecto, por su intrínseca naturaleza (*natura sua*), no pueden ser ejercitadas si no es en la comunión jerárquica, de otro modo los actos realizados no son válidos.

La *colegialidad afectiva* hace del Obispo un hombre que no está nunca solo, porque siempre y continuamente está con sus hermanos en el episcopado y con aquel que el Señor ha elegido como Sucesor de Pedro. La colegialidad afectiva se expresa como *colegialidad efectiva* en el Concilio Ecuménico o en la acción conjunta de los Obispos dispersos por el mundo, promovida por el Romano Pontífice o aceptada por él, de manera que se realice un verdadero acto colegial. El afecto colegial, que no es un simple sentimiento de solidaridad, se actúa en grados diversos y los actos que de él derivan pueden tener consecuencias jurídicas. Dicho afecto se concreta de diferentes modos, como por ejemplo, el Sínodo de los Obispos, la *Visita ad limina*, la inserción de los Obispos diocesanos en los Dicasterios de la Curia Romana, la colaboración misionera, los Concilios particulares, las Conferencias episcopales, el empeño ecuménico, el diálogo interreligioso.(37)

Capítulo II

La solicitud del Obispo por la Iglesia universal y la colaboración entre los Obispos

“Todos los Obispos, en cuanto miembros del Colegio episcopal y legítimos sucesores de los Apóstoles por institución y mandato de Cristo, han de extender su preocupación a toda la Iglesia” (Pastores Gregis, 55).

I. La solicitud del Obispo por la Iglesia Universal

13. Colaboración para el bien de la Iglesia universal.

En virtud de su pertenencia al Colegio episcopal, el Obispo se muestra solícito por todas las Iglesias y está unido a los otros miembros del Colegio mediante la fraternidad episcopal y el estrecho vínculo que une a los Obispos con la Cabeza del Colegio; esto exige que cada Obispo colabore con el Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, a quien, por el oficio primacial sobre toda la Iglesia, se le confía la tarea de llevar la luz del Evangelio a todos los pueblos.

En primer lugar, el Obispo deberá ser efectivamente signo y promotor de unidad en la Iglesia particular, que él representa en el seno de la Iglesia universal. Deberá mostrar solicitud por toda la Iglesia, que aun cuando no se ejercite individualmente sobre unos fieles concretos con la potestad de jurisdicción, contribuye al bien de todo el Pueblo de Dios. Por este motivo, el Obispo deberá “promover y defender la unidad de la fe y la disciplina común de toda la Iglesia”,(38) contribuyendo al Magisterio ordinario de la Iglesia y a la adecuada aplicación de la disciplina canónica universal, educando a los propios fieles al sentido de la Iglesia universal y colaborando en la promoción de toda actividad común en la Iglesia. El Obispo no deberá olvidar jamás el principio pastoral según el cual, rigiendo bien la propia Iglesia particular, contribuye al bien de todo el Pueblo de Dios, que es el cuerpo de las Iglesias.

Además de la principal forma institucional de colaboración del Obispo al bien de toda la Iglesia en la participación en el *Concilio Ecuménico*, en el que se ejercita de forma solemne y universal la potestad del

Colegio episcopal, dicha colaboración se realiza también en el ejercicio de la suprema y universal potestad mediante la acción conjunta con los otros Obispos, si el Romano Pontífice la promueve como tal o la recibe libremente.(39) Todo Obispo tiene el derecho y el deber de asistir y colaborar activamente en esta o la otra acción colegial con la oración, el estudio y el propio voto.

El *Sínodo de los Obispos* ofrece una preciosa ayuda consultiva a la función primacial del Sucesor de Pedro, además de reforzar los vínculos de unión entre los miembros del Colegio episcopal.(40) Si se le llama a participar personalmente, el Obispo cumplirá con celo el encargo, mirando por la gloria de Dios y por el bien de la Iglesia. Estos mismos sentimientos deben guiarlo al dar su parecer sobre las cuestiones propuestas a la reflexión sinodal o cuando se trata de elegir en el seno de la propia Conferencia Episcopal Obispos empeñados en el ministerio u Obispos eméritos que, por conocimiento y experiencia en la materia, pueden representarlo en el Sínodo.

La misma solicitud por la Iglesia universal empujará al Obispo a presentar al Papa consejos, observaciones y sugerencias, a señalar peligros para la Iglesia, ocasiones para iniciativas u otras indicaciones útiles: de ese modo, presta un inestimable servicio al ministerio primacial y una segura contribución a la eficacia del gobierno universal. Cuando se le pide un parecer sobre cuestiones morales o se le requiere para colaborar en la preparación de documentos de alcance universal – especialmente si desempeña el oficio de miembro o consultor de algún Dicasterio de la Curia Romana – el Obispo responde con franqueza, después de un serio estudio y meditación de la materia *coram Domino*.(41) Si se le pide desempeñar un encargo en beneficio de toda la Iglesia, el Obispo hará lo posible para aceptarlo y lo cumplirá con diligencia.

Consciente de su responsabilidad por la unidad de la Iglesia y teniendo presente con cuánta facilidad cualquier declaración llega hoy a conocimiento de amplios estratos de la opinión pública, se guarde el Obispo de poner en discusión aspectos doctrinales del magisterio auténtico o disciplinares, para no dañar la autoridad de la Iglesia y la suya propia; si tiene cuestiones que plantear respecto a dichos aspectos doctrinales o disciplinares, recurra más bien a los canales ordinarios de comunicación con la Sede Apostólica y con los otros Obispos.

14. *Colaboración con la Sede Apostólica.*

Como consecuencia de su consagración episcopal, de la comunión jerárquica y de su pertenencia al Colegio episcopal, y como signo de unión con Jesucristo, el Obispo tenga muy en cuenta y alimente cordialmente la comunión de caridad y de obediencia con el Romano Pontífice, haciendo propias sus intenciones, iniciativas y alegrías, acreciendo también en los fieles los mismos sentimientos filiales.

El Obispo cumpla fielmente las *disposiciones de la Santa Sede* y de los varios Dicasterios de la Curia Romana, que ayudan al Romano Pontífice en su misión de servicio a las Iglesias particulares y a sus Pastores. Procure, además, que los documentos de la Santa Sede lleguen capilarmente a conocimiento de los sacerdotes y, según los casos, de todo el pueblo, ilustrando oportunamente el contenido para hacerlo accesible a todos.

Para dar actuación del modo más apropiado a cada documento, además de las eventuales indicaciones presentes en el mismo, el Obispo deberá estudiar su peculiar naturaleza (magisterial, dispositiva, orientativa, etc.) y el contenido pastoral; tratándose de leyes y de otras disposiciones normativas, es necesaria una especial atención para asegurar la inmediata observancia desde el momento de su entrada en vigor, eventualmente mediante oportunas normas diocesanas de aplicación. Si se trata de documentos de otro género, por ejemplo de orientación general, el Obispo mismo deberá valorar con prudencia el mejor modo de proceder, en función del bien pastoral de su grey.

Relaciones con el Legado Pontificio. Éste representa al Romano Pontífice ante las Iglesias particulares y ante los Estados.(42) Su misión no se sobrepone a la función de los Obispos ni la obstaculiza o substituye, sino que la favorece de muchas maneras y la sostiene con fraternos consejos. Por lo tanto, el Obispo se empeñe en mantener con el Representante Pontificio relaciones caracterizadas por sentimientos fraternos

y de recíproca confianza, tanto a nivel personal como de Conferencia Episcopal, y utilice sus oficios para transmitir informaciones a la Sede Apostólica y para solicitar las medidas canónicas que a ésta competen.

Como forma específica de colaboración con el ministerio del Romano Pontífice, el Obispo, junto con los demás Pastores de la provincia eclesiástica o de la Conferencia Episcopal o también personalmente, señale a la Sede Apostólica aquellos *presbíteros que juzga idóneos para el episcopado*. Al llevar a cabo la exploración previa sobre posibles candidatos, el Obispo podrá consultar singularmente personas informadas, pero nunca consentirá que se haga una consulta colectiva, en cuanto que pondría en peligro el secreto prescrito por la ley canónica – necesario cuando se trata del buen nombre de las personas – y condicionaría la libertad del Romano Pontífice en la elección del más idóneo.(43)

“Por razón del vínculo de unidad y de caridad y conforme a las posibilidades de su diócesis, los Obispos contribuyan a que la Sede Apostólica disponga de los medios que, según las distintas circunstancias, necesita para el debido servicio a la Iglesia universal”.(44) El Obispo no descuide tampoco la particular colecta denominada *Óbolo de San Pedro*, destinada a hacer posible que la Iglesia de Roma pueda cumplir válidamente su oficio de presidencia en la caridad universal. Cuando las posibilidades de la diócesis lo permitan y se le pidan sacerdotes idóneos y preparados, el Obispo los ponga a disposición de la Santa Sede *ad tempus* o de manera ilimitada.

15. La visita “*ad limina*”.(45)

Según la disciplina canónica, el Obispo diocesano realiza cada cinco años la antigua tradición de la *visita ad limina*, para honrar los sepulcros de los santos Apóstoles Pedro y Pablo y encontrar al sucesor de Pedro, el Obispo de Roma.

La *visita*, en sus diferentes momentos litúrgicos, pastorales y de fraterno intercambio, tiene un preciso significado para el Obispo: acrecentar su sentido de responsabilidad como Sucesor de los Apóstoles y fortalecer su comunión con el Sucesor de Pedro. La *visita*, además, constituye un momento importante para la vida de la misma Iglesia particular, la cual, por medio del propio representante, consolida los vínculos de fe, de comunión y de disciplina que la unen a la Iglesia de Roma y al entero cuerpo eclesial.(46)

Los encuentros fraternos con el Romano Pontífice y con sus más estrechos colaboradores de la Curia Romana ofrecen al Obispo una ocasión privilegiada no sólo para hacer presente la situación de la propia diócesis y sus expectativas, sino también para tener mayores informaciones sobre las esperanzas, alegrías y dificultades de la Iglesia universal, y para recibir oportunos consejos y directivas sobre los problemas de la propia grey. Dicha *visita* representa un momento fundamental también para el Sucesor de Pedro que recibe a los Pastores de las Iglesias particulares para tratar con ellos las cuestiones que se refieren a su misión eclesial. La *visita ad limina* es así expresión de la solicitud pastoral de toda la Iglesia.(47)

Por tales motivos, es necesaria una diligente preparación. Con suficiente anticipación (no menos de seis meses, si es posible), el Obispo se preocupará de enviar a la Santa Sede la *Relación sobre el estado de la Diócesis*, para cuya redacción dispone del relativo *Formulario* preparado por la competente Congregación para los Obispos. Dicha Relación deberá ofrecer al Romano Pontífice y a los Dicasterios romanos una información de primera mano – verdadera, sintética y precisa – que es de gran utilidad para el ejercicio del ministerio petrino. Además, la Relación ofrece al Obispo un medio idóneo para examinar el estado de su Iglesia y para programar el trabajo pastoral: por eso, conviene que para su elaboración el Obispo se valga de la ayuda de sus más estrechos colaboradores en la función episcopal, si bien su aportación personal es indispensable, sobre todo en los aspectos que miran más de cerca a su actividad, para dar una visión de conjunto del trabajo pastoral.

La praxis actual es que las *visitas* se realicen por lo regular por Conferencias Episcopales, o divididas en varios grupos si son demasiado numerosas, evidenciando así la unión colegial entre los Obispos. Aunque varios momentos tienen lugar en grupo – visitas a las tumbas de los Apóstoles, discurso del Papa, reunión

con los Dicasterios de la Curia Romana –, es siempre el Obispo singular quien presenta la relación y cumple la *visita* en nombre de su Iglesia, encontrando personalmente al Sucesor de Pedro, y teniendo siempre el derecho y el deber de comunicarse directamente con él y con sus colaboradores sobre todas las cuestiones que tienen que ver con su ministerio diocesano.

16. *Los Obispos diocesanos miembros de los Dicasterios de la Curia Romana.*

La presencia de algunos Obispos diocesanos como miembros de los Dicasterios de la Curia Romana constituye un ulterior signo del afecto colegial entre los Obispos y el Papa. Dicha presencia permite a los Obispos presentar al Sumo Pontífice la mentalidad, los deseos y las necesidades de todas las Iglesias. De este modo, mediante la Curia Romana, el vínculo de unión y de caridad vigente en el Colegio episcopal se extiende a todo el Pueblo de Dios.(48)

17. *La obra misionera.*

Los Obispos, junto con el Romano Pontífice, son directamente responsables de la evangelización del mundo;(49) por lo tanto, cada Obispo actuará dicha responsabilidad con la máxima solicitud.

En cuanto coordinador y centro de la actividad misionera diocesana, el Obispo mostrará solicitud en abrir la Iglesia particular a las necesidades de las otras Iglesias, suscitando el Espíritu misionero en los fieles, procurando misioneros y misioneras, fomentando un fervido espíritu apostólico y misionero en el presbiterio, en los religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica, entre los alumnos de su seminario y en los laicos, colaborando con la Sede Apostólica en la obra de evangelización de los pueblos, sosteniendo a las Iglesias jóvenes con ayudas materiales y espirituales. De éste y de otros modos apropiados a las circunstancias de lugar y de tiempo, el Obispo manifiesta su fraternidad con los otros Obispos y cumple el deber de anunciar el Evangelio a todas las gentes.(50)

Según las posibilidades de la diócesis, hechos los acuerdos con la Santa Sede y con los otros Obispos interesados, el Obispo provea a enviar misioneros y medios materiales a los territorios de misión, mediante acuerdos particulares o estableciendo vínculos de fraternidad con una *determinada Iglesia misionera*. Promueva, además, y sostenga en su Iglesia particular las *Obras Misioneras Pontificias*, procurando la necesaria ayuda espiritual y económica.(51) Para conseguir tales objetivos el Obispo designará a un sacerdote, un diácono o un laico competente, para que se ocupe de organizar las diversas iniciativas diocesanas, como la jornada anual para las misiones y la colecta anual en favor de las Obras Pontificias.(52)

Del mismo modo, el Obispo asocie los propios esfuerzos con los de la Santa Sede con el fin de ayudar a las Iglesias que sufren persecución o son afligidas por una grave penuria de clero o de medios.(53)

El vínculo de comunión entre las Iglesias se pone en evidencia por los sacerdotes *fidei donum*, elegidos entre aquellos idóneos y suficientemente preparados, mediante los cuales las diócesis de antigua fundación contribuyen eficazmente a la evangelización de las nuevas Iglesias y, a su vez, reciben lozanía y vitalidad de fe de aquellas jóvenes comunidades cristianas.(54)

Cuando un *clérigo idóneo* (sacerdote o diácono) manifiesta el deseo de formar parte de los sacerdotes *fidei donum*, el Obispo, en cuanto sea posible, no niegue el permiso, aunque esto pueda comportar sacrificios inmediatos para su diócesis, y provea a determinar sus derechos y deberes mediante una convención escrita con el Obispo del lugar de destinación. Al traslado temporal se podrá proveer sin recurrir a la excomunión, de modo que al retorno el clérigo conserve todos los derechos que le corresponderían si se hubiese quedado en la diócesis.(55)

También los Obispos de las jóvenes Iglesias de misión incrementarán el don de sacerdotes a otras zonas del país, del mismo o de otros Continentes menos evangelizados o con menos personal al servicio de la Iglesia.

El Obispo estará ampliamente disponible para acoger en la propia diócesis a los sacerdotes de los países de misión que piden hospitalidad temporal por motivos de estudio o por otros motivos. En tales casos, los Obispos interesados estipularán una convención para concordar los varios sectores de la vida del presbítero. A este fin se observarán las normas establecidas por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.(56)

18. El empeño ecuménico. Consciente de que el restablecimiento de la unidad ha sido una de las principales intenciones del Concilio Vaticano II(57) y de que no se trata sólo de un apéndice añadido a la actividad tradicional de la Iglesia,(58) el Obispo sentirá la urgencia de promover el ecumenismo, sector en el que la Iglesia católica está empeñada de manera irreversible.

Aunque la dirección del movimiento ecuménico corresponde principalmente a la Santa Sede, toca a los Obispos, sin embargo, singularmente y reunidos en Conferencia Episcopal, dar *normas prácticas* para aplicar las superiores disposiciones a las circunstancias locales.(59)

Siguiendo fielmente las indicaciones y las orientaciones de la Santa Sede, el Obispo se preocupe, además, de mantener *relaciones ecuménicas* con las diversas Iglesias y Comunidades cristianas presentes en la diócesis, nombrando un representante suyo que sea competente en la materia, a fin de animar y de coordinar las actividades de la diócesis en este campo.(60) Si las circunstancias de la diócesis lo aconsejan, el Obispo constituirá un secretariado o una comisión, encargados de proponer al Obispo cuanto pueda ayudar a la unidad entre los cristianos y de realizar las iniciativas que él mismo indique, de promover en la diócesis el ecumenismo espiritual, proponer subsidios para la formación ecuménica del clero y de los seminaristas,(61) y sostener a las parroquias en el empeño ecuménico.

19. *Relaciones con el Hebraísmo.*

El Concilio Vaticano II recuerda el vínculo con el que el pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido a la estirpe de Abraham;(62) por razón de este vínculo, en relación con las religiones no cristianas, corresponde a los *hebreos* un puesto completamente particular en la atención de la Iglesia, “de los cuales es la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas y los patriarcas, de los cuales también procede Cristo según la carne” (*Rm 9, 4-5*). El Obispo debe promover entre los cristianos una actitud de respeto hacia estos “hermanos mayores” nuestros, para evitar que se produzcan fenómenos de antijudaísmo, y debe vigilar para que los ministros sagrados reciban una formación adecuada sobre la religión judía y sus relaciones con el cristianismo.

20. *El diálogo interreligioso.*

La Iglesia católica no rechaza nada de cuanto de verdadero y santo hay en las otras religiones. “Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es el *camino, la verdad y la vida* (*Jn 14, 6*), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas”.(63)

En la relación con las religiones no cristianas, la Iglesia está llamada a establecer un *diálogo* sincero y respetuoso que, sin sombra de irenismo, ayude a descubrir las semillas de verdad que se encuentran en las tradiciones religiosas de la humanidad y anime las legítimas aspiraciones espirituales de los hombres. Este diálogo está en estrecha conexión con la irrenunciable llamada a la misión, suscitada por el mandato de Cristo: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (*Mc 16, 15*), y guiada por el delicado respeto de la conciencia individual.

21. *Apoyo a las iniciativas de la Santa Sede en ámbito internacional.*

El Obispo, según las posibilidades de su Iglesia, contribuye a la realización de los fines de las *instituciones y asociaciones internacionales* promovidas y sostenidas por la Sede Apostólica: en favor de la paz y la

justicia en el mundo, de la tutela de la familia y de la vida humana desde la concepción, del progreso de los pueblos y de otras iniciativas.

Como forma particular de acción apostólica en ámbito internacional, la Santa Sede está representada a pleno título en los principales *organismos internacionales* e interviene activamente en varios *congresos* convocados por estos organismos. En estas instancias internacionales, la Iglesia debe hacerse escuchar en defensa de la dignidad del hombre y de sus derechos fundamentales, de la protección de los más débiles, de la justa ordenación de las relaciones internacionales, del respeto de la naturaleza, etc. El Obispo no dejará de sostener tales iniciativas ante los fieles y ante la opinión pública, teniendo presente que su ministerio pastoral puede incidir notablemente en el consolidación de un orden internacional justo y respetuoso de la dignidad del hombre.(64)

II. La Cooperación Episcopal y los Órganos supradiocesanos de colaboración

A) La cooperación episcopal

22. El ejercicio conjunto del ministerio episcopal.

“Quedando firme la potestad de institución divina que el Obispo tiene en su Iglesia particular, la conciencia de formar parte de un cuerpo indiviso ha llevado a los Obispos, a lo largo de la historia de la Iglesia, a adoptar, en el cumplimiento de su misión, instrumentos, órganos o medios de comunicación que manifiestan la comunión y la solicitud por todas las Iglesias y prolongan la vida misma del Colegio de los Apóstoles: la colaboración pastoral, las consultas, la ayuda recíproca, etc.”.(65) Por tanto, el Obispo ejercita el ministerio que se le ha confiado no sólo cuando desempeña en la diócesis las funciones que le son propias, sino también cuando coopera con los hermanos en el Episcopado en los diversos organismos episcopales supradiocesanos. Entre éstos se cuentan las reuniones de los Obispos de la Provincia eclesiástica, de la Región eclesiástica (allí donde las haya constituido la Sede Apostólica) y, sobre todo, las Conferencias Episcopales.

Estas asambleas episcopales son expresión de la dimensión colegial del ministerio episcopal y de su necesaria adaptación a las varias formas de las comunidades humanas entre las que la Iglesia ejercita su misión salvífica.(66) Tienen como fin principal la *recíproca ayuda* para el ejercicio del oficio episcopal y la *armonización* de las iniciativas de cada Pastor, para el bien de cada diócesis y de la entera comunidad cristiana del territorio. Gracias a ellas, las mismas *Iglesias particulares* estrechan los vínculos de comunión con la Iglesia universal a través de los Obispos, sus legítimos representantes.(67)

Aparte de los casos en los que la ley de la Iglesia o un especial mandato de la Sede Apostólica les haya concedido poderes vinculantes, la acción conjunta propia de estas asambleas episcopales debe tener como criterio primario de acción el delicado y atento respeto de la *responsabilidad personal de cada Obispo* en relación con la Iglesia universal y con la Iglesia particular a él confiada, aun en la conciencia de la dimensión colegial ínsita en la función episcopal.

B) Los Órganos supradiocesanos y el Metropolitano

23. Las diversas asambleas episcopales supradiocesanas

a) Asamblea de los Obispos de la Provincia eclesiástica.

Los Obispos diocesanos de la Provincia eclesiástica se reúnen en torno al Metropolitano para coordinar mejor sus actividades pastorales y para ejercitar las comunes competencias concedidas por el derecho.(68) Las reuniones son convocadas por el Arzobispo Metropolitano, con la periodicidad que a todos convenga, y en ellas participan también los Obispos Coadjutores y Auxiliares de la Provincia con voto deliberativo. Si la utilidad pastoral lo aconseja, y después de obtener el permiso de la Sede Apostólica, a los trabajos comunes pueden asociarse los Pastores de una diócesis vecina, inmediatamente sujeta a la Santa Sede, comprendidos los Vicarios y Prefectos Apostólicos, que gobiernan en nombre del

Sumo Pontífice.

b) Tareas del Arzobispo Metropolitano.

Una especial responsabilidad para la unidad de la Iglesia compete al Arzobispo Metropolitano en relación con las diócesis sufragáneas y sus Pastores.(69) Signo de la autoridad que, en comunión con la Iglesia de Roma, tiene el Metropolitano en la propia Provincia eclesiástica es el Palio que cada Metropolitano debe pedir personalmente o trámite un procurador al Romano Pontífice. El Romano Pontífice bendice el Palio cada año en la solemnidad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo (29 de junio) y lo impone a los Metropolitanos presentes. Al Metropolitano que no puede venir a Roma, el Palio se lo impondrá el Representante Pontificio. En cualquier caso, el Metropolitano tiene las facultades inherentes a su función desde el momento de la toma de posesión de la arquidiócesis. El Metropolitano puede llevar el Palio en todas las Iglesias de su Provincia eclesiástica, mientras que no puede nunca llevarlo fuera de ella, ni siquiera con el consentimiento del Obispo diocesano. Cuando el Metropolitano es transferido a una nueva sede metropolitana debe pedir un nuevo Palio al Romano Pontífice.(70)

El Metropolitano tiene como función propia la de *vigilar* para que en toda la Provincia se mantengan con diligencia la fe y la disciplina eclesiales, y para que el ministerio episcopal sea ejercitado en conformidad con la ley canónica. En el caso de que notase abusos o errores, el Metropolitano, atento al bien de los fieles y a la unidad de la Iglesia, refiera cuidadosamente al Representante Pontificio en aquel país, para que la Sede Apostólica pueda proveer. Antes de referir al Representante Pontificio, el Metropolitano, si lo considera oportuno, podrá confrontarse con el Obispo diocesano en relación con los problemas surgidos en la diócesis sufragánea. La solicitud por las diócesis sufragáneas será especialmente atenta en el periodo en que la sede episcopal está vacante, o en eventuales momentos de particulares dificultades del Obispo diocesano.

Pero la función del Metropolitano no debe limitarse a los aspectos disciplinares, sino extenderse, como consecuencia natural del mandato de la caridad, a la atención, discreta y fraterna, a las necesidades de orden humano y espiritual de los Pastores sufragáneos, de los que puede considerarse en una cierta medida *hermano mayor, primus inter pares*. Un papel efectivo del Metropolitano, como está previsto en el Código de Derecho Canónico, favorece una mayor coordinación pastoral y una más incisiva colegialidad a nivel local entre los Obispos sufragáneos.

Junto con los Obispos de la Provincia eclesiástica, el Arzobispo Metropolitano promueve iniciativas comunes para responder adecuadamente a las necesidades de las diócesis de la Provincia. En particular, los Obispos de la misma Provincia eclesiástica podrán realizar juntos, si las circunstancias lo aconsejan, los cursos para la formación permanente del clero y los convenios pastorales para la programación de orientaciones comunes en cuestiones que interesan al mismo territorio. Para la formación de los candidatos al presbiterado podrán instituir el seminario metropolitano, tanto el mayor como el menor, o bien una casa de formación para las vocaciones adultas o para la formación de diáconos permanentes o de laicos empeñados en la animación pastoral. Otros sectores de empeño pastoral común podrán ser propuestos por el Metropolitano a los Obispos. Si en algún caso particular el Arzobispo tiene necesidad de facultades especiales para el desarrollo de su misión, sobre todo para poder actuar la programación pastoral común elaborada conjuntamente con los Obispos sufragáneos, de acuerdo con los Obispos de la Provincia eclesiástica, podrá pedir las a la Santa Sede.

c) Asamblea de los Obispos de la Región eclesiástica.

Donde se ha constituido una Región eclesiástica para varias Provincias eclesiásticas,(71) los Obispos diocesanos participan en las reuniones de la asamblea regional de los Obispos según la forma establecida en sus estatutos.

d) La Conferencia Episcopal.

La Conferencia Episcopal es importante para reforzar la comunión entre los Obispos y promover la acción común en un determinado territorio que se extiende en principio a los confines de un país. Le son confiadas algunas funciones pastorales propias, que ejercita mediante actos colegiales de gobierno, y es la sede adecuada para la promoción de múltiples iniciativas pastorales comunes para el bien de los fieles.(72)

e) Las Reuniones internacionales de Conferencias Episcopales.

Estos organismos son consecuencia natural de la intensificación de las relaciones humanas e institucionales entre países pertenecientes a una misma área geográfica. Han sido constituidos para garantizar una relación estable entre Conferencias Episcopales, que forman parte de ellos mediante los propios representantes, de manera que se facilite la colaboración entre Conferencias y el servicio a los episcopados de distintas naciones.

C) Los Concilios Particulares

24. *La experiencia histórica conciliar.*

“Desde los primeros siglos de la Iglesia los Obispos que estaban al frente de Iglesias particulares... organizaron los Sínodos, los Concilios provinciales y, finalmente, los Concilios plenarios, en los que los Obispos establecieron una norma igual para varias Iglesias, la cual debía observarse en la enseñanza de las verdades de la fe y en la ordenación de la disciplina eclesiástica”.(73)

25. *Naturaleza.*

Los Concilios particulares son asambleas de Obispos, en las que participan también con voto consultivo otros ministros y fieles laicos, que tienen el fin de proveer, en el propio territorio, a las necesidades pastorales del Pueblo de Dios, estableciendo cuanto convenga para el incremento de la fe,(74) la regulación de la común actividad pastoral, las buenas costumbres y la tutela de la disciplina eclesiástica.(75)

Los Concilios particulares pueden ser *provinciales*, si su ámbito corresponde a la Provincia eclesiástica, o *plenarios*, si se trata de las Iglesias particulares de la misma Conferencia Episcopal. Si se trata de un Concilio plenario, o provincial, cuando la Provincia coincida con los límites de una nación, es necesaria la previa *aprobación de la Sede Apostólica* para proceder a su celebración.(76) Para poder tomar una decisión al respecto, la Sede Apostólica debe conocer con exactitud el motivo que induce a la celebración y también los temas o las materias que serán sometidas a discusión.

26. *Miembros.*

En los Concilios particulares, sólo a los Obispos corresponde tomar las decisiones, puesto que a ellos compete el voto deliberativo; pero deben ser convocados también los titulares de algunos oficios eclesiásticos de relieve y los Superiores mayores de los Institutos religiosos y de las Sociedades de vida apostólica, para que colaboren con los Pastores con su experiencia y consejos. Además, los Obispos son libres de convocar también clérigos, religiosos y laicos, vigilando para que su número no supere la mitad de los miembros de derecho.(77)

Por la gran importancia que los Concilios particulares tienen en relación con la reglamentación de la vida eclesiástica en la Provincia o nación, el Obispo colabora personalmente a su preparación y celebración.(78)

27. *Potestad legislativa.*

Para alcanzar dichos objetivos, los Concilios particulares tienen potestad de gobierno, *sobre todo legislativa*, en base a la cual los Obispos establecen idénticas normas para las varias Iglesias, proveyendo

de este modo a una actividad pastoral más eficaz y en consonancia con las exigencias de los tiempos. Por tanto, la disciplina canónica deja amplia libertad a los Obispos de la misma Provincia o Conferencia para regular conjuntamente las materias pastorales, siempre en el respeto de las normas superiores.(79) Esta misma libertad debe inducir a los Obispos a someter al juicio y a la decisión común solamente aquellas cuestiones que *requieren un mismo reglamento* en todo el territorio, ya que en otro caso se vería limitada inútilmente la potestad de cada Obispo en su diócesis.

Todas las decisiones vinculantes del Concilio particular, se trate de decretos generales o particulares, deben ser examinadas y aprobadas por la Sede Apostólica antes de ser promulgadas.(80)

D) La Conferencia Episcopal

28. Finalidad de la Conferencia Episcopal. La Conferencia Episcopal, cuyo papel ha adquirido gran importancia en estos años, contribuye, de manera múltiple y fecunda, a la actuación y al desarrollo del *afecto colegial* entre los miembros del mismo episcopado. En ella los Obispos ejercitan conjuntamente algunas funciones pastorales para los fieles de su territorio. Tal acción responde a la necesidad, particularmente sentida hoy, de proveer al bien común de las Iglesias particulares mediante un trabajo concorde y bien coordinado de sus Pastores.(81) Tarea de la Conferencia episcopal es ayudar a los Obispos en su ministerio, para bien del entero Pueblo de Dios. La Conferencia desarrolla una importante función en diversos campos ministeriales mediante:

- el ordenamiento conjunto de algunas materias pastorales a través de *decretos generales* que obligan tanto a los Pastores como a los fieles del territorio;(82)
- la *transmisión de la doctrina* de la Iglesia, de manera más incisiva y en armonía con el particular modo de ser y las condiciones de vida de los fieles de una nación;(83)
- el coordinamiento de esfuerzos singulares a través de *iniciativas comunes* de importancia nacional, en el ámbito apostólico y caritativo. Para este fin, la ley canónica ha concedido determinadas competencias a la Conferencia;
- el *diálogo unitario con la autoridad política* común a todo el territorio;
- la creación de *servicios comunes* útiles, que muchas diócesis no pueden procurarse.

A esto se añade la vasta área del mutuo apoyo en el ejercicio del ministerio episcopal mediante la información recíproca, el intercambio de ideas, la concordancia de los puntos de vista, etc.

29. Los miembros de la Conferencia Episcopal.

En base al mismo derecho, forman parte de la Conferencia Episcopal todos los Obispos diocesanos del territorio y cuantos se equiparan a ellos,(84) así como también los Obispos Coadjutores, los Auxiliares y los otros Obispos titulares que ejercitan un especial encargo pastoral en beneficio de los fieles. También son miembros los que están interinamente a la cabeza de una circunscripción eclesiástica del país.(85)

Los Obispos católicos de rito oriental con sede en el territorio de la Conferencia Episcopal, pueden ser invitados a la Asamblea Plenaria con voto consultivo. Los Estatutos de la Conferencia Episcopal pueden establecer que sean miembros. En tal caso les compete el voto deliberativo.(86)

Los *Obispos eméritos* no son miembros de derecho de la Conferencia, pero es deseable que sean invitados a la Asamblea Plenaria, en la que participarán con voto consultivo. Además, es bueno recurrir a ellos para las reuniones o comisiones de estudio creadas para examinar materias en las que tales Obispos sean particularmente competentes. Algún Obispo emérito puede también ser llamado a formar parte de Comisiones de la Conferencia Episcopal.(87)

El *Representante Pontificio* aun no siendo miembro de la Conferencia Episcopal y no teniendo derecho de voto, debe ser invitado a la sesión de apertura de la Conferencia Episcopal, según los Estatutos de cada Asamblea episcopal.

De su condición de miembro de la Conferencia, se derivan para el Obispo algunos deberes naturales:

a) el Obispo procure *conocer bien las normas* universales que regulan esta institución y también los estatutos de la propia Conferencia que establecen las normas fundamentales de la acción conjunta.(88) Inspirado por un profundo amor a la Iglesia, vigile, además, para que las actividades de la Conferencia se desarrollen siempre según las normas canónicas;

b) *participe* activamente con diligencia en las asambleas episcopales, sin dejar nunca la responsabilidad común a la solicitud de los otros Obispos; si es elegido para algún cargo en la Conferencia, no se niegue si no es por un motivo justo. Estudie atentamente los temas propuestos para la discusión, si es necesario con la ayuda de expertos, de manera que sus posiciones estén siempre bien fundadas y formuladas en conciencia;

c) en las reuniones, *manifieste su opinión* con franqueza fraterna: sin temer cuando es necesario pronunciarse diversamente del parecer de otros, pero dispuesto a escuchar y comprender las razones contrarias;

d) cuando el bien común de los fieles exija una línea común de acción, el Obispo estará dispuesto a seguir el parecer de la mayoría, sin obstinarse en sus posiciones;

e) en los casos en que en conciencia considera que *no puede adherir* a una declaración o resolución de la Conferencia, deberá sopesar atentamente delante de Dios todas las circunstancias, considerando también la repercusión pública de sus decisiones; si se tratase de un decreto general hecho obligatorio por la *recognitio* de la Santa Sede, el Obispo deberá pedir a ésta la dispensa para no atenerse a lo que dispone el decreto;

f) animado por el espíritu de servicio, *señale* a los órganos directivos de la Conferencia todos los problemas que hay que afrontar, las dificultades que se deben superar, las iniciativas que el bien de las almas sugiera.

La Conferencia puede *invitar* a las propias reuniones a personas que no sean miembros, pero sólo en casos determinados y sólo con voto consultivo.(89)

30. *Materias confiadas concretamente a la Conferencia.*

Es una realidad evidente que hoy día hay asuntos pastorales y problemas de apostolado que no pueden ser debidamente afrontados si no es a nivel nacional. Por este motivo, la ley canónica ha confiado algunas áreas a la común atención de los Obispos, diversamente en cada caso. Entre éstas destacan:

- la formación de los ministros sagrados, se trate de candidatos al sacerdocio o al diaconado permanente;
- el ecumenismo;
- los subsidios de la catequesis diocesana;
- la enseñanza católica;
- la enseñanza superior católica y la pastoral universitaria;
- los medios de comunicación social;

– la tutela de la integridad de la fe y de las costumbres del pueblo cristiano.(90)

En todos estos sectores, es necesario coordinar las competencias propias de la Conferencia con la responsabilidad de cada Obispo en su diócesis. Dicha armonía es la natural consecuencia del respeto de las normas canónicas que regulan las materias en cuestión.

31. *Las competencias jurídicas y doctrinales de la Conferencia Episcopal.*

Según las indicaciones del Concilio Vaticano II, a las Conferencias Episcopales, instrumentos de mutua ayuda entre los Obispos en su tarea pastoral, la Sede Apostólica concede la potestad de dar *normas vinculantes* en determinadas materias(91) y de adoptar otras *decisiones particulares*, que el Obispo acoge fielmente y ejecuta en la diócesis.(92)

La *potestad normativa* de la Conferencia la ejercen los Obispos reunidos en Asamblea Plenaria, que hace posible el diálogo colegial y el intercambio de ideas, y requiere el voto favorable de dos tercios de los miembros con voto deliberativo. Tales normas deben ser examinadas por la Santa Sede, antes de su promulgación, para garantizar su conformidad con el ordenamiento canónico universal.(93) Ningún otro organismo de la Conferencia puede arrogarse las competencias de la Asamblea Plenaria.(94)

Los Obispos reunidos en Conferencia Episcopal ejercitan igualmente, según las condiciones determinadas por el derecho, una función doctrinal,(95) siendo también conjuntamente doctores auténticos y maestros de la fe para sus fieles. Al ejercitar dicha función doctrinal, sobre todo cuando deben afrontar nuevas cuestiones e iluminar nuevos problemas que surgen en la sociedad, los Obispos serán conscientes de los límites de sus pronunciamientos, en cuanto que su Magisterio no es universal, aun siendo auténtico y oficial.(96)

Los Obispos tendrán bien presente que la doctrina es un bien de todo el Pueblo de Dios y vínculo de su comunión, y por tanto seguirán el Magisterio universal de la Iglesia y se empeñarán en hacerlo conocer a sus fieles.

Las Declaraciones doctrinales de la Conferencia Episcopal, para poder constituir Magisterio auténtico y ser publicadas en nombre de la misma Conferencia, deben ser aprobadas por unanimidad por los Obispos miembros, o con la mayoría de al menos dos tercios de los Obispos que tienen voto deliberativo. En este segundo caso, para poder ser publicadas, las declaraciones doctrinales deben obtener la *recognitio* de la Santa Sede. Estas declaraciones doctrinales deberán ser enviadas a la Congregación para los Obispos o a aquella para la Evangelización de los Pueblos, según el ámbito territorial de las mismas. Tales Dicasterios procederán a conceder la *recognitio* después de haber consultado a las otras instancias competentes de la Santa Sede.(97)

Cuando se trata de aprobar las declaraciones doctrinales de la Conferencia Episcopal, los miembros no Obispos del organismo episcopal no tienen derecho de voto en la Asamblea Plenaria.(98)

En el caso de que más Conferencias Episcopales juzgaran necesaria una acción *in solidum*, las mismas deberán pedir la autorización a la Santa Sede, que en cada caso dará las normas necesarias que hay que observar. Fuera de estos casos, los Obispos diocesanos son libres de adoptar o no en la propia diócesis y de dar carácter de obligación, en nombre y con autoridad propia, a una orientación compartida por los otros Pastores del territorio. No es, sin embargo, lícito ensanchar el ámbito del poder de la Conferencia, *transfiriendo a ella la jurisdicción* y la responsabilidad de sus miembros en sus diócesis, ya que dicha transferencia es competencia exclusiva del Romano Pontífice,(99) que dará, por propia iniciativa o a petición de la Conferencia, un mandato especial en los casos en que lo juzgue oportuno.(100)

32. *Las comisiones de la Conferencia.*

De la Conferencia dependen varios órganos y comisiones, que tienen como tarea específica ayudar a los Pastores en la preparación y ejecución de las decisiones de la Conferencia.

Las comisiones permanentes o *ad hoc* de la Conferencia denominadas *episcopales* deben estar formadas por miembros Obispos o por quienes se equiparan a ellos en el derecho. Si el número de los Obispos fuese insuficiente para formar dichas Comisiones, se pueden constituir otros organismos como Consultas y Consejos presididos por un Obispo y formados por presbíteros, consagrados y laicos. Tales organismos no se pueden llamar *episcopales*.(101)

Los miembros de las diversas comisiones deben ser conscientes de que *su tarea* no es la de guiar o coordinar el trabajo de la Iglesia en la nación en un particular sector pastoral, sino otro mucho más modesto, aunque igualmente eficaz: ayudar a la Asamblea Plenaria – es decir, a la Conferencia misma – a alcanzar sus objetivos y procurar a los Pastores subsidios adecuados para su ministerio en la Iglesia particular.

Este criterio basilar debe llevar a los responsables de las comisiones a evitar formas de acción inspiradas más bien en un sentido de independencia o de autonomía, como podría ser la publicación por cuenta propia de orientaciones en un determinado sector pastoral o una forma de relacionarse con los órganos y comisiones diocesanas que no pase por el obligado trámite del respectivo Obispo diocesano.

Capítulo III

Espiritualidad y Formación permanente del Obispo

“Ejercítate en la piedad... Procura, en cambio, ser modelo para los fieles en la palabra, en el comportamiento, en la caridad, en la fe, en la pureza... No descuides el carisma que hay en ti... Vela por ti mismo y por la enseñanza; persevera en esta disposición” (1 Tm 4, 7.12.16).

I. Jesucristo fuente de la Espiritualidad del Obispo

33. Jesucristo fuente de la espiritualidad del Obispo.

Con la consagración episcopal el Obispo recibe una especial efusión del Espíritu Santo que lo configura de manera especial a Cristo, Cabeza y Pastor. El mismo Señor, “maestro bueno” (*Mt* 19, 6), “sumo sacerdote” (*Hb* 7, 26), “buen Pastor que ofrece la vida por las ovejas” (*Jn* 10, 11) ha impreso su rostro humano y divino, su semejanza, su poder y su virtud en el Obispo.(102) Él es la única y permanente fuente de la espiritualidad del Obispo. Por tanto, el Obispo, santificado en el Sacramento con el don del Espíritu Santo, es llamado a responder a la gracia recibida mediante la imposición de las manos, santificándose y uniformando su vida personal a Cristo en el ejercicio del ministerio apostólico. La configuración a Cristo permitirá al Obispo corresponder con todo su ser al Espíritu Santo, para armonizar en sí los aspectos de miembro de la Iglesia y, a la vez, de Cabeza y Pastor del pueblo cristiano, de hermano y de padre, de discípulo de Cristo y de maestro de la fe, de hijo de la Iglesia y, en cierto sentido, de padre de la misma, siendo ministro de la regeneración sobrenatural de los cristianos.

El Obispo tendrá siempre presente que su santidad personal no queda nunca a un nivel solo subjetivo, sino que en su eficacia redundará en bien de quienes han sido confiados a su cuidado pastoral. El Obispo debe ser alma contemplativa además de hombre de acción, de manera que su apostolado sea un *contemplata aliis tradere*. El Obispo, bien convencido de que a nada sirve la acción si falta el *estar con Cristo*, debe ser un enamorado del Señor. No olvidará, además, que el ejercicio del ministerio episcopal, para ser creíble, necesita de la autoridad moral que, conferida por la santidad de vida, sostiene el ejercicio de la potestad jurídica.(103)

34. Espiritualidad típicamente eclesial.

En virtud de los sacramentos del Bautismo y de la Confirmación que lo unen a todos los fieles, y en virtud de la misma consagración sacramental, la espiritualidad del Obispo es típicamente eclesial y se califica esencialmente como una *espiritualidad de comunión*,(104) vivida con todos los hijos de Dios en la incorporación a Cristo y en su secuela, según las exigencias del Evangelio. La espiritualidad del Obispo tiene también su especificidad: en efecto, en cuanto Pastor, servidor del Evangelio y esposo de la Iglesia, debe revivir, junto con su presbiterio, el amor sponsal de Cristo en relación con la Iglesia su esposa, en la intimidad de la oración y en la donación de sí a los hermanos y hermanas, para amar a la Iglesia con corazón nuevo y mantenerla unida en la caridad mediante su amor. Por eso, el Obispo promoverá incansablemente por todos los medios la santidad de los fieles y se empeñará para que el Pueblo de Dios crezca en la gracia mediante la celebración de los sacramentos.(105)

En virtud de la comunión con Cristo Cabeza, el Obispo tiene la estricta obligación de presentarse como el *perfeccionador de los fieles*, es decir, maestro, promotor y ejemplo de la perfección cristiana para los clérigos, los consagrados y los laicos, cada uno según su particular vocación. Esto debe llevarlo a unirse a Cristo en el discernimiento de la voluntad del Padre, de manera que “el pensamiento del Señor” (1 Co 2, 16) ocupe enteramente su modo de pensar, de sentir y de comportarse en medio de los hombres. Su meta debe ser una santidad cada vez mayor, para que pueda decir con verdad: “Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo” (1 Co 11, 1).

35. *Espiritualidad mariana.*

Del perfil mariano de la Iglesia la espiritualidad del Obispo asume una connotación mariana. El icono de la Iglesia naciente que ve a María unida a los Apóstoles y a los discípulos de Jesús, en oración unánime y perseverante, a la espera del Espíritu Santo, expresa el vínculo indisoluble que une a la Virgen con los sucesores de los Apóstoles.(106) Ella en cuanto madre, tanto de los fieles como de los Pastores, modelo y tipo de la Iglesia,(107) sostiene al Obispo en su empeño interior de configuración con Cristo y en su servicio eclesial. En la escuela de María el Obispo aprende la contemplación del rostro de Cristo, encuentra consolación en la realización de su misión eclesial y fuerza para anunciar el Evangelio de la salvación.

La intercesión materna de María acompaña la oración confiada del Obispo para penetrar más profundamente en la verdad de la fe y custodiarla íntegra y pura como lo estuvo en el corazón de la Virgen,(108) para reavivar su confiada esperanza, que ya ve realizada en la Madre de Jesús “glorificada ya en los cielos en cuerpo y en alma”,(109) y alimentar su caridad para que el amor materno de María anime toda la misión apostólica del Obispo.

En María, que “brilla ante el Pueblo de Dios peregrino en la tierra”,(110) el Obispo contempla lo que la Iglesia es en su misterio,(111) ve ya alcanzada la perfección de la santidad a la que debe tender con todas sus fuerzas y la indica como modelo de íntima unión con Dios a los fieles que le han sido confiados.

María “mujer eucarística”(112) enseña al Obispo a ofrecer cotidianamente su vida en la Misa. Sobre el altar hará propio el *fiat* con el que la Virgen se ofreció a sí misma en el momento gozoso de la Anunciación y en aquel otro doloroso bajo la cruz de su Hijo.

Precisamente la Eucaristía, “fuente y culmen de toda la Evangelización”,(113) a la que están estrechamente unidos los Sacramentos,(114) será la que hará que la devoción mariana del Obispo sea ejemplarmente referida a la Liturgia, donde la Virgen tiene una particular presencia en la celebración de los misterios de la salvación y es para toda la Iglesia modelo ejemplar de escucha y de oración, de entrega y de maternidad espiritual.

36. *La oración.*

La fecundidad espiritual del ministerio del Obispo depende de la intensidad de su vida de unión con el Señor. Es de la oración de donde un Obispo debe sacar luz, fuerza y consuelo en su actividad pastoral. La oración es para un Obispo como el bastón en el que apoyarse en su camino de cada día. El Obispo que

reza no se desanima ante las dificultades por graves que sean, pues siente a Dios a su lado, y encuentra refugio, serenidad y paz en sus brazos paternos. Abriéndose a Dios con confianza, se abre con mayor generosidad al prójimo haciéndose capaz de construir la historia según el proyecto divino. La conciencia de este deber comporta que el Obispo celebre cada día la Eucaristía y rece la Liturgia de las Horas, se dedique a la adoración de la SS. Eucaristía ante el Tabernáculo, al rezo del Rosario, a la meditación frecuente de la Palabra de Dios y a la *lectio divina*.(115) Tales medios alimentan su fe y la vida según el Espíritu, necesaria para vivir plenamente la caridad pastoral en la cotidianidad del cumplimiento del ministerio, en la comunión con Dios y en la fidelidad a su misión.

II. Las virtudes del Obispo

37. *Las virtudes teologales.*

Es evidente que la santidad a la que es llamado el Obispo exige el ejercicio de las virtudes, en primer lugar las teologales, porque, por su naturaleza, dirigen al hombre directamente a Dios. El Obispo, hombre de fe, esperanza y caridad, regule su vida sobre los consejos evangélicos y sobre las bienaventuranzas (cf. *Mt* 3, 12), de manera que también él, como fue ordenado a los Apóstoles (cf. *Hch* 1, 8), pueda ser testimonio de Cristo ante los hombres, documento verdadero y eficaz, fiel y creíble de la gracia divina, de la caridad y de las demás realidades sobrenaturales.

38. *La caridad pastoral.*

La vida del Obispo, gravada por tantos pesos y expuesta al riesgo de la dispersión a causa de la múltiple diversidad de las ocupaciones, encuentra su unidad interior y la fuente de sus energías en la caridad pastoral, la cual, con razón, debe decirse vínculo de la perfección episcopal, y es como el fruto de la gracia y del carácter del sacramento del Episcopado.(116) “San Agustín define la totalidad de este ministerio episcopal como *amoris officium*. Esto da la seguridad de que en la Iglesia nunca faltará la caridad pastoral de Jesucristo”.(117) La caridad pastoral del Obispo es el alma de su apostolado. “No se trata solamente de una *existentia*, sino también de una *pro-existentia*, esto es, de un vivir inspirado en el modelo supremo que es Cristo Señor, y que, por tanto, se entrega totalmente a la adoración del Padre y al servicio de los hermanos”.(118)

Inflamado por esta caridad, el Obispo sea llevado a la pía contemplación e imitación de Jesucristo y de su diseño de salvación. La caridad pastoral une al Obispo con Jesucristo, con la Iglesia, con el mundo que hay que evangelizar, y lo hace idóneo para desempeñarse como embajador de Cristo (cf. *2 Co* 5, 20) con decoro y competencia, para gastarse cada día en favor del clero y del pueblo que se le ha confiado, y a ofrecerse como víctima sacrificial en favor de los hermanos.(119) Habiendo aceptado el oficio de Pastor con la perspectiva no de la tranquilidad sino de la fatiga,(120) el Obispo ejercite su autoridad en el Espíritu de servicio y la considere como una vocación a servir a toda la Iglesia con las mismas disposiciones del Señor.(121)

El Obispo deberá dar el máximo ejemplo de caridad fraterna y de sentido colegial amando y ayudando espiritual y materialmente al Obispo Coadjutor, Auxiliar y Emérito; al presbiterio diocesano, a los diáconos y a los fieles, sobre todo a los más pobres y necesitados. Su casa, como su corazón, estará abierta para acoger, aconsejar, exhortar y consolar. La caridad del Obispo se extenderá a los Pastores de las diócesis vecinas, particularmente a los que pertenecen a la misma Provincia eclesiástica y a los Obispos que tengan necesidad.(122)

39. *La fe y el Espíritu de fe.*

El Obispo es hombre de fe, conforme a cuanto la Sagrada Escritura afirma de Moisés quien, mientras conducía al pueblo de Egipto a la tierra prometida, “se mantuvo firme como si viera al invisible” (*Hb* 11, 27).

El Obispo juzgue, realice, soporte todo a la luz de la fe, e interprete los signos de los tiempos (cf. *Mt* 16, 4) para descubrir lo que el Espíritu Santo dice a las Iglesias para la salvación eterna (cf. *Ap* 2, 7). Será capaz de ello si nutre su razón y su corazón “con las palabras de la fe y de la buena doctrina” (*1 Tm* 4, 6), y cultiva con diligencia sus conocimientos teológicos y los aumenta cada vez más con doctrinas probadas, antiguas y nuevas, en plena sintonía, en materia de fe y de costumbres, con el Romano Pontífice y con el Magisterio de la Iglesia.

40. *La esperanza en Dios, fiel a sus promesas.*

Sostenido por la fe en Dios, que es “garantía de lo que se espera; la prueba de las cosas que no se ven” (*Hb* 11, 1), el Obispo esperará de Él todo bien y pondrá la máxima confianza en la divina Providencia. Repetirá con san Pablo: “todo lo puedo en aquel que me conforta” (*Flp* 4, 13), recordando a los santos Apóstoles y a tantos Obispos, que, experimentando aun grandes dificultades y obstáculos de todo tipo, predicaron sin embargo el Evangelio de Dios con toda franqueza (cf. *Hch* 4, 29-31; 19, 8; 28, 31).

La esperanza, que “no falla” (*Rm* 5, 5), estimula en el Obispo el espíritu misionero, que lo llevará a afrontar las empresas apostólicas con inventiva, a llevarlas adelante con firmeza y a realizarlas con perfección hasta que se concluyan. El Obispo sabe, en efecto, que es enviado por Dios, Señor de la historia (cf. *1 Tm* 1, 17), para edificar la Iglesia en el lugar y en el “tiempo y momento que ha fijado el Padre con su autoridad” (*Hch* 1, 7). De aquí también aquel sano optimismo que el Obispo vivirá personalmente y, por así decir, irradiará en los demás, especialmente en sus colaboradores.

41. *La prudencia pastoral.*

Al apacentar la grey que se le ha confiado, es de gran ayuda al Obispo la virtud de la prudencia, que es sabiduría práctica y arte de buen gobierno, que requiere actos oportunos e idóneos para la realización del plan divino de salvación y para obtener el bien de las almas y de la Iglesia, posponiendo toda consideración puramente humana.

Es por eso necesario que el Obispo modele su modo de gobernar tanto según la sabiduría divina, que le enseña a considerar los aspectos eternos de las cosas, como según la prudencia evangélica, que le hace tener siempre presentes, con habilidad de arquitecto (cf. *1 Co* 3, 10), las cambiantes exigencias del Cuerpo de Cristo.

Como Pastor prudente, el Obispo se muestre dispuesto a asumir las propias responsabilidades y a favorecer el diálogo con los fieles, a hacer valer las propias prerrogativas, pero también a respetar los derechos de los demás en la Iglesia. La prudencia le hará conservar las legítimas tradiciones de su Iglesia particular, pero, al mismo tiempo, lo hará promotor de laudable progreso y celoso buscador de nuevas iniciativas, salvaguardando sin embargo la necesaria unidad. De ese modo, la comunidad diocesana caminará por la vía de una sana continuidad y de una necesaria adaptación a las nuevas y legítimas exigencias.

La prudencia pastoral llevará al Obispo a tener presente la imagen pública que da y la que emerge en los medios de comunicación social; a valorar la oportunidad de su presencia en determinados lugares o reuniones sociales. Consciente de su papel, teniendo presentes las expectativas que suscita y el ejemplo que debe dar, el Obispo usará con toda cortesía, educación, cordialidad, afabilidad y dulzura, como signo de su paternidad y fraternidad.

42. *La fortaleza y la humildad.*

Puesto que, como escribe san Bernardo, “*la prudencia es madre de la fortaleza – Fortitudinis matrem esse prudentiam –*”, (123) es necesario que el Obispo se ejercite también en ella. Necesita, en efecto, ser paciente al soportar las adversidades por el Reino de Dios, y valiente y firme en las decisiones tomadas según la recta norma. Gracias a esa fortaleza el Obispo no dudará en decir con los Apóstoles “no podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído” (*Hch* 4, 20) y, sin temor alguno de perder

el favor de los hombres,(124) no dudará en obrar valientemente en el Señor contra cualquier forma de prevaricación y de prepotencia.

La fortaleza debe templarse con la dulzura, según el modelo de quien es “manso y humilde de corazón” (Mt 11, 29). Al guiar a los fieles, el Obispo procure armonizar el ministerio de la misericordia con la autoridad del gobierno, la dulzura con la fuerza, el perdón con la justicia, consciente de que “ciertas situaciones, en efecto, no se superan con la aspereza o la dureza, ni con modales imperiosos, sino más con la educación que con las órdenes, más con la exhortación que con la amenaza”.(125)

Al mismo tiempo, el Obispo debe actuar con la humildad que nace de la conciencia de la propia debilidad, la cual – como afirma San Gregorio Magno – es la primera virtud.(126) En efecto, sabe que tiene necesidad de la compasión de los hermanos, como todos los demás cristianos, y que tiene como ellos la obligación de preocuparse por la propia salvación “con temor y temblor” (Flp 2, 12). Además, la cotidiana cura pastoral, que ofrece al Obispo mayores posibilidades de tomar decisiones según la propia discreción, le presenta también más ocasiones de errar, aunque sea en buena fe: esto le lleva a ser abierto al diálogo con los demás e inclinado a pedir y aceptar sus consejos, dispuesto siempre a aprender.

43. *La obediencia a la voluntad de Dios.*

Cristo, hecho “obediente hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp 2, 8), Cristo, cuyo alimento fue la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34), está continuamente ante los ojos del Obispo como el más alto ejemplo de aquella obediencia que fue causa de nuestra justificación (cf. Rm 5, 19).

Conformándose a Cristo, el Obispo presta un espléndido servicio a la unidad y a la comunión eclesial y, con su conducta, demuestra que en la Iglesia ninguno puede legítimamente mandar a los demás si primero no se ofrece a sí mismo como ejemplo de obediencia a la Palabra de Dios y a la autoridad de la Iglesia.(127)

44. *El celibato y la perfecta continencia.*

El celibato, prometido solemnemente antes de recibir las Órdenes sagradas, exige al Obispo vivir la continencia “por amor del reino de los cielos” (Mt 19, 12), siguiendo las huellas de Jesús virgen, mostrando a Dios y a la Iglesia su amor indiviso y su total disponibilidad al servicio, y ofreciendo al mundo un fúlgido testimonio del Reino futuro.(128)

También por este motivo, el Obispo, confiando en la ayuda divina, practique de buen grado la mortificación del corazón y del cuerpo, no sólo como ejercicio de disciplina ascética, sino, todavía más, para llevar en sí mismo “la muerte de Jesús” (2 Co 4, 10). En fin, con su ejemplo y su palabra, con su acción paterna y vigilante, el Obispo no puede ignorar o descuidar el empeño por ofrecer al mundo la verdad de una Iglesia santa y casta, en sus ministros y en sus fieles. En los casos en que se verifiquen situaciones de escándalo, especialmente por parte de los ministros de la Iglesia, el Obispo debe ser fuerte y decidido, justo y sereno en sus intervenciones. En esos deplorables casos, el Obispo tiene la obligación de intervenir enseguida, según las normas canónicas establecidas, tanto por el bien espiritual de las personas implicadas, como para la reparación del escándalo y la protección y ayuda a las víctimas. Actuando de este modo y viviendo en perfecta castidad, el Pastor precede a su grey como Cristo, el Esposo que ha donado su vida por nosotros y que ha dejado a todos el ejemplo de un amor límpido y virginal y, por eso, también fecundo y universal.

45. *La pobreza afectiva y efectiva.*

Para testimoniar el Evangelio ante el mundo y ante la comunidad cristiana, el Obispo con los hechos y con las palabras debe seguir al Pastor eterno, el cual “siendo rico, por vosotros se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza” (2 Co 8, 9).(129) Por tanto, deberá ser y aparecer pobre, será incansablemente generoso en la limosna y llevará una vida modesta que, sin quitar dignidad a su oficio, tenga sin embargo en cuenta las condiciones socio-económicas de sus hijos. Como exhorta el Concilio,

trate de evitar todo lo que pueda de cualquier modo inducir a los pobres a alejarse, y aún más que los otros discípulos del Señor, trate de eliminar en las propias cosas toda sombra de vanidad. Disponga la propia habitación de manera tal que ninguno pueda juzgarla inaccesible, ni deba, incluso si es de humilde condición, encontrarse en ella a disgusto.(130) Simple en su porte, trate de ser afable con todos y no ceda nunca a favoritismos con el pretexto del rango o de la condición social.

Se comporte como padre con todos, pero especialmente con las personas de humilde condición: sabe que, como Jesús (cf. *Lc 4, 18*), ha sido ungido con el Espíritu Santo y enviado principalmente para anunciar el Evangelio a los pobres. “En esta perspectiva de compartir y de sencillez, el Obispo administra los bienes de la Iglesia como el *buen padre de familia* y vigila para que sean empleados según los fines propios de la Iglesia: el culto de Dios, la manutención de sus ministros, las obras de apostolado y las iniciativas de caridad con los pobres”.(131)

Hará oportunamente testamento, disponiendo que, si le queda algo proveniente del altar, vuelva enteramente al altar.

46. *Ejemplo de santidad.*

La tensión hacia la santidad requiere del Obispo el serio cultivo de la vida interior con los medios de santificación que son útiles y necesarios para todo cristiano, especialmente para un hombre consagrado por el Espíritu Santo para regir la Iglesia y para difundir el Reino de Dios. Tratará ante todo de cumplir fiel e incansablemente los deberes de su ministerio episcopal(132) como camino de su propia vocación a la santidad. El Obispo, como Cabeza y modelo de los presbíteros y de los fieles, reciba ejemplarmente los sacramentos, que, como a todo miembro de la Iglesia, le son necesarios para alimentar su vida espiritual. En particular, el Obispo hará del Sacramento de la Eucaristía, que celebrará cotidianamente prefiriendo la forma comunitaria, el centro y la fuente de su ministerio y de su santificación. Se acercará frecuentemente al Sacramento de la Penitencia para reconciliarse con Dios y ser ministro de reconciliación en el Pueblo de Dios.(133) Si enferma y se encuentra en peligro de muerte, reciba con solicitud la Unción de los enfermos y el santo Viático, con solemnidad y participación de clero y pueblo, para la común edificación.

Mensualmente tratará de reservar un congruo tiempo para el retiro espiritual y otro, anualmente, para los ejercicios espirituales.

De ese modo, su vida, no obstante los numerosos empeños y actividades, estará sólidamente basada en el Señor y encontrará en el ejercicio mismo del ministerio episcopal la vía de la santificación.

47. *Las dotes humanas.*

En el ejercicio de su potestad sagrada, el Obispo debe mostrarse rico en humanidad, como Jesús, que es perfecto hombre. Por eso, en su comportamiento deben brillar aquellas virtudes y dotes humanas que brotan de la caridad y que son justamente apreciadas en la sociedad. Tales dotes y virtudes humanas ayudan a la prudencia pastoral y hacen que se traduzca continuamente en actos de sabia cura de almas y de buen gobierno.(134)

Entre estas dotes se recuerdan: una rica humanidad, un ánimo bueno y leal, un carácter constante y sincero, una mente abierta y perspicaz, sensible a las alegrías y sufrimientos ajenos, una amplia capacidad de autocontrol, gentileza, paciencia y discreción, una sana propensión al diálogo y a la escucha, una habitual disposición al servicio.(135) El Obispo debe cultivar siempre y hacer crecer constantemente estas cualidades.

48. *El ejemplo de los Obispos santos.*

Durante su ministerio, el Obispo mirará el ejemplo de los Obispos santos cuya vida, doctrina y santidad pueden iluminar y orientar su camino espiritual. Entre los numerosos Pastores santos, tendrá como guía, comenzando por los Apóstoles, a los grandes Obispos de los primeros siglos de la Iglesia, los fundadores

de las Iglesias particulares, los testigos de la fe en tiempos de persecución, los grandes reconstructores de las diócesis después de las persecuciones y calamidades, los que se han prodigado con los pobres y los que sufren construyendo hospicios y hospitales, los fundadores de Órdenes y de Congregaciones religiosas, sin olvidar sus predecesores en la sede que han brillado por santidad de vida. Para que se conserve siempre viva la memoria de los Obispos eminentes en el ejercicio de su ministerio, el Obispo con el presbiterio o la Conferencia Episcopal, se ocupará de hacer conocer a los fieles sus figuras mediante biografías actualizadas y, si es el caso, introduciendo su causa de canonización.(136)

III. La formación permanente del Obispo

49. El deber de la formación permanente.

El Obispo sentirá como empeño propio el deber de la formación permanente que acompaña a todos los fieles, en cualquier periodo y condición de su vida, y en todos los niveles de responsabilidad eclesial.(137) El dinamismo del sacramento del Orden, la misma vocación y misión episcopal, así como el deber de seguir atentamente los problemas y las cuestiones concretas de la sociedad que hay que evangelizar, exigen al Obispo crecer cotidianamente hacia la plenitud de la madurez de Cristo (cf. *Ef 4, 13*), para que también a través del testimonio de la propia madurez humana, espiritual e intelectual en la caridad pastoral, en la que debe centrarse el itinerario formativo del Obispo, resplandezca cada vez más claramente la caridad de Cristo y la misma solicitud de la Iglesia por todos los hombres.

50. Formación humana.

En cuanto Pastor del Pueblo de Dios, el Obispo alimentará continuamente su formación humana, estructurando su personalidad episcopal con el don de la gracia, según las virtudes humanas ya recordadas. La maduración de tales virtudes es necesaria para que el Obispo profundice la propia sensibilidad humana, su capacidad de acogida y de escucha, de diálogo y de encuentro, de conocimiento y de participación, de manera que haga su humanidad más rica, más auténtica, simple y transparente de la misma sensibilidad del Buen Pastor. Como Cristo, el Obispo debe saber ofrecer la más genuina y perfecta humanidad para compartir la vida cotidiana de sus fieles y participar en sus momentos de alegría y de sufrimiento.

La misma madurez de corazón y de humanidad se pide al Obispo en el ejercicio de su autoridad episcopal que, como la del buen padre, es un auténtico servicio a la unidad y al recto orden de la familia de los hijos de Dios.

El ejercicio de la autoridad pastoral exige al Obispo la constante búsqueda de un sano equilibrio de todos los componentes de su personalidad y un sentido realista para saber discernir y decidir serena y libremente, teniendo presente sólo el bien común y el bien de las personas.

51. Formación espiritual.

El camino de la formación humana del Obispo va intrínsecamente unido a su maduración espiritual personal. La misión santificadora del Obispo le exige asimilar y vivir la vida nueva de la gracia bautismal y la del ministerio pastoral, al que ha sido llamado por el Espíritu Santo, en la continua conversión y en la participación cada vez más profunda en los sentimientos y actitudes de Jesucristo.

La continua formación espiritual permitirá al Obispo animar la pastoral con el auténtico espíritu de santidad, promoviendo la llamada universal a la santidad, de la que debe ser incansable sostenedor.

52. Formación intelectual y doctrinal.

El Obispo, consciente de ser en la Iglesia particular el moderador de todo el ministerio de la Palabra(138) y de haber recibido el ministerio de heraldo de la fe, de doctor auténtico y de testigo de la verdad divina y católica, deberá profundizar su preparación intelectual, mediante el estudio personal y una seria y

comprometida actualización cultural. El Obispo, en efecto, debe saber entender y valorar las corrientes de pensamiento, las orientaciones antropológicas y científicas de nuestro tiempo, para discernirlas y responder, a la luz de la Palabra de Dios y en la fidelidad a la doctrina y disciplina de la Iglesia, a las nuevas cuestiones que surgen en la sociedad.

El Obispo ha de actualizarse teológicamente para profundizar la insondable riqueza del misterio revelado, custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, tener una relación de colaboración respetuosa y fecunda con los teólogos. Tal diálogo permitirá nuevas profundizaciones del misterio cristiano en su verdad más honda, una inteligencia cada vez más viva de la Palabra de Dios, la adquisición de los métodos y lenguajes apropiados para presentarlo al mundo contemporáneo. A través de la puesta al día teológica, el Obispo podrá fundamentar siempre más adecuadamente su función magisterial para iluminar al Pueblo de Dios. Un actualizado conocimiento teológico permitirá también al Obispo vigilar para que las diversas propuestas teológicas que se presenten sean conformes a los contenidos de la Tradición, rechazando las objeciones a la sana doctrina y sus deformaciones.

53. Formación pastoral.

La formación permanente del Obispo se refiere también a la dimensión pastoral que se orienta a los otros aspectos de su formación y les confiere contenidos determinados y características precisas. El camino de la Iglesia que vive en el mundo pide al Obispo estar atento a los signos de los tiempos y actualizar los estilos y conductas, de manera que su acción pastoral sea más eficaz y responda a las exigencias de la sociedad.

La formación pastoral exige del Obispo el discernimiento evangélico de la situación sociocultural, momentos de escucha, de comunión y de diálogo con el propio presbiterio, sobre todo con los párrocos que, por su misión, pueden advertir con mayor sensibilidad los cambios y exigencias de la evangelización. Será precioso para el Obispo intercambiar con ellos experiencias, verificar métodos y evaluar nuevos recursos pastorales. La contribución y el diálogo con pastoralistas y expertos en las ciencias sociopedagógicas ayudará al Obispo en su formación pastoral, así como también el conocimiento y la profundización de las normas, textos y espíritu litúrgicos.

Los cuatro aspectos de la formación permanente, a saber, las dimensiones humana, espiritual, intelectual-doctrinal y pastoral, en su complementariedad, han de ser cultivados unitariamente por el Obispo; en efecto, toda la formación está orientada a un más profundo conocimiento del rostro de Cristo y a una comunión de vida del Obispo con el Buen Pastor, de modo que en su rostro los fieles contemplen las cualidades que son un don de la gracia y que en la proclamación de las Bienaventuranzas equivalen al autorretrato de Cristo: el rostro de la pobreza, de la mansedumbre y de la pasión por la justicia; el rostro misericordioso del Padre y del hombre pacífico y pacificador, constructor de paz; el rostro de la pureza de quien mira constante y únicamente a Dios y vive la compasión de Jesús con los afligidos; el rostro de la fortaleza y del gozo interior de quien es perseguido por causa de la verdad del Evangelio.

54. Los medios de la formación permanente.

Como los otros miembros del Pueblo de Dios, son los primeros responsables de la propia formación; del mismo modo el Obispo deberá sentir como propio el deber de ocuparse personalmente de su constante formación integral. Debido a su misión en la Iglesia, deberá dar, sobre todo en este campo, ejemplo a los fieles que lo miran como modelo del discípulo que acoge las enseñanzas de Cristo para seguirlo con cotidiana fidelidad en el camino de la verdad y del amor, plasmando la propia humanidad con la gracia de la comunión divina. Para su formación permanente, el Obispo utilizará los medios que la Iglesia ha sugerido siempre y que son indispensables para caracterizar la espiritualidad del Obispo y, más en general, para confiar en la gracia. La comunión con Dios en la oración cotidiana dará la serenidad de espíritu y la prudente inteligencia que permitirán al Obispo acoger las personas con paterna disponibilidad y valorar con la necesaria ponderación las diversas cuestiones del gobierno pastoral.

El ejercicio de una rica humanidad, sabia, equilibrada, gozosa y paciente será facilitado por el necesario reposo. Siguiendo el ejemplo de Jesús que invitaba a los Apóstoles a descansar después de las fatigas del ministerio (cf. *Mc* 6, 31), no deberán faltar en la jornada del Obispo suficientes horas de descanso, periódicamente un día libre, un tiempo de vacaciones al año, según las normas establecidas por la disciplina de la Iglesia. (139) El Obispo deberá tener presente que la Sagrada Escritura, para indicar la necesidad del descanso, dice que Dios mismo, al término de la obra de la creación, descansó al séptimo día (cf. *Gn* 2, 2).

Entre los medios para la propia formación permanente, el Obispo deberá privilegiar la profundización en los documentos doctrinales y pastorales del Romano Pontífice, de la Curia Romana, de la Conferencia Episcopal y de los hermanos Obispos, no sólo para estar en comunión con el Sucesor de Pedro y con la Iglesia universal, sino también para obtener orientaciones para su acción pastoral y para saber iluminar a los fieles en las grandes cuestiones que la sociedad contemporánea plantea continuamente a los cristianos. El Obispo deberá seguir, mediante el estudio, el desarrollo de la teología para profundizar en el conocimiento del misterio cristiano, para valorar, discernir y vigilar la pureza y la integridad de la fe. Con la misma dedicación, el Obispo prestará atención a las corrientes culturales y sociales del pensamiento para comprender “los signos de los tiempos” y ponderarlos a la luz de la fe, del patrimonio del pensamiento cristiano y de la filosofía perennemente válida.

Con particular diligencia, el Obispo participará, en la medida de lo posible, en los encuentros de formación organizados por las diversas instancias eclesiales: desde el que la Congregación para los Obispos organiza anualmente para los Prelados ordenados en el año, a los organizados por las Conferencias Episcopales Nacionales o Regionales o por los Consejos internacionales de las mismas.

Ocasiones para la formación permanente del Obispo son también los encuentros del presbiterio diocesano, que él mismo organiza junto con sus colaboradores en la Iglesia particular, o las otras iniciativas culturales a través de las cuales se siembra la semilla de la verdad en el campo del mundo. Con respecto a algunos temas de gran importancia, el Obispo ha de prever momentos prolongados de escucha y diálogo con personas expertas, en una comunión de experiencias, de métodos, de nuevos recursos pastorales y de vida espiritual.

El Obispo no deberá jamás olvidar que la vida de comunión con los otros miembros del Pueblo de Dios, la vida cotidiana de la Iglesia y el contacto con los presbíteros y los fieles representan siempre momentos en los que el Espíritu habla al Obispo, recordándole su vocación y misión, y formando su corazón a través de la vida de la Iglesia. Por esto, el Obispo deberá tener una actitud de escucha de cuanto el Espíritu dice a la Iglesia y en la Iglesia.

Capítulo IV

El Ministerio del Obispo en la Iglesia particular

“Apacentad la grey de Dios que os está encomendada, vigilando, no forzados, sino voluntariamente, según Dios; no por mezquino afán de ganancia, sino de corazón; no tiranizando a los que os ha tocado cuidar, sino siendo modelos de la grey. Y cuando aparezca el Mayoral, recibiréis la corona de la gloria que no se marchita” (1 P 5, 2-4).

I. Principios Generales sobre el Gobierno Pastoral del Obispo

55. Algunos principios fundamentales.

En el desarrollo del ministerio episcopal, el Obispo diocesano se dejará guiar por algunos principios fundamentales que caracterizan su modo de actuar e informan su propia vida. Tales principios son válidos más allá de las circunstancias de tiempo y lugar, y son el signo de la preocupación pastoral del Obispo hacia la Iglesia particular que le ha sido confiada y hacia la Iglesia universal de la que es corresponsable, en cuanto miembro del Colegio de los Obispos, cuya cabeza es el Romano Pontífice.

56. El principio Trinitario.

El Obispo no olvida que ha sido puesto para regir la Iglesia de Dios en el nombre del Padre, del cual transparenta su imagen; en el nombre de Jesucristo, su Hijo, que le ha constituido maestro, sacerdote y pastor; en el nombre del Espíritu Santo que da vida a la Iglesia.(140) El Espíritu Santo sostiene constantemente su misión pastoral(141) y salvaguarda la única soberanía de Cristo. Haciendo presente al Señor, actualizando su palabra, su gracia, su ley, el ministerio del Obispo es un servicio a los hombres que ayuda a conocer y seguir la voluntad del único Señor de todos.

57. El principio de la verdad.

En cuanto maestro y doctor auténtico de la fe, el Obispo hace de la verdad revelada el centro de su acción pastoral y el primer criterio con el que evalúa opiniones y propuestas que emergen tanto en la comunidad cristiana como en la sociedad civil y, al mismo tiempo, con la luz de la verdad ilumina el camino de la comunidad humana, donando esperanza y certezas. La Palabra de Dios y el Magisterio de la tradición viva de la Iglesia son puntos irrenunciables de referencia no sólo para la enseñanza del Obispo sino también para su gobierno pastoral. El buen gobierno exige al Obispo que busque personalmente con todas sus fuerzas la verdad y que se comprometa a perfeccionar su enseñanza y a cuidar no tanto la cantidad sino, más bien, la calidad de sus pronunciamientos. De esta forma, evitará el riesgo de adoptar soluciones pastorales que sean solamente formales y que no respondan a la esencia y a la realidad de los problemas. La pastoral será auténtica en la medida que se apoye en la verdad.

58. El principio de la comunión.

En el ejercicio del ministerio pastoral, el Obispo se siente y se comporta como “principio y fundamento visible”(142) de la unidad de su diócesis, pero siempre con el ánimo y acción dirigidos a la unidad de toda la Iglesia católica. Promoverá la unidad de fe, de amor y de disciplina, de modo que la diócesis se sienta parte viva del entero Pueblo de Dios. La promoción y búsqueda de la unidad será propuesta no como estéril uniformidad, sino junto a la legítima variedad, que el Obispo está también llamado a tutelar y promover. La comunión eclesial conducirá al Obispo a buscar siempre el bien común de la diócesis, recordando que éste está subordinado al de la Iglesia universal y que, a su vez, el bien de la diócesis prevalece sobre el de las comunidades particulares. Para no obstaculizar el legítimo bien particular, el Obispo se ha de preocupar de tener un exacto conocimiento del bien común de la Iglesia particular: conocimiento que se debe actualizar continuamente y verificar a través del contacto frecuente con el Pueblo de Dios que se le ha confiado, el conocimiento de las personas, el estudio, las investigaciones socio religiosas, los consejos de personas prudentes, el diálogo constante con los fieles, ya que las situaciones en la actualidad son objeto de rápidas transformaciones.

59. El principio de la colaboración.

La eclesiología de la comunión compromete al Obispo a promover la participación de todos los miembros del pueblo cristiano en la única misión de la Iglesia; en efecto, todos los cristianos, tanto singularmente como asociados entre ellos, tienen el derecho y el deber de colaborar, cada uno según su propia vocación particular y según los dones recibidos del Espíritu Santo, en la misión que Cristo ha confiado a la Iglesia.(143) Los bautizados gozan de una justa libertad de opinión y de acción en las cosas no necesarias al bien común. En el gobierno de la diócesis, el Obispo reconozca y respete este sano pluralismo de responsabilidad y esta justa libertad de las personas y de las asociaciones particulares. De buena gana infunda en los demás el sentido de la responsabilidad individual y comunitaria, y lo estimule en aquellos que ocupan oficios y encargos eclesiales, manifestándoles toda su confianza: así ellos asumirán conscientemente y cumplirán con celo las tareas que les correspondan por vocación o por disposición de los sagrados cánones.

60. El principio del respeto de las competencias.

El Obispo, al conducir la Iglesia particular, actualizará el principio según el cual lo que otros pueden hacer bien el Obispo, ordinariamente, no lo tomará en sus manos; aún más, se muestra respetuoso de las legítimas competencias de los demás, concede a sus colaboradores las oportunas facultades y favorece las justas iniciativas de los fieles tanto individuales como asociadas. El Obispo considere su deber no sólo estimular, alentar e incrementar las fuerzas que operan en la diócesis, sino también coordinarlas, salvando siempre la libertad y los derechos legítimos de los fieles; así se evitan dispersiones dañosas, copias inútiles, discordias letales.

Cuando en el propio territorio diocesano se encuentren otras jurisdicciones eclesiásticas de tipo personal, o de rito latino (p. ej. ordinariatos militares, etc.), o de rito oriental, el Obispo diocesano respetará las competencias de las otras autoridades eclesiásticas y mostrará plena disponibilidad para una fecunda coordinación con ellas, en un espíritu de colaboración pastoral y de colegialidad afectiva.

61. El principio de la persona justa al puesto justo.

Al conferir los oficios en la diócesis, el Obispo se conduzca únicamente por criterios sobrenaturales y por el solo bien pastoral de la Iglesia particular. Por eso, busque, ante todo, el bien de las almas, respete la dignidad de las personas y utilice sus capacidades, en el modo más idóneo y útil posible, al servicio de la comunidad, asignando siempre la persona justa al puesto justo.

62. El principio de justicia y legalidad.

El Obispo, al conducir la diócesis, se atenderá al principio de justicia y legalidad, sabiendo que el respeto de los derechos de todos en la Iglesia exige la sumisión de todos, incluso de él mismo, a las leyes canónicas. Los fieles, en efecto, tienen el derecho de ser guiados teniendo presente los derechos fundamentales de la persona, de los fieles, y la disciplina común de la Iglesia, velando por el bien común y por el de cada uno de los bautizados. Tal ejemplo del Obispo conducirá a los fieles a asumir mejor los deberes de cada uno con respecto a los de los demás y a los de la misma Iglesia. De esta forma, el Obispo evitará gobernar a partir de visiones y esquemas personalistas de la realidad eclesial.

II. La potestad episcopal

63. El Obispo centro de unidad de la Iglesia particular.

A la cura pastoral del Obispo, ayudado por su presbiterio, está confiada la diócesis que preside con la sagrada potestad, cual maestro de doctrina, sacerdote del culto y ministro del gobierno.(144)

El Obispo diocesano,(145) al ejercitar la sagrada potestad, tenga siempre delante de sí el ejemplo de Cristo y asuma el auténtico espíritu de servicio evangélico para atender la porción del Pueblo de Dios que le ha sido confiada.(146)

El Obispo diocesano, al desarrollar su misión, tenga constantemente presente que la comunidad que preside es una comunidad de fe, que necesita ser alimentada por la Palabra de Dios, una comunidad de gracia, que es continuamente edificada por el sacrificio eucarístico y por la celebración de los otros sacramentos, a través de los cuales el pueblo sacerdotal eleva a Dios el sacrificio de la Iglesia y su alabanza. Una comunidad de caridad, espiritual y material, que brota de la fuente de la Eucaristía. Una comunidad de apostolado, en la cual todos los hijos de Dios están llamados a difundir las insondables riquezas de Cristo, tanto de modo individual como asociados en grupos.

La diversidad de vocaciones y ministerios, que estructura la Iglesia particular, exige al Obispo ejercitar el ministerio de la comunidad no aisladamente, sino junto a sus colaboradores, presbíteros y diáconos, con la aportación de los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica, que enriquecen la Iglesia particular con la fecundidad de los carismas y el testimonio de la santidad, la caridad, la fraternidad y la misión.

El Obispo tendrá viva conciencia de ser en la diócesis el fundamento y el principio visible de unidad de la Iglesia particular. Debe promover y tutelar continuamente la comunión eclesial en el presbiterio diocesano, de modo que su ejemplo de dedicación, acogida, bondad, justicia y comunión efectiva y afectiva con el Papa y sus hermanos en el Episcopado, una siempre más los presbíteros entre ellos y con él, y ningún presbítero se sienta excluido de la paternidad, fraternidad y amistad del Obispo. Este espíritu de comunión del Obispo animará a los presbíteros en su solicitud pastoral por conducir a la comunión con Cristo y en la unidad de la Iglesia particular al pueblo confiado a sus desvelos pastorales.

Hacia los fieles laicos, el Obispo se hará promotor de comunión, insertándolos en la unidad de la Iglesia particular, según la vocación y misión propias, reconociendo la justa autonomía, escuchando sus consejos y ponderando con atención las legítimas peticiones en orden a los bienes espirituales que necesitan.(147) Acogerá las agrupaciones laicales en la pastoral orgánica de la diócesis, siempre en el respeto de la identidad propia de cada una, teniendo en cuenta los criterios de eclesialidad indicados por la Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici*,(148) de modo que los miembros de las asociaciones, de los movimientos y de los grupos eclesiales, unidos entre ellos y con el Obispo, colaboren con el presbiterio y con las instancias de la diócesis para la instauración del reino de Dios en la sociedad donde son llamados a introducir la novedad del Evangelio y a orientarla según Dios.

64. *La potestad episcopal.*

El origen divino, la comunión y la misión eclesial caracterizan la potestad episcopal respecto a la ejercitada en cualquier otra sociedad humana. Ella tiene una índole y fin pastoral para promover la unidad de la fe, de los sacramentos y de la disciplina eclesial, así como para ordenar adecuadamente la misma Iglesia particular, según las propias finalidades. Para cumplir su misión, el Obispo diocesano ejercita, en nombre de Cristo, una *potestad*, la cual, según el derecho, está unida al oficio conferido con la misión canónica. Dicha potestad es propia, ordinaria e inmediata, aun cuando su ejercicio, regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia y, por eso, por el Romano Pontífice, pueda estar circunscrito dentro de ciertos límites para el bien de la Iglesia o de los fieles.149 En virtud de esta potestad, los Obispos tienen el sagrado derecho, y delante de Dios el deber, de legislar sobre los propios fieles, de emitir juicios y de regular todo cuanto se refiere a la organización del culto y del apostolado.(150) De aquí la distinción entre las *funciones legislativa, judicial y ejecutiva* de la potestad episcopal.(151)

65. *Índole pastoral de la potestad episcopal.*

Las funciones de enseñar, santificar y gobernar están *íntimamente unidas* y todo el ministerio del Obispo está dirigido, siguiendo el ejemplo del buen Pastor, al servicio de Dios y de los hermanos.(152)

Para cumplir su misión, el Obispo se sirva de la enseñanza, el consejo y la persuasión, pero también de la autoridad y de la sagrada potestad cuando lo pida la edificación de los fieles.(153) En efecto, también el correcto uso de los instrumentos jurídicos es en sí mismo una *actividad pastoral*, ya que las leyes canónicas en la sociedad eclesial están al servicio de un orden justo, donde el amor, la gracia y los carismas pueden desarrollarse armoniosamente.(154)

Al tratar los problemas y al tomar decisiones, *la salvación de las almas* es ley suprema y canon inderogable.(155) Coherente, entonces, con este principio, el Obispo ejercite su autoridad de modo que los fieles de su diócesis la acepten como ayuda paterna y no como yugo opresivo: ofrezca a su grey una guía dinámica y al mismo tiempo discreta, que no impone cargas innecesarias e insostenibles (cf. *Mt* 23, 4), sino que exige solamente lo que Cristo y su Iglesia prescriben, y lo que es verdaderamente necesario o muy útil para resguardar los vínculos de la caridad y de la comunión.

Como juez prudente, el Obispo juzgará según la sabia equidad canónica que es intrínseca a todo el ordenamiento de la Iglesia, teniendo delante de sus ojos a la persona, que en cada circunstancia ha de ser ayudada para alcanzar su bien sobrenatural, y el bien común de la Iglesia; por esto, con ánimo misericordioso y benigno, pero también firme, estará siempre sobre los intereses personales y, ajeno a cualquier precipitación o espíritu de parte, tratará de *escuchar a los interesados* antes de juzgar sus

conductas.

66. *Dimensión ministerial de la potestad episcopal.*

El Obispo, al ejercitar la potestad episcopal, recuerde que ésta es principalmente un ministerio; en efecto, “este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que la Sagrada Escritura llama con razón *diaconía*, es decir, ministerio (cf. *Hch* 1, 17.25; 21, 19; *Rm* 11, 13; *1 Tm* 1, 12)”.(156)

El Obispo consciente de que, además de ser padre y cabeza de la Iglesia particular, es también hermano en Cristo y fiel cristiano, no se comporte como si estuviera sobre la ley, sino se atenga a la misma regla de justicia que impone a los demás.(157) A partir de la dimensión diaconal de su oficio, el Obispo evite las maneras autoritarias en el ejercicio de su potestad y esté disponible a escuchar a los fieles y a buscar colaboración y consejo, a través de los canales y órganos establecidos por la disciplina canónica.

Existe, en efecto, una reciprocidad, entre el Obispo y todos los fieles. Éstos, en virtud de su bautismo, son responsables de la edificación del Cuerpo de Cristo y, por eso, del bien de la Iglesia particular,(158) por lo que el Obispo, recogiendo las instancias que surgen de la porción del Pueblo de Dios que le está confiada, propone con su autoridad lo que coopera a la realización de la vocación de cada uno.(159)

El Obispo reconozca y acepte la multiforme diversidad de los fieles, con las diversas vocaciones y carismas, y por ello esté atento a no imponer una forzada uniformidad y evite inútiles constricciones o autoritarismos, lo que no excluye – sino al contrario presupone – el ejercicio de la autoridad, unida al consejo y la exhortación, a fin de que las funciones y las actividades de cada uno sean respetadas por los otros y ordenadas rectamente al bien común.

67. *Criterios del ejercicio de la función legislativa.*

En el ejercicio de la función legislativa, el Obispo diocesano tendrá presente algunos principios basilares:

a) *Carácter personal*: la potestad legislativa en el ámbito diocesano pertenece exclusivamente al Obispo residencial. Tal grave responsabilidad no impide, al contrario comporta, que el Obispo oiga el consejo y busque la colaboración de los órganos y los Consejos diocesanos antes de emanar normas o directivas generales para la diócesis. El Sínodo diocesano es el instrumento por excelencia para prestar ayuda al Obispo en la determinación del ordenamiento canónico de la Iglesia diocesana.(160)

b) *Autonomía*: como consecuencia de la naturaleza misma de la Iglesia particular, el significado de la potestad legislativa no se agota en la determinación o aplicación local de las normas emanadas por la Santa Sede o por la Conferencia Episcopal, cuando éstas sean normas jurídicamente vinculantes, sino que se extiende también a la regulación de cualquier materia pastoral de ámbito diocesano que no esté *reservada* a la suprema o a otra autoridad eclesiástica.(161) La potestad legislativa sea siempre ejercitada con discreción, de modo que las normas respondan siempre a una real necesidad pastoral.

c) *Sujeción al derecho superior*: el Pastor diocesano sabe bien que su potestad está sujeta a la suprema autoridad de la Iglesia y a las normas del Derecho Canónico. Por esto, al disponer cuanto convenga para el bien de la diócesis, debe siempre asegurar la necesaria armonía entre las disposiciones y orientaciones pastorales locales y la disciplina canónica universal(162) y particular determinada por la Conferencia Episcopal o por el Concilio particular.

d) *Cuidado en la redacción de las leyes*: el Obispo tendrá cuidado de que los textos legislativos y los textos canónicos sean redactados con precisión y rigor técnico-jurídico, evitando las contradicciones, las repeticiones inútiles o la multiplicación de disposiciones

sobre una misma materia; pondrá también atención a la necesaria claridad, a fin de que sea evidente la naturaleza obligatoria u orientativa de las normas y se conozca con certeza cuáles conductas están prescritas o prohibidas. Para este fin, se contará con la competencia de especialistas en Derecho Canónico, que no deberán jamás faltar en la Iglesia particular. Además, para regular adecuadamente un aspecto de la vida diocesana, es condición previa la precisa información sobre la situación de la diócesis y las condiciones de los fieles, ya que tal contexto tiene una influencia no indiferente en el modo de pensar y de actuar de los cristianos.

68. Criterios del ejercicio de la función judicial. Al ejercitar la función judicial, el Obispo podrá valerse de los siguientes criterios generales:

a) Siempre que no comporte perjuicio a la justicia, el Obispo debe actuar de modo que los fieles *resuelvan de manera pacífica* sus controversias y se reconcilien cuanto antes, incluso cuando el proceso canónico hubiera ya comenzado, evitando así las permanentes animosidades que las causas judiciales suelen producir.(163)

b) El Obispo observe y haga observar las *normas de procedimiento* establecidas para el ejercicio de la potestad judicial, pues bien sabe que tales reglas, lejos de ser un obstáculo meramente formal, son un medio necesario para verificar los hechos y obtener justicia.(164)

c) Si tiene noticias de comportamientos que dañen gravemente el bien común eclesial, el Obispo debe investigar con discreción, solo o por medio de un delegado, los hechos y la responsabilidad de sus autores.(165) Cuando considere que ha recogido pruebas suficientes de los hechos que han dado origen al escándalo, proceda a *reprender o amonestar* formalmente al interesado.(166) Pero donde esto no bastase para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda de la persona, el Obispo dé inicio al respectivo procedimiento para la imposición de penas, lo que podrá hacer de dos modos:(167)

– mediante un *proceso penal* regular, en el caso que, por la gravedad de la pena, la ley canónica lo exija o el Obispo lo considere más prudente;(168)

– mediante un *decreto extrajudicial*, conforme al procedimiento establecido en la ley canónica.(169)

d) el Obispo, consciente del hecho que el tribunal de la diócesis ejercita su misma potestad judicial, vigilará a fin de que la acción de su tribunal se desarrolle según los principios de la administración de la justicia en la Iglesia. En particular, teniendo en cuenta la singular importancia y relevancia pastoral de las sentencias que se refieren a la validez o nulidad del matrimonio, dedicará una especial atención a tal sector, en sintonía con las indicaciones de la Santa Sede, y ante la ocurrencia de eventuales abusos, tomará todas las medidas necesarias para que éstos cesen, especialmente aquellos que impliquen el intento de introducir una mentalidad divorcista en la Iglesia. Asumirá también la responsabilidad que le corresponda en los tribunales constituidos para varias diócesis.

69. *Criterios del ejercicio de la función ejecutiva.*

En el ejercicio de la función ejecutiva, el Obispo tendrá presente los siguientes criterios:

a) Hacia los propios fieles, puede realizar actos administrativos también si se encuentra fuera del propio territorio, o si lo están los fieles mismos, a menos que no conste diversamente por la naturaleza de la cosa o por las disposiciones del derecho.(170)

b) Hacia los forasteros, puede realizar actos administrativos, si se encuentran en el territorio de su competencia, en el caso de que se trate de concesión de favores o del acatamiento

de leyes, universales o particulares, que se refieran al orden público, determinen la formalidad de los actos, o atañan a inmuebles situados en el territorio.(171)

c) La potestad ejecutiva, no sólo cuando es ordinaria, sino también cuando es delegada para un conjunto de casos, debe ser interpretada en sentido amplio. Cuando es delegada para casos particulares, debe ser interpretada en sentido estricto.(172)

d) Al delegado se entienden concedidas aquellas facultades sin las cuales la misma función no puede ser ejercida.(173)

e) Cuando varios sujetos son competentes para cumplir un acto, el hecho que se dirija a uno de ellos no suspende la potestad de los otros, sea ésta ordinaria o delegada.(174)

f) Cuando un fiel somete un caso a una autoridad superior, el inferior no se debe entrometer en el asunto, excepto por causa grave y urgente. En tal caso debe advertir inmediatamente al superior, para evitar que se verifiquen contradicciones en las decisiones.(175)

g) Cuando se trata de adoptar medidas extraordinarias de gobierno, en casos particulares, el Obispo, antes de cualquiera otra cosa, busque las *informaciones y las pruebas* necesarias y, sobre todo, en lo posible, se apresure a escuchar a los interesados en la cuestión.(176) A menos que no haya una causa muy grave, la decisión del Obispo deberá ser redactada por *escrito y entregada al interesado*. En el acto, sin lesionar la buena fama de las personas, deberán explicitarse con precisión los *motivos*, tanto para justificar la decisión, como para evitar cualquier apariencia de arbitrariedad y, eventualmente, para permitir al interesado recurrir contra la decisión.(177)

h) En los casos de los nombramientos *ad tempus*, caducado el límite establecido, tanto para la seguridad de las personas como para la certeza jurídica, el Obispo debe proveer con la máxima rapidez o renovando formalmente el nombramiento del titular del mismo oficio, o prorrogándole por un periodo más breve del previsto, o comunicando la cesación del oficio y nombrando al titular para un nuevo encargo.

i) La *rápida solución* de los asuntos es norma de ordinaria administración y también de justicia hacia los fieles.(178) Cuando la ley prescribe que el Obispo tome medidas en una determinada cuestión o si el interesado presenta legítimamente una instancia o un recurso, el decreto debe ser emitido dentro de tres meses.(179)

j) En el uso de sus amplias facultades para *dispensar* de las leyes eclesiásticas, el Obispo favorezca siempre el bien de los fieles y de la entera comunidad eclesial, sin sombra alguna de arbitrariedad o favoritismo.(180)

III. El Obispo Auxiliar, el Coadjutor y el Administrador Apostólico

70. El Obispo Auxiliar.

El Obispo Auxiliar, que es dado para conseguir más eficazmente el bien de las almas en una diócesis demasiado grande o con un elevado número de habitantes, o por otros motivos de apostolado, es el principal colaborador del Obispo diocesano en el gobierno de la diócesis. Por esto, considere éste al Obispo Auxiliar como hermano y lo haga partícipe de sus proyectos pastorales, de las medidas y de todas las iniciativas diocesanas, a fin de que, en el recíproco intercambio de opiniones, procedan en unidad de propósitos y en armonía de empeño. A su vez, el Obispo Auxiliar, consciente de su función en el seno de la diócesis, actuará siempre en plena obediencia al Obispo diocesano, respetando su autoridad.

71. Criterios para la petición de un Obispo Auxiliar

a) El Obispo diocesano, que pretende contar con la ayuda de un Obispo Auxiliar, debe presentar una fundamentada petición a la Santa Sede, cuando lo exija la real necesidad de la diócesis. Dicha petición no debe estar motivada por simples razones de honor o prestigio.

b) Cuando sea posible proveer adecuadamente a las necesidades de la diócesis con el nombramiento de Vicarios Generales o episcopales, sin carácter episcopal, el Obispo diocesano recurra a ellos, antes que pedir el nombramiento de un Obispo Auxiliar.

c) Al pedir la concesión de un Obispo Auxiliar, el Obispo diocesano, debe presentar una descripción detallada de los oficios y de las tareas que pretende confiar al Auxiliar, incluso cuando se trata de substituir a un Obispo Auxiliar transferido o dimisionario, asumiendo personalmente el compromiso de valorizar oportunamente su servicio episcopal para el bien de la entera diócesis. El Obispo diocesano no debe confiar al Obispo Auxiliar la cura de las almas en una parroquia o encargos sólo marginales u ocasionales.

d) El Obispo Auxiliar, por norma, será constituido Vicario General,(181) o al menos Vicario Episcopal, de modo que dependa solamente de la autoridad del Obispo diocesano, el cual le confiará preferiblemente el tratamiento de asuntos que, según el derecho, pidan un mandato especial.

En circunstancias particularmente graves, también de carácter personal, la Santa Sede puede nombrar un Obispo Auxiliar dotado de facultades especiales.(182)

72. *El Obispo Coadjutor.*

Cuando sea oportuno, la Santa Sede puede nombrar un Obispo Coadjutor.(183) El Obispo diocesano lo acogerá de buena gana y con espíritu de fe, y promoverá una efectiva comunión en virtud de la común corresponsabilidad episcopal, instaurando auténticos vínculos, que con el Coadjutor deben ser todavía más intensos y fraternos, para el bien de la diócesis.

El Obispo diocesano tendrá constantemente presente que el Obispo Coadjutor tiene el derecho de sucesión(184) y, por eso, llevará a cabo las propias iniciativas en pleno acuerdo con él, de modo que quede fácilmente abierta la vía al futuro ejercicio del ministerio pastoral del propio Coadjutor. El Obispo diocesano mostrará también el mismo acuerdo con el Auxiliar dotado de facultades especiales.(185)

73. *El Administrador Apostólico "Sede plena".*

En circunstancias particulares, la Santa Sede puede, de manera extraordinaria, disponer que en una diócesis sea nombrado un Administrador Apostólico *sede plena*. En tal caso, el Obispo diocesano colabora, en cuanto le compete, al pleno, libre y sereno cumplimiento del mandato del Administrador Apostólico.

74. *Renuncia al oficio.*

Además de observar cuanto está previsto en el Código de Derecho Canónico, para el cumplimiento de los 75 años de edad, el Obispo, cuando por la disminución de sus fuerzas o por una gran dificultad para adaptarse a las nuevas situaciones o por otro motivo, es menos apto para cumplir el propio oficio, presente la renuncia para promover el bien de las almas y de la Iglesia particular.(186)

IV. El Presbiterio

75. *El Obispo y los sacerdotes de la diócesis.*

En el ejercicio de la cura de las almas, la principal responsabilidad recae sobre los presbíteros diocesanos que, por la incardinación o por la dedicación a una Iglesia particular, están consagrados enteramente a su

servicio para apacentar una misma porción de la grey del Señor. Los presbíteros diocesanos, en efecto, son los principales e insustituibles colaboradores del orden episcopal, revestidos del único e idéntico sacerdocio ministerial, del que el Obispo posee la plenitud. El Obispo y los presbíteros son constituidos ministros de la misión apostólica; el Obispo los asocia a su solicitud y responsabilidad, de modo que cultiven siempre el sentido de la diócesis, fomentando, al mismo tiempo, el sentido universal de la Iglesia.(187)

Como Jesús manifestó su amor a los Apóstoles, así también el Obispo, padre de la familia presbiteral, por medio del cual el Señor Jesucristo, Supremo Pontífice, está presente entre los creyentes, sabe que es su deber dirigir su *amor y su atención* particular hacia los sacerdotes y los candidatos al sagrado ministerio.(188)

Guiado por una caridad sincera e indefectible, el Obispo preocúpese de ayudar de todos los modos posibles a sus sacerdotes, para que aprecien la sublime vocación sacerdotal, la vivan con serenidad, la difundan en torno a ellos con gozo, desarrollen fielmente sus tareas y la defiendan con decisión.(189)

76. *El Obispo, padre, hermano y amigo de los sacerdotes diocesanos.*

La relación entre el Obispo y el presbiterio debe estar inspirada y alimentada por la caridad y por una visión de fe, de modo que los mismos *vínculos jurídicos*, derivados de la constitución divina de la Iglesia, aparezcan como la natural consecuencia de la comunión espiritual de cada uno con Dios (cf. *Jn* 13, 35). De este modo, será también más provechoso el trabajo apostólico de los sacerdotes, ya que la unión de voluntad y propósito con el Obispo profundiza la unión con Cristo, que continúa su ministerio de cabeza invisible de la Iglesia por medio de la Jerarquía visible.(190)

En el ejercicio de su ministerio, el Obispo se comporte con sus sacerdotes no tanto como un mero gobernante con los propios súbditos, sino más bien como un padre y amigo.(191) Comprométase totalmente a favorecer un clima de afecto y de confianza, de modo que sus presbíteros respondan con una obediencia convencida, grata y segura.(192) El ejercicio de la obediencia se hace más suave, que no débil, si el Obispo, por cuanto sea posible y salvando siempre la justicia y la caridad, manifiesta a los interesados los motivos de sus disposiciones. Tenga igual cuidado y atención hacia cada uno de los presbíteros, porque todos los sacerdotes, aunque dotados de aptitudes y capacidades distintas, son igualmente ministros al servicio del Señor y miembros del mismo presbiterio.

El Obispo favorezca el espíritu de iniciativa de sus sacerdotes, evitando que la obediencia sea comprendida de manera pasiva e irresponsable. Haga lo posible a fin de que cada uno dé lo mejor de sí y se entregue con generosidad, poniendo las propias capacidades al servicio de Dios y de la Iglesia, con la madurez de los hijos de Dios.(193)

77. *Conocimiento personal de los sacerdotes.*

El Obispo considere su sacrosanto deber conocer a los presbíteros diocesanos, su carácter, sus capacidades y aspiraciones, su nivel de vida espiritual, celo e ideales, el estado de salud y las condiciones económicas, sus familias y todo lo que les incumbe. Y conózcalos no sólo en grupo (como por ejemplo en los encuentros con el clero de toda la diócesis o de una vicaría) o en los organismos pastorales, sino también *individualmente* y, en lo posible, en el lugar de trabajo. A esta finalidad se dirige la visita pastoral, durante la cual se debe dar todo el tiempo necesario a los encuentros personales, más que a las cuestiones de carácter administrativo o burocrático, que se pueden cumplir también por medio de un clérigo delegado por el Obispo.(194)

Con ánimo paterno y con sencilla *familiaridad*, facilite el diálogo tratando cuanto sea de interés para los sacerdotes, los encargos a ellos confiados, los problemas relativos a la vida diocesana. Para este objetivo, el Obispo facilitará el mutuo conocimiento entre las diversas generaciones de sacerdotes, inculcando en los jóvenes el respeto y la veneración por los sacerdotes ancianos y en los ancianos el acompañamiento y el apoyo a los sacerdotes jóvenes, de manera que todo el presbiterio se sienta unido al Obispo y

verdaderamente corresponsable de la Iglesia particular.

El Obispo nutra y manifieste públicamente la propia estima por los presbíteros, demostrando confianza y alabándoles si lo merecen; respete y haga respetar sus derechos y defiéndalos de críticas infundadas;(195) dirima prontamente las controversias, para evitar que inquietudes prolongadas puedan ofuscar la fraterna caridad y dañar el ministerio pastoral.

78. Orden de las actividades.

La acción de los presbíteros debe estar ordenada mirando, antes que nada, al bien de las almas y a las necesidades de la diócesis, sin olvidar tampoco las diversas aptitudes y legítimas inclinaciones de cada uno, en el respeto de la dignidad humana y sacerdotal. Tal prudencia en el gobernar, entre otros aspectos, se manifiesta:

– en la provisión de los oficios, el Obispo obrará con la máxima prudencia, para evitar la más mínima sospecha de abuso, favoritismo o presión indebida. Para tal fin, pida siempre el parecer a personas prudentes, y pruebe la idoneidad de los candidatos, incluso mediante un examen;(196)

– al conferir los encargos, el Obispo juzgue con equidad la capacidad de cada uno y no sobrecargue a ninguno con tareas que, por número o importancia, podrían superar las posibilidades de los individuos y también dañar la vida interior. No está bien colocar en un ministerio demasiado exigente los presbíteros que apenas hayan terminado la formación en el seminario, sino gradualmente y después de una oportuna preparación y una apropiada experiencia pastoral,(197) confiándoles a párrocos idóneos, a fin de que en los primeros años de sacerdocio puedan ulteriormente desarrollar y reforzar sabiamente la propia identidad;

– el Obispo no olvide recordar a los presbíteros que todo lo que cumplan por mandato del Obispo, incluso lo que no comporte la cura directa de las almas, con razón puede llamarse *ministerio pastoral* y está revestido de dignidad, mérito sobrenatural y eficacia para el bien de los fieles. También los presbíteros que, con el consenso de la autoridad competente, desarrollan funciones supra diocesanas o trabajan en organismos a nivel nacional (como, por ejemplo, los superiores o los profesores de los seminarios interdiocesanos o de las facultades eclesásticas y los oficiales de la Conferencia Episcopal), colaboran con los Obispos con una válida actividad pastoral que merece una especial atención de parte de la Iglesia.(198)

Procure, finalmente, que los sacerdotes se dediquen completamente a cuanto es propio de su ministerio,199 pues son muchas las necesidades de la Iglesia (cf. *Mt 9, 37-38*).

79. Las relaciones de los presbíteros entre ellos.

Todos los presbíteros, en cuanto partícipes del único sacerdocio de Cristo y llamados a cooperar a la misma obra, están entre ellos unidos por particulares vínculos de fraternidad.(200)

Por eso, es oportuno que el Obispo favorezca, en cuanto sea posible, la vida en común de los presbíteros, que responde a la forma colegial del ministerio sacramental(201) y retoma la tradición de la vida apostólica para una mayor fecundidad del ministerio; los ministros se sentirán así apoyados en su compromiso sacerdotal y en el generoso ejercicio del ministerio: este aspecto tiene una especial aplicación en el caso de aquellos que se empeñan en la misma actividad pastoral.(202)

El Obispo promueva asimismo las relaciones entre todos los presbíteros, tanto seculares como religiosos o pertenecientes a las Sociedades de vida apostólica, también con aquéllos incardinados en otras diócesis, pues todos pertenecen al único orden sacerdotal y ejercitan el propio ministerio para el bien de la Iglesia

particular. Esto se podrá obtener mediante encuentros periódicos a nivel de vicaría o de agrupaciones análogas de parroquias en las que se encuentre dividida la diócesis, por motivo de estudio, de oración o de gozosa convivencia.(203) Un medio que se ha demostrado idóneo para favorecer los encuentros sacerdotales es la llamada *casa del clero*.

El Obispo apoye y aprecie las asociaciones *de presbíteros* eventualmente existentes en la diócesis que, sobre la base de estatutos reconocidos por la competente autoridad eclesiástica, por medio de un programa idóneo de vida y ayuda fraterna, sostienen la santificación del clero en el ejercicio del ministerio y refuerzan los vínculos que unen al sacerdote, al Obispo y a la Iglesia particular de la que forman parte.(204)

80. Atención a las necesidades humanas de los presbíteros.

A los presbíteros no les debe faltar cuanto corresponde a un tenor de vida decoroso y digno, y los fieles de la diócesis deben ser conscientes que a ellos corresponde el deber de atender a tal necesidad.

En este aspecto, el Obispo debe ocuparse, en primer lugar, de su *retribución*, que debe ser adecuada a su condición, *considerando tanto la naturaleza del oficio por ellos desarrollado, como las circunstancias de lugar y de tiempo*, pero siempre asegurando también que *puedan proveer a las propias necesidades y a la justa remuneración de quien presta su servicio*.(205)

De este modo, no se verán obligados a buscar una sustentación económica suplementaria, ejerciendo actividades extrañas a su ministerio, lo que puede ofuscar el significado de la propia elección y una reducción de la actividad pastoral y espiritual. Es necesario, además, disponer que puedan beneficiarse de la *asistencia social*, “mediante la cual se provee adecuadamente a sus necesidades en caso de enfermedad, invalidez o ancianidad”.(206) Esta justa exigencia de los clérigos podrá ser satisfecha también a través de instituciones interdiocesanas, nacionales(207) e internacionales.

El Obispo vigile la *correcta manera en el vestir* de los presbíteros, también de los religiosos, según la ley universal de la Iglesia y las normas de la Conferencia Episcopal,(208) de modo que sea siempre evidente su condición sacerdotal y sean también, en el vestir, testimonios vivientes de las realidades sobrenaturales que están llamados a comunicar a los hombres.(209)

El Obispo será ejemplo vistiendo fielmente y con dignidad la sotana (con ribetes o simplemente negra), o, en ciertas circunstancias, al menos el clergyman con cuello romano.

Con ánimo paterno, el Obispo vigile con discreción la dignidad del alojamiento y el servicio doméstico, ayudando a evitar también la apariencia de abandono, o de extrañeza o negligencia en el *tenor de vida personal*, lo que provocaría daño a la salud espiritual de los presbíteros. No olvide de exhortarles a utilizar el tiempo libre para sanos entretenimientos y lecturas culturalmente formativas, haciendo uso moderado y prudente de los medios de comunicación social y de los espectáculos. Favorezca, además, que cada año puedan tener un periodo suficiente de *vacaciones*.(210)

81. Atención a los sacerdotes con dificultad.

El Obispo, también mediante el vicario de zona, trate de prevenir y remediar las dificultades de orden humano y espiritual que puedan aquejar a los presbíteros. Acérquese cálidamente para auxiliar a quien pueda encontrarse en una situación difícil, enfermo, anciano o pobre, a fin de que todos sientan el gozo de su vocación y el agradecimiento hacia los propios pastores. Cuando se enfermen, el Obispo los conforte con su visita o al menos con una carta escrita o una llamada telefónica, y asegúrese que estén bien atendidos tanto en sentido material como espiritual; cuando fallezca algún sacerdote, celebre las exequias personalmente, si es posible, o envíe un representante.

Se requiere, además, poner atención en algunos casos específicos:

a) Es necesario prevenir la soledad y el aislamiento de los sacerdotes, sobre todo si son *jóvenes* y ejercitan el ministerio en localidades pequeñas y poco habitadas. Para resolver las eventuales dificultades, convendrá procurar la ayuda de un sacerdote diligente y experto, y favorecer frecuentes contactos con los hermanos en el sacerdocio,(211) incluso mediante posibles modalidades de vida en común.

b) Se debe prestar atención al peligro de la rutina y del cansancio que los años de trabajo o las dificultades inherentes al ministerio puedan provocar. Según las posibilidades de la diócesis, el Obispo estudie, caso por caso, los modos de una recuperación espiritual, intelectual y física, que ayude a retomar el ministerio con renovada energía. Entre tales formas, se puede considerar también, en algunos casos excepcionales, el periodo llamado *sabático*.(212)

c) El Obispo prodíguese con paterno afecto hacia los sacerdotes que por agotamiento o por enfermedad se encuentran en una situación de debilidad o cansancio moral, destinándolos a actividades que resulten más atrayentes y fáciles de cumplir en su estado, de modo que se evite el aislamiento en el que pudieran encontrarse, asistiéndolos con comprensión y paciencia para que se sientan humanamente útiles y descubran la eficacia sobrenatural – por la unión con la Cruz de nuestro Señor – de su condición actual.(213)

d) Con ánimo paterno sean tratados también por el Obispo los presbíteros que *abandonan el servicio divino*,(214) esforzándose para obtener su conversión interior y haciendo que remuevan la causa que los ha conducido al abandono, para que puedan así volver a la vida sacerdotal, o al menos regularicen su situación en la Iglesia.(215) A norma del mismo rescripto de dimisión del estado clerical, los tendrá alejados de las actividades que presupongan un encargo asignado por la jerarquía,(216) evitando así el escándalo entre los fieles y confusión en la diócesis.

e) Ante *comportamientos escandalosos*, el Obispo intervenga con caridad, mas con firmeza y decisión: bien con admoniciones o reprensiones bien procediendo a la remoción o al cambio a un oficio en el que no existan las circunstancias que favorezcan esos comportamientos.(217) Si tales medidas resultasen inútiles o insuficientes, ante la gravedad de la conducta y la contumacia del clérigo, imponga la pena de suspensión según el derecho o, en los casos extremos previstos por la norma canónica, dé inicio al proceso penal para la dimisión del estado clerical.(218)

82. Preocupación por el celibato sacerdotal.

A fin de que los sacerdotes mantengan castamente su compromiso con Dios y la Iglesia, es necesario que el Obispo se preocupe para que el celibato sea presentado en su plena riqueza bíblica, teológica y espiritual.(219) Trabaje para suscitar en todos una profunda vida espiritual, que colme sus corazones de amor a Cristo y atraiga la ayuda divina. El Obispo refuerce los vínculos de fraternidad y de amistad entre los sacerdotes, y no deje de mostrar el sentido positivo que la soledad exterior puede tener para su vida interior y para su madurez humana y sacerdotal, y de presentarse ante ellos como amigo fiel y confidente al cual puedan abrirse en búsqueda de comprensión y consejo.

El Obispo es consciente de los *obstáculos reales* que, hoy más que ayer, se oponen al celibato sacerdotal. Por eso, deberá exhortar a los presbíteros al ejercicio de una prudencia sobrenatural y humana, enseñando que un comportamiento reservado y discreto en el trato con la mujer es conforme a su consagración celibataria y que una inadecuada comprensión de estas relaciones puede degenerar en vínculos sentimentales. Si es necesario, advierta o amoneste a quien pueda encontrarse en una situación de riesgo. Según las circunstancias, convendrá establecer normas concretas que faciliten la observancia de los compromisos asumidos en la Ordenación sacerdotal.(220)

83. Preocupación por la formación permanente del clero.

El Obispo educará a los sacerdotes de todas las edades y condiciones para el cumplimiento de su deber de formación permanente y proveerá a organizarla,(221) a fin de que el entusiasmo por el ministerio no disminuya, sino que, por el contrario, aumente y madure con el transcurrir de los años, haciendo más vivo y eficaz el sublime don recibido (cf. 2 Tm 1, 6).

Ya en los años del seminario se ha de inculcar en los futuros sacerdotes la necesidad de continuar y profundizar la formación, incluso después de la ordenación sacerdotal, de manera que el término de los estudios institucionales y de la vida comunitaria no signifique una interrupción de dicha formación. Es, además, necesario favorecer en los sacerdotes más ancianos la juventud de ánimo que se manifiesta en el permanente interés por un crecimiento constante para alcanzar “en plenitud la estatura de Cristo” (Ef 4, 13), ayudándolos a vencer las eventuales resistencias – debidas a la rutina, al cansancio, a un exagerado activismo o excesiva confianza en las propias posibilidades – en relación a los medios de formación permanente que la diócesis les ofrece.(222)

El Obispo ofrezca a sus presbíteros un válido ejemplo, participando activamente, por cuanto le resulte posible, junto a ellos, sus más íntimos colaboradores, en los encuentros formativos.(223)

El Obispo considere, como elemento integrante y primario de la formación permanente del presbiterio, los ejercicios espirituales anuales, organizados de modo tal que sean para cada uno un tiempo de auténtico y personal encuentro con Dios y de revisión de la propia vida personal y ministerial.

En los programas e iniciativas para la formación de los sacerdotes, el Obispo no olvide servirse del *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, que compendia la doctrina y la disciplina eclesial sobre la identidad sacerdotal y la función del sacerdote en la Iglesia, así como el modo de relacionarse con las otras categorías de fieles cristianos. En el mismo Directorio, el Obispo encontrará también indicaciones y orientaciones útiles para la organización y la dirección de los diversos medios de formación permanente.

V. El Seminario

84. Institución primaria de la diócesis.

Entre todas las instituciones diocesanas, el Obispo considere la primera el seminario y lo haga objeto de las atenciones más intensas y asiduas de su ministerio pastoral, porque del seminario dependen en gran parte la continuidad y la fecundidad del ministerio sacerdotal de la Iglesia.(224)

85. El seminario mayor.

El Obispo insista decididamente y con convicción sobre la necesidad del seminario mayor como instrumento privilegiado para la formación sacerdotal,(225) y trabaje a fin de que la diócesis tenga un *seminario mayor propio*, como expresión de la pastoral vocacional de la Iglesia particular y, al mismo tiempo, como comunidad eclesial peculiar que forma los futuros presbíteros a imagen de Jesucristo, buen Pastor. La institución del seminario mayor diocesano está condicionada por la posibilidad de la diócesis de ofrecer una profunda formación humana, espiritual, cultural y pastoral a los candidatos al sacerdocio. Para tal objetivo, el Obispo buscará favorecer la formación de los formadores y de los futuros profesores al más alto nivel académico posible.

Si la diócesis no está en condiciones de tener un seminario propio, el Obispo una sus fuerzas con las de otras diócesis vecinas para dar vida a un seminario interdiocesano, o envíe a los candidatos al seminario más cercano a la diócesis.(226)

La Santa Sede, una vez verificada la real dificultad para que cada diócesis tenga su seminario mayor, da la aprobación para la erección de un seminario interdiocesano. Aprueba también los estatutos. Los Obispos interesados deberán concordar las normas del reglamento y es responsabilidad de cada uno visitar personalmente a los propios alumnos e interesarse por su formación para conocer, de los superiores, cuanto pueda serle útil para evaluar si existen las condiciones para la admisión al sacerdocio.(227)

La posibilidad de reducir la permanencia prescrita de los seminaristas en el seminario se ha de considerar una excepción para casos específicos.(228)

86. *El seminario menor o instituciones análogas.*

Además del seminario mayor, el Obispo se preocupará, donde sea posible, de constituir un seminario menor o de sostenerlo donde esté ya presente.(229) Tal seminario ha de ser entendido como una peculiar comunidad de jóvenes donde se cuidan y desarrollan los gérmenes de la vocación sacerdotal. El Obispo diocesano organice el seminario menor según un tenor de vida conveniente a la edad, al desarrollo de los adolescentes, y según las normas de una sana psicología y pedagogía, siempre en el respeto de la libertad de los jóvenes en la elección de vida. El Obispo, además, sea consciente de que este tipo de comunidad necesita de la continua colaboración educativa de la comunidad educativa del seminario, de los padres de los jóvenes y de la escuela.(230)

Por su naturaleza y misión, sería conveniente que el seminario menor llegara a ser en la diócesis un válido punto de referencia de la pastoral vocacional, con oportunas experiencias formativas para los jóvenes que están buscando el sentido de sus vidas, la vocación, o que ya se hayan decidido a tomar el camino del sacerdocio ministerial, pero que no pueden todavía iniciar un verdadero itinerario formativo.

El Obispo promueva una intensa colaboración entre la comunidad educativa del seminario mayor y la del seminario menor, de modo que no haya discontinuidad en las líneas de fondo de la formación y éste último ofrezca una adecuada y sólida base a aquellos que deberán continuar el camino vocacional en el seminario mayor.(231)

Será necesario que el seminario menor ofrezca a los alumnos un curso de estudios equivalente al previsto por el curriculum estatal, reconocido en lo posible por el mismo Estado.(232)

87. *Las vocaciones adultas.*

Análogamente a la atención que el Obispo deberá prestar a los gérmenes de la vocación en los adolescentes y en los jóvenes, deberá también proveer a la formación de las *vocaciones adultas*, disponiendo para tal fin adecuados institutos o un programa formativo acorde a la edad y a la condición de vida del candidato al sacerdocio.(233)

88. *El Obispo primer responsable de la formación sacerdotal.*

La actual y problemática situación del universo juvenil exige especialmente del Obispo que desarrolle un atento discernimiento de los candidatos al momento de su admisión en el seminario. En algunos casos difíciles, será oportuno, en la selección de los candidatos para la admisión en el seminario, someter a los jóvenes a test psicológicos, pero solamente *si casus ferat*,(234) porque el recurso a tales medios no se puede generalizar y se debe hacer con gran prudencia, para no violar el derecho de la persona a conservar su propia intimidad.(235) En este contexto, se debe también prestar gran atención a la admisión en el seminario de candidatos al sacerdocio provenientes de otros seminarios o familias religiosas. En estos casos, la obligación del Obispo es la de aplicar escrupulosamente las normas previstas por la disciplina de la Iglesia(236) acerca de la admisión en el seminario de los ex seminaristas y ex religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica. Como manifestación de su primaria responsabilidad en la formación de los candidatos al sacerdocio, el Obispo *visite* frecuentemente el seminario, o a los alumnos de la propia diócesis que residan en el seminario interdiocesano o en otro seminario, compartiendo cordialmente con ellos de modo que éstos puedan estar con él. El Obispo considerará tal visita como uno de los momentos importantes de su misión episcopal, en cuanto que su presencia en el seminario ayuda a insertar esta peculiar comunidad en la Iglesia particular, la anima a conseguir la finalidad pastoral de la formación y a dar el sentido de Iglesia a los jóvenes candidatos al sacerdocio.(237)

En tal visita, el Obispo tratará de tener un encuentro directo e informal con los alumnos para conocerlos personalmente, alimentando el sentido de la familiaridad y amistad con ellos para poder ponderar las

inclinaciones, actitudes, dotes humanas e intelectuales de cada uno y también los aspectos de su personalidad que necesitan de una mayor atención educativa. Esta relación familiar permitirá al Obispo poder evaluar mejor la idoneidad de los candidatos al sacerdocio y confrontar su juicio con el de los superiores del seminario, que está a la base de la promoción al sacramento del orden. En efecto, sobre el Obispo recae la última responsabilidad de la admisión de los candidatos a las órdenes sagradas. Su idoneidad le debe resultar probada con argumentos positivos; por eso, si por determinadas razones tiene dudas acerca de un candidato, no lo admita a la ordenación.(238)

El Obispo preocúpese de enviar presbíteros intelectualmente dotados a continuar los estudios en las *universidades eclesísticas*, para asegurar a la diócesis un clero académicamente formado y una enseñanza teológica de calidad, y poder disponer además de personas bien preparadas para el ejercicio de los ministerios que exigen una particular competencia. Para obtener mayor fruto de su experiencia de estudios, puede resultar en principio conveniente que estos sacerdotes realicen antes un periodo de ejercicio del ministerio.(239)

89. *El Obispo y la comunidad educativa del seminario.*

El Obispo elija con particular atención al *Rector*, al *Director Espiritual*, a los *Superiores* y a los *Confesores* del seminario, los cuales deben ser los mejores entre los sacerdotes de la diócesis, destacar por devoción y sana doctrina, conveniente experiencia pastoral, celo por las almas y especial actitud formativa y pedagógica; y si no dispone de ellos, pídales a otras diócesis mejor provistas. Es oportuno que los formadores gocen de cierta estabilidad y tengan residencia habitual en la comunidad del seminario. Al Obispo corresponde también una atención y preocupación particular por su especial preparación, que sea verdaderamente técnica, pedagógica, espiritual, humana y teológica.(240)

Mientras se avanza en el itinerario formativo, el Obispo solicite a los superiores del seminario informaciones precisas acerca de la situación y el aprovechamiento de los alumnos. Con prudente anticipación, asegúrese mediante *escrutinios* de que cada uno de los candidatos sea idóneo para las sagradas órdenes y esté plenamente decidido a vivir las exigencias del sacerdocio católico. No actúe jamás con precipitación en una materia tan delicada y, en los casos de duda, más bien difiera su aprobación hasta que no se haya disipado toda sombra de falta de idoneidad. En el caso de que el candidato no sea considerado idóneo para recibir las sagradas órdenes, comuníquesele con tiempo el juicio de no idoneidad.(241)

Son asimismo responsables de la formación integral al sacerdocio todos los *profesores* del seminario, también quien se ocupa de materias no directamente teológicas, y para tal encargo deben ser nombrados solamente aquellos que se distingan por una segura doctrina y tengan suficiente preparación académica y capacidad pedagógica. El Obispo vigile atentamente a fin de que cumplan con diligencia su tarea, y si alguno se separa de la doctrina de la Iglesia o da mal ejemplo a los alumnos, lo aleje con decisión del seminario.(242)

En casos particulares, y según la naturaleza de la disciplina científica, el encargo de profesor del seminario puede ser confiado también a laicos que sean competentes y den ejemplo de auténtica vida cristiana.(243)

Con los responsables del seminario, el Obispo mantenga frecuentes contactos personales, como signo de confianza, para animarlos en su acción y permitir que entre ellos reine un espíritu de plena armonía, comunión y colaboración.

90. *La formación de los seminaristas.*

Es competencia del Obispo aprobar el *Proyecto Formativo* del seminario y el *Reglamento*.

Tal proyecto deberá estar articulado según los principios establecidos por la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* dada por la Congregación para la Educación Católica, por los otros documentos de la Santa Sede y por la *Ratio Institutionis Sacerdotalis* dada por la Conferencia Episcopal, así como por

las necesidades concretas de la Iglesia particular.(244)

El objetivo fundamental del proyecto formativo tendrá como núcleo central la configuración de los seminaristas con Cristo cabeza y pastor, en el ejercicio de la caridad pastoral. Tal objetivo se obtendrá mediante:

a) *la formación humana* a través de la educación en las virtudes, que consientan a los seminaristas desarrollar una personalidad armónica y aumentar la propia eficacia apostólica;

b) *la formación espiritual*, que disponga a los alumnos para conseguir la santidad cristiana a través del ministerio sacerdotal, ejercitado con fe viva y amor por las almas;(245)

c) *la formación doctrinal*, de modo que los alumnos logren un conocimiento integral de la doctrina cristiana que sostenga su vida espiritual y los ayude en el ministerio de la enseñanza.(246) Para tal fin, el Obispo deberá vigilar sobre la recta doctrina de los profesores, así como sobre los manuales y los demás libros utilizados en el seminario;

d) *la formación pastoral*, con la cual se busque introducir a los seminaristas en las distintas actividades apostólicas de la diócesis y en la experiencia pastoral directa, a través de modalidades concretas determinadas por el Obispo. Esta formación ha de tener una natural continuidad especialmente durante los primeros años de ejercicio del ministerio presbiteral, en conformidad con cuanto disponga el plan de formación sacerdotal nacional;(247)

e) *la formación misionera*, que se exige por la naturaleza universal del ministerio sagrado,(248) hace que los seminaristas sientan preocupación no sólo por la propia Iglesia particular, sino también por la Iglesia universal y estén dispuestos a ofrecer el propio trabajo a aquellas Iglesias particulares que se encuentren en grave necesidad. Los seminaristas que manifiesten el deseo de ejercitar su ministerio en otras Iglesias, sean animados y reciban una formación especial.(249)

91. *La pastoral vocacional y la obra diocesana de las vocaciones.*

La pastoral vocacional, vinculada estrechamente a la pastoral juvenil, encuentra su núcleo y órgano específico en la obra diocesana de las vocaciones. Por consiguiente, convendrá constituir en la diócesis, bajo la guía de un sacerdote, un *servicio común* para todas las vocaciones, para coordinar las diversas iniciativas, respetando siempre la autonomía propia de cada institución eclesial.(250) Si puede resultar útil, el Obispo cree *proyectos operativos* diocesanos a corto y largo plazo.

Particularmente, es deber prioritario de los Obispos proveer para que haya un número suficiente de *sagrados ministros*, sosteniendo las obras ya existentes con tal finalidad y promoviendo otras iniciativas.(251) El Obispo considere algo fundamental instruir a todos los fieles acerca de la importancia del sagrado ministerio, enseñándoles la responsabilidad de suscitar vocaciones para el servicio de los hermanos y la edificación del Pueblo de Dios. Siempre ha sido una tarea necesaria, pero hoy se ha convertido en un deber más grave y urgente.

El Obispo no olvide fomentar en los *sacerdotes* el empeño por dar continuidad a su misión divina, como natural consecuencia del espíritu apostólico y del amor a la Iglesia. Sobre todo los *párrocos* juegan un papel especial en la promoción de las vocaciones al ministerio sagrado; por eso, deberán atentamente acompañar a los niños y jóvenes que demuestren una particular aptitud para el servicio del altar, dándoles una guía espiritual conforme a la edad, y visitando también a sus padres.(252)

VI. Los Diáconos permanentes

92. *El ministerio diaconal.*

El Concilio Vaticano II, según la venerable tradición eclesial, ha definido el diaconado un “ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad”.(253) El diácono, por tanto, participa según un modo propio de las tres funciones de *enseñar, santificar y gobernar*, que corresponden a los miembros de la Jerarquía. Proclama e ilustra la Palabra de Dios; administra el Bautismo, la Comunión y los Sacramentales; anima la comunidad cristiana, principalmente en lo que se refiere al ejercicio de la caridad y a la administración de los bienes.

El ministerio de estos clérigos, en sus diferentes aspectos, está impregnado del *sentido del servicio* que da nombre al orden *diaconal*. Como en el caso de cualquier otro ministro sagrado, el servicio diaconal se dirige en primer lugar a Dios y, en nombre de Dios, a los hermanos; pero la diaconía es también servicio al episcopado y al presbiterado, a los cuales el orden diaconal está unido por vínculos de obediencia y comunión, según las modalidades establecidas por la disciplina canónica. De este modo, todo el ministerio diaconal constituye una unidad al servicio del plan divino de redención, cuyos distintos ámbitos están fuertemente unidos entre sí: el ministerio de la palabra conduce al ministerio del altar, el cual, a su vez, comporta el ejercicio de la caridad.

Por tanto, el Obispo debe empeñarse a fin de que todos los fieles, y en particular los presbíteros, aprecien y estimen el ministerio de los diáconos, por el servicio que ejercitan (litúrgico, catequético, socio-caritativo, pastoral, administrativo, etc.) para la edificación de la Iglesia, y porque suplen la eventual escasez de sacerdotes.

93. *Funciones y encargos confiados al diácono permanente.*

Es muy importante disponer las cosas de modo que los diáconos puedan, en la medida de las propias posibilidades, desarrollar plenamente su ministerio: predicación, liturgia, caridad.(254)

Los diáconos deben comprender que sus diferentes encargos no son un conjunto de actividades diversas, sino que están *estrechamente unidos* gracias al sacramento recibido, y que tales tareas, si bien algunas puedan ser ejecutadas también por laicos, son siempre diaconales, pues es un diácono el que las realiza, en nombre de la Iglesia, sostenido por la gracia del sacramento.(255)

Por este motivo, cualquier encargo de *suplencia de la presencia del presbítero* se debe confiar preferiblemente a un diácono antes que a un laico, sobre todo cuando se trata de colaborar establemente en la guía de una comunidad cristiana privada de sacerdote, o de asistir, en nombre del Obispo o del párroco, a grupos dispersos de cristianos.(256) Pero, al mismo tiempo, hay que procurar que los diáconos ejerciten las *actividades que les son propias*, sin que queden relegados únicamente a la función de suplencia de los presbíteros.

94. *Relaciones de los diáconos entre ellos.*

Como los Obispos y los presbíteros, los diáconos constituyen un orden de fieles unidos por vínculos de solidaridad en el ejercicio de una actividad común. Por eso, el Obispo debe favorecer las relaciones humanas y espirituales entre los diáconos, de manera que les lleven a gustar una especial fraternidad sacramental. Lo podrá realizar utilizando los medios de formación permanente de los diáconos y también mediante *reuniones periódicas*, convocadas por el Obispo para evaluar el ejercicio del ministerio, intercambiar experiencias y recibir una ayuda para perseverar en la llamada recibida.

Los diáconos, como los otros fieles y clérigos, tienen el derecho de asociarse con otros fieles y clérigos para acrecentar la propia vida espiritual y llevar a cabo obras de caridad o de apostolado conformes al estado clerical y no contrarias al cumplimiento de sus propios deberes.(257) Pero tal derecho de asociación no debe acabar en un corporativismo para tutelar los intereses comunes, pues se trataría de una imitación impropia de los modelos civiles, inconciliable con los vínculos sacramentales que unen a los diáconos entre sí, con el Obispo y con los demás miembros del Orden sagrado.(258)

95. *Los diáconos que ejercitan una profesión o una ocupación secular.*

El ministerio diaconal es compatible con el ejercicio de una profesión o de un trabajo civil. Según las circunstancias de lugar y según el ministerio confiado al diácono concreto, es deseable que tenga su propio trabajo y profesión, de manera que pueda tener lo necesario para vivir.(259) Pero el ejercicio de las tareas seculares no transforma al diácono en laico.

Los diáconos que ejercitan una profesión deben saber dar a todos un ejemplo de honestidad y de espíritu de servicio y tomar pie de las relaciones profesionales y humanas para acercar a las personas a Dios y a la Iglesia. Deberán empeñarse en que sus acciones estén de acuerdo con las normas de la moral individual y social, por lo que no dejarán de consultar al propio Pastor cuando el ejercicio de la profesión sea más un obstáculo que un medio de santificación.(260)

Los diáconos pueden desempeñar cualquier profesión o actividad honesta con tal de que no se lo impidan, por principio, las prohibiciones que la disciplina canónica establece para los demás clérigos.(261) Pero sería oportuno procurar que los diáconos ejerzan aquellas actividades profesionales que están más estrechamente vinculadas con la *transmisión de la verdad evangélica y el servicio a los hermanos*: como la enseñanza – principalmente de la religión –, los diversos servicios sociales, los medios de comunicación social, algunos sectores de investigación y aplicación de la medicina, etc.

96. Los diáconos casados.

El diácono casado da testimonio de fidelidad a la Iglesia y de su vocación de servicio también con la vida familiar. De ahí se sigue que resulta necesario el *consentimiento de la mujer* para la ordenación del marido(262) y que es necesario reservar una particular atención pastoral a la familia del diácono, de manera que pueda vivir con alegría el empeño del marido y del padre, y sostenerlo en su ministerio. Pero no se confían a la consorte o a los hijos del diácono funciones y actividades propias del ministerio, porque la condición diaconal es propia y exclusiva de la persona; esto, naturalmente, no impide que los familiares presten ayuda al diácono en el ejercicio de sus tareas.

Por lo demás, la experiencia de vida familiar confiere a los diáconos casados una especial idoneidad para la *pastoral familiar*, diocesana y parroquial, para la que deben estar convenientemente preparados.

97. La formación de los diáconos permanentes.

La formación de los diáconos, tanto la inicial como la permanente, tiene una considerable importancia para su vida y ministerio. Para determinar cuanto se refiere a la formación de los aspirantes al diaconado permanente, es necesario observar las normas emanadas por la Santa Sede y la Conferencia Episcopal. Es bueno que los diáconos permanentes no sean demasiado jóvenes, sino que posean ya madurez humana además de la espiritual, y que se hayan formado durante tres años en una comunidad apropiada, a no ser que en algún caso concreto graves motivos aconsejen proceder diversamente.(263)

Tal formación comprende los mismos ámbitos que la de los presbíteros, con algunas particularidades:

- la *formación espiritual* del diácono(264) tiende a favorecer la santidad cristiana de estos ministros, y debe ser realizada poniendo de particular relieve cuanto distingue su ministerio, es decir el espíritu de servicio. Evitando, por tanto, toda sospecha de mentalidad “burocrática” o una fractura entre vocación y acción, es necesario inculcar en el diácono el anhelo de conformar su entera existencia a Cristo, que a todos ama y sirve;
- el ejercicio del ministerio, en particular en lo que se refiere a la predicación y a la enseñanza de la Palabra de Dios, supone una continua *formación doctrinal*, impartida con la debida competencia;
- hay que prestar especial atención a la *ayuda personalizada* a cada diácono, de manera que pueda afrontar sus peculiares condiciones de vida: sus relaciones con los demás miembros del Pueblo de Dios, su trabajo profesional, sus lazos familiares, etc.

VII. La Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica

98. *La Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica en la comunidad diocesana.*

El Obispo, como padre y pastor de la Iglesia particular en todos sus componentes, acoge las diversas manifestaciones de la vida consagrada como una gracia. Será, por lo tanto, empeño suyo sostener a las personas consagradas, de modo que éstas, permaneciendo fieles a la inspiración fundacional, se abran a una cada vez más fructuosa colaboración espiritual y pastoral que corresponda a las exigencias de la diócesis.(265) De este modo, los Institutos de vida consagrada, las Sociedades de vida apostólica, así como los Eremitas y las Vírgenes consagradas, forman *parte con pleno título de la familia diocesana*, porque tienen en ella su residencia y, con el testimonio ejemplar de la propia vida y del propio trabajo apostólico, le prestan una ayuda inestimable. Los sacerdotes deben ser considerados parte del *presbiterio de la diócesis*, con cuyo Pastor colaboran en la cura de almas.(266)

El Obispo diocesano considere al estado consagrado como un *don divino* que, “aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, pertenece, sin embargo, de manera indiscutible, a su vida y santidad”,(267) y aprecie la especificidad de su modo de ser en la Iglesia y la gran energía misionera y evangelizadora que del mismo deriva para la diócesis. Por estas razones, el Obispo lo acoge con profundo sentimiento de gratitud, lo sostiene y aprecia sus carismas poniéndolo al servicio de la Iglesia particular.(268)

99. *Adecuada inserción en la vida diocesana.*

Como natural consecuencia de los vínculos que unen a los fieles consagrados con los otros hijos de la Iglesia, el Obispo se empeña para que:

a) los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica se sientan *parte viva* de la comunidad diocesana, dispuestos a prestar a los Pastores la mayor colaboración posible.(269) Para tal fin, trate de conocer bien el carisma de cada Instituto y Sociedad descrito en sus Constituciones, encuéntrese personalmente con los Superiores y las comunidades, verificando su estado, sus preocupaciones y sus esperanzas apostólicas;

b) el Obispo procure que la vida consagrada sea *conocida y apreciada* por los fieles y, en particular, provea para que el clero y los seminaristas, mediante los respectivos medios de formación, sean instruidos en la teología y la espiritualidad de la vida consagrada(270) y lleguen a apreciar sinceramente a las personas consagradas, no sólo por la colaboración que pueden ofrecer a la pastoral diocesana, sino sobre todo por la fuerza de su testimonio de vida consagrada, y por la riqueza que su vocación y estilo de vida aportan a la Iglesia, universal y particular;

c) las *relaciones entre el clero diocesano y los clérigos de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica* se caractericen por un espíritu de fraterna colaboración.(271) El Obispo promueva la participación de los presbíteros religiosos en las reuniones de los clérigos de la diócesis, por ejemplo, en las que se tienen a nivel de vicaría, para que puedan así conocerse, aumentar la recíproca estima y dar a los fieles ejemplo de unidad y de caridad. Procure también, si es conveniente para ellos, que participen en los medios de formación del clero de la diócesis;

d) los *organismos consultivos diocesanos* reflejen adecuadamente la presencia de la vida consagrada en la diócesis, en la variedad de sus carismas,(272) dando normas oportunas al respecto: disponiendo, por ejemplo, que los miembros de los Institutos participen según la actividad apostólica que cada uno lleva a cabo, asegurando al mismo tiempo una presencia

de los diversos carismas. En el caso del Consejo Presbiteral, se consiente a los sacerdotes electores (religiosos y seculares) elegir libremente miembros de Institutos para que los representen.

100. *La potestad del Obispo en relación con la vida consagrada.*

Las personas consagradas, junto con los otros miembros del Pueblo de Dios, están sujetas a la autoridad pastoral del Obispo en cuanto maestro de la fe y responsable de la observancia de la disciplina eclesiástica universal, custodio de la vida litúrgica y moderador de todo el ministerio de la palabra.(273)

El Obispo, mientras tutela con gran celo – también en relación con los mismos consagrados – la disciplina común,(274) respete y haga respetar la justa *autonomía de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica*,(275) sin interferir en su vida y en su gobierno y sin hacerse intérprete autorizado de su carisma fundacional. Refuerce en todos los consagrados el espíritu de santidad, reavivando en ellos la obligación que tienen, también si están inmersos en el apostolado externo, de estar impregnados del espíritu del propio carisma y de permanecer fieles a la observancia de su regla y a la sumisión a los Superiores,(276) ya que su contribución específica a la evangelización consiste principalmente “en el testimonio de una vida completamente dedicada a Dios y a los hermanos”.(277) Por eso, es su deber llamar la atención de los Superiores cuando observe abusos en las obras dirigidas por los Institutos o en el tenor personal de vida de algún consagrado.(278)

El Obispo recordará a las personas consagradas el deber y la gracia gozosa que les compete, como exigencia de la propia vocación, de dar *ejemplo de adhesión* al Magisterio pontificio y episcopal. Cual maestro de la verdad católica en su diócesis, preocúpese en particular:

a) de exigir con humilde firmeza los propios derechos en el campo de las *publicaciones*, mediante oportunos contactos con los Superiores,(279) de modo que se asegure la armonía con el Magisterio eclesial;

b) de asegurar que las *escuelas* dirigidas por los diversos Institutos impartan una formación plenamente concorde con su identidad católica, visitándolas de vez en cuando personalmente o mediante un representante suyo.(280)

El Obispo, según la norma del derecho, reconozca la *exención* de los Institutos, por la que el Romano Pontífice, en virtud de su primado sobre la Iglesia universal, puede eximir a cualquier Instituto de perfección de la jurisdicción de los Ordinarios del lugar y someterlos a su sola autoridad o a otra autoridad eclesiástica.(281) Tal exención no anula, sin embargo, la sumisión de todos los consagrados a la potestad del Obispo (además de la debida a los propios Superiores) en lo que se refiere a la *cura de almas, el ejercicio público del culto divino y las obras de apostolado*.(282) En tales aspectos, es necesario que los consagrados, realizando siempre el propio carisma, den ejemplo de comunión y de sintonía con el Obispo, en razón de su autoridad pastoral y de la necesaria unidad y concordia en el trabajo apostólico.(283)

101. *Diversas formas de cooperación apostólica y pastoral de los consagrados con la diócesis.*

Para comprender adecuadamente el régimen de cada obra apostólica servida por los Institutos o por sus miembros, es necesario distinguir:

a) Las *obras propias*, que los Institutos constituyen según el propio carisma y que son dirigidas por los respectivos Superiores. Es necesario poner estas obras en el cuadro general de la pastoral diocesana, por lo que su creación no debe ser decidida autónomamente, sino en base a un acuerdo entre el Obispo y los Superiores, entre los que debe darse un diálogo constante en la dirección de tales obras, sin detrimento de los derechos que a cada uno confiere la disciplina canónica.(284)

Los Institutos religiosos y las Sociedades de vida apostólica necesitan el *consentimiento escrito* del Obispo diocesano en los siguientes casos: para la erección de una casa en la diócesis, para destinar una casa a obras apostólicas diversas de aquellas para las que fue constituida, para construir y abrir una iglesia pública y para establecer escuelas según el propio carisma.(285) El Obispo debe ser consultado también para el cierre, por parte del Moderador supremo, de una casa religiosa abierta legítimamente.(286)

b) Las *obras diocesanas* y las *parroquias* confiadas a Institutos religiosos o Sociedades de vida apostólica, siguen estando bajo la autoridad y la dirección del Obispo, aunque el responsable consagrado mantiene la fidelidad a la disciplina del propio Instituto y la sumisión a los propios Superiores. El Obispo se preocupe de estipular un acuerdo con el Instituto o la Sociedad, para determinar claramente todo lo que se refiere al trabajo que hay que realizar, a las personas que se dedicarán a él y al aspecto económico.(287)

c) Además, para confiar un *oficio diocesano* a un religioso, según la norma canónica,(288) deben intervenir tanto el Obispo como los Superiores religiosos. El Obispo evite pedir colaboraciones que resulten difícilmente compatibles con las exigencias de la vida religiosa (por ejemplo, cuando pueden constituir un obstáculo para la vida común) y recuerde a esas personas que, cualquiera sea la actividad que desarrollen, su primer apostolado consiste en el testimonio de su propia vida consagrada.(289)

La colaboración entre la diócesis y los Institutos o sus miembros se puede interrumpir por iniciativa de una de las partes interesadas, teniendo presentes los derechos y las obligaciones establecidas por las normas o las convenciones.(290) Pero, en tal caso, hay que asegurar la *oportuna información* de la otra parte (Obispo o Instituto), evitando ponerla ante los hechos consumados. De este modo, se podrán tomar las medidas necesarias para el bien de los fieles, como, por ejemplo, pedir a otra institución o persona que se haga cargo del trabajo o del encargo y estudiar también, con la debida atención, los aspectos humanos y económicos que el abandono de una obra puede acarrear.

102. *Coordinamiento de los Institutos.*

Al Obispo, padre y pastor de la entera Iglesia particular, compete promover la comunión y el coordinamiento en el ejercicio de los diversos legítimos carismas en el respeto de su identidad.(291) Por su parte, los Institutos, cada uno según su peculiar naturaleza, “están llamados a manifestar una fraternidad ejemplar, que sirva de estímulo a los otros componentes eclesiales en el compromiso cotidiano de dar testimonio del Evangelio”.(292)

Para obtener un mejor coordinamiento de las diversas obras y programas apostólicos en el contexto pastoral de la diócesis, así como un adecuado conocimiento y una recíproca estima, conviene que el Obispo *convoque periódicamente a los Superiores* de los Institutos. Dichos encuentros constituirán una óptima ocasión para individuar, gracias al intercambio de experiencias, objetivos evangelizadores y modalidades idóneas para remediar las necesidades de los fieles, de manera que los Institutos puedan proyectar nuevas actividades apostólicas y mejorar las ya existentes.(293) Del mismo modo, cuidará de convocar periódicamente a los responsables de las delegaciones diocesanas de la Conferencia de los Superiores y/o Superiores Mayores.

A fin de facilitar las relaciones del Obispo con las diversas comunidades, en muchos lugares será oportuno constituir un *Vicario episcopal* para la vida consagrada, dotado de potestad ordinaria ejecutiva, que haga las veces del Obispo en relación con los Institutos y sus miembros. El Vicario cuidará también de mantener a los Superiores debidamente informados sobre la vida y la pastoral diocesana. Dadas las múltiples y puntuales competencias del Obispo en relación con los Institutos – diversificadas, además, según la naturaleza propia de cada Instituto convendrá que el Vicario sea un consagrado o, al menos, un buen conocedor de la vida consagrada.

103. *La vida contemplativa.*

Tanto en los países de sólida tradición católica como en los territorios de misión, habrá que favorecer grandemente los Institutos de vida contemplativa;(294) en efecto, estos Institutos, especialmente en nuestros días, constituyen un espléndido testimonio de la trascendencia del Reino de Dios por encima de cualquier otra realidad terrena y transitoria, que los hace dignos de la particular estima del Obispo, del clero y del pueblo cristiano.

El Obispo implique a los religiosos y religiosas de vida contemplativa en la misión de la Iglesia, universal y particular, también con el contacto directo, confortándolos, por ejemplo, con *visitas* personales durante las cuales los empujará a perseverar en la fidelidad a su vocación, informándoles de las iniciativas diocesanas y universales, y encomiando el profundo valor de su escondido apostolado de oración y de penitencia por la difusión del Reino de Dios.

El Obispo procure también que los fieles de la diócesis puedan beneficiarse de esta *escuela de oración* que son los monasterios y, si fuese conforme a sus normas particulares, manteniendo las exigencias de la clausura, procure favorecer la participación en las celebraciones litúrgicas de estas comunidades.

104. *Las mujeres consagradas.*

Múltiple y preciosa es la ayuda que la mujer consagrada en los Institutos religiosos,(295) en las Sociedades de vida apostólica, en los Institutos seculares(296) y en el Orden de las Vírgenes,(297) está prestando a las diócesis, y será todavía mayor la que podrá dar en el futuro. Por eso, el Obispo preocúpese de modo especial de procurar idóneos y, en la medida de lo posible, abundantes subsidios para su vida espiritual y para su instrucción cristiana, así como para su progreso cultural. Una particular solicitud deberá tener el Obispo para con el Orden de las Vírgenes, que se han consagrado a Dios a través de sus manos y se confían a su cuidado pastoral, estando dedicadas al servicio de la Iglesia.

Consciente de las actuales necesidades formativas de las mujeres consagradas, no inferiores a las de los hombres, les asigne capellanes y *confesores* de entre los mejores sacerdotes, buenos conocedores de la vida consagrada y que se distinguan por piedad, sana doctrina y espíritu misionero y ecuménico.(298)

El Obispo vigile también a fin de que se dé a las mujeres consagradas adecuados *espacios de participación* en las diversas instancias diocesanas, como los Consejos pastorales diocesano y parroquial, allí donde existan; las diversas comisiones y delegaciones diocesanas; la dirección de iniciativas apostólicas y educativas de la diócesis, y estén también presentes en los procesos de elaboración de las decisiones, sobre todo en lo que se refiere a ellas, de modo que se pueda poner al servicio del Pueblo de Dios su particular sensibilidad y su fervor misionero, su experiencia y competencia.(299)

105. *Los monasterios autónomos y las casas de Institutos religiosos de derecho diocesano.*

El Obispo mostrará particular solicitud por los monasterios autónomos confiados a él y por las comunidades de los Institutos religiosos de derecho diocesano que tienen casa en el territorio de la diócesis, practicando su derecho-deber de la visita canónica, también por lo que se refiere a la disciplina religiosa, y examinando su balance económico.(300)

106. *Los eremitas.*

El Obispo debe seguir con especial cuidado pastoral a los eremitas, especialmente aquéllos reconocidos como tales por el derecho, porque profesan públicamente en sus manos los tres consejos evangélicos o han sido confirmados con los votos u otros vínculos sagrados. Observen, bajo su guía, la forma de vida que les es propia, dedicando la existencia a la alabanza de Dios y a la salvación de la humanidad, en la separación del mundo, en el silencio, en la soledad, con la oración asidua y la penitencia. El Obispo debe también vigilar para prevenir posibles abusos e inconvenientes.(301)

107. *Nuevos carismas de la vida consagrada.*

Corresponde al Obispo discernir los nuevos carismas que nazcan en la diócesis, para acoger con agradecimiento y alegría los que sean auténticos, y evitar que surjan Institutos superfluos y carentes de vigor.(302) Deberá, por tanto, cuidar y valorar los *frutos de su trabajo* (cf. Mt 7, 16), lo que le consentirá vislumbrar la acción del Espíritu Santo en las personas. Examine concretamente “el testimonio de vida y la ortodoxia de los fundadores y de las fundadoras de dichas comunidades, su espiritualidad, la sensibilidad eclesial al cumplir su misión, los métodos de formación y las formas de agregación a la comunidad”.(303) Para la aprobación no será, en cambio, suficiente una teórica utilidad operativa de las actividades o, mucho menos, ciertos fenómenos que puedan darse de devoción, en sí mismo ambiguos.

Para comprobar la cualidad humana, religiosa y eclesial de un grupo de fieles, que desean constituirse en una forma de vida consagrada, conviene que comience por integrarlos en la diócesis como *Asociación pública de fieles*, y sólo después de un periodo de experiencia y una vez consultado y obtenido el visto bueno de la Santa Sede, podrá proceder a su erección formal como *Instituto de derecho diocesano*, poniéndolo así bajo su especial cuidado.(304)

VIII. Los Fieles Laicos

108. *Los fieles laicos en la Iglesia y en la diócesis.*

La edificación del Cuerpo de Cristo es tarea del entero Pueblo de Dios; por eso, el cristiano tiene el derecho y el deber de colaborar bajo la guía de los Pastores a la misión de la Iglesia, cada uno según la propia vocación y los dones recibidos del Espíritu Santo.(305) Es, por tanto, deber de todos los ministros despertar en los fieles laicos el sentido de su vocación cristiana y de su plena pertenencia a la Iglesia, evitando que puedan sentirse en algún aspecto cristianos de segunda categoría. Tanto personalmente como por medio de los sacerdotes, se preocupe el Obispo de hacer que los laicos sean conscientes de su misión eclesial y los anime a realizarla con sentido de responsabilidad, mirando siempre al bien común.(306)

El Obispo acepte de buen grado el *parecer de los laicos* sobre las cuestiones diocesanas, en función de su competencia, sabiduría y fidelidad, y lo tenga en la debida consideración.(307) Tenga presente también las opiniones sobre los problemas religiosos o eclesiales en general, manifestadas por los laicos a través de los medios de comunicación: periódicos, revistas, círculos culturales, etc. Respete, además, la libertad de opinión y de acción que les es propia en la esfera secular, pero siempre en fidelidad a la doctrina de la Iglesia.(308)

109. *La misión de los fieles laicos.*

La vocación universal a la santidad, proclamada por el Concilio Vaticano II,(309) está estrechamente unida a la *vocación universal a la misión apostólica*.(310) Recae, por tanto, sobre los laicos el peso y el honor de *difundir el mensaje cristiano*, con el ejemplo y la palabra, en los diversos ámbitos y relaciones humanas en que se desenvuelve su vida: la familia, las relaciones de amistad y de trabajo, el variado mundo asociativo secular, la cultura, la política, etc. Esta misión laical no es sólo una cuestión de eficacia apostólica, sino un deber y un derecho fundado en la dignidad bautismal.(311)

El mismo Concilio ha señalado la característica peculiar de vida que distingue a los fieles laicos, sin separarlos de los sacerdotes y de los religiosos: la *secularidad*,(312) que se expresa en el “tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios”,(313) de modo tal que las actividades seculares sean ámbito de ejercicio de la misión cristiana y medio de santificación.(314) El Obispo promueva la colaboración entre los fieles laicos a fin de que juntos inscriban la ley divina en la construcción de la ciudad terrena. Para alcanzar este ideal de santidad y de apostolado, los fieles laicos deben saber desempeñar sus *ocupaciones temporales* con competencia, honestidad y espíritu cristiano.

110. *El papel de los fieles laicos en la evangelización de la cultura.*

Hoy se abren grandes horizontes al apostolado propio de los laicos, tanto para la difusión de la Buena Nueva de Cristo como para la *construcción del orden temporal* según el orden querido por Dios.(315) Los fieles laicos, inmersos como están en todas las actividades seculares, tienen un papel importante en la evangelización de la cultura *desde dentro*, recomponiendo así la fractura, que se advierte en nuestros días, entre cultura y Evangelio.(316)

Entre los sectores que tienen mayormente necesidad de la sensibilidad del Obispo para con la específica contribución de los laicos, emergen:

a) La promoción del *justo orden social* que ponga en práctica los principios de la doctrina social de la Iglesia. Especialmente quienes se ocupan de modo profesional de dicho ámbito deben ser capaces de dar una respuesta cristiana a los problemas más íntimamente ligados al bien de la persona, como: las cuestiones de bioética (respeto de la vida del embrión y del moribundo); la defensa del matrimonio y de la familia, de cuya salud depende la misma *humanización* del hombre y de la sociedad; la libertad educativa y cultural; la vida económica y las relaciones de trabajo, que deben estar siempre caracterizadas por el respeto al hombre y a la creación, así como por la solidaridad y la atención a los menos afortunados; la educación para la paz y la promoción de una ordenada participación democrática.(317)

b) La *participación en la política*, a la que los laicos renuncian a veces, movidos quizás por el desprecio del arribismo, la idolatría del poder, la corrupción de determinados personajes políticos o la extendida opinión de que la política es un lugar de inevitable peligro moral.(318) Esta es, en cambio, un servicio primario e importante a la sociedad, al propio país y a la Iglesia, y es una forma eminente de caridad para con el prójimo. En esta noble tarea, sin embargo, los laicos deben tener presente que la aplicación de los principios a los casos concretos puede revestir modalidades diversas, por lo que se debe evitar la tentación de presentar las propias soluciones como si fueran doctrina de la Iglesia.(319) Cuando la acción política se confronta con principios morales fundamentales que no admiten derogación, excepción o compromiso alguno, el empeño de los católicos resulta más evidente y pleno de responsabilidad, porque ante tales *exigencias éticas fundamentales e irrenunciables está en juego* la esencia del orden moral, que atañe al bien integral de la persona. Es el caso de las leyes civiles en materia de aborto, de eutanasia, de protección del embrión humano, de promoción y tutela de la familia fundada sobre el matrimonio monógamo entre personas de sexo diverso y protegida en su estabilidad y unidad, en la libertad de educación de los hijos por parte de los padres, de las leyes que tutelan socialmente a los menores y liberan a las personas de las modernas formas de esclavitud, así como las leyes que promueven una economía al servicio de la persona, la paz y la libertad religiosa individual y colectiva. En estos casos, los católicos tienen el derecho y el deber de intervenir para recordar el sentido más profundo de la vida y la responsabilidad de todos por ella, y para tutelar la existencia y el porvenir de los pueblos en la formación de la cultura y de los comportamientos sociales. Los católicos empeñados en las Asambleas legislativas tienen la concreta obligación de oponerse a cualquier ley que atente contra la vida humana. Sin embargo, cuando, por ejemplo, la oposición al aborto fuese clara y conocida por todos, podrían prestar su “apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de una tal ley y a disminuir sus efectos negativos en el plano de la cultura y de la moralidad pública”.(320)

c) Corresponde también a los laicos la evangelización de los *centros de difusión cultural*, como escuelas y universidades, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de creación artística y de reflexión humanística, y los instrumentos de comunicación social, que hay que dirigir rectamente, de modo que contribuyan al mejoramiento de la misma cultura.(321)

d) Comportándose como ciudadanos a todos los efectos, los laicos deben saber defender la libertad *de la Iglesia* en el cumplimiento de su propio fin, no sólo como enunciado teórico, sino también respetando y apreciando la gran ayuda que ella presta al justo orden social.(322) Esto comporta, en particular, la libertad de asociación y la defensa del derecho a impartir la enseñanza según los principios católicos.

111. *Colaboración de los laicos con la Jerarquía eclesiástica.*

En el seno de la comunidad eclesial, los laicos prestan una preciosa colaboración a los Pastores, y sin ésta el apostolado jerárquico no puede tener su plena eficacia.(323) Tal aporte laical en las actividades eclesiales ha sido siempre importante y hoy resulta una necesidad fuertemente sentida.

Los laicos, según la propia condición, pueden ser llamados a colaborar con los Pastores en varios ámbitos:

- en el ejercicio de las funciones litúrgicas;(324)
- en la participación en las estructuras diocesanas y en las actividades pastorales;(325)
- en la incorporación a las asociaciones erigidas por la autoridad eclesiástica;(326)
- y, singularmente, en la actividad catequética diocesana y parroquial.(327)

Todas estas formas de participación laical no son sólo posibles, sino también *necesarias*. Sin embargo, hay que evitar que los fieles tengan un interés poco razonable por los servicios y las tareas eclesiales, salvo las vocaciones especiales, que los podría alejar del ámbito secular: profesional, social, económico, cultural y político, ya que son éstos los campos de su responsabilidad específica, en los que su acción apostólica es insustituible.(328)

La colaboración de los laicos tendrá, en general, la impronta de la gratuidad. Para algunas situaciones específicas, el Obispo hará que se asigne una justa *retribución económica* a los laicos que colaboran con su trabajo profesional en actividades eclesiales, como, por ejemplo, los docentes de religión en las escuelas, los administradores de bienes eclesiásticos, los responsables de actividades socio-caritativas, los que trabajan en los medios de comunicación social de la Iglesia, etc. La misma regla de justicia debe observarse cuando se trate de valerse temporalmente de los servicios profesionales de los laicos.

112. *Las actividades de suplencia.*

En situaciones de carencia de sacerdotes y diáconos, el Obispo podrá solicitar a los laicos particularmente preparados que ejerzan de manera supletoria algunas *tareas propias de los ministros sagrados*. Estas son: el ejercicio del ministerio de la predicación (nunca, sin embargo, predicar la homilía),(329) la presidencia de las celebraciones dominicales en ausencia del sacerdote,(330) el ministerio extraordinario de la administración de la comunión,(331) la asistencia a los matrimonios,(332) la administración del Bautismo,(333) la presidencia de las celebraciones de las exequias(334) y otras.(335) Estas tareas deberán realizarse según los ritos prescritos y según las normas de la ley universal y particular.

Tal fenómeno, si por una parte es motivo de preocupación porque es consecuencia de un insuficiente número de ministros sagrados, de otra, evidencia la generosa disponibilidad de los laicos, dignos por ello de encomio. Vigile el Obispo para que dichos encargos no *creen confusión* entre los fieles en relación con la naturaleza y el carácter insustituible del sacerdocio ministerial, esencialmente distinto del sacerdocio común de los fieles. Por lo tanto, será necesario evitar que se establezca de hecho “una estructura eclesial de servicio paralela a aquella fundada en el sacramento del Orden”(336) o se atribuyan a los laicos términos o categorías que corresponden únicamente a los clérigos, como *capellán, pastor, ministro*, etc.(337) Con esta finalidad, vigile atentamente el Obispo “para que se evite un fácil y abusivo recurso a presuntas ‘situaciones de emergencia’, allí donde objetivamente no existen o donde es posible obviarlas con una programación pastoral más racional”.(338)

Para el ejercicio de tales funciones, se requiere un *mandato extraordinario*, conferido temporalmente, según la norma del derecho.(339) Antes de concederlo, el Obispo deberá asegurarse, personalmente o

mediante un delegado, de que los candidatos tengan las condiciones idóneas. Ponga gran cuidado en la formación de estas personas, a fin de que ejerzan tales tareas con el adecuado conocimiento y con plena conciencia de la propia dignidad. Provea, además, para que sean apoyados por ministros sagrados responsables de la cura de almas.(340)

113. *Los ministerios de lector y de acólito.*

El Obispo promueva los ministerios de lector y de acólito, a los que pueden ser admitidos los laicos varones mediante el respectivo rito litúrgico, teniendo en cuenta las disposiciones de las diversas Conferencias Episcopales.(341) Con tales ministerios instituidos se expresa la consciente y activa participación de los fieles laicos en las celebraciones litúrgicas, de modo que su desarrollo manifieste la Iglesia como asamblea constituida en sus diversos órdenes y ministerios. En particular, el Obispo confíe al lector, además de la lectura de la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica, la tarea de preparar a los otros fieles para la proclamación de la Palabra de Dios, así como su instrucción para que participen dignamente en las celebraciones sacramentales y sean introducidos en la comprensión de la Sagrada Escritura mediante encuentros especiales.

La tarea del acólito es servir al altar ayudando al diácono y a los sacerdotes en las acciones litúrgicas. Como ministro extraordinario de la comunión eucarística, puede distribuirla en casos de necesidad; además, puede exponer el SS. Sacramento para la adoración de los fieles, sin impartir la bendición. Tendrá cuidado de preparar a quienes sirven al altar.

No deje el Obispo de ofrecer a los lectores y a los acólitos una apropiada formación espiritual, teológica y litúrgica, a fin de que puedan participar en la vida sacramental de la Iglesia con una conciencia cada vez más profunda.

114. *Las asociaciones laicales.*

“La nueva época asociativa de los fieles laicos”(342) que hoy se registra, sobre todo gracias al fenómeno de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades, es motivo de gratitud a la providencia de Dios, que no cesa de llevar a los propios hijos a un creciente y siempre actual empeño en la misión de la Iglesia. El Obispo, reconociendo el derecho *de asociación* de los fieles, en cuanto fundado en la naturaleza humana y en la condición bautismal del fiel cristiano, anime con espíritu paterno el desarrollo asociativo acogiendo con cordialidad los *movimientos eclesiales* y las nuevas comunidades, para dar vigor a la vida cristiana y a la evangelización. El Obispo ofrezca el servicio de su paterno acompañamiento a las nuevas realidades asociativas de los fieles laicos, para que se inserten con humildad en la vida de las Iglesias locales y en sus estructuras diocesanas y parroquiales; vigile además para que sean aprobados sus estatutos como signo del reconocimiento eclesial de las realidades asociativas laicales,(343) y para que las diferentes obras de apostolado asociativo presentes en la diócesis sean coordinadas bajo la propia dirección, de manera adecuada en cada caso.(344)

El estrecho contacto con los dirigentes de cada agregación laical ofrecerá al Obispo la ocasión de conocer y comprender su espíritu y objetivos. Como padre de la familia diocesana, promoverá *relaciones de cordial colaboración* entre los diversos movimientos asociativos laicales, evitando divergencias o sospechas que a veces podrían darse.(345)

El Obispo es consciente de que el juicio sobre la autenticidad de particulares *carismas laicales* y sobre su ejercicio armónico en la comunidad eclesial, compete a los Pastores de la Iglesia, a los que corresponde “no extinguir el Espíritu, sino examinar todo y quedarse con lo bueno” (1 Ts 5, 12.19-21).(346) El Obispo tenga presente el reconocimiento o la erección de asociaciones internacionales por parte de la Santa Sede para la Iglesia universal.

115. *Asistencia ministerial a las obras laicales.*

Provea el Obispo a fin de que en las iniciativas apostólicas de los laicos no falte nunca una prudente y asidua *asistencia ministerial*, adecuada a las singulares características de cada iniciativa. Para una tarea tan importante, elija con atención clérigos verdaderamente idóneos por carácter y capacidad de adaptación al ambiente en el que deben ejercitar esta actividad, después de haber escuchado a los mismos laicos interesados. Estos clérigos, en la medida de lo posible, sean exonerados de otros encargos que resulten difícilmente compatibles con tal oficio y se provea a su oportuno sustentamiento.

Los *asistentes eclesiales*, en el respeto de los carismas y/o finalidad reconocida y de la justa autonomía que corresponde a la naturaleza de la asociación u obra laical, y a la responsabilidad que los fieles laicos asumen en ellas, también como moderadores, deben saber instruir y ayudar a los laicos a que sigan el Evangelio y la doctrina de la Iglesia como norma suprema del propio pensamiento y de la propia acción apostólica, y exigir con amabilidad y firmeza que mantengan las propias iniciativas en conformidad con la fe y la espiritualidad cristiana.(347) Deben, además, transmitir fielmente las directivas y el pensamiento del Obispo, al que representan, y favorecer, por lo tanto, las buenas relaciones recíprocas. El Obispo promueva encuentros entre los asistentes eclesiales, para estrechar los vínculos de comunión y colaboración entre éstos y el Pastor de la diócesis y estudiar los medios más idóneos para su ministerio.

Es particularmente importante que sacerdotes especialmente preparados ofrezcan su pronta asistencia a los jóvenes, a las familias, a los fieles laicos que asumen importantes responsabilidades públicas, a aquellos que llevan a cabo significativas obras de caridad y a aquellos que dan testimonio del Evangelio en ambientes muy secularizados o en condiciones de particular dificultad.

116. *La formación de los fieles laicos.*

De la importancia que hoy tiene la acción de los laicos surge la necesidad de proveer en amplia medida a su formación, la que debe ser una de las prioridades de los proyectos y programas diocesanos de acción pastoral.(348) El Obispo sabrá proveer generosamente a este gran desafío, apreciando adecuadamente las autónomas iniciativas de otras instituciones jerárquicas de la Iglesia, de los Institutos de vida consagrada, de las asociaciones, movimientos y otras realidades eclesiales, así como promoviéndolas directamente, solicitando la colaboración de sacerdotes, consagrados, miembros de Sociedades de vida apostólica y laicos bien preparados en cada área, de modo que todas las instancias diocesanas y los ambientes formativos trabajen con generosidad y se pueda llegar capilarmente a un gran número de fieles: parroquias, instituciones educativas y culturales católicas, asociaciones, grupos y movimientos.

Se ha de preocupar, en primer lugar, de la *formación espiritual* de los laicos, con medios antiguos y nuevos (ejercicios y retiros espirituales, encuentros de espiritualidad, etc.) que los conduzcan a considerar las actividades de la vida ordinaria como ocasión de unión con Dios y del cumplimiento de su voluntad, y también como servicio a los hombres, llevándolos a la comunión con Dios en Cristo. A través de cursos y conferencias se les dé una suficiente *formación doctrinal*, que les brinde una visión, lo más amplia y profunda posible, del misterio de Dios y del hombre, sabiendo insertar en aquel horizonte la formación moral, que comprenda la ética profesional y la doctrina social de la Iglesia. En fin, no se pierda de vista la *formación en los valores y en las virtudes humanas*, sin las cuales no puede darse una auténtica vida cristiana, que son prueba ante los hombres del carácter salvífico de la fe cristiana. Todos estos aspectos de la formación de los laicos deben estar orientados a despertar en ellos un profundo sentido apostólico, que los lleve a transmitir la fe cristiana con el propio testimonio espontáneo, con franqueza y entusiasmo.(349)

117. *El Obispo y las autoridades públicas.*

El ministerio pastoral y también el bien común de la sociedad exigen normalmente que el Obispo mantenga relaciones directas o indirectas con las autoridades civiles, políticas, socio-económicas, militares, etc.

El Obispo ha de cumplir dicha tarea de modo siempre respetuoso y cortés, pero sin jamás comprometer la propia misión espiritual. Mientras nutre personalmente y transmite a los fieles un gran *aprecio por la*

función pública y ora por los representantes de la autoridad pública (cf. 1 P 2, 13-17), no consienta restricciones a la propia *libertad apostólica* de anunciar abiertamente el Evangelio y los principios morales y religiosos, aun en materia social. Dispuesto a alabar el esfuerzo y los auténticos logros sociales, lo esté igualmente para condenar toda ofensa pública a la ley de Dios y a la dignidad humana, obrando siempre de modo que no dé a la comunidad ni la mínima impresión de entrometerse en esferas que no le competen o de aprobar intereses particulares.

Los presbíteros, los consagrados y los miembros de las Sociedades de vida apostólica deben recibir del Obispo ejemplo de conducta apostólica, para poder también ellos mantener la misma libertad en el propio ministerio o tarea apostólica.

Capítulo V

El “*Munus Docendi*” del Obispo Diocesano

*“Predicar el Evangelio no es para mí ningún motivo de gloria;
es más bien un deber que me incumbe.
Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1 Co 9, 16).*

I. El Obispo, Doctor auténtico en la Iglesia

118. *Características de la Iglesia particular en relación al Munus Docendi*

La Iglesia particular, es:

- una comunidad de fe, que necesita ser alimentada por la Palabra de Dios;
- una comunidad de gracia, en la cual se celebra el sacrificio eucarístico, se administran los sacramentos y se eleva a Dios incesantemente la oración;
- una comunidad de caridad, espiritual y material, que brota de la fuente de la Eucaristía;
- una comunidad de apostolado, en la cual todos son llamados a difundir las insondables riquezas de Cristo.

Todos estos aspectos, que requieren diversos ministerios, encuentran su radical unidad y armonía en la figura del Obispo: puesto en el centro de la Iglesia particular, circundado por su presbiterio, coadyuvado por religiosos y laicos, el Obispo, en nombre y con la autoridad de Cristo, enseña, santifica y gobierna al pueblo al que está estrechamente unido como el pastor a su rebaño. Hay una reciprocidad entre los fieles y su pastor y maestro, el Obispo. Éste presenta en manera auténtica el contenido del depósito de la fe a la cual todo el Pueblo de Dios se adhiere y que también él ha recibido en cuanto miembro de este pueblo.(350)

119. *El Obispo, maestro de la fe.*

Entre los diferentes ministerios del Obispo, sobresale el de anunciar, como los Apóstoles, la Palabra de Dios (cf. *Rm 1, 1*),(351) proclamándola con coraje (cf. *Rm 1, 16*) y defendiendo al pueblo cristiano de los errores que lo amenazan (cf. *Hch 20, 29; Flp 1, 16*). El Obispo, en comunión con la Cabeza y los miembros del Colegio, es *maestro auténtico*, es decir, está revestido de la autoridad de Cristo, tanto cuando enseña individualmente como cuando lo hace junto con los otros Obispos, y por esto los fieles deben adherir con religioso respeto a su enseñanza.(352)

Existe una estrecha relación entre el ministerio de enseñar del Obispo y el testimonio de su vida. “El testimonio de vida es para el Obispo como un nuevo título de autoridad, que se añade al título objetivo recibido en la consagración. Ambos son necesarios. En efecto, de una se deriva la exigencia objetiva de la

adhesión de los fieles a la enseñanza auténtica del Obispo; por el otro se facilita la confianza en su mensaje".(353)

El Obispo está llamado, por tanto, a meditar la Palabra de Dios y a dedicarse generosamente a este ministerio (cf. *Hch* 6, 4), de tal manera que todos presten obediencia no a una palabra de hombre, sino a Dios que revela, y enseñe a los clérigos que el anuncio de la Palabra de Dios es tarea esencial del pastor de almas.(354)

La tarea evangelizadora del Obispo no termina en la solicitud hacia los fieles, sino que abarca también a aquellos que no creen en Cristo o han abandonado, intelectual o prácticamente, la fe cristiana. Oriente los esfuerzos de sus colaboradores hacia este objetivo y no se canse de recordar a todos la fortuna y la responsabilidad de colaborar con Cristo en la actividad misionera.(355)

120. *Objeto de la predicación del Obispo.*

Es obligación del Obispo predicar *personalmente* con frecuencia, proponiendo a los fieles, en primer lugar, aquello que deben creer y hacer para la gloria de Dios y para la salvación eterna. Anuncie el misterio de la salvación que se ha cumplido en Cristo, de manera que muestre a nuestro Señor como único Salvador y centro de la vida de los fieles y de toda la historia humana.(356)

También es tarea del Obispo proclamar dondequiera y siempre los *principios morales del orden social*, anunciando así la liberación auténtica del hombre, traída al mundo por la Encarnación del Verbo. Cuando los derechos de la persona humana o la salvación de las almas lo exijan, es su deber dar un juicio, fundado sobre la Revelación, acerca de las realidades concretas de la vida humana: en particular, cuanto concierne al valor de la vida, el significado de la libertad, la unidad y la estabilidad de la familia, la procreación y la educación de los hijos, la contribución al bien común y al trabajo, el significado de la técnica y la utilización de los bienes materiales, la pacífica y fraterna convivencia de todos los pueblos.(357)

El Obispo no dejará de transmitir a sus fieles las enseñanzas e indicaciones que recibe de la Santa Sede.

121. *Estilo de la predicación.*

La Palabra de Dios debe ser anunciada con autoridad, porque no procede de los hombres, sino de Dios mismo, y con fuerza, sin ceder con motivaciones oportunistas a la humana conveniencia, tratando al mismo tiempo de presentarla de modo atrayente y como doctrina que, antes de ser predicada, ha sido puesta en práctica.

Así pues, preocúpese el Obispo de que su predicación esté firmemente fundada en la doctrina de la Iglesia y basada en la Escritura; sus palabras estén impregnadas de caridad pastoral, y esté atento, por tanto, a la elección de los temas y del estilo apropiado, inspirándose en los grandes maestros, en particular en los Padres de la Iglesia.358

122. *Modalidades de predicación*

a) *La homilía.* Por ser parte de la liturgia, cumbre y fuente de toda la vida de la Iglesia,(359) la homilía sobresale entre todas las formas de predicación y en cierto sentido las resume. El Obispo procure exponer la verdad católica en su integridad, con lenguaje sencillo, familiar y adaptado a las capacidades de todos los presentes, basándose – salvo particulares razones pastorales – en los textos de la liturgia del día. Mediante un verdadero plan buscará la manera de exponer todas las verdades católicas.

b) *Las cartas pastorales.* El Obispo proponga la doctrina sirviéndose también de cartas pastorales y de mensajes con ocasión de circunstancias especiales para la vida diocesana, dirigidos a toda la comunidad cristiana, leídos oportunamente en las Iglesias y en centros

pastorales, y distribuidos también por escrito capilarmente a los fieles. Al redactar las cartas, el Obispo podrá servirse de la ayuda de sus colaboradores, del Consejo Presbiteral y, según los casos, también del Consejo pastoral diocesano, con el fin de que propongan temas para tratar, objeciones corrientes que hay que refutar, o indiquen problemas referentes a la diócesis sobre los cuales es oportuno que el Obispo se pronuncie con autoridad.

c) *Otras formas de predicación.* El Obispo no descuide ninguna posibilidad de transmitir la doctrina salvífica, también a través de los distintos medios de comunicación social: artículos en los periódicos, transmisiones televisivas y radiofónicas, encuentros o conferencias sobre temas religiosos, dirigidos de manera especial a los responsables de la difusión de las ideas, como son los profesionales de la educación y de la información.(360)

II. El Obispo, Moderador del ministerio de la Palabra

123. *La tarea de vigilancia del Obispo sobre la integridad doctrinal.*

Tarea del Obispo no es solamente atender personalmente al anuncio del Evangelio, sino también presidir todo el ministerio de la predicación en la diócesis, y vigilar sobre todo la integridad doctrinal de su rebaño y la observancia diligente de las normas canónicas en este ámbito.(361)

124. *Los colaboradores del Obispo en el ministerio de la Palabra.*

En virtud del sacramento del Orden, el ministerio de la predicación es propio de los presbíteros – principalmente de los párrocos y de los sacerdotes a los cuales se confía el cuidado de las almas – y también de los diáconos, en comunión con el Obispo y el presbiterio.(362) Al Obispo compete vigilar sobre la *idoneidad de los ministros* de la palabra, y tiene la facultad de imponer condiciones particulares para el ejercicio de la predicación.(363) Ya durante los años del seminario y después a través de los medios de formación permanente, se preocupará de que reciban una preparación específica que comprenda también los aspectos formales, como la sagrada elocuencia, la fonética, el arte de la comunicación, etc.

En caso de escasez de presbíteros y diáconos, ateniéndose a las normas dadas por la Conferencia Episcopal, el Obispo puede llamar a *otros fieles* – especialmente religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica, pero también a laicos ejemplares y oportunamente formados – al encargo de colaborar en el ministerio de la predicación, pero dejando claro que la homilía está siempre reservada exclusivamente al sacerdote o al diácono.(364) Por otra parte, los laicos que presenten las condiciones de idoneidad pueden recibir de la autoridad eclesiástica el correspondiente mandato para la enseñanza de las ciencias sagradas en todos los niveles.(365)

Es responsabilidad principal del Obispo vigilar sobre la *ortodoxia y la integridad* de la enseñanza de la doctrina cristiana, sin titubear en hacer uso de su autoridad cuando el caso lo requiera. Corrija oportunamente a aquellos que se atrevan a proponer doctrinas contrarias a la fe y, en caso de falta de enmienda, los prive de la facultad de predicar o enseñar.(366)

125. *El ordenamiento general del ministerio de la Palabra.*

El Obispo promueva, organice y regule la predicación en las *Iglesias de la diócesis* abiertas al público, sin excluir aquellas de los religiosos.(367) Con los eventuales subsidios de los organismos de la Conferencia Episcopal y sirviéndose del consejo de expertos en teología y catequética, su diócesis estudiará la oportunidad de preparar un programa general de predicación y de catequesis, teniendo especialmente en cuenta que:

a) *La homilía*, jamás se debe suprimir en las Misas de los domingos y fiestas de precepto con participación del pueblo, en la Misa del Matrimonio(368) y en las otras Misas rituales de acuerdo con las rúbricas. La predicación se recomienda, también en forma de homilía

breve, en las ferias de Adviento, de Cuaresma y de Pascua, con el fin de que el misterio pascual de Cristo, significado y representado en la Eucaristía, sea celebrado por todos con viva fe y devoción.

b) *La catequesis*, tanto aquella de preparación a los sacramentos, como aquella sistemática, según las modalidades expuestas en los próximos números 127 y siguientes.

c) *Las formas particulares de predicación*, adecuadas a las necesidades de los fieles, como los ejercicios espirituales, las misiones sagradas, etc.(369)

d) Los medios adaptados para hacer llegar la Palabra de Dios a aquellos que, por diversas razones, *no pueden gozar suficientemente del común cuidado pastoral*.(370)

126. *La tarea de los teólogos.*

En cuanto partícipes de la sucesión apostólica, los Obispos poseen un carisma cierto de verdad; por eso, a ellos compete custodiar e interpretar la Palabra de Dios y juzgar con autoridad cuanto sea conforme o se separe de ella.(371) Con este fin, Jesucristo les ha prometido la asistencia del Espíritu Santo. Al mismo tiempo, los Pastores necesitan de la ayuda de los teólogos, cuya vocación es adquirir, en comunión con el Magisterio, un conocimiento cada vez más profundo de la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia. Las investigaciones teológicas, aunque no constituyen la norma de verdad, enriquecen e iluminan la profundidad del Magisterio.(372)

Por tanto, el Obispo se servirá de la colaboración de teólogos cualificados tanto para la predicación dirigida a los fieles como para los trabajos que les confíe la Santa Sede y la Conferencia Episcopal.

Es deber del Obispo, por la fuerza de la autoridad recibida del mismo Cristo, vigilar para defender firmemente la integridad y la unidad de la fe, de tal modo que el depósito de la fe sea conservado y transmitido fielmente, y que las posiciones particulares sean unificadas en la integridad del Evangelio de Cristo. Por eso, es necesario que entre Obispos y teólogos se instaure una cordial colaboración y un fructuoso diálogo en el *mutuo respeto y en la caridad*, para conservar al Pueblo de Dios en la verdad y para impedir divisiones y contraposiciones, además de para animar a todos a una rica convergencia en la unidad de la fe custodiada por el Magisterio de la Iglesia.

III. El Obispo, primer responsable de la Catequesis

127. *Dimensiones de la catequesis.*

Por medio de la catequesis, se ha de transmitir la Palabra de Dios de modo completo e íntegro, es decir, sin falsificaciones, deformaciones o mutilaciones, en todo su significado y su fuerza.(373) El Obispo, al promover y programar la obra de catequesis, tendrá presente una serie de elementos importantes:

a) Catequizar significa explicar el misterio de Cristo en todas sus dimensiones, de tal manera que la Palabra de Dios dé frutos de *vida nueva*. Por esto, además de la transmisión intelectual de la fe, que no debe faltar, es necesario que la catequesis transmita la alegría y las exigencias del camino de Cristo;

b) la catequesis debe ser colocada en la debida *relación con la liturgia*. Así se evita el riesgo de reducir el conocimiento de la doctrina cristiana a un bagaje intelectual inoperante o el de empobrecer la vida sacramental, que se traduce en un ritualismo vacío;

c) la catequesis debe referirse a la condición del hombre, siempre necesitado de perdón y, al mismo tiempo, capaz de *conversión* y de mejoramiento. Por eso, debe dirigir a los fieles a una vida de continua reconciliación con Dios y con los hermanos, recibiendo con frecuencia y fructuosamente el sacramento de la Penitencia;

d) en la catequesis de los jóvenes es necesario poner atención a las condiciones reales en las que hoy viven y a la fuerte presión que los medios de comunicación social ejercen sobre ellos. Deben, por tanto, ser educados en el valor intrínseco de la vida humana y en las diversas dimensiones de la *personalidad humana integral*, según la recta razón y la doctrina de Cristo: entre éstas, en particular, la educación al amor humano, a la castidad y al matrimonio;

e) sin la *práctica de la caridad* la vida cristiana perdería una dimensión esencial. Por esto, conviene actuar de tal modo que las nuevas generaciones sean formadas en el sentido cristiano del dolor y se dediquen a las obras de misericordia, en cuanto elemento indispensable de su maduración cristiana.(374)

128. *El Obispo, responsable de la catequesis diocesana.*

El Obispo tiene la función principal, juntamente con la predicación, de promover una catequesis activa y eficaz. Ninguna organización en la Iglesia puede reivindicar el monopolio de la catequesis; por tanto, es responsabilidad sólo del Obispo *ordenar la catequesis diocesana* según los principios y las normas emanadas por la Sede Apostólica,(375) disponiendo las diferentes *modalidades de catequesis* adecuadas a las necesidades de los fieles.

Además debe procurar abastecer la diócesis con abundantes medios para la catequesis:

– en primer lugar, un buen número de *catequistas*, sostenidos por una eficaz organización diocesana que provea adecuadamente tanto a su formación básica como a la permanente, de tal forma que sean ellos mismos catequistas vivientes.(376) El Obispo debe dar relieve al peculiar carácter eclesial de los catequistas confiriéndoles el mandato.

– después, los instrumentos idóneos para el ejercicio de la obra catequética, para la cual el Obispo podrá valerse de *catecismos* publicados por la Conferencia Episcopal(377) o, si se considera más oportuno, elaborar un catecismo propio de la diócesis. Los contenidos del Catecismo de la Iglesia Católica son textos de referencia obligatoria, también para la elaboración de los catecismos locales.(378)

129. *Formas de catequesis*

a) En ocasión del bautismo de los *niños*, es necesario dar inicio a una catequesis orgánica, que, a partir de la preparación de las familias de los niños, continúe después con sucesivos periodos de catequesis, correspondientes a la admisión a los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía, de la Confirmación y del Matrimonio. Se trata de un medio de grande importancia para cultivar y educar la fe de los fieles en momentos importantes de su vida y disponerlos a la digna recepción de los sacramentos, que de ese modo se traduce en un renovado esfuerzo de vida cristiana.

También es necesario dar importancia a la catequesis efectuada durante el mismo *rito del sacramento*, de tal manera que ayude a los asistentes a comprender lo que se está realizando y pueda suscitar una conversión en cristianos de fe tibia, que quizá asisten a la ceremonia sólo por conveniencia social.

b) El Obispo provea de tal forma que en toda la diócesis se observe el *catecumenado para los adultos* que desean recibir los sacramentos de la iniciación cristiana, de modo que los catecúmenos reciban una instrucción progresiva de la Palabra de Dios y sean introducidos poco a poco en la doctrina de la Iglesia, en la Liturgia, en la acción caritativa y en el apostolado, según las normas del Código de Derecho Canónico y las dadas por la Sede Apostólica y por las Conferencias Episcopales.(379)

c) Es necesario también proveer a una *catequesis sistemática y continua* de los fieles, con particular atención a la de los adultos. Con tal fin se puede elaborar un programa bien organizado y distribuido en el curso del año o de los años, distinguiendo según las diferentes edades – jóvenes, adultos, ancianos –,

para adecuarlo a las necesidades y a los interrogantes propios de cada estadio de la vida.

d) Consciente de que *la familia* asume un papel primario en la educación de la fe, es necesario dar indicaciones precisas para que ésta sea realmente lugar de catequesis. Al elaborar las sugerencias para *la Iglesia doméstica*, se debe tener en cuenta que en la familia el Evangelio se radica en el contexto de profundos valores humanos a través de las distintas ocasiones de la vida cotidiana. Esta forma familiar de catequesis precisa más del testimonio de los miembros de la familia que de su enseñanza.(380)

130. *Ambientes en los que se desarrolla la catequesis.*

Es necesario esforzarse para que la Palabra de Dios penetre, de modo diferente según la formación y las condiciones de las personas, en todos los ambientes y en todas las categorías de la sociedad contemporánea: en el ambiente urbano, rural, estudiantil, profesional, obrero, etc., y proveer también para transmitir la doctrina cristiana a aquellas personas que tienen menos acceso a la atención pastoral común, como los que han sido afectados por formas de incapacidad física o mental, ciertos grupos particulares (prófugos, refugiados, nómadas, los que trabajan en el circo y en las ferias, emigrantes, encarcelados, etc.). En el *ambiente urbano* – hoy cada vez más extendido – se podrán instituir cursos periódicos de catequesis específica según los diferentes intereses profesionales y grados de formación cultural: para obreros, para intelectuales, para profesionales de algún sector, para empleados y comerciantes, para artistas, etc. Con este fin, es necesario elegir las modalidades más idóneas para cada caso: lecciones, conferencias, debates, mesas redondas, y los lugares más apropiados: en primer lugar las parroquias, pero también, si es posible, los mismos lugares de trabajo (centros de enseñanza, negocios, oficinas), los centros culturales, deportivos, de reposo, de turismo, de peregrinación y de diversión pública.

Para realizar este objetivo, el Obispo debe convocar a clérigos, religiosos, miembros de las Sociedades de vida apostólica y laicos, ya presentes en los diferentes ambientes sociales y que, por tanto, tengan experiencia directa de la mentalidad profesional, hablen el mismo lenguaje y – en el caso de los laicos – compartan el mismo estilo de vida. Con esta finalidad, el Obispo debe incitar a todas las instancias diocesanas y solicitar la generosa ayuda de asociaciones, comunidades y movimientos eclesiales.

Es necesario en fin, recordar siempre a los *padres cristianos* que a ellos compete el derecho y el deber irrenunciable de educar cristianamente a los hijos, en primer lugar con el ejemplo de una vida cristiana recta, pero también con la enseñanza, especialmente cuando otros ambientes de catequesis se demuestran insuficientes.(381) Convendrá además impulsarlos a emprender útiles iniciativas catequéticas de ámbito familiar o *catequesis familiar* en beneficio de los hijos propios y de familias amigas, procurándoles con tal finalidad los subsidios necesarios.(382)

131. *Enseñanza de la doctrina social de la Iglesia.*

La aspiración a una transformación de la vida humana según el plan creador y redentor de Dios, se traduce en la promoción de un orden social recto y respetuoso de la dignidad de las personas. Por tanto, es necesario formar a los clérigos, a los consagrados y a los laicos(383) en un vivo sentido de la justicia social, tanto en el plano nacional como internacional, de tal forma que puedan practicarla y difundirla en todas las esferas de su vida cotidiana: en la familia, en el trabajo, en la vida social y civil. Así, mediante la predicación de los ministros, la catequesis y sobre todo con la instrucción impartida en los centros de enseñanza católica, el Obispo se preocupe de difundir la *doctrina social de la Iglesia*, que clarifica el sentido de las relaciones humanas y el mundo económico a la luz de la revelación.(384)

132. *La formación religiosa en la escuela.*

El Obispo debe esforzarse por obtener que en *todos los centros educativos* (escuelas, colegios, institutos), dependientes o no de la autoridad eclesiástica, los alumnos bautizados reciban una sólida educación religiosa y moral que los lleve a la madurez como discípulos auténticos de Cristo y a ser levadura de vida cristiana. Para este fin, el Obispo, ateniéndose a las eventuales disposiciones de la Conferencia Episcopal, se ha de preocupar de *regular cuanto concierne a la instrucción y a la educación religiosa católica*, en

cualquier centro de estudios donde se imparta.(385)

Por cuanto se refiere a las *escuelas y a los institutos públicos*, hay que cultivar las buenas relaciones con las autoridades civiles y con las asociaciones profesionales, de tal forma que se facilite la regular instrucción religiosa de los alumnos o, si esto no fuera posible, se imparta al menos la formación catequética como actividad paraeducativa, confiada a clérigos, religiosos y laicos idóneos.

Se provea, además, a instituir, según las posibilidades de la diócesis, los *centros católicos* de enseñanza, que podrán ser de diferentes tipos, según las necesidades de la comunidad cristiana y de las obras de evangelización: escuelas o colegios de instrucción general, escuelas profesionales o técnicas para el aprendizaje de un oficio, escuelas de magisterio, institutos pedagógicos, para la instrucción de adultos o *escuelas nocturnas*, etc.(386) Por otra parte, el Obispo valore los centros educativos promovidos por los mismos fieles, especialmente por los padres católicos, respetando su autonomía organizativa y vigilando a fin de que mantengan fielmente la identidad católica de su proyecto formativo, también a través de los acuerdos con las instituciones de la Iglesia que puedan garantizar tal identidad y ofrecer asistencia pastoral a la comunidad educativa.

133. *La escuela católica.*

La escuela católica ocupa un lugar importante en la misión salvífica de la Iglesia, ya que en ésta se provee a una formación completa de la persona, educada plenamente en la fe y en un verdadero espíritu cristiano.(387)

En cuanto depositaria de un *mandato de la Jerarquía*, la escuela católica debe actuar en plena sintonía con los Pastores. Es un derecho del Obispo *dictar normas* sobre la organización general de la escuela católica y *visitar* periódicamente, en persona o a través de un representante, las instituciones escolásticas, también las dependientes de Institutos religiosos presentes en la diócesis, para que crezca en ellas el espíritu apostólico y la actividad educativa se inserte de modo adecuado en la pastoral orgánica general de la diócesis.(388)

La identidad católica de la escuela lleva a la promoción del *hombre integral*, porque es en Cristo, hombre perfecto, donde todos los valores humanos encuentran la plena realización y por tanto su unidad. Por esto, la escuela católica se esfuerza por realizar una síntesis entre cultura y fe, entre fe y vida, a través de la integración de los diferentes contenidos del saber humano a la luz del mensaje evangélico, y a través del desarrollo de las virtudes que caracterizan al hombre honesto y al buen cristiano.

Para alcanzar este ideal formativo, es necesario que los docentes de las escuelas y también las familias compartan el mismo proyecto educativo. La escuela católica debe por esto preocuparse de ofrecer medios de formación cristiana, no solamente para los alumnos, sino también para *los padres de familia, los profesores y el personal*.

La escuela católica ha de prestar una atención particular a los *alumnos más necesitados* a causa de defectos naturales o dificultades familiares, y proveer en cuanto sea posible – solicitando la generosidad de las familias más acomodadas – a quienes no disponen de medios económicos. También ha de estar abierta a quienes no tienen el don de la fe, cuidando de garantizar la sintonía formativa con los padres de los alumnos.(389)

134. *La formación de los docentes de religión.*

Para realizar en los jóvenes el vasto programa de educación en la fe, suscite el Obispo la generosa colaboración de fieles idóneos, asegurándose de que los aspirantes al rol de maestros de religión tengan adecuada instrucción teológica y suficiente capacidad pedagógica, que resulte de la presentación de un título o certificado, o de exámenes y coloquios personales.(390)

Por tanto, provea por sí mismo o juntamente con los otros Obispos, a la formación de los futuros docentes de religión, de tal manera que sean muchos los fieles que profundicen el estudio de las ciencias sagradas, si es posible accediendo a las facultades eclesiásticas existentes, o también mediante escuelas o cursos compatibles con los horarios de trabajo, que se seguirá por algunos años bajo la guía de profesores idóneos y capaces. Estos centros de estudio podrán con el tiempo convertirse en facultades eclesiásticas por decreto de la Sede Apostólica o llegar a formar parte de una Universidad civil ya existente.(391)

135. *Las universidades y los centros católicos de estudios superiores.*(392)

La Iglesia ha tenido siempre una grande estima por el mundo universitario, porque la universidad contribuye muy eficazmente al progreso de la civilización y a la promoción de la persona humana. Por este motivo, según una tradición que se remonta a los inicios de la institución universitaria, nunca ha cesado de promover la erección de universidades católicas, aptas para la enseñanza de las diferentes disciplinas humanas en conformidad con la doctrina de Jesucristo y en ella inspirada.(393)

El Obispo, respetando la autonomía de la institución universitaria según sus propios estatutos, observe sus deberes y las disposiciones de la Conferencia Episcopal, y vigile para que no decaiga la fidelidad a las líneas de su *identidad católica*, es decir: una completa adhesión al mensaje cristiano tal como lo presenta el Magisterio eclesiástico y una reflexión constante, hecha a la luz de la fe católica, sobre la creciente riqueza de los conocimientos humanos.(394)

Comprobada la idoneidad humana, eclesial, científica y didáctica del candidato para la enseñanza de disciplinas concernientes a la fe y a la moral, el Obispo diocesano, a norma de los Estatutos de la Universidad, da el mandato al candidato, que debe emitir la profesión de fe, de la que es parte integrante el juramento de fidelidad, según la norma establecida por la Iglesia.(395)

Por tanto, es oportuno que el Obispo cultive relaciones frecuentes con las autoridades universitarias, de modo que se establezca una estrecha colaboración, personal y pastoral, caracterizada por la confianza recíproca.

El Obispo tratará de establecer relaciones de diálogo y de colaboración con todas las universidades presentes en su diócesis. En particular, además de las universidades formalmente constituidas como católicas, apreciará especialmente la contribución de aquellos centros promovidos por los mismos fieles con una inspiración verdaderamente católica. En el respeto de su autonomía académica, el Obispo trabajará para favorecer tal inspiración, también con acuerdos formales estipulados con la diócesis o con otras instituciones de la Iglesia que puedan garantizar la orientación doctrinal y moral de la docencia y de la investigación, y proporcionen la oportuna asistencia pastoral.

Si una institución se presentara de alguna manera como católica sin serlo verdaderamente, el Obispo, después de haber buscado resolver positivamente el problema, deberá declarar públicamente los contrastes con la fe y la moral de la Iglesia, para disipar todo equívoco ante la opinión pública.

136. *Las universidades y las facultades eclesiásticas.*(396)

Compete a la Santa Sede la erección o aprobación y la suprema dirección de Universidades y facultades eclesiásticas, es decir, de aquellas instituciones que se ocupan de la instrucción y de la investigación científica en las ciencias sagradas o de otras disciplinas relacionadas con ellas.(397)

Si el Obispo ocupa el cargo de Gran Canciller, ejercite las funciones que le son propias. Si no es ese el caso, recae sobre él la responsabilidad de vigilar las universidades o facultades eclesiásticas situadas en la diócesis, para que los principios de la doctrina católica sean fielmente observados. Si notase abusos o irregularidades, lo debe comunicar al Gran Canciller o, si es el caso, a la Congregación Romana competente.(398) El Gran Canciller representa a la Santa Sede ante la Universidad o la Facultad, lo mismo que representa a ésta ante la Santa Sede, promueve su conservación y progreso y favorece su comunión con la Iglesia tanto particular como universal.(399)

Comprobadas la idoneidad humana, eclesial, científica y didáctica del candidato a la enseñanza de disciplinas concernientes a la fe y la moral, el Gran Canciller, o su delegado, da la misión canónica después que el candidato haya emitido la profesión de fe, de la cual es parte integrante el juramento de fidelidad, según la forma establecida por la Iglesia.(400) Los docentes de otras materias deben recibir la autorización para enseñar, o sea la *venia docendi*.

Antes de conceder la misión canónica del docente que está por ser asumido de modo estable, el Gran Canciller pida el *nihil obstat* de la Santa Sede.

El Obispo diocesano, en vista del bien de la diócesis, debe enviar a las universidades eclesiásticas a los seminaristas y a los sacerdotes jóvenes que se distinguen por carácter, virtud e inteligencia.(401)

IV. El Obispo y los medios de Comunicación Social

137. Los modernos areópagos.

La misión de la Iglesia se dirige al hombre considerado en su individualidad, pero, como el ser mismo de la persona, posee también una dimensión social y cultural. Se trata, por tanto, del fascinante desafío de la evangelización de la cultura humana mediante todos los modos honestos de relación y comunicación social, para que la Iglesia sea un signo siempre más claro para los hombres de cada época.(402)

Siguiendo el ejemplo de San Pablo (cf. *Hch* 17), la Iglesia se esfuerza en difundir el mensaje salvífico a través de los modernos *areópagos* en los que la cultura se propone y difunde, y en particular mediante los medios de comunicación social:(403) periódicos, revistas, televisión, radio, cine y, con creciente incidencia, internet y los instrumentos informáticos.

En la formación de los fieles en este campo de las comunicaciones sociales, hay que resaltar la contribución que todos pueden dar, cada uno desde la propia situación en la Iglesia y en el mundo. En este sentido, hay que valorar especialmente el trabajo de los fieles cuya actividad profesional se desarrolla en este ámbito, tratando de incitarlos a colaborar activamente en aquellos medios donde sea moralmente posible, y también en los que ellos mismos puedan crear, en sintonía con otras personas con las que se pueda concretar una colaboración positiva para el bien de la sociedad. No hay que olvidar la responsabilidad de los fieles como destinatarios de los medios: pueden elegir servirse o no de las diferentes ofertas; ejercer – individualmente o constituyendo asociaciones – el derecho a juzgar públicamente de un modo positivo o negativo el funcionamiento de los medios; tienen la posibilidad de influir sobre la orientación de las comunicaciones con el apoyo económico de ciertas iniciativas.

138. Transmisión de la doctrina cristiana mediante los instrumentos de comunicación social.

Los Pastores de la Iglesia deben saber utilizar tales instrumentos en el cumplimiento de su misión, conscientes de la notable eficacia que de ello deriva para la difusión del Evangelio.(404)

En primer lugar, compete al Obispo organizar *el modo de transmitir la doctrina cristiana* a través de los medios de comunicación, estimulando a tal fin la generosa contribución de fieles, clérigos, religiosos, miembros de las Sociedades de vida apostólica y laicos. En el plan pastoral diocesano esté previsto también el tema de los medios de comunicación social. Si las circunstancias lo requieren, es deseable que el Obispo elabore un plan pastoral diocesano para las comunicaciones sociales. Deberá también vigilar para que los contenidos de los programas y de las iniciativas católicas sean plenamente conformes con la doctrina de la Iglesia y para que se observe cuanto ha sido dispuesto por la Conferencia Episcopal acerca de este apostolado particular.(405)

Entre los diferentes aspectos de la *formación pastoral de los seminaristas*, no debe faltar el uso de estos medios. Para una adecuada enseñanza, el Obispo se servirá de profesionales bien preparados en las diversas técnicas, sin perder de vista el fin último de esta actividad, es decir, la salvación de las almas y el mejoramiento real de las personas.(406)

139. *Los instrumentos católicos de comunicación.*

El Obispo ha de unir las propias fuerzas a las de las otras diócesis para crear instrumentos propios o al menos utilizar libremente aquellos ya existentes, sin admitir en este campo monopolios de personas o de instituciones, aun cuando se presenten como “públicas”.(407)

Considere como un compromiso ligado a su función magisterial publicar y difundir *periódicos o revistas católicas*, tanto de información general como religiosa. En este ámbito, siempre actual, de acción evangelizadora, tanto la misma diócesis como los religiosos y las asociaciones de fieles tienen un importante rol que cumplir. Prescindiendo del titular de la empresa, tales medios, siendo católicos, deben desarrollar su actividad en sintonía con la doctrina de la Iglesia y en comunión con los Pastores, según las normas canónicas.(408)

No se ha de olvidar, en fin, cuanto se realiza con los boletines parroquiales y otras publicaciones periódicas de difusión limitada para desarrollar la cohesión de las comunidades locales, difundir capilarmente las noticias sobre la vida de la Iglesia y prestar una ayuda válida en la obra de catequesis y de formación litúrgica de los fieles.

140. *Vigilancia sobre los medios de comunicación social.*

El Obispo, consciente de la grande influencia de estos instrumentos en las personas, intensifique la propia acción con las competentes instituciones sociales para que los medios de comunicación social, y en particular *los programas televisivos y radiofónicos*, sean conformes a la dignidad humana y respetuosos de la Iglesia, y transmita tal preocupación a toda la comunidad cristiana.(409) No deje además, de exhortar a los Pastores y a los padres de familia para que en ésta y en los ambientes cristianos tales medios sean usados con prudencia y moderación, y se evite cuanto pueda dañar a la fe y al comportamiento de los fieles, especialmente de los más jóvenes. Si el caso lo requiere, censure públicamente los programas que resulten dañosos.(410)

Como lo demuestra una eficaz experiencia en muchas naciones, el Obispo podrá crear y mantener un *servicio de información* que oriente rectamente a los padres de familia y educadores en la programación prevista en los diferentes medios. Y no deje de vigilar, con la solicitud de un padre de familia, para que la información no se aleje de las reglas del sentido común humano y cristiano.

Los *escritos de los fieles* que traten de la fe o de las buenas costumbres, antes de ser publicados, deben ser sometidos al juicio del Obispo cuando así esté prescrito por las normas canónicas universales o particulares, y es recomendable que también lo sean en los otros casos.(411) Si algunos casos lo requieren, el Obispo aplique las sanciones previstas por el derecho de la Iglesia, para obtener la enmienda de los autores y, sobre todo, para proteger el bien espiritual de los fieles y la comunión eclesial.(412)

141. *Vigilancia sobre los libros y las revistas.* El Obispo sabe bien que es su deber y su derecho en la Iglesia examinar, posiblemente antes de su publicación y, si es el caso, reprobado o condenar los libros y las revistas nocivos a la fe y a la moral.(413) Por esto:

a) Personalmente o por medio de otras personas, entre ellas los censores aprobados por la Conferencia Episcopal,(414) vigile sobre los libros y revistas que se imprimen o se venden en su territorio, también si son traducidos de otra lengua, y no deje de reprobado escritos cuya lectura podría constituir un daño o un peligro espiritual para los fieles.

b) Haga oportunamente confutar los escritos arriba mencionados exponiendo y divulgando la doctrina católica impugnada o puesta en peligro por los mismos. Más aún, si aquellos escritos tienen en la diócesis una amplia difusión, y el peligro para la fe y la moral es grave y cierto, recurra también a la pública reprobación.

c) El Obispo no condene libros antes de haber informado, en cuanto posible, a sus autores de los errores de los cuales se les acusa, y de haberles dado amplia posibilidad de defenderse aun por medio de otras personas de su elección.

d) A menos que, en casos particulares, un grave motivo aconseje actuar diversamente, se expongan públicamente las razones de la prohibición de los libros, para que los fieles puedan conocer bien la naturaleza y la gravedad del peligro que encontrarían al leerlos.

e) Se podrá permitir una nueva edición de un libro condenado sólo cuando hayan sido aportadas las enmiendas requeridas. El autor de un libro condenado tiene la facultad de escribir o de editar otros libros sobre el mismo argumento, cuando conste que ha rectificado sus opiniones erróneas.

Capítulo VI

El “*Munus Sanctificandi*” del Obispo Diocesano

“Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres... Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también... Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar elevando hacia el cielo unas manos piadosas, sin ira ni discusiones” (1 Tm 2, 1.5.8).

I. El Obispo, Pontífice en la comunidad de culto

142. *El ejercicio de la función santificante.*

El Obispo debe considerar como oficio propio, ante todo, el de ser responsable del culto divino y, ordenadas a esta función santificante, ejercita las otras tareas de maestro y de pastor. En efecto, la función santificante, aunque estrechamente unida por su propia naturaleza a los ministerios de magisterio y de gobierno, *se distingue* en cuanto es específicamente ejercitada en la persona de Cristo, Sumo y Eterno Sacerdote, y constituye la cumbre y la fuente de la vida cristiana.(415)

143. *El Obispo, dispensador de los misterios cristianos.*

El Obispo está revestido de la plenitud del sacerdocio de Cristo y, como su instrumento, comunica la gracia divina a los otros miembros de la Iglesia; por esto se puede afirmar que de su ministerio deriva y depende en cierta medida la vida espiritual de los fieles. En consecuencia, el Obispo se ha de dedicar con toda diligencia a cultivar en sí mismo y en los fieles la actitud religiosa hacia Dios y, en cuanto principal dispensador de los misterios divinos, se dedique continuamente a desarrollar en la grey la vida de la gracia mediante la celebración de los sacramentos.(416)

Llamado a interceder ante Dios por el pueblo a él confiado, el Obispo no deje de ofrecer el Santo Sacrificio de la Misa por las necesidades de los fieles, especialmente el domingo y las fiestas de precepto, cuando tal aplicación es para él un preciso deber ministerial.⁴¹⁷ Al celebrar los sagrados misterios, muéstrase impregnado del misterio que se dispone a celebrar, como conviene al pontífice, “puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios” (*Hb 5, 1*).⁴¹⁸

144. *Las celebraciones litúrgicas presididas por el Obispo.*(419)

Es tarea del Obispo presidir frecuentemente las celebraciones litúrgicas rodeado de su pueblo, porque de esta manera se simboliza la unidad en la caridad del Cuerpo Místico, y, en cuanto sea posible, ha de celebrar las fiestas de precepto y las otras solemnidades en la *iglesia Catedral*.(420) Recuerde que las

celebraciones por él presididas deben tener una función de ejemplaridad para todas las demás.(421)

Es oportuno también que el Obispo celebre la liturgia en otras iglesias de la diócesis, aprovechando las ocasiones que ofrece el ejercicio de su ministerio: principalmente *la visita pastoral, la administración del Bautismo a los adultos y la Confirmación*,(422) así como en otras circunstancias, cuando es mayor o cualificada la afluencia de fieles, o en reuniones de sacerdotes. De este modo, se refuerza la necesaria comunión de todos los miembros del Pueblo de Dios con su Obispo, cabeza de la comunidad orante.

El Obispo es el ministro ordinario del sacramento de la Confirmación; por lo cual, trate siempre, si es posible, de administrarlo personalmente.(423) De este modo, se hace evidente la eficacia espiritual de este sacramento, que vincula más estrechamente a la Iglesia, presente en la persona del Sucesor de los Apóstoles, y corrobora en el fiel cristiano la misión de testimoniar a Cristo.(424) El Obispo vigile para que los confirmados reciban una preparación oportuna, y administre el sacramento con la debida solemnidad y en presencia de la comunidad cristiana.

El Obispo ejercite el ministerio de jefe y al mismo tiempo de siervo de la comunidad de fieles, sobre todo al conferir el *Orden sagrado* del diaconado y del presbiterado. Es prerrogativa del Obispo conferirlo a los propios candidatos,(425) mejor si lo hace en presencia de un nutrido grupo de fieles, para edificación del pueblo cristiano y para que las familias crezcan en la estima de las vocaciones sacerdotales y ofrezcan a los elegidos la valiosa ayuda de la oración.

II. La ordenación de la Sagrada Liturgia

145. *El Obispo, moderador de la vida litúrgica diocesana.*

Como Pontífice responsable del culto divino en la Iglesia particular, el Obispo debe regular, promover y custodiar toda la vida litúrgica de la diócesis.(426)

Deberá por esto vigilar para que las normas establecidas por la legítima autoridad sean *atentamente observadas* y, en particular, cada uno, tanto los ministros como los fieles, cumpla la función litúrgica que le corresponde y no otra, sin introducir jamás cambios en los ritos sacramentales o en las celebraciones litúrgicas según preferencias o sensibilidades personales.(427)

Compete al Obispo *dictar oportunamente normas* en materia litúrgica que obliguen a toda la diócesis,(428) siempre en el respeto de cuanto haya dispuesto el legislador superior. Tales normas pueden referirse:

- a la participación de los fieles laicos en la liturgia;(429)
- a la exposición de la Eucaristía por parte de los fieles laicos, cuando el número de los ministros sagrados resulte insuficiente;(430)
- a las procesiones;(431)
- a las celebraciones dominicales de la liturgia de la Palabra, cuando falta el ministro sagrado o hay un grave impedimento para participar en la celebración eucarística;(432)
- a la posibilidad que tienen los sacerdotes de celebrar dos misas al día por justa causa o, si lo requiere la necesidad pastoral, tres misas en los domingos y en las fiestas de precepto;(433)
- respecto a las indulgencias, el Obispo tiene el derecho de conceder indulgencias parciales a sus fieles.(434)

El Obispo sabrá valerse de la ayuda de *oficinas o comisiones* diocesanas de liturgia, de música sagrada, de arte sagrado, etc., que puedan ofrecer un valioso aporte para promover el culto divino, cuidar la formación litúrgica de los fieles y fomentar en los pastores de almas un interés prioritario por todo lo que se refiere a la celebración de los divinos misterios.(435)

146. *Dignidad del culto divino.*

Ya que la liturgia constituye el culto comunitario y oficial de la Iglesia, como Cuerpo místico de Cristo, constituido por la cabeza y sus miembros, el Obispo vigile atentamente para que sea celebrada con el debido *decoro y orden*. Deberá por tanto vigilar sobre el decoro de los ornamentos y objetos litúrgicos, para que los ministros ordenados, los acólitos y los lectores se comporten con la necesaria dignidad, y los fieles participen de modo “pleno, consciente y activo”,(436) y toda la asamblea ejercite su función litúrgica.(437)

La *música sagrada* ocupa en el culto un lugar importante para dar relieve a la celebración y suscitar un eco profundo en los fieles; debe estar siempre unida a la oración litúrgica, distinguirse por su belleza expresiva y adecuarse a la armoniosa participación de la asamblea en los momentos previstos por las rúbricas.(438)

147. *Adaptaciones en el campo litúrgico.*(439)

Compete a los Obispos reunidos en Conferencia Episcopal adaptar los libros litúrgicos a la índole, a las tradiciones del pueblo y a las necesidades particulares del ministerio pastoral, dentro de los márgenes establecidos por los mismos rituales.(440)

En esta necesaria y delicada tarea, el Obispo tendrá presente que la *inculturación* comporta la transformación de los auténticos valores de las diferentes culturas, mediante la integración en el cristianismo, y, por tanto, la purificación de aquellos elementos culturales que resulten incompatibles con la fe católica, de modo que la diversidad no perjudique la unidad en una misma fe y en los mismos signos sacramentales.(441)

148. *La santificación del domingo.*

El domingo es el día litúrgico por excelencia, en el cual los fieles se reúnen “para recordar la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y dar gracias a Dios, escuchando la Palabra de Dios y participando en la Eucaristía”.(442) Por eso, el Obispo se ha de empeñar para que los fieles santifiquen el domingo y lo celebren como auténtico *día del Señor*, mediante la participación en el Santo Sacrificio de la Misa, las obras de caridad y el necesario descanso del trabajo.(443) La Misa dominical debe ser bien preparada porque para muchos la conservación y la alimentación de la fe está ligada a la participación en tal celebración eucarística.

Desde el punto de vista de la organización, conviene observar algunos aspectos concretos:

- los *horarios de las Misas* dominicales en las diferentes iglesias de una misma zona deben ser establecidos y publicados oportunamente de manera que se facilite la participación de los fieles, pero sin multiplicar inútilmente las celebraciones;
- donde sea posible, se ha de organizar el culto divino en beneficio de quien *se aleja de la ciudad* por motivos de descanso o se ve obligado a cumplir una *actividad profesional*: con las Misas de la vigilia y otras Misas celebradas en la mañana temprano y en lugares idóneos, como en las cercanías de las estaciones, aeropuertos o cerca de los mercados y otras sedes de trabajo dominical;
- hay que preocuparse, especialmente en las grandes ciudades, del servicio religioso a los *extranjeros*, para que puedan asistir a la Misa en la propia lengua o en latín. El horario de esta Misa ha de ser expuesto también sobre la puerta de las iglesias, y si es posible, en las estaciones, en los hoteles y en otros lugares por ellos frecuentados.(444)

149. *Carácter comunitario de la liturgia.*

Cada acción litúrgica es celebración de la Iglesia y acto público de culto, aun aquella celebrada sin la participación de los fieles. Sin embargo, con tal que se conserve la naturaleza de cada rito, se ha de preferir la celebración comunitaria a la individual.(445)

En conformidad con esta dimensión comunitaria de la liturgia, se han de tener presentes algunas orientaciones prácticas:

- las misas dominicales de las parroquias estén *abiertas a todos*, evitando las liturgias particulares para grupos determinados de fieles;
- se dispongan las cosas de manera que el *Bautismo* sea administrado de preferencia el domingo, en celebraciones apropiadas, con la presencia de la comunidad; en alguna ocasión será conveniente que sea administrado durante la celebración eucarística, y se haga lo posible para que sea celebrado durante la Vigilia Pascual;
- la *Confirmación* ha de ser administrada de preferencia el domingo, en presencia de la comunidad reunida en la asamblea eucarística;(446)
- en la celebración de los sacramentos y sacramentales, se evite cuanto pueda significar *preferencia de personas*(447) o categorías, salvo los honores debidos a la autoridad civil, según las leyes litúrgicas;
- en casos particulares, cuando lo requiere una necesidad pastoral, la celebración de la Misa puede hacerse fuera de un lugar sagrado. El Obispo intervenga decididamente cuando se verifiquen abusos, por ejemplo cuando, desatendiendo lo dispuesto por el derecho, la celebración se realiza en un lugar no decoroso, o cuando surgen grupos exclusivos y de privilegios;(448)
- puesto que la celebración de la Liturgia de las Horas es verdadera *liturgia*, el Obispo exhorte a los pastores de almas para que inviten a los fieles a la recitación comunitaria de algunas partes, por ejemplo los laudes o las vísperas, acompañadas, si es el caso, de una oportuna catequesis.(449)

150. *La celebración de los sacramentos y de los sacramentales.*

El Obispo debe regular la disciplina de los sacramentos según las normas establecidas por la competente autoridad de la Iglesia, y preocuparse a fin de que todos los fieles puedan recibirlos abundantemente.(450) Dedíquese en particular a instruir a los fieles, para que comprendan el significado de cada sacramento y lo *vivan* en todo su valor personal y comunitario.

Vigile, por tanto, para que los ministros celebren los sacramentos y los sacramentales con el máximo respeto y diligencia, en conformidad con las rúbricas aprobadas por la Sede Apostólica y especialmente:

- el *Bautismo de los niños* sea administrado sin retardos y acompañado de la conveniente catequesis a los padres y a los padrinos;(451)
- los pastores y los fieles han de atenerse a la *edad de la Confirmación*, establecida por la ley universal y por la Conferencia Episcopal;(452)
- se vigile a fin de que la facultad de escuchar las confesiones sea concedida únicamente a los sacerdotes que, además de poseer la necesaria competencia teológica y pastoral, estén en completa sintonía con el Magisterio de la Iglesia en materia moral; se establezcan horarios para las confesiones en las parroquias, santuarios y otros lugares sagrados con cura de almas, de modo que las confesiones se faciliten a los fieles, especialmente antes de las Misas, pero también durante las mismas para satisfacer las necesidades de los fieles; se observen rigurosamente las normas en cuanto a la *absolución colectiva*, reafirmadas por el Motu Proprio *Misericordia Dei*, que recuerda el carácter excepcional de las situaciones en las que se puede recurrir a tal forma penitencial;(453)
- en la Eucaristía se utilice materia válida y lícita;

– la *primera comunión* de los niños llévase a cabo una vez que se haya alcanzado el uso de la razón y sea siempre precedida por la primera confesión;(454)

– el *Matrimonio* celébrase después de una oportuna preparación de los novios, también personal, de modo que se eviten, en la medida de lo posible, las celebraciones nulas por falta de capacidad o de verdadera voluntad matrimonial; los nuevos esposos sean ayudados a vivir fructuosamente su unión sacramental, y la ceremonia nupcial sea celebrada en el pleno respeto de su carácter religioso;(455)

– los *sacramentales* (principalmente las bendiciones) sean administrados según los ritos propios,(456) para que los fieles los comprendan y los veneren adecuadamente, evitando actitudes supersticiosas.

III. Los Ejercicios de Piedad

151. *Importancia de la piedad popular.*

La piedad popular constituye un verdadero y propio tesoro de espiritualidad en la vida de la comunidad cristiana. Los fieles sean conducidos por medio de ésta al encuentro personal con Cristo, a la comunión con la bienaventurada Virgen María y con los Santos, especialmente por medio de la escucha de la Palabra de Dios, de la participación en la vida sacramental, del testimonio de la caridad y de la oración.(457) Cristo Jesús ha insistido sobre la necesidad de orar siempre, sin desfallecer (cf. *Lc 18, 1*): en la vida espiritual, en efecto, se camina en la medida en que se ora. Es en la oración hecha con fe donde está el secreto para afrontar los problemas y las fatigas personales y sociales. “La oración interioriza y asimila la liturgia durante su celebración y después de la misma. Incluso cuando la oración se vive “en secreto” (*Mt 6, 6*), siempre es oración de la *Iglesia*, comunión con la Santa Trinidad”.(458)

152. *Ordenación de las formas de piedad.*

Para incrementar la piedad de todo el Pueblo de Dios, el Obispo recomiende encarecidamente y favorezca el culto divino. Igualmente, promueva los ejercicios de piedad y de culto a la Santísima Virgen María y a los demás Santos y los ordene, de modo que se armonicen con la sagrada liturgia, se inspiren en ella y hacia ella conduzcan. “Corresponde a los obispos, con ayuda de sus colaboradores más directos, en especial los rectores de los santuarios, establecer normas y dar orientaciones prácticas, teniendo en cuenta las tradiciones locales y las expresiones particulares de religiosidad y piedad popular”.(459) En particular, el Obispo:

a) Favorezca con el más grande cuidado la adoración a Cristo Señor, realmente presente en la *Eucaristía*, incluso fuera de la Misa. Para facilitar la devoción de los fieles, disponga que las iglesias permanezcan abiertas según los usos y las posibilidades locales, cuidando al mismo tiempo la seguridad del lugar. El Obispo provea para que en las parroquias de su diócesis anualmente se promuevan iniciativas para la adoración eucarística, como las así llamadas *Cuarenta horas*, y que se celebre con la máxima solemnidad la fiesta del Cuerpo y Sangre de Cristo. Periódicamente podrá promover el Congreso Eucarístico Diocesano, ocasión propicia para dar culto público a la Santísima Eucaristía y recordar a los fieles la doctrina y la importancia de la Eucaristía en la vida cristiana y eclesial.

b) Favorezca las *expresiones de la piedad* radicadas en el pueblo cristiano, purificándolas, si es el caso, de eventuales excesos menos conformes a la verdad o al sentir católico y deje prudentemente abierta la posibilidad para nuevas formas de piedad popular. *El culto al Sagrado Corazón de Jesús y la devoción a la Virgen* son dos formas excelsas de piedad que conviene conservar y promover.

c) Debe examinar las *oraciones y los cantos* que han de ser publicados y dar la oportuna aprobación.(460) El Obispo vigile sobre su inspiración bíblica y litúrgica y sobre la corrección doctrinal, de modo que los textos contribuyan a la catequesis de los fieles y a una piedad más profunda, no se introduzcan oraciones o composiciones musicales

contrarias a la genuina inspiración cristiana, o que presenten un aspecto o significado profanos. En caso de que se trate de traducir oraciones en la propia lengua y adaptar las antiguas, es bueno pedir el consejo de pastores, teólogos y literatos.

d) Se preocupe de que *los santuarios*, muchos de los cuales edificados en honor de la Santa Madre de Dios, presten un servicio eficaz para la vida espiritual de la diócesis. Por esto, vigile sobre la dignidad de las celebraciones litúrgicas y la predicación de la Palabra de Dios y cuide de remover del entorno lo que pueda constituir un obstáculo a la piedad de los fieles o sugerir un prevalente interés de lucro.

e) Con ocasión de solemnidades del calendario universal, del calendario particular diocesano o de fiestas locales previstas por las normas y particularmente sentidas (por ejemplo, del Santo Patrono, de la Virgen María, de Navidad, de Pascua, etc.), el Obispo vea favorablemente *las manifestaciones populares, expresiones de fiesta frecuentemente pertenecientes a antiguas tradiciones*; pero hágalo de modo que los fieles las asocien a la alegría que deriva de los misterios cristianos, e, inserte en ellas, cuando es conveniente, elementos de catequesis y de auténtica devoción.

153. Promoción de algunas prácticas de piedad. Conviene conservar celosamente, como precioso patrimonio espiritual, algunos ejercicios de piedad que los Pastores de la Iglesia no han cesado de recomendar.

– entre éstos, sobresale el *santo Rosario*, como una especie de compendio del Evangelio y por esto, una forma de piedad profundamente cristiana(461) que nos hace contemplar con los ojos de María Virgen los misterios de la vida de Jesucristo;

– también se han de mantener e incrementar la pía meditación de la pasión del Señor, o *Via Crucis*, y la recitación del *Angelus*, que interrumpe las ocupaciones habituales del cristiano con la breve meditación de la Encarnación del Verbo;

– igualmente, merecen ser promovidas las *novenas*, especialmente aquellas que preceden a las solemnidades litúrgicas (por ejemplo: Pentecostés, Navidad, etc.) y las *vigilias* de preparación a las grandes solemnidades.

Además, en el curso de los siglos, el sentimiento religioso del pueblo cristiano ha dado vida a otras *varias formas de piedad* que se añaden a la vida sacramental de la Iglesia, como la veneración de las reliquias, las procesiones, el uso de escapularios y medallas, y otras que son expresión de una inculturación de la fe cristiana auténtica y profundamente radicada. El celo por el incremento de la vida espiritual de los fieles lleve a favorecer y difundir tales prácticas de piedad, especialmente cuando se inspiren en la Sagrada Escritura y en la liturgia, hayan brotado del corazón de los Santos o sean testimoniadas por una amplia tradición de fe y de piedad.(462) En caso de que se hiciera necesario modificar o adaptar los textos, el Obispo no dejará de aconsejarse con los Pastores de las otras diócesis interesadas, según el ámbito de difusión.

IV. Las iglesias y los otros lugares sagrados

154. *Destinación sagrada de las iglesias.*

Las iglesias, en las que se celebra y se conserva la santísima Eucaristía, no son simples lugares de reunión para los fieles, sino la morada de Dios y símbolo de la Iglesia que se encuentra en aquel lugar. Porque son lugares destinados permanentemente al culto de Dios, el Obispo debe celebrar en forma solemne *el rito de la dedicación* o favorecer que lo haga otro Obispo o, en casos excepcionales, un sacerdote.(463)

Por cuanto concierne al uso de los lugares sagrados, “sólo puede admitirse aquello que favorece el ejercicio y el fomento del culto, de la piedad y de la religión, y se prohíbe lo que no esté en consonancia con la santidad del lugar. Sin embargo, el Ordinario puede permitir, en casos concretos, otros usos, siempre que no sean contrarios a la santidad del lugar”.(464) En particular, en lo que se refiere a los *conciertos*, conviene vigilar para que sólo se ejecute música sagrada, – es decir, compuesta como acompañamiento a la liturgia – o por lo menos de inspiración religiosa cristiana, y que sean programados y ejecutados con la finalidad explícita de promover la piedad y el sentimiento religioso y nunca en detrimento del servicio pastoral primario que debe ofrecer el lugar.(465) En cada caso tales iniciativas sean evaluadas con sabiduría y limitadas a pocos casos.

155. *La iglesia Catedral.*

Entre los templos de la diócesis, el lugar más importante corresponde a la *iglesia Catedral*, que es signo de unidad de la Iglesia particular, lugar donde acontece el momento más alto de la vida de la diócesis y se cumple también el acto más excelso y sagrado del *munus sanctificandi* del Obispo, que implica juntamente, como la misma liturgia que él preside, la santificación de las personas y el culto y la gloria de Dios. La Catedral es también signo del magisterio y de la potestad del Pastor de la diócesis. El Obispo ha de proveer para que las celebraciones litúrgicas de la Catedral se desarrollen con el decoro, el respeto de las rúbricas y el fervor comunitario que son apropiados a aquella que es madre de las iglesias de la diócesis,(466) y con este fin exhorte al Cabildo de canónigos.

156. *Normas y orientaciones para la edificación y la restauración de las iglesias.*

La arquitectura y la decoración de las iglesias debe ser *nítida, ideada para la oración y las sagradas solemnidades* y caracterizarse, más por la nobleza de las formas que por el lujo, de manera que se presente realmente como símbolo de las realidades ultraterrenas.

Por cuanto se refiere a la disposición del *tabernáculo, del altar y de los otros elementos* (presbiterio, sede, ambón, etc.), es necesario seguir la relativa normativa litúrgica así como la canónica acerca de los materiales para la construcción de los altares.(467) En particular, el obispo tenga cuidado de que la Capilla del Sacramento o el tabernáculo, que deben tener el máximo decoro, sean colocados en una posición inmediatamente visible. También se han de observar con diligencia las prescripciones canónicas sobre el *lugar de la celebración* del Bautismo y de la Penitencia.(468) En particular, “la sede para las confesiones es disciplinada por las normas emanadas de las respectivas Conferencias Episcopales, las cuales garantizarán que ésta sea colocada ‘en un lugar visible’ y esté también ‘provista de reja fija’, de tal manera que permita a los fieles y a los mismos confesores que lo deseen utilizarla libremente”.(469)

En la construcción o restauración de iglesias, hay que conciliar piedad, belleza artística y funcionalidad y un planteamiento doctrinalmente sano de la composición de la iglesia. Observando siempre la importancia prioritaria de la caridad y también tomando en cuenta la situación económica y social de la comunidad cristiana y de las posibilidades económicas reales de la diócesis, se ha de asegurar que los materiales sean de *calidad*: este modo de proceder, además de contribuir a la dignidad propia del edificio, es una manera de practicar la virtud de la pobreza, porque así se garantiza la conservación de las obras en el tiempo. También, desde el inicio, se ha de disponer todo lo relativo a las *seguros* de las obras y a las *medidas de conservación y de custodia*.(470) Todas estas normas sugieren que el Obispo consulte siempre con los expertos, de tal modo que se observen los principios de la liturgia y del arte sagrado, y las leyes civiles del propio país, además de las exigencias técnicas.

157. *Representaciones e imágenes sagradas.*

El uso de colocar imágenes sagradas en las iglesias y de representar artísticamente los misterios cristianos debe ser observado firmemente, porque constituye una ayuda insustituible para la piedad y la catequesis de los fieles. Con esta finalidad:

- en las iglesias, las imágenes deben ser expuestas en cantidad moderada y conservando el debido orden, para que no susciten una desviada devoción;
- conviene evitar las *innovaciones vistosas*, por cuanto puedan parecer artísticas, y cuanto pueda provocar maravilla más que alimentar la piedad de los fieles.(471)

Capítulo VII

El “*Munus Regendi*” del Obispo Diocesano

“*Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros*” (Jn 13, 15).

I. El Gobierno Pastoral

158. *El Obispo padre y pastor de la diócesis.*

El Obispo, en el ejercicio de su ministerio de padre y pastor en medio de sus fieles, debe comportarse como aquel que sirve, teniendo siempre bajo su mirada el ejemplo del Buen Pastor, que ha venido no para ser servido, sino para servir (cf. *Mt* 20, 28; *Mc* 10, 45) y dar su vida por las ovejas.(472)

Corresponde al Obispo, enviado en nombre de Cristo como pastor para el cuidado de la porción del pueblo de Dios que se le ha confiado, la tarea de apacentar la grey del Señor (cf. *1 Pe* 5, 2), educar a los fieles como hijos amadísimos en Cristo (cf. *1 Co* 4, 14-15) y gobernar la Iglesia de Dios (cf. *Hch* 20, 28), para hacerla crecer en la comunión del Espíritu Santo por medio del Evangelio y de la Eucaristía.(473) De aquí deriva para el Obispo la representación y el gobierno de la Iglesia que se le ha confiado, con la potestad necesaria para ejercitar el ministerio pastoral (*munus pastorale*) sacramentalmente recibido, como participación en la misma consagración y misión de Cristo.(474) En virtud de esto, los Obispos “rigen como vicarios y legados de Cristo las iglesias particulares que se les han encomendado, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada que ejercitan únicamente para edificar su grey en la verdad y la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto, como el servidor (cf. *Lc* 22, 26-27)”.(475) Por esto, el Obispo es el buen pastor que conoce a sus ovejas y es conocido por ellas, verdadero padre que se distingue por su espíritu de caridad y de celo hacia todos;(476) sin embargo, también como juez que administra la justicia habitualmente a través del Vicario Judicial y el tribunal, él presta a la comunidad un servicio no menos excelente, imprescindible para el bien espiritual de los fieles. En efecto, en virtud de la sagrada potestad, de la cual está investido con el oficio de Pastor de la Iglesia que se le ha confiado, y que ejercita personalmente en nombre de Cristo, tiene el deber sagrado de dar leyes a sus súbditos, de juzgar y de regular todo lo que pertenece al culto y al apostolado.(477)

“El Obispo, pues, en virtud del oficio recibido, tiene una potestad jurídica objetiva que tiende a manifestarse en los actos potestativos mediante los cuales ejerce el ministerio de gobierno (*munus pastorale*) recibido en el Sacramento.

No obstante, el gobierno del Obispo será pastoralmente eficaz – conviene recordarlo también en este caso – si se apoya en la autoridad moral que le da su santidad de vida. Ésta dispondrá los ánimos para acoger el Evangelio que proclama en su Iglesia, así como las normas que establezca para el bien del Pueblo de Dios”.(478)

159. *El Obispo, guía de su pueblo.*

El Obispo es aquel que debe caminar juntamente con su pueblo e ir adelante, indicando con la palabra y con el testimonio de la vida, antes que con la autoridad recibida de Cristo, el camino por recorrer. Él debe ser guía espiritual coherente y entusiasta, que como Moisés, ve lo invisible y, cuando el bien espiritual lo exige, no titubea en andar contracorriente. Debe trabajar para que su palabra y sus iniciativas sean bien

recibidas y no se deteriore su autoridad a los ojos de la comunidad diocesana, aunque lo que debe mayormente importar a un Obispo es el juicio de Dios.

160. *La responsabilidad personal del Obispo.*

El Obispo está llamado a promover la participación de los fieles en la vida de la Iglesia, esforzándose por suscitar la necesaria colaboración. Debe hacer también las oportunas consultas a personas competentes y escuchar, según las prescripciones del derecho, los diversos organismos de los que dispone la diócesis, para hacer frente a los problemas humanos, sociales y jurídicos, que frecuentemente presentan dificultades no pequeñas. De este modo, el Obispo podrá conocer cuáles son las necesidades y exigencias de la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado; o más aún, el Obispo, consciente de ser Pastor de la Iglesia particular y signo de unidad, evitará cumplir un rol de simple moderador entre los Consejos y otras instancias pastorales, actuando según sus derechos y deberes personales de gobierno que lo obligan a decidir personalmente de acuerdo a la conciencia y a la verdad, y no en base al peso numérico de los consejeros, salvo obviamente, los casos en los cuales el derecho requiere que para realizar un determinado acto, el Obispo necesita del consenso de un Colegio o un grupo de personas.(479) La responsabilidad de gobernar la diócesis cae sobre las espaldas del Obispo.

161. *El deber de la residencia.*

El servicio de amor y la responsabilidad en relación con la Iglesia particular requieren del Obispo la observancia de la antigua ley de la residencia, siempre actual y necesaria para asegurar el buen gobierno pastoral.(480) Ésta es una obligación fundamental del Obispo: en efecto, el primer deber del Obispo se refiere a su diócesis y para poderlo cumplir adecuadamente es, ante todo, necesario que resida en ella. El Obispo debe personalmente residir en la diócesis aún cuando tenga un Coadjutor o un Auxiliar. Podrá alejarse legítimamente de la diócesis por un mes cada año, continuado o con interrupciones, tanto para las propias vacaciones como por otros motivos. En todo caso, el Obispo, antes de alejarse de la diócesis, deberá organizar las cosas de tal manera que por su ausencia no derive ningún daño a la diócesis, y proveerá cuanto sea necesario para garantizar la conducción de la Iglesia particular.

Los compromisos del Obispo a favor de la Iglesia universal como: la *Visita ad limina*, la participación en el Concilio Ecuménico o particular, en el Sínodo de los Obispos y en la Conferencia Episcopal no entran en el mes a disposición del Obispo, así como tampoco entran los días para los ejercicios espirituales o aquellos dedicados a encargos particulares recibidos de la Santa Sede. También en estas circunstancias el Obispo cuida de estar ausente de la diócesis sólo por el tiempo estrictamente necesario.

Para otras ausencias el Obispo debe pedir licencia a la Santa Sede.

En todo caso, el Obispo deberá estar siempre en la diócesis para las solemnidades mayores como: la Navidad, la Semana Santa, la Resurrección del Señor, Pentecostés y el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En caso de que el Obispo esté ausente ilegítimamente de la diócesis por más de tres meses, es deber del Metropolitano o, cuando se trate del Metropolitano, del Obispo más anciano de la Provincia Eclesiástica, informar a la Santa Sede.(481)

II. La Misión evangelizadora del Obispo

162. *El Obispo guía y coordinador de la evangelización.*

La Iglesia está llamada a llevar la verdad y la gracia de Cristo a todos los hombres con la concorde acción apostólica de todos sus hijos. En virtud de su mandato apostólico, al Obispo corresponde suscitar, guiar y coordinar la obra evangelizadora de la comunidad diocesana, a fin de que la fe del Evangelio se difunda y crezca, las ovejas perdidas sean conducidas al redil de Cristo (cf. *Jn* 10, 16; *Lc* 15, 4-7) y el Reino de Dios se difunda entre todos los hombres.

Esta dimensión apostólica y evangelizadora asume aspectos y significados diferentes según los lugares, porque, mientras algunas Iglesias son llamadas a desarrollar la misión *ad gentes*, otras, en cambio, afrontan con vigor el desafío de una *reevangelización* de los mismos bautizados o el de la carencia de medios para la asistencia pastoral de los fieles. Por esto, en muchos lugares la línea divisoria entre cuidado pastoral de los fieles y evangelización no es clara.(482)

163. *El conocimiento del ambiente cultural y social.*

La Iglesia desarrolla su actividad apostólica en un determinado ambiente histórico, que condiciona notablemente la vida de las personas.(483)

Por tanto, se impone una adecuada comprensión de los diferentes factores *sociales y culturales* que condicionan las disposiciones religiosas de los hombres, de tal manera que el apostolado responda siempre a sus necesidades y a su tenor de vida. A lo anterior se suma el conocimiento de las diferentes tendencias y *corrientes de pensamiento* que se refieren directamente a la religión en general y al rol de la Iglesia en particular: el ateísmo, las diferentes concepciones sobre la *secularidad* o el *secularismo*; el fenómeno positivo del *retorno religioso* que se advierte en muchos lugares, aunque en ocasiones se traduce en formas desviadas de religiosidad; la difundida ignorancia, aún en los países de tradición católica, de la realidad histórica y actual de la Iglesia y de su doctrina, etc.

La constatación de tales fenómenos, en sus aspectos positivos o negativos, solicita el celo apostólico de los Pastores que, llenos de confianza en Dios, deben ir a la búsqueda de todas las almas para conducir las a la vida de la gracia y a la verdad, proponiendo el anuncio de Dios y de Cristo, Hijo de Dios encarnado y Redentor de la humanidad, y la enseñanza sobre la gracia y la vida eterna, con seguridad y claridad, pero también con lenguaje e instrumentos adecuados a las condiciones de nuestro tiempo. Es necesario, de modo especial, prestar atención a la formación de los ministros de la Iglesia, de modo que la predicación y la catequesis den una respuesta cierta a los interrogantes de los hombres de hoy.(484)

164. *La coordinación del apostolado y el plan pastoral diocesano.*

Para que la Palabra de Dios alcance los diversos ambientes y personas, es necesaria una *estricta coordinación* de todas las obras de apostolado bajo la guía del Obispo, "para que todos los proyectos e instituciones catequísticas, misionales, caritativas, sociales, familiares, escolares y cualquiera otra que se ordene a un fin pastoral, vayan de consuno, con lo que al mismo tiempo resalte más clara la unidad de la diócesis".(485)

El Obispo involucre a todos los fieles individualmente y como miembros de las asociaciones en el apostolado diocesano. Esto se ha de hacer respetando la legítima libertad de las personas y de las asociaciones, para realizar los respectivos apostolados, según la disciplina eclesial común y particular, pero asegurando al mismo tiempo que toda iniciativa ayude al bien común eclesial.(486)

El Obispo provea a organizar de manera adecuada el apostolado diocesano, según un programa o *plan pastoral* que asegure una oportuna coordinación de las diferentes áreas pastorales *especializadas* (litúrgica, catequética, misionera, social, cultural, familiar, educativa, etc.).(487)

Para la elaboración del plan, el Obispo comprometa a las diferentes *oficinas y Consejos diocesanos*: de este modo la acción apostólica de la Iglesia responderá verdaderamente a las necesidades de la diócesis y logrará aunar los esfuerzos de todos en su ejecución, pero sin olvidar jamás la acción del Espíritu Santo en la obra de la evangelización.

La elaboración del plan requiere un *análisis previo* de las condiciones sociológicas en las cuales se desarrolla la vida de los fieles, de tal manera que la acción pastoral sea siempre más eficaz y afronte las dificultades reales. El plan debe tomar en consideración los diferentes aspectos geográficos, la distribución demográfica, la composición de la población, teniendo presentes las transformaciones acaecidas o que puedan suceder en un futuro próximo. Debe dirigirse a la diócesis en su totalidad y en su complejidad, aun a los sectores lejanos de la cura pastoral ordinaria.

Después de haber estudiado los diversos campos de evangelización y haber programado oportunamente los recursos pastorales, conviene inculcar un auténtico *ardor de santidad* en quienes trabajan apostólicamente, conscientes de que la abundancia de los frutos y la real eficacia serán los resultados no tanto de una perfecta organización de las estructuras pastorales, cuanto de la unión de cada uno con quien es la Vía, la Verdad y la Vida (cf. *Jn* 14, 6).(488)

III. Los Organismos de participación en la función pastoral del Obispo

165. *La participación de los fieles en los Consejos diocesanos.*

En virtud del bautismo rige entre los fieles una verdadera igualdad en la dignidad y en el actuar, por la cual todos son llamados a cooperar en la edificación del cuerpo de Cristo y a realizar la misión que Dios ha confiado a la Iglesia para cumplir en el mundo, según la condición y los deberes de cada uno.(489) El aspecto orgánico de la comunión eclesial y la espiritualidad de comunión comprometerán al Obispo a valorizar los organismos de participación previstos por el Derecho Canónico.(490) Tales organismos imprimen un estilo de comunión al gobierno pastoral del Obispo, en cuanto se realiza la reciprocidad entre cuanto el Obispo está llamado a disponer y proveer con responsabilidad personal para el bien de la diócesis y la colaboración de todos los fieles.(491) El Obispo recordará claramente que los organismos de participación no se inspiran en los criterios de la democracia parlamentaria, porque son de naturaleza consultiva y no deliberativa.(492) La recíproca escucha entre los pastores y los fieles, los unirá “a priori en todo aquello que es esencial, (...) y a converger normalmente también en lo opinable hacia elecciones ponderadas y compartidas”.(493)

El Obispo al promover la participación de los fieles en la vida de la Iglesia, ha de recordar los derechos y deberes personales de gobierno que le corresponden, además de testimoniar, nutrir y cuidar la fe, la ha de valorar, tutelar y proponer en forma correcta.(494)

La coordinación y la participación de todas las fuerzas diocesanas requiere momentos de reflexión y de confrontación colegial. El Obispo deberá preocuparse de que estas reuniones estén siempre bien preparadas, sobrias en su duración, tengan un objetivo concreto, sean siempre prepositivas, y se observe siempre una relación mutua de espíritu cristiano, que deje en los presentes un sincero deseo de colaborar con los otros.

a) El Sínodo diocesano

166. *Acto de gobierno y evento de comunión.*

Según una norma de actividad pastoral transmitida a través de los siglos y después codificada por el Concilio de Trento, retomada por el Concilio Vaticano II y prevista por el Código de Derecho Canónico, en el gobierno pastoral del Obispo, al vértice de las estructuras de participación de la diócesis, el Sínodo diocesano(495) ocupa un lugar primario. Se configura como un acto de gobierno episcopal y como evento de comunión que expresa la índole de la comunión jerárquica que pertenece a la naturaleza de la Iglesia.(496)

167. *Naturaleza del Sínodo.*

El Sínodo diocesano es una reunión o asamblea consultiva, convocada y dirigida por el Obispo, a la que son llamados, según las prescripciones canónicas, sacerdotes y otros fieles de la Iglesia particular, para ayudarlo en su función de guía de la comunidad diocesana. En el Sínodo y a través de éste, el Obispo ejercita en forma solemne el oficio y el ministerio de apacentar a su grey.

168. Aplicación y adaptación de la disciplina universal. En su doble dimensión de *acto de gobierno episcopal y evento de comunión*,(497) el Sínodo es medio idóneo para aplicar y adaptar las leyes y las normas de la Iglesia universal a la situación particular de la diócesis, indicando los métodos que es necesario adoptar en el trabajo apostólico diocesano, superando las dificultades inherentes al apostolado y

al gobierno, animando obras e iniciativas de carácter general, proponiendo la recta doctrina y corrigiendo, si existieran, los errores sobre la fe y la moral.

169. *Composición a imagen de la Iglesia particular.*

Siempre en el respeto de las prescripciones canónicas,(498) es necesario actuar de modo que la composición de los *miembros* del Sínodo refleje la diversidad de vocaciones, de tareas apostólicas, de origen social y geográfico que caracteriza la diócesis, aunque procurando confiar a los clérigos un rol prevalente, según su función en la comunión eclesial. La contribución de los sinodales será tanto más válida cuanto más sobresalgan por rectitud de vida, prudencia pastoral, celo apostólico, competencia y prestigio.

170. *Presencia de observadores de otras Iglesias o comunidades cristianas.*

Para introducir la preocupación ecuménica en la pastoral normal, el Obispo diocesano, si lo considera oportuno, puede invitar como observadores a algunos ministros o miembros de Iglesias o Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica. La presencia de los observadores contribuirá a aumentar el conocimiento recíproco, la caridad mutua y, posiblemente, la colaboración fraterna. Para su individuación, convendrá normalmente proceder de acuerdo con los responsables de tales Iglesias o Comunidades, quienes asignarán a la persona más idónea para representarlos.(499)

171. *Derechos y deberes del Obispo en el Sínodo.*

Corresponde al Obispo convocar el Sínodo diocesano, cuando, a su juicio, las circunstancias de la diócesis lo sugieran y después de haber escuchado al Consejo Presbiteral.(500) Toca a él decidir la mayor o menor periodicidad de convocación del Sínodo. El criterio que debe guiar al Obispo en tal decisión son las necesidades de la diócesis y del gobierno diocesano. Entre los motivos, el Obispo también tendrá en cuenta la necesidad de promover una pastoral de conjunto, de aplicar normas u orientaciones superiores en el ámbito diocesano, los problemas particulares de la diócesis que necesiten de una solución compartida y la necesidad de una mayor comunión eclesial. Al evaluar la oportunidad de la convocación sinodal, el Obispo tomará en cuenta los resultados de la visita pastoral que, más que las indagaciones sociológicas o encuestas, le permiten conocer las necesidades espirituales de la diócesis. Además, corresponde también al Obispo individuar el argumento del Sínodo y publicar el Decreto de convocación, que anunciará en ocasión de una fiesta litúrgica de particular solemnidad. Quien guía la diócesis interinamente(501) no tiene la facultad de convocar el Sínodo diocesano. Si el Obispo tiene el cuidado pastoral de más de una diócesis, como Obispo propio o como Administrador, puede convocar un solo Sínodo diocesano para todas las diócesis que le han sido confiadas.(502) El Obispo, desde el inicio del camino sinodal, deberá aclarar que los sinodales están llamados a prestar ayuda al Obispo diocesano con su parecer y con su voto consultivo. La forma consultiva del voto indica que el Obispo, aun reconociendo su importancia, es libre de aceptar o no las opiniones de los sinodales. Por otra parte, no se alejará de las opiniones o votos expresados por la gran mayoría, sino sólo por motivos graves de carácter doctrinal, disciplinar o litúrgico. El Obispo clarifique rápidamente, si fuera necesario, que nunca se puede contraponer el Sínodo al Obispo en virtud de una pretendida representación del Pueblo de Dios. Una vez convocado el Sínodo, el Obispo lo ha de dirigir personalmente, aun pudiendo delegar en el Vicario General o episcopal la presidencia de sesiones singulares.(503) En él, como maestro de la Iglesia, enseña, corrige y discierne de modo que todos se adhieran a la doctrina de la Iglesia.

Es deber del Obispo suspender y disolver el Sínodo diocesano en caso de que, a su juicio, graves motivos doctrinales, disciplinares o de orden social, perturben el desarrollo pacífico del trabajo sinodal.(504) Antes de publicar el Decreto de suspensión o de disolución, es oportuno que el Obispo escuche el parecer del Consejo Presbiteral, aun permaneciendo libre para tomar la decisión que considere justa.(505) El Obispo actuará de modo que los textos sinodales sean redactados con fórmulas precisas, evitando quedarse en lo genérico o en meras exhortaciones. Las declaraciones y los decretos sinodales deberán ser firmados solamente por el Obispo. Las expresiones usadas en los documentos deben mostrar claramente que en el Sínodo diocesano el único legislador es el Obispo diocesano. El Obispo ha de tener presente que un

decreto sinodal contrario al derecho superior es jurídicamente inválido.

172. *Preparación del Sínodo.*

El Obispo debe sentirse profundamente comprometido en la preparación, programación y celebración del Sínodo, con formas renovadas y adaptadas a las necesidades actuales de la Iglesia. Con este fin, el Obispo tomará en cuenta la Instrucción sobre los Sínodos diocesanos publicada por las Congregaciones para los Obispos y para la Evangelización de los Pueblos.(506) El Sínodo debe ser adecuadamente preparado para que se desarrolle bien y resulte verdaderamente fecundo para el crecimiento de la comunidad diocesana. Con tal finalidad, el Obispo constituya una *comisión preparatoria* como organismo que, durante la fase de preparación lo asista y efectúe cuanto se dispone. Se proceda de ese modo a la elaboración del reglamento del Sínodo.

173. *Sugerencias, oraciones e informaciones en la preparación del Sínodo diocesano.*

El Obispo ha de invitar a los fieles a formular libremente sugerencias para el Sínodo y, en particular, ha de solicitar a los sacerdotes para que transmitan propuestas relativas al gobierno pastoral de la diócesis. Sobre la base de estas aportaciones y con el auxilio de grupos de expertos o de miembros del Sínodo ya elegidos, el Obispo fije las diferentes *cuestiones* para proponer a la discusión y deliberación sinodal. Desde el inicio de los trabajos preparatorios, el Obispo se ha de preocupar de que toda la diócesis sea *informada* sobre el evento y pida abundantes *oraciones* para su feliz éxito. Ofreciendo adecuados subsidios para la predicación, puede también disponer una *catequesis* capilar sobre la naturaleza de la Iglesia, sobre la dignidad de la vocación cristiana y sobre la participación de todos los fieles en su misión sobrenatural, a la luz de las enseñanzas conciliares.

174. *Celebración del Sínodo.*

El carácter eclesial de la asamblea sinodal se manifiesta en primer lugar en las celebraciones litúrgicas, que constituyen el núcleo más visible.(507) Es oportuno que tanto las solemnidades litúrgicas eucarísticas de apertura y de conclusión del Sínodo, como las celebraciones cotidianas, estén abiertas a todos los fieles.

Los estudios y los debates sobre las cuestiones o los esquemas propuestos están reservados a los miembros de la asamblea sinodal, siempre en la presencia y bajo la dirección del Obispo o de su delegado. “Todas las cuestiones propuestas se someterán a la libre discusión de los miembros en las sesiones del Sínodo”,(508) pero “el Obispo tiene el deber de excluir de la discusión sinodal tesis o posiciones – tal vez propuestas con la pretensión de transmitir a la Santa Sede ‘votos’ al respecto – discordantes de la perenne doctrina de la Iglesia o del Magisterio Pontificio o relativas a materias disciplinares reservadas a la suprema o a otra autoridad eclesiástica”.(509)

Al final de las intervenciones, el Obispo confiará a diferentes *comisiones* la redacción de los proyectos de documentos sinodales, dando las oportunas indicaciones. En fin, examinará los textos preparados y, como *único legislador*, firmará los decretos y las declaraciones sinodales y las hará publicar con su autoridad personal.(510)

Concluido el Sínodo, el Obispo dispondrá la transmisión de los decretos y de las declaraciones al Metropolitano y a la Conferencia Episcopal, para favorecer la comunión y la armonía legislativa entre las Iglesias particulares de un mismo ámbito, y enviará el Libro del Sínodo, a través de la Representación Pontificia, a los Dicasterios interesados de la Santa Sede, particularmente a la Congregación para los Obispos y aquella para la Evangelización de los Pueblos.(511) Si los documentos sinodales de carácter sobre todo normativo no se pronuncian sobre su aplicación, será el Obispo quien determine las modalidades de ejecución, confiándola también a los organismos diocesanos.

175. *“Forum” y otras Asambleas eclesiásticas similares.*

Es deseable que la sustancia de las normas del Código de Derecho Canónico sobre el Sínodo diocesano y las indicaciones de la Instrucción sobre los Sínodos diocesanos, *servatis servandis*, sean observadas también en los *forum* y en las otras asambleas eclesiales de tipo sinodal. El Obispo con grande sentido de responsabilidad debe guiar tales asambleas y vigilar a fin de que no se adopten propuestas que sean contrarias a la fe y a la disciplina de la Iglesia.

b) La Curia diocesana

176. La Curia diocesana, en general. “La curia diocesana consta de aquellos organismos y personas que colaboran con el Obispo en el gobierno de toda la diócesis, principalmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración de la diócesis, así como en el ejercicio de la potestad judicial”.(512) Ésta es, en efecto, “la estructura de la cual se sirve el Obispo para expresar la propia caridad pastoral en sus diversos aspectos”.(513)

A la estructura esencial de la Curia diocesana, indicada en los cánones 469-494 del Código de Derecho Canónico, el Obispo puede integrar – sin alterar los organismos establecidos por la disciplina vigente – otros oficios con atribuciones ordinarias o establemente delegadas, sobre todo de carácter pastoral, según las necesidades de la diócesis, su amplitud y sus costumbres locales.

El Obispo *nombra libremente* a los titulares de los diferentes oficios de la Curia(514) entre aquellos que se distinguen por competencia en la relativa materia, por celo pastoral y por integridad de vida cristiana, evitando confiar oficios o encargos a personas inexpertas: deberá más bien asegurarse de su preparación teológica, pastoral y técnica y, solamente después de esto, introducirles gradualmente en las diferentes tareas del trabajo especializado. Para proveer a los diversos oficios, es conveniente que el Obispo escuche el parecer de algunos sacerdotes y laicos según los modos que considere oportunos. Si se trata de presbíteros, el Obispo cuide de que tengan algún otro *ministerio con cura de almas*, para mantener vivo su celo apostólico y evitar que desarrollen una dañosa mentalidad burocrática por falta de contacto con los fieles.

Las diferentes tareas de la Curia aseguran el buen funcionamiento de los servicios diocesanos y la continuidad de la administración, más allá del cambio de las personas. Es importante que el Obispo apenas nombrado conozca la organización peculiar de la Curia y su *praxis administrativa* y se adecue a ella, en la medida de lo posible, ya que esto facilita la rápida tramitación de los asuntos. Esto no impide, obviamente, la debida introducción de mejoramientos funcionales y la corrección cuidadosa de cuanto sea menos conforme a la disciplina canónica.

177. La coordinación de los diferentes oficios.

“El Obispo diocesano debe cuidar de que se coordinen debidamente todos los asuntos que se refieren a la administración de toda la diócesis, y de que se ordenen del modo más eficaz al bien de la porción del pueblo de Dios que le está encomendada”.(515)

La *coordinación* de la actividad pastoral de la diócesis corresponde naturalmente al Obispo diocesano, del cual dependen directamente los Vicarios, general y episcopales.516 Si lo considera oportuno, el Obispo puede constituir un *Consejo episcopal* formado por sus Vicarios, con el fin de coordinar toda la acción pastoral diocesana.(517)

El Obispo puede también establecer el oficio de *Moderador de la Curia*, con la función específica de coordinar las cuestiones administrativas y de vigilar para que el personal de la Curia cumpla fielmente el propio encargo. El oficio de Moderador deberá ser confiado a un Vicario General, a no ser que las circunstancias particulares aconsejen diversamente; en todo caso, el Moderador debe ser un sacerdote.(518)

Al dirigir y coordinar el funcionamiento de todos los órganos diocesanos, el Obispo tendrá presente, como principio general, que las estructuras diocesanas deben estar siempre al servicio del *bien de las almas* y

que las exigencias organizativas no deben anteponerse al cuidado de las personas. Por tanto, es necesario actuar de modo que la organización sea ágil y eficiente, extraña a toda inútil complejidad y burocratismo, con la atención siempre dirigida al fin sobrenatural del trabajo.

178. *El Vicario General y los Vicarios episcopales.*

El Obispo debe nombrar el *Vicario General*, oficio preeminente de la Curia diocesana, para que lo ayude en el gobierno de la diócesis.(519)

Aunque, normalmente es preferible que haya sólo un Vicario General, en caso de que el Obispo lo considere oportuno, por la amplitud de la diócesis o por otra razón pastoral, puede también constituir alguno más. Teniendo todos la misma potestad sobre toda la diócesis, es necesaria una clara coordinación de su actividad, en la observancia de cuanto el Código dispone acerca de las gracias concedidas por uno u otro Ordinario,(520) y en general, acerca del ejercicio de las competencias asignadas a cada uno.

Cuando lo requiera el buen gobierno de la diócesis, el Obispo puede nombrar también uno o más *Vicarios episcopales*. Éstos tienen la misma potestad del Vicario General, pero limitada a una parte de la diócesis o a un cierto tipo de cuestiones, en relación a los fieles de un rito particular o a un determinado grupo humano. El nombramiento de los Vicarios episcopales debe hacerse siempre por un cierto tiempo, que debe ser determinado en el acto de constitución.(521)

En el nombramiento de un Vicario episcopal, el Obispo pondrá atención en definir claramente el ámbito de sus facultades, evitando así la sobreposición de competencias o, cosa aun peor, la incertidumbre del titular o de los fieles.

El Obispo diocesano nombre Vicario General o Vicarios episcopales a sacerdotes doctrinalmente seguros, dignos de confianza, estimados por el presbiterio y por la opinión pública, sabios, honestos y moralmente rectos, con experiencia pastoral y administrativa, capaces de instaurar auténticas relaciones humanas y de saber tratar los asuntos que interesan a la diócesis. En cuanto a la edad, deberán haber cumplido al menos los 30 años, pero prudentemente, cuando sea posible, es preferible que hayan cumplido los 40 años, y hayan alcanzado también una adecuada preparación académica con la obtención del doctorado o de la licencia en Derecho Canónico o en Sagrada Teología, o, al menos, deberán ser verdaderamente expertos en tales disciplinas.

El Vicario General y, en el ámbito de sus atribuciones, los episcopales, en virtud de su oficio, tienen *potestad ejecutiva ordinaria*; por tanto, pueden realizar todos los actos administrativos de competencia del Obispo diocesano, a excepción de aquellos que él mismo haya reservado para sí y los que el Código de Derecho Canónico confía *expresamente* al Obispo diocesano: para ejercitar tales actos, el Vicario necesita de un mandato especial del mismo Obispo.

El Obispo diocesano no puede nombrar para los oficios de Vicario General o de Vicario episcopal a los propios consanguíneos hasta el cuarto grado. Tales oficios no son compatibles con el de canónigo Penitenciario.(522)

Los Vicarios deben actuar siempre según la voluntad y las intenciones del Obispo, al cual deben *informar* de las cuestiones principales de las que se ocupan.(523)

179. *El Canciller de la Curia y los otros notarios.*

“En cada curia debe haber un canciller, cuya principal función, a no ser que el derecho particular establezca otra cosa, consiste en cuidar de que se redacten las actas de la curia, se expidan y se custodien en el archivo de la misma”.(524) Sin embargo, la función de canciller no se limita a estos sectores, ya que a él (y al vicescanciller, si existe) competen también otros dos encargos importantes:(525)

a) *Notario de la Curia*: el oficio notarial del canciller y de los otros eventuales notarios, tiene una particular importancia canónica, porque su firma da pública fe de la realización de actos jurídicos, judiciales o administrativos, es decir *certifica* la identidad jurídica del documento, lo que presupone una previa calificación del mismo acto y una verificación de su correcta exposición por escrito.

Además, el Obispo se ha de servir de la ayuda del canciller y de los notarios para la preparación de los documentos jurídicos, como los actos jurídicos de distinto tipo, decretos, indultos, etc., de modo que la redacción resulte precisa y clara.

b) *Secretario de Curia*: con la responsabilidad de vigilar, en estrecha unión con el Vicario General y, si existe, con el Moderador de la Curia, para el buen orden de las tareas administrativas curiales.

Corresponde al *derecho particular* precisar la relación del canciller con los otros oficios principales de la Curia.

El oficio de canciller debe ser confiado a un *fiel* que se distinga por honestidad personal sobre toda sospecha, habilidad canónica y experiencia en la gestión de las prácticas administrativas.⁵²⁶ En las causas en las que pueda estar implicada la fama de un sacerdote, el notario debe ser sacerdote.⁵²⁷

En caso de necesidad o cuando el Obispo lo considere necesario, al canciller se le puede unir un vicescanciller con las mismas funciones del canciller. También él deberá poseer las dotes requeridas para el canciller.

180. *El tribunal diocesano.*

El Obispo ejercita la potestad judicial personalmente o mediante el Vicario judicial y los jueces.⁵²⁸

La administración de la justicia canónica es una tarea de grave responsabilidad que exige, ante todo, un profundo sentido de justicia, pero también una adecuada pericia canónica y la experiencia correspondiente.⁽⁵²⁹⁾ Por este motivo, el Obispo elegirá atentamente a los titulares de los diferentes oficios:

– el *Vicario judicial*, juez y responsable de la administración judicial que debe ser necesariamente constituido por el Obispo.⁽⁵³⁰⁾ Su nombramiento será por un tiempo determinado renovable. El Vicario judicial y los eventuales Vicarios judiciales adjuntos deben ser sacerdotes, haber cumplido al menos 30 años, ser de íntegra fama, doctores o licenciados en Derecho Canónico. El Vicario judicial durante la sede vacante permanece en el cargo, y no puede ser removido por el Administrador diocesano;

– los otros *jueces diocesanos*, para cuyo nombramiento se requieren las mismas cualidades que para el Vicario judicial, que en nombre del Obispo deciden las causas canónicas;

– el *promotor de justicia* y el *defensor del vínculo*, con el encargo de vigilar, cada uno según la propia competencia, sobre el bien público eclesial.⁽⁵³¹⁾ El Obispo puede confiar estos dos oficios a *laicos expertos*, según las modalidades y las condiciones establecidas por las normas canónicas,⁽⁵³²⁾ de modo que los clérigos estén más libres para desarrollar las tareas indispensables relativas al Orden sagrado. En caso de que lo permita la Conferencia Episcopal, los fieles laicos pueden ser también jueces; de éstos, si la necesidad lo sugiere, uno puede integrar el tribunal colegiado.⁽⁵³³⁾

Si, por las circunstancias locales, varias diócesis constituyen un *tribunal interdiocesano* de primera instancia, los Obispos interesados ejercitan en común las funciones que corresponderían a cada uno respecto al tribunal diocesano.⁽⁵³⁴⁾

Consciente de que la administración de la justicia es un aspecto de la sagrada potestad, cuyo justo y oportuno ejercicio es muy importante para el bien de las almas, el Obispo considerará el ámbito judicial como objeto de su preocupación pastoral personal. Respetando la justa independencia de los órganos

legítimamente constituidos, vigilará sin embargo, sobre la eficacia de su trabajo y particularmente sobre su fidelidad a la doctrina de la Iglesia relativa a la fe y las costumbres, especialmente en materia matrimonial. Sin dejarse intimidar por la índole técnica de muchas cuestiones, sabrá aconsejarse y tomar las medidas de gobierno oportunas para tener un tribunal en el cual brille la verdadera justicia intraeclesial.

181. *Los órganos pastorales diocesanos.*

Con el fin de hacer de la Curia un instrumento idóneo también para la *dirección de las obras de apostolado*,(535) conviene constituir, según las posibilidades de la diócesis, otros oficios o comisiones, permanentes o temporales, con el encargo de cumplir los programas diocesanos y de estudiar las iniciativas en los diferentes campos pastorales y apostólicos (familia, enseñanza, pastoral social, etc.). El Obispo examina y decide sobre las propuestas de estos órganos con la ayuda de los Consejos presbiteral y pastoral de la diócesis.

Para determinar cuáles oficios o comisiones convenga crear, el Obispo se servirá de las indicaciones de la Santa Sede y de las recomendaciones de la Conferencia Episcopal, y vigilará también sobre las necesidades particulares y sobre las costumbres de la diócesis. Cualquiera que sea el modelo de organización adoptado, es necesario evitar que se creen y perpetúen estructuras de gobierno atípicas, que de algún modo *sustituyan o entren en competencia* con los organismos previstos en la ley canónica, lo que ciertamente no ayudaría a la eficacia del gobierno pastoral. Este imperativo tiene un necesario corolario a nivel parroquial, donde el párroco y el Consejo pastoral deben desarrollar la función que a cada uno corresponde, evitando el asambleísmo.(536)

Para una mayor eficacia, es necesario hacer que el trabajo de estos organismos esté bien *distribuido y coordinado*, evitando recíprocas interferencias, diferenciaciones superfluas de tareas o, al contrario, su confusión. El Obispo trate de inculcar en todos un fuerte espíritu de colaboración para el único fin común, y de iniciativa responsable en el dirigir las propias cuestiones. El Obispo se ha de reunir frecuentemente con los responsables de estos organismos o los *delegados*, para orientar el trabajo y motivar su celo apostólico. Resulta útil además que todos aquellos que son destinados a una misma área se reúnan periódicamente para evaluar juntos la tarea común, intercambiar puntos de vista y tratar de alcanzar los objetivos prefijados.

c) Los Consejos Diocesanos

182. *El Consejo Presbiteral.*

La comunión jerárquica entre el Obispo y el presbiterio, fundada en la unidad del sacerdocio ministerial y de la misión eclesial, se manifiesta institucionalmente por medio del Consejo Presbiteral, en cuanto “grupo de sacerdotes que sea *como el senado del Obispo*, en representación del presbiterio, cuya misión es ayudar al Obispo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado”.(537)

De este modo, el Consejo, además de facilitar el diálogo necesario entre el Obispo y el presbiterio, sirve para aumentar la fraternidad entre los diversos sectores del clero de la diócesis. El Consejo hunde sus raíces en la realidad del presbiterio y en la función eclesial particular que compete a los presbíteros, en cuanto primeros colaboradores del orden episcopal.(538) El Consejo es por tanto *diocesano* por naturaleza propia, debe ser obligatoriamente constituido en cada diócesis(539) y la *condición sacerdotal* es requisito indispensable, tanto para formar parte del Consejo como para participar en la elección de sus miembros.(540)

El Consejo Presbiteral nunca puede actuar sin el Obispo diocesano, en cuanto solamente compete a él convocarlo, presidirlo, determinar las cuestiones que se han de tratar, divulgar el contenido de las discusiones y las eventuales decisiones adoptadas.(541)

Aunque es un órgano de *naturaleza consultiva*,(542) el Consejo está llamado a prestar ayuda al Obispo en lo que se refiere al gobierno de la diócesis. Es también la sede idónea para dar una visión de conjunto de la situación diocesana y para discernir lo que el Espíritu Santo suscita por medio de personas o de grupos, para intercambiar pareceres y experiencias, para determinar en fin, objetivos claros del ejercicio de los diversos ministerios diocesanos, proponiendo prioridades y sugiriendo métodos.

El Obispo *debe consultar* al Consejo en las cuestiones de mayor importancia relativas a la vida cristiana de los fieles, y al gobierno de la diócesis.(543) Después de haber obtenido el parecer del Consejo, el Obispo es libre de tomar las decisiones que considere oportunas valorando y decidiendo *coram Domino*, a menos que el derecho universal o particular exija el consentimiento del mismo para determinadas cuestiones. Sin embargo, el Obispo no se ha de alejar de la opinión concorde de los consejeros sin una seria motivación, que debe sopesar según su prudente juicio.(544)

La composición del Consejo debe reflejar una *adecuada representación* de los presbíteros que trabajan en bien de la diócesis, atendiendo sobre todo a la diversidad de los ministerios y de las diferentes zonas, de tal manera que refleje la presencia numérica y la importancia pastoral de cada uno de los sectores diocesanos.(545) Si el número de los sacerdotes de la diócesis es muy reducido, nada prohíbe convocarlos a todos. Tal Asamblea del Presbiterio podrá sustituir aquella formal del Consejo Presbiteral.

El Consejo debe elaborar los propios estatutos, en los que se establezcan las normas acerca de su composición, la elección de los miembros, las principales materias de estudio, la frecuencia de las reuniones, los encargos internos (moderador, secretario, etc.) y comisiones eventuales para tratar determinados argumentos, el modo de proceder en las sesiones, etc. La propuesta de los estatutos será presentada a la libre aprobación del Obispo, el cual deberá comprobar su conformidad con las prescripciones del Código y de la Conferencia Episcopal, y verificar que la estructura proyectada sea la adecuada para un órgano consultivo, sin complejidades de organización que podrían quitarle claridad.(546)

Con su actitud de diálogo sereno y de atenta escucha de lo expresado por los miembros del Consejo, el Obispo motivará a los sacerdotes para que asuman posiciones constructivas, responsables y de amplias perspectivas, buscando solamente el bien de la diócesis. Más allá de las visiones parciales y personalistas, el Obispo diocesano tratará de promover en el Consejo un clima de comunión, de atención y de búsqueda común de las mejores soluciones. Evitará dar la impresión de la inutilidad del organismo y conducirá las reuniones de modo que todos los consejeros puedan expresar libremente su opinión.

En caso de que el Consejo Presbiteral no cumpliera su función para el bien de la diócesis o abusase gravemente, el Obispo, a norma del derecho, puede disolverlo, con la obligación de constituirlo nuevamente dentro de un año.(547)

Cuando la sede de la diócesis queda vacante, cesa la actividad propia del Consejo Presbiteral y sus responsabilidades pasan al Colegio de consultores. El nuevo Obispo debe constituir el Consejo dentro de un año a partir de la toma de posesión de la diócesis.(548)

183. *El Colegio de consultores.*

“Entre los miembros del Consejo presbiteral, el Obispo nombra libremente algunos sacerdotes, en número no inferior a seis ni superior a doce, que constituyan durante cinco años el colegio de consultores, al que competen las funciones determinadas por el derecho”.(549) La erección del Colegio mira a garantizar una cualificada asistencia al Obispo, dando su consenso y parecer según cuanto está establecido en el Derecho, al momento de tomar disposiciones importantes de *naturaleza económica*(550) y, en caso de *vacación o impedimento* de la sede, para asegurar la continuidad del gobierno episcopal(551) y una ordenada sucesión.(552) La Conferencia Episcopal puede establecer que las funciones del Colegio se confíen al Cabildo catedralicio.(553)

Las reuniones del Colegio de consultores deben ser presididas por el Obispo diocesano o por quien hace sus veces, los cuales se abstienen de votar con los consultores cuando al Colegio se le pida el parecer o el consenso.(554)

184. *El Consejo Pastoral.*

Aun haciendo uso de la libertad que la disciplina canónica deja a la diócesis, es bueno que en cada diócesis se constituya el Consejo Diocesano de Pastoral, como forma institucional que expresa la participación de todos los fieles, de cualquier estado canónico, en la misión de la Iglesia. Por lo tanto, el Consejo Pastoral está compuesto por fieles, clérigos, miembros de Institutos de vida consagrada y *sobre todo laicos*.(555) y a él le corresponde “bajo la autoridad del Obispo, estudiar y valorar lo que se refiere a las actividades pastorales en la diócesis, y sugerir conclusiones prácticas sobre ellas”.(556) Sus *Estatutos* son dados, y si es el caso, modificados por el Obispo.(557)

Si bien estrictamente no representa a los fieles, el Consejo debe ser una *imagen* de la porción del Pueblo de Dios que conforma la Iglesia particular, y sus miembros deben ser escogidos “teniendo en cuenta sus distintas regiones, condiciones sociales y profesiones, así como también la parte que tienen en el apostolado, tanto personalmente como asociados con otros”.(558)

Todos los *miembros* del Consejo Pastoral deben estar en plena comunión con la Iglesia católica y destacar por la seguridad de su fe, buenas costumbres y prudencia.(559) Corresponde al Obispo decidir, mediante las oportunas indicaciones estatutarias, la modalidad para la designación de sus miembros: por ejemplo, confiando a las parroquias o a otras instituciones la propuesta de candidatos, aunque reservándose – quizás con la confirmación del nombramiento de los que han sido elegidos – el derecho de excluir aquellos que no considere idóneos.

El Obispo *convoque* el Consejo por lo menos una vez al año. Es al Obispo a quien corresponde proponer las cuestiones que hay que examinar, presidir las reuniones, decidir la conveniencia o no de hacer público lo tratado en el Consejo y determinar el modo de ejecución de las conclusiones.(560) El trabajo del Consejo es, por lo tanto, de *naturaleza consultiva*.(561) y se debe caracterizar por un delicado respeto de la jurisdicción episcopal y de la autonomía de los fieles, solos o asociados, sin pretensiones de dirección o coordinación extrañas a su naturaleza. Sin embargo, el Obispo debe tener en la debida consideración el parecer de los miembros del Consejo, en cuanto colaboración responsable de la comunidad eclesial en su oficio apostólico.

El Obispo puede proponer a la discusión del Consejo temas relacionados con la *actividad pastoral* de la diócesis:(562) como por ejemplo el plan pastoral, las diversas iniciativas misioneras, catequéticas y apostólicas de la diócesis, los medios para mejorar la formación doctrinal y la vida sacramental de los fieles, el modo de facilitar el ministerio pastoral de los clérigos, la sensibilización de la opinión pública sobre los problemas de la Iglesia, etc.

Para que el trabajo del Consejo sea más eficaz, conviene que sus reuniones estén precedidas por un conveniente estudio preparatorio, sirviéndose para este fin de la ayuda de las instituciones y de los departamentos pastorales diocesanos.

Es conveniente que los Obispos discutan en la *Conferencia Episcopal* sobre la actividad de los Consejos pastorales diocesanos, de tal manera que cada uno en su propia diócesis pueda utilizar la experiencia de los otros. El Consejo pastoral cesa en su actividad durante la sede vacante de la diócesis⁵⁶³ y puede ser disuelto por el Obispo cuando no cumpla las funciones que le han sido asignadas.

d) El Cabildo de Canónigos

185. *Funciones del Cabildo y nombramiento de los canónigos.*

“El Cabildo de canónigos, catedralicio o colegial, es un colegio de sacerdotes, al que corresponde celebrar las funciones litúrgicas más solemnes en la iglesia Catedral o en la colegiata; compete además al Cabildo catedralicio cumplir aquellos oficios que el derecho o el Obispo diocesano le encomienden”.⁵⁶⁴ Para formar parte del Cabildo, el Obispo llame *sacerdotes expertos* que destaquen por su doctrina y vida sacerdotal ejemplar, también entre quienes ejercen oficios de importancia en la diócesis, teniendo presente, de todos modos, que el Vicario General, los Vicarios episcopales y los consanguíneos del Obispo hasta el cuarto grado no pueden ser nombrados para el oficio de canónigo penitenciario.⁽⁵⁶⁵⁾

186. Erección, modificación y supresión del Cabildo.

La erección, no obligatoria, del Cabildo de la Catedral, su modificación o supresión están reservadas a la *Sede Apostólica*.⁽⁵⁶⁶⁾ Respetando las leyes de fundación y teniendo en cuenta las costumbres y usos locales, el mismo Cabildo elabora sus propios Estatutos, que son posteriormente presentados a la aprobación del Obispo.⁽⁵⁶⁷⁾ Conviene redactar un *reglamento* en el que se contemplen cuestiones más detalladas sobre el modo de proceder.

187. Oficios en el Cabildo.

Cada Cabildo tiene un *presidente*, como *primus inter pares* y moderador de las reuniones. Los estatutos pueden determinar que el presidente sea elegido por los canónigos, en cuyo caso es necesario que el Obispo lo confirme.⁽⁵⁶⁸⁾ Entre los oficios del Cabildo – todos ellos de libre designación episcopal⁽⁵⁶⁹⁾ – se debe contar el de *penitenciario*, con la importante función de absolver de las censuras canónicas en el fuero interno.⁽⁵⁷⁰⁾ En donde no ha sido constituido el Cabildo de canónigos, el Obispo debe nombrar un sacerdote que cumpla la función de penitenciario.⁽⁵⁷¹⁾

e) El Obispo administrador de los bienes eclesiásticos de la diócesis. El Ecónomo y el Consejo de Asuntos Económicos

188. Funciones del Obispo en la administración de los bienes patrimoniales.

En razón de la presidencia que le corresponde en la Iglesia particular, corresponde al Obispo *la organización* de todo lo relacionado con la administración de los bienes eclesiásticos, mediante oportunas normas e indicaciones, de acuerdo con las directivas de la Sede Apostólica y sirviéndose de las eventuales orientaciones y subsidios de la Conferencia Episcopal.⁽⁵⁷²⁾

Además, en cuanto único administrador de la diócesis, le corresponde:

– Vigilar, para que no se introduzcan abusos, sobre la administración de todos los bienes de las *personas jurídicas* que le están sujetas;⁽⁵⁷³⁾ después de haber escuchado el Consejo diocesano para asuntos económicos, establecer mediante decreto cuáles actos exceden los límites y las modalidades de la administración ordinaria; enajenar, con el consentimiento del Consejo diocesano de asuntos económicos y del Colegio de Consultores, los bienes que por su valor están entre la cantidad mínima y la máxima establecida por la Conferencia Episcopal. Para la enajenación de los bienes cuyo valor excede la cantidad máxima, de un ex voto o de objetos preciosos de valor artístico o histórico, se requiere igualmente el permiso de la Santa Sede;⁽⁵⁷⁴⁾

– dar ejecución a las donaciones y disposiciones *mortis causa* (llamadas *pías voluntades*) en favor de las causas pías. En estos casos deberá cumplir o hacer cumplir la voluntad de los benefactores.⁽⁵⁷⁵⁾

En la administración de los bienes, supuesta siempre la observancia de la justicia, el Obispo debe ocuparse en primer lugar de las necesidades del culto, de la caridad, del apostolado y del sostenimiento del clero, subordinando a ellas cualquier otra finalidad.

189. Principales criterios que deben guiar la administración de bienes

Estos criterios fundamentales son los siguientes:

a) *El criterio de competencia pastoral y técnica*: “La administración económica de la diócesis se confíe a personas que, además de honestas, sean competentes, de manera que sea ejemplo de transparencia para las demás instituciones eclesiales análogas”.(576) El Obispo, en efecto, debe pedir la colaboración del Colegio de Consultores y del Consejo de Asuntos Económicos en aquellas materias determinadas por la ley universal de la Iglesia,(577) así como cuando la importancia del caso o sus particulares circunstancias impongan esta regla de prudencia.

b) *El criterio de participación*: El Obispo, a través del Consejo Presbiteral, debe hacer partícipe al clero diocesano de las decisiones importantes que desee adoptar en materia económica, y pedirle su parecer.(578) Según la naturaleza del caso, puede ser útil interpellar también al Consejo diocesano de pastoral.

Es igualmente oportuno que la comunidad diocesana esté al corriente de la situación económica de la diócesis. Por lo tanto, a menos que la prudencia exija otra cosa, el Obispo mandará publicar los *informes económicos* al final de cada año y cuando se concluyan las obras diocesanas. En este mismo sentido pueden proceder las parroquias y otras instituciones, bajo la vigilancia del Obispo.

c) *El criterio ascético*, que, según el espíritu evangélico, exige que los discípulos de Cristo usen del mundo como si no lo usaran (cf. 1 Co 7, 31), debiendo por lo tanto ser moderados y desinteresados, confiar en la divina providencia y ser generosos con los necesitados, conservando siempre el vínculo del amor.

d) *El criterio apostólico*, que induce a utilizar los bienes como instrumento al servicio de la evangelización y la catequesis. Esta regla debe guiar el uso de los medios de comunicación y de la informática, la organización de las exposiciones y muestras de arte sagrada, las visitas guiadas a monumentos religiosos, etc.

e) *El criterio del buen padre de familia* en el modo diligente y responsable de conducir la administración.(579) Como expresiones específicas de este criterio, el Obispo:

- cuidará de asegurar la propiedad de los bienes eclesiales en modo civilmente válido y hará cumplir las disposiciones canónicas y civiles, o aquellas impuestas por el fundador, el donante o la legítima autoridad. Además, vigilará para que no se produzca daño a la Iglesia por el incumplimiento de la ley civil;(580)
- al confiar los trabajos observará y hará cumplir con cuidado las leyes civiles sobre el trabajo y la vida social, teniendo en cuenta los principios de la Iglesia;(581)
- hará observar lo establecido por el derecho civil, especialmente en lo relativo a los contratos(582) y a las disposiciones *mortis causa* en favor de la Iglesia;(583)
- deberá conocer y hacer observar las decisiones de la Conferencia Episcopal sobre los *actos de administración extraordinaria*(584) y las condiciones para la cesión y arrendamiento de los bienes eclesiales;(585)
- proveerá a inculcar en los pastores y en los custodios de los bienes un fuerte sentido de responsabilidad para su *conservación*, de tal modo que empleen todas las medidas de seguridad para evitar los robos;(586)
- promoverá la realización y actualización de los inventarios, también fotográficos, en los cuales estén claramente enumerados y descritos los bienes inmuebles o muebles preciosos o de valor cultural.(587)

190. Entes patrimoniales para cubrir los gastos de la diócesis.

Para hacer frente a las principales necesidades económicas, la disciplina canónica prevé la creación de dos institutos:

a) La diócesis debe proveer a la *remuneración del clero* que presta en ella su servicio, mediante la constitución de un instituto o ente especial para la recogida de los bienes y de las ofertas de los fieles, o bien de algún otro modo.(588)

b) En la medida en que sea necesario, se constituirá también una *masa común* diocesana, para responder a las *otras necesidades* de la diócesis y para ayudar a las diócesis más pobres. Sin embargo, para cumplir esta finalidad se puede proceder también mediante acuerdos e instituciones de carácter interdiocesano o nacional.(589)

Es deseable que todas estas instituciones se constituyan de tal modo que tengan validez para las leyes civiles.(590)

191. *Participación de los fieles al sostenimiento de la Iglesia.*

El Obispo proveerá con medios idóneos a fin de que los fieles sean educados para participar en el sostenimiento de la Iglesia, como miembros activos y responsables; de ese modo, todos sentirán como propias las obras de la Iglesia y sus actividades benéficas y se alegrarán de colaborar en la buena administración de los bienes.(591)

Para ayudar a las necesidades de la Iglesia, el Obispo anime a los fieles a ser generosos con ofrendas y limosnas, según las normas emanadas por la Conferencia Episcopal.(592) Además tiene competencia para:

- imponer *tributos* moderados, observando las condiciones canónicas;(593)
- establecer, cuando convenga, *colectas* especiales en favor de las necesidades de la Iglesia;(594)
- dictar las normas sobre la *destinación de las ofertas* recibidas de los fieles con ocasión de las funciones litúrgicas y sobre la remuneración de los sacerdotes que las han celebrado.(595)

En este sentido el Obispo ponderará atentamente la real y honesta necesidad de conseguir recursos, pero también la conveniencia de no cargar a los fieles con excesivas solicitudes de ayuda económica.

Finalmente, no olvide el Obispo instruir y eventualmente informar a los fieles sobre el significado de las *ofertas* de la Misa y de las que se realizan con ocasión de la administración de los Sacramentos y sacramentales, con relación al sostenimiento del culto y de los ministros sagrados y la ayuda a los pobres; así mismo instruya a los clérigos para que se evite en esta materia cualquier apariencia de interés profano.(596)

192. *El Consejo Diocesano de Asuntos Económicos y el Ecónomo.*

En cada diócesis se debe constituir un *Consejo de Asuntos Económicos*, presidido por el Obispo o por su delegado.(597) Consejos de este tipo deberán constituirse también en cada una de las parroquias y en las demás personas jurídicas.(598) Para formar parte de estos organismos, se confiará en fieles seleccionados por su conocimiento de la materia económica y del derecho civil, dotados de reconocida honestidad y de amor a la Iglesia y al apostolado. En donde esté instituido el ministerio, habrá que hacer que los diáconos permanentes participen en estos organismos, según su propio carisma.

El Obispo, junto con el Consejo Diocesano de Asuntos Económicos, examine los proyectos de las obras, los balances, los planes de financiación, etc. y tome las decisiones conformes a derecho. Además, el Consejo diocesano de asuntos económicos, junto con el Colegio de Consultores *debe ser escuchado* para los actos de administración que, teniendo en cuenta la situación económica de la diócesis, son de *mayor importancia*; para los actos de *administración extraordinaria* (establecidos por la Conferencia Episcopal) el Obispo necesita el *consentimiento* del Colegio de Consultores y del Consejo diocesano de asuntos económicos. En la ejecución de los distintos actos de administración, salvaguardando su competencia, el

Obispo se valdrá de la colaboración del ecónomo diocesano.(599)

La diócesis debe tener también un *ecónomo*, que debe ser nombrado por el Obispo para un quinquenio, renovable, después de haber escuchado al Colegio de Consultores y al de Asuntos Económicos.

El ecónomo, que puede ser también un diácono permanente o un laico, debe poseer una gran experiencia en campo económico-administrativo y conocer la legislación canónica y civil sobre los bienes temporales, así como los eventuales acuerdos o leyes civiles referentes a los bienes eclesiásticos.

El ecónomo diocesano debe administrar los bienes de la diócesis, bajo la autoridad del Obispo, según las modalidades aprobadas por el Consejo de Asuntos Económicos y según el presupuesto aprobado. Al final de cada año, el ecónomo deberá dar cuenta de los ingresos y egresos al Consejo de Asuntos Económicos.(600)

IV. El ejercicio de la Caridad

193. Siguiendo la huella de Cristo.

Cristo dejó a sus discípulos el mandamiento del amor. “Os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Que, como yo os he amado, así os améis también vosotros los unos a los otros” (*Jn* 13, 34). La caridad es amar como Cristo. Para dar testimonio de este amor, los miembros de la Iglesia han dado vida a innumerables obras de caridad. La Iglesia sabe, en efecto, que su misión, aunque de naturaleza espiritual, abraza también los aspectos temporales de la vida humana, ya que la realización de los planes de Dios para el hombre une fuertemente el anuncio evangélico con la promoción humana.(601) Esta convicción se traduce en las múltiples formas de beneficencia y ayuda a los pobres, a los oprimidos, a los marginados, y a cuantos se encuentran en situación de indigencia y de debilidad, a quienes la Iglesia mira con *amor preferencial*.(602)

Con igual atención y diligencia, la Iglesia trata de aliviar los *sufrimientos del alma* y los *sufrimientos del cuerpo* con sus obras asistenciales. Este esfuerzo se manifiesta en el deber cristiano de cumplir las obras de misericordia espirituales y corporales.(603) Estas obras han sido practicadas por la Iglesia desde sus inicios, mediante las limosnas (cf. *Hch* 9, 36; *Hb* 13, 16), la distribución de los bienes (cf. *Hch* 2, 44-45; 4, 32-34-37), las mesas comunes (cf. *Hch* 6, 2) y las colectas para los pobres (cf. *Hch* 9, 36.39; 10, 2.31; *Ga* 2, 9-10). Al inicio fueron escogidos siete hombres que los Apóstoles, con la oración y la imposición de las manos, destinaron a este ministerio de caridad (cf. *Hch* 6, 2-6). También en la actual comunidad cristiana la caridad debe mantener su puesto preeminente y sugerir nuevas formas de asistencia y promoción social, que se unan a las tradicionales.

194. La Iglesia, comunidad de caridad.

La responsabilidad del Obispo en el ámbito de la caridad aparece ya en la liturgia de la ordenación episcopal, cuando al candidato se le pregunta específicamente: “¿Quieres ser siempre acogedor y misericordioso, en el nombre del Señor, con los más pobres y necesitados de consuelo y ayuda?” De esta manera, el Obispo, consciente de su función de presidente y ministro de la caridad en la Iglesia, mientras cumple personalmente este deber en todas las formas que la condición de la población exija y con todos los medios a su disposición, trate de sembrar en todos los fieles – clérigos, religiosos y laicos – reales sentimientos de caridad y de misericordia para con quienes por cualquier razón estén “fatigados y oprimidos” (*Mt* 11, 28), de manera que en toda la diócesis reine la caridad como acogida y testimonio del mandamiento de Jesucristo.(604) De este modo, los fieles experimentarán que la Iglesia es una verdadera familia de Dios, congregada en el amor fraterno (cf. *1 P* 1, 22), y serán muchos los hombres y mujeres deseosos de seguir a Cristo.

Por lo tanto, el Obispo, según el ejemplo del buen samaritano (cf. *Lc* 10, 25-37), provea a fin de que los fieles sean instruidos, exhortados y oportunamente ayudados a practicar todas las *obras de misericordia*, tanto personalmente en las circunstancias concretas de su vida, como participando en las distintas formas

organizadas para el servicio de la caridad. De esta manera, se realiza en la vida cristiana la recíproca relación que existe entre predicación, liturgia y testimonio. Animados por la escucha de la Palabra y nutridos por los Sacramentos, los fieles se empeñarán en el ejercicio de la caridad que da prueba auténtica de la fe que profesan. En la caridad se manifiesta, en efecto, el mandamiento nuevo que revela al mundo la nueva naturaleza de los hijos de Dios.

Por lo tanto, el Obispo sostenga y promueva todas las iniciativas de caridad, que en el curso de la historia y en nuestros días han surgido y siguen surgiendo para la asistencia integral de los más pobres, tanto en los países desarrollados como en aquellos en vías de desarrollo. Además, se preocupe por la formación permanente de los fieles comprometidos en estas iniciativas a nivel directivo y operativo.

El ministerio de la caridad, aunque es una obligación de todos los ministros, es una parte específica del *carisma diaconal*.(605) Por esta razón, todos los candidatos a las órdenes sagradas, pero en particular los aspirantes al diaconado permanente, deberán prepararse para la actividad caritativa mediante una adecuada formación, que se perfeccionará después a la luz de la experiencia. Los diáconos permanentes, de acuerdo con sus capacidades personales, pueden ser de ayuda en la administración económica de la diócesis.

El cuidado pastoral de la Iglesia se dirigirá también a los operadores sociales y a los *profesionales del mundo de la salud*, y con mayor razón si trabajan en instituciones sanitarias católicas, para que estos fieles descubran el significado vocacional de su trabajo profesional, que exige indudablemente competencia técnica, pero también una delicada sensibilidad ante las necesidades humanas y espirituales de las personas y de los pacientes.(606)

195. *Las obras de asistencia de la diócesis.*

Si en la diócesis ya existen obras de caridad y de asistencia, el Obispo procure que crezcan y se perfeccionen cada vez más y, si es necesario, se creen otras, que respondan a las nuevas necesidades: sobre todo en el campo de la asistencia a la niñez, a la juventud, a los ancianos, a los enfermos e inválidos, a los inmigrantes y a los refugiados, para los cuales debe estar siempre abierta y disponible la diaconía de la caridad de la Iglesia.(607) Las grandes ciudades exigen de modo particular la creatividad de los pastores, ya que en las metrópolis la pobreza se manifiesta bajo nuevos aspectos: baste pensar en el gran número de obreros de distintas razas y naciones, en las familias sin vivienda y alimentación, en los que viven en chabolas, en los jóvenes víctimas de la droga. No podemos tampoco olvidar las grandes pobrezas del espíritu, hoy cada vez más difundidas, como, por ejemplo, la falta del sentido de la vida, la soledad y la falta de esperanza.

Para realizar de manera eficaz la ayuda a los necesitados, el Obispo debe promover en la diócesis la *Caritas diocesana* u otras instituciones similares que, presididas por él, animan el sentido de la caridad fraterna en toda la diócesis y promueven la generosa colaboración de los fieles diocesanos en las obras caritativas de la Iglesia particular, en cuanto manifestación de la caridad católica. La Caritas diocesana, según las circunstancias, podrá colaborar con las respectivas instituciones civiles. La transparencia en su gestión y la fidelidad al deber de testimonio del amor, le permitirán animar cristianamente las instituciones civiles y, a veces, coordinarlas. En todo caso, la Caritas diocesana participará en todas las iniciativas auténticamente humanitarias para testimoniar la presencia y la solidaridad de la Iglesia con las necesidades humanas. El Obispo se preocupará de que todos los fieles laicos que trabajen en tales instituciones civiles, puedan tener una adecuada formación espiritual para que puedan ofrecer un competente y coherente testimonio. Así mismo, el Obispo establecerá que, si es posible, en cada una de las parroquias exista la *Caritas parroquial* que, en unión con la diocesana, será instrumento de animación, de sensibilización y de coordinación de la caridad de Cristo en la comunidad parroquial. Será muy oportuno que en cada una de las instituciones dependientes de la autoridad eclesiástica, haya asociaciones destinadas a detectar los casos de necesidad, tanto física como espiritual, a la recolección de las ayudas y al fortalecimiento de las relaciones de caridad entre benefactores y beneficiados.

196. *Espíritu genuino de las obras asistenciales de la Iglesia.*

Toda la actividad caritativa del Obispo y de la comunidad cristiana debe destacar por rectitud, lealtad y magnanimidad, y manifestar así el amor gratuito de Dios al hombre, “que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5, 45).

Sin convertir jamás las obras de caridad en un instrumento de deshonesto proselitismo, el Obispo y la comunidad diocesana se propongan dar a través de ellas testimonio del Evangelio y llevar los corazones a la escucha de la palabra de Dios y a la conversión. Todas las obras de piedad y de asistencia realizadas por la comunidad cristiana deben manifestar el espíritu de caridad sobrenatural que las anima, para ser argumento elocuente que mueva los corazones a glorificar al Padre celestial (cf. Mt 5, 16). Para la realización de las obras de promoción humana y de asistencia a las poblaciones golpeadas por calamidades, el Obispo, cuando lo considere oportuno y siguiendo las normas y orientaciones de la Sede Apostólica, cuide de favorecer las relaciones de los organismos caritativos diocesanos con aquellos similares de los hermanos separados, de tal manera que a través de la ayuda mutua se testimonie la unidad en la caridad de Cristo y se facilite el conocimiento recíproco, que un día podría tomar cuerpo, con la ayuda divina, en la deseada unión de quienes confiesan el nombre de Cristo. Al Obispo corresponde iniciar estas relaciones, disciplinarlas y vigilar la acción ecuménica de los organismos caritativos diocesanos.

197. *Relaciones entre la ayuda asistencial de la Iglesia y la ayuda asistencial pública y privada.*

Sabiendo el Obispo que la autoridad civil tiene el deber y el derecho de intervenir en los distintos sectores de la asistencia sanitaria y social para proveer de la mejor manera a las necesidades de todos, no puede olvidar que en el mundo habrá siempre pobres (cf. Mt 26, 11), es decir, personas necesitadas en el campo espiritual, psicológico o material, y por eso confiadas a la caridad de la Iglesia. Además, la Iglesia tiene en este campo una *misión insustituible*, que deriva de la virtud sobrenatural de la caridad.

El Obispo debe evitar cualquier apariencia de competición de las obras de caridad diocesana con otras instituciones similares públicas o privadas; debe en cambio favorecer la estima recíproca y la *colaboración* entre unas y otras. Sin embargo, haga respetar el derecho de la Iglesia a asistir a los necesitados y a estar presente en los lugares donde se dé cualquier tipo de necesidad espiritual o material, sin permitir algún tipo de monopolio en este ámbito. Finalmente, preocúpese de que las obras asistenciales promovidas por la Iglesia se adapten tanto a las exigencias del progreso técnico y científico como a la legislación civil.

V. Importancia del “servicio social” y del voluntariado

198. *Los asistentes sociales y los voluntarios.*

Entre las *modernas iniciativas asistenciales*, ocupa una posición de importancia el llamado servicio social, que se realiza especialmente en las fábricas y en los lugares de trabajo, en las familias, en los barrios populares, en las zonas periféricas de las ciudades y en las cárceles, como una forma de ayuda ofrecida a los individuos y a los grupos para desarrollar el sentido de la dignidad de la vida, educar en la conciencia de la propia responsabilidad y animar en el empeño para superar las dificultades materiales y espirituales.

Es por tanto muy oportuno que en la diócesis exista un buen número de *asistentes sociales*, escogidos entre jóvenes de ambos sexos y también entre los religiosos, que sean adecuadamente formados, especialmente en la doctrina social de la Iglesia, en las escuelas o centros creados con este fin. Estos asistentes sociales podrán desarrollar su actividad en centros específicos instituidos en las parroquias más grandes o en los arciprestazgos, en nombre y a cargo de toda la comunidad cristiana, para afrontar tanto las viejas como las nuevas formas de pobreza “que afecta también a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada y en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social”.(609)

Es estimulante el florecimiento, en tiempos recientes, de varias formas de *voluntariado* con las cuales los cristianos, junto a otras personas de buena voluntad, especialmente los jóvenes, dedican su propio tiempo y energía a ayudar en modo organizado a los necesitados, tanto en la propia diócesis como en distintas partes del mundo. Estas iniciativas hacen un gran bien, porque, además de aliviar las necesidades de los indigentes, contribuyen significativamente a la formación de las jóvenes generaciones cristianas y son un medio eficaz para acercar otras personas a la fe de la Iglesia.(610) Por lo tanto, donde el voluntariado no esté suficientemente extendido, suscite el Obispo este espíritu de servicio que empuja a entregarse a los demás, promueva la creación de estructuras adecuadas y, si es necesario, provea personalmente a su institución. Debido al gran interés para el bien común que tienen estas obras, en muchos casos será natural solicitar la colaboración económica de las instancias públicas o, sobre todo en los países más pobres, de otros entes u organizaciones, para su creación y sostenimiento.

199. *Relaciones entre caridad y liturgia.*

Para infundir en los fieles el sentido de la caridad cristiana, el Obispo enseñe que la participación activa y consciente en la liturgia, sobre todo en la *Eucaristía*, lleva necesariamente a la práctica de la caridad con los pobres y necesitados. Para expresar esta unión entre Eucaristía y caridad fraterna, promoverá la generosa oferta de dinero y de otros bienes, según las rúbricas y normas litúrgicas, incluso durante la celebración eucarística.

Con la misma finalidad, el Obispo puede recurrir también a otras oportunas iniciativas: como la visita a los enfermos, a los encarcelados, a las familias pobres y a instituciones de este tipo.

200. *Ayuda a las diócesis pobres y a las obras católicas de caridad y de apostolado.*

Siguiendo el ejemplo de los Apóstoles los cuales, además de vigilar sobre la justa distribución de los bienes en cada una de las Iglesias, organizaban también colectas en favor de las comunidades más pobres (cf. *Hch* 11, 29-30; *1 Co* 16, 1-14; *2Co* 9, 2; *Rm* 15, 26; *Ga* 2, 10; etc.), el Obispo destine a otras diócesis más necesitadas,611 como también a las obras católicas nacionales o internacionales de piedad y de asistencia, toda la ayuda que su diócesis pueda permitirse. Para este fin, el Obispo proponga al clero y al pueblo la celebración de *jornadas* especiales establecidas a nivel universal o nacional, con el objetivo de despertar interés, promover la oración y solicitar a la comunidad cristiana su contribución económica.

Es conveniente que el clero, desde los años del seminario, sea oportunamente preparado para vivir la pobreza y la caridad mutua como una vocación, siguiendo el ejemplo de la Iglesia primitiva (cf. *Hch* 2, 44-45; 4, 32ss). Sería un claro testimonio de espíritu evangélico que los sacerdotes, encabezados por el Obispo, y las instituciones eclesíásticas, se comprometieran a destinar cada año un *porcentaje* fijo de las propias ganancias para la caridad, tanto diocesana como de la Iglesia universal. Ejemplo que también los laicos podrían seguir, según las propias posibilidades.

VI. Algunos sectores en particular

201. Algunos sectores pastorales, según los lugares y las distintas situaciones eclesiales o sociales, exigen una particular atención de los Pastores. Este Directorio se limita solo a algunos:

202. *La Familia.*

Para el Obispo la familia en la sociedad contemporánea representa una prioridad pastoral.(612) Los retos que la familia debe hoy afrontar son enormes: una errada antropología que separa al hombre de la familia y del supremo valor de la vida; la devaluación del amor conyugal y la difundida mentalidad contraceptiva; la tendencia a relegar la familia a la esfera privada y su separación del matrimonio; la presión sobre los Parlamentos para que vengán reconocidas como familias, fundadas sobre el matrimonio, las uniones de homosexuales; la nueva situación de la mujer que, si bien ve hoy reconocidos sus derechos y su dignidad, y ve disminuir las formas de discriminación a las cuales estuvo y está sometida, es desvalorizada en su misión de esposa y madre, considerada como un sometimiento servil y un servicio discriminador.

El Obispo como primer responsable de la pastoral familiar, la incorporará en la pastoral orgánica de la diócesis y trabajará a fin de que en la familia, base y célula primordial de la sociedad y de la Iglesia, converjan todos los valores y la riqueza humana y cristiana, de tal manera que sea cada vez más capaz de formar integralmente la persona y de transmitir la fe. Para este fin, el Obispo debe hacer toda clase de esfuerzos para organizar convenientemente una eficaz *pastoral familiar* y actuarla en todas las parroquias y en los otros institutos y comunidades diocesanas con la activa participación de sacerdotes, diáconos, religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica, laicos y las mismas familias. Este esfuerzo, que concierne transversalmente a todos los campos de la pastoral, tiene como contenidos: la preparación al matrimonio, tanto remota como inmediata, oportunamente desarrollada “como un camino catecumenal”(613) dentro del cual, en la última fase, se colocan los *cursos* de preparación al matrimonio que deben ser realizados con seriedad, tener óptimos contenidos, suficiente duración y obligatoriedad;(614) la formación al amor responsable,(615) que exige una necesaria educación sexual con la propuesta de principios y valores éticos;(616) la información sobre los métodos naturales para la regulación de la fertilidad, a los que se debe recurrir con justas motivaciones que no sean solamente el rechazo de la paternidad y de la maternidad; la bioética y, sobre todo con el esfuerzo de los laicos, la reflexión mediante cursos, conferencias y encuentros. Para promover la participación de la familia en la vida social y política y para prevenir leyes injustas, el Obispo se esfuerce también en promover una pastoral de la familia en la sociedad civil, manteniendo un estrecho contacto con los políticos, sobre todo con los católicos, ofreciéndoles instrumentos para su formación. El Obispo provea a instituir la Comisión de pastoral familiar en la diócesis y en las Vicarías Foráneas y, en la medida de las posibilidades, en las parroquias. Es recomendable que a estos organismos sea atribuida también la competencia para la vida, la infancia, la mujer y, según los casos, la juventud. Para la formación de los agentes de pastoral, la diócesis podrá constituir un centro formativo o *instituto de la familia*. A este respecto, tienen probada eficacia las asociaciones familiares instituidas para el apoyo mutuo y la defensa de los valores de la familia frente a la sociedad y al Estado.(617)

Con amargura se constata que hoy aumenta el número de los bautizados que se encuentran en *situaciones irregulares*(618) en lo referente al matrimonio: el llamado *matrimonio a prueba*, las uniones de hecho, los católicos unidos solamente con el rito civil, el divorcio; situaciones todas que dañan gravemente a los directamente interesados, a sus hijos y a toda la sociedad en general. En todos estos casos, los Pastores dediquen su mayor esfuerzo para obtener, si es posible, la regularización de estas relaciones. Al mismo tiempo, sean caritativos con estas personas, ya que muchas veces se trata de situaciones que, especialmente por la presencia de hijos comunes, son difícilmente modificables. De todas maneras, el Obispo motive la norma de la Iglesia, según la cual no pueden recibir la comunión eucarística quienes se encuentran en situaciones que contradicen objetivamente la unión de amor entre Cristo y la Iglesia, que la Eucaristía significa y hace presente.(619) En relación con los divorciados casados de nuevo, el Obispo no dejará de hacerles sentir la solicitud materna de la Iglesia y evitará que sean marginados de la vida eclesial, quedando obviamente claro que ellos pueden participar habitualmente en la vida de sus parroquias. Es conveniente que en cada diócesis o a nivel interparroquial existan momentos formativos dedicados a estas personas.

203. *Los adolescentes y los jóvenes.*

Un sector por el que se debe interesar particularmente el Obispo y aumentar su paternal dedicación es el de los jóvenes,(620) en particular, los jóvenes estudiantes, quienes, privados de una clara orientación, están sujetos al influjo de opiniones diversas y de novedades ideológicas, por lo que con mucha facilidad se alejan de la Iglesia, para seguir caminos distintos del eclesial o permanecer, inclusive, en el vacío existencial. Es necesario por lo tanto llevar a los jóvenes a profesar una fe madura haciéndolos protagonistas de la vida y de las decisiones pastorales de la diócesis. Será oportuno que en las distintas instancias diocesanas y parroquiales se prevea una representación del mundo juvenil, de tal manera que pueda expresar sus propias necesidades espirituales e integrarse gradualmente en la vida diocesana y parroquial. Debe ser una preocupación del Obispo el que en su diócesis no falte un buen número de *sacerdotes, religiosos y laicos* idóneos, dedicados al apostolado de la juventud. El Obispo cuidará atentamente que la pastoral juvenil se realice en cada parroquia, o por lo menos a nivel interparroquial.

Entre las formas más eficaces se encuentra, sin lugar a dudas, la enseñanza de la religión en las escuelas; pero a nivel pastoral deben ser también ayudadas las obras y asociaciones dedicadas a la formación de los adolescentes, así como los distintos grupos y asociaciones con esta finalidad.

Quienes colaboran en la pastoral juvenil, deben mostrarse a los jóvenes como hermanos y amigos, pero al mismo tiempo como portadores de una verdad y de un ideal de vida más alto. Sabrán comprender las aspiraciones de los jóvenes, sus puntos de vista y su modo de expresarse, pero sin condescender con ligerezas o anomalías en el vano propósito de ser mejor aceptados por ellos: en efecto, no se presta un servicio a los jóvenes aprobando sus defectos, sino indicándoles ideales claros; deberán, finalmente, estimular con iniciativas concretas su sentido de responsabilidad, para que se sientan y sean realmente activos y responsables constructores de la comunidad cristiana.

Entre los jóvenes, los *estudiantes universitarios* ocupan un puesto privilegiado y de gran interés apostólico, por las peculiaridades de su sensibilidad y ambiente. Personalmente, o en colaboración con las otras diócesis interesadas, el Obispo podrá proveer al cuidado pastoral de la juventud universitaria creando eventualmente una *parroquia personal* dentro del *campus* universitario o en sus cercanías, y promoviendo *residencias u otros centros* que ofrezcan a los estudiantes una ayuda permanente, espiritual e intelectual.(621) Igualmente, estimulará y ayudará, en la medida de su competencia, las obras de otras instituciones o asociaciones eclesiales que trabajen en este sector apostólico, no exento de dificultades, y vigilará para que en cada centro, dependiente o no de la diócesis, se ofrezcan medios idóneos de formación cristiana y sea observada la conveniente disciplina y un comportamiento humano y espiritual.

204. *Los obreros y campesinos.*

El Obispo se preocupará vivamente del cuidado pastoral de los obreros y campesinos, porque la evangelización del mundo obrero y rural forma parte de la misión de la Iglesia, y también porque son los obreros quienes pagan las consecuencias de una industrialización poco atenta a la dignidad humana y sufren el desarraigo que es consecuencia de la emigración. No prestará menor atención al mundo campesino, en no pocos lugares sometido a duras condiciones de vida y en ocasiones carente de la presencia sacerdotal.

Por consiguiente, el Obispo buscará el contacto directo con los obreros y campesinos en su propio ambiente, y cuidará que sean sacerdotes idóneos y bien preparados, particularmente en la doctrina social de la Iglesia, quienes ejerzan el ministerio apostólico en las periferias obreras o en los ambientes rurales, con medios e iniciativas que se adapten a las condiciones sociales, psicológicas y espirituales de estas personas. El Obispo vigilará para que en las *parroquias y otros centros* destinados a la asistencia a los obreros y campesinos se promueva la actividad pastoral en las familias, se organice la creación y dirección de círculos, asociaciones, escuelas nocturnas, centros de formación profesional, lugares recreativos, etc.

Son elogiadas las *obras e instituciones de carácter económico y social* que tienen como objetivo la ayuda a los pobres, facilitando el acceso a la propiedad o al uso de los bienes y a su justa distribución, mediante estudios y actividades de cooperación, asociaciones entre obreros y artesanos, iniciativas económicas y financieras, etc. Se trata de un sector muy amplio, en el cual los laicos cristianos están llamados a ejercer la caridad bajo la forma de la justicia y de la solidaridad humana, en perfecta sintonía con su vocación secular.(622) El Obispo por lo tanto no dejará de animar a estos laicos y, si es necesario, promoverá personalmente estas obras, impregnándolas de espíritu cristiano.

El Obispo dará también su propia contribución en las cuestiones ecológicas para la salvaguardia de la creación, enseñando la justa relación del hombre con la naturaleza, que a la luz de la doctrina sobre Dios, Creador del cielo y de la tierra, es una relación ministerial, en cuanto que el hombre ha sido colocado al centro de la creación como ministro del Creador. En este sentido, es necesaria una *conversión ecológica*(623) con la conciencia de que junto a la salvaguardia de la creación se debe trabajar, con mayor intensidad, por una ecología humana que proteja el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y prepare para las futuras generaciones un desarrollo sostenible, que se acerque cada vez más al proyecto del Creador.

205. *Los que sufren.*

La tutela de la salud es en la sociedad actual uno de los retos más exigentes.(624) Todavía existen muchas enfermedades endémicas presentes en varias partes del mundo. A pesar de los esfuerzos de la medicina y de la ciencia en la investigación de nuevas soluciones o de ayudas para afrontarlas, surgen nuevas situaciones en las que la salud física y psíquica están cada vez más minadas. La preocupación por el hombre impulsa al Obispo a imitar el Buen Samaritano que con bondad y misericordia cuida a cada una de las personas que sufren. Cada Obispo en el ámbito de su propia diócesis, con la ayuda de personas calificadas, está llamado a trabajar para que sea anunciado el Evangelio de la Vida. El ejercicio humano de la medicina y de la asistencia a los enfermos, y la cercanía a todos en el momento del sufrimiento despierta en el alma de cada uno la figura de Jesús, médico de cuerpo y almas, que entre las instrucciones que daba a sus discípulos no olvidaba incluir la exhortación de sanar a los enfermos (cf. Mt 10, 8). Por lo tanto, la organización y promoción de una adecuada pastoral para los trabajadores del sector de la salud, en beneficio de los enfermos, merece ser ciertamente una prioridad en el corazón del Obispo. Esta pastoral no puede olvidar los siguientes aspectos: la proclamación de la defensa de la vida en la aplicación de la ingeniería biogenética, en los tratamientos terapéuticos y en las propuestas de eutanasia; la actualización de la pastoral sacramental y especialmente la que se refiere a la Unción de los enfermos y al Viático, sin olvidar la administración del Sacramento de la Penitencia; la presencia de las personas consagradas que donan su vida al cuidado de los enfermos, de los voluntarios de la pastoral de la salud y la preocupación de los párrocos por los enfermos de las parroquias. El Obispo anime la presencia de hospitales católicos, y según el caso, cree nuevos y sostenga el ideal católico cuando, por diversas razones, pasan bajo la dirección de personal laico. En las facultades de medicina católica, el Obispo vigile para que se enseñe una ética según el Magisterio de la Iglesia, especialmente en lo referente a las cuestiones de bioética.

206. *Personas que necesitan de una específica atención pastoral.*

El Obispo debe poner especial cuidado en la atención a las necesidades espirituales de aquellos grupos humanos, que por sus condiciones de vida, no pueden gozar suficientemente del ordinario cuidado pastoral territorial.(625) En este párrafo se examinan distintas situaciones que exigen una particular respuesta pastoral:

a) *la emigración internacional.* Es un fenómeno de proporciones crecientes, que requiere la solicitud de los pastores: baste pensar al gran número de personas que van a otros países en busca de trabajo o para estudiar, en los prófugos, en los nómadas.(626) Este deber se hace particularmente urgente cuando, como sucede con frecuencia, los emigrantes son fieles católicos. Para ofrecer a estos fieles una atención pastoral conforme a su propia condición y a sus necesidades espirituales, es conveniente que exista una colaboración entre los Pastores de los países de origen y las diócesis de destinación, tanto individualmente como en el seno de las Conferencias Episcopales. Estos programas podrán ser realizados mediante el envío de sacerdotes, diáconos y otros fieles que acompañen a los emigrantes, creando para este fin centros especializados de formación, o a través de la creación de estructuras de coordinación de la pastoral directa de estos fieles.(627) No se deben olvidar los itinerantes, es decir, los peregrinos, viajeros, circenses, trabajadores de parques ambulantes de recreación, personas sin domicilio estable, etc.

b) *Los grupos dispersos de fieles.* Para proveer al cuidado pastoral y al apostolado en favor de grupos homogéneos dispersos dentro de los límites de la diócesis, el Obispo puede crear una parroquia personal, o también nombrar capellanes algunos presbíteros idóneos, concediéndoles las necesarias facultades. Para la asistencia a los pescadores y a los marineros, el Obispo promoverá la Obra del Apostolado del Mar, según sus normas específicas.

Hoy más que en el pasado se advierte la importancia de que el Obispo organice una oportuna asistencia pastoral en las localidades turísticas, creando capillas y oratorios dependientes de las parroquias, como también, según las posibilidades de la diócesis, en las cercanías de las principales vías de comunicación, estaciones y aeropuertos.

c) *Los militares*. Los militares constituyen una categoría particular de fieles, que por su estilo de vida, necesitan una atención específica. Para su asistencia pastoral, la Santa Sede erige el correspondiente *Ordinariato Militar*, cuyo Prelado es equiparado al Obispo diocesano. El Pastor del lugar, por lo tanto, mantenga relaciones fraternas con el Ordinario Militar y trate también de ayudarlo, en la medida de su competencia, para que tenga sacerdotes idóneos, de tal manera que los militares de profesión, sus familias y los numerosos jóvenes que prestan servicio temporal en el ejército puedan contar para su vida cristiana con una adecuada asistencia.

207. La pastoral ecuménica.

El Obispo extienda su celo y caridad pastoral a los miembros de las Iglesias y Comunidades cristianas no católicas.(628)

Para este fin, se hace necesaria una *formación ecuménica* de la comunidad diocesana, de manera que todos los fieles, en particular los ministros sagrados, según el deseo y las normas del Concilio Vaticano II y las instrucciones de la Sede Apostólica, aprecien el inestimable don de la unidad, crezcan en caridad y comprensión hacia los otros hermanos cristianos, sin caer en irenismos, y se unan a la oración de toda la Iglesia. Una importancia especial debe darse a la formación ecuménica en los seminarios y en otros centros y ambientes de formación del clero y de los laicos.(629)

Es oportuno favorecer también el *ejercicio práctico* del ecumenismo: en primer lugar el ecumenismo espiritual, que consiste en la conversión interior de los cristianos; después la oración, de la que la llamada *Semana para la Unidad de los Cristianos* es una forma bastante difundida y digna de elogio; finalmente la colaboración ecuménica con los otros cristianos, cuyas modalidades principales son la oración comunitaria, el diálogo, el testimonio común cristiano, y el esfuerzo común en la defensa de los valores humanos y cristianos.(630)

Es además oportuno tener presente la situación de los *matrimonios mixtos* entre católicos y otros cristianos bautizados. Estos matrimonios, aunque pueden dar buenos frutos en el campo ecuménico, requieren sin embargo una especial atención pastoral, para asegurar que ambos cónyuges conozcan y adhieran a la doctrina católica sobre el matrimonio, para alejar cualquier riesgo de separación de la fe por parte del cónyuge católico y para favorecer que puedan transmitir la fe católica a los hijos.(631)

En lo que se refiere a la *communicatio in sacris*, deben ser estrictamente observadas las normas que a este respecto ha dado el Concilio Vaticano II, el Código de Derecho Canónico y la Sede Apostólica.(632)

Es necesario formar a los fieles para que sepan responder con claridad a las invitaciones de las llamadas *sectas* de inspiración cristiana o sincretista, que pueden confundir a las personas menos preparadas no sólo con sus teorías, sino también con experiencias religiosas fuertemente sentimentales.

208. La pastoral en ámbito plurirreligioso.

La presencia en países de tradición cristiana de personas pertenecientes a otras religiones es hoy un fenómeno creciente, especialmente en las grandes ciudades y en los centros universitarios e industriales, donde se encuentran por motivos de trabajo, estudio o turismo. En relación a estas personas, la caridad cristiana y el celo misionero impulsan la comunidad diocesana a la ayuda humanitaria, al diálogo y al anuncio de Cristo en varios modos:(633)

a) El Obispo estimule el ejercicio desinteresado de la *caridad cristiana* hacia estas personas, ayudándolas en sus dificultades de integración social, educativa, lingüística, de vivienda, asistencia médica, etc. Para este fin puede oportunamente servirse de la ayuda de las asociaciones católicas.

b) El respeto de las tradiciones religiosas de cada uno y de la dignidad humana, invitan a establecer un diálogo interreligioso para promover la mutua comprensión y colaboración. Este diálogo debe respetar los principios fundamentales de la conciencia religiosa, hoy expuestos a los ataques de una civilización

secularizada. Para realizar este apostolado, el Obispo se preocupará de formar personas idóneas que puedan llevar adelante esta tarea. En este sentido, es necesario que, donde no exista, si es posible, se cree una Comisión para el diálogo interreligioso que se sirva de la ayuda de expertos, ya sean clérigos, religiosos o laicos.(634)

c) Finalmente, es necesario procurar que estas personas puedan *conocer y abrazar la verdad* que Dios ha traído al mundo por medio de la Encarnación de su Hijo, ya que en ningún otro encontramos la salvación, “porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos” (Hch 4, 12). El camino que lleva a esta conversión será con frecuencia el fruto de la amistad personal y del testimonio de los católicos que deben actuar siempre en el pleno respeto de las conciencias, de tal modo que la adhesión a la verdadera fe sea el resultado de una convicción interior y en ningún caso un medio para obtener ventajas materiales o para comprar el favor de las personas. Sería necesario igualmente prever un catecumenado serio y apropiado que tenga en cuenta el camino espiritual ya recorrido.

d) En un ambiente plurirreligioso, el Obispo se encontrará con frecuencia involucrado en iniciativas interreligiosas, con la presencia de otros jefes religiosos. Estas iniciativas, oportunamente ponderadas con prudencia y discernimiento, pueden revelarse ocasión de fecundo encuentro y de mutuo intercambio. En lo referente a la oración en común de creyentes de distintas religiones, es necesario analizar en cada caso las modalidades de su desarrollo y participación, evitando con cuidado todo aquello que pueda dar la impresión de confusión o sincretismo religioso.

209. El Obispo, constructor de la justicia y de la paz. El mundo contemporáneo presenta graves formas de injusticia en razón del abismo cada vez más grande entre ricos y pobres, de un sistema económico injusto a causa del cual en muchas partes del mundo se sufre el hambre y aumenta el número de los marginados, mientras en otras hay opulencia; de la guerra que amenaza continuamente la paz y la estabilidad de la comunidad internacional; de la discriminación entre los hombres y del desconocimiento de la dignidad de la mujer, por parte de la cultura materialista y hedonista por un lado, y por la falta de reconocimiento de sus fundamentales derechos como persona por otro. Ante estos desafíos el Obispo está llamado a ser un profeta de la justicia y de la paz, defensor de los derechos inalienables de la persona, predicando la doctrina de la Iglesia, en defensa del derecho a la vida, desde la concepción hasta su conclusión natural, y de la dignidad humana; asuma con dedicación especial la defensa de los débiles y sea la voz de los que no tienen voz para hacer respetar sus derechos. Del mismo modo, el Obispo debe condenar con fuerza todas las formas de violencia y elevar su voz en favor de quien es oprimido, perseguido, humillado; de los desocupados y de los niños gravemente maltratados.(635)

Con la misma fuerza de ánimo el Obispo anunciará la paz de Cristo, convocando a sus fieles y a todos hombres de buena voluntad para construirla día por día. El Obispo no se cansará de enseñar que la paz nace de la vida de las personas que cultivan constantes actitudes de paz, que aprecian plenamente la dimensión comunitaria de la vida, que se abren a Dios promoviendo la fraternidad universal, una cultura y una espiritualidad de solidaridad y de paz, y que invocan constantemente a Dios en la oración. El Obispo será profeta y constructor incansable de la paz, haciendo ver que la esperanza cristiana está íntimamente unida con la promoción integral del hombre y de la sociedad.(636)

Capítulo VIII

La Parroquia, las Vicarias Foráneas y la Visita Pastoral

“Como no le es posible al Obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su Iglesia a toda la grey, debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles. Entre ellas sobresalen las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces del Obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe. De aquí la necesidad de fomentar teórica y prácticamente entre los fieles y el clero la vida litúrgica parroquial y su relación con el Obispo. Hay que trabajar para que florezca el sentido comunitario parroquial, sobre todo en la celebración común de la Misa dominical” (Sacrosanctum Concilium, 42).

I. La Parroquia

210. *La parroquia, comunidad estable de la diócesis.*

Cada diócesis debe estar dividida en parroquias, que son comunidades de fieles constituidas en forma estable y confiadas a un párroco como a su pastor propio.(637)

Las parroquias, ordinariamente, están constituidas *por los fieles de un determinado territorio*. Sin embargo, donde sea oportuno, pueden constituirse *parroquias personales*, es decir, formadas por grupos de personas, esté donde esté su domicilio diocesano, según el rito, el idioma, la nacionalidad u otras precisas motivaciones.(638)

Si por alguna dificultad (de orden civil o económico, etc.) no es posible instituir como parroquia una determinada comunidad de fieles, el Obispo podrá crear provisoriamente una *cuasiparroquia*, confiándola a un sacerdote como su pastor. Todo lo que la disciplina canónica dispone acerca de las parroquias, se aplica también a las cuasiparroquias, a no ser que las mismas normas establezcan otra cosa.(639)

La organización diocesana de la *estructura parroquial*, teniendo en cuenta la distribución de la población del territorio, debe preocuparse de que los fieles puedan ser una verdadera comunidad eclesial que se encuentra para celebrar la Eucaristía, que acoge la Palabra de Dios, y que vive la caridad mediante las obras de misericordia corporales y espirituales; así mismo debe preocuparse de que sus pastores puedan conocer personalmente a los fieles y prestarles una continua asistencia pastoral. En particular, hay que facilitar a los párrocos y a los vicarios parroquiales el cumplimiento de los deberes que la disciplina canónica les confía: la transmisión de la Palabra de Dios, la celebración de la liturgia y la administración de los Sacramentos, especialmente las celebraciones llamadas *parroquiales*, y la solícita presencia pastoral junto a los fieles, sobre todo los más *necesitados*.(640)

El Obispo provea a la oportuna reglamentación de la actividad parroquial, particularmente en lo referente a las siguientes materias:

- el Consejo de pastoral parroquial, cuya presencia es aconsejable en cada parroquia, a no ser que el exiguo número de habitantes aconseje otra cosa.(641) El Obispo diocesano, escuchado el Consejo Presbiteral, evaluará la posibilidad de hacerlo obligatorio en todas o en la mayoría de las parroquias;
- el Consejo parroquial de Asuntos económicos,(642) que debe ser constituido en cada parroquia, aun cuando esté formada por un número reducido de fieles;
- los libros parroquiales;(643)
- los derechos y deberes de los vicarios parroquiales;(644)
- la atención pastoral de la parroquia en ausencia del párroco.(645)

211. *El modelo de parroquia.*

La parroquia debe caracterizarse sobre todo por la unión de las personas, de manera que se presente como una verdadera comunidad de fe, de gracia y de culto, presidida por el párroco. En concreto, es necesario prestar atención a una serie de características que constituyen el modelo de parroquia y que aumentan su eficacia pastoral:

– Colaboración presbiteral. Sin renunciar a la responsabilidad que le corresponde,(646) el párroco *con los vicarios parroquiales* y sus demás colaboradores, estudie la programación y la ejecución de las iniciativas referentes a la cura de almas. Es útil que el párroco y los vicarios vivan en la casa parroquial o, al menos, tengan durante el día momentos de encuentro y de vida en común, para favorecer el conocimiento, el

acuerdo y la comunión entre ellos y así dar también testimonio de la fraternidad sacerdotal.(647)

– Participación de los *fieles (clérigos, consagrados y laicos)*. Quienes colaboran en la actividad parroquial asuman y cumplan, con absoluta responsabilidad, los compromisos apostólicos según su propia condición, cuidando siempre de trabajar de común acuerdo con el párroco y en armonía con los otros responsables.(648) El párroco no dejará de pedir a los fieles el parecer sobre las diversas cuestiones relativas a la vida parroquial, sobre todo por medio del *Consejo de pastoral parroquial*,(649) donde exista, o a través de otras formas de participación en la vida parroquial.

– Promoción de las *agrupaciones parroquiales*, especialmente aquellas creadas por la autoridad de la Iglesia para favorecer la catequesis y el culto público.(650)

– Creación de *centros formativos* de distinto tipo, como escuelas de catequesis, escuelas elementales o de otro nivel, sedes para encuentros formativos de jóvenes, centros de asistencia caritativa y social y para el apostolado familiar, bibliotecas, etc. En resumen, una red organizada que pueda penetrar profundamente y en manera diversificada en los distintos ambientes y grupos de población.

212. *El servicio del párroco y los vicarios parroquiales.*

El párroco, con la ayuda de sus vicarios y de otros presbíteros adscritos a la parroquia, hace presente en una determinada comunidad de la diócesis el múltiple servicio del Obispo: maestro, sacerdote y pastor. Es colaborador del Obispo con un título especialísimo, en cuanto que lo *representa* en la comunidad parroquial y actúa bajo la autoridad del Obispo.(651)

Las relaciones entre los pastores y los fieles a ellos confiados han de reflejar la naturaleza comunitaria de la Iglesia. Por esto, el Obispo debe tratar de infundir en los clérigos, y en particular en los párrocos, un ánimo paternal que los lleve a un *trato personal* con los fieles. Esta tarea puede ser difícil si el número de los fieles confiados a cada uno de los pastores resulta excesivo, situación que puede verificarse no solamente en territorios de misión, sino también en parroquias de zonas urbanas crecidas desmesuradamente. Hasta donde es posible hacer frente a esta situación, el Obispo sabrá suscitar el celo de los pastores, advirtiéndoles del riesgo de una visión eficientista o *burocrática* del ministerio, y los impulsará a aprovechar todos los medios y ocasiones para acercarse a los fieles, sobre todo a las familias en sus propias casas. Los mismos actos del ministerio pastoral – la comunión de los enfermos, la bendición de las familias, la visita a los ancianos, etc. – constituyen ocasiones privilegiadas.

Considerada la importancia de las funciones del párroco en la cura de almas, el Obispo será especialmente diligente en su *selección*. Con un oportuno estudio de las exigencias pastorales de la parroquia, que realizará con la ayuda de los vicarios foráneos o zonales, a quienes no dejará de consultar, debe asegurarse de encontrar la persona idónea por su sana doctrina y rectitud, pero también por su celo apostólico y otras virtudes necesarias para el ministerio parroquial,(652) como la capacidad de comunicación y las dotes de organización y de dirección. Considerará también prudentemente el ambiente humano, las posibilidades y los problemas de la parroquia que hay que proveer, tratando de nombrar un sacerdote que pueda integrarse adecuadamente en el contexto específico de la parroquia.

El bien de las almas es la norma suprema que debe guiar al Obispo en el nombramiento o cesación de los párrocos. Precisamente el bien de los fieles y el sereno ejercicio de la cura de almas exigen la *estabilidad* de los pastores, quienes deben ser, por principio, nombrados para tiempo indeterminado, si bien es igualmente posible el nombramiento temporal, si así lo ha aprobado la Conferencia Episcopal. El periodo de tiempo asignado debe estar determinado en el decreto de nombramiento del párroco. El Obispo no podrá nombrar un párroco por un periodo de tiempo inferior al que ha sido indicado por la Conferencia Episcopal.(653) Sin embargo, la estabilidad no debe ser un obstáculo a la disponibilidad de los párrocos para asumir otra parroquia, si así lo exige el bien de las almas.(654)

La *renuncia* del párroco, inclusive la presentada a los 75 años de edad, no deberá ser automáticamente aceptada, sino que será necesario analizar atentamente el bien de la comunidad y las condiciones del

párroco dimitente. Según los casos, el Obispo puede confiar una parroquia más pequeña o menos exigente a un párroco que ha renunciado. Si, existiendo objetivos y documentados motivos de salud con la consiguiente incapacidad, el párroco rehusa presentar la renuncia en el tiempo establecido, el Obispo tratará diligentemente de hacerle comprender la necesidad de someterse al juicio de los Pastores de la Iglesia. La invitación a renunciar a los 75 años de edad(655) puede convertirse en una obligación, si el bien de la comunidad lo exige y no concurren otras causas para su cesación.(656) *La remoción o el traslado* forzado de los párrocos es posible solamente por graves motivos y según el procedimiento establecido por la disciplina canónica.(657)

213. *La organización parroquial en las grandes ciudades.*

Una gran ciudad es un aglomerado extremadamente complejo, caracterizado por una notable movilidad de sus habitantes y por marcadas diferencias entre las distintas zonas. Está normalmente dividida en *barrios muy definidos*: por ejemplo, el centro histórico, con monumentos, museos y tiendas; las zonas residenciales, habitadas por familias solventes; la periferia, en continua y rápida expansión, donde se refugian pobres e inmigrantes, que con frecuencias ocupan verdaderos tugurios; las zonas industriales, habitadas por multitudes de obreros; los barrios – dormitorio, con grandes edificios multifamiliares, etc.

Desde el punto de vista eclesiástico, el desarrollo acelerado de las áreas urbanas puede provocar un *desequilibrio* entre las distintas zonas, de tal manera que algunas pueden contar con un número suficiente, en ocasiones sobreabundante, de lugares de culto y de casas religiosas, mientras en otras zonas son insuficientes o faltan completamente. Las *parroquias* de las grandes ciudades tienen la peculiaridad de que muchas realidades sociales existentes en su territorio (oficinas, escuelas, fábricas, etc.) hospedan o dan trabajo a fieles que por razones de domicilio no pertenecen a la parroquia.

Por lo tanto, después de un profundo análisis de la situación en sus varios aspectos, el Obispo se debe preocupar de que:

a) sea adecuada y eficiente *la distribución de los ministros sagrados* en todas la zonas de la ciudad. En la selección de los clérigos, es necesario considerar las actitudes personales en relación con las características de los habitantes de la zona y las exigencias específicas del ministerio que son llamados a ejercer.

b) las *parroquias, capillas y oratorios, casas religiosas y otros centros* de evangelización y de culto estén organizadas con criterios apropiados, en relación con la distribución geográfica y las dimensiones territoriales;

c) exista una estrecha *coordinación* de los responsables de las parroquias con los clérigos y religiosos que ejercen un encargo pastoral de tipo interparroquial o diocesano;(658)

d) por el bien de los fieles, las *parroquias poco habitadas de la zona urbana* ofrezcan los propios servicios espirituales y desarrollen también una actividad pastoral con las personas que trabajan en la zona.

214. *Planificación de la creación de parroquias.*

El Obispo diocesano se preocupará de organizar las estructuras pastorales de tal modo que se adapten a las exigencias de la cura de almas, con una visión global y orgánica que ofrezca la posibilidad de una penetración capilar.(659) Cuando lo aconseje el bien de los fieles, después de haber escuchado al Consejo Presbiteral,(660) deberá proceder a la modificación de los límites territoriales, a la división de las parroquias demasiado grandes y a la fusión de las pequeñas, a la creación de nuevas parroquias o de centros para la asistencia pastoral de comunidades no territoriales, e igualmente a una nueva organización global de las parroquias de una misma ciudad.

Para el estudio de todas las cuestiones referentes a la creación de las parroquias y a la construcción de iglesias, se puede constituir un *departamento o comisión*, que trabaje en coordinación con las otras

comisiones interesadas de la diócesis. Es conveniente que este departamento o comisión esté integrado por clérigos y otros fieles escogidos por su competencia profesional.

Considerando el desarrollo demográfico de la diócesis, así como los planes edilicios y de industrialización programados por la autoridad civil, el Obispo se preocupará de prever oportunamente las *áreas de ubicación* de las futuras iglesias o de asegurarse con tiempo los espacios e instrumentos jurídicos necesarios para la creación de las parroquias, de tal manera que se evite que, por descuido, se encuentre posteriormente sin espacios disponibles o que los habitantes de la zona se alejen de la práctica religiosa, porque no cuentan con los medios adecuados. En estos casos, es mejor destinar cuanto antes los ministros dedicados a la asistencia de los fieles, sin esperar la conclusión de los trabajos.

Cuando los *Institutos religiosos, las Sociedades de vida apostólica u otras instituciones o personas* quieran construir una iglesia en el territorio de la diócesis, deben obtener el permiso escrito del Obispo. Para tomar la decisión, el Obispo escuchará al Consejo Presbiteral y a los párrocos de las iglesias vecinas, analizando si la nueva iglesia constituirá un bien para las almas y si los promotores disponen de los ministros y de los medios suficientes para la construcción y el culto.(661)

215. *Adaptación de la asistencia parroquial a necesidades particulares.*

Para hacer frente a necesidades pastorales particulares, el Obispo puede recurrir a las siguientes soluciones:

a) En algunos casos, puede resultar útil confiar un *grupo de parroquias a varios sacerdotes*, quienes las administrarán *in solidum*,(662) siendo uno de ellos el *moderador*.

b) Se va difundiendo el recurso a las llamadas *unidades pastorales*, con las que se trata de promover formas de colaboración orgánica entre parroquias limítrofes, como expresión de la pastoral de conjunto. Cuando el Obispo juzga oportuno la constitución de dichas estructuras, conviene que se atenga a los siguientes criterios: que las áreas territoriales estén delimitadas de forma homogénea, incluso desde el punto de vista sociológico; que las parroquias implicadas realicen una verdadera pastoral de conjunto; que se garanticen los servicios pastorales a cada una de las comunidades presentes en el territorio. La diversidad en la organización del servicio pastoral no debe hacer olvidar que cada comunidad, aunque sea pequeña, tiene derecho a un auténtico y eficaz servicio pastoral.

c) Algunos Obispos, a causa de la escasez del clero, han decidido instituir los así llamados *equipos pastorales*, compuestos por un sacerdote y algunos fieles – diáconos, religiosos y laicos – encargados de desarrollar las actividades pastorales en varias parroquias reunidas en una, aunque no sea formalmente. En algunos casos, en el ejercicio del cuidado pastoral de una parroquia participan uno o varios diáconos u otros fieles, con un sacerdote que los dirige incluso manteniendo otros cargos eclesiásticos.(663) En estos casos, es necesario que sea evidente de hecho y en concreto, y no sólo jurídicamente, que es el sacerdote quien dirige la parroquia y que es él quien responde al Obispo de su conducción. El diácono, los religiosos y los laicos ayudan al sacerdote colaborando con él. Obviamente, sólo a los ministros sagrados están reservadas las funciones que requieren el sacramento del Orden. El Obispo instruya a los fieles que se trata de una actuación de suplencia por falta de un sacerdote que pueda ser nombrado párroco, y sea diligente en poner fin a esta situación, apenas le sea posible.(664)

d) Cuando una comunidad bien definida no puede constituirse en parroquia o cuasiparroquia, el Obispo diocesano proveerá de otro modo a su asistencia pastoral.(665) En algunas circunstancias, como el alto flujo de inmigrantes en un barrio de la ciudad o la notable dispersión de una determinada comunidad, el Obispo puede proveer a través de la creación de un *centro pastoral o de culto*, es decir, un lugar donde se celebran los ritos sagrados, se imparte la catequesis y se realizan otras actividades (de caridad, culturales, de asistencia, etc.) en beneficio de los fieles. Para garantizar la dignidad del culto, es conveniente dotar al centro pastoral de una iglesia, simple e idónea, o de un oratorio.(666)

El centro pastoral puede estar confiado a un vicario parroquial y depende, para todos los efectos, del párroco del lugar. Para la administración del centro y para su cotidiana actividad, se solicite la colaboración de religiosos y laicos, quienes ejercerán sus funciones de acuerdo con su propia condición.

e) Una modalidad práctica de subdivisión de las parroquias en algunas regiones es la constitución de *comunidades eclesiales de base* o grupos de cristianos que se reúnen para ayudarse en la vida espiritual y en la formación cristiana y para compartir problemas humanos y eclesiales con relación a un empeño común; estas comunidades han dado prueba de eficacia evangelizadora, sobre todo en parroquias de ambientes populares y rurales. Es sin embargo necesario evitar cualquier tentación de aislamiento de las comunidades eclesiales o de manipulación ideológica.(667)

216. *Contribución económica de los fieles.*

Apelando al espíritu de fe del pueblo de Dios, el Obispo solicite la generosidad de los fieles para que contribuyan económicamente a las necesidades de la Iglesia y al sostenimiento del clero,(668) así como a la construcción de las nuevas parroquias y de otros lugares de culto. Con este objetivo, podrá establecer que en todas las iglesias y en las capillas y centros pastorales abiertos a los fieles, también en aquellos pertenecientes a Institutos religiosos y Sociedades de vida apostólica, se realice una *colecta especial* en favor de estas iniciativas diocesanas, bajo la forma de jornadas especiales o de otras maneras.(669) Con el mismo fin, es también posible la imposición de *tributos* ordinarios y extraordinarios.(670)

Para una adecuada promoción entre los fieles y para la recolección de las ofertas, en los lugares donde la Conferencia Episcopal no ha determinado otra cosa, puede ser útil constituir una especial *asociación o fundación canónica* dirigida por fieles laicos.

En este campo, el Obispo trate de evitar con particular atención que los aspectos financieros prevalezcan sobre los pastorales, ya que a los ojos de todos debe resplandecer el espíritu de fe y de desapego de los bienes materiales, que es propio de la Iglesia.

II. Las Foranías

217. *Las Vicarías foráneas, Decanatos o Arciprestazgos y similares.*

Para facilitar la asistencia pastoral con una actividad común, varias parroquias vecinas pueden estar reunidas en grupos peculiares, como son las vicarías foráneas llamadas también decanatos, arciprestazgos, zonas pastorales o prefecturas.(671) Análogamente se puede proceder con *otros tipos de oficios con cura de almas*, como, por ejemplo, los capellanes de hospitales y escuelas, de manera que se produzca un necesario desarrollo en cada uno de los sectores pastorales.

Para hacer posible la realización de su fin pastoral, en la *creaciones de los vicariatos foráneos o similares*, el Obispo tenga en cuenta los siguientes criterios: la homogeneidad de índole y costumbres de la población, las características comunes del sector geográfico (por ejemplo, un barrio urbano, una cuenca minera, un distrito), la cercanía geográfica e histórica de las parroquias, la facilidad de encuentros periódicos para los clérigos y otros, sin excluir las costumbres tradicionales.

Es conveniente dar a las vicarías foráneas un *estatuto común*, que el Obispo aprobará después de haber escuchado al Consejo Presbiteral, y en el que se establecerán entre otros aspectos los siguientes:

- la *composición* de cada vicaría foránea;
- la denominación del *oficio de presidencia*, según las tradiciones del lugar (Arcipreste, Decano, Vicario Foráneo), sus facultades, su forma de nombramiento, la duración del periodo del encargo,(672) etc.;
- las *reuniones* a nivel de vicaría: de párrocos y vicarios parroquiales, de los responsables de los distintos sectores pastorales, etc.;
- si no ha sido ya establecido en otra instancia, los estatutos pueden determinar también

que algunos vicarios foráneos, en razón de su oficio, sean *miembros de los Consejos diocesanos* Presbiteral y pastoral.

Donde sea conveniente se pueden constituir *servicios pastorales comunes* para las parroquias de la vicaría, animados por grupos de sacerdotes, religiosos y laicos.

218. *La misión del Vicario foráneo, Arcipreste o Decano y similares.*

El oficio de Vicario foráneo tiene una particular importancia pastoral, en cuanto estrecho colaborador del Obispo en el cuidado pastoral de los fieles y diligente *hermano mayor* de los sacerdotes de la vicaría, sobre todo si se encuentran enfermos o en situaciones difíciles. A él le corresponde *coordinar* las actividades pastorales que las parroquias realizan en común, vigilar que los sacerdotes vivan de acuerdo a su propio estado y que se respete la disciplina parroquial, sobre todo litúrgica.(673)

Conviene, por eso, que el Obispo tenga *reuniones* periódicas con los Vicarios foráneos, para analizar los problemas de la diócesis y para estar debidamente informado de la situación de las parroquias. El Obispo, además, consultará al Vicario foráneo para el nombramiento de los párrocos.

Si el derecho particular o la costumbre legítima no prevén de otra forma – por ejemplo, estableciendo un sistema electivo o mixto, o asignando el oficio a los titulares de algunas parroquias principales – el Obispo *elige personalmente* los Vicarios foráneos,(674) considerando, sin embargo, las preferencias de los sacerdotes de la vicaría. Él puede remover cualquier Vicario foráneo cuando, según su prudente parecer, exista una causa justa.(675)

El Vicario foráneo debe tener las siguientes características:

- ser un sacerdote que resida en la vicaría y tenga posiblemente cura de almas;
- haberse ganado la estima del clero y de los fieles por su prudencia y doctrina, piedad y celo apostólico;
- merecer la confianza del Obispo, que puede, cuando sea necesario, delegarle algunas *facultades*;(676)
- tener las suficientes capacidades de dirección y de trabajo en equipo.

219. *Las zonas pastorales.*

Los mismos criterios que llevan a la constitución de las vicarías pueden aconsejar, en diócesis de considerable extensión, la constitución de *agrupaciones de diverso tipo*, bajo el nombre de *zona pastoral* u otro. Como guías de cada zona pueden nombrarse *Vicarios episcopales*, quienes tendrán potestad ordinaria para la administración pastoral de las zonas en nombre del Obispo, además de las facultades especiales que decida confiarles.(677)

III. La Visita Pastoral

220. *Carácter de la visita pastoral.*

“El Obispo tiene la obligación de visitar la diócesis cada año total o parcialmente, de modo que al menos cada cinco años visite la diócesis entera, personalmente o, si se encuentra legítimamente impedido, por medio del Obispo coadjutor, o del auxiliar, o del Vicario general o episcopal o de otro presbítero”,(678)

La visita pastoral es una de las formas, confirmada por siglos de experiencia, con la que el Obispo mantiene contactos personales con el clero y con los otros miembros del pueblo de Dios. Es una oportunidad para reanimar las energías de los agentes evangelizadores, felicitarlos, animarlos y consolarlos; es también la ocasión para invitar a todos los fieles a la renovación de la propia vida cristiana y a una acción apostólica más intensa. La visita le permite, además, examinar la eficiencia de las estructuras y de los instrumentos destinados al servicio pastoral, dándose cuenta de las circunstancias y

dificultades del trabajo evangelizador, para poder determinar mejor las prioridades y los medios de la pastoral orgánica.

La visita pastoral es, por lo tanto, una acción apostólica que el Obispo debe cumplir animado por la caridad pastoral que lo presenta concretamente como principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular,(679) Para las comunidades y las instituciones que la reciben, la visita es un evento de gracia que refleja en cierta medida aquella especial visita con la que el “supremo pastor” (1 P 5, 4) y guardián de nuestras almas (cf. 1 P 2, 25), Jesucristo, ha visitado y redimido a su pueblo (cf. Lc 1, 68).(680)

A la visita pastoral *están sujetas* “las personas, instituciones católicas, cosas y lugares sagrados que se encuentran en el ámbito de la diócesis”(681), incluidos los monasterios autónomos y las casas de los Institutos religiosos de derecho diocesano, teniendo en cuenta las limitaciones indicadas por las normas canónicas en lo referente a las iglesias y oratorios de los Institutos de derecho pontificio.(682)

221. *Forma de realización de la visita pastoral a las parroquias.*

En las visitas a las parroquias, el Obispo tratará de realizar, según las posibilidades de tiempo y de lugar, los siguientes actos:

- a) celebrar la Santa Misa y predicar la Palabra de Dios;
- b) conferir solemnemente el Sacramento de la Confirmación, posiblemente durante la Misa;
- c) encontrarse con el párroco y con los otros clérigos que ayudan en las parroquias;
- d) reunirse con el Consejo pastoral, o si no existe, con los fieles (clérigos, religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica y laicos) que colaboran en los distintos apostolados y con las asociaciones de fieles;
- e) encontrarse con el Consejo para asuntos económicos;
- f) tener un encuentro con los niños y los jóvenes que realizan el camino de catequesis;
- g) visitar las escuelas y otras obras e instituciones católicas dependientes de la parroquia;
- h) visitar, si es posible, algunos enfermos de la parroquia.

El Obispo puede también escoger otros modos para hacerse presente entre los fieles, considerando las costumbres del lugar y la conveniencia apostólica: con los jóvenes, por ejemplo, con ocasión de iniciativas culturales y deportivas; con los obreros, para compartir juntos, dialogar, etc.

En la visita no se debe omitir, finalmente, el examen de la *administración y conservación* de la parroquia: lugares sagrados y ornamentos litúrgicos, libros parroquiales y otros bienes. Sin embargo, algunos aspectos de este examen pueden ser asignados a los vicarios foráneos o a otros clérigos idóneos,(683) para que sean realizados en los días precedentes o sucesivos a la visita, de manera que el Obispo pueda dedicar el tiempo de la visita sobre todo a los encuentros personales, como corresponde a su oficio de Pastor.(684)

222. *Preparación de la visita pastoral.*

La visita pastoral, programada con la debida anticipación, requiere una adecuada preparación de los fieles, mediante especiales ciclos de conferencias y predicaciones sobre los temas relacionados con la naturaleza de la Iglesia, la comunión jerárquica y el episcopado, etc. Se pueden también publicar opúsculos y utilizar otros medios de comunicación social. Para resaltar el aspecto espiritual y apostólico, la visita puede estar precedida por una serie de *misiones populares*,(685) que lleguen a todas las categorías

sociales y a todas las personas, inclusive aquellas alejadas de la práctica religiosa.

El Obispo debe prepararse adecuadamente para efectuar la visita, *informándose con anticipación* sobre la situación socio religiosa de la parroquia: estos datos pueden serle útiles a él y a las secciones diocesanas interesadas, para tener un cuadro real del estado de la comunidad y tomar las oportunas medidas.

223. *Actitudes del Obispo durante la visita.*

Durante la visita, como en cada uno de los actos del ejercicio de su ministerio, el Obispo se comportará con sencillez y amabilidad, dando ejemplo de piedad, caridad y pobreza: virtudes que, junto a la prudencia, distinguen al Pastor de la Iglesia. El Obispo considere la visita pastoral como *quasi anima episcopalis regiminis*, una expansión de su presencia espiritual entre sus fieles.(686)

Teniendo como modelo a Jesús, el Buen Pastor, se presente a los fieles no “con ostentación de elocuencia” (1 Co 2, 1), ni con demostraciones de *eficientismo*, sino revestido de humildad, bondad, interés por las personas, capaz de escuchar y hacerse entender.

Durante la visita, el Obispo debe preocuparse de no gravar la parroquia o los parroquianos con *gastos superfluos*.(687) Esto no impide, sin embargo, las sencillas manifestaciones festivas, que son la natural consecuencia de la alegría cristiana y expresiones de afecto y veneración por el Pastor.

224. *Conclusión de la visita.*

Concluida la visita pastoral a las parroquias, es oportuno que el Obispo redacte un documento que testimonie la realización de la visita a cada parroquia, en el que se recuerde el desarrollo de la visita, se reconozcan los esfuerzos pastorales y se señalen los puntos para un camino más exigente de la comunidad, sin omitir las indicaciones sobre el estado de las estructuras físicas, de las obras pastorales y de otras eventuales instituciones pastorales.

Capítulo IX

El Obispo Emérito

“He competido en la noble competición, he llegado a la meta en la carrera, he conservado la fe. Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel día me entregará el Señor, el justo juez; y no solamente a mí, sino también a todos los que hayan esperado con amor su manifestación” (2 Tm 4, 7-8)

225. *Invitación a presentar la renuncia al oficio.*

El Obispo diocesano, el Obispo Coadjutor y el Obispo Auxiliar, al cumplir los 75 años de edad, están invitados a presentar al Romano Pontífice la renuncia del oficio, el cual proveerá a aceptarla después de haber analizado todas las circunstancias.(688) En caso de enfermedad o de otras causas graves que puedan afectar al desarrollo del ministerio episcopal, el Obispo se sienta en el deber de presentar la renuncia al Romano Pontífice.(689) Desde el momento en que viene publicada la aceptación de la renuncia por parte del Romano Pontífice, el Obispo diocesano asume, *ipso iure*, el título de Obispo emérito de la diócesis,(690) mientras que el Obispo Auxiliar conserva el título de su sede titular incluyendo el apelativo de “ex Obispo Auxiliar” de la diócesis.

226. *Relación fraterna con el Obispo diocesano.*

Las relaciones entre el Obispo diocesano y el Obispo emérito se deben caracterizar por la fraternidad que nace de la pertenencia al mismo Colegio episcopal, de la común participación en la misión apostólica y del mismo afecto por la Iglesia particular.(691) La fraternidad entre el Obispo diocesano y el Obispo emérito

será edificante para el Pueblo de Dios y particularmente para el Presbiterio diocesano. El Obispo diocesano, si el Obispo emérito reside en la diócesis, podrá recurrir a él para la administración de los Sacramentos, especialmente la Confesión y la Confirmación, y, si lo considerará oportuno, podrá confiar al Obispo emérito alguna tarea especial.

El Obispo diocesano apreciará el bien que el Obispo emérito cumple en la Iglesia en general, y en particular en la diócesis, con la oración, a veces con el sufrimiento aceptado por amor, con el ejemplo de la vida sacerdotal y con el consejo, cuando le ha sido solicitado.

A su vez, el Obispo emérito tendrá especial cuidado de no interferir, ni directa ni indirectamente, en la guía de la diócesis y evitará cualquier comportamiento y relación que pudieran dar aún sólo la impresión de constituir una autoridad paralela a la del Obispo diocesano, con el correspondiente perjuicio para la vida y la unidad pastoral de la comunidad diocesana. Con este fin, el Obispo emérito cumplirá su actividad siempre de común acuerdo y en dependencia del Obispo diocesano, de tal manera que todos comprendan claramente que sólo éste último es la cabeza y el primer responsable del gobierno de la diócesis.

227. Derechos del Obispo emérito con relación a los “munera” episcopales

a) El Obispo emérito conserva el derecho de predicar en todas partes la Palabra de Dios, a no ser que el Obispo diocesano se lo haya negado expresamente(692) a causa de situaciones particulares.

b) Conserva también el derecho de administrar todos los sacramentos, en particular:

- la Confirmación, con la licencia al menos presunta del Obispo diocesano;(693)
- la Confesión, manteniendo la facultad de oírla en todas partes. En el fuero sacramental puede perdonar las penas *latae sententiae* no declaradas y no reservadas a la Sede Apostólica;(694)
- el Orden del Diaconado y del Presbiterado, con las cartas dimisorias del Ordinario del candidato, y la consagración episcopal con el mandato pontificio;(695)
- asiste validamente al Matrimonio con la delegación del Ordinario del lugar o del párroco.(696)

228. Derechos del Obispo con relación a la Iglesia particular

El Obispo emérito, si lo desea, puede seguir viviendo dentro de los límites de la diócesis de la cual fue Obispo. Si él no lo ha previsto personalmente, la diócesis debe asegurarle un alojamiento conveniente. La Santa Sede, en circunstancias particulares, puede disponer que el Obispo emérito no resida en el territorio de la diócesis.(697) El Obispo emérito goza de la facultad de tener en la propia habitación una Capilla privada con los mismos derechos del oratorio(698) y de conservar en ella la Eucaristía.(699) El Obispo religioso, si así lo prefiere, puede escoger su vivienda fuera de la casa de su Instituto, a no ser que la Santa Sede establezca otra cosa.(700)

El Obispo emérito tiene el derecho de recibir el sostenimiento de la diócesis en la que ha prestado el servicio episcopal. Este deber incumbe, secundariamente, a la Conferencia Episcopal y, en el caso del Obispo religioso, el Instituto propio puede proveer libremente a su honesto sostenimiento.(701)

El Obispo emérito tiene el derecho de recibir de la diócesis el boletín diocesano y otra documentación de este tipo, para poder estar informado de la vida y de las iniciativas de la Iglesia particular.(702)

El Obispo emérito tiene el derecho de ser sepultado en la propia iglesia Catedral y, si es religioso, eventualmente en el cementerio de su Instituto.(703)

229. Derechos del Obispo emérito con relación a la Iglesia universal

- a) El Obispo emérito sigue siendo miembro del Colegio episcopal “en virtud de la consagración sacramental y de la comunión jerárquica con la cabeza y miembros del Colegio”.(704) Tiene, por lo tanto, el derecho de ayudar al Romano Pontífice y de colaborar con él para el bien de toda la Iglesia. Además, tiene el derecho de participar en el Concilio Ecuménico, con voto deliberativo,(705) y de ejercer la potestad colegial dentro de los límites establecidos por la ley.(706)
- b) El Obispo emérito puede ser elegido por la Conferencia Episcopal para participar en las Asambleas del Sínodo de Obispos en calidad de representante elegido por la misma Conferencia.(707)
- c) En razón de su propia competencia, el Obispo emérito puede ser nombrado miembro (hasta los 80 años) y consultor de los Dicasterios de la Curia Romana.(708)
- d) El Obispo emérito conserva el derecho de presentar a la Sede Apostólica los nombres de los presbíteros que considera dignos e idóneos para el episcopado.(709)
- e) En materia penal, quien hace uso de la violencia física contra la persona del Obispo emérito incurre en el entredicho *latae sententiae* o, si es clérigo, en la suspensión.(710) En caso de juicio contencioso, el Obispo emérito tiene el derecho de ser juzgado por el Tribunal Apostólico de la Rota Romana(711 y en las causas penales por el Romano Pontífice.(712) Además tiene el derecho de escoger el lugar para ser interrogado en el juicio.(713)
- f) El Obispo emérito tiene el derecho de ejercer su solicitud pastoral hacia toda la Iglesia a través de una particular atención por la obra misionera, apoyando con su ministerio las iniciativas misioneras, de tal manera que el Reino de Dios se extienda en toda la tierra.

230. *El Obispo emérito y los organismos supradiocesanos*

- a) El Obispo emérito puede ser invitado al Concilio particular. En este caso tiene voto deliberativo.
- b) Es conveniente que el Obispo emérito sea invitado a las Asambleas de la Conferencia Episcopal con voto consultivo, de acuerdo con las normas de los estatutos. A este respecto es deseable que los Estatutos de la Conferencia Episcopal prevean esta participación con voto consultivo.(714)
- c) Se recomienda a las Conferencias Episcopales que para el estudio de las distintas cuestiones de carácter pastoral y jurídico se sirvan de la competencia y la experiencia de los Obispos eméritos, que se encuentren bien de salud y estén dispuestos a brindar su colaboración. Entre otras cosas, los Obispos eméritos tienen normalmente más tiempo para profundizar en el estudio de los problemas particulares. Las Presidencias de las Conferencias Episcopales están autorizadas para incluir en cada una de las Comisiones Episcopales un Obispo emérito, que tenga una particular experiencia en el relativo sector pastoral y esté dispuesto a asumir el encargo propuesto. El Obispo emérito participa con voto deliberativo en la Comisión Episcopal a la que sea llamado.(715)

Conclusión

231. El oficio pastoral del Obispo, es decir, la habitual y cotidiana cura del rebaño, del que en forma sumaria trata este Directorio, es sin lugar a dudas una misión ardua, especialmente en nuestros días.

El Obispo, con humilde sabiduría, reconozca la pequeñez de sus capacidades, pero sin desanimarse en absoluto.

Él sabe en Quien ha creído (cf. 2 Tm 1, 12); está convencido de que se trata de la misma causa de Dios, “que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2, 4); tiene confianza en poderlo todo en Aquel que lo fortalece (cf. Flp 4, 13); y por lo tanto, es sostenido por la firme esperanza de que su fatiga, cualquiera que ella sea, no es inútil en el Señor (cf. 1 Co 15, 58).

Nuestro Señor Jesucristo acompaña y ayuda siempre a su Iglesia y a sus ministros, especialmente a los Obispos, a quienes ha confiado el gobierno: con el oficio les dona la gracia, con el peso regala las fuerzas.

La Madre de la Iglesia, la siempre Virgen María, *Auxilium Apostolorum*, proteja y socorra a los Pastores de la Iglesia en su misión apostólica.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, durante la audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 24 de enero de 2004, ha aprobado el presente Directorio y ha ordenado su publicación.

Roma, desde la sede de la Congregación para los Obispos, el 22 de febrero de 2004, fiesta de la Cátedra de San Pedro.

Giovanni Battista Card. Re
Prefecto

Francesco Monterisi
Secretario

Apéndice

La Sede Vacante de la Diócesis

232. *Las causas de la vacancia de la diócesis.*

La sede episcopal queda vacante por fallecimiento del Obispo diocesano, por la renuncia aceptada por el Romano Pontífice, por el traslado o por la privación intimada al Obispo.(716)

En caso de fallecimiento del Obispo diocesano, la vacancia de la sede se produce *ipso facto*. Quien asume interinamente el gobierno de la diócesis debe informar cuanto antes a la Santa Sede. Los actos realizados por el Vicario General o por el Vicario episcopal son válidos hasta el momento en el cual los mismos reciben la noticia cierta del fallecimiento del Obispo.(717)

En caso de privación en vía penal, la sede queda vacante desde el momento en que el Obispo recibe la intimación de la pena.

En caso de renuncia, la sede queda vacante desde el momento de la publicación de la aceptación de la misma por parte del Romano Pontífice.(718)

233. *El traslado del Obispo diocesano.*

En caso de traslado del Obispo diocesano, la sede queda vacante el día en que el Obispo trasladado toma posesión de la nueva diócesis. Desde el momento de la publicación del traslado del Obispo hasta la toma de posesión de su nueva diócesis, el Obispo tiene en la diócesis *a qua* la potestad de Administrador diocesano, con sus respectivas obligaciones. Aunque la diócesis no queda vacante hasta que el Obispo trasladado no toma posesión de la diócesis *ad quam*,(719) las facultades del Vicario General y de los Vicarios episcopales cesan con la publicación del traslado del Obispo, aunque él, como Administrador diocesano, puede confirmarles las facultades.(720)

234. *El Obispo Coadjutor y el Obispo Auxiliar durante la sede vacante.*

En el momento en que se produce la vacancia de la sede episcopal, el Obispo Coadjutor pasa inmediatamente a ser Obispo diocesano de la diócesis para la que fue nombrado, con tal que haya tomado

ya legítima posesión.(721) El Obispo Auxiliar, inclusive cuando ha recibido facultades especiales, si la Santa Sede no ha establecido otra cosa, mantiene las mismas facultades que tenía durante la *sede plena* como Vicario General o como Vicario episcopal. Si no es electo administrador diocesano, sigue ejerciendo las mismas funciones que le confiere el derecho, bajo la autoridad de quien preside el gobierno de la diócesis.(722) Es deseable que para el oficio de Administrador diocesano sea elegido el Obispo Auxiliar, o si son varios, uno de ellos.(723)

235. El Gobierno de la diócesis y el Colegio de Consultores.

Desde el momento en que se produce la vacancia de la sede episcopal, el gobierno de la diócesis se le confía al Obispo Auxiliar, y si hay más de uno, al más anciano de ellos por nombramiento, hasta la elección del Administrador diocesano o el nombramiento del Administrador Apostólico. Si no hay Obispo Auxiliar, el gobierno de la diócesis es asumido por el Colegio de Consultores, hasta la elección del Administrador diocesano, a no ser que la Santa Sede haya nombrado un Administrador Apostólico.(724) Quien asume el gobierno de la diócesis antes de la elección del Administrador Diocesano, tiene las facultades que le corresponden al Vicario General.(725)

En los países en los que la Conferencia Episcopal haya establecido asignar al Cabildo catedralicio las funciones del Colegio de Consultores, el gobierno de la diócesis pasa al Cabildo que procederá a la elección del Administrador diocesano.(726)

236. La elección del Administrador diocesano.

El Colegio de consultores, dentro de los ocho días siguientes a la noticia cierta de la vacancia de la sede episcopal, debe elegir al Administrador diocesano. El Colegio es convocado por la persona que ha asumido el gobierno de la diócesis o por el sacerdote del Colegio más anciano por ordenación, que lo preside hasta la elección del Administrador diocesano.(727)

Cuando el Colegio de consultores no elige al Administrador diocesano dentro del límite de tiempo establecido, su nombramiento corresponde al Metropolitano. Si la sede metropolitana también está vacante, el Obispo sufragáneo más anciano por promoción nombra al Administrador diocesano.(728)

Quien fue elegido Administrador diocesano debe informar cuanto antes a la Santa Sede de su elección.(729)

237. Condiciones necesarias para la válida elección del Administrador diocesano.

El Colegio de Consultores debe estar formado solamente por sacerdotes, en número no inferior a 6 y no mayor de 12,(730) so pena de invalidez de la elección del Administrador diocesano. Se debe elegir un solo Administrador diocesano. La elección simultánea de dos o más personas es inválida para todos los que fueron elegidos. La costumbre contraria a esta prescripción no tiene valor y queda reprobada. Si a la guía de la diócesis es elegido el Ecónomo diocesano, el Consejo para Asuntos Económicos debe elegir temporalmente otro.(731) Con la toma de posesión del nuevo Obispo, el Administrador diocesano retoma el precedente oficio de Ecónomo de la diócesis.(732)

238. El proceso que se debe seguir para la elección del Administrador diocesano.

Para la validez de la elección del Administrador diocesano, se debe necesariamente seguir el procedimiento previsto por los cánones 165-178. Considerada la importancia primaria de la elección, la ley particular no puede modificar esta normativa. Los estatutos pueden especificar la posibilidad de dar el voto por carta, por procurador(733) o por compromiso.(734) Es necesario siempre alcanzar la mayoría calificada de dos tercios de los votantes y se aplica la prescripción del can. 119 en caso de escrutinios ineficaces.(735)

239. Requisitos necesarios.

Puede ser válidamente elegido al oficio de Administrador diocesano un sacerdote del presbiterio local o de otra diócesis, que haya cumplido al menos 35 años de edad, o también el mismo Obispo emérito u otro Obispo. No debe haber sido ya elegido, nombrado o presentado para la misma sede vacante. Debe distinguirse por doctrina y prudencia.(736)

240. Facultades del Administrador diocesano.

El Administrador diocesano asume la potestad ordinaria y propia sobre la diócesis desde el momento de la aceptación de su elección. Se excluye de esta potestad todo aquello que no le compete por la naturaleza de las cosas o por las disposiciones del derecho.(737)

Puede confirmar o instituir los sacerdotes que hayan sido legítimamente elegidos o presentados para una parroquia. Sólo después de un año de la vacancia de la sede puede nombrar los párrocos,(738) pero no puede confiar parroquias a un Instituto religioso o a una Sociedad de vida apostólica.(739)

El Administrador diocesano puede celebrar la Confirmación y puede conceder a otro sacerdote la facultad de celebrarla.

El Administrador diocesano puede remover, por justa causa, a los vicarios parroquiales, salvaguardando lo que el derecho establece en el caso específico de un religioso.(740)

Por el periodo en el que gobierna la diócesis, el Administrador diocesano es miembro de la Conferencia Episcopal, con voto deliberativo, excepto en el caso de las declaraciones doctrinales, cuando no es Obispo.(741)

241. Deberes del Administrador diocesano.

Apenas elegido, el Administrador diocesano debe hacer la Profesión de fe, a norma del canon 833, 4º, delante del Colegio de consultores.(742)

Desde el momento en que ha asumido la guía de la diócesis, el Administrador está obligado a observar todos los deberes del Obispo diocesano, en particular las leyes de la residencia en la diócesis, y debe aplicar la Misa por el pueblo cada domingo y en los días de precepto.(743)

242. Límites de la potestad del Administrador diocesano.

Durante la vacancia de la sede, el Administrador diocesano debe atenerse al antiguo principio de no proceder a ninguna innovación.(744) Tampoco puede cumplir ningún acto que pueda causar perjuicio a la diócesis o a los derechos del Obispo; de manera especial debe conservar con especial diligencia todos los documentos de la Curia diocesana sin modificar, destruir o substraer ninguno. Con la misma diligencia, está llamado a vigilar para que ningún otro pueda manipular los archivos de la Curia.(745) Solamente él, en caso de verdadera necesidad, puede acceder al Archivo secreto de la Curia.(746)

Con el consentimiento del Colegio de Consultores, puede conceder las dimisorias para la ordenación de los diáconos y de los presbíteros, si no fueron negadas por el Obispo diocesano.(747)

No puede conceder la excardinación o incardinación, ni conceder licencia a un clérigo para trasladarse a otra Iglesia particular, a menos que no haya transcurrido un año de la vacancia de la sede y tenga el consentimiento del Colegio de consultores.(748)

El Administrador diocesano no es competente para erigir Asociaciones públicas de fieles.(749)

No puede remover al Vicario Judicial.(750)

No puede convocar un Sínodo diocesano.(751) No le está permitido tener otras iniciativas similares, particularmente aquellas que podrían comprometer los derechos y la gestión del Obispo diocesano.(752)

Sólo con el consentimiento de los Consultores puede remover de su oficio al Canciller o a los otros notarios.(753)

No puede conferir las canonjías del Cabildo de la iglesia Catedral ni las del de una colegial.(754)

243. *Cesación del oficio.*

El Administrado diocesano cesa en su oficio con la toma de posesión de la diócesis por parte del nuevo Obispo, por renuncia o por remoción. La renuncia debe ser presentada por el Administrador diocesano al Colegio de consultores en forma auténtica, concretamente, por escrito o ante dos testigos,(755) y no es necesario que sea aceptada. La remoción en cambio, está reservada a la Santa Sede.(756) El Colegio de consultores, que lo ha elegido, no tiene en este caso ningún poder.

En caso de muerte, de renuncia, o de remoción del Administrador diocesano, el Colegio de consultores debe proceder a una nueva elección, dentro de los 8 días siguientes de acuerdo con las normas canónicas indicadas anteriormente.(757)

244. *El Administrador Apostólico "sede vacante".*

La Santa Sede puede proveer al gobierno de la diócesis(758) nombrando un Administrador Apostólico. Aunque le sean concedidas todas las facultades del Obispo diocesano, el régimen de la diócesis es el correspondiente a la sede vacante; por lo tanto, cesan los oficios del Vicario General y de los Vicarios episcopales, así como las funciones del Colegio presbiteral y pastoral. El Administrador Apostólico puede sin embargo confirmar, en forma delegada, al Vicario General y los Vicarios episcopales, hasta la toma de posesión de la diócesis por parte del nuevo Obispo; pero no puede prorrogar las tareas de los Consejos, en cuanto sus funciones las cumple el Colegio de consultores.

245. *La muerte y las exequias del Obispo diocesano.*

Cuando se verifica el fallecimiento del Obispo, su cuerpo debe ser expuesto en un lugar adecuado para la veneración del pueblo y la oración. El cuerpo del Obispo debe ser revestido con los ornamentos litúrgicos de color morado, con las insignias pontificales y con el palio si era Arzobispo metropolitano, pero sin báculo.

Junto al féretro o en la iglesia Catedral, se celebrará la liturgia de las horas por el difunto u otro tipo de celebraciones de vigilia. Es conveniente que sea sobre todo el Cabildo catedralicio el encargado de cuidar estas celebraciones. Se deben organizar particulares oraciones en todas las iglesias parroquiales.

Las exequias se celebrarán en la iglesia Catedral y serán presididas por el Metropolitano o por el Presidente de la Conferencia Episcopal regional, y con él concelebrarán los otros Obispos y el presbiterio diocesano.

El Obispo diocesano será sepultado en una iglesia; es oportuno que sea en la Catedral de su diócesis, a no ser que él haya dispuesto otra cosa.(759)

246. *Oración por la elección del nuevo Obispo.*

Durante la sede vacante, el Administrador diocesano debe invitar a los sacerdotes y a las comunidades parroquiales y religiosas, a elevar fervientes oraciones por el nombramiento del nuevo Obispo y por las necesidades de la diócesis.

En la Catedral y en todas las otras iglesias de la diócesis, se deben celebrar Santas Misas, con el formulario previsto en el Misal Romano, por la elección del nuevo Obispo.(760)

Notas

- 1 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 2 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 20; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 860-862.
- 3 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 7; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 77-79.
- 4 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Ad Gentes*, 38; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 8.
- 5 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 4.
- 6 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27.
- 7 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 7.
- 8 Cf. X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *Relatio post disceptationem*, 5.
- 9 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27.
- 10 San Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, 1.
- 11 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 7.
- 12 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 9.
- 13 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 10.
- 14 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 368.
- 15 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 11; *Codex Iuris Canonici*, cans. 381 § 1; 369; 333.
- 16 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 17 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 18 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio Notio*, 9 y 13.
- 19 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 1.
- 20 Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 15.
- 21 Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, 16 de septiembre de 1987.
- 22 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 9.

- 23 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 43.
- 24 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 47; cf. Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 3; 7; 11; Decreto *Unitatis Redintegratio*, 2; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*.
- 25 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 6; Decreto *Ad Gentes*, 5-8; 20-22; 36-41.
- 26 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 42.
- 27 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 19; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 864.
- 28 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 863.
- 29 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 20.
- 30 *Codex Iuris Canonici*, can. 336.
- 31 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 22.
- 32 *Codex Iuris Canonici*, can. 331.
- 33 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 333 § 1.
- 34 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21.
- 35 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, *Nota Explicativa Previa*, 2.
- 36 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 8.
- 37 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 8.
- 38 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 39 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 22; *Codex Iuris Canonici*, can. 337.
- 40 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 58.
- 41 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, arts. 7; 8; 26.
- 42 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 363 § 1 y Pablo VI, Motu Proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*.
- 43 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 377 §§ 2-3; Consejo para los Asuntos públicos de la Iglesia, Decreto *Episcoporum delectum*, I, 2.
- 44 *Codex Iuris Canonici*, can. 1271.
- 45 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 400; Congregación para los Obispos, *Directorio para la Visita ad limina*; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 57.
- 46 Cf. Congregación para los Obispos, *Directorio para la Visita ad limina*, Premisas, I y IV.
- 47 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, Anexo I, 3-4.
- 48 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 9.

49 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 63.

50 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.

51 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 6.

52 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 81 e 84.

53 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 6-7.

54 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 68; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 18.

55 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 271.

56 Cf. Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre el envío y la permanencia en el extranjero de los sacerdotes del Clero diocesano de los territorios de misión*, 2-7.

57 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, Proemio, 1.

58 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ut unum sint*, 20.

59 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 755 §§ 1-2.

60 Cf. Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, 45.

61 Cf. Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, 55-91.

62 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Nostra Aetate*, 4.

63 Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Nostra Aetate*, 2; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, III: *Unicidad y universalidad del misterio salvífico de Jesucristo*.

64 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 37; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, VI.

65 Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 3; cf. Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 59.

66 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 13.

67 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 55.

68 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 431 § 1; 377 § 2; 952 § 1; 1264, 1º y 2º.

69 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 62.

70 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 436 §§ 1-3.

71 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 433; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 62.

72 Cf. nn. 28-32 de este Directorio.

73 Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 36.

74 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 753.

75 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 445.

76 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 439 y 440 § 1.

77 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 443.

78 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 36; *Codex Iuris Canonici*, cans. 439ss.

79 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 135 § 2.

80 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 446; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, arts. 82 y 157.

81 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23; Decreto *Christus Dominus*, 37; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 63.

82 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 455.

83 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 753.

84 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 381 § 2; Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 15.

85 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 427 § 1; Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 17.

86 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 450 § 1.

87 Cf. n. 230 de este Directorio; Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*; Congregación para los Obispos, *Normae in vita ecclesiae. De Episcopis ab officio cessantibus*, 4.

88 Sobre los Estatutos de la Conferencia, cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 451; Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 18.

89 Cf. Pontificia Comisión para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, *Responsum* del 31.X.1970.

90 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 242; 236; 755 § 2; 804 § 1; 809; 810 § 2; 821; 823; 830; 831 § 1. Sobre el Ecumenismo, cf. también Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para el Ecumenismo*, 6; 40; 46-47. En relación con las competencias de la Conferencia Episcopal para la publicación de catecismos y la elaboración de aquellos diocesanos, cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Respuesta *Con Carta*.

91 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 455 §§ 1-2. Entre los decretos generales se incluyen también los decretos ejecutivos generales de los que hablan los cans. 31-33; cf. Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, *Responsum* del 5.VII.1985.

92 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 38.

93 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 445 § 2.

94 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 22.

95 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 753; 755 § 2.

96 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 21-22.

97 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 22.

98 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, Normas complementarias, art. 1.

99 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 20 y 24 y Normas complementarias, art. 1; Congregación para Los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, n. 763/98 del 13 de mayo de 1999.

100 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 455 § 1.

101 Cf. Juan Pablo II, Motu Proprio *Apostolos Suos*, 18; Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, n. 763/98 del 13 de mayo de 1999, 9.

102 Cf. Pablo VI, *Homilía en Bogotá*, 22 de agosto de 1968.

103 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 11.

104 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 13.

105 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 387.

106 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 14.

107 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 63.

108 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 67; 64.

109 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 68.

110 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 68.

111 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 972.

112 Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 53-58.

113 Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 5.

114 Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 5.

115 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 15-17.

116 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21.

117 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 9; cf. *ibidem*, 42.

118 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 13.

119 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 14.

120 Cf. San Gregorio Magno, *Epist. II*, 2, 3.

- 121 Cf. Orígenes, *Is. Hom.* IV, 1.
- 122 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 123 San Bernardo, *De Consideratione*, 1, 8.
- 124 Cf. San Gregorio Magno, *Regula Pastoralis*, II, 4.
- 125 Cf. San Agustín, *Epist. I*, 22.
- 126 Cf. San Gregorio Magno, *Epist. VII*, 5.
- 127 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 10; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 19.
- 128 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 21.
- 129 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 20.
- 130 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 17.
- 131 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 20.
- 132 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 276 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 11.
- 133 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 13.
- 134 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 24-27; Decreto *Christus Dominus* 13; 16; 28.
- 135 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 3.
- 136 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 25.
- 137 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 76; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 24.
- 138 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 756 § 2.
- 139 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 395 § 2.
- 140 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 7.
- 141 Cf. *Pontificale Romanum. De Ordinatione Episcopi*, 35.
- 142 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.
- 143 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 30; 33; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 2-3; *Codex Iuris Canonici*, cans. 208; 211; 216; 225 §§ 1-2.
- 144 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 20.
- 145 Cuanto se afirma para el Obispo diocesano vale también para aquellos que, según el Derecho, se le equiparan y dirigen circunscripciones eclesíásticas asimiladas a la diócesis, cf. *Codex Iuris Canonici*, cans.

368; 370-371.

146 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 42-43.

147 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 212 §§ 2-3.

148 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 30.

149 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27; *Codex Iuris Canonici*, cans. 131 § 1; 381 § 1; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 43.

150 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27.

151 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 391 § 1.

152 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 43.

153 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27.

154 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, XI.

155 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1752.

156 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 24; cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 42.

157 Cf. San Gregorio Magno, *Epist. II*, 18.

158 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 208; 204 § 1.

159 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 10; 44.

160 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 460; Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, Apéndice.

161 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 381 § 1.

162 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 135 § 2.

163 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1446.

164 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 135 § 3 y 391.

165 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1717.

166 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1339-1340.

167 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1341 y 1718.

168 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1721.

169 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1720.

170 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 136.

171 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 136; 13 § 2, 2° .

172 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 138.

173 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 138.

174 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 139 § 1.

175 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 139 § 2.

176 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 50.

177 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 51 y 220. Acerca de los recursos contra las decisiones del Obispo, cf. sobre todo los cans. 1734 y 1737.

178 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 221 § 1.

179 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 57.

180 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 87; 88 y 90.

181 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 406 § 1-2.

182 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 406 § 1-2.

183 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 403 § 3.

184 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 403 § 3.

185 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 403 § 2.

186 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 401 § 1.

187 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 2, 7; Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; Decreto *Christus Dominus*, 15; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 47.

188 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 7; *Codex Iuris Canonici*, can. 384.

189 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 28; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 10; *Codex Iuris Canonici*, can. 384; Sínodo de los Obispos, *Ultimis Temporibus*, Pars altera, II, 1.

190 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 14-15.

191 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 47.

192 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 15.

193 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 15.

194 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 396; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 46.

195 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 396.

196 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 521 § 3.

197 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 521.

198 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 29.

199 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 285.

200 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; *Codex Iuris Canonici*, can. 275 § 1.

201 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 280.

202 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 30; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 74 y 81; Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 49; Congregación para el Clero, *El presbítero maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad en vista del tercer milenio cristiano*, 79.

203 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 8; *Codex Iuris Canonici*, can. 275 § 1; Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 29.

204 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 8; *Codex Iuris Canonici*, can. 278; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 31; Sínodo de los Obispos, *Ultimis temporibus*, Pars altera, II, 2; Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 66.

205 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 20-21; *Codex Iuris Canonici*, can. 281 § 1.

206 *Codex Iuris Canonici*, can. 281 § 2.

207 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1274 y 538 § 3.

208 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 284.

209 Cf. Juan Pablo II, *Carta al Cardenal Vicario de Roma*, 8 de septiembre de 1982.

210 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 283 § 2.

211 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 74.

212 Cf. Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 83.

213 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 81.

214 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 47.

215 Cf. Sínodo de los Obispos, *Ultimis temporibus*, Pars altera, I, 4d.

216 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 292.

217 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1339-1340; 190 y 192-193.

- 218 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1333; 290; Juan Pablo II, Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica *De delictis gravioribus*.
- 219 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia en Europa*, 35.
- 220 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 277 §§ 2-3.
- 221 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 279 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 76; Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, 87-89.
- 222 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 71, 76-77.
- 223 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, cap. III.
- 224 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 48.
- 225 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Optatam Totius*, 4; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 60-61.
- 226 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 237 §§ 1-2.
- 227 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 65.
- 228 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 235.
- 229 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 234 § 1.
- 230 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 63.
- 231 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 63.
- 232 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 234 § 2.
- 233 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Optatam Totius*, 3; *Codex Iuris Canonici*, can. 233 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 64; Congregación para la Educación Católica, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, 14 de julio de 1976; *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 19.
- 234 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 220.
- 235 Cf. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 39.
- 236 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 241 § 3; Congregación para la Educación Católica, Carta circular *Ci permettiamo* (1986); Instrucción *Con la presente*.
- 237 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 65-66.
- 238 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1052 §§ 1 y 3.
- 239 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Optatam Totius*, 18; Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 82-85.

240 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 66; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 48; Congregación para la Educación Católica, *Directivas sobre la preparación de los educadores en los seminarios*, 73-75.

241 Cf. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalís Institutionis Sacerdotalis*, 40-41.

242 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 259 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 67.

243 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 259 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 66.

244 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 242; 243.

245 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 245.

246 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 252; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 51-56.

247 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 258 y 1032; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 57-59.

248 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 10.

249 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 10; *Codex Iuris Canonici*, can. 257.

250 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 15; Decreto *Optatam Totius*, 2-3; Decreto *Perfectae Caritatis*, 24; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 5; *Codex Iuris Canonici*, can. 385. Sobre las vocaciones a la vida consagrada, cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 64; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Dabo Vobis*, 39-41; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 54.

251 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 15; Decreto *Optatam Totius*, 2; Decreto *Ad Gentes*, 38; *Codex Iuris Canonici*, can. 233 § 1.

252 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 233 § 1.

253 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 29.

254 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 49.

255 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Ad Gentes*, 16.

256 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 517 §§ 1-2 y 519; Pablo VI, Motu Proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, V, 22, 10; Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, 11.

257 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 278.

258 Cf. Congregación para el Clero, Declaración *Quidam Episcopi*, IV; *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, 7; 11.

259 Para todo lo que se refiere a la retribución del diácono, cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 281 y Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, 15-20.

260 Cf. Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, 12.

261 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 288 y 285 §§ 3-4.

262 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1031 § 2.

263 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 236; Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium*.

264 Cf. Congregación para el Clero, *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, p. III-IV.

265 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 49; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 50.

266 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal, *Pastores Dabo Vobis*, 31.

267 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 44; cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 207 § 2 y 574 § 1; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 29.

268 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 48.

269 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 50.

270 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 50.

271 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; *Codex Iuris Canonici*, can. 679.

272 Cf. Sínodo de los Obispos, *Ultimis Temporibus*, Pars altera, II, 2.

273 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 392; 756 § 2; 772 § 1 y 835.

274 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 50.

275 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cann. 586 y 732; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 48.

276 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 35-37.

277 *Codex Iuris Canonici*, can. 679; cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 76.

278 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 76.

279 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 823; 824; 826; 827; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de los instrumentos de las comunicaciones sociales en la promoción de la Doctrina de la Fe*, 8 § 2; 16 § 6; 17 § 4; 18; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 46; Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, *Instrucción Caminar desde Cristo*, 32.

280 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 806 § 1.

- 281 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 45; cf. Decreto *Christus Dominus*, 35; *Codex Iuris Canonici*, cans. 591 y 732.
- 282 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; *Codex Iuris Canonici*, cans. 678 y 738 § 2.
- 283 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 54; Decreto *Christus Dominus*, 35; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 49.
- 284 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; *Codex Iuris Canonici*, cans. 678 y 738 § 2.
- 285 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 609; 612; 801 y 1215 § 3. Sobre las Casas de las Sociedades de vida apostólica, cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 733 § 1.
- 286 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 616 § 1.
- 287 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 521 y 681.
- 288 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 682 y 738 § 2.
- 289 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 35; *Codex Iuris Canonici*, can. 673; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 32-49.
- 290 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 682 § 2 y 616; Pontificia Comisión para la Interpretación de los Decretos del Concilio Vaticano II, *Responsum* del 25.VI.1979, I.
- 291 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 49.
- 292 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 52.
- 293 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 680.
- 294 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Ad Gentes*, 40; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 59.
- 295 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 607 §§ 1-3.
- 296 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 713 § 2.
- 297 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 604 § 1.
- 298 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Optatam Totius*, 19; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 6; *Codex Iuris Canonici*, cans. 567 § 1 y 630 § 3; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 58.
- 299 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 62.
- 300 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 628 § 2 y 637.
- 301 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 603 §§ 1-2.
- 302 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 12; Decreto *Perfectae Caritatis*, 19.
- 303 *Codex Iuris Canonici*, can. 605; cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita Consecrata*, 62.
- 304 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 579; 594 y 732.

- 305 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 30 y 33; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 2-3; *Codex Iuris Canonici*, cans. 204 § 1 y 208.
- 306 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 37.
- 307 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 26; *Codex Iuris Canonici*, can. 212 § 3.
- 308 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 227.
- 309 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 40.
- 310 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 90.
- 311 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 16ss; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles laici*, 14; Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 71; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 51; *Codex Iuris Canonici*, cans. 225-227.
- 312 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 32.
- 313 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 31.
- 314 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 15.
- 315 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 16; *Codex Iuris Canonici*, can. 225.
- 316 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 31; *Codex Iuris Canonici*, can. 225 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 34; Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 71; Pablo VI, Exhortación Apostólica postsinodal *Evangelii Nuntiandi*, 20.
- 317 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 38, 40 y 43.
- 318 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 42.
- 319 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 227.
- 320 Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al empeño y el comportamiento de los católicos en la vida política*, 4; cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, 73.
- 321 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 37; Exhortación Apostólica postsinodal *Christifidelis laici*, 44; Pablo VI, Exhortación Apostólica postsinodal *Evangelii Nuntiandi*, 20.
- 322 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 39.
- 323 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 33; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 10.
- 324 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 28; *Codex Iuris Canonici*, can. 230.
- 325 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 228; 229 § 3; 317 § 3; 463 § 1 n. 5; 483; 494; 537; 759; 776; 784; 785; 1282; 1421 § 2; 1424; 1428 § 2; 1435; etc.
- 326 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 304.
- 327 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 35.

328 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 44.

329 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 766 y 777. Se debe tener presente que los laicos no pueden hacer la homilía. Esta norma no es dispensable por el Obispo diocesano.

330 Cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio para las celebraciones dominicales sin presbítero*.

331 Según el *Responsum* del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, del 1.VI.1988, el ministro extraordinario de la Eucaristía no debe administrar la comunión cuando en el lugar de la celebración haya un ministro sagrado que puede hacerlo. Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Dominicae Coenae*.

332 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1112.

333 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 861; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo Baptismi parvulorum*, Praenotanda, 16-17.

334 Cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo exequiarum*, Praenotanda, 19.

335 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 230 § 3; 517 § 2; 943.

336 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 23.

337 Sobre el significado de la suplencia laical, la relación con el sacramento del Orden y la correcta interpretación de algunas disposiciones del *Codex Iuris Canonici*, cf. la Instrucción *Ecclesiae de Mysterio* de algunas Congregaciones de la Curia Romana.

338 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 23; cf. Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 29-33; Congregación para el Clero, Carta circular *El presbítero maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad en vista del tercer milenio cristiano*.

339 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 23.

340 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 23.

341 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 330; Pablo VI, Motu Proprio *Ministeria quaedam*, III, VII, XII.

342 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 29.

343 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 18 y 19; *Codex Iuris Canonici*, cans. 215; 299 § 3; 305 y 314; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 29 y 31; Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 72.

344 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 394 § 1.

345 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 31.

346 Sobre los criterios de eclesialidad para garantizar la autenticidad de los nuevos carismas y el recto ejercicio del derecho de asociación en la Iglesia, cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 12 y Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 30.

347 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 19-20; 24-25.

348 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 217-218; 329; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles laici*, 57.

349 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 4; 28-32; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Christifideles Laici*, 17, 60, 62; Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 42-45; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 51.

350 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 10; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 10; 28-29.

351 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 25.

352 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 25; *Codex Iuris Canonici*, cans. 753; 862-883; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 29.

353 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 31.

354 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 5 y 21; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 4.

355 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 771 § 2; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 71.

356 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Optatam Totius*, 16; *Codex Iuris Canonici*, cans. 386 § 1; 768 § 1 y 888; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 31.

357 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 12; Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 33; *Codex Iuris Canonici*, cans. 747 § 2 y 768 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 29; 44.

358 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 30-31.

359 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 10.

360 Cf. Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales, *Communio et progressio*, 106.

361 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 386 § 1; 756 § 2 y 889; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 29; 44.

362 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 757.

363 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 764.

364 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 758 y 767 § 1; Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, *Responsum* del 26.VI.1987; Varios Dicasterios de la Curia Romana, Instrucción *Ecclesiae de Mysterio*, arts. 2 y 3.

365 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 229 § 3.

366 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 764.

367 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 772 § 1.

368 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 52; 78; *Codex Iuris Canonici*, can. 767 § 2.

369 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 770.

370 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 771.

371 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Dei Verbum*, 8; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Veritatis*, 40.

372 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, 116; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum Veritatis*, 6 y 40; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 29.

373 Para la catequesis en general, cf. Congregación para el Clero, *Directorio General para la Catequesis*; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Catechesi Tradendae*, 30 y 63.

374 Para las varias formas de catequesis, cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Catechesi Tradendae*, 5; 23; 30 y 63; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1697 y 2688.

375 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 775 § 1 y 777.

376 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 780; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Catechesi Tradendae*, 63; Congregación para el Clero, *Directorio General para la Catequesis*, 233-252; 265-267 y 272-275.

377 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 755 §§ 1-2.

378 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, 4; Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*.

379 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 64-66; Decreto *Christus Dominus*, 14; Decreto *Ad Gentes*, 14; *Codex Iuris Canonici*, cans. 206; 788 y 851, 1º, Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo initiationis christianae adultorum*.

380 Cf. Congregación para el Clero, *Directorio General para la Catequesis*, 55.

381 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 226 § 2 y 774.

382 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 40 y 49-62.

383 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 222 § 2 (para los fieles en general); 287 § 1 (para los clérigos); 673 (para los religiosos); 225 (para los laicos).

384 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus Annus*, cap. VI; *Codex Iuris Canonici*, can. 747 § 2.

385 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis* 1-2; *Codex Iuris Canonici*, can. 804 § 1.

386 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 802 § 2.

387 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis*, 5; *Codex Iuris Canonici*, can. 802 § 1.

388 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 806 § 1.

389 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis*, 9.

390 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 804 § 2.

391 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis*, 10.

392 Para una exposición completa de la disciplina sobre la Universidad Católica, cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*.

393 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis*, 10; *Codex Iuris Canonici*, can. 809.

394 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 810 § 2; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 13.

395 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 812; 833, 7°; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, 4 § 3.

396 Para una exposición completa sobre las Universidades Eclesiásticas, cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*.

397 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 815 y 816.

398 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 810 § 1 y 818; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, 12, 13 y 74; Congregación para la Educación Católica, *Normas aplicativas*, arts. 10 y 22.

399 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, 12.

400 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 818; 833, 7°; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, 27 § 1; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Profesión de fe y juramento de fidelidad*.

401 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 819 y 833, 7°; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, 12; 25; 27 § 1-2; 28; Congregación para la Educación Católica, *Normas aplicativas*, art. 19.

402 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 52; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2493-2494.

403 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 37; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 30; Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales, Instrucción pastoral *Aetatis novae*.

404 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Inter Mirifica*, 13; *Codex Iuris Canonici*, cans. 747 § 1 y 822 § 1.

405 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 772 § 2 y 831 § 2.

406 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 30; Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes y el uso de los instrumentos de la comunicación social*.

407 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 747 § 1.

408 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de los instrumentos de la comunicación social y la promoción de la doctrina de la fe*, 15.

409 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 822 § 2.

410 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 823 § 1.

411 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 823; 825-828.

412 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de los instrumentos de la comunicación social y la promoción de la doctrina de la fe*, 2.

413 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 823 § 1.

414 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 830 § 1.

415 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 21 y 26; Decreto *Christus Dominus*, 15; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 10 y 41; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 5; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 32.

416 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 41; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 33.

417 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 388.

418 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 37.

419 Por lo que se refiere a las ceremonias, que se deben observar en las celebraciones presididas por el Obispo, cf. *Caeremoniale Episcoporum*.

420 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 389; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 34.

421 Cf. *Caeremoniale Episcoporum*, 12.

422 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 882 y 884 § 1.

423 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 882; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 38.

424 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 26; *Codex Iuris Canonici*, can. 884; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1313; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo Confirmationis*, Praenotanda.

425 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1015 § 2.

426 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 22 y 26; Decreto *Christus Dominus*, 15; *Codex Iuris Canonici*, can. 835 § 1; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 35.

427 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 28; *Codex Iuris Canonici*, can. 838; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1125.

428 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 838 §§ 1 y 4; 841.

429 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 230 §§ 2-3. Por lo que se refiere al servicio de las mujeres en el altar, el Obispo tenga presente el dictamen del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos del 11.VII.1992 juntamente con la Nota anexa de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

430 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 943.

431 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 944 § 2.

432 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1248 § 2.

433 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 905 § 2.

434 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 995; Pablo VI, Constitución Apostólica *Indulgentiarum Doctrina*; Penitenciaría Apostólica, *Enchiridion indulgentiarum*.

435 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 45-46.

436 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 14.

437 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1144.

438 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 112-121; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1157.

439 Sobre los fundamentos de la inculturación litúrgica, cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Varietates legitimae*.

440 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 838 § 3.

441 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 37-40; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 52-54.

442 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 106; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1167; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 36.

443 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 102 y 106; *Codex Iuris Canonici*, can. 1247.

444 Cf. Sacra Congregatio Rituum, *Eucharisticum mysterium*, 19.

445 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 26-27.

446 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 38.

447 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 32.

448 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 932 § 1.

449 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 99-100.

450 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 37.

451 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Pastoralis actio*.

452 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 891.

453 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 961-962; 978 § 2; 986 § 1; Juan Pablo II, Motu Proprio *Misericordia Dei*, 2; 4, 2º a); Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 39.

454 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 914.

455 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1063; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 66.

456 Cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo Benedictionum*, 3.V.1984. Acerca de los exorcismos, cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1172 y Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Inde ab aliquot annis*.

457 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 40.

458 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2655.

459 Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la Piedad popular y la Liturgia*, 288; cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 40.

460 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 826 § 3; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Liturgiam authenticam*, 108.

461 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*.

462 Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1674.

463 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1206; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Ritual Romano, Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*.

464 *Codex Iuris Canonici*, can. 1210.

465 Cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Carta circular *Conciertos en las Iglesias*.

466 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 41; *Caeremoniale Episcoporum*, 42-54; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 34.

467 Cf. *Institutio Generalis Missale Romanum*, 288-294; 295; 296-308; 309; 310; 314-317; *Codex Iuris Canonici*, can. 1236.

468 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 858 y 964.

469 Juan pablo II, Motu Proprio *Misericordia Dei*, 9; cf. Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, Interpretación auténtica del 7 de julio de 1998.

470 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1220 § 2.

471 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 122-124; *Codex Iuris Canonici*, cans. 1188 y 1220 § 1; Juan pablo II, Carta Apostólica *Duodecimum Saeculum*, cap. IV; *Institutio Generalis Missale Romanum*, 318

472 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27; Decreto *Christus Dominus*, 16; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 42-43.

473 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 11.

474 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; *Codex Iuris Canonici*, can. 381 § I.

475 Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 27.

476 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16.

477 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 24; 27; *Codex Iuris Canonici*, cans. 131 § I; 146; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 43.

478 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 43.

- 479 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 127 §§ 1-3; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44.
- 480 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 395 §§ 1-3.
- 481 *Codex Iuris Canonici*, can. 395 § 4.
- 482 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 33-34.
- 483 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16.
- 484 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- 485 Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 17.
- 486 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 33; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 3; 19 y 24; *Codex Iuris Canonici*, cans. 215; 216 y 223.
- 487 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 17.
- 488 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 90; Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 30.
- 489 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 32; *Codex Iuris Canonici*, 204 § 1; 208; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44.
- 490 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 45; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44.
- 491 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 10.
- 492 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 45.
- 493 Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 45; cf. Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44.
- 494 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44.
- 495 Acerca de la disciplina del Sínodo diocesano, cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 460-468 y Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*.
- 496 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 44; Homilía del 3 de octubre de 1992, en "L'Osservatore Romano", 4 de octubre de 1992, pags. 4-5.
- 497 Cf. Juan Pablo II, Homilía del 3 de octubre de 1992, en "L'Osservatore Romano", 4 de octubre de 1992, pags. 4-5.
- 498 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 463.
- 499 Cf. Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, II, 6.
- 500 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 461 § 1.

501 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 462 § 1.

502 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 461 § 2.

503 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 462 § 2.

504 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 468 § 1.

505 Cf. Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, IV, 7.

506 Cf. Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, IV, 7.

507 Cf. *Caeremoniale Episcoporum*, 1169-1176.

508 *Codex Iuris Canonici*, can. 465.

509 Congregación para los Obispos y Congregación para la evangelización de los pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, IV, 4.

510 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 466.

511 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 467 y Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, V, 5.

512 *Codex Iuris Canonici*, can. 469.

513 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 45.

514 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 157 y 470.

515 *Codex Iuris Canonici*, can. 473 § 1.

516 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 473 § 2.

517 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 473 § 4.

518 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 473 §§ 2-3.

519 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 27; *Codex Iuris Canonici*, can. 475 § 1.

520 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 65.

521 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 23 y 27; *Codex Iuris Canonici*, can. 476.

522 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 478 §§ 1-2.

523 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 480.

524 *Codex Iuris Canonici*, can. 482 § 1.

525 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 482.

526 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 483 y 484.

527 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 483 § 2.

528 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 391 § 2.

529 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1420 § 4 y 1421 § 3.

530 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1420 § 1.

531 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1430 y 1432.

532 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1435.

533 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1421 § 2.

534 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1423.

535 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 27.

536 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 519 y 536.

537 *Codex Iuris Canonici*, can. 495 § 1; cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 45.

538 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 46.

539 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 495 § 1.

540 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 495 § 1 y 498.

541 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 500 §§ 1 y 3.

542 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 500 § 2.

543 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 500 § 2. La ley canónica establece que el Consejo Presbiteral debe ser consultado en las siguientes cuestiones particulares: cans. 461 (convocación del Sínodo diocesano); 515 § 2 (erección, supresión y modificación de parroquias); 1215 § 2 (erección de iglesias); 1222 § 2 (reducción de una Iglesia a uso profano); 1263 (tributos), pero el Obispo debe consultar también al Consejo Presbiteral en todos los otros casos de mayor importancia.

544 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 127 § 2, 2° .

545 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 499.

546 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 496.

547 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 501 § 2

548 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 501 § 3.

549 *Codex Iuris Canonici*, can. 502 § 1.

550 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 494 §§ 1-2; 1277; 1292 § 1.

551 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 272; 485; 1018 § 1, 2° .

552 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 382 § 3; 404 §§ 1 y 3; 413 § 2; 421 § 1; 422; 430 § 2; 833, 4° .

553 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 502 § 3.

554 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 127; 502 § 2; Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Responsum* del 5.VII.1985.

555 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 512 § 1; Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 45.

556 *Codex Iuris Canonici*, can. 511; cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 27.

557 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 513 § 1.

558 *Codex Iuris Canonici*, can. 512 § 2.

559 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 512 § 1.

560 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 514.

561 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 514 § 1.

562 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 511.

563 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 513 § 2.

564 *Codex Iuris Canonici*, can. 503.

565 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 509 § 2 y 478 § 2.

566 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 504.

567 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 505-506.

568 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 507 § 1 y 509 § 1; Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, *Responsum* del 20.V.1989.

569 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 509 § 1.

570 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 508 § 1.

571 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 508 § 2.

572 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1276 § 2.

573 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1276 § 1.

574 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 392 § 2; 1281 §§ 1-2; 1292 §§ 1-2.

575 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1300 y 1301.

576 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 45.

577 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1277 y también los siguientes cánones: 494 §§ 1-2; 1263; 1281 § 2; 1287 § 1; 1292; 1295; 1304; 1305; 1310 § 2.

578 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 500 § 2.

579 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1284 § 1; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 20.

580 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1284 § 2, 2° y 3°.

581 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1286 § 1°.

582 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1290.

583 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1299 § 2.

584 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1277.

585 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1292 § 1 y 1297.

586 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1220 § 2.

587 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1283, 2°.

588 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1274 § 1.

589 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1274 §§ 3-4.

590 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1274 § 5.

591 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 222 § 1 y 1261 § 2; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 45.

592 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1262 y 1265 § 2.

593 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1262 y 1263.

594 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1266.

595 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 531.

596 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 20-21; *Codex Iuris Canonici*, cans. 1264, 2° y 952; Congregación para el Clero, Decreto *Mos iugiter*.

597 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 492.

598 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 537 y 1280.

599 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1277 y 1292.

600 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 494.

601 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 59.

602 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 42.

603 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, 5.

- 604 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 16; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 9; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 8; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 73.
- 605 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 29; Pablo VI, *Sacrum Diaconatus Ordinem*, V, 22, 9.
- 606 Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, 29.
- 607 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 8.
- 608 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 8.
- 609 Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 50.
- 610 Cf. Juan Pablo II, *Carta a los Voluntarios*.
- 611 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 6; Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 21; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 45.
- 612 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 52.
- 613 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 66.
- 614 Cf. Pontificio Consejo para la Familia, *La preparación al Sacramento del matrimonio*.
- 615 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 37.
- 616 Cf. Pontificio Consejo para la Familia, Orientaciones *Sexualidad humana: verdad y significado*.
- 617 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 70; 72; 73-76.
- 618 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 79-84.
- 619 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Epístola *Annus internationalis* sobre la recepción de la comunión eucarística por parte los fieles divorciados que se han vuelto a casar; Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Declaración sobre el can. 915*.
- 620 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 53.
- 621 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Declaración *Gravissimum Educationis*, 10; *Codex Iuris Canonici*, can. 813; Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, Normas generales, art. 6 §§ 1-2.
- 622 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Ad Gentes*, 12; Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 30 y 71.
- 623 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 70.
- 624 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 71.
- 625 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 18; *Codex Iuris Canonici*, can. 771 § 1.
- 626 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 72.
- 627 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 10.

- 628 Para los diversos aspectos de la pastoral ecuménica, cf. Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, *Directorio para el Ecumenismo*.
- 629 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 5-12; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 28; Decreto *Ad Gentes*, 15; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 65.
- 630 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 4; 7; 12 y 24; Decreto *Apostolicam Actuositatem* 27; Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, 90.
- 631 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1124 y 1125; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Familiaris Consortio*, 78.
- 632 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 8; Decreto *Orientalium Ecclesiarum* 24-29; *Codex Iuris Canonici*, cans. 844; 933; 1124-1129 y 1183 § 3.
- 633 Acerca del diálogo con las otras religiones y el anuncio cristiano, cf. Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción *Diálogo y Anuncio*; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 68.
- 634 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Unitatis Redintegratio*, 5-12; Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 28; Decreto *Ad Gentes*, 15.
- 635 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 67.
- 636 El Obispo ha de discernir si su eventual participación en manifestaciones, incluso cuando se le ha pedido su presencia, no pueda prestarse para instrumentalizaciones o resultar ambigua.
- 637 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 374 § 1 y 515 § 1; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 45.
- 638 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 23; *Codex Iuris Canonici*, cans. 518 y 813.
- 639 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 516 § 1.
- 640 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 528; 529 § 1 y 530.
- 641 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 536 § 1.
- 642 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 537.
- 643 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 535 § 1; 895; 1121 § 1 y 1182.
- 644 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 548.
- 645 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 533 § 3.
- 646 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 519.
- 647 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 533 § 1 y 280.
- 648 Cf. Instrucción interdicasterial, *Ecclesiae de Misterio*, 4.
- 649 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 536.
- 650 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 301.

- 651 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 28; Decreto *Christus Dominus*, 30; Constitución *Sacrosanctum Concilium*, 42; *Codex Iuris Canonici*, can. 512 § 1.
- 652 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 31; *Codex Iuris Canonici*, cans. 151; 521 y 524.
- 653 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 31; *Codex Iuris Canonici*, can. 522.
- 654 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1748.
- 655 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 538 §§ 1 y 3.
- 656 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1740; 1741, 2° .
- 657 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 192-195 y 1740-1747 (para la remoción); 190-191 (para el traslado) y 1748-1752 (para el traslado forzado).
- 658 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 30.
- 659 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 32.
- 660 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 515 § 2.
- 661 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1215.
- 662 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 517 § 1.
- 663 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 517 § 2.
- 664 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 517 § 2; Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de Misterio*, 4.
- 665 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 516 § 2.
- 666 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1223 y 1225.
- 667 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 51.
- 668 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 222 § 1 y 1261 § 2.
- 669 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1266.
- 670 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1263.
- 671 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 374 § 2.
- 672 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 553; 554 § 2 y 555.
- 673 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 29; *Codex Iuris Canonici*, can. 555.
- 674 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 553 § 2 y 554.
- 675 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 554 § 3.
- 676 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 555 §§ 1 y 4.
- 677 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 27; *Codex Iuris Canonici*, can. 476.

678 *Codex Iuris Canonici*, can. 396 § 1.

679 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 23.

680 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 46

681 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 397 § 1; 259 § 2 (acerca de la frecuencia de la visita al seminario); 305 § 1 (sobre la visita a las asociaciones); 683 § 1 (sobre la visita a las obras de religiosos); 806 (sobre la visita a las escuelas católicas).

682 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 397 § 2; 615; 628 § 2; 637 y 683.

683 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 555 § 4.

684 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 46.

685 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 770.

686 Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 46

687 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 398.

688 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 401 § 1 y 411.

689 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 401 § 2.

690 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 402 § 1.

691 Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 59.

692 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 763.

693 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 886 § 2.

694 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 967 § 1; 1355 § 2.

695 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1012; 1013; 1015.

696 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1012; 1013; 1015.

697 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 402 § 1.

698 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1227.

699 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 934 § 1, 2°.

700 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 707 § 1.

701 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 402 § 2 y 707 § 1.

702 Cf. Congregación para los Obispos, *Normae in vita ecclesiae*, 5.

703 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 1242; 1241 § 1.

704 *Codex Iuris Canonici*, can. 336.

705 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 339.

706 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 337 § 2.

707 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 346 § 1; Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, *Responsum* del 2.VII.1991.

708 Cf. Congregación para los Obispos, *Normae in vita ecclesiae*, 2.

709 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 377 § 2.

710 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 377 § 2.

711 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1405 § 3, 1°.

712 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1405 § 3, 1°.

713 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1558 § 2.

714 Cf. Juan Pablo II, *Motu Proprio Apostolos Suos*, 17; Congregación para los Obispos, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, 13 de mayo de 1999, 11.

715 Cf. Juan Pablo II, *Motu Proprio Apostolos Suos*, 17; Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores Gregis*, 59; Congregación para los Obispos, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, 13 de mayo de 1999 y *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, 7 de junio de 2003.

716 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 416.

717 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 417.

718 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 417.

719 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 418 § 1.

720 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 418 § 2.

721 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 409 § 1; 404 § 1.

722 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 409 § 2.

723 Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decreto *Christus Dominus*, 26, 2.

724 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 419.

725 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 426.

726 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 421 § 1; 502 § 3.

727 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 419.

728 Cf. *Codex Iuris Canonici*, cans. 421 § 1; 502 § 2.

729 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 422.

- 730 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 502 § 1.
- 731 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 423 § 1-2.
- 732 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 423 § 1-2.
- 733 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 167 § 1.
- 734 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 174.
- 735 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 176.
- 736 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 425 § 2.
- 737 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 427 § 1.
- 738 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 525.
- 739 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 520 § 1.
- 740 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 552.
- 741 Cf. n. 31 de este Directorio.
- 742 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 427 § 2.
- 743 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 429.
- 744 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 428 § 1.
- 745 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 428 § 2.
- 746 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 490 § 2.
- 747 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1018.
- 748 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 272.
- 749 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 312 § 1, 3° .
- 750 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 1420 § 5.
- 751 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 462 § 1.
- 752 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 428 § 2.
- 753 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 485.
- 754 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 509 § 1.
- 755 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 189.
- 756 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 430.
- 757 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 430 § 2.

758 Cf. *Codex Iuris Canonici*, can. 419.

759 Cf. *Caeremoniale Episcoporum*, 1157-1165; sobre la celebración de las exequias, 821-828.

760 Cf. *Caeremoniale Episcoporum*, 1166.

Consejo Pontificio de la Cultura

Documento final de la Asamblea Plenaria
11-13 de marzo de 2004

**¿Dónde está tu Dios?
La fe cristiana ante la increencia religiosa**

Introducción

I. Nuevas formas de increencia y de religiosidad

1. Un fenómeno cultural
2. Causas antiguas y nuevas de la increencia
 - 2.1. La pretensión totalizante de la ciencia moderna
 - 2.2. La exaltación del hombre como centro del Universo
 - 2.3. El escándalo del mal
 - 2.4. Los límites históricos de la presencia de los cristianos en el mundo
 - 2.5. Nuevos factores
 - La ruptura en la transmisión de la fe
 - La globalización de los comportamientos
 - Los medios de comunicación social
 - La Nueva Era, los nuevos movimientos religiosos y las elites
3. La secularización de los creyentes
4. Nueva religiosidad
 - 4.1. Un dios sin rostro
 - 4.2. La religión del «yo»
 - 4.3. Quid est veritas?
 - 4.4. Fuera de la Historia
 - 4.5. Nuevas formas discutidas

II. Propositiones concretas

1. El diálogo con los no creyentes
 - 1.1. La oración por los no creyentes
 - 1.2. La centralidad de la persona humana
 - 1.3. Modalidades y contenidos del diálogo con los no creyentes
2. Evangelizar la cultura de la increencia y de la indiferencia
 - 2.1. Presencia de la Iglesia en la vida pública
 - 2.2. La familia
 - 2.3. La instrucción religiosa y la iniciación cristiana
 - Iniciación cristiana, catequesis y catecumenado
 - Instituciones de educación
 - 2.4. La vía de la belleza y el patrimonio cultural
 - 2.5. Un nuevo lenguaje para comunicar el Evangelio: razón y sentimiento
 - 2.6. Los Centros Culturales Católicos
 - 2.7. Turismo religioso
3. La vía del amor
4. En resumen

Conclusión: «*En tu nombre, echaré las redes*» (Lc 5,4)

Introducción

1. *La fe cristiana, al alba del nuevo milenio, se ve confrontada con el desafío de la increencia y de la indiferencia religiosa.* El Concilio Vaticano II, hace ya cuarenta años, compartía esta grave constatación: «muchos de nuestros contemporáneos no perciben de ninguna manera esta unión íntima y vital con Dios o la rechazan explícitamente, hasta tal punto que el ateísmo debe ser considerado entre los problemas más graves de esta época y debe ser sometido a un examen especialmente atento» (*Gaudium et spes*, 19).

Con este objetivo, el papa Pablo VI creó en 1965 el Secretariado para los no creyentes, confiado a la dirección del Cardenal Franz König. Cuando en 1980 Juan Pablo II me llamó a sucederlo, me pidió también que pusiera en marcha el Consejo Pontificio de la Cultura, que más tarde, en 1993, fusionó con el Secretariado, convertido mientras tanto en Consejo Pontificio para el Diálogo con los No creyentes. Su motivación, expresada en la Carta apostólica en forma de *motu proprio Inde a Pontificatus*, es clara: promover «el encuentro entre el mensaje salvífico del Evangelio y las culturas de nuestro tiempo, a menudo marcadas por la no creencia y la indiferencia religiosa» (art. 1) y «el estudio del problema de la no creencia y la indiferencia religiosa presente, bajo diferentes formas, en los diversos ambientes culturales, investiga sus causas y consecuencias por lo que atañe a la Fe cristiana» (art. 2)[1].

Para cumplir este mandato, el Consejo Pontificio de la Cultura ha llevado a cabo una investigación a escala mundial. Sus resultados —más de 300 respuestas procedentes de todos los continentes— fueron presentados a los miembros del Consejo Pontificio de la Cultura durante la Asamblea plenaria de marzo de 2004, siguiendo dos ejes principales: en primer lugar, cómo acoger «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias» de los hombres de este tiempo, lo que hemos llamado «puntos de anclaje para la transmisión del Evangelio»; y en segundo lugar, qué vías privilegiar para llevar la buena noticia del Evangelio de Cristo a los no creyentes, a los mal creyentes y a los indiferentes de nuestro tiempo, cómo suscitar su interés, cómo hacer que se interroguen sobre el sentido de la existencia y cómo ayudar a la Iglesia a transmitirles su mensaje de amor en el corazón de las culturas, *novo millennio ineunte*.

Para ello, es necesario, ante todo, responder a algunas preguntas: ¿quiénes son los no creyentes? ¿cuál es su cultura? ¿qué nos dicen? ¿qué podemos decir a propósito de ellos? ¿qué diálogo se puede entablar con ellos? ¿qué hacer para despertar su interés, suscitar su preguntas, alimentar sus reflexiones y transmitir la fe a las nuevas generaciones, a menudo víctimas de la indiferencia religiosa de la que está impregnada la cultura dominante?

Estas preguntas de los pastores de la Iglesia expresan uno de los desafíos más preocupantes de «nuestra época, a la vez dramática y fascinante» (*Redemptoris missio*, 38), el desafío de una cultura de la increencia y de la indiferencia religiosa que, desde un Occidente secularizado, se extiende a través de las megápolis de todos los continentes.

En efecto, en amplios espacios culturales donde la pertenencia a la Iglesia sigue siendo mayoritaria, se observa una ruptura de la transmisión de la fe, íntimamente ligada a un proceso de alejamiento de la cultura popular, profundamente impregnada de cristianismo a lo largo de los siglos. Es también importante tener en cuenta los datos que condicionan este proceso de alejamiento, debilitamiento y oscurecimiento de la fe en el ambiente cultural cambiante donde viven los cristianos, con el fin de presentar propuestas pastorales concretas que respondan a los desafíos de la nueva evangelización. El *habitat cultural* donde el hombre se halla, influye sobre sus maneras de pensar y de comportarse, así como sobre los criterios de juicio y los valores, y no deja de plantear cuestiones difíciles y a la vez decisivas.

Tras la caída de los regímenes ateos, el secularismo, vinculado al fenómeno de la globalización, se extiende como un modelo cultural post-cristiano. «Cuando la secularización se transforma en secularismo (*Evangelii Nuntiandi*, n. 55), surge una grave crisis cultural y espiritual, uno de cuyos signos es la pérdida del respeto a la persona y la difusión de una especie de nihilismo antropológico que reduce al hombre a sus instintos y tendencias»[2].

Para muchos, la desaparición de las ideologías dominantes ha cedido el puesto a un déficit de esperanza. Los sueños de un futuro mejor para la humanidad, característicos del cientificismo y del movimiento de la Ilustración, del marxismo y de la revolución del '68, han desaparecido, y en su lugar ha aparecido un

mundo desencantado y pragmático. El fin de la guerra fría y del peligro de destrucción total del planeta, ha dado paso a otros peligros y a graves amenazas para la humanidad: el terrorismo a escala mundial, los nuevos focos de guerra, la contaminación del planeta y la disminución de las reservas hídricas, los cambios climáticos ocasionados por el comportamiento egoísta de los hombres, las técnicas de intervención sobre los embriones, el reconocimiento legal del aborto y la eutanasia, la clonación... Las esperanzas de un futuro mejor han desaparecido para muchos hombres y mujeres, que se repliegan desencantados sobre un presente que con frecuencia se presenta oscuro, ante el temor de un futuro todavía más incierto. La rapidez y la profundidad de las mutaciones culturales que han tenido lugar en los últimos decenios, son como el trasfondo de una gigantesca transformación en numerosas culturas de nuestro tiempo. Este es el contexto cultural en que se plantea a la Iglesia el enorme desafío de la increencia y la indiferencia religiosa: ¿cómo abrir nuevos caminos de diálogo con tantas y tantas personas que, a primera vista, no sienten algún interés por ello y mucho menos la necesidad, aun cuando la sed de Dios no puede extinguirse nunca en el corazón del hombre, donde la dimensión religiosa está profundamente anclada.

La actitud agresiva hacia la Iglesia, sin haber desaparecido completamente, ha dejado lugar, a veces, a la ridiculización y al resentimiento en determinados medios de comunicación y, a menudo, a una actitud difusa de relativismo, de ateísmo práctico y de indiferencia. Es la aparición de lo que yo llamaría —tras el *homo faber*, el *homo sapiens* y el *homo religiosus*— el *homo indifferens*, incluso entre los mismos creyentes, contagiados de secularismo. La búsqueda individual y egoísta de bienestar y la presión de una cultura sin anclaje espiritual, eclipsan el sentido de lo que es realmente bueno para el hombre, y reducen su aspiración a lo trascendente a una vaga búsqueda espiritual, que se satisface con una nueva religiosidad sin referencia a un Dios personal, sin adhesión a un cuerpo de doctrina y sin pertenencia a una comunidad de fe vivificada por la celebración de los misterios.

2. *El drama espiritual que el Concilio Vaticano II considera como «uno de los hechos más graves de nuestro tiempo»* (*Gaudium et spes*, 19), se presenta como el alejamiento silencioso de poblaciones enteras de la práctica religiosa y de toda referencia a la fe. La Iglesia hoy tiene que hacer frente a la indiferencia y la increencia práctica, más que al ateísmo, que retrocede en el mundo. La indiferencia y la increencia se desarrollan en los ambientes culturales impregnados de secularismo. Ya no se trata de la afirmación pública de ateísmo, si exceptuamos algunos Estados —pocos— en el mundo, sino de una presencia difusa, casi omnipresente, en la cultura. Menos visible, es por ello mismo más peligrosa, pues la cultura dominante la extiende de forma sutil en el subconsciente de los creyentes, en todo el mundo Occidental, y también en las grandes metrópolis de África, de América y de Asia: verdadera enfermedad del alma, que lleva a vivir «*como si Dios no existiera*», neopaganismo que idolatra los bienes materiales, los beneficios de la técnica y los frutos del poder.

Al mismo tiempo, se manifiesta lo que algunos llaman «el retorno de lo sagrado», y que consiste más bien en una nueva religiosidad. No se trata de un retorno a las prácticas religiosas tradicionales, sino más bien de una búsqueda de nuevos modos de vivir y expresar la dimensión religiosa inherente al paganismo. Este «despertar espiritual», va acompañado del rechazo de toda pertenencia, sustituida por un itinerario totalmente individual, autónomo y guiado por la propia subjetividad. Esta religiosidad, más emotiva que doctrinal, se expresa sin referencia a un Dios personal. El *Dios sí, Iglesia no* de los años sesenta, se ha convertido en un *religión sí, Dios no*, o al menos *religiosidad sí, Dios no*, a comienzos del nuevo milenio: ser creyente, sin adherirse al mensaje transmitido por la Iglesia. En el corazón mismo de lo que llamamos indiferencia religiosa, la necesidad de espiritualidad se deja sentir de nuevo. Este resurgir, sin embargo, lejos de coincidir con un regreso a la fe o a la práctica religiosa, constituye un auténtico desafío para el cristianismo.

En realidad, las nuevas formas de increencia y la difusión de esta «nueva religiosidad» están estrechamente unidas. Increencia y mal-creencia con frecuencia van juntas. En sus raíces más profundas, ambas manifiestan a la vez el síntoma y la respuesta —equivocada— a una crisis de valores de la cultura dominante. El deseo de autonomía, incapaz de suprimir la sed de plenitud y de eternidad que Dios ha puesto en el corazón del hombre, busca paliativos en el gigantesco supermercado religioso donde gurús de todo tipo ofrecen al consumidor recetas de felicidad ilusoria. Sin embargo, es posible encontrar en esta

sed de espiritualidad un punto de anclaje para el anuncio del Evangelio, mediante lo que hemos denominado «la evangelización del deseo»^[3].

En los últimos años se han multiplicado numerosos estudios sociológicos sobre el hecho religioso, elaborados tanto a partir de los datos del censo de población como de sondeos de opinión y encuestas. Las estadísticas que ofrecen son tan interesantes como variadas, basadas unas en la frecuencia de la misa dominical, otras sobre el número de bautismos, otras sobre la preferencia religiosa y otras aún sobre los contenidos de la fe. Los resultados, complejos y variados, no se prestan a una interpretación uniforme, como lo demuestra la gran cantidad de términos empleados para expresar la importante gama de actitudes posibles en relación con la fe: ateo, increyente, no creyente, mal creyente, agnóstico, no practicante, indiferente, sin religión, etc. Además, muchos de los que habitualmente participan en la misa dominical, no se sienten en sintonía con la doctrina y la moral de la Iglesia católica, mientras que en otros, que dicen no pertenecer a religión o confesión alguna, no están completamente ausentes la búsqueda de Dios y la pregunta por la vida eterna, incluso en algunos casos como una cierta forma de oración.

Comprender estos fenómenos, sus causas y consecuencias, para discernir los remedios que se han de aplicar, con la ayuda de la gracia de Dios, es hoy, sin duda, una de las tareas más importantes para la Iglesia. Esta publicación del Consejo Pontificio de la Cultura quisiera aportar su contribución específica, presentando un nuevo estudio sobre la increencia, la indiferencia religiosa y las nuevas formas de religiosidad, que van surgiendo y difundiéndose a gran escala, como alternativas a las religiones tradicionales.

3. *Las respuestas a la encuesta que el Consejo Pontificio de la Cultura ha recibido presentan un cuadro complejo, cambiante y en continua evolución, con características diversificadas. Con todo, es posible extraer algunos datos significativos:*

1. **Globalmente hablando, la increencia no aumenta en el mundo.** Este fenómeno se da sobre todo en el mundo occidental. Pero el modelo cultural que éste propone se difunde a través de la globalización en todo el mundo, con un impacto real sobre las diversas culturas, debilitando su sentimiento religioso popular.

2. **El ateísmo militante, en franco retroceso, no ejerce ya un influjo determinante sobre la vida pública,** excepto en los regímenes donde sigue en vigor un régimen ateo. En cambio, especialmente a través de los medios de comunicación, se difunde una cierta hostilidad cultural hacia las religiones, sobre todo el cristianismo y concretamente el catolicismo, compartida por los ambientes francmasones activos en diferentes organizaciones.

3. **El ateísmo y la increencia,** que se presentaban hasta hace poco como **fenómenos más bien masculinos y urbanos, especialmente entre personas de un cierto nivel cultural superior a la media,** han cambiado aspecto. Hoy, el fenómeno parece más bien vinculado a un cierto estilo de vida, en el que la distinción entre hombres y mujeres no es significativa. De hecho, entre las mujeres que trabajan fuera de casa, la increencia aumenta y alcanza niveles prácticamente iguales a los de sus colegas masculinos.

4. **La indiferencia religiosa o ateísmo práctico** está en pleno auge, y el agnosticismo se mantiene. Una parte importante de las sociedades secularizadas vive de hecho sin referencia a los valores y las instancias religiosas. Para el *homo indifferens* «puede que Dios no exista, pero carece de importancia y, en cualquier caso, no sentimos su ausencia». El bienestar y la cultura de la secularización provocan en las conciencias un eclipse de la necesidad y el deseo de todo lo que no es inmediato. Reducen la aspiración del hombre hacia lo trascendente a una simple necesidad subjetiva de espiritualidad y la felicidad, al bienestar material y a la satisfacción de las pulsiones sexuales.

5. **En el conjunto de las sociedades secularizadas aparece una importante disminución del número de personas que asisten regularmente a la iglesia.** Este dato indudablemente preocupante no comporta, sin embargo, un aumento de la increencia como tal, sino una forma degradada de creencia: **creer sin pertenecer.** Es el fenómeno de la «desconfesionalización» del *homo religiosus*, que rechaza

toda forma de pertenencia confesional obligatoria y conjuga en una permanente reelaboración elementos de procedencia heterogénea. Numerosas personas que declaran no pertenecer a ninguna religión o confesión religiosa, se declaran al mismo tiempo religiosas. Mientras continúa el «éxodo silencioso» de numerosos católicos hacia las sectas y los nuevos movimientos religiosos[4], especialmente en América Latina y en África Subsahariana.

6. Una nueva búsqueda, más espiritual que religiosa, que no coincide sin más con el regreso a las prácticas religiosas tradicionales, se desarrolla en el mundo occidental, donde la ciencia y la tecnología moderna no han suprimido el sentido religioso ni lo han logrado colmar. Se busca con ello nuevas maneras de vivir y de expresar el deseo de religiosidad ínsito en el corazón del hombre. En la mayor parte de los casos, el despertar espiritual se desarrolla de forma autónoma, sin relación con los contenidos de la fe y la moral transmitidas por la Iglesia.

7. En definitiva, al alba del nuevo milenio se va afianzando una desafección, tanto por lo que respecta al ateísmo militante, como a la fe tradicional en las culturas del Occidente secularizado, presa del rechazo, o más simplemente, del abandono de las creencias tradicionales, ya sea en lo que concierne a la práctica religiosa, como en la adhesión a los contenidos doctrinales y morales. El hombre que hemos denominado *homo indifferens*, no deja por ello de ser *homo religiosus* en busca de una nueva religiosidad perpetuamente cambiante. El análisis de este fenómeno descubre una situación caleidoscópica, donde se da donde se da a la vez todo y lo contrario de todo: por una parte, los que creen sin pertenecer y, por otra, los que pertenecen sin por ello creer íntegramente el contenido de la fe y sobre todo los que no tienen intención de asumir la dimensión ética de la fe. Verdaderamente, sólo Dios conoce el fondo de los corazones, donde su gracia trabaja en lo escondido. La Iglesia no cesa de recorrer caminos nuevos para hacer llegar a todos el mensaje de amor del que es depositaria.

El presente documento se estructura en dos partes. La primera presenta un análisis sumario de la increencia y la indiferencia religiosa, así como de sus causas, y una exposición de las nuevas formas de religiosidad en estrecha relación con la increencia. La segunda, ofrece una serie de proposiciones concretas para el diálogo con los no creyentes y para evangelizar las culturas de la increencia y de la indiferencia. Con ello, el Consejo Pontificio de la Cultura no pretende ofrecer recetas milagro, pues sabe bien que la fe es siempre una gracia, un encuentro misterioso entre Dios y la libertad del hombre. Desea solamente sugerir algunas vías privilegiadas para la nueva evangelización a la que Juan Pablo II nos llama, nueva en su expresión, sus métodos y su ardor, para salir al encuentro de los no creyentes y los mal-creyentes, y por encima de todo presentarse ante los indiferentes: cómo alcanzarlos en lo más profundo de ellos mismos, más allá del caparazón que los aprisiona. Este itinerario se inscribe en la «nueva etapa de su camino», que el Papa Juan Pablo II invita a toda la Iglesia a recorrer «para asumir con nuevo impulso su misión evangelizadora » «respetando debidamente el camino siempre distinto de cada persona y atendiendo a las diversas culturas en las que ha de llegar el mensaje cristiano» (*Novo millennio ineunte*, nn. 1.51.40).

I. Nuevas formas de increencia y de religiosidad

1. Un fenómeno cultural

En los países de tradición cristiana, una cultura bastante difundida da a la increencia un aspecto más práctico que teórico, sobre un trasfondo de indiferencia religiosa. Ésta se convierte en un *fenómeno cultural*, en el sentido en que con frecuencia las personas no se vuelven ateas o no creyentes por propia elección, como conclusión de un trabajoso proceso, sino simplemente, porque «così fan tutti», porque es lo que hace todo el mundo. A ello se añaden las carencias de la evangelización, la ignorancia creciente de la tradición religiosa y cultural cristiana, y la falta de propuesta de experiencias espirituales formativas capaces de suscitar el asombro y de llevar a la adhesión. Juan Pablo II así lo afirma: «A menudo se da por descontado el conocimiento del cristianismo, mientras que, en realidad, se lee y se estudia poco la Biblia, no siempre se profundiza la catequesis y se acude poco a los sacramentos. De este modo, en lugar de la fe auténtica se difunde un sentimiento religioso vago y poco comprometedor, que puede convertirse en agnosticismo y ateísmo práctico»[5].

2. Causas antiguas y nuevas de la increencia

Sería exagerado atribuir la difusión de la increencia y de las nuevas formas de religiosidad a una sola causa, tanto más cuanto que el fenómeno se halla más vinculado a comportamientos de grupo que a decisiones individuales. Algunos han observado que el problema de la increencia es consecuencia de la negligencia más que de malicia; otros, en cambio, están firmemente convencidos de que detrás de este fenómeno se ocultan ciertos movimientos, organizaciones y campañas de opinión concretos, perfectamente orquestados.

En cualquier caso, es necesario, como pidió el Concilio Vaticano II, interrogarse sobre las causas que empujan a tantas personas a alejarse de la fe cristiana: la Iglesia «se esfuerza por descubrir las causas ocultas de la negación de Dios en la mente de los ateos, consciente de la gravedad de las cuestiones que plantea el ateísmo, y, movida por el amor a todos los hombres, considera que éstas deben ser sometidas a un examen serio y más profundo» (*Gaudium et spes*, 21). ¿Por qué tantos hombres no creen en Dios? ¿Por qué se alejan de la Iglesia? ¿Qué parte de sus razones podemos aceptar? ¿Qué proponemos para responder a aquéllas?

Los Padres del Concilio, en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (nn. 19-21), han identificado algunas causas del ateísmo contemporáneo. A este análisis, siempre actual, se añaden nuevos factores de increencia e indiferencia en este comienzo de nuevo milenio.

2.1. La pretensión totalizante de la ciencia moderna

Entre las causas del ateísmo, el Concilio menciona el cientificismo. Esta visión del mundo sin referencia alguna a Dios, cuya existencia se niega en nombre de los principios de la ciencia, se ha extendido ampliamente en la sociedad a través de los medios de comunicación. Ciertas teorías cosmológicas y evolucionistas recientes, abundantemente difundidas por publicaciones y programas de televisión para el gran público, así como el desarrollo de las neurociencias, contribuyen a excluir la existencia un ser personal trascendente, considerado como una «hipótesis inútil», pues, se afirma, «no existe lo incognoscible, sino sólo lo desconocido».

Sin embargo, por otra parte, el panorama de las relaciones entre ciencia y fe se ha modificado notablemente. Una cierta desconfianza ante la ciencia, la pérdida de prestigio de ésta y el redimensionamiento de su papel contribuyen a una mayor apertura a la visión religiosa y van acompañados por el regreso de una cierta religiosidad irracional y esotérica. La propuesta de nuevas enseñanzas específicas sobre las relaciones entre ciencia y religión, —o en su caso, entre ciencia y teología—, contribuyen a poner remedio al cientificismo.

2.2. La exaltación del hombre como centro del Universo

Aun cuando no lo mencionen explícitamente, los Padres del Concilio tenían en mente los regímenes marxistas-leninistas ateos y su intento de construir una sociedad sin Dios. Hoy día tales regímenes han caído en Europa, pero el modelo antropológico subyacente no ha desaparecido. Más bien observamos que se ha fortalecido con la filosofía heredada de la Ilustración. Observando cuanto acontece en Europa, —que puede perfectamente extenderse a todo el mundo occidental— el Papa constata «... el *intento de hacer prevalecer una antropología sin Dios y sin Cristo*. Esta forma de pensar ha llevado a considerar al hombre como el centro absoluto de la realidad, haciéndolo ocupar así falsamente el lugar de Dios y olvidando que no es el hombre el que hace a Dios, sino que es Dios quien hace al hombre. El olvido de Dios condujo al abandono del hombre, por lo que, no es extraño que en este contexto se haya abierto un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo, en la filosofía; del relativismo en la gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta del hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria» (*Ecclesia in Europa*, n. 9).

El elemento más característico de la cultura dominante del Occidente secularizado, es, sin duda, la difusión del subjetivismo, una especie de «profesión de fe» en la subjetividad absoluta del individuo que,

presentándose como un humanismo, hace del «yo» la única referencia, egoísta y narcisista, y hace del individuo único centro de todo.

Esta exaltación del individuo tomado como única referencia, y la crisis concomitante de autoridad, hacen que la Iglesia no sea aceptada como autoridad doctrinal y moral. En especial, se rechaza su pretensión de orientar la vida de las personas en función de una doctrina moral, pues se la percibe como negación de la libertad personal. Se trata, por lo demás, de un debilitamiento general que no afecta sólo a la Iglesia, sino también a la Magistratura, el Gobierno, el Legislativo, el Ejército y, en general, las organizaciones jerárquicamente estructuradas.

La exaltación del «yo» conduce a un relativismo que se extiende por doquier: la praxis política del voto en las democracias, por ejemplo, conlleva a menudo la concepción según la cual una opinión individual vale lo mismo que otra, de modo que ya no habría una verdad objetiva, ni valores mejores o peores que otros, ni, mucho menos, valores y verdades universalmente válidos para todo hombre, en razón de su naturaleza, sea cual fuere su cultura.

2.3. El escándalo del mal

El escándalo del mal y el sufrimiento de los inocentes ha sido siempre una de las justificaciones de la increencia y del rechazo de un Dios personal y bueno. Este rechazo procede del no aceptar el sentido de la libertad del hombre, que implica su capacidad para hacer el mal tanto como el bien. El misterio del mal es un escándalo para la inteligencia y sólo la luz de Cristo, crucificado y glorificado puede esclarecer su significado: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» (*Gaudium et spes*, n. 22).

Pero si el escándalo del mal no ha dejado de motivar el ateísmo y la increencia personal, éstos se presentan hoy bajo un aspecto nuevo. En efecto, los medios de comunicación social se hacen continuamente eco de esta realidad omnipresente de múltiples formas: guerras, accidentes, catástrofes naturales, conflictos entre personas y Estados, injusticias económicas y sociales. La increencia está más o menos ligada a esta realidad omnipresente y arrolladora del mal. El rechazo o la negación de Dios se alimentan de la continua difusión de este espectáculo inhumano, cotidianamente difundido a escala universal en los medios de comunicación.

2.4. Los límites históricos de la presencia de los cristianos en el mundo

La mayoría de los no creyentes y de los indiferentes no lo son por motivos ideológicos o políticos. Son con frecuencia ex-cristianos que se sienten decepcionados e insatisfechos y que manifiestan una «des-creencia», una «desafección» respecto a la creencia y sus prácticas, que consideran carentes de significado, inútiles y poco incisivas para la vida. El motivo puede estar a veces vinculado a una experiencia negativa o dolorosa, vivida en ambientes eclesiales, a menudo durante la adolescencia, lo cual condiciona el resto de la vida, transformándose después, con el tiempo, en un rechazo general, que acaba al fin en simple indiferencia. Esta actitud no implica por ello mismo una negativa generalizada, pues puede haber quedado un cierto deseo de volver a la Iglesia y restaurar una relación con Dios. En este sentido, el fenómeno de los «recommençants», (los que comienzan de nuevo), es muy significativo: son cristianos que tras un tiempo de alejamiento de la práctica religiosa, regresan a la Iglesia.

Entre las causas internas a la Iglesia que pueden empujar a algunas personas a alejarse de ella, no se puede ignorar la ausencia aparente de vida espiritual entre sacerdotes y religiosos. Cuando, en ocasiones, alguno de ellos conduce una vida inmoral, muchos se sienten íntimamente turbados. Entre las causas de escándalo hay que enumerar en primer lugar, en razón de su importancia objetiva, los abusos sexuales contra menores, pero también la superficialidad de la vida espiritual y la búsqueda exagerada de bienes materiales, especialmente en regiones donde la mayoría de la población se enfrenta a condiciones de extrema pobreza. Para muchos cristianos, la vivencia de la fe está estrechamente vinculada a los principios morales subyacentes; de ahí que ciertos comportamientos escandalosos por parte de los sacerdotes tengan efectos devastadores y provoquen una profunda crisis en su vida de fe.

Hechos de este tipo, orquestados y amplificados, son luego instrumentalizados por los medios de comunicación para atacar la reputación de todo el clero de un país y confirmar las sospechas exasperadas de la mentalidad dominante.

2.5. Nuevos factores

La ruptura en la transmisión de la fe

Una de las consecuencias de la secularización es la dificultad creciente de la transmisión de la fe a través de la catequesis, la escuela, la familia y la predicación[6]. Estos canales tradicionales de la transmisión de la fe a duras penas logran desempeñar su papel fundamental.

La familia Hay un verdadero déficit de transmisión de la fe en el interior de las familias tradicionalmente cristianas, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas. Las razones son múltiples: los ritmos de trabajo, el hecho de que los dos cónyuges, incluida la madre de familia, tengan a menudo cada uno una actividad profesional que les aleja del hogar, la secularización del tejido social, la influencia de la televisión. La transformación de las condiciones de vida, en apartamentos de pequeñas dimensiones, ha reducido el núcleo familiar, y los abuelos, cuyo papel ha sido siempre fundamental en la transmisión de la cultura y de la fe, se ven alejados. A ello se añade el hecho de que en muchos países, los niños pasan poco tiempo en familia, a causa de las obligaciones escolares y de las múltiples actividades extra-escolares, como el deporte, la música y otras asociaciones. Cuando están en casa, el tiempo exagerado transcurrido ante el computador, los videojuegos o la televisión, dejan poco espacio para la comunicación con los padres. En los países de tradición católica, la inestabilidad creciente de la vida familiar, el aumento de las uniones civiles y las parejas de hecho, contribuyen a ampliar este proceso. Los padres, sin embargo, no por ello se convierten en no creyentes. A menudo piden el bautismo para sus hijos y quieren que éstos hagan la primera comunión, pero fuera de estos momentos de «paso religioso», la fe no parece ejercitar influencia alguna en la vida familiar. De ahí la pregunta apremiante: si los padres dejan de tener una fe viva, ¿qué transmitirán a sus hijos en un ambiente indiferente a los valores del Evangelio y casi sordo al anuncio de su mensaje de salvación?

En otras culturas, como en las sociedades africanas y, en parte, latinoamericanas, a través de la influencia del grupo social, junto con el sentimiento religioso se transmiten algunos contenidos de fe, pero a menudo falta la experiencia de la fe vivida, que exige una relación personal y viva con Jesucristo. Los ritos cristianos se realizan, pero con frecuencia se perciben únicamente en su dimensión cultural.

La escuela católica. En diversos países, numerosas escuelas católicas se ven obligadas a cerrar por falta de medios y personal, mientras que la presencia creciente de profesores sin una auténtica formación y motivación cristiana, repercute en un debilitamiento, incluso una desaparición de la transmisión de la fe. Con frecuencia, la enseñanza en estas escuelas no tiene nada de específico en relación con la fe y la moral cristiana. Por otra parte, los fenómenos de inmigración desestabilizan a veces las escuelas católicas, que toman la presencia masiva de no cristianos como pretexto para una enseñanza laica, en lugar de aprovechar esta oportunidad para proponer la fe, como ha sido práctica habitual en la pastoral misionera de la Iglesia.

La globalización de los comportamientos

«La misma civilización moderna, no en sí misma, sino porque está demasiado enredada en las realidades humanas, puede dificultar a veces el acceso a Dios» (*Gaudium et spes*, n.19). El materialismo occidental orienta los comportamientos hacia la búsqueda del éxito a toda costa, la máxima ganancia, la competencia despiadada y el placer individual. A cambio, deja poco tiempo y energías para la búsqueda de algo más profundo que la satisfacción inmediata de todos los deseos y favorece así el ateísmo práctico. De este modo, en numerosos países, no son ya los prejuicios teóricos los que llevan a la increencia, sino los comportamientos concretos marcados, en la cultura dominante, por un tipo de relaciones sociales donde el interés por la búsqueda del sentido de la existencia y la experiencia de lo trascendente están como enterrados en una sociedad satisfecha de sí misma. Esta situación de atonía religiosa se revela más

peligrosa para la fe que el materialismo ideológico de los países marxistas-leninistas ateos. Provoca una profunda transformación cultural que conduce a menudo a la pérdida de la fe, si no va acompañada de una pastoral adecuada.

La indiferencia, el materialismo práctico, el relativismo religioso y moral se ven favorecidos por la globalización de la llamada sociedad opulenta. Los ideales y los modelos de vida propuestos por los medios de comunicación social, la publicidad, los protagonistas de la vida pública, social, política y cultural, son a menudo vectores de un consumismo radicalmente antievangélico. La cultura de la globalización considera al hombre y a la mujer como objetos que se miden únicamente a partir de criterios exclusivamente materiales, económicos y hedonistas.

Este dominio provoca en muchos, como reacción, una fascinación por lo irracional. La necesidad de espiritualidad y de una experiencia espiritual más auténtica, añadida a las dificultades de carácter relacional y psicológico causadas, en la mayoría de los casos, por el ritmo de vida frenético y obsesivo de nuestras sociedades, empujan a muchos que se dicen creyentes a buscar otras experiencias y a orientarse hacia las «religiones alternativas» que proponen una fuerte dosis «afectiva» y «emotiva», y que no implican un compromiso moral y social. De ahí el éxito de las propuestas de religión «a la carta», supermercado de espiritualidades, donde cada uno, de día en día, toma lo que le place.

Los medios de comunicación social[7]

Los *mass media*, ambivalentes por naturaleza, pueden servir tanto al bien como al mal. Desafortunadamente, con frecuencia amplifican la increencia y favorecen la indiferencia, relativizando el hecho religioso, al presentarlo con comentarios que ignoran o deforman su verdadera naturaleza. Incluso donde los cristianos constituyen la mayoría de la población, numerosos medios de comunicación —periódicos, revistas, televisión, documentales y películas— difunden visiones erróneas, parciales o deformadas de la Iglesia. Los cristianos raramente oponen respuestas oportunas y convincentes. Deriva de ahí una percepción negativa de la Iglesia que le quita la credibilidad necesaria para transmitir su mensaje de fe. Añádase a ello el desarrollo, a escala planetaria, de Internet, donde circulan falsas informaciones y contenidos pretendidamente religiosos. Por otra parte, se señala también la actividad, en Internet, de grupos del tipo «Internet infidels», o de sectas satánicas, específicamente anticristianas, que llevan a cabo violentas campañas contra la religión. No se puede silenciar el daño que provoca la abundancia de la oferta pornográfica en la Red: la dignidad del hombre y de la mujer se ven con ello degradadas, lo cual no deja de influir en un alejamiento de la fe vivida. De ahí toda la importancia de una pastoral de los medios de comunicación.

La Nueva Era, los nuevos movimientos religiosos y las elites[8]

«La proliferación de las sectas es también una reacción al secularismo y una consecuencia de los trastornos sociales y culturales que han hecho perder las raíces religiosas tradicionales»[9]. Aun cuando el movimiento «Nueva Era» no constituye en sí mismo una causa de increencia, sin embargo, no es menos cierto que esta nueva forma de religiosidad contribuye a aumentar la confusión religiosa.

Por otra parte, la oposición y la crítica tenaz a la Iglesia Católica, por parte de ciertas elites, sectas y nuevos movimientos religiosos, especialmente de tipo pentecostal, contribuyen a debilitar la vida de fe. Este es uno de los desafíos más importantes para la Iglesia católica, especialmente en América Latina. Las críticas y las objeciones más graves de estos grupos contra la Iglesia son: su incapacidad para mirar la realidad, la incoherencia entre lo que la Iglesia pretende ser y lo que realmente es, la escasa incidencia de su propuesta de fe en la vida real, incapaz de transformar la vida cotidiana. Estas comunidades sectarias, que se desarrollan en América y África, ejercen una fascinación considerable sobre los jóvenes, arrancándolos de las Iglesias tradicionales, sin lograr satisfacer sus necesidades religiosas de forma estable. Para muchos, estos grupos constituyen de hecho una puerta de salida de la religión tradicional, a la que ya no regresan, salvo en casos excepcionales.

3. La secularización de los creyentes

Si la secularización es el legítimo proceso de autonomía de las realidades terrestres, el secularismo es una «una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría pues superfluo y hasta un obstáculo» (*Evangelii Nuntiandi*, n.55). Muchos de los que se dicen católicos o miembros de otra religión, se abandonan a una forma de vida donde Dios y la religión no parecen ejercer influencia alguna. La fe se vacía de su sustancia y ya no se expresa a través de un compromiso personal, mientras se abre paso una incoherencia entre la fe profesada y el testimonio de vida. Las personas no se atreven a afirmar claramente su pertenencia religiosa y la jerarquía es objeto de crítica sistemática. Sin testimonio de vida cristiana, la práctica religiosa se va abandonando lentamente. Ya no se trata, como en otros tiempos, de un simple abandono de la práctica sacramental o de la falta de vitalidad de la fe, sino de algo que toca profundamente las raíces de la fe.

Los discípulos de Cristo viven en el mundo y están marcados — a menudo sin ser conscientes de ello— por la cultura mediática que se desarrolla fuera de toda referencia a Dios. En este contexto, tan refractario a la idea misma de Dios, muchos creyentes, sobre todo en los países más secularizados, se dejan dominar por la mentalidad hedonista, consumista y relativista.

Un observador atento se sorprende de la ausencia de referentes claros y seguros en los discursos de los creadores de opinión pública, que rechazan pronunciar cualquier juicio moral cuando se trata de analizar un acontecimiento social, dado en pasto a los medios de comunicación, abandonado a la apreciación de cada uno y envuelto en un discurso de tolerancia, que corroe las convicciones y adormece las conciencias.

Por lo demás, el laxismo en las costumbres y la ostentación del pansexualismo producen un efecto adormecedor sobre la vida de fe. El fenómeno de la cohabitación y de la convivencia de las parejas antes del matrimonio se ha convertido casi en la norma en no pocos países tradicionalmente católicos, especialmente en Europa, incluso entre aquellos que, a continuación, se casan por la Iglesia. La manera de vivir la sexualidad se torna una cuestión puramente personal y el divorcio, para muchos creyentes, no plantea algún problema de conciencia. El aborto y la eutanasia, estigmatizados por el Concilio como «crímenes abominables» (*Gaudium et spes*, n. 27), son aceptados por la mentalidad mundana. La debilitación de la creencia llega a los dogmas fundamentales de la fe cristiana: la encarnación de Cristo, su unicidad como Salvador, la subsistencia del alma tras la muerte, la resurrección de los cuerpos y la vida eterna. La doctrina de la reencarnación está bastante difundida entre muchos que se dicen cristianos y frecuentan la Iglesia. La reencarnación se acepta más fácilmente que la inmortalidad del alma tras la muerte o que la resurrección de la carne, pues en el fondo propone una nueva vida en el mismo mundo material.

La vida cristiana parece alcanzar así, en algunos países, niveles mediocres, con evidente dificultad para dar razón de la fe. Esta dificultad no viene sólo de la influencia de la cultura secularizada, sino también de un cierto temor a comportarse según la fe, consecuencia de una carencia en la formación cristiana que no ha preparado a los cristianos para actuar confiados en la fuerza del Evangelio y no ha sabido valorar adecuadamente el encuentro personal con Cristo a través de la oración y los sacramentos.

Así, se extiende un cierto ateísmo práctico, incluso entre aquellos que siguen llamándose cristianos.

4. Nueva religiosidad^[10]

Junto con la difusión de la indiferencia religiosa en los países más secularizados, la encuesta sobre la increencia ha revelado un aspecto nuevo entre personas que experimentan una dificultad real para abrirse a lo infinito, ir más allá de lo inmediato y emprender un itinerario de fe, un fenómeno a menudo calificado como el regreso de lo sagrado.

En realidad, se trata más bien de una forma romántica de religión, una especie de religión del espíritu y del «yo», que hunde sus raíces en la crisis del sujeto, se encierra progresivamente en el narcisismo y rechaza todo elemento histórico-objetivo. Se convierte así en una religión fuertemente subjetiva, donde el espíritu puede refugiarse y contemplarse en una búsqueda estética, donde no hay que rendir cuentas a nadie acerca del propio comportamiento.

4.1. Un dios sin rostro

Esta nueva religiosidad se caracteriza por la adhesión a un dios que, a menudo, carece de rostro o de características personales. A la pregunta por Dios, muchos, se llamen creyentes o no, responden que creen en la existencia de una fuerza o de un ser superior, trascendente, pero sin las características de una persona, mucho menos de un padre. La fascinación por las religiones orientales, trasplantadas a Occidente, va acompañada de esta despersionalización de Dios. En los ambientes científicos, el materialismo ateo del pasado deja lugar a una nueva forma de panteísmo, donde el universo es concebido como algo divino: *Deus, sive natura, sive res*.

El desafío es grande para la fe cristiana, que se funda sobre la revelación del Dios tripersonal, a cuya imagen, cada hombre está llamado a vivir en comunión. La fe en un Dios en tres personas es el fundamento de toda la fe cristiana, así como la constitución de una sociedad auténticamente humana. De ahí la necesidad de profundizar en el concepto de persona en todos los campos para llegar a comprender la oración como diálogo entre personas, las relaciones interpersonales en la vida cotidiana y la vida eterna del hombre tras la muerte temporal.

4.2. La religión del «yo»

La nueva religiosidad se caracteriza porque coloca el «yo» en el centro. Si los humanismos ateos de otrora eran la religión de la «humanidad», la religiosidad post-moderna es la religión del «yo», que se funda en el éxito personal y en el logro de las propias iniciativas. Los sociólogos hablan de una «biografía del hágalo-usted-mismo», en la que el yo y sus necesidades constituyen la medida sobre la que se construye una nueva imagen de Dios en las distintas fases de la vida, a partir de diferentes materiales de naturaleza religiosa, utilizados en una especie de «bricolaje de lo sagrado».

Es aquí propiamente donde se halla el abismo que separa esta religión del yo de la fe cristiana, que es la religión del «tú» y del «nosotros», de la relación, que tiene su hontanar en la Trinidad, donde las Personas divinas son relaciones subsistentes. La historia de la salvación es un diálogo de amor de Dios con los hombres, jalonado por las sucesivas alianzas establecidas entre Dios y el hombre, que caracterizan esta experiencia de relación, a la vez personal y personalizadora. La llamada a la interioridad y a colocar en el corazón de la vida los misterios de la cruz y la resurrección de Cristo, signo supremo de una relación que va hasta el extremo don de sí al otro, es una constante de la espiritualidad cristiana.

4.3. Quid est veritas?

Otro rasgo característico de esta nueva religiosidad es la falta de interés por la verdad. La enseñanza de Juan Pablo II en sus encíclicas *Veritatis splendor* y *Fides et ratio*, acogidas con favor incluso por intelectuales no creyentes, no parece haber tenido, aparte alguna honrosa excepción, gran eco en el interior de la Iglesia, comenzando por las universidades católicas. En una cultura marcada por el «pensamiento débil», las convicciones fuertes provocan rechazo: más que creer con el absoluto de la fe, se trataría de creer dejando siempre una zona de incertidumbre, una especie de «salida de emergencia». Sucede así que la pregunta acerca de la verdad del cristianismo o sobre la existencia de Dios es ignorada, considerada irrelevante o sin sentido. La pregunta de Pilatos, respondiendo a la declaración de Cristo, es siempre actual: «¿Qué es la verdad?». Para muchos, la verdad tiene una connotación negativa, asociada a conceptos como «dogmatismo», «intolerancia», «imposición», «inquisición», «poder», a causa, principalmente, de algunos acontecimientos donde la verdad ha sido manipulada para imponer por la fuerza decisiones de conciencia que no tenían que ver con el respeto de la persona y la búsqueda de la verdad.

En realidad, la Verdad en el Cristianismo no es una simple idea abstracta o un juicio éticamente válido, o una demostración científica. Es una persona, cuyo nombre es Jesucristo, Hijo de Dios y de María. Cristo se presentó como la Verdad (*Jn 14,6*), y ya Tertuliano observa al respecto que Cristo dijo «Yo soy la verdad» y no «Yo soy la tradición». Hablar hoy del Evangelio requiere afrontar el hecho de que la Verdad se manifiesta en la pobreza de la impotencia, de Aquel que por amor, ha aceptado de morir en la cruz. En

este sentido, verdad y amor son inseparables: «En nuestro tiempo, la verdad es confundida a menudo con la opinión de la mayoría. Además, muchos están convencidos de que el amor y la verdad son antagonistas. Pero la verdad y el amor necesitan el uno del otro. Sor Teresa Benedicta es testigo de ello. La “mártir por amor”, que dio su vida por los amigos, no se dejó superar en el amor. Al mismo tiempo, buscó la verdad con toda su alma... Sor Teresa Benedicta nos dice a todos: ¡No aceptéis nada como verdad que esté privo de amor. Y no aceptéis como amor nada que esté privo de verdad! El uno sin el otro se convierten en una mentira destructora»^[11]. Así, «sólo el amor es digno de fe», el amor se vuelve el gran signo de credibilidad del Cristianismo, porque no está separado de la verdad.

4.4. Fuera de la Historia

La nueva religiosidad está íntimamente ligada a la cultura contemporánea secularizada, antropocéntrica, y propone una espiritualidad subjetiva que no se funda sobre una revelación ligada a la historia. Lo que importa es hallar el modo y las vías para «sentirse bien». La crítica de la religión, que antaño se dirigía contra las instituciones que la representaban, se basaba sobre todo en la falta de coherencia y de testimonio de algunos de sus miembros. Hoy, es la existencia misma de una mediación *objetiva* entre la divinidad y el sujeto la que se niega. El regreso de la espiritualidad parece orientarse entonces hacia la negación de lo trascendente, con el consiguiente rechazo de un institución religiosa, y hacia el rechazo de la dimensión histórica de la revelación y del carácter personal de la divinidad. Y al mismo tiempo, este rechazo va acompañado por publicaciones de gran difusión y emisiones para el gran pública, en un intento de destrucción de la objetividad histórica de la revelación bíblica, de sus personajes y los acontecimientos que en ella se narran.

La Iglesia está arraigada en la historia. El Símbolo de la fe menciona a Poncio Pilatos para señalar el anclaje de la profesión de fe en un momento particular de la historia. Así, la adhesión a la dimensión histórica concreta es fundamental para la fe y su necesidad se siente entre muchos cristianos que desean ver la concordancia entre la verdad del cristianismo y de la revelación bíblica, por una parte, y los datos de la historia, por otra. La Iglesia es sacramento de Cristo, prolongación en la historia de los hombres del misterio de la Encarnación del Verbo de Dios, acontecida hace dos mil años. Bossuet, el «águila de Meaux», lo expresaba así: «*La Iglesia es Jesucristo, pero Jesucristo difundido y comunicado*».

4.5. Nuevas formas discutidas

Para completar esta rápida descripción, aparecen, como respuesta a la aparición de esta religiosidad multiforme, sin nombre ni rostro, nuevas formas destacadas del panorama religioso en la cultura contemporánea.

– Nacen en la Iglesia nuevos movimientos religiosos con una estructura bien determinada y un sentimiento fuerte de pertenencia y solidaridad. La existencia y la vitalidad de estos movimientos, que corresponden a la nueva búsqueda espiritual, dan testimonio de una religiosidad fuerte, no narcisística y, sobre todo, arraigada en el encuentro personal y eclesial con Cristo, en los sacramentos de la fe, en la oración, la liturgia celebrada y vivida como Mistagogía, en la participación del misterio del Dios vivo, fuente de vida para el hombre.

– Los fundamentalismos, tanto cristianos como islámicos o hindúes, acaparan hoy la actualidad: en una época de incertidumbre, estos movimientos actúan como catalizadores de la necesidad de seguridad, fosilizando la religiosidad en el pasado. La fascinación indiscutible que ejercen en un mundo sometido a constantes mutaciones, responde a necesidades de espiritualidad e identificación cultural. Es justo decir que el fundamentalismo se presenta como el reverso de la nueva religiosidad.

– El intento de elaborar una nueva religión civil, que se manifiesta progresivamente en diferentes países de Europa y en América del Norte, nace de la necesidad de hallar símbolos comunes y una ética fundada sobre el consenso democrático. El despertar de los valores vinculados a la Patria, la búsqueda del consenso ético a través de la creación de Comités *ad hoc*, la simbología de los grandes acontecimientos deportivos en los estadios, con ocasión de los Juegos Olímpicos o los Mundiales de Fútbol, dejan traslucir

la necesidad de recuperar los valores trascendentales y de fundar la vida de los hombres a partir de signos visibles compartidos, aceptados en una cultura pluralista.

Integrando estos fenómenos en sus aspectos positivos y negativos, la pastoral de la Iglesia trata de responder a los desafíos que la nueva religiosidad presenta al anuncio de la Buena Nueva de Cristo.

II. Propositiones concretas

Un desafío no es un obstáculo. Los desafíos que presentan las culturas de nuestro tiempo y la nueva religiosidad estimulan a los cristianos a profundizar en su fe y a buscar cómo anunciar hoy la Buena noticia del amor de Jesucristo, para llegar a los que viven en la increencia y la indiferencia. La misión de la Iglesia no consiste en impedir la transformación de la cultura, sino más bien asegurar la transmisión de la fe en Cristo, en el corazón mismo de unas culturas en pleno proceso de cambio.

El diálogo con los no creyentes y la pastoral de la increencia tratan de responder al doble mandato de Cristo a la Iglesia: «Id a todo el mundo y proclamad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16,15), «Amaestrad a todas las naciones» (Mt 28,19). Este mandamiento misionero concierne a todos los miembros de la Iglesia, sin excepción. No se puede separar de la vida misma de la Iglesia ni quedar reservado para algunos expertos. Es una misión transversal, que afecta conjuntamente a la catequesis y la enseñanza, la liturgia y la actividad pastoral ordinaria, las familias y las parroquias, los seminarios y las universidades.

Toda iniciativa pastoral acerca de la increencia y la indiferencia religiosa nace de la vida misma de la Iglesia, vida comunitaria impregnada del Evangelio. Sin el impulso de una fe vivida en plenitud, las iniciativas pastorales carecen de valor apostólico. Invitando a colocar la santidad en el primer punto de toda programación pastoral, el Santo Padre recuerda la importancia de la oración, la eucaristía dominical, el sacramento de la reconciliación, en definitiva, el primado de la gracia y la escucha y el anuncio de la Palabra[12].

En esta presentación sucinta de algunas propuestas pastorales concretas, el diálogo con los que se declaran explícitamente no creyentes va acompañado del anuncio del Evangelio dirigido a todos: bautizados, no creyentes, mal creyentes, indiferentes, etc., es decir, la evangelización de la cultura de la increencia y de la indiferencia religiosa.

1. El diálogo con los no creyentes

En realidad, más que de increencia habría que hablar de no creyentes, agnósticos o ateos, cada uno con su propia historia. De ahí que el modo más adecuado de tratar la cuestión sea el diálogo personal, paciente, respetuoso, amistoso, sostenido y animado por la oración, que trata de proponer la verdad de modo equilibrado y en el momento oportuno, sabiendo que la verdad no se impone sino en virtud de su propia fuerza[13], y que eso exige saber esperar el momento favorable, con el deseo de que «Te conozcan a Ti, Padre, y al que Tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

1.1. La oración por los no creyentes

Este diálogo amoroso ha de ir acompañado por la oración de intercesión. En este campo, han ido surgiendo algunas iniciativas importantes en grupos, como el llamado «Incroyance-prière» (increencia y oración). Esta asociación, fundada por el Padre Jean-Baptiste Rinaudo en la diócesis de Montpellier con el apoyo del Consejo Pontificio de la Cultura, cuenta ya más de 3000 miembros en unos cincuenta países del mundo. Sus miembros, convencidos de la potencia de la oración de intercesión, se comprometen, como buenos samaritanos, a rezar todos los días por un no creyente. La fórmula de compromiso para rezar por esta intención, puede servir de modelo a iniciativas semejantes:

Yo... me comprometo a rezar cada día, con toda humildad, para que Dios ilumine mediante su Espíritu a un no creyente, y a mí mismo también, para que pueda descubrir su inmenso amor y amarlo como padre.

En... a..... Firmado[14].

Los monasterios, lugares de peregrinación, santuarios y centros de espiritualidad, desempeñan un papel crucial, tanto por la oración como por la ayuda espiritual a través de la escucha y la atención dada a las personas que van en busca de orientación. En algunos monasterios, las «jornadas de puertas abiertas» ha contribuido a acercar a la Iglesia a quienes viven lejos de ella.

1.2. La centralidad de la persona humana

Un acercamiento antropológico, centrado en el hombre en su totalidad y sin fragmentaciones instrumentales, ofrece un terreno de diálogo fecundo con los no creyentes. En lugar de resignarse a asistir impotentes a la «apostasía tranquila» de multitudes de nuestros contemporáneos, hay que retomar la iniciativa apostólica, fieles al mandato de Cristo (cfr. *Mt* 28,19-20), teniendo en cuenta la sed inextinguible, aun cuando a veces inconsciente, de paz, de reconciliación y de perdón, que existe en todo hombre. Nuestra misión es salir al encuentro del hombre, tomarlo de la mano si es necesario, pero sin pretender crear un ideal para nuestro uso y disfrute, para, a continuación, jactarnos de ser los guías de humanidad perfecta que se ajusta a todos los esquemas. Ofreciendo respuestas a preguntas que en realidad nadie ha planteado, nos veríamos como un caudillo sin nadie a quien guiar.

La experiencia del sufrimiento, compañero de viaje ineludible de todo hombre, compartida hasta el extremo por el *varón de dolores*, constituye como un «lugar antropológico» de encuentro. Ante la enfermedad, el sufrimiento y la muerte, el dolor provoca la pérdida del sentido, la *kénosis*, o vaciamiento, y abre un espacio para la búsqueda de una palabra, de un rostro, de un «alguien» que sepa abrir un intersticio de luz en la oscuridad más total. La misión evangélica, exige que crezcamos en la fe a través de experiencias espirituales fuertes y nos empuja a convertirnos, no en cruzados intransigentes, sino en testigos humildes, verdaderos signos de contradicción en el corazón de las culturas en toda la tierra, para llegar a nuestros hermanos, sin forzarlos ni apabullarlos, sino aceptando abajarnos por ellos. La categoría antropológica de la inter-humanidad tiene un significado particular para la misión. Evoca el mundo globalizado donde la persona corre el riesgo de reducirse al «hombre de la cumbre antropológica». Y es sin embargo, con este hombre con quienes estamos llamados a entrar en diálogo, porque es este hombre en todas las culturas, el camino de la Iglesia (cfr. *Redemptor hominis*, 14).

Este desafío se plantea sin cesar, en especial cuando se piden los sacramentos de la iniciación cristiana en familias no creyentes o indiferentes a la religión. En efecto, a través del encuentro de preparación a los sacramentos con padres que no creen o indiferentes, a veces es posible discernir recursos humanos y religiosos, siempre presentes, pero que se hallan como aprisionados. Como creyentes, no podemos ignorar esta dimensión antropológica: el bautismo que se solicita porque siempre se ha hecho así en la familia —la fe de los padres— y que permite inscribir al niño en la genealogía familiar. El encuentro con estas personas nos permite experimentar que el bautismo representa algo más profundo, incluso respecto a lo que los padres conscientemente piden. Estos, sin duda, sentirían un sentimiento de vacío en la historia de su familia, si su hijo no estuviera bautizado. Nos hallamos aquí ante una situación pastoral aparentemente paradójica, que nos pone delante personas no creyentes o indiferentes, pero siempre impregnadas de fuertes raíces religiosas ancestrales: es una situación típica de la cultura de la post-modernidad. Por ello, el contacto humano, amable y sincero, la oración, la actitud de acogida, de escucha, de apertura y respeto, la relación confiada, la amistad, la estima y otras virtudes, son la base sobre la que es posible construir en una relación humana, una pastoral en la que cada uno se siente respetado y acogido porque es, aunque no lo sepa, una criatura amada personalmente por Dios.

1.3. Modalidades y contenidos del diálogo con los no creyentes

Un diálogo constructivo con los no creyentes, basado en estudios y observaciones pertinentes, puede desarrollarse en torno a algunos temas privilegiados:

– Las grandes cuestiones existenciales: el porqué y el sentido de la vida y de la responsabilidad, la dimensión ética de la vida humana, el porqué y el sentido de la muerte en la cultura y en la sociedad, la

experiencia religiosa en sus diferentes expresiones, la libertad interior de la persona humana, la fe.

– Los grandes temas de la vida social: la educación de los jóvenes, la pobreza y la solidaridad, los fundamentos de la convivencia en las sociedades multiculturales, los valores y derechos del hombre, el pluralismo cultural y religioso, la libertad religiosa, el trabajo, el bien común, la belleza, la estética, la ecología, la paz, las nuevas biotecnologías y la bioética.

En algunos casos, el diálogo con los no creyentes se hace más formal, con una dimensión pública, cuando se trata de discusiones y debates con organizaciones explícitamente ateas. Mientras que el diálogo de persona a persona es responsabilidad de todos los bautizados, el diálogo público con los no creyentes exige personas bien preparadas. Con tal fin, el *Secretariado para los no creyentes*, publicó en 1968 un documento titulado *El diálogo con los no creyentes*[15], con indicaciones que todavía siguen siendo útiles. En Francia, los miembros del servicio «Incroyance et foi» (Increencia y fe), de la Conferencia Episcopal, participan en debates, coloquios y mesas redondas organizados por Centros Culturales e instituciones educativas, católicas o laicas. En Italia, la «Cátedra de los no creyentes» de la Diócesis de Milán, instituida para el diálogo entre creyentes y no creyentes, permite un debate sincero entre laicos y católicos, bajo la guía de su pastor[16]. En Lisboa, el Patriarca ha mantenido un diálogo público con intelectuales en forma de intercambio epistolar, usando como tribuna las páginas de un importante diario nacional[17].

En el marco del diálogo con los no creyentes, la teología fundamental, concebida como una apologética renovada, tiene como misión dar razón de la fe (1Pe 3,15), justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica, a través del estudio de la revelación en relación con los interrogantes de la cultura actual. La Teología Fundamental tiene su lugar propio en la *Ratio Studiorum* de los seminarios, facultades de teología y centros de formación de laicos, ya que muestra cómo «a la luz del conocimiento de la fe, aparecen algunas verdades que la razón ya capta en su itinerario autónomo de búsqueda» (*Fides et ratio*, n. 67).

2. Evangelizar la cultura de la increencia y de la indiferencia

El mandato de Cristo a la Iglesia no se agota en la evangelización de las personas. En efecto, es necesario también evangelizar la conciencia de un pueblo, su *ethos*, su cultura (*Evangelii Nuntiandi*, n. 18). Si la cultura es aquello por lo que el hombre se hace más hombre, o sea, el clima espiritual en el que vive y actúa, es evidente que su salud espiritual dependerá en gran medida de la calidad del aire cultural que respire. Si la increencia es un fenómeno cultural, la respuesta de la Iglesia ha de tomar en consideración también las diversas problemáticas de la cultura a través del mundo.

Evangelizar la cultura es dejar que el Evangelio impregne la vida concreta de los hombres y mujeres de una sociedad dada. «Para ello, la pastoral ha de asumir la tarea de imprimir una mentalidad cristiana a la vida ordinaria» (*Ecclesia in Europa*, n. 58). Más que de convencer, la evangelización de la cultura trata de preparar un terreno favorable a la escucha, es una especie de pre-evangelización. Si el problema fundamental es la indiferencia, el primer deber al que la Iglesia no puede renunciar es el de despertar la atención y suscitar el interés de las personas. Al identificar algunos puntos de anclaje para el anuncio del Evangelio, las proposiciones aquí presentadas ofrecen diferentes orientaciones —*nova et vetera*— para una pastoral de la cultura, con el fin de ayudar a la Iglesia a proponer la fe cristiana respondiendo al desafío de la increencia y la indiferencia religiosa al alba del nuevo milenio.

2.1. Presencia de la Iglesia en la vida pública

«Hasta el fin de los tiempos, entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, la Iglesia continúa su peregrinación»[18], con la confianza y la certeza de saberse sostenida e iluminada por el Señor. Su presencia visible y su acción tangible como sacramento universal de salvación en el seno de la sociedad pluralista, son hoy más necesarios que nunca para permitir a todos los pueblos del mundo entrar en contacto con el mensaje de la Verdad revelada en Jesucristo. La Iglesia lo hace a través de una presencia diversificada en los lugares de encuentro, en los grandes debates de la sociedad, para suscitar la curiosidad de un mundo a menudo indiferente y presentar la persona de Cristo y su mensaje de modo

que atraiga la atención y suscite la acogida por parte de la cultura dominante.

El testimonio público ofrecido por los jóvenes que participan en las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ) es un acontecimiento sorprendente, y atrae la atención hasta el punto de interpelar a jóvenes carentes de referencias o motivaciones religiosas. El compromiso de los diversos movimientos eclesiales que implican a los jóvenes es fundamental. Las JMJ ayudan a cambiar una falsa imagen de Iglesia considerada como institución opresora, vieja y decadente.

Las nuevas misiones ciudadanas, llevan de nuevo a la Iglesia en la plaza pública. Así se ha llevado a cabo en Europa, sucesivamente en cuatro ciudades: Viena, París, Lisboa y Bruselas. Las maravillas apostólicas suscitadas desde hace diez años por la peregrinación de las reliquias de santa Teresa del Niño Jesús en todo el mundo, son verdaderamente sorprendentes[19]. Ante la mirada sorprendida de pastores desazonados, esta peregrinación atrae multitudes que se cuentan por decenas de millones, muchos de los cuales viven habitualmente lejos de la Iglesia e incluso la ignoran.

Los movimientos y asociaciones cristianos activos en la vida pública, en los medios de comunicación social y ante los gobiernos, contribuyen a crear una cultura diferente de la cultura dominante, no sólo en el nivel intelectual, sino sobre todo en la vida práctica. Vivir en plenitud el misterio de Cristo y proponer maneras de vivir inspiradas en el Evangelio, según el espíritu de la *Carta a Diogneto*[20], constituye la forma de testimonio propia del cristiano en medio del mundo.

La colaboración de los cristianos con organizaciones de no creyentes con vistas a realizar acciones que en sí mismas son buenas o al menos indiferentes, permite compartir momentos de diálogo. Según las directivas pastorales de Juan XXIII en la encíclica *Pacem in terris*, «si los católicos, por motivos puramente externos, establecen relaciones con quienes o no creen en Cristo o creen en Él de forma equivocada, porque viven en el error, pueden ofrecerles una ocasión o un estímulo para alcanzar la verdad» (n. 158). Es así como algunos cristianos colaboran con la «Liga agnóstica a favor de la vida», en defensa de la vida.

La promoción de manifestaciones públicas sobre los grandes temas de la cultura. Estos encuentros favorecen los contactos y el diálogo personal con los que trabajan en los grandes campos de la cultura y constituyen un modo significativo de presencia pública de la Iglesia.

Los coloquios organizados por el Consejo Pontificio de la Cultura con el *Ente dello Spettacolo*, en Roma, sobre el cine espiritual, y el congreso celebrado en colaboración con la Iglesia Luterana Noruega en Oslo, sobre *La Iglesia y el cine*, son ejemplos de encuentros donde se pone en evidencia la capacidad del lenguaje cinematográfico para transmitir, gracias a la fuerza de las imágenes, valores espirituales que pueden fecundar las culturas. Una iniciativa parecida del Consejo Pontificio de la Cultura sobre el teatro religioso, se revela prometedora. Tales acontecimientos permiten asegurar una presencia cristiana en el mundo de la cultura, valoran las potencialidades del arte y crean espacios de diálogo y reflexión.

Cada año, el Santo Padre concede el *Premio de las Academias Pontificias*, como conclusión de un concurso preparado por el Consejo Pontificio de la Cultura, con el fin de animar a jóvenes estudiosos o artistas cuyas investigaciones y trabajos contribuyen notablemente a promover el humanismo cristiano y sus expresiones artísticas. Las *Semanas de los intelectuales católicos* y las *Semanas Sociales*, ofrecen una dimensión pública al encuentro entre la fe y la cultura y manifiestan el compromiso de los católicos en los grandes problemas de la sociedad.

Los medios de comunicación social desempeñan en la cultura actual un papel fundamental. La imagen, la palabra, los gestos, la presencia son elementos que no se pueden descuidar en un proceso de evangelización que se inserta en la cultura de las comunidades y de los pueblos, aun cuando se haya de estar atento a no privilegiar la imagen en detrimento de la realidad y del contenido objetivo de la fe. Los enormes cambios que los medios de comunicación social operan en la vida de las personas, reclaman un compromiso pastoral adaptado: « Muchos laicos jóvenes se orientan hacia los medios. Corresponde a la pastoral de la cultura prepararlos para estar activamente presentes en el mundo de la radio, la televisión, del libro y de las revistas, ya que estos vectores de información constituyen la referencia diaria de la

mayoría de nuestros contemporáneos. A través de medios abiertos y moralmente convenientes, cristianos bien preparados pueden jugar un papel misionero de primer plano. Es importante que sean formados y apoyados» (*Para una pastoral de la cultura*, 34). La presencia profesional de católicos calificados que se identifican claramente como tales en los medios de comunicación social, las agencias de prensa, los periódicos, revistas, sitios Internet, agencias de radio y televisión, es esencial para difundir noticias e informaciones veraces sobre la Iglesia, y ayuda a comprender la particularidad del misterio de la Iglesia, evitando centrarse sobre los aspectos marginales o insólitos, o los prejuicios ideológicos. Premios como el *Premio católico del cine*, o el *Premio Robert Bresson* del Festival de Venecia; bolsas de estudio, las *Semanas Cristianas del Cine* y la creación de redes y asociaciones profesionales católicas, animan y manifiestan a la vez el necesario compromiso en este campo tan importante, sin caer en el peligro de crear un *ghetto* católico.

No basta hablar para ser comprendido. *Se nos exige un gran esfuerzo para utilizar el lenguaje de los hombres de hoy*, compartir sus esperanzas y responder sinceramente, con un estilo accesible. Así, por ejemplo, el Arzobispado de Danzig, en Polonia, ha presentado una *Carta de los Derechos del Hombre* que ha tenido un gran impacto sobre el público, siguiendo el espíritu del Concilio en su Constitución pastoral *Gaudium et spes*: «El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón. Pues la comunidad que ellos forman está compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre y han recibido el mensaje de la salvación para proponérselo a todos. Por ello, se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia» (*Gaudium et spes*, n. 1).

En definitiva, asegurar la *presencia* de la Iglesia en la vida pública, en diálogo con los no creyentes, permite crear un puente entre su mensaje evangélico y la vida cotidiana, lo que no deja de plantear interrogantes y, a menudo, de revelar al Invisible en medio de lo visible. Se trata de suscitar verdaderas preguntas antes de proponer respuestas convincentes. En efecto, si estas no responden a verdaderas preguntas y, por tanto, a una búsqueda personal, no despiertan la atención y no se acogen como pertinentes. Saliendo del templo para ir a la plaza, los cristianos dan testimonio público, sin publicidad, del gozo de creer y de la importancia de la fe para la vida. El diálogo y el testimonio pueden suscitar el deseo de entrar en el misterio de la fe. Es el itinerario de Jesús en el Evangelio: «Venid y veréis» (*Jn* 1,36).

2.2. La familia

Si para algunos la increencia es un dato teórico, en realidad, para muchos padres se convierte en algo concreto cuando constatan con dolor que sus hijos abandonan la fe o viven como si no creyeran. Por ello, es importantísimo ayudar a los padres a transmitir a los hijos, junto con el patrimonio cultural, la herencia de la fe y la experiencia de Dios que son fuentes de libertad y de gozo. La ayuda ofrecida a la pareja durante el noviazgo y después del matrimonio es más necesaria que nunca para afrontar estas situaciones. La experiencia de los *Equipos de Notre Dame* es significativa: hogares cristianos que se ayudan mutuamente a crecer en su vida de fe compartiendo los gozos y las alegrías cotidianas, profundizando en la fe. Allí donde el Evangelio ha quedado inscrito en los corazones de los hijos gracias a los maestros y a la familia, es más fácil superar las crisis de la adolescencia. La familia, primera escuela de evangelización, es el lugar de la transmisión de una fe viva, encarnada en la vida cotidiana a través de diversos gestos: la celebración de las fiestas religiosas, la oración en familia por la noche, la bendición de la mesa, el rezo del rosario, las visitas al Santísimo y a las iglesias, el tiempo para la *lectio divina* o la liturgia de las horas. Los padres son los primeros evangelizadores de sus hijos en la familia, donde los gozos y los sufrimientos son ocasiones para hacer crecer las virtudes cristianas. Acompañándolos a las actividades de los movimientos eclesiales, les ayudan a arraigarse en la fe para prepararlos a recibir los sacramentos y a formarse una conciencia cristiana. Viven así de modo más pleno la vida familiar y eclesial. Las «catequesis familiares» constituyen un ejemplo de ello: a los padres, especialmente a los papás, se les pide que ejerzan su responsabilidad en el anuncio del Evangelio.

La familia aparece así como un lugar de cultura de la vida y para la vida, donde unos aprenden de otros los valores fundamentales de la convivencia, apreciando la diversidad y la riqueza de cada uno. Para introducir en las familias cristianas «los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (*Evangelii nuntiandi*, n. 19), es decir, una cultura inspirada por la fe, es importante consagrar más tiempo a la vida de familia. Así puede nacer una nueva manera de ver y de vivir, de comprender de actuar y preparar el futuro y ser, allí donde sea necesario, promotores de una nueva cultura. Además, en una cultura de la imagen, es importante que los padres eduquen a los hijos a ver la televisión, discutiendo juntos sobre los programas, viéndolos con ellos y mostrándose disponibles a contestar a sus preguntas. Si no, se corre el riesgo de que la televisión ocupe el tiempo necesario para las relaciones interpersonales, tan importantes para la transmisión de la fe.

2.3. La instrucción religiosa y la iniciación cristiana

La ignorancia, ya sea religiosa o cultural, es una de las causas principales de la increencia, de la mal-creencia y de la indiferencia religiosa. Para hacer frente a la ignorancia, es necesario replantearse las diferentes formas de educación y de formación actuales, especialmente en el nivel elemental. El papel de los profesores y los maestros, que tienen que ser además testigos, es esencial. Siempre es buen momento para enseñar, como lo muestran los Evangelios, que presentan a Jesús dedicado a hacerlo durante la mayor parte de su vida pública.

En este campo, es importante definir mejor la especificidad cristiana frente a la Nueva Era[21], a las sectas y a los nuevos movimientos religiosos[22], tanto en el nivel de la investigación teológica como en el de la formación de los catequistas. La superstición y la fascinación por la magia son a menudo resultado de una formación insuficiente. La ignorancia de los contenidos esenciales de la fe favorece el crecimiento de las sectas y la multiplicación de los falsos profetas. Es importante hacer percibir la diferencia entre vida eterna y mundo de los espíritus; entre contemplación cristiana y meditación trascendental; entre milagro y sanación; entre ciclo litúrgico y relación con la naturaleza.

Iniciación cristiana, catequesis y catecumenado. En todas partes se aprecia la necesidad de dar mayor importancia a la iniciación cristiana, junto con la preocupación por una catequesis sacramental intensa y prolongada, condición *sine qua non* del crecimiento en el hombre de la vida divina y de su amor hacia la Iglesia. Muchos subrayan la necesidad de introducir o de reintroducir la catequesis para adultos, no sólo para colmar las lagunas de conocimientos, sino sobre todo para favorecer la experiencia personal y eclesial de la fe. El catecumenado se propone bajo diversas formas, entre las cuales, los nuevos movimientos eclesiales se revelan un apoyo a la formación y al crecimiento de la fe, de modo que en diversos países, el número de catecúmenos no deja de aumentar y prepara una nueva generación de creyentes que redescubren juntos el gozo de creer en Cristo compartiendo la fe de la Iglesia, un fervor y un entusiasmo contagiosos y una esperanza viva.

La lectura y el estudio de la Biblia en las parroquias se ve facilitada por programas adecuados. Al mismo tiempo, hay que ofrecer diversas posibilidades para responder al derecho de cada bautizado de recibir una verdadera formación doctrinal, derecho que va unido al deber de seguir profundizando los contenidos de la fe y de transmitirlos a las generaciones futuras[23]. En este campo, es útil orientar tales actividades hacia grupos específicos: niños, universitarios, graduados, adultos y ancianos, personas comprometidas con responsabilidades en la comunidad. Las iniciativas emprendidas en los distintos niveles de formación, —bíblica, moral, doctrina social de la Iglesia—, permiten a los participantes discernir, a la luz del Evangelio, los acontecimientos de los ambientes donde viven.

Instituciones de educación. La Iglesia dispone de una imponente red de centros de enseñanza, desde la escuela elemental a la Universidad. A diario, las escuelas y centros de enseñanza católicos congregan a millones de jóvenes. Este hecho constituye una excelente oportunidad, a condición de que se la aproveche para proponer una formación auténticamente cristiana, donde la fe se convierte en el elemento unificador de todas las actividades del Instituto. En numerosos países, la enseñanza de la religión católica en las escuelas públicas está garantizada, con cotas que alcanzan a veces hasta el 90% del total de alumnos,

como es el caso de Italia. El contacto con los jóvenes en las escuelas desempeña un papel fundamental en la pastoral de la cultura.

Allí donde no es posible ofrecer la enseñanza de la religión, es importante mantener una dimensión religiosa en la escuela. En algunos estados de los Estados Unidos, los padres y los profesores cristianos, católicos y evangélicos, se han movilizado activamente para introducir la oración en las escuelas públicas, no desde arriba, con una decisión del Gobierno, sino a partir de iniciativas de base, con campañas de recogida de firmas u otras similares. Del mismo modo, han obtenido que se incluya en los programas de historia la importancia y el papel fundamental de la religión en la cultura.

La presencia de la Iglesia en las Universidades[24], tanto en el campo de la enseñanza como en el de la pastoral, es vital. Aun cuando no esté presente a través de una Facultad de Teología, la Iglesia asegura su presencia a través de una pastoral universitaria, que se distingue de la simple pastoral juvenil. La pastoral universitaria apunta principalmente a la evangelización de la inteligencia, la creación de nuevas síntesis entre la fe y la cultura y se dirige prioritariamente a los profesores y docentes, para disponer de católicos bien formados.

En los seminarios y facultades de teología, la filosofía y la teología fundamental tienen una importancia particular como disciplinas de diálogo con la cultura moderna. Crece la necesidad de diseñar nuevos cursos y programas en el diálogo entre la ciencia y la fe. Así, por ejemplo, el Proyecto STOQ[25] —Ciencia, Teología y búsqueda Ontológica—, nacido en Roma, agrupa diversas universidades pontificias bajo el patronato del Consejo Pontificio de la Cultura, con el fin de formar personas competentes en el campo de la ciencia y en el de la teología. Este proyecto interdisciplinar está ya sirviendo de modelo a otros centros universitarios en todo el mundo.

Otras iniciativas concretas merecen todo el apoyo: la creación de una Academia para la Vida, centros como bibliotecas, videotecas, librerías, el fomento de la prensa y las publicaciones cristianas de amplia difusión.

Los servicios especializados en el diálogo con los no creyentes y con la cultura de la increencia tienen también gran importancia, en unión con las Comisiones para la cultura y para la increencia de las Conferencias Episcopales. En las Facultades de teología se pueden crear departamentos u observatorios sobre la increencia, como los que ya existen en Zagreb, Split y en la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. También la constitución de grupos reducidos de estudio, que se reúnen informalmente, permite continuar esta reflexión. Allí donde no exista una cátedra para el estudio del ateísmo, la reflexión sobre las nuevas formas de increencia puede ser de gran ayuda para la misión de la Iglesia.

2.4. La vía de la belleza y el patrimonio cultural

La *belleza* es una vía privilegiada para acercar a los hombres a Dios y saciar su sed espiritual. La belleza «como la verdad, es quien pone la alegría en el corazón de los hombres, es el fruto precioso que resiste a la usura del tiempo, que une las generaciones y las hace comulgar en la admiración»[26]. La belleza, con su lenguaje simbólico, es capaz de hacer que hombres y mujeres de culturas diferentes se encuentren en valores comunes, que, radicándolos en su propia identidad antropológica y en la experiencia original de su humanidad, permiten al hombre mantener el corazón abierto a la fascinación del misterio y el absoluto[27]. En este contexto, la Iglesia se abre a una nueva epifanía de la belleza, es decir, introduce en una nueva *via pulchritudinis* que amplía el concepto de belleza de la filosofía griega. Las Escrituras revelan al Mesías, «el más bello de los hijos de los hombres», que se ha abajado por nosotros y se presenta como el «varón de dolores» (cfr. *Is* 53,3). En una cultura de la globalización, donde el *hacer*, el *obrar* y el *trabajar* ocupan un lugar fundamental, la Iglesia es llamada a fomentar el *ser*, el *alabar* y el *contemplar* para desvelar la dimensión de lo bello. Un itinerario semejante requiere una pastoral específica para los artistas y sus ambientes, lo mismo que una adecuada valoración del patrimonio cultural.

Ya el Concilio Vaticano II reconoció la importancia del diálogo con los artistas y el valor de la presencia constante y benéfica de sus obras en la Iglesia, como camino que permite al hombre elevarse hacia Dios.

Es oportuno abrir o continuar el diálogo con las instituciones y con las sociedades artísticas para crear relaciones recíprocas que permitan enriquecer tanto a la Iglesia como a los mismos artistas. En efecto, numerosos artistas han hallado en la Iglesia un lugar de creatividad personal, donde la acogida se acompaña con propuestas, confrontación y discernimiento. Esta pastoral requiere laicos y clérigos que hayan recibido una buena formación cultural y artística, para entablar un diálogo con «todos aquellos que, con amor apasionado buscan nuevas “epifanías” de la belleza para donarla al mundo en la creación artística»[28].

Las *Semanas culturales*, *Festivales de arte*, *Exposiciones de arte*, *Premios de arte sacro*, *Bienales artísticas*, organizados también en colaboración con las autoridades civiles, en diferentes regiones del mundo, ayudan a un acercamiento pastoral a la vía de la belleza como camino privilegiado de inculturación de la fe. Estas actividades, junto con otras iniciativas, que favorezcan las experiencia artística, donde la persona de Cristo y los misterios de la fe, siguen siendo una fuente privilegiada de inspiración para los artistas.

En el campo de la literatura, encuentros como los organizados por el Consejo Pontificio de la Cultura con poetas, escritores y críticos, tanto católicos como laicos, así como la creación de círculos literarios, permiten intercambios muy prometedores.

Por otra parte, el patrimonio cultural de la Iglesia sigue siendo un medio de evangelización. Los monumentos de inspiración cristiana edificados a lo largo de siglos de fe son auténticos testigos de una cultura modelada por el Evangelio de Cristo y guías siempre actuales para una buena formación cristiana. En numerosos lugares, la restauración de templos y, especialmente, de las fachadas, a veces por iniciativa de la administración pública, se convierten en una invitación a responder a la invitación de Jesús: «Brille, pues, vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras» (Mt 5,6).

La organización y la promoción de conciertos de música sacra, de coreografías de inspiración religiosa o de exposiciones de arte sacro, ayudan a personas que hacen así de la experiencia de la belleza un elemento de crecimiento de su fe en el encuentro personal con el Salvador, contemplado a través de una obra de arte. Grandes exposiciones, como en Londres, *Behold the Saviour. Discovery of the Transcendent through the Face of Christ*; en diferentes ciudades de España, *Las Edades del Hombre*, y en Roma, *El Dios Escondido*, han atraído grandes cantidades de público, y constituyen un ejemplo de la capacidad que tiene el arte de llegar al corazón insatisfecho del hombre moderno. En efecto, son muchos los que se dan cuenta de la incapacidad de la cultura racional y técnica para responder a la necesidad profunda de sentido que reside en todo hombre y experimentan una impotencia real para captar la realidad compleja y misteriosa del mundo y la persona humana, mientras afirman su libertad y se afanan en una búsqueda de felicidad a menudo ficticia.

En algunos países aparece la necesidad creciente de una enseñanza religiosa en la Universidad para los estudiantes de disciplinas artísticas y ciencias humanas. Estos, en efecto, con frecuencia carecen de conocimientos elementales sobre el cristianismo y son incapaces de comprender su propio patrimonio histórico y artístico. Estos cursos sobre el cristianismo destinados a estudiantes de arte e historia ofrecen la oportunidad de ponerles en contacto con la Buena noticia de Cristo a través del patrimonio cultural.

La vía de la belleza aparece especialmente importante en la liturgia. Cuando la dimensión de lo sagrado, según las normas litúrgicas, se manifiesta a través de las representaciones artísticas, el misterio celebrado logra despertar a los indiferentes e interpelar los no creyentes. La *vía pulchritudinis* se convierte así en el camino del gozo que se manifiesta en las fiestas religiosas celebradas como encuentros de fe.

2.5. Un nuevo lenguaje para comunicar el Evangelio: razón y sentimiento

El Cardinal Newman, en su *Gramática del asentimiento*[29] subraya la importancia del doble canal de la evangelización, el corazón y la cabeza, es decir, el sentimiento y la razón. Hoy día, la dimensión emocional de la persona adquiere importancia creciente y numerosos cristianos llegan por este medio al gozo de la fe. En un cultura de irracionalismo dominante, experimentan la necesidad de profundizar sus razones para

creer mediante una formación apropiada, donde la Iglesia se hace «samaritana» de la razón herida.

El primer problema es el del lenguaje. ¿Cómo comunicar la Buena noticia de Cristo, único Salvador del mundo? La cultura de la indiferencia y del relativismo, nacida en un Occidente secularizado no facilita una comunicación fundada sobre un discurso objetivo. En este caso, el diálogo, lo mismo que la comunicación, se ve seriamente comprometido. Si las personas que viven en esta cultura tienen dificultades para descubrir la *res significata*, es decir, Cristo mismo, es necesario repensar la *res significans*, es decir, todo aquello que conduce a El y a los misterios de la fe, en función de su cultura, para una evangelización renovada.

Estar junto a los jóvenes, tratar de comprender sus maneras de vivir y su cultura, es el primer acercamiento para ayudar a encontrar un lenguaje capaz de transmitirles la experiencia de Dios. Algunas cadenas de televisión, como MTV[30], basan su éxito entre los jóvenes en una mezcla de simpatía y rabia, sarcasmo y tolerancia, sentido de responsabilidad y egoísmo. Adoptando en alguna medida este lenguaje y, por supuesto, purificándolo, el diálogo de la Iglesia con los jóvenes se vería facilitado y la relación directa establecida con las personas permitiría transformar desde el interior los aspectos negativos de su cultura y reforzar lo que tiene de positivo. Los medios de comunicación social son aptos para comunicar una experiencia positiva de conversión y de fe, vividas por personas reales con las que es posible identificarse.

Por lo demás, la Iglesia puede explotar su tradición multiseccular para llegar a las personas mediante el atractivo de la música, ya sea litúrgica o popular. En efecto, la música tiene una gran capacidad de apertura a la dimensión religiosa y en algunos casos, como el canto gregoriano, ejerce una fascinación incluso en ambientes no eclesiales.

La cultura de la relación significativa es indispensable para que el testimonio cristiano pueda implicar al otro en un itinerario de fe. El primado de la persona y de las relaciones personales es esencial en la obra de evangelización. El contacto misionero auténtico se opera a través del diálogo y tejiendo relaciones entre personas. Esta apertura no puede hacerse si no es permaneciendo junto a las personas que tienen dificultades para establecer relaciones positivas en la pareja, la familia o en la comunidad cristiana misma, procurando que haya un acompañamiento a los niños, en los centros parroquiales, adolescentes, novios, con educadores buenos y competentes. Las personas ancianas tienen también necesidad de una pastoral que responda a sus necesidades, lo que requiere de la comunidad cristiana un esfuerzo para que las personas se sientan escuchadas, comprendidas amadas y no consideradas como un simple miembro de una institución. Aun en el «supermercado» de la religión y de la cultura, donde predominan el sentimiento, la estética y la emoción, es posible ofrecer a quienes van en busca una respuesta segura y exhaustiva, fundada sobre la verdad, la belleza y la bondad de la fe en Jesucristo, que con su vida, su muerte y resurrección da respuesta a todos los interrogantes fundamentales del hombre sobre el gran misterio de su vida.

La *Nueva Era* y las sectas atraen a muchos actuando precisamente sobre la emotividad. Para responder a este desafío, y siguiendo la invitación del beato Juan XXIII de «emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad»[31], se trata de salir al encuentro de todas las personas que buscan la Verdad con sinceridad y de cuidar de quienes atraviesan momentos de fragilidad e inquietud, que son presas fáciles para las sectas. A estas personas en dificultad estamos llamados a presentar el misterio de la Cruz: en ella, sin caer en la trampa del absurdo o del sentimentalismo, podemos compartir los sufrimientos de las personas heridas y ayudarlas a encontrar allí la posibilidad de dar un sentido a su vida de sufrimiento.

Las relaciones personales dentro de la Iglesia, sobre todo en las parroquias más extensas, son de gran importancia. Las pequeñas comunidades, vinculadas a movimientos eclesiales, que tienen en cuenta las particularidades antropológicas, culturales y sociales de las personas, permiten renovar y profundizar la vida de comunión. El gozo de pertenecer a la familia de Dios es el signo visible del mensaje de la salvación y la Iglesia, familia de familias, aparece entonces como el verdadero «lugar» del encuentro entre Dios y los hombres.

La actitud misionera hacia los que están lejos de la Iglesia y que consideramos como no creyentes o indiferentes es siempre la del Buen pastor que va a buscar la oveja perdida para reconducirla al redil. Es también fundamental acoger con cuidado a aquellos, cada vez más numerosos, que sólo acuden a la iglesia ocasionalmente[32]. Entrar en diálogo con estas personas es muchas veces más fácil de lo que se piensa. A veces, basta un poco de iniciativa para dirigirles una invitación calurosa y personalizada, o para entablar relaciones humanas de amistad profunda, para suscitar la confianza y una mejor comprensión de la Iglesia[33].

Inculturar la fe y evangelizar las culturas a través de las relaciones interpersonales permite a todos y cada uno percibir la Iglesia como su propia casa y sentirse en ella a gusto. El anuncio del Evangelio que llevaron a Asia misioneros venidos de Occidente, como Matteo Ricci o De Nobili, fue fecundo en la medida en que los pueblos asiáticos percibieron su inserción en las culturas locales, cuyas lenguas y costumbres aprendieron, respetándolas y tratando de enriquecerse en un intercambio recíproco. Evangelizar las culturas exige entrar en ellas con amor e inteligencia para comprenderlas en profundidad y hacerse allí presente con verdadera caridad.

2.6. Los Centros Culturales Católicos[34]

«Los *centros culturales católicos* ofrecen a la Iglesia singulares posibilidades de presencia y acción en el campo de los cambios culturales. En efecto, éstos son unos *foros* públicos que permiten la amplia difusión, mediante el diálogo creativo, de convicciones cristianas sobre el hombre, la mujer, la familia, el trabajo, la economía, la sociedad, la política, la vida internacional y el ambiente » (*Ecclesia in Africa*, n. 103).

Los Centros Culturales Católicos, que se conciben como una especie de laboratorio cultural, «presentan una rica diversidad, tanto por su denominación (Centros o Círculos Culturales, Academias, Centros Universitarios, Casas de Formación), como por las orientaciones (teológica, ecuménica, científica, educativa, artística, etc...), o por los temas tratados (corrientes culturales, valores, dialogo intercultural e interreligioso, ciencia, artes etc...), o por las actividades desarrolladas (conferencias, debates, cursos, seminarios, publicaciones, bibliotecas, manifestaciones artísticas o culturales, exposiciones, etc.). El concepto mismo de “*Centro Cultural Católico*” reúne la pluralidad y la riqueza de las diversas situaciones de un país: se trata, bien de instituciones vinculadas a una estructura de la Iglesia... bien de iniciativas privadas de católicos, pero siempre en comunión con la Iglesia» (*Para una pastoral de la cultura*, n. 32).

Los Centros culturales católicos son lugares privilegiados para una pastoral de la cultura y ofrecen la posibilidad de debates, con la ayuda de películas o conferencias, sobre problemas culturales de actualidad. La respuesta a estos interrogantes de la cultura, permite superar numerosos obstáculos a la fe, un don de Dios que se recibe a través de la escucha (cfr. *Rm* 10,17).

2.7. Turismo religioso

Mientras en ciertas partes del mundo siguen dominando condiciones inhumanas de trabajo, en otras no deja de aumentar el tiempo dedicado al ocio. Siguiendo el surco de la tradición de la peregrinación, la promoción del *turismo* religioso adquiere toda su importancia. Entre las diferentes iniciativas que tratan de responder a las legítimas expectativas culturales de los indiferentes y de los que no frecuentan la Iglesia, algunas buscan unir la presentación del patrimonio religioso con el deber cristiano de la acogida, de la propuesta de la fe y de la caridad. Las condiciones para ello son las siguientes:

- Abrir una oficina para coordinar las actividades eclesiales locales con las peticiones de los turistas, ayudándoles a comprender lo específico del patrimonio de la Iglesia, que es ante todo cultural;
- Poner en marcha actividades, acontecimientos, museos diocesanos, itinerarios culturales, donde el arte local conservado para las generaciones futuras puede servir de instrumento para la catequesis y la educación;

- Dar a conocer la piedad popular a través de itinerarios devocionales y permitir así experimentar la riqueza, la diversidad y la universalidad de la vida de fe en los diversos pueblos;
- Crear organizaciones de guías católicos para los monumentos, que puedan ofrecer a la vez indicaciones culturales de calidad y un testimonio de fe, gracias a una formación cristiana y artística seria.
- Utilizar el sitio Internet de las diócesis para dar a conocer estas actividades.

3. La vía del amor

«Mucho contribuye, finalmente, a esta afirmación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad» (*Gaudium et spes*, n. 21). El testimonio de la caridad es el argumento más convincente que los cristianos presentan como prueba de la existencia del Dios del amor; es el «camino mejor», del que habla san Pablo (cfr. 1 Cor 13). En el arte cristiano y en la vida de los santos, resplandece una chispa de la belleza y del amor de Dios que se encarna de manera siempre nueva en la vida de los hombres. Al final, la belleza salvará al mundo[35]: la belleza comprendida como una vida moral lograda que, a imitación de Cristo, atrae a los hombres hacia el bien. No deja de ser significativo que los griegos consideraran como ideal de la vida del hombre la *kalokagathía*, la posesión de todas las cualidades físicas y morales, lo bello y lo bueno. El filósofo Jacques Maritain ha convertido lo bello en un trascendental, a la par de lo bueno y lo verdadero: *ens et unum et bonum et verum et pulchrum convertuntur*. Esta síntesis se manifiesta en la vida del cristiano y, sobre todo, en la comunidad cristiana. No se trata de «demostrar» a toda costa, sino de compartir el gozo de la experiencia de la fe en Cristo, Buena Noticia para todos los hombres y sus culturas. Así, nuestros contemporáneos pueden sentirse interpelados en el corazón de su increencia o de su indiferencia. Los grandes santos de nuestro tiempo, especialmente aquellos que han ofrecido su vida por los más pobres, unidos a la multitud de todos los santos de la Iglesia, constituyen el argumento más elocuente para suscitar en el corazón de los hombres y mujeres la búsqueda de Dios y su respuesta. Cristo es la Belleza, «*egw eimi o poimhn o kaloV*» (Jn 10, 11), que atrae los corazones hacia el Padre con la gracia del Espíritu Santo.

El testimonio del perdón y del amor fraterno entre los cristianos se extiende a todos los hombres como una oración suplicante. Es una llamada dirigida a todos los cristianos, según la recomendación de san Agustín: «Hermanos, os exhortamos vivamente a que tengáis caridad, no sólo para con vosotros mismos, sino también para con los de fuera, ya se trate de los paganos, que todavía no creen en Cristo, ya de los que están separados de nosotros... Deploremos su suerte, sabiendo que se trata de hermanos nuestros... Os conjuramos, pues, hermanos, por Cristo nuestro Señor, ... a que usemos con ellos de una gran caridad, de una abundante misericordia, rogando a Dios por ellos, para que les dé finalmente un recto sentir, para que reflexionen y se den cuenta que no tienen en absoluto nada que decir contra la verdad»[36]

4. En resumen

Una visión sintética de las indicaciones, sugerencias y propuestas de personas procedentes de diferentes culturas en los cinco continentes y de experiencias pastorales muy diferentes, permite destacar los puntos siguientes que merecen una atención particular:

- Importancia de dar testimonio de la belleza de ser amados por Dios
- Necesidad de renovar la apologética cristiana para dar razón, con dulzura y respeto, de la esperanza que hay en nosotros (1Pe 3,15)
- Acercarse al *homo urbanus* mediante una presencia pública en los debates de sociedad y poner el Evangelio en contacto con las fuerzas que modelan la cultura.
- Urgencia de enseñar a pensar, en la escuela y la universidad y tener el valor de reaccionar, frente a la aceptación tácita de una cultura dominante, a menudo impregnada de increencia e indiferencia religiosa,

mediante una nueva y gozosa propuesta de cultura cristiana.

– A los no creyentes, indiferentes a la cuestión de Dios, pero creyentes en los valores humanos, mostrar que ser verdaderamente hombre es ser religioso, que el hombre halla su plenitud humana en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y que el Cristianismo es una buena noticia para todos los hombres y culturas.

Conclusión: «En tu nombre, echaré las redes» (Lc 5,4)

Los Padres del Concilio Vaticano II afirman con convicción: «Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar» (*Gaudium et spes*, n. 31). Para los cristianos, ha llegado la hora de la esperanza. Esta virtud teologal es el hilo conductor de la exhortación apostólica del Papa Juan Pablo II *Novo Millennio Ineunte*, al final del Gran Jubileo del Año 2000, horizonte de fe de toda la Iglesia en esta época crucial de la Iglesia. Hoy como ayer, solo Cristo es capaz de ofrecer razones para vivir y esperar. El enigma de la muerte, el misterio del sufrimiento, sobre todo el de los inocentes, siguen siendo un escándalo para muchos, hoy como siempre, en todas las culturas. El deseo de la vida eterna no se ha apagado en el corazón de los hombres. Sólo Jesucristo, que ha vencido la muerte y ha devuelto la vida a los hombres, puede ofrecer una respuesta decisiva al sufrimiento y a la muerte, sólo Él es el verdadero portador del agua de la vida que apaga la sed de los hombres. No hay otro camino que contemplar su rostro, experimentar la comunión de fe, de esperanza y de amor en la Iglesia y dar al mundo testimonio de la caridad y del primado de la gracia, de la oración y de la santidad. Frente a los nuevos desafíos de la increencia y de la indiferencia religiosa, de la secularización de los creyentes y de la nueva religiosidad del Yo, hay razones para seguir esperando, fundados en la Palabra de Dios: «Lámpara es tu Palabra para mis pasos, luz en mi sendero» (*Sal* 119,105).

Los fenómenos simultáneos de vacío interior y de vagabundeo espiritual, de desafío institucional y de sensibilidad emocional de las culturas secularizadas de Occidente, exigen una renovación del fervor y autenticidad de vida cristiana, valor e iniciativa apostólica, rectitud de vida y de doctrina, para dar testimonio, en comunidades creyentes renovadas, de la belleza y la verdad, la grandeza y la fuerza incomparables del Evangelio de Cristo. Los gigantescos desafíos de la increencia, de la indiferencia religiosa y de la nueva religiosidad son otras tantas llamadas a evangelizar las nuevas culturas y el nuevo deseo religioso que renace en sus formas paganas y gnósticas al alba del tercer milenio. Es la tarea pastoral más urgente para toda la Iglesia en nuestro tiempo, en el corazón de todas las culturas.

Tras una noche de dura fatiga sin ningún resultado, Jesús invita a Pedro a remar mar adentro y a echar de nuevo la red. Aun cuando esta nueva fatiga parece inútil, Pedro se fía del Señor y responde sin dudar: «Señor, en tu palabra, echaré la red» (*Lc* 5,4). La red se llena de peces, hasta el punto de romperse. Hoy, después de dos mil años de trabajo en la barca agitada de la Historia, la Iglesia es invitada por Jesús a «remar mar adentro», lejos de la orilla y las seguridades humanas, y a tirar de nuevo la red. Es hora de responder de nuevo con Pedro: «Señor, en tu palabra, echaré la red».

[1] *Inde a Pontificatus*, 25 de marzo de 1993, AAS 85 (1993) 549-552.

[2] El documento del Consejo Pontificio de la Cultura, *Para una pastoral de la cultura*, ha sido publicado en español por la *Librería Editrice Vaticana*. Al igual que los restantes textos del Magisterio aquí citados, se puede consultar en el sitio Internet del Vaticano: <http://www.vatican.va>

[3] Véanse los estudios del Consejo Pontificio para el Diálogo para los No Creyentes, P. Poupard (Ed.), *Fe y ateísmo en el mundo*, BAC, Madrid 1988; *Felicidad y fe cristiana*, Herder, Barcelona, 1992.

[4] Es importante distinguir «nuevos movimientos religiosos», término técnico para designar a las religiones llamadas «alternativas» de «nuevos movimientos eclesiales», que designa las nuevas comunidades

surgidas en el seno de la Iglesia católica. Además es importante la distinción entre «religioso» y «espiritual»: no todo movimiento «espiritual», es decir, vinculado a una experiencia del espíritu puede pretender ser reconocido como una religión.

[5] *Ángelus* del 27 de julio 2003, in *L'Osservatore Romano*, Ed. Semanal en lengua española, n. 31, 1-VIII-2003.

[6] *La transmisión de la fe en el corazón de las culturas* fue el tema de la Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio de la Cultura en 2002. Véase el número monográfico de la revista del Consejo, *Culturas y fe*, X (2002).

[7] Cfr. *Para una pastoral de la cultura*, n. 9.

[8] Sobre la «Nueva Era», véase el documento, publicado conjuntamente por el Consejo Pontificio de la Cultura y el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, portador del agua de la vida*, Ciudad del Vaticano 2003.

[9] *Para una pastoral de la cultura*, n. 24.

[10] Para este apartado, véase el documento antes citado, *Jesucristo, portador del agua de la vida*.

[11] Juan Pablo II, *Homilía* en la canonización de Edith Stein, 14-X-1998, in *L'Osservatore Romano*, ed. Sem. en lengua española, nº 42, 16-X-1998.

[12] Cfr. Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, nn. 30-31.

[13] Cfr. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, n.3

[14] Dirección de *Incroyance et prière*: 11, Impasse Flammarion, F-13 001, Marseille (Francia).

[15] Secretariado para los No Creyentes, *El diálogo con los no creyentes*, Roma 1968. Cfr. también del mismo Secretariado la nota *Studium atheismi et institutionem ad dialogum cum non credentibus habendum*, Romae 1970.

[16] La Cátedra está organizada de manera original. Consiste en una serie de encuentros que se celebran en la Universidad de Milán (Estatal). La sesión se desarrolla en una atmósfera de respeto y de silencio, desde la presentación misma del tema de la sesión; no se permiten los aplausos, ni se cede la palabra al público asistente. El Cardenal presenta al primero de los conferenciantes que van a intervenir. Tras él, retoma la palabra. Tras un tiempo de silencio y un intermedio musical, ofrecido por el Coro de la Universidad Católica, el Cardenal da la palabra a un segundo conferenciante. Acabada su intervención, el Cardenal invita a los asistentes a poner por escrito sus preguntas y objeciones. La última sesión está consagrada a la respuesta a estas preguntas.

[17] Los diálogos, aparecidos primero en las páginas finales del *Diario de Notícias* lisboeta, a finales del 2003, han dado origen a un libro: J. Policarpo-E. Prado Coelho, *Diálogos sobre a Fé*, Editorial Notícias, Lisboa 2004.

[18] S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVIII,51,2; in *Obras Completas XVI-XVII*, Trad. Santamarta y Fuertes, BAC, Madrid 1988.

[19] Mons. Guy Gaucher, obispo auxiliar de Lisieux, ha narrado esta peregrinación en su libro «*Je voudrais parcourir la terre*». *Thérèse de Lisieux thaumaturge, docteur et missionnaire*, Cerf, Paris 2003.

[20] *A Diogneto*, en *Padres Apostólicos*, ed. D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid 2^a1967.

[21] Cfr. *Jesucristo portador del agua de la vida*. Cit.

[22] Cfr. el sitio del Observatorio sobre las sectas: www.cesnur.org

[23] *Código de Derecho Canónico*, can. 229, 748 y 226, § 2.

[24] Cfr. Congregación para la Educación Católica-Consejo Pontificio para los Laicos- Consejo Pontificio de la Cultura, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la Cultura Universitaria*, Ciudad del Vaticano 1994.

[25] *Science, Theology and the Ontological Quest*. La página Internet: www.stoqnet.org. Véase también el portal www.disf.org

[26] Concilio Vaticano II, *Mensaje a los artistas*; Cfr. Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, n. 3, Ciudad del Vaticano 1999; *Para una pastoral de la cultura*, n. 36.

[27] Cfr. Juan Pablo II, *Novo millennio ineunte*, nn. 15 y 31.

[28] Dedicatoria de Juan Pablo II en la apertura de su *Carta a los artistas*.

[29] J.H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, I. Ker (Ed.), Oxford University Press, 1985.

[30] Music TeleVision (MTV) es una cadena de televisión internacional de música pop, el equivalente, desde el punto de vista de la cultura juvenil, de la CNN con sus noticieros de actualidad 24 horas al día.

[31] Juan XXIII, *Discurso en la apertura del Concilio*, 11 octubre 1962, en *Concilio Ecuménico Vaticano II*, BAC, Madrid 2000, p. 1095.

[32] A este propósito, en lugar de decir a los que no vienen más que a la misa de Navidad o de Pascua, «hasta el año que viene», sería mejor que el sacerdote les invitara: «Los extrañamos. Vengan a vernos más a menudo».

[33] Los redentoristas de Edimburgo han publicado en la prensa local un aviso ofreciendo gratuitamente un libro *Once a catholic? Why not a fresh start? (¿Dejaste de ser católico? ¿Por qué no comenzar de nuevo?)*. Recibieron más de dos mil solicitudes.

[34] Véase al respecto el vademécum editado por el Consejo Pontificio de la Cultura y el Servicio Nacional para el Proyecto Cultural de la Conferencia Episcopal Italiana, *Centri Culturali Cattolici. Perché? Cos'è? Cosa fare? Dover?* Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2003. El CELAM está preparando una edición en español que aparecerá próximamente.

[35] F. Dostoyevski, *El idiota*, p. III, cap. V; citado en Juan Pablo II, *Carta a los artistas*, n. 16.

[36] S. Agustín, *Comentario al Salmo 32*, 29. CCL 38,272-273. II Lectura del martes de la XIV semana del T.O.

-Instrucción Redemptionis Sacramentum-
CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO
Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS

INSTRUCCIÓN

Redemptionis Sacramentum

SOBRE ALGUNAS COSAS QUE SE DEBEN OBSERVAR O EVITAR
ACERCA DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

ÍNDICE

Proemio [1-13]

Cap. I

La ordenación de la sagrada Liturgia [14-18]

1. El Obispo diocesano, gran sacerdote de su grey [19-25]
2. La Conferencia de Obispos [26-28]
3. Los presbíteros [29-33]
4. Los diáconos [34-35]

Cap. II

La participación de los fieles laicos en la celebración de la Eucaristía

1. Una participación activa y consciente [36-42]
2. Tareas de los fieles laicos en la celebración de la s. Misa [43-47]

Cap. III

La celebración correcta de la santa Misa

1. La materia de la santísima Eucaristía [48-50]
2. La Plegaria eucarística [51-56]
3. Las otras partes de la Misa [57-74]
4. La unión de varios ritos con la celebración de la Misa [75-79]

Cap. IV

La sagrada Comunión

1. Las disposiciones para recibir la sagrada Comunión [80-87]
2. La distribución de la sagrada Comunión [88-96]
3. La Comunión de los sacerdotes [97-99]
4. La Comunión bajo las dos especies [100-107]

Cap. V

Otros aspectos que se refieren a la Eucaristía

1. El lugar de la celebración de la santa Misa [108-109]
2. Diversos aspectos relacionados con la santa Misa [110-116]
3. Los vasos sagrados [117-120]
4. Las vestiduras litúrgicas [121-128]

Cap. VI

La reserva de la s. Eucaristía y su culto fuera de la Misa

1. La reserva de la santísima Eucaristía [129-133]
2. Algunas formas de culto a la s. Eucaristía fuera de la Misa [134-141]
3. Las procesiones y los congresos eucarísticos [142-145]

Cap. VII

Ministerios extraordinarios de los fieles laicos [146-153]

1. El ministro extraordinario de la sagrada Comunión [154-160]
2. La predicación [161]
3. Celebraciones particulares que se realizan en ausencia del sacer. [162-167]
4. De aquellos que han sido apartados del estado clerical [168]

Cap. VIII

Los remedios [169-171]

1. Graviora delicta [172]

2. Los actos graves [173]

3. Otros abusos [174-175]

4. El Obispo diocesano [176-180]

5. La Sede Apostólica [181-182]

6. Quejas por abusos en materia litúrgica [183-184]

Conclusión [185-186]

PROEMIO

[1.] El Sacramento de la Redención, que la Madre Iglesia confiesa con firme fe y recibe con alegría, celebra y adora con veneración, en la santísima Eucaristía, anuncia la muerte de Jesucristo y proclama su resurrección, hasta que Él vuelva en gloria, como Señor y Dominador invencible, Sacerdote eterno y Rey del universo, y entregue al Padre omnipotente, de majestad infinita, el reino de la verdad y la vida.

[2.] La doctrina de la Iglesia sobre la santísima Eucaristía ha sido expuesta con sumo cuidado y la máxima autoridad, a lo largo de los siglos, en los escritos de los Concilios y de los Sumos Pontífices, puesto que en la Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, que es Cristo, nuestra Pascua, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, y cuya fuerza alienta a la Iglesia desde los inicios. Recientemente, en la Carta Encíclica «*Ecclesia de Eucharistia*», el Sumo Pontífice Juan Pablo II ha expuesto de nuevo algunos principios sobre esta materia, de gran importancia eclesial para nuestra época.

Para que también en los tiempos actuales, tan gran misterio sea debidamente protegido por la Iglesia, especialmente en la celebración de la sagrada Liturgia, el Sumo Pontífice mandó a esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos que, en colaboración con la Congregación para la Doctrina de la Fe, preparara esta Instrucción, en la que se trataran algunas cuestiones referentes a la disciplina del sacramento de la Eucaristía. Por consiguiente, lo que en esta Instrucción se expone, debe ser leído en continuidad con la mencionada Carta Encíclica «*Ecclesia de Eucharistia*».

Sin embargo, la intención no es tanto preparar un compendio de normas sobre la santísima Eucaristía sino más bien retomar, con esta Instrucción, algunos elementos de la normativa litúrgica anteriormente enunciada y establecida, que continúan siendo válidos, para reforzar el sentido profundo de las normas litúrgicas e indicar otras que aclaren y completen las precedentes, explicándolas a los Obispos, y también a los presbíteros, diáconos y a todos los fieles laicos, para que cada uno, conforme al propio oficio y a las propias posibilidades, las puedan poner en práctica.

[3.] Las normas que se contienen en esta Instrucción se refieren a cuestiones litúrgicas concernientes al Rito romano y, con las debidas salvedades, también a los otros Ritos de la Iglesia latina, aprobados por el derecho.

[4.] «No hay duda de que la reforma litúrgica del Concilio ha tenido grandes ventajas para una participación más consciente, activa y fructuosa de los fieles en el santo Sacrificio del altar». Sin embargo, «no faltan sombras». Así, no se puede callar ante los abusos, incluso gravísimos, contra la naturaleza de la Liturgia y de los sacramentos, también contra la tradición y autoridad de la Iglesia, que en nuestros tiempos, no raramente, dañan las celebraciones litúrgicas en diversos ámbitos eclesiales. En algunos lugares, los abusos litúrgicos se han convertido en una costumbre, lo cual no se puede admitir y debe terminarse.

[5.] La observancia de las normas que han sido promulgadas por la autoridad de la Iglesia exige que concuerden la mente y la voz, las acciones externas y la intención del corazón. La mera observancia externa de las normas, como resulta evidente, es contraria a la esencia de la sagrada Liturgia, con la que Cristo quiere congregar a su Iglesia, y con ella formar «un sólo cuerpo y un sólo espíritu». Por esto la

acción externa debe estar iluminada por la fe y la caridad, que nos unen con Cristo y los unos a los otros, y suscitan en nosotros la caridad hacia los pobres y necesitados. Las palabras y los ritos litúrgicos son expresión fiel, madurada a lo largo de los siglos, de los sentimientos de Cristo y nos enseñan a tener los mismos sentimientos que él; conformando nuestra mente con sus palabras, elevamos al Señor nuestro corazón. Cuanto se dice en esta Instrucción, intenta conducir a esta conformación de nuestros sentimientos con los sentimientos de Cristo, expresados en las palabras y ritos de la Liturgia.

[6.] Los abusos, sin embargo, «contribuyen a oscurecer la recta fe y la doctrina católica sobre este admirable Sacramento». De esta forma, también se impide que puedan «los fieles revivir de algún modo la experiencia de los dos discípulos de Emaús: *Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron*». Conviene que todos los fieles tengan y realicen aquellos sentimientos que han recibido por la pasión salvadora del Hijo Unigénito, que manifiesta la majestad de Dios, ya que están ante la fuerza, la divinidad y el esplendor de la bondad de Dios, especialmente presente en el sacramento de la Eucaristía.

[7.] No es extraño que los abusos tengan su origen en un falso concepto de libertad. Pero Dios nos ha concedido, en Cristo, no una falsa libertad para hacer lo que queramos, sino la libertad para que podamos realizar lo que es digno y justo. Esto es válido no sólo para los preceptos que provienen directamente de Dios, sino también, según la valoración conveniente de cada norma, para las leyes promulgadas por la Iglesia. Por ello, todos deben ajustarse a las disposiciones establecidas por la legítima autoridad eclesiástica.

[8.] Además, se advierte con gran tristeza la existencia de «iniciativas ecuménicas que, aún siendo generosas en su intención, transigen con prácticas eucarísticas contrarias a la disciplina con la cual la Iglesia expresa su fe». Sin embargo, «la Eucaristía es un don demasiado grande para admitir ambigüedades y reducciones». Por lo que conviene corregir algunas cosas y definir las con precisión, para que también en esto «la Eucaristía siga resplandeciendo con todo el esplendor de su misterio».

[9.] Finalmente, los abusos se fundamentan con frecuencia en la ignorancia, ya que casi siempre se rechaza aquello de lo que no se comprende su sentido más profundo y su antigüedad. Por eso, con su raíz en la misma Sagrada Escritura, «las preces, oraciones e himnos litúrgicos están penetrados de su espíritu, y de ella reciben su significado las acciones y los signos». Por lo que se refiere a los signos visibles «que usa la sagrada Liturgia, han sido escogidos por Cristo o por la Iglesia para significar las realidades divinas invisibles». Justamente, la estructura y la forma de las celebraciones sagradas según cada uno de los Ritos, sea de la tradición de Oriente sea de la de Occidente, concuerdan con la Iglesia Universal y con las costumbres universalmente aceptadas por la constante tradición apostólica, que la Iglesia entrega, con solicitud y fidelidad, a las generaciones futuras. Todo esto es sabiamente custodiado y protegido por las normas litúrgicas.

[10.] La misma Iglesia no tiene ninguna potestad sobre aquello que ha sido establecido por Cristo, y que constituye la parte inmutable de la Liturgia. Pero si se rompiera este vínculo que los sacramentos tienen con el mismo Cristo, que los ha instituido, y con los acontecimientos en los que la Iglesia ha sido fundada, nada aprovecharía a los fieles, sino que podría dañarles gravemente. De hecho, la sagrada Liturgia está estrechamente ligada con los principios doctrinales, por lo que el uso de textos y ritos que no han sido aprobados lleva a que disminuya o desaparezca el nexo necesario entre la *lex orandi* y la *lex credendi*.

[11.] El Misterio de la Eucaristía es demasiado grande «para que alguien pueda permitirse tratarlo a su arbitrio personal, lo que no respetaría ni su carácter sagrado ni su dimensión universal». Quien actúa contra esto, cediendo a sus propias inspiraciones, aunque sea sacerdote, atenta contra la unidad substancial del Rito romano, que se debe cuidar con decisión, y realiza acciones que de ningún modo corresponden con el hambre y la sed del Dios vivo, que el pueblo de nuestros tiempos experimenta, ni a un auténtico celo pastoral, ni sirve a la adecuada renovación litúrgica, sino que más bien defrauda el patrimonio y la herencia de los fieles. Los actos arbitrarios no benefician la verdadera renovación, sino que lesionan el verdadero derecho de los fieles a la acción litúrgica, que es expresión de la vida de la Iglesia, según su tradición y disciplina. Además, introducen en la misma celebración de la Eucaristía elementos de discordia y la deforman, cuando ella tiende, por su propia naturaleza y de forma eminente, a significar y

realizar admirablemente la comunión con la vida divina y la unidad del pueblo de Dios. De estos actos arbitrarios se deriva incertidumbre en la doctrina, duda y escándalo para el pueblo de Dios y, casi inevitablemente, una violenta repugnancia que confunde y aflige con fuerza a muchos fieles en nuestros tiempos, en que frecuentemente la vida cristiana sufre el ambiente, muy difícil, de la «secularización».

[12.] Por otra parte, todos los fieles cristianos gozan del derecho de celebrar una liturgia verdadera, y especialmente la celebración de la santa Misa, que sea tal como la Iglesia ha querido y establecido, como está prescrito en los libros litúrgicos y en las otras leyes y normas. Además, el pueblo católico tiene derecho a que se celebre por él, de forma íntegra, el santo sacrificio de la Misa, conforme a toda la enseñanza del Magisterio de la Iglesia. Finalmente, la comunidad católica tiene derecho a que de tal modo se realice para ella la celebración de la santísima Eucaristía, que aparezca verdaderamente como sacramento de unidad, excluyendo absolutamente todos los defectos y gestos que puedan manifestar divisiones y facciones en la Iglesia.

[13.] Todas las normas y recomendaciones expuestas en esta Instrucción, de diversas maneras, están en conexión con el oficio de la Iglesia, a quien corresponde velar por la adecuada y digna celebración de este gran misterio. De los diversos grados con que cada una de las normas se unen con la norma suprema de todo el derecho eclesiástico, que es el cuidado para la salvación de las almas, trata el último capítulo de la presente Instrucción.

CAPÍTULO I

LA ORDENACIÓN DE LA SAGRADA LITURGIA

[14.] «La ordenación de la sagrada Liturgia es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica; ésta reside en la Sede Apostólica y, en la medida que determine la ley, en el Obispo».

[15.] El Romano Pontífice, «Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia universal en la tierra... tiene, en virtud de su función, potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede siempre ejercer libremente», aún comunicando con los pastores y los fieles.

[16.] Compete a la Sede Apostólica ordenar la sagrada Liturgia de la Iglesia universal, editar los libros litúrgicos, revisar sus traducciones a lenguas vernáculas y vigilar para que las normas litúrgicas, especialmente aquellas que regulan la celebración del santo Sacrificio de la Misa, se cumplan fielmente en todas partes.

[17.] «La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos trata lo que corresponde a la Sede Apostólica, salvo la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, respecto a la ordenación y promoción de la sagrada liturgia, en primer lugar de los sacramentos. Fomenta y tutela la disciplina de los sacramentos, especialmente en lo referente a su celebración válida y lícita». Finalmente, «vigila atentamente para que se observen con exactitud las disposiciones litúrgicas, se prevengan sus abusos y se erradiquen donde se encuentren». En esta materia, conforme a la tradición de toda la Iglesia, destaca el cuidado de la celebración de la santa Misa y del culto que se tributa a la Eucaristía fuera de la Misa.

[18.] Los fieles tienen derecho a que la autoridad eclesiástica regule la sagrada Liturgia de forma plena y eficaz, para que nunca sea considerada la liturgia como «propiedad privada de alguien, ni del celebrante ni de la comunidad en que se celebran los Misterios».

1. EL OBISPO DIOCESANO, GRAN SACERDOTE DE SU GREY

[19.] El Obispo diocesano, primer administrador de los misterios de Dios en la Iglesia particular que le ha sido encomendada, es el moderador, promotor y custodio de toda la vida litúrgica. Pues «el Obispo, por estar revestido de la plenitud del sacramento del Orden, es "el administrador de la gracia del supremo sacerdocio", sobre todo en la Eucaristía, que él mismo celebra o procura que sea celebrada, y mediante la

cual la Iglesia vive y crece continuamente».

[20.] La principal manifestación de la Iglesia tiene lugar cada vez que se celebra la Misa, especialmente en la iglesia catedral, «con la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios, [...] en una misma oración, junto al único altar, donde preside el Obispo» rodeado por su presbiterio, los diáconos y ministros. Además, «toda legítima celebración de la Eucaristía es dirigida por el Obispo, a quien ha sido confiado el oficio de ofrecer a la Divina Majestad el culto de la religión cristiana y de reglamentarlo en conformidad con los preceptos del Señor y las leyes de la Iglesia, precisadas más concretamente para su diócesis según su criterio».

[21.] En efecto, «al Obispo diocesano, en la Iglesia a él confiada y dentro de los límites de su competencia, le corresponde dar normas obligatorias para todos, sobre materia litúrgica». Sin embargo, el Obispo debe tener siempre presente que no se quite la libertad prevista en las normas de los libros litúrgicos, adaptando la celebración, de modo inteligente, sea a la iglesia, sea al grupo de fieles, sea a las circunstancias pastorales, para que todo el rito sagrado universal esté verdaderamente acomodado al carácter de los fieles.

[22.] El Obispo rige la Iglesia particular que le ha sido encomendada y a él corresponde regular, dirigir, estimular y algunas veces también reprender, cumpliendo el ministerio sagrado que ha recibido por la ordenación episcopal, para edificar su grey en la verdad y en la santidad. Explique el auténtico sentido de los ritos y de los textos litúrgicos y eduque en el espíritu de la sagrada Liturgia a los presbíteros, diáconos y fieles laicos, para que todos sean conducidos a una celebración activa y fructuosa de la Eucaristía, y cuide igualmente para que todo el cuerpo de la Iglesia, con el mismo espíritu, en la unidad de la caridad, pueda progresar en la diócesis, en la nación, en el mundo.

[23.] Los fieles «deben estar unidos a su Obispo como la Iglesia a Jesucristo, y como Jesucristo al Padre, para que todas las cosas se armonicen en la unidad y crezcan para gloria de Dios». Todos, incluso los miembros de los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, y todas las asociaciones o movimientos eclesiales de cualquier género, están sometidos a la autoridad del Obispo diocesano en todo lo que se refiere a la liturgia, salvo las legítimas concesiones del derecho. Por lo tanto, compete al Obispo diocesano el derecho y el deber de visitar y vigilar la liturgia en las iglesias y oratorios situados en su territorio, también aquellos que sean fundados o dirigidos por los citados institutos religiosos, si los fieles acuden a ellos de forma habitual.

[24.] El pueblo cristiano, por su parte, tiene derecho a que el Obispo diocesano vigile para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica, especialmente en el ministerio de la palabra, en la celebración de los sacramentos y sacramentales, en el culto a Dios y a los santos.

[25.] Las comisiones, consejos o comités, instituidos por el Obispo, para que contribuyan a «promover la acción litúrgica, la música y el arte sacro en su diócesis», deben actuar según el juicio y normas del Obispo, bajo su autoridad y contando con su confirmación; así cumplirán su tarea adecuadamente y se mantendrá en la diócesis el gobierno efectivo del Obispo. De estos organismos, de otros institutos y de cualquier otra iniciativa en materia litúrgica, después de cierto tiempo, resulta urgente que los Obispos indaguen si hasta el momento ha sido fructuosa su actividad, y valoren atentamente cuáles correcciones o mejoras se deben introducir en su estructura y en su actividad, para que encuentren nueva vitalidad. Se tenga siempre presente que los expertos deben ser elegidos entre aquellos que sean firmes en la fe católica y verdaderamente preparados en las disciplinas teológicas y culturales.

2. LA CONFERENCIA DE OBISPOS

[26.] Esto vale también para las comisiones de la misma materia, que, vivamente deseadas por el Concilio, son instituidas por la Conferencia de Obispos y de la cual es necesario que sean miembros los Obispos, distinguiéndose con claridad de los ayudantes peritos. Cuando el número de los miembros de la Conferencia de Obispos no sea suficiente para que se elijan de entre ellos, sin dificultad, y se instituya la comisión litúrgica, nómbrase un consejo o grupo de expertos que, en cuanto sea posible y siempre bajo la

presidencia de un Obispo, desempeñen estas tareas; evitando, sin embargo, el nombre de «comisión litúrgica».

[27.] La interrupción de todos los experimentos sobre la celebración de la santa Misa, ha sido notificada por la Santa Sede ya desde el año 1970 y nuevamente se repitió, para recordarlo, en el año 1988. Por lo tanto, cada Obispo y la misma Conferencia no tienen ninguna facultad para permitir experimentos sobre los textos litúrgicos o sobre otras cosas que se indican en los libros litúrgicos. Para que se puedan realizar en el futuro tales experimentos, se requiere el permiso de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, que lo concederá por escrito, previa petición de la Conferencia de Obispos. Pero esto no se concederá sin una causa grave. Por lo que se refiere a la enculturación en materia litúrgica, se deben observar, estricta e íntegramente, las normas especiales establecidas.

[28.] Todas las normas referentes a la liturgia, que la Conferencia de Obispos determine para su territorio, conforme a las normas del derecho, se deben someter a la *recognitio* de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, sin la cual, carecen de valor legal.

3. LOS PRESBITEROS

[29.] Los presbíteros, como colaboradores fieles, diligentes y necesarios, del orden Episcopal, llamados para servir al Pueblo de Dios, constituyen un único presbiterio con su Obispo, aunque dedicados a diversas funciones. «En cada una de las congregaciones locales de fieles representan al Obispo, con el que están confiada y animosamente unidos, y toman sobre sí una parte de la carga y solicitud pastoral y la ejercen en el diario trabajo». Y, «por esta participación en el sacerdocio y en la misión, los presbíteros reconozcan verdaderamente al Obispo como a padre suyo y obedézcanle reverentemente». Además, «preocupados siempre por el bien de los hijos de Dios, procuren cooperar en el trabajo pastoral de toda la diócesis e incluso de toda la Iglesia».

[30.] Grande es el ministerio «que en la celebración eucarística tienen principalmente los sacerdotes, a quienes compete presidirla *in persona Christi*, dando un testimonio y un servicio de comunión, no sólo a la comunidad que participa directamente en la celebración, sino también a la Iglesia universal, a la cual la Eucaristía hace siempre referencia. Por desgracia, es de lamentar que, sobre todo a partir de los años de la reforma litúrgica después del Concilio Vaticano II, por un malentendido sentido de creatividad y de adaptación, no hayan faltado abusos, que para muchos han sido causa de malestar».

[31.] Coherentemente con lo que prometieron en el rito de la sagrada Ordenación y cada año renuevan dentro de la Misal Crismal, los presbíteros presidan «con piedad y fielmente la celebración de los misterios de Cristo, especialmente el sacrificio de la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación». No vacíen el propio ministerio de su significado profundo, deformando de manera arbitraria la celebración litúrgica, ya sea con cambios, con mutilaciones o con añadidos. En efecto, dice San Ambrosio: «No en sí, [...] sino en nosotros es herida la Iglesia. Por lo tanto, tengamos cuidado para que nuestras caídas no hieran la Iglesia». Es decir, que no sea ofendida la Iglesia de Dios por los sacerdotes, que tan solemnemente se han ofrecido, ellos mismos, al ministerio. Al contrario, bajo la autoridad del Obispo vigilen fielmente para que no sean realizadas por otros estas deformaciones.

[32.] «Esfuércese el párroco para que la santísima Eucaristía sea el centro de la comunidad parroquial de fieles; trabaje para que los fieles se alimenten con la celebración piadosa de los sacramentos, de modo peculiar con la recepción frecuente de la santísima Eucaristía y de la penitencia; procure moverles a la oración, también en el seno de las familias, y a la participación consciente y activa en la sagrada liturgia, que, bajo la autoridad del Obispo diocesano, debe moderar el párroco en su parroquia, con la obligación de vigilar para que no se introduzcan abusos». Aunque es oportuno que las celebraciones litúrgicas, especialmente la santa Misa, sean preparadas de manera eficaz, siendo ayudado por algunos fieles, sin embargo, de ningún modo debe ceder aquellas cosas que son propias de su ministerio, en esta materia.

[33.] Por último, todos «los presbíteros procuren cultivar convenientemente la ciencia y el arte litúrgicos, a fin de que por su ministerio litúrgico las comunidades cristianas que se les han encomendado alaben cada

día con más perfección a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo». Sobre todo, deben estar imbuidos de la admiración y el estupor que la celebración del misterio pascual, en la Eucaristía, produce en los corazones de los fieles.

4. LOS DIÁCONOS

[34.] Los diáconos, «que reciben la imposición de manos no en orden al sacerdocio, sino en orden al ministerio», hombres de buena fama, deben actuar de tal manera, con la ayuda de Dios, que sean conocidos como verdaderos discípulos de aquel «que no ha venido a ser servido sino a servir» y estuvo en medio de sus discípulos «como el que sirve». Y fortalecidos con el don del mismo Espíritu Santo, por la imposición de las manos, sirven al pueblo de Dios en comunión con el Obispo y su presbiterio. Por tanto, tengan al Obispo como padre, y a él y a los presbíteros, préstenles ayuda «en el ministerio de la palabra, del altar y de la caridad».

[35.] No dejen nunca de «vivir el misterio de la fe con alma limpia, como dice el Apóstol, y proclamar esta fe, de palabra y de obra, según el Evangelio y la tradición de la Iglesia», sirviendo fielmente y con humildad, con todo el corazón, en la sagrada Liturgia que es fuente y cumbre de toda la vida eclesial, «para que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el Bautismo, todos se reúnan para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participen en el Sacrificio y coman la cena del Señor». Por tanto, todos los diáconos, por su parte, empléense en esto, para que la sagrada Liturgia sea celebrada conforme a las normas de los libros litúrgicos debidamente aprobados.

CAPÍTULO II

LA PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES LAICOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

1. UNA PARTICIPACIÓN ACTIVA Y CONSCIENTE

[36.] La celebración de la Misa, como acción de Cristo y de la Iglesia, es el centro de toda la vida cristiana, en favor de la Iglesia, tanto universal como particular, y de cada uno de los fieles, a los que «de diverso modo afecta, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual. De este modo el pueblo cristiano, “raza elegida, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido”, manifiesta su orden coherente y jerárquico». «El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan de forma peculiar del único sacerdocio de Cristo».

[37.] Todos los fieles, por el bautismo, han sido liberados de sus pecados e incorporados a la Iglesia, destinados por el carácter al culto de la religión cristiana, para que por su sacerdocio real, perseverantes en la oración y en la alabanza a Dios, ellos mismos se ofrezcan como hostia viva, santa, agradable a Dios y todas sus obras lo confirmen, y testimonien a Cristo en todos los lugares de la tierra, dando razón a todo el que lo pida, de que en él está la esperanza de la vida eterna. Por lo tanto, también la participación de los fieles laicos en la celebración de la Eucaristía, y en los otros ritos de la Iglesia, no puede equivaler a una mera presencia, más o menos pasiva, sino que se debe valorar como un verdadero ejercicio de la fe y la dignidad bautismal.

[38.] Así pues, la doctrina constante de la Iglesia sobre la naturaleza de la Eucaristía, no sólo convival sino también, y sobre todo, como sacrificio, debe ser rectamente considerada como una de las claves principales para la plena participación de todos los fieles en tan gran Sacramento. «Privado de su valor sacrificial, se vive como si no tuviera otro significado y valor que el de un encuentro convival fraterno».

[39.] Para promover y manifestar una participación activa, la reciente renovación de los libros litúrgicos, según el espíritu del Concilio, ha favorecido las aclamaciones del pueblo, las respuestas, salmos, antífonas, cánticos, así como acciones, gestos y posturas corporales, y el sagrado silencio que cuidadosamente se debe observar en algunos momentos, como prevén las rúbricas, también de parte de

los fieles. Además, se ha dado un amplio espacio a una adecuada libertad de adaptación, fundamentada sobre el principio de que toda celebración responda a la necesidad, a la capacidad, a la mentalidad y a la índole de los participantes, conforme a las facultades establecidas en las normas litúrgicas. En la elección de los cantos, melodías, oraciones y lecturas bíblicas; en la realización de la homilía; en la preparación de la oración de los fieles; en las moniciones que a veces se pronuncian; y en adornar la iglesia en los diversos tiempos; existe una amplia posibilidad de que en toda celebración se pueda introducir, cómodamente, una cierta variedad para que aparezca con mayor claridad la riqueza de la tradición litúrgica y, atendiendo a las necesidades pastorales, se comunique diligentemente el sentido peculiar de la celebración, de modo que se favorezca la participación interior. También se debe recordar que la fuerza de la acción litúrgica no está en el cambio frecuente de los ritos, sino, verdaderamente, en profundizar en la palabra de Dios y en el misterio que se celebra.

[40.] Sin embargo, por más que la liturgia tiene, sin duda alguna, esta característica de la participación activa de todos los fieles, no se deduce necesariamente que todos deban realizar otras cosas, en sentido material, además de los gestos y posturas corporales, como si cada uno tuviera que asumir, necesariamente, una tarea litúrgica específica. La catequesis procure con atención que se corrijan las ideas y los comportamientos superficiales, que en los últimos años se han difundido en algunas partes, en esta materia; y despierte siempre en los fieles un renovado sentimiento de gran admiración frente a la altura del misterio de fe, que es la Eucaristía, en cuya celebración la Iglesia pasa continuamente «de lo viejo a lo nuevo». En efecto, en la celebración de la Eucaristía, como en toda la vida cristiana, que de ella saca la fuerza y hacia ella tiende, la Iglesia, a ejemplo de Santo Tomás apóstol, se postra en adoración ante el Señor crucificado, muerto, sepultado y resucitado «en la plenitud de su esplendor divino, y perpetuamente exclama: ¡Señor mío y Dios mío!».

[41.] Son de gran utilidad, para suscitar, promover y alentar esta disposición interior de participación litúrgica, la asidua y difundida celebración de la Liturgia de las Horas, el uso de los sacramentales y los ejercicios de la piedad popular cristiana. Este tipo de ejercicios «que, aunque en el rigor del derecho no pertenecen a la sagrada Liturgia, tienen, sin embargo, una especial importancia y dignidad», se deben conservar por el estrecho vínculo que existe con el ordenamiento litúrgico, especialmente cuando han sido aprobados y alabados por el mismo Magisterio; esto vale sobre todo para el rezo del rosario. Además, estas prácticas de piedad conducen al pueblo cristiano a frecuentar los sacramentos, especialmente la Eucaristía, «también a meditar los misterios de nuestra redención y a imitar los insignes ejemplos de los santos del cielo, que nos hacen así participar en el culto litúrgico, no sin gran provecho espiritual».

[42.] Es necesario reconocer que la Iglesia no se reúne por voluntad humana, sino convocada por Dios en el Espíritu Santo, y responde por la fe a su llamada gratuita (en efecto, *ekklesia* tiene relación con *Klesis*, esto es, llamada). Ni el Sacrificio eucarístico se debe considerar como «concelebración», en sentido unívoco, del sacerdote al mismo tiempo que del pueblo presente. Al contrario, la Eucaristía celebrada por los sacerdotes es un don «que supera radicalmente la potestad de la asamblea [...]. La asamblea que se reúne para celebrar la Eucaristía necesita absolutamente, para que sea realmente asamblea eucarística, un sacerdote ordenado que la presida. Por otra parte, la comunidad no está capacitada para darse por sí sola el ministro ordenado». Urge la necesidad de un interés común para que se eviten todas las ambigüedades en esta materia y se procure el remedio de las dificultades de estos últimos años. Por tanto, solamente con precaución se emplearán términos como «comunidad celebrante» o «asamblea celebrante», en otras lenguas vernáculas: «celebrating assembly», «assemblée célébrante», «asamblea celebrante», y otros de este tipo.

2. TAREAS DE LOS FIELES LAICOS EN LA CELEBRACIÓN DE LA SANTA MISA

[43.] Algunos de entre los fieles laicos ejercen, recta y laudablemente, tareas relacionadas con la sagrada Liturgia, conforme a la tradición, para el bien de la comunidad y de toda la Iglesia de Dios. Conviene que se distribuyan y realicen entre varios las tareas o las diversas partes de una misma tarea.

[44.] Además de los ministerios instituidos, de lector y de acólito, entre las tareas arriba mencionadas, en primer lugar están los de acólito y de lector con un encargo temporal, a los que se unen otros servicios,

descritos en el Misal Romano, y también la tarea de preparar las hostias, lavar los paños litúrgicos y similares. Todos «los ministros ordenados y los fieles laicos, al desempeñar su función u oficio, harán todo y sólo aquello que les corresponde», y, ya lo hagan en la misma celebración litúrgica, ya en su preparación, sea realizado de tal forma que la liturgia de la Iglesia se desarrolle de manera digna y decorosa.

[45.] Se debe evitar el peligro de oscurecer la complementariedad entre la acción de los clérigos y los laicos, para que las tareas de los laicos no sufran una especie de «clericalización», como se dice, mientras los ministros sagrados asumen indebidamente lo que es propio de la vida y de las acciones de los fieles laicos.

[46.] El fiel laico que es llamado para prestar una ayuda en las celebraciones litúrgicas, debe estar debidamente preparado y ser recomendable por su vida cristiana, fe, costumbres y su fidelidad hacia el Magisterio de la Iglesia. Conviene que haya recibido la formación litúrgica correspondiente a su edad, condición, género de vida y cultura religiosa. No se elija a ninguno cuya designación pueda suscitar el asombro de los fieles.

[47.] Es muy loable que se conserve la benemérita costumbre de que niños o jóvenes, denominados normalmente monaguillos, estén presentes y realicen un servicio junto al altar, como acólitos, y reciban una catequesis conveniente, adaptada a su capacidad, sobre esta tarea. No se puede olvidar que del conjunto de estos niños, a lo largo de los siglos, ha surgido un número considerable de ministros sagrados. Institúyanse y promuévanse asociaciones para ellos, en las que también participen y colaboren los padres, y con las cuales se proporcione a los monaguillos una atención pastoral eficaz. Cuando este tipo de asociaciones tenga carácter internacional, le corresponde a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos erigirlas, aprobarlas y reconocer sus estatutos. A esta clase de servicio al altar pueden ser admitidas niñas o mujeres, según el juicio del Obispo diocesano y observando las normas establecidas.

CAPÍTULO III

LA CELEBRACIÓN CORRECTA DE LA SANTA MISA

1. LA MATERIA DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

[48.] El pan que se emplea en el santo Sacrificio de la Eucaristía debe ser ázimo, de sólo trigo y hecho recientemente, para que no haya ningún peligro de que se corrompa. Por consiguiente, no puede constituir la materia válida, para la realización del Sacrificio y del Sacramento eucarístico, el pan elaborado con otras sustancias, aunque sean cereales, ni aquel que lleva mezcla de una sustancia diversa del trigo, en tal cantidad que, según la valoración común, no se puede llamar pan de trigo. Es un abuso grave introducir, en la fabricación del pan para la Eucaristía, otras sustancias como frutas, azúcar o miel. Es claro que las hostias deben ser preparadas por personas que no sólo se distingan por su honestidad, sino que además sean expertas en la elaboración y dispongan de los instrumentos adecuados.

[49.] Conviene, en razón del signo, que algunas partes del pan eucarístico que resultan de la fracción del pan, se distribuyan al menos a algunos fieles, en la Comunión. «No obstante, de ningún modo se excluyen las hostias pequeñas, cuando lo requiere el número de los que van a recibir la sagrada Comunión, u otras razones pastorales lo exijan»; más bien, según la costumbre, sean usadas sobretodo formas pequeñas, que no necesitan una fracción ulterior.

[50.] El vino que se utiliza en la celebración del santo Sacrificio eucarístico debe ser natural, del fruto de la vid, puro y sin corromper, sin mezcla de sustancias extrañas. En la misma celebración de la Misa se le debe mezclar un poco de agua. Téngase diligente cuidado de que el vino destinado a la Eucaristía se conserve en perfecto estado y no se avinagre. Está totalmente prohibido utilizar un vino del que se tiene duda en cuanto a su carácter genuino o a su procedencia, pues la Iglesia exige certeza sobre las condiciones necesarias para la validez de los sacramentos. No se debe admitir bajo ningún pretexto otras

bebidas de cualquier género, que no constituyen una materia válida.

2. LA PLEGARIA EUCARÍSTICA

[51.] Sólo se pueden utilizar las Plegarias Eucarísticas que se encuentran en el Misal Romano o aquellas que han sido legítimamente aprobadas por la Sede Apostólica, en la forma y manera que se determina en la misma aprobación. «No se puede tolerar que algunos sacerdotes se arroguen el derecho de componer plegarias eucarísticas», ni cambiar el texto aprobado por la Iglesia, ni utilizar otros, compuestos por personas privadas.

[52.] La proclamación de la Plegaria Eucarística, que por su misma naturaleza es como la cumbre de toda la celebración, es propia del sacerdote, en virtud de su misma ordenación. Por tanto, es un abuso hacer que algunas partes de la Plegaria Eucarística sean pronunciadas por el diácono, por un ministro laico, o bien por uno sólo o por todos los fieles juntos. La Plegaria Eucarística, por lo tanto, debe ser pronunciada en su totalidad, y solamente, por el Sacerdote.

[53.] Mientras el Sacerdote celebrante pronuncia la Plegaria Eucarística, «no se realizarán otras oraciones o cantos, y estarán en silencio el órgano y los otros instrumentos musicales», salvo las aclamaciones del pueblo, como rito aprobado, de que se hablará más adelante.

[54.] Sin embargo, el pueblo participa siempre activamente y nunca de forma puramente pasiva: «se asocia al sacerdote en la fe y con el silencio, también con las intervenciones indicadas en el curso de la Plegaria Eucarística, que son: las respuestas en el diálogo del Prefacio, el Santo, la aclamación después de la consagración y la aclamación «Amén», después de la doxología final, así como otras aclamaciones aprobadas por la Conferencia de Obispos y confirmadas por la Santa Sede».

[55.] En algunos lugares se ha difundido el abuso de que el sacerdote parte la hostia en el momento de la consagración, durante la celebración de la santa Misa. Este abuso se realiza contra la tradición de la Iglesia. Sea reprobado y corregido con urgencia.

[56.] En la Plegaria Eucarística no se omita la mención del Sumo Pontífice y del Obispo diocesano, conservando así una antiquísima tradición y manifestando la comunión eclesial. En efecto, «la reunión eclesial de la asamblea eucarística es comunión con el propio Obispo y con el Romano Pontífice».

3. LAS OTRAS PARTES DE LA MISA

[57.] Es un derecho de la comunidad de fieles que, sobre todo en la celebración dominical, haya una música sacra adecuada e idónea, según costumbre, y siempre el altar, los paramentos y los paños sagrados, según las normas, resplandezcan por su dignidad, nobleza y limpieza.

[58.] Igualmente, todos los fieles tienen derecho a que la celebración de la Eucaristía sea preparada diligentemente en todas sus partes, para que en ella sea proclamada y explicada con dignidad y eficacia la palabra de Dios; la facultad de seleccionar los textos litúrgicos y los ritos debe ser ejercida con cuidado, según las normas, y las letras de los cantos de la celebración Litúrgica custodien y alimenten debidamente la fe de los fieles.

[59.] Cese la práctica reprobable de que sacerdotes, o diáconos, o bien fieles laicos, cambian y varían a su propio arbitrio, aquí o allí, los textos de la sagrada Liturgia que ellos pronuncian. Cuando hacen esto, convierten en inestable la celebración de la sagrada Liturgia y no raramente adulteran el sentido auténtico de la Liturgia.

[60.] En la celebración de la Misa, la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística están íntimamente unidas entre sí y forman ambas un sólo y el mismo acto de culto. Por lo tanto, no es lícito separar una de otra, ni celebrarlas en lugares y tiempos diversos. Tampoco está permitido realizar cada parte de la sagrada Misa en momentos diversos, aunque sea el mismo día.

[61.] Para elegir las lecturas bíblicas, que se deben proclamar en la celebración de la Misa, se deben seguir las normas que se encuentran en los libros litúrgicos, a fin de que verdaderamente «la mesa de la Palabra de Dios se prepare con más abundancia para los fieles y se abran a ellos los tesoros bíblicos».

[62.] No está permitido omitir o sustituir, arbitrariamente, las lecturas bíblicas prescritas ni, sobre todo, cambiar «las lecturas y el salmo responsorial, que contienen la Palabra de Dios, con otros textos no bíblicos».

[63.] La lectura evangélica, que «constituye el momento culminante de la liturgia de la palabra», en las celebraciones de la sagrada Liturgia se reserva al ministro ordenado, conforme a la tradición de la Iglesia. Por eso no está permitido a un laico, aunque sea religioso, proclamar la lectura evangélica en la celebración de la santa Misa; ni tampoco en otros casos, en los cuales no sea explícitamente permitido por las normas.

[64.] La homilía, que se hace en el curso de la celebración de la santa Misa y es parte de la misma Liturgia, «la hará, normalmente, el mismo sacerdote celebrante, o él se la encomendará a un sacerdote concelebrante, o a veces, según las circunstancias, también al diácono, pero nunca a un laico. En casos particulares y por justa causa, también puede hacer la homilía un obispo o un presbítero que está presente en la celebración, aunque sin poder concelebrar».

[65.] Se recuerda que debe tenerse por abrogada, según lo prescrito en el canon 767 § 1, cualquier norma precedente que admitiera a los fieles no ordenados para poder hacer la homilía en la celebración eucarística. Se reprueba esta concesión, sin que se pueda admitir ninguna fuerza de la costumbre.

[66.] La prohibición de admitir a los laicos para predicar, dentro de la celebración de la Misa, también es válida para los alumnos de seminarios, los estudiantes de teología, para los que han recibido la tarea de «asistentes pastorales» y para cualquier otro tipo de grupo, hermandad, comunidad o asociación, de laicos.

[67.] Sobre todo, se debe cuidar que la homilía se fundamente estrictamente en los misterios de la salvación, exponiendo a lo largo del año litúrgico, desde los textos de las lecturas bíblicas y los textos litúrgicos, los misterios de la fe y las normas de la vida cristiana, y ofreciendo un comentario de los textos del Ordinario y del Propio de la Misa, o de los otros ritos de la Iglesia. Es claro que todas las interpretaciones de la sagrada Escritura deben conducir a Cristo, como eje central de la economía de la salvación, pero esto se debe realizar examinándola desde el contexto preciso de la celebración litúrgica. Al hacer la homilía, procúrese iluminar desde Cristo los acontecimientos de la vida. Hágase esto, sin embargo, de tal modo que no se vacíe el sentido auténtico y genuino de la palabra de Dios, por ejemplo, tratando sólo de política o de temas profanos, o tomando como fuente ideas que provienen de movimientos pseudo-religiosos de nuestra época.

[68.] El Obispo diocesano vigile con atención la homilía, difundiendo, entre los ministros sagrados, incluso normas, orientaciones y ayudas, y promoviendo a este fin reuniones y otras iniciativas; de esta manera tendrán ocasión frecuente de reflexionar con mayor atención sobre el carácter de la homilía y encontrarán también una ayuda para su preparación.

[69.] En la santa Misa y en otras celebraciones de la sagrada Liturgia no se admita un «Credo» o Profesión de fe que no se encuentre en los libros litúrgicos debidamente aprobados.

[70.] Las ofrendas que suelen presentar los fieles en la santa Misa, para la Liturgia eucarística, no se reducen necesariamente al pan y al vino para celebrar la Eucaristía, sino que también pueden comprender otros dones, que son ofrecidos por los fieles en forma de dinero o bien de otra manera útil para la caridad hacia los pobres. Sin embargo, los dones exteriores deben ser siempre expresión visible del verdadero don que el Señor espera de nosotros: un corazón contrito y el amor a Dios y al prójimo, por el cual nos configuramos con el sacrificio de Cristo, que se entregó a sí mismo por nosotros. Pues en la Eucaristía resplandece, sobre todo, el misterio de la caridad que Jesucristo reveló en la Última Cena, lavando los pies

de los discípulos. Con todo, para proteger la dignidad de la sagrada Liturgia, conviene que las ofrendas exteriores sean presentadas de forma apta. Por lo tanto, el dinero, así como otras ofrendas para los pobres, se pondrán en un lugar oportuno, pero fuera de la mesa eucarística. Salvo el dinero y, cuando sea el caso, una pequeña parte de los otros dones ofrecidos, por razón del signo, es preferible que estas ofrendas sean presentadas fuera de la celebración de la Misa.

[71.] Consérvese la costumbre del Rito romano, de dar la paz un poco antes de distribuir la sagrada Comunión, como está establecido en el Ordinario de la Misa. Además, conforme a la tradición del Rito romano, esta práctica no tiene un sentido de reconciliación ni de perdón de los pecados, sino que más bien significa la paz, la comunión y la caridad, antes de recibir la santísima Eucaristía. En cambio, el sentido de reconciliación entre los hermanos se manifiesta claramente en el acto penitencial que se realiza al inicio de la Misa, sobre todo en la primera de sus formas.

[72.] Conviene «que cada uno dé la paz, sobriamente, sólo a los más cercanos a él». «El sacerdote puede dar la paz a los ministros, permaneciendo siempre dentro del presbiterio, para no alterar la celebración. Hágase del mismo modo si, por una causa razonable, desea dar la paz a algunos fieles». «En cuanto al signo para darse la paz, establezca el modo la Conferencia de Obispos», con el reconocimiento de la Sede Apostólica, «según la idiosincrasia y las costumbres de los pueblos».

[73.] En la celebración de la santa Misa, la fracción del pan eucarístico la realiza solamente el sacerdote celebrante, ayudado, si es el caso, por el diácono o por un concelebrante, pero no por un laico; se comienza después de dar la paz, mientras se dice el «Cordero de Dios». El gesto de la fracción del pan, «realizada por Cristo en la Última Cena, que en el tiempo apostólico dio nombre a toda la acción eucarística, significa que los fieles, siendo muchos, forman un solo cuerpo por la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo muerto y resucitado para la salvación del mundo (1 Cor 10, 17)». Por esto, se debe realizar el rito con gran respeto. Sin embargo, debe ser breve. El abuso, extendido en algunos lugares, de prolongar sin necesidad este rito, incluso con la ayuda de laicos, contrariamente a las normas, o de atribuirle una importancia exagerada, debe ser corregido con gran urgencia.

[74.] Si se diera la necesidad de que instrucciones o testimonios sobre la vida cristiana sean expuestos por un laico a los fieles congregados en la iglesia, siempre es preferible que esto se haga fuera de la celebración de la Misa. Por causa grave, sin embargo, está permitido dar este tipo de instrucciones o testimonios, después de que el sacerdote pronuncie la oración después de la Comunión. Pero esto no puede hacerse una costumbre. Además, estas instrucciones y testimonios de ninguna manera pueden tener un sentido que pueda ser confundido con la homilía, ni se permite que por ello se suprima totalmente la homilía.

4. LA UNIÓN DE VARIOS RITOS CON LA CELEBRACIÓN DE LA MISA

[75.] Por el sentido teológico inherente a la celebración de la eucaristía o de un rito particular, los libros litúrgicos permiten o prescriben, algunas veces, la celebración de la santa Misa unida con otro rito, especialmente de los Sacramentos. En otros casos, sin embargo, la Iglesia no admite esta unión, especialmente cuando lo que se añadiría tiene un carácter superficial y sin importancia.

[76.] Además, según la antiquísima tradición de la Iglesia romana, no es lícito unir el Sacramento de la Penitencia con la santa Misa y hacer así una única acción litúrgica. Esto no impide que algunos sacerdotes, independientemente de los que celebran o concelebran la Misa, escuchen las confesiones de los fieles que lo deseen, incluso mientras en el mismo lugar se celebra la Misa, para atender las necesidades de los fieles. Pero esto, hágase de manera adecuada.

[77.] La celebración de la santa Misa de ningún modo puede ser intercalada como añadido a una cena común, ni unirse con cualquier tipo de banquete. No se celebre la Misa, a no ser por grave necesidad, sobre una mesa de comedor, o en el comedor, o en el lugar que será utilizado para un convite, ni en cualquier sala donde haya alimentos, ni los participantes en la Misa se sentarán a la mesa, durante la celebración. Si, por una grave necesidad, se debe celebrar la Misa en el mismo lugar donde después será

la cena, debe mediar un espacio suficiente de tiempo entre la conclusión de la Misa y el comienzo de la cena, sin que se muestren a los fieles, durante la celebración de la Misa, alimentos ordinarios.

[78.] No está permitido relacionar la celebración de la Misa con acontecimientos políticos o mundanos, o con otros elementos que no concuerden plenamente con el Magisterio de la Iglesia Católica. Además, se debe evitar totalmente la celebración de la Misa por el simple deseo de ostentación o celebrarla según el estilo de otras ceremonias, especialmente profanas, para que la Eucaristía no se vacíe de su significado auténtico.

[79.] Por último, el abuso de introducir ritos tomados de otras religiones en la celebración de la santa Misa, en contra de lo que se prescribe en los libros litúrgicos, se debe juzgar con gran severidad.

CAPÍTULO IV

LA SAGRADA COMUNIÓN

1. LAS DISPOSICIONES PARA RECIBIR LA SAGRADA COMUNIÓN

[80.] La Eucaristía sea propuesta a los fieles, también, «como antídoto por el que somos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales», como se muestra claramente en diversas partes de la Misa. Por lo que se refiere al acto penitencial, situado al comienzo de la Misa, este tiene la finalidad de disponer a todos para que celebren adecuadamente los sagrados misterios, aunque «carece de la eficacia del sacramento de la Penitencia», y no se puede pensar que sustituye, para el perdón de los pecados graves, lo que corresponde al sacramento de la Penitencia. Los pastores de almas cuiden diligentemente la catequesis, para que la doctrina cristiana sobre esta materia se transmita a los fieles.

[81.] La costumbre de la Iglesia manifiesta que es necesario que cada uno se examine a sí mismo en profundidad, para que quien sea consciente de estar en pecado grave no celebre la Misa ni comulgue el Cuerpo del Señor sin acudir antes a la confesión sacramental, a no ser que concurra un motivo grave y no haya oportunidad de confesarse; en este caso, recuerde que está obligado a hacer un acto de contrición perfecta, que incluye el propósito de confesarse cuanto antes.

[82.] Además, «la Iglesia ha dado normas que se orientan a favorecer la participación frecuente y fructuosa de los fieles en la Mesa eucarística y, al mismo tiempo, a determinar las condiciones objetivas en las que no debe administrarse la comunión».

[83.] Ciertamente, lo mejor es que todos aquellos que participan en la celebración de la santa Misa y tiene las debidas condiciones, reciban en ella la sagrada Comunión. Sin embargo, alguna vez sucede que los fieles se acercan en grupo e indiscriminadamente a la mesa sagrada. Es tarea de los pastores corregir con prudencia y firmeza tal abuso.

[84.] Además, donde se celebre la Misa para una gran multitud o, por ejemplo, en las grandes ciudades, debe vigilarse para que no se acerquen a la sagrada Comunión, por ignorancia, los no católicos o, incluso, los no cristianos, sin tener en cuenta el Magisterio de la Iglesia en lo que se refiere a la doctrina y la disciplina. Corresponde a los Pastores advertir en el momento oportuno a los presentes sobre la verdad y disciplina que se debe observar estrictamente.

[85.] Los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos, sólo a los fieles católicos, los cuales, igualmente, los reciben lícitamente sólo de ministros católicos, salvo lo que se prescribe en los canon 844 §§ 2, 3 y 4, y en el canon 861 § 2. Además, las condiciones establecidas por el canon 844 § 4, de las que nada se puede derogar, son inseparables entre sí; por lo que es necesario que siempre sean exigidas simultáneamente.

[86.] Los fieles deben ser guiados con insistencia hacia la costumbre de participar en el sacramento de la penitencia, fuera de la celebración de la Misa, especialmente en horas establecidas, para que así se

pueda administrar con tranquilidad, sea para ellos de verdadera utilidad y no se impida una participación activa en la Misa. Los que frecuente o diariamente suelen comulgar, sean instruidos para que se acerquen al sacramento de la penitencia cada cierto tiempo, según la disposición de cada uno.

[87.] La primera Comunión de los niños debe estar siempre precedida de la confesión y absolución sacramental. Además, la primera Comunión siempre debe ser administrada por un sacerdote y, ciertamente, nunca fuera de la celebración de la Misa. Salvo casos excepcionales, es poco adecuado que se administre el Jueves Santo, «in Cena Domini». Es mejor escoger otro día, como los domingos II-VI de Pascua, la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo o los domingos del Tiempo Ordinario, puesto que el domingo es justamente considerado como el día de la Eucaristía. No se acerquen a recibir la sagrada Eucaristía «los niños que aún no han llegado al uso de razón o los que» el párroco «no juzgue suficientemente dispuestos». Sin embargo, cuando suceda que un niño, de modo excepcional con respecto a los de su edad, sea considerado maduro para recibir el sacramento, no se le debe negar la primera Comunión, siempre que esté suficientemente instruido.

2. LA DISTRIBUCIÓN DE LA SAGRADA COMUNIÓN.

[88.] Los fieles, habitualmente, reciban la Comunión sacramental de la Eucaristía en la misma Misa y en el momento prescrito por el mismo rito de la celebración, esto es, inmediatamente después de la Comunión del sacerdote celebrante. Corresponde al sacerdote celebrante distribuir la Comunión, si es el caso, ayudado por otros sacerdotes o diáconos; y este no debe proseguir la Misa hasta que haya terminado la Comunión de los fieles. Sólo donde la necesidad lo requiera, los ministros extraordinarios pueden ayudar al sacerdote celebrante, según las normas del derecho.

[89.] Para que también «por los signos, aparezca mejor que la Comunión es participación en el Sacrificio que se está celebrando», es deseable que los fieles puedan recibirla con hostias consagradas en la misma Misa.

[90.] «Los fieles comulgan de rodillas o de pie, según lo establezca la Conferencia de Obispos», con la confirmación de la Sede Apostólica. «Cuando comulgan de pie, se recomienda hacer, antes de recibir el Sacramento, la debida reverencia, que deben establecer las mismas normas».

[91.] En la distribución de la sagrada Comunión se debe recordar que «los ministros sagrados no pueden negar los sacramentos a quienes los pidan de modo oportuno, estén bien dispuestos y no les sea prohibido por el derecho recibirlos». Por consiguiente, cualquier bautizado católico, a quien el derecho no se lo prohíba, debe ser admitido a la sagrada Comunión. Así pues, no es lícito negar la sagrada Comunión a un fiel, por ejemplo, sólo por el hecho de querer recibir la Eucaristía arrodillado o de pie.

[92.] Aunque todo fiel tiene siempre derecho a elegir si desea recibir la sagrada Comunión en la boca, si el que va a comulgar quiere recibir en la mano el Sacramento, en los lugares donde la Conferencia de Obispos lo haya permitido, con la confirmación de la Sede Apostólica, se le debe administrar la sagrada hostia. Sin embargo, póngase especial cuidado en que el comulgante consuma inmediatamente la hostia, delante del ministro, y ninguno se aleje teniendo en la mano las especies eucarísticas. Si existe peligro de profanación, no se distribuya a los fieles la Comunión en la mano.

[93.] La bandeja para la Comunión de los fieles se debe mantener, para evitar el peligro de que caiga la hostia sagrada o algún fragmento.

[94.] No está permitido que los fieles tomen la hostia consagrada ni el cáliz sagrado «por sí mismos, ni mucho menos que se lo pasen entre sí de mano en mano». En esta materia, además, debe suprimirse el abuso de que los esposos, en la Misa nupcial, se administren de modo recíproco la sagrada Comunión.

[95.] El fiel laico «que ya ha recibido la santísima Eucaristía, puede recibirla otra vez el mismo día solamente dentro de la celebración eucarística en la que participe, quedando a salvo lo que prescribe el c. 921 § 2».

[96.] Se reprueba la costumbre, que es contraria a las prescripciones de los libros litúrgicos, de que sean distribuidas a manera de Comunión, durante la Misa o antes de ella, ya sean hostias no consagradas ya sean otros comestibles o no comestibles. Puesto que estas costumbres de ningún modo concuerdan con la tradición del Rito romano y llevan consigo el peligro de inducir a confusión a los fieles, respecto a la doctrina eucarística de la Iglesia. Donde en algunos lugares exista, por concesión, la costumbre particular de bendecir y distribuir pan, después de la Misa, téngase gran cuidado de que se dé una adecuada catequesis sobre este acto. No se introduzcan otras costumbres similares, ni sean utilizadas para esto, nunca, hostias no consagradas.

3. LA COMUNIÓN DE LOS SACERDOTES

[97.] Cada vez que celebra la santa Misa, el sacerdote debe comulgar en el altar, cuando lo determina el Misal, pero antes de que proceda a la distribución de la Comunión, lo hacen los concelebrantes. Nunca espere para comulgar, el sacerdote celebrante o los concelebrantes, hasta que termine la comunión del pueblo.

[98.] La Comunión de los sacerdotes concelebrantes se realice según las normas prescritas en los libros litúrgicos, utilizando siempre hostias consagradas en esa misma Misa y recibiendo todos los concelebrantes, siempre, la Comunión bajo las dos especies. Nótese que si un sacerdote o diácono entrega a los concelebrantes la hostia sagrada o el cáliz, no dice nada, es decir, en ningún caso pronuncia las palabras «el Cuerpo de Cristo» o «la Sangre de Cristo».

[99.] La Comunión bajo las dos especies está siempre permitida «a los sacerdotes que no pueden celebrar o concelebrar en la acción sagrada».

4. LA COMUNIÓN BAJO LAS DOS ESPECIES

[100.] Para que, en el banquete eucarístico, la plenitud del signo aparezca ante los fieles con mayor claridad, son admitidos a la Comunión bajo las dos especies también los fieles laicos, en los casos indicados en los libros litúrgicos, con la debida catequesis previa y en el mismo momento, sobre los principios dogmáticos que en esta materia estableció el Concilio Ecuménico Tridentino.

[101.] Para administrar a los fieles laicos la sagrada Comunión bajo las dos especies, se deben tener en cuenta, convenientemente, las circunstancias, sobre las que deben juzgar en primer lugar los Obispos diocesanos. Se debe excluir totalmente cuando exista peligro, incluso pequeño, de profanación de las sagradas especies. Para una mayor coordinación, es necesario que la Conferencia de Obispos publique normas, con la aprobación de la Sede Apostólica, por medio de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, especialmente lo que se refiere «al modo de distribuir a los fieles la sagrada Comunión bajo las dos especies y a la extensión de la facultad».

[102.] No se administre la Comunión con el cáliz a los fieles laicos donde sea tan grande el número de los que van a comulgar que resulte difícil calcular la cantidad de vino para la Eucaristía y exista el peligro de que «sobre demasiada cantidad de Sangre de Cristo, que deba sumirse al final de la celebración»; tampoco donde el acceso ordenado al cáliz sólo sea posible con dificultad, o donde sea necesaria tal cantidad de vino que sea difícil poder conocer su calidad y su proveniencia, o cuando no esté disponible un número suficiente de ministros sagrados ni de ministros extraordinarios de la sagrada Comunión que tengan la formación adecuada, o donde una parte importante del pueblo no quiera participar del cáliz, por diversas y persistentes causas, disminuyendo así, en cierto modo, el signo de unidad.

[103.] Las normas del Misal Romano admiten el principio de que, en los casos en que se administra la sagrada Comunión bajo las dos especies, «la sangre del Señor se puede tomar bebiendo directamente del cáliz, o por *intinción*, o con una pajilla, o una cucharilla». Por lo que se refiere a la administración de la Comunión a los fieles laicos, los Obispos pueden excluir, en los lugares donde no sea costumbre, la Comunión con pajilla o con cucharilla, permaneciendo siempre, no obstante, la opción de distribuir la Comunión por *intinción*. Pero si se emplea esta forma, utilídense hostias que no sean ni demasiado

delgadas ni demasiado pequeñas, y el comulgante reciba del sacerdote el sacramento, solamente en la boca.

[104.] No se permita al comulgante mojar por sí mismo la hostia en el cáliz, ni recibir en la mano la hostia mojada. Por lo que se refiere a la hostia que se debe mojar, esta debe hacerse de materia válida y estar consagrada; está absolutamente prohibido el uso de pan no consagrado o de otra materia.

[105.] Si no es suficiente un cáliz, para la distribución de la Comunión bajo las dos especies a los sacerdotes concelebrantes o a los fieles, nada impide que el sacerdote celebrante utilice varios cálices. Recuérdesse, no obstante, que todos los sacerdotes que celebran la santa Misa tienen que realizar la Comunión bajo las dos especies. Empléese laudablemente, por razón del signo, un cáliz principal más grande, junto con otros cálices más pequeños.

[106.] Sin embargo, se debe evitar completamente, después de la consagración, echar la Sangre de Cristo de un cáliz a otro, para excluir cualquier cosa que pueda resultar un agravio de tan gran misterio. Para contener la Sangre del Señor nunca se utilicen frascos, vasijas u otros recipientes que no respondan plenamente a las normas establecidas.

[107.] Según la normativa establecida en los cánones, «quien arroja por tierra las especies consagradas, o las lleva o retiene con una finalidad sacrílega, incurre en excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica; el clérigo puede ser castigado además con otra pena, sin excluir la expulsión del estado clerical». En este caso se debe considerar incluida cualquier acción, voluntaria y grave, de desprecio a las sagradas especies. De donde si alguno actúa contra las normas arriba indicadas, por ejemplo, arrojando las sagradas especies en el lavabo de la sacristía, o en un lugar indigno, o por el suelo, incurre en las penas establecidas. Además, recuerden todos que al terminar la distribución de la sagrada Comunión, dentro de la celebración de la Misa, hay que observar lo que prescribe el Misal Romano, y sobre todo que el sacerdote o, según las normas, otro ministro, de inmediato debe sumir en el altar, íntegramente, el vino consagrado que quizá haya quedado; las hostias consagradas que han sobrado, o las consume el sacerdote en el altar o las lleva al lugar destinado para la reserva de la Eucaristía.

CAPÍTULO V

OTROS ASPECTOS QUE SE REFIEREN A LA EUCARISTÍA

1. EL LUGAR DE LA CELEBRACIÓN DE LA SANTA MISA

[108.] «La celebración eucarística se ha de hacer en lugar sagrado, a no ser que, en un caso particular, la necesidad exija otra cosa; en este caso, la celebración debe realizarse en un lugar digno». De la necesidad del caso juzgará, habitualmente, el Obispo diocesano para su diócesis.

[109.] Nunca es lícito a un sacerdote celebrar la Eucaristía en un templo o lugar sagrado de cualquier religión no cristiana.

2. DIVERSOS ASPECTOS RELACIONADOS CON LA SANTA MISA

[110.] «Los sacerdotes, teniendo siempre presente que en el misterio del Sacrificio eucarístico se realiza continuamente la obra de la redención, deben celebrarlo frecuentemente; es más, se recomienda encarecidamente la celebración diaria, la cual, aunque no pueda tenerse con asistencia de fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia, en cuya realización los sacerdotes cumplen su principal ministerio».

[111.] En la celebración o concelebración de la Eucaristía, «admítase a celebrar a un sacerdote, aunque el rector de la iglesia no lo conozca, con tal de que presente cartas comendaticias» de la Sede Apostólica, o de su Ordinario o de su Superior, dadas al menos en el año, las enseñe «o pueda juzgarse prudentemente que nada le impide celebrar». El Obispo debe proveer para que desaparezcan las costumbres contrarias.

[112.] La Misa se celebra o bien en lengua latina o bien en otra lengua, con tal de que se empleen textos litúrgicos que hayan sido aprobados, según las normas del derecho. Exceptuadas las celebraciones de la Misa que, según las horas y los momentos, la autoridad eclesiástica establece que se hagan en la lengua del pueblo, siempre y en cualquier lugar es lícito a los sacerdotes celebrar el santo sacrificio en latín.

[113.] Cuando una Misa es concelebrada por varios sacerdotes, al pronunciar la Plegaria Eucarística, utilícese la lengua que sea conocida por todos los sacerdotes concelebrantes y por el pueblo congregado. Cuando suceda que entre los sacerdotes haya algunos que no conocen la lengua de la celebración y, por lo tanto, no pueden pronunciar debidamente las partes propias de la Plegaria Eucarística, no concelebren, sino que preferiblemente asistan a la celebración revestidos de hábito coral, según las normas.

[114.] «En las Misas dominicales de la parroquia, como ‘comunidad eucarística’, es normal que se encuentren los grupos, movimientos, asociaciones y las pequeñas comunidades religiosas presentes en ella». Aunque es lícito celebrar la Misa, según las normas del derecho, para grupos particulares, estos grupos de ninguna manera están exentos de observar fielmente las normas litúrgicas.

[115.] Se reprueba el abuso de que sea suspendida de forma arbitraria la celebración de la santa Misa en favor del pueblo, bajo el pretexto de promover el «ayuno de la Eucaristía», contra las normas del Misal Romano y la sana tradición del Rito romano.

[116.] No se multipliquen las Misas, contra la norma del derecho, y sobre los estipendios obsérvese todo lo que manda el derecho.

3. LOS VASOS SAGRADOS

[117.] Los vasos sagrados, que están destinados a recibir el Cuerpo y la Sangre del Señor, se deben fabricar, estrictamente, conforme a las normas de la tradición y de los libros litúrgicos. Las Conferencias de Obispos tienen la facultad de decidir, con la aprobación de la Sede Apostólica, si es oportuno que los vasos sagrados también sean elaborados con otros materiales sólidos. Sin embargo, se requiere estrictamente que este material, según la común estimación de cada región, sea verdaderamente noble, de manera que con su uso se tribute honor al Señor y se evite absolutamente el peligro de debilitar, a los ojos de los fieles, la doctrina de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas. Por lo tanto, se reprueba cualquier uso por el que son utilizados para la celebración de la Misa vasos comunes o de escaso valor, en lo que se refiere a la calidad, o carentes de todo valor artístico, o simples cestos, u otros vasos de cristal, arcilla, creta y otros materiales, que se rompen fácilmente. Esto vale también de los metales y otros materiales, que se corrompen fácilmente.

[118] Los vasos sagrados, antes de ser utilizados, son bendecidos por el sacerdote con el rito que se prescribe en los libros litúrgicos. Es laudable que la bendición sea impartida por el Obispo diocesano, que juzgará si los vasos son idóneos para el uso al cual están destinados.

[119.] El sacerdote, vuelto al altar después de la distribución de la Comunión, de pie junto al altar o en la credencia, purifica la patena o la píxide sobre el cáliz; después purifica el cáliz, como prescribe el Misal, y seca el cáliz con el purificador. Cuando está presente el diácono, este regresa al altar con el sacerdote y purifica los vasos. También se permite dejar los vasos para purificar, sobre todo si son muchos, sobre el corporal y oportunamente cubiertos, en el altar o en la credencia, de forma que sean purificados por el sacerdote o el diácono, inmediatamente después de la Misa, una vez despedido el pueblo. Del mismo modo, el acólito debidamente instituido ayuda al sacerdote o al diácono en la purificación y arreglo de los vasos sagrados, ya sea en el altar, ya sea en la credencia. Ausente el diácono, el acólito litúrgicamente instituido lleva los vasos sagrados a la credencia, donde los purifica, seca y arregla, de la forma acostumbrada.

[120.] Cuiden los pastores que los paños de la sagrada mesa, especialmente los que reciben las sagradas especies, se conserven siempre limpios y se laven con frecuencia, conforme a la costumbre tradicional. Es laudable que se haga de esta manera: que el agua del primer lavado, hecho a mano, se vierta en un

recipiente apropiado de la iglesia o sobre la tierra, en un lugar adecuado. Después de esto, se puede lavar nuevamente del modo acostumbrado.

4. LAS VESTIDURAS LITÚRGICAS

[121.] «La diversidad de los colores en las vestiduras sagradas tiene como fin expresar con más eficacia, aun exteriormente, tanto las características de los misterios de la fe que se celebran como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico». También la diversidad «de ministerios se manifiesta exteriormente, al celebrar la Eucaristía, en la diversidad de las vestiduras sagradas». Pero estas «vestiduras deben contribuir al decoro de la misma acción sagrada».

[122.] «El alba», está «ceñida a la cintura con el cingulo, a no ser que esté confeccionada de tal modo que se adhiera al cuerpo sin cingulo. Antes de ponerse el alba, si no cubre totalmente el vestido común alrededor del cuello, empléese el amito».

[123.] «La vestidura propia del sacerdote celebrante, en la Misa y en otras acciones sagradas que directamente se relacionan con ella, es la casulla o planeta, si no se indica otra cosa, revestida sobre el alba y la estola». Igualmente, el sacerdote que se reviste con la casulla, conforme a las rúbricas, no deje de ponerse la estola. Todos los Ordinarios vigilen para que sea extirpada cualquier costumbre contraria.

[124.] En el Misal Romano se da la facultad de que los sacerdotes que concelebran en la Misa, excepto el celebrante principal, que siempre debe llevar la casulla del color prescrito, puedan omitir «la casulla o planeta y usar la estola sobre el alba», cuando haya una justa causa, por ejemplo el gran número de concelebrantes y la falta de ornamentos. Sin embargo, en el caso de que esta necesidad se pueda prever, en cuanto sea posible, provéase. Los concelebrantes, a excepción del celebrante principal, pueden también llevar la casulla de color blanco, en caso de necesidad. Obsérvense, en lo demás, las normas de los libros litúrgicos.

[125.] La vestidura propia del diácono es la dalmática, puesta sobre el alba y la estola. Para conservar la insigne tradición de la Iglesia, es recomendable no usar la facultad de omitir la dalmática.

[126.] Sea reprobado el abuso de que los sagrados ministros realicen la santa Misa, incluso con la participación de sólo un asistente, sin llevar las vestiduras sagradas, o con sólo la estola sobre la cogulla monástica, o el hábito común de los religiosos, o la vestidura ordinaria, contra lo prescrito en los libros litúrgicos. Los Ordinarios cuiden de que este tipo de abusos sean corregidos rápidamente y haya, en todas las iglesias y oratorios de su jurisdicción, un número adecuado de ornamentos litúrgicos, confeccionados según las normas.

[127.] En los libros litúrgicos se concede la facultad especial, para los días más solemnes, de usar vestiduras sagradas festivas o de mayor dignidad, aunque no sean del color del día. Esta facultad, que también se aplica adecuadamente a los ornamentos fabricados hace muchos años, a fin de conservar el patrimonio de la Iglesia, es impropio extenderla a las innovaciones, para que así no se pierdan las costumbres transmitidas y el sentido de estas normas de la tradición no sufra menoscabo, por el uso de formas y colores según la inclinación de cada uno. Cuando sea un día festivo, los ornamentos sagrados de color dorado o plateado pueden sustituir a los de otros colores, pero no a los de color morado o negro.

[128.] La santa Misa y las otras celebraciones litúrgicas, que son acción de Cristo y del pueblo de Dios jerárquicamente constituido, sean organizadas de tal manera que los sagrados ministros y los fieles laicos, cada uno según su condición, participen claramente. Por eso es preferible que «los presbíteros presentes en la celebración eucarística, si no están excusados por una justa causa, ejerzan la función propia de su Orden, como habitualmente, y participen por lo tanto como concelebrantes, revestidos con las vestiduras sagradas. De otro modo, lleven el hábito coral propio o la sobrepelliz sobre la vestidura talar». No es apropiado, salvo los casos en que exista una causa razonable, que participen en la Misa, en cuanto al aspecto externo, como si fueran fieles laicos.

CAPÍTULO VI

LA RESERVA DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA Y SU CULTO FUERA DE LA MISA

1. LA RESERVA DE LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

[129.] «La celebración de la Eucaristía en el Sacrificio de la Misa es, verdaderamente, el origen y el fin del culto que se le tributa fuera de la Misa. Las sagradas especies se reservan después de la Misa, principalmente con el objeto de que los fieles que no pueden estar presentes en la Misa, especialmente los enfermos y los de avanzada edad, puedan unirse a Cristo y a su sacrificio, que se inmola en la Misa, por la Comunión sacramental». Además, esta reserva permite también la práctica de tributar adoración a este gran Sacramento, con el culto de latría, que se debe a Dios. Por lo tanto, es necesario que se promuevan vivamente aquellas formas de culto y adoración, no sólo privada sino también pública y comunitaria, instituidas o aprobadas por la misma Iglesia.

[130.] «Según la estructura de cada iglesia y las legítimas costumbres de cada lugar, el Santísimo Sacramento será reservado en un sagrario, en la parte más noble de la iglesia, más insigne, más destacada, más convenientemente adornada» y también, por la tranquilidad del lugar, «apropiado para la oración», con espacio ante el sagrario, así como suficientes bancos o asientos y reclinatorios. Atiéndase diligentemente, además, a todas las prescripciones de los libros litúrgicos y a las normas del derecho, especialmente para evitar el peligro de profanación.

[131.] Además de lo prescrito en el can. 934 § 1, se prohíbe reservar el Santísimo Sacramento en los lugares que no están bajo la segura autoridad del Obispo diocesano o donde exista peligro de profanación. Si esto ocurriera, el Obispo revoque inmediatamente la facultad, ya concedida, de reservar la Eucaristía.

[132.] Nadie lleve la Sagrada Eucaristía a casa o a otro lugar, contra las normas del derecho. Se debe tener presente, además, que sustraer o retener las sagradas especies con un fin sacrílego, o arrojarlas, constituye uno de los «*graviora delicta*», cuya absolución está reservada a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

[133.] El sacerdote o el diácono, o el ministro extraordinario, cuando el ministro ordinario esté ausente o impedido, que lleva al enfermo la Sagrada Eucaristía para la Comunión, irá directamente, en cuanto sea posible, desde el lugar donde se reserva el Sacramento hasta el domicilio del enfermo, excluyendo mientras tanto cualquier otra actividad profana, para evitar todo peligro de profanación y para guardar el máximo respeto al Cuerpo de Cristo. Además, sígase siempre el ritual para administrar la Comunión a los enfermos, como se prescribe en el Ritual Romano.

2. ALGUNAS FORMAS DE CULTO A LA S. EUCARISTÍA FUERA DE LA MISA

[134.] «El culto que se da a la Eucaristía fuera de la Misa es de un valor inestimable en la vida de la Iglesia. Dicho culto está estrechamente unido a la celebración del sacrificio Eucarístico». Por lo tanto, promuévase insistentemente la piedad hacia la santísima Eucaristía, tanto privada como pública, también fuera de la Misa, para que sea tributada por los fieles la adoración a Cristo, verdadera y realmente presente, que es «pontífice de los bienes futuros» y Redentor del universo. «Corresponde a los sagrados Pastores animar, también con el testimonio personal, el culto eucarístico, particularmente la exposición del santísimo Sacramento y la adoración de Cristo presente bajo las especies eucarísticas».

[135.] «La visita al santísimo Sacramento», los fieles, «no dejen de hacerla durante el día, puesto que el Señor Jesucristo, presente en el mismo, como una muestra de gratitud, prueba de amor y un homenaje de la debida adoración». La contemplación de Jesús, presente en el santísimo Sacramento, en cuanto es comunión espiritual, une fuertemente a los fieles con Cristo, como resplandece en el ejemplo de tantos Santos. «La Iglesia en la que está reservada la santísima Eucaristía debe quedar abierta a los fieles, por lo menos algunas horas al día, a no ser que obste una razón grave, para que puedan hacer oración ante el

santísimo Sacramento».

[136.] El Ordinario promueva intensamente la adoración eucarística con asistencia del pueblo, ya sea breve, prolongada o perpetua. En los últimos años, de hecho, en tantos «lugares la adoración del Santísimo Sacramento tiene cotidianamente una importancia destacada y se convierte en fuente inagotable de santidad», aunque también hay «sitios donde se constata un abandono casi total del culto de adoración eucarística».

[137.] La exposición de la santísima Eucaristía hágase siempre como se prescribe en los libros litúrgicos. Además, no se excluya el rezo del rosario, admirable «en su sencillez y en su profundidad», delante de la reserva eucarística o del santísimo Sacramento expuesto. Sin embargo, especialmente cuando se hace la exposición, se evidencie el carácter de esta oración como contemplación de los misterios de la vida de Cristo Redentor y de los designios salvíficos del Padre omnipotente, sobre todo empleando lecturas sacadas de la sagrada Escritura.

[138.] Sin embargo, el santísimo Sacramento nunca debe permanecer expuesto sin suficiente vigilancia, ni siquiera por un tiempo muy breve. Por lo tanto, hágase de tal forma que, en momentos determinados, siempre estén presentes algunos fieles, al menos por turno.

[139.] Donde el Obispo diocesano dispone de ministros sagrados u otros que puedan ser designados para esto, es un derecho de los fieles visitar frecuentemente el santísimo sacramento de la Eucaristía para adorarlo y, al menos algunas veces en el transcurso de cada año, participar de la adoración ante la santísima Eucaristía expuesta.

[140.] Es muy recomendable que, en las ciudades o en los núcleos urbanos, al menos en los mayores, el Obispo diocesano designe una iglesia para la adoración perpetua, en la cual se celebre también la santa Misa, con frecuencia o, en cuanto sea posible, diariamente; la exposición se interrumpirá rigurosamente mientras se celebra la Misa. Conviene que en la Misa, que precede inmediatamente a un tiempo de adoración, se consagre la hostia que se expondrá a la adoración y se coloque en la custodia, sobre el altar, después de la Comunión.

[141.] El Obispo diocesano reconozca y, en la medida de lo posible, aliente a los fieles en su derecho de constituir hermandades o asociaciones para practicar la adoración, incluso perpetua. Cuando esta clase de asociaciones tenga carácter internacional, corresponde a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos erigirlas o aprobar sus estatutos.

3. LAS PROCESIONES Y LOS CONGRESOS EUCARÍSTICOS

[142.] «Corresponde al Obispo diocesano dar normas sobre las procesiones, mediante las cuales se provea a la participación en ellas y a su decoro» y promover la adoración de los fieles.

[143.] «Como testimonio público de veneración a la santísima Eucaristía, donde pueda hacerse a juicio del Obispo diocesano, téngase una procesión por las calles, sobre todo en la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo», ya que la devota «participación de los fieles en la procesión eucarística de la solemnidad del Cuerpo y Sangre de Cristo es una gracia de Dios que cada año llena de gozo a quienes toman parte en ella».

[144.] Aunque en algunos lugares esto no se pueda hacer, sin embargo, conviene no perder la tradición de realizar procesiones eucarísticas. Sobre todo, búsquense nuevas maneras de realizarlas, acomodándolas a los tiempos actuales, por ejemplo, en torno al santuario, en lugares de la Iglesia o, con permiso de la autoridad civil, en parques públicos.

[145.] Sea considerada de gran valor la utilidad pastoral de los Congresos Eucarísticos, que «son un signo importante de verdadera fe y caridad». Prepárense con diligencia y realícense conforme a lo establecido, para que los fieles veneren de tal modo los sagrados misterios del Cuerpo y la Sangre del Hijo de Dios,

que experimenten los frutos de la redención.

CAPÍTULO VII

MINISTERIOS EXTRAORDINARIOS DE LOS FIELES LAICOS

[146.] El sacerdocio ministerial no se puede sustituir en ningún modo. En efecto, si falta el sacerdote en la comunidad, esta carece del ejercicio y la función sacramental de Cristo, Cabeza y Pastor, que pertenece a la esencia de la vida misma de la comunidad. Puesto que «sólo el sacerdote válidamente ordenado es ministro capaz de confeccionar el sacramento de la Eucaristía, actuando *in persona Christi*».

[147.] Sin embargo, donde la necesidad de la Iglesia así lo aconseje, faltando los ministros sagrados, pueden los fieles laicos suplir algunas tareas litúrgicas, conforme a las normas del derecho. Estos fieles son llamados y designados para desempeñar unas tareas determinadas, de mayor o menor importancia, fortalecidos por la gracia del Señor. Muchos fieles laicos se han dedicado y se siguen dedicando con generosidad a este servicio, sobre todo en los países de misión, donde aún la Iglesia está poco extendida, o se encuentra en circunstancias de persecución, pero también en otras regiones afectadas por la escasez de sacerdotes y diáconos.

[148.] Sobre todo, debe considerarse de gran importancia la formación de los catequistas, que con grandes esfuerzos han dado y siguen dando una ayuda extraordinaria y absolutamente necesaria al crecimiento de la fe y de la Iglesia.

[149.] Muy recientemente, en algunas diócesis de antigua evangelización, son designados fieles laicos como «asistentes pastorales», muchísimos de los cuales, sin duda, han sido útiles para el bien de la Iglesia, facilitando la acción pastoral desempeñada por el Obispo, los presbíteros y los diáconos. Vigílese, sin embargo, que la determinación de estas tareas no se asimile demasiado a la forma del ministerio pastoral de los clérigos. Por lo tanto, se debe cuidar que los «asistentes pastorales» no asuman aquello que propiamente pertenece al servicio de los ministros sagrados.

[150.] La actividad del asistente pastoral se dirige a facilitar el ministerio de los sacerdotes y diáconos, a suscitar vocaciones al sacerdocio y al diaconado y, según las normas del derecho, a preparar cuidadosamente los fieles laicos, en cada comunidad, para las distintas tareas litúrgicas, según la variedad de los carismas.

[151.] Solamente por verdadera necesidad se recurra al auxilio de ministros extraordinarios, en la celebración de la Liturgia. Pero esto, no está previsto para asegurar una plena participación a los laicos, sino que, por su naturaleza, es suplementario y provisional. Además, donde por necesidad se recurra al servicio de los ministros extraordinarios, multiplíquense especiales y fervientes peticiones para que el Señor envíe pronto un sacerdote para el servicio de la comunidad y suscite abundantes vocaciones a las sagradas órdenes.

[152.] Por lo tanto, estos ministerios de mera suplencia no deben ser ocasión de una deformación del mismo ministerio de los sacerdotes, de modo que estos descuiden la celebración de la santa Misa por el pueblo que les ha sido confiado, la personal solicitud hacia los enfermos, el cuidado del bautismo de los niños, la asistencia a los matrimonios, o la celebración de las exequias cristianas, que ante todo conciernen a los sacerdotes, ayudados por los diáconos. Así pues, no suceda que los sacerdotes, en las parroquias, cambien indiferentemente con diáconos o laicos las tareas pastorales, confundiendo de esta manera lo específico de cada uno.

[153.] Además, nunca es lícito a los laicos asumir las funciones o las vestiduras del diácono o del sacerdote, u otras vestiduras similares.

1. EL MINISTRO EXTRAORDINARIO DE LA SAGRADA COMUNIÓN

[154.] Como ya se ha recordado, «sólo el sacerdote válidamente ordenado es ministro capaz de confeccionar el sacramento de la Eucaristía, actuando *in persona Christi*». De donde el nombre de «ministro de la Eucaristía» sólo se refiere, propiamente, al sacerdote. También, en razón de la sagrada Ordenación, los ministros ordinarios de la sagrada Comunión son el Obispo, el presbítero y el diácono, a los que corresponde, por lo tanto, administrar la sagrada Comunión a los fieles laicos, en la celebración de la santa Misa. De esta forma se manifiesta adecuada y plenamente su tarea ministerial en la Iglesia, y se realiza el signo del sacramento.

[155.] Además de los ministros ordinarios, está el acólito instituido ritualmente, que por la institución es ministro extraordinario de la sagrada Comunión, incluso fuera de la celebración de la Misa. Todavía, si lo aconsejan razones de verdadera necesidad, conforme a las normas del derecho, el Obispo diocesano puede delegar también otro fiel laico como ministro extraordinario, ya sea para ese momento, ya sea para un tiempo determinado, recibida en la manera debida la bendición. Sin embargo, este acto de designación no tiene necesariamente una forma litúrgica, ni de ningún modo, si tiene lugar, puede asemejarse la sagrada Ordenación. Sólo en casos especiales e imprevistos, el sacerdote que preside la celebración eucarística puede dar un permiso *ad actum*.

[156.] Este ministerio se entienda conforme a su nombre en sentido estricto, este es ministro extraordinario de la sagrada Comunión, pero no «ministro especial de la sagrada Comunión», ni «ministro extraordinario de la Eucaristía», ni «ministro especial de la Eucaristía»; con estos nombres es ampliado indebidamente e impropriamente su significado.

[157.] Si habitualmente hay número suficiente de ministros sagrados, también para la distribución de la sagrada Comunión, no se pueden designar ministros extraordinarios de la sagrada Comunión. En tales circunstancias, los que han sido designados para este ministerio, no lo ejerzan. Repruébese la costumbre de aquellos sacerdotes que, a pesar de estar presentes en la celebración, se abstienen de distribuir la comunión, encomendando esta tarea a laicos.

[158.] El ministro extraordinario de la sagrada Comunión podrá administrar la Comunión solamente en ausencia del sacerdote o diácono, cuando el sacerdote está impedido por enfermedad, edad avanzada, o por otra verdadera causa, o cuando es tan grande el número de los fieles que se acercan a la Comunión, que la celebración de la Misa se prolongaría demasiado. Pero esto debe entenderse de forma que una breve prolongación sería una causa absolutamente insuficiente, según la cultura y las costumbres propias del lugar.

[159.] Al ministro extraordinario de la sagrada Comunión nunca le está permitido delegar en ningún otro para administrar la Eucaristía, como, por ejemplo, los padres o el esposo o el hijo del enfermo que va a comulgar.

[160.] El Obispo diocesano examine de nuevo la praxis en esta materia durante los últimos años y, si es conveniente, la corrija o la determine con mayor claridad. Donde por una verdadera necesidad se haya difundido la designación de este tipo de ministros extraordinarios, corresponde al Obispo diocesano, teniendo presente la tradición de la Iglesia, dar las directrices particulares que establezcan el ejercicio de esta tarea, según las normas del derecho.

2. LA PREDICACIÓN

[161.] Como ya se ha dicho, la homilía, por su importancia y naturaleza, dentro de la Misa está reservada al sacerdote o al diácono. Por lo que se refiere a otras formas de predicación, si concurren especiales necesidades que lo requieran, o cuando en casos particulares la utilidad lo aconseje, pueden ser admitidos fieles laicos para predicar en una iglesia u oratorio, fuera de la Misa, según las normas del derecho. Lo cual puede hacerse solamente por la escasez de ministros sagrados en algunos lugares, para suplirlos, sin que se pueda convertir, en ningún caso, la excepción en algo habitual, ni se debe entender como una auténtica promoción del laicado. Además, recuerden todos que la facultad para permitir esto, en un caso determinado, se reserva a los Ordinarios del lugar, pero no concierne a otros, incluso presbíteros o

diáconos.

3. CELEBRACIONES PARTICULARES QUE SE REALIZAN EN AUSENCIA DEL SACERDOTE

[162.] La Iglesia, en el día que se llama «domingo», se reúne fielmente para conmemorar la resurrección del Señor y todo el misterio pascual, especialmente por la celebración de la Misa. De hecho, «ninguna comunidad cristiana se edifica si no tiene su raíz y quicio en la celebración de la santísima Eucaristía». Por lo que el pueblo cristiano tiene derecho a que sea celebrada la Eucaristía en su favor, los domingos y fiestas de precepto, o cuando concurren otros días festivos importantes, y también diariamente, en cuanto sea posible. Por esto, donde el domingo haya dificultad para la celebración de la Misa, en la iglesia parroquial o en otra comunidad de fieles, el Obispo diocesano busque las soluciones oportunas, juntamente con el presbiterio. Entre las soluciones, las principales serán llamar para esto a otros sacerdotes o que los fieles se trasladen a otra iglesia de un lugar cercano, para participar del misterio eucarístico.

[163.] Todos los sacerdotes, a quienes ha sido entregado el sacerdocio y la Eucaristía «para» los otros, recuerden su encargo para que todos los fieles tengan oportunidad de cumplir con el precepto de participar en la Misa del domingo. Por su parte, los fieles laicos tienen derecho a que ningún sacerdote, a no ser que exista verdadera imposibilidad, rechace nunca celebrar la Misa en favor del pueblo, o que esta sea celebrada por otro sacerdote, si de diverso modo no se puede cumplir el precepto de participar en la Misa, el domingo y los otros días establecidos.

[164.] «Cuando falta el ministro sagrado u otra causa grave hace imposible la participación en la celebración eucarística», el pueblo cristiano tiene derecho a que el Obispo diocesano, en lo posible, procure que se realice alguna celebración dominical para esa comunidad, bajo su autoridad y conforme a las normas de la Iglesia. Pero esta clase de celebraciones dominicales especiales, deben ser consideradas siempre como absolutamente extraordinarias. Por lo tanto, ya sean diáconos o fieles laicos, todos los que han sido encargados por el Obispo diocesano para tomar parte en este tipo de celebraciones, «considerarán como cometido suyo el mantener viva en la comunidad una verdadera “hambre” de la Eucaristía, que lleve a no perder ocasión alguna de tener la celebración de la Misa, incluso aprovechando la presencia ocasional de un sacerdote que no esté impedido por el derecho de la Iglesia para celebrarla».

[165.] Es necesario evitar, diligentemente, cualquier confusión entre este tipo de reuniones y la celebración eucarística. Los Obispos diocesanos, por lo tanto, valoren con prudencia si se debe distribuir la sagrada Comunión en estas reuniones. Conviene que esto sea determinado, para lograr una mayor coordinación, por la Conferencia de Obispos, de modo que alcanzada la resolución, la presentará a la aprobación de la Sede Apostólica, mediante la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Además, en ausencia del sacerdote y del diácono, será preferible que las diversas partes puedan ser distribuidas entre varios fieles, en vez de que uno sólo de los fieles laicos dirija toda la celebración. No conviene, en ningún caso, que se diga de un fiel laico que «preside» la celebración.

[166.] Así mismo, el Obispo diocesano, a quien solamente corresponde este asunto, no conceda con facilidad que este tipo de celebraciones, sobre todo si en ellas se distribuye la sagrada Comunión, se realicen en los días feriales y, sobretudo en los lugares donde el domingo precedente o siguiente se ha podido o se podrá celebrar la Eucaristía. Se ruega vivamente a los sacerdotes que, a ser posible, celebren diariamente la santa Misa por el pueblo, en una de las iglesias que les han sido encomendadas.

[167.] «De manera parecida, no se puede pensar en reemplazar la santa Misa dominical con celebraciones ecuménicas de la Palabra o con encuentros de oración en común con cristianos miembros de dichas [...] comunidades eclesiales, o bien con la participación en su servicio litúrgico». Si por una necesidad urgente, el Obispo diocesano permitiera *ad actum* la participación de los católicos, vigilen los pastores para que entre los fieles católicos no se produzca confusión sobre la necesidad de participar en la Misa de precepto, también en estas ocasiones, a otra hora del día.

4. DE AQUELLOS QUE HAN SIDO APARTADOS DEL ESTADO CLERICAL

[168.] «El clérigo que, de acuerdo con la norma del derecho, pierde el estado clerical», «se le prohíbe ejercer la potestad de orden». A este, por lo tanto, no le está permitido celebrar los sacramentos bajo ningún pretexto, salvo en el caso excepcional establecido por el derecho; ni los fieles pueden recurrir a él para la celebración, si no existe una justa causa que lo permita, según la norma del canon 1335. Además, estas personas no hagan la homilía, ni jamás asuman ninguna tarea o ministerio en la celebración de la sagrada Liturgia, para evitar la confusión entre los fieles y que sea oscurecida la verdad.

CAPÍTULO VIII

LOS REMEDIOS

[169.] Cuando se comete un abuso en la celebración de la sagrada Liturgia, verdaderamente se realiza una falsificación de la liturgia católica. Ha escrito Santo Tomás: «incurrir en el vicio de falsedad quien de parte de la Iglesia ofrece el culto a Dios, contrariamente a la forma establecida por la autoridad divina de la Iglesia y su costumbre».

[170.] Para que se dé una solución a este tipo de abusos, lo «que más urge es la formación bíblica y litúrgica del pueblo de Dios, pastores y fieles», de modo que la fe y la disciplina de la Iglesia, en lo que se refiere a la sagrada Liturgia, sean presentadas y comprendidas rectamente. Sin embargo, donde los abusos persistan, debe procederse en la tutela del patrimonio espiritual y de los derechos de la Iglesia, conforme a las normas del derecho, recurriendo a todos los medios legítimos.

[171.] Entre los diversos abusos hay algunos que constituyen objetivamente los *graviora delicta*, los actos graves, y también otros que con no menos atención hay que evitar y corregir. Teniendo presente todo lo que se ha tratado, especialmente en el Capítulo I de esta Instrucción, conviene prestar atención a cuanto sigue.

1. GRAVIORA DELICTA

[172.] Los *graviora delicta* contra la santidad del sacratísimo Sacramento y Sacrificio de la Eucaristía y los sacramentos, son tratados según las «Normas sobre los *graviora delicta*, reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe», esto es:

- a) sustraer o retener con fines sacrílegos, o arrojar las especies consagradas;
- b) atentar la realización de la liturgia del Sacrificio eucarístico o su simulación;
- c) concelebración prohibida del Sacrificio eucarístico juntamente con ministros de Comunidades eclesiales que no tienen la sucesión apostólica, ni reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal;
- d) consagración con fin sacrílego de una materia sin la otra, en la celebración eucarística, o también de ambas, fuera de la celebración eucarística.

2. LOS ACTOS GRAVES

[173.] Aunque el juicio sobre la gravedad de los actos se hace conforme a la doctrina común de la Iglesia y las normas por ella establecidas, como actos graves se consideran siempre, objetivamente, los que ponen en peligro la validez y dignidad de la santísima Eucaristía, esto es, contra lo que se explicó más arriba, en los nn. 48-52, 56, 76-77, 79, 91-92, 94, 96, 101-102, 104, 106, 109, 111, 115, 117, 126, 131-133, 138, 153 y 168. Prestándose atención, además, a otras prescripciones del Código de Derecho Canónico, y especialmente a lo que se establece en los cánones 1364, 1369, 1373, 1376, 1380, 1384, 1385, 1386 y 1398.

3. OTROS ABUSOS

[174.] Además, aquellas acciones, contra lo que se trata en otros lugares de esta Instrucción o en las normas establecidas por el derecho, no se deben considerar de poca importancia, sino incluirse entre los otros abusos a evitar y corregir con solicitud.

[175.] Como es evidente, lo que se expone en esta Instrucción no recoge todas las violaciones contra la Iglesia y su disciplina, que en los cánones, en las leyes litúrgicas y en otras normas de la Iglesia, han sido definidas por la enseñanza del Magisterio y la sana tradición. Cuando algo sea realizado mal, corríjase, conforme a las normas del derecho.

4. EL OBISPO DIOCESANO.

[176.] El Obispo diocesano, «por ser el dispensador principal de los misterios de Dios, ha de cuidar incesantemente de que los fieles que le están encomendados crezcan en la gracia por la celebración de los sacramentos, y conozcan y vivan el misterio pascual». A este corresponde, «dentro de los límites de su competencia, dar normas obligatorias para todos, sobre materia litúrgica».

[177.] «Dado que tiene obligación de defender la unidad de la Iglesia universal, el Obispo debe promover la disciplina que es común a toda la Iglesia, y por tanto exigir el cumplimiento de todas las leyes eclesiásticas. Ha de vigilar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica, especialmente acerca del ministerio de la palabra, la celebración de los sacramentos y sacramentales, el culto de Dios y de los Santos».

[178.] Por lo tanto, cuantas veces el Ordinario, sea del lugar sea de un Instituto religioso o Sociedad de vida apostólica tenga noticia, al menos probable, de un delito o abuso que se refiere a la santísima Eucaristía, infórmese prudentemente, por sí o por otro clérigo idóneo, de los hechos, las circunstancias y de la culpabilidad.

[179.] Los delitos contra la fe y también los *graviora delicta* cometidos en la celebración de la Eucaristía y de los otros sacramentos, sean comunicados sin demora a la Congregación para la Doctrina de la Fe, la cual «examina y, en caso necesario, procede a declarar o imponer sanciones canónicas a tenor del derecho, tanto común como propio».

[180.] De otro modo, el Ordinario proceda conforme a la norma de los sagrados cánones, aplicando, cuando sea necesario, penas canónicas y recordando de modo especial lo establecido en el canon 1326. Si se trata de hechos graves, hágase saber a la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

5. LA SEDE APOSTÓLICA

[181.] Cuantas veces la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos tenga noticia, al menos probable, de un delito o abuso que se refiere a la santísima Eucaristía, se lo hará saber al Ordinario, para que investigue el hecho. Cuando resulte un hecho grave, el Ordinario envíe cuanto antes, a este Dicasterio, un ejemplar de las actas de la investigación realizada y, cuando sea el caso, de la pena impuesta.

[182.] En los casos de mayor dificultad, el Ordinario, por el bien de la Iglesia universal, de cuya solicitud participa por razón de la misma ordenación, antes de tratar la cuestión, no omita solicitar el parecer de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Por su parte, esta Congregación, en vigor de las facultades concedidas por el Romano Pontífice, ayuda al Ordinario, según el caso, concediendo las dispensas necesarias o comunicando instrucciones y prescripciones, las cuales deben seguirse con diligencia.

6. QUEJAS POR ABUSOS EN MATERIA LITÚRGICA

[183.] De forma muy especial, todos procuren, según sus medios, que el santísimo sacramento de la Eucaristía sea defendido de toda irreverencia y deformación, y todos los abusos sean completamente corregidos. Esto, por lo tanto, es una tarea gravísima para todos y cada uno, y, excluida toda acepción de personas, todos están obligados a cumplir esta labor.

[184.] Cualquier católico, sea sacerdote, sea diácono, sea fiel laico, tiene derecho a exponer una queja por un abuso litúrgico, ante el Obispo diocesano o el Ordinario competente que se le equipara en derecho, o ante la Sede Apostólica, en virtud del primado del Romano Pontífice. Conviene, sin embargo, que, en cuanto sea posible, la reclamación o queja sea expuesta primero al Obispo diocesano. Pero esto se haga siempre con veracidad y caridad.

CONCLUSIÓN

[185.] «A los gérmenes de disgregación entre los hombres, que la experiencia cotidiana muestra tan arraigada en la humanidad a causa del pecado, se contraponen la fuerza generosa de unidad del cuerpo de Cristo. La Eucaristía, construyendo la Iglesia, crea, precisamente por ello, comunidad entre los hombres». Por tanto, esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos desea que también mediante la diligente aplicación de cuanto se recuerda en esta Instrucción, la humana fragilidad obstaculice menos la acción del santísimo Sacramento de la Eucaristía y, eliminada cualquier irregularidad, desterrado cualquier uso reprobable, por intercesión de la Santísima Virgen María, «mujer eucarística», resplandezca en todos los hombres la presencia salvífica de Cristo en el Sacramento de su Cuerpo y de su Sangre.

[186.] Todos los fieles participen en la santísima Eucaristía de manera plena, consciente y activa, en cuanto es posible; la veneren con todo el corazón en la piedad y en la vida. Los Obispos, presbíteros y diáconos, en el ejercicio del sagrado ministerio, se pregunten en conciencia sobre la autenticidad y sobre la fidelidad en las acciones que realizan en nombre de Cristo y de la Iglesia, en la celebración de la sagrada Liturgia. Cada uno de los ministros sagrados se pregunte también con severidad si ha respetado los derechos de los fieles laicos, que se encomiendan a él y le encomiendan a sus hijos con confianza, en la seguridad de que todos desempeñan correctamente las tareas que la Iglesia, por mandato de Cristo, desea realizar en la celebración de la sagrada Liturgia, para los fieles. Cada uno recuerde siempre que es servidor de la sagrada Liturgia.

Sin que obste nada en contrario.

Esta Instrucción, preparada por mandato del Sumo Pontífice Juan Pablo II por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en colaboración con la Congregación para la Doctrina de la Fe, el mismo Pontífice la aprobó el día 19 del mes de marzo, solemnidad de San José, del año 2004, disponiendo que sea publicada y observada por todos aquellos a quienes corresponde.

En Roma, en la Sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en la solemnidad de la Anunciación del Señor, 25 de marzo del 2004.

Francis Card. Arinze
Prefecto

Domenico Sorrentino
Arzobispo Secretario

NOTAS:

[1] Cf. MISSALE ROMANUM, *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, día 20 de

abril del 2000, Typis Vaticanis, 2002, Missa votiva de Dei misericordia, oratio super oblata, p. 1159.

[2] Cf. *1 Cor* 11, 26; MISSALE ROMANUM, Prex Eucharistica, acclamatio post consecrationem, p. 576; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, día 17 de abril del 2003, nn. 5, 11, 14, 18: AAS 95 (2003) pp. 436, 440-441, 442, 445.

[3] Cf. *Is* 10, 33; 51, 22; MISSALE ROMANUM, In sollemnitate Domini nostri Iesu Christi, universorum Regis, Praefatio, p. 499.

[4] Cf. *1 Cor* 5, 7; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Dec. sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, día 7 de diciembre de 1965, n. 5; JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica, *Ecclesia in Europa*, día 28 de junio del 2003, n. 75: AAS 95 (2003) pp. 649-719, esto p. 693.

[5] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogm. sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, día 21 de noviembre de 1964, n. 11.

[6] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, día 17 de abril del 2003, n. 21: AAS 95 (2003) p. 447.

[7] Cf. *ibidem*: AAS 95 (2003) pp. 433-475.

[8] Cf. *ibidem*, n. 52: AAS 95 (2003) p. 468.

[9] Cf. *ibidem*.

[10] *Ibidem*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.

[11] *Ibidem*; cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, día 4 de diciembre de 1988, nn. 12-13: AAS 81 (1989) pp. 909-910; cf. también CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, día 4 de diciembre de 1963, n. 48.

[12] MISSALE ROMANUM, Prex Eucharistica III, p. 588; cf. *1 Cor* 12, 12-13; *Ef* 4, 4.

[13] Cf. *Fil* 2, 5.

[14] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.

[15] *Ibidem*, n. 6: AAS 95 (2003) p. 437; cf. *Lc* 24, 31.

[16] Cf. *Rom* 1, 20.

[17] Cf. MISSALE ROMANUM, Praefatio I de Passione Domini, p. 528.

[18] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Veritatis splendor*, día 6 de agosto de 1993, n. 35: AAS 85 (1993) pp. 1161-1162; Homilía en el Camden Yards, día 9 de octubre de 1995, n. 7: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVII, 2 (1995)*, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 788.

[19] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.

[20] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 24; cf. CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Varietates legitimae*, día 25 de enero de 1994, nn. 19 y 23: AAS 87 (1995) pp. 295-296, 297.

[21] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

[22] Cf. S. IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 2: Sch., 211, 24-31; S. AGUSTÍN, *Epistula ad Ianuarium*, 54, I: PL 33, 200: «Illa autem quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intellegi vel ab ipsis Apostolis, vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri.»; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Redemptoris missio*, día 7 de diciembre de 1990, nn. 53-54: AAS 83 (1991) pp. 300-302; CONGR. DOCTRINA FE, Carta a los obispos de la Iglesia católica, sobre algunos aspectos de la Iglesia como comunión *Communio notio*, día 28 de mayo de 1992, nn. 7-10: AAS 85 (1993) pp. 842-844; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Varietates legitimae*, n. 26: AAS 87 (1995) pp. 298-299.

[23] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 21.

[24] Cf. PÍO XII, Const. Apostólica, *Sacramentum Ordinis*, día 30 de noviembre de 1947: AAS 40 (1948) p. 5; CONGR. DOCTRINA FE, Declaración, *Inter insigniores*, día 15 de octubre de 1976, parte IV: AAS 69 (1977) pp. 107-108; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Varietates legitimae*, n. 25: AAS 87 (1995) p. 298.

[25] Cf. PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*, día 20 de noviembre de 1947: AAS 39 (1947) p. 540.

[26] Cf. S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, día 3 de abril de 1980: AAS 72 (1980) p. 333.

[27] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52: AAS 95 (2003) p. 468.

[28] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 4, 38; Decreto sobre las Iglesias Orientales Católicas, *Orientalium Ecclesiarum*, día 21 de noviembre de 1964, nn. 1, 2, 6; PABLO VI, Const. Apostólica, *Missale Romanum*: AAS 61 (1969) pp. 217-222; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 399; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Liturgiam authenticam*, día 28 de marzo del 2001, n. 4: AAS 93 (2001) pp. 685-726, esto p. 686.

[29] Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica, *Ecclesia in Europa*, n. 72: AAS 95 (2003) pp. 692.

[30] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 23: AAS 95 (2003) pp. 448-449; S. CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, día 25 de mayo de 1967, n. 6: AAS 59 (1967) p. 545.

[31] Cf. S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*: AAS 72 (1980) pp. 332-333.

[32] Cf. 1 Cor 11, 17-34; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52: AAS 95 (2003) pp. 467-468.

[33] Cf. *Código de Derecho Canónico*, día 25 de enero de 1983, c. 1752.

[34] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 22 § 1. Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 838 § 1.

[35] *Código de Derecho Canónico*, c. 331; cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 22.

[36] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 838 § 2.

[37] JUAN PABLO II, Const. Apostólica, *Pastor bonus*, día 28 de junio de 1988: AAS 80 (1988) pp. 841-924; esto arts. 62, 63 y 66, pp. 876-877.

[38] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52: AAS 95 (2003) p. 468.

[39] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, día 28 de octubre de 1965, n. 15; cf. también, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 41; *Código de Derecho Canónico*, c. 387.

[40] Oración de la consagración episcopal en rito bizantino: *Euchologion to mega*, Roma 1873, p. 139.

[41] Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.* 8, 1: ed. F.X. FUNK I, p. 282.

[42] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 26; cf. S. CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 7: AAS 59 (1967) p. 545; cf. también JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica, *Pastores gregis*, día 16 de octubre del 2003, nn. 32-41: *L'Osservatore romano*, día 17 de octubre del 2003, pp. 6-8.

[43] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 41; cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magn.* 7; *Ad Philad.* 4; *Ad Smyr.* 8: ed. F.X. FUNK, I, pp. 236, 266, 281; *MISSALE ROMANUM*, Institutio Generalis, n. 22; cf. también *Código de Derecho Canónico*, c. 389.

[44] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 26.

[45] *Código de Derecho Canónico*, c. 838 § 4.

[46] Cf. CONSILIIUM AD EXSEQ. CONST. LITUR., *Dubium: Notitiae* 1 (1965) p. 254.

[47] Cf. *Hch* 20, 28; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, nn. 21 y 27; Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, n. 3.

[48] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, día 5 de septiembre de 1970: AAS 62 (1970) p. 694.

[49] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 21; Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, n. 3.

[50] Cf. CAEREMONIALE EPISCOPORUM *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum*, editio typica, día 14 de septiembre de 1984, *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1985, n. 10.

[51] Cf. *MISSALE ROMANUM*, Institutio Generalis, n. 387.

[52] Cf. *ibidem*, n. 22.

[53] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*: AAS 62 (1970) p. 694.

[54] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 27; cf. 2 *Cor* 4, 15.

[55] Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 397 § 1; 678 § 1.

[56] Cf. *ibidem*, c. 683 § 1.

[57] Cf. *ibidem*, c. 392.

[58] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, n. 21: AAS 81 (1989) p. 917; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 45-46; PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 562.

[59] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, n. 20: AAS 81 (1989) p. 916.

[60] Cf. *ibidem*.

[61] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 44; CONGR. OBISPOS, Carta *Praesidibus Episcoporum Conferentiarum missa nomine quoque Congr. pro Gentium Evangelizatione*, día 21 de junio de 1999, n. 9: AAS 91 (1999) p. 999.

[62] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 12: AAS 62 (1970) pp. 692-704, esto p. 703.

[63] Cf. CONGR. CULTO DIVINO, *Declarationem circa Preces eucharisticae et experimenta liturgica*, día 21 de marzo de 1988: *Notitiae* 24 (1988) pp. 234-236.

[64] Cf. CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Varietates legitimae*: AAS 87 (1995) pp. 288-314.

[65] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 838 § 3; S CONGR. RITOS, Instr., *Inter Oecumenici*, día 26 de septiembre de 1964, n. 31: AAS 56 (1964) p. 883; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Liturgiam authenticam*, n. 79-80: AAS 93 (2001) pp. 711-713.

[66] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, día 7 de diciembre de 1965, n. 7; PONTIFICALE ROMANUM, ed. 1962: Ordo consecrationis sacerdotalis, in Praefatione; PONTIFICALE ROMANUM *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli Pp. VI editum, Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*: De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, día 29 de junio de 1989, Typis Polyglottis Vaticanis, 1990, cap. II, De Ordin. presbyterorum, Praenotanda, n. 101.

[67] Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Philad.*, 4: ed. F.X. FUNK, I, p. 266; S. CORNELIO I, PAPA, en S. CIPRIANO, *Epist.* 48, 2: ed. G. HARTEL, III, 2, p. 610.

[68] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 28.

[69] *Ibidem*.

[70] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52; cf. n. 29: AAS 95 (2003) pp. 467-468; 452-453.

[71] PONTIFICALE ROMANUM, De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera: *De Ordinatione presbyterorum*, n. 124; cf. MISSALE ROMANUM, Feria V in Hebdomada Sancta: Ad Missam chrismatis, Renovatio promissionum sacerdotalium, p. 292.

[72] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, sesión VII, día 3 de marzo de 1547, Decreto De Sacramentis, can. 13: DS 1613; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 22; PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) pp. 544, 546-547, 562; *Código de Derecho Canónico*, c. 846 § 1; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 24.

[73] S. AMBROSIO, *De Virginitate*, n. 48: PL 16, 278.

[74] *Código de Derecho Canónico*, c. 528 § 2.

[75] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5.

[76] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 5: AAS 95 (2003) p. 436.

[77] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 29; cf. *Constitutiones Ecclesiae Aegypticae*, III, 2: ed. F.X. FUNK, *Didascalia*, II, p. 103; *Statuta Ecclesiae Ant.*, 37-41: ed. D. MANSI, 3, 954.

[78] Cf. *Hch* 6, 3.

[79] Cf. *Jn* 13, 35.

[80] *Mt* 20, 28.

[81] *Lc* 22, 27.

[82] Cf. CAEREMONIALE EPISCOPORUM, nn. 9, 23. Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 29.

[83] Cf. PONTIFICALE ROMANUM, De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, cap. III, *De Ordinatione diaconorum*, n. 199.

[84] Cf. *1 Tim* 3, 9.

[85] Cf. PONTIFICALE ROMANUM, De Ordinatione Episcopi, presbyterorum et diaconorum, editio typica altera, cap. III, *De Ordinatione diaconorum*, n. 200.

[86] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 10.

[87] Cf. *ibidem*, n. 41; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 11; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, nn. 2, 5, 6; Decr. sobre el ministerio pastoral de los Obispos, *Christus Dominus*, n. 30; Decr. sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, día 21 de noviembre de 1964, n. 15; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, nn. 3 y 6: AAS 59 (1967) pp. 542, 544-545; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 16.

[88] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 26; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 91.

[89] *1 Ped* 2, 9; cf. 2, 4-5.

[90] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 91; cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 14.

[91] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 10.

[92] Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, III, q. 63, a. 2.

[93] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 10; cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 28: AAS 95 (2003) p. 452.

[94] Cf. *Hech* 2, 42-47.

[95] Cf. *Rom* 12, 1.

[96] Cf. *1 Ped* 3, 15; 2, 4-10.

[97] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 12-18: AAS 95 (2003) pp. 441-445; JUAN PABLO II, Carta, *Dominicae Cenaes*, día 24 de febrero de 1980, n. 9: AAS 72 (1980) pp. 129-133.

- [98] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.
- [99] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 30-31.
- [100] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 1: AAS 62 (1970) p. 695.
- [101] Cf. MISSALE ROMANUM, Feria secunda post Dominica V in Quadragesima, Collecta, p. 258.
- [102] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Novo Millennio ineunte*, día 6 de enero del 2001, n. 21: AAS 93 (2001) p. 280; cf. *Jn* 20, 28.
- [103] Cf. PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 586; cf. también CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 67; PABLO VI, Exhortación Apostólica, *Marialis cultus*, día 11 de febrero de 1974, n. 24: AAS 66 (1974) pp. 113-168, esto p. 134; CONGR. CULTO DIVINO Y DISCIPLINA SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la Liturgia*, día 17 de diciembre del 2001.
- [104] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Rosarium Virginis Mariae*, día 16 de octubre del 2002: AAS 95 (2003) pp. 5-36.
- [105] PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 586-587.
- [106] Cf. CONGR. CULTO DIVINO Y DISCIPLINA SACRAMENTOS, Instr., *Varietates legitimae*, n. 22: AAS 87 (1995) p. 297.
- [107] Cf. PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 553.
- [108] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 29: AAS 95 (2003) p. 453; cf. CONCILIO ECUMÉNICO LATERANENSE IV, días 11-30 de noviembre de 1215, cap. 1: DS 802; CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XXIII, día 15 de julio de 1563, Doctrina y cánones de sacra ordinationis, cap. 4: DS 1767-1770; PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 553.
- [109] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 230 § 2; cf. también MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 97.
- [110] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 109.
- [111] Cf. PABLO VI, Carta Apostólica «motu proprio datae», *Ministeria quaedam*, día 15 de agosto de 1972, nn. VI-XII: PONTIFICALE ROMANUM *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, De institutione lectorum et acolythorum, de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum, de sacro caelibatu amplectendo, editio typica, día 3 de diciembre de 1972, Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, p. 10: AAS 64 (1972) pp. 529-534, esto pp. 532-533; *Código de Derecho Canónico*, c. 230 § 1; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 98-99, 187-193.
- [112] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 187-190, 193; *Código de Derecho Canónico*, c. 230 §§ 2-3.
- [113] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 24; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, nn. 2 y 18: AAS 72 (1980) pp. 334, 338; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 101, 194-198; *Código de Derecho Canónico*, c. 230 §§ 2-3.
- [114] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 100-107.

- [115] *Ibidem*, n. 91; cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 28.
- [116] Cf. JUAN PABLO II, Alocución a la Conferencia de Obispos de las Antillas, día 7 de mayo del 2002, n. 2: AAS 94 (2002) pp. 575-577; Exhortación Apostólica postsinodal, *Christifideles laici*, día 30 de diciembre de 1988, n. 23: AAS 81 (1989) pp. 393-521, esto pp. 429-431; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, día 15 de agosto de 1997, Principios teológicos, n. 4: AAS 89 (1997) pp. 860-861.
- [117] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 19.
- [118] Cf. S. CONGR. DE LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr., *Immensae caritatis*, día 29 de enero de 1973: AAS 65 (1973) p. 266.
- [119] Cf. S. CONGR. RITOS, Instr., *De Musica sacra*, día 3 de septiembre de 1958, n. 93c: AAS 50 (1958) p. 656.
- [120] Cf. PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, Respuesta ad propositum dubium, día 11 de julio de 1992: AAS 86 (1994) pp. 541-542; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Carta a los Presidentes de las Conferencias de Obispos sobre el servicio litúrgico de los laicos, día 15 de marzo de 1994: *Notitae* 30 (1994) pp. 333-335, 347-348.
- [121] Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica, *Pastor bonus*, art. 65: AAS 80 (1988) p. 877.
- [122] Cf. PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, Respuesta ad propositum dubium, día 11 de julio de 1992: AAS 86 (1994) pp. 541-542; CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Carta a los Presidentes de las Conferencias de Obispos sobre el servicio litúrgico de los laicos, día 15 de marzo de 1994: *Notitae* 30 (1994) pp. 333-335, 347-348; Carta a un Obispo, día 27 de julio del 2001: *Notitae* 38 (2002) pp. 46-54.
- [123] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 924 § 2; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 320.
- [124] Cf. S. CONGR. DISCIPLINA SACRAMENTOS, Instr., *Dominus Salvator noster*, día 26 de marzo de 1929, n. 1: AAS 21 (1929) pp. 631-642, esto p. 632.
- [125] Cf. *ibidem*, n. II: AAS 21 (1929) p. 635.
- [126] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 321.
- [127] Cf. *Lc* 22, 18; *Código de Derecho Canónico*, c. 924 §§ 1, 3; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 322.
- [128] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 323.
- [129] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, n. 13: AAS 81 (1989) p. 910.
- [130] S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 5: AAS 72 (1980) p. 335.
- [131] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 28: AAS 95 (2003) p. 452; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 147; S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 4: AAS 62 (1970) p. 698; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 4: AAS 72 (1980) p. 334.
- [132] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 32.

[133] *Ibidem*, n. 147; cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 28: AAS 95 (2003) p. 452; cf. también CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 4: AAS 72 (1980) pp. 334-335.

[134] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 39: AAS 95 (2003) p. 459.

[135] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 2b: AAS 62 (1970) p. 696.

[136] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 356-362.

[137] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 51.

[138] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 57; cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, n. 13: AAS 81 (1989) p. 910; CONGR. DOCTRINA DE LA FE, Declaración sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, *Dominus Iesus*, día 6 de agosto del 2000: AAS 92 (2000) pp. 742-765.

[139] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 60.

[140] Cf. *ibidem*, nn. 59-60.

[141] Cf. v.gr. RITUALE ROMANUM, *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli Pp. VI editum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum: Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, día 19 de marzo de 1990, Typis Polyglottis Vaticanis, 1991, n. 125; RITUALE ROMANUM, *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum: Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, editio typica, día 7 de diciembre de 1972, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, n. 72.

[142] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 767 § 1.

[143] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 66; cf. también *Código de Derecho Canónico*, c. 6 §§ 1, 2; y c. 767 § 1, a lo que se refiere también la ya citada CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones Prácticas, art. 3 § 1: AAS 89 (1997) p. 865.

[144] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 66; cf. también *Código de Derecho Canónico*, c. 767 § 1.

[145] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones Prácticas, art. 3 § 1: AAS 89 (1997) p. 865; cf. también *Código de Derecho Canónico*, c. 6 §§ 1, 2; PONT. COMISIÓN PARA LA INTERP. AUTÉNTICA DEL COD. DER. CANÓNICO, Respuesta ad propositum dubium, día 20 de junio de 1987: AAS 79 (1987) p. 1249.

[146] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones Prácticas, art. 3 § 1: AAS 89 (1997) pp. 864-865.

[147] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XXII, día 17 de septiembre de 1562, De Ss. Missae Sacrificio, cap. 8: DS 1749; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 65.

[148] Cf. JUAN PABLO II, Alocución a los Obispos de los Estados Unidos de América, venidos a Roma en visita «ad limina Apostolorum», día 28 de mayo de 1993, n. 2: AAS 86 (1994) p. 330.

[149] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 386 § 1.

[150] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 73.

[151] Cf. *ibidem*, n. 154.

[152] Cf. *ibidem*, nn. 82, 154.

[153] *Ibidem*, n. 83.

[154] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 5: AAS 62 (1970) p. 699.

[155] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 83, 240, 321.

[156] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 3 § 2: AAS 89 (1997) p. 865.

[157] Cf. especialmente, *Institutio generalis de Liturgia Horarum*, nn. 93-98; RITUALE ROMANUM, *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatum*: De Benedictionibus, editio typica, día 31 de mayo de 1984, Typis Poliglottis Vaticanis, 1984, Praenotanda n. 28; Ordo coronandi imaginem beatae Mariae Virginis, editio typica, día 25 de marzo de 1981, Typis Poliglottis Vaticanis, 1981, nn. 10 y 14, pp. 10-11; S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., sobre las Misas con grupos particulares, *Actio pastoralis*, día 15 de mayo de 1969: AAS 61 (1969) pp. 806-811; Directorio de las Misas con niños, *Pueros baptizatos*, día 1 de noviembre de 1973: AAS 66 (1974) pp. 30-46; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 21.

[158] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica «motu proprio datae», *Misericordia Dei*, día 7 abril del 2002, n. 2: AAS 94 (2002) p. 455; cf. CONGR. CULTO DIVINO Y DISCIPLINA SACRAMENTOS, Respuesta ad dubia proposita: *Notitiae* 37 (2001) pp. 259-260.

[159] Cf. S. CONGREGACIÓN CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 9: AAS 62 (1970) p. 702.

[160] CONC. ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XIII, día 11 de octubre de 1551, Decr. de Ss. Eucharistia, cap. 2: DS 1638; cf. Sesión XXII, día 17 de septiembre de 1562, De Ss. Missae Sacrificio, caps. 1-2: DS 1740, 1743; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 35: AAS 59 (1967) p. 560.

[161] Cf. MISSALE ROMANUM, Ordo Missae, n. 4, p. 505.

[162] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 51.

[163] Cf. *1 Cor* 11, 28.

[164] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 916; CONC. ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XIII, día 11 de octubre de 1551, Decr. de Ss. Eucharistia, cap. 7: DS 1646-1647; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 36: AAS 95 (2003) pp. 457-458; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 35: AAS 59 (1967) p. 561.

[165] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 42: AAS 95 (2003) p. 461.

[166] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 844 § 1; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 45-46: AAS 95 (2003) pp. 463-464; cf. también, PONT. CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Direct. para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo, *La recherche de l'unité*, día 25 de marzo de 1993, nn. 130-131: AAS 85 (1993) pp. 1039-1119, esto p. 1089.

[167] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 46: AAS 95 (2003) pp. 463-464.

- [168] Cf. S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 35: AAS 59 (1967) p. 561.
- [169] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 914; S. CONGR. DISCIPLINA SACRAMENTOS, Declaración, *Sanctus Pontifex*, día 24 de mayo de 1973: AAS 65 (1973) p. 410; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO Y S. CONGR. CLERO, Carta a los Presidentes de las Conferencias de Obispos, *In quibusdam*, día 31 de marzo de 1977: *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, II, Roma, 1988, pp. 142-144; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO Y S. CONGR. CLERO, Respuesta *ad propositum dubium*, día 20 de mayo de 1977: AAS 69 (1977) p. 427.
- [170] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Dies Domini*, día 31 de mayo del 1998, nn. 31-34: AAS 90 (1998) pp. 713-766, esto pp. 731-734.
- [171] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 914.
- [172] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 55.
- [173] Cf. S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 31: AAS 59 (1967) p. 558; PONT. COMIS. PARA LA INTERP. AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Respuesta *ad propositum dubium*, día 1 de junio de 1988: AAS 80 (1988) p. 1373.
- [174] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 85.
- [175] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 55; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 31: AAS 59 (1967) p. 558; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 85, 157, 243.
- [176] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 160.
- [177] *Código de Derecho Canónico*, c. 843 § 1; cf. c. 915..
- [178] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 161.
- [179] CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Dubium: *Notitiae* 35 (1999) pp. 160-161.
- [180] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 118.
- [181] *Ibidem*, n. 160.
- [182] *Código de Derecho Canónico*, c. 917; cf. PONT. COMIS. PARA LA INTERP. AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Respuesta *ad propositum dubium*, día 11 de julio de 1984: AAS 76 (1984) p. 746.
- [183] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 55; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 158-160, 243-244, 246.
- [184] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 237-249; cf. también nn. 85, 157.
- [185] Cf. *ibidem*, n. 283a.
- [186] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XXI, día 16 de julio de 1562, Decr. De communione eucharistica, caps. 1-3: DS 1725-1729; CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 55; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 282-283.
- [187] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 283.

[188] Cf. *ibidem*.

[189] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Sacramentali Communione*, día 29 de junio de 1970: AAS 62 (1970) p. 665; Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 6a: AAS 62 (1970) p. 699.

[190] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 285a.

[191] *Ibidem*, n. 245.

[192] Cf. *ibidem*, nn. 285b y 287.

[193] Cf. *ibidem*, nn. 207 y 285a.

[194] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 1367.

[195] Cf. PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, Respuesta *ad propositum dubium*, día 3 de julio de 1999: AAS 91 (1999) p. 918.

[196] MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 163, 284.

[197] *Código de Derecho Canónico*, c. 932 § 1; cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 9: AAS 62 (1970) p. 701.

[198] *Código de Derecho Canónico*, c. 904; cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 3; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 13; cf. también CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XXII, día 17 de septiembre de 1562, De Ss. Missae Sacrificio, cap. 6: DS 1747; PABLO VI, Carta Encíclica, *Mysterium fidei*, día 3 de septiembre de 1965: AAS 57 (1965) pp. 753-774, esto, pp. 761-762; cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 11: AAS 95 (2003) pp. 440-441; S. CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 44: AAS 59 (1967) p. 564; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 19.

[199] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 903; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 200.

[200] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. sobre la s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 36 § 1; *Código de Derecho Canónico*, c. 928.

[201] Cf. MISSALE ROMANUM, tercera ed. típica, *Institutio Generalis*, n. 114.

[202] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Dies Domini*, n. 36: AAS 90 (1998) p. 735; cf. también S. CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 27: AAS 59 (1967) p. 556.

[203] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Dies Domini*, especialmente n. 36: AAS 90 (1998) pp. 735-736; S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Actio pastoralis*: AAS 61 (1969) pp. 806-811.

[204] Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 905, 945-958; CONGR. CLERO, Decreto, *Mos iugiter*, día 22 de febrero de 1991: AAS 83 (1991) pp. 443-446.

[205] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 327-333.

[206] Cf. *ibidem*, n. 332.

[207] Cf. *ibidem*, n. 332; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 16: AAS 72 (1980) p. 338.

[208] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 333; Apéndice IV. *Ordo benedictionis calicis et patenae intra Missam adhibendus*, pp. 1255-1257; PONTIFICALE ROMANUM *ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, Ordo Dicationis ecclesiae et altaris, editio typica, día 29 de mayo de 1977, Typis Polyglottis Vaticanis, 1977, cap. VII, pp. 125-132.

[209] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 163, 183, 192.

[210] *Ibidem*, n. 345.

[211] *Ibidem*, n. 335.

[212] Cf. *ibidem*, n. 336.

[213] Cf. *ibidem*, n. 337.

[214] Cf. *ibidem*, n. 209.

[215] Cf. *ibidem*, n. 338.

[216] Cf. S. CONGR. CULTO DIVINO, Instr., *Liturgicae instaurationes*, n. 8c: AAS 62 (1970) p. 701.

[217] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 346g.

[218] *Ibidem*, n. 114, cf. nn. 16-17.

[219] S. CONGR. CULTO DIVINO, Decr., *Eucharistiae sacramentum*, día 21 de junio de 1973: AAS 65 (1973) 610.

[220] Cf. *ibidem*.

[221] Cf. S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 54: AAS 59 (1967) p. 568; Instr., *Inter Oecumenici*, día 26 de septiembre de 1964, n. 95: AAS 56 (1964) pp. 877-900, esto p. 898; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 314.

[222] Cf. JUAN PABLO II, Carta, *Dominicae Cenae*, n. 3: AAS 72 (1980) pp. 117-119; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 53: AAS 59 (1967) p. 568; *Código de Derecho Canónico*, c. 938 § 2; RITUALE ROMANUM, De sacra Communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, Praenotanda, n. 9; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, nn. 314- 317.

[223] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 938 §§ 3-5.

[224] S. CONGR. DISC. SACRAMENTOS, Instr., *Nullo unquam*, día 26 de mayo de 1938, n. 10d: AAS 30 (1938) pp. 198-207, esto p. 206.

[225] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica «motu proprio datae», *Sacramentorum sanctitatis tutela*, día 30 de abril del 2001: AAS 93 (2001) pp. 737-739; CONGR. DOCTRINA FE, Carta ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchas quorum interest: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis: AAS 93 (2001) p. 786.

[226] Cf. RITUALE ROMANUM, De sacra Communione et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, nn. 26-78.

[227] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25: AAS 95 (2003) pp. 449-450.

[228] Cf. CONCILIO ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XIII, día 11 de octubre de 1551, Decr. De Ss. Eucharistia, cap. 5: DS 1643; PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 569; PABLO VI, Carta Encíclica, *Mysterium Fidei*, día 3 de septiembre de 1965: AAS 57 (1965) pp. 753-774, esto pp. 769-770; S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 3f: AAS 59 (1967) p. 543; S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 20: AAS 72 (1980) p. 339; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25: AAS 95 (2003) pp. 449-450.

[229] Cf. *Heb* 9, 11; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 3: AAS 95 (2003) p. 435.

[230] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25: AAS 95 (2003) p. 450.

[231] PABLO VI, Carta Encíclica, *Mysterium Fidei*: AAS 57 (1965) p. 771.

[232] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 25: AAS 95 (2003) pp. 449-450.

[233] *Código de Derecho Canónico*, c. 937.

[234] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.

[235] Cf. RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, nn. 82-100; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 317; *Código de Derecho Canónico*, c. 941 § 2.

[236] JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Rosarium Virginis Mariae*, día 16 de octubre del 2002: AAS 95 (2003) pp. 5-36, esto en n. 2, p. 6.

[237] Cf. CONGR. CULTO DIVINO Y DISC. SACRAMENTOS, Carta de la Congregación, día 15 de enero de 1998: *Notitiae* 34 (1998) pp. 506-510; PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, Carta ad quemdam sacerdotem, día 8 de marzo de 1996: *Notitiae* 34 (1998) p. 511.

[238] Cf. S CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 61: AAS 59 (1967) p. 571; RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, n. 83; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 317; *Código de Derecho Canónico*, c. 941 § 2.

[239] Cf. RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, n. 94.

[240] Cf. JUAN PABLO II, Const. Apostólica, *Pastor bonus*, art. 65: AAS 80 (1988) p. 877.

[241] *Código de Derecho Canónico*, c. 944 § 2; cf. RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, Praenotanda, n. 102; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 317.

[242] *Código de Derecho Canónico*, c. 944 § 1; RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, Praenotanda, nn. 101-102; MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 317.

[243] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 10: AAS 95 (2003) p. 439.

[244] Cf. RITUALE ROMANUM, De sacra Communionem et de cultu Mysterii eucharistici extra Missam, Praenotanda, n. 109.

[245] Cf. *ibidem*, nn. 109-112.

[246] Cf. MISSALE ROMANUM, In sollemnitate sanctissimi Corporis et Sanguinis Christi, Collecta, p. 489.

- [247] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Principios teológicos, n. 3: AAS 89 (1997) p. 859.
- [248] *Código de Derecho Canónico*, c. 900 § 1; cf. CONC. ECUMÉNICO LATERANENSE IV, días 11-30 de noviembre de 1215, cap. 1: DS 802; CLEMENTE VI, Carta a Mekhitar, Catholicos de los Armenios, *Super quibusdam*, día 29 de septiembre de 1351: DS 1084; CONC. ECUMÉNICO TRIDENTINO, Sesión XXIII, día 15 de julio de 1563, Doctrina et canones de sacramento ordinis, cap. 4: DS 1767-1770; PÍO XII, Carta Encíclica, *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) p. 553.
- [249] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 230 § 3; JUAN PABLO II, Alocución en el Simposio «de laicorum cooperatione in ministerio pastoralis presbyterorum», día 22 de abril de 1994, n. 2: *L'Osservatore Romano*, 23 de abril 1994; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Proemio: AAS 89 (1997) pp. 852-856.
- [250] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Redemptoris missio*, nn. 53-54: AAS 83 (1991) pp. 300-302; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Proemio: AAS 89 (1997) pp. 852-856.
- [251] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*, día 7 de diciembre de 1965, n. 17; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Redemptoris missio*, n. 73: AAS 83 (1991) p. 321.
- [252] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 8 § 2: AAS 89 (1997) p. 872.
- [253] Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 32: AAS 95 (2003) p. 455.
- [254] *Código de Derecho Canónico*, c. 900 § 1.
- [255] Cf. *ibid.*, c. 910 § 1; cf. también JUAN PABLO II, Carta, *Dominicae Cenaes*, n. 11: AAS 72 (1980) p. 142; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 8 § 1: AAS 89 (1997) pp. 870-871.
- [256] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 230 § 3.
- [257] Cf. S. CONGR. DE LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr., *Immensae caritatis*, proemio: AAS 65 (1973) p. 264; PABLO VI, Carta Apostólica «motu proprio datae», *Ministeria quaedam*, día 15 de agosto de 1972: AAS 64 (1972) p. 532; MISSALE ROMANUM, Appendix III: Ritus ad deputandum ministrum sacrae Communionis ad actum distribuendae, p. 1253; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 8 § 1: AAS 89 (1997) p. 871.
- [258] Cf. S. CONGR. SACRAMENTOS Y CULTO DIVINO, Instr., *Inaestimabile donum*, n. 10: AAS 72 (1980) p. 336; PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRET. AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Respuesta ad propositum dubium, día 11 de julio de 1984: AAS 76 (1984) p. 746.
- [259] Cf. S. CONGR. DISCIPLINA SACRAMENTOS, Instr., *Immensae caritatis*, n. 1: AAS 65 (1973) pp. 264-271, espec. pp. 265-266; PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRET. AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, Respuesta ad propositum dubium, día 1 de junio de 1988: AAS 80 (1980) p. 1373; CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 8 § 2: AAS 89 (1997) p. 871.
- [260] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 767 § 1.
- [261] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 766.

- [262] Cf. CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 2 §§ 3-4: AAS 89 (1997) p. 865.
- [263] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Dies Domini*, espec. nn. 31-35: AAS 90 (1998) pp. 713-766, esto pp. 731-746; JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Novo Millennio ineunte*, día 6 de enero del 2001, nn. 35-36: AAS 93 (2001) pp. 290-292; JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 41: AAS 95 (2003) pp. 460-461.
- [264] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 6; cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 22, 33: AAS 95 (2003) pp. 448, 455-456.
- [265] Cf. S. CONGR. RITOS, Instr., *Eucharisticum mysterium*, n. 26: AAS 59 (1967) pp. 555-556; CONGR. CULTO DIVINO, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, *Christi Ecclesia*, día 2 de junio de 1988, nn. 5 y 25: *Notitiae* 24 (1988) pp. 366-378, esto pp. 367, 372.
- [266] Cf. CONGR. CULTO DIVINO, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, *Christi Ecclesia*, n. 18: *Notitiae* 24 (1988) p. 370.
- [267] Cf. JUAN PABLO II, Carta, *Dominicae Cena*, n. 2: AAS 72 (1980) p. 116.
- [268] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Dies Domini*, n. 49: AAS 90 (1998) p. 744; Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 41: AAS 95 (2003) pp. 460-461; *Código de Derecho Canónico*, cc. 1246-1247.
- [269] *Código de Derecho Canónico*, c. 1248 § 2; cf. CONGR. CULTO DIVINO, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, *Christi Ecclesia*, nn. 1-2: *Notitiae* 24 (1988) p. 366.
- [270] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 33: AAS 95 (2003) pp. 455-456.
- [271] Cf. CONGR. CULTO DIVINO, Directorio para las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero, *Christi Ecclesia*, n. 22: *Notitiae* 24 (1988) p. 371.
- [272] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 30: AAS 95 (2003) pp. 453-454; cf. también PONT. CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Direct. para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo, *La recherche de l'unité*, día 25 de marzo de 1993, n. 115: AAS 85 (1993) pp. 1039-1119, esto p. 1085.
- [273] Cf. PONT. CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Direct. para la aplicación de los principios y las normas sobre el ecumenismo, *La recherche de l'unité*, n. 115: AAS 85 (1993) p. 1085.
- [274] *Código de Derecho Canónico*, c. 292; cf. PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, *Declaración de la recta interpretación del c. 1335, segunda parte, C.I.C.*, día 15 de mayo de 1997, n. 3: AAS 90 (1998) p. 64.
- [275] Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 976; 986 § 2.
- [276] Cf. PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, *Declaración de la recta interpretación del can. 1335, segunda parte, C.I.C.*, día 15 de mayo de 1997, nn. 1-2: AAS 90 (1998) pp. 63-64.
- [277] Lo que se refiere a sacerdotes que han obtenido la dispensa del celibato, cf. S. CONGR. DOCTRINA FE, Normas de dispensa del celibato sacerdotal, a instancia de la parte, *Normae substantiales*, día 14 de octubre de 1980, art. 5; cf. también CONGR. CLERO y otras, Instr., *Ecclesiae de mysterio*, Disposiciones prácticas, art. 3 § 5: AAS 89 (1997) p. 865.

[278] S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, II, 2, q. 93, a. 1.

[279] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica, *Vicesimus quintus annus*, n. 15: AAS 81 (1989) p. 911; cf. también CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Const. de s. Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 15-19.

[280] Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica motu proprio, *Sacramentorum sanctitatis tutela*: AAS 93 (2001) pp. 737-739; cf. CONGR. DOCTRINA FE, Carta a todos los Obispos de la Iglesia Católica y a los otros Ordinarios y Jerarcas a los que interese: *de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*: AAS 93 (2001) p. 786.

[281] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 1367; PONT. CONSEJO PARA LA INTERP. DE LOS TEX. LEGISLATIVOS, Respuesta ad propositum dubium, día 3 de julio de 1999: AAS 91 (1999) p. 918; CONGR. DOCTRINA FE, Carta a todos los Obispos de la Iglesia Católica y a los otros Ordinarios y Jerarcas a los que interese: *de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*: AAS 93 (2001) p. 786.

[282] Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 1378 § 2 n. 1 y 1379; CONGR. DOCTRINA FE, Carta a todos los Obispos de la Iglesia Católica y a los otros Ordinarios y Jerarcas a los que interese: *de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*: AAS 93 (2001) p. 786.

[283] Cf. *Código de Derecho Canónico*, cc. 908 y 1365; CONGR. DOCTRINA FE, Carta a todos los Obispos de la Iglesia Católica y a los otros Ordinarios y Jerarcas a los que interese: *de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*: AAS 93 (2001) p. 786.

[284] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 927; CONGR. DOCTRINA FE, Carta a todos los Obispos de la Iglesia Católica y a los otros Ordinarios y Jerarcas a los que interese: *de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*: AAS 93 (2001) p. 786.

[285] *Código de Derecho Canónico*, c. 387.

[286] *Ibidem*, c. 838 § 4.

[287] *Ibidem*, c. 392.

[288] JUAN PABLO II, Constitución Apostólica, *Pastor bonus*, art. 52: AAS 80 (1988) p. 874.

[289] Cf. *ibidem*, n. 63: AAS 80 (1988) p. 876.

[290] Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 1417 § 1.

[291] JUAN PABLO II, Carta Encíclica, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 24: AAS 95 (2003) p. 449.

[292] Cf. *ibidem*, nn. 53-58: AAS 95 (2003) pp. 469-472.

[293] Cf. CONC. ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución sobre la s. Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 14; cf. también nn. 11, 41 y 48.

[294] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 9 ad primum.

[295] Cf. MISSALE ROMANUM, Institutio Generalis, n. 24.

PONTIFICIO CONSEJO « JUSTICIA Y PAZ »

**COMPENDIO
DE LA DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

**A JUAN PABLO II
MAESTRO DE DOCTRINA SOCIAL
TESTIGO EVANGÉLICO
DE JUSTICIA Y DE PAZ**

ÍNDICE GENERAL

Siglas

Abreviaturas bíblicas

Carta del Card. Angelo Sodano

Presentación

INTRODUCCIÓN

UN HUMANISMO INTEGRAL Y SOLIDARIO

- a) Al alba del tercer milenio
- b) El significado del documento
- c) Al servicio de la verdad plena del hombre
- d) Bajo el signo de la solidaridad, del respeto y del amor

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO

EL DESIGNIO DE AMOR DE DIOS PARA LA HUMANIDAD

I. LA ACCIÓN LIBERADORA DE DIOS EN LA HISTORIA DE ISRAEL

- a) La cercanía gratuita de Dios
- b) Principio de la creación y acción gratuita de Dios

II. JESUCRISTO CUMPLIMIENTO DEL DESIGNIO DE AMOR DEL PADRE

- a) En Jesucristo se cumple el acontecimiento decisivo de la historia de Dios con los hombres
- b) La revelación del Amor trinitario

III. LA PERSONA HUMANA EN EL DESIGNIO DE AMOR DE DIOS

- a) El Amor trinitario, origen y meta de la persona humana
- b) La salvación cristiana: para todos los hombres y de todo el hombre
- c) El discípulo de Cristo como nueva criatura
- d) Trascendencia de la salvación y autonomía de las realidades terrenas

IV. DESIGNIO DE DIOS Y MISIÓN DE LA IGLESIA

- a) La Iglesia, signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana
- b) Iglesia, Reino de Dios y renovación de las relaciones sociales
- c) Cielos nuevos y tierra nueva
- d) María y su « *fiat* » al designio de amor de Dios

CAPÍTULO SEGUNDO MISIÓN DE LA IGLESIA Y DOCTRINA SOCIAL

I. EVANGELIZACIÓN Y DOCTRINA SOCIAL

- a) La Iglesia, morada de Dios con los hombres
- b) Fecundar y fermentar la sociedad con el Evangelio
- c) Doctrina social, evangelización y promoción humana
- d) Derecho y deber de la Iglesia

II. LA NATURALEZA DE LA DOCTRINA SOCIAL

- a) Un conocimiento iluminado por la fe
- b) En diálogo cordial con todos los saberes
- c) Expresión del ministerio de enseñanza de la Iglesia
- d) Hacia una sociedad reconciliada en la justicia y en el amor
- e) Un mensaje para los hijos de la Iglesia y para la humanidad
- f) Bajo el signo de la continuidad y de la renovación

III. LA DOCTRINA SOCIAL EN NUESTRO TIEMPO: APUNTES HISTÓRICOS

- a) El comienzo de un nuevo camino
- b) De la « *Rerum novarum* » hasta nuestros días
- c) A la luz y bajo el impulso del Evangelio

CAPÍTULO TERCERO LA PERSONA HUMANA Y SUS DERECHOS

I. DOCTRINA SOCIAL Y PRINCIPIO PERSONALISTA

II. LA PERSONA HUMANA « IMAGO DEI »

- a) Criatura a imagen de Dios
- b) El drama del pecado
- c) Universalidad del pecado y universalidad de la salvación

III. LA PERSONA HUMANA Y SUS MÚLTIPLES DIMENSIONES

- A. La unidad de la persona
- B. Apertura a la trascendencia y unicidad de la persona
 - a) Abierta a la trascendencia
 - b) Única e irrepetible
 - c) El respeto de la dignidad humana

C. La libertad de la persona

- a) Valor y límites de la libertad
- b) El vínculo de la libertad con la verdad y la ley natural

D. La igual dignidad de todas las personas

E. La sociabilidad humana

IV. LOS DERECHOS HUMANOS

- a) El valor de los derechos humanos
- b) La especificación de los derechos
- c) Derechos y deberes
- d) Derechos de los pueblos y de las Naciones
- e) Colmar la distancia entre la letra y el espíritu

CAPÍTULO CUARTO

LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

I. SIGNIFICADO Y UNIDAD

II. EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN

- a) Significado y aplicaciones principales
- b) La responsabilidad de todos por el bien común
- c) Las tareas de la comunidad política

III. EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES

- a) Origen y significado
- b) Destino universal de los bienes y propiedad privada
- c) Destino universal de los bienes y opción preferencial por los pobres

IV. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

- a) Origen y significado
- b) Indicaciones concretas

V. LA PARTICIPACIÓN

- a) Significado y valor
- b) Participación y democracia

VI. EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

- a) Significado y valor
- b) La solidaridad como principio social y como virtud moral
- c) Solidaridad y crecimiento común de los hombres
- d) La solidaridad en la vida y en el mensaje de Jesucristo

VII. LOS VALORES FUNDAMENTALES DE LA VIDA SOCIAL

- a) Relación entre principios y valores
- b) La verdad
- c) La libertad
- d) La justicia

VIII. LA VÍA DE LA CARIDAD

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO QUINTO LA FAMILIA CÉLULA VITAL DE LA SOCIEDAD

I. LA FAMILIA, PRIMERA SOCIEDAD NATURAL

- a) La importancia de la familia para la persona
- b) La importancia de la familia para la sociedad

II. EL MATRIMONIO, FUNDAMENTO DE LA FAMILIA

- a) El valor del matrimonio
- b) El sacramento del matrimonio

III. LA SUBJETIVIDAD SOCIAL DE LA FAMILIA

- a) El amor y la formación de la comunidad de personas
- b) La familia es el santuario de la vida
- c) La tarea educativa
- d) Dignidad y derechos de los niños

IV. LA FAMILIA PROTAGONISTA DE LA VIDA SOCIAL

- a) Solidaridad familiar
- b) Familia, vida económica y trabajo

V. LA SOCIEDAD AL SERVICIO DE LA FAMILIA

CAPÍTULO SEXTO EL TRABAJO HUMANO

I. ASPECTOS BÍBLICOS

- a) La tarea de cultivar y custodiar la tierra
- b) Jesús hombre del trabajo
- c) El deber de trabajar

II. EL VALOR PROFÉTICO DE LA « RERUM NOVARUM »

III. LA DIGNIDAD DEL TRABAJO

- a) La dimensión subjetiva y objetiva del trabajo
- b) Las relaciones entre trabajo y capital
- c) El trabajo, título de participación
- d) Relación entre trabajo y propiedad privada
- e) El descanso festivo

IV. EL DERECHO AL TRABAJO

- a) El trabajo es necesario
- b) La función del Estado y de la sociedad civil en la promoción del derecho al trabajo
- c) La familia y el derecho al trabajo

- d) Las mujeres y el derecho al trabajo
- e) El trabajo infantil
- f) La emigración y el trabajo
- g) El mundo agrícola y el derecho al trabajo

V. DERECHOS DE LOS TRABAJADORES

- a) Dignidad de los trabajadores y respeto de sus derechos
- b) El derecho a la justa remuneración y distribución de la renta
- c) El derecho de huelga

VI. SOLIDARIDAD ENTRE LOS TRABAJADORES

- a) La importancia de los sindicatos
- b) Nuevas formas de solidaridad

VII. LAS « RES NOVAE » DEL MUNDO DEL TRABAJO

- a) Una fase de transición epocal
- b) Doctrina social y « res novae »

CAPÍTULO SÉPTIMO LA VIDA ECONÓMICA

I. ASPECTOS BÍBLICOS

- a) El hombre, pobreza y riqueza
- b) La riqueza existe para ser compartida

II. MORAL Y ECONOMÍA

III. INICIATIVA PRIVADA Y EMPRESA

- a) La empresa y sus fines
- b) El papel del empresario y del dirigente de empresa

IV. INSTITUCIONES ECONÓMICAS AL SERVICIO DEL HOMBRE

- a) El papel del libre mercado
- b) La acción del Estado
- c) La función de los cuerpos intermedios
- d) Ahorro y consumo

V. LAS « RES NOVAE » EN ECONOMÍA

- a) La globalización: oportunidades y riesgos
- b) El sistema financiero internacional
- c) La función de la comunidad internacional en la época de la economía global
- d) Un desarrollo integral y solidario
- e) La necesidad de una gran obra educativa y cultural

CAPÍTULO OCTAVO LA COMUNIDAD POLÍTICA

I. ASPECTOS BÍBLICOS

- a) El señorío de Dios
- b) Jesús y la autoridad política
- c) Las primeras comunidades cristianas

II. EL FUNDAMENTO Y EL FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

- a) Comunidad política, persona humana y pueblo
- b) Tutelar y promover los derechos humanos
- c) La convivencia basada en la amistad civil

III. LA AUTORIDAD POLÍTICA

- a) El fundamento de la autoridad política
- b) La autoridad como fuerza moral
- c) El derecho a la objeción de conciencia
- d) El derecho de resistencia
- e) Infligir las penas

IV. EL SISTEMA DE LA DEMOCRACIA

- a) Los valores y la democracia
- b) Instituciones y democracia
- c) La componente moral de la representación política
- d) Instrumentos de participación política
- e) Información y democracia

V. LA COMUNIDAD POLÍTICA AL SERVICIO DE LA SOCIEDAD CIVIL

- a) El valor de la sociedad civil
- b) El primado de la sociedad civil
- c) La aplicación del principio de subsidiaridad

VI. EL ESTADO Y LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS

A. La libertad religiosa, un derecho humano fundamental

B. Iglesia Católica y comunidad política

- a) Autonomía e independencia
- b) Colaboración

CAPÍTULO NOVENO LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

I. ASPECTOS BÍBLICOS

- a) La unidad de la familia humana
- b) Jesucristo prototipo y fundamento de la nueva humanidad
- c) La vocación universal del cristianismo

II. LAS REGLAS FUNDAMENTALES DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

- a) Comunidad Internacional y valores
- b) Relaciones fundadas sobre la armonía entre el orden jurídico y el orden moral

III. LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

- a) El valor de las Organizaciones Internacionales
- b) La personalidad jurídica de la Santa Sede

IV. LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO

- a) Colaboración para garantizar el derecho al desarrollo
- b) Lucha contra la pobreza
- c) La deuda externa

CAPÍTULO DÉCIMO SALVAGUARDAR EL MEDIO AMBIENTE

I. ASPECTOS BÍBLICOS

II. EL HOMBRE Y EL UNIVERSO DE LAS COSAS

III. LA CRISIS EN LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL MEDIO AMBIENTE

IV. UNA RESPONSABILIDAD COMÚN

- a) El ambiente, un bien colectivo
- b) El uso de las biotecnologías
- c) Medio ambiente y distribución de los bienes
- d) Nuevos estilos de vida

CAPÍTULO UNDÉCIMO LA PROMOCIÓN DE LA PAZ

I. ASPECTOS BÍBLICOS

II. LA PAZ: FRUTO DE LA JUSTICIA Y DE LA CARIDAD

III. EL FRACASO DE LA PAZ: LA GUERRA

- a) La legítima defensa
- b) Defender la paz
- c) El deber de proteger a los inocentes
- d) Medidas contra quien amenaza la paz
- e) El desarme
- f) La condena del terrorismo

IV. LA APORTACIÓN DE LA IGLESIA A LA PAZ

TERCERA PARTE

CAPÍTULO DUODÉCIMO DOCTRINA SOCIAL Y ACCIÓN ECLESIAL

I. LA ACCIÓN PASTORAL EN EL ÁMBITO SOCIAL

- a) Doctrina social e inculturación de la fe
- b) Doctrina social y pastoral social

- c) Doctrina social y formación
- d) Promover el diálogo
- e) Los sujetos de la pastoral social

II. DOCTRINA SOCIAL Y COMPROMISO DE LOS FIELES LAICOS

- a) El fiel laico
- b) La espiritualidad del fiel laico
- c) Actuar con prudencia
- d) Doctrina social y experiencia asociativa
- e) El servicio en los diversos ámbitos de la vida social
 - 1. El servicio a la persona humana
 - 2. El servicio a la cultura
 - 3. El servicio a la economía
 - 4. El servicio a la política

CONCLUSIÓN HACIA UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

- a) La ayuda de la Iglesia al hombre contemporáneo
- b) Recomenzar desde la fe en Cristo
- c) Una esperanza sólida
- d) Construir la « civilización del amor »

Índice de las referencias

Índice analítico

SIGLAS

a. *in articulo*

AAS *Acta Apostolicae Sedis*

ad 1um *in responsione ad 1 argumentum*

ad 2um *in responsione ad 2 argumentum et ita porro*

c. capítulo o *in corpore articuli*

cap. capítulo

CIC Codex Iuris Canonici (Código de Derecho Canónico)

Cf. Conferatur (Compárese)

Const. dogm. Constitución dogmática

Const. past. Constitución pastoral

d. *distinctio*

Decr. Decreto

Decl. Declaración

DS H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*

Ed. Leon. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita

Exh. ap. Exhortación apostólica

Ibid. Ibidem

Id. Idem

Instr. Instrucción

Carta ap. Carta apostólica

Carta enc. Carta encíclica

p. página

PG *Patrologia graeca* (J. P. Migné)

PL *Patrologia latina* (J. P. Migné)

q. *quaestio*

QQ. DD. *Quaestiones disputatae*

v. volumen

I Prima Pars Summae Theologiae

I-II Prima Secundae Partis Summae Theologiae

II-II Secunda Secundae Partis Summae Theologiae

III Tertia Pars Summae Theologiae

ABREVIATURAS BÍBLICAS

Ab Abdías

Ag Ageo

Am Amós

Ap Apocalipsis

Ba Baruc

1 Co 1 Corintios

2 Co 2 Corintios

Col Colosenses

1 Cro 1 Crónicas

2 Cro 2 Crónicas

Ct Cantar

Dn Daniel

Dt Deuteronomio

Ef Efesios

Esd Esdras

Est Ester

Ex Exodo

Ez Ezequiel

Fln Filemón

Fip Filipenses

Ga Gálatas

Gn Génesis

Ha Habacuc

Hb Hebreos

Hch Hechos

Is Isaías

Jb Job

Jc Jueces

Jdt Judit

Jl Joel

Jn Evang. de Juan

1 Jn 1 Juan

2 Jn 2 Juan

3 Jn 3 Juan

Jon Jonás

Jos Josué

Jr Jeremías

Judas Judas

Lc Evang. de Lucas

Lm Lamentaciones

Lv Levítico

1 M 1 Macabeos

2 M 2 Macabeos

Mc Evang. de Marcos

Mi Miqueas
Ml Malaquías
Mt Evang. de Mateo
Na Nahúm
Ne Nehemías
Nm Números
Os Oseas
1 P 1 Pedro
2 P 2 Pedro
Pr Proverbios
Qo Eclesiastés (Qohélet)
1 R 1 Reyes
2 R 2 Reyes
Rm Romanos
Rt Rut
1 S 1 Samuel
2 S 2 Samuel
Sal Salmos
Sb Sabiduría
Si Eclesiástico (Sirácida)
So Sofonías
St Santiago
Tb Tobías
1 Tm 1 Timoteo
2 Tm 2 Timoteo
1 Ts 1 Tesalonicenses
2 Ts 2 Tesalonicenses
Tt Tito
Za Zacarías

SECRETARÍA DE ESTADO

del vaticano, 29 de Junio de 2004

N. 559.332

A Su Eminencia Reverendísima
el Sr. Card. RENATO RAFFAELE MARTINO
Presidente del Pontificio Consejo « Justicia y Paz »
CIUDAD DEL VATICANO

Señor Cardenal:

En el transcurso de su historia, y en particular en los últimos cien años, la Iglesia nunca ha renunciado —según la expresión del Papa León XIII— a decir la « palabra que le corresponde » acerca de las cuestiones de la vida social. Continuando con la elaboración y la actualización de la rica herencia de la Doctrina Social Católica, el Papa Juan Pablo II, por su parte, ha publicado tres grandes encíclicas —*Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*—, que constituyen etapas fundamentales del pensamiento católico sobre el argumento. Por su parte, numerosos Obispos, en todas las partes del mundo, han contribuido en estos últimos años a profundizar la doctrina social de la Iglesia. Lo mismo han hecho muchos estudiosos, en todos los Continentes.

1. Era de esperarse, por tanto, que se proveyera a la redacción de un *compendio* de toda la materia, presentando en modo sistemático los puntos esenciales de la doctrina social católica. El Pontificio Consejo «Justicia y Paz», laudablemente se hizo cargo de ello, dedicando a la iniciativa un intenso trabajo a lo

largo de los últimos años.

Me complazco, por ello, de la publicación del volumen *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, compartiendo con Usted la alegría de ofrecerlo a los creyentes y a todos los hombres de buena voluntad, como alimento para el crecimiento humano y espiritual, personal y comunitario.

2. La obra muestra cómo la doctrina social católica tiene también el valor de instrumento de evangelización (cf. *Centesimus annus*, 54), porque pone en relación la persona humana y la sociedad con la luz del Evangelio. Los principios de la doctrina social de la Iglesia, que se apoyan en la ley natural, resultan después confirmados y valorizados, en la fe de la Iglesia, por el Evangelio de Jesucristo.

Con esta luz, se invita al hombre, ante todo, a descubrirse como ser trascendente, en todas las dimensiones de su vida, incluida la que se refiere a los ámbitos sociales, económicos y políticos. La fe lleva a su plenitud el significado de la familia que, fundada en el matrimonio entre un hombre y una mujer, constituye la célula primera y vital de la sociedad; la fe ilumina además la dignidad del trabajo que, en cuanto actividad del hombre destinada a su realización, tiene la prioridad sobre el capital y constituye un título de participación en los frutos que produce.

3. El presente texto resalta además la importancia de los valores morales, fundados en la ley natural escrita en la conciencia de cada ser humano, que por ello está obligado a reconocerla y respetarla. La humanidad reclama actualmente una mayor justicia al afrontar el vasto fenómeno de la globalización; siente viva la preocupación por la ecología y por una correcta gestión de las funciones públicas; advierte la necesidad de salvaguardar la identidad nacional, sin perder de vista el camino del derecho y la conciencia de la unidad de la familia humana. El mundo del trabajo, profundamente modificado por las modernas conquistas tecnológicas, ha alcanzado niveles extraordinarios de calidad, pero desafortunadamente registra también formas inéditas de precariedad, de explotación e incluso de esclavitud, en las mismas sociedades "opulentas". En diversas áreas del planeta, el nivel de bienestar sigue creciendo, pero también aumenta peligrosamente el número de los nuevos pobres y se amplía, por diversas razones, la distancia entre los países menos desarrollados y los países ricos. El libre mercado, que es un proceso económico con aspectos positivos, manifiesta sin embargo sus limitaciones. Por otra parte, el amor preferencial por los pobres representa una opción fundamental de la Iglesia, y Ella la propone a todos los hombres de buena voluntad.

Se advierte así que la Iglesia debe hacer oír su voz sobre las *res novae*, típicas de la época moderna, porque le corresponde invitar a todos a prodigarse para que se consolide cada vez con mayor firmeza una auténtica civilización, orientada hacia la búsqueda de un desarrollo humano integral y solidario.

4. Las actuales cuestiones culturales y sociales atañen sobre todo a los fieles laicos, llamados, como recuerda el Concilio Ecuménico Vaticano II, a ocuparse de las realidades temporales ordenándolas según Dios (cf. *Lumen gentium*, 31). Se comprende así, la importancia fundamental de la formación de los laicos, para que con la santidad de su vida y con la fuerza de su testimonio, contribuyan al progreso de la humanidad. Este documento quiere ayudarles en su misión cotidiana.

Además, es interesante hacer notar cómo muchos de los elementos aquí recogidos, son compartidos por las demás Iglesias y Comunidades eclesiales, así como por otras Religiones. El texto ha sido elaborado en modo que pueda ser aprovechado no sólo *ad intra*, es decir por los católicos, sino también *ad extra*. En efecto, los hermanos con quienes estamos unidos por el mismo Bautismo, los seguidores de otras Religiones y todos los hombres de buena voluntad, pueden encontrar aquí inspiraciones para una reflexión fecunda y un impulso común para el desarrollo integral de todos los hombres y de todo el hombre.

5. El Santo Padre confía que el presente documento ayude a la humanidad en la búsqueda diligente del bien común, e invoca las bendiciones de Dios sobre cuantos se detendrán a reflexionar en las enseñanzas de esta publicación. Al expresarle también mi personal deseo por el éxito de esta obra, me congratulo con Vuestra Eminencia y con los Colaboradores del Pontificio Consejo « Justicia y Paz » por el importante trabajo realizado, mientras que con sentimientos de especial estima me es grato confirmarme

Devotísimo suyo en el Señor
Angelo Card. Sodano
Secretario de Estado

PRESENTACIÓN

Tengo el agrado de presentar el documento *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, elaborado, según el encargo recibido del Santo Padre Juan Pablo II, para exponer de manera sintética, pero exhaustiva, la enseñanza social de la Iglesia.

Transformar la realidad social con la fuerza del Evangelio, testimoniada por mujeres y hombres fieles a Jesucristo, ha sido siempre un desafío y lo es aún, al inicio del tercer milenio de la era cristiana. El anuncio de Jesucristo, « buena nueva » de salvación, de amor, de justicia y de paz, no encuentra fácil acogida en el mundo de hoy, todavía devastado por guerras, miseria e injusticias; es precisamente por esto que el hombre de nuestro tiempo tiene más que nunca necesidad del Evangelio: de la fe que salva, de la esperanza que ilumina, de la caridad que ama.

La Iglesia, experta en humanidad, en una espera confiada y al mismo tiempo laboriosa, continúa mirando hacia los « nuevos cielos » y la « nueva tierra » (2 P 3,13), e indicándoselos a cada hombre, para ayudarle a vivir su vida en la dimensión del sentido auténtico. « *Gloria Dei vivens homo* »: el hombre que vive en plenitud su dignidad da gloria a Dios, que se la ha donado.

La lectura de estas páginas se propone ante todo para sostener y animar la acción de los cristianos en campo social, especialmente de los fieles laicos, de los cuales este ámbito es propio; toda su vida debe calificarse como una obra fecunda de evangelización. Cada creyente debe aprender ante todo a obedecer al Señor con la fortaleza de la fe, a ejemplo de San Pedro: « Maestro hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada; pero, en tu palabra, echaré las redes » (Lc 5,5). Todo lector de « buena voluntad » podrá conocer los motivos que impulsan a la Iglesia a intervenir con una doctrina en campo social, a primera vista fuera de su competencia, y las razones para un encuentro, un diálogo, una colaboración al servicio del bien común.

Mi predecesor, el llorado y venerado Cardenal François-Xavier Nguyễn Van Thuân, guió sabiamente, con constancia y clarividencia, la compleja fase preparatoria de este documento; la enfermedad le impidió concluirla con la publicación. Esta obra a mí confiada, y ahora ofrecida a los lectores, lleva por tanto el sello de un gran testigo de la Cruz, *fuerte en la fe* durante los años oscuros y terribles del Viêt Nam. Él sabrá acoger nuestra gratitud por todo su precioso trabajo, realizado con amor y dedicación, y bendecir a todos aquellos que se detendrán a reflexionar sobre estas páginas.

Invoco la intercesión de San José, Custodio del Redentor y Esposo de la Siempre Virgen María, Patrono de la Iglesia Universal y del trabajo, para que este texto pueda dar frutos abundantes en la vida social como instrumento de anuncio evangélico, de justicia y de paz.

Ciudad del Vaticano, 2 de abril de 2004, Memoria de San Francisco de Paula.

Renato Raffaele Card. Martino
Presidente

Giampaolo Crepaldi
Secretario

**COMPENDIO
DE LA DOCTRINA SOCIAL
DE LA IGLESIA**

INTRODUCCIÓN

UN HUMANISMO INTEGRAL Y SOLIDARIO

a) Al alba del tercer milenio

1 *La Iglesia, pueblo peregrino, se adentra en el tercer milenio de la era cristiana guiada por Cristo, el « gran Pastor » (Hb 13,20): Él es la Puerta Santa (cf. Jn 10,9) que hemos cruzado durante el Gran Jubileo del año 2000.¹ Jesucristo es el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14,6): contemplando el Rostro del Señor, confirmamos nuestra fe y nuestra esperanza en Él, único Salvador y fin de la historia.*

La Iglesia sigue interpelando a todos los pueblos y a todas las Naciones, porque sólo en el nombre de Cristo se da al hombre la salvación. La salvación que nos ha ganado el Señor Jesús, y por la que ha pagado un alto precio (cf. 1 Co 6,20; 1 P 1,18-19), se realiza en la vida nueva que los justos alcanzarán después de la muerte, pero atañe también a este mundo, en los ámbitos de la economía y del trabajo, de la técnica y de la comunicación, de la sociedad y de la política, de la comunidad internacional y de las relaciones entre las culturas y los pueblos: « Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina ».²

2 *En esta alba del tercer milenio, la Iglesia no se cansa de anunciar el Evangelio que dona salvación y libertad auténtica también en las cosas temporales, recordando la solemne recomendación dirigida por San Pablo a su discípulo Timoteo: « Proclama la Palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades; apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio » (2 Tm 4,2-5).*

3 *A los hombres y mujeres de nuestro tiempo, sus compañeros de viaje, la Iglesia ofrece también su doctrina social. En efecto, cuando la Iglesia « cumple su misión de anunciar el Evangelio, enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina ».³ Esta doctrina tiene una profunda unidad, que brota de la Fe en una salvación integral, de la Esperanza en una justicia plena, de la Caridad que hace verdaderamente hermanos a todos los hombres en Cristo: es una expresión del amor de Dios por el mundo, que Él ha amado tanto « que dio a su Hijo único » (Jn 3,16). La ley nueva del amor abarca la humanidad entera y no conoce fronteras, porque el anuncio de la salvación en Cristo se extiende «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8).*

4 *Descubriéndose amado por Dios, el hombre comprende la propia dignidad trascendente, aprende a no contentarse consigo mismo y a salir al encuentro del otro en una red de relaciones cada vez más auténticamente humanas. Los hombres renovados por el amor de Dios son capaces de cambiar las reglas, la calidad de las relaciones y las estructuras sociales: son personas capaces de llevar paz donde hay conflictos, de construir y cultivar relaciones fraternas donde hay odio, de buscar la justicia donde domina la explotación del hombre por el hombre. Sólo el amor es capaz de transformar de modo radical las relaciones que los seres humanos tienen entre sí. Desde esta perspectiva, todo hombre de buena voluntad puede entrever los vastos horizontes de la justicia y del desarrollo humano en la verdad y en el bien.*

5 *El amor tiene por delante un vasto trabajo al que la Iglesia quiere contribuir también con su doctrina social, que concierne a todo el hombre y se dirige a todos los hombres. Existen muchos hermanos necesitados que esperan ayuda, muchos oprimidos que esperan justicia, muchos desocupados que esperan trabajo, muchos pueblos que esperan respeto: « ¿Cómo es posible que, en nuestro tiempo, haya todavía quien se muere de hambre; quién está condenado al analfabetismo; quién carece de la asistencia médica más elemental; quién no tiene techo donde cobijarse? El panorama de la pobreza puede*

extenderse indefinidamente, si a las antiguas añadimos las nuevas pobrezas, que afectan a menudo a ambientes y grupos no carentes de recursos económicos, pero expuestos a la desesperación del sin sentido, a la insidia de la droga, al abandono en la edad avanzada o en la enfermedad, a la marginación o a la discriminación social... ¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de un *desequilibrio ecológico*, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta? ¿O ante los *problemas de la paz*, amenazada a menudo con la pesadilla de guerras catastróficas? ¿O frente al *vilipendio de los derechos humanos fundamentales* de tantas personas, especialmente de los niños?».⁴

6 *El amor cristiano impulsa a la denuncia, a la propuesta y al compromiso con proyección cultural y social, a una laboriosidad eficaz, que apremia a cuantos sienten en su corazón una sincera preocupación por la suerte del hombre a ofrecer su propia contribución.* La humanidad comprende cada vez con mayor claridad que se halla ligada por un destino único que exige asumir la responsabilidad en común, inspirada por un *humanismo integral y solidario*: ve que esta unidad de destino con frecuencia está condicionada e incluso impuesta por la técnica o por la economía y percibe la necesidad de una mayor conciencia moral que oriente el camino común. Estupefactos ante las múltiples innovaciones tecnológicas, los hombres de nuestro tiempo desean ardientemente que el progreso esté orientado al verdadero bien de la humanidad de hoy y del mañana.

b) El significado del documento

7 *El cristiano sabe que puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia los principios de reflexión, los criterios de juicio y las directrices de acción como base para promover un humanismo integral y solidario. Difundir esta doctrina constituye, por tanto, una verdadera prioridad pastoral, para que las personas, iluminadas por ella, sean capaces de interpretar la realidad de hoy y de buscar caminos apropiados para la acción: « La enseñanza y la difusión de esta doctrina social forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia ».*⁵

*En esta perspectiva, se consideró muy útil la publicación de un documento que ilustrase las líneas fundamentales de la doctrina social de la Iglesia y la relación existente entre esta doctrina y la nueva evangelización.*⁶ El Pontificio Consejo « Justicia y Paz », que lo ha elaborado y del cual asume plenamente la responsabilidad, se ha servido para esta obra de una amplia consulta, implicando a sus Miembros y Consultores, algunos Dicasterios de la Curia Romana, las Conferencias Episcopales de varios países, Obispos y expertos en las cuestiones tratadas.

8 *Este documento pretende presentar, de manera completa y sistemática, aunque sintética, la enseñanza social, que es fruto de la sabia reflexión magisterial y expresión del constante compromiso de la Iglesia, fiel a la Gracia de la salvación de Cristo y a la amorosa solicitud por la suerte de la humanidad.* Los aspectos teológicos, filosóficos, morales, culturales y pastorales más relevantes de esta enseñanza se presentan aquí orgánicamente en relación a las *cuestiones sociales*. De este modo se atestigua la fecundidad del encuentro entre el Evangelio y los problemas que el hombre afronta en su camino histórico.

En el estudio del Compendio convendrá tener presente que las citas de los textos del Magisterio pertenecen a documentos de diversa autoridad. Junto a los documentos conciliares y a las encíclicas, figuran también discursos de los Pontífices o documentos elaborados por los Dicasterios de la Santa Sede. Como es sabido, pero parece oportuno subrayarlo, el lector debe ser consciente que se trata de diferentes grados de enseñanza. El documento, que se limita a ofrecer una exposición de las líneas fundamentales de la doctrina social, deja a las Conferencias Episcopales la responsabilidad de hacer las oportunas aplicaciones requeridas por las diversas situaciones locales.⁷

9 *El documento presenta un cuadro de conjunto de las líneas fundamentales del « corpus » doctrinal de la enseñanza social católica.* Este cuadro permite afrontar adecuadamente las cuestiones sociales de nuestro tiempo, que exigen ser tomadas en consideración con una visión de conjunto, porque son cuestiones que están caracterizadas por una interconexión cada vez mayor, que se condicionan mutuamente y que conciernen cada vez más a toda la familia humana. La exposición de los principios de

la doctrina social pretende sugerir un método orgánico en la búsqueda de soluciones a los problemas, para que el discernimiento, el juicio y las opciones respondan a la realidad y para que la solidaridad y la esperanza puedan incidir eficazmente también en las complejas situaciones actuales. Los principios se exigen y se iluminan mutuamente, ya que son una expresión de la antropología cristiana,⁸ fruto de la Revelación del amor que Dios tiene por la persona humana. *Considérese debidamente, sin embargo, que el transcurso del tiempo y el cambio de los contextos sociales requerirán una reflexión constante y actualizada sobre los diversos temas aquí expuestos, para interpretar los nuevos signos de los tiempos.*

10 *El documento se propone como un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo; como una guía para inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza; como un subsidio para los fieles sobre la enseñanza de la moral social. De él podrá surgir un compromiso nuevo, capaz de responder a las exigencias de nuestro tiempo, adaptado a las necesidades y los recursos del hombre; pero sobre todo, el anhelo de valorar, en una nueva perspectiva, la vocación propia de los diversos carismas eclesiales con vistas a la evangelización de lo social, porque « todos los miembros de la Iglesia son partícipes de su dimensión secular ».⁹ El texto se propone, por último, como ocasión de diálogo con todos aquellos que desean sinceramente el bien del hombre.*

11 *Los primeros destinatarios de este documento son los Obispos, que deben encontrar las formas más apropiadas para su difusión y su correcta interpretación. Pertenece, en efecto, a su « munus docendi » enseñar que « según el designio de Dios Creador, las mismas cosas terrenas y las instituciones humanas se ordenan también a la salvación de los hombres, y, por ende, pueden contribuir no poco a la edificación del Cuerpo de Cristo ».¹⁰ Los sacerdotes, los religiosos y las religiosas y, en general, los formadores encontrarán en él una guía para su enseñanza y un instrumento de servicio pastoral. Los fieles laicos, que buscan el Reino de los Cielos « gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios »,¹¹ encontrarán luces para su compromiso específico. Las comunidades cristianas podrán utilizar este documento para analizar objetivamente las situaciones, clarificarlas a la luz de las palabras inmutables del Evangelio, recabar principios de reflexión, criterios de juicio y orientaciones para la acción.¹²*

12 *Este Documento se propone también a los hermanos de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales, a los seguidores de otras religiones, así como a cuantos, hombres y mujeres de buena voluntad, están comprometidos en el servicio al bien común: quieran recibirlo como el fruto de una experiencia humana universal, colmada de innumerables signos de la presencia del Espíritu de Dios. Es un tesoro de cosas nuevas y antiguas (cf. Mt 13,52), que la Iglesia quiere compartir, para agradecer a Dios, de quien « descende toda dádiva buena y todo don perfecto » (St 1,17). Constituye un signo de esperanza el hecho que hoy las religiones y las culturas manifiesten disponibilidad al diálogo y adviertan la urgencia de unir los propios esfuerzos para favorecer la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana.*

La Iglesia Católica une en particular el propio compromiso al que ya llevan a cabo en el campo social las demás Iglesias y Comunidades Eclesiales, tanto en el ámbito de la reflexión doctrinal como en el ámbito práctico. Con ellas, la Iglesia Católica está convencida que de la herencia común de las enseñanzas sociales custodiadas por la tradición viva del pueblo de Dios derivan estímulos y orientaciones para una colaboración cada vez más estrecha en la promoción de la justicia y de la paz.¹³

c) Al servicio de la verdad plena del hombre

13 *Este documento es un acto de servicio de la Iglesia a los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a quienes ofrece el patrimonio de su doctrina social, según el estilo de diálogo con que Dios mismo, en su Hijo unigénito hecho hombre, « habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15, 14-15), y trata con ellos (cf. Bar 3,38) ».¹⁴ Inspirándose en la Constitución pastoral « Gaudium et spes », también este documento coloca como eje de toda la exposición al hombre « todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad ».¹⁵ En esta tarea, « no impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido ».¹⁶*

14 *Con el presente documento, la Iglesia quiere ofrecer una contribución de verdad a la cuestión del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza y en la sociedad, escrutada por las civilizaciones y culturas en las que se expresa la sabiduría de la humanidad.* Hundiendo sus raíces en un pasado con frecuencia milenario, éstas se manifiestan en la religión, la filosofía y el genio poético de todo tiempo y de todo Pueblo, ofreciendo interpretaciones del universo y de la convivencia humana, tratando de dar un sentido a la existencia y al misterio que la envuelve. ¿Quién soy yo? ¿Por qué la presencia del dolor, del mal, de la muerte, a pesar de tanto progreso? ¿De qué valen tantas conquistas si su precio es, no raras veces, insoportable? ¿Qué hay después de esta vida? Estas preguntas de fondo caracterizan el recorrido de la existencia humana.¹⁷ A este propósito, se puede recordar la exhortación « *Conócete a ti mismo* » esculpida sobre el arquitrabe del templo de Delfos, como testimonio de la verdad fundamental según la cual el hombre, llamado a distinguirse entre todos los seres creados, se califica como *hombre* precisamente en cuanto constitutivamente orientado a *conocerse a sí mismo*.

15 *La orientación que se imprime a la existencia, a la convivencia social y a la historia, depende, en gran parte, de las respuestas dadas a los interrogantes sobre el lugar del hombre en la naturaleza y en la sociedad, cuestiones a las que el presente documento trata de ofrecer su contribución.* El significado profundo de la existencia humana, en efecto, se revela en la libre búsqueda de la verdad, capaz de ofrecer dirección y plenitud a la vida, búsqueda a la que estos interrogantes instan incesantemente la inteligencia y la voluntad del hombre. Éstos expresan la naturaleza humana en su nivel más alto, porque involucran a la persona en una respuesta que mide la profundidad de su empeño con la propia existencia. Se trata, además, de *interrogantes esencialmente religiosos*: « Cuando se indaga “*el porqué de las cosas*” con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está a la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino ».¹⁸

16 *Los interrogantes radicales que acompañan desde el inicio el camino de los hombres, adquieren, en nuestro tiempo, importancia aún mayor por la amplitud de los desafíos, la novedad de los escenarios y las opciones decisivas que las generaciones actuales están llamadas a realizar.*

El primero de los grandes desafíos, que la humanidad enfrenta hoy, es el *de la verdad misma del ser-hombre*. El límite y la relación entre naturaleza, técnica y moral son cuestiones que interpelan fuertemente la responsabilidad personal y colectiva en relación a los comportamientos que se deben adoptar respecto a lo que el hombre es, a lo que puede hacer y a lo que debe ser. Un segundo desafío es el que presenta *la comprensión y la gestión del pluralismo y de las diferencias* en todos los ámbitos: de pensamiento, de opción moral, de cultura, de adhesión religiosa, de filosofía del desarrollo humano y social. El tercer desafío es la *globalización*, que tiene un significado más amplio y más profundo que el simplemente económico, porque en la historia se ha abierto una nueva época, que atañe al destino de la humanidad.

17 *Los discípulos de Jesucristo se saben interrogados por estas cuestiones, las llevan también dentro de su corazón y quieren comprometerse, junto con todos los hombres, en la búsqueda de la verdad y del sentido de la existencia personal y social. Contribuyen a esta búsqueda con su testimonio generoso del don que la humanidad ha recibido:* Dios le ha dirigido su Palabra a lo largo de la historia, más aún, Él mismo ha entrado en ella para dialogar con la humanidad y para revelarles su plan de salvación, de justicia y de fraternidad. En su Hijo, Jesucristo, hecho hombre, Dios nos ha liberado del pecado y nos ha indicado el camino que debemos recorrer y la meta hacia la cual dirigirse.

d) Bajo el signo de la solidaridad, del respeto y del amor

18 *La Iglesia camina junto a toda la humanidad por los senderos de la historia.* Vive en el mundo y, sin ser del mundo (cf. *Jn 17,14-16*), está llamada a servirlo siguiendo su propia e íntima vocación. Esta actitud —que se puede hallar también en el presente documento— está sostenida por la convicción profunda de que para el mundo es importante reconocer a la Iglesia como realidad y fermento de la historia, así como

para la Iglesia lo es no ignorar lo mucho que ha recibido de la historia y de la evolución del género humano.¹⁹ El Concilio Vaticano II ha querido dar una elocuente demostración de la solidaridad, del respeto y del amor por la familia humana, instaurando con ella un diálogo « acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar ».²⁰

19 *La Iglesia, signo en la historia del amor de Dios por los hombres y de la vocación de todo el género humano a la unidad en la filiación del único Padre,*²¹ con este documento sobre su doctrina social busca también proponer a todos los hombres un humanismo a la altura del designio de amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad. Este humanismo podrá ser realizado si cada hombre y mujer y sus comunidades saben cultivar en sí mismos las virtudes morales y sociales y difundirlas en la sociedad, «de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia».²²

PRIMERA PARTE

« La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana ».
(*Centesimus annus*, 55)

CAPÍTULO PRIMERO

EL DESIGNIO DE AMOR DE DIOS PARA LA HUMANIDAD

I. LA ACCIÓN LIBERADORA DE DIOS EN LA HISTORIA DE ISRAEL

a) La cercanía gratuita de Dios

20 *Cualquier experiencia religiosa auténtica, en todas las tradiciones culturales, comporta una intuición del Misterio que, no pocas veces, logra captar algún rasgo del rostro de Dios. Dios aparece, por una parte, como origen de lo que es, como presencia que garantiza a los hombres, socialmente organizados, las condiciones fundamentales de vida, poniendo a su disposición los bienes necesarios; por otra parte aparece también como medida de lo que debe ser, como presencia que interpela la acción humana —tanto en el plano personal como en el plano social—, acerca del uso de esos mismos bienes en la relación con los demás hombres. En toda experiencia religiosa, por tanto, se revelan como elementos importantes, tanto la dimensión del don y de la gratuidad, captada como algo que subyace a la experiencia que la persona humana hace de su existir junto con los demás en el mundo, como las repercusiones de esta dimensión sobre la conciencia del hombre, que se siente interpelado a administrar *convivial* y *responsablemente* el don recibido. Testimonio de esto es el reconocimiento universal de la *regla de oro*, con la que se expresa, en el plano de las relaciones humanas, la interpelación que llega al hombre del Misterio: « Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos » (Mt 7,12).²³*

21 *Sobre el fondo de la experiencia religiosa universal, compartido de formas diversas, se destaca la Revelación que Dios hace progresivamente de Sí mismo al pueblo de Israel. Esta Revelación responde de un modo inesperado y sorprendente a la búsqueda humana de lo divino, gracias a las acciones históricas, puntuales e incisivas, en las que se manifiesta el amor de Dios por el hombre. Según el libro del Éxodo, el*

Señor dirige a Moisés estas palabras: « Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel » (Ex 3,7-8). La cercanía gratuita de Dios —a la que alude su mismo Nombre, que Él revela a Moisés, « *Yo soy el que soy* » (Ex 3,14)—, se manifiesta en la liberación de la esclavitud y en la promesa, que se convierte en acción histórica, de la que se origina el proceso de identificación colectiva del pueblo del Señor, a través de la conquista de la *libertad* y de la *tierra* que Dios le dona.

22 *A la gratuidad del actuar divino, históricamente eficaz, le acompaña constantemente el compromiso de la Alianza, propuesto por Dios y asumido por Israel.* En el monte Sinaí, la iniciativa de Dios se plasma en la Alianza con su pueblo, al que da el *Decálogo de los mandamientos revelados por el Señor* (cf. Ex 19-24). Las « diez palabras » (Ex 34,28; cf. Dt 4,13; 10,4) « expresan las implicaciones de la pertenencia a Dios instituida por la Alianza. La existencia moral es *respuesta* a la iniciativa amorosa del Señor. Es reconocimiento, homenaje a Dios y culto de acción de gracias. Es cooperación con el designio que Dios se propone en la historia ».²⁴

Los diez mandamientos, que constituyen un extraordinario camino de vida e indican las condiciones más seguras para una existencia liberada de la esclavitud del pecado, contienen una expresión privilegiada de la ley natural. « Nos enseñan al mismo tiempo la verdadera humanidad del hombre. Ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales inherentes a la naturaleza de la persona humana ».²⁵ Connotan la moral humana universal. Recordados por Jesús al joven rico del Evangelio (cf. Mt 19,18), los diez mandamientos « constituyen las reglas primordiales de toda vida social ».²⁶

23 *Del Decálogo deriva un compromiso que implica no sólo lo que se refiere a la fidelidad al único Dios verdadero, sino también las relaciones sociales dentro del pueblo de la Alianza.* Estas últimas están reguladas especialmente por lo que ha sido llamado *el derecho del pobre*: « Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos... no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia » (Dt 15,7-8). Todo esto vale también con respecto al forastero: « Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, vuestro Dios » (Lv 19,33-34). El don de la liberación y de la tierra prometida, la Alianza del Sinaí y el *Decálogo*, están, por tanto, íntimamente unidos por una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelita en la justicia y en la solidaridad.

24 *Entre las múltiples disposiciones que tienden a concretar el estilo de gratuidad y de participación en la justicia que Dios inspira, la ley del año sabático (celebrado cada siete años) y del año jubilar (cada cincuenta años)²⁷ se distinguen como una importante orientación —si bien nunca plenamente realizada— para la vida social y económica del pueblo de Israel.* Es una ley que prescribe, además del reposo de los campos, la condonación de las deudas y una liberación general de las personas y de los bienes: cada uno puede regresar a su familia de origen y recuperar su patrimonio.

Esta legislación indica que el acontecimiento salvífico del éxodo y la fidelidad a la Alianza representan no sólo el principio que sirve de fundamento a la vida social, política y económica de Israel, sino también el principio regulador de las cuestiones relativas a la pobreza económica y a la injusticia social. Se trata de un principio invocado para transformar continuamente y desde dentro la vida del pueblo de la Alianza, para hacerla conforme al designio de Dios. Para eliminar las discriminaciones y las desigualdades provocadas por la evolución socioeconómica, cada siete años la memoria del éxodo y de la Alianza se traduce en términos sociales y jurídicos, de modo que las cuestiones de la propiedad, de las deudas, de los servicios y de los bienes, adquieran su significado más profundo.

25 *Los preceptos del año sabático y del año jubilar constituyen una doctrina social « in nuce ».*²⁸ Muestran cómo los principios de la justicia y de la solidaridad social están inspirados por la gratuidad del evento de salvación realizado por Dios y no tienen sólo el valor de correctivo de una praxis dominada por intereses y

objetivos egoístas, sino que han de ser más bien, en cuanto *prophetia futuri*, la referencia normativa a la que todas las generaciones en Israel deben conformarse si quieren ser fieles a su Dios.

Estos principios se convierten en el fulcro de la predicación profética, que busca interiorizarlos. El Espíritu de Dios, infundido en el corazón del hombre —anuncian los Profetas— hará arraigar en él los mismos sentimientos de justicia y de misericordia que moran en el corazón del Señor (cf. Jr 31,33 y Ez 36,26-27). De este modo, la voluntad de Dios, expresada en el *Decálogo* del Sinaí, podrá enraizarse de manera creativa en el interior del hombre. Este proceso de *interiorización* conlleva una mayor profundidad y un mayor realismo en la acción social, y hace posible la *progresiva universalización de la actitud de justicia y solidaridad*, que el pueblo de la Alianza está llamado a realizar con todos los hombres, de todo pueblo y Nación.

b) Principio de la creación y acción gratuita de Dios

26 *La reflexión profética y sapiencial alcanza la primera manifestación y la fuente misma del proyecto de Dios sobre toda la humanidad, cuando llega a formular el principio de la creación de todas las cosas por Dios.* En el Credo de Israel, afirmar que Dios es Creador no significa solamente expresar una convicción teórica, sino también captar el horizonte original del actuar gratuito y misericordioso del Señor en favor del hombre. Él, en efecto, libremente da el ser y la vida a todo lo que existe. El hombre y la mujer, creados a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26-27), están por eso mismo llamados a ser el signo visible y el instrumento eficaz de la gratuidad divina en el jardín en que Dios los ha puesto como cultivadores y guardianes de los bienes de la creación.

27 *En el actuar gratuito de Dios Creador se expresa el sentido mismo de la creación, aunque esté oscurecido y distorsionado por la experiencia del pecado.* La narración del pecado de los orígenes (cf. Gn 3,1-24), en efecto, describe la tentación permanente y, al mismo tiempo, la situación de desorden en que la humanidad se encuentra tras la caída de nuestros primeros padres. Desobedecer a Dios significa apartarse de su mirada de amor y querer administrar por cuenta propia la existencia y el actuar en el mundo. La ruptura de la relación de comunión con Dios provoca la ruptura de la unidad interior de la persona humana, de la relación de comunión entre el hombre y la mujer y de la relación armoniosa entre los hombres y las demás criaturas.²⁹ En esta ruptura originaria debe buscarse la raíz más profunda de todos los males que acechan a las relaciones sociales entre las personas humanas, de todas las situaciones que en la vida económica y política atentan contra la dignidad de la persona, contra la justicia y contra la solidaridad.

II. JESUCRISTO CUMPLIMIENTO DEL DESIGNIO DE AMOR DEL PADRE

a) En Jesucristo se cumple el acontecimiento decisivo de la historia de Dios con los hombres

28 *La benevolencia y la misericordia, que inspiran el actuar de Dios y ofrecen su clave de interpretación, se vuelven tan cercanas al hombre que asumen los rasgos del hombre Jesús, el Verbo hecho carne.* En la narración de Lucas, Jesús describe su ministerio mesiánico con las palabras de Isaías que reclaman el significado profético del jubileo: « El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor » (4,18-19; cf. Is 61,1-2). *Jesús se sitúa, pues, en la línea del cumplimiento, no sólo porque lleva a cabo lo que había sido prometido y era esperado por Israel, sino también, en un sentido más profundo, porque en Él se cumple el evento decisivo de la historia de Dios con los hombres.* Jesús, en efecto, proclama: « El que me ha visto a mí, ha visto al Padre » (Jn 14,9). Expresado con otras palabras, Jesús manifiesta tangiblemente y de modo definitivo quién es Dios y cómo se comporta con los hombres.

29 *El amor que anima el ministerio de Jesús entre los hombres es el que el Hijo experimenta en la unión íntima con el Padre.* El Nuevo Testamento nos permite penetrar en la experiencia que Jesús mismo vive y comunica del amor de Dios su Padre —Abbá— y, por tanto, en el corazón mismo de la vida divina. Jesús

anuncia la misericordia liberadora de Dios en relación con aquellos que encuentra en su camino, comenzando por los pobres, los marginados, los pecadores, e invita a seguirlo porque Él es el primero que, de modo totalmente único, obedece al designio de amor de Dios como su enviado en el mundo.

La conciencia que Jesús tiene de ser el Hijo expresa precisamente esta experiencia originaria. El Hijo ha recibido todo, y gratuitamente, del Padre: « Todo lo que tiene el Padre es mío » (Jn 16,15); Él, a su vez, tiene la misión de hacer partícipes de este don y de esta relación filial a todos los hombres: « No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer » (Jn 15,15).

Reconocer el amor del Padre significa para Jesús inspirar su acción en la misma gratuidad y misericordia de Dios, generadoras de vida nueva, y convertirse así, con su misma existencia, en ejemplo y modelo para sus discípulos. Estos están llamados a vivir como Él y, después de su Pascua de muerte y resurrección, a vivir en Él y de Él, gracias al don sobreabundante del Espíritu Santo, el Consolador que interioriza en los corazones el estilo de vida de Cristo mismo.

b) La revelación del Amor trinitario

30 *El testimonio del Nuevo Testamento, con el asombro siempre nuevo de quien ha quedado deslumbrado por el inefable amor de Dios (cf. Rm 8,26), capta en la luz de la revelación plena del Amor trinitario ofrecida por la Pascua de Jesucristo, el significado último de la Encarnación del Hijo y de su misión entre los hombres. San Pablo escribe: « Si Dios está por nosotros ¿quién contra nosotros? El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? » (Rm 8,31-32). Un lenguaje semejante usa también San Juan: « En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados » (1 Jn 4,10).*

31 *El Rostro de Dios, revelado progresivamente en la historia de la salvación, resplandece plenamente en el Rostro de Jesucristo Crucificado y Resucitado. Dios es Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, realmente distintos y realmente uno, porque son comunión infinita de amor. El amor gratuito de Dios por la humanidad se revela, ante todo, como amor fontal del Padre, de quien todo proviene; como comunicación gratuita que el Hijo hace de este amor, volviéndose a entregar al Padre y entregándose a los hombres; como fecundidad siempre nueva del amor divino que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los hombres (cf. Rm 5,5).*

Con las palabras y con las obras y, de forma plena y definitiva, con su muerte y resurrección,³⁰ Jesucristo revela a la humanidad que Dios es Padre y que todos estamos llamados por gracia a hacernos hijos suyos en el Espíritu (cf. Rm 8,15; Ga 4,6), y por tanto hermanos y hermanas entre nosotros. Por esta razón la Iglesia cree firmemente « que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro ».³¹

32 *Contemplando la gratuidad y la sobreabundancia del don divino del Hijo por parte del Padre, que Jesús ha enseñado y atestiguado ofreciendo su vida por nosotros, el Apóstol Juan capta el sentido profundo y la consecuencia más lógica de esta ofrenda: « Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros. A Dios nadie le ha visto nunca. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud » (1 Jn 4,11-12). La reciprocidad del amor es exigida por el mandamiento que Jesús define nuevo y suyo: « como yo os he amado, así amaos también vosotros los unos a los otros » (Jn 13,34). El mandamiento del amor recíproco traza el camino para vivir en Cristo la vida trinitaria en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y transformar con Él la historia hasta su plenitud en la Jerusalén celeste.*

33 *El mandamiento del amor recíproco, que constituye la ley de vida del pueblo de Dios,³² debe inspirar, purificar y elevar todas las relaciones humanas en la vida social y política: « Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal »,³³ porque la imagen y semejanza del Dios trino son la raíz de « todo el “ethos” humano... cuyo vértice es el mandamiento del amor ».³⁴ El moderno fenómeno cultural, social, económico*

y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana, pone de relieve una vez más, a la luz de la Revelación, « un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “*comunidad*” ». ³⁵

III. LA PERSONA HUMANA EN EL DISEÑO DE AMOR DE DIOS

a) El Amor trinitario, origen y meta de la persona humana

34 *La revelación en Cristo del misterio de Dios como Amor trinitario está unida a la revelación de la vocación de la persona humana al amor. Esta revelación ilumina la dignidad y la libertad personal del hombre y de la mujer y la intrínseca sociabilidad humana en toda su profundidad: « Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta... existir en relación al otro “yo” », ³⁶ porque Dios mismo, uno y trino, es comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

En la comunión de amor que es Dios, en la que las tres Personas divinas se aman recíprocamente y son el Único Dios, la persona humana está llamada a descubrir el origen y la meta de su existencia y de la historia. Los Padres Conciliares, en la Constitución pastoral «Gaudium et spes», enseñan que « el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cf. Lc 17,33) ». ³⁷

35 *La revelación cristiana proyecta una luz nueva sobre la identidad, la vocación y el destino último de la persona y del género humano. La persona humana ha sido creada por Dios, amada y salvada en Jesucristo, y se realiza entretejiendo múltiples relaciones de amor, de justicia y de solidaridad con las demás personas, mientras va desarrollando su multiforme actividad en el mundo. El actuar humano, cuando tiende a promover la dignidad y la vocación integral de la persona, la calidad de sus condiciones de existencia, el encuentro y la solidaridad de los pueblos y de las Naciones, es conforme al designio de Dios, que no deja nunca de mostrar su Amor y su Providencia para con sus hijos.*

36 *Las páginas del primer libro de la Sagrada Escritura, que describen la creación del hombre y de la mujer a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1.26-27), encierran una enseñanza fundamental acerca de la identidad y la vocación de la persona humana. Nos dicen que la creación del hombre y de la mujer es un acto libre y gratuito de Dios; que el hombre y la mujer constituyen, por su libertad e inteligencia, el tú creado de Dios y que solamente en la relación con Él pueden descubrir y realizar el significado auténtico y pleno de su vida personal y social; que ellos, precisamente en su complementariedad y reciprocidad, son imagen del Amor trinitario en el universo creado; que a ellos, como cima de la creación, el Creador les confía la tarea de ordenar la naturaleza creada según su designio (cf. Gn 1,28).*

37 *El libro del Génesis nos propone algunos fundamentos de la antropología cristiana: la inalienable dignidad de la persona humana, que tiene su raíz y su garantía en el designio creador de Dios; la sociabilidad constitutiva del ser humano, que tiene su prototipo en la relación originaria entre el hombre y la mujer, cuya unión « es la expresión primera de la comunión de personas humanas »; ³⁸ el significado del actuar humano en el mundo, que está ligado al descubrimiento y al respeto de las leyes de la naturaleza que Dios ha impreso en el universo creado, para que la humanidad lo habite y lo custodie según su proyecto. Esta visión de la persona humana, de la sociedad y de la historia hunde sus raíces en Dios y está iluminada por la realización de su designio de salvación.*

b) La salvación cristiana: para todos los hombres y de todo el hombre

38 *La salvación que, por iniciativa de Dios Padre, se ofrece en Jesucristo y se actualiza y difunde por obra del Espíritu Santo, es salvación para todos los hombres y de todo el hombre: es salvación universal e integral. Conciérne a la persona humana en todas sus dimensiones: personal y social, espiritual y corpórea, histórica y trascendente. Comienza a realizarse ya en la historia, porque lo creado es bueno y querido por Dios y porque el Hijo de Dios se ha hecho uno de nosotros.³⁹ Pero su cumplimiento tendrá lugar en el futuro que Dios nos reserva, cuando junto con toda la creación (cf. Rm 8), seremos llamados a participar en la resurrección de Cristo y en la comunión eterna de vida con el Padre, en el gozo del Espíritu Santo. Esta perspectiva indica precisamente el error y el engaño de las visiones puramente imanentistas del sentido de la historia y de las pretensiones de autosalvación del hombre.*

39 *La salvación que Dios ofrece a sus hijos requiere su libre respuesta y adhesión. En eso consiste la fe, por la cual « el hombre se entrega entera y libremente a Dios »,⁴⁰ respondiendo al Amor precedente y sobreabundante de Dios (cf. 1 Jn 4,10) con el amor concreto a los hermanos y con firme esperanza, « pues fiel es el autor de la Promesa » (Hb 10,23). El plan divino de salvación no coloca a la criatura humana en un estado de mera pasividad o de minoría de edad respecto a su Creador, porque la relación con Dios, que Jesucristo nos manifiesta y en la cual nos introduce gratuitamente por obra del Espíritu Santo, es una relación de filiación: la misma que Jesús vive con respecto al Padre (cf. Jn 15-17; Ga 4,6-7).*

40 *La universalidad e integridad de la salvación ofrecida en Jesucristo, hacen inseparable el nexo entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta. Es algo que la universal búsqueda humana de verdad y de sentido ha intuido, si bien de manera confusa y no sin errores; y que constituye la estructura fundante de la Alianza de Dios con Israel, como lo atestiguan las tablas de la Ley y la predicación profética.*

Este nexo se expresa con claridad y en una síntesis perfecta en la enseñanza de Jesucristo y ha sido confirmado definitivamente por el testimonio supremo del don de su vida, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos. Al escribir que le pregunta: « ¿cuál es el primero de todos los mandamientos? » (Mc 12,28), Jesús responde: « El primero es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos » (Mc 12,29-31).

En el corazón de la persona humana se entrelazan indisolublemente la relación con Dios, reconocido como Creador y Padre, fuente y cumplimiento de la vida y de la salvación, y la apertura al amor concreto hacia el hombre, que debe ser tratado como otro yo, aun cuando sea un enemigo (cf. Mt 5,43- 44). En la dimensión interior del hombre radica, en definitiva, el compromiso por la justicia y la solidaridad, para la edificación de una vida social, económica y política conforme al designio de Dios.

c) El discípulo de Cristo como nueva criatura

41 *La vida personal y social, así como el actuar humano en el mundo están siempre asechados por el pecado, pero Jesucristo, « padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido »,⁴¹ El discípulo de Cristo se adhiere, en la fe y mediante los sacramentos, al misterio pascual de Jesús, de modo que su *hombre viejo*, con sus malas inclinaciones, está crucificado con Cristo. En cuanto nueva criatura, es capaz mediante la gracia de caminar según « una vida nueva » (Rm 6,4). Es un caminar que « vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de solo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual ». ⁴²*

42 *La transformación interior de la persona humana, en su progresiva conformación con Cristo, es el presupuesto esencial de una renovación real de sus relaciones con las demás personas: « Es preciso entonces apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de su conversión interior para obtener cambios sociales que estén realmente a su servicio. La prioridad*

reconocida a la conversión del corazón no elimina en modo alguno, sino, al contrario, impone la obligación de introducir en las instituciones y condiciones de vida, cuando inducen al pecado, las mejoras convenientes para que aquéllas se conformen a las normas de la justicia y favorezcan el bien en lugar de oponerse a él ».⁴³

43 *No es posible amar al prójimo como a sí mismo y perseverar en esta actitud, sin la firme y constante determinación de esforzarse por lograr el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos.*⁴⁴ Según la enseñanza conciliar, « quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo ».⁴⁵ En este camino es necesaria la gracia, que Dios ofrece al hombre para ayudarlo a superar sus fracasos, para arrancarlo de la espiral de la mentira y de la violencia, para sostenerlo y animarlo a volver a tejer, con renovada disponibilidad, una red de relaciones auténticas y sinceras con sus semejantes.⁴⁶

44 *También la relación con el universo creado y las diversas actividades que el hombre dedica a su cuidado y transformación, diariamente amenazadas por la soberbia y el amor desordenado de sí mismo, deben ser purificadas y perfeccionadas por la cruz y la resurrección de Cristo.* « El hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios. Dándole gracias por ellas al Bienhechor y usando y gozando de las criaturas en pobreza y con libertad de espíritu, entra de veras en posesión del mundo como quien nada tiene y es dueño de todo: *Todo es vuestro; vosotros sois de Cristo, y Cristo es de Dios (1 Co 3,22-23)* ».⁴⁷

d) Trascendencia de la salvación y autonomía de las realidades terrenas

45 *Jesucristo es el Hijo de Dios hecho hombre en el cual y gracias al cual el mundo y el hombre alcanzan su auténtica y plena verdad.* El misterio de la infinita cercanía de Dios al hombre —realizado en la Encarnación de Jesucristo, que llega hasta el abandono de la cruz y la muerte— muestra que lo humano *cuanto más se contempla a la luz del designio de Dios y se vive en comunión con Él, tanto más se potencia y libera en su identidad y en la misma libertad que le es propia.* La participación en la vida filial de Cristo, hecha posible por la Encarnación y por el don pascual del Espíritu, lejos de mortificar, tiene el efecto de liberar la verdadera identidad y la consistencia autónoma de los seres humanos, en todas sus expresiones.

Esta perspectiva orienta hacia una *visión correcta de las realidades terrenas y de su autonomía*, como bien señaló la enseñanza del Concilio Vaticano II: « Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... y responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte ».⁴⁸

46 *No existe conflictividad entre Dios y el hombre, sino una relación de amor en la que el mundo y los frutos de la acción del hombre en el mundo son objeto de un don recíproco entre el Padre y los hijos, y de los hijos entre sí, en Cristo Jesús: en Él, y gracias a Él, el mundo y el hombre alcanzan su significado auténtico y originario.* En una visión universal del amor de Dios que alcanza todo cuanto existe, Dios mismo se nos ha revelado en Cristo como Padre y dador de vida, y el hombre como aquel que, en Cristo, lo recibe todo de Dios como don, con humildad y libertad, y todo verdaderamente lo posee como suyo, cuando sabe y vive todas las cosas como venidas de Dios, por Dios creadas y a Dios destinadas. A este propósito, el Concilio Vaticano II enseña: « Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece ».⁴⁹

47 *La persona humana, en sí misma y en su vocación, trasciende el horizonte del universo creado, de la sociedad y de la historia: su fin último es Dios mismo,*⁵⁰ *que se ha revelado a los hombres para invitarlos y admitirlos a la comunión con Él:*⁵¹ « El hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación ». ⁵² Por ello « se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana ». ⁵³

48 *La persona humana no puede y no debe ser instrumentalizada por las estructuras sociales, económicas y políticas, porque todo hombre posee la libertad de orientarse hacia su fin último. Por otra parte, toda realización cultural, social, económica y política, en la que se actúa históricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque « la apariencia de este mundo pasa » (1 Co 7,31). Se trata de una relatividad escatológica, en el sentido de que el hombre y el mundo se dirigen hacia una meta, que es el cumplimiento de su destino en Dios; y de una relatividad teológica, en cuanto el don de Dios, a través del cual se cumplirá el destino definitivo de la humanidad y de la creación, supera infinitamente las posibilidades y las aspiraciones del hombre. Cualquier visión totalitaria de la sociedad y del Estado y cualquier ideología puramente intramundana del progreso son contrarias a la verdad integral de la persona humana y al designio de Dios sobre la historia.*

IV. DESIGNIO DE DIOS Y MISIÓN DE LA IGLESIA

a) La Iglesia, signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana

49 *La Iglesia, comunidad de los que son convocados por Jesucristo Resucitado y lo siguen, es « signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana ».*⁵⁴ La Iglesia « es en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano ». ⁵⁵ Su misión es anunciar y comunicar la salvación realizada en Jesucristo, que Él llama « Reino de Dios » (Mc 1,15), es decir la comunión con Dios y entre los hombres. El fin de la salvación, el Reino de Dios, incluye a todos los hombres y se realizará plenamente más allá de la historia, en Dios. La Iglesia ha recibido « la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino ». ⁵⁶

50 *La Iglesia se pone concretamente al servicio del Reino de Dios, ante todo anunciando y comunicando el Evangelio de la salvación y constituyendo nuevas comunidades cristianas. Además, « sirve al Reino difundiendo en el mundo los “valores evangélicos”, que son expresión de ese Reino y ayudan a los hombres a escoger el designio de Dios. Es verdad, pues, que la realidad incipiente del Reino puede hallarse también fuera de los confines de la Iglesia, en la humanidad entera, siempre que ésta viva los “valores evangélicos” y esté abierta a la acción del Espíritu, que sopla donde y como quiere (cf. Jn 3,8); pero además hay que decir que esta dimensión temporal del Reino es incompleta si no está en coordinación con el Reino de Cristo, presente en la Iglesia y en tensión hacia la plenitud escatológica ».*⁵⁷ De ahí deriva, en concreto, que *la Iglesia no se confunda con la comunidad política y no esté ligada a ningún sistema político.*⁵⁸ Efectivamente, la comunidad política y la Iglesia, en su propio campo, son *independientes y autónomas*, aunque ambas estén, a título diverso, « al servicio de la vocación personal y social del hombre ». ⁵⁹ Más aún, se puede afirmar que la distinción entre religión y política y el principio de la libertad religiosa —que gozan de una gran importancia en el plano histórico y cultural— constituyen una conquista específica del cristianismo.

51 *A la identidad y misión de la Iglesia en el mundo, según el proyecto de Dios realizado en Cristo, corresponde « una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente ».*⁶⁰ Precisamente por esto, la Iglesia ofrece una contribución original e insustituible con la solicitud que la impulsa a hacer más humana la familia de los hombres y su historia y a ponerse como baluarte contra toda tentación totalitaria, mostrando al hombre su vocación integral y definitiva.⁶¹

Con la predicación del Evangelio, la gracia de los sacramentos y la experiencia de la comunión fraterna, la Iglesia « cura y eleva la dignidad de la persona, consolida la firmeza de la sociedad y concede a la actividad diaria de la humanidad un sentido y una significación mucho más profundos ». ⁶² En el plano de las dinámicas históricas concretas, la llegada del Reino de Dios no se puede captar desde la perspectiva de una organización social, económica y política definida y definitiva. El Reino se manifiesta, más bien, en el desarrollo de una sociabilidad humana que sea para los hombres levadura de realización integral, de justicia y de solidaridad, abierta al Trascendente como término de referencia para el propio y definitivo cumplimiento personal.

b) Iglesia, Reino de Dios y renovación de las relaciones sociales

52 *Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres.* Como enseña el apóstol Pablo, la vida en Cristo hace brotar de forma plena y nueva la identidad y la sociabilidad de la persona humana, con sus consecuencias concretas en el plano histórico: « Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús » (Ga 3,26-28). Desde esta perspectiva, las comunidades eclesiales, convocadas por el mensaje de Jesucristo y reunidas en el Espíritu Santo en torno a Él, resucitado (cf. Mt 18,20; 28, 19-20; Lc 24,46-49), se proponen como lugares de comunión, de testimonio y de misión y como fermento de redención y de transformación de las relaciones sociales. La predicación del Evangelio de Jesús induce a los discípulos a anticipar el futuro renovando las relaciones recíprocas.

53 *La transformación de las relaciones sociales, según las exigencias del Reino de Dios, no está establecida de una vez por todas, en sus determinaciones concretas. Se trata, más bien, de una tarea confiada a la comunidad cristiana, que la debe elaborar y realizar a través de la reflexión y la praxis inspiradas en el Evangelio.* Es el mismo Espíritu del Señor, que conduce al pueblo de Dios y a la vez llena el universo, ⁶³ el que inspira, en cada momento, soluciones nuevas y actuales a la creatividad responsable de los hombres, ⁶⁴ a la comunidad de los cristianos inserta en el mundo y en la historia y por ello abierta al diálogo con todas las personas de buena voluntad, en la búsqueda común de los gérmenes de verdad y de libertad diseminados en el vasto campo de la humanidad. ⁶⁵ La dinámica de esta renovación debe anclarse en los principios inmutables de la ley natural, impresa por Dios Creador en todas y cada una de sus criaturas (cf. Rm 2,14-15) e iluminada escatológicamente por Jesucristo.

54 *Jesucristo revela que « Dios es amor » (1 Jn 4,8) y nos enseña que « la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor. Así, pues, a los que creen en la caridad divina les da la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles ».* ⁶⁶ Esta ley está llamada a convertirse en medida y regla última de todas las dinámicas conforme a las que se desarrollan las relaciones humanas. En síntesis, es el mismo misterio de Dios, el Amor trinitario, que funda el significado y el valor de la persona, de la sociabilidad y del actuar del hombre en el mundo, en cuanto que ha sido revelado y participado a la humanidad, por medio de Jesucristo, en su Espíritu.

55 *La transformación del mundo se presenta también como una instancia fundamental de nuestro tiempo. A esta exigencia, la doctrina social de la Iglesia quiere ofrecer las respuestas que los signos de los tiempos reclaman, indicando ante todo en el amor recíproco entre los hombres, bajo la mirada de Dios, el instrumento más potente de cambio, a nivel personal y social.* El amor recíproco, en efecto, en la participación del amor infinito de Dios, es el auténtico fin, histórico y trascendente, de la humanidad. Por tanto, « aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios ». ⁶⁷

c) Cielos nuevos y tierra nueva

56 *La promesa de Dios y la resurrección de Jesucristo suscitan en los cristianos la esperanza fundada que para todas las personas humanas está preparada una morada nueva y eterna, una tierra en la que habita*

la justicia (cf. 2 Co 5,1-2; 2 P 3,13). « Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad, y, permaneciendo la caridad y sus obras, se verán libres de la servidumbre de la vanidad todas las criaturas que Dios creó pensando en el hombre ». ⁶⁸ Esta esperanza, en vez de debilitar, debe más bien estimular la solicitud en el trabajo relativo a la realidad presente.

57 *Los bienes, como la dignidad del hombre, la fraternidad y la libertad, todos los frutos buenos de la naturaleza y de nuestra laboriosidad, difundidos por la tierra en el Espíritu del Señor y según su precepto, purificados de toda mancha, iluminados y transfigurados, pertenecen al Reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, de justicia, de amor y de paz que Cristo entregará al Padre y donde nosotros los volveremos a encontrar.* Entonces resonarán para todos, con toda su solemne verdad, las palabras de Cristo: « Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme ... en verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis » (Mt 25,34-36.40).

58 *La realización plena de la persona humana, actuada en Cristo gracias al don del Espíritu, madura ya en la historia y está mediada por las relaciones de la persona con las otras personas, relaciones que, a su vez, alcanzan su perfección gracias al esfuerzo encaminado a mejorar el mundo, en la justicia y en la paz.* El actuar humano en la historia es de por sí significativo y eficaz para la instauración definitiva del Reino, aunque éste no deja de ser don de Dios, plenamente trascendente. Este actuar, cuando respeta el orden objetivo de la realidad temporal y está iluminado por la verdad y por la caridad, se convierte en instrumento para una realización cada vez más plena e íntegra de la justicia y de la paz y anticipa en el presente el Reino prometido.

Al conformarse con Cristo Redentor, el hombre se percibe como criatura querida por Dios y eternamente elegida por Él, llamada a la gracia y a la gloria, en toda la plenitud del misterio del que se ha vuelto partícipe en Jesucristo. ⁶⁹ La configuración con Cristo y la contemplación de su rostro ⁷⁰ infunden en el cristiano un insuprimible anhelo por anticipar en este mundo, en el ámbito de las relaciones humanas, lo que será realidad en el definitivo, ocupándose en dar de comer, de beber, de vestir, una casa, el cuidado, la acogida y la compañía al Señor que llama a la puerta (cf. Mt 25, 35-37).

d) María y su « fiat » al designio de amor de Dios

59 *Heredera de la esperanza de los justos de Israel y primera entre los discípulos de Jesucristo, es María, su Madre.* Ella, con su « fiat » al designio de amor de Dios (cf. Lc 1,38), en nombre de toda la humanidad, acoge en la historia al enviado del Padre, al Salvador de los hombres: en el canto del « *Magnificat* » proclama el advenimiento del Misterio de la Salvación, la venida del « Mesías de los pobres » (cf. Is 11,4; 61,1). El Dios de la Alianza, cantado en el júbilo de su espíritu por la Virgen de Nazaret, es Aquel que derriba a los poderosos de sus tronos y exalta a los humildes, colma de bienes a los hambrientos y despide a los ricos con las manos vacías, dispersa a los soberbios y muestra su misericordia con aquellos que le temen (cf. Lc 1,50-53).

Acogiendo estos sentimientos del corazón de María, de la profundidad de su fe, expresada en las palabras del « *Magnificat* », los discípulos de Cristo están llamados a renovar en sí mismos, cada vez mejor, « la conciencia de que *no se puede separar la verdad sobre Dios que salva, sobre Dios que es fuente de todo don, de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes, que, cantado en el Magnificat, se encuentra luego expresado en las palabras y obras de Jesús* ». ⁷¹ María, totalmente dependiente de Dios y toda orientada hacia Él con el impulso de su fe, « es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos ». ⁷²

CAPÍTULO SEGUNDO

MISIÓN DE LA IGLESIA Y DOCTRINA SOCIAL

I. EVANGELIZACIÓN Y DOCTRINA SOCIAL

a) La Iglesia, morada de Dios con los hombres

60 *La Iglesia, partícipe de los gozos y de las esperanzas, de las angustias y de las tristezas de los hombres, es solidaria con cada hombre y cada mujer, de cualquier lugar y tiempo, y les lleva la alegre noticia del Reino de Dios, que con Jesucristo ha venido y viene en medio de ellos.*⁷³ En la humanidad y en el mundo, la Iglesia es el sacramento del amor de Dios y, por ello, de la esperanza más grande, que activa y sostiene todo proyecto y empeño de auténtica liberación y promoción humana. La Iglesia es entre los hombres la tienda del encuentro con Dios —« *la morada de Dios con los hombres* » (Ap 21,3)—, de modo que el hombre no está solo, perdido o temeroso en su esfuerzo por humanizar el mundo, sino que encuentra apoyo en el amor redentor de Cristo. La Iglesia es servidora de la salvación no en abstracto o en sentido meramente espiritual, sino en el contexto de la historia y del mundo en que el hombre vive,⁷⁴ donde lo encuentra el amor de Dios y la vocación de corresponder al proyecto divino.

61 *Único e irreplicable en su individualidad, todo hombre es un ser abierto a la relación con los demás en la sociedad.* El con-vivir en la red de nexos que aúna entre sí individuos, familias y grupos intermedios, en relaciones de encuentro, de comunicación y de intercambio, asegura una mejor calidad de vida. El bien común, que los hombres buscan y consiguen formando la comunidad social, es garantía del bien personal, familiar y asociativo.⁷⁵ Por estas razones se origina y se configura la sociedad, con sus ordenaciones estructurales, es decir, políticas, económicas, jurídicas y culturales. Al hombre « insertado en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna », ⁷⁶ la Iglesia se dirige con su doctrina social. « Con la experiencia que tiene de la humanidad », ⁷⁷ la Iglesia puede comprenderlo en su vocación y en sus aspiraciones, en sus límites y en sus dificultades, en sus derechos y en sus tareas, y tiene para él una palabra de vida que resuena en las vicisitudes históricas y sociales de la existencia humana.

b) Fecundar y fermentar la sociedad con el Evangelio

62 *Con su enseñanza social, la Iglesia quiere anunciar y actualizar el Evangelio en la compleja red de las relaciones sociales.* No se trata simplemente de alcanzar al hombre en la sociedad —el hombre como destinatario del anuncio evangélico—, sino de *fecundar y fermentar la sociedad misma con el Evangelio.*⁷⁸ Cuidar del hombre significa, por tanto, para la Iglesia, velar también por la sociedad en su solicitud misionera y salvífica. La convivencia social a menudo determina la calidad de vida y por ello las condiciones en las que cada hombre y cada mujer se comprenden a sí mismos y deciden acerca de sí mismos y de su propia vocación. Por esta razón, la Iglesia no es indiferente a todo lo que en la sociedad se decide, se produce y se vive, a la calidad moral, es decir, auténticamente humana y humanizadora, de la vida social. La sociedad y con ella la política, la economía, el trabajo, el derecho, la cultura no constituyen un ámbito meramente secular y mundano, y por ello marginal y extraño al mensaje y a la economía de la salvación. La sociedad, en efecto, con todo lo que en ella se realiza, atañe al hombre. Es esa la sociedad de los hombres, que son « *el camino primero y fundamental de la Iglesia* ». ⁷⁹

63 *Con su doctrina social, la Iglesia se hace cargo del anuncio que el Señor le ha confiado. Actualiza en los acontecimientos históricos el mensaje de liberación y redención de Cristo, el Evangelio del Reino.* La Iglesia, anunciando el Evangelio, « enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre las exigencias de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina ». ⁸⁰

*En cuanto Evangelio que resuena mediante la Iglesia en el hoy del hombre,*⁸¹ *la doctrina social es palabra que libera.* Esto significa que posee la eficacia de verdad y de gracia del Espíritu de Dios, que penetra los corazones, disponiéndolos a cultivar pensamientos y proyectos de amor, de justicia, de libertad y de paz. Evangelizar el ámbito social significa infundir en el corazón de los hombres la carga de significado y de liberación del Evangelio, para promover así una sociedad a medida del hombre en cuanto que es a medida de Cristo: es construir una ciudad del hombre más humana porque es más conforme al Reino de Dios.

64 *La Iglesia, con su doctrina social, no sólo no se aleja de la propia misión, sino que es estrictamente fiel a ella.* La redención realizada por Cristo y confiada a la misión salvífica de la Iglesia es ciertamente de orden sobrenatural. Esta dimensión no es expresión limitativa, sino integral de la salvación.⁸² Lo sobrenatural no debe ser concebido como una entidad o un espacio que comienza donde termina lo natural, sino como la elevación de éste, de tal manera que nada del orden de la creación y de lo humano es extraño o queda excluido del orden sobrenatural y teologal de la fe y de la gracia, sino más bien es en él reconocido, asumido y elevado. « En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre (cf. *Gn* 1,26-30) —el mundo que, entrando el pecado, está sujeto a la vanidad (*Rm* 8,20; cf. *ibíd.*, 8,19-22)—, adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la Sabiduría y del Amor. En efecto, “tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo (*Jn* 3,16)”. Así como en el hombre-Adán este vínculo quedó roto, así en el Hombre-Cristo ha quedado unido de nuevo (cf. *Rm* 5,12-21) ».⁸³

65 *La Redención comienza con la Encarnación, con la que el Hijo de Dios asume todo lo humano, excepto el pecado, según la solidaridad instituida por la divina Sabiduría creadora, y todo lo alcanza en su don de Amor redentor.* El hombre recibe este Amor en la totalidad de su ser: corporal y espiritual, en relación solidaria con los demás. Todo el hombre —no un alma separada o un ser cerrado en su individualidad, sino la persona y la sociedad de las personas— está implicado en la economía salvífica del Evangelio. Portadora del mensaje de Encarnación y de Redención del Evangelio, la Iglesia no puede recorrer otra vía: con su doctrina social y con la acción eficaz que de ella deriva, no sólo no diluye su rostro y su misión, sino que es fiel a Cristo y se revela a los hombres como « sacramento universal de salvación ».⁸⁴ Lo cual es particularmente cierto en una época como la nuestra, caracterizada por una creciente interdependencia y por una mundialización de las cuestiones sociales.

c) Doctrina social, evangelización y promoción humana

66 *La doctrina social es parte integrante del ministerio de evangelización de la Iglesia.* Todo lo que atañe a la comunidad de los hombres —situaciones y problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, las relaciones entre los pueblos, la paz—, no es ajeno a la evangelización; ésta no sería completa si no tuviese en cuenta la mutua conexión que se presenta constantemente entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre.⁸⁵ Entre evangelización y promoción humana existen vínculos profundos: « Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia, que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? ».⁸⁶

67 *La doctrina social « tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización »⁸⁷ y se desarrolla en el encuentro siempre renovado entre el mensaje evangélico y la historia humana.* Por eso, esta doctrina es un camino peculiar para el ejercicio del ministerio de la Palabra y de la función profética de la Iglesia.⁸⁸ « En efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador ».⁸⁹ No estamos en presencia de un interés o de una acción marginal, que se añade a la misión de la Iglesia, sino en el corazón mismo de su ministerialidad: con la doctrina social, la Iglesia « anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo ».⁹⁰ Es éste un ministerio que procede, no sólo del anuncio, sino también del testimonio.

68 *La Iglesia no se hace cargo de la vida en sociedad bajo todos sus aspectos, sino con su competencia propia, que es la del anuncio de Cristo Redentor.*⁹¹ « La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina ».⁹² Esto quiere decir que la Iglesia, con su doctrina social, no entra en cuestiones técnicas y no instituye ni propone sistemas o modelos de organización social:⁹³ ello no corresponde a la misión que Cristo le ha confiado. *La Iglesia tiene la competencia que le viene del*

Evangelio: del mensaje de liberación del hombre anunciado y testimoniado por el Hijo de Dios hecho hombre.

d) Derecho y deber de la Iglesia

69 Con su doctrina social la Iglesia « se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación »: ⁹⁴ se trata de su fin primordial y único. No existen otras finalidades que intenten arrogarse o invadir competencias ajenas, descuidando las propias, o perseguir objetivos extraños a su misión. Esta misión configura *el derecho y el deber de la Iglesia* a elaborar una doctrina social propia y a renovar con ella la sociedad y sus estructuras, mediante las responsabilidades y las tareas que esta doctrina suscita.

70 La Iglesia tiene el derecho de ser para el hombre maestra de la verdad de fe; no sólo de la verdad del dogma, sino también de la verdad moral que brota de la misma naturaleza humana y del Evangelio.⁹⁵ El anuncio del Evangelio, en efecto, no es sólo para escucharlo, sino también para ponerlo en práctica (cf. *Mt* 7,24; *Lc* 6,46-47; *Jn* 14,21.23-24; *St* 1,22): la coherencia del comportamiento manifiesta la adhesión del creyente y no se circunscribe al ámbito estrictamente eclesial y espiritual, puesto que abarca al hombre en toda su vida y según todas sus responsabilidades. Aunque sean seculares, éstas tienen como sujeto al hombre, es decir, a aquel que Dios llama, mediante la Iglesia, a participar de su don salvífico.

Al don de la salvación, el hombre debe corresponder no sólo con una adhesión parcial, abstracta o de palabra, sino con toda su vida, según todas las relaciones que la connotan, en modo de no abandonar nada a un ámbito profano y mundano, irrelevante o extraño a la salvación. Por esto la doctrina social no es para la Iglesia un privilegio, una digresión, una ventaja o una injerencia: es *su derecho a evangelizar el ámbito social*, es decir, a hacer resonar la palabra liberadora del Evangelio en el complejo mundo de la producción, del trabajo, de la empresa, de la finanza, del comercio, de la política, de la jurisprudencia, de la cultura, de las comunicaciones sociales, en el que el hombre vive.

71 Este derecho es al mismo tiempo un deber, porque la Iglesia no puede renunciar a él sin negarse a sí misma y su fidelidad a Cristo: « ¡Ay de mí si no predicara el Evangelio! » (*1 Co* 9,16). La amonestación que San Pablo se dirige a sí mismo resuena en la conciencia de la Iglesia como un llamado a recorrer todas las vías de la evangelización; no sólo aquellas que atañen a las conciencias individuales, sino también aquellas que se refieren a las instituciones públicas: por un lado no se debe « reducir erróneamente el hecho religioso a la esfera meramente privada », ⁹⁶ por otro lado no se puede orientar el mensaje cristiano hacia una salvación puramente ultraterrena, incapaz de iluminar su presencia en la tierra.⁹⁷

Por la relevancia pública del Evangelio y de la fe y por los efectos perversos de la injusticia, es decir del pecado, la Iglesia no puede permanecer indiferente ante las vicisitudes sociales: ⁹⁸ « es tarea de la Iglesia anunciar siempre y en todas partes los principios morales acerca del orden social, así como pronunciar un juicio sobre cualquier realidad humana, en cuanto lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas ». ⁹⁹

II. LA NATURALEZA DE LA DOCTRINA SOCIAL

a) Un conocimiento iluminado por la fe

72 La doctrina social de la Iglesia no ha sido pensada desde el principio como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales. Esta génesis explica el hecho de que hayan podido darse algunas oscilaciones acerca de la naturaleza, el método y la estructura epistemológica de la doctrina social de la Iglesia. Una clarificación decisiva en este sentido la encontramos, precedida por una significativa indicación en la « *Laborem exercens* », ¹⁰⁰ en la encíclica « *Sollicitudo rei socialis* »: la doctrina social de la Iglesia « no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la teología moral ». ¹⁰¹ No se puede definir según parámetros socioeconómicos. No es un sistema ideológico o pragmático, que tiende a definir y componer las relaciones económicas, políticas y sociales, sino una *categoría propia*: es « la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en

la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana ». ¹⁰²

73 *La doctrina social, por tanto, es de naturaleza teológica, y específicamente teológico-moral, ya que « se trata de una doctrina que debe orientar la conducta de las personas ».*¹⁰³ « Se sitúa en el cruce de la vida y de la conciencia cristiana con las situaciones del mundo y se manifiesta en los esfuerzos que realizan los individuos, las familias, operadores culturales y sociales, políticos y hombres de Estado, para darles forma y aplicación en la historia ». ¹⁰⁴ La doctrina social refleja, de hecho, los tres niveles de la enseñanza teológico-moral: el nivel *fundante* de las motivaciones; el nivel *directivo* de las normas de la vida social; el nivel *deliberativo* de la conciencia, llamada a mediar las normas objetivas y generales en las situaciones sociales concretas y particulares. Estos tres niveles definen implícitamente también el método propio y la estructura epistemológica específica de la doctrina social de la Iglesia.

74 *La doctrina social halla su fundamento esencial en la Revelación bíblica y en la Tradición de la Iglesia.* De esta fuente, que viene de lo alto, obtiene la inspiración y la luz para comprender, juzgar y orientar la experiencia humana y la historia. En primer lugar y por encima de todo está el proyecto de Dios sobre la creación y, en particular, sobre la vida y el destino del hombre, llamado a la comunión trinitaria.

La fe, que acoge la palabra divina y la pone en práctica, interacciona eficazmente con la razón. La inteligencia de la fe, en particular de la fe orientada a la praxis, es estructurada por la razón y se sirve de todas las aportaciones que ésta le ofrece. También la doctrina social, en cuanto saber aplicado a la contingencia y a la historicidad de la praxis, conjuga a la vez « *fides et ratio* » ¹⁰⁵ y es expresión elocuente de su fecunda relación.

75 *La fe y la razón constituyen las dos vías cognoscitivas de la doctrina social, siendo dos las fuentes de las que se nutre: la Revelación y la naturaleza humana.* El conocimiento de fe comprende y dirige la vida del hombre a la luz del misterio histórico-salvífico, del revelarse y donarse de Dios en Cristo por nosotros los hombres. La inteligencia de la fe incluye la razón, mediante la cual ésta, dentro de sus límites, explica y comprende la verdad revelada y la integra con la verdad de la naturaleza humana, según el proyecto divino expresado por la creación, ¹⁰⁶ es decir, la *verdad integral* de la persona en cuanto ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criaturas. ¹⁰⁷

La centralidad del misterio de Cristo, por tanto, no debilita ni excluye el papel de la razón y por lo mismo no priva a la doctrina social de la Iglesia de plausibilidad racional y, por tanto, de su destinación universal. Ya que el misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre, la razón da plenitud de sentido a la comprensión de la dignidad humana y de las exigencias morales que la tutelan. La doctrina social es *un conocimiento iluminado por la fe*, que —precisamente porque es tal— expresa una mayor capacidad de entendimiento. Da razón a todos de las verdades que afirma y de los deberes que comporta: puede hallar acogida y ser compartida por todos.

b) En diálogo cordial con todos los saberes

76 *La doctrina social de la Iglesia se sirve de todas las aportaciones cognoscitivas, provenientes de cualquier saber, y tiene una importante dimensión interdisciplinar:* « Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, [e] incorpora sus aportaciones ». ¹⁰⁸ La doctrina social se vale de las contribuciones de significado de la filosofía e igualmente de las aportaciones descriptivas de las ciencias humanas.

77 *Es esencial, ante todo, el aporte de la filosofía,* señalado ya al indicar la naturaleza humana como fuente y la razón como vía cognoscitiva de la misma fe. Mediante la razón, la doctrina social asume la filosofía en su misma lógica interna, es decir, en la argumentación que le es propia.

Afirmar que la doctrina social debe encuadrarse en la teología más que en la filosofía, no significa ignorar o subestimar la función y el aporte filosófico. La filosofía, en efecto, es un instrumento idóneo e indispensable para una correcta comprensión de los conceptos básicos de la doctrina social —como la persona, la sociedad, la libertad, la conciencia, la ética, el derecho, la justicia, el bien común, la solidaridad, la subsidiaridad, el Estado—, una comprensión tal que inspire una convivencia social armónica. Además, la filosofía hace resaltar la plausibilidad racional de la luz que el Evangelio proyecta sobre la sociedad y solicita la apertura y el asentimiento a la verdad de toda inteligencia y conciencia.

78 *Una contribución significativa a la doctrina social de la Iglesia procede también de las ciencias humanas y sociales: ¹⁰⁹ ningún saber resulta excluido, por la parte de verdad de la que es portador. La Iglesia reconoce y acoge todo aquello que contribuye a la comprensión del hombre en la red de las relaciones sociales, cada vez más extensa, cambiante y compleja. La Iglesia es consciente de que un conocimiento profundo del hombre no se alcanza sólo con la teología, sin las aportaciones de otros muchos saberes, a los cuales la teología misma hace referencia.*

La apertura atenta y constante a las ciencias proporciona a la doctrina social de la Iglesia competencia, concreción y actualidad. Gracias a éstas, la Iglesia puede comprender de forma más precisa al hombre en la sociedad, hablar a los hombres de su tiempo de modo más convincente y cumplir más eficazmente su tarea de encarnar, en la conciencia y en la sensibilidad social de nuestro tiempo, la Palabra de Dios y la fe, de la cual la doctrina social « arranca ».¹¹⁰

Este diálogo interdisciplinar solicita también a las ciencias a acoger las perspectivas de significado, de valor y de empeño que la doctrina social manifiesta y « a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación ».¹¹¹

c) Expresión del ministerio de enseñanza de la Iglesia

79 *La doctrina social es de la Iglesia porque la Iglesia es el sujeto que la elabora, la difunde y la enseña. No es prerrogativa de un componente del cuerpo eclesial, sino de la comunidad entera: es expresión del modo en que la Iglesia comprende la sociedad y se confronta con sus estructuras y sus variaciones. Toda la comunidad eclesial —sacerdotes, religiosos y laicos— participa en la elaboración de la doctrina social, según la diversidad de tareas, carismas y ministerios.*

Las aportaciones múltiples y multiformes —que son también expresión del « sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo » ¹¹² — son asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio, que promulga la enseñanza social como doctrina de la Iglesia. El Magisterio compete, en la Iglesia, a quienes están investidos del « munus docendi », es decir, del ministerio de enseñar en el campo de la fe y de la moral con la autoridad recibida de Cristo. La doctrina social no es sólo fruto del pensamiento y de la obra de personas cualificadas, sino que es el pensamiento de la Iglesia, en cuanto obra del Magisterio, que enseña con la autoridad que Cristo ha conferido a los Apóstoles y a sus sucesores: el Papa y los Obispos en comunión con él.¹¹³

80 *En la doctrina social de la Iglesia se pone en acto el Magisterio en todos sus componentes y expresiones. Se encuentra, en primer lugar, el Magisterio universal del Papa y del Concilio: es este Magisterio el que determina la dirección y señala el desarrollo de la doctrina social. Éste, a su vez, está integrado por el Magisterio episcopal, que especifica, traduce y actualiza la enseñanza en los aspectos concretos y peculiares de las múltiples y diversas situaciones locales.¹¹⁴ La enseñanza social de los Obispos ofrece contribuciones válidas y estímulos al magisterio del Romano Pontífice. De este modo se actúa una circularidad, que expresa de hecho la colegialidad de los Pastores unidos al Papa en la enseñanza social de la Iglesia. El conjunto doctrinal resultante abarca e integra la enseñanza universal de los Papas y la particular de los Obispos.*

En cuanto parte de la enseñanza moral de la Iglesia, la doctrina social reviste la misma dignidad y tiene la misma autoridad de tal enseñanza. Es Magisterio auténtico, que exige la aceptación y adhesión de los fieles.¹¹⁵ El peso doctrinal de las diversas enseñanzas y el asenso que requieren depende de su

naturaleza, de su grado de independencia respecto a elementos contingentes y variables, y de la frecuencia con la cual son invocados.¹¹⁶

d) **Hacia una sociedad reconciliada en la justicia y en el amor**

81 *El objeto de la doctrina social es esencialmente el mismo que constituye su razón de ser: el hombre llamado a la salvación y, como tal, confiado por Cristo al cuidado y a la responsabilidad de la Iglesia.*¹¹⁷ Con su doctrina social, la Iglesia se preocupa de la vida humana en la sociedad, con la conciencia que de la calidad de la vida social, es decir, de las relaciones de justicia y de amor que la forman, depende en modo decisivo la tutela y la promoción de las personas que constituyen cada una de las comunidades. En la sociedad, en efecto, están en juego la dignidad y los derechos de la persona y la paz en las relaciones entre las personas y entre las comunidades. Estos bienes deben ser logrados y garantizados por la comunidad social.

En esta perspectiva, la doctrina social realiza una tarea de *anuncio* y de *denuncia*.

*Ante todo, el anuncio de lo que la Iglesia posee como propio: « una visión global del hombre y de la humanidad »,*¹¹⁸ no sólo en el nivel teórico, sino práctico. La doctrina social, en efecto, no ofrece solamente significados, valores y criterios de juicio, sino también las normas y las directrices de acción que de ellos derivan.¹¹⁹ Con esta doctrina, la Iglesia no persigue fines de estructuración y organización de la sociedad, sino de exigencia, dirección y formación de las conciencias.

La doctrina social comporta también una tarea de denuncia, en presencia del pecado: es el pecado de injusticia y de violencia que de diversos modos afecta la sociedad y en ella toma cuerpo.¹²⁰ Esta denuncia se hace juicio y defensa de los derechos ignorados y violados, especialmente de los derechos de los pobres, de los pequeños, de los débiles.¹²¹ Esta denuncia es tanto más necesaria cuanto más se extiendan las injusticias y las violencias, que abarcan categorías enteras de personas y amplias áreas geográficas del mundo, y dan lugar a *cuestiones sociales*, es decir, a abusos y desequilibrios que agitan las sociedades. Gran parte de la enseñanza social de la Iglesia, es requerida y determinada por las grandes cuestiones sociales, para las que quiere ser una respuesta de *justicia social*.

82 *La finalidad de la doctrina social es de orden religioso y moral.*¹²² *Religioso*, porque la misión evangelizadora y salvífica de la Iglesia alcanza al hombre « en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social ». ¹²³ *Moral*, porque la Iglesia mira hacia un « humanismo pleno », ¹²⁴ es decir, a la « liberación de todo lo que oprime al hombre » ¹²⁵ y al « desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres ». ¹²⁶ La doctrina social traza los caminos que hay que recorrer para edificar una sociedad reconciliada y armonizada en la justicia y en el amor, que anticipa en la historia, de modo incipiente y prefigurado, los « nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia » (2 P 3,13).

e) **Un mensaje para los hijos de la Iglesia y para la humanidad**

83 *La primera destinataria de la doctrina social es la comunidad eclesial en todos sus miembros, porque todos tienen responsabilidades sociales que asumir.* La enseñanza social interpela la conciencia en orden a reconocer y cumplir los deberes de justicia y de caridad en la vida social. Esta enseñanza es luz de verdad moral, que suscita respuestas apropiadas según la vocación y el ministerio de cada cristiano. En las tareas de evangelización, es decir, de enseñanza, de catequesis, de formación, que la doctrina social de la Iglesia promueve, ésta se destina a todo cristiano, según las competencias, los carismas, los oficios y la misión de anuncio propios de cada uno.¹²⁷

La doctrina social implica también responsabilidades relativas a la construcción, la organización y el funcionamiento de la sociedad: obligaciones políticas, económicas, administrativas, es decir, de naturaleza secular, que pertenecen a los fieles laicos, no a los sacerdotes ni a los religiosos.¹²⁸ Estas responsabilidades competen a los laicos de modo peculiar, en razón de la *condición secular* de su estado de vida y de la *índole secular* de su vocación: ¹²⁹ mediante estas responsabilidades, los laicos ponen en práctica la enseñanza social y cumplen la misión secular de la Iglesia.¹³⁰

84 Además de la destinación primaria y específica a los hijos de la Iglesia, la doctrina social tiene una destinación universal. La luz del Evangelio, que la doctrina social reverbera en la sociedad, ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores por ella expresados y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción. Así pues, todos, en nombre del hombre, de su dignidad una y única, y de su tutela y promoción en la sociedad, todos, en nombre del único Dios, Creador y fin último del hombre, son destinatarios de la doctrina social de la Iglesia.¹³¹ *La doctrina social de la Iglesia es una enseñanza expresamente dirigida a todos los hombres de buena voluntad*¹³² y, efectivamente, es escuchada por los miembros de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales, por los seguidores de otras tradiciones religiosas y por personas que no pertenecen a ningún grupo religioso.

f) Bajo el signo de la continuidad y de la renovación

85 Orientada por la luz perenne del Evangelio y constantemente atenta a la evolución de la sociedad, la doctrina social de la Iglesia se caracteriza por la continuidad y por la renovación.¹³³

Esta doctrina manifiesta ante todo la *continuidad* de una enseñanza que se fundamenta en los valores universales que derivan de la Revelación y de la naturaleza humana. Por tal motivo, la doctrina social no depende de las diversas culturas, de las diferentes ideologías, de las distintas opiniones: es *una enseñanza constante*, que « se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus “principios de reflexión”, en sus fundamentales “directrices de acción”, sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor ». ¹³⁴ En este núcleo portante y permanente, la doctrina social de la Iglesia recorre la historia sin sufrir sus condicionamientos, ni correr el riesgo de la disolución.

Por otra parte, en su constante atención a la historia, dejándose interpelar por los eventos que en ella se producen, *la doctrina social de la Iglesia manifiesta una capacidad de renovación continua*. La firmeza en los principios no la convierte en un sistema rígido de enseñanzas, es, más bien, un Magisterio en condiciones de abrirse a las *cosas nuevas*, sin diluirse en ellas: ¹³⁵ una enseñanza « sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades ». ¹³⁶

86 La doctrina social de la Iglesia se presenta como un « taller » siempre abierto, en el que la verdad perenne penetra y permea la novedad contingente, trazando caminos de justicia y de paz. La fe no pretende aprisionar en un esquema cerrado la cambiante realidad socio-política.¹³⁷ Más bien es verdad lo contrario: la fe es fermento de novedad y creatividad. La enseñanza que de ella continuamente surge « se desarrolla por medio de la reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación ». ¹³⁸

Madre y Maestra, la Iglesia no se encierra ni se retrae en sí misma, sino que continuamente se manifiesta, tiende y se dirige hacia el hombre, cuyo destino de salvación es su razón de ser. La Iglesia es entre los hombres el icono viviente del Buen Pastor, que busca y encuentra al hombre allí donde está, en la condición existencial e histórica de su vida. Es ahí donde la Iglesia lo encuentra con el Evangelio, mensaje de liberación y de reconciliación, de justicia y de paz.

III. LA DOCTRINA SOCIAL EN NUESTRO TIEMPO: APUNTES HISTÓRICOS

a) El comienzo de un nuevo camino

87 La locución *doctrina social* se remonta a Pío XI ¹³⁹ y designa el « corpus » doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica « *Rerum novarum* » ¹⁴⁰ de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los Obispos en comunión con ellos.¹⁴¹ La solicitud social no ha tenido ciertamente inicio con ese documento, porque la Iglesia no se ha desinteresado jamás de la sociedad; sin embargo, *la encíclica « Rerum novarum » da inicio a un nuevo camino*: injertándose en una tradición plurisecular, marca un nuevo inicio y un desarrollo sustancial de la

enseñanza en campo social.¹⁴²

En su continua atención por el hombre en la sociedad, la Iglesia ha acumulado así un rico patrimonio doctrinal. Éste tiene sus raíces en la Sagrada Escritura, especialmente en el Evangelio y en los escritos apostólicos, y ha tomado forma y cuerpo a partir de los Padres de la Iglesia y de los grandes Doctores del Medioevo, constituyendo una doctrina en la cual, aun sin intervenciones explícitas y directas a nivel magisterial, la Iglesia se ha ido reconociendo progresivamente.

88 *Los eventos de naturaleza económica que se produjeron en el siglo XIX tuvieron consecuencias sociales, políticas y culturales devastadoras.* Los acontecimientos vinculados a la revolución industrial trastornaron estructuras sociales seculares, ocasionando graves problemas de justicia y dando lugar a la primera gran cuestión social, *la cuestión obrera*, causada por el conflicto entre capital y trabajo. Ante un cuadro semejante la Iglesia advirtió la necesidad de intervenir en modo nuevo: las « *res novae* », constituidas por aquellos eventos, representaban un desafío para su enseñanza y motivaban una especial solicitud pastoral hacia ingentes masas de hombres y mujeres. Era necesario un renovado discernimiento de la situación, capaz de delinear soluciones apropiadas a problemas inusitados e inexplorados.

b) De la « Rerum novarum » hasta nuestros días

89 *Como respuesta a la primera gran cuestión social, León XIII promulga la primera encíclica social, la « Rerum novarum ».*¹⁴³ Esta examina la condición de los trabajadores asalariados, especialmente penosa para los obreros de la industria, afligidos por una indigna miseria. La *cuestión obrera* es tratada de acuerdo con su amplitud real: es estudiada en todas sus articulaciones sociales y políticas, para ser evaluada adecuadamente a la luz de los principios doctrinales fundados en la Revelación, en la ley y en la moral naturales.

La « *Rerum novarum* » enumera los errores que provocan el mal social, excluye el socialismo como remedio y expone, precisándola y actualizándola, « la doctrina social sobre el trabajo, sobre el derecho de propiedad, sobre el principio de colaboración contrapuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, sobre el derecho de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia por la caridad, sobre el derecho a tener asociaciones profesionales ».¹⁴⁴

*La « Rerum novarum » se ha convertido en el documento inspirador y de referencia de la actividad cristiana en el campo social.*¹⁴⁵ El tema central de la encíclica es la instauración de un orden social justo, en vista del cual se deben identificar los criterios de juicio que ayuden a valorar los ordenamientos socio-políticos existentes y a proyectar líneas de acción para su oportuna transformación.

90 La « *Rerum novarum* » afrontó la *cuestión obrera* con un método que se convertirá en un « *paradigma permanente* »¹⁴⁶ para el desarrollo sucesivo de la doctrina social. Los principios afirmados por León XIII serán retomados y profundizados por las encíclicas sociales sucesivas. Toda la doctrina social se podría entender como una actualización, una profundización y una expansión del núcleo originario de los principios expuestos en la « *Rerum novarum* ». Con este texto, valiente y clarividente, el Papa León XIII confirió « a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública »¹⁴⁷ y « escribió unas palabras decisivas », ¹⁴⁸ que se convirtieron en « un elemento permanente de la doctrina social de la Iglesia », ¹⁴⁹ afirmando que los graves problemas sociales « podían ser resueltos solamente mediante la colaboración entre todas las fuerzas »¹⁵⁰ y añadiendo también que « por lo que se refiere a la Iglesia, nunca ni bajo ningún aspecto ella regateará su esfuerzo ».¹⁵¹

91 A comienzos de los años Treinta, a breve distancia de la grave crisis económica de 1929, Pío XI publica la encíclica « *Quadragesimo anno* », ¹⁵² para conmemorar los cuarenta años de la « *Rerum novarum* ». El Papa relea el pasado a la luz de una situación económico-social en la que a la industrialización se había unido la expansión del poder de los grupos financieros, en ámbito nacional e internacional. Era el período posbélico, en el que estaban afirmándose en Europa los regímenes totalitarios, mientras se exasperaba la lucha de clases. La Encíclica advierte la falta de respeto a la libertad de asociación y confirma los

principios de solidaridad y de colaboración para superar las antinomias sociales. Las relaciones entre capital y trabajo deben estar bajo el signo de la cooperación.¹⁵³

La « *Quadragesimo anno* » confirma el principio que el salario debe ser proporcionado no sólo a las necesidades del trabajador, sino también a las de su familia. El Estado, en las relaciones con el sector privado, debe aplicar el *principio de subsidiaridad*, principio que se convertirá en un elemento permanente de la doctrina social. La Encíclica rechaza el liberalismo entendido como ilimitada competencia entre las fuerzas económicas, a la vez que reafirma el valor de la propiedad privada, insistiendo en su función social. En una sociedad que debía reconstruirse desde su base económica, convertida toda ella en la « cuestión » que se debía afrontar, « Pío XI sintió el deber y la responsabilidad de promover un mayor conocimiento, una más exacta interpretación y una urgente aplicación de la ley moral reguladora de las relaciones humanas..., con el fin de superar el conflicto de clases y llegar a un nuevo orden social basado en la justicia y en la caridad ». ¹⁵⁴

92 Pío XI no dejó de hacer oír su voz contra los regímenes totalitarios que se afianzaron en Europa durante su Pontificado. Ya el 29 de junio de 1931 había protestado contra los atropellos del régimen fascista en Italia con la encíclica « *Non abbiamo bisogno* ». ¹⁵⁵ En 1937 publicó la encíclica « *Mit brennender Sorge* », ¹⁵⁶ sobre la situación de la Iglesia católica en el Reich alemán. El texto de la « *Mit brennender Sorge* » fue leído desde el púlpito de todas las iglesias católicas en Alemania, tras haber sido difundido con la máxima reserva. La encíclica llegaba después de años de abusos y violencias y había sido expresamente solicitada a Pío XI por los Obispos alemanes, a causa de las medidas cada vez más coercitivas y represivas adoptadas por el Reich en 1936, en particular con respecto a los jóvenes, obligados a inscribirse en la « Juventud hitleriana ». El Papa se dirige a los sacerdotes, a los religiosos y a los fieles laicos, para animarlos y llamarlos a la resistencia, mientras no se restablezca una verdadera paz entre la Iglesia y el Estado. En 1938, ante la difusión del antisemitismo, Pío XI afirmó: « Somos espiritualmente semitas ». ¹⁵⁷

Con la encíclica « *Divini Redemptoris* », ¹⁵⁸ sobre el comunismo ateo y sobre la doctrina social cristiana, Pío XI criticó de modo sistemático el comunismo, definido « *intrínsecamente malo* », ¹⁵⁹ e indicó como medios principales para poner remedio a los males producidos por éste, la renovación de la vida cristiana, el ejercicio de la caridad evangélica, el cumplimiento de los deberes de justicia a nivel interpersonal y social en orden al bien común, la institucionalización de cuerpos profesionales e interprofesionales.

93 Los *Radiomensajes navideños* de Pío XII, ¹⁶⁰ junto a otras de sus importantes intervenciones en materia social, profundizan la reflexión magisterial sobre un nuevo orden social, gobernado por la moral y el derecho, y centrado en la justicia y en la paz. Durante su Pontificado, Pío XII atravesó los años terribles de la Segunda Guerra Mundial y los difíciles de la reconstrucción. No publicó encíclicas sociales, sin embargo manifestó constantemente, en numerosos contextos, su preocupación por el orden internacional trastornado: « En los años de la guerra y de la posguerra el Magisterio social de Pío XII representó para muchos pueblos de todos los continentes y para millones de creyentes y no creyentes la voz de la conciencia universal, interpretada y proclamada en íntima conexión con la Palabra de Dios. Con su autoridad moral y su prestigio, Pío XII llevó la luz de la sabiduría cristiana a un número incontable de hombres de toda categoría y nivel social ». ¹⁶¹

Una de las características de las intervenciones de Pío XII es el relieve dado a la relación entre moral y derecho. El Papa insiste en la noción de derecho natural, como alma del ordenamiento que debe instaurarse en el plano nacional e internacional. Otro aspecto importante de la enseñanza de Pío XII es su atención a las agrupaciones profesionales y empresariales, llamadas a participar de modo especial en la consecución del bien común: « Por su sensibilidad e inteligencia para captar “los signos de los tiempos”, Pío XII puede ser considerado como el precursor inmediato del Concilio Vaticano II y de la enseñanza social de los Papas que le han sucedido ». ¹⁶²

94 Los años Sesenta abren horizontes prometedores: la recuperación después de las devastaciones de la guerra, el inicio de la descolonización, las primeras tímidas señales de un *deshielo* en las relaciones entre los dos bloques, americano y soviético. En este clima, el beato Juan XXIII lee con profundidad los « signos

de los tiempos ». ¹⁶³ La *cuestión social se está universalizando y afecta a todos los países*: junto a la cuestión obrera y la revolución industrial, se delinear los problemas de la agricultura, de las áreas en vías de desarrollo, del incremento demográfico y los relacionados con la necesidad de una cooperación económica mundial. Las desigualdades, advertidas precedentemente al interno de las Naciones, aparecen ahora en el plano internacional y manifiestan cada vez con mayor claridad la situación dramática en que se encuentra el Tercer Mundo.

Juan XXIII, en la encíclica « *Mater et magistra* », ¹⁶⁴ « trata de actualizar los documentos ya conocidos y dar un nuevo paso adelante en el proceso de compromiso de toda la comunidad cristiana ». ¹⁶⁵ Las palabras clave de la encíclica son *comunidad y socialización*: ¹⁶⁶ la Iglesia está llamada a colaborar con todos los hombres en la verdad, en la justicia y en el amor, para construir una auténtica *comunión*. Por esta vía, el crecimiento económico no se limitará a satisfacer las necesidades de los hombres, sino que podrá promover también su dignidad.

95 Con la encíclica « *Pacem in terris* », ¹⁶⁷ Juan XXIII pone de relieve el tema de la paz, en una época marcada por la proliferación nuclear. La « *Pacem in terris* » contiene, además, la primera reflexión a fondo de la Iglesia sobre los derechos humanos; es la encíclica de la paz y de la dignidad de las personas. Continúa y completa el discurso de la « *Mater et magistra* » y, en la dirección indicada por León XIII, subraya la importancia de la colaboración entre todos: es la primera vez que un documento de la Iglesia se dirige también « *a todos los hombres de buena voluntad* », ¹⁶⁸ llamados a una tarea inmensa: « la de establecer un nuevo sistema de relaciones en la sociedad humana, bajo el magisterio y la égida de la verdad, la justicia, la caridad y la libertad ». ¹⁶⁹ La « *Pacem in terris* » se detiene sobre *los poderes públicos de la comunidad mundial*, llamados a « examinar y resolver los problemas relacionados con el bien común universal en el orden económico, social, político o cultural ». ¹⁷⁰ En el décimo aniversario de la « *Pacem in terris* », el Cardenal Maurice Roy, Presidente de la Pontificia Comisión « *Iustitia et Pax* », envió a Pablo VI una carta, acompañada de un documento con un serie de reflexiones sobre el valor de la enseñanza de la encíclica del Papa Juan para iluminar los nuevos problemas vinculados con la promoción de la paz. ¹⁷¹

96 La Constitución pastoral « *Gaudium et spes* » ¹⁷² del Concilio Vaticano II, constituye una significativa respuesta de la Iglesia a las expectativas del mundo contemporáneo. En esta Constitución, « en sintonía con la renovación eclesiológica, se refleja una nueva concepción de ser comunidad de creyentes y pueblo de Dios. Y suscitó entonces nuevo interés por la doctrina contenida en los documentos anteriores respecto del testimonio y la vida de los cristianos, como medios auténticos para hacer visible la presencia de Dios en el mundo ». ¹⁷³ La « *Gaudium et spes* » delinea el rostro de una Iglesia « íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia », ¹⁷⁴ que camina con toda la humanidad y está sujeta, juntamente con el mundo, a la misma suerte terrena, pero que al mismo tiempo es « como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios ». ¹⁷⁵

La « *Gaudium et spes* » estudia orgánicamente los temas de la cultura, de la vida económico-social, del matrimonio y de la familia, de la comunidad política, de la paz y de la comunidad de los pueblos, a la luz de la visión antropológica cristiana y de la misión de la Iglesia. Todo ello lo hace a partir de la persona y en dirección a la persona, « única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo ». ¹⁷⁶ La sociedad, sus estructuras y su desarrollo deben estar finalizados a « consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana ». ¹⁷⁷ Por primera vez el Magisterio de la Iglesia, al más alto nivel, se expresa en modo tan amplio sobre los diversos aspectos temporales de la vida cristiana. « Se debe reconocer que la atención prestada en la Constitución a los cambios sociales, psicológicos, políticos, económicos, morales y religiosos ha despertado cada vez más... la preocupación pastoral de la Iglesia por los problemas de los hombres y el diálogo con el mundo ». ¹⁷⁸

97 Otro documento del Concilio Vaticano II de gran relevancia en el « *corpus* » de la doctrina social de la Iglesia es la declaración « *Dignitatis humanae* », ¹⁷⁹ en el que se proclama *el derecho a la libertad religiosa*. El documento trata el tema en dos capítulos. El primero, de carácter general, afirma que el derecho a la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad de la persona humana y que debe ser reconocido como derecho civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad. El segundo capítulo estudia el tema a la luz de la Revelación y clarifica sus implicaciones pastorales, recordando que se trata de un derecho que no se

refiere sólo a las personas individuales, sino también a las diversas comunidades.

98 « El desarrollo es el nuevo nombre de la paz », ¹⁸⁰ afirma Pablo VI en la encíclica « *Populorum Progressio* », ¹⁸¹ que puede ser considerada una ampliación del capítulo sobre la vida económico-social de la « *Gaudium et spes* », no obstante introduzca algunas novedades significativas. En particular, el documento indica las coordenadas de un desarrollo integral del hombre y de un desarrollo solidario de la humanidad: « dos temas estos que han de considerarse como los ejes en torno a los cuales se estructura todo el entramado de la encíclica. Queriendo convencer a los destinatarios de la urgencia de una acción solidaria, el Papa presenta el desarrollo como “el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas”, y señala sus características ». ¹⁸² Este paso no está circunscrito a las dimensiones meramente económicas y técnicas, sino que implica, para toda persona, la adquisición de la cultura, el respeto de la dignidad de los demás, el reconocimiento « de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin ». ¹⁸³ Procurar el desarrollo de todos los hombres responde a una exigencia de justicia a escala mundial, que pueda garantizar la paz planetaria y hacer posible la realización de « un humanismo pleno », ¹⁸⁴ gobernado por los valores espirituales.

99 En esta línea, Pablo VI instituye en 1967 la Pontificia Comisión « *Iustitia et Pax* », cumpliendo un deseo de los Padres Conciliares, que consideraban « muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo de los países pobres y la justicia social internacional ». ¹⁸⁵ Por iniciativa de Pablo VI, a partir de 1968, la Iglesia celebra el primer día del año la *Jornada Mundial de la Paz*. El mismo Pontífice dio inicio a la tradición de los Mensajes que abordan el tema elegido para cada *Jornada Mundial de la Paz*, acrecentando así el « *corpus* » de la doctrina social.

100 A comienzos de los años Setenta, en un clima turbulento de contestación fuertemente ideológica, Pablo VI retoma la enseñanza social de León XIII y la actualiza, con ocasión del octogésimo aniversario de la « *Rerum novarum* », en la Carta apostólica « *Octogesima adveniens* ». ¹⁸⁶ El Papa reflexiona sobre la sociedad post-industrial con todos sus complejos problemas, poniendo de relieve la insuficiencia de las ideologías para responder a estos desafíos: la urbanización, la condición juvenil, la situación de la mujer, la desocupación, las discriminaciones, la emigración, el incremento demográfico, el influjo de los medios de comunicación social, el medio ambiente.

101 Al cumplirse los noventa años de la « *Rerum novarum* », Juan Pablo II dedica la encíclica « *Laborem exercens* » ¹⁸⁷ al *trabajo*, como bien fundamental para la persona, factor primario de la actividad económica y clave de toda la cuestión social. La « *Laborem exercens* » delinea una espiritualidad y una ética del trabajo, en el contexto de una profunda reflexión teológica y filosófica. El trabajo debe ser entendido no sólo en sentido objetivo y material; es necesario también tener en cuenta su dimensión subjetiva, en cuanto actividad que es siempre expresión de la persona. Además de ser un paradigma decisivo de la vida social, el trabajo tiene la dignidad propia de un ámbito en el que debe realizarse la vocación natural y sobrenatural de la persona.

102 Con la encíclica « *Sollicitudo rei socialis* », ¹⁸⁸ Juan Pablo II conmemora el vigésimo aniversario de la « *Populorum progressio* » y trata nuevamente el tema del desarrollo bajo un doble aspecto: « el primero, la situación dramática del mundo contemporáneo, bajo el perfil del desarrollo fallido del Tercer Mundo, y el segundo, el sentido, las condiciones y las exigencias de un desarrollo digno del hombre ». ¹⁸⁹ La encíclica introduce la distinción entre progreso y desarrollo, y afirma que « el verdadero desarrollo no puede limitarse a la multiplicación de los bienes y servicios, esto es, a lo que se posee, sino que debe contribuir a la plenitud del “ser” del hombre. De este modo, pretende señalar con claridad el carácter moral del verdadero desarrollo ». ¹⁹⁰ Juan Pablo II, evocando el lema del pontificado de Pío XII, « *Opus iustitiae pax* », la paz como fruto de la justicia, comenta: « Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. *Is* 32,17; *St* 3,18), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad ». ¹⁹¹

103 En el centenario de la « *Rerum novarum* », Juan Pablo II promulga su tercera encíclica social, la « *Centesimus annus* », ¹⁹² que muestra la continuidad doctrinal de cien años de Magisterio social de la Iglesia. Retomando uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y

política, que había sido el tema central de la encíclica precedente, el Papa escribe: « el principio que hoy llamamos de solidaridad ... León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de “amistad”...; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de “caridad social”, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, en conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de “civilización del amor” ». ¹⁹³ Juan Pablo II pone en evidencia cómo la enseñanza social de la Iglesia avanza sobre el eje de la reciprocidad entre Dios y el hombre: reconocer a Dios en cada hombre y cada hombre en Dios es la condición de un auténtico desarrollo humano. El articulado y profundo análisis de las « *res novae* », y especialmente del gran cambio de 1989, con la caída del sistema soviético, manifiesta un aprecio por la democracia y por la economía libre, en el marco de una indispensable solidaridad.

c) A la luz y bajo el impulso del Evangelio

104 *Los documentos aquí evocados constituyen los hitos principales del camino de la doctrina social desde los tiempos de León XIII hasta nuestros días.* Esta sintética reseña se alargaría considerablemente si tuviese cuenta de todas las intervenciones motivadas por un tema específico, que tienen su origen en « la preocupación pastoral por proponer a la comunidad cristiana y a todos los hombres de buena voluntad los principios fundamentales, los criterios universales y las orientaciones capaces de sugerir las opciones de fondo y la praxis coherente para cada situación concreta ». ¹⁹⁴

En la elaboración y la enseñanza de la doctrina social, la Iglesia ha perseguido y persigue no unos fines teóricos, sino pastorales, cuando constata las repercusiones de los cambios sociales en la dignidad de cada uno de los seres humanos y de las multitudes de hombres y mujeres en contextos en los que « se busca con insistencia un orden temporal más perfecto, sin que avance paralelamente el mejoramiento de los espíritus ». ¹⁹⁵ Por esta razón se ha constituido y desarrollado la doctrina social: « un “corpus” doctrinal renovado, que se va articulando a medida que la Iglesia en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo (cf. *Jn* 14,16.26; 16,13-15), lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia ». ¹⁹⁶

CAPÍTULO TERCERO

LA PERSONA HUMANA Y SUS DERECHOS

I. DOCTRINA SOCIAL Y PRINCIPIO PERSONALISTA

105 *La Iglesia ve en el hombre, en cada hombre, la imagen viva de Dios mismo; imagen que encuentra, y está llamada a descubrir cada vez más profundamente, su plena razón de ser en el misterio de Cristo, Imagen perfecta de Dios, Revelador de Dios al hombre y del hombre a sí mismo.* A este hombre, que ha recibido de Dios mismo una incomparable e inalienable dignidad, es a quien la Iglesia se dirige y le presta el servicio más alto y singular recordándole constantemente su altísima vocación, para que sea cada vez más consciente y digno de ella. Cristo, Hijo de Dios, « con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre »; ¹⁹⁷ por ello, la Iglesia reconoce como su tarea principal hacer que esta unión pueda actuarse y renovarse continuamente. En Cristo Señor, la Iglesia señala y desea recorrer ella misma el camino del hombre, ¹⁹⁸ e invita a reconocer en todos, cercanos o lejanos, conocidos o desconocidos, y sobre todo en el pobre y en el que sufre, un hermano « por quien murió Cristo » (*1 Co* 8,11; *Rm* 14,15). ¹⁹⁹

106 *Toda la vida social es expresión de su inconfundible protagonista: la persona humana.* De esta conciencia, la Iglesia ha sabido hacerse intérprete autorizada, en múltiples ocasiones y de diversas maneras, reconociendo y afirmando la centralidad de la persona humana en todos los ámbitos y manifestaciones de la sociabilidad: « La sociedad humana es, por tanto objeto de la enseñanza social de la Iglesia desde el momento que ella no se encuentra ni fuera ni sobre los hombres socialmente unidos, sino que existe exclusivamente por ellos y, por consiguiente, para ellos ». ²⁰⁰ Este importante reconocimiento se expresa en la afirmación de que « lejos de ser un objeto y un elemento puramente pasivo de la vida social », el hombre « es, por el contrario, y debe ser y permanecer, su sujeto, su fundamento y su fin ». ²⁰¹ Del hombre, por tanto, trae su origen la vida social que no puede renunciar a reconocerlo como sujeto activo y responsable, y a él deben estar finalizadas todas las expresiones de la

sociedad.

107 *El hombre, comprendido en su realidad histórica concreta, representa el corazón y el alma de la enseñanza social católica.*²⁰² *Toda la doctrina social se desarrolla, en efecto, a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana.*²⁰³ Mediante las múltiples expresiones de esta conciencia, la Iglesia ha buscado, ante todo, tutelar la dignidad humana frente a todo intento de proponer imágenes reductivas y distorsionadas; y además, ha denunciado repetidamente sus muchas violaciones. La historia demuestra que en la trama de las relaciones sociales emergen algunas de las más amplias capacidades de elevación del hombre, pero también allí se anidan los más execrables atropellos de su dignidad.

II. LA PERSONA HUMANA « IMAGO DEI »

a) Criatura a imagen de Dios

108 *El mensaje fundamental de la Sagrada Escritura anuncia que la persona humana es criatura de Dios* (cf. *Sal 139,14-18*) *y especifica el elemento que la caracteriza y la distingue en su ser a imagen de Dios: « Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó »* (*Gn 1,27*). Dios coloca la criatura humana en el centro y en la cumbre de la creación: al hombre (en hebreo « *adam* »), plasmado con la tierra (« *adamah* »), Dios insufla en las narices el aliento de la vida (cf. *Gn 2,7*). De ahí que, « por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar ».²⁰⁴

109 *La semejanza con Dios revela que la esencia y la existencia del hombre están constitutivamente relacionadas con Él del modo más profundo.*²⁰⁵ Es una relación que existe por sí misma y no llega, por tanto, en un segundo momento ni se añade desde fuera. Toda la vida del hombre es una pregunta y una búsqueda de Dios. Esta relación con Dios puede ser ignorada, olvidada o removida, pero jamás puede ser eliminada. Entre todas las criaturas del mundo visible, en efecto, sólo el hombre es « “capaz” de Dios » (« *homo est Dei capax* »).²⁰⁶ La persona humana es un ser personal creado por Dios para la relación con Él, que sólo en esta relación puede vivir y expresarse, y que tiende naturalmente hacia Él.²⁰⁷

110 *La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana.* El hombre, en efecto, no es un ser solitario, ya que « por su íntima naturaleza, es un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás ».²⁰⁸ A este respecto resulta significativo el hecho de que Dios haya creado *al ser humano como hombre y mujer*²⁰⁹ (cf. *Gn 1,27*): « Qué elocuente es la insatisfacción de la que es víctima la vida del hombre en el Edén, cuando su única referencia es el mundo vegetal y animal (cf. *Gn 2,20*). Sólo la aparición de la mujer, es decir, de un ser que es hueso de sus huesos y carne de su carne (cf. *Gn 2,23*), y en quien vive igualmente el espíritu de Dios creador, puede satisfacer la exigencia de diálogo interpersonal que es vital para la existencia humana. En el otro, hombre o mujer, se refleja Dios mismo, meta definitiva y satisfactoria de toda persona ».²¹⁰

111 *El hombre y la mujer tienen la misma dignidad y son de igual valor,*²¹¹ *no sólo porque ambos, en su diversidad, son imagen de Dios, sino, más profundamente aún, porque el dinamismo de reciprocidad que anima el « nosotros » de la pareja humana es imagen de Dios.*²¹² En la relación de comunión recíproca, el hombre y la mujer se realizan profundamente a sí mismos reencontrándose como personas a través del don sincero de sí mismos.²¹³ Su pacto de unión es presentado en la Sagrada Escritura como una imagen del Pacto de Dios con los hombres (cf. *Os 1-3; Is 54; Ef 5,21-33*) y, al mismo tiempo, como un servicio a la vida.²¹⁴ La pareja humana puede participar, en efecto, de la creatividad de Dios: « Y los bendijo Dios y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra” » (*Gn 1,28*).

112 *El hombre y la mujer están en relación con los demás ante todo como custodios de sus vidas:*²¹⁵ « a todos y a cada uno reclamaré el alma humana » (*Gn 9,5*), confirma Dios a Noé después del diluvio. Desde esta perspectiva, la relación con Dios exige que se considere *la vida del hombre sagrada e inviolable.*²¹⁶ El

quinto mandamiento: « No matarás » (*Ex* 20,13; *Dt* 5,17) tiene valor porque sólo Dios es Señor de la vida y de la muerte.²¹⁷ El respeto debido a la inviolabilidad y a la integridad de la vida física tiene su culmen en el mandamiento positivo: « Amarás a tu prójimo como a ti mismo » (*Lv* 19,18), con el cual Jesucristo obliga a hacerse cargo del prójimo (cf. *Mt* 22,37-40; *Mc* 12,29-31; *Lc* 10,27-28).

113 *Con esta particular vocación a la vida, el hombre y la mujer se encuentran también frente a todas las demás criaturas. Ellos pueden y deben someterlas a su servicio y gozar de ellas, pero su dominio sobre el mundo requiere el ejercicio de la responsabilidad, no es una libertad de explotación arbitraria y egoísta.* Toda la creación, en efecto, tiene el valor de « cosa buena » (cf. *Gn* 1,10.12.18.21.25) ante la mirada de Dios, que es su Autor. El hombre debe descubrir y respetar este valor: es éste un desafío maravilloso para su inteligencia, que lo debe elevar como un ala ²¹⁸ hacia la contemplación de la verdad de todas las criaturas, es decir, de lo que Dios ve de bueno en ellas. El libro del Génesis enseña, en efecto, que el dominio del hombre sobre el mundo consiste en dar un nombre a las cosas (cf. *Gn* 2,19-20): con la denominación, el hombre debe reconocer las cosas por lo que son y establecer para con cada una de ellas una relación de responsabilidad.²¹⁹

114 *El hombre está también en relación consigo mismo y puede reflexionar sobre sí mismo.* La Sagrada Escritura habla a este respecto del *corazón del hombre*. El corazón designa precisamente la interioridad espiritual del hombre, es decir, cuanto lo distingue de cualquier otra criatura: Dios « ha hecho todas las cosas apropiadas a su tiempo; también ha puesto el afán en sus corazones, sin que el hombre llegue a descubrir la obra que Dios ha hecho de principio a fin » (*Qo* 3,11). El corazón indica, en definitiva, las facultades espirituales propias del hombre, sus prerrogativas en cuanto creado a imagen de su Creador: la razón, el discernimiento del bien y del mal, la voluntad libre.²²⁰ Cuando escucha la aspiración profunda de su corazón, todo hombre no puede dejar de hacer propias las palabras de verdad expresadas por San Agustín: « Tú lo estimulas para que encuentre deleite en tu alabanza; nos creaste para ti y nuestro corazón andará siempre inquieto mientras no descansa en ti ». ²²¹

b) El drama del pecado

115 *La admirable visión de la creación del hombre por parte de Dios es inseparable del dramático cuadro del pecado de los orígenes.* Con una afirmación lapidaria el apóstol Pablo sintetiza la narración de la caída del hombre contenida en las primeras páginas de la Biblia: « por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte » (*Rm* 5,12). El hombre, contra la prohibición de Dios, se deja seducir por la serpiente y extiende sus manos al árbol de la vida, cayendo en poder de la muerte. Con este gesto el hombre intenta forzar su límite de criatura, desafiando a Dios, su único Señor y fuente de la vida. Es un pecado de desobediencia (cf. *Rm* 5,19) que separa al hombre de Dios.²²²

Por la Revelación sabemos que Adán, el primer hombre, transgrediendo el mandamiento de Dios, pierde la santidad y la justicia en que había sido constituido, recibidas no sólo para sí, sino para toda la humanidad: « cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un pecado personal, pero este pecado afecta a la naturaleza humana, que transmitirán en un estado caído. Es un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales ». ²²³

116 *En la raíz de las laceraciones personales y sociales, que ofenden en modo diverso el valor y la dignidad de la persona humana, se halla una herida en lo íntimo del hombre: « Nosotros, a la luz de la fe, la llamamos pecado; comenzando por el pecado original que cada uno lleva desde su nacimiento como una herencia recibida de sus progenitores, hasta el pecado que cada uno comete, abusando de su propia libertad ». ²²⁴* La consecuencia del pecado, en cuanto acto de separación de Dios, es precisamente la alienación, es decir la división del hombre no sólo de Dios, sino también de sí mismo, de los demás hombres y del mundo circundante: « la ruptura con Dios desemboca dramáticamente en la división entre los hermanos. En la descripción del “primer pecado”, la ruptura con Yahveh rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera que las páginas siguientes del Génesis nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro (cf. *Gn* 3,12;); y más adelante el hermano que, hostil a su hermano, termina por arrebatárle la vida (cf. *Gn* 4,2-16). Según

la narración de los hechos de Babel, la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado, y que llega ahora al extremo en su forma social ». ²²⁵ Reflexionando sobre el misterio del pecado es necesario tener en cuenta esta trágica concatenación de causa y efecto.

117 *El misterio del pecado comporta una doble herida, la que el pecador abre en su propio flanco y en su relación con el prójimo. Por ello se puede hablar de pecado personal y social: todo pecado es personal bajo un aspecto; bajo otro aspecto, todo pecado es social, en cuanto tiene también consecuencias sociales. El pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto de libertad de un hombre en particular, y no propiamente de un grupo o de una comunidad, pero a cada pecado se le puede atribuir indiscutiblemente el carácter de pecado social, teniendo en cuenta que « en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás ».* ²²⁶ No es, por tanto, legítima y aceptable una acepción del pecado social que, más o menos conscientemente, lleve a difuminar y casi a cancelar el elemento personal, para admitir sólo culpas y responsabilidades sociales. En el fondo de toda situación de pecado se encuentra siempre la persona que peca.

118 *Algunos pecados, además, constituyen, por su objeto mismo, una agresión directa al prójimo. Estos pecados, en particular, se califican como pecados sociales. Es social todo pecado cometido contra la justicia en las relaciones entre persona y persona, entre la persona y la comunidad, y entre la comunidad y la persona. Es social todo pecado contra los derechos de la persona humana, comenzando por el derecho a la vida, incluido el del no-nacido, o contra la integridad física de alguien; todo pecado contra la libertad de los demás, especialmente contra la libertad de creer en Dios y de adorarlo; todo pecado contra la dignidad y el honor del prójimo. Es social todo pecado contra el bien común y contra sus exigencias, en toda la amplia esfera de los derechos y deberes de los ciudadanos. En fin, es social el pecado que « se refiere a las relaciones entre las distintas comunidades humanas. Estas relaciones no están siempre en sintonía con el designio de Dios, que quiere en el mundo justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos ».* ²²⁷

119 *Las consecuencias del pecado alimentan las estructuras de pecado. Estas tienen su raíz en el pecado personal y, por tanto, están siempre relacionadas con actos concretos de las personas, que las originan, las consolidan y las hacen difíciles de eliminar. Es así como se fortalecen, se difunden, se convierten en fuente de otros pecados y condicionan la conducta de los hombres.* ²²⁸ Se trata de condicionamientos y obstáculos, que duran mucho más que las acciones realizadas en el breve arco de la vida de un individuo y que interfieren también en el proceso del desarrollo de los pueblos, cuyo retraso y lentitud han de ser juzgados también bajo este aspecto. ²²⁹ Las acciones y las posturas opuestas a la voluntad de Dios y al bien del prójimo y las estructuras que éstas generan, parecen ser hoy sobre todo dos: « *el afán de ganancia exclusiva*, por una parte; y por otra, *la sed de poder*, con el propósito de imponer a los demás la propia voluntad. A cada una de estas actitudes podría añadirse, para caracterizarlas aún mejor, la expresión: “a cualquier precio” ». ²³⁰

c) Universalidad del pecado y universalidad de la salvación

120 *La doctrina del pecado original, que enseña la universalidad del pecado, tiene una importancia fundamental: « Si decimos: “No tenemos pecado”, nos engañamos y la verdad no está en nosotros » (1 Jn 1,8). Esta doctrina induce al hombre a no permanecer en la culpa y a no tomarla a la ligera, buscando continuamente chivos expiatorios en los demás y justificaciones en el ambiente, la herencia, las instituciones, las estructuras y las relaciones. Se trata de una enseñanza que desenmascara tales engaños.*

La doctrina de la universalidad del pecado, sin embargo, no se debe separar de la conciencia de la universalidad de la salvación en Jesucristo. Si se aísla de ésta, genera una falsa angustia por el pecado y una consideración pesimista del mundo y de la vida, que induce a despreciar las realizaciones culturales y civiles del hombre.

121 *El realismo cristiano ve los abismos del pecado, pero lo hace a la luz de la esperanza, más grande de todo mal, donada por la acción redentora de Jesucristo, que ha destruido el pecado y la muerte (cf. Rm 5,18-21; 1 Co 15,56-57): « En Él, Dios ha reconciliado al hombre consigo mismo ».*²³¹ Cristo, imagen de Dios (cf. 2 Co 4,4; Col 1,15), es Aquel que ilumina plenamente y lleva a cumplimiento la imagen y semejanza de Dios en el hombre. La Palabra que se hizo hombre en Jesucristo es desde siempre la vida y la luz del hombre, luz que ilumina a todo hombre (cf. Jn 1,4.9). Dios quiere en el único mediador, Jesucristo su Hijo, la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tm 2,4-5). Jesús es al mismo tiempo el Hijo de Dios y el nuevo Adán, es decir, el hombre nuevo (cf. 1 Co 15, 47-49; Rm 5,14): « Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación ».²³² En Él, Dios nos « predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos » (Rm 8,29).

122 *La realidad nueva que Jesucristo ofrece no se injerta en la naturaleza humana, no se le añade desde fuera; por el contrario, es aquella realidad de comunión con el Dios trinitario hacia la que los hombres están desde siempre orientados en lo profundo de su ser, gracias a su semejanza creatural con Dios; pero se trata también de una realidad que los hombres no pueden alcanzar con sus solas fuerzas. Mediante el Espíritu de Jesucristo, Hijo de Dios encarnado, en el cual esta realidad de comunión ha sido ya realizada de manera singular, los hombres son acogidos como hijos de Dios (cf. Rm 8,14-17; Ga 4,4-7). Por medio de Cristo, participamos de la naturaleza Dios, que nos dona infinitamente más « de lo que podemos pedir o pensar » (Ef 3,20). Lo que los hombres ya han recibido no es sino una prueba o una « prenda » (2 Co 1,22; Ef 1,14) de lo que obtendrán completamente sólo en la presencia de Dios, visto « cara a cara » (1 Co 13,12), es decir, una prenda de la vida eterna: « Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo » (Jn 17,3).*

123 *La universalidad de la esperanza cristiana incluye, además de los hombres y mujeres de todos los pueblos, también el cielo y la tierra: « Destilad, cielos, como rocío de lo alto, derramad, nubes, la victoria. Ábrase la tierra y produzca salvación, y germine juntamente la justicia. Yo, Yahvéh, lo he creado » (Is 45,8). Según el Nuevo Testamento, en efecto, la creación entera, junto con toda la humanidad, está también a la espera del Redentor: sometida a la caducidad, entre los gemidos y dolores del parto, aguarda llena de esperanza ser liberada de la corrupción (cf. Rm 8,18-22).*

III. LA PERSONA HUMANA Y SUS MÚLTIPLES DIMENSIONES

124 *Iluminada por el admirable mensaje bíblico, la doctrina social de la Iglesia se detiene, ante todo, en los aspectos principales e inseparables de la persona humana para captar las facetas más importantes de su misterio y de su dignidad. En efecto, no han faltado en el pasado, y aún se asoman dramáticamente a la escena de la historia actual, múltiples concepciones reductivas, de carácter ideológico o simplemente debidas a formas difusas de costumbres y pensamiento, que se refieren al hombre, a su vida y su destino. Estas concepciones tienen en común el hecho de ofuscar la imagen del hombre acentuando sólo alguna de sus características, con perjuicio de todas las demás.*²³³

125 *La persona no debe ser considerada únicamente como individualidad absoluta, edificada por sí misma y sobre sí misma, como si sus características propias no dependieran más que de sí misma. Tampoco debe ser considerada como mera célula de un organismo dispuesto a reconocerle, a lo sumo, un papel funcional dentro de un sistema. Las concepciones que tergiversan la plena verdad del hombre han sido objeto, en repetidas ocasiones, de la solicitud social de la Iglesia, que no ha dejado de alzar su voz frente a estas y otras visiones, drásticamente reductivas. En cambio, se ha preocupado por anunciar que los hombres « no se nos muestran desligados entre sí, como granos de arena, sino más bien unidos entre sí en un conjunto orgánicamente ordenado, con relaciones variadas según la diversidad de los tiempos »*²³⁴ y que el hombre no puede ser comprendido como « un simple elemento y una molécula del organismo social », ²³⁵ cuidando, a la vez, que la afirmación del primado de la persona, no conlleve una visión individualista o masificada.

126 *La fe cristiana, que invita a buscar en todas partes cuanto haya de bueno y digno del hombre (cf. 1 Ts 5,21), « es muy superior a estas ideologías y queda situada a veces en posición totalmente contraria a ellas, en la medida en que reconoce a Dios, trascendente y creador, que interpela, a través de todos los niveles de lo creado, al hombre como libertad responsable ».*²³⁶

La doctrina social se hace cargo de las diferentes dimensiones del misterio del hombre, que exige ser considerado « en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social », ²³⁷ con una atención específica, de modo que le pueda consentir la valoración más exacta.

A) LA UNIDAD DE LA PERSONA

127 *El hombre ha sido creado por Dios como unidad de alma y cuerpo:* ²³⁸ « El alma espiritual e inmortal es el principio de unidad del ser humano, es aquello por lo cual éste existe como un todo —“*corpore et anima unus*”— en cuanto persona. Estas definiciones no indican solamente que el cuerpo, para el cual ha sido prometida la resurrección, participará de la gloria; recuerdan igualmente el vínculo de la razón y de la libre voluntad con todas las facultades corpóreas y sensibles. *La persona —incluido el cuerpo— está confiada enteramente a sí misma, y es en la unidad de alma y cuerpo donde ella es el sujeto de sus propios actos morales ».*²³⁹

128 *Mediante su corporeidad, el hombre unifica en sí mismo los elementos del mundo material, « el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador ».*²⁴⁰ Esta dimensión le permite al hombre su inserción en el mundo material, lugar de su realización y de su libertad, no como en una prisión o en un exilio. No es lícito despreciar la vida corporal; el hombre, al contrario, « debe tener por bueno y honrar a su propio cuerpo, como criatura de Dios que ha de resucitar en el último día ». ²⁴¹ La dimensión corporal, sin embargo, a causa de la herida del pecado, hace experimentar al hombre las rebeliones del cuerpo y las inclinaciones perversas del corazón, sobre las que debe siempre vigilar para no dejarse esclavizar y para no permanecer víctima de una visión puramente terrena de su vida.

Por su espiritualidad el hombre supera a la totalidad de las cosas y penetra en la estructura más profunda de la realidad. Cuando se adentra en su corazón, es decir, cuando reflexiona sobre su propio destino, el hombre se descubre superior al mundo material, por su dignidad única de interlocutor de Dios, bajo cuya mirada decide su vida. Él, en su vida interior, reconoce tener en « sí mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma » y no se percibe a sí mismo « como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana ». ²⁴²

129 *El hombre, por tanto, tiene dos características diversas: es un ser material, vinculado a este mundo mediante su cuerpo, y un ser espiritual, abierto a la trascendencia y al descubrimiento de « una verdad más profunda », a causa de su inteligencia, que lo hace « participante de la luz de la inteligencia divina ».*²⁴³ La Iglesia afirma: « La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo, es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza ». ²⁴⁴ Ni el espiritualismo que desprecia la realidad del cuerpo, ni el materialismo que considera el espíritu una mera manifestación de la materia, dan razón de la complejidad, de la totalidad y de la unidad del ser humano.

B) APERTURA A LA TRASCENDENCIA Y UNICIDAD DE LA PERSONA

a) Abierta a la trascendencia

130 *A la persona humana pertenece la apertura a la trascendencia: el hombre está abierto al infinito y a todos los seres creados.* Está abierto sobre todo al infinito, es decir a Dios, porque con su inteligencia y su voluntad se eleva por encima de todo lo creado y de sí mismo, se hace independiente de las criaturas, es libre frente a todas las cosas creadas y se dirige hacia la verdad y el bien absolutos. Está abierto también hacia el otro, a los demás hombres y al mundo, porque sólo en cuanto se comprende en referencia a un *tú*

puede decir yo. Sale de sí, de la conservación egoísta de la propia vida, para entrar en una relación de diálogo y de comunión con el otro.

*La persona está abierta a la totalidad del ser, al horizonte ilimitado del ser. Tiene en sí la capacidad de trascender los objetos particulares que conoce, gracias a su apertura al ser sin fronteras. El alma humana es en un cierto sentido, por su dimensión cognoscitiva, todas las cosas: « todas las cosas inmateriales gozan de una cierta infinitud, en cuanto abrazan todo, o porque se trata de la esencia de una realidad espiritual que funge de modelo y semejanza de todo, como es en el caso de Dios, o bien porque posee la semejanza de toda cosa o en acto como en los Ángeles o en potencia como en las almas ».*²⁴⁵

b) Única e irrepetible

131 *El hombre existe como ser único e irrepetible, existe como un « yo », capaz de autocomprenderse, autoposeerse y autodeterminarse.* La persona humana es un ser inteligente y consciente, capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por tanto, de tener conciencia de sí y de sus propios actos. Sin embargo, no son la inteligencia, la conciencia y la libertad las que definen a la persona, sino que es la persona quien está en la base de los actos de inteligencia, de conciencia y de libertad. Estos actos pueden faltar, sin que por ello el hombre deje de ser persona.

La persona humana debe ser comprendida siempre en su irrepetible e insuprimible singularidad. En efecto, el hombre existe ante todo como subjetividad, como centro de conciencia y de libertad, cuya historia única y distinta de las demás expresa su irreductibilidad ante cualquier intento de circunscribirlo a esquemas de pensamiento o sistemas de poder, ideológicos o no. Esto impone, ante todo, no sólo la exigencia del simple respeto por parte de todos, y especialmente de las instituciones políticas y sociales y de sus responsables, en relación a cada hombre de este mundo, sino que además, y en mayor medida, comporta que el primer compromiso de cada uno hacia el otro, y sobre todo de estas mismas instituciones, se debe situar en la promoción del desarrollo integral de la persona.

c) El respeto de la dignidad humana

132 *Una sociedad justa puede ser realizada solamente en el respeto de la dignidad trascendente de la persona humana. Ésta representa el fin último de la sociedad, que está a ella ordenada: « El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario ».*²⁴⁶ El respeto de la dignidad humana no puede absolutamente prescindir de la obediencia al principio de « considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente ».²⁴⁷ Es preciso que todos los programas sociales, científicos y culturales, estén presididos por la conciencia del primado de cada ser humano.²⁴⁸

133 *En ningún caso la persona humana puede ser instrumentalizada para fines ajenos a su mismo desarrollo, que puede realizar plena y definitivamente sólo en Dios y en su proyecto salvífico: el hombre, en efecto, en su interioridad, trasciende el universo y es la única criatura que Dios ha amado por sí misma.*²⁴⁹ Por esta razón, ni su vida, ni el desarrollo de su pensamiento, ni sus bienes, ni cuantos comparten sus vicisitudes personales y familiares pueden ser sometidos a injustas restricciones en el ejercicio de sus derechos y de su libertad.

La persona no puede estar finalizada a proyectos de carácter económico, social o político, impuestos por autoridad alguna, ni siquiera en nombre del presunto progreso de la comunidad civil en su conjunto o de otras personas, en el presente o en el futuro. Es necesario, por tanto, que las autoridades públicas vigilen con atención para que una restricción de la libertad o cualquier otra carga impuesta a la actuación de las personas no lesione jamás la dignidad personal y garantice el efectivo ejercicio de los derechos humanos. Todo esto, una vez más, se funda sobre la visión del hombre como persona, es decir, como sujeto activo y responsable del propio proceso de crecimiento, junto con la comunidad de la que forma parte.

134 *Los auténticos cambios sociales son efectivos y duraderos solo si están fundados sobre un cambio decidido de la conducta personal.* No será posible jamás una auténtica moralización de la vida social si no es a partir de las personas y en referencia a ellas: en efecto, « el ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana ». ²⁵⁰ A las personas compete, evidentemente, el desarrollo de las actitudes morales, fundamentales en toda convivencia verdaderamente humana (justicia, honradez, veracidad, etc.), que de ninguna manera se puede esperar de otros o delegar en las instituciones. A todos, particularmente a quienes de diversas maneras están investidos de responsabilidad política, jurídica o profesional frente a los demás, corresponde ser conciencia vigilante de la sociedad y primeros testigos de una convivencia civil y digna del hombre.

C) LA LIBERTAD DE LA PERSONA

a) Valor y límites de la libertad

135 *El hombre puede dirigirse hacia el bien sólo en la libertad, que Dios le ha dado como signo eminente de su imagen:* ²⁵¹ « Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión (cf. *Sl* 15,14), para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa ». ²⁵²

El hombre justamente aprecia la libertad y la busca con pasión: justamente quiere —y debe—, formar y guiar por su libre iniciativa su vida personal y social, asumiendo personalmente su responsabilidad. ²⁵³ La libertad, en efecto, no sólo permite al hombre cambiar convenientemente el estado de las cosas exterior a él, sino que determina su crecimiento como persona, mediante opciones conformes al bien verdadero: ²⁵⁴ de este modo, el hombre se genera a sí mismo, es *padre* de su propio ser ²⁵⁵ y construye el orden social. ²⁵⁶

136 *La libertad no se opone a la dependencia creatural del hombre respecto a Dios.* ²⁵⁷ *La Revelación enseña que el poder de determinar el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios* (cf. *Gn* 2,16-17). « El hombre es ciertamente libre, desde el momento en que puede comprender y acoger los mandamientos de Dios. Y posee una libertad muy amplia, porque puede comer “de cualquier árbol del jardín”. Pero esta libertad no es ilimitada: el hombre debe detenerse ante el “árbol de la ciencia del bien y del mal”, por estar llamado a aceptar la ley moral que Dios le da. En realidad, la libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en esta aceptación ». ²⁵⁸

137 *El recto ejercicio de la libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural* que son, « con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas. Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y colocan tanto a los fuertes como a los débiles en la tentación de pecar contra la caridad. Al apartarse de la ley moral, el hombre atenta contra su propia libertad, se encadena a sí mismo, rompe la fraternidad con sus semejantes y se rebela contra la verdad divina ». ²⁵⁹ *La liberación de las injusticias promueve la libertad y la dignidad humana:* no obstante, « ante todo, hay que apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de la conversión interior si se quieren obtener cambios económicos y sociales que estén verdaderamente al servicio del hombre ». ²⁶⁰

b) El vínculo de la libertad con la verdad y la ley natural

138 *En el ejercicio de la libertad, el hombre realiza actos moralmente buenos, que edifican su persona y la sociedad, cuando obedece a la verdad, es decir, cuando no pretende ser creador y dueño absoluto de ésta y de las normas éticas.* ²⁶¹ La libertad, en efecto, « no tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad ». ²⁶² En caso contrario, muere como libertad y destruye al hombre y a la sociedad. ²⁶³

139 *La verdad sobre el bien y el mal se reconoce en modo práctico y concreto en el juicio de la conciencia, que lleva a asumir la responsabilidad del bien cumplido o del mal cometido. « Así, en el juicio práctico de la conciencia, que impone a la persona la obligación de realizar un determinado acto, se manifiesta el vínculo de la libertad con la verdad. Precisamente por esto la conciencia se expresa con actos de “juicio”, que reflejan la verdad sobre el bien, y no como “decisiones” arbitrarias. La madurez y responsabilidad de estos juicios —y, en definitiva, del hombre, que es su sujeto— se demuestran no con la liberación de la conciencia de la verdad objetiva, en favor de una presunta autonomía de las propias decisiones, sino, al contrario, con una apremiante búsqueda de la verdad y con dejarse guiar por ella en el obrar ».*²⁶⁴

140 *El ejercicio de la libertad implica la referencia a una ley moral natural, de carácter universal, que precede y aúna todos los derechos y deberes.*²⁶⁵ La ley natural « no es otra cosa que la luz de la inteligencia infundida en nosotros por Dios. Gracias a ella conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Esta luz o esta ley Dios la ha donado a la creación »²⁶⁶ y consiste en la participación en su ley eterna, la cual se identifica con Dios mismo.²⁶⁷ Esta ley se llama natural porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana. Es universal, se extiende a todos los hombres en cuanto establecida por la razón. En sus preceptos principales, la ley divina y natural está expuesta en el Decálogo e indica las normas primeras y esenciales que regulan la vida moral.²⁶⁸ Se sustenta en la tendencia y la sumisión a Dios, fuente y juez de todo bien, y en el sentido de igualdad de los seres humanos entre sí. La ley natural expresa la dignidad de la persona y pone la base de sus derechos y de sus deberes fundamentales.²⁶⁹

141 *En la diversidad de las culturas, la ley natural une a los hombres entre sí, imponiendo principios comunes. Aunque su aplicación requiera adaptaciones a la multiplicidad de las condiciones de vida, según los lugares, las épocas y las circunstancias,*²⁷⁰ *la ley natural es inmutable, « subsiste bajo el flujo de ideas y costumbres y sostiene su progreso... Incluso cuando se llega a renegar de sus principios, no se la puede destruir ni arrancar del corazón del hombre. Resurge siempre en la vida de individuos y sociedades ».*²⁷¹

Sus preceptos, sin embargo, no son percibidos por todos con claridad e inmediatez. Las verdades religiosas y morales pueden ser conocidas « de todos y sin dificultad, con una firme certeza y sin mezcla de error »,²⁷² sólo con la ayuda de la Gracia y de la Revelación. La ley natural ofrece un fundamento preparado por Dios a la ley revelada y a la Gracia, en plena armonía con la obra del Espíritu.²⁷³

142 *La ley natural, que es ley de Dios, no puede ser cancelada por la maldad humana.*²⁷⁴ Esta Ley es el fundamento moral indispensable para edificar la comunidad de los hombres y para elaborar la ley civil, que infiere las consecuencias de carácter concreto y contingente a partir de los principios de la ley natural.²⁷⁵ Si se oscurece la percepción de la universalidad de la ley moral natural, no se puede edificar una comunión real y duradera con el otro, porque cuando falta la convergencia hacia la verdad y el bien, « cuando nuestros actos desconocen o ignoran la ley, de manera imputable o no, perjudican la comunión de las personas, causando daño ». ²⁷⁶ En efecto, sólo una libertad que radica en la naturaleza común puede hacer a todos los hombres responsables y es capaz de justificar la moral pública. Quien se autoproclama medida única de las cosas y de la verdad no puede convivir pacíficamente ni colaborar con sus semejantes.²⁷⁷

143 *La libertad está misteriosamente inclinada a traicionar la apertura a la verdad y al bien humano y con demasiada frecuencia prefiere el mal y la cerrazón egoísta, elevándose a divinidad creadora del bien y del mal: « Creado por Dios en la justicia, el hombre, sin embargo, por instigación del demonio, en el propio exordio de la historia, abusó de su libertad, levantándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios (...). Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe el hombre la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación ».*²⁷⁸ *La libertad del hombre, por tanto, necesita ser liberada. Cristo, con la fuerza de su misterio pascual, libera al hombre del amor desordenado de sí mismo,*²⁷⁹ *que es fuente del desprecio al prójimo y de las relaciones caracterizadas por el dominio sobre el otro; Él revela que la libertad se realiza en el don de sí mismo.*²⁸⁰ *Con su sacrificio en la cruz, Jesús reintegra el hombre a la comunión con Dios y con sus semejantes.*

D) LA IGUAL DIGNIDAD DE TODAS LAS PERSONAS

144 « Dios no hace acepción de personas » (Hch 10,34; cf. Rm 2,11; Ga 2,6; Ef 6,9), porque todos los hombres tienen la misma dignidad de criaturas a su imagen y semejanza.²⁸¹ La Encarnación del Hijo de Dios manifiesta la igualdad de todas las personas en cuanto a dignidad: « Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús » (Ga 3,28; cf. Rm 10,12; 1 Co 12,13; Col 3,11).

*Puesto que en el rostro de cada hombre resplandece algo de la gloria de Dios, la dignidad de todo hombre ante Dios es el fundamento de la dignidad del hombre ante los demás hombres.*²⁸² Esto es, además, el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, Nación, sexo, origen, cultura y clase.

145 Sólo el reconocimiento de la dignidad humana hace posible el crecimiento común y personal de todos (cf. St 2,19). Para favorecer un crecimiento semejante es necesario, en particular, apoyar a los últimos, asegurar efectivamente condiciones de igualdad de oportunidades entre el hombre y la mujer, garantizar una igualdad objetiva entre las diversas clases sociales ante la ley.²⁸³

*También en las relaciones entre pueblos y Estados, las condiciones de equidad y paridad son el presupuesto para un progreso auténtico de la comunidad internacional.*²⁸⁴ No obstante los avances en esta dirección, es necesario no olvidar que aún existen demasiadas desigualdades y formas de dependencia.²⁸⁵

*A la igualdad en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre y de cada pueblo, debe corresponder la conciencia de que la dignidad humana sólo podrá ser custodiada y promovida de forma comunitaria, por parte de toda la humanidad. Sólo con la acción concorde de los hombres y de los pueblos sinceramente interesados en el bien de todos los demás, se puede alcanzar una auténtica fraternidad universal;*²⁸⁶ por el contrario, la permanencia de condiciones de gravísima disparidad y desigualdad empobrece a todos.

146 « Masculino » y « femenino » diferencian a dos individuos de igual dignidad, que, sin embargo, no poseen una igualdad estática, porque lo específico femenino es diverso de lo específico masculino. Esta diversidad en la igualdad es enriquecedora e indispensable para una armoniosa convivencia humana: « La condición para asegurar la justa presencia de la mujer en la Iglesia y en la sociedad es una más penetrante y cuidadosa consideración de los fundamentos antropológicos de la condición masculina y femenina, destinada a precisar la identidad personal propia de la mujer en su relación de diversidad y de recíproca complementariedad con el hombre, no sólo por lo que se refiere a los papeles a asumir y las funciones a desempeñar, sino también y más profundamente, por lo que se refiere a su significado personal ».²⁸⁷

147 La mujer es el complemento del hombre, como el hombre lo es de la mujer: mujer y hombre se completan mutuamente, no sólo desde el punto de vista físico y psíquico, sino también ontológico. Sólo gracias a la dualidad de lo « masculino » y lo « femenino » se realiza plenamente lo « humano ». Es la « unidad de los dos »²⁸⁸ es decir, una « unidualidad » relacional, que permite a cada uno experimentar la relación interpersonal y recíproca como un don que es, al mismo tiempo, una misión: « A esta “unidad de los dos” Dios les confía no sólo la opera de la procreación y la vida de la familia, sino la construcción misma de la historia ».²⁸⁹ « La mujer es “ayuda” para el hombre, como el hombre es “ayuda” para la mujer »:²⁹⁰ en su encuentro se realiza una concepción unitaria de la persona humana, basada no en la lógica del egocentrismo y de la autoafirmación, sino en la del amor y la solidaridad.

148 Las personas minusválidas son sujetos plenamente humanos, titulares de derechos y deberes: « A pesar de las limitaciones y los sufrimientos grabados en sus cuerpos y en sus facultades, ponen más de relieve la dignidad y grandeza del hombre ».²⁹¹ Puesto que la persona minusválida es un sujeto con todos sus derechos, ha de ser ayudada a participar en la vida familiar y social en todas las dimensiones y en todos los niveles accesibles a sus posibilidades.

Es necesario promover con medidas eficaces y apropiadas los derechos de la persona minusválida. « Sería radicalmente indigno del hombre y negación de la común humanidad admitir en la vida de la sociedad, y, por consiguiente, en el trabajo, únicamente a los miembros plenamente funcionales, porque

obrando así se caería en *una grave forma de discriminación*: la de los fuertes y sanos contra los débiles y enfermos ». ²⁹² Se debe prestar gran atención no sólo a las condiciones de trabajo físicas y psicológicas, a la justa remuneración, a la posibilidad de promoción y a la eliminación de los diversos obstáculos, sino también a las dimensiones afectivas y sexuales de la persona minusválida: « También ella necesita amar y ser amada; necesita ternura, cercanía, intimidad », ²⁹³ según sus propias posibilidades y en el respeto del orden moral que es el mismo, tanto para los sanos, como para aquellos que tienen alguna discapacidad.

E) LA SOCIABILIDAD HUMANA

149 *La persona es constitutivamente un ser social,* ²⁹⁴ *porque así la ha querido Dios que la ha creado.* ²⁹⁵ La naturaleza del hombre se manifiesta, en efecto, como naturaleza de un ser que responde a sus propias necesidades sobre la base de una *subjetividad relacional*, es decir, como un ser libre y responsable, que reconoce la necesidad de integrarse y de colaborar con sus semejantes y que es *capaz de comunión* con ellos en el orden del conocimiento y del amor: « Una *sociedad* es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asambla a la vez visible y espiritual, una sociedad perdura en el tiempo: recoge el pasado y prepara el porvenir ». ²⁹⁶

Es necesario, por tanto, destacar que la vida comunitaria es una característica natural que distingue al hombre del resto de las criaturas terrenas. La actuación social comporta de suyo un signo particular del hombre y de la humanidad, el de una persona que obra en una comunidad de personas: este signo determina su calificación interior y constituye, en cierto sentido, su misma naturaleza. ²⁹⁷ Esta característica relacional adquiere, a la luz de la fe, un sentido más profundo y estable. Creada a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26), y constituida en el universo visible para vivir en sociedad (cf. Gn 2,20.23) y dominar la tierra (cf. Gn 1,26.28-30), la persona humana está llamada desde el comienzo a la vida social: « Dios no ha creado al hombre como un “ser solitario”, sino que lo ha querido como “ser social”. La vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación con los otros ». ²⁹⁸

150 *La sociabilidad humana no comporta automáticamente la comunión de las personas, el don de sí.* A causa de la soberbia y del egoísmo, el hombre descubre en sí mismo gérmenes de insociabilidad, de cerrazón individualista y de vejación del otro. ²⁹⁹ Toda sociedad digna de este nombre, puede considerarse en la verdad cuando cada uno de sus miembros, gracias a la propia capacidad de conocer el bien, lo busca para sí y para los demás. Es por amor al bien propio y al de los demás que el hombre se une en grupos estables, que tienen como fin la consecución de un bien común. También las diversas sociedades deben entrar en relaciones de solidaridad, de comunicación y de colaboración, al servicio del hombre y del bien común. ³⁰⁰

151 *La sociabilidad humana no es uniforme, sino que reviste múltiples expresiones.* El bien común depende, en efecto, de un sano *pluralismo social*. Las diversas sociedades están llamadas a constituir un tejido unitario y armónico, en cuyo seno sea posible a cada una conservar y desarrollar su propia fisonomía y autonomía. Algunas sociedades, como la familia, la comunidad civil y la comunidad religiosa, corresponden más inmediatamente a la íntima naturaleza del hombre, otras proceden más bien de la libre voluntad: « Con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa “para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las Naciones como en el plano mundial”. Esta “*socialización*” expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales. Desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. Ayuda a garantizar sus derechos ». ³⁰¹

IV. LOS DERECHOS HUMANOS

a) El valor de los derechos humanos

152 *El movimiento hacia la identificación y la proclamación de los derechos del hombre es uno de los esfuerzos más relevantes para responder eficazmente a las exigencias imprescindibles de la dignidad humana.*³⁰² La Iglesia ve en estos derechos la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura.³⁰³ El Magisterio de la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II ha definido « una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad ».³⁰⁴

153 *La raíz de los derechos del hombre se debe buscar en la dignidad que pertenece a todo ser humano.*³⁰⁵ Esta dignidad, connatural a la vida humana e igual en toda persona, se descubre y se comprende, ante todo, con la razón. El fundamento natural de los derechos aparece aún más sólido si, a la luz de la fe, se considera que la dignidad humana, después de haber sido otorgada por Dios y herida profundamente por el pecado, fue asumida y redimida por Jesucristo mediante su encarnación, muerte y resurrección.³⁰⁶

La fuente última de los derechos humanos no se encuentra en la mera voluntad de los seres humanos,³⁰⁷ en la realidad del Estado o en los poderes públicos, sino en el hombre mismo y en Dios su Creador. Estos derechos son « universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto ».³⁰⁸ Universales, porque están presentes en todos los seres humanos, sin excepción alguna de tiempo, de lugar o de sujeto. Inviolables, en cuanto « inherentes a la persona humana y a su dignidad »³⁰⁹ y porque « sería vano proclamar los derechos, si al mismo tiempo no se realizase todo esfuerzo para que sea debidamente asegurado su respeto por parte de todos, en todas partes y con referencia a quien sea ».³¹⁰ Inalienables, porque « nadie puede privar legítimamente de estos derechos a uno sólo de sus semejantes, sea quien sea, porque sería ir contra su propia naturaleza ».³¹¹

154 *Los derechos del hombre exigen ser tutelados no sólo singularmente, sino en su conjunto: una protección parcial de ellos equivaldría a una especie de falta de reconocimiento. Estos derechos corresponden a las exigencias de la dignidad humana y comportan, en primer lugar, la satisfacción de las necesidades esenciales —materiales y espirituales— de la persona: « Tales derechos se refieren a todas las fases de la vida y en cualquier contexto político, social, económico o cultural. Son un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad... La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos ».³¹² Universalidad e indivisibilidad son las líneas distintivas de los derechos humanos: « Son dos principios guía que exigen siempre la necesidad de arraigar los derechos humanos en las diversas culturas, así como de profundizar en su dimensión jurídica con el fin de asegurar su pleno respeto ».³¹³*

b) La especificación de los derechos

155 *Las enseñanzas de Juan XXIII,³¹⁴ del Concilio Vaticano II,³¹⁵ de Pablo VI³¹⁶ han ofrecido amplias indicaciones acerca de la concepción de los derechos humanos delineada por el Magisterio. Juan Pablo II ha trazado una lista de ellos en la encíclica « Centesimus annus »: « El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona ».³¹⁷*

El primer derecho enunciado en este elenco es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural,³¹⁸ que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y comporta, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto provocado y de eutanasia.³¹⁹ Se subraya el valor eminente del derecho a la

libertad religiosa: « Todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos ». ³²⁰ El respeto de este derecho es un signo emblemático « del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente ». ³²¹

c) **Derechos y deberes**

156 *Inseparablemente unido al tema de los derechos se encuentra el relativo a los deberes del hombre*, que halla en las intervenciones del Magisterio una acentuación adecuada. Frecuentemente se recuerda la recíproca complementariedad entre derechos y deberes, indisolublemente unidos, en primer lugar en la persona humana que es su sujeto titular. ³²² Este vínculo presenta también una dimensión social: « En la sociedad humana, a un determinado derecho natural de cada hombre corresponde en los demás el deber de reconocerlo y respetarlo ». ³²³ *El Magisterio subraya la contradicción existente en una afirmación de los derechos que no prevea una correlativa responsabilidad*: « Por tanto, quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen ». ³²⁴

d) **Derechos de los pueblos y de las Naciones**

157 *El campo de los derechos del hombre se ha extendido a los derechos de los pueblos y de las Naciones*, ³²⁵ pues « lo que es verdad para el hombre lo es también para los pueblos ». ³²⁶ El Magisterio recuerda que el derecho internacional « se basa sobre el principio del igual respeto, por parte de los Estados, del derecho a la autodeterminación de cada pueblo y de su libre cooperación en vista del bien común superior de la humanidad ». ³²⁷ La paz se funda no sólo en el respeto de los derechos del hombre, sino también en el de los derechos de los pueblos, particularmente el derecho a la independencia. ³²⁸

Los derechos de las Naciones no son sino « los “derechos humanos” considerados a este específico nivel de la vida comunitaria ». ³²⁹ La Nación tiene « un derecho fundamental a la existencia »; a la « propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su “soberanía” espiritual »; a « modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías »; a « construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada ». ³³⁰ El orden internacional exige un *equilibrio entre particularidad y universalidad*, a cuya realización están llamadas todas las Naciones, para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones.

e) **Colmar la distancia entre la letra y el espíritu**

158 *La solemne proclamación de los derechos del hombre se ve contradicha por una dolorosa realidad de violaciones*, guerras y violencias de todo tipo: en primer lugar los genocidios y las deportaciones en masa; la difusión por doquier de nuevas formas de esclavitud, como el tráfico de seres humanos, los niños soldados, la explotación de los trabajadores, el tráfico de drogas, la prostitución: « También en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos ». ³³¹

Existe desgraciadamente una distancia entre la « letra » y el « espíritu » de los derechos del hombre ³³² a los que se ha tributado frecuentemente un respeto puramente formal. La doctrina social, considerando el privilegio que el Evangelio concede a los pobres, no cesa de confirmar que « los más favorecidos deben *renunciar* a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás » y que una afirmación excesiva de igualdad « puede dar lugar a un individualismo donde cada uno reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común ». ³³³

159 *La Iglesia, consciente de que su misión, esencialmente religiosa, incluye la defensa y la promoción de los derechos fundamentales del hombre,*³³⁴ « estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos ». ³³⁵ La Iglesia advierte profundamente la exigencia de respetar en su interno mismo la justicia ³³⁶ y los derechos del hombre.³³⁷

*El compromiso pastoral se desarrolla en una doble dirección: de anuncio del fundamento cristiano de los derechos del hombre y de denuncia de las violaciones de estos derechos.*³³⁸ En todo caso, « el anuncio es siempre más importante que la denuncia, y esta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta ». ³³⁹ Para ser más eficaz, este esfuerzo debe abrirse a la colaboración ecuménica, al diálogo con las demás religiones, a los contactos oportunos con los organismos, gubernativos y no gubernativos, a nivel nacional e internacional. La Iglesia confía sobre todo en la ayuda del Señor y de su Espíritu que, derramado en los corazones, es la garantía más segura para el respeto de la justicia y de los derechos humanos y, por tanto, para contribuir a la paz: « promover la justicia y la paz, hacer penetrar la luz y el fermento evangélico en todos los campos de la vida social; a ello se ha dedicado constantemente la Iglesia siguiendo el mandato de su Señor ». ³⁴⁰

CAPÍTULO CUARTO

LOS PRINCIPIOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

I. SIGNIFICADO Y UNIDAD

160 *Los principios permanentes de la doctrina social de la Iglesia* ³⁴¹ *constituyen los verdaderos y propios puntos de apoyo de la enseñanza social católica: se trata del principio de la dignidad de la persona humana —ya tratado en el capítulo precedente— en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra fundamento,*³⁴² *del bien común, de la subsidiaridad y de la solidaridad. Estos principios, expresión de la verdad íntegra sobre el hombre conocida a través de la razón y de la fe, brotan « del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la Justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad ».*³⁴³ La Iglesia, en el curso de la historia y a la luz del Espíritu, reflexionando sabiamente sobre la propia tradición de fe, ha podido dar a tales principios una fundación y configuración cada vez más exactas, clarificándolos progresivamente, en el esfuerzo de responder con coherencia a las exigencias de los tiempos y a los continuos desarrollos de la vida social.

161 *Estos principios tienen un carácter general y fundamental, ya que se refieren a la realidad social en su conjunto: desde las relaciones interpersonales caracterizadas por la proximidad y la inmediatez, hasta aquellas mediadas por la política, por la economía y por el derecho; desde las relaciones entre comunidades o grupos hasta las relaciones entre los pueblos y las Naciones. Por su permanencia en el tiempo y universalidad de significado, la Iglesia los señala como el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales, necesario porque de ellos se pueden deducir los criterios de discernimiento y de guía para la acción social, en todos los ámbitos.*

162 *Los principios de la doctrina social deben ser apreciados en su unidad, conexión y articulación. Esta exigencia radica en el significado, que la Iglesia misma da a la propia doctrina social, de « corpus » doctrinal unitario que interpreta las realidades sociales de modo orgánico.*³⁴⁴ La atención a cada uno de los principios en su especificidad no debe conducir a su utilización parcial y errónea, como ocurriría si se invocase como un elemento desarticulado y desconectado con respecto de todos los demás. La misma profundización teórica y aplicación práctica de uno solo de los principios sociales, muestran con claridad su mutua conexión, reciprocidad y complementariedad. Estos fundamentos de la doctrina de la Iglesia representan un patrimonio permanente de reflexión, que es parte esencial del mensaje cristiano; pero van mucho más allá, ya que indican a todos las vías posibles para edificar una vida social buena, auténticamente renovada.³⁴⁵

163 *Los principios de la doctrina social, en su conjunto, constituyen la primera articulación de la verdad de la sociedad, que interpela toda conciencia y la invita a interactuar libremente con las demás, en plena corresponsabilidad con todos y respecto de todos. En efecto, el hombre no puede evadir la cuestión de la verdad y del sentido de la vida social, ya que la sociedad no es una realidad extraña a su misma existencia.*

Estos principios tienen un significado profundamente moral porque remiten a los fundamentos últimos y ordenadores de la vida social. Para su plena comprensión, es necesario actuar en la dirección que señalan, por la vía que indican para el desarrollo de una vida digna del hombre. La exigencia moral ínsita en los grandes principios sociales concierne tanto el actuar personal de los individuos, como primeros e insustituibles sujetos responsables de la vida social a cualquier nivel, cuanto de igual modo las instituciones, representadas por leyes, normas de costumbre y estructuras civiles, a causa de su capacidad de influir y condicionar las opciones de muchos y por mucho tiempo. Los principios recuerdan, en efecto, que la sociedad históricamente existente surge del entrelazarse de las libertades de todas las personas que en ella interactúan, contribuyendo, mediante sus opciones, a edificarla o a empobrecerla.

II. EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN

a) Significado y aplicaciones principales

164 *De la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas deriva, en primer lugar, el principio del bien común, al que debe referirse todo aspecto de la vida social para encontrar plenitud de sentido. Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende « el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección ».³⁴⁶*

El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro. Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común se puede considerar como la dimensión social y comunitaria del bien moral.

165 *Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre.³⁴⁷ La persona no puede encontrar realización sólo en sí misma, es decir, prescindir de su ser « con » y « para » los demás. Esta verdad le impone no una simple convivencia en los diversos niveles de la vida social y relacional, sino también la búsqueda incesante, de manera práctica y no sólo ideal, del bien, es decir, del sentido y de la verdad que se encuentran en las formas de vida social existentes. Ninguna forma expresiva de la sociabilidad —desde la familia, pasando por el grupo social intermedio, la asociación, la empresa de carácter económico, la ciudad, la región, el Estado, hasta la misma comunidad de los pueblos y de las Naciones— puede eludir la cuestión acerca del propio bien común, que es constitutivo de su significado y auténtica razón de ser de su misma subsistencia.³⁴⁸*

b) La responsabilidad de todos por el bien común

166 *Las exigencias del bien común derivan de las condiciones sociales de cada época y están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentales.³⁴⁹ Tales exigencias atañen, ante todo, al compromiso por la paz, a la correcta organización de los poderes del Estado, a un sólido ordenamiento jurídico, a la salvaguardia del ambiente, a la prestación de los servicios esenciales para las personas, algunos de los cuales son, al mismo tiempo, derechos del hombre: alimentación, habitación, trabajo, educación y acceso a la cultura, transporte, salud, libre circulación de las informaciones y tutela de la libertad religiosa.³⁵⁰ Sin olvidar la contribución que cada Nación tiene el deber de dar para establecer una verdadera cooperación internacional, en vistas del bien común de la humanidad entera, teniendo en mente también las futuras generaciones.³⁵¹*

167 *El bien común es un deber de todos los miembros de la sociedad: ninguno está exento de colaborar, según las propias capacidades, en su consecución y desarrollo.*³⁵² El bien común exige ser servido plenamente, no según visiones reductivas subordinadas a las ventajas que cada uno puede obtener, sino en base a una lógica que asume en toda su amplitud la correlativa responsabilidad. El bien común corresponde a las inclinaciones más elevadas del hombre,³⁵³ pero es un bien arduo de alcanzar, porque exige la capacidad y la búsqueda constante del bien de los demás como si fuese el bien propio.

*Todos tienen también derecho a gozar de las condiciones de vida social que resultan de la búsqueda del bien común. Sigue siendo actual la enseñanza de Pío XI: es « necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuan gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados ».*³⁵⁴

c) Las tareas de la comunidad política

168 *La responsabilidad de edificar el bien común compete, además de las personas particulares, también al Estado, porque el bien común es la razón de ser de la autoridad política.*³⁵⁵ El Estado, en efecto, debe garantizar cohesión, unidad y organización a la sociedad civil de la que es expresión,³⁵⁶ de modo que se pueda lograr el bien común con la contribución de todos los ciudadanos. La persona concreta, la familia, los cuerpos intermedios no están en condiciones de alcanzar por sí mismos su pleno desarrollo; de ahí deriva la necesidad de las instituciones políticas, cuya finalidad es hacer accesibles a las personas los bienes necesarios —materiales, culturales, morales, espirituales— para gozar de una vida auténticamente humana. El fin de la vida social es el bien común históricamente realizable.³⁵⁷

169 *Para asegurar el bien común, el gobierno de cada país tiene el deber específico de armonizar con justicia los diversos intereses sectoriales.*³⁵⁸ La correcta conciliación de los bienes particulares de grupos y de individuos es una de las funciones más delicadas del poder público. En un Estado democrático, en el que las decisiones se toman ordinariamente por mayoría entre los representantes de la voluntad popular, aquellos a quienes compete la responsabilidad de gobierno están obligados a fomentar el bien común del país, no sólo según las orientaciones de la mayoría, sino en la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidas las minorías.

170 *El bien común de la sociedad no es un fin autárquico; tiene valor sólo en relación al logro de los fines últimos de la persona y al bien común de toda la creación. Dios es el fin último de sus criaturas y por ningún motivo puede privarse al bien común de su dimensión trascendente, que excede y, al mismo tiempo, da cumplimiento a la dimensión histórica.*³⁵⁹ Esta perspectiva alcanza su plenitud a la luz de la fe en la Pascua de Jesús, que ilumina en plenitud la realización del verdadero bien común de la humanidad. Nuestra historia —el esfuerzo personal y colectivo para elevar la condición humana— comienza y culmina en Jesús: gracias a Él, por medio de Él y en vista de Él, toda realidad, incluida la sociedad humana, puede ser conducida a su Bien supremo, a su cumplimiento. Una visión puramente histórica y materialista terminaría por transformar el bien común en un simple *bienestar socioeconómico*, carente de finalidad trascendente, es decir, de su más profunda razón de ser.

III. EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES

a) Origen y significado

171 *Entre las múltiples implicaciones del bien común, adquiere inmediato relieve el principio del destino universal de los bienes: « Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad ».*³⁶⁰ Este principio se basa en el hecho que « el origen primigenio de todo lo que es un bien es el acto mismo de Dios que ha creado al mundo y al hombre, y que ha dado a éste la tierra para que la domine con su trabajo y goce de sus frutos (cf. Gn 1,28-29). Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra. Ésta, por

su misma fecundidad y capacidad de satisfacer las necesidades del hombre, es el primer don de Dios para el sustento de la vida humana ». ³⁶¹ La persona, en efecto, no puede prescindir de los bienes materiales que responden a sus necesidades primarias y constituyen las condiciones básicas para su existencia; estos bienes le son absolutamente indispensables para alimentarse y crecer, para comunicarse, para asociarse y para poder conseguir las más altas finalidades a que está llamada. ³⁶²

172 *El principio del destino universal de los bienes de la tierra está en la base del derecho universal al uso de los bienes.* Todo hombre debe tener la posibilidad de gozar del bienestar necesario para su pleno desarrollo: el principio del uso común de los bienes, es el « primer principio de todo el ordenamiento ético-social » ³⁶³ y « principio peculiar de la doctrina social cristiana ». ³⁶⁴ Por esta razón la Iglesia considera un deber precisar su naturaleza y sus características. Se trata ante todo de un derecho *natural*, inscrito en la naturaleza del hombre, y no sólo de un derecho positivo, ligado a la contingencia histórica; además este derecho es « *originario* ». ³⁶⁵ Es inherente a la persona concreta, a toda persona, y es *prioritario* respecto a cualquier intervención humana sobre los bienes, a cualquier ordenamiento jurídico de los mismos, a cualquier sistema y método socioeconómico: « Todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, a ello [destino universal de los bienes] están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera ». ³⁶⁶

173 *La actuación concreta del principio del destino universal de los bienes, según los diferentes contextos culturales y sociales, implica una precisa definición de los modos, de los límites, de los objetos.* Destino y uso universal no significan que todo esté a disposición de cada uno o de todos, ni tampoco que la misma cosa sirva o pertenezca a cada uno o a todos. Si bien es verdad que todos los hombres nacen con el derecho al uso de los bienes, no lo es menos que, para asegurar un ejercicio justo y ordenado, son necesarias intervenciones normativas, fruto de acuerdos nacionales e internacionales, y un ordenamiento jurídico que determine y especifique tal ejercicio.

174 *El principio del destino universal de los bienes invita a cultivar una visión de la economía inspirada en valores morales que permitan tener siempre presente el origen y la finalidad de tales bienes, para así realizar un mundo justo y solidario,* en el que la creación de la riqueza pueda asumir una función positiva. La riqueza, efectivamente, presenta esta valencia, en la multiplicidad de las formas que pueden expresarla como resultado de un proceso productivo de elaboración técnico-económica de los recursos disponibles, naturales y derivados; es un proceso que debe estar guiado por la inventiva, por la capacidad de proyección, por el trabajo de los hombres, y debe ser empleado como medio útil para promover el bienestar de los hombres y de los pueblos y para impedir su exclusión y explotación.

175 *El destino universal de los bienes comporta un esfuerzo común dirigido a obtener para cada persona y para todos los pueblos las condiciones necesarias de un desarrollo integral, de manera que todos puedan contribuir a la promoción de un mundo más humano,* « donde cada uno pueda dar y recibir, y donde el progreso de unos no sea obstáculo para el desarrollo de otros ni un pretexto para su servidumbre ». ³⁶⁷ Este principio corresponde al llamado que el Evangelio incesantemente dirige a las personas y a las sociedades de todo tiempo, siempre expuestas a las tentaciones del deseo de poseer, a las que el mismo Señor Jesús quiso someterse (cf. *Mc* 1,12-13; *Mt* 4,1-11; *Lc* 4,1-13) para enseñarnos el modo de superarlas con su gracia.

b) Destino universal de los bienes y propiedad privada

176 *Mediante el trabajo, el hombre, usando su inteligencia, logra dominar la tierra y hacerla su digna morada:* « De este modo se apropia una parte de la tierra, la que se ha conquistado con su trabajo: he ahí el origen de la propiedad individual ». ³⁶⁸ La propiedad privada y las otras formas de dominio privado de los bienes « aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana (...) al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles ». ³⁶⁹ La propiedad privada es un elemento esencial de una política económica auténticamente social y democrática y es garantía de un recto orden social. *La doctrina social postula que la propiedad de los bienes sea accesible a*

todos por igual,³⁷⁰ de manera que todos se conviertan, al menos en cierta medida, en propietarios, y excluye el recurso a formas de « posesión indivisa para todos ».³⁷¹

177 *La tradición cristiana nunca ha aceptado el derecho a la propiedad privada como absoluto e intocable: « Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la creación entera: el derecho a la propiedad privada como subordinada al derecho al uso común, al destino universal de los bienes ».*³⁷² El principio del destino universal de los bienes afirma, tanto el pleno y perenne señorío de Dios sobre toda realidad, como la exigencia de que los bienes de la creación permanezcan finalizados y destinados al desarrollo de todo el hombre y de la humanidad entera.³⁷³ Este principio no se opone al derecho de propiedad,³⁷⁴ sino que indica la necesidad de reglamentarlo. *La propiedad privada, en efecto, cualquiera que sean las formas concretas de los regímenes y de las normas jurídicas a ella relativas, es, en su esencia, sólo un instrumento para el respeto del principio del destino universal de los bienes, y por tanto, en último análisis, un medio y no un fin.*³⁷⁵

178 *La enseñanza social de la Iglesia exhorta a reconocer la función social de cualquier forma de posesión privada,*³⁷⁶ en clara referencia a las exigencias imprescindibles del bien común.³⁷⁷ El hombre « no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás ».³⁷⁸ *El destino universal de los bienes comporta vínculos sobre su uso por parte de los legítimos propietarios.* El individuo no puede obrar prescindiendo de los efectos del uso de los propios recursos, sino que debe actuar en modo que persiga, además de las ventajas personales y familiares, también el bien común. De ahí deriva el deber por parte de los propietarios de no tener inoperantes los bienes poseídos y de destinarlos a la actividad productiva, confiándolos incluso a quien tiene el deseo y la capacidad de hacerlos producir.

179 *La actual fase histórica, poniendo a disposición de la sociedad bienes nuevos, del todo desconocidos hasta tiempos recientes, impone una relectura del principio del destino universal de los bienes de la tierra, haciéndose necesaria una extensión que comprenda también los frutos del reciente progreso económico y tecnológico.* La propiedad de los nuevos bienes, fruto del conocimiento, de la técnica y del saber, resulta cada vez más decisiva, porque en ella « mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las Naciones industrializadas ».³⁷⁹

Los nuevos conocimientos técnicos y científicos deben ponerse al servicio de las necesidades primarias del hombre, para que pueda aumentarse gradualmente el patrimonio común de la humanidad. La plena actuación del principio del destino universal de los bienes requiere, por tanto, acciones a nivel internacional e iniciativas programadas por parte de todos los países: « Hay que romper las barreras y los monopolios que dejan a tantos pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos —individuos y Naciones— las condiciones básicas que permitan participar en dicho desarrollo ».³⁸⁰

180 *Si bien en el proceso de desarrollo económico y social adquieren notable relieve formas de propiedad desconocidas en el pasado, no se pueden olvidar, sin embargo, las tradicionales. La propiedad individual no es la única forma legítima de posesión. Reviste particular importancia también la antigua forma de propiedad comunitaria* que, presente también en los países económicamente avanzados, caracteriza de modo peculiar la estructura social de numerosos pueblos indígenas. Es una forma de propiedad que incide muy profundamente en la vida económica, cultural y política de aquellos pueblos, hasta el punto de constituir un elemento fundamental para su supervivencia y bienestar. La defensa y la valoración de la propiedad comunitaria no deben excluir, sin embargo, la conciencia de que también este tipo de propiedad está destinado a evolucionar. Si se actuase sólo para garantizar su conservación, se correría el riesgo de anclarla al pasado y, de este modo, ponerla en peligro.³⁸¹

Sigue siendo vital, especialmente en los países en vías de desarrollo o que han salido de sistemas colectivistas o de colonización, la justa distribución de la tierra. En las zonas rurales, la posibilidad de acceder a la tierra mediante las oportunidades ofrecidas por los mercados de trabajo y de crédito, es condición necesaria para el acceso a los demás bienes y servicios; además de constituir un camino eficaz para la salvaguardia del ambiente, esta posibilidad representa un sistema de seguridad social realizable

también en los países que tienen una estructura administrativa débil.³⁸²

181 *De la propiedad deriva para el sujeto poseedor, sea éste un individuo o una comunidad, una serie de ventajas objetivas: mejores condiciones de vida, seguridad para el futuro, mayores oportunidades de elección. De la propiedad, por otro lado, puede proceder también una serie de promesas ilusorias y tentadoras. El hombre o la sociedad que llegan al punto de absolutizar el derecho de propiedad, terminan por experimentar la esclavitud más radical. Ninguna posesión, en efecto, puede ser considerada indiferente por el influjo que ejerce, tanto sobre los individuos, como sobre las instituciones; el poseedor que incautamente idolatra sus bienes (cf. Mt 6,24; 19,21-26; Lc 16,13) resulta, más que nunca, poseído y subyugado por ellos.³⁸³ Sólo reconociéndoles la dependencia de Dios creador y, consecuentemente, orientándolos al bien común, es posible conferir a los bienes materiales la función de instrumentos útiles para el crecimiento de los hombres y de los pueblos.*

c) Destino universal de los bienes y opción preferencial por los pobres

182 *El principio del destino universal de los bienes exige que se vele con particular solicitud por los pobres, por aquellos que se encuentran en situaciones de marginación y, en cualquier caso, por las personas cuyas condiciones de vida les impiden un crecimiento adecuado. A este propósito se debe reafirmar, con toda su fuerza, la opción preferencial por los pobres.³⁸⁴ « Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes. Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial, con las decisiones que nos inspira, no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor ».³⁸⁵*

183 *La miseria humana es el signo evidente de la condición de debilidad del hombre y de su necesidad de salvación.³⁸⁶ De ella se compadeció Cristo Salvador, que se identificó con sus « hermanos más pequeños » (Mt 25,40.45). « Jesucristo reconocerá a sus elegidos en lo que hayan hecho por los pobres. La buena nueva "anunciada a los pobres" (Mt 11,5; Lc 4,18) es el signo de la presencia de Cristo ».³⁸⁷*

Jesús dice: « Pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre » (Mt 26,11; cf. Mc 14,3-9; Jn 12,1-8) no para contraponer al servicio de los pobres la atención dirigida a Él. El realismo cristiano, mientras por una parte aprecia los esfuerzos laudables que se realizan para erradicar la pobreza, por otra parte pone en guardia frente a posiciones ideológicas y mesianismos que alimentan la ilusión de que se pueda eliminar totalmente de este mundo el problema de la pobreza. Esto sucederá sólo a su regreso, cuando Él estará de nuevo con nosotros para siempre. Mientras tanto, *los pobres quedan confiados a nosotros y en base a esta responsabilidad seremos juzgados al final* (cf. Mt 25,31-46): « Nuestro Señor nos advierte que estaremos separados de Él si omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos ».³⁸⁸

184 *El amor de la Iglesia por los pobres se inspira en el Evangelio de las bienaventuranzas, en la pobreza de Jesús y en su atención por los pobres. Este amor se refiere a la pobreza material y también a las numerosas formas de pobreza cultural y religiosa.³⁸⁹ La Iglesia « desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficencia, que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables ».³⁹⁰ Inspirada en el precepto evangélico: « De gracia lo recibisteis; dadlo de gracia » (Mt 10,8), la Iglesia enseña a socorrer al prójimo en sus múltiples necesidades y prodiga en la comunidad humana innumerables *obras de misericordia corporales y espirituales*: « Entre estas obras, la limosna hecha a los pobres es uno de los principales testimonios de la caridad fraterna; es también una práctica de justicia que agrada a Dios »,³⁹¹ aun cuando la práctica de la caridad no se reduce a la limosna, sino que implica la atención a la dimensión social y política del problema de la pobreza. Sobre esta relación entre caridad y justicia retorna constantemente la enseñanza de la Iglesia: « Cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les hacemos liberalidades personales, sino que les devolvemos lo que es suyo.*

Más que realizar un acto de caridad, lo que hacemos es cumplir un deber de justicia ». ³⁹² Los Padres Conciliares recomiendan con fuerza que se cumpla este deber « para no dar como ayuda de caridad lo que ya se debe por razón de justicia ». ³⁹³ El amor por los pobres es ciertamente « incompatible con el amor desordenado de las riquezas o su uso egoísta » ³⁹⁴ (cf. St 5,1-6).

IV. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIDAD

a) Origen y significado

185 *La subsidiaridad está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia, presente desde la primera gran encíclica social.* ³⁹⁵ Es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, en definitiva, aquellas expresiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente y que hacen posible su efectivo crecimiento social. ³⁹⁶ Es éste el ámbito de la *sociedad civil*, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la « subjetividad creativa del ciudadano ». ³⁹⁷ La red de estas relaciones forma el tejido social y constituye la base de una verdadera comunidad de personas, haciendo posible el reconocimiento de formas más elevadas de sociabilidad. ³⁹⁸

186 *La exigencia de tutelar y de promover las expresiones originarias de la sociabilidad es subrayada por la Iglesia en la encíclica « Quadragesimo anno », en la que el principio de subsidiaridad se indica como principio importantísimo de la « filosofía social »: « Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos ».* ³⁹⁹

Conforme a este principio, todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda (« subsidium ») —por tanto de apoyo, promoción, desarrollo— respecto a las menores. De este modo, los cuerpos sociales intermedios pueden desarrollar adecuadamente las funciones que les competen, sin deber cederlas injustamente a otras agregaciones sociales de nivel superior, de las que terminarían por ser absorbidos y sustituidos y por ver negada, en definitiva, su dignidad propia y su espacio vital.

A la subsidiaridad entendida *en sentido positivo*, como ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas, corresponde una serie de *implicaciones en negativo*, que imponen al Estado abstenerse de cuanto restringiría, de hecho, el espacio vital de las células menores y esenciales de la sociedad. Su iniciativa, libertad y responsabilidad, no deben ser suplantadas.

b) Indicaciones concretas

187 *El principio de subsidiaridad protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas. Este principio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad. La experiencia constata que la negación de la subsidiaridad, o su limitación en nombre de una pretendida democratización o igualdad de todos en la sociedad, limita y a veces también anula, el espíritu de libertad y de iniciativa.*

Con el principio de subsidiaridad *contrastan* las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público: « Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por las lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos ». ⁴⁰⁰ La ausencia o el inadecuado reconocimiento de la iniciativa privada, incluso económica, y de su función pública, así como

también los monopolios, contribuyen a dañar gravemente el principio de subsidiaridad.

A la actuación del principio de subsidiaridad *corresponden*: el respeto y la promoción efectiva del primado de la persona y de la familia; la valoración de las asociaciones y de las organizaciones intermedias, en sus opciones fundamentales y en todas aquellas que no pueden ser delegadas o asumidas por otros; el impulso ofrecido a la iniciativa privada, a fin que cada organismo social permanezca, con las propias peculiaridades, al servicio del bien común; la articulación pluralista de la sociedad y la representación de sus fuerzas vitales; la salvaguardia de los derechos de los hombres y de las minorías; la descentralización burocrática y administrativa; el equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función *social* del sector privado; una adecuada responsabilización del ciudadano para « ser parte » activa de la realidad política y social del país.

188 *Diversas circunstancias pueden aconsejar que el Estado ejercite una función de suplencia.*⁴⁰¹ Piénsese, por ejemplo, en las situaciones donde es necesario que el Estado mismo promueva la economía, a causa de la imposibilidad de que la sociedad civil asuma autónomamente la iniciativa; piénsese también en las realidades de grave desequilibrio e injusticia social, en las que sólo la intervención pública puede crear condiciones de mayor igualdad, de justicia y de paz. A la luz del principio de subsidiaridad, sin embargo, esta suplencia institucional no debe prolongarse y extenderse más allá de lo estrictamente necesario, dado que encuentra justificación sólo en lo *excepcional* de la situación. En todo caso, el bien común correctamente entendido, cuyas exigencias no deberán en modo alguno estar en contraste con la tutela y la promoción del primado de la persona y de sus principales expresiones sociales, deberá permanecer como el criterio de discernimiento acerca de la aplicación del principio de subsidiaridad.

V. LA PARTICIPACIÓN

a) Significado y valor

189 *Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación,*⁴⁰² *que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece.*⁴⁰³ *La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común.*⁴⁰⁴

*La participación no puede ser delimitada o restringida a algún contenido particular de la vida social, dada su importancia para el crecimiento, sobre todo humano, en ámbitos como el mundo del trabajo y de las actividades económicas en sus dinámicas internas,*⁴⁰⁵ *la información y la cultura y, muy especialmente, la vida social y política hasta los niveles más altos, como son aquellos de los que depende la colaboración de todos los pueblos en la edificación de una comunidad internacional solidaria.*⁴⁰⁶ Desde esta perspectiva, se hace imprescindible la exigencia de favorecer la participación, sobre todo, de los más débiles, así como la alternancia de los dirigentes políticos, con el fin de evitar que se instauren privilegios ocultos; es necesario, además, un fuerte empeño moral, para que la gestión de la vida pública sea el fruto de la corresponsabilidad de cada uno con respecto al bien común.

b) Participación y democracia

190 *La participación en la vida comunitaria no es solamente una de las mayores aspiraciones del ciudadano, llamado a ejercitar libre y responsablemente el propio papel cívico con y para los demás, sino también uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos,*⁴⁰⁷ *además de una de las mejores garantías de permanencia de la democracia.* El gobierno democrático, en efecto, se define a partir de la atribución, por parte del pueblo, de poderes y funciones, que deben ejercitarse en su nombre, por su cuenta y a su favor; es evidente, pues, que *toda democracia debe ser participativa.*⁴⁰⁸ Lo cual comporta que los diversos sujetos de la comunidad civil, en cualquiera de sus niveles, sean informados, escuchados e implicados en el ejercicio de las funciones que ésta desarrolla.

191 *La participación puede lograrse en todas las relaciones posibles entre el ciudadano y las instituciones: para ello, se debe prestar particular atención a los contextos históricos y sociales en los que la participación debería actuarse verdaderamente.* La superación de los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que con frecuencia se interponen, como verdaderas barreras, a la *participación solidaria* de los ciudadanos en los destinos de la propia comunidad, requiere una obra informativa y educativa.⁴⁰⁹ Una consideración cuidadosa merecen, en este sentido, todas las posturas que llevan al ciudadano a formas de participación insuficientes o incorrectas, y al difundido desinterés por todo lo que concierne a la esfera de la vida social y política: piénsese, por ejemplo, en los intentos de los ciudadanos de « contratar » con las instituciones las condiciones más ventajosas para sí mismos, casi como si éstas estuviesen al servicio de las necesidades egoístas; y en la praxis de limitarse a la expresión de la opción electoral, llegando aun en muchos casos, a abstenerse.⁴¹⁰

En el ámbito de la participación, una ulterior *fuentes de preocupación proviene de aquellos países con un régimen totalitario o dictatorial*, donde el derecho fundamental a participar en la vida pública es negado de raíz, porque se considera una amenaza para el Estado mismo; ⁴¹¹ de los países donde este derecho es enunciado sólo formalmente, sin que se pueda ejercer concretamente; y también de aquellos otros donde el crecimiento exagerado del aparato burocrático niega de hecho al ciudadano la posibilidad de proponerse como un verdadero actor de la vida social y política.⁴¹²

VI. EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD

a) Significado y valor

192 *La solidaridad confiere particular relieve a la intrínseca sociabilidad de la persona humana, a la igualdad de todos en dignidad y derechos, al camino común de los hombres y de los pueblos hacia una unidad cada vez más convencida.* Nunca como hoy ha existido una conciencia tan difundida del *vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos*, que se manifiesta a todos los niveles.⁴¹³ La vertiginosa multiplicación de las vías y de los medios de comunicación « en tiempo real », como las telecomunicaciones, los extraordinarios progresos de la informática, el aumento de los intercambios comerciales y de las informaciones son testimonio de que por primera vez desde el inicio de la historia de la humanidad ahora es posible, al menos técnicamente, establecer relaciones aun entre personas lejanas o desconocidas.

Junto al fenómeno de la interdependencia y de su constante dilatación, persisten, por otra parte, en todo el mundo, fortísimas desigualdades entre países desarrollados y países en vías de desarrollo, alimentadas también por diversas formas de explotación, de opresión y de corrupción, que influyen negativamente en la vida interna e internacional de muchos Estados. *El proceso de aceleración de la interdependencia entre las personas y los pueblos debe estar acompañado por un crecimiento en el plano ético- social igualmente intenso*, para así evitar las nefastas consecuencias de una situación de injusticia de dimensiones planetarias, con repercusiones negativas incluso en los mismos países actualmente más favorecidos.⁴¹⁴

b) La solidaridad como principio social y como virtud moral

193 *Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social*, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas. La solidaridad se presenta, por tanto, bajo dos aspectos complementarios: como *principio social* ⁴¹⁵ y como *virtud moral*.⁴¹⁶

La solidaridad debe captarse, ante todo, en su valor de principio social ordenador de las instituciones, según el cual las « *estructuras de pecado* », ⁴¹⁷ que dominan las relaciones entre las personas y los pueblos, deben ser superadas y transformadas en *estructuras de solidaridad*, mediante la creación o la oportuna modificación de leyes, reglas de mercado, ordenamientos.

La solidaridad es también una verdadera y propia virtud moral, no « un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de

empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables *de todos* ». ⁴¹⁸ La solidaridad se eleva al rango de *virtud social* fundamental, ya que se coloca en la dimensión de la justicia, virtud orientada por excelencia al *bien común*, y en « la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a "perderse", en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a "servirlo" en lugar de oprimirlo para el propio provecho (cf. *Mt* 10,40-42; 20, 25; *Mc* 10,42-45; *Lc* 22,25-27) ». ⁴¹⁹

c) Solidaridad y crecimiento común de los hombres

194 *El mensaje de la doctrina social acerca de la solidaridad pone en evidencia el hecho de que existen vínculos estrechos entre solidaridad y bien común, solidaridad y destino universal de los bienes, solidaridad e igualdad entre los hombres y los pueblos, solidaridad y paz en el mundo.* ⁴²⁰ El término « solidaridad », ampliamente empleado por el Magisterio, ⁴²¹ expresa en síntesis la exigencia de reconocer en el conjunto de los vínculos que unen a los hombres y a los grupos sociales entre sí, el espacio ofrecido a la libertad humana para ocuparse del crecimiento común, compartido por todos. El compromiso en esta dirección se traduce en la aportación positiva que nunca debe faltar a la causa común, en la búsqueda de los puntos de posible entendimiento incluso allí donde prevalece una lógica de separación y fragmentación, en la disposición para gastarse por el bien del otro, superando cualquier forma de individualismo y particularismo. ⁴²²

195 *El principio de solidaridad implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos: son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido. Semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social, de manera que el camino de los hombres no se interrumpa, sino que permanezca abierto para las generaciones presentes y futuras, llamadas unas y otras a compartir, en la solidaridad, el mismo don.*

d) La solidaridad en la vida y en el mensaje de Jesucristo

196 *La cumbre insuperable de la perspectiva indicada es la vida de Jesús de Nazaret, el Hombre nuevo, solidario con la humanidad hasta la « muerte de cruz » (Flp 2,8): en Él es posible reconocer el signo viviente del amor inconmensurable y trascendente del Dios con nosotros, que se hace cargo de las enfermedades de su pueblo, camina con él, lo salva y lo constituye en la unidad.* ⁴²³ En Él, y gracias a Él, también la vida social puede ser nuevamente descubierta, aun con todas sus contradicciones y ambigüedades, como lugar de vida y de esperanza, en cuanto signo de una Gracia que continuamente se ofrece a todos y que invita a las formas más elevadas y comprometedoras de comunicación de bienes.

Jesús de Nazaret hace resplandecer ante los ojos de todos los hombres el nexo entre solidaridad y caridad, iluminando todo su significado: ⁴²⁴ « A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones *específicamente cristianas* de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuesto al sacrificio, incluso extremo: "dar la vida por los hermanos" (cf. *Jn* 15,13) ». ⁴²⁵

VII. LOS VALORES FUNDAMENTALES DE LA VIDA SOCIAL

a) Relación entre principios y valores

197 *La doctrina social de la Iglesia, además de los principios que deben presidir la edificación de una sociedad digna del hombre, indica también valores fundamentales.* La relación entre principios y valores es

indudablemente de reciprocidad, en cuanto que los valores sociales expresan el aprecio que se debe atribuir a aquellos determinados aspectos del bien moral que los principios se proponen conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social. Los valores requieren, por consiguiente, tanto la práctica de los principios fundamentales de la vida social, como el ejercicio personal de las virtudes y, por ende, las actitudes morales correspondientes a los valores mismos.⁴²⁶

*Todos los valores sociales son inherentes a la dignidad de la persona humana, cuyo auténtico desarrollo favorecen; son esencialmente: la verdad, la libertad, la justicia, el amor.*⁴²⁷ Su práctica es el camino seguro y necesario para alcanzar la perfección personal y una convivencia social más humana; constituyen la referencia imprescindible para los responsables de la vida pública, llamados a realizar « las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones ». ⁴²⁸ El respeto de la legítima autonomía de las realidades terrenas lleva a la Iglesia a no asumir competencias específicas de orden técnico y temporal,⁴²⁹ pero no le impide intervenir para mostrar cómo, en las diferentes opciones del hombre, estos valores son afirmados o, por el contrario, negados.⁴³⁰

b) La verdad

198 *Los hombres tienen una especial obligación de tender continuamente hacia la verdad, respetarla y atestiguarla responsablemente.*⁴³¹ *Vivir en la verdad* tiene un importante significado en las relaciones sociales: la convivencia de los seres humanos dentro de una comunidad, en efecto, es ordenada, fecunda y conforme a su dignidad de personas, cuando se funda en la verdad.⁴³² Las personas y los grupos sociales cuanto más se esfuerzan por resolver los problemas sociales según la verdad, tanto más se alejan del arbitrio y se adecúan a las exigencias objetivas de la moralidad.

*Nuestro tiempo requiere una intensa actividad educativa*⁴³³ *y un compromiso correspondiente por parte de todos, para que la búsqueda de la verdad, que no se puede reducir al conjunto de opiniones o a alguna de ellas, sea promovida en todos los ámbitos y prevalezca por encima de cualquier intento de relativizar sus exigencias o de ofenderla.*⁴³⁴ Es una cuestión que afecta particularmente al mundo de la comunicación pública y al de la economía. En ellos, el uso sin escrúpulos del dinero plantea interrogantes cada vez más urgentes, que remiten necesariamente a una exigencia de transparencia y de honestidad en la actuación personal y social.

c) La libertad

199 *La libertad es, en el hombre, signo eminente de la imagen divina y, como consecuencia, signo de la sublime dignidad de cada persona humana:*⁴³⁵ « La libertad se ejercita en las relaciones entre los seres humanos. Toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable. Todo hombre debe prestar a cada cual el respeto al que éste tiene derecho. El *derecho al ejercicio de la libertad* es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana ». ⁴³⁶ No se debe restringir el significado de la libertad, considerándola desde una perspectiva puramente individualista y reduciéndola a un *ejercicio arbitrario e incontrolado* de la propia autonomía personal: « Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas ». ⁴³⁷ La comprensión de la libertad se vuelve profunda y amplia cuando ésta es tutelada, también a nivel social, en la totalidad de sus dimensiones.

200 *El valor de la libertad, como expresión de la singularidad de cada persona humana, es respetado cuando a cada miembro de la sociedad le es permitido realizar su propia vocación personal; es decir, puede buscar la verdad y profesar las propias ideas religiosas, culturales y políticas; expresar sus propias opiniones; decidir su propio estado de vida y, dentro de lo posible, el propio trabajo; asumir iniciativas de carácter económico, social y político. Todo ello debe realizarse en el marco de un « sólido contexto jurídico », ⁴³⁸ dentro de los límites del bien común y del orden público y, en todos los casos, bajo el signo de la responsabilidad.*

*La libertad, por otra parte, debe ejercerse también como capacidad de rechazar lo que es moralmente negativo, cualquiera que sea la forma en que se presente,*⁴³⁹ como capacidad de desapego efectivo de todo lo que puede obstaculizar el crecimiento personal, familiar y social. La plenitud de la libertad consiste en la capacidad de disponer de sí mismo con vistas al auténtico bien, en el horizonte del bien común universal.⁴⁴⁰

d) La justicia

201 *La justicia es un valor que acompaña al ejercicio de la correspondiente virtud moral cardinal.*⁴⁴¹ Según su formulación más clásica, « consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido ». ⁴⁴² Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud *determinada por la voluntad de reconocer al otro como persona*, mientras que desde el punto de vista objetivo, constituye *el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social.*⁴⁴³

*El Magisterio social invoca el respeto de las formas clásicas de la justicia: la conmutativa, la distributiva y la legal.*⁴⁴⁴ Un relieve cada vez mayor ha adquirido en el Magisterio la *justicia social,*⁴⁴⁵ que representa un verdadero y propio desarrollo de la *justicia general*, reguladora de las relaciones sociales según el criterio de la observancia de la *ley*. La *justicia social* es una exigencia vinculada con la *cuestión social*, que hoy se manifiesta con una dimensión mundial; concierne a los aspectos sociales, políticos y económicos y, sobre todo, a la dimensión estructural de los problemas y las soluciones correspondientes.⁴⁴⁶

202 *La justicia resulta particularmente importante en el contexto actual, en el que el valor de la persona, de su dignidad y de sus derechos, a pesar de las proclamaciones de propósitos, está seriamente amenazado por la difundida tendencia a recurrir exclusivamente a los criterios de la utilidad y del tener.* La justicia, conforme a estos criterios, es considerada de forma reducida, mientras que adquiere un significado más pleno y auténtico en la antropología cristiana. La justicia, en efecto, no es una simple convención humana, porque lo que es « justo » no está determinado originariamente por la ley, sino por la identidad profunda del ser humano.⁴⁴⁷

203 *La plena verdad sobre el hombre permite superar la visión contractual de la justicia, que es una visión limitada, y abrirla al horizonte de la solidaridad y del amor: « Por sí sola, la justicia no basta. Más aún, puede llegar a negarse a sí misma, si no se abre a la fuerza más profunda que es el amor ».*⁴⁴⁸ En efecto, junto al valor de la justicia, la doctrina social coloca el de la solidaridad, en cuanto vía privilegiada de la paz. Si la paz es fruto de la justicia, « hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. *Is 32,17; St 32,17*), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad ». ⁴⁴⁹ La meta de la *paz*, en efecto, « sólo se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir unidos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor ». ⁴⁵⁰

VIII. LA VÍA DE LA CARIDAD

204 *Entre las virtudes en su conjunto y, especialmente entre las virtudes, los valores sociales y la caridad, existe un vínculo profundo que debe ser reconocido cada vez más profundamente.* La caridad, a menudo limitada al ámbito de las relaciones de proximidad, o circunscrita únicamente a los aspectos meramente subjetivos de la actuación en favor del otro, debe ser reconsiderada en su auténtico valor de *criterio supremo y universal de toda la ética social*. De todas las vías, incluidas las que se buscan y recorren para afrontar las formas siempre nuevas de la actual *cuestión social*, la « más excelente » (1 Co 12,31) es *la vía trazada por la caridad*.

205 *Los valores de la verdad, de la justicia y de la libertad, nacen y se desarrollan de la fuente interior de la caridad:* la convivencia humana resulta ordenada, fecunda en el bien y apropiada a la dignidad del hombre, cuando se funda en la verdad; cuando se realiza según la justicia, es decir, en el efectivo respeto de los derechos y en el leal cumplimiento de los respectivos deberes; cuando es realizada en la libertad que corresponde a la dignidad de los hombres, impulsados por su misma naturaleza racional a asumir la responsabilidad de sus propias acciones; cuando es vivificada por el amor, que hace sentir como propias

las necesidades y las exigencias de los demás e intensifica cada vez más la comunión en los valores espirituales y la solicitud por las necesidades materiales.⁴⁵¹ Estos valores constituyen los pilares que dan solidez y consistencia al edificio del vivir y del actuar: son valores que determinan la cualidad de toda acción e institución social.

206 *La caridad presupone y trasciende la justicia:* esta última « ha de complementarse con la caridad ».⁴⁵² Si la justicia es « de por sí apta para servir de “árbitro” entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos “misericordia”), es capaz de restituir el hombre a sí mismo ».⁴⁵³

No se pueden regular las relaciones humanas únicamente con la medida de la justicia: « La experiencia del pasado y nuestros tiempos demuestra que la justicia por sí sola no es suficiente y que, más aún, puede conducir a la negación y al aniquilamiento de sí misma... Ha sido ni más ni menos la experiencia histórica la que entre otras cosas ha llevado a formular esta aserción: *summum ius, summa iniuria* ». ⁴⁵⁴ La justicia, en efecto, « en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar, por decirlo así, una notable “corrección” por parte del amor que —como proclama San Pablo— “es paciente” y “benigno”, o dicho en otras palabras, lleva en sí los caracteres *del amor misericordioso*, tan esenciales al evangelio y al cristianismo ». ⁴⁵⁵

207 *Ninguna legislación, ningún sistema de reglas o de estipulaciones lograrán persuadir a hombres y pueblos a vivir en la unidad, en la fraternidad y en la paz; ningún argumento podrá superar el apelo de la caridad.* Sólo la caridad, en su calidad de « *forma virtutum* », ⁴⁵⁶ puede animar y plasmar la actuación social para edificar la paz, en el contexto de un mundo cada vez más complejo. Para que todo esto suceda es necesario que se muestre la caridad no sólo como inspiradora de la acción individual, sino también como fuerza capaz de suscitar vías nuevas para afrontar los problemas del mundo de hoy y para renovar profundamente desde su interior las estructuras, organizaciones sociales y ordenamientos jurídicos. En esta perspectiva la caridad se convierte en *caridad social y política*: la caridad social nos hace amar el bien común ⁴⁵⁷ y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une.

208 *La caridad social y política no se agota en las relaciones entre las personas, sino que se despliega en la red en la que estas relaciones se insertan, que es precisamente la comunidad social y política, e interviene sobre ésta, procurando el bien posible para la comunidad en su conjunto.* En muchos aspectos, el prójimo que tenemos que amar se presenta « *en sociedad* », de modo que amarle realmente, socorrer su necesidad o su indigencia, puede significar algo distinto del bien que se le puede desear en el plano puramente individual: *amarlo en el plano social significa, según las situaciones, servirse de las mediaciones sociales para mejorar su vida, o bien eliminar los factores sociales que causan su indigencia.* La obra de misericordia con la que se responde *aquí y ahora* a una necesidad real y urgente del prójimo es, indudablemente, un acto de caridad; pero es un acto de caridad igualmente indispensable el esfuerzo dirigido a *organizar y estructurar la sociedad* de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria, sobre todo cuando ésta se convierte en la situación en que se debaten un inmenso número de personas y hasta de pueblos enteros, situación que asume, hoy, las proporciones de una verdadera y propia *cuestión social mundial*.

SEGUNDA PARTE

« ... la *doctrina social* tiene de por sí el valor de un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del “proletariado”, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz,

así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte ».

(*Centesimus annus*, 54)

CAPÍTULO QUINTO

LA FAMILIA CÉLULA VITAL DE LA SOCIEDAD

I. LA FAMILIA, PRIMERA SOCIEDAD NATURAL

209 *La importancia y la centralidad de la familia, en orden a la persona y a la sociedad, está repetidamente subrayada en la Sagrada Escritura: « No está bien que el hombre esté solo » (Gn 2,18). A partir de los textos que narran la creación del hombre (cf. Gn 1,26-28; 2,7-24) se nota cómo —según el designio de Dios— la pareja constituye « la expresión primera de la comunión de personas humanas ».⁴⁵⁸ Eva es creada semejante a Adán, como aquella que, en su alteridad, lo completa (cf. Gn 2,18) para formar con él « una sola carne » (Gn 2,24; cf. Mt 19,5-6).⁴⁵⁹ Al mismo tiempo, ambos tienen una misión procreadora que los hace colaboradores del Creador: « Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra » (Gn 1,28). La familia es considerada, en el designio del Creador, como « el lugar primario de la “humanización” de la persona y de la sociedad » y « cuna de la vida y del amor ».⁴⁶⁰*

210 *En la familia se aprende a conocer el amor y la fidelidad del Señor, así como la necesidad de corresponderle (cf. Ex 12,25-27; 13,8.14-15; Dt 6,20-25; 13,7-11; 1 S 3,13); los hijos aprenden las primeras y más decisivas lecciones de la sabiduría práctica a las que van unidas las virtudes (cf. Pr 1,8-9; 4,1-4; 6,20-21; Si 3,1-16; 7,27-28). Por todo ello, el Señor se hace garante del amor y de la fidelidad conyugales (cf. Mt 2,14-15).*

Jesús nació y vivió en una familia concreta aceptando todas sus características propias⁴⁶¹ y dio así una excelsa dignidad a la institución matrimonial, constituyéndola como sacramento de la nueva alianza (cf. Mt 19,3-9). En esta perspectiva, la pareja encuentra su plena dignidad y la familia su solidez.

211 *Iluminada por la luz del mensaje bíblico, la Iglesia considera la familia como la primera sociedad natural, titular de derechos propios y originarios, y la sitúa en el centro de la vida social: relegar la familia « a un papel subalterno y secundario, excluyéndola del lugar que le compete en la sociedad, significa causar un grave daño al auténtico crecimiento de todo el cuerpo social ».⁴⁶² La familia, ciertamente, nacida de la íntima comunión de vida y de amor conyugal fundada sobre el matrimonio entre un hombre y una mujer,⁴⁶³ posee una específica y original dimensión social, en cuanto lugar primario de relaciones interpersonales, célula primera y vital de la sociedad: ⁴⁶⁴ es una institución divina, fundamento de la vida de las personas y prototipo de toda organización social.*

a) La importancia de la familia para la persona

212 *La familia es importante y central en relación a la persona. En esta cuna de la vida y del amor, el hombre nace y crece. Cuando nace un niño, la sociedad recibe el regalo de una nueva persona, que está « llamada, desde lo más íntimo de sí a la comunión con los demás y a la entrega a los demás ».⁴⁶⁵ En la familia, por tanto, la entrega recíproca del hombre y de la mujer unidos en matrimonio, crea un ambiente de vida en el cual el niño puede « desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible ».⁴⁶⁶*

En el clima de afecto natural que une a los miembros de una comunidad familiar, las personas son reconocidas y responsabilizadas en su integridad: « La primera estructura fundamental a favor de la “ecología humana” es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona ».⁴⁶⁷ Las obligaciones de sus miembros no están limitadas por los términos de un contrato, sino

que derivan de la esencia misma de la familia, fundada sobre un pacto conyugal irrevocable y estructurada por las relaciones que derivan de la generación o adopción de los hijos.

b) La importancia de la familia para la sociedad

213 *La familia, comunidad natural en donde se experimenta la sociabilidad humana, contribuye en modo único e insustituible al bien de la sociedad.* La comunidad familiar nace de la comunión de las personas: « La “*comunión*” se refiere a la relación personal entre el “yo” y el “tú”. La “*comunidad*”, en cambio, supera este esquema apuntando hacia una “*sociedad*”, un “*nosotros*”. La familia, comunidad de personas, es por consiguiente la primera “*sociedad*” humana». ⁴⁶⁸

Una sociedad a medida de la familia es la mejor garantía contra toda tendencia de tipo individualista o colectivista, porque en ella la persona es siempre el centro de la atención en cuanto fin y nunca como medio. Es evidente que el bien de las personas y el buen funcionamiento de la sociedad están estrechamente relacionados con « la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar ». ⁴⁶⁹ Sin familias fuertes en la comunión y estables en el compromiso, los pueblos se debilitan. En la familia se inculcan desde los primeros años de vida los valores morales, se transmite el patrimonio espiritual de la comunidad religiosa y el patrimonio cultural de la Nación. En ella se aprenden las responsabilidades sociales y la solidaridad. ⁴⁷⁰

214 *Ha de afirmarse la prioridad de la familia respecto a la sociedad y al Estado.* La familia, al menos en su función procreativa, es la condición misma de la existencia de aquéllos. En las demás funciones en pro de cada uno de sus miembros, la familia precede, por su importancia y valor, a las funciones que la sociedad y el Estado deben desempeñar. ⁴⁷¹ La familia, sujeto titular de derechos inviolables, encuentra su legitimación en la naturaleza humana y no en el reconocimiento del Estado. *La familia no está, por lo tanto, en función de la sociedad y del Estado, sino que la sociedad y el Estado están en función de la familia.*

Todo modelo social que busque el bien del hombre no puede prescindir de la centralidad y de la responsabilidad social de la familia. La sociedad y el Estado, en sus relaciones con la familia, tienen la obligación de atenerse al principio de subsidiaridad. En virtud de este principio, las autoridades públicas no deben sustraer a la familia las tareas que puede desempeñar sola o libremente asociada con otras familias; por otra parte, las mismas autoridades tienen el deber de auxiliar a la familia, asegurándole las ayudas que necesita para asumir de forma adecuada todas sus responsabilidades. ⁴⁷²

II. EL MATRIMONIO, FUNDAMENTO DE LA FAMILIA

a) El valor del matrimonio

215 *La familia tiene su fundamento en la libre voluntad de los cónyuges de unirse en matrimonio, respetando el significado y los valores propios de esta institución, que no depende del hombre, sino de Dios mismo:* « Este vínculo sagrado, en atención al bien, tanto de los esposos y de la prole como de la sociedad, no depende de la decisión humana. Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio, al cual ha dotado con bienes y fines varios ». ⁴⁷³ La institución matrimonial —« fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor » ⁴⁷⁴ — no es una creación debida a convenciones humanas o imposiciones legislativas, sino que debe su estabilidad al ordenamiento divino. ⁴⁷⁵ Nace, también para la sociedad, « del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente » ⁴⁷⁶ y se funda sobre la misma naturaleza del amor conyugal que, en cuanto don total y exclusivo, de persona a persona, comporta un compromiso definitivo expresado con el consentimiento recíproco, irrevocable y público. ⁴⁷⁷ Este compromiso pide que las relaciones entre los miembros de la familia estén marcadas también por el sentido de la justicia y el respeto de los recíprocos derechos y deberes.

216 *Ningún poder puede abolir el derecho natural al matrimonio ni modificar sus características ni su finalidad. El matrimonio tiene características propias, originarias y permanentes.* A pesar de los numerosos cambios que han tenido lugar a lo largo de los siglos en las diferentes culturas, estructuras sociales y

actitudes espirituales, en todas las culturas existe un cierto sentido de la dignidad de la unión matrimonial, aunque no siempre se trasluzca con la misma claridad.⁴⁷⁸ Esta dignidad ha de ser respetada en sus características específicas, que exigen ser salvaguardadas frente a cualquier intento de alteración de su naturaleza. La sociedad no puede disponer del vínculo matrimonial, con el cual los dos esposos se prometen fidelidad, asistencia recíproca y apertura a los hijos, aunque ciertamente le compete regular sus efectos civiles.

217 *El matrimonio tiene como rasgos característicos: la totalidad*, en razón de la cual los cónyuges se entregan recíprocamente en todos los aspectos de la persona, físicos y espirituales; *la unidad* que los hace « una sola carne » (Gn 2,24); *la indisolubilidad y la fidelidad* que exige la donación recíproca y definitiva; *la fecundidad* a la que naturalmente está abierto.⁴⁷⁹ El sabio designio de Dios sobre el matrimonio —designio accesible a la razón humana, no obstante las dificultades debidas a la dureza del corazón (cf. Mt 19,8; Mc 10,5)— no puede ser juzgado exclusivamente a la luz de los comportamientos de hecho y de las situaciones concretas que se alejan de él. La *poligamia* es una negación radical del designio original de Dios, « porque es contraria a la igual dignidad personal del hombre y de la mujer, que en el matrimonio se dan con un amor total y por lo mismo único y exclusivo ».⁴⁸⁰

218 *El matrimonio, en su verdad « objetiva », está ordenado a la procreación y educación de los hijos.*⁴⁸¹ La unión matrimonial, en efecto, permite vivir en plenitud el don sincero de sí mismo, cuyo fruto son los hijos, que, a su vez, son un don para los padres, para la entera familia y para toda la sociedad.⁴⁸² *El matrimonio, sin embargo, no ha sido instituido únicamente en orden a la procreación:* ⁴⁸³ su carácter indisoluble y su valor de comunión permanecen incluso cuando los hijos, aun siendo vivamente deseados, no lleguen a coronar la vida conyugal. Los esposos, en este caso, « pueden manifestar su generosidad adoptando niños abandonados o realizando servicios abnegados en beneficio del prójimo ».⁴⁸⁴

b) El sacramento del matrimonio

219 *Los bautizados, por institución de Cristo, viven la realidad humana y original del matrimonio, en la forma sobrenatural del sacramento, signo e instrumento de Gracia.* La historia de la salvación está atravesada por el tema de la alianza sponsal, expresión significativa de la comunión de amor entre Dios y los hombres y clave simbólica para comprender las etapas de la alianza entre Dios y su pueblo.⁴⁸⁵ El centro de la revelación del proyecto de amor divino es el don que Dios hace a la humanidad de su Hijo Jesucristo, « el Esposo que ama y se da como Salvador de la humanidad, uniéndola a sí como su cuerpo. El revela la verdad original del matrimonio, la verdad del “principio” (cf. Gn 2,24; Mt 19,5) y, liberando al hombre de la dureza del corazón, lo hace capaz de realizarla plenamente ».⁴⁸⁶ Del amor sponsal de Cristo por la Iglesia, cuya plenitud se manifiesta en la entrega consumada en la Cruz, brota la sacramentalidad del matrimonio, cuya Gracia conforma el amor de los esposos con el Amor de Cristo por la Iglesia. El matrimonio, en cuanto sacramento, es una alianza de un hombre y una mujer en el amor.⁴⁸⁷

220 *El sacramento del matrimonio asume la realidad humana del amor conyugal con todas las implicaciones y « capacita y compromete a los esposos y a los padres cristianos a vivir su vocación de laicos, y, por consiguiente, a “buscar el Reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios” ».*⁴⁸⁸ Íntimamente unida a la Iglesia por el vínculo sacramental que la hace *Iglesia doméstica o pequeña Iglesia*, la familia cristiana está llamada « a ser signo de unidad para el mundo y a ejercer de ese modo su función profética, dando testimonio del Reino y de la paz de Cristo, hacia el cual el mundo entero está en camino ».⁴⁸⁹

La caridad conyugal, que brota de la caridad misma de Cristo, ofrecida por medio del Sacramento, hace a los cónyuges cristianos testigos de una sociabilidad nueva, inspirada por el Evangelio y por el Misterio pascual. La dimensión natural de su amor es constantemente purificada, consolidada y elevada por la gracia sacramental. De esta manera, los cónyuges cristianos, además de ayudarse recíprocamente en el camino de la santificación, son en el mundo signo e instrumento de la caridad de Cristo. Con su misma vida, están llamados a ser testigos y anunciadores del sentido religioso del matrimonio, que la sociedad actual reconoce cada vez con mayor dificultad, especialmente cuando acepta visiones relativistas del mismo fundamento natural de la institución matrimonial.

III. LA SUBJETIVIDAD SOCIAL DE LA FAMILIA

a) El amor y la formación de la comunidad de personas

221 *La familia se presenta como espacio de comunión —tan necesaria en una sociedad cada vez más individualista—, que debe desarrollarse como una auténtica comunidad de personas* ⁴⁹⁰ *gracias al incesante dinamismo del amor, dimensión fundamental de la experiencia humana, cuyo lugar privilegiado para manifestarse es precisamente la familia: « El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo. Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente ».*⁴⁹¹

*Gracias al amor, realidad esencial para definir el matrimonio y la familia, cada persona, hombre y mujer, es reconocida, aceptada y respetada en su dignidad. Del amor nacen relaciones vividas como entrega gratuita, que « respetando y favoreciendo en todos y cada uno la dignidad personal como único título de valor, se hace acogida cordial, encuentro y diálogo, disponibilidad desinteresada, servicio generoso y solidaridad profunda ».*⁴⁹² La existencia de familias que viven con este espíritu pone al descubierto las carencias y contradicciones de una sociedad que tiende a privilegiar relaciones basadas principalmente, cuando no exclusivamente, en criterios de eficiencia y funcionalidad. La familia que vive construyendo cada día una red de relaciones interpersonales, internas y externas, se convierte en la « primera e insustituible escuela de socialidad, ejemplo y estímulo para las relaciones comunitarias más amplias en un clima de respeto, justicia, diálogo y amor ».⁴⁹³

222 *El amor se expresa también mediante la atención esmerada de los ancianos que viven en la familia: su presencia supone un gran valor. Son un ejemplo de vinculación entre generaciones, un recurso para el bienestar de la familia y de toda la sociedad: « No sólo pueden dar testimonio de que hay aspectos de la vida, como los valores humanos y culturales, morales y sociales, que no se miden en términos económicos o funcionales, sino ofrecer también una aportación eficaz en el ámbito laboral y en el de la responsabilidad. Se trata, en fin, no sólo de hacer algo por los ancianos, sino de aceptar también a estas personas como colaboradores responsables, con modalidades que lo hagan realmente posible, como agentes de proyectos compartidos, bien en fase de programación, de diálogo o de actuación ».*⁴⁹⁴ Como dice la Sagrada Escritura, las personas « todavía en la vejez tienen fruto » (Sal 92,15). Los ancianos constituyen una importante escuela de vida, capaz de transmitir valores y tradiciones y de favorecer el crecimiento de los más jóvenes: estos aprenden así a buscar no sólo el propio bien, sino también el de los demás. Si los ancianos se hallan en una situación de sufrimiento y dependencia, no sólo necesitan cuidados médicos y asistencia adecuada, sino, sobre todo, ser tratados con amor.

223 *El ser humano ha sido creado para amar y no puede vivir sin amor. El amor, cuando se manifiesta en el don total de dos personas en su complementariedad, no puede limitarse a emociones o sentimientos, y mucho menos a la mera expresión sexual. Una sociedad que tiende a relativizar y a banalizar cada vez más la experiencia del amor y de la sexualidad, exalta los aspectos efímeros de la vida y oscurece los valores fundamentales. Se hace más urgente que nunca anunciar y testimoniar que la verdad del amor y de la sexualidad conyugal se encuentra allí donde se realiza la entrega plena y total de las personas con las características de la unidad y de la fidelidad.*⁴⁹⁵ Esta verdad, fuente de alegría, esperanza y vida, resulta impenetrable e inalcanzable mientras se permanezca encerrados en el relativismo y en el escepticismo.

224 *En relación a las teorías que consideran la identidad de género como un mero producto cultural y social derivado de la interacción entre la comunidad y el individuo, con independencia de la identidad sexual personal y del verdadero significado de la sexualidad, la Iglesia no se cansará de ofrecer la propia enseñanza: « Corresponde a cada uno, hombre y mujer, reconocer y aceptar su identidad sexual. La diferencia y la complementariedad físicas, morales y espirituales, están orientadas a los bienes del matrimonio y al desarrollo de la vida familiar. La armonía de la pareja humana y de la sociedad depende en parte de la manera en que son vividas entre los sexos la complementariedad, la necesidad y el apoyo mutuos ».*⁴⁹⁶ Esta perspectiva lleva a considerar necesaria la adecuación del derecho positivo a la ley natural, según la cual la identidad sexual es indiscutible, porque es la condición objetiva para formar una

pareja en el matrimonio.

225 *La naturaleza del amor conyugal exige la estabilidad de la relación matrimonial y su indisolubilidad.* La falta de estos requisitos perjudica la relación de amor exclusiva y total, propia del vínculo matrimonial, trayendo consigo graves sufrimientos para los hijos e incluso efectos negativos para el tejido social.

La estabilidad y la indisolubilidad de la unión matrimonial no deben quedar confiadas exclusivamente a la intención y al compromiso de los individuos: la responsabilidad en el cuidado y la promoción de la familia, como institución natural y fundamental, precisamente en consideración de sus aspectos vitales e irrenunciables, compete principalmente a toda la sociedad. La necesidad de conferir un carácter institucional al matrimonio, fundándolo sobre un acto público, social y jurídicamente reconocido, deriva de exigencias básicas de naturaleza social.

*La introducción del divorcio en las legislaciones civiles ha alimentado una visión relativista de la unión conyugal y se ha manifestado ampliamente como una « verdadera plaga social ».*⁴⁹⁷ Las parejas que conservan y afianzan los bienes de la estabilidad y de la indisolubilidad « cumplen... de manera útil y valiente, el cometido a ellas confiado de ser un “signo” en el mundo —un signo pequeño y precioso, a veces expuesto a la tentación, pero siempre renovado— de la incansable fidelidad con que Dios y Jesucristo aman a todos los hombres y a cada hombre ».⁴⁹⁸

226 *La Iglesia no abandona a su suerte aquellos que, tras un divorcio, han vuelto a contraer matrimonio.* La Iglesia ora por ellos, los anima en las dificultades de orden espiritual que se les presentan y los sostiene en la fe y en la esperanza. Por su parte, estas personas, en cuanto bautizados, pueden y deben participar en la vida de la Iglesia: se les exhorta a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad a favor de la justicia y de la paz, a educar a los hijos en la fe, a cultivar el espíritu y las obras de penitencia para implorar así, día a día, la gracia de Dios.

La reconciliación en el sacramento de la penitencia, —que abriría el camino al sacramento eucarístico— puede concederse sólo a aquéllos que, arrepentidos, están sinceramente dispuestos a una forma de vida que ya no esté en contradicción con la indisolubilidad del matrimonio.⁴⁹⁹

Actuando así, la Iglesia profesa su propia fidelidad a Cristo y a su verdad; al mismo tiempo, se comporta con ánimo materno para con estos hijos suyos, especialmente con aquellos que sin culpa suya, han sido abandonados por su cónyuge legítimo. La Iglesia cree con firme convicción que incluso cuantos se han apartado del mandamiento del Señor y persisten en ese estado, podrán obtener de Dios la gracia de la conversión y de la salvación si perseveran en la oración, en la penitencia y en la caridad.⁵⁰⁰

227 *Las uniones de hecho, cuyo número ha ido progresivamente aumentando, se basan sobre un falso concepto de la libertad de elección de los individuos*⁵⁰¹ *y sobre una concepción privada del matrimonio y de la familia.* El matrimonio no es un simple pacto de convivencia, sino una relación con una dimensión social única respecto a las demás, ya que la familia, con el cuidado y la educación de los hijos, se configura como el instrumento principal e insustituible para el crecimiento integral de toda persona y para su positiva inserción en la vida social.

*La eventual equiparación legislativa entre la familia y las « uniones de hecho » se traduciría en un descrédito del modelo de familia, que no se puede realizar en una relación precaria entre personas,*⁵⁰² *sino sólo en una unión permanente originada en el matrimonio, es decir, en el pacto entre un hombre y una mujer, fundado sobre una elección recíproca y libre que implica la plena comunión conyugal orientada a la procreación.*

228 *Un problema particular, vinculado a las uniones de hecho, es el que se refiere a la petición de reconocimiento jurídico de las uniones homosexuales,* objeto, cada vez más, de debate público. Sólo una antropología que responda a la plena verdad del hombre puede dar una respuesta adecuada al problema, que presenta diversos aspectos tanto en el plano social como eclesial.⁵⁰³ A la luz de esta antropología se

evidencia « qué incongruente es la pretensión de atribuir una realidad “conyugal” a la unión entre personas del mismo sexo. Se opone a esto, ante todo, la imposibilidad objetiva de hacer fructificar el matrimonio mediante la transmisión de la vida, según el proyecto inscrito por Dios en la misma estructura del ser humano. Asimismo, también se opone a ello la ausencia de los presupuestos para la complementariedad interpersonal querida por el Creador, tanto en el plano físico-biológico como en el eminentemente psicológico, entre el varón y la mujer. Únicamente en la unión entre dos personas sexualmente diversas puede realizarse la perfección de cada una de ellas, en una síntesis de unidad y mutua complementariedad psíco-física». ⁵⁰⁴

La persona homosexual debe ser plenamente respetada en su dignidad,⁵⁰⁵ y animada a seguir el plan de Dios con un esfuerzo especial en el ejercicio de la castidad.⁵⁰⁶ Este respeto no significa la legitimación de comportamientos contrarios a la ley moral ni, mucho menos, el reconocimiento de un derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo, con la consiguiente equiparación de estas uniones con la familia: ⁵⁰⁷ « Si, desde el punto de vista legal, el casamiento entre dos personas de sexo diferente fuese sólo considerado como uno de los matrimonios posibles, el concepto de matrimonio sufriría un cambio radical, con grave deterioro del bien común. Poniendo la unión homosexual en un plano jurídico análogo al del matrimonio o al de la familia, el Estado actúa arbitrariamente y entra en contradicción con sus propios deberes ». ⁵⁰⁸

229 *La solidez del núcleo familiar es un recurso determinante para la calidad de la convivencia social. Por ello la comunidad civil no puede permanecer indiferente ante las tendencias disgregadoras que minan en la base sus propios fundamentos. Si una legislación puede en ocasiones tolerar comportamientos moralmente inaceptables,⁵⁰⁹ no debe jamás debilitar el reconocimiento del matrimonio monogámico indisoluble, como única forma auténtica de la familia. Es necesario, por tanto, que las autoridades públicas « resistiendo a las tendencias disgregadoras de la misma sociedad y nocivas para la dignidad, seguridad y bienestar de los ciudadanos, procuren que la opinión pública no sea llevada a menospreciar la importancia institucional del matrimonio y de la familia ».* ⁵¹⁰

Es tarea de la comunidad cristiana y de todos aquellos que se preocupan sinceramente por el bien de la sociedad, reafirmar que « la familia constituye, más que una unidad jurídica, social y económica, una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de los propios miembros y de la sociedad ». ⁵¹¹

b) La familia es el santuario de la vida

230 *El amor conyugal está por su naturaleza abierto a la acogida de la vida.⁵¹² En la tarea procreadora se revela de forma eminente la dignidad del ser humano, llamado a hacerse intérprete de la bondad y de la fecundidad que proviene de Dios: « La paternidad y la maternidad humanas, aún siendo *biológicamente parecidas* a las de otros seres de la naturaleza, tienen en sí mismas, de manera esencial y exclusiva, una “*semejanza*” con Dios, sobre la que se funda la familia, entendida como comunidad de vida humana, como comunidad de personas unidas en el amor (*communio personarum*) ».* ⁵¹³

*La procreación expresa la subjetividad social de la familia e inicia un dinamismo de amor y de solidaridad entre las generaciones que constituye la base de la sociedad. Es necesario redescubrir el valor social de *partícula* del bien común insita en cada nuevo ser humano: cada niño « hace de sí mismo un don a los hermanos, hermanas, padres, a toda la familia. Su vida se convierte en don para los mismos donantes de la vida, los cuales no dejarán de sentir la presencia del hijo, su participación en la vida de ellos, su aportación a su bien común y al de la comunidad familiar ».* ⁵¹⁴

231 *La familia fundada en el matrimonio es verdaderamente el santuario de la vida, « el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a los que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano ».* ⁵¹⁵ La función de la familia es determinante e insustituible en la promoción y construcción de la cultura de la vida, ⁵¹⁶ contra la difusión de una « “anticivilización” destructora, como demuestran hoy tantas tendencias y

situaciones de hecho ». ⁵¹⁷

Las familias cristianas tienen, en virtud del sacramento recibido, la peculiar misión de ser testigos y anunciadoras del Evangelio de la vida. Es un compromiso que adquiere, en la sociedad, el valor de verdadera y valiente profecía. Por este motivo, « servir el Evangelio de la vida supone que las familias, participando especialmente en asociaciones familiares, trabajan para que las leyes e instituciones del Estado no violen de ningún modo el derecho a la vida, desde la concepción hasta la muerte natural, sino que la defiendan y promuevan ». ⁵¹⁸

232 *La familia contribuye de modo eminente al bien social por medio de la paternidad y la maternidad responsables, formas peculiares de la especial participación de los cónyuges en la obra creadora de Dios.* ⁵¹⁹ La carga que conlleva esta responsabilidad, no se puede invocar para justificar posturas egoístas, sino que debe guiar las opciones de los cónyuges hacia una generosa acogida de la vida: « En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica, ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa, ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante

algún tiempo o por tiempo indefinido ». ⁵²⁰ Las motivaciones que deben guiar a los esposos en el ejercicio responsable de la paternidad y de la maternidad, derivan del pleno reconocimiento de los propios deberes hacia Dios, hacia sí mismos, hacia la familia y hacia la sociedad, en una justa jerarquía de valores.

233 *En cuanto a los « medios » para la procreación responsable, se han de rechazar como moralmente ilícitos tanto la esterilización como el aborto.* ⁵²¹ Este último, en particular, es un delito abominable y constituye siempre un desorden moral particularmente grave; ⁵²² lejos de ser un derecho, es más bien un triste fenómeno que contribuye gravemente a la difusión de una mentalidad contra la vida, amenazando peligrosamente la convivencia social justa y democrática. ⁵²³

Se ha de rechazar también el recurso a los medios contraceptivos en sus diversas formas. ⁵²⁴ Este rechazo deriva de una concepción correcta e íntegra de la persona y de la sexualidad humana, ⁵²⁵ y tiene el valor de una instancia moral en defensa del verdadero desarrollo de los pueblos. ⁵²⁶ Las mismas razones de orden antropológico, justifican, en cambio, como lícito el recurso a la abstinencia en los períodos de fertilidad femenina. ⁵²⁷ Rechazar la contracepción y recurrir a los métodos naturales de regulación de la natalidad comporta la decisión de vivir las relaciones interpersonales entre los cónyuges con recíproco respeto y total acogida; de ahí derivarán también consecuencias positivas para la realización de un orden social más humano.

234 *El juicio acerca del intervalo entre los nacimientos y el número de los hijos corresponde solamente a los esposos. Este es uno de sus derechos inalienables, que ejercen ante Dios, considerando los deberes para consigo mismos, con los hijos ya nacidos, la familia y la sociedad.* ⁵²⁸ La intervención del poder público, en el ámbito de su competencia, para la difusión de una información apropiada y la adopción de oportunas medidas demográficas, debe cumplirse respetando las personas y la libertad de las parejas: no puede jamás sustituir sus decisiones; ⁵²⁹ tanto menos lo pueden hacer las diversas organizaciones que trabajan en este campo.

Son moralmente condenables, como atentados a la dignidad de la persona y de la familia, los programas de ayuda económica destinados a financiar campañas de esterilización y anticoncepción o subordinados a la aceptación de dichas campañas. La solución de las cuestiones relacionadas con el crecimiento demográfico se debe buscar, más bien, respetando contemporáneamente la moral sexual y la social, promoviendo una mayor justicia y una auténtica solidaridad para dar en todas partes dignidad a la vida, comenzando por las condiciones económicas, sociales y culturales.

235 *El deseo de maternidad y paternidad no justifica ningún « derecho al hijo », en cambio, son evidentes los derechos de quien aún no ha nacido, al que se deben garantizar las mejores condiciones de existencia, mediante la estabilidad de la familia fundada sobre el matrimonio y la complementariedad de las dos figuras, paterna y materna.* ⁵³⁰ El acelerado desarrollo de la investigación y de sus aplicaciones técnicas en

el campo de la reproducción, plantea nuevas y delicadas cuestiones que exigen la intervención de la sociedad y la existencia de normas que regulen este ámbito de la convivencia humana.

Es necesario reafirmar que no son moralmente aceptables todas aquellas *técnicas de reproducción* —como la donación de esperma o de óvulos; la maternidad sustitutiva; la fecundación artificial heteróloga— en las que se recurre al útero o a los gametos de personas extrañas a los cónyuges. Estas prácticas dañan el derecho del hijo a nacer de un padre y de una madre que lo sean tanto desde el punto de vista biológico como jurídico. También son reprobables las prácticas que separan el acto unitivo del procreativo mediante técnicas de laboratorio, como la inseminación y la fecundación artificial homóloga, de forma que el hijo aparece más como el resultado de un acto técnico, que como el fruto natural del acto humano de donación plena y total de los esposos.⁵³¹ Evitar el recurso a las diversas formas de la llamada *procreación asistida*, la cual sustituye el acto conyugal, significa respetar —tanto en los mismos padres como en los hijos que pretenden generar— la dignidad integral de la persona humana.⁵³² Son lícitos, en cambio, los medios que se configuran como ayuda al acto conyugal o en orden a lograr sus efectos.⁵³³

236 *Una cuestión de particular importancia social y cultural, por las múltiples y graves implicaciones morales que presenta, es la clonación humana, término que, de por sí, en sentido general, significa reproducción de una entidad biológica genéticamente idéntica a la originante.* La clonación ha adquirido, tanto en el pensamiento como en la praxis experimental, diversos significados que suponen, a su vez, procedimientos diversos desde el punto de vista de las modalidades técnicas de realización, así como finalidades diferentes. Puede significar la simple *replicación* en laboratorio de células o de porciones de ADN. Pero hoy específicamente se entiende por clonación la reproducción de individuos, en estado embrional, con modalidades diversas de la fecundación natural y en modo que sean genéticamente idénticos al individuo del que se originan. Este tipo de clonación puede tener una finalidad *reproductiva* de embriones humanos o una finalidad, llamada *terapéutica*, que tiende a utilizar estos embriones para fines de investigación científica o, más específicamente, para la producción de células estaminales.

Desde el punto de vista ético, la simple *replicación* de células normales o de porciones del ADN no presenta problemas particulares. Muy diferente es el juicio del Magisterio acerca de la clonación propiamente dicha. Ésta es contraria a la dignidad de la procreación humana porque se realiza en ausencia total del acto de amor personal entre los esposos, tratándose de una reproducción agámica y asexual.⁵³⁴ En segundo lugar, este tipo de reproducción representa una forma de dominio total sobre el individuo reproducido por parte de quien lo reproduce.⁵³⁵ El hecho que la clonación se realice para reproducir embriones de los cuales extraer células que puedan usarse con fines terapéuticos no atenúa la gravedad moral, porque además para extraer tales células el embrión primero debe ser producido y después eliminado.⁵³⁶

237 *Los padres, como ministros de la vida, nunca deben olvidar que la dimensión espiritual de la procreación merece una consideración superior a la reservada a cualquier otro aspecto: « La paternidad y la maternidad representan un cometido de naturaleza no simplemente física, sino espiritual; en efecto, por ellas pasa la genealogía de la persona, que tiene su inicio eterno en Dios y que debe conducir a Él ».*⁵³⁷ Acogiendo la vida humana en la unidad de sus dimensiones, físicas y espirituales, las familias contribuyen a la « *comunidad de las generaciones* », y dan así una contribución esencial e insustituible al desarrollo de la sociedad. Por esta razón, « la familia tiene derecho a la asistencia de la sociedad en lo referente a sus deberes en la procreación y educación de los hijos. Las parejas casadas con familia numerosa, tienen derecho a una ayuda adecuada y no deben ser discriminadas ».⁵³⁸

c) La tarea educativa

238 *Con la obra educativa, la familia forma al hombre en la plenitud de su dignidad, según todas sus dimensiones, comprendida la social.* La familia constituye « una comunidad de amor y de solidaridad, insustituible para la enseñanza y transmisión de los valores culturales, éticos, sociales, espirituales y religiosos, esenciales para el desarrollo y bienestar de sus propios miembros y de la sociedad ».⁵³⁹ Cumpliendo con su misión educativa, la familia contribuye al bien común y constituye la primera escuela de virtudes sociales, de la que todas las sociedades tienen necesidad.⁵⁴⁰ La familia ayuda a que las

personas desarrollen su libertad y su responsabilidad, premisas indispensables para asumir cualquier tarea en la sociedad. Además, con la educación se comunican algunos valores fundamentales, que deben ser asimilados por cada persona, necesarios para ser ciudadanos libres, honestos y responsables.⁵⁴¹

239 *La familia tiene una función original e insustituible en la educación de los hijos.*⁵⁴² El amor de los padres, que se pone al servicio de los hijos para ayudarles a extraer de ellos («e-ducere») lo mejor de sí mismos, encuentra su plena realización precisamente en la tarea educativa: « El amor de los padres se transforma de *fuerza* en *alma* y, por consiguiente, en *norma* que inspira y guía toda la acción educativa concreta, enriqueciéndola con los valores de dulzura, constancia, bondad, servicio, desinterés, espíritu de sacrificio, que son el fruto más precioso del amor ». ⁵⁴³

El derecho y el deber de los padres a la educación de la prole se debe considerar « como *esencial*, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como *original y primario*, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como *insustituible e inalienable*, y... por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros ». ⁵⁴⁴ Los padres tienen el derecho y el deber de impartir una educación religiosa y una formación moral a sus hijos: ⁵⁴⁵ derecho que no puede ser cancelado por el Estado, antes bien, debe ser respetado y promovido. Es un deber primario, que la familia no puede descuidar o delegar.

240 *Los padres son los primeros, pero no los únicos, educadores de sus hijos. Corresponde a ellos, por tanto, ejercer con sentido de responsabilidad, la labor educativa en estrecha y vigilante colaboración con los organismos civiles y eclesiales:* « La misma dimensión comunitaria, civil y eclesial, del hombre exige y conduce a una acción más amplia y articulada, fruto de la colaboración ordenada de las diversas fuerzas educativas. Éstas son necesarias, aunque cada una puede y debe intervenir con su competencia y con su contribución propias ». ⁵⁴⁶ Los padres tienen el derecho a elegir los instrumentos formativos conformes a sus propias convicciones y a buscar los medios que puedan ayudarles mejor en su misión educativa, incluso en el ámbito espiritual y religioso. Las autoridades públicas tienen la obligación de garantizar este derecho y de asegurar las condiciones concretas que permitan su ejercicio. ⁵⁴⁷ En este contexto, se sitúa el tema de la colaboración entre familia e institución escolar.

241 *Los padres tienen el derecho de fundar y sostener instituciones educativas.* Por su parte, las autoridades públicas deben cuidar que « las subvenciones estatales se repartan de tal manera que los padres sean verdaderamente libres para ejercer su derecho, sin tener que soportar cargas injustas. Los padres no deben soportar, directa o indirectamente, aquellas cargas suplementarias que impiden o limitan injustamente el ejercicio de esta libertad ». ⁵⁴⁸ Ha de considerarse una injusticia el rechazo de apoyo económico público a las escuelas no estatales que tengan necesidad de él y ofrezcan un servicio a la sociedad civil: « Cuando el Estado reivindica el monopolio escolar, va más allá de sus derechos y conculca la justicia... El Estado no puede, sin cometer injusticia, limitarse a tolerar las escuelas llamadas privadas. Éstas presentan un servicio público y tienen, por consiguiente, el derecho a ser ayudadas económicamente ». ⁵⁴⁹

242 *La familia tiene la responsabilidad de ofrecer una educación integral.* En efecto, la verdadera educación « se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las sociedades, de las que el hombre es miembro y en cuyas responsabilidades participará cuando llegue a ser adulto ». ⁵⁵⁰ Esta integridad queda asegurada cuando —con el testimonio de vida y con la palabra— se educa a los hijos al diálogo, al encuentro, a la sociabilidad, a la legalidad, a la solidaridad y a la paz, mediante el cultivo de las virtudes fundamentales de la justicia y de la caridad. ⁵⁵¹

*En la educación de los hijos, las funciones materna y paterna son igualmente necesarias.*⁵⁵² Por lo tanto, los padres deben obrar siempre conjuntamente. Ejercerán la autoridad con respeto y delicadeza, pero también con firmeza y vigor: debe ser una autoridad creíble, coherente, sabia y siempre orientada al bien integral de los hijos.

243 *Los padres tienen una particular responsabilidad en la esfera de la educación sexual.* Es de fundamental importancia, para un crecimiento armónico, que los hijos aprendan de modo ordenado y

progresivo el significado de la sexualidad y aprendan a apreciar los valores humanos y morales a ella asociados: « Por los vínculos estrechos que hay entre la dimensión sexual de la persona y sus valores éticos, esta educación debe llevar a los hijos a conocer y estimar las normas morales como garantía necesaria y preciosa para un crecimiento personal y responsable en la sexualidad humana ». ⁵⁵³ Los padres tienen la obligación de verificar las modalidades en que se imparte la educación sexual en las instituciones educativas, con el fin de controlar que un tema tan importante y delicado sea tratado en forma apropiada.

d) **Dignidad y derechos de los niños**

244 *La doctrina social de la Iglesia indica constantemente la exigencia de respetar la dignidad de los niños. « En la familia, comunidad de personas, debe reservarse una atención especialísima al niño, desarrollando una profunda estima por su dignidad personal, así como un gran respeto y un generoso servicio a sus derechos. Esto vale respecto a todo niño, pero adquiere una urgencia singular cuando el niño es pequeño y necesita de todo, está enfermo, delicado o es minusválido ».* ⁵⁵⁴

Los derechos de los niños deben ser protegidos por los ordenamientos jurídicos. Es necesario, sobre todo, el reconocimiento público en todos los países del valor social de la infancia: « Ningún país del mundo, ningún sistema político, puede pensar en el propio futuro de modo diverso si no es a través de la imagen de estas nuevas generaciones, que tomarán de sus padres el múltiple patrimonio de los valores, de los deberes, de las aspiraciones de la Nación a la que pertenecen, junto con el de toda la familia humana ». ⁵⁵⁵ El primer derecho del niño es « a nacer en una familia verdadera », ⁵⁵⁶ un derecho cuyo respeto ha sido siempre problemático y que hoy conoce nuevas formas de violación debidas al desarrollo de las técnicas genéticas.

245 *La situación de gran parte de los niños en el mundo dista mucho de ser satisfactoria, por la falta de condiciones que favorezcan su desarrollo integral, a pesar de la existencia de un específico instrumento jurídico internacional para tutelar los derechos del niño,* ⁵⁵⁷ ratificado por la casi totalidad de los miembros de la comunidad internacional. Se trata de condiciones vinculadas a la carencia de servicios de salud, de una alimentación adecuada, de posibilidades de recibir un mínimo de formación escolar y de una casa. Siguen sin resolverse además algunos problemas gravísimos: el tráfico de niños, el trabajo infantil, el fenómeno de los « niños de la calle », el uso de niños en conflictos armados, el matrimonio de las niñas, la utilización de niños para el comercio de material pornográfico, incluso a través de los más modernos y sofisticados instrumentos de comunicación social. Es indispensable combatir, a nivel nacional e internacional, las violaciones de la dignidad de los niños y de las niñas causadas por la explotación sexual, por las personas dedicadas a la pedofilia y por las violencias de todo tipo infligidas a estas personas humanas, las más indefensas. ⁵⁵⁸ Se trata de actos delictivos que deben ser combatidos eficazmente con adecuadas medidas preventivas y penales, mediante una acción firme por parte de las diversas autoridades.

IV. LA FAMILIA, PROTAGONISTA DE LA VIDA SOCIAL

a) **Solidaridad familiar**

246 *La subjetividad social de las familias, tanto individualmente como asociadas, se expresa también con manifestaciones de solidaridad y ayuda mutua, no sólo entre las mismas familias, sino también mediante diversas formas de participación en la vida social y política. Se trata de la consecuencia de la realidad familiar fundada en el amor: naciendo del amor y creciendo en él, la solidaridad pertenece a la familia como elemento constitutivo y estructural.*

Es una solidaridad que puede asumir el rostro del servicio y de la atención a cuantos viven en la pobreza y en la indigencia, a los huérfanos, a los minusválidos, a los enfermos, a los ancianos, a quien está de luto, a cuantos viven en la confusión, en la soledad o en el abandono; una solidaridad que se abre a la acogida, a la tutela o a la adopción; que sabe hacerse voz ante las instituciones de cualquier situación de carencia,

para que intervengan según sus finalidades específicas.

247 *Las familias, lejos de ser sólo objeto de la acción política, pueden y deben ser sujeto de esta actividad, movilizándose para « procurar que las leyes y las instituciones del Estado no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y deberes de la familia. En este sentido, las familias deben crecer en la conciencia de ser “protagonistas” de la llamada “política familiar” y asumir la responsabilidad de transformar la sociedad ».*⁵⁵⁹ Con este fin, se ha de reforzar el asociacionismo familiar: « Las familias tienen el derecho de formar asociaciones con otras familias e instituciones, con el fin de cumplir la tarea familiar de manera apropiada y eficaz, así como defender los derechos, fomentar el bien y representar los intereses de la familia. En el orden económico, social, jurídico y cultural, las familias y las asociaciones familiares deben ver reconocido su propio papel en la planificación y el desarrollo de programas que afectan a la vida familiar ».⁵⁶⁰

b) Familia, vida económica y trabajo

248 *La relación que se da entre la familia y la vida económica es particularmente significativa. Por una parte, en efecto, la « eco-nomía » nació del trabajo doméstico: la casa ha sido por mucho tiempo, y todavía —en muchos lugares— lo sigue siendo, unidad de producción y centro de vida. El dinamismo de la vida económica, por otra parte, se desarrolla a partir de la iniciativa de las personas y se realiza, como círculos concéntricos, en redes cada vez más amplias de producción e intercambio de bienes y servicios, que involucran de forma creciente a las familias. La familia, por tanto, debe ser considerada protagonista esencial de la vida económica, orientada no por la lógica del mercado, sino según la lógica del compartir y de la solidaridad entre las generaciones.*

249 *Una relación muy particular une a la familia con el trabajo: « La familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano ».*⁵⁶¹ Esta relación hunde sus raíces en la conexión que existe entre la persona y su derecho a poseer el fruto de su trabajo y atañe no sólo a la persona como individuo, sino también como miembro de una familia, entendida como « *sociedad doméstica* ».⁵⁶²

*El trabajo es esencial en cuanto representa la condición que hace posible la fundación de una familia, cuyos medios de subsistencia se adquieren mediante el trabajo. El trabajo condiciona también el proceso de desarrollo de las personas, porque una familia afectada por la desocupación, corre el peligro de no realizar plenamente sus finalidades.*⁵⁶³

La aportación que la familia puede ofrecer a la realidad del trabajo es preciosa, y por muchas razones, insustituible. Se trata de una contribución que se expresa tanto en términos económicos como a través de los vastos recursos de solidaridad que la familia posee. Estos últimos constituyen un apoyo importante para quien, en la familia, se encuentra sin trabajo o está buscando una ocupación. Pero más radicalmente aún, es una contribución que se realiza con la educación al sentido del trabajo y mediante el ofrecimiento de orientaciones y apoyos ante las mismas decisiones profesionales.

250 *Para tutelar esta relación entre familia y trabajo, un elemento importante que se ha de apreciar y salvaguardar es el salario familiar, es decir, un salario suficiente que permita mantener y vivir dignamente a la familia.*⁵⁶⁴ Este salario debe permitir un cierto ahorro que favorezca la adquisición de alguna forma de propiedad, como garantía de libertad. El derecho a la propiedad se encuentra estrechamente ligado a la existencia de la familia, que se protege de las necesidades gracias también al ahorro y a la creación de una propiedad familiar.⁵⁶⁵ Diversas pueden ser las formas de llevar a efecto el salario familiar. Contribuyen a determinarlo algunas medidas sociales importantes, como los subsidios familiares y otras prestaciones por las personas a cargo, así como la remuneración del trabajo en el hogar de uno de los padres.⁵⁶⁶

251 *En la relación entre la familia y el trabajo, una atención especial se reserva al trabajo de la mujer en la familia, o labores de cuidado familiar, que implica también las responsabilidades del hombre como marido y padre. Las labores de cuidado familiar, comenzando por las de la madre, precisamente porque están orientadas y dedicadas al servicio de la calidad de la vida, constituyen un tipo de actividad laboral*

eminentemente personal y personalizante, que debe ser socialmente reconocida y valorada,⁵⁶⁷ incluso mediante una retribución económica al menos semejante a la de otras labores.⁵⁶⁸ Al mismo tiempo, es necesario que se eliminen todos los obstáculos que impiden a los esposos ejercer libremente su responsabilidad procreativa y, en especial, los que impiden a la mujer desarrollar plenamente sus funciones maternas.⁵⁶⁹

V. LA SOCIEDAD AL SERVICIO DE LA FAMILIA

252 *El punto de partida para una relación correcta y constructiva entre la familia y la sociedad es el reconocimiento de la subjetividad y de la prioridad social de la familia.* Esta íntima relación entre las dos « impone también que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y promover la familia misma ». ⁵⁷⁰ La sociedad y, en especial, las instituciones estatales, —respetando la prioridad y « preeminencia » de la familia— están llamadas a *garantizar y favorecer la genuina identidad de la vida familiar* y a evitar y combatir todo lo que la altera y daña. Esto exige que la acción política y legislativa salvaguarde los valores de la familia, desde la promoción de la intimidad y la convivencia familiar, hasta el respeto de la vida naciente y la efectiva libertad de elección en la educación de los hijos. La sociedad y el Estado no pueden, por tanto, ni absorber ni sustituir, ni reducir la dimensión social de la familia; más bien deben honrarla, reconocerla, respetarla y promoverla según el *principio de subsidiaridad*.⁵⁷¹

253 *El servicio de la sociedad a la familia se concreta en el reconocimiento, el respeto y la promoción de los derechos de la familia.*⁵⁷² *Todo esto requiere la realización de auténticas y eficaces políticas familiares,* con intervenciones precisas, capaces de hacer frente a las necesidades que derivan de los derechos de la familia como tal. En este sentido, es necesario como requisito previo, esencial e irrenunciable, el *reconocimiento* —lo cual comporta la tutela, la valoración y la promoción— de la identidad de la familia, *sociedad natural fundada sobre el matrimonio*. Este reconocimiento establece una neta línea de demarcación entre la familia, entendida correctamente, y las otras formas de convivencia, que —por su naturaleza— no pueden merecer ni el nombre ni la condición de familia.

254 *El reconocimiento, por parte de las instituciones civiles y del Estado, de la prioridad de la familia sobre cualquier otra comunidad y sobre la misma realidad estatal, comporta superar las concepciones meramente individualistas y asumir la dimensión familiar como perspectiva cultural y política, irrenunciable en la consideración de las personas.* Ello no se coloca como alternativa de los derechos que las personas poseen individualmente, sino más bien como su apoyo y tutela. Esta perspectiva hace posible elaborar criterios normativos para una solución correcta de los diversos problemas sociales, porque las personas no deben ser consideradas sólo singularmente, sino también en relación a sus propios núcleos familiares, cuyos valores específicos y exigencias han de ser tenidos en cuenta.

CAPÍTULO SEXTO

EL TRABAJO HUMANO

I. ASPECTOS BÍBLICOS

a) La tarea de cultivar y custodiar la tierra

255 *El Antiguo Testamento presenta a Dios como Creador omnipotente (cf. Gn 2,2; Jb 38-41; Sal 104; Sal 147), que plasma al hombre a su imagen y lo invita a trabajar la tierra (cf. Gn 2,5-6), y a custodiar el jardín del Edén en donde lo ha puesto (cf. Gn 2,15).* Dios confía a la primera pareja humana la tarea de *someter la tierra y de dominar todo ser viviente* (cf. Gn 1,28). El dominio del hombre sobre los demás seres vivos, sin embargo, no debe ser despótico e irracional; al contrario, él debe « cultivar y custodiar » (cf. Gn 2,15) los bienes creados por Dios: bienes que el hombre no ha creado sino que ha recibido como un don precioso, confiado a su responsabilidad por el Creador. Cultivar la tierra significa no abandonarla a sí misma; dominarla es tener cuidado de ella, así como un rey sabio cuida de su pueblo y un pastor de su

grey.

En el designio del Creador, las realidades creadas, buenas en sí mismas, existen en función del hombre. El asombro ante el misterio de la grandeza del hombre hace exclamar al salmista: « ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán, para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies » (Sal 8,5-7).

256 *El trabajo pertenece a la condición originaria del hombre y precede a su caída; no es, por ello, ni un castigo ni una maldición. Se convierte en fatiga y pena a causa del pecado de Adán y Eva, que rompen su relación confiada y armoniosa con Dios (cf. Gn 3, 6-8). La prohibición de comer « del árbol de la ciencia del bien y del mal » (Gn 2,17) recuerda al hombre que ha recibido todo como don y que sigue siendo una criatura y no el Creador. El pecado de Adán y Eva fue provocado precisamente por esta tentación: « seréis como dioses » (Gn 3,5). Quisieron tener el dominio absoluto sobre todas las cosas, sin someterse a la voluntad del Creador. Desde entonces, el suelo se ha vuelto avaro, ingrato, sordamente hostil (cf. Gn 4,12); sólo con el sudor de la frente será posible obtener el alimento (cf. Gn 3,17.19). Sin embargo, a pesar del pecado de los primeros padres, el designio del Creador, el sentido de sus criaturas y, entre estas, del hombre, llamado a ser cultivador y custodio de la creación, permanecen inalterados.*

257 *El trabajo debe ser honrado porque es fuente de riqueza o, al menos, de condiciones para una vida decorosa, y, en general, instrumento eficaz contra la pobreza (cf. Pr 10,4). Pero no se debe ceder a la tentación de idolatrarlo, porque en él no se puede encontrar el sentido último y definitivo de la vida. El trabajo es esencial, pero es Dios, no el trabajo, la fuente de la vida y el fin del hombre. El principio fundamental de la sabiduría es el temor del Señor; la exigencia de justicia, que de él deriva, precede a la del beneficio: « Mejor es poco con temor de Yahvéh, que gran tesoro con inquietud » (Pr 15,16); « Más vale poco, con justicia, que mucha renta sin equidad » (Pr 16,8).*

258 *El culmen de la enseñanza bíblica sobre el trabajo es el mandamiento del descanso sabático. El descanso abre al hombre, sujeto a la necesidad del trabajo, la perspectiva de una libertad más plena, la del Sábado eterno (cf. Hb 4,9-10). El descanso permite a los hombres recordar y revivir las obras de Dios, desde la Creación hasta la Redención, reconocerse a sí mismos como obra suya (cf. Ef 2,10), y dar gracias por su vida y su subsistencia a Él, que de ellas es el Autor.*

La memoria y la experiencia del sábado constituyen un baluarte contra el sometimiento humano al trabajo, voluntario o impuesto, y contra cualquier forma de explotación, oculta o manifiesta. El descanso sabático, en efecto, además de permitir la participación en el culto a Dios, ha sido instituido en defensa del pobre; su función es también liberadora de las degeneraciones antisociales del trabajo humano. Este descanso, que puede durar incluso un año, comporta una expropiación de los frutos de la tierra a favor de los pobres y la suspensión de los derechos de propiedad de los dueños del suelo: « Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar » (Ex 23,10-11). Esta costumbre responde a una profunda intuición: la acumulación de bienes en manos de algunos se puede convertir en una privación de bienes para otros.

b) Jesús hombre del trabajo

259 *En su predicación, Jesús enseña a apreciar el trabajo. Él mismo « se hizo semejante a nosotros en todo, dedicó la mayor parte de los años de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero »⁵⁷³ en el taller de José (cf. Mt 13,55; Mc 6,3), al cual estaba sometido (cf. Lc 2,51). Jesús condena el comportamiento del siervo perezoso, que esconde bajo tierra el talento (cf. Mt 25,14-30) y alaba al siervo fiel y prudente a quien el patrón encuentra realizando las tareas que se le han confiado (cf. Mt 24,46). Él describe su misma misión como un trabajar: « Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo » (Jn 5,17); y a sus discípulos como obreros en la mies del Señor, que representa a la humanidad por evangelizar (cf. Mt 9,37-38). Para estos obreros vale el principio general según el cual « el obrero tiene derecho a su salario » (Lc 10,7); están autorizados a hospedarse en las casas donde los reciban, a comer y beber lo que les*

ofrezcan (cf. *ibídem*).

260 *En su predicación, Jesús enseña a los hombres a no dejarse dominar por el trabajo. Deben, ante todo, preocuparse por su alma; ganar el mundo entero no es el objetivo de su vida* (cf. *Mc 8,36*). Los tesoros de la tierra se consumen, mientras los del cielo son imperecederos: a estos debe apegar el hombre su corazón (cf. *Mt 6,19-21*). El trabajo no debe afanar (cf. *Mt 6,25.31.34*): el hombre preocupado y agitado por muchas cosas, corre el peligro de descuidar el Reino de Dios y su justicia (cf. *Mt 6,33*), del que tiene verdadera necesidad; todo lo demás, incluido el trabajo, encuentra su lugar, su sentido y su valor, sólo si está orientado a la única cosa necesaria, que no se le arrebatará jamás (cf. *Lc 10,40-42*).

261 *Durante su ministerio terreno, Jesús trabaja incansablemente, realizando obras poderosas para liberar al hombre de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte.* El sábado, que el Antiguo Testamento había puesto como día de liberación y que, observado sólo formalmente, se había vaciado de su significado auténtico, es reafirmado por Jesús en su valor originario: « ¡El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado! » (*Mc 2,27*). Con las curaciones, realizadas en este día de descanso (cf. *Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11; 13,10-17; 14,1-6*), Jesús quiere demostrar que es Señor del sábado, porque Él es verdaderamente el Hijo de Dios, y que es el día en que el hombre debe dedicarse a Dios y a los demás. Liberar del mal, practicar la fraternidad y compartir, significa conferir al trabajo su significado más noble, es decir, lo que permite a la humanidad encaminarse hacia el Sábado eterno, en el cual, el descanso se transforma en la fiesta a la que el hombre aspira interiormente. Precisamente, en la medida en que orienta la humanidad a la experiencia del sábado de Dios y de su vida de comunión, el trabajo inaugura sobre la tierra la nueva creación.

262 *La actividad humana de enriquecimiento y de transformación del universo puede y debe manifestar las perfecciones escondidas en él, que tienen en el Verbo increado su principio y su modelo.* Los escritos paulinos y joánicos destacan la dimensión trinitaria de la creación y, en particular, la unión entre el Hijo-Verbo, el « *Logos* », y la creación (cf. *Jn 1,3; 1 Co 8,6; Col 1,15-17*). Creado en Él y por medio de Él, redimido por Él, el universo no es una masa casual, sino un « *cosmos* », ⁵⁷⁴ cuyo orden el hombre debe descubrir, secundar y llevar a cumplimiento. « En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre —el mundo que, entrando el pecado, está sujeto a la vanidad (*Rm 8,20*; cf. *ibídem.*, 8,19-22)— adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la Sabiduría y del Amor ». ⁵⁷⁵ De esta manera, es decir, esclareciendo en progresión ascendente, « la inescrutable riqueza de Cristo » (*Ef 3,8*) en la creación, el trabajo humano se transforma en un servicio a la grandeza de Dios.

263 *El trabajo representa una dimensión fundamental de la existencia humana no sólo como participación en la obra de la creación, sino también de la redención.* Quien soporta la penosa fatiga del trabajo en unión con Jesús coopera, en cierto sentido, con el Hijo de Dios en su obra redentora y se muestra como discípulo de Cristo llevando la Cruz cada día, en la actividad que está llamado a cumplir. Desde esta perspectiva, el trabajo puede ser considerado como un medio de santificación y una animación de las realidades terrenas en el Espíritu de Cristo. ⁵⁷⁶ El trabajo, así presentado, es expresión de la plena humanidad del hombre, en su condición histórica y en su orientación escatológica: su acción libre y responsable muestra su íntima relación con el Creador y su potencial creativo, mientras combate día a día la deformación del pecado, también al ganarse el pan con el sudor de su frente.

c) El deber de trabajar

264 *La conciencia de la transitoriedad de la « escena de este mundo »* (cf. *1 Co 7,31*) *no exime de ninguna tarea histórica, mucho menos del trabajo* (cf. *2 Ts 3,7-15*), *que es parte integrante de la condición humana, sin ser la única razón de la vida.* Ningún cristiano, por el hecho de pertenecer a una comunidad solidaria y fraterna, debe sentirse con derecho a no trabajar y vivir a expensas de los demás (cf. *2 Ts 3,6-12*). Al contrario, el apóstol Pablo exhorta a todos a ambicionar « vivir en tranquilidad » con el *trabajo de las propias manos*, para que « no necesitéis de nadie » (*1 Ts 4,11-12*), y a practicar una solidaridad, incluso material, que comparta los frutos del trabajo con quien « se halle en necesidad » (*Ef 4,28*). Santiago defiende los derechos conculcados de los trabajadores: « Mirad; el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos

del Señor de los ejércitos » (St 5,4). Los creyentes deben vivir el trabajo al estilo de Cristo, convirtiéndolo en ocasión para dar un testimonio cristiano « ante los de fuera » (1 Ts 4,12).

265 *Los Padres de la Iglesia jamás consideran el trabajo como « opus servile », —como era considerado, en cambio, en la cultura de su tiempo—, sino siempre como « opus humanum », y tratan de honrarlo en todas sus expresiones. Mediante el trabajo, el hombre gobierna el mundo colaborando con Dios; junto a Él, es señor y realiza obras buenas para sí mismo y para los demás. El ocio perjudica el ser del hombre, mientras que la actividad es provechosa para su cuerpo y su espíritu.⁵⁷⁷ El cristiano está obligado a trabajar no sólo para ganarse el pan, sino también para atender al prójimo más pobre, a quien el Señor manda dar de comer, de beber, vestirlo, acogerlo, cuidarlo y acompañarlo (cf. Mt 25,35-36).⁵⁷⁸ Cada trabajador, afirma San Ambrosio, es la mano de Cristo que continúa creando y haciendo el bien.⁵⁷⁹*

266 *Con el trabajo y la laboriosidad, el hombre, partícipe del arte y de la sabiduría divina, embellece la creación, el cosmos ya ordenado por el Padre;⁵⁸⁰ suscita las energías sociales y comunitarias que alimentan el bien común,⁵⁸¹ en beneficio sobre todo de los más necesitados. El trabajo humano, orientado hacia la caridad, se convierte en medio de contemplación, se transforma en oración devota, en vigilante ascesis y en anhelante esperanza del día que no tiene ocaso. « En esta visión superior, el trabajo, castigo y al mismo tiempo premio de la actividad humana, comporta otra relación, esencialmente religiosa, que ha expresado felizmente la fórmula benedictina: ¡Ora et labora! El hecho religioso confiere al trabajo humano una espiritualidad animadora y redentora. Este parentesco entre trabajo y religión refleja la alianza misteriosa, pero real, que media entre el actuar humano y el providencial de Dios ».⁵⁸²*

II. EL VALOR PROFÉTICO DE LA « RERUM NOVARUM »

267 *El curso de la historia está marcado por las profundas transformaciones y las grandes conquistas del trabajo, pero también por la explotación de tantos trabajadores y las ofensas a su dignidad. La revolución industrial planteó a la Iglesia un gran desafío, al que el Magisterio social respondió con la fuerza profética, afirmando principios de validez universal y de perenne actualidad, para bien del hombre que trabaja y de sus derechos.*

Durante siglos, el mensaje de la Iglesia se dirigía a una sociedad de tipo agrícola, caracterizada por ritmos regulares y cíclicos; ahora había que anunciar y vivir el Evangelio en un nuevo *areópago*, en el tumulto de los acontecimientos de una sociedad más dinámica, teniendo en cuenta la complejidad de los nuevos fenómenos y de las increíbles transformaciones que la técnica había hecho posibles. Como punto focal de la solicitud pastoral de la Iglesia se situaba cada vez más urgentemente *la cuestión obrera*, es decir el problema de la explotación de los trabajadores, producto de la nueva organización industrial del trabajo de matriz capitalista, y el problema, no menos grave, de la instrumentalización ideológica, socialista y comunista, de las justas reivindicaciones del mundo del trabajo. En este horizonte histórico se colocan las reflexiones y las advertencias de la encíclica « *Rerum novarum* » de León XIII.

268 *La « Rerum novarum » es, ante todo, una apasionada defensa de la inalienable dignidad de los trabajadores, a la cual se une la importancia del derecho de propiedad, del principio de colaboración entre clases, de los derechos de los débiles y de los pobres, de las obligaciones de los trabajadores y de los patronos, del derecho de asociación.*

Las orientaciones ideales expresadas en la encíclica reforzaron el compromiso de animación cristiana de la vida social, que se manifestó en el nacimiento y la consolidación de numerosas iniciativas de alto nivel civil: uniones y centros de estudios sociales, asociaciones, sociedades obreras, sindicatos, cooperativas, bancos rurales, aseguradoras, obras de asistencia. Todo esto dio un notable impulso a la legislación laboral en orden a la protección de los obreros, sobre todo de los niños y de las mujeres; a la instrucción y a la mejora de los salarios y de la higiene.

269 *A partir de la « Rerum novarum », la Iglesia no ha dejado de considerar los problemas del trabajo como parte de una cuestión social que ha adquirido progresivamente dimensiones mundiales.⁵⁸³ La*

encíclica « *Laborem exercens* » enriquece la visión personalista del trabajo, característica de los precedentes documentos sociales, indicando la necesidad de profundizar en los significados y los compromisos que el trabajo comporta, poniendo de relieve el hecho que « surgen siempre nuevos interrogantes y problemas, nacen siempre nuevas esperanzas, pero nacen también temores y amenazas relacionados con esta dimensión fundamental de la existencia humana, de la que la vida del hombre está hecha cada día, de la que deriva la propia dignidad específica y en la que a la vez, está contenida la medida incesante de la fatiga humana, del sufrimiento, y también del daño y de la injusticia que invaden profundamente la vida social, dentro de cada Nación y a escala internacional ». ⁵⁸⁴ En efecto, el trabajo, « clave esencial » ⁵⁸⁵ de toda la cuestión social, condiciona el desarrollo no sólo económico, sino también cultural y moral, de las personas, de la familia, de la sociedad y de todo el género humano.

III. LA DIGNIDAD DEL TRABAJO

a) La dimensión subjetiva y objetiva del trabajo

270 *El trabajo humano tiene una doble dimensión: objetiva y subjetiva.* En *sentido objetivo*, es el conjunto de actividades, recursos, instrumentos y técnicas de las que el hombre se sirve para producir, para *dominar la tierra*, según las palabras del libro del Génesis. El trabajo en *sentido subjetivo*, es el actuar del hombre en cuanto ser dinámico, capaz de realizar diversas acciones que pertenecen al proceso del trabajo y que corresponden a su vocación personal: « El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque, como “imagen de Dios”, es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. *Como persona, el hombre es, pues, sujeto del trabajo* ». ⁵⁸⁶

El trabajo en sentido objetivo constituye el aspecto contingente de la actividad humana, que varía incesantemente en sus modalidades con la mutación de las condiciones técnicas, culturales, sociales y políticas. *El trabajo en sentido subjetivo se configura, en cambio, como su dimensión estable*, porque no depende de lo que el hombre realiza concretamente, ni del tipo de actividad que ejercita, sino sólo y exclusivamente de su dignidad de ser personal. Esta distinción es decisiva, tanto para comprender cuál es el fundamento último del valor y de la dignidad del trabajo, cuanto para implementar una organización de los sistemas económicos y sociales, respetuosa de los derechos del hombre.

271 *La subjetividad confiere al trabajo su peculiar dignidad, que impide considerarlo como una simple mercancía o un elemento impersonal de la organización productiva.* El trabajo, independientemente de su mayor o menor valor objetivo, es expresión esencial de la persona, es « *actus personae* ». Cualquier forma de materialismo y de economicismo que intentase reducir el trabajador a un mero instrumento de producción, a simple *fuerza-trabajo*, a valor exclusivamente material, acabaría por desnaturalizar irremediabilmente la esencia del trabajo, privándolo de su finalidad más noble y profundamente humana. *La persona es la medida de la dignidad del trabajo*: « En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona ». ⁵⁸⁷

La dimensión subjetiva del trabajo debe tener preeminencia sobre la objetiva, porque es la del hombre mismo que realiza el trabajo, aquella que determina su calidad y su más alto valor. Si falta esta conciencia o no se quiere reconocer esta verdad, el trabajo pierde su significado más verdadero y profundo: en este caso, por desgracia frecuente y difundido, la actividad laboral y las mismas técnicas utilizadas se consideran más importantes que el hombre mismo y, de aliadas, se convierten en enemigas de su dignidad.

272 *El trabajo humano no solamente procede de la persona, sino que está también esencialmente ordenado y finalizado a ella.* Independientemente de su contenido objetivo, el trabajo debe estar orientado hacia el sujeto que lo realiza, porque la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo, es siempre el hombre. Aun cuando no se puede ignorar la importancia del componente objetivo del trabajo desde el punto de vista de su calidad, esta componente, sin embargo, está subordinada a la realización del hombre, y por ello a la dimensión subjetiva, gracias a la cual es posible afirmar que *el trabajo es para el hombre y no el*

hombre para el trabajo y que « la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo realizado por el hombre —aunque fuera el trabajo “más corriente”, más monótono en la escala del modo común de valorar, e incluso el que más margina—, sigue siendo siempre el hombre mismo ». ⁵⁸⁸

273 *El trabajo humano posee también una intrínseca dimensión social.* El trabajo de un hombre, en efecto, se vincula naturalmente con el de otros hombres: « Hoy, principalmente, el trabajar es *trabajar con otros* y *trabajar para otros*: es un hacer algo para alguien ». ⁵⁸⁹ También los frutos del trabajo son ocasión de intercambio, de relaciones y de encuentro. El trabajo, por tanto, no se puede valorar justamente si no se tiene en cuenta su naturaleza social, « ya que, si no existe un verdadero cuerpo social y orgánico, si no hay un orden social y jurídico que garantice el ejercicio del trabajo, si los diferentes oficios, dependientes unos de otros, no colaboran y se completan entre sí y, lo que es más todavía, no se asocian y se funden como en una unidad la inteligencia, el capital y el trabajo, la eficiencia humana no será capaz de producir sus frutos. Luego el trabajo no puede ser valorado justamente ni remunerado con equidad si no se tiene en cuenta su carácter social e individual ». ⁵⁹⁰

274 *El trabajo es también « una obligación, es decir, un deber ».* ⁵⁹¹ El hombre debe trabajar, ya sea porque el Creador se lo ha ordenado, ya sea porque debe responder a las exigencias de mantenimiento y desarrollo de su misma humanidad. El trabajo se perfila como obligación moral con respecto al prójimo, que es en primer lugar la propia familia, pero también la sociedad a la que pertenece; la Nación de la cual se es hijo o hija; y toda la familia humana de la que se es miembro: somos herederos del trabajo de generaciones y, a la vez, artífices del futuro de todos los hombres que vivirán después de nosotros.

275 *El trabajo confirma la profunda identidad del hombre creado a imagen y semejanza de Dios:* « Haciéndose —mediante su trabajo— cada vez más dueño de la tierra y confirmando todavía —mediante el trabajo— su dominio sobre el mundo visible, el hombre, en cada caso y en cada fase de este proceso, se coloca en la línea del plan original del Creador; lo cual está necesaria e indisolublemente unido al hecho de que el hombre ha sido creado, varón y hembra, “a imagen de Dios” ». ⁵⁹² Esto califica la actividad del hombre en el universo: no es el dueño, sino el depositario, llamado a reflejar en su propio obrar la impronta de Aquel de quien es imagen.

b) Las relaciones entre trabajo y capital

276 *El trabajo, por su carácter subjetivo o personal, es superior a cualquier otro factor de producción. Este principio vale, en particular, con respeto al capital.* En la actualidad, el término « capital » tiene diversas acepciones: en ciertas ocasiones indica los medios materiales de producción de una empresa; en otras, los recursos financieros invertidos en una iniciativa productiva o también, en operaciones de mercados bursátiles. Se habla también, de modo no totalmente apropiado, de « *capital humano* », para significar los recursos humanos, es decir las personas mismas, en cuanto son capaces de esfuerzo laboral, de conocimiento, de creatividad, de intuición de las exigencias de sus semejantes, de acuerdo recíproco en cuanto miembros de una organización. Se hace referencia al « *capital social* » cuando se quiere indicar la capacidad de colaboración de una colectividad, fruto de la inversión en vínculos de confianza recíproca. Esta multiplicidad de significados ofrece motivos ulteriores para reflexionar acerca de qué pueda significar, en la actualidad, la relación entre trabajo y capital.

277 *La doctrina social ha abordado las relaciones entre trabajo y capital destacando la prioridad del primero sobre el segundo, así como su complementariedad.*

El trabajo tiene una prioridad intrínseca con respecto al capital: « Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el “capital”, siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre ». ⁵⁹³ Y « pertenece al patrimonio estable de la doctrina de la Iglesia ». ⁵⁹⁴

Entre trabajo y capital debe existir complementariedad. La misma lógica intrínseca al proceso productivo demuestra la necesidad de su recíproca compenetración y la urgencia de dar vida a sistemas económicos

en los que la antinomia entre trabajo y capital sea superada.⁵⁹⁵ En tiempos en los que, dentro de un sistema económico menos complejo, el « capital » y el « trabajo asalariado » identificaban con una cierta precisión no sólo dos factores productivos, sino también y sobre todo, dos clases sociales concretas, la Iglesia afirmaba que ambos eran en sí mismos legítimos.⁵⁹⁶ « Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital ». ⁵⁹⁷ Se trata de una verdad que vale también para el presente, porque « es absolutamente falso atribuir únicamente al capital o únicamente al trabajo lo que es resultado de la efectividad unida de los dos, y totalmente injusto que uno de ellos, negada la eficacia del otro, trate de arrogarse para sí todo lo que hay en el efecto ». ⁵⁹⁸

278 *En la reflexión acerca de las relaciones entre trabajo y capital, sobre todo ante las imponentes transformaciones de nuestro tiempo, se debe considerar que « el recurso principal » y el « factor decisivo » ⁵⁹⁹ de que dispone el hombre es el hombre mismo y que « el desarrollo integral de la persona humana en el trabajo no contradice, sino que favorece más bien la mayor productividad y eficacia del trabajo mismo ».* ⁶⁰⁰ El mundo del trabajo, en efecto, está descubriendo cada vez más que el valor del « capital humano » reside en los conocimientos de los trabajadores, en su disponibilidad a establecer relaciones, en la creatividad, en el carácter emprendedor de sí mismos, en la capacidad de afrontar conscientemente lo nuevo, de trabajar juntos y de saber perseguir objetivos comunes. Se trata de cualidades genuinamente personales, que pertenecen al sujeto del trabajo más que a los aspectos objetivos, técnicos u operativos del trabajo mismo. Todo esto conlleva un cambio de perspectiva en las relaciones entre trabajo y capital: se puede afirmar que, a diferencia de cuanto sucedía en la antigua organización del trabajo, donde el sujeto acababa por equipararse al objeto, a la máquina, hoy, en cambio, la dimensión subjetiva del trabajo tiende a ser más decisiva e importante que la objetiva.

279 *La relación entre trabajo y capital presenta, a menudo, los rasgos del conflicto, que adquiere caracteres nuevos con los cambios en el contexto social y económico. Ayer, el conflicto entre capital y trabajo se originaba, sobre todo, « por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros ».* ⁶⁰¹ *Actualmente, el conflicto presenta aspectos nuevos y, tal vez, más preocupantes: los progresos científicos y tecnológicos y la mundialización de los mercados, de por sí fuente de desarrollo y de progreso, exponen a los trabajadores al riesgo de ser explotados por los engranajes de la economía y por la búsqueda desenfadada de productividad.* ⁶⁰²

280 *No debe pensarse equivocadamente que el proceso de superación de la dependencia del trabajo respecto a la materia sea capaz por sí misma de superar la alienación en y del trabajo. Esto sucede no sólo en las numerosas zonas existentes donde abunda el desempleo, el trabajo informal, el trabajo infantil, el trabajo mal remunerado, o la explotación en el trabajo; también se presenta con las nuevas formas, mucho más sutiles, de explotación en los nuevos trabajos: el super-trabajo; el trabajo-carrera que a veces roba espacio a dimensiones igualmente humanas y necesarias para la persona; la excesiva flexibilidad del trabajo que hace precaria y a veces imposible la vida familiar; la segmentación del trabajo, que corre el riesgo de tener graves consecuencias para la percepción unitaria de la propia existencia y para la estabilidad de las relaciones familiares. Si el hombre está alienado cuando invierte la relación entre medios y fines, también en el nuevo contexto de trabajo inmaterial, ligero, cualitativo más que cuantitativo, pueden darse elementos de alienación, « según que aumente su participación [del hombre] en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión ».* ⁶⁰³

c) El trabajo, título de participación

281 *La relación entre trabajo y capital se realiza también mediante la participación de los trabajadores en la propiedad, en su gestión y en sus frutos. Esta es una exigencia frecuentemente olvidada, que es necesario, por tanto, valorar mejor: debe procurarse que « toda persona, basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse, al mismo tiempo, “copropietario” de esa especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esa meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios*

con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común, y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas, es decir, que los miembros respectivos sean considerados y tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades ». ⁶⁰⁴ La nueva organización del trabajo, en la que el saber cuenta más que la sola propiedad de los medios de producción, confirma de forma concreta que el trabajo, por su carácter subjetivo, es título de participación: es indispensable aceptar firmemente esta realidad para valorar la justa posición del trabajo en el proceso productivo y para encontrar modalidades de participación conformes a la subjetividad del trabajo en la peculiaridad de las diversas situaciones concretas. ⁶⁰⁵

d) Relación entre trabajo y propiedad privada

282 *El Magisterio social de la Iglesia estructura la relación entre trabajo y capital también respecto a la institución de la propiedad privada, al derecho y al uso de ésta.* El derecho a la propiedad privada está subordinado al principio del destino universal de los bienes y no debe constituir motivo de impedimento al trabajo y al desarrollo de otros. La propiedad, que se adquiere sobre todo mediante el trabajo, debe servir al trabajo. Esto vale de modo particular para la propiedad de los medios de producción; pero el principio concierne también a los bienes propios del mundo financiero, técnico, intelectual y personal.

Los medios de producción « no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer ». ⁶⁰⁶ Su posesión se vuelve ilegítima « cuando o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su limitación, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral ». ⁶⁰⁷

283 *La propiedad privada y pública, así como los diversos mecanismos del sistema económico, deben estar predisuestas para garantizar una economía al servicio del hombre, de manera que contribuyan a poner en práctica el principio del destino universal de los bienes.* En esta perspectiva adquiere gran importancia la cuestión relativa a la propiedad y al uso de las nuevas tecnologías y conocimientos que constituyen, en nuestro tiempo, una forma particular de propiedad, no menos importante que la propiedad de la tierra y del capital. ⁶⁰⁸ Estos recursos, como todos los demás bienes, tienen un *destino universal*; por lo tanto deben también insertarse en un contexto de normas jurídicas y de reglas sociales que garanticen su uso inspirado en criterios de justicia, equidad y respeto de los derechos del hombre. Los nuevos conocimientos y tecnologías, gracias a sus enormes potencialidades, pueden contribuir en modo decisivo a la promoción del progreso social, pero pueden convertirse en factor de desempleo y ensanchamiento de la distancia entre zonas desarrolladas y subdesarrolladas, si permanecen concentrados en los países más ricos o en manos de grupos reducidos de poder.

e) El descanso festivo

284 *El descanso festivo es un derecho.* ⁶⁰⁹ « El día séptimo cesó Dios de toda la tarea que había hecho » (Gn 2,2): también los hombres, creados a su imagen, deben gozar del descanso y tiempo libre para poder atender la vida familiar, cultural, social y religiosa. ⁶¹⁰ A esto contribuye la institución del día del Señor. ⁶¹¹ Los creyentes, durante el domingo y en los demás días festivos de precepto, deben abstenerse de « trabajos o actividades que impidan el culto debido a Dios, la alegría propia del día del Señor, la práctica de las obras de misericordia y el descanso necesario del espíritu y del cuerpo ». ⁶¹² Necesidades familiares o exigencias de utilidad social pueden legítimamente eximir del descanso dominical, pero no deben crear costumbres perjudiciales para la religión, la vida familiar y la salud.

285 *El domingo es un día que se debe santificar mediante una caridad efectiva, dedicando especial atención a la familia y a los parientes, así como también a los enfermos y a los ancianos.* Tampoco se debe olvidar a los « hermanos que tienen las mismas necesidades y los mismos derechos y no pueden descansar a causa de la pobreza y la miseria ». ⁶¹³ *Es además un tiempo propicio para la reflexión, el silencio y el estudio, que favorecen el crecimiento de la vida interior y cristiana.* Los creyentes deberán

distinguirse, también en este día, por su moderación, evitando todos los excesos y las violencias que frecuentemente caracterizan las diversiones masivas.⁶¹⁴ El día del Señor debe vivirse siempre como el día de la liberación, que lleva a participar en « la reunión solemne y asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos » (*Hb 12,22-23*) y anticipa la celebración de la Pascua definitiva en la gloria del cielo.⁶¹⁵

286 *Las autoridades públicas tienen el deber de vigilar para que los ciudadanos no se vean privados, por motivos de productividad económica, de un tiempo destinado al descanso y al culto divino.* Los patronos tienen una obligación análoga con respecto a sus empleados.⁶¹⁶ Los cristianos deben esforzarse, respetando la libertad religiosa y el bien común de todos, para que las leyes reconozcan el domingo y las demás solemnidades litúrgicas como días festivos: « Deben dar a todos un ejemplo público de oración, de respeto y de alegría, y defender sus tradiciones como una contribución preciosa a la vida espiritual de la sociedad humana ». ⁶¹⁷ Todo cristiano deberá « evitar imponer sin necesidad a otro lo que le impediría guardar el día del Señor ». ⁶¹⁸

IV. EL DERECHO AL TRABAJO

a) El trabajo es necesario

287 *El trabajo es un derecho fundamental y un bien para el hombre:* ⁶¹⁹ *un bien útil, digno de él, porque es idóneo para expresar y acrecentar la dignidad humana. La Iglesia enseña el valor del trabajo no sólo porque es siempre personal, sino también por el carácter de necesidad.* ⁶²⁰ El trabajo es necesario para formar y mantener una familia, ⁶²¹ adquirir el derecho a la propiedad ⁶²² y contribuir al bien común de la familia humana. ⁶²³ La consideración de las implicaciones morales que la cuestión del trabajo comporta en la vida social, lleva a la Iglesia a indicar la desocupación como una « verdadera calamidad social », ⁶²⁴ sobre todo en relación con las jóvenes generaciones.

288 *El trabajo es un bien de todos, que debe estar disponible para todos aquellos capaces de él. La « plena ocupación » es, por tanto, un objetivo obligado para todo ordenamiento económico orientado a la justicia y al bien común.* Una sociedad donde el derecho al trabajo sea anulado o sistemáticamente negado y donde las medidas de política económica no permitan a los trabajadores alcanzar niveles satisfactorios de ocupación, « no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social ». ⁶²⁵ Una función importante y, por ello, una responsabilidad específica y grave, tienen en este ámbito los « empresarios indirectos », ⁶²⁶ es decir aquellos sujetos —personas o instituciones de diverso tipo— que son capaces de orientar, a nivel nacional o internacional, la política del trabajo y de la economía.

289 *La capacidad propulsora de una sociedad orientada hacia el bien común y proyectada hacia el futuro se mide también, y sobre todo, a partir de las perspectivas de trabajo que puede ofrecer.* El alto índice de desempleo, la presencia de sistemas de instrucción obsoletos y la persistencia de dificultades para acceder a la formación y al mercado de trabajo constituyen para muchos, sobre todo jóvenes, un grave obstáculo en el camino de la realización humana y profesional. Quien está desempleado o subempleado padece, en efecto, las consecuencias profundamente negativas que esta condición produce en la personalidad y corre el riesgo de quedar al margen de la sociedad y de convertirse en víctima de la exclusión social. ⁶²⁷ Además de a los jóvenes, este drama afecta, por lo general, a las mujeres, a los trabajadores menos especializados, a los minusválidos, a los inmigrantes, a los ex-reclusos, a los analfabetos, personas todas que encuentran mayores dificultades en la búsqueda de una colocación en el mundo del trabajo.

290 *La conservación del empleo depende cada vez más de las capacidades profesionales.* ⁶²⁸ *El sistema de instrucción y de educación no debe descuidar la formación humana y técnica, necesaria para desarrollar con provecho las tareas requeridas.* La necesidad cada vez más difundida de cambiar varias veces de empleo a lo largo de la vida, impone al sistema educativo favorecer la disponibilidad de las personas a una actualización permanente y una reiterada cualifica. Los jóvenes deben aprender a actuar autónomamente, a hacerse capaces de asumir responsablemente la tarea de afrontar con la competencia adecuada los riesgos vinculados a un contexto económico cambiante y frecuentemente imprevisible en sus

escenarios de evolución.⁶²⁹ Es igualmente indispensable ofrecer ocasiones formativas oportunas a los adultos que buscan una nueva cualificación, así como a los desempleados. En general, la vida laboral de las personas debe encontrar nuevas y concretas formas de apoyo, comenzando precisamente por el sistema formativo, de manera que sea menos difícil atravesar etapas de cambio, de incertidumbre y de precariedad.

b) La función del Estado y de la sociedad civil en la promoción del derecho al trabajo

291 *Los problemas de la ocupación reclaman las responsabilidades del Estado, al cual compete el deber de promover políticas que activen el empleo, es decir, que favorezcan la creación de oportunidades de trabajo en el territorio nacional, incentivando para ello el mundo productivo. El deber del Estado no consiste tanto en asegurar directamente el derecho al trabajo de todos los ciudadanos, constriñendo toda la vida económica y sofocando la libre iniciativa de las personas, cuanto sobre todo en « secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis ».*⁶³⁰

292 *Teniendo en cuenta las dimensiones planetarias que han asumido vertiginosamente las relaciones económico-financieras y el mercado de trabajo, se debe promover una colaboración internacional eficaz entre los Estados, mediante tratados, acuerdos y planes de acción comunes que salvaguarden el derecho al trabajo, incluso en las fases más críticas del ciclo económico, a nivel nacional e internacional. Hay que ser conscientes de que el trabajo humano es un derecho del que depende directamente la promoción de la justicia social y de la paz civil. Tareas importantes en esta dirección corresponden a las Organizaciones Internacionales, así como a las sindicales: uniéndose en las formas más oportunas, deben esforzarse, ante todo, en el establecimiento de « una trama cada vez más compacta de disposiciones jurídicas que protejan el trabajo de los hombres, de las mujeres, de los jóvenes, y les aseguren una conveniente retribución ».*⁶³¹

293 *Para la promoción del derecho al trabajo es importante, hoy como en tiempos de la « Rerum novarum », que exista realmente un « libre proceso de auto-organización de la sociedad ».*⁶³² Se pueden encontrar significativos testimonios y ejemplos de auto-organización en las numerosas iniciativas, privadas y sociales, caracterizadas por formas de participación, de cooperación y de autogestión, que revelan la fusión de energías solidarias. Estas iniciativas se ofrecen al mercado como un variado sector de actividades laborales que se distinguen por una atención particular al aspecto relacional de los bienes producidos y de los servicios prestados en diversos ámbitos: educación, cuidado de la salud, servicios sociales básicos, cultura. Las iniciativas del así llamado « tercer sector » constituyen una oportunidad cada vez más relevante de desarrollo del trabajo y de la economía.

c) La familia y el derecho al trabajo

294 *El trabajo es « el fundamento sobre el que se forma la vida familiar, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre ».*⁶³³ El trabajo asegura los medios de subsistencia y garantiza el proceso educativo de los hijos.⁶³⁴ Familia y trabajo, tan estrechamente interdependientes en la experiencia de la gran mayoría de las personas, requieren una consideración más conforme a la realidad, una atención que las abarque conjuntamente, sin las limitaciones de una concepción privatista de la familia y economicista del trabajo. Es necesario para ello que las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional. La vida familiar y el trabajo, en efecto, se condicionan recíprocamente de diversas maneras. Los largos desplazamientos diarios al y del puesto de trabajo, el doble trabajo, la fatiga física y psicológica limitan el tiempo dedicado a la vida familiar; ⁶³⁵ las situaciones de desocupación tienen repercusiones materiales y espirituales sobre las familias, así como las tensiones y las crisis familiares influyen negativamente en las actitudes y el rendimiento en el campo laboral.

d) Las mujeres y el derecho al trabajo

295 *El genio femenino es necesario en todas las expresiones de la vida social; por ello se ha de garantizar la presencia de las mujeres también en el ámbito laboral.* El primer e indispensable paso en esta dirección es la posibilidad concreta de acceso a la formación profesional. *El reconocimiento y la tutela de los derechos de las mujeres en este ámbito dependen, en general, de la organización del trabajo, que debe tener en cuenta la dignidad y la vocación de la mujer, cuya « verdadera promoción... exige que el trabajo se estructure de manera que no deba pagar su promoción con el abandono del carácter específico propio y en perjuicio de la familia, en la que como madre tiene un papel insustituible ».*⁶³⁶ Es una cuestión con la que se miden la *cualidad de la sociedad* y la *efectiva tutela* del derecho al trabajo de las mujeres.

La persistencia de muchas formas de discriminación que ofenden la dignidad y vocación de la mujer en la esfera del trabajo, se debe a una larga serie de condicionamientos perniciosos para la mujer, que ha sido y es todavía « olvidada en sus prerrogativas, marginada frecuentemente e incluso reducida a esclavitud ».⁶³⁷ Estas dificultades, desafortunadamente, no han sido superadas, como lo demuestran en todo el mundo las diversas situaciones que humillan a la mujer, sometiéndola a formas de verdadera y propia explotación. La urgencia de un efectivo reconocimiento de los derechos de la mujer en el trabajo se advierte especialmente en los aspectos de la retribución, la seguridad y la previsión social.⁶³⁸

e) El trabajo infantil

296 *El trabajo infantil y de menores, en sus formas intolerables, constituye un tipo de violencia menos visible, mas no por ello menos terrible.*⁶³⁹ Una violencia que, más allá de todas las implicaciones políticas, económicas y jurídicas, sigue siendo esencialmente un problema moral. León XIII ya advertía: « En cuanto a los niños, se ha de evitar cuidadosamente y sobre todo que entren en talleres antes de que la edad haya dado el suficiente desarrollo a su cuerpo, a su inteligencia y a su alma. Puesto que la actividad precoz agosta, como a las hierbas tiernas, las fuerzas que brotan de la infancia, con lo que la constitución de la niñez vendría a destruirse por completo ».⁶⁴⁰ La plaga del trabajo infantil, a más de cien años de distancia, todavía no ha sido eliminada.

Es verdad que, al menos por el momento, en ciertos países, la contribución de los niños con su trabajo al presupuesto familiar y a las economías nacionales es irrenunciable y que, en algún modo, ciertas formas de trabajo a tiempo parcial pueden ser provechosas para los mismos niños; con todo ello, la doctrina social denuncia el aumento de la « explotación laboral de los menores en condiciones de auténtica esclavitud ».⁶⁴¹ Esta explotación constituye una grave violación de la dignidad humana de la que todo individuo es portador, « prescindiendo de que sea pequeño o aparentemente insignificante en términos utilitarios ».⁶⁴²

f) La emigración y el trabajo

297 *La inmigración puede ser un recurso más que un obstáculo para el desarrollo.* En el mundo actual, en el que el desequilibrio entre países ricos y países pobres se agrava y el desarrollo de las comunicaciones reduce rápidamente las distancias, crece la emigración de personas en busca de mejores condiciones de vida, procedentes de las zonas menos favorecidas de la tierra; su llegada a los países desarrollados, a menudo es percibida como una amenaza para los elevados niveles de bienestar, alcanzados gracias a decenios de crecimiento económico. Los inmigrantes, sin embargo, en la mayoría de los casos, responden a un requerimiento en la esfera del trabajo que de otra forma quedaría insatisfecho, en sectores y territorios en los que la mano de obra local es insuficiente o no está dispuesta a aportar su contribución laboral.

298 *Las instituciones de los países que reciben inmigrantes deben vigilar cuidadosamente para que no se difunda la tentación de explotar a los trabajadores extranjeros, privándoles de los derechos garantizados a los trabajadores nacionales, que deben ser asegurados a todos sin discriminaciones.* La regulación de los flujos migratorios según criterios de equidad y de equilibrio ⁶⁴³ es una de las condiciones indispensables para conseguir que la inserción se realice con las garantías que exige la dignidad de la persona humana. Los inmigrantes deben ser recibidos en cuanto personas y ayudados, junto con sus familias, a integrarse en la vida social.⁶⁴⁴ En este sentido, *se ha de respetar y promover el derecho a la reunión de sus familias.*⁶⁴⁵ Al mismo tiempo, en la medida de lo posible, han de favorecerse todas aquellas condiciones

que permiten mayores posibilidades de trabajo en sus lugares de origen.⁶⁴⁶

g) El mundo agrícola y el derecho al trabajo

299 *El trabajo agrícola merece una especial atención, debido a la función social, cultural y económica que desempeña en los sistemas económicos de muchos países, a los numerosos problemas que debe afrontar en el contexto de una economía cada vez más globalizada, y a su importancia creciente en la salvaguardia del ambiente natural: « Por consiguiente, en muchas situaciones son necesarios cambios radicales y urgentes para volver a dar a la agricultura —y a los hombres del campo— el justo valor como base de una sana economía, en el conjunto del desarrollo de la comunidad social ».*⁶⁴⁷

Los cambios profundos y radicales que se presentan actualmente en el ámbito social y cultural, y que afectan también a la agricultura y, más en general, a todo el mundo rural, precisan con urgencia una profunda reflexión sobre el significado del trabajo agrícola y sus múltiples dimensiones. Se trata de un desafío de gran importancia, que debe afrontarse con políticas agrícolas y ambientales capaces de superar una cierta concepción residual y asistencial, y de elaborar nuevos procedimientos para lograr una agricultura moderna, que esté en condiciones de desempeñar un papel significativo en la vida social y económica.

300 *En algunos países es indispensable una redistribución de la tierra, en el marco de políticas eficaces de reforma agraria, con el fin de eliminar el impedimento que supone el latifundio improductivo, condenado por la doctrina social de la Iglesia,⁶⁴⁸ para alcanzar un auténtico desarrollo económico: « Los países en vías de desarrollo pueden contrarrestar eficazmente el proceso actual de concentración de la propiedad de la tierra si hacen frente a algunas situaciones que se presentan como auténticos nudos estructurales. Estas son: las carencias y los retrasos a nivel legislativo sobre el tema del reconocimiento del título de propiedad de la tierra y sobre el mercado del crédito; la falta de interés por la investigación y por la capacitación agrícola; la negligencia por los servicios sociales y por la creación de infraestructuras en las áreas rurales ».*⁶⁴⁹ La reforma agraria es, por tanto, además de una necesidad política, una obligación moral, ya que el no llevarla a cabo constituye, en estos países, un obstáculo para los efectos benéficos que derivan de la apertura de los mercados y, en general, de las ventajosas ocasiones de crecimiento que la globalización actual puede ofrecer.⁶⁵⁰

V. DERECHOS DE LOS TRABAJADORES

a) Dignidad de los trabajadores y respeto de sus derechos

301 *Los derechos de los trabajadores, como todos los demás derechos, se basan en la naturaleza de la persona humana y en su dignidad trascendente. El Magisterio social de la Iglesia ha considerado oportuno enunciar algunos de ellos, indicando la conveniencia de su reconocimiento en los ordenamientos jurídicos: el derecho a una justa remuneración;⁶⁵¹ el derecho al descanso;⁶⁵² el derecho « a ambientes de trabajo y a procesos productivos que no comporten perjuicio a la salud física de los trabajadores y no dañen su integridad moral »;⁶⁵³ el derecho a que sea salvaguardada la propia personalidad en el lugar de trabajo, sin que sean « conculcados de ningún modo en la propia conciencia o en la propia dignidad »;⁶⁵⁴ el derecho a subsidios adecuados e indispensables para la subsistencia de los trabajadores desocupados y de sus familias;⁶⁵⁵ el derecho a la pensión, así como a la seguridad social para la vejez, la enfermedad y en caso de accidentes relacionados con la prestación laboral;⁶⁵⁶ el derecho a provisiones sociales vinculadas a la maternidad;⁶⁵⁷ el derecho a reunirse y a asociarse.⁶⁵⁸ Estos derechos son frecuentemente desatendidos, como confirman los tristes fenómenos del trabajo infraremunerado, sin garantías ni representación adecuadas. Con frecuencia sucede que las condiciones de trabajo para hombres, mujeres y niños, especialmente en los países en vías de desarrollo, son tan inhumanas que ofenden su dignidad y dañan su salud.*

b) El derecho a la justa remuneración y distribución de la renta

302 *La remuneración es el instrumento más importante para practicar la justicia en las relaciones laborales.*⁶⁵⁹ El « salario justo es el fruto legítimo del trabajo »; ⁶⁶⁰ comete una grave injusticia quien lo niega o no lo da a su debido tiempo y en la justa proporción al trabajo realizado (cf. *Lv* 19,13; *Dt* 24,14-15; *St* 5,4). El salario es el instrumento que permite al trabajador acceder a los bienes de la tierra: « La remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural y espiritual, teniendo presentes el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común ».⁶⁶¹ El simple acuerdo entre el trabajador y el patrono acerca de la remuneración, no basta para calificar de « justa » la remuneración acordada, porque ésta « no debe ser en manera alguna insuficiente » ⁶⁶² para el sustento del trabajador: la justicia natural es anterior y superior a la libertad del contrato.

303 *El bienestar económico de un país no se mide exclusivamente por la cantidad de bienes producidos, sino también teniendo en cuenta el modo en que son producidos y el grado de equidad en la distribución de la renta,* que debería permitir a todos disponer de lo necesario para el desarrollo y el perfeccionamiento de la propia persona. Una justa distribución del rédito debe establecerse no sólo en base a los criterios de justicia conmutativa, sino también de justicia social, es decir, considerando, además del valor objetivo de las prestaciones laborales, la dignidad humana de los sujetos que las realizan. Un bienestar económico auténtico se alcanza también por medio de adecuadas *políticas sociales de redistribución de la renta* que, teniendo en cuenta las condiciones generales, consideren oportunamente los méritos y las necesidades de todos los ciudadanos.

c) El derecho de huelga

304 *La doctrina social reconoce la legitimidad de la huelga* « cuando constituye un recurso inevitable, si no necesario para obtener un beneficio proporcionado », ⁶⁶³ después de haber constatado la ineficacia de todas las demás modalidades para superar los conflictos. ⁶⁶⁴ La huelga, una de las conquistas más costosas del movimiento sindical, se puede definir como el rechazo colectivo y concertado, por parte de los trabajadores, a seguir desarrollando sus actividades, con el fin de obtener, por medio de la presión así realizada sobre los patrones, sobre el Estado y sobre la opinión pública, mejoras en sus condiciones de trabajo y en su situación social. También la huelga, aun cuando aparezca « como una especie de ultimátum », ⁶⁶⁵ debe ser siempre un método pacífico de reivindicación y de lucha por los propios derechos; resulta « moralmente inaceptable cuando va acompañada de violencias o también cuando se lleva a cabo en función de objetivos no directamente vinculados con las condiciones del trabajo o contrarios al bien común ». ⁶⁶⁶

VI. SOLIDARIDAD ENTRE LOS TRABAJADORES

a) La importancia de los sindicatos

305 *El Magisterio reconoce la función fundamental desarrollada por los sindicatos de trabajadores, cuya razón de ser consiste en el derecho de los trabajadores a formar asociaciones o uniones para defender los intereses vitales de los hombres empleados en las diversas profesiones.* Los sindicatos « se han desarrollado sobre la base de la lucha de los trabajadores, del mundo del trabajo y, ante todo, de los trabajadores industriales para la tutela de *sus justos derechos* frente a los empresarios y a los propietarios de los medios de producción ». ⁶⁶⁷ Las organizaciones sindicales, buscando su fin específico al servicio del bien común, son un factor constructivo de orden social y de solidaridad y, por ello, un *elemento indispensable de la vida social*. El reconocimiento de los derechos del trabajo ha sido desde siempre un problema de difícil solución, porque se realiza en el marco de procesos históricos e institucionales complejos, y todavía hoy no se puede decir cumplido. Lo que hace más actual y necesario el ejercicio de una auténtica solidaridad entre los trabajadores.

306 *La doctrina social enseña que las relaciones en el mundo del trabajo se han de caracterizar por la colaboración: el odio y la lucha por eliminar al otro, constituyen métodos absolutamente inaceptables,* porque en todo sistema social son indispensables al proceso de producción tanto el *trabajo* como el *capital*. A la luz de esta concepción, la doctrina social « no considera de ninguna manera que los

sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura “de clase”, de la sociedad ni que sean el exponente de la lucha de clases que gobierna inevitablemente la vida social ». ⁶⁶⁸ *Los sindicatos son propiamente los promotores de la lucha por la justicia social*, por los derechos de los hombres del trabajo, en sus profesiones específicas: « Esta “lucha” debe ser vista como una acción de defensa normal “en favor” del justo bien; [...] no es una lucha “contra” los demás ». ⁶⁶⁹ El sindicato, siendo ante todo un medio para la solidaridad y la justicia, no puede abusar de los instrumentos de lucha; en razón de su vocación, debe vencer las tentaciones del corporativismo, saberse autorregular y ponderar las consecuencias de sus opciones en relación al bien común. ⁶⁷⁰

307 *Al sindicato, además de la función de defensa y de reivindicación, le competen las de representación, dirigida a « la recta ordenación de la vida económica », ⁶⁷¹ y de educación de la conciencia social de los trabajadores*, de manera que se sientan parte activa, según las capacidades y aptitudes de cada uno, en toda la obra del desarrollo económico y social, y en la construcción del bien común universal. El sindicato y las demás formas de asociación de los trabajadores deben asumir una función de colaboración con el resto de los sujetos sociales e interesarse en la gestión de la cosa pública. Las organizaciones sindicales tienen el deber de influir en el poder público, en orden a sensibilizarlo debidamente sobre los problemas laborales y a comprometerlo a favorecer la realización de los derechos de los trabajadores. Los sindicatos, sin embargo, no tienen carácter de « partidos políticos » que luchan por el poder, y tampoco deben estar sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos: « En tal situación fácilmente se apartan de lo que es su cometido específico, que es el de asegurar los justos derechos de los hombres del trabajo en el marco del bien común de la sociedad entera, y se convierten, en cambio, en *un instrumento de presión para realizar otras finalidades* ». ⁶⁷²

b) Nuevas formas de solidaridad

308 *El contexto socioeconómico actual, caracterizado por procesos de globalización económico-financiera cada vez más rápidos, requiere la renovación de los sindicatos. En la actualidad, los sindicatos están llamados a actuar en formas nuevas, ⁶⁷³ ampliando su radio de acción de solidaridad de modo que sean tutelados, además de las categorías laborales tradicionales, los trabajadores con contratos atípicos o a tiempo determinado; los trabajadores con un puesto de trabajo en peligro a causa de las fusiones de empresas, cada vez más frecuentes, incluso a nivel internacional; los desempleados, los inmigrantes, los trabajadores temporales; aquellos que por falta de actualización profesional han sido expulsados del mercado laboral y no pueden regresar a él por falta de cursos adecuados para cualificarse de nuevo.*

*Ante los cambios introducidos en el mundo del trabajo, la solidaridad se podrá recuperar, e incluso fundarse mejor que en el pasado, si se actúa para volver a descubrir el valor subjetivo del trabajo: « Hay que seguir preguntándose sobre el sujeto del trabajo y las condiciones en las que vive ». Por ello, « son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de *solidaridad con los hombres del trabajo* ». ⁶⁷⁴*

309 *En la búsqueda de « nuevas formas de solidaridad », ⁶⁷⁵ las asociaciones de trabajadores deben orientarse hacia la asunción de mayores responsabilidades, no solamente respecto a los tradicionales mecanismos de la redistribución, sino también en relación a la producción de la riqueza y a la creación de condiciones sociales, políticas y culturales que permitan a todos aquellos que pueden y desean trabajar, ejercer su derecho al trabajo, en el respeto pleno de su dignidad de trabajadores. La superación gradual del modelo organizativo basado sobre el trabajo asalariado en la gran empresa, hace además oportuna —salvando los derechos fundamentales del trabajo— una actualización de las normas y de los sistemas de seguridad social mediante los cuales los trabajadores han sido hasta hoy tutelados.*

VII. LAS « RES NOVAE » DEL MUNDO DEL TRABAJO

a) Una fase de transición epocal

310 *Uno de los estímulos más significativos para el actual cambio de la organización del trabajo procede del fenómeno de la globalización, que permite experimentar formas nuevas de producción, trasladando las*

plantas de producción en áreas diferentes a aquellas en las que se toman las decisiones estratégicas y lejanas de los mercados de consumo. Dos son los factores que impulsan este fenómeno: la extraordinaria velocidad de comunicación sin límites de espacio y tiempo, y la relativa facilidad para transportar mercancías y personas de una parte a otra del planeta. Esto comporta una consecuencia fundamental sobre los procesos productivos: la propiedad está cada vez más lejos, a menudo indiferente a los efectos sociales de las opciones que realiza. Por otra parte, si es cierto que la globalización, a priori, no es ni buena ni mala en sí misma, sino que depende del uso que el hombre hace de ella,⁶⁷⁶ debe afirmarse que *es necesaria una globalización de la tutela, de los derechos mínimos esenciales y de la equidad.*

311 *Una de las características más relevantes de la nueva organización del trabajo es la fragmentación física del ciclo productivo, impulsada por el afán de conseguir una mayor eficiencia y mayores beneficios.* Desde este punto de vista, las tradicionales coordenadas espacio-temporales, dentro de las que el ciclo productivo se definía, sufren una transformación sin precedentes, que determina un cambio en la estructura misma del trabajo. Todo ello tiene importantes consecuencias en la vida de las personas y de las comunidades, sometidas a cambios radicales tanto en el ámbito de las condiciones materiales, cuanto en el de la cultura y de los valores. Este fenómeno afecta, a nivel global y local, a millones de personas, independientemente de la profesión que ejercen, de su condición social, o de su preparación cultural. La reorganización del tiempo, su regularización y los cambios en curso en el uso del espacio —comparables, por su entidad, a la primera revolución industrial, en cuanto que implican a todos los sectores productivos, en todos los continentes, independientemente de su grado de desarrollo— deben considerarse, por tanto, un desafío decisivo, incluidos los aspectos ético y cultural, en el ámbito de la definición de un sistema renovado de tutela del trabajo.

312 *La globalización de la economía, con la liberación de los mercados, la acentuación de la competencia, el crecimiento de empresas especializadas en el abastecimiento de productos y servicios, requiere una mayor flexibilidad en el mercado de trabajo y en la organización y gestión de los procesos productivos.* Al valorar esta delicada materia, parece oportuno conceder una mayor atención moral, cultural y estratégica para orientar la acción social y política en la temática vinculada a la identidad y los contenidos del nuevo trabajo, en un mercado y una economía a su vez nuevos. Los cambios del mercado de trabajo son a menudo un efecto del cambio del trabajo mismo, y no su causa.

313 *El trabajo, sobre todo en los sistemas económicos de los países más desarrollados, atraviesa una fase que marca el paso de una economía de tipo industrial a una economía esencialmente centrada en los servicios y en la innovación tecnológica.* Los servicios y las actividades caracterizados por un fuerte contenido informativo crecen de modo más rápido que los tradicionales sectores primario y secundario, con consecuencias de gran alcance en la organización de la producción y de los intercambios, en el contenido y la forma de las prestaciones laborales y en los sistemas de protección social.

Gracias a las innovaciones tecnológicas, el mundo del trabajo se enriquece con nuevas profesiones, mientras otras desaparecen. En la actual fase de transición se asiste, en efecto, a un pasar continuo de empleados de la industria a los servicios. Mientras pierde terreno el modelo económico y social vinculado a la grande fábrica y al trabajo de una clase obrera homogénea, mejoran las perspectivas ocupacionales en el sector terciario y aumentan, en particular, las actividades laborales en el ámbito de los servicios a la persona, de las prestaciones a *tiempo parcial*, interinas y « atípicas », es decir, las formas de trabajo que no se pueden encuadrar ni como trabajo dependiente ni como trabajo autónomo.

314 *La transición en curso significa el paso de un trabajo dependiente a tiempo indeterminado, entendido como puesto fijo, a un trabajo caracterizado por una pluralidad de actividades laborales;* de un mundo laboral compacto, definido y reconocido, a un universo de trabajos, variado, fluido, rico de promesas, pero también cargado de preguntas inquietantes, especialmente ante la creciente incertidumbre de las perspectivas de empleo, a fenómenos persistentes de desocupación estructural, a la inadecuación de los actuales sistemas de seguridad social. Las exigencias de la competencia, de la innovación tecnológica y de la complejidad de los flujos financieros deben armonizarse con la defensa del trabajador y de sus derechos.

La inseguridad y la precariedad no afectan solamente a la condición laboral de los hombres que viven en los países más desarrollados, sino también, y sobre todo, a las realidades económicamente menos avanzadas del planeta, los países en vías de desarrollo y los países con economías en transición. Estos últimos, además de los complejos problemas vinculados al cambio de los modelos económicos y productivos, deben afrontar cotidianamente las difíciles exigencias procedentes de la globalización en curso. La situación resulta particularmente dramática para el mundo del trabajo, afectado por vastos y radicales cambios culturales y estructurales, en contextos frecuentemente privados de soportes legislativos, formativos y de asistencia social.

315 *La descentralización productiva, que asigna a empresas menores múltiples tareas, anteriormente concentradas en las grandes unidades productivas, robustece y da nuevo impulso a la pequeña y mediana empresa.* Surgen así, junto a la actividad artesanal tradicional, nuevas empresas caracterizadas por pequeñas unidades productivas que trabajan en modernos sectores de producción o bien en actividades descentralizadas de las empresas mayores. Muchas actividades que ayer requerían trabajo dependiente, hoy son realizadas en formas nuevas, que favorecen el trabajo independiente y se caracterizan por una mayor componente de riesgo y de responsabilidad.

El trabajo en las pequeñas y medianas empresas, el trabajo artesanal y el trabajo independiente, pueden constituir una ocasión para hacer más humana la vivencia laboral, ya sea por la posibilidad de establecer relaciones interpersonales positivas en comunidades de pequeñas dimensiones, ya sea por las mejores oportunidades que se ofrecen a la iniciativa y al espíritu emprendedor; sin embargo, no son pocos, en estos sectores, los casos de trato injusto, de trabajo mal pagado y sobre todo inseguro.

316 *En los países en vías de desarrollo se ha difundido, en estos últimos años, el fenómeno de la expansión de actividades económicas « informales » o « sumergidas », que representa una señal de crecimiento económico prometedor, pero plantea problemas éticos y jurídicos.* El significativo aumento de los puestos de trabajo suscitado por tales actividades se debe, en realidad, a la falta de especialización de gran parte de los trabajadores locales y al desarrollo desordenado de los sectores económicos formales. Un elevado número de personas se ven así obligadas a trabajar en condiciones de grave desazón y en un marco carente de las reglas necesarias que protejan la dignidad del trabajador. Los niveles de productividad, renta y tenor de vida, son extremadamente bajos y con frecuencia se revelan insuficientes para garantizar que los trabajadores y sus familias alcancen un nivel de subsistencia.

b) Doctrina social y « res novae »

317 *Ante las imponentes « res novae » del mundo del trabajo, la doctrina social de la Iglesia recomienda, ante todo, evitar el error de considerar que los cambios en curso suceden de modo determinista.* El factor decisivo y « el árbitro » de esta compleja fase de cambio es *una vez más el hombre*, que debe seguir siendo el verdadero protagonista de su trabajo. El hombre puede y debe hacerse cargo, creativa y responsablemente, de las actuales innovaciones y reorganizaciones, de manera que contribuyan al crecimiento de la persona, de la familia, de la sociedad y de toda la familia humana.⁶⁷⁷ Es importante para todos recordar el significado de la *dimensión subjetiva del trabajo*, a la que la doctrina social de la Iglesia enseña a dar la debida prioridad, porque el trabajo humano « procede directamente de personas creadas a imagen de Dios y llamadas a prolongar, unidas y para mutuo beneficio, la obra de la creación dominando la tierra ».⁶⁷⁸

318 *Las interpretaciones de tipo mecanicista y economicista de la actividad productiva, a pesar de su extensión y su influjo, han sido superadas por el mismo análisis científico de los problemas relacionados con el trabajo.* Estas concepciones se revelan hoy, más que ayer, totalmente inadecuadas para interpretar los hechos, que demuestran cada día más el valor del trabajo como actividad libre y creativa del hombre. De esta realidad concreta debe derivar también el impulso para superar sin demora los horizontes teóricos y los criterios operativos estrechos e insuficientes respecto a las dinámicas actuales, intrínsecamente incapaces de identificar las apremiantes y concretas necesidades humanas en toda su extensión, que van más allá de las categorías meramente económicas. La Iglesia sabe bien, y así lo ha enseñado siempre, que el hombre, a diferencia de cualquier otro ser viviente, tiene necesidades que no se limitan solamente

al « tener », ⁶⁷⁹ porque su naturaleza y su vocación están en relación inseparable con el Trascendente. La persona humana emprende la aventura de la transformación de las cosas mediante su trabajo para satisfacer necesidades y carencias ante todo materiales, pero lo hace siguiendo un impulso que la empuja siempre más allá de los resultados logrados, a la búsqueda de lo que pueda responder más profundamente a sus innegables exigencias interiores.

319 *Cambian las formas históricas en las que se expresa el trabajo humano, pero no deben cambiar sus exigencias permanentes, que se resumen en el respeto de los derechos inalienables del hombre que trabaja.* Ante el riesgo de ver negados estos derechos, se deben proyectar y construir *nuevas formas de solidaridad*, teniendo en cuenta la interdependencia que une entre sí a los hombres del trabajo. Cuanto más profundos son los cambios, tanto más firme debe ser el esfuerzo de la inteligencia y de la voluntad para tutelar la dignidad del trabajo, reforzando, en los diversos niveles, las instituciones interesadas. Esta perspectiva permite orientar mejor las actuales transformaciones en la dirección, tan necesaria, de la complementariedad entre la dimensión económica local y la global; entre economía « vieja » y « nueva »; entre la innovación tecnológica y la exigencia de salvaguardar el trabajo humano; entre el crecimiento económico y la compatibilidad ambiental del desarrollo.

320 *La solución de las vastas y complejas problemáticas del trabajo, que en algunas áreas adquieren dimensiones dramáticas, exige la contribución específica de los científicos y los hombres de cultura, que resulta particularmente importante para la elección de soluciones justas.* Es una responsabilidad que les debe llevar a señalar las ventajas y los riesgos que se perfilan en los cambios y, sobre todo, a sugerir líneas de acción para orientar el cambio en el sentido más favorable para el desarrollo de toda la familia humana. A ellos corresponde la delicada tarea de leer e interpretar los fenómenos sociales con inteligencia y amor a la verdad, sin preocupaciones dictadas por intereses de grupo o personales. Su contribución, en efecto, precisamente por ser de naturaleza teórica, se convierte en una referencia esencial para la actuación concreta de las políticas económicas. ⁶⁸⁰

321 *Los escenarios actuales de profunda transformación del trabajo humano hacen todavía más urgente un desarrollo auténticamente global y solidario, capaz de alcanzar todas las regiones del mundo, incluyendo las menos favorecidas.* Para estas últimas, la puesta en marcha de un proceso de desarrollo solidario de vasto alcance, no sólo aparece como una posibilidad concreta de creación de nuevos puestos de trabajo, sino que también representa una verdadera condición para la supervivencia de pueblos enteros: « Es preciso globalizar la solidaridad ». ⁶⁸¹

Los desequilibrios económicos y sociales existentes en el mundo del trabajo se han de afrontar restableciendo la justa jerarquía de valores y colocando en primer lugar la dignidad de la persona que trabaja: « Las nuevas realidades, que se manifiestan con fuerza en el proceso productivo, como la globalización de las finanzas, de la economía, del comercio y del trabajo, jamás deben violar la dignidad y la centralidad de la persona humana, ni la libertad y la democracia de los pueblos. La solidaridad, la participación y la posibilidad de gestionar estos cambios radicales constituyen, sino la solución, ciertamente la necesaria garantía ética para que las personas y los pueblos no se conviertan en instrumentos, sino en protagonistas de su futuro. Todo esto puede realizarse y, dado que es posible, constituye un deber ». ⁶⁸²

322 *Se hace cada vez más necesaria una consideración atenta de la nueva situación del trabajo en el actual contexto de la globalización, desde una perspectiva que valore la propensión natural de los hombres a establecer relaciones.* A este propósito, se debe afirmar que la universalidad es una dimensión del hombre, no de las cosas. La técnica podrá ser la causa instrumental de la globalización, pero la universalidad de la familia humana es su causa última. El trabajo, por tanto, también tiene una dimensión universal, en cuanto se funda en el carácter relacional del hombre. Las técnicas, especialmente electrónicas, han permitido ampliar este aspecto relacional del trabajo a todo el planeta, imprimiendo a la globalización un ritmo particularmente acelerado. El fundamento último de este dinamismo es el hombre que trabaja, es siempre el elemento subjetivo y no el objetivo. También el trabajo globalizado tiene su origen, por tanto, en el fundamento antropológico de la intrínseca dimensión relacional del trabajo. Los aspectos negativos de la globalización del trabajo no deben dañar las posibilidades que se han abierto

para todos de *dar expresión a un humanismo del trabajo a nivel planetario*, a una solidaridad del mundo del trabajo a este nivel, para que trabajando en un contexto semejante, dilatado e interconexo, el hombre comprenda cada vez más su vocación unitaria y solidaria.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA VIDA ECONÓMICA

I. ASPECTOS BÍBLICOS

a) El hombre, pobreza y riqueza

323 *En el Antiguo Testamento se encuentra una doble postura frente a los bienes económicos y la riqueza. Por un lado, de aprecio a la disponibilidad de bienes materiales considerados necesarios para la vida: en ocasiones, la abundancia —pero no la riqueza o el lujo— es vista como una bendición de Dios. En la literatura sapiencial, la pobreza se describe como una consecuencia negativa del ocio y de la falta de laboriosidad (cf. Pr 10,4), pero también como un hecho natural (cf. Pr 22,2). Por otro lado, los bienes económicos y la riqueza no son condenados en sí mismos, sino por su mal uso. La tradición profética estigmatiza las estafas, la usura, la explotación, las injusticias evidentes, especialmente con respecto a los más pobres (cf. Is 58,3-11; Jr 7,4-7; Os 4,1-2; Am 2,6-7; Mi 2,1-2). Esta tradición, si bien considera un mal la pobreza de los oprimidos, de los débiles, de los indigentes, ve también en ella un símbolo de la situación del hombre delante de Dios; de Él proviene todo bien como un don que hay que administrar y compartir.*

324 *Quien reconoce su pobreza ante Dios, en cualquier situación que viva, es objeto de una atención particular por parte de Dios: cuando el pobre busca, el Señor responde; cuando grita, Él lo escucha. A los pobres se dirigen las promesas divinas: ellos serán los herederos de la alianza entre Dios y su pueblo. La intervención salvífica de Dios se actuará mediante un nuevo David (cf. Ez 34,22-31), el cual, como y más que el rey David, será defensor de los pobres y promotor de la justicia; Él establecerá una nueva alianza y escribirá una nueva ley en el corazón de los creyentes (cf. Jr 31,31-34).*

La pobreza, cuando es aceptada o buscada con espíritu religioso, predispone al reconocimiento y a la aceptación del orden creatural; en esta perspectiva, el « rico » es aquel que pone su confianza en las cosas que posee más que en Dios, el hombre que se hace fuerte mediante las obras de sus manos y que confía sólo en esta fuerza. La pobreza se eleva a valor moral cuando se manifiesta como humilde disposición y apertura a Dios, confianza en Él. Estas actitudes hacen al hombre capaz de reconocer lo relativo de los bienes económicos y de tratarlos como dones divinos que hay que administrar y compartir, porque la propiedad originaria de todos los bienes pertenece a Dios.

325 *Jesús asume toda la tradición del Antiguo Testamento, también sobre los bienes económicos, sobre la riqueza y la pobreza, confiriéndole una definitiva claridad y plenitud (cf. Mt 6,24 y 13,22; Lc 6,20-24 y 12,15-21; Rm 14,6-8 y 1 Tm 4,4). Él, infundiendo su Espíritu y cambiando los corazones, instaura el « Reino de Dios », que hace posible una nueva convivencia en la justicia, en la fraternidad, en la solidaridad y en el compartir. El Reino inaugurado por Cristo perfecciona la bondad originaria de la creación y de la actividad humana, herida por el pecado. Liberado del mal y reincorporado en la comunión con Dios, todo hombre puede continuar la obra de Jesús con la ayuda de su Espíritu: hacer justicia a los pobres, liberar a los oprimidos, consolar a los afligidos, buscar activamente un nuevo orden social, en el que se ofrezcan soluciones adecuadas a la pobreza material y se contrarresten más eficazmente las fuerzas que obstaculizan los intentos de los más débiles para liberarse de una condición de miseria y de esclavitud. Cuando esto sucede, el Reino de Dios se hace ya presente sobre esta tierra, aun no perteneciendo a ella. En él encontrarán finalmente cumplimiento las promesas de los Profetas.*

326 *A la luz de la Revelación, la actividad económica ha de considerarse y ejercerse como una respuesta agradecida a la vocación que Dios reserva a cada hombre. Éste ha sido colocado en el jardín para cultivarlo y custodiarlo, usándolo según unos límites bien precisos (cf. Gn 2,16-17), con el compromiso de perfeccionarlo (cf. Gn 1,26-30; 2,15-16; Sb 9,2-3). Al hacerse testigo de la grandeza y de la bondad del*

Creador, el hombre camina hacia la plenitud de la libertad a la que Dios lo llama. Una buena administración de los dones recibidos, incluidos los dones materiales, es una obra de justicia hacia sí mismo y hacia los demás hombres: lo que se recibe ha de ser bien usado, conservado, multiplicado, como enseña la parábola de los talentos (cf. *Mt* 25,14-31; *Lc* 19,12-27).

La actividad económica y el progreso material deben ponerse al servicio del hombre y de la sociedad: dedicándose a ellos con la fe, la esperanza y la caridad de los discípulos de Cristo, la economía y el progreso pueden transformarse en lugares de salvación y de santificación. También en estos ámbitos es posible expresar un amor y una solidaridad más que humanos y contribuir al crecimiento de una humanidad nueva, que prefigure el mundo de los últimos tiempos.⁶⁸³ Jesús sintetiza toda la Revelación pidiendo al creyente *enriquecerse delante de Dios* (cf. *Lc* 12,21): y la economía es útil a este fin, cuando no traiciona su función de instrumento para el crecimiento integral del hombre y de las sociedades, de la calidad humana de la vida.

327 *La fe en Jesucristo permite una comprensión correcta del desarrollo social, en el contexto de un humanismo integral y solidario.* Para ello resulta muy útil la contribución de la reflexión teológica ofrecida por el Magisterio social: « *La fe en Cristo redentor*, mientras ilumina interiormente la naturaleza del desarrollo, guía también en la tarea de colaboración. En la carta de san Pablo a los Colosenses leemos que Cristo es “el primogénito de toda la creación” y que “todo fue creado por él y para él” (1,15-16). En efecto, “todo tiene en él su consistencia” porque “Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud y reconciliar por él y para él todas las cosas” (*ibíd.*, 1,20). En este plan divino, que comienza desde la eternidad en Cristo, “Imagen” perfecta del Padre, y culmina en él, “Primogénito de entre los muertos” (*ibíd.*, 1,15.18), *se inserta nuestra historia*, marcada por nuestro esfuerzo personal y colectivo por elevar la condición humana, vencer los obstáculos que surgen siempre en nuestro camino, disponiéndonos así a participar en la plenitud que “reside en el Señor” y que él comunica “a su cuerpo, la Iglesia” (*ibíd.*, 1,18; cf. *Ef* 1,22-23), mientras el pecado, que siempre nos acecha y compromete nuestras realizaciones humanas, es vencido y rescatado por la “reconciliación” obrada por Cristo (cf. *Col* 1,20) ».⁶⁸⁴

b) La riqueza existe para ser compartida

328 *Los bienes, aun cuando son poseídos legítimamente, conservan siempre un destino universal. Toda forma de acumulación indebida es inmoral, porque se halla en abierta contradicción con el destino universal que Dios creador asignó a todos los bienes.* La salvación cristiana es una liberación integral del hombre, liberación de la necesidad, pero también de la posesión misma: « Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe » (1 *Tm* 6,10). Los Padres de la Iglesia insisten en la necesidad de la conversión y de la transformación de las conciencias de los creyentes, más que en la exigencia de cambiar las estructuras sociales y políticas de su tiempo, instando a quien desarrolla una actividad económica y posee bienes a considerarse administrador de cuanto Dios le ha confiado.

329 *Las riquezas realizan su función de servicio al hombre cuando son destinadas a producir beneficios para los demás y para la sociedad:* ⁶⁸⁵ « ¿Cómo podríamos hacer el bien al prójimo —se pregunta Clemente de Alejandría— si nadie poseyese nada? ».⁶⁸⁶ En la visión de San Juan Crisóstomo, las riquezas pertenecen a algunos para que estos puedan ganar méritos compartiéndolas con los demás.⁶⁸⁷ Las riquezas son un bien que viene de Dios: quien lo posee lo debe usar y hacer circular, de manera que también los necesitados puedan gozar de él; el mal se encuentra en el apego desordenado a las riquezas, en el deseo de acapararlas. San Basilio el Grande invita a los ricos a abrir las puertas de sus almacenes y exclama: « Un gran río se vierte, en mil canales, sobre el terreno fértil: así, por mil caminos, tú haces llegar la riqueza a las casas de los pobres ».⁶⁸⁸ La riqueza, explica San Basilio, es como el agua que brota cada vez más pura de la fuente si se bebe de ella con frecuencia, mientras que se pudre si la fuente permanece inutilizada.⁶⁸⁹ El rico, dirá más tarde San Gregorio Magno, no es sino un administrador de lo que posee; dar lo necesario a quien carece de ello es una obra que hay que cumplir con humildad, porque los bienes no pertenecen a quien los distribuye. Quien tiene las riquezas sólo para sí no es inocente; darlas a quien tiene necesidad significa pagar una deuda.⁶⁹⁰

II. MORAL Y ECONOMÍA

330 *La doctrina social de la Iglesia insiste en la connotación moral de la economía.* Pío XI, en un texto de la encíclica *Quadragesimo anno*, recuerda la relación entre la economía y la moral: « Aun cuando la economía y la disciplina moral, cada cual en su ámbito, tienen principios propios, a pesar de ello es erróneo que el orden económico y el moral estén tan distanciados y ajenos entre sí, que bajo ningún aspecto dependa aquél de éste. Las leyes llamadas económicas, fundadas sobre la naturaleza de las cosas y en la índole del cuerpo y del alma humanos, establecen, desde luego, con toda certeza qué fines no y cuáles sí, y con qué medios, puede alcanzar la actividad humana dentro del orden económico; pero la razón también, apoyándose igualmente en la naturaleza de las cosas y del hombre, individual y socialmente considerado, demuestra claramente que a ese orden económico en su totalidad le ha sido prescrito un fin por Dios Creador. Una y la misma es, efectivamente, la ley moral que nos manda buscar, así como directamente en la totalidad de nuestras acciones nuestro fin supremo y último, así también en cada uno de los órdenes particulares esos fines que entendemos que la naturaleza o, mejor dicho, el autor de la naturaleza, Dios, ha fijado a cada orden de cosas factibles, y someterlos subordinadamente a aquél ».⁶⁹¹

331 *La relación entre moral y economía es necesaria e intrínseca: actividad económica y comportamiento moral se compenetran íntimamente. La necesaria distinción entre moral y economía no comporta una separación entre los dos ámbitos, sino al contrario, una reciprocidad importante.* Así como en el ámbito moral se deben tener en cuenta las razones y las exigencias de la economía, la actuación en el campo económico debe estar abierta a las instancias morales: « También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social ». ⁶⁹² Dar el justo y debido peso a las razones propias de la economía no significa rechazar como irracional toda consideración de orden metaeconómico, precisamente porque el fin de la economía no está en la economía misma, sino en su destinación humana y social. ⁶⁹³ A la economía, en efecto, tanto en el ámbito científico, como en el nivel práctico, no se le confía el fin de la realización del hombre y de la buena convivencia humana, sino una tarea parcial: la producción, la distribución y el consumo de bienes materiales y de servicios.

332 *La dimensión moral de la economía hace entender que la eficiencia económica y la promoción de un desarrollo solidario de la humanidad son finalidades estrechamente vinculadas, más que separadas o alternativas.* La moral, constitutiva de la vida económica, no es ni contraria ni neutral: cuando se inspira en la justicia y la solidaridad, constituye un factor de eficiencia social para la misma economía. Es un deber desarrollar de manera eficiente la actividad de producción de los bienes, de otro modo se desperdician recursos; pero no es aceptable un crecimiento económico obtenido con menoscabo de los seres humanos, de grupos sociales y pueblos enteros, condenados a la indigencia y a la exclusión. La expansión de la riqueza, visible en la disponibilidad de bienes y servicios, y la exigencia moral de una justa difusión de estos últimos deben estimular al hombre y a la sociedad en su conjunto a practicar la virtud esencial de la solidaridad, ⁶⁹⁴ para combatir con espíritu de justicia y de caridad, dondequiera que existan, las « estructuras de pecado » ⁶⁹⁵ que generan y mantienen la pobreza, el subdesarrollo y la degradación. Estas estructuras están edificadas y consolidadas por muchos actos concretos de egoísmo humano.

333 *Para asumir un perfil moral, la actividad económica debe tener como sujetos a todos los hombres y a todos los pueblos.* Todos tienen el derecho de participar en la vida económica y el deber de contribuir, según sus capacidades, al progreso del propio país y de la entera familia humana. ⁶⁹⁶ Si, en alguna medida, todos son responsables de todos, cada uno tiene el deber de comprometerse en el desarrollo económico de todos: ⁶⁹⁷ es un deber de solidaridad y de justicia, pero también es la vía mejor para hacer progresar a toda la humanidad. Cuando se vive con sentido moral, la economía se realiza como prestación de un servicio recíproco, mediante la producción de bienes y servicios útiles al crecimiento de cada uno, y se convierte para cada hombre en una oportunidad de vivir la solidaridad y la vocación a la « comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios ». ⁶⁹⁸ El esfuerzo de concebir y realizar proyectos económico-sociales capaces de favorecer una sociedad más justa y un mundo más humano representa un desafío difícil, pero también un deber estimulante, para todos los agentes económicos y para quienes se

dedican a las ciencias económicas.⁶⁹⁹

334 *Objeto de la economía es la formación de la riqueza y su incremento progresivo, en términos no sólo cuantitativos, sino cualitativos: todo lo cual es moralmente correcto si está orientado al desarrollo global y solidario del hombre y de la sociedad en la que vive y trabaja.* El desarrollo, en efecto, no puede reducirse a un mero proceso de acumulación de bienes y servicios. Al contrario, la pura acumulación, aun cuando fuese en pro del bien común, no es una condición suficiente para la realización de la auténtica felicidad humana. En este sentido, el Magisterio social pone en guardia contra la insidia que esconde un tipo de desarrollo sólo cuantitativo, ya que la « excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales, fácilmente hace a los hombres esclavos de la “posesión” y del goce inmediato... Es la llamada civilización del “consumo” o consumismo... ».⁷⁰⁰

335 *En la perspectiva del desarrollo integral y solidario, se puede apreciar justamente la valoración moral que la doctrina social hace sobre la economía de mercado, o simplemente economía libre: « Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios productivos, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es ciertamente positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado” o simplemente de “economía libre”. Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa ».*⁷⁰¹ De este modo queda definida la perspectiva cristiana acerca de las condiciones sociales y políticas de la actividad económica: no sólo sus reglas, sino también su calidad moral y su significado.

III. INICIATIVA PRIVADA Y EMPRESA

336 *La doctrina social de la Iglesia considera la libertad de la persona en campo económico un valor fundamental y un derecho inalienable que hay que promover y tutelar. « Cada uno tiene el derecho de iniciativa económica, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos ».*⁷⁰² Esta enseñanza pone en guardia contra las consecuencias negativas que se derivarían de la restricción o de la negación del *derecho de iniciativa económica*: « La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida “igualdad” de todos en la sociedad reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, *la subjetividad creativa del ciudadano* ».⁷⁰³ En este sentido, la libre y responsable iniciativa en campo económico puede definirse también como un acto que revela la humanidad del hombre en cuanto sujeto creativo y relacional. La iniciativa económica debe gozar, por tanto, de *un espacio amplio*. El Estado tiene la obligación moral de imponer vínculos restrictivos sólo en orden a las incompatibilidades entre la persecución del bien común y el tipo de actividad económica puesta en marcha, o sus modalidades de desarrollo.⁷⁰⁴

337 *La dimensión creativa es un elemento esencial de la acción humana, también en el campo empresarial, y se manifiesta especialmente en la aptitud para elaborar proyectos e innovar. « Organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual. Así se hace cada vez más evidente y determinante el papel del trabajo humano, disciplinado y creativo, y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor, como parte esencial del mismo trabajo ».*⁷⁰⁵ Como fundamento de esta enseñanza hay que señalar la convicción de que « el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas ».⁷⁰⁶

a) La empresa y sus fines

338 *La empresa debe caracterizarse por la capacidad de servir al bien común de la sociedad mediante la producción de bienes y servicios útiles.* En esta producción de bienes y servicios con una lógica de eficiencia y de satisfacción de los intereses de los diversos sujetos implicados, la empresa crea riqueza para toda la sociedad: no sólo para los propietarios, sino también para los demás sujetos interesados en su actividad. Además de esta función típicamente económica, *la empresa desempeña también una función social, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las capacidades de las personas implicadas.* En la empresa, por tanto, la dimensión económica es condición para el logro de objetivos no sólo económicos, sino también sociales y morales, que deben perseguirse conjuntamente.

El objetivo de la empresa se debe llevar a cabo en términos y con criterios económicos, pero sin descuidar los valores auténticos que permiten el desarrollo concreto de la persona y de la sociedad. En esta visión personalista y comunitaria, « la empresa no puede considerarse únicamente como una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo, una “sociedad de personas”, en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y los que colaboran con su trabajo ». ⁷⁰⁷

339 *Los componentes de la empresa deben ser conscientes de que la comunidad en la que trabajan representa un bien para todos y no una estructura que permite satisfacer exclusivamente los intereses personales de alguno.* Sólo esta conciencia permite llegar a construir una economía verdaderamente al servicio del hombre y elaborar un proyecto de cooperación real entre las partes sociales.

Un ejemplo muy importante y significativo en la dirección indicada procede de la actividad de las empresas cooperativas, de la pequeña y mediana empresa, de las empresas artesanales y de las agrícolas de dimensiones familiares. La doctrina social ha subrayado la contribución que estas empresas ofrecen a la valoración del trabajo, al crecimiento del sentido de responsabilidad personal y social, a la vida democrática, a los valores humanos útiles para el progreso del mercado y de la sociedad. ⁷⁰⁸

340 *La doctrina social reconoce la justa función del beneficio, como primer indicador del buen funcionamiento de la empresa:* « Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente ». ⁷⁰⁹ Esto no puede hacer olvidar el hecho que *no siempre el beneficio indica que la empresa esté sirviendo adecuadamente a la sociedad.* ⁷¹⁰ Es posible, por ejemplo, « que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa, sean humillados y ofendidos en su dignidad ». ⁷¹¹ Esto sucede cuando la empresa opera en sistemas socioculturales caracterizados por la explotación de las personas, propensos a rehuir las obligaciones de justicia social y a violar los derechos de los trabajadores.

Es indispensable que, dentro de la empresa, la legítima búsqueda del beneficio se armonice con la irrenunciable tutela de la dignidad de las personas que a título diverso trabajan en la misma. Estas dos exigencias no se oponen en absoluto, ya que, por una parte, no sería realista pensar que el futuro de la empresa esté asegurado sin la producción de bienes y servicios y sin conseguir beneficios que sean el fruto de la actividad económica desarrollada; por otra parte, permitiendo el crecimiento de la persona que trabaja, se favorece una mayor productividad y eficacia del trabajo mismo. La empresa debe ser una comunidad solidaria ⁷¹² no encerrada en los intereses corporativos, tender a una « ecología social » ⁷¹³ del trabajo, y contribuir al bien común, incluida la salvaguardia del ambiente natural.

341 *Si en la actividad económica y financiera la búsqueda de un justo beneficio es aceptable, el recurso a la usura está moralmente condenado:* « Los traficantes cuyas prácticas usurarias y mercantiles provocan el hambre y la muerte de sus hermanos los hombres, cometen indirectamente un homicidio. Este les es imputable ». ⁷¹⁴ Esta condena se extiende también a las relaciones económicas internacionales, especialmente en lo que se refiere a la situación de los países menos desarrollados, a los que no se pueden aplicar « sistemas financieros abusivos, si no usurarios ». ⁷¹⁵ El Magisterio reciente ha usado palabras fuertes y claras a propósito de esta práctica todavía dramáticamente difundida: « La usura, delito que también en nuestros días es una infame realidad, capaz de estrangular la vida de muchas personas ». ⁷¹⁶

342 *La empresa se mueve hoy en el marco de escenarios económicos de dimensiones cada vez más amplias, donde los Estados nacionales tienen una capacidad limitada de gobernar los rápidos procesos de cambio que afectan a las relaciones económico-financieras internacionales; esta situación induce a las empresas a asumir responsabilidades nuevas y mayores con respecto al pasado. Su papel, hoy más que nunca, resulta determinante para un desarrollo auténticamente solidario e integral de la humanidad e igualmente decisivo, en este sentido, su aceptación del hecho que « el desarrollo o se convierte en un hecho común a todas las partes del mundo o sufre un proceso de retroceso aun en las zonas marcadas por un constante progreso. Fenómeno este particularmente indicador de la naturaleza del auténtico desarrollo: o participan de él todas las Naciones del mundo, o no será tal, ciertamente ».*⁷¹⁷

b) El papel del empresario y del dirigente de empresa

343 *La iniciativa económica es expresión de la inteligencia humana y de la exigencia de responder a las necesidades del hombre con creatividad y en colaboración. En la creatividad y en la cooperación se halla inscrita la auténtica noción de la competencia empresarial: un *cum-petere*, es decir, un buscar juntos las soluciones más adecuadas para responder del modo más idóneo a las necesidades que van surgiendo progresivamente. El sentido de responsabilidad que brota de la libre iniciativa económica se configura no sólo como *virtud individual* indispensable para el crecimiento humano del individuo, sino también como *virtud social* necesaria para el desarrollo de una comunidad solidaria: « En este proceso están implicadas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna ».*⁷¹⁸

344 *El papel del empresario y del dirigente revisten una importancia central desde el punto de vista social, porque se sitúan en el corazón de la red de vínculos técnicos, comerciales, financieros y culturales, que caracterizan la moderna realidad de la empresa. Puesto que las decisiones empresariales producen, en razón de la complejidad creciente de la actividad empresarial, múltiples efectos conjuntos de gran relevancia no sólo económica, sino también social, el ejercicio de las responsabilidades empresariales y directivas exige, además de un esfuerzo continuo de actualización específica, una constante reflexión sobre los valores morales que deben guiar las opciones personales de quien está investido de tales funciones.*

*Los empresarios y los dirigentes no pueden tener en cuenta exclusivamente el objetivo económico de la empresa, los criterios de la eficiencia económica, las exigencias del cuidado del « capital » como conjunto de medios de producción: el respeto concreto de la dignidad humana de los trabajadores que laboran en la empresa, es también su deber preciso.*⁷¹⁹ Las personas constituyen « el patrimonio más valioso de la empresa », ⁷²⁰ el factor decisivo de la producción.⁷²¹ En las grandes decisiones estratégicas y financieras, de adquisición o de venta, de reajuste o cierre de instalaciones, en la política de fusiones, los criterios no pueden ser exclusivamente de naturaleza financiera o comercial.

345 *La doctrina social insiste en la necesidad de que el empresario y el dirigente se comprometan a estructurar la actividad laboral en sus empresas de modo que favorezcan la familia, especialmente a las madres de familia en el ejercicio de sus tareas; ⁷²² que secunden, a la luz de una visión integral del hombre y del desarrollo, la demanda de calidad « de la mercancía que se produce y se consume; calidad de los servicios públicos que se disfrutan; calidad del ambiente y de la vida en general »; ⁷²³ que inviertan, en caso de que se den las condiciones económicas y de estabilidad política para ello, en aquellos lugares y sectores productivos que ofrecen a los individuos y a los pueblos « la ocasión de dar valor al propio trabajo ».*⁷²⁴

IV. INSTITUCIONES ECONÓMICAS AL SERVICIO DEL HOMBRE

346 *Una de las cuestiones prioritarias en economía es el empleo de los recursos,⁷²⁵ es decir, de todos aquellos bienes y servicios a los que los sujetos económicos, productores y consumidores, privados y*

públicos, atribuyen un valor debido a su inherente utilidad en el campo de la producción y del consumo. Los recursos son cuantitativamente escasos en la naturaleza, lo que implica, necesariamente, que el sujeto económico particular, así como la sociedad, tengan que inventar alguna estrategia para emplearlos del modo más racional posible, siguiendo una lógica dictada por el *principio de economicidad*. De esto dependen tanto la efectiva solución del problema económico más general, y fundamental, de la limitación de los medios con respecto a las necesidades individuales y sociales, privadas y públicas, cuanto la eficiencia global, estructural y funcional, del entero sistema económico. Tal eficiencia apela directamente a la responsabilidad y la capacidad de diversos sujetos, como el mercado, el Estado y los cuerpos sociales intermedios.

a) El papel del libre mercado

347 *El libre mercado es una institución socialmente importante por su capacidad de garantizar resultados eficientes en la producción de bienes y servicios.* Históricamente, el mercado ha dado prueba de saber iniciar y sostener, a largo plazo, el desarrollo económico. Existen buenas razones para retener que, en muchas circunstancias, « el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades ». ⁷²⁶ La doctrina social de la Iglesia aprecia las seguras ventajas que ofrecen los mecanismos del libre mercado, tanto para utilizar mejor los recursos, como para agilizar el intercambio de productos: estos mecanismos, « sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas ». ⁷²⁷

Un mercado verdaderamente competitivo es un instrumento eficaz para conseguir importantes objetivos de justicia: moderar los excesos de ganancia de las empresas; responder a las exigencias de los consumidores; realizar una mejor utilización y ahorro de los recursos; premiar los esfuerzos empresariales y la habilidad de innovación; hacer circular la información, de modo que realmente se puedan comparar y adquirir los productos en un contexto de sana competencia.

348 *El libre mercado no puede juzgarse prescindiendo de los fines que persigue y de los valores que transmite a nivel social.* El mercado, en efecto, no puede encontrar en sí mismo el principio de la propia legitimación. Pertenece a la conciencia individual y a la responsabilidad pública establecer una justa relación entre medios y fines. ⁷²⁸ La *utilidad individual* del agente económico, aunque legítima, no debe jamás convertirse en el único objetivo. Al lado de ésta, existe otra, igualmente fundamental y superior, la *utilidad social*, que debe procurarse no en contraste, sino en coherencia con la lógica de mercado. Cuando realiza las importantes funciones antes recordadas, el libre mercado se orienta al bien común y al desarrollo integral del hombre, mientras que la inversión de la relación entre medios y fines puede hacerlo degenerar en una institución inhumana y alienante, con repercusiones incontrolables.

349 *La doctrina social de la Iglesia, aun reconociendo al mercado la función de instrumento insustituible de regulación dentro del sistema económico, pone en evidencia la necesidad de sujetarlo a finalidades morales que aseguren y, al mismo tiempo, circunscriban adecuadamente el espacio de su autonomía.* ⁷²⁹ La idea que se pueda confiar sólo al mercado el suministro de todas las categorías de bienes no puede compartirse, porque se basa en una visión reductiva de la persona y de la sociedad. ⁷³⁰ Ante el riesgo concreto de una « idolatría » del mercado, la doctrina social de la Iglesia subraya sus límites, fácilmente perceptibles en su comprobada incapacidad de satisfacer importantes exigencias humanas, que requieren bienes que, « por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías », ⁷³¹ bienes no negociables según la regla del « intercambio de equivalentes » y la lógica del contrato, típicas del mercado.

350 *El mercado asume una función social relevante en las sociedades contemporáneas, por lo cual es importante identificar sus mejores potencialidades y crear condiciones que permitan su concreto desarrollo.* Los agentes deben ser efectivamente libres para comparar, evaluar y elegir entre las diversas opciones. Sin embargo la libertad, en ámbito económico, debe estar regulada por un apropiado marco jurídico, capaz de ponerla al servicio de la libertad humana integral: « La libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y

oprimirla ». ⁷³²

b) La acción del Estado

351 *La acción del Estado y de los demás poderes públicos debe conformarse al principio de subsidiaridad y crear situaciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica; debe también inspirarse en el principio de solidaridad y establecer los límites a la autonomía de las partes para defender a la más débil.* ⁷³³ La solidaridad sin subsidiaridad puede degenerar fácilmente en asistencialismo, mientras que la subsidiaridad sin solidaridad corre el peligro de alimentar formas de localismo egoísta. Para respetar estos dos principios fundamentales, la intervención del Estado en ámbito económico no debe ser ni ilimitada, ni insuficiente, sino proporcionada a las exigencias reales de la sociedad: « El Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis. El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo. Pero, aparte de estas incumbencias de armonización y dirección del desarrollo, el Estado puede ejercer *funciones de suplencia* en situaciones excepcionales ». ⁷³⁴

352 *La tarea fundamental del Estado en ámbito económico es definir un marco jurídico apto para regular las relaciones económicas, con el fin de « salvaguardar... las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes, no sea que una de ellas supere talmente en poder a la otra que la pueda reducir prácticamente a esclavitud ».* ⁷³⁵ La actividad económica, sobre todo en un contexto de libre mercado, no puede desarrollarse en un vacío institucional, jurídico y político: « Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes ». ⁷³⁶ Para llevar a cabo su tarea, el Estado debe elaborar una oportuna legislación, pero también dirigir con circunspección las políticas económicas y sociales, sin ocasionar un menoscabo en las diversas actividades de mercado, cuyo desarrollo debe permanecer libre de superestructuras y constricciones autoritarias o, peor aún, totalitarias.

353 *Es necesario que mercado y Estado actúen concertadamente y sean complementarios. El libre mercado puede proporcionar efectos benéficos a la colectividad solamente en presencia de una organización del Estado que defina y oriente la dirección del desarrollo económico, que haga respetar reglas justas y transparentes, que intervenga también directamente, durante el tiempo estrictamente necesario,* ⁷³⁷ en los casos en que el mercado no alcanza a obtener los resultados de eficiencia deseados y cuando se trata de poner por obra el principio redistributivo. En efecto, en algunos ámbitos, el mercado no es capaz, apoyándose en sus propios mecanismos, de garantizar una distribución equitativa de algunos bienes y servicios esenciales para el desarrollo humano de los ciudadanos: en este caso, la complementariedad entre Estado y mercado es más necesaria que nunca.

354 *El Estado puede instar a los ciudadanos y a las empresas para que promuevan el bien común, disponiendo y practicando una política económica que favorezca la participación de todos sus ciudadanos en las actividades productivas.* El respeto del principio de subsidiaridad debe impulsar a las autoridades públicas a buscar las condiciones favorables al desarrollo de las capacidades de iniciativa individuales, de la autonomía y de la responsabilidad personales de los ciudadanos, absteniéndose de cualquier intervención que pueda constituir un condicionamiento indebido de las fuerzas empresariales.

En orden al bien común, proponerse con una constante determinación el objetivo del justo equilibrio entre la libertad privada y la acción pública, entendida como intervención directa en la economía o como actividad de apoyo al desarrollo económico. En cualquier caso, la intervención pública deberá atenerse a criterios de equidad, racionalidad y eficiencia, sin sustituir la acción de los particulares, contrariando su derecho a la libertad de iniciativa económica. El Estado, en este caso, resulta nocivo para la sociedad: una intervención directa demasiado amplia termina por anular la responsabilidad de los ciudadanos y produce un aumento excesivo de los aparatos públicos, guiados más por lógicas burocráticas que por el objetivo de satisfacer las necesidades de las personas. ⁷³⁸

355 *Los ingresos fiscales y el gasto público asumen una importancia económica crucial para la comunidad civil y política: el objetivo hacia el cual se debe tender es lograr una finanza pública capaz de ser instrumento de desarrollo y de solidaridad. Una Hacienda pública justa, eficiente y eficaz, produce efectos virtuosos en la economía, porque logra favorecer el crecimiento de la ocupación, sostener las actividades empresariales y las iniciativas sin fines de lucro, y contribuye a acrecentar la credibilidad del Estado como garante de los sistemas de previsión y de protección social, destinados en modo particular a proteger a los más débiles.*

La finanza pública se orienta al bien común cuando se atiende a algunos principios fundamentales: el pago de impuestos⁷³⁹ como especificación del deber de solidaridad; racionalidad y equidad en la imposición de los tributos;⁷⁴⁰ rigor e integridad en la administración y en el destino de los recursos públicos.⁷⁴¹ En la redistribución de los recursos, la finanza pública debe seguir los principios de la solidaridad, de la igualdad, de la valoración de los talentos, y prestar gran atención al sostenimiento de las familias, destinando a tal fin una adecuada cantidad de recursos.⁷⁴²

c) La función de los cuerpos intermedios

356 *El sistema económico-social debe caracterizarse por la presencia conjunta de la acción pública y privada, incluida la acción privada sin fines de lucro. Se configura así una pluralidad de centros de decisión y de lógicas de acción. Existen algunas categorías de bienes, colectivos y de uso común, cuya utilización no puede depender de los mecanismos del mercado⁷⁴³ y que tampoco es de competencia exclusiva del Estado. La tarea del Estado, en relación a estos bienes, es más bien la de valorizar todas las iniciativas sociales y económicas, promovidas por las formaciones intermedias que tienen efectos públicos. La sociedad civil, organizada en sus cuerpos intermedios, es capaz de contribuir al logro del bien común poniéndose en una relación de colaboración y de eficaz complementariedad respecto al Estado y al mercado, favoreciendo así el desarrollo de una oportuna democracia económica. En un contexto semejante, la intervención del Estado debe estructurarse en orden al ejercicio de una verdadera solidaridad, que como tal nunca debe estar separada de la subsidiaridad.*

357 *Las organizaciones privadas sin fines de lucro tienen su espacio específico en el ámbito económico. Estas organizaciones se caracterizan por el valeroso intento de conjugar armónicamente eficiencia productiva y solidaridad. Normalmente, se constituyen en base a un pacto asociativo y son expresión de la tensión hacia un ideal común de los sujetos que libremente deciden su adhesión. El Estado debe respetar la naturaleza de estas organizaciones y valorar sus características, aplicando concretamente el principio de subsidiaridad, que postula precisamente el respeto y la promoción de la dignidad y de la autónoma responsabilidad del sujeto « subsidiado ».*

d) Ahorro y consumo

358 *Los consumidores, que en muchos casos disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo, muy superiores al umbral de subsistencia, pueden influir notablemente en la realidad económica con su libre elección entre consumo y ahorro. En efecto, la posibilidad de influir sobre las opciones del sistema económico está en manos de quien debe decidir sobre el destino de los propios recursos financieros. Hoy, más que en el pasado, es posible evaluar las alternativas disponibles, no sólo en base al rendimiento previsto o a su grado de riesgo, sino también expresando un juicio de valor sobre los proyectos de inversión que los recursos financiarán, conscientes de que « la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una opción moral y cultural ».⁷⁴⁴*

359 *La utilización del propio poder adquisitivo debe ejercitarse en el contexto de las exigencias morales de la justicia y de la solidaridad, y de responsabilidades sociales precisas: no se debe olvidar « el deber de la caridad, esto es, el deber de ayudar con lo propio “superfluo” y, a veces, incluso con lo propio “necesario”, para dar al pobre lo indispensable para vivir ».⁷⁴⁵ Esta responsabilidad confiere a los consumidores la posibilidad de orientar, gracias a la mayor circulación de las informaciones, el comportamiento de los productores, mediante la decisión —individual o colectiva— de preferir los productos de unas empresas en vez de otras, teniendo en cuenta no sólo los precios y la calidad de los productos, sino también la*

existencia de condiciones correctas de trabajo en las empresas, el empeño por tutelar el ambiente natural que las circunda, etc.

360 *El fenómeno del consumismo produce una orientación persistente hacia el « tener » en vez de hacia el « ser ».* El consumismo impide « distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura ». ⁷⁴⁶ Para contrastar este fenómeno es necesario esforzarse por construir « estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones ». ⁷⁴⁷ Es innegable que las influencias del contexto social sobre los estilos de vida son notables: por ello el desafío cultural, que hoy presenta el consumismo, debe ser afrontado en forma más incisiva, sobre todo si se piensa en las generaciones futuras, que corren el riesgo de tener que vivir en un ambiente natural esquilado a causa de un consumo excesivo y desordenado. ⁷⁴⁸

V. LAS « RES NOVAE » EN ECONOMÍA

a) La globalización: oportunidades y riesgos

361 *Nuestro tiempo está marcado por el complejo fenómeno de la globalización económico-financiera,* esto es, por un proceso de creciente integración de las economías nacionales, en el plano del comercio de bienes y servicios y de las transacciones financieras, en el que un número cada vez mayor de operadores asume un horizonte global para las decisiones que debe realizar en función de las oportunidades de crecimiento y de beneficio. El nuevo horizonte de la sociedad global no se da tanto por la presencia simplemente de vínculos económicos y financieros entre agentes nacionales que operan en países diversos —que, por otra parte, siempre han existido—, sino más bien por la expansión y naturaleza absolutamente inéditas del sistema de relaciones que se está desarrollando. Resulta cada vez más decisivo y central el papel de los mercados financieros, cuyas dimensiones, a consecuencia de la liberalización del comercio y de la circulación de los capitales, se han acrecentado enormemente con una velocidad impresionante, al punto de consentir a los operadores desplazar « en tiempo real », de una parte a la otra del planeta, grandes cantidades de capital. Se trata de una realidad multiforme y no fácil de descifrar, ya que se desarrolla en varios niveles y evoluciona continuamente, según trayectorias difícilmente previsibles.

362 *La globalización alimenta nuevas esperanzas, pero origina también grandes interrogantes.* ⁷⁴⁹

Puede producir efectos potencialmente beneficiosos para toda la humanidad: entrelazándose con el impetuoso desarrollo de las telecomunicaciones, el crecimiento de las relaciones económicas y financieras ha permitido simultáneamente una notable reducción en los costos de las comunicaciones y de las nuevas tecnologías, y una aceleración en el proceso de extensión a escala planetaria de los intercambios comerciales y de las transacciones financieras. En otras palabras, ha sucedido que ambos fenómenos, globalización económico-financiera y progreso tecnológico, se han reforzado mutuamente, haciendo extremadamente rápida toda la dinámica de la actual fase económica.

Analizando el contexto actual, además de identificar las oportunidades que se abren en la era de la economía global, se descubren también los riesgos ligados a las nuevas dimensiones de las relaciones comerciales y financieras. No faltan, en efecto, indicios reveladores de una tendencia al *aumento de las desigualdades*, ya sea entre países avanzados y países en vías de desarrollo, ya sea al interno de los países industrializados. La creciente riqueza económica, hecha posible por los procesos descritos, va acompañada de un crecimiento de la pobreza relativa.

363 *El crecimiento del bien común exige aprovechar las nuevas ocasiones de redistribución de la riqueza entre las diversas áreas del planeta, a favor de las más necesitadas, hasta ahora excluidas o marginadas del progreso social y económico:* ⁷⁵⁰ « En definitiva, el desafío consiste en asegurar una globalización *en la solidaridad*, una globalización *sin dejar a nadie al margen* ». ⁷⁵¹ El mismo progreso tecnológico corre el

riesgo de repartir injustamente entre los países los propios efectos positivos. Las innovaciones, en efecto, pueden penetrar y difundirse en una colectividad determinada, si sus potenciales beneficiarios alcanzan un grado mínimo de saber y de recursos financieros: es evidente que, en presencia de fuertes disparidades entre los países en el acceso a los conocimientos técnico-científicos y a los más recientes productos tecnológicos, el proceso de globalización termina por dilatar, más que reducir, las desigualdades entre los países en términos de desarrollo económico y social. Dada la naturaleza de las dinámicas en curso, la libre circulación de capitales no basta por sí sola para favorecer el acercamiento de los países en vías de desarrollo a los países más avanzados.

364 *El comercio representa un componente fundamental de las relaciones económicas internacionales, contribuyendo de manera determinante a la especialización productiva y al crecimiento económico de los diversos países.* Hoy, más que nunca, el comercio internacional, si se orienta oportunamente, promueve el desarrollo y es capaz de crear nuevas fuentes de trabajo y suministrar recursos útiles. La doctrina social muchas veces ha denunciado las distorsiones del sistema de comercio internacional⁷⁵² que, a menudo, a causa de las políticas proteccionistas, discrimina los productos procedentes de los países pobres y obstaculiza el crecimiento de actividades industriales y la transferencia de tecnología hacia estos países.⁷⁵³ El continuo deterioro en los términos de intercambio de las materias primas y la agudización de las diferencias entre países ricos y países pobres, ha impulsado al Magisterio a reclamar la importancia de los criterios éticos que deberían orientar las relaciones económicas internacionales: la persecución del bien común y el destino universal de los bienes; la equidad en las relaciones comerciales; la atención a los derechos y a las necesidades de los más pobres en las políticas comerciales y de cooperación internacional. De no ser así, « los pueblos pobres permanecen siempre pobres, y los ricos se hacen cada vez más ricos ».⁷⁵⁴

365 *Una solidaridad adecuada a la era de la globalización exige la defensa de los derechos humanos.* A este respecto, el Magisterio señala que la presencia « de una autoridad pública internacional al servicio de los derechos humanos, de la libertad y de la paz, no sólo no se ha logrado aún completamente, sino que se debe constatar, por desgracia, la frecuente indecisión de la comunidad internacional sobre el deber de respetar y aplicar los derechos humanos. Este deber atañe a todos los derechos fundamentales y no permite decisiones arbitrarias que acabarían en formas de discriminación e injusticia. Al mismo tiempo, somos testigos del incremento de una preocupante divergencia entre una serie de nuevos “derechos” promovidos en las sociedades tecnológicamente avanzadas y derechos humanos elementales que todavía no son respetados en situaciones de subdesarrollo: pienso, por ejemplo, en el derecho a la alimentación, al agua potable, a la vivienda, a la autodeterminación y a la independencia ».⁷⁵⁵

366 *La extensión de la globalización debe estar acompañada de una toma de conciencia más madura, por parte de las organizaciones de la sociedad civil, de las nuevas tareas a las que están llamadas a nivel mundial.* Gracias también a una acción decidida por parte de estas organizaciones, será posible colocar el actual proceso de crecimiento de la economía y de las finanzas a escala planetaria en un horizonte que garantice un efectivo respeto de los derechos del hombre y de los pueblos, además de una justa distribución de los recursos, dentro de cada país y entre los diversos países: « El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social ».⁷⁵⁶

Especial atención debe concederse a las especificidades locales y a las diversidades culturales, que corren el riesgo de ser comprometidas por los procesos económico-financieros en acto: « La globalización no debe ser un nuevo tipo de colonialismo. Debe respetar la diversidad de las culturas que, en el ámbito de la armonía universal de los pueblos, constituyen las claves de interpretación de la vida. En particular, no tiene que despojar a los pobres de lo que es más valioso para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas, puesto que las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana ».⁷⁵⁷

367 *En la época de la globalización, se debe subrayar con fuerza la solidaridad entre las generaciones:* « Antes, la solidaridad entre las generaciones era en numerosos países una actitud natural por parte de la familia; ahora se ha convertido también en un deber de la comunidad ».⁷⁵⁸ Es lógico que esta solidaridad se siga promoviendo en las comunidades políticas nacionales, pero hoy el problema se plantea también en

la comunidad política global, a fin de que la mundialización no se lleve a cabo a expensas de los más débiles y necesitados. La solidaridad entre las generaciones exige que en la planificación global se actúe según el principio del destino universal de los bienes, que hace moralmente ilícito y económicamente contraproducente descargar los costos actuales sobre las futuras generaciones: moralmente ilícito, porque significa no asumir las debidas responsabilidades, económicamente contraproducente porque la corrección de los daños es más costosa que la prevención. Este principio se ha de aplicar, sobre todo, —aunque no sólo— en el campo de los recursos de la tierra y de la salvaguardia de la creación, que resulta particularmente delicado por la globalización, la cual interesa a todo el planeta entendido como único ecosistema.⁷⁵⁹

b) El sistema financiero internacional

368 *Los mercados financieros no son ciertamente una novedad de nuestra época: desde hace ya mucho tiempo, de diversas formas, se ocuparon de responder a la exigencia de financiar actividades productivas. La experiencia histórica enseña que en ausencia de sistemas financieros adecuados no habría sido posible el crecimiento económico.* Las inversiones a gran escala, típicas de las modernas economías de mercado, no se habrían realizado sin el papel fundamental de intermediario llevado a cabo por los mercados financieros, que ha permitido, entre otras cosas, apreciar las funciones positivas del ahorro para el desarrollo del sistema económico y social. Si la creación de lo que ha sido definido « el mercado global de capitales » ha producido efectos benéficos, gracias a que la mayor movilidad de los capitales ha facilitado la disponibilidad de recursos a las actividades productivas, el acrecentamiento de la movilidad, por otra parte, ha aumentado también el riesgo de crisis financieras. El desarrollo de las finanzas, cuyas transacciones han superado considerablemente en volumen, a las reales, corre el riesgo de seguir una lógica cada vez más autoreferencial, sin conexión con la base real de la economía.

369 *Una economía financiera con fin en sí misma está destinada a contradecir sus finalidades, ya que se priva de sus raíces y de su razón constitutiva, es decir, de su papel originario y esencial de servicio a la economía real y, en definitiva, de desarrollo de las personas y de las comunidades humanas.* El cuadro global resulta aún más preocupante a la luz de la configuración fuertemente asimétrica que caracteriza al sistema financiero internacional: los procesos de innovación y desregulación de los mercados financieros tienden efectivamente a consolidarse sólo en algunas partes del planeta. Lo cual es fuente de graves preocupaciones de naturaleza ética, porque los países excluidos de los procesos descritos, aun no gozando de los beneficios de estos productos, no están sin embargo protegidos contra eventuales consecuencias negativas de inestabilidad financiera en sus sistemas económicos reales, sobre todo si son frágiles y poco desarrollados.⁷⁶⁰

La imprevista aceleración de los procesos, como el enorme incremento en el valor de las carteras administrativas de las instituciones financieras y la rápida proliferación de nuevos y sofisticados instrumentos financieros hace *extremadamente urgente la identificación de soluciones institucionales capaces de favorecer eficazmente la estabilidad del sistema, sin restarle potencialidades y eficiencia.* Resulta indispensable introducir un marco normativo que permita tutelar tal estabilidad en todas sus complejas articulaciones, promover la competencia entre los intermediarios y asegurar la máxima transparencia en favor de los inversionistas.

c) La función de la comunidad internacional en la época de la economía global

370 *La pérdida de centralidad por parte de los actores estatales debe coincidir con un mayor compromiso de la comunidad internacional en el ejercicio de una decidida función de dirección económica y financiera.* Una importante consecuencia del proceso de globalización, en efecto, consiste en la gradual pérdida de eficacia del Estado Nación en la guía de las dinámicas económico-financieras nacionales. Los gobiernos de cada uno de los países ven la propia acción en campo económico y social condicionada cada vez con mayor fuerza por las expectativas de los mercados internacionales de capital y por la insistente demanda de credibilidad provenientes del mundo financiero. A causa de los nuevos vínculos entre los operadores globales, las tradicionales medidas defensivas de los Estados aparecen condenadas al fracaso y, frente a las nuevas áreas de atribuciones, la noción misma de mercado nacional pasa a un segundo

plano.

371 *Cuanto mayores niveles de complejidad organizativa y funcional alcanza el sistema económico-financiero mundial, tanto más prioritaria se presenta la tarea de regular dichos procesos, orientándolos a la consecución del bien común de la familia humana. Surge concretamente la exigencia de que, más allá de los Estados nacionales, sea la misma comunidad internacional quien asuma esta delicada función, con instrumentos políticos y jurídicos adecuados y eficaces.*

Es, por tanto, indispensable que las instituciones económicas y financieras internacionales sepan hallar las soluciones institucionales más apropiadas y elaboren las estrategias de acción más oportunas con el fin de orientar un cambio que, de aceptarse pasivamente y abandonado a sí mismo, provocaría resultados dramáticos sobre todo en perjuicio de los estratos más débiles e indefensos de la población mundial.

En los Organismos Internacionales deben estar igualmente representados los intereses de la gran familia humana; es necesario que estas instituciones, « a la hora de valorar las consecuencias de sus decisiones, tomen siempre en consideración a los pueblos y países que tienen escaso peso en el mercado internacional y que, por otra parte, cargan con toda una serie de necesidades reales y acuciantes que requieren un mayor apoyo para un adecuado desarrollo ». ⁷⁶¹

372 *También la política, al igual que la economía, debe saber extender su radio de acción más allá de los confines nacionales, adquiriendo rápidamente una dimensión operativa mundial que le permita dirigir los procesos en curso a la luz de parámetros no sólo económicos, sino también morales.* El objetivo de fondo será guiar estos procesos asegurando el respeto de la dignidad del hombre y el desarrollo completo de su personalidad, en el horizonte del bien común. ⁷⁶² Asumir semejante tarea, conlleva la responsabilidad de acelerar la consolidación de las instituciones existentes, así como la creación de nuevos organismos a los cuales confiar esta responsabilidad. ⁷⁶³ El desarrollo económico, en efecto, puede ser duradero si se realiza en un marco claro y definido de normas y en un amplio proyecto de crecimiento moral, civil y cultural de toda la familia humana.

d) Un desarrollo integral y solidario

373 *Una de las tareas fundamentales de los agentes de la economía internacional es la consecución de un desarrollo integral y solidario para la humanidad, es decir, « promover a todos los hombres y a todo el hombre ». ⁷⁶⁴ Esta tarea requiere una concepción de la economía que garantice, a nivel internacional, la distribución equitativa de los recursos y responda a la conciencia de la interdependencia —económica, política y cultural— que ya une definitivamente a los pueblos entre sí y les hace sentirse vinculados a un único destino. ⁷⁶⁵ Los problemas sociales adquieren, cada vez más, una dimensión planetaria. Ningún Estado puede por sí solo afrontarlos y resolverlos. Las actuales generaciones experimentan directamente la necesidad de la solidaridad y advierten concretamente la importancia de superar la cultura individualista. ⁷⁶⁶ Se registra cada vez con mayor amplitud la exigencia de modelos de desarrollo que no prevean sólo « de elevar a todos los pueblos al nivel del que gozan hoy los países más ricos, sino de fundar sobre el trabajo solidario una vida más digna, hacer crecer efectivamente la dignidad y la creatividad de toda persona, su capacidad de responder a la propia vocación y, por tanto, a la llamada de Dios ». ⁷⁶⁷*

374 *Un desarrollo más humano y solidario ayudará también a los mismos países ricos. Estos países « advierten a menudo una especie de extravío existencial, una incapacidad de vivir y de gozar rectamente el sentido de la vida, aun en medio de la abundancia de bienes materiales, una alienación y pérdida de la propia humanidad en muchas personas, que se sienten reducidas al papel de engranajes en el mecanismo de la producción y del consumo y no encuentran el modo de afirmar la propia dignidad de hombres, creados a imagen y semejanza de Dios ». ⁷⁶⁸ Los países ricos han demostrado tener la capacidad de crear bienestar material, pero a menudo lo han hecho a costa del hombre y de las clases sociales más débiles: « No se puede ignorar que las fronteras de la riqueza y de la pobreza atraviesan en su interior las mismas sociedades tanto desarrolladas como en vías de desarrollo. Pues, al igual que existen desigualdades sociales hasta llegar a los niveles de miseria en los países ricos, también, de forma paralela, en los países*

menos desarrollados se ven a menudo manifestaciones de egoísmo y ostentación desconcertantes y escandalosas ». ⁷⁶⁹

e) La necesidad de una gran obra educativa y cultural

375 *Para la doctrina social, la economía « es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios ».* ⁷⁷⁰ La vida del hombre, al igual que la vida social de la colectividad, no puede reducirse a una dimensión materialista, aun cuando los bienes materiales sean muy necesarios tanto para los fines de la supervivencia, cuanto para mejora del tenor de vida: « Acrecentar el sentido de Dios y el conocimiento de sí mismo constituye la base de todo desarrollo completo de la sociedad humana ». ⁷⁷¹

376 *Ante el rápido desarrollo del progreso técnico-económico y la mutación, igualmente rápida, de los procesos de producción y de consumo, el Magisterio advierte la exigencia de proponer una gran obra educativa y cultural: « La demanda de una existencia cualitativamente más satisfactoria y más rica es algo en sí legítimo; sin embargo hay que poner de relieve las nuevas responsabilidades y peligros anejos a esta fase histórica... Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales... Es, pues, necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas ».* ⁷⁷²

CAPÍTULO OCTAVO

LA COMUNIDAD POLÍTICA

I. ASPECTOS BÍBLICOS

a) El señorío de Dios

377 *El pueblo de Israel, en la fase inicial de su historia, no tiene rey, como los otros pueblos, porque reconoce solamente el señorío de Yahvéh. Dios interviene en la historia a través de hombres carismáticos, como atestigua el Libro de los Jueces. Al último de estos hombres, Samuel, juez y profeta, el pueblo le pedirá un rey (cf. 1 S 8,5; 10,18-19). Samuel advierte a los israelitas las consecuencias de un ejercicio despótico de la realeza (cf. 1 S 8,11-18). El poder real, sin embargo, también se puede experimentar como un don de Yahvéh que viene en auxilio de su pueblo (cf. 1 S 9,16). Al final, Saúl recibirá la unción real (cf. 1 S 10,1-2). El acontecimiento subraya las tensiones que llevaron a Israel a una concepción de la realeza diferente de la de los pueblos vecinos: el rey, elegido por Yahvéh (cf. Dt 17,15; 1 S 9,16) y por él consagrado (cf. 1 S 16,12-13), será visto como su hijo (cf. Sal 2,7) y deberá hacer visible su señorío y su diseño de salvación (cf. Sal 72). Deberá, por tanto, hacerse defensor de los débiles y asegurar al pueblo la justicia: las denuncias de los profetas se dirigirán precisamente a los extravíos de los reyes (cf. 1R 21; Is 10, 1-4; Am 2,6-8; 8,4-8; Mi 3,1-4).*

378 *El prototipo de rey elegido por Yahvéh es David, cuya condición humilde es subrayada con satisfacción por la narración bíblica (cf. 1 S 16,1- 13). David es el depositario de la promesa (cf. 2 S 7,13-16; Sal 89,2-38; 132,11-18), que lo hace iniciador de una especial tradición real, la tradición « mesiánica ». Ésta, a pesar de todos los pecados y las infidelidades del mismo David y de sus sucesores, culmina en Jesucristo, el « ungido de Yahvéh » (es decir, « consagrado del Señor »: cf. 1 S 2,35; 24,7.11; 26,9.16; ver también Ex 30,22-32) por excelencia, hijo de David (cf. la genealogía en: Mt 1,1-17 y Lc*

3,23-38; ver también *Rm* 1,3).

El fracaso de la realeza en el plano histórico no llevará a la desaparición del ideal de un rey que, fiel a Yahvéh, gobierne con sabiduría y realice la justicia. Esta esperanza reaparece con frecuencia en los Salmos (cf. *Sal* 2; 18; 20; 21; 72). En los oráculos mesiánicos se espera para el tiempo escatológico la figura de un rey en quien inhabita el Espíritu del Señor, lleno de sabiduría y capaz de hacer justicia a los pobres (cf. *Is* 11,2-5; *Jr* 23,5-6). Verdadero pastor del pueblo de Israel (cf. *Ez* 34,23-24; 37,24), él traerá la paz a los pueblos (cf. *Za* 9,9-10). En la literatura sapiencial, el rey es presentado como aquel que pronuncia juicios justos y aborrece la iniquidad (cf. *Pr* 16,12), juzga a los pobres con justicia (cf. *Pr* 29,14) y es amigo del hombre de corazón puro (cf. *Pr* 22,11). Poco a poco se va haciendo más explícito el anuncio de cuanto los Evangelios y los demás textos del Nuevo Testamento ven realizado en Jesús de Nazaret, encarnación definitiva de la figura del rey descrita en el Antiguo Testamento.

b) Jesús y la autoridad política

379 *Jesús rechaza el poder opresivo y despótico de los jefes sobre las Naciones* (cf. *Mc* 10,42) *y su pretensión de hacerse llamar benefactores* (cf. *Lc* 22,25), *pero jamás rechaza directamente las autoridades de su tiempo.* En la diatriba sobre el pago del tributo al César (cf. *Mc* 12,13-17; *Mt* 22,15-22; *Lc* 20,20-26), afirma que es necesario dar a Dios lo que es de Dios, condenando implícitamente cualquier intento de divinizar y de absolutizar el poder temporal: sólo Dios puede exigir todo del hombre. Al mismo tiempo, el poder temporal tiene derecho a aquello que le es debido: Jesús no considera injusto el tributo al César.

Jesús, el Mesías prometido, ha combatido y derrotado la tentación de un mesianismo político, caracterizado por el dominio sobre las Naciones (cf. *Mt* 4,8-11; *Lc* 4,5-8). Él es el Hijo del hombre que ha venido « a servir y a dar su vida » (*Mc* 10,45; cf. *Mt* 20,24-28; *Lc* 22,24-27). A los discípulos que discuten sobre quién es el más grande, el Señor les enseña a hacerse los últimos y a servir a todos (cf. *Mc* 9,33-35), señalando a los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que ambicionan sentarse a su derecha, el camino de la cruz (cf. *Mc* 10,35-40; *Mt* 20,20-23).

c) Las primeras comunidades cristianas

380 *La sumisión, no pasiva, sino por razones de conciencia* (cf. *Rm* 13,5), *al poder constituido responde al orden establecido por Dios.* San Pablo define las relaciones y los deberes de los cristianos hacia las autoridades (cf. *Rm* 13,1-7). Insiste en el deber cívico de pagar los tributos: « Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor » (*Rm* 13,7). El Apóstol no intenta ciertamente legitimar todo poder, sino más bien ayudar a los cristianos a « procurar el bien ante todos los hombres » (*Rm* 12,17), incluidas las relaciones con la autoridad, en cuanto está al servicio de Dios para el bien de la persona (cf. *Rm* 13,4; *1 Tm* 2,1-2; *Tt* 3,1) y « para hacer justicia y castigar al que obra el mal » (*Rm* 13,4).

San Pedro exhorta a los cristianos a permanecer sometidos « a causa del Señor, a toda institución humana » (*1 P* 2,13). El rey y sus gobernantes están para el « castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien » (*1 P* 2,14). Su autoridad debe ser « honrada » (cf. *1 P* 2,17), es decir reconocida, porque Dios exige un comportamiento recto, que cierre « la boca a los ignorantes insensatos » (*1 P* 2,15). La libertad no puede ser usada para cubrir la propia maldad, sino para servir a Dios (cf. *1 P* 2,16). Se trata entonces de una obediencia libre y responsable a una autoridad que hace respetar la justicia, asegurando el bien común.

381 *La oración por los gobernantes, recomendada por San Pablo durante las persecuciones, señala explícitamente lo que debe garantizar la autoridad política: una vida pacífica y tranquila, que transcurra con toda piedad y dignidad* (*1 Tm* 2,1-2). Los cristianos deben estar « prontos para toda obra buena » (*Tt* 3,1), « mostrando una perfecta mansedumbre con todos los hombres » (*Tt* 3,2), conscientes de haber sido salvados no por sus obras, sino por la misericordia de Dios. Sin el « baño de regeneración y de renovación del Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo nuestro Salvador » (*Tt* 3,5-6), todos los hombres son « insensatos, desobedientes, descarriados, esclavos de toda suerte de

pasiones y placeres, viviendo en malicia y envidia, aborrecibles y aborreciéndonos unos a otros » (Tt 3,3). No se debe olvidar la miseria de la condición humana, marcada por el pecado y rescatada por el amor de Dios.

382 *Cuando el poder humano se extralimita del orden querido por Dios, se auto-diviniza y reclama absoluta sumisión: se convierte entonces en la Bestia del Apocalipsis, imagen del poder imperial perseguidor, ebrio de « la sangre de los santos y la sangre de los mártires de Jesús » (Ap 17,6). La Bestia tiene a su servicio al « falso profeta » (Ap 19,20), que mueve a los hombres a adorarla con portentos que seducen. Esta visión señala proféticamente todas las insidias usadas por Satanás para gobernar a los hombres, insinuándose en su espíritu con la mentira. Pero Cristo es el Cordero Vencedor de todo poder que en el curso de la historia humana se absolutiza. Frente a este poder, San Juan recomienda la resistencia de los mártires: de este modo los creyentes dan testimonio de que el poder corrupto y satánico ha sido vencido, porque no tiene ninguna influencia sobre ellos.*

383 *La Iglesia anuncia que Cristo, vencedor de la muerte, reina sobre el universo que Él mismo ha rescatado. Su Reino incluye también el tiempo presente y terminará sólo cuando todo será consignado al Padre y la historia humana se concluirá con el juicio final (cf. 1 Co 15,20-28). Cristo revela a la autoridad humana, siempre tentada por el dominio, que su significado auténtico y pleno es de servicio. Dios es Padre único y Cristo único maestro para todos los hombres, que son hermanos. La soberanía pertenece a Dios. El Señor, sin embargo, « no ha querido retener para Él solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina ».⁷⁷³*

El mensaje bíblico inspira incesantemente el pensamiento cristiano sobre el poder político, recordando que éste procede de Dios y es parte integrante del orden creado por Él. Este orden es percibido por las conciencias y se realiza, en la vida social, mediante la verdad, la justicia, la libertad y la solidaridad que procuran la paz.⁷⁷⁴

II. EL FUNDAMENTO Y EL FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

a) Comunidad política, persona humana y pueblo

384 *La persona humana es el fundamento y el fin de la convivencia política.⁷⁷⁵ Dotado de racionalidad, el hombre es responsable de sus propias decisiones y capaz de perseguir proyectos que dan sentido a su vida, en el plano individual y social. La apertura a la Trascendencia y a los demás es el rasgo que la caracteriza y la distingue: sólo en relación con la Trascendencia y con los demás, la persona humana alcanza su plena y completa realización. Esto significa que por ser una criatura social y política por naturaleza, « la vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental »,⁷⁷⁶ sino una dimensión esencial e ineludible.*

La comunidad política deriva de la naturaleza de las personas, cuya conciencia « descubre y manda observar estrictamente »⁷⁷⁷ el orden inscrito por Dios en todas sus criaturas: se trata de « una ley moral basada en la religión, la cual posee capacidad muy superior a la de cualquier otra fuerza o utilidad material para resolver los problemas de la vida individual y social, así en el interior de las Naciones como en el seno de la sociedad internacional ».⁷⁷⁸ Este orden debe ser gradualmente descubierto y desarrollado por la humanidad. La comunidad política, realidad connatural a los hombres, existe para obtener un fin de otra manera inalcanzable: el crecimiento más pleno de cada uno de sus miembros, llamados a colaborar establemente para realizar el bien común,⁷⁷⁹ bajo el impulso de su natural inclinación hacia la verdad y el bien.

385 *La comunidad política encuentra en la referencia al pueblo su auténtica dimensión: ella « es, y debe ser en realidad, la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo ».⁷⁸⁰ El pueblo no es una*

multitud amorfa, una masa inerte para manipular e instrumentalizar, sino un conjunto de personas, cada una de las cuales —« en su propio puesto y según su manera propia »⁷⁸¹— tiene la posibilidad de formar su opinión acerca de la cosa pública y la libertad de expresar su sensibilidad política y hacerla valer de manera conveniente al bien común. El pueblo « vive de la plenitud de vida de los hombres que lo componen, cada uno de los cuales... es una persona consciente de su propia responsabilidad y de sus propias convicciones ». ⁷⁸² Quienes pertenecen a una comunidad política, aun estando unidos *orgánicamente* entre sí como pueblo, conservan, sin embargo, una insuprimible *autonomía* en su existencia personal y en los fines que persiguen.

386 *Lo que caracteriza en primer lugar a un pueblo es el hecho de compartir la vida y los valores, fuente de comunión espiritual y moral:* « La sociedad humana... tiene que ser considerada, ante todo, como una realidad de orden principalmente espiritual: que impulse a los hombres, iluminados por la verdad, a comunicarse entre sí los más diversos conocimientos; a defender sus derechos y cumplir sus deberes; a desear los bienes del espíritu; a disfrutar en común del justo placer de la belleza en todas sus manifestaciones; a sentirse inclinados continuamente a compartir con los demás lo mejor de sí mismos; a asimilar con afán, en provecho propio, los bienes espirituales del prójimo. Todos estos valores informan y, al mismo tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo ». ⁷⁸³

387 *A cada pueblo corresponde normalmente una Nación, pero, por diversas razones, no siempre los confines nacionales coinciden con los étnicos.*⁷⁸⁴ *Surge así la cuestión de las minorías, que históricamente han dado lugar a no pocos conflictos. El Magisterio afirma que las minorías constituyen grupos con específicos derechos y deberes.* En primer lugar, un grupo minoritario tiene derecho a la propia existencia: « Este derecho puede no ser tenido en cuenta de modos diversos, pudiendo llegar hasta el extremo de ser negado mediante formas evidentes o indirectas de genocidio ». ⁷⁸⁵ Además, las minorías tienen derecho a mantener su cultura, incluida la lengua, así como sus convicciones religiosas, incluida la celebración del culto. En la legítima reivindicación de sus derechos, las minorías pueden verse empujadas a buscar una mayor autonomía o incluso la independencia: en estas delicadas circunstancias, el diálogo y la negociación son el camino para alcanzar la paz. En todo caso, el recurso al terrorismo es injustificable y dañaría la causa que se pretende defender. Las minorías tienen también deberes que cumplir, entre los cuales se encuentra, sobre todo, la cooperación al bien común del Estado en que se hallan insertos. En particular, « el grupo minoritario tiene el deber de promover la libertad y la dignidad de cada uno de sus miembros y de respetar las decisiones de cada individuo, incluso cuando uno de ellos decidiera pasar a la cultura mayoritaria ». ⁷⁸⁶

b) Tutelar y promover los derechos humanos

388 *Considerar a la persona humana como fundamento y fin de la comunidad política significa trabajar, ante todo, por el reconocimiento y el respeto de su dignidad mediante la tutela y la promoción de los derechos fundamentales e inalienables del hombre:* « En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana ». ⁷⁸⁷ En los derechos humanos están condensadas las principales exigencias morales y jurídicas que deben presidir la construcción de la comunidad política. Estos constituyen una norma objetiva que es el fundamento del derecho positivo y que no puede ser ignorada por la comunidad política, porque la persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquélla: el derecho positivo debe garantizar la satisfacción de las exigencias humanas fundamentales.

389 *La comunidad política tiende al bien común cuando actúa a favor de la creación de un ambiente humano en el que se ofrezca a los ciudadanos la posibilidad del ejercicio real de los derechos humanos y del cumplimiento pleno de los respectivos deberes:* « De hecho, la experiencia enseña que, cuando falta una acción apropiada de los poderes públicos en lo económico, lo político o lo cultural, se produce entre los ciudadanos, sobre todo en nuestra época, un mayor número de desigualdades en sectores cada vez más amplios, resultando así que los derechos y deberes de la persona humana carecen de toda eficacia práctica ». ⁷⁸⁸

*La plena realización del bien común requiere que la comunidad política desarrolle, en el ámbito de los derechos humanos, una doble y complementaria acción, de defensa y de promoción: debe « evitar, por un lado, que la preferencia dada a los derechos de algunos particulares o de determinados grupos venga a ser origen de una posición de privilegio en la Nación, y para soslayar, por otro, el peligro de que, por defender los derechos de todos, incurran en la absurda posición de impedir el pleno desarrollo de los derechos de cada uno ».*⁷⁸⁹

c) La convivencia basada en la amistad civil

390 *El significado profundo de la convivencia civil y política no surge inmediatamente del elenco de los derechos y deberes de la persona. Esta convivencia adquiere todo su significado si está basada en la amistad civil y en la fraternidad.*⁷⁹⁰ El campo del derecho, en efecto, es el de la tutela del interés y el respeto exterior, el de la protección de los bienes materiales y su distribución según reglas establecidas. El campo de la amistad, por el contrario, es el del desinterés, el desapego de los bienes materiales, la donación, la disponibilidad interior a las exigencias del otro.⁷⁹¹ *La amistad civil,*⁷⁹² así entendida, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad.⁷⁹³ Se trata de un principio que se ha quedado en gran parte sin practicar en las sociedades políticas modernas y contemporáneas, sobre todo a causa del influjo ejercido por las ideologías individualistas y colectivistas.

391 *Una comunidad está sólidamente fundada cuando tiende a la promoción integral de la persona y del bien común. En este caso, el derecho se define, se respeta y se vive también según las modalidades de la solidaridad y la dedicación al prójimo.* La justicia requiere que cada uno pueda gozar de sus propios bienes, de sus propios derechos, y puede ser considerada como la medida mínima del amor.⁷⁹⁴ La convivencia es tanto más humana cuanto más está caracterizada por el esfuerzo hacia una conciencia más madura del ideal al que ella debe tender, que es la « civilización del amor ».⁷⁹⁵

*El hombre es una persona, no sólo un individuo.*⁷⁹⁶ *Con el término « persona » se indica « una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío »:*⁷⁹⁷ *es por tanto una realidad muy superior a la de un sujeto que se expresa en las necesidades producidas por la sola dimensión material.* La persona humana, en efecto, aun cuando participa activamente en la tarea de satisfacer las necesidades en el seno de la sociedad familiar, civil y política, no encuentra su plena realización mientras no supera la lógica de la necesidad para proyectarse en la de la gratuidad y del don, que responde con mayor plenitud a su esencia y vocación comunitarias.

392 *El precepto evangélico de la caridad ilumina a los cristianos sobre el significado más profundo de la convivencia política.* La mejor manera de hacerla verdaderamente humana « es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos ».⁷⁹⁸ El objetivo que los creyentes deben proponerse es *la realización de relaciones comunitarias entre las personas.* La visión cristiana de la sociedad política otorga la máxima importancia al valor de la *comunidad*, ya sea como modelo organizativo de la convivencia, ya sea como estilo de vida cotidiana.

III. LA AUTORIDAD POLÍTICA

a) El fundamento de la autoridad política

393 *La Iglesia se ha confrontado con diversas concepciones de la autoridad, teniendo siempre cuidado de defender y proponer un modelo fundado en la naturaleza social de las personas: « En efecto, como Dios ha creado a los hombres sociales por naturaleza y ninguna sociedad puede conservarse sin un jefe supremo que mueva a todos y a cada uno con un mismo impulso eficaz, encaminado al bien común, resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija; una autoridad que, como la misma sociedad, surge y deriva de la naturaleza, y, por tanto, del mismo Dios, que es su autor ».*⁷⁹⁹ *La autoridad política es por tanto necesaria,*⁸⁰⁰ *en razón de las tareas que se le asignan y debe ser un componente*

*positivo e insustituible de la convivencia civil.*⁸⁰¹

394 *La autoridad política debe garantizar la vida ordenada y recta de la comunidad, sin suplantar la libre actividad de las personas y de los grupos, sino disciplinándola y orientándola hacia la realización del bien común, respetando y tutelando la independencia de los sujetos individuales y sociales.* La autoridad política es el instrumento de coordinación y de dirección mediante el cual los particulares y los cuerpos intermedios se deben orientar hacia un orden cuyas relaciones, instituciones y procedimientos estén al servicio del crecimiento humano integral. El ejercicio de la autoridad política, en efecto, « así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer ». ⁸⁰²

395 *El sujeto de la autoridad política es el pueblo, considerado en su totalidad como titular de la soberanía.* El pueblo transfiere de diversos modos el ejercicio de su soberanía a aquellos que elige libremente como sus representantes, pero conserva la facultad de ejercerla en el control de las acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso de que no cumplan satisfactoriamente sus funciones. Si bien esto es un derecho válido en todo Estado y en cualquier régimen político, el sistema de la democracia, gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza su mejor actuación. ⁸⁰³ El solo consenso popular, sin embargo, no es suficiente para considerar justas las modalidades del ejercicio de la autoridad política.

b) La autoridad como fuerza moral

396 *La autoridad debe dejarse guiar por la ley moral: toda su dignidad deriva de ejercerla en el ámbito del orden moral,*⁸⁰⁴ « que tiene a Dios como primer principio y último fin ». ⁸⁰⁵ En razón de la necesaria referencia a este orden, que la precede y la funda, de sus finalidades y destinatarios, la autoridad no puede ser entendida como una fuerza determinada por criterios de carácter puramente sociológico e histórico: « Hay, en efecto, quienes osan negar la existencia de una ley moral objetiva, superior a la realidad externa y al hombre mismo, absolutamente necesaria y universal y, por último, igual para todos. Por esto, al no reconocer los hombres una única ley de justicia con valor universal, no pueden llegar en nada a un acuerdo pleno y seguro ». ⁸⁰⁶ En este orden, « si se niega la idea de Dios, esos preceptos necesariamente se desintegran por completo ». ⁸⁰⁷ Precisamente de este orden proceden la fuerza que la autoridad tiene para obligar ⁸⁰⁸ y su legitimidad moral; ⁸⁰⁹ no del arbitrio o de la voluntad de poder, ⁸¹⁰ y tiene el deber de traducir este orden en acciones concretas para alcanzar el bien común. ⁸¹¹

397 *La autoridad debe reconocer, respetar y promover los valores humanos y morales esenciales.* Estos son innatos, « derivan de la verdad misma del ser humano y expresan y tutelan la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado nunca pueden crear, modificar o destruir ». ⁸¹² Estos valores no se fundan en « mayorías » de opinión, provisionales y mudables, sino que deben ser simplemente reconocidos, respetados y promovidos como elementos de una ley moral objetiva, ley natural inscrita en el corazón del hombre (cf. *Rm* 2,15), y punto de referencia normativo de la misma ley civil. ⁸¹³ Si, a causa de un trágico oscurecimiento de la conciencia colectiva, el escepticismo lograse poner en duda los principios fundamentales de la ley moral, ⁸¹⁴ el mismo ordenamiento estatal quedaría desprovisto de sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación pragmática de los diversos y contrapuestos intereses. ⁸¹⁵

398 *La autoridad debe emitir leyes justas, es decir, conformes a la dignidad de la persona humana y a los dictámenes de la recta razón:* « En tanto la ley humana es tal en cuanto es conforme a la recta razón y por tanto deriva de la ley eterna. Cuando por el contrario una ley está en contraste con la razón, se le denomina ley inicua; en tal caso cesa de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia ». ⁸¹⁶ La autoridad que gobierna según la razón pone al ciudadano en relación no tanto de sometimiento con respecto a otro hombre, cuanto más bien de obediencia al orden moral y, por tanto, a Dios mismo que es su fuente última. ⁸¹⁷ Quien rechaza obedecer a la autoridad que actúa según el orden moral « se rebela contra el orden divino » (*Rm* 13,2). ⁸¹⁸ Análogamente la autoridad pública, que tiene su fundamento en la

naturaleza humana y pertenece al orden preestablecido por Dios,⁸¹⁹ si no actúa en orden al bien común, desatiende su fin propio y por ello mismo se hace ilegítima.

c) El derecho a la objeción de conciencia

399 *El ciudadano no está obligado en conciencia a seguir las prescripciones de las autoridades civiles si éstas son contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio.*⁸²⁰ Las leyes injustas colocan a la persona moralmente recta ante dramáticos problemas de conciencia: *cuando son llamados a colaborar en acciones moralmente ilícitas, tienen la obligación de negarse.*⁸²¹ Además de ser un deber moral, este rechazo es también un derecho humano elemental que, precisamente por ser tal, la misma ley civil debe reconocer y proteger: « Quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional ».⁸²²

Es un grave deber de conciencia no prestar colaboración, ni siquiera formal, a aquellas prácticas que, aun siendo admitidas por la legislación civil, están en contraste con la ley de Dios. Tal cooperación, en efecto, no puede ser jamás justificada, ni invocando el respeto de la libertad de otros, ni apoyándose en el hecho de que es prevista y requerida por la ley civil. Nadie puede sustraerse jamás a la responsabilidad moral de los actos realizados y sobre esta responsabilidad cada uno será juzgado por Dios mismo (cf. *Rm* 2,6; 14,12).

d) El derecho de resistencia

400 *Reconocer que el derecho natural funda y limita el derecho positivo significa admitir que es legítimo resistir a la autoridad en caso de que ésta viole grave y repetidamente los principios del derecho natural.* Santo Tomás de Aquino escribe que « se está obligado a obedecer ... por cuanto lo exige el orden de la justicia ».⁸²³ El fundamento del derecho de resistencia es, pues, el derecho de naturaleza.

Las expresiones concretas que la realización de este derecho puede adoptar son diversas. También pueden ser diversos los *fin*es perseguidos. La resistencia a la autoridad se propone confirmar la validez de una visión diferente de las cosas, ya sea cuando se busca obtener un cambio parcial, por ejemplo, modificando algunas leyes, ya sea cuando se lucha por un cambio radical de la situación.

401 *La doctrina social indica los criterios para el ejercicio del derecho de resistencia:* « La *resistencia* a la opresión de quienes gobiernan no podrá recurrir legítimamente a las armas sino cuando se reúnan las condiciones siguientes: 1) en caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales; 2) después de haber agotado todos los otros recursos; 3) sin provocar desórdenes peores; 4) que haya esperanza fundada de éxito; 5) si es imposible prever razonablemente soluciones mejores ».⁸²⁴ La lucha armada debe considerarse un remedio extremo para poner fin a una « tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país ».⁸²⁵ La gravedad de los peligros que el recurso a la violencia comporta hoy evidencia que es siempre preferible el camino de la *resistencia pasiva*, « más conforme con los principios morales y no menos prometedor del éxito ».⁸²⁶

e) Infligir las penas

402 *Para tutelar el bien común, la autoridad pública legítima tiene el derecho y el deber de conminar penas proporcionadas a la gravedad de los delitos.*⁸²⁷ El Estado tiene la doble tarea de *reprimir* los comportamientos lesivos de los derechos del hombre y de las reglas fundamentales de la convivencia civil, y *remediar*, mediante el sistema de las penas, el desorden causado por la acción delictiva. En el *Estado de Derecho*, el poder de infligir penas queda justamente confiado a la Magistratura: « Las Constituciones de los Estados modernos, al definir las relaciones que deben existir entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, garantizan a este último la independencia necesaria en el ámbito de la ley ».⁸²⁸

403 *La pena no sirve únicamente para defender el orden público y garantizar la seguridad de las personas; ésta se convierte, además, en instrumento de corrección del culpable, una corrección que asume también el valor moral de expiación cuando el culpable acepta voluntariamente su pena.*⁸²⁹ La finalidad a la que tiende es doble: por una parte, *favorecer la reinserción de las personas condenadas*; por otra parte, *promover una justicia reconciliadora*, capaz de restaurar las relaciones de convivencia armoniosa rotas por el acto criminal.

En este campo, es importante la actividad que los capellanes de las cárceles están llamados a desempeñar, no sólo desde el punto de vista específicamente religioso, sino también en defensa de la dignidad de las personas detenidas. Lamentablemente, las condiciones en que éstas cumplen su pena no favorecen siempre el respeto de su dignidad. Con frecuencia las prisiones se convierten incluso en escenario de nuevos crímenes. El ambiente de los Institutos Penitenciarios ofrece, sin embargo, un terreno privilegiado para dar testimonio, una vez más, de la solicitud cristiana en el campo social: « Estaba... en la cárcel y vinisteis a verme » (Mt 25,35-36).

404 *La actividad de los entes encargados de la averiguación de la responsabilidad penal, que es siempre de carácter personal, ha de tender a la rigurosa búsqueda de la verdad y se ha de ejercer con respeto pleno de la dignidad y de los derechos de la persona humana:* se trata de garantizar los derechos tanto del culpable como del inocente. Se debe tener siempre presente el principio jurídico general en base al cual no se puede aplicar una pena si antes no se ha probado el delito.

En la realización de las averiguaciones se debe observar escrupulosamente la regla que prohíbe la práctica de la tortura, aun en el caso de los crímenes más graves: « El discípulo de Cristo rechaza todo recurso a tales medios, que nada es capaz de justificar y que envilecen la dignidad del hombre, tanto en quien es la víctima como en quien es su verdugo ».⁸³⁰ Los instrumentos jurídicos internacionales que velan por los derechos del hombre indican justamente la prohibición de la tortura como un principio que no puede ser derogado en ninguna circunstancia.

Queda excluido además « el recurso a una detención motivada sólo por el intento de obtener noticias significativas para el proceso ».⁸³¹ También, se ha de asegurar « la rapidez de los procesos: una duración excesiva de los mismos resulta intolerable para los ciudadanos y termina por convertirse en una verdadera injusticia ».⁸³²

Los magistrados están obligados a la necesaria reserva en el desarrollo de sus investigaciones para no violar el derecho a la intimidad de los indagados y para no debilitar el principio de la presunción de inocencia. Puesto que también un juez puede equivocarse, es oportuno que la legislación establezca una justa indemnización para las víctimas de los errores judiciales.

405 *La Iglesia ve como un signo de esperanza « la aversión cada vez más difundida en la opinión pública a la pena de muerte, incluso como instrumento de “legítima defensa” social, al considerar las posibilidades con las que cuenta una sociedad moderna para reprimir eficazmente el crimen de modo que, neutralizando a quien lo ha cometido, no se le prive definitivamente de la posibilidad de redimirse ».*⁸³³ Aun cuando la enseñanza tradicional de la Iglesia no excluya —supuesta la plena comprobación de la identidad y de la responsabilidad del culpable— la pena de muerte « si esta fuera el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas », ⁸³⁴ los métodos incruentos de represión y castigo son preferibles, ya que « corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana ».⁸³⁵ El número creciente de países que adoptan disposiciones para abolir la pena de muerte o para suspender su aplicación es también una prueba de que los casos en los cuales es absolutamente necesario eliminar al reo « son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes ».⁸³⁶ La creciente aversión de la opinión pública a la pena de muerte y las diversas disposiciones que tienden a su abolición o a la suspensión de su aplicación, constituyen manifestaciones visibles de una mayor sensibilidad moral.

IV. EL SISTEMA DE LA DEMOCRACIA

406 *Un juicio explícito y articulado sobre la democracia está contenido en la encíclica « Centesimus annus »: « La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad ».*⁸³⁷

a) Los valores y la democracia

407 *Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del « bien común » como fin y criterio regulador de la vida política. Si no existe un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad.*

*La doctrina social individúa uno de los mayores riesgos para las democracias actuales en el relativismo ético, que induce a considerar inexistente un criterio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de valores: « Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia ».*⁸³⁸ La democracia es fundamentalmente « un “ordenamiento” y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter “moral” no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve ».⁸³⁹

b) Instituciones y democracia

408 *El Magisterio reconoce la validez del principio de la división de poderes en un Estado: « Es preferible que un poder esté equilibrado por otros poderes y otras esferas de competencia, que lo mantengan en su justo límite. Es éste el principio del “Estado de derecho”, en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres ».*⁸⁴⁰

*En el sistema democrático, la autoridad política es responsable ante el pueblo. Los organismos representativos deben estar sometidos a un efectivo control por parte del cuerpo social. Este control es posible ante todo mediante elecciones libres, que permiten la elección y también la sustitución de los representantes. La obligación por parte de los electos de *rendir cuentas* de su proceder, garantizado por el respeto de los plazos electorales, es un elemento constitutivo de la representación democrática.*

409 *En su campo específico (elaboración de leyes, actividad de gobierno y control sobre ella), los electos deben empeñarse en la búsqueda y en la actuación de lo que pueda ayudar al buen funcionamiento de la convivencia civil en su conjunto.*⁸⁴¹ La obligación de los gobernantes de responder a los gobernados no implica en absoluto que los representantes sean simples agentes pasivos de los electores. El control ejercido por los ciudadanos, en efecto, no excluye la necesaria libertad que tienen los electos, en el ejercicio de su mandato, con relación a los objetivos que se deben proponer: estos no dependen exclusivamente de intereses de parte, sino en medida mucho mayor de la función de síntesis y de mediación en vistas al bien común, que constituye una de las finalidades esenciales e irrenunciables de la

autoridad política.

c) La componente moral de la representación política

410 *Quienes tienen responsabilidades políticas no deben olvidar o subestimar la dimensión moral de la representación*, que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales. En esta perspectiva, una autoridad responsable significa también una autoridad ejercida mediante el recurso a las virtudes que favorecen *la práctica del poder con espíritu de servicio*⁸⁴² (paciencia, modestia, moderación, caridad, generosidad); una autoridad ejercida por personas capaces de asumir auténticamente como finalidad de su actuación el bien común y no el prestigio o el logro de ventajas personales.

411 *Entre las deformaciones del sistema democrático, la corrupción política es una de las más graves*⁸⁴³ *porque traiciona al mismo tiempo los principios de la moral y las normas de la justicia social*; compromete el correcto funcionamiento del Estado, influyendo negativamente en la relación entre gobernantes y gobernados; introduce una creciente desconfianza respecto a las instituciones públicas, causando un progresivo menosprecio de los ciudadanos por la política y sus representantes, con el consiguiente debilitamiento de las instituciones. La corrupción distorsiona de raíz el papel de las instituciones representativas, porque las usa como terreno de intercambio político entre peticiones clientelistas y prestaciones de los gobernantes. De este modo, las opciones políticas favorecen los objetivos limitados de quienes poseen los medios para influenciarlas e impiden la realización del bien común de todos los ciudadanos.

412 *La administración pública, a cualquier nivel —nacional, regional, municipal—, como instrumento del Estado, tiene como finalidad servir a los ciudadanos*: « El Estado, al servicio de los ciudadanos, es el gestor de los bienes del pueblo, que debe administrar en vista del bien común ». ⁸⁴⁴ Esta perspectiva se opone a la *burocratización excesiva*, que se verifica cuando « las instituciones, volviéndose complejas en su organización y pretendiendo gestionar toda área a disposición, terminan por ser abatidas por el funcionalismo impersonal, por la exagerada burocracia, por los injustos intereses privados, por el fácil y generalizado encogerse de hombros ». ⁸⁴⁵ El papel de quien trabaja en la administración pública no ha de concebirse como algo impersonal y burocrático, sino como una ayuda solícita al ciudadano, ejercitada con espíritu de servicio.

d) Instrumentos de participación política

413 *Los partidos políticos tienen la tarea de favorecer una amplia participación y el acceso de todos a las responsabilidades públicas*. Los partidos están llamados a interpretar las aspiraciones de la sociedad civil orientándolas al bien común,⁸⁴⁶ ofreciendo a los ciudadanos la posibilidad efectiva de concurrir a la formación de las opciones políticas. Los partidos deben ser democráticos en su estructura interna, capaces de síntesis política y con visión de futuro.

El referéndum es también un instrumento de participación política, con él se realiza una forma directa de elaborar las decisiones políticas. La representación política no excluye, en efecto, que los ciudadanos puedan ser interpelados directamente en las decisiones de mayor importancia para la vida social.

e) Información y democracia

414 *La información se encuentra entre los principales instrumentos de participación democrática*. Es impensable la participación sin el conocimiento de los problemas de la comunidad política, de los datos de hecho y de las varias propuestas de solución. Es necesario asegurar un pluralismo real en este delicado ámbito de la vida social, garantizando una multiplicidad de formas e instrumentos en el campo de la información y de la comunicación, y facilitando condiciones de igualdad en la posesión y uso de estos instrumentos mediante leyes apropiadas. Entre los obstáculos que se interponen a la plena realización del derecho a la objetividad en la información,⁸⁴⁷ merece particular atención el fenómeno de las concentraciones editoriales y televisivas, con peligrosos efectos sobre todo el sistema democrático cuando

a este fenómeno corresponden vínculos cada vez más estrechos entre la actividad gubernativa, los poderes financieros y la información.

415 *Los medios de comunicación social se deben utilizar para edificar y sostener la comunidad humana, en los diversos sectores, económico, político, cultural, educativo, religioso:* ⁸⁴⁸ « La información de estos medios es un servicio del bien común. La sociedad tiene derecho a una información fundada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad ». ⁸⁴⁹

La cuestión esencial en este ámbito es si el actual sistema informativo contribuye a hacer a la persona humana realmente mejor, es decir, más madura espiritualmente, más consciente de su dignidad humana, más responsable, más abierta a los demás, en particular a los más necesitados y a los más débiles. Otro aspecto de gran importancia es la necesidad de que las nuevas tecnologías respeten las legítimas diferencias culturales.

416 *En el mundo de los medios de comunicación social las dificultades intrínsecas de la comunicación frecuentemente se agigantan a causa de la ideología, del deseo de ganancia y de control político, de las rivalidades y conflictos entre grupos, y otros males sociales.* Los valores y principios morales valen también para el sector de las comunicaciones sociales: « La dimensión ética no sólo atañe al contenido de la comunicación (el mensaje) y al proceso de comunicación (cómo se realiza la comunicación), sino también a cuestiones fundamentales, estructurales y sistemáticas, que a menudo incluyen múltiples asuntos de política acerca de la distribución de tecnología y productos de alta calidad (¿quién será rico y quién pobre en información?) ». ⁸⁵⁰

En estas tres áreas —el mensaje, el proceso, las cuestiones estructurales— se debe aplicar un principio moral fundamental: la persona y la comunidad humana son el fin y la medida del uso de los medios de comunicación social. Un segundo principio es complementario del primero: el bien de las personas no se puede realizar independientemente del bien común de las comunidades a las que pertenecen. ⁸⁵¹ Es necesaria una participación en el proceso de la toma de decisiones acerca de la política de las comunicaciones. Esta participación, de forma pública, debe ser auténticamente representativa y no dirigida a favorecer grupos particulares, cuando los medios de comunicación social persiguen fines de lucro. ⁸⁵²

V. LA COMUNIDAD POLÍTICA AL SERVICIO DE LA SOCIEDAD CIVIL

a) El valor de la sociedad civil

417 *La comunidad política se constituye para servir a la sociedad civil, de la cual deriva.* La Iglesia ha contribuido a establecer la distinción entre comunidad política y sociedad civil, sobre todo con su visión del hombre, entendido como ser autónomo, relacional, abierto a la Trascendencia: esta visión contrasta tanto con las ideologías políticas de carácter individualista, cuanto con las totalitarias que tienden a absorber la sociedad civil en la esfera del Estado. El empeño de la Iglesia en favor del pluralismo social se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia, según los principios de la solidaridad, la subsidiaridad y la justicia.

La sociedad civil es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico: « El fin establecido para la sociedad civil alcanza a todos, en cuanto persigue el bien común, del cual es justo que participen todos y cada uno según la proporción debida ». ⁸⁵³ Se caracteriza por su capacidad de iniciativa, orientada a favorecer una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses.

b) El primado de la sociedad civil

418 *La comunidad política y la sociedad civil, aun cuando estén recíprocamente vinculadas y sean interdependientes, no son iguales en la jerarquía de los fines.* La comunidad política está esencialmente al servicio de la sociedad civil y, en último análisis, de las personas y de los grupos que la componen.⁸⁵⁴ La sociedad civil, por tanto, no puede considerarse un mero apéndice o una variable de la comunidad política: al contrario, ella tiene la preeminencia, ya que es precisamente la sociedad civil la que justifica la existencia de la comunidad política.

El Estado debe aportar un marco jurídico adecuado para el libre ejercicio de la actividades de los sujetos sociales y estar preparado a intervenir, cuando sea necesario y respetando el principio de subsidiaridad, para orientar al bien común la dialéctica entre las libres asociaciones activas en la vida democrática. La sociedad civil es heterogénea y fragmentaria, no carente de ambigüedades y contradicciones: es también lugar de enfrentamiento entre intereses diversos, con el riesgo de que el más fuerte prevalezca sobre el más indefenso.

c) La aplicación del principio de subsidiaridad

419 *La comunidad política debe regular sus relaciones con la sociedad civil según el principio de subsidiaridad:* ⁸⁵⁵ es esencial que el crecimiento de la vida democrática comience en el tejido social. Las actividades de la sociedad civil —sobre todo de *voluntariado y cooperación* en el ámbito *privado-social*, sintéticamente definido « *tercer sector* » para distinguirlo de los ámbitos del Estado y del mercado— constituyen las modalidades más adecuadas para desarrollar la dimensión social de la persona, que en tales actividades puede encontrar espacio para su plena manifestación. La progresiva expansión de las iniciativas sociales fuera de la esfera estatal crea nuevos espacios para la presencia activa y para la acción directa de los ciudadanos, integrando las funciones desarrolladas por el Estado. Este importante fenómeno con frecuencia se ha realizado por caminos y con instrumentos informales, dando vida a modalidades nuevas y positivas de ejercicio de los derechos de la persona que enriquecen cualitativamente la vida democrática.

420 *La cooperación, incluso en sus formas menos estructuradas, se delinea como una de las respuestas más fuertes a la lógica del conflicto y de la competencia sin límites, que hoy aparece como predominante.* Las relaciones que se instauran en un clima de cooperación y solidaridad superan las divisiones ideológicas, impulsando a la búsqueda de lo que une más allá de lo que divide.

*Muchas experiencias de voluntariado constituyen un ulterior ejemplo de gran valor, que lleva a considerar la sociedad civil como el lugar donde siempre es posible recomponer una ética pública centrada en la solidaridad, la colaboración concreta y el diálogo fraterno. Todos deben mirar con confianza estas potencialidades y colaborar con su acción personal para el bien de la comunidad en general y en particular de los más débiles y necesitados. Es también así como se refuerza el principio de la « subjetividad de la sociedad ».*⁸⁵⁶

VI. EL ESTADO Y LAS COMUNIDADES RELIGIOSAS

A) LA LIBERTAD RELIGIOSA, UN DERECHO HUMANO FUNDAMENTAL

421 *El Concilio Vaticano II ha comprometido a la Iglesia Católica en la promoción de la libertad religiosa.* La Declaración « *Dignitatis humanae* » precisa en el subtítulo que pretende proclamar « el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa ». Para que esta libertad, querida por Dios e inscrita en la naturaleza humana, pueda ejercerse, no debe ser obstaculizada, dado que « la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad ».⁸⁵⁷ La dignidad de la persona y la naturaleza misma de la búsqueda de Dios, exigen para todos los hombres la inmunidad frente a cualquier coacción en el campo religioso.⁸⁵⁸ La sociedad y el Estado no deben constreñir a una persona a actuar contra su conciencia, ni impedirle actuar conforme a ella.⁸⁵⁹ La libertad religiosa no supone una licencia moral para adherir al error, ni un implícito derecho al error.⁸⁶⁰

422 *La libertad de conciencia y de religión « corresponde al hombre individual y socialmente considerado ».*⁸⁶¹ El derecho a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico y sancionado como derecho civil.⁸⁶² Sin embargo, no es de por sí un derecho ilimitado. Los *justos límites* al ejercicio de la libertad religiosa deben ser determinados para cada situación social mediante la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil mediante normas jurídicas conformes al orden moral objetivo. Son normas exigidas « por la tutela eficaz, en favor de todos los ciudadanos, de estos derechos, y por la pacífica composición de tales derechos; por la adecuada promoción de esa honesta paz pública, que es la ordenada convivencia en la verdadera justicia; y por la debida custodia de la moralidad pública ».⁸⁶³

423 *En razón de sus vínculos históricos y culturales con una Nación, una comunidad religiosa puede recibir un especial reconocimiento por parte del Estado: este reconocimiento no debe, en modo alguno, generar una discriminación de orden civil o social respecto a otros grupos religiosos.*⁸⁶⁴ La visión de las relaciones entre los Estados y las organizaciones religiosas, promovida por el Concilio Vaticano II, corresponde a las exigencias del Estado de derecho y a las normas del derecho internacional.⁸⁶⁵ La Iglesia es perfectamente consciente de que no todos comparten esta visión: por desgracia, « numerosos Estados violan este derecho [a la libertad religiosa], hasta tal punto que dar, hacer dar la catequesis o recibirla llega a ser un delito susceptible de sanción ».⁸⁶⁶

B) IGLESIA CATÓLICA Y COMUNIDAD POLÍTICA

a) Autonomía e independencia

424 *La Iglesia y la comunidad política, si bien se expresan ambas con estructuras organizativas visibles, son de naturaleza diferente, tanto por su configuración como por las finalidades que persiguen.* El Concilio Vaticano II ha reafirmado solemnemente que « la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno ».⁸⁶⁷ La Iglesia se organiza con formas adecuadas para satisfacer las exigencias espirituales de sus fieles, mientras que las diversas comunidades políticas generan relaciones e instituciones al servicio de todo lo que pertenece al bien común temporal. La autonomía e independencia de las dos realidades se muestran claramente sobre todo en el orden de los fines.

El deber de respetar la libertad religiosa impone a la comunidad política que garantice a la Iglesia el necesario espacio de acción. Por su parte, la Iglesia no tiene un campo de competencia específica en lo que se refiere a la estructura de la comunidad política: « La Iglesia respeta *la legítima autonomía del orden democrático*; pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional », ⁸⁶⁸ ni tiene tampoco la tarea de valorar los programas políticos, si no es por sus implicaciones religiosas y morales.

b) Colaboración

425 *La recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no comporta una separación tal que excluya la colaboración:* ambas, aunque a título diverso, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. La Iglesia y la comunidad política, en efecto, se expresan mediante formas organizativas que no constituyen un fin en sí mismas, sino que están al servicio del hombre, para permitirle el pleno ejercicio de sus derechos, inherentes a su identidad de ciudadano y de cristiano, y un correcto cumplimiento de los correspondientes deberes. La Iglesia y la comunidad política pueden desarrollar su servicio « con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto mejor cultiven ambas entre sí una sana cooperación, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo ».⁸⁶⁹

426 *La Iglesia tiene derecho al reconocimiento jurídico de su propia identidad.* Precisamente porque su misión abarca toda la realidad humana, la Iglesia, sintiéndose « íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia », ⁸⁷⁰ reivindica la libertad de expresar su juicio moral sobre estas realidades, cuantas veces lo exija la defensa de los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas.⁸⁷¹

La Iglesia por tanto pide: libertad de expresión, de enseñanza, de evangelización; libertad de ejercer el culto públicamente; libertad de organizarse y tener sus reglamentos internos; libertad de elección, de educación, de nombramiento y de traslado de sus ministros; libertad de construir edificios religiosos; libertad de adquirir y poseer bienes adecuados para su actividad; libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos.⁸⁷²

427 *Con el fin de prevenir y atenuar posibles conflictos entre la Iglesia y la comunidad política, la experiencia jurídica de la Iglesia y del Estado ha delineado diversas formas estables de relación e instrumentos aptos para garantizar relaciones armónicas.* Esta experiencia es un punto de referencia esencial para los casos en que el Estado pretende invadir el campo de acción de la Iglesia, obstaculizando su libre actividad, incluso hasta perseguirla abiertamente o, viceversa, en los casos en que las organizaciones eclesiales no actúen correctamente con respecto al Estado.

CAPÍTULO NOVENO

LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

I. ASPECTOS BÍBLICOS

a) La unidad de la familia humana

428 *Las narraciones bíblicas sobre los orígenes muestran la unidad del género humano y enseñan que el Dios de Israel es el Señor de la historia y del cosmos: su acción abarca todo el mundo y la entera familia humana, a la cual está destinada la obra de la creación. La decisión de Dios de hacer al hombre a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26-27) confiere a la criatura humana una dignidad única, que se extiende a todas las generaciones (cf. Gn 5) y sobre toda la tierra (cf. Gn 10). El libro del Génesis muestra, además, que el ser humano no ha sido creado aislado, sino dentro de un contexto del cual son parte integrante el espacio vital, que le asegura la libertad (el jardín), la disponibilidad de alimentos (los árboles del jardín), el trabajo (el mandato de cultivar) y sobre todo la comunidad (el don de la ayuda de alguien semejante a él) (cf. Gn 2,8-24). Las condiciones que aseguran plenitud a la vida humana son, en todo el Antiguo Testamento, objeto de la bendición divina. Dios quiere garantizar al hombre los bienes necesarios para su crecimiento, la posibilidad de expresarse libremente, el resultado positivo del trabajo, la riqueza de relaciones entre seres semejantes.*

429 *La alianza de Dios con Noé (cf. Gn 9,1-17), y en él con toda la humanidad, después de la destrucción causada por el diluvio, manifiesta que Dios quiere mantener para la comunidad humana la bendición de la fecundidad, la tarea de dominar la creación y la absoluta dignidad e intangibilidad de la vida humana que habían caracterizado la primera creación, no obstante que en ella se haya introducido, con el pecado, la degeneración de la violencia y de la injusticia, castigada con el diluvio. El libro del Génesis presenta con admiración la variedad de los pueblos, obra de la acción creadora de Dios (cf. Gn 10,1-32) y, al mismo tiempo, estigmatiza el rechazo por parte del hombre de su condición de criatura, en el episodio de la torre de Babel (cf. Gn 11,1-9). Todos los pueblos, en el plan divino, tenían « un mismo lenguaje e idénticas palabras » (Gn 11,1), pero los hombres se dividen, dando la espalda al Creador (cf. Gn 11,4).*

430 *La alianza establecida por Dios con Abraham, elegido como « padre de una muchedumbre de pueblos » (Gn 17,4), abre el camino para la reunificación de la familia humana con su Creador. La historia de salvación induce al pueblo de Israel a pensar que la acción divina esté limitada a su tierra. Sin embargo, poco a poco, se va consolidando la convicción que Dios actúa también entre las otras Naciones (cf. Is 19,18-25). Los Profetas anunciarán para el tiempo escatológico la peregrinación de los pueblos al templo del Señor y una era de paz entre las Naciones (cf. Is 2,2-5; 66,18-23). Israel, disperso en el exilio, tomará definitivamente conciencia de su papel de testigo del único Dios (cf. Is 44,6-8), Señor del mundo y de la historia de los pueblos (cf. Is 44,24-28).*

b) Jesucristo prototipo y fundamento de la nueva humanidad

431 *El Señor Jesús es el prototipo y el fundamento de la nueva humanidad.* En Él, verdadera « imagen de Dios » (2 Co 4,4), encuentra su plenitud el hombre creado por Dios a su imagen. En el testimonio definitivo de amor que Dios ha manifestado en la Cruz de Cristo, todas las barreras de enemistad han sido derribadas (cf. Ef 2,12-18) y para cuantos viven la vida nueva en Cristo, las diferencias raciales y culturales no son ya motivo de división (cf. Rm 10,12; Ga 3,26-28; Col 3,11).

Gracias al Espíritu, la Iglesia conoce el designio divino que alcanza a todo el género humano (cf. Hch 17,26) y que está destinado a reunir, en el misterio de una salvación realizada bajo el señorío de Cristo (cf. Ef 1,8-10), toda la realidad creatural fragmentada y dispersa. Desde el día de Pentecostés, cuando la Resurrección es anunciada a los diversos pueblos y comprendida por cada uno en su propia lengua (cf. Hch 2,6), la Iglesia cumple la misión de restaurar y testimoniar la unidad perdida en Babel: gracias a este ministerio eclesial, la familia humana está llamada a redescubrir su unidad y a reconocer la riqueza de sus diferencias, para alcanzar en Cristo « la unidad completa ».⁸⁷³

c) La vocación universal del cristianismo

432 *El mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra,*⁸⁷⁴ *que hace comprender la unidad de la familia humana.*⁸⁷⁵ Esta unidad no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia; es más bien el resultado de aquel « supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas... que los cristianos expresamos con la palabra “comunió” », ⁸⁷⁶ y una conquista de la *fuerza moral y cultural de la libertad.*⁸⁷⁷ El mensaje cristiano ha sido decisivo para hacer entender a la humanidad que los pueblos tienden a unirse no sólo en razón de formas de organización, de vicisitudes políticas, de proyectos económicos o en nombre de un internacionalismo abstracto e ideológico, sino porque libremente se orientan hacia la cooperación, conscientes de « pertenecer como miembros vivos a la gran comunidad mundial ». ⁸⁷⁸ La comunidad mundial debe proponerse cada vez más y mejor como figura concreta de la unidad querida por el Creador: « Ninguna época podrá borrar la unidad social de los hombres, puesto que consta de individuos que poseen con igual derecho una misma dignidad natural. Por esta causa, será siempre necesario, por imperativos de la misma naturaleza, atender debidamente al bien *universal*, es decir, al que afecta a toda la familia humana ».⁸⁷⁹

II. LAS REGLAS FUNDAMENTALES DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

a) Comunidad Internacional y valores

433 *La centralidad de la persona humana y la natural tendencia de las personas y de los pueblos a estrechar relaciones entre sí, son los elementos fundamentales para construir una verdadera Comunidad Internacional, cuya organización debe orientarse al efectivo bien común universal.*⁸⁸⁰ A pesar de que esté ampliamente difundida la aspiración hacia una auténtica comunidad internacional, la unidad de la familia humana no encuentra todavía realización, puesto que se ve obstaculizada por ideologías materialistas y nacionalistas que niegan los valores propios de la persona considerada integralmente, en todas sus dimensiones, material y espiritual, individual y comunitaria. En particular, es moralmente inaceptable cualquier teoría o comportamiento inspirados en el racismo y en la discriminación racial.⁸⁸¹

*La convivencia entre las Naciones se funda en los mismos valores que deben orientar la de los seres humanos entre sí: la verdad, la justicia, la solidaridad y la libertad*⁸⁸². La enseñanza de la Iglesia en el ámbito de los principios constitutivos de la Comunidad Internacional, exhorta a las relaciones entre los pueblos y las comunidades políticas encuentren su justa regulación en la razón, la equidad, el derecho, la negociación, al tiempo que excluye el recurso a la violencia y a la guerra, a formas de discriminación, de intimidación y de engaño.⁸⁸³

434 *El derecho se presenta como instrumento de garantía del orden internacional,*⁸⁸⁴ es decir, de la convivencia entre comunidades políticas que individualmente buscan el bien común de sus ciudadanos y que colectivamente deben tender al de todos los pueblos,⁸⁸⁵ con la convicción de que el bien común de

una Nación es inseparable del bien de toda la familia humana.⁸⁸⁶

*La Comunidad Internacional es una comunidad jurídica fundada en la soberanía de cada uno de los Estados miembros, sin vínculos de subordinación que nieguen o limiten su independencia*⁸⁸⁷. Concebir de este modo la comunidad internacional *no significa en absoluto relativizar o eliminar las diferencias y características peculiares de cada pueblo, sino favorecer sus expresiones*.⁸⁸⁸ La valoración de las diferentes identidades ayuda a superar las diversas formas de división que tienden a separar los pueblos y hacerlos portadores de un egoísmo de efectos desestabilizadores.

435 *El Magisterio reconoce la importancia de la soberanía nacional, concebida ante todo como expresión de la libertad que debe regular las relaciones entre los Estados*.⁸⁸⁹ La soberanía representa la *subjetividad*⁸⁹⁰ de una Nación en su perfil político, económico, social y cultural. La dimensión cultural adquiere un valor decisivo como punto de apoyo para resistir los actos de agresión o las formas de dominio que condicionan la libertad de un país: la cultura constituye la garantía para conservar la identidad de un pueblo, expresa y promueve su *soberanía espiritual*.⁸⁹¹

La soberanía nacional no es, sin embargo, un absoluto. Las Naciones pueden renunciar libremente al ejercicio de algunos de sus derechos, en orden a lograr un objetivo común, con la conciencia de formar una « familia »,⁸⁹² donde deben reinar la confianza recíproca, el apoyo y respeto mutuos. En esta perspectiva, merece una atenta consideración la ausencia de un acuerdo internacional que vele adecuadamente por « los derechos de las Naciones », ⁸⁹³ cuya preparación podría resolver de manera oportuna las cuestiones relacionadas con la justicia y la libertad en el mundo contemporáneo.

b) Relaciones fundadas sobre la armonía entre el orden jurídico y el orden moral

436 *Para realizar y consolidar un orden internacional que garantice eficazmente la pacífica convivencia entre los pueblos, la misma ley moral que rige la vida de los hombres debe regular también las relaciones entre los Estados: « Ley moral, cuya observancia debe ser inculcada y promovida por la opinión pública de todas las Naciones y de todos los Estados con tal unanimidad de voz y de fuerza, que ninguno pueda osar ponerla en duda o atenuar su vínculo obligante »*.⁸⁹⁴ Es necesario que la *ley moral universal*, escrita en el corazón del hombre, sea considerada efectiva e inderogable cual viva expresión de la conciencia que la humanidad tiene en común, una « gramática » ⁸⁹⁵ capaz de orientar el diálogo sobre el futuro del mundo.

437 *El respeto universal de los principios que inspiran una « ordenación jurídica del Estado, la cual responde a las normas de la moral »* ⁸⁹⁶ es condición necesaria para la estabilidad de la vida internacional. *La búsqueda de tal estabilidad ha propiciado la gradual elaboración de un derecho de gentes* ⁸⁹⁷ « *ius gentium* », que puede considerarse como el « antepasado del derecho internacional ». ⁸⁹⁸ La reflexión jurídica y teológica, vinculada al derecho natural, ha formulado « principios universales que son anteriores y superiores al derecho interno de los Estados », ⁸⁹⁹ como son la unidad del género humano, la igual dignidad de todos los pueblos, el rechazo de la guerra para superar las controversias, la obligación de cooperar al bien común, la exigencia de mantener los acuerdos suscritos (« *pacta sunt servanda* »). Este último principio se debe subrayar especialmente a fin de evitar « la tentación de apelar al *derecho de la fuerza* más que a la *fuerza del derecho* ». ⁹⁰⁰

438 *Para resolver los conflictos que surgen entre las diversas comunidades políticas y que comprometen la estabilidad de las Naciones y la seguridad internacional, es indispensable pactar reglas comunes derivadas del diálogo, renunciando definitivamente a la idea de buscar la justicia mediante el recurso a la guerra:* ⁹⁰¹ « La guerra puede terminar, sin vencedores ni vencidos, en un suicidio de la humanidad; por lo cual hay que repudiar la lógica que conduce a ella, la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean factores de progreso y de avance de la historia ». ⁹⁰²

La Carta de las Naciones Unidas repudia no sólo el recurso a la fuerza, sino también la misma amenaza de emplearla: ⁹⁰³ esta disposición nació de la trágica experiencia de la Segunda Guerra Mundial. El Magisterio no había dejado de señalar, durante aquel conflicto, algunos factores indispensables para edificar un nuevo orden internacional: la libertad y la integridad territorial de cada Nación; la tutela de los

derechos de las minorías; un reparto equitativo de los bienes de la tierra; el rechazo de la guerra y la puesta en práctica del desarme; la observancia de los pactos acordados; el cese de la persecución religiosa.⁹⁰⁴

439 *Para consolidar el primado del derecho, es importante ante todo consolidar el principio de la confianza recíproca.*⁹⁰⁵ *En esta perspectiva, es necesario remozar los instrumentos normativos para la solución pacífica de las controversias de modo que se refuercen su alcance y su obligatoriedad.* Las instituciones de la negociación, la mediación, la conciliación y el arbitraje, que son expresión de la legalidad internacional, deben apoyarse en la creación de « una autoridad judicial totalmente efectiva en un mundo en paz ».⁹⁰⁶ Un progreso en esta dirección permitirá a la Comunidad Internacional presentarse no ya como un simple momento de agrupación de la vida de los Estados, sino como una estructura en la que los conflictos pueden resolverse pacíficamente: « Así como dentro de cada Estado (...) el sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad internacional ».⁹⁰⁷ En definitiva, el derecho internacional « debe evitar que prevalezca la ley del más fuerte ».⁹⁰⁸

III. LA ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

a) El valor de las Organizaciones Internacionales

440 *La Iglesia favorece el camino hacia una auténtica « comunidad » internacional, que ha asumido una dirección precisa mediante la institución de la Organización de las Naciones Unidas en 1945.* Esta organización « ha contribuido a promover notablemente el respeto de la dignidad humana, la libertad de los pueblos y la exigencia del desarrollo, preparando el terreno cultural e institucional sobre el cual construir la paz ».⁹⁰⁹ La doctrina social, en general, considera positivo el papel de las Organizaciones intergubernamentales, en particular de las que actúan en sectores específicos,⁹¹⁰ si bien ha expresado reservas cuando afrontan los problemas de forma incorrecta.⁹¹¹ El Magisterio recomienda que la acción de los Organismos internacionales responda a las necesidades humanas en la vida social y en los ambientes relevantes para la convivencia pacífica y ordenada de las Naciones y de los pueblos.⁹¹²

441 *La solicitud por lograr una ordenada y pacífica convivencia de la familia humana impulsa al Magisterio a destacar la exigencia de instituir « una autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos ».*⁹¹³ En el curso de la historia, no obstante los cambios de perspectiva de las diversas épocas, se ha advertido constantemente la necesidad de una autoridad semejante para responder a los problemas de dimensión mundial que presenta la búsqueda del bien común: es esencial que esta autoridad sea el fruto de un acuerdo y no de una imposición, y no se entienda como un « super-estado global ».⁹¹⁴

*Una autoridad política ejercida en el marco de la Comunidad Internacional debe estar regulada por el derecho, ordenada al bien común y ser respetuosa del principio de subsidiaridad: « No corresponde a esta autoridad mundial limitar la esfera de acción o invadir la competencia propia de la autoridad pública de cada Estado. Por el contrario, la autoridad mundial debe procurar que en todo el mundo se cree un ambiente dentro del cual no sólo los poderes públicos de cada Nación, sino también los individuos y los grupos intermedios, puedan con mayor seguridad realizar sus funciones, cumplir sus deberes y defender sus derechos ».*⁹¹⁵

442 *Una política internacional que tienda al objetivo de la paz y del desarrollo mediante la adopción de medidas coordinadas,*⁹¹⁶ *es más que nunca necesaria a causa de la globalización de los problemas.* El Magisterio subraya que la interdependencia entre los hombres y entre las Naciones adquiere una dimensión moral y determina las relaciones del mundo actual en el ámbito económico, cultural, político y religioso. En este contexto es de desear una revisión de las Organizaciones internacionales; es éste un proceso que « supone la superación de las rivalidades políticas y la renuncia a la voluntad de instrumentalizar dichas organizaciones, cuya razón única debe ser el bien común », ⁹¹⁷ con el objetivo de conseguir « un grado superior de ordenamiento internacional ».⁹¹⁸

En particular, las estructuras intergubernamentales deben ejercitar eficazmente sus funciones de control y guía en el campo de la economía, ya que el logro del bien común es hoy en día una meta inalcanzable para cada uno de los Estados, aun cuando posean un gran dominio en términos de poder, riqueza, fuerza política.⁹¹⁹ Los Organismos internacionales deben, además, garantizar la igualdad, que es el fundamento del derecho de todos a la participación en el proceso de pleno desarrollo, respetando las legítimas diversidades.⁹²⁰

443 *El Magisterio valora positivamente el papel de las agrupaciones que se han ido creando en la sociedad civil para desarrollar una importante función de formación y sensibilización de la opinión pública en los diversos aspectos de la vida internacional, con una especial atención por el respeto de los derechos del hombre, como lo demuestra « el número de asociaciones privadas, algunas de alcance mundial, de reciente creación, y casi todas comprometidas en seguir con extremo cuidado y loable objetividad los acontecimientos internacionales en un campo tan delicado ».*⁹²¹

Los Gobiernos deberían sentirse animados a la vista de este esfuerzo, que busca poner en práctica los ideales que inspiran la comunidad internacional, « especialmente a través de los gestos concretos de solidaridad y de paz de tantas personas que trabajan en las *Organizaciones No Gubernativas* y en los *Movimientos* en favor de los derechos humanos ».⁹²²

b) La personalidad jurídica de la Santa Sede

444 *La Santa Sede —o Sede Apostólica—⁹²³ goza de plena subjetividad internacional, en cuanto autoridad soberana que realiza actos jurídicamente propios. Ejerce una soberanía externa, reconocida en el marco de la Comunidad Internacional, que refleja la ejercida dentro de la Iglesia y que se caracteriza por la unidad organizativa y la independencia. La Iglesia se sirve de las modalidades jurídicas que son necesarias o útiles para el desempeño de su misión.*

La actividad internacional de la Santa Sede se manifiesta objetivamente según diversos aspectos, entre los que se hallan: el derecho de legación activo y pasivo; el ejercicio del « ius contrahendi », con la estipulación de tratados; la participación en organizaciones intergubernamentales, como por ejemplo, las que pertenecen al sistema de las Naciones Unidas; las iniciativas de mediación en caso de conflicto. Esta actividad pretende ofrecer un servicio desinteresado a la Comunidad Internacional, ya que no busca beneficios de parte, sino el bien común de toda la familia humana. En este contexto, la Santa Sede se sirve especialmente del propio personal diplomático.

445 *El servicio diplomático de la Santa Sede, fruto de una praxis antigua y consolidada, es un instrumento que actúa no sólo para la « libertas Ecclesiae », sino también para la defensa y la promoción de la dignidad humana, así como para establecer un orden social basado en los valores de la justicia, la verdad, la libertad y el amor: « Por un nativo derecho inherente a nuestra misma misión espiritual, favorecido por un secular desarrollo de acontecimientos históricos, también Nos enviamos nuestros legados a las supremas autoridades de los Estados en los que está radicada o presente de alguna manera la Iglesia Católica. Es cierto que las finalidades de la Iglesia y del Estado son de orden diferente, y que ambas son sociedades perfectas, dotadas, por tanto, de medios propios, y son independientes en la propia esfera de acción; pero es también cierto que una y otra actúan en beneficio de un sujeto común, el hombre, llamado por Dios a la salvación eterna y colocado en la tierra para permitirle, con la ayuda de la gracia, obtenerla mediante una vida de trabajo, que le proporcione bienestar en una convivencia pacífica ».*⁹²⁴ El bien de las personas y de las comunidades humanas resulta favorecido cuando existe un diálogo constructivo y articulado entre la Iglesia y las autoridades civiles, que se expresa también mediante la estipulación de acuerdos recíprocos. Este diálogo tiende a establecer o reforzar relaciones de recíproca comprensión y colaboración, así como a prevenir o a sanar eventuales tensiones, con el fin de contribuir al progreso de cada pueblo y de toda la humanidad en la justicia y en la paz.

IV. LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO

a) Colaboración para garantizar el derecho al desarrollo

446 *La solución al problema del desarrollo requiere la cooperación entre las comunidades políticas particulares:* « Las Naciones, al hallarse necesitadas las unas de ayudas complementarias y las otras de ulteriores perfeccionamientos, sólo podrán atender a su propia utilidad mirando simultáneamente al provecho de los demás. Por lo cual es de todo punto preciso que los Estados se entiendan bien y se presten ayuda mutua ». ⁹²⁵ El subdesarrollo parece una situación imposible de eliminar, casi una condena fatal, si se considera que éste no es sólo fruto de decisiones humanas equivocadas, sino también resultado de « mecanismos económicos, financieros y sociales » ⁹²⁶ y de « estructuras de pecado » ⁹²⁷ que impiden el pleno desarrollo de los hombres y de los pueblos.

Estas dificultades, sin embargo, deben ser afrontadas con determinación firme y perseverante, porque el desarrollo no es sólo una aspiración, sino un derecho ⁹²⁸ *que, como todo derecho, implica una obligación:* « La cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de *todos para con todos* y, al mismo tiempo, debe ser común a las cuatro partes del mundo: Este y Oeste, Norte y Sur ». ⁹²⁹ En la visión del Magisterio, *el derecho al desarrollo* se funda en los siguientes principios: unidad de origen y destino común de la familia humana; igualdad entre todas las personas y entre todas las comunidades, basada en la dignidad humana; destino universal de los bienes de la tierra; integridad de la noción de desarrollo; centralidad de la persona humana; solidaridad.

447 *La doctrina social induce a formas de cooperación capaces de incentivar el acceso al mercado internacional de los países marcados por la pobreza y el subdesarrollo:* « En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países más pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en las propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; en cambio, han experimentado un desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional. Parece, pues, que el mayor problema está en conseguir un acceso equitativo al mercado internacional, fundado no sobre el principio unilateral de la explotación de los recursos naturales, sino sobre la valoración de los recursos humanos ». ⁹³⁰ Entre las causas que en mayor medida concurren a determinar el subdesarrollo y la pobreza, además de la imposibilidad de acceder al mercado internacional, ⁹³¹ se encuentran el analfabetismo, las dificultades alimenticias, la ausencia de estructuras y servicios, la carencia de medidas que garanticen la asistencia básica en el campo de la salud, la falta de agua potable, la corrupción, la precariedad de las instituciones y de la misma vida política. Existe, en muchos países, una conexión entre la pobreza y la falta de libertad, de posibilidades de iniciativa económica, de administración estatal capaz de predisponer un adecuado sistema de educación e información.

448 *El espíritu de cooperación internacional requiere que, por encima de la estrecha lógica del mercado, se desarrolle la conciencia del deber de solidaridad, de justicia social y de caridad universal,* ⁹³² *porque existe « algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad ».* ⁹³³ La cooperación es la vía en la que la Comunidad Internacional en su conjunto debe comprometerse y recorrer « según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana ». ⁹³⁴ De ella derivarán efectos muy positivos, por ejemplo, un aumento de confianza en las potencialidades de las personas pobres y, por tanto, de los países pobres y una equitativa distribución de los bienes.

b) Lucha contra la pobreza

449 *Al comienzo del nuevo milenio, la pobreza de miles de millones de hombres y mujeres es « la cuestión que, más que cualquier otra, interpela nuestra conciencia humana y cristiana ».* ⁹³⁵ La pobreza manifiesta un dramático problema de justicia: la pobreza, en sus diversas formas y consecuencias, se caracteriza por un crecimiento desigual y no reconoce a cada pueblo el « igual derecho a “sentarse a la mesa del banquete común” ». ⁹³⁶ Esta pobreza hace imposible la realización de aquel *humanismo pleno* que la Iglesia auspicia y propone, a fin de que las personas y los pueblos puedan « ser más » ⁹³⁷ y vivir en « condiciones más humanas ». ⁹³⁸

*La lucha contra la pobreza encuentra una fuerte motivación en la opción o amor preferencial de la Iglesia por los pobres.*⁹³⁹ En toda su enseñanza social, la Iglesia no se cansa de confirmar también otros principios fundamentales: primero entre todos, el *destino universal de los bienes*.⁹⁴⁰ Con la constante reafirmación del principio de la *solidaridad*, la doctrina social insta a pasar a la acción para promover « el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos ». ⁹⁴¹ El principio de *solidaridad*, también en la lucha contra la pobreza, debe ir siempre acompañado oportunamente por el de *subsidiaridad*, gracias al cual es posible estimular el espíritu de iniciativa, base fundamental de todo desarrollo socioeconómico, en los mismos países pobres: ⁹⁴² a los pobres se les debe mirar « no como un problema, sino como los que pueden llegar a ser sujetos y protagonistas de un futuro nuevo y más humano para todo el mundo ». ⁹⁴³

c) La deuda externa

450 *El derecho al desarrollo debe tenerse en cuenta en las cuestiones vinculadas a la crisis deudora de muchos países pobres.*⁹⁴⁴ Esta crisis tiene en su origen causas complejas de naturaleza diversa, tanto de carácter internacional —fluctuación de los cambios, especulación financiera, neocolonialismo económico— como internas a los países endeudados —corrupción, mala gestión del dinero público, utilización distorsionada de los préstamos recibidos—. Los mayores sufrimientos, atribuibles a cuestiones estructurales pero también a comportamientos personales, recaen sobre la población de los países endeudados y pobres, que no tiene culpa alguna. La comunidad internacional no puede desentenderse de semejante situación: incluso reafirmando el principio de que la deuda adquirida debe ser saldada, es necesario encontrar los caminos para no comprometer el « derecho fundamental de los pueblos a la subsistencia y al progreso ». ⁹⁴⁵

CAPÍTULO DÉCIMO

SALVAGUARDAR EL MEDIO AMBIENTE

I. ASPECTOS BÍBLICOS

451 *La experiencia viva de la presencia divina en la historia es el fundamento de la fe del pueblo de Dios: « Éramos esclavos de Faraón de Egipto, y Yahvéh nos sacó de Egipto con mano fuerte » (Dt 6,21). La reflexión sobre la historia permite reasumir el pasado y descubrir la obra de Dios desde sus raíces: « Mi Padre era un arameo errante » (Dt 26,5). Un Dios que puede decir a su pueblo: « Yo tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del Río » (Jos 24,3). Es una reflexión que permite mirar confiadamente al futuro, gracias a la promesa y a la alianza que Dios renueva continuamente.*

La fe de Israel vive en el tiempo y en el espacio de este mundo, que se percibe no como un ambiente hostil o un mal del cual liberarse, sino como el don mismo de Dios, el lugar y el proyecto que Él confía a la guía responsable y al trabajo del hombre. La naturaleza, obra de la acción creadora de Dios, no es una peligrosa adversaria. Dios, que ha hecho todas las cosas, de cada una de ellas « vio que estaba bien » (Gn 1,4.10.12.18.21.25). En la cumbre de su creación, el Creador colocó al hombre como algo que « estaba muy bien » (Gn 1,31). Sólo el hombre y la mujer, entre todas las criaturas, han sido queridos por Dios « a imagen suya » (Gn 1,27): a ellos el Señor confía la responsabilidad de toda la creación, la tarea de tutelar su armonía y desarrollo (cf. Gn 1,26-30). El vínculo especial con Dios explica la posición privilegiada de la pareja humana en el orden de la creación.

452 *La relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de la identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios. El Señor ha querido a la persona humana como su interlocutor: sólo en el diálogo con Dios la criatura humana encuentra la propia verdad, en la que halla inspiración y normas para proyectar el futuro del mundo, un jardín que Dios le ha dado para que sea cultivado y custodiado (cf. Gn 2,15). Ni siquiera el pecado suprime esta misión, aun cuando haya marcado con el dolor y el sufrimiento la nobleza del trabajo (cf. Gn 3,17-19).*

La creación es constante objeto de alabanza en la oración de Israel: « ¡Cuán numerosas tus obras, oh Yahvéh! Todas las has hecho con sabiduría » (Sal 104,24). La salvación de Dios se concibe como una nueva creación, que restablece la armonía y la potencialidad de desarrollo que el pecado ha puesto en peligro: « Yo creo cielos nuevos y tierra nueva » (Is 65,17) —dice el Señor—, « se hará la estepa un vergel ... y la justicia morará en el vergel ... Y habitará mi pueblo en albergue de paz » (Is 32,15-18).

453 *La salvación definitiva que Dios ofrece a toda la humanidad por medio de su propio Hijo, no se realiza fuera de este mundo. Aun herido por el pecado, el mundo está destinado a conocer una purificación radical (cf. 2 P 3,10) de la que saldrá renovado (cf. Is 65,17; 66,22; Ap 21,1), convirtiéndose por fin en el lugar donde establemente « habite la justicia » (2 P 3,13).*

En su ministerio público, Jesús valora los elementos naturales. De la naturaleza, Él es, no sólo su intérprete sabio en las imágenes y en las parábolas que ama ofrecer, sino también su dominador (cf. el episodio de la tempestad calmada en Mt 14,22-33; Mc 6,45-52; Lc 8,22-25; Jn 6,16-21): el Señor pone la naturaleza al servicio de su designio redentor. A sus discípulos les pide mirar las cosas, las estaciones y los hombres con la confianza de los hijos que saben no serán abandonados por el Padre providente (cf. Lc 11,11-13). En cambio de hacerse esclavo de las cosas, el discípulo de Cristo debe saber servirse de ellas para compartir y crear fraternidad (cf. Lc 16,9-13).

454 *El ingreso de Jesucristo en la historia del mundo tiene su culmen en la Pascua, donde la naturaleza misma participa del drama del Hijo de Dios rechazado y de la victoria de la Resurrección (cf. Mt 27,45.51; 28,2). Atravesando la muerte e injertando en ella la resplandeciente novedad de la Resurrección, Jesús inaugura un mundo nuevo en el que todo está sometido a Él (cf. 1 Co 15,20-28) y restablece las relaciones de orden y armonía que el pecado había destruido. La conciencia de los desequilibrios entre el hombre y la naturaleza debe ir acompañada de la convicción que en Jesús se ha realizado la reconciliación del hombre y del mundo con Dios, de tal forma que el ser humano, consciente del amor divino, puede reencontrar la paz perdida: « Por tanto, el que está en Cristo, es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo » (2 Co 5,17). La naturaleza, que en el Verbo había sido creada, por medio del mismo Verbo hecho carne, ha sido reconciliada con Dios y pacificada (cf. Col 1,15-20).*

455 *No sólo la interioridad del hombre ha sido sanada, también su corporeidad ha sido elevada por la fuerza redentora de Cristo; toda la creación toma parte en la renovación que brota de la Pascua del Señor, aun gimiendo con dolores de parto (cf. Rm 8,19-23), en espera de dar a luz « un nuevo cielo y una tierra nueva » (Ap 21,1) que son el don del fin de los tiempos, de la salvación cumplida. Mientras tanto, nada es extraño a esta salvación: en cualquier condición de vida, el cristiano está llamado a servir a Cristo, a vivir según su Espíritu, dejándose guiar por el amor, principio de una vida nueva, que reporta el mundo y el hombre al proyecto de sus orígenes: « El mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo y Cristo, de Dios » (1 Co 3,22-23).*

II. EL HOMBRE Y EL UNIVERSO DE LAS COSAS

456 *La visión bíblica inspira las actitudes de los cristianos con respecto al uso de la tierra, y al desarrollo de la ciencia y de la técnica. El Concilio Vaticano II declara que « tiene razón el hombre, participante de la luz de la inteligencia divina, cuando afirma que por virtud de su inteligencia es superior al universo material ».⁹⁴⁶ Los Padres Conciliares reconocen los progresos realizados gracias a la aplicación incesante del ingenio humano a lo largo de los siglos, en las ciencias empíricas, en la técnica y en las disciplinas liberales.⁹⁴⁷ El hombre « en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza ».⁹⁴⁸*

Puesto que el hombre, « creado a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo », el Concilio enseña que « la actividad humana, individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios

».⁹⁴⁹

457 *Los resultados de la ciencia y de la técnica son, en sí mismos, positivos:* los cristianos « lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio ». ⁹⁵⁰ Los Padres Conciliares subrayan también el hecho de que « cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva », ⁹⁵¹ y que toda la actividad humana debe encaminarse, según el designio de Dios y su voluntad, al bien de la humanidad. ⁹⁵² En esta perspectiva, el Magisterio ha subrayado frecuentemente que la Iglesia católica no se opone en modo alguno al progreso, ⁹⁵³ al contrario, considera « la ciencia y la tecnología... un maravilloso producto de la creatividad humana donada por Dios, ellas nos han proporcionado estupendas posibilidades y nos hemos beneficiado de ellas agradecidamente ». ⁹⁵⁴ Por eso, « como creyentes en Dios, que ha juzgado “buena” la naturaleza creada por Él, nosotros gozamos de los progresos técnicos y económicos que el hombre con su inteligencia logra realizar ». ⁹⁵⁵

458 *Las consideraciones del Magisterio sobre la ciencia y la tecnología en general, se extienden también en sus aplicaciones al medio ambiente y a la agricultura.* La Iglesia aprecia « las ventajas que resultan —y que aún pueden resultar— del estudio y de las aplicaciones de la biología molecular, completada con otras disciplinas, como la genética, y su aplicación tecnológica en la agricultura y en la industria ». ⁹⁵⁶ En efecto, « la técnica podría constituirse, si se aplicara rectamente, en un valioso instrumento para resolver graves problemas, comenzando por el del hambre y la enfermedad, mediante la producción de variedades de plantas más avanzadas y resistentes y de muy útiles medicamentos ». ⁹⁵⁷ Es importante, sin embargo, reafirmar el concepto de « recta aplicación », porque « sabemos que este potencial no es neutral: puede ser usado tanto para el progreso del hombre como para su degradación ». ⁹⁵⁸ Por esta razón, « es necesario mantener un actitud de prudencia y analizar con ojo atento la naturaleza, la finalidad y los modos de las diversas formas de tecnología aplicada ». ⁹⁵⁹ Los científicos, pues, deben « utilizar verdaderamente su investigación y su capacidad técnica para el servicio de la humanidad », ⁹⁶⁰ sabiendo subordinarlas « a los principios morales que respetan y realizan en su plenitud la dignidad del hombre ». ⁹⁶¹

459 *Punto central de referencia para toda aplicación científica y técnica es el respeto del hombre, que debe ir acompañado por una necesaria actitud de respeto hacia las demás criaturas vivientes.* Incluso cuando se plantea una alteración de éstas, « conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado ». ⁹⁶² En este sentido, las formidables posibilidades de la investigación biológica suscitan profunda inquietud, ya que « no se ha llegado aún a calcular las alteraciones provocadas en la naturaleza por una indiscriminada manipulación genética y por el desarrollo irreflexivo de nuevas especies de plantas y formas de vida animal, por no hablar de inaceptables intervenciones sobre los orígenes de la misma vida humana ». ⁹⁶³ De hecho, « se ha constatado que la aplicación de algunos descubrimientos en el campo industrial y agrícola produce, a largo plazo, efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo toda intervención en una área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras ». ⁹⁶⁴

460 *El hombre, pues, no debe olvidar que « su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de “crear” el mundo con el propio trabajo... se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios ».* ⁹⁶⁵ No debe « disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad, como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar ». ⁹⁶⁶ Cuando se comporta de este modo, « en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él ». ⁹⁶⁷

Si el hombre interviene sobre la naturaleza sin abusar de ella ni dañarla, se puede decir que « interviene no para modificar la naturaleza, sino para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios. Trabajando en este campo, sin duda delicado, el investigador se adhiere al designio de Dios. Dios ha querido que el hombre sea el rey de la creación ». ⁹⁶⁸ En el fondo, es Dios mismo quien ofrece al

hombre el honor de cooperar con todas las fuerzas de su inteligencia en la obra de la creación.

III. LA CRISIS EN LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL MEDIO AMBIENTE

461 *El mensaje bíblico y el Magisterio de la Iglesia constituyen los puntos de referencia esenciales para valorar los problemas que se plantean en las relaciones entre el hombre y el medio ambiente.*⁹⁶⁹ En el origen de estos problemas se puede percibir la pretensión de ejercer un dominio absoluto sobre las cosas por parte del hombre, un hombre indiferente a las consideraciones de orden moral que deben caracterizar toda actividad humana.

*La tendencia a la explotación « inconsiderada »⁹⁷⁰ de los recursos de la creación es el resultado de un largo proceso histórico y cultural: « La época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención transformadora del hombre. El aspecto de conquista y de explotación de los recursos ha llegado a predominar y a extenderse, y amenaza hoy la misma capacidad de acogida del medio ambiente: el ambiente como “recurso” pone en peligro el ambiente como “casa”. A causa de los poderosos medios de transformación que brinda la civilización tecnológica, a veces parece que el equilibrio hombre—ambiente ha alcanzado un punto crítico ».*⁹⁷¹

462 *La naturaleza aparece como un instrumento en las manos del hombre, una realidad que él debe manipular constantemente, especialmente mediante la tecnología.* A partir del presupuesto, que se ha revelado errado, de que existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos, se ha difundido y prevalece una concepción reductiva que entiende el mundo natural en clave mecanicista y el desarrollo en clave consumista. El primado atribuido al hacer y al tener más que al ser, es causa de graves formas de alienación humana.⁹⁷²

Una actitud semejante no deriva de la investigación científica y tecnológica, sino de una ideología científicista y tecnócrata que tiende a condicionarla. La ciencia y la técnica, con su progreso, no eliminan la necesidad de trascendencia y no son de por sí causa de la secularización exasperada que conduce al nihilismo; mientras avanzan en su camino, plantean cuestiones acerca de su sentido y hacen crecer la necesidad de respetar la dimensión trascendente de la persona humana y de la misma creación.

463 *Una correcta concepción del medio ambiente, si por una parte no puede reducir utilitariamente la naturaleza a un mero objeto de manipulación y explotación, por otra parte, tampoco debe absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana.* En este último caso, se llega a divinizar la naturaleza o la tierra, como puede fácilmente verse en algunos movimientos ecologistas que piden se otorgue un reconocimiento institucional internacionalmente garantizado a sus ideas.⁹⁷³

*El Magisterio ha motivado su contrariedad a una noción del medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque ésta « se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una consideración igualitaria de la “dignidad” de todos los seres vivos ».*⁹⁷⁴

464 *Una visión del hombre y de las cosas desligada de toda referencia a la trascendencia ha llevado a rechazar el concepto de creación y a atribuir al hombre y a la naturaleza una existencia completamente autónoma.* El vínculo que une el mundo con Dios ha sido así roto: esta ruptura ha acabado desvinculando también al hombre de la tierra y, más radicalmente, ha empobrecido su misma identidad. El ser humano ha llegado a considerarse extraño al contexto ambiental en el que vive. La consecuencia que deriva de todo ello es muy clara: « La relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente. Por eso la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador. En particular, la espiritualidad benedictina y la franciscana han testimoniado esta especie de parentesco del hombre con el medio ambiente, alimentando en él una actitud de respeto a toda realidad

del mundo que lo rodea ». ⁹⁷⁵ Debe darse un mayor relieve a la profunda conexión que existe entre ecología ambiental y « *ecología humana* ». ⁹⁷⁶

465 *El Magisterio subraya la responsabilidad humana de preservar un ambiente íntegro y sano para todos:* ⁹⁷⁷ « La humanidad de hoy, si logra conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, ciertamente será capaz de promover el ambiente como casa y como recurso, en favor del hombre y de todos los hombres; de eliminar los factores de contaminación; y de asegurar condiciones de adecuada higiene y salud tanto para pequeños grupos como para grandes asentamientos humanos. La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos de las generaciones humanas presentes y futuras ». ⁹⁷⁸

IV. UNA RESPONSABILIDAD COMÚN

a) El ambiente, un bien colectivo

466 *La tutela del medio ambiente constituye un desafío para la entera humanidad: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo,* ⁹⁷⁹ destinado a todos, impidiendo que se puedan « utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados —animales, plantas, elementos naturales—, como mejor apetezca, según las propias exigencias ». ⁹⁸⁰ Es una responsabilidad que debe crecer, teniendo en cuenta la globalidad de la actual crisis ecológica y la consiguiente necesidad de afrontarla globalmente, ya que todos los seres dependen unos de otros en el orden universal establecido por el Creador: « Conviene tener en cuenta la *naturaleza de cada ser* y su *mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos ». ⁹⁸¹

Esta perspectiva adquiere una importancia particular cuando se considera, en el contexto de los estrechos vínculos que unen entre sí a los diversos ecosistemas, *el valor ambiental de la biodiversidad*, que se ha de tratar con sentido de responsabilidad y proteger adecuadamente, porque constituye una riqueza extraordinaria para toda la humanidad. Al respecto, cada uno puede advertir con facilidad, por ejemplo, la importancia de la región de amazónica, « uno de los espacios naturales más apreciados en el mundo por su diversidad biológica, siendo vital para el equilibrio ambiental de todo el planeta ». ⁹⁸² *Los bosques* contribuyen a mantener los esenciales equilibrios naturales, indispensables para la vida. ⁹⁸³ Su destrucción, incluida la causada por los irrazonables incendios dolosos, acelera los procesos de desertificación con peligrosas consecuencias para las reservas de agua y pone en peligro la vida de muchos pueblos indígenas y el bienestar de las futuras generaciones. Todos, personas y sujetos institucionales, deben sentirse comprometidos en la protección del patrimonio forestal y, donde sea necesario, promover programas adecuados de reforestación.

467 *La responsabilidad de salvaguardar el medio ambiente, patrimonio común del género humano, se extiende no sólo a las exigencias del presente, sino también a las del futuro:* « Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber ». ⁹⁸⁴ *Se trata de una responsabilidad que las generaciones presentes tienen respecto a las futuras,* ⁹⁸⁵ una responsabilidad que incumbe también a cada Estado y a la Comunidad Internacional.

468 *La responsabilidad respecto al medio ambiente debe encontrar una traducción adecuada en ámbito jurídico.* Es importante que la Comunidad Internacional elabore reglas uniformes, de manera que esta reglamentación permita a los Estados controlar más eficazmente las diversas actividades que determinan efectos negativos sobre el ambiente y preservar los ecosistemas, previniendo posibles incidentes: « Corresponde a cada Estado, en el ámbito del propio territorio, la función de prevenir el deterioro de la atmósfera y de la biosfera, controlando atentamente, entre otras cosas, los efectos de los nuevos descubrimientos tecnológicos o científicos, y ofreciendo a los propios ciudadanos la garantía de no verse expuestos a agentes contaminantes o a residuos tóxicos ». ⁹⁸⁶

El contenido jurídico del « *derecho a un ambiente natural seguro y saludable* »⁹⁸⁷ será el fruto de una gradual elaboración, solicitada por la opinión pública, preocupada por disciplinar el uso de los bienes de la creación según las exigencias del bien común y con una voluntad común de instituir sanciones para quienes contaminan. Las normas jurídicas, sin embargo, no bastan por sí solas;⁹⁸⁸ junto a ellas deben madurar un firme sentido de responsabilidad y un cambio efectivo en la mentalidad y en los estilos de vida.

469 *Las autoridades llamadas a tomar decisiones para hacer frente a los riesgos contra la salud y el medio ambiente, a menudo se encuentran ante situaciones en las que los datos científicos disponibles son contradictorios o cuantitativamente escasos: puede ser oportuno entonces hacer una valoración según el « principio de precaución », que no comporta la aplicación de una regla, sino una orientación para gestionar situaciones de incertidumbre.* Este principio evidencia la necesidad de tomar una decisión provisional, que podrá ser modificada en base a nuevos conocimientos que eventualmente se logren. La decisión debe ser proporcionada a las medidas ya en acto para otros riesgos. Las políticas preventivas, basadas sobre el principio de precaución, exigen que las decisiones se basen en una comparación entre los riesgos y los beneficios hipotéticos que comporta cada decisión alternativa posible, incluida la decisión de no intervenir. A este planteamiento precaucional está vinculada la exigencia de promover seriamente la adquisición de conocimientos más profundos, aun sabiendo que la ciencia puede no llegar rápidamente a la conclusión de una ausencia de riesgos. Las circunstancias de incertidumbre y provisionalidad hacen especialmente importante la transparencia en el proceso de toma de decisiones.

470 *La programación del desarrollo económico debe considerar atentamente « la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza »,⁹⁸⁹ porque los recursos naturales son limitados y algunos no son renovables.* El actual ritmo de explotación amenaza seriamente la disponibilidad de algunos recursos naturales para el presente y el futuro.⁹⁹⁰ La solución del problema ecológico exige que la actividad económica respete mejor el medio ambiente, conciliando las exigencias del desarrollo económico con las de la protección ambiental. *Cualquier actividad económica que se sirva de los recursos naturales debe preocuparse también de la salvaguardia del medio ambiente y prever sus costos, que se han de considerar como « un elemento esencial del coste actual de la actividad económica ».*⁹⁹¹ En este contexto se deben considerar las relaciones entre la actividad humana y los *cambios climáticos* que, debido a su extrema complejidad, deben ser oportuna y constantemente vigilados a nivel científico, político y jurídico, nacional e internacional. El clima es un bien que debe ser protegido y requiere que los consumidores y los agentes de las actividades industriales desarrollen un mayor sentido de responsabilidad en sus comportamientos.⁹⁹²

Una economía que respete el medio ambiente no buscará únicamente el objetivo del máximo beneficio, porque la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente.⁹⁹³ Todos los países, en particular los desarrollados, deben advertir la urgente obligación de reconsiderar las modalidades de uso de los bienes naturales. La investigación en el campo de las innovaciones que pueden reducir el impacto sobre el medio ambiente provocado por la producción y el consumo, deberá incentivarse eficazmente.

Una particular atención deberá atribuirse a la compleja problemática de los *recursos energéticos*.⁹⁹⁴ Los recursos no renovables, a los que recurren los países altamente industrializados y los de reciente industrialización, deben ser puestos al servicio de toda la humanidad. En una perspectiva moral caracterizada por la equidad y la solidaridad intergeneracional, también se deberá continuar, con la contribución de la comunidad científica, a identificar nuevas fuentes energéticas, a desarrollar las alternativas y a elevar los niveles de seguridad de la energía nuclear.⁹⁹⁵ El uso de la energía, por su vinculación con las cuestiones del desarrollo y el ambiente, exige la responsabilidad política de los Estados, de la Comunidad Internacional y de los agentes económicos; estas responsabilidades deberán ser iluminadas y guiadas por la búsqueda continua del bien común universal.

471 *La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión fundamental de su identidad.*⁹⁹⁶ Muchos pueblos han perdido o corren el riesgo de perder las tierras en que viven,⁹⁹⁷ a las que está vinculado el sentido de su existencia, a causa de poderosos intereses agrícolas e industriales, o condicionados por procesos de asimilación y de

urbanización.⁹⁹⁸ Los derechos de los pueblos indígenas deben ser tutelados oportunamente.⁹⁹⁹ Estos pueblos ofrecen un ejemplo de vida en armonía con el medio ambiente, que han aprendido a conocer y a preservar: ¹⁰⁰⁰ su extraordinaria experiencia, que es una riqueza insustituible para toda la humanidad, corre el peligro de perderse junto con el medio ambiente en que surgió.

b) El uso de las biotecnologías

472 *En los últimos años se ha impuesto con fuerza la cuestión del uso de las nuevas biotecnologías con finalidades ligadas a la agricultura, la zootecnia, la medicina y la protección del medio ambiente. Las nuevas posibilidades que ofrecen las actuales técnicas biológicas y biogenéticas suscitan, por una parte, esperanzas y entusiasmos y, por otra, alarma y hostilidad. Las aplicaciones de las biotecnologías, su licitud desde el punto de vista moral, sus consecuencias para la salud del hombre, su impacto sobre el medio ambiente y la economía, son objeto de profundo estudio y de animado debate. Se trata de cuestiones controvertidas que afectan a científicos e investigadores, políticos y legisladores, economistas y ambientalistas, productores y consumidores. Los cristianos no son indiferentes a estos problemas, conscientes de la importancia de los valores que están en juego.*¹⁰⁰¹

473 *La visión cristiana de la creación conlleva un juicio positivo sobre la licitud de las intervenciones del hombre en la naturaleza, sin excluir los demás seres vivos, y, al mismo tiempo, comporta una enérgica llamada al sentido de la responsabilidad.*¹⁰⁰² La naturaleza, en efecto, no es una realidad sagrada o divina, vedada a la acción humana. Es, más bien, un don entregado por el Creador a la comunidad humana, confiado a la inteligencia y a la responsabilidad moral del hombre. Por ello, el hombre no comete un acto ilícito cuando, respetando el orden, la belleza y la utilidad de cada ser vivo y de su función en el ecosistema, interviene modificando algunas de las características y propiedades de estos. Si bien, las intervenciones del hombre que dañan los seres vivos o el medio ambiente son deplorables, son en cambio encomiables las que se traducen en una mejora de aquéllos. *La licitud del uso de las técnicas biológicas y biogenéticas no agota toda la problemática ética:* como en cualquier comportamiento humano, es necesario valorar cuidadosamente su utilidad real y sus posibles consecuencias, también en términos de riesgo. En el ámbito de las intervenciones técnico-científicas que poseen una amplia y profunda repercusión sobre los organismos vivos, con la posibilidad de consecuencias notables a largo plazo, no es lícito actuar con irresponsabilidad ni a la ligera.

474 *Las modernas biotecnologías tienen un fuerte impacto social, económico y político, en el plano local, nacional e internacional: se han de valorar según los criterios éticos que deben orientar siempre las actividades y las relaciones humanas en el ámbito socioeconómico y político.*¹⁰⁰³ *Es necesario tener presentes, sobre todo, los criterios de justicia y solidaridad,* a los que deben sujetarse, en primer lugar, los individuos y grupos que trabajan en la investigación y la comercialización en el campo de las biotecnologías. En cualquier caso, no se debe caer en el error de creer que la sola difusión de los beneficios vinculados a las nuevas biotecnologías pueda resolver todos los apremiantes problemas de pobreza y subdesarrollo que subyugan aún a tantos países del mundo.

475 *Con espíritu de solidaridad internacional, se pueden poner en práctica diversas medidas relacionadas con el uso de las nuevas biotecnologías. Se ha de facilitar, en primer lugar, el intercambio comercial equitativo, libre de vínculos injustos. Sin embargo, la promoción del desarrollo de los pueblos más necesitados no será auténtica y eficaz si se reduce al mero intercambio de productos. Es indispensable favorecer también la maduración de una necesaria autonomía científica y tecnológica por parte de esos mismos pueblos, promoviendo el intercambio de conocimientos científicos y tecnológicos y la transferencia de tecnologías hacia los países en vías de desarrollo.*

476 *La solidaridad implica también una llamada a la responsabilidad que tienen los países en vías de desarrollo y, particularmente sus autoridades políticas, en la promoción de una política comercial favorable a sus pueblos y del intercambio de tecnologías que puedan mejorar sus condiciones de alimentación y salud. En estos países debe crecer la inversión en investigación, con especial atención a las características y a las necesidades particulares del propio territorio y de la propia población, sobre todo teniendo en cuenta que algunas investigaciones en el campo de las biotecnologías, potencialmente*

beneficiosas, requieren inversiones relativamente modestas. Con tal fin, sería útil crear Organismos nacionales dedicados a la protección del bien común mediante una gestión inteligente de los riesgos.

477 *Los científicos y los técnicos que operan en el sector de las biotecnologías deben trabajar con inteligencia y perseverancia en la búsqueda de las mejores soluciones para los graves y urgentes problemas de la alimentación y de la salud.* No han de olvidar que sus actividades atañen a materiales, vivos o inanimados, que son parte del patrimonio de la humanidad, destinado también a las generaciones futuras; para los creyentes, se trata de un don recibido del Creador, confiado a la inteligencia y la libertad humanas, que son también éstas un don del Altísimo. Los científicos han de saber empeñar sus energías y capacidades en una investigación apasionada, guiada por una conciencia limpia y honesta.¹⁰⁰⁴

478 *Los empresarios y los responsables de los entes públicos que se ocupan de la investigación, la producción y el comercio de los productos derivados de las nuevas biotecnologías deben tener en cuenta no sólo el legítimo beneficio, sino también el bien común.* Este principio, que vale para toda actividad económica, resulta particularmente importante cuando se trata de actividades relacionadas con la alimentación, la medicina, la protección del medio ambiente y el cuidado de la salud. Los empresarios y los responsables de los entes públicos interesados pueden orientar, con sus decisiones, el sector de las biotecnologías hacia metas con un importante impacto en lo que se refiere a la lucha contra el hambre, especialmente en los países más pobres, la lucha contra las enfermedades y la lucha por salvaguardar el ecosistema, patrimonio de todos.

479 *Los políticos, los legisladores y los administradores públicos tienen la responsabilidad de valorar las potencialidades, las ventajas y los eventuales riesgos vinculados al uso de las biotecnologías.* Es inaceptable que sus decisiones, a nivel nacional o internacional, estén dictadas por presiones procedentes de intereses particulares. Las autoridades públicas deben favorecer también una correcta información de la opinión pública y saber tomar las decisiones más convenientes para el bien común.

480 *Los responsables de la información tienen también una tarea importante en este ámbito, que han de ejercer con prudencia y objetividad.* La sociedad espera de ellos una información completa y objetiva, que ayude a los ciudadanos a formarse una opinión correcta sobre los productos biotecnológicos, porque se trata de algo que les concierne en primera persona, en cuanto posibles consumidores. Se debe evitar, por tanto, caer en la tentación de una información superficial, alimentada por fáciles entusiasmos o por alarmismos injustificados.

c) Medio ambiente y distribución de los bienes

481 *También en el campo de la ecología la doctrina social invita a tener presente que los bienes de la tierra han sido creados por Dios para ser sabiamente usados por todos: estos bienes deben ser equitativamente compartidos, según la justicia y la caridad.* Se trata fundamentalmente de impedir la injusticia de un acaparamiento de los recursos: la avaricia, ya sea individual o colectiva, es contraria al orden de la creación.¹⁰⁰⁵ *Los actuales problemas ecológicos, de carácter planetario, pueden ser afrontados eficazmente sólo gracias a una cooperación internacional capaz de garantizar una mayor coordinación en el uso de los recursos de la tierra*

482 *El principio del destino universal de los bienes ofrece una orientación fundamental, moral y cultural, para deshacer el complejo y dramático nexo que une la crisis ambiental con la pobreza.* La actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades.

Multitudes de estos pobres viven en los suburbios contaminados de las ciudades, en alojamientos fortuitos o en conglomerados de casas degradadas y peligrosas (*slums, bidonvilles, barrios, favelas*). En el caso que se deba proceder a su traslado, y para no añadir más sufrimiento al que ya padecen, es necesario proporcionar una información adecuada y previa, ofrecer alternativas de alojamientos dignos e implicar directamente a los interesados.

Téngase presente, además, la situación de los países penalizados por las reglas de un comercio internacional injusto, en los que la persistente escasez de capitales se agrava, con frecuencia, por el peso de la deuda externa: en estos casos, el hambre y la pobreza hacen casi inevitable una explotación intensiva y excesiva del medio ambiente.

483 *El estrecho vínculo que existe entre el desarrollo de los países más pobres, los cambios demográficos y un uso sostenible del ambiente, no debe utilizarse como pretexto para decisiones políticas y económicas poco conformes a la dignidad de la persona humana.* En el Norte del planeta se asiste a una « caída de la tasa de natalidad, con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente », ¹⁰⁰⁶ mientras que en el Sur la situación es diversa. Si bien es cierto que la desigual distribución de la población y de los recursos disponibles crean obstáculos al desarrollo y al uso sostenible del ambiente, debe reconocerse que el crecimiento demográfico es plenamente compatible con un desarrollo integral y solidario: ¹⁰⁰⁷ « Todos están de acuerdo en que la política demográfica representa sólo una parte de una estrategia global de desarrollo. Así pues, es importante que cualquier discusión sobre políticas demográficas tenga en cuenta el desarrollo actual y futuro de las Naciones y las zonas. Al mismo tiempo, es imposible no considerar la verdadera naturaleza de lo que significa el término "desarrollo". Todo desarrollo digno de este nombre ha de ser integral, es decir, ha de buscar el verdadero bien de toda persona y de toda la persona ». ¹⁰⁰⁸

484 *El principio del destino universal de los bienes, naturalmente, se aplica también al agua, considerada en la Sagrada Escritura símbolo de purificación (cf. Sal 51,4; Jn 13,8) y de vida (cf. Jn 3,5; Ga 3,27): « Como don de Dios, el agua es instrumento vital, imprescindible para la supervivencia y, por tanto, un derecho de todos ».* ¹⁰⁰⁹ La utilización del agua y de los servicios a ella vinculados debe estar orientada a satisfacer las necesidades de todos y sobre todo de las personas que viven en la pobreza. El acceso limitado al agua potable repercute sobre el bienestar de un número enorme de personas y es con frecuencia causa de enfermedades, sufrimientos, conflictos, pobreza e incluso de muerte: para resolver adecuadamente esta cuestión, « se debe enfocar de forma que se establezcan criterios morales basados precisamente en el valor de la vida y en el respeto de los derechos humanos y de la dignidad de todos los seres humanos ». ¹⁰¹⁰

485 *El agua, por su misma naturaleza, no puede ser tratada como una simple mercancía más entre las otras, y su uso debe ser racional y solidario.* Su distribución forma parte, tradicionalmente, de las responsabilidades de los entes públicos, porque el agua ha sido considerada siempre como un bien público, una característica que debe mantenerse, aun cuando la gestión fuese confiada al sector privado. El derecho al agua, ¹⁰¹¹ como todos los derechos del hombre, se basa en la dignidad humana y no en valoraciones de tipo meramente cuantitativo, que consideran el agua sólo como un bien económico. Sin agua, la vida está amenazada. Por tanto, el derecho al agua es un derecho universal e inalienable.

d) Nuevos estilos de vida

486 *Los graves problemas ecológicos requieren un efectivo cambio de mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida,* ¹⁰¹² « a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un desarrollo común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones ». ¹⁰¹³ Tales estilos de vida deben estar presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social. Es necesario abandonar la lógica del mero consumo y promover formas de producción agrícola e industrial que respeten el orden de la creación y satisfagan las necesidades primarias de todos. Una actitud semejante, favorecida por la renovada conciencia de la interdependencia que une entre sí a todos los habitantes de la tierra, contribuye a eliminar diversas causas de desastres ecológicos y garantiza una capacidad de pronta respuesta cuando estos percances afectan a pueblos y territorios. ¹⁰¹⁴ La cuestión ecológica no debe ser afrontada únicamente en razón de las terribles perspectivas que presagia la degradación ambiental: tal cuestión debe ser, principalmente, una vigorosa motivación para promover una auténtica solidaridad de dimensión mundial.

487 *La actitud que debe caracterizar al hombre ante la creación es esencialmente la de la gratitud y el reconocimiento: el mundo, en efecto, orienta hacia el misterio de Dios, que lo ha creado y lo sostiene. Si se coloca entre paréntesis la relación con Dios, la naturaleza pierde su significado profundo, se la empobrece. En cambio, si se contempla la naturaleza en su dimensión de criatura, se puede establecer con ella una relación comunicativa, captar su significado evocativo y simbólico y penetrar así en el horizonte del misterio, que abre al hombre el paso hacia Dios, Creador de los cielos y de la tierra. El mundo se presenta a la mirada del hombre como huella de Dios, lugar donde se revela su potencia creadora, providente y redentora.*

CAPÍTULO UNDÉCIMO

LA PROMOCIÓN DE LA PAZ

I. ASPECTOS BÍBLICOS

488 *Antes que un don de Dios al hombre y un proyecto humano conforme al designio divino, la paz es, ante todo, un atributo esencial de Dios: « Yahveh- Paz » (Jc 6,24). La creación, que es un reflejo de la gloria divina, aspira a la paz. Dios crea todas las cosas y todo lo creado forma un conjunto armónico, bueno en todas sus partes (cf. Gn 1,4.10.12.18. 21.25.31).*

La paz se funda en la relación primaria entre todo ser creado y Dios mismo, una relación marcada por la rectitud (cf. Gn 17,1). Como consecuencia del acto voluntario con el cual el hombre altera el orden divino, el mundo conoce el derramamiento de sangre y la división: la violencia se manifiesta en las relaciones interpersonales (cf. Gn 4,1-16) y en las sociales (cf. Gn 11,1-9). La paz y la violencia no pueden habitar juntas, donde hay violencia no puede estar Dios (cf. 1 Cro 22,8-9).

489 *En la Revelación bíblica, la paz es mucho más que la simple ausencia de guerra: representa la plenitud de la vida (cf. Mt 2,5); más que una construcción humana, es un sumo don divino ofrecido a todos los hombres, que comporta la obediencia al plan de Dios. La paz es el efecto de la bendición de Dios sobre su pueblo: « Yahveh te muestre su rostro y te conceda la paz » (Nm 6,26). Esta paz genera fecundidad (cf. Is 48,19), bienestar (cf. Is 48,18), prosperidad (cf. Is 54,13), ausencia de temor (cf. Lv 26,6) y alegría profunda (cf. Pr 12,20).*

490 *La paz es la meta de la convivencia social, como aparece de forma extraordinaria en la visión mesiánica de la paz: cuando todos los pueblos acudirán a la casa del Señor y Él les mostrará sus caminos, ellos podrán caminar por las sendas de la paz (cf. Is 2,2-5). Un mundo nuevo de paz, que alcanza toda la naturaleza, ha sido prometido para la era mesiánica (cf. Is 11,6-9) y al mismo Mesías se le llama « Príncipe de Paz » (Is 9,5). Allí donde reina su paz, allí donde es anticipada, aunque sea parcialmente, nadie podrá turbar al pueblo de Dios (cf. Sof 3,13). La paz será entonces duradera, porque cuando el rey gobierna según la justicia de Dios, la rectitud brota y la paz abunda « hasta que no haya luna » (Sal 72,7). Dios anhela dar la paz a su pueblo: « Sí, Yahveh habla de paz para su pueblo y para sus amigos, con tal que a su torpeza no retornen » (Sal 85,9). El salmista, escuchando lo que Dios dice a su pueblo sobre la paz, oye estas palabras: « Amor y Verdad se han dado cita, Justicia y Paz se abrazan » (Sal 85,11).*

491 *La promesa de paz, que recorre todo el Antiguo Testamento, halla su cumplimiento en la Persona de Jesús. La paz es el bien mesiánico por excelencia, que engloba todos los demás bienes salvíficos. La palabra hebrea « shalom », en el sentido etimológico de « entereza », expresa el concepto de « paz » en la plenitud de su significado (cf. Is 9,5s.; Mt 5,1-4). El reino del Mesías es precisamente el reino de la paz (cf. Jb 25,2; Sal 29,11; 37,11; 72,3.7; 85,9.11; 119,165; 125,5; 128,6; 147,14; Ct 8,10; Is 26,3.12; 32,17s; 52,7; 54,10; 57,19; 60,17; 66,12; Ag 2,9; Zc 9,10 et alibi). Jesús « es nuestra paz » (Ef 2,14), Él ha derribado el muro de la enemistad entre los hombres, reconciliándoles con Dios (cf. Ef 2,14-16). De este modo, San Pablo, con eficaz sencillez, indica la razón fundamental que impulsa a los cristianos hacia una vida y una misión de paz.*

La vigilia de su muerte, Jesús habla de su relación de amor con el Padre y de la fuerza unificadora que este amor irradia sobre sus discípulos; es un discurso de despedida que muestra el sentido profundo de su vida y que puede considerarse una síntesis de toda su enseñanza. El don de la paz sella su testamento espiritual: « Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo » (Jn 14,27). Las palabras del Resucitado no suenan diferentes; cada vez que se encuentra con sus discípulos, estos reciben de Él su saludo y el don de la paz: « La paz con vosotros » (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26).

492 *La paz de Cristo es, ante todo, la reconciliación con el Padre, que se realiza mediante la misión apostólica confiada por Jesús a sus discípulos y que comienza con un anuncio de paz: « En la casa en que entréis, decid primero: “Paz a esta casa” » (Lc 10,5-6; cf. Rm 1,7). La paz es además reconciliación con los hermanos, porque Jesús, en la oración que nos enseñó, el « Padre nuestro », asocia el perdón pedido a Dios con el que damos a los hermanos: « Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores » (Mt 6,12). Con esta doble reconciliación, el cristiano puede convertirse en artífice de paz y, por tanto, partícipe del Reino de Dios, según lo que Jesús mismo proclama: « Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios » (Mt 5,9).*

493 *La acción por la paz nunca está separada del anuncio del Evangelio, que es ciertamente « la Buena Nueva de la paz » (Hch 10,36; cf. Ef 6,15) dirigida a todos los hombres. En el centro del « Evangelio de paz » (Ef 6,15) se encuentra el misterio de la Cruz, porque la paz es inseparable del sacrificio de Cristo (cf. Is 53,5: « El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados »): Jesús crucificado ha anulado la división, instaurando la paz y la reconciliación precisamente « por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad » (Ef 2,16) y donando a los hombres la salvación de la Resurrección.*

II. LA PAZ: FRUTO DE LA JUSTICIA Y DE LA CARIDAD

494 *La paz es un valor¹⁰¹⁵ y un deber universal;¹⁰¹⁶ halla su fundamento en el orden racional y moral de la sociedad que tiene sus raíces en Dios mismo, « fuente primaria del ser, verdad esencial y bien supremo ».¹⁰¹⁷ La paz no es simplemente ausencia de guerra, ni siquiera un equilibrio estable entre fuerzas adversarias,¹⁰¹⁸ sino que se funda sobre una correcta concepción de la persona humana¹⁰¹⁹ y requiere la edificación de un orden según la justicia y la caridad.*

La paz es fruto de la justicia (cf. Is 32,17),¹⁰²⁰ entendida en sentido amplio, como el respeto del equilibrio de todas las dimensiones de la persona humana. La paz pelagra cuando al hombre no se le reconoce aquello que le es debido en cuanto hombre, cuando no se respeta su dignidad y cuando la convivencia no está orientada hacia el bien común. Para construir una sociedad pacífica y lograr el desarrollo integral de los individuos, pueblos y Naciones, resulta esencial la defensa y la promoción de los derechos humanos.¹⁰²¹

La paz también es fruto del amor: « La verdadera paz tiene más de caridad que de justicia, porque a la justicia corresponde sólo quitar los impedimentos de la paz: la ofensa y el daño; pero la paz misma es un acto propio y específico de caridad ».¹⁰²²

495 *La paz se construye día a día en la búsqueda del orden querido por Dios¹⁰²³ y sólo puede florecer cuando cada uno reconoce la propia responsabilidad para promoverla.¹⁰²⁴ Para prevenir conflictos y violencias, es absolutamente necesario que la paz comience a vivirse como un valor en el interior de cada persona: así podrá extenderse a las familias y a las diversas formas de agregación social, hasta alcanzar a toda la comunidad política.¹⁰²⁵ En un dilatado clima de concordia y respeto de la justicia, puede madurar una auténtica cultura de paz,¹⁰²⁶ capaz de extenderse también a la Comunidad Internacional. La paz es, por tanto, « el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su divino Fundador, y que los hombres, sedientos siempre de una justicia más perfecta, han de llevar a cabo ».¹⁰²⁷ Este ideal de paz « no se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual ».¹⁰²⁸*

496 *La violencia no constituye jamás una respuesta justa.* La Iglesia proclama, con la convicción de su fe en Cristo y con la conciencia de su misión, « que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución de los problemas, que la violencia es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano ». ¹⁰²⁹

El mundo actual necesita también el testimonio de profetas no armados, desafortunadamente ridiculizados en cada época: ¹⁰³⁰ « Los que renuncian a la acción violenta y sangrienta y recurren para la defensa de los derechos del hombre a medios que están al alcance de los más débiles, dan testimonio de caridad evangélica, siempre que esto se haga sin lesionar los derechos y obligaciones de los otros hombres y de las sociedades. Atestiguan legítimamente la gravedad de los riesgos físicos y morales del recurso a la violencia con sus ruinas y sus muertes ». ¹⁰³¹

III. EL FRACASO DE LA PAZ: LA GUERRA

497 *El Magisterio condena « la crueldad de la guerra »* ¹⁰³² *y pide que sea considerada con una perspectiva completamente nueva:* ¹⁰³³ « En nuestra época, que se jacta de poseer la energía atómica, resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado ». ¹⁰³⁴ La guerra es un « flagelo » ¹⁰³⁵ y no representa jamás un medio idóneo para resolver los problemas que surgen entre las Naciones: « No lo ha sido nunca y no lo será jamás », ¹⁰³⁶ porque genera nuevos y más complejos conflictos. ¹⁰³⁷ Cuando estalla, la guerra se convierte en « una matanza inútil », ¹⁰³⁸ « aventura sin retorno », ¹⁰³⁹ que amenaza el presente y pone en peligro el futuro de la humanidad: « *Nada se pierde con la paz; todo puede perderse con la guerra* ». ¹⁰⁴⁰ Los daños causados por un conflicto armado no son solamente materiales, sino también morales. ¹⁰⁴¹ La guerra es, en definitiva, « el fracaso de todo auténtico humanismo », ¹⁰⁴² « siempre es una derrota de la humanidad »: ¹⁰⁴³ « nunca más los unos contra los otros, ¡nunca más! ... ¡nunca más la guerra, nunca más la guerra! ». ¹⁰⁴⁴

498 *La búsqueda de soluciones alternativas a la guerra para resolver los conflictos internacionales ha adquirido hoy un carácter de dramática urgencia,* ya que « el ingente poder de los medios de destrucción, accesibles incluso a las medias y pequeñas potencias, y la conexión cada vez más estrecha entre los pueblos de toda la tierra, hacen muy arduo o prácticamente imposible limitar las consecuencias de un conflicto ». ¹⁰⁴⁵ Es, pues, esencial la búsqueda de las causas que originan un conflicto bélico, ante todo las relacionadas con situaciones estructurales de injusticia, de miseria y de explotación, sobre las que hay que intervenir con el objeto de eliminarlas: « Por eso, el otro nombre de la paz es *el desarrollo*. Igual que existe la responsabilidad colectiva de evitar la guerra, también existe la responsabilidad colectiva de promover el desarrollo ». ¹⁰⁴⁶

499 *Los Estados no siempre disponen de los instrumentos adecuados para proveer eficazmente a su defensa: de ahí la necesidad y la importancia de las Organizaciones internacionales y regionales,* que deben ser capaces de colaborar para hacer frente a los conflictos y fomentar la paz, instaurando relaciones de confianza recíproca, que hagan impensable el recurso a la guerra. ¹⁰⁴⁷ « Cabe esperar que los pueblos, por medio de relaciones y contactos institucionalizados, lleguen a conocer mejor los vínculos sociales con que la naturaleza humana los une entre sí y a comprender con claridad creciente que entre los principales deberes de la común naturaleza humana hay que colocar el de que las relaciones individuales e internacionales obedezcan al amor y no al temor, porque ante todo es propio del amor llevar a los hombres a una sincera y múltiple colaboración material y espiritual, de la que tantos bienes pueden derivarse para ellos ». ¹⁰⁴⁸

a) La legítima defensa

500 *Una guerra de agresión es intrínsecamente inmoral. En el trágico caso que estalle la guerra, los responsables del Estado agredido tienen el derecho y el deber de organizar la defensa, incluso usando la fuerza de las armas.* ¹⁰⁴⁹ Para que sea lícito el uso de la fuerza, se deben cumplir simultáneamente unas condiciones rigurosas: « —que el daño causado por el agresor a la Nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto; —que todos los demás medios para poner fin a la agresión hayan

resultado impracticables o ineficaces; —que se reúnan las condiciones serias de éxito; —que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición. Estos son los elementos tradicionales enumerados en la doctrina llamada de la “guerra justa”. La apreciación de estas condiciones de legitimidad moral pertenece al juicio prudente de quienes están a cargo del bien común ». ¹⁰⁵⁰

Esta responsabilidad justifica la posesión de medios suficientes para ejercer *el derecho a la defensa*; sin embargo, los Estados siguen teniendo la obligación de hacer todo lo posible para « garantizar las condiciones de la paz, no sólo en su propio territorio, sino en todo el mundo ». ¹⁰⁵¹ No se puede olvidar que « una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta querer someter a otras Naciones. La potencia bélica no legitima cualquier uso militar o político de ella. Y una vez estallada la guerra lamentablemente, no por eso todo es lícito entre los beligerantes ». ¹⁰⁵²

501 *La Carta de las Naciones Unidas, surgida de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial, y dirigida a preservar las generaciones futuras del flagelo de la guerra, se basa en la prohibición generalizada del recurso a la fuerza para resolver los conflictos entre los Estados, con excepción de dos casos: la legítima defensa y las medidas tomadas por el Consejo de Seguridad, en el ámbito de sus responsabilidades, para mantener la paz. En cualquier caso, el ejercicio del derecho a defenderse debe respetar « los tradicionales límites de la necesidad y de la proporcionalidad ».* ¹⁰⁵³

Una acción bélica preventiva, emprendida sin pruebas evidentes de que una agresión está por desencadenarse, no deja de plantear graves interrogantes de tipo moral y jurídico. Por tanto, sólo una decisión de los organismos competentes, basada en averiguaciones exhaustivas y con fundados motivos, puede otorgar legitimación internacional al uso de la fuerza armada, autorizando una injerencia en la esfera de la soberanía propia de un Estado, en cuanto identifica determinadas situaciones como una amenaza para la paz.

b) Defender la paz

502 *Las exigencias de la legítima defensa justifican la existencia de las fuerzas armadas en los Estados, cuya acción debe estar al servicio de la paz: quienes custodian con ese espíritu la seguridad y la libertad de un país, dan una auténtica contribución a la paz.* ¹⁰⁵⁴ Las personas que prestan su servicio en las fuerzas armadas, tienen el deber específico de defender el bien, la verdad y la justicia en el mundo; no son pocos los que en este contexto han sacrificado la propia vida por estos valores y por defender vidas inocentes. El número creciente de militares que trabajan en fuerzas multinacionales, en el ámbito de las « misiones humanitarias y de paz », promovidas por las Naciones Unidas, es un hecho significativo. ¹⁰⁵⁵

503 *Los miembros de las fuerzas armadas están moralmente obligados a oponerse a las órdenes que prescriben cumplir crímenes contra el derecho de gentes y sus principios universales.* ¹⁰⁵⁶ Los militares son plenamente responsables de los actos que realizan violando los derechos de las personas y de los pueblos o las normas del derecho internacional humanitario. Estos actos no se pueden justificar con el motivo de la obediencia a órdenes superiores.

Los objetores de conciencia, que rechazan por principio la prestación del servicio militar en los casos en que sea obligatorio, porque su conciencia les lleva a rechazar cualquier uso de la fuerza, o bien la participación en un determinado conflicto, deben estar disponibles a prestar otras formas de servicio: « Parece razonable que las leyes tengan en cuenta, con sentido humano, el caso de los que se niegan a tomar las armas por motivo de conciencia y aceptan al mismo tiempo servir a la comunidad humana de otra forma ». ¹⁰⁵⁷

c) El deber de proteger a los inocentes

504 *El derecho al uso de la fuerza en legítima defensa está asociado al deber de proteger y ayudar a las víctimas inocentes que no pueden defenderse de la agresión. En los conflictos de la era moderna,*

frecuentemente al interno de un mismo Estado, *también deben ser plenamente respetadas las disposiciones del derecho internacional humanitario*. Con mucha frecuencia la población civil es atacada, a veces incluso como objetivo bélico. En algunos casos es brutalmente asesinada o erradicada de sus casas y de la propia tierra con emigraciones forzadas, bajo el pretexto de una « limpieza étnica »¹⁰⁵⁸ inaceptable. En estas trágicas circunstancias, es necesario que las ayudas humanitarias lleguen a la población civil y que nunca sean utilizadas para condicionar a los beneficiarios: el bien de la persona humana debe tener la precedencia sobre los intereses de las partes en conflicto.

505 *El principio de humanidad, inscrito en la conciencia de cada persona y pueblo, conlleva la obligación de proteger a la población civil de los efectos de la guerra: « Esa mínima protección de la dignidad de todo ser humano, garantizada por el derecho internacional humanitario, muy a menudo es violada en nombre de exigencias militares o políticas, que jamás deberían prevalecer sobre el valor de la persona humana. Es necesario hoy lograr un nuevo consenso sobre los principios humanitarios y reforzar sus fundamentos, para impedir que se repitan atrocidades y abusos ».*¹⁰⁵⁹

Una categoría especial de víctimas de la guerra son los *refugiados*, que a causa de los combates se ven obligados a huir de los lugares donde viven habitualmente, hasta encontrar protección en países diferentes de donde nacieron. La Iglesia muestra por ellos un especial cuidado, no sólo con la presencia pastoral y el socorro material, sino también con el compromiso de defender su dignidad humana: « La solicitud por los refugiados nos debe estimular a reafirmar y subrayar los derechos humanos, universalmente reconocidos, y a pedir que también para ellos sean efectivamente aplicados ».¹⁰⁶⁰

506 *Los conatos de eliminar enteros grupos nacionales, étnicos, religiosos o lingüísticos son delitos contra Dios y contra la misma humanidad, y los autores de estos crímenes deben responder ante la justicia.*¹⁰⁶¹ El siglo XX se ha caracterizado trágicamente por diversos genocidios: el de los armenios, los ucranios, los camboyanos, los acaecidos en África y en los Balcanes. Entre ellos sobresale el holocausto del pueblo hebreo, la Shoah: « Los días de la *shoah* han marcado una verdadera noche en la historia, registrando crímenes inauditos contra Dios y contra el hombre ».¹⁰⁶²

La Comunidad Internacional en su conjunto tiene la obligación moral de intervenir a favor de aquellos grupos cuya misma supervivencia está amenazada o cuyos derechos humanos fundamentales son gravemente violados. Los Estados, en cuanto parte de una Comunidad Internacional, no pueden permanecer indiferentes; al contrario, si todos los demás medios a disposición se revelaran ineficaces, « es legítimo, e incluso obligado, emprender iniciativas concretas para desarmar al agresor ».¹⁰⁶³ El principio de la soberanía nacional no se puede aducir como pretexto para impedir la intervención en defensa de las víctimas.¹⁰⁶⁴ Las medidas adoptadas deben aplicarse respetando plenamente el derecho internacional y el principio fundamental de la igualdad entre los Estados.

La Comunidad Internacional se ha dotado de un *Tribunal Penal Internacional* para castigar a los responsables de actos particularmente graves: crímenes de genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, crimen de agresión. El Magisterio no ha dejado de animar repetidamente esta iniciativa.¹⁰⁶⁵

d) Medidas contra quien amenaza la paz

507 *Las sanciones, en las formas previstas por el ordenamiento internacional contemporáneo, buscan corregir el comportamiento del gobierno de un país que viola las reglas de la pacífica y ordenada convivencia internacional o que practica graves formas de opresión contra la población.* Las finalidades de las sanciones deben ser precisadas de manera inequívoca y las medidas adoptadas deben ser periódicamente verificadas por los organismos competentes de la Comunidad Internacional, con el fin de lograr una estimación objetiva de su eficacia y de su impacto real en la población civil. *La verdadera finalidad de estas medidas es abrir paso a la negociación y al diálogo. Las sanciones no deben constituir jamás un instrumento de castigo directo contra toda la población: no es lícito que a causa de estas sanciones tengan que sufrir poblaciones enteras, especialmente sus miembros más vulnerables. Las sanciones económicas, en particular, son un instrumento que ha de usarse con gran ponderación y*

someterse a estrictos criterios jurídicos y éticos.¹⁰⁶⁶ El embargo económico debe ser limitado en el tiempo y no puede ser justificado cuando los efectos que produce se revelan indiscriminados.

e) El desarme

508 La doctrina social propone la meta de un « desarme general, equilibrado y controlado ». ¹⁰⁶⁷ El enorme aumento de las armas representa una amenaza grave para la estabilidad y la paz. El principio de suficiencia, en virtud del cual un Estado puede poseer únicamente los medios necesarios para su legítima defensa, debe ser aplicado tanto por los Estados que compran armas, como por aquellos que las producen y venden. ¹⁰⁶⁸ Cualquier acumulación excesiva de armas, o su comercio generalizado, no pueden ser justificados moralmente; estos fenómenos deben también juzgarse a la luz de la normativa internacional en materia de no-proliferación, producción, comercio y uso de los diferentes tipos de armamento. Las armas nunca deben ser consideradas según los mismos criterios de otros bienes económicos a nivel mundial o en los mercados internos. ¹⁰⁶⁹

El Magisterio, también ha formulado una valoración moral del fenómeno de la *disuasión*: « La *acumulación de armas* es para muchos como una manera paradójica de apartar de la guerra a posibles adversarios. Ven en ella el más eficaz de los medios, para asegurar la paz entre las Naciones. Este procedimiento de disuasión merece severas reservas morales. La *carrera de armamentos* no asegura la paz. En lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas ». ¹⁰⁷⁰ Las políticas de disuasión nuclear, típicas del período de la llamada Guerra Fría, deben ser sustituidas por medidas concretas de desarme, basadas en el diálogo y la negociación multilateral.

509 Las armas de destrucción masiva —biológicas, químicas y nucleares— representan una amenaza particularmente grave; quienes las poseen tienen una enorme responsabilidad delante de Dios y de la humanidad entera. ¹⁰⁷¹ El principio de la no-proliferación de armas nucleares, junto con las medidas para el desarme nuclear, así como la prohibición de pruebas nucleares, constituyen objetivos estrechamente unidos entre sí, que deben alcanzarse en el menor tiempo posible por medio de controles eficaces a nivel internacional. ¹⁰⁷² La prohibición de desarrollar, producir, acumular y emplear armas químicas y biológicas, así como las medidas que exigen su destrucción, completan el cuadro normativo internacional para proscribir estas armas nefastas, ¹⁰⁷³ cuyo uso ha sido explícitamente reprobado por el Magisterio: « Toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones junto con sus habitantes, es un crimen contra Dios y la humanidad que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones ». ¹⁰⁷⁴

510 El desarme debe extenderse a la interdicción de armas que infligen efectos traumáticos excesivos o que golpean indiscriminadamente, así como las minas antipersona, un tipo de pequeños artefactos, inhumanamente insidiosos, porque siguen dañando durante mucho tiempo después del fin de las hostilidades: los Estados que las producen, comercializan o las usan todavía, deben cargar con la responsabilidad de retrasar gravemente la total eliminación de estos instrumentos mortíferos. ¹⁰⁷⁵ La Comunidad Internacional debe continuar empeñándose en la limpieza de campos minados, promoviendo una eficaz cooperación, incluida la formación técnica, con los países que no disponen de medios propios aptos para efectuar esta urgente labor de sanear sus territorios y que no están en condiciones de proporcionar una asistencia adecuada a las víctimas de las minas.

511 Es necesario que se adopten las medidas apropiadas para el control de la producción, la venta, la importación y la exportación de armas ligeras e individuales, que favorecen muchas manifestaciones de violencia. La venta y el tráfico de estas armas constituyen una seria amenaza para la paz: son las que matan un mayor número de personas y las más usadas en los conflictos no internacionales; su disponibilidad aumenta el riesgo de nuevos conflictos y la intensidad de aquellos en curso. La actitud de los Estados que aplican rígidos controles al tráfico internacional de armas pesadas, mientras que no prevén nunca, o sólo en raras ocasiones, restricciones al comercio de armas ligeras e individuales, es una contradicción inaceptable. Es indispensable y urgente que los Gobiernos adopten medidas apropiadas para controlar la producción, acumulación, venta y tráfico de estas armas, ¹⁰⁷⁶ con el fin de contrarrestar su creciente difusión, en gran parte entre grupos de combatientes que no pertenecen a las fuerzas armadas

de un Estado.

512 *Debe denunciarse la utilización de niños y adolescentes como soldados en conflictos armados, a pesar de que su corta edad debería impedir su reclutamiento. Éstos se ven obligados a combatir a la fuerza, o bien lo eligen por propia iniciativa sin ser plenamente conscientes de las consecuencias. Se trata de niños privados no sólo de la instrucción que deberían recibir y de una infancia normal, sino además adiestrados para matar: todo esto constituye un crimen intolerable. Su empleo en las fuerzas combatientes de cualquier tipo debe suprimirse; al mismo tiempo, es necesario proporcionar toda la ayuda posible para el cuidado, la educación y la rehabilitación de aquellos que han participado en combates.*¹⁰⁷⁷

f) La condena del terrorismo

513 *El terrorismo es una de las formas más brutales de violencia que actualmente perturba a la Comunidad Internacional, pues siembra odio, muerte, deseo de venganza y de represalia.*¹⁰⁷⁸ De estrategia subversiva, típica sólo de algunas organizaciones extremistas, dirigida a la destrucción de las cosas y al asesinato de las personas, el terrorismo se ha transformado en una red oscura de complicidades políticas, que utiliza también sofisticados medios técnicos, se vale frecuentemente de ingentes cantidades de recursos financieros y elabora estrategias a gran escala, atacando personas totalmente inocentes, víctimas casuales de las acciones terroristas.¹⁰⁷⁹ Los objetivos de los ataques terroristas son, en general, los lugares de la vida cotidiana y no objetivos militares en el contexto de una guerra declarada. El terrorismo actúa y golpea a ciegas, fuera de las reglas con las que los hombres han tratado de regular sus conflictos, por ejemplo mediante el derecho internacional humanitario: « En muchos casos se admite como nuevo sistema de guerra el uso de los métodos del terrorismo ». ¹⁰⁸⁰ No se deben desatender las causas que originan esta inaceptable forma de reivindicación. La lucha contra el terrorismo presupone el deber moral de contribuir a crear las condiciones para que no nazca ni se desarrolle.

514 *El terrorismo se debe condenar de la manera más absoluta. Manifiesta un desprecio total de la vida humana, y ninguna motivación puede justificarlo, en cuanto el hombre es siempre fin, y nunca medio. Los actos de terrorismo hieren profundamente la dignidad humana y constituyen una ofensa a la humanidad entera: « Existe por tanto, un derecho a defenderse del terrorismo ».* ¹⁰⁸¹ Este derecho no puede, sin embargo, ejercerse sin reglas morales y jurídicas, porque la lucha contra los terroristas debe conducirse respetando los derechos del hombre y los principios de un Estado de derecho.¹⁰⁸² La identificación de los culpables debe estar debidamente probada, ya que la responsabilidad penal es siempre personal y, por tanto, no se puede extender a las religiones, las Naciones o las razas a las que pertenecen los terroristas. La colaboración internacional contra la actividad terrorista « no puede reducirse sólo a operaciones represivas y punitivas. Es esencial que incluso el recurso necesario a la fuerza vaya acompañado por un análisis lúcido y decidido de los *motivos subyacentes a los ataques terroristas* ». ¹⁰⁸³ Es necesario también un compromiso decidido en el plano « político y pedagógico » ¹⁰⁸⁴ para resolver, con valentía y determinación, los problemas que en algunas dramáticas situaciones pueden alimentar el terrorismo: « El reclutamiento de los terroristas resulta más fácil en los contextos sociales donde los derechos son conculcados y las injusticias se toleran durante demasiado tiempo ». ¹⁰⁸⁵

515 *Es una profanación y una blasfemia proclamarse terroristas en nombre de Dios:* ¹⁰⁸⁶ de ese modo se instrumentaliza, no sólo al hombre, sino también a Dios, al creer que se posee totalmente su verdad, en vez de querer ser poseídos por ella. Definir « mártires » a quienes mueren cumpliendo actos terroristas es subvertir el concepto de martirio, ya que éste es un testimonio de quien se deja matar por no renunciar a Dios y a su amor, no de quien asesina en nombre de Dios.

*Ninguna religión puede tolerar el terrorismo ni, menos aún, predicarlo.*¹⁰⁸⁷ Las religiones están más bien comprometidas en colaborar para eliminar las causas del terrorismo y promover la amistad entre los pueblos.¹⁰⁸⁸

IV. LA APORTACIÓN DE LA IGLESIA A LA PAZ

516 *La promoción de la paz en el mundo es parte integrante de la misión con la que la Iglesia prosigue la obra redentora de Cristo sobre la tierra.* La Iglesia, en efecto, es, en Cristo « “sacramento”, es decir signo e instrumento de paz en el mundo y para el mundo ». ¹⁰⁸⁹ La promoción de la verdadera paz es una expresión de la fe cristiana en el amor que Dios nutre por cada ser humano. De la fe liberadora en el amor de Dios se desprenden una nueva visión del mundo y un nuevo modo de acercarse a los demás, tanto a una sola persona como a un pueblo entero: es una fe que cambia y renueva la vida, inspirada por la paz que Cristo ha dejado a sus discípulos (cf. *Jn 14,27*). Movida únicamente por esta fe, la Iglesia promueve la unidad de los cristianos y una fecunda colaboración con los creyentes de otras religiones. Las diferencias religiosas no pueden y no deben constituir causa de conflicto: la búsqueda común de la paz por parte de todos los creyentes es un decisivo factor de unidad entre los pueblos. ¹⁰⁹⁰ La Iglesia exhorta a personas, pueblos, Estados y Naciones a hacerse partícipes de su preocupación por el restablecimiento y la consolidación de la paz destacando, en particular, la importante función del derecho internacional. ¹⁰⁹¹

517 *La Iglesia enseña que una verdadera paz es posible sólo mediante el perdón y la reconciliación.* ¹⁰⁹² No es fácil perdonar a la vista de las consecuencias de la guerra y de los conflictos, porque la violencia, especialmente cuando llega « hasta los límites de lo inhumano y de la aflicción », ¹⁰⁹³ deja siempre como herencia una pesada carga de dolor, que sólo puede aliviarse mediante una reflexión profunda, leal, valiente y común entre los contendientes, capaz de afrontar las dificultades del presente con una actitud purificada por el arrepentimiento. El peso del pasado, que no se puede olvidar, puede ser aceptado sólo en presencia de un perdón recíprocamente ofrecido y recibido: se trata de un recorrido largo y difícil, pero no imposible. ¹⁰⁹⁴

518 *El perdón recíproco no debe anular las exigencias de la justicia, ni mucho menos impedir el camino que conduce a la verdad: justicia y verdad representan, en cambio, los requisitos concretos de la reconciliación.* Resultan oportunas las iniciativas que tienden a instituir Organismos judiciales internacionales. Semejantes Organismos, valiéndose del principio de jurisdicción universal y apoyados en procedimientos adecuados, respetuosos de los derechos de los imputados y de las víctimas, pueden encontrar la verdad sobre los crímenes perpetrados durante los conflictos armados. ¹⁰⁹⁵ Es necesario, sin embargo, ir más allá de la determinación de los comportamientos delictivos, ya sean de acción o de omisión, y de las decisiones sobre los procedimientos de reparación, para llegar al restablecimiento de relaciones de recíproco entendimiento entre los pueblos divididos, en nombre de la reconciliación. ¹⁰⁹⁶ Es necesario, además, promover el respeto del *derecho a la paz*: este derecho « favorece la construcción de una sociedad en cuyo seno las relaciones de fuerza se sustituyen por relaciones de colaboración con vistas al bien común ». ¹⁰⁹⁷

519 *La Iglesia lucha por la paz con la oración.* La oración abre el corazón, no sólo a una profunda relación con Dios, sino también al encuentro con el prójimo inspirado por sentimientos de respeto, confianza, comprensión, estima y amor. ¹⁰⁹⁸ La oración infunde valor y sostiene a « los verdaderos amigos de la paz », ¹⁰⁹⁹ a los que tratan de promoverla en las diversas circunstancias en que viven. La oración litúrgica es « la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza »; ¹¹⁰⁰ en particular la celebración eucarística, « fuente y cumbre de toda la vida cristiana », ¹¹⁰¹ es el manantial inagotable de todo auténtico compromiso cristiano por la paz. ¹¹⁰²

520 *Las Jornadas Mundiales de la Paz son celebraciones de especial intensidad para orar invocando la paz y para comprometerse a construir un mundo de paz.* El Papa Pablo VI las instituyó con el fin de « dedicar a los pensamientos y a los propósitos de la Paz, una celebración particular en el día primero del año civil ». ¹¹⁰³ *Los Mensajes Pontificios para esta ocasión anual constituyen una rica fuente de actualización y desarrollo de la doctrina social*, e indican la constante acción pastoral de la Iglesia en favor de la paz: « La Paz se afianza solamente con la paz; la paz no separada de los deberes de justicia, sino alimentada por el propio sacrificio, por la clemencia, por la misericordia, por la caridad ». ¹¹⁰⁴

TERCERA PARTE

« Para la Iglesia, el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción ». (Centesimus annus, 57)

CAPÍTULO DUODÉCIMO

DOCTRINA SOCIAL Y ACCIÓN ECLESIAL

I. LA ACCIÓN PASTORAL EN EL ÁMBITO SOCIAL

a) Doctrina social e inculturación de la fe

521 *Consciente de la fuerza renovadora del cristianismo también en sus relaciones con la cultura y la realidad social,*¹¹⁰⁵ *la Iglesia ofrece la contribución de su enseñanza para la construcción de la comunidad de los hombres, mostrando el significado social del Evangelio.*¹¹⁰⁶ A finales del siglo XIX, el Magisterio de la Iglesia afrontó orgánicamente las graves cuestiones sociales de la época, estableciendo « un paradigma permanente para la Iglesia. Ésta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un *corpus*, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas ». ¹¹⁰⁷ La intervención de León XIII en la realidad socio-política de su tiempo con la encíclica « *Rerum novarum* » « confiere a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, y esto se corroboraría aún más posteriormente ». ¹¹⁰⁸

522 *La Iglesia, con su doctrina social, ofrece sobre todo una visión integral y una plena comprensión del hombre, en su dimensión personal y social.* La antropología cristiana, manifestando la dignidad inviolable de la persona, introduce las realidades del trabajo, de la economía y de la política en una perspectiva original, que ilumina los auténticos valores humanos e inspira y sostiene el compromiso del testimonio cristiano en los múltiples ámbitos de la vida personal, cultural y social. Gracias a las « primicias del Espíritu » (Rm 8,23), el cristiano es capaz de « cumplir la ley nueva del amor (cf. Rm 8,1-11). Por medio de este Espíritu, que es *prenda de la herencia* (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue *la redención del cuerpo* (Rm 8,23) ». ¹¹⁰⁹ En este sentido, la doctrina social subraya cómo el fundamento de la moralidad de toda actuación social consiste en el desarrollo humano de la persona e individúa la norma de la acción social en su correspondencia con el verdadero bien de la humanidad y en el compromiso tendiente a crear condiciones que permitan a cada hombre realizar su vocación integral.

523 *La antropología cristiana anima y sostiene la obra pastoral de la inculturación de la fe, dirigida a renovar desde dentro, con la fuerza del Evangelio, los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento y los modelos de vida del hombre contemporáneo:* « Con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es, e instrumento más apto para su misión ». ¹¹¹⁰ El mundo contemporáneo está marcado por una fractura entre Evangelio y cultura. Una visión secularizada de la salvación tiende a reducir también el cristianismo a « una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien ». ¹¹¹¹ La Iglesia es consciente de que debe dar « *un gran paso adelante* en su evangelización; debe entrar en una *nueva etapa histórica* de su dinamismo misionero ». ¹¹¹² En esta perspectiva pastoral se sitúa la enseñanza social: « La “nueva evangelización”, de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad... debe incluir entre sus elementos esenciales *el anuncio de la doctrina social de la Iglesia* ». ¹¹¹³

b) Doctrina social y pastoral social

524 *La referencia esencial a la doctrina social determina la naturaleza, el planteamiento, la estructura y el desarrollo de la pastoral social.* Ésta es expresión del ministerio de evangelización social, dirigido a

iluminar, estimular y asistir la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente. La Iglesia vive y obra en la historia, interactuando con la sociedad y la cultura de su tiempo, para cumplir su misión de comunicar a todos los hombres la novedad del anuncio cristiano, en la realidad concreta de sus dificultades, luchas y desafíos; de esta manera la fe ayuda las personas a comprender las cosas en la verdad que « abrirse al amor de Dios es la verdadera liberación ». ¹¹¹⁴ La pastoral social es la expresión viva y concreta de una Iglesia plenamente consciente de su misión de evangelizar las realidades sociales, económicas, culturales y políticas del mundo.

525 *El mensaje social del Evangelio debe orientar la Iglesia a desarrollar una doble tarea pastoral: ayudar a los hombres a descubrir la verdad y elegir el camino a seguir; y animar el compromiso de los cristianos de testimoniar, con solícito servicio, el Evangelio en campo social: « Hoy más que nunca, la Palabra de Dios no podrá ser proclamada ni escuchada si no va acompañada del testimonio de la potencia del Espíritu Santo, operante en la acción de los cristianos al servicio de sus hermanos, en los puntos donde se juegan éstos su existencia y su porvenir ».* ¹¹¹⁵ La necesidad de una nueva evangelización hace comprender a la Iglesia « que su mensaje social se hará creíble por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna ». ¹¹¹⁶

526 *La doctrina social dicta los criterios fundamentales de la acción pastoral en campo social: anunciar el Evangelio; confrontar el mensaje evangélico con las realidades sociales; proyectar acciones cuya finalidad sea la renovación de tales realidades, conformándolas a las exigencias de la moral cristiana.* Una nueva evangelización de la vida social requiere ante todo el anuncio del Evangelio: Dios en Jesucristo salva a todos los hombres y a todo el hombre. Este anuncio revela el hombre a sí mismo y debe ser el principio de interpretación de las realidades sociales. En el anuncio del Evangelio, la dimensión social es esencial e ineludible, aun no siendo la única. Ésta debe mostrar la inagotable fecundidad de la salvación cristiana, si bien una conformación perfecta y definitiva de las realidades sociales con el Evangelio no podrá realizarse en la historia: ningún resultado, ni aun el más perfecto, puede eludir las limitaciones de la libertad humana y la tensión escatológica de toda realidad creada. ¹¹¹⁷

527 *La acción pastoral de la Iglesia en el ámbito social debe testimoniar ante todo la verdad sobre el hombre.* La antropología cristiana permite un discernimiento de los problemas sociales, para los que no se puede hallar una solución correcta si no se tutela el carácter trascendente de la persona humana, plenamente revelado en la fe. ¹¹¹⁸ *La acción social de los cristianos debe inspirarse en el principio fundamental de la centralidad del hombre.* ¹¹¹⁹ De la exigencia de promover la identidad integral del hombre brota la propuesta de los grandes valores que presiden una convivencia ordenada y fecunda: verdad, justicia, amor, libertad. ¹¹²⁰ La pastoral social se esfuerza para que la renovación de la vida pública esté ligada a un efectivo respeto de estos valores. De ese modo, la Iglesia, mediante su multiforme testimonio evangélico, promueve la conciencia de que el bien de todos y de cada uno es el recurso inagotable para desarrollar toda la vida social.

c) Doctrina social y formación

528 *La doctrina social es un punto de referencia indispensable para una formación cristiana completa.* La insistencia del Magisterio al proponer esta doctrina como fuente inspiradora del apostolado y de la acción social nace de la persuasión de que ésta constituye un extraordinario recurso formativo: « Es absolutamente indispensable —sobre todo para los fieles laicos comprometidos de diversos modos en el campo social y político— un conocimiento más exacto de la *doctrina social de la Iglesia* ». ¹¹²¹ Este patrimonio doctrinal no se enseña ni se conoce adecuadamente: esta es una de las razones por las que no se traduce pertinentemente en un comportamiento concreto.

529 *El valor formativo de la doctrina social debe estar más presente en la actividad catequética.* ¹¹²² La catequesis es la enseñanza orgánica y sistemática de la doctrina cristiana, impartida con el fin de iniciar a los creyentes en la plenitud de la vida evangélica. ¹¹²³ El fin último de la catequesis « es poner a uno no sólo en contacto, sino en comunión, en intimidad con Jesucristo », ¹¹²⁴ para que así pueda reconocer la acción del Espíritu Santo, del cual proviene el don de la vida nueva en Cristo. ¹¹²⁵ Con esta perspectiva de fondo, en su servicio de educación en la fe, la catequesis *no debe omitir*, « sino iluminar como es debido...

realidades como la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz ». ¹¹²⁶ Para este fin, es necesario procurar una presentación integral del Magisterio social, en su historia, en sus contenidos y en sus metodologías. Una lectura directa de las encíclicas sociales, realizada en el contexto eclesial, enriquece su recepción y su aplicación, gracias a la aportación de las diversas competencias y conocimientos profesionales presentes en la comunidad.

530 *Es importante, sobre todo en el contexto de la catequesis, que la enseñanza de la doctrina social se oriente a motivar la acción para evangelizar y humanizar las realidades temporales.* De hecho, con esta doctrina la Iglesia enseña un saber teórico-práctico que sostiene el compromiso de transformación de la vida social, para hacerla cada vez más conforme al diseño divino. La catequesis social apunta a la formación de hombres que, respetuosos del orden moral, sean amantes de la genuina libertad, hombres que « juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo asociando de buena gana su acción a la de los demás ». ¹¹²⁷ *Un valor formativo extraordinario se encuentra en el testimonio del cristianismo fielmente vivido: « Es la vida de santidad, que resplandece en tantos miembros del pueblo de Dios frecuentemente humildes y escondidos a los ojos de los hombres, la que constituye el camino más simple y fascinante en el que se nos concede percibir inmediatamente la belleza de la verdad, la fuerza liberadora del amor de Dios, el valor de la fidelidad incondicionada a todas las exigencias de la ley del Señor, incluso en las circunstancias más difíciles ».* ¹¹²⁸

531 *La doctrina social ha de estar a la base de una intensa y constante obra de formación, sobre todo de aquella dirigida a los cristianos laicos. Esta formación debe tener en cuenta su compromiso en la vida civil: « A los seculares les corresponde, con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven ».* ¹¹²⁹ *El primer nivel de la obra formativa dirigida a los cristianos laicos debe capacitarlos para encauzar eficazmente las tareas cotidianas en los ámbitos culturales, sociales, económicos y políticos, desarrollando en ellos el sentido del deber practicado al servicio del bien común.* ¹¹³⁰ *Un segundo nivel se refiere a la formación de la conciencia política para preparar a los cristianos laicos al ejercicio del poder político: « Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer ese arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal ».* ¹¹³¹

532 *Las instituciones educativas católicas pueden y deben prestar un precioso servicio formativo, aplicándose con especial solicitud en la inculturación del mensaje cristiano, es decir, el encuentro fecundo entre el Evangelio y los distintos saberes.* La doctrina social es un instrumento necesario para una eficaz educación cristiana al amor, la justicia, la paz, así como para madurar la conciencia de los deberes morales y sociales en el ámbito de las diversas competencias culturales y profesionales.

Las « Semanas Sociales » de los católicos representan un importante ejemplo de institución formativa que el Magisterio siempre ha animado. Estas constituyen un lugar cualificado de expresión y crecimiento de los fieles laicos, capaz de promover, a alto nivel, su contribución específica a la renovación del orden temporal. La iniciativa, experimentada desde hace muchos años en diversos países, es un verdadero taller cultural en el que se comunican y se confrontan reflexiones y experiencias, se estudian los problemas emergentes y se individuán nuevas orientaciones operativas.

533 *No menos relevante debe ser el compromiso de emplear la doctrina social en la formación de los presbíteros y de los candidatos al sacerdocio, los cuales, en el horizonte de su preparación ministerial, deben madurar un conocimiento cualificado de la enseñanza y de la acción pastoral de la Iglesia en el ámbito social y un vivo interés por las cuestiones sociales de su tiempo.* El documento de la Congregación para la Educación Católica, « *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* », ¹¹³² ofrece indicaciones y disposiciones precisas para una correcta y adecuada organización de los estudios.

d) Promover el diálogo

534 *La doctrina social es un instrumento eficaz de diálogo entre las comunidades cristianas y la comunidad civil y política, un instrumento idóneo para promover e inspirar actitudes de correcta y fecunda colaboración, según las modalidades adecuadas a las circunstancias. El compromiso de las autoridades civiles y políticas, llamadas a servir a la vocación personal y social del hombre, según su propia competencia y con sus propios medios, puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia un importante apoyo y una rica fuente de inspiración.*

535 *La doctrina social es un terreno fecundo para cultivar el diálogo y la colaboración en campo ecuménico, que hoy día se realizan en diversos ámbitos a gran escala: en la defensa de la dignidad de las personas humanas; en la promoción de la paz; en la lucha concreta y eficaz contra las miserias de nuestro tiempo, como el hambre y la indigencia, el analfabetismo, la injusta distribución de los bienes y la falta de vivienda. Esta multiforme cooperación aumenta la conciencia de la fraternidad en Cristo y facilita el camino ecuménico.*

536 *En la común tradición del Antiguo Testamento, la Iglesia católica sabe que puede dialogar con sus hermanos Hebreos, también mediante su doctrina social, para construir juntos un futuro de justicia y de paz para todos los hombres, hijos del único Dios. El común patrimonio espiritual favorece el conocimiento mutuo y la estima recíproca,¹¹³³ sobre cuya base puede crecer el entendimiento para superar cualquier discriminación y defender la dignidad humana.*

537 *La doctrina social se caracteriza también por una llamada constante al diálogo entre todos los creyentes de las religiones del mundo, a fin de que sepan compartir la búsqueda de las formas más oportunas de colaboración: las religiones tienen un papel importante en la consecución de la paz, que depende del compromiso común por el desarrollo integral del hombre.¹¹³⁴ Con el espíritu de los Encuentros de oración que se realizaron en Asís,¹¹³⁵ la Iglesia sigue invitando a los creyentes de otras religiones al diálogo y a favorecer, en todo lugar, un testimonio eficaz de los valores comunes a toda la familia humana.*

e) Los sujetos de la pastoral social

538 *La Iglesia, en el ejercicio de su misión, compromete a todo el Pueblo de Dios. En sus diversas articulaciones y en cada uno de sus miembros, según los dones y las formas de ejercicio propias de cada vocación, el Pueblo de Dios debe corresponder al deber de anunciar y dar testimonio del Evangelio (cf. 1 Co 9,16), con la conciencia de que « la misión atañe a todos los cristianos ».¹¹³⁶*

También la acción pastoral en el ámbito social está destinada a todos los cristianos, llamados a ser sujetos activos en el testimonio de la doctrina social y a injertarse plenamente en la tradición consolidada de « la actividad fecunda de millones y millones de hombres, quienes a impulsos del magisterio social se han esforzado por inspirarse en él con miras al propio compromiso con el mundo ».¹¹³⁷ Los cristianos de hoy, actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y movimientos, deben saberse presentar como « un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad ».¹¹³⁸

539 *En la Iglesia particular, el primer responsable del compromiso pastoral de evangelización de lo social es el Obispo, ayudado por los sacerdotes, los religiosos y las religiosas, y los fieles laicos. Con especial referencia a la realidad local, el Obispo tiene la responsabilidad de promover la enseñanza y difusión de la doctrina social, a la que provee mediante instituciones apropiadas.*

La acción pastoral del Obispo se actúa a través del ministerio de los presbíteros que participan en su misión de enseñar, santificar y guiar a la comunidad cristiana. Con la programación de oportunos itinerarios formativos, el presbítero debe dar a conocer la doctrina social y promover en los miembros de su comunidad la conciencia del derecho y el deber de ser sujetos activos de esta doctrina. Mediante las celebraciones sacramentales, en particular de la Eucaristía y la Reconciliación, el sacerdote ayuda a vivir

el compromiso social como fruto del Misterio salvífico. Debe animar la acción pastoral en el ámbito social, cuidando con particular solicitud la formación y el acompañamiento espiritual de los fieles comprometidos en la vida social y política. El presbítero que ejerce su servicio pastoral en las diversas asociaciones eclesiales, especialmente en las de apostolado social, tiene la misión de favorecer su crecimiento con la necesaria enseñanza de la doctrina social.

540 *La acción pastoral en el campo social se sirve también de la obra de las personas consagradas, de acuerdo con su carisma; su testimonio luminoso, particularmente en las situaciones de mayor pobreza, constituye para todos una llamada a vivir los valores de la santidad y del servicio generoso al prójimo.* El don total de sí de los religiosos se ofrece a la reflexión común también como un signo emblemático y profético de la doctrina social: poniéndose totalmente al servicio del misterio de la caridad de Cristo por el hombre y por el mundo, los religiosos anticipan y muestran en su vida algunos rasgos de la humanidad nueva que la doctrina social quiere propiciar. Las personas consagradas en la castidad, la pobreza y la obediencia se ponen al servicio de la caridad pastoral, sobre todo con la oración, gracias a la cual contemplan el proyecto de Dios sobre el mundo, suplican al Señor a fin de que abra el corazón de cada hombre para que acoja dentro de sí el don de la humanidad nueva, precio del sacrificio de Cristo.

II. DOCTRINA SOCIAL Y COMPROMISO DE LOS FIELES LAICOS

a) El fiel laico

541 *La connotación esencial de los fieles laicos que trabajan en la viña del Señor (cf. Mt 20,1-16), es la índole secular de su seguimiento de Cristo, que se realiza precisamente en el mundo: « A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios ».*¹¹³⁹ Mediante el Bautismo, los laicos son injertados en Cristo y hechos partícipes de su vida y de su misión, según su peculiar identidad: « Con el nombre de laicos se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia. Es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde ».¹¹⁴⁰

542 *La identidad del fiel laico nace y se alimenta de los sacramentos: del Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía. El Bautismo configura con Cristo, Hijo del Padre, primogénito de toda criatura, enviado como Maestro y Redentor a todos los hombres. La Confirmación configura con Cristo, enviado para vivificar la creación y cada ser con la efusión de su Espíritu. La Eucaristía hace al creyente partícipe del único y perfecto sacrificio que Cristo ha ofrecido al Padre, en su carne, para la salvación del mundo.*

El fiel laico es discípulo de Cristo a partir de los sacramentos y en virtud de ellos, es decir, en virtud de todo lo que Dios ha obrado en él imprimiéndole la imagen misma de su Hijo, Jesucristo. De este don divino de gracia, y no de concesiones humanas, nace el triple « munus » (don y tarea), que cualifica al laico como profeta, sacerdote y rey, según su índole secular.

543 *Es tarea propia del fiel laico anunciar el Evangelio con el testimonio de una vida ejemplar, enraizada en Cristo y vivida en las realidades temporales: la familia; el compromiso profesional en el ámbito del trabajo, de la cultura, de la ciencia y de la investigación; el ejercicio de las responsabilidades sociales, económicas, políticas. Todas las realidades humanas seculares, personales y sociales, ambientes y situaciones históricas, estructuras e instituciones, son el lugar propio del vivir y actuar de los cristianos laicos. Estas realidades son destinatarias del amor de Dios; el compromiso de los fieles laicos debe corresponder a esta visión y cualificarse como expresión de la caridad evangélica: « El ser y el actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial ».*¹¹⁴¹

544 *El testimonio del fiel laico nace de un don de gracia, reconocido, cultivado y llevado a su madurez.*¹¹⁴² Ésta es la motivación que hace significativo su compromiso en el mundo y lo sitúa en las antípodas de la mística de la acción, propia del humanismo ateo, carente de fundamento último y circunscrita a una perspectiva puramente temporal. El horizonte escatológico es la clave que permite comprender correctamente las realidades humanas: desde la perspectiva de los bienes definitivos, el fiel laico es capaz de orientar con autenticidad su actividad terrena. El nivel de vida y la mayor productividad económica, no son los únicos indicadores válidos para medir la realización plena del hombre en esta vida, y valen aún menos si se refieren a la futura: « El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna ». ¹¹⁴³

b) La espiritualidad del fiel laico

545 *Los fieles laicos están llamados a cultivar una auténtica espiritualidad laical, que los regenere como hombres y mujeres nuevos, inmersos en el misterio de Dios e incorporados en la sociedad, santos y santificadores.* Esta espiritualidad edifica el mundo según el Espíritu de Jesús: hace capaces de mirar más allá de la historia, sin alejarse de ella; de cultivar un amor apasionado por Dios, sin apartar la mirada de los hermanos, a quienes más bien se logra mirar como los ve el Señor y amar como Él los ama. Es una espiritualidad que rehuye tanto *el espiritualismo intimista* como *el activismo social* y sabe expresarse en una síntesis vital que confiere unidad, significado y esperanza a la existencia, por tantas y diversas razones contradictoria y fragmentada. Animados por esta espiritualidad, los fieles laicos pueden contribuir, « desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico... a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento. Y así hagan manifiesto a Cristo ante los demás, primordialmente mediante el testimonio de su vida ». ¹¹⁴⁴

546 *Los fieles laicos deben fortalecer su vida espiritual y moral, madurando las capacidades requeridas para el cumplimiento de sus deberes sociales.* La profundización de las motivaciones interiores y la adquisición de un estilo adecuado al compromiso en campo social y político, son fruto de un empeño dinámico y permanente de formación, orientado sobre todo a armonizar la vida, en su totalidad, y la fe. En la experiencia del creyente, en efecto, « no puede haber dos vidas paralelas: por una parte, la denominada vida “espiritual”, con sus valores y exigencias; y por otra, la denominada vida “secular”, es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura ». ¹¹⁴⁵

La síntesis entre fe y vida requiere un camino regulado sabiamente por los elementos que caracterizan el itinerario cristiano: la adhesión a la Palabra de Dios; la celebración litúrgica del misterio cristiano; la oración personal; la experiencia eclesial auténtica, enriquecida por el particular servicio formativo de prudentes guías espirituales; el ejercicio de las virtudes sociales y el perseverante compromiso de formación cultural y profesional.

c) Actuar con prudencia

547 *El fiel laico debe actuar según las exigencias dictadas por la prudencia: es ésta la virtud que dispone para discernir en cada circunstancia el verdadero bien y elegir los medios adecuados para llevarlo a cabo. Gracias a ella se aplican correctamente los principios morales a los casos particulares.* La prudencia se articula en tres momentos: clarifica la situación y la valora; inspira la decisión y da impulso a la acción. El primer momento se caracteriza *por la reflexión y la consulta* para estudiar la cuestión, pidiendo el consejo necesario; el segundo momento es *el momento valorativo del análisis y del juicio* de la realidad a la luz del proyecto de Dios; el tercer momento, el de *la decisión*, se basa en las fases precedentes, que hacen posible el discernimiento entre las acciones que se deben llevar a cabo.

548 *La prudencia capacita para tomar decisiones coherentes, con realismo y sentido de responsabilidad respecto a las consecuencias de las propias acciones.* La visión, muy difundida, que identifica la prudencia con la astucia, el cálculo utilitarista, la desconfianza, o incluso con la timidez y la indecisión, está muy lejos de la recta concepción de esta virtud, propia de la razón práctica, que ayuda a decidir con *sensatez y valentía* las acciones a realizar, convirtiéndose en *medida* de las demás virtudes. La prudencia ratifica el bien como deber y muestra el modo en el que la persona se determina a cumplirlo. ¹¹⁴⁶ Es, en definitiva,

una virtud que exige el ejercicio maduro del pensamiento y de la responsabilidad, con un conocimiento objetivo de la situación y una recta voluntad que guía la decisión.¹¹⁴⁷

d) Doctrina social y experiencia asociativa

549 *La doctrina social de la Iglesia debe entrar, como parte integrante, en el camino formativo del fiel laico. La experiencia demuestra que el trabajo de formación es posible, normalmente, en los grupos eclesiales de laicos, que responden a criterios precisos de eclesialidad.*¹¹⁴⁸ « También los grupos, las asociaciones y los movimientos tienen su lugar en la formación de los fieles laicos. Tienen, en efecto, la posibilidad, cada uno con sus propios métodos, de ofrecer una formación profundamente injertada en la misma experiencia de vida apostólica, como también la oportunidad de completar, concretar y especificar la formación que sus miembros reciben

de otras personas y comunidades ». ¹¹⁴⁹ La doctrina social de la Iglesia sostiene e ilumina el papel de las asociaciones, de los movimientos y de los grupos laicales comprometidos en vivificar cristianamente los diversos sectores del orden temporal: ¹¹⁵⁰ « La comunión eclesial, ya presente y operante en la acción personal de cada uno, encuentra una manifestación específica en el actuar asociado de los fieles laicos: es decir, en la acción solidaria que ellos llevan a cabo participando responsablemente en la vida y misión de la Iglesia ». ¹¹⁵¹

550 *La doctrina social de la Iglesia es de suma importancia para los grupos eclesiales que tienen como objetivo de su compromiso la acción pastoral en ámbito social. Estos constituyen un punto de referencia privilegiado, ya que operan en la vida social conforme a su fisonomía eclesial y demuestran, de este modo, lo relevante que es el valor de la oración, de la reflexión y del diálogo para comprender las realidades sociales y mejorarlas. En todo caso vale la distinción « entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan, en nombre de la Iglesia, en comunión con sus pastores ».*¹¹⁵²

También las asociaciones profesionales, que agrupan a sus miembros en nombre de la vocación y de la misión cristianas en un determinado ambiente profesional o cultural, pueden desarrollar un valioso trabajo de maduración cristiana. Así —por ejemplo— una asociación católica de médicos forma a sus afiliados a través del ejercicio del discernimiento ante los múltiples problemas que la ciencia médica, la biología y otras ciencias presentan a la competencia profesional del médico, pero también a su conciencia y a su fe. Otro tanto se podrá decir de asociaciones de maestros católicos, de juristas, de empresarios, de trabajadores, sin olvidar tampoco las de deportistas, ecologistas... En este contexto la doctrina social muestra su eficacia formativa respecto a la conciencia de cada persona y a la cultura de un país.

e) El servicio en los diversos ámbitos de la vida social

551 *La presencia del fiel laico en campo social se caracteriza por el servicio, signo y expresión de la caridad, que se manifiesta en la vida familiar, cultural, laboral, económica, política, según perfiles específicos: obedeciendo a las diversas exigencias de su ámbito particular de compromiso, los fieles laicos expresan la verdad de su fe y, al mismo tiempo, la verdad de la doctrina social de la Iglesia, que encuentra su plena realización cuando se vive concretamente para solucionar los problemas sociales. La credibilidad misma de la doctrina social reside, en efecto, en el testimonio de las obras, antes que en su coherencia y lógica interna.*¹¹⁵³

*Adentrados en el tercer milenio de la era cristiana, los fieles laicos se orientarán con su testimonio a todos los hombres con los que colaborarán para resolver las cuestiones más urgentes de nuestro tiempo: « Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en Dios y a los que no creen en Él de forma explícita, a fin de que, con la más clara percepción de su entera vocación, ajusten mejor el mundo a la superior dignidad del hombre, tiendan a una fraternidad universal más profundamente arraigada y, bajo el impulso del amor, con esfuerzo generoso y unido, respondan a las urgentes exigencias de nuestra edad ».*¹¹⁵⁴

1. El servicio a la persona humana

552 *Entre los ámbitos del compromiso social de los fieles laicos emerge, ante todo, el servicio a la persona humana: la promoción de la dignidad de la persona, el bien más precioso que el hombre posee, es « una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana ».*¹¹⁵⁵

*La primera forma de llevar a cabo esta tarea consiste en el compromiso y en el esfuerzo por la propia renovación interior, porque la historia de la humanidad no está dirigida por un determinismo impersonal, sino por una constelación de sujetos, de cuyos actos libres depende el orden social. Las instituciones sociales no garantizan por sí mismas, casi mecánicamente, el bien de todos: « La renovación interior del espíritu cristiano »¹¹⁵⁶ debe preceder el compromiso de mejorar la sociedad « según el espíritu de la Iglesia, afianzando la justicia y la caridad sociales ».*¹¹⁵⁷

De la conversión del corazón brota la solicitud por el hombre amado como un hermano. Esta solicitud lleva a comprender como una obligación el compromiso de sanar las instituciones, las estructuras y las condiciones de vida contrarias a la dignidad humana. Los fieles laicos deben, por tanto, trabajar a la vez por la conversión de los corazones y por el mejoramiento de las estructuras, teniendo en cuenta la situación histórica y usando medios lícitos, con el fin de obtener instituciones en las que la dignidad de todos los hombres sea verdaderamente respetada y promovida.

553 *La promoción de la dignidad humana implica, ante todo, la afirmación del inviolable derecho a la vida, desde la concepción hasta la muerte natural, el primero entre todos y condición para todos los demás derechos de la persona.*¹¹⁵⁸ El respeto de la dignidad personal exige, además, *el reconocimiento de la dimensión religiosa del hombre*, que no es « una exigencia simplemente “confesional”, sino más bien una exigencia que encuentra su raíz inextirpable en la realidad misma del hombre ».¹¹⁵⁹ El reconocimiento efectivo del *derecho a la libertad de conciencia y a la libertad religiosa* es uno de los bienes más elevados y de los deberes más graves de todo pueblo que quiera verdaderamente asegurar el bien de la persona y de la sociedad.¹¹⁶⁰ En el actual contexto cultural, adquiere especial urgencia el compromiso de *defender el matrimonio y la familia*, que puede cumplirse adecuadamente sólo con la convicción del valor único e insustituible de estas realidades en orden al auténtico desarrollo de la convivencia humana.¹¹⁶¹

2. El servicio a la cultura

554 *La cultura debe constituir un campo privilegiado de presencia y de compromiso para la Iglesia y para cada uno de los cristianos. La separación entre la fe cristiana y la vida cotidiana es juzgada por el Concilio Vaticano II como uno de los errores más graves de nuestro tiempo.*¹¹⁶² El extravío del horizonte metafísico; la pérdida de la nostalgia de Dios en el narcisismo egoísta y en la sobreabundancia de medios propia de un estilo de vida consumista; el primado atribuido a la tecnología y a la investigación científica como fin en sí misma; la exaltación de la apariencia, de la búsqueda de la imagen, de las técnicas de la comunicación: todos estos fenómenos deben ser comprendidos en sus aspectos culturales y relacionados con el tema central de la persona humana, de su crecimiento integral, de su capacidad de comunicación y de relación con los demás hombres, de su continuo interrogarse acerca de las grandes cuestiones que connotan la existencia. Téngase presente que « la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, “es” más, accede más al “ser” ».¹¹⁶³

555 *Un campo particular de compromiso de los fieles laicos debe ser la promoción de una cultura social y política inspirada en el Evangelio. La historia reciente ha mostrado la debilidad y el fracaso radical de algunas perspectivas culturales ampliamente compartidas y dominantes durante largo tiempo, en especial a nivel político y social. En este ámbito, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los católicos, en diversos países, han sabido desarrollar un elevado compromiso, que da testimonio, hoy con evidencia cada vez mayor, de la consistencia de su inspiración y de su patrimonio de valores. El compromiso social y político de los católicos, en efecto, nunca se ha limitado a la mera transformación de las estructuras, porque está impulsado en su base por una cultura que acoge y da razón de las instancias que derivan de la fe y de la moral, colocándolas como fundamento y objetivo de*

proyectos concretos. Cuando esta conciencia falta, los mismos católicos se condenan a la dispersión cultural, empobreciendo y limitando sus propuestas. Presentar en términos culturales actualizados el patrimonio de la Tradición católica, sus valores, sus contenidos, toda la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo, es también hoy la urgencia prioritaria. La fe en Jesucristo, que se definió a sí mismo « el Camino, la Verdad y la Vida » (Jn 14,6), impulsa a los cristianos a cimentarse con empeño siempre renovado en la construcción de una cultura social y política inspirada en el Evangelio.¹¹⁶⁴

556 *La perfección integral de la persona y el bien de toda la sociedad son los fines esenciales de la cultura:* ¹¹⁶⁵ *la dimensión ética de la cultura es, por tanto, una prioridad en la acción social y política de los fieles laicos.* El descuido de esta dimensión transforma fácilmente la cultura en un instrumento de empobrecimiento de la humanidad. Una cultura puede volverse estéril y encaminarse a la decadencia, cuando « se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre ». ¹¹⁶⁶ La formación de una cultura capaz de enriquecer al hombre requiere por el contrario un empeño pleno de la persona, que despliega en ella toda su creatividad, su inteligencia, su conocimiento del mundo y de los hombres, y ahí emplea, además, su capacidad de autodominio, de sacrificio personal, de solidaridad y de disponibilidad para promover el bien común.¹¹⁶⁷

557 *El compromiso social y político del fiel laico en ámbito cultural comporta actualmente algunas direcciones precisas. La primera es la que busca asegurar a todos y cada uno el derecho a una cultura humana y civil,* « exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social ». ¹¹⁶⁸ Este derecho implica el derecho de las familias y de las personas a una escuela libre y abierta; la libertad de acceso a los medios de comunicación social, para lo cual se debe evitar cualquier forma de monopolio y de control ideológico; la libertad de investigación, de divulgación del pensamiento, de debate y de confrontación. En la raíz de la pobreza de tantos pueblos se hallan también formas diversas de indigencia cultural y de *derechos culturales* no reconocidos. El compromiso por la educación y la formación de la persona constituye, en todo momento, la primera solicitud de la acción social de los cristianos.

558 *El segundo desafío para el compromiso del cristiano laico se refiere al contenido de la cultura, es decir, a la verdad.* La cuestión de la verdad es esencial para la cultura, porque todos los hombres tienen « el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad ». ¹¹⁶⁹ Una correcta antropología es el criterio que ilumina y verifica las diversas formas culturales históricas. El compromiso del cristiano en ámbito cultural se opone a todas las visiones reductivas e ideológicas del hombre y de la vida. El dinamismo de apertura a la verdad está garantizado ante todo por el hecho que « las culturas de las diversas Naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal ». ¹¹⁷⁰

559 *Los cristianos deben trabajar generosamente para dar su pleno valor a la dimensión religiosa de la cultura: esta tarea, es sumamente importante y urgente para lograr la calidad de la vida humana, en el plano social e individual.* La pregunta que proviene del misterio de la vida y remite al misterio más grande, el de Dios, está, en efecto, en el centro de toda cultura; cancelar este ámbito comporta la corrupción de la cultura y de la vida moral de las Naciones. ¹¹⁷¹ La auténtica dimensión religiosa es constitutiva del hombre y le permite captar en sus diversas actividades el horizonte en el que ellas encuentran significado y dirección. La religiosidad o espiritualidad del hombre se manifiesta en las formas de la cultura, a las que da vitalidad e inspiración. De ello dan testimonio innumerables obras de arte de todos los tiempos. Cuando se niega la dimensión religiosa de una persona o de un pueblo, la misma cultura se deteriora; llegando, en ocasiones, hasta el punto de hacerla desaparecer.

560 *En la promoción de una auténtica cultura, los fieles laicos darán gran relieve a los medios de comunicación social, considerando sobre todo los contenidos de las innumerables decisiones realizadas por las personas:* todas estas decisiones, si bien varían de un grupo a otro y de persona a persona, tienen un peso moral, y deben ser evaluadas bajo este perfil. Para elegir correctamente, es necesario conocer las normas de orden moral y aplicarlas fielmente. ¹¹⁷² La Iglesia ofrece una extensa tradición de sabiduría,

radicada en la Revelación divina y en la reflexión humana,¹¹⁷³ cuya orientación teológica es un correctivo importante « tanto para la “solución “atea”, que priva al hombre de una parte esencial, la espiritual, como para las soluciones permisivas o consumísticas, las cuales con diversos pretextos tratan de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo ». ¹¹⁷⁴ Más que juzgar los medios de comunicación social, esta tradición se pone a su servicio: « La cultura de la sabiduría, propia de la Iglesia puede evitar que la cultura de la información, propia de los medios de comunicación, se convierta en una acumulación de hechos sin sentido ». ¹¹⁷⁵

561 *Los fieles laicos considerarán los medios de comunicación como posibles y potentes instrumentos de solidaridad:* « La solidaridad aparece como una consecuencia de una información verdadera y justa, y de la libre circulación de las ideas, que favorecen el conocimiento y el respeto del prójimo ». ¹¹⁷⁶ Esto no sucede si los medios de comunicación social se usan para edificar y sostener sistemas económicos al servicio de la avaricia y de la ambición. La decisión de ignorar completamente algunos aspectos del sufrimiento humano ocasionado por graves injusticias supone una elección indefendible. ¹¹⁷⁷ *Las estructuras y las políticas de comunicación y distribución de la tecnología son factores que contribuyen a que algunas personas sean « ricas » de información y otras « pobres » de información, en una época en que la prosperidad y hasta la supervivencia dependen de la información.* De este modo los medios de comunicación social contribuyen a las injusticias y desequilibrios que causan ese mismo dolor que después reportan como información. Las tecnologías de la comunicación y de la información, junto a la formación en su uso, deben apuntar a eliminar estas injusticias y desequilibrios.

562 *Los profesionales de estos medios no son los únicos que tienen deberes éticos. También los usuarios tienen obligaciones. Los operadores que intentan asumir sus responsabilidades merecen un público consciente de las propias.* El primer deber de los usuarios de las comunicaciones sociales consiste en el discernimiento y la selección. Los padres, las familias y la Iglesia tienen responsabilidades precisas e irrenunciables. Cuantos se relacionan en formas diversas con el campo de las comunicaciones sociales, deben tener en cuenta la amonestación fuerte y clara de San Pablo: « Por tanto, desechando la mentira, *hablad con verdad cada cual con su prójimo*, pues somos miembros los unos de los otros... No salga de vuestra boca palabra dañosa, sino la que sea conveniente para edificar según la necesidad y hacer el bien a los que os escuchen » (Ef 4,25.29). Las exigencias éticas esenciales de los medios de comunicación social son, el servicio a la persona mediante la edificación de una comunidad humana basada en la solidaridad, en la justicia y en el amor y la difusión de la verdad sobre la vida humana y su realización final en Dios. ¹¹⁷⁸ A la luz de la fe, la comunicación humana se debe considerar un recorrido de Babel a Pentecostés, es decir, el compromiso, personal y social, de superar el colapso de la comunicación (cf. Gn 11,4-8) abriéndose al don de lenguas (cf. Hch 2,5-11), a la comunicación restablecida con la fuerza del Espíritu, enviado por el Hijo.

3. El servicio a la economía

563 *Ante la complejidad del contexto económico contemporáneo, el fiel laico se deberá orientar su acción por los principios del Magisterio social.* Es necesario que estos principios sean conocidos y acogidos en la actividad económica misma: cuando se descuidan estos principios, empezando por la centralidad de la persona humana, se pone en peligro la calidad de la actividad económica. ¹¹⁷⁹

El compromiso del cristiano se traducirá también en un esfuerzo de reflexión cultural orientado sobre todo a un *discernimiento sobre los modelos actuales de desarrollo económico-social*. La reducción de la cuestión del desarrollo a un problema exclusivamente técnico llevaría a vaciarlo de su verdadero contenido que es, en cambio, « la dignidad del hombre y de los pueblos ». ¹¹⁸⁰

564 *Los estudiosos de la ciencia económica, los trabajadores del sector y los responsables políticos deben advertir la urgencia de replantear la economía,* considerando, por una parte, la dramática pobreza material de miles de millones de personas y, por la otra, el hecho de que « a las actuales estructuras económicas, sociales y culturales les cuesta hacerse cargo de las exigencias de un auténtico desarrollo ». ¹¹⁸¹ Las legítimas exigencias de la eficiencia económica deben armonizarse mejor con las de la participación política y de la justicia social. Esto significa, en concreto, impregnar de solidaridad las redes de la

interdependencia económica, política y social, que los procesos de globalización en curso tienden a acrecentar.¹¹⁸² En este esfuerzo de replanteamiento, que se perfila articulado y está destinado a incidir en las concepciones de la realidad económica, resultan de gran valor las asociaciones de inspiración cristiana que se mueven en el ámbito económico: asociaciones de trabajadores, de empresarios, de economistas.

4. El servicio a la política

565 *Para los fieles laicos, el compromiso político es una expresión cualificada y exigente del empeño cristiano al servicio de los demás.*¹¹⁸³ La búsqueda del bien común con espíritu de servicio; el desarrollo de la justicia con atención particular a las situaciones de pobreza y sufrimiento; el respeto de la autonomía de las realidades terrenas; el principio de subsidiaridad; la promoción del diálogo y de la paz en el horizonte de la solidaridad: éstas son las orientaciones que deben inspirar la acción política de los cristianos laicos. Todos los creyentes, en cuanto titulares de derechos y deberes cívicos, están obligados a respetar estas orientaciones; quienes desempeñan tareas directas e institucionales en la gestión de las complejas problemáticas de los asuntos públicos, ya sea en las administraciones locales o en las instituciones nacionales e internacionales, deberán tenerlas especialmente en cuenta.

566 *Los cargos de responsabilidad en las instituciones sociales y políticas exigen un compromiso riguroso y articulado, que sepa evidenciar, con las aportaciones de la reflexión en el debate político, con la elaboración de proyectos y con las decisiones operativas, la absoluta necesidad de la componente moral en la vida social y política.* Una atención inadecuada a la dimensión moral conduce a la deshumanización de la vida asociada y de las instituciones sociales y políticas, consolidando las « estructuras de pecado »:¹¹⁸⁴ « Vivir y actuar políticamente en conformidad con la propia conciencia no es un acomodarse en posiciones extrañas al compromiso político o en una forma de confesionalidad, sino expresión de la aportación de los cristianos para que, a través de la política, se instaure un ordenamiento social más justo y coherente con la dignidad de la persona humana ».¹¹⁸⁵

567 *En el contexto del compromiso político del fiel laico, requiere un cuidado particular, la preparación para el ejercicio del poder, que los creyentes deben asumir, especialmente cuando sus conciudadanos les confían este encargo, según las reglas democráticas.* Los cristianos aprecian el sistema democrático, « en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica »,¹¹⁸⁶ y rechazan los grupos ocultos de poder que buscan condicionar o subvertir el funcionamiento de las instituciones legítimas. El ejercicio de la autoridad debe asumir el carácter de servicio, se ha de desarrollar siempre en el ámbito de la ley moral para lograr el bien común:¹¹⁸⁷ quien ejerce la autoridad política debe hacer converger las energías de todos los ciudadanos hacia este objetivo, no de forma autoritaria, sino valiéndose de la fuerza moral alimentada por la libertad.

568 *El fiel laico está llamado a identificar, en las situaciones políticas concretas, las acciones realmente posibles para poner en práctica los principios y los valores morales propios de la vida social. Ello exige un método de discernimiento,*¹¹⁸⁸ personal y comunitario, articulado en torno a algunos puntos claves: el conocimiento de las situaciones, analizadas con la ayuda de las ciencias sociales y de instrumentos adecuados; la reflexión sistemática sobre la realidad, a la luz del mensaje inmutable del Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia; la individuación de las opciones orientadas a hacer evolucionar en sentido positivo la situación presente. De la profundidad de la escucha y de la interpretación de la realidad derivan las opciones operativas concretas y eficaces; a las que, sin embargo, no se les debe atribuir nunca un valor absoluto, porque ningún problema puede ser resuelto de modo definitivo: « La fe nunca ha pretendido encerrar los contenidos socio-políticos en un esquema rígido, consciente de que la dimensión histórica en la que el hombre vive, impone verificar la presencia de situaciones imperfectas y a menudo rápidamente mutables ».¹¹⁸⁹

569 *Una situación emblemática para el ejercicio del discernimiento se presenta en el funcionamiento del sistema democrático, que hoy muchos consideran en una perspectiva agnóstica y relativista, que lleva a ver la verdad como un producto determinado por la mayoría y condicionado por los equilibrios políticos.*¹¹⁹⁰ En un contexto semejante, el discernimiento es especialmente grave y delicado cuando se ejercita en

ámbitos como la objetividad y rectitud de la información, la investigación científica o las opciones económicas que repercuten en la vida de los más pobres o en realidades que remiten a las exigencias morales fundamentales e irrenunciables, como el carácter sagrado de la vida, la indisolubilidad del matrimonio, la promoción de la familia fundada sobre el matrimonio entre un hombre y una mujer.

En esta situación resultan útiles algunos criterios fundamentales: la distinción y a la vez la conexión entre el orden legal y el orden moral; la fidelidad a la propia identidad y, al mismo tiempo, la disponibilidad al diálogo con todos; la necesidad de que el juicio y el compromiso social del cristiano hagan referencia a la triple e inseparable fidelidad *a los valores naturales*, respetando la legítima autonomía de las realidades temporales, *a los valores morales*, promoviendo la conciencia de la intrínseca dimensión ética de los problemas sociales y políticos, y *a los valores sobrenaturales*, realizando su misión con el espíritu del Evangelio de Jesucristo.

570 *Cuando en ámbitos y realidades que remiten a exigencias éticas fundamentales se proponen o se toman decisiones legislativas y políticas contrarias a los principios y valores cristianos, el Magisterio enseña que « la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral ».*¹¹⁹¹

En el caso que no haya sido posible evitar la puesta en práctica de tales programas políticos, o impedir o abrogar tales leyes, el Magisterio enseña que un parlamentario, cuya oposición personal a las mismas sea absoluta, clara, y de todos conocida, podría lícitamente ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a *limitar los daños* de dichas leyes y programas, y a disminuir sus efectos negativos en el campo de la cultura y de la moralidad pública. Es emblemático al respecto, el caso de una ley abortista.¹¹⁹² Su voto, en todo caso, no puede ser interpretado como adhesión a una ley inicua, sino sólo como una contribución para reducir las consecuencias negativas de una resolución legislativa, cuya total responsabilidad recae sobre quien la ha procurado.

*Téngase presente que, en las múltiples situaciones en las que están en juego exigencias morales fundamentales e irrenunciables, el testimonio cristiano debe ser considerado como un deber fundamental que puede llegar incluso al sacrificio de la vida, al martirio, en nombre de la caridad y de la dignidad humana.*¹¹⁹³ La historia de veinte siglos, incluida la del último, está valiosamente poblada de mártires de la verdad cristiana, testigos de fe, de esperanza y de caridad evangélicas. El martirio es el testimonio de la propia conformación personal con Cristo Crucificado, cuya expresión llega hasta la forma suprema del derramamiento de la propia sangre, según la enseñanza evangélica: « Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto » (Jn 12,24).

571 *El compromiso político de los católicos con frecuencia se pone en relación con la « laicidad », es decir, la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa.*¹¹⁹⁴ Esta distinción « es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado ».¹¹⁹⁵ La doctrina moral católica, sin embargo, excluye netamente la perspectiva de una laicidad entendida como autonomía respecto a la ley moral: « En efecto, la “laicidad” indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una ».¹¹⁹⁶ Buscar sinceramente la verdad, promover y defender con medios lícitos las verdades morales que se refieren a la vida social —la justicia, la libertad, el respeto de la vida y de los demás derechos de la persona— es un derecho y un deber de todos los miembros de una comunidad social y política.

Cuando el Magisterio de la Iglesia interviene en cuestiones inherentes a la vida social y política, no atenta contra las exigencias de una correcta interpretación de la laicidad, porque « no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio —en cumplimiento de su deber— instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral

de coherencia ». ¹¹⁹⁷

572 *El principio de laicidad conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, « que asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación ».* ¹¹⁹⁸ Por desgracia todavía permanecen, también en las sociedades democráticas, expresiones de un laicismo intolerante, que obstaculizan todo tipo de relevancia política y cultural de la fe, buscando descalificar el compromiso social y político de los cristianos sólo porque estos se reconocen en las verdades que la Iglesia enseña y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia; se llega incluso a la negación más radical de la misma ética natural. Esta negación, que deja prever una condición de anarquía moral, cuya consecuencia obvia es la opresión del más fuerte sobre el débil, no puede ser acogida por ninguna forma de pluralismo legítimo, porque mina las bases mismas de la convivencia humana. A la luz de este estado de cosas, « la marginalización del Cristianismo... no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización ». ¹¹⁹⁹

573 *Un ámbito especial de discernimiento para los fieles laicos concierne a la elección de los instrumentos políticos, o la adhesión a un partido y a las demás expresiones de la participación política. Es necesario efectuar una opción coherente con los valores, teniendo en cuenta las circunstancias reales. En cualquier caso, toda elección debe siempre enraizarse en la caridad y tender a la búsqueda del bien común.* ¹²⁰⁰ Las instancias de la fe cristiana difícilmente se pueden encontrar en una única posición política: pretender que un partido o una formación política correspondan completamente a las exigencias de la fe y de la vida cristiana genera equívocos peligrosos. El cristiano no puede encontrar un partido político que responda plenamente a las exigencias éticas que nacen de la fe y de la pertenencia a la Iglesia: su adhesión a una formación política no será nunca ideológica, sino siempre crítica, a fin de que el partido y su proyecto político resulten estimulados a realizar formas cada vez más atentas a lograr el bien común, incluido el fin espiritual del hombre. ¹²⁰¹

574 *La distinción, por un lado, entre instancias de la fe y opciones socio-políticas y, por el otro, entre las opciones particulares de los cristianos y las realizadas por la comunidad cristiana en cuanto tal, comporta que la adhesión a un partido o formación política sea considerada una decisión a título personal, legítima al menos en los límites de partidos y posiciones no incompatibles con la fe y los valores cristianos.* ¹²⁰² La elección del partido, de la formación política, de las personas a las cuales confiar la vida pública, aun cuando compromete la conciencia de cada uno, no podrá ser una elección *exclusivamente* individual: « Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia ». ¹²⁰³ En cualquier caso, « a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia »: ¹²⁰⁴ los creyentes deben procurar más bien « hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común ». ¹²⁰⁵

CONCLUSIÓN

HACIA UNA CIVILIZACIÓN DEL AMOR

a) La ayuda de la Iglesia al hombre contemporáneo

575 *La sociedad contemporánea advierte y vive profusamente una nueva necesidad de sentido: « Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte ».* ¹²⁰⁶ Resultan arduos los intentos de satisfacer las exigencias de proyectar el futuro en el nuevo contexto de las relaciones internacionales, cada vez más complejas e interdependientes, y al mismo tiempo menos ordenadas y pacíficas. La vida y la muerte de las personas parecen estar confiadas únicamente al progreso científico y tecnológico, que avanza mucho más rápidamente que la capacidad humana de establecer sus fines y evaluar sus costos. Muchos fenómenos indican, por el contrario, que « en las

Naciones más ricas, los hombres, insatisfechos cada vez más por la posesión de los bienes materiales, abandonan la utopía de un paraíso perdurable aquí en la tierra. Al mismo tiempo, la humanidad entera no solamente está adquiriendo una conciencia cada día más clara de los derechos inviolables y universales de la persona humana, sino que además se esfuerza con toda clase de recursos por establecer entre los hombres relaciones mutuas más justas y adecuadas a su propia dignidad ». ¹²⁰⁷

576 *A las preguntas de fondo sobre el sentido y el fin de la aventura humana, la Iglesia responde con el anuncio del Evangelio de Cristo, que rescata la dignidad de la persona humana del vaivén de las opiniones, asegurando la libertad del hombre como ninguna ley humana puede hacerlo.* El Concilio Vaticano II indica que la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo consiste en ayudar a cada ser humano a descubrir en Dios el significado último de su existencia: la Iglesia sabe bien que « sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los alimentos terrenos ». ¹²⁰⁸ Sólo Dios, que ha creado el hombre a su imagen y lo ha redimido del pecado, puede ofrecer a los interrogantes humanos más radicales una respuesta plenamente adecuada por medio de la Revelación realizada en su Hijo hecho hombre: el Evangelio, en efecto, « anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan en última instancia, del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la caridad de todos ». ¹²⁰⁹

b) Recomenzar desde la fe en Cristo

577 *La fe en Dios y en Jesucristo ilumina los principios morales que son « el único e insustituible fundamento de estable tranquilidad en que se apoya el orden interno y externo de la vida privada y pública, que es el único que puede engendrar y salvaguardar la prosperidad de los Estados ».* ¹²¹⁰ La vida social se debe ajustar al designio divino: « La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana ». ¹²¹¹ Ante las graves formas de explotación y de injusticia social « se difunde y agudiza cada vez más la necesidad de una radical renovación personal y social capaz de asegurar justicia, solidaridad, honestidad y transparencia. Ciertamente es largo y fatigoso el camino que hay que recorrer; muchos y grandes son los esfuerzos por realizar para que pueda darse semejante renovación, incluso por las causas múltiples y graves que generan y favorecen las situaciones de injusticia presentes hoy en el mundo. Pero, como enseñan la experiencia y la historia de cada uno, no es difícil encontrar, al origen de estas situaciones, causas propiamente “culturales”, relacionadas con una determinada visión del hombre, de la sociedad y del mundo. En realidad, en el centro de la *cuestión cultural* está el *sentido moral*, que a su vez se fundamenta y se realiza en el *sentido religioso* ». ¹²¹² También en lo que respecta a la « cuestión social » se debe evitar « la ingenua convicción de que haya una fórmula mágica para los grandes desafíos de nuestro tiempo. No, no será una fórmula lo que nos salve, pero sí una Persona y la certeza que ella nos infunde: *¡Yo estoy con vosotros!* No se trata, pues, de inventar un nuevo programa. El programa ya existe. Es el de siempre, recogido por el Evangelio y la Tradición viva. Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste ». ¹²¹³

c) Una esperanza sólida

578 *La Iglesia enseña al hombre que Dios le ofrece la posibilidad real de superar el mal y de alcanzar el bien.* El Señor ha redimido al hombre, lo ha rescatado a *caro precio* (cf. 1 Co 6,20). El sentido y el fundamento del compromiso cristiano en el mundo derivan de esta certeza, capaz de *encender la esperanza*, a pesar del pecado que marca profundamente la historia humana: la promesa divina garantiza que el mundo *no permanece encerrado en sí mismo, sino abierto al Reino de Dios*. La Iglesia conoce los efectos del « misterio de la impiedad » (2 Ts 2,7), pero sabe también que « hay en la persona humana suficientes cualidades y energías, y hay una “bondad” fundamental (cf. Gn 1,31), porque es imagen de su Creador, puesta bajo el influjo redentor de Cristo, “cercano a todo hombre”, y porque la acción eficaz del Espíritu Santo “llena la tierra” (Sb 1,7) ». ¹²¹⁴

579 *La esperanza cristiana confiere una fuerte determinación al compromiso en campo social, infundiendo confianza en la posibilidad de construir un mundo mejor, sabiendo bien que no puede existir un « paraíso perdurable aquí en la tierra ».*¹²¹⁵ Los cristianos, especialmente los fieles laicos, deben comportarse de tal modo que « la virtud del Evangelio brille en la vida diaria, familiar y social. Se manifiestan como hijos de la promesa en la medida en que, fuertes en la fe y en la esperanza, aprovechan el tiempo presente (cf. *Ef* 5,16; *Col* 4,5) y esperan con paciencia la gloria futura (cf. *Rm* 8,25). Pero no escondan esta esperanza en el interior de su alma, antes bien manifiéstela, incluso a través de las estructuras de la vida secular, en una constante renovación y en un forcejeo con *los dominadores de este mundo tenebroso*, contra los espíritus malignos (*Ef* 6,12) ». ¹²¹⁶ Las motivaciones religiosas de este compromiso pueden no ser compartidas, pero las convicciones morales que se derivan de ellas constituyen un punto de encuentro entre los cristianos y todos los hombres de buena voluntad.

d) Construir la « civilización del amor »

580 *La finalidad inmediata de la doctrina social es la de proponer los principios y valores que pueden afianzar una sociedad digna del hombre. Entre estos principios, el de la solidaridad en cierta medida comprende todos los demás: éste constituye « uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política ».*¹²¹⁷

*Este principio está iluminado por el primado de la caridad « que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. *Jn* 13,35) ».*¹²¹⁸ Jesús « nos enseña que la ley fundamental de la perfección humana, y, por tanto, de la transformación del mundo, es el mandamiento nuevo del amor » ¹²¹⁹ (cf. *Mt* 22,40; *Jn* 15,12; *Col* 3,14; *St* 2,8). El comportamiento de la persona es plenamente humano cuando nace del amor, manifiesta el amor y está ordenado al amor. Esta verdad vale también en el ámbito social: es necesario que los cristianos sean testigos profundamente convencidos y sepan mostrar, con sus vidas, que el amor es la única fuerza (cf. *1 Co* 12,31-14,1) que puede conducir a la perfección personal y social y mover la historia hacia el bien.

581 *El amor debe estar presente y penetrar todas las relaciones sociales:* ¹²²⁰ especialmente aquellos que tienen el deber de proveer al bien de los pueblos « se afanen por conservar en sí mismos e inculcar en los demás, desde los más altos hasta los más humildes, la caridad, señora y reina de todas las virtudes. Ya que la ansiada solución se ha de esperar principalmente de la caridad, de la caridad cristiana entendemos, que compendia en sí toda la ley del Evangelio, y que, dispuesta en todo momento a entregarse por el bien de los demás, es el antídoto más seguro contra la insolvencia y el egoísmo del mundo ». ¹²²¹ Este amor puede ser llamado « caridad social » ¹²²² o « caridad política » ¹²²³ y se debe extender a todo el género humano. ¹²²⁴ El « amor social » ¹²²⁵ se sitúa en las antípodas del egoísmo y del individualismo: sin absolutizar la vida social, como sucede en las visiones horizontalistas que se quedan en una lectura exclusivamente sociológica, no se puede olvidar que el desarrollo integral de la persona y el crecimiento social se condicionan mutuamente. El egoísmo, por tanto, es el enemigo más deletéreo de una sociedad ordenada: la historia muestra la devastación que se produce en los corazones cuando el hombre no es capaz de reconocer otro valor y otra realidad efectiva que de los bienes materiales, cuya búsqueda obsesiva sofoca e impide su capacidad de entrega.

582 *Para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social —a nivel político, económico, cultural—, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción. Si la justicia « es de por sí apta para servir de “árbitro” entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos “misericordia”), es capaz de restituir el hombre a sí mismo ».*¹²²⁶ No se pueden regular las relaciones humanas únicamente con la medida de la justicia: « El cristiano sabe que el amor es el motivo por el cual Dios entra en relación con el hombre. Es también el amor lo que Él espera como respuesta del hombre. Por eso el amor es *la forma más alta y más noble de relación* de los seres humanos entre sí. El amor debe animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, extendiéndose igualmente al orden internacional. Sólo una humanidad en la que reine la “civilización del amor” podrá gozar de una paz auténtica y duradera ». ¹²²⁷ En este sentido, el Magisterio recomienda encarecidamente la solidaridad porque está en condiciones de garantizar el bien común, en cuanto favorece el desarrollo

integral de las personas: la caridad « te hace ver en el prójimo a ti mismo ». ¹²²⁸

583 *Sólo la caridad puede cambiar completamente al hombre.* ¹²²⁹ Semejante cambio no significa anular la dimensión terrena en una espiritualidad desencarnada. ¹²³⁰ Quien piensa conformarse a la virtud sobrenatural del amor sin tener en cuenta su correspondiente fundamento natural, que incluye los deberes de la justicia, se engaña a sí mismo: « La caridad representa el mayor mandamiento social. Respeta al otro y sus derechos. Exige la práctica de la justicia y es la única que nos hace capaces de ésta. Inspira una vida de entrega de sí mismo: “Quien intente guardar su vida la perderá; y quien la pierda la conservará” (Lc 17,33) ». ¹²³¹ Pero la caridad tampoco se puede agotar en la dimensión terrena de las relaciones humanas y sociales, porque toda su eficacia deriva de la referencia a Dios: « En la tarde de esta vida, compareceré delante ti con las manos vacías, pues no te pido, Señor, que lleves cuenta de mis obras. Todas nuestras justicias tienen manchas a tus ojos. Por eso, yo quiero revestirme de tu propia Justicia y recibir de tu Amor la posesión eterna de Ti mismo... ». ¹²³²

Notas

¹Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 1: AAS 93 (2001) 266.

²Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 260.

³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2419.

⁴Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 50-51: AAS 93 (2001) 303-304.

⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571-572.

⁶Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 54: AAS 91 (1999) 790.

⁷Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 54: AAS 91 (1999) 790; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 24.

⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991) 860.

⁹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 414.

¹⁰Concilio Vaticano II, Decr. *Christus Dominus*, 12: AAS 58 (1966) 678.

¹¹Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

¹²Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403.

¹³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 92: AAS 58 (1966) 1113-1114.

¹⁴Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 2: AAS 58 (1966) 818.

¹⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1026.

¹⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1027.

¹⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10: AAS 58 (1966) 1032.

¹⁸Juan Pablo II, *Audiencia general* (19 de octubre de 1983), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 23 de octubre de 1983, p. 3.

¹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 44: AAS 58 (1966) 1064.

- ²⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 3: AAS 58 (1966) 1026.
- ²¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.
- ²²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 30: AAS 58 (1966) 1050.
- ²³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1789; 1970; 2510.
- ²⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2062.
- ²⁵*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2070.
- ²⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 97: AAS 85 (1993) 1209.
- ²⁷La ley se encuentra en *Ex 23; Dt 15; Lv 25*.
- ²⁸Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, 13: AAS 87 (1995) 14.
- ²⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 13: AAS 58 (1966) 1035.
- ³⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 4: AAS 58 (1966) 819.
- ³¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10: AAS 58 (1966) 1033.
- ³²Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 9: AAS 57 (1965) 12-14.
- ³³Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1666.
- ³⁴Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1665-1666.
- ³⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 569.
- ³⁶Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 7: AAS 80 (1988) 1664.
- ³⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966) 1045.
- ³⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034.
- ³⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043.
- ⁴⁰Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 5: AAS 58 (1966) 819.
- ⁴¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043.
- ⁴²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043
- ⁴³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1888.
- ⁴⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 565-566.
- ⁴⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 28: AAS 58 (1966) 1048.
- ⁴⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1889.

- ⁴⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 37: AAS 58 (1966) 1055.
- ⁴⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1054; cf. Id., Decr. *Apostolicam actuositatem*, 7: AAS 58 (1966) 843-844.
- ⁴⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1054.
- ⁵⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2244.
- ⁵¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 2: AAS 58 (1966) 818.
- ⁵²Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844.
- ⁵³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844-845.
- ⁵⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.
- ⁵⁵Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.
- ⁵⁶Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 5: AAS 57 (1965) 8.
- ⁵⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 20: AAS 83 (1991) 267.
- ⁵⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966)1099; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2245.
- ⁵⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966)1099.
- ⁶⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.
- ⁶¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2244.
- ⁶²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.
- ⁶³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 11: AAS 58 (1966) 1033.
- ⁶⁴Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 37: AAS 63 (1971) 426-427.
- ⁶⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 11: AAS 71 (1979) 276: « Justamente los Padres de la Iglesia veían en las distintas religiones como otros tantos reflejos de una única verdad “como gérmenes del Verbo”, los cuales testimonian que, aunque por diversos caminos, está dirigida sin embargo en una única dirección la más profunda aspiración del espíritu humano ».
- ⁶⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 38: AAS 58 (1966) 1055- 1056.
- ⁶⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057.
- ⁶⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 39: AAS 58 (1966) 1057.
- ⁶⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 13: AAS 71 (1979) 283-284.
- ⁷⁰Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 16-28: AAS 93 (2001) 276-285.
- ⁷¹Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris Mater*, 37: AAS 79 (1987) 410.

⁷²Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 97: AAS 79 (1987) 597.

⁷³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1025- 1026.

⁷⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1057-1059; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 53-54: AAS 83 (1991) 859-860; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 513-514.

⁷⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 32: AAS 58 (1966) 1051.

⁷⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54; AAS 83 (1991) 859.

⁷⁷Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 13; AAS 59 (1967) 263.

⁷⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1057-1059.

⁷⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284.

⁸⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2419.

⁸¹Cf. Juan Pablo II, *Homilía en la misa de Pentecostés en el 1er. Centenario de la « Rerum novarum »* (19 de mayo de 1991): AAS 84 (1992) 282.

⁸²Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 9. 30: AAS 68 (1976) 10-11. 25-26; Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), III/4-7: AAS 71 (1979) 199-204; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 63-64. 80: AAS 79 (1987) 581-582. 590-591.

⁸³Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270.

⁸⁴Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 48: AAS 57 (1966) 53.

⁸⁵Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 29: AAS 68 (1976) 25.

⁸⁶Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 31: AAS 68 (1976) 26.

⁸⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54; AAS 83 (1991) 860.

⁸⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572.

⁸⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

⁹⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

⁹¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2420.

⁹²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1060.

⁹³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572.

⁹⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

⁹⁵Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 14: AAS 58 (1966) 940; Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 27. 64. 110: AAS 85 (1993) 1154-1155. 1183-1184. 1219-1220.

⁹⁶Juan Pablo II, *Mensaje al Secretario General de las Naciones Unidas con ocasión del XXX Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos* (2 de diciembre de 1978): *L'Osservatore Romano*, edición española, 24 de diciembre de 1978, p. 13.

⁹⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

⁹⁸Cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 34: AAS 68 (1976) 28.

⁹⁹CIC. canon 747, § 2.

¹⁰⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 3: AAS 73 (1981) 583-584.

¹⁰¹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571.

¹⁰²Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 571.

¹⁰³Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 572.

¹⁰⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864-865.

¹⁰⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*: AAS 91 (1999) 5-88.

¹⁰⁶Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 14: AAS 58 (1966) 940.

¹⁰⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 13. 50. 79: AAS 85 (1993) 1143-1144. 1173-1174. 1197.

¹⁰⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864.

¹⁰⁹Resulta significativa, al respecto, la institución de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales. En el *Motu proprio* de erección se lee: « Las investigaciones de las ciencias sociales pueden contribuir de forma eficaz a la mejora de las relaciones humanas, como demuestran los progresos realizados en los diversos sectores de la convivencia, sobre todo a lo largo del siglo que está por terminar. Por este motivo, la Iglesia, siempre solícita por el verdadero bien del hombre, ha prestado constantemente gran interés a este campo de investigación científica, para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio ». Juan Pablo II, *Motu proprio Socialium Scientiarum* (1º de enero de 1994): AAS 86 (1994) 209.

¹¹⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 860.

¹¹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 59: AAS 83 (1991) 864.

¹¹²Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 12: AAS 57 (1965) 16.

¹¹³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2034.

¹¹⁴Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 3-5: AAS 63 (1971) 402-405.

¹¹⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2037.

¹¹⁶Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 16-17. 23: AAS 82 (1990) 1557-1558. 1559-1560.

¹¹⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 53: AAS 83 (1991) 859.

¹¹⁸Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967) 264.

¹¹⁹Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403-404; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2423; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 586.

¹²⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045-1046.

¹²¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099-1110; Pío XII, *Radiomensaje en el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 196-197.

¹²²Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 190; Pío XII, *Radiomensaje en el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 196-197; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1079; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570-572; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 53: AAS 83 (1991) 859; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 585-586.

¹²³Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284; cf. Id., *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), III/2: AAS 71 (1979) 199.

¹²⁴Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.

¹²⁵Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 9: AAS 68 (1976) 10.

¹²⁶Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.

¹²⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2039.

¹²⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2442.

¹²⁹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 413; Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

¹³⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43: AAS 58 (1966) 1061-1064; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 81: AAS 59 (1967) 296-297.

¹³¹Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453.

¹³²A partir de la encíclica « *Pacem in terris* » de Juan XXIII esta destinación es indicada en el saludo inicial de cada documento social.

¹³³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515; Pío XII, *Discurso a los participantes en el Convenio de la Acción Católica* (29 de abril de 1945): *Discorsi e Radiomessaggi di Pío XII*, VII, 37-38; Juan Pablo II, *Discurso al Simposio internacional "De la Rerum novarum a la Laborem exercens: hacia el año 2000"* (3 de abril de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 2 de mayo de 1982, pp. 17-18.

¹³⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515.

¹³⁵Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 585-586.

¹³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 3: AAS 80 (1988) 515.

¹³⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851.

¹³⁸Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 42: AAS 63 (1971) 431.

¹³⁹Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 179; Pío XII, en el *Radiomensaje por el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 197, habla de « doctrina social católica » y en la Exh. ap. *Menti nostrae*, del 23 de septiembre de 1950: AAS 42 (1950) 657, de « doctrina social de la Iglesia ». Juan XXIII conserva las expresiones « doctrina social de la Iglesia » (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453; Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 [1963] 300-301) « doctrina social cristiana » (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453), o « doctrina social católica » (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 454).

¹⁴⁰Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 97-144.

¹⁴¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 3: AAS 73 (1981) 583-584; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 513-514.

¹⁴²Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2421.

¹⁴³Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 97-144.

¹⁴⁴Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 20, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 24.

¹⁴⁵Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS (1931) 189; Pío XII, *Radiomensaje en el 50 Aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 198.

¹⁴⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centessimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

¹⁴⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

¹⁴⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 56: AAS 83 (1991) 862.

¹⁴⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 60: AAS 83 (1991) 865.

¹⁵⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 60: AAS 83 (1991) 865.

¹⁵¹León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 143. cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 56: AAS 83 (1991) 862.

¹⁵²Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 177-228.

¹⁵³Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 186-189.

¹⁵⁴Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 21, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 24.

¹⁵⁵Cf. Pío XI, Carta enc. *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 (1931) 285-312.

¹⁵⁶Texto oficial (alemán): AAS 29 (1937) 145-167. Texto español: *El Magisterio Pontificio Contemporáneo II. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1992, 559-574.

¹⁵⁷Pío XI, *Discurso a los periodistas belgas de la radio* (6 de septiembre de 1938), en Juan Pablo II, *Discurso a dirigentes de la Liga Antidifamación « B'nai B'rith »* (22 de marzo de 1984): *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de mayo de 1984, p. 14.

¹⁵⁸Texto oficial (en latín): AAS 29 (1937) 65-106. Texto español: *El Magisterio Pontificio Contemporáneo II. Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1992, 579-601.

¹⁵⁹Pío XI, Carta enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 130.

¹⁶⁰Cf. Pío XII, *Radiomensajes navideños*: sobre la paz y el orden internacional, de los años: 1939: AAS 32 (1940) 5-13; 1940: AAS 33 (1941) 5-14; 1941: AAS 34 (1942) 10-21; 1945: AAS 38 (1946) 15-25; 1946: AAS 39 (1947) 7-17; 1948: AAS 41 (1949) 8- 16; 1950: AAS 43 (1951) 49-59; 1951: AAS 44 (1952) 5-15; 1954: AAS 47 (1955) 15-28; 1955: AAS 48 (1956) 26-41; sobre el orden interno de las Naciones, de 1942: AAS 35 (1943) 9-24; sobre la democracia, de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; sobre la función de la civilización cristiana, del 1º de septiembre de 1944: AAS 36 (1944) 249-258; sobre el regreso a Dios en la generosidad y la fraternidad, de 1947: AAS 40 (1948) 8-16; sobre el año del gran retorno y del gran perdón, de 1949: AAS 42 (1950) 121-133; sobre la despersonalización del hombre, de 1952: AAS 45 (1953) 33-46; sobre la función del progreso técnico y la paz de los pueblos, de 1953: AAS 46 (1954) 5-16.

¹⁶¹Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 22, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 25.

¹⁶²Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 22, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 25.

¹⁶³Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 267-269. 278-279. 291. 295-296.

¹⁶⁴Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 401-464.

¹⁶⁵Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 23, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 26.

¹⁶⁶Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 415-418.

¹⁶⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257-304.

¹⁶⁸Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257.

¹⁶⁹Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 301.

¹⁷⁰Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 294.

¹⁷¹Cf. Roy, Card. Maurice, *Carta a Pablo VI y Documento con ocasión del X Aniversario de la « Pacem in terris »*: *L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de abril de 1973, pp. 3-10.

¹⁷²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*: AAS 58 (1966) 1025- 1120.

¹⁷³Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 24, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 27.

¹⁷⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1026.

¹⁷⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 40: AAS 58 (1966) 1058.

¹⁷⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966) 1045.

¹⁷⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045.

¹⁷⁸Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 24, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 28.

¹⁷⁹Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*: AAS 58 (1966) 929-946.

- ¹⁸⁰Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 76-80: AAS 59 (1967) 294-296.
- ¹⁸¹Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*: AAS 59 (1967) 257-299.
- ¹⁸²Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 25, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 29.
- ¹⁸³Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 21: AAS 59 (1967) 267.
- ¹⁸⁴Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 42: AAS 59 (1967) 278.
- ¹⁸⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 90: AAS 58 (1966) 1112.
- ¹⁸⁶Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*: AAS 63 (1971) 401-441.
- ¹⁸⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*: AAS 73 (1981) 577-647.
- ¹⁸⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*: AAS 80 (1988) 513-586.
- ¹⁸⁹Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 26, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 31.
- ¹⁹⁰Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 26, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, pp. 31-32
- ¹⁹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 568.
- ¹⁹²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*: AAS 83 (1991) 793-867.
- ¹⁹³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 10: AAS 83 (1991) 805.
- ¹⁹⁴Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 27, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 32.
- ¹⁹⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 4: AAS 58 (1966) 1028.
- ¹⁹⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 514; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2422.
- ¹⁹⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1042.
- ¹⁹⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284.
- ¹⁹⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1931.
- ²⁰⁰Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 35, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 39.
- ²⁰¹Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944), 11: AAS 37 (1945) 5.
- ²⁰²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 11: AAS 83 (1991) 807.
- ²⁰³Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453, 459.

²⁰⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 357.

²⁰⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 356. 358.

²⁰⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, título del cap. I, 1ª secc., 1ª parte; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034; Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 34: AAS 87 (1995) 440.

²⁰⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 35: AAS 87 (1995) 440-441; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1721.

²⁰⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034.

²⁰⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 369.

²¹⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 35: AAS 87 (1995) 440.

²¹¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2334.

²¹²Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 371.

²¹³Cf. Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimum sane*, 6.8.14.16.19-20: AAS 86 (1994) 873-874. 876-878. 893-896. 899-903. 910-919.

²¹⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 (1966) 1070-1072.

²¹⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 19: AAS 87 (1995) 421-422.

²¹⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2258.

²¹⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966) 1047-1048; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2259-2261.

²¹⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*. Prólogo: AAS 91 (1999) 5.

²¹⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 373.

²²⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 34: AAS 87 (1995) 438-440.

²²¹San Agustín, *Confesiones*, I,1: PL 32, 661: « Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ».

²²²Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1850.

²²³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 404.

²²⁴Juan Pablo II, Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2: AAS 77 (1985) 188; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1849.

²²⁵Juan Pablo II, Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 15: AAS 77 (1985) 212-213.

²²⁶Juan Pablo II, Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16: AAS 77 (1985) 214. El texto explica además que a esta *ley del descenso*, a esta *comunión del pecado*, por la que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero, corresponde la *ley de la elevación*, el misterio profundo y magnífico de la *comunión de los santos*, gracias a la cual toda alma que se eleva, eleva al

mundo.

²²⁷Juan Pablo II, Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16: AAS 77 (1985) 216.

²²⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1869.

²²⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36: AAS 80 (1988) 561-563.

²³⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 37: AAS 80 (1988) 563.

²³¹Juan Pablo II, Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 10: AAS 77 (1985) 205.

²³²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1042.

²³³Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 26-39: AAS 63 (1971) 420-428.

²³⁴Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 463.

²³⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 13: AAS 83 (1991) 809.

²³⁶Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 27: AAS 63 (1971) 421.

²³⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 14: AAS 71 (1979) 284.

²³⁸Cf. Concilio Lateranense IV, Cap. 1, *De fide catholica*: DS 800, p. 259; Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*, c. 1: *De Deo rerum omnium Creatore*: DS 3002, p. 587; Id., *Ibidem*, cánones 2. 5: DS 3022. 3025, pp. 592.593.

²³⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 48: AAS 85 (1993) 1172.

²⁴⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 14: AAS 58 (1966) 1035; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 364.

²⁴¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 14: AAS 58 (1966) 1035.

²⁴²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 14: AAS 58 (1966) 1036; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 363. 1703.

²⁴³Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 15: AAS 58 (1966) 1036.

²⁴⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 365.

²⁴⁵Sto. Tomás de Aquino, *Commentum in tertium librum Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4: « Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia, sive in quantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium, sicut in Deo accidit, sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut accidit in Angelis et in animabus »; cf. Id., *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5: Ed. Leon. 5, 201-203.

²⁴⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046- 1047.

²⁴⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966) 1047.

²⁴⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2235.

- ²⁴⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24: AAS 58 (1966) 1045; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 27, 356 y 358.
- ²⁵⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1706.
- ²⁵¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1705.
- ²⁵²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 17: AAS 58 (1966) 1037; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1730-1732.
- ²⁵³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 34: AAS 85 (1993) 1160-1161; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 17: AAS 58 (1966) 1038.
- ²⁵⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1733.
- ²⁵⁵Cf. San Gregorio de Nisa, *De vita Moysis*, 2, 2-3: PG 44, 327B-328B: « ... unde fit, ut nos ipsi patres quodammodo simus nostri... vitii ac virtutis ratione fingentes ».
- ²⁵⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 13: AAS 83 (1991) 809-810.
- ²⁵⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1706.
- ²⁵⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 35: AAS 85 (1993) 1161-1162.
- ²⁵⁹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1740.
- ²⁶⁰Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 75: AAS 79 (1987) 587.
- ²⁶¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1749-1756.
- ²⁶²Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 86: AAS 85 (1993) 1201.
- ²⁶³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 44. 99: AAS 85 (1993) 1168- 1169. 1210-1211.
- ²⁶⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 61: AAS 85 (1993) 1181-1182.
- ²⁶⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 50 : AAS 85 (1993) 1173-1174.
- ²⁶⁶Sto. Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*, c. 1: « Nunc autem de *scientia operandorum* intendimus: ad quam tractandam *quadruplex* lex invenitur. *Prima* dicitur lex naturae; et haec nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. Hoc lumen et hanc legem dedit Deus homini in creatione »: Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, *Opuscula Theologica*, v. II: *De re spirituali*, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi O.P., Marietti ed., Taurini-Romae 1954, p. 245.
- ²⁶⁷Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q.91, a.2, c: Ed. Leon. 7,154: « ...participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur ».
- ²⁶⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1955.
- ²⁶⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1956.
- ²⁷⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1957.
- ²⁷¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1958.

- ²⁷²Concilio Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*, c.2: DS 3005, p. 588; cf. Pío XII, Carta enc. *Humani generis*: AAS 42 (1950) 562.
- ²⁷³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1960.
- ²⁷⁴Cf. San Agustín, *Confesiones*, 2,4,9: PL 32, 678: « Furtum certe punit lex tua, Domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas ».
- ²⁷⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1959.
- ²⁷⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 51: AAS 85 (1993) 1175.
- ²⁷⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 19-20: AAS 87 (1995) 421-424.
- ²⁷⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 13: AAS 58 (1966) 1034- 1035.
- ²⁷⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1741.
- ²⁸⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 87: AAS 85 (1993) 1202-1203.
- ²⁸¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1934.
- ²⁸²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 29: AAS 58 (1966) 1048-1049.
- ²⁸³Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 16: AAS 63 (1971) 413.
- ²⁸⁴Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*, 47-48: AAS 55 (1963) 279-281; Pablo VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 5: AAS 57 (1965) 881; Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 13, Tipografía Vaticana, p. 16.
- ²⁸⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 84: AAS 58 (1966) 1107-1108.
- ²⁸⁶Cf. Pablo VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 5: AAS 57 (1965) 881; Id., Carta enc. *Populorum progressio*, 43-44: AAS 59 (1967) 278-279.
- ²⁸⁷Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 50: AAS 81 (1989) 489.
- ²⁸⁸Juan Pablo II, Carta ap. *Mulieris dignitatem*, 11: AAS 80 (1988) 1678.
- ²⁸⁹Juan Pablo II, *Carta a las mujeres*, 8: AAS 87 (1995) 808.
- ²⁹⁰Juan Pablo II, *Angelus Domini* (9 de julio de 1995), 1: *L'Osservatore Romano*, edición española, 14 de julio de 1995, p. 1; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los Obispos de la Iglesia católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo* (31 de mayo de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de agosto de 2004, pp. 3-6.
- ²⁹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 22: AAS 73 (1981) 634.
- ²⁹²Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 22: AAS 73 (1981) 634.
- ²⁹³Juan Pablo II, *Mensaje al Simposio internacional « Dignidad y derechos de la persona con discapacidad mental »* (5 de enero de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 16 de enero de 2004, p. 5.

- ²⁹⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1879.
- ²⁹⁵Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1942), 6: AAS 35 (1943) 11-12; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 264-165.
- ²⁹⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1880.
- ²⁹⁷La natural sociabilidad del hombre hace descubrir también que el origen de la sociedad no se halla en un « contrato » o « pacto » convencional, sino en la misma naturaleza humana. De ella deriva la posibilidad de realizar libremente diversos pactos de asociación. No puede olvidarse que las ideologías del contrato social se sustentan sobre una antropología falsa; consecuentemente, sus resultados no pueden ser —de hecho no lo han sido— ventajosos para la sociedad y las personas. El Magisterio ha tachado tales opiniones como abiertamente absurdas y sumamente funestas. cf. León XIII, Carta enc. *Libertas praestantissimum: Acta Leonis XIII*, 8 (1889) 226-227.
- ²⁹⁸Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 32: AAS 79 (1987) 567.
- ²⁹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045-1046.
- ³⁰⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 26: AAS 80 (1988) 544-547; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099-1100.
- ³⁰¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1882.
- ³⁰²Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1: AAS 58 (1966) 929-930.
- ³⁰³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 41: AAS 58 (1966) 1059-1060; Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal*, 32, Tipografía Políglota Vaticana 1988, pp. 36-37.
- ³⁰⁴Juan Pablo II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (2 de octubre de 1979), 7: AAS 71 (1979) 1147-1148; para Juan Pablo II tal *Declaración* « continúa siendo en nuestro tiempo una de las más altas expresiones de la conciencia humana »: *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 2, Tipografía Vaticana, p. 6.
- ³⁰⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966) 1047-1048; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1930.
- ³⁰⁶Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1079.
- ³⁰⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 278-279.
- ³⁰⁸Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259.
- ³⁰⁹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 3: AAS 91 (1999) 379.
- ³¹⁰Pablo VI, *Mensaje a la Conferencia Internacional sobre los Derechos del Hombre* (15 de abril de 1968): AAS 60 (1968) 285.
- ³¹¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 3: AAS 91 (1999) 379.
- ³¹²Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 3: AAS 91 (1999) 379.

- ³¹³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 2: AAS 90 (1998) 149.
- ³¹⁴Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259-264.
- ³¹⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046-1047.
- ³¹⁶Cf. Pablo VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 6: AAS 57 (1965) 883-884; Id., *Mensaje a los Obispos reunidos para el Sínodo* (23 de octubre de 1974): AAS 66 (1974) 631-639.
- ³¹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 47: AAS 83 (1991) 851-852; cf. también Id., *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (2 de octubre de 1979), 13: AAS 71 (1979) 1152-1153.
- ³¹⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 2: AAS 87 (1995) 402.
- ³¹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 27: AAS 58 (1966) 1047-1048; Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 80: AAS 85 (1993) 1197-1198; Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 7-28: AAS 87 (1995) 408-433.
- ³²⁰Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 2: AAS 58 (1966) 930-931.
- ³²¹Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 17: AAS 71 (1979) 300.
- ³²²Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259-264; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046-1047.
- ³²³Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 264.
- ³²⁴Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 264.
- ³²⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 33: AAS 80 (1988) 557-559; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 21: AAS 83 (1991) 818-819.
- ³²⁶Juan Pablo II, *Carta con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra mundial*, 8: AAS 82 (1990) 56.
- ³²⁷Juan Pablo II, *Carta con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra mundial*, 8: AAS 82 (1990) 56.
- ³²⁸Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (9 de enero de 1988), 7-8: AAS 80 (1988) 1139.
- ³²⁹Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 8, Tipografía Vaticana, p. 11.
- ³³⁰Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 8, Tipografía Vaticana, p. 12.
- ³³¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 47: AAS 83 (1991) 852.
- ³³²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 17: AAS 71 (1979) 295-300.
- ³³³Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 23: AAS 63 (1971) 418.
- ³³⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 859-860.

³³⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 41: AAS 58 (1966) 1060.

³³⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana* (17 de febrero de 1979), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 1º de abril de 1979, p. 9.

³³⁷Cf. CIC, cánones 208-223.

³³⁸Cf. Pontificia Comisión « Iustitia et Pax », *La Iglesia y los derechos del hombre*, 70-90, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1975, pp. 49-57.

³³⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 572.

³⁴⁰Pablo VI, Motu proprio *Iustitiam et Pacem* (10 de diciembre de 1976): AAS 68 (1976) 700.

³⁴¹Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 29-42, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, pp. 35-43.

³⁴²Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453.

³⁴³Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 72: AAS 79 (1987) 585.

³⁴⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 1: AAS 80 (1988) 513-514.

³⁴⁵Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 47, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 45.

³⁴⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1905-1912; Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 417-421; Id., Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 272-273; Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435.

³⁴⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1912.

³⁴⁸Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 272.

³⁴⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1907.

³⁵⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046-1047.

³⁵¹Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 421.

³⁵²Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 417; Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1913.

³⁵³Santo Tomás de Aquino coloca en el nivel más alto y más específico de las « *inclinationes naturales* » del hombre el « conocer la verdad sobre Dios » y el « vivir en sociedad » (*Summa Theologiae*, I-II, q.94, a.2, Ed. Leon. 7, 170: « Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae... Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat »).

³⁵⁴Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 197.

³⁵⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1910.

- ³⁵⁶Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097; Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 17: AAS 71 (1979) 295-300.
- ³⁵⁷Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 133-135; Pío XII, *Radiomensaje por el 50º Aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 200.
- ³⁵⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1908.
- ³⁵⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 843-845.
- ³⁶⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090.
- ³⁶¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 31: AAS 83 (1991) 831.
- ³⁶²Cf. Pío XII, *Radiomensaje por el 50º Aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 199-200.
- ³⁶³Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 525.
- ³⁶⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42: AAS 80 (1988) 573.
- ³⁶⁵Pío XII, *Radiomensaje por el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 199.
- ³⁶⁶Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268.
- ³⁶⁷Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 90: AAS 79 (1987) 594.
- ³⁶⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 31: AAS 83 (1991) 832.
- ³⁶⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 71: AAS 58 (1966) 1092- 1093; cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 103-104; Pío XII, *Radiomensaje por el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 199; Id., *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1942): AAS 35 (1943) 17; Id., *Radiomensaje* (1º de septiembre de 1944): AAS 36 (1944) 253; Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 428-429.
- ³⁷⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 6: AAS 83 (1991) 800-801.
- ³⁷¹León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 102.
- ³⁷²Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14: AAS 73 (1981) 613.
- ³⁷³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090-1092; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2402-2406.
- ³⁷⁴Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 102.
- ³⁷⁵Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 22-23: AAS 59 (1967) 268-269.
- ³⁷⁶Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 430-431; Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), III/4: AAS 71 (1979) 199-201.
- ³⁷⁷Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 191-192. 193-194. 196-197.
- ³⁷⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090.

³⁷⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 832.

³⁸⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.

³⁸¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090-1092.

³⁸²Cf. Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 27-31: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 25-28.

³⁸³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 27-34; 37: AAS 80 (1988) 547-560. 563-564; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 843-845.

³⁸⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), I/8: AAS 71 (1979) 194-195.

³⁸⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42: AAS 80 (1988) 572-573; cf. Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 32: AAS 87 (1995) 436-437; Id., Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, 51: AAS 87 (1995) 36; Id., Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 49-50: AAS 93 (2001) 302-303.

³⁸⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2448.

³⁸⁷*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2443.

³⁸⁸*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1033.

³⁸⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2444.

³⁹⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2448.

³⁹¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2447.

³⁹²San Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, 3, 21: PL 77, 87: « Nam cum quaelibet necessaria indigentibus ministramus, sua illis reddimus, non nostra largimur; iustitiae potius debitum soluimus, quam misericordiae opera implemus ».

³⁹³Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, 8: ASS 58 (1966) 845; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2446.

³⁹⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2445.

³⁹⁵Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 101-102. 123.

³⁹⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1882.

³⁹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 529; cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 203; Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 439; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 65: AAS 58 (1966) 1086-1087; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 73. 85-86: AAS 79 (1987) 586. 592-593; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1883-1885.

³⁹⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 49: AAS 83 (1991) 854-856 y también Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530.

³⁹⁹Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 203; cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1883.

⁴⁰⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 854.

⁴⁰¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854.

⁴⁰²Cf. Pablo VI, Carta. ap. *Octogesima adveniens*, 22. 46: AAS 63 (1971) 417. 433- 435; Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 40, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 41.

⁴⁰³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 75: AAS 58 (1966) 1097-1099.

⁴⁰⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1913-1917.

⁴⁰⁵Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 423-425; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14: AAS 73 (1981) 612-616; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 836-838.

⁴⁰⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 44-45: AAS 80 (1988) 575-578.

⁴⁰⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 278.

⁴⁰⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851.

⁴⁰⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1917.

⁴¹⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 30-31: AAS 58 (1966) 1049-1050; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 47: AAS 83 (1991) 851-852.

⁴¹¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 44-45: AAS 83 (1991) 848-849.

⁴¹²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530; cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1952): AAS 45 (1953) 37; Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 47: AAS 63 (1971) 435-437.

⁴¹³A la *interdependencia* se puede asociar el tema clásico de la *socialización*, tantas veces examinado por la doctrina social de la Iglesia, cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 415-417; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1060-1061; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14-15: AAS 73 (1981) 612-618.

⁴¹⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 11-22: AAS 80 (1988) 525-540.

⁴¹⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1939-1941.

⁴¹⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1942.

⁴¹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36. 37: AAS 80 (1988) 561-564; cf. Id., Exh. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16: AAS 77 (1985) 213-217.

⁴¹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 565-566.

⁴¹⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 566. Cf. además: Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 8: AAS 73 (1981) 594-598; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 57: AAS 83 (1991) 862-863.

⁴²⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 17.39.45: AAS 80 (1988) 532-533. 566-568. 577-578. También la solidaridad internacional es una exigencia de orden moral; la paz del mundo depende en gran medida de ella: cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 83-86: AAS 58 (1966) 1107-1110; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 48: AAS 59 (1967) 281; Pontificia Comisión « Iustitia et Pax », *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (27 de diciembre de 1986), I,1, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1986, pp. 10-11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1941. 2438.

⁴²¹La solidaridad, aunque falte explícitamente la expresión, es uno de los principios basilares de la « *Rerum novarum* » (cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 407). « El principio que hoy llamamos de solidaridad... León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de “amistad”, que encontramos ya en la filosofía griega, por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de “caridad social”, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de “civilización del amor” » (Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 10: AAS 83 [1991] 805). La solidaridad es uno de los principios fundamentales de toda la enseñanza social de la Iglesia (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 73: AAS 79 [1987] 586). A partir de Pío XII (cf. Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 [1939] 426- 427), el término « *solidaridad* » se emplea con frecuencia creciente y cada vez con mayor amplitud de significado: desde el de « ley », en la misma Encíclica, al de « principio » (cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 407); de « deber » (cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 17. 48: AAS 59 [1967] 265-266. 281) y de « valor » (cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 [1988] 564-566), en fin, al de « virtud » (cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38. 40: AAS 80 [1988] 564-566. 568-569).

⁴²²Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 38, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, pp. 40-41.

⁴²³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 32: AAS 58 (1966) 1051.

⁴²⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 568: « La *solidaridad* es sin duda una *virtud cristiana*. Ya en la exposición precedente se podían vislumbrar numerosos puntos de contacto entre ella y la *caridad*, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. *Jn* 13,35) ».

⁴²⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 569.

⁴²⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1886.

⁴²⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046-1047; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 265-266.

⁴²⁸Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 43, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988, p. 43.

⁴²⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36: AAS 58 (1966) 1053-1054.

⁴³⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1025-1026; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 13: AAS 59 (1967) 263-264.

⁴³¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2467.

⁴³²Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 265-266. 281.

⁴³³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 61: AAS 58 (1966) 1081-1082; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 35. 40: AAS 59 (1967) 274-275. 277; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei*

socialis, 44: AAS 80 (1988) 575-577. Para la reforma de la sociedad « la tarea prioritaria, que condiciona el éxito de todas las otras, es de orden educativo »: Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 99: AAS 79 (1987) 599.

⁴³⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 16: AAS 58 (1966) 1037; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2464-2487.

⁴³⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 17: AAS 58 (1966) 1037-1038; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1705. 1730; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 28: AAS 79 (1987) 565.

⁴³⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1738.

⁴³⁷Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 26: AAS 79 (1987) 564-565.

⁴³⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 42: AAS 83 (1991) 846. La afirmación se refiere a la iniciativa económica, sin embargo parece correcto ampliarlo a los otros ámbitos del actuar personal.

⁴³⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 17: AAS 83 (1991) 814-815.

⁴⁴⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 289-290.

⁴⁴¹Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 6: Ed. Leon. 6, 55-63.

⁴⁴² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1807; cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 1: Ed. Leon. 9, 9-10: « iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi ».

⁴⁴³Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 282-283.

⁴⁴⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2411.

⁴⁴⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1928-1942. 2425-2449. 2832; Pío XI, Carta enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 92.

⁴⁴⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 2: AAS 73 (1981) 580-583.

⁴⁴⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 568; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1929.

⁴⁴⁸Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 121.

⁴⁴⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 568.

⁴⁵⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 568.

⁴⁵¹Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 265-266.

⁴⁵²Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 120.

⁴⁵³Juan Pablo II, Carta enc. *Dives in misericordia*, 14: AAS 72 (1980) 1223.

⁴⁵⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Dives in misericordia*, 12: AAS 72 (1980) 1216.

⁴⁵⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Dives in misericordia*, 14: AAS 72 (1980) 1224; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212.

- ⁴⁵⁶Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 8: Ed. Leon. 8, 172; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1827.
- ⁴⁵⁷Cf. Pablo VI, *Discurso en la sede de la FAO*, en el XXV aniversario de la institución (16 de noviembre de 1970): *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, p. 417.
- ⁴⁵⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 12: AAS 58 (1966) 1034.
- ⁴⁵⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1605.
- ⁴⁶⁰Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 40: AAS 81 (1989) 469.
- ⁴⁶¹La Sagrada Familia es un modelo de vida familiar: « Nazaret nos recuerda qué es la familia, qué es la comunión de amor, su belleza austera y sencilla, su carácter sagrado e inviolable; nos permite ver cuán dulce e insustituible es la educación familiar; nos enseña su función natural en el orden social. Aprendemos, en fin, la lección del trabajo »: Pablo VI, *Discurso en Nazaret* (5 de enero de 1964): AAS 56 (1964) 168.
- ⁴⁶²Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 17: AAS 86 (1994) 906.
- ⁴⁶³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067-1069.
- ⁴⁶⁴Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, 11: AAS 58 (1966) 848.
- ⁴⁶⁵Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 40: AAS 81 (1989) 468.
- ⁴⁶⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 841.
- ⁴⁶⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 841.
- ⁴⁶⁸Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 7: AAS 86 (1994) 875; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2206.
- ⁴⁶⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 47: AAS 58 (1966) 1067; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2210.
- ⁴⁷⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2224.
- ⁴⁷¹Cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, Preámbulo, D-E, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 6.
- ⁴⁷²Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 45: AAS 74 (1982) 136-137; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2209.
- ⁴⁷³Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067- 1068.
- ⁴⁷⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067.
- ⁴⁷⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1603.
- ⁴⁷⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067.
- ⁴⁷⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1639.
- ⁴⁷⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1603.

⁴⁷⁹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 13: AAS 74 (1982) 93-96.

⁴⁸⁰Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 19: AAS 74 (1982) 102.

⁴⁸¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 48. 50: AAS 58 (1966) 1067-1069. 1070-1072.

⁴⁸²Cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 11: AAS 86 (1994) 883-886.

⁴⁸³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 (1966) 1070-1072.

⁴⁸⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2379.

⁴⁸⁵Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 12: AAS 74 (1982) 93: « Por esta razón, la palabra central de la Revelación, "Dios ama a su pueblo", es pronunciada a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal. Su vínculo de amor se convierte en imagen y símbolo de la Alianza que une a Dios con su pueblo (cf. por ejem.: *Os* 2,21; *Jer* 3,6-13; *Is* 54). El mismo pecado que puede atentar contra el pacto conyugal se convierte en imagen de la infidelidad del pueblo a su Dios: la idolatría es prostitución (cf. *Ez* 16,25), la infidelidad es adulterio, la desobediencia a la ley es abandono del amor esponsal del Señor. Pero la infidelidad de Israel no destruye la fidelidad eterna del Señor; por tanto, el amor siempre fiel de Dios se pone como ejemplo de las relaciones de amor fiel que deben existir entre los esposos (cf. *Os* 3) ».

⁴⁸⁶Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 13: AAS 74 (1982) 93-94.

⁴⁸⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067-1069.

⁴⁸⁸Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 47: AAS 74 (1982) 139. La cita interna es de: Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.

⁴⁸⁹Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 48: AAS 74 (1982) 140; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1656-1657. 2204.

⁴⁹⁰Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 18: AAS 74 (1982) 100-101.

⁴⁹¹Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 11: AAS 86 (1994) 883.

⁴⁹²Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 43: AAS 74 (1982) 134.

⁴⁹³Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 43: AAS 74 (1982) 134.

⁴⁹⁴Juan Pablo II, *Mensaje a los participantes en la II Asamblea Mundial sobre el Envejecimiento*, Madrid (3 de abril de 2002): AAS 94 (2002) 582; cf. Id., Exh. ap. *Familiaris consortio*, 27: AAS 74 (1982) 113-114.

⁴⁹⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 48: AAS 58 (1966) 1067-1069; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1644-1651.

⁴⁹⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2333.

⁴⁹⁷*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2385; cf. también 1650-1651. 2384.

⁴⁹⁸Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 20: AAS 74 (1982) 104.

⁴⁹⁹El respeto debido, tanto al sacramento del matrimonio como a los mismos cónyuges y a sus familiares, como también a la comunidad de los fieles, prohíbe a todo sacerdote, por cualquier motivo o pretexto, aunque sea pastoral, llevar a cabo ceremonias de cualquier tipo a favor de los divorciados que vuelven a

contraer matrimonio. Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 20: AAS 74 (1982) 104.

⁵⁰⁰Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 77. 84: AAS 74 (1982) 175-178. 184-186.

⁵⁰¹Cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 14: AAS 86 (1994) 893-896; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2390.

⁵⁰²Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2390.

⁵⁰³Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a todos los Obispos sobre *La atención pastoral a los homosexuales* (1º de octubre de 1986), 1-2: AAS 79 (1987) 543-544.

⁵⁰⁴Juan Pablo II, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana* (21 de enero de 1999), 5: AAS 91 (1999) 625.

⁵⁰⁵Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunas consideraciones acerca de la respuesta a ciertas propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (23 de julio de 1992): *L'Osservatore Romano*, edición española, 31 de julio 1992, p. 7; Id., Decl. *Persona humana* (29 de diciembre de 1975), 8: AAS 68 (1976) 84-85.

⁵⁰⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2357-2359.

⁵⁰⁷Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los Obispos españoles en visita ad limina* (19 de febrero de 1998), 4: AAS 90 (1998) 809-810; Pontificio Consejo para la Familia, *Familia, matrimonio y "uniones de hecho"*, (26 de julio de 2000), 23, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 42-44; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3 de junio de 2003): *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de agosto de 2003, pp. 4-5.

⁵⁰⁸Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, (3 de junio de 2003): *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de agosto de 2003, p. 5.

⁵⁰⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 71: AAS 87 (1995) 483; Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 2 (« Utrum ad legem humanam pertineat omnia cohibere »): Ed. Leon. 7, 181.

⁵¹⁰Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 81: AAS 74 (1982) 183.

⁵¹¹Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, Preámbulo, E, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 6.

⁵¹²Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1652.

⁵¹³Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 6: AAS 86 (1994) 874; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2366.

⁵¹⁴Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 11: AAS 86 (1994) 884.

⁵¹⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 842.

⁵¹⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 92: AAS 87 (1995) 505-507.

⁵¹⁷Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 13: AAS 86 (1994) 891.

⁵¹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 93: AAS 87 (1995) 507-508.

- ⁵¹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 (1966) 1070-1072; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2367.
- ⁵²⁰Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 10: AAS 60 (1968) 487; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 (1966) 1070-1072.
- ⁵²¹Cf. Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968) 490-491.
- ⁵²²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 51: AAS 58 (1966) 1072-1073; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2271-2272; Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 21: AAS 86 (1994) 919-920; Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 58.59.61-62: AAS 87 (1995) 466-468. 470-472.
- ⁵²³Cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 21: AAS 86 (1994) 919-920; Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 72.101: AAS 87 (1995) 484-485. 516-518; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2273.
- ⁵²⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 51: AAS 58 (1966) 1072-1073; Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 14: AAS 60 (1968) 490-491; Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 32: AAS 74 (1982) 118-120; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2370. Pío XI, Carta enc. *Casti connubii* (31 de diciembre de 1930): AAS 22 (1930) 559-561.
- ⁵²⁵Cf. Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 7: AAS 60 (1968) 485; Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 32: AAS 74 (1982) 118-120.
- ⁵²⁶Cf. Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 17: AAS 60 (1968) 493-494.
- ⁵²⁷Cf. Pablo VI, Carta enc. *Humanae vitae*, 16: AAS 60 (1968) 491-492; Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 32: AAS 74 (1982) 118-120; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2370.
- ⁵²⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 (1966) 1070-1072; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2368; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 37: AAS 59 (1967) 275-276.
- ⁵²⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2372.
- ⁵³⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2378.
- ⁵³¹Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987) II/2.3.5: AAS 80 (1988) 88-89.92-94; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2376-2377.
- ⁵³²Cf. Congregación para Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987), II/7: AAS 80 (1988) 95-96.
- ⁵³³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2375.
- ⁵³⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia para la Vida* (21 de febrero de 2004), 2: AAS 96 (2004) 418.
- ⁵³⁵Cf. Pontificia Academia para la Vida, *Reflexiones sobre la clonación*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997; Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *La Iglesia ante el Racismo. Para una sociedad más fraterna. Contribución de la Santa Sede a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, 21, Tipografía Vaticana, Ciudad del Vaticano 2001, p. 23.
- ⁵³⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso al XVIII Congreso Internacional de la Sociedad de Trasplantes* (29 de agosto de 2000), 8: AAS 92 (2000) 826.

⁵³⁷Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 10: AAS 86 (1994) 881.

⁵³⁸Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 3, c, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 9. *La Declaración Universal de los Derechos del Hombre* afirma que « La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado » (Art. 16,3): *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.html

⁵³⁹Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, Preámbulo, E, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 6.

⁵⁴⁰Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Gravissimum educationis*, 3: AAS 58 (1966) 731-732; Id., Const. past. *Gaudium et spes*, 52: AAS 58 (1966) 1073-1074; Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 37: AAS 74 (1982) 127-129; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1653. 2228.

⁵⁴¹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 43: AAS 74 (1982) 134-135.

⁵⁴²Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Gravissimum educationis*, 3: AAS 58 (1966) 731- 732; Id., Const. past. *Gaudium et spes*, 61: AAS 58 (1966) 1081-1082; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 5, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, pp. 10-11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2223. El *Código de Derecho Canónico* dedica a este derecho-deber de los padres los cánones 793-799 y 1136.

⁵⁴³Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 36: AAS 74 (1982) 127.

⁵⁴⁴Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 36: AAS 74 (1982) 126; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2221.

⁵⁴⁵Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 5: AAS 58 (1966) 933; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1994*, 5: AAS 86 (1994) 159-160.

⁵⁴⁶Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 40: AAS 74 (1982) 131.

⁵⁴⁷Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Gravissimum educationis*, 6: AAS 58 (1966) 733-734; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2229.

⁵⁴⁸Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 5, b, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 11; cf. también Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 5: AAS 58 (1966) 933.

⁵⁴⁹Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 94: AAS 79 (1987) 595-596.

⁵⁵⁰Concilio Vaticano II, Decl. *Gravissimum educationis*, 1: AAS 58 (1966) 729.

⁵⁵¹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 43: AAS 74 (1982) 134-135.

⁵⁵²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 52: AAS 58 (1966) 1073-1074.

⁵⁵³Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 37: AAS 74 (1982) 128; cf. Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas familiares* (8 de diciembre de 1995) Tipografía Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1995.

⁵⁵⁴Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 26: AAS 74 (1982) 111-112.

⁵⁵⁵Juan Pablo II, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (2 de octubre de 1979), 21: AAS 71 (1979) 1159; cf. también Id., *Mensaje al Secretario General de las Naciones Unidas con ocasión de la Cumbre Mundial para los Niños* (22 de septiembre de 1990): AAS 83 (1991) 358-361.

- ⁵⁵⁶Juan Pablo II, *Discurso al Comité de Periodistas Europeos para los Derechos del Niño* (13 de enero de 1979): AAS 71 (1979) 360.
- ⁵⁵⁷Cf. *Convención sobre los derechos del niño*, entrada en vigor en 1990, ratificada también por la Santa Sede.
- ⁵⁵⁸Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1996*, 2-6: AAS 88 (1996) 104-107.
- ⁵⁵⁹Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 44: AAS 74 (1982) 136; cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 9, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 13.
- ⁵⁶⁰Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 8 a-b, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, pp. 12-13.
- ⁵⁶¹Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 601.
- ⁵⁶²León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 104.
- ⁵⁶³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 600-602.
- ⁵⁶⁴Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 200; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 67: AAS 58 (1966) 1088-1089; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.
- ⁵⁶⁵Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 105; Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 193-194.
- ⁵⁶⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 10, a, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 14.
- ⁵⁶⁷Cf. Pío XII, *Alocución a las mujeres sobre la dignidad y misión de la mujer* (21 de octubre de 1945): AAS 37 (1945) 284-295; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629; Id., Exh. ap. *Familiaris consortio*, 23: AAS 74 (1982) 107- 109; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 10, b, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 14.
- ⁵⁶⁸Cf. Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 17: AAS 86 (1994) 903-906.
- ⁵⁶⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629; Id., Exh. ap. *Familiaris el consortio*, 23: AAS 74 (1982) 107-109.
- ⁵⁷⁰Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 45: AAS 74 (1982) 136.
- ⁵⁷¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2211.
- ⁵⁷²Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 46: AAS 74 (1982) 137-139.
- ⁵⁷³Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 6: AAS 73 (1981) 591.
- ⁵⁷⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 1: AAS 71 (1979) 257.
- ⁵⁷⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 8: AAS 71 (1979) 270.
- ⁵⁷⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2427; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 27: AAS 73 (1981) 644-647.

- ⁵⁷⁷Cf. San Juan Crisóstomo, *Homilías sobre los Hechos de los Apóstoles*, en *Acta Apostolorum Homiliae* 35, 3: PG 60, 258.
- ⁵⁷⁸Cf. San Basilio Magno, *Regulae fusius tractatae*, 42: PG 31, 1023-1027; San Atanasio de Alejandría, *Vita S. Antonii*, c.3: PG 26, 846.
- ⁵⁷⁹Cf. San Ambrosio, *De obitu Valentiniani consolatio*, 62: PL 16, 1438.
- ⁵⁸⁰Cf. San Ireneo, *Adversus haereses*, 5, 32, 2: PG 7, 1210-1211.
- ⁵⁸¹Cf. Teodoreto de Ciro, *De Providentia, Orationes* 5-7: PG 83, 625-686.
- ⁵⁸²Juan Pablo II, *Discurso durante la visita a Pomezia* (14 de septiembre de 1979), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 23 de septiembre de 1979, p. 9.
- ⁵⁸³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 2: AAS 73 (1981) 580-583.
- ⁵⁸⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 1: AAS 73 (1981) 579.
- ⁵⁸⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 3: AAS 73 (1981) 584.
- ⁵⁸⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 6: AAS 73 (1981) 589-590.
- ⁵⁸⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 6: AAS 73 (1981) 590.
- ⁵⁸⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 6: AAS 73 (1981) 592; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2428.
- ⁵⁸⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 31: AAS 83 (1991) 832.
- ⁵⁹⁰Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 200.
- ⁵⁹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 16: AAS 73 (1981) 619.
- ⁵⁹²Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 4: AAS 73 (1981) 586.
- ⁵⁹³Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 12: AAS 73 (1981) 606.
- ⁵⁹⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 12: AAS 73 (1981) 608.
- ⁵⁹⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 13: AAS 73 (1981) 608-612.
- ⁵⁹⁶Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 194-198.
- ⁵⁹⁷León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 109.
- ⁵⁹⁸Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 195.
- ⁵⁹⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.
- ⁶⁰⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 847.
- ⁶⁰¹Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 11: AAS 73 (1981) 604.

- ⁶⁰²Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (6 de marzo de 1999), 2: AAS 91 (1999) 889.
- ⁶⁰³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844.
- ⁶⁰⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14: AAS 73 (1981) 616.
- ⁶⁰⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 9: AAS 58 (1966) 1031-1032.
- ⁶⁰⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14: AAS 73 (1981) 613.
- ⁶⁰⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 847.
- ⁶⁰⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 832-833.
- ⁶⁰⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629: Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 9: AAS 83 (1991) 804.
- ⁶¹⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 67: AAS 58 (1966) 1088-1089.
- ⁶¹¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2184.
- ⁶¹²*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2185.
- ⁶¹³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2186.
- ⁶¹⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2187.
- ⁶¹⁵Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Dies Domini*, 26: AAS 90 (1998) 729: « La celebración del domingo, "primer" día y al mismo tiempo "octavo", proyecta al cristiano hacia el horizonte de la vida eterna ».
- ⁶¹⁶Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 110.
- ⁶¹⁷*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2188.
- ⁶¹⁸*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2187.
- ⁶¹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 26: AAS 58 (1966) 1046-1047; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 9.18: AAS 73 (1981) 598-600. 622-625; Id., *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (25 de abril de 1997), 3: AAS 90 (1998) 139-140; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 8: AAS 91 (1999) 382-383.
- ⁶²⁰Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 128.
- ⁶²¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 600-602.
- ⁶²²Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 103; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 14: AAS 73 (1981) 612-616; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 31: AAS 83 (1991) 831-832.
- ⁶²³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 16: AAS 73 (1981) 618-620.
- ⁶²⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 18: AAS 73 (1981) 623.

- ⁶²⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 848; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2433.
- ⁶²⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 17: AAS 73 (1981) 620-622.
- ⁶²⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2436.
- ⁶²⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 66: AAS 58 (1966) 1087-1088.
- ⁶²⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 12: AAS 73 (1981) 605-608.
- ⁶³⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 853.
- ⁶³¹Pablo VI, *Discurso a la Organización Internacional del Trabajo* (10 de junio de 1969), 21: AAS 61 (1969) 500; cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Organización Internacional del Trabajo* (15 de junio de 1982), 13: AAS 74 (1982) 1004-1005.
- ⁶³²Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 16: AAS 83 (1991) 813.
- ⁶³³Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 600.
- ⁶³⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 600-602; Id., Exh. ap. *Familiaris consortio*, 23: AAS 74 (1982) 107-109.
- ⁶³⁵Cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, art. 10, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 14.
- ⁶³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 628.
- ⁶³⁷Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995), 3: AAS 87 (1995) 804.
- ⁶³⁸Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 24: AAS 74 (1982) 109-110.
- ⁶³⁹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1996*, 5: AAS 88 (1996) 106-107.
- ⁶⁴⁰León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 129.
- ⁶⁴¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 6: AAS 90 (1998) 153.
- ⁶⁴²Juan Pablo II, *Mensaje al Secretario General de las Naciones Unidas con ocasión de la Cumbre Mundial para los Niños* (22 de septiembre de 1990): AAS 83 (1991) 360.
- ⁶⁴³Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001*, 13: AAS 93 (2001) 241; Pontificio Consejo « Cor Unum » - Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, *Los refugiados, un desafío a la solidaridad*, 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, p. 8.
- ⁶⁴⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2241.
- ⁶⁴⁵Cf. Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, 12, Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983, p. 14; Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 77: AAS 74 (1982) 175-178.
- ⁶⁴⁶Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 66: AAS 58 (1966) 1087-1088; cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, 3: AAS 85 (1993) 431-433.
- ⁶⁴⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 21: AAS 73 (1981) 634.

⁶⁴⁸Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 23: AAS 59 (1967) 268-269.

⁶⁴⁹Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 13: Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, p. 15.

⁶⁵⁰Cf. Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 35: Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 30-31.

⁶⁵¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁶⁵²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁶⁵³Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 629.

⁶⁵⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 15: AAS 83 (1991) 812.

⁶⁵⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 18: AAS 73 (1981) 622-625.

⁶⁵⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁶⁵⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁶⁵⁸Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 135; Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 186; Pío XII, Carta enc. *Sertum laetitiae*: AAS 31 (1939) 643; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 262-263; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 68: AAS 58 (1966) 1089- 1090; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 629-632; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 7: AAS 83 (1991) 801-802.

⁶⁵⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁶⁶⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2434; cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: « El salario justo » es el título del capítulo 4 de la Parte II.

⁶⁶¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 67: AAS 58 (1966) 1088- 1089.

⁶⁶²León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 131.

⁶⁶³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2435.

⁶⁶⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 68: AAS 58 (1966) 1089-1090; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 629-632; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2430.

⁶⁶⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 632.

⁶⁶⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2435.

⁶⁶⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 629.

⁶⁶⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 630.

⁶⁶⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 630.

⁶⁷⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2430.

⁶⁷¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 68: AAS 58 (1966) 1090.

⁶⁷²Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 631.

⁶⁷³Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Simposio Internacional para Representantes Sindicales* (2 de diciembre de 1996), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 20 de diciembre de 1996, p. 7.

⁶⁷⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 8: AAS 73 (1981) 597.

⁶⁷⁵Juan Pablo II, *Mensaje a los participantes en la Conferencia Internacional sobre el Trabajo* (14 de septiembre de 2001), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 21 de septiembre de 2001, p. 6.

⁶⁷⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (27 de abril de 2001), 2: AAS 93 (2001) 599.

⁶⁷⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 10: AAS 73 (1981) 600-602.

⁶⁷⁸*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2427.

⁶⁷⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 35: AAS 58 (1966) 1053; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 19: AAS 59 (1967) 266-267; Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 20: AAS 73 (1981) 629-632; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548-550.

⁶⁸⁰Cf. Juan Pablo II, *Mensaje a los participantes en la Conferencia Internacional sobre el Trabajo* (14 de septiembre de 2001), 5: *L'Osservatore Romano*, 21 de septiembre de 2001, p. 7.

⁶⁸¹Juan Pablo II, *Discurso en el encuentro jubilar con el mundo del trabajo* (1º de mayo de 2000), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de mayo de 2000, p. 6.

⁶⁸²Juan Pablo II, *Homilía en la Santa Misa del Jubileo de los Trabajadores* (1º de mayo de 2000), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de mayo de 2000, p. 5.

⁶⁸³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 25-27: AAS 73 (1981) 638-647.

⁶⁸⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 31: AAS 80 (1988) 554-555.

⁶⁸⁵Cf. Hermas, *Pastor*, Liber Tertium, *Similitudo I*: PG 2, 954.

⁶⁸⁶Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 13: PG 9, 618.

⁶⁸⁷Cf. San Juan Crisóstomo, *Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae*, 2, 6-8: PG 49, 41-46.

⁶⁸⁸San Basilio Magno, *Homilia in illud Lucae, Destruam horrea mea*, 5: PG 31, 271.

⁶⁸⁹Cf. San Basilio Magno, *Homilia in illud Lucae, Destruam horrea mea*, 5: PG 31, 271.

⁶⁹⁰Cf. San Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, 3, 21: PL 77, 87-89. Título del § 21: « Quomodo admonendi qui aliena non appetunt, sed sua retinent; et qui sua tribuentes, aliena tamen rapiunt ».

⁶⁹¹Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 190-191.

⁶⁹²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084.

⁶⁹³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2426.

⁶⁹⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 568-569.

⁶⁹⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36: AAS 80 (1988) 561.

⁶⁹⁶Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 65: AAS 58 (1966) 1086-1087.

⁶⁹⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 32: AAS 80 (1988) 556-557.

⁶⁹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 844.

⁶⁹⁹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 15-16: AAS 92 (2000) 366-367.

⁷⁰⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548.

⁷⁰¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 42: AAS 83 (1991) 845-846.

⁷⁰² *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2429; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084-1085; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854; Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530; Id., Carta enc. *Laborem exercens*, 17: AAS 73 (1981) 620-622;

Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 413-415.

⁷⁰³Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 529; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2429.

⁷⁰⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 16: AAS 83 (1991) 813-814.

⁷⁰⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.

⁷⁰⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833

⁷⁰⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 847.

⁷⁰⁸Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 422-423.

⁷⁰⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.

⁷¹⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2424.

⁷¹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.

⁷¹²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 43: AAS 83 (1991) 846-848.

⁷¹³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 38: AAS 83 (1991) 841.

⁷¹⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2269.

⁷¹⁵*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2438.

⁷¹⁶Juan Pablo II, *Discurso en la Audiencia General* (4 de febrero de 2004), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de febrero de 2004, p. 12.

⁷¹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 17: AAS 80 (1988) 532.

⁷¹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32: AAS 83 (1991) 833.

⁷¹⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2432.

⁷²⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 837.

⁷²¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 32-33: AAS 83 (1991) 832-835.

⁷²²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Laborem exercens*, 19: AAS 73 (1981) 625-629.

⁷²³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838.

⁷²⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 840.

⁷²⁵Con referencia al uso de los recursos y de los bienes, la doctrina social de la Iglesia propone su enseñanza acerca del destino universal de los bienes y la propiedad privada; cf. Capítulo Cuarto, III.

⁷²⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 34: AAS 83 (1991) 835.

⁷²⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.

⁷²⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 41: AAS 83 (1991) 843-845.

⁷²⁹Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 41: AAS 63 (1971) 429-430.

⁷³⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 34: AAS 83 (1991) 835-836.

⁷³¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2425.

⁷³²Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 843.

⁷³³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 15: AAS 83 (1991) 811-813.

⁷³⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 853; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2431.

⁷³⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 15: AAS 83 (1991) 811.

⁷³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-853; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2431.

⁷³⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854.

⁷³⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854.

⁷³⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 30: AAS 58 (1966) 1049-1050.

⁷⁴⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 433-434. 438.

⁷⁴¹Cf. Pío XI, Carta enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 103-104.

⁷⁴²Cf. Pío XII, *Radiomensaje por el 50º aniversario de la « Rerum novarum »*: AAS 33 (1941) 202; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 49: AAS 83 (1991) 854-856; Id., Exh. ap. *Familiaris consortio*, 45: AAS 74 (1982) 136-137.

⁷⁴³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.

- ⁷⁴⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839-840.
- ⁷⁴⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.
- ⁷⁴⁸Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁷⁴⁹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 20: AAS 91 (1999) 756.
- ⁷⁵⁰Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los miembros de la Fundación « Centesimus Annus »* (9 de mayo de 1998), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de mayo de 1998, p. 6.
- ⁷⁵¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 3: AAS (1998) 150.
- ⁷⁵²Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 61: AAS 59 (1967) 287.
- ⁷⁵³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 574-575.
- ⁷⁵⁴Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 57: AAS 59 (1967) 285.
- ⁷⁵⁵Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 5: AAS 95 (2003) 343.
- ⁷⁵⁶Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 59: AAS 59 (1967) 286.
- ⁷⁵⁷Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (27 de abril de 2001), 4: AAS 93 (2001) 600.
- ⁷⁵⁸Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (11 de abril de 2002), 3: AAS 94 (2002) 525.
- ⁷⁵⁹Cf. Juan Pablo II, *Discurso en la Audiencia a la ACLI* (27 de abril de 2002), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 10 de mayo de 2002, p. 10.
- ⁷⁶⁰Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (25 de abril de 1997), 6: AAS 90 (1998) 141-142.
- ⁷⁶¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991) 864.
- ⁷⁶²Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 43-44: AAS 63 (1971) 431-433.
- ⁷⁶³Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2440; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 78: AAS 59 (1967) 295; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 574-575.
- ⁷⁶⁴Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 14: AAS 59 (1967) 264.
- ⁷⁶⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2437-2438.
- ⁷⁶⁶Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 13-14: AAS 92 (2000) 365-366.
- ⁷⁶⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 29: AAS 83 (1991) 828-829; cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 40-42: AAS 59 (1967) 277-278.

- ⁷⁶⁸Juan Pablo II, *Catequesis durante la Audiencia General del 1º de mayo de 1991*, 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 3 de mayo de 1991, p. 3; cf. Id., Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 9: AAS 80 (1988) 520-523.
- ⁷⁶⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 14: AAS 80 (1988) 526-527.
- ⁷⁷⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 39: AAS 83 (1991) 842.
- ⁷⁷¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2441.
- ⁷⁷²Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838-839.
- ⁷⁷³*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1884.
- ⁷⁷⁴Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 266-267. 281-291. 301-302; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 39: AAS 80 (1988) 566-568.
- ⁷⁷⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045-1046; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1881; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 3: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 7-8.
- ⁷⁷⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 25: AAS 58 (1966) 1045.
- ⁷⁷⁷Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258.
- ⁷⁷⁸Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 450.
- ⁷⁷⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097.
- ⁷⁸⁰Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.
- ⁷⁸¹Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.
- ⁷⁸²Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 13.
- ⁷⁸³Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 266.
- ⁷⁸⁴Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 283.
- ⁷⁸⁵Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*, 5: AAS 81 (1989) 98.
- ⁷⁸⁶Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*, 11: AAS 81 (1989) 101.
- ⁷⁸⁷Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 273; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2237; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 6: AAS 92 (2000) 362; Id., *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 3, Tipografía Vaticana, p. 7.
- ⁷⁸⁸Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 274.
- ⁷⁸⁹Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 275.
- ⁷⁹⁰Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Sententiae Octavi Libri Ethicorum*, lect. 1: Ed. Leon. 47, 443: « Est enim naturalis amicitia inter eos qui sunt unius gentis ad invicem, in quantum communicant in moribus et

convictu. Quartam rationem ponit ibi: *Videtur autem et civitates continere amicitia*. Et dicit quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc quod concordia assimilatur amicitiae, quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia ».

⁷⁹¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212-2213.

⁷⁹²Cf. Sto. Tomás de Aquino, *De regno. Ad regem Cypri*, I, 10: Ed. Leon. 42, 461: « omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conueniunt uel per nature originem uel per morum similitudinem uel per cuiuscumque communionem, uidemus amicitia coniungi... Non enim conseruatur amore, cum parua uel nulla sit amicitia subiectae multitudinis ad tyrannum, ut prehabitis patet ».

⁷⁹³« Libertad, igualdad, fraternidad » ha sido el lema de la Revolución Francesa. « En el fondo son ideas cristianas », afirmó Juan Pablo II durante su primer viaje a Francia: *Homilía* en Le Bourget (1º de junio de 1980) 5: AAS 72 (1980) 720.

⁷⁹⁴Cf. Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 99: Ed. Leon. 7, 199-205; Id., II-II, q. 23, a.3, ad 1um: Ed. Leon. 8, 168.

⁷⁹⁵Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1977*: AAS 68 (1976) 709.

⁷⁹⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212.

⁷⁹⁷Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 259.

⁷⁹⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 73: AAS 58 (1966) 1095.

⁷⁹⁹Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 269; cf. León XIII, Carta enc. *Inmortale Dei: Acta Leonis XIII*, 5 (1885) 120.

⁸⁰⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1898; Sto. Tomás de Aquino, *De regno. Ad regem Cypri*, I,1: Ed. Leon. 42, 450: « Si igitur naturale est homini quod in societate multorum uiuat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum prouidente, multitudo in diuersa dispergetur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua uis regitiua communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dixit: "Ubi non est gubernator, dissipabitur populus" ».

⁸⁰¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1897; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 279.

⁸⁰²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1096.

⁸⁰³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 271.

⁸⁰⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097.

⁸⁰⁵Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 270; cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1944): AAS 37 (1945) 15; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2235.

⁸⁰⁶Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 449-450.

- ⁸⁰⁷Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 450.
- ⁸⁰⁸Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 269-270.
- ⁸⁰⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1902.
- ⁸¹⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258-259.
- ⁸¹¹Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 432-433.
- ⁸¹²Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 71: AAS 87 (1995) 483.
- ⁸¹³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 481-483; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 258-259. 279-280.
- ⁸¹⁴Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 423.
- ⁸¹⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 481-483; Id., Carta enc. *Veritatis splendor*, 97. 99: AAS 85(1993) 1209-1211; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* (24 de noviembre de 2002), 5-6, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 11-14.
- ⁸¹⁶Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um. Ed Leon. 7, 164: « Lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam: et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam ».
- ⁸¹⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 270.
- ⁸¹⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1899-1900.
- ⁸¹⁹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1901.
- ⁸²⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2242.
- ⁸²¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 73: AAS 87 (1995) 486-487.
- ⁸²²Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 74: AAS 87 (1995) 488.
- ⁸²³Sto. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, a. 6, ad 3um. Ed. Leon. 9, 392: « Principibus saecularibus intantum homo oboedire tenetur, inquantum ordo iustitiae requirit ».
- ⁸²⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2243.
- ⁸²⁵Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 31: AAS 59 (1967) 272.
- ⁸²⁶Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 79: AAS 79 (1987) 590.
- ⁸²⁷Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2266.
- ⁸²⁸Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Nacional Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.
- ⁸²⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2266.

- ⁸³⁰Juan Pablo II, *Discurso al Comité Internacional de la Cruz Roja*, Ginebra (15 de junio de 1982), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 27 de junio de 1982, p. 15.
- ⁸³¹Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.
- ⁸³²Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación Italiana de Magistrados* (31 de marzo de 2000), 4: AAS 92 (2000) 633.
- ⁸³³Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 27: AAS 87 (1995) 432.
- ⁸³⁴*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2267.
- ⁸³⁵*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2267.
- ⁸³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 56: AAS 87 (1995) 464; cf. también Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001*, 19: AAS (2001) 244, donde el recurso a la pena de muerte se define « absolutamente innecesario ».
- ⁸³⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850.
- ⁸³⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850.
- ⁸³⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium vitae*, 70: AAS 87 (1995) 482.
- ⁸⁴⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 44: AAS 83 (1991) 848.
- ⁸⁴¹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2236.
- ⁸⁴²Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989) 472-476.
- ⁸⁴³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 44: AAS 80 (1988) 575-577; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 48: AAS 83 (1991) 852-854; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 6: AAS 91 (1999) 381-382.
- ⁸⁴⁴Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 5: AAS 90 (1998) 152.
- ⁸⁴⁵Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 41: AAS 83 (1989) 471-472.
- ⁸⁴⁶Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 75: AAS 58 (1966) 1097-1099.
- ⁸⁴⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 260.
- ⁸⁴⁸Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Inter mirifica*, 3: AAS 56 (1964) 146; Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 45: AAS 68 (1976) 35-36; Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 37: AAS 83 (1991) 282-286; Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Communio et Progressio*, 126-134: AAS 63 (1971) 638- 640; Id., *Aetatis novae*, 11: AAS 84 (1992) 455-456; Id., *Ética en la publicidad*, (22 de febrero de 1997), 4-8, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 10-15.
- ⁸⁴⁹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2494; cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Inter mirifica*, 11: AAS 56 (1964) 148-149.
- ⁸⁵⁰Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 20, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, p. 25.

- ⁸⁵¹Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 22, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, pp. 27-29.
- ⁸⁵²Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 24, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 30-32.
- ⁸⁵³León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 134.
- ⁸⁵⁴Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1910.
- ⁸⁵⁵Cf. Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 203; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1883-1885.
- ⁸⁵⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 49: AAS 83 (1991) 855.
- ⁸⁵⁷Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 1: AAS 58 (1966) 929.
- ⁸⁵⁸Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 2: AAS 58 (1966) 930-931; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2106.
- ⁸⁵⁹Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 3: AAS 58 (1966) 931-932.
- ⁸⁶⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2108.
- ⁸⁶¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2105.
- ⁸⁶²Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 2: AAS 58 (1966) 930-931; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2108.
- ⁸⁶³Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 7: AAS 58 (1966) 935; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2109.
- ⁸⁶⁴Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 6: AAS 58 (1966) 933-934; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2107.
- ⁸⁶⁵Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 5: AAS 91 (1999) 380-381.
- ⁸⁶⁶Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae*, 14: AAS 71 (1979) 1289.
- ⁸⁶⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2245.
- ⁸⁶⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 47: AAS 83 (1991) 852.
- ⁸⁶⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.
- ⁸⁷⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 1: AAS 58 (1966) 1026.
- ⁸⁷¹Cf. CIC canon 747, § 2; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2246.
- ⁸⁷²Cf. Juan Pablo II, *Carta a los Jefes de Estado firmantes del Acto final de Helsinki* (1º de septiembre de 1980), 4: AAS 72 (1980) 1256-1258.
- ⁸⁷³Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1: AAS 57 (1965) 5.

- ⁸⁷⁴Cf. Pío XII, *Discurso a los Juristas Católicos sobre las Comunidades de Estados y de pueblos* (6 de diciembre de 1953), 2: AAS 45 (1953) 795.
- ⁸⁷⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 42: AAS 58 (1966) 1060-1061
- ⁸⁷⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 569.
- ⁸⁷⁷Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 12, Tipografía Vaticana, p. 15.
- ⁸⁷⁸Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 296.
- ⁸⁷⁹Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 292.
- ⁸⁸⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1911.
- ⁸⁸¹Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, 5: AAS 58 (1966) 743-744; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 268. 281; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 63: AAS 59 (1967) 288; Id., Carta ap. *Octogesima adveniens*, 16: AAS 63 (1971) 413; Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *La Iglesia ante el Racismo. Para una sociedad más fraterna. Contribución de la Santa Sede a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Tipografía Vaticana, Ciudad del Vaticano 2001.
- ⁸⁸²Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 279-280.
- ⁸⁸³Cf. Pablo VI, *Discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 2: AAS 57 (1965) 879-880.
- ⁸⁸⁴Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 438-439.
- ⁸⁸⁵Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 292; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 857-858.
- ⁸⁸⁶Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 284.
- ⁸⁸⁷Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1939): AAS 32 (1940) 9-11; Id., *Discurso a los Juristas Católicos sobre las Comunidades de Estados y de pueblos* (6 de diciembre de 1953): AAS 45 (1953) 395-396; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 289.
- ⁸⁸⁸Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 9-10, Tipografía Vaticana, pp. 13-14.
- ⁸⁸⁹Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 289; Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 15, Tipografía Vaticana, p. 18.
- ⁸⁹⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 15: AAS 80 (1988) 528-530.
- ⁸⁹¹Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 14: AAS 72 (1980) 744-745.
- ⁸⁹²Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 14, Tipografía Vaticana, p. 18; cf. también Id., *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 2001), 8: AAS 93 (2001) 319.

- ⁸⁹³Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 6, Tipografía Vaticana, p. 10.
- ⁸⁹⁴Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 16.
- ⁸⁹⁵Juan Pablo II, *Discurso a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* (5 de octubre de 1995), 3, Tipografía Vaticana, p. 7.
- ⁸⁹⁶Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 277.
- ⁸⁹⁷Cf. Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 438-439. Id., *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 16-17; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 290-292.
- ⁸⁹⁸Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12 de enero de 1991), 8: *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 8.
- ⁸⁹⁹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 5: AAS 96 (2004) 116.
- ⁹⁰⁰Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 5: AAS 96 (2004) 117; cf. Id., *Mensaje al Rector Magnífico de la Pontificia Universidad Lateranense* (21 marzo 2002), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 29 de marzo de 2002, p. 5.
- ⁹⁰¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 23: AAS 83 (1991) 820-821.
- ⁹⁰²Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 18: AAS 83 (1991) 816.
- ⁹⁰³Cf. *Carta de las Naciones Unidas* (26 de junio de 1945), art. 2.4: [www.un.org/ spanish](http://www.un.org/spanish); Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 6: AAS 96 (2004) 117.
- ⁹⁰⁴Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1941): AAS 34 (1942) 18.
- ⁹⁰⁵Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1945): AAS 38 (1946) 22; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 287-288.
- ⁹⁰⁶Juan Pablo II, *Discurso a la Corte Internacional de Justicia de la Haya* (13 de mayo de 1985), 4: AAS 78 (1986) 520.
- ⁹⁰⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 858.
- ⁹⁰⁸Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.
- ⁹⁰⁹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.
- ⁹¹⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 426. 439; Juan Pablo II, *Discurso a la XX Conferencia General de la FAO* (12 de noviembre de 1979) 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 22 de noviembre de 1979, p. 9. Id., *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 5, 8: AAS 72 (1980) 737. 739-740; Id., *Discurso al Consejo de Ministros de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa* (CSCE) (30 de noviembre de 1993), 3, 5: AAS 86 (1994) 750-752.
- ⁹¹¹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo* (18 de marzo de 1994): AAS 87 (1995) 191-192; Id., *Mensaje a la Señora Gertrude Mongella, Secretaria General de la IV Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer* (26 de mayo de 1995): *L'Osservatore Romano*, edición española, 2 de junio de 1995, pp. 20-21.

- ⁹¹²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 84: AAS 58 (1966) 1107-1108.
- ⁹¹³Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 82: AAS 58 (1966) 1105; cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 293 y Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 78: AAS 59 (1967) 295.
- ⁹¹⁴Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 6: AAS 95 (2003) 344.
- ⁹¹⁵Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 294-295.
- ⁹¹⁶Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 51-55. 77-79: AAS 59 (1967) 282-284. 295-296.
- ⁹¹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 575.
- ⁹¹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 43: AAS 80 (1988) 575; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.
- ⁹¹⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991) 863-864.
- ⁹²⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 33. 39: AAS 80 (1988) 557- 559. 566-568.
- ⁹²¹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 26: AAS 80 (1988) 544-547.
- ⁹²²Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 7: AAS 96 (2004) 118.
- ⁹²³Cf. CIC, canon 361.
- ⁹²⁴Pablo VI, Carta ap. *Sollicitudo omnium ecclesiarum*: AAS 61 (1969) 476.
- ⁹²⁵Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 449: cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad* (24 de diciembre de 1945): AAS 38 (1946) 22.
- ⁹²⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 16: AAS 80 (1988) 531.
- ⁹²⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36-37. 39: AAS 80 (1988) 561- 564. 567.
- ⁹²⁸Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268; Id., Carta ap. *Octogesima adveniens*, 43: AAS 63 (1971) 431-432; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 32-33: AAS 80 (1988) 556-559; Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 836-838; ver también: Pablo VI, *Discurso a la Organización Mundial del Trabajo* (10 de junio de 1969), 22: AAS 61(1969) 500-501; Juan Pablo II, *Discurso al Convenio de doctrina social de la Iglesia* (20 de junio de 1997), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 4 de julio de 1997, p. 8; Id., *Discurso a los dirigentes de sindicatos de trabajadores y grandes empresas* (2 de mayo de 2000), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de mayo de 2000, p. 7.
- ⁹²⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 32: AAS 80 (1988) 556.
- ⁹³⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 33: AAS 83 (1991) 835.
- ⁹³¹Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 56-61: AAS 59 (1967) 285-287.
- ⁹³²Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 44: AAS 59 (1967) 279.
- ⁹³³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 34: AAS 83 (1991) 836.
- ⁹³⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 58: AAS 83 (1991) 863.

- ⁹³⁵Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14: AAS 92 (2000) 366; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, 1: AAS 85 (1993) 429-430.
- ⁹³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 33: AAS 80 (1988) 558; cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 47: AAS 59 (1967) 280.
- ⁹³⁷Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 6: AAS 59 (1967) 260; cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548-550.
- ⁹³⁸Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 20-21: AAS 59 (1967) 267-268.
- ⁹³⁹Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla (28 de enero de 1979), I/ 8: AAS 71 (1979) 194-195.
- ⁹⁴⁰Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268.
- ⁹⁴¹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 38: AAS 80 (1988) 566.
- ⁹⁴²Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 55: AAS 59 (1967) 284; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 44: AAS 80 (1988) 575-577.
- ⁹⁴³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14: AAS 92 (2000) 366.
- ⁹⁴⁴Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, 51: AAS 87 (1995) 36; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, 4: AAS 90 (1998) 151-152; Id., *Discurso a la Conferencia de la Unión Interparlamentaria* (30 de noviembre de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de diciembre de 1998, p. 8; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 9: AAS 91 (1999) 383-384.
- ⁹⁴⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 35: AAS 83 (1991) 838; cf. Pontificia Comisión « Iustitia et Pax », *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (27 de diciembre de 1986), Tipografía Políglota Vaticana, Ciudad del Vaticano 1986.
- ⁹⁴⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 15: AAS 58 (1966) 1036.
- ⁹⁴⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 15: AAS 58 (1966) 1036.
- ⁹⁴⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 33: AAS 58 (1966) 1052.
- ⁹⁴⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1052.
- ⁹⁵⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1053.
- ⁹⁵¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 34: AAS 58 (1966) 1053.
- ⁹⁵²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 35: AAS 58 (1966) 1053.
- ⁹⁵³Cf. Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante la visita al « Mercy Maternity Hospital »*, Melbourne (28 de noviembre de 1986): *L'Osservatore Romano*, edición española, 14 de diciembre de 1986, p. 13.
- ⁹⁵⁴Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante el encuentro con científicos y representantes de la Universidad de las Naciones Unidas*, Hiroshima (25 de febrero de 1981), 3: AAS 73 (1981) 422.
- ⁹⁵⁵Juan Pablo II, *Discurso a los obreros en las oficinas Olivetti de Ivrea* (19 de marzo de 1990), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de abril de 1990, p. 9.

- ⁹⁵⁶Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (3 de octubre de 1981), 3: AAS 73 (1981) 670.
- ⁹⁵⁷Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la « Accademia Nazionale delle Scienze » en el bicentenario de su fundación* (21 de septiembre de 1982), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de octubre de 1982, p. 13.
- ⁹⁵⁸Juan Pablo II, *Discurso pronunciado durante el encuentro con científicos y representantes de la Universidad de las Naciones Unidas*, Hiroshima (25 de febrero de 1981), 3: AAS 73 (1981) 422.
- ⁹⁵⁹Juan Pablo II, *Discurso a los obreros en las oficinas Olivetti de Ivrea, Italia* (19 de marzo de 1990), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de abril de 1990, p. 9.
- ⁹⁶⁰Juan Pablo II, *Homilía durante la Misa en el Victorian Racing Club*, Melbourne (28 de noviembre de 1986), 11: *L'Osservatore Romano*, edición española, 14 de diciembre de 1986, p. 14.
- ⁹⁶¹Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7.
- ⁹⁶²Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.
- ⁹⁶³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 7: AAS 82 (1990) 151.
- ⁹⁶⁴Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 6: AAS 82 (1990) 150.
- ⁹⁶⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁹⁶⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁹⁶⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.
- ⁹⁶⁸Juan Pablo II, *Discurso a la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial* (29 de octubre de 1983), 6: AAS 76 (1984) 394.
- ⁹⁶⁹Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 21: AAS 63 (1971) 416-417.
- ⁹⁷⁰Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 21: AAS 63 (1971) 417.
- ⁹⁷¹Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre « Ambiente y salud »* (24 de marzo de 1997), 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.
- ⁹⁷²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 28: AAS 80 (1988) 548-550.
- ⁹⁷³Cf., por ejemplo, Consejo Pontificio de la Cultura - Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, *Jesucristo, Portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003, p. 35.
- ⁹⁷⁴Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre « Ambiente y salud »* (24 de marzo de 1997), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.
- ⁹⁷⁵Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre « Ambiente y salud »* (24 de marzo de 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.
- ⁹⁷⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 38: AAS 83 (1991) 841.

⁹⁷⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559-560.

⁹⁷⁸Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre « Ambiente y salud »* (24 de marzo de 1997), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de abril de 1997, p. 7.

⁹⁷⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.

⁹⁸⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.

⁹⁸¹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559.

⁹⁸²Juan Pablo II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 25: AAS 91 (1999) 760.

⁹⁸³Cf. Juan Pablo II, *Homilía en la fiesta de San Juan Gualberto*, Val Visdende, Italia (12 de julio de 1987): *L'Osservatore Romano*, edición española, 19 de julio de 1987, p. 12.

⁹⁸⁴Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 17: AAS 59 (1967) 266.

⁹⁸⁵Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 37: AAS 83 (1991) 840.

⁹⁸⁶Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 9: AAS 82 (1990) 152.

⁹⁸⁷Juan Pablo II, *Discurso a la Corte y a la Comisión Europea de los Derechos del Hombre*, Estrasburgo (8 de octubre de 1988), 5: AAS 81 (1989) 685; cf. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, 9: AAS 82 (1990) 152; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 10: AAS 91 (1999) 384-385.

⁹⁸⁸Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 10: AAS 91 (1999) 384-385.

⁹⁸⁹Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 26: AAS 80 (1988) 546.

⁹⁹⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 34: AAS 80 (1988) 559-560.

⁹⁹¹Juan Pablo II, *Alocución a la XXV Conferencia General de la F A O* (16 de noviembre de 1989), 8: AAS 82 (1990) 673.

⁹⁹²Cf. Juan Pablo II, *Discurso a un grupo de estudio de la Pontificia Academia de las Ciencias* (6 de noviembre de 1987): *L'Osservatore Romano*, edición española, 6 de diciembre de 1987, p. 18.

⁹⁹³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 40: AAS 83 (1991) 843.

⁹⁹⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias* (28 de octubre de 1994): *L'Osservatore Romano*, edición española, 4 de noviembre de 1994, pp. 20. 22.

⁹⁹⁵Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en un Simposio Internacional de Física* (18 de diciembre de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 27 de marzo de 1983, p. 8.

⁹⁹⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los pueblos autóctonos del Amazonas*, Manaus (10 de julio de 1980): AAS 72 (1980) 960-961.

⁹⁹⁷Cf. Juan Pablo II, *Homilía durante la liturgia de la Palabra para la población autóctona del Amazonas peruana* (5 de febrero de 1985), 4: AAS 77 (1985) 897-898; cf. también Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *Para una mejor distribución de la tierra. El reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 11, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 13-14.

- ⁹⁹⁸Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 4: AAS 79 (1987) 974-975.
- ⁹⁹⁹Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los Indígenas de Guatemala* (7 de marzo de 1983), 4: AAS 75 (1983) 742-743; Id., *Discurso a los pueblos autóctonos de Canadá* (18 de septiembre de 1984), 7-8: AAS 77 (1985) 421-422; Id., *Discurso a los pueblos autóctonos de Ecuador* (31 de enero de 1985), II. 1: AAS 77 (1985) 861; Id., *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 10: AAS 79 (1987) 976-977.
- ¹⁰⁰⁰Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los aborígenes de Australia* (29 de noviembre de 1986), 4: AAS 79 (1987) 974-975; Id., *Discurso a los Amerindios* (14 de septiembre de 1987), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 11 de octubre de 1987, p. 20.
- ¹⁰⁰¹Cf. Pontificia Academia para la Vida, *Biotecnologías animales y vegetales. Nuevas fronteras y nuevas responsabilidades*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1999.
- ¹⁰⁰²Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7 14618 ;
- ¹⁰⁰³Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (3 de octubre de 1981): AAS 73 (1981) 668-672.
- ¹⁰⁰⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (23 de octubre de 1982): *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de diciembre de 1982, p. 7; Id., *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la « Accademia Nazionale delle Scienze » en el bicentenario de su fundación* (21 de septiembre de 1982), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de octubre de 1982, p. 13.
- ¹⁰⁰⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 69: AAS 58 (1966) 1090-1092; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 22: AAS 59 (1967) 268.
- ¹⁰⁰⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 25: AAS 80 (1988) 543; cf. Id., Carta enc. *Evangelium vitae*, 16: AAS 87 (1995) 418.
- ¹⁰⁰⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 25: AAS 80 (1988) 543-544.
- ¹⁰⁰⁸Juan Pablo II, *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo* (18 de marzo de 1994), 3: AAS 87 (1995) 191.
- ¹⁰⁰⁹Juan Pablo II, *Mensaje al Card. Geraldo Majella Agnelo con ocasión de la Campaña de Fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de marzo de 2004, p. 8.
- ¹⁰¹⁰Juan Pablo II, *Mensaje al Card. Geraldo Majella Agnelo con ocasión de la Campaña de Fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de marzo de 2004, p. 8.
- ¹⁰¹¹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, 5: AAS 95 (2003) 343; Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *Water, an Essential Element for Life. A Contribution of the Delegation of the Holy See on the occasion of the 3rd World Water Forum*, Kyoto, 16-23 de marzo de 2003.
- ¹⁰¹²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 838-840.
- ¹⁰¹³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 36: AAS 83 (1991) 839.

- ¹⁰¹⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Centro de las Naciones Unidas*, Nairobi (18 de agosto de 1985), 5: AAS 78 (1986) 92.
- ¹⁰¹⁵Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1986*, 1: AAS 78 (1986) 278-279.
- ¹⁰¹⁶Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1969*: AAS 60 (1968) 771; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 4: AAS 96 (2004) 116.
- ¹⁰¹⁷Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1982*, 4: AAS 74 (1982) 328.
- ¹⁰¹⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101-1102.
- ¹⁰¹⁹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 51: AAS 83 (1991) 856-857.
- ¹⁰²⁰Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1972*: AAS 63 (1971) 868.
- ¹⁰²¹Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1969*: AAS 60 (1968) 772; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 12: AAS 91 (1999) 386-387.
- ¹⁰²²Pío XI, Carta enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 686. En la Encíclica se hace referencia a Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 29, art. 3, ad 3um; cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101-1102.
- ¹⁰²³Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 76: AAS 59 (1967) 294-295.
- ¹⁰²⁴Cf. Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1974*: AAS 65 (1973) 672.
- ¹⁰²⁵Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2317.
- ¹⁰²⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1997), 3: AAS 89 (1997) 474.
- ¹⁰²⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2304.
- ¹⁰²⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 78: AAS 58 (1966) 1101.
- ¹⁰²⁹Juan Pablo II, *Discurso en Drogheda*, Irlanda (29 de septiembre de 1979), 9: AAS 71 (1979) 1081; cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 37: AAS 68 (1976) 29.
- ¹⁰³⁰Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias* (12 de noviembre de 1983), 5: AAS 76 (1984) 398-399.
- ¹⁰³¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2306.
- ¹⁰³²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 77: AAS 58 (1966) 1100; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2307-2317.
- ¹⁰³³Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1103-1104.
- ¹⁰³⁴Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 291.
- ¹⁰³⁵León XII, *Alocución al Colegio de los Cardenales*, *Acta Leonis XIII*, 19 (1899) 270-272.
- ¹⁰³⁶Juan Pablo II, *Encuentro con los Colaboradores del Vicariato Romano* (17 de enero de 1991): *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 1; cf. Id., *Discurso a los Obispos del*

Rito Latino de la Región Árabe (1º de octubre de 1990), 4: AAS 83 (1991) 475.

¹⁰³⁷Cf. Pablo VI, *Discurso a los Cardenales* (24 de junio de 1965): AAS 57 (1965) 643-644.

¹⁰³⁸Benedicto XV, *Apelo a los Jefes de los pueblos beligerantes* (1º de agosto de 1917): AAS 9 (1917) 423.

¹⁰³⁹Juan Pablo II, *Oración durante la Audiencia General* (16 de enero de 1991): *L'Osservatore Romano*, edición española, 18 de enero de 1991, p. 1.

¹⁰⁴⁰Pío XII, *Radiomensaje* (24 de agosto de 1939): AAS 31 (1939) 334; cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, 4: AAS 85 (1993) 433-434; Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 288.

¹⁰⁴¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102-1103.

¹⁰⁴²Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385.

¹⁰⁴³Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 2003), 4: AAS 95 (2003) 323.

¹⁰⁴⁴Pablo VI, *Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas* (4 de octubre de 1965), 5: AAS 57 (1965) 881.

¹⁰⁴⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 51: AAS 83 (1991) 857.

¹⁰⁴⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 52: AAS 83 (1991) 858.

¹⁰⁴⁷Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 288-289.

¹⁰⁴⁸Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 291.

¹⁰⁴⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2265.

¹⁰⁵⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2309.

¹⁰⁵¹Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética* (1º de mayo de 1994), I, 6, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1994, p. 12.

¹⁰⁵²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1103.

¹⁰⁵³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 6: AAS 96 (2004) 117.

¹⁰⁵⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102-1103; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2310.

¹⁰⁵⁵Cf. Juan Pablo II, *Mensaje al III Congreso Internacional de Ordinarios Militares* (11 de marzo de 1994), 4: AAS 87 (1995) 74.

¹⁰⁵⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2313.

¹⁰⁵⁷Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1103; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2311.

¹⁰⁵⁸Juan Pablo II, *Angelus Domini* (7 de marzo de 1993), 4: *L'Osservatore Romano*, edición española, 12 de marzo de 1993, p. 1; cf. Id., *Discurso al Consejo de Ministros de la OCSE* (30 de noviembre de 1993), 4: AAS 86 (1994) 751.

- ¹⁰⁵⁹Juan Pablo II, *Discurso a la Audiencia general* (11 de agosto de 1999): *L'Osservatore Romano*, edición española, 13 de agosto de 1999, p. 1.
- ¹⁰⁶⁰Juan Pablo II, *Mensaje para la Cuaresma 1990*, 3: AAS 82 (1990) 802.
- ¹⁰⁶¹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 7: AAS 92 (2000) 362.
- ¹⁰⁶²Juan Pablo II, *Regina coeli* (18 de abril de 1993), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 23 de abril de 1993, p. 12; cf. Comisión para las Relaciones Religiosas con el judaísmo, *Nosotros recordamos. Una reflexión sobre la Shoah* (16 de marzo de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 20 de marzo de 1998, pp. 11-12.
- ¹⁰⁶³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 11: AAS 92 (2000) 363.
- ¹⁰⁶⁴Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (16 enero 1993), 13: AAS 85 (1993) 1247-1248; cf. Id., *Discurso pronunciado en ocasión de la Conferencia Internacional de la Nutrición, organizada por la FAO y la OMS* (5 de diciembre de 1992), 3: AAS 85 (1993) 922-923. Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.
- ¹⁰⁶⁵Cf. Juan Pablo II, *Angelus Domini* (14 de junio de 1998): *L'Osservatore Romano*, edición española, 19 de junio de 1998, p. 1; Id., *Discurso a los participantes en el Congreso Mundial sobre la Pastoral de los Derechos Humanos* (4 de julio de 1998), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 17 de julio de 1998, p. 2; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382; cf. también Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal* (3 de octubre de 1953): AAS 45 (1953) 730-744.
- ¹⁰⁶⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (9 de enero de 1995), 7: AAS 87 (1995) 849.
- ¹⁰⁶⁷Juan Pablo II, *Mensaje en el 40º aniversario de la ONU* (14 de octubre de 1985), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 3 de noviembre de 1985, p. 12.
- ¹⁰⁶⁸Cf. Pontificio Consejo « Justicia y Paz », *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética* (1º de mayo de 1994), I, 9-11: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1994, pp. 13-14.
- ¹⁰⁶⁹Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2316; Juan Pablo II, *Discurso al Mundo del Trabajo*, Verona, Italia (17 de abril de 1988), 6: *L'Osservatore Romano*, edición española, 24 de abril de 1988, p. 21.
- ¹⁰⁷⁰*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2315.
- ¹⁰⁷¹Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1103-1104; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2314; Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1986*, 2: AAS 78 (1986) 280.
- ¹⁰⁷²Cf. Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1996), 7: AAS 88 (1996) 767-768.
- ¹⁰⁷³La Santa Sede ha querido ser parte de los instrumentos jurídicos relativos a las armas nucleares, biológicas y químicas para apoyar las iniciativas de la Comunidad Internacional en este sentido.
- ¹⁰⁷⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 80: AAS 58 (1966) 1104.
- ¹⁰⁷⁵Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.
- ¹⁰⁷⁶Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.

- ¹⁰⁷⁷Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385-386.
- ¹⁰⁷⁸Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2297.
- ¹⁰⁷⁹Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 4: AAS 94 (2002) 134.
- ¹⁰⁸⁰Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 79: AAS 58 (1966) 1102.
- ¹⁰⁸¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 5: AAS 94 (2002) 134.
- ¹⁰⁸²Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.
- ¹⁰⁸³Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.
- ¹⁰⁸⁴Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 8: AAS 96 (2004) 119.
- ¹⁰⁸⁵Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 5: AAS 94 (2002) 134.
- ¹⁰⁸⁶Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los representantes del mundo de la cultura, del arte y de la ciencia*, Astana, Kazajstán (24 de septiembre de 2001), 5: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de octubre de 2001, p. 10.
- ¹⁰⁸⁷Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 7: AAS 94 (2002) 135-136.
- ¹⁰⁸⁸Cf. *Decálogo de Asís por la paz*, n. 1, contenido en la Carta enviada por Juan Pablo II a los Jefes de Estado y de Gobierno del 24 de febrero de 2002: *L'Osservatore Romano*, edición española, 8 de marzo de 2002, p. 2.
- ¹⁰⁸⁹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 20: AAS 92 (2000) 369.
- ¹⁰⁹⁰Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*, 3: AAS 80 (1988) 282-284.
- ¹⁰⁹¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 9: AAS 96 (2004) 120.
- ¹⁰⁹²Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, 9: AAS 94 (2002) 136-137; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 121.
- ¹⁰⁹³Juan Pablo II, *Carta con ocasión del 50º Aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial*, 2: AAS 82 (1990) 51.
- ¹⁰⁹⁴Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*, 3: AAS 89 (1997) 193.
- ¹⁰⁹⁵Cf. Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal* (3 de octubre de 1953): AAS 65 (1953) 730-744; Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (13 de enero de 1997), 4: AAS 89 (1997) 474-475; Id., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, 7: AAS 91 (1999) 382.
- ¹⁰⁹⁶Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada de la Paz 1997*, 3. 4. 6: AAS 89 (1997) 193. 196-197.
- ¹⁰⁹⁷Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada de la Paz 1999*, 11: AAS 91 (1999) 385.
- ¹⁰⁹⁸Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1992*, 4: AAS 84 (1992) 323-324.
- ¹⁰⁹⁹Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1098.
- ¹¹⁰⁰Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 10: AAS 56 (1964) 102.

¹¹⁰¹Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 11: AAS 57 (1965) 15.

¹¹⁰²La celebración Eucarística comienza con un saludo de paz, el saludo de Cristo a sus discípulos. El *Gloria* es una petición de paz para todo el pueblo de Dios sobre la tierra. En las anáforas de la Misa, la oración por la paz se estructura rezando por la paz y la unidad de la Iglesia; por la paz de toda la familia de Dios en esta vida; por el progreso de la paz y la salvación del mundo. Durante el rito de la comunión, la Iglesia ora para que el Señor dé « la paz en nuestros días » y recuerda el don de Cristo que consiste en su paz, invocando « la paz y la unidad » de su Reino. La Asamblea ora también para que el Cordero de Dios quite los pecados del mundo y « dé la paz ». Antes de la comunión, toda la asamblea intercambia un saludo de paz; la celebración Eucarística se concluye despidiendo a la Asamblea en la paz de Cristo. Son muchas las oraciones que, durante la Santa Misa, invocan la paz en el mundo; en ellas, la paz se halla a veces asociada a la justicia, como, por ejemplo, la oración colecta del octavo domingo del Tiempo Ordinario, con la cual la Iglesia pide a Dios que los acontecimientos de este mundo se realicen siempre bajo el signo de la justicia y de la paz, según su voluntad.

¹¹⁰³Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1100.

¹¹⁰⁴Pablo VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1976*: AAS 67 (1975) 671.

¹¹⁰⁵Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general de catequesis*, 18: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, p. 24.

¹¹⁰⁶Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259-260.

¹¹⁰⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

¹¹⁰⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 799.

¹¹⁰⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966) 1043.

¹¹¹⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 52: AAS 83 (1991) 300; cf. Pablo VI, Exh. ap. *Evangelii nuntiandi*, 20: AAS 68 (1976) 18-19.

¹¹¹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259-260.

¹¹¹²Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 35: AAS 81 (1989) 458.

¹¹¹³Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 800.

¹¹¹⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11: AAS 83 (1991) 259.

¹¹¹⁵Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 51: AAS 63 (1971) 440.

¹¹¹⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 57: AAS 83 (1991) 862.

¹¹¹⁷Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 48: AAS 80 (1988) 583-584.

¹¹¹⁸Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099-1100.

¹¹¹⁹Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 453; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 54: AAS 83 (1991) 859-860.

¹¹²⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 265-266.

- ¹¹²¹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 60: AAS 81 (1989) 511.
- ¹¹²²Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general de catequesis*, 30: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, pp. 32-35.
- ¹¹²³Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae*, 18: AAS 71 (1979) 1291-1292.
- ¹¹²⁴Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae*, 5: AAS 71 (1979) 1281.
- ¹¹²⁵Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general de catequesis*, 54: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, p 56.
- ¹¹²⁶Juan Pablo II, Exh. ap. *Catechesi tradendae*, 29: AAS 71 (1979) 1301-1302; cf. Congregación para el Clero, *Directorio general de catequesis*, 17: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1997, p 23.
- ¹¹²⁷Concilio Vaticano II, Decl. *Dignitatis humanae*, 8: AAS 58 (1966) 935.
- ¹¹²⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 107: AAS 85 (1993) 1217.
- ¹¹²⁹Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 81: AAS 59 (1967) 296-297.
- ¹¹³⁰Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 75: AAS 58 (1966) 1097-1099.
- ¹¹³¹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 75: AAS 58 (1966) 1098.
- ¹¹³²30 de diciembre de 1988, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988.
- ¹¹³³Cf. Concilio Vaticano II, Decl. *Nostra aetate*, 4: AAS 58 (1966) 742-743.
- ¹¹³⁴Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 32: AAS 80 (1988) 556-557.
- ¹¹³⁵27 de octubre de 1986; 24 de enero de 2002.
- ¹¹³⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 2: AAS 83 (1991) 250.
- ¹¹³⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 3: AAS 83 (1991) 795.
- ¹¹³⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 3: AAS 83 (1991) 796.
- ¹¹³⁹Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.
- ¹¹⁴⁰Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37.
- ¹¹⁴¹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 15: AAS 81 (1989) 415.
- ¹¹⁴²Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 24: AAS 81 (1989) 433-435.
- ¹¹⁴³Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.
- ¹¹⁴⁴Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31: AAS 57 (1965) 37-38.
- ¹¹⁴⁵Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 59: AAS 81 (1989) 509.

¹¹⁴⁶Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1806.

¹¹⁴⁷El ejercicio de la prudencia comporta un itinerario formativo para adquirir las cualidades necesarias: la « *memoria* » como capacidad de retener las propias experiencias pasadas de modo objetivo, sin falsificaciones (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 1: Ed. Leon. 8, 367); la « *docilitas* » (docilidad), que es la capacidad de dejarse instruir y sacar provecho de la experiencia ajena, sobre la base del auténtico amor por la verdad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 3: Ed. Leon. 8, 368-369); la « *solertia* » (solercia), es decir, la habilidad para afrontar los imprevistos actuando de forma objetiva, para orientar cualquier situación al servicio del bien, venciendo las tentaciones de la intemperancia, la injusticia, la vileza (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 4: Ed. Leon. 8, 369-370). Estas condiciones de tipo cognoscitivo permiten desarrollar los presupuestos necesarios para el momento de la toma de decisiones: la « *providentia* » (previsión), que es la capacidad de valorar la eficacia de un comportamiento en orden al logro del fin moral (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 6: Ed. Leon. 8, 371), y la « *circumspectio* » (circunspección) o capacidad de valorar las circunstancias que concurren a constituir la situación en la que se ejerce la acción (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 49, a. 7: Ed. Leon. 8, 372). La prudencia se especifica, en el ámbito de la vida social, en dos formas particulares: la prudencia « *regnativa* », es decir, la capacidad de ordenar las cosas hacia el máximo bien de la sociedad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 50, a. 1: Ed. Leon. 8, 374), y la prudencia « *politica* » que lleva al ciudadano a obedecer, secundando las indicaciones de la autoridad (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 50, a. 2: Ed. Leon. 8, 375), sin comprometer la propia dignidad de persona (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, qq. 47-56: Ed. Leon. 8, 348-406).

¹¹⁴⁸Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 30: AAS 81 (1989) 446-448.

¹¹⁴⁹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 62: AAS 81 (1989) 516-517.

¹¹⁵⁰Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 455.

¹¹⁵¹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 29: AAS 81 (1989) 443.

¹¹⁵²Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099.

¹¹⁵³Cf. Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 454; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 57: AAS 83 (1991) 862-863.

¹¹⁵⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 91: AAS 58 (1966) 1113.

¹¹⁵⁵Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 37: AAS 81 (1989) 460.

¹¹⁵⁶Pío XI, *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 218.

¹¹⁵⁷Pío XI, *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 218.

¹¹⁵⁸Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987): AAS 80 (1988) 70-102.

¹¹⁵⁹Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 39: AAS 81 (1989) 466.

¹¹⁶⁰Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 39: AAS 81 (1989) 466.

¹¹⁶¹Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*, 42-48: AAS 74 (1982) 134-140.

¹¹⁶²Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43: AAS 58 (1966) 1062.

- ¹¹⁶³Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 7: AAS 72 (1980) 738.
- ¹¹⁶⁴Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 7: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 15.
- ¹¹⁶⁵Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 59: AAS 58 (1966) 1079-1080.
- ¹¹⁶⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 50: AAS 83 (1991) 856.
- ¹¹⁶⁷Cf. Juan Pablo II, *Discurso a la UNESCO* (2 de junio de 1980), 11: AAS 72 (1980) 742.
- ¹¹⁶⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 60: AAS 58 (1966) 1081.
- ¹¹⁶⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 61: AAS 58 (1966) 1082.
- ¹¹⁷⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 24: AAS 83 (1991) 822.
- ¹¹⁷¹Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 24: AAS 83 (1991) 821-822.
- ¹¹⁷²Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Inter mirifica*, 4: AAS 56 (1964) 146.
- ¹¹⁷³Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*, 36-48: AAS 91 (1999) 33-34.
- ¹¹⁷⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991) 861.
- ¹¹⁷⁵Juan Pablo II, *Mensaje para la XXXIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 1999*, 2: *L'Osservatore Romano*, edición española, 5 de febrero de 1999, p. 14.
- ¹¹⁷⁶*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2495.
- ¹¹⁷⁷Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 14: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 16-17.
- ¹¹⁷⁸Cf. Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, *Ética en las comunicaciones sociales* (4 de junio de 2000), 33: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000, pp. 43-44.
- ¹¹⁷⁹Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 3: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 8.
- ¹¹⁸⁰Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 41: AAS 80 (1988) 570.
- ¹¹⁸¹Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 14: AAS 92 (2000) 366.
- ¹¹⁸²Cf. Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, 17: AAS 92 (2000) 367-368.
- ¹¹⁸³Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-436.
- ¹¹⁸⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 36: AAS 80 (1988) 561-563.
- ¹¹⁸⁵Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 14.

- ¹¹⁸⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850.
- ¹¹⁸⁷Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 74: AAS 58 (1966) 1095-1097.
- ¹¹⁸⁸Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 8, Tipografía Poliglota Vaticana, Roma 1988, p. 13.
- ¹¹⁸⁹Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida pública* (24 de noviembre de 2002), 7: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 17.
- ¹¹⁹⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 46: AAS 83 (1991) 850-851.
- ¹¹⁹¹Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 4: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 9.
- ¹¹⁹²Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Evangelium Vitae*, 73: AAS 87 (1995) 486-487.
- ¹¹⁹³Cf. Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 39: AAS 81 (1989) 466-468.
- ¹¹⁹⁴Cf. Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 76: AAS 58 (1966) 1099-1100.
- ¹¹⁹⁵Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 12.
- ¹¹⁹⁶Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 noviembre 2002), 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, p. 13.
- ¹¹⁹⁷Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas a compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 noviembre 2002), 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 13-14.
- ¹¹⁹⁸Juan Pablo II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12 de enero de 2004), 3: *L'Osservatore Romano*, edición española, 16 de enero de 2004, p. 6.
- ¹¹⁹⁹Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24 de noviembre de 2002), 6: Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2002, pp. 14-15.
- ¹²⁰⁰Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435
- ¹²⁰¹Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435.
- ¹²⁰²Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 50: AAS 63 (1971) 439-440.
- ¹²⁰³Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403-404.
- ¹²⁰⁴Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43: AAS 58 (1966) 1063.
- ¹²⁰⁵Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43: AAS 58 (1966) 1063.
- ¹²⁰⁶Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 41: AAS 58 (1966) 1059.

- ¹²⁰⁷Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 451.
- ¹²⁰⁸Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 41: AAS 58 (1966) 1059.
- ¹²⁰⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 41: AAS 58 (1966) 1059- 1060.
- ¹²¹⁰Pío XII, Carta enc. *Summi Pontificatus*: AAS 31 (1939) 425.
- ¹²¹¹Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 55: AAS 83 (1991) 860-861.
- ¹²¹²Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 98: AAS 85 (1993) 1210; cf. Id., Carta enc. *Centesimus annus*, 24: AAS 83 (1991) 821-822.
- ¹²¹³Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 29: AAS 93 (2001) 285.
- ¹²¹⁴Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 47: AAS 80 (1988) 580.
- ¹²¹⁵Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 451.
- ¹²¹⁶Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 35: AAS 57 (1965) 40.
- ¹²¹⁷Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 10: AAS 83 (1991) 805-806.
- ¹²¹⁸Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40: AAS 80 (1988) 568.
- ¹²¹⁹Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 38: AAS 58 (1966) 1055- 1056; cf. Id., Const. dogm. *Lumen gentium*, 42: AAS 57 (1965) 47-48; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 826.
- ¹²²⁰Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1889.
- ¹²²¹León XIII, Carta enc. *Rerum novarum: Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 143; cf. Benedicto XV, Carta enc. *Pacem Dei*: AAS 12 (1920) 215.
- ¹²²²Cf. Sto. Tomás de Aquino, QD *De caritate*, a. 9, c; Pío XI, Carta enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 206-207; Juan XXIII, Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961) 410; Pablo VI, *Discurso en la sede de la FAO* (16 de noviembre de 1970), 11: AAS 62 (1970) 837-838; Juan Pablo II, *Discurso a los Miembros de la Pontificia Comisión « Iustitia et Pax »* (9 de febrero de 1980), 7: AAS 72 (1980) 187.
- ¹²²³Cf. Pablo VI, Carta ap. *Octogesima adveniens*, 46: AAS 63 (1971) 433-435.
- ¹²²⁴Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, 8: AAS 58 (1966) 844-845; Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*, 44: AAS 59 (1967) 279; Juan Pablo II, Exh. ap. *Christifideles laici*, 42: AAS 81 (1989) 472-476; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1939.
- ¹²²⁵Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979) 288.
- ¹²²⁶Juan Pablo II, Carta enc. *Dives in misericordia*, 14: AAS 72 (1980) 1223.
- ¹²²⁷Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, 10: AAS 96 (2004) 121; cf. Id., Carta enc. *Dives in misericordia*, 14: AAS 72 (1980) 1224; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2212.
- ¹²²⁸San Juan Crisóstomo, *Homilía De perfecta caritate*, I, 2: PG 56, 281-282.
- ¹²²⁹Cf. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 49-51: AAS 93 (2001) 302-304.

¹²³⁰Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*, 5: AAS 83 (1991) 798-800.

¹²³¹*Catecismo de la Iglesia Católica*, 1889.

¹²³²Sta. Teresa del Niño Jesús, *Ofrenda de mí misma como víctima de holocausto al amor misericordioso de Dios. Oraciones: Obras Completas*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1998, p. 758, citado en: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2011.

© Copyright 2005- Libreria Editrice Vaticana

ISBN 88-209-7697-8

INSTRUCCIÓN “ERGA MIGRANTES CARITAS CHRISTI”

(La caridad de Cristo hacia los emigrantes)

ÍNDICE

Presentación de la Instrucción

Introducción

EL FENÓMENO MIGRATORIO HOY

El desafío de la movilidad humana
Migraciones internacionales
Migraciones internas

Iª Parte

LAS MIGRACIONES, SIGNO DE LOS TIEMPOS Y SOLICITUD DE LA IGLESIA

Visión de fe del fenómeno migratorio
Migraciones e historia de la salvación
Cristo "extranjero" y María icono vivo de la mujer emigrante
La Iglesia de Pentecostés
La solicitud de la Iglesia hacia el emigrante y el refugiado
La *Exsul familia*
El Concilio Ecuménico Vaticano II
La normativa canónica
Las líneas pastorales del Magisterio
Los organismos de la Santa Sede

IIª Parte

LOS EMIGRANTES Y LA PASTORAL DE ACOGIDA

"Inculturación" y pluralismo cultural y religioso
La Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II
Acogida y solidaridad
Liturgia y religiosidad popular
Inmigrantes católicos
Inmigrantes católicos de rito oriental
Inmigrantes de otras Iglesias y Comunidades eclesiales
Inmigrantes de otras religiones, en general
Cuatro puntos a los que se debe prestar atención particular
Inmigrantes musulmanes
El diálogo interreligioso

IIIª Parte

AGENTES DE UNA PASTORAL DE COMUNIÓN

En las Iglesias emisoras y receptoras
El coordinador nacional de los capellanes/misioneros
El capellán/misionero de los inmigrantes
Presbíteros diocesanos/de la eparquía como capellanes/misioneros
Presbíteros y hermanos religiosos y religiosas comprometidos en favor de los emigrantes
Laicos, asociaciones laicales y movimientos eclesiales: por un compromiso entre los inmigrantes

IVª Parte

ESTRUCTURAS DE UNA PASTORAL MISIONERA

Unidad en la pluralidad: problemática
Estructuras pastorales
Pastoral de conjunto y ámbitos sectoriales
Las unidades pastorales

Conclusión

UNIVERSALIDAD DE MISIÓN

Semina Verbi (Semillas del Verbo)
Agentes de comunión
Pastoral dialogante y misionera
La Iglesia y los cristianos, signo de esperanza

ORDENAMIENTO JURÍDICO-PASTORAL

Premisa

Cap. I: Los fieles laicos
Cap. II: Los capellanes/misioneros
Cap. III: Los religiosos y las religiosas
Cap. IV: Las autoridades eclesásticas
Cap. V: Las conferencias episcopales y las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas
Cap. VI: El Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes

PRESENTACIÓN DE LA INSTRUCCIÓN

Las actuales migraciones constituyen el movimiento humano más vasto de todos los tiempos. En estos últimos decenios, tal fenómeno, que afecta en estos momentos a cerca de doscientos millones de personas, se ha transformado en una realidad estructural de la sociedad contemporánea, constituyendo un problema cada vez más complejo, desde el punto de vista social, cultural, político, religioso, económico y pastoral.

La Instrucción *Erga migrantes caritas Christi* pretende actualizar - teniendo en cuenta los nuevos flujos migratorios y sus características - la pastoral migratoria, transcurridos, por lo demás, treinta y cinco años de la publicación del *Motu proprio* del Papa Pablo VI *Pastoralis migratorum cura* y de la relativa Instrucción de la Sagrada Congregación para los Obispos *De pastoralis migratorum cura* ("Nemo est").

ésta quiere ser una respuesta eclesial a las nuevas necesidades pastorales de los migrantes, a fin de conducirlos, a su vez, a transformar la experiencia migratoria, no sólo en ocasión de crecimiento de la vida

cristiana, sino también de nueva evangelización y de misión. El documento tiende, por otra parte, a una aplicación puntual de la legislación contenida en el CIC y también en el CCEO, a fin de responder en modo más adecuado a las particulares exigencias de los fieles orientales emigrantes, hoy en día siempre más numerosos.

La composición de las migraciones actuales impone por lo demás la necesidad de una visión ecuménica de dicho fenómeno, a causa de la presencia de muchos emigrantes cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, y del diálogo interreligioso, por el número siempre más consistente de emigrantes de otras religiones, en particular de la musulmana, en tierras tradicionalmente católicas, y viceversa. Una exigencia estrictamente pastoral se impone finalmente, es decir, el deber de promover una acción pastoral fiel y, al mismo tiempo, abierta a nuevas perspectivas, también por lo que respecta a nuestras mismas estructuras pastorales, que deberán ser adecuadas y garantizar, al mismo tiempo, la comunión entre los agentes pastorales específicos y la jerarquía local de acogida, que es la instancia decisiva de la preocupación eclesial hacia los inmigrantes.

El documento, tras una rápida reseña de algunas causas fundamentales del actual fenómeno migratorio (el evento de la globalización, el cambio demográfico real, sobre todo en los países industrializados, el aumento profundo de la desigualdad entre Norte y Sur del mundo, la proliferación de conflictos y guerras civiles), subraya los fuertes malestares que causa generalmente la migración en los individuos, en particular en las mujeres y niños, sin olvidar a las familias. Tal fenómeno plantea el problema ético de la búsqueda de un nuevo orden económico internacional en vistas de una más justa distribución de los bienes de la tierra, y de la visión de la comunidad internacional como familia de pueblos, con aplicación del Derecho Internacional. La Instrucción traza pues un cuadro preciso de referencia bíblico-teológica, insertando el fenómeno migratorio dentro de la historia de la salvación, como "signo de los tiempos", y de la presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, en vista de una comunión universal.

Un sintético *excursus* histórico manifiesta la preocupación de la Iglesia por el migrante y el refugiado en los documentos eclesiales, es decir, desde la *Exsul Familia*, al Concilio Ecuménico Vaticano II, a la Instrucción *De Pastoralis migratorum cura* y a la sucesiva normativa canónica. Tal lectura revela importantes adquisiciones teológicas y pastorales. Aquí nos referimos a la centralidad de la persona y a la defensa de los derechos del migrante, a la dimensión eclesial y misionera de las migraciones, a la valoración de la contribución pastoral de los laicos, de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica, al valor de las culturas en la obra de evangelización, a la tutela y valoración de las minorías, también dentro de la Iglesia local, a la importancia del diálogo *intra* y *extra* eclesial, y, por último, a la contribución específica que la migración puede ofrecer a la paz universal.

Otras urgencias - como la necesidad de la "inculturación", la visión de Iglesia entendida como comunión, misión y Pueblo de Dios, la siempre actual importancia de una pastoral específica para los migrantes, el empeño dialógico-misionero de todos los miembros del Cuerpo Místico de Cristo y el consiguiente deber de una cultura de acogida y de solidaridad en relación con los migrantes - introducen el análisis de las específicas instancias pastorales con que responder tanto en el caso de los migrantes católicos, sean de rito latino, sean de rito oriental, como de aquellos que pertenecen a otras Iglesias y Comunidades eclesiales, a otras religiones en general y al Islam en especial.

Ulteriormente viene precisada y recalcada la configuración, pastoral y jurídica, de los agentes pastorales - en particular de los capellanes/misioneros y de sus coordinadores nacionales, de los presbíteros diocesanos/eparquiales, de aquellos religiosos, con sus respectivos hermanos, de las religiosas, de los laicos, de sus asociaciones y de los movimientos eclesiales - cuyo empeño apostólico es visto y considerado en la línea de una pastoral de comunión, de conjunto.

La integración de las estructuras pastorales (las ya adquiridas y las propuestas) y la inserción eclesial de los migrantes en la pastoral ordinaria - con pleno respeto de su legítima diversidad y de su patrimonio espiritual y cultural, en vista también de la formación de una Iglesia concretamente católica - suponen otra importante característica pastoral que la Instrucción proyecta y propone a las Iglesias particulares. Tal integración es condición esencial para que la pastoral, *para* y *con* los inmigrantes, pueda resultar

expresión significativa de la Iglesia universal y "*missio ad gentes*", encuentro fraterno y pacífico, casa de todos, escuela de comunión aceptada y participada, de reconciliación pedida y concedida, de mutua y fraterna acogida y solidaridad, así como de auténtica promoción humana y cristiana.

Una puesta al día y un puntual "Ordenamiento jurídico-pastoral" es la conclusión de la Instrucción, evocando, con apropiado lenguaje, las tareas, las incumbencias y los roles de los agentes pastorales y de los varios organismos eclesiales encargados de la pastoral migratoria.

Stephen Fumio Cardenal Hamao
Presidente

Agostino Marchetto
Arzobispo titular de Ecija
Secretario

Introducción

EL FENÓMENO MIGRATORIO HOY

El desafío de la movilidad humana

1. La caridad de Cristo hacia los emigrantes nos estimula (cfr. *2Cor* 5,14) a afrontar nuevamente sus problemas, que ahora ya conciernen al mundo entero. En efecto, casi todos los países, por un motivo u otro, se enfrentan hoy con la irrupción del fenómeno de las migraciones en la vida social, económica, política y religiosa, un fenómeno que va adquiriendo, cada vez más, una configuración permanente y estructural. Determinado muchas veces por la libre decisión de las personas, y motivado con bastante frecuencia también por objetivos culturales, técnicos y científicos, además de económicos, este fenómeno es, por lo demás, un signo elocuente de los desequilibrios sociales, económicos y demográficos, tanto a nivel regional como mundial, que impulsan a emigrar.

Dicho fenómeno tiene también sus raíces en el nacionalismo exacerbado y, en muchos países, incluso en el odio o la marginación sistemática o violenta de las poblaciones minoritarias o de los creyentes de religiones no mayoritarias, en los conflictos civiles, políticos, étnicos y también religiosos que ensangrientan todos los continentes. De ellos se alimentan oleadas crecientes de refugiados y prófugos, que a menudo se mezclan con los flujos migratorios, repercutiendo en sociedades donde se entrecruzan etnias, pueblos, lenguas y culturas distintas, con el peligro de enfrentamientos y choques.

2. Las migraciones, sin embargo, favorecen el conocimiento recíproco y son una ocasión de diálogo y comunión, e incluso de integración en distintos niveles, como lo afirmaba de manera emblemática el Papa Juan Pablo II en el [Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2001](#): "Son muchas las civilizaciones que se han desarrollado y enriquecido precisamente por las aportaciones de la inmigración. En otros casos, las diferencias culturales de autóctonos e inmigrantes no se han integrado, sino que han mostrado la capacidad de convivir, a través del respeto recíproco de las personas y de la aceptación o tolerancia de las diferentes costumbres".[1]

3. Las migraciones contemporáneas nos sitúan, pues, ante un desafío, que ciertamente no es nada fácil, por su relación con las esferas económica, social, política, sanitaria, cultural y de seguridad. Se trata de un desafío al que todos los cristianos deben responder, más allá de la buena voluntad y el carisma personal de algunos. En todo caso, no podemos olvidar la respuesta generosa de muchos hombres y mujeres, de asociaciones y organizaciones que, ante el sufrimiento de tantas personas causado por la emigración, luchan en favor de los derechos de los emigrantes, ya sean forzosos o no, y en su defensa. Ese empeño es fruto, especialmente, de aquella *compasión* de Jesús, Buen Samaritano, que el Espíritu suscita en

todas partes, en el corazón de los hombres de buena voluntad, además de despertarla en la misma Iglesia, donde "revive una vez más el misterio de su Divino Fundador, misterio de vida y de muerte".[2] De hecho, la tarea de anunciar la Palabra de Dios, que el Señor confió a la Iglesia, desde el inicio se ha entrelazado con la historia de la emigración de los cristianos.

Por tanto, hemos pensado en esta Instrucción, que se propone responder, sobre todo, a las nuevas necesidades espirituales y pastorales de los emigrantes, y transformar siempre más la experiencia migratoria en instrumento de diálogo y de anuncio del mensaje cristiano. Este documento, además, aspira a satisfacer algunas exigencias importantes y actuales. Nos referimos a la necesidad de tener en debida cuenta la nueva normativa de los dos Códigos Canónicos vigentes, latino y oriental, respondiendo también a las exigencias particulares de los fieles emigrados de las Iglesias Orientales Católicas, cada vez más numerosos. Existe, además, la necesidad de una visión ecuménica del fenómeno, debido a la presencia, en los flujos migratorios, de cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, así como de una visión interreligiosa, a causa del número siempre mayor de emigrantes de otras religiones, en particular de religión musulmana. Habrá que promover, en fin, una pastoral abierta a nuevas perspectivas en nuestras mismas estructuras pastorales que garantice, al mismo tiempo, la comunión entre los agentes de esta pastoral específica y la jerarquía local.

Migraciones internacionales

4. El fenómeno migratorio cada vez más amplio, constituye hoy un importante elemento de la interdependencia creciente entre los estados-nación, que contribuye a definir el evento de la globalización,[3] que ha abierto los mercados pero no las fronteras, ha derrumbado las barreras a la libre circulación de la información y de los capitales, pero no lo ha hecho en la misma medida con las de la libre circulación de las personas. Y sin embargo, ningún estado puede sustraerse a las consecuencias de alguna forma de migración, a menudo extremadamente vinculada a factores negativos, como el retroceso demográfico que se da en los países industrializados desde antiguo, el aumento de las desigualdades entre el norte y el sur del mundo, la existencia en los intercambios internacionales de barreras de protección que impiden que los países emergentes puedan colocar sus propios productos, en condiciones competitivas, en los mercados de los países occidentales y, en fin, la proliferación de conflictos y guerras civiles. Todas estas realidades seguirán siendo, también en los años venideros, otros tantos factores de estímulo y expansión de los flujos migratorios (Cfr. *EEu* 87, 115 y *PaG* 67), si bien la irrupción del terrorismo en la escena internacional provocará reacciones, por motivos de seguridad, que pondrán trabas al movimiento de los emigrantes que sueñan con encontrar trabajo y seguridad en los países del así llamado bienestar, y que, por lo demás, están necesitados de mano de obra.

5. No sorprende, pues, que los flujos migratorios hayan producido y produzcan innumerables desazones y sufrimientos a los emigrantes, a pesar de que, sobre todo en la historia más reciente y en circunstancias determinadas, se les animaba y favorecía para fomentar el desarrollo económico, tanto del país receptor como de su propio país de origen (sobre todo con los envíos de dinero de los inmigrantes). Muchas naciones, en verdad, no serían como las vemos hoy, si no hubieran contado con la aportación de millones de inmigrados.

De forma especial, este sufrimiento alcanza a la emigración de los núcleos familiares y a la femenina, siempre más numerosa. Contratadas con frecuencia como trabajadoras no cualificadas (trabajadoras domésticas) y empleadas en el trabajo irregular, las mujeres se ven, a menudo, despojadas de los derechos humanos y sindicales más elementales, cuando no caen víctimas del triste fenómeno conocido como "tráfico humano", que ya no exime ni siquiera a los niños. Es un nuevo capítulo de la esclavitud.

Incluso cuando no se llega a estos extremos, hay que insistir en que los trabajadores extranjeros no pueden ser considerados como una mercancía, o como mera fuerza de trabajo, y que, por tanto, no deben ser tratados como un factor de producción cualquiera. Todo emigrante goza de derechos fundamentales inalienables que deben ser respetados en cualquier situación. La aportación de los inmigrantes a la economía del país receptor va ligada, en realidad, a la posibilidad de utilizar plenamente su inteligencia y habilidades, en el desarrollo de su propia actividad.

6. A este respecto, la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores emigrantes y los miembros de sus familias - en vigor desde el 1 de julio de 2003 y cuya ratificación fue vivamente recomendada por Juan Pablo II[4] - ofrece un compendio de derechos[5] que permiten al inmigrante aportar dicha contribución; por consiguiente, lo que está previsto en la Convención merece la adhesión, especialmente de los estados que reciben mayores beneficios de la migración. Con tal fin, la Iglesia anima a la ratificación de los instrumentos legales internacionales que garantizan los derechos de los emigrantes, de los refugiados y de sus familias, proporcionando también, a través de sus diversas instituciones y asociaciones competentes, esa labor de intermediario ("advocacy") que cada vez se hace más necesaria (centros de atención para los inmigrantes, casas abiertas para ellos, oficinas de servicios humanitarios, de documentación y "asesoramiento", etc.). En efecto, los emigrantes son a menudo víctimas del reclutamiento ilegal y de contratos precarios, en condiciones miserables de trabajo y de vida, y sufriendo abusos físicos, verbales e incluso sexuales, ocupados durante largas horas de trabajo y, con frecuencia, sin acceso a los beneficios de la atención médica y a las formas normales de aseguración.

Esa situación de inseguridad de tantos extranjeros, que tendría que despertar la solidaridad de todos, es, en cambio, causa de temores y miedos en muchas personas que sienten a los inmigrados como un peso, los miran con recelo y los consideran incluso un peligro y una amenaza. Lo que provoca con frecuencia manifestaciones de intolerancia, xenofobia y racismo.[6]

7. La creciente presencia musulmana, así como, por lo demás, la de otras religiones, en países con una población tradicionalmente de mayoría cristiana, se coloca, en fin, en el capítulo más amplio y complejo del encuentro entre culturas distintas y del diálogo entre las religiones. Existe, de cualquier modo, una numerosa presencia cristiana en algunas naciones con una población, en su gran mayoría, musulmana.

Ante un fenómeno migratorio tan generalizado, y con aspectos profundamente distintos respecto al pasado, de poco servirían políticas limitadas únicamente al ámbito nacional. Ningún país puede pensar hoy en solucionar por sí solo los problemas migratorios. Más ineficaces aún resultarían las políticas meramente restrictivas que, a su vez, producirían efectos todavía más negativos, con el peligro de aumentar las entradas ilegales e incluso de favorecer la actividad de organizaciones criminales.

8. Así pues, desde una reflexión global, las migraciones internacionales, son consideradas como un importante elemento estructural de la realidad social, económica y política del mundo contemporáneo, y su consistencia numérica hace necesaria una más estrecha colaboración entre países emisores y receptores, además de normativas adecuadas, capaces de armonizar las distintas disposiciones legislativas. Todo ello, con el fin de salvaguardar las exigencias y los derechos, tanto de las personas y de las familias emigradas, como de las sociedades de llegada de los mismos.

El fenómeno migratorio, sin embargo, plantea, contemporáneamente, un auténtico problema ético: la búsqueda de un nuevo orden económico internacional para lograr una distribución más equitativa de los bienes de la tierra, que contribuiría bastante a reducir y moderar los flujos de una parte numerosa de los pueblos en situación precaria. De ahí también la necesidad de un trabajo más incisivo para crear sistemas educativos y pastorales con vistas a una formación a la "dimensión mundial", es decir, una nueva visión de la comunidad mundial considerada como una familia de pueblos a la que, finalmente, están destinados los bienes de la tierra, desde una perspectiva del bien común universal.

9. Las migraciones actuales, además, plantean a los cristianos nuevos compromisos de evangelización y de solidaridad, llamándolos a profundizar en esos valores, compartidos también por otros grupos religiosos o civiles, absolutamente indispensables para garantizar una convivencia armoniosa. El paso de sociedades monoculturales a sociedades multiculturales puede revelarse como un signo de la viva presencia de Dios en la historia y en la comunidad de los hombres, porque presenta una oportunidad providencial para realizar el plan de Dios de una comunión universal.

El nuevo contexto histórico se caracteriza, de hecho, por los mil rostros del otro; y la diversidad, contrariamente al pasado, se vuelve algo común en muchísimos países. Los cristianos están llamados, por

consiguiente, a testimoniar y a practicar, además del espíritu de tolerancia, - que es un enorme logro político, cultural y, desde luego, religioso - el respeto por la identidad del otro, estableciendo, donde sea posible y conveniente, procesos de coparticipación con personas de origen y cultura diferentes, con vistas también a un "respetuoso anuncio" de la propia fe. Estamos todos llamados, por tanto, a la cultura de la solidaridad[7], tan ardientemente invocada por el Magisterio, para llegar juntos a una auténtica comunión de personas. Es el camino, nada fácil, que la Iglesia invita a recorrer.

Migraciones internas

10. En estos últimos tiempos, también han aumentado notablemente las migraciones internas en varios países, tanto voluntarias, por ejemplo, del campo a las grandes ciudades, como forzosas; en este caso, se trata de los desplazados, de los que huyen del terrorismo, de la violencia y del narcotráfico, sobre todo en África y América Latina. Se calcula, en efecto, que, a escala mundial, la mayor parte de los emigrantes se mueve dentro de la propia nación, incluso con ritmos estacionales.

El fenómeno de dicha movilidad, en general abandonada a sí misma, ha fomentado el desarrollo rápido y desordenado de centros urbanos sin condiciones para recibir masas humanas tan grandes, y ha alimentado la formación de periferias urbanas donde las condiciones de vida son precarias social y moralmente. Esta situación obliga a los emigrantes a instalarse en ambientes con características profundamente distintas de las del lugar de origen, creando notables dificultades humanas y grandes peligros de desarraigo social, con graves consecuencias para las tradiciones religiosas y culturales de las poblaciones.

Y a pesar de todo, las migraciones internas despiertan grandes esperanzas, a menudo ilusorias e infundadas, en millones de personas, arrancándolas, sin embargo, de los afectos familiares y dirigiéndolas a regiones distintas por el clima y las costumbres, aunque con frecuencia lingüísticamente homogéneas. Si más adelante regresan a su lugar de origen, lo hacen con otra mentalidad y con estilos de vida diversos, y no pocas veces con otra visión del mundo, o religiosa, y con actitudes morales distintas. También estas situaciones representan desafíos para la acción pastoral de la Iglesia, Madre y Maestra.

11. En este campo, por consiguiente, la realidad actual exige también, a los agentes pastorales y a las comunidades receptoras, en una palabra, a la Iglesia, una diligente atención hacia las personas de la movilidad y a sus exigencias de solidaridad y fraternidad. También a través de las migraciones internas, el Espíritu lanza, con toda claridad y urgencia, el llamamiento a un renovado y firme compromiso de evangelización y de caridad mediante formas articuladas de acogida y de acción pastoral, constantes y capilares, lo más adecuadas posible a la realidad y que respondan a las necesidades concretas y específicas de los mismos emigrantes.

Iª Parte

LAS MIGRACIONES, SIGNO DE LOS TIEMPOS Y SOLICITUD DE LA IGLESIA

Visión de fe del fenómeno migratorio

12. La Iglesia ha contemplado siempre en los emigrantes la imagen de Cristo que dijo: "era forastero, y me hospedasteis" (Mt 25,35). Para ella sus vicisitudes son interpelación a la fe y al amor de los creyentes, llamados, de este modo, a sanar los males que surgen de las migraciones y a descubrir el designio que Dios realiza a través suyo, incluso si nacen de injusticias evidentes.

Las migraciones, al acercar entre sí los múltiples elementos que componen la familia humana, tienden, en efecto, a la construcción de un cuerpo social siempre más amplio y variado, casi como una prolongación de ese encuentro de pueblos y razas que, gracias al don del Espíritu en Pentecostés, se transformó en

fraternidad eclesial.

Si, por un lado, los sufrimientos que acompañan las migraciones son - de hecho - la expresión de los dolores de parto de una nueva humanidad, por el otro, las desigualdades y los desequilibrios, de los que ellas son consecuencia y manifestación, muestran la laceración introducida en la familia humana por el pecado y constituyen, por tanto, un doloroso llamamiento a la verdadera fraternidad.

13. Esta visión nos lleva a relacionar las migraciones con los eventos bíblicos que marcan las etapas del arduo camino de la humanidad hacia el nacimiento de un pueblo, por encima de discriminaciones y fronteras, depositario del don de Dios para todos los pueblos y abierto a la vocación eterna del hombre. Es decir, la fe percibe en ellas el camino de los Patriarcas que, sostenidos por la Promesa, anhelaban la Patria futura, y el de los Hebreos que fueron liberados de la esclavitud con el paso del Mar Rojo, con el éxodo que da origen al Pueblo de la Alianza. La fe siempre encuentra en las migraciones, en cierto sentido, el exilio que sitúa al hombre ante la relatividad de toda meta alcanzada y de nuevo descubre en ellas el mensaje universal de los Profetas. Éstos denuncian como contrarias al designio de Dios las discriminaciones, las opresiones, las deportaciones, las dispersiones y las persecuciones, y las toman como punto de partida para anunciar la salvación para todos los hombres, dando testimonio de que incluso en la sucesión caótica y contradictoria de los acontecimientos humanos, Dios sigue tejiendo su plan de salvación hasta la completa recapitulación del universo en Cristo (cfr. *Ef 1,10*).

Migraciones e historia de la salvación

14. Por tanto, podemos considerar el actual fenómeno migratorio como un "signo de los tiempos" muy importante, un desafío a descubrir y valorizar en la construcción de una humanidad renovada y en el anuncio del Evangelio de la paz.

La Sagrada Escritura nos propone el sentido de todas las cosas. Israel tomó su origen de Abraham, que obediente a la voz de Dios, salió de su tierra y se fue a un país extranjero, llevando consigo la promesa divina de que iba a ser "padre de un gran pueblo" (*Gn 12,1-2*). Jacob, de "arameo errante, que bajó a Egipto, y se estableció allí como un forastero con unas pocas personas, se convirtió luego en una nación grande, fuerte y numerosa" (*Dt 26,5*). Israel recibió la solemne investidura de "Pueblo de Dios" después de la larga esclavitud en Egipto, durante los cuarenta años de "éxodo" a través del desierto. La dura prueba de las migraciones y deportaciones es, pues, fundamental en la historia del Pueblo elegido en vista de la salvación de todos los pueblos: así sucede al regreso del exilio (cfr. *Is 42, 6-7; 49,5*). Con esa memoria, se siente fortalecido en la confianza en Dios, incluso en los momentos más oscuros de su historia (*Sa 105 [104], 12-15; 106 [105], 45-47*). En la Ley, además, se llega a dar, para las relaciones con el extranjero que reside en el país, la misma orden impartida para las relaciones con "los hijos de tu pueblo" (*Lv 19,18*), es decir, "lo amarás como a ti mismo" (*Lv 19,34*).

Cristo "extranjero" y María icono vivo de la mujer emigrante

15 El cristiano contempla en el extranjero, más que al prójimo, el rostro mismo de Cristo, nacido en un pesebre y que, como extranjero, huye a Egipto, asumiendo y compendiando en sí mismo esta fundamental experiencia de su pueblo (cfr. *Mt 2,13ss.*). Nacido fuera de su tierra y procedente de fuera de la Patria (cfr. *Lc 2,4-7*), "habitó entre nosotros" (*Jn 1,11.14*), y pasó su vida pública como itinerante, recorriendo "pueblos y aldeas" (cfr. *Lc 13,22; Mt 9,35*). Ya resucitado, pero todavía extranjero y desconocido, se apareció en el camino de Emaús a dos de sus discípulos que lo reconocieron solamente al partir el pan (cfr. *Lc 24,35*). Los cristianos siguen, pues, las huellas de un viandante que "no tiene donde reclinar la cabeza" (*Mt 8,20; Lc 9,58*).[8]

María, la Madre de Jesús, siguiendo esta línea de consideraciones, se puede contemplar también como icono viviente de la mujer emigrante.[9] Da a la luz a su hijo lejos de casa (cfr. *Lc 2,1-7*) y se ve obligada a huir a Egipto (cfr. *Mt 2,13-14*). La devoción popular considera justamente a María como Virgen del camino.

La Iglesia de Pentecostés

16. Contemplando ahora a la Iglesia, vemos que nace de Pentecostés, cumplimiento del misterio pascual y evento eficaz, y también simbólico, del encuentro entre pueblos. Pablo puede, así, exclamar: "En este orden nuevo no hay distinción entre judíos y gentiles, circuncisos e incircuncisos, bárbaros y escitas, esclavos y libres" (Col 3,11). En efecto, Cristo ha hecho de los dos pueblos "una sola cosa, derribando con su cuerpo el muro que los separaba" (Ef 2,14).

Por otra parte, seguir a Cristo significa ir tras Él y estar de paso en el mundo, porque "no tenemos aquí ciudad permanente" (Heb 13,14). El creyente es siempre un *pároikos*, un residente temporal, un huésped, dondequiera que se encuentre (cfr. 1Pe 1,1; 2,11; Jn 17,14-16). Por eso, para los cristianos su propia situación geográfica en el mundo no es tan importante[10] y el sentido de la hospitalidad les es connatural. Los Apóstoles insisten en este punto (cfr. Rom 12,13; Heb 13,2; 1Pe 4,9; 3Jn 5) y las Cartas pastorales lo recomiendan en particular al *episkopos* (cfr. 1Tim 3,2 y Tit 1,8). Así en la Iglesia primitiva, la hospitalidad era la costumbre con que los cristianos respondían a las necesidades de los misioneros itinerantes, jefes religiosos exiliados o de paso, y personas pobres de las distintas comunidades.[11]

17. Los extranjeros son, además, signo visible y recuerdo eficaz de ese universalismo que es un elemento constitutivo de la Iglesia católica. Una "visión" de Isaías lo anunciaba: "Al final de los días estará firme el monte de la casa del Señor, en la cima de los montes ... Hacia él confluirán los gentiles, caminarán pueblos numerosos" (Is 2,2). En el Evangelio, Jesús mismo lo predice: "Vendrán de Oriente y Occidente, del Norte y del Sur, y se sentarán a la mesa en el Reino de Dios" (Lc 13,29); y en el Apocalipsis se contempla "una muchedumbre inmensa ... de toda nación, raza, pueblo y lengua" (Ap 7,9). La Iglesia se encuentra, ahora, en el arduo camino hacia esa meta final,[12] y de esta muchedumbre, las migraciones pueden ser como una llamada y prefiguración del encuentro final de toda la humanidad con Dios y en Dios.

18. El camino de los emigrantes puede transformarse, de este modo, en signo vivo de una vocación eterna, impulso continuo hacia esa esperanza que, al indicar un futuro más allá del mundo presente, insiste en su transformación en la caridad y en la superación escatológica. Las peculiaridades de los emigrantes se vuelven llamamiento a la fraternidad de Pentecostés, donde las diferencias se ven armonizadas por el Espíritu y la caridad se hace auténtica en la aceptación del otro. Las vicisitudes migratorias pueden ser, pues, anuncio del misterio pascual, por el que la muerte y la resurrección tienden a la creación de la humanidad nueva, en la que ya no hay ni esclavos ni extranjeros (cfr. Gal 3,28).

La solicitud de la Iglesia hacia el emigrante y el refugiado

19. El fenómeno migratorio del siglo pasado fue un desafío para la pastoral de la Iglesia, articulada en parroquias territoriales estables. Si en un principio, el clero solía acompañar a los grupos que colonizaban nuevas tierras, para continuar esa cura pastoral, ya desde mediados del siglo XIX, con frecuencia se confió a diversas congregaciones religiosas la asistencia a los emigrantes[13]. En 1914, se dio una primera definición del clero encargado de la asistencia a los emigrantes, mediante el Decreto *Ethnografica studia*,[14] que subrayaba la responsabilidad de la Iglesia autóctona de asistir a los inmigrantes y aconsejaba una preparación específica lingüística, cultural y pastoral del Clero indígena. El Decreto *Magni semper*, de 1918,[15] después de la promulgación del Código de Derecho Canónico, confiaba a la Congregación Consistorial los procedimientos de autorización al clero para la asistencia a los emigrantes.

Durante la segunda post-guerra, en el siglo pasado, la realidad migratoria se volvió aún más dramática, no sólo por las destrucciones causadas por el conflicto, sino también porque se agudizó el fenómeno de los refugiados (especialmente provenientes de los Países denominados del Este), entre los cuales no pocos eran fieles de diversas Iglesias Orientales Católicas.

La Exsul familia

20. Se sentía, entonces, la necesidad de un documento que reuniera la riqueza heredada de los anteriores ordenamientos y disposiciones y orientara hacia una pastoral orgánica. La respuesta oportuna fue la Constitución apostólica *Exsul familia*,[16] publicada por Pío XII el 1º de agosto de 1952, y considerada la *carta magna* del pensamiento de la Iglesia sobre las migraciones. Es el primer documento oficial de la

Santa Sede que delinea, de modo global y sistemático, desde un punto de vista histórico y canónico, la pastoral de los emigrantes. Después de un amplio análisis histórico, sigue en la Constitución una parte propiamente normativa muy articulada. Se afirma allí la responsabilidad primaria del Obispo diocesano local en la cura pastoral de los emigrantes, aunque se solicite todavía a la Congregación Consistorial la correspondiente organización.

El Concilio Ecuménico Vaticano II

21. Más adelante, el Concilio Vaticano II elaboró importantes líneas directrices sobre esa pastoral específica, invitando ante todo a los cristianos a conocer el fenómeno migratorio (cfr. GS 65-66) y a darse cuenta de la influencia que tiene la emigración en la vida. Se insiste en el derecho a la emigración (cfr. GS 65),^[17] en la dignidad del emigrante (cfr. GS 66), en la necesidad de superar las desigualdades del desarrollo económico y social (cfr. GS 63) y de responder a las exigencias auténticas de la persona (cfr. GS 84). El Concilio, además, en un contexto particular, reconoció a la autoridad pública, el derecho de reglamentar el flujo migratorio (cfr. GS 87).

El Pueblo de Dios - según la exhortación conciliar - debe garantizar un aporte generoso en lo que respecta a la emigración, y se pide a los laicos cristianos, sobre todo, que extiendan su colaboración a los campos más variados de la sociedad (cfr. AA 10), haciéndose también "prójimos" del emigrante (cfr. GS 27). Los Padres conciliares dedican especial atención a los fieles que, "por determinadas circunstancias, no pueden aprovecharse suficientemente del cuidado pastoral común y ordinario de los párrocos o carecen totalmente de él. Este es el caso de la mayoría de los emigrantes, exiliados y prófugos, hombres del mar y del aire, nómadas y otros parecidos. Es necesario promover métodos pastorales adecuados para favorecer la vida espiritual de los que van de vacaciones a otras regiones. Las Conferencias episcopales, sobre todo las nacionales, han de ocuparse cuidadosamente de los problemas más urgentes de las personas mencionadas. Con instituciones y medios adecuados han de cuidar y favorecer su asistencia religiosa, en unidad de objetivos y de esfuerzos. En todo ello han de tener en cuenta, sobre todo, las normas dadas o que dará la Sede Apostólica y adaptarlas convenientemente a las condiciones de tiempos, lugares y personas".^[18]

22. El Concilio Vaticano II marca, por consiguiente, un momento decisivo para la cura pastoral de los emigrantes y los itinerantes, dando particular importancia al significado de la movilidad y la catolicidad, así como al de las Iglesias particulares, al sentido de la Parroquia y a la visión de la Iglesia como misterio de comunión. Por todo lo cual, ésta aparece y se presenta como "el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (LG 4).

La acogida al extranjero, que caracteriza a la Iglesia naciente, es, pues, sello perenne de la Iglesia de Dios. Por otro lado está marcada por una vocación al exilio, a la diáspora, a la dispersión entre las culturas y las etnias, sin identificarse nunca completamente con ninguna de ellas; de lo contrario, dejaría de ser, precisamente, primicia y signo, fermento y profecía del Reino universal, y comunidad que acoge a todo ser humano sin preferencias de personas ni de pueblos. La acogida al extranjero es inherente, por tanto, a la naturaleza misma de la Iglesia y testimonia su fidelidad al Evangelio.^[19]

23. En continuidad y cumplimiento de la enseñanza conciliar, el Papa Pablo VI emanó el Motu proprio *Pastoralis migratorum cura* (1969),^[20] promulgando la Instrucción *De Pastoralis migratorum cura*^[21]. Luego, en 1978, la Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, Organismo encargado entonces de la atención a los emigrantes, publicó la Carta a las Conferencias Episcopales *Iglesia y movilidad humana*^[22], que ofrecía una lectura del fenómeno migratorio, puesta al día en ese momento, con una precisa y propia interpretación y aplicación pastoral. Al desarrollar el tema de la acogida a los emigrantes por parte de la Iglesia local, el documento subrayaba la necesidad de una colaboración intraeclesial para una pastoral sin fronteras y reconocía, en fin, valorizándolo, el papel específico de los laicos, de los religiosos y de las religiosas.

La normativa canónica

24. El nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina, siempre a la luz del Concilio y como confirmación, recomienda al párroco una especial diligencia hacia los que están lejos de su patria (c. 529, §1), sosteniendo, no obstante, la oportunidad y la obligación, en la medida de lo posible, de ofrecerles una atención pastoral específica (c. 568). Contempla así, tal como lo hace también el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, la constitución de parroquias personales (CIC c. 518; CCEO c. 280, §1) y de las misiones con cura de almas (c. 516), así como la figura de sujetos pastorales específicos, como el vicario episcopal (c. 476) y el capellán de los emigrantes (c. 568).

El nuevo Código prevé, además, en su actuación conciliar (cfr. PO 10; AG 20, nota 4; 27, nota 28), la institución de otras estructuras pastorales específicas previstas en la legislación y en la praxis de la Iglesia.[23]

25. Puesto que en la movilidad humana los fieles de las Iglesias Orientales Católicas de Asia, del Oriente medio y de Europa central y oriental, que se dirigen hacia los Países del Occidente, actualmente son legión, se plantea, como es evidente, el problema de su atención pastoral, siempre en el ámbito de la responsabilidad de decisión del ordinario del lugar de acogida. Es urgente, pues, ponderar las consecuencias pastorales y jurídicas de su presencia, siempre más consistente, fuera de los territorios tradicionales, así como de los contactos que se van estableciendo a distintos niveles, oficiales o privados, individuales o colectivos, entre las comunidades y entre sus miembros. Y la correspondiente normativa específica, que permite a la Iglesia católica respirar ya, en cierto sentido, con dos pulmones,[24] está contenida en el CCEO.[25]

26. Dicho Código, en efecto, contempla la constitución de Iglesias *sui iuris* (CCEO, cc. 27-28,147), recomienda la promoción y la observancia de los "ritos de las Iglesias Orientales, como patrimonio de la Iglesia universal de Cristo" (c. 39; cfr. también los cc. 40-41) y establece una normativa precisa sobre las leyes litúrgicas y disciplinarias (c. 150). Obliga al obispo de la eparquía a asistir también a los fieles cristianos "de cualquier edad, condición, nación, o Iglesia *sui iuris*, ya sea que vivan en el territorio de la eparquía, o que permanezcan allí temporalmente" (c. 192, §1), y a cuidar de que los fieles cristianos de otra Iglesia *sui iuris* a él confiados "mantengan el rito de la propia Iglesia" (c. 193, §1), si es posible "mediante presbíteros y párrocos de la misma Iglesia *sui iuris*" (c. 193, §2). El Código recomienda, en fin, que la parroquia sea territorial, sin excluir aquellas personales, si lo exigen condiciones particulares (cfr. c. 280, §1).

En el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales se prevé también la existencia del Exarcado, definido como "una porción del pueblo de Dios que, por circunstancias especiales, no se erige como Eparquía y que, circunscrita en un territorio, o calificada con otros criterios, se confía a la cura pastoral del exarca" (CCEO c. 311, §1).

Las líneas pastorales del Magisterio

27. Junto a la normativa canónica, una lectura atenta de los documentos y disposiciones que la Iglesia ha emanado hasta ahora sobre el fenómeno migratorio, lleva a subrayar algunos importantes desarrollos teológicos y pastorales, a saber: la centralidad de la persona y la defensa de los derechos del hombre y de la mujer emigrantes y de los de sus hijos; la dimensión eclesial y misionera de las migraciones; la revalorización del Apostolado seglar; el valor de las culturas en la obra de evangelización; la tutela y la valoración de las minorías, incluso dentro de la Iglesia; la importancia del diálogo *intra* y *extra* eclesial; la aportación específica de la emigración para la paz universal. Dichos documentos indican, además, la dimensión pastoral del compromiso en favor de los emigrantes. En la Iglesia, en efecto, todos deben encontrar "su propia patria":[26] ella es el misterio de Dios entre los hombres, misterio del Amor manifestado por el Hijo Unigénito, especialmente en su muerte y resurrección, para "dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud" (Jn 10,10); todos han de encontrar la fuerza para superar cualquier división y hacer que las diferencias no lleven a rupturas, sino a la comunión, a través de la acogida del otro en su diversidad legítima.

28. En la Iglesia se ha valorizado nuevamente el papel de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica en su aportación específica a la cura pastoral de los emigrantes.[27] La responsabilidad, a este respecto, de los obispos diocesanos y de las eparquías, se reafirma de manera inequívoca, y esto vale tanto para la Iglesia de origen como para la Iglesia de acogida. En esa misma responsabilidad están implicadas las Conferencias Episcopales de los distintos países y las respectivas estructuras de las Iglesias Orientales. La atención pastoral a los emigrantes, en efecto, conlleva la acogida, el respeto, la tutela, la promoción y el amor auténtico a cada persona en sus expresiones religiosas y culturales.

29. Las intervenciones pontificias más recientes han destacado y ampliado los horizontes y las perspectivas pastorales en relación con el fenómeno migratorio, dentro de la línea del *hombre, camino de la Iglesia*. [28] Desde el pontificado del Papa Pablo VI, y luego en el de Juan Pablo II, sobre todo en sus Mensajes con ocasión de la Jornada Mundial del Emigrante y del Refugiado, [29] se reafirman derechos fundamentales de la persona, en particular el derecho a emigrar, para un mejor desarrollo de las propias capacidades y aspiraciones, y de los proyectos de cada uno [30]. Al mismo tiempo se corrobora el derecho de todo País de practicar una política migratoria que corresponda al bien común, así como el derecho a no emigrar, es decir, a tener la posibilidad de realizar los propios derechos y exigencias legítimas en el país de origen. [31]

El Magisterio, además, ha denunciado siempre, los desequilibrios socioeconómicos, que son, en la mayoría de los casos, la causa de las migraciones, los peligros de una globalización indisciplinada, en la que los emigrantes resultan víctimas más que protagonistas de sus vicisitudes migratorias, y el grave problema de la inmigración irregular, sobre todo cuando el emigrante se transforma en objeto de tráfico y explotación por parte de bandas criminales. [32]

30. El Magisterio ha insistido en la urgencia de una política que garantice a todos los emigrantes la seguridad del derecho, "evitando cuidadosamente toda posible discriminación", [33] al subrayar una amplia gama de valores y comportamientos (la hospitalidad, la solidaridad, el compartir) y la necesidad de rechazar todo sentimiento y manifestación de xenofobia y racismo por parte de quienes los reciben. [34] Tanto en referencia a la legislación como a la praxis administrativa de los distintos países, se presta una gran atención a la unidad familiar y a la tutela de los menores, tantas veces entorpecida por las migraciones, [35] así como a la formación, por medio de las migraciones, de sociedades multiculturales.

La pluralidad cultural anima al hombre contemporáneo al diálogo y a interrogarse acerca de las grandes cuestiones existenciales, como el sentido de la vida y de la historia, del sufrimiento y de la pobreza, del hambre, de las enfermedades y de la muerte. La apertura a las distintas identidades culturales no significa, sin embargo, aceptarlas todas indiscriminadamente, sino respetarlas - por ser inherentes a las personas - y eventualmente apreciarlas en su diversidad. La "relatividad" de las culturas fue subrayada, además, por el Concilio Vaticano II (Cfr. GS 54, 55, 56, 58). La pluralidad es riqueza y el diálogo es ya realización, aunque imperfecta y en continua evolución, de aquella unidad definitiva a la que la humanidad aspira y está llamada.

Los organismos de la Santa Sede

31. La solicitud constante de la Iglesia en favor de la asistencia religiosa, social y cultural a los emigrantes, testimoniada por el Magisterio, viene acreditada también por los organismos especiales que la Santa Sede ha instituido a tal objeto.

Su inspiración original se halla en el memorial *Pro emigratis catholicis*, del Beato Giovanni Battista Scalabrini, que, consciente de las dificultades despertadas en el extranjero por los varios nacionalismos europeos, propuso a la Santa Sede la institución de una Congregación (o Comisión) pontificia para todos los emigrantes católicos. La finalidad de tal Congregación, formada por representantes de varias naciones, debía ser la de proporcionar "asistencia espiritual a los emigrantes en las distintas situaciones y en los diferentes momentos del fenómeno, especialmente en las Américas, y mantener viva en sus corazones la fe católica". [36]

Dicha intuición se fue concretando gradualmente. En 1912, después de la reforma de la Curia Romana realizada por San Pío X, fue creada la primera Oficina para los problemas de las migraciones en el seno de la Congregación Consistorial. En 1970, el Papa Pablo VI instituyó la Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo que, en 1988, con la Constitución apostólica *Pastor Bonus*, se transformó en el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes. A éste se le solicitó que atendiera a "los que se han visto obligados a dejar su patria o carecen totalmente de ella: prófugos, exiliados, emigrantes, nómadas, gente del circo, marinos, tanto en el mar como en los puertos, todos los que se encuentran fuera de su propio domicilio y los que trabajan en los aeropuertos o en los aviones".[37]

32. El Consejo Pontificio tiene, pues, la tarea de suscitar, promover y animar las oportunas iniciativas pastorales en favor de quienes, por su propia voluntad, o por necesidad, dejan el lugar de su residencia habitual, y seguir con atención las cuestiones sociales, económicas y culturales que suelen ser la causa de esos desplazamientos.

Directamente, el Consejo Pontificio se dirige a las conferencias episcopales y a los consejos regionales correspondientes, a las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas interesadas y a los obispos/jerarcas, individualmente, para animarles, dentro del respeto de las responsabilidades de cada cual, a la realización de una pastoral específica para los que están implicados en el fenómeno, siempre más amplio, de la movilidad humana, adoptando las medidas que requieren las situaciones cambiantes.

En los últimos tiempos, también se ha contemplado la dimensión migratoria en las relaciones ecuménicas y, por tanto, se multiplican los primeros contactos al respecto con otras Iglesias y Comunidades eclesiales. Se considera, igualmente, con atención, el diálogo interreligioso. El mismo Consejo Pontificio, en fin, con sus superiores y oficiales, está presente, algunas veces, en los foros internacionales, en representación de la Santa Sede, con ocasión de las reuniones de organismos multilaterales.

33. Entre las principales organizaciones católicas dedicadas a la asistencia a los emigrantes y refugiados no podemos olvidar, en este contexto, la creación, en 1951, de la Comisión Católica Internacional para las Migraciones. El apoyo que en estos primeros cincuenta años la Comisión ha brindado, con espíritu cristiano, a los gobiernos y organismos internacionales, y su aportación a la búsqueda de soluciones duraderas para los emigrantes y refugiados en todo el mundo, constituyen un gran mérito para la misma. El servicio que la Comisión ha prestado, y aún presta, "está trabado por una doble fidelidad: a Cristo ... y a la Iglesia" - como ha afirmado Juan Pablo II.[38] Su obra "ha sido un elemento muy fecundo de cooperación ecuménica e interreligiosa".[39]

En fin, no podemos olvidar el gran empeño de las distintas *Caritas*, y de otros organismos de caridad y solidaridad, en el servicio que prestan también a los emigrantes y a los refugiados.

IIª Parte

LOS EMIGRANTES Y LA PASTORAL DE ACOGIDA

"Inculturación" y pluralismo cultural y religioso

34. Siendo Sacramento de unidad, la Iglesia supera las barreras y las divisiones ideológicas o raciales, y proclama a todos los hombres y a todas las culturas la necesidad de encaminarse hacia la verdad, desde una perspectiva de justa confrontación, de diálogo y de mutua acogida. Las diversas identidades culturales deben abrirse, así, a una lógica universal, sin desmentir las propias características positivas, más bien poniéndolas al servicio de toda la humanidad. Esta lógica, al mismo tiempo que compromete a cada Iglesia particular, pone de relieve y manifiesta esa unidad en la diversidad que se contempla en la visión trinitaria, que, a su vez, vincula la comunión de todos a la plenitud de la vida personal de cada uno.

Desde esta perspectiva, la situación cultural actual, en su dinámica global, representa un desafío sin precedentes, para una encarnación de la única fe en las distintas culturas, un auténtico *kairós* que interpela al Pueblo de Dios (cfr. *EEu* 58).

35. Podemos decir que nos encontramos ante un pluralismo cultural y religioso que nunca ha sido experimentado de forma tan consciente como ahora. Por un lado, se marcha a grandes pasos hacia una apertura mundial, facilitada por la tecnología y los medios de comunicación, - que llega a poner en contacto, o incluso a introducir el uno en el otro -, universos culturales y religiosos tradicionalmente distintos y ajenos entre sí; mientras, por el otro lado, renacen las exigencias de identidad local que encuentran en el carácter específico de la cultura de cada uno el instrumento de su realización.

36. Esta fluidez cultural hace aún más indispensable la "inculturación", porque no se puede evangelizar sin entrar en profundo diálogo con las culturas. Junto con pueblos de raíces distintas, otros valores y modelos de vida golpean a nuestras puertas. Mientras cada cultura tiende, de este modo, a pensar el contenido del Evangelio en el propio ámbito de vida, es tarea del Magisterio de la Iglesia guiar ese intento juzgando su validez.

La "inculturación" comienza con la escucha, es decir, con el conocimiento de aquellos a quienes se anuncia el Evangelio. Esa escucha y ese conocimiento llevan, en efecto, a juzgar mejor los valores positivos y las características negativas presentes en su cultura, a la luz del misterio pascual de muerte y de vida. En este caso no es suficiente la tolerancia, se requiere la simpatía, el respeto, en la medida de lo posible, de la identidad cultural de los interlocutores. Reconocer sus aspectos positivos y apreciarlos, porque preparan a la acogida del Evangelio, es un preámbulo necesario para el éxito del anuncio. Sólo así nacen el diálogo, la comprensión y la confianza. La atención al Evangelio se transforma, de este modo, en atención a las personas, a su dignidad y libertad. Promoverlas en su integridad exige un compromiso de fraternidad, solidaridad, servicio y justicia. El amor de Dios, en efecto, mientras dona al hombre la verdad y le manifiesta su altísima vocación, promueve también su dignidad y hace nacer la comunidad alrededor del anuncio acogido e interiorizado, celebrado y vivido[40].

La Iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II

37. En la visión del Concilio Ecuménico Vaticano II, la Iglesia realiza su ministerio pastoral, fundamentalmente, mediante tres modalidades:

- Como *comunión*, da valor a las legítimas particularidades de las comunidades católicas, conjugándolas con la universalidad. La unidad de Pentecostés no anula las distintas lenguas y culturas, sino que las reconoce en su identidad, abriéndolas, sin embargo, a la alteridad, a través del amor universal que en ellas obra. La única Iglesia Católica está, pues, constituida *por* y *en* las Iglesias particulares, así como las Iglesias particulares están constituidas *en* y *por* la Iglesia universal (cfr. *LG* 13).[41]

- Como *misión*, el ministerio eclesial se dirige hacia *otros sitios* para comunicar su propio tesoro y enriquecerse con nuevos dones y valores. Ese carácter misionero se desarrolla también dentro de la misma Iglesia particular, ya que la misión consiste ante todo en irradiar la gloria de Dios, y la Iglesia necesita "saber proclamar las grandezas de Dios ... y ser nuevamente convocada y reunida por Él" (*EN* 15).

- Como *Pueblo y Familia de Dios, misterio, sacramento, Cuerpo místico y templo del Espíritu*, la Iglesia se hace historia de un Pueblo en camino que, partiendo del misterio de Cristo y de las experiencias de los individuos y de los grupos que la componen, está llamada a construir una nueva historia, don de Dios y fruto de la libertad humana. En la Iglesia, pues, también los emigrantes están convocados a ser protagonistas con todo el Pueblo de Dios peregrino en la tierra (cfr. *RMi* 32, 49, 71).

38. Concretamente, las opciones pastorales específicas para la acogida a los emigrantes se pueden delinear del siguiente modo:

- atención a un determinado grupo étnico o de rito, para promover un verdadero espíritu católico (cfr. *LG* 13);
- necesidad de salvaguardar la universalidad y la unidad sin entrar en conflicto con la pastoral específica que, cuando sea posible, confía los emigrantes a presbíteros de su mismo idioma, de una iglesia *sui iuris*, o a presbíteros que les sean afines, desde un punto de vista lingüístico-cultural (cfr. *DPMC* 11);
- gran importancia, por tanto, de la lengua materna de los emigrantes, a través de la que expresan mentalidad, forma de pensar, cultura y rasgos de su vida espiritual y de las tradiciones de sus Iglesias de origen (cfr. *DPMC* 11).

Dicha pastoral específica se sitúa en el contexto del fenómeno migratorio que, al reunir a personas de distinta nacionalidad, etnia y religión, contribuye a hacer visible la auténtica fisonomía de la Iglesia (cfr. *GS* 92) y valoriza la importancia ecuménica y de diálogo misionero de las migraciones.[42] También a través de ellas, en efecto, se realizará entre las gentes el designio salvífico de Dios (cfr. *Act* 11,19-21).[43] Por eso es necesario hacer crecer en los emigrantes la vida cristiana, llevándola hasta la madurez, por medio de un apostolado "evangelizador" y "catequético" (cfr. *CD* 13-14 y *DPMC* 4).

Esa tarea del diálogo misionero corresponde a todos los miembros del Cuerpo místico; por eso los emigrantes mismos deben realizarla en la triple función de Cristo, Sacerdote, Rey y Profeta. Por consiguiente, habrá que edificar y hacer crecer *en* ellos y *con* ellos la Iglesia, para redescubrir juntos los valores cristianos y revelarlos, y para formar una auténtica comunidad sacramental de fe, de culto, de caridad[44] y de esperanza.

La situación particular en que se llegan a encontrar los capellanes/misioneros, así como los agentes pastorales laicos, en relación con la jerarquía y con el clero local, les impone una conciencia viva de la necesidad de ejercer su ministerio en estrecha unión con el obispo diocesano, o con el jerarca, y con su clero (cfr. *CD* 28-29; *AA* 10 y *PO* 7). La dificultad y la importancia de lograr ciertos objetivos, tanto a nivel comunitario como individual, servirán de estímulo a los capellanes/misioneros de los emigrantes para buscar la más amplia y justa colaboración de religiosos y religiosas (cfr. *DPMC* 52-55) y de laicos (cfr. *DPMC* 56-61). [45]

Acogida y solidaridad

39. Las migraciones constituyen, por tanto, un hecho que afecta también a la dimensión religiosa del hombre, y ofrecen a los emigrantes católicos la oportunidad privilegiada, aunque a menudo dolorosa, de lograr un mayor sentido de pertenencia a la Iglesia universal, más allá de la particularidad.

Con tal fin, es importante que las comunidades no consideren agotado su deber hacia los inmigrantes simplemente con gestos de ayuda fraterna o apoyando leyes sectoriales que promuevan una digna inserción en la sociedad, que respete la identidad legítima del extranjero. Los cristianos deben ser los promotores de una verdadera *cultura de la acogida* (cfr. *EEu* 101 y 103), que sepa apreciar los valores auténticamente humanos de los demás, más allá de todas las dificultades que implica la convivencia con quienes son distintos de nosotros (cfr. *EEu*, 85 y 112, y *PaG* 65).

40. Los cristianos realizarán todo esto mediante una acogida auténticamente fraterna, respondiendo a la invitación de S. Pablo: "Acogeos mutuamente como Cristo os acogió, para gloria de Dios" (*Rom* 15,7). [46]

El simple llamamiento, por altamente inspirado y apremiante que sea, no da, cierto, una respuesta automática y concreta a lo que nos agobia día tras día; no elimina, por ejemplo, el temor generalizado o la inseguridad de la gente; no garantiza el debido respeto de la legalidad y la salvaguardia de la comunidad receptora. Pero el espíritu auténticamente cristiano de acogida dará el estilo y el valor para afrontar estos problemas y sugerirá las formas concretas de superarlos en la vida diaria de nuestras comunidades cristianas (cfr. *EEu* 85 y 111).

41. Por tanto, toda la Iglesia del país receptor debe sentirse involucrada y movilizada en favor de los inmigrantes. En las Iglesias particulares, habrá que reexaminar y programar la pastoral, para ayudar a los fieles a vivir una fe auténtica en el actual nuevo contexto multicultural y multirreligioso.[47] Por eso, es tan necesario, con la ayuda de los agentes sociales y pastorales, dar a conocer a las poblaciones autóctonas los complejos problemas de las migraciones y contrarrestar los recelos infundados y los prejuicios ofensivos hacia los extranjeros.

En la enseñanza de la religión y en la catequesis habrá que buscar la manera adecuada de crear, en la conciencia cristiana, el sentido de acogida, especialmente hacia los más pobres y marginados, como son con frecuencia los emigrantes: una acogida fundada en el amor a Cristo, seguros de que el bien hecho al prójimo, en particular al más necesitado, por amor de Dios, lo hacemos a Él mismo. Esta catequesis tampoco podrá dejar de referirse a los graves problemas que preceden y acompañan el fenómeno migratorio, como son la cuestión demográfica, el trabajo y sus condiciones (fenómeno del trabajo negro), la atención a los numerosos ancianos, la criminalidad organizada, la explotación y el tráfico y contrabando de seres humanos.

42. En cuanto a la acogida, será útil y correcto distinguir los conceptos de *asistencia* en general (o primera acogida, más bien limitada en el tiempo), de *acogida* propiamente dicha (que se refiere más bien a proyectos a más largo plazo) y de *integración* (objetivo a largo plazo, que se ha de perseguir constantemente y en el sentido correcto de la palabra).

Los agentes de pastoral que poseen una competencia específica para la intermediación cultural - agentes de cuyo servicio deben proveerse también nuestras comunidades católicas - están llamados a ayudar a conjugar la exigencia legítima de orden, legalidad y seguridad social con la realización concreta de la vocación cristiana a la acogida y a la caridad. Será importante lograr que todos se den cuenta de las ventajas, no sólo económicas, que puede aportar a los países industrializados el flujo migratorio reglamentado y que, al mismo tiempo, adquieran conciencia, cada vez más, de que a la necesidad de brazos responden aquellos que los tienen: personas, es decir, hombres, mujeres y enteros núcleos familiares con niños y ancianos.

43. En todo caso, será siempre muy importante la actividad de asistencia o "primera acogida" (por ej., las "casas de los emigrantes", especialmente en los países de tránsito hacia los países receptores), para responder a las emergencias que conlleva el movimiento migratorio: comedores, dormitorios, consultorios, ayuda económica, centros de escucha. Son igualmente importantes las intervenciones de acogida propiamente dicha, para lograr una progresiva integración y autosuficiencia del extranjero inmigrante. Recordemos, en especial, el empeño en favor de la reunión familiar, la educación de los hijos, la vivienda, el trabajo, el asociacionismo, la promoción de los derechos civiles y las distintas formas de participación de los inmigrantes en las sociedades de llegada. Las asociaciones religiosas, socio-caritativas y culturales de inspiración cristiana tendrán que pensar, además, en hacer participar a los inmigrantes en sus propias estructuras.

Liturgia y religiosidad popular

44. Los fundamentos eclesiológicos de la pastoral migratoria ayudarán también a tender hacia una liturgia más atenta a la dimensión histórica y antropológica de las migraciones, para que la celebración litúrgica sea la expresión viva de comunidades de fieles que caminan *hic et nunc* por los caminos de la salvación.

Se presenta, así, la cuestión de la relación de la liturgia con la índole, la tradición y el genio de los distintos grupos culturales, y el problema de cómo responder a situaciones sociales y culturales particulares, en el ámbito de una pastoral que asuma una específica formación y animación litúrgica (cfr. SC 23), promoviendo también una más amplia participación de los fieles en la Iglesia particular (cfr. EEU 69-72 y 78-80).

45. Debido, también, a la escasez de sus fuerzas, los presbíteros tendrán además que valorizar a los laicos en los ministerios no ordenados. Desde esta perspectiva, hay que considerar la posibilidad, en los

lugares donde falten presbíteros disponibles, también en las comunidades de inmigrantes, de realizar las asambleas dominicales sin sacerdote (cfr. *CIC* c. 1248, §2), donde se ora, se proclama la Palabra y se distribuye la Eucaristía (cfr. *PaG* 37) bajo la guía de un diácono o de un laico que ha sido legítimamente destinado a tal fin.[48] La escasez de sacerdotes para los emigrantes se puede de hecho suplir, en parte, encomendando algunas funciones de servicio en la parroquia a laicos especialmente preparados, conforme al *CIC* (cfr. cc. 228, §1; 230, §3 y 517, §2).

Por lo demás, habrá que atenerse a las normas generales ya impartidas por la Santa Sede y recordadas en la Carta Apostólica *Dies Domini*, que reza: "La Iglesia, considerando el caso de la imposibilidad de la celebración eucarística, recomienda convocar asambleas dominicales en ausencia del sacerdote, según las indicaciones y directrices de la Santa Sede y cuya aplicación se confía a las Conferencias Episcopales".[49]

En ese mismo contexto, los presbíteros procurarán crear en el Pueblo de Dios una mayor conciencia de la necesidad, en la vida de cada Iglesia particular, de auténticas vocaciones al sacerdocio ministerial y de promover, también en el ambiente de los emigrantes, una intensa pastoral vocacional para el ministerio ordenado (cfr. *EE* 31-32 y *PaG* 53-54).

46. Merece una atención particular la religiosidad popular,[50] puesto que caracteriza a muchas comunidades de inmigrantes. Además de reconocer que "cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores" (*EN* 48), habrá que tener presente, que para muchos inmigrantes se trata de un elemento fundamental de unión con la Iglesia de origen y con maneras precisas de comprender y de vivir la fe. Habrá que realizar, en este caso, una profunda obra de evangelización, y además dar a conocer y hacer apreciar a la comunidad local católica algunas formas de devoción de los inmigrantes, para que ella las pueda comprender. De esta unión espiritual podrá nacer también una liturgia más participada, más integrada y más rica espiritualmente.

Esto mismo se puede decir en lo referente al vínculo con las diversas Iglesias Orientales Católicas. La Sagrada Liturgia, celebrada en el rito de la propia Iglesia *sui iuris*, es importante, en efecto, porque salvaguarda la identidad espiritual de los emigrantes católicos de Oriente, así como el uso de sus lenguas, en las sagradas funciones religiosas.[51]

47. Debido a la particular condición de vida de los emigrantes, la pastoral debe dar, igualmente, mucho espacio, siempre desde una perspectiva litúrgica, a la familia como "iglesia doméstica", a la oración comunitaria, a los grupos bíblicos familiares, a los comentarios, en familia, del año litúrgico (cfr. *EEu* 78). Merecen una atenta consideración, asimismo, las formas de bendiciones familiares que ofrece el *Ritual de las bendiciones*. [52]

Se asiste, hoy, además, a un nuevo empeño por involucrar a las familias en la pastoral de los Sacramentos, que puede dar una nueva vitalidad a las comunidades cristianas. Muchos jóvenes (cfr. *PaG* 53) y adultos redescubren por ese camino el significado y el valor de itinerarios que les ayudan a fortalecer la fe y la vida cristiana.

48. Un especial peligro para la fe se desprende, entre otras cosas, del pluralismo religioso actual, entendido como relativismo y sincretismo en materia religiosa. Para evitarlo, es necesario preparar nuevas iniciativas pastorales que permitan afrontar adecuadamente ese fenómeno, que se presenta como uno de los problemas pastorales más graves, junto con el pulular de las sectas.[53]

Inmigrantes católicos

49. Por lo que se refiere a los inmigrantes católicos, la Iglesia contempla una pastoral específica, requerida por la diversidad de idioma, origen, cultura, etnia y tradición, o por la pertenencia a una determinada Iglesia *sui iuris*, con rito propio, que obstaculizan, a menudo, una plena y rápida inserción de los inmigrantes en las parroquias territoriales locales, y que se deben tener presentes en vista de la erección de parroquias o de una jerarquía propia para los fieles de determinadas Iglesias *sui iuris*. A los muchos

desarraigos (de la tierra de origen, de la familia, de la lengua, etc.), a los que expone forzosamente la expatriación, no se debería agregar el del rito o de la identidad religiosa del emigrante.

50. Los grupos particularmente numerosos y homogéneos de inmigrantes han de ser estimulados para que mantengan la propia, específica, tradición católica. En particular, habrá que tratar de proporcionarles la asistencia religiosa en forma organizada, con sacerdotes del mismo idioma, cultura y rito de los inmigrantes, eligiendo la figura jurídica más adecuada entre las que prevén el *CIC* y el *CCEO*.

En todo caso, nunca será suficiente insistir en la necesidad de una profunda comunión entre las misiones lingüísticas o rituales y las parroquias territoriales, y será importante, asimismo, llevar a cabo una acción que tienda al conocimiento recíproco, aprovechando todas las ocasiones que proporciona la atención pastoral ordinaria para hacer participar a los inmigrantes en la vida de las Parroquias (cfr. *EEu* 28).

Si la escasez del número de fieles no consiente una específica asistencia religiosa organizada, la Iglesia particular de llegada deberá ayudarles a superar los inconvenientes del desarraigo de la comunidad de origen y las graves dificultades de inserción en la comunidad de llegada. De todos modos, en los centros con menos inmigrantes, será preciosa una formación sistemática, catequística y de animación litúrgica, realizada por los agentes de pastoral, religiosos y laicos, en estrecha colaboración con el capellán/misionero (cfr. *EEu* 51, 73 y además *PaG* 51).

51. Vale la pena recordar aquí la necesidad de una asistencia pastoral específica para los técnicos, profesionales y estudiantes extranjeros que residen temporalmente en Países con mayoría musulmana o de otra religión. Abandonados a sí mismos y sin una guía espiritual, en vez de dar un testimonio cristiano, podrían ser causa de juicios erróneos sobre el Cristianismo. Decimos esto independientemente de la influencia benéfica que miles y miles de cristianos ejercen en esos mismos países, dando un auténtico testimonio, o del regreso al lugar de origen con minoría cristiana de antiguos emigrantes de otra religión que proceden de zonas intensamente católicas.

Inmigrantes católicos de rito oriental

52. Los inmigrantes católicos de rito oriental, hoy siempre más numerosos, merecen una atención pastoral particular. Recordemos, ante todo, por lo que a ellos se refiere, la obligación jurídica de observar en todas partes - cuando sea posible - el rito propio, entendido como patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinario (cfr. *CCEO* c. 28, §1; *EEu* 118 y *PaG* 72).

Por consiguiente, aunque estén encomendados a la cura del jerarca o del párroco de otra Iglesia *sui iuris*, permanecen adscriptos a su propia Iglesia *sui iuris* (cfr. *CCEO* c. 38); aún más, la costumbre, por prolongada que sea, de recibir los sacramentos según el rito de otra Iglesia *sui iuris*, no implica la adscripción a ésta (cfr. *CIC* c. 112, §2). Existe, en efecto, la prohibición de cambiar de rito sin la aprobación de la Sede Apostólica (cfr. *CCEO* c. 32 y *CIC* c. 112, §1).

Los inmigrantes católicos orientales, aunque queda establecido para ellos el derecho y el deber de observar el propio rito, tienen también el derecho de participar activamente en las celebraciones litúrgicas de cualquier Iglesia *sui iuris* y, por tanto, también de la Iglesia Latina, según las prescripciones de los libros litúrgicos (cfr. *CCEO* c. 403, §1).

La jerarquía deberá preocuparse porque aquellos que tienen relaciones frecuentes con fieles de otro rito lo conozcan y lo veneren (cfr. *CCEO* c. 41) y velará porque ninguno de ellos se sienta limitado en su libertad, en razón de la lengua o del rito (cfr. *CCEO* c. 588).

53. El Concilio Ecuménico Vaticano II (*CD* 23), de hecho, establece igualmente que "donde haya fieles de diverso rito, provea el obispo diocesano a sus necesidades espirituales por sacerdotes o parroquias del mismo rito o por un vicario episcopal, dotado incluso del carácter episcopal o que se desempeñe por el mismo el oficio de ordinario de los diversos ritos". Más adelante añade: "el Obispo puede nombrar uno o más vicarios episcopales, que ... con relación a los fieles de diverso rito, tienen de derecho la misma

facultad que el derecho común confiere al vicario general" (CD 27).

54. Conforme al dictamen conciliar, el *CIC* (c. 383, §2) establece que el obispo, "si hay en su diócesis fieles de otro rito, provea a sus necesidades espirituales mediante sacerdotes o parroquias de ese rito, o mediante un vicario episcopal". Este, según el c. 476 del *CIC*, "tiene la misma potestad ordinaria que por derecho universal compete al Vicario general", también con relación a los fieles de un determinado rito. El *CIC*, después de haber enunciado el principio de la territorialidad de la parroquia, establece, en efecto, que "donde convenga, se constituirán parroquias personales, en razón del rito" (c. 518).

55. En caso de que así se proceda, dichas parroquias serán jurídicamente parte integrante de la diócesis latina, y los párrocos del mismo rito serán miembros del presbiterio diocesano del obispo latino. Hay que notar, sin embargo, que si bien los fieles, en la hipótesis prevista por los cánones arriba mencionados, se hallan en el ámbito de jurisdicción del obispo latino, es oportuno que éste, antes de crear parroquias personales o designar un presbítero como asistente o párroco, o incluso un vicario episcopal, se ponga en contacto tanto con la Congregación para las Iglesias Orientales, como con la respectiva jerarquía, y en particular con el patriarca.

Cabe recordar, aquí, que el *CCEO* (c. 193, §3) prevé, en caso de que los obispos de una eparquía instituyan este tipo de presbíteros, de párrocos o vicarios episcopales para atender a los fieles cristianos de las Iglesias patriarcales, que se pongan en contacto con los patriarcas correspondientes y, si éstos lo aprueban, hagan uso de su propia autoridad informando al respecto, lo más pronto posible, a la Sede Apostólica; si los patriarcas, por el contrario, disienten por cualquier motivo, el asunto ha de ser presentado al examen de la Sede Apostólica.[54] Aunque en el *CIC* falte una mención expresa a este tema, la disposición debería valer, por analogía, también para los obispos diocesanos latinos.

Inmigrantes de otras Iglesias y Comunidades eclesiales

56. La presencia, siempre más numerosa, de inmigrantes cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, ofrece a las Iglesias particulares nuevas posibilidades de vivir la fraternidad ecuménica en lo concreto de la vida diaria y de establecer, lejos de fáciles irenismos y del proselitismo, una mayor comprensión recíproca entre Iglesias y Comunidades eclesiales. Se trata de poseer ese espíritu de caridad apostólica que, por un lado, respeta la conciencia del otro y reconoce los bienes que allí encuentra, pero que, por otro, puede esperar también la oportunidad para transformarse en instrumento de un encuentro más profundo entre Cristo y el hermano. Los fieles católicos no deben olvidar que es también un servicio, y un signo de amor grande, acoger a los hermanos en la plena comunión con la Iglesia. En todo caso, "si los sacerdotes, ministros o comunidades que no están en plena comunión con la Iglesia católica no tienen un lugar, ni los objetos litúrgicos necesarios para celebrar dignamente sus ceremonias religiosas, el obispo diocesano puede permitirles que utilicen una iglesia o un edificio católico e incluso prestarles los objetos necesarios para su culto. En circunstancias análogas, se les puede permitir la celebración de entierros y oficios religiosos en los cementerios católicos".[55]

57. Hay que recordar aquí la legitimidad, en determinadas circunstancias, para los no católicos, de recibir la Eucaristía junto con los católicos, según lo que afirma también la reciente Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*. En efecto, "si en ningún caso es legítima la concelebración si falta la plena comunión, no ocurre lo mismo con respecto a la administración de la Eucaristía, en circunstancias especiales, a personas pertenecientes a Iglesias o Comunidades eclesiales que no están en plena comunión con la Iglesia católica. En efecto, en este caso, el objetivo es satisfacer una grave necesidad espiritual para la salvación eterna de los fieles, singularmente considerados, pero no realizar una intercomunión, que no es posible mientras no se hayan restablecido del todo los vínculos visibles de la comunión eclesial. En ese sentido se orientó el Concilio Vaticano II, fijando el comportamiento que se ha de tener con los Orientales que, encontrándose de buena fe separados de la Iglesia católica, están bien dispuestos y piden espontáneamente recibir la Eucaristía del ministro católico (cfr. *OE 27*). Este modo de actuar ha sido ratificado después por ambos Códigos, en los que también se contempla, con las oportunas adaptaciones, el caso de los otros cristianos no orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica (cfr. *CIC* c. 844, §§3-4 y *CCEO* c. 671, §§3-4)".[56]

58. De todos modos, habrá que observar un recíproco y especial respeto por los respectivos ordenamientos, tal como lo recomienda el *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*: "Los católicos deben demostrar un sincero respeto por la disciplina litúrgica y sacramental de las otras Iglesias y Comunidades eclesiales: éstas están invitadas a mostrar el mismo respeto por la disciplina católica".[57]

Dichas disposiciones y el "ecumenismo de la vida diaria" (*PaG* 64), en el caso de los emigrantes, no dejarán de producir efectos benéficos. Momentos destacados de empeño ecuménico podrán ser, en cualquier caso, las grandes fiestas litúrgicas de las distintas Confesiones, las tradicionales Jornadas mundiales de la paz, del emigrante y el refugiado, y la Semana anual de oración por la unidad de los cristianos.

Inmigrantes de otras religiones, en general

59. En estos últimos tiempos, se ha ido incrementado cada vez más, en los países de antigua tradición cristiana, la presencia de inmigrantes no cristianos, respecto a los cuales ofrecen una sólida orientación varios documentos del Magisterio, en especial la Encíclica *Redemptoris Missio*,[58] así como la Instrucción *Diálogo y anuncio*. [59]

La Iglesia se empeña también en favor de los inmigrantes no cristianos, mediante la promoción humana y el testimonio de la caridad, que conlleva ya de por sí un valor evangelizador, propicio para abrir los corazones al anuncio explícito del Evangelio, realizado con la debida prudencia cristiana y el total respeto de la libertad. Los inmigrantes que pertenecen a otra religión han de ser apoyados en toda circunstancia, en la medida de lo posible, para que conserven la dimensión trascendente de la vida.

La Iglesia por tanto, está llamada a entrar en diálogo con ellos, "diálogo [que] debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que la Iglesia es el camino ordinario de salvación y que sólo ella posee la plenitud de los medios de salvación" (*RMi* 55; cfr. también *PaG* 68).

60. Esto exige que las comunidades católicas de acogida aprecien cada vez más su propia identidad, reafirmen su fidelidad a Cristo y conozcan bien los contenidos de la fe, redescubran la dimensión misionera y, por tanto, se comprometan a dar testimonio de Jesucristo, el Señor, y de su Evangelio. Es una condición necesaria para que exista una disponibilidad a un diálogo sincero, abierto y respetuoso con todos, pero que no sea ingenuo ni improvisado (cfr. *PaG* 64 y 68).

En particular es tarea de los cristianos ayudar a los inmigrantes a insertarse en el tejido social y cultural del país que los recibe, aceptando sus leyes civiles (cfr. *PaG* 72). Con el testimonio de vida, sobre todo, los cristianos están llamados a denunciar ciertos rasgos que se presentan como valores en los países industrializados y ricos (materialismo y consumismo, relativismo moral e indiferentismo religioso), y que podrían hacer mella en las convicciones religiosas de los inmigrantes.

Más aún, es de desear que dicho compromiso en favor de los inmigrantes no sea sólo obra de los cristianos, considerados individualmente, o de las tradicionales organizaciones de ayuda y socorro, sino que forme parte también del programa general de los movimientos eclesiales y asociaciones laicales (cfr. *CfL* 29).

Cuatro puntos a los que se debe prestar atención particular

61. Para evitar, en todo caso, malentendidos y confusiones, considerando las diferencias que reconocemos mutuamente, por respeto a los propios lugares sagrados y también a la religión del otro, no estimamos oportuno que los espacios que pertenecen a los católicos - iglesias, capillas, lugares de culto, locales reservados a las actividades específicas de evangelización y de pastoral - se pongan a la disposición de las personas pertenecientes a religiones no cristianas, ni mucho menos que sean utilizados para obtener la aprobación de reivindicaciones dirigidas a las autoridades públicas. En cambio, los espacios de carácter social - para el tiempo libre, el recreo y otros momentos de socialización - podrían y

deberían permanecer abiertos a las personas pertenecientes a otras religiones, dentro del respeto de las normas que se siguen en dichos espacios. La socialización que en ellos se lleva a cabo podría ser una ocasión para favorecer la integración de los recién llegados y preparar mediadores culturales capaces de ayudar a superar las barreras culturales y religiosas, promoviendo así un adecuado conocimiento recíproco.

62. Las escuelas católicas (cfr. *EEu* 59 y *PaG* 52), además, no deben renunciar a sus características peculiares y al propio proyecto educativo de orientación cristiana, cuando en ellas se reciben a los hijos de inmigrantes de otras religiones.[60] Se informará al respecto con toda claridad a los padres que quieran inscribir a sus hijos. Asimismo, ningún niño será obligado a participar en las liturgias católicas o a cumplir gestos contrarios a sus propias convicciones religiosas.

Por su parte, las horas de religión previstas en el plan de estudios, si se realizan con fines de enseñanza escolástica, podrían, libremente, servir a los alumnos para conocer una creencia distinta de la propia. En cualquier caso, en estas horas se educará a todos al respeto, sin relativismos, hacia las personas que tienen una distinta convicción religiosa.

63. Por lo que se refiere al matrimonio entre católicos y inmigrantes no cristianos, habrá que desaconsejarlo, aunque con distintos grados de intensidad, según la religión de cada cual, con excepción de casos especiales, según las normas del *CIC* y del *CCEO*. Habrá que recordar, en efecto, con las palabras del Papa Juan Pablo II, que "En las familias en las que ambos cónyuges son católicos, es más fácil que ellos compartan la propia fe con los hijos. Aun reconociendo con gratitud aquellos matrimonios mixtos que logran alimentar la fe, tanto de los esposos como de los hijos, la Iglesia anima los esfuerzos pastorales que se proponen fomentar los matrimonios entre personas que tienen la misma fe".[61]

64. Por último, en las relaciones entre cristianos y personas que se adhieren a otras religiones tiene gran importancia el principio de la reciprocidad, entendida no como una actitud meramente reivindicativa, sino como una relación fundada en el respeto mutuo y en la justicia, en los tratamientos jurídico-religiosos. La reciprocidad es también una actitud del corazón y del espíritu que nos hace capaces de vivir, todos juntos, en todas partes, con iguales derechos y deberes. Una sana reciprocidad impulsa a todos a ser "abogados" de los derechos de las minorías allí donde la propia comunidad religiosa es mayoritaria. Piénsese, en este caso, también en los numerosos emigrantes cristianos que se hallan en Países donde la mayoría de la población no es cristiana y el derecho a la libertad religiosa se ve seriamente limitado o atropellado.

Inmigrantes musulmanes

65. A este propósito, se destaca, hoy, con porcentajes elevados o en aumento en algunos países, la presencia de inmigrantes musulmanes hacia los que este Consejo Pontificio extiende también su cuidado.

El Concilio Vaticano II indica, al respecto, la actitud evangélica que se ha de asumir e invita a purificar la memoria de las incomprendiones del pasado, a cultivar los valores comunes, y a definir y respetar las diversidades sin renunciar a los principios cristianos.[62] Por lo tanto, se recomienda a las comunidades católicas el discernimiento. Se trata de distinguir, en las doctrinas y prácticas religiosas y en las leyes morales del Islam, lo que es posible compartir, y lo que no lo es.

66. La creencia en Dios Creador y Misericordioso, la oración diaria, el ayuno, la limosna, la peregrinación, la ascesis para dominar las pasiones, la lucha contra la injusticia y la opresión, son todos ellos valores comunes, presentes también en el Cristianismo, aunque tengan expresiones y manifestaciones distintas. Junto a estas convergencias, se presentan también divergencias, algunas de las cuales están relacionadas con los logros legítimos de la modernidad. Teniendo en cuenta especialmente los derechos humanos, aspiramos, por tanto, a que se produzca en nuestros hermanos y hermanas musulmanes una creciente toma de conciencia sobre el carácter imprescindible del ejercicio de las libertades fundamentales, de los derechos inviolables de la persona, de la igual dignidad de la mujer y del hombre, del principio democrático en el gobierno de la sociedad y de la correcta laicidad del estado. Habrá, asimismo, que llegar a una armonía entre la visión de fe y la justa autonomía de la creación.[63]

67. Si se presenta, entonces, una solicitud de matrimonio de una mujer católica con un musulmán - permaneciendo invariado lo que se ha afirmado en el nº 63, y teniendo siempre en cuenta los juicios pastorales locales - debido también a los resultados de amargas experiencias, habrá que realizar una preparación muy esmerada y profunda durante la cual se ayudará a los novios a conocer y a "asumir", con toda conciencia, las profundas diversidades culturales y religiosas que tendrán que afrontar, tanto entre ellos, como con las familias y el ambiente de origen de la parte musulmana, al cual posiblemente tendrán que regresar después de una estancia en el exterior.

Si se presenta el caso de transcripción del matrimonio en el consulado del estado de origen, islámico, la parte católica tendrá que abstenerse de pronunciar o de firmar documentos que contengan la *shahada* (profesión de creencia musulmana).

Los matrimonios entre católicos y musulmanes, si se celebran a pesar de todo, necesitarán, además de la dispensa canónica, el apoyo de la comunidad católica, antes y después del matrimonio. Uno de los servicios importantes del asociacionismo, del voluntariado y de los consultorios católicos será la ayuda a esas familias en la educación de los hijos y, posiblemente, el apoyo a la parte menos tutelada de la familia musulmana, es decir, a la mujer, para que conozca y haga valer sus propios derechos.

68. Para concluir, por lo que se refiere al bautismo de los hijos, las normas de las dos religiones, como es bien sabido, se oponen fuertemente. Es necesario, pues, plantear el problema con toda claridad durante la preparación al matrimonio, y la parte católica tendrá que comprometerse a todo lo que exige la Iglesia.

La conversión y la solicitud del Bautismo, por parte de musulmanes adultos, requieren también una ponderada atención, tanto por la naturaleza particular de la religión musulmana, como por las consecuencias que se derivan.

El diálogo interreligioso

69. Las sociedades actuales, cada vez más variadas, desde un punto de vista religioso, debido también a los flujos migratorios, exigen a los católicos una disponibilidad convencida hacia el verdadero diálogo interreligioso (cfr. PaG 68). Con tal fin, en las Iglesias particulares habrá que garantizar a los fieles, y a los mismos agentes de pastoral, una sólida formación e información sobre las otras religiones para eliminar prejuicios, superar el relativismo religioso y evitar obstrucciones y temores injustificados que frenan el diálogo y levantan barreras, provocando incluso violencia e incomprensiones. Las Iglesias locales procurarán incluir esta formación en los programas educativos de los seminarios y de las escuelas y parroquias.

El diálogo entre las religiones no debe entenderse, sin embargo, solamente como una búsqueda de puntos comunes para construir juntos la paz, sino sobre todo para recuperar las dimensiones comunes dentro de las respectivas comunidades. Nos referimos a la oración, el ayuno, la vocación fundamental del hombre, la apertura al Trascendente, la adoración a Dios, la solidaridad entre las naciones [64].

Pero debe permanecer firme para nosotros el anuncio irrenunciable, explícito o implícito, según las circunstancias, de la salvación en Cristo, único mediador entre Dios y los hombres, hacia el cual tiende toda la obra de la Iglesia, de tal manera que ni el diálogo fraterno, ni el intercambio y el compartir los valores "humanos" puedan menoscabar el compromiso eclesial de la evangelización (cfr. Rmi 10-11 y PaG 30).

IIIª Parte

AGENTES DE UNA PASTORAL DE COMUNIÓN

En las Iglesias emisoras y receptoras

70. Para que la pastoral de los emigrantes sea una pastoral de comunión (es decir, que nace de la eclesiología de comunión y tiende a la espiritualidad de comunión), es indispensable que se establezca entre las Iglesias emisoras y receptoras una intensa colaboración, que se origine, en primer lugar, de la información recíproca sobre todo aquello que tiene un común interés pastoral. Sería impensable que no mantengan un diálogo y un intercambio sistemático, con encuentros periódicos, sobre los problemas que interesan a miles de emigrantes. Para lograr una mayor coordinación de todas las actividades pastorales en favor de los inmigrantes, las Conferencias episcopales la confiarán a una Comisión especial y nombrarán un director nacional que animará las correspondientes Comisiones diocesanas. Si no hubiese la posibilidad de crear esta Comisión, la coordinación del cuidado pastoral a los inmigrantes estará confiada, por lo menos, a un Obispo Encargado o Promotor. Así se demostrará que la asistencia espiritual a los que están lejos de su patria es un compromiso efectivamente eclesial, una tarea pastoral que no se puede confiar únicamente a la generosidad individual, de los presbíteros, religiosos/religiosas o laicos, sino que ha de ser apoyada por las Iglesias locales, incluso materialmente (cfr. *PaG* 45).

71. Las conferencias episcopales se preocuparán, igualmente, por confiar a las facultades universitarias católicas de su territorio la tarea de profundizar en los varios aspectos de las migraciones mismas, en beneficio del servicio pastoral concreto en favor de los emigrantes. Se podrán programar al respecto cursos obligatorios de especialización teológica.

En los seminarios no podrá faltar tampoco una formación que tenga en cuenta el fenómeno migratorio, que ya ha alcanzado una escala planetaria. Así, "las universidades y los seminarios, aún eligiendo libremente la orientación programática y metodológica, ofrecerán el conocimiento de temas fundamentales, como las distintas formas migratorias (definitivas o estacionales, internacionales e internas), las causas de los movimientos, las consecuencias, las grandes líneas de una acción pastoral adecuada, el estudio de los documentos pontificios y de las Iglesias particulares".[65]

En todo caso, "los *Cuadernos universitarios* del Consejo Pontificio [entonces Comisión] para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, junto con la revista [*People*] *on the Move*, además de las publicaciones de los documentos del Magisterio sobre el tema, podrán constituir, por lo menos en un principio, una válida ayuda para la enseñanza de la temática migratoria".[66]

La Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* recuerda expresamente que las experiencias pastorales de los seminaristas tendrán que estar orientadas también hacia los nómadas y los emigrantes.[67]

72. La celebración anual de la *Jornada (o semana) mundial del Emigrante y del Refugiado* será también la ocasión de un compromiso cada vez más intenso, y de una atención diligente hacia el tema específico que presenta cada año el Sumo Pastor en un Mensaje especial. Este Consejo Pontificio propone que dicha *Jornada* se celebre universalmente en una única fecha fija, con el fin de ayudar a vivir todos juntos, ante Dios, - también en el mismo espacio temporal -, un día de oración, acción y sacrificio en favor de la causa del emigrante y del refugiado.

Podrá asumir gran relevancia, además de dicha *Jornada*, un encuentro anual del obispo/eparca, posiblemente en la catedral, con los distintos grupos étnicos presentes en la diócesis/eparquía. En algunos lugares, donde ya se celebra, ese acontecimiento es llamado "fiesta de los pueblos".

El coordinador nacional para los capellanes/misioneros

73. Entre los agentes de la pastoral al servicio de los inmigrantes, destaca el papel del coordinador nacional, creado más como ayuda para los capellanes/misioneros de una determinada lengua o de un país, que para los inmigrantes mismos; de suyo, es más bien la expresión de la Iglesia *ad quam* en favor de los capellanes/misioneros mismos, sin que se le considere su representante. El coordinador está al servicio de los capellanes/misioneros que reciben la "declaración de idoneidad" - es decir, el rescripto que da la Conferencia episcopal *a qua* (cfr. *DPMC* 36,2) - en los países con un gran número de inmigrantes procedentes de una determinada nación.

74. El coordinador nacional desempeña funciones de fraterna vigilancia con los capellanes/misioneros, como moderador y coordinador entre las distintas comunidades. No tiene, en cambio, competencia directa con relación a los inmigrantes; éstos, en virtud del domicilio o del cuasi domicilio, dependen de la jurisdicción de los ordinarios/jerarcas de las iglesias particulares o de las eparquías. Tampoco tiene potestad de jurisdicción sobre los capellanes/misioneros; éstos, por lo que se refiere a las facultades y al ejercicio del ministerio, dependen del ordinario/jerarca del lugar, del que reciben las relativas facultades. El coordinador nacional tendrá que actuar, por consiguiente, en estrecha relación con los directores nacionales y diocesanos de la pastoral migratoria.

El capellán/misionero de los emigrantes

75. En continuidad con los anteriores documentos eclesiales,^[68] queremos subrayar aquí, ante todo, la necesidad de una preparación particular para la pastoral específica de los emigrantes (cfr. *PaG* 72), que implica una auténtica dimensión misionera y tiene un fin eminentemente espiritual. Dicha preparación se efectúa en comunión y bajo la responsabilidad también del ordinario/jerarca local del país emisor.

76. En dicho contexto, es preciso subrayar que "la complejidad y la frecuente evolución que se registra en los fenómenos del movimiento migratorio hace necesaria, para la orientación de la pastoral, la obra de instituciones complementarias destinadas a seguir tales fenómenos y a dar valoraciones objetivas de los mismos. Se trata de centros pastorales para grupos étnicos, pero sobre todo de centros de estudio interdisciplinarios que reúnan las materias necesarias para la elaboración y la realización de la pastoral" (cfr. *CMU* 40). Estas investigaciones deberían también orientar los estudios en los seminarios, en los institutos de formación y en los centros pastorales, y ser utilizadas directamente para la preparación de los agentes de la pastoral de la emigración.

77. Ser capellán/misionero de los inmigrantes *eiusdem sermonis* (de la misma lengua) no significa, sin embargo, permanecer encerrado dentro de los límites de un único modo exclusivo, nacional, de vivir y expresar la fe. Si, por un lado, es preciso subrayar la urgencia de una pastoral específica, fundada en la necesidad de transmitir el mensaje cristiano utilizando un vehículo cultural que responda a la formación y a la justa exigencia del destinatario, por el otro, es importante reafirmar que dicha pastoral específica exige una apertura a un mundo nuevo y un esfuerzo para insertarse en él, hasta llegar a la participación plena de los inmigrantes en la vida diocesana.

En este camino el capellán/misionero tendrá que ser el hombre-puente, que pone en comunicación la comunidad de los inmigrantes con la comunidad receptora. Él está con ellos para hacer Iglesia, en comunión ante todo con el obispo diocesano o de la eparquía, y con los hermanos en el sacerdocio, en particular con los párrocos que tienen a su cargo la misma cura pastoral (cfr. *DPMC* 30,3). Por eso es necesario que conozca y aprecie la cultura del lugar adonde ha sido llamado a ejercer su ministerio, domine el idioma, sepa dialogar con la sociedad donde vive y haga estimar y respetar el país receptor, hasta llegar a amarlo y defenderlo. El capellán/misionero de los inmigrantes, aunque se base, para su pastoral, en el aspecto étnico o lingüístico, sabe muy bien que la atención a los inmigrantes debe traducirse también en construcción de una Iglesia con una aspiración ecuménica y misionera (cfr. *RMi* 10-11; *DPMC* 30,2).

78. Los responsables de la pastoral de la emigración, por consiguiente, deberán ser suficientemente expertos en comunicación intercultural, característica que deben procurar también los responsables locales de la pastoral, pues todos los que llegan del exterior no pueden realizar por sí solos esa mediación cultural.

Entre las tareas principales del agente de la pastoral de la migración están, sobre todo, las siguientes:

- la tutela de la identidad étnica, cultural, lingüística y ritual del inmigrante, ya que para él será impensable una acción pastoral eficaz que no respete y valore el patrimonio cultural de los inmigrantes, y que debe naturalmente entrar en diálogo con la Iglesia y la cultura local para responder a las nuevas y futuras exigencias;

- la guía en el camino de una justa integración que evita el gueto cultural y lucha, al mismo tiempo, contra la simple asimilación de los inmigrantes a la cultura local;
- la encarnación de un espíritu misionero y evangelizador que comparte las situaciones y condiciones de los inmigrantes, con capacidad de adaptación y de contactos personales, en un ambiente de auténtico testimonio de vida.

Presbíteros diocesanos/de la eparquía como capellanes/misioneros

79. Los capellanes/misioneros pueden ser presbíteros diocesanos/de una eparquía (que permanecen, por lo general, incardinados en su propia diócesis/eparquía y van al extranjero para ejercer temporalmente la cura pastoral de los emigrantes), o presbíteros religiosos. Uno y otro, tanto el presbítero diocesano/de la eparquía, como el religioso, asumen una misma misión, desde sus vocaciones peculiares, distintas y complementarias.

Los presbíteros diocesanos/de una eparquía que ejercen la cura pastoral en una diócesis/eparquía donde no están incardinados, quedan integrados en ella, de hecho, de modo que forman parte, con todo derecho, del presbiterio diocesano/de la eparquía,[69] situación por lo demás, en que se encuentra también el religioso. Por tanto, no se insistirá nunca lo suficiente en la necesidad de que los capellanes/misioneros permanezcan unidos en fraterna concordia, además de estarlo con el ordinario/jerarca local y con el clero de la diócesis/eparquía que los recibe, sobre todo con los párrocos. Con este objeto, podrá ser útil la participación en las reuniones sacerdotales y en los encuentros diocesanos/de la eparquía, así como una constante presencia en las sesiones de estudio en materia social, moral, litúrgica y pastoral, condición *sine qua non* para realizar una auténtica pastoral dentro de una mutua colaboración, solidaridad y corresponsabilidad (cfr. *DPMC* 42). Será necesaria una unidad en la acción, para que tenga eficacia entre los inmigrantes y los autóctonos. Dicha solidaridad de intenciones y de obras ofrecerá así un óptimo ejemplo de adaptación y de colaboración y se obtendrá, de tal modo, un conocimiento recíproco y el respeto por el patrimonio cultural de cada cual.

Presbíteros y hermanos religiosos y religiosas comprometidos en favor de los emigrantes

80. En la pastoral migratoria, los religiosos y las religiosas han tenido siempre un papel muy importante. Por eso la Iglesia ha confiado y sigue confiando mucho en su aportación. A este respecto, la comunidad católica reconoce la vocación religiosa como don particular del Espíritu, que la Iglesia acoge, conserva e interpreta para hacerlo crecer y desarrollar según su propio dinamismo.[70] Ese mismo Espíritu ha suscitado, en el transcurso de la historia, institutos cuya finalidad específica es el apostolado con los emigrantes,[71] con su propia organización.

Nos parece un deber recordar, al respecto, el apostolado de las religiosas, muy a menudo comprometidas en la pastoral entre los emigrantes, con carismas y obras específicas y de gran importancia pastoral, que tienen presente, en particular, lo que afirma la Exhortación Apostólica postsinodal *Vita consecrata*: "También el futuro de la nueva evangelización, como de las otras formas de acción misionera, es impensable sin una renovada aportación de las mujeres, especialmente de las mujeres consagradas" (n. 57). Y además: "Urge por tanto dar algunos pasos concretos, comenzando por abrir espacios de participación a las mujeres en diversos sectores y en todos los niveles, incluidos aquellos procesos en que se elaboran las decisiones, especialmente en los asuntos que las conciernen más directamente".[72]

81. Además de los que se han mencionado, también otros institutos religiosos, aunque no tengan ese objetivo específico, están cordialmente invitados a asumir una parte de esta responsabilidad. En efecto, "será siempre oportuno y loable que se dediquen a la cura espiritual de esta categoría de fieles, atendiendo especialmente a las obras que responden mejor a su particular índole y finalidad" (*DPMC* 53,2). Es la aplicación concreta de una directriz conciliar que dice: "sobretudo, tendiendo a las necesidades urgentes de las almas y la escasez del clero diocesano, los institutos religiosos no dedicados a la mera contemplación pueden ser llamados por el obispo para que ayuden en los varios ministerios

pastorales, teniendo en cuenta, sin embargo, la índole propia de cada instituto. Para prestar esta ayuda, los superiores han de estar dispuestos, según sus posibilidades, para recibir también el encargo parroquial, incluso temporalmente" (CD 35).

82. Si todos los institutos religiosos, pues, están invitados, a tener en cuenta el fenómeno de la movilidad humana en su pastoral, deben igualmente considerar con generosidad la posibilidad de designar a algunos religiosos o religiosas para trabajar en el campo de las migraciones. Muchos de ellos, en efecto, son capaces de hacer una notable aportación en la asistencia a los emigrantes porque disponen de religiosos con una formación diversificada, procedentes de varias naciones, que pueden, con relativa facilidad trasladarse a naciones distintas de la propia.

Es en el campo de las migraciones donde, a nuestro entender, destaca de forma particular el papel que atribuye a los religiosos la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*. En efecto, "ellos son por su vida signo de total disponibilidad para con Dios, la Iglesia, los hermanos. Por esto, asumen una importancia especial en el marco del testimonio que ... es primordial en la evangelización. Este testimonio silencioso de pobreza y de desprendimiento, de pureza y de transparencia, de abandono en la obediencia puede ser a la vez que una interpelación al mundo y a la Iglesia misma, una predicación elocuente, capaz de tocar incluso a los no cristianos de buena voluntad, sensibles a ciertos valores" (EN 69).

83. La Instrucción conjunta del 25 de marzo de 1987, sobre el compromiso pastoral en favor de los emigrantes y refugiados, publicada por la Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares y por la Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, y dirigida a todos los Superiores y Superiores generales, subraya, precisamente, esta exigencia de atención pastoral. El llamamiento a los religiosos para que asuman un compromiso particular con los emigrantes y refugiados encuentra motivaciones profundas en una especie de correspondencia entre las esperanzas íntimas de estos desarraigados de su tierra y la vida religiosa; son esperanzas, con frecuencia no expresadas, de pobres sin perspectivas de seguridad, de marginados, a menudo frenados en su anhelo de fraternidad y comunión. La solidaridad hacia ellos, ofrecida voluntariamente por quienes han elegido vivir pobres, castos y obedientes, además de ser un apoyo en su difícil condición, constituye también un testimonio de valores capaces de despertar la esperanza en situaciones sumamente tristes (cfr. n. 8). Es de aquí que nace una invitación apremiante a todos los institutos de vida consagrada y a las sociedades de vida apostólica, para que extiendan con generosidad los límites de su compromiso propio mediante una auténtica dimensión misionera, que debería ser tomada en consideración especialmente por las congregaciones religiosas con un específico propósito misionero.[73]

84. Desde luego, muchos institutos religiosos son cada vez más conscientes de que el problema migratorio interpela, más o menos directamente, su carisma. Pero para que esa disposición de ánimo y las peticiones del Magisterio se traduzcan en un compromiso concreto, deseamos sugerir aquí a los Superiores y Superiores generales que presten una generosa colaboración a los agentes de la pastoral para los inmigrantes y refugiados, designando a algunos religiosos para trabajar en ese sector, con la solidaridad y la colaboración de toda la comunidad religiosa. Se podría también pensar en dejar disponible con este intención, en forma estable o periódica, algún local inutilizado en los edificios de su instituto.

Se solicita, igualmente, que en las cartas circulares a sus hermanos y hermanas religiosos y en los encuentros comunitarios los Superiores den importancia, de vez en cuando, a la urgencia del problema de los inmigrantes y refugiados, señalando la atención sobre los correspondientes documentos de la Iglesia y sobre la palabra del Sumo Pontífice. A este respecto, habría que introducir también este tema con ocasión de los capítulos generales y provinciales y en los cursos de puesta al día y de formación permanente. Igualmente, los futuros presbíteros tendrían por lo menos que considerar la posibilidad de prepararse a ejercer su ministerio, o parte de él, entre los emigrantes[74].

85. Por lo que se refiere a la vida concreta de los religiosos y las religiosas comprometidos en el servicio a los emigrantes, es útil subrayar, como criterio fundamental, la necesidad de que la vida religiosa sea tutelada y valorizada en su inspiración y en sus formas particulares. Ella es, en sí misma, la imagen de la perfecta caridad, un carisma cuyas riquezas aprovechan a toda la comunidad. La pastoral de los

emigrantes necesita, ciertamente, de las comunidades religiosas, pero es preciso que ellas estén en las condiciones de vivir y de actuar dentro de la observancia y la adhesión a sus propias normas constitucionales. Lo pone de relieve el documento *Mutuae relationes*: "Es necesario por lo mismo que en las actuales circunstancias de evolución cultural y de renovación eclesial, la identidad de cada instituto sea asegurada de tal manera que pueda evitarse el peligro de la imprecisión con que los religiosos sin tener suficientemente en cuenta el modo de actuar propio de su índole, se insertan en la vida de la Iglesia de manera vaga y ambigua" (MR 11).

***Laicos, asociaciones laicales y movimientos eclesiales:
por un compromiso entre los inmigrantes***

86. En la Iglesia y en la sociedad, los laicos, las asociaciones laicales y los movimientos eclesiales, aun dentro de la diversidad de carismas y ministerios, están llamados a cumplir con el compromiso de testimonio cristiano y de servicio, también entre los inmigrantes.[75] Pensamos, en especial, en los colaboradores pastorales y en los catequistas, en los animadores de grupos de jóvenes o de adultos, del mundo del trabajo y del servicio social y caritativo (cfr. PaG 51).

En una Iglesia que se esfuerza por ser enteramente misionera-ministerial, impulsada por el Espíritu, se debe poner de relieve el respeto por los dones de todos. En relación con esto, los fieles laicos ocupan espacios de justa autonomía, pero asumen también tareas típicas de diaconía, como en la visita a los enfermos, el apoyo a los ancianos, la guía de grupos juveniles y la animación de asociaciones familiares, el compromiso en la catequesis y en los cursos de formación profesional, en la escuela y en las tareas administrativas y, además, en el servicio litúrgico y en los centros de escucha, así como en los encuentros de oración y de meditación de la Palabra de Dios.

87. Otros compromisos, incluso más específicos, de intervención de los laicos pueden ser el sindicato y el ambiente de trabajo, el asesoramiento y la participación en la elaboración de leyes cuya finalidad es facilitar la reunión familiar de los inmigrantes y la igualdad de derechos y oportunidades. Entre éstos se encuentran el acceso a los bienes esenciales, al trabajo y al salario, a la casa, a la escuela y a la participación del inmigrante en la vida de la comunidad civil (elecciones, asociaciones, actividades recreativas, etc.).

En el campo eclesial, se podría pensar más específicamente en la posibilidad de crear un ministerio especial (no ordenado) de acogida, cuya función sería la de acercarse a los inmigrantes y refugiados e introducirlos progresivamente en la comunidad civil y eclesial, o ayudarles con miras a un posible retorno a la patria. Se prestará especial atención, en este contexto, a los estudiantes extranjeros.

88. Por todo ello será precisa, también para los laicos, una formación sistemática (cfr. PaG 51), que suponga no una simple transmisión de ideas y de conceptos, sino sobre todo una ayuda, también intelectual naturalmente, con vistas a un auténtico testimonio de vida cristiana. Asimismo, las comunidades étnico-lingüísticas están llamadas a ser educadoras, antes que ser centros de organización. Con esta visión cada vez más amplia, se abrirá el campo para una formación permanente y sistemática.

Por lo demás, el testimonio cristiano de los laicos en la construcción del Reino de Dios está, desde luego, en la punta de ángulo de varias cuestiones importantes, como las relaciones Iglesia-mundo, fe-vida y caridad-justicia.

IVª Parte

ESTRUCTURAS DE UNA PASTORAL MISIONERA

Unidad en la pluralidad: problemática

89. Son muchos los motivos que exigen una integración siempre más profunda de la atención específica a los inmigrantes en la pastoral de las Iglesias particulares (cfr. *DPMC* 42), de la que el primer responsable es el obispo diocesano/de la eparquía, en el pleno respeto de la diversidad y del patrimonio espiritual y cultural de los inmigrantes, superando el cerco de la uniformidad (cfr. *PaG* 65 y 72), y distinguiendo la cura de almas de carácter territorial, de aquella radicada en al pertenencia étnica, lingüística, cultural y de rito.

En dicho contexto, las Iglesias receptoras están llamadas a integrar la realidad concreta de las personas y de los grupos que las componen, poniendo en comunión los valores de cada uno, al estar todos llamados a formar una Iglesia concretamente católica: "Se realiza así en la Iglesia local la unidad en la pluralidad, o sea, aquella unidad que no es uniformidad sino armonía, en la cual todas las legítimas diversidades quedan asumidas en la común tensión unitaria" (*CMU* 19).

De este modo, la Iglesia particular contribuirá a la creación en el Espíritu de Pentecostés de una nueva sociedad en la que las distintas lenguas y culturas ya no constituirán límites insuperables, como después de Babel, sino en la cual, precisamente en esa diversidad, es posible realizar una nueva manera de comunicación y de comunión (cfr. *PaG* 65).

En esta realidad, la pastoral de los inmigrantes es un servicio eclesial para los fieles de idioma y cultura distintos de aquellos del país que los acoge y, al mismo tiempo, garantiza una aportación específica de las colectividades extranjeras para la construcción de una Iglesia que ha de ser signo e instrumento de unidad, con miras a una humanidad renovada. Es ésta una visión que se ha de profundizar y asimilar, incluso para evitar posibles tensiones entre parroquias autóctonas y capellanías para los inmigrantes, entre presbíteros autóctonos y capellanes/misioneros. En este mismo contexto, hay que considerar la clásica distinción entre primera, segunda y tercera generación de inmigrantes, cada cual con sus propias características y problemas específicos.

90. El problema de la inserción eclesial de los inmigrantes se plantea, sobre todo, en dos niveles: uno que llamaríamos canónico-estructural y el otro teológico-pastoral.

El carácter planetario que tiene ahora el fenómeno de la movilidad humana implica la superación a largo plazo de una pastoral generalmente mono-étnica que, en el fondo, ha caracterizado hasta ahora tanto las capellanías/misiones extranjeras, como las parroquias territoriales de los países receptores, esto con miras a una pastoral fundada en el diálogo y en una constante y mutua colaboración.

Por lo que se refiere a las capellanías/misiones de lengua y cultura distinta, constatamos que la fórmula clásica de la *Missio cum cura animarum* estaba fundamentalmente vinculada a una inmigración provisional o en fase de adaptación. Dicha solución ya no debería ser hoy la fórmula casi exclusiva de la intervención pastoral para las colectividades de inmigración, que presentan distintos niveles de integración en el país receptor. Es necesario, por tanto, pensar en nuevas estructuras que, por un lado, sean más "estables", con una conveniente configuración jurídica en las Iglesias particulares, y que, por el otro, sigan siendo flexibles y abiertas a una inmigración móvil o temporal. No es nada fácil, pero éste parece ser el desafío del futuro.

Estructuras pastorales

91. Teniendo siempre en cuenta que los inmigrantes deben ser los principales protagonistas de la pastoral, se podrían contemplar así soluciones adecuadas, tanto en el ámbito de la pastoral étnico-lingüística como en el de la pastoral de conjunto (cfr. *PaG* 72).

Por lo que se refiere al primero, queremos ante todo indicar aquí algunas dinámicas y estructuras pastorales, comenzando por la *Missio cum cura animarum*, fórmula clásica para las comunidades en formación que se aplica a los grupos étnicos nacionales o de un determinado rito, aún no estabilizados. También en estas capellanías/misiones habrá que insistir cada vez más en las relaciones interétnicas e interculturales.

Se prevé, en cambio, la *parroquia personal étnico-lingüística o ritual* allí donde existe una colectividad inmigrada que tendrá también en el futuro un reemplazo, y donde la colectividad inmigrada mantiene una consistencia numérica considerable. Esta parroquia dispondrá de los servicios parroquiales característicos (anuncio de la Palabra, catequesis, liturgia, diaconía) y se dedicará sobre todo a los fieles recién inmigrados o estacionales, o sometidos a rotación, y a aquellos que por distintos motivos encuentran dificultades para insertarse en las estructuras territoriales existentes.

Se puede contemplar también el caso de una *parroquia local con misión étnico-lingüística o ritual*, que se identifica con una parroquia territorial, la cual, gracias a uno o varios agentes de pastoral se hace cargo de uno o varios grupos de fieles extranjeros. El capellán, en este caso, forma parte del equipo de la parroquia.

Puede existir, además, el *servicio pastoral étnico-lingüístico de zona*, concebido como acción pastoral en favor de los inmigrantes relativamente integrados en la sociedad local. Parece importante, en efecto, conservar algunos elementos de pastoral lingüística, o vinculada a una nacionalidad o a un rito, que garantice los servicios esenciales relacionados con un cierto tipo de cultura y de piedad y que se dedique, al mismo tiempo, a la apertura y la interacción entre la comunidad territorial y los distintos grupos étnicos.

92. En todo caso, cuando sea difícil o no sea oportuna la erección canónica de las mencionadas estructuras estables de atención pastoral, permanece el deber de asistir pastoralmente a los católicos inmigrantes, en las formas que se consideren más eficaces, según las circunstancias, aun prescindiendo de instituciones canónicas específicas. Las cristalizaciones pastorales informales e incluso espontáneas, merecen ser promovidas y reconocidas en las circunscripciones eclesiales, al margen de la consistencia numérica de quienes se benefician, cerrando así el paso a la improvisación y a la presencia de agentes de pastoral aislados y no idóneos, incluso a las sectas.

Pastoral de conjunto y ámbitos sectoriales

93. Pastoral de conjunto expresa aquí, sobre todo, aquella comunión que sabe valorar la pertenencia a culturas y pueblos distintos, como respuesta al plan de amor del Padre que construye su Reino de paz, por Cristo, con Cristo y en Cristo, con el poder del Espíritu, en el entramado de las vicisitudes históricas complejas y, al parecer, contradictorias de la humanidad (cfr. *NMI* 43).

En este sentido, es posible prever:

- la *parroquia intercultural e interétnica o interritual*, donde se atiende, al mismo tiempo, a la asistencia pastoral a los autóctonos y a los extranjeros residentes en el mismo territorio. La parroquia tradicional territorial sería así un lugar privilegiado y estable de experiencias interétnicas o interculturales, en el que, sin embargo, los grupos individuales conservarían una cierta autonomía;

- la *parroquia local, con servicio para los inmigrantes de una o varias etnias, de uno o varios ritos*. Se trata de una parroquia territorial formada por la población autóctona, pero cuya iglesia o centro parroquial constituyen puntos de referencia, de encuentro y de vida comunitaria también para una o varias comunidades extranjeras.

94. Se podrían prever, en fin, algunos ámbitos, estructuras o sectores pastorales específicos que se dediquen a la animación y a la formación, siempre en el mundo de los inmigrantes, en distintos niveles. Pensamos en:

- *Centros de pastoral juvenil específica y de propuesta vocacional*, con la tarea de promover las correspondientes iniciativas;

- *Centros de formación de laicos y agentes de pastoral*, desde una perspectiva multicultural;

-La caridad de Cristo hacia los emigrantes-

- *Centros de estudio y reflexión pastoral*, con la tarea de seguir la evolución del fenómeno migratorio y de presentar, a quien corresponda, propuestas pastorales adecuadas.

Las unidades pastorales

95. Las unidades pastorales[76] que han surgido desde hace algún tiempo en varias diócesis, podrían constituir en el futuro una plataforma pastoral también para el apostolado entre los inmigrantes. Ellas ponen de relieve, en efecto, el lento cambio de la relación de la parroquia con el territorio, que ve multiplicarse los servicios de cura de almas en el ámbito supraparroquial, la aparición de nuevas y legítimas formas de ministerios y, no en último lugar, una presencia siempre más destacada y numerosa, repartida geográficamente, de la "diáspora" migratoria.

Las unidades pastorales obtendrán los resultados deseados si se sitúan, sobre todo en una dimensión funcional con relación a una pastoral de conjunto, integrada y orgánica; en este mismo marco, también las capellanías/misiones étnico-lingüísticas y rituales podrán gozar de plena aceptación. Las exigencias de la comunión y de la corresponsabilidad se deben manifestar, de hecho, no sólo en las relaciones entre las personas y entre grupos distintos, sino también en las relaciones entre comunidades parroquiales locales y comunidades étnico-lingüísticas o rituales.

Conclusión

UNIVERSALIDAD DE MISIÓN

Semina Verbi (Semillas del Verbo)

96. Las migraciones actuales constituyen el movimiento más amplio de personas, si no de pueblos, de todos los tiempos. Nos permiten el encuentro con hombres y mujeres, hermanos y hermanas nuestros que, por motivos económicos, culturales, políticos o religiosos, abandonan o se ven obligados a abandonar sus propias casas, para acabar, en su mayoría, en campos de prófugos, en megalópolis sin alma, en *favelas* de los arrabales, donde el inmigrante comparte con frecuencia la marginación con el obrero desocupado, el joven desadaptado y la mujer abandonada. Por eso el inmigrante está siempre a la espera de "gestos" que le ayuden a sentirse acogido, reconocido y valorado como persona. Un simple saludo basta a veces.

Para responder a este anhelo, los consagrados y consagradas, las comunidades, los movimientos eclesiales y las asociaciones laicales, así como los agentes de pastoral, deben sentirse comprometidos a educar, ante todo, a los cristianos, a practicar la acogida, la solidaridad y la apertura hacia los extranjeros, para que las migraciones sean una realidad siempre más "significativa" para la Iglesia, y los fieles puedan descubrir los *Semina Verbi* (semillas del Verbo) sembradas en las distintas culturas y religiones.[77]

97. En la comunidad cristiana nacida en Pentecostés, las migraciones, en efecto, son parte integrante de la vida de la Iglesia, expresan muy bien su universalidad, favorecen la comunión e influyen en su crecimiento.

Las migraciones, por consiguiente, ofrecen a la *Iglesia* una ocasión histórica para verificar sus propias notas características. Ella, de hecho, es *una*, porque expresa, en cierto sentido, incluso la unidad de toda la familia humana; es *santa*, también para santificar a todos los hombres y para que en ellos sea santificado el nombre de Dios; es *católica*, igualmente porque se abre a las diversidades que se han de armonizar, y es *apostólica*, por último, porque está comprometida a evangelizar a todo el hombre y a todos los hombres.

Queda claro, ahora, que no es tanto la lejanía geográfica la que determina la dimensión misionera, cuanto la distancia cultural y religiosa. Por eso, "misión" significa ir hacia cada hombre para anunciarle a

Jesucristo y, en Él y en la Iglesia, ponerlo en comunión con toda la humanidad.

Agentes de comunión

98. Superada la fase de emergencia y de adaptación de los inmigrantes en el País receptor, el capellán/misionero tratará de ampliar su propio horizonte para ser "diácono de comunión". Por ser "extranjero" será un recuerdo vivo para la Iglesia local, en todos sus componentes, de su característica catolicidad, y las estructuras pastorales, a cuyo servicio él está, serán el signo, aunque pobre, de una Iglesia particular comprometida en concreto en un camino de comunión universal, dentro del respeto de las legítimas diversidades.

99. Asimismo, todos los fieles laicos, aunque no tengan particulares funciones o tareas, están llamados a emprender un itinerario de comunión que conlleve, precisamente la aceptación de las legítimas diversidades. Pues la defensa de los valores cristianos pasa también a través de la no discriminación de los inmigrantes, sobre todo gracias a una sólida regeneración espiritual de los fieles mismos. El diálogo fraterno y el respeto recíproco, testimonio vivido del amor y de la acogida, serán así, por sí mismos, la primera e indispensable forma de evangelización.

Pastoral dialogante y misionera

100. Las Iglesias particulares están llamadas a abrirse, precisamente a causa del Evangelio, para brindar una mejor acogida a los inmigrantes con iniciativas pastorales de encuentro y diálogo, pero igualmente ayudando a los fieles a superar prejuicios y suspicacias. En la sociedad contemporánea, a la que las migraciones contribuyen a dar una configuración multiétnica, intercultural y multirreligiosa, los cristianos deberán afrontar un capítulo esencialmente inédito y fundamental de la tarea misionera: su ejercicio en las tierras de antigua tradición cristiana (cfr. *PaG* 65 y 68). Con mucho respeto y atención por las tradiciones y las culturas de los inmigrantes, los cristianos estamos llamados a darles testimonio del Evangelio de la caridad y de la paz también a ellos, y a anunciarles explícitamente la Palabra de Dios, para que les llegue la bendición del Señor, prometida a Abrahán y a su descendencia por siempre.

La pastoral específica *para* los emigrantes, *entre* ellos y *con* ellos, trabada por el diálogo, la comunión y la misión, se transformará en una expresión significativa de la Iglesia, llamada a ser encuentro fraterno y pacífico, casa de todos y edificio sostenido por los cuatro pilares a los que se refiere el Beato Papa Juan XXIII en la *Pacem in Terris*, a saber: la verdad y la justicia, la caridad y la libertad,[78] frutos del acontecimiento pascual que en Cristo ha reconciliado todo y a todos. De este modo, ella manifestará plenamente que es casa y escuela de comunión (cfr. *NMI* 43) recibida y participada, de reconciliación solicitada y otorgada, de mutua y fraterna acogida, de auténtica promoción humana y cristiana. Así, "se afirma cada vez más la conciencia de la universalidad innata del organismo eclesial, en el cual nadie puede ser considerado como extranjero o simple huésped, ni marginado por algún motivo" (*CMU* 29)

La Iglesia y los cristianos, signo de esperanza

101. Ante el amplio movimiento de gentes en camino, ante el fenómeno de la movilidad humana, considerada por algunos como el nuevo "credo" del hombre contemporáneo, la fe nos recuerda que somos todos peregrinos en marcha hacia la Patria. "La vida cristiana es esencialmente la Pascua vivida con Cristo, o sea, un pasaje, una migración sublime hacia la Comunión total del Reino de Dios" (*CMU* 10). La historia toda de la Iglesia resalta su pasión, su santo celo por esta humanidad en camino.

El "extranjero" es el mensajero de Dios que sorprende e rompe la regularidad y la lógica de la vida diaria, acercando a los que están lejos. En los "extranjeros", la Iglesia ve a Cristo que "planta su tienda entre nosotros" (cfr. *Jn* 1,14) y "llama a nuestra puerta" (cfr. *Ap* 3,20). Este encuentro - hecho de atención, acogida, coparticipación y solidaridad, de tutela de los derechos de los emigrantes y de empeño evangelizador - revela el constante cuidado de la Iglesia, que descubre en ellos auténticos valores y los considera un gran recurso humano.

102. Por ello, Dios confía a la Iglesia, también ella peregrina en la tierra, la tarea de forjar una nueva creación en Cristo Jesús, recapitulando en Él todo el tesoro de una rica diversidad humana que el pecado ha transformado en división y conflicto (cfr. *Ef* 1,9-10). En la misma medida en que la presencia misteriosa de esta nueva creación es testimoniada auténticamente en su vida, la Iglesia es signo de esperanza para un mundo que desea ardientemente la justicia, la libertad, la verdad y la solidaridad, es decir, la paz y la armonía.[79] Y, a pesar de los muchos fracasos de proyectos humanos, nobles sin duda, los cristianos, impulsados por el fenómeno de la movilidad, adquieren conciencia del llamamiento a ser siempre y nuevamente en el mundo un signo de fraternidad y comunión, practicando en la ética del encuentro el respeto por las diferencias y la solidaridad.

103. También los emigrantes pueden ser constructores, escondidos y providenciales de esa fraternidad universal, junto con muchos otros hermanos y hermanas, y dan a la Iglesia la oportunidad de realizar con mayor plenitud su identidad de comunión y su vocación misionera, como lo afirma el Vicario de Cristo: "Las migraciones brindan a la Iglesia local la oportunidad de medir su catolicidad, que consiste no sólo en acoger a las distintas etnias, sino y sobretodo, en realizar la comunión de esas etnias. El pluralismo étnico y cultural en la Iglesia no constituye una situación que hay que tolerar en cuanto transitoria, sino una propia dimensión estructural. La unidad de la Iglesia no resulta del origen y del idioma comunes, sino del Espíritu de Pentecostés que, acogiendo en un Pueblo a las gentes de hablas y de naciones distintas, confiere a todos la fe en el mismo Señor y la llamada a la misma esperanza".[80]

104. La Virgen Madre, que junto con su Hijo bendito experimentó el dolor propio de la emigración y del exilio, nos ayude a comprender la experiencia y muchas veces el drama de todos aquellos que se ven obligados a vivir lejos de su propia patria; que nos enseñe a ponernos al servicio de sus necesidades con una acogida verdaderamente fraterna, para que las actuales migraciones sean consideradas un llamamiento, si bien misterioso, al Reino de Dios ya presente como primicia en su Iglesia (cfr. *LG* 9) e instrumento providencial al servicio de la unidad de la familia humana y de la paz.[81]

ORDENAMIENTO JURÍDICO-PASTORAL

Premisa

Art. 1

§ 1. Al derecho que tienen los fieles de recibir las ayudas que se derivan de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la Palabra de Dios y los Sacramentos (*CIC* c. 213; *CCEO* c. 16), corresponde el deber de los pastores de proporcionar estas ayudas, en particular a los inmigrantes, dadas sus particulares condiciones de vida.

§ 2. Puesto que con el domicilio o cuasi domicilio los inmigrantes están canónicamente adscriptos a la parroquia y a la diócesis/eparquía (*CIC* cc. 100-107; *CCEO* cc. 911-917), corresponde al párroco y al obispo diocesano o de la eparquía prestarles la misma atención pastoral que deben a sus propios sujetos autóctonos.

§ 3. Además, especialmente cuando los grupos de inmigrantes son numerosos, las Iglesias de origen tienen la responsabilidad de cooperar con las Iglesias de llegada para facilitar una efectiva y adecuada asistencia pastoral.

Capítulo I

LOS FIELES LAICOS

Art. 2

§ 1. Los laicos, en el cumplimiento de sus tareas específicas, dedíquense a la realización concreta de lo que exige la verdad, la justicia y la caridad. Ellos deben, por tanto, acoger a los emigrantes como hermanos y hermanas y deben velar porque sus derechos, especialmente aquellos que conciernen a la familia y a su unidad, sean reconocidos y tutelados por las autoridades civiles.

§ 2. Los fieles laicos están llamados, también, a promover la evangelización de los inmigrantes mediante el testimonio de una vida cristiana vivida en la fe, en la esperanza y en la caridad, y con el anuncio de la Palabra de Dios según los modos que les son posibles y propios. Dicho compromiso se hace aún más necesario allí donde, debido a la lejanía o a la dispersión de los asentamientos, o por la escasez de clero, los inmigrantes se encuentran desprovistos de asistencia religiosa. En estos casos, los fieles laicos preocuparse de buscarlos y llevarlos a la iglesia del lugar, así como de prestar su propia ayuda a los capellanes/misioneros y a los párrocos para facilitarles los contactos con los inmigrantes.

Art. 3

§ 1. Los fieles que deciden vivir en el territorio de otro pueblo, esfuércense por estimar el patrimonio cultural de la nación que los acoge, contribuir a su bien común y difundir la fe, sobre todo mediante el ejemplo de la vida cristiana.

§ 2. Allí donde los inmigrantes son más numerosos, ofrézcaseles, en particular, la posibilidad de tomar parte en los consejos pastorales diocesanos/de las eparquias y parroquiales, para que queden realmente insertados también en las estructuras de participación de la Iglesia particular.

§ 3. Permaneciendo invariado el derecho de los inmigrantes de tener asociaciones propias, trátase, no obstante, de facilitar su participación en las asociaciones locales.

§ 4. A los laicos culturalmente mejor preparados y espiritualmente más disponibles, anímeseles y fórmeles para cumplir con un servicio específico como agentes de pastoral, en estrecha colaboración con los capellanes/misioneros.

Capítulo II

LOS CAPELLANES/MISIONEROS

Art. 4

§ 1. Los presbíteros que han recibido de la Autoridad eclesiástica competente el mandato de prestar asistencia espiritual, de manera estable, a los inmigrantes de la misma lengua o nación, o pertenecientes a la misma Iglesia *sui iuris*, se denominan capellanes/ misioneros de los inmigrantes y, en virtud de su oficio, gozan de las facultades a las que se refiere el c. 566, §1 del *CIC*.

§ 2. Dicho oficio ha de confiarse a un presbítero que esté bien preparado para ejercerlo durante un período de tiempo conveniente y que, por sus virtudes, cultura y conocimiento de la lengua, y por otros dones morales y espirituales, se muestre idóneo para ejercer esta específica y difícil tarea.

Art. 5

§ 1. El obispo diocesano o de la eparquía conceda a los presbíteros que desean dedicarse a la asistencia espiritual de los emigrantes, y que estima adecuados para esa misión, la autorización para hacerlo, según lo establecido por el *CIC* c. 271 y por el *CCEO* cc. 361-362, así como por las disposiciones del presente ordenamiento jurídico-pastoral.

§ 2. Los Presbíteros que hayan obtenido el debido permiso, al que se refiere el párrafo anterior, pónganse a la disposición de la conferencia episcopal *ad quam* para el servicio, provistos del documento especial que les ha sido otorgado a través del propio obispo diocesano o de la eparquía y la propia conferencia episcopal, o las competentes estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas, La conferencia episcopal *ad quam* se encargará de confiar estos presbíteros al cuidado del obispo diocesano o de la eparquía, o de los obispos de las diócesis o eparquías interesadas, que los nombrarán capellanes/misioneros de los inmigrantes.

§ 3. Por lo que se refiere a los presbíteros religiosos que se consagran a la asistencia de los inmigrantes, valen las normas específicas contenidas en el Capítulo III.

Art. 6

§ 1. Cuando, teniendo en cuenta el número de los inmigrantes o la conveniencia de una específica atención pastoral que responda a sus exigencias, se estime necesaria la erección de una parroquia personal, preocúpese el obispo diocesano, o de la eparquía, por establecer claramente, en el acto correspondiente, el ámbito de la parroquia y las disposiciones relativas a los libros parroquiales. Si existiera la posibilidad, téngase en cuenta que los inmigrantes pueden elegir, con toda libertad, la propia pertenencia a la parroquia territorial en la que viven o a la parroquia personal.

§ 2. El presbítero al cual ha sido confiada una parroquia personal para los inmigrantes goza de las facultades y obligaciones de los párrocos y se le puede aplicar, a no ser que conste algo distinto por la naturaleza de las cosas, lo que aquí se dispone acerca de los capellanes/misioneros de los inmigrantes.

Art. 7

§ 1. El obispo diocesano o de la eparquía podrá erigir una misión con cura de almas en el territorio de una o varias parroquias, anexa o no a una parroquia territorial, definiendo con todo esmero los términos.

§ 2. El capellán al cual ha sido confiada una misión con cura de almas, hechas las debidas distinciones, está equiparado jurídicamente con el párroco y ejerce su función cumulativamente con el párroco local, con la facultad, además, de asistir a los matrimonios, si uno de los contrayentes es un emigrante perteneciente a la misión.

§ 3. El capellán al que se hace referencia en el párrafo anterior tiene la obligación de compilar los libros parroquiales, según lo establecido por el Derecho, y de enviar una copia auténtica, al fin de cada año, tanto al párroco del lugar como al de la parroquia donde se ha celebrado el matrimonio.

§ 4. Los presbíteros nombrados como coadjutores del capellán al que ha sido confiada una misión con cura de almas, hechas las debidas distinciones, tienen las mismas tareas y facultades que competen a los vicarios parroquiales.

§ 5. Si las circunstancias lo hacen oportuno, la misión con cura de almas erigida en el territorio de una o de varias parroquias puede quedar anexa a una parroquia territorial, especialmente cuando ésta última ha sido confiada a los miembros del mismo instituto de

vida consagrada o sociedad de vida apostólica que atienden a la asistencia espiritual de los inmigrantes.

Art. 8

§ 1. A todo capellán de emigrantes, aunque no se le haya confiado una misión con cura de almas, asígnesele, en la medida de lo posible, una iglesia u oratorio para el ejercicio del sagrado ministerio. En caso contrario, el obispo diocesano o de la eparquía, competente emane disposiciones oportunas para permitir que el capellán/misionero desempeñe libremente, y cumulativamente con el párroco local, su tarea espiritual en una iglesia, sin excluir aquella parroquial.

§ 2. Los obispos diocesanos o de la eparquía velen para que las tareas de los capellanes/misioneros de los emigrantes estén coordinadas con el oficio de los párrocos y éstos los acojan y les ayuden (cfr. C/IC c. 571). Es conveniente que algunos capellanes/misioneros de los emigrantes sean llamados a formar parte del consejo presbiteral de la diócesis.

Art. 9

Salvo expresos acuerdos en contra, establecidos entre los obispos diocesanos o de la eparquía, compete a aquél que ha erigido la misión, en la que el capellán ejerce su ministerio, garantizar que se le concedan las mismas condiciones económicas y de aseguración social de que gozan los otros presbíteros de la diócesis o eparquía.

Art. 10

El capellán/misionero de los inmigrantes, durante todo el tiempo de su cargo, se halla bajo la jurisdicción del obispo diocesano o de la eparquía que ha erigido la misión en la cual desempeña su oficio, tanto por lo que se refiere al ejercicio del sagrado ministerio, como a la observancia de la disciplina eclesial.

Art. 11

§ 1. En las naciones donde son numerosos los capellanes/misioneros de los inmigrantes de la misma lengua, es oportuno que uno de ellos sea nombrado coordinador nacional.

§ 2. Teniendo en cuenta que el coordinador se dedica a la coordinación del ministerio y está al servicio de los capellanes/misioneros que trabajan en una nación, él actúa en nombre de la conferencia episcopal *ad quam*, de cuyo presidente recibe el nombramiento, previa consulta con la conferencia episcopal *a qua*.

§ 3. Por regla general, elijase el coordinador entre los capellanes/misioneros de la misma nacionalidad o lengua.

§ 4. En virtud de su propio oficio, el coordinador no goza de potestad de jurisdicción.

§ 5. El coordinador tiene la función de mantener relaciones con miras a la coordinación tanto con los obispos diocesanos/de la eparquía del país *a quo*, como con los del país *ad quem*.

§ 6. Es conveniente consultar a los coordinadores en caso de nombramiento, traslado o remoción de los capellanes/misioneros, así como con vistas a la erección de una nueva misión.

Capítulo III

LOS RELIGIOSOS Y LAS RELIGIOSAS

Art. 12

§ 1. Todos los institutos, en los que se encuentran a menudo religiosos procedentes de varias naciones, pueden dar una gran aportación a la asistencia a los inmigrantes. Las autoridades eclesíásticas favorezcan en especial la obra realizada por aquellos que, con el sello de los votos religiosos, tienen como finalidad propia y específica el apostolado de los emigrantes o han adquirido una notable experiencia en este campo.

§ 2. Habrá que apreciar y valorar la ayuda ofrecida por los institutos religiosos femeninos al apostolado entre los inmigrantes. Por lo tanto, el obispo diocesano o de la eparquía, preocúpese de que a dichos institutos, dentro del pleno respeto de sus derechos y teniendo en cuenta sus obligaciones y carismas, no les falten ni la asistencia espiritual, ni los medios materiales necesarios para cumplir con su misión.

Art. 13

§ 1. Por lo general, en el caso de que un obispo diocesano o de la eparquía se proponga confiar el cuidado de los inmigrantes a algún instituto religioso, además de seguir las acostumbradas normas canónicas, estipulará por escrito un acuerdo con el superior del instituto. Si estuviesen interesadas varias diócesis o eparquías, la estipulación tendrá que llevar la firma de cada obispo diocesano o de la eparquía, quedando invariado el papel de coordinación de estas iniciativas por parte de la correspondiente comisión de la conferencia episcopal, o de las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas.

§ 2. Si el cargo de la cura pastoral de los inmigrantes es confiado a un único religioso, siempre es necesario obtener la previa aprobación de su superior, y estipular, además, por escrito, el acuerdo correspondiente, es decir, procediendo, con las debidas distinciones, según la forma establecida en el Art. 5 para los presbíteros seculares.

Art. 14

Por lo que se refiere al ejercicio del apostolado entre los emigrantes e itinerantes, todos los religiosos están obligados a obedecer a las disposiciones del obispo diocesano, o de la eparquía. Incluso en el caso de institutos que se proponen como finalidad específica la asistencia a los emigrantes, todas las obras e iniciativas que se emprendan en su favor dependen de la autoridad y la dirección del obispo diocesano o de la eparquía, quedando invariado el derecho de los superiores de vigilar la vida religiosa de sus hermanos y el celo con el cual desempeñan el propio ministerio.

Art. 15

Todo lo que se ha establecido en este Capítulo, con relación a los religiosos, se ha de aplicar, hechas las debidas distinciones, a las sociedades de vida apostólica y a los institutos seculares.

Capítulo IV

LAS AUTORIDADES ECLESIÁSTICAS

Art. 16

§ 1. El obispo diocesano, o de la eparquía, muéstrase especialmente atento con los fieles inmigrantes, sobre todo apoyando la acción pastoral que los párrocos y los capellanes/misioneros de los inmigrantes realizan en su favor, pidiendo la ayuda necesaria a las Iglesias de proveniencia y a las demás Instituciones dedicadas a la asistencia espiritual de los inmigrantes, y disponiendo la creación de las estructuras pastorales que mejor se adapten a las circunstancias y a las necesidades pastorales. Si fuese necesario, el obispo diocesano, o de la eparquía, nombre un vicario episcopal encargado de dirigir la pastoral de los inmigrantes, o establezca una oficina especial para los mismos inmigrantes en la curia episcopal o de la eparquía.

§ 2. Puesto que la responsabilidad de la asistencia espiritual de los fieles compete *in primis* al obispo diocesano, o de la eparquía, le corresponde a él, igualmente, erigir las parroquias personales y las misiones con cura de almas, y nombrar Capellanes/Misioneros. Procure el obispo diocesano, o de la eparquía, que el párroco territorial y los presbíteros encargados de los inmigrantes obren con un espíritu de colaboración y de comprensión mutua.

§ 3. Según el *CIC* c. 383 y el *CCEO* c. 193, el obispo diocesano, o de la eparquía, encárguese, también, de la asistencia espiritual de los inmigrantes de otra Iglesia *sui iuris*, favoreciendo así la actividad pastoral de los presbíteros del mismo rito o de otros presbíteros, observando las normas canónicas pertinentes.

Art. 17

§ 1. Con relación a los inmigrantes cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia católica, asuma el obispo diocesano, o de la eparquía, una actitud de caridad, favoreciendo el ecumenismo tal como lo entiende la Iglesia, y ofreciendo a estos inmigrantes la ayuda espiritual posible y necesaria, dentro del respeto de la normativa sobre la *communicatio in sacris* y de los legítimos *desiderata* de sus pastores.

§ 2. El obispo diocesano, o de la eparquía, considere también a los inmigrantes no bautizados como confiados a él en el Señor y, dentro del respeto de la libertad de conciencia, ofrézcales, también a ellos, la posibilidad de llegar a la verdad, que es Cristo.

Art. 18

§ 1. Los obispos diocesanos, o de la eparquía, de los países *a quibus*, adviertan a los párrocos acerca del deber grave que tienen de proporcionar a todos los fieles una formación religiosa tal, que, en caso de necesidad, les permita afrontar las dificultades relacionadas con su partida para la emigración.

§ 2. Los obispos diocesanos, o de las eparquías, de los lugares *a quibus* preocúpense, además, por buscar presbíteros diocesanos/de las eparquías apropiados para la pastoral con los emigrantes, y no dejen de permanecer en estrecha relación con la conferencia episcopal o con la respectiva estructura jerárquica de la Iglesia Oriental Católica de la nación *ad quam*, con el fin de establecer una ayuda para la pastoral.

§ 3. Incluso en las diócesis/eparquías o regiones donde no se hace necesaria inmediatamente una especialización de los seminaristas en materia de migración, los problemas de la movilidad humana tendrán que incluirse siempre más en la perspectiva de la enseñanza teológica y, sobre todo, de la teología pastoral.

Capítulo V

LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES Y LAS RESPECTIVAS ESTRUCTURAS JERÁRQUICAS DE LAS IGLESIAS ORIENTALES CATÓLICAS

Art. 19

§ 1. En las naciones adonde llegan o de donde salen en mayor número los que migran, las conferencias episcopales y las estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas competentes establezcan una comisión nacional especial para las migraciones. Ésta tendrá un secretario que, generalmente, asumirá las funciones de director nacional para las migraciones. Es muy conveniente que en esta comisión estén presentes religiosos, como expertos, especialmente aquellos que se dedican a la asistencia a los que migran, así como laicos peritos en la materia.

§ 2. En las otras naciones donde es menor el número de los que migran, las conferencias episcopales o las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas designen un obispo promotor, para garantizarles la conveniente asistencia.

§ 3. Las conferencias episcopales y las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas comunicarán al Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes la composición de la Comisión a la que se refiere el Párrafo 1, o el nombre del obispo promotor.

Art. 20

§ 1. Compete a la Comisión para las migraciones o al obispo promotor:

- 1) informarse acerca del fenómeno migratorio en la nación y transmitir los datos útiles a los obispos diocesanos/de las eparquías, en relación también con los centros de estudios migratorios;
- 2) animar y estimular a las correspondientes comisiones diocesanas que por su parte, harán lo mismo con aquellas parroquiales que se ocupan del amplio fenómeno, más general, de la movilidad humana;
- 3) acoger las solicitudes de capellanes/misioneros que hacen los obispos de las diócesis y de las eparquías de inmigración, y presentarles los presbíteros que han sido propuestos para ejercer ese ministerio;
- 4) proponer a la conferencia episcopal y a las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas, si se considera oportuno, el nombramiento de un coordinador nacional para los capellanes/misioneros;
- 5) establecer los oportunos contactos con las conferencias episcopales y las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas interesadas;
- 6) establecer los oportunos contactos con el Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes y transmitir a los obispos diocesanos o de las eparquías las indicaciones que se han recibido de dicho Consejo;
- 7) enviar al Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, a la conferencia episcopal, a las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas, así como a los obispos diocesanos/de las eparquías, el informe anual sobre la situación de la pastoral migratoria.

§ 2. Es tarea del Director Nacional:

- 1) facilitar, en general, también según el Art. 11, las relaciones de los obispos de la propia nación con la comisión nacional o con el obispo promotor;
- 2) elaborar el informe mencionado en el n. 7, §1, del presente Artículo.

Art. 21

Con el fin de sensibilizar a todos los fieles respecto a los deberes de fraternidad y de caridad con los emigrantes, y reunir las ayudas económicas necesarias para cumplir con las obligaciones pastorales en relación con ellos, las conferencias episcopales y las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas establezcan la fecha de una *Jornada (o Semana) del Emigrante y del Refugiado*, durante el período y en el modo en que las circunstancias locales lo sugieran, aunque se desearía, en el futuro, una celebración en todas partes en una única fecha.

Capítulo VI

**EI PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL
DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES**

Art. 22

§ 1. Es tarea del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes dirigir "la solicitud pastoral de la Iglesia sobre las peculiares necesidades de los que se vean obligados a dejar su patria o carezcan totalmente de ella; y también se ocupa de examinar, con la debida y adecuada atención, las cuestiones relativas a esta materia" (PB 149). Además, "el Consejo trabaja para que en las Iglesias particulares se ofrezca, incluso si llega el caso mediante adecuadas estructuras pastorales, una eficaz y apropiada atención espiritual, tanto a los prófugos y exiliados, como a los emigrantes" (PB 150, 1), quedando invariadas la responsabilidad pastoral de las Iglesias locales y las competencias de otros Órganos de la Curia Romana.

§ 2. Compete, pues, al Consejo Pontificio, entre otras cosas:

- 1) estudiar los informes enviados por las conferencias episcopales o por las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas;
- 2) emanar instrucciones, según el c. 34 del *CIC*; dar sugerencias y animar iniciativas, actividades y programas para desarrollar estructuras e instituciones relacionadas con la asistencia pastoral a los emigrantes;
- 3) favorecer el intercambio de informaciones entre las distintas conferencias episcopales, o procedentes de las correspondientes estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas y facilitar sus relaciones, en especial en lo referente al traslado de los presbíteros de una nación a otra para la cura pastoral de los emigrantes;
- 4) seguir, estimular y animar la actividad pastoral de coordinación y armonía, en favor de los emigrantes, en los organismos regionales y continentales de comunión eclesial;
- 5) estudiar las situaciones para calcular si se presentan, en determinados lugares, las circunstancias que sugieren la erección de estructuras pastorales

-La caridad de Cristo hacia los emigrantes-

específicas para inmigrantes (cfr. número 24, nota 23);

6) favorecer las relaciones de los institutos religiosos que proporcionan asistencia espiritual a los emigrantes con las conferencias episcopales y las respectivas estructuras jerárquicas de las Iglesias Orientales Católicas y seguir su obra, permaneciendo invariadas las competencias de la Congregación para los institutos de vida consagrada y para las sociedades de vida apostólica, en lo que concierne a la observancia de la vida religiosa, así como las de la Congregación para las Iglesias Orientales;

7) estimular y participar en iniciativas que se estimen útiles o necesarias, con miras a una provechosa y justa colaboración ecuménica en el campo migratorio, de acuerdo con el Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos;

8) estimular y tomar parte en aquellas iniciativas que se consideren necesarias o provechosas para el diálogo con los grupos migratorios no cristianos, de acuerdo con el Pontificio Consejo para el Diálogo interreligioso.

No obstante cualquier disposición contraria.

El día 1 de mayo 2004, memoria de San José Obrero, el Santo Padre aprobó la presente Instrucción del Pontificio Consejo de la Pastoral para los Emigrantes e Itinerantes y autorizó su publicación.

Roma, en la sede del Pontificio Consejo de la Pastoral para los Emigrantes e Itinerantes, el día 3 de mayo 2004, fiesta de los Santos apóstoles Felipe y Santiago.

Stephen Fumio Cardenal Hamao
Presidente

Agostino Marchetto
Arzobispo titular de Ecija
Secretario

Siglas y abreviaturas

AA Apostolicam actuositatem (concilio Vaticano II)

AAS Acta Apostolicae Sedis

AG Ad gentes (Concilio Vaticano II)

CCEO Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium

CD Christus Dominus (Concilio Vaticano II)

CfL Christifideles laici (Juan Pablo II)

CIC Codex Iuris Canonici

CMU Chiesa e mobilità umana (Iglesia y movilidad humana) (PCPET)

DPMC De pastorali migratorum cura, "Nemo est" (Congregación para los Obispos)

EA Ecclesia in America (Juan Pablo II)

EE Ecclesia de Eucharistia (Juan Pablo II)

EEu Ecclesia in Europa (Juan Pablo II)

EN Evangelii nuntiandi (Pablo VI)

EO Ecclesia in Oceania (Juan Pablo II)

EV Enchiridion Vaticanum

GS Gaudium et Spes (Concilio Vaticano II)

LG Lumen gentium (Concilio Vaticano II)

Mensaje Mensaje Pontificio para la Jornada del Emigrante y del Refugiado

MR Mutuae relationes (Cong. para los Religiosos y Cong. para los Obispos)

NMI Novo millennio ineunte (Juan Pablo II)

OE Orientalium Ecclesiarum (Concilio Vaticano II)

OR L'Osservatore Romano

PaG Pastores gregis (Juan Pablo II)

PB Pastor bonus (Juan Pablo II)

PdV Pastores dabo vobis (Juan Pablo II)

PG Patrologia graeca, Migne

PL Patrologia latina, Migne

PO Presbyterorum Ordinis (Concilio Vaticano II)

PT Pacem in Terris (Juan XXIII)

RH Redemptor hominis (Juan Pablo II)

RMa Redemptoris Mater (Juan Pablo II)

RMi Redemptoris missio (Juan Pablo II)

SC Sacrosanctum Concilium (Concilio Vaticano II)

Notas

[1] Juan Pablo II, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001, *Diálogo entre las culturas, para una civilización del amor y de la paz*, 12, *OR*, edición semanal en lengua española, 15.XII.2000, 10; cfr. también, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 55, *OR*, edición semanal en lengua española, 12.I.2001,

14.

[2] Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, Carta Circular a las Conferencias Episcopales *Iglesia y movilidad humana*, 8: AAS LXX (1978) 362.

[3] Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in Europa*, 8: AAS XCV (2003) 655 y Exhortación Apostólica post-sinodal *Pastores gregis*, 69, 72: OR, edición semanal en lengua española, 17.X.2003, 19-20.

[4] Cfr. Juan Pablo II, *Ángelus* del domingo 6 de julio 2003: OR, edición semanal en lengua española, 11.VII.2003, 1.

[5] La Convención se refiere también a las ya existentes, siempre en el ámbito internacional, cuyos principios y derechos pueden aplicarse coherentemente a la persona de los emigrantes. Se remite, por ejemplo, a las Convenciones sobre la esclavitud, a aquellas contra la discriminación en el campo de la instrucción y a toda forma de discriminación racial. Además, a los Pactos internacionales sobre los derechos civiles y políticos, a los que tratan de derechos económicos, sociales y culturales, así como a la Convención contra toda discriminación de la mujer y a aquella contra la tortura y otros tratamientos y castigos crueles, inhumanos o degradantes. Hay que mencionar, igualmente, la Convención sobre los derechos del niño y la Declaración de Manila del IV Congreso de las Naciones Unidas sobre la prevención del crimen y el tratamiento de los transgresores. Se destaca, pues, el hecho de que también los países que no han ratificado la Convención sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores emigrantes y los miembros de sus familias, están obligados a respetar las Convenciones arriba mencionadas, naturalmente si las han ratificado o si luego han manifestado su adhesión a ellas.

Por lo que se refiere a los derechos de los emigrantes en la sociedad civil, cfr., por ej., por parte de la Iglesia, Juan Pablo II, Carta Encíclica *Laborem exercens*, 23: AAS LXXIII (1981) 635-637.

[6] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 2003: OR, edición semanal en lengua española, 13.XII.2002, 5.

[7] Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*, Proemio, 22, 30-32; Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 1, 7 y 13; Decreto sobre el apostolado de los seglares *Apostolicam actuositatem*, 14; Juan XXIII, Encíclica *Pacem in Terris*, Primera parte: AAS LV (1963) 259-269; Consejo Pontificio *Cor unum* y Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes, *Los refugiados, desafío a la solidaridad*: EV 13 (1991-1993) 1019-1037; Comisión Pontificia Justicia y Paz, *Self-Reliance, compter sur soi*: EV 6 (1977-1979) 510-563 y Consejo Pontificio de la Justicia y de la Paz, *La Iglesia ante el racismo*: EV 11 (1988-1989) 906-943.

[8] Juan Pablo II, *Mensaje* 1999, 3, OR, edición semanal en lengua española, 17.XII.1998, p.11.

[9] Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 25: AAS LXXIX (1987) 394.

[10] Cfr. *Carta a Diogneto*, 5.1, citada en Juan Pablo II, *Mensaje* 1999, 2, *l.c.*, p. 11.

[11] Cfr. Clemente Romano, *Carta a los Corintios* X-XII: PG 1, 228-233; *Didaché*, XI,1; XII, 1-5, ed. F.X. Funk, 1901, pp. 24-30; *Constitución de los Santos Apóstoles*, VII, 29, 2, ed. F.X. Funk, 1905, p. 418; Justino, *Apología* I, 67: PG 6, 429; Tertuliano, *Apologeticum*, 39: PL 1, 471; Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 20: PL 2, 32; Agustín, *Sermo* 103, 1-2. 6: PL 38, 613-615.

[12] Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, 20, OR, edición semanal en lengua española, 25.I.1991, 10.

[13] Recordamos, sin ser exhaustivos, las intervenciones de la Sociedad Salesiana de San Juan Bosco en Argentina; las iniciativas de Santa Francisca Javier Cabrini, especialmente en América del Norte, y las de las dos Congregaciones religiosas fundadas por el obispo Beato Giovanni Battista Scalabrini, de la Obra

Bonomelli en Italia, de la St. Raphaels-Verein en Alemania, y de la Sociedad de Cristo para los emigrantes, fundada por el Card. August Hlond, en Polonia.

[14] Cfr. Sacra Congregatio Consistorialis, Decretum de Sacerdotibus in certas quasdam regiones de migrantibus, *Ethnographica Studia*: AAS VI (1914) 182-186.

[15] Cfr. Sacra Congregatio Consistorialis, Decretum de Clericis in certas quasdam regiones demigrantibus *Magni semper*: AAS XI (1919) 39-43.

[16] AAS XLIV (1952) 649-704.

[17] La Encíclica del Beato Juan XXIII, *Pacem in Terris*, en la Primera parte, al tratar el tema del derecho de emigración y de inmigración, afirma: "Ha de respetarse íntegramente también el derecho de cada hombre a conservar o cambiar su residencia dentro de los límites geográficos del país; más aún, es necesario que le sea lícito, cuando lo aconsejen justos motivos, emigrar a otros países y fijar allí su residencia".

[18] Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus*, 18. Por lo que se refiere a las "normas dictadas", cfr. Pío X, Motu proprio *Iam pridem*: AAS VI (1914) 173ss.; Pío XII, *Exsul familia*, sobre todo para la parte normativa: *I.c.*, 692-704; Sacra Congregatio Consistorialis, *Leges Operis Apostolatus Maris, auctoritate Pii Div. Prov. PP. XII conditae*: AAS L (1958) 375-383.

[19] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1993, 6, *OR*, edición semanal en lengua española, 7.VIII.1992, 5.

[20] Pablo VI, Motu proprio *Pastoralis migratorum cura*: AAS LXI (1969) 601-603.

[21] Sagrada Congregación para los Obispos, Instrucción *De pastoralis migratorum cura (Nemo est)*: AAS LXI (1969) 614-643.

[22] Cfr. *Iglesia y movilidad humana, I.c.*, 357-378.

[23] Cfr. *CIC*, c. 294 y Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in America*, 65, nota 237, AAS XCI (1999) 800. Cfr. además Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Ecclesia in Europa*, 103, nota 166, *I.c.*, 707.

[24] Cfr. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sacri Canones*: AAS LXXXII (1990) 1037.

[25] Por particulares disposiciones normativas sobre las Iglesias Orientales Católicas, en nuestro contexto, cfr. *CCEO*, c. 315 (que trata de los exarcados y de los exarcas), c. 911 y 916 (sobre el estatuto del forastero y el jerarca del lugar, el jerarca propio y el párroco propio), c. 986 (sobre la potestad de gobierno), c. 1075 (sobre foro competente) y c. 1491 (sobre leyes, costumbres y actos administrativos).

[26] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, 77: AAS LXXIV (1982) 176.

[27] Cfr. Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, Instrucción *Ripartire da Cristo. Un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio*, 9, 35-37, 44: *OR* 15 junio 2002, Suplemento, pp. III, IX, X.

[28] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, 14: AAS LXXI (1979) 284-286.

[29] Cfr. en particular Juan Pablo II, *Mensaje* 1992, *OR*, edición semanal en lengua española, 13.IX.1991, 1-2; *Mensaje* 1996, *OR*, edición semanal en lengua española, 8.IX.1995, 5 y *Mensaje* 1998: *OR*, edición semanal en lengua española, 28.XI.1997, 2.

[30] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1993: 2, *I.c.*, p. 5.

[31] Cfr. Consejo Pontificio de la Pastoral para los Emigrantes e Itinerantes, *Discurso del Santo Padre*, 2: Actas del IV Congreso Mundial de la Pastoral de los Emigrantes y de los Refugiados (5-10 octubre 1998), Ciudad del Vaticano 1999, p. 9.

[32] Juan Pablo II, *Mensaje* 1996, *I.c.*, p. 5.

[33] Juan Pablo II, *Mensaje* 1988, 3b: *OR*, edición semanal en lengua española, 18.X.1987, 2.

[34] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1990, 5, *OR* 22 septiembre 1989, p. 5; *Mensaje* 1992, 3, 5-6: *I.c.*, pp. 1-2 y *Mensaje* 2003, *OR*, edición semanal en lengua española, 13.XII.2002, 5.

[35] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1987, *OR* 21 septiembre 1986, p. 5; *Mensaje* 1994, *OR*, edición semanal en lengua española, 24.IX.1993, 5.

[36] Giovanni Battista Scalabrini, Memoriale per la costituzione di una commissione pontificia *Pro emigratis catholicis* (4 mayo 1905), en S. Tomasi y G. Rosoli, "Scalabrini e le migrazioni moderne. Scritti e carteggi", Turín 1997, 233.

[37] Cfr. Juan Pablo II, Constitución Apostólica sobre la Curia Romana *Pastor Bonus*, 149-151: AAS LXXX (1988) 899-900.

[38] Juan Pablo II, Discurso a los miembros de la Comisión Católica Internacional para las Migraciones, 4, *OR*, edición semanal en lengua española, 14.XII.2001, 10.

[39] *Ibidem*.

[40] De una tal necesidad de la evangelización de la cultura encontramos atestación especialmente en la Exhortación Apostólica de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi* (n. 20), en la que se afirma: "lo que importa es evangelizar ... la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et Spes* (cfr. n. 53), tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios. El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura, y la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas": AAS LXVIII (1976) 18-19.

[41] Cfr. también Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión, 8-9: AAS LXXXV (1993) 842-844.

[42] Cfr. también Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes*, 11: AAS LVIII (1966) 959-960.

[43] *Ibidem* 38: *I.c.*, 986.

[44] Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los Presbíteros *Presbyterorum ordinis*, 2 y 6: AAS LVIII (1966) 991-993, 999-1001 y Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 47: AAS LVI (1964) 113, así como GS 66.

[45] Cfr. Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los laicos al ministerio de los sacerdotes *Ecclesiae de mysterio*: AAS LXXXIX (1997) 852-877 y PaG 51 y 68.

[46] En el cap. 15 de la *Carta a los Romanos*, el deber de acogida viene presentado en sus aspectos más salientes, que aquí se recuerda adjetivándola. Sea, pues, "cristiana" y profunda, que parta del corazón de

Dios ("Dios ... os conceda tener los unos hacia los otros los mismos sentimientos, a ejemplo de Cristo": v. 5); sea generosa y gratuita, no interesada y posesiva ("Cristo de hecho no buscó agradarse a sí mismo ... se hizo servidor": v. 3 y 8); sea benéfica y edificante ("Cada uno busque agradar al prójimo en el bien, para edificarlo": v. 2) y atenta hacia los más débiles ("Nosotros que somos los fuertes, tenemos el deber de soportar la enfermedad de los débiles, sin agradarnos a nosotros mismos": v. 1).

[47] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1992, 3-4: *I.c.*, pp. 1-2 y PaG 65.

[48] Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Christifideles Laici*, 23: AAS LXXXI (1989) 429-433; RMI 71 y PaG 40.

[49] Juan Pablo II, Carta Apostólica sobre la santificación del domingo *Dies Domini*, 53: AAS XC (1998) 747; cfr. Congregación para el Culto Divino, Directorio para la celebración dominical en ausencia del Sacerdote *Christi Ecclesia*, 18-50: EV XI (1988-1989) 452-468, e Instrucción interdicasterial *Ecclesiae de misterio*, 4 y art. 7: *I.c.*, 860, 869-870.

[50] Cfr. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *Directorio sobre la Piedad popular y Liturgia. Principios y Orientaciones*, Ciudad del Vaticano 2002 y Comisión Teológica Internacional, *Fe e Inculturación*, parte tercera, *Problemas actuales de inculturación*, 2-7: EV 11 (1988-1989) 876-878.

[51] Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la Iglesias Orientales Católicas *Orientalium Ecclesiarum*, 4 y 6: AAS LVII (1965) 77-78.

[52] Cfr. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, *De Benedictionibus*, Ciudad del Vaticano 1985.

[53] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1991, OR, edición semanal en lengua española, 26.VIII.1990, 1-2; Secretariados para la Unión de los Cristianos, para los no Cristianos y para los no Creyentes y Consejo Pontificio de la Cultura (a cargo de), *El fenómeno de las sectas o Nuevos Movimientos Religiosos: reto pastoral*, Ciudad del Vaticano 1986 y *Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos: Textos de la Iglesia Católica* (1986-1994) (a cargo del Grupo de Trabajo sobre los Nuevos Movimientos Religiosos), Ciudad del Vaticano 1995. Por lo que respecta a la *New Age*, cfr. Consejos Pontificios de la Cultura y para el Diálogo interreligioso, *Jesucristo portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre el "New Age"*, Ciudad del Vaticano 2003.

[54] Por lo que respecta las disposiciones acerca de la coordinación de diversos ritos en un mismo territorio, cfr. CCEO cc. 202, 207 y 322.

[55] Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, 137: AAS LXXXV (1993) 1090.

[56] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistía*, 45: AAS XCV (2003) 462-463. Para los católicos, dice así el Santo Padre, refiriéndose a la Encíclica *Ut unum sint*: "Recíprocamente, en determinados casos y por circunstancias particulares, también los católicos pueden solicitar estos mismos Sacramentos a los ministros de aquellas Iglesias en que sean válidos" (n. 46: AAS LXXXVII [1995] 948). "Es necesario fijarse bien en estas condiciones, que son inderogables, aúntratándose de casos particulares y determinados, puesto que el rechazo de una o más verdades de fe sobre estos Sacramentos y, entre ellas, lo referente a la necesidad del Sacerdocio ministerial, ... un fiel católico no puede comulgar en una comunidad que carece válido sacramento del Orden" (EE 46).

[57] Consejo Pontificio para la promoción de la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la Aplicación de los Principios y Normas sobre el Ecumenismo*, 107: *I.c.*, 1083.

[58] Cfr. RMI 37b, 52, 53, 55-57: *I.c.*, 283, 299, 300, 302-305.

- [59] Cfr. Consejo Pontificio para el Diálogo interreligioso y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Instrucción *Diálogo y anuncio*, 42-50: AAS LXXXIV (1992) 428-431.
- [60] En las escuelas en que se ofrece también comida, convendrá tener en cuenta las reglas alimentarias de los alumnos, a menos que los padres declaren renunciar a ellas. La escuela podrá favorecer además momentos de diálogo, sobre la actividad común, entre padres, incluidos también aquellos pertenecientes a otras religiones.
- [61] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Oceanía*, 45: AAS XCIV (2002) 417-418.
- [62] Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate*, 1-3, 5: AAS LVIII (1966) 740-744 y también *EEu* 57.
- [63] Cfr. también Secretariado para los no Cristianos, *La actitud de la Iglesia frente a los seguidores de otras religiones*, 32: OR 11-12 junio 1984, p. 4.
- [64] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje 2002*, 3, *OR*, edición semanal en lengua española, 26.X.2001, 8.
- [65] Congregación para la Educación Católica, Carta circular *El fenómeno de la movilidad*, a los Ordinarios diocesanos y a los Rectores de sus Seminarios sobre la pastoral de la movilidad humana en la formación de los futuros sacerdotes (1986), Anexo, 3: *EV* 10 (1986-1987) 14.
- [66] *Ibidem* 4.
- [67] Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, 58: AAS LXXXIV (1992) 760.
- [68] Para la definición de "Misionero" o "Capellán", cfr. *DPMC* 35. El nuevo *CIC* usa simplemente la palabra *Cappellanus* (cfr. cc. 564-572). Por cuanto concierne el fin específico de esta actividad misionera, cfr. *AG* 6; para la necesidad de un mandato de parte de la Iglesia, cfr. *DPMC* 36; para los destinatarios, es decir, los emigrantes, cfr. *DPMC* 15 y la ya recordada Carta circular *Iglesia y movilidad humana*, 2, *I.c.*, 358. Para aquello que se refiere al concepto de pastoral de los emigrantes, cfr. *DPMC* 15.
- [69] Cfr. *DPMC* 37 y 42-43.
- [70] Cfr. Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares y Congregación para los Obispos, Notas directivas acerca de las mutuas relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia, *Mutuae relationes*, 11 y 12: AAS LXX (1978) 480-481.
- [71] Cfr. nota 13.
- [72] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Vita consecrata*, 58: AAS LXXXVIII (1996) 430; cfr. *EEu* 42-43.
- [73] Cfr. Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares y Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, Carta conjunta a todos los Religiosos y Religiosas del mundo: *People on the Move* 48 (1987) 163-166.
- [74] Cfr. Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares y Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, *Invitación al compromiso pastoral para con los emigrantes y los Refugiados*, Instrucción conjunta, 11: *SCRIS Informations* 15 (1989) 183-184; cfr. *AG* 20 y *DPMC* 52-54.
- [75] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje 1988*, *I.c.*, p. 2; Instrucción *Ecclesiae de misterio*, 4, *I.c.*, 860-861 y *EEu* 41.

[76] Están formadas, por lo general, por varias parroquias, llamadas por el Obispo a construir juntas una "comunidad misionera" eficaz, que trabaja en un determinado territorio, en armonía con el plan pastoral diocesano. Se trata, en resumen, de una forma de colaboración y de coordinación interparroquial (entre dos o más parroquias limítrofes).

[77] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 1996, *OR*, edición semanal en lengua española, 8.IX.1995, 5.

[78] Cfr. *PT*, parte primera: *I.c.*, 265-266.

[79] *Ibidem* 266.

[80] Juan Pablo II, *Mensaje* 1988, 3c, *OR*, edición semanal en lengua española, 18.X.1987, 2.

[81] Cfr. Juan Pablo II, *Mensaje* 2004, *OR*, edición semanal en lengua española, 26.XII.2003, 8.

-Por una ciencia al servicio de la vida humana-

**Conferencia Episcopal Española
Comité ejecutivo**

Por una ciencia al servicio de la vida humana

25 de mayo de 2004

El Gobierno anuncia una nueva reforma de la Ley de Reproducción (33/1988) y, mientras tanto, una revisión inmediata y práctica de la reciente reforma de esa misma ley, aprobada en noviembre del año pasado (45/2003). Sobre esta última reforma versó ya nuestra Nota del 25 de julio de 2003, titulada *Una reforma para mejor, pero muy insuficiente*. Ahora, al tiempo que expresamos nuestra confianza en la ciencia y en la medicina, manifestamos también las graves preocupaciones que suscitan determinadas prácticas y propuestas.

1. La ciencia y la técnica son siempre bienvenidas cuando se ponen realmente al servicio de la vida. La Iglesia saluda los avances médicos que han hecho posible el diagnóstico y la curación de enfermedades desconocidas o incurables. Este progreso merecerá realmente tal nombre y no se volverá contra el ser humano, sólo si se respeta plenamente la dignidad inviolable de todos los seres humanos en cualquier momento de su desarrollo y de su vida.

En las tres últimas décadas han sido muy notables los adelantos realizados en el conocimiento de la biología de la reproducción y en sus aplicaciones. También en el campo de la genética se han abierto nuevos e insospechados horizontes para la prevención y la curación. Pero, sin desconocer los esfuerzos loables de muchos profesionales de la medicina y del derecho, hemos de decir asimismo que algunas técnicas y leyes permiten que se trate a los seres humanos como si fueran cosas o animales que se pueden producir, manipular o incluso comercializar. Ciertas novedades llamativas, más espectaculares que realmente curativas, pueden hacer olvidar algo de vital importancia: que las personas no deben ser producidas o reproducidas en los laboratorios, sino procreadas en la unión interpersonal de los esposos. Puesto que todas las personas tenemos básicamente la misma dignidad y los mismos derechos, nadie puede abusar de su prepotencia para producir a sus semejantes, traídos a la existencia y, a veces, incluso diseñados y seleccionados entre otros para ser utilizados según determinados intereses. Como personas que son, los hijos tienen derecho a venir al mundo como fruto de la relación fecunda de sus padres, sin que ésta sea suplantada por ninguna técnica productiva e impersonal. Sólo así se salvaguarda adecuadamente el carácter personal de relaciones humanas tan fundamentales como son las vinculaciones familiares de paternidad /maternidad, filiación y fraternidad. Si éstas se deterioran o suprimen, la sociedad no podrá ser verdaderamente humana y solidaria.

Cuando se permite y comete la injusticia fundamental de tratar a los seres humanos incipientes como si fueran objetos o animales, la lógica de la eficacia productiva prima fácilmente sobre el respeto a la dignidad humana y entonces el campo queda abierto para toda una serie de otras graves injusticias. Se producen miles de embriones llamados "sobrantes" que o bien se desechan directamente en prácticas eugenésicas y abortivas, o bien son congelados y entregados a un destino incierto; se alteran las relaciones familiares acudiendo a donantes de gametos ajenos al matrimonio; se condena a algunos niños a nacer sin familia, ya que puede ser una persona sola la que los encargue al laboratorio; y a muchos hijos se les impide conocer a sus padres, pues se establece el anonimato de los donantes de gametos. Todo esto está permitido y regulado por la vigente Ley de Reproducción (35/1988), que, por tanto, ha de ser calificada como injusta.

Un ejemplo de ciencia puesta al servicio de la vida humana es el de los nuevos tratamientos que ya se están aplicando en España, gracias a la investigación con células madre procedentes de tejidos de adultos. Ésas son auténticas terapias: las que curan sin dañar ni eliminar la vida de nadie.

2. La acumulación de miles de embriones humanos congelados en los centros de reproducción ha llegado a constituir un verdadero problema práctico, además de una gravísima cuestión ética. La Ley 45/2003, al introducir un límite en el número de fecundaciones y transferencias por ciclo, pretende salir al paso tanto de los embarazos múltiples como de la acumulación de embriones sobrantes en el futuro. Establece, además, que los embriones que se produzcan no podrán ser utilizados más que para la reproducción. Estas disposiciones - aun tratándose de una reforma muy insuficiente que no subsana la injusticia fundamental de la Ley de Reproducción - ponen de manifiesto una voluntad de proteger al embrión humano, pues se limitan los atentados contra su vida que se venían produciendo; se trata de evitar que la congelación de embriones sea un procedimiento habitual conducente a su acumulación, y se excluye su utilización como objeto experimental. En este contexto, la Ley 45/2003 abre la posibilidad de proceder a la descongelación de los embriones acumulados hasta ahora y a su eventual utilización para la investigación con determinadas condiciones, entre la cuales es muy importante la que prohíbe la reanimación de los embriones descongelados. De este modo parece que se pretende posibilitar la obtención de células madre a partir de embriones actualmente congelados a los que previamente se habría dejado morir en la descongelación. En la mencionada Nota del 25 de julio de 2003 hemos recordado los elementos fundamentales del juicio ético acerca de este procedimiento. Uno de esos elementos será comprobar que no existe complicidad entre quienes descongelan los embriones y quienes los han producido y congelado.

3. Fuentes gubernamentales han anunciado que se procederá inmediatamente a eliminar en la práctica toda limitación legal de las fecundaciones y transferencias por la vía de la introducción de un protocolo de excepciones generalizadas. Por otro lado, diversas actuaciones y declaraciones gubernamentales hacen pensar que se va a desproteger casi del todo al embrión humano con el fin de convertirlo en material de investigación, incluso a costa de quitarle la vida, y no se excluye con la claridad requerida ni siquiera el recurso a la llamada clonación terapéutica. Esta situación suscita graves preocupaciones. Por evidentes razones de humanidad, declaramos al respecto lo siguiente:

3.1. "El embrión humano merece el respeto debido a la persona humana. No es una cosa ni un mero agregado de células vivas, sino el primer estadio de la existencia de un ser humano. Todos hemos sido también embriones. Por tanto, no es lícito quitarles la vida ni hacer nada con ellos que no sea en su propio beneficio. Se habla de "preembriones" para sugerir que en los catorce días posteriores a la fecundación no existiría más que una realidad prehumana que no merecería el respeto debido a los seres humanos. Pero esta ficción lingüística pretende ocultar el hecho de la continuidad fundamental que se da en las diversas fases del desarrollo del nuevo cuerpo humano. Donde hay un cuerpo humano vivo, aunque sea incipiente, hay persona humana y, por tanto, dignidad humana inviolable" (Nota *Una reforma para mejor, pero muy insuficiente*, 4).

3.2. La reforma introducida por la Ley 45/2003 queda totalmente desvirtuada sólo por el hecho de eliminar por la vía de las excepciones generalizadas las disposiciones encaminadas a evitar la acumulación de embriones en el futuro. Esto implica un notable paso atrás en la protección del embrión humano. Es previsible un aumento del número de embriones congelados y la reproducción agravada de una situación que ya había creado una cierta alarma social. El derecho a la vida de los seres humanos, incluso en su etapa de embriones, debe prevalecer sobre cualquier consideración acerca de la eficacia de las técnicas de reproducción. No se puede permitir la acumulación de embriones humanos por motivos supuestamente clínicos para luego dar luz verde a su utilización como material de investigación. En estas condiciones, ningún consentimiento informado, ninguna medida de control, ni siquiera la hipotética no reanimación de los embriones descongelados podría hacer éticamente tolerable la utilización ulterior para la experimentación de los embriones acumulados.

3.3. Descongelar los embriones "sobrantes" para reanimarlos y luego quitarles la vida en la obtención de sus células madre como material de experimentación es una acción gravemente ilícita que no puede ser justificada por ninguna finalidad supuestamente terapéutica. El fin no justifica los medios. No es lícito matar a un ser humano, incluso en su fase de embrión, aunque se haga con la intención de curar a otro. La ciencia y la medicina que se permiten eliminar seres humanos, aunque éstos no tengan más que unos días de edad, se convierten en actividades inmorales y antisociales.

Ni las promesas de curación -hoy por hoy, meras promesas muy lejanas de la realidad, pues no existe ninguna terapia basada en células madre embrionarias- ni tampoco los logros hipotéticos futuros pueden hacernos olvidar el respeto a la dignidad inviolable de todo ser humano. Todo ello, sin que entremos en la posible ilegalidad de estas prácticas, juicio que no es de nuestra competencia específica, pero que parecería deducirse de lo establecido por la Ley 45/2003.

3.4. La llamada clonación terapéutica es una de las amenazantes posibilidades que se siguen de la práctica injusta de la producción de seres humanos en los laboratorios. La legislación española actual cierra el paso a tal amenaza. Son inquietantes algunas declaraciones a este respecto de personas del mundo de la ciencia y de la responsabilidad política. Se dice que no se trata de producir niños clónicos, sino tan sólo embriones para ser utilizados en la supuesta curación de determinadas enfermedades. Sin embargo, es necesario advertir que esos embriones, aunque no se les permita desarrollarse y llegar a ser niños nacidos, son ya seres humanos que no pueden ser sacrificados bajo ningún pretexto. Su carácter de clónicos nada quitaría a su condición de humanos. Una vez que se hubiera cometido la tremenda injusticia de producirlos, nada justificaría la inmoralidad de eliminarlos en aras de la experimentación. Palabras como "nuclóvulos" o "transferencia nuclear" son utilizadas a veces para enmascarar esta realidad, con el propósito político de evitar la justificada alarma y aversión que produce en la sociedad la clonación de humanos. Por lo demás, si se abre el camino a la mal llamada clonación terapéutica, se habrá dado sin duda un paso decisivo y preocupante hacia la clonación reproductiva. Si, en fin, no existe ninguna aplicación terapéutica de las células madre embrionarias, menos aún de las que procedan de embriones clónicos. Lo que algunos desean, ante todo, es experimentar con seres humanos clónicos. Ésa es la triste realidad.

Pedimos al Dios de la vida que ilumine a las personas que tienen responsabilidad en estos delicados asuntos. Es necesario no dejarse engañar por ilusiones ni cegar por determinados intereses. Busquemos juntos el verdadero progreso, que no se consigue nunca a costa del sagrado derecho a la vida y a las condiciones familiares adecuadas de su gestación y de su acogida.

NOTA DEL COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA **Por una ciencia al servicio de la vida humana**

El Gobierno anuncia una nueva reforma de la Ley de Reproducción (33/1988) y, mientras tanto, una revisión inmediata y práctica de la reciente reforma de esa misma ley, aprobada en noviembre del año pasado (45/2003). Sobre esta última reforma versó ya nuestra Nota del 25 de julio de 2003, titulada *Una reforma para mejor, pero muy insuficiente*. Ahora, al tiempo que expresamos nuestra confianza en la ciencia y en la medicina, manifestamos también las graves preocupaciones que suscitan determinadas prácticas y propuestas.

1. La ciencia y la técnica son siempre bienvenidas cuando se ponen realmente al servicio de la vida. La Iglesia saluda los avances médicos que han hecho posible el diagnóstico y la curación de enfermedades desconocidas o incurables. Este progreso merecerá realmente tal nombre y no se volverá contra el ser humano, sólo si se respeta plenamente la dignidad inviolable de todos los seres humanos en cualquier momento de su desarrollo y de su vida.

En las tres últimas décadas han sido muy notables los adelantos realizados en el conocimiento de la biología de la reproducción y en sus aplicaciones. También en el campo de la genética se han abierto nuevos e insospechados horizontes para la prevención y la curación. Pero, sin desconocer los esfuerzos loables de muchos profesionales de la medicina y del derecho, hemos de decir asimismo que algunas técnicas y leyes permiten que se trate a los seres humanos como si fueran cosas o animales que se pueden producir, manipular o incluso comercializar. Ciertas novedades llamativas, más espectaculares que realmente curativas, pueden hacer olvidar algo de vital importancia: que las personas no deben ser producidas o reproducidas en los laboratorios, sino procreadas en la unión interpersonal de los esposos. Puesto que todas las personas tenemos básicamente la misma dignidad y los mismos derechos, nadie puede abusar de su prepotencia para producir a sus semejantes, traídos a la existencia y, a veces, incluso diseñados y seleccionados entre otros para ser utilizados según determinados intereses. Como personas que son, los hijos tienen derecho a venir al mundo como fruto de la relación fecunda de sus padres, sin que ésta sea suplantada por ninguna técnica productiva e impersonal. Sólo así se salvaguarda adecuadamente el carácter personal de relaciones humanas tan fundamentales como son las vinculaciones familiares de paternidad /maternidad, filiación y fraternidad. Si éstas se deterioran o suprimen, la sociedad no podrá ser verdaderamente humana y solidaria.

Cuando se permite y comete la injusticia fundamental de tratar a los seres humanos incipientes como si fueran objetos o animales, la lógica de la eficacia productiva prima fácilmente sobre el respeto a la dignidad humana y entonces el campo queda abierto para toda una serie de otras graves injusticias. Se producen miles de embriones llamados "sobrantes" que o bien se desechan directamente en prácticas eugenésicas y abortivas, o bien son congelados y entregados a un destino incierto; se alteran las relaciones familiares acudiendo a donantes de gametos ajenos al matrimonio; se condena a algunos niños a nacer sin familia, ya que puede ser una persona sola la que los encargue al laboratorio; y a muchos hijos se les impide conocer a sus padres, pues se establece el anonimato de los donantes de gametos. Todo esto está permitido y regulado por la vigente Ley de Reproducción (35/1988), que, por tanto, ha de ser calificada como injusta.

Un ejemplo de ciencia puesta al servicio de la vida humana es el de los nuevos tratamientos que ya se están aplicando en España, gracias a la investigación con células madre procedentes de tejidos de adultos. Ésas son auténticas terapias: las que curan sin dañar ni eliminar la vida de nadie.

2. La acumulación de miles de embriones humanos congelados en los centros de reproducción ha llegado a constituir un verdadero problema práctico, además de una gravísima cuestión ética. La Ley 45/2003, al introducir un límite en el número de fecundaciones y transferencias por ciclo, pretende salir al paso tanto de los embarazos múltiples como de la acumulación de embriones sobrantes en el futuro. Establece, además, que los embriones que se produzcan no podrán ser utilizados más que para la reproducción. Estas disposiciones - aun tratándose de una reforma muy insuficiente que no subsana la injusticia fundamental de la Ley de Reproducción - ponen de manifiesto una voluntad de proteger al embrión humano, pues se limitan los atentados contra su vida que se venían produciendo; se trata de

evitar que la congelación de embriones sea un procedimiento habitual conducente a su acumulación, y se excluye su utilización como objeto experimental. En este contexto, la Ley 45/2003 abre la posibilidad de proceder a la descongelación de los embriones acumulados hasta ahora y a su eventual utilización para la investigación con determinadas condiciones, entre la cuales es muy importante la que prohíbe la reanimación de los embriones descongelados. De este modo parece que se pretende posibilitar la obtención de células madre a partir de embriones actualmente congelados a los que previamente se habría dejado morir en la descongelación. En la mencionada Nota del 25 de julio de 2003 hemos recordado los elementos fundamentales del juicio ético acerca de este procedimiento. Uno de esos elementos será comprobar que no existe complicidad entre quienes descongelan los embriones y quienes los han producido y congelado.

3. Fuentes gubernamentales han anunciado que se procederá inmediatamente a eliminar en la práctica toda limitación legal de las fecundaciones y transferencias por la vía de la introducción de un protocolo de excepciones generalizadas. Por otro lado, diversas actuaciones y declaraciones gubernamentales hacen pensar que se va a desproteger casi del todo al embrión humano con el fin de convertirlo en material de investigación, incluso a costa de quitarle la vida, y no se excluye con la claridad requerida ni siquiera el recurso a la llamada clonación terapéutica. Esta situación suscita graves preocupaciones. Por evidentes razones de humanidad, declaramos al respecto lo siguiente:

3.1. “El embrión humano merece el respeto debido a la persona humana. No es una cosa ni un mero agregado de células vivas, sino el primer estadio de la existencia de un ser humano. Todos hemos sido también embriones. Por tanto, no es lícito quitarles la vida ni hacer nada con ellos que no sea en su propio beneficio. Se habla de “preembriones” para sugerir que en los catorce días posteriores a la fecundación no existiría más que una realidad prehumana que no merecería el respeto debido a los seres humanos. Pero esta ficción lingüística pretende ocultar el hecho de la continuidad fundamental que se da en las diversas fases del desarrollo del nuevo cuerpo humano. Donde hay un cuerpo humano vivo, aunque sea incipiente, hay persona humana y, por tanto, dignidad humana inviolable” (Nota *Una reforma para mejor, pero muy insuficiente*, 4).

3.2. La reforma introducida por la Ley 45/2003 queda totalmente desvirtuada sólo por el hecho de eliminar por la vía de las excepciones generalizadas las disposiciones encaminadas a evitar la acumulación de embriones en el futuro. Esto implica un notable paso atrás en la protección del embrión humano. Es previsible un aumento del número de embriones congelados y la reproducción agravada de una situación que ya había creado una cierta alarma social. El derecho a la vida de los seres humanos, incluso en su etapa de embriones, debe prevalecer sobre cualquier consideración acerca de la eficacia de las técnicas de reproducción. No se puede permitir la acumulación de embriones humanos por motivos supuestamente clínicos para luego dar luz verde a su utilización como material de investigación. En estas condiciones, ningún consentimiento informado, ninguna medida de control, ni siquiera la hipotética no reanimación de los embriones descongelados podría hacer éticamente tolerable la utilización ulterior para la experimentación de los embriones acumulados.

3.3. Descongelar los embriones “sobrantes” para reanimarlos y luego quitarles la vida en la obtención de sus células madre como material de experimentación es una acción gravemente ilícita que no puede ser justificada por ninguna finalidad supuestamente terapéutica. El fin no justifica los medios. No es lícito matar a un ser humano, incluso en su fase de embrión, aunque se haga con la intención de curar a otro. La ciencia y la medicina que se permiten eliminar seres humanos, aunque éstos no tengan más que unos días de edad, se convierten en actividades inmorales y antisociales. Ni las promesas de curación - hoy por hoy, meras promesas muy lejanas de la realidad, pues no existe ninguna terapia basada en células madre embrionarias - ni tampoco los logros hipotéticos futuros pueden hacernos olvidar el respeto a la dignidad inviolable de todo ser humano. Todo ello, sin que entremos en la posible ilegalidad de estas prácticas, juicio que no es de nuestra competencia específica, pero que parecería deducirse de lo establecido por la Ley 45/2003.

3.4. La llamada clonación terapéutica es una de las amenazantes posibilidades que se siguen de la práctica injusta de la producción de seres humanos en los laboratorios. La legislación española actual

cierra el paso a tal amenaza. Son inquietantes algunas declaraciones a este respecto de personas del mundo de la ciencia y de la responsabilidad política. Se dice que no se trata de producir niños clónicos, sino tan sólo embriones para ser utilizados en la supuesta curación de determinadas enfermedades. Sin embargo, es necesario advertir que esos embriones, aunque no se les permita desarrollarse y llegar a ser niños nacidos, son ya seres humanos que no pueden ser sacrificados bajo ningún pretexto. Su carácter de clónicos nada quitaría a su condición de humanos. Una vez que se hubiera cometido la tremenda injusticia de producirlos, nada justificaría la inmoralidad de eliminarlos en aras de la experimentación. Palabras como “nuclóvulos” o “transferencia nuclear” son utilizadas a veces para enmascarar esta realidad, con el propósito político de evitar la justificada alarma y aversión que produce en la sociedad la clonación de humanos. Por lo demás, si se abre el camino a la mal llamada clonación terapéutica, se habrá dado sin duda un paso decisivo y preocupante hacia la clonación reproductiva. Si, en fin, no existe ninguna aplicación terapéutica de las células madre embrionarias, menos aún de las que procedan de embriones clónicos. Lo que algunos desean, ante todo, es experimentar con seres humanos clónicos. Ésa es la triste realidad.

Pedimos al Dios de la vida que ilumine a las personas que tienen responsabilidad en estos delicados asuntos. Es necesario no dejarse engañar por ilusiones ni cegar por determinados intereses. Busquemos juntos el verdadero progreso, que no se consigue nunca a costa del sagrado derecho a la vida y a las condiciones familiares adecuadas de su gestación y de su acogida.

Madrid, 25 de mayo de 2004

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo

INTRODUCCIÓN

1. Experta en humanidad, la Iglesia ha estado siempre interesada en todo lo que se refiere al hombre y a la mujer. En estos últimos tiempos se ha reflexionado mucho acerca de la dignidad de la mujer, sus derechos y deberes en los diversos sectores de la comunidad civil y eclesial. Habiendo contribuido a la profundización de esta temática fundamental, particularmente con la enseñanza de Juan Pablo II,¹ la Iglesia se siente ahora interpelada por algunas corrientes de pensamiento, cuyas tesis frecuentemente no coinciden con la finalidad genuina de la promoción de la mujer.

Este documento, después de una breve presentación y valoración crítica de algunas concepciones antropológicas actuales, desea proponer reflexiones inspiradas en los datos doctrinales de la antropología bíblica, que son indispensables para salvaguardar la identidad de la persona humana. Se trata de *presupuestos* para una recta comprensión de la colaboración activa del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo, en el reconocimiento de su propia diferencia. Las presentes reflexiones se proponen, además, como punto de partida de profundización dentro de la Iglesia, y para instaurar un diálogo con todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en la búsqueda sincera de la verdad y el compromiso común de desarrollar relaciones siempre más auténticas.

I. EL PROBLEMA

2. En los últimos años se han delineado nuevas tendencias para afrontar la cuestión femenina. Una primera tendencia subraya fuertemente la condición de subordinación de la mujer a fin de suscitar una actitud de contestación. La mujer, para ser ella misma, se constituye en antagonista del hombre. A los abusos de poder responde con una estrategia de búsqueda del poder. Este proceso lleva a una rivalidad entre los sexos, en el que la identidad y el rol de uno son asumidos en desventaja del otro, teniendo como consecuencia la introducción en la antropología de una confusión deletérea, que tiene su implicación más inmediata y nefasta en la estructura de la familia.

Una segunda tendencia emerge como consecuencia de la primera. Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a cancelar las diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico-cultural. En esta nivelación, la diferencia corpórea, llamada *sexo*, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada *género*, queda subrayada al máximo y considerada primaria. El obscurecerse de la diferencia o dualidad de los sexos produce enormes consecuencias de diverso orden. Esta antropología, que pretendía favorecer perspectivas igualitarias para la mujer, liberándola de todo determinismo biológico, ha inspirado de hecho ideologías que promueven, por ejemplo, el cuestionamiento de la familia a causa de su índole natural bi-parental, esto es, compuesta de padre y madre, la equiparación de la homosexualidad a la heterosexualidad y un modelo nuevo de sexualidad polimorfa.

3. Aunque la raíz inmediata de dicha tendencia se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en el tentativo de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos.² Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma características que se impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial.

Esta perspectiva tiene múltiples consecuencias. Ante todo, se refuerza la idea de que la liberación de la mujer exige una crítica a las Sagradas Escrituras, que transmitirían una concepción patriarcal de Dios, alimentada por una cultura esencialmente machista. En segundo lugar, tal tendencia consideraría sin importancia e irrelevante el hecho de que el Hijo Dios haya asumido la naturaleza humana en su forma masculina.

4. Ante estas corrientes de pensamiento, la Iglesia, iluminada por la fe en Jesucristo, habla en cambio de *colaboración activa* entre el hombre y la mujer, precisamente en el reconocimiento de la diferencia misma.

Para comprender mejor el fundamento, sentido y consecuencias de esta respuesta, conviene volver, aunque sea brevemente, a las Sagradas Escrituras, —ricas también en sabiduría humana— en las que la misma se ha manifestado progresivamente, gracias a la intervención de Dios en favor de la humanidad.³

II. LOS DATOS FUNDAMENTALES DE LA ANTROPOLOGÍA BÍBLICA

5. Una primera serie de textos bíblicos a examinar está constituida por los primeros tres capítulos del Génesis. Ellos nos colocan «en el contexto de aquel “principio” bíblico según el cual la verdad revelada sobre el hombre como “imagen y semejanza de Dios” constituye la *base inmutable de toda la antropología cristiana*».⁴

En el primer texto (*Gn 1,1-2,4*), se describe la potencia creadora de la Palabra de Dios, que obra realizando distinciones en el caos primigenio. Aparecen así la luz y las tinieblas, el mar y la tierra firme, el día y la noche, las hierbas y los árboles, los peces y los pájaros, todos «según su especie». Surge un mundo ordenado a partir de diferencias, que, por otro lado, son otras tantas promesas de relaciones. He aquí, pues, bosquejado el cuadro general en el que se coloca la creación de la humanidad. «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, hombre y mujer los creó» (*Gn 1,26-27*). La humanidad es descrita aquí como articulada, desde su primer origen, en la relación de lo masculino con lo femenino. Es esta humanidad sexuada la que se declara explícitamente «imagen de Dios».

6. La segunda narración de la creación (*Gn 2,4-25*) confirma de modo inequívoco la importancia de la diferencia sexual. Una vez plasmado por Dios y situado en el jardín del que recibe la gestión, aquel que es designado —todavía de manera genérica— como *Adán* experimenta una soledad, que la presencia de los animales no logra llenar. Necesita una *ayuda* que le sea adecuada. El término designa aquí no un papel de subalterno sino una ayuda vital.⁵ El objetivo es, en efecto, permitir que la vida de *Adán* no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma «carne» y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del hombre un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional. En este encuentro emerge también la palabra que por primera vez abre la boca del hombre, en una expresión de maravilla: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (*Gn 2,23*).

En referencia a este texto genesíaco, el Santo Padre ha escrito: «*La mujer es otro “yo” en la humanidad común*. Desde el principio aparecen [el hombre y la mujer] como “unidad de los dos”, y esto significa la superación de la soledad original, en la que el hombre no encontraba “una ayuda que fuese semejante a él” (*Gn 2,20*). ¿Se trata aquí solamente de la “ayuda” en orden a la acción, a “someter la tierra” (cf *Gn 1,28*)? Ciertamente se trata de la compañera de la vida con la que el hombre se puede unir, como esposa, llegando a ser con ella “una sola carne” y abandonando por esto a “su padre y a su madre” (cf *Gn 2,24*)».⁶

La diferencia vital está orientada a la comunión, y es vivida serenamente tal como expresa el tema de la desnudez: «Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro»

(Gn 2, 25).

De este modo, el cuerpo humano, marcado por el sello de la masculinidad o la femineidad, «desde “el principio” tiene un carácter nupcial, lo que quiere decir que es capaz de expresar el amor con que el hombre-persona se hace don, verificando así el profundo sentido del propio ser y del propio existir».⁷ Comentando estos versículos del Génesis, el Santo Padre continúa: «En esta peculiaridad suya, el cuerpo es la expresión del espíritu y está llamado, en el misterio mismo de la creación, a existir en la comunión de las personas “a imagen de Dios”».⁸

En la misma perspectiva esponsal se comprende en qué sentido la antigua narración del Génesis deja entender cómo la mujer, en su ser más profundo y originario, existe «por razón del hombre» (cf 1Co 11,9): es una afirmación que, lejos de evocar alienación, expresa un aspecto fundamental de la semejanza con la Santísima Trinidad, cuyas Personas, con la venida de Cristo, revelan la comunión de amor que existe entre ellas. «En la “unidad de los dos” el hombre y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a *existir recíprocamente*, “*el uno para el otro*... El texto del Génesis 2,18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco “para” el otro en la “comunión” interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo “masculino” y de lo “femenino”».⁹

La visión serena de la desnudez con la que concluye la segunda narración de la creación evoca aquel «muy bueno» que cerraba la creación de la primera pareja humana en la precedente narración. Tenemos aquí el centro del diseño originario de Dios y la verdad más profunda del hombre y la mujer, tal como Dios los ha querido y creado. Por más trastornadas y obscurecidas que estén por el pecado, estas disposiciones originarias del Creador no podrán ser nunca anuladas.

7. El pecado original altera el modo con el que el hombre y la mujer acogen y viven la Palabra de Dios y su relación con el Creador. Inmediatamente después de haberles donado el jardín, Dios les da un mandamiento positivo (cf Gn 2,16) seguido por otro negativo (cf Gn 2,17), con el cual se afirma implícitamente la diferencia esencial entre Dios y la humanidad. En virtud de la seducción de la Serpiente, tal diferencia es rechazada de hecho por el hombre y la mujer. Como consecuencia se tergiversa también el modo de vivir su diferenciación sexual. La narración del Génesis establece así una relación de causa y efecto entre las dos diferencias: en cuando la humanidad considera a Dios como su enemigo se pervierte la relación misma entre el hombre y la mujer. Asimismo, cuando esta última relación se deteriora, existe el riesgo de que quede comprometido también el acceso al rostro de Dios.

En las palabras que Dios dirige a la mujer después del pecado se expresa, de modo lapidario e impresionante, la naturaleza de las relaciones que se establecerán a partir de entonces entre el hombre y la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Gn 3,16). Será una relación en la que a menudo el amor quedará reducido a pura búsqueda de sí mismo, en una relación que ignora y destruye el amor, reemplazándolo con el yugo de la dominación de un sexo sobre el otro. La historia de la humanidad reproduce, de hecho, estas situaciones en las que se expresa abiertamente la triple concupiscencia que recuerda San Juan, cuando habla de la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida (cf 1 Jn 2,16). En esta trágica situación se pierden la igualdad, el respeto y el amor que, según el diseño originario de Dios, exige la relación del hombre y la mujer.

8. Recorrer estos textos fundamentales permite reafirmar algunos datos capitales de la antropología bíblica.

Ante todo, hace falta subrayar el carácter personal del ser humano. «De la reflexión bíblica emerge la verdad sobre el carácter personal del ser humano. El hombre —ya sea hombre o mujer— es persona igualmente; en efecto, ambos, han sido creados a imagen y semejanza del Dios personal».¹⁰ La igual dignidad de las personas se realiza como complementariedad física, psicológica y ontológica, dando lugar a una armónica «unidualidad» relacional, que sólo el pecado y las “estructuras de pecado” inscritas en la

cultura han hecho potencialmente conflictivas. La antropología bíblica sugiere afrontar desde un punto de vista *relacional*, no competitivo ni de revancha, los problemas que a nivel público o privado suponen la diferencia de sexos.

Además, hay que hacer notar la importancia y el sentido de la diferencia de los sexos como realidad inscrita profundamente en el hombre y la mujer. «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones». ¹¹ Ésta no puede ser reducida a un puro e insignificante dato biológico, sino que «es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano». ¹² Esta capacidad de amar, reflejo e imagen de Dios Amor, halla una de sus expresiones en el carácter sponsal del cuerpo, en el que se inscribe la masculinidad y femineidad de la persona.

Se trata de la dimensión antropológica de la sexualidad, inseparable de la teológica. La criatura humana, en su unidad de alma y cuerpo, está, desde el principio, cualificada por la relación con el otro. Esta relación se presenta siempre a la vez como buena y alterada. Es buena por su bondad originaria, declarada por Dios desde el primer momento de la creación; es también alterada por la desarmonía entre Dios y la humanidad, surgida con el pecado. Tal alteración no corresponde, sin embargo, ni al proyecto inicial de Dios sobre el hombre y la mujer, ni a la verdad sobre la relación de los sexos. De esto se deduce, por lo tanto, que esta relación, buena pero herida, necesita ser sanada.

¿Cuáles pueden ser las vías para esta curación? Considerar y analizar los problemas inherentes a la relación de los sexos sólo a partir de una situación marcada por el pecado llevaría necesariamente a recaer en los errores anteriormente mencionados. Hace falta romper, pues, esta lógica del pecado y buscar una salida, que permita eliminarla del corazón del hombre pecador. Una orientación clara en tal sentido se nos ofrece con la promesa divina de un Salvador, en la que están involucradas la «mujer» y su «estirpe» (cf *Gn 3,15*), promesa que, antes de realizarse, tendrá una larga preparación histórica.

9. Una primera victoria sobre el mal está representada por la historia de Noé, hombre justo que, conducido por Dios, se salva del diluvio con su familia y las distintas especies de animales (cf *Gn 6-9*). Pero la esperanza de salvación se confirma, sobre todo, en la elección divina de Abraham y su descendencia (cf *Gn 12,1ss*). Dios empieza así a desvelar su rostro para que, por medio del pueblo elegido, la humanidad aprenda el camino de la semejanza divina, es decir de la santidad, y por lo tanto del cambio del corazón. Entre los muchos modos con que Dios se revela a su pueblo (cf *Hb 1,1*), según una larga y paciente pedagogía, se encuentra también la repetida referencia al tema de la alianza entre el hombre y la mujer. Se trata de algo paradójico si se considera el drama recordado por el Génesis y su reiteración concreta en tiempos de los profetas, así como la mezcla entre sacralidad y sexualidad, presente en las religiones que circundaban a Israel. Y sin embargo, este simbolismo parece indispensable para comprender el modo en que Dios ama a su pueblo: Dios se hace conocer como el Esposo que ama a Israel, su Esposa.

Si en esta relación Dios es descrito como «Dios celoso» (cf *Ex 20,5; Na 1,2*) e Israel denunciado como esposa «adúltera» o «prostituta» (cf *Os 2,4-15; Ez16,15-34*), el motivo es que la esperanza que se fortalece por la palabra de los profetas consiste precisamente en ver cómo Jerusalén se convierte en la esposa perfecta: «Porque como se casa joven con doncella, se casará contigo tu edificador, y con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (*Is62,5*). Recreada «en justicia y en derecho, en amor y en compasión» (*Os 2,21*), aquella que se alejó para buscar la vida y la felicidad en los dioses falsos retornará, y a Aquel que le hablará a su corazón, «ella responderá allí como en los días de su juventud» (*Os 2,17*), y le oírás decir: «tu esposo es tu Hacedor» (*Is54,5*). En sustancia es el mismo dato que se afirma cuando, paralelamente al misterio de la obra que Dios realiza por la figura masculina del Siervo, el libro de Isaías evoca la figura femenina de Sión, adornada con una trascendencia y una santidad que prefiguran el don de la salvación destinada a Israel.

El *Cantar de los cantares* representa sin duda un momento privilegiado en el empleo de esta modalidad de revelación. Con palabras de un amor profundamente humano, que celebra la belleza de los

cuerpos y la felicidad de la búsqueda recíproca, se expresa igualmente el amor divino por su pueblo. La Iglesia no se ha engañado pues al reconocer el misterio de su relación con Cristo, en su audacia de unir, mediante las mismas expresiones, aquello que hay de más humano con aquello que hay de más divino.

A lo largo de todo el Antiguo Testamento se configura una historia de salvación, que pone simultáneamente en juego la participación de lo masculino y lo femenino. Los términos esposo y esposa, o también alianza, con los que se caracteriza la dinámica de la salvación, aun teniendo una evidente dimensión metafórica, representan aquí mucho más que simples metáforas. Este vocabulario nupcial toca la naturaleza misma de la relación que Dios establece con su pueblo, aunque tal relación es más amplia de lo que se puede captar en la experiencia nupcial humana. Igualmente, están en juego las mismas condiciones concretas de la redención, en el modo con el que oráculos como los de Isaías asocian papeles masculinos y femeninos en el anuncio y la prefiguración de la obra de la salvación que Dios está a punto de cumplir. Dicha salvación orienta al lector sea hacia la figura masculina del Siervo sufriente que hacia aquella femenina de Sión. Los oráculos de Isaías alternan de hecho esta figura con la del Siervo de Dios, antes de culminar, al final del libro, con la visión misteriosa de Jerusalén, que da a luz un pueblo en un solo día (cf *Is* 66,7-14), profecía de la gran novedad que Dios está a punto de realizar (cf *Is* 48,6-8).

10. Todas estas prefiguraciones se cumplen en el Nuevo Testamento. Por una parte María, como la hija elegida de Sión, recapitula y transfigura en su femineidad la condición de Israel/Esposa, a la espera del día de su salvación. Por otra parte, la masculinidad del Hijo permite reconocer cómo Jesús asume en su persona todo lo que el simbolismo del Antiguo Testamento había aplicado al amor de Dios por su pueblo, descrito como el amor de un esposo por su esposa. Las figuras de Jesús y María, su Madre, no sólo aseguran la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino que superan aquel. Como dice San Ireneo, con el Señor aparece «toda novedad».¹³

Este aspecto es puesto en particular evidencia por el Evangelio de Juan. En la escena de las bodas de Caná, por ejemplo, María, a la que su Hijo llama «mujer», pide a Jesús que ofrezca como señal el vino nuevo de las bodas futuras con la humanidad. Estas bodas mesiánicas se realizarán en la cruz, dónde, en presencia nuevamente de su madre, indicada también aquí como «mujer», brotará del corazón abierto del crucificado la sangre/vino de la Nueva Alianza (cf *Jn* 19,25-27.34).¹⁴ No hay pues nada de asombroso si Juan el Bautista, interrogado sobre su identidad, se presenta como «el amigo del novio», que se alegra cuando oye la voz del novio y tiene que eclipsarse a su llegada: «El que tiene a la novia es el novio; pero el amigo del novio, el que asiste y le oye, se alegra mucho con la voz del novio. Esta es, pues, mi alegría, que ha alcanzado su plenitud. Es preciso que él crezca y que yo disminuya» (*Jn* 3,29-30).¹⁵

En su actividad apostólica, Pablo desarrolla todo el sentido nupcial de la redención concibiendo la vida cristiana como un misterio nupcial. Escribe a la Iglesia de Corinto por él fundada: «Celoso estoy de vosotros con celos de Dios. Pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 *Cor* 11,2).

En la carta a los Efesios la relación sponsal entre Cristo y la Iglesia será retomada y profundizada con amplitud. En la Nueva Alianza la Esposa amada es la Iglesia, y —como enseña el Santo Padre en la Carta a las familias— «esta esposa, de la que habla la carta a los Efesios, se hace presente en cada bautizado y es como una persona que se ofrece a la mirada de su esposo: “Amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para... presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada” (*Ef* 5,25-27)».¹⁶

Meditando, por lo tanto, en la unión del hombre y la mujer como es descrita al momento de la creación del mundo (cf *Gn* 2,24), el apóstol exclama: «Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y la Iglesia» (*Ef* 5,32). El amor del hombre y la mujer, vivido con la fuerza de la gracia bautismal, se convierte ya en sacramento del amor de Cristo y la Iglesia, testimonio del misterio de fidelidad y unidad del que nace la «nueva Eva», y del que ésta vive en su camino terrenal, en espera de la plenitud de las bodas eternas.

11. Injertados en el misterio pascual y convertidos en signos vivientes del amor de Cristo y la Iglesia, los esposos cristianos son renovados en su corazón y pueden así huir de las relaciones marcadas por la

concupiscencia y la tendencia a la sumisión, que la ruptura con Dios, a causa del pecado, había introducido en la pareja primitiva. Para ellos, la bondad del amor, del cual la voluntad humana herida ha conservado la nostalgia, se revela con acentos y posibilidades nuevas. A la luz de esto, Jesús, ante la pregunta sobre el divorcio (cf *Mt* 19,1-9), recuerda las exigencias de la alianza entre el hombre y la mujer en cuanto queridas por Dios al principio, o bien antes de la aparición del pecado, el cual había justificado los sucesivos acomodos de la ley mosaica. Lejos del ser la imposición de un orden duro e intransigente, esta enseñanza de Jesús sobre el divorcio es efectivamente el anuncio de una «buena noticia»: que la fidelidad es más fuerte que el pecado. Con la fuerza de la resurrección es posible la victoria de la fidelidad sobre las debilidades, sobre las heridas sufridas y sobre los pecados de la pareja. En la gracia de Cristo, que renueva su corazón, el hombre y la mujer se hacen capaces de librarse del pecado y de conocer la alegría del don recíproco.

12. «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay... ni hombre ni mujer», escribe S. Pablo a los Gálatas (*Ga* 3,27-28). El Apóstol no declara aquí abolida la distinción hombre-mujer, que en otro lugar afirma pertenecer al proyecto de Dios. Lo que quiere decir es más bien esto: en Cristo, la rivalidad, la enemistad y la violencia, que desfiguraban la relación entre el hombre y la mujer, son superables y superadas. En este sentido, la distinción entre el hombre y la mujer es más que nunca afirmada, y en cuanto tal acompaña a la revelación bíblica hasta el final. Al término de la historia presente, mientras se delinean en el Apocalipsis de Juan «los cielos nuevos» y «la tierra nueva» (*Ap* 21,1), se presenta en visión una Jerusalén femenina «engalanada como una novia ataviada para su esposo» (*Ap* 21,20). La revelación misma se concluye con la palabra de la Esposa y del Espíritu, que suplican la llegada del Esposo: «Ven Señor Jesús» (*Ap* 22,20).

Lo masculino y femenino son así revelados como *pertenecientes ontológicamente a la creación*, y destinados por tanto a *perdurar más allá del tiempo presente*, evidentemente en una forma transfigurada. De este modo caracterizan el amor que «no acaba nunca» (*1 Cor* 13,8), no obstante haya caducado la expresión temporal y terrena de la sexualidad, ordenada a un régimen de vida marcado por la generación y la muerte. El celibato por el Reino quiere ser profecía de esta forma de existencia futura de lo masculino y lo femenino. Para los que viven el celibato, éste adelanta la realidad de una vida, que, no obstante continuar siendo aquella propia del hombre y la mujer, ya no estará sometida a los límites presentes de la relación conyugal (cf *Mt* 22,30). Para los que viven la vida conyugal, aquel estado se convierte además en referencia y profecía de la perfección que su relación alcanzará en el encuentro cara a cara con Dios.

Distintos desde el principio de la creación y permaneciendo así en la eternidad, el hombre y la mujer, injertados en el misterio pascual de Cristo, ya no advierten, pues, sus diferencias como motivo de discordia que hay que superar con la negación o la nivelación, sino como una posibilidad de colaboración que hay que cultivar con el respeto recíproco de la distinción. A partir de aquí se abren nuevas perspectivas para una comprensión más profunda de la dignidad de la mujer y de su papel en la sociedad humana y en la Iglesia.

III. LA ACTUALIDAD DE LOS VALORES FEMENINOS EN LA VIDA DE LA SOCIEDAD

13. Entre los valores fundamentales que están vinculados a la vida concreta de la mujer se halla lo que se ha dado en llamar la «capacidad de acogida del otro». No obstante el hecho de que cierto discurso feminista reivindique las exigencias «para sí misma», la mujer conserva la profunda intuición de que lo mejor de su vida está hecho de actividades orientadas al *despertar del otro*, a su crecimiento y a su protección.

Esta intuición está unida a su capacidad física de dar la vida. Sea o no puesta en acto, esta capacidad es una realidad que estructura profundamente la personalidad femenina. Le permite adquirir muy pronto madurez, sentido de la gravedad de la vida y de las responsabilidades que ésta implica. Desarrolla en ella

el sentido y el respeto por lo concreto, que se opone a abstracciones a menudo letales para la existencia de los individuos y la sociedad. En fin, es ella la que, aún en las situaciones más desesperadas —y la historia pasada y presente es testigo de ello— posee una capacidad única de resistir en las adversidades, de hacer la vida todavía posible incluso en situaciones extremas, de conservar un tenaz sentido del futuro y, por último, de recordar con las lágrimas el precio de cada vida humana.

Aunque la maternidad es un elemento clave de la identidad femenina, ello no autoriza en absoluto a considerar a la mujer exclusivamente bajo el aspecto de la procreación biológica. En este sentido, pueden existir graves exageraciones que exaltan la fecundidad biológica en términos vitalistas, y que a menudo van acompañadas de un peligroso desprecio por la mujer. La vocación cristiana a la virginidad —audaz con relación a la tradición veterotestamentaria y a las exigencias de muchas sociedades humanas— tiene al respecto gran importancia.¹⁷ Ésta contradice radicalmente toda pretensión de encerrar a las mujeres en un destino que sería sencillamente biológico. Así como la maternidad física le recuerda a la virginidad que no existe vocación cristiana fuera de la donación concreta de sí al otro, igualmente la virginidad le recuerda a la maternidad física su dimensión fundamentalmente espiritual: no es conformándose con dar la vida física como se genera realmente al otro. Eso significa que la maternidad también puede encontrar formas de plena realización allí donde no hay generación física.¹⁸

En tal perspectiva se entiende el papel insustituible de la mujer en los diversos aspectos de la vida familiar y social que implican las relaciones humanas y el cuidado del otro. Aquí se manifiesta con claridad lo que el Santo Padre ha llamado el *genio de la mujer*.¹⁹ Ello implica, ante todo, que las mujeres estén activamente presentes, incluso con firmeza, en la familia, «*sociedad primordial* y, en cierto sentido, “soberana”»,²⁰ pues es particularmente en ella donde se plasma el rostro de un pueblo y sus miembros adquieren las enseñanzas fundamentales. Ellos aprenden a amar en cuanto son amados gratuitamente, aprenden el respeto a las otras personas en cuanto son respetados, aprenden a conocer el rostro de Dios en cuanto reciben su primera revelación de un padre y una madre llenos de atenciones. Cuando faltan estas experiencias fundamentales, es el conjunto de la sociedad el que sufre violencia y se vuelve, a su vez, generador de múltiples violencias. Esto implica, además, que las mujeres estén presentes en el mundo del trabajo y de la organización social, y que tengan acceso a puestos de responsabilidad que les ofrezcan la posibilidad de inspirar las políticas de las naciones y de promover soluciones innovadoras para los problemas económicos y sociales.

Sin embargo no se puede olvidar que la combinación de las dos actividades —la familia y el trabajo— asume, en el caso de la mujer, características diferentes que en el del hombre. Se plantea por tanto el problema de armonizar la legislación y la organización del trabajo con las exigencias de la misión de la mujer dentro de la familia. El problema no es solo jurídico, económico u organizativo, sino ante todo de mentalidad, cultura y respeto. Se necesita, en efecto, una justa valoración del trabajo desarrollado por la mujer en la familia. En tal modo, las mujeres que libremente lo deseen podrán dedicar la totalidad de su tiempo al trabajo doméstico, sin ser estigmatizadas socialmente y penalizadas económicamente. Por otra parte, las que deseen desarrollar también otros trabajos, podrán hacerlo con horarios adecuados, sin verse obligadas a elegir entre la alternativa de perjudicar su vida familiar o de padecer una situación habitual de tensión, que no facilita ni el equilibrio personal ni la armonía familiar. Como ha escrito Juan Pablo II, «será un honor para la sociedad hacer posible a la madre —sin obstaculizar su libertad, sin discriminación psicológica o práctica, sin dejarle en inferioridad ante sus compañeras— dedicarse al cuidado y a la educación de los hijos, según las necesidades diferenciadas de la edad».²¹

14. En todo caso es oportuno recordar que los valores femeninos apenas mencionados son ante todo valores humanos: la condición humana, del hombre y la mujer creados a imagen de Dios, es una e indivisible. Sólo porque las mujeres están más inmediatamente en sintonía con estos valores pueden llamar la atención sobre ellos y ser su signo privilegiado. Pero en última instancia cada ser humano, hombre o mujer, está destinado a ser «para el otro». Así se ve que lo que se llama «femineidad» es más que un simple atributo del sexo femenino. La palabra designa efectivamente la capacidad fundamentalmente humana de vivir para el otro y gracias al otro.

Por lo tanto la promoción de las mujeres dentro de la sociedad tiene que ser comprendida y buscada como una humanización, realizada gracias a los valores redescubiertos por las mujeres. Toda perspectiva que pretenda proponerse como lucha de sexos sólo puede ser una ilusión y un peligro, destinados a acabar en situaciones de segregación y competición entre hombres y mujeres, y a promover un solipsismo, que se nutre de una concepción falsa de la libertad.

Sin prejuzgar los esfuerzos por promover los derechos a los que las mujeres pueden aspirar en la sociedad y en la familia, estas observaciones quieren corregir la perspectiva que considera a los hombres como enemigos que hay que vencer. La relación hombre-mujer no puede pretender encontrar su justa condición en una especie de contraposición desconfiada y a la defensiva. Es necesario que tal relación sea vivida en la paz y felicidad del amor compartido.

En un nivel más concreto, las políticas sociales —educativas, familiares, laborales, de acceso a los servicios, de participación cívica— si bien por una parte tienen que combatir cualquier injusta discriminación sexual, por otra deben saber escuchar las aspiraciones e individualizar las necesidades de cada cual. La defensa y promoción de la idéntica dignidad y de los valores personales comunes deben armonizarse con el cuidadoso reconocimiento de la diferencia y la reciprocidad, allí donde eso se requiera para la realización del propio ser masculino o femenino.

IV. LA ACTUALIDAD DE LOS VALORES FEMENINOS EN LA VIDA DE LA IGLESIA

15. Con respecto a la Iglesia, el signo de la mujer es más que nunca central y fecundo. Ello depende de la identidad misma de la Iglesia, que ésta recibe de Dios y acoge en la fe. Es esta identidad «mística», profunda, esencial, la que se debe tener presente en la reflexión sobre los respectivos papeles del hombre y la mujer en la Iglesia.

Ya desde las primeras generaciones cristianas, la Iglesia se consideró una comunidad generada por Cristo y vinculada a Él por una relación de amor, que encontró en la experiencia nupcial su mejor expresión. Por ello la primera obligación de la Iglesia es permanecer en la presencia de este misterio del amor divino, manifestado en Cristo Jesús, contemplarlo y celebrarlo. En tal sentido, la figura de María constituye la referencia fundamental de la Iglesia. Se podría decir, metafóricamente, que María ofrece a la Iglesia el espejo en el que es invitada a reconocer su propia identidad así como las disposiciones del corazón, las actitudes y los gestos que Dios espera de ella.

La existencia de María es para la Iglesia una invitación a radicar su ser en la escucha y acogida de la Palabra de Dios. Porque la fe no es tanto la búsqueda de Dios por parte del hombre cuanto el reconocimiento de que Dios viene a él, lo visita y le habla. Esta fe, cierta de que «ninguna cosa es imposible para Dios» (cf *Gn* 18,14; *Lc* 1,37), vive y se profundiza en la obediencia humilde y amorosa con la que la Iglesia sabe decirle al Padre: «hágase en mí según tu palabra» (*Lc* 1,38). La fe continuamente remite a la persona de Jesús: «Haced lo que él os diga» (*Jn* 2,5), y lo acompaña en su camino hasta los pies de la cruz. María, en la hora de las tinieblas más profundas, persiste valientemente en la fe, con la única certeza de la confianza en la palabra de Dios.

También de María aprende la Iglesia a conocer la intimidad de Cristo. María, que ha llevado en sus brazos al pequeño niño de Belén, enseña a conocer la infinita humildad de Dios. Ella, que ha acogido el cuerpo martirizado de Jesús depuesto de la cruz, muestra a la Iglesia cómo recoger todas las vidas desfiguradas en este mundo por la violencia y el pecado. La Iglesia aprende de María el sentido de la potencia del amor, tal como Dios la despliega y revela en la vida del Hijo predilecto: «dispersó a los que son soberbios y exaltó a los humildes» (*Lc* 1,51-52). Y también de María los discípulos de Cristo reciben el sentido y el gusto de la alabanza ante las obras de Dios: «porque ha hecho en mi favor maravillas el Poderoso» (*Lc* 1, 49). Ellos aprenden que están en el mundo para conservar la memoria de estas

«maravillas» y velar en la espera del día del Señor.

16. Mirar a María e imitarla no significa, sin embargo, empujar a la Iglesia hacia una actitud pasiva inspirada en una concepción superada de la femineidad. Tampoco significa condenarla a una vulnerabilidad peligrosa, en un mundo en el que lo que cuenta es sobre todo el dominio y el poder. En realidad, el camino de Cristo no es ni el del dominio (cf *Fil 2, 6*), ni el del poder como lo entiende el mundo (cf *Jn 18,26*). Del Hijo de Dios aprendemos que esta «pasividad» es en realidad el camino del amor, es poder real que derrota toda violencia, es «pasión» que salva al mundo del pecado y de la muerte y recrea la humanidad. Confiando su Madre al apóstol S. Juan, el Crucificado invita a su Iglesia a aprender de María el secreto del amor que triunfa.

Muy lejos de otorgar a la Iglesia una identidad basada en un modelo contingente de femineidad, la referencia a María, con sus disposiciones de escucha, acogida, humildad, fidelidad, alabanza y espera, coloca a la Iglesia en continuidad con la historia espiritual de Israel. Estas actitudes se convierten también, en Jesús y a través de él, en la vocación de cada bautizado.

Prescindiendo de las condiciones, estados de vida, vocaciones diferentes, con o sin responsabilidades públicas, tales actitudes determinan un aspecto esencial de la identidad de la vida cristiana. Aun tratándose de actitudes que tendrían que ser típicas de cada bautizado, de hecho, es característico de la mujer vivirlas con particular intensidad y naturalidad. Así, las mujeres tienen un papel de la mayor importancia en la vida eclesial, interpelando a los bautizados sobre el cultivo de tales disposiciones, y contribuyendo en modo único a manifestar el verdadero rostro de la Iglesia, esposa de Cristo y madre de los creyentes.

En esta perspectiva también se entiende que el hecho de que la ordenación sacerdotal sea exclusivamente reservada a los hombres²² no impide en absoluto a las mujeres el acceso al corazón de la vida cristiana. Ellas están llamadas a ser modelos y testigos insustituibles para todos los cristianos de cómo la Esposa debe corresponder con amor al amor del Esposo.

CONCLUSIÓN

17. En Jesucristo se han hecho nuevas todas las cosas (cf *Ap 21,5*). La renovación de la gracia, sin embargo, no es posible sin la conversión del corazón. Mirando a Jesús y confesándolo como Señor, se trata de reconocer el camino del amor vencedor del pecado, que Él propone a sus discípulos.

Así, la relación del hombre con la mujer se transforma, y la *triple concupiscencia* de la que habla la primera carta de S. Juan (cf *1Jn 2,15-17*) cesa su destructiva influencia. Se debe recibir el testimonio de la vida de las mujeres como revelación de valores, sin los cuales la humanidad se cerraría en la autosuficiencia, en los sueños de poder y en el drama de la violencia. También la mujer, por su parte, tiene que dejarse convertir, y reconocer los valores singulares y de gran eficacia de amor por el otro del que su femineidad es portadora. En ambos casos se trata de la conversión de la humanidad a Dios, a fin de que tanto el hombre como la mujer conozcan a Dios como a su «ayuda», como Creador lleno de ternura y como Redentor que «amó tanto al mundo que dio a su Hijo único» (*Jn 3,16*).

Una tal conversión no puede verificarse sin la humilde oración para recibir de Dios aquella transparencia de mirada que permite reconocer el propio pecado y al mismo tiempo la gracia que lo sana. De modo particular se debe implorar la intercesión de la Virgen María, mujer según el corazón de Dios —«bendita entre las mujeres» (*Lc 1,42*)—, elegida para revelar a la humanidad, hombres y mujeres, el camino del amor. Solamente así puede emerger en cada hombre y en cada mujer, según su propia gracia, aquella «imagen de Dios», que es la efigie santa con la que están sellados (cf *Gn 1,27*). Solo así puede ser redescubierto el camino de la paz y del estupor, del que es testigo la tradición bíblica en los versículos del *Cantar de los cantares*, donde cuerpos y corazones celebran un mismo júbilo.

Ciertamente la Iglesia conoce la fuerza del pecado, que obra en los individuos y en las sociedades, y que a veces llevaría a desesperar de la bondad de la pareja humana. Pero por su fe en Cristo crucificado y resucitado, la Iglesia conoce aún más la fuerza del perdón y del don de sí, a pesar de toda herida e injusticia. La paz y la maravilla que la Iglesia muestra con confianza a los hombres y mujeres de hoy son la misma paz y maravilla del jardín de la resurrección, que ha iluminado nuestro mundo y toda su historia con la revelación de que «Dios es amor» (1Jn 4,8.16).

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Carta, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 31 de mayo de 2004, Fiesta de la Visitación de la Beata Virgen María.

+ Joseph Card. Ratzinger
Prefecto

+ Angelo Amato, SDB
Arzobispo titular de Sila
Secretario

Notas

1Cf Juan Pablo II, Exhort. Apost. post sinodal *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981): AAS 74 (1982), 81-191; Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988): AAS 80 (1988), 1653-1729; *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994): AAS 86 (1994), 868-925; *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995): AAS 87 (1995), 803-812; *Catequesis sobre el amor humano* (1979-1984): *Enseñanzas* II (1979) - VII (1984); Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual* (1 de noviembre de 1983): *Ench. Vat.* 9, 420-456; Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia* (8 de diciembre de 1995): *Ench. Vat.* 14, 2008-2077.

2Sobre esta compleja cuestión del género, cf también Pontificio Consejo para la Familia, *Familia, matrimonio y «uniones de hecho»* (26 de julio de 2000), 8; Suplemento a *L'Osservatore Romano* (22 de noviembre de 2000), 4.

3Cf Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), 21: AAS 91 (1999), 22: «Esta apertura al misterio, que le viene de la Revelación, ha sido al final para él la fuente de un verdadero conocimiento, que ha consentido a su razón entrar en el ámbito de lo infinito, recibiendo así posibilidades de comprensión hasta entonces insospechadas».

4Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1662; cf S. Ireneo, *Adversus haereses*, V, 6, 1; V, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; S. Gregorio de Nisa, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum homilia*, 2: PG 44, 805-808; S. Agustín, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38, 17.

5La palabra hebrea *ezer*, traducida como *ayuda*, indica el auxilio que sólo una persona presta a otra persona. El término no tiene ninguna connotación de inferioridad o instrumentalización. De hecho también Dios es, a veces, llamado *ezer* respecto al hombre (cf *Esd* 18,4; *Sal* 9-10,35).

6Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 6: AAS 80 (1988), 1664.

7Juan Pablo II, Catequesis *El hombre-persona se hace don en la libertad del amor* (16 de enero de 1980), 1: *Enseñanzas* III, 1 (1980), 148.

8Juan Pablo II, Catequesis *La concupiscencia del cuerpo deforma las relaciones hombre-mujer* (26 de julio de 1980), 1: *Enseñanzas* III, 2 (1980), 288.

9Juan Pablo II, Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 7: AAS 80 (1988), 1666.

10Ibid., n.6, l.c., 1663.

-Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo-

11 Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Lineamientos de educación sexual* (1 de noviembre de 1983), 4: *Ench. Vat.* 9, 423.

12 *Ibid.*

13 *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100. 846: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens».

14 La Tradición exegética antigua ve en María en el episodio de Caná la «figura Synagogæ» y la «inchoatio Ecclesiæ».

15 El cuarto Evangelio profundiza aquí un dato ya presente en los Sinópticos (cf *Mt* 9, 15 y par.). Sobre el tema de Jesús Esposo, cf Juan Pablo II, *Carta a las Familias* (2 de febrero de 1994), 18: AAS 86 (1994), 906-910.

16 Juan Pablo II, *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994), 19: AAS 86 (1994), 911; cf Carta Apost. *Mulieris dignitatem* (15 de agosto de 1988), 23-25: AAS 80 (1988), 1708-1715.

17 Cf Juan Pablo II, Exhort. Apost. post sinodal *Familiaris consortio* (22 de noviembre de 1981), 16: AAS 74 (1982), 98-99.

18 *Ibid.*, 41, *I.c.*, 132-133; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instruc. *Donum vitae* (22 de febrero de 1987), II, 8: AAS 80 (1988), 96-97.

19 Cf Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* (29 de junio de 1995), 9-10: AAS 87 (1995), 809-810.

20 Juan Pablo II, *Carta a las familias* (2 de febrero de 1994), 17: AAS 86 (1994), 906.

21 Carta Enc. *Laborem exercens* (14 de septiembre de 1981), 19: AAS 73 (1981), 627.

22 Cf Juan Pablo II, Carta Apost. *Ordinatio sacerdotalis* (22 de mayo de 1994): AAS 86 (1994), 545-548; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuesta a la duda acerca de la doctrina de la Carta Apostólica «Ordinatio sacerdotalis»* (28 de octubre de 1995: AAS 87 (1995), 1114.

Carta “Dignidad para recibir la Sagrada Comunión. Principios Generales”

Carta “Dignidad para recibir la Sagrada Comunión. Principios Generales” del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe al Cardenal Theodore McCarrick, Arzobispo de Washington y presidente del Comité de Política Doméstica, y a Monseñor Wilton Gregory, Obispo de Belleville y Presidente de la Conferencia de Obispos Católicos de Estados Unidos (junio de 2004), con ocasión de la reunión plenaria que este organismo celebró en Denver del 14 al 19 de junio de 2004.

1. Presentarse para recibir la Sagrada Comunión debería ser una decisión consciente, basada en un juicio razonado respecto de la propia dignidad para hacerlo, según los criterios objetivos de la Iglesia, haciéndose preguntas como: “¿Estoy en plena comunión con la Iglesia Católica? ¿Soy culpable de algún pecado grave? ¿He incurrido en una pena (p.ej. la excomunión, el entredicho) que prohíbe que reciba la Sagrada Comunión? ¿Me he preparado ayunando por lo menos una hora antes?” La práctica de presentarse indiscriminadamente a recibir la Sagrada Comunión, simplemente como consecuencia de estar presente en la Misa, es un abuso que debe ser corregido (cf. Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, n. 81, 83).

2. La Iglesia enseña que el aborto o la eutanasia son pecado grave. La Carta Encíclica *Evangelium vitae*, respecto de decisiones judiciales o leyes civiles que autorizan o promueven el aborto o la eutanasia, declara que existe “una grave y clara obligación de oponerse por la objeción de conciencia. En el caso de una ley intrínsecamente injusta, como una ley que permite el aborto o la eutanasia, nunca es lícito por tanto obedecerla, o ‘participar en una campaña de propaganda a favor de tal ley o votar por ella’” (n. 73). Los cristianos tienen “una grave obligación de conciencia de no cooperar formalmente en prácticas que, aún permitidas por la legislación civil, son contrarias a la ley de Dios. En efecto, desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente con el mal. Tal cooperación nunca puede ser justificada invocando el respeto a la libertad de otros o apelando al hecho de que la ley civil lo permite o lo requiere” (n. 74).

3. No todos los asuntos morales tienen el mismo peso moral que el aborto y la eutanasia. Por ejemplo, si un católico discrepara con el Santo Padre sobre la aplicación de la pena de muerte o en la decisión de hacer la guerra, éste no sería considerado por esta razón indigno de presentarse a recibir la Sagrada Comunión. Aunque la Iglesia exhorta a las autoridades civiles a buscar la paz, y no la guerra, y a ejercer discreción y misericordia al castigar a criminales, aún sería lícito tomar las armas para repeler a un agresor o recurrir a la pena capital. Puede haber una legítima diversidad de opinión entre católicos respecto de ir a la guerra y aplicar la pena de muerte, pero no, sin embargo, respecto del aborto y la eutanasia.

4. Aparte del juicio de un individuo respecto de su propia dignidad para presentarse a recibir la Santa Eucaristía, el ministro de la Sagrada Comunión se puede encontrar en la situación en la que debe rechazar distribuir la Sagrada Comunión a alguien, como en el caso de un excomulgado declarado, un declarado en entredicho, o una persistencia obstinada en pecado grave manifiesto (cf. canon 915).

5. Respecto del grave pecado del aborto o la eutanasia, cuando la cooperación formal de una persona es manifiesta -entendida, en el caso de un político católico, como hacer campaña y votar sistemáticamente por leyes permisivas de aborto y eutanasia-, su párroco debería reunirse con él, instruirlo respecto de las enseñanzas de la Iglesia, informándole que no debe presentarse a la Sagrada Comunión hasta que termine con la situación objetiva de pecado, y advirtiéndole que de otra manera se le negará la Eucaristía.

6. Cuando “estas medidas preventivas no han tenido su efecto o cuando no han sido posibles”, y la persona en cuestión, con obstinada persistencia, aún se presenta a recibir la Sagrada Comunión, “el ministro de la Sagrada Comunión debe negarse a distribuirla” (cf. Declaración del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos “*Sagrada Comunión y Divorcio, Católicos vueltos a casar civilmente*” [2002], n. 3-4). Esta decisión, propiamente hablando, no es una sanción o una pena. Tampoco es que el ministro de la Sagrada Comunión esté realizando un juicio sobre la culpa subjetiva de la persona, sino que está

-Dignidad para recibir la Sagrada Comunión. Principios Generales-

reaccionando ante la indignidad pública de la persona para recibir la Sagrada Comunión debido a una situación objetiva de pecado.

Nota: Un católico sería culpable de cooperación formal en el mal, y tan indigno para presentarse a la Sagrada Comunión, si deliberadamente votara a favor de un candidato precisamente por la postura permisiva del candidato respecto del aborto y/o la eutanasia. Cuando un católico no comparte la posición a favor del aborto o la eutanasia de un candidato, pero vota a favor de ese candidato por otras razones, esto es considerado una cooperación material remota que sólo puede ser admitida ante la presencia de razones proporcionalmente graves”.

+Joseph Card. Ratzinger,
Prefecto

NOTA DEL COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA En favor del verdadero matrimonio

Madrid, 15 de julio de 2004

1. El pasado 29 de junio, el Congreso de los Diputados votó favorablemente una proposición no de Ley del Partido Socialista que solicita la equiparación legal plena de las uniones de personas del mismo sexo con el verdadero matrimonio. El Gobierno, por medio del Ministro de Justicia, se apresuró a anunciar que en septiembre remitirá a la Cámara un proyecto de Ley en este mismo sentido y que confía en que el llamado matrimonio homosexual sea posible legalmente ya para comienzos del año próximo. También se votaron varias proposiciones de Ley que legitimarían las uniones homosexuales de diversos modos.

2. Las personas homosexuales, como todos, están dotadas de la dignidad inalienable que corresponde a cada ser humano. No es en modo alguno aceptable que se las menosprecie, maltrate o discrimine. Es evidente que, en cuanto personas, tienen en la sociedad los mismos derechos que cualquier ciudadano y, en cuanto cristianos, están llamados a participar en la vida y en la misión de la Iglesia. Condenamos una vez más las expresiones o los comportamientos que lesionan la dignidad de estas personas y sus derechos; y llamamos de nuevo a los católicos a respetarlas y a acogerlas como corresponde a una caridad verdadera y coherente.

3. Con todo, ante la inusitada innovación legal anunciada, tenemos el deber de recordar también algo tan obvio y natural como que el matrimonio no puede ser contraído más que por personas de diverso sexo: una mujer y un varón. A dos personas del mismo sexo no les asiste ningún derecho a contraer matrimonio entre ellas. El Estado, por su parte, no puede reconocer este derecho inexistente, a no ser actuando de un modo arbitrario que excede sus capacidades y que dañará, sin duda muy seriamente, el bien común. Las razones que avalan estas proposiciones son de orden antropológico, social y jurídico. Las repasamos sucintamente, siguiendo de cerca las recientes orientaciones del Papa a este respecto[1].

4. a) Los significados unitivo y procreativo de la sexualidad humana se fundamentan en la *realidad antropológica* de la diferencia sexual y de la vocación al amor que nace de ella, abierta a la fecundidad. Este conjunto de significados personales hace de la unión corporal del varón y de la mujer en el matrimonio la expresión de un amor por el que se entregan mutuamente de tal modo, que esa donación recíproca llega a constituir una auténtica comunión de personas, la cual, al tiempo que plenifica sus existencias, es el lugar digno para la acogida de nuevas vidas personales. En cambio, las relaciones homosexuales, al no expresar el valor antropológico de la diferencia sexual, no realizan la complementariedad de los sexos, ni pueden engendrar nuevos hijos.

A veces se arguye en contra de estas afirmaciones que la sexualidad puede ir hoy separada de la procreación y que, de hecho, así sucede gracias a las técnicas que, por una parte, permiten el control de la fecundidad y, por otra, hacen posible la fecundación en los laboratorios. Sin embargo, será necesario reconocer que estas posibilidades técnicas no pueden ser consideradas como sustitutivo válido de las relaciones personales íntegras que constituyen la rica realidad antropológica del verdadero matrimonio. La tecnificación deshumanizadora de la vida no es un factor de verdadero progreso en la configuración de las relaciones conyugales, de filiación y de fraternidad.

El bien superior de los niños exige, por supuesto, que no sean encargados a los laboratorios, pero tampoco adoptados por uniones de personas del mismo sexo. No podrán encontrar en estas uniones la riqueza antropológica del verdadero matrimonio, el único ámbito donde, como Juan Pablo II ha recordado recientemente al Embajador de España ante la Santa Sede, las palabras padre y madre pueden “decirse con gozo y sin engaño”. No hay razones antropológicas ni éticas que permitan hacer experimentos con algo tan fundamental como es el derecho de los niños a conocer a su padre y a su madre y a vivir con ellos, o, en su caso, a contar al menos con un padre y una madre adoptivos, capaces de representar la polaridad sexual conyugal. La figura del padre y de la madre es fundamental para la neta identificación sexual de la persona. Ningún estudio ha puesto fehacientemente en cuestión estas evidencias.

b) La relevancia del único verdadero matrimonio para la vida de los pueblos es tal, que difícilmente se pueden encontrar *razones sociales* más poderosas que las que obligan al Estado a su reconocimiento, tutela y promoción. Se trata, en efecto, de una institución más primordial que el Estado mismo, inscrita en la naturaleza de la persona como ser social. La historia universal lo confirma: ninguna sociedad ha dado a las relaciones homosexuales el reconocimiento jurídico de la institución matrimonial.

El matrimonio, en cuanto expresión institucional del amor de los cónyuges, que se realizan a sí mismos como personas y que engendran y educan a sus hijos, es la base insustituible del crecimiento y de la estabilidad de la sociedad. No puede haber verdadera justicia y solidaridad si las familias, basadas en el matrimonio, se debilitan como hogar de ciudadanos de humanidad bien formada.

Si el Estado procede a dar curso legal a un supuesto matrimonio entre personas del mismo sexo, la institución matrimonial quedará seriamente afectada. Fabricar moneda falsa es devaluar la moneda verdadera y poner en peligro todo el sistema económico. De igual manera, equiparar las uniones homosexuales a los verdaderos matrimonios, es introducir un peligroso factor de disolución de la institución matrimonial y, con ella, del justo orden social.

Se dice que el Estado tendría la obligación de eliminar la secular discriminación que los homosexuales han padecido por no poder acceder al matrimonio. Es, ciertamente, necesario proteger a los ciudadanos contra toda discriminación injusta. Pero es igualmente necesario proteger a la sociedad de las pretensiones injustas de los grupos o de los individuos. No es justo que dos personas del mismo sexo pretendan casarse. Que las leyes lo impidan no supone discriminación alguna. En cambio, sí sería injusto y discriminatorio que el verdadero matrimonio fuera tratado igual que una unión de personas del mismo sexo, que ni tiene ni puede tener el mismo significado social. Conviene notar que, entre otras cosas, la discriminación del matrimonio en nada ayudará a superar la honda crisis demográfica que padecemos.

c) Se alegan también *razones de tipo jurídico* para la creación de la ficción legal del matrimonio entre personas del mismo sexo. Se dice que ésta sería la única forma de evitar que no pudieran disfrutar de ciertos derechos que les corresponden en cuanto ciudadanos. En realidad, lo justo es que acudan al derecho común para obtener la tutela de situaciones jurídicas de interés recíproco.

En cambio, se debe pensar en los efectos de una legislación que abre la puerta a la idea de que el matrimonio entre un varón y una mujer sería sólo uno de los matrimonios posibles, en igualdad de derechos con otros tipos de matrimonio. La influencia pedagógica sobre las mentes de las personas y las limitaciones, incluso jurídicas, de sus libertades que podrán suscitarse serán sin duda muy negativas. ¿Será posible seguir sosteniendo la verdad del matrimonio, y educando a los hijos de acuerdo con ella, sin que padres y educadores vean conculcado su derecho a hacerlo así por un nuevo sistema legal contrario a la razón? ¿No se acabará tratando de imponer a todos por la pura fuerza de la ley una visión de las cosas contraria a la verdad del matrimonio?

5. Pensamos, pues, que el reconocimiento jurídico de las uniones homosexuales y, más aún, su equiparación con el matrimonio, constituiría un error y una injusticia de muy negativas consecuencias para el bien común y el futuro de la sociedad. Naturalmente, sólo la autoridad legítima tiene la potestad de establecer las normas para la regulación de la vida social. Pero también es evidente que todos podemos y debemos colaborar con la exposición de las ideas y con el ejercicio de actuaciones razonables a que tales normas respondan a los principios de la justicia y contribuyan realmente a la consecución del bien común. Invitamos, pues, a todos, en especial a los católicos, a hacer todo lo que legítimamente se encuentre en sus manos en nuestro sistema democrático para que las leyes de nuestro País resulten favorables al único verdadero matrimonio. En particular, ante la situación en la que nos encontramos, “el parlamentario católico tiene el deber moral de expresar clara y públicamente su desacuerdo y votar contra el proyecto de ley”[2] que pretenda legalizar las uniones homosexuales.

6. La institución matrimonial, con toda la belleza propia del verdadero amor humano, fuerte y fértil, también en medio de sus fragilidades, es muy estimada por todos los pueblos. Es una realidad humana que responde al plan creador de Dios y que, para los bautizados, es sacramento de la gracia de Cristo, el

-En favor del verdadero matrimonio-

esposo fiel que ha dado su vida por la Iglesia, haciendo de ella una madre feliz y fecunda de muchos hijos. Precisamente por eso, la Iglesia reconoce el valor sagrado de todo matrimonio verdadero, también del que contraen quienes no profesan nuestra fe. Junto con muchas personas de ideologías y de culturas muy diversas, estamos empeñados en fortalecer la institución matrimonial, ante todo, ofreciendo a los jóvenes ejemplos que seguir e impulsos que secundar. En este proyecto de una civilización del amor las personas homosexuales serán respetadas y acogidas con amor. Invocamos para todos la bendición de Dios y la ayuda de Santa María y de San José.

Madrid, 25 de mayo de 2004

[1] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (3 de junio de 2003), Ecclesia 3165/66, 9 y 16 de agosto de 2003, 1236-1239.

[2] Congregación para la Doctrina de la Fe, *lugar citado*, 10.

Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios

ÍNDICE

Introducción

Capítulo I. La persona humana creada a imagen de Dios

1. La «imago Dei» en la escritura y en la Tradición
2. La crítica moderna de la teología de la «imago Dei»
3. La «imago Dei» en el Concilio Vaticano II y en la teología de hoy

Capítulo II. A imagen de Dios: Personas en comunión

1. Cuerpo y alma
2. Hombre y mujer
3. Persona y comunidad
4. Pecado y salvación
5. «Imago Dei» e «imago Christi»

Capítulo III. A imagen de Dios: Administradores de la creación visible

1. La ciencia y la administración del conocimiento
2. La responsabilidad respecto al mundo creado
3. La responsabilidad respecto a la integridad biológica de los seres humanos

Conclusión

INTRODUCCIÓN [*]

1. El crecimiento exponencial de los conocimientos científicos y de la capacidad tecnológica en la época moderna ha traído ventajas notables a la humanidad, pero plantea también retos difíciles. A la luz de nuestros conocimientos sobre la inmensidad y antigüedad del universo, la situación y la importancia del hombre dentro del mismo aparecen bastante menos relevantes y menos seguras. El progreso tecnológico ha aumentado de manera considerable nuestra capacidad de controlar y dirigir las fuerzas de la naturaleza, pero también ha tenido un impacto imprevisto y quizá incontrolable sobre nuestro ambiente e incluso sobre el mismo género humano.

2. La Comisión Teológica Internacional ofrece esta reflexión teológica sobre la doctrina de la *imago Dei* para orientar la reflexión sobre el significado de la existencia humana ante tales desafíos. Al mismo tiempo deseamos presentar la visión positiva de la persona humana dentro del universo ofrecida por este tema doctrinal que se ha vuelto a descubrir recientemente.

3. Sobre todo a partir del Concilio Vaticano II la doctrina de la *imago Dei* ha tenido relevancia creciente en la enseñanza del Magisterio y en la investigación teológica. Anteriormente, por diversas causas, algunos teólogos y filósofos occidentales modernos habían relegado a un lugar secundario la teología de la *imago Dei*. En filosofía, el concepto mismo de «imagen» ha sido objeto de fuertes críticas que procedían de la

teoría del conocimiento que o bien privilegiaban el papel de la «idea» a costa de la imagen (racionalismo) o bien consideraban la experiencia como el criterio último de la verdad, sin hacer referencia al papel de la imagen (empirismo). Hay además otros factores culturales, como la influencia del humanismo secular y, más recientemente, la profusión de imágenes en los medios de comunicación social, que hacen difícil afirmar, por una parte, la orientación del hombre hacia lo divino y, por otra, la referencia ontológica a la imagen, ambos presupuestos esenciales en cualquier teología de la *imago Dei*. Dentro de la misma teología occidental, el escaso peso atribuido a este tema se explica también a partir de interpretaciones bíblicas que han subrayado la validez permanente de la prohibición de crear imágenes (cf. Ex 20,3-4), o han postulado un influjo helenístico como causa de la aparición de este tema en la Biblia.

4. Solo poco antes del Concilio Vaticano II los teólogos han vuelto a descubrir la fecundidad de este tema para la comprensión y articulación de los misterios de la fe cristiana. En efecto, los documentos conciliares expresan y confirman a la vez este significativo desarrollo de la teología del siglo XX. En línea con esta recuperación del interés por el tema de la *imago Dei* que se ha dado después del Concilio Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional se propone en las páginas siguientes reafirmar la verdad de que la persona humana está creada a imagen de Dios para disfrutar de una comunión personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y, en ellos, con los otros hombres, y para administrar, en nombre de Dios, de manera responsable, el mundo creado. A la luz de esta verdad, el universo no se nos presenta simplemente como inmenso y quizá carente de sentido, sino más bien como un lugar creado para la comunión personal.

5. Como trataremos de demostrar en los siguientes capítulos, estas profundas verdades no han perdido nada de su peso ni de su relevancia. Después de una breve presentación de los fundamentos que en la Escritura y la Tradición tiene la *imago Dei* en el capítulo 1.º, pasaremos a los dos grandes temas de la teología de la *imago Dei*; en el capítulo 2.º examinaremos la *imago Dei* como Fundamento de la comunión con el Dios Uno y Trino y entre las personas humanas, y en el capítulo 3.º la *imago Dei* como fundamento de la participación en el gobierno de Dios sobre la creación visible. Estas reflexiones presentan juntamente los principales elementos de la antropología cristiana y algunos de la ética y de la teología moral, tal como quedan iluminados por la teología de la *imago Dei*. Somos conscientes de la amplitud de los temas que hemos tratado de afrontar, pero ofrecemos estas reflexiones para recordarnos a nosotros mismos y a nuestros lectores hasta qué punto es grande el valor explicativo de la teología de la *imago Dei* precisamente para reafirmar la verdad divina referente al universo y al significado de la vida humana.

CAPITULO I

LA PERSONA HUMANA CREADA A IMAGEN DE DIOS

6. Como atestiguan la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, la verdad de que los seres humanos son creados a imagen de Dios está en el corazón de la revelación cristiana. Los padres de la Iglesia y los grandes teólogos escolásticos han reconocido esta verdad y han expuesto sus consecuencias principales. A pesar de que esta verdad, como veremos más adelante, ha sido puesta en discusión por algunos pensadores modernos influyentes, hoy los teólogos y los biblistas están de acuerdo con el Magisterio en volver a descubrir y afirmar la doctrina de la *imago Dei*.

1. La «*imago Dei*» en la Escritura y en la Tradición

7. Salvo raras excepciones, la mayor parte de los exegetas contemporáneos reconoce el carácter central del tema de la *imago Dei* en la revelación bíblica (cf. Gén 1,26s; 5,1-3; 9,6). Este tema es considerado como la clave para una comprensión bíblica de la naturaleza humana y para todas las afirmaciones de antropología bíblica en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Para la Biblia, la *imago Dei* constituye casi una definición del hombre: el misterio del hombre no se puede comprender separado del misterio de Dios.

8. El concepto del Antiguo Testamento del hombre creado a *imago Dei* refleja en parte el pensamiento del cercano Oriente antiguo, según el cual el rey era imagen de Dios sobre la Tierra. Sin embargo, la

interpretación bíblica es distinta, en cuanto que extiende el concepto de imagen de Dios a todos los hombres. La Biblia se diferencia ulteriormente del pensamiento del cercano Oriente en cuanto que ve al hombre dirigido, ante todo, no hacia el culto de los dioses, sino al cultivo de la tierra (cf. Gén 2,15). Al relacionar más directamente, por así decir, el culto con el cultivo, la Biblia nos hace entender que la actividad humana en los seis días de la semana se ordena al sábado, día de bendición y santificación.

9. Hay dos ternas que convergen para dar forma a la perspectiva bíblica. En primer lugar, el hombre en su totalidad es creado a imagen de Dios. Esta perspectiva excluye las interpretaciones que sitúan la *imago Dei* en uno u otro aspecto de la naturaleza humana (por ejemplo, en su rectitud o en su entendimiento) o en una de sus cualidades o funciones (por ejemplo, su naturaleza sexual o su dominio sobre la tierra). Al evitar tanto el monismo como el dualismo, la Biblia presenta una visión del ser humano en la que la dimensión espiritual aparece junto a la dimensión física, social e histórica del hombre.

10. En segundo lugar, el relato de la creación del Génesis destaca que el hombre no ha sido creado como individuo aislado: «Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y mujer los creó» (Gén 1,27). Dios puso a los primeros seres humanos en mutua relación, cada uno como un *partner* del otro sexo. La Biblia afirma que el hombre existe en relación con otras personas, con Dios, con el mundo y consigo mismo. Según esta noción, el hombre no es un individuo aislado, sino una persona: un ser esencialmente relacional. Lejos de significar un actualismo puro que negaría el estatus ontológico permanente, el carácter fundamentalmente relacional de la *imago Dei* constituye la estructura ontológica es el fundamento para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad.

11. Según el Nuevo Testamento, la imagen creada presente en el Antiguo Testamento debe ser completada con la *imago Christi*. En el desarrollo neotestamentario de este tema aparecen dos elementos característicos: el carácter cristológico y trinitario de la *imago Dei*, y el papel de la mediación sacramental en la formación de la *imago Christi*.

12. Puesto que la imagen perfecta de Dios es Cristo mismo (2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3), el hombre debe ser conformado con él (Rom 8,29) para llegar a ser hijo del Padre mediante el poder del Espíritu Santo (Rom 8,23). En efecto, para «llegar a ser» imagen de Dios es necesario que el hombre participe activamente en su transformación según el modelo de la imagen del Hijo (Col 3,10), que manifiesta la propia identidad mediante el movimiento histórico desde su Encarnación hasta su gloria. Según el modelo trazado primero por el Hijo, la imagen de Dios en todo hombre está constituida por su mismo recorrido histórico que parte de la creación, pasando por la conversión del pecado, hasta la salvación y su consumación. Precisamente como Cristo ha manifestado su dominio sobre el pecado y la muerte mediante su Pasión y Resurrección, así todo hombre alcanza el propio dominio mediante Cristo en el Espíritu Santo —no solo una soberanía sobre la tierra y sobre el mundo animal (como afirma el Antiguo Testamento)—, sino principalmente sobre el pecado y la muerte.

13. Según el Nuevo Testamento, esta transformación en la imagen de Cristo se actualiza a través de los sacramentos, ante todo como efecto de la iluminación del mensaje de Cristo (2 Cor 3,18-4,6) y del bautismo (1 Cor 12,13). La comunión con Cristo nace de la fe en él y del bautismo, a través del cual se muere al hombre viejo mediante Cristo (Gál 3,26-28) y se reviste del hombre nuevo (Gál 3,27; Rom 13,14). La Penitencia, la Eucaristía y los otros sacramentos nos confirman y refuerzan en esta transformación radical, que acaece según el modelo de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. Creados a imagen de Dios y perfeccionados a imagen de Cristo, gracias al poder del Espíritu Santo en los sacramentos, somos abrazados por el amor del Padre.

14. La visión bíblica de la imagen de Dios ha continuado ocupando un puesto relevante en la antropología cristiana de los Padres de la Iglesia y en la teología sucesiva hasta los inicios de la época moderna. Para demostrar la centralidad de este tema vemos cómo los primeros cristianos han tratado de interpretar la prohibición bíblica de las representaciones artísticas de Dios (cf. Éx 20,2s; Dt 27,15) a la luz de la Encarnación. El misterio de la Encarnación ha demosttrado la posibilidad de representar al Dios hecho hombre en su realidad humana e histórica. Las argumentaciones que se emplearon en las disputas iconoclastas de los siglos VII y VIII para defender la representación artística del Verbo encarnado y de los

acontecimientos de la salvación se basaban en una profunda comprensión de la unión hipostática, que rechazaba separar en la «imagen» lo divino de lo humano.

15. La teología patristica y medieval en algunos aspectos se separó algo de la antropología bíblica, y en otros la desarrolló. La mayor parte de los representantes de la tradición, por ejemplo, no se ha adherido plenamente a la visión bíblica que identificaba la imagen con la totalidad del hombre. Un desarrollo significativo del relato bíblico se dio con la distinción que hace san Ireneo entre imagen y semejanza, según la cual «imagen» denota una participación ontológica (*methexis*) y «semejanza» (*mimesis*) una transformación moral (*Adv. Hae.* V,6,1; V,81; V,16,2). Según Tertuliano, Dios ha creado al hombre a su imagen y le ha comunicado su soplo vital en cuanto a su semejanza. Mientras la imagen nunca podrá ser destruida, la semejanza puede ser perdida por el pecado (*Bapt.* 5,6.7). San Agustín no hizo suya esta distinción, sino que presentó una versión más personalista, psicológica y existencial de la *imago Dei*. Para él, la imagen de Dios en el hombre tiene una estructura trinitaria, que refleja la estructura tripartita del alma humana (espíritu, conciencia de sí y amor) o los tres aspectos de la psique (memoria, entendimiento y voluntad). Según Agustín, la imagen de Dios en el hombre se orienta hacia Dios en la invocación, en el conocimiento y en el amor (*Confesiones* I,1,1).

16. En Tomás de Aquino, la *imago Dei* posee una naturaleza histórica, en cuanto que pasa a través de tres fases: la *imago creationis (naturae)*, la *imago recreationis (gratiae)* y la *imago similitudinis (gloriae)* (*STh* I q.93 a.4). Para el Aquinate, la *imago Dei* es el fundamento de la participación en la vida divina. La imagen de Dios se realiza principalmente en un acto de contemplación en el entendimiento (*STh*, I q.93 a.4 y 7). Esta concepción se distingue de la de san Buenaventura, para quien la imagen se realiza principalmente a través de la voluntad en el acto religioso del hombre (*Sent.* II d. 16 a.2 q.3). Permaneciendo en esta misma visión mística, pero con mayor audacia, el maestro Eckhart tiende a espiritualizar la *imago Dei*, colocándola en el vértice del alma y separándola del cuerpo (*Quint.* I, 5,5-7; V, 6.9s).

17. Las controversias de la Reforma demostraron cuánto peso tenía todavía la teología de la *imago Dei* tanto para los teólogos protestantes como para los católicos. Los reformadores acusaban a los católicos de reducir la *imago Dei* a una *imago naturae* que presentaba una concepción estática de la naturaleza humana y animaba al pecador a ponerse a sí mismo frente a Dios. Por su parte, los católicos acusaban a los reformadores de negar la realidad ontológica de la imagen de Dios, reduciéndola a una pura relación. Además, los reformadores insistían en el hecho de que la imagen de Dios se había corrompido por el pecado, mientras que los teólogos católicos veían el pecado como una herida de la imagen de Dios en el hombre.

2. La crítica moderna de la teología de la «imago Dei»

18. El papel central de la teología de la *imago Dei* dentro de la antropología teológica se ha mantenido hasta los inicios de la edad moderna. Tenía tal fuerza y poder de fascinación que a lo largo de toda la historia del pensamiento cristiano ha sido capaz de mantenerse ante las críticas aisladas (por ejemplo, en la controversia iconoclasta) según las cuales su antropomorfismo fomentaba la idolatría. En la época moderna, sin embargo, la teología de la *imago Dei* ha sido objeto de críticas más agudas y sistemáticas.

19. La idea, transmitida por la ciencia moderna, de un universo que progresa ha sustituido a la idea clásica de un cosmos hecho a imagen divina, eliminando así un elemento importante de la estructura conceptual que sostenía la teología de la *imago Dei*. Se considera esta última como una temática poco conforme a la experiencia por parte de los empiristas, y ambigua por parte de los racionalistas. Pero el factor más significativo entre los que han minado la teología de la *imago Dei* ha sido la noción del hombre como sujeto autónomo que se constituye a sí mismo, separado de cualquier relación con Dios. Un desarrollo de este tipo no permitía mantener la noción de *imago Dei*. De aquí a dar la vuelta a la antropología bíblica solo había un pequeño paso, paso que asumió diversas formas en el pensamiento de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Sigmund Freud: no es el hombre el que ha sido hecho a imagen de Dios, sino que Dios es simplemente una imagen proyectada por el hombre. Al final, para que el hombre se pudiera declarar auto-constituido el ateísmo resultaba un presupuesto necesario,

20. Inicialmente en la teología occidental del siglo XX no había un ambiente favorable al tema de la *imago Dei*. Teniendo en cuenta los desarrollos del siglo anterior que acabamos de describir, era prácticamente inevitable que algunas de las formas de la teología dialéctica considerasen el tema como una expresión de la arrogancia humana por la que el hombre se compara o se equipara a Dios. La teología existencial, al acentuar el evento del encuentro con Dios, ha puesto en discusión el concepto, implícito en la doctrina de la *imago Dei*, de una relación estable o permanente con Dios. La teología de la secularización ha rechazado la noción de una referencia objetiva en el mundo que sitúe al hombre en relación con Dios. El «Dios sin propiedades» —de hecho un Dios impersonal— propuesto por algunas versiones de la teología negativa no podía ser un modelo para el hombre hecho a su imagen. En la teología política, que sitúa en el centro de su interés la ortopraxis, el tema de la *imago Dei* ha quedado relegado. Finalmente, otras críticas se han producido por parte de teólogos y representantes del pensamiento laico que han acusado a la teología de la *imago Dei* de haber alimentado una falta de consideración con el ambiente natural y el bienestar de los animales.

3. La «*imago Dei*» en el Concilio Vaticano II y en la teología de hoy

21. A pesar de estas tendencias contrarias, en la mitad del siglo XX se ha dado una progresiva recuperación del interés por la teología de la *imago Dei*. Gracias a un atento estudio de las Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos escolásticos se ha tomado conciencia de la omnipresencia e importancia del tema de la *imago Dei*. Este redescubrimiento ya se estaba dando entre los teólogos cristianos antes del Concilio Vaticano II. El Concilio después dio un nuevo impulso a la teología de la *imago Dei* particularmente en la constitución sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*.

22. Refiriéndose al tema de la imagen de Dios, en la *Gaudium et spes* el Concilio afirma la dignidad del hombre tal como aparece enseñada en el Génesis 1,26 y en el Salmo 8,6 (GS 12). En el planteamiento conciliar, la *imago Dei* consiste en la orientación fundamental del hombre hacia Dios, fundamento de la dignidad humana y de los derechos inalienables de la persona humana. Puesto que todo ser humano es una imagen de Dios, nadie puede estar obligado a someterse a ningún sistema o finalidad de este mundo. El dominio del hombre sobre el cosmos, su capacidad de existencia social, así como el conocimiento de Dios y el amor a Dios son todos elementos que encuentran su raíz en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios.

23. En el cimiento de la enseñanza conciliar está la determinación cristológica de la imagen: Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1,15; GS 10). El Hijo es el hombre perfecto que restituye a los hijos e hijas de Adán la semejanza divina, herida por el pecado de los primeros padres (GS 22). Revelado por Dios que ha creado al hombre a su imagen, es el Hijo quien da al hombre una respuesta a los interrogantes sobre el significado de la vida y de la muerte (GS 41). El Concilio, además, subraya la estructura trinitaria de la imagen: conformándose a Cristo (Rom 8,29) y mediante los dones del Espíritu Santo (Rom 8,23) se crea un hombre nuevo, capaz de cumplir el mandamiento nuevo (GS 22). Son los santos quienes están plenamente transformados a imagen de Cristo (cf. Col 3,18); en ellos Dios manifiesta su presencia y su gracia como signo de su reino (GS 24). Partiendo de la doctrina de la imagen de Dios, el Concilio enseña que la actividad humana refleja la creatividad divina que es el modelo para la humana (GS 34) y que se orienta hacia la justicia y la comunión para promover la formación de una sola familia en la cual todos podamos ser hermanos y hermanas (GS 24).

24. El renovado interés por la teología de la *imago Dei* nacido del Concilio Vaticano II se refleja también en la teología contemporánea, donde se ha desarrollado en diversas áreas. Ante todo, los teólogos están trabajando para demostrar cómo la teología de la *imago Dei* ilumina las relaciones entre la antropología y la cristología. Sin negar la gracia única dada al género humano mediante la Encarnación, los teólogos quieren reconocer el valor intrínseco de la creación del hombre a imagen de Dios. Las posibilidades que Cristo abre al hombre no significan la supresión del hombre como criatura, sino su transformación y realización según la imagen perfecta del Hijo. Además, juntamente con esta nueva comprensión de la vinculación entre cristología y antropología, emerge una mayor comprensión del carácter dinámico de la *imago Dei*. Sin negar el don representado en la creación originaria del hombre a imagen de Dios, los

teólogos quieren reconocer la verdad de que, a la luz de la historia humana y de la evolución de la cultura humana, la *imago Dei* puede ser considerada, en un sentido real, todavía en desarrollo. No solo esto, sino también la teología de la *imago Dei* establece un vínculo ulterior entre antropología y teología moral, demostrando cómo el hombre, en su mismo ser, posee una participación de la ley divina. Esta ley natural orienta a las personas humanas hacia la búsqueda del bien en sus acciones. De aquí se sigue finalmente que la *imago Dei* posee una dimensión teleológica y escatológica que define al hombre como *homo viator*, orientado hacia la *parousia* y a la consumación del plan divino para el universo, tal como se realiza en la historia de gracia en la vida de cada ser humano particular y en la historia de todo el género humano.

CAPÍTULO II

A IMAGEN DE DIOS: PERSONAS EN COMUNIÓN

25. La comunión y el servicio son los dos principales hilos con los que está tejida la trama de la doctrina de la *imago Dei*. El primer hilo, que examinaremos en este capítulo, se puede recapitular de esta manera: el Dios Uno y Trino ha revelado su proyecto de compartir la comunión de la vida trinitaria con personas creadas a su imagen. Es más, para esta comunión trinitaria las personas han sido creadas a imagen de Dios. Precisamente la posibilidad de una comunión de seres creados con las Personas increadas de la Santísima Trinidad se apoya en esta semejanza radical con el Dios Uno y Trino. Creados a imagen de Dios, los seres humanos son por naturaleza corporales y espirituales, hombres y mujeres hechos los unos para los otros, personas orientadas hacia la comunión con Dios y entre sí, heridas por el pecado y necesitadas de salvación, y destinadas a ser conformadas con Cristo, imagen perfecta del Padre, en la potencia del Espíritu Santo.

1. Cuerpo y alma

26. Los seres humanos, creados a imagen de Dios, son personas llamadas a gozar de la comunión y a desempeñar un servicio en un universo físico. Las actividades que derivan de la comunión interpersonal y del servicio responsable se refieren a las capacidades espirituales —intelectuales y afectivas— de las personas humanas, pero no excluyen el cuerpo. Los seres humanos son seres físicos que comparten el mundo con otros seres vivos. En la teología católica de la *imago Dei* está implícita la verdad profunda de que el mundo material crea las condiciones para el compromiso de unas personas con otras.

27. Esta verdad no siempre ha recibido la atención que merece. La teología de hoy está tratando de superar el influjo de antropologías dualistas que sitúan la *imago Dei* exclusivamente en relación con el aspecto espiritual de la naturaleza humana. En parte bajo el influjo de la antropología dualista, primero platónica y después cartesiana, en la misma teología cristiana se ha dado la tendencia a identificar la *imago Dei* en los seres humanos con la característica más específica de la naturaleza humana, es decir, la mente o el espíritu. Una contribución importante para superar esta tendencia ha venido del redescubrimiento tanto de elementos de antropología bíblica como de aspectos de la síntesis tomista.

28. Que la corporeidad sea algo esencial para la identidad de la persona es un concepto fundamental, aunque no explícitamente tematizado, en el testimonio de la Revelación cristiana. La antropología bíblica excluye el dualismo mente-cuerpo. Se considera al hombre en su totalidad. Entre los términos hebreos fundamentales empleados en el Antiguo Testamento para designar al hombre, *nefes* significa la vida de una persona concreta que está viva (Gén 9,4; Lev 24,17-18; Prov 8,35). Pero el hombre no tiene un *nefes*; es un *nefes* (Gén 2,7; Lev 17,10). *Basar* se refiere a la carne de los animales y de los hombres, y a veces al cuerpo en su conjunto (Lev 4,11; 26,29). También en este caso el hombre no tiene un *basar*, sino que es un *basar*. El término neotestamentario *sarx* (carne) puede denotar la corporeidad material del hombre (2 Cor 12,7), pero también la persona en su conjunto (Rom 8,6). Otro término griego, *soma* (cuerpo), se refiere a todo el ser humano, poniendo el acento en la manifestación exterior. También aquí el hombre no *tiene* cuerpo, sino que es su cuerpo. La antropología bíblica presupone claramente la unidad del hombre y entiende la corporeidad como esencial para la identidad personal.

29. En los dogmas centrales de la fe cristiana está sobreentendido que el cuerpo es parte intrínseca de la persona humana y que participa de su creación a imagen de Dios. La doctrina cristiana de la creación excluye completamente un dualismo metafísico o cósmico, puesto que enseña que todo el universo, espiritual y material ha sido creado por Dios y proviene del Bien perfecto. En el contexto de la doctrina de la Encarnación también el cuerpo aparece como parte intrínseca de la persona. El Evangelio de san Juan afirma que «el Verbo se hizo carne (*sarx*)», para subrayar, en contraposición al docetismo, que Jesús tenía un cuerpo físico real y no un cuerpo ilusivo. Además, Jesús nos redime a través de todo acto realizado por él en su cuerpo. Su cuerpo ofrecido por nosotros y su sangre derramada por nosotros significan el don de su Persona para nuestra salvación. La obra de redención de Cristo se realiza en la Iglesia, su cuerpo místico, y se hace visible y tangible mediante los sacramentos. Los efectos de los sacramentos, aunque son principalmente espirituales, se actualizan mediante signos materiales perceptibles, que pueden ser recibidos solo en o con el cuerpo. Esto demuestra que no solo la mente del hombre ha sido redimida, sino también su cuerpo. El cuerpo se convierte en templo del Espíritu Santo. Finalmente, que el cuerpo sea parte esencial de la persona humana está incluido en la doctrina de la resurrección del cuerpo al final de los tiempos, lo que nos hace comprender cómo el hombre existirá en la eternidad como persona física y espiritual completa.

30. Para mantener la unidad de cuerpo y alma enseñada en la Revelación, el Magisterio adopta la definición del alma humana como *forma substantialis* (cf. Concilio de Vienne y Quinto de Letrán). Aquí el Magisterio se ha basado en la antropología tomista que, recurriendo a la filosofía de Aristóteles, ve el cuerpo y el alma como los principios materiales y espirituales de un único ser humano. Podemos notar que este planteamiento no es incompatible con los más recientes descubrimientos científicos. La física moderna ha demostrado que la materia, en sus partículas más elementales, es puramente potencial y no tiene tendencia alguna hacia la organización. Pero el nivel de organización en el universo, en el que hay formas altamente organizadas de entidades vivientes y no vivientes, supone la presencia de una cierta «información». Un razonamiento de este tipo hace pensar en una parcial analogía entre el concepto aristotélico de forma sustancial y el concepto científico moderno de «información». Así, por ejemplo, el ADN de los cromosomas contiene las informaciones necesarias para que la materia pueda organizarse según el esquema característico de una especie dada o un individuo singular. De manera análoga, la forma sustancial proporciona a la materia prima las informaciones que necesita para organizarse de una manera particular. Esta analogía se debe tomar con la debida cautela, por cuanto no es posible una comparación directa de conceptos espirituales y metafísicos con datos materiales y biológicos.

31. Estas indicaciones bíblicas, doctrinales y filosóficas convergen en la afirmación de que la corporeidad del hombre participa de la *imago Dei*. Si el alma, creada a imagen de Dios, informa la materia para constituir el cuerpo humano, entonces la persona humana en su conjunto es portadora de la imagen divina en una dimensión tanto espiritual como corporal. Esta conclusión queda ulteriormente reforzada si se tienen plenamente en cuenta las implicaciones cristológicas de la imagen de Dios. «En realidad solo en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre [...] Cristo [...] desvela plenamente el hombre al hombre y le hace conocer su altísima vocación» (GS 22). Unido espiritualmente y físicamente al Verbo encarnado y glorificado, sobre todo en el sacramento de la Eucaristía, el hombre llega a su destino: la resurrección de su mismo cuerpo y la gloria eterna, de la cual participa como persona humana completa, cuerpo y alma, en la comunión trinitaria compartida con todos los bienaventurados en la compañía del cielo.

2. Hombre y mujer

32. En la *Familiaris consortio*, Juan Pablo II afirmó: «En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo y cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en su totalidad unificada. El amor abraza también el cuerpo humano y el cuerpo es hecho partícipe del amor espiritual» (n.11). Creados a imagen de Dios, los seres humanos están llamados al amor y a la comunión. Puesto que esta vocación se realiza de manera peculiar en la unión procreadora entre marido y mujer, la diferencia entre el hombre y la mujer es un elemento esencial en la constitución de los seres humanos hechos a imagen de Dios.

33. «Dios creó el hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra lo creó» (Gén 1,27; cf. 5, s). Según la Escritura, la *imago Dei* se manifiesta, desde el principio, en la diferencia entre los sexos. Podemos decir que el ser humano existe solo como masculino o femenino, puesto que la realidad de la condición humana aparece en la diferencia y pluralidad de sexos. Así pues, lejos de tratarse de un aspecto accidental o secundario de la personalidad, este es un elemento constitutivo de la identidad personal. Todos nosotros tenemos un modo propio de existir en el mundo, de ver, de pensar, de sentir, de establecer relaciones mutuas con otras personas, que también están definidas por su identidad sexual. Según el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La sexualidad abraza todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y de su alma. Conciérne particularmente a la afectividad, a la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otros» (n.2332). El papel que se atribuye a uno y otro sexo puede variar en el tiempo y en el espacio, pero la identidad sexual de la persona no es una construcción cultural o social. Pertenece al modo específico en el que existe la *imago Dei*.

34. Esta especificidad queda reforzada por la Encarnación del Verbo. Ha asumido la condición humana en su totalidad, asumiendo un sexo, pero convirtiéndose en un hombre en los dos sentidos del término: como miembro de la comunidad humana y como ser de sexo masculino. La relación entre cada uno de nosotros y Cristo está determinada de dos maneras: depende de la propia identidad sexual y de la de Cristo.

35. Además, la Encarnación y la Resurrección extienden también a la eternidad la identidad sexual originaria de la *imago Dei*. El Señor resucitado, sentado ahora a la derecha del Padre, continúa siendo un hombre. También podemos notar que la persona santificada y glorificada de la Madre de Dios, ahora después de su Asunción corporal a los cielos, sigue siendo una mujer. Cuando en Gálatas 3,28 san Pablo anuncia que en Cristo quedan anuladas todas las diferencias, incluida la que hay entre el hombre y la mujer, está diciendo que ninguna diferencia humana puede impedir nuestra participación en el misterio de Cristo. La Iglesia no ha aceptado las tesis de san Gregorio de Nisa y de algún otro Padre de la Iglesia que sostenían que las diferencias sexuales en cuanto tales serían anuladas por la resurrección. Las diferencias sexuales entre hombre y mujer, aunque se manifiestan ciertamente con atributos físicos, de hecho trascienden lo puramente físico y alcanzan el misterio mismo de la persona.

36. La Biblia no ofrece ningún apoyo al concepto de una superioridad natural del sexo masculino respecto al femenino. A pesar de sus diferencias, ambos sexos poseen una igualdad implícita. Como ha escrito Juan Pablo II en la *Familiaris consortio*: «Ante todo hay que destacar la igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre. Esta igualdad encuentra una forma singular de realización en la mutua donación de sí al otro y de ambos a los hijos, propia del matrimonio y de la familia [...] Creando al hombre macho y hembra, Dios da la dignidad personal de igual manera al hombre y a la mujer, enriqueciéndolos con los derechos inalienables y las responsabilidades propias de las personas humanas» (n.22). Hombre y mujer están igualmente creados a imagen de Dios. Ambos son personas, dotadas de entendimiento y voluntad, capaces de orientar la propia vida mediante el ejercicio de la libertad. Pero cada uno lo hace según la manera propia y peculiar de su identidad sexual, de modo que la tradición cristiana puede hablar de reciprocidad y complementariedad. Estos términos, que en tiempos recientes se han vuelto en cierto modo controvertidos, resultan útiles en cualquier caso para afirmar que el hombre y la mujer necesitan el uno de la otra para alcanzar una plenitud de vida.

37. Ciertamente la amistad originaria entre el hombre y la mujer ha quedado seriamente comprometida por el pecado. Mediante el milagro realizado en las bodas de Caná (Jn 2,1ss), nuestro Señor muestra que ha venido a restablecer la armonía querida por Dios en la creación del hombre y de la mujer.

38. La imagen de Dios, que se encuentra en la naturaleza de la persona humana en cuanto tal, puede realizarse de modo especial en la unión entre los seres humanos. Puesto que esta unión se ordena a la perfección del amor divino, la tradición cristiana siempre ha afirmado el valor de la virginidad y del celibato, que promueven relaciones de casta amistad entre personas humanas y, al mismo tiempo, son signo de la realización escatológica de todo el amor creado en el amor increado de la Bienaventurada Trinidad. Precisamente por este motivo, el Concilio Vaticano II ha presentado una analogía entre la comunión de las Personas divinas entre sí y la que los seres humanos están llamados a formar sobre la Tierra (cf. GS 24).

39. Aun siendo verdadero que la unión entre los seres humanos puede realizarse de muchas maneras, la teología católica afirma hoy que el matrimonio constituye una forma elevada de comunión entre las personas humanas y una de las mejores analogías de la vida trinitaria. Cuando un hombre y una mujer unen su cuerpo y su espíritu con total apertura y entrega de sí forman una nueva imagen de Dios. Su unión en una sola carne no responde simplemente a una unión biológica, sino a la intención del Creador que los conduce a compartir la felicidad de ser hechos a su imagen. La tradición católica habla del matrimonio como un camino eminente de santidad. «Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen [...] Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la *vocación* y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad de *amor* y de la comunión» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n.2331). También el Concilio Vaticano II ha subrayado el significado profundo del matrimonio: «Los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, significan y participan del misterio de unidad y de fecundo amor que hay entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5,32); se ayudan mutuamente para alcanzar la santidad en la vida conyugal, educando a la prole» (*Lumen gentium*, 11; cf. GS 48).

3. Persona y comunidad

40. Las personas creadas a imagen de Dios son seres corpóreos cuya identidad, masculina o femenina, los destina a un tipo especial de comunión con los otros. Como ha enseñado Juan Pablo II, el significado nupcial del cuerpo encuentra su realización en el amor y en la intimidad humana, que reflejan la comunión de la Santísima Trinidad, cuyo mutuo amor se derrama en la creación y en la redención. Esta verdad está en el centro de la antropología cristiana. Los seres humanos están creados a *imago Dei* precisamente como personas capaces de un conocimiento y de un amor que son personales e interpersonales. En virtud de la *imago Dei*, estos seres personales son seres relacionales y sociales, dentro de una familia humana cuya unidad está, al mismo tiempo, realizada y prefigurada en la Iglesia.

41. Cuando se habla de la persona, nos estamos refiriendo tanto a la identidad e interioridad irreductible que constituyen a cada individuo, como a la relación fundamental con los otros que está en el cimiento de la comunidad humana. En el planteamiento cristiano, esta identidad personal, que es también una orientación hacia el otro, se fundamenta esencialmente en la Trinidad de las Personas divinas. Dios no es un ser solitario, sino una comunión entre tres Personas. Constituido por la única naturaleza divina, la identidad del Padre es su paternidad, su relación con el Hijo y con el Espíritu; la identidad del Hijo es su relación con el Padre y con el Espíritu; la identidad del Espíritu es su relación con el Padre y con el Hijo. La revelación cristiana ha llevado a articular el concepto de persona y le ha atribuido un significado divino, cristológico y trinitario. Ninguna persona en cuanto tal está sola en el universo, sino que siempre está constituida con los otros y está llamada a formar con ellos una comunidad.

42. Se sigue, pues, que los seres personales son también seres sociales. El ser humano es verdaderamente humano en la medida en que actualiza el elemento esencialmente social en su constitución en cuanto persona dentro de los grupos familiares, religiosos, civiles, profesionales y de otro tipo, que en su conjunto forman la sociedad a la que pertenece. Aun afirmando el carácter fundamentalmente social de la existencia humana, la civilización cristiana ha reconocido siempre el valor absoluto de la persona, así como la importancia de los derechos individuales y de la diversidad cultural. En el orden creado siempre se dará una cierta tensión entre la persona individual y las exigencias de la existencia social. En la Santísima Trinidad hay una armonía perfecta entre las Personas que comparten la comunión de una única vida divina.

43. Cada ser humano, así como la comunidad humana en su conjunto, está creado a imagen de Dios. En su unidad originaria —de la que es símbolo Adán— la humanidad está hecha a imagen de la Trinidad divina. Querida por Dios, avanza a través de las vicisitudes de la historia del hombre hacia una comunión perfecta, también querida por Dios, pero que todavía debe realizarse. En este sentido, los seres humanos participan solidariamente de una unidad que al mismo tiempo ya existe y que debe ser alcanzada. Aun compartiendo una naturaleza humana creada y confesando al Dios Uno y Trino que vive en medio de nosotros, todavía estamos separados por el pecado y esperamos la venida victoriosa de Cristo, que restablecerá y recreará la unidad querida por Dios en una redención final de la creación (cf. Rom 8,18s).

Esta unidad de la familia humana debe todavía ser realizarla en la escatología. La Iglesia es sacramento de salvación y del reino de Dios: católica, en cuanto que reúne a hombres de toda raza y cultura; una, en cuanto vanguardia de la unidad de la comunidad humana querida por Dios; santa, en cuanto que está santificada por el poder del Espíritu Santo y santifica a todos los hombres a través de los sacramentos; y apostólica, al continuar la misión establecida por Cristo para los hombres, es decir, la actuación progresiva de la unidad del género humano querida por Dios y la consumación de la creación y de la redención.

4. Pecado y salvación

44. Creados a imagen de Dios para compartir la comunión de la vida trinitaria, los seres humanos son personas constituidas de tal modo que puedan acoger libremente esta comunión. La libertad es el don divino que permite a las personas humanas elegir la comunión que el Dios Uno y Trino les ofrece como bien último. Pero con la libertad está también la posibilidad de fracaso de la libertad. En lugar de acoger el bien último de la participación en la vida divina, las personas humanas pueden alejarse para gozar de bienes transitorios o incluso solo aparentes. El pecado es precisamente este fracaso de la libertad, este dar la espalda a la llamada divina a la comunión.

45. Según la perspectiva de la *imago Dei*, que en su estructura ontológica es esencialmente dialógica o relacional, el pecado, en cuanto ruptura de la relación con Dios, ofusca la *imago Dei*. Es posible comprender las dimensiones del pecado a la luz de las dimensiones de la *imago Dei* que resultan dañadas por el pecado. Esta alienación fundamental respecto a Dios daña también a la relación del hombre con los otros (cf. 1 Jn 3,17) y, en un sentido real, provoca una división interior entre el cuerpo y el espíritu, conocimiento y voluntad, razón y emociones (Rom 7,14-15). El pecado daña también la existencia física del hombre, dando lugar a sufrimientos, enfermedad y muerte. Además, al igual que la *imago Dei*, también el pecado tiene una dimensión histórica. El testimonio de la Escritura (cf. Rom 5,12ss) nos presenta una visión de la historia del pecado, provocado por el rechazo de la invitación a la comunión hecha por Dios al comienzo de la historia de la humanidad. Finalmente, el pecado tiene repercusiones en la dimensión social de la *imago Dei*; es posible discernir ideologías o estructuras que son manifestaciones objetivas del pecado y que se oponen a la realización de la imagen de Dios por parte de los seres humanos,

46. Los exegetas católicos y protestantes están de acuerdo, en la actualidad, en el hecho de que la *imago Dei* no puede ser totalmente destruida por el pecado, puesto que define la estructura global de la naturaleza humana. Por su parte, la tradición católica ha insistido siempre en que la *imago Dei* puede ser desfigurada o deformada, pero no puede ser destruida por el pecado. La estructura dialogal o relacional de la imagen de Dios no se puede perder, pero, bajo el reino del pecado, queda comprometida su orientación a la realización cristológica. Además, la estructura ontológica de la imagen, aunque dañada por el pecado en su historicidad, se mantiene a pesar de las acciones pecaminosas. En este sentido —como argumentaban muchos Padres de la Iglesia para responder al gnosticismo y al maniqueísmo—, la libertad, que en cuanto tal define lo que significa el ser humano y que es fundamental en la estructura ontológica de la *imago Dei*, no puede quedar suprimida, incluso si la situación en la que la libertad se ejercita en parte está determinada por las consecuencias del pecado. Finalmente, en contraposición al concepto de una corrupción total de la *imago Dei* por el pecado, la tradición católica ha insistido en que la gracia y la salvación resultarían ilusorias si no llegaran a transformar la realidad existente, pecaminosa, de la naturaleza humana.

47. Comprendida desde la perspectiva de la teología de la *imago Dei*, la salvación conlleva el que Cristo, que es imagen perfecta del Padre, restaure la imagen de Dios. Consiguiendo nuestra salvación mediante su Pasión, Muerte y Resurrección, Cristo nos conforma con él mismo a través de nuestra participación en el misterio pascual y configura de nuevo la *imago Dei* en su correcta orientación hacia la bienaventurada comunión de la vida trinitaria. En esta perspectiva, la salvación no es otra cosa que una transformación y una realización de la vida personal del ser humano, creado a imagen de Dios y ahora nuevamente vuelto a una participación real en la vida de las Personas divinas, mediante la gracia de la Encarnación y la morada del Espíritu Santo. La tradición católica con razón habla aquí de una realización de la persona. Cuando sufre la falta de caridad por el pecado, la persona no puede conseguir su propia realización, separada del amor absoluto y benigno de Dios en Cristo Jesús. Con esta transformación salvífica de la persona

mediante Cristo y el Espíritu Santo, todo en el universo queda también transformado y llega a compartir la gloria de Dios (Rom 8,21).

48. En la tradición teológica, el hombre herido por el pecado siempre está necesitado de la salvación, pero al mismo tiempo tiene un deseo natural de ver a Dios —es *capax Dei*—, lo cual, en cuanto imagen de lo divino, constituye una orientación dinámica hacia lo divino. Esta orientación, aunque no queda destruida por el pecado, tampoco puede realizarse sin la gracia salvadora de Dios. Dios salvador se vuelve a una imagen de sí, perturbada en su orientación hacia Él, pero capaz de recibir la divina actividad salvadora. Estas formulaciones tradicionales afirman tanto el carácter indestructible de la orientación del hombre hacia Dios como la necesidad de la salvación. La persona humana, creada a imagen de Dios, está ordenada por la naturaleza a gozar del amor divino, pero solo la gracia divina hace posible y eficaz la libre adhesión a este amor. Según esta perspectiva, la gracia no es simplemente un remedio al pecado, sino una transformación cualitativa de la libertad humana hecha posible por Cristo, una libertad liberada para el Bien.

49. La realidad del pecado personal demuestra que la imagen de Dios no está abierta a Dios de manera inequívoca, sino que puede cerrarse en sí misma. La salvación se entiende como una liberación de esta auto-glorificación mediante la cruz. El misterio pascual, originariamente constituido por la Pasión, la Muerte y Resurrección de Cristo, hace que toda persona pueda participar en la muerte al pecado que conduce a la vida en Cristo. La cruz significa no la destrucción de lo humano, sino el paso que lleva a una vida nueva.

50. Los efectos de la salvación para el hombre creado a imagen de Dios se obtienen mediante la gracia de Cristo, quien, como nuevo Adán, es la cabeza de una nueva humanidad y crea para el hombre una nueva condición salvífica mediante su muerte por los pecadores y su resurrección (cf. 1 Cor 15,47-49; 2 Cor 5,2; Rom 5,6ss). De esta manera, el hombre se convierte en una nueva criatura (2 Cor 5,17), capaz de una nueva vida de libertad, una vida «liberada de» y «liberada para».

51. El hombre es liberado del pecado, de la ley, del sufrimiento y de la muerte. Ante todo, la salvación es una liberación del pecado que reconcilia al hombre con Dios, incluso en medio de una batalla continua contra el pecado librada con el poder del Espíritu Santo (cf. Ef 6,10-20). Además, la salvación no es la liberación de la ley en cuanto tal, sino de cualquier forma de legalismo que se oponga al Espíritu Santo (2 Cor 3,6) y a la realización del amor (Rom 13,10). La salvación conduce a una liberación del sufrimiento y de la muerte, que adquieren un nuevo significado como participación salvífica en el sufrimiento, en la muerte y en la resurrección del Hijo. Además, según la fe cristiana, «liberado de» significa «liberado para»; libertad del pecado significa libertad para Dios en Cristo y el Espíritu Santo; libertad de la ley significa libertad para el amor auténtico; libertad de la muerte significa libertad para una vida nueva en Dios. Esta «libertad para» es hecha posible por Jesucristo, icono perfecto del Padre, que restaura la imagen de Dios en el hombre.

5. «Imago Dei» e «imago Christi»

52. «Realmente el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación» (GS 22). Este famoso texto, tomada de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo del Concilio Vaticano II, sirve muy bien para concluir esta recapitulación de los principales elementos de la teología de la *imago Dei*. En efecto, es Jesucristo quien revela al hombre la plenitud de su ser, en su naturaleza originaria, en su culminación final y en su realidad actual.

53. Los orígenes del hombre se deben buscar en Cristo: ha sido creado «por Él y para Él» (Col 1,16), el Verbo [que es] la vida [...] y la luz que ilumina a todo hombre y viene al mundo (Jn 1,3-4,9)». Si es verdad que el hombre ha sido creado *ex nihilo*, es también posible afirmar que ha sido creado de la plenitud (*ex plenitudine*) del mismo Cristo, que es a la vez creador, mediador y fin del hombre. El Padre nos ha

destinado a ser sus hijos e hijas y «a reproducir la imagen de su Hijo, para que Él fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Lo que significa haber sido creado a imagen de Dios se nos desvela plenamente solo en la *imago Christi*. En Él encontramos la receptividad total del Padre que debería caracterizar nuestra existencia, la apertura al otro en una actitud de servicio que debería caracterizar las relaciones con nuestros hermanos y hermanas en Cristo, y la misericordia y el amor para con el otro que Cristo, en cuanto imagen del Padre, muestra respecto a nosotros.

54. Precisamente como los orígenes del hombre se deben buscar en Cristo, también su finalidad. Los seres humanos están orientados hacia el Reino de Dios como hacia un futuro absoluto, el cumplimiento de la existencia humana. Puesto que «todo fue creado por Él y para Él» (Col 1,16), encuentran en Él su dirección y su destino. La voluntad de Dios, que Cristo sea la plenitud del hombre, debe alcanzar una realización escatológica. El Espíritu Santo llevará a cumplimiento la configuración última de las personas humanas según Cristo en la resurrección de los muertos, pero ya hoy los seres humanos participan de esta semejanza escatológica con Cristo aquí en este mundo, en el tiempo y en la historia. Mediante la Encarnación, Resurrección y Pentecostés, el *eschaton* ya está aquí; estos eventos lo inauguran y lo introducen en el mundo de los hombres, anticipando su realización final. El Espíritu Santo actúa de modo misterioso en todos los seres humanos de buena voluntad, en las sociedades y en el cosmos, para transfigurar y divinizar a los seres humanos. Además, el Espíritu Santo actúa a través de los sacramentos, en particular mediante la Eucaristía, que es la anticipación del banquete celestial, la plenitud de la comunión en el Padre, Hijo y Espíritu Santo.

55. Entre los orígenes del hombre y su futuro absoluto se encuentra la actual situación existencial del género humano, cuyo pleno significado se debe buscar solamente en Cristo. Hemos visto que Cristo —en su Encarnación, Muerte y Resurrección— es quien va a dar a la imagen de Dios en el hombre su verdadera forma. «[Dios] por Él y para Él quiso reconciliar todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,20). En el corazón de su existencia pecaminosa el hombre es perdonado, y mediante la gracia del Espíritu Santo se sabe salvado y justificado por medio de Cristo. Los seres humanos crecen en su semejanza con Cristo y colaboran con el Espíritu Santo, que, sobre todo mediante los sacramentos, los plasma a imagen de Cristo. De este modo la existencia cotidiana del hombre se define como un esfuerzo para una conformación cada vez más plena con la imagen de Cristo, tratando de dedicar la propia vida al combate para llegar a la victoria final de Cristo en el mundo.

CAPÍTULO III

A IMAGEN DE DIOS: ADMINISTRADORES DE LA CREACIÓN VISIBLE

56. El primer gran tema de la teología de la *imago Dei* se refiere a la participación en la vida de la comunión divina. Creados a imagen de Dios, como hemos visto, los seres humanos comparten el mundo con otros seres corporales, pero se distinguen de ellos por su entendimiento, amor y libertad, y por su propia naturaleza están ordenados a la comunión interpersonal. El primer ejemplo de esta comunión es la unión procreadora del hombre y de la mujer, que refleja la comunión creativa del amor trinitario. El ofuscamiento de la *imago Dei* por el pecado, con sus inevitables consecuencias negativas en la vida personal e interpersonal, queda vencido por la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. La gracia salvífica de la participación en el misterio pascual vuelve a configurar la *imago Dei* según el modo de la *imago Christi*.

57. En este capítulo examinaremos el segundo de los dos grandes temas de la teología de la *imago Dei*. Creados a imagen de Dios para participar en la comunión del amor trinitario, los seres humanos ocupan un lugar único en el universo, conforme al plan divino: tienen el privilegio de participar en el gobierno divino de la creación visible. Este privilegio les ha sido concedido por el Creador, quien permite que la criatura hecha a su imagen participe en su obra, en su proyecto de amor y salvación, e incluso en su mismo dominio sobre el universo. Dado que la situación del hombre como dominador es de hecho una participación en el gobierno divino de la creación, hablaremos aquí de él como de una forma de servicio.

58. Según la *Gaudium et spes*: «El hombre, creado a imagen de Dios, ha recibido el mandato de someter a sí la tierra [...] y de gobernar el mundo en justicia y santidad, y, reconociendo a Dios como creador de todas las cosas, de relacionarse a sí mismo y al universo entero con Él, de modo que, con el sometimiento de todas las cosas al hombre, sea admirable el nombre de Dios en toda la tierra» (n.34). Este concepto de dominio o señorío del hombre tiene un papel importante en la teología cristiana. Dios designa al hombre como su administrador, tal como hace el dueño en las parábolas del Evangelio (cf. Lc 19,12). La única criatura que Dios ha querido expresamente por sí mismo ocupa un puesto único en el vértice de la creación visible (Gén 1,26; 2,20; Sal 8,6s; Sab 9,2s).

59. Para describir este papel especial, la teología cristiana emplea imágenes tomadas tanto del ambiente doméstico como del poder real. Al utilizar imágenes que tienen que ver con el dominio, se dice que los seres humanos están llamados a gobernar en el sentido de ejercitar una supremacía sobre el conjunto de la creación visible, al modo de un rey. Pero el significado interior del señorío es el servicio, como Jesús recuerda a sus discípulos: solo sufriendo voluntariamente como víctima sacrificial Cristo llega a ser Rey del universo, con la Cruz por trono. En cambio, al emplear imágenes de la vida doméstica, la teología cristiana nos presenta al hombre como administrador de una casa, al que Dios ha confiado el cuidado de todos sus bienes (cf. Mt 24,45). El hombre puede emplear su ingenio para desplegar los recursos de la creación visible y ejercita este dominio participado sobre la creación visible mediante la ciencia, la tecnología y el arte.

60. Por encima de él, y sin embargo en la intimidad de su propia conciencia, el hombre descubre la existencia de una ley a la que la tradición llama «ley natural». Esta ley es de origen divino y la conciencia que tiene el hombre de ella es ya una participación en la ley divina. Remite al hombre a los orígenes verdaderos del universo y a sus propios orígenes (*Veritatis splendor*, 20). Esta ley natural mueve a la criatura racional a buscar la verdad y el bien en su dominio sobre el universo. Creado a imagen de Dios, el hombre ejerce este dominio sobre la creación visible solo en virtud del privilegio que Dios le ha conferido. Imita el dominio divino, pero no puede sustituirlo. La Biblia advierte respecto a este pecado de usurpación del papel divino. Es un grave fracaso moral para los seres humanos actuar como dominadores de la creación visible separándose de la ley divina que es más alta. Actúan en lugar de su señor, en cuanto administradores (cf. Mt 25,14ss), a los cuales se les ha dado la libertad necesaria para hacer que fructifiquen los dones que les han sido confiados, y para realizarlo con cierta creatividad inteligente.

61. El administrador debe dar cuentas de su gestión, y el divino Maestro juzgará sus acciones. La legitimidad moral y la eficacia de los medios empleados por el administrador son los criterios de este juicio. Ni la ciencia ni la tecnología son fines en sí mismas; lo que es técnicamente posible no necesariamente es también razonable o ético. La ciencia y la tecnología deben estar puestas al servicio del proyecto divino para el conjunto de la creación y para todas las criaturas. Este designio da significado al universo, así como a las empresas humanas. La administración humana del mundo creado es precisamente un servicio realizado mediante la participación en el gobierno divino, y siempre le está subordinada. Los seres humanos desarrollan este servicio adquiriendo un conocimiento científico del universo, ocupándose responsablemente del mundo natural (incluyendo los animales y el medio ambiente) y salvaguardando su misma integridad biológica.

1. La ciencia y la administración del conocimiento

62. La cultura humana, en todas las épocas y en casi todas las sociedades, se ha caracterizado por sus intentos de comprender el universo. Desde el punto de vista de la fe cristiana, este esfuerzo es verdaderamente un ejemplo del servicio que los seres humanos realizan de acuerdo con el plan de Dios. Sin necesidad de aceptar un concordismo desacreditado, los cristianos tienen la responsabilidad de situar los conocimientos científicos actuales del universo dentro de la teología de la creación. La posición de los seres humanos en la historia de este universo en continua evolución, tal como ha sido reconstruida por las ciencias modernas, solo puede ser contemplada en su realidad completa a la luz de la fe, como una historia personal del cuidado de Dios Uno y Trino respecto a las personas criaturas suyas.

63. Según la tesis científica más aceptada, hace quince mil millones de años se dio en el universo una explosión conocida como *Big Bang*, y desde entonces continúa expandiéndose y enfriándose. Posteriormente se dieron las condiciones para la formación de los átomos, y en una época posterior tuvo lugar la condensación de las galaxias y de las estrellas, seguida, unos diez mil millones de años después, de la formación de los planetas. En nuestro Sistema Solar y sobre la Tierra (formada hace unos cuatro mil quinientos millones de años) se crearon las condiciones favorables para la aparición de la vida. Si, por una parte, los científicos se dividen en lo referente a la explicación del origen de esta primera vida microscópica, la mayor parte está de acuerdo en afirmar que el primer organismo vivió en este planeta hace entre tres mil quinientos y cuatro mil millones de años. Dado que se ha demostrado que todos los organismos vivos de la Tierra están genéticamente conexos entre sí, es prácticamente cierto que descienden todos de aquel primer organismo. Los resultados convergentes de numerosos estudios en ciencias físicas y biológicas tienden cada vez más a recurrir a una cierta teoría de la evolución para explicar el desarrollo y la diversificación de la vida sobre la Tierra, aun cuando hay todavía divergencias respecto a los tiempos y mecanismos de la evolución. Ciertamente, la historia de los orígenes humanos es compleja y caben revisiones, pero la antropología física y la biología molecular inducen a pensar que el origen de la especie humana hay que buscarlo en África hace unos ciento cincuenta mil años entre una población humanoide con ascendencia genética común. En cualquiera de las explicaciones, el factor decisivo en los orígenes del hombre ha sido el continuo aumento de las dimensiones del cerebro, que dio lugar finalmente al *homo sapiens*. Con el desarrollo del cerebro humano, la naturaleza y la velocidad de la evolución han quedado alteradas para siempre: con la introducción de factores únicamente humanos, como la conciencia, la intencionalidad, la libertad y la creatividad, la evolución biológica ha tomado la forma de una evolución de tipo social y cultural.

64. El papa Juan Pablo II afirmó hace algunos años que «nuevos conocimientos inducen a tomar la teoría de la evolución no como una mera hipótesis. Se debe subrayar el hecho de que esta teoría se ha impuesto cada vez más en los investigadores, a raíz de una serie de descubrimientos realizados en diversas disciplinas» (*Mensaje a la Pontificia Academia para las Ciencias sobre la evolución*, 1996). En línea con lo que ya había afirmado el Magisterio pontificio en el siglo XX respecto a la evolución (en particular la encíclica *Humani generis* de Pío XII), el mensaje del Santo Padre reconoce que «existen diversas teorías de la evolución» que son «materialistas, reduccionistas y espiritualistas», y por ello incompatibles con la fe católica. De aquí se sigue que el mensaje de Juan Pablo II no puede ser leído como una aprobación general de todas las teorías de la evolución, incluidas las de origen neodarwinista, que niegan explícitamente que la divina providencia pueda haber tenido un papel verdaderamente causal en el desarrollo de la vida del universo. Cuando se centra en la evolución en lo que «conciernen la concepción del hombre», el mensaje de Juan Pablo II es todavía más específicamente crítico respecto a las teorías materialistas sobre los orígenes del hombre, e insiste en la importancia de la filosofía y de la teología para una correcta comprensión del «salto ontológico» a lo humano, que no puede ser explicado en términos puramente científicos. El interés de la Iglesia por la evolución se centra, pues, en particular en la «concepción del hombre», que, en cuanto creado a imagen de Dios, «no debe ser subordinado como un puro medio o como un mero instrumento ni a la especie ni a la sociedad». En cuanto persona creada a imagen de Dios, el ser humano es capaz de establecer relaciones de comunión con otras personas y con el Dios Uno y Trino, así como de ejercer su dominio y servicio en el universo creado. Estas afirmaciones muestran que las teorías de la evolución y del origen del universo tienen un especial interés teológico cuando afectan a las doctrinas de la creación *ex nihilo* y la creación del hombre a imagen de Dios.

65. Hemos visto cómo las personas están creadas a imagen de Dios para que puedan hacerse partícipes de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,3s), participando así en la comunión de la vida trinitaria y en el dominio divino sobre la creación visible. En el centro del acto divino de la creación está el deseo divino de hacer lugar a las personas creadas en la comunión de las Personas increadas de la santísima Trinidad, mediante la participación adoptiva en Cristo. Aunque no solo, la común ascendencia y la unidad natural del género humano son la base para una unidad en gracia de las personas redimidas, con el nuevo Adán por cabeza, en la comunión eclesial de las personas humanas unidas entre sí y con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo increados. El don de la vida natural es el fundamento del don de la vida de gracia. De aquí se sigue que si la verdad principal tiene que ver con una persona que actúa libremente, es imposible hablar de una necesidad o de un imperativo respecto a la creación, y en última instancia no es correcto hablar del

Creador como de una fuerza, de una energía o de una causa impersonal. La *creatio ex nihilo* es la acción de un agente *personal* trascendente, que actúa libremente, intencionalmente, para la realización de la finalidad totalizante del propósito personal. En la tradición católica, la doctrina del origen de los seres humanos articula la verdad revelada de esta visión fundamentalmente relacional o personalista de Dios y de la naturaleza humana. La exclusión del panteísmo y del emanacionismo en la doctrina de la creación se puede interpretar radicalmente como un modo de defender esta verdad revelada. La doctrina de la creación inmediata o especial de cada alma humana no solo afronta la discontinuidad ontológica entre materia y espíritu, sino que pone los fundamentos para una intimidad divina que abraza a cada persona humana desde el primer momento de su existencia.

66. La doctrina de la *creatio ex nihil* es, pues, una afirmación singular del carácter verdaderamente personal de la creación y de su orden hacia una criatura personal plasmada como *imago Dei*, y que responde no a una causa impersonal, fuerza o energía, sino a un Creador personal. La doctrina de la *imago Dei* y de la *creatio ex nihilo* nos enseñan que el universo es escenario de un acontecimiento *radicalmente personal*, en el cual el Creador Uno y Trino llama de la nada a los que después vuelve a llamar en el amor. Este es el significado profundo de las palabras de la *Gaudium et spes*: «El hombre es la única criatura en la Tierra a la que Dios ha querido por sí misma» (n.24). Creados a imagen de Dios, los seres humanos asumen el papel de administradores responsables del universo físico. Bajo la guía de la divina providencia y reconociendo el carácter sagrado de la realidad visible, la humanidad da una forma nueva al orden natural y se convierte en un agente en la evolución del mismo universo. Al realizar su servicio de administradores del conocimiento, los teólogos tienen la misión de situar los modernos conocimientos científicos dentro de una visión cristiana del universo creado.

67. Respecto a la *creatio ex nihilo*, los teólogos pueden advertir que la teoría del *Big Bang* no contradice esta doctrina, con tal de que se pueda afirmar que la suposición de un inicio absoluto no es científicamente inadmisibile. Puesto que la teoría del *Big Bang* en realidad no excluye la posibilidad de un estadio precedente de la materia, es posible indicar que esta teoría solo parece dar un apoyo *indirecto* a la doctrina de la *creatio ex nihilo*, que en cuanto tal puede ser conocida solo a través de la fe.

68. Respecto a la evolución de condiciones favorables para la aparición de la vida, la tradición católica afirma que, en cuanto causa trascendente universal, Dios es causa no solo de la *existencia*, sino también causa de las *causas*. La acción de Dios no sustituye a la actividad de las causas creadas, pero hace que estas puedan actuar según su naturaleza y, no obstante esto, conseguir las finalidades que Él quiere. Al haber querido libremente crear y conservar el universo, Dios quiere activar y sostener todas las causas segundas cuya actividad contribuye al despliegue del orden natural que quiere lograr. A través de la actividad de las causas naturales, Dios hace que se den las condiciones necesarias para la aparición y existencia de los seres vivos y, además, de su reproducción y diferenciación. A pesar de que hay un debate científico sobre el grado de provento o intencionalidad empíricamente observables en estos desarrollos, *de facto* han favorecido la aparición y el desarrollo de la vida. Los teólogos católicos pueden ver en este tipo de razonamiento un apoyo para las afirmaciones que provienen de la fe en la creación divina y en la Providencia divina. En el designio providencial de la creación, el Dios Uno y Trino ha querido no solo crear un puesto para los seres humanos en el Universo, sino también, en última instancia, reservarles un espacio en su misma vida trinitaria. Además, actuando como causas reales, si bien secundarias, los seres humanos contribuyen a transformar y a dar una nueva forma al universo.

69. El actual debate científico sobre los mecanismos de la evolución parece quizá partir de una concepción errónea de la naturaleza de la causalidad divina y requiere una observación teológica. Muchos científicos neodarwinistas, y algunos de sus críticos, han concluido que si la evolución es un proceso materialista radicalmente contingente, guiado por la selección natural y por variaciones genéticas casuales, entonces en ella no queda lugar para una intervención de la causalidad providencial divina. Un grupo cada vez mayor de científicos críticos respecto al neodarwinismo señala, en cambio, evidencias de un designio (por ejemplo, en las estructuras biológicas que muestran una complejidad específica) que, según ellos, no puede ser explicado en términos de un proceso meramente contingente, y que ha sido ignorado o mal interpretado por los neodarwinistas. El núcleo de este vivo debate se refiere a la observación científica y a la generalización, en la medida en que se pregunta si los datos disponibles pueden inducir a reconocer el

diseño o el azar: es una controversia que no se puede resolver mediante la teología. Sin embargo, es importante señalar que, según la concepción católica de la causalidad, la verdadera contingencia en el orden creado no es incompatible con una providencia divina intencional. La causalidad divina y la causalidad creada se diferencian radicalmente en su naturaleza y no solo en el grado. Así pues, hasta el resultado de un proceso natural verdaderamente contingente puede igualmente entrar en el plano providencial de Dios para la creación. Según santo Tomás de Aquino: «Es efecto de la divina Providencia no solo que suceda algo de cualquier manera, sino que suceda de un modo contingente o necesario. Por eso, lo que la divina Providencia establece que suceda infalible y necesariamente, sucede infalible y necesariamente; lo que el plan de la divina Providencia exige que suceda de modo contingente, sucede de modo contingente» (*STh*, I q.22 a.4 ad 1). Desde el punto de vista católico, los neodarwinistas, que apelan a la variación genética casual y a la selección natural, para mantener que la evolución es un proceso completamente carente de guía, van más allá de lo que la ciencia puede demostrar. La causalidad divina puede estar activa en un proceso tanto contingente como guiado. Cualquier mecanismo evolutivo contingente puede serlo solo porque ha sido hecho así por parte de Dios. Un proceso evolutivo carente de guía —un proceso que no entra en los límites de la divina Providencia— sencillamente no puede existir, puesto que «la causalidad de Dios, como agente primero, se extiende a todos los seres, no solo en cuanto a los principios de la especie, sino también en cuanto a los principios individuales [...] Es necesario que todas las cosas estén sujetas a la Providencia divina, en la medida en que participan del ser» (*STh*, I q.22 a.2).

70. Respecto a la creación inmediata del alma humana, la teología católica afirma que acciones particulares de Dios producen efectos que trascienden la capacidad de las causas creadas que actúan de acuerdo a su naturaleza. El recurso a la causalidad divina para llenar vacíos genuinamente *causales*, y no para dar respuesta a lo que resta sin explicación, no significa utilizar la actuación divina para llenar los «huecos» del saber científico (dando lugar así al denominado «Dios tapa-agujeros»). Las estructuras del mundo se pueden ver como abiertas a la actuación divina no disruptiva al causar directamente acontecimientos en el mundo. La teología católica afirma que la aparición de los primeros miembros de la especie humana (individuos o poblaciones) representa un acontecimiento que no se presta a una explicación puramente natural y que puede ser adecuadamente atribuido a la intervención divina. Actuando indirectamente a través de las cadenas causales que operan desde el principio de la historia cósmica, Dios ha creado las premisas para lo que Juan Pablo II ha llamado «un salto ontológico [...] el momento de la transición a lo espiritual». Si la ciencia puede estudiar estas cadenas de causalidad, corresponde a la teología situar este relato de la específica creación del alma humana dentro del gran plan del Dios Uno y Trino de compartir la comunión de la vida trinitaria con personas humanas creadas de la nada a imagen y semejanza de Dios y que, en su nombre y según su designio, realizan de manera creativa el servicio y el dominio sobre el universo físico.

2. La responsabilidad respecto al mundo creado

71. Los cada vez más rápidos progresos científicos tecnológicos de los últimos ciento cincuenta años han dado lugar a una situación radicalmente nueva para todos los seres vivos de nuestro planeta. Mejoras como una mayor abundancia material, niveles de vida más elevados, mejor estado de salud y esperanza de vida más prolongada han sido acompañados por la contaminación de la atmósfera y de las aguas, el problema de los desechos industriales tóxicos, los daños y, a veces, la destrucción de hábitats delicados. En esta situación los seres humanos han desarrollado una mayor conciencia de los vínculos orgánicos que tienen con los otros seres vivos. La naturaleza se suele ver como una biosfera en la cual todos los seres forman una red de vida compleja y, sin embargo, cuidadosamente organizada. Además es un hecho aceptado que hay límites tanto de los recursos naturales disponibles como de la capacidad de la naturaleza para poner remedio a los daños que provoca la incesante explotación de sus recursos.

72. Desgraciadamente, una de las consecuencias de esta nueva sensibilidad ecológica es que el cristianismo ha sido acusado por algunos como responsable, en parte, de la crisis ambiental, precisamente por haber resaltado la situación del hombre, creado a imagen de Dios para gobernar la creación visible. Algunos críticos han llegado a decir que en la tradición católica faltan recursos para trazar una ética ecológica sólida, por cuanto el hombre es considerado esencialmente superior al resto del mundo natural,

y que para esa ética será necesario recurrir a las religiones asiáticas y tradicionales.

73. Esta crítica, sin embargo, se apoya en una lectura profundamente errónea de la teología cristiana de la creación y de la *imago Dei*. Hablando de la necesidad de una «conversión ecológica», Juan Pablo II afirmó: «El dominio del hombre no es absoluto, sino ministerial [...] es la misión no de un dueño absoluto e inapelable, sino de un ministro del Reino de Dios» (*Audicencia general del 17 de enero de 2001*). Es posible que una comprensión equivocada de esta enseñanza haya movido a algunos a actuar sin tener en consideración el ambiente natural, pero la enseñanza cristiana sobre la creación y la *imago Dei* nunca ha incentivado la explotación descontrolada ni el agotamiento de los recursos naturales. Las observaciones de Juan Pablo II reflejan la atención creciente con la que el Magisterio sigue la crisis ecológica, una preocupación que tiene sus raíces ya en las encíclicas sociales de los pontificados más recientes. Según estas enseñanzas, la crisis ecológica es un problema social y humano, relacionado con la violación de los derechos humanos y la desigualdad en el acceso a los recursos naturales. Juan Pablo II recapituló esta tradición del Magisterio social cuando escribió en la *Centesimus annus* «Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculado con él, la *cuestión ecológica*. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la Tierra y su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de “crear” el mundo con el propio trabajo, olvida que este se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios» (n.37).

74. La teología cristiana de la creación contribuye de manera directa a la resolución de la crisis ecológica al afirmar la verdad fundamental de que la creación visible es ella misma un don divino, el «don originario», que establece un «espacio» de comunión personal. En efecto, se podría decir que una correcta teología cristiana de la ecología viene dada por la aplicación de la teología de la creación. Observamos cómo el término «ecología» combina dos palabras griegas *oikos* (casa) y *logos* (palabra): el ambiente físico de la existencia humana podría ser visto como una especie de «habitación» para la vida humana. Teniendo presente que la vida interior de la santísima Trinidad es una vida de comunión, el acto divino de la creación es la producción gratuita de *partner* que puedan compartir esta comunión. En este sentido, se puede decir que la comunión divina ha encontrado su «habitación» en el cosmos creado. Por este motivo podemos hablar del cosmos como de un lugar de comunión personal.

75. La cristología y la escatología pueden iluminar a la vez ulteriormente esta verdad. En la unión hipostática de la Persona del Hijo con la naturaleza humana, Dios viene al mundo y asume la corporeidad que Él mismo ha creado. En la Encarnación, mediante el Hijo unigénito nacido de una Virgen por la potencia del Espíritu Santo, el Dios Uno y Trino crea la posibilidad de una comunión íntima y personal con los seres humanos. Puesto que Dios ha querido benignamente elevar a personas creadas a la participación dialógica de su vida, debe, por así decir, abajarse al nivel de la criatura. Algunos teólogos hablan de esta condescendencia divina como una forma de «hominización» mediante la cual Dios hace libremente posible nuestra divinización. Dios no solo manifiesta su gloria en el cosmos a través de las teofanías, sino también asumiendo la corporeidad. En esta perspectiva cristológica, la «hominización» de Dios es un acto de solidaridad no solo con personas creadas, sino con todo el universo y su destino histórico. No solo, sino que, desde una perspectiva escatológica, la segunda venida de Cristo se puede ver como el evento en el que Dios pone físicamente su morada en el universo perfeccionado que lleva a su consumación el plan original de la creación.

76. Lejos de incentivar un aprovechamiento sin reglas y antropocéntrico del ambiente natural, la teología de la *imago Dei* afirma el papel crucial del hombre en la realización de este poner morada eterna en el universo perfecto por parte de Dios. Los seres humanos, por designio de Dios, son los administradores de esta transformación anhelada por toda la creación. No solo los seres humanos, sino el conjunto de la creación visible está llamada a participar de la vida divina, «pues sabemos que hasta hoy toda la creación está gimiendo y sufre dolores de parto, y no solo ella, sino también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior, aguardando la adopción filial, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,22-23). Desde el punto de vista cristiano, nuestra responsabilidad ética respecto al ambiente

natural «morada de nuestra existencia» encuentra aquí sus raíces en una profunda comprensión teológica de la creación visible y de nuestro puesto dentro de ella.

77. Refiriéndose a esta responsabilidad en un importante texto de la *Evangelium vitae*, Juan Pablo II escribió: «El hombre, llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (cf. Gén 2,15), tiene una responsabilidad específica sobre el *ambiente de vida*, o sea, sobre la creación que Dios puso al servicio de su dignidad personal [...] Es la *cuestión ecológica* —desde la preservación del *hábitat* natural de las diversas especies animales y formas de vida, hasta la ecología humana propiamente dicha— que encuentra en la Biblia una luminosa fuerte indicación ética para una solución respetuosa del gran bien de la vida, de toda vida [...] Ante la naturaleza visible, estamos sometidos a las leyes no solo biológicas, sino también morales, cuya transgresión no queda impune» (n.42).

78. En último extremo debemos observar que la teología no podrá ofrecer una solución técnica a la crisis ambiental; sin embargo, como hemos visto, la teología puede ayudarnos a ver nuestro ambiente natural como lo ve Dios, como el espacio de una comunión personal en la cual los seres humanos, creados a imagen de Dios, deben buscar la comunión recíproca y la perfección final del universo visible.

79. Esta responsabilidad se extiende al mundo animal. Los animales son criaturas de Dios y, según las Escrituras, los rodea de atenciones providenciales (Mt 6,26). Los seres humanos deberían acogerlos con gratitud y dar gracias a Dios por su existencia, adoptando una actitud de agradecimiento por todo elemento de la creación. Con su misma existencia los animales bendicen a Dios y le dan gloria: «Aves del cielo, bendecid al Señor [...] fieras y ganados, bendecid al Señor» (Dan 3,80s). Además, la armonía que el hombre debe establecer, o restaurar, en el conjunto de la creación incluye también su relación con los animales. Cuando Cristo venga con su gloria «recapitulará» toda la creación en un momento de armonía escatológico y definitivo.

80. A pesar de lo anterior, existe una diferencia ontológica entre los seres humanos y los animales, puesto que solamente el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y Dios le ha dado el dominio sobre el mundo animal (Gén 1,26-28; 2,19s). Recordando la tradición cristiana respecto al justo uso de los animales, el Catecismo de la Iglesia Católica afirma: «Dios confió los animales a la administración del que fue creado por Él a su imagen. Por tanto, es legítimo servirse de los animales para el alimento y la confección de vestidos. Se los puede domesticar para que ayuden al hombre en sus trabajos y en sus ocios» (n.2417). Este texto hace referencia, además, al uso legítimo de los animales para la experimentación médica y científica, reconociendo que es «contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales» (n.2418). Así pues, de cualquier modo que se sirva de los animales, es preciso dejarse guiar siempre por los principios ya explicados: el dominio humano sobre el mundo animal es esencialmente una administración de la cual los seres humanos deben dar cuenta a Dios, que es Señor de la creación en el sentido más verdadero.

3. La responsabilidad respecto a la integridad biológica de los seres humanos

81. La moderna tecnología, junto con los desarrollos recientes de la bioquímica y de la biología molecular, ofrece a la medicina contemporánea nuevas posibilidades de diagnóstico y terapia. Estas técnicas no solo hacen posibles terapias nuevas y más eficaces, sino que también abren la posibilidad de modificar al mismo hombre. El hecho de que estas tecnologías estén disponibles y sean realizables hace más urgente el preguntarse cuáles deben ser los límites que hay que poner al intento del hombre de recrearse a sí mismo. El ejercicio de una administración responsable en el campo de la bioética requiere una reflexión moral atenta al alcance de las tecnologías que pueden incidir en la integridad biológica de los seres humanos. En este lugar solo podemos ofrecer algunas breves indicaciones respecto a los retos morales específicos presentados por las nuevas tecnologías, y respecto a algunos principios que siempre se deben aplicar si queremos llegar a administrar de modo responsable la integridad biológica de los seres humanos creados a imagen de Dios.

82. El derecho de disponer plenamente del propio cuerpo significaría que la persona puede usar el cuerpo como un medio para alcanzar un fin que ella misma ha elegido: podría sustituir alguna de sus partes,

modificarlo o ponerle fin. En otras palabras, una persona podría determinar la finalidad o el valor teleológico del cuerpo. El derecho de disponer de algo se extiende solamente a objetos que tienen un valor meramente instrumental y no a objetos que son un bien en sí mismos, esto es, que son un fin en sí mismos. La persona humana, ser creado a imagen de Dios, entra en esta última categoría. La pregunta, especialmente tal como se perfila en la bioética, es si este razonamiento puede aplicarse también a los diversos niveles reconocibles en la persona humana: el nivel biológico-somático, el emocional y el espiritual.

83. En la praxis clínica es un hecho admitido que se pueda disponer del cuerpo y de ciertas funciones mentales, de manera limitada, para preservar la vida, como, por ejemplo, en el caso de la amputación de un miembro o la extirpación de un órgano. Intervenciones de este tipo resultan permitidas por el principio de totalidad y de integridad (también conocido como principio terapéutico). El significado de este principio es que la persona humana desarrolla, protege y preserva todas sus funciones físicas y mentales de modo que 1) las funciones inferiores no resulten sacrificadas si no es para un mejor funcionamiento de la persona en su totalidad, e incluso en este caso realizando un esfuerzo para compensar las funciones sacrificadas; y 2) las facultades fundamentales que pertenecen esencialmente al ser humano nunca resulten sacrificadas, excepto en el caso en que sea necesario para salvar la vida.

84. Los diversos órganos y miembros que juntos constituyen una unidad física están, en cuanto partes integrales, asumidos en el cuerpo y subordinados a él. Pero valores inferiores no pueden ser simplemente sacrificados en favor de los superiores: todos estos valores constituyen juntos una unidad orgánica y están en una relación de mutua dependencia. Puesto que el cuerpo, en cuanto parte intrínseca de la persona humana, es un bien en sí mismo, las facultades humanas fundamentales pueden ser sacrificadas solo para conservar la vida. Al fin y al cabo, la vida es un bien fundamental que interesa a la totalidad de la persona humana. En ausencia del bien fundamental de la vida, los valores —como, por ejemplo, la libertad—, que de por sí son superiores a la vida misma, dejan de existir. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios también en su corporeidad, no tiene ningún derecho a disponer plenamente de su misma naturaleza biológica. Dios mismo y el ser creado a su imagen no pueden ser objeto de una acción humana arbitraria.

85. Para que pueda aplicarse el principio de totalidad y de integridad deben cumplirse las condiciones siguientes: 1) Se debe tratar de una intervención en la parte del cuerpo dañada o que es causa directa de una situación peligrosa para la vida; 2) no hay otras alternativas para salvar la vida; 3) debe haber una posibilidad de éxito proporcionada a los riesgos y a las consecuencias negativas de la intervención; 4) se debe contar con el consentimiento del paciente. Los efectos colaterales negativos de la intervención se pueden justificar mediante el principio de doble efecto.

86. Algunos han tratado de interpretar esta jerarquía de valores de tal manera que se legitime el sacrificio de funciones inferiores, como, por ejemplo, la capacidad de procrear, para salvar valores más altos, como, por ejemplo, la salud mental o la mejora de las relaciones con otros. Sin embargo, en este caso se sacrifica la facultad reproductiva para mantener elementos que pueden ser esenciales a la persona en cuanto totalidad *funcional*, pero no son esenciales a la persona en cuanto totalidad *viviente*. En realidad, la persona en cuanto totalidad funcional resulta violada por la pérdida de la facultad reproductiva, y en un momento en que la amenaza a su salud mental no es inminente y podría ser conjurada de otro modo. Además, esta interpretación del principio de totalidad introduce la posibilidad de sacrificar una parte del cuerpo en razón de intereses sociales. Según este razonamiento, la esterilización por motivos eugenésicos se podría justificar por razón de Estado.

87. La vida humana es fruto del amor conyugal —la donación mutua, total, definitiva y exclusiva del varón y la mujer—, que refleja el don de amor de las tres Personas divinas que se hace fecundo en la creación, y el don de Cristo a su Iglesia que se hace fecundo en el nuevo nacimiento del hombre. El hecho de que una donación total del hombre afecte tanto a su espíritu como a su cuerpo es la raíz de que no puedan separarse los dos significados del acto conyugal, que 1) es auténtica expresión del amor esponsal a nivel físico, y 2) llega a su plenitud mediante la procreación en el período fértil de la mujer (*Humanae vitae*, 12; *Familiaris consortio*, 32).

88. La contracepción o la esterilización hacen que la recíproca donación de sí entre el hombre y la mujer en la intimidad sexual quede incompleta. Si se empleara una técnica que no ayuda al acto conyugal a conseguir su objetivo, sino que sustituye a dicho acto, de manera que la concepción tenga lugar mediante la intervención de una tercera parte, entonces el niño que haya sido procreado de este modo no nace del acto conyugal que es expresión auténtica de la donación mutua de los padres.

89. En el caso de la clonación —la producción de individuos genéticamente idénticos mediante la división del embrión, o mediante la transferencia del núcleo—, el niño es engendrado de una manera asexual y no puede ser considerado en modo alguno el fruto del recíproco don de amor. La clonación, y todavía más si conlleva la producción de un gran número de personas a partir de un único individuo, supone una violación de la identidad de la persona humana. La comunidad humana, que como hemos notado debe ser también considerada como imagen del Dios Uno y Trino, expresa en su variedad algo de las relaciones de las tres Personas divinas en su unicidad, que, aun en la misma naturaleza, marca las diferencias mutuas.

90. La ingeniería genética sobre una línea germinal orientada a una intervención terapéutica sería aceptable en sí misma si no resultase difícil imaginar cómo una intervención de este tipo puede llevarse a cabo sin riesgos desproporcionados, sobre todo en la primera fase experimental, como, por ejemplo, la pérdida masiva de embriones o la incidencia de efectos no deseados, y sin recurrir al uso de técnicas reproductivas. Una posible alternativa sería el recurso a la terapia génica en las células estaminales que dan lugar a los espermatozoides del hombre, de manera que este pueda concebir una prole sana, utilizando su mismo semen en el acto conyugal.

91. Un cierto tipo de ingeniería genética tiende a mejorar algunas características de la especie. Se podría tratar de justificar la gestión de la evolución humana mediante estas intervenciones recurriendo a la noción del hombre «co-creador» con Dios. Pero esto significaría que el hombre tiene pleno derecho a disponer de su naturaleza biológica. Modificar la identidad genética del hombre en cuanto persona humana mediante la creación de un ser infrahumano es radicalmente inmoral. El recurso a modificaciones genéticas para producir un ser sobrehumano o un ser con facultades espirituales esencialmente nuevas es impensable, puesto que el principio de vida espiritual del hombre —que informa la materia en el cuerpo de la persona humana— no es producto de las manos del hombre y no está sujeto a la ingeniería genética. La unicidad de cada persona humana, en parte constituida por sus características biogenéticas y desarrollada mediante la educación y el crecimiento, le pertenece intrínsecamente y no puede convertirse en un mero instrumento para mejorar alguna de estas características. Un hombre puede verdaderamente mejorar solo realizando más plenamente la imagen de Dios en él, uniéndose a Cristo e imitando a Cristo. Estas modificaciones, en cualquier caso, violarían la libertad de las personas futuras que no han podido intervenir en decisiones que determinan sus características y estructura física de modo significativo y quizá irreversible. La terapia génica orientada a tratar patologías congénitas, como el síndrome de Down, seguramente tendría un impacto sobre la identidad de las personas en cuestión respecto a su aspecto y sus capacidades intelectivas, pero esta modificación ayudaría a la persona a dar plena expresión a su verdadera identidad, bloqueada por un gen defectuoso.

92. Las intervenciones terapéuticas sirven para restaurar funciones físicas, mentales y espirituales, dando a la persona una posición central y respetando plenamente la finalidad de los diversos niveles del hombre en relación con los niveles personales. Al tener un carácter terapéutico, la medicina que se pone al servicio del hombre y de su cuerpo, en cuanto fines en sí mismos, respeta la imagen de Dios en ambos. Según el principio de proporcionalidad, las terapias extraordinarias orientadas a prolongar la vida deben utilizarse cuando existe una justa proporción entre los resultados positivos que se esperan y los posibles daños para el paciente. Sin embargo, donde no se da esta proporcionalidad la terapia se puede suprimir, incluso aunque con ello se abrevie la vida del paciente. En la terapia paliativa, una muerte anticipada como consecuencia de la administración de analgésicos supone un efecto indirecto que, como todos los efectos colaterales en medicina, puede entrar en el principio de doble efecto, siempre que la dosis esté dispuesta para la supresión del dolor, no para la eliminación de la vida.

93. Disponer de la muerte, en realidad, es el modo más radical de disponer de la vida. En el suicidio asistido, en la eutanasia directa y en el aborto directo —aunque las situaciones personales puedan ser

trágicas y complejas— la vida física queda sacrificada por una finalidad determinada por sí misma. En la misma categoría debe incluirse la utilización de embriones como instrumento, lo cual sucede cuando se experimenta con los embriones o en el diagnóstico previo a la implantación.

94. Nuestro estatus ontológico de criaturas hechas a imagen de Dios impone determinados límites a nuestra capacidad de disponer de nosotros mismos. El dominio que se nos ha asignado no es ilimitado: tenemos un cierto dominio participado sobre el mundo creado y debemos dar cuenta de nuestro servicio al Señor del Universo. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero él mismo no es Dios.

CONCLUSIÓN

95. A lo largo de estas reflexiones, el tema de la *imago Dei* ha puesto de manifiesto su valor sistemático para proyectar luz sobre muchas verdades de la fe cristiana. Nos ayuda a presentar una noción relacional —en concreto personal—, de los seres humanos. Precisamente esta relación con Dios es lo que define a los seres humanos y es el fundamento de su relación con las otras criaturas. Sin embargo, como hemos visto, el misterio del hombre tan solo puede ser plenamente explicado a la luz de Cristo, que es imagen perfecta del Padre y que nos introduce, mediante el Espíritu Santo, en una participación en el misterio de Dios Uno y Trino. Dentro de esta comunión de amor, el misterio de todo ser, abrazado por Dios, encuentra su pleno significado. Grandiosa y a la vez humilde, esta concepción del ser humano como imagen de Dios constituye una guía para las relaciones entre el hombre y el mundo creado, y es la base a partir de la cual se puede valorar la legitimidad de los progresos técnicos y científicos que tienen un impacto directo sobre la vida humana y el ambiente. En estas áreas, precisamente como las personas humanas están llamadas a dar testimonio de su participación en la creatividad divina, así también están obligadas a reconocer su posición de criaturas a las que Dios ha confiado la responsabilidad preciosa de administrar el universo físico.

[*] Nota preliminar: El tema «La persona humana creada a imagen de Dios» fue propuesto al estudio de la Comisión Teológica Internacional. Para preparar este estudio se formó una Subcomisión compuesta por el dominico P. Joseph Augustine Di Noia, el obispo mons. Jean-Louis Brugués, mons. Anton Strukeli, el P. Tanios Bou Mansour de la Orden Maronita Libanesa, don Adolphe Gesché, el obispo mons. Willem Jacobus Eijik, los jesuitas P. Fadel Sidarouss y P. Shun ichi Takayanagi.

Las discusiones generales se desarrollaron en numerosos encuentros de la Subcomisión y durante las sesiones plenarias de la misma Comisión Teológica Internacional celebradas en Roma del año 2000 al 2002. El presente texto fue aprobado de manera específica con el voto escrito de la Comisión y fue presentado a su presidente, el card. J. Ratzinger. Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien dio su aprobación para su publicación el 23 de julio de 2004.

ORDENACIÓN GENERAL DEL MISAL ROMANO

TRADUCCIÓN ESPAÑOLA DE LA “EDITIO TYPICA TERTIA MISSALIS ROMANI” 2002

COEDITORES LITÚRGICOS 2005

PRESENTACIÓN

La publicación de la traducción en lengua española o castellana de la *Institutio generalis Missalis Romani*, que forma parte de la tercera edición típica latina del *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum* (*Typis Polyglottis Vaticanis 2002*), una vez obtenida la *recognitio* de la versión por parte de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (cf. Prot. 1938/04/L) y que había sido aprobada por la LXXXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española (17-21 de noviembre de 2003), tiene como finalidad permitir a los sacerdotes y, en general, a todos los fieles interesados, el acceso al texto autorizado de uno de los más importantes documentos que encabezan el libro litúrgico que es preciso usar en la celebración de la Eucaristía.

1. Finalidad de la *Institutio generalis Missalis Romani*

La Comisión Episcopal de Liturgia de la Conferencia Episcopal Española, ha seguido en este punto el ejemplo y la recomendación de la propia Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, que ya en 2000 hizo pública la *Institutio generalis Missalis Romani ex editione typica tertia... excerpta*, es decir, a modo de extracto, para facilitar tanto su conocimiento como los trabajos de traducción a las lenguas modernas por las Conferencias Episcopales. Este procedimiento se usó también en el año 1969, cuando apareció por primera vez la *Institutio generalis*, un año antes de la publicación de la primera edición típica del *Missale Romanum* el Jueves Santo de 1970. En nuestro caso, no se ha querido esperar tampoco a la aparición de la edición completa del Misal Romano. El proceso de publicación es lento, puesto que ha sido necesario revisar la totalidad de la traducción según las normas de la Instrucción *Liturgiam authenticam*, de 28-III-2001, además de incorporar los textos nuevos de la mencionada tercera edición típica, y todo el conjunto del libro ha de ser aprobado por la Conferencia Episcopal y obtener después la correspondiente *recognitio*.

La *Institutio generalis* tiene, por tanto, su lugar propio en el Misal, a continuación de la Constitución Apostólica *Missale Romanum*, de 3-IV-1969. Desde el principio, en sustitución de las rúbricas generales y del *Ritus servandus* del Misal Romano de 1570, fue concebida a modo de introducción catequético-pastoral y ceremonial del *Ordo Missae* o Rito de la Misa, en la que se recogían principios doctrinales y disposiciones normativas acerca de la celebración del Misterio eucarístico, contenidas en la Constitución sobre la sagrada liturgia del Concilio Vaticano II, de 4-XII-1963, la encíclica *Mysterium Fidei* de S.S. Pablo VI, de 3-IX-1965, y la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* de la Congregación de Ritos, de 25-V-1967. Al describir las partes de la Misa, señalando el significado de éstas y de sus elementos, y explicando el uso y la modalidad de realización, la *Institutio* ofrece las líneas básicas para la catequesis de los fieles acerca de la celebración de la Eucaristía, además de las normas principales para uso de los distintos ministros que deben intervenir en el sagrado rito. No obstante, desde el punto de vista ritual, el documento se completa con las indicaciones rubricales del *Ordo Missae*.

No obstante, cuando apareció la edición completa y primera típica del *Missale Romanum*, la *Institutio* fue precedida de un *proemium* o introducción de carácter más fuertemente doctrinal, explicitando y reafirmando, entre otros aspectos, la naturaleza sacrificial de la Santa Misa. Este *proemium* ha sido plenamente incorporado al cuerpo de la *Institutio generalis* en la tercera edición del Misal Romano, de manera que la totalidad del documento sigue ahora una única numeración sucesiva. Por este motivo y a causa de la redistribución del contenido de varios apartados y del capítulo IX, que es nuevo, el documento ha pasado de 341 números, que tenía la edición anterior, a los 399 de la actual.

2. Novedad de esta nueva edición

La nueva edición de la *Institutio generalis del Misal* ha introducido también numerosas precisiones y algunos cambios, consecuencia de una doble necesidad. Por una parte, recoger las aportaciones de numerosos documentos y libros litúrgicos aparecidos después de 1975, fecha de la segunda edición típica del *Missale Romanum*. Entre los primeros cabe señalar la Instrucción *Inaestimabile Donum* sobre algunas normas relativas al culto del Misterio eucarístico, de 3-IV-1980, el Código de Derecho Canónico, de 25-I-1983, la Instrucción *Varietates legitimae* sobre la Liturgia Romana y la inculturación, de 25-I-1994, y la Instrucción *Ecclesiae de mysterio* sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos con el ministerio de los sacerdotes, de 15-VIII-1997. Entre los segundos el *Ordo Dedicacionis Ecclesiae*, de 29-V-1977, la segunda edición típica del *Ordo lectionum Missae*, de 25-I-1981, y el *Caeremoniale Episcoporum*, de 19-III-1990.

Pero, por otra parte, era conveniente precisar mejor algunos detalles celebrativos o rubricales, y ofrecer indicaciones claramente destinadas a prevenir o corregir algunos abusos. Posteriormente a la aparición de la III edición típica del *Missale Romanum*, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos hizo pública la Instrucción *Redemptionis sacramentum* sobre algunas cosas que se deben observar o evitar acerca de la Santísima Eucaristía, de 25-III-2004, documento expresamente anunciado por el Papa en la Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, de 17-IV-2003, n. 52.

He aquí algunas novedades o precisiones significativas, que ofrece la *Institutio generalis Missalis Romani*:

- La recomendación a los sacerdotes de la celebración diaria de la Eucaristía (cf. n. 19); y la insistencia en que el modo de participar en la Eucaristía por los sacerdotes, es ejerciendo el ministerio propio de su orden, a no ser que una causa justa les excuse (cf. n. 114).

- La homilía, que en ningún caso puede encargarse a un fiel laico (cf. n. 66);

- La recitación de la plegaria eucarística, reservada también al ministerio sacerdotal, usando solamente el texto del Misal, y en la que los fieles participan escuchando con fe y en silencio, y con las aclamaciones asignadas a ellos (cf. n. 147);

- El gesto de los fieles durante la consagración, que estarán de rodillas, a no ser que lo impida la enfermedad, además de las causas señaladas en la edición anterior (la estrechez del lugar o la aglomeración de la concurrencia o cualquier otra causa razonable), de manera que «quienes no se arrodillen en la consagración, harán una profunda inclinación mientras el sacerdote se arrodilla después de ella» (n. 43).

- El modo de acceder los fieles a la Comunión, esto es, no pueden tomarla por sí mismos ni pasarse entre sí el Pan eucarístico o el Cáliz, pudiendo recibirla de rodillas o de pie, según las disposiciones de la Conferencia Episcopal, pero si lo hacen de pie se recomienda que hagan la debida reverencia según esas disposiciones y, si la reciben en la mano, el que comulga debe consumir la partícula inmediatamente (cf. nn. 160-161);

- La facultad de la Comunión bajo las dos especies ha sido ampliada notablemente, pudiendo el Obispo diocesano establecer normas para su diócesis (cf. n. 283); en cuanto a la manera de distribuirla, se mantienen únicamente dos, bebiendo del Cáliz o por intinción (cf. nn. 286-287);

- El modo de purificar los vasos sagrados, en concreto, una vez distribuida la Comunión, el sacerdote (o el diácono) consume enseguida «en el altar» todo el Vino consagrado que haya podido quedar, en cambio, las Formas consagradas que hayan sobrado las consume en el altar o las lleva al lugar de la Reserva eucarística (cf. nn. 163; 183); La purificación puede ser hecha por el sacerdote (cf. n. 163), el diácono (cf. n. 183), o por el acólito «instituido» (cf. n. 192);

Así pues, la substancia de la *Institutio generalis* no ha cambiado. Sigue siendo la guía, a modo de manual, que facilita a los sacerdotes, a los restantes ministros y a la comunidad de los fieles, el descubrir el sentido profundo y el valor de los elementos de la celebración eucarística bajo la perspectiva doctrinal, espiritual y pastoral, para que comprendan mejor y lleven a la práctica, con un conocimiento más completo de lo que deben hacer, los aspectos rituales. La misma palabra *Institutio*, que en el ámbito de los libros litúrgicos se ha traducido siempre por *Ordenación*, indica que es mucho más que una *Instructio*. Propone una normativa sobria, suficientemente precisa y al mismo tiempo flexible para que cada ministro, realizando todo y sólo aquello que debe realizar, pueda hacer suyos los gestos y las actitudes que la Iglesia le propone, para desempeñar su función de una manera fiel y, a la vez, personal. Ambos aspectos del ejercicio de los distintos oficios y ministerios en la celebración eucarística, no sólo no son opuestos sino que se necesitan mutuamente.

3. Al servicio de la eclesialidad de la Eucaristía

En efecto, la fidelidad no consiste en una ejecución mecánica y fría de los ritos, de la misma manera que una verdadera creatividad no debe ser confundida jamás con los cambios arbitrarios o con la introducción de elementos, verbales o gestuales, que contribuyen a oscurecer la recta comprensión de la fe y la doctrina católica sobre la Eucaristía. La propia *Institutio generalis* habla de «acomodaciones y adaptaciones para que la celebración responda más plenamente a las prescripciones y al espíritu de la sagrada liturgia» (n. 23). Estas acomodaciones y adaptaciones están no sólo permitidas, sino incluso recomendadas en algunos casos. «Tales adaptaciones consisten, por lo general, en la elección de algunos ritos y textos, es decir, cantos, lecturas, oraciones, moniciones y gestos que mejor respondan a las necesidades, preparación e idiosincrasia de los participantes y cuya aplicación corresponde al sacerdote celebrante» (n. 24).

El buen ministro de la Eucaristía es el que se esfuerza en hacer propias las indicaciones litúrgicas, poniéndolas en práctica con naturalidad, sentido de lo que está celebrando y conciencia de la presencia del misterio de la salvación. El sacerdote, especialmente, al presidir la celebración de la Eucaristía, ha de ser muy consciente de que su función no consiste sólo en realizar determinados ritos y en pronunciar determinados textos, sino en actuar en todo momento «en la persona de Cristo», a quien representa, y «en nombre de la Iglesia», elevando al Padre la plegaria y la ofrenda del pueblo santo, y tratando de ser instrumento dócil en las manos del Señor para la santificación de la comunidad eclesial. El Concilio Vaticano II recordó expresamente que «los presbíteros enseñan a los fieles a ofrecer al Padre en el sacrificio de la Misa la Víctima divina y a ofrendar la propia vida juntamente con ella» (PO 5).

Por otra parte, es fundamental que todos los sacerdotes sean conscientes del vínculo intrínseco y de la armonía que existe entre la *lex orandi* y la *credendi* de la Iglesia, es decir, entre la norma de la liturgia y la norma de la fe. Por eso la Iglesia ha cuidado siempre con el mayor esmero la celebración de la Eucaristía, a la vez que ha expuesto con sumo cuidado y la máxima autoridad, a lo largo de los siglos, la doctrina eucarística. Ella misma no tiene ninguna potestad sobre aquello que ha sido establecido por el mismo Cristo, y que constituye la parte inmutable de la liturgia (cf. SC 21). De hecho la celebración de la Eucaristía está estrechamente ligada con la doctrina de la fe, de manera que la verdad de la fe no se transmite sólo con palabras sino también con los signos y el conjunto de los ritos litúrgicos. Por la misma razón, el uso de textos o de ritos que no han sido aprobados lleva consigo el que disminuya o desaparezca el nexo necesario entre la *lex orandi* y la *lex credendi*, según la antigua y completa formulación del principio «*Legem credendi, lex statuat supplicandi*» que, traducido libremente, quiere decir que la norma de orar establece o condiciona la manera de creer.

En este sentido las normas que rigen la celebración de la Santa Misa han sido concebidas para expresar y proteger el Misterio eucarístico, y también para manifestar que es la Iglesia quien celebra este augusto Sacrificio y Sacramento. Como señala el Papa Juan Pablo II, en la Encíclica «*Ecclesia de Eucharistia*», de 17-IV-2003, al hacer «una acuciante llamada de atención para que se observen con gran fidelidad las normas litúrgicas en la celebración eucarística»: Estas normas «son una expresión concreta de la auténtica eclesialidad de la Eucaristía; éste es su sentido más profundo. La liturgia nunca es propiedad privada de alguien, ni del celebrante ni de la comunidad en que se celebran los Misterios» (n. 52).

Una arbitraria actuación en la liturgia no sólo deforma la celebración, sino que provoca inseguridad doctrinal, perplejidad y escándalo en el pueblo de Dios. En realidad, estos abusos, más que expresión de libertad, lo que ponen de manifiesto es un gran desconocimiento de la tradición bíblica, patristica, litúrgica y, en definitiva, eclesial, relativa al Misterio eucarístico. Al contrario, «el sacerdote que celebra fielmente la Misa según las normas litúrgicas y la comunidad que se adecúa a ellas, demuestran de manera silenciosa pero elocuente su amor por la Iglesia» (S.S. Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 52; cf. nn. 10; 30; 46).

Remitiéndose de manera implícita a esta Encíclica, cuyo capítulo V lleva por título, «Decoro de la celebración eucarística», el Santo Padre decía el pasado 24 de enero de 2005 al primer grupo de Obispos españoles en visita ad limina: «Los Sacramentos son necesarios para el crecimiento de la vida cristiana. Por eso los pastores han de celebrarlos con dignidad y decoro. Especial importancia se ha de dar a la Eucaristía, “Sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad” (San Agustín, *In Johannis Evangelium*, 26;13)» (n. 6).

La Comisión Episcopal de Liturgia, al poner a disposición de los pastores y de los fieles la versión oficial de la *Institutio generalis Missalis Romani* de la tercera edición típica del Misal Romano, quiere facilitar lo más posible la invitación expresa del Papa contenida en su Carta Apostólica *Mane nobiscum Domine*, de 7-X-2004: «Un objetivo concreto de este Año de la Eucaristía podría ser estudiar a fondo en cada

comunidad parroquial la Ordenación General del Misal Romano. El modo más adecuado para profundizar en el misterio de la salvación realizada a través de los «signos» es seguir con fidelidad el proceso del año litúrgico. Los Pastores deben dedicarse a la catequesis «mistagógica», tan valorada por los Padres de la Iglesia, la cual ayuda a descubrir el sentido de los gestos y palabras de la Liturgia, orientando a los fieles a pasar de los signos al misterio y a centrar en él toda su vida» (n. 17; cf. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Año de la Eucaristía, Sugerencias y Propuestas, de 15-X-2004, n. 35).

Madrid, 28 de enero de 2005, Memoria de Santo Tomás de Aquino.

JULIÁN LÓPEZ MARTÍN

Obispo de León

Presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Prot. N. 193 8/04/L

DECRETO

A instancias del Eminentísimo Señor Antonio Rouco Varela, Arzobispo y Presidente de la Conferencia Episcopal Española, en carta de fecha del 21 de octubre de 2004, y en virtud de las facultades concedidas a esta Congregación por el Sumo Pontífice JUAN PABLO II, gustosamente aprobamos y confirmamos la versión española de la Ordenación General del Misal Romano, según consta en adjunto ejemplar.

En la impresión del texto hágase mención de la aprobación o confirmación concedida por la Sede Apostólica.

Del texto impreso envíense dos ejemplares a esta Congregación. Sin que obste nada en contrario.

En la sede de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, día 23 de noviembre de 2004.

FRANCISCUS CARD. ARINZE

Praefectus

DOMINICUS SORRENTINO

Archiepiscopus a Secretis

ORDENACIÓN GENERAL DEL MISAL ROMANO

INTRODUCCIÓN

1. El Señor, cuando iba a celebrar la cena pascual con sus discípulos en la que instituyó el sacrificio de su Cuerpo y de su Sangre, mandó preparar una sala grande, ya dispuesta (LC 22, 12). La Iglesia se ha considerado siempre comprometida por este mandato, al ir estableciendo normas para la celebración de la Eucaristía relativas a la disposición de las personas, de los lugares, de los ritos y de los textos. Tanto las normas actuales, que han sido promulgadas basándose en la autoridad del Concilio Ecuménico Vaticano II, como el nuevo Misal que en adelante empleará la Iglesia de Rito romano para la celebración de la Misa, constituyen una nueva demostración de este interés de la Iglesia, de su fe y de su amor inalterable al sublime misterio eucarístico, y testifican su tradición continua y homogénea, a pesar de algunas innovaciones que han sido introducidas.

Testimonio de fe inalterada

2. El Concilio Vaticano II ha vuelto a afirmar la naturaleza sacrificial de la Misa, solemnemente proclamada por el Concilio de Trento en consonancia con toda la tradición de la Iglesia; [1] suyas son estas significativas palabras acerca de la Misa: «Nuestro Salvador, en la última Cena, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección». [2]

Lo que enseña el Concilio, aparece continuamente en las fórmulas de la Misa. En efecto, la doctrina que el antiguo Sacramentario Leoniano expresaba en la fórmula: «Cada vez que se celebra el memorial de este sacrificio, se realiza la obra de nuestra redención», [3] aparece de modo claro y preciso en las Plegarias eucarísticas; en ellas, el sacerdote, a la vez que realiza la «anámnesis», se dirige a Dios en nombre de todo el pueblo, le da gracias y le ofrece el sacrificio vivo y santo, a saber: la oblación de la Iglesia y la Víctima por cuya inmolación el mismo Dios quiso devolvernos su amistad; [4] y pide que el Cuerpo y Sangre de Cristo sean sacrificio agradable al Padre y salvación para todo el mundo. [5]

De este modo, en el nuevo Misal, la *lex orandi* de la Iglesia responde a su *perenne lex credendi*, la cual nos recuerda que, salvo el modo diverso de ofrecer, constituyen un mismo y único sacrificio el de la cruz y su renovación sacramental en la Misa, instituida por el Señor en la última Cena con el mandato conferido a los Apóstoles de celebrarla en su conmemoración; y que, consiguientemente, la Misa es al mismo tiempo sacrificio de alabanza, de acción de gracias, propiciatorio y satisfactorio.

3. El misterio admirable de la presencia real de Cristo bajo las especies eucarísticas, reafirmado por el Concilio Vaticano II [6] y otros documentos del Magisterio de la Iglesia [7] en el mismo sentido y con los mismos términos que el Concilio de Trento lo declaró materia de fe, [8] se ve expresado también en la celebración de la Misa por las palabras de la consagración que hacen presente a Cristo por la transubstanciación, y, además, por los signos de suma reverencia y adoración que tienen lugar en la Liturgia eucarística. Tal es el motivo de impulsar al pueblo cristiano a que ofrezca especial tributo de adoración a este admirable Sacramento en el día del Jueves Santo y en la solemnidad del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo.

4. La naturaleza del sacerdocio ministerial, propia del Obispo y del presbítero, que in persona Christi ofrecen el sacrificio y presiden la asamblea del pueblo santo, queda esclarecida en la disposición del mismo rito por la preeminencia del lugar reservado al sacerdote y por la función que desempeña. El contenido de esta función se ve expresado con particular claridad y amplitud en el prefacio de la Misa crismal del Jueves Santo, día en que se conmemora la institución del sacerdocio. En dicho prefacio se declara la transmisión de la potestad sacerdotal por la imposición de las manos, enumerándose cada uno de los cometidos de esta potestad, que es continuación de la de Cristo, Sumo Pontífice del Nuevo Testamento.

5. Pero hay algo distinto y muy digno de estima que se capta a partir de esta naturaleza del sacerdocio ministerial: es el sacerdocio real de los fieles, cuya ofrenda espiritual se consuma en la unión con el sacrificio de Cristo, único Mediador, por el ministerio del Obispo y de los presbíteros. [9] La celebración eucarística, en efecto, es acción de la Iglesia universal, y en ella habrá de realizar cada uno todo y sólo lo que de hecho le compete conforme al grado en que se encuentra situado dentro del pueblo de Dios. De aquí la necesidad de prestar una particular atención a determinados aspectos de la celebración que en el decurso de los siglos no han sido tenidos muy en cuenta. Se trata nada menos que del pueblo de Dios, adquirido por la Sangre de Cristo, congregado por el Señor, que lo alimenta con su palabra; pueblo que ha recibido el llamamiento de presentar a Dios todas las peticiones de la familia humana; pueblo que, en Cristo, da gracias por el misterio de la salvación ofreciendo su sacrificio; pueblo finalmente que por la Comunión de su Cuerpo y Sangre se consolida en la unidad. Y este pueblo, aunque sea santo por su origen, sin embargo, crece de continuo en santidad por la participación consciente, activa y fructuosa en el misterio eucarístico. [10]

Una tradición ininterrumpida

6. Al establecer las normas a seguir en la revisión del Ordinario de la Misa, el Concilio Vaticano II determinó, entre otras cosas, que algunos ritos «fueran restablecidos conforme a la primitiva norma de los santos Padres», [11] haciendo uso de las mismas palabras empleadas por san Pío V en la Constitución Apostólica *Quo primum* al promulgar en 1570 el Misal Tridentino. El que ambos Misales Romanos convengan en las mismas palabras puede ayudar a comprender cómo, pese a mediar entre ellos una distancia de cuatro siglos, ambos recogen una misma tradición. Y si se analiza el contenido interior de esta tradición, se ve también con cuánto acierto el nuevo Misal completa al anterior.

7. En aquellos momentos difíciles, en que se ponía en crisis la fe católica acerca de la naturaleza sacrificial de la Misa, del sacerdocio ministerial y de la presencia real y permanente de Cristo bajo las especies eucarísticas, lo que san Pío V se propuso en primer término fue salvaguardar los últimos pasos de una tradición atacada sin verdadera razón, y, por este motivo, sólo se introdujeron pequeñísimos cambios en el rito sagrado. En realidad, el Misal promulgado en 1570 apenas se diferencia del primer Misal que apareció impreso en 1474, el cual, a su vez, reproduce fielmente el Misal de la época de Inocencio III. Se dio el caso, además, de que los códices de la Biblioteca Vaticana sirvieron para corregir algunas expresiones, pero esta investigación de «antiguos y probados autores» se redujo a los comentarios litúrgicos de la Edad Media.

8. Hoy, en cambio, la «norma de los santos Padres», que trataron de seguir aquellos que propusieron las enmiendas del Misal de san Pío V, se ha visto enriquecida con numerosísimos trabajos de investigación. Al Sacramentario llamado Gregoriano, editado por primera vez en 1571, han seguido los antiguos Sacramentarios Romanos y Ambrosianos, repetidas veces publicados en edición crítica, así como los antiguos libros litúrgicos de España y de las Galias, que han aportado muchísimas oraciones de gran belleza espiritual, ignoradas anteriormente.

Hoy, gracias al hallazgo de tantos documentos litúrgicos se conocen mejor las tradiciones de los primitivos siglos, anteriores a la constitución de los ritos de Oriente y de Occidente.

Además, con los progresivos estudios de los santos Padres, la teología del misterio eucarístico ha recibido nuevos esclarecimientos, provenientes de la doctrina de los más ilustres Padres de la antigüedad cristiana, como san Ireneo, san Ambrosio, san Cirilo de Jerusalén, san Juan Crisóstomo.

9. Por tanto, la «norma de los santos Padres» pide algo más que la conservación del legado transmitido por nuestros inmediatos predecesores; exige abarcar y estudiar a fondo todo el pasado de la Iglesia y todas las formas de expresión que la fe única ha tenido en contextos humanos y culturales tan diferentes entre sí, como pueden ser los correspondientes a las regiones semíticas, griegas y latinas. Con esta perspectiva más amplia, hoy podemos ver cómo el Espíritu Santo suscita en el pueblo de Dios una fidelidad admirable en conservar inmutable el depósito de la fe en medio de tanta variedad de ritos y oraciones.

Acomodación a una situación nueva

10. El nuevo Misal, que testimonia la *lex orandi* de la Iglesia Romana y conserva el depósito de la fe transmitido en los últimos Concilios, supone al mismo tiempo un paso importantísimo en la tradición litúrgica.

Es verdad que los Padres del Concilio Vaticano II reiteraron las afirmaciones dogmáticas del Concilio de Trento; pero tuvieron que hablar en un momento histórico muy distinto, y por ello hubieron de aportar planes y orientaciones pastorales totalmente imprevisibles hace cuatro siglos.

11. El Concilio de Trento ya había caído en la cuenta de la utilidad del gran caudal catequético de la Misa; pero no le fue posible descender a todas las consecuencias de orden práctico. De hecho, muchos deseaban, ya entonces, que se permitiera emplear la lengua del pueblo en la celebración eucarística. Pero el Concilio, teniendo en cuenta las circunstancias que concurrían en aquellos momentos, se creyó en la obligación de volver a inculcar la doctrina tradicional de la Iglesia, según la cual el sacrificio eucarístico es, ante todo, acción de Cristo mismo, y, por tanto, su eficacia intrínseca no se ve afectada por el modo de participar seguido por los fieles. En consecuencia, se expresó de modo firme y moderado con estas palabras: «Aunque la Misa contiene mucha materia de instrucción para el pueblo, sin embargo, no pareció conveniente a los Padres que, como norma general, se celebrase en lengua vulgar». [12] Condenó, además, al que juzgase «ser reprobable el rito de la Iglesia Romana por el cual la parte correspondiente al canon y las palabras de la consagración se pronuncian en voz baja; o que la Misa exige ser celebrada en lengua vulgar». [13] Y, no obstante, si por un motivo prohibía el uso de la lengua vernácula en la Misa, por otro, en cambio, mandaba que los pastores de almas procurasen suplirlo con la oportuna catequesis: «A fin de que las ovejas de Cristo no padezcan hambre..., manda el santo Sínodo a los pastores y a cuantos tienen cura de almas que frecuentemente en la celebración de la Misa, bien por sí, bien por medio de otros, hagan una exposición sobre algo de lo que en la Misa se lee, y, además, expliquen alguno de los

misterios de este santísimo sacrificio, principalmente en los domingos y días festivos». [14]

12. El Concilio Vaticano II, congregado precisamente para adaptar la Iglesia a las necesidades que su cometido apostólico encuentra en estos tiempos, prestó una detenida atención al carácter didáctico y pastoral de la sagrada Liturgia, [15] lo mismo que el Concilio de Trento. Aunque ningún católico negaba la legitimidad y eficacia del sagrado rito celebrado en latín, no obstante, se encontró en condiciones de reconocer que «frecuentemente el empleo de la lengua vernácula puede ser de gran utilidad para el pueblo», y autorizó dicho empleo. [16] El interés con que en todas partes se acogió esta determinación fue muy grande, y así, bajo la dirección de los Obispos y de la misma Sede Apostólica, ha podido llegarse a que se realicen en lengua vernácula todas las celebraciones litúrgicas en las que el pueblo participa, con el consiguiente conocimiento mayor del misterio celebrado.

13. Aunque el uso de la lengua vernácula en la sagrada Liturgia es un instrumento de suma importancia para expresar más abiertamente la catequesis del misterio contenida en la celebración, el Concilio Vaticano II advirtió también que debían ponerse en práctica algunas prescripciones del Tridentino no en todas partes acatadas, como la homilía en los domingos y días festivos, [17] y la posibilidad de intercalar moniciones entre los mismos ritos sagrados. [18]

Con mayor interés aún, el Concilio Vaticano II, consecuente en presentar como «el modo más perfecto de participación aquél en que los fieles, después de la Comunión del sacerdote, reciben el Cuerpo del Señor consagrado en la misma Misa», [19] exhorta a llevar a la práctica otro deseo ya formulado por los Padres del Tridentino: que para participar de un modo más pleno «en la Misa no se contenten los fieles con comulgar espiritualmente, sino que reciban sacramentalmente la Comunión eucarística». [20]

14. Movidó por el mismo espíritu y por el mismo interés pastoral del Tridentino, el Concilio Vaticano II pudo abordar desde un punto de vista distinto lo establecido por aquél acerca de la comunión bajo las dos especies. Al no haber hoy quien ponga en duda los principios doctrinales del valor pleno de la comunión eucarística recibida bajo la sola especie de pan, permitió en algunos casos la comunión bajo ambas especies, a saber, siempre que por esta más clara manifestación del signo sacramental los fieles tengan ocasión de captar mejor el misterio en el que participan. [21]

15. De esta manera, la Iglesia, que conservando «lo antiguo», es decir, el depósito de la tradición, permanece fiel a su misión de ser maestra de la verdad, cumple también con su deber de examinar y emplear prudentemente «lo nuevo» (cf. Mt 13, 52).

Así, una parte del nuevo Misal presenta unas oraciones de la Iglesia más abiertamente orientadas a las necesidades actuales; tales son, principalmente, las Misas rituales y por diversas necesidades, en las que oportunamente se combinan lo tradicional y lo nuevo. Mientras que algunas expresiones provenientes de la más antigua tradición de la Iglesia han permanecido intactas, como puede verse por el mismo Misal Romano, reeditado tantas veces, otras muchas expresiones han sido acomodadas a las actuales necesidades y circunstancias, y otras, en cambio, como las oraciones por la Iglesia, por los laicos, por la santificación del trabajo humano, por la comunidad de naciones, por algunas necesidades peculiares de nuestro tiempo, han sido elaboradas íntegramente, tomando ideas y hasta las mismas expresiones muchas veces de los recientes documentos conciliares.

Al hacer uso de los textos de una tradición antiquísima, teniendo también en cuenta la nueva situación del mundo, según hoy se presenta, se han podido cambiar ciertas expresiones, sin que aparezca como menosprecio a tan venerable tesoro, con el fin de acomodarlas al lenguaje teológico actual y a la presente disciplina de la Iglesia. Por ejemplo, han sido modificadas algunas de las relativas a la consideración y uso de los bienes terrenos y otras que se refieren a cierta forma de penitencia corporal, propias de otros tiempos.

Se ve, pues, cómo las normas litúrgicas del Concilio de Trento han sido en gran parte completadas y perfeccionadas por las del Vaticano II, que condujo a término los esfuerzos para conseguir un mayor acercamiento de los fieles a la Liturgia, esfuerzos realizados a lo largo de cuatro siglos, y sobre todo en los últimos tiempos, debido principalmente al interés por la Liturgia que suscitaron san Pío X y sus sucesores.

CAPÍTULO I

IMPORTANCIA Y DIGNIDAD DE LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

16. La celebración de la Misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios ordenado jerárquicamente, es el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia, universal y local, y para todos los fieles individualmente, [22] ya que en ella se culmina la acción con que Dios santifica al mundo en Cristo, y el culto que los hombres tributan al Padre, adorándole por medio de Cristo, Hijo de Dios, en el Espíritu Santo. [23] Además, de tal modo se recuerdan en ella los misterios de la Redención a lo largo del año, que, en cierto modo, se nos hacen presentes. [24] Todas las demás acciones sagradas y cualesquiera obras de la vida cristiana se relacionan con ella, proceden de ella y a ella se ordenan. [25]

17. Es, por tanto, de sumo interés que de tal modo se ordene la celebración de la Misa o Cena del Señor que ministros sagrados y fieles, participando cada uno según su condición, reciban de ella con más plenitud los frutos [26] para cuya consecución instituyó Cristo nuestro Señor el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y Sangre y confió este sacrificio, como un memorial de su pasión y resurrección, a la Iglesia, su amada Esposa. [27]

18. Todo esto se podrá conseguir si, mirando a la naturaleza y demás circunstancias de cada asamblea litúrgica, toda la celebración se dispone de modo que favorezca la consciente, activa y plena participación de los fieles, es decir, esa participación de cuerpo y alma, ferviente de fe, esperanza y caridad, que es la que la Iglesia desea, la que reclama su misma naturaleza y a la que tiene derecho y deber, el pueblo cristiano, por fuerza del bautismo. [28]

19. Aunque en algunas ocasiones no es posible la presencia y la activa participación de los fieles, cosas ambas que manifiestan mejor que ninguna otra la naturaleza eclesial de la acción litúrgica, [29] sin embargo, la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, ya que es un acto de Cristo y de la Iglesia, en la que el sacerdote cumple su principal ministerio y obra siempre por la salvación del pueblo.

Se le recomienda, por eso, que celebre el sacrificio eucarístico, incluso diariamente, en cuanto sea posible. [30]

20. Y, puesto que la celebración eucarística, como toda la Liturgia, se realiza por signos sensibles, con los que la fe se alimenta, se robustece y se expresa, [31] se debe poner todo el esmero posible para que sean seleccionadas y ordenadas aquellas formas y elementos propuestos por la Iglesia que, según las circunstancias de personas y lugares, favorezcan más directamente la activa y plena participación de los fieles, y respondan mejor a su aprovechamiento espiritual.

21. De ahí que esta Ordenación general mire, por un lado, a exponer las directrices generales, según las cuales quede bien ordenada la celebración de la Eucaristía, y, por otro, a proponer las normas a las que habrá de acomodarse cada una de las formas de celebración. [32]

22. Es de suma importancia la celebración de la Eucaristía en la Iglesia particular. En efecto, el Obispo diocesano, en cuanto primer dispensador de los misterios de Dios, es el moderador, promotor y custodio de toda la vida litúrgica en la Iglesia particular a él confiada. [33] El misterio de la Iglesia se pone de manifiesto en las celebraciones que se realizan, presididas por él, sobre todo en la celebración eucarística que él realiza con la participación del presbiterio, los diáconos y el pueblo. Por eso, estas celebraciones solemnes de la Eucaristía han de ser ejemplares para toda la diócesis.

A él le corresponde procurar que los presbíteros, los diáconos y los fieles laicos consigan siempre una inteligencia profunda del genuino sentido de los ritos y de los textos litúrgicos, y se vean de este modo atraídos hacia una consciente y fructuosa celebración de la Eucaristía. Para conseguir este mismo fin, cuide de incrementar la dignidad de esas celebraciones, a lo cual contribuye no poco la belleza del lugar sagrado, de la música y del arte.

23. En esta Ordenación general y en el Ordinario de la Misa se exponen algunas acomodaciones y adaptaciones para que la celebración responda más plenamente a las prescripciones y al espíritu de la sagrada Liturgia, y aumente su eficacia pastoral.

24. Tales adaptaciones consisten, por lo general, en la elección de algunos ritos y textos, es decir, cantos, lecturas, oraciones, moniciones y gestos, que mejor respondan a las necesidades, preparación e idiosincrasia de los participantes y cuya aplicación corresponde al sacerdote celebrante. Recuerde, sin embargo, que él se halla al servicio de la sagrada Liturgia y no le es lícito añadir, quitar ni cambiar nada según su propio gusto en la celebración de la Misa. [34]

25. Además, en el Misal se indican en su lugar algunas adaptaciones que competen, según la Constitución sobre la sagrada Liturgia, al Obispo diocesano o a la Conferencia de los Obispos [35] (cf. nn. 387, 388-393).

26. Respecto a las variaciones y adaptaciones de más relieve, que sea preciso introducir para que la liturgia responda a las tradiciones e idiosincrasia de los pueblos y regiones, a tenor del artículo 40 de la Constitución de la Sagrada Liturgia, téngase en cuenta tanto lo que establece la Instrucción «Liturgia romana e inculturación» [36], como lo expuesto más adelante (nn. 395-399).

CAPÍTULO II

ESTRUCTURA DE LA MISA. SUS ELEMENTOS Y PARTES

I. ESTRUCTURA GENERAL DE LA MISA

27. En la Misa o Cena del Señor el pueblo de Dios es congregado, bajo la presidencia del sacerdote, que actúa en la persona de Cristo, para celebrar el memorial del Señor o sacrificio eucarístico. [37] De ahí que sea eminentemente válida, cuando se habla de la asamblea local de la santa Iglesia, aquella promesa de Cristo: «Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Pues en la celebración de la Misa, en la cual se perpetúa el sacrificio de la cruz, [38] Cristo está realmente presente en la misma asamblea congregada en su nombre, en la persona del ministro, en su palabra y ciertamente de una manera sustancial y permanente en las especies eucarísticas. [39]

28. La Misa podemos decir que consta de dos partes: la liturgia de la palabra y la liturgia eucarística, tan estrechamente unidas entre sí, que constituyen un solo acto de culto, [40] ya que en la Misa se dispone la mesa, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, en la que los fieles encuentran instrucción y alimento. [41] Otros ritos abren y concluyen la celebración.

II. DIVERSOS ELEMENTOS DE LA MISA

Lectura de la palabra de Dios y su explicación

29. Cuando se leen en la Iglesia las sagradas Escrituras, Dios mismo habla a su pueblo, y Cristo, presente en su palabra, anuncia el Evangelio. Por eso las lecturas de la palabra de Dios, que proporcionan a la Liturgia un elemento de la mayor importancia, deben ser escuchadas por todos con veneración. Y aunque la palabra divina, en las lecturas de la Sagrada Escritura, va dirigida a todos los hombres de todos los tiempos y está al alcance de su entendimiento, sin embargo, una mejor inteligencia y eficacia se ven favorecidas con una explicación viva, es decir, con la homilía, como parte que es de la acción litúrgica. [42]

Oraciones y otras partes que corresponden al sacerdote

30. Entre las atribuciones del sacerdote, ocupa el primer lugar la Plegaria eucarística, que es el vértice de toda la celebración. Hay que añadir a ésta las oraciones, es decir, la colecta, la oración sobre las ofrendas y la oración después de la Comunión. Estas oraciones las dirige a Dios el sacerdote que preside la asamblea actuando en la persona de Cristo, en nombre de todo el pueblo santo y de todos los circunstantes. [43] Con razón, pues, se denominan «oraciones presidenciales».

31. Igualmente corresponde al sacerdote, en cuanto que ejerce el cargo de presidente de la asamblea reunida, decir algunas moniciones y fórmulas de introducción y conclusión previstas en el mismo rito.

Donde las rúbricas lo establecen, al celebrante le es lícito adaptarlas hasta cierto punto para que se ajusten a la comprensión de los participantes; el sacerdote, sin embargo, procure guardar siempre el sentido de la monición que se propone en el Misal y expresarlo en pocas palabras. Compete asimismo al sacerdote que preside moderar la celebración de la palabra de Dios y dar la bendición final. También le está permitido introducir a los fieles en la Misa del día con brevísimas palabras, tras el saludo inicial y antes del acto penitencial; en la liturgia de la palabra, antes de las lecturas; en la Plegaria eucarística, antes del prefacio, pero nunca dentro de la misma; igualmente, dar por concluida la entera acción sagrada, antes de la fórmula de despedida.

32. La naturaleza de las intervenciones «presidenciales» exige que se pronuncien claramente y en voz alta, y que todos las escuchen atentamente. [44] Por consiguiente, mientras interviene el sacerdote, no se cante ni se rece otra cosa, y estén igualmente en silencio el órgano y cualquier otro instrumento musical.

33. El sacerdote no sólo pronuncia oraciones como presidente, en nombre de la Iglesia y de la comunidad reunida, sino que también algunas veces lo hace a título personal, para poder cumplir con su ministerio con mayor atención y piedad. Estas oraciones, que se proponen antes de la lectura del evangelio, en la preparación de los dones, y antes y después de la comunión del sacerdote, se dicen en secreto.

Otras fórmulas que se usan en la celebración

34. Puesto que la celebración de la Misa, por su propia naturaleza, tiene carácter «comunitario», [45] tienen una gran fuerza los diálogos entre el sacerdote y los fieles congregados, y asimismo las aclamaciones. [46] Ya que no son solamente señales externas de una celebración común, sino que fomentan y realizan la comunión entre el sacerdote y el pueblo.

35. Las aclamaciones y respuestas de los fieles a los saludos del sacerdote y a sus oraciones constituyen precisamente aquel grado de participación activa que, en cualquier forma de Misa, se exige de los fieles reunidos para que quede así expresada y fomentada la acción de toda la comunidad. [47]

36. Otras partes que son muy útiles para manifestar y favorecer la activa participación de los fieles, y que se encomiendan a toda la asamblea convocada, son, sobre todo, el acto penitencial, la profesión de fe, la oración de los fieles y la Oración dominical.

37. Finalmente, en cuanto a otras fórmulas:

a) Algunas tienen por sí mismas el valor de rito o de acto; por ejemplo, el Gloria, el salmo responsorial, el Aleluya y el versículo antes del Evangelio, el Santo, la aclamación de la anámnesis, el canto después de la Comunión;

b) Otras, en cambio, simplemente acompañan a un rito, como los cantos de entrada, del ofertorio, de la fracción (Cordero de Dios) y de la Comunión.

Modos de pronunciar los diversos textos

38. En los textos que han de pronunciar en voz alta y clara el sacerdote o el diácono o el lector o todos, la voz ha de corresponder a la índole del respectivo texto, según se trate de lectura, oración, monición, aclamación o canto; téngase también en cuenta la clase de celebración y la solemnidad de la asamblea. Y, naturalmente, de la índole de las diversas lenguas y caracteres de los pueblos.

En las rúbricas y normas que siguen, los vocablos «pronunciar» o «decir» deben entenderse lo mismo del canto que de los recitados, según los principios que acaban de enunciarse.

Importancia del canto

39. Amonesta el Apóstol a los fieles que se reúnen esperando la venida de su Señor, que canten todos juntos con salmos, himnos y cánticos inspirados (cf. Col 3, 16). El canto es una señal de euforia del corazón (cf. Hch 2, 46). De ahí que san Agustín diga, con razón: «Cantar es propio de quien ama»; [48] y viene de tiempos muy antiguos el famoso proverbio: «Quien bien canta, ora dos veces».

40. Téngase, por consiguiente, en gran estima el uso del canto en la celebración de la Misa, siempre teniendo en cuenta el carácter de cada pueblo y las posibilidades de cada asamblea litúrgica; aunque no siempre sea necesario, por ejemplo en las misas feriales, usar el canto para todos los textos que de suyo se destinan a ser cantados, hay que procurar que de ningún modo falte el canto de los ministros y del pueblo en las celebraciones de los domingos y fiestas de precepto.

Al hacer la selección de lo que de hecho se va a cantar, se dará preferencia a las partes que tienen mayor importancia, sobre todo a aquellas que deben cantar el sacerdote, el diácono o el lector, con respuesta del pueblo; o el sacerdote y el pueblo al mismo tiempo. [49]

41. En igualdad de circunstancias, hay que darle el primer lugar al canto gregoriano, al que se le reserva un puesto de honor entre todos los demás como propio de la Liturgia romana. No se excluyen de ningún modo otros géneros de música sagrada, sobre todo la polifonía, con tal que respondan al espíritu de la acción litúrgica y favorezcan la participación de todos los fieles. [50]

Y, ya que es cada día más frecuente el encuentro de fieles de diversas nacionalidades, conviene que esos mismos fieles sepan cantar todos a una en latín algunas de las partes del Ordinario de la Misa, sobre todo el símbolo de la fe y la Oración dominical en sus melodías más fáciles. [51]

Gestos y posturas corporales

42. El gesto y la postura corporal, tanto del sacerdote, del diácono y de los ministros, como del pueblo, deben contribuir a que toda la celebración resplandezca por su decoro y noble sencillez, de manera que pueda percibirse el verdadero y pleno significado de sus diversas partes y se favorezca la participación de todos. [52] Habrá que tomar en consideración, por consiguiente, lo establecido por esta Ordenación general, cuanto proviene de la praxis secular del Rito romano y lo que aproveche al bien común espiritual del pueblo de Dios, más que al gusto o parecer privados. La postura corporal que han de observar todos los que toman parte en la celebración, es un signo de la unidad de los miembros de la comunidad cristiana congregados para celebrar la sagrada Liturgia, ya que expresa y fomenta al mismo tiempo la unanimidad de todos los participantes.

43. Los fieles estén de pie: desde el principio del canto de entrada, o mientras el sacerdote se acerca al altar, hasta el final de la oración colecta; al canto del Aleluya que precede al Evangelio; durante la proclamación del mismo Evangelio; durante la profesión de fe y la oración de los fieles; y también desde la invitación *Orad hermanos* que precede a la oración sobre las ofrendas hasta el final de la Misa, excepto en los momentos que luego se enumeran.

En cambio, estarán sentados durante las lecturas y el salmo responsorial que preceden al Evangelio; durante la homilía, y mientras se hace la preparación de los dones en el ofertorio; también, según la oportunidad, a lo largo del sagrado silencio que se observa después de la Comunión.

Estarán de rodillas durante la consagración, a no ser que lo impida la enfermedad o la estrechez del lugar o la aglomeración de los participantes o cualquier otra causa razonable. Y, los que no pueden arrodillarse en la consagración, harán una profunda inclinación mientras el sacerdote hace la genuflexión después de ella.

Corresponde, no obstante, a la Conferencia de los Obispos según la norma del derecho, adaptar los gestos y posturas descritos en el Ordinario de la Misa, según la índole y las razonables tradiciones de cada pueblo. [53] Pero siempre se habrá de procurar que haya una correspondencia adecuada con el sentido e índole de cada parte de la celebración. Allí donde sea costumbre que el pueblo permanezca de rodillas desde que termina la aclamación del Santo hasta el final de la plegaria eucarística y antes de la Comunión cuando el sacerdote dice: *Éste es el Cordero de Dios*, es loable que dicha costumbre se mantenga.

Para conseguir la uniformidad en los gestos y posturas dentro de una misma celebración, los fieles seguirán las moniciones que pronuncian el diácono o el ministro laico o el sacerdote, según lo dispuesto en el Misal.

44. Entre los gestos se comprenden también algunas acciones y procesiones en las que el sacerdote con el diácono y los ministros se acerca al altar; el diácono, antes de la proclamación del Evangelio, lleva consigo al ambón el Evangelionario o Libro de los evangelios; los fieles llevan al altar los dones, y se acercan

a la Comunión. Conviene que estas acciones y procesiones se realicen en forma decorosa, mientras se cantan los textos correspondientes, según las normas establecidas en cada caso.

El silencio

45. También, como parte de la celebración, ha de guardarse, a su tiempo, el silencio sagrado. [54] La naturaleza de este silencio depende del momento de la Misa en que se observa. Así, en el acto penitencial y después de la invitación a orar, los presentes se recojan en su interior; al terminar la lectura o la homilía, mediten brevemente sobre lo que han oído; y después de la Comunión, alaben a Dios en su corazón y oren.

Es laudable que se guarde, ya antes de la misma celebración, silencio en la iglesia, en la sacristía, y en los lugares más próximos, a fin de que todos puedan disponerse adecuada y devotamente a las acciones sagradas.

III. LAS DIVERSAS PARTES DE LA MISA

A) Ritos iniciales

46. Los ritos que preceden a la liturgia de la palabra, es decir, al canto de entrada, el saludo, el acto penitencial, el Señor, ten piedad, el Gloria y la oración colecta, tienen el carácter de exordio, introducción y preparación. Su finalidad es hacer que los fieles reunidos constituyan una comunión y se dispongan a oír como conviene la palabra de Dios y a celebrar dignamente la Eucaristía.

En algunas celebraciones que, según las normas de los libros litúrgicos, se unen con la Misa, han de omitirse los ritos iniciales o se realizan de un modo peculiar.

Canto de entrada

47. Reunido el pueblo, mientras entra el sacerdote con el diácono y los ministros, se comienza el canto de entrada. El fin de este canto es abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido e introducirles en el misterio del tiempo litúrgico o de la fiesta y acompañar la procesión del sacerdote y los ministros.

48. El canto de entrada lo entona la schola y el pueblo, o un cantor y el pueblo, o todo el pueblo, o solamente la schola. Pueden emplearse para este canto o la antífona con su salmo, como se encuentran en el Gradual romano o en el Gradual simple, u otro canto acomodado a la acción sagrada o a la índole del día o del tiempo litúrgico, con un texto aprobado por la Conferencia de los Obispos. [55]

Si no hay canto de entrada, los fieles o algunos de ellos o un lector recitarán la antífona que aparece en el Misal. Si esto no es posible, la recitará al menos el mismo sacerdote, quien también puede adaptarla a modo de monición inicial (cfr. n. 31).

Saludo al altar y al pueblo congregado

49. El sacerdote, el diácono y los ministros, cuando llegan al presbiterio, saludan al altar con una inclinación profunda.

El sacerdote y el diácono, después, besan el altar como signo de veneración; y el sacerdote, según los casos, incienso la cruz y el altar.

50. Terminado el canto de entrada, el sacerdote, de pie junto a la sede, y toda la asamblea hacen la señal de la cruz; a continuación el sacerdote, por medio del saludo, manifiesta a la asamblea reunida la presencia del Señor. Con este saludo y con la respuesta del pueblo queda de manifiesto el misterio de la Iglesia congregada.

Terminado el saludo al pueblo, el sacerdote o el diácono o un ministro laico puede introducir a los fieles en la Misa del día con brevísimas palabras.

Acto penitencial

51. Después el sacerdote invita al acto penitencial, que, tras una breve pausa de silencio, realiza toda la comunidad con la fórmula de la confesión general y se termina con la absolución del sacerdote, que no tiene la eficacia propia del sacramento de la Penitencia.

Los domingos, sobre todo en el tiempo pascual, en lugar del acto penitencial acostumbrado, puede hacerse la bendición y aspersion del agua en memoria del bautismo. [56]

Señor, ten piedad

52. Después del acto penitencial, se dice el Señor, ten piedad, a no ser que éste haya formado ya parte del mismo acto penitencial. Siendo un canto con el que los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia, regularmente habrán de hacerlo todos, es decir, tomarán parte en él el pueblo y la schola o un cantor.

Cada una de estas aclamaciones se repite, normalmente, dos veces, pero también cabe un mayor número de veces, según el genio de cada lengua o las exigencias del arte musical o de las circunstancias. Cuando se canta el Señor, ten piedad como parte del acto penitencial, a cada una de las aclamaciones se le antepone un «tropo».

Gloria

53. El Gloria es un antiquísimo y venerable himno con que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y al Cordero y le presenta sus súplicas. El texto de este himno no puede cambiarse por otro. Lo entona el sacerdote o, según los casos, el cantor o el coro, y lo cantan o todos juntos o el pueblo alternando con los cantores o sólo la schola. Si no se canta, al menos lo han de recitar todos, o juntos o a dos coros que se responden alternativamente.

Se canta o se recita los domingos, fuera de los tiempos de Adviento y de Cuaresma, en las solemnidades y en las fiestas y en algunas peculiares celebraciones más solemnes.

Oración colecta

54. A continuación, el sacerdote invita al pueblo a orar; y todos, a una con el sacerdote, permanecen un momento en silencio para hacerse conscientes de estar en la presencia de Dios y formular interiormente sus súplicas. Entonces el sacerdote lee la oración que se suele denominar «colecta», por medio de la cual se expresa la índole de la celebración. Siguiendo una antigua tradición de la Iglesia, la oración colecta suele dirigirse a Dios Padre, por medio de Cristo en el Espíritu Santo [57] y se termina con la conclusión trinitaria, que es la más larga, del siguiente modo:

Si se dirige al Padre: Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos;

Si se dirige al Padre, pero al fin de esta oración se menciona al Hijo: Él, que vive y reina contigo en la unidad del Espíritu Santo y es Dios por los siglos de los siglos;

Si se dirige al Hijo: Tú que vives y reinas con el Padre en la unidad del Espíritu Santo y eres Dios por los siglos de los siglos.

El pueblo, para unirse a esta súplica, la hace suya con la aclamación: Amén.

En la Misa se dice siempre una única colecta.

B) Liturgia de la palabra

55. Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la liturgia de la palabra; la homilía, la profesión de fe y la oración universal u oración de los fieles, la desarrollan y concluyen. Pues en las lecturas, que luego explica la homilía, Dios habla a su pueblo, [58] le descubre el misterio de la redención y salvación, y le ofrece alimento espiritual; y el mismo Cristo, por su palabra, se hace presente en medio de los fieles. [59] Esta palabra divina la hace suya el pueblo con el silencio y los cantos, y muestra su adhesión a ella con la profesión de fe; y una vez nutrido con ella, en la oración universal hace súplicas por las necesidades de la Iglesia entera y por la salvación de todo el mundo.

Silencio

56. La liturgia de la palabra se ha de celebrar de manera que favorezca la meditación y, en consecuencia, hay que evitar toda forma de precipitación que impida el recogimiento. Conviene que haya en ella unos breves momentos de silencio, acomodados a la asamblea, en los que, con la gracia del Espíritu Santo, se perciba en el corazón la palabra de Dios y se prepare la respuesta a través de la oración. Estos momentos de silencio pueden observarse, por ejemplo, antes de que se inicie la misma liturgia de la palabra, después de la primera y la segunda lectura, y una vez concluida la homilía. [60]

Lecturas bíblicas

57. En las lecturas se dispone la mesa de la palabra de Dios a los fieles y se les abren los tesoros bíblicos. [61] Se debe, por tanto, respetar la disposición de las lecturas bíblicas por medio de las cuales se ilustra la unidad de ambos Testamentos y la historia de la salvación. No es lícito sustituir las lecturas y el salmo responsorial, que contienen la palabra de Dios, por otros textos no bíblicos. [62]

58. En la Misa celebrada con la participación del pueblo, las lecturas se proclaman siempre desde el ambón.

59. Según la tradición, el oficio de proclamar las lecturas no es presidencial, sino ministerial. Así pues, las lecturas las proclama el lector, pero el Evangelio, el diácono, y, en ausencia de éste, lo ha de anunciar otro sacerdote. Si no se cuenta con un diácono o con otro sacerdote, el mismo sacerdote celebrante lee el Evangelio; y si no se dispone de otro lector idóneo, el sacerdote celebrante proclama también las otras lecturas.

Después de cada lectura, el que lee pronuncia la aclamación. Con su respuesta, el pueblo congregado rinde homenaje a la palabra de Dios acogida con fe y gratitud.

60. La proclamación del Evangelio constituye la culminación de la liturgia de la palabra. La misma Liturgia enseña que se le debe tributar suma veneración, ya que la distingue por encima de las otras lecturas con especiales muestras de honor, sea por razón del ministro encargado de anunciarlo y por la bendición u oración con que se dispone a hacerlo, sea por parte de los fieles, que con sus aclamaciones reconocen y profesan la presencia de Cristo que les habla, y escuchan la lectura puestos en pie; sea, finalmente, por las mismas muestras de veneración que se tributan al Evangelionario.

Salmo responsorial

61. Después de la primera lectura, sigue el salmo responsorial, que es parte integrante de la liturgia de la palabra y goza de una gran importancia litúrgica y pastoral, ya que favorece la meditación de la palabra de Dios. El salmo responsorial ha de responder a cada lectura y ha de tomarse, por lo general, del Leccionario.

Se ha de procurar que se cante el salmo responsorial íntegramente o, al menos, la respuesta que corresponde al pueblo. El salmista o cantor del salmo proclama sus estrofas desde el ambón o desde otro sitio oportuno, mientras toda la asamblea escucha sentada y participa además con su respuesta, a no ser que el salmo se pronuncie de modo directo, o sea, sin el versículo de respuesta. Con el fin de que el pueblo pueda decir más fácilmente la respuesta sálmica, pueden emplearse algunos textos de respuestas y de salmos que se han seleccionado según los diversos tiempos del año o según los distintos grupos de Santos, en lugar de los textos correspondientes a la lectura, cada vez que se canta el salmo. Si el salmo no puede cantarse, se recita según el modo que más favorezca la meditación de la palabra de Dios.

En lugar del salmo asignado en el leccionario pueden cantarse también o el responsorio gradual del Gradual romano o el salmo responsorial o el aleluyático del Gradual simple, tal como figuran en estos mismos libros.

La aclamación que precede a la lectura del Evangelio

62. Después de la lectura que precede inmediatamente al Evangelio, se canta el Aleluya, u otro canto establecido por la rúbrica, según las exigencias del tiempo litúrgico. Esta aclamación constituye de por sí un rito o un acto con el que la asamblea de los fieles acoge y saluda al Señor que les va a hablar en el

Evangelio, y profesa su fe con el canto. Lo cantan todos de pie, precedidos de la schola o del cantor, y, si procede, se repite; el verso lo canta el coro o un cantor.

a) El Aleluya se canta en todos los tiempos litúrgicos, fuera de la Cuaresma. Los versículos se toman del Leccionario o del Gradual.

b) En el tiempo de Cuaresma, en lugar del Aleluya se canta el verso que presenta el Leccionario antes del Evangelio. Puede cantarse también otro salmo o tracto, según figura en el Gradual.

63. Cuando hay una sola lectura antes del Evangelio:

a) En los tiempos litúrgicos en que se dice Aleluya se puede tomar o el salmo aleluyático o el salmo y el Aleluya con su versículo.

b) En el tiempo litúrgico en que no se ha de decir Aleluya, se puede tomar o el salmo y el versículo que precede al Evangelio o el salmo solo.

c) Si no se cantan, el Aleluyao el verso antes del Evangelio pueden omitirse.

64. La «secuencia», que, fuera de los días de Pascua y Pentecostés, es facultativa, se canta antes del Aleluya.

Homilía

65. La homilía es parte de la Liturgia, y muy recomendada, [63] pues es necesaria para alimentar la vida cristiana. Conviene que sea una explicación o de algún aspecto particular de las lecturas de la sagrada Escritura, o de otro texto del Ordinario o del Propio de la Misa del día, teniendo siempre presente el misterio que se celebra y las particulares necesidades de los oyentes. [64]

66. La homilía la pronuncia ordinariamente el sacerdote celebrante o un sacerdote concelebrante a quien éste se la encargue o, a veces, según la oportunidad, también el diácono, pero nunca un fiel laico. [65] En casos peculiares y con una causa justa pueden pronunciarla también un Obispo o un presbítero que asisten a la celebración pero no concelebran.

Los domingos y fiestas de precepto ha de haber homilía, y no se puede omitir sin causa grave en ninguna de las Misas que se celebran con asistencia del pueblo; los demás días se recomienda, sobre todo, en los días feriales de Adviento, Cuaresma y Tiempo Pascual, y también en otras fiestas y ocasiones en que el pueblo acude numeroso a la iglesia. [66]

Tras la homilía es oportuno guardar un breve espacio de silencio.

Profesión de fe

67. El Símbolo o profesión de fe tiende a que todo el pueblo congregado responda a la palabra de Dios, que ha sido anunciada en las lecturas de la sagrada Escritura y expuesta por medio de la homilía, y, para que pronunciando la regla de la fe con la fórmula aprobada para el uso litúrgico, rememore los grandes misterios de la fe y los confiese antes de comenzar su celebración en la Eucaristía.

68. El Símbolo lo ha de cantar o recitar el sacerdote con el pueblo los domingos y solemnidades; puede también decirse en peculiares celebraciones más solemnes.

Si se canta, lo inicia el sacerdote o, según la oportunidad, un cantor, o el coro, pero lo cantan todos juntos, o el pueblo alternando con la schola. Si no se canta, lo recitan todos juntos, o a dos coros alternando entre sí.

Oración universal

69. En la oración universal u oración de los fieles, el pueblo, responde de alguna manera a la palabra de Dios acogida en la fe y ejerciendo su sacerdocio bautismal, ofrece a Dios sus peticiones por la salvación de todos. Conviene que esta oración se haga normalmente en las Misas a las que asiste el pueblo, de modo que se eleven súplicas por la santa Iglesia, por los gobernantes, por los que sufren alguna necesidad y por todos los hombres y la salvación de todo el mundo. [67]

70. Las series de intenciones, normalmente, serán las siguientes:

- a) Por las necesidades de la iglesia;
- b) Por los que gobiernan las naciones y por la salvación del mundo;
- c) Por los que padecen por cualquier dificultad;
- d) Por la comunidad local.

Sin embargo, en alguna celebración particular, como en la Confirmación, el Matrimonio o las Exequias, el orden de las intenciones puede amoldarse mejor a la ocasión.

71. Corresponde al sacerdote celebrante dirigir esta oración desde la sede. Él mismo la introduce con una breve monición en la que invita a los fieles a orar, y la concluye con una oración. Las intenciones que se proponen sean sobrias, formuladas con sabia libertad, en pocas palabras, y han de reflejar la oración de toda la comunidad.

Las pronuncia el diácono o un cantor o un lector o un fiel laico desde el ambón o desde otro lugar conveniente. [68]

El pueblo, permaneciendo de pie, expresa su súplica bien con la invocación común después de la proclamación de cada intención, o bien rezando en silencio.

C) Liturgia eucarística

72. En la última Cena, Cristo instituyó el sacrificio y convite pascual, por medio del cual el sacrificio de la cruz se hace continuamente presente en la Iglesia cuando el sacerdote, que representa a Cristo Señor, realiza lo que el mismo Señor hizo y encargó a sus discípulos que hicieran en memoria de él. [69]

Cristo, en efecto, tomó en sus manos el pan y el cáliz, dio gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Tomad, comed, bebed; esto es mi Cuerpo; éste es el cáliz de mi Sangre. Haced esto en conmemoración mía. De ahí que la Iglesia haya ordenado toda la celebración de la liturgia eucarística según estas mismas partes que corresponden a las palabras y gestos de Cristo. En efecto:

- 1) En la preparación de las ofrendas se llevan al altar el pan y el vino con el agua; es decir, los mismos elementos que Cristo tomó en sus manos;
- 2) En la Plegaria eucarística se dan gracias a Dios por toda la obra de la salvación y las ofrendas se convierten en el Cuerpo y Sangre de Cristo;
- 3) Por la fracción del pan y por la Comunión, los fieles, aun siendo muchos, reciben de un solo pan el Cuerpo y de un solo cáliz la Sangre del Señor, del mismo modo que los Apóstoles lo recibieron de manos del mismo Cristo.

Preparación de los dones

73. Al comienzo de la liturgia eucarística se llevan al altar los dones que se convertirán en el Cuerpo y Sangre de Cristo.

En primer lugar, se prepara el altar o mesa del Señor, que es el centro de toda la liturgia eucarística, [70] y colocando sobre él el corporal, el purificador, el misal y el cáliz, que también se puede preparar en la credencia.

Se traen a continuación las ofrendas: es de alabar que el pan y el vino lo presenten los mismos fieles. El sacerdote o el diácono los recibirá en un lugar oportuno para llevarlo al altar. Aunque los fieles no traigan pan y vino de su propiedad, con este destino litúrgico, como se hacía antiguamente, el rito de presentarlos conserva su sentido y significado espiritual. También se puede aportar dinero u otras donaciones para los pobres o para la iglesia, que los fieles mismos pueden presentar o que pueden ser recolectados en la iglesia, y que se colocarán en el sitio oportuno, fuera de la mesa eucarística.

74. Acompaña a esta procesión en que se llevan las ofrendas el canto del ofertorio (cf. n. 37,b), que se alarga por lo menos hasta que los dones han sido depositados sobre el altar. Las normas sobre el modo de ejecutar este canto son las mismas dadas para el canto de entrada (cf. n. 48). Al rito para el ofertorio siempre se le puede unir el canto, incluso sin la procesión con los dones.

75. El sacerdote pone el pan y el vino sobre el altar mientras dice las formulas establecidas. El sacerdote puede incensar las ofrendas colocadas sobre el altar y después la cruz y el mismo altar, para significar que

la oblación de la Iglesia y su oración suben ante el trono de Dios como el incienso. Después son incensados, sea por el diácono o por otro ministro, el sacerdote, en razón de su sagrado ministerio, y el pueblo, en razón de su dignidad bautismal.

76. A continuación, el sacerdote se lava las manos en el lado del altar. Con este rito se expresa el deseo de purificación interior.

Oración sobre las ofrendas

77. Terminada la colocación de las ofrendas y los ritos que la acompañan, se concluye la preparación de los dones con la invitación a orar juntamente con el sacerdote, y con la oración sobre las ofrendas, y así todo queda preparado para la Plegaria eucarística.

En la Misa se dice una sola oración sobre los dones, que termina con la conclusión breve, es decir: Por Jesucristo, nuestro Señor. Pero si en su final se menciona al Hijo, entonces se termina: Él, que vive y reina por los siglos de los siglos.

Uniéndose a la oración, el pueblo hace suya la plegaria mediante la aclamación Amén.

Plegaria eucarística

78. Ahora empieza el centro y la cumbre de toda la celebración, a saber, la Plegaria eucarística, que es una plegaria de acción de gracias y de consagración. El sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios, en oración y acción de gracias, y lo asocia a su oración que él dirige en nombre de toda la comunidad, por Jesucristo en el Espíritu Santo, a Dios Padre. El sentido de esta oración es que toda la congregación de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las grandezas de Dios y en la ofrenda del sacrificio. La Plegaria eucarística exige que todos la escuchen con silencio y reverencia.

79. Los principales elementos de que consta la Plegaria eucarística pueden distinguirse de esta manera:

a) Acción de gracias (que se expresa sobre todo en el prefacio): en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da las gracias por toda la obra de salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según las variantes del día, festividad o tiempo litúrgico;

b) Aclamación: toda la asamblea, uniéndose a las jerarquías celestiales, canta el Santo. Esta aclamación, que constituye una parte de la Plegaria eucarística, la proclama todo el pueblo con el sacerdote.

c) Epiclesis: la Iglesia, por medio de determinadas invocaciones, implora la fuerza del Espíritu Santo para que los dones que han presentado los hombres queden consagrados, es decir, se conviertan en el Cuerpo y Sangre de Cristo, y para que la víctima inmaculada que se va a recibir en la Comunión sea para salvación de quienes la reciban.

d) Relato de la institución y consagración: con las palabras y gestos de Cristo, se realiza el sacrificio que el mismo Cristo instituyó en la última Cena, cuando bajo las especies de pan y vino ofreció su Cuerpo y su Sangre y se lo dio a los Apóstoles en forma de comida y bebida, y les encargó perpetuar ese mismo misterio.

e) Anámnesis: la Iglesia, al cumplir este encargo que, a través de los Apóstoles, recibió de Cristo Señor, realiza el memorial del mismo Cristo, recordando principalmente su bienaventurada pasión, su gloriosa resurrección y ascensión al cielo.

f) Oblación: la Iglesia, especialmente la reunida aquí y ahora, ofrece en este memorial al Padre en el Espíritu Santo la víctima inmaculada. La Iglesia pretende que los fieles no sólo ofrezcan la víctima inmaculada, sino que aprendan a ofrecerse a sí mismos, [71] y que de día en día perfeccionen, con la mediación de Cristo, la unidad con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios lo sea todo en todos. [72]

g) Intercesiones: dan a entender que la Eucaristía se celebra en comunión con toda la Iglesia, celeste y terrena, y que la oblación se hace por ella y por todos sus fieles, vivos y difuntos, miembros que han sido llamados a participar de la salvación y redención adquiridas por el Cuerpo y Sangre de Cristo.

h) Doxología final: expresa la glorificación de Dios, y se concluye y confirma con la aclamación del pueblo Amén.

Rito de la Comunión

80. Ya que la celebración eucarística es un convite pascual, conviene que, según el encargo del Señor, su Cuerpo y su Sangre sean recibidos por los fieles, debidamente dispuestos, como alimento espiritual. A esto tienden la fracción y los demás ritos preparatorios, que conducen a los fieles a la Comunión.

La Oración dominical

81. En la Oración dominical se pide el pan de cada día, con lo que se evoca, para los cristianos, principalmente el pan eucarístico, y se implora la purificación de los pecados, de modo que, verdaderamente, «las cosas santas se den a los santos». El sacerdote invita a orar, y todos los fieles dicen, a una con el sacerdote, la oración. El sacerdote solo añade el embolismo, y el pueblo lo termina con la doxología. El embolismo, que desarrolla la última petición de la misma Oración dominical, pide para toda la comunidad de los fieles la liberación del poder del mal.

La invitación, la oración misma, el embolismo y la doxología con que el pueblo cierra esta parte, se pronuncian o con canto o en voz alta.

Rito de la paz

82. Sigue, a continuación, el rito de la paz, con el que la Iglesia implora la paz y la unidad para sí misma y para toda la familia humana, y los fieles expresan la comunión eclesial y la mutua caridad, antes de comulgar en el Sacramento.

Por lo que se refiere al mismo rito de darse la paz, establezcan las Conferencias de los Obispos el modo más conveniente, según el carácter y las costumbres de cada pueblo. No obstante, conviene que cada uno exprese sobriamente la paz sólo a quienes tiene más cerca.

La fracción del pan

83. El sacerdote parte el pan eucarístico con la ayuda, si procede, del diácono o de un concelebrante. El gesto de la fracción del pan, realizado por Cristo en la última Cena, y que en los tiempos apostólicos fue el que sirvió para denominar la íntegra acción eucarística, significa que los fieles, siendo muchos, en la Comunión de un solo pan de vida, que es Cristo muerto y resucitado para la vida del mundo, se hacen un solo cuerpo (1 Co 10, 17). La fracción se inicia tras el intercambio del signo de la paz y se realiza con la debida reverencia, sin alargarla de modo innecesario ni que parezca de una importancia inmoderada. Este rito está reservado al sacer-dote y al diácono.

El sacerdote realiza la fracción del pan y deposita una partícula de la hostia en el cáliz, para significar la unidad del Cuerpo y de la Sangre del Señor en la obra salvadora, es decir, del Cuerpo de Cristo Jesús viviente y glorioso. El coro o un cantor canta normalmente la súplica Cordero de Dios con la respuesta del pueblo; o lo dicen al menos en voz alta. Esta invocación acompaña a la fracción del pan y, por eso, puede repetirse cuantas veces sea necesario hasta que concluya el rito. La última vez se concluye con las palabras: danos la paz.

Comunión

84. El sacerdote se prepara con una oración en secreto para recibir con fructuosamente el Cuerpo y Sangre de Cristo. Los fieles hacen lo mismo, orando en silencio.

Luego el sacerdote muestra a los fieles el pan eucarístico sobre la patena o sobre el cáliz, y los invita al banquete de Cristo; y, juntamente con los fieles, hace, usando las palabras evangélicas prescritas, un acto de humildad.

85. Es muy de desear que los fieles, como el mismo sacerdote tiene que hacer, participen del Cuerpo del Señor con pan consagrado en esa misma Misa y, en los casos previstos (cf. n. 283), participen del cáliz, de modo que aparezca mejor, por los signos, que la Comunión es una participación en el sacrificio que se está celebrando. [73]

86. Mientras el sacerdote comulga el Sacramento, comienza el canto de Comunión, canto que debe expresar, por la unión de voces, la unión espiritual de quienes comulgan, demostrar la alegría del corazón

y manifestar claramente la índole «comunitaria» de la procesión para recibir la Eucaristía. El canto se prolonga mientras se administra el Sacramento a los fieles. [74] En el caso de que se cante un himno después de la Comunión, el canto de Comunión conclúyase a su tiempo. Procúrese que también los cantores puedan comulgar cómodamente.

87. Para canto de Comunión se puede emplear o la antífona del Gradual romano, con salmo o sin él, o la antífona con el salmo del Gradual simple, o algún otro canto adecuado aprobado por la Conferencia de los Obispos. Lo cantan el coro solo o también el coro o un cantor, con el pueblo.

Si no hay canto, la antífona propuesta por el Misal puede ser rezada por los fieles o por algunos de ellos o por un lector o, en último término, la recitará el mismo sacerdote, después de haber comulgado y antes de distribuir la Comunión a los fieles.

88. Cuando se ha terminado de distribuir la Comunión, el sacerdote y los fieles, si se juzga oportuno, pueden orar un espacio de tiempo en secreto. Si se prefiere, toda la asamblea puede también cantar un salmo o algún otro canto de alabanza o un himno.

89. Para completar la plegaria del pueblo de Dios y concluir todo el rito de la Comunión, el sacerdote pronuncia la oración para después de la Comunión, en la que se ruega por los frutos del misterio celebrado.

En la Misa sólo se dice una oración después de la Comunión, que se termina con la conclusión breve, es decir:

Si se dirige al Padre: Por Jesucristo, nuestro Señor;

Si se dirige al Padre, pero al final menciona al Hijo: Él, que vive y reina por los siglos de los siglos;

Si se dirige al Hijo: Tú, que vives y reinas por los siglos de los siglos.

El pueblo hace suya esta oración con la aclamación: Amén.

D) Rito de conclusión

90. Pertencen al rito de conclusión:

a) Algunos avisos breves, si son necesarios;

b) El saludo y bendición del sacerdote, que en algunos días y ocasiones se enriquece y se amplía con la oración «sobre el pueblo» o con otra fórmula más solemne;

c) La despedida del pueblo por parte del diácono o del sacerdote, para que cada uno regrese a sus honestos quehaceres alabando y bendiciendo a Dios;

d) El beso del altar por parte del sacerdote y del diácono, y después una inclinación profunda del sacerdote, del diácono y de los demás ministros.

CAPÍTULO III

OFICIOS Y MINISTERIOS EN LA MISA

91. La celebración eucarística es acción de Cristo y de la Iglesia, es decir, un pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección del Obispo. Por eso, pertenece a todo el Cuerpo de la Iglesia, influye en él y lo manifiesta; pero afecta a cada uno de sus miembros según la diversidad de órdenes, funciones y actual participación. [75] De este modo, el pueblo cristiano, «linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido», manifiesta su coherente y jerárquica ordenación. [76] Todos, por tanto, ministros ordenados o fieles laicos, al desempeñar su ministerio u oficio, harán todo y sólo aquello que les corresponde. [77]

I. OFICIOS DEL ORDEN SAGRADO

92. Toda celebración eucarística legítima es dirigida por el Obispo, ya sea personalmente, ya por los presbíteros, sus colaboradores. [78]

Cuando el Obispo está presente en una Misa para la que se ha reunido el pueblo, es muy conveniente que sea él quien celebre la Eucaristía y que asocie a su persona a los presbíteros en la acción sagrada, como

concelebrantes. Esto se hace no para aumentar la solemnidad exterior del rito, sino para significar de una manera más clara el misterio de la Iglesia, «sacramento de unidad». [79]

Pero si el Obispo no celebra la Eucaristía, sino que designa a otro para que lo haga, entonces es conveniente que sea él quien, revestido con el alba y sobre ella la cruz pectoral, la estola y la capa pluvial, presida la liturgia de la palabra y dé la bendición al final de la Misa. [80]

93. También el presbítero, que en la Iglesia, en virtud de la potestad sagrada del Orden, puede ofrecer el sacrificio, actuando en la persona de Cristo [81] preside al pueblo fiel congregado aquí y ahora, dirige su oración, le anuncia el mensaje de salvación, asociando al pueblo en la ofrenda del sacrificio por Cristo en el Espíritu Santo a Dios Padre, da a sus hermanos el pan de la vida eterna y participa del mismo con ellos. Por consiguiente, cuando celebra la Eucaristía, debe servir a Dios y al pueblo con dignidad y humildad, e insinuar a los fieles, en el mismo modo de comportarse y de anunciar las divinas palabras, la presencia viva de Cristo.

94. Después del presbítero el diácono, en virtud de la sagrada ordenación recibida, ocupa el primer lugar entre los que sirven en la celebración eucarística. Ya desde los primeros tiempos apostólicos, la Iglesia tuvo en gran honor el sagrado Orden del diaconado. [82] En la Misa, el diácono tiene su cometido propio en la proclamación del Evangelio y, a veces, en la predicación de la palabra de Dios; al enunciar las intenciones en la oración universal; al ayudar al sacerdote en la preparación del altar y sirviendo en la celebración del sacrificio; en distribuir a los fieles la Eucaristía, sobre todo bajo la especie de vino; y en las moniciones sobre posturas y gestos de la asamblea.

II. MINISTERIOS DEL PUEBLO DE DIOS

95. En la celebración de la Misa, los fieles forman la nación santa, el pueblo adquirido por Dios, el sacerdocio real, para dar gracias a Dios y ofrecer no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, la víctima inmaculada, y aprender a ofrecerse a sí mismos. [83] Procuren, pues, manifestar eso mismo por medio de un profundo sentido religioso y por la caridad hacia los hermanos que toman parte en la misma celebración.

Eviten, por consiguiente, toda apariencia de singularidad o de división, teniendo presente que es uno el Padre común que tienen en el cielo, y que todos, por consiguiente, son hermanos entre sí.

96. Formen, pues, un solo cuerpo, escuchando la palabra de Dios, participando en las oraciones y en el canto, y principalmente en la común oblación del sacrificio y en la común participación en la mesa del Señor. Esta unidad se hace hermosamente visible cuando los fieles observan comunitariamente los mismos gestos y actitudes corporales.

97. No rehúsen los fieles servir al pueblo de Dios con gozo cuando se les pida que desempeñen en la celebración algún determinado ministerio.

III. MINISTERIOS PECULIARES

El ministerio del acólito y del lector instituidos

98. El acólito es instituido para el servicio del altar y como ayudante del sacerdote y del diácono. A él compete principalmente la preparación del altar y de los vasos sagrados, y, si es necesario, distribuir a los fieles la Eucaristía, de la que es ministro extraordinario. [84]

En el servicio al altar, el acólito tiene sus funciones propias (cf. nn. 187-193) que debe ejercer por sí mismo.

99. El lector es instituido para proclamar las lecturas de la sagrada Escritura, excepto el Evangelio. Puede también proponer las intenciones de la oración universal, y, a falta de salmista, proclamar el salmo responsorial. El lector tiene un ministerio propio en la celebración eucarística (cf. nn. 194-198), ministerio que debe ejercer por sí mismo.

Otros oficios

100. Si falta un acólito instituido, se pueden designar para el servicio del altar y como ayudante del sacerdote y del diácono, ministros laicos que lleven la cruz, los ciriales, el incensario, el pan, el vino, el agua e incluso pueden recibir la facultad para distribuir, como ministros extraordinarios, la sagrada Comunión. [85]

101. Si falta un lector instituido, désígnense otros laicos para proclamar las lecturas de la sagrada Escritura, con tal que sean verdaderamente idóneos para desempeñar este oficio y estén esmeradamente formados, de modo que los fieles, al escuchar las lecturas divinas, conciban en su corazón un suave y vivo amor a la sagrada Escritura. [86]

102. Al salmista corresponde proclamar el salmo u otro canto bíblico interleccional. Para cumplir bien con este oficio, es preciso que el salmista posea el arte de salmodiar y tenga dotes de buena dicción y clara pronunciación.

103. Entre los fieles, la scholao coro ejerce un oficio litúrgico propio y les corresponde ocuparse de la debida ejecución de las partes reservadas a ellos, según los diversos géneros del canto, y favorecer la activa participación de los fieles en el mismo. [87] Y lo que se dice de los cantores vale también, salvadas las diferencias, para los otros músicos, sobre todo para el organista.

104. Es conveniente que haya un cantor o un director de coro, que se encargue de dirigir y mantener el canto del pueblo. Más aún, cuando falta la schola, corresponderá a un cantor dirigir los diversos cantos, participando el pueblo en aquello que le corresponde. [88]

105. Ejercen también un oficio litúrgico:

a) El sacristán, que ha de preparar con esmero los libros litúrgicos, los ornamentos y demás cosas necesarias para la celebración de la Misa.

b) El comentarista, que hace brevemente las explicaciones y avisos a los fieles, para introducirlos en la celebración y disponerlos a entenderla mejor. Conviene que lleve bien preparados sus comentarios claros y sobrios. En el cumplimiento de su oficio, el comentarista ocupe un lugar adecuado ante los fieles, pero no el ambón.

c) Los que hacen las colectas en la iglesia.

d) Existen también, en algunas regiones, los encargados de recibir a los fieles a la puerta de la iglesia, acomodarlos en los puestos que les corresponden y ordenar las procesiones.

106. Conviene que en las catedrales y en las iglesias mayores, haya al menos un ministro competente o maestro de ceremonias, designado para la preparación adecuada de las acciones sagradas y para que los ministros sagrados y los fieles laicos las ejecuten con decoro, orden y piedad.

107. Los ministerios litúrgicos que no son propios del sacerdote ni del diácono y de los que se trata anteriormente (nn. 100-106) podrán también confiarse a laicos idóneos elegidos por el párroco o el rector de la iglesia, [89] mediante una bendición litúrgica o una designación temporal. Por lo que se refiere al oficio de servir al sacerdote en el altar, obsérvense las normas del Obispo para su diócesis.

IV. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS OFICIOS Y LA PREPARACIÓN DE LA CELEBRACIÓN

108. Un solo sacerdote debe ejercer siempre el ministerio presidencial en todas sus partes, exceptuadas las que son propias de aquella Misa en la que participa el Obispo (cf. n. 92).

109. Si están presentes varios que pueden ejercer un mismo ministerio, nada impide el que se distribuyan entre sí las diversas partes del mismo; por ejemplo, un diácono puede encargarse de las partes cantadas y otro del ministerio del altar; si hay varias lecturas, conviene distribuir las entre diversos lectores; y así en lo demás. Pero en ningún caso puede repartirse entre varios un mismo elemento de la celebración; por ejemplo que una misma lectura sea leída por dos, uno después de otro, salvo que se trate de la Pasión del

Señor.

110. Si en la Misa celebrada con el pueblo sólo asiste un ayudante, éste ejerza los diversos oficios.

111. La efectiva preparación de cada celebración litúrgica hágase con ánimo concorde y diligente según el Misal y los otros libros litúrgicos entre todos aquellos a quienes atañe, tanto en lo que se refiere al rito como al aspecto pastoral y musical, bajo la dirección del rector de la iglesia, y oído también el parecer de los fieles en lo que a ellos directamente les atañe. Pero el sacerdote que preside la celebración tiene siempre el derecho de disponer lo que concierne a sus competencias. [90]

CAPÍTULO IV

DIVERSAS FORMAS DE CELEBRAR LA MISA

112. En una Iglesia local corresponde evidentemente el primer puesto, por su significado, a la Misa presidida por el Obispo, rodeado de su presbiterio, diáconos y ministros laicos, [91] y en la que el pueblo santo de Dios participa plena y activamente. En ésta, en efecto, es donde se realiza la principal manifestación de la Iglesia.

En la Misa que celebra el Obispo, o que él preside sin que celebre la Eucaristía, obsérvense las normas que se encuentran en el Ceremonial de Obispos. [92]

113. Téngase también en gran estima la Misa que se celebra con una determinada comunidad, sobre todo con la parroquial, puesto que representa a la Iglesia universal en un tiempo y lugar definidos, sobre todo en la Celebración comunitaria del domingo. [93]

114. Entre las Misas celebradas por determinadas comunidades, ocupa un puesto singular la Misa conventual, que es una parte del Oficio cotidiano, o la Misa que se llama «de comunidad». Y aunque estas Misas no exigen ninguna forma peculiar de celebración, con todo es muy conveniente que sean cantadas, y sobre todo con la plena participación de todos los miembros de la comunidad, religiosos o canónigos. Por consiguiente, en esas Misas ejerza cada uno su propio oficio, según el Orden o ministerio recibido. Conviene, pues, en estos casos, que todos los sacerdotes que no están obligados a celebrar en forma individual por alguna utilidad pastoral de los fieles, a ser posible, concelebran en estas Misas. Más aún, todos los sacerdotes pertenecientes a una comunidad, que tengan la obligación de celebrar en forma individual por el bien pastoral de los fieles, pueden concelebrar el mismo día en la Misa conventual o «de comunidad». [94] Porque es preferible que los presbíteros que asisten a la celebración eucarística, a no ser que una causa justa les excuse, ejerzan el ministerio propio de su orden y, en consecuencia, participen como concelebrantes, revestidos con los ornamentos sagrados. Si no concelebran, llevan el hábito coral propio o la sobrepelliz sobre el traje talar.

I. LA MISA CON PUEBLO

115. Por «Misa con pueblo» se entiende la que se celebra con participación de los fieles. Conviene que, mientras sea posible, sobre todo los domingos y fiestas de precepto, tenga lugar esta celebración con canto y con el número adecuado de ministros; [95] sin embargo, puede también celebrarse sin canto y con un solo ministro.

116. En toda celebración de la Misa, si asiste un diácono, éste ha de ejercer su ministerio. Conviene que al sacerdote celebrante le asista de ordinario un acólito, un lector y un cantor. Pero el rito que se describe a continuación prevé la posibilidad de un número mayor de ministros.

Lo que se ha de preparar

117. Cúbrase el altar al menos con un mantel de color blanco. Sobre el altar, o cerca del mismo, colóquese en cada celebración un mínimo de dos candeleros con sus velas encendidas o incluso cuatro o seis, especialmente si se trata de la misa dominical, o festiva de precepto, y si celebra el Obispo diocesano,

siete. También sobre el altar o cerca del mismo ha de haber una cruz con la imagen de Cristo crucificado. Los candeleros y la cruz, con la imagen de Cristo crucificado, pueden llevarse en la procesión de entrada. Sobre el altar puede ponerse, a no ser que también éste se lleve en la procesión de entrada, el Evangelionario, distinto del libro de las restantes lecturas.

118. Prepárese también:

- a) Junto a la sede del sacerdote: el misal y, según convenga, el libro de los cantos;
 - b) En el ambón: el leccionario;
 - c) En la credencia: el cáliz, el corporal, el purificador, la palia, si se usa; la patena y los copones si son necesarios; el pan para la Comunión del sacerdote que preside, del diácono, de los ministros y del pueblo; las vinajeras con el vino y el agua, a no ser que lo vayan a ofrecer los fieles en la procesión del ofertorio; el recipiente de agua que se va a bendecir, si se realiza la aspersion; la bandeja para la Comunión de los fieles y todo lo que hace falta para la ablución de las manos.
- Es loable cubrir el cáliz con un velo, que podrá ser o del color del día o de color blanco.

119. Prepárense en la sacristía, según las diversas formas de celebración, las vestiduras sagradas (cf. nn. 337-341) del sacerdote, del diácono y de los otros ministros:

- a) Para el sacerdote: el alba, la estola y la casulla;
 - b) Para el diácono: el alba, la estola y la dalmática. Esta última, por necesidad o por grado inferior de solemnidad, puede omitirse;
 - c) Para los demás ministros: albas u otras vestiduras legítimamente aprobadas. [96]
- Todos los que usan el alba, empleen el cíngulo y el amito, a no ser que la forma del alba no lo exija. Cuando se hace procesión de entrada se prepara también el Evangelionario; en los domingos y días festivos, si se va a emplear el incienso, se preparan también el incensario y la naveta con incienso, la cruz procesional y los ciriales con las velas encendidas.

A) Misa sin Diácono

Ritos iniciales

120. Reunido el pueblo, el sacerdote y los ministros, revestidos cada uno con sus vestiduras sagradas, avanzan hacia el altar por este orden:

- a) El turiferario con el incensario humeante, si se emplea el incienso;
- b) Los ministros que llevan los ciriales encendidos, y, en medio de ellos, el acólito u otro ministro con la cruz;
- c) Los acólitos y otros ministros;
- d) El lector, que puede llevar el Evangelionario, no el Leccionario, algo elevado;
- e) El sacerdote que va a presidir la Misa.

Si se emplea el incienso, el sacerdote lo pone en el incensario antes de que la procesión se ponga en marcha y lo bendice con el signo de la cruz sin decir nada.

121. Mientras se hace la procesión hacia el altar, se entona el canto de entrada (cf. nn. 47-48).

122. Cuando han llegado al altar, el sacerdote y los ministros hacen una profunda inclinación.

La cruz, con la imagen de Cristo crucificado, si se lleva en procesión, puede colocarse junto al altar, para que sea la cruz del altar, que debe ser única; de otro modo, se coloca en un lugar digno; los candeleros se colocan sobre el altar o junto a él; conviene depositar el Evangelionario sobre el altar.

123. El sacerdote accede al altar y lo venera con un beso. Luego, según la oportunidad, inciensa la cruz y el altar rodeándolo.

124. Terminado esto, el sacerdote va a su sede. Una vez concluido el canto de entrada, todos, sacerdote y fieles, de pie, hacen la señal de la cruz. El sacerdote empieza: En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. El pueblo responde: Amén.

Luego el sacerdote, de cara al pueblo y extendiendo las manos, saluda a la asamblea usando una de las

fórmulas propuestas. Puede también, él u otro ministro, introducir a los fieles a la Misa del día con brevísimas palabras.

125. Sigue el acto penitencial. Después se canta o se recita el Señor, ten piedad según las rúbricas (cf. n. 52).

126. En determinadas celebraciones, se canta o se recita el Gloria (cf. n. 53).

127. Luego el sacerdote con las manos juntas invita al pueblo a orar diciendo: Oremos. Todos, juntamente con el sacerdote, oran en silencio durante breve tiempo. Entonces el sacerdote, con las manos extendidas, dice la oración colecta, y cuando ésta termina, el pueblo aclama: Amén.

Liturgia de la palabra

128. Terminada la oración colecta, todos se sientan. El sacerdote puede introducir a los fieles en la liturgia de la palabra con brevísimas palabras. El lector se dirige al ambón, y, del leccionario, colocado allí antes de iniciarse la Misa, proclama la primera lectura, que todos escuchan. Al final, el lector pronuncia la aclamación: Palabra de Dios y todos responden: Te alabamos, Señor.

En este momento puede guardarse, si conviene, un breve tiempo de silencio para que todos mediten lo que han escuchado.

129. Después, el salmista o el mismo lector recita los versículos del salmo, y el pueblo va diciendo la respuesta del modo acostumbrado.

130. Si hay una segunda lectura antes del Evangelio, el lector la proclama desde el ambón, mientras todos escuchan, y al final responden a la aclamación como se indica más arriba (n. 128). Luego, si se ve oportuno, puede guardarse un breve tiempo de silencio.

131. Después todos se ponen en pie y se canta el Aleluya u otro canto, según las exigencias del tiempo litúrgico (cf. nn. 62-64).

132. Mientras se canta el Aleluya u otro canto, el sacerdote, si se emplea el incienso, lo pone en el incensario y lo bendice. Luego, con las manos juntas y profundamente inclinado ante el altar, dice en secreto: Purifica mi corazón.

133. Después toma el Evangeliario, si está en el altar, y precedido por los ayudantes laicos, que pueden llevar el incensario y los ciriales, se acerca al ambón llevando el Evangeliario algo elevado. Los presentes se vuelven hacia el ambón manifestando así una especial reverencia al Evangelio de Cristo.

134. Llegado al ambón, el sacerdote abre el libro y, con las manos juntas, dice: El Señor esté con vosotros, y el pueblo responde: Y con tu espíritu, y después: Lectura del santo Evangelio..., trazando la cruz sobre el libro con el pulgar, y luego sobre su propia frente, boca y pecho, lo cual también hacen todos los demás. El pueblo aclama, diciendo: Gloria a ti, Señor. El sacerdote, si se utiliza el incienso, inciensa el libro (cf. nn. 276-277). Después proclama el Evangelio y al final pronuncia la aclamación Palabra del Señor y todos responden Gloria a ti, Señor Jesús. El sacerdote besa el libro diciendo en secreto: Las palabras del Evangelio.

135. Si no hay lector, el mismo sacerdote hará todas las lecturas y el salmo de pie en el ambón. Allí mismo, si se emplea el incienso, lo pone en el incensario y lo bendice, y profundamente inclinado dice: Purifica mi corazón.

136. El sacerdote, de pie en la sede o en el mismo ambón, o en otro lugar idóneo, si conviene, pronuncia la homilía; una vez terminada, puede guardarse un tiempo de silencio.

137. El Símbolo lo canta o lo recita el sacerdote juntamente con el pueblo (cf. n. 68), estando todos de pie. A las palabras: Y por obra del Espíritu Santo se encarnó..., etc., o que fue concebido..., etc., todos se inclinan profundamente; pero en las solemnidades de la Anunciación y de la Natividad del Señor, se arrodillan.

138. Una vez dicho el símbolo, el sacerdote, de pie junto a la sede, con las manos juntas, invita a los fieles a la oración universal con una breve monición. Después el cantor o el lector u otro, propone, vuelto al pueblo, las intenciones desde el ambón o desde otro lugar conveniente y, por su parte, el pueblo responde suplicante. Al final, el sacerdote, con las manos extendidas, concluye la súplica con la oración.

Liturgia eucarística

139. Terminada la oración universal, todos se sientan y comienza el canto del ofertorio (cf. n. 74). El acólito u otro ministro laico colocan en el altar el corporal, el purificador, el cáliz, la palia y el misal.

140. Es conveniente que la participación de los fieles se manifieste en la presentación del pan y del vino para la celebración de la Eucaristía o de otros dones con los que se ayude a las necesidades de la iglesia o de los pobres.

Las ofrendas de los fieles las recibe el sacerdote, ayudado por el acólito u otro ministro. El pan y el vino para la Eucaristía se llevan al celebrante, que los pone sobre el altar y el resto de los dones se colocan en un lugar apropiado (cf. n. 73).

141. El sacerdote, en el altar, toma la patena con el pan, y con ambas manos la eleva un poco sobre el altar mientras dice en secreto: Bendito seas, Señor. Luego coloca la patena con el pan sobre el corporal.

142. A continuación, el sacerdote, situado en un lado del altar, mientras el ministro le ofrece las vinajeras, vierte el vino y un poco de agua en el cáliz, diciendo en secreto: El agua unida al vino. Vuelto al centro del altar, toma con ambas manos el cáliz, lo eleva un poco y dice en secreto: Bendito seas, Señor y a continuación deja el cáliz sobre el corporal y lo cubre, si conviene, con la palia.

Pero si no hay canto para el ofertorio ni toca el órgano, en la presentación del pan y del vino el sacerdote puede pronunciar en voz alta las fórmulas de bendición, a las que el pueblo responde con la aclamación: Bendito seas por siempre, Señor.

143. Colocado el cáliz sobre el altar, el sacerdote profundamente inclinado dice en secreto: Acepta, Señor, nuestro corazón contrito.

144. Luego, si se emplea el incienso, el sacerdote lo pone en el incensario, lo bendice sin decir nada e incienso los dones, la cruz y el altar. El ministro, de pie al lado del altar, incienso al celebrante y después al pueblo.

145. Después de la oración Acepta, Señor, nuestro corazón contrito o después de la incensación, el sacerdote, de pie a un lado del altar, se lava las manos, diciendo en secreto Lava del todo mi delito, Señor, limpia mi pecado, mientras le sirve el agua el ministro.

146. Vuelto al centro del altar y de pie cara al pueblo, el sacerdote extiende y junta las manos e invita al pueblo a orar, diciendo: Orad, hermanos. El pueblo se pone de pie y responde: El Señor reciba de tus manos. El sacerdote, con las manos extendidas, dice la oración sobre las ofrendas, y al final el pueblo aclama: Amén.

147. Entonces comienza el sacerdote la Plegaria eucarística. Según las rúbricas (cf. n. 365), elige una de las que se encuentran en el Misal Romano o de las aprobadas por la Sede Apostólica. La naturaleza de la Plegaria eucarística exige que sólo el sacerdote lo pronuncie en virtud de su ordenación. El pueblo se unirá al sacerdote en la fe y con el silencio, también con las intervenciones establecidas a lo largo de la Plegaria eucarística que son: las respuestas al diálogo del Prefacio, el Santo, la aclamación después de la consagración y la aclamación del Amén después de la doxología, junto con otras aclamaciones aprobadas

por la Conferencia de los Obispos y reconocidas por la Santa Sede.

Es muy conveniente que el sacerdote cante las partes de la Plegaria eucarística musicalizadas.

148. Al comienzo de la Plegaria eucarística, el sacerdote extiende las manos y canta o dice El Señor esté con vosotros; el pueblo responde: Y con tu espíritu. Cuando continúa Levantemos el corazón, alza las manos. El pueblo responde Lo tenemos levantado hacia el Señor. Después el sacerdote, con las manos extendidas, añade: Demos gracias al Señor, nuestro Dios, y el pueblo responde: Es justo y necesario. Después, el sacerdote, con las manos extendidas, sigue con el Prefacio; cuando lo termina, junta las manos y canta o dice en voz clara, junto con todos los presentes el Santo (cf. n. 79 b).

149. El sacerdote prosigue la Plegaria eucarística según las rúbricas que se exponen en cada una de ellas.

Si el celebrante es Obispo, en las Plegarias, después de las palabras: con tu servidor el Papa N., añade: conmigo, indigno siervo tuyo; o después de las palabras: el Papa N., añade: de mí, indigno siervo tuvo. Si un Obispo celebra fuera de su diócesis, tras las palabras con tu servidor el Papa N., añade: conmigo, indigno siervo tuyo, con mi hermano N., Obispo de esta Iglesia de N..

El Obispo diocesano o el que en derecho se le equipara, debe ser nombrado con esta fórmula: con tu servidor el Papa N., con nuestro Obispo (o bien: Vicario, Prelado, Prefecto, Abad) N.

En la Plegaria eucarística se puede mencionar a los Obispos Coadjutor y Auxiliares, pero no a otros Obispos que pudieran estar presentes. Si son muchos los que se han de mencionar, se utiliza la forma general: con nuestro Obispo N. y sus Obispos auxiliares.

En cada Plegaria eucarística hay que adaptar las fórmulas precedentes a las reglas gramaticales.

150. Un poco antes de la consagración, el ministro, si se cree conveniente, avisa a los fieles mediante un toque de campanilla. Puede también, de acuerdo con la costumbre de cada lugar, tocar la campanilla cuando el sacerdote muestra la hostia y el cáliz a los fieles.

Si se utiliza el incienso, el ministro incienso la hostia y el cáliz cuando se muestran tras la consagración.

151. Después de la consagración, una vez que el sacerdote dice: Éste es el Sacramento de nuestra fe, el pueblo pronuncia la aclamación empleando una de las fórmulas prescritas.

Al final de la Plegaria eucarística, el sacerdote, tomando la patena con la hostia y el cáliz y elevando ambos, pronuncia él solo la doxología: Por Cristo. Al concluir, el pueblo aclama: Amén. Después el sacerdote pone la patena y el cáliz sobre el corporal.

152. Terminada la Plegaria eucarística, el sacerdote, con las manos juntas, hace la monición preliminar a la Oración dominical, y luego la recita, con las manos extendidas, juntamente con el pueblo.

153. Concluida la Oración dominical, el sacerdote, con las manos extendidas, dice él solo el embolismo: Líbranos de todos los males; al terminarlo, el pueblo aclama: Tuyo es el reino.

154. A continuación, el sacerdote, con las manos extendidas y en voz alta, dice la oración: Señor Jesucristo, que dijiste, y, al terminarla, extendiendo y juntando las manos, anuncia la paz, vuelto al pueblo, mientras dice: la paz del Señor esté siempre con vosotros, y el pueblo le responde: Y con tu espíritu. Luego, si se juzga oportuno, el sacerdote añade: Daos fraternalmente la paz.

El sacerdote puede dar la paz a los ministros, pero siempre permaneciendo dentro del presbiterio para no perturbar la celebración. Haga lo mismo si, por alguna causa razonable, desea dar la paz a algunos pocos fieles. Y todos se intercambian un signo de paz, comunión y caridad, según lo que haya establecido la Conferencia de los Obispos. Mientras se da la paz puede decirse: La paz del Señor esté siempre contigo, a lo que se responde: Amén.

155. A continuación, el sacerdote toma el pan consagrado, lo parte sobre la patena, y deja caer una partícula en el cáliz diciendo en secreto: El Cuerpo y la Sangre. Mientras tanto, el coro y el pueblo cantan o recitan: Cordero de Dios (cf. n. 83).

156. Entonces el sacerdote dice en secreto y con las manos juntas la oración para la Comunión: Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, o Señor Jesucristo, la comunión de tu Cuerpo.

157. Terminada esta oración, el sacerdote hace genuflexión, toma el pan consagrado en esa misma Misa y, teniéndolo un poco elevado sobre la patena o sobre el cáliz, de cara al pueblo, dice: Éste es el Cordero de Dios, y, a una con el pueblo, añade una sola vez: Señor, no soy digno.

158. Luego, de pie y vuelto hacia el altar, el sacerdote dice en secreto: El Cuerpo de Cristo me guarde para la vida eterna, y, con reverencia, toma el Cuerpo de Cristo. Después, coge el cáliz, y dice en secreto: La Sangre de Cristo me guarde para la vida eterna, y, con reverencia, sume la Sangre de Cristo.

159. Mientras el sacerdote comulga el Sacramento, se empieza el canto de Comunión (cf. n. 86).

160. El sacerdote toma después la patena o la píxide y se acerca a los que van a comulgar, quienes, de ordinario, se acercan procesionalmente.

A los fieles no les es lícito tomar por sí mismos ni el pan consagrado ni el sagrado cáliz y menos aún pasárselos entre ellos de mano en mano. Los fieles comulgan de rodillas o de pie, según lo haya establecido la Conferencia de los Obispos. Cuando comulgan de pie, se recomienda que, antes de recibir el Sacramento, hagan la debida reverencia del modo que determinen las citadas normas.

161. Si la Comunión se administra sólo bajo la especie de pan, el sacerdote, teniendo la hostia un poco elevada, se la muestra a cada uno diciéndole: El Cuerpo de Cristo. El que comulga responde: Amén, y recibe el Sacramento en la boca o, en los lugares en que se ha concedido, en la mano, según prefiera. En cuanto recibe la sagrada hostia, el que comulga la consume íntegramente.

Para la Comunión bajo las dos especies obsérvese el rito descrito en su lugar (cf. nn. 284-287).

162. Si están presentes otros presbíteros, pueden ayudar al sacerdote a distribuir la Comunión. Si no están disponibles y el número de comulgantes es muy elevado, el sacerdote puede llamar para que le ayuden, a los ministros extraordinarios, es decir, a un acólito instituido o también a otros fieles que para ello hayan sido designados. [97] En caso de necesidad, el sacerdote puede designar para esa ocasión a fieles idóneos. [98]

Estos ministros no acceden al altar antes de que el sacerdote haya comulgado y siempre han de recibir de manos del sacerdote el vaso que contiene la Santísima Eucaristía para administrarla a los fieles.

163. Una vez distribuida la Comunión, el sacerdote consume enseguida en el altar todo el vino consagrado que haya podido quedar; en cambio, las hostias consagradas que hayan sobrado las consume en el altar o las lleva al lugar destinado a la reserva eucarística.

El sacerdote, vuelto al altar, recoge los fragmentos, si los hay; luego, en el altar o en la credencia, purifica la patena o la píxide sobre el cáliz; purifica el cáliz diciendo en secreto: Haz, Señor, que recibamos, y lo seca con el purificador. Si los vasos son purificados en el altar, los lleva un ministro a la credencia. Está, sin embargo, permitido dejar los vasos que se han de purificar, sobre todo si son muchos, en el altar o en la credencia, convenientemente cubiertos sobre un corporal, para luego purificarlos inmediatamente después de la Misa, cuando ya se ha despedido al pueblo.

164. Después, el sacerdote puede regresar a la sede. Se puede observar un espacio de silencio sagrado o también entonar un salmo u otro cántico o himno de alabanza (cf. n. 88).

165. Luego, en pie junto a la sede o el altar, el sacerdote, vuelto al pueblo, dice, con las manos juntas: Oremos, y con las manos extendidas recita la oración después de la Comunión, a la que puede preceder también un breve silencio, a no ser que ya se haya hecho después de la Comunión. Al final de la oración, el pueblo aclama: Amén.

Rito de conclusión

166. Terminada la oración después de la Comunión, se hacen, si es necesario, y con brevedad, los oportunos avisos al pueblo.

167. Después, el sacerdote, extendiendo las manos, saluda al pueblo diciendo: El Señor esté con vosotros, a lo que el pueblo responde: Y con tu espíritu, y el sacerdote, uniendo de nuevo las manos, y colocando luego la mano izquierda sobre el pecho y elevando la derecha añade: La bendición de Dios todopoderoso, y haciendo la señal de la cruz sobre el pueblo prosigue: Padre, Hijo y Espíritu Santo, descienda sobre vosotros; todos responden: Amén.

En ciertos días y ocasiones, esta bendición se enriquece y se expresa, según las rúbricas, mediante la oración sobre el pueblo u otra fórmula más solemne.

El Obispo bendice al pueblo con la fórmula propia, haciendo tres veces la señal de la cruz sobre el pueblo.
[99]

168. Enseguida, el sacerdote, con las manos juntas, añade: Podéis ir en paz, y todos responden: Demos gracias a Dios.

169. Entonces, el sacerdote, según costumbre, venera el altar con un beso y, haciendo junto con los ministros laicos una profunda inclinación, se retira con ellos.

170. Si a la Misa sigue alguna otra acción litúrgica se omite el rito de conclusión, es decir, el saludo, la bendición y la despedida.

B) Misa con Diacono

171. Cuando un diácono, revestido con las vestiduras sagradas, interviene en la celebración eucarística, desempeña su oficio propio. Así pues, él:

a) Asiste al sacerdote y está siempre a su lado;

b) En el altar le ayuda en lo referente al cáliz o al libro;

c) Proclama el Evangelio y, por mandato del sacerdote celebrante, puede tener la homilía (cf. n. 66);

d) Dirige al pueblo fiel por medio de las oportunas moniciones y enuncia las intenciones de la oración universal;

e) Ayuda al sacerdote celebrante a distribuir la Comunión y purifica y recoge los vasos sagrados;

f) Desempeña, si es necesario, las tareas de otros ministros, en el caso de que éstos falten.

Ritos iniciales

172. Llevando el Evangeliario algo elevado, el diácono precede al sacerdote en su camino hacia el altar; si no, camina a su lado.

173. Llegado al altar, si porta el Evangeliario, omitida la reverencia, accede al altar. Luego, una vez colocado el Evangeliario como es laudable, sobre el altar, juntamente con el sacerdote lo venera con un beso.

Si no lleva el Evangeliario hace una inclinación profunda al altar juntamente con el sacerdote, según el modo acostumbrado, y con él lo venera mediante un beso.

Finalmente, si se emplea el incienso, asiste al sacerdote en la imposición del mismo y en la incensación de la cruz y el altar.

174. Una vez incensado el altar, se dirige a la sede acompañando al sacerdote, y allí permanece a su lado y le ayuda cuando sea necesario.

Liturgia de la palabra

175. Mientras se dice el Aleluya u otro canto, si se ha de usar el incienso, ayuda al sacerdote a ponerlo en el incensario; luego, profundamente inclinado ante él, le pide su bendición, diciendo en voz baja: Padre, dame tu bendición. El sacerdote le da la bendición, diciendo: El Señor esté en tu corazón. El diácono se

signa con la señal de la cruz y responde: Amén. Luego, hecha una profunda inclinación al altar, toma el Evangelionario que se había depositado sobre el altar y se dirige al ambón, llevando el libro algo elevado, precedido por el turiferario que lleva el incensario humeante y por los ministros con cirios encendidos. Allí saluda al pueblo diciendo con las manos juntas: El Señor esté con vosotros, y en las palabras Lectura del santo Evangelio, signa con el dedo pulgar el libro y se signa él mismo en la frente, en los labios y en el pecho, incienso el libro y proclama el Evangelio. Terminado esto, aclama: Palabra del Señor, y todos responden: Gloria a ti, Señor Jesús. Luego venera el libro con un beso, diciendo al mismo tiempo en secreto: Las palabras del Evangelio, y vuelve al lado del sacerdote.

Cuando el diácono asiste al Obispo, lleva el libro para que lo bese o lo besa él mismo diciendo en secreto: Las palabras del Evangelio. En las celebraciones más solemnes, el Obispo imparte la bendición al pueblo con el Evangelionario, si se ve oportuno.

Por último, el Evangelionario puede llevarse a la credencia o a otro lugar apto y digno.

176. Si no hay otro lector idóneo, el diácono lee también las demás lecturas.

177. Las intenciones de la oración de los fieles, una vez introducidas por el sacerdote, las recita el diácono, habitualmente desde el ambón.

Liturgia eucarística

178. Terminada la oración universal, el sacerdote permanece en la sede y el diácono prepara el altar, con la ayuda del acólito; le corresponde, en particular, tener cuidado de los vasos sagrados. Asiste también al sacerdote cuando recibe los dones del pueblo. Luego pasa al sacerdote la patena con el pan que se va a consagrar; vierte el vino y un poco de agua en el cáliz, diciendo en secreto: El agua unida al vino, y luego lo presenta al sacerdote. Esta preparación del cáliz puede también hacerla en la credencia. Si se emplea el incienso, ayuda al sacerdote en la incensación de las ofrendas, de la cruz y del altar, y luego él o el acólito incienso al sacerdote y al pueblo.

179. Durante la Plegaria eucarística, el diácono está en pie junto al sacerdote, un poco retirado detrás de él, para ayudar cuando haga falta en el cáliz o en el misal.

Desde la epiclesis hasta la ostensión del cáliz el diácono permanece, normalmente, arrodillado. Si hay varios diáconos, al llegar la consagración, uno de ellos puede poner incienso en el turíbulo e incensar en el momento de la ostensión de la hostia y del cáliz.

180. Para la doxología final de la Plegaria eucarística, de pie al lado del sacerdote, mantiene el cáliz elevado, mientras aquél eleva la patena con el pan consagrado, hasta el momento en que el pueblo ha dicho ya: Amén.

181. Una vez que el sacerdote ha dicho la oración de la paz y las palabras La paz del Señor esté siempre con vosotros, y el pueblo haya respondido Y con tu espíritu, el diácono, si es oportuno, invita a darse la paz diciendo con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo: Daos fraternalmente la paz. Él la recibe directamente del sacerdote y puede darla a los ministros más cercanos.

182. Terminada la Comunión del sacerdote, el diácono la recibe bajo las dos especies de manos del sacerdote, y luego le ayuda a distribuir la Comunión al pueblo. Si la Comunión se da bajo las dos especies, él ofrece el cáliz a los que van comulgando, y, terminada la distribución, sume con reverencia en el altar toda la Sangre de Cristo que queda, ayudado, si es preciso, de otros diáconos y presbíteros.

183. Terminada la Comunión, el diácono vuelve al altar con el sacerdote. Recoge los fragmentos, si los hay, y luego lleva el cáliz y demás vasos sagrados a la credencia, y allí los purifica y coloca como de costumbre, mientras el sacerdote vuelve a la sede. Sin embargo, puede también cubrir decorosamente los vasos, dejarlos en la credencia sobre el corporal y purificarlos inmediatamente después de la Misa, una vez despedido el pueblo.

Rito de conclusión

184. Dicha la oración después de la Comunión, el diácono hace, si es necesario, y con brevedad, los oportunos anuncios al pueblo, a no ser que prefiera hacerlo personalmente el sacerdote.

185. Si se emplea la oración sobre el pueblo o la fórmula de la bendición solemne, el diácono dice: Inclinaos para recibir la bendición. Una vez dada la bendición por el sacerdote, el diácono se encarga de despedir al pueblo, diciendo con las manos juntas y vuelto hacia el pueblo: Podéis ir en paz.

186. Luego, juntamente con el sacerdote, venera el altar besándolo, y haciendo una profunda reverencia, se retira en el mismo orden en que había llegado.

C) Funciones del Acólito

187. Las funciones que puede ejercer el acólito son de diverso género; puede darse el caso de que concurren varias a la vez. Por lo tanto, es conveniente que se distribuyan, si es oportuno, entre varios; si solamente está presente un acólito, haga él lo que es de más importancia, distribuyéndose lo demás entre varios ministros.

Ritos iniciales

188. En la procesión al altar puede llevar la cruz entre dos ministros con cirios encendidos. Cuando llegue al altar, coloca la cruz junto al mismo, o bien la sitúa en un lugar digno. Luego ocupa su lugar en el presbiterio.

189. Durante toda la celebración, es propio del acólito acercarse al sacerdote o al diácono, cuantas veces se requiera, para servir el libro y ayudarles en todo lo necesario. Conviene, por tanto, que, en la medida de lo posible, ocupe un lugar desde el que pueda ejercer fácilmente su ministerio, en la sede o en el altar.

Liturgia eucarística

190. En ausencia del diácono, una vez acabada la oración universal, mientras el sacerdote permanece en la sede, el acólito pone sobre el altar el corporal, el purificador, el cáliz, la palia y el misal. Después, si es necesario, ayuda al sacerdote en la recepción de los dones del pueblo y oportunamente lleva el pan y el vino al altar y los entrega al sacerdote. Si se utiliza el incienso, presenta el incensario al sacerdote y le asiste en la incensación de las ofrendas, de la cruz y del altar. Luego inciensa al sacerdote y al pueblo.

191. El acólito instituido puede, si es necesario, ayudar al sacerdote, como ministro extraordinario, en la distribución de la Comunión al pueblo. [100] Si se da la Comunión bajo las dos especies, en ausencia del diácono, ofrece el cáliz a los que van a comulgar o, si la Comunión es por intinción, sostiene el cáliz.

192. El acólito instituido, acabada la distribución de la Comunión, ayuda al sacerdote o al diácono en la purificación y arreglo de los vasos sagrados. En ausencia del diácono, el acólito instituido, lleva a la credencia los vasos sagrados y allí, del modo acostumbrado, los purifica, los seca y los recoge.

193. Terminada la celebración de la Misa, el acólito y los otros ministros regresan junto con el diácono y el sacerdote a la sacristía procesionalmente del mismo modo y en el mismo orden con el que vinieron.

D) Funciones del Lector

Ritos iniciales

194. En la procesión al altar, en ausencia del diácono, el lector, con la debida vestidura, puede llevar el Evangelionario un poco elevado: en este caso, precede al sacerdote; de lo contrario va con los otros ministros.

195. Al llegar al altar, hace la debida reverencia junto con los demás. Si lleva el Evangeliario, accede al altar y lo coloca sobre el mismo. Luego ocupa su lugar en el presbiterio junto con los otros ministros.

Liturgia de la palabra

196. Lee desde el ambón las lecturas que preceden al Evangelio. Cuando no hay salmista, después de la primera lectura puede proclamar el salmo responsorial.

197. En ausencia del diácono, puede proclamar desde el ambón las intenciones de la oración universal, después que el sacerdote ha hecho la introducción a la misma.

198. Si no hay canto de entrada ni de Comunión y los fieles no recitan las antífonas propuestas en el Misal, las puede decir en el momento conveniente (cf. nn. 48, 87).

II. LA MISA CONCELEBRADA

199. La concelebración, que manifiesta claramente la unidad del sacerdocio, del sacrificio y de todo el pueblo de Dios, está prescrita por el mismo rito en la ordenación del Obispo y de los presbíteros, en la bendición del abad y en la Misa crismal.

Se recomienda, a no ser que la utilidad de los fieles requiera o aconseje otra cosa:

a) En la Misa vespertina de la Cena del Señor;

b) En la Misa que se celebra en Concilios, reuniones de los Obispos, Sínodos;

c) En la Misa conventual y en la Misa principal en iglesias y oratorios.

d) En las Misas que se celebran en cualquier género de reuniones de sacerdotes, seculares o religiosos. [101]

Todo sacerdote puede celebrar la Eucaristía él solo, mientras no tenga lugar en ese momento una concelebración en la misma iglesia u oratorio. Pero el Jueves en la Misa vespertina de la Cena del Señor y en la Misa de la Vigilia pascual se prohíbe celebrar uno solo.

200. Los presbíteros de viaje sean acogidos de buen grado para la concelebración eucarística, con tal de que se conozca su condición sacerdotal.

201. Donde hay un gran número de sacerdotes, la concelebración puede tenerse incluso varias veces en el mismo día cuando la necesidad o la utilidad pastoral así lo aconsejen, pero debe hacerse en tiempos sucesivos o en lugares sagrados diversos. [102]

202. Corresponde al Obispo, según las normas del derecho, ordenar la disciplina de la concelebración en todas las iglesias y oratorios de su diócesis.

203. Ha de tener una consideración especial la concelebración en la que los presbíteros de una diócesis concelebran con el propio Obispo, en la Misa estacional, sobre todo en los días más solemnes del año litúrgico: en la Misa de Ordenación del nuevo Obispo de la diócesis o de su Coadjutor o Auxiliar, en la Misa crismal, en la Misa vespertina de la Cena del Señor, en la celebración del Santo Fundador de la Iglesia local o del Patrono de la diócesis, en el aniversario del Obispo, y con ocasión, por último, del Sínodo o de la visita pastoral.

Por la misma razón, se recomienda la concelebración cuantas veces los presbíteros se encuentren con el propio Obispo, sea con ocasión de los ejercicios espirituales o de alguna reunión. En estos casos, el signo de la unidad del sacerdocio y de la Iglesia, que es característico de toda concelebración, se manifiesta de una manera más evidente. [103]

204. Por causas determinadas, para dar, por ejemplo, un mayor sentido al rito o a una fiesta, se puede celebrar o concelebrar varias veces en el mismo día, en los siguientes casos:

a) Quien el Jueves Santo ha celebrado o concelebrado en la Misa crismal, puede también celebrar o concelebrar en la Misa vespertina de la Cena del Señor;

b) Quien celebró o concelebró la Misa de la Vigilia pascual, puede celebrar o concelebrar la Misa del día

de Pascua;

c) El día de Navidad todos los sacerdotes pueden celebrar o concelebrar tres Misas, con tal que se celebren a su tiempo;

d) En el día de la Conmemoración de todos los fieles difuntos, todos los sacerdotes pueden celebrar o concelebrar tres Misas, con tal que las celebraciones tengan lugar en diversos tiempos y se observe lo establecido sobre la aplicación de la segunda y tercera Misa; [104]

e) Quien concelebra con el Obispo o su delegado en un Sínodo o en la visita pastoral, o en las reuniones de sacerdotes, puede celebrar además otra Misa para utilidad de los fieles. Lo mismo vale, *servatis servandis*, para las reuniones de religiosos.

205. La Misa concelebrada se ordena, en cualquiera de sus formas, según las normas comúnmente establecidas (cf. nn. 112-198), pero manteniendo o cambiando cuanto más abaja se expone.

206. Nunca acceda nadie o se le admita a concelebrar, una vez iniciada ya la Misa.

207. Prepárese en el presbiterio:

a) Sillas y libros para los sacerdotes concelebrantes;

b) En la credencia: un cáliz de capacidad suficiente, o varios cálices.

208. Si no se cuenta con un diácono, sus oficios los realizan algunos de los concelebrantes.

Si tampoco están presentes otros ministros, sus oficios propios pueden confiarse a otros fieles idóneos; en caso contrario, los desempeñan algunos de los concelebrantes.

209. Los concelebrantes, en la sacristía o en algún otro sitio conveniente, se revisten los mismos ornamentos que suelen llevar cuando celebran individualmente. Pero si hay un justo motivo, por ejemplo, un gran número de concelebrantes o falta de ornamentos, los concelebrantes, a excepción siempre del celebrante principal, pueden suprimir la casulla, llevando solamente la estola sobre el alba.

Ritos iniciales

210. Cuando todo está ya preparado, se empieza la procesión hacia el altar a través de la iglesia. Los presbíteros concelebrantes preceden al celebrante principal.

211. Cuando han llegado al altar, los concelebrantes y el celebrante principal, hecha una profunda inclinación, veneran el altar besándolo, y se dirigen a la sede a ellos destinada. El celebrante principal, si es oportuno, incienso la cruz y el altar y luego se dirige a la sede.

Liturgia de la Palabra

212. Durante la liturgia de la palabra los concelebrantes ocupan su lugar y están sentados o se levantan en la misma forma que el celebrante principal.

Al comenzar el Aleluya, todos se levantan, excepto el Obispo, que pone incienso sin decir nada y bendice al diácono o, en su ausencia, al concelebrante que va a proclamar el Evangelio. Sin embargo, en la concelebración que preside el presbítero, el concelebrante que, en ausencia del diácono, proclama el Evangelio, ni pide ni recibe la bendición del celebrante principal.

213. La homilía normalmente la hará el celebrante principal o uno de los concelebrantes.

Liturgia eucarística

214. La preparación de los dones (cf. nn. 139-146) la hace solamente el celebrante principal, permaneciendo mientras tanto los demás concelebrantes en sus puestos.

215. Una vez que el celebrante principal ha pronunciado la oración sobre las ofrendas, los concelebrantes se acercan al altar y se disponen en pie alrededor de él, pero de tal modo que no dificulten la ejecución de

los ritos que se realizan y los fieles tengan buena visibilidad de la acción sagrada, ni cierren el paso al diácono cuando por razón de su ministerio debe acercarse al altar.

El diácono desempeña su oficio cerca del altar en los momentos de ayudar, si es necesario, con el cáliz y el misal. Sin embargo, en la medida de lo posible, se sitúa ligeramente detrás de los sacerdotes concelebrantes, situados junto al celebrante principal.

Modo de proclamar la Plegaria eucarística

216. El prefacio lo canta o lo recita solamente el celebrante principal. En cambio el Santo lo cantan o recitan todos los concelebrantes junto con el pueblo y los cantores.

217. Terminado el Santo, los sacerdotes concelebrantes prosiguen la Plegaria eucarística en el modo que en seguida se describe, pero los gestos los hace únicamente el celebrante principal, si no se advierte lo contrario.

218. Los textos que dicen simultáneamente todos los concelebrantes y principalmente las palabras de la consagración, que todos deben pronunciar, los recitan de tal manera que los concelebrantes las dicen en voz baja para que se pueda oír claramente la voz del celebrante principal. De este modo, el pueblo percibe mejor las palabras.

Es encomiable cantar las partes que han de recitar conjuntamente todos los concelebrantes, y que se hallan musicalizadas en el Misal.

Plegaria eucarística I, o Canon romano

219. En la Plegaria eucarística I, o Canon romano, el Padre misericordioso, lo dice solamente el celebrante principal con las manos extendidas.

220. Acuérdate, Señor, y Reunidos en comunión, conviene que se confíen a uno u otro de los sacerdotes concelebrantes, que dice él solo estas oraciones con las manos extendidas y en voz alta.

221. Acepta, Señor en tu bondad, lo dice solamente el celebrante principal, con las manos extendidas.

222. Desde Bendice y santifica, oh Padre, hasta Te pedimos humildemente, Dios todopoderoso, el sacerdote principal realiza el gesto, pero todos los concelebrantes lo dicen a una de este modo:

- a) Bendice y santifica, oh Padre, con las manos extendidas hacia las ofrendas;
- b) El cual, la víspera de su Pasión, y Del mismo modo, con las manos juntas;
- c) Las palabras del Señor, si el gesto parece conveniente, con la mano derecha extendida hacia el pan y hacia el cáliz; miran la hostia y el cáliz cuando el celebrante principal los muestra a los fieles y luego se inclinan profundamente;
- d) Por eso, Padre, nosotros, tus siervos, y Mira con ojos de bondad, con las manos extendidas;
- e) Te pedimos humildemente, inclinados y con las manos juntas, hasta llegar a las palabras al participar aquí de este altar. Inmediatamente, se enderezan, haciendo sobre sí la señal de la cruz, mientras pronuncian las restantes palabras: seamos colmados de gracia y bendición.

223. La intercesión por los difuntos y la oración Y a nosotros, pecadores, conviene que sea confiada a uno u otro de los concelebrantes, quien la dice él solo con las manos extendidas y en voz alta.

224. A las palabras Y a nosotros, pecadores, todos los concelebrantes se golpean el pecho.

225. Por Cristo, Señor nuestro, por quien sigues creando, lo dice solamente el celebrante principal.

Plegaria eucarística II

226. En la Plegaria eucarística II, Santo eres en verdad, lo dice solamente el celebrante principal con las manos extendidas.

227. Desde Por eso te pedimos que santifiques, hasta Te pedimos humildemente, lo dicen a una todos los concelebrantes de este modo:

- a) Por eso te pedimos que santifiques, con las manos extendidas hacia las ofrendas;
- b) El cual, cuando iba a ser entregado a su Pasión, y Del mismo modo, con las manos juntas;
- c) Las palabras del Señor, si el gesto parece conveniente, con la mano derecha extendida hacia el pan y hacia el cáliz; miran la hostia y el cáliz cuando el celebrante principal los muestra a los fieles y luego se inclinan profundamente;
- d) Así, pues, Padre, al celebrar ahora, y Te pedimos humildemente, con las manos extendidas.

228. Las intercesiones por los vivos Acuérdate, Señor, y por los difuntos Acuérdate también de nuestros hermanos, conviene que se confíen a uno u otro de los concelebrantes, quien las pronuncia él solo con las manos extendidas y en voz alta.

Plegaria eucarística III

229. En la Plegaria eucarística III, Santo eres en verdad, lo dice solamente el celebrante principal con las manos extendidas.

230. Desde Por eso, Padre, te suplicamos, hasta Dirige tu mirada, lo dicen a una todos los concelebrantes de este modo:

- a) Por eso, Padre, te suplicamos, con las manos extendidas hacia las ofrendas;
- b) Porque él mismo, la noche en que iba a ser entregado, y Del mismo modo, con las manos juntas;
- c) Las palabras del Señor, si el gesto parece conveniente, con la mano derecha extendida hacia el pan y hacia el cáliz; miran la hostia y el cáliz cuando el celebrante principal los muestra a los fieles y luego se inclinan profundamente;
- d) Así, pues, Padre, y Dirige tu mirada, con las manos extendidas.

231. Las intercesiones Que él nos transforme, y Te pedimos, Padre, que esta Víctima, conviene que se confíen a uno u otro de los sacerdotes concelebrantes, quien las pronuncia él solo con las manos extendidas y en voz alta.

Plegaria eucarística IV

232. En la Plegaria eucarística IV, desde Te alabamos, Padre santo, hasta llevando a plenitud su obra en el mundo, lo dice solamente el celebrante principal con las manos extendidas.

233. Desde Por eso, Padre, te rogamos, hasta Dirige tu mirada, lo dicen a una todos los concelebrantes de este modo:

- a) Por eso, Padre, te rogamos, con las manos extendidas hacia las ofrendas;
- b) Porque él mismo, llegada la hora, y Del mismo modo, con las manos juntas;
- c) Las palabras del Señor, si el gesto parece conveniente, con la mano derecha extendida hacia el pan y hacia el cáliz; miran la hostia y el cáliz cuando el celebrante principal los muestra a los fieles y luego se inclinan profundamente;
- d) Por eso, Padre, al celebrar, y Dirige tu mirada, con las manos extendidas.

234. Las intercesiones Y ahora, Señor, acuérdate, y Padre de bondad, conviene confiarlas a uno u otro de los concelebrantes, quien las pronuncia él solo con las manos extendidas y en voz alta.

235. Por lo que se refiere a otras Plegarias eucarísticas aprobadas por la Sede Apostólica, obsérvense las normas establecidas para cada una de ellas.

236. La doxología final de la Plegaria eucarística la pronuncia solamente el sacerdote principal y, si parece bien, juntamente con los demás concelebrantes, pero no los fieles.

Rito de la Comunión

237. Luego el celebrante principal, con las manos juntas, pronuncia la monición que precede al Padrenuestro, y en seguida, con las manos extendidas y a una con los demás concelebrantes, que también extienden las manos, y con el pueblo, dice la misma Oración dominical.

238. Líbranos de todos los males, Señor, lo dice sólo el celebrante principal, con las manos extendidas. Todos los concelebrantes, a una con el pueblo, pronuncian la aclamación final: Tuyo es el reino.

239. Después de la monición del diácono o, en su ausencia, de uno de los concelebrantes: Daos fraternalmente la paz, todos se dan la paz; los que quedan más cerca del celebrante principal la reciben de él antes que el diácono.

240. Mientras se dice el Cordero de Dios, los diáconos o algunos concelebrantes pueden ayudar al celebrante principal a partir el pan consagrado, sea para la Comunión de los mismos concelebrantes, sea para la del pueblo.

241. Después de la inmixtio, sólo el celebrante principal dice en secreto con las manos juntas la oración Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, o Señor Jesucristo, la Comunión de tu Cuerpo.

242. Terminada la oración antes de la Comunión, el celebrante principal hace genuflexión y se retira un poco. Los concelebrantes, uno tras otro, se van acercando al centro del altar, hacen genuflexión y toman del altar, con reverencia, el Cuerpo de Cristo; teniéndolo luego en la mano derecha y poniendo la izquierda bajo ella, se retiran a sus puestos. Pueden también permanecer los concelebrantes en su sitio y tomar el Cuerpo de Cristo de la patena que el celebrante principal, o uno o varios de los concelebrantes, sostienen, pasando ante ellos o pasándose sucesivamente la patena hasta llegar al último.

243. Luego, el celebrante principal toma la hostia consagrada en la misma Misa y, teniéndola un poco elevada sobre la patena o sobre el cáliz, vuelto al pueblo dice: Éste es el Cordero de Dios, y prosigue con los concelebrantes y el pueblo, diciendo Señor no soy digno.

244. A continuación, el celebrante principal, de cara al altar, dice en secreto: El Cuerpo de Cristo me guarde para la vida eterna, y toma reverentemente el Cuerpo de Cristo. De modo análogo proceden los demás concelebrantes comulgando por sí mismos. Después de ellos, el diácono recibe el Cuerpo y la Sangre del Señor de manos del celebrante principal.

245. La Sangre del Señor se puede tomar bebiendo del cáliz directamente, o bien por intinción, o con una canilla o con una cucharilla.

246. Si se comulga, bebiendo directamente del cáliz, se puede emplear uno de estos modos:

a) El celebrante principal, de pie en medio del altar, toma el cáliz y dice en secreto: La Sangre de Cristo me guarde para la vida eterna, y bebe un poco del Sanguis, pasando en seguida el cáliz al diácono o a uno de los concelebrantes. Después distribuye la Comunión a los fieles (cf. nn. 160-162).

Los concelebrantes, uno tras otro, o de dos en dos, si se usan dos cálices, se acercan al altar, hacen genuflexión, beben el Sanguis, purifican el borde del cáliz y regresan a sus asientos.

b) El celebrante principal bebe la Sangre del Señor, según costumbre, en el centro del altar.

Pero los concelebrantes pueden tomar la Sangre del Señor o bien permaneciendo en sus puestos y bebiendo del cáliz que el diácono o uno de los concelebrantes les irá pasando; o también pasándose uno a otro el cáliz. El cáliz lo purifica siempre o el mismo que bebe o el que lo presenta. Uno a uno, según van comulgando, vuelven a sus asientos.

247. El diácono consume con reverencia, en el altar, toda la Sangre de Cristo, que ha quedado, con la ayuda, si es necesario, de algunos concelebrantes; luego lleva el cáliz a la credencia, y allí él o un acólito instituido lo purifica, lo seca y lo recoge como de costumbre (cf. n. 183).

248. La Comunión de los concelebrantes también puede ordenarse tomando de uno en uno junto al altar el Cuerpo e, inmediatamente después la Sangre del Señor.

En este caso, el celebrante principal toma primero la Comunión bajo las dos especies del modo acostumbrado (cf. n. 158), aunque, para beber del cáliz siga la misma forma que se haya escogido para los demás concelebrantes.

Terminada la Comunión del celebrante principal, el cáliz se deja a un lado del altar, sobre otro corporal. Los concelebrantes van pasando uno tras otro al centro del altar, hacen la genuflexión y comulgan del Cuerpo del Señor; pasan después al lado y toman la Sangre del Señor, según el rito escogido para la Comunión del cáliz, como hemos dicho arriba.

De la misma manera se hacen al final la Comunión del diácono y la purificación del cáliz.

249. Si la Comunión de los concelebrantes se hace por intinción, el celebrante principal toma, de la manera acostumbrada, el Cuerpo y Sangre del Señor, teniendo cuidado de que quede en el cáliz suficiente cantidad de Sangre del Señor, para la Comunión de los concelebrantes. Después el diácono, o uno de los concelebrantes, coloca el cáliz en el centro del altar o a un lado sobre otro corporal, juntamente con la patena que contiene los fragmentos de la hostia.

Los concelebrantes, uno tras otro, se acercan al altar, hacen genuflexión, toman una partícula, la mojan parcialmente en el cáliz y poniendo debajo el purificador la consumen. Después se retiran a sus puestos como al comienzo de la Misa.

Toma también la Comunión por intinción el diácono, que responde Amén al concelebrante cuando le dice: El Cuerpo y la Sangre de Cristo. El diácono sume en el altar todo el vino consagrado que ha sobrado ayudado, si procede, por algunos concelebrantes, lleva el cáliz a la credencia, y allí él o un acólito instituido lo purifica, lo seca y lo recoge como de costumbre.

Rito de conclusión

250. Todo lo demás hasta el fin de la Misa lo hace del modo acostumbrado (cf. nn. 166-168) el celebrante principal, quedando los concelebrantes en sus puestos.

251. Antes de retirarse del altar, los concelebrantes le hacen una profunda inclinación. El celebrante principal, acompañado por el diácono, lo venera besándolo como de costumbre.

III. LA MISA CON LA PARTICIPACIÓN DE UN SOLO MINISTRO

252. En la Misa que celebra el sacerdote al que asiste y responde un solo ministro, se observa el rito de la Misa celebrada con participación del pueblo (cf. nn. 120-169) y el ministro dice las partes que corresponden ordinariamente al pueblo.

253. Si el ministro es un diácono, cumple los oficios que le son propios (cf. nn. 171-186) y realiza también lo que corresponde al pueblo.

254. La celebración sin ministro o al menos sin algún fiel no se haga sin causa justa y razonable. En este caso se omiten los saludos, moniciones y la bendición al final de la Misa.

255. Antes de la Misa, se preparan los vasos necesarios sobre la credencia o sobre el lado derecho del altar.

Ritos iniciales

256. El sacerdote accede al altar y, hecha una profunda inclinación con el ministro, besa el altar y se dirige a la sede. Si lo desea, el sacerdote puede permanecer en el altar; en este caso, se coloca ahí también el misal. Entonces el ministro o el sacerdote pronuncia la antifona de entrada.

257. Después, el sacerdote con el ministro, de pie, se signa con la señal de la cruz y dice: En el nombre del Padre; vuelto hacia el ministro le saluda, eligiendo una de las fórmulas propuestas.

258. Sigue el acto penitencial y, a tenor de las rúbricas, se dice el Kyrie y el Gloria.

259. Luego, con las manos juntas, dice Oremos y, después de una pausa conveniente, recita, con las manos extendidas, la oración colecta. Al final el ministro aclama Amen.

Liturgia de la palabra

260. Las lecturas, en la medida de lo posible, se pronuncian desde el ambón o desde el facistol.

261. Dicha la oración colecta, el ministro lee la primera lectura y el salmo y, cuando se ha de decir, también la segunda lectura con el versículo del Aleluya o el otro canto.

262. Luego, el sacerdote, profundamente inclinado, dice Purifica mi corazón, y después lee el Evangelio. Al final dice Palabra del Señor, a lo que el ministro responde Gloria a ti, Señor Jesús. El sacerdote después besa el libro, diciendo en secreto Las palabras del Evangelio borren nuestros pecados.

263. El sacerdote a continuación, según las rúbricas, recita, juntamente con el ministro, la profesión de fe.

264. Sigue la oración de los fieles, que también puede decirse en esta Misa. El sacerdote introduce y concluye la oración; el ministro pronuncia las intenciones.

Liturgia eucarística

265. En la liturgia eucarística se realiza todo como en la Misa celebrada con participación del pueblo, salvo lo que sigue.

266. Terminada la aclamación final del embolismo que sigue al Padrenuestro, el sacerdote dice la oración Señor Jesucristo, que dijiste, y luego añade La paz del Señor esté siempre con vosotros, a lo que el ministro responde Y con tu espíritu. Si parece conveniente, el sacerdote puede dar la paz al ministro.

267. Luego, mientras con el ministro dice Cordero de Dios, el sacerdote parte el pan consagrado sobre la patena. Terminado el Cordero de Dios, hace la inmixtio, diciendo en secreto El Cuerpo y la Sangre.

268. Después de la inmixtio, el sacerdote dice en secreto la oración Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, o Señor Jesucristo, la Comunión de tu Cuerpo; después hace la genuflexión, toma el pan consagrado y, si el ministro va a recibir la Comunión, volviéndose a él y teniendo el pan consagrado un poco elevado sobre la patena o sobre el cáliz, dice Éste es el Cordero de Dios; y, juntamente con el ministro, añade Señor no soy digno. A continuación, de cara al altar, sume el Cuerpo de Cristo. Si el ministro no recibe la Comunión, una vez hecha la genuflexión, el sacerdote toma el pan consagrado y, de cara al altar, dice una sola vez en secreto: Señor, no soy digno, y El Cuerpo de Cristo me guarde, y después toma el Cuerpo de Cristo. Luego toma el cáliz y dice en secreto La Sangre de Cristo me guarde, y sume el Sanguis.

269. Antes de dar la Comunión al ministro, éste o el mismo sacerdote dice la antifona de Comunión.

270. El sacerdote purifica el cáliz en la credencia o en el altar. Si el cáliz se purifica en el altar, el ministro puede llevarlo a la credencia, o dejarlo en un lado sobre el mismo altar.

271. Terminada la purificación del cáliz, conviene que el sacerdote observe una pausa de silencio; luego dice la oración después de la Comunión.

Rito de conclusión

272. El rito de conclusión se hace como en la Misa celebrada con participación del pueblo, omitiendo, sin embargo, podéis ir en paz. El sacerdote besa el altar del modo acostumbrado y, hecha una profunda inclinación junto con el ministro, se retira.

ALGUNAS NORMAS GENERALES PARA CUALQUIER FORMA DE MISA

Veneración al altar y al Evangeliario

273. Según la costumbre tradicional, la veneración del altar y del Evangeliario se expresa con el beso. Sin embargo, donde este signo no concuerda plenamente con las tradiciones culturales de alguna región, corresponde a la Conferencia de los Obispos determinar otro en su lugar, con el asentimiento de la Sede Apostólica.

Genuflexiones e inclinaciones

274. La genuflexión, que se hace doblando la rodilla derecha hasta el suelo, es un signo de adoración; por eso, se reserva al Santísimo Sacramento, y a la santa Cruz, desde la adoración solemne en la Acción litúrgica del Viernes en la Pasión del Señor, hasta el inicio de la Vigilia pascual.

En la Misa el sacerdote celebrante hace tres genuflexiones: después de la ostensión del pan consagrado, después de la ostensión del cáliz y antes de la Comunión. Las peculiaridades que se deben observar en la Misa concelebrada se señalan en su lugar correspondiente (cf. nn. 210-251).

Pero si el sagrario con el Santísimo Sacramento está en el presbiterio, el sacerdote, el diácono y los demás ministros hacen genuflexión cuando llegan al altar y se retiran de él, pero no durante la celebración de la Misa. Por el contrario, todos hacen genuflexión cuando pasan por delante del Santísimo Sacramento, salvo que lo hagan procesionalmente.

Los ministros que llevan la cruz procesional o los ciriales, en lugar de genuflexión, hacen inclinación de cabeza.

275. Por medio de la inclinación se expresa la reverencia y el honor que se tributa a las personas o a sus signos. Hay dos clases de inclinación: de cabeza y de cuerpo:

- a) La inclinación de cabeza se hace cuando se nombran las tres Personas Divinas a la vez, a los nombres de Jesús, de la bienaventurada Virgen María y del Santo en cuyo honor se celebra la Misa;
- b) La inclinación de cuerpo, o inclinación profunda, se hace: al altar; a las oraciones: Purifica mi corazón, y Acepta, Señor, nuestro corazón contrito; en el Símbolo, a las palabras Y por obra del Espíritu Santo, o que fue concebido; en el Canon romano, al decir la oración Te pedimos humildemente. La misma inclinación hace el diácono cuando pide la bendición antes de proclamar el Evangelio. El sacerdote se inclina además un poco cuando, durante la consagración, pronuncia las palabras del Señor.

Incensación

276. La incensación expresa la reverencia y la oración, como se significa en la Sagrada Escritura (cf. Sal 140, 2; Ap 8, 3).

El incienso puede libremente usarse en cualquier forma de Misa:

- a) Durante la procesión de entrada;
- b) Al comienzo de la Misa, para incensar la cruz y el altar;
- c) Para la procesión y proclamación del Evangelio;
- d) Cuando ya están colocados sobre el altar el pan y cáliz, para incensar las ofrendas, la cruz y el altar, el sacerdote y el pueblo;
- e) En la ostensión de la hostia y del cáliz después de la consagración.

277. Cuando el sacerdote pone el incienso en el turíbulo, lo bendice con la señal de la cruz, sin decir nada. Antes y después de la incensación se hace una profunda inclinación a la persona o al objeto que se incienso, a excepción del altar y los dones para el sacrificio de la Misa.

Se inciensan con tres movimientos dobles del turíbulo: el Santísimo Sacramento, las reliquias de la santa Cruz y las imágenes del Señor expuestas a la veneración pública, los dones para el sacrificio de la Misa, la cruz del altar, el Evangeliario, el cirio pascual, el sacerdote y el pueblo.

Se inciensan con dos movimientos dobles del turíbulo las reliquias e imágenes expuestas a la veneración pública y sólo al principio de la celebración, después de incensar el altar.

La incensación del altar se hace con sencillos balanceos de este modo:

- a) Si el altar está separado de la pared, el sacerdote lo incienso rodeándolo;
- b) Pero si el altar no está separado de la pared, el sacerdote, mientras pasa, incienso primero la parte

derecha, luego la parte izquierda del altar. Si la cruz está sobre el altar o junto a él, se incienso antes que el mismo altar. En otro caso, el sacerdote la incensará cuando pase ante ella.

El sacerdote incienso los dones con tres movimientos dobles de turíbulo, antes de incensar la cruz y el altar, o bien haciendo la señal de la cruz con el incensario sobre los dones.

Las purificaciones

278. Siempre que algún fragmento del pan consagrado quede adherido a los dedos, sobre todo después de la fracción o de la Comunión de los fieles, el sacerdote debe limpiar los dedos sobre la patena y, si es necesario, lavarlos. De modo semejante, si quedan fragmentos fuera de la patena, los recoge.

279. Los vasos sagrados los purifica el sacerdote, el diácono o el acólito instituido, después de la Comunión o después de la Misa, siempre que sea posible en la credencia. La purificación del cáliz se hace con agua o con agua y vino, que sumirá el mismo que purifica. La patena se limpia, de ordinario, con el purificador.

Cúidese de que la Sangre de Cristo que pueda quedar después de haber distribuido la Comunión se tome al instante e íntegramente en el altar.

280. Si el pan consagrado o alguna partícula del mismo llega a caerse, se recogerá con reverencia. Si se derrama algo de la Sangre del Señor, el sitio en que haya caído, lávese con agua y luego échese esta agua en la piscina situada en la sacristía.

Comunión bajo las dos especies

281. La sagrada Comunión tiene una expresión más plena por razón del signo cuando se hace bajo las dos especies. En esa forma es donde más perfectamente se manifiesta el signo del banquete eucarístico, y se expresa más claramente la voluntad divina con que se ratifica en la Sangre del Señor la Alianza nueva y eterna, y se ve mejor la relación entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico en el reino del Padre. [105]

282. Procuren los sagrados pastores recordar a los fieles que participan en el rito o intervienen en él, y del modo mejor posible, la doctrina católica sobre esta forma de la sagrada Comunión, según el Concilio Ecuménico de Trento. Adviertan, en primer lugar, a los fieles como la fe católica enseña que, aun bajo una cualquiera de las dos especies, está Cristo entero, y que se recibe un verdadero Sacramento, y que, por consiguiente, en lo que respecta a los frutos de la Comunión, no se priva de ninguna de las gracias necesarias para la salvación al que sólo recibe una especie. [106]

Enseñen, además, que la Iglesia tiene poder, en lo que corresponde a la administración de los Sacramentos, de determinar o cambiar, dejando siempre intacta su sustancia, lo que considera más oportuno para ayudar a los fieles en su veneración y en la utilidad de quien los recibe, según la variedad de circunstancias, tiempos y lugares. [107] Y adviértaseles al mismo tiempo que se interesen en participar con el mayor empeño en el sagrado rito, en la forma en que más plenamente brilla el signo del banquete eucarístico.

283. Se permite la Comunión bajo las dos especies, además de los casos expuestos en los libros rituales:

- a) A los sacerdotes que no pueden celebrar o concelebrar la Eucaristía;
- b) Al diácono y a los demás que cumplen algún oficio en la Misa;
- c) A los miembros de las comunidades en la Misa conventual o en aquella que se llama «de comunidad», a los alumnos de los seminarios, a todos los que se hallan realizando ejercicios espirituales o participan en alguna reunión espiritual o pastoral.

El Obispo diocesano puede establecer normas para su diócesis sobre la Comunión bajo las dos especies, que habrán de observarse también en las iglesias de religiosos y en las pequeñas comunidades. Se concede al mismo Obispo la facultad de permitir la Comunión bajo las dos especies cada vez que al sacerdote, a quien se le ha confiado una comunidad como su pastor propio, le parezca oportuno, siempre que los fieles hayan sido bien instruidos y se excluya todo peligro de profanación del Sacramento, o de que el rito resulte más complejo debido al número elevado de los participantes u otra causa.

Las Conferencias de los Obispos pueden dictar normas, con el reconocimiento de la Sede Apostólica, sobre el modo de distribuir la Comunión a los fieles bajo las dos especies y sobre la extensión de la facultad.

284. Cuando se distribuye la Comunión bajo las dos especies:

- a) El diácono ayuda, de ordinario, con el cáliz, o, en caso de no haber un diácono, ayuda un presbítero; también puede ayudar el acólito instituido u otro ministro extraordinario de la sagrada Comunión; o un fiel a quien, en caso de necesidad, se le encomienda ese oficio para esa determinada ocasión;
- b) Lo que pueda quedar de la Sangre de Cristo lo sume el sacerdote en el altar, o el diácono, o el acólito instituido que ha asistido con el cáliz, y luego purifica los vasos sagrados, los seca y los recoja como de costumbre.

A los fieles que tal vez desean comulgar sólo con la especie de pan, se les administra la sagrada Comunión de esa forma.

285. Para distribuir la Comunión bajo las dos especies, prepárese:

- a) Si la Comunión del cáliz se va a hacer bebiendo directamente del cáliz, o bien uno de tamaño suficiente, o varios, previendo siempre que no quede una excesiva cantidad de Sangre de Cristo que haya de tomarse al final de la celebración;
- b) Si se hace por intinción, téngase cuidado de que las hostias no sean ni demasiado delgadas ni demasiado pequeñas, sino un poco más gruesas de lo acostumbrado, para que se puedan distribuir fácilmente cuando se han mojado parcialmente en la Sangre del Señor.

286. Si la Comunión del Sanguisse hace bebiendo del cáliz, el que comulga, después de recibir el Cuerpo de Cristo, se sitúa de pie frente al ministro del cáliz. El ministro dice La Sangre de Cristo, y el que va a comulgar responde Amén. El ministro le da el cáliz y el que va a comulgar lo lleva con sus manos a los labios, sume un poco del cáliz, se lo devuelve al ministro, y se retira; el ministro limpia con el purificador el borde del cáliz.

287. Si la Comunión del cáliz se hace por intinción, el que va a comulgar, sujetando la bandeja debajo de la barbilla, accede al sacerdote que sostiene el copón o patena con las sagradas partículas y a cuyo lado permanece un ministro que sostiene el cáliz. El sacerdote toma la sagrada hostia, la moja parcialmente en el cáliz y mostrándola dice El Cuerpo y la Sangre de Cristo; el que va a comulgar responde Amén, recibe en la boca el Sacramento de manos del sacerdote y después se retira.

CAPÍTULO V

DISPOSICIÓN Y ORNATO DE LAS IGLESIAS PARA LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

I. PRINCIPIOS GENERALES

288. Para la celebración de la Eucaristía el pueblo de Dios se congrega generalmente en la iglesia, o cuando no la hay o resulta insuficiente, en algún lugar honesto que sea digno de tan gran misterio. Las iglesias, por consiguiente, o los demás lugares, sean aptos para la realización de la acción sagrada y para que se obtenga una activa participación de los fieles. Además, los edificios sagrados y los objetos que pertenecen al culto divino sean, en verdad, dignos y bellos, signos y símbolos de las realidades celestiales. [108]

289. De ahí que la Iglesia busque siempre el noble servicio de las artes, y acepte toda clase de expresiones artísticas de los diversos pueblos y regiones. [109] Más aún, así como se esfuerza por conservar las obras de arte y los tesoros elaborados en siglos pretéritos, [110] y, en cuanto es necesario, adaptarlos a las nuevas necesidades, trata también de promover las nuevas formas de arte adaptadas a cada tiempo. [111]

Por eso, al impartir una formación a los artistas y al elegir las obras destinadas a las iglesias, búsquese un auténtico valor artístico que sirva de alimento a la fe y a la piedad y responda auténticamente al significado y fines para los que se destina. [112]

290. Todas las iglesias han de ser dedicadas, o, al menos, bendecidas. Pero las catedrales y las iglesias parroquiales han de ser dedicadas con rito solemne.

291. Para la construcción, reconstrucción y adaptación de los edificios sagrados, los interesados en ello consulten a la Comisión diocesana de sagrada Liturgia y de Arte sacro. El Obispo diocesano sírvase del consejo y ayuda de esa Comisión, siempre que se trate de dar normas en este campo o de aprobar los planos de nuevos edificios o de dar un parecer sobre cuestiones de una cierta importancia. [113]

292. El ornato de la iglesia ha de contribuir a su noble sencillez más que al esplendor fastuoso. En la selección de los elementos ornamentales se ha de procurar la verdad de las cosas, buscando que contribuya a la formación de los fieles y a la dignidad de todo el lugar sagrado.

293. Para que la idónea disposición de la iglesia y sus lugares adyacentes responda a las necesidades de nuestro tiempo, se requiere que se preste atención no sólo a lo que más directamente atañe a las celebraciones sagradas, sino que se prevea también lo que tiende a una conveniente comodidad de los fieles y a todo aquello que se suele prever habitualmente en los lugares donde el pueblo se congrega.

294. El pueblo de Dios, que se congrega para la Misa, lleva en sí una coherente y jerárquica ordenación, que se expresa en la diversidad de ministerios y de acción, mientras se desarrollan las diversas partes de la celebración. Por consiguiente, la disposición general del edificio sagrado conviene que se haga de tal manera que sea como una imagen de la asamblea reunida, que facilite un proporcionado orden de todas sus partes y que favorezca la perfecta ejecución de cada uno de los ministerios.

Los fieles y la schola ocuparán, por consiguiente, el lugar que pueda hacer más fácil su activa participación. [114]

El sacerdote celebrante, el diácono y los demás ministros ocuparán un lugar en el presbiterio. Allí mismo se colocarán los asientos de los concelebrantes; si su número es elevado, las sillas se dispondrán en otra parte de la iglesia, pero cerca del altar.

Todo esto, que debe poner de relieve la disposición jerárquica y la diversidad de ministerios, debe también constituir una unidad íntima y coherente, a través de la cual se vea con claridad la unidad de todo el pueblo santo. La estructura y belleza del lugar y de todos los utensilios sagrados fomenten la piedad y manifiesten la santidad de los misterios que se celebran.

II. DISPOSICIÓN DEL PRESBITERIO PARA LA CELEBRACIÓN SAGRADA

295. El presbiterio es el lugar donde está el altar, se proclama la palabra de Dios y el sacerdote, el diácono y los demás ministros ejercen su oficio. Se diferencia oportunamente con respecto a la nave de la iglesia, bien por una cierta elevación, bien por una estructura y ornato peculiar. Sea de tal capacidad que pueda cómodamente desarrollarse y verse la celebración de la Eucaristía. [115]

El altar y su ornato

296. El altar, en el que se hace presente el sacrificio de la cruz bajo los signos sacramentales, es, además, la mesa del Señor, para cuya participación es convocado en la Misa el pueblo de Dios; es también el centro de la acción de gracias que se realiza en la Eucaristía.

297. La celebración de la Eucaristía en lugar sagrado debe realizarse sobre un altar; fuera del lugar sagrado, puede también celebrarse sobre una mesa idónea, empleando siempre el mantel, el corporal, la cruz y los candeleros.

298. Es conveniente que en toda iglesia haya un altar fijo, que significa de modo claro y permanente a Cristo Jesús, Piedra viva (1 P 2, 4; cf. Ef 2, 20); el altar puede ser móvil en los demás lugares dedicados a las celebraciones sagradas. Un altar se llama fijo cuando está construido sobre el pavimento de manera que no se pueda mover; móvil, si se puede trasladar.

299. El altar se ha de construir separado de la pared, de modo que se le pueda rodear fácilmente y celebrar de cara al pueblo, que es lo mejor, donde sea posible. Ocupe el lugar que sea de verdad el centro hacia el que espontáneamente converja la atención de toda la asamblea de los fieles. [116] De ordinario será fijo y dedicado.

300. Tanto el altar fijo como el móvil se dedican según el rito que figura en el Pontifical romano; el altar móvil puede sólo bendecirse.

301. Según la costumbre tradicional de la Iglesia y su significado, la mesa del altar fijo sea de piedra; en concreto, de piedra natural. Con todo, puede también emplearse otro material digno, sólido y bien trabajado, a juicio de la Conferencia de los Obispos. Los pies o el basamento de la mesa pueden ser de cualquier materia, con tal que sea digna y sólida.

El altar móvil puede construirse con cualquier clase de materiales, nobles y sólidos, que sirvan para el uso litúrgico, según las diversas tradiciones y costumbres de los pueblos.

302. Es oportuno conservar el uso de poner bajo el altar que se va a dedicar reliquias de Santos, aunque no sean Mártires. Cuídese, con todo, de que conste con certeza la autenticidad de tales reliquias.

303. Cuando se construya una iglesia nueva, conviene erigir un único altar, que signifique ante la asamblea de los fieles al único Cristo y a la única Eucaristía de la Iglesia.

En las iglesias ya construidas, cuando el antiguo altar está colocado de tal modo que haga difícil la participación del pueblo y no pueda trasladarse sin detrimento de su valor artístico, constrúyase otro altar fijo, artísticamente confeccionado y que se ha de dedicar debidamente, y las acciones sagradas se realizarán exclusivamente sobre él. Para que la atención de los fieles no se aparte del altar nuevo, el antiguo no recibirá un especial ornato.

304. Por reverencia a la celebración del memorial del Señor y al banquete en que se distribuye el Cuerpo y Sangre del Señor, póngase sobre el altar en el que se celebra por lo menos un mantel de color blanco, que, en forma, medida y ornamentación, cuadre bien con la estructura del mismo altar.

305. En la ornamentación del altar se guardará moderación.

Durante el Adviento adornen las flores el altar con la moderación que conviene a la índole de este tiempo, sin alcanzar la plenitud de alegría característica del Nacimiento del Señor. Se prohíbe adornar el altar con flores durante el tiempo de Cuaresma. Se exceptúa el domingo Laetáre (domingo IV de Cuaresma), las solemnidades y las fiestas.

El empleo de las flores como adorno para el altar ha de ser siempre moderado y se colocarán, más que sobre la mesa del altar, en torno a él.

306. Sobre la mesa del altar se puede poner tan sólo aquello que se requiere para la celebración de la Misa, es decir, el Evangeliario desde el inicio de la celebración hasta la proclamación del Evangelio; y desde la presentación de los dones hasta la purificación de los vasos, el cáliz, con la patena, la píxide, en caso de que sea necesario, y el corporal, el purificador, la palia y el misal.

Colóquese también de un modo discreto lo que pueda ser necesario para amplificar la voz del sacerdote.

307. Los candeleros, que en cada acción litúrgica se requieren como expresión de veneración o de celebración festiva (cf. n. 117), colóquense en la forma más conveniente, o sobre el altar o alrededor de él o cerca del mismo, teniendo en cuenta la estructura del altar y del presbiterio, de modo que todo forme una armónica unidad y no impida a los fieles ver fácilmente lo que sobre el altar se hace o se coloca.

308. También sobre el altar o junto a él debe haber una cruz, con la imagen de Cristo crucificado, de modo que resulte bien visible para el pueblo congregado. Conviene que esa cruz permanezca junto al altar también en los momentos en que no se celebran acciones litúrgicas, con el fin de traer a la mente de los fieles el recuerdo de la pasión salvífica del Señor.

El ambón

309. La dignidad de la palabra de Dios exige que en la iglesia haya un lugar adecuado para su proclamación, hacia el que, durante la liturgia de la palabra, se vuelva espontáneamente la atención de los fieles. [117]

Conviene que en general este lugar sea un ambón estable, no un facistol portátil. El ambón, según la estructura de cada iglesia, debe estar colocado de tal modo que permita al pueblo ver y oír bien a los ministros ordenados y a los lectores.

Desde el ambón únicamente se proclaman las lecturas, el salmo responsorial y el pregón pascual; pueden también hacerse desde él la homilía y las intenciones de la oración universal. La dignidad del ambón exige que a él sólo suba el ministro de la palabra.

Conviene que el ambón nuevo sea bendecido, antes de ser destinado al uso litúrgico, según el Ritual romano. [118]

La sede para el sacerdote celebrante y otros asientos

310. La sede del sacerdote celebrante debe significar su oficio de presidir la asamblea y dirigir la oración. Por consiguiente, su puesto más apropiado será de cara al pueblo al fondo del presbiterio, a no ser que la estructura del edificio o alguna otra circunstancia lo impida; por ejemplo, si, a causa de la excesiva distancia, resulta difícil la comunicación entre el sacerdote y la asamblea congregada o si el sagrario ocupa un lugar central detrás del altar. Evítese toda apariencia de trono. [119] Es conveniente que la sede, antes de recibir su destino litúrgico, se bendiga según el Ritual romano. [120]

En el presbiterio se colocan las sillas para los sacerdotes concelebrantes y también para los presbíteros que, revestidos de hábito coral, se hallan presentes en la concelebración, pero no concelebran.

El asiento del diácono se sitúa cerca de la sede del celebrante. Los asientos para los otros ministros se disponen de modo que se distingan de las sillas del clero y les permitan cumplir con facilidad el oficio que se les ha confiado. [121]

III. DISPOSICIÓN DE LA IGLESIA

El lugar de los fieles

311. Esté bien estudiado el lugar reservado a los fieles, de modo que les permita participar con la vista y con el espíritu en las sagradas celebraciones. En general, es conveniente que se dispongan para su uso bancos o sillas. Sin embargo, la costumbre de reservar asientos a personas privadas debe reprobarse. [122] La disposición de bancos y sillas, sobre todo en las iglesias recientes, sea tal que los fieles puedan adoptar las distintas posturas recomendadas para los diversos momentos de la celebración y puedan acercarse con facilidad a recibir la sagrada Comunión.

Procúrese que los fieles no sólo puedan ver al sacerdote, al diácono y a los lectores, sino que, valiéndose de los modernos instrumentos técnicos, dispongan de una perfecta audición.

El lugar de la scholay de los instrumentos musicales

312. Los cantores, según la disposición de cada iglesia, se colocan donde más claramente se vea lo que son en realidad, a saber, parte de la comunidad de los fieles y que en ella tienen un oficio particular; donde al mismo tiempo sea más fácil el desempeño de su función litúrgica; facilítese a cada uno de los miembros de la scholala plena participación sacramental en la Misa. [123]

313. El órgano y los demás instrumentos musicales legítimamente aprobados estén en su propio lugar, es decir, donde puedan ayudar a cantores y pueblo, y donde, cuando intervienen solos, puedan ser bien oídos por todos. Es conveniente que el órgano sea bendecido según el Ritual romano antes de su destino para el uso litúrgico. [124]

Durante el tiempo de Adviento, el órgano y los demás instrumentos musicales se emplean con la moderación que conviene la naturaleza de este tiempo, sin anticipar el pleno gozo de la Natividad del Señor.

Durante el tiempo de Cuaresma se permite el uso del órgano y de los demás instrumentos musicales sólo para sostener el canto. Se exceptúan el domingo Laetáre (IV de Cuaresma), las solemnidades y las

fiestas.

El lugar de la reserva de la Santísima Eucaristía

314. Según la estructura de cada iglesia y las costumbres legítimas de cada lugar, el Santísimo Sacramento se reserva en el sagrario, en una parte de la iglesia muy digna, distinguida, visible, bien adornada y apta para la oración. [125]

El sagrario habitualmente ha de ser único, inamovible, de material sólido, e inviolable, no transparente, y cerrado de manera que se evite al máximo el peligro de profanación. [126] Es conveniente, además, que sea bendecido antes de su destino para el uso litúrgico, según el Ritual romano. [127]

315. Por razón del signo, es más conveniente que el sagrario en el que se reserva la Santísima Eucaristía no esté en el altar donde se celebra la Misa. [128]

Conviene, pues, que el sagrario se coloque, a juicio del Obispo diocesano:

a) O en el presbiterio, fuera del altar de la celebración, en la forma y en el lugar más convenientes, sin excluir el altar antiguo que ya no se usa para la celebración (cf. n. 303);

b) O también en alguna capilla idónea para la adoración privada y para la plegaria de los fieles, [129] que se halle estructuralmente unida con la iglesia y a la vista de los fieles.

316. Según una costumbre tradicional, junto al sagrario permanezca siempre encendida una lámpara especial, alimentada con aceite o con cera, con la que se indica y se honra la presencia de Cristo. [130]

317. Se han de observar también todas las demás disposiciones que, según la norma del derecho, están prescritas para la reserva de la Santísima Eucaristía. [131]

Las imágenes sagradas

318. En la Liturgia terrena, la Iglesia participa, pregustándola, de la Liturgia celestial que se celebra en la ciudad santa de Jerusalén, hacia la que tiende como peregrina, donde Cristo se halla sentado a la diestra de Dios, y, venerando la memoria de los Santos, espera tener parte con ellos y ser admitida en su asamblea. [132]

Por eso, las imágenes del Señor, de la Santísima Virgen y de los Santos, según una tradición antiquísima de la Iglesia, se han de exponer a la veneración de los fieles en los edificios sagrados [133] y se han de colocar en ellos de modo que lleven como de la mano a los fieles hacia los misterios de la fe que allí se celebran. Por consiguiente, téngase cuidado de que no aumente indiscretamente su número y de que en su colocación se guarde un justo orden para que no distraigan la atención de los fieles en la celebración misma. [134] No haya habitualmente más de una imagen del mismo Santo. En general, la ornamentación y disposición de la iglesia en lo referente a las imágenes procure favorecer, además de la belleza y dignidad de las imágenes, la piedad de toda la comunidad.

CAPÍTULO VI

COSAS NECESARIAS PARA LA CELEBRACIÓN DE LA MISA

I. EL PAN Y EL VINO PARA LA CELEBRACIÓN DE LA EUCARISTÍA

319. La Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo, ha usado siempre, para celebrar el banquete del Señor, pan y vino mezclado con agua.

320. El pan para la celebración de la Eucaristía debe ser exclusivamente de trigo, confeccionado recientemente y, según una antigua tradición de la Iglesia latina, ázimo.

321. La naturaleza misma del signo exige que la materia de la celebración eucarística aparezca verdaderamente como alimento. Conviene, pues, que el pan eucarístico, aunque sea ázimo y hecho de la forma tradicional, se haga de tal modo que el sacerdote, en la Misa celebrada con el pueblo, pueda

realmente partirlo en partes diversas y distribuirlos, al menos, a algunos fieles. No se excluyen de ninguna manera las hostias pequeñas, cuando así lo exige el número de los que van a recibir la sagrada Comunión y otras razones pastorales. Pero el gesto de la fracción del pan, que era el que servía en los tiempos apostólicos para denominar sencillamente la Eucaristía, manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad, por el hecho de que un solo pan se distribuye entre hermanos.

322. El vino para la celebración eucarística debe ser «del fruto de la vid» (cf. Lc 22, 18), es decir, vino natural y puro, sin mezcla de sustancias extrañas.

323. Póngase sumo cuidado en que el pan y el vino destinados a la Eucaristía se conserven en perfecto estado: es decir, que el vino no se avinagre y que el pan no se corrompa ni se endurezca tanto como para que sea difícil luego partirlo.

324. Si después de la consagración o en el momento de la Comunión el sacerdote cae en la cuenta de que no se había puesto vino en el cáliz, sino agua, dejando ésta en un vaso, pondrá vino y agua en el cáliz, y lo consagrará, diciendo la parte de la narración que corresponde a la consagración del cáliz, sin que por eso se considere obligado a repetir la consagración del pan.

II. UTENSILIOS SAGRADOS EN GENERAL

325. Como para la edificación de las iglesias, así también, para todo su mobiliario, la Iglesia acepta el estilo artístico de cada región y admite todas las adaptaciones que cuadren con el modo de ser y tradiciones de cada pueblo, con tal que todo responda de una manera adecuada al uso sagrado para el que se destinan. [135]

También en este campo búsquese con cuidado aquella noble sencillez que tan bien le cae al arte auténtico.

326. En la selección de materiales para los utensilios sagrados, se pueden admitir no sólo los tradicionales, sino también otros que, según la mentalidad de nuestro tiempo, se consideran nobles, son duraderos y se acomodan bien al uso sagrado. En este campo será juez la Conferencia de los Obispos en cada región (cf. n. 390).

III. LOS VASOS SAGRADOS

327. Entre las cosas que se requieren para la celebración de la Misa merecen especial honor los vasos sagrados, y, entre éstos, el cáliz y la patena, en los que se ofrecen, consagran y toman el vino y el pan.

328. Los vasos sagrados se deben confeccionar con metales nobles. Si se fabrican con metales oxidables o bien menos nobles que el oro, se deberán ordinariamente dorar del todo por dentro.

329. Ajuicio de la Conferencia de los Obispos, con decisiones reconocidas por la Sede Apostólica, pueden confeccionarse también los vasos sagrados con otros materiales sólidos y considerados nobles, de acuerdo con la común valoración de cada país, por ejemplo, de ébano, o de alguna madera dura, con tal que sean aptos para el uso sagrado. En este caso, se han de preferir siempre materiales que no se rompan fácilmente ni se corrompan. Esto es válido para todos los vasos destinados a recibir las hostias, como la patena, la píxide, la teca, el ostensorio y otros vasos análogos.

330. Por lo que respecta a los cálices y demás vasos destinados a contener la Sangre del Señor, tengan la copa de tal material que no absorba los líquidos. El pie, en cambio, puede hacerse de otros materiales sólidos y dignos.

331. Para el pan que se va a consagrar puede convenientemente usarse una patena más grande, en la que se colocan el pan tanto para el sacerdote y el diácono, como para los demás ministros y fieles.

332. Por lo que toca a la forma de los vasos sagrados, corresponde al artista confeccionarlos, según el modo que mejor corresponda a las costumbres de cada región, siempre que cada vaso sea adecuado para el uso litúrgico a que se destina y se distinga nítidamente de los que se destinan al uso cotidiano.

333. Respecto a la bendición de los vasos sagrados, obsérvense los ritos prescritos en los libros litúrgicos. [136]

334. Consérvese la tradición de construir en la sacristía una piscina donde verter el agua de las abluciones de los vasos y lienzos sagrados (cf. n. 280).

IV. LAS VESTIDURAS SAGRADAS

335. En la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo, no todos los miembros desempeñan un mismo oficio. Esta diversidad de funciones en la celebración de la Eucaristía se manifiesta exteriormente por la diversidad de las vestiduras sagradas, que, por consiguiente, deben constituir un distintivo propio del oficio que desempeña cada ministro. Por otro lado, estas vestiduras deben contribuir al decoro de la misma acción sagrada. Las vestiduras con que se revisten los sacerdotes y diáconos, así como los ministros laicos, conviene bendecirlas oportunamente, según el Ritual romano antes de ser destinadas al uso litúrgico. [137]

336. La vestidura sagrada común para todos los ministros ordenados e instituidos de cualquier grado es el alba, que se ciñe con el cíngulo a la cintura, a no ser que esté hecha de tal modo que se ajuste al cuerpo sin cíngulo. Antes de ponerse el alba, si ésta no cubre totalmente el vestido común alrededor del cuello, empléese el amito. No se puede sustituir el alba por la sobrepelliz ni siquiera sobre el traje talar cuando se ha de revestir la casulla o la dalmática o, a tenor de las normas, sólo la estola sin casulla o sin dalmática.

337. La vestidura propia del sacerdote celebrante, en la Misa y en otras acciones sagradas que directamente se relacionan con ella, es la casulla, mientras no se diga lo contrario, puesta sobre el alba y la estola.

338. El vestido propio del diácono es la dalmática, que se pone sobre el alba y la estola; la dalmática, sin embargo, puede omitirse bien por necesidad, bien cuando se trate de un grado menor de solemnidad.

339. Los acólitos, lectores y los otros ministros laicos pueden vestir alba u otra vestidura legítimamente aprobada por la Conferencia de los Obispos en cada región (cf. n. 390).

340. La estola la lleva el sacerdote alrededor del cuello y pendiendo ante el pecho; en cambio, el diácono la lleva cruzada, desde el hombro izquierdo, pasando sobre el pecho, hacia el lado derecho del cuerpo, donde se sujeta.

341. La capa pluvial la lleva el sacerdote en las procesiones y en algunas otras acciones sagradas, según las rúbricas de cada rito particular.

342. Por lo que toca a la forma de las vestiduras sagradas, las Conferencias de los Obispos pueden determinar y proponer a la Sede Apostólica las acomodaciones que respondan mejor a las necesidades y costumbres de las diversas regiones. [138]

343. Para la confección de las vestiduras sagradas, aparte de los materiales tradicionales, pueden emplearse las fibras naturales propias de cada lugar o algunas fibras artificiales que respondan a la dignidad de la acción sagrada y de la persona. De esto juzgará la Conferencia de los Obispos. [139]

344. Conviene que la belleza y nobleza de cada vestidura se busque no en la abundancia de los adornos sobreañadidos, sino en el material que se emplea y en su corte. La ornamentación lleve figuras, imágenes o símbolos que indiquen el uso sagrado, suprimiendo todo lo que a ese uso sagrado no corresponda.

345. La diversidad de colores en las vestiduras sagradas tiene como fin expresar con más eficacia, aun exteriormente, tanto las características de los misterios de la fe que se celebran como el sentido progresivo de la vida cristiana a lo largo del año litúrgico.

346. Por lo que toca al color de las vestiduras sagradas, obsérvese el uso tradicional, es decir:

a) El blanco se emplea en los Oficios y Misas del Tiempo Pascual y de Navidad; además, en las celebraciones del Señor que no sean de su Pasión, de la Santísima Virgen, de los Santos Ángeles, de los Santos no mártires, en las solemnidades de Todos los Santos (1 de noviembre) y de san Juan Bautista (24 de junio), y en las fiestas de san Juan Evangelista (27 de diciembre), de la Cátedra de san Pedro (22 de febrero) y de la Conversión de san Pablo (25 de enero).

b) El rojo se emplea el domingo de Pasión y el Viernes Santo, el domingo de Pentecostés, en las celebraciones de la Pasión del Señor, en las fiestas natalicias de Apóstoles y Evangelistas y en las celebraciones de los Santos mártires.

c) El verde se emplea en los Oficios y Misas del tiempo ordinario.

d) El morado o violeta se emplea en el tiempo de Adviento y de Cuaresma. Puede también usarse en los Oficios y Misas de difuntos.

e) El negro puede usarse, donde sea tradicional, en las Misas de difuntos.

f) El rosa puede emplearse, donde sea tradicional, en los domingos Gaudete (III de Adviento) y Laetare (IV de Cuaresma).

g) En los días más solemnes pueden emplearse vestiduras sagradas festivas o más nobles, aunque no correspondan al color del día.

Por lo que respecta a los colores litúrgicos, las Conferencias de los Obispos pueden con todo estudiar y proponer a la Sede Apostólica las adaptaciones que respondan mejor a las necesidades y modos de ser de los pueblos.

347. En las Misas rituales se emplea el color propio, o blanco o festivo; en las Misas por diversas necesidades, el color propio del día o del tiempo, o el color morado, si expresan índole penitencial (por ejemplo, las Misas nn. 31, 33, 38); y en las Misas votivas, el color conveniente a la Misa elegida o el color propio del día o del tiempo.

V. OTRAS COSAS DESTINADAS AL USO DE LA IGLESIA

348. Además de los vasos sagrados y de las vestiduras sagradas, para los que se determina un material concreto, todas las otras cosas que se destinan o al mismo uso litúrgico [140] o de alguna otra manera a la iglesia, distínganse por su dignidad y por su adecuación al fin al que se destinan.

349. Cuidese de modo particular que los libros litúrgicos —especialmente el Evangelionario y el Leccionario, destinados a la proclamación de la palabra de Dios y que, en consecuencia, merecen una particular veneración—, sean verdaderamente en la acción litúrgica signos y símbolos de realidades, sobrenaturales y, por tanto, verdaderamente dignos, nobles y bellos.

350. También se ha de cuidar con todo esmero cuanto se relaciona directamente con el altar y con la celebración eucarística, como son, por ejemplo, la cruz del altar y la cruz procesional.

351. Hágase un serio esfuerzo para que, aun en cosas de menor importancia, se tengan en cuenta las exigencias del arte y queden conjuntadas la noble sencillez con la limpieza.

CAPÍTULO VII

ELECCIÓN DE LA MISA Y DE SUS PARTES

352. La eficacia pastoral de la celebración aumentará, sin duda, si se saben elegir, dentro de lo que cabe, los textos apropiados de las lecturas, oraciones y cantos que mejor respondan a las necesidades y a la preparación espiritual y modo de ser de quienes participan en el culto. Esto se obtendrá si se sabe utilizar adecuadamente la amplia libertad de elección que en seguida se describe.

El sacerdote, por consiguiente, al preparar la Misa, mirará más al bien espiritual común del pueblo de Dios que a su personal inclinación. Tenga además presente que una elección de este tipo hay que hacerla de común acuerdo con los que intervienen de alguna manera en la celebración junto con él, sin excluir a los fieles en las partes que a ellos más directamente les atañen.

Y, puesto que las combinaciones elegibles son tan diversas, es menester que, antes de la celebración, el diácono, los lectores, el salmista, el cantor, el comentarista y el coro, cada uno por su parte, sepa claramente qué textos le corresponden, y nada se deje a la improvisación. En efecto, la armónica sucesión y ejecución de los ritos contribuye en gran manera a disponer el espíritu de los fieles a la participación eucarística.

I. LA ELECCIÓN DE LA MISA

353. En las solemnidades, el sacerdote está obligado a seguir el calendario de la iglesia en que celebra.

354. Los domingos, las ferias de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua, en las fiestas y memorias obligatorias:

a) si la Misa se celebra con participación del pueblo, el sacerdote debe seguir el calendario de la iglesia en que celebra;

b) si la Misa se celebra con la participación de un solo ministro, el sacerdote puede elegir el calendario de la iglesia o el suyo propio.

355. En las memorias libres:

a) En las ferias de Adviento desde el 17 a 24 de diciembre, durante la octava de Navidad y en las ferias de Cuaresma, excepto el miércoles de Ceniza y las ferias de Semana Santa, el sacerdote dice la Misa del día litúrgico propio; de la memoria que puede estar señalada para ese día en el calendario general puede tomar la colecta, con tal que no coincida con el miércoles de Ceniza o con una feria de Semana Santa. En las ferias del Tiempo Pascual pueden celebrarse íntegramente las memorias de los Santos.

b) En las ferias de Adviento antes del 17 de diciembre, en las ferias del tiempo de Navidad desde el 2 de enero y en las ferias del Tiempo Pascual, se puede elegir o la Misa de feria o la Misa del Santo, o de uno de los Santos de los que se hace memoria, o la Misa de algún Santo inscrito ese día en el Martirologio.

c) En las ferias del tiempo ordinario, se puede elegir o la Misa de feria, o la Misa de la memoria libre que pueda ocurrir, o la Misa de algún Santo inscrito ese día en el Martirologio, o una Misa votiva o por diversas necesidades.

Si celebra con el pueblo, el sacerdote procurará no omitir habitualmente y sin causa suficiente las lecturas que, día tras día, están indicadas en el leccionario ferial, ya que la Iglesia desea que la mesa de la palabra de Dios se prepare con una mayor abundancia para los fieles. [141]

Por la misma razón, será moderado en preferir las Misas de difuntos, ya que cualquier Misa se ofrece por los vivos y por los difuntos, y en cualquier formulario de la Plegaria eucarística se contiene el recuerdo de los difuntos.

Donde los fieles tienen particular devoción a una memoria libre de la Santísima Virgen o de algún Santo, se ha de dar cauce a su legítima piedad.

Cuando se da la posibilidad de elegir entre una memoria del calendario general y otra del calendario diocesano o religioso, prefírase, en igualdad de condiciones, y según la tradición, la memoria particular.

II. LA ELECCIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA MISA

356. Al escoger los textos de las diversas partes de la Misa, del tiempo o de los Santos, obsérvense las normas que siguen.

Las lecturas

357. Para los domingos y solemnidades se señalan tres lecturas, es decir, Profeta, Apóstol y Evangelio, con las que se educa al pueblo cristiano para que viva la continuidad de la obra de salvación, según la admirable pedagogía divina. Estas lecturas han de hacerse estrictamente. En el Tiempo Pascual, según la tradición de la Iglesia, en lugar del Antiguo Testamento, la lectura se toma de los Hechos de los Apóstoles.

Para las fiestas se asignan dos lecturas. Pero si la fiesta es elevada según las normas al grado de solemnidad, entonces se le añade una tercera lectura, que se toma del Común.

En las memorias de los Santos, si carecen de lecturas propias, se hacen normalmente las lecturas asignadas a la feria. En algunos casos se proponen lecturas apropiadas que ilustran un aspecto particular de la vida espiritual o de la actuación del Santo. Pero no se debe urgir el uso de estas lecturas si no lo aconseja una auténtica razón pastoral.

358. En el leccionario ferial se proponen lecturas para todos los días de cualquier semana a lo largo de todo el año; por consiguiente, se tomarán ordinariamente esas lecturas en los mismos días para los que están señaladas, a no ser que coincidan con una solemnidad o fiesta o una memoria que tenga lecturas propias del Nuevo Testamento, en las que se haga mención del Santo celebrado.

Sin embargo, si alguna vez la lectura continua se interrumpe dentro de la semana por alguna solemnidad, fiesta o alguna celebración particular, le está permitido al sacerdote, teniendo a la vista el orden de lecturas de toda la semana, o juntar con las otras lecturas la que tuvo que omitirse, o determinar qué textos han de llevarse la preferencia.

En las Misas para grupos peculiares se le permite al sacerdote escoger las lecturas más acomodadas a esta celebración particular, con tal que estén tomadas de un leccionario aprobado.

359. En el Leccionario, además, se da una selección particular de textos de la sagrada Escritura para las Misas rituales, en las que se celebra algún sacramento o sacramental, o para las Misas que se celebran por diversas necesidades.

Estos leccionarios se han hecho para que los fieles, oyendo una lectura más acomodada de la palabra de Dios, puedan llegar a entender mejor el misterio en el que toman parte y sean formados en una mayor estima de la [142]palabra de Dios.

Por consiguiente, los textos que se leen en una celebración se han de determinar teniendo presentes no sólo los oportunos motivos pastorales, sino también la libertad de elección concedida para estos casos.

360. En ocasiones se da una forma más larga y una forma más breve de un mismo texto. En la elección entre ambas formas téngase presente un criterio pastoral. Hay que considerar la capacidad de los fieles de escuchar con fruto una lectura más larga o más breve y también su capacidad de escuchar un texto más completo que se deberá explicar por medio de la homilía.

361. Cuando se da opción de elegir entre dos textos ya establecidos o propuestos como facultativos, habrá que tener presente la utilidad de los que participan y elegir el texto que resulte más fácil y conveniente a la asamblea reunida, o bien repetir u omitir un texto que está asignado como propio para una determinada celebración y facultativo para otra, cuantas veces la utilidad pastoral lo aconseje. [143]

Esto puede suceder o cuando un mismo texto se deba leer de nuevo en días próximos, por ejemplo, un domingo y un lunes, o cuando se tiene el temor de que un texto vaya a crear alguna dificultad para algún grupo de fieles. No obstante, se debe evitar que al elegir los textos de la Sagrada Escritura queden excluidas de modo constante algunas de sus partes.

362. Además de las facultades arriba mencionadas de elegir algunos textos más apropiados, se faculta a las Conferencias de los Obispos en circunstancias especiales para que señalen algunas adaptaciones referentes a las lecturas, con la condición de que los textos se elijan de un leccionario debidamente aprobado.

Las oraciones

363. En cualquier Misa, mientras no se indique lo contrario, se dicen las oraciones propias de esa Misa.

En las memorias de los Santos se dice la colecta propia o, si carece de ella, la del Común correspondiente; en cambio, la oración sobre las ofrendas y la de después de la Comunión, si no son propias, se pueden tomar o del Común o de la feria del tiempo correspondiente.

En los días feriales del tiempo ordinario, aparte de las oraciones del domingo precedente, se pueden tomar o las oraciones de cualquier otro domingo del tiempo ordinario o una de las oraciones de las Misas por diversas necesidades, que se encuentran en el Misal. En todo caso, siempre está permitido tomar de esas

Misas sólo la colecta.

De este modo, se ofrece una mayor riqueza de textos, con los que se alimenta con mayor abundancia la oración de los fieles.

Con todo, en los tiempos más importantes del año, esta acomodación ya está prácticamente hecha en las oraciones que se señalan para cada día en el Misal.

La Plegaria eucarística

364. La mayor parte de los prefacios con que ha sido enriquecido el Misal Romano miran a que los temas de la acción de gracias brillen en la Plegaria eucarística con mayor plenitud y a que los diversos aspectos del misterio de la salvación se vayan exponiendo con más claridad.

365. La elección de una u otra de las Plegarias eucarísticas que figuran en el Ordinario de la Misa, se rige de modo oportuno por estas normas:

a) la Plegaria eucarística I, o Canon romano, que se puede emplear siempre, se dirá de preferencia en los días en que existe Reunidos en comunión propio o en las Misas que tienen también su propio Acepta, Señor, en tu bondad; también en las celebraciones de los Apóstoles y de los Santos que se mencionan en la misma Plegaria; de igual modo, los domingos, a no ser que por motivos pastorales se prefiera la Plegaria eucarística tercera;

b) la Plegaria eucarística II, por sus características propias, se emplea con preferencia en los días ordinarios de entre semana, o en particulares circunstancias. Aunque tiene su prefacio propio, puede también usarse con prefacios distintos, sobre todo con los que presentan en forma más resumida el misterio de la salvación; por ejemplo, con los prefacios comunes. Cuando la Misa se celebra por un determinado difunto, se puede emplear una fórmula particular, que figura ya en su respectivo lugar, antes de Acuérdate también;

c) la Plegaria eucarística III puede usarse con cualquier prefacio. Su uso se recomienda los domingos y las fiestas. Si esta plegaria se utiliza en las Misas de difuntos, se puede emplear una fórmula particular para el difunto, que está ya en su propio lugar; es decir, después de las palabras Reúne en torno a ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo;

d) La Plegaria eucarística IV tiene un prefacio fijo y da un sumario más completo de la historia de la salvación. Se puede emplear cuando la Misa no tiene un prefacio propio y en los domingos del tiempo ordinario. En esta Plegaria, por razón de su propia estructura, no se puede introducir una fórmula peculiar por un difunto.

Los cantos

366. Los cantos establecidos en el Ordinario de la Misa, por ejemplo, el Cordero de Dios, no pueden substituirse por otros cantos.

367. En la elección de los cantos entre las lecturas y los cantos de entrada, de ofertorio y de Comunión, obsérvense las normas establecidas en su lugar (cf. nn. 40-41, 47-48, 61-64, 74, 86-88).

CAPÍTULO VIII

MISAS Y ORACIONES POR DIVERSAS NECESIDADES Y MISAS DE DIFUNTOS

I. MISAS Y ORACIONES POR DIVERSAS NECESIDADES

368. Puesto que la liturgia de los sacramentos y sacramentales hace que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los acontecimientos de la vida sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual, [144] y puesto que la Eucaristía es el Sacramento de los sacramentos, el Misal proporciona modelos de Misas y oraciones que pueden emplearse en las diversas ocasiones de la vida cristiana, por las necesidades de todo el mundo o de la Iglesia, universal o local.

369. Teniendo en cuenta la amplia facultad de elegir lecturas y oraciones, conviene que las Misas por motivos diversos se usen más bien con moderación, es decir, cuando las circunstancias lo pidan.

370. En todas las Misas por motivos diversos, si no se dice expresamente nada en contrario, se pueden usar las lecturas feriales y los cantos que hay entre ellas, si concuerdan con la misma celebración.

371. Entre estas Misas se cuentan las Misas rituales, por diversas necesidades y votivas.

372. Las Misas rituales están relacionadas con la celebración de algunos sacramentos o sacramentales. Se prohíben en los domingos de Adviento, de Cuaresma y de Pascua, en las solemnidades, en los días de la octava de Pascua, en la Conmemoración de todos los fieles difuntos, en el miércoles de Ceniza y en las ferias de Semana Santa, observando además las normas expuestas en los Rituales o en las mismas Misas.

373. Las Misas por diversas necesidades, se escogen en ciertas circunstancias que se dan, bien ocasionalmente, bien en tiempos determinados. De entre ellas, la autoridad competente puede escoger las diversas súplicas que la Conferencia de los Obispos establecerá a lo largo del año.

374. Si se presenta alguna grave necesidad o utilidad pastoral, puede celebrarse la Misa más conveniente por mandato o con permiso del Obispo diocesano; y eso cualquier día, exceptuando las solemnidades y los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, los días de la octava de Pascua, la Conmemoración de todos los fieles difuntos, el miércoles de Ceniza y las ferias de Semana Santa.

375. Las Misas votivas de los misterios del Señor o en honor de la bienaventurada Virgen María o de los Ángeles o de algún Santo o de todos los santos se pueden celebrar para fomentar la piedad de los fieles en las ferias del tiempo ordinario, aunque coincidan con una memoria libre. Pero no pueden celebrarse como votivas las Misas que se refieren a los misterios de la vida del Señor y de la bienaventurada Virgen María, a excepción de la Misa de la Inmaculada Concepción, ya que su celebración está en armonía con el curso del año litúrgico.

376. Los días en que hay una memoria obligatoria, o en una feria de Adviento hasta el 16 de diciembre inclusive, o del tiempo de Navidad desde el 2 de enero, o del Tiempo Pascual fuera de la octava de Pascua, son días en los que, por ley general, se prohíben de por sí las Misas por diversas necesidades y las votivas. Pero si alguna verdadera necesidad o utilidad pastoral así lo pide, en la celebración con el pueblo podrán emplearse la Misa que mejor responda a esa necesidad o utilidad, a juicio del rector de la iglesia o del mismo sacerdote celebrante.

377. En las ferias del tiempo ordinario en que hay alguna memoria libre o se celebra el Oficio ferial, se puede celebrar cualquier Misa y emplear cualquier oración por diversas necesidades, exceptuando, sin embargo, las Misas rituales.

378. Se recomienda de modo particular la memoria de Santa María «en sábado» porque en la Liturgia de la Iglesia se tributa singular veneración, por encima de todos los Santos, a la Madre del Redentor. [145]

II. LAS MISAS DE DIFUNTOS

379. El sacrificio eucarístico de la Pascua de Cristo lo ofrece la Iglesia por los difuntos, a fin de que, por la comunión entre todos los miembros de Cristo, lo que a unos consigue ayuda espiritual, a otros les otorgue el consuelo de la esperanza.

380. Entre las Misas de difuntos, la más importante es la Misa exequial que se puede celebrar todos los días, excepto las solemnidades de precepto, el Jueves Santo, el Triduo pascual y los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, observando, además, cuanto debe observarse según la norma del derecho. [146]

381. La Misa de difuntos, después de recibida la noticia de la muerte, o con ocasión de la sepultura definitiva o la del primer aniversario, puede celebrarse aun en la octava de Navidad, y en los días en que hay una memoria obligatoria o en una feria que no sea el miércoles de Ceniza o una feria de Semana Santa.

Otras Misas de difuntos, o Misas «cotidianas», se pueden celebrar en las ferias del tiempo ordinario en que cae alguna memoria libre o se celebra el Oficio de la feria, con tal que realmente se apliquen por los difuntos.

382. En las Misas exequiales hágase regularmente una breve homilía, excluyendo todo género de elogio fúnebre.

383. Exhórtese a los fieles, sobre todo a los familiares del difunto, a que participen en el sacrificio eucarístico ofrecido por él, también acercándose a la Comunión.

384. Si la Misa exequial está directamente unida con el rito de las exequias, una vez dicha la oración después de la sagrada Comunión, se omite todo el rito conclusivo y en su lugar se reza la última recomendación o despedida; este rito solamente se hace cuando está presente el cadáver.

385. Al ordenar y seleccionar las partes de la Misa de difuntos, sobre todo la Misa exequial, que pueden ser unas u otras (por ejemplo: oraciones, lecturas, oración universal), ténganse presentes, como es debido, los motivos pastorales respecto al difunto, a su familia, a los presentes.

Tengan, además, los pastores especial cuidado por aquellas personas que, con ocasión de los funerales, asisten a las celebraciones litúrgicas y oyen el Evangelio: personas que pueden no ser católicas o que son católicos que nunca o casi nunca participan en la Eucaristía, o que incluso parecen haber perdido la fe; los sacerdotes son ministros del Evangelio de Cristo para todos.

CAPÍTULO IX

LAS ADAPTACIONES QUE COMPETEN A LOS OBISPOS Y A SUS CONFERENCIAS

386. La instauración del Misal Romano, que ha tenido lugar en nuestro tiempo según los decretos del Concilio Euménico Vaticano II, se ocupó en todo momento de que todos los fieles pudieran participar en la celebración eucarística plena, consciente y activamente tal como exige la naturaleza misma de la Liturgia, participación a la que los mismos fieles, de acuerdo con su condición, tienen derecho y deber. [147]

Para que la celebración responda más plenamente a la norma y al espíritu de la sagrada liturgia, en esta Ordenación general y en el Ordinario de la Misa se proponen algunas adaptaciones que se confían al juicio, o bien del Obispo diocesano, o bien de la Conferencia de los Obispos.

387. El Obispo diocesano, a quien se ha de considerar como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva, en cierta medida, y depende la vida en Cristo de sus fieles, [148] debe fomentar, dirigir y vigilar la vida litúrgica en su diócesis. En esta Ordenación general se le confía la moderación de la disciplina de la concelebración (cf. nn. 202, 374), el establecimiento de las normas para el oficio de ayudar al sacerdote en el altar (cf. n. 107), para la distribución de la sagrada Comunión bajo las dos especies (cf. n. 283), así como para la construcción y disposición de las iglesias (cf. n. 291). Pero, por encima de todo, corresponde al Obispo el deber de alimentar en los presbíteros, en los diáconos y en los fieles el espíritu de la sagrada liturgia.

388. Aquellas adaptaciones descritas más abajo y que exigen una mayor coordinación, las debe establecer, de acuerdo a derecho, la Conferencia de los Obispos.

389. A las Conferencias de los Obispos corresponde sobre todo preparar y aprobar la edición de este Misal romano en las lenguas vernáculas aprobadas, a fin de que, tras el reconocimiento de la Sede Apostólica, se utilice en las respectivas regiones. [149]

El Misal romano, sea en su texto latino, sea en las traducciones vernáculas legítimamente aprobadas, se

debe publicar de modo íntegro.

390. Corresponde a las Conferencias de los Obispos determinar las adaptaciones indicadas en esta Ordenación general y en el Ordinario de la Misa, y, una vez reconocidas por la Santa Sede, introducirlas en el Misal, como son:

- Los gestos y posturas de los fieles (cf. supra n. 43);
- Los gestos de veneración al altar y al Evangelionario (cf. supra n. 273);
- Los textos de los cantos de entrada, de la presentación de los dones y de la Comunión (cf. supra nn. 48, 74 y 87);
- Las lecturas de la sagrada Escritura que se han de emplear en circunstancias particulares (cf. supra n. 362);
- La forma de dar el gesto de la paz (cf. supra n. 82);
- El modo de recibir la sagrada Comunión (cf. supra nn. 160, 283);
- Los materiales del altar y de los utensilios sagrados, especialmente de los vasos sagrados y la materia, la forma y el color de las vestiduras litúrgicas (cf. supra nn. 301, 326, 329, 339, 342-346).

Los Directorios e Instrucciones pastorales que las Conferencias de los Obispos juzguen útiles, previo el reconocimiento de la Sede Apostólica, podrán introducirse en el Misal romano en su lugar oportuno.

391. Corresponde a las mismas Conferencias de los Obispos ocuparse con particular solicitud de la traducción de los textos bíblicos que se emplean en la celebración de la Misa. De la sagrada Escritura se toman las lecturas que se proclaman y que se explican en la homilía y los salmos que se cantan; las preces, oraciones y cantos litúrgicos están impregnados de su aliento e inspiración y de ella reciben su significación las acciones y los signos. [150]

Utilícese el lenguaje que corresponda a la capacidad de los fieles y que sea apto para una proclamación pública, reteniendo lo característico de los diversos modos de expresión que emplean los libros bíblicos.

392. Corresponde también a las Conferencias de los Obispos preparar con gran diligencia la traducción de los otros textos de manera que, respetando la idiosincrasia de cada lengua, se vierta plena y fielmente el sentido original del texto latino. Al realizar este cometido, conviene respetar los diversos géneros literarios que se emplean en la Misa, como son las oraciones presidenciales, las antífonas, las aclamaciones, los responsorios, las invocaciones litánicas, etc.

Téngase presente que la traducción de los textos no mira en primer lugar a la meditación, sino más bien a la proclamación o al canto en el momento de la celebración.

Se ha de emplear un lenguaje adaptado a los fieles de la región, pero noble y dotado de calidad literaria, manteniendo siempre firme la necesidad de una catequesis sobre el sentido bíblico y cristiano de algunas palabras y expresiones.

Es preferible que, en aquellas regiones en donde se habla una misma lengua, se conserve, en la medida de lo posible, la misma traducción para los textos litúrgicos, sobre todo los bíblicos y los del Ordinario de la Misa. [151]

393. Considerando el valor eminente del canto en la celebración, como parte necesaria o integral de la Liturgia, [152] corresponde a las Conferencias de los Obispos aprobar melodías apropiadas, sobre todo para los textos del Ordinario de la Misa, para las respuestas y aclamaciones del pueblo y para los ritos particulares que se suceden a lo largo del año litúrgico.

Han de juzgar también qué formas musicales, qué melodías y qué instrumentos se pueden admitir en el culto divino, que respondan de modo verdaderamente idóneo al uso sagrado o puedan adaptarse a él.

394. Conviene que cada diócesis cuente con su calendario y su Propio de Misas. La Conferencia de los Obispos, por su parte, dispondrá el calendario propio de la nación o, junto con otras Conferencias de los Obispos, un calendario de ámbito mayor, que deberá aprobar la Sede Apostólica. [153]

Al realizar este trabajo se deberá respetar y defender absolutamente el domingo como fiesta primordial y, por tanto, no se le deben anteponer otras celebraciones, salvo que sean de máxima importancia. [154] Se ha de procurar que el año litúrgico, renovado por el Concilio Vaticano II, no se vea oscurecido por elementos de orden secundario.

A la hora de preparar el calendario nacional, se indicarán los días (cf. n. 373) de Rogativas y los

correspondientes a las Cuatro Téporas del año, las formas y los textos para su celebración, [155] junto con otras disposiciones particulares.

Conviene que, en la edición del Misal, las celebraciones que son propias de toda la nación o territorio, se incluyan en el lugar que les corresponde en el calendario general, y las que sean propias de una región o diócesis se dispongan en un Apéndice particular.

395. Por fin, si la participación de los fieles y su bien espiritual exigieran variaciones y adaptaciones más profundas para que la celebración sagrada responda al espíritu y a la tradición de los diversos pueblos, las Conferencias de los Obispos podrán proponerlas a la Sede Apostólica según la norma del artículo n. 40 de la Constitución sobre la sagrada Liturgia, e introducirlas con su consentimiento, especialmente en favor de aquellas poblaciones que han recibido el anuncio del Evangelio en tiempos más recientes. [156] Obsérvense atentamente las normas particulares que han sido establecidas en la Instrucción La liturgia romana y la inculturación. [157]

El modo de proceder en esta cuestión será el siguiente:

Ante todo, remítase previamente a la Sede Apostólica una exposición particularizada para que, tras haber obtenido la debida facultad, se proceda a elaborar cada una de las adaptaciones.

Una vez aprobadas las propuestas por parte de la Sede Apostólica, se experimentarán por un tiempo y para unos lugares preestablecidos. Si es el caso, concluido el plazo ad experimentum, la Conferencia de los Obispos establecerá la prosecución de las adaptaciones y someterá su formulación definitiva al juicio de la Sede Apostólica. [158]

396. Pero antes de que se llegue a nuevas adaptaciones, especialmente si son más profundas, habrá que esmerarse en promover sabia y ordenadamente una debida instrucción del clero y de los fieles, llevar a cabo la facultad ya prevista y aplicar plenamente las normas pastorales que responden al espíritu de la celebración.

397. Se ha de mantener también el principio según el cual cada Iglesia particular debe concordar con la Iglesia universal, no sólo en cuanto a la doctrina de la fe y los signos sacramentales, sino también en cuanto a los usos universales aceptados por la tradición apostólica y continua; éstos han de observarse no sólo para evitar errores, sino también para transmitir la integridad de la fe y para que la ley de la oración se corresponda con la ley de la fe. [159]

El Rito romano constituye una parte notable y preciosa del tesoro y del patrimonio litúrgico de la Iglesia católica, cuya riqueza contribuye al bien de toda la Iglesia, de modo que su pérdida le infligiría un daño grave. Con el transcurso de los siglos, este Rito no sólo ha conservado los usos litúrgicos nacidos de la ciudad de Roma, sino que ha integrado en sí, de un modo profundo, orgánico y armónico, otros que provenían de las costumbres y de la cultura de pueblos diversos y también de las Iglesias particulares de Occidente y de Oriente, adquiriendo de este modo un carácter suprarregional. En nuestros días, la identidad y la expresión unitaria de este Rito figura en la ediciones típicas de los libros litúrgicos, promulgados por la autoridad del Sumo Pontífice y en los correspondientes libros litúrgicos, aprobados por las Conferencias de los Obispos para su territorio y reconocidos por la Sede Apostólica. [160]

398. A la hora de actuar la inculturación del mismo Rito romano, se debe aplicar la norma establecida por el Concilio Vaticano II, [161] según la cual no se deben introducir innovaciones en la reforma litúrgica si no lo exige una verdadera y cierta utilidad de la Iglesia y teniendo la cautela de que las nuevas formas se desarrollen orgánicamente a partir de las ya existentes. [162] La inculturación exige, además, un necesario espacio de tiempo para que ni la precipitación ni la imprevisión puedan comprometer la auténtica tradición litúrgica.

Por último, el hecho de buscar la inculturación no conlleva la creación de nuevas familias rituales, sino que se pretende responder a las exigencias de una determinada cultura, pero de modo tal que las adaptaciones introducidas, bien en el Misal, bien en otros libros litúrgicos, no resulten nocivas a la índole genuina del Rito romano. [163]

399. De ahí que, en medio de la diversidad de lenguas y cierta variedad de costumbres, [164] el Misal romano ha de conservarse en el futuro como un instrumento y signo ilustre de la integridad y unidad del Rito romano. [165]

SUGERENCIAS PARA UNA LECTURA REFLEXIVA DE LA ORDENACIÓN GENERAL DEL MISAL ROMANO

Se indican, primeramente, los capítulos que puede comprender esta lectura, y dentro de ellos los epígrafes y los números correspondientes del documento, citado OGMR.

Se indican también otros documentos, que amplían el contenido de la OGMR.

1. El Misterio eucarístico, don y mandato de Jesucristo a la Iglesia

- Institución del Sacrificio eucarístico: OGMR 1-2. Presencia sacramental: 3.
- Sacerdocio ministerial y sacerdocio común: OGMR 4-5.
- La Eucaristía, acción de Cristo y de la Iglesia: OGMR 16; 27; 91.
- Tradición y renovación: OGMR 6-9; El propósito del Concilio Vaticano II: 10-15.
- La celebración eucarística y los frutos de la participación de los fieles: OGMR 17-21.
- La Eucaristía en la Iglesia particular: OGMR 22.

Como ampliación puede leerse:

- Instrucción Eucharisticum Mysterium, de 25-V-1967 (= EM), nn. 2-3; 6-7; 9; 11; 26.
- Carta Apostólica de S.S. Juan Pablo II, Dominicae Cenaе, de 24-II-1980 (= DC), nn. 2; 4; 9.
- Encíclica de S.S. Juan Pablo II, Ecclesia de Eucharistia, de 17-IV-2003 (= EdE), nn. 5; 11 ss.; 21 ss.; 26 ss.
- Catecismo de la Iglesia Católica, ed. de 1999 (= CCE), mi. 1324-1327; 1356-1377; 1382-1390.

2. Comunidad, ministerios y funciones en la celebración eucarística:

- La asamblea presidida por el sacerdote: OGMR 27; 91; 95-97; 294.
- Ministerios dependientes del Orden sagrado: OGMR 92-94.
- Otros ministerios y oficios: OGMR 98-107; 187-198.
- Distribución de los oficios en la celebración: 108-111.

Como ampliación puede leerse:

- EM 7; 12; 16-20.
- EdE 26-33; 40-42.
- CCE 1136-; 1140-1144.
- Congregación para el Clero, Carta El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano, Ciudad del Vaticano 1999, cap. III, nn. 1-2.
- Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, de 15-VIII-1997, Premisa y nn. 1-3; 6; 8.

3. La iglesia, los "lugares" y los requisitos para la celebración eucarística

- La iglesia como espacio para la celebración eucarística: OGMR 288-294; 311-312.
- El presbiterio: OGM R 295; la sede: 310; el ambón: 309; el altar: OGMR 296-308.
- El lugar de la reserva de la SS. Eucaristía: OGMR 314-317; las imágenes: 318.
- Pan y vino: OGMR 319-324; objetos litúrgicos: 325-351.

Como ampliación puede leerse:

- EM 24; 52-57.
- EdE 47-52.
- CCE 1179-1186, 1159-1162.

4. Preparación de la celebración eucarística

- Actitudes: OGMR 17-18; 111, 352.
- La elección de la Misa: OGMR 353-355, las lecturas: 356-362; las oraciones: 363; la plegaria eucarística: 364-365, los cantos: 366-367.
- Misas y oraciones por diversos motivos: OGMR 368-378.
- Misas de difuntos: 379-385.
- Adaptaciones que competen al ministro: OGMR 23-24.
- Adaptaciones mayores (competencia superior): OGMR 25-26; 386-399.
- Lo que se ha de preparar: OGMR 117-119.

Como ampliación puede leerse:

- EM 42-46.
- Congregación para el Clero, Carta El presbítero, maestro de la Palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano, Ciudad del Vaticano 1999, cap. III, nn. 1-2.

5. Estructura y elementos de la celebración eucarística

- Estructura general: OGMR 27-28.
- La Palabra de Dios y su explicación: OGMR 29.
- Las oraciones presidenciales: OGMR 30-33; otras fórmulas: OGMR 34-37.
- Modo de pronunciar los textos: OGMR 38.
- Importancia del canto: OGMR 39-41; y del silencio: 45.
- Gestos y posturas corporales: OGMR 42-48.

Como ampliación puede leerse:

- CCE 1145-1158.

6. Las diversas partes de la Misa y su desarrollo ritual

- Diversas formas de celebración: OGMR 112-114; 115-116.
- Ritos que se realizan en cualquier forma de celebración (Normas generales): OGMR 273-287.
- La forma típica o básica para cualquier forma de celebración: es la que tiene lugar con participación del pueblo, en domingo, con canto y con un número adecuado de ministros (OGMR 115). Está descrita bajo el epígrafe "Misa sin diácono" (OGMR 120 ss.)
- Ritos iniciales: OGMR 46-54; 120-127.
- Liturgia de la Palabra: OGMR 55-71; 128-138.
- Liturgia eucarística: OGMR 72-89; 139-165.
- Ritos conclusivos: OGMR 90; 166-170.
- La Misa con diácono: OGMR 171-186.
- Funciones del acólito: OGMR 187-193; y del lector: 194-198.
- La Misa concelebrada: OGMR 199-251.
- La Misa celebrada con la única asistencia de un ministro: OGMR 252-272.

Como ampliación puede leerse:

- EM 31-32; 47.
- CCE 1345-1355.

[1] CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XXII, del 17 de septiembre de 1562: DS 1738-1759.

[2] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 47; cf. Const. dogm. sobre la Iglesia, Lumen gentium, nn. 3, 28; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, nn. 2, 4, 5.

[3] Misa vespertina de la Cena del Señor, oración sobre las ofrendas. Cf. Sacramentarium Veronense, ed.

L. C. Mohlberg, n. 93.

[4] Cf. Plegaria eucarística III.

[5] Cf. Plegaria eucarística IV.

[6] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, nn. 7, 47; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, nn. 5, 18.

[7] Cf. PÍO XII, Carta Encíclica Humani generis, del 12 de agosto de 1950: A.A.S. 42 (1950), pp. 570-571; PABLO VI, Carta Encíclica Mysterium Fidei, del 3 de septiembre de 1965: A.A.S. 57 (1965), pp. 762-769; Solemne profesión de fe, del 30 de junio de 1968, nn. 24-26: A.A.S. 60 (1968), pp. 442-443; S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, nn. 3 f, 9: A.A.S. 59 (1967), pp. 543, 547.

[8] Cf. CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XIII, del 11 de octubre de 1551: DS 1635-1661.

[9] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, n. 2.

[10] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 11.

[11] Ibidem, n. 50.

[12] CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XXII, Doctr. sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 8: DS 1749.

[13] Ibidem, can. 9: DS 1759.

[14] Ibidem, cap. 8: DS 1749.

[15] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 33.

[16] Ibidem, n. 36.

[17] Ibidem, n. 52.

[18] Ibidem, n. 35, 3.

[19] Ibidem, n. 55.

[20] CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XXII, Doctr. sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 6: DS 1747.

[21] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 55.

[22] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 41; Const. dogm. sobre la Iglesia, Lumen gentium, n. 11; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, nn. 2, 5, 6; Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos, Christus Dominus, n. 30; Decr. sobre el Ecumenismo, Unitatis redintegratio, n. 15; S. CONGR. DE RITOS, Instrucción Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, nn. 3 e, 6: A.A.S. 59 (1967), pp. 542, 544-545.

[23] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n.10.

[24] Cf. ibidem, n. 102.

[25] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 10; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, n. 5.

[26] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, nn. 14, 19, 26, 28, 30.

[27] Cf. ibidem, n. 47.

[28] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 14.

[29] Cf. ibidem, n. 41.

[30] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, n. 13; Código de Derecho Canónico, can. 904.

[31] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 59.

[32] Respecto a las celebraciones peculiares de la Misa obsérvese lo establecido: cf. Misas para grupos particulares: S. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO, Instr. Actio pastoralis, del 15 de mayo de 1969: A.A.S. 61 (1969), pp. 806-811; para Misas con niños: Directorio de Misas con niños, del 1 de noviembre de 1973: A.A.S. 66 (1974), pp. 30-46; para unir las Horas del Oficio con la Misa: Ordenación general de la Liturgia de las Horas, nn. 93-98; para unir algunas bendiciones y la coronación de una imagen de la Virgen María con la Misa: RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Orientaciones generales, n. 28; Ritual de coronación de una imagen de la Virgen María, nn. 10 y 14.

[33] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decr. sobre el oficio pastoral de los Obispos, Christus Dominus, n. 15; cf. también Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 41.

[34] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 22.

[35] Cf. también CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia. Sacrosanctum Concilium, nn. 38, 40; PABLO VI, Const. Ap. Missale Romanum, supra.

[36] CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates

legitimae, del 25 de enero de 1994: A.A.S. 87 (1995), pp. 288-314.

[37] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5; Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

[38] Cf. CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XXII, Doctr. sobre el santo sacrificio de la Misa, cap. 1: DS 1740; cf. PABLO VI, Solemne profesión de fe, del 30 de junio de 1968, n. 24: A.A.S. 60 (1968), p. 442.

[39] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 7; PABLO VI, Carta Encíclica *Mysterium Fidei*, del 3 de sept. de 1965: A.A.S. 57 (1965), p. 764; S. CONG. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 9: A.A.S. 59 (1967), p. 547.

[40] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 56; S. CONG. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 3: A.A.S. 59 (1967), p. 542.

[41] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 48, 51; Const. dogm. sobre la Revelación divina, *Dei Verbum*, n. 21; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 4.

[42] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 7, 33, 52.

[43] Cf. *ibidem*, n. 33.

[44] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 14: A.A.S. 59 (1967), p. 304.

[45] Cf. CONC. ECU M. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, nn. 26-27; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 3 d: A.A.S. 59 (1967), p. 542.

[46] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 30.

[47] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 16 a: A.A.S. 59 (1967), p. 305.

[48] S. AGUSTÍN DE HIPONA, Sermón 336, 1: PL 38, 1472.

[49] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, nn. 7, 16: A.A.S. 59 (1967), p. 302, 305.

[50] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 116; cf. también *ibidem*, n. 30.

[51] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 54; S. CONGR. DE RITOS, *Inter Œcumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 59: A.A.S. 56 (1964), p. 891; Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 47: A.A.S. 59 (1967), p. 314.

[52] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, nn. 30 y 34; cf. también *ibidem* n. 21.

[53] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 40; CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Varietates legitimae*, del 25 de enero de 1994: A.A.S. 87 (1995), p. 304.

[54] Cf. CONO. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 30; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 17: A.A.S. 59 (1967), p. 305.

[55] Cf. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Dies Domini*, del 31 de mayo de 1998, n. 50: A.A.S. 90 (1998), p. 745.

[56] Cf. *infra*, Apéndice, Rito de la Bendición y Aspersión del Agua.

[57] Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, IV, 9: CCSL 1, p. 560; ORÍGENES, *Disputatio cum Heracleida*, n. 4, 24: SCh 67, p. 62; *Statuta Concilii Hipponensis Breviata*, 21: CCSL 149, p. 39.

[58] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 33.

[59] Cf. *ibidem*, n. 7.

[60] Cf. MISAL ROMANO, *Ordo lectionum Missae*, segunda edición típica, n. 28.

[61] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 51.

[62] Cf. JUAN PABLO II, Carta Ap. *Vicesimus quintus annus*, del 4 diciembre de 1988, n. 13: A.A.S. 81 (1989), p. 910.

[63] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 52; cf. Código de Derecho Canónico, can. 767 § 1.

[64] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Inter Œcumenici*, del 26 de septiembre de 1964, n. 54: A.A.S. 56 (1964), p. 890.

[65] Cf. Código de Derecho Canónico, can. 767 § 1; PONT. COM. PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, resp. a una duda acerca del can. 767 § 1: A.A.S.

- 79 (1987), p. 1249; Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la cooperación de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, *Ecclesiae de mysterio*, del 15 agosto de 1997, art. 3: A.A.S. 89 (1997), p. 864.
- [66] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 53: A.A.S. 56 (1964), p. 890.
- [67] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 53.
- [68] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 56: A.A.S. 56 (1964), p. 890.
- [69] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 47; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 3 a, b: A.A.S. 59 (1967), pp. 540-541.
- [70] S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 septiembre de 1964, n. 91: A.A.S. 56 (1964), p. 898; Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 24: A.A.S. 59 (1967), p. 554.
- [71] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 48; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 12: A.A.S. 59 (1967), pp. 548-549.
- [72] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 48; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 12: A.A.S. 59 (1967), pp. 548-549.
- [73] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, nn. 31, 32: A.A.S. 59 (1967), pp. 558-559; S. CONGR. PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Inmensae caritatis*, del 29 de enero de 1973, n. 2: A.A.S. 65 (1973), pp. 267-268.
- [74] Cf. S. CONGR. PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Instr. *Inaestimabile donum*, del 3 de abril de 1980, n. 17: A.A.S. 72 (1980), p. 338.
- [75] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 26.
- [76] Cf. *ibidem* n. 14.
- [77] Cf. *ibidem*, n. 28.
- [78] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, nn. 26, 28; Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 42.
- [79] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 26.
- [80] Cf. Ceremonial de los Obispos, nn. 175-186.
- [81] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 28; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 2.
- [82] Cf. PABLO VI, Carta Ap. *Sacrum diaconatus Ordinem*, del 18 de junio de 1967: A.A.S. 59 (1967), pp. 697-704; PONTIFICAL ROMANO, Ordenación del Obispo, de los presbíteros y de los diáconos, segunda edición típica 1989, n. 173.
- [83] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 48; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 12: A.A.S. 59 (1967), pp. 548-549.
- [84] Cf. Código de Derecho Canónico, can. 910 § 2; Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la cooperación de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, *Ecclesiae de mysterio*, del 15 agosto de 1997, art. 8: A.A.S. 89 (1997), p. 871.
- [85] Cf. S. CONGR. PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. *Inmensae caritatis*, del 29 de enero de 1973, n. 1: A.A.S. 65 (1973), pp. 265-266; Código de Derecho Canónico, can. 230 § 3.
- [86] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 24.
- [87] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Musicam sacram*, del 5 de marzo de 1967, n. 19: A.A.S. 59 (1967), p. 306.
- [88] Cf. *ibidem*, n. 21: A.A.S. 59 (1967), pp. 306-307.
- [89] Cf. PONT. CONS. PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, respuesta a una duda acerca del can. 230 § 2: A.A.S. 86 (1994), p. 541.
- [90] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 22.
- [91] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 41.
- [92] Cf. Ceremonial de los Obispos, nn. 119-186.
- [93] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 42; Const. dogm. sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, n. 28; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, n. 5; S. CONGR. DE RITOS, Instr. *Eucharisticum mysterium*, del 25 de mayo de 1967, n. 26: A.A.S. 59 (1967), p. 555.

- [94] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 47: A.A.S. 59 (1967), p. 565.
- [95] Cf. ibidem, n. 26: A.A.S. 59 (1967), p. 555; Instr. Musicam sacram, del 5 de marzo de 1967, nn. 16, 27: A.A.S. 59 (1967), pp. 305, 308.
- [96] Cf. Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la cooperación de los fieles laicos en el ministerio de los sacerdotes, Ecclesiae de mysterio, del 15 agosto de 1997, art. 6: A.A.S. 89 (1997), p. 869.
- [97] Cf. S. CONGR. PARA LOS SACRAMENTOS Y EL CULTO DIVINO, Instr. Inaestimabile donum, del 3 de abril de 1980, n. 10: A.A.S. 72 (1980), p. 336; Instrucción interdicasterial sobre algunas cuestiones acerca de la cooperación de los laicos en el ministerio de los sacerdotes, Ecclesiae de mysterio, del 15 agosto de 1997, art. 8: A.A.S. 89 (1997), p. 871.
- [98] Cf. infra, Apéndice, Rito para designar un ministro ocasional para la distribución de la sagrada Comunión.
- [99] Cf. Ceremonial de los Obispos, nn. 1118-1121.
- [100] Cf. PABLO VI, Carta Ap. Ministeria quaedam, del 15 de agosto de 1972: A.A.S. 64 (1972), p. 532.
- [101] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 57; Código de Derecho Canónico, can. 902.
- [102] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 47: A.A.S. 59 (1967), p. 566.
- [103] Cf. ibidem, p. 565.
- [104] Cf. BENEDICTO XV, Const. Ap. Incruentum altaris sacrificium, del 10 de agosto de 1915: A.A.S. 7 (1915), pp. 401-404.
- [105] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 32: A.A.S. 59 (1967), p. 558.
- [106] Cf. CONC. ECUM. DE TRENTO, Sesión XXI, del 16 de julio de 1562, Decreto sobre la Comunión eucarística, cap. 1-3: DS 1725-1729.
- [107] Cf. ibidem, cap. 2: DS 1728.
- [108] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, nn. 122-124; Decr. sobre el ministerio y vida de los presbíteros, Presbyterorum ordinis, n. 5; S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 90: A.A.S. 56 (1964), p. 897; Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 24: A.A.S. 59 (1967), p. 554; Código de Derecho Canónico, can. 932 § 1.
- [109] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 123.
- [110] S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 24: A.A.S. 59 (1967), p. 554.
- [111] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, nn. 123, 129; S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 septembris 1964, n. 13 e: A.A.S. 56 (1964), p. 880.
- [112] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 123.
- [113] Cf. ibidem n. 126; S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 91: A.A.S. 56 (1964), p. 898.
- [114] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, nn. 97-98: A.A.S. 56 (1964), p. 899.
- [115] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 91: A.A.S. 56 (1964), p. 898.
- [116] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 91: A.A.S. 56 (1964), p. 898.
- [117] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 96: A.A.S. 56 (1964), p. 899.
- [118] Cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición con ocasión de la inauguración de un nuevo ambón, nn. 900-918 [ed. española, nn. 1002-1021].
- [119] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 92: A.A.S. 56 (1964), p. 898.
- [120] Cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición con ocasión de la inauguración de una cátedra o sede presidencial, nn. 880-899 [ed. española, nn. 978-1001].
- [121] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Inter Œcumenici, del 26 de septiembre de 1964, n. 92: A.A.S. 56

(1964), p. 898.

[122] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 32.

[123] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Musicam sacram, del 5 de marzo de 1967, n. 23: A.A.S. 59 (1967), p. 307.

[124] Cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición del órgano, nn. 1052-1067 [ed. española, nn. 1163-1179].

[125] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 54: A.A.S. 59 (1967), p. 568; Instr. Inter Œcumenici, del 26 septiembre de 1964, n. 95: A.A.S. 56 (1964), p. 898.

[126] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 52: A.A.S. 59 (1967), p. 568; Instr. Inter Œcumenici, del 26 septiembre de 1964, n. 95: A.A.S. 56 (1964), p. 898; S. CONGR. DE SACRAMENTOS, Instr. Nullo umquam tempore, del 28 mayo de 1938, n. 4: A.A.S. 30 (1938), pp. 199-200; RITUAL ROMANO, Ritual de la sagrada Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa, edición típica 1973, nn. 10-11; Código de Derecho Canónico, can. 938 § 3.

[127] Cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición con ocasión de la inauguración de un nuevo sagrario, nn. 919-929 [ed. española, nn. 1022-1032].

[128] Cf. S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 55: A.A.S. 59 (1967), p. 569.

[129] Ibidem, n. 53: A.A.S. 59 (1967), p. 568; RITUAL ROMANO, Ritual de la sagrada Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa, edición típica 1973, n. 9; Código de Derecho Canónico, can. 938 § 2; JUAN PABLO II, Carta Dominicae Cenaе, del 24 de febrero de 1980, n. 3: A.A.S. 72 (1980), pp. 117-119.

[130] Cf. Código de Derecho Canónico, can. 940; S. CONGR. DE RITOS, Instr. Eucharisticum mysterium, del 25 de mayo de 1967, n. 57: A.A.S. 59 (1967), p. 569; cf. RITUAL ROMANO, Ritual de la sagrada Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa, edición típica 1973, n. 11.

[131] Cf. sobre todo, S. CONGR. DE SACRAMENTOS, Instr. Nullo umquam tempore, del 28 mayo de 1938: A.A.S. 30 (1938), pp. 198-207; Código de Derecho Canónico, can. 934-944.

[132] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 8.

[133] Cf. PONTIFICAL ROMANO, Ritual de la Dedicación de iglesias y de altares, edición típica 1973, cap. IV, n. 10; RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984. Bendición de imágenes que se exponen a la pública veneración de los fieles, nn. 984-1031 [ed. española, nn. 1091-1141].

[134] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 125.

[135] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 128.

[136] Cf. PONTIFICAL ROMANO, Ritual de la Dedicación de iglesias y, de altares, edición típica 1977: Bendición del cáliz y de la patena; RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición de objetos que se usan en las celebraciones litúrgicas, nn. 1068-1084 [ed. española, nn. 1180-1211].

[137] Cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, Bendición de objetos que se usan en las celebraciones litúrgicas, n. 1070 [ed. española, n. 1182].

[138] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 128.

[139] Cf. ibidem.

[140] Lo que se refiere a la bendición de las cosas que en las iglesias se destinan al uso litúrgico, cf. RITUAL ROMANO, Bendicional, edición típica 1984, tercera parte.

[141] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 51.

[142] MISAL ROMANO, Ordenación de las lecturas de la Misa, segunda edición típica 1981, Prenotandos, n. 80.

[143] Ibidem, n. 81.

[144] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 61.

[145] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. dogm. sobre la Iglesia, Lumen gentium, n. 54; PABLO VI, Exhort. Ap. Marialis cultus, del 2 de febrero de 1974, n. 9: A.A.S. (1974), pp. 122-123.

[146] Cf. sobre todo Código de Derecho Canónico, can. 1176-1185; RITUAL ROMANO, Ritual de exequias, edición típica 1969.

[147] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 14.

[148] Cf. ibidem, n. 41.

[149] Cf. Código de Derecho Canónico, can. 838 § 3.

[150] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 24.

[151] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 36 § 3.

[152] Cf. ibidem, n. 112.

- [153] Cf. Normas universales para el Año litúrgico y el Calendario, nn. 48-51; S. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO, Instr. Calendaria particularia, del 24 de junio de 1970, nn. 4, 8: A.A.S. 62 (1970), pp. 652-653.
- [154] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 106.
- [155] Cf. Normas universales para el Año litúrgico y el Calendario, n. 46; S. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO, Instr. Calendaria particularia, del 24 de junio de 1970, n. 38: A.A.S. 62 (1970), p. 660.
- [156] CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, nn. 37-40.
- [157] Cf. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates legitimae, del 25 de enero de 1994: nn. 54, 62-69: A.A.S. 87 (1995), pp. 308-309, 311-313.
- [158] Cf. ibidem, nn. 66-68: A.A.S. 87 (1995), p. 313.
- [159] Cf. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates legitimae, del 25 de enero de 1994, nn. 26-27: A.A.S. 87 (1995), pp. 298-299.
- [160] Cf. JUAN PABLO II, Carta Ap. Vicesimus quintus annus, del 4 de diciembre de 1988, n. 16: A.A.S. 81 (1989), p. 912; CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates legitimae, del 25 de enero de 1994, nn. 2, 36: A.A.S. 87 (1995), pp. 288, 302.
- [161] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 23.
- [162] Cf. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates legitimae, del 25 de enero de 1994, n. 46: A.A.S. 87 (1995), p. 306.
- [163] Cf. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Instr. Varietates legitimae, del 25 de enero de 1994, n. 36: A.A.S. 87 (1995), p. 302.
- [164] Cf. ibidem, n. 54: A.A.S. 87 (1995), pp. 308-309.
- [165] Cf. CONC. ECUM. VAT. II, Const. sobre la sagrada Liturgia, Sacrosanctum Concilium, n. 38, PABLO VI, Const. Ap. Missale Romanum.

MENSAJE DE LA ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

En el CL Aniversario de la definición del dogma de la Concepción Inmaculada de la Virgen María

1. Al cumplirse el CL Aniversario de la proclamación del dogma de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen María, los obispos españoles queremos hacer llegar a nuestros hermanos, los hijos de la Iglesia en España, unas palabras sobre el sentido de este dogma para nuestra vida de fe y una invitación a renovar nuestra consagración, personal y comunitaria, a nuestra Madre, la Virgen Inmaculada. De este modo, convocamos a todos a la celebración de un *Año de la Inmaculada*, que comenzará el próximo día 8 de diciembre y concluirá el 8 de diciembre de 2005.

I. Sentido del dogma mariano

2. El dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado el 8 de diciembre de 1854 por el Papa Pío IX, confiesa: «...la bienaventurada Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo Salvador del género humano»[1]. Con la definición de este dogma culminó un largo proceso de reflexión eclesial, bajo el impulso del Espíritu Santo, sobre la figura de la Virgen María, que permitió conocer, de modo más profundo, las inmensas riquezas con las que fue adornada para que pudiera ser digna Madre del Hijo eterno de Dios.

Tres aspectos de nuestra fe han sido subrayados de modo singular con la proclamación del dogma de la Inmaculada: la estrecha relación que existe entre la Virgen María y el misterio de Cristo y de la Iglesia, la plenitud de la obra redentora cumplida en María, y la absoluta enemistad entre María y el pecado.

María Inmaculada en el misterio de Cristo y de la Iglesia

3. Elegida para ser la Madre del Salvador, María ha sido “dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante”[2]. En el momento de la Anunciación, el ángel Gabriel la saluda como *llena de gracia* (Lc 1, 28) y ella responde: *He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra* (Lc 1, 38). Para poder dar el asentimiento libre de su fe al anuncio de su vocación era preciso que ella estuviese totalmente conducida por la gracia de Dios[3]. Preservada inmune de toda mancha de pecado original en el primer instante de su concepción, María es la «digna morada» escogida por el Señor para ser la Madre de Dios.

4. Abrazando la voluntad salvadora de Dios con toda su vida, María «colaboró de manera totalmente singular a la obra del Salvador por su fe, esperanza y ardiente amor, para restablecer la vida sobrenatural de los hombres. Por esta razón es nuestra madre en el orden de la gracia»[4]. Madre de Dios y Madre nuestra, María ha sido asociada para siempre a la obra de la redención, de modo que «continúa procurándonos con su múltiple intercesión los dones de la salvación eterna»[5]. En ella la Iglesia ha llegado ya a la perfección, sin mancha ni arruga (cf. Ef 5, 27), por eso acude a ella como “modelo perenne”[6], en quien se realiza ya la esperanza escatológica[7].

María Inmaculada, la perfecta redimida

5. La santidad del todo singular con la que María ha sido enriquecida le viene toda entera de Cristo: “redimida de la manera más sublime en atención a los méritos de su Hijo”[8], ha sido bendecida por el Padre más que ninguna otra persona creada (cf. Ef 1, 3) y ha sido elegida *antes de la creación del mundo para ser santa e inmaculada en su presencia, en el amor* (Ef 1, 4). Confesar que María, Nuestra Madre, es “la Toda Santa” -como la proclama la tradición oriental- implica acoger con todas sus consecuencias el compromiso que ha de dirigir toda la vida cristiana: «Todos los cristianos, de cualquier clase o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección del amor»[9]. El amor filial a la “*Llena de gracia*” nos impulsa a «trabajar con mayor confianza en una pastoral que dé prioridad a la oración, personal y comunitaria», respetando «un principio esencial de la visión cristiana de la vida: *la primacía de la gracia*»[10].

María Inmaculada y la victoria sobre el pecado

6. María Inmaculada está situada en el centro mismo de aquella “enemistad” (cf. Gn 3, 15; Ap 12, 1) que acompaña la historia de la humanidad en la tierra y la historia misma de la salvación. «Por su pecado, Adán, en cuanto primer hombre, perdió la santidad y la justicia originales que había recibido de Dios no solamente para él, sino para todos los seres humanos»[11]. Sabemos por la Revelación que el pecado personal de nuestros primeros padres ha afectado a toda la naturaleza humana: todo hombre, en efecto, está afectado en su naturaleza humana por el pecado original.

El pecado original, que consiste en la privación de la santidad y la justicia que Dios había otorgado al hombre en el origen, «es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, “no cometido”, un estado y no un acto»[12]. Y aun cuando «la transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente»[13], comprobamos cómo «lo que la Revelación divina nos enseña coincide con la misma experiencia, pues el hombre, al examinar su corazón, se descubre también inclinado al mal e inmerso en muchos males»[14].

La *Purísima Concepción* -tal como llamamos con fe sencilla y certera a la bienaventurada Virgen María-, al haber sido preservada inmune de toda mancha de pecado original, permanece ante Dios, y también ante la humanidad entera, como el signo inmutable e inviolable de la elección por parte de Dios. Esta elección es más fuerte que toda la fuerza del mal y del pecado que ha marcado la historia del hombre. Una historia en la que María es “señal de esperanza segura”[15].

En María contemplamos la belleza de una vida sin mancha entregada al Señor. En ella resplandece la santidad de la Iglesia que Dios quiere para todos sus hijos. En ella recuperamos el ánimo cuando la fealdad del pecado nos introduce en la tristeza de una vida que se proyecta al margen de Dios. En ella reconocemos que es Dios quien nos salva, inspirando, sosteniendo y acompañando nuestras buenas obras. En ella encuentra el niño la protección materna que le acompaña y guía para crecer como su Hijo, *en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres* (Lc 2, 52). En ella encuentra el joven el modelo de una pureza que abre al amor verdadero. En ella encuentran los esposos refugio y modelo para hacer de su unión una comunidad de vida y amor. En ella encuentran las vírgenes y los consagrados la señal cierta del ciento por uno prometido ya en esta vida a todo el que se entrega con corazón indiviso al Señor (cf. Mt 19, 29; Mc 10, 30). En ella encuentra todo cristiano y toda persona de buena voluntad el signo luminoso de la esperanza. En particular, «desde que Dios la mirara con amor, María se ha vuelto signo de esperanza para la muchedumbre de los pobres, de los últimos de la tierra que han de ser los primeros en el Reino de Dios»[16].

II. El testimonio mariano de la Iglesia en España

7. La evangelización y la transmisión de la fe en tierras de España han ido siempre unidas a un amor singular a la Virgen María. No hay un rincón de la geografía española que no se encuentre coronado por una advocación de nuestra Madre. Así lo recordó Juan Pablo II en los comienzos mismos de su pontificado: «Desde los primeros siglos del cristianismo aparece en España el culto a la Virgen. Esta devoción mariana no ha decaído a lo largo de los siglos en España, que se reconoce como “tierra de María”»[17]. Y así lo ha venido reiterando desde su primer viaje apostólico a nuestra patria: «El amor mariano ha sido en vuestra historia fermento de catolicidad. Impulsó a las gentes de España a una devoción firme y a la defensa intrépida de las grandezas de María, sobre todo en su Inmaculada Concepción»[18].

La peculiar devoción a María Inmaculada en España

8. El amor sincero a la Virgen María en España se ha traducido desde antiguo en una “defensa intrépida” y del todo singular de la Concepción Inmaculada de María; defensa que, sin duda, preparó la definición dogmática. Si España es “tierra de María”, lo es en gran medida por su devoción a la Inmaculada.

¿Cómo no recordar en este punto el extraordinario patrimonio literario, artístico y cultural que la fe en el Dogma de la Inmaculada ha producido en nuestra patria? A la protección de la Inmaculada se han acogido desde época inmemorial Órdenes religiosas y militares, Cofradías y Hermandades, Institutos de Vida Consagrada y de Apostolado Seglar, Asociaciones civiles, Instituciones académicas y Seminarios para formación sacerdotal. Numerosos pueblos hicieron y renovaron repetidas veces el voto de defender la Concepción Inmaculada de María. Propio de nuestras Universidades era el juramento que, desde el siglo XVI, profesores y alumnos hacían en favor de la doctrina de la Inmaculada. Como propio también de nuestra tradición cristiana es el saludo plurisecular del “Ave María Purísima...” Siguiendo una antiquísima tradición el nombre de la Inmaculada Concepción ha ido acompañando generación tras generación a los miembros de nuestras familias. A cantar sus alabanzas se han consagrado nuestros mejores músicos, poetas y dramaturgos. Y a plasmar en pintura y escultura las verdades de la fe contenidas en este dogma mariano se han entregado nuestros mejores pintores y escultores. Una muestra selecta de estos tesoros artísticos podrá contemplarse en la exposición que bajo el título *Inmaculada* tendrá lugar, D.m., en la Catedral de la Almudena de Madrid, del 1 de mayo al 12 de octubre de 2005. Con esta exposición la Conferencia Episcopal Española en cuanto tal desea unirse a las iniciativas semejantes que las mayorías de las diócesis ya están realizando o realizarán a lo largo del próximo año.

Fuerte arraigo popular de la fiesta de la Inmaculada

9. En la solemnidad litúrgica del 8 de diciembre «se celebran conjuntamente la Inmaculada Concepción de María, la preparación primigenia a la venida del Salvador (cf. Is 11, 1. 10) y el feliz exordio de la iglesia sin mancha ni arruga»[19]. Al inicio del Año litúrgico, en el tiempo de Adviento, la celebración de la Inmaculada nos permite entrar con María en la celebración de los Misterios de la Vida de Cristo, recordándonos la poderosa intercesión de Nuestra Madre para obtener del Espíritu la capacidad de engendrar a Cristo en nuestra propia alma, como pidiera ya en el siglo VII San Ildefonso de Toledo en una oración de gran hondura interior[20]: «Te pido, oh Virgen Santa, obtener a Jesús por mediación del mismo Espíritu, por el que tú has engendrado a Jesús. Reciba mi alma a Jesús por obra del Espíritu, por el cual tú carne ha concebido al mismo Jesús (...). Que yo ame a Jesús en el mismo Espíritu, en el cual tú lo adoras como Señor y lo contemplas como Hijo»[21].

10. Conscientes de esta riqueza, expresión de una fe que genera cultura, en diversas ocasiones la Conferencia Episcopal Española ha llamado la atención sobre el fuerte arraigo popular que la Fiesta de la Inmaculada tiene en España, considerada de «decisiva importancia para la vida de fe del pueblo cristiano»[22]. Al hacerlo hemos recordado que «la fiesta del 8 de diciembre viene celebrándose en España ya desde el siglo XI, distinguiéndose los diversos reinos de la Península en el fervor religioso ante esta verdad mariana por encima de las controversias teológicas y mucho antes de su proclamación como dogma de fe. Tras la definición dogmática realizada por el Papa Pío IX en el año 1854, la celebración litúrgica de la Inmaculada Concepción ha crecido constantemente hasta nuestros días en piedad y esplendor»[23], tal como demuestra, entre otros actos, la cada vez más arraigada “Vigilia de la Inmaculada”. Con la Vigilia y la Fiesta de la Inmaculada de este año, se abrirá el mencionado *Año de la Inmaculada*, que concluirá también con la Vigilia y la Fiesta del año 2005.

En el año de la Eucaristía

11. La conmemoración del CL Aniversario del dogma de la Inmaculada coincide con el *Año de la Eucaristía* proclamado para toda la Iglesia por el Papa Juan Pablo II. «María guía a los fieles a la eucaristía»[24]. «María es mujer eucarística con toda su vida»[25], por ello, creceremos en amor a la Eucaristía y aprenderemos a hacer de ella la fuente y el culmen de nuestra vida cristiana[26], si no abandonamos nunca la escuela de María: *Ave verum Corpus natum de Maria Virgine!*

III. Consagración a María Inmaculada

12. Al cumplirse el primer centenario de la proclamación del dogma de la Inmaculada, el papa Pío XII declaró el año 1954 como Año Mariano, de esa manera se pretendía resaltar la santidad excepcional de la Madre de Cristo, expresada en los misterios de su Concepción Inmaculada y de su Asunción a los

cielos[27]. En España aquel Año Mariano tuvo hitos memorables, como el magno Congreso celebrado en Zaragoza del 7 al 11 de octubre de 1954, en conexión con el cual, el 12 de octubre, se hizo la solemne consagración de España al Corazón Inmaculado de María.

13. Estamos convencidos de que los nuevos retos que se nos presentan como cristianos en un mundo siempre necesitado de la luz del Evangelio no podrán ser afrontados sin la experiencia de la protección cercana de nuestra Madre la Virgen Inmaculada. Como centro de la celebración del *Año de la Inmaculada*, las iglesias diocesanas de España, pastores, consagrados y laicos, adultos, jóvenes y niños, peregrinaremos a la Basílica del Pilar, en Zaragoza, los días 21 y 22 de mayo de 2005 para honrar a Nuestra Madre y consagrarnos de nuevo solemnemente a su Corazón Inmaculado.

Somos conscientes de que «la forma más genuina de devoción a la Virgen Santísima... es la consagración a su Corazón Inmaculado. De esta forma toma vida en el corazón una creciente comunión y familiaridad con la Virgen Santa, como nueva forma de vivir para Dios y de proseguir aquí en la tierra el amor de Hijo Jesús a su Madre María»[28].

Rezamos con las palabras que el Papa Juan Pablo II dirigió a la Virgen María para consagrar el mundo a su Corazón Inmaculado, durante el Año Santo de la Redención[29]:

ACTO DE CONSAGRACIÓN AL CORAZÓN INMACULADO DE MARÍA

Madre de Cristo y Madre Nuestra,
al conmemorar el Aniversario de la proclamación
de tu Inmaculada Concepción,
deseamos unirnos a la consagración que tu Hijo hizo de sí mismo:
Yo por ellos me consagro, para que ellos sean consagrados en la verdad (Jn 17, 19),
y renovar nuestra consagración, personal y comunitaria,
a tu Corazón Inmaculado.

Te saludamos a ti, Virgen Inmaculada,
que estás totalmente unida a la consagración redentora de tu Hijo.
Madre de la Iglesia: ilumina a todos los fieles cristianos de España
en los caminos de la fe, de la esperanza y de la caridad;
protege con tu amparo materno a todos los hombres y mujeres
de nuestra patria en los caminos de la paz, el respeto y la prosperidad.
¡Corazón Inmaculado!

Ayúdanos a vencer la amenaza del mal
que atenaza los corazones de las personas e impide vivir en concordia:
¡De toda clase de terrorismo y de violencia, líbranos!
¡De todo atentado contra la vida humana,
desde el primer instante de su existencia hasta su último aliento natural, líbranos!
¡De los ataques a la libertad religiosa y a la libertad de conciencia, líbranos!
¡De toda clase de injusticias en la vida social, líbranos!
¡De la facilidad de pisotear los mandamientos de Dios, líbranos!
¡De las ofensas y desprecios a la dignidad del matrimonio y de la familia, líbranos!
¡De la propagación de la mentira y del odio, líbranos!
¡Del extravío de la conciencia del bien y del mal, líbranos!
¡De los pecados contra el Espíritu Santo, líbranos!

Acoge, oh Madre Inmaculada,
esta súplica llena de confianza y agradecimiento.

Protege a España entera y a sus pueblos,
a sus hombres y mujeres.
Que en tu Corazón Inmaculado se abra a todos
la luz de la esperanza.
Amén.

Madrid, 25 de noviembre de 2004

AÑO DE LA INMACULADA

(Actividades programadas por la Conferencia Episcopal Española. Calendario)

DURACIÓN DEL AÑO DE LA INMACULADA

Apertura: 8 de diciembre de 2004

Clausura: 8 de diciembre de 2005

EXPOSICIÓN DE PINTURA Y ESCULTURA:

Título: *Inmaculada*

Lugar: Catedral de la Almudena – Madrid

Fecha: Del 1 de mayo de 2005 al 12 de octubre de 2005

PEREGRINACIÓN A LA BASÍLICA DEL PILAR, EN ZARAGOZA

Fecha: 21 y 22 de mayo de 2005

Actividad: Consagración solemne al Corazón Inmaculado de María

Notas:

[1] Pío XI, Bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854): DS 2800-2804; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 491.

[2] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 56.

[3] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 490.

[4] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 61.

[5] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 62.

[6] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 42.

- [7] Cf. Pío XII, Const. Apost. *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950), 769-771; Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 59; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 41.
- [8] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 53.
- [9] Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 40.
- [10] Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*, 38.
- [11] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 416.
- [12] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 404.
- [13] *Ibidem*.
- [14] Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*, 13; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 401.
- [15] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 11.
- [16] Juan Pablo II, *Audiencia general* (21.3.2001), 5.
- [17] Juan Pablo II, *Mensaje a los Congresos Mariológico y Mariano de Zaragoza* (12.10.1979).
- [18] Juan Pablo II, *Alocución en el acto mariano celebrado en Zaragoza* (6.11.1982), 3.
- [19] Pablo VI, Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, 3.
- [20] Cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Marialis cultus*, 26.
- [21] Ildefonso de Toledo, *De perpetua virginitate sanctae Mariae*, XII (PL 96, 106).
- [22] Cf. Comisión Permanente, *Las fiestas del calendario cristiano* (13.12.1982), 3 y 6; Comisión Permanente, *La fiesta de la Inmaculada Concepción* (20.10.1988); Secretaría General de la CEE, *Nota sobre la fiesta de la Inmaculada* (1.12.1994).
- [23] Comisión Permanente, *La fiesta de la Inmaculada Concepción* (20.10.1988), 4.
- [24] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 44.
- [25] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia*, 53.
- [26] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 11; Decreto *Presbyterorum ordinis*, 5.
- [27] Cf. Pío XII, Carta Encíclica *Fulgens corona* (8.12.1953); Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, 48.
- [28] Juan Pablo II, *Mensaje con ocasión del Año Mariano Carmelitano* (25.3.2001), 4.
- [29] Cf. Juan Pablo II, *Consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María* (Plaza de San Pedro, 25.3.1984).

LXXXIII ASAMBLEA PLENARIA

Orientaciones pastorales para la iniciación cristiana de niños no bautizados en su infancia

Madrid, 26 de noviembre de 2004

INTRODUCCIÓN

Impulsar una vigorosa pastoral evangelizadora
Importancia del Bautismo de párvulos
La educación en la fe de los bautizados
Una nueva situación
El catecumenado de niños no bautizados

I. LA INICIACIÓN CRISTIANA, OBRA DE DIOS Y RESPUESTA DEL HOMBRE

El don de Dios
La catequesis y la liturgia en la Iniciación cristiana

II. LA MEDIACIÓN MATERNAL DE LA IGLESIA EN EL CATECUMENADO DE NIÑOS

Las funciones y los ministerios propios del pueblo de Dios
- *El Obispo*
- *Los presbíteros y diáconos*
- *El Servicio Diocesano y el delegado del catecumenado*
- *Los padrinos*
- *Los catequistas*
La familia en el itinerario catecumenal
El grupo catecumenal como experiencia de comunidad

III. ITINERARIO CATEQUÉTICO EN EL CATECUMENADO DE NIÑOS

La iniciación en el conocimiento de la fe
La iniciación a la vida litúrgica y a la oración
El aprendizaje y la práctica de la vida cristiana y el itinerario ascético-penitencial
La participación en la comunidad cristiana

IV. ESTRUCTURA DEL ITINERARIO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA DE NIÑOS: TIEMPOS Y RITOS

Tiempos
- *Primer tiempo: precatecumenado*
- *Segundo tiempo: catecumenado*
- *Tercer tiempo: purificación e iluminación*
- *Cuarto tiempo: mistagogía*

Ritos
- *Rito de entrada en el catecumenado*
- *Escrutinios o ritos penitenciales*
Celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana

V. PROPUESTA PARA LA PASTORAL DE LA INICIACIÓN DE NIÑOS NO BAUTIZADOS

Criterios
Propuesta

VI. RETOS Y SUGERENCIAS ANTE LA PROPUESTA CATECUMENAL

Implicaciones para la pastoral de Iniciación cristiana
Respuestas ante la diversidad de situaciones
Acogida de los padres que piden el Bautismo para sus hijos
Formación de catequistas para la Iniciación cristiana

CONCLUSIÓN: CAMINAR EN LA ESPERANZA

SIGLAS

AG	CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre la acción misionera de la Iglesia Ad gentes (7 Diciembre 1965)
CCE	Catecismo de la Iglesia Católica (11 Octubre 1992)
CD	CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia Christus Dominus (28 Octubre 1965)
CIC	Codex Iuris Canonici (25 Enero 1983)
ChL	JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Christifideles Laici (30 Diciembre 1988)
CT	JUAN PABLO II, Exhortación apostólica Catechesi Tradendae (16 Octubre 1979)
DGC	CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio General para la Catequesis (15 agosto 1997)
IC	CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, La Iniciación Cristiana. Reflexiones y Orientaciones (Noviembre 1998)
OICA	Ordo Initiationis Christianae Adultorum (6 enero 1972)
OPC	CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, Orientaciones Pastorales para el Catecumenado (Marzo 2002)

INTRODUCCIÓN

Impulsar una vigorosa pastoral evangelizadora

1. En estos últimos años, los planes pastorales que los Obispos de la Conferencia Episcopal Española venimos desarrollando ponen de manifiesto la necesidad de impulsar una vigorosa pastoral evangelizadora, que asuma entre sus prioridades la Iniciación cristiana, “que es vital en toda la Iglesia particular” [1]. Por ello venimos alentando, especialmente desde la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica* y el *Directorio General para la Catequesis*, una catequesis al servicio de esta Iniciación.

Ya en *La Iniciación Cristiana. Reflexiones y Orientaciones*, asumíamos la reflexión sobre la Iniciación cristiana y explicitábamos su fundamento teológico, destinatarios y características, así como diversas iniciativas al servicio de la renovación de la Iniciación. En el reciente documento *Orientaciones Pastorales para el Catecumenado* dábamos los criterios pastorales fundamentales para la instauración del catecumenado al servicio de la formación cristiana de aquellos que desean participar del misterio pascual de Cristo e incorporarse a la Iglesia a través de los sacramentos de Iniciación. En este documento proponíamos el desarrollo de itinerarios adaptados a los distintos destinatarios [2].

Así, en nuestro último Plan Pastoral *Una Iglesia esperanzada. Rema mar adentro* (2002-2005) animábamos, de nuevo, a instaurar y desarrollar el catecumenado en todas y cada una de nuestras diócesis [3]. Esta es una tarea de gran alcance para el futuro de la transmisión de la fe y constituye “una oportunidad que Dios nos concede para la renovación de la vida de la Iglesia y una ocasión para mostrar a todos la fe que ella ha recibido” [4].

2. En el presente documento presentamos unas orientaciones pastorales para la Iniciación cristiana de los niños que llegados al uso de razón no han recibido el Bautismo [5]. Desarrollamos, en su dimensión catequética y litúrgica, el capítulo del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, titulado: “Ritual de la Iniciación de los niños en edad catequética” [6]. Debemos recordar que ya en el año 1992, la Comisión

Episcopal de Liturgia publicó una nota pastoral en la que se indicaban las particularidades de la celebración del Bautismo en edad escolar y su relación con el conjunto de la Iniciación cristiana [7].

Importancia del Bautismo de párvulos

3. Al iniciar estas orientaciones queremos recordar que la práctica de bautizar a los párvulos pertenecientes a familias cristianas, es una tradición inmemorial de la Iglesia. Por ello continuamos exhortando vehementemente a los padres cristianos a bautizar a sus hijos al poco de nacer, para no privarles de los grandes dones divinos vinculados al santo Bautismo ya que este “es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el Espíritu y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos” [8].

La Iglesia que recibió la misión de evangelizar y de bautizar, bautizó ya desde los primeros siglos, no solamente a los adultos, sino también a los niños, y siempre entendió que no se había de privar del Bautismo a los niños. Está atestiguado explícitamente desde el siglo II, como confirma la Tradición de la Iglesia y recoge el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

4. La Iglesia hace cristianos a los niños, que, por no haber llegado a la edad de la discreción, no pueden tener ni expresar una fe personal, considerando que son bautizados en la fe de la misma Iglesia, proclamada por los padres y padrinos que representan tanto a la Iglesia local como a la comunidad universal[9]. Si en toda celebración del Bautismo la Iglesia confiesa que la participación en la vida divina es un don del amor universal, precedente y gratuito del Padre, esto es aún más manifiesto en el Bautismo de los párvulos, practicado por la Iglesia desde la antigüedad, ante la petición de unos padres creyentes o favorables a la fe, y abiertos, al menos, a la futura educación cristiana de estos niños.

La educación en la fe de los bautizados

5. En todos los bautizados la fe debe crecer después del Bautismo, ya que, aunque el don del Bautismo es pleno por parte de Dios, por parte del hombre requiere respuesta y conversión, cuando el hombre sea capaz de ello[10]. En el caso de los niños, bautizados en la fe de la Iglesia[11], deben ser educados después en la fe que han recibido, y así la irán desarrollando personalmente, en el seno de la comunidad eclesial y bajo su cuidado. El mismo sacramento recibido es el fundamento de toda la educación.

6. Queremos recordar cuanto ya dijimos los Obispos en el citado documento sobre la Iniciación cristiana ahondando en la importancia del Bautismo de los párvulos, al indicar que “la celebración del Bautismo señala el comienzo de la Iniciación cristiana de los niños y el principal punto de referencia para todo el itinerario que ha de venir después. Este acontecimiento fundamental en la vida de cada niño tendrá que ser recordado, profundizado y gozosamente vivido por él más adelante, pero también deberá ser tenido en cuenta por los que le rodean y educan, desde los primeros años”[12].

El *Ritual del Bautismo de Niños* recuerda continuamente la importancia de la gracia y el don de Dios que se ha recibido en el Bautismo y por ello insiste que desde la más corta edad se debe empezar la educación cristiana para que los niños se hagan conscientes cada día del don de la fe recibido. La catequesis tiene como fin que este don recibido progrese, que el germen recibido llegue a su madurez, que la vida de fe crezca por el conocimiento de la gracia de Dios[13].

7. En este proceso de crecimiento y desarrollo de la gracia bautismal, la ayuda de los padres será de vital importancia como corresponde a su misión de alimentar la vida que Dios les ha confiado y de educar en la fe a sus hijos, caminando junto a ellos y transmitiéndoles la fe que ellos mismos profesan [14]. Esta educación de la fe en el ambiente familiar se realiza, ante todo, por el testimonio de vida cristiana de los padres. En las circunstancias actuales es muy importante que la comunidad cristiana ayude, anime y aliente a los padres y a los padrinos a que sean más conscientes de esta misión.

A la parroquia, particularmente, en estrecho contacto con los padres y con la escuela, le corresponde la catequesis de la Iniciación a la vida cristiana, en la cual el niño irá madurando en la fe, celebrando los

sacramentos, participando en la liturgia e incorporándose a esta comunidad de forma dinámica por la caridad y el apostolado[15].

Una nueva situación

8. En los últimos años ha ido creciendo el número de niños que al no haber sido bautizados de párvulos, solicitan el Bautismo. Esta situación a veces puede ser debida al deseo de acomodarse al contexto socio-religioso en el cual nos encontramos y a la tradición religiosa, o bien respuesta a procesos personales de aceptación de la fe fruto de la acción pastoral de la Iglesia. Generalmente las peticiones son realizadas por los padres, aunque en algunos casos, puede ser el mismo niño quien manifieste su deseo de ser cristiano. En todo caso, desde una mirada de fe, esta nueva situación también se manifiesta como un tiempo favorable para el anuncio del Evangelio (Cf. 2 Co 6,2).

Ante la petición del Bautismo para estos niños se dan, de hecho, diversidad de respuestas pastorales. Pero es necesario encontrar una respuesta más adecuada que favorezca, por un lado, la comunión eclesial y que, por otra parte, acentúe la importancia relevante de la Iniciación cristiana: ésta es la razón de que la Iglesia se decida a proponer para estos niños un verdadero catecumenado, adaptado a su edad, condición y situación [16].

El catecumenado de niños no bautizados

9. Ciertamente en estos momentos, en nuestras comunidades, el número de niños que, por sí mismos o a través de su familia, llegados al uso de razón piden el Bautismo, es minoritario, pero el hecho es en sí fuertemente significativo y la Iglesia debe atenderlos, institucionalmente. Se trata de responder al nuevo momento misionero en que nos encontramos. En este sentido, las presentes orientaciones pastorales pretenden ser una ayuda para las diócesis, en la misión pastoral de los Obispos diocesanos así como en la de los presbíteros y catequistas, para afrontar la nueva situación que viven nuestras iglesias e impulsar una vigorosa pastoral evangelizadora que, al asumir entre sus prioridades la Iniciación cristiana, promueva la instauración del catecumenado de niños al servicio de su Iniciación.

10. La Iglesia, que acoge a todos los que se acercan a ella, asume la responsabilidad de la Iniciación cristiana de los niños no bautizados mediante la institución del catecumenado, el cual desde la petición primera y reconociendo su situación particular, les acompañará a lo largo de un camino de formación que, en íntima conexión con los sacramentos de Iniciación cristiana, les irá introduciendo en la vida de fe hasta alcanzar su inserción en el misterio de Cristo y la incorporación a la familia de los hijos de Dios.

11. Este catecumenado de niños se desarrolla según una dinámica dialogal: llamada de Dios y respuesta del niño, ya que los niños son idóneos para concebir y alimentar la fe propia y su iniciación requiere ante todo la propia conversión madurada progresivamente [17]. La Iglesia va a iniciar en la fe a una persona con uso de razón [18] y con la capacidad, propia de su edad, de dar respuesta personal a la llamada de Dios para hacerle hijo adoptivo suyo en Cristo. Todo ello mediante el conocimiento del misterio de la fe, la práctica de la vida cristiana, la participación en la vida de la comunidad, la escucha de la Palabra y las celebraciones de la fe.

12. Por ello, el desarrollo del documento es el siguiente:

— En los dos primeros capítulos se expone la originalidad propia de la Iniciación cristiana como don de Dios y respuesta del hombre, y la íntima relación entre las dos funciones eclesiales que la desarrollan, la liturgia y la catequesis. A continuación explicita la función maternal de la Iglesia de engendrar a la vida a los hijos de Dios, acompañando a estos niños a lo largo de un camino de formación e introduciéndolos en un verdadero catecumenado, donde se haga efectiva la llamada de Dios y la respuesta del niño. Se describen después las responsabilidades de la comunidad cristiana: las diferentes funciones y ministerios, el papel de la familia y el grupo catecumenal.

— En el capítulo III de estas orientaciones se exponen y desarrollan los elementos fundamentales que configuran el itinerario catequético de la iniciación: iniciación al conocimiento de la fe, a la vida litúrgica y a la oración, el aprendizaje de la vida cristiana y la participación en la comunidad.

— A continuación, en el capítulo IV, se desarrolla la estructura del catecumenado con los distintos tiempos y ritos que lo configuran, teniendo muy presente el capítulo del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* en el que se aborda la situación de los niños no bautizados en edad catequética.

— En el capítulo V, se describen las consecuencias que se desprenden de lo expuesto para la pastoral de la Iniciación cristiana de los niños no bautizados, exponiendo los criterios fundamentales y una propuesta de itinerario de Iniciación cristiana para los niños no bautizados, coherente con todo este proceso descrito.

— Finalmente, en el capítulo VI, se abordan los retos y desafíos que esta nueva situación plantea a la pastoral de la Iniciación cristiana y se ofrecen algunas sugerencias al respecto.

I. LA INICIACIÓN CRISTIANA, OBRA DE DIOS Y RESPUESTA DEL HOMBRE

El don de Dios

13. La Iniciación cristiana es un don de Dios que la persona recibe por mediación de la Madre Iglesia. Su originalidad esencial consiste en que Dios tiene la iniciativa y la primacía en la transformación interior de toda persona y en su integración en la Iglesia, haciéndola partícipe de la muerte y resurrección de Cristo. Esta Iniciación se lleva a cabo en verdad en el curso de un proceso realmente divino y humano, trinitario y eclesial. Los que acogen el mensaje divino de la salvación, atendiendo a la invitación de la Iglesia, son acompañados por ella desde el nacimiento a la vida de hijos de Dios hasta la madurez cristiana básica [19].

Como enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “desde los tiempos apostólicos, para llegar a ser cristiano se sigue un camino y una iniciación que consta de varias etapas. Este camino puede ser recorrido rápida o lentamente. Y comprende siempre algunos elementos esenciales: el anuncio de la Palabra, la acogida del Evangelio que lleva a la conversión, la profesión de la fe, el Bautismo, la efusión del Espíritu Santo, el acceso a la comunión eucarística” [20].

La catequesis y la liturgia en la Iniciación cristiana

14. La Iniciación cristiana, como mediación de la Iglesia, se verifica principalmente mediante dos funciones pastorales íntimamente relacionadas entre sí: la catequesis y la liturgia. Nunca debe perderse de vista su íntima complementariedad ya que, teniendo cada una su alcance propio dentro de la única misión, conducen a la misma realidad: introducir a los hombres en el misterio de Cristo y la Iglesia [21].

La catequesis está íntimamente unida a toda acción litúrgica y sacramental, prepara para la celebración de los sacramentos de la fe y proporciona un conocimiento adecuado del significado de los gestos y las acciones sacramentales.

La liturgia debe ser precedida por la evangelización, la fe y la conversión; sólo así puede dar sus frutos en la vida de los fieles: la vida nueva en el Espíritu, el compromiso en la Iglesia y el servicio a su unidad. Y a su vez, inspira la catequesis mistagógica, forma muy peculiar y necesaria de catequesis que introduce en el Misterio de Cristo.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* expresa esta íntima relación cuando dice que “la liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza. Por tanto, es el lugar privilegiado de la catequesis del Pueblo de Dios. La catequesis está intrínsecamente unida a toda la acción litúrgica y sacramental, porque es en los sacramentos, y sobre todo en la Eucaristía, donde

Jesucristo actúa en plenitud para la transformación de los hombres” [22].

II. LA MEDIACIÓN MATERNAL DE LA IGLESIA EN EL CATECUMENADO DE NIÑOS

15. “La Iniciación cristiana es la expresión más significativa de la misión de la Iglesia y, como ya hemos indicado, constituye la realización de su función maternal, al engendrar a la vida a los hijos de Dios” [23]. Esta misión maternal de la Iglesia, que pertenece a todo el cuerpo eclesial, se lleva a cabo en las Iglesias particulares, a través de un catecumenado. En él, bajo el impulso y la responsabilidad de la comunidad cristiana concreta, se ha de poner especial atención en:

- Las funciones y los ministerios propios del pueblo de Dios
- La familia en el itinerario catecumenal
- El grupo catecumenal como experiencia de comunidad

Las funciones y los ministerios propios del pueblo de Dios

16. A lo largo del itinerario catecumenal el niño estará acompañado por aquellos que en la iglesia particular desempeñan la responsabilidad de la Iniciación cristiana. Entre estos cabe subrayar al Obispo, los presbíteros y diáconos, los catequistas y los padrinos [24]. Ellos darán testimonio de la fe y de la vida cristiana, y así ayudarán a quienes se inician al fortalecimiento de esta vida evangélica y a que avancen en el camino del seguimiento de Jesucristo.

a) *El Obispo*

17. “Al Obispo, como maestro auténtico de la fe, principal dispensador de los misterios de Dios, responsable de toda la vida litúrgica le corresponde instaurar el catecumenado, regular su ejercicio y disponer la pastoral de Iniciación cristiana de la diócesis”. La solicitud del Obispo por la catequesis exige una organización adecuada y eficaz de acuerdo “al carácter, capacidades, edad y condiciones de vida de los oyentes”. En relación con el catecumenado de niños, organizará el itinerario catecumenal, regulando el programa catequético, los contenidos de cada una de las etapas y su duración. Asimismo, el Obispo podrá indicar, en algunas ocasiones, encuentros con él o su delegado, y algunas celebraciones en la Iglesia catedral.

El proyecto de Iniciación cristiana establecido por el Obispo para la diócesis se desarrollará en la parroquia que es “la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas” [25]. La atención a los niños no bautizados que piden ser incorporados a la vida de la Iglesia se realizará habitualmente en la parroquia, que “es, por tanto, después de la catedral, ámbito privilegiado para realizar la Iniciación cristiana en todas sus facetas catequéticas y litúrgicas del nacimiento y del desarrollo de la fe” [26], con la guía de los presbíteros que presiden dichas comunidades parroquiales.

b) *Los presbíteros y diáconos*

18. Los presbíteros, por el sacramento del Orden que les hace cooperadores del Orden Episcopal, reciben la misión de construir y edificar, como ministros de Cristo cabeza, todo su Cuerpo que es la Iglesia y, por esto, son asimismo educadores de la fe. En concreto, y particularmente aquellos presbíteros que tienen encomendada la cura pastoral, en general en una parroquia, tienen una responsabilidad directa en el catecumenado atendiendo al cuidado pastoral y personal de los catecúmenos [27].

El Magisterio de la Iglesia exhorta continuamente al presbítero: “la Iglesia espera de vosotros que no dejéis nada por hacer con miras a una obra catequética bien estructurada y bien orientada”[28]. Esta exhortación cobra especial relieve en relación con las características propias del catecumenado de niños, que se realiza normalmente en la parroquia que el presbítero preside en nombre del Obispo. La presencia y la

acción del sacerdote ayudarán de forma decisiva a la calidad y maduración en la fe de los niños no bautizados. Además, como catequista de catequistas deberá cuidar la formación de aquellos educadores de la fe encargados del catecumenado de niños, dedicando a esta tarea sus mejores desvelos[29].

También los diáconos, ordenados para un ministerio de servicio, participan de la responsabilidad catequética. En comunión con el Obispo y bajo la guía del párroco, ejercen una especial responsabilidad como guías de otros catequistas y también como educadores de la comunidad cristiana[30].

c) *El Servicio Diocesano y el delegado del catecumenado*

19. “El Obispo, responsable primero y directo de la pastoral de Iniciación cristiana, organizará de la forma más oportuna su desarrollo. En este sentido puede encontrar una eficaz ayuda en un *Servicio Diocesano para el Catecumenado* como organismo encargado de promover y coordinar en la diócesis la pastoral catecumenal. En cualquier caso es muy conveniente que el Obispo nombre un delegado diocesano del catecumenado encargado de promover y coordinar las distintas acciones que integran la pastoral catecumenal” [31].

Una de las acciones que integran la pastoral catecumenal y que debe ser alentada por este Servicio, dadas las características propias del catecumenado de niños, es la coordinación y el impulso de las respuestas pastorales adecuadas. Para ello será fundamental la coordinación con el Secretariado Diocesano de Catequesis, dada la relación que debe darse entre los niños no bautizados y los grupos de catequesis de niños.

d) *Los padrinos*

20. “Junto al Obispo y sus presbíteros se ha de señalar la función importante que todo el Pueblo de Dios tiene en el catecumenado: los padrinos, los catequistas, la familia cristiana, los movimientos eclesiales, la escuela católica. La Iniciación cristiana de los catecúmenos se hace en íntima conexión con toda la comunidad de los fieles” [32], cuyo ámbito propio y principal es la parroquia.

“La Iglesia siempre ha otorgado gran importancia en el catecumenado a la figura del padrino o garante del catecúmeno, y a la de los catequistas. Según una antiquísima tradición la Iglesia no admite a un adulto al Bautismo, sin un padrino, tomado de entre los miembros de la comunidad cristiana. Este padrino le habrá ayudado, al menos, en la última fase de preparación al sacramento, y, después, contribuirá a su perseverancia en la fe y en la vida cristiana” [33].

El padrino en el Bautismo de un niño, “representa a la familia como extensión espiritual de la misma y a la Iglesia Madre, y, cuando sea necesario, ayuda a los padres para que el niño llegue a profesar la fe y a expresarla en su vida” [34]. Por ello habrá que tener en cuenta las condiciones necesarias para ser admitido como padrino, sobre todo que “sea católico, esté confirmado, haya recibido el Santísimo Sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir” [35]. En las circunstancias actuales y pensando en la situación de estos niños no bautizados la misión del padrino quizás podría ser asumida, con más significado y coherencia, por el catequista.

e) *Los catequistas*

21. La misión de los catequistas en el itinerario catecumenal tiene verdadera importancia para el progreso de los catecúmenos y el crecimiento de la comunidad [36]. El catequista que acompaña el proceso catecumenal de los niños deberá vivir el encuentro personal con Jesucristo; tener un conocimiento de la fe, porque “cuando enseña ha de procurar que su doctrina esté llena del espíritu evangélico” [37]; participar en las celebraciones litúrgicas de la comunidad parroquial, especialmente en la Eucaristía dominical, y llevar una vida de oración intensa.

Estas dos últimas funciones, padrinos y catequistas, son importantes cuando se trata de iniciar en la fe a estos niños, y por ello deberán procurar ser auténticos testigos y poseer una honda vinculación eclesial.

En muchas ocasiones su acompañamiento será de gran valor para la familia, pues ayudará a los padres a que el niño llegue a profesar la fe y expresarla en la propia vida.

La familia en el itinerario catecumenal

22. En la vida de los niños la familia tiene un papel propio y especialmente importante. Dada la estrecha relación del niño con la familia, su implicación en el itinerario catecumenal ha de presentarse como algo muy recomendable y deseable, por cuya consecución hay que trabajar.

La petición del Bautismo deberá contar siempre con el consentimiento de los padres y la disposición para ayudar a los niños a la preparación para el Bautismo en lo que dependa de ellos [38]. A lo largo de todo el itinerario catecumenal se les deberá ayudar a descubrir las consecuencias de este consentimiento. Será recomendable y deseable que los padres conozcan y participen en el proceso de fe y de preparación a los sacramentos de Iniciación que los hijos están viviendo y se vayan abriendo espacios en la familia a la oración asidua y a la escucha de la Palabra de Dios.

Por encontrarnos a menudo con situaciones familiares diversas, la comunidad cristiana y sus responsables deberán ejercer, en muchos casos, un mayor discernimiento y una amplia acción de acompañamiento.

El grupo catecumenal como experiencia de comunidad

23. El grupo tiene una función importante en los procesos de desarrollo de la persona y, en relación con la catequesis, favorece una buena socialización. Es un elemento de aprendizaje y “está llamado a ser una experiencia de comunidad y una forma de participación en la vida eclesial, encontrando en la más amplia comunidad eucarística su plena manifestación y su meta” [39].

El grupo catecumenal debe constituir, dentro de la comunidad parroquial, un ámbito de formación adaptado a su edad y a través del cual se prepara a los sacramentos de Iniciación cristiana. En el grupo se irá dando un avance progresivo de la fe, un auténtico camino de conversión, la experiencia de la vida litúrgica con los ritos oportunos, la vivencia del año litúrgico y un aprendizaje de la vida cristiana. Todo esto favorecerá el descubrimiento de Cristo, del Evangelio, de la Iglesia y, gradualmente, se acrecentará el conocimiento de la fe, viviendo y celebrando la presencia del Señor.

En el grupo catecumenal el niño no se sentirá extraño sino como en su casa, junto a unos verdaderos amigos que realizan, como él, el itinerario catecumenal. Dicho grupo exige, por una parte la atención especial del catequista, y por otra parte el acompañamiento personal a cada uno de los miembros en su itinerario espiritual por parte de los responsables de la catequesis.

III. ITINERARIO CATEQUÉTICO EN EL CATECUMENADO DE NIÑOS

24. En cuanto proceso de Iniciación cristiana, el catecumenado de niños contiene un itinerario catequético, es decir, un aprendizaje –o noviciado– de vida cristiana [40]. Por tanto deberá integrar los elementos fundamentales que configuran el camino de la Iniciación: el anuncio y acogida de la Palabra; la iniciación en el conocimiento de la fe; el aprendizaje y el ejercicio de la vida cristiana; el itinerario ascético-penitencial de la vida del creyente; la celebración litúrgica-sacramental y la participación en la comunidad.

25. El itinerario catequético en el catecumenado de niños, en consonancia con el conjunto de la pastoral de infancia, “será eminentemente educativo, atento a desarrollar las capacidades y aptitudes humanas, base antropológica de la vida de fe, como el sentido de la confianza, de la gratuidad, del don de sí, de la invocación, de la gozosa participación” [41].

La iniciación en el conocimiento de la fe

26. El itinerario catequético, precedido por el despertar religioso y el primer anuncio de la fe que lleva a la conversión, consistirá en ir avanzando, mediante la escucha de la Palabra, hacia el encuentro con el Señor y el conocimiento del misterio cristiano.

La catequesis, en este ir avanzando hacia Jesucristo, deberá ser:

— Una invitación al catecúmeno a entrar en el diálogo de Salvación que le lleve al encuentro con Cristo y con la Iglesia que vive, alaba, celebra y cree en su Señor. — Una oportunidad para el reconocimiento e incorporación en la Historia de la Salvación. El año litúrgico ofrecerá el marco adecuado para el anuncio narrativo de la historia salvífica y la profundización en este recorrido de la fe. — Una presentación sistemática y orgánica de los misterios de la salvación que llevará al catecúmeno al conocimiento de la fe, cuya síntesis se contiene en el Símbolo y se profesa en la confesión bautismal.

27. Los textos de referencia para el desarrollo de los contenidos de la fe serán por tanto: la Sagrada Escritura, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, los catecismos aprobados por la Conferencia Episcopal Española y los materiales catequéticos de apoyo que el Obispo determine en su diócesis.

La iniciación a la vida litúrgica y a la oración

28. Propio del itinerario catequético es también la iniciación a la vida litúrgica y a la oración. Ambas dimensiones van jalonando el conjunto del itinerario, abriendo horizonte y desarrollando la relación personal y comunitaria con el Señor.

La catequesis de estos niños les prepara para la celebración de los sacramentos de la Iniciación y les ayuda a entender el significado de los gestos y de los símbolos propios de la liturgia, a la vez que trata de impulsar en los niños las actitudes internas que les ayuden a vivir intensa y activamente la celebración. Esta catequesis expone la continuidad entre los acontecimientos de la Historia de la Salvación y los signos sacramentales de la Iglesia [42].

Por otra parte la liturgia inspira una peculiar y muy necesaria forma de catequesis, llamada mistagógica, que introduce en el misterio de Cristo, procediendo de lo visible a lo invisible, del signo a lo significado, de los sacramentos a los misterios [43].

El aprendizaje y la práctica de la vida cristiana y el itinerario ascético-penitencial

29. El itinerario catequético supone también para estos niños un aprendizaje y un ejercicio de la vida cristiana en todas sus dimensiones, adaptándose a su edad. Según sus posibilidades y circunstancias habrá de ejercitarse en las características propias del ser cristiano: relaciones con el prójimo fundamentadas en el mandamiento nuevo, amor a los padres y hermanos, perdón de amigos y enemigos, solidaridad con el necesitado, agradecimiento de los dones recibidos, amor y respeto a la vida y a la creación como obra de Dios, sincero deseo de verdad, justicia y paz. Deberá descubrir las responsabilidades y compromisos en la comunidad, así como profesar públicamente la fe y dar testimonio del Evangelio.

Por ello, es necesario que quienes acompañen a estos catecúmenos puedan mostrar la realidad de esta vida y, como auténticos testigos y maestros, inicien a la vida cristiana y eduquen en la fe.

30. El itinerario catequético iniciará a los catecúmenos en el carácter ascético-penitencial propio de la vida del cristiano. Por ello les formará para convertirse al Señor, seguir a Cristo asumiendo el Evangelio y poniéndolo en práctica, en el servicio generoso y en el sacrificio. A lo largo de este camino los catecúmenos irán transformando su mente y su corazón e irán descubriendo en su propio interior lo que es débil, para sanarlo y lo que es bueno, positivo y santo para asegurarlo. Así el niño irá fortaleciéndose en Cristo que es para él Camino, Verdad y Vida y se prepara para el día de la celebración de su Bautismo[44].

La participación en la comunidad cristiana

31. En el itinerario catequético, a los niños se les irá preparando y enseñando a participar en la vida de la comunidad cristiana, la cual los abraza como suyos con amor y cuidado maternal. Es un aprendizaje en el sentido de una inserción progresiva en la realidad de la Iglesia, como Cuerpo de Cristo, que posee la Palabra y el sacramento.

La formación catequética llevada a cabo en el grupo catecumenal, los encuentros, la acogida y la oración serán una primera experiencia eclesial. Esto se realizará mediante acciones educativas y en un clima de gran acogida, a través del cual los niños puedan incorporarse activamente a la vida de dicha comunidad cristiana. Y juntamente con ello se trata también de ir conociendo actividades y servicios de la comunidad en favor de los más pobres y necesitados, ir asumiendo pequeñas responsabilidades, y participar en encuentros con otros grupos catecumenales, movimientos y otras realidades eclesiales, para ir adquiriendo así un conocimiento y comprensión de la Iglesia. En este aprendizaje toda la comunidad debe constituirse en escuela de eclesialidad, involucrándose.

Quienes acompañan al catecúmeno le irán mostrando estas realidades misteriosas presentes en la Iglesia y a la vez enseñando a vivir la novedad y originalidad de la vida que se recibe por el don del Bautismo en la Iglesia.

IV. ESTRUCTURA DEL ITINERARIO DE LA INICIACIÓN CRISTIANA DE NIÑOS: TIEMPOS Y RITOS

32. La Iniciación cristiana de los niños en edad catequética tiene su referencia en el catecumenado de adultos y por ello el modelo es el descrito en el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, del que deben hacerse las adaptaciones propias para un catecumenado de niños, de acuerdo con las indicaciones del capítulo titulado: Ritual de la Iniciación de los niños en edad catequética [45]. Especialmente se tendrá que tener presente la gradualidad, que expresa la dimensión maternal de la Iglesia que acoge y acompaña, y la condición de los destinatarios, en concreto, su edad y situación [46]. La Iniciación de los niños, por tanto, también se desarrolla durante un proceso adecuado antes de acceder a los sacramentos. En este proceso se distinguen varios tiempos y comporta algunos ritos.

33. Cuatro son los tiempos que se suceden [47]:

- «Precatecumenado», caracterizado por el primer anuncio;
- «Catecumenado», destinado a la catequesis integral;
- «Iluminación y purificación cuaresmal», para proporcionar una preparación espiritual más intensa;
- «Mistagogía», señalado por la nueva experiencia de los sacramentos y de la comunidad.

34. Los ritos y celebraciones fundamentales en el catecumenado de niños son:

- Rito de entrada en el catecumenado
- Escrutinios o ritos penitenciales
- Celebración de los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía.

Los ritos son como unos grados, pasos o puertas que han de marcar los momentos culminantes o nucleares de la Iniciación, y mediante los cuales el catecúmeno ha de avanzar, atravesando puertas, por así decirlo, o subiendo escalones[48]. En todos estos ritos hay que cuidar que las moniciones, súplicas y oraciones se acomoden a la mentalidad de los niños.

Acabada esta preparación espiritual, el catecúmeno recibe los sacramentos que, dada la índole pascual que caracteriza a toda la Iniciación, conviene sean celebrados en la vigilia Pascual o en el tiempo de

Pascua.

Tiempos

35. *Primer tiempo: precatecumenado*

Comienza cuando el niño se acerca a la parroquia porque manifiesta su deseo de ser cristiano. Ahora se trata de invitarle a seguir un camino en grupo y ayudarlo a despertar a la fe, a descubrir el misterio de Dios Padre, revelado en Cristo y la acción del Espíritu, presente en la Iglesia.

36. *Segundo tiempo: catecumenado*

Cuando el niño ha progresado en su conocimiento de Jesucristo y ya es capaz de tomar alguna decisión en favor de Él. Es el tiempo para el itinerario catequético anteriormente descrito[49] que, teniendo en cuenta el año litúrgico, desarrolla las dimensiones propias de toda catequesis: conocimiento de la fe, educación litúrgica, formación moral, enseñanza de la oración, educación para la vida comunitaria e iniciación a la misión[50]. La duración de este tiempo del catecumenado deberá prolongarse de manera suficiente y adecuada.

De acuerdo con las orientaciones del capítulo V del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* “se puede introducir, adaptado a la edad de los niños, el rito de las entregas que se usan para los adultos” [51], por ejemplo las del Credo y el Padrenuestro [52].

37. *Tercer tiempo: purificación e iluminación*

Se sitúa en el momento en el que la fe del niño ha crecido y está próximo su Bautismo: ha descubierto las alegrías y las dificultades del seguimiento de Cristo. Es el tiempo en el que, a través del anuncio de la misericordia de Dios, se descubren las propias limitaciones, el reconocimiento de los propios pecados y la llamada al compromiso personal para seguir a Cristo.

Este tiempo ha de ayudar a los responsables del itinerario catecumenal de los niños a asegurarse de que están capacitados para ser admitidos a los sacramentos de iniciación en las fiestas pascuales. Es el momento en el que hay que valorar la idoneidad del catecúmeno de acuerdo con diversos criterios de discernimiento. El criterio general señalado en el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*, “conversión de la mente y de las costumbres, suficiente conocimiento de la doctrina cristiana y sentimientos de fe y caridad” [53], debe ser adaptado a la edad infantil de tal manera que se tenga en cuenta: el amor a Jesús y el deseo de conocerle más y seguirle; que sepa rezar las oraciones básicas del cristiano; la asistencia regular al camino catequético; alguna práctica en obras de caridad y amor al prójimo; y que progresivamente se sienta miembro pleno de la comunidad cristiana a la que ya pertenece. Con todo ello se ha ido realizando la preparación, formación y capacitación para que los niños sean admitidos a los sacramentos en las fiestas pascuales.

38. *Cuarto tiempo: mistagogía*

La mistagogía, además de extenderse durante el tiempo suficiente para que lo vivido en las etapas anteriores del catecumenado pueda llegar a ser saboreado y tome cuerpo en la propia vida, configura también toda la trayectoria de la vida cristiana [54].

La formación en la fe de los niños no debe interrumpirse después de la celebración de los sacramentos sino que se orientará hacia un mayor conocimiento de Jesucristo, a una comprensión plena de las Sagradas Escrituras, a una vida de oración y a la celebración de los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia, y especialmente con la asistencia a la Misa dominical. Su objetivo es familiarizar a los niños con la gracia recibida en los sacramentos, la vida cristiana y los compromisos de la fe. Desde la experiencia de los mismos dones recibidos, se les hace descubrir su propia identidad, “conduciendo a los bautizados a la acción de gracias, a una conversión más profunda, a una celebración gozosa de las obras

divinas, traducidas después en una conducta coherente” [55].

Es este el momento adecuado para alentar el encuentro con otras personas, grupos, servicios y actividades de la comunidad parroquial, promover la relación con la pastoral escolar, con la pastoral de adolescencia, con centros de formación y movimientos apostólicos.

Ritos

39. Rito de entrada en el catecumenado [56]

La admisión en el catecumenado va unida al momento en que los niños tienen una fe inicial con relación a Jesucristo y supone un primer contacto con el Evangelio, un despertar religioso y un primer anuncio de la fe.

En el momento oportuno se hará el “Rito de entrada en el Catecumenado”, según el Ritual, en una celebración en la que la comunidad se verá implicada por la oración y el testimonio [57]. El niño que quiere conocer a Cristo, después de que sus padres junto a toda la asamblea expresan su consentimiento, es acogido en la Iglesia con el signo de la cruz y es admitido a la liturgia de la Palabra, momento en el cual se le hará entrega de los Evangelios [58].

La lectura de la Palabra de Dios ilumina este momento e invita a una respuesta confiada en el Señor. Entre otros textos cabe destacar: Gn 12, 1-4 y Jn 1, 35-42.

40. Escrutinios o ritos penitenciales [59]

El tiempo de preparación inmediata al Bautismo es un momento oportuno para los ritos penitenciales, cuya finalidad es ayudar a que los niños tomen conciencia de que Dios los ha amado y los ama, pero ellos no siempre le responden de forma positiva. Téngase por lo menos un rito penitencial, que comprenda el exorcismo y la unción de los catecúmenos o imposición de manos.

El *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* recuerda que: “Estos ritos, en los que participan a una con los catecúmenos sus padrinos (madrinas) y sus compañeros de catequesis, son apropiados para todos los asistentes, de modo que se conviertan en celebraciones penitenciales también para los que no son catecúmenos. En realidad, durante esta ceremonia, algunos niños ya bautizados de tiempo atrás, y pertenecientes al grupo catequético, pueden ser admitidos por primera vez al sacramento de la Penitencia”. Y también recuerda que, “en tal caso, procúrese que en la celebración se añadan oportunamente las moniciones, intenciones de la oración y los actos que requieran estos niños” [60]. Estos ritos penitenciales deben realizarse, a ser posible, durante la Cuaresma, siguiendo el Ritual.

Dos son los textos bíblicos privilegiados para proclamar en este rito, textos que ponen de relieve a Cristo que ilumina a todos los hombres: Luz del mundo y vencedor de las tinieblas: Jn 12, 44-50 y Jn 9, 6-39.

Celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana [61]

41. Los sacramentos de Iniciación cristiana

Estos sacramentos, Bautismo, Confirmación y Eucaristía, culminan el proceso de la Iniciación cristiana. Por el Bautismo constituyen el pueblo de Dios, reciben el perdón de todos sus pecados y nacen a la condición de hijos adoptivos; por la Confirmación son más perfectamente configurados al Señor y llenos del Espíritu Santo a fin de que den testimonio de Él ante el mundo; y participando en la asamblea eucarística comen la carne del Hijo del hombre y beben su sangre, y expresan la unidad del pueblo de Dios y piden que todo el género humano llegue a la unidad de la familia de Dios [62].

42. La celebración de los sacramentos de Iniciación cristiana tiene su lugar propio en la Vigilia Pascual, aunque puede hacerse también en los domingos del tiempo Pascual o en otros que se considere oportuno,

evitando en todo caso los domingos de Cuaresma ya que forman parte del tiempo de purificación e iluminación. Siempre deberá convocarse a la comunidad y suscitar la participación de todos, especialmente de la familia, los padrinos y los catequistas.

43. En dicha celebración, a diferencia del Bautismo de párvulos, después de la homilía y de la bendición del agua, la comunidad puede hacer su profesión de fe, recitando el Símbolo de los Apóstoles, con el deseo de prestar la debida ayuda a los catecúmenos. Después los niños expresan su compromiso de renuncia al mal y al pecado, son ungidos con el óleo de los catecúmenos, si no se ha realizado con anterioridad, y hacen la profesión de fe. Y posteriormente son bautizados y se celebran los ritos explanativos: unción postbautismal, salvo que a continuación se celebre la Confirmación [63], imposición de la vestidura blanca y entrega del cirio encendido [64]. A continuación tiene lugar la Confirmación, con la imposición de manos, la oración y la unción con el Santo Crisma [65]. Continúa la celebración de la Eucaristía en la que el neófito participa por primera vez [66].

V. PROPUESTA PARA LA PASTORAL DE LA INICIACIÓN CRISTIANA DE NIÑOS NO BAUTIZADOS

Criterios

44. Partiendo de los elementos esenciales del catecumenado, del itinerario catequético y de la estructura del mismo, de conformidad con el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* en su capítulo V, titulado “Ritual de la Iniciación de los niños en edad catequética”, exponemos los criterios que deben guiar y orientar la respuesta pastoral para estos niños no bautizados, que se acercan para celebrar los sacramentos.

1. El *Obispo* es el responsable de toda la Iniciación cristiana. Ésta se lleva a cabo en las iglesias particulares, presididas por el Obispo que provee los ministerios, articula todas las funciones y cuida la dimensión sacramental y celebrativa de la Iniciación cristiana. Modera, por tanto, los itinerarios que puedan ponerse en práctica en esta nueva situación[67].
2. “El catecumenado bautismal es *responsabilidad de toda la comunidad cristiana*. En efecto, esta Iniciación cristiana no deben procurarla solamente los catequistas y los sacerdotes, sino toda la comunidad de los fieles, y de modo especial los padrinos. La institución catecumenal acrecienta, así, en la Iglesia, la conciencia de la maternidad espiritual que ejerce en toda forma de educación en la fe”[68].
3. Los niños no bautizados serán admitidos a los sacramentos de la Iniciación *después de un verdadero y propio catecumenado*, tal y como está descrito y establecido en este documento, con las especificaciones propias de la edad infantil y de la necesaria gradualidad[69].
4. Para facilitar su incorporación a la vida de la iglesia, estos niños catecúmenos realizarán su proceso de formación cristiana en un *grupo catecumenal*. Este grupo catecumenal se caracteriza por ser ámbito de mediación, aprendizaje y experiencia eclesial.
5. *Los tres sacramentos* de la Iniciación: Bautismo, Confirmación y Eucaristía, ponen los fundamentos de la vida cristiana y *forman una unidad que debe ser salvaguardada*[70]. “El Bautismo se celebra en la Misa, en la cual participan por primera vez los neófitos. En esta misma celebración se confiere la Confirmación”[71].

Propuesta

45. Estos criterios señalan e impulsan una adecuada respuesta para la atención pastoral de los niños no bautizados en la infancia que debe ser llevada a cabo en cada una de nuestras diócesis. Por ello proponemos un itinerario catecumenal para niños no bautizados de párvulos que promueva una Iniciación cristiana que no se reduzca a un simple proceso de enseñanza y de formación doctrinal, sino que implique a toda la persona, en la inserción en el misterio de Cristo y en la Iglesia, por medio de la fe y los sacramentos [72].

Este itinerario catecumenal desarrolla las dimensiones catequéticas, los tiempos propios y los ritos específicos del catecumenado, –de acuerdo con el Capítulo V del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* y descritos ampliamente en el presente documento– y culmina con la celebración conjunta de los tres sacramentos: Bautismo, Confirmación y Eucaristía, preferentemente durante la Vigilia pascual o en uno de los domingos de Pascua.

46. Este nuevo itinerario de Iniciación cristiana se ha de desarrollar a lo largo de cuatro o cinco años litúrgicos, semejante al tiempo de catequesis de infancia y de adolescencia y podrá desarrollarse de la siguiente forma:

— Después de un tiempo de *precatecumenado*, dedicado al despertar religioso y al primer anuncio de la fe, se celebrará el *rito de entrada en el catecumenado*.

— Con esta celebración se inicia el tiempo del *catecumenado* centrado en la catequesis propia de la Iniciación cristiana, de acuerdo con el itinerario catequético descrito en el capítulo III del presente documento.

— Cuando ya esté próxima la celebración de los sacramentos de la Iniciación cristiana, los catecúmenos celebrarán los *ritos penitenciales*. Con estas celebraciones se inicia el tiempo de *purificación e iluminación*.

— Dicho tiempo coincide con la Cuaresma que conduce a la Pascua en la cual se celebrarán conjuntamente los sacramentos del Bautismo, de la Confirmación y de la Eucaristía o primera comunión.

— A la celebración de los sacramentos seguirá el tiempo propio de la *mistagogía*, durante el cual los niños profundizarán en los misterios celebrados, se afianzarán los conocimientos básicos de la fe y se consolidará su vida cristiana con la inserción más plena en la comunidad y con la participación en la Eucaristía dominical.

47. Para llevar a cabo este itinerario será conveniente la constitución de grupos catecumenales, ya que el progreso de estos niños en la formación depende también de la ayuda y el ejemplo de sus compañeros. La Iniciación cristiana de estos niños avanzará progresivamente y se apoyará sobre dichos grupos catecumenales [73].

48. El acompañamiento de estos grupos catecumenales por parte del catequista es fundamental. En dichos grupos la relación personal del catequista con cada uno de los catecúmenos se ha de nutrir de “ardor educativo, de aguda creatividad, de adaptación, así como de respeto máximo a la libertad y a la maduración de las personas” [74]. Por todo ello la atención a la formación de los catequistas deberá ser cuidada de manera muy especial. Se trata de formar catequistas que sean capaces de llevar a cabo este nuevo itinerario.

El catequista cuidará la relación y la atención tanto a los padres como a los padrinos y madrinas, mediante encuentros puntuales y la invitación a la participación, en determinadas circunstancias, en el grupo catecumenal.

VI. RETOS Y SUGERENCIAS ANTE LA PROPUESTA CATECUMENAL

Implicaciones para la pastoral de Iniciación cristiana

49. Antes de concluir estas orientaciones exponemos algunas sugerencias que poco a poco nos han de ir ayudando a afrontar los retos más significativos que esta nueva situación, –la petición del Bautismo de los niños no bautizados de párvulos–, está planteando a nuestra pastoral.

Uno de los primeros retos que se nos plantean es encontrar los cauces más adecuados para dar a toda la catequesis de infancia una inspiración catecumenal. El *Directorio General para la Catequesis* ha recordado que el catecumenado bautismal ha de inspirar y orientar toda la pastoral de la Iniciación cristiana y ha de hacerse presente en la pastoral ordinaria de nuestras iglesias particulares [75]. Es evidente que “la concepción del catecumenado bautismal como proceso formativo y verdadera escuela de fe, proporciona a la catequesis postbautismal una dinámica y unas características configuradoras: la intensidad e integridad de la formación; su carácter gradual, con etapas definidas; su vinculación a ritos, símbolos y signos, especialmente bíblicos y litúrgicos; su constante referencia a la comunidad cristiana...” [76].

50. La Subcomisión Episcopal de Catequesis tiene como objetivo “proseguir los esfuerzos para la implantación de la catequesis de Iniciación cristiana, como actividad básica de la pastoral catequética. Llevar a cabo esta implantación de modo adecuado a las diversas edades, y clarificar y coordinar los cometidos de las distintas instituciones y ámbitos que deben intervenir” [77]. Una de las acciones a impulsar para desarrollar este objetivo es la elaboración del *Proyecto marco* al servicio de la Iniciación cristiana. Esto ayudará a impulsar nuevos itinerarios de catequesis para la Iniciación cristiana de niños bautizados de párvulos y ha de tener implicaciones positivas en el conjunto de la pastoral de Iniciación cristiana.

Respuestas ante la diversidad de situaciones

En cuanto al itinerario catecumenal

51. Cuando el número de niños sin bautizar no sea suficiente para formar un grupo catecumenal homogéneo, y desarrollar la propuesta antes descrita, o las circunstancias pastorales no lo estimen conveniente, la formación catequética se llevará a cabo en el grupo catequético con sus compañeros ya bautizados.

Esta circunstancia obliga aún más a revisar el itinerario catequético seguido por los niños ya bautizados, para que responda a los objetivos propios de la Iniciación, y configurarse según las diversas etapas y ritos propios del catecumenado.

52. Para dicha revisión, el *Proyecto marco* de catequesis al que anteriormente nos hemos referido, ofrecerá un marco adecuado para esta renovación, al señalar para la catequesis de infancia, las etapas, los contenidos, los núcleos de experiencia, las celebraciones sacramentales y los elementos litúrgicos, así como criterios pedagógicos y referencias a ámbitos y lugares.

Reiteramos una vez más que el proceso de la catequesis de infancia de los niños ya bautizados debe configurarse y dejarse impregnar de un estilo claramente catecumenal.

En cuanto a la celebración de los sacramentos de la Iniciación

53. En esta situación en la que los niños sin bautizar participan en grupos de niños ya bautizados, a la hora de la celebración de los sacramentos de la Iniciación se dan diversas situaciones y soluciones que no siempre salvaguardan la unidad de los sacramentos de Iniciación.

54. Para que dicha unidad se ponga mejor de manifiesto, después de un periodo de catequesis con sus compañeros ya bautizados, durante el cual se han celebrado los ritos propios del catecumenado, reciben el Bautismo y la Eucaristía cuando sus compañeros ya bautizados son admitidos a la Primera Comunión, preferentemente un domingo del tiempo de Pascua [78]. Si esto no se considerara oportuno, el niño puede ser bautizado y recibir la Eucaristía en una celebración con este fin, asistiendo también sus compañeros de catequesis. En su día, también podrían participar con todo el grupo en la Misa de la primera comunión.

No deberá conferirse el sacramento del Bautismo de manera rápida u oculta con el fin de seguir con el proceso normal de los bautizados, sino que debe hacerse en la misma celebración en la que participa por primera vez en la Eucaristía [79]. En estas celebraciones nunca deberá utilizarse el *Ritual del Bautismo de*

Niños pues los niños llegados al uso de razón, ya pueden responder por sí mismos. Por tanto la celebración de los sacramentos de Iniciación deberá seguir los criterios e itinerario que presenta el *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos* en su capítulo V [80].

55. En todas estas situaciones siempre deberá consultarse al Obispo diocesano, pues es a él a quien corresponde determinar, por motivos pastorales, la posible separación en el tiempo de la celebración de los sacramentos, mientras se mantenga la unidad orgánica de la Iniciación [81].

Si la celebración de la Confirmación, por alguna razón se separara del Bautismo [82] se administrará, normalmente, de acuerdo con los criterios que el Obispo diocesano haya dispuesto para estos casos.

56. En la situación de niños de edades diversas a las habituales en la catequesis parroquial, el sentido pastoral del párroco o del correspondiente responsable parroquial, de acuerdo con el Servicio Diocesano para el Catecumenado, establecerá los itinerarios catequéticos más adecuados.

Acogida de los padres que piden el Bautismo para sus hijos

57. Son muy diversas las realidades y las razones por las que un cierto número de niños no fue bautizado en su infancia. Ahora, también por diversos motivos, ellos mismos o sus padres, solicitan asistir con sus compañeros a la catequesis de primera comunión o a la preparación a la Confirmación. Los padres pueden acoger benévolamente esa decisión del niño, o permitir, sin más, que realicen el camino.

En todas estas situaciones, sugerimos y alentamos a que se lleve a cabo un diálogo cordial con los padres, que les ayude a descubrir una gran acogida por parte de la Iglesia y un gran respeto a sus decisiones, a la vez que a comprender el camino que se les plantea, invitándoles a acompañar a sus hijos en este itinerario. Incluso puede llegar a ser para ellos un momento de acercamiento al Señor y redescubrimiento de su propio Bautismo.

Formación de catequistas para la Iniciación cristiana

58. Un último apartado nos lleva a señalar, una vez más, la importancia y necesidad de la formación de los catequistas. Como ya hemos indicado en nuestro Plan pastoral *Una Iglesia esperanzada. Rema mar adentro* (2002-2005) es necesario disponer de "catequistas que se hayan encontrado personalmente con Jesucristo, lo hayan descubierto como el Salvador y den testimonio de él sin ambages ante niños, jóvenes y adultos" [83].

El *Directorio General para la Catequesis*, que nos guía en la renovación catequética que venimos realizando, invita a ser conscientes de que en las situaciones de países de tradición cristiana que reclaman una nueva evangelización, la figura del catequista se hace imprescindible para animar procesos de iniciación. Esta tarea, siempre importante, lo es aun más si cabe, en el caso del catequista de jóvenes y de niños en las circunstancias actuales en la que muchos de estos niños no han recibido en sus hogares la formación religiosa conveniente [84].

59. Dichas situaciones están reclamando una dedicación más intensa a la formación de los catequistas que deban llevar a cabo estos itinerarios nuevos de formación y trabajar por la implantación de una catequesis de Iniciación cristiana. La formación ha de tratar de capacitar a los catequistas para transmitir el Evangelio a los que desean seguir a Jesucristo. El catequista ha de animar un itinerario que ayude al catecúmeno a identificarse con Jesucristo en los sacramentos de Iniciación. Dicha formación ha de propiciar unos catequistas que sean a un tiempo, maestros, educadores y testigos [85].

CONCLUSIÓN: CAMINAR EN LA ESPERANZA

60. Cuanto hemos ido exponiendo manifiesta una única convicción: todo lo que proyectemos o realicemos se centra en definitiva en Cristo mismo; Él es nuestro programa de pastoral, Él es la fuerza inspiradora de nuestro camino, Él es el nuevo impulso que hemos de infundir a nuestra vida cristiana [86]. Por ello sabemos que toda esta reflexión suscitará, junto a los retos y desafíos, un motivo más de esperanza pues nos invita a descubrir las posibilidades abiertas a la acción pastoral en las nuevas y diversas situaciones. Comprobaremos que “siempre es posible un proceso de transformación que permita abrir un camino a la fe” [87].

61. Es la obra de la gracia y la fuerza del Espíritu alentando a la Iglesia en cada momento de la historia la que nos guía. Animados por la gracia y el amor de Dios, sabemos que la acción pastoral de la Iglesia a favor de la Iniciación cristiana de los niños no bautizados de párvulos, no consiste esencialmente en el desarrollo de programas y proyectos que prevean acciones y desarrollen métodos determinados. Por ello es al Espíritu a quien le pedimos que “siembre la semilla de la verdad en el corazón de los hombres y suscite en ellos la fe, de modo que todos, renacidos por medio del Bautismo, lleguen a formar parte de tu único pueblo” [88].

62. Al ofrecer este documento, los Obispos de la Conferencia Episcopal Española queremos agradecer y manifestar nuestra confianza en todos los que en nuestras diócesis están llevando a cabo la renovación de la pastoral de la Iniciación cristiana y promoviendo iniciativas en orden al desarrollo del catecumenado y cumplen así, con su entrega generosa, con el mandato misionero del Señor.

Os repetimos de corazón las palabras del santo Obispo y Padre de la Iglesia, Cirilo de Alejandría:

“Podemos decir que se promete la paz a todos los que se consagran a la edificación de este templo, ya que su trabajo consiste en edificar la Iglesia en el oficio de catequistas, como mistagogo... como piedras vivas espirituales en la construcción del templo santo, morada de Dios por el Espíritu”[89].

[1] DGC 91.

[2] Cf. OPC 30.

[3] Cf. Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española. 2002-2005, nº 33.

[4] OPC 5.

[5] Cf. OPC 29.

[6] OICA Cáp. V

[7] Cf. *La Iniciación cristiana de los niños no bautizados en edad escolar*. Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia. 16 de Septiembre de 1992.

[8] CCE 1213.

[9] Cf. Ritual del Bautismo de Niños 8.

[10] Cf. CCE 1254; Ritual del Bautismo de Niños 87.

[11] Cf. IC 75. También dice certeramente San Agustín: “Los adultos contestan que cree, y asimismo lo llaman fiel, no porque el niño acepte la realidad con su propia mente, sino porque recibe el sacramento de esa realidad. Cuando el niño comience a ser consciente, no repetirá dicho sacramento sino que lo entenderá simplemente y se ajustará a la verdad del mismo, poniendo su voluntad en consonancia con él” (San Agustín, Cartas 98, al Obispo Bonifacio, 10).

[12] IC 69.

[13] Cf. Ritual del Bautismo de Niños 89-90.

[14] Cf. CCE 1250-1255.

[15] Cf. Ritual del Bautismo de Niños 100-103.

[16] Cf. OICA 307.

[17] Cf. OICA 306-307.

[18] Hay que recordar que según el CIC “la persona que ha cumplido 18 años es mayor, antes de esa edad es menor. El menor, antes de cumplir 7 años, se llama infante, y se le considera sin uso de razón; cumplidos los 7 años, se presupone que tiene uso de razón” (CIC 97§ 1 y 2). A su vez el CIC señala que “las disposiciones de los cánones sobre el Bautismo de adultos se aplican a todos aquellos que han salido de la infancia y tiene uso de razón” (CIC 852).

[19] Cf. IC 9-12.

[20] CCE 1229.

[21] Cf. IC 39-40.

[22] CCE 1074.

[23] IC 13.

[24] El desarrollo de estas responsabilidades está también recogido en OPC 35-38.

[25] ChL 26.

[26] IC 33.

[27] Cf. OPC 36; OICA obs. grles. 13; obs. prev. 45; CIC 528-530.

[28] CT 64.

[29] Cf. DGC 225.

[30] Cf. CIC 757

[31] OPC 37.

[32] OPC 38.

[33] Ibid.

[34] OICA obs. grles. 8.

[35] CIC 874.

[36] Cf. OICA 48; DGC 232.

[37] OICA 48.

[38] Cf. OICA 320.

[39] DGC 159.

[40] Cf. AG 14.

[41] DGC 178.

[42] Cf. IC 40; 48.

[43] Cf. IC 49.

[44] Cf. OICA 25,1.

[45] Cf. OICA, 306-363

[46] Cf. OICA 307.

[47] Cf. OICA 7.

[48] Cf. OICA 6.

[49] Capítulo tercero del presente documento.

[50] Cf. DGC 85-86.

[51] OICA 312.

[52] Cf. OICA 103; 125; 181-192.

[53] OICA 23.

[54] Cf. IC 30.

[55] IC 49.

[56] Cf. OICA 314-329.

[57] Tener presentes las indicaciones de OICA 314-315.

[58] Cf. OICA 328.

[59] Cf. OICA 330-342.

[60] OICA 332.

[61] Cf. OICA 343-368.

[62] Cf. OICA obs. grles. 2 y 27. Cf. CCE 1275

[63] Cf. OICA 358.

[64] Cf. OICA 359-360.

[65] Cf. OICA 361-365.

[66] Cf. OICA 366-368.

[67] Cf. IC 16.

[68] DGC 91.

[69] Cf. OICA 307.

[70] Cf. CCE 1212; 1285.

[71] OICA 344.

[72] Cf. IC 18-19.

[73] Cf. OICA 308.

[74] DGC 156.

[75] Cf. DGC 90.

[76] DGC 91.

[77] Plan de Acción de la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis. 2002-2004. Catequesis, pg 28-29

[78] Cf. OICA 343.

[79] Cf. OICA 344.

[80] Cf. OICA 344. A un niño no bautizado que haya seguido el proceso catecumenal propiamente dicho, ordinariamente no debe conferírsele el Bautismo separado de los otros dos sacramentos de la Iniciación

[81] Alocución del Santo Padre, Juan Pablo II, a los Obispos del Sur de Francia en visita "ad limina apostolorum", Osservatore Romano, edición semanal, 1987, pág. 705.

[82] Cf. OICA 358.

[83] Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española. 2002-2005. nº 34.

[84] Cf. DGC 232.

[85] Cf. DGC 235-237.

[86] Cf. Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española. 2002-2005. nº 2.

[87] DGC 280.

[88] Oración colecta de la Misa por la Evangelización de los Pueblos.

[89] San Cirilo de Alejandría, *Comentario sobre el Profeta Ageo*, 14.

Notificación sobre el libro «Jesus Symbol of God» del padre Roger Haight, S.J.

INTRODUCCIÓN

La Congregación para la Doctrina de la Fe, después de un esmerado estudio, ha juzgado que el libro *Jesus Symbol of God* (Maryknoll: Orbis Books, 1999) del padre Roger Haight, S.J., contiene graves errores doctrinales con respecto a algunas verdades fundamentales de la fe. Por tanto, ha decidido publicar al respecto la presente *Notificación*, con la que se concluye el correspondiente proceso de examen.

Después de una primera evaluación realizada por expertos, se decidió encomendar directamente el caso al Ordinario del autor. El 14 de febrero de 2000, se transmitió una serie de *Observaciones* al padre Peter-Hans Kolvenbach, preósito general de la Compañía de Jesús, invitándolo a dar a conocer al autor los errores presentes en el libro y pidiéndole que sometiera las necesarias aclaraciones y rectificaciones al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cfr. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. II).

La respuesta del padre Roger Haight, S.J., presentada el 28 de junio de 2000, ni aclaraba ni rectificaba los errores señalados. Por ese motivo, y también teniendo en cuenta que el libro estaba bastante difundido, se decidió proceder a un examen doctrinal (cfr. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. III), prestando particular atención al método teológico del autor.

Tras la evaluación de los teólogos consultores de la Congregación para la Doctrina de la Fe, la sesión ordinaria del 13 de febrero de 2002 confirmó que *Jesus Symbol of God* contenía afirmaciones erróneas, cuya divulgación implicaba un grave perjuicio para los fieles. Así pues, se decidió seguir el «procedimiento de urgencia» (dr. *Reglamento para el examen de las doctrinas*, cap. IV).

Al respecto, a tenor del artículo 26 del *Reglamento para el examen de las doctrinas*, el 22 de Julio de 2002 se transmitió al preósito general de la Compañía de Jesús la lista de las afirmaciones erróneas y una evaluación general de la visión hermenéutica del libro, pidiéndole que invitara al padre Roger Haight, S.J., a entregar, en un plazo de dos meses, una aclaración de su metodología y una corrección, en fidelidad a la enseñanza de la Iglesia, de los errores contenidos en su libro.

La respuesta del autor, entregada el 31 de marzo de 2003, fue examinada por la sesión ordinaria de la Congregación, celebrada el 8 de octubre de 2003. La forma literaria del texto suscitaba dudas sobre su autenticidad, es decir, sobre si se trataba realmente de una respuesta personal del padre Roger Haight, S.J. Por eso, se pidió su respuesta firmada. Esa respuesta firmada llegó el 7 de enero de 2004. La sesión ordinaria de la Congregación, el 5 de mayo de 2004, la examinó y reafirmó que el libro *Jesus Symbol of God* contenía afirmaciones contrarias a las verdades de la fe divina y católica pertenecientes al primer apartado de la *Professio fidei*, relativas a la preexistencia del Verbo, la divinidad de Jesús, la Trinidad, el valor salvífico de la muerte de Jesús, la unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús y de la Iglesia, y la resurrección de Jesús. También se evaluó negativamente el use de un método teológico impropio. Por ello, se juzgó necesaria la publicación de una *Notificación* al respecto.

I. EL MÉTODO TEOLÓGICO

En el Proemio de su libro, *Jesus Symbol of God*, el autor afirma que hoy la teología debería realizarse en diálogo con el mundo posmoderno, pero debería también «permanecer fiel a la revelación originaria y a la constante tradición» (p. XII), en el sentido de que los datos de la fe constituyen la norma y el criterio para la hermenéutica teológica. Afirma también que se debe establecer una «correlación crítica» (cfr. pp. 40-47) entre estos datos y las formas y las características del pensamiento posmoderno, que se distingue, en parte, por una historicidad radical y por una conciencia pluralista (cfr. pp. 24, 330-334): «La tradición debe ser recibida críticamente en la situación actual» (p. 46).

Sin embargo, esta «correlación crítica» se traduce, de hecho, en una subordinación de los contenidos de la fe a su plausibilidad e inteligibilidad en la cultura posmoderna (cfr. pp. 49-50, 127, 195, 241, 249, 273-274,

278–282, 330-334). Se asegura, por ejemplo, que, a causa de la actual conciencia pluralista, «ya no se puede seguir afirmando (...) que el cristianismo es la religión superior o que Cristo es el centro absoluto con respecto al cual todas las demás mediaciones históricas son relativas. (...) En la cultura posmoderna es imposible pensar (...) que una religión puede pretender ser el centro hacia el que deben confluír todas las demás» (p. 333).

Por lo que atañe, en particular, al valor de las fórmulas dogmáticas, especialmente las cristológicas, en el marco cultural y lingüístico posmoderno, diferente de aquel en el que fueron elaboradas, el autor afirma que no se puede prescindir de ellas, pero que tampoco se deben repetir de forma acrítica porque «en nuestra cultura no tienen el mismo sentido que tenían cuando fueron elaboradas (...). Por tanto, se debe hacer referencia a los concilios clásicos y también interpretarlos explícitamente para nuestro presente» (p. 16). Pero, de hecho, esta interpretación no se concreta en propuestas doctrinales que transmitan el sentido inmutable de los dogmas tal como los entiende la fe de la Iglesia y que los aclaren, enriqueciendo su comprensión. La interpretación del autor resulta, en cambio, una lectura no solo diversa, sino también contraria al auténtico significado de los dogmas.

Por lo que se refiere, en particular, a la cristología, el autor afirma que, con el fin de superar un «ingenuo positivismo de revelación» (p. 173, n. 65), la cristología debería insertarse en el marco de una «teoría general de la religión en términos de epistemología religiosa» (p. 188). Un elemento fundamental de esta teoría sería el símbolo, como medio histórico concreto: una realidad creada (por ejemplo, una persona, un objeto o un acontecimiento) que da a conocer y hace presente otra realidad, como la realidad trascendente de Dios, que es parte del medio y al mismo tiempo es distinta de él, a la que remite (cfr. pp. 196-198). El lenguaje simbólico, estructuralmente poético, imaginativo y figurativo (cfr. pp. 177 y 256), expresaría y produciría una experiencia determinada de Dios (cfr. p. 11), pero no proporcionaría informaciones objetivas sobre Dios mismo (cfr. pp. 9, 210, 282 y 471).

Estas posiciones metodológicas llevan a una interpretación gravemente reductora y desviada de la doctrinal de la fe, dando lugar a afirmaciones erróneas. En particular, la opción epistemológica de la teoría del símbolo, tal como la entiende el autor, mina en su base el dogma cristológico que, desde el Nuevo Testamento, proclama que Jesús de Nazaret es la persona del Hijo-Verbo de Dios hecho hombre.

II. LA PREEXISTENCIA DEL VERBO

El planteamiento hermenéutico del que parte el autor lo lleva, ante todo, a no reconocer en el Nuevo Testamento la base para la doctrina de la preexistencia del Verbo, ni siquiera en el prólogo del evangelio de san Juan (cfr. pp. 155-178), donde, en su opinión, el Logos debería entenderse en sentido puramente metafórico (cfr. p. 177). Además, en la declaración del Concilio de Nicea solo ve la intención de afirmar «que nada menos que Dios estaba y está presente y actúa en Jesús» (p. 284; cfr. p. 438), convencido de que la utilización del símbolo «Logos» se debería considerar simplemente como un presupuesto y, por ello, no objeto de definición y, por último, no plausible en la cultura posmoderna (cfr. pp. 281 y 485).

El Concilio de Nicea —afirma el autor— «utiliza la Escritura de una manera que hoy no es aceptable, es decir, como una fuente de informaciones directamente representativa de hechos o datos objetivos, acerca de la realidad trascendente» (p. 279). Por tanto, el dogma de Nicea no enseñaría que el Hijo o el Logos eternamente preexistente es consustancial con el Padre y engendrado por él. El autor propone «una cristología de la Encarnación, en la que el ser humano creado o la persona de Jesús de Nazaret es el símbolo concreto que expresa la presencia de Dios como Logos en la historia» (p. 439).

Esta interpretación no es conforme al dogma de Nicea, que afirma intencionalmente, incluso contra el horizonte cultural de su tiempo, la preexistencia real del Hijo-Logos del Padre, que se encarnó en la historia por nuestra salvación.

III. LA DIVINIDAD DE JESÚS

La posición errónea del autor sobre la preexistencia del Hijo-Logos de Dios tiene como consecuencia una comprensión igualmente errónea de la doctrina sobre la divinidad de Jesús. En realidad, usa expresiones como estas: Jesús «debe ser considerado divino» (p. 283) y «Jesucristo (...) debe ser verdadero Dios» (p. 284). Pero se trata de afirmaciones que se han de entender a la luz de su posición sobre Jesús como «mediación» simbólica («*medium*»): Jesús sería «una persona finita» (p. 205), «una persona humana» (p. 296) y «un ser humano como nosotros» (pp. 205 y 428).

Por consiguiente, el «verdadero Dios y verdadero hombre» se debería reinterpretar, según el autor, en el sentido de que «verdadero hombre» significaría que Jesús sería «un ser humano como todos los demás» (p. 259), «un ser humano y una criatura finita» (p. 262); mientras que «verdadero Dios» significaría que el hombre Jesús, en cuanto símbolo concreto, sería o mediaría la presencia salvífica de Dios en la historia (cfr. pp. 262 y 295): solo en este sentido podría considerarse como «verdaderamente divino o consustancial con Dios» (p. 295). La «situación posmoderna en la cristología» —añade el autor— «implica un cambio de interpretación que va más allá de la problemática de Calcedonia» (p. 290), precisamente en el sentido de que la unión hipostática, o «enhipostática», se debería entender como una unión de nada menos que Dios como Verbo con la persona humana Jesús» (p. 442).

Esta interpretación de la divinidad de Jesús es contraria a la fe de la Iglesia, que cree en Jesucristo, Hijo eterno de Dios, hecho hombre, tal como se ha confesado repetidamente en varios concilios ecuménicos y en la constante predicación de la Iglesia.

IV. LA SANTÍSIMA TRINIDAD

Como consecuencia de dicha interpretación de la identidad de Jesucristo, el autor desarrolla una doctrina trinitaria errónea. En su opinión, «la enseñanza del Nuevo Testamento no (debe) interpretarse a la luz de las sucesivas doctrinas de una Trinidad inmanente» (p. 474). Estas se deberían considerar como el resultado de una inculturación sucesiva, que habría llevado a hipostatizar, es decir, a considerar como «entidades reales» en Dios, los símbolos «Logos» y «Espíritu» (cfr. p. 481), que, en cuanto «símbolos religiosos», serían metáforas de dos diversas mediaciones histórico-salvíficas del Dios uno y la exterior, histórica, a través del *símbolo Jesús*; y la interior, dinámica, realizada por la comunicación de Dios como *Espíritu* (cfr. p. 484).

Esta concepción, correspondiente a la teoría de la experiencia religiosa en general, lleva al autor a abandonar la comprensión correcta de la Trinidad misma, interpretada «como una descripción de una vida interior de Dios diferenciada» (p. 484). En consecuencia, «una noción de Dios como comunidad, la idea de hipostatizar las diferenciaciones en Dios y de llamarlas personas, de modo que estén en comunicación con un diálogo recíproco, van contra el punto principal de la doctrina misma» (p. 483), es decir, «que Dios es uno y único» (p. 482).

Esta interpretación de la doctrina trinitaria es errónea y contraria a la fe sobre la unicidad de Dios en la Trinidad de las Personas, que la Iglesia ha proclamado y confirmado en numerosas declaraciones solemnes.

V. EL VALOR SALVÍFICO DE LA MUERTE DE JESÚS

En el libro *Jesus Symbol of God*, el autor afirma que «la interpretación profética» explicaría del mejor modo posible la muerte de Jesús (cfr. p. 86, n. 105). Asimismo, asegura que no sería necesario «que Jesús se haya considerado a sí mismo como un salvador universal» (p. 211) y que la idea de la muerte de Jesús como «una muerte sacrificial, expiatoria y redentora» sería solo el resultado de una gradual interpretación de sus seguidores a la luz del Antiguo Testamento (cfr. p. 85).

Igualmente, se afirma que el lenguaje eclesial tradicional «de Jesús que sufre por nosotros, que se ofrece en sacrificio a Dios, que aceptó sufrir el castigo por nuestros pecados o morir para satisfacer la justicia de Dios, no tiene sentido para el mundo de hoy» (p. 241). Se debería abandonar este lenguaje porque «las imágenes asociadas a estos modos de hablar hieren la sensibilidad posmoderna y crean un rechazo y una

barrera para un aprecio positivo de Jesucristo» (p. 241).

En realidad, esa posición del autor se opone a la doctrina de la Iglesia, que siempre ha reconocido en Jesús una intencionalidad redentora universal respecto de su muerte. La Iglesia ve en las afirmaciones del Nuevo Testamento, que se refieren de modo específico a la salvación, y particularmente en las palabras de la institución de la Eucaristía, una norma de su fe sobre el valor salvífico universal del sacrificio de la cruz.

VI. UNICIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA MEDIACIÓN SALVÍFICA DE JESÚS Y DE LA IGLESIA

Por lo que atañe a la universalidad de la misión salvífica de Jesús, el autor afirma que Jesús sería «normativo» para los cristianos, pero «no constitutivo» para las demás mediaciones religiosas (p. 403). Asimismo, asegura que «solo Dios obra la salvación, y la mediación universal de Jesús no es necesaria» (p. 405), pues «Dios actúa en la vida de los hombres de diversos modos más allá de Jesús y de la realidad cristiana» (p. 412). El autor insiste en la necesidad de pasar del cristocentrismo al teocentrismo, que «elimina la necesidad de unir la salvación de Dios solamente a Jesús de Nazaret» (p. 417).

En lo referente a la misión universal de la Iglesia, cree que sería necesario tener «la capacidad de reconocer a otras religiones como mediaciones de la salvación de Dios en el mismo nivel que el cristianismo» (p. 415). Además, para él, «es imposible en la cultura posmoderna pensar que (...) una religión pretenda ser el centro hacia el que deben confluir todas las demás. Sencillamente, estos mitos o concepciones metanarrativos están superados» (p. 333).

Esta posición teológica niega, fundamentalmente, la misión salvífica universal de Jesucristo (cfr. *Hch* 4, 12; *1 Tm* 2, 4-6; *in* 14, 6) y, en consecuencia, la misión de la Iglesia de anunciar y comunicar el don de Cristo salvador a todos los hombres (cfr. *Mt* 28, 19; *Mc* 16, 15; *Ef* 3, 8-11), testimoniadas con claridad por el Nuevo Testamento y proclamadas siempre por la fe de la Iglesia, también en documentos recientes.

VII. LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

La presentación que el autor hace de la resurrección de Jesús depende de su concepción del lenguaje bíblico y teológico como «simbólico de una experiencia históricamente mediada» (p. 131) y del principio según el cual, «ordinariamente, no se debería suponer que haya sucedido en el pasado algo hoy imposible» (p. 127). Entendida así, la resurrección se presenta como la afirmación de que «Jesús está ontológicamente vivo como un individuo en la esfera de Dios (...), la declaración de Dios de que la vida de Jesús es una verdadera revelación de Dios y una auténtica existencia humana» (p. 151; cfr. p. 124).

La resurrección se describe como «una realidad trascendente que solo se puede reconocer en su valor con una actitud de fe y esperanza» (p. 126). Los discípulos, después de la muerte de Jesús, habrían recordado y habrían reflexionado sobre su vida y su mensaje, particularmente, sobre la revelación de Dios como bueno, misericordioso, preocupado por el ser humano y su salvación. Ese recuerdo —de que «lo que Dios inició en el amor, a causa de la ilimitación de ese amor, sigue existiendo en aquel amor, y por eso sobrevive al poder y al carácter definitivo de la muerte» (p. 147)—, juntamente con una intervención de Dios como Espíritu, progresivamente hizo surgir esta nueva fe en la resurrección, es decir, en que Jesús estaba vivo y exaltado por el poder salvífico de Dios (cfr. p. 146). Además, según la interpretación del autor, «la historicidad del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones no son esenciales para la fe y la esperanza en la resurrección» (p. 147, n. 54; cfr. pp. 124 y 134). Más bien, esos relatos serían «modos de expresar y de enseñar el contenido de una fe que ya se había formado» (p. 145).

La interpretación del autor lleva a una posición incompatible con la doctrina de la Iglesia. Está elaborada sobre presupuestos equivocados y no sobre los testimonios del Nuevo Testamento, según el cual las apariciones del Resucitado y el sepulcro vacío son el fundamento de la fe de los discípulos en la resurrección de Cristo y no viceversa.

CONCLUSIÓN

-Notificación sobre el libro «Jesus Symbol of God» del padre Roger Haight, S.J.-

Al hacer pública esta *Notificación*, la Congregación para la Doctrina de la Fe siente el deber de declarar que dichas afirmaciones contenidas en el libro *Jesus Symbol of God*, del padre Roger Haight, S.J., se deben calificar como graves errores doctrinales contra la fe divina y católica de la Iglesia. En consecuencia, se prohíbe al autor la enseñanza de la teología católica mientras no rectifique sus posiciones de modo que sean plenamente conformes con la doctrina de la Iglesia.

El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la audiencia concedida al infrascrito cardenal Prefecto, aprobó la presente Notificación, decidida en la sesión ordinaria de esta Congregación, y ordenó su publicación.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 13 de diciembre de 2004, memoria de santa Lucía, virgen y mártir.

Cardenal Joseph Ratzinger, *Prefecto*
Aangelo Amato, S.D.B., Arzobispo titular de Sila, *Secretario*

NOTA DE LOS OBISPOS DE LA SUBCOMISIÓN EPISCOPAL PARA LA FAMILIA Y DEFENSA DE LA VIDA
JORNADA DE FAMILIA Y VIDA 2004
26 de diciembre

«Hombre y mujer los creó»

1. HOMBRE Y MUJER

«Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó» (Gn 1,27).

Estas palabras del Génesis, sobre las que queremos reflexionar en la Jornada de la Familia y la Vida, recogen dos verdades fundamentales sobre la persona humana: es creada “*a imagen de Dios*”; es creada como “*hombre y mujer*”. Dios crea al hombre y a la mujer iguales en su humanidad, con idéntica dignidad personal, y al mismo tiempo en esencial y profunda relación de hombre y mujer.

La diferencia sexual

Dios no crea al ser humano para que viva solo. Por eso es hombre y mujer, para poder formar una familia como comunión de amor. En este plan de Dios la diferencia sexual es un elemento constitutivo del ser del hombre y de la mujer. La diferencia sexual, que no implica desigualdad, está profundamente inscrita en el ser de cada uno.

Cada uno de nosotros, hasta lo más profundo del corazón, es hombre o es mujer. «La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico, sino también en el psicológico y espiritual (...) es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano» [1].

Cuando la sexualidad se reduce a mero dato biológico, se corre el riesgo de “cosificarla” y “des-personalizarla”, convirtiéndola en un mero añadido exterior. A partir de ese supuesto equivocado, se habla entonces de “orientación sexual”, que cada uno podría determinar libremente. Una concepción de la persona humana que tenga en cuenta su verdad y todas las dimensiones de su ser, pone de manifiesto que no se puede elegir ser hombre o mujer, sino que la diferencia sexual nos es dada en nuestra naturaleza personal con todas sus consecuencias.

La diferencia sexual tiene también un profundo significado para la persona como imagen de Dios. En efecto, «a través de la comunión de las personas, el hombre llega a ser imagen de Dios» [2]. Lo hace en la comunión del hombre y la mujer, que implica en ambos toda la persona, alma y cuerpo. En el matrimonio, la comunión de los esposos tiene una cierta semejanza con la comunión de amor de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El gozo de Adán

El hombre y la mujer, en todo su ser corpóreo-espiritual, experimentan la llamada al amor y la comunión. Por eso en el paraíso, antes de la creación de Eva, Adán se siente solo. Dios, que conoce el corazón del hombre se da cuenta de su soledad, y dice: «*no es bueno que el hombre esté solo*» (Gn 2,18). Entonces Dios hizo caer un profundo sueño sobre Adán. Y el Señor formó a Eva y se la presentó a Adán, que exclamó: «*Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada*» (Gn 2,23).

Este hermoso texto, que contiene verdades fundamentales acerca del ser humano en un lenguaje simbólico, expresa el enorme gozo de Adán cuando Dios le presenta a Eva. No es el hombre quien se

fabrica la mujer. Eva es modelada por Dios como “*ayuda semejante*” para el hombre, un “*otro yo*” igual en la humanidad. Así se nos insinúa que la *mujer* nace más del corazón de Dios que de la “costilla” de Adán. La gozosa exclamación de Adán se convierte de este modo en el eco humano de aquel «*Y vio Dios que era muy bueno*» (Gn 1,31).

La bendición de la procreación

La misma exclamación gozosa resuena constantemente cuando un hombre y una mujer descubren la belleza de la llamada al amor conyugal y a formar juntos una familia. Por eso a este gozo va unida también aquella bendición de Dios al crearlos hombre y mujer: «*Y Dios los bendijo diciendo: creced y multiplicaos. Llenadla tierra y sometedla*» (Gn 1,28).

El gozo que experimentan se multiplica cuando como esposos y padres pueden abrazar a su hijo. En la paternidad y en la maternidad los esposos encuentran una más plena realización de su ser personal como hombre y mujer.

La convocatoria a la existencia de un nuevo ser humano sólo se hace de modo digno dentro del matrimonio y como expresión del amor conyugal. Es algo que no se puede olvidar sin grave daño para la persona, para la familia y para la misma sociedad, pues lo contrario supone relativizar el inestimable servicio que el matrimonio presta a la sociedad al engendrar y educar a los hijos.

2. LA VERDAD DEL MATRIMONIO: HOMBRE Y MUJER

Desde el principio la bendición de la procreación está unida a la unión sexual del hombre y la mujer. «La descripción “bíblica” habla, por consiguiente, de la *institución del matrimonio* por parte de Dios en el contexto de la creación del hombre y de la mujer, como condición indispensable para la transmisión de la vida a las nuevas generaciones de los hombres, a la que el matrimonio y el amor conyugal están ordenados» [3].

La vocación al amor se basa en la diferencia sexual

El relato de la creación nos confirma una verdad evidente: toda persona es hombre o es mujer. Y esta diferencia y reciprocidad –que no es sólo biológica, sino también afectiva y psicológica– alcanza a lo más profundo del corazón y al mismo modo de vivir y expresar el amor.

El matrimonio se basa en la diferencia sexual, que es condición esencial para expresar con verdad la comunión conyugal. Por eso «el matrimonio es una institución esencialmente heterosexual, es decir que no puede ser contraído más que por personas de diverso sexo: una mujer y un varón» [4]. El matrimonio es siempre y sólo la unión conyugal de un hombre y una mujer.

Para los bautizados el matrimonio es además un sacramento, un signo que hace presente entre los hombres el misterio de la nueva y eterna Alianza de amor que une a Cristo con la Iglesia.

Esposo y esposa. Padre y madre

La riqueza que la diferencia sexual aporta al matrimonio se manifiesta también en la contribución propia de la paternidad y la maternidad. Dios, que crea al hombre y a la mujer, los crea también para que sean primero hijo e hija, y después, a través del amor esponsal, padre y madre.

En el desarrollo personal y afectivo, la relación del hijo o de la hija con el padre y con la madre supone una riqueza propia, que el padre y la madre aportan de modo diferenciado y específico. A través de la figura del padre y de la madre, el niño y la niña configuran su identidad personal y su identidad sexual como hombre o mujer.

En estos días en que contemplamos el misterio de Belén, podemos comprender por qué el mismo Dios quiso tener una familia, un padre y una madre. Si el Verbo encarnado no quiso prescindir de una madre para ser verdaderamente hombre, tampoco quiso prescindir de la referencia de un padre, San José. Así, Dios mismo se sometió a esta ley de la naturaleza humana (cf. *Fil.* 2,6): «la figura del padre y de la madre es fundamental para la neta identificación sexual de la persona» [5].

3. HOMBRE Y MUJER EN LA SOCIEDAD

Si la familia es la célula sobre la que se construye y fundamenta la sociedad, las relaciones familiares tienen un reflejo en la misma. Si el matrimonio y la familia se ven enriquecidos por la complementariedad de hombre y mujer, también la sociedad se beneficia con la aportación específica del hombre y de la mujer.

«En tal perspectiva se entiende el papel insustituible de la mujer en los diversos aspectos de la vida familiar y social que implican las relaciones humanas y el cuidado del otro» [6]. Por eso es tan importante que las mujeres estén activamente presentes en la sociedad y singularmente en la familia. En ella los ciudadanos aprenden a vivir en sociedad.

Efectivamente, los hijos «aprenden a amar en cuanto son amados gratuitamente, aprenden el respeto a las otras personas en cuanto son respetados, aprenden a conocer el rostro de Dios en cuanto reciben su primera revelación de un padre y una madre llenos de atenciones. Cuando faltan estas experiencias fundamentales, es el conjunto de la sociedad el que sufre violencia y se vuelve, a su vez, generador de múltiples violencias» [7].

4. ALGUNOS INTERROGANTES ACTUALES

Antes de concluir queremos clarificar algunas cuestiones referidas a la naturaleza de la reciprocidad sexual entre hombre y mujer, que hoy, desde diversas instancias, son negadas o puestas en entredicho. Con ello queremos recordar la verdad de la diferencia sexual, inscrita en la misma naturaleza del hombre y la mujer e iluminada por la revelación que nos enseña: «*Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó*» (Gn 1,27).

Actitud de la Iglesia ante las personas con inclinación homosexual

Muchas personas se preguntan cuál es la actitud de la Iglesia ante las personas con inclinación homosexual. «Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Esta inclinación, objetivamente desordenada, constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba. Deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza» [8]. «Con independencia de la orientación sexual e incluso del comportamiento sexual de cada uno, toda persona tiene la misma identidad fundamental: el ser creatura y, por gracia, hijo de Dios» [9].

«Las **personas homosexuales**, en cuanto personas humanas, tienen los mismos derechos que las demás personas (...) Estos derechos son suyos en cuanto personas, no en virtud de su orientación sexual» [10]. «La **inclinación homosexual**, aunque no sea en sí misma pecaminosa, debe ser considerada como *objetivamente desordenada*, ya que es una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Es el **comportamiento homosexual** el que es siempre de por sí *éticamente reprobable*, aunque habrá que juzgar con prudencia su culpabilidad» [11].

¿Puede considerarse equiparable una “pareja homosexual” a un matrimonio?

«El amor que puede darse entre personas homosexuales no debe ser confundido con el genuino amor conyugal, sencillamente porque no pertenece a esta especie singular de amor» [12].

El matrimonio, como ya hemos indicado antes [13], es una institución esencialmente heterosexual, es decir que «no puede ser contraído más que por personas de diverso sexo: una mujer y un varón. A dos personas del mismo sexo no les asiste ningún derecho a contraer matrimonio entre ellas. El Estado, por su parte, no puede reconocer este derecho inexistente, a no ser actuando de un modo arbitrario» [14].

En consecuencia, «ante el reconocimiento legal de las uniones homosexuales, o la equiparación legal de éstas al matrimonio con acceso a los derechos propios del mismo, es necesario oponerse en forma clara e incisiva» [15].

¿Hay alguna dificultad para que una “pareja homosexual” pueda adoptar?

«La adopción ha de mirar siempre al bien de los niños, no a supuestos derechos de quienes los desean adoptar. Dos personas del mismo sexo, que pretenden suplantar a un matrimonio, no constituyen un referente adecuado para la adopción. La figura del padre y de la madre es fundamental para la neta identificación sexual de la persona» [16].

No queremos negar que una pareja de homosexuales pueda dar cariño y bienestar material a un niño. Pero recordamos que en esta situación se priva al niño de la relación con un padre y una madre, que son las *relaciones identificadoras fundamentales* de la persona. Por esta razón la adopción por una pareja de personas del mismo sexo es rechazable.

CONCLUSIÓN

Jesucristo, nacido en Belén como “Luz del mundo”, ilumina toda la vida humana, y permite vivirla con el gozo de caminar en la verdad, en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Ilumina también la verdad del amor del hombre y la mujer, la verdad del matrimonio y la familia. Frente a supuestos “modelos” de familia alternativos que hoy se proponen, invitamos a todas las familias cristianas a ser signo luminoso del *Evangelio del Matrimonio y la Familia*, a vivir con gozo su condición de hombre y mujer, esposo y esposa, padre y madre. A ser, a ejemplo de la Sagrada Familia, hombres y mujeres nuevos, creadores de una nueva cultura familiar: la cultura del amor y de la vida, centrada en Cristo, sostenida por la comunión de la Iglesia y abierta al horizonte de la misión en el mundo.

En estos días navideños os bendecimos con afecto a todos: a las familias, cristianas y no cristianas, que lucháis por vuestro amor y vuestra unidad en un mundo que no facilita su permanencia. Bendecimos en especial a los enfermos, los niños y los ancianos. Y pedimos al Señor que la luz de la Navidad pueda conceder a todos la plenitud del gozo y de la paz.

Mons. D. Braulio Rodríguez Plaza
Presidente de la CEAS

Mons. D. Juan Antonio Reig Pla
Mons. D. Francisco Javier Martínez Fernández
Mons. D. Francisco Gil Hellín
Mons. D. Casimiro López Llorente
Mons. D. Joaquín M^a López de Andújar

Notas:

[1] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo, 8.

[2] JUAN PABLO II, Catequesis en la Audiencia General del 14-11-1979. Cf. *Mulieris dignitatem*, 7.

[3] *Mulieris dignitatem*, 6.

[4] COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *En favor del verdadero matrimonio*, 3.

[5] *Idem*, 4a.

[6] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, 13.

[7] *Ibidem*.

[8] Catecismo de la Iglesia Católica, 2358.

[9] COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Matrimonio, familia y uniones homosexuales*, 4.

[10] *Matrimonio, familia y uniones homosexuales.*, 5.

[11] *Matrimonio, familia....*, 7. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica, 2357.

[12] *Matrimonio, familia ...*, 11.

[13] Cf., pág. 6.

[14] COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *A favor del verdadero matrimonio*, 3.

[15] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 5.

[16] OFICINA DE INFORMACIÓN DE LA CEE, *Nota de prensa Ante la aprobación del anteproyecto de Ley que equipararía las uniones homosexuales al matrimonio (1-10-2004)*.

Comunión y servicio.
La persona humana creada a imagen de Dios

Introducción

1. El enorme aumento de los conocimientos científicos y de la capacidad tecnológica en la época moderna ha traído grandes ventajas al género humano, pero también difíciles retos. A la luz de nuestros conocimientos sobre la inmensidad y la antigüedad del universo aparecen menos relevantes y seguras la posición y la importancia del hombre en su interior. El progreso tecnológico ha aumentado considerablemente nuestra capacidad de controlar y dirigir las fuerzas de la naturaleza, pero también ha ejercido un impacto imprevisto y quizá incontrolable sobre nuestro ambiente e incluso sobre el mismo género humano.

2. La Comisión teológica internacional ofrece la siguiente meditación teológica sobre la doctrina de la imagen de Dios para orientar la reflexión sobre el significado de la existencia humana de cara a tales retos. Al mismo tiempo quisiéramos presentar la visión positiva de la persona humana dentro del universo que se nos ofrece sobre este tema doctrinal recientemente descubierto.

3. Sobre todo a partir del concilio Vaticano segundo, la doctrina de la imagen de Dios ha tenido una relevancia siempre mayor en la enseñanza del magisterio y en la investigación teológica. Anteriormente a causa de diversos factores a la teología de la imagen de Dios había quedado en la sombra por algunos teólogos y filósofos occidentales modernos. La filosofía el concepto mismo de imagen ha sido objeto de fuertes críticas provenientes de aquella teoría del conocimiento que o bien privilegiada el papel de la idea en deficiencia de la imagen, por ejemplo, el racionalismo, o bien consideraban la experiencia como el criterio último de la verdad sin hacer referencia al papel del de la imagen, caso del empirismo. Existen además factores culturales, como la influencia del humanismo secular y, en tiempos más recientes, la profusión de imágenes por parte de los medios de comunicación, que han hecho difícil afirmar, de una parte, la orientación humana hacia lo divino, y de otra, la referencia ontológica de la imagen, ambos presupuestos esenciales para cualquier teología de la imagen de Dios. Desde la misma teología occidental el escaso peso atribuido a este tema se explica también a la luz de interpretaciones bíblicas que han subrayado la validez permanente de la prohibición de crear imágenes o ha postulado un influjo helenístico de este tema en la Biblia.

4. En tiempos cercanos al Concilio Vaticano II los teólogos han empezado a redescubrir la fecundidad de este tema para una comprensión y articulación del misterio de la fe cristiana. Efectivamente los documentos conciliares expresan y al mismo tiempo confirman este desarrollo significativo en la teología del siglo XX. En la misma línea de la creciente recuperación del interés sobre el tema de la imagen de Dios, verificada también después del Concilio Vaticano II, la Comisión Teológica Internacional se propone en estas páginas siguientes reafirmar la verdad de que la persona humana está creada imagen de Dios para gozar de una comunión personal con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y en ellos, con los demás hombres, y para ejercitar, en nombre de Dios, una administración responsable del mundo creado. A la luz de esta verdad, el universo no aparece simplemente como inmenso y quizá privado de significado, sino sobre todo como un lugar creado para la comunión personal.

5. Como trataremos de demostrar en los capítulos siguientes, estas verdades profundas no han perdido nada de su relevancia y de su peso. Después de una breve reseña de las bases escriturísticas y tradicionales de la imagen de Dios en el capítulo primero, pasamos a los dos grandes temas de la teología de la imagen de Dios: en el capítulo segundo examinamos la imagen de Dios como fundamento de la comunión con el Dios uno y trino y entre las personas humanas y, en el capítulo tercero, la imagen de Dios como fundamento de la participación en el gobierno que Dios ejerce sobre la creación visible. Estas reflexiones conjugan los principales elementos de la antropología cristiana y algunos elementos de la ética y de la teología moral tal como vienen iluminados por la teología de la imagen de Dios. Somos conscientes

de la amplitud de los temas que hemos intentado afrontar, pero ofrecemos estas reflexiones para recordar a nosotros mismos y a nuestros lectores la inmensa potencia explicativa de la teología de la imagen de Dios para reafirmar la verdad divina en relación al universo y al significado de la vida humana.

Capítulo primero.

La persona humana creada imagen de Dios.

6. Como viene testimoniado por la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, la verdad de que los seres humanos sean creados a imagen de Dios se encuentra en el corazón de la revelación cristiana. Los padres de la Iglesia y los grandes teólogos escolásticos han reconocido tal verdad y han expuesto sus implicaciones. A pesar de que esta verdad, como veremos más adelante, haya sido puesta en discusión por algunos influyentes pensadores modernos, hoy los teólogos y los estudiosos bíblicos están de acuerdo con el Magisterio en redescubrir y reafirmar la doctrina de la imagen de Dios.

1. La imagen de Dios en la Escritura y en la Tradición

7. Con alguna rara excepción, la mayor parte de los exégetas contemporáneos reconocen la centralidad del tema de la imagen de Dios en la revelación bíblica (Gn 1,26-27; 5, 1-3; 9,6). Éste tema se ve como la clave para una comprensión bíblica de la naturaleza humana y para todas las afirmaciones de la antropología bíblica tanto del Antiguo como en el Nuevo Testamento. Para la Biblia, la imagen de Dios constituye casi una definición del hombre: el misterio del hombre no puede ser comprendido separado del misterio de Dios.

8. El concepto de veterotestamentario del hombre creado a imagen de Dios refleja en parte el pensamiento del Cercano Oriente antiguo, según el cual el rey era la imagen de Dios sobre la tierra. En cambio la interpretación bíblica es distinta, pues extiende el concepto de imagen de Dios a todos los hombres. La Biblia se diferencia además del pensamiento del Cercano Oriente en cuanto que ve al hombre dirigido sobre todo no hacia el culto de los dioses, si no hacia el cultivo de la tierra (Gn 2,15). Relacionando el culto más directamente con el cultivo, la Biblia comprende que la actividad humana en los seis días de la semana está ordenada al sábado, un día de bendición y de santificación.

9. Dos temas convergen al darle forma a la perspectiva bíblica. Lo más importante sería que todo el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Esta perspectiva excluye las interpretaciones que hacen residir la imagen de Dios en uno o en otro aspecto de su naturaleza humana (por ejemplo en su rectitud o en su intelecto), o en una de sus cualidades o funciones (por ejemplo, su naturaleza sexual o su dominio sobre la tierra). Evitando tanto el monismo como el dualismo, la Biblia presenta una visión del ser humano en la cual la dimensión espiritual es vista junto con la dimensión física, social e histórica del hombre.

10. En segundo lugar el relato de la creación del Génesis pone en evidencia como el hombre no ha sido creado como un individuo aislado: "Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó" (Gn 1,27). Dios ha puesto los primeros seres humanos en relación el uno con el otro, cada uno con su pareja del otro sexo. La Biblia afirma que el hombre existe en relación con otras personas, con Dios, con el mundo y consigo mismo. Según este concepto, el hombre no es un individuo aislado, sino una persona: un ser esencialmente relacional. Lejos de significar un actualismo puro que negaría el estatus ontológico permanente, el carácter fundamentalmente relacional de la imagen de Dios misma constituye la estructura ontológica y el fundamento para el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad.

11. Según el Nuevo Testamento, la imagen creada presente en el Antiguo Testamento debe ser completada con la imagen de Cristo. En el desarrollo neotestamentario de este tema surgen dos elementos distintivos: el carácter cristológico y trinitario de la imagen de Dios, y el papel de la mediación sacramental en la formación de la imagen de Cristo.

12. Puesto que la imagen perfecta de Dios es Cristo mismo (2 Cor 4,4; Col 1, 15; Heb 1,3), el hombre debe ser conformado a Cristo (Rom 8,29) para convertirse en hijo del Padre a través de la potencia del Espíritu

Santo (Rm 8,23). Efectivamente para convertirse en imagen de Dios es necesario que el hombre participe activamente en su transformación según el modelo de la imagen del hijo (Col 3,10), que manifiesta su propia identidad a través del movimiento histórico desde su encarnación hasta su gloria. Según el modelo llevado a cabo por el Hijo, la imagen de Dios en cada hombre se constituye a través del mismo recorrido histórico que parte de la creación, pasando por la conversión del pecado, hasta la salvación y su cumplimiento. Del mismo modo que Cristo ha manifestado su dominio sobre el pecado y sobre la muerte a través de su Pasión y Resurrección, así cada hombre consigue el propio dominio a través de Cristo en el Espíritu Santo -no solamente con el dominio sobre la tierra y sobre el reino animal (como afirma el Antiguo Testamento)- sino principalmente sobre el pecado y sobre la muerte.

13. Según el Nuevo Testamento, esta transformación en la imagen de Cristo se realiza a través de los sacramentos, sobre todo como efecto de la iluminación del mensaje de Cristo (2 Cor 3,18-4,6) y del bautismo (1 Cor 12,13). La comunión con Cristo deriva de la fe en él y del bautismo, a través del cual se muere al hombre viejo por Cristo (Gal 3,26-28) y se nos reviste del hombre nuevo (Gal 3,27; Rm 13,14). La Penitencia, la Eucaristía y los demás sacramentos nos confirman y nos refuerzan en esta transformación radical, que sucede según el modelo de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. Creados a imagen de Dios y perfeccionados por la imagen de Cristo gracias a la potencia del Espíritu Santo en los sacramentos, somos abrazados por el amor del Padre.

14. La visión bíblica de la imagen de Dios ha continuado ocupando un puesto de relieve en la antropología cristiana de los padres de la Iglesia y en la teología posterior, hasta el inicio de la época moderna. Como demostración de la centralidad de este tema vemos como los primeros cristianos han buscado interpretar la prohibición bíblica de las representaciones artísticas de Dios (cfr Es 20,2-3; Dt 27,15) a la luz de la Encarnación. De hecho el misterio de la Encarnación ha demostrado la posibilidad de representar al Dios hecho hombre en su realidad humana e histórica. Las argumentaciones que en las disputas iconoclastas de los siglos VII y VIII han sido adoptadas para defender la representación artística del verbo encarnado y de los eventos de la salvación se basan sobre una profunda comprensión de la unión hipostática, que rechazaba separar en la imagen lo divino de lo humano.

15. La teología patristica y medieval en ciertos aspectos ha tomado distancia de la antropología bíblica, y para otros la ha desarrollado. La mayor parte de los representantes de la tradición, por ejemplo, no se han adherido plenamente a la visión bíblica que identificaba la imagen con la totalidad del hombre. Un significativo desarrollo del relato bíblico no sólo da la distinción que hace San Ireneo entre imagen y semejanza, según la cual "imagen" denota una participación ontológica (*methexis*) y "semejanza" (una transformación moral (*mimesis*)). Según Tertuliano, Dios ha creado al hombre a su imagen y le ha transmitido un soplo vital en cuanto a su semejanza. Mientras la imagen no puede ser jamás destruida, la semejanza puede ser perdida por el pecado (Bapt. 5,6.7). San Agustín no ha hecho suya esta distinción, sino que ha presentado una versión más personalista, psicológica y existencial de la imagen de Dios. Para él, la imagen de Dios en el hombre tiene una estructura trinitaria, que refleja o la estructura tripartita del alma humana (espíritu, conocimiento de sí y amor) o los tres aspectos de la psique (memoria, inteligencia y voluntad). Según Agustín, la imagen de Dios en el hombre lo orienta hacia Dios en la invocación, en el conocimiento y en el amor (Confesiones I,1,1).

16. En Tomás de Aquino, la imagen de Dios posee una naturaleza histórica, en cuanto que pasa a través de tres fases: la *imago creationis* (*naturae*), la *imago recreationis* (*gratiae*) y la *imago similitudinid* (*gloriae*) (S. Th. I q. 93 a. 4). Para el Aquinate la imagen de Dios es fundamento de la participación en la vida divina. La imagen de Dios se realiza principalmente en un acto de contemplación del intelecto (S. Th. I q. 93 a. 4 e 7). Esta concepción se distingue de la de San Buenaventura, para el cual la imagen se realiza principalmente a través de la voluntad en el acto religioso del hombre (Sent. II d. 16 a. 2 q. 3). Manteniendo esta misma visión mística, pero con mayor audacia, tiende a espiritualizar la imagen de Dios, colocándola en el vértice del alma y separándola del cuerpo (Quint. I, 5,5-7; V, 6,9 s).

17 Las controversias ligadas a la reforma demostraron cuánto peso seguía teniendo la teología de la imagen de Dios tanto para los teólogos protestantes como para los teólogos católicos. Los reformadores acusaban a los católicos de reducir la imagen de Dios a una "*imago nature*", que presentaba una

concepción estática de la naturaleza humana y empujaba al pecador a colocarse delante de Dios. Por parte de ellos, los católicos acusaban a los reformadores de negar la realidad ontológica de la imagen de Dios, reduciéndola a pura relación. Además, los reformadores insistían sobre el hecho de que la imagen de Dios estaba corrompida por el pecado, mientras los teólogos católicos veían el pecado como una herida en la imagen de Dios en el hombre.

2. La crítica moderna de la teología de la “imago Dei”.

18. La centralidad de la teología de la imagen de Dios dentro de la antropología teológica se ha mantenido hasta los albores de la edad moderna. Tal era la fuerza y la fascinación ejercitada por esta doctrina que a lo largo de todo el curso de la historia del pensamiento cristiano ha tenido que hacer frente a las críticas aisladas (por ejemplo, la iconoclasta) según las cuales su antropomorfismo fomentaba la idolatría. En la época moderna, todavía, la teología de la imagen de Dios ha sido objeto de críticas más afiladas y sistemáticas.

19. La concepción de un universo que progresa gracias a la ciencia moderna ha sustituido la idea clásica de un universo hecho a imagen de Dios, separando así un elemento importante de la estructura conceptual de la teología de la imagen de Dios. Esta última viene considerada una temática poco conforme con la experiencia de los empiristas, y ambigua para los racionalistas. Pero el más significativo de los factores que han minado la teología de la imagen de Dios ha sido la concepción del hombre como sujeto autónomo autoconstituyente, separado de cualquier relación con Dios. Un desarrollo de este género no hacía posible sostener la noción de la imagen de Dios. De aquí a la negación de la antropología bíblica el paso era breve, un paso que asume formas diversas en el pensamiento de Ludwig Feuerbach, Karl Marx y Sigmund Freud: no es el hombre el que está hecho a imagen de Dios, sino es Dios el que es simplemente una imagen proyectada del hombre. Finalmente, para que el hombre pudiese declararse auto-constituido, el ateísmo era un presupuesto necesario.

20. Inicialmente la teología occidental del siglo XX no respiraba un aire favorable al tema de la imagen de Dios. Teniendo en cuenta los desarrollos del siglo precedente que hemos apenas descrito era quizá inevitable que algunas formas de la teología dialéctica considerasen el tema como una expresión de la arrogancia humana, por la cual el hombre se enfrenta o se equipara a Dios. La teología existencial, poniendo el acento sobre el hecho del encuentro con Dios, ha puesto en discusión el concepto, implícito en la doctrina de la imagen de Dios, de una relación estable o permanente con Dios. La teología de la secularización ha rechazado la noción de una referencia objetiva en el mundo que coloque al hombre con referencia a Dios. El Dios "sin propiedad" -de hecho un Dios impersonal- propuesto por algunas versiones de la teología negativa no podía ser un modelo para el hombre hecho a su imagen. En la teología política, que pone el centro de su interés en la ortopraxis, el tema de la imagen de Dios ha sido dejado a la sombra. Finalmente, otras críticas han sido hechas por teólogos y por representantes del pensamiento laico que acusaban a la teología de la imagen de Dios de haber alimentado una falta de consideración en relación con el ambiente natural y con el bienestar de los animales.

3. La “imago Dei” en el Concilio Vaticano II y en la teología de hoy.

21. A pesar de estas tendencias contrarias, durante toda la primera mitad del siglo XX se ha asistido a una progresiva recuperación del interés por la teología de la imagen de Dios. Gracias a un atento estudio de la escritura, de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos escolásticos, se ha vuelto a tomar conciencia de la importancia del tema de la imagen de Dios. Este redescubrimiento ya se había producido en teólogos cristianos anteriores al Concilio Vaticano II. El Concilio ha dado un nuevo impulso a la teología de la imagen de Dios, particularmente en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*.

22. Apelando al tema de la imagen de Dios, en la *Gaudium et spes* el Concilio afirma la dignidad del hombre tal como está bien enseñada en Génesis 1,26 y en el Salmo 8,6 (GS, n. 12). En la visión conciliar, la imagen de Dios consiste en la orientación fundamental del hombre hacia Dios, fundamento de la dignidad humana y de los derechos inalienables de la persona humana. Puesto que cada ser humano es

una imagen de Dios, ninguno puede estar sujeto a cualquier sistema o finalidad de este mundo. El señorío del hombre sobre el cosmos, su capacidad de existencia social, y el conocimiento de Dios y el amor hacia Dios son todos elementos que encuentran sus raíces en el hecho de que el hombre haya sido creado a imagen de Dios.

23. En la base de la enseñanza conciliar está la determinación cristológica de la imagen: Cristo es la imagen del Dios invisible (Col 1,15) (GS, n. 10). El Hijo es el hombre perfecto que restituye a los hijos y a las hijas de Adán a la semejanza divina, herida por el pecado de los primeros padres (GS 22). Revelado por Dios que ha creado al hombre a su imagen, el Hijo da al hombre una respuesta a los interrogantes sobre el significado de la vida y de la muerte (GS 41). El Concilio, además, subraya la estructura trinitaria de la imagen: conformándose a Cristo (Rm 8,29) y a través de los dones del espíritu Santo (Rm 8,23), ha sido creado un hombre nuevo capaz de cumplir el mandamiento nuevo (GS 22). Los santos han sido plenamente transformados en la imagen de Cristo (Cor 3,18); en ellos, Dios manifiesta su presencia y su gracia como signo de su reino (GS 24). Partiendo de la doctrina de la imagen de Dios, el Concilio enseña que la actividad humana refleja la creatividad divina que representa como modelo y que va orientada hacia la justicia y la comunión para promover la formación de una sola familia en la cual todos podamos ser hermanos y hermanas (GS 24).

24. El renovado interés por la teología de la imagen de Dios surgido desde el concilio Vaticano II se refleja también en la teología contemporánea, donde se han verificado desarrollos en diversas áreas. Sobre todo, los teólogos trabajan para demostrar cómo la teología de la imagen de Dios ilumina las conexiones entre antropología y cristología. Sin negar la gracia única dada al género humano a través de la Encarnación, los teólogos quieren reconocer el valor intrínseco de la creación del hombre a imagen de Dios. Las posibilidades que Cristo abre al hombre no significan la supresión de la realidad del hombre en cuanto criatura, sino su transformación y realización según la imagen perfecta del Hijo. Además, juntamente con esta nueva comprensión del nexo entre cristología y antropología, surge también una mayor comprensión del carácter dinámico de la imagen de Dios. Sin negar el don representado por la creación originaria del hombre a imagen de Dios, los teólogos quieren reconocer la verdad que, a la luz de la historia humana y de la evolución de la cultura humana, la imagen de Dios puede ser considerada, en un sentido real, todavía algo por venir. Además, la teología de la imagen de Dios establece también una ulterior conexión entre antropología y teología moral demostrando cómo el hombre, en su mismo ser, posee una participación en la ley divina. Esta ley natural orienta a la persona humana hacia la búsqueda del bien en sus acciones. Consigue además que la imagen de Dios tenga una dimensión teleológica y escatológica que define al hombre como homo viator, orientando hacia la parusía y el cumplimiento del plan divino para el universo así como viene realizado en la historia de la gracia en la vida de cada ser humano singular y en la historia del entero género humano.

Capítulo segundo

A imagen de Dios: personas en comunión

25. La comunión y el servicio son los dos grandes filones con los cuales se teje la trama de la doctrina sobre la imagen de Dios. El primer filón, que examinaremos en este capítulo, puede ser recapitulado así: el Dios uno y trino ha revelado su proyecto de condición de la comunión de la vida trinitaria con personas creadas a su imagen. Es más, es por esta comunión trinitaria que las personas humanas son creadas a imagen de Dios. Sobre esta semejanza radical al Dios uno y trino se funda la posibilidad de una comunión de personas creadas con las personas increadas en la Santísima Trinidad. Creados a imagen de Dios, los seres humanos son por naturaleza corpóreos y espirituales, hombres y mujeres hechos los unos para los otros, personas orientadas hacia la comunión con Dios y recíproca, heridos por el pecado y necesitados de salvación, y destinados a ser conformados a Cristo, imagen perfecta del Padre, en la potencia del Espíritu Santo.

1. Cuerpo y alma

26. Los seres humanos, creados a imagen de Dios, son personas llamadas a gozar de la comunión y a desarrollar un servicio en un universo físico. Las actividades derivadas de la comunión interpersonal y del servicio responsable ocupan las capacidades espirituales -intelectuales y afectivas- de la persona humana, pero no excluyen el cuerpo. Los seres humanos son seres físicos que comparten el mundo con otros seres vivientes. Se encuentra implícita en la teología católica de la imagen de Dios la verdad profunda de que el mundo material crea las condiciones para el empeño de las personas humanas los unos por los otros.

27. Esta verdad no ha recibido siempre la atención que merece. La teología actual está buscando superar la influencia de las antropologías dualísticas que colocan la imagen de Dios exclusivamente en relación al aspecto espiritual de la naturaleza humana. En parte bajo el influjo de la antropología dualística primero platónica y después cartesiana, en la misma teología cristiana ha tenido lugar una tendencia a identificar la imagen de Dios en los seres humanos con aquella que es la característica más específica de la naturaleza humana, o sea la mente o el espíritu. Una importante contribución para superar esta tendencia se ha dado con el descubrimiento tanto de elementos de la antropología bíblica como de aspectos de la síntesis tomística.

28. Que la corporeidad sea esencialmente la identidad de la persona es un concepto fundamental si bien no explícitamente tematizado, en el testimonio de la Revelación cristiana. La antropología bíblica excluye el dualismo mente-cuerpo. El hombre es considerado en su totalidad. Entre los términos hebreos fundamentales utilizados en el Antiguo Testamento para designar al hombre, nefes significa la vida de una persona concreta que está viva (Gn 9,4; Lv 24,17-18; Prv 8,35). Pero el hombre no tiene un nefes, es un nefes (Gn 2,7; Lv 17,10). Basar se refiere a la carne de los animales y de los hombres, y a la vez al cuerpo en su totalidad (Lv 4,11; 26,29). También en este caso el hombre no tiene un basar, sino que es un basar. El término neotestamentarios sarx (carne) puede designar la corporeidad material del hombre (2 Cor 12,7), pero también la persona en su totalidad (Rm 8,6). Otro término griego, soma (cuerpo), se refiere a la totalidad del ser humano, poniendo el acento sobre su manifestación exterior. También aquí el hombre no tiene un cuerpo, sino que es un cuerpo. La antropología bíblica presupone claramente la unidad del hombre y comprende que la corporeidad es esencial a la identidad personal.

29. En los dogmas centrales de la fe cristiana se sobreentiende que el cuerpo es parte intrínseca de la persona humana y participa por tanto de su creación a imagen de Dios. La doctrina cristiana de la creación excluye completamente un dualismo metafísico o cósmico, puesto que enseña como todo el universo, espiritual y material, ha sido creado por Dios y proviene por tanto del Bien perfecto. En el contexto de la doctrina de la Encarnación, también el cuerpo es visto como parte intrínseca de la persona. El Evangelio de Juan afirma que "el Verbo se hizo carne (sarx)", para subrayar, en contraposición al docetismo, que Jesús tenía un cuerpo físico real y no un cuerpo-fantasma. Además Jesús nos redime a través de cada acto realizado en su cuerpo. Su Cuerpo ofrecido por nosotros y su Sangre derramada por nosotros significan el don de su Persona para nuestra salvación. La obra redentora de Cristo se cumple en la Iglesia, su cuerpo místico, y permanece visible y tangible a través de los sacramentos. Los efectos de los sacramentos, principalmente espirituales, se realizan a través de signos materiales perceptibles, que pueden ser recibidos solamente en o con el cuerpo. Esto demuestra que no solo la mente del hombre está redimida, sino también su cuerpo. El cuerpo se convierte en templo del Espíritu Santo. Finalmente, que el cuerpo sea parte esencial de la persona humana está inscrito en la doctrina de la resurrección del cuerpo al final de los tiempos, que hace comprender cómo el hombre existe en la eternidad como persona física y espiritual completa.

30. Para mantener la unidad del cuerpo y el alma enseñado en la Revelación, el Magisterio adopta la definición del alma humana como forma substantialis (cfr Concilio de Viena y V Concilio Lateranense). Aquí el Magisterio se ha basado en la antropología tomística que, tomando la filosofía de Aristóteles, ve el cuerpo y el alma como los principios materiales y espirituales del ser humano singular. Podemos notar que tales afirmaciones no son incompatibles con los más recientes descubrimientos científicos. La física moderna ha demostrado que la materia, en sus partículas más elementales, es puramente potencial y que no tiene tendencia alguna hacia la organización. Pero al nivel de organización del universo, en el cual se encuentran formas altamente organizadas de entidad viviente y no viviente, se sobreentiende la presencia de alguna "información". Un razonamiento de este género hace pensar en una analogía parcial entre el

concepto aristotélico de forma sustancial y el concepto científico moderno de "información". Por ejemplo, el DNA de los cromosomas contiene la información necesaria para que la materia pueda organizarse según el esquema típico de una determinada especie o un ser singular. Análogamente, la forma sustancial da a la materia prima aquella información de la cual tiene necesidad para organizarse en un determinado modo. Esta analogía debe ser tomada con la debida cautela, en cuanto que no es posible un paralelismo directo entre conceptos espirituales y metafísicos y datos materiales y biológicos.

31. Estas indicaciones bíblicas, doctrinales y filosóficas convergen en la afirmación de que la corporeidad del hombre participa en la imagen de Dios. Si el alma, creada imagen de Dios, forma la materia para constituir el cuerpo humano, entonces la persona humana en su totalidad es portadora de la imagen divina en una dimensión tanto espiritual como corpórea. Esta conclusión viene reforzada si se tienen en cuenta las implicaciones cristológicas de la imagen de Dios. "En realidad solamente en el misterio del Verbo Encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre [...]. Cristo [...] revela plenamente el hombre al hombre y le descubre su altísima vocación" (GS 22). Unido espiritual y físicamente al Verbo encarnado y glorificado, sobre todo en el sacramento de la Eucaristía, el hombre llega a su destino: la resurrección de su mismo cuerpo y la gloria eterna, en la cual participa como persona humana completa, cuerpo y alma, en la comunión trinitaria compartida con todos los beatos en la compañía del cielo.

2. Hombre y mujer

32. En la *Familiaris consortio*, Juan Pablo II ha afirmado: "En cuanto espíritu encarnado, esto es alma que se expresa en el cuerpo y cuerpo informado de un espíritu inmortal, el hombre es llamado al amor en su totalidad unificada. El amor abraza también el cuerpo humano y el cuerpo es hecho partícipe del amor espiritual (n. 11). Creados a imagen de Dios, los seres humanos son llamados al amor y a la comunión. Puesto que esta vocación se realiza en modo peculiar en la unión pro creativa entre marido y mujer, la diferencia entre hombre y mujer es un elemento esencial de la constitución de los seres humanos hechos a imagen de Dios.

33. "Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios los creo, hombre y mujer los creo" (Gn 1,27; Gn 5,1-2). Según la Escritura la imagen de Dios se manifiesta, desde el inicio, en la diferencia entre sexos. Podemos decir que el ser humano existe solamente como hombre o mujer, pues la realidad de la condición humana aparece en la diferencia y pluralidad de sexos. Por lo tanto, lejos de ser un aspecto accidental o secundario de la personalidad, es un elemento constitutivo de la identidad personal. Todos nosotros tenemos un modo de existir en el mundo, de ver, de pensar, de sentir, de establecer relaciones de intercambio recíproco con otras personas, que son también seres definidos por su identidad sexual. Según el catecismo de la Iglesia Católica: "La sexualidad afecta a todos los aspectos de la persona humana, en la unidad de su cuerpo y su alma. Conciernen particularmente a la afectividad, la capacidad de amar y de procrear y, de manera más general, a la aptitud para establecer vínculos de comunión con otro" (n.2332). El papel atribuido a uno u otro sexo puede variar en el tiempo o en el espacio, pero la identidad sexual de la persona no es una construcción cultural o social. Pertenece al modo específico en el cual existe la imagen de Dios.

34. Esta especificidad viene reforzada en la Encarnación del Verbo. El ha asumido la condición humana en su totalidad, asumiendo un sexo, pero resultando un hombre en los dos sentidos del término: como miembro de la comunidad humana, y como ser del sexo masculino. La relación entre cada uno de nosotros y Cristo está determinada en dos modos: depende de la identidad sexual propia y de aquella de Cristo.

35. Además de a la Encarnación y la Resurrección se extienden también a la eternidad las identidades sexuales originarias de la imagen de Dios. El Señor resucitado, sentado a la derecha del Padre, permanece un hombre. Podemos además observar la persona santificada y glorificada de la Madre de Dios, ahora asunta corporalmente en el cielo, que continúa siendo una mujer. Cuando en Gálatas 3,28 san Pablo anuncia que en Cristo vienen anuladas todas las diferencias, incluida aquella entre hombre y mujer, está diciendo que ninguna diferencia humana puede impedir nuestra participación en el misterio de Cristo. La Iglesia no ha acogido las tesis de San Gregorio de Nisa y de algunos otros Padres de la Iglesia, que sostenían que las diferencias sexuales en cuanto tales serían anuladas en la resurrección. Las diferencias

sexuales entre hombre y mujer, que se manifiestan ciertamente con atributos físicos, de hecho trascienden lo puramente físico y tocan el misterio mismo de la persona.

36. La Biblia no da ningún dato al concepto de una superioridad natural del sexo masculino respecto del femenino. No obstante sus diferencias, los dos sexos gozan de una implícita igualdad. Como ha escrito Juan Pablo II en la Familiaris consortio: "Ante todo es de reseñar la igual dignidad y responsabilidad de la mujer respecto al hombre. Tal igualdad encuentra una singular forma de realización en la recíproca donación de uno al otro y de los dos a los hijos, propia del matrimonio y de la familia. [...] Creando al hombre "hombre y mujer", Dios da la dignidad personal de igual modo al hombre y a la mujer, enriqueciéndolos con derechos inalienables y responsabilidad que son propias de la persona humana" (n. 22). Hombre y mujer son igualmente creados a imagen de Dios. Ambos son personas, dotados de inteligencia y voluntad, capaces de orientar la propia vida con el ejercicio de la libertad. Pero cada uno lo hace en la manera propia y peculiar de su identidad sexual, de tal modo que la tradición cristiana puede hablar de reciprocidad y de complementariedad. Estos términos, que en tiempo reciente se han sido controvertidos, son de todas maneras útiles para afirmar que el hombre y la mujer tienen necesidad el uno del otro para alcanzar su plenitud de vida.

37. Ciertamente, la originaria amistad entre hombre y mujer ha estado seriamente comprometida por el pecado. A través del milagro de las bodas de Cana (Jn 2,1ss), Nuestro Señor muestra haber venido a restaurar la armonía querida por Dios en la creación entre el hombre y la mujer.

38. La imagen de Dios, que se encuentra en la naturaleza de la persona humana en cuanto tal, puede ser realizada de modo especial en la unión entre los seres humanos. Puesto que tal unión está llamada a la perfección del amor divino, la tradición cristiana siempre ha firmado el valor de la virginidad y del celibato, que promueven relaciones de casta amistad entre personas humanas y en el momento actual son signo de la realización escatológica de todo el amor creado en el amor increado de la Trinidad Beatísima. Por esto el Concilio Vaticano II ha trazado una analogía entre la comunión de las personas divinas entre sí, y aquella que los seres humanos son llamados a formar en la tierra (GS n.24).

39. Si es cierto que la unión entre los seres humanos puede realizarse de múltiples modos, la teología católica afirma hoy que el matrimonio constituye una forma elevada de comunión entre las personas humanas y una de las mejores analogías de la vida trinitaria. Cuando un hombre y una mujer unen sus cuerpos y sus espíritus en una actitud de total apertura y donación de sí mismos, forman una nueva imagen de Dios. Su unión en una sola carne no responde simplemente a una necesidad biológica, si no a la intención del creador que los conduce a compartir la felicidad de ser hechos a su imagen. La tradición cristiana habla del matrimonio como de un camino eminente de santidad. 'Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen... Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación, y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión' (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 2331). También el concilio Vaticano segundo ha subrayado el significado profundo del matrimonio: los cónyuges cristianos, en virtud del sacramento del matrimonio, significan y participan el ministerio de unidad y de fecundo amor entre Cristo y la Iglesia (cfr Ef 5,32); se ayudan para alcanzar la santidad en la vida conyugal, educando la prole (LG, n. 11; cfr. GS, n. 48).

3. Persona y comunidad

40. Las personas creadas a imagen de Dios son seres corpóreos cuya identidad, masculina o femenina, les destina a un especial tipo de comunión los unos con los otros. Como ha enseñado Juan Pablo II, el significado nupcial del cuerpo encuentra su realización en el amor y en la intimidad humana, que reflejan la comunión de la Santísima Trinidad, cuyo amor han volcado en la creación y en la redención. Esta verdad está en el centro de la antropología cristiana. Los seres humanos están creados a imagen de Dios como personas capaces de un conocimiento y un amor que son personales e interpersonales. Es en virtud de la imagen de Dios en ellos que estos seres personales son seres relacionales y sociales, formando parte de una familia humana cuya unidad es al mismo tiempo realizada y prefigurada en la Iglesia.

41. Cuando se habla de la persona, nos referimos tanto a la irreducible identidad e interioridad que constituyen al individuo singular, como a la relación fundamental con los otros es la base de la comunidad humana. En la perspectiva cristiana, esta identidad personal, que es también una orientación hacia el otro, se funda esencialmente en la Trinidad de las personas divinas. Dios no es un ser solitario, sino una comunión de tres personas. Constituido por una única naturaleza divina, la identidad del Padre es su paternidad, su relación al Hijo y al Espíritu Santo; la identidad del Hijo es su relación al Padre y al Espíritu Santo; la identidad del Espíritu Santo en su relación al Padre y al Hijo. La revelación cristiana ha conducido la articulación del concepto de persona y le ha atribuido un significado divino, cristológico y trinitario. En efecto, ninguna persona en cuanto tal está sola en el universo, sino siempre constituida con otros y llamada a formar con ellos una comunidad.

42. De aquí se sigue que los seres personales son también seres sociales. El ser humano es verdaderamente humano en la medida en la cual actualiza el elemento esencialmente social de su constitución en cuanto persona dentro de grupos familiares, religiosos, civiles, profesionales y de otro género, que juntos forman la sociedad a la cual pertenece. Afirmando el carácter fundamentalmente social de la existencia humana, la civilización cristiana ha reconocido el valor absoluto de la persona, no sólo la importancia de los derechos individuales y de la diversidad cultural. En el orden creado habrá siempre una cierta tensión entre la persona singular y las exigencias de la existencia social. En la Santísima Trinidad hay una armonía perfecta entre las personas que condividen la comunión de una única vida divina.

43. Cada ser humano singular, como también la comunidad humana en su conjunto, ha sido creado a imagen de Dios. En su unidad originaria -de la cual es símbolo Adán- la humanidad ha sido hecha a imagen de la divina Trinidad. Querida por Dios, procede a través de vicisitudes de la historia del hombre hacia una comunión perfecta, también querida por Dios, pero que debe todavía ser realizada. En este sentido, los seres humanos participan de la solidaridad de una unidad que al mismo tiempo ya existe y que debe ser todavía conseguida. Condividiendo una naturaleza humana creada y confesando al Dios uno y trino que mora en medio de nosotros, estamos todavía divididos por el pecado y esperamos la avenida victoriosa de Cristo se restablecerá y recreará la unidad querida por Dios en una redención final de la creación (cfr Rm 8,18-19). Esta unidad de la familia humana debe todavía ser realizada escatológicamente. La Iglesia es sacramento de salvación y reino de Dios: católica, en cuanto reúne a los hombres de toda raza y cultura; una, en cuanto adelanto de la unidad de la comunidad humana querida por Dios; santa, en cuanto ella misma es santificada por la potencia del Espíritu Santo y santifica a todos los hombres a través de los sacramentos; y apostólica, a través del seguimiento de la misión entregada por Cristo para todos los hombres, o sea la progresiva actualización de la unidad del género humano querida por Dios y el cumplimiento de la creación y de la redención.

4. Pecado y salvación.

44. Creados a imagen de Dios para participar de la comunión de la vida trinitaria, los seres humanos son personas constituidas de tal modo que pueden libremente abrazar esta comunión. La libertad es el don divino que permite a las personas humanas elegir la comunión que el Dios uno y trino les ofrece como bien último. Pero con la libertad viene también la posibilidad del error de la libertad. En vez de abrazar el bien último de la participación a la vida divina, las personas humanas pueden alejarse para gozar de los bienes transitorios o incluso solamente de los imaginarios. El pecado es este error de la libertad, este volver la espalda a la invitación divina a la comunión.

45. Desde la perspectiva de la imagen de Dios, que en su estructura ontológica es esencialmente dialógica o relacional, el pecado, en cuanto ruptura de la relación con Dios, perturba la imagen de Dios. Es posible comprender las dimensiones del pecado a la luz de aquellas dimensiones de la imagen de Dios que son afectadas por el pecado. Este alejamiento fundamental de Dios afecta además a la relación de los hombres los unos con los otros (cfr 1 Jn 3,17) y, en un sentido real, provoca una división en su interior entre cuerpo y espíritu, conocimiento y voluntad, razón y emociones (Rm 7,14-15). El pecado afecta también a la existencia física del hombre, trayendo sufrimientos, enfermedades y muerte. Además, como la imagen de Dios, también el pecado tiene una dimensión histórica. El testimonio de la Escritura (cfr Rm 5,12 ss) nos presenta una visión de la historia del pecado, provocado por el rechazo de la invitación a la

comunión dirigida por Dios al inicio de la historia de la humanidad. Finalmente el pecado repercute sobre la dimensión social de la imagen de Dios; es posible discernir ideologías y estructuras que son la manifestación objetiva del pecado y que se oponen a la realización de la imagen de Dios por parte de los seres humanos.

46. Exégetas católicos y protestantes están actualmente de acuerdo en el hecho de que la imagen de Dios no puede ser totalmente destruida por el pecado, puesto que define la entera estructura de la naturaleza humana. Por su parte, la tradición católica siempre ha insistido en que, mientras la imagen de Dios puede ser desfigurada o deformada, no puede ser destruida por el pecado. La estructura dialógica y relacional de la imagen de Dios no se puede perder, pero, bajo el reino del pecado resulta comprometida la orientación hacia su realización cristológica. En la estructura ontológica de la imagen, si bien afectada por el pecado en su historicidad, permanece no obstante la realidad de las acciones pecaminosas. A este propósito -como han argumentado muchos Padres de la Iglesia en respuesta al gnosticismo y al maniqueísmo- la libertad, que en cuanto tal define qué cosa significa ser humano y que es fundamental a la estructura antológica de la imagen de Dios, no puede ser suprimida, aún en la situación en la cual la libertad viene ejercitada y en parte determinada por las consecuencias del pecado. Finalmente, en contraposición al concepto de una corrupción total de la imagen de Dios por obra del pecado, la tradición católica ha insistido en que la gracia y la salvación serían ilusorias si no alcanzasen a transformar la realidad existente, aunque pecaminosa, de la naturaleza humana.

47. Comprendida en la perspectiva de la teología de la imagen de Dios, la salvación comporta la restauración de la imagen de Dios por parte de Cristo, que es la imagen perfecta del Padre. Obteniendo nuestra salvación a través de su Pasión, Muerte y Resurrección, Cristo nos conforma asimismo a través de nuestra participación al misterio pascual y reconstruye así la imagen de Dios en su justa orientación hacia la beata comunión de la vida trinitaria. En esta perspectiva, la salvación no es otra cosa que una transformación y una realización de la vida personal del ser humano, creado a imagen de Dios y ahora nuevamente dirigido a una participación real a la vida de las personas divinas, a través de la gracia de la Encarnación y la habitación del Espíritu Santo. La tradición católica hablará justamente de una realización de la persona. Sufriendo una carencia de calidad a causa del pecado, la persona no puede conseguir su autorrealización separadamente del amor absoluto y benigno de Dios en Cristo Jesús. Con esta transformación salvífica de la persona a través de Cristo y el Espíritu Santo, todo en el universo viene también transformado y llega a compartir la gloria de Dios (Rm 8,21).

48. En la tradición teológica, el hombre dañado por el pecado está siempre necesitado de salvación, pero al mismo tiempo tiene un deseo natural de ver a Dios -es capax Dei- que, en cuanto imagen de lo divino, constituye una orientación dinámica hacia lo divino. Tal orientación, no destruida por el pecado, no puede ser realizada sin la gracia de Dios. Dios Salvador se dirige a una imagen de sí, desfigurada en su orientación hacia él, pero no obstante capaz de recibir la divina actividad salvífica. Esta formulación tradicional afirma tanto la no destruible orientación del hombre hacia Dios como la necesidad de la salvación. La persona humana, creada a imagen de Dios, está ordenada por la naturaleza al goce del amor divino, pero solamente la gracia divina hace posible y eficaz la libre adhesión a este amor. En tal perspectiva la gracia no es simplemente un remedio al pecado, sino una transformación cualitativa de la libertad humana hecha posible por Cristo, una libertad liberada por el Bien.

49. La realidad del pecado personal demuestra que la imagen de Dios no está abierta a Dios de modo inequívoco, sino que puede cerrarse en sí misma. La salvación sobreentiende una liberación de esta auto-glorificación a través de la Cruz. El misterio pascual, originariamente constituido por la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo, hace que cada persona pueda participar en la muerte al pecado que conduce a la vida en Cristo. La Cruz significa no la destrucción de lo humano, si no el pasaje que conduce a una vida nueva.

50. Los efectos de la salvación para el hombre creado a imagen de Dios se obtienen a través de la gracia de Cristo que, nuevo Adán, es la cabeza de una nueva humanidad y crea para el hombre una nueva condición salvífica a través de su muerte por los pecadores y su resurrección (cfr 1 Cor 15,47-49; 2 Cor 5,2; Rm 5,6 ss). De este modo el hombre se hace una nueva creatura (2 Cor 5,17), capaz de una vida

nueva de libertad, una vida "liberada de" y "liberada por".

51. El hombre es liberado del pecado, de la ley, y del sufrimiento y de la muerte. Sobre todo la salvación es una liberación del pecado que reconcilia al hombre con Dios, dentro de una batalla continua contra el pecado combatida en la potencia del Espíritu Santo (cfr Ef 6,10-20). Además la salvación no es liberación de la ley en cuanto tal, si no de cualquier forma de legalismo que se oponga al Espíritu Santo (2 Cor 3,6) y a la realización del amor (Rm 13,10). La salvación conduce a una liberación del sufrimiento y de la muerte, que adquieren un nuevo significado como participación salvífica al sufrimiento, a la muerte y a la resurrección del Hijo. Además, según la fe cristiana, "liberado de" significar "liberado por": libertad del pecado significa libertad por Dios en Cristo y el Espíritu Santo; libertad de la ley significa libertad por el amor auténtico; libertad de la muerte significa libertad para una vida nueva en Dios. Esta "libertad por" es hecha posible por Cristo Jesús, icono perfecto del Padre, que restauró la imagen de Dios en el hombre.

5. "Imago Dei" e "imago Christi"

52. "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. Nada extraño, pues, que todas las verdades hasta aquí expuestas encuentren en Cristo su fuente y su corona" (GS n. 22). Este famoso párrafo, tomado de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo del Concilio Vaticano II, se presta bien para concluir esta recapitulación de los principales elementos de la teología de la imagen de Dios. Jesucristo revela al hombre la plenitud de su ser, en su naturaleza originaria, en su cumplimiento final y en su realidad actual.

53. Los orígenes del hombre se encuentran en Cristo: el hombre ha sido creado "por medio de él y en vista de él" (Col 1,16), el Verbo que es la vida y la luz que ilumina a cada hombre y viene al mundo (Jn 1,3-4,9). Si es verdad que el hombre ha sido creado ex nihilo, también es posible afirmar que ha sido creado desde la plenitud (ex plenitudine) del mismo Cristo, que es al mismo tiempo creador, mediador y fin del hombre. El Padre nos ha destinado a ser sus hijos e hijas y "a ser conformes a la imagen de su Hijo, porque Él es el primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8,29). Qué significa de estar creados a imagen de Dios viene plenamente revelado solamente en la imagen de Cristo. En él encontramos la total aceptación del Padre que debería caracterizar nuestra propia existencia, la apertura al otro en una actitud de servicio que debería caracterizar las relaciones con nuestros hermanos y hermanas en Cristo, y a su misericordia y el amor por los otros que Cristo, en cuanto imagen del Padre, nos muestra.

54. Como los orígenes del hombre se encuentran en Cristo, así también su finalidad. Los seres humanos están orientados hacia el reino de Dios como a un futuro absoluto, el cumplimiento de la existencia humana. Así pues "todas las cosas han sido creadas por medio de él y en vista de él" (Col 1,16), encuentran en él su dirección y su destino. La voluntad de Dios, que Cristo sea la plenitud del hombre, debe encontrar una realización escatológica. El Espíritu Santo llevará a cumplimiento la transfiguración última de la persona humana según Cristo a la resurrección de los muertos, pero ya ahora los seres humanos participan de esta semejanza escatológica con Cristo sobre esta tierra, en medio del tiempo y de la historia. A través de la Encarnación, Resurrección y Pentecostés, el eschaton está ya aquí; estos sucesos lo inauguran y lo introducen en el mundo de los hombres, anticipando la realización final. El Espíritu Santo obra en modo misterioso sobre todos los seres humanos de buena voluntad, en la sociedad y en el cosmos, para transfigurar y divinizar a los seres humanos. Además el Espíritu Santo actúa a través de los sacramentos, en particular a través de la Eucaristía que es la anticipación del banquete celeste, la plenitud de la comunión del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

55. Entre los orígenes del hombre y su futuro absoluto se encuentra la actual situación existencial del género humano, cuyo pleno significado se encuentra solamente en Cristo. Hemos visto que es Cristo en su Encarnación, Muerte y Resurrección el que lleva la imagen de Dios al hombre en su debida forma. "Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos" (Col 1,20). En el corazón

de su existencia pecaminosa el hombre es perdonado y, a través de la gracia del Espíritu Santo, se sabe salvado y justificado por medio de Cristo. Los seres humanos crecen en su semejanza a Cristo y colaboran con el Espíritu Santo, el cual, sobre todo a través de los sacramentos, les plasma a imagen de Cristo. De este modo la existencia cotidiana del hombre está definida como un esfuerzo cada vez mayor hacia la plena conformación a la imagen de Cristo, buscando dedicar la propia vida a la lucha para llegar a la victoria final de Cristo en el mundo.

Capítulo tercero

A imagen de Dios: administradores de la creación visible.

56. El primer gran tema dentro de la teología de la imagen de Dios concierne a la participación a la vida de la comunión divina. Creados a imagen de Dios, como hemos visto, los hombres son seres que comparten el mundo con otros seres corpóreos, pero que se distinguen por su intelecto, amor y libertad, y que están por tanto ordenados por su misma naturaleza a la comunión interpersonal. El primer ejemplo de esta comunión es la unión procreativa del hombre y de la mujer, que refleja la comunión creativa del amor trinitario. El desfiguramiento de la imagen de Dios por parte del pecado, con sus inevitables consecuencias negativas sobre la vida personal e interpersonal, ha sido reparado por la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo. La gracia salvífica de la participación al misterio pascual reconfigura la imagen de Dios según el modelo de la imagen de Cristo.

57. En este capítulo examinaremos el segundo de los grandes temas de la teología de la imagen de Dios. Creados a imagen de Dios para participar en la comunión del amor trinitario, los seres humanos ocupan un puesto único en el universo de acuerdo con el plan divino: gozan del privilegio de participar en el gobierno divino de la creación visible. Tal privilegio a ellos concedido por el creador, permite a la criatura hecha a su imagen participar en su obra, en su proyecto de amor y salvación, ciertamente en su dominio sobre el universo. Así pues la posición del hombre como dominador es de hecho una participación en el gobierno divino de la creación, hablamos aquí como de una forma de servicio.

58. Según la *Gaudium et spes*: "Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo" (n. 34). Este concepto de dominio o señorío del hombre tiene un papel importante en la teología cristiana. Dios designa al hombre como su administrador propio como hace el patrón en la parábola del Evangelio (cfr Lc 19,12). La única criatura que Dios ha querido expresamente por sí mismo ocupa un puesto único en el vértice de la creación visible (Gn 1,26; 2,20; Sal 8,6-7; Sab 9,2-3).

59. Para describir este especial papel, la teología cristiana utiliza imágenes tomadas tanto del ambiente doméstico como del poder real. Al utilizar imágenes sobre el señorío, viene dicho que los seres humanos son llamados a gobernar en el sentido de ejercitar una supremacía sobre el conjunto de la creación visible, al estilo de un rey. Pero el significado interior de la señoría es el servicio, como Jesús recuerda a los discípulos: solamente sufriendo voluntariamente como víctima sacrificial Cristo se convierte en rey del universo, con la Cruz como su trono. Utilizando en cambio imágenes domésticas, la teología cristiana nos muestra al hombre como el administrador de una casa en la cual Dios ha encargado el cuidado de todos sus bienes (cfr Mt 24,45). El hombre puede utilizar su ingenio para desplegar los recursos de la creación visible, y ejercitar este señorío participado sobre la creación visible a través de la ciencia, la teología y el arte.

60. Sobre sí mismo, y todavía en la intimidad de su misma conciencia, el hombre descubre la existencia de una ley, que la tradición llama la "ley natural". Tal ley es de origen divino, y el conocimiento que de ella tiene el hombre es en sí mismo una participación en la ley divina. Refiere al hombre al verdadero origen del universo y de sí mismo (*Veritatis splendor*, n. 20). Esta ley natural empuja a la criatura racional a buscar la verdad y el bien en su dominio sobre el universo. Creado a imagen de Dios, el hombre ejercita tal dominio sobre la creación visible solamente en virtud del privilegio concedido por Dios. Imita el dominio de

Dios, pero no puede sustituirlo. La Biblia desprecia este pecado de usurpación del papel de Dios. Es un grave error moral para los mismos seres humanos hacer de dominadores de la creación visible separándose de la más alta la ley divina. Así hacen en cambio sus patrones en cuanto administradores (cfr Mt 25,14 ss), a los cuales se ha atribuido la libertad necesaria para que den fruto los dones que han sido confiados a ellos, y hacerlo con una cierta audacia creativa.

61. Los administradores deben rendir cuenta de su gestión, y el divino Maestro juzgará sus acciones. La legitimidad moral y la eficacia de los medios empleados por el administrador constituyen los criterios de tal juicio. Ni la ciencia y la tecnología son fines en sí mismos; lo que es técnicamente posible no es necesariamente también razonable o ético. La ciencia y la tecnología deben estar puestas al servicio del diseño divino para la entera creación y para todas las criaturas. Este diseño da un significado al universo y a las empresas humanas. La administración humana del mundo creado es un servicio desarrollado a través de la participación en el gobierno divino, y a él está siempre subordinada. Los seres humanos desarrollan tal servicio adquiriendo un conocimiento científico del universo, ocupándose responsablemente del mundo natural (incluso de los animales y el ambiente) y salvaguardando su misma integridad biológica.

1. La ciencia y la administración de los conocimientos

62. La cultura humana, en cada época y en casi todas las sociedades, ha estado caracterizada por la tentación de comprender el universo. Desde la perspectiva de la fe cristiana, este esfuerzo es un ejemplo del servicio que los seres humanos desarrollan en relación con el plan divino. Sin abrazar un desacreditado concordismo, los cristianos tienen la responsabilidad de colocar los modernos conocimientos científicos sobre el universo dentro de la teología de la creación. La posición de los seres humanos en la historia de este universo en continua evolución, así como ha sido reconstruida por las ciencias modernas, puede ser vista en su realidad completa solamente a la luz de la fe, como una historia personal del empeño de Dios uno y trino con las personas sus criaturas.

63. Según la tesis científica más acreditada, hace 15 mil millones de años el universo ha conocido una explosión que ha sido llamada Big Bang, y que todavía continúa expandiéndose y enfriándose. Sucesivamente se han ido verificando las condiciones necesarias para la formación de los átomos y, en época posterior, se ha producido la condensación de galaxias y de estrellas, seguida de la formación de los planetas cerca de 10.000 millones de años más tarde. En nuestro sistema solar y sobre la tierra (formados hace cerca de 4.500.000.000 de años) se han creado las condiciones favorables para la aparición de la vida. Si, de un lado, los científicos están divididos sobre la explicación que dar al origen de esta primera vida microscópica, la mayor parte de ellos está convencido de que el primer organismo ha llegado a este planeta hace 3.500 a 4.000 millones de años. Se ha demostrado que todos los organismos vivientes de la tierra están genéticamente conectados entre sí, es prácticamente seguro que ellos descienden todos de este primer organismo. Los resultados convergentes de numerosos estudios en las ciencias físicas y biológicas inducen a recurrir a cualquier teoría de la evolución para explicar el desarrollo y la diversificación de la vida sobre la tierra, mientras son divergentes las opiniones en cuanto al tiempo y a los mecanismos de evolución. Ciertamente, la historia de los orígenes humanos es compleja y sujeta a revisión, pero la antropología física y la biología molecular mantienen que el origen de la especie humana se encuentra en África hace cerca de 150.000 años en una población humanoide de común ascendencia genética. Cualquiera que sea la explicación, el factor decisivo en los orígenes del hombre ha sido el aumento de las dimensiones del cerebro, que ha conducido finalmente al homo sapiens. Con el desarrollo del cerebro humano, la naturaleza y la velocidad de la evolución han sido alteradas para siempre: con la introducción de factores únicamente humanos como la conciencia, la intencionalidad, la libertad y la creatividad, la evolución biológica ha asumido la nueva cara de una evolución de tipo social y cultural.

64. El Papa Juan Pablo II ha afirmado hace algunos años que "los nuevos conocimientos conducen a no considerar más la teoría de la evolución una mera hipótesis. Es digno de notar el hecho de que esta teoría se ha ganado la atención de los investigadores, como resultado de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber" (Mensaje la Pontificia Academia de las Ciencias sobre la evolución, 1996). En línea con cuanto ya ha firmado el magisterio pontificio del siglo XX en materia de evolución (en particular la encíclica Humani generis de Pío XII), el mensaje del Santo Padre reconoce que existen

"diversas teorías de la evolución" que son "materialistas, reduccionistas y espiritualistas" y, por lo tanto, incompatibles con la fe católica. En consecuencia, el mensaje de Juan Pablo II no puede ser leído como una aprobación general de todas las teorías de la evolución, inclusive aquellas de proveniencia neodarwinista, que niegan explícitamente que la divina Providencia pueda tener algún papel verdaderamente casual en el desarrollo de la vida en el universo. Fijándose principalmente en la evolución, en cuanto "conciene a la concepción del hombre", el mensaje de Juan Pablo II es específicamente crítico hacia las teorías materialistas del origen del hombre, e insiste en la importancia de la filosofía y de la teología para una correcta comprensión del "salto ontológico" a lo humano, que no puede ser explicado en términos puramente científicos. El interés de la Iglesia por la evolución se concentra en particular sobre la concepción del hombre, que, en cuanto creado a imagen de Dios, "no debe estar subordinado como medio o como un mero instrumento ni a la especie ni a la sociedad". En cuanto persona creada a imagen de Dios, el ser humano es capaz de relaciones de comunión con otras personas y con el Dios uno y trino, también de ejercitar el señorío y el servicio en el universo creado. Estas afirmaciones muestran que las teorías del evolución y el origen del universo tienen particular interés teológico cuando tocan la doctrina de la creación ex nihilo y la creación del hombre a imagen de Dios.

65. Hemos visto como las personas han sido creadas a imagen de Dios para que puedan participar de la naturaleza divina (cfr 2 Pe 1,3-4) participando así de la comunión de la vida trinitaria y al dominio divino sobre la creación visible. En el corazón del acto divino de la creación existe el deseo de hacer participe a la persona creada en la comunión de las Personas increadas de la Santísima Trinidad, a través de la participación adoptiva en Cristo. No sólo, sino que la común ascendencia y la natural unidad del género humano son la base de una unidad en gracia de las personas humanas redimidas, teniendo como cabeza al Nuevo Adán, en la comunión eclesial de las personas humanas unidas entre sí y con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo increados. El don de la vida natural es fundamento del don de la vida de gracia. Se sigue que si la verdad central conciene a una persona que actúa libremente, es imposible hablar de una necesidad o de un imperativo para crear, y en último análisis no es correcto hablar del Creador como de una fuerza, de una energía o de una causa impersonal. La creación ex nihilo es la acción de un agente personal trascendente, que actúa libremente e intencionalmente, ceñido a la realización de la finalidad totalizante del empeño personal. En la tradición católica la doctrina del origen de los seres humanos articula la verdad revelada de esta visión fundamentalmente racional o personalista de Dios y de la naturaleza humana. La exclusión del panteísmo y del emanacionismo en la doctrina de la creación puede ser interpretada en su raíz como un modo de defender esta verdad revelada. La doctrina de la creación inmediata o especial de cada alma humana singular no sólo afronta la discontinuidad ontológica entre materia y espíritu, sino que además da las bases para una divina intimidad que abrazar a cada persona singular desde el primer momento de su existencia.

66. La doctrina de la creación ex nihilo es por tanto una singular afirmación del carácter verdaderamente personal de la creación y de su orden hacia una criatura personal plasmada como imagen de Dios, y que responde no a una causa impersonal, fuerza o energía, sino a un creador personal. Las doctrinas de la imagen de Dios y de la creación ex nihilo nos enseñan que el universo existente es el teatro de un evento radicalmente personal, en el cual el creador uno y trino llama de la nada aquellos que después vuelve a llamar en el amor. Es éste el significado profundo de las palabras de la Gaudium et spes: "El hombre en la tierra es la única criatura que Dios ha querido por sí misma (n. 24). Creados a imagen de Dios, los seres humanos asumen el papel de responsables administradores del universo físico. Bajo la guía de la divina Providencia y reconociendo el carácter sacro de la creación visible, la humanidad da una forma nueva al orden natural y se convierte en un agente de la evolución del mismo universo. En el ejercitar su servicio de administradores del conocimiento, los teólogos tienen el papel de colocar los modernos conocimientos científicos dentro de una visión cristiana del universo creado.

67. Con referencia a la creación ex nihilo, los teólogos pueden hacer notar que la teoría del Big Bang no contradice esta doctrina, siempre que se pueda afirmar que la suposición de un inicio absoluto no es científicamente inadmisibles. Puesto que la teoría del Big Bang en realidad no excluye la posibilidad de un precedente estado de la materia, es posible observar que dicha teoría parece dar un apoyo simplemente indirecto a la doctrina de la creación ex nihilo, que en cuanto tal puede ser conocida solamente a través de la fe.

68. Con referencia a la evolución de las condiciones favorables a la aparición de la vida, la tradición católica afirma que en cuanto causa trascendente universal, Dios es causa no sólo de la existencia, sino también causa de las causas. La acción de Dios no sustituye la actividad de las causas creadas, sino que hace que éstas puedan hacer según su naturaleza y conseguir la finalidad que Él quiere. Al haber querido libremente crear y conservar el universo, Dios quiere activar y sostener todas aquellas causas secundarias cuya actividad contribuye al desplegarse del orden natural que ellas intentan producir. A través de la actividad de las causas naturales, Dios provoca el verificarse de aquellas condiciones necesarias para la aparición y para la existencia de los organismos vivos y, por otro lado, para su reproducción y diferenciación. No obstante la existencia en curso de un debate científico sobre el grado de proyección o intencionalidad empíricamente observable en estos desarrollos, éstos tienen de hecho a favor la aparición y el desarrollo de la vida. Los teólogos católicos pueden ver en tal razonamiento un apoyo a las afirmaciones que se derivan de la fe en la divina creación y en la divina Providencia. En el diseño providencial de la creación, el Dios uno y trino ha querido no sólo crear un lugar para los seres humanos en el universo, sino también, y en último análisis, reservar para ellos un espacio en su misma vida trinitaria. Además, operando como causa real también secundaria, los seres humanos contribuyen a transformar y a dar una nueva forma al universo.

69. El actual debate científico sobre los mecanismos de la evolución parece partir de una errada concepción de la naturaleza de la causalidad divina y necesita por tanto de un comentario teológico. Muchos científicos neodarwinistas, y algunos de sus críticos, han concluido que si la evolución es un proceso material radicalmente contingente, guiado por la selección natural y por variaciones genéticas causales, entonces en ella no puede haber lugar para una causalidad divina providencial. Una cantidad siempre más amplia de científicos críticos del neodarwinismo señala en cambio la evidencia de un diseño (por ejemplo, en las estructuras biológicas que muestran una complejidad específica) que según ellos no puede ser explicada en términos de un proceso puramente contingente, y que ha sido ignorada o mal interpretada por los neodarwinistas. El núcleo de este debate concierne a la observación científica y a la generalización, en cuanto a que si los datos disponibles pueden hacer pensar a favor del diseño o del caso: es una controversia que no puede ser resuelta a través de la teología. Es todavía importante notar que, según la confesión católica de la causalidad divina, la verdadera contingencia en el orden creado no es incompatible con una providencia divina intencional. La causalidad divina y la causalidad creada se diferencian radicalmente en naturaleza y no solamente en grado. El éxito de un proceso natural verdaderamente contingente puede igualmente situarse en el plano providencial de Dios para la creación. Según Santo Tomás de Aquino: "El efecto de la divina Providencia no es sólo que una cosa suceda en un determinado modo; sino que suceda en modo contingente, o necesario. Por eso aquello que la divina Providencia dispone que suceda infalible y necesariamente, sucede infalible y necesariamente; aquello que el plan de la divina Providencia exige que suceda de modo contingente, sucede en modo contingente" (Summa Theol. I,22, 4 ad 1). En la perspectiva católica, los neodarwinistas que apelan a la variación genética casual y a la selección natural para sostener la tesis de que la evolución es un proceso completamente privado de guía van más allá de aquello que es demostrable por la ciencia. La causalidad divina puede ser activa en un proceso ya sea contingente ya sea guiado. Cualquier mecanismo evolutivo contingente puede serlo solamente porque así ha sido hecho por Dios. Un proceso evolutivo privado de guía -un proceso que por lo tanto no entra en los confines de la divina Providencia- simplemente no puede existir puesto que "la causalidad de Dios, que es el agente primero, se extiende a todos los seres, no sólo al comienzo de la especie, sino también a los principios individuales [...]. Es necesario que todas las cosas estén sujetas a la divina Providencia, en la medida de su participación al ser (Summa Theol. I,22,2).

70. Con referencia a la creación inmediata del alma humana, la teología católica afirma que acciones particulares de Dios producen efectos que trascienden la capacidad de las causas creadas que actúan según su naturaleza. El recurso a la causalidad divina para llenar vacíos genuinamente causales, y no para dar respuesta a lo que permanece inexplicado, no significa utilizar la obra divina para rellenar los "agujeros" del saber científico (dando así lugar al dicho "Dios tapa-agujeros"). Las estructuras del mundo pueden ser vistas como abiertas a la acción divina no disgregadora en cuanto son causa directa de ciertos eventos del mundo. La teología católica afirma que la aparición de los primeros miembros de la especie humana (individuos singulares o poblaciones) representa un suceso que no se presta a una explicación puramente natural y que puede ser apropiado atribuir a la intervención divina. Actuando indirectamente a

través de cadenas causales que operan desde el inicio de la historia cósmica, Dios ha creado las premisas para aquello que Juan Pablo II ha llamado "un salto ontológico [...], el momento de transición a lo espiritual". Si la ciencia puede estudiar estas cadenas de causalidad, corresponde a la teología colocar este relato de la específica creación del alma humana dentro del gran plan de Dios uno y trino de compartir la comunión de la vida trinitaria con las personas humanas creadas de la nada a imagen y semejanza de Dios y que, en su nombre y según su plan, ejercitan en modo creativo el servicio y la soberanía sobre el universo físico.

2. La responsabilidad del mundo creado

71. Los cada vez más rápidos progresos científicos y tecnológicos de los últimos 150 años han conducido a una situación radicalmente nueva para todos los seres vivientes sobre nuestro planeta. Una mayor abundancia material, un más elevado tenor de vida, un mejor estado de salud y una más larga esperanza de vida son situaciones acompañadas por la contaminación atmosférica y del agua, el problema de los residuos industriales tóxicos, la explotación y tal vez la destrucción de los hábitats delicados. En esta situación los seres humanos han desarrollado un mayor conocimiento de la relación orgánica que ellos tienen con otros seres vivos. La naturaleza es vista como una biosfera en la cual todos los seres formamos una red de vida compleja y muy organizada. Es además ya un hecho claro que existen límites tanto de los recursos naturales como de la capacidad por parte de la naturaleza para poner remedio a los daños a ella causados por la incesante explotación de sus recursos.

72. Por desgracia una de las consecuencias de esta nueva sensibilidad ecológica es que el cristianismo ha sido acusado por algunos de ser en parte responsable de la crisis ambiental, por haber puesto tan alta la posición del hombre, creado a imagen de Dios para gobernar la creación visible. Algunos críticos llegan a decir que en la tradición católica faltan los recursos para formar una sólida ética ecológica puesto que el hombre es considerado esencialmente superior al resto del mundo natural, y que por esto será necesario volverse a las religiones asiáticas y tradicionales.

73. Esta crítica se funda en una lectura profundamente errada de la teología cristiana de la creación y de la imagen de Dios. Hablando de la necesidad de una conversión ecológica, Juan Pablo II ha afirmado: "El señorío del hombre no es absoluto, sino ministerial [...], es la misión no de un patrón absoluto e insaciable, sino de un ministro del reino de Dios" (Discurso, 17 de enero de 2001). Es posible que una errada comprensión de esta enseñanza haya inducido a alguno a actuar de un modo desconsiderado con el ambiente natural, pero la doctrina cristiana sobre la creación y la imagen de Dios no ha animado nunca a la explotación incontrolada y al agotamiento de los recursos naturales. Las observaciones de Juan Pablo II reflejan la creciente atención con la cual el Magisterio sigue la crisis ecológica, una preocupación que encuentra sus raíces en las encíclicas sociales de los pontificados modernos. En la perspectiva de esta enseñanza, la crisis ecológica es un problema humano y social, ligado a la violación de los derechos humanos y a la desigualdad en el acceso a los recursos naturales. Juan Pablo II ha recapitulando esta tradición del magisterio social cuando ha escrito en la *Centesimus annus*: "Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculado con él, la cuestión ecológica. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de «crear» el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios" (n. 37).

74. La teología cristiana de la creación contribuye en un modo directo a la resolución de la crisis ecológica, afirmando la verdad fundamental de que la creación visible es ella misma un don divino, el "don originario", que establece un espacio de comunión personal. En efecto, se podría decir que una correcta teología cristiana de la ecología se da en la aplicación de la teología de la creación. Observamos como el término ecología combinan las dos palabras griegas oikos (casa) y logos (palabra): el ambiente físico de la existencia humana podría ser visto como una tipo de "habitación" para la vida humana. Considerado que la vida interior de la Santísima Trinidad es una vida de comunión, el acto divino de la creación es la

producción gratuita de cosas que se pueden compartir en tal comunión. En este sentido se puede decir que la divina comunión ha encontrado su "habitación" en el cosmos creado. Por este motivo podemos hablar del cosmos como de un lugar de comunión personal.

75. La cristología y la escatología pueden juntamente iluminar esta verdad. En la unión hipostática de la persona del Hijo con la naturaleza humana, Dios viene al mundo y asume la corporeidad que él mismo ha creado. En la Encarnación, a través del Hijo unigénito nacido de una virgen por la potencia del espíritu Santo, el Dios uno y trino crea la posibilidad de una comunión íntima y personal con los seres humanos. Puesto que Dios ha querido benignamente elevar a las personas creadas a la participación dialógica de su vida, él debe, por decirlo así, a bajarse al nivel de la criatura. Algunos teólogos hablan de esta divina condescendencia como de una forma de una "hominización" a través de la cual Dios hace libremente posible nuestra divinización. Dios no sólo manifiesta su gloria en el cosmos a través de actos de teofánicos, sino también asumiendo la corporeidad. En esta perspectiva cristológica, la "hominización" de Dios es un acto de solidaridad, no sólo con personas creadas, sino con el entero universo creado y su destino histórico. En la perspectiva escatológica, la segunda venida de Cristo puede ser vista como un elemento en el cual Dios hace físicamente su habitación en el universo perfeccionado que lleva a cumplimiento el plan original de la creación.

76. Lejos de animar a una explotación sin regla y antropocéntrica del ambiente natural, la teología de la imagen de Dios afirma el papel central del hombre en la realización de este tomar habitación eterna en el universo perfecto por parte de Dios. Los seres humanos, por diseño de Dios, son los administradores de esa transformación anhelada por toda la creación. No sólo los seres humanos, sino el conjunto de la creación visible está llamada a participar a la vida divina. "Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo" (Rom 8,23). En la perspectiva cristiana, nuestra responsabilidad ética dentro del ambiente natural, habitación de nuestra existencia, encuentra sus raíces en una profunda comprensión teológica de la creación visible y de nuestro puesto en su interior.

77. Refiriéndose a esta responsabilidad en un importante paso de la Evangelium vite, Juan Pablo II ha escrito: "El hombre, llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (cf. Gn 2, 15), tiene una responsabilidad específica sobre el ambiente de vida, o sea, sobre la creación que Dios puso al servicio de su dignidad personal, de su vida: no sólo respecto al presente, sino también a las generaciones futuras. Es la cuestión ecológica -desde la preservación del «hábitat» natural de las diversas especies animales y formas de vida, hasta la «ecología humana» propiamente dicha- que encuentra en la Biblia una luminosa y fuerte indicación ética para una solución respetuosa del gran bien de la vida, de toda vida. En realidad, «el dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de "usar y abusar", o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de "comer del fruto del árbol" (cf. Gn 2, 16-17), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, no sólo estamos sometidos a las leyes biológicas sino también a las morales, cuya trasgresión no queda impune»" (n. 42).

78. En último análisis, debemos observar teología no podrá ofrecer una solución técnica a la crisis ambiental; como habíamos visto, la teología puede ayudar a ver nuestro ambiente natural así como lo ve Dios, como el espacio de una comunión personal en la cual los seres humanos, creados e imagen de Dios, deben buscar la comunión recíproca y la perfección final del universo visible.

79. Esta responsabilidad se extiende al mundo animal. Los animales son criaturas de Dios y, según la escritura, los cuida con providenciales atenciones (Mt 6,26). Los seres humanos deberían acoger con agradecimiento, y dar gracias a Dios por su existencia, adoptando una actitud de agradecimiento hacia cada elemento de la creación. Con su misma existencia los animales bendicen a Dios y le dan gloria: "todas las aves del cielo, bendecid al Señor. Bendecid al Señor, todos los animales y ganados" (Dn 3,80-81). Además la armonía que el hombre debe instaurar, o restaurar, dentro de la creación incluye también su relación con los animales. Cuando Cristo venga en su gloria, El recapitulará toda la creación en un momento de armonía escatológico y definitivo.

80. No obstante lo dicho, existe una diferencia ontológica entre los seres humanos en los animales, pues solamente el hombre ha sido creado a imagen de Dios, y Dios le ha dado el señorío sobre el mundo animal (Gn 1,26-28; Gn 2,19-20). Recalcando la tradición cristiana sobre el justo uso de los animales, el catecismo de la Iglesia Católica afirma: "Dios confió los animales a la administración del que fue creado por él a su imagen. Por tanto, es legítimo servirse de los animales para el alimento y la confección de vestidos. Se los puede domesticar para que ayuden al hombre en sus trabajos y en sus ocios" (n. 2417). Este punto cita también el legítimo uso de los animales para la experimentación médica y científica, pero siempre reconociendo que es contrario a la dignidad humana hace sufrir inútilmente a los animales (n. 2418). Por lo tanto, de cualquier modo que se sirva de los animales, es necesario siempre guiarse por principios ya mencionados: el señorío humano sobre el mundo animal es esencialmente una administración de la cual los seres humanos deben rendir cuenta a Dios, que es señor de la creación en el sentido más verdadero.

3. La responsabilidad de la integridad biológica de los seres humanos.

81. La moderna tecnología, juntó a los más recientes desarrollos de la bioquímica y de la biología molecular, ofrece a la medicina contemporánea nuevas posibilidades de diagnóstico y terapéuticas. Estas técnicas no sólo hacen posibles nuevas y más eficaces terapias, sino también abren el camino a la posibilidad de modificar al hombre mismo. El hecho de que estas tecnologías estén disponibles y practicables hacen más urgente preguntarse sobre los límites que se deben poner a la tentación del hombre de re-crearse a sí mismo. El ejercicio de una responsable administración en el campo de la bioética pide una atenta reflexión moral sobre el alcance de la tecnología que puede incidir sobre la integridad biológica de los seres humanos. En esta sede podemos ofrecer solamente algunas breves indicaciones sobre los específicos retos morales puestos por las nuevas tecnologías y algunos principios que deben ser aplicados si queremos alcanzar una administración responsable de la integridad biológica de los seres humanos creados a imagen de Dios.

82. El derecho a disponer plenamente del propio cuerpo significaría que la persona puede usar el cuerpo como un medio para alcanzar un fin que él mismo ha escogido: podría ser sustituida alguna parte, modificarlo o ponerle término. En otras palabras, una persona podría determinar la finalidad y el valor teleológico del cuerpo. El derecho de disponer de cualquier cosa se extiende solamente a los objetos que tengan un valor meramente instrumental, y no a objetos que son un fin en sí mismos, es decir, que son un fin en sí mismos. La persona humana, ser creado imagen de Dios, entra dentro de esta última categoría. La pregunta, tal como se perfila en la bioética, es si este razonamiento podría aplicarse también a los diversos niveles de la persona humana: el nivel biológico somático, el emotivo y el espiritual.

83. En la praxis clínica es un hecho generalmente admitido que se pueda disponer en forma limitada del cuerpo y de ciertas funciones mentales para preservar la vida, como, por ejemplo, en el caso de la amputación de un miembro o en la eliminación de un órgano. Intervenciones de este género son consentidas por el principio de totalidad e integridad (también como principio terapéutico). El significado de tal principio es que la persona humana desarrolla, protege y preservar todas sus funciones físicas y mentales de modo que 1) las funciones inferiores no pueden venir sacrificadas salvo que para un mejor funcionamiento de la persona en su totalidad, y también en este caso haciendo siempre un esfuerzo por compensar la función sacrificada; y 2) las facultades fundamentales que pertenecen esencialmente al ser humano no vengán nunca sacrificadas, salvo en el caso en el cual sea necesario para salvar la vida.

84. Los varios órganos y miembros que constituyen la unidad física son, en cuanto partes integrantes, completamente absorbidos por el cuerpo y a él subordinados. Pero los valores inferiores no pueden ser simplemente sacrificados a beneficio de aquellos superiores: todos aquellos valores juntos constituyen una unidad orgánica y están en relación de recíproca dependencia. Puesto que el cuerpo, en cuanto parte intrínseca de la persona humana, es un bien en sí mismo, las facultades humanas fundamentales pueden ser sacrificadas solamente para preservar la vida. Después de todo, la vida es un bien fundamental que interesa a la totalidad de la persona humana. En ausencia del fundamental bien de la vida, los valores como, por ejemplo, la libertad que son de por sí superiores a la vida cesan de existir. Puesto que el hombre ha sido creado a imagen de Dios también en su corporeidad, no tiene ningún derecho de disponer

plenamente de su misma naturaleza biológica. Dios mismo y el ser creado a su imagen no pueden ser objeto de una acción humana arbitraria.

85. Para que pueda aplicarse el principio de totalidad y de integridad deben satisfacerse las siguientes condiciones: 1) debe tratarse de una intervención en aquella parte del cuerpo que está dañada o es causa directa de una situación peligrosa para la vida; 2) no deben existir otras alternativas para salvar la vida; 3) debe haber una probabilidad de éxito proporcionada a los riesgos y a las consecuencias negativas de la intervención; 4) debe ejercerse con el consentimiento del paciente. Los efectos colaterales negativos derivados de la intervención pueden ser justificados en base al principio del doble efecto.

86. Algunos han intentado interpretar esta jerarquía de valores de tal modo que legitime el sacrificio de las funciones inferiores, como, por ejemplo, la capacidad procreativa, para tutelar los valores más altos, como, por ejemplo, la salud mental o mejorar las relaciones con los demás. La facultad reproductiva viene aquí sacrificada para mantener elementos que pueden ser esenciales a la persona en cuanto totalidad funcionante, pero que no son esenciales a la persona en cuanto totalidad viviente. En realidad, la persona en cuanto totalidad funcionante es violada por la pérdida de la facultad reproductiva, y en un momento en el cual la amenaza a su salud mental no es inminente y podría ser salvada de otro modo. Además esta interpretación del principio de totalidad introduce la posibilidad de sacrificar una parte del cuerpo en favor de intereses sociales. Según este razonamiento, la esterilización por motivos de eugenesia podría ser justificada por razones de interés para el Estado.

87. La vida humana es fruto del amor conyugal -donación recíproca, total, definitiva y exclusiva entre un hombre y una mujer- que refleja el don de amor entre las tres Personas Divinas que es fecundo en la creación, y el don de Cristo a su Iglesia que es fecundo en el renacer del hombre. El hecho de que una donación total del hombre interesa tanto a su espíritu como a su cuerpo es la base de la inseparabilidad de los dos significados del acto conyugal, que 1) es auténtica expresión del amor responsable a nivel físico y 2) llega a su cumplimiento a través de la procreación en el periodo fértil de la mujer (*Humanae vitae*, n. 12; *Familiaris consortio*, n. 32).

88. La recíproca donación de sí entre un hombre y una mujer en la intimidad sexual permanece incompleta en la contracepción y en la esterilización. Si además viene utilizada una técnica que no ayuda al acto conyugal en el alcanzar su objetivo, sino que sustituye tal acto, de modo que la concepción sucede por la intervención de una tercera parte, entonces el niño así procreado no nace del acto conyugal que es expresión auténtica de la donación recíproca de los padres.

89. En el caso de la clonación -la producción de individuos genéticamente idénticos a través de la división del embrión o a través del trasplante del núcleo- el niño es generado de modo asexuado y no puede ser de ninguna manera considerado el fruto de un recíproco don de amor. La clonación, todavía más si comporta la producción de un gran número de personas a partir de un único individuo, representa una violación de la identidad de la persona. La comunidad humana, que como hemos dicho debe ser en sí misma considerada imagen de Dios uno y trino, expresa en su variedad algo de las relaciones de las tres personas divinas en su unicidad, que, por su misma naturaleza, señala la mutua diferencia.

90. La ingeniería genética en la línea germinal hacia un intento terapéutico sería en sí misma aceptable si no resultara difícil imaginar cómo una intervención de ese género pueda ser realizada sin riesgos desproporcionados sobre todo en la primera fase experimental, como, por ejemplo, la masiva pérdida de embriones y la incidencia de efectos no deseados, y sin recurrir al uso de técnicas reproductivas. Una posible alternativa sería el recurso a la terapia génica sobre células estaminales que producen los espermatozoides del hombre, de modo que éstos puedan concebir una prole sana, utilizando su mismo semen en el acto conyugal.

91. Un tipo de ingeniería genética un tiende a mejorar algunas características específicas. Se podría intentar justificar la gestión de la evolución humana mediante este tipo de intervención invocando el concepto del hombre como "co-creador" con Dios. Pero esto significaría que el hombre tiene pleno derecho para disponer de su naturaleza biológica. Modificar la identidad genética del hombre en cuanto

persona humana a través de la creación de un ser infrahumano es radicalmente inmoral. El recurso a modificaciones genéticas para producir un ser superhumano o un ser con facultades espirituales esencialmente nuevas es inconcebible, puesto que el principio de vida espiritual del hombre -que forma la materia en el cuerpo de la persona humana- no es producto de las manos del hombre y no está sujeto a la ingeniería genética. La unicidad de cada persona humana, en parte constituida por sus características biogenéticas y desarrollada a través de la educación y el crecimiento, le pertenece intrínsecamente y no puede ser instrumentalizada para mejorar algunas de estas características. Un hombre puede verdaderamente mejorar sólo realizando más plenamente la imagen de Dios en él, uniéndose a Cristo e imitando a Cristo. Estas modificaciones, en todo caso, violarían la libertad de la persona futura que no ha tenido modo de intervenir en las decisiones que determinan sus características y su estructura física de manera significativa y quizá irreversible. La terapia genética dirigida a aliviar patologías congénitas, como el síndrome de Down, seguramente ejerce un impacto sobre la identidad de la persona en cuestión con referencia a su aspecto y a su capacidad intelectual, pero tal modificación ayudaría a la persona a dar plena expresión a su verdadera identidad, bloqueada por un gen defectuoso.

92. Las intervenciones terapéuticas sirven para regenerar las funciones físicas, mentales y espirituales, dando la persona una posición central y respetando plenamente la finalidad de los diversos niveles del hombre en relación con aquéllos de la persona. Teniendo un carácter terapéutico, la medicina que se pone al servicio del hombre y de su cuerpo en cuanto a fin en sí mismo respeta la imagen de Dios. Según el principio de proporcionalidad, la terapia extraordinaria dirigida a prolongar la vida debe ser utilizada cuando existe una justa proporción entre los resultados positivos que se buscan y los posibles daños para el paciente. Allí donde esté ausente tal proporcionalidad, la terapia puede ser suspendida, también si así resultase abreviada la vida del paciente. En la terapia paliativa un fallecimiento anticipado a consecuencia del suministro de analgésicos representa un efecto indirecto que, como todos los efectos colaterales en la medicina, puede entrar en el principio del doble efecto, siempre que la dosis este calculada para la supresión del dolor y no para la interrupción de la vida.

93. Disponer de la muerte es en realidad el modo más radical de disponer de la vida. En el suicidio asistido, en la eutanasia directa y en el aborto directo -aunque sean trágicas y complejas las situaciones personales- la vida física es sacrificada por una finalidad autodeterminada. Recae en la misma categoría la instrumentalización del embrión, que tiene lugar tanto en la experimentación sobre embriones, como en el diagnóstico preimplantatorio.

94. Nuestro estatus ontológico de criaturas hechas a imagen de Dios impone determinados límites a nuestra capacidad para disponer de nosotros mismos. El señorío atribuido a nosotros no es ilimitado: ejercitamos un cierto señorío participado sobre el mundo creado y, finalmente, debemos dar cuenta de nuestro servicio al Señor del Universo. El hombre ha sido creado a imagen de Dios, pero no es Dios mismo.

Conclusiones

95. A lo largo del curso de estas reflexiones, el tema del imagen de Dios ha demostrado su capacidad sistemática para aclarar muchas verdades de la fe cristiana. Nos ayuda a presentar una concepción relacional -ciertamente personal- de los seres humanos. Esta relación con Dios que define al ser humano es el fundamento de su relación con las otras criaturas. No obstante, como hemos visto, el misterio del hombre puede ser plenamente aclarado solamente a la luz de Cristo, que es imagen perfecta del Padre y que nos introduce, a través del Espíritu Santo, en una participación en el misterio de Dios uno y trino. Es dentro de esta comunión de amor donde el misterio de cada ser, abrazado por Dios, encuentra su pleno significado. Al mismo tiempo que grandiosa y humilde, esta concepción del ser humano como imagen de Dios representa una guía para las relaciones entre el hombre y el mundo creado, y es la base en la cual valorar la legitimidad de los progresos técnicos y científicos que tienen un impacto directo sobre la vida humana y sobre el ambiente. En estas áreas, como las personas humanas están llamadas a dar testimonio de su participación en la creatividad divina, así son también llamadas a reconocer su posición de criaturas a las cuales Dios ha encargado la preciosa responsabilidad de administrar el universo físico.

Nota preliminar. El tema de la persona humana creada imagen de Dios ha sido puesto bajo el estudio de la Comisión Teológica Internacional. Para preparar este estudio se formó una subcomisión compuesta por el dominico p. Joseph Augustine Di Noia, el obispo mons. Jean-Louis Bruguès, mons. Anton Strukelj, p. Tanios Bou Mansour del Orden Libanes Maronita, don Adolphe Gesché, el obispo mons. Willem Jacobus Eijk, los jesuitas p. Fadel Sidarouss y p. Shun ichi Takayanagi.

Las discusiones generales se han desarrollado en numerosos encuentros de la subcomisión y durante las sesiones plenarias de la misma Comisión Teológica Internacional, tenidas en Roma del 2000 a 2002. El presente texto ha sido aprobado de forma específica, con el voto escrito de la Comisión, y ha sido sometido a su presidente, el cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cual ha dado su aprobación para la publicación.

Pontificio Consejo para los Textos Legislativos

Instrucción «dignitas connubii», sobre la tramitación de las causas de nulidad

Instrucción del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos para su observancia en los tribunales diocesanos e interdiocesanos en la tramitación de las causas de nulidad

La dignidad del matrimonio, que entre los bautizados «es imagen y participación de la alianza de amor de Cristo y de la Iglesia» (1), exige que la Iglesia promueva con el mayor desvelo pastoral posible el matrimonio y la familia basada en la unión conyugal, y los proteja y defienda con todos los medios a su alcance.

El Concilio Vaticano II no se limitó a proponer y desarrollar, con nuevos conceptos y renovados términos, la doctrina acerca de la dignidad del matrimonio y de la familia (2), explorando con más amplia perspectiva su conformación en sentido cristiano y genuinamente humano, sino que trazó también un camino cualificado para ulteriores perspectivas doctrinales, y estableció nuevas bases sobre las que se pudo preparar la revisión del Código de Derecho Canónico.

Estas nuevas perspectivas, que suelen denominarse «personalistas», se han revelado muy eficaces a la hora de desarrollar progresivamente, en la doctrina comúnmente aceptada y frecuentemente propuesta bajo diferentes modalidades por el Magisterio, determinados valores que por su propia naturaleza contribuyen ampliamente a que la institución del matrimonio y de la familia alcance los elevadísimos fines que Dios Creador, con providente sabiduría, le tiene asignados y que Cristo Redentor enriqueció con amor nupcial (3).

Resulta por otra parte evidente que el matrimonio y la familia no son algo privado que cada uno puede labrar a su antojo. El propio Concilio, que con tanta energía exalta todo lo que atañe a la dignidad de la persona humana, consciente de que de dicha dignidad forma parte la aptitud social de los seres humanos, no deja de poner de relieve que el matrimonio es por su naturaleza una institución fundada por el Creador y por éste provista de leyes propias (4), y que sus propiedades esenciales son la unidad y la indisolubilidad, «que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento» (can. 1056).

De ello se deriva que la dimensión jurídica del matrimonio no es ni puede concebirse como algo que se yuxtapone «como un cuerpo extraño a la realidad interpersonal del matrimonio, sino que constituye una dimensión verdaderamente intrínseca a él» (5). Así lo afirma explícitamente la doctrina de la Iglesia ya desde San Pablo, como observa San Agustín: «Tanta fue la importancia que el Apóstol atribuyó a la fidelidad [conyugal], que llegó a llamarla potestad, diciendo: “No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer” (1 Co 7, 4)» (6). Por ello, tal y como afirma Juan Pablo II, «en una perspectiva de auténtico personalismo, la enseñanza de la Iglesia implica la afirmación de la posibilidad de la constitución del matrimonio como vínculo indisoluble entre las personas de los cónyuges, esencialmente orientado al bien de los cónyuges mismos y de los hijos» (7).

Al avance doctrinal en la comprensión de la institución del matrimonio y de la familia le acompaña en este tiempo nuestro el progreso en las ciencias humanas, sobre todo en las psicológicas y psiquiátricas, las cuales, al ofrecer un conocimiento más profundo del ser humano, pueden contribuir en gran medida a la comprensión de las condiciones que en él se requieren para que sea capaz de contraer el vínculo conyugal. Los Pontífices Romanos, desde Pío XII (8), al tiempo que advierten de los peligros que se corren si, en esta materia, se asumen como datos científicos ciertos meras hipótesis no confirmadas científicamente, siempre han alentado y exhortado a los estudiosos del derecho matrimonial canónico y a los jueces eclesiásticos a no temer hacer propias, en beneficio de su disciplina, las conclusiones ciertas, basadas en la sana filosofía y en la antropología cristiana, que aquellas ciencias les han ido brindando con el paso del tiempo (9).

El nuevo Código, promulgado el 25 de enero de 1983, no sólo se propuso traducir «en lenguaje canonista» (10) la visión renovada de la institución del matrimonio y de la familia ofrecida por el Concilio, sino también recoger los avances legislativos, doctrinales y jurisprudenciales que habían ido registrándose mientras tanto en lo que respecta tanto al derecho sustantivo como al procesal, entre los cuales se distingue de especial manera la Carta apostólica en forma de Motu proprio de Pablo VI Causas matrimoniales, de 28 de marzo de 1971, en virtud de la cual, a la espera de «una más completa reforma del proceso matrimonial», se establecieron algunas normas encaminadas a acelerar el propio proceso (11), normas que en su mayor parte fueron recogidas en el nuevo Código.

Por otra parte, el nuevo Código, en lo que respecta al proceso matrimonial para la declaración de nulidad, ha seguido el mismo método del Código de 1917. En su parte especial De los procesos matrimoniales reúne en un solo capítulo las normas propias de dicho proceso (cán. 1671-1691), mientras que los demás preceptos que disciplinan el proceso en su integridad figuran en la parte común De los juicios en general (cán. 1400- 1500) y en Del juicio contencioso (cán. 1501-1655). De ello se deriva que las normas procesales que jueces y ministros del tribunal han de observar en las causas para la declaración de nulidad del matrimonio no se encuentran reunidas en un solo capítulo. Las dificultades que de ello se siguen en la tramitación de las causas resultan evidentes, y los jueces afirman tener que afrontarlas continuamente, máxime si se considera que los cánones referentes a los juicios en general y los del juicio contencioso ordinario deben aplicarse tan sólo «si no lo impide la naturaleza del asunto» y, además, «cumpliendo las normas especiales para las causas acerca del estado de las personas y para aquellas que se refieren al bien público» (can. 1691).

Por lo que concierne al Código de 1917, y para hacer frente a dichas dificultades, la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos publicó el 15 de agosto de 1936 la Instrucción Provida Mater (12) precisamente con esta intención: «Para que se proceda de manera más rápida y segura a instruir y a fallar estas causas». Además, en lo que respecta al método y a los criterios seguidos, la Instrucción preparó la materia recopilando los cánones, la jurisprudencia y la praxis de la Curia Romana.

Tras la promulgación del Código de 1983, había parecido necesario preparar con carácter urgente una Instrucción que, siguiendo las huellas de la Provida Mater, ayudara a jueces y demás ministros de los tribunales a la hora de interpretar y aplicar correctamente el derecho matrimonial renovado, máxime teniendo en cuenta que durante los últimos decenios, al tiempo que se ha incrementado el número de causas de nulidad de matrimonio, se ha reducido en cambio con demasiada frecuencia el número de jueces y demás ministros de los tribunales, hasta el punto de ser éstos pocos y totalmente insuficientes para el desempeño de su cometido. Contemporáneamente, sin embargo, había parecido oportuno dejar pasar un determinado período hasta la publicación de la nueva Instrucción, tal y como aconteció tras la promulgación del Código de 1917, para que al redactarla pudieran tenerse en cuenta tanto la aplicación del nuevo derecho matrimonial basada en la experiencia como las interpretaciones auténticas eventualmente dictadas por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, así como, por último, el desarrollo de la doctrina y la evolución de la jurisprudencia, especialmente la del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica y del Tribunal de la Rota Romana.

Una vez transcurrido tan oportuno plazo, el Sumo Pontífice Juan Pablo II, el día 24 de febrero de 1996, juzgó conveniente, en su prudencia, constituir una Comisión Interdicasterial encargada de elaborar dicha Instrucción con los mismos criterios y método adoptados en su día para la Instrucción Provida Mater, por medio de la cual jueces y ministros de los tribunales se vieran casi llevados de la mano en el desempeño de una función de tan gran relieve, es decir la tramitación de las causas de nulidad matrimonial, evitando las dificultades que durante el desarrollo del juicio pudieran derivarse aun sólo de la forma en que las normas de este proceso están distribuidas en el Código.

El primer y el segundo esquema de la presente Instrucción se han redactado con la colaboración de los dicasterios interesados, es decir la Congregación para la Doctrina de la Fe, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, el Tribunal de la Rota Romana y el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos; también se ha oído a las Conferencias Episcopales.

Una vez examinada la labor desempeñada por la Comisión, el Romano Pontífice, con Carta de 4 de febrero de 2003, estableció que este Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, teniendo en cuenta los dos esquemas antes citados, preparara y publicara el texto definitivo de la Instrucción acerca de las normas vigentes en esta materia. Ello se ha llevado a cabo a través de una nueva Comisión Interdicasterial y con el asesoramiento de las Congregaciones y de los Tribunales Apostólicos interesados.

La Instrucción, por consiguiente, se ha elaborado y publicado para que sirva de ayuda a los jueces y demás ministros de los tribunales eclesiásticos que tienen encomendado el sagrado ministerio de conocer de las causas de nulidad de matrimonio. Por consiguiente, las normas procesales del Código de Derecho Canónico para la declaración de nulidad de matrimonio permanecen íntegramente en vigor, y a ellas deberá hacerse siempre referencia a la hora de interpretar la Instrucción. Además, considerando la naturaleza específica de este procedimiento, deberán evitarse con especial esmero por un lado el formalismo jurídico como algo totalmente ajeno al espíritu de las leyes de la Iglesia y, por otro, esa forma de actuar que condesciende con un subjetivismo excesivo a la hora de interpretar y de aplicar tanto las normas de derecho sustantivo como las procesales (13). Además, con vistas a alcanzar en toda la Iglesia la unidad fundamental de la jurisprudencia que las causas matrimoniales exigen, es menester que todos los tribunales de grado inferior miren con atención a los Tribunales Apostólicos, es decir al Tribunal de la Rota Romana, que tiene la tarea de proveer a la «unidad de la jurisprudencia» y de servir, «a través de las propias sentencias , [...] de ayuda a los tribunales de grado inferior» (Pastor Bonus, art. 126), y al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, a la que corresponde, «además de ejercer la función de Supremo Tribunal», la tarea de velar por «la recta administración de la justicia en la Iglesia» (Pastor Bonus, art. 121). Indudablemente resulta válida hoy también, es más, con aún mayor urgencia que cuando se publicó la Instrucción Pro-vida Mater, la advertencia de esa misma Instrucción: «No obstante, bueno será considerar que estas normas se revelarán insuficientes para alcanzar el fin que se les propone si los jueces diocesanos no adquieren un profundo conocimiento de los sagrados cánones y no se ven convenientemente preparados para la experiencia forense» (14).

Incumbe, pues, a los obispos la grave obligación de tomar medidas con vistas a que para sus propios tribunales se formen con esmero administradores idóneos de justicia que se preparen mediante una conveniente práctica en derecho canónico a instruir con arreglo a las normas y a fallar según justicia las causas matrimoniales en el tribunal.

Por consiguiente, en la tramitación de las causas de nulidad ante los tribunales diocesanos e interdiocesanos, deberán observarse las siguientes normas:

Art. 1 – § 1. La presente Instrucción afecta tan sólo a los tribunales de la Iglesia latina (cf. can. 1).

§ 2. Todos los tribunales se regirán por las normas procesales contenidas en el Código de Derecho Canónico y por la presente Instrucción, sin perjuicio de las leyes propias de los tribunales de la Sede Apostólica (cf. can. 1402; Pastor Bonus, arts. 125; 130).

§ 3. La dispensa de las leyes procesales queda reservada a la Sede Apostólica (cf. can. 87; Pastor Bonus, art. 124, n. 2).

Art. 2 – § 1. El matrimonio de los católicos, aunque sea católico uno solo de los contrayentes, se rige no sólo por el derecho divino, sino también por el canónico, sin perjuicio del art. 3, § 3 (cf. can. 1059).

§ 2. El matrimonio entre un contrayente católico y otro bautizado acatólico se rige además:

- 1.º por el derecho propio de la Iglesia o de la Comunidad eclesial a la que pertenezca el contrayente acatólico, si dicha Comunidad dispone de derecho matrimonial propio;
- 2.º por el derecho vigente en la Comunidad eclesial a la que pertenezca el contrayente acatólico, si dicha

Comunidad carece de derecho matrimonial propio.

Art. 3 – § 1. Las causas matrimoniales de los bautizados corresponden al juez eclesiástico por derecho propio (can. 1671).

§ 2. No obstante, el juez eclesiástico puede conocer sólo de las causas de nulidad de los acatólicos, estén o no estén bautizados, en las que quede probado ante la Iglesia católica el estado libre de uno de los contrayentes como mínimo, sin perjuicio del art. 114.

§ 3. Las causas sobre los efectos meramente civiles del matrimonio pertenecen al juez civil, a no ser que el derecho particular establezca que tales causas puedan ser tratadas y decididas por el juez eclesiástico cuando se planteen de manera incidental y accesoria (can. 1672).

Art. 4 – § 1. En toda ocasión en la que el juez eclesiástico haya de pronunciarse acerca de la nulidad del matrimonio de cónyuges acatólicos bautizados:

1.º en lo que respecta al derecho al que los contrayentes estuvieron sujetos en el momento de celebrar el matrimonio, se aplicará el art. 2 § 2;

2.º en lo que atañe a la forma de la celebración del matrimonio, la Iglesia reconoce toda forma legalmente prescrita o admitida en la Iglesia o en la Comunidad eclesial a la que los contrayentes pertenecían en el momento de celebrar el matrimonio, siempre y cuando, en caso de que uno por lo menos de los contrayentes fuera fiel de una Iglesia oriental acatólica, el matrimonio se hubiera celebrado con rito sagrado.

§ 2. En toda ocasión en la que el juez eclesiástico haya de pronunciarse acerca de la nulidad de matrimonio contraído por dos cónyuges no bautizados:

1.º la causa de nulidad se registrará por las normas del derecho procesal canónico;

2.º la nulidad del matrimonio se dirimirá, con salvedad del derecho divino, sobre la base del derecho al que los contrayentes estuvieron sujetos en el momento de celebrar el matrimonio.

Art. 5 – § 1. Las causas de nulidad de matrimonio sólo podrán fallarse mediante sentencia del tribunal competente.

§ 2. La Signatura Apostólica tiene la facultad de fallar mediante decreto los casos de nulidad de matrimonio en los que la nulidad resulte evidente; empero, si se manifestara la exigencia de averiguaciones o investigaciones más pormenorizadas, la Signatura los remitirá al tribunal competente o, si lo exigiera el caso, a otro tribunal, que instruirá la causa de nulidad con arreglo a las disposiciones legales.

§ 3. Además, con vistas a probar el estado libre de quienes, aun estando obligados en virtud del can. 1117 a la observancia de la forma canónica, hayan atentado matrimonio ante un funcionario civil o un ministro acatólico, resultará suficiente la investigación prematrimonial establecida en los cánones 1066-1071 (15).

Art. 6 – Las causas de declaración de nulidad de matrimonio no pueden tramitarse por el proceso oral (cf. can. 1690).

Art. 7 – § 1. La presente Instrucción atañe exclusivamente al proceso de declaración de nulidad de matrimonio, y no a los procesos de disolución del vínculo conyugal (cf. cáns. 1400, § 1, n. 1; 1697-1706).

§ 2. Por consiguiente, conviene tener bien presente, en lo que concierne a la terminología, la diferencia entre declaración de nulidad del matrimonio y disolución de éste.

Título I

DEL FUERO COMPETENTE

Art. 8 – § 1. Es derecho exclusivo del Romano Pontífice juzgar las causas de nulidad de matrimonio de quienes ejercen la autoridad suprema de un Estado y las demás causas de nulidad de matrimonio que él mismo haya avocado a sí (cf. can. 1405, § 1, nn. 1, 4).

§ 2. Sobre las causas que enumera el § 1, la incompetencia de los demás jueces es absoluta (cf. can. 1406, § 2).

Art. 9 – § 1. La incompetencia de un juez también es absoluta:

1.º si la causa ya estuviera legítimamente pendiente ante otro tribunal (cf. can. 1512, n. 2);

2.º si no se observa la competencia por razón del grado o por razón de la materia (cf. can. 1440).

§ 2. Por consiguiente, la incompetencia del juez es absoluta por razón del grado si la misma causa, una vez dictada sentencia definitiva, se tramitara nuevamente ante la misma instancia, a menos que la sentencia hubiera sido declarada nula; por razón de la materia, si la causa de nulidad de matrimonio se hallara pendiente ante un tribunal competente exclusivamente en causas de diferente objeto.

§ 3. En los casos a los que se refiere el § 1, n. 2, la Signatura Apostólica podrá, por justa causa, asignar la tramitación de una causa a un tribunal en sí incompetente (cf. Pastor Bonus, art. 124, n. 2).

Art. 10 – § 1. Para las causas de nulidad de matrimonio no reservadas a la Sede Apostólica o a ella avocadas, son competentes en primera instancia:

1.º el tribunal del lugar en que se celebró el matrimonio;

2.º el tribunal del lugar en que el demandado tiene su domicilio o cuasidomicilio;

3.º el tribunal del lugar en que tiene su domicilio la parte actora, con tal de que ambas partes residan en el territorio de una misma Conferencia Episcopal y dé su consentimiento el vicario judicial del domicilio de la parte demandada, el cual, antes de darlo, preguntará a ésta si desea alegar alguna excepción (cf. can. 1673).

§ 2. La incompetencia del juez que no goce de ninguno de estos títulos se llama relativa, sin perjuicio, en todo caso, de las disposiciones referentes a la incompetencia absoluta (cf. can. 1407, § 2).

§ 3. Si no se alegara incompetencia relativa antes de concordar la duda, el juez se convierte ipso jure en juez competente, sin perjuicio del can. 1457, § 1.

§ 4. En caso de incompetencia relativa, la Signatura Apostólica podrá, por justa causa, prorrogar la competencia (cf. Pastor Bonus, art. 124, n. 3).

Art. 11 – § 1. Para probar el domicilio canónico de las partes, y sobre todo el cuasidomicilio, de los que tratan los cáns. 102-107, en caso de duda no será suficiente la mera declaración de las partes, sino que se requerirán documentos adecuados tanto eclesiásticos como civiles, o a falta de éstos, otros elementos probatorios.

§ 2. Si se afirma que el cuasidomicilio se ha adquirido por la residencia en el territorio de una parroquia o de una diócesis, unida a la intención de permanecer allí al menos tres meses, deberá comprobarse con especial esmero que se hayan observado efectivamente las disposiciones del can. 102, § 2.

§ 3. El cónyuge que por cualquier razón estuviera separado perpetua o indeterminadamente no seguirá el domicilio del otro cónyuge (cf. can. 104).

Art. 12 – El cambio del domicilio o del cuasidomicilio de los cónyuges durante la tramitación de la causa no quita en modo alguno al tribunal su competencia ni la suspende (cf. can. 1512, nn. 2, 5).

Art. 13 – § 1. Mientras no se satisfagan las condiciones indicadas en el art. 10, § 1, nn. 3-4, el tribunal no podrá proceder legítimamente.

§ 2. En los casos citados, el consenso del vicario judicial del domicilio del demandado deberá constar por escrito y no podrá presumirse.

§ 3. La audiencia previa del demandado por parte del vicario judicial podrá hacerse por escrito o de palabra; si se realizara de palabra, el propio vicario redactará un documento que la atestigüe.

§ 4. El vicario judicial del demandado, antes de dar su consentimiento, deberá sopesar con atención todas las circunstancias de la causa, y sobre todo las dificultades de defensa del demandado ante el tribunal del lugar en que tenga su domicilio el actor o en el que se haya de recoger la mayor parte de las pruebas.

§ 5. En este caso, el vicario judicial del domicilio del demandado no es el vicario judicial del tribunal interdiocesano, sino el vicario judicial diocesano; si éste faltara en algún caso particular, lo será el obispo diocesano (16).

§ 6. Si, por otra parte, las condiciones recogidas en los anteriores párrafos no pudieran observarse por ignorarse, pese a una diligente investigación, dónde reside el demandado, dicha circunstancia deberá constar en las actas (16 bis).

Art. 14 – Al sopesar si un determinado tribunal es efectivamente aquél en el que haya de recogerse la mayor parte de las pruebas, habrá que considerar tanto las pruebas que se prevé aporte cada una de las partes como las que hayan de recogerse de oficio.

Art. 15 – Cuando un matrimonio es impugnado sobre la base de varios capítulos de nulidad, éstos, por razón de la conexión, habrán de juzgarse en el mismo proceso por un mismo e idéntico tribunal (cf. cáns. 1407, § 1; 1414).

Art. 16 – § 1. El tribunal de la Iglesia latina, sin perjuicio de los arts. 8-15, podrá conocer de causas de nulidad de matrimonio de católicos de otra Iglesia sui juris:

1.º ipso jure, en un territorio en el que no exista otro Jerarca local de cualquier otra Iglesia sui juris además del ordinario del lugar de la Iglesia latina, o en el que la atención pastoral de los fieles miembros de la Iglesia sui juris de la que se trata estuviera encomendada al ordinario del lugar de la Iglesia latina por designación de la Sede Apostólica o por lo menos con su consentimiento (cf. can. 916, § 5, CCEO).

2.º en los demás casos, por prórroga de la competencia concedida por la Signatura Apostólica, ya sea de manera estable como para el caso concreto.

§ 2. El tribunal de la Iglesia latina, en estos casos, deberá proceder con arreglo a las normas de su propia ley procesal, pero la nulidad del matrimonio habrá de comprobarse con arreglo a las leyes de la Iglesia sui juris de la que las partes son fieles.

Art. 17 – En lo que respecta a la competencia de los tribunales en segunda o ulterior instancia, se estará a lo dispuesto en los arts. 25, 27 (cf. cáns. 1438-1439, § 1; 1632, § 2; 1683).

Art. 18 – Por razón de la prevención, cuando dos o más tribunales son igualmente competentes, tiene derecho a juzgar la causa el que primero citó legítimamente al demandado (can. 1415).

Art. 19 – § 1. Quien, tras la interrupción de la instancia por perención o por renuncia, quisiera introducir de nuevo la causa o proseguirla, podrá acudir a su elección a cualquier tribunal competente con arreglo a las normas vigentes en el momento de la reanudación de la causa (17).

§ 2. Si, en cambio, la perención o la renuncia o la no comparecencia hubieran tenido lugar ante la Rota Romana, la causa sólo podrá reanudarse ante la Rota, tanto si la misma le hubiera sido asignada a dicho Tribunal Apostólico, como si la hubiera recibido por apelación (18).

Art. 20 – Los conflictos de competencia entre tribunales sujetos a un mismo tribunal de apelación, han de ser resueltos por éste; si no están sujetos al mismo tribunal de apelación, resuelve la Signatura Apostólica (can. 1416).

Art. 21 – Si se alegara excepción contra la competencia del tribunal, serán de aplicación los arts. 78-79.

Título II

DE LOS TRIBUNALES

Capítulo I

DE LA POTESTAD JUDICIAL EN GENERAL Y DE LOS TRIBUNALES

Art. 22 – § 1. En cada diócesis, el juez de primera instancia para las causas de nulidad de matrimonio no exceptuadas expresamente por el derecho es el obispo diocesano, que puede ejercer la potestad judicial por sí mismo o por medio de otros, con arreglo al derecho (cf. can. 1419, § 1).

§ 2. Resulta sin embargo oportuno, si no lo exigieran motivos especiales, que no la ejerza por sí mismo.

§ 3. Por consiguiente, todos los obispos han de constituir para sus propias diócesis un tribunal diocesano.

Art. 23 – § 1. Por otra parte, varios obispos diocesanos pueden, con la aprobación de la Sede Apostólica, constituir de común acuerdo, en lugar de los tribunales diocesanos indicados en los cáns. 1419-1421, un tribunal único de primera instancia para sus diócesis con arreglo al cán. 1423.

§ 2. En este caso, cada obispo podrá instituir en su propia diócesis una sección de instrucción con uno o varios auditores y un notario para la recogida de las pruebas y la notificación de los autos.

Art. 24 – § 1. Si no resultara absolutamente posible constituir un tribunal diocesano o interdiocesano, el obispo diocesano habrá de solicitar de la Signatura Apostólica la prorrogación de la competencia a favor de un tribunal limítrofe, con el consentimiento del obispo moderador de dicho tribunal.

§ 2. Será obispo moderador del tribunal diocesano el obispo diocesano; del tribunal interdiocesano, el obispo designado del que trata el art. 26.

Art. 25 – Por lo que respecta a los tribunales de segunda instancia, sin perjuicio del art. 27 y de las facultades otorgadas por la Sede Apostólica:

1.º del tribunal de un obispo sufragáneo se apela al del Metropolitano, salvo lo dispuesto en los nn. 3-4 (cf. can. 1438, n. 1).

2.º cuando la causa se conoce en primera instancia ante el Metropolitano, la apelación se interpone ante el tribunal que él mismo haya designado de modo estable, con aprobación de la Sede Apostólica (can. 1438, n. 2);

3.º si, de acuerdo con el art. 23, hay un único tribunal de primera instancia para varias diócesis, la Conferencia Episcopal, con la aprobación de la Sede Apostólica, debe establecer un tribunal de segunda

instancia, a no ser que todas aquellas diócesis sean sufragáneas de la misma archidiócesis (cf. can. 1439, § 1).

4.º la Conferencia Episcopal puede constituir uno o más tribunales de segunda instancia, con la aprobación de la Sede Apostólica, aun fuera de los casos previstos en el n. 3 (cf. can. 1439, § 2).

Art. 26 – El grupo de obispos por lo que atañe al tribunal del que trata el art. 23, y la Conferencia Episcopal en lo que respecta a los tribunales de los que trata el art. 25, nn. 3-4, o el obispo designado por ellos, tienen todas las potestades que corresponden al obispo diocesano sobre su tribunal (cf. cáns. 1423, § 1; 1439, § 3).

Art. 27 – § 1. La Rota Romana es tribunal de apelación de segunda instancia en concurrencia con los tribunales de los que trata el art. 25; por consiguiente, todas las causas juzgadas por cualquier tribunal de primera instancia pueden elevarse a la Rota Romana por apelación legítima (cf. can. 1444, § 1, n. 1; Pastor Bonus, art. 128, n. 1).

§ 2. Sin perjuicio de las leyes particulares promulgadas por la Sede Apostólica o de las facultades por ésta otorgadas, la Rota Romana es el único tribunal de apelación en tercera o ulterior instancia (cf. can. 1444, § 1, n. 2; Pastor Bonus, art. 128, n. 2).

Art. 28 – Con excepción del caso de apelación legítima a la Rota Romana con arreglo al art. 27, una petición interpuesta ante la Sede Apostólica no suspende el ejercicio de la jurisdicción en el juez que ya ha empezado a tratar la causa; éste, por lo tanto, podrá seguir el juicio hasta la sentencia definitiva, a no ser que la Sede Apostólica comunique al juez que ha avocado a sí la causa (cf. can. 1417, § 2).

Art. 29 – § 1. Todo tribunal tiene derecho a pedir la ayuda de otro tribunal para la instrucción de la causa o para hacer intimaciones judiciales (can. 1418).

§ 2. En su caso, podrán enviarse cartas rogatorias al obispo diocesano con vistas a que él provea.

Art. 30 – § 1. Quedando reprobada la costumbre contraria, las causas de nulidad de matrimonio se reservan a un tribunal colegial de tres jueces, sin perjuicio de los arts. 295, 299 (cf. can. 1425, § 1).

§ 2. El obispo moderador puede encomendar a un colegio de cinco jueces las causas más difíciles o de mayor importancia (cf. can. 1425, § 2).

§ 3. Si no es posible constituir tribunal colegial en primera instancia, la Conferencia Episcopal puede permitir que, mientras dure esa imposibilidad, el obispo moderador encomiende las causas a un único juez clérigo, el cual, donde sea posible, se valga de la colaboración de un asesor y de un auditor; a dicho juez único, si no constara otra cosa, le corresponden los poderes que la ley atribuye al colegio, al presidente y al ponente (cf. can. 1425, § 4).

§ 4. El tribunal de segunda instancia debe constituirse de la misma manera que el de primera instancia; dicho tribunal, sin embargo, para ser válido, deberá ser siempre colegial (cf. cáns. 1441; 1622, n. 1).

Art. 31 – Cuando el tribunal esté obligado a proceder colegialmente, sus decisiones se adoptarán por mayoría de votos (cf. can. 1426, § 1).

Art. 32 – § 1. La potestad judicial que tienen los jueces o tribunales se ha de ejercer del modo prescrito por el derecho, y no puede delegarse si no es para realizar los actos preparatorios de un decreto o sentencia (can. 135, § 3).

§ 2. La potestad judicial se ejercerá en el ámbito del propio territorio, sin perjuicio del art. 85.

Capítulo II

DE LOS MINISTROS DEL TRIBUNAL

1. DE LOS MINISTROS DE JUSTICIA EN GENERAL

Art. 33 – Habida cuenta de la importancia y dificultad de las causas de nulidad de matrimonio, los obispos velarán con vistas a que:

1.º para sus tribunales se preparen ministros de justicia aptos;

2.º quienes hayan sido escogidos para dicha tarea desempeñen su cometido con diligencia y conforme a la ley.

Art. 34 – § 1. Los ministros del tribunal diocesano serán nombrados por el obispo diocesano; los del tribunal interdiocesano, si no se estableciera expresamente otra cosa, por el grupo de obispos o por la Conferencia Episcopal.

§ 2. Sin perjuicio de ello, en caso urgente, los miembros del tribunal interdiocesano podrán ser nombrados por el obispo moderador, hasta que el grupo de obispos o la Conferencia no provean a ello.

Art. 35 – § 1. Todos los que forman parte del tribunal o colaboran con él han de prestar juramento de que cumplirán recta y fielmente su tarea (can. 1454).

§ 2. Para desempeñar competentemente la tarea que tienen encomendada, jueces, defensores del vínculo y promotores de justicia procurarán adquirir un conocimiento cada vez más profundo del derecho matrimonial y procesal.

§ 3. Los mismos deberán particularmente aplicarse al estudio de la jurisprudencia de la Rota Romana, al ser tarea de ésta ocuparse de la unidad de la jurisprudencia y, a través de sus propias sentencias, servir de ayuda a los tribunales de grado inferior (Pastor Bonus, art. 126).

Art. 36 – § 1. El vicario judicial, los vicarios judiciales adjuntos, los demás jueces, los defensores del vínculo y los promotores de justicia no podrán ejercer de manera estable la misma u otra función en dos tribunales relacionados por razón de apelación.

§ 2. Los mismos, además, sin perjuicio del art. 53, § 3, no podrán desempeñar contemporáneamente dos funciones en el mismo tribunal.

§ 3. A los ministros del tribunal no les está permitido desempeñar, ni directamente ni a través de terceros, la función de abogados o de procuradores en el mismo tribunal o en otro tribunal relacionado con éste por razón de apelación.

Art. 37 – Fuera de los que se indican en el Código, no podrá constituirse en el tribunal ningún otro cargo.

2. DE LOS MINISTROS DE JUSTICIA EN ESPECIAL

a) Del vicario judicial, de los vicarios judiciales adjuntos y de los demás jueces

Art. 38 – § 1. Todo obispo diocesano debe nombrar un vicario judicial u oficial con potestad ordinaria de juzgar, distinto del vicario general, a no ser que lo reducido de la diócesis o la escasez de causas aconsejen otra cosa (cf. can. 1420, § 1).

§ 2. El vicario judicial constituye un solo tribunal con el obispo, pero no puede juzgar las causas que el obispo se haya reservado (cf. can. 1420, § 2).

§ 3. El vicario judicial, sin perjuicio de lo que le corresponde ex jure, y de especial manera la libertad en dictar sentencia, queda obligado a informar acerca del estado y de la actividad del tribunal diocesano al obispo, al que le corresponde la vigilancia acerca de la recta administración de la justicia en el tribunal.

Art. 39 – También habrá de nombrarse en cada tribunal interdiocesano un vicario judicial, al que se le aplicarán, con las adaptaciones oportunas, las mismas normas establecidas para el vicario judicial diocesano.

Art. 40 – Los vicarios judiciales tienen obligación de emitir personalmente ante el obispo moderador del tribunal o su delegado la profesión de fe y el juramento de fidelidad según la fórmula aprobada por la Sede Apostólica (cf. can. 833, n. 5) (19).

Art. 41 – § 1. Al vicario judicial pueden designársele unos ayudantes denominados vicarios judiciales adjuntos o viceoficiales (can. 1420, § 3).

§ 2. Sin perjuicio de su libertad a la hora de juzgar, los vicarios judiciales adjuntos están obligados a actuar bajo la dirección del vicario judicial.

Art. 42 – § 1. Tanto el vicario judicial como los vicarios judiciales adjuntos han de ser sacerdotes, de buena fama, doctores o al menos licenciados en derecho canónico y con no menos de treinta años de edad (can. 1420, § 4).

§ 2. Se recomienda vivamente que no se nombre vicario judicial o vicario judicial adjunto a quien carezca de experiencia forense.

§ 3. Al quedar vacante la sede, tales vicarios judiciales no cesan en su cargo ni pueden ser removidos por el administrador diocesano; pero necesitan ser confirmados cuando toma posesión el nuevo obispo (can. 1420, § 5).

Art. 43 – § 1. Tanto para el tribunal diocesano como para el interdiocesano deben nombrarse jueces que sean clérigos (cf. can. 1421, § 1).

§ 2. La Conferencia Episcopal puede permitir que también los laicos sean nombrados jueces, uno de los cuales, en caso de necesidad, puede integrar el tribunal colegiado (can. 1421, § 2).

§ 3. Los jueces han de ser de buena fama, doctores o al menos licenciados en derecho canónico (can. 1421, § 3).

§ 4. Se recomienda además que nadie sea nombrado juez sin haber desempeñado previamente otra función en el tribunal durante un plazo adecuado.

Art. 44 – El vicario judicial, los vicarios judiciales adjuntos y los demás jueces se nombran para un tiempo determinado, quedando en pie lo que prescribe el art. 42, § 3, y no pueden ser removidos si no es por causa legítima y grave (cf. can. 1422).

Art. 45 – Corresponde al tribunal colegial:

1.º dirimir la causa principal (cf. art. 30, §§ 1, 3);

2.º pronunciarse acerca de la excepción de incompetencia (cf. art. 78);

3.º pronunciarse acerca del recurso propuesto contra el rechazo del libelo (cf. art. 124, § 1);

4.º pronunciarse acerca del recurso contra el decreto del presidente o del ponente con el que se establece la fórmula de la duda o de las dudas (cf. art. 135, § 4);

- 5.º resolver con la mayor rapidez posible la petición de una parte con vistas a la admisión de una prueba rechazada (cf. art. 158, § 1);
 - 6.º resolver las cuestiones incidentales con arreglo a los arts. 217-219;
 - 7.º fijar, por motivo grave, un plazo superior a un mes para la publicación de la sentencia (cf. art. 249, § 5);
 - 8.º imponer, en su caso, el vetitum (cf. arts. 250, n. 3; 251);
 - 9.º resolver acerca de las costas judiciales y examinar el recurso contra el pronunciamiento sobre costas y honorarios (cf. arts. 250, n. 4; 304, 2);
 - 10.º corregir los errores materiales contenidos en el texto de la sentencia (cf. art. 260);
 - 11.º en grado de apelación, con arreglo al art. 265, confirmar por decreto la sentencia dictada a favor de la nulidad del matrimonio en primer grado o admitir la causa al examen ordinario del nuevo grado;
 - 12.º resolver acerca de la nulidad de la sentencia (cf. arts. 269; 274, § 1; 275; 276, § 2; 277, § 2);
 - 13.º poner por obra los demás actos procesales que el colegio haya reservado para sí o que le hubieran sido sometidos.
- Art. 46 – § 1. El tribunal colegial ha de presidirlo el vicario judicial o un vicario judicial adjunto, o, si ello no fuera posible, otro miembro del colegio que sea clérigo, designado por uno o por otro de aquellos (cf. can. 1426, § 2).
- § 2. Corresponde al presidente del colegio:
- 1.º designar al ponente y sustituirlo por otro por justa causa (cf. art. 47);
 - 2.º designar a un auditor o, por justa causa, delegar ad actum en una persona adecuada la interrogación de una parte o de un testigo (cf. arts. 50, § 1; 51);
 - 3.º examinar las excepciones alegadas contra el defensor del vínculo, el promotor de justicia o los demás ministros del tribunal (cf. art. 68, § 4);
 - 4.º ejercer vigilancia sobre quienes participan en el juicio, con arreglo a los cáns. 1457, § 2; 1470, § 2; 1488-1489 (cf. arts. 75, § 1; 87; 111, § 1; 307, § 3);
 - 5.º admitir o nombrar al curador (cf. arts. 99, § 1; 144, § 2);
 - 6.º proveer a la actividad del procurador y del abogado, con arreglo a los arts. 101, §§ 1, 3; 102; 105, § 3; 106, § 2; 109; 144, § 2;
 - 7.º admitir o rechazar el libelo y llamar a juicio a la parte demandada con arreglo a los arts. 119-120; 126;
 - 8.º procurar que el decreto de citación judicial se notifique en seguida y, en su caso, convocar a las partes y al defensor del vínculo mediante un nuevo decreto (cf. arts. 126, § 1; 127, § 1);
 - 9.º ordenar que el libelo no llegue a conocimiento de la parte demandada antes que ésta deponga en el proceso (cf. art. 127, § 3);
 - 10.º proponer y establecer la fórmula de la duda o de las dudas (cf. art. 127, § 2; 135, § 1);
 - 11.º disponer y ejecutar la instrucción de la causa (cf. arts. 137; 155 ss.; 239);

- 12.º declarar a la parte demandada ausente del juicio y procurar que la misma renuncie a la ausencia (cf. arts. 138; 142);
- 13.º proceder con arreglo al art. 140 si el actor no compareciera (cf. art. 142);
- 14.º declarar la instancia caducada o admitir la renuncia a la misma (cf. arts. 146-147; 150, § 2);
- 15.º nombrar peritos y, en su caso, asumir los dictámenes ya elaborados por otros peritos (cf. art. 204);
- 16.º rechazar desde el primer momento, con arreglo al art. 220, la petición de admisión de una causa incidental, o revocar un propio decreto impugnado (cf. art. 221, § 2);
- 17.º por mandato del colegio resolver mediante decreto una causa incidental, con arreglo al art. 225;
- 18.º decretar la publicación de las actas y la conclusión de la causa y presidir su discusión (cf. arts. 229-245);
- 19.º fijar la sesión del colegio para la decisión de la causa y presidir la discusión del colegio (cf. art. 248);
- 20.º proveer, con arreglo al art. 255, en caso de que un juez no pudiera firmar la sentencia;
- 21.º transmitir por decreto propio, en el proceso de que trata el art. 265, las actas al defensor del vínculo para que éste pueda emitir su dictamen y avisar a las partes de que, si lo desean, pueden presentar sus observaciones;
- 22.º conceder el patrocinio gratuito (cf. arts. 306-307);
- 23.º realizar los demás actos procesales que no estuvieran reservados al colegio con arreglo a la ley o por decisión del propio colegio.

Art. 47 – § 1. El ponente o relator, nombrado por el presidente entre los jueces del colegio, informará en la reunión del tribunal acerca de la causa, escribirá la decisión en forma de respuesta a la duda planteada y redactará por escrito la sentencia, así como, en las causas incidentales, los decretos (cf. can. 1429; arts. 248, §§ 3, 6; 249, § 1);

§ 2. Al ponente o relator, una vez admitido el libelo, le corresponden ipso jure los mismos poderes del presidente indicados en los arts. 46, § 2, nn. 8-16, 18, 21, sin perjuicio de la facultad del presidente de reservar para sí algún acto procesal.

§ 3. El presidente podrá sustituirlo por otro, cuando haya justa causa (cf. can. 1429).

Art. 48 – § 1. Para juzgar cada causa, el vicario judicial llamará por turno a los jueces, o siguiendo un orden preestablecido en caso de que el juez fuera único (cf. can. 1425, § 3).

§ 2. En casos determinados, el obispo moderador podrá establecer otra cosa (cf. can. 1425, § 3).

Art. 49 – Una vez designados los jueces, el vicario judicial no debe cambiarlos, si no es por causa gravísima, que ha de hacer constar en el decreto (can. 1425, § 5).

b) De los auditores y asesores

Art. 50 – § 1. El presidente del tribunal puede designar a un auditor para que realice la instrucción de la causa, eligiéndole entre los jueces del tribunal o entre las personas aprobadas por el obispo diocesano para esta función (cf. can. 1428, § 1).

§ 2. Para el cargo de auditor, el obispo diocesano puede aprobar para su diócesis a clérigos o a laicos que destaquen por sus buenas costumbres, prudencia y doctrina (cf. can. 1428, § 2).

§ 3. Al auditor corresponde únicamente recoger las pruebas y entregárselas al juez, según el mandato de éste; y si no se le prohíbe en el mandato, puede provisionalmente decidir qué pruebas han de recogerse y de qué manera, en el caso de que se discutan estas cuestiones mientras desempeña su tarea (can. 1428, § 3).

§ 4. En cualquier fase del juicio puede el relator ser removido por justa causa por aquél que lo designó (cf. can. 193, § 3).

Art. 51 – El presidente, el ponente y, sin perjuicio del art. 50 § 3, el auditor, pueden por justa causa delegar ad actum en una persona adecuada, especialmente en caso de que una parte o un testigo no pudieran acudir a la sede del tribunal sin grave incomodidad, la interrogación de los mismos conforme al mandato recibido (cf. cánons. 1558, § 3; 1561).

Art. 52 – El asesor asociado al juez único como consultor con arreglo al art. 30, § 3, deberá ser elegido entre los clérigos o laicos aprobados para esa función por el moderador del tribunal (cf. can. 1424).

c) Del defensor del vínculo y el promotor de justicia

Art. 53 – § 1. Para todas las causas de nulidad de matrimonio, en cada tribunal diocesano o interdiocesano conviene se designen con carácter estable por lo menos un defensor del vínculo y un promotor de justicia, sin perjuicio de lo que preceptúa el art. 34 respecto a su nombramiento (cf. cánons. 1430; 1432).

§ 2. Además, para cada causa en particular puede nombrarse a otro para la función de defensor del vínculo o de promotor de justicia, sin perjuicio del mencionado art. 34 (cf. can. 1436, § 2).

§ 3. La misma persona puede desempeñar el oficio de defensor del vínculo y de promotor de justicia, pero no en la misma causa (cf. can. 1436, § 1).

§ 4. El defensor del vínculo y el promotor de justicia pueden ser removidos por quien los hubiera nombrado con causa justa (cf. can. 1436, § 2).

Art. 54 – El defensor del vínculo y el promotor de justicia han de ser clérigos o laicos de buena fama, doctores o licenciados en derecho canónico y de probada prudencia y celo por la justicia (cf. can. 1435).

Art. 55 – Al defensor del vínculo y al promotor de justicia, tanto al inicio como a lo largo del proceso, por decreto que habrá de constar en las actas, podrá el vicario judicial asignarles sustitutos, escogidos entre los nombrados con arreglo al art. 53, §§ 1-2, que reemplacen a los primeros nombrados en caso de quedar éstos impedidos.

Art. 56 – § 1. En las causas de nulidad de matrimonio siempre se requiere la presencia del defensor del vínculo.

§ 2. Este debe intervenir con arreglo a la ley desde el inicio del proceso y durante el desarrollo del mismo.

§ 3. Debe, en toda instancia, proponer toda clase de pruebas, oposiciones y excepciones que, sin perjuicio de la verdad de los hechos, contribuyan a la tutela del vínculo (cf. can. 1432).

§ 4. En las causas que tienen como objeto las incapacidades indicadas en el can. 1095, le incumbe la tarea de controlar que se sometan al perito cuestiones pertinentes al hecho juzgado y que no excedan de su competencia; velar por que las pericias se basen en los principios de la antropología cristiana y se realicen según el método científico, señalando al juez todo aquello que según su criterio pueda aducirse a favor del vínculo; en caso de sentencia afirmativa, deberá manifestar con claridad en el tribunal de

apelación si algún elemento presente en las pericias y contrario al vínculo no hubiera sido rectamente ponderado por los jueces.

§ 5. No puede actuar jamás a favor de la nulidad del matrimonio; si en algún caso específico nada tuviera que proponer o exponer razonablemente contra la nulidad del mismo, puede remitirse a la justicia del tribunal.

§ 6. En grado de apelación, una vez valoradas diligentemente todas las actuaciones, si bien puede hacer referencia a las observaciones a favor del vínculo realizadas en la anterior instancia, deberá en todo caso proponer sus propias observaciones, especialmente acerca de un suplemento de instrucción, si éste se hubiera realizado.

Art. 57 – § 1. El promotor de justicia debe intervenir cuando él mismo impugna el matrimonio con arreglo al art. 92, n. 2.

§ 2. El promotor de justicia, una vez dictado el decreto por parte del juez, debe intervenir de oficio o a petición del defensor del vínculo o de una parte cuando se trate de tutelar la ley procesal, especialmente en caso de nulidad de actuaciones o de excepciones.

§ 3. Si el promotor de justicia hubiera intervenido en la instancia precedente de la causa principal o de la incidental, se presume que es necesaria su intervención en el grado siguiente de la misma causa (cf. can. 1431, § 2).

Art. 58 – En las causas en las que haya impugnado el matrimonio con arreglo al art. 57, § 1, el promotor de justicia gozará de los mismos derechos que ostenta el actor, a menos que no conste otra cosa debido a la naturaleza de la controversia o a una prescripción legal.

Art. 59 –A no ser que se establezca expresamente otra cosa:

1.º cuando la ley manda que el juez oiga a las partes o a una de ellas, también han de ser oídos el defensor del vínculo y el promotor de justicia, si interviene en el juicio;

2.º cuando se requiere instancia de parte para que el juez pueda decidir algo, tiene idéntico valor la instancia del defensor del vínculo o del promotor de justicia, si interviene en el juicio (cf. can. 1434).

Art. 60 – Si no han sido citados el defensor del vínculo o el promotor de justicia pese a requerirse su presencia, son nulos los actos, salvo que, no obstante, se hagan presentes de hecho o, al menos, hayan podido cumplir su misión antes de la sentencia, mediante el examen de las actas (cf. can. 1433).

d) Del moderador de la cancillería del tribunal y de los demás notarios

Art. 61 – § 1. Al moderador de la cancillería del tribunal, que es en razón de su cargo notario de los actos judiciales, le corresponde cuidar de que, siguiendo las disposiciones del juez, se redacten correctamente, se expidan y se custodien en el archivo las actas del tribunal (cf. can. 482).

§ 2. Por lo tanto, si no se establece otra cosa, corresponde al moderador de la cancillería del tribunal: registrar todas las actas llegadas al tribunal; anotar en el registro el inicio, el desarrollo y el final de cada causa; recibir los documentos presentados por las partes; enviar citaciones y cartas; cuidar de la preparación de los sumarios de los procesos y de su distribución a los jueces; custodiar las actas y los documentos propios de cada causa; remitir copia de los mismos, debidamente autenticada, al tribunal de apelación, tanto si se interpone recurso como de oficio; custodiar en el archivo del tribunal el original de las actas y de los documentos; autenticar la copia de toda acta o documento previa petición legítima del interesado; por último, devolver los documentos con arreglo al art. 91, §§ 1-2.

§ 3. El moderador de la cancellería del tribunal pondrá todo cuidado en abstenerse de toda intervención en la causa fuera de lo que le corresponde por razón de su cargo.

§ 4. En caso de ausencia o de impedimento del moderador de la cancellería, otro notario se ocupará de todo lo arriba indicado en relación con las actas judiciales.

Art. 62 – § 1. En todo proceso debe intervenir un notario o actuario, de manera que las actas son nulas si no están firmadas por él (cf. can. 1437, § 1).

§ 2. Las actas redactadas por un notario en el ejercicio de sus funciones y observando las solemnidades prescritas por el derecho, hacen fe pública (cf. cánons. 1437, § 2; 1540, § 1).

§ 3. Al notario, por decreto que habrá de constar en las actas, podrá nombrársele un sustituto para que lo reemplace en caso de impedimento.

§ 4. Por justa causa, el juez o su delegado o el auditor podrán nombrar un sustituto ad actum, especialmente cuando haya de interrogarse a una parte o a un testigo fuera de la sede del tribunal.

Art. 63 – El moderador de la cancellería y los notarios deben ser personas de buena fama y por encima de toda sospecha (cf. can. 483, § 2).

Art. 64 – Los mismos pueden ser removidos de su oficio: en el tribunal diocesano, con arreglo al can. 485; en el interdiocesano, por el obispo moderador.

Título III

DE LA DISCIPLINA QUE HA DE OBSERVARSE EN LOS TRIBUNALES

Capítulo I

DEL OFICIO DE LOS JUECES Y DE LOS DEMÁS MINISTROS DEL TRIBUNAL

Art. 65 – § 1. Antes de aceptar una causa y siempre que vea alguna esperanza de éxito, el juez empleará medios pastorales, para inducir a los cónyuges, si es posible, a convalidar su matrimonio y a restablecer la convivencia conyugal (can. 1676).

§ 2. Si ello no resultara posible, exhortará a los cónyuges a que, dejando de lado todo deseo personal, colaboren sinceramente, realizando la verdad en el amor, en poner de manifiesto la verdad objetiva, tal y como lo requiere la propia naturaleza de la causa matrimonial.

§ 3. Si el juez notara que los cónyuges abrigan sentimientos hostiles recíprocos, los exhortará vivamente a que, durante el proceso, dejando de lado todo rencor, se inspiren recíprocamente en la afabilidad, la humanidad y la caridad.

Art. 66 – § 1. Quien ha intervenido en una causa como juez no puede después válidamente definir como juez la misma causa en otra instancia o desempeñar en ella el oficio de asesor (cf. can. 1447).

§ 2. Quien ha intervenido en una causa como defensor del vínculo, promotor de justicia, procurador, abogado, testigo o perito, no puede válidamente definir como juez dicha causa en la misma instancia o en otra, o desempeñar en ella el oficio de asesor (cf. can. 1447).

Art. 67 – § 1. No acepte el juez conocer de una causa en que tenga interés por razón de consanguinidad o afinidad en cualquier grado de línea recta y hasta el cuarto grado de línea colateral, o por razón de tutela o curatela, amistad íntima, aversión grande, obtención de un lucro o prevención de un daño, o en la que pueda ser objeto de cualquier otra sospecha fundada de preferencia personal (cf. can. 1448, § 1).

§ 2. En las mismas circunstancias, deben abstenerse de desempeñar su oficio el defensor del vínculo, el promotor de justicia, el asesor, el auditor y los demás ministros del tribunal (cf. can. 1448, § 2).

Art. 68 – § 1. En los casos indicados en el art. 67, si el juez, defensor del vínculo, promotor de justicia o demás ministros del tribunal no se inhiben, la parte puede recusarlos (cf. can. 1449, § 1).

§ 2. Sobre la recusación de un juez decide el vicario judicial; y si es recusado él mismo, resuelve el obispo moderador (cf. can. 1449, § 2).

§ 3. Si actúa como juez el mismo obispo y es recusado, debe abstenerse de juzgar (can. 1449, § 3).

§ 4. Si la recusación se opone contra el defensor del vínculo, el promotor de justicia u otro ministro del tribunal, resuelve sobre dicha excepción el presidente del tribunal colegial, o el juez, si es único (cf. can. 1449, § 4).

§ 5. Sin perjuicio del art. 67, § 1, no podrá considerarse fundada la recusación opuesta contra actos realizados con arreglo a la ley por un juez o por otro ministro del tribunal.

Art. 69 – § 1. Admitida la recusación, deben cambiarse las personas, pero sin cambiar el grado del juicio (can. 1450).

§ 2. Si el tribunal no pudiera tramitar la causa por falta de otros ministros y no existiera otro tribunal competente, la cuestión se someterá a la Signatura Apostólica para que ésta designe a otro tribunal para la tramitación de la causa.

Art. 70 – § 1. Sobre la recusación ha de resolverse con la máxima rapidez, oyendo a las partes, al defensor del vínculo y al promotor de justicia, si participa en el juicio, y si no son ellos mismos los recusados (cf. can. 1451, § 1).

§ 2. Son válidos los actos realizados por el juez antes de ser recusado; pero los efectuados después de interpuesta la recusación deben rescindirse, si lo pide la parte en el plazo de diez días desde que fue admitida la recusación (can. 1451, § 2).

Art. 71 – § 1. Una vez que se ha introducido legítimamente la causa de nulidad de matrimonio, el juez puede, e incluso debe, proceder no sólo a instancia de parte, sino también de oficio (cf. can. 1452, § 1).

§ 2. Por consiguiente, el juez puede, e incluso debe, suplir la negligencia de las partes en la presentación de pruebas o al oponer excepciones, siempre que lo considere necesario para evitar una sentencia injusta, quedando firmes las prescripciones del art. 239 (cf. can. 1452, § 2).

Art. 72 – Los jueces y los tribunales han de cuidar de que, sin merma de la justicia, todas las causas se terminen cuanto antes, y de que en el tribunal de primera instancia no duren más de un año, ni más de seis meses en el de segunda instancia (can. 1453).

Art. 73 – § 1. Los jueces y los demás ministros y ayudantes del tribunal están obligados a guardar secreto de oficio (cf. can. 1455, § 1).

§ 2. Sin perjuicio de lo prescrito en el art. 248, § 4, los jueces están especialmente obligados a guardar secreto sobre la discusión que tiene lugar en el tribunal colegial antes de dictar sentencia, así como sobre los distintos votos y opiniones que se hayan manifestado en ella (cf. can. 1455, § 2).

§ 3. Siempre que, por la naturaleza de la causa o de las pruebas, pueda ponerse en peligro la fama de otros por la divulgación de las actas o de las pruebas, o se dé pie a rencillas o vaya a provocarse escándalo u otro inconveniente semejante, el juez puede obligar a guardar secreto bajo juramento

específico o, en su caso, bajo promesa, a los testigos y a los peritos, así como a las partes y a sus abogados y procuradores, sin perjuicio de los arts. 159, 229-230 (cf. can. 1455, § 3).

Art. 74 – Está prohibido al juez y a todos los ministros del tribunal aceptar regalos de cualquier tipo con ocasión de las actuaciones judiciales (can. 1456).

Art. 75 – § 1. Los jueces y demás ministros y ayudantes del tribunal que cometieran un acto ilícito contra el oficio que tienen encomendado, deberán ser castigados con arreglo a la ley (cf. cáns. 1386; 1389; 1391; 1457; 1470, § 2).

§ 2. En los casos en que la recta administración de la justicia se viera impedida por negligencia, impericia o abusos, el obispo moderador del tribunal o el grupo de obispos pondrán remedio a la misma empleando medios adecuados, sin exclusión, en su caso, de la remoción del cargo.

§ 3. Todo aquel que cause a otro un daño ilegítimamente por un acto jurídico o por otro acto realizado con dolo o culpa, está obligado a reparar el daño causado (can. 128).

Capítulo II

DEL ORDEN EN QUE HAN DE CONOCERSE LAS CAUSAS

Art. 76 – § 1. Las causas se han de conocer siguiendo el mismo orden en que fueron propuestas y registradas (cf. can. 1458).

§ 2. Si alguna causa exigiera una expedición más rápida que las demás, ello se ha de determinar por decreto especial debidamente motivado (cf. can. 1458).

Art. 77 – § 1. Aquellos vicios de los que es posible se siga la nulidad de la sentencia, pueden proponerse como excepción o ser planteados de oficio por el juez en cualquier fase o grado del juicio (can. 1459, § 1).

§ 2. Fuera de los casos indicados en el § 1, las excepciones dilatorias, y sobre todo las que se refieren a las personas y al modo del juicio, se han de proponer antes de la determinación de la fórmula de dudas, a no ser que surgieran después de que ésta se determinara, y deben decidirse cuanto antes (cf. can. 1459, § 2).

Art. 78 – § 1. Si la excepción se propone contra la competencia del tribunal, la decisión corresponde al colegio, sin perjuicio del art. 30, § 3 (cf. can. 1460, § 1).

§ 2. En caso de excepción de incompetencia relativa, si el colegio se declara competente, su decisión no admite apelación, pero cabe proponer la querrela de nulidad, de la que tratan los arts. 269-278, o la restitución in integrum, de la que tratan los cánones 1645-1648 (cf. can. 1460, § 2).

§ 3. Si el colegio se declara incompetente, la parte que se considera perjudicada puede recurrir al tribunal de apelación dentro del plazo de quince días hábiles (cf. can. 1460, § 3).

Art. 79 – En cualquier fase de la causa, el tribunal que reconoce su incompetencia absoluta, debe declararla (cf. can. 1461).

Art. 80 – Las cuestiones sobre prestación de caución acerca del pago de las costas judiciales, o sobre concesión de patrocinio gratuito, si se ha pedido ya desde el primer momento, y otras semejantes, han de tratarse ordinariamente antes de que se determine la fórmula de dudas (cf. can. 1464).

Capítulo III

DE LOS PLAZOS Y PRORROGAS

Art. 81 – § 1. Los llamados plazos fatales, es decir, los plazos determinados por la ley para la perención de los derechos, no pueden prorrogarse, ni pueden válidamente abreviarse, si no es a petición de las partes (can. 1465, § 1).

§ 2. No obstante, los plazos judiciales y convencionales, es decir, los determinados por el juez por iniciativa propia o con el consentimiento de las partes, antes de su vencimientos pueden ser prorrogados por el juez cuando hay una causa justa, habiendo oído a las partes o a petición de éstas; pero nunca pueden abreviarse válidamente, si no es con el consentimiento de las partes (cf. can. 1465, § 3).

§ 3. Cuide el juez, no obstante, de que la tramitación de la causa no se prolongue demasiado a causa de la prórroga (cf. can. 1465, § 3).

Art. 82 – Cuando la ley no señala plazos para la realización de actos procesales, los debe determinar el juez, teniendo en cuenta la naturaleza de cada acto (can. 1466).

Art. 83 – Si el día señalado para un acto judicial estuviera cerrado el tribunal, el plazo se entiende prorrogado para el primer día hábil (can. 1467).

Capítulo IV

DEL LUGAR DEL JUICIO

Art. 84 – Todo tribunal ha de tener, en lo posible, una sede fija, que estará abierta a horas determinadas (can. 1468).

Art. 85 – § 1. El juez expulsado por la fuerza de su territorio o impedido para ejercer en él su jurisdicción, puede ejercerla fuera del territorio y dictar sentencia, pero informando al obispo diocesano (can. 1469, § 1).

§ 2. Además de lo dicho en el § 1, el juez, por causa justa y oídas las partes, puede salir de su propio territorio para recoger pruebas, pero con licencia del obispo diocesano del lugar al que va y en la sede que éste determine (can. 1469, § 2).

Capítulo V

DE LAS PERSONAS QUE HAN DE SER ADMITIDAS EN LA SEDE DEL TRIBUNAL Y DEL MODO DE REDACTAR Y CONSERVAR LAS ACTAS

Art. 86 – Mientras se trata la causa ante el tribunal sólo deben estar presentes en el aula aquellos que la ley o el juez determinen que son necesarios para realizar el proceso (cf. can. 1470, § 1).

Art. 87 – Puede el juez obligar a observar una conducta debida a quienes asisten al juicio y faltan gravemente al respeto y obediencia debidos al tribunal; y, además, a los abogados y procuradores puede suspenderlos del ejercicio de su función en la causa (cf. can. 1470, § 2).

Art. 88 – § 1. Los actos judiciales deben redactarse por escrito, tanto si se refieren a la sustancia del litigio, o actos de la causa, como a la forma de proceder, o actos del proceso (can. 1472, § 1).

§ 2. Debe numerarse y autenticarse cada hoja de las actas (can. 1472, § 2).

Art. 89 – Cuando en las actas judiciales se requiere la firma de las partes o de los testigos, si la parte o el testigo no pueden o no quieren firmar, ha de consignarse esto en las mismas actas, y a la vez el juez y el notario darán fe de que esa acta se ha leído íntegramente a la parte o al testigo y de que la parte o el testigo no pudieron o no quisieron firmar (can. 1473).

Art. 90 – § 1. Si de la causa debe conocer el tribunal de apelación, se ha de remitir al tribunal superior copia de los autos, dando fe el notario de su autenticidad e integridad (cf. can. 1474, § 1).

§ 2. Si los actos están redactados en una lengua desconocida por el tribunal superior, han de traducirse a otro idioma conocido por él, tomando precauciones para que conste la fidelidad de la traducción (can. 1474, § 2).

Art. 91 – § 1. Al terminar el juicio, deben devolverse a los particulares los documentos que les pertenecen, conservando sin embargo el tribunal copia de los mismos sellada por el notario (cf. can. 1475, § 1).

§ 2. Sin mandato del juez, está prohibido al moderador de la cancillería y a los notarios proporcionar copia de las actas judiciales y de los documentos que forman parte del proceso (cf. can. 1475, § 2).

Título IV

DE LAS PARTES EN CAUSA

Capítulo I

DEL DERECHO A IMPUGNAR EL MATRIMONIO

Art. 92 – Son hábiles para impugnar el matrimonio:

1.º los cónyuges, ya sean católicos o acatólicos (cf. cáns. 1674, n. 1; 1476; art. 3, § 2);

2.º el promotor de justicia, cuando la nulidad ya se ha divulgado y no es posible o conveniente convalidar el matrimonio (cf. can. 1674, n. 2).

Art. 93 – El matrimonio que no fue impugnado en vida de ambos cónyuges, tras la muerte de uno de ellos o de los dos puede ser impugnado por aquél para el cual la causa de nulidad sea prejudicial para resolver otra controversia, ya en el fuero canónico, ya en el civil (cf. can. 1675, § 1).

Art. 94 – Si el cónyuge muere mientras está pendiente la causa, debe observarse lo prescrito en el art. 143 (cf. can. 1675, § 2).

Capítulo II

DE LOS CÓNYUGES PARTES EN CAUSA

Art. 95 – § 1. Con vistas a comprobar más fácilmente la verdad y a que el derecho de defensa goce de mayor tutela, resulta sumamente oportuno que ambos cónyuges participen en el proceso de nulidad de matrimonio.

§ 2. Por consiguiente, el cónyuge legítimamente llamado a juicio tiene obligación de responder (cf. can. 1476).

Art. 96 – Aunque el cónyuge nombre procurador o abogado, tiene obligación de acudir personalmente al juicio siempre que lo prescriban el derecho o el juez (cf. can. 1477).

Art. 97 – § 1. Aquellos que carecen del uso de razón sólo pueden comparecer en juicio por medio de su curador (cf. can. 1478, § 1).

§ 2. Quienes al iniciarse el proceso o en el transcurso del mismo sufren algún trastorno mental sólo pueden comparecer en juicio por mandato del juez; en los demás casos deben demandar y contestar por medio de sus curadores (cf. can. 1478, § 4).

§ 3. Los menores pueden demandar y contestar por sí mismos, sin el consentimiento de los padres o del tutor, sin perjuicio de los §§ 1-2 (cf. can. 1478, § 3).

Art. 98 – Cuando la autoridad civil ya ha designado curador, éste puede ser admitido por el juez eclesiástico, después de oír, si es posible, al obispo diocesano de aquel a quien se dio; pero si no está designado o si se considera que no debe ser admitido, el juez designará un curador para la causa (cf. can. 1479).

Art. 99 – § 1. Es competencia del presidente admitir o designar al curador por decreto debidamente motivado que constará en autos.

§ 2. Dicho decreto deberá ser notificado a todos los interesados, con inclusión del cónyuge al que se le haya dado curador, si a ello no se opone un motivo grave y sin perjuicio, en todo caso, del derecho de defensa.

Art. 100 – El curador está obligado, por razón de su cargo, a tutelar los derechos de la parte a la que ha sido asignado.

Capítulo III

DE LOS PROCURADORES Y ABOGADOS

Art. 101 – § 1. Sin perjuicio del derecho de las partes a defenderse personalmente, el tribunal estará obligado a procurar que ambos cónyuges puedan proveer a la tutela de sus derechos con la ayuda de una persona competente, particularmente en las causas que presentan especial dificultad.

§ 2. Si a juicio del presidente se revelara necesaria la presencia de un procurador o de un abogado y la parte no proveyera a ello dentro del plazo establecido, el propio presidente, según lo requiera la causa, los designará, y los mismos seguirán ejerciendo su tarea mientras la parte no designe a otros.

§ 3. En caso de concesión de patrocinio gratuito, la designación del procurador o del abogado será competencia del propio presidente.

§ 4. En todo caso, la designación del procurador o del abogado se comunicará mediante decreto a las partes y al defensor del vínculo.

Art. 102 – Si ambos cónyuges solicitaran que su matrimonio se declarara nulo, podrán designar a un procurador o a un abogado común.

Art. 103 – § 1. Las partes pueden designar a un procurador distinto del abogado.

§ 2. Cada litigante puede designar sólo a un procurador, el cual no puede hacerse sustituir por otro, si no se le concede expresamente esa facultad (can. 1482, § 1).

§ 3. Sin embargo, cuando por justa causa una persona designa varios procuradores, lo hará de manera que se dé entre ellos lugar a la prevención (can. 1482, § 2).

§ 4. Pueden nombrarse en cambio varios abogados a la vez (can. 1482, § 3).

Art. 104 – § 1. Por razón de su cargo, el abogado y el procurador están obligados a tutelar los derechos de la parte y a guardar el secreto de oficio.

§ 2. La función del procurador consiste en representar a la parte, presentar al tribunal libelos y recursos, recibir sus notificaciones y mantener a la parte informada acerca del estado de la causa; lo que corresponde a la defensa queda en todo caso reservado al abogado.

Art. 105 – § 1. El procurador y el abogado han de ser de buena fama; además, el abogado debe ser católico, a no ser que el obispo moderador permita otra cosa, y doctor, o, al menos, verdaderamente perito en derecho canónico, y contar con la aprobación del mismo obispo (cf. can. 1483).

§ 2. Quienes han obtenido el diploma de abogado rotal no necesitan esta aprobación, pero el obispo moderador podrá por grave motivo prohibirles ejercer el patrocinio en su tribunal; es este caso cabe el recurso a la Signatura Apostólica.

§ 3. Por § 2. circunstancias especiales podrá el presidente admitir como procurador ad casum a una persona no residente en el territorio del tribunal.

Art. 106 – § 1. El procurador y el abogado, antes de iniciar su función, deben presentar su mandato auténtico al tribunal (can. 1484, § 1).

§ 2. No obstante, para impedir la extinción de un derecho, el presidente puede si lo cree oportuno; pero el acto carece absolutamente de eficacia en caso de que el procurador no presente el mandato legítimo dentro del plazo perentorio fijado por el propio presidente (cf. can. 1484, § 2).

Art. 107 – § 1. Sin mandato especial, el procurador no puede válidamente renunciar a la acción, a la instancia o a los actos judiciales, ni, en general, realizar aquello para lo que el derecho requiere mandato especial (cf. can. 1485).

§ 2. Después de la sentencia definitiva, el procurador sigue teniendo derecho y obligación de apelar, mientras el mandante no se oponga (can. 1486, § 2).

Art. 108 – Los abogados y los procuradores pueden ser removidos, en cualquier fase de la causa, por aquél que los haya designado, sin perjuicio de la obligación de satisfacerles los honorarios debidos por la labor realizada; pero para que produzca efecto la remoción, es necesario que se les comunique, y, si ya se ha concordado la duda, que se notifique la remoción al juez y a la otra parte (cf. can. 1486, § 1).

Art. 109 – Tanto el procurador como el abogado pueden ser rechazados por el juez mediante decreto debidamente motivado, tanto de oficio como a instancia de parte, pero siempre por causa grave (cf. can. 1487).

Art. 110 – Queda prohibido a abogados y procuradores:

1.º renunciar al mandato durante la tramitación de la causa sin justo motivo;

2.º pactar emolumentos excesivos; si hicieran eso, el pacto es nulo;

3.º prevaricar de su oficio por regalos, promesas u otra razón;

4.º sustraer causas a los tribunales competentes o actuar de cualquier otro modo en fraude de ley (cf. cán. 1488-1489).

Art. 111 – § 1. Los abogados y los procuradores que cometieran un acto ilícito contra el encargo que tienen encomendado, serán castigados con arreglo a la ley (cf. cán. 1386; 1389; 1391, n. 2; 1470, § 2; 1488-1489).

§ 2. Si se comprobara que resultan inadecuados a su función por impericia, pérdida de su buena fama, negligencia o abusos, el obispo moderador o el grupo de obispos deberán proveer oportunamente, sin excluir, en su caso, la prohibición de ejercer el patrocinio en su tribunal.

§ 3. Todo aquel que causa a otro un daño ilegítimamente por un acto jurídico o por otro acto realizado con dolo o culpa, está obligado a reparar el daño causado (can. 128).

Art. 112 – § 1. Corresponde al obispo moderador publicar una lista o registro en que figuren los abogados admitidos ante su tribunal, así como los procuradores que en él suelen representar a las partes.

§ 2. Los abogados inscritos en el registro quedan obligados, por mandato del vicario judicial, a prestar patrocinio gratuito a aquellos a los que el tribunal hubiera concedido dicho beneficio (cf. art. 307).

Art. 113 – § 1. En cada tribunal deberá haber una oficina o una persona de la que cualquiera pueda recibir consejo libre y rápidamente sobre la posibilidad de introducir la causa de nulidad de matrimonio y, en la medida de lo posible, sobre el modo de proceder.

§ 2. Si dicha función la desempeñaran los ministros del tribunal, éstos no podrán participar en la causa ni como jueces ni como defensores del vínculo.

§ 3. En la medida de lo posible, en todo tribunal ha de haber patronos estables, que reciban sus honorarios del mismo tribunal, que puedan desempeñar la función de la que trata el § 1 y ejercer la función de abogado o de procurador, en favor de las partes que libremente prefieran designarlos (cf. can. 1490).

§ 4. Si la función de que trata el § 1 hubiera sido encomendada a un abogado estable, éste no podrá asumir la defensa de la misma causa sino en calidad de abogado estable.

Título V

DE LA INTRODUCCIÓN DE LA CAUSA

Capítulo I

DEL LIBELO DE INTRODUCCIÓN DE LA CAUSA

Art. 114 – El juez no puede juzgar causa alguna, si quien tiene derecho a impugnar el matrimonio con arreglo a los arts. 92-93 no ha formulado la correspondiente petición (cf. can. 1501).

Art. 115 – § 1. Quien desea impugnar el matrimonio, debe presentar un libelo al tribunal competente (cf. can. 1502).

§ 2. Puede admitirse una petición oral, cuando el actor tenga un impedimento para presentar el libelo: en este caso, el Vicario judicial mandará al notario que levante acta, que ha de ser leída al actor y aprobada por éste, y que sustituye al libelo escrito por el actor a todos los efectos jurídicos (cf. can. 1503).

Art. 116 – § 1. El libelo con el que se introduce la causa debe:

1.º especificar ante qué tribunal se introduce la causa;

2.º delimitar el objeto de la causa, es decir indicar el matrimonio de que se trata; formular la petición de declaración de nulidad; presentar, si bien no necesariamente con palabras técnicamente precisas, la razón de la petición, es decir el capítulo o los capítulos de nulidad por los que se impugna el matrimonio;

3.º indicar, al menos de modo general, en qué hechos y pruebas se apoya el actor para demostrar lo que afirma;

4.º estar firmado por el actor o por su procurador, con indicación del día, mes y año, así como también el lugar donde habitan o dijeren tener su residencia a efectos de recibir documentos;

5.º indicar el domicilio o cuasidomicilio del otro cónyuge (cf. can. 1504).

§ 2. Al libelo deberá adjuntarse una copia autenticada de la partida de matrimonio y, en su caso, la documentación referente al estado civil de las partes.

§ 3. No es lícito exigir al momento de presentar el libelo dictámenes periciales.

Art. 117 – Si se presenta una prueba documental, los documentos, en la medida de lo posible, habrán de adjuntarse al libelo; si se presenta una prueba testifical, se indicarán nombre y domicilio de los testigos. Si se presentan otras pruebas, deberán indicarse, al menos de modo general, los hechos o los indicios de los que las mismas puedan deducirse. No obstante, nada impide que se presenten ulteriores pruebas de cualquier naturaleza en el transcurso del juicio.

Art. 118 – § 1. Una vez presentado el libelo, el Vicario judicial deberá cuanto antes constituir mediante decreto el tribunal con arreglo a los arts. 48-49.

§ 2. Los nombres de los jueces y del defensor del vínculo deben notificarse cuanto antes al actor.

Art. 119 – § 1. El presidente, tras comprobar que el asunto es competencia de su tribunal y que el actor tiene capacidad legal para actuar en juicio, debe admitir o rechazar cuanto antes el libelo, mediante decreto (cf. can. 1505, § 1).

§ 2. Conviene que el presidente, antes de ello, oiga al defensor del vínculo.

Art. 120 – § 1. El presidente puede, y en su caso debe, realizar una investigación previa acerca de la competencia del tribunal y de la capacidad legal del actor para actuar en juicio.

§ 2. Por lo que atañe en cambio al mérito de la causa, podrá realizar investigaciones sólo en relación con la admisión o el rechazo del libelo, si éste parece carecer de todo fundamento, y ello sólo para comprobar si del proceso aparece algún fundamento.

Art. 121 – § 1. El libelo sólo puede rechazarse:

1.º si el tribunal no es competente;

2.º si la petición ha sido presentada por quien indudablemente carece del derecho de impugnar el matrimonio (cf. arts. 92-93; 97, §§ 1-2; 106, § 2);

3.º si no se ha observado lo dispuesto en el art. 116, § 1, nn. 1-4;

4.º si del mismo libelo se deduce con certeza que la petición carece de todo fundamento y que no cabe esperar que del proceso aparezca fundamento alguno (cf. can. 1505, § 2).

§ 2. En el decreto deben constar, al menos de modo sumario, los motivos del rechazo, y el mismo ha de notificarse lo antes posible al actor y, en su caso, al defensor del vínculo (cf. can. 1617).

Art. 122 – El fundamento exigido para la admisión del libelo falta si el hecho en que se basa la impugnación, aunque sea bajo todo concepto verdadero, resulta totalmente inadecuado para anular el matrimonio, o bien, aunque el hecho resulte adecuado para anular el matrimonio, si la falsedad de lo declarado es evidente.

Art. 123 – Si el libelo es rechazado por defectos que es posible subsanar, éstos deben indicarse en el decreto de rechazo, y ha de invitarse al actor a presentar un libelo nuevo correctamente redactado (cf. can. 1505, § 3).

Art. 124 – § 1. En el plazo útil de diez días, la parte tiene siempre el derecho de interponer recurso motivado contra el rechazo del libelo ante el colegio, si fue rechazado por el presidente; en los demás supuestos, ante el tribunal de apelación. En ambos casos, la cuestión sobre el rechazo ha de dirimirse con la mayor rapidez (cf. can. 1505, § 4).

§ 2. Si el tribunal de apelación admite el libelo, la causa debe ser juzgada por el tribunal a quo.

§ 3. Si el recurso se hubiera interpuesto ante el colegio, no podrá interponerse una segunda vez ante el tribunal de apelación.

Art. 125 – Si, en el plazo de un mes desde que se presentó el libelo, el juez no emite decreto admitiéndolo o rechazándolo, la parte interesada puede instar al juez a que cumpla su obligación; y si, a pesar de todo, el juez guarda silencio, pasados inútilmente diez días desde la presentación de la instancia, el libelo, si se ha presentado con arreglo a la ley, se considera admitido (cf. can. 1506).

Capítulo II

DE LA CITACIÓN Y NOTIFICACIÓN DE LOS ACTOS JUDICIALES

1. DE LA PRIMERA CITACIÓN Y DE LA NOTIFICACIÓN DE LA MISMA

Art. 126 – § 1. En el decreto por el que se admite el libelo del actor, el presidente debe llamar a juicio o citar al demandado, determinando si debe responder por escrito o, con motivo de la petición del actor, comparecer ante el tribunal para concordar las dudas.

Y si, ante la respuesta escrita, surgiera la necesidad de convocar a las partes y al defensor del vínculo, el presidente o el ponente así lo mandará mediante un nuevo decreto y se ocupará de que se les notifique (cf. cáns. 1507, § 1; 1677, § 2).

§ 2. Si el libelo se considera admitido con arreglo al art. 125, el decreto de citación a juicio debe darse dentro del plazo de veinte días desde que se presentó la instancia mencionada en ese artículo (cf. can. 1507, § 2).

§ 3. Si el demandado comparece de hecho ante el juez para tratar de la causa, no es necesaria la citación; pero el actuario debe hacer constar en las actas que el mismo estaba presente (cf. can. 1507, § 3).

§ 4. Si el matrimonio ha sido impugnado por el promotor de justicia con arreglo al art. 92, n. 2, ambos cónyuges habrán de ser citados.

Art. 127 – § 1. El presidente o ponente debe ocuparse de que el decreto de citación a juicio se notifique en seguida al demandado, y al mismo tiempo al actor y al defensor del vínculo (cf. cáns. 1508, § 1; 1677, § 1).

§ 2. El presidente o ponente, junto con dichas modificaciones, debe proponer convenientemente a las partes la fórmula de la duda o de las dudas deducida del libelo para que respondan a la misma.

§ 3. Debe unirse a la citación el libelo de introducción de la causa, a no ser que, por motivos graves, el presidente o ponente considere mediante decreto motivado que éste no debe darse a conocer al demandado antes de que declare en juicio. En este caso, sin embargo, es necesario notificar al demandado el objeto de la causa y la razón de la petición aducida por el actor (cf. can. 1508, § 2).

§ 4. Contemporáneamente al decreto de citación, deben notificarse al demandado los nombres de los jueces y del defensor del vínculo.

Art. 128 – Si la citación no contiene lo necesario con arreglo al art. 127, § 3, o no ha sido notificada legítimamente al demandado, son nulos los actos del proceso, salvo lo que prescriben los arts. 60; 126, § 3; 131, y sin perjuicio de lo que prescribe el art. 270, nn. 4, 7 (cf. can. 1511).

Art. 129 – Una vez que haya sido notificada legítimamente la citación al demandado o que éste haya comparecido ante el juez para tratar la causa, la instancia empieza a estar pendiente y se hace propia del tribunal ante el cual se ha entablado la acción, con tal de que sea competente (cf. can. 1512, nn. 2-3, 5).

2. DE LAS FORMALIDADES A OBSERVAR EN LAS CITACIONES Y NOTIFICACIONES

Art. 130 - § 1. La notificación de citaciones, decretos, sentencias y otros actos judiciales ha de hacerse por medio del servicio público de correos o por otro procedimiento muy seguro, observando las normas establecidas por ley particular (can. 1509, § 1).

§ 2. Deben constar en las actas la notificación y el modo en que se ha hecho (can. 1509, § 2).

Art. 131 – § 1. Si la parte carece de uso de razón o sufre algún trastorno mental, las citaciones y las notificaciones han de hacerse a su curador (cf. can. 1508, § 3).

§ 2. La parte que dispone de procurador debe ser informada de las citaciones y de las notificaciones por medio de éste.

Art. 132 – § 1. Si, a pesar de una investigación diligente, se sigue ignorando el paradero de la parte a citar o a la que hubiera que notificar un acto, el juez podrá proseguir la causa, pero dicha investigación esmerada ha de constar en las actas.

§ 2. Una ley particular puede disponer, en este caso, que la citación o la notificación se realicen por medio de edicto (cf. can. 1509, § 1).

Art. 133 – Quienes rehúsen recibir la cédula de citación o la notificación de un acto judicial, o impidan que éstas lleguen a sus manos, han de tenerse por legítimamente citados o informados del objeto de la notificación (cf. can. 1510).

Art. 134 – § 1. A las partes que comparecen en juicio personalmente o mediante procurador deben notificárseles todos los actos que han de notificarse según derecho.

§ 2. A las partes que se remiten a la justicia del tribunal deben notificárseles el decreto con el que se ha determinado la fórmula de dudas, una eventual nueva petición presentada, el decreto de publicación de las actas y todas las decisiones del colegio.

§ 3. A la parte declarada ausente del juicio se le notificarán la fórmula de dudas y la sentencia definitiva, sin perjuicio del art. 258, § 3.

§ 4. A la parte ausente con arreglo al art. 132 por desconocerse su paradero no se le notificará acto alguno.

Capítulo III

DE LA FORMULA DE DUDAS

Art. 135 – § 1. Transcurridos quince días desde la notificación del decreto de citación, el presidente o el ponente, a no ser que una de las partes o el defensor del vínculo hubieran solicitado una sesión para concordar la duda, en el plazo de diez días determinará por decreto y de oficio la fórmula de la duda o de las dudas con arreglo a las peticiones y respuestas de las partes (cf. can. 1677, § 2).

§ 2. Las peticiones y respuestas de las partes pueden hacerse no sólo en el libelo de introducción de la causa, sino también en la respuesta a la citación o en las declaraciones orales hechas ante el juez (cf. can. 1513, §§ 1-2).

§ 3. La fórmula de dudas debe determinar por qué capítulo o capítulos se impugna la validez del matrimonio (cf. can. 1677, § 3).

§ 4. Se ha de notificar a las partes el decreto del presidente o del ponente; y, si no están de acuerdo, pueden recurrir en el plazo de diez días, para que lo modifique, ante el colegio, el cual debe dirimir la

cuestión por decreto con toda rapidez (cf. can. 1513, § 3).

Art. 136 – La fórmula de dudas, una vez definida, no puede modificarse válidamente, si no es mediante nuevo decreto, por causa grave, a instancia de parte y habiendo oído a la parte contraria y al defensor del vínculo, ponderando debidamente las razones de éstos (cf. can. 1514).

Art. 137 – Pasados diez días desde la notificación del decreto, si las partes no han objetado nada, el presidente o el ponente ordenará con nuevo decreto la instrucción de la causa (cf. can. 1677, § 4).

Capítulo IV

DE LA NO COMPARECENCIA DE LAS PARTES

Art. 138 – § 1. Si el demandado no comparece cuando se le cita legítimamente ni da una excusa razonable de su ausencia, ni responde a tenor del art. 126, § 1, el presidente o ponente ha de declararlo ausente del juicio y mandar que la causa, observando lo que está mandado, prosiga hasta la sentencia definitiva (cf. can. 1592, § 1).

§ 2. Con todo, el presidente o ponente debe procurar que el demandado desista de la ausencia.

§ 3. Antes de dar el decreto de que trata el § 1, debe constar, reiterando, si es necesario, la citación, que la legítimamente hecha llegó al demandado en tiempo útil (cf. can. 1592, § 2).

Art. 139 – § 1. Si el demandado comparece después en el juicio o responde antes de la definición de la causa, puede aducir conclusiones y aportar pruebas, quedando en pie lo que prescribe el art. 239; pero ha de procurar el juez que no se prolongue intencionalmente el juicio con largas e innecesarias demoras (cf. can. 1593, § 1).

§ 2. Aunque no hubiera comparecido o respondido antes de la definición de la causa, puede impugnar la sentencia; y puede entablar querrela de nulidad, si prueba que no compareció por legítimo impedimento, que, sin culpa por su parte, no le fue posible demostrar antes con arreglo al art. 272, n. 6 (cf. can. 1593, § 2).

Art. 140 – Si en el día y hora señalados para concordar la fórmula de dudas no comparece el actor ni personalmente ni por medio de su procurador ni aduce una excusa adecuada:

1.º el presidente o ponente lo citará de nuevo;

2.º si el actor no obedece a esta nueva citación, el presidente o ponente declarará la causa desierta, a menos que el demandado o el promotor de justicia, con arreglo al art. 92, n. 2, insten la nulidad del matrimonio;

3.º si más tarde desea intervenir en el proceso, cúmplase lo establecido en el art. 139 (cf. cán. 1594).

Art. 141 – Por lo que respecta a la parte declarada ausente del juicio, cúmplase lo establecido en el art. 134, § 3.

Art. 142 – Las normas sobre declaración de ausencia de una parte en el juicio, con las oportunas adaptaciones, también se observarán si la parte fuera declarada ausente en el curso del proceso.

Título VI

DE LA EXTINCIÓN DE LA INSTANCIA

Capítulo I

DE LA SUSPENSIÓN Y PERENCIÓN DE LA INSTANCIA Y DE LA RENUNCIA A LA MISMA

Art. 143 – Si uno de los cónyuges muere durante el proceso:

1.º si la causa aún no hubiera concluido, la instancia se suspende hasta que el otro cónyuge u otro interesado inste su prosecución; en este caso, habrá de demostrarse el legítimo interés;

2.º si estuviera concluida la causa con arreglo al art. 237, el juez debe proseguirla, citando al procurador; y si no lo hay, al heredero del difunto o a su sucesor (cf. cáns. 1518; 1675, § 2).

Art. 144 – § 1. Si cesan en su cargo el curador o el procurador requerido por el art. 101, § 2, la instancia queda entre tanto suspendida (cf. can. 1519, § 1).

§ 2. El presidente o ponente debe designar cuanto antes otro curador; y puede también constituir un procurador, si la parte no lo hace dentro del breve plazo que determinará el mismo juez (cf. can. 1519, § 2).

Art. 145 – § 1. La tramitación de la causa principal también queda suspendida siempre que se deba resolver antes de todo alguna cuestión de la que dependa la prosecución de la instancia o la propia decisión de la causa principal.

§ 2. Semejante suspensión también tiene lugar durante la tramitación de la querrela de nulidad contra la sentencia definitiva, o en una causa por el impedimento del vínculo si al mismo tiempo se pone en duda la existencia del vínculo anterior.

Art. 146 – La instancia caduca cuando, sin que exista un impedimento, las partes no realizan ningún acto procesal durante seis meses. Por ley particular podrán sin embargo establecerse otros plazos de caducidad (cf. can. 1520).

Art. 147 – La caducidad tiene lugar ipso jure, y debe asimismo declararse de oficio (cf. can. 1521).

Art. 148 – La caducidad extingue las actas del proceso, pero no las de la causa, que por consiguiente conservan su eficacia en una nueva instancia referente a la declaración de nulidad del mismo matrimonio (cf. can. 1522).

Art. 149 – Si la instancia caduca, cada una de las partes habrá de hacerse cargo de los gastos que haya realizado, a no ser que el juez, por justa causa, establezca otra cosa (cf. can. 1523).

Art. 150 – § 1. El actor puede renunciar a la instancia en cualquier estado y grado del juicio; asimismo, tanto el actor como el demandado pueden renunciar a los actos del proceso por ellos mismos solicitados, ya sea a todos, ya sólo a algunos de ellos (cf. can. 1524, § 1).

§ 2. Para que la renuncia sea válida, ha de hacerse por escrito, que firmará la parte misma, o su procurador dotado de mandato especial; debe notificarse a la parte contraria, y ser aceptada, o al menos no impugnada por ésta, y admitida por el presidente o ponente (cf. can. 1524, § 3).

§ 3. La renuncia debe notificarse al defensor del vínculo, sin perjuicio del art. 197.

Art. 151 – La renuncia admitida por el juez produce sobre los actos renunciados los mismos efectos que la caducidad de la instancia; y además obliga al renunciante a correr con los gastos ya soportados, a no ser que el juez, por justa causa, establezca otra cosa (cf. can. 1525).

Art. 152 – En caso de perención o renuncia, la causa puede reanudarse con arreglo al art. 19.

Capítulo II

DE LA SUSPENSIÓN DE LA CAUSA EN CASO DE DUDA SOBRE INCONSUMACIÓN

Art. 153 – § 1. Si en la instrucción de la causa surge una duda muy probable acerca de la inconsumación del matrimonio, con el consentimiento de las partes y a petición de uno de los cónyuges o de ambos, puede el tribunal, mediante decreto, suspender la causa e instruir el proceso para la dispensa del matrimonio rato y no consumado (cf. can. 1681).

§ 2. En este caso, el tribunal realizará la instrucción del proceso para la dispensa del matrimonio rato (cf. cán. 1681; 1702-1704) (20).

§ 3. Una vez completada la instrucción, deberá transmitir las actas a la Sede Apostólica junto con la petición de dispensa, las observaciones del defensor del vínculo y el dictamen del tribunal y del obispo (cf. can. 1681).

§ 4. Si una de las dos partes se negara a dar el consentimiento de que trata el § 1, se le advertirá acerca de las consecuencias jurídicas que su rechazo acarrea.

Art. 154 – § 1. Si la causa de nulidad ha sido instruida en el tribunal interdiocesano, el dictamen de que trata el art. 153, § 3 deberá emitirlo el obispo moderador del tribunal, quien consultará con el obispo de la parte suplicante, por lo menos acerca de la oportunidad de la concesión de la dispensa (21).

§ 2. En la redacción del dictamen, el tribunal deberá exponer el hecho de la inconsumación y la causa justa de la dispensa.

§ 3. Por lo que al dictamen del obispo se refiere, nada impide que el mismo figure al pie del dictamen del propio tribunal, suscribiendo éste, siempre que se asegure una causa justa y proporcionada para la concesión de la dispensa y la ausencia de escándalo por parte de los fieles (22).

Título VII DE LAS PRUEBAS

Art. 155 – § 1. En la recogida de las pruebas se seguirán las siguientes normas.

§ 2. Bajo la denominación de «juez» en el presente título se designan, si no consta otra cosa u otra cosa exige la naturaleza de la cuestión, el presidente o el ponente, el juez del tribunal llamado a prestar su colaboración con arreglo al art. 29, el delegado y el auditor de los mismos, sin perjuicio del art. 158, § 2.

Art. 156 – § 1. La carga de la prueba incumbe al que afirma (can. 1526, § 1).

§ 2. No necesitan prueba aquellas cosas que la misma ley presume (cf. can. 1526, § 2, n. 1).

Art. 157 – § 1. Pueden aportarse cualesquiera pruebas que se consideren útiles para dilucidar la causa y que sean lícitas. Las pruebas ilícitas, así lo sean por sí mismas o por la forma en que han sido obtenidas, no deberán aportarse ni admitirse (cf. can. 1527, § 1).

§ 2. No se admitirán pruebas bajo secreto sino por causa grave y asegurando a los abogados de las partes el derecho a que se les comuniquen, sin perjuicio de los arts. 230, 234 (cf. can. 1598, § 1).

§ 3. El juez evitará un número excesivo de testigos y de otros medios de prueba, y no admitirá las pruebas presentadas con fines dilatorios (cf. can. 1553).

Art. 158 – § 1. Si una parte insiste en que se admita una prueba rechazada, el propio colegio ha de decidir la cuestión con toda rapidez (cf. can. 1527, § 2).

§ 2. El auditor, con arreglo al art. 50, § 3, puede tan sólo, mientras tanto, decidir la cuestión referente a la admisión de una prueba eventualmente surgida.

Art. 159 – § 1. El defensor del vínculo y los abogados de las partes tienen derecho:

1.º a asistir al examen de las partes, de los testigos y de los peritos, a no ser que el juez, en lo que a los abogados se refiere, por las circunstancias del asunto y de las personas, estime que debe procederse en forma secreta;

2.º a conocer las actas judiciales, aun cuando no estén publicadas, y a examinar los documentos presentados por las partes (cf. cáns. 1678, § 1; 1559).

§ 2. Las partes no pueden asistir al examen del que se trata en el § 1, n. 1 (can. 1678, § 2).

Art. 160 – Sin perjuicio del art. 120, el tribunal no proceda a recoger pruebas, si no es por causa grave, antes de concordar la fórmula de dudas con arreglo al art. 135, ya que dicha fórmula es la que determina la materia objeto de investigación (cf. can. 1529).

Art. 161 – § 1. Si una parte o un testigo rehúsan ser examinados con arreglo a los siguientes artículos, pueden ser oídos por medio de una persona adecuada que el juez designe, o puede requerirse su declaración ante un notario público o por otro modo legítimo (cf. can. 1528).

§ 2. En toda ocasión en que en la recogida de las pruebas no sea posible observar los siguientes artículos, se velará siempre por que conste la autenticidad e integridad de las mismas, evitando cualquier peligro de fraude, colusión o corrupción.

Capítulo I

DEL EXAMEN JUDICIAL

Art. 162 – § 1. Las partes, los testigos y, en su caso, los peritos, han de ser examinados en la propia sede del tribunal, a no ser que el juez, por justa causa, considere oportuna otra cosa (cf. can. 1558, § 1).

§ 2. Los cardenales, patriarcas, obispos y aquellos que según el derecho de su nación gozan de ese favor, han de ser oídos en el lugar por ellos elegido (can. 1558, § 2).

§ 3. El juez ha de decidir dónde deben ser oídos aquellos a quienes, por la distancia, enfermedad u otro impedimento, sea imposible o difícil acudir a la sede del tribunal, sin perjuicio de lo que prescriben los arts. 29, 51, 85 (cf. can. 1558, § 3).

Art. 163 – § 1. La citación para el examen judicial se hace mediante decreto del juez legítimamente notificado a aquél que debe ser interrogado (cf. can. 1556).

§ 2. Aquél que ha sido debidamente citado debe comparecer o comunicar al juez sin dilación el motivo de su ausencia (cf. can. 1557).

Art. 164 – Dentro del plazo determinado por el juez, las partes, personalmente o por medio de sus abogados, así como el defensor del vínculo, deben presentar los artículos sobre los que se pide el interrogatorio de las partes, de los testigos o de los peritos, sin perjuicio del art. 71 (cf. can. 1552, § 2).

Art. 165 – § 1. Cada parte, testigo y perito ha de ser examinado por separado (cf. can. 1560, § 1).

§ 2. No obstante, si los mismos discreparan en una cuestión grave, el juez puede realizar un careo entre ellos, evitando, en la medida de lo posible, las disensiones y el escándalo (cf. can. 1560, § 2).

Art. 166 – El juez hace el examen, al que debe asistir un notario; por tanto, sin perjuicio del art. 159, si el defensor del vínculo o los abogados que asisten al interrogatorio quieren formular otras preguntas, deben proponerlas al juez o a quien hace sus veces para que sea él quien las formule, a no ser que la ley particular establezca otra cosa (cf. can. 1561).

Art. 167 – § 1. El juez debe recordar a las partes y a los testigos su obligación grave de decir toda la verdad y sólo la verdad, sin perjuicio del art. 194, § 2 (cf. can. 1562, § 1) (23).

§ 2. El juez ha de pedirles juramento de que dirán la verdad o, al menos, de que es verdad lo que han dicho, a no ser que una causa grave aconseje otra cosa; si alguno se niega, deberá prometer decir la verdad (cf. cáns. 1532; 1562, § 2).

§ 3. El juez puede también pedirles que juren, o en su caso prometan, obligarse a guardar el secreto.

Art. 168 – El juez debe comprobar en primer lugar la identidad del interrogado, y ha de preguntarle cuál es su relación con las partes y, cuando le hace preguntas específicas acerca del objeto de la causa, debe investigar también cuáles son las fuentes de su conocimiento y en qué momento concreto se enteró de aquello que afirma (cf. can. 1563).

Art. 169 – Las preguntas han de ser breves, acomodadas a la capacidad del interrogado, que no abarquen varias cuestiones a la vez, no capciosas o falaces o que sugieran una respuesta, que a nadie ofendan y que sean pertinentes a la causa (can. 1564).

Art. 170 – § 1. Las preguntas no deben darse a conocer con antelación a los interrogados (cf. can. 1565, § 1).

§ 2. No obstante, si se trata de hechos de tan difícil memoria que no puedan afirmarse con certeza a no ser que se recuerden previamente, el juez puede anunciarles con antelación algunos puntos, si considera que es posible hacerlo sin peligro (cf. can. 1565, § 2).

Art. 171 – Los interrogados responderán de palabra y no deben leer escritos a no ser que se trate de explicar el contenido de una pericia; en este caso, el perito podrá consultar las anotaciones que lleve consigo (cf. can. 1566).

Art. 172 – Si una persona a la que se ha de interrogar emplea una lengua desconocida para el juez, ha de recurrirse a un intérprete jurado designado por el juez. No obstante, las declaraciones han de consignarse por escrito en la lengua original, añadiendo la traducción. También se empleará intérprete cuando deba ser interrogado un sordo o mudo, salvo que el juez prefiera que responda por escrito a las preguntas que se le presenten (cf. can. 1471).

Art. 173 – § 1. Bajo la dirección del juez, el notario debe poner inmediatamente por escrito la respuesta, consignando las mismas palabras de la deposición, al menos en cuanto se refieren directamente al objeto del juicio (cf. can. 1567, § 1).

§ 2. Se puede admitir el empleo de un magnetófono o de otro instrumento análogo, con tal de que las respuestas se consignen después por escrito y sean firmadas, si es posible, por los que han prestado declaración (cf. can. 1567, § 2).

Art. 174 – El notario debe hacer constar en las actas si se prestó juramento o si éste fue dispensado o rehusado y si se prestó promesa o si ésta fue dispensada o rehusada; si estaban presentes el defensor del vínculo y los abogados; si se añadieron preguntas de oficio y, en general, todo aquello que haya sucedido durante el interrogatorio y que merezca recordarse (cf. can. 1568).

Art. 175 – § 1. Al terminar el interrogatorio, debe leerse al interrogado lo escrito por el notario de su declaración, o hacerle oír lo que se ha grabado mediante instrumento, dándole la posibilidad de añadir, suprimir, corregir o modificar lo que juzgue necesario (cf. can. 1569, § 1).

§ 2. Sin perjuicio del art. 89, deben firmar el acta el interrogado, el juez y el notario; también el defensor del vínculo y, si hubieran estado presentes, el promotor de justicia y los abogados (cf. can. 1569, § 2).

§ 3. Si se hubiera utilizado el instrumento de que trata el art. 173, § 2, se redactará un acta que lo atestigüe, provista de las firmas que dispone el § 2. El notario, además, deberá acompañar la grabación con sello de autenticidad y procurar que la misma se conserve de manera segura e íntegra.

Art. 176 – Si el juez lo considera necesario o útil, con tal de que no haya peligro de fraude o corrupción, a petición del defensor del vínculo, de una parte o de oficio, los interrogados pueden ser llamados de nuevo a declarar aunque ya hayan sido examinados (cf. can. 1570).

Capítulo II

DE LAS PRUEBAS EN ESPECIAL

1. DE LAS DECLARACIONES DE LAS PARTES

Art. 177 – Para mejor descubrir la verdad, el juez procurará interrogar a las partes (cf. can. 1530).

Art. 178 – La parte legítimamente interrogada debe responder y decir toda la verdad. Si rehúsa responder, corresponde al juez valorar esa actitud en orden a la prueba de los hechos (cf. cán. 1531; 1534; 1548, § 2).

Art. 179 – Con arreglo al can. 1535, confesión judicial es la afirmación escrita u oral sobre algún hecho ante el juez competente, manifestada por una de las partes acerca de la materia del juicio y contra sí misma, tanto espontáneamente como a preguntas del juez.

§ 2. No obstante, en las causas de nulidad de matrimonio se llama confesión judicial la declaración escrita u oral con la que una parte afirma ante el juez competente, tanto espontáneamente como a preguntas del juez, un hecho suyo propio contrario a la validez del matrimonio.

Art. 180 – § 1. Las confesiones y las otras declaraciones judiciales de las partes pueden tener fuerza probatoria, que habrá de valorar el juez juntamente con las demás circunstancias de la causa, pero no se les puede atribuir fuerza de prueba plena, a no ser que otros elementos probatorios las corroboren totalmente (cf. can. 1536, § 2).

§ 2. A no ser que las pruebas sean plenas por otro concepto, para valorar las declaraciones de las partes, el juez ha de requerir, si es posible, testigos que declaren acerca de la credibilidad de las partes; y usará también otros indicios y adminículos (cf. can. 1679).

Art. 181 – Respecto a las confesiones extrajudiciales de las partes contra la validez del matrimonio y a sus otras declaraciones extrajudiciales aportadas al juicio, corresponde al juez, sopesadas todas las circunstancias, estimar qué valor ha de atribuírseles (cf. can. 1537).

Art. 182 – La confesión o cualquier otra declaración de una parte carece de todo valor si consta que la ha emitido por error de hecho o le fue arrancada por violencia o miedo grave (can. 1538).

2. DE LA PRUEBA DOCUMENTAL

Art. 183 – En las causas de nulidad de matrimonio se admite también la prueba por documentos, tanto públicos como privados (cf. can. 1539).

Art. 184 – § 1. Son documentos públicos eclesiásticos aquellos que han sido redactados por una persona pública en el ejercicio de su función en la Iglesia y observando las solemnidades prescritas por el derecho (can. 1540, § 1).

§ 2. Son documentos públicos civiles los que, según las leyes de cada lugar, se reconocen como tales (can. 1540, § 2).

§ 3. Los demás documentos son privados (can. 1540, § 3).

Art. 185 – § 1. A no ser que conste otra cosa por argumentos contrarios y evidentes, los documentos públicos hacen fe de todo aquello que directa y principalmente se afirma en ellos (can. 1541).

§ 2. La autenticación de un documento privado realizada por un notario con arreglo a las disposiciones legales es propiamente pública, pero el documento en sí sigue siendo privado.

§ 3. En las causas de nulidad de matrimonio, a cualquier escrito expresamente predispuesto con vistas a probar la nulidad del matrimonio debe atribuírsele valor probatorio de documento privado aunque haya sido depositado ante notario.

Art. 186 – § 1. Entre los documentos privados de no poco valor pueden incluirse las cartas que bien los prometidos antes del matrimonio, bien los cónyuges después, pero en época no sospechosa, se hubieran intercambiado o hubieran enviado a otros, siempre y cuando consten de forma evidente su autenticidad y la época en la que fueron escritas.

§ 2. El peso probatorio de las cartas, al igual que el de los demás documentos privados, ha de valorarse teniendo en cuenta las circunstancias, y especialmente la época en la que fueron redactadas.

Art. 187 – El documento privado reconocido ante el juez tiene la misma fuerza probatoria que la confesión o declaración extrajudiciales (cf. can. 1542).

Art. 188 – A las cartas denominadas anónimas y a los demás documentos anónimos de cualquier tipo no puede atribuírseles en sí ni siquiera valor de indicio, a no ser que refieran hechos que puedan comprobarse recurriendo a otras fuentes.

Art. 189 – Si se demuestra que los documentos están raspados, corregidos, interpolados o afectados por otro vicio, corresponde al juez valorar si pueden tenerse en cuenta y en qué medida (can. 1543).

Art. 190 – Los documentos carecen de fuerza probatoria en el juicio si no se presenta su original o copia auténtica y se depositan en la cancillería del tribunal para que puedan ser examinados por el juez, por el defensor del vínculo y por las partes y sus abogados (cf. can. 1544).

Art. 191 – El juez puede mandar que se presente en el proceso un documento común a ambas partes o que afecta a las dos (cf. can. 1545).

Art. 192 – § 1. Nadie está obligado a presentar documentos, aunque sean comunes, que no puedan mostrarse sin peligro de daño, de acuerdo con el art. 194, § 2, n. 3, o sin peligro de violar un secreto (cf. can. 1546, § 1).

§ 2. Sin embargo, si es posible transcribir al menos una parte del documento y mostrarla sin los inconvenientes mencionados, el juez puede mandar que se presente (can. 1546, § 2).

3. DE LOS TESTIGOS

Art. 193 – La prueba testifical se practica bajo la dirección del juez con arreglo a los arts. 162-176 (cf. can. 1547).

Art. 194 – § 1. Los testigos deben declarar la verdad al juez que los interroga de manera legítima (can. 1548, § 1).

§ 2. Quedando a salvo lo que se prescribe en el art. 196, § 2, n. 2, están exentos de la obligación de responder:

1.º los clérigos, en lo que se les haya confiado por razón del ministerio sagrado;

2.º los magistrados civiles, médicos, comadronas, abogados, notarios y otros que están obligados a guardar secreto de oficio incluso por razón del consejo dado en lo que se refiere a los asuntos que caen bajo ese secreto;

3.º quienes temen que de su testimonio les sobrevendrán infamia, vejaciones peligrosas u otros males graves para sí mismos, para el cónyuge, o para consanguíneos o afines próximos (cf. can. 1548, § 2).

Art. 195 – Todos pueden ser testigos, a no ser que en todo o en parte estén rechazados expresamente por el derecho (can. 1549).

Art. 196 – § 1. No se admitan como testigos los menores de catorce años y los débiles mentales, pero podrán ser oídos si el juez por decreto manifiesta que es conveniente (can. 1550, § 1).

§ 2. Se consideran incapaces:

1.º los que son partes en la causa o comparecen en juicio en nombre de las partes, el juez y sus ayudantes, el abogado y aquellos otros que prestan o han prestado asistencia a las partes en la misma causa; por ello se evitará que desempeñen en la causa estas funciones quienes con su testimonio pueden contribuir de alguna manera a que se manifieste la verdad;

2.º los sacerdotes, respecto a todo lo que conocen por confesión sacramental, aunque el penitente pida que lo manifiesten; más aún, lo que de cualquier modo haya oído alguien con motivo de confesión no puede ser aceptado ni siquiera como indicio de la verdad (cf. can. 1550, § 2).

Art. 197 – La parte que presentó un testigo puede renunciar a su examen; pero la parte contraria o el defensor del vínculo pueden pedir que, no obstante, el testigo sea oído (cf. can. 1551).

Art. 198 – Cuando se pide la audición de los testigos, deben indicarse al tribunal sus nombres y domicilios o lugares de residencia (cf. can. 1552, § 1).

Art. 199 – Antes de interrogar a los testigos, deben notificarse sus nombres a las partes; pero si, según la prudente apreciación del juez, no pudiera hacerse esto sin grave dificultad, efectúese al menos antes de la publicación de los testimonios (can. 1554).

Art. 200 – Quedando a salvo lo que prescribe el art. 196, la parte puede pedir que se excluya a un testigo, si antes de su interrogatorio se prueba que hay causa justa para la exclusión (cf. can. 1555).

Art. 201 – Al valorar los testimonios, el juez debe considerar los siguientes aspectos, solicitando cartas testimoniales, si es necesario:

1.º cuál sea la condición de la persona y su honradez;

2.º si declara de ciencia propia principalmente de lo que ha visto u oído, o si manifiesta su opinión, o lo que es sentir común o ha oído a otros;

3.º en qué momento concreto ha tenido conocimiento de lo que refiere, y sobre todo si ello ha tenido lugar en época no sospechosa, es decir cuando las partes aún no pensaban introducir la causa;

4.º si el testigo es constante y firmemente coherente consigo mismo, o si es variable, inseguro o vacilante;

5.º si hay testimonios contestes, o si la declaración se confirma o no con otros elementos de prueba (cf. can. 1572).

Art. 202 – La declaración de un solo testigo no tiene fuerza probatoria plena, a no ser que se trate de un testigo cualificado que deponga sobre lo que ha realizado en razón de su oficio, o que las circunstancias objetivas o subjetivas persuadan de otra cosa (can. 1573)

4. DE LOS PERITOS

Art. 203 – § 1. En las causas sobre impotencia o falta de consentimiento por enfermedad mental o por las incapacidades indicadas en el can. 1095, el juez se servirá de uno o varios peritos, a no ser que, por las circunstancias, conste con evidencia que esa pericia resultará inútil (cf. can. 1680) (24).

§ 2. En las demás causas, se ha de acudir al auxilio de peritos siempre que, por prescripción del juez, se requiera su estudio y dictamen, basado en las reglas de una técnica o ciencia, para comprobar un hecho o determinar la verdadera naturaleza de una cosa, como cuando se debe investigar acerca de la autenticidad de un escrito (cf. cáns. 1574; 1680).

Art. 204 – § 1. Corresponde al presidente o ponente nombrar a los peritos y, si fuese oportuno, asumir los dictámenes ya elaborados por otros peritos (cf. can. 1575).

§ 2. El nombramiento del perito debe comunicarse a las partes y al defensor del vínculo, sin perjuicio del art. 164.

Art. 205 – § 1. Para el cargo de perito han de escogerse personas que no posean tan sólo una capacitación profesional, sino que sean también relevantes por su ciencia y experiencia profesional y gocen de buen predicamento por su religiosidad y honradez.

§ 2. Para que la labor del perito, en las causas sobre incapacidad indicadas en el can. 1095, resulte realmente útil, deberá ponerse la máxima atención en escoger a peritos que se adhieran a los principios de la antropología cristiana.

Art. 206 – Los peritos quedan excluidos o pueden ser recusados por las mismas causas que los testigos (cf. can. 1576).

Art. 207 – § 1. Teniendo en cuenta lo que hubieran aducido las partes o el defensor del vínculo, el juez determinará mediante decreto cada una de las cuestiones que debe considerar el dictamen de los peritos (cf. can. 1577, § 1).

§ 2. Se han de entregar al perito las actas de la causa y aquellos otros documentos y adminículos que pueda necesitar para cumplir bien y fielmente su cometido (can. 1577, § 2).

§ 3. Después de oír al perito, el juez le fijará un plazo dentro del cual tendrá que efectuar su estudio y presentar el dictamen, evitando que la causa sufra inútiles dilaciones (cf. can. 1577, § 3).

Art. 208 – En las causas sobre impotencia, el juez preguntará al perito cuál es la naturaleza de la impotencia, si ésta es absoluta o relativa, anterior o sucesiva al matrimonio, perpetua o temporal y, si puede curarse, con qué medios.

Art. 209 – § 1. En las causas sobre incapacidad, con arreglo al can. 1095, no omitirá el juez preguntar al perito si una o ambas partes, en la época del matrimonio, se encontraban afectadas por alguna peculiar anomalía habitual o transitoria; cuál era la gravedad de la misma; cuándo, por qué causa y en qué circunstancias dicha anomalía se originó y se manifestó.

§ 2. Específicamente:

1.º en las causas sobre carencia del suficiente uso de razón, preguntará si la anomalía perturbó gravemente el uso de razón en la época del matrimonio; con qué intensidad y a través de qué síntomas se manifestó;

2.º en las causas sobre defecto de discreción de juicio, preguntará cuál fue la influencia de la anomalía en la facultad crítica y electiva en relación con decisiones graves, particularmente en lo que respecta a la libre elección del estado de vida;

3.º por último, en las causas sobre incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, preguntará cuál es la naturaleza y gravedad de la causa psíquica que provoca en la parte no sólo una dificultad grave, sino incluso la imposibilidad de hacer frente a las funciones inherentes a las obligaciones matrimoniales.

§ 3. En su dictamen, el perito ha de responder con arreglo a los preceptos de su propia técnica y ciencia a cada una de las cuestiones planteadas en el decreto del juez; el mismo evitará además emitir juicios que excedan los límites de su cometido y que corresponden al juez (cf. cáns. 1577, § 1; 1574).

Art. 210 – § 1. Cada perito ha de elaborar por separado su propio dictamen, a no ser que el juez mande que se presente uno solo, que habrá de ser firmado por todos: en este caso, deben anotarse diligentemente las discrepancias, si las hubiere (can. 1578, § 1).

§ 2. Los peritos han de hacer constar claramente por qué documentos u otros medios idóneos se han cerciorado de la identidad de las personas o cosas, de qué manera han procedido para cumplir el encargo que se les confió y, sobre todo, en qué argumentos fundan las conclusiones formuladas en el dictamen y qué grado de certeza poseen las mismas (cf. can. 1578, § 2).

Art. 211 – El perito puede ser llamado por el juez para que confirme sus conclusiones y para que añada las explicaciones que parezcan necesarias (cf. can. 1578, § 3).

Art. 212 – § 1. El juez ha de ponderar atentamente no sólo las conclusiones de los peritos, aunque éstas sean concordes, sino también las demás circunstancias de la causa (cf. can. 1578, § 3).

§ 2. Cuando exponga las razones de su decisión, debe hacer constar por qué motivos ha aceptado o rechazado las conclusiones de los peritos (can. 1579, § 2).

Art. 213 – § 1. Las partes pueden designar peritos privados, que necesitan la aprobación del juez (can. 1581, § 1).

§ 2. Estos, si el juez lo permite, pueden ver las actas de la causa, en la medida en que sea necesario, y asistir a la realización de la pericia; y pueden siempre presentar su propio dictamen (cf. can. 1581, § 2).

5. DE LAS PRESUNCIONES

Art. 214 – La presunción es una conjetura probable sobre una cosa incierta. Puede ser de derecho, cuando la determina la ley, o de hombre, si proviene de un razonamiento del juez (can. 1584).

Art. 215 – Quien tiene a su favor una presunción de derecho, queda exonerado de la carga de la prueba, que recae sobre la otra parte (cf. can. 1585).

Art. 216 – § 1. El juez no debe formular presunción alguna que no esté establecida por el derecho, a no ser sobre un hecho cierto y determinado que tenga relación directa con lo que es objeto de controversia (can. 1586).

§ 2. Análogamente, no debe formular presunciones discordantes de las elaboradas por la jurisprudencia de la Rota Romana.

Título VIII

DE LAS CAUSAS INCIDENTALES

Art. 217 – Se produce una causa incidental siempre que, después de haber comenzado la instancia del juicio por la citación, se plantea una cuestión que, aun no estando incluida expresamente en el libelo de introducción de la causa principal, concierne de tal manera a la misma, que normalmente habrá de ser resuelta antes de la definición de ésta (cf. can. 1587).

Art. 218 – En las causas de nulidad de matrimonio, las cuestiones incidentales, habida cuenta de la naturaleza de la causa principal, no deben proponerse ni admitirse con excesiva facilidad; y, si se admiten, deben definirse cuanto antes con especial desvelo (25).

Art. 219 – La causa incidental se propone por escrito o de palabra, indicando la relación que existe entre ella y la causa principal, ante el juez que es competente para juzgar esta última (can. 1588).

Art. 220 – Si la petición no concierne a la causa o resulta manifiestamente falta de cualquier fundamento, el presidente o ponente puede rechazarla desde el primer momento, sin perjuicio del art. 221.

Art. 221 – § 1. A menos que no se disponga expresamente otra cosa, la parte interesada o el defensor del vínculo pueden interponer ante el colegio recurso contra un decreto de mero trámite emitido por el presidente, el ponente o el auditor, para la tramitación de una causa incidental. Dicho recurso, sin embargo, ha de interponerse dentro del plazo de diez días desde la notificación del decreto; en caso contrario, se estimará que las partes y el defensor el vínculo han aceptado el decreto.

§ 2. El recurso debe presentarse ante el mismo autor del decreto, el cual, si estima no haber lugar a revocar éste, deberá someterlo sin dilación al colegio.

Art. 222 – § 1. Una vez recibida la petición y oídos el defensor del vínculo y las partes, el colegio debe decidir si la cuestión incidental propuesta parece tener fundamento y está en relación con el juicio principal, o si debe rechazarse desde el primer momento; y, en el caso de admitirla, si debe resolverse observando íntegramente las formalidades del juicio, y por ende con la fórmula de dudas, o bien mediante memoriales, y en consecuencia por decreto (cf. can. 1589, § 1).

§ 2. Cuanto prescrito en el § 1 debe realizarse sin dilación y con la mayor rapidez posible, es decir, con exclusión de toda apelación y sin posibilidad de recurso alguno (cf. cán. 1589, § 1; 1629, n. 5).

§ 3. Si el colegio juzga en cambio que la cuestión incidental no debe resolverse antes de la sentencia definitiva, decretará igualmente con la mayor rapidez posible que la cuestión sea tenida en cuenta cuando se defina la causa principal (cf. can. 1589, § 2).

Art. 223 – El colegio, a petición de una parte o del defensor del vínculo, o bien de oficio, puede solicitar la intervención del promotor de justicia, incluso si éste aún no hubiera intervenido en el proceso, si la naturaleza o la dificultad de la cuestión incidental así lo aconsejan.

Art. 224 – § 1. Si la cuestión incidental debe dirimirse mediante sentencia del colegio, han de observarse los cán. 1658-1670 sobre el proceso contencioso oral, salvo que el colegio estime otra cosa teniendo en cuenta la gravedad del asunto (cf. can. 1590, § 1).

§ 2. Puede sin embargo el colegio, por decreto motivado, y sin detrimento de la justicia, derogar las normas procesales indicadas en el § 1 cuyo cumplimiento no se requiere para la validez, a fin de lograr mayor rapidez (cf. can. 1670).

Art. 225 – Si la cuestión debe en cambio resolverse por decreto, ha de fijarse cuanto antes un plazo a las partes y al defensor del vínculo para que presenten sus razones en un breve escrito o memorial; puede también el colegio, si no consta otra cosa u otra cosa requiere la naturaleza de la cuestión, encomendar ésta a un auditor o al presidente (cf. can. 1590, § 2).

Art. 226 – Antes de terminar la causa principal, por una razón justa, el colegio puede revocar o reformar el decreto o la sentencia interlocutoria, tanto a instancia de parte o del defensor del vínculo como de oficio, después de oír a las partes y al defensor del vínculo, a menos que se trate de una decisión con fuerza de sentencia definitiva (cf. can. 1591).

Art. 227 – Si de la causa conoce el juez único, él mismo decide, con las adaptaciones oportunas, las cuestiones incidentales.

Art. 228 – No cabe apelación contra la decisión, sin fuerza de sentencia definitiva, con la que se decida la causa incidental, a no ser que se acumule con la apelación contra la sentencia definitiva (cf. can. 1629, n. 4).

Título IX

DE LA PUBLICACIÓN DE LAS ACTAS Y DE LA CONCLUSIÓN Y DISCUSIÓN DE LA CAUSA

Capítulo I

DE LA PUBLICACION DE LAS ACTAS

Art. 229 – § 1. Una vez recibidas las pruebas, antes de la discusión de la causa, el juez procederá a la publicación de las actas (cf. can. 1598, § 1).

§ 2. La publicación de las actas se realiza mediante decreto del juez, por medio del cual se da la facultad de examinarlas a las partes y a sus abogados.

§ 3. Por consiguiente, mediante dicho decreto el juez debe permitir que las partes y sus abogados examinen en la cancillería del tribunal las actas que aún no conocen, sin perjuicio del art. 230 (cf. can. 1598, § 1).

§ 4. Bajo el nombre de «juez» se indican en el presente título, si no consta otra cosa u otra cosa requiere la naturaleza de la cuestión, el presidente o el ponente.

Art. 230 – No obstante, para evitar peligros gravísimos, el juez puede decretar que algún acto no sea manifestado a las partes, teniendo cuidado de que siempre quede a salvo el derecho de defensa (cf. can. 1598, § 1).

Art. 231 – La violación de lo prescrito en el art. 229, § 3, acarrea la nulidad sanable de la sentencia; y en caso de que se negara de hecho el derecho de defensa, la nulidad insanable de la misma (cf. cáns. 1598, § 1; 1620, n. 7; 1622, n. 5).

Art. 232 – § 1. El juez, antes del examen de las actas, puede exigir que las partes juren o, en su caso, prometan no utilizar lo que averigüen a través de dicho examen sino para ejercer su legítimo derecho de defensa en el fuero canónico (cf. can. 1455, § 3).

§ 2. Si la parte rehúsa dicho juramento o, en su caso, dicha promesa, se entenderá que ha renunciado a la facultad de examinar las actas, a menos que una ley particular prescriba otra cosa.

Art. 233 – § 1. El examen de las actas debe realizarse en la cancillería del tribunal que conoce de la causa, dentro del plazo establecido en el decreto del juez.

§ 2. No obstante, si la parte reside en lugar distante de la sede de dicho tribunal, la misma podrá examinar las actas en la sede del tribunal de su lugar de residencia o en otro lugar adecuado, con vistas a que su derecho de defensa no sufra menoscabo.

Art. 234 – Si el juez estima, para evitar peligros gravísimos, que algún acto no debe manifestarse a las partes, el mismo podrá ser examinado por los abogados de las partes, tras jurar o prometer éstos guardar el secreto.

Art. 235 – § 1. El juez puede entregar copia de las actas a los abogados que la pidan (cf. can. 1598, § 1).

§ 2. Por otro lado, los abogados tienen la grave obligación de no entregar copia, ya sea integral o parcial, de las actas a terceros, sin exclusión de las partes.

Art. 236 – Una vez publicadas las actas, para completar las pruebas, las partes y el defensor del vínculo pueden presentar otras al juez; y después de recibir éstas, si el juez lo considera necesario, ha de dictarse nuevamente el decreto al que hace referencia el art. 229, § 3 (cf. can. 1598, § 2).

Capítulo II

DE LA CONCLUSIÓN DE LA CAUSA

Art. 237 – § 1. Una vez terminado todo lo que se refiere a la presentación de las pruebas, se llega a la conclusión de la causa (can. 1599, § 1).

§ 2. Esta conclusión tiene lugar cuando las partes y el defensor del vínculo declaran que no tienen más que aducir, o ha transcurrido el plazo útil establecido por el juez para presentar las pruebas, o el juez manifiesta que ha adquirido ya conocimiento suficiente de la causa (cf. can. 1599, § 2).

§ 3. El juez dictará el decreto de conclusión de la causa, cualquiera que sea el modo en el que ésta se ha producido (can. 1599, § 3).

Art. 238 – No obstante, el juez evitará dictar el decreto de conclusión de la causa si estima que aún quedan elementos por investigar para que la causa pueda considerarse suficientemente instruida. En este caso, el juez, una vez oído, si lo considera oportuno, al defensor del vínculo, ordenará se complete lo que falta.

Art. 239 – § 1. Después de la conclusión de la causa, el juez puede llamar a los mismos o a otros testigos, o mandar que se practiquen pruebas no pedidas con anterioridad:

1.º cuando es verosímil que, de no admitirse la nueva prueba, la sentencia habrá de ser injusta por las razones expuestas en el can. 1645, § 2, nn. 1-3;

2.º en las demás causas, después de oír a las partes y con tal de que haya una razón grave y se evite todo peligro de fraude o de soborno (cf. can. 1600, § 1).

§ 2. El juez puede, sin embargo, mandar o permitir que se presente un documento, que quizá antes no pudo presentarse sin culpa del interesado (can. 1600, § 2).

§ 3. Las nuevas pruebas han de publicarse, cumpliendo los arts. 229-235 (cf. n. can. 1600, § 3).

Capítulo III

DE LA DISCUSIÓN DE LA CAUSA

Art. 240 – § 1. Una vez realizada la conclusión de la causa, el juez establecerá un plazo conveniente para que se redacte, en su caso, el sumario de las actuaciones y para que se presenten por escrito las defensas y los alegatos (cf. can. 1601).

§ 2. En lo que se refiere a la redacción del sumario y a la extensión de las defensas y de los alegatos, número de ejemplares y otras circunstancias semejantes, se observará el reglamento del tribunal (cf. can. 1602).

Art. 241 – Está terminantemente prohibido que las partes, los abogados u otras personas transmitan al juez informaciones que queden fuera de las actas de la causa (can. 1604, § 1).

Art. 242 – § 1. Una vez intercambiadas por las partes las defensas y alegatos, ambas pueden presentar réplicas, dentro de un plazo breve determinado por el juez (can. 1603, § 1).

§ 2. Este derecho compete a las partes una sola vez, a no ser que, por causa grave, el juez estime que debe concederlo otra vez; y, en este caso, la concesión hecha a una parte se entiende también otorgada a la otra (can. 1603, § 2).

Art. 243 – § 1. Al defensor del vínculo siempre se le debe reconocer su derecho a ser oído en último lugar (cf. can. 1603, § 3).

§ 2. Si, dentro del plazo breve determinado por el juez, el defensor del vínculo no realizara réplica alguna, se entenderá que nada tiene que añadir a sus observaciones, por lo que puede proseguir la tramitación de la causa.

Art. 244 – § 1. Tras la discusión de la causa hecha por escrito, el juez puede ordenar que tenga lugar un moderado debate oral ante el tribunal, con el fin de aclarar algunas cuestiones (cf. can. 1604, § 2).

§ 2. A dicho debate oral debe asistir un notario, para levantar inmediatamente acta de los asuntos discutidos y de las conclusiones, siempre que el juez lo mande o lo consienta a petición de parte o del defensor del vínculo (cf. can. 1605).

Art. 245 – § 1. Si los abogados descuidan la presentación de las defensas dentro del plazo útil, las partes deben ser informadas de ello e invitadas a proveer personalmente dentro del plazo determinado por el juez o mediante un nuevo abogado legítimamente constituido.

§ 2. Si las partes no proveen dentro del plazo determinado por el juez o se remiten a la ciencia y conciencia del juez, éste puede inmediatamente dictar sentencia, si por lo alegado y probado tiene pleno conocimiento de la cuestión, después de recibir las observaciones del defensor del vínculo (cf. can. 1606).

Título X

DE LOS PRONUNCIAMIENTOS DEL JUEZ

Art. 246 – La causa principal se decide por el juez mediante sentencia definitiva, sin perjuicio del art. 265, § 1; la incidental, mediante sentencia interlocutoria, sin perjuicio de lo que establece el art. 222, § 1 (cf. can. 1607).

Art. 247 – § 1. Para declarar la nulidad del matrimonio se requiere en el ánimo del juez certeza moral de dicha nulidad (cf. can. 1608, § 1).

§ 2. Para alcanzar la certeza moral necesaria según derecho, no es suficiente una importancia predominante de las pruebas y de los indicios, sino que se requiere la exclusión de toda duda prudente positiva de error, tanto de derecho como de hecho, si bien no se excluye la mera posibilidad de lo contrario.

§ 3. El juez ha de conseguir esta certeza de lo alegado y probado (can. 1608, § 2).

§ 4. El juez debe valorar las pruebas según su conciencia, respetando las normas sobre la eficacia de ciertas pruebas (can. 1608, § 3).

§ 5. Si no hubiera alcanzado esa certeza tras un examen esmerado de la causa, el juez ha de sentenciar que no consta la nulidad del matrimonio, sin perjuicio del art. 248, § 5 (cf. cáns. 1608, § 4; 1060).

Art. 248 – § 1. Una vez terminada la discusión de la causa, el presidente del tribunal colegial establecerá el día y hora en que, solos, los jueces, sin la presencia de ningún otro ministro del tribunal, deben reunirse para deliberar; dicha reunión, salvo que una causa especial aconseje otra cosa, se tendrá en la misma sede del tribunal (cf. can. 1609, § 1; art. 31).

§ 2. El día señalado, cada juez presentará por escrito sus conclusiones sobre el objeto de la causa, con las razones, tanto de hecho como de derecho, en que cada uno se apoya (cf. can. 1609, § 2).

§ 3. Después de invocar el Nombre de Dios, leídas por orden de precedencia las conclusiones de cada uno, pero de modo que siempre se comience por el ponente o relator de la causa, celébrase una discusión, bajo la dirección del presidente del tribunal, sobre todo para determinar qué debe establecerse en la parte dispositiva de la sentencia (cf. can. 1609, § 3).

§ 4. En la discusión, cualquier juez puede modificar su anterior conclusión, anotando su modificación en la propia conclusión. Pero el juez que no quiera sumarse a la decisión de los demás, puede exigir que se transmita su conclusión, bajo secreto, al tribunal superior (cf. can. 1609, § 4).

§ 5. Si los jueces no quieren o no pueden dictar sentencia en la primera discusión, puede diferirse la decisión hasta una nueva reunión convocada por escrito, pero no por más de una semana, a no ser que haya de completarse la instrucción de la causa a tenor del art. 239; en este caso, los jueces deben pronunciar: dilata et compleantur acta (cf. can. 1609, § 5).

§ 6. Una vez determinada la decisión, el ponente la escribirá en forma de respuesta afirmativa o negativa a la duda presentada, la suscribirá junto con los demás jueces y la adjuntará a las actas de la causa.

§ 7. Las conclusiones de cada uno de los jueces se añadirán a las actas de la causa en un sobre cerrado que deberá guardarse bajo secreto (cf. can. 1609, § 2).

Art. 249 – § 1. En el tribunal colegial, corresponde al ponente o relator redactar la sentencia, a no ser que durante la discusión se revelara oportuno encomendar dicha tarea, por justa causa, a otro juez (cf. can. 1610, § 2).

§ 2. El redactor de la sentencia tomará los motivos de entre aquellos que los jueces expusieron en la discusión, a no ser que la mayoría de los jueces determine los motivos que han de preferirse (cf. can. 1610, § 2).

§ 3. La sentencia debe someterse después a la aprobación de cada uno de los jueces (cf. can. 1610, § 2).

§ 4. Si el juez es único, redactará él mismo la sentencia (can. 1610, § 1).

§ 5. La sentencia debe darse antes de un mes a partir del día en que se definió la causa, a no ser que, por una razón grave, los jueces de un tribunal colegial establezcan un plazo más largo (can. 1610, § 3).

Art. 250 – La sentencia debe:

- 1.º dirimir la cuestión discutida ante el tribunal, dando a cada duda la respuesta conveniente;
- 2.º exponer los argumentos o motivos, tanto de derecho como de hecho, en los que se funda la parte dispositiva de la sentencia;
- 3.º imponer, en su caso, el vetitum de que trata el art. 251;
- 4.º determinar lo referente a las costas judiciales (cf. can. 1611).

Art. 251 – § 1. Si durante el proceso se comprobara que una de las partes es impotente de forma absoluta o permanentemente incapaz de contraer matrimonio, en la sentencia deberá constar la prohibición de contraer nuevo matrimonio sin consultar previamente con el tribunal que ha dictado la sentencia.

§ 2. Si, en cambio, una de las partes fuera la causante de la nulidad por dolo o por simulación, el tribunal está obligado a determinar si, sopesadas todas las circunstancias del caso, en la sentencia ha de constar la prohibición de contraer nuevo matrimonio sin consultar previamente con el ordinario del lugar en el que el matrimonio ha de celebrarse.

§ 3. Si el tribunal inferior ha hecho constar la prohibición en su sentencia, corresponde al tribunal de apelación decidir si la misma debe confirmarse o no.

Art. 252 – En la sentencia se ha de amonestar a las partes sobre las obligaciones morales o incluso civiles que acaso pesan sobre ellas respecto a la otra parte y a la prole, por lo que se refiere al sustento y a la educación (can. 1689).

Art. 253 – § 1. Después de invocar el Nombre de Dios, la sentencia debe exponer, por orden, quién es el juez o el tribunal; quiénes son el actor, el demandado, el procurador, indicando sus nombres y domicilios; así como el defensor del vínculo y el promotor de justicia, si tomó parte en el juicio (cf. can. 1612, § 1).

§ 2. Después debe exponer brevemente el hecho de que se trata, las conclusiones de las partes y la fórmula de las dudas (can. 1612, § 2).

§ 3. A continuación seguirá la parte dispositiva de la sentencia, precedida de las razones tanto de derecho como de hecho en que se fundamenta (cf. can. 1612, § 3).

§ 4. Se concluye con la indicación del lugar y del día, mes y año en que se ha dictado, con la firma de todos los jueces o del juez único, y del notario (cf. can. 1612, § 4).

§ 5. También deben añadirse informaciones sobre si la sentencia es o no inmediatamente ejecutiva, de qué modo puede impugnarse y, en su caso, sobre la transmisión de la causa al tribunal de apelación (cf. cán. 1614; 1682, § 1).

Art. 254 – § 1. La sentencia, que deberá evitar tanto la demasiada concisión como la excesiva prolijidad, deberá exponer claramente tanto los antecedentes de hecho como los fundamentos de derecho y basarse en las actas y en los hechos probados, para que quede manifiesto mediante cuál procedimiento han adoptado los jueces su decisión y de qué forma han aplicado el derecho a los hechos de autos.

§ 2. Por lo que respecta a la exposición de los hechos, tal y como exige la naturaleza de la materia, la misma deberá realizarse de manera prudente y cauta, evitando toda ofensa para con las partes, los testigos, los jueces y demás ministros del tribunal.

Art. 255 – Si por causa de muerte, enfermedad grave u otro impedimento un juez no pudiera suscribir la sentencia, bastará con que el presidente del colegio o el vicario judicial lo declare, adjuntando copia

auténtica de la parte dispositiva de la sentencia suscrito por el mismo juez, con arreglo al art. 248, § 6, el día de la decisión de la misma.

Art. 256 – Las reglas arriba expuestas sobre la sentencia definitiva han de acomodarse también a la sentencia interlocutoria (can. 1613).

Art. 257 – § 1. La sentencia debe publicarse cuanto antes; la misma no produce efecto alguno antes de su publicación, aun cuando la parte dispositiva se haya notificado a las partes, con permiso del juez (cf. can. 1614).

§ 2. Si cabe apelación, junto con la publicación deberá indicarse de qué modos puede interponerse y proseguirse la apelación, con mención explícita de la facultad de acudir, además de al tribunal de apelación local, a la Rota Romana (cf. can. 1614).

Art. 258 – § 1. La publicación o intimación de la sentencia se hará bien entregando una copia de la misma a las partes o a sus procuradores, bien remitiéndosela de acuerdo con el art. 130 (cf. can. 1615).

§ 2. La sentencia deberá siempre notificarse contemporáneamente y de la misma forma al defensor del vínculo y al promotor de justicia, si hubiera participado en el juicio.

§ 3. Si una parte hubiera declarado expresamente negarse a recibir cualquier información referente a la causa, se estimará que la misma ha renunciado a recibir copia de la sentencia. En este caso, observada la ley particular, podrá notificársele la parte dispositiva de la misma.

Art. 259 – Una sentencia definitiva válida no podrá ser revocada ni aun con el consentimiento unánime de los jueces.

Art. 260 – § 1. Si en el texto de la sentencia se hubiera deslizado un error material en la transcripción de la parte dispositiva o en la exposición de los hechos o de las peticiones de las partes, o faltasen los requisitos del art. 253, § 4, la sentencia debe ser corregida o completada, a instancia de parte o de oficio, por el mismo tribunal que la dictó, pero siempre oídos el defensor del vínculo y las partes y añadiendo un decreto al pie de la sentencia (cf. can. 1616, § 1).

§ 2. Si se opone alguna de las partes o el defensor del vínculo, la cuestión incidental se decidirá por decreto (cf. can. 1616, § 2).

Art. 261 – Fuera de la sentencia, los demás pronunciamientos del juez son decretos. Estos, salvo que sean de mero trámite, carecen de toda eficacia si en ellos no se hacen constar, al menos de modo sumario, los motivos, o no remiten a motivos expresados ya en otro acto legítimamente publicado (cf. can. 1617).

Art. 262 – La sentencia interlocutoria o el decreto tienen fuerza de sentencia definitiva si impiden o ponen fin al juicio o a una instancia del mismo, al menos por lo que se refiere a una de las partes en causa (can. 1618).

Título XI

DE LA TRANSMISIÓN DE LA CAUSA AL TRIBUNAL DE APELACIÓN Y SU TRAMITACIÓN

Art. 263 – § 1. Con arreglo al art. 30, § 4, el tribunal, en segunda instancia o en las sucesivas, deberá ser colegial, so pena de nulidad.

§ 2. Esta norma será de aplicación también en caso de que la tramitación de la causa tenga lugar según la forma abreviada con arreglo al art. 265.

Art. 264 – La sentencia que declara por vez primera la nulidad de un matrimonio, junto con las apelaciones, si las hay, y demás actas del proceso, debe transmitirse de oficio al tribunal de apelación dentro del plazo de veinte días a partir de la publicación de la sentencia (can. 1682, § 1).

Art. 265 – § 1. Si la sentencia en favor de la nulidad se ha dictado en primera instancia, el tribunal de apelación, vistas las observaciones del defensor del vínculo del mismo tribunal de apelación y, si las hay, también las de las partes, debe, mediante decreto, o confirmar la decisión sin demora o admitir la causa para que sea examinada con trámite ordinario en la nueva instancia (cf. can. 1682, § 2).

§ 2. Una vez vencidos los plazos legalmente establecidos para la apelación y recibidos los actos judiciales, se constituirá lo antes posible el colegio de jueces, y el presidente o ponente, con su decreto, deberá transmitir los actos al defensor del vínculo para que éste emita su dictamen y advierta a las partes que, si lo desean, pueden presentar sus observaciones al tribunal de apelación.

§ 3. Todos los actos deberán estar a disposición de los jueces antes de que el colegio dicte el decreto indicado en el § 1.

§ 4. El decreto de confirmación de la decisión afirmativa por procedimiento abreviado debe, so pena de nulidad, expresar, al menos de modo sumario, los motivos y responder a las observaciones del defensor del vínculo y, en su caso, a las de las partes (cf. can. 1617).

§ 5. También en el decreto de admisión de la causa a examen ordinario deben constar los motivos de modo sumario e indicarse qué suplemento de instrucción eventualmente se requiera.

§ 6. Si la sentencia dictada en primera instancia hubiera declarado nulo el matrimonio sobre la base de varios capítulos de nulidad, dicha sentencia podrá confirmarse por procedimiento abreviado en relación con varios o con uno solo de los capítulos.

Art. 266 – Cada vez que contra una sentencia negativa se interponga apelación o que una sentencia positiva se dicte en segunda o ulterior instancia, la causa deberá siempre tramitarse por examen ordinario.

Art. 267 – § 1. Si la causa en segunda o ulterior instancia ha de tramitarse por examen ordinario, deberá procederse, con las adaptaciones oportunas, de la misma forma que en primera instancia (cf. can. 1640).

§ 2. A no ser que deban completarse las pruebas, y una vez notificadas las citaciones y establecida la fórmula de dudas, se debe pasar cuanto antes a la discusión de la causa y a la sentencia (cf. can. 1640).

§ 3. Únicamente se admiten nuevas pruebas de acuerdo con el art. 239 (cf. can. 1639, § 2).

Art. 268 – § 1. Si en el grado de apelación se aduce un nuevo capítulo por el que se pide la declaración de nulidad de un matrimonio, el tribunal de apelación puede admitirlo, con arreglo a los arts. 114-125, 135-137, y juzgar acerca de él como en primera instancia (cf. can. 1683).

§ 2. El conocer de dicho nuevo capítulo en segunda o ulterior instancia queda reservado, so pena de nulidad, al tribunal de tercera o ulterior instancia.

§ 3. Si debido a dicho nuevo capítulo juzgado como en primera instancia se hubiera dictado sentencia favorable a la nulidad del matrimonio, el tribunal competente procederá con arreglo al art. 265, § 1.

Título XII

DE LA QUERRELLA DE NULIDAD CONTRA LA SENTENCIA

Capítulo I

DE LA QUERRELLA DE NULIDAD CONTRA LA SENTENCIA

Art. 269 – Si el tribunal de apelación observa que en el grado inferior se ha empleado el proceso contencioso oral, debe declarar la nulidad de la sentencia y devolver la causa al tribunal que dictó esa sentencia (cf. can. 1669).

Art. 270 – Con arreglo al can. 1620, la sentencia adolece de vicio de nulidad insanable si:

- 1.º fue dictada por un juez absolutamente incompetente;
- 2.º fue dictada por quien carece de potestad de juzgar en el tribunal ante el cual se ha tratado la causa;
- 3.º el juez emitió sentencia coaccionado por violencia o miedo grave;
- 4.º el juicio se ha realizado sin la petición judicial de la que se trata en el art. 114, o no se entabló contra algún demandado;
- 5.º se dio entre partes de las cuales una al menos no tiene capacidad de actuar en juicio;
- 6.º alguien actuó en nombre de otro sin mandato legítimo;
- 7.º fue denegado a una de las dos partes el derecho de defensa;
- 8.º no dirimió la controversia, ni siquiera parcialmente.

Art. 271 – La querrela de nulidad a la que se refiere el art. 270 puede proponerse perpetuamente como excepción, y como acción en el plazo de diez años desde la fecha de la sentencia (cf. can. 1621).

Art. 272 – La sentencia adolece de vicio de nulidad sanable, exclusivamente si:

- 1.º ha sido dictada por un número no legítimo de jueces, contra lo que prescribe el art. 30;
- 2.º no contiene los motivos o razones de la decisión;
- 3.º carece de las firmas prescritas por el derecho;
- 4.º no lleva indicación del año, mes, día y lugar en que fue dictada;
- 5.º se basa en un acto judicial afectado de una nulidad que no haya quedado subsanada;
- 6.º fue dictada contra una parte legítimamente ausente, de acuerdo con el art. 139, § 2 (cf. can. 1622).

Art. 273 – En los casos a que se refiere el art. 272, la querrela de nulidad puede proponerse en el plazo de tres meses desde que se tuvo conocimiento de la publicación de la sentencia; una vez vencido dicho plazo, la sentencia se considera subsanada ipso jure (cf. can. 1623).

Art. 274 – § 1. Examina la querrela de nulidad propuesta como acción el mismo juez que dictó la sentencia; pero si la parte teme que dicho juez tenga prejuicios y, por tanto, lo considera sospechoso, puede exigir que sea sustituido por otro juez, de acuerdo con el art. 69, § 1 (cf. can. 1624).

§ 2. Si la querrela de nulidad se refiere a sentencias dictadas en dos o más instancias, la examinará el juez que haya dictado la última decisión.

§ 3. La querrela de nulidad puede proponerse junto con la apelación, dentro del plazo establecido para ésta, o junto con la petición de una nueva proposición de la causa con arreglo al art. 290 (cf. can. 1625).

Art. 275 – Examina la querrela de nulidad propuesta como excepción, o de oficio con arreglo al art. 77, § 1, el juez ante el que se tramita la causa.

Art. 276 – § 1. Pueden interponer querrela de nulidad no sólo las partes que se consideran perjudicadas, sino también el defensor del vínculo y el promotor de justicia, si ya hubiera intervenido en la causa o si interviene por decreto del juez (cf. can. 1626, § 1).

§ 2. El mismo juez puede revocar o enmendar de oficio la sentencia nula que dictó, dentro del plazo determinado en el art. 273, a no ser que, entretanto, se haya interpuesto apelación junto con la querrela de nulidad, o que la nulidad haya quedado subsanada por caducidad del plazo indicado en el art. 273 (cf. can. 1626, § 2).

Art. 277 – § 1. Las causas sobre querrela de nulidad propuesta como acción pueden tramitarse con arreglo a las normas del proceso contencioso oral; las referentes a querrela de nulidad propuesta como excepción o de oficio con arreglo al art. 77, § 1, se tramitan de acuerdo con los arts. 217-225, 227 sobre causas incidentales (cf. can. 1627).

§ 2. Corresponde, no obstante, al tribunal colegial pronunciarse acerca de la nulidad de la decisión dictada por otro tribunal colegial.

§ 3. Contra la decisión acerca de la querrela de nulidad es posible apelar.

Art. 278 – Una vez declarada nula una sentencia por el tribunal de apelación, la causa debe devolverse al tribunal a quo, para que éste proceda conforme a derecho.

Capítulo II

DE LA APELACIÓN

Art. 279 – § 1. La parte que se considera perjudicada por la sentencia y el defensor del vínculo, así como el promotor de justicia si intervino en la causa, tienen derecho a apelar al juez superior contra la sentencia, quedando a salvo lo que prescribe el art. 280 (cf. can. 1628).

§ 2. Sin perjuicio de lo que prescribe el art. 264, el defensor del vínculo está obligado a apelar de oficio si estima no suficientemente fundamentada la sentencia que declaró por vez primera la nulidad del matrimonio.

Art. 280 – § 1. No cabe apelación:

1.º contra la sentencia del mismo Sumo Pontífice o de la Signatura Apostólica;

2.º contra la sentencia que adolece de vicio de nulidad, a no ser que la apelación se acumule con la querrela de nulidad, de acuerdo con el art. 274, § 3;

3.º contra la sentencia que ha pasado a cosa juzgada;

4.º contra el decreto del juez o sentencia interlocutoria que no tengan fuerza de sentencia definitiva, a no ser que se acumule con la apelación contra la sentencia definitiva;

5.º contra la sentencia o decreto en una causa que según el derecho debe dirimirse con la mayor rapidez posible (can. 1629).

§ 2. Lo prescrito en el § 1, n. 3, no atañe a la sentencia con la que se decide la causa principal de nulidad del matrimonio (cf. can. 1643).

Art. 281 – § 1. La apelación debe interponerse ante el juez que dictó la sentencia, dentro del plazo perentorio de quince días útiles desde que se tuvo conocimiento de la publicación de la sentencia (can. 1630, § 1).

§ 2. Bastará con que el apelante declare ante el juez a quo su intención de interponer apelación.

§ 3. Si se interpone oralmente, el notario la redactará por escrito en presencia del apelante (can. 1630, § 2).

§ 4. Si una apelación se interpone una vez que, con arreglo al art. 257, § 1, haya sido comunicada a las partes sólo la parte dispositiva de la sentencia antes de que ésta se publique, se estará a lo dispuesto en el art. 285, § 2.

Art. 282 – Si surge una cuestión sobre la legitimidad de la apelación, ha de dirimirla con la mayor rapidez posible el tribunal de apelación, según las normas del proceso contencioso oral (cf. can. 1631).

Art. 283 – § 1. Si en la apelación no se indica a qué tribunal ésta se dirige, se presume hecha al tribunal de apelación de que trata el art. 25 (cf. can. 1632, § 1).

§ 2. Si una de las partes apela a la Rota Romana y la otra a otro tribunal de apelación, resuelve la causa la Rota Romana, quedando a salvo lo que prescribe el art. 18 (cf. can. 1632, § 2).

§ 3. Una vez interpuesta la apelación a la Rota Romana, el tribunal a quo debe remitir las actas a aquélla. En caso de que éstas ya hubieran sido remitidas a otro tribunal de apelación, el tribunal a quo deberá comunicar inmediatamente al mismo la mencionada apelación para que no comience a tramitar la causa y remita las actas a la Rota Romana.

§ 4. No obstante, mientras no caduquen los plazos fijados por la ley, ningún tribunal de apelación podrá legítimamente hacer propia la causa, con el fin de no privar a las partes del derecho de apelación a la Rota Romana.

Art. 284 – § 1. La apelación ha de proseguirse ante el juez ad quem en el plazo de un mes desde que se interpuso, a no ser que el juez a quo hubiera otorgado a la parte un plazo más largo para proseguirla (can. 1633).

§ 2. El apelante puede invocar la intervención del tribunal a quo para que éste remita el acto de prosecución de la apelación al tribunal ad quod.

Art. 285 – § 1. Para proseguir la apelación se requiere y basta que la parte invoque la intervención del juez superior para corregir la sentencia impugnada, acompañando copia de la misma e indicando las razones por las que apela (can. 1634, § 1).

§ 2. Pero si la parte no puede obtener del tribunal a quo una copia de la sentencia impugnada en tiempo útil, los plazos entretanto no corren, y dicho impedimento se ha de notificar al juez de apelación, que debe mandar mediante precepto al juez a quo que cumpla cuanto antes su obligación (can. 1634, § 2).

§ 3. Entretanto, el juez a quo debe remitir las actas al juez de apelación, de acuerdo con el art. 90 (cf. can. 1634, § 3).

Art. 286 – Transcurridos inútilmente los plazos fatales de apelación ante los jueces a quo o ad quem, la apelación se considera desierta (can. 1635).

Art. 287 – El que ha apelado puede renunciar a la apelación, con los efectos que se especifican en el art. 151 (cf. can. 1636).

Art. 288 – § 1. La apelación del actor aprovecha también a la parte demandada, y viceversa (cf. can. 1637, § 1).

§ 2. Si una parte apela sobre algún capítulo de la sentencia, la otra parte, aunque hubiera transcurrido el plazo fatal para apelar, puede hacerlo incidentalmente sobre otros capítulos de la sentencia, dentro del plazo perentorio de quince días desde que se le notificó la apelación principal (cf. can. 1637, § 3).

§ 3. A no ser que conste otra cosa, la apelación se presume hecha contra todos los capítulos de la sentencia (can. 1637, § 4).

Art. 289 – § 1. Las causas de nulidad de matrimonio nunca pasan a cosa juzgada (cf. can. 1643).

§ 2. Una causa matrimonial que ya haya sido juzgada por un tribunal nunca podrán juzgarla de nuevo el mismo tribunal u otro del mismo grado, sin perjuicio del art. 9, § 2.

§ 3. Dicha disposición solamente se aplica cuando se trata de la misma causa, es decir del mismo matrimonio y del mismo capítulo de nulidad.

Capítulo III

DE LA PETICIÓN DE NUEVA PROPOSICIÓN DE LA CAUSA TRAS DOS SENTENCIAS CONFORMES

Art. 290 – § 1. Si se pronuncian dos sentencias conformes en una causa de nulidad de matrimonio, no cabe apelación, pero puede recurrirse en cualquier momento al tribunal de tercera o ulterior instancia, aduciendo nuevas y graves pruebas o razones, dentro del plazo perentorio de treinta días desde que se propuso la impugnación (cf. can. 1644, § 1).

§ 2. Esta prescripción ha de observarse aunque la sentencia que declaraba la nulidad del matrimonio hubiera sido confirmada no con otra sentencia, sino mediante decreto (cf. can. 1684, § 2).

Art. 291 – § 1. Dos sentencias o decisiones se dicen formalmente conformes si se han dictado entre las mismas partes, sobre la nulidad del mismo matrimonio y por el mismo capítulo de nulidad, así como por los mismos motivos de derecho y de hecho (cf. can. 1641, n. 1).

§ 2. Se consideran equivalentemente, es decir sustancialmente conformes las decisiones que, si bien indican o determinan el capítulo de nulidad bajo distinta denominación, se basan sin embargo en los mismos hechos que han causado la nulidad del matrimonio y en las mismas pruebas.

§ 3. Sin perjuicio del art. 136 y manteniendo íntegro el derecho de defensa, sobre la conformidad equivalente o sustancia de dos decisiones se pronuncia el tribunal de apelación que hubiera dictado la segunda, o bien el tribunal superior.

Art. 292 – § 1. No se requiere que las nuevas razones o pruebas de que trata el art. 290, § 1, sean gravísimas, ni mucho menos decisivas, es decir que exijan de manera perentoria una decisión contraria, sino que bastará con que la hagan probable.

§ 2. No obstante, no bastarán las meras censuras y observaciones críticas sobre las decisiones dictadas.

Art. 293 – § 1. El tribunal de apelación, dentro de un mes a partir de la presentación de las nuevas pruebas y razones, una vez oído el defensor del vínculo e informada la otra parte, debe decidir mediante decreto si admite o no la nueva proposición de la causa (cf. can. 1644, § 1).

§ 2. En caso de admisión de la nueva proposición, se procederá con arreglo al art. 267.

Art. 294 – La petición para obtener una nueva proposición de la causa no suspende la ejecución de las dos sentencias conformes, a no ser que el tribunal de apelación mande que se suspenda al considerar que la petición tiene fundamento probable y que de la ejecución puede seguirse un daño irreparable (cf. can.

1644, § 2).

Título XIII

DEL PROCESO DOCUMENTAL

Art. 295 – Una vez recibida la petición hecha conforme a los arts. 114-117, el vicario judicial o el juez por éste designado puede declarar mediante sentencia la nulidad de un matrimonio, omitiendo las solemnidades del proceso ordinario, pero citando a las partes y con intervención del defensor del vínculo, si por un documento al que no pueda oponerse ninguna objeción ni excepción consta con certeza la existencia de un impedimento dirimente o el defecto de forma legítima, con tal de que conste con igual certeza que no se concedió dispensa, o que el procurador carece de mandato válido (cf. can. 1686).

Art. 296 – § 1. El vicario judicial competente se determinará con arreglo al art. 10.

§ 2. El vicario judicial o el juez por él designado deberá comprobar en primer lugar que se produzcan todas las condiciones requeridas con arreglo al art. 295 para que la causa pueda decidirse mediante proceso documental. Si estimara que no se produjeran todas o dudara prudentemente de ello, se procederá mediante proceso ordinario.

Art. 297 – § 1. Como sólo muy raramente el impedimento de impotencia o el defecto de forma legítima pueden constar por un documento al que no pueda oponerse ninguna objeción ni excepción, el vicario judicial o el juez por él designado pondrá especial atención en realizar una investigación previa para que la causa no se admita con ligereza y temeridad al proceso documental.

§ 2. Por lo que atañe en cambio a las partes que han atentado el matrimonio ante un funcionario civil o ante un ministro acatólico estando obligadas en virtud del can. 1117 a la forma canónica, se estará a lo dispuesto en el art. 5, § 3.

Art. 298 – § 1. Si el defensor del vínculo considera prudentemente que los vicios señalados en el art. 295 o la falta de dispensa no son ciertos, debe apelar contra la declaración de que trata dicho artículo al juez de segunda instancia, a quien se han de remitir los autos, advirtiéndole por escrito que se trata de un proceso documental (cf. can. 1687, § 1).

§ 2. La parte que se considere perjudicada conserva intacto el derecho a apelar (can. 1687, § 2).

Art. 299 – El juez de segunda instancia, con intervención del defensor del vínculo y habiendo oído a las partes, decidirá de la manera indicada en el art. 295 si la sentencia debe confirmarse o más bien se debe proceder en la causa según el trámite legal ordinario; y, en este caso, la remitirá al tribunal de primera instancia (cf. can. 1688).

Título XIV

DE LA ANOTACIÓN DE LA NULIDAD DEL MATRIMONIO Y DE LAS SOLEMNIDADES QUE DEBEN PRECEDER A LA CELEBRACIÓN DEL NUEVO MATRIMONIO

Art. 300 – § 1. En cuanto la sentencia de nulidad del matrimonio se haya hecho ejecutiva con arreglo al art. 301, el vicario judicial debe notificarla al ordinario del lugar en el que se celebró el matrimonio. Y éste debe cuidar de que se anoten cuanto antes en el libro de matrimonios y en el de bautismos la nulidad del matrimonio que se ha declarado y las prohibiciones que eventualmente se hayan añadido (cf. can. 1685).

§ 2. Si al ordinario le consta que la decisión es nula, deberá remitir el asunto al tribunal, sin perjuicio del art. 274, § 2, y notificarlo a las partes (cf. can. 1654, § 2).

Art. 301 – § 1. Cuando la sentencia que por ver primera declaró la nulidad de un matrimonio ha sido confirmada en grado de apelación mediante decreto o nueva sentencia, aquellos cuyo matrimonio ha sido declarado nulo pueden contraer nuevas nupcias a partir del momento en que se les ha notificado el decreto o la nueva sentencia, a no ser que esto se prohíba por un veto incluido en la sentencia o decreto, o establecido por el ordinario del lugar, sin perjuicio del art. 294 (cf. can. 1684, § 1).

§ 2. El mismo procedimiento se aplica en el proceso documental una vez que el matrimonio haya sido declarado nulo por una única sentencia no apelada.

§ 3. Se observarán, no obstante, las disposiciones de los cáns. 1066-1071 en relación con lo que debe preceder a la celebración del matrimonio.

Título XV

DE LAS COSTAS JUDICIALES Y DEL PATROCINIO GRATUITO

Art. 302 – Las partes están obligadas a contribuir a las costas judiciales según sus posibilidades.

Art. 303 – § 1. El obispo diocesano en lo que se refiere al tribunal diocesano y el grupo de obispos o el obispo por éstos designado en relación con el tribunal interdiocesano, han de dictar normas acerca de:

1.º el pago o compensación de las costas judiciales;

2.º los honorarios de los procuradores, abogados, peritos e intérpretes, así como la indemnización de testigos;

3.º la concesión del patrocinio gratuito o la reducción de costas;

4.º el resarcimiento de daños eventualmente causados a una de las partes;

5.º el depósito de dinero o garantía que se ha de prestar sobre el pago de costas y el resarcimiento de daños (cf. can. 1649, § 1).

§ 2. Al dictar estas normas, el obispo deberá tener presente la especial naturaleza de las causas matrimoniales, naturaleza que requiere que, en la medida de lo posible, ambos cónyuges participen en el proceso de nulidad (cf. art. 95, § 1).

Art. 304 – § 1. Corresponde al colegio disponer en la sentencia definitiva si las costas debe pagarlas únicamente el actor o también la otra parte y determinar el reparto proporcional del pago entre las dos partes. Para decidir acerca de la compensación de las costas ha de considerarse la escasez de medios de las partes, observando las normas dispuestas en el art. 303 (cf. can. 1611, n. 4).

§ 2. Contra el pronunciamiento sobre las costas, los honorarios y resarcimientos de daños no se da apelación por separado, pero la parte puede recurrir en el plazo de quince días ante el mismo colegio, que podrá modificar la tasación (cf. can. 1649, § 2).

Art. 305 – Quienes no están absolutamente en condiciones de sufragar las costas judiciales tienen derecho a obtener la exención de las mismas; quienes pueden sufragarlas parcialmente, a obtener su reducción.

Art. 306 – Al dictar las normas de las que trata el art. 303, § 1, n. 3, conviene que el obispo tenga presente lo siguiente:

1.º quienes pretendan obtener la exención de las costas judiciales o su reducción y el patrocinio gratuito, deberán solicitarlo al vicario judicial o al presidente, aportando las pruebas o los documentos por los que se demuestre su condición económica;

2.º además, la causa, sobre todo si se trata de una cuestión incidental propuesta por el solicitante, debe gozar de buen fundamento presunto;

3.º el vicario judicial o el presidente, si lo considera oportuno, antes de conceder el patrocinio gratuito o la reducción de las costas, puede solicitar el parecer del promotor de justicia y del defensor del vínculo, transmitiéndoles la solicitud y la documentación;

4.º la exención total o parcial de las cosas se presume extendida también a la instancia ulterior del juicio, a menos que el presidente, por justo motivo, no la revoque.

Art. 307 – § 1. Si el presidente estima haber lugar a conceder el patrocinio gratuito, deberá solicitar al vicario judicial que tenga a bien designar un abogado para la defensa de oficio.

§ 2. El abogado designado para el patrocinio gratuito no puede rechazar el cargo sino por motivo aprobado por el presidente.

§ 3. En caso de que el abogado no desempeñara su cargo con la debida diligencia, el presidente lo instará a cumplir con el mismo, tanto de oficio como a petición de la parte o del defensor del vínculo, o, si interviene en el juicio, del promotor de justicia.

Art. 308 – El obispo moderador velará por que los fieles no dejen de acudir a los tribunales debido al comportamiento de los ministros del tribunal y por las excesivas costas, con grave daño para las almas, cuya salvación debe constituir siempre, en la Iglesia, la ley suprema.

La presente Instrucción, redactada por este Pontificio Consejo por mandato del Sumo Pontífice Juan Pablo II con la cooperación de las Congregaciones para la Doctrina de la Fe y para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos y de los Tribunales de la Signatura Apostólica y de la Rota Romana, fue aprobada el 8 de noviembre de 2004 por el mismo Romano Pontífice, quien dispuso su entrada en vigor y su observancia por parte de quienes deben cumplirla desde la misma fecha de su publicación.

Dada en Roma, en el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, el 25 de enero de 2005, fiesta de la Conversión del Apóstol San Pablo.

Card. Julián Herranz
Presidente

Bruno Bertagna
Secretario

NOTAS

(1) Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, n. 48 d.

(2) Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, cap. I, nn. 47-52.

(3) Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, cap. I, n. 48 b.

(4) Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, cap. I, n. 48 a.

(5) Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, 27-1-99, n. 3: ECCLESIA, núm. 2.828 (1997/I), pág. 233.

(6) San Agustín, De bono coniugii, 4, 4: CSEL 41, 191.

(7) Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, 27-1-99, n. 4: ECCLESIA, núm. 2.828 (1997/I), pág. 234 (cf. Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 28-1-02: ECCLESIA, núm. 3.088 [2002/I], págs. 235-237).

(8) Cf. Pío XII, Allocución a los auditores de la Rota Romana, 3-10-41: AAS 33 (1941), 423.

(9) Cf. sobre todo Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 5-2-87: ECCLESIA, núm. 2.308 (1987/I), págs. 295-298, y 25-1-88: ECCLESIA, núm. 2.358 (1988/I), págs. 216-219.

(10) Cf. Juan Pablo II, Const. Apost. Sacrw disciplines leges, 25-1-83: ECCLESIA, núm. 2.113 (1983/I), pág. 207.

(11) Pablo VI, Motu proprio Causas matrimoniales, 28-3-71: ECCLESIA, núm. 1.546 (1971/I), págs. 787- 788.

(12) Cf. AAS 28 (1936), 313-316.

(13) Cf. Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 22-1-96: ECCLESIA, núm. 2.775 (1986/I), págs. 209-210, y 17-1-98: ECCLESIA, núm. 2.881 (1998/I), págs. 282-283.

(14) AAS 28 (1936), 314.

(15) Cf. Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, Resp. de 26- 1-84: AAS 76

-Instrucción dignitas connubii, sobre la tramitación de las causas de nulidad-

(1984), 747.

(16) Cf. Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, Resp. de 28-2-86: AAS 78 (1986), 1323.

(16 bis) Notará el lector que a lo largo de la presente Instrucción se habla unas veces de «actas» y otras de «actos» para significar un mismo objeto: las actuaciones (también llamadas «actos», para mayor ambigüedad) del proceso o de la causa, puestas por escrito. Semejante oscilación morfológica y conceptual es achacable a la propia edición española del Código de Derecho Canónico considerada, valga la redundancia, canónica (la de la Biblioteca de Autores Cristianos, sobradamente conocida de nuestros lectores), cuyo texto hemos seguido en las citas y en las alusiones continuamente presentes en la Instrucción. Remitimos, a este respecto, al comentario que acompaña, en dicha versión, al canon 1472 (Nota del Traductor).

(17) Cf. Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico, Resp. de 29-4-86: AAS 78 (1986), 1324.

(18) Cf. Normas del Tribunal de la Rota Romana, 18-4-94, art. 70.

(19) Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Professione di fede e giuramento di fedeltó nell'atto di assumere un ufficio da esercitarsi a nome della Chiesa, nonché nota dottrinale annessa, 29-6-98: AAS 90 (1998), 542-551.

(20) Cf. Congregación para los Sacramentos, Circular de 20-12-86, n. 7.

(21) Cf. Ib., n. 23 b.

(22) Cf. Ib, n. 7.

(23) Pío XII, Alocución a los auditores de la Rota Romana, 2-10-44: AAS 36 (1944), 281-290.

(24) Cf. Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 5-2-87: ECCLESIA, núm. 2.308 (1987/I), págs. 295-298, y 25-1-88: ECCLESIA núm. 2.358 (1988/I), págs. 216-219.

(25) Cf. Juan Pablo II, Discurso a los miembros del Tribunal de la Rota Romana, 22-1-96, n. 4: ECCLESIA, núm. 2.775 (1996/I), pág. 210.

(Original latino de la Librería Editrice Vaticana; traducción de ECCLESIA.)

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Nota acerca del ministro del sacramento de la Unción de los enfermos

Algunos órganos de prensa han publicado recientemente el texto de la Nota de la Congregación para la doctrina de la fe acerca del ministro del sacramento de la Unción de los enfermos, redactada para los dicasterios de la Curia romana, para las Conferencias episcopales y para los Sínodos orientales. Por este motivo, esa Congregación ha creído conveniente publicarla en "L'Osservatore Romano", juntamente con el texto de la carta que la acompañaba, dirigida a los presidentes de las Conferencias episcopales y de los Sínodos orientales, firmada por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto del dicasterio.

Texto de la Nota

El *Código de derecho canónico*, en el canon 1003, 1 (cf. también canon 739, 1 del *Código de cánones de las Iglesias orientales*) recoge exactamente la doctrina manifestada por el concilio de Trento (Sesión XIV, canon 4: *DS* 1719; cf. también *Catecismo de la Iglesia católica*, n. 1516), según la cual sólo los sacerdotes (obispos y presbíteros) son ministros del sacramento de la Unción de los enfermos.

Esta doctrina es *definitive tenenda*. Ni los diáconos ni los laicos pueden desempeñar dicho ministerio y cualquier acción en este sentido constituye simulación del sacramento.

Roma, sede de la Congregación para la doctrina de la fe, 11 de febrero de 2005, memoria de la Santísima Virgen María de Lourdes.

Card. JOSEPH RATZINGER
Prefecto

ANGELO AMATO, s.d.b.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

La carta que acompañaba la Nota

A los presidentes de las Conferencias episcopales:

En estos últimos años han llegado a la Congregación para la doctrina de la fe varias preguntas acerca del ministro del sacramento de la Unción de los enfermos.

Al respecto, este dicasterio cree conveniente enviar a todos los pastores de la Iglesia católica la anexa *Nota acerca del ministro del sacramento de la Unción de los enfermos* (cf. *Anexo 1*).

Por su utilidad, se envía también un comentario sintético sobre la historia de la doctrina al respecto, preparado por un experto en esta materia (cf. *Anexo 2*).

Al comunicarle lo anterior, aprovecho la circunstancia para saludarlo y confirmarme suyo afectísimo en Jesucristo,

Cardenal JOSEPH RATZINGER
Prefecto

Comentario a la Nota de la Congregación para la doctrina de la fe

En estos últimos decenios se han manifestado tendencias teológicas que ponen en duda la doctrina de la Iglesia según la cual el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos "*est omnis et solus sacerdos*". El tema se afronta casi siempre desde el punto de vista pastoral, especialmente teniendo en cuenta las regiones donde la escasez de sacerdotes hace difícil la administración tempestiva del sacramento, mientras que esa dificultad podría resolverse si los diáconos permanentes e incluso laicos cualificados pudieran ser designados ministros del sacramento.

La *Nota* de la Congregación para la doctrina de la fe quiere llamar la atención sobre esas tendencias, para prevenir el peligro de que constituyan intentos de ponerla en práctica, en detrimento de la fe y con grave daño espiritual de los enfermos a los que se quiere ayudar.

La teología católica ha visto en la carta de Santiago (*St 5, 14-15*) el fundamento bíblico para el sacramento de la Unción de los enfermos. El autor de la carta, después de dar varios consejos relativos a la vida cristiana, da también una norma para los enfermos: "¿Está enfermo alguno de vosotros? Llame a los presbíteros de la Iglesia, que oren sobre él y le unjan con óleo en el nombre del Señor. Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados". En este texto, la Iglesia, bajo la acción del Espíritu Santo, ha reconocido a lo largo de los siglos los elementos esenciales de la Unción de los enfermos, que el concilio de Trento (Sesión XIV, cap. 1-3, cánones 1-4: *DS 1695-1700, 1716-1719*) propone de forma sistemática: a) *sujeto*: el fiel gravemente enfermo; b) *ministro*: "*omnis et solus sacerdos*"; c) *materia*: la unción con el óleo bendecido; d) *forma*: la oración del ministro; e) *efectos*: gracia salvífica, perdón de los pecados, alivio del enfermo.

Prescindiendo ahora de los demás aspectos, interesa subrayar aquí el dato doctrinal relativo al ministro del sacramento, al cual exclusivamente se refiere la *Nota* de la Congregación.

Las palabras griegas de la carta del apóstol Santiago (*St 5, 14*), que la Vulgata traduce "presbyteros Ecclesiae", de acuerdo con la tradición no pueden referirse a los ancianos de la comunidad según la edad, sino a la categoría particular de fieles que, por la imposición de las manos, el Espíritu Santo había puesto para apacentar a la Iglesia de Dios.

El primer documento del Magisterio que habla de modo explícito de la Unción de los enfermos es una carta del Papa Inocencio I a Decencio, obispo de Gubbio (19 de marzo de 416). El Papa, comentando las palabras de la carta de Santiago, como reacción a la interpretación según la cual sólo los presbíteros serían ministros del sacramento, excluyendo a los obispos, rechaza esa limitación, afirmando que ministros del sacramento son los presbíteros, pero también el obispo (cf. *DS 216*). En cualquier caso, la carta del Papa Inocencio I, como los demás testimonios del primer milenio (san Cesáreo de Arlés, san Beda el Venerable), no proporcionan ninguna prueba de la posibilidad de introducir ministros no sacerdotes para el sacramento de la Unción de los enfermos.

En el Magisterio y en la legislación posteriores hasta el concilio de Trento se encuentran los siguientes datos: Graciano, en su *Decretum* (alrededor del año 1140) recoge casi literalmente la parte dispositiva de la mencionada carta de Inocencio I (parte I, distinción 95, canon 3). Luego, en las *Decretales* de Gregorio IX se inserta una decretal de Alejandro III (1159-1164) en la que responde afirmativamente a la pregunta si el sacerdote puede administrar el sacramento de la Unción de los enfermos estando totalmente solo, sin la presencia de otro clérigo o de un laico (X, 5, 40, 14). Por último, el concilio de Florencia, en la bula *Exsultate Deo* (22 de noviembre de 1439) afirma como verdad totalmente aceptada que "el ministro de este sacramento es el sacerdote" (*DS 1325*).

La enseñanza del concilio de Trento toma posición con respecto a la contestación de los Reformadores, según los cuales la Unción de los enfermos no sería un sacramento, sino una invención humana, y los "presbíteros" de los que habla la carta del apóstol Santiago no serían los sacerdotes

ordenados sino los ancianos de la comunidad. El Concilio expone ampliamente la doctrina católica al respecto (cf. Sesión XIV, cap. 3: *DS* 1697-1700) y condena a los que niegan que la Unción de los enfermos es uno de los siete sacramentos (cf. *ib.*, canon 1: *DS* 1716) y que el ministro de este sacramento es sólo el sacerdote (cf. *ib.*, canon 4: *DS* 1719).

Desde el concilio de Trento hasta la codificación de 1917 sólo existen dos intervenciones del Magisterio que atañen de algún modo a este tema. Se trata de la constitución apostólica *Etsi pastoralis* (26 de mayo de 1742; cf. 5, n. 3: *DS* 2524) y de la encíclica *Ex quo primum* (1 de marzo de 1756) de Benedicto XIV. En el primer documento se dan normas en materia litúrgica sobre las relaciones entre los latinos y los católicos orientales llegados al sur de Italia huyendo de las persecuciones; en el segundo se aprueba y comenta el *Euologio* (Ritual) de los orientales que habían vuelto a la plena comunión con la Sede apostólica (se nota que también los ortodoxos consideran que el ministro de la Unción es sólo el obispo o el presbítero). Por lo que atañe al sacramento de la Unción de los enfermos, se supone como verdad plenamente aceptada que el ministro del sacramento es "*omnis et solus sacerdos*".

La doctrina tradicional, expresada por el concilio de Trento sobre el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos, fue codificada en el *Código de derecho canónico* promulgado en el año 1917 (canon 938, 1) y repetida casi con las mismas palabras en el *Código de derecho canónico* promulgado en 1983 (canon 1003, 1) y en el *Código de cánones de las Iglesias orientales* de 1990 (canon 739, 1).

Por otra parte, todos los Rituales del sacramento de la Unción de los enfermos siempre han dado por supuesto que el ministro del sacramento es un obispo o un sacerdote (cf. *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, *Praenotanda*, nn. 5, 16-19). Por eso, nunca han contemplado la posibilidad de que el ministro sea un diácono o un laico.

La doctrina según la cual el ministro del sacramento de la Unción de los enfermos "*est omnis et solus sacerdos*" goza de tal certeza teológica, que debe ser calificada como doctrina "*definitive tenenda*". El sacramento es inválido si un diácono o un laico intenta administrarlo. Esa acción constituiría un delito de simulación en la administración del sacramento, punible a tenor del canon 1379 del *Código de derecho canónico* (cf. canon 1443 del *Código de cánones de las Iglesias orientales*).

Como conclusión, conviene recordar que el sacerdote, por el sacramento que ha recibido, hace presente de una manera totalmente particular a nuestro Señor Jesucristo, Cabeza de la Iglesia. En la administración de los sacramentos actúa *in persona Christi Capitis* y también *in persona Ecclesiae*. Quien actúa en este sacramento es Jesucristo; el sacerdote es el instrumento vivo y visible. Representa y hace presente a Cristo de modo especial, por lo cual este sacramento tiene una dignidad y eficacia particulares con respecto a un sacramental, pues, como dice la Palabra inspirada acerca de la Unción de los enfermos, "el Señor hará que se levante" (*St* 5, 15). El sacerdote actúa también *in persona Ecclesiae*. Los "presbíteros de la Iglesia" recogen en su plegaria (cf. *St* 5, 14) la oración de toda la Iglesia; como dice santo Tomás de Aquino a este respecto: "oratio illa non fit a sacerdote in persona sua (...), sed fit in persona totius Ecclesiae" (*Summa Theol.*, Suppl., q. 31, a. 1, ad 1). Esa oración es escuchada.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
MENSAJE CON OCASIÓN DEL X ANIVERSARIO DE LA *EVANGELIUM VITAE*

«La vida humana don precioso de Dios»

«El evangelio de la vida está en el centro del mensaje de Jesús. Acogido con amor cada día por la Iglesia, es anunciado con intrépida fidelidad como buena noticia a los hombres de todas las épocas y culturas» (Evangelium vitae 1).

LA PROCLAMACIÓN DEL EVANGELIO DE LA VIDA

Hace diez años, el 25 de marzo de 1995, el Papa Juan Pablo II publicaba su encíclica *Evangelium Vitae*. La Iglesia, que desde los tiempos apostólicos proclama constantemente el valor de la vida humana, se esfuerza cada día con más intensidad para defenderla y atender a los más necesitados.¹ En este servicio a la vida, la encíclica *Evangelium Vitae* ha supuesto un hito importante.

1. A lo largo de la historia han surgido innumerables instituciones para la atención de los huérfanos, ancianos abandonados, enfermos, disminuidos..., como Cáritas, y obras como las de la beata Teresa de Calcuta o las recientemente canonizadas Genoveva Torres y Ángela de la Cruz.

En continuidad con las enseñanzas del Papa Juan Pablo II, nosotros, Pastores del «Pueblo de la Vida», damos gracias a Dios Padre por el don de la vida. En la plenitud de los tiempos nos envió a su Hijo nacido de la Virgen María, para que los hombres tengamos vida en abundancia; una «vida nueva y eterna, que consiste en la comunión con el Padre, a la que todo hombre está llamado gratuitamente en el Hijo por obra del Espíritu Santificador» (EV 1).

Con ocasión de este aniversario, y siguiendo la recomendación de la LXXXI Asamblea Plenaria,² invitamos a que la Solemnidad de la Encarnación —que este año 2005 se celebra el 4 de abril— se celebre oportunamente con diversas iniciativas que sirvan para que el aprecio y respeto de la vida, centro del mensaje de la *Evangelium Vitae*, sea conocido y anunciado en nuestras Iglesias.

2. «La Conferencia episcopal española insta a los fieles católicos a promover, en el día 25 de marzo de cada año, acciones en defensa de la dignidad, sacralidad y respeto de la vida humana, uniéndose a todas las personas de buena voluntad en la promoción de la “cultura de la vida”. Se encarga a la subcomisión episcopal para la familia y defensa de la vida de la Conferencia episcopal española la animación, coordinación y seguimiento de esta iniciativa» (LXXXI asamblea plenaria de la Conferencia episcopal española, 17-21 de noviembre de 2003).

VALOR DE LA VIDA HUMANA

Universalmente, todas las culturas han reconocido el valor y la dignidad de la vida humana. El precepto de «no matarás», que custodia el don de la vida humana, es una norma que toda cultura sana ha reconocido como principio fundamental. El derecho a la vida y el respeto a la dignidad de la persona son valores que la Declaración Universal de los Derechos Humanos propone como fundamento para la convivencia.

Este reconocimiento universal encuentra su plena confirmación en la revelación del Evangelio de la vida con el misterio de Cristo. La vida humana, don precioso de Dios, es sagrada e inviolable. «La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el creador, su único fin. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término. Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente» (EV 53). Por ello todo atentado contra la vida del hombre es también un atentado contra la razón, contra la justicia y constituye una grave ofensa a Dios.

Continuidad fundamental

El proceso embrionario es un proceso continuo en el que ya desde el principio estamos ante una vida humana. El embrión no es un mero agregado de células vivas, sino el primer estadio de la existencia de un ser humano. Todos hemos sido también embriones.

Desde el momento de la fecundación hay vida humana, y por tanto dignidad personal. Es una vida humana que se va desarrollando, va experimentando cambios morfológicos importantes, pero es siempre el mismo proceso continuo que va desde el principio de la vida con la fecundación hasta la muerte. «El cuerpo, naturalmente, se desarrolla, pero dentro de una *continuidad* fundamental que no permite calificar de pre-humana ni de post-humana ninguna de las fases de su desarrollo. *Donde hay cuerpo humano vivo, hay persona humana y, por tanto, dignidad humana inviolable.*»³

3 LXXVI asamblea plenaria, Instrucción pastoral La Familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad, n. 109.

En consecuencia, «*el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción* y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida» (EV 60). Esta verdad del Evangelio de la vida es ampliamente compartida por muchas personas e instituciones. Lo que el Consejo de Europa afirmó, hace muchos años, ha sido ahora recogido por la ONU al recomendar la prohibición de la investigación con embriones así como cualquier tipo de clonación humana: reproductiva o terapéutica.⁴

4 Cf. Declaración de la Asamblea general de la ONU (8 de marzo de 2005); Consejo de Europa, Resolución 4.376 (4 de octubre de 1982): «La ciencia y el sentido común prueban que la vida humana comienza en el acto de la concepción y que en este mismo momento están, presentes en potencia todas las propiedades biológicas y genéticas del ser humano.»

AL SERVICIO DE LA VIDA

En el reconocimiento y respeto de la vida humana y en su promoción, la ciencia alcanza su más alto fin: el servicio a la vida y a la dignidad de la persona. Estos diez años desde la publicación de la encíclica *Evangelium Vitae* han sido de grandes avances de la ciencia, los cuales han abierto nuevas y esperanzadoras posibilidades de prevención y curación.

Gracias a estos avances hoy son posibles terapias e incluso operaciones intrauterinas en beneficio del no nacido. Cada vez se rebaja más el tiempo de gestación necesario para que un niño prematuro sea viable fuera del seno materno. Por otra parte, la aplicación terapéutica de las células madre procedentes de tejido de adulto consiguen resultados esperanzadores. Estas son las auténticas terapias: las que curan sin dañar ni eliminar la vida de nadie.

No podemos olvidar que estos avances son potentes herramientas que deben ser usadas al servicio del hombre, teniendo en cuenta los principios éticos. La ciencia y la técnica requieren la ética para no degradar, sino promover la dignidad humana. Por ello pedimos a todos los investigadores y centros de formación que procuren inculcar a todos el respeto a la vida humana tanto como procuran avanzar en sus conocimientos para ponerlos al servicio de las personas.

A todos exhortamos a que promuevan siempre la vida frente a tantas amenazas por parte de una «cultura de la muerte» que se manifiesta de muchas maneras: la anticoncepción, la extensión de las esterilizaciones, la disminución preocupante de la natalidad, el aborto, la píldora «del día después» —que además de anticonceptiva puede ser abortiva—, la manipulación del lenguaje al hablar de «preembriones» como si no fueran ya plenamente personas humanas, la selección y reducción embrionarias, la manipulación y destrucción de embriones para obtener células madre para la investigación, y la cada vez

más amenazante práctica de la clonación. Estas manifestaciones de la cultura antivida son una insidiosa ideología del mal que Juan Pablo II ha denunciado recientemente: «Se puede, es más, se debe, plantear la cuestión sobre la presencia en este caso de otra ideología del mal tal vez más insidiosa y celada, que intenta instrumentalizar incluso los derechos del hombre contra el hombre y contra la familia.»⁵

5. JUAN PABLO II, Memoria e identidad, ed. La esfera de los libros, Madrid 2005, p. 25.

LA FAMILIA, SANTUARIO DE LA VIDA

«Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza; a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó, y los bendijo diciendo: creced y multiplicaos» (Gen 1, 27-28). El evangelio de la vida comienza con la creación de Adán y Eva, llamados al amor conyugal, y a través de su amor, a ser padres cooperando así de manera singular con la obra creadora de Dios.

El amor conyugal entre el hombre y la mujer, fundamento de la familia, es el lugar santo donde la persona es concebida dignamente. El hijo nace del amor de los padres y es invitado a participar en su comunión de amor. La familia es también el santuario donde la vida es acogida con alegría y celebrada en la vida cotidiana, enriquecida por las ricas relaciones entre los padres, los hijos, los abuelos, etc.

Estas familias son una magnífica proclamación del Evangelio de la vida y un motivo para dar gracias a Dios: familias que a pesar de las crisis y momentos difíciles saben permanecer unidas en el amor, familias que a pesar de las dificultades viven generosamente abiertas a la vida, familias que sostienen a sus miembros más débiles o necesitados con su tiempo y sus mejores energías, etc. Todas estas familias —tantas de ellas cristianas— son un magnífico testimonio del valor de la vida y realizan un precioso servicio a la sociedad.

Este testimonio generoso de tantas familias es la mejor escuela para que los niños aprendan el valor sagrado de la vida humana y aprendan a respetar y promover la vida de todos, especialmente la de los más débiles. El gozo de la familia al acoger una nueva vida es la mejor proclamación ante los niños del valor sagrado de la vida concebida y aún por nacer de un nuevo hijo. Por ello la celebración del día de la vida puede ser una preciosa ocasión para que la familia tome más profunda conciencia de su misión de servicio a la vida.

EDUCACIÓN AFECTIVO-SEXUAL

La familia es también el ámbito donde los hijos aprenden el significado de la sexualidad al servicio del amor y la vida. Muchas veces los Obispos hemos recordado la necesidad y urgencia de una educación afectivo-sexual adecuada. Esta tiene un lugar privilegiado en la Pastoral Familiar, porque «la vocación al amor, que es el hilo conductor de toda pastoral matrimonial, requiere un cuidado esmerado de la *educación al amor*».⁶

6. Directorio de la pastoral familiar de la Iglesia en España, n. 89.

En el Directorio de la Pastoral Familiar los Obispos españoles hemos recordado que «los padres son los *primeros responsables* para llevar a cabo esta educación de la sexualidad, ya en los años de la niñez como luego en la adolescencia. Han de saber ofrecer a sus hijos, en un marco de confianza, las explicaciones adecuadas a su edad para que adquieran el conocimiento y respeto de la propia sexualidad en un camino de personalización. Siempre se logra más persuadiendo que prohibiendo, especialmente cuando de educar se trata» (DPF 81).

En el momento adecuado, la catequesis también deberá afrontar el tema de la sexualidad y el discernimiento vocacional. «En el *proceso catequético*, durante los distintos momentos que afectan a esta etapa, estará presente una catequesis completa y profunda sobre la sexualidad en sus distintas dimensiones: antropológica, moral, espiritual, social, psicológica, etc.» (DPF 92).

También los colegios tienen un importante cometido en esta labor: «Como complemento y ayuda a la tarea de los padres, es absolutamente necesario que todos los *colegios católicos* preparen un *programa de educación afectivo-sexual*, a partir de métodos suficientemente comprobados y con la supervisión del Obispo. La Delegación Diocesana de Pastoral Familiar debe preparar personas expertas en este campo» (DPF 93).

Todos somos conscientes de la urgente necesidad de esta educación afectivo-sexual y de su relación con el Evangelio de la vida. Por ello exhortamos a todos a poner en práctica estas indicaciones del *Directorio de Pastoral Familiar*, cuidando especialmente la formación integral de personas expertas para realizar esta tarea.

POR UNA CULTURA DE LA FAMILIA Y DE LA VIDA

Educando a los jóvenes para el amor y la vida estaremos poniendo los cimientos más sólidos para una cultura de la familia y de la vida. Pero esta tarea requiere el compromiso de todos.

A los *científicos* se les ha confiado de modo especial conservar el valor de la vida en la «conciencia» de los investigadores y de la sociedad. Como personas expertas son escuchadas por la sociedad, los medios de comunicación y los políticos. Por ello les pedimos que proclamen con valentía el valor sagrado de la vida humana desde el momento de la concepción y que nunca se dejen seducir por posibilidades contrarias a la ética.

Los *profesionales de la salud* tienen también un importante cometido. A los profesionales de la salud corresponde apoyar siempre la vida, y rechazar e incluso denunciar toda práctica que atente contra la integridad o la vida de las personas, singularmente la de aquellas más débiles como los embriones, los no nacidos, los disminuidos, los ancianos y los enfermos terminales. A este respecto recordamos nuevamente la conveniencia de promover los procesos de adopción y recomendar esta posibilidad a las personas que consideran la posibilidad de abortar.

Hacemos también un llamamiento apremiante a los profesionales católicos, especialmente de la *información*, a hacerse presentes en los medios para que en ellos resuene también el hermoso mensaje del Evangelio de la vida.

Todos los *profesionales cristianos*, personalmente o asociados, han de influir responsablemente en la sociedad y en las leyes. Es un signo de esperanza comprobar cómo las asociaciones familiares se hacen presentes en el debate social promoviendo los valores de la familia y de la vida. Estas asociaciones contribuyen eficazmente a la elaboración de una política familiar adecuada, de tan urgente necesidad, que facilite el acceso a la vivienda, unas condiciones laborales y económicas compatibles con la paternidad y maternidad, así como disponibilidad del tiempo necesario para atender a la familia y a la educación de los hijos.

Desde estas líneas queremos expresar nuestro apoyo y bendición a todos los que desde estas *plataformas y asociaciones*, se empeñan en tan importante y a veces difícil tarea. Al mismo tiempo invitamos a todas las familias cristianas a implicarse activamente en estas acciones que promueven una visión cristiana de la familia y de la vida como don de Dios.

En este sentido nos exhortaba Juan Pablo II en la *Evangelium Vitae*: «Para ser verdaderamente un pueblo al servicio de la vida debemos, con constancia y valentía, proponer estos contenidos desde el primer anuncio del Evangelio y, posteriormente, *en la catequesis y en las diversas formas de predicación, en el diálogo personal y en cada actividad educativa*. A los educadores, profesores, catequistas y teólogos

corresponde la tarea de poner de relieve las *razones antropológicas* que fundamentan y sostienen el respeto de cada vida humana. De este modo, haciendo resplandecer la novedad original del *Evangelio de la vida*, podremos ayudar a todos a descubrir, también a la luz de la razón y de la experiencia, cómo el mensaje cristiano ilumina plenamente el hombre y el significado de su ser y de su existencia; hallaremos preciosos puntos de encuentro y de diálogo incluso con los no creyentes, comprometidos todos juntos en hacer surgir una nueva cultura de la vida» (EV 82).

ORACIÓN A MARÍA INMACULADA POR LA VIDA

Queremos terminar este mensaje con ocasión de los diez años de la encíclica *Evangelium vitae* invocando a María, Madre del amor hermoso, en este año que la Iglesia de España dedica al misterio de su Inmaculada Concepción. A ella encomendamos la causa de la vida. Bajo su protección ponemos a las familias, a los enfermos, a los más débiles y amenazados, a la vez que invitamos a todos los cristianos, y singularmente a las familias, a elevar con frecuencia a María Inmaculada, madre de la vida, la invocación con que Juan Pablo II cierra su encíclica *Evangelium Vitae*:

Oh María,
aurora del mundo nuevo,
Madre de los vivientes,
a Ti confiamos la causa de la vida:
mira, Madre, el número inmenso
de niños a quienes se impide nacer,
de pobres a quienes
se hace difícil vivir,
de hombres y mujeres víctimas
de violencia inhumana,
de ancianos y enfermos muertos
a causa de la indiferencia
o de una presunta piedad.
Haz que quienes creen en tu Hijo
sepan anunciar con firmeza y amor
a los hombres de nuestro tiempo
el Evangelio de la vida.
Alcánzales la gracia de acogerlo
como don siempre nuevo,
la alegría de celebrarlo con gratitud
durante toda su existencia
y la valentía de testimoniarlo
con solícita constancia,
para construir,
junto con todos los hombres
de buena voluntad,
la civilización de la verdad
y del amor,
para alabanza y gloria
de Dios Creador
y amante de la vida (EV 105).

Madrid, 4 de abril de 2005, Solemnidad de la Encarnación.

JULIÁN BARRIO BARRIO,
arzobispo de Santiago de Compostela,
Presidente de la CEAS

-La vida humana don precioso de Dios-

JUAN ANTONIO REIG PLA,
obispo de Segorbe-Castellón,
Presidente de la Subcomisión para la Familia
y Defensa de la Vida

JAVIER MARTÍNEZ FERNÁNDEZ,
arzobispo de Granada

FRANCISCO GIL HELLÍN,
arzobispo de Burgos

COMUNICADO DE PRENSA CONJUNTO

Las principales confesiones religiosas de España se unen para pedir al Parlamento que no se modifique la regulación jurídica del matrimonio

Con ocasión del debate parlamentario sobre el Proyecto de Ley de modificación del Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, por el que se pretende modificar la institución del matrimonio para permitir que pueda ser contraído por personas del mismo sexo, las Iglesias cristianas y Confesiones religiosas firmantes de este comunicado desean expresar:

1.- Que el matrimonio monógamo heterosexual forma parte de la tradición judeo-cristiana y de otras Confesiones religiosas y en su estructura básica ha sido y es una institución fundamental en la historia de las sociedades de nuestro entorno cultural.

2.- Que cualquier modificación de la institución matrimonial requiere una profunda reflexión y un amplio diálogo y consenso social, de modo análogo a lo que ocurre con importantes instituciones del Estado. Las Iglesias y Confesiones religiosas firmantes piden que no se modifique la estructura del matrimonio.

3.- Que los derechos que se quieran o deban reconocer a otro tipo de uniones diferentes a la unión matrimonial no deberían afectar a la esencia e identidad del matrimonio. En su caso, se debería acudir al derecho común para obtener la tutela de situaciones jurídicas de interés recíproco.

Madrid, 20 de abril 2005

Firmado por:

Conferencia Episcopal Española

Mons. Adolfo González Montes

Presidente Comisión Episcopal Relaciones Interconfesionales

Federación de Comunidades Judías de España

D. Jacobo Israel Garzón

Presidente Federación Comunidades Judías

Comisión Permanente Federación de Entidades

Religiosas Evangélicas de España

D. José María Baena Acebal

Presidente Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España

Arcipreste Dimitri Tsiamparlis

Vicario General en Funciones

Deán de la Catedral Ortodoxa Griega en Madrid

Ritual para el inicio del Ministerio del Obispo de Roma

(20.IV.2005)

1. Las celebraciones con las cuales el nuevo Pontífice Romano da comienzo a su ministerio pastoral para el servicio de la Iglesia que, por antiquísimo reconocimiento, preside en la caridad la comunión de la Iglesia, manifiestan el carácter de este singular Oficio en la Iglesia Católica.

2. Esta ritual presenta las celebraciones previstas en diversos templos y lugares ligados a la sede episcopal de Roma en referencia a la cura pastoral de su Obispo para el entero pueblo del Señor.

Solemne Anuncio de la Elección de Romano Pontífice y su primera Bendición Urbi et Orbi

3. El Papa elegido es presentado y aclamado por el pueblo reunido. A esto se dedica el primer capítulo del Ordo, que tiene su origen en la praxis de la Iglesia antigua de elegir al Obispo con el concurso del pueblo y el clero. La elección del Obispo de Roma conserva esta peculiaridad por el hecho de que cada Cardenal es titular de una iglesia romana o de una diócesis suburbicaria y, por tanto, radicado en la realidad eclesial de Roma.

Presentado al pueblo, el elegido imparte su primera bendición a la ciudad y al mundo, manifestando con este acto que su servicio pastoral se dirigen a la comunidad diocesana de Roma, a toda la Iglesia y al mundo.

Celebración eucarística para el inicio del ministerio del obispo de Roma

4. El segundo capítulo presenta la celebración eucarística con la cual el elegido Papa inicia oficialmente su ministerio, subrayándose en particular la dimensión "petrina" de Pastor de la Iglesia Católica. Viene, por eso, remarcado el valor específico que asumen las habituales insignias episcopales: el Palio y el Anillo. Además de su referencia Cristo y a la Iglesia, para el sucesor de Pedro son evocadoras del deber a el encomendado por Jesucristo resucitado.

La relación con el apóstol Pedro y su martirio, que ha fecundado la naciente Iglesia de Roma, son después remarcadas por lugares en los cuales tienen lugar las celebraciones, en primer lugar la confesión de San Pedro en la Basílica Vaticana.

En la solemne liturgia eucarística, en la cual se imponen las insignias episcopales "petrinas", los textos y signos muestran su relación con Cristo, piedra angular del Iglesia, y con Pedro llamado a ser el fundamento rocoso.

5. El rito se desarrolla en la Basílica de San Pedro y en la plaza. El descenso a la Confesión Apostólica de la Basílica subraya la estrecha relación del Obispo de Roma con el Apóstol Pedro y su martirio. Por la creciente movilidad humana, que hace más consistente también el peregrinar de los fieles ad limina Apostolorum, es un hecho habitual que celebraciones como ésta congreguen un gran número de personas. Esto hace necesario reunir a la asamblea en un lugar capaz de acogerla. Pero también es sumamente evocativo del martirio de Pedro, en un día así de solemne, la reunión en el mismo lugar donde él ha confesado con su sangre su fe junto a tantos otros cristianos que con él han dado la mismo el mismo testimonio.

De la Logia de la Basílica Vaticana cuelga el tapiz de la pesca milagrosa, en el cual se representa el diálogo de Jesús con Pedro, al cual hace explícita referencia el rito, en la liturgia de la palabra y en los dos textos eucológicos.

Rito de Introducción

6. Mientras la procesión inicial, después de descender a la Confesión de San Pedro, se dirige hacia el Altar se cantan las Laudes Regiae, con los "auspicios" tomados y adaptados de la Lumen gentium, con las invocaciones de la intercesión de los Pontífices santos, de los mártires y de los santos y santas de la Iglesia Romana. Sigue inmediatamente el canto del Gloria y la oración colecta que, tomado el diseño del Padre de edificar su Iglesia sobre Pedro, inspirándose en la Lumen gentium, pide que el Obispo, constituido sucesor del Príncipe de los apóstoles, muestre al pueblo cristiano a Pedro como "principio visible y fundamento de la unidad de la fe y de la comunión" de la Iglesia. Heredano el servicio, también el Papa es participe de él.

Liturgia de la Palabra

7. La primera lectura (Is 26, 1-4), conmemorando la potestad vicaría del Apóstol, propone a la atención de la asamblea la metáfora de la roca, indicio de estabilidad y fidelidad. La asamblea responde con el canto responsorial, tomado del mismo profeta (Is 26, 7-9.12), con el versículo: "El Señor es nuestra roca por siempre" (Is 26, 4b). La vocación de Pedro como fundamento rocoso de la Iglesia (cf. Mt 16, 18), está radicada sobre la roca que es el Señor y sobre la piedra escogida, preciosa y sólida que es Cristo. Él, "piedra que los constructores han rechazado... roca de tropiezo y piedra de escándalo", se ha convertido en piedra angular.

En el tiempo pascual viene propuesta la página de los Hechos de los Apóstoles (4,8-12) en la cual Pedro anuncia que Cristo es "la piedra rechazada por los constructores". La misma temática es tomada en el salmo responsorial (Sal 117).

La segunda lectura (1 Pt 5, 1-5.10-11) subraya la relación que se da entre Pedro, la Iglesia de Roma, y el ministerio de su Sucesor. Sirven también para él las exhortaciones que el Apóstol, como "anciano" que se dirige a los "ancianos", da de cuidar la grey de Dios ha confiado a ellos y a ser su modelo. Es también importante la referencia fundativa al único y sólo Pastor supremo que distribuirá el premio en el día de su venida.

El canto del Evangelio (Jn 21,3.6) introduce a la proclamación de Jn 21, 15-19. El Apóstol pescador va a lanzar las redes y lo acompañan seis apóstoles, pero aquella noche no recogen nada. Solamente bajo la palabra del Señor la red se llenará de peces.

El Evangelio de Juan (21, 15-19) es uno de los textos que, junto a Mt 16, 13-19 y Lc 22, 31-34, fundamentan tradicionalmente el especial y personal deber conferido a Pedro en el grupo de los doce. Lo recibe, como los otros Apóstoles, de Cristo resucitado. La triple pregunta del Señor y la triple respuesta se acompañan con la invitación de cuidar de sus corderos y de sus ovejas. La triple pregunta y la triple respuesta recuerdan y reparan el triple traición. A pesar de su fragilidad, pero a partir de ella, Pedro arrepentido puede confirmar en la fe a sus hermanos.

Imposición del Palio y entrega del Anillo

8. Después de la proclamación del Evangelio, en latín y griego, al Papa se le impone el Palio Petrino y se le entrega el Anillo del Pescador.

9. El significado del Palio, antiquísima insignia episcopal confeccionada con lana de corderos, está ilustrado por varios testimonios de Padres. Simón de Tesalónica escribe: "El palio indica al Salvador que encontrándonos como la oveja perdida se la carga sobre la espalda, y asumiendo nuestra naturaleza humana en la Encarnación, la ha divinizado, con su muerte en la cruz nos ha ofrecido al Padre y con la resurrección nos ha exaltado".

En su nueva forma para el Papa, el Palio está tejido con lana de corderos y de ovejas. Lleva impresas en rojo cinco cruces. Esto recuerda al buen Pastor (Jn 10,11), que pone sobre su propia espalda la oveja perdida (Lc 15, 4-7), y también la triple respuesta amorosa a la pregunta hecha por Jesús resucitado a Pedro de cuidar de sus corderos y de sus ovejas (Jn 21, 15-17).

10. El Palio es impuesto por el Cardenal Protodiácono, que en la fórmula usada se dirige a Cristo, "el gran pastor de las ovejas", que Dios ha resucitado de la muerte, y ahora transmite el Palio al Papa. Recuerda que eso está tomado de la Confesión de Pedro, para significar la relación con el Apóstol que ha recibido de Cristo mismo el deber especial de guiar su grey. A Pedro el nuevo Pontífice sucede en la Iglesia de Roma, por él engendrada a la fe junto con el Apóstol Pablo. Después de la invocación litánica de las Laudes Regiae, es éste el primer recuerdo de Pablo, como cofundador de la Iglesia de Roma. Viene también invocado el Espíritu de verdad para que sostenga con su gracia el ministerio del nuevo Pontífice de confirmar a sus hermanos en la unidad de la fe.

11. Después que el Cardenal Protodiácono ha impuesto el palio sobre la espalda del nuevo Pontífice, el Cardenal primero en el Orden de los Presbíteros invoca con una especial oración la presencia y la asistencia del Señor sobre el Elegido. Implora de Dios la Bendición, que es su mismo Hijo, y el Don más grande, el Espíritu Santo, para que el Papa ejercite su ministerio de acuerdo al carisma recibido.

12. Sigue la entrega del Anillo del Pescador. Desde el primer milenio también el anillo es insignia propia del Obispo. El Anillo que el nuevo Papa recibe tiene además un valor específico de anillo-sigilo que autentifica radicalmente la fe, deber encargado a Pedro de confirmar a sus hermanos. Se dice anillo "del Pescador" porque Pedro es el Apóstol pescador que, habiendo tenido fe en la palabra de Jesús desde la barca ha traído a tierra la red de la pesca milagrosa.

13. La entrega del Anillo es hecha por el Cardenal Decano del Colegio de Cardenales. Él invoca a Cristo, "pastor y obispo de nuestras almas", que ha edificado la Iglesia sobre la roca de Pedro, y del mismo Pedro es reconocido "Hijo del Dios vivo", para que sea Él el que entregue al nuevo Pontífice el Anillo-sigilo del Pescador.

El texto evidencia la esperanza no defraudada y experimentada por Pedro adentrarse y lanzar las redes, y recuerda que Cristo le ha entregado las llaves del reino de los cielos. Subrayado que el nuevo Pontífice le sucede en la guía pastoral de la Iglesia de Roma, que "preside en la caridad", viene reafirmada la exhortación de Pablo que enseña en la caridad el "pleno cumplimiento de la ley" (Rm 13, 8-10). La explícita referencia a la Carta a los Romanos (5, 5) busca afirmar la enseñanza que el Apóstol ha dirigido la Iglesia de Roma; viene también referida la famosa expresión con la cual San Ignacio mártir se dirigió a la Iglesia de Roma.

La entrega del anillo se cierra invocando al Espíritu Santo para que enriquezca al nuevo Pontífice de fuerza y firmeza en conservar a los discípulos de Cristo en la unidad de la comunión.

Después el Papa pronuncia la homilía.

14. Después de la homilía del Papa, la celebración prosigue con el simbólico rito de la "obediencia" prestada al Papa por doce representantes de todas las categorías del pueblo de Dios, provenientes de diversas partes de la tierra. La asamblea, reza en lengua latina, el símbolo Niceno-Constantinopolitano.

La oración universal toma pie de los textos bíblicos proclamados y ruega al Señor roca eterna, por la Iglesia, difundida por toda la tierra, por el Pontífice Romano, que inicia su ministerio, por cuantos detentan el poder, por aquellos que se encuentran en el sufrimiento y en la soledad, por la misma asamblea.

En la oración conclusiva el Papa reza para que Dios, Pastor de su pueblo, dirija su amorosa mirada sobre él y sobre el servicio al cual lo ha llamado, escuche la oración de su pueblo y acoja a todos en la plenitud de su Reino.

Liturgia eucarística

15. En referencia a los textos de esta celebración, la presentación de los dones para la Eucaristía está acompañada por el canto del himno de la caridad de San Pablo (1 Cor 13), el otro fundador de la Iglesia romana, que ya han sido prefigurados en las citadas expresiones de San Ignacio mártir.

La oración sobre las ofrendas pide que a través del ministerio misional de la Iglesia se extiendan a todo el mundo los frutos de la redención.

El prefacio, propio de la eucología de la fiesta de la Cátedra del Apóstol Pedro, recurriendo a los textos neotestamentarios, recuerda las notas salientes y características de su ministerio. Sigue el Canon Romano, en el cual la segunda y cuarta "intercesión" evocan a los santos y mártires de la tradición romana.

Los cantos de comunión proponen dos antifonas tomadas del Evangelio: la invitación dirigida por Jesús a los suyos en el lago de Galilea: "¡venid y comed!" (Jn 21, 12) y la profesión de Pedro: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo" (Mt 16, 16); con los salmos 22 [23] (El Señor es mi pastor) y el 33 [34] (Bendeciré al Señor en todo momento).

En la oración después de la comunión el nuevo Pontífice, pide a Dios que confirme a la Iglesia en la unidad y en la caridad y para sí el ser salvado y protegido junto con la grey que le ha sido confiada.

Rito de conclusión

16. La bendición vuelve ahora sobre la imagen bíblica de la vid y los sarmientos, aplicada a la Iglesia, invocando que el Señor guarde y proteja la vid por el plantada, mientras la asamblea, retomando el texto, pide que muestre sobre ella su rostro de salvación.

Visita a la Basílica de San Pablo extramuros

17. Para expresar físicamente la relación inseparable de la Iglesia de Roma con el Apóstol de las Gentes, junto al Pescador de Galilea, en el mismo día o en cuanto sea posible, el nuevo Papa se acerca a la basílica de San Pablo en la Vía Ostiense, para venerar el "Trofeo" del apóstol Pablo. Saludando a los fieles y dirigiéndose a ellos, el Papa recuerda sobre todo la presencia de Pablo en Roma, citando las palabras mismas de la carta dirigida por el Apóstol a los Romanos. Después de una exhortación a los presentes, el Papa concluye la oración con la recitación del Padrenuestro y la bendición.

Celebración Eucarística y coronación sobre la Cátedra Romana del nuevo Obispo de Roma

18. El tercer capítulo trata sobre el ingreso del nuevo Pontífice en su Catedral. Se cumplen así los ritos precedentes que han acentuado el aspecto intereclesial del ministerio del Papa como Sucesor de Pedro en el gobierno de la Iglesia. Con esta celebración conclusiva se ilumina la raíz eclesiológica puesta por la providencia de Dios en la Iglesia que está en Roma, de la cual germina el "ministerio petrino".

19. El rito se desarrolla en la Basílica Lateranense del Santísimo Salvador, por antigua costumbre considerada como la "madre y cabeza de todas las iglesias de la ciudad de Roma y del mundo". Como toda catedral, es tal en referencia a la "cátedra", la sede episcopal desde la cual el obispo ejercitar su servicio doctrinal y litúrgico.

20. La "toma de posesión" de la Cátedra significa emblemáticamente el deber del Obispo de la Iglesia a él encargada como pastor, pero con una solicitud que lo hace atento a todas las Iglesias, en cuanto miembro del colegio episcopal, que sucede in solidum al colegio apostólico por la Ordenación episcopal. Esto vale con mayor razón y en sentido más específico para el Papa. Por motivo de la peculiaridad de su sucesión apostólica, en cuanto sucesor de Pedro, puesto por Cristo sobre los otros apóstoles. El ejercicio de su ministerio episcopal se debe tomar en sentido principalmente primacial, con potestad pastoral sobre todo los fieles, sin que esto quite nada al servicio que debe prestar a la Iglesia romana de la cual es el Obispo local.

21. Como el rito de imposición del Palio y la consigna del Anillo del Pescador tienen una connotación cristológica, así la coronación sobre la Cátedra Romana tiene una dimensión pneumatológica, explicitada en la celebración de la Misa votiva De Spiritu Santo. La coronación sobre la Cátedra del Obispo de Roma

celebra el espíritu de Dios que da inicio y cumplimiento a cada cosa en la Iglesia y en el mundo.

Ritos de Introducción y Coronación sobre la Cátedra Romana

22. La invocación del Espíritu Santo en el canto inicial acompaña la procesión de ingreso y la veneración del Altar; a continuación sigue el canto del Kyrie. Después el Cardenal Vicario para la Diócesis de Roma saluda al nuevo Obispo de Roma en el momento en el que toma posesión de su Cátedra. El texto propuesto recoge diversas expresiones patrísticas. Desde Cipriano la Cátedra Romana viene llamada como Cátedra de Pedro, el Apóstol sobre el cual está fundada la Iglesia. Con Agustín se recurre nuevamente a la metáfora de la viña, referible a todo Obispo; y como a cada uno de ellos, también al obispo de Roma se hace presente que la Cátedra pastoral ocupada por él lo empuja a la solicitud por la grey de Cristo. Por tanto, uniendo una afirmación que también vale para todo Obispo con aquello que se especificó solamente del de Roma, se recuerda que su honor es de toda la Iglesia y que da solidez y fuerza a sus hermanos. De hecho, según Gregorio Magno, él es verdaderamente honrado cuando se reconoce el honor debido a cada miembro del Colegio episcopal. Así se expresa el primado del Obispo de Roma.

La conclusión de la fórmula está tomada de la expresión de San Gregorio, convertida desde hace siglos en el título más característico y propio del ministerio del Obispo de Roma: Siervo de los siervos de Dios.

23. Siguen el gesto de obediencia por parte de los representantes de la Iglesia de Roma, acompañado del himno divina vox te diligit, propio de la eucología de la fiesta de la Cátedra de San Pedro Apóstol, y el canto de Gloria.

La oración colecta propia de la Misa en honor del Espíritu Santo, pide a Dios que santifique su Iglesia en toda persona y nación, difundir por todas partes del mundo los dones del Espíritu para qué cuanto se operó al inicio de la predicación apostólica, se cumpla también ahora en el corazón de los creyentes.

La liturgia de la Palabra

24. La primera lectura del libro la Sabiduría (1,1-7) presenta la relación entre el Espíritu, la Sabiduría y la recta vida, el servicio a la verdad, el buen gobierno, que el Pontífice ejercita desde la Cátedra. Es una llamada a él y a todos los presentes sobre aquello que es necesario para una correcta y dócil adhesión a la voz del Espíritu.

En el tiempo pascual se propone la página inicial de los Hechos de los Apóstoles (1,1-8) que contiene la promesa del don del Espíritu Santo.

Le hace eco el salmo responsorial, del salmo 142 [143], expresado en el versículo: "Tu espíritu bueno me guíe por tierra llana" (142, 10).

En la segunda lectura, Pedro, dirigiéndose los romanos, se complace por el don de todo bien que la potencia divina ha entregado a cuantos comparten con él, "siervo y apóstol de Jesucristo", la misma preciosa fe (2 Pt 1,1-8; 3,14-17). Y despidiéndose de ellos muestra que conoce bien la carta que Pablo ha enviado a ellos. De Pablo testimonia la sabiduría, pero sin ignorar la dificultad de algunos pasajes de sus cartas. Las palabras de Pedro sellan después la relación de la Iglesia de Roma con dos Apóstoles.

En el canto del Evangelio se retoma la llamada del Espíritu Santo con la solemne y usual petición de la venida del Espíritu Santo que llena el corazón de los fieles y enciende en ellos el fuego de su amor.

El pasaje del Evangelio recoge algunos versículos de los capítulos 14-16 (14, 16-17.26-27; 15,26-27;16,12,15) de Juan que se refieren a la venida del Espíritu: el "otro" Consolador y Espíritu de Verdad, Don prometido por Jesús a los suyos. El les enseñará todas las cosas, les recordará la palabra del Señor, les guiará a la verdad completa. Es evidente que la insistencia sobre la inteligencia de la verdad a la cual el Espíritu conduce a los creyentes, se hace uno con la práctica de la sabiduría. Espíritu y Sabiduría

en las lecturas previas están estrechamente relacionadas.

25. Después de la homilía, la asamblea profesa junto con el Papa, en la lengua actual de Roma, el Símbolo Apostólico repitiendo en el canto la palabra "credo" al final de cada uno de sus doce artículos.

La oración de los fieles, inspirándose en los textos bíblicos proclamados, reza por la Iglesia universal, por la Iglesia que está en Roma, por su Obispo, por todo el mundo, por la asamblea misma y quienes a ella se unen de varios modos. En la oración conclusiva, retomando la metáfora del templo animado por el Espíritu, en cuyo fundamento están los apóstoles y del cual Cristo es la piedra angular, el Papa emplea la misma súplica por la Iglesia de Roma, por sus fieles que son piedras vivas, por sí mismo para que le sea concedido el llevar a cumplimiento con generosidad y alegría el servicio a él encomendado, por la entera asamblea.

La liturgia eucarística

26. El canto del ofertorio, repitiendo el salmo 103 [104], invoca la novedad del Espíritu creador, mientras la oración sobre las ofrendas pide al Señor una renovada efusión de aquel fuego que santifica los corazones de los fieles y los dones depositados sobre el altar.

El prefacio conecta la economía providencial de Dios con la Potencia del Espíritu Santo que anima la Iglesia y le es cercana tanto en la tribulación como en la consolación.

En los cantos de comunión el versículo de Juan 14, 16 intercala partes del salmo 117 [118], mientras el texto de Juan 3, 14, que alude a la alegría del esposo, acompaña el cántico de Zacarías. La promesa del Paráclito se relaciona con el tema del "amigo del esposo". En la comunión sanctorum, experimentada participando en los santos dones, la asamblea se abre también a la memoria de Juan Bautista, el amigo del Esposo, que es titular también junto a Juan Evangelista de la Basílica Catedral Lateranense. La Alegría, otro nombre del Espíritu, es experiencia de él, el Consolador. La alegría de las bodas llena la mesa del Señor sobre la cual flota la embriaguez del Espíritu.

La misma realidad se encuentra con otras palabras en la oración de después de la comunión. En ella se pide a Dios que nos ha fortalecido con el alimento celeste infundir en lo profundo del corazón la suavidad de su Espíritu así como de adquirir como servicio eterno cuanto ahora viene observado como devotio inscrita en el templo.

Visita a la Basílica de Santa María la Mayor

27. En el mismo día de la toma de posesión de la Cátedra en la Basílica Lateranense, en el recorrido de regreso al Vaticano, el Papa tiene una estatio en la Basílica Liberiana de Santa María Mayor.

28. Con este gesto, al inicio de su ministerio rinde homenaje al icono de Sancta Maria Salus Populi Romani, custodiada en la capilla Borghesiana de la Basílica Mariana en el Esquilino. Es un homenaje debido a la Madre del Señor, primera discípula y creyente, súplica materna y potente. Gracias a su sí, han sido posibles las bodas entre el Verbo y la humanidad. Desde siempre la comunidad cristiana la venera e invoca para que interceda en su favor. El acto de veneración del nuevo Papa se une a la cadena memorial de las oraciones del pueblo de Roma a la Madre de la Salvación.

29. Mientras el Santo padre entra en la Basílica se canta el himno Ave, maris stella. Llegado a la Capilla Borghesiana el Papa saluda al Icono con las palabras de Lucas 1,28 y la asamblea de los presentes responde con aquellas de Lucas 1,42. Sigue el canto del "Magnificat", precedido por Lucas 1,47 como antífona.

Como conclusión, el Papa dirige a María una oración de alabanza, muy usada en los textos de Patriarca Germano de Constantinopla. Es un modo discreto para evocar los tesoros de piedad y de fe del primer milenio, que interpelan a las Iglesias para que vuelvan pronto a la unidad visible.

-Prenotandos del Ritual para el inicio del Ministerio del Obispo de Roma-

La asamblea finalmente canta la antífona Sub tuum praesidium, la más antigua oración a la Virgen.

El Papa vuelve al Vaticano después de haber bendecido al pueblo reunido en torno a él en la veneración del Icono de la Salus Populi Romani.

NOTA DEL COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio

El Gobierno anunció hace un año su intención de regular civilmente el matrimonio de una manera desconocida hasta ahora para la Humanidad. Para casarse no importaría hacerlo con una persona del mismo sexo. En la legislación española el matrimonio dejaría de ser la indisoluble unión de vida y de amor de un hombre y de una mujer, abierta a la procreación, para convertirse en un contrato sin referencia alguna a la diferencia de sexos e incapaz, por tanto, de prestar a la sociedad el incomparable servicio de dar cauce a la complementariedad conyugal y de procrear y educar a los hijos. Ahora parece que el Parlamento se muestra dispuesto a aprobar esta nueva definición legal del matrimonio que, como es obvio, supondría una flagrante negación de datos antropológicos fundamentales y una auténtica subversión de los principios morales más básicos del orden social.

El 15 de julio de 2004 publicamos una Nota titulada *En favor del verdadero matrimonio*. Allí explicábamos las razones que nos obligan a pronunciarnos en contra de este proyecto legal, dado que nos corresponde anunciar el evangelio de la familia y de la vida, es decir, la buena noticia de que el hombre y la mujer, uniéndose en matrimonio, responden a su vocación de colaborar con el Creador llamando a la existencia a los hijos y realizando de este modo su vocación al amor y a la felicidad temporal y eterna.

Hoy, ante la eventual aprobación inminente de una ley tan injusta, hemos de volver a hablar sobre las consecuencias que comportaría este nuevo paso. No es verdad que esta normativa amplíe ningún derecho, porque la unión de personas del mismo sexo no puede ser matrimonio. Lo que se hace es corromper la institución del matrimonio. Esa unión es en realidad una falsificación legal del matrimonio, tan dañina para el bien común, como lo es la moneda falsa para la economía de un país. Pensamos con dolor en el perjuicio que se causará a los niños entregados en adopción a esos falsos matrimonios y en los jóvenes a quienes se dificultará o impedirá una educación adecuada para el verdadero matrimonio. Pensamos también en las escuelas y en los educadores a quienes, de un modo u otro, se les exigirá explicar a sus alumnos que, en España, el matrimonio no será ya la unión de un hombre y de una mujer.

Ante esta triste situación, recordamos, pues, dos cosas. Primero, que la ley que se pretende aprobar carecería propiamente del carácter de una verdadera ley, puesto que se hallaría en contradicción con la recta razón y con la norma moral. La función de la ley civil es ciertamente más limitada que la de la ley moral, pero no puede entrar en contradicción con la recta razón sin perder la fuerza de obligar en conciencia.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, recordamos que los católicos, como todas las personas de recta formación moral, no pueden mostrarse indecisos ni complacientes con esta normativa, sino que han de oponerse a ella de forma clara e incisiva. En concreto, no podrán votar a favor de esta norma y, en la aplicación de una ley que no tiene fuerza de obligar moralmente a nadie, cada cual podrá reivindicar el derecho a la objeción de conciencia. El ordenamiento democrático deberá respetar este derecho fundamental de la libertad de conciencia y garantizar su ejercicio.

Es nuestro deber hablar con claridad cuando en España se pretende liderar un retroceso en el camino de la civilización con una disposición legal sin precedentes y gravemente lesiva de derechos fundamentales del matrimonio y de la familia, de los jóvenes y de los educadores. Oponerse a disposiciones inmorales, contrarias a la razón, no es ir en contra de nadie, sino a favor del amor a la verdad y del bien de cada persona.

Madrid, 5 de mayo 2005

COMUNICADO DE LA CONGREGACIÓN PARA LAS CAUSAS DE LOS SANTOS

Teniendo en cuenta las conclusiones del estudio de las razones teológicas y de las exigencias pastorales relativas a los ritos de beatificación y canonización, aprobadas por el Sumo Pontífice Benedicto XVI, esta Congregación para las causas de los santos da a conocer las siguientes nuevas disposiciones:

1. Quedando a salvo que la canonización, que atribuye al beato el culto en toda la Iglesia, será presidida por el Sumo Pontífice, la beatificación, que sigue siendo acto pontificio, será celebrada por un representante del Santo Padre, que por lo general será el prefecto de la Congregación para las causas de los santos.
2. El rito de beatificación se realizará en la diócesis que ha promovido la causa del nuevo beato o en otra localidad que se considere idónea.
3. A petición de los obispos y de los promotores de la causa, teniendo en cuenta el parecer de la Secretaría de Estado, el rito de beatificación podrá realizarse en Roma.
4. Ese rito se realizará durante la celebración eucarística, salvo que por razones litúrgicas particulares convenga realizarlo durante la celebración de la Palabra o de la liturgia de las Horas.

Ciudad del Vaticano, 29 de septiembre de 2005

Card. José SARAIVA MARTINS
Prefecto

Mons. Edward NOWAK
Secretario

Congregación para la Educación Católica

(para los Seminarios e Institutos de Estudio)

Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas

INTRODUCCIÓN

En continuidad con la enseñanza del Concilio Vaticano II y, en particular, con el decreto *Optatam totius* [1] sobre la formación sacerdotal, la Congregación para la Educación Católica ha publicado diversos documentos con el fin de promover la adecuada formación integral de los futuros sacerdotes, ofreciendo orientaciones y normas precisas acerca de varios de sus aspectos.[2] El Sínodo de los Obispos de 1990 también reflexionó sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, con la intención de aplicar la doctrina conciliar sobre este tema y hacerla más explícita y adecuada al mundo contemporáneo. Como fruto de este Sínodo, Juan Pablo II publicó la Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores dabo vobis*. [3]

A la luz de esta rica enseñanza, la presente Instrucción no pretende tratar todas las cuestiones de orden afectivo o sexual que requieren atento discernimiento a lo largo del período formativo. Contiene únicamente normas acerca de una cuestión particular que las circunstancias actuales han hecho más urgente, a saber, la admisión o no admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas de candidatos con tendencias homosexuales profundamente arraigadas.

1. Madurez afectiva y paternidad espiritual

Según la constante Tradición de la Iglesia recibe válidamente la Sagrada Ordenación exclusivamente el bautizado de sexo masculino.[4] A través del sacramento del Orden el Espíritu Santo configura al candidato, por un título nuevo y específico, con Jesucristo: el sacerdote, en efecto, representa sacramentalmente a Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia. [5] Por razón de esta configuración con Cristo, la vida toda del ministro sagrado debe estar animada por la entrega de su persona a la Iglesia y por una auténtica caridad pastoral.[6]

El candidato al ministerio ordenado debe, por tanto, alcanzar la madurez afectiva. Tal madurez lo capacitará para situarse en una relación correcta con hombres y mujeres, desarrollando en él un verdadero sentido de la paternidad espiritual en relación con la comunidad eclesial que le será confiada.[7]

2. La homosexualidad y el ministerio ordenado

Desde el Concilio Vaticano II hasta hoy diversos documentos del Magisterio y especialmente el *Catecismo de la Iglesia Católica* han confirmado la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad. El *Catecismo* distingue entre los actos homosexuales y las tendencias homosexuales.

Respecto a los *actos* enseña que en la Sagrada Escritura éstos son presentados como pecados graves. La Tradición los ha considerado siempre intrínsecamente inmorales y contrarios a la ley natural. Por tanto, no pueden aprobarse en ningún caso.

Por lo que se refiere a las *tendencias* homosexuales profundamente arraigadas, que se encuentran en un cierto número de hombres y mujeres, son también éstas objetivamente desordenadas y con frecuencia constituyen, también para ellos, una prueba. Tales personas deben ser acogidas con respeto y delicadeza; respecto a ellas se evitará cualquier estigma que indique una injusta discriminación. Ellas están llamadas a realizar la voluntad de Dios en sus vidas y a unir al sacrificio de la cruz del Señor las dificultades que puedan encontrar.[8]

A la luz de tales enseñanzas este Dicasterio, de acuerdo con la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, cree necesario afirmar con claridad que la Iglesia, respetando profundamente a las personas en cuestión,[9] no puede admitir al Seminario y a las Órdenes Sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay.[10]

Dichas personas se encuentran, efectivamente, en una situación que obstaculiza gravemente una correcta relación con hombres y mujeres. De ningún modo pueden ignorarse las consecuencias negativas que se pueden derivar de la Ordenación de personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas.

Si se tratase, en cambio, de tendencias homosexuales que fuesen sólo la expresión de un problema transitorio, como, por ejemplo, el de una adolescencia todavía no terminada, éstas deberán ser claramente superadas al menos tres años antes de la Ordenación diaconal.

3. El discernimiento de la idoneidad de los candidatos por parte de la Iglesia

Dos son los aspectos inseparables en toda vocación sacerdotal: el don gratuito de Dios y la libertad responsable del hombre. La vocación es un don de la gracia divina, recibido a través de la Iglesia, en la Iglesia y para el servicio de la Iglesia. Respondiendo a la llamada de Dios, el hombre se ofrece libremente a Él en el amor.[11] El solo deseo de llegar a ser sacerdote no es suficiente y no existe un derecho a recibir la Sagrada Ordenación. Compete a la Iglesia, responsable de establecer los requisitos necesarios para la recepción de los Sacramentos instituidos por Cristo, discernir la idoneidad de quien desea entrar en el Seminario,[12] acompañarlo durante los años de la formación y llamarlo a las Órdenes Sagradas, si lo juzga dotado de las cualidades requeridas.[13]

La formación del futuro sacerdote debe integrar, en una complementariedad esencial, las cuatro dimensiones de la formación: humana, espiritual, intelectual y pastoral.[14] En ese contexto, se debe anotar la particular importancia de la formación humana, base necesaria de toda la formación.[15] Para admitir a un candidato a la Ordenación diaconal, la Iglesia debe verificar, entre otras cosas, que haya sido alcanzada la madurez afectiva del candidato al sacerdocio.[16]

La llamada a las Órdenes es responsabilidad personal del Obispo[17] o del Superior Mayor. Teniendo presente el parecer de aquellos a los que se ha confiado la responsabilidad de la formación, el Obispo o el Superior Mayor, antes de admitir al candidato a la Ordenación, debe llegar a formarse un juicio moralmente cierto sobre sus aptitudes. En caso de seria duda a este respecto, no debe admitirlo a la Ordenación.[18]

Es también un grave deber del rector y de los demás formadores del Seminario el discernimiento de la vocación y de la madurez del candidato. Antes de cada Ordenación, el rector debe expresar su juicio sobre las cualidades requeridas por la Iglesia.[19]

Corresponde al director espiritual una tarea importante en el discernimiento de la idoneidad para la Ordenación. Aunque vinculado por el secreto, representa a la Iglesia en el fuero interno. En los coloquios con el candidato debe recordarle de modo muy particular las exigencias de la Iglesia sobre la castidad sacerdotal y sobre la madurez afectiva específica del sacerdote, así como ayudarlo a discernir si posee las cualidades necesarias.[20] Tiene la obligación de evaluar todas las cualidades de la personalidad y cerciorarse de que el candidato no presenta desajustes sexuales incompatibles con el sacerdocio. Si un candidato practica la homosexualidad o presenta tendencias homosexuales profundamente arraigadas, su director espiritual, así como su confesor, tienen el deber de disuadirlo en conciencia de seguir adelante hacia la Ordenación.

Ciertamente el candidato mismo es el primer responsable de la propia formación.[21] Debe someterse confiadamente al discernimiento de la Iglesia, del Obispo que llama a las Órdenes, del rector del Seminario, del director espiritual y de los demás formadores a los que el Obispo o el Superior Mayor han confiado la tarea de educar a los futuros sacerdotes. Sería gravemente deshonesto que el candidato ocultara la propia homosexualidad para acceder, a pesar de todo, a la Ordenación. Disposición tan falta de rectitud no corresponde al espíritu de verdad, de lealtad y de disponibilidad que debe caracterizar la personalidad de quien cree que ha sido llamado a servir a Cristo y a su Iglesia en el ministerio sacerdotal.

CONCLUSIÓN

Esta Congregación reafirma la necesidad de que los Obispos, los Superiores Mayores y todos los responsables implicados realicen un atento discernimiento sobre la idoneidad de los candidatos a las Órdenes Sagradas, desde su admisión al Seminario hasta la Ordenación. Este discernimiento debe hacerse a la luz de un concepto de sacerdocio ministerial en sintonía con las enseñanzas de la Iglesia.

Los Obispos, las Conferencias Episcopales y los Superiores Mayores vigilen para que las normas de esta Instrucción sean observadas fielmente para el bien de los candidatos mismos y para garantizar siempre a la Iglesia sacerdotes idóneos.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, con fecha del 31 de agosto de 2005, ha aprobado la presente Instrucción y ha mandado su publicación.

Roma, 4 de noviembre de 2005, Memoria de San Carlos Borromeo, Patrono de los Seminarios.

ZENON Card.GROCHOLEWSKI

Prefecto

J. MICHAEL MILLER, C.S.B.

Arzobispo tit. de Vertara Secretario

Notas

[1] Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* (28 de octubre de 1965): AAS 58 (1966), 713-727.

[2] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (6 de enero de 1970; edición nueva, 19 de marzo de 1985); Carta Circular sobre la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios (20 de enero de 1972); Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal (11 de abril de 1974); Carta Circular sobre la enseñanza del Derecho Canónico para los aspirantes al sacerdocio (2 de abril de 1975); La formación teológica de los futuros sacerdotes (22 de febrero de 1976); *Epistula circularis de formatione vocationarum adularum* (14 de julio de 1976); Instrucción sobre la formación litúrgica en los Seminarios (3 de junio de 1979); Carta Circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios (6 de enero de 1980); Orientaciones educativas sobre el Amor Humano. Pautas de educación sexual (1 de noviembre de 1983); Carta Circular sobre la pastoral de la Movilidad Humana en la formación de los futuros sacerdotes (25 de enero de 1985); Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los instrumentos de la Comunicación Social (19 de marzo de 1986); Carta Circular acerca de los estudios sobre las Iglesias Orientales (6 de enero de 1987); Carta Circular sobre la Virgen María en la formación intelectual y espiritual (25 de marzo de 1988); Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes (30 de diciembre de 1988); Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (10 de noviembre de 1989); Directrices sobre la preparación de los Formadores en los Seminarios (4 de noviembre de 1993); Directrices sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia (19 de marzo de 1995); Instrucción a las Conferencias Episcopales sobre la

admisión al Seminario de candidatos provenientes de otros Seminarios o Familias religiosas (9 de octubre de 1986 y 8 de marzo de 1996); El período Propedéutico: documento informativo (1 de mayo de 1998); *Lettere circolari circa le norme canoniche relative alle irregolarità e agli impedimenti sia ad Ordines recipiendos, sia ad Ordines exercendos* (27 de julio de 1992 y 2 de febrero de 199).

[3] Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992): AAS 84 (1992), 657-864.

[4] Cf. C.I.C., can. 1024 y C.C.E.O., can. 754; Juan Pablo II, Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre reservar la Ordenación sacerdotal sólo a los hombres (22 de mayo de 1994): AAS 86 (1994), 545-548.

[5] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* (7 de diciembre de 1965), n. 2: AAS 58 (1966), 991-993; *Pastores dabo vobis*, n. 16: AAS 84 (1992), 681-682.

Respecto a la configuración con Cristo, Esposo de la Iglesia, la *Pastores dabo vobis* afirma: «El sacerdote está llamado a ser imagen viva de Jesucristo Esposo de la Iglesia [...]. Por tanto, está llamado a revivir en su vida espiritual el amor de Cristo Esposo con la Iglesia Esposa. Su vida debe estar iluminada y orientada también por este rasgo esponsal, que le pide ser testigo del amor de Cristo como Esposo» (n. 22): AAS 84 (1992), 691.

[6] Cf. *Presbyterorum ordinis*, n. 14: AAS 58 (1966), 1013-1014; *Pastores dabo vobis*, n. 23: AAS 84 (1992), 691-694.

[7] Cf. Congregación para el Clero, Directorio *Dives Ecclesiae* para el ministerio y la vida de los presbíteros (31 de marzo de 1994), n. 58.

[8] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (edición típica, 1997), nn. 2357-2358. Cf. también los diversos documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe: Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual *Persona humana* (29 de diciembre de 1975); Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales *Homosexualitatis problema* (1 de octubre de 1986); Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales (23 de julio de 1992); Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales (3 de junio de 2003).

Respecto a la inclinación homosexual, la Carta *Homosexualitatis problema* afirma: «La particular inclinación de la persona homosexual, aunque no sea en sí un pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada» (n. 3).

[9] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (edición típica, 1997), n. 2358; cfr. también C.I.C., can. 208 y C.C.E.O., can. 11.

[10] Cf. Congregación para la Educación Católica, *A memorandum to Bishops seeking advice on matters concerning homosexuality and candidates for admission to Seminary* (9 de julio de 1985); Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Carta (16 de mayo de 2002): *Notitiae* 38 (2002), 586.

[11] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 35-36: AAS 84 (1992), 714-718.

[12] Cf. C.I.C., can. 241 § 1: «El Obispo diocesano sólo debe admitir en el seminario mayor a aquellos que, atendiendo a sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, a su salud física y a su equilibrio psíquico, y a su recta intención, sean considerados capaces de dedicarse a los sagrados ministerios de manera perpetua» y C.C.E.O., can. 342, § 1.

[13] Cf. *Optatam totius*, n. 6: AAS 58 (1966), 717. Cfr. también C.I.C., can. 1029: « Sólo deben ser ordenados aquellos que, según el juicio prudente del Obispo propio o del Superior mayor competente, sopesadas todas las circunstancias, tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir» y C.C.E.O., can. 758.

No llamar a las órdenes a aquel que no tiene las cualidades requeridas no es una injusta discriminación: cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales.

[14] Cf. *Pastores dabo vobis*, nn. 43-59: AAS 84 (1992), 731-762.

[15] Cf. *ibid.*, n. 43: « El presbítero, llamado a ser “imagen viva” de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia, debe procurar reflejar en sí mismo, en la medida de lo posible, aquella perfección humana que brilla en el Hijo de Dios hecho hombre y que se trasparenta con singular eficacia en sus actitudes hacia los demás»: AAS 84 (1992), 732.

[16] Cf. *ibid.*, nn. 44 y 50: AAS 84 (1992), 733-736 y 746-748. Cfr. también: Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Carta circular *Entre las más delicadas* a los Excmos. y Revmos. Señores Obispos diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Órdenes, sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos (10 de noviembre de 1997): *Notitiae* 33 (1997), 495-506, particularmente el Adjunto V.

[17] Cf. Congregación para los Obispos, Directorio para el Ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum Successores* (22 de febrero de 2004), n. 88.

[18] Cf. C.I.C., can. 1052 § 3: « Si [...] el Obispo duda con razones ciertas de la idoneidad del candidato para recibir las órdenes, no lo debe ordenar». Cfr. también C.C.E.O., can. 770.

[19] Cf. C.I.C., can. 1051: « Por lo que se refiere a la investigación de las cualidades que se requieren en el ordenando [...] el rector del seminario o de la casa de formación hade certificar que el candidato posee las cualidades necesarias para recibir el orden, es decir, doctrina recta, piedad sincera, buenas costumbres y aptitud para ejercer el ministerio; e igualmente, después de la investigación oportuna, hará constar su estado de salud física y psíquica».

[20] Cf. *Pastores dabo vobis*, nn. 50 y 66: AAS 84 (1992), 746-748 y 772-774. Cfr. también *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 48.

[21] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 69: AAS 84 (1992), 778.

Carta al Camino Neocatecumenal

Prot. 2520/03/L

Ciudad del Vaticano, 1 de diciembre de 2005

Señor Kiko Argüello, señora Carmen Hernández y reverendísimo padre Mario Pezzi:

Como resultado del diálogo llevado a cabo con esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos sobre la celebración de la santísima Eucaristía en las comunidades del Camino Neocatecumenal, en línea con las orientaciones que se desprendieron en el pasado encuentro con ustedes el pasado 11 de noviembre, les comunico la decisión del Santo Padre.

En la celebración de la santa misa, el Camino Neocatecumenal aceptará y seguirá los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia, sin omitir ni añadir nada. Además, sobre algunos elementos se subrayan las indicaciones y precisiones que siguen a continuación:

1. El domingo es el «Dies Domini», como ha querido ilustrar el siervo de Dios, el Papa Juan Pablo II, en la carta apostólica sobre el Día del Señor. Por eso el Camino Neocatecumenal debe dialogar con el obispo diocesano para que se refleje también en el contexto de las celebraciones litúrgicas el testimonio de la integración en la parroquia de las comunidades del Camino Neocatecumenal. Al menos un domingo al mes las comunidades del Camino Neocatecumenal deben por tanto participar de la santa misa junto con la comunidad parroquial.

2. Sobre las eventuales moniciones previas a las lecturas deben ser breves. Es además fundamental atenerse a lo dispuesto en la «Institutio Generalis Missalis Romani» (nn. 105 e 128) y en los «Praenotanda» del «Ordo Lectionum Missae» (nn. 15, 19, 38, 42).

3. La homilía, por su importancia y naturaleza, queda reservada al sacerdote o al diácono (Cf. Código de Derecho Canónico., can. 767 § 1). Sobre las intervenciones ocasionales de testimonio por parte de los fieles laicos, sirvan los espacios y modos indicados en la instrucción interdicasterial «Ecclesiae de Mysterio», aprobada de manera específica por el Papa Juan Pablo II y publicada el 15 de agosto de 1997. En tal documento, en el artículo 3, §§ 2 e 3, se lee:

§ 2 - «Es lícita la propuesta de una breve explicación que favorezca la mayor comprensión de la liturgia que es celebrada, y también, excepcionalmente, cualquier eventual testimonio siempre adecuado a las normas litúrgicas y ofrecido con ocasión de la liturgia eucarística celebrada en jornadas particulares (jornada del seminario, o del enfermo...etc.) si es considerado objetivamente conveniente, como ilustrativa de la homilía regularmente pronunciada por el sacerdote celebrante. Esta explicación y testimonios no deben asumir características tales que puedan confundirlos con la homilía».

§3 - «La posibilidad del 'diálogo' en la homilía (cfr. «Directorium de Missis cum Pueris», n. 48) puede ser, en alguna ocasión, utilizada por el ministro celebrante como medio expositivo, con el que no se delega a otros el deber de la predicación». Debe tenerse en cuenta además de forma atenta todo lo expuesto en la Instrucción «Redemptionis Sacramentum», n. 74.

4. Sobre el intercambio de la paz, se concede que el Camino Neocatecumenal pueda continuar con la excepción ya concedida, hasta una ulterior disposición.

5. Sobre el modo de recibir la Santa Comunión, se da al Camino Neocatecumenal un tiempo de transición (no más de dos años) para pasar del modo actual de recibir la Santa Comunión en sus comunidades (sentados, alrededor de una mesa preparada en el centro de la Iglesia en lugar del altar dedicado en el presbiterio) al modo normal para toda la Iglesia de recibir la Santa Comunión. Esto significa que el Camino

Neocatecumenal debe caminar hacia el modo previsto en los libros litúrgicos para la distribución del Cuerpo y de la Sangre de Cristo.

6. El Camino Neocatecumenal debe utilizar también las otras plegarias eucarísticas contenidas en el Misal, y no únicamente la plegaria eucarística II.

En definitiva, el Camino Neocatecumenal, en la celebración de la santa misa, debe seguir los libros litúrgicos aprobados, teniendo presente todo lo expuesto en los números 1, 2, 3, 4, 5 y 6.

Agradeciendo al Señor los frutos y bienes otorgados a la Iglesia gracias a las múltiples actividades del Camino Neocatecumenal, aprovecho la ocasión para ofrecer distintos saludos.

+ Francis Card. Arinze *Prefecto*

Rescripto ex audientia sobre constitución y provisión de circunscripciones eclesiásticas

La nueva situación que se ha estado delineando en Europa en estos últimos años, ha puesto en evidencia la oportunidad de reordenar las competencias de los diversos Dicasterios de la Curia Romana en lo que se refiere a la constitución y provisión de las numerosas circunscripciones eclesiásticas existentes en este Continente.

Por lo tanto, el Sumo Pontífice Benedicto XVI, teniendo presente cuanto se establece por el Código de Derecho Canónico y por el Papa Juan Pablo II de venerada memoria en la Constitución Apostólica «*Pastor Bonus*» del 28 de junio de 1988, y después de haber oído el parecer de los Prefectos que presiden los Dicasterios interesados, ha llegado a la determinación de establecer cuanto sigue:

- 1.** La Congregación para los Obispos tiene la competencia para la constitución, modificación y provisión de todas las Iglesias particulares de rito latino existentes en Europa, a excepción de cuanto se establece en los siguientes nn. 2 y 4 de este mismo Rescripto.
- 2.** Las Iglesias particulares de rito latino existentes en Bulgaria, Grecia y Turquía Europea continúan estando confiadas a la jurisdicción de la Congregación para las Iglesias Orientales, como estableció el Papa Pío XII con el *Motu Proprio* «*Sancta Dei Ecclesia*» del 25 de marzo de 1938 (AAS 1938, págs. 154-159).
- 3.** La Congregación para las Iglesias Orientales tiene la competencia para todas las jurisdicciones eclesiásticas de rito oriental existentes en Europa, a excepción de cuanto se establece en el siguiente n. 4 de este mismo Rescripto.
- 4.** La Secretaría de Estado – Sección para las Relaciones con los Estados continuará por ahora y «*donec aliter provideatur*» a mantener la competencia sobre la constitución, provisión y modificación de las Iglesias particulares, tanto de rito latino como de rito oriental, en los siguientes Países europeos de la ex-Unión Soviética: Rusia, Bielorrusia, Ucrania, Armenia, Azerbaiján, Georgia, Moldavia, además de los Países de la ex-Unión Soviética que se encuentran en Asia (Kazajstán, Kirgizstán, Tadjikistán, Turkmenistán y Uzbekistán). Igual reserva «*donec aliter provideatur*» se establece para todas las jurisdicciones eclesiásticas tanto de rito latino como de rito oriental existentes en los Balcanes, y precisamente en Bosnia-Herzegovina, Serbia-Montenegro, Macedonia y Albania.
- 5.** En todos los casos indicados en el precedente n. 4, la Secretaría de Estado – Sección para las Relaciones con los Estados, tendrá cuidado de proceder «*collatis consiliis*» con la Congregación interesada, así como esta procederá «*collatis consiliis*» con la Secretaría de Estado – Sección para las Relaciones con los Estados para las jurisdicciones que por ahora están confiadas a su competencia.
- 6.** En atención a las citadas disposiciones la Congregación para la Evangelización de los Pueblos transferirá a los Dicasterios interesados la competencia que, por diversas razones históricas, tenía hasta ahora para algunas Iglesias particulares en Europa.
- 7.** El Cardenal Secretario de Estado abajo firmante ha sido encargado por el Sumo Pontífice de dar ejecución a tales normas, emanando las oportunas instrucciones para los Dicasterios interesados.

En el Vaticano, 4 de enero de 2006

+Angelo Card. Sodano
Secretario de Estado

NOTA DEL COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

«Ante la licencia legal para clonar seres humanos y la negación de protección a la vida humana incipiente»

El Congreso de los Diputados votará próximamente la llamada Ley de técnicas de reproducción humana asistida, que suscita una honda preocupación.

El Evangelio es una fuerza divina a favor de la vida humana; muy en particular, de la vida de los débiles y de aquellos que no pueden defender por sí mismos su derecho fundamental a vivir. El Evangelio de la vida, que proclama que todo ser humano, con independencia de su edad, de su salud o de cualquier otra circunstancia temporal, está dotado de una dignidad inviolable, nos obliga a llamar la atención sobre una Ley que niega la protección jurídica que un ordenamiento justo ha de dar a la vida humana incipiente.

Las técnicas que suplantán la relación personal de los padres en la procreación no son conformes con la dignidad de la persona y arrastran consigo serios males para las personas, incluidos graves atentados contra las vidas humanas incipientes, es decir, contra los hijos. Lo explicaba sucintamente el Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal en su Nota del 25 de mayo de 2004, titulada *Por una ciencia al servicio de la vida humana*, en la que se expresaba también la postura de la Iglesia en favor de la ciencia que sirve realmente para curar sin dañar ni destruir la vida de ningún ser humano.

Enumeramos algunos de los aspectos más problemáticos de la Ley en cuestión.

1. Si no es modificada todavía en las Cortes, esta Ley pasará a la historia como una de las primeras del mundo que da licencia para clonar seres humanos, autorizando la llamada "clonación terapéutica". Los adjetivos benévolos no deben inducir a engaño. Se trata de producir seres humanos clónicos a los que, además, no se les dejará nacer, sino que se les quitará la vida utilizándolos como material de ensayo científico a la búsqueda de posibles terapias futuras. La Ley permite estas gravísimas injusticias y, además, quiéralo o no, abre también la puerta a la futura producción de niños clónicos, es decir, a la llamada "clonación reproductiva".

2. Se permite producir embriones humanos no ya para la reproducción, sino como mero material de investigación. Y se posibilita la comercialización, tráfico y uso industrial de los embriones humanos llamados "sobrantes" de las prácticas de reproducción, ya que no se establece restricción alguna para investigar con ellos, ni se pone límite alguno eficaz a la cantidad que de tales embriones se pueda generar.

3. Se posibilita asimismo la selección eugenésica en nuevos campos, como el de la producción de los llamados "bebés-medicamento", es decir, niños que nacerán con determinados fines terapéuticos, después de que otros hermanos suyos, inapropiados para esos fines, hayan sido seleccionados para la muerte en los primeros días de su existencia.

4. La Ley en trámite de aprobación legaliza igualmente la fecundación de ovocitos animales con espermatozoides humanos, una práctica de consecuencias imprevisibles reprobada en diversos convenios internacionales.

Los intereses económicos y políticos en juego no están permitiendo un debate sereno de asuntos de tanta trascendencia como éstos. Somos conscientes de que nuestra firme denuncia de esta Ley y de las prácticas a las que se refiere, puede ser presentada falsamente como un prejuicio religioso de un grupo social contrario al avance de la ciencia. Estamos, sin embargo, seguros de que alzando nuestra voz contra la legalización de tan graves atentados contra el ser humano, cumplimos con el deber que tenemos de anunciar el Evangelio de la vida y prestamos un verdadero servicio a nuestra sociedad. Animamos a los católicos a prestar este mismo servicio en los ámbitos de sus respectivas responsabilidades, ya sean éstas políticas, científicas, educativas o de ciudadanos responsables. No será posible a los diputados católicos apoyar esta ley con su voto. Tenemos que decir "no", porque no podemos omitir el "sí" consecuente a la dignidad humana y a la justicia.

-Ante la licencia legal para clonal seres humanos-

Madrid, 9 de febrero de 2006.

ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA

**DECLARACIÓN FINAL DE LA XII ASAMBLEA GENERAL
sobre «El embrión humano en la fase de la preimplantación»**

27-28 febrero 2006

Con ocasión de su XII asamblea general, la Academia pontificia para la vida ha celebrado un congreso internacional sobre el tema: "El embrión humano en la fase de la preimplantación. Aspectos científicos y consideraciones bioéticas". Al final de los trabajos, la Academia pontificia para la vida desea ofrecer a la comunidad eclesial y a la sociedad civil en su conjunto algunas consideraciones sobre lo que fue objeto de su reflexión.

1. A nadie escapa que gran parte del debate bioético contemporáneo, sobre todo durante los últimos años, se ha centrado en la realidad del embrión humano, ya sea considerado en sí mismo ya en relación a la actuación de los demás seres humanos con respecto a él. Eso se explica bien teniendo en cuenta que las múltiples implicaciones (científicas, filosóficas, éticas, religiosas, legislativas, económicas, ideológicas, etc.) vinculadas a estos ámbitos acaban inevitablemente por catalizar diferentes intereses, así como por atraer la atención de quienes buscan un obrar ético auténtico.

Por eso, resulta ineludible afrontar una cuestión fundamental: "*¿Quién o qué es el embrión humano?*", para poder derivar de una respuesta fundada y coherente a esa pregunta criterios de acción que respeten plenamente la verdad integral del embrión mismo.

Con ese fin, según una correcta metodología bioética, es necesario ante todo dirigir la mirada a los datos que pone a nuestra disposición la ciencia más actualizada, permitiéndonos conocer con gran detalle los diversos procesos a través de los cuales un nuevo ser humano inicia su existencia. Esos datos deberán ser sometidos luego a la interpretación antropológica, con el fin de poner de relieve sus significados y sus valores emergentes, a los cuales, por último, es preciso hacer referencia para derivar las normas morales del obrar concreto, de la praxis operativa.

2. Así pues, a la luz de los logros más recientes de la embriología se pueden establecer algunos puntos esenciales reconocidos universalmente:

a) El momento que marca el inicio de la existencia de un nuevo "ser humano" está constituido por la penetración del espermatozoide en el oocito. La fecundación impulsa toda una serie de acontecimientos articulados y transforma la célula huevo en "cigoto". En la especie humana entran dentro del oocito el núcleo del espermatozoide (incluido en la cabeza) y un centríolo (el cual desempeñará un papel decisivo en la formación del huso mitótico en el acto de la primera división celular); la membrana plasmática queda fuera. El núcleo masculino sufre profundas modificaciones bioquímicas y estructurales que dependen del citoplasma ovular y que van a predisponer la función que el genoma masculino comenzará inmediatamente a desarrollar. En efecto, se asiste a la descondensación de la cromatina (inducida por factores sintetizados en las últimas fases de la ovogénesis) que hace posible la transmisión de los genes paternos.

El oocito, después del ingreso del espermatozoide, completa su segunda división meiótica y expulsa el segundo glóbulo polar, reduciendo su genoma a un número haploide de cromosomas con el fin de reconstituir, juntamente con los cromosomas llevados desde el núcleo masculino, el cariotipo característico de la especie. Al mismo tiempo, lleva a cabo una "activación" desde el punto de vista metabólico con vistas a la primera mitosis.

Siempre es el ambiente citoplasmático del oocito el que lleva al centríolo del espermatozoide a duplicarse, constituyendo así el centrosoma del cigoto. Ese centrosoma se duplica con vistas a la constitución de los microtúbulos que compondrán el huso mitótico.

Los dos *set* cromosómicos encuentran el huso mitótico ya formado y se disponen en el ecuador en posición de metafase. Siguen las demás fases de la mitosis y al final el citoplasma se divide y el cigoto da vida a los primeros dos blastómeros.

La activación del genoma embrional es probablemente un proceso gradual. En el embrión unicelular humano ya son activos siete genes; otros se expresan en el paso de la fase de cigoto a la de dos células.

b) La biología, y más en particular la embriología, proporcionan la documentación de una *dirección definida de desarrollo*: eso significa que el proceso está "orientado" -en el tiempo- *en la dirección de una progresiva diferenciación y adquisición de complejidad* y no puede retroceder a fases ya recorridas.

c) Otro punto ya adquirido con las primerísimas fases del desarrollo es el de la *"autonomía" del nuevo ser en el proceso de autoduplicación del material genético*.

d) También están estrechamente relacionados con la propiedad de la *"continuidad"* las características de *"gradualidad"* (el paso, necesario en el tiempo, de una fase menos diferenciada a la más diferenciada) y de *"coordinación"* del desarrollo (existencia de mecanismos que regulan en un conjunto unitario el proceso de desarrollo). A estas propiedades -al inicio casi olvidadas en el debate bioético- cada vez se les da mayor importancia en los últimos tiempos, a causa de los logros positivos que la investigación ofrece sobre la dinámica del desarrollo embrional incluso en la fase de "mórula" que precede a la formación del blastocito. El conjunto de estas tendencias constituye la base para interpretar el cigoto ya como un "organismo" primordial (organismo monocelular) que expresa coherentemente sus potencialidades de desarrollo a través de una continua integración primero entre los diversos componentes internos y luego entre las células a las que da lugar progresivamente. La integración es tanto morfológica como bioquímica. Las investigaciones que se están llevando a cabo desde hace ya algunos años no hacen más que aportar nuevas "pruebas" de estas realidades.

3. Esos logros de la embriología moderna necesitan ser sometidos al análisis de la interpretación filosófico-antropológica para poder percibir los grandes valores que todo ser humano, aunque sea en la fase embrional, lleva consigo y expresa. Por consiguiente, se trata de afrontar la cuestión fundamental del *status* moral del embrión.

Es sabido que, entre las diversas propuestas hermenéuticas presentes en el debate bioético actual, se han indicado varios momentos del desarrollo embrional humano a los cuales unir la atribución al mismo de un *status* moral, a menudo aduciendo razones fundadas en criterios "extrínsecos" (es decir, partiendo de factores externos al embrión mismo). Pero ese modo de proceder no es idóneo para identificar realmente el *status* moral del embrión, dado que todo posible juicio acaba por basarse en elementos totalmente convencionales y arbitrarios.

Para poder formular un juicio más objetivo sobre la realidad del embrión humano y, por tanto, deducir indicaciones éticas, es preciso más bien tomar en cuenta criterios "intrínsecos" al embrión mismo, comenzando precisamente por los datos que el conocimiento científico pone a nuestra disposición. A partir de ellos se puede afirmar que el embrión humano en la fase de la preimplantación es: a) un ser de la especie humana; b) un ser individual; c) un ser que posee en sí la finalidad de desarrollarse en cuanto persona humana y a la vez la capacidad intrínseca de realizar ese desarrollo.

¿De todo ello se puede concluir que el embrión humano en la fase de la preimplantación ya es realmente una persona? Es obvio que, tratándose de una interpretación filosófica, la respuesta a esta pregunta no es de "fe definida" y permanece abierta, en cualquier caso, a ulteriores consideraciones.

Con todo, precisamente a partir de los datos biológicos de los que se dispone, consideramos que no existe ninguna razón significativa que lleve a negar que el embrión es persona ya en esta fase. Naturalmente, eso presupone una interpretación del concepto de persona de tipo substancial, es decir, referida a la misma naturaleza humana en cuanto tal, rica en potencialidades que se expresarán a lo largo de todo el desarrollo embrional y también después del nacimiento.

En apoyo de esta posición, conviene observar que la teoría de la animación inmediata, aplicada a todo ser humano que viene a la existencia, resulta plenamente coherente con su realidad biológica (así como en "substancial" continuidad con el pensamiento de la Tradición). "Porque tú mis riñones has formado, me has tejido en el vientre de mi madre; yo te doy gracias por tantas maravillas: prodigio soy, prodigios son tus obras. Mi alma conocías cabalmente", dice el Salmo (*Sal* 139, 13-14), refiriéndose a la intervención directa de Dios en la creación del alma de todo nuevo ser humano.

Además, desde el punto de vista moral, por encima de cualquier consideración sobre la personalidad del embrión humano, el simple hecho de estar en presencia de un ser humano (y sería suficiente incluso la duda de encontrarse en su presencia) exige en relación con él el pleno respeto de su integridad y dignidad: todo comportamiento que de algún modo pueda constituir una amenaza o una ofensa a sus derechos fundamentales, el primero de los cuales es el derecho a la vida, ha de considerarse gravemente inmoral.

Para concluir, deseamos hacer nuestras las palabras que el Santo Padre Benedicto XVI pronunció en su discurso a nuestro congreso: "El amor de Dios no hace diferencia entre el recién concebido, aún en el seno de su madre, y el niño o el joven o el hombre maduro o el anciano. No hace diferencia, porque en cada uno de ellos ve la huella de su imagen y semejanza (cf. *Gn* 1, 26). No hace diferencia, porque en todos ve reflejado el rostro de su Hijo unigénito, en quien "nos ha elegido antes de la creación del mundo (...), eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos (...), según el beneplácito de su voluntad" (*Ef* 1, 4-6)" (*Discurso a los participantes en la asamblea general de la Academia pontificia para la vida y al Congreso internacional sobre "El embrión humano en la fase de la preimplantación"*, 27 de febrero de 2006: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 3 de marzo de 2006, p. 4).

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS

ACTUS FORMALIS DEFECTIONIS AB ECCLESIA CATHOLICA

Ciudad del Vaticano, 13 de marzo de 2006

Prot. N. 10279/2006

Eminencia/Excelencia Reverendísima:

Desde hace tiempo, no pocos Obispos, Vicarios judiciales y otros profesionales del Derecho canónico han presentado ante este Pontificio Consejo dudas y peticiones de aclaraciones a propósito del así llamado *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, del que tratan los cánones 1086, § 1, 1117 y 1124 del Código de Derecho Canónico. Se trata, en efecto, de un concepto nuevo en la legislación canónica y diferente de los otros tipos más bien “virtuales” (es decir, basados en comportamientos) de abandono “notorio” o simplemente “público” de la fe (cfr. cáns. 171, § 1, 4º; 194, § 1, 2º; 316, § 1; 694, § 1, 1º; 1071, § 1, 4º y § 2), circunstancias en las que los bautizados en la Iglesia católica o recibidos en ella están obligados a las leyes meramente eclesiásticas (cfr. can. 11).

Este problema ha sido examinado atentamente por los Dicasterios competentes de la Santa Sede con el fin de precisar, ante todo, los contenidos teológico-doctrinales de ese *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, y sucesivamente los requisitos y las formalidades jurídicas necesarias para que éste se configure como un verdadero “acto formal” de defección.

Después de haber recibido, con respecto al primer aspecto, la decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de haber examinado en Sesión Plenaria toda la cuestión, este Pontificio Consejo comunica a los Emmos. y Excmos. Presidentes de las Conferencias Episcopales cuanto sigue:

1. El abandono de la Iglesia católica, para que pueda ser configurado válidamente como un verdadero *actus formalis defectionis ab Ecclesia*, también a los efectos de las excepciones previstas en los cánones arriba mencionados, debe concretarse en:

- a) la decisión interna de salir de la Iglesia católica;
- b) la actuación y manifestación externa de esta decisión;
- c) la recepción por parte de la autoridad eclesiástica competente de esa decisión.

2. El contenido del acto de voluntad ha de ser la ruptura de aquellos vínculos de comunión –fe, sacramentos, gobierno pastoral– que permiten a los fieles recibir la vida de gracia en el interior de la Iglesia. Esto significa que un tal acto formal de defección no tiene sólo carácter jurídico-administrativo (salir de la Iglesia en el sentido relativo a su registro con las correspondientes consecuencias civiles), sino que se configura como una verdadera separación con respecto a los elementos constitutivos de la vida de la Iglesia: supone por tanto **un acto de apostasía, de herejía o de cisma**.

3. El acto jurídico-administrativo de abandono de la Iglesia de por sí no puede constituir un acto formal de defección en el sentido que éste tiene en el CIC, porque podría permanecer la voluntad de perseverar en la comunión de la fe.

Por otra parte, la herejía formal o (todavía menos) material, el cisma y la apostasía no constituyen por sí solos un acto formal de defección, si no han sido realizados externamente y si no han sido manifestados del modo debido a la autoridad eclesiástica.

4. Debe tratarse, por lo tanto, de un acto jurídico válido puesto por una persona canónicamente capaz y en conformidad con la normativa canónica que lo regula (cfr. cán. 124-126). Tal acto habrá de ser emitido de modo personal, consciente y libre.

5. Se requiere, además, que el acto sea manifestado por el interesado en forma escrita, delante de la autoridad competente de la Iglesia católica: Ordinario o párroco propio, que es el único a quien compete juzgar sobre la existencia o no en el acto de voluntad del contenido expresado en el n. 2.

Consecuentemente, sólo la coincidencia de los dos elementos –el perfil teológico del acto interior y su manifestación en el modo como ha sido aquí definido– constituye el *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*, con las correspondientes penas canónicas (cfr. can. 1364, § 1).

6. En estos casos, la misma autoridad eclesiástica competente proveerá para que en el libro de bautizados (cfr. can. 535, § 2) se haga la anotación con la expresión explícita de que ha tenido lugar la “*defectio ab Ecclesia catholica actu formalis*”.

7. Queda claro, en cualquier caso, que el vínculo sacramental de pertenencia al Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, dado por el carácter bautismal, es una unión ontológica permanente y no se pierde con motivo de ningún acto o hecho de defección.

Con la seguridad de que ese Episcopado, consciente de la dimensión salvífica de la comunión eclesiástica, comprenderá bien las motivaciones pastorales de estas normas, aprovecho la ocasión para profesarme, con sentimientos de fraterna amistad,

de Vuestra Emcia./Excia. Reverendísima
afmo. *in Domino*

Julián Card. Herranz
Presidente

Bruno Bertagna
Secretario

La presente comunicación ha sido aprobada por el Sumo Pontífice, Benedicto XVI, que ha dispuesto que sea notificada a todos los Emmos. y Excmos. Presidentes de las Conferencias Episcopales.

LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA

Algunas orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas autorizadas por la Ley que la regulará en España

Madrid, 30 de marzo de 2006

Introducción

La reproducción humana artificial, llamada generalmente “asistida”, goza ya de una amplia aceptación social. Su práctica es legal en España desde 1988. Desde entonces los centros que ofrecen este “servicio” se han difundido prácticamente por toda la geografía española. No son pocos los niños que han llegado a nacer gracias a fecundaciones realizadas en los tubos de ensayo: los llamados bebés-probeta. El primero de ellos que se produjo en España ha cumplido veinte años en 2004.

Da la impresión de que, por fin, la ciencia ha encontrado la manera de proporcionar hijos a quienes no los pueden tener y de eliminar así sufrimientos, sin perjudicar -según se dice- a nadie. Eso es lo que mucha gente piensa. Y sobre la ola de esta opinión favorable, el Gobierno ha llevado a las Cortes una nueva Ley de Reproducción que promete mejorar las perspectivas de curación y de felicidad.

Sin embargo, las apariencias engañan. La opinión políticamente correcta no coincide, en este caso, como en tantos otros, con la opinión científica y éticamente bien fundada. Lo saben los católicos que conocen el Evangelio de la vida y sus implicaciones morales. Y lo saben también todas las personas que se han formado un juicio propio de acuerdo con los datos de la ciencia y los principios de la ética humanista y no siguiendo los eslóganes y las informaciones interesadas de la industria productora de niños y de los laboratorios de investigación biomédica. Todos ellos saben que, a pesar de ciertas apariencias y de los éxitos técnicos conseguidos, la producción de seres humanos en los laboratorios es una práctica que choca con la dignidad de la persona y que trae consigo numerosos abusos y atentados contra las vidas humanas incipientes, es decir, contra los hijos.

1. ¿Por qué es contraria a la dignidad de la persona la producción de seres humanos en los laboratorios?

Hablamos de la dignidad de la persona para expresar el valor incomparable de todo ser humano. Las personas valen por sí mismas; son insustituibles: no podemos ponderar su valor comparándolas con otras personas ni, mucho menos, con cosas. Por eso decimos que la persona es siempre sujeto, fin en sí mismo, y nunca objeto o medio para otro fin. A diferencia de las cosas, las personas no valen más unas que otras, porque el valor de cada una de ellas es, en cierto sentido, absoluto. Las personas, por tanto, no deben ser tratadas nunca como objetos de cálculo o como puros medios para algo. En cambio, los objetos o las cosas, que son intercambiables entre sí, pueden ser tratados como medios al servicio de los seres humanos.

Pues bien, la acción técnica de producir es apropiada para fabricar objetos, pero es completamente inapropiada para ser aplicada a las personas. Cuando se producen seres humanos en el laboratorio, se comete una injusticia con ellos, porque se les está tratando como si fueran cosas. La dignidad del ser humano exige que los niños no sean producidos, sino procreados.

La procreación es un acto plenamente personal, es decir, que consiste sólo en la unión fecunda de los padres, que se entregan el uno al otro en cuerpo y alma. Por tratarse de una relación puramente personal -no instrumental- la procreación es conforme con la dignidad personal del niño procreado, que viene así al mundo como un *don otorgado* a la mutua entrega personal de los padres y no como un *producto conseguido* por el dominio instrumental de los técnicos.

Producir seres humanos en los laboratorios no es inmoral porque la técnica o lo artificial hayan de ser valorados negativamente. Al contrario, la técnica y el artificio son, en principio, buenos, como fruto del

ingenio humano puesto al servicio del hombre. Toda la medicina es un arte o una técnica, en principio, espléndida. Pero llamar a un ser humano a la existencia es mucho más que un acto médico o un acto técnico. Producir seres humanos en el laboratorio es inmoral, porque la producción no es un acto personal como el requerido por la convocatoria de una nueva persona a la existencia. Es un acto técnico que trata objetivamente a los niños como si fueran cosas y no personas. “Una tal relación de dominio es en sí contraria a la dignidad e igualdad que debe ser común a padres e hijos”[1]. El grado de inmoralidad es mayor cuando los hijos son producidos quebrando la realidad del matrimonio o completamente al margen de ella.

2. ¿Por qué hay que tratar desde el primer momento al embrión con el respeto que merece todo ser humano?

La producción instrumental de seres humanos favorece una mentalidad cosificadora de los hijos. Han sido conseguidos como se consiguen las cosas y, casi sin quererlo, se comienza a pensar sobre ellos como si se tratara de algo que se encuentra ahí a disposición del productor para uno u otro fin.

De hecho, la industria productora de seres humanos ha dado lugar, por primera vez en la historia, a la acumulación en los centros de reproducción de un número incalculable de embriones humanos que no van a poder ser gestados por ninguna madre que les dé a luz. Entonces se piensa en *la utilidad* que puedan tener esos embriones. ¡Signo evidente de la ilicitud de la producción de seres humanos, que los trata como si fueran cosas! Si se respetara la norma básica que dice: “los niños no se producen, se procrean”, no nos encontraríamos ante el problema ético y humano, prácticamente irresoluble, de tantos embriones congelados en masa para un destino incierto y, al cabo, casi siempre fatal. Tampoco se practicaría, como suele ser habitual, la llamada reducción embrionaria, es decir, la sustracción de embriones del útero materno cuando resulta que han anidado en él más de los “deseables”, ni se desecharía a aquellos que son considerados inadecuados para su transferencia al seno de la madre.

Al embrión humano hay que tratarlo desde el primer momento de su existencia no como a una cosa, sino con el respeto que merece el ser humano. O ¿es que un individuo de la especie humana puede ser algo distinto de un ser humano al que asiste el inalienable derecho de ser tratado como tal?

El embrión es un individuo humano diverso de cualquier otro. Los gametos de la mujer y del varón son células de sus organismos respectivos. Pero cuando un gameto masculino y un gameto femenino se unen, en la fecundación, dando lugar al embrión, aparece una realidad distinta del organismo del padre y de la madre que constituye ya un organismo diverso, es decir, un nuevo cuerpo humano incipiente. Y “donde hay un cuerpo humano vivo, hay persona humana, y, por tanto, dignidad humana inviolable.”[2]

El Magisterio de la Iglesia enseña al respecto que “el ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano a la vida.”[3]

El embrión humano merece, pues, el respeto debido a la persona humana, porque “no es una cosa ni un mero agregado de células vivas, sino el primer estadio de la existencia de un ser humano. Todos hemos sido también embriones.”[4]

3. ¿Por qué es infundada y engañosa la definición de “preembrión” que trae la Ley de Reproducción que se está tramitando?

La Ley de Reproducción de 1988 y la de 2003, ya hablaban de “preembrión”, aunque sin definir lo que entendían por ello. La Ley que se está tramitando, en cambio, se atreve a decir, en la Exposición de motivos, que “define claramente el concepto de preembrión, entendiendo por tal al embrión in vitro constituido por el grupo de células resultantes de la división progresiva del ovocito desde que es fecundado hasta 14 días más tarde”.

El preembrión -dice, pues, el texto legal- es un embrión de menos de catorce días. Pero ¿significa ese límite temporal que el embrión sería durante ese tiempo primero algo realmente previo a él mismo, como parece sugerirse con poca fortuna en esta definición? En realidad no hay base científica ni filosófica para poder afirmarlo.

Los científicos no son capaces de decir qué es lo que pasaría precisamente el día decimocuarto para justificar una especie de salto cualitativo en la realidad embrionaria. Se aduce que ése es *más o menos* el momento en que deja de ser posible la gemelación; y también, que *más o menos* desde entonces se incrementa notablemente la viabilidad del embrión, por haberse consolidado su implantación en la madre. Pero ni una cosa ni otra justifican que durante los primeros catorce días nos encontráramos con una fase “pre-humana” del desarrollo embrionario, durante la cual estaríamos excusados de tratar al embrión con el respeto debido a todo ser humano. Se puede afirmar que el embrión antes de la implantación en el útero es individual, pero divisible y, después, será ya individual e indivisible. Aun siendo todavía susceptible de división y menos viable que en fases posteriores, el embrión es, desde su comienzo en la fecundación, un cuerpo humano individual que ha iniciado ya un proceso de transformaciones en las que precisamente consiste su ciclo vital. Los cambios son más acelerados y profundos en los comienzos, como volverán a serlo también en las fases finales del ciclo, pero, se tratará siempre de un único proceso dotado de una continuidad fundamental, porque se trata del cuerpo de un mismo individuo o sujeto: en sus fases embrionaria, fetal, infantil, juvenil, adulta o anciana.

La definición legal de preembrión carece, pues, de apoyo científico y filosófico. De hecho, se trata de una ficción legal que, lamentablemente, tiende a sugerir que, aun después de la fecundación, habría en el desarrollo embrionario una fase no humana, durante la cual el embrión humano no merecería el respeto debido a los seres humanos. Prueba de ello es que el término preembrión está en la actualidad totalmente en desuso dentro de la literatura científica especializada[5].

4. La nueva Ley de Reproducción ¿autoriza la producción de embriones humanos también para la investigación y para la industria y no sólo para la reproducción?

Sobre la base de la ficción legal del “preembrión”, la Ley de reproducción que se prepara en las Cortes priva al ser humano incipiente de la protección legal que una legislación justa le debería dar. Los derechos fundamentales de esos seres humanos, incluso el derecho a la vida, no son tutelados por esta Ley, que, por tanto, no puede ser calificada más que como gravemente injusta.

La Ley no pone límite eficaz alguno a la producción de embriones en los laboratorios. Eso significa que muchos de ellos serán destruidos enseguida y muchos otros serán congelados. No se da una respuesta ética real al problema de la acumulación de embriones humanos en los tanques de congelación de los laboratorios, los llamados “embriones sobrantes”. Pero se facilita una salida falsa al problema abriendo, por así decir, la veda a la utilización de los embriones congelados para fines de investigación e incluso industriales.

En efecto, esta Ley, a diferencia de lo previsto por la Ley de 1988, que prohibía la producción de embriones humanos con un fin distinto que el de la reproducción, de hecho fomenta la producción de embriones con otros fines. Porque, además de no establecer límite eficaz ninguno a su producción, tampoco pone condición ninguna para su utilización como material de investigación, fuera del eventual consentimiento de los progenitores en algunos casos. Por ejemplo, al eliminar la obligación de congelar los embriones no implantados en el útero, podrán ser utilizados “en fresco” con este fin, es decir, inmediatamente después de haber sido producidos, con independencia de que estén vivos y de que sean viables. También se elimina la obligación, impuesta por la Ley de 1988, de demostrar que la investigación que se va a hacer con embriones humanos no pueda realizarse en modelos animales.

En definitiva: el embrión es considerado como un mero material biológico, un mero agregado de células sin dignidad humana. Y recibe una tutela legal menor de la que se les otorga a los embriones de ciertas especies animales protegidas.

Por eso, según el texto legal en preparación, tampoco se prohíbe “comerciar con preembriones o con sus células, así como su importación o exportación”, ni “utilizar industrialmente preembriones, o sus células”, ni “utilizar preembriones con fines cosméticos o semejantes”. Todo esto constituían “faltas graves” en la Ley de 1988. En la actual desaparece esta tipificación, es decir, que todo ello pasa a ser algo permitido. Por otro lado, se permite expresamente la unión de células germinales humanas con las de animales, es decir, la creación de las llamadas “quimeras” o híbridos interespecíficos con la finalidad de ensayar con ellos.

5. El diagnóstico genético preimplantacional y la consiguiente selección de embriones sanos ¿es una técnica curativa o es, por el contrario, eugenésica? ¿Qué pasa con los llamados “bebés-medicamento”?

Al amparo de la Ley de 1988, ya era posible investigar qué embriones eran portadores de enfermedades hereditarias con el fin de desaconsejar su transferencia al útero materno para procrear. Con esta práctica, naturalmente, los embriones no son curados, sino desechados y eliminados. Sólo los eventualmente sanos son transferidos o congelados. Es decir, que se selecciona a los enfermos para la muerte y a los sanos para la vida o la congelación. El nombre que la ética reserva para esta práctica es: eugenesia.

La Ley que ahora se prepara legaliza nuevas formas de práctica de la eugenesia. Porque autoriza también expresamente este procedimiento “con fines terapéuticos para terceros”. Es lo que a veces se llama la producción de “bebés-medicamento”. Se trata de conseguir un niño que pueda actuar como “donante” compatible para curar a otro hermano suyo enfermo. Si inaceptable es ya el hecho de producir un niño, además, en este caso, como instrumento o medio en beneficio de otro, más grave es aún que todo ello se haga por el mismo procedimiento eugenésico antes descrito, es decir: eliminando a los embriones enfermos o no compatibles para conseguir el nacimiento de uno sano y compatible.

Los planteamientos emotivos encaminados a justificar estas prácticas horrendas son inaceptables. Es cierto: hay que curar a los enfermos, pero sin eliminar nunca para ello a los sanos. La compasión bien entendida comienza por respetar los derechos de todos, en particular, la vida de todos los hijos, sanos y enfermos.

6. ¿Y la clonación de seres humanos? ¿La acepta ya la nueva Ley?

Cuando se conoció en 1997 que se había logrado producir una oveja clónica, casi todo el mundo reaccionó espantado ante la posibilidad de que esa técnica pudiera ser aplicada a los humanos. Porque se trata de producir mamíferos superiores por un método semejante a aquél por el que se reproducen algunos organismos inferiores de forma asexual, es decir, por reduplicación de sí mismos. La oveja Dolly no tenía padres, porque era la réplica biológica casi exacta de otra oveja, en concreto, de aquélla de quien provenía el núcleo celular, con la correspondiente información genética, que se transfirió a un ovocito previamente liberado de su propio núcleo. Era un nuevo tipo de oveja que no era hija de nadie, sino copia de otra. ¿Se llegará a hacer lo mismo con los seres humanos?

Hemos de decir que, lamentablemente, el primer paso en esa dirección ha sido dado en el momento en que se ha comenzado a producir seres humanos en los laboratorios. El segundo, cuando las leyes que regulan esta producción, como la española de 1988, la han dissociado completamente del matrimonio. No se respeta el derecho del niño a nacer de un padre y de una madre conocidos para él. Es más, para proteger el anonimato de los donantes de esperma, y eventualmente la independencia de la mujer sola que lo ha encargado para ella, la Ley prohíbe bajo graves sanciones que le sea revelada al niño producido en el laboratorio la identidad de su padre. Con estos dos pasos, la producción de niños va asociada ya al quebrantamiento lacerante de las relaciones familiares de paternidad/maternidad, de filiación y de fraternidad. Se producen niños a los que se conculcan sus derechos de filiación y de fraternidad. ¿Qué falta para que se dé un paso más y se llegue a producir niños clónicos, es decir, sin padre ni madre?

La Ley que se prepara en las Cortes apunta ya hacia lo que falta. Es cierto que, como Ley de Reproducción, no contempla la posibilidad de que lleguen a nacer niños clónicos, es decir, la llamada clonación reproductiva, pues la prohíbe expresamente. Pero, a diferencia de la Ley de 1988, no prohíbe la

clonación “en cualquiera de sus variantes”, sino tan sólo la mencionada clonación con fines reproductivos. Con lo cual, es claro que permite otras “variantes” de clonación, en concreto, la llamada “clonación terapéutica”. Es lo que falta: ir acostumbrándose a que hay clonaciones de humanos que supuestamente son buenas. ¿Y qué cosa mejor que lo terapéutico, lo que cura? Será la anunciada Ley de Investigación Biomédica la que, al parecer, permitirá expresamente la clonación terapéutica y entonces, quiérase o no, se habrá dado el tercer paso y se habrá abierto la puerta también a la clonación reproductiva.

Porque la clonación llamada terapéutica, que esta Ley de Reproducción admite implícitamente, es ya una clonación de seres humanos. “Se trata, en efecto, de producir seres humanos clónicos a los que, además, no se les dejará nacer, sino que se les quitará la vida utilizándolos como material de ensayo científico a la búsqueda de posibles terapias futuras”[6]. Es decir, que la injusticia de la llamada “clonación terapéutica” es doble: primero producir embriones clónicos y luego utilizarlos como material para investigaciones biomédicas.

Quienes justifican la eliminación de embriones normales obtenidos por fecundación in vitro no tendrían por qué hacer un especial esfuerzo para justificar la investigación con embriones clónicos. Sin embargo, se preocupan de buscar un lenguaje que haga de esa práctica algo más aceptable por dos motivos. Primero, para tratar de hacer ver que es una práctica que no tendría nada que ver con la clonación, porque ésta es todavía una palabra “sucia”, es decir, no de recibo para grandes mayorías. Y, segundo, para distanciarla de la polémica persistente en torno a la dignidad del embrión humano. Con la primera finalidad se trata de sustituir el término “clonación terapéutica” por el de “transferencia nuclear”. Con la segunda finalidad se sustituye la expresión “embrión clónico” por otras, como “nuclóvulo”, “clonote” u “ovocito activado”. En el lenguaje se juega siempre la primera batalla.

Se dice que cuando el óvulo no ha sido fecundado por una célula germinal masculina, o espermatozoide, sino “activado” por la transferencia del núcleo de una célula somática cualquiera, el resultado no sería propiamente un embrión, sino otra cosa, a la que se le dan nombres como los citados. Pero ¿es que de los óvulos fecundados de esta manera -ciertamente extraña- no nacerían seres humanos clónicos? ¿Por qué, si no, se prohíbe la clonación reproductiva? ¿No es justamente para evitar el nacimiento de tales clones? Los capaces de iniciar el proceso que concluye en el nacimiento de seres humanos clónicos son, cualquiera que sea el nombre que se les dé, embriones humanos clónicos. Por tanto, no cabe duda de que la nueva Ley de Reproducción abre la puerta a la producción de seres humanos clónicos.

Conclusión

Ciertamente, aun en medio de todos los logros técnicos, el comienzo de la vida humana sigue y seguirá ligado a las relaciones sexuales entre el varón y la mujer, que al unirse en el abrazo conyugal perfeccionan su unión de vida y amor y, al mismo tiempo, generan a los hijos, que reciben como regalo del Cielo. La procreación implica, por tanto, las relaciones justas entre los esposos en la práctica ordenada de la sexualidad, es decir, de la castidad conyugal, por la que el impulso erótico queda asumido e integrado en el amor verdadero. Pero la procreación implica, al mismo tiempo, la práctica ordenada de las relaciones justas entre las generaciones, es decir, de la virtud de la piedad, que regula las relaciones adecuadas entre padres e hijos. La piedad paterno/materna promueve y cultiva los derechos de los hijos y no tolera su conculcación. Ante todo, el derecho fundamental a la vida; pero también, el derecho a nacer de padres conocidos y a poder cultivar con ellos y con los hermanos la vida de familia.

Son estos deberes de piedad y de justicia los que están primariamente en juego en la procreación y los que se quiebran en la producción de niños. La Iglesia, al denunciar como ilícitas las prácticas de la reproducción artificial y los graves abusos contra la vida y los derechos de los hijos que van aparejados a ellas, desea promover ante todo la piedad y la justicia entre las generaciones. Si insiste en estas enseñanzas, aun a costa de cierta impopularidad, y si condena con especial severidad las prácticas abortivas, es porque no puede desistir del grave deber de defender los derechos de cada persona allí donde ésta se encuentra más débil y menos capaz de defenderse por sí misma, en particular, el derecho a vivir. Los no nacidos no son capaces de organizarse para defender sus derechos, ni de reclamarlos ante los tribunales, ni de votar contra los partidos que promueven leyes que los conculcan. Pero una sociedad

que no es justa con ellos, no puede ser una sociedad solidaria y con futuro. La llamada sociedad del bienestar no es realmente solidaria con los pueblos más pobres de la tierra porque ha dejado de serlo primero con sus propios hijos. Es una sociedad éticamente enferma, que porta en ella misma los gérmenes de su destrucción.

Sin embargo, ellos, los no nacidos, son objeto del designio amoroso de Dios. Por eso, en último término, son personas con un valor cuasi absoluto: “Antes de formarte en el seno materno, te conocía y antes de que salieras a la luz, te había consagrado” (Jer 1, 5). La Iglesia anunciará sin descanso el Evangelio de la vida, la buena noticia de que la vida de cada ser humano es sagrada y tiene futuro, porque Dios no se olvida de ninguna de sus criaturas. La piedad, la justicia y el amor a la vida humana son posibles.

[1] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum vitae*, 2, 5.

[2] LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, (27 de abril de 2001), nº 109.

[3] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 60. Cf. 57. Benedicto XVI, en su reciente Discurso al Congreso Internacional “Sobre el embrión humano en su fase preimplantatoria”, organizado en Roma la última semana de febrero de 2006 por la Pontificia Academia para la Vida, declaraba expresamente que la obligación de tutelar la vida humana inocente enseñada por la *Evangelium vitae*, se refiere también “al inicio de la vida de un embrión, incluso antes de ser implantado en el seno materno” (27 de febrero de 2006).

[4] Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Por una ciencia al servicio de la vida humana*, (25 de mayo de 2004), nº 3.1.

[5] La embrióloga Anne McLaren fue quien acuñó el término “preembrión”. Más tarde explicó las razones, ajenas a la ciencia, por las que el Comité Warnock lo introdujo en su informe: cf. A. McLaren, “Prelude to Embryogenesis”, en: The Ciba Foundation (Ed.), *Human Embryo Research: yes or no?*, Londres 1986, 5-23.

[6] Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Ante la licencia legal para clonar seres humanos y la negación de protección a la vida humana incipiente* (9 de febrero de 2006).

LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

INSTRUCCIÓN PASTORAL

**Teología y secularización en España.
A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II**

Madrid, 30 de marzo de 2006

SUMARIO

Introducción

Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? (Mt 16, 15).

1. Jesucristo, plenitud de la Revelación

Porque no te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos (Mt 16, 17)

- a) Concepción católica de la Revelación
- b) Respuesta a la Revelación divina
- c) La inteligencia y el lenguaje de la fe
- d) Revelación y exégesis bíblica
- e) Revelación y oración cristiana

2. Jesucristo, el Hijo de Dios vivo

Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo (Mt 16, 16)

- a) Cristología y Soteriología
- b) Toda la vida de Cristo es Misterio
- c) Jesucristo, el único Salvador de todos los hombres
- d) Cristología y Catequesis

3. La Iglesia, Sacramento de Cristo

Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (Mt 16, 18)

- a) Cristo y la Iglesia: el "Cristo total"
- b) Liturgia y esperanza escatológica
- c) El ministerio ordenado en la Iglesia
- d) La Vida consagrada en la Iglesia
- e) El Magisterio de la Iglesia y el fenómeno del disenso

4. La vida en Cristo

Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame (Mt 16, 24)

- a) Cristo, norma de la moral
- b) La dignidad de la persona humana
- c) Moral de la sexualidad y de la vida
- d) Moral social

Conclusión

Os he dicho esto, para que mi gozo esté en vosotros, y vuestro gozo sea colmado (Jn 15, 11)

Introducción

1. *Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?* (Mt 16, 15). La pregunta de Jesucristo a sus discípulos se extiende en el curso de la historia a los cristianos de todos los tiempos. La respuesta que demos determinará el modo de acercarnos a la Persona de Cristo y la manera de entender la existencia cristiana. La insuficiente respuesta que nace de las posibles opiniones humanas- *¿quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?* (Mt 16, 13)- es superada, desde el encuentro personal con el Salvador, en el seno de la Iglesia naciente. Jesús se dirige a la comunidad de sus discípulos y, desde ella, escucha las palabras de Simón, cuya Verdad descansa en la Revelación del Padre y no en la opinión de los hombres[1]: *¡Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo!* (Mt 16, 16). La dicha del apóstol no tiene su origen en la carne ni en la sangre, como tampoco su firmeza de “roca”, sino que la recibe directamente de Cristo: *Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* (Mt 16, 18).

2. Al cumplirse el cuarenta aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II, queremos volver a la región de Cesarea de Filipo para escuchar la pregunta de Jesucristo y hacer nuestra la respuesta de Pedro[2]. La tarea de recepción de la enseñanza conciliar aún no ha terminado. Pasados cuarenta años, somos testigos de los frutos valiosos que ha rendido la buena semilla. A la vez, no son pocos los que en este tiempo, amparándose en un Concilio que no existió, ni en la letra ni en el espíritu, han sembrado la agitación y la zozobra en el corazón de muchos fieles. En medio de un ambiente cultural, en el que se reflejan las opiniones más diversas sobre Jesús, es necesario acoger con docilidad la Revelación del Padre, lo que el Espíritu nos dice en el Concilio Vaticano II, llenarse de la alegría que viene de lo Alto, reposar gozosamente en la roca firme de la Iglesia y renovar cada día nuestra confesión de fe[3].

3. Conscientes de haber recibido por la imposición de manos la misión de conservar íntegro el depósito de la fe (cf. 1 Tm 6, 20) y atentos a la voz de tantos fieles que se sienten *zarandeados por cualquier viento de doctrina* (Ef 4, 14), hablando con una sola voz en comunión con el Sucesor de Pedro, como testigos de la Verdad divina y católica[4], queremos ofrecer una palabra de orientación y discernimiento ante determinados planteamientos doctrinales, extendidos dentro de la Iglesia, y que han encontrado una difundida acogida también en España, perturbando la vida eclesial y la fe de los sencillos. Nos mueve a ello, únicamente, la solicitud pastoral. Estamos convencidos de que la nueva evangelización no podrá llevarse a cabo sin la ayuda de una sana y honda teología, en la que refuljan el espíritu de fe y la pertenencia eclesial. Para velar por la comunión real en la fe y en la caridad, nuestra misión magisterial, sin coartar la legítima autonomía de la reflexión teológica, debe custodiar su fidelidad a la Palabra de Dios escrita y transmitida[5]. El anuncio del Evangelio será mediocre mientras pervivan y se propaguen enseñanzas que dañan la unidad e integridad de la fe, la comunión de la Iglesia y proyecten dudas y ambigüedades respecto a la vida cristiana.

4. Con la presente Instrucción Pastoral deseamos dirigir nuestra mirada a algunos aspectos de la labor teológica realizada en España en los últimos decenios, con el deseo de impulsar el anuncio íntegro del Evangelio, en medio de una sociedad que se siente tentada a apostatar silenciosamente de Dios[6]. Queremos, ante todo, y una vez más, reiterar nuestro más profundo reconocimiento y agradecimiento a tantas personas que desempeñan, con entrega ejemplar, su misión eclesial en el ámbito de la teología. Constatamos con gozo cómo la mayoría de ellos «se sitúan en su puesto de teólogos católicos tanto por la doctrina como por su actitud eclesial en sintonía con el Magisterio y al servicio del Pueblo de Dios»[7], esforzándose con un diálogo ante los retos y desafíos de un mundo secularizado, pues a pesar de todas las contradicciones de nuestra sociedad, el corazón del hombre no deja de buscar y esperar. En la teología española actual hay signos de esperanza: crece el espíritu de colaboración en el ámbito de la investigación y de la enseñanza; la teología se abre cada vez más ampliamente a todo el Pueblo de Dios; contamos con más instrumentos para el estudio; se percibe con más claridad el vínculo inescindible entre la teología y la vida cristiana; el diálogo entre Obispos y Teólogos es más fluido en la mayoría de las diócesis; y se han consolidado Asociaciones teológicas especializadas, fieles a la doctrina de la Iglesia.

5. Junto a estos signos luminosos de esperanza, constatamos con viva preocupación sombras que oscurecen la Verdad. Los Obispos hemos recordado en varias ocasiones que la cuestión principal a la que debe hacer frente la Iglesia en España es su secularización interna[8]. En el origen de la secularización está la pérdida de la fe y de su inteligencia, en la que juegan, sin duda, un papel importante algunas propuestas teológicas deficientes relacionadas con la confesión de fe cristológica. Se trata de interpretaciones reduccionistas que no acogen el Misterio revelado en su integridad. Los aspectos de la crisis pueden resumirse en cuatro: concepción racionalista de la fe y de la Revelación[9]; humanismo inmanentista aplicado a Jesucristo; interpretación meramente sociológica de la Iglesia, y subjetivismo-relativismo secular en la moral católica. Lo que une a todos estos planteamientos deficientes es el abandono y el no reconocimiento de lo *específicamente cristiano*, en especial, del valor definitivo y universal de Cristo en su Revelación, su condición de Hijo de Dios vivo, su presencia real en la Iglesia y su vida ofrecida y prometida como configuradora de la conducta moral[10]. Articulamos la presente Instrucción pastoral en torno a estos cuatro apartados, señalando, a partir de la confesión de fe de Pedro, algunas enseñanzas que ponen en peligro la Profesión de fe, la comunión eclesial, causan confusión entre los fieles e impiden impulsar la evangelización.

1. Jesucristo, plenitud de la Revelación

6. *No te ha revelado esto la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos* (Mt 16, 17). Cuando el apóstol san Pedro confiesa a Jesús como el Hijo de Dios, el mismo Señor Jesús manifiesta que esa Verdad no ha sido inducida de una realidad humana, sino revelada por el Padre que está en los cielos. En sus palabras se encuentra formulado el carácter específico y absoluto de la Revelación cristiana, don gratuito que no se reduce a la sabiduría de este mundo (“la carne y a la sangre”).

a) Concepción católica de la Revelación

7. El Concilio Vaticano II ha descrito la Revelación de Dios en términos de *diálogo amistoso*: «Dios invisible, movido por su gran amor, habla a los hombres como a *amigos*, entre ellos habita, a fin de invitarlos y recibirlos en su compañía»[11]. Habiendo decidido revelarse, Dios ha hablado a los hombres y ha adoptado el lenguaje humano de la amistad con una finalidad muy precisa: llevar al hombre a la comunión de vida con Él por la participación en su naturaleza divina[12]. «Dios, que *habita una luz inaccesible* (1 Tm 6, 16), quiere comunicar su propia vida divina a los hombres, libremente creados por Él, para hacer de ellos, en su Hijo único, hijos adoptivos. Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle más allá de lo que ellos serían capaces por sus propias fuerzas»[13].

8. La enseñanza conciliar ha puesto en evidencia los elementos específicos del acontecimiento de la Revelación, entendida como la comunicación que Dios hace de Sí mismo al hombre. Es el resultado de la libre y absoluta iniciativa de Dios. Su objeto es Dios mismo y los designios de su Voluntad, es decir, no nos da simplemente a conocer algo, sino a Sí mismo, como Dios vivo en Jesucristo, su Hijo[14]. Su finalidad es la comunión y participación de vida con el Padre hecha posible mediante Jesucristo por obra del Espíritu Santo. La plenitud de la Revelación se da en Jesucristo, de forma que conocer a Cristo es conocer a Dios: *El que me ha visto a mí, ha visto al Padre* (Jn 14, 9)[15]. En consecuencia, la concepción católica de la Revelación subraya tanto su carácter gratuito, y radicalmente nuevo, como su condición de ser completa y definitiva (cf. Hb 1, 1-2). De la recta comprensión de la Revelación del Hijo depende todo el edificio de la fe, lo que vivimos y confesamos.

9. Resulta incompatible con la fe de la Iglesia considerar la Revelación, según sostienen algunos autores, como una mera percepción subjetiva por la cual “se cae en la cuenta” del Dios que nos habita y trata de manifestárenos. Aun cuando emplean un lenguaje que parece próximo al eclesial, se alejan, sin embargo, del sentir de la Iglesia[16]. Es necesario reafirmar que la Revelación supone una novedad[17], porque forma parte del designio de Dios que «se ha dignado redimirnos y ha querido hacernos hijos suyos»[18]. Por ello, es erróneo entender la Revelación como el desarrollo inmanente de la religiosidad de los pueblos y considerar que todas las religiones son “reveladas”, según el grado alcanzado en su historia, y, en ese mismo sentido, verdaderas y salvíficas. La Iglesia reconoce lo que, por disposición de Dios, hay de

verdadero y de santo en las religiones no cristianas[19]. Reconoce, además, que «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica»[20], pues su fuente última es Dios. De ahí que sea legítimo sostener que, mediante los elementos de verdad y santidad que se contienen en las otras religiones, el Espíritu Santo obra la salvación en los no cristianos; esto no significa, sin embargo, que esas religiones sean consideradas «en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo»[21].

10. La doctrina católica sostiene que la Revelación no puede ser equiparada a las, llamadas por algunos, “revelaciones” de otras religiones. Tal equiparación no tiene en cuenta que «la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la Revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la Revelación»[22]. Jesucristo, el Hijo eterno del Padre hecho hombre en el seno purísimo de la Virgen María por obra y gracia del Espíritu Santo, es la Palabra definitiva de Dios a la Humanidad. En Cristo «se da la plena y completa Revelación del Misterio salvífico de Dios»[23]. Pretender que las “revelaciones” de otras religiones son equivalentes o complementarias a la Revelación de Jesucristo significa negar la verdad misma de la Encarnación y de la Salvación, pues Él es «el que por su amor sin medida se hizo lo que nosotros para hacernos perfectos con la perfección de Él»[24].

b) Respuesta a la Revelación divina

11. La fe es la respuesta adecuada a la Revelación de Dios. Cuando Dios se revela hay que prestarle *la obediencia de la fe*, «que consiste en fiarse plenamente de Dios y acoger su Verdad, en cuanto garantizada por Él, que es la Verdad misma»[25]. La fe es un don de Dios. El hombre, para creer, necesita la gracia de Dios y el auxilio interior del Espíritu Santo, «que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede *a todos gusto en aceptar y creer la verdad*. Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la Revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones»[26].

12. Tres aspectos merecen ser subrayados en la enseñanza conciliar[27]. Primero, la fe se entiende como una entrega de toda la persona a Dios que se revela y comunica; es escucha y obediencia en su raíz original y, por eso, seguimiento. Por la obediencia de la fe, el ser humano se abandona, por entero y libremente, a Dios, prestándole el pleno obsequio del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a su Revelación[28]. El ser humano acoge como verdadero lo que Dios ha dicho de Sí, precisamente porque lo ha testimoniado Dios, no porque lo desvele la razón[29]. El aspecto doctrinal de la fe -contenido de verdades reveladas que recogen el testimonio de Dios- debe ser comprendido personalmente: la entrega libre de toda la persona a Dios que se revela permite acoger el testimonio divino. Si se olvida este segundo aspecto, no se entienden las repercusiones morales del acto de fe[30]. Segundo, la adhesión a Dios, que es la fe, tiene su origen, su medio y su fin en Dios[31]. Su origen en Dios, porque Él tiene la iniciativa. Muchas veces y de muchas maneras habló a los hombres desde el principio (cf. Hb 1, 1), pero en Jesucristo, su Hijo encarnado, tenemos su Palabra definitiva (cf. Jn 1, 14-16). Su medio, porque la gracia divina pone en ejercicio la libertad humana e ilumina la razón para que pueda reconocer la presencia del Señor, haciendo posible, incluso, el primer gesto de receptividad y acogida, propio de la sencillez de corazón (cf. Mt 11, 25). Su fin, porque el movimiento de la fe tiende a Él. Tercero, la comprensión de la Revelación es un don del Espíritu Santo que va perfeccionando con sus dones continuamente la fe. Sin la vida del Espíritu, la fe no se perfecciona y la Revelación acaba por no comprenderse.

13. Vivir según la fe requiere profesar de manera completa e íntegra el mensaje de Jesucristo, ya que una “selección” de diversos aspectos de su enseñanza, aceptar unos y rechazar otros[32], no respondería a la Revelación del Padre, sino “a la carne y la sangre” (cf. Mt 16, 17), *porque tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres* (Mc 8, 33). Es de vital importancia mantener íntegro el depósito de la fe, tal como Cristo lo confió a la Iglesia para su custodia. Así fue afirmado desde los inicios de la Iglesia[33]. De la negación de un aspecto de la Profesión de fe, se pasa a la pérdida total de la misma, pues al seleccionar unos aspectos y rechazar otros, no se atiende ya al testimonio de Dios, sino a razones humanas[34]. La vida entera del cristiano queda comprometida cuando se altera la Profesión de la fe[35].

c) La inteligencia y el lenguaje de la fe

14. La Revelación de Dios al Pueblo elegido, con quien ha establecido la Alianza, no es reducible a la experiencia religiosa subjetiva; de igual forma, la Revelación definitiva en Cristo se ha realizado «con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí»[36]. Consiguientemente, no se puede admitir que el lenguaje sobre Dios sea algo meramente «simbólico, estructuralmente poético, imaginativo y figurativo, que expresaría y produciría una experiencia determinada de Dios»[37], pero no nos comunicaría quién es Dios. Es necesario mantener que la fe se expresa mediante afirmaciones que emplean un lenguaje verdadero, no meramente aproximativo, por más que sea analógico[38]. No han faltado quienes han sembrado la duda en relación con la Revelación y la inteligencia de la fe. Se reconoce ciertamente que Dios se ha revelado al hombre, pero a éste se le niega la capacidad concreta de acoger la Revelación. Se invoca la desproporción que existe entre el Dios que se revela y el hombre destinatario de la Revelación. Se afirma que, dado el carácter contingente, finito y limitado del ser humano, sólo podrá acoger la Palabra de Dios de forma fragmentaria, parcial y limitada. La pretensión de una Revelación divina, que se considerara definitiva y plena, entraría en conflicto con la misma condición histórica del ser humano[39]. Y aunque la Revelación pudiera ser acogida -se dice- no podrá, sin embargo, expresarse en proposiciones concretas, que deban ser tenidas por verdaderas. Si esto es así, la Revelación cristiana debe ponerse a la par de las “revelaciones” en otras religiones, o, incluso, en el orden mismo de la Creación. Es cierto que el lenguaje humano es limitado y parcial[40], pero no se debe olvidar que las palabras y las obras de Jesús, aun siendo limitadas en cuanto realidades humanas, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, verdadero Dios y verdadero hombre, y por eso poseen carácter definitivo y pleno. «La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado»[41].

15. El conocimiento de la fe tiene su punto de partida en el testimonio personal de Dios que se revela. La fe nos viene por el oído, por la escucha de la Palabra de Dios (cf. Rm 10, 14-17). Ahora bien, la misma fe que acoge la verdad revelada (*auditus fidei*) suscita el deseo de avanzar en su inteligencia (*intellectus fidei*). La fe, en efecto, busca inteligencia[42]. La verdad revelada, aun trascendiendo la razón humana, está en armonía con ella. La razón, por estar ordenada a la verdad, con la luz de la fe, puede penetrar el significado de la Revelación. En contra del parecer de algunas corrientes filosóficas muy difundidas entre nosotros, debemos reconocer la capacidad que posee la razón humana para alcanzar la verdad, como también su capacidad metafísica de conocer a Dios a partir de lo creado[43]. En un mundo que con frecuencia ha perdido la esperanza de poder buscar y encontrar la Verdad, el mensaje de Cristo recuerda las posibilidades que tiene la razón humana. En tiempos de grave crisis para la razón, la fe viene en su ayuda y se hace su abogada[44].

16. La mediación de una reflexión genuinamente filosófica ayudará a la teología en el verdadero diálogo con la cultura de cada tiempo[45]. Es necesario tener en cuenta «la filosofía o la sabiduría de los pueblos»[46], pero el intercambio fecundo entre las culturas no debe llevar al relativismo ni a la negación del «valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia»[47]. La filosofía permite discernir entre las meras opiniones y la verdad objetiva. La cultura nunca puede ser criterio absoluto de juicio en relación con la Revelación de Dios. Es la fe la que juzga la cultura y es el Evangelio el que conduce las culturas a la verdad plena[48]. Análogamente, no toda reflexión filosófica es compatible con la Revelación[49], ni tampoco es válido asumir acríticamente los principios de la cultura imperante para hacer actual el siempre nuevo mensaje evangélico[50].

17. Tenemos en el Magisterio de la Iglesia la garantía para explicar correctamente la Revelación de Dios. Como la Alianza instaurada por Dios en Cristo tiene un carácter definitivo, es necesario que esté protegida de desviaciones y fallos que puedan corromperla; para garantizar esta permanencia en la verdad, Cristo dotó a la Iglesia, especialmente a los pastores, con el carisma de la infalibilidad[51], que se ejerce de diversas maneras[52]. Suscitar dudas y desconfianzas acerca del Magisterio de la Iglesia; anteponer la autoridad de ciertos autores a la del Magisterio; o contemplar las indicaciones y los documentos magisteriales simplemente como un “límite” que detiene el progreso de la teología, y que se debe “respetar” por motivos externos a la misma teología, es algo opuesto a la dinámica de la fe cristiana[53].

d) Revelación y exégesis bíblica

18. Una concepción errónea de la Revelación está abocada necesariamente a una interpretación también errada de la Sagrada Escritura. La Constitución conciliar *Dei Verbum* enseña que la Escritura es Palabra de Dios, y que, en la composición de los libros sagrados, el Espíritu Santo ha inspirado a los autores humanos para escribir la Verdad que el Espíritu ha querido enseñarnos en orden a nuestra salvación[54]. Consiguientemente, es preciso estudiar el modo de composición de los libros, la intención de los autores, y otros muchos elementos literarios e histórico-críticos. Las aportaciones de la exégesis, en este punto, han supuesto una gran riqueza, pero, al mismo tiempo, no debemos olvidar que, en cuanto Palabra inspirada, la Sagrada Escritura «se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, habida cuenta de la tradición viva de toda la Iglesia, y de la analogía de la fe»[55].

19. En algunas ocasiones los textos bíblicos se estudian e interpretan como si se tratara de meros textos de la antigüedad. Incluso se emplean métodos en los que se excluye sistemáticamente la posibilidad de la Revelación, del milagro o de la intervención de Dios. En lugar de integrar las aportaciones de la historia, de la filología y de otros instrumentos científicos con la fe y la Tradición de la Iglesia, frecuentemente se presenta como problemática la interpretación eclesial y se la considera ajena, cuando no opuesta, a la “exégesis científica”[56]. El olvido de la inspiración y del canon de la Sagrada Escritura, como si se tratara de principios irrelevantes para la auténtica comprensión del texto sagrado, no deja de constituir una grave preocupación[57]. El problema no radica en la utilización de los recursos de la filología o de todos los datos que la investigación nos ofrece, sino de aquellos presupuestos filosóficos e ideológicos de los métodos[58], que resultan incompatibles con la confesión de Cristo, centro de las Escrituras[59]. Dichos métodos son muy útiles y necesarios dentro de su ámbito, pero no pueden tener, por su propia naturaleza, la última palabra en la comprensión de un texto bíblico cuyo elemento determinante es la inspiración[60]. Sería algo semejante a querer comprender la persona e identidad de Cristo prescindiendo de su carácter divino[61], y, además, presentar tal comprensión como una conclusión “científica”[62]. La consecuencia de una errónea exégesis es que la Escritura deja de ser “el alma de la teología”[63], y no puede fundamentar ni la catequesis, ni la liturgia, ni la predicación, ni la vida moral cristiana, ni la piedad de los fieles[64].

e) Revelación y oración cristiana

20. El mismo Jesucristo que nos revela el rostro del Padre (cf. Jn 14, 9) es quien nos enseña a dirigirnos a Él con la oración del Padrenuestro. Los incorporados a Cristo por el bautismo, hemos recibido su mismo Espíritu que nos hace clamar *Abbá, Padre* (cf. Rm 8, 15). El anhelo del corazón humano que busca a Dios, aun sin saberlo, ha sido colmado por Aquel que se ha hecho nuestro compañero de camino (cf. Lc 24, 15) comunicándonos su misma vida divina. «La oración cristiana es relación personal y viva de los hijos de Dios con su Padre infinitamente bueno, con su Hijo Jesucristo y con el Espíritu Santo, que habita en sus corazones»[65]. La aceptación por la fe del Misterio de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, sitúa al cristiano en una forma de oración sin par en las otras religiones. Pues la primera experiencia del Espíritu Santo se da en el mismo acto de fe (cf. 1 Cor 12, 3) y es el mismo Espíritu quien impulsa la oración al Padre, la lleva adelante compensando nuestra flaqueza (cf. Rm 8, 26) y nos capacita para el comportamiento cristiano (cf. Ga 5, 18. 22-25).

21. El cristiano sabe que Dios «llama incansablemente a cada persona al encuentro misterioso de la oración»[66]. Si el Dios vivo y verdadero no puede ser conocido más que cuando Él mismo toma la iniciativa de revelarse, la oración se descubre como absolutamente necesaria, porque pone al hombre en disposición de recibir el don de la Revelación. Cuando Ésta es vaciada de su contenido trinitario y es equiparada a las “revelaciones” de otras religiones, la oración se vacía de Cristo y, en consecuencia, deja de ser cristiana. Constatamos con preocupación cómo las confusiones respecto al Misterio de Cristo y a la concepción católica de la Revelación han llevado a algunos cristianos a la minusvaloración de la oración de petición, o a “formas sustitutivas” de oración, en las que los “métodos” se confunden con los contenidos, se distancia de la oración pública de la Iglesia y se pone en peligro la relación entre lo que se cree (*lex credendi*) y lo que se ora (*lex orandi*)[67]. Las comunidades cristianas están llamadas a ser escuelas de oración, en las que se oriente de manera adecuada el hambre de espiritualidad[68].

2. Jesucristo, el Hijo de Dios vivo

22. *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo* (Mt 16, 16). De la confesión de fe en la persona de Jesucristo se deriva la verdad del hombre, de la historia y del mundo[69]. La vida cristiana, la incorporación a la Iglesia, el compromiso por la transformación del mundo mediante la promoción de la justicia y la solidaridad, la esperanza futura..., son inseparables del modo como se entiende y se vive a Jesucristo. «Es necesario que el misterio del Hijo de Dios hecho hombre y el misterio de la Santísima Trinidad, que forman parte de las verdades principales de la Revelación, iluminen con la pureza de la verdad la vida de los cristianos»[70]. La Iglesia es consciente de que el primer servicio que puede y debe prestar a cada persona, y a toda la Humanidad, es anunciar a Jesucristo, hacer posible el encuentro con Él y, desde Él, iluminar la vida de los hombres[71]. Por eso, no es indiferente la manera en que es comprendida, vivida y presentada, la Persona y el misterio de Cristo[72].

a) Cristología y Soteriología

23. «En el momento establecido por Dios, el Hijo único del Padre... se hizo carne: sin perder la naturaleza divina asumió la naturaleza humana»[73], de modo que «al revestirse de nuestra frágil condición no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana, sino que por esta unión admirable nos hace a nosotros eternos»[74]. «La encarnación es el misterio de la admirable unión de la naturaleza divina y de la naturaleza humana en la única Persona del Verbo»[75]. Jesucristo, Persona divina, por ser verdadero Dios y verdadero hombre, es el único Mediador entre Dios y los hombres[76]. Proclamar al mundo que Jesucristo, el Hijo de Dios vivo, ha muerto y ha resucitado, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación»[77] es la Buena Noticia que la Iglesia, desde sus orígenes, ha deseado ardientemente anunciar[78]. La predicación apostólica ha mantenido siempre unida la Verdad sobre la Persona de Cristo –objeto de la *cristología*- y la Verdad sobre su acción redentora –objeto de la *soteriología*-.

24. La reflexión teológica sobre Jesucristo, secundando las orientaciones del Concilio Vaticano II[79], se ha visto enriquecida con estudios bíblicos, patrísticos e históricos, que han ayudado a profundizar, cada vez más, en el depósito recibido de los apóstoles y custodiado por el Magisterio auténtico de la Iglesia. Nada ha determinado tanto la transmisión de la fe en las últimas décadas como la presentación que se ha hecho de la Persona y del Misterio de Cristo. A nadie se le oculta que la investigación reciente sobre Jesucristo, realizada desde diferentes perspectivas, ha influido de forma notoria y decisiva en la catequesis, la predicación y la enseñanza religiosa escolar.

25. Sin embargo, no siempre se han mantenido de manera completa los elementos esenciales de la fe de la Iglesia sobre la Persona y el mensaje de Jesucristo. Planteamientos metodológicos equivocados han llevado a alterar la fe y el lenguaje en que esta fe se expresa. En muchas ocasiones se ha abusado del método histórico-crítico sin advertir sus límites, y se ha llegado a considerar que la preexistencia de la Persona divina de Cristo era una mera deformación filosófica del dato bíblico. Cuando esto ha sucedido, no ha dejado la Iglesia de confesar la fe verdadera[80], reafirmando la validez del lenguaje con el que proclama que «Jesucristo posee dos naturalezas, la divina y la humana, no confundidas, sino unidas en la única Persona del Hijo de Dios»[81]. El abandono de este lenguaje de la fe cristológica ha sido causa frecuente de confusión y ocasión para caer en el error. Análogamente, se ha entendido la misión de Cristo como algo meramente terreno, cuando no político-revolucionario, de modo que se ha negado su voluntad de morir en la Cruz por los hombres. La Iglesia ha reiterado que el mismo Cristo aceptó y asumió libremente su Pasión y Muerte para la salvación de la Humanidad[82].

b) Toda la vida de Cristo es Misterio

26. «Toda la vida de Cristo es acontecimiento de revelación: lo que es visible en la vida terrena de Jesús conduce a su *Misterio invisible*»[83]. Las palabras, los milagros, las acciones, la vida entera de Jesucristo es revelación de su filiación divina y de su misión redentora. Los evangelistas, habiendo conocido por la fe quién es Jesús, mostraron los rasgos de su Misterio durante toda su vida terrena. La Revelación de los misterios de la vida de Cristo, acogida por la fe, nos abre al conocimiento de Dios y a la participación en su misma vida. En la Liturgia, en cuanto «ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo»[84], la Iglesia

celebra lo que nuestra fe confiesa, de modo que podemos entrar en comunión verdadera con los misterios de Cristo[85]. «Todo lo que Cristo vivió hace que podamos *vivirlo en Él* y *Él lo viva en nosotros*»[86]. Una honda cristología mostrará la continuidad entre la figura histórica de Jesucristo, la Profesión de fe eclesial, y la comunión litúrgica y sacramental en los Misterios de Cristo[87].

27. Constatamos con dolor que en algunos escritos de cristología no se haya mostrado esa continuidad, dando pie a presentaciones incompletas, cuando no deformadas, del Misterio de Cristo. En algunas cristologías se perciben los siguientes vacíos: 1) una incorrecta metodología teológica, por cuanto se pretende leer la Sagrada Escritura al margen de la Tradición eclesial y con criterios únicamente histórico-críticos, sin explicitar sus presupuestos ni advertir de sus límites; 2) sospecha de que la humanidad de Jesucristo se ve amenazada si se afirma su divinidad[88]; 3) ruptura entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, como si este último fuera el resultado de distintas experiencias de la figura de Jesús desde los Apóstoles hasta nuestros días; 4) negación del carácter real, histórico y trascendente de la Resurrección de Cristo[89], reduciéndola a la mera experiencia subjetiva de los apóstoles[90]; 5) oscurecimiento de nociones fundamentales de la Profesión de fe en el Misterio de Cristo: entre otras, su preexistencia, filiación divina, conciencia de Sí, de su Muerte y misión redentora, Resurrección, Ascensión y Glorificación.

28. En la raíz de estas presentaciones se encuentra con frecuencia una ruptura entre la historicidad de Jesús y la Profesión de fe de la Iglesia: se consideran escasos los datos históricos de los evangelistas sobre Jesucristo[91]. Los Evangelios son estudiados exclusivamente como testimonios de fe en Jesús, que no dirían nada o muy poco sobre Jesús mismo, y que necesitan por tanto ser reinterpretados; además, en esta interpretación se prescinde y margina la Tradición de la Iglesia. Este modo de proceder lleva a consecuencias difícilmente compatibles con la fe, como son: 1) vaciar de contenido ontológico la filiación divina de Jesús; 2) negar que en los Evangelios se afirme la preexistencia del Hijo; y, 3) considerar que Jesús no vivió su pasión y su muerte como entrega redentora, sino como fracaso. Estos errores son fuente de grave confusión, llevando a no pocos cristianos a concluir equivocadamente que las enseñanzas de la Iglesia sobre Jesucristo no se apoyan en la Sagrada Escritura o deben ser radicalmente reinterpretadas.

29. La incorrecta comprensión de la humanidad de Cristo, con una deficiente metodología teológica, tiene su correspondencia en los errores sobre la Virgen María. En 1978 la Conferencia Episcopal Española, mediante la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, salió al paso de algunas publicaciones en las que se negaba la enseñanza de la Iglesia sobre la concepción virginal del Jesús[92]. Algunas afirmaciones sobre la Santísima Virgen son signo del abandono de la dimensión mariana, propia de una genuina espiritualidad católica, y de la ruptura entre la fe celebrada y la fe confesada[93].

c) Jesucristo, el único Salvador de todos los hombres

30. La afirmación sobre el carácter único y universal de la Mediación salvífica de Cristo es parte central de la Buena Nueva que la Iglesia proclama sin interrupción desde la época apostólica: *Jesús es la piedra que desechasteis vosotros los constructores y que se ha convertido en piedra angular. Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos* (Hch 4, 12). La Verdad sobre la Persona de Cristo, *constituido por Dios juez de vivos y muertos* (Hch 10, 42), es inseparable de la Verdad sobre su misión redentora, de modo que *todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados* (Hch 10, 43). «Debe ser, por lo tanto, *firmemente creída*, como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios»[94]. La certeza inquebrantable respecto a esta Verdad de fe ha impulsado a los cristianos de todos los tiempos a anunciar, con palabras y hechos, que *Jesucristo es el Señor de todos* (Hch 10, 36).

31. En estrecha relación con el significado de la revelación, el debate cristológico contemporáneo se ha centrado en torno a las llamadas *teologías del pluralismo religioso*, que presentan la figura de Jesucristo a partir de presupuestos relativistas, bien desde la convicción de que la verdad divina es inasible por el entendimiento, bien desde una mentalidad simbólica atribuida a Oriente[95]. La consecuencia de estos presupuestos ha sido el rechazo sustancial de la identificación de la figura histórica individual de Jesucristo

con la realidad misma de Hijo de Dios. El que es Absoluto –se afirma- no puede revelarse en la historia de forma plena y definitiva. Todo lo más que se encuentra en la historia son modelos, figuras ideales que remiten al Totalmente Otro. Algunas propuestas teológicas afirman que Jesucristo es Dios y hombre verdadero, pero piensan que, debido a la limitación de la naturaleza humana de Jesús, la Revelación de Dios en Él no se puede considerar completa y definitiva. Habrá, por tanto, que considerarla en relación a otras posibles “revelaciones” de Dios expresadas en los guías religiosos de la Humanidad y en los fundadores de las religiones del mundo. Cuando se considera, de manera errónea, que Jesucristo no es la plenitud de la Revelación de Dios, se sitúan a la par de Él otros líderes religiosos[96]. De aquí se seguiría la idea, igualmente errónea, y que siembra inseguridad y duda, que las religiones del mundo, en cuanto tales, son vías de salvación complementarias al Cristianismo[97].

32. La reflexión cristológica debe salvaguardar, razonar y justificar, por un lado, el carácter realmente histórico y concreto de la Encarnación de Cristo, y, por otro, el carácter definitivo y pleno de su existencia histórica en relación a la historia y salvación de todos los hombres. Afirmar que Jesucristo es el Verbo de Dios encarnado significa: 1) que Él es Dios, la Verdad última y definitiva; 2) que Él desvela quién es el hombre, en cuanto nos revela la relación necesaria y apropiada con Dios[98]; y, 3) que Él es la Verdad absoluta de la Historia y de la Creación. Por eso, en el encuentro y en la comunión con Cristo, el ser humano puede reconocerse verdaderamente a sí mismo. Con la Encarnación no sólo no disminuye la divinidad, sino que se engrandece la humanidad.

d) Cristología y Catequesis

33. En el centro de la catequesis se encuentra Cristo. El fin de la catequesis es conducir a la comunión con Jesucristo, mediante una instrucción orgánica y completa en la que progresivamente se ha de «descubrir en la Persona de Cristo el designio eterno de Dios»[99]. La alegría de Jesús, que da gracias al Padre por haber *ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños* (Mt 11, 25), se extiende a todos aquellos que participan en la misión salvífica de transmitir la fe. Esta alegría se ve truncada cuando determinadas maneras de catequizar, en lugar de favorecer el encuentro con Cristo vivo, lo retrasan o, incluso, lo impiden.

34. Determinadas presentaciones erróneas del Misterio de Cristo, que han pasado de ámbitos académicos a otros más populares, a la catequesis y a la enseñanza escolar, son motivo de tristeza. En ellos se silencia la divinidad de Jesucristo o se considera expresión de un lenguaje poético vacío de contenido real, negándose, en consecuencia, su preexistencia y su filiación divina[100]. La muerte de Jesús es despojada de su sentido redentor y considerada como el resultado de su enfrentamiento a la religión. Cristo es considerado predominantemente desde el punto de vista de lo ético y de la praxis transformadora de la sociedad: sería simplemente el hombre del pueblo que toma partido por los oprimidos y marginados al servicio de la libertad[101].

35. La consecuencia de estas propuestas, contrarias a la fe de la Iglesia, es la disolución del sujeto cristiano. La reflexión, que debería ayudar a dar razón de la esperanza (cf. 1 P 3, 15), se distancia de la fe recibida y celebrada. La enseñanza de la Iglesia y la vida sacramental se consideran alejadas, cuando no enfrentadas, a la voluntad de Cristo[102]. El Cristianismo y la Iglesia aparecen como separables. Según los escritos de algunos autores, no estuvo en la intención de Jesucristo el establecer ni la Iglesia, ni siquiera una religión, sino más bien la liberación de la Religión y de los poderes constituidos. Conscientes de la gravedad de estas afirmaciones y del daño que causan en el pueblo fiel y sencillo, no podemos dejar de repetir con las palabras de la Carta a los Hebreos: *Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo y lo será siempre. No os dejéis seducir por doctrinas varias y extrañas. Mejor es fortalecer el corazón con la gracia que con alimentos que nada aprovecharon a los que siguieron ese camino* (Hb 13, 8-9).

3. La Iglesia, Sacramento de Cristo

36. *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia* (Mt 16, 18). La confesión de Jesús por parte de Pedro como el Hijo de Dios vivo ha precedido a la promesa de Jesús de edificar su Iglesia. La Iglesia vive para confesar a Jesucristo como el Ungido de Dios, y cuenta para eso con la asistencia del Espíritu Santo.

La misma Iglesia es *columna y fundamento de la verdad* (1 Tm 3, 15). La Verdad que nos hace libres (cf. Jn 8, 32) es un don del Espíritu dado por Jesucristo resucitado, y está íntimamente unida a la salvación (cf. 1 Tm 2, 4), de manera que la Iglesia realiza su misión anunciando a Cristo que es *el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14, 6)[103].

a) Cristo y la Iglesia: el “Cristo total”

37. «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»[104]. El ser más profundo de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con el Misterio salvador de Cristo, quien la ha constituido en «instrumento de redención universal»[105] y «sacramento universal de salvación»[106], para realizar y manifestar por medio de Ella el misterio del amor de Dios al hombre[107]. Cristo y la Iglesia, sin confundirse, pero sin separarse, constituyen el Cristo total (*Christus totus*)[108]. La única Iglesia de Cristo, «constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia Católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los obispos en comunión con Él»[109]. La enseñanza del Concilio Vaticano II ha destacado tanto la continuidad que existe entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia Católica, como los elementos pertenecientes a la Iglesia de Cristo, presentes en otras Iglesias y Comunidades eclesiales, que, por su misma naturaleza, tienden a la comunión plena[110].

38. «El Señor Jesús comenzó su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del Reino de Dios prometido desde hacía siglos en las Escrituras»[111]. El estrecho vínculo entre el Reino de Dios y la Iglesia se ilumina a partir de la unidad existente entre las palabras y obras de Cristo y su Misterio Pascual. La acogida del Reino es identificada por los Evangelios, desde el principio, con la acogida y el seguimiento de Jesucristo. La participación en el Reino, tras la Pascua, tiene como forma definitiva la comunión plena con el Señor resucitado, por el don de su Espíritu. Todo hombre está llamado a participar, por caminos que sólo Dios conoce, en esta Pascua del Señor[112] y a entrar así en el Reino. No es legítimo, en consecuencia, separar el Reino de Dios de la figura histórica de Jesucristo, muerto y resucitado y, por tanto, del Padre[113]. Tampoco lo es disolver el significado de la Iglesia como verdadero sacramento de la comunión en Cristo. Y aunque la realización del designio divino de salvación pueda darse fuera de los límites visibles de la Iglesia, no es correcto separar la noción de Reino de Dios de la realidad de la Iglesia[114].

39. El Sínodo Extraordinario de Obispos del año 1985, celebrado a los veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II, puso en evidencia la importancia de la noción de comunión para comprender la naturaleza íntima de la Iglesia, tal como el Concilio la había formulado[115]. Al hablar de comunión se debe tener en cuenta que ante todo es un don de Dios, con una dimensión horizontal y vertical, visible e invisible[116]. En consecuencia, es insuficiente entender la comunión como el fruto del ejercicio asociativo propio de agrupaciones meramente humanas. El punto de partida de la comunión es el encuentro con Jesucristo, el Hijo de Dios, que llega a los hombres a través del anuncio de la Iglesia y de los sacramentos[117]. Si esto no se tiene en cuenta, lo propio y específico del misterio de la Iglesia queda oscurecido.

b) Liturgia y esperanza escatológica

40. La Liturgia en cuanto es obra de Cristo y acción de su Iglesia, realiza y manifiesta su misterio como signo visible de la comunión entre Dios y los hombres, introduciendo a los fieles en la Vida nueva de la comunidad[118]. Por eso, aunque ciertamente «no agota toda la actividad de la Iglesia»[119], la Liturgia es la cumbre y la fuente de la vida eclesial[120], en la que se hace presente y se confiesa públicamente el misterio de la fe[121]. La transmisión de la fe, el anuncio misionero, el servicio al mundo en caridad[122], la oración cristiana, la esperanza respecto a las realidades futuras, toda la vida de la Iglesia tiene en la Liturgia su fuente y su término. A la luz de estas enseñanzas se comprende el grave daño que suponen, para el Pueblo de Dios, los abusos en el campo de la celebración litúrgica, especialmente en los sacramentos de la Eucaristía y de la Penitencia. ¿Cómo no manifestar un profundo dolor cuando la disciplina de la Iglesia en materia litúrgica es vulnerada?[123] *Que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y administradores de los misterios de Dios. Ahora bien, lo que en fin de cuentas se exige de los*

administradores es que sean fieles (1 Cor 4, 1-2).

41. «¿Qué es la Iglesia, sino la Asamblea de los santos?»[124]. «Creemos en la comunión de todos los fieles cristianos, es decir, de los que peregrinan en la tierra, de los que se purifican después de muertos y de los que gozan de la bienaventuranza celeste, y que todos se unen en una sola Iglesia»[125]. La Iglesia será llevada a su plenitud al final de los tiempos (cf. Hch 3, 21), cuando el género humano, juntamente con el universo entero, será renovado (cf. Ef 1, 10; Col 1, 20; 2 P 3, 10-13)[126]. La esperanza respecto a la vida del mundo futuro es constitutiva de la condición de cristianos. Se es cristiano precisamente por la fe en la Resurrección de Cristo[127], principio y causa de nuestra propia resurrección (cf. 1 Cor 15, 21). Cuando se siembran dudas y errores respecto a la fe de la Iglesia en la venida del Señor en gloria al final de los tiempos (Parusía), la resurrección de la carne, el juicio particular y final, el Purgatorio, la posibilidad real de condenación eterna (Infierno) o la Bienaventuranza eterna (Cielo)[128], se debilita gravemente la vida cristiana de los que aún peregrinamos en este mundo, porque se permanece entonces «en la ignorancia respecto a la suerte de los difuntos» y se cae en la tristeza de los que no tienen esperanza (cf. 1 Ts 4, 13). El silencio sobre estas verdades de nuestra fe, en el ámbito de la predicación y de la catequesis, es causa de desorientación entre el pueblo fiel que experimenta, en su propia existencia, las consecuencias de la ruptura entre lo que cree y lo que celebra.

c) El ministerio ordenado en la Iglesia

42. El Señor Jesús instituyó diversos ministerios para el servicio de su Cuerpo, la Iglesia[129]. Según la fe eclesial, Jesucristo ha fundado el ministerio de la sucesión apostólica en la vocación y misión de los doce apóstoles, transmitido con la consagración sacramental[130]. A ellos y a sus sucesores, Cristo les confirió la función de enseñar, santificar y gobernar en su propio nombre y autoridad. Presentar, pues, el ministerio ordenado como el fruto de avatares históricos o luchas de poder en el ámbito religioso es contrario a la verdad histórica y a la fe de la Iglesia[131].

43. Constatamos que algunos autores han defendido y difunden concepciones erróneas sobre el ministerio ordenado en la Iglesia. Mediante la aplicación de un deficiente método exegético, han separado a Cristo de la Iglesia, como si no hubiera estado en la voluntad de Jesucristo fundar su Iglesia[132]. Una vez roto el vínculo entre la voluntad de Cristo y la Iglesia, se busca el origen de la constitución jerárquica de la Iglesia en razones puramente humanas, fruto de meras coyunturas históricas. Se interpreta el testimonio bíblico desde presupuestos ideológicos, seleccionando algunos textos y elementos, y olvidando otros. Se habla de “modelos de Iglesia” que estarían presentes en el Nuevo Testamento: frente a la Iglesia de los orígenes, caracterizada por ser “discipular y carismática”, libre de ataduras, habría nacido después la “institucional y jerárquica”. El modelo de Iglesia “jerárquico, legal y piramidal”, surgido tardíamente, se distanciaría de las afirmaciones neotestamentarias, caracterizadas por poner el acento en la comunidad y en la pluralidad de carismas y ministerios, así como en la fraternidad cristiana, toda ella sacerdotal y consagrada. Este modo de presentar la Iglesia no tiene apoyo real en la Sagrada Escritura ni en la Tradición eclesial y desfigura gravemente el designio de Dios sobre el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, llevando a los fieles a actitudes de enfrentamiento dialéctico, según las cuales la riqueza de carismas y ministerios suscitados por el Espíritu Santo ya no son vistos en favor del bien común (cf. 1 Cor 12, 4-12), sino como expresión de soluciones humanas que responden más a las luchas de poder que a la voluntad positiva del Señor[133].

44. De manera semejante hay quien niega la distinción entre el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial, cuya diferencia «es esencial y no sólo de grado»[134]. Quien así razona pretende partir de que en el Nuevo Testamento no se considera a los ministros como “personas sagradas”, para concluir que esta “sacralización” del ministerio, o de un grupo dentro de la Iglesia, habría sido una adherencia histórica posterior. Este planteamiento silencia que Cristo es el Sumo Sacerdote de la Nueva Alianza (cf. Hb 4, 14-15; 7,26-28; 8-9), de cuyo ministerio participan algunos cristianos de manera especial, para hacerle presente sacramentalmente en la Iglesia. La posterior terminología sacerdotal no cambiará la realidad del ministerio apostólico testimoniado claramente en el Nuevo Testamento. En él se encuentran referencias a la incorporación al ministerio mediante la imposición de manos (cf. Hch 14, 23; 1 Tm 4, 14).

45. La falta de claridad respecto al ministerio ordenado en la Iglesia no ha sido ajena a la crisis vocacional de los últimos años. En algunos casos parece, incluso, que hay el deseo de provocar un “desierto vocacional” para así lograr que se produzcan cambios en la estructura interna de la Iglesia. Sin embargo, donde, manteniendo la doctrina católica, se ofrecen a los jóvenes ámbitos para el encuentro personal con Cristo en la oración litúrgica y personal, ordinariamente surgen las vocaciones para el sacerdocio ministerial. Es preciso recordar las determinaciones magisteriales acerca del varón como único sujeto válido del orden sacramental, porque tal fue la voluntad de Cristo al instituir el sacerdocio[135]. Algunos han pretendido injustificadamente que esa voluntad no consta en la Escritura, lo cual no corresponde a la interpretación auténtica de la Palabra de Dios escrita y transmitida[136]. La doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada a los varones debe ser mantenida de forma definitiva, pues «ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal»[137]. La comunión verdadera con el Magisterio de la Iglesia encuentra hoy día en este punto un criterio certero de verificación.

d) La Vida consagrada en la Iglesia

46. La Vida consagrada es un don del Padre a la Iglesia, quien, por medio del Espíritu Santo, suscita entre sus hijos un seguimiento especial de Cristo, en virginidad, pobreza y obediencia, testimoniando la esperanza del Reino de los Cielos[138]. En las personas consagradas, por estar «en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión»[139], resplandece de manera singular la naturaleza íntima de la vocación cristiana[140] y la aspiración sponsal de la Iglesia hacia la unión con Jesucristo. La Vida consagrada es una forma de *sequela et imitatio Christi*, seguimiento e imitación de la Persona del Señor. Por eso, se ve gravemente dañada cuando se asienta en una cristología que no responde a la Tradición eclesial.

47. Supone un reduccionismo eclesiológico concebir la Vida consagrada como una “instancia crítica” dentro de la Iglesia. Del *sentire cum Ecclesia* se pasa, en la práctica, al *agere contra Ecclesiam* cuando se vive la comunión jerárquica dialécticamente, enfrentando la “Iglesia oficial o jerárquica” con la “Iglesia pueblo de Dios”. Se invoca entonces “el tiempo de los profetas”, y las actitudes de disenso, que tanto dañan la comunión eclesial, se confunden con “denuncias proféticas”. Las consecuencias de estos planteamientos son desastrosas para todo el pueblo cristiano y, de modo particular, para los consagrados. En algunos este reduccionismo lleva a vaciar de contenido cristiano lo más nuclear de la consagración, los consejos evangélicos[141].

e) El Magisterio de la Iglesia y el fenómeno del disenso

48. Una expresión de los errores eclesiológicos señalados es la existencia de grupos que propagan y divulgan sistemáticamente enseñanzas contrarias al Magisterio de la Iglesia en cuestiones de fe y moral. Aprovechan la facilidad con que determinados medios de comunicación social prestan atención a estos grupos, y multiplican las comparecencias, manifestaciones y comunicados de colectivos e intervenciones personales que disienten abiertamente de la enseñanza del Papa y de los obispos. Al mismo tiempo reclaman para sí la condición de cristianos y católicos, cuando no son más que asociaciones meramente civiles. No se trata de asociaciones muy numerosas, pero su repercusión en los medios de comunicación hace que sus opiniones se difundan ampliamente y siembren la duda y la confusión entre los sencillos. Esta forma de actuar pone de manifiesto la carencia de factores esenciales de la fe cristiana, tal como los transmite la Tradición apostólica.

49. Estos grupos, cuya nota común es el disenso, se han manifestado en intervenciones públicas, entre otros temas y cuestiones ético-morales, a favor de las absoluciones colectivas y del sacerdocio femenino, y han tergiversado el sentido verdadero del matrimonio al proponer y practicar la “bendición” de uniones de personas homosexuales. La existencia de estos grupos siembra divisiones y desorienta gravemente al pueblo fiel, es causa de sufrimiento para muchos cristianos (sacerdotes, religiosos y seglares), y motivo de escándalo y mayor alejamiento para los no creyentes.

50. A través de estas manifestaciones se ofrece una concepción deformada de la Iglesia, según la cual existiría una confrontación continua e irreconciliable entre la “jerarquía” y el “pueblo”. La jerarquía,

identificada con los obispos, se presenta con rasgos muy negativos: fuente de “imposiciones”, de “condenas” y de “exclusiones”. Frente a ella, el “pueblo”, identificado con estos grupos, se presenta con los rasgos contrarios: “liberado”, “plural” y “abierto”. Esta forma de presentar la Iglesia conlleva la invitación expresa a “romper con la jerarquía” y a “construir”, en la práctica, una “iglesia paralela”. Para ellos, la actividad de la Iglesia no consiste principalmente en el anuncio de la persona de Jesucristo y la comunión de los hombres con Dios, que se realiza mediante la conversión de vida y la fe en el Redentor, sino en la liberación de estructuras opresoras y en la lucha por la integración de colectivos marginados, desde una perspectiva preferentemente inmanentista.

51. Es necesario recordar, además, que existe un *disenso silencioso* que propugna y difunde la desafección hacia la Iglesia, presentada como legítima actitud crítica respecto a la jerarquía y su Magisterio, justificando el disenso en el interior de la misma Iglesia, como si un cristiano no pudiera ser adulto sin tomar una cierta distancia de las enseñanzas magisteriales. Subyace, con frecuencia, la idea de que la Iglesia actual no obedece al Evangelio y hay que luchar “desde dentro” para llegar a una Iglesia futura que sea evangélica. En realidad, no se busca la verdadera conversión de sus miembros, su purificación constante, la penitencia y la renovación[142], sino la transformación de la misma constitución de la Iglesia, para acomodarla a las opiniones y perspectivas del mundo. Esta actitud encuentra apoyo en miembros de Centros académicos de la Iglesia, y en algunas editoriales y librerías gestionadas por Instituciones católicas. Es muy grande la desorientación que entre los fieles causa este modo de proceder.

4. La vida en Cristo

52. *Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame* (Mt 16, 24). La escena de Cesarea de Filipo nos lleva de la confesión de Pedro y la promesa de edificar la Iglesia a la desconcertante y exigente propuesta del *seguimiento de Cristo*. Para llevar una vida auténticamente cristiana y ser en verdad un discípulo de Jesucristo, no basta con confesarle como Hijo de Dios ante los hombres en la comunión de la Iglesia; este anuncio implica un especial *seguimiento de Cristo*. La moral cristiana, entendida como “vida en Cristo”[143], encuentra aquí su permanente punto de verificación. «Cristo, en la misma Revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación»[144]. En Cristo, *imagen de Dios invisible* (Col 1, 15), el hombre ha sido creado «a imagen y semejanza» del Creador. «En Cristo, Redentor y Salvador, la imagen divina alterada en el hombre por el primer pecado ha sido restaurada en su belleza original y ennoblecida con la gracia de Dios»[145]. Frente al peligro constante en la condición humana de *hacer vana la cruz de Cristo* (1 Cor 1, 17), la gracia de Dios que nos lleva a su seguimiento nos devuelve a la verdad de lo que somos y de lo que estamos llamados a ser. La Iglesia sabe que «por la senda de la vía moral está abierto a todos el camino de la salvación»[146].

53. En la actualidad, uno de los grandes desafíos que encuentra la evangelización está centrado en el campo moral. Es una dificultad que procede de un ámbito cultural que se declara postcristiano y se propone vivir “como si Dios no existiera”. Por encima del ateísmo teórico y del agnosticismo sistemático, se extienden en nuestros días el ateísmo y el agnosticismo pragmáticos según los cuales Dios no sería relevante para la razón, la conducta y la felicidad humanas[147]. En esta situación el hombre pasa a medir su vida y sus acciones en relación a sí mismo, a la vida social y a la adecuación con el mundo para la satisfacción de sus necesidades y deseos. La esfera de lo trascendente deja de ser significativa en la vida social y personal diaria, para ser relegada a la conciencia individual como un factor meramente subjetivo. El resultado es un *relativismo radical*[148], según el cual cualquier opinión en temas morales sería igualmente válida. Cada cual tiene “sus verdades” y a lo más que podemos aspirar en el orden ético es a unos “mínimos consensuados”, cuya validez no podrá ir más allá del presente actual y dentro de determinadas circunstancias. La raíz más profunda de la crisis moral que afecta gravemente a muchos cristianos es la fractura que existe entre la fe y la vida[149], fenómeno considerado por el Concilio Vaticano II «como uno de los más graves errores de nuestro tiempo»[150]. Es un auténtico e imperioso servicio eclesial para la evangelización devolver a los cristianos las convicciones y certezas que permiten “no tener miedo” y entender que *lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe* (1 Jn 5, 4).

a) Cristo, norma de la moral

54. Cristo, el Señor, es la suprema e inmutable norma de vida para los cristianos. Jesucristo, al revelar el misterio del Padre y de su amor, da a conocer «la condición del hombre y su vocación integral»[151]. Quien cree en Cristo tiene la vida nueva en el Espíritu Santo y es hecho hijo de Dios. En virtud de esta adopción filial, la persona humana es transformada al recibir una capacidad nueva. Así puede seguir la vida de Cristo, obrar rectamente y hacer el bien. El discípulo de Cristo, unido al Salvador y movido por el Espíritu Santo, es capaz de alcanzar la perfección de la caridad, la santidad, que es la vocación última de toda persona humana[152]. *Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo... nos ha elegido en Él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor* (Ef 1, 3. 4).

55. Cristo es «el punto de referencia indispensable y definitivo para adquirir un conocimiento íntegro de la persona humana»[153]. Es, además, fundamento de un obrar moral integral en el que no hay dicotomía entre la razón y la fe. Si Cristo es la norma del obrar moral[154], la fundamentación de la moral debe proceder de la Revelación y del Magisterio de la Iglesia, cuyo ámbito se extiende al comportamiento humano sin entrar en conflicto con la recta razón[155]. Cuando se piensa que en la Revelación sólo encontramos principios genéricos sobre el actuar humano[156], sin tener en cuenta que la Sagrada Escritura y la Tradición muestran lo contrario[157] –como ha sido el caso de la así denominada “autonomía teónoma”[158] –, se resiente gravemente la enseñanza moral. «La Sagrada Escritura es la fuente siempre viva y fecunda de la doctrina moral de la Iglesia, como ha recordado el Concilio Vaticano II: “El Evangelio (es)... fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta”»[159].

b) La dignidad de la persona humana

56. La dignidad de la persona humana radica en haber sido creada a imagen y semejanza de Dios. «Dotada de alma espiritual e inmortal, de inteligencia y de voluntad libre, la persona humana está ordenada a Dios y llamada, con su alma y con su cuerpo, a la bienaventuranza eterna»[160]. En todo hombre existe un deseo innato de felicidad, que Dios quiere colmar de un modo desbordante, ya que llama al hombre a participar, por Cristo, de la misma bienaventuranza divina, *que ni el ojo vio ni el oído oyó ni al corazón del hombre llegó lo que Dios preparó para los que le aman* (1 Cor 2, 9). El hombre alcanza su fin último en virtud de la gracia de Cristo, «don de Dios que nos hace partícipes de su vida trinitaria y capaces de obrar por amor a Él»[161]. Afrontar la vida “como si Dios no existiese”, pretender ignorar a Dios o, incluso, negarle explícitamente, es el principio de la infelicidad humana. Por esta razón la Iglesia ofrece a todos su enseñanza moral[162], consciente de que es Cristo quien ha revelado al hombre su más sagrada dignidad y su vocación última.

57. La gracia de Cristo no anula el orden creado, sino que responde a las profundas aspiraciones de la libertad humana, previene, prepara y suscita la libre respuesta del hombre[163]. La realización de la dignidad del hombre exige que se respete el orden esencial de la naturaleza humana creada por Dios, que trasciende las vicisitudes históricas y culturales. Este orden de la naturaleza humana se expresa en la ley natural, que el hombre puede conocer, aunque es previa a su conocimiento[164]. «La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo»[165].

58. El conocimiento de la ley natural supone que está inscrita en lo más profundo del ser humano y puede percibirse, al menos, en cierta medida por la sola razón, fuera de la Revelación de Cristo[166]. El juicio de la conciencia no establece la ley sino que afirma su autoridad, al ser percibida como norma objetiva e inmutable e impulsa al hombre a hacer el bien y evitar el mal[167]. «La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo; al contrario, en ella está grabado profundamente un principio de obediencia a la norma objetiva, que fundamenta y condiciona la congruencia de sus decisiones con los preceptos y prohibiciones en los que se basa el comportamiento humano»[168]. En este sentido, el Magisterio ha advertido sobre las lagunas y deficiencias de algunas propuestas morales como la “opción fundamental”[169], el “proporcionalismo y consecuencialismo”[170], o

la llamada “moral de actitudes”[171]. También es necesario recordar que para que la persona actúe conforme a su dignidad la conciencia debe ser recta y abierta a la Verdad[172], es decir, debe estar «de acuerdo con lo que es justo y bueno según la razón y la ley de Dios»[173].

59. La presente condición histórica de la persona humana está marcada por el pecado. Debido al pecado original, todos los hombres nacen privados de la santidad y de la justicia originales. Aunque su naturaleza no ha quedado totalmente corrompida, se halla, sin embargo, «herida en sus propias fuerzas naturales, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al poder de la muerte, e inclinada al pecado»[174]. Por esta razón, no todas las tendencias que el hombre experimenta son buenas[175], de manera que requiere la ayuda de Dios incluso para conocer y realizar muchos bienes que están dentro de las posibilidades de la naturaleza. También por esto resulta muy necesaria la acción del Espíritu Santo y una formación moral apoyada en la Palabra de Dios y en las enseñanzas de la Iglesia para adquirir una conciencia recta. Cuando se presenta de manera ambigua la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original, o se silencia y niega la gravedad del pecado, las consecuencias para la formación de la conciencia son muy negativas, al tiempo que se oscurece el camino de la consecución de la auténtica felicidad.

60. Sin embargo, el pecado no es la palabra definitiva sobre la condición humana. La Iglesia no deja de proclamar que en Cristo el hombre ha recuperado la santidad primera que de Dios ha recibido y que, con la ayuda de su gracia, puede correr por el camino de los mandatos del Señor (cf. Sal 118, 32). La gracia, al tiempo que restaura el daño provocado por el pecado, hace plenamente libre a la libertad humana, orientando al hombre hacia la Bienaventuranza. Cristo no sólo es el Redentor de todos los hombres, sino de todo el hombre[176]. Su predicación y sus sacramentos, custodiados en la Iglesia “hasta que Él vuelva”, permiten al hombre desarrollar una vida moral auténtica.

c) Moral de la sexualidad y de la vida

61. Consecuencia inmediata de la dignidad de la persona humana revelada en Cristo es la dignidad intangible de la sexualidad[177]. En un contexto marcado por un exasperado pansexualismo, el auténtico significado de la sexualidad humana queda muchas veces desfigurado, controvertido y contestado, cuando no pervertido[178]. Es necesario que superemos la tentación de resolver «los viejos y nuevos problemas con respuestas que son más conformes a la sensibilidad y las experiencias del mundo que a la *mente de Cristo* (cf. 1 Cor 2, 16)»[179]. La sexualidad está inscrita en el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, varón y mujer, que se debe entender desde la vocación de la persona al amor[180], y así, mediante la virtud de la castidad se logra la integración de la sexualidad en la persona[181].

62. La dignidad de la vida humana exige que su transmisión se dé en el ámbito del amor conyugal, de manera que aquellos métodos que pretendan sustituir y no simplemente ayudar a la intervención de los cónyuges en la procreación, no son admisibles[182]. Si se separa la finalidad unitiva de la procreadora, se falsea la imagen del ser humano, dotado de alma y cuerpo, y se degradan los actos de amor verdadero, capaces de expresar la caridad conyugal que une a los esposos. La consecuencia es que una regulación moralmente correcta de la natalidad no puede recurrir a métodos contraceptivos[183].

63. A la luz de estos principios sobre la sexualidad se entiende el motivo por el que la Iglesia también considera «pecados gravemente contrarios a la castidad... la masturbación, la fornicación, las actividades pornográficas y las prácticas homosexuales»[184]. La enseñanza cristiana sobre la sexualidad no permite banalizar estas cuestiones ni considerar las relaciones sexuales un «mero juego de placer. La banalización de la sexualidad conlleva la banalización de la persona»[185]. El uso de las facultades sexuales adquiere su verdadero significado y su honestidad moral en el matrimonio legítimo e indisoluble de un hombre con una mujer, abierto a la vida[186], que es el fundamento de la sociedad y el lugar natural para la educación de los hijos. Los ataques al matrimonio que con frecuencia presenciamos no dejarán de tener consecuencias graves para la misma sociedad[187].

64. No podemos olvidar tampoco que la vida humana se inicia en la concepción y tiene su fin en la muerte natural. El aborto y la eutanasia son acciones gravemente desordenadas, lesivas de la dignidad humana y opuestas a las enseñanzas de Cristo[188]. La Iglesia es consciente que estas cuestiones deben ser

explicadas a la comunidad cristiana, asediada constantemente por la mentalidad hedonista propia de la cultura de la muerte. Tampoco podemos poner en duda que, desde el momento de la fecundación, existe verdadera y genuina vida humana, distinta de la de los progenitores[189]; de modo que quebrar su desarrollo natural es un gravísimo atentado contra la misma[190]. «El amor de Dios no hace diferencia entre el recién concebido, aún en el seno de su madre, y el niño o el joven o el hombre maduro o el anciano. No hace diferencia, porque en cada uno de ellos ve la huella de su imagen y semejanza (cf. Gn 1, 26)»[191]. Es contrario a la enseñanza de la Iglesia sostener que hasta la anidación del óvulo fecundado no se pueda hablar de “vida humana”, estableciendo, así, una ruptura en el orden de la dignidad humana entre el embrión y el mal llamado “pre-embrión”[192]. De manera análoga, nadie tiene potestad para eliminar una vida inocente, ni siquiera cuando se encuentra en estado terminal[193]. Debemos recordar a los fieles que es lícito, incluso bueno, evitar «ciertas intervenciones médicas ya no adecuadas a la situación real del enfermo, por ser desproporcionadas a los resultados que se podrían esperar o, bien, por ser demasiado gravosas para él o su familia»[194], aunque esto suponga que se acorte su esperanza vital. Lo cual es muy distinto de llevar a cabo intervenciones cuya intención directa es eliminar la vida de la persona enferma o anciana[195].

d) Moral social

65. En esta hora tiene especial urgencia que los fieles católicos recuerden la responsabilidad que tienen en su actividad pública y política. La imperante mentalidad laicista tiende a arrinconar las convicciones religiosas en la conciencia individual y a impedir que se manifiesten y que tengan repercusión pública. Es frecuente que se acepten de buen grado las obras de tipo asistencial y humanitarias de los cristianos, pero se rechacen cualesquiera otras manifestaciones de su fe, incluida la defensa de los valores humanos más elementales como son el derecho a la vida desde su concepción hasta su muerte natural. Pretender que el católico hable y actúe en la vida pública conforme a sus convicciones no significa querer imponer la fe ni la práctica religiosa a los demás. Contribuimos al bien de todos aportando lo mejor que tenemos: la fe en Jesucristo Salvador, que no contradice la razón humana, sino que la eleva hacia una mejor comprensión del bien común y de la naturaleza de la sociedad[196]. Quienes reivindicán su condición de cristianos actuando en el orden político y social con propuestas que contradicen expresamente la enseñanza evangélica, custodiada y transmitida por la Iglesia, son causa grave de escándalo y se sitúan fuera de la comunión eclesial[197].

66. Los fieles deben defender y apoyar aquellas formaciones o actuaciones políticas que promuevan la dignidad de la persona humana y de la familia. En el caso de que no se pueda eliminar una ley negativa sobre estas materias, el fiel católico debe trabajar por minimizar los males que ocasione[198]. En cuestiones más contingentes cabe un cierto pluralismo de opciones para los católicos. Pero cuando lo que está en juego es la dignidad de la persona humana –como hoy sucede con frecuencia–, el católico debe ofrecer el testimonio real de su fe manifestando un inequívoco rechazo a todo lo que ofende a la dignidad del ser humano. También las obras de carácter asistencial, que movidos por la caridad, impulsan los católicos, deben tener un perfil específico en el que Dios y Cristo no pueden quedar al margen, pues los cristianos sabemos que la raíz de todo sufrimiento es el alejamiento de Dios[199].

Conclusión

67. *Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?* (Mt 16, 15). Confesar a Jesucristo como el Hijo de Dios vivo es el principio de una honda teología al servicio del Pueblo de Dios. Cuando la verdad sobre la Persona de Cristo y sobre su misión se oscurece se debilita inexorablemente la vida cristiana. La teología deja de ser católica si no pone en el centro de su empeño por comprender la fe (*intellectus fidei*) la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: *¡Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo!* (Mt 16, 16).

68. Al repasar someramente algunas de las deficientes enseñanzas más difundidas entre nosotros, hemos querido mostrar el estrecho vínculo que existe entre teología y vida cristiana, *no es que pretendamos dominar vuestra fe, sino que contribuimos a vuestro gozo, pues os mantenéis firmes en la fe* (2 Cor 1, 24). Las opiniones erróneas recordadas han tenido serias y graves consecuencias en la vida de la Iglesia. Hay que constatar cómo, en muchas de nuestras familias, se ha quebrado la transmisión de la fe. Padres,

educadores y catequistas, se han visto zarandeados en sus creencias por propuestas teológicas equivocadas, ambiguas y dañinas, que han debilitado su fe y la han cerrado a la transmisión gozosa del Evangelio. En el origen de la alegría cristiana está acoger plenamente a Jesucristo en la comunión de la Iglesia: *Os he dicho todo esto para que mi alegría esté en vosotros y vuestra alegría sea completa* (Jn 15, 11).

69. La teología nace de la fe y está llamada a interpretarla manteniendo su vínculo irrenunciable con la comunidad eclesial. La Iglesia necesita de la teología, como la teología necesita de su vínculo eclesial. «En el desempeño de la misión de anunciar el Evangelio de la esperanza, la Iglesia en Europa aprecia con gratitud la vocación de los teólogos, valora y promueve su trabajo»^[200].

Después de haber celebrado el *Año de la Eucaristía* -Misterio de Comunión donde la Sabiduría de Dios se abre al que lo adora- ponemos bajo la protección de María Inmaculada a los que han recibido el ministerio eclesial de profundizar en la fe, contribuyendo a su transmisión fiel desde el ámbito de la teología, para que su quehacer edifique el Pueblo de Dios, dando razón de nuestra esperanza a todo el que nos la pida (cf. 1 P 3, 5), de modo que la alegría de Cristo alcance en todos nosotros su plenitud (cf. Jn 15, 11).

NOTAS:

[1] Cf. San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, III, 18, 4 (SCh 211, 352-354).

[2] Cf. Benedicto XVI, *Primer mensaje de Su Santidad Benedicto XVI al final de la concelebración eucarística con los cardenales electores en la Capilla Sixtina* (20.4.2005), 2.

[3] Cf. Benedicto XVI, *Discurso a los Cardenales, Arzobispos, Obispos y Prelados superiores de la Curia romana* (22.12.2005).

[4] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 25.

[5] Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores gregis* (16.10.2003), 29; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 8-9.

[6] Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (28.6.2003), 9.

[7] Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2002-2005, *Una Iglesia esperanzada. ¡Mar adentro!* (Lc 5, 4) (31.1.2002), 42.

[8] Cf. Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2002-2005, *Una Iglesia esperanzada. ¡Mar adentro!* (Lc 5, 4) (31.1.2002), 10; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (28.6.2003), 7.

[9] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 55.

[10] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 1.23.

[11] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* 2.

[12] Cf. 2 P 1, 4; San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 13, 1 (SCh 100,526); IV 20, 4 (SCh 100,634-636).

[13] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 52.

- [14] Cf. LXX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Dios es Amor*, Instrucción Pastoral en los umbrales del Tercer Milenio (27.11.1998), 26. 44.
- [15] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 2-6.
- [16] Cf. San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* I, Praef. 2 (SCh 264,22).
- [17] Cf. San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1 (SCh 100, 846-848); III, 10, 2 (SCh 211,120).
- [18] Misal Romano, Domingo XXIII T.O, *Oración colecta*; cf. Pio VI, *Auctorem fidei*, 16-18 (DH 2616-2618); Pío XII, Carta Encíclica *Humani generis* (DH 3891); Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, 2, 7.
- [19] Cf. Concilio Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 16; Id., Decreto sobre las relaciones de la Iglesia con las relaciones no cristianas *Nostra aetate*, 2.
- [20] Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio* (7.12.1990) 29; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 16.
- [21] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación a propósito del libro del Rvdo. Jacques Dupuis, S.J. "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso"*, Maliaño (Cantabria), Editorial Sal Terrae 2000», (24.1.2001), 8; cf. Id., *Artículo de Comentario a la Notificación del libro del P. Jacques Dupuis "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso"* (12.3.2001), 5; Concilio Vaticano II, Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 1; cf. Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones* (1996), 81-87.
- [22] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 2; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 5.
- [23] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 6.
- [24] San Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses*, V Praef. (SCh 153,14).
- [25] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 25.
- [26] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 153.
- [27] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 153-165.
- [28] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 5.
- [29] Cf. Concilio Vaticano I, Constitución *Dei Filius*, 3 (DH 3008).
- [30] Mc 16, 16: *el que crea y sea bautizado, se salvará*.
- [31] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, 6, 1.
- [32] Cf. Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* VI, 2-4 (CCL 1, 191).
- [33] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 186; San Cirilo de Jerusalén, *Catequesis*, 5, 12 (PG 33, 521-524).
- [34] Cf. San Agustín, *Contra Faustum*, 17, 3 (CSEL 25/1,486,15-17): «Decid con claridad que vosotros no creéis en el Evangelio de Cristo, porque los que creéis aquellas cosas del Evangelio que queréis, y no

creéis en otras que no queréis, en realidad creéis en vosotros mismos más que en el Evangelio».

[35] Cf. San Ambrosio, *In Lucam* 6, 101 (CCL 14,210-211): «Veis cómo en el nombre de Cristo se resume todo. Él mismo es el Cristo, el que ha nacido de la Virgen, el mismo que ha hecho milagros ante el pueblo, el mismo que ha muerto por nuestros pecados y ha resucitado de entre los muertos. Si prescindes de uno de estos aspectos, has perdido tu salvación. También los herejes parece que tienen a Cristo, pues nadie niega el nombre de Cristo, pero en realidad están negando a Cristo, pues no confiesan todo lo que corresponde a Cristo».

[36] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 2.

[37] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación a propósito del libro de "Jesus Symbol of God" del Padre Roger Haight, S.J.* (13.12.2004).

[38] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 13.

[39] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre los escritos del Padre Anthony De Mello, S.J.* (24.6.1998).

[40] Cf. San Gregorio de Elvira, *La fe*, 52b (Fuentes Patrísticas 11, 99): «El conocimiento de Dios es la vida eterna y su grandeza es inefable; y sólo se le estima justamente cuando se dice que es inestimable».

[41] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 6.

[42] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 65; San Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, 1 (PL 158, 227): «Señor, yo no pretendo penetrar en tu profundidad: ¿cómo iba a comparar mi inteligencia con tu misterio? Pero deseo comprender de algún modo esa verdad que creo y que mi corazón ama. No busco comprender para creer (esto es, no busco comprender de antemano, por la razón, lo que haya de creer después, sino que creo primero, para esforzarme luego en comprender. Porque creo una cosa: si no empiezo por creer, no comprenderé jamás».

[43] Cf. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius* (24.4.1870), can. 1: DH 3026; Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 6; Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios* (28.6.1968), 5; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 56; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum veritatis* (24.5.1990), 10.

[44] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 56; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum veritatis* (24.5.1990), 10.

[45] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 5: «[La Iglesia] considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen».

[46] Concilio Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 22.

[47] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 69.

[48] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* (7.12.1990), 37; Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias* (22.11.2002), 27.

[49] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio* (14.9.1998), 80-91; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum veritatis* (24.5.1990), 10.

[50] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación a propósito del libro "Jesus symbol of God" del Padre Roger Haight, S.J.* (13.12.2004), especialmente el apartado sobre el método teológico.

- [51] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae* acerca de la doctrina católica sobre la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales (24.6.1973), 2-5.
- [52] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 890.
- [53] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum veritatis* (24.5.1990), 14; Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *El teólogo y su función en la Iglesia* (20.10.1989), 5. 9.
- [54] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* 11 ; *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 18.
- [55] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum* 12.
- [56] Cf. J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», 24-26 en L. Sánchez Navarro-C. Granados (edd.) *Escritura e interpretación*, Madrid 2003, 19-54.
- [57] Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15.4.1993).
- [58] Cf. J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», 30-42 en L. Sánchez Navarro-C. Granados (edd.) *Escritura e interpretación*, Madrid 2003, 19-54.
- [59] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 134.
- [60] Congregación para la doctrina de la fe, *Notificación sobre algunas publicaciones del Prof. R. Messner* (30.11.2000), 7: «En la interpretación de la Palabra de Dios, transmitida en la Escritura y en la Tradición, la ciencia teológica tiene un papel importante. Sin embargo supera las posibilidades de la teología explicar la Palabra de Dios de manera vinculante para la fe y la vida de la Iglesia. Esta tarea corresponde al Magisterio vivo de la Iglesia».
- [61] San Agustín, *Sermones*, 183, 3 (PL 38, 989): «Y si no han visto en Jesucristo más que un hombre, con toda certeza no han conocido a Jesucristo».
- [62] Cf. Juan Pablo II, *Discurso sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23.4.1993), 7.
- [63] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 24.
- [64] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre algunos aspectos relacionados con el tema de la verdad de la revelación cristiana y su transmisión* (30.11.1992), 9-10.
- [65] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 534.
- [66] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2567.
- [67] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta sobre algunos aspectos de la meditación cristiana *Orationis formas* (15.10.1989); Id., *Notificación sobre los escritos del Padre Anthony De Mello, S.J.* (24.6.1998).
- [68] Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6.1.2001), 32-34.
- [69] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 22.
- [70] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Filii Dei* para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre el Misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad (21.2.1972), 1.

[71] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (7.12.1990), 2.

[72] Cf. Comisión para la Doctrina de la Fe (Conferencia Episcopal Española), «*Cristo presente en la Iglesia*». *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones cristológicas e implicaciones eclesiológicas* (20.2.1992).

[73] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 479.

[74] *Misal Romano. Prefacio III de Navidad*; cf. San Hilario, *Tractatus super Psalmos*, 53, 7 (CCL 61,134).

[75] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 483.

[76] Cf. San León Magno, *Tractatus*, 26, 2 (CCL 138,126): «pues si él no hubiera descendido hasta nosotros revestido de esta humilde condición, nadie hubiera logrado llegar hasta él por sus propios méritos».

[77] Credo de Constantinopla I (381) (DH 150).

[78] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 80.

[79] Cf. Concilio Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*, 16.

[80] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Filii Dei* para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre el Misterio de la Encarnación y de la Santísima Trinidad (21.2.1972), 1-3.

[81] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 481.

[82] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 599-617; Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el libro "Jesus symbol of God" del Padre Roger Haight, S.J.* (13.12.2004).

[83] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 101.

[84] Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 7.

[85] Cf. San León Magno, *Tractatus*, 21, 1 (CCL 138, 85-86).

[86] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 521.

[87] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 519-521; 793; 1084-1090.

[88] Cf. Concilio de Calcedonia (451) (DH 302): «... salvaguardada la propiedad de cada naturaleza...». San León Magno, *Tractatus*, 23, 2 (CCL 138,104): «Cada naturaleza conserva sin disminución lo que le es propio. Así como la condición de Dios no suprime la condición de siervo, así tampoco la condición de siervo disminuye la condición de Dios».

[89] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 639-647.

[90] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, «Nota sobre el libro de Juan José Tamayo Acosta, *Dios y Jesús* (Trotta, Madrid 2000)».

[91] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución sobre la divina Revelación *Dei Verbum* 19; Pontificia Comisión Bíblica, Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* (21.4.1964).

[92] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre la concepción virginal de Jesús* (1.4.1978).

- [93] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Notificación *El 5 de junio* sobre la obra «Mary and Human Liberation» del Padre Tissa Balasuriya, O.M.I., (2.1.1997).
- [94] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 14.
- [95] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 3-4; Id., *Notificación sobre los escritos del Padre Anthony De Mello, S.J.* (24.6.1998); Id. *Notificación sobre el libro "Jesus symbol of God" del Padre Roger Haight, S.J.* (13.12.2004).
- [96] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 14-15.
- [97] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación a propósito del libro del Rvdo. P. Jacques Dupuis, S.J. "Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso"*, Maliaño (Cantabria), Editorial Sal Terrae 2000» (24.1.2001), 8.
- [98] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 22.
- [99] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Catechesi Tradendae* (16.10.1979), 5.
- [100] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Sobre algunos aspectos doctrinales de las publicaciones «Teología popular» y «Documento-Programa de la I Asamblea de cristianos de base de Madrid, 1986»*, (19.11.1986); Id., *Sobre algunas cuestiones eclesiológicas* (13.10.1987).
- [101] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, «Nota sobre el libro de Juan José Tamayo Acosta, *Dios y Jesús* (Trotta, Madrid 2000)».
- [102] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *La comunión eclesial* (15.2.1978).
- [103] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 17.
- [104] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 1; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 774-775.
- [105] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 9.
- [106] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 1.
- [107] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 45.
- [108] Cf. San Agustín de Hipona, *Enarraciones in Psalmos* 90, 2, 1 (CCL 39, 1266); *Tractatus in Ioannis epistolam ad Partos* 1,2 (PL 35,1979); Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 2, 24 (CCL 62, 60); Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 19-20; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae* (24.6.1973), 1; Id., Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 16; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 795-796. 1136. 1187.
- [109] Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 8; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 816.
- [110] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Mysterium Ecclesiae* sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales (24.6.1973), 1; Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 16-17. Ya antes, en la *Notificación sobre el volumen "Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante" del P. Leonardo Boff, O.F.M.* (11.3.1985), se había recordado esta misma cuestión.
- [111] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 5.
- [112] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 22.

[113] Cf. Orígenes, *In Mattheum*, 14, 7 (PG 13, 1197).

[114] Cf. Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio* (7.12.1990) 18; Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* (6.8.2000), 18. San Agustín, *De civitate Dei* 20, 9 (CCL 48,715-717); San Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia libri duo*, 2, 32, 6 (CCL 141,283-284).

[115] Cf. Sínodo de los Obispos, II Asamblea extraordinaria (1985), *Relatio finalis* II,C,1.

[116] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio* (28.5.1992), 3-4.

[117] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio* (28.5.1992), 4-5.

[118] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1071.

[119] Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 9.

[120] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* 10.

[121] Cf. Congregación para la doctrina de la fe, *Notificación sobre algunas publicaciones del Prof. R. Messner* (30.11.2000), 8-9.

[122] Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005), 25.

[123] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (17.4.2003) 10, 52; Congregación para el Culto Divino, Instrucción *Redemptionis sacramentum* (25.3.2004), 6-12.

[124] Nicetas de Remesiana, *Instructio ad competentes*, 5, 3, 23 [*Explanatio Symboli*, 10] (PL 52, 871).

[125] Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios* (28.6.1968), 30.

[126] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 48.

[127] Tertuliano, *De resurrectione mortuorum* 1, 1 (CCL 1, 921): «Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. In illa credentes sumus» («La esperanza de los cristianos es la resurrección de los muertos. Creyendo en ella somos tales»).

[128] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales *Recentiores episcoporum Synodi* (17.5.1979); Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna* (26.11.1995).

[129] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 18.

[130] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre algunas publicaciones del Prof. R. Messner* (30.11.2000), 13.

[131] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el volumen "Iglesia: carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante" del P. Leonardo Boff, O.F.M.* (11.3.1985).

[132] Cf. Comisión episcopal para la Doctrina de la Fe en 1987, *Sobre algunas cuestiones eclesiológicas* (13.10.1987), 2-3.

[133] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre usos inadecuados de la expresión "modelos de Iglesia"* (18.10.1988); Id., *Nota explicativa a propósito del cese de los Padres Castillo y Estrada como profesores de la Facultad de Teología de Granada* (14.7.1988).

[134] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* 10.

[135] Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (22.5.1994); Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial *Inter insigniores* (15.10.1976).

[136] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial *Inter insigniores* (15.10.1976), II-IV.

[137] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Respuesta acerca de la doctrina de la carta apostólica "Ordinatio sacerdotalis"* (28.10.1995). Cf. Juan Pablo II, Carta Apostólica en forma de Motu Proprio *Ad tuendam fidem* (18.5.1998); Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* (29.6.1998), 11 «En lo que concierne a la reciente enseñanza de la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres, se debe observar un proceso similar. La intención del Sumo Pontífice, sin querer llegar a una definición dogmática, ha sido la de reafirmar que tal doctrina debe ser tenida como definitiva, pues, fundada sobre la Palabra de Dios escrita, constantemente conservada y aplicada en la Tradición de la Iglesia, ha sido propuesta infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal. Nada impide que, como lo demuestra el ejemplo precedente, en el futuro la conciencia de la Iglesia pueda progresar hasta llegar a definir tal doctrina de forma que deba ser creída como divinamente revelada».

[138] Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Vita consecrata* (25.3.1996), 1; *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 192-193.

[139] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Vita consecrata* (25.3.1996), 3.

[140] Cf. Concilio Vaticano II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 18.

[141] En esta dirección algún autor ha propuesto que el voto de pobreza pase a llamarse "de administración ecológica", el de obediencia "mayordomía de coordinación", y el de castidad "voto para la relación". Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre el libro "Rehacer la vida religiosa. Una mirada al futuro" del Rvdo. P. Diarmuid O' Murchu, M.S.C.* (8.7.2002).

[142] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Lumen Gentium* 8.

[143] Tal es el título que el *Catecismo de la Iglesia Católica* da a la parte moral.

[144] Concilio Vaticano, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 22.

[145] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1701.

[146] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 3; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 16.

[147] Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005), 3-5.

[148] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14.9.1998), 5.

[149] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 88: «La contraposición, más aún, la radical separación entre libertad y verdad es consecuencia, manifestación y realización de *otra más grave y nociva dicotomía: la que se produce entre fe y moral*».

[150] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 43.

[151] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 8; Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre la enseñanza de la moral* (1.8.1997).

[152] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1692: «Los cristianos, reconociendo en la fe su nueva dignidad, son llamados a llevar en adelante una vida digna del Evangelio de Cristo (Flp 1, 27). Por los sacramentos y la oración reciben la gracia de Cristo y los dones de su espíritu que les capacitan para ello»; cf. *Ibid.* 1709, 1715.

[153] Congregación para la Doctrina de la Fe, *A propósito de la «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal* (15.5.2001), 6.

[154] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 22; Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* 16; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 2. 6-7; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis* (4.3.1979), 10.

[155] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum veritatis* (24.5.1990), 16. *Id.*, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R* (22.2.2001); Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (Conferencia Episcopal Española) y Congregación del Santísimo Redentor (C.SS.R.), Provincia de Madrid, *Declaración conjunta sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, cssr.* (Madrid, 7 de abril de 2003).

[156] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R* (22.2.2001).

[157] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* (29.12.1975), 4.

[158] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 36-37. 41-42.

[159] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 28; cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la divina Revelación *Dei Verbum*, 7.

[160] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 358.

[161] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 423.

[162] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 430.

[163] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 425.

[164] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* (29.12.1975), 3; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 47-50.

[165] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae* (22.2.1987), 3; Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae* (25.7.1968), 10; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 50.

[166] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* 16.

[167] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 372.

[168] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Dominum et vivificantem* (18.5.1986), 43; cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes*, 16; Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, 3.

[169] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 65-70.

[170] Cf. Juan Pablo II, Carta Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 75.

- [171] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.* (22.2.2001); Id., *A propósito de la «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.* (15.5.2001); y también, sobre el conjunto, Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre la enseñanza de la moral* (1.8.1997).
- [172] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis Splendor* (6.8.1993), 63.
- [173] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 373.
- [174] *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio*, 77.
- [175] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* (29.12.1975), 9.
- [176] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* 23.
- [177] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *A propósito de la «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.* (15.5.2001), 6.
- [178] Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005), 5.
- [179] Congregación para la Doctrina de la Fe, *A propósito de la «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal, C.Ss.R.* (15.5.2001), 6.
- [180] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Nota referente a *La norma moral de la «Humanae vitae» y la función pastoral* (16.2.1989); VIII Asamblea Plenaria, *Sobre la «Humanae vitae»* (27.11.1968); Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunos aspectos referentes a la sexualidad y a su valoración moral* (7.1.1987); Id., *Una Encíclica profética: la «Humanae vitae». Reflexiones doctrinales y pastorales* (20.11.1992).
- [181] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2337.
- [182] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitae* (22.2.1987), 6-7;
- [183] Cf. Pablo VI, Carta Encíclica *Humanae vitae* (25.7.1968), 12-16; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Familiaris consortio* (22.11.1981), 32.
- [184] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2396. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* (29.12.1975), 8-9; Carta *Homosexualitatis problema* (1.10.1986), 3-8; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2352. 2357-2359; *A propósito de la «Notificación» de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos escritos del Rvdo. P. Marciano Vidal* (15.5.2001), 6.
- [185] LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (27.4.2001), 54.
- [186] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* (29.12.1975), 5.
- [187] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, *La estabilidad del matrimonio* (7.5.1977); XXXI Asamblea Plenaria, *Matrimonio y familia* (6.7.1979); LXXXVIII Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Sobre la regulación del matrimonio en el Código Civil* (3.2.1981); LXXXVII Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre el matrimonio y el divorcio* (27.6.1981); CLIX Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Matrimonio, familia y uniones homosexuales. Nota con motivo de algunas iniciativas legales recientes* (24.6.1994); LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y*

esperanza de la sociedad (27.4.2001); LXXXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la Pastoral familiar de la Iglesia en España* (21.11.2003); Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Nota en favor del verdadero matrimonio* (15.7.2004); Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española, *Nota de prensa Ante la aprobación del Anteproyecto de Ley por el que se modifica el Código Civil en materia de separación y divorcio* (17.9.2004); Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española, *Nota de prensa Ante la aprobación del anteproyecto de Ley que equipararía las uniones homosexuales al matrimonio* (1.10.2004).

[188] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Quaestio de abortu* (18.11.1974), 5-7; *Declaración lura et bona* (5.5.1980) I-II.

[189] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, *Nota acerca de las proposiciones de ley sobre "Técnicas de reproducción asistida" y "Utilización de embriones y de fetos humanos o de células, tejidos u órganos"* (23.3.1988); Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Una reforma para mejor, pero muy insuficiente. Nota sobre la reforma de la vigente ley sobre Técnicas de reproducción asistida* (25.7.2003); Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Por una ciencia al servicio de la vida humana* (25.5.2004); Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española, *Ante la aprobación del Decreto Ley que aplica la Ley de Reproducción Asistida* (29.10.2004).

[190] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Donum vitae* (22.2.1987), 1; Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre el aborto* (4.10.1974); XCVI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *La vida y el aborto* (5.2.1983); XXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La despenalización del aborto* (25.6.1983); CVII Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Despenalización del aborto y conciencia moral* (10.5.1985); XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Instrucción Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto* (28.6.1985); XLIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Comunicado Tras la despenalización del aborto* (16.11.1985); Comité Episcopal para la Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal Española, *Al año de la despenalización parcial del aborto* (25.9.1986); XLV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre el aborto* (22.11.1986); Comité Episcopal para la Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal Española, *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos* (25.3.1991); Comité Episcopal para la Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal Española, *Comunicado sobre la regulación del aborto en el proyecto de Código Penal* (5.9.1992); LVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre la nueva regulación del aborto propuesta en el proyecto de reforma del Código Penal* (21.11.1992); CLX Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Sobre la proyectada nueva "Ley del aborto"* (22.9.1994); Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *El aborto con píldora también es un crimen* (18.6.1998); Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Licencia aún más amplia para matar a los hijos* (13.9.1998); Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Con la píldora también se mata* (21.10.1998); CLXXXI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Nota con motivo de la autorización de la píldora RU-486* (17.2.2000); Subcomisión para la Familia y Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal Española, *Sobre la píldora del día siguiente* (12.12.2000); LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La "píldora del día siguiente", nueva amenaza contra la vida* (27.4.2001).

[191] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en un Congreso convocado por la Academia Pontificia para la Vida* (27.2.2006).

[192] «El Magisterio de la Iglesia ha proclamado constantemente el carácter sagrado e inviolable de toda vida humana, desde su concepción hasta su fin natural (cf. *ib.*, 57). Este juicio moral vale ya al comienzo de la vida de un embrión, incluso antes de que se haya implantado en el seno materno, que lo custodiará y nutrirá durante nueve meses hasta el momento del nacimiento»: Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso convocado por la Academia Pontificia para la Vida* (27.2.2006). Cf. LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Instrucción Pastoral La familia, santuario de la*

vida y esperanza de la sociedad (27.4.2001), 109.

[193] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae* (25.3.1995), 64-67.

[194] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae* (25.3.1995), 65.

[195] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre la eutanasia* (15.4.1986); Comité Episcopal para la Defensa de la Vida de la Conferencia Episcopal Española, *La eutanasia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos* (1992); Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *La eutanasia es inmoral y antisocial* (19.2.1998).

[196] Cf. LVI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Nota sobre la participación política* (2.2.1977); LXXIII Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *La responsabilidad moral del voto* (8.2.1979); XLII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Testigos del Dios vivo* (28.6.1985); CXI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción *Constructores de la paz* (28.2.1986); Comisión Permanente (por encargo de la XLIV Asamblea Plenaria) de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública* (22.4.1986); LIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad *La Verdad os hará libres* (Jn 8, 32) (20.11.1990); CLXIV Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral *Votar responsablemente y en conciencia* (18.1.1996); LXV Asamblea Plenaria, Instrucción Pastoral *Moral y Sociedad democrática* (14.2.1996).

[197] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24.11.2002).

[198] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24.11.2002), 4.

[199] Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25.12.2005), 31.

[200] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in Europa* (28.6.2003), 52.

LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA

Servicios Pastorales a Orientales no Católicos Orientaciones

Madrid, 27-31 de marzo de 2006

Presentación

El documento que presentamos quiere servir de orientación de la actuación pastoral con aquellos cristianos orientales no católicos a los que nos une la sucesión apostólica en la fe y comparten con nosotros los sacramentos de la Iglesia. Tal como dejó dicho el Vaticano II, las Iglesias orientales —muchos de cuyos fieles se encuentran entre nosotros por unas u otras razones, particularmente por motivos de emigración de sus países de origen— “poseen desde su origen un tesoro, del que la Iglesia de Occidente ha tomado muchas cosas en materia litúrgica, en la tradición espiritual y en el ordenamiento jurídico. Y no se debe infravalorar el hecho de que los dogmas de la fe cristiana sobre la Trinidad y el Verbo de Dios, encarnado en la Virgen María, fueron definidos en Concilios ecuménicos celebrados en Oriente”^[1].

Las Iglesias orientales han sido tradicionalmente agrupadas en dos grandes denominaciones: Iglesias precalcedonenses (o «no calcedonenses») e Iglesias calcedonenses, por referencia a la participación de estas últimas en el Concilio de Calcedonia, históricamente no reconocido por las primeras, en el cual no tomaron parte. Por esta oposición a las formulaciones cristológicas de Calcedonia, las Iglesias no calcedonenses fueron consideradas monofisitas. Hoy, gracias al diálogo teológico interconfesional, se ha podido aclarar en qué sentido unas y otras formulaciones no afectan a la fe común en el misterio de Cristo Dios y hombre verdadero. Por esta razón ya no está en uso identificar a las Iglesias orientales por referencia a Calcedonia, siendo común hablar de «antiguas Iglesias orientales», las primeras; y de «Iglesias ortodoxas de rito bizantino», las segundas.

A los fieles de unas y de otras Iglesias, diversas por sus tradiciones litúrgicas y canónicas, se ofrecen por razones de “hospitalidad ecuménica”, lejos de cualquier intención y forma de proselitismo, los “servicios pastorales” que se contemplan en estas orientaciones de la Conferencia Episcopal Española. Es intención de ésta proporcionar tan sólo unas pautas de actuación pastoral a los ministros católicos con cura de almas, a los cuales acuden los fieles orientales ortodoxos recabando de ellos los servicios pastorales de los que tratan estas orientaciones, por no tener a su disposición ministros de sus propias Iglesias a los que acudir.

Para la ordenada presentación de los servicios pastorales que la Iglesia Católica puede dispensar a los cristianos orientales, se han tenido en cuenta los documentos pertinentes: el Decreto sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, del Vaticano II; el *Directorio ecuménico*, aprobado por Juan Pablo II el 25 de marzo de 1993; el *Código de Derecho Canónico* y el *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*.

Todos han de ser conscientes de las observaciones del *Directorio ecuménico* mencionado cuando afirma:

“Entre la Iglesia católica y las Iglesias Orientales que no están en plena comunión con ella existe siempre una comunión muy estrecha en el ámbito de la fe. Además, y «por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, la Iglesia de Dios se edifica y crece» y «estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos, sobre todo gracias a la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía». Esto, según la concepción de la Iglesia Católica, proporciona un fundamento eclesiológico y sacramental para permitir y hasta fomentar una cierta comunicación con estas Iglesias en el terreno del culto litúrgico, incluso en la Eucaristía, «en circunstancias favorables y con la aprobación de la autoridad eclesiástica». No obstante reconoce que, por su propia concepción eclesiológica, las Iglesias orientales pueden tener una disciplina más restrictiva en la materia, y que los demás deben respetarla. Conviene que los pastores instruyan cuidadosamente a los fieles para que tengan un conocimiento claro de los motivos

particulares de este compartir en el campo del culto litúrgico, y de las diversas disciplinas que existen en torno a este asunto”[2].

La Conferencia Episcopal Española se ha visto movida a publicar estas orientaciones alejada de todo proselitismo y por motivos estrictamente pastorales, que vienen dados por la necesidad de los fieles de ser auxiliados en su vida cristiana, mediante la dispensación de aquellos sacramentos, sacramentales y bendiciones a través de los cuales tanto la Iglesia Católica como las Iglesias orientales ofrecen la gracia redentora de Cristo, autor de los sacramentos. Al solicitar de los ministros católicos su dispensación, los cristianos ortodoxos invocan aquella comunión en la fe de la Iglesia una y santa necesaria para poder recibirlos en las condiciones determinadas por la disciplina de la Iglesia Católica, que es la que dispensa, en los casos previstos por estas orientaciones, los servicios pastorales solicitados por los cristianos orientales que no disponen de un ministro de su propia Iglesia.

En ningún caso han de confundirse los fieles cristianos *orientales ortodoxos* con los *católicos de rito oriental*, que pertenecen a diversas Iglesias orientales que se hallan en plena comunión con la Iglesia Católica, y que, por esta razón, reciben el nombre de «Iglesias unidas». La LXXXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española aprobó en su día unas *Orientaciones* para la atención pastoral de estos católicos de rito oriental[3].

Con el documento presente, además de ayudar a orientar la actuación pastoral con los fieles orientales no católicos, en el ejercicio de aquella hospitalidad eclesial que se acomoda a la situación presente de falta de plena comunión, la Conferencia Episcopal Española quiere asimismo contribuir al verdadero ecumenismo espiritual y pastoral que es fruto de la acción del Espíritu Santo en su Iglesia y alimenta el diálogo de la caridad fraterna.

Las Iglesias Orientales no católicas

1. Todas las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica también tienen verdaderos y válidos sacramentos[4], garantizados por la sucesión apostólica.
2. Las antiguas Iglesias Orientales[5] (o Iglesias Orientales Ortodoxas), son: la Iglesia Asiria de Oriente; y la Iglesia Copta Ortodoxa (con las Iglesias Etíope Ortodoxa y Eritrea Ortodoxa), la Iglesia Siria Ortodoxa (con la Iglesia Siro-malankar Ortodoxa), y la Iglesia Apostólica Armenia
3. Las Iglesias Orientales no católicas de tradición bizantina[6] (o Iglesias Ortodoxas), son las Iglesias patriarcales de Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Moscú, Georgia, Serbia, Rumanía y Bulgaria, así como otras Iglesias autócefalas y autónomas.
4. Algunas Iglesias Ortodoxas padecen cismas internos; otras tienen doble jurisdicción en algunos países europeos, e incluso existen algunos grupos que se definen como ortodoxos aunque sin comunión eclesial y canónica con las Iglesias Ortodoxas. Todos estos casos han de ser detenidamente analizados, sin omitir la consulta al Secretariado de la Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales
5. La validez de los sacramentos en todas las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica no da derecho a los ministros católicos a administrar sacramentos a orientales no católicos. *Los ministros católicos administran los sacramentos lícitamente sólo a los fieles católicos, los cuales, a su vez, sólo los reciben lícitamente de los ministros católicos*[7].

Bautismo y confirmación

6. En peligro de muerte, el hijo de padres orientales no católicos puede ser bautizado lícitamente por un ministro católico[8].
7. *El hijo de padres orientales no católicos puede ser bautizado lícitamente si ambos o uno de ellos o aquel que legítimamente ocupa su lugar lo piden y les es física o moralmente imposible acceder al ministro*

propio[9]. La administración de este bautismo *no se inscribirá en el libro de bautismos de la parroquia católica, sino que el ministro entregará la correspondiente certificación a los padres*[10].

8. Si los padres cristianos acatólicos piden el bautismo de su hijo en la Iglesia católica para que sea católico y reciba educación católica, la petición deberán hacerla por escrito, y el bautismo administrado se inscribirá en el libro de bautismos de la correspondiente parroquia católica (oriental o latina), *anotando también la pertenencia del bautizado a la Iglesia sui iuris* o rito[11]. El ministro de este bautismo deberá ser un sacerdote católico oriental de la propia Iglesia *sui iuris*, y lo administrará junto con la crismación (confirmación) y eucaristía, según la praxis común de todas las Iglesias orientales[12]; en su defecto, el Obispo diocesano designará un sacerdote católico latino, que recibe *ipso iure* la facultad de administrar, junto con el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

9. Los padres cristianos acatólicos, cuando piden el bautismo de su hijo en la Iglesia católica para que sea católico y reciba educación católica, han de presentar la certificación de su propio bautismo, para determinar la adscripción del recién bautizado a la correspondiente Iglesia *sui iuris*. No pueden elegir otra Iglesia *sui iuris* (latina u oriental) para su hijo, salvo recurso a la Sede Apostólica[13].

10. Quien solicita el bautismo habiendo cumplido los catorce años, *puede elegir libremente cualquier Iglesia sui iuris a la cual se adscribe por el bautismo recibido en ella, salvo el derecho particular establecido por la Sede Apostólica*[14]. Ésta puede conceder el cambio de rito al ya bautizado cuando es recibido en la Iglesia católica, como se afirma en el número 24 de estas Orientaciones.

11. En el bautismo de un fiel oriental no católico puede ser padrino un católico si es invitado, aunque la educación cristiana corresponde en primer lugar al padrino no católico[15].

12. La certificación escrita de un bautismo en cualquier Iglesia oriental no católica incluye también la confirmación en la misma fecha y lugar que el bautismo, aunque no conste.

13. Cuando un niño ha sido bautizado en una Iglesia oriental no católica antes de los catorce años y es adoptado después del bautismo por padres católicos, queda incorporado a la Iglesia católica y adscrito en principio a la Iglesia *sui iuris* del padre católico adoptante[16].

Penitencia, Eucaristía y Unción de enfermos

14. Cuando los orientales no católicos acudan, por falta de ministro propio, a las celebraciones de la Iglesia católica, el ministro católico administra lícitamente los sacramentos de la Penitencia, Eucaristía y Unción de enfermos a estos fieles de las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica según las prescripciones canónicas[17]. En igualdad de condiciones, se desea que estos fieles acudan preferentemente a los ministros católicos orientales y no a los latinos, ya que poseen el mismo patrimonio litúrgico.

15. Los fieles orientales no católicos pueden participar en la celebración de la Eucaristía especialmente si carecen de sacerdote propio, e incluso pueden hacer las lecturas[18].

16. *No se permite citar en la anáfora eucarística más que nombres de personas que están en plena comunión con la Iglesia que celebra esta Eucaristía*[19].

17. *Está prohibido a los sacerdotes concelebrar la Eucaristía con sacerdotes o ministros no católicos*[20].

Matrimonio

18. Para la celebración de los matrimonios mixtos entre parte católica y parte oriental no católica, deberán cumplirse las preceptivas normas canónicas[21]. La licencia para el matrimonio mixto no supone la obligatoriedad de la dispensa de la forma canónica[22].

19. El Obispo diocesano puede permitir que el matrimonio mixto se celebre junto con la Eucaristía, y que ambos esposos puedan recibirla, ya que las Iglesias orientales no católicas tienen verdaderos sacramentos[23].

20. El matrimonio de dos fieles orientales no católicos no puede ser celebrado canónicamente, ya que las leyes de la Iglesia católica obligan solamente a los bautizados o recibidos en ella[24].

21. Sin embargo, *el Jerarca del lugar (católico oriental) puede conceder a cualquier sacerdote católico la facultad de bendecir el matrimonio de los fieles de una Iglesia oriental acatólica, cuando no pueden acudir a un sacerdote de la propia Iglesia sin grave incomodo, si lo piden de propia voluntad y con tal de que nada se oponga a la válida y lícita celebración del matrimonio*[25]

22. *Cualquier persona, esté o no bautizada, puede demandar en juicio*[26], especialmente si existen indicios de nulidad matrimonial.

Recepción en la plena comunión católica

23. *Todo cristiano tiene derecho, por razones de conciencia, a decidir libremente entrar en la plena comunión católica*[27]. Los fieles orientales no católicos que, de acuerdo con su conciencia, deseen ser recibidos en la Iglesia católica, lo comunicarán por escrito a la Curia diocesana correspondiente. La Iglesia católica, puesto que se trata de una actividad no propiamente ecuménica, preparará personalmente a quien desea ser recibido, asumiendo el interesado lo que significa ser católico, y presentará la certificación del bautismo recibido.

24. *Los bautizados acatólicos (procedentes de las antiguas Iglesias Orientales o de las Iglesias Ortodoxas bizantinas) que vienen a la plena comunión con la Iglesia católica mantienen el rito y lo cultivan y observan según sus fuerzas; quedan por tanto adscritos a la Iglesia sui iuris del rito del que proceden*[28]. El bautizado acatólico que es recibido en la plena comunión de la Iglesia católica puede solicitar de la Sede Apostólica el cambio de rito, como se afirma en el número 10 de estas Orientaciones

25. No se debe recibir en la plena comunión católica al fiel oriental no católico que no haya cumplido catorce años[29].

26. No necesita ser recibido en la Iglesia católica el católico que, por causa de extrema necesidad[30], ha tenido que recibir el bautismo en cualquier Iglesia oriental no católica, ya que el ministro no lo incorpora a su Iglesia

27. Quienes son recibidos en la Iglesia católica están equiparados en derecho a los bautizados en la misma Iglesia católica[31].

28. Para la celebración de la recepción en la Iglesia católica de un fiel oriental no católico, obsérvese el *Rito de admisión a la plena comunión con la Iglesia católica de los ya bautizados válidamente*, y sus oportunas orientaciones previas[32]. El ministro competente es el Ordinario/Jerarca del lugar, y también el párroco de la parroquia oriental católica, si el derecho no se lo prohíbe[33].

29. No se haga coincidir la recepción en la Iglesia católica de un fiel oriental no católico con el matrimonio, para evitar que sea mixto, ya que la preparación, celebración y consecuencias derivadas son distintas.

Otras celebraciones

30. Para los casos de exequias eclesíásticas, cúmplase la normativa canónica[34].

31. Pueden darse a los fieles orientales no católicos aquellas bendiciones que sean conformes con la naturaleza y objeto de la bendición, si las piden[35].

Otras actuaciones

32. Cuando una comunidad oriental no católica carezca de templo y solicite ayuda al obispo católico de una diócesis, deberá acreditarse la Iglesia oriental no católica de que se trate, con indicación de la eparquía y del obispo de quien depende, identidad del sacerdote, número estimado de fieles y periodicidad de las celebraciones, y el obispo diocesano concederá generalmente un solo templo en su diócesis.

33. Cuando la comunidad oriental no católica depende de Ucrania o Rumanía, el Obispo diocesano debe tener en cuenta las informaciones sobre las relaciones ecuménicas existentes y la devolución de templos a la Iglesia greco-católica del país de que se trate, de acuerdo con el criterio ecuménico de la reciprocidad[36].

34. Si el Obispo diocesano juzga oportuno que una comunidad oriental no católica use un templo o un local[37], puede cederlo por un periodo de tiempo renovable. Por su parte, la comunidad oriental no católica está obligada a mantener el templo o el local de forma digna, de acuerdo con las propias normas litúrgicas. Conviene tener en cuenta la mente de la Iglesia católica de confiar un lugar de culto para uso exclusivo de cada rito.

35. Si otra comunidad oriental no católica solicita otro templo en la misma diócesis, supuestas las condiciones precedentes, el Obispo diocesano puede cederlo, o bien ofrecer el uso compartido del templo ya cedido previamente a otra comunidad oriental no católica. Los ministros de estas comunidades orientales no católicas se pondrán de acuerdo para compartirlo en días y horas determinados, pudiendo asimismo tener una concelebración y así fomentar la fraternidad eclesial.

36. El convenio de cesión de lugares de culto se hará por documento escrito entre la autoridad diocesana competente y el sacerdote no católico, quien se responsabilizará del correcto uso, y se hará constar la aportación económica a la parroquia católica por los gastos de mantenimiento, así como el horario y la periodicidad de las celebraciones.

37. Teniendo en cuenta la validez de los sacramentos, especialmente de la Eucaristía, la reserva eucarística se hará en el mismo sagrario[38], aunque en copón o píxide distinto

38. Si en la diócesis existiera una parroquia oriental católica con templo, ornamentos y locales adecuados, el obispo diocesano puede cederlos[39] *ad casum* y no de forma habitual, para evitar confundir a los fieles.

39. Se recomiendan algunas actuaciones conjuntas, como el comunicarse informaciones mutuas, la pertenencia a organismos ecuménicos, la adopción de oraciones y cantos comunes[40], y en general el estudio de los acuerdos ecuménicos alcanzados.

[1] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, n. 14 (en adelante UR).

[2] Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, n. 122 (en adelante DE).

[3] LXXXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España* (17-21 de noviembre de 2003).

[4] Cf. UR 15; DE 99 a y 122 especialmente.

[5] Las antiguas Iglesias orientales, nacidas *por la impugnación de las fórmulas dogmáticas de los Concilios de Éfeso y Calcedonia* (UR 13), integran la Comisión Mixta para el diálogo teológico con la Iglesia católica.

[6] Todas las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina, separadas *por la ruptura de la comunión eclesiástica entre los Patriarcados orientales y la Sede Romana* (UR 13), integran la Comisión Mixta Internacional para el diálogo teológico con la Iglesia católica, además del diálogo teológico con cada una de ellas.

-Servicios pastorales a Orientales no Católicos-

- [7] Código de Derecho Canónico 844.1 (en adelante CIC); Código de los Cánones de las Iglesias Orientales 671.1 (en adelante CCEO).
- [8] Cf. CIC 868.2; CCEO 681.4.
- [9] CCEO 681.5.
- [10] *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*, n. 19.
- [11] CCEO 296.2 y 37. Se entiende por Iglesia *sui iuris* a la comunidad eclesial de fieles cristianos junto con su jerarquía que goza de patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar propio (Cf CCEO 27 y 28). La adscripción a la Iglesia *sui iuris* será normalmente la de pertenencia del padre (Cf CCEO 29.1).
- [12] *Orientaciones para la atención pastoral de los católicos orientales en España*, n. 20.
- [13] El recurso a la Sede Apostólica modera los casos especiales de personas, comunidades o regiones (Cf CCEO 35).
- [14] CCEO 30.
- [15] Cf. DE 98.
- [16] Cf. CCEO 29.1-2. La adopción ha de ser también anotada en el libro de bautismos de la correspondiente parroquia católica (Cf CIC 535.2 y CCEO 296.2).
- [17] Cf. CIC 844.3; CCEO 671.3. Se requiere petición espontánea y disposiciones correctas.
- [18] Cf. DE 126.
- [19] DE 121.
- [20] CIC 907; CCEO 702.
- [21] Cf CIC 1127.1; CCEO 834.2; DE 152-153 especialmente.
- [22] La dispensa de la forma canónica podrá concederse por graves dificultades, como *el mantenimiento de la armonía familiar, la obtención del acuerdo de los padres para el matrimonio, el reconocimiento del compromiso religioso particular de la parte no católica, o su lazo de parentesco con un ministro de otra Iglesia o Comunidad eclesial* (DE 154). La Conferencia Episcopal Española estableció análogos motivos en las Normas para la aplicación en España del Motu Proprio *Matrimonia mixta*, de 25 de enero de 1971 (Cf *Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española* 1, 1984, 118-120).
- [23] Cf. UR 15; DE 122.
- [24] Cf. CIC 11; CCEO 1490.
- [25] CCEO 833.1. Se trata de una facultad que se concede al Jerarca del lugar, que no puede ser reivindicada por los contrayentes. Sin embargo, en el momento presente no existe en España ningún Jerarca del lugar, por lo que esta facultad es inviable.
- [26] CIC 1476; CCEO 1134.
- [27] DE 99.
- [28] CCEO 35. Cuando se trata de fieles de una Iglesia católica oriental *sui iuris* que carece de Jerarca (bielorrusa o rusa), *el Obispo diocesano provea a sus necesidades espirituales... desempeñando por sí mismo el cargo de Ordinario de varios ritos* (Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus* sobre la función pastoral de los Obispos en la Iglesia, n. 23).
- [29] Cf. CCEO 900.1.
- [30] Se consideran causas de extrema necesidad la amenaza de peligro de muerte, o la imposibilidad de recibir el bautismo que existió en alguna Iglesia católica oriental *sui iuris* (eslovaca, rumana y ucraniana) al ser declarada fuera de la ley por regímenes comunistas (1946-1990).

[31] Cf. CIC 11; CCEO 1490.

[32] Cf. *Ritual de la Iniciación cristiana de adultos* (Madrid 1976), Apéndice, nn. 223-225.

[33] Cf. CCEO 898.2-3; OE 25.

[34] Cf. CIC 1183.3; CCEO 876.1; DE 120.

[35] Cf. CIC 1170; DE 121.

[36] Cf. DE 105-106.

[37] Cf. DE 137-138. Entre los criterios para acceder a la petición se pueden señalar la “reciprocidad” existente en el país de origen, así como el diálogo ecuménico con la Iglesia católica.

[38] *Resérvese la santísima Eucaristía solamente en un sagrario, inamovible y sólido. Por consiguiente, como norma general, en cada iglesia no habrá más que un sagrario* (Ordenación General del Misal Romano, 277). Otra solución posible es la reserva eucarística en una habitación o capilla separada (Cf. DE 139).

[39] Cf. DE 137.

[40] Cf. DE 187.

**NOTA DEL COMITÉ EJECUTIVO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA
Sobre una resolución del Parlamento Europeo relativa a la "homofobia"**

Madrid, 11 de mayo de 2006

El Parlamento Europeo aprobó el 18 de enero de este año la resolución P6-TA (2006)0018, "*sobre la homofobia en Europa*", que condena la denominada "*homofobia*", rechazando justamente las actitudes de discriminación, desprecio y violencia hacia las personas de tendencias homosexuales. Sin embargo, con este motivo, hace una llamada a los Gobiernos de los países miembros de la Unión Europea para que revisen su legislación sobre las parejas del mismo sexo.

Esta resolución, con el pretexto de evitar la discriminación de las personas homosexuales, lanza indirectamente la idea de que han de tratarse de la misma manera las uniones entre hombre y mujer que las uniones de personas homosexuales. Con esto se falsea la verdad fundada en la naturaleza del hombre, que es creado como hombre y mujer. En consecuencia, la resolución aprobada representa un serio peligro para la vida matrimonial y familiar y para toda la ordenación de la vida social en Europa.

Si bien esta resolución no obliga a los Estados miembros, puede representar una presión moral sobre los mismos. Olvidando el principio de subsidiariedad, que debería ser norma en el correcto funcionamiento de las Instituciones de la Unión Europea, pretende imponer a los ciudadanos de la Unión una concepción de la verdad antropológica contraria a los valores y principios de nuestra civilización. La propuesta de utilizar métodos educativos contra la "homofobia" lleva consigo el grave peligro de introducir esta deformación de la verdad en los niños y jóvenes, incidiendo así negativamente en el ámbito de las conciencias.

La Conferencia Episcopal Española se ha pronunciado ante las gravísimas disposiciones legales adoptadas en nuestro país, que suponen una redefinición del matrimonio y vacían a esta institución de su contenido más elemental.

Nos unimos a otras Conferencias Episcopales de Europa y a muchas personas que ya han expresado su protesta contra esta resolución que atenta contra el correcto funcionamiento de la Unión Europea y contra la misma conciencia de los ciudadanos. Al mismo tiempo, apelamos al Parlamento Europeo para que en el futuro evite acciones que ponen en peligro la libertad de conciencia en la Unión Europea.

NOTA DEL CONSEJO PONTIFICIO «JUSTICIA Y PAZ»

LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN

1. Los días 2 y 3 de junio de 2006 se llevó a cabo en el Vaticano la *Conferencia Internacional organizada por el Pontificio Consejo « Justicia y Paz » sobre el tema: « La lucha contra la corrupción »*. En ella participaron altos funcionarios de Organismos Internacionales, estudiosos e intelectuales, embajadores ante la Santa Sede, profesores y expertos. El objetivo de la Conferencia, como afirmó el Cardenal Renato Raffaele Martino[1], era tener un mejor conocimiento del fenómeno de la corrupción, precisar los métodos mejores para contrarrestarlo y clarificar la contribución que la Iglesia puede dar para llevar a cabo esta empresa. Diversos e ilustres relatores, estudiosos y expertos del fenómeno en cuestión, ayudaron a los participantes a tener un cuadro más amplio de lo que es la corrupción y de lo que a nivel mundial se hace para contrarrestarla (Antonio Maria Costa)[2], tanto en el sector privado (François Vincke)[3] como en el público (David Hall)[4], en la sociedad civil (Jong-Sung You)[5], en los países ricos y en los países pobres (Eva Joly)[6], poniendo en evidencia el fuerte impacto de este fenómeno en los países pobres del mundo (Cobus de Swardt)[7] y las características de una cultura de la corrupción (Paul Wolfowitz)[8]. S.E. Monseñor Giampaolo Crepaldi[9] presentó las líneas de lo que la doctrina social de la Iglesia enseña sobre tal cuestión.

2. *El fenómeno de la corrupción siempre ha existido, sin embargo es sólo desde hace pocos años que se ha tomado conciencia de él a nivel internacional.* En efecto, el mayor número de las convenciones contra la corrupción y de los planes de acción, redactados por los Estados de manera particular, por grupos de Estados y por Organismos Internacionales en los ámbitos del comercio internacional, en la disciplina de las transacciones internacionales y especialmente en el ámbito de las finanzas, pertenecen a los últimos tres lustros. Esto significa que la corrupción se ha convertido ya en un fenómeno relevante, pero también que se está difundiendo a nivel mundial su valoración negativa y consolidándose una conciencia nueva de la necesidad de combatirlo. Para este fin, se han elaborado instrumentos de análisis empírica y evaluación cuantitativa de la corrupción que nos permiten conocer mejor las dinámicas propias de las prácticas ilegales a ella vinculadas, con el objetivo de predisponer instrumentos más adecuados, no sólo de tipo jurídico y represivo, para combatir estos fenómenos. Este cambio reciente se produjo, en particular, por dos grandes acontecimientos históricos. El primero ha sido el fin de los bloques ideológicos después de 1989 y, el segundo, la globalización de las informaciones. Ambos procesos han contribuido a poner más en evidencia la corrupción y a tomar una conciencia adecuada del fenómeno. La apertura de las fronteras a consecuencia del proceso de la globalización permite que la corrupción sea exportada con mayor facilidad que en el pasado, pero también ofrece la oportunidad de combatirla mejor, a través de una colaboración internacional más estrecha y coordinada.

3. *La corrupción es un fenómeno que no conoce límites políticos ni geográficos.* Está presente en los países ricos y en los países pobres. La entidad de la economía de la corrupción es difícil de establecer en manera precisa y, en efecto, sobre este punto los datos con frecuencia no coinciden. De cualquier forma se trata de enormes recursos que se sustraen a la economía, a la producción y a las políticas sociales. Los costos recaen sobre los ciudadanos, ya que la corrupción se paga desviando los fondos de su legítima utilización.

La corrupción atraviesa todos los sectores sociales: No se puede atribuir sólo a los operadores económicos ni sólo a los funcionarios públicos. La sociedad civil tampoco está exenta. Es un fenómeno que atañe tanto a cada uno de los Estados como a los Organismos Internacionales.

La corrupción se favorece por la escasa transparencia en las finanzas internacionales, la existencia de paraísos fiscales y la disparidad de nivel en las formas de combatirla, con frecuencia restringidas al ámbito de cada Estado, mientras que el ámbito de acción de los actores de la corrupción es con frecuencia supranacional e internacional. Es también favorecida por la escasa colaboración entre los Estados en el sector de la lucha contra la corrupción, la excesiva diversidad en las normas de los varios sistemas

jurídicos, la escasa sensibilidad de los medios de comunicación con respecto a la corrupción en ciertos países del mundo y la falta de democracia en varios países. Sin la presencia de un periodismo libre, de sistemas democráticos de control y de transparencia, la corrupción es indudablemente más fácil.

Hoy la corrupción despierta mucha preocupación ya que también está vinculada con el tráfico de estupefacientes, el reciclaje de dinero sucio, el comercio ilegal de armas y con otras formas de criminalidad.

4. *Si la corrupción es un grave daño desde el punto de vista material y un enorme costo para el crecimiento económico, sus efectos son todavía más negativos sobre los bienes inmateriales, vinculados más estrechamente con la dimensión cualitativa y humana de la vida social.* La corrupción política, como enseña el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, «compromete el correcto funcionamiento del Estado, influyendo negativamente en la relación entre gobernantes y gobernados; introduce una creciente desconfianza respecto a las instituciones públicas, causando un progresivo menosprecio de los ciudadanos por la política y sus representantes, con el consiguiente debilitamiento de las instituciones» (n. 411).

Existen nexos muy claros y empíricamente demostrados entre corrupción y carencia de cultura, entre corrupción y límites de funcionalidad del sistema institucional, entre corrupción e índice de desarrollo humano, entre corrupción e injusticias sociales. No se trata sólo de un proceso que debilita el sistema económico: la corrupción impide la promoción de la persona y hace que las sociedades sean menos justas y menos abiertas.

5 *La Iglesia considera la corrupción como un hecho muy grave de deformación del sistema político.* El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* la estigmatiza así: «La corrupción distorsiona de raíz el papel de las instituciones representativas, porque las usa como terreno de intercambio político entre peticiones clientelistas y prestaciones de los gobernantes. De este modo, las opciones políticas favorecen los objetivos limitados de quienes poseen los medios para influenciarlas e impiden la realización del bien común de todos los ciudadanos» (n. 411). La corrupción se enumera «entre las causas que en mayor medida concurren a determinar el subdesarrollo y la pobreza » (n. 447) y, en ocasiones, está presente también al interno de los procesos mismos de ayuda a los países pobres.

La corrupción priva a los pueblos de un bien común fundamental, el de la legalidad: respeto de las reglas, funcionamiento correcto de las instituciones económicas y políticas, transparencia. La legalidad es un verdadero *bien común* con destino universal. En efecto, la legalidad es una de las claves para el desarrollo, en cuanto que permite establecer relaciones correctas entre sociedad, economía y política, y predispone el marco de confianza en el que se inscribe la actividad económica. Siendo un « bien común », se le debe promover adecuadamente por parte de todos: todos los pueblos tienen derecho a la legalidad. Entre las cosas que se deben al hombre en cuanto hombre está precisamente también la legalidad. La práctica y la cultura de la corrupción deben ser sustituidas por la práctica y la cultura de la legalidad.

6. *Para superar la corrupción, es positivo el paso de sociedades autoritarias a sociedades democráticas, de sociedades cerradas a sociedades abiertas, de sociedades verticales a sociedades horizontales, de sociedades centralistas a sociedades participativas.* Sin embargo, no está garantizado que estos procesos sean positivos automáticamente. Es necesario estar muy atentos a que la apertura no socave la solidez de las convicciones morales y la pluralidad no impida vínculos sociales sólidos. En la *anomia* de muchas sociedades avanzadas se esconde un serio peligro de corrupción, no menor que en la rigidez de tantas sociedades arcaicas. Por un lado se puede verificar cómo la corrupción se ve favorecida en las sociedades muy estructuradas, rígidas y cerradas, incluso autoritarias tanto en su interior como hacia el exterior, porque en ellas es menos fácil darse cuenta de sus manifestaciones: corruptos y corruptores, a falta de transparencia y de un verdadero y propio Estado de derecho, pueden permanecer escondidos y hasta protegidos. La corrupción puede perpetuarse porque puede contar con una situación de inmovilidad. Pero, por el otro lado, fácilmente se puede notar también cómo en las sociedades muy flexibles y móviles, con estructuras ligeras e instituciones democráticas abiertas y libres, se esconden peligros. El excesivo pluralismo puede minar el consenso ético de los ciudadanos. La babel de los estilos de vida puede debilitar

el juicio moral sobre la corrupción. La pérdida de los confines internos y externos en estas sociedades puede facilitar la exportación de la corrupción.

7. *Para evitar estos peligros, la doctrina social de la Iglesia propone el concepto de « ecología humana » (Centesimus annus, 38), apto también para orientar la lucha contra la corrupción.* Los comportamientos corruptos pueden ser comprendidos adecuadamente sólo si son vistos como el fruto de laceraciones en la ecología humana. Si la familia no es capaz de cumplir con su tarea educativa, si leyes contrarias al auténtico bien del hombre —como aquellas contra la vida— deseducan a los ciudadanos sobre el bien, si la justicia procede con lentitud excesiva, si la moralidad de base se debilita por la trasgresión tolerada, si se degradan las condiciones de vida, si la escuela no acoge y emancipa, no es posible garantizar la « ecología humana », cuya ausencia abona el terreno para que el fenómeno de la corrupción eche sus raíces. En efecto, no se debe olvidar que la corrupción implica un conjunto de relaciones de complicidad, oscurecimiento de las conciencias, extorsiones y amenazas, pactos no escritos y connivencias que llaman en causa, antes que a las estructuras, a las personas y su conciencia moral. Se colocan aquí, con su enorme importancia, *la educación, la formación moral de los ciudadanos* y la tarea de la Iglesia que, presente con sus comunidades, instituciones, movimientos, asociaciones y cada uno de sus fieles en todos los ángulos de la sociedad de hoy, puede desarrollar una función cada vez más relevante en la prevención de la corrupción. La Iglesia puede cultivar y promover los recursos morales que ayudan a construir una « ecología humana » en la que la corrupción no encuentre un *hábitat* favorable.

8. *La doctrina social de la Iglesia empeña todos sus principios orientadores fundamentales en el frente de la lucha contra la corrupción, los cuales propone como guías para el comportamiento personal y colectivo.* Estos principios son la dignidad de la persona humana, el bien común, la solidaridad, la subsidiaridad, la opción preferencial por los pobres, el destino universal de los bienes. La corrupción contrasta radicalmente con todos estos principios, ya que instrumentaliza a la persona humana utilizándola con desprecio para conseguir intereses egoístas. Impide la consecución del bien común porque se le opone con criterios individualistas, de cinismo egoísta y de ilícitos intereses de parte. Contradice la solidaridad, porque produce injusticia y pobreza, y la subsidiaridad porque no respeta los diversos roles sociales e institucionales, sino que más bien los corrompe. Va también contra la opción preferencial por los pobres porque impide que los recursos destinados a ellos lleguen correctamente. En fin, la corrupción es contraria al destino universal de los bienes porque se opone también a la legalidad, que como hemos ya visto, es un bien del hombre y para el hombre, destinado a todos.

Toda la doctrina social de la Iglesia propone una visión de las relaciones sociales totalmente contrastante con la práctica de la corrupción. De aquí deriva la gravedad de este fenómeno y el juicio fuertemente negativo que la Iglesia expresa de él. De aquí deriva también el gran recurso que la Iglesia pone a disposición para combatir la corrupción: toda su doctrina social y el trabajo comprometido de cuantos se inspiran en ella.

9. *La lucha contra la corrupción requiere que aumenten tanto la convicción —a través del consenso dado a las evidencias morales—, como la conciencia que con esta lucha se obtienen importantes ventajas sociales.* Es ésta la enseñanza social que encontramos en la *Centesimus annus*: « El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él. El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación » (n. 25). Se trata de un criterio realista bastante eficaz. Éste nos señala que: debemos apostar por los rasgos virtuosos del hombre, pero también incentivarlos; pensar que la lucha contra la corrupción es un valor, pero también una necesidad; la corrupción es un mal, pero también un costo; el rechazo de la corrupción es un bien, pero también una ventaja; el abandono de prácticas corruptas puede generar desarrollo y bienestar; los comportamientos honestos se deben incentivar y castigar los deshonestos. En la lucha contra la corrupción es muy importante que las responsabilidades de los hechos ilícitos salgan a la luz, que los culpables sean castigados con formas reparadoras de comportamiento socialmente responsable. Es importante también que los países o grupos económicos que trabajan con un código ético intolerante con los comportamientos corruptos sean premiados.

10. *La lucha contra la corrupción en el ámbito internacional requiere que se actúe para aumentar la transparencia de las transacciones económicas y financieras y para armonizar o uniformar la legislación de los diversos países en este campo.* En la actualidad resulta fácil ocultar los fondos que provienen de la corrupción y de gobiernos corruptos, que fácilmente logran trasladar capitales ingentes con la ayuda de múltiples complicidades.

Dado que el crimen organizado no tiene fronteras, es necesario también aumentar la colaboración internacional entre los gobiernos, al menos en campo jurídico y en materia de extradición. La ratificación de convenciones contra la corrupción es muy importante y es deseable que los países ratificatorios de la Convención de la ONU aumenten. Además queda por afrontar el problema de la verdadera y propia aplicación de las Convenciones, dado que por motivos políticos éstas no se siguen al interno de muchos países, incluso firmantes. Además, es necesario que en el ámbito internacional se encuentre un acuerdo sobre procedimientos para confiscar y recuperar todo lo recibido ilegalmente, puesto que hoy las normas que regulan estos procedimientos existen sólo al interno de cada nación.

Muchos se auguran la *constitución de una autoridad internacional contra la corrupción*, con capacidad de acción autónoma, pero en colaboración con los Estados, y en grado de verificar los reatos de corrupción internacional y sancionarlos. En este ámbito puede ser útil la aplicación del principio de subsidiaridad en los diversos niveles de autoridad en el campo del combate a la corrupción.

11. *Se debe tener una atención particular con respecto a los países pobres. Éstos deben ser ayudados, como se decía antes, allí donde manifiesten carencias a nivel legislativo y no posean aún las instituciones jurídicas para luchar contra la corrupción.* Una colaboración bilateral o multilateral en el sector de la justicia —para mejorar el sistema carcelario, adquirir competencia para la investigación, lograr la independencia estructural de la magistratura de los gobiernos— es muy útil y se debe incluir plenamente entre las ayudas para el desarrollo.

La corrupción en los países en vías de desarrollo muchas veces es causada por compañías occidentales o incluso por Organismos estatales o internacionales, otras veces es iniciativa de oligarquías corruptas locales. Sólo con una postura coherente y disciplinada de los países ricos será posible ayudar a los gobiernos de los países más pobres para que adquieran credibilidad. Una vía maestra, seguramente deseable, es la promoción de la democracia en estos países, de medios de comunicación libres y vigilantes y de la vitalidad de la sociedad civil. Programas específicos, país por país, por parte de los Organismos Internacionales pueden obtener buenos resultados en este campo.

Las Iglesias locales están comprometidas fuertemente en la formación de una conciencia civil y la educación de los ciudadanos para una verdadera democracia; las Conferencias episcopales de muchos países, en repetidas ocasiones han intervenido contra la corrupción y a favor de la convivencia civil bajo el gobierno de la ley. Las Iglesias locales también deben colaborar válidamente con los Organismos Internacionales en la lucha contra la corrupción.

Ciudad del Vaticano, 21 de septiembre de 2006 Fiesta de San Mateo, Apóstol y Evangelista

Renato Raffaele Card. Martino
Presidente

Giampaolo Crepaldi
Secretario

Notas

[1] Presidente del Pontificio Consejo « Justicia y Paz » y del Pontificio Consejo para la Pastoral de Emigrantes e Itinerantes.

- [2] Director Ejecutivo, Oficina de las Naciones Unidas para la Fiscalización de Drogas y Prevención del Delito (UNODC).
- [3] Presidente, Comisión Anticorrupción de la Cámara Internacional de Comercio (ICC).
- [4] Director, *Public Services International Research Unit* (PSIRU), Escuela de Negocios, Universidad de Greenwich.
- [5] *Kennedy School of Government*, Universidad de Harvard.
- [6] Consejera Especial para combatir la corrupción y el reciclaje de dinero, Noruega.
- [7] Director de Programas Mundiales, Transparencia Internacional.
- [8] Presidente del Banco Mundial.
- [9] Secretario del Pontificio Consejo « Justicia y Paz ».

Ordo Synodi Episcoporum

Reglamento del Sínodo de los Obispos

RESCRIPTO DE AUDIENCIA

El Santo Padre Benedicto XVI, acogiendo, en relación al *Reglamento del Sínodo de los Obispos* revisto y ampliado en los años 1969 y 1971, el parecer de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos acerca de la oportunidad de actualizar el mismo Reglamento, con variaciones de acuerdo a las disposiciones del *Código de Derecho Canónico* y del *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales*, las aprueba y ordena su publicación.

El Romano Pontífice dispone que el presente texto del *Reglamento del Sínodo de los Obispos* sea religiosamente observado por todos aquellos a los cuales se refiere.

Dado en la Ciudad del Vaticano, el 29 de septiembre de 2006.

Tarcisio Card. BERTONE
Secretario de Estado

REGLAMENTO DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS

PROEMIO

En el desarrollo de los trabajos del Concilio Vaticano II maduró la convicción que el Romano Pontífice, en el cumplimiento de la misión de supremo Pastor de la Iglesia, pudiera ejercer de manera más evidente y más eficaz su unión con los Obispos[1]. Con esta finalidad el Papa Pablo VI, con la Carta Apostólica *Apostolica sollicitudo* del 15 de septiembre de 1965, instituyó el Sínodo de los Obispos[2], determinado su estructura y su tarea institucional. A esta nueva institución hacen referencia los Decretos *Christus Dominus* (n. 5) y *Ad gentes* (n. 29) del Concilio Vaticano II.

El Sínodo de los Obispos, representando, de algún modo, todo el Episcopado católico, muestra de manera peculiar el espíritu de comunión que une a los Obispos con el Romano Pontífice y a los Obispos entre ellos[3]. Es un lugar privilegiado en el cual una asamblea de Obispos, sujeta directa e inmediatamente a la potestad del Romano Pontífice[4], manifestando el afecto colegial y la solicitud del Episcopado por el bien de toda la Iglesia, expresa bajo la acción del Espíritu, su seguro consejo acerca de diversos problemas eclesiales[5].

Sin embargo, el hecho de que “el Sínodo tenga normalmente sólo una función consultiva no disminuye su importancia. En efecto, en la Iglesia, el objetivo de cualquier órgano colegial, sea consultivo o deliberativo, es siempre la búsqueda de la verdad o del bien de la Iglesia. Además, cuando se trata de verificar la fe misma, el *consensus Ecclesiae*, no se da por el cómputo de los votos, sino que es el resultado de la acción del Espíritu, alma de la única Iglesia de Cristo”. [6]

El Código de Derecho Canónico, promulgado el 25 de enero de 1983, ha codificado los elementos principales de la estructura del Sínodo de los Obispos[7] y, como también el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales, promulgado el 18 de octubre de 1990, lo ha ubicado entre los organismos que, en el modo correspondiente a la propia tarea, cooperan con el Romano Pontífice en el ejercicio de la suprema autoridad.[8]

Para ordenar mejor la estructura y la actividad del Sínodo de los Obispos, así como también el procedimiento de las diversas asambleas, inmediatamente después de su creación fue promulgado el *Ordo Synodi Episcoporum* el día 8 de diciembre de 1966 [9]. Dicha norma reglamentaria ha sido

sucesivamente actualizada en dos diversas ocasiones para integrar los elementos provenientes de la praxis de las celebraciones sinodales[10].

Del mismo modo, para dar respuesta a las necesidades que fueron surgiendo durante los trabajos sinodales, ha sido necesario dictar a través de los años otras normas complementarias, como también las *Normas de Procedimiento en los Círculos Menores* y algunas *Notas Explicativas* de determinados artículos.

Con la experiencia acumulada en las asambleas del Sínodo de los Obispos en estos cuarenta años ha nacido la urgencia de realizar una revisión del *Ordo Synodi Episcoporum*, que incorpore también las disposiciones jurídicas contenidas en otras normas complementarias publicadas una y otra vez.

En anexo al presente documento se encuentra el texto de las *Normas de Procedimiento en los Círculos Menores*.

Notas al Proemio

[1] Cfr. Pablo VI, *Discurso a la Curia Romana*, 21 de septiembre de 1963: *L'Osservatore Romano*, edición española (6 de octubre de 1963), p. 1.

[2] Pablo VI, *Apostolica sollicitudo*: AAS 57 (1965), 775-780.

[3] Cfr. C.I.C., can. 342.

[4] Cfr. Pablo VI, *Apostolica sollicitudo*, Introducción, par. 4.

[5] Cfr. Pablo VI, *Apostolica sollicitudo*, Introducción, par. 1; Concilio Ecuménico Vaticano II, Decr. *Christus Dominus*, n. 5; Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis* (16 de octubre de 2003), n. 58: AAS 96 (2004), 902-905.

[6] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores gregis* (16 de octubre de 2003), n. 58: AAS 96 (2004), 902-905.

[7] Cfr. C.I.C., principalmente los canones 342-348.

[8] Cfr. C.I.C., can. 334; C.C.E.O., can. 46.

[9] Cfr. *Ordo Synodi Episcoporum*: AAS 59 (1967), 91-103.

[10] *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et auctus* (24 de junio de 1969): AAS 61 (1969), 525-539; *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et auctus nonnullis additamentis* (20 de agosto de 1971): AAS 63 (1971) 702-704).

PRIMERA PARTE

LA AUTORIDAD SUPREMA Y LOS PARTICIPANTES EN EL SÍNODO DE LOS OBISPOS

Capítulo I

EL ROMANO PONTÍFICE

Art. 1

Potestad del Romano Pontífice

§ 1. El Sínodo de los Obispos está directamente sometido a la autoridad del Romano Pontífice, al cual corresponde propiamente:

1º convocar el Sínodo de los Obispos cada vez que lo considerare oportuno y designar el lugar de las reuniones;

2º establecer en tiempo oportuno, antes de la celebración del Sínodo, las cuestiones que serán tratadas;

3º ratificar la elección de los miembros, que deben ser elegidos según las normas del art. 6, §1, § 2, y también nombrar los otros miembros;

4º disponer que los argumentos a tratar sean dados a conocer a quienes deben intervenir en la discusión;

5º establecer el orden del día;

6º presidir el Sínodo, personalmente o a través de otros;

7º decidir sobre las propuestas;

8º ratificar las decisiones cuando, en determinados casos, haya concedido al Sínodo potestad deliberativa;

9º concluir, transferir, suspender y disolver el Sínodo.

§ 2. En caso de Sede Apostólica vacante o impedida después de la convocación del Sínodo o durante su celebración, el Sínodo queda inmediatamente suspendido, hasta que el nuevo Pontífice no decida continuarlo o convoque una nueva asamblea.

Capítulo II

EL PRESIDENTE DELEGADO

Art. 2

Nombramiento del Presidente Delegado

§ 1. El Presidente Delegado preside la asamblea en nombre y con la autoridad del Romano Pontífice.

§ 2. El Presidente Delegado es nombrado por el Romano Pontífice y su cargo cesa al terminar la asamblea para la cual ha sido nombrado.

§ 3. Si el Romano Pontífice ha dado a más de uno el encargo de presidir la asamblea, éstos cumplirán el oficio sucediéndose entre ellos según el orden establecido por el mismo Romano Pontífice.

Art. 3

Funciones del Presidente Delegado

Al Presidente Delegado corresponde:

1º dirigir los trabajos del Sínodo de acuerdo con las facultades que se le hayan otorgado en la carta de delegación, según el orden del día establecido, y según las normas de procedimiento prescritas en el presente *Reglamento*;

2º atribuir a algunos Miembros, cuando se considere oportuno, funciones especiales, para que la asamblea se dedique a sus trabajos de forma más adecuada;

3º firmar las actas de la asamblea. Si hay varios Presidentes Delegados, todos firman las actas conclusivas de la asamblea.

Capítulo III

LAS ASAMBLEAS DEL SÍNODO

Art. 4

Tipología de las asambleas sinodales"

El Sínodo de los Obispos se reúne:

1º en asamblea general ordinaria, cuando la materia a tratar, por su naturaleza e importancia, en relación al bien de la Iglesia universal, parece requerir la doctrina, la prudencia y el parecer de todo el Episcopado católico;

2º en asamblea general extraordinaria, cuando la materia a tratar, a pesar de referirse al bien de la Iglesia universal, exija una rápida definición;

3º en asamblea especial, cuando la materia de mayor importancia se refiera al bien de la Iglesia, en relación a una o más regiones particulares.

Capítulo IV

LOS PARTICIPANTES DEL SÍNODO

Art. 5

Miembros o Padres sinodales"

§ 1. En la Asamblea General Ordinaria del Sínodo participan:

1º a) los Patriarcas, los Arzobispos Mayores, los Metropolitas de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris* de las Iglesias Orientales Católicas o el Obispo, competente en la materia de estudio del Sínodo, designado por el Patriarca, por el Arzobispo Mayor, por el Metropolitano de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris*, con el consenso del Sínodo de los Obispos o del Consejo de los Jerarcas de la Iglesia que presiden;

b) los Obispos elegidos por los Sínodos de los Obispos y por los Consejos de los Jerarcas de las Iglesias Orientales Católicas, según el art. 6, § 1, 5º;

c) los Obispos elegidos por cada una de las Conferencias Episcopales nacionales según el art. 6, § 1, 3º;

d) los Obispos elegidos por las Conferencias Episcopales de varias naciones, es decir, las constituidas para aquellas Naciones que no tienen Conferencia propia, según el art. 6, § 1, 4º;

e) diez religiosos en representación de los Institutos Religiosos Clericales, elegidos por la Unión de los Superiores Generales, según el art. 6, § 2;

2º los Jefes de los Dicasterios de la Curia Romana.

§ 2. En la Asamblea General Extraordinaria participan:

1º a) los Patriarcas, los Arzobispos Mayores, los Metropolitanos de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris* de las Iglesias Orientales Católicas o, en caso de impedimento, el Obispo designado según el art. 5, § 1, 1º a;

b) los Presidentes de las Conferencias Episcopales nacionales o, en caso de impedimento, el primero de los Vicepresidentes;

c) los Presidentes de las Conferencias Episcopales de varias naciones, constituidas para aquellas naciones que no tienen Conferencia propia o, en caso de impedimento, el primero de los Vicepresidentes;

d) tres Religiosos en representación de los Institutos Religiosos Clericales, elegidos por la Unión de los Superiores Generales.

2º los Jefes de los Dicasterios de la Curia Romana.

§ 3. En la Asamblea Especial participan:

1º los Patriarcas, los Arzobispos Mayores, los Metropolitanos de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris* de las Iglesias Orientales Católicas o el Obispo, competente en la materia de estudio del Sínodo, designado por el Patriarca, por el Arzobispo Mayor, por el Metropolitano de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris*, con el consenso del Sínodo de los Obispos o del Consejo de los Jerarcas de la Iglesia que presiden; los Obispos Orientales elegidos según el art. 5, § 1, 1º b, así como los representantes de las Conferencias Episcopales de una o más naciones y de los Institutos Religiosos Clericales, según lo establecido en este mismo artículo, § 1, en el art. 6, § 1, 4º y, en relación al número de los Religiosos, en el artículo 6, § 2, 4º, siempre que todos pertenezcan a las regiones para las cuales el Sínodo de los Obispos ha sido convocado.

2º Participan también en la Asamblea Especial los Jefes de los Dicasterios de la Curia Romana que tengan relación con la materia a tratar.

§ 4. En cada una de las asambleas participan también los Miembros, Obispos o Religiosos en representación de los Institutos Religiosos Clericales o también eclesiásticos expertos, nombrados por el Romano Pontífice, hasta el 15 % del número total de los Miembros.

Art. 6

Elección de los Miembros

§ 1. 1º Son enviados por las Conferencias Episcopales de una o varias naciones los Obispos elegidos con voto secreto por la propia Conferencia reunida en sesión plenaria.

2º Estas elecciones se hacen en conformidad con el C.I.C. can. 119, 1º. Si hay que elegir varios Miembros, se debe hacer un escrutinio para cada una de las elecciones, de modo que no sea elegido el segundo Miembro antes de la elección del primero.

3º Los Obispos se eligen del modo siguiente:

a) para una Conferencia Episcopal nacional que no tenga más de 25 miembros un representante;

- b) si tiene de 26 a 50 miembros, dos representantes;
- c) si tiene de 51 a 100 miembros, tres representantes;
- d) si tiene más de 100 miembros, cuatro representantes.

4º Las Conferencias Episcopales de varias naciones eligen sus representantes según estas mismas normas.

5º De las Iglesias Orientales Católicas, además de lo establecido en el art. 5, § 1, 1º a, podrá ser elegido un representante, según el *C.C.E.O.*, can. 956, § 1, para un Sínodo de los Obispos o Consejo de los Jerarcas que tenga de 26 a 50 miembros, dos representantes para un Sínodo o Consejo de los Jerarcas que tenga un número de miembros de 51 a 100.

6º Al elegir los Obispos se ha de considerar atentamente no solo su ciencia y prudencia en general, sino también el conocimiento, teórico y práctico, de la materia que será tratada en el Sínodo.

7º Los Jefes de las Iglesias Orientales Católicas, a los que se refiere el artículo 5, § 1, 1º a, y los Presidentes de las Conferencias Episcopales comunicarán los nombres de los elegidos al Secretario General a través del Representante Pontificio de la respectiva nación, al menos cinco meses antes de la apertura de la asamblea.

§ 2. 1º La elección de los Religiosos, de quienes se hace referencia en el artículo 5 de este *Reglamento*, se realiza, con las debidas adaptaciones, según lo establecido en el § 1, 2º de este artículo.

2º En la elección de los Religiosos se deberá tener presente no sólo su ciencia y prudencia en general, sino también su conocimiento, teórico y práctico, de la materia que será tratada en el Sínodo.

3º El Presidente de la Unión de los Superiores Generales comunicará los nombres de los elegidos al Secretario General al menos cinco meses antes de la apertura de la asamblea.

4º Para la Asamblea Especial del Sínodo serán elegidos por la Unión de los Superiores Generales, en representación de los Institutos Religiosos Clericales, no más de dos Miembros, expertos que conozcan tanto la materia de discusión, como los territorios, para los cuales ha sido convocado el Sínodo, aunque ellos no sean originarios del lugar.

§ 3. Los nombres de los Obispos y de los Religiosos elegidos no sean dados a conocer públicamente, hasta que la elección no haya sido ratificada por el Romano Pontífice.

§ 4. Los Sínodos de los Obispos y los Consejos de los Jerarcas de las Iglesias Orientales Católicas, las Conferencias Episcopales y la Unión de los Superiores Generales, a los que se refiere el § 1 y el § 2, han de elegir uno o dos como Substituto de los Miembros, que, con la aprobación del Romano Pontífice, podrá participar en el Sínodo, solo si alguno de los Miembros elegidos no podrá estar presente.

§ 5. Al comienzo de cada asamblea sinodal, los Miembros elegidos presentarán al Romano Pontífice, a través del Secretario General, el documento auténtico de su diputación, suscrito por el Jefe de la respectiva Iglesia Oriental Católica, o bien por el Presidente o por el Secretario de la Conferencia Episcopal o, si se trata de Religiosos, por el Presidente o por el Secretario de la Unión de los Superiores Generales.

Art. 7

Otros Participantes

Pueden ser invitados al Sínodo, sin derecho al voto, otras personas a título de:

1º Expertos (*Adiutores Secretarii Specialis*), designados a norma del art. 14, §4, que colaboran con el Secretario Especial en vista de la *Relación Conclusiva* y del *Elenco de las Proposiciones* o de otros eventuales documentos;

2º Oyentes (*Auditores*), que asisten a los trabajos sinodales;

3º Delegados Fraternos (*Delegati Fraternali*), que representan iglesias y comunidades eclesiales, que no están en plena comunión con la Iglesia Católica.

Capítulo V

LAS COMISIONES DE ESTUDIO

Art. 8

Constitución de las Comisiones de Estudio

§ 1. 1º Si el tema, del cual se trata en el Sínodo, requiere una profundización ulterior, corresponde al Presidente Delegado, con el consentimiento del Romano Pontífice, constituir Comisiones de Estudio entre los Miembros.

2º Corresponde, pues, a cada una de estas Comisiones solamente la tarea de elaborar eventualmente una mejor redacción del texto o dar la solución cuando se propone una dificultad.

§ 2. Si el Romano Pontífice no ha establecido de otro modo, las diversas Comisiones estarán formadas por doce miembros, expertos en la materia, de los cuales ocho son elegidos por la asamblea y cuatro son nombrados por el Romano Pontífice.

§ 3. Con el asentimiento del Romano Pontífice, será también constituida, de acuerdo con el precedente §2, una Comisión para la redacción de un eventual Mensaje o de otro Documento que será publicado, una vez obtenida la aprobación de los Padres Sinodales.

Art. 9

Elección de los Miembros de las Comisiones de Estudio

1º La elección de los Miembros de las Comisiones de Estudio se realiza en conformidad con el *C.I.C.* can. 119, 1º.

2º Entre los elegidos o los nombrados, el Romano Pontífice elige el Presidente y el Vicepresidente.

3º Puede ser elegido Miembro de una Comisión cualquier Padre, excepto el Presidente Delegado, el Secretario General y el Relator General.

4º El Secretario de la Comisión será uno de sus Miembros, elegido por ellos mismos.

5º Tomará parte en las Comisiones de Estudio el Secretario Especial, que colaborará en la discusión del tema para el cual ha sido constituida la Comisión.

Capítulo VI

LA COMISIÓN PARA LAS CONTROVERSIAS

Art. 10

Constitución y funciones de la Comisión para las Controversias

Al comienzo de cada asamblea será constituida por el Romano Pontífice una Comisión de tres Miembros con la función de examinar adecuadamente las controversias presentadas y de someterlas al mismo Romano Pontífice.

Capítulo VII

LA SECRETARÍA GENERAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS

Art. 11

Institución de la Secretaría General del Sínodo

§ 1. La Secretaría General del Sínodo de los Obispos es una institución permanente al servicio del Sínodo, que constituye un vínculo de unión entre las diversas asambleas del mismo.

§ 2. Forman parte del Secretaría del Sínodo, según su propia función, el Secretario General y el Consejo de la Secretaría.

Art. 12

Nombramiento, funciones y ayudantes del Secretario General

§ 1. El Secretario General es nombrado por el Romano Pontífice y ejerce su función según las disposiciones del mismo Romano Pontífice.

§ 2. Corresponde al Secretario General ejecutar las órdenes y los mandatos del Romano Pontífice y comunicarle todo lo relacionado con el Sínodo.

§ 3. El Secretario General es Miembro de las asambleas sinodales. Al comienzo de los trabajos de la asamblea expone una *Relación* sobre la preparación del Sínodo. Dirige la Secretaría General y suscribe las actas de la misma.

§ 4. Corresponde también al Secretario General preparar y promover los trabajos del Consejo de la Secretaría, así como dirigir las sesiones del mismo Consejo.

§ 5. También concierne al Secretario General:

1º enviar, por mandato del Romano Pontífice, las cartas de convocación y el orden del día de cada asamblea del Sínodo, así como los documentos, instrucciones e informaciones que atañen a la misma asamblea;

2º comunicar a todos los interesados los nombres de los Miembros o Padres Sinodales libremente designados por el Romano Pontífice en conformidad con el n. X de la Carta Apostólica *Apostolica Sollicitudo* del 15 de septiembre de 1965; comunicar además el nombramiento, hecho por el Romano Pontífice, del Presidente Delegado, del Relator General y del Secretario Especial de cada asamblea;

3º informar al Romano Pontífice del desarrollo de los trabajos del Consejo de la Secretaría General;

4º preparar el desarrollo de cada asamblea, sometiendo al Romano Pontífice los asuntos a tratar y la lista de los Miembros para la necesaria ratificación;

5º cuidar que, en el curso de los trabajos sinodales, los cargos, individualmente considerados, sean confiados a Miembros diversos, evitando así el cúmulo de funciones;

6º transmitir el informe sobre cada asamblea a los Padres Sinodales: Patriarcas, Arzobispos Mayores y Metropolitanos de las Iglesias Metropolitanas *sui iuris*, Presidentes de las Conferencias Episcopales, Jefes de los Dicasterios de la Curia Romana, Presidente de la Unión de los Superiores Generales;

7º ejecutar cuanto el Sínodo de los Obispos le habrá encomendado;

8º recoger, ordenar y conservar las actas y los documentos.

§ 6. Los colaboradores del Secretario General son nombrados, con la aprobación del Romano Pontífice, por el Secretario General e de él dependen;

§ 7. Estos colaboradores son elegidos entre los eclesiásticos idóneos, preparados y dotados de ciencia y prudencia.

§ 8. Si hiciera falta, pueden ser elegidos por el Secretario General, con la aprobación del Romano Pontífice, algunos expertos técnicos.

Art. 13

Constitución, funciones y reuniones del Consejo de la Secretaría General

§ 1. El Consejo Ordinario de la Secretaría General es constituido al final de cada Asamblea General Ordinaria del Sínodo.

§ 2. Éste consta de quince Miembros, de los cuales doce son elegidos por el mismo Sínodo, teniendo en cuenta la representación de los Obispos esparcidos por todo el mundo, y tres son designados por el Romano Pontífice.

§ 3. La elección de los Miembros se realiza mediante escrutinio secreto y tiene eficacia jurídica cuando, descontados los votos nulos, resultará a favor la mayoría absoluta de los votantes; o bien, después del primer escrutinio ineficaz, al segundo escrutinio, la mayoría relativa. En caso de paridad se procederá según la norma del C.I.C. can. 119, 1º.

§ 4. Los Obispos elegidos para el Consejo de la Secretaría General conservan su cargo hasta que comience la nueva Asamblea General Ordinaria.

§ 5. Corresponde al Consejo de la Secretaría General colaborar con el Secretario General:

1º en el examen de todas las propuestas de los Sínodos de los Obispos y de los Consejos de los Jerarcas de las Iglesias Orientales Católicas, de las Conferencias Episcopales, de los Dicasterios de la Curia Romana y de la Unión de los Superiores Generales sobre las cuestiones a tratar en el Sínodo, teniendo en cuenta el artículo 1, §1, 2º;

2º en la preparación de los trabajos a realizar en la próxima asamblea del Sínodo;

3º en dar consejo para la ejecución de lo que haya sido propuesto por el Sínodo y aprobado por el Romano Pontífice;

4º y en todas las demás cuestiones que le encomiende el Romano Pontífice.

§ 6. Los Miembros del Consejo de la Secretaría General son convocados por el Secretario General dos veces al año y además todas las veces que, a juicio del Romano Pontífice, parecerá oportuno.

§ 7. Análogamente a la Asamblea General Ordinaria, al final de la Asamblea Especial se constituye un Consejo Especial de la Secretaría General por un período de cinco años, al termine del cual el Romano Pontífice decide acerca de la prorroga del mismo Consejo y de la confirmación o la sustitución de sus Miembros.

Capítulo VIII

EL RELATOR GENERAL Y EL SECRETARIO ESPECIAL

Art. 14

Nombramiento del Relator General y del Secretario Especial

§ 1. El Relator General es nombrado por el Romano Pontífice para cada asamblea.

§ 2. El Secretario Especial es nombrado por el Romano Pontífice para cada asamblea, en la que se trate un argumento en el cual él sea experto.

§ 3. Si los argumentos fueran diversos, para cada uno de ellos se nombra un Secretario Especial.

§ 4. Si es necesario, son nombrados por el Romano Pontífice Expertos para que ayuden al Secretario Especial, según el art. 7, 1º.

§ 5. Terminada la asamblea, cesan las funciones del Relator General y del Secretario Especial.

Art. 15

Funciones del Relator General y del Secretario Especial

§ 1. El Relator General cumple las funciones de:

1º preparar la *Relación Introductoria* y la *Relación Conclusiva*, según los artículos 31 y 32;

2º dirigir la preparación del texto de las *Proposiciones* o también de otros documentos redactados por el Secretario Especial para ser propuestos a la votación de los Padres, y presentar esos mismos textos en sesión plenaria.

§ 2. El Secretario Especial desarrolla las siguientes funciones:

1º asistir al Relator General en todas sus tareas;

2º coordinar, bajo la dirección del mismo, el trabajo de los Expertos y supervisar la redacción de las *Proposiciones* o de otros documentos para presentar a la votación de los Padres.

§ 3. El Secretario Especial está a disposición del Presidente Delegado, del Relator General y del Secretario General para elaborar documentos y relaciones; para ofrecer explicaciones y noticias a todos los que las pidieran; y además para extender las actas.

§ 4. En la discusión del argumento cada Padre tiene la facultad, con el consentimiento del Presidente Delegado y en el orden por él establecido, de pedir explicaciones y noticias ya sea al Relator General ya sea, sobre todo, al Secretario Especial.

Capítulo IX

INFORMACIONES SOBRE EL SÍNODO

Art. 16

Comisión para la información sobre el Sínodo

§ 1. Para dar informaciones sobre las reuniones y los trabajos del Sínodo se constituye una Comisión especial compuesta por los siguientes Miembros: el Presidente y el Vicepresidente, nombrados por el Romano Pontífice, el Secretario General del Sínodo, el Secretario Especial del Sínodo, el Presidente del Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, el Director de la Sala de Prensa de la Santa Sede, así como también cinco Padres Sinodales designados por el Presidente Delegado, según una lista de candidatos propuestos por el Presidente de la Comisión.

§ 2. El Secretario de la Comisión será el Director de la Sala de Prensa de la Santa Sede.

§ 3. Es competencia de esta Comisión, con la aprobación del Presidente Delegado, establecer los criterios y los modos de difusión de las noticias.

§ 4. Además, sobre cada uno de los argumentos se realizarán conferencias de prensa a cargo de los Padres Sinodales designados por el Presidente de la Comisión, con la aprobación del Presidente Delegado.

SEGUNDA PARTE

NORMAS GENERALES

Capítulo I

LA CONVOCATORIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS

Art. 17

Procedimiento de convocación del Sínodo

§ 1. El Sínodo de los Obispos es convocado por el Romano Pontífice, en el momento y modo oportunos.

§ 2. Corresponde al Presidente Delegado indicar el día y hora de la congregación sucesiva, así como la materia a tratar en ella, de acuerdo con el orden preestablecido.

§ 3. La convocación de cada uno de los Miembros tiene lugar solamente si el Presidente Delegado lo juzgará necesario.

Capítulo II

EL MODO DE VESTIR

Art. 18

Modo de vestir en la asamblea

En las reuniones de la asamblea los Miembros, a los cuales corresponda, usarán el hábito “*piano*”; los demás su propio vestido.

Capítulo III

LA PRECEDENCIA

Art. 19

Orden de precedencia"

§ 1. Para la precedencia obsérvense las prescripciones canónicas y consuetudinarias.

§ 2. Si alguno de los Miembros se sienta, habla o actúa fuera de su lugar, no adquiere ningún derecho y no ocasiona perjuicio a ninguno.

Capítulo IV

LA OBSERVANCIA DEL SECRETO

Art. 20

Obligación de guardar el secreto"

Salvo lo prescrito en el artículo 16, todos los que participan en el Sínodo están obligados al secreto respecto a los actos preparatorios y a los trabajos de la asamblea, sobre todo respecto a las opiniones y los votos de cada uno, así como también respecto a las decisiones y a las conclusiones de la asamblea.

Capítulo V

EL USO DE LA LENGUA EN EL SÍNODO

Art. 21

La lengua usada en la asamblea y en las actas

En la Asamblea General del Sínodo y en la elaboración de las Actas se emplea la lengua latina. El Presidente Delegado puede autorizar el uso de otros idiomas.

Capítulo VI

RECOLECCIÓN Y DISTRIBUCIÓN DE LAS ACTAS Y DE LOS DOCUMENTOS

Art. 22

Modo de recoger y distribuir las actas y los documentos

§ 1. Todas las actas y los documentos son recogidos y distribuidos a cargo del Secretario General.

§ 2. Los temas, de los cuales se debe tratar en la asamblea del Sínodo, son comunicados antes del inicio de la asamblea, para tener tiempo de convocar a los organismos interesados y recabar así sus pareceres.

Capítulo VII

LA OPINIÓN DE LOS ORGANISMOS INTERESADOS

Art. 23

Modo de recoger la opinión

§ 1. Es necesario que los argumentos de discusión, decididos por el Romano Pontífice en la convocación del Sínodo, sean previa y atentamente estudiados por los Sínodos de los Obispos y por los Consejos de los Jerarcas de las Iglesias Orientales Católicas, por cada una de las Conferencias Episcopales, por los Dicasterios de la Curia Romana y por la Unión de los Superiores Generales.

§ 2. Sobre la elaboración de estos argumentos cada Episcopado expresa su opinión común, según los modos que considere más oportunos.

§ 3. Esta opinión será expuesta en la asamblea del Sínodo por cada uno de los Miembros designados para el Sínodo.

§ 4. El consenso de los Padres, al final del debate sinodal, se expresa en *Proposiciones* o bien en otros documentos, sometidos a votación y después ofrecidos al Romano Pontífice como conclusiones del Sínodo.

Capítulo VIII

LAS VOTACIONES

Art. 24

Expresión del voto

Una vez que los Miembros han manifestado la opinión, a la que se refiere el artículo 23, § 3, si así lo habrá determinado el Romano Pontífice, se procederá a la votación.

Art. 25

Fórmula y tipo de votación

§ 1. En el Sínodo los votos se emiten según la fórmula: *placet, non placet, placet iuxta modum*, si se trata de la aprobación de un esquema, en su totalidad o dividido en partes; pero se emiten según la fórmula: *placet, non placet*, para aprobar enmiendas o modos y en las otras votaciones.

§ 2. Quien habrá votado según la fórmula: *placet iuxta modum* se obliga a presentar su modo por escrito, de forma clara y concisa.

§ 3. Los votos se manifiestan con fichas especialmente preparadas, a no ser que el Presidente Delegado haya decidido de otro modo, por ejemplo, poniéndose de pie o levantando la mano.

Art. 26

Mayoría de votos

§ 1. Para alcanzar la mayoría de votos, si se trata de una aprobación, se requieren los dos tercios de los votos de los Miembros; en cambio, si se trata de rechazar algo se requiere la mayoría absoluta de los mismos Miembros.

§ 2. Lo prescrito el § 1 es válido, ya sea cuando se ha de dar un consejo al Romano Pontífice, ya sea para las deliberaciones, después de haber obtenido el beneplácito del mismo Romano Pontífice.

§ 3. Cada vez que se plantea una cuestión de procedimiento, la solución se toma por mayoría absoluta de los Miembros votantes.

Capítulo IX

AUSENCIA DE LOS MIEMBROS

Art. 27

Obligación de notificar la ausencia

El que no pueda estar presente en las reuniones debe notificar el motivo de su ausencia al Presidente Delegado a través del Secretario General.

Capítulo X

RESIDENCIA

Art. 28

Dispensa de la obligación de residencia

Todos los que deben asistir al Sínodo, o colaboran legítimamente en él en cualquier función, durante la asamblea y mientras asistan a ella o prestan servicio en la misma, quedan eximidos de la obligación de residencia y perciben las rentas de sus oficios habituales.

TERCERA PARTE

PROCEDIMIENTO

Capítulo I

LOS RITOS SAGRADOS

Art. 29

Inauguración y clausura de la asamblea

§ 1. La asamblea del Sínodo se abre con la celebración de la Eucarística y con el canto del *Veni, Creator Spiritus*.

§ 2. La misma asamblea se concluye con la celebración de la Santa Misa y el canto del *Te Deum*.

Capítulo II

TOMA DE POSESIÓN DEL CARGO DEL PRESIDENTE DELEGADO

Art. 30

Procedimiento de toma de posesión del cargo

Al comienzo del Sínodo reunido en asamblea, el Secretario General, si será oportuno, dará lectura del documento pontificio, con el cual es nombrado el Presidente Delegado, que asume su cargo inmediatamente.

Capítulo III

LAS RELACIONES DEL RELATOR GENERAL

Art. 31

Relación Introductoria (Relatio ante Disceptationem)

§ 1. La Relación, en la que es expuesta y desarrollada la materia a tratar en el Sínodo y son definidos los puntos sobre los cuales versará la discusión, es preparada por el Relator General, al cual el Romano Pontífice ha confiado esa función, en ocasión de la convocación de cada asamblea.

§ 2. El Relator General debe ser ayudado por el Secretario Especial.

§ 3. El texto de la *Relación Introductoria*, que debe ser presentado en el Sínodo, deberá llegar al menos treinta días antes del comienzo de la asamblea al Secretario General, el cual preparará los ejemplares para los Miembros.

Art. 32

Relación Conclusiva (Relatio post Disceptationem)

Después de las intervenciones de los Padres Sinodales el Relator General, en referencia a los argumentos discutidos en el Aula, presenta una síntesis del debate llamada *Relación Conclusiva*, delineando los puntos sobre los cuales deberá eventualmente continuar la discusión en los Círculos Menores o en otro modo.

Capítulo IV

"EL PROCEDIMIENTO DE LAS ASAMBLEAS DEL SÍNODO

Art. 33

Presentación de los argumentos

El Presidente Delegado anuncia el tema del debate y llama al Relator General, el cual expone sumariamente la *Relación*, ya preparada y distribuida a los Padres, y la explica con la ayuda, si fuera necesario, del Secretario Especial.

Art. 34

Discusión de los argumentos

§ 1. 1º El Presidente Delegado, según la lista preparada por el Secretario General, invita a hablar a los Miembros que el día anterior han indicado con éste propósito el propio nombre.

2º Los Padres, que han pedido la palabra, se suceden según el orden de pedido de intervención.

3º Los representantes de los Sínodos de los Obispos y de los Consejos de los Jerarcas de las Iglesias Orientales Católicas y de las Conferencias Episcopales hablarán en nombre de tales organismos, según las facultades recibidas.

4º En relación a una misma cuestión será uno solo el Padre que hablará en nombre de los Organismos interesados.

§ 2. 1º Cuando sean muchos los que hayan pedido la palabra, se ruega a los Padres que no repitan cuanto ya ha sido expuesto por otros, sino que hagan una breve referencia a lo que ya fue dicho.

2º En el mismo caso, compete al Presidente Delegado, o personalmente o a través de un Padre por él encargado, según el artículo 3,2º, convocar separadamente en reuniones a los Padres oradores para que se pongan de acuerdo, salva la libertad de todos, de modo tal que hablen algunos en nombre de los demás, según la diversidad de los pareceres.

§ 3. 1º Los Padres que han presentado pedido de intervención, aún cuando no hablen, entregarán por escrito a la Secretaría General sus observaciones, las cuales serán examinadas y tenidas en consideración del mismo modo que las intervenciones pronunciadas en el Aula.

2º Los que hablen mantengan sus intervenciones en el tiempo establecido por el Presidente Delegado.

§ 4. Con el previo consentimiento del Romano Pontífice, puede desarrollarse, en tiempos determinados, una discusión libre entre los Padres, según los modos establecidos por el Secretario General de acuerdo con el Presidente Delegado.

§ 5. Compete al Presidente Delegado proponer a la asamblea de los Padres Sinodales reunidos en el Aula que se ponga fin a la discusión. En este caso se tome la decisión por mayoría de votos.

Art. 35

Círculos Menores

Terminadas las intervenciones de los Padres Sinodales, el Presidente Delegado, si lo juzga oportuno, puede promover la discusión del tema en Círculos Menores, la cual se desarrollará según las *Normas de Procedimiento* adjuntadas al presente *Reglamento*. En estos Círculos, diferenciados por idiomas, los Padres Sinodales elegirán un Moderador y un Relator y, terminada la discusión del argumento, encargarán al Relator que hable en nombre de los otros en la congregación general.

Art. 36

Respuestas

§ 1. Si un Padre, después de haber escuchado las opiniones de los otros, desea responder o hacer objeciones, puede pedir la facultad de hacerlo al Presidente Delegado.

§ 2. Compete al Presidente Delegado conceder la facultad de responder y establecer el día en que la respuesta tendrá lugar.

§ 3. En el día establecido, el Presidente Delegado, según la lista redactada por el Secretario General, llama a los Padres que han pedido responder.

§ 4. Si el Presidente Delegado no ha definido la duración de las respuestas, los oradores limiten sus respuestas a una brevísima intervención.

§ 5. Los oradores pueden responder en nombre de varios Miembros; si así lo hacen, deben indicar sus nombres.

§ 6. Las respuestas deben ser después transmitidas por escrito al Secretario General.

Art. 37

Actividad de las Comisiones de Estudio

§ 1. Si al terminar una discusión pareciera necesario profundizar ulteriormente el argumento, el Presidente Delegado, con el consentimiento del Romano Pontífice y en el modo por él establecido según el artículo 8, puede constituir una Comisión especial que se dedique a esta tarea.

§ 2. Mientras tanto se procede al examen del tema siguiente.

§ 3. 1º Cuando la Comisión de estudio haya presentado sus conclusiones, éstas serán ilustradas a los Miembros por un Relator designado por medio de la Comisión.

2º A pedido de los Padres, el Presidente Delegado puede conceder una brevísima discusión sobre estas conclusiones, la cual se desarrollará según el artículo 34.

Art. 38

Expresión del voto

§ 1. Terminada la discusión, cada uno de los Padres manifiesta su pensamiento según la opinión, a la que se refiere el artículo 23 § 2, con voto escrito, que se ha de entregar posteriormente al Secretario General.

§ 2. Si por voluntad del Romano Pontífice se tuviera que proceder a una votación, ésta se desarrollará de acuerdo con los artículos 24 - 26.

Art. 39

Examen y votación de las Proposiciones y de los documentos

§ 1. Después de la introducción de los modos, el Relator General, el Secretario Especial y el Secretario General coordinan la redacción y la edición de las *Proposiciones* o de otros eventuales documentos.

§ 2. En el tiempo establecido, los Padres, escuchada la lectura de los textos de los cuales se habla en el párrafo anterior, proceden a la respectiva votación.

§ 3. La votación se hace con la fórmula: *placet, non placet*.

§ 4. Las *Proposiciones* u otros documentos, así votados, son entregados al Romano Pontífice, según el artículo 23, § 4.

Capítulo V

LA RELACIÓN SOBRE EL TRABAJO REALIZADO

Elaboración de la Relación

Al finalizar los trabajos de la asamblea, a cargo del Secretario General se redacta una *Relación*, en la cual se describen los trabajos realizados sobre el argumento o los argumentos examinados y se presentan las conclusiones a las que hayan llegado los Padres.

Art. 41

Presentación de la Relación al Romano Pontífice

La *Relación*, de que se habla en el artículo 40, es presentada por el Secretario General al Romano Pontífice.

Normas de procedimiento en los círculos menores

Capítulo I

NATURALEZA, FINALIDAD Y COMPOSICIÓN DE LOS CÍRCULOS MENORES

Art. 1

En el desarrollo del debate sinodal, el Presidente Delegado promueve en los Círculos Menores, instituidos por idiomas (cf. *Reglamento del Sínodo de los Obispos*, art. 35), una ulterior discusión de las cuestiones indicadas en la *Relación Conclusiva*. Cada uno de los Padres Sinodales participará en el Círculo que le será asignado teniendo en cuenta las lenguas elegidas por él mismo. Todos y cada uno de los Círculos tratarán los mismos argumentos.

Art. 2

El objetivo de estos Círculos Menores consiste en ofrecer a los Padres la oportunidad de expresar las propias opiniones, de confrontarlas, para que al final aparezca y se declare sintéticamente sobre qué opiniones hay un consenso y sobre cuales disenso. Este confronto debe llevar de por sí a opiniones posiblemente concordantes o también, se espera, a un consenso general, aunque se deberá siempre tener cuenta de cada opinión opuesta o diversa.

Art. 3

Los Padres Sinodales se distribuirán en los Círculos según los siguientes idiomas: latín, alemán, español junto con portugués, francés, inglés, italiano. Si fueran muchos los Padres que han elegido la misma lengua, ellos serán repartidos en dos o más Círculos del mismo idioma. Tal repartición se hará habitualmente por orden alfabético, como resulta en el índice nominal de los Padres.

Capítulo II

ORDENACIÓN DE LOS CÍRCULOS Y DISCUSIÓN SOBRE EL TEMA

Art. 4

§ 1. El Moderador de cada Círculo será uno de los Padres Sinodales que forman parte del mismo Círculo. Será elegido al comienzo de la primera sesión por los Miembros del Círculo, con voto secreto (cf. *C.I.C.*, can. 172; *C.C.E.O.*, can. 954) a través de una ficha, con mayoría relativa.

§ 2. Corresponde al Moderador de cada Círculo:

- enunciar claramente los argumentos propuestos;
- guiar la discusión;
- procurar que la discusión no se extienda fuera del tema o de los argumentos establecidos;
- promover la participación activa de los Miembros;
- decidir qué argumento, en el caso en que se presente alguna necesidad por falta de tiempo, deba ser tratado primero que los otros y establecer los tiempos concedidos a las intervenciones.

Art. 5

§ 1. El Relator de cada Círculo será uno de los Padres Sinodales que forman parte del mismo Círculo. Es elegido por los Miembros del Círculo, con voto secreto (cf. *C.I.C.*, can. 172; *C.C.E.O.*, can. 954) a través de una ficha, con mayoría relativa. La elección se hace al comienzo de la primera sesión.

§ 2. Corresponde al Relator de cada Círculo:

- al finalizar cada sesión hacer una síntesis de las opiniones expresadas, tanto de aquellas concordes como de aquellas discordantes;
- al terminar la discusión del tema preparar una *Relación*, con la aprobación de los Miembros del Círculo, que contenga todas las mencionadas opiniones, tanto aquellas concordes como aquellas discordantes;
- leer en la Asamblea la *Relación*.

Art. 6

§ 1. El Secretario de cada Círculo será un Asistente de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos.

§ 2. Corresponde al Secretario de cada Círculo:

- asistir al Moderador;
- asistir al Relator en la preparación de la *Relación* y a todos los Miembros del Círculo en cualquier necesidad técnica, cuando ellos lo pidan.
- responder a eventuales pedidos de parte de los Miembros del Círculo;
- redactar el verbal de las sesiones del Círculo y entregarlo a la Secretaría General.

Capítulo III

LECTURA EN CONGREGACIÓN GENERAL DE LAS *RELACIONES* DE LOS CÍRCULOS

Art. 7

En el momento establecido por el Presidente Delegado, los Relatores, en nombre de los Miembros de cada Círculo, leerán en la Congregación General la *Relación*, a la que se refiere el art. 5 § 2.

Art. 8

Al terminar las *Relaciones* de los Círculos Menores en la Congregación General, según el art. 36 del *Reglamento del Sínodo de los Obispos*, puede ser dada la facultad de responder a los Padres Sinodales, que retengan necesario aportar agregados, correcciones o explicaciones sobre el contenido de las *Relaciones*.

Art. 9

Después de la presentación en la Congregación General, es facultad del Presidente Delegado, según el art. 34 del *Reglamento de los Obispos*, promover en el Aula una discusión sobre las propuestas de los Círculos Menores.

* * *

Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos

Declaración sobre el 'por todos' y el 'por muchos' de la consagración

A Sus Eminencias/Excelencias, Presidentes de las Conferencias Episcopales Nacionales

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Prot. n. 467/05/L

Roma, 17 de octubre de 2006

Su Eminencia / Su Excelencia

En julio de 2005 esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, de acuerdo con la Congregación para la Doctrina de la Fe escribió a todos los presidentes de las Conferencias Episcopales para preguntar su estimable opinión sobre la traducción a varias de las lenguas vernáculas de la expresión *pro multis* en la fórmula de la consagración de la Preciosísima Sangre durante la celebración de la Santa Misa (ref. Prot. n. 467/05/L, del 9 de julio de 2005).

Las respuestas de las Conferencias Episcopales fueron estudiadas por dos Congregaciones y el informe presentado al Santo Padre. Por su directiva, esta Congregación ahora escribe a Su Eminencia / Su Excelencia en los siguientes términos.

1. El texto, correspondiente a las palabras *pro multis*, entregado por la Iglesia a lo largo del tiempo -que constituye la fórmula que ha sido de uso en el Rito Romano desde los siglos más tempranos- en los últimos 30 años o término cercano, en algunos textos aprobados en lengua vernácula ha sido traducido en el sentido interpretativo de “por todos”, “for all”, “per tutti”, o equivalentes.

2. No hay duda, en cualquier caso, sobre la validez de las Misas celebradas con el uso debidamente aprobado de la fórmula que contiene una fórmula equivalente a “por todos”, como la Congregación para la Doctrina de la Fe ha declarado ya (cf. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio de sensu tribuendo ad probationem versionum formularum sacramentalium*, 25 Januari 1974, AAS 66 [1974], 661). Verdaderamente, la fórmula “por todos” seguramente correspondería a la intención del Señor expresada en el texto. Es dogma de Fe que Cristo murió en la Cruz por todos los hombres y mujeres (cf. Juan 11:52; Corintios 5, 14-15; Tito 2,11; 1 Juan 2,2).

3) Hay, sin embargo, muchos argumentos en favor de una traducción más precisa de la fórmula tradicional *pro multis*:

a. Los Evangelios Sinópticos (Mt. 26,28; Mc. 14,24) hacen una referencia específica a “muchos” ([la palabra griega transliterada sería *polloi*]) por los cuales el Señor está ofreciendo el Sacrificio, y estas palabras han sido remarcadas por algunos eruditos bíblicos relacionándolas con las palabras del profeta Isaías (53, 11-12). Sería completamente posible que los Evangelios hubiesen dicho “por todos” (por ejemplo, cf. Lucas 12,41); pero, la fórmula de la narración de la institución dice “por muchos”, y estas palabras han sido fielmente traducidas por la mayoría de las versiones bíblicas modernas.

b. El Rito Romano en latín siempre ha dicho *pro multis* y nunca *pro omnibus* en la consagración del cáliz.

c. Las anáforas de los distintos ritos orientales, sea el griego, el siríaco, el armenio, el eslavo, etc. contienen fórmulas verbales equivalentes al latín “*pro multis*” en sus respectivos idiomas.

d. “Por muchos” es una traducción fiel de “*pro multis*” en tanto que “por todos” es más bien una explicación más adecuada a la catequesis.

e. La expresión “por muchos”, mientras permanece abierta a la inclusión de cada uno de los seres humanos, refleja, además el hecho de que esta salvación no es algo mecánico, sin el deseo o la participación voluntaria de cada uno; por el contrario, el creyente es invitado a aceptar por la fe el don que

-Declaración sobre el 'por todos' y el 'por muchos' de la consagración-

le es ofrecido y a recibir la vida sobrenatural que es dada a los que participan del misterio, viviéndolo en sus vidas de modo tal que sean parte del número de los “muchos” a los que se refiere el texto.

f. En concordancia con la Instrucción Liturgiam Authenticam, ha de hacerse un esfuerzo para ser más fieles a los textos latinos de las ediciones típicas.

4. A las Conferencias Episcopales de aquellos países donde la fórmula “por todos” o su equivalente está en vigencia en la actualidad se les solicita que emprendan una catequesis de los fieles sobre esta materia en el próximo año o dos para prepararlos a la introducción de una precisa traducción en lengua vernácula de la fórmula pro multis (por ejemplo, “for many”, “por muchos”, “per molti”, etc.) en la próxima traducción del Misal Romano que los Obispos y la Santa Sede hayan de aprobar para el uso en su país.

Con la expresión de mi alta estima y respeto, permanezco, Su Eminencia/Su Excelencia

Devotamente suyo en Cristo.

Francis Cardenal Arinze
Prefecto.

LXXXVIII ASAMBLEA PLENARIA

Orientaciones morales ante la situación actual de España

Instrucción Pastoral

Madrid, 23 de noviembre de 2006

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I. UNA SITUACIÓN NUEVA: FUERTE OLEADA DE LAICISMO

- A. La reconciliación, amenazada
- B. La difusión de la mentalidad laicista
- C. Sobre las causas de la situación

II. RESPONSABILIDAD DE LA IGLESIA Y DE LOS CRISTIANOS

- A. Superar la desesperanza, el enfrentamiento y el sometimiento
- B. Anunciar el gran "sí" de Dios a la Humanidad en Jesucristo

III. DISCERNIMIENTO Y ORIENTACIONES MORALES

- A. Desde una identidad católica vigorosa
- B. Vivir la caridad social para el fortalecimiento moral de la vida pública
 - a. La Iglesia y la sociedad civil
 - b. Algunas cuestiones que dilucidar
 - 1. Democracia y moral
 - 2. El servicio al bien común
 - 3. Mejorar la democracia
 - 4. Respeto y promoción de la libertad religiosa
 - 5. El terrorismo
 - 6. Los nacionalismos y sus exigencias morales
 - 7. El ejercicio de la caridad

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

1. Los miembros de la Iglesia hemos recibido, por el don del Espíritu Santo, la capacidad de vivir en el mundo como hijos de Dios, en Cristo y por Cristo. Con este don inapreciable, hemos recibido también el encargo de continuar y extender la misión de Jesús, anunciando la llegada del Reino de Dios, con el perdón de los pecados y el nacimiento a la vida eterna.

2. La unión con Cristo por la fe y los sacramentos no nos aparta de la sociedad. Vivimos entre los hombres, con las mismas obligaciones y los mismos derechos; participamos, como los demás, en las solicitudes y trabajos de cada momento, sufrimos influencias semejantes y nos vemos interpelados por los mismos acontecimientos y situaciones. El mandato del Señor y la misión recibida nos vincula estrechamente al bien de nuestros conciudadanos y a la vida de la sociedad entera[01].

3. La Iglesia tiene sus raíces en la eternidad y, por tanto, en el origen y futuro divinos del tiempo. Los cristianos vivimos arraigados en Cristo y en comunión con la Trinidad Santa. Esta vida sobrenatural que Dios nos da por Jesucristo tenemos que vivirla en las circunstancias cambiantes de la sociedad de la que formamos parte. Por eso necesitamos intentar comprender mejor el mundo en el que nos encontramos: sus problemas, sus valores y deficiencias, sus expectativas y deseos; especialmente, cuando se producen situaciones nuevas. De este modo, podremos seguir anunciando los dones y las promesas de Dios a nuestros hermanos con un lenguaje directo y comprensible que responda de verdad a los interrogantes de cada momento.

4. Con esta Instrucción Pastoral, los Obispos de las Iglesias que están en España, reunidos en Asamblea Plenaria, ofrecemos nuestra aportación al discernimiento que hoy es necesario hacer. Deseamos favorecer la comunión eclesial en estos momentos de tanta complejidad y animar a los católicos a participar activamente en la vida social y pública manteniendo la integridad de la fe y la coherencia de la vida cristiana. A la vez, intentamos también ayudar a descubrir las implicaciones morales de nuestra situación a cuantos quieran escucharnos. La consideración moral de los asuntos de la vida pública lejos de constituir amenaza alguna para la democracia, es un requisito indispensable para el ejercicio de la libertad y el establecimiento de la justicia. Cumplimos así con el compromiso adquirido y anunciado en la Asamblea Plenaria Extraordinaria del pasado mes de junio[02].

I. UNA SITUACIÓN NUEVA: FUERTE OLEADA DE LAICISMO

A. La reconciliación, amenazada

5. Es ya un tópico referirse a los rápidos y profundos cambios que se han dado en la sociedad española en los últimos decenios. Lo cierto es que nuestra historia reciente es más agitada y convulsa de lo que sería deseable. No se puede comprender bien lo que estamos viviendo en la actualidad, si no lo vemos en la perspectiva de lo ocurrido a lo largo del siglo pasado, respetando serenamente la verdad entera de la complejidad de los hechos. No vamos a entrar ahora en análisis pormenorizados a este respecto. Basta tener en cuenta la historia, a veces dramática, como maestra de sensatez y cordura[03].

6. Sólo queremos referirnos a dos datos de la historia reciente que tienen para nosotros especial importancia. El primero es el advenimiento de la democracia en España. El final del régimen político anterior, después de cuarenta años de duración, fue un momento histórico delicado, lleno de posibilidades y de riesgos. En aquella coyuntura, la Iglesia que peregrina en España, iluminada por el reciente Concilio Vaticano II y en estrecha comunión con la Santa Sede, superando cualquier añoranza del pasado, colaboró decididamente para hacer posible la democracia, con el pleno reconocimiento de los derechos fundamentales de todos, sin ninguna discriminación por razones religiosas. Esta decidida actitud de la Iglesia y de los católicos facilitó una transición fundada sobre el consenso y la reconciliación entre los españoles. Así, parecía definitivamente superada la trágica división de la sociedad que nos había llevado al horror de la guerra civil, con su cortejo de atrocidades. Perdón, reconciliación, paz y convivencia, fueron los grandes valores morales que la Iglesia proclamó y que la mayoría de los católicos y de los españoles en general vivieron intensamente en aquellos momentos. Sobre el trasfondo espiritual de la reconciliación fue posible la Constitución de 1978, basada en el consenso de todas las fuerzas políticas, que ha propiciado treinta años de estabilidad y prosperidad, con las excepciones de las tensiones normales en una democracia moderna, poco experimentada, y de los obstinados ataques del terrorismo contra la vida y seguridad de los ciudadanos y contra el libre funcionamiento de las instituciones democráticas. Cuando ahora se dice que la Iglesia católica es “un peligro para la democracia”, se olvida que la Iglesia y los católicos españoles colaboraron al establecimiento de la democracia y han respetado sus normas e instituciones lealmente en todo momento[04].

7. Al parecer, quedan desconfianzas y reivindicaciones pendientes. Pero todos debemos procurar que no se deterioren ni se dilapiden los bienes alcanzados. Una sociedad que parecía haber encontrado el camino de su reconciliación y distensión, vuelve a hallarse dividida y enfrentada. Una utilización de la “memoria histórica”, guiada por una mentalidad selectiva, abre de nuevo viejas heridas de la guerra civil y aviva sentimientos encontrados que parecían estar superados. Estas medidas no pueden considerarse un

verdadero progreso social, sino más bien un retroceso histórico y cívico, con un riesgo evidente de tensiones, discriminaciones y alteraciones de una tranquila convivencia.

B. La difusión de la mentalidad laicista

8. El otro factor que queremos resaltar, porque es decisivo para interpretar y valorar desde la fe las nuevas circunstancias, es el desarrollo alarmante del laicismo en nuestra sociedad. No se trata del reconocimiento de la justa autonomía del orden temporal, en sus instituciones y procesos, algo que es enteramente compatible con la fe cristiana y hasta directamente favorecido y exigido por ella[05]. Se trata, más bien, de la voluntad de prescindir de Dios en la visión y la valoración del mundo, en la imagen que el hombre tiene de sí mismo, del origen y término de su existencia, de las normas y los objetivos de sus actividades personales y sociales.

9. Dentro de un cambio cultural muy amplio, España se ve invadida por un modo de vida en el que la referencia a Dios es considerada como una deficiencia en la madurez intelectual y en el pleno ejercicio de la libertad. Vivimos en un mundo en donde se va implantando la comprensión atea de la propia existencia: “si Dios existe, no soy libre; si yo soy libre no puedo reconocer la existencia de Dios”. Éste -aunque no siempre se perciba con tal explicitud intelectual- es el problema radical de nuestra cultura: el de la negación de Dios y el de un vivir “como si Dios no existiera”. La extensión del ateísmo provoca alteraciones profundas en la vida de las personas, puesto que el conocimiento de Dios constituye la raíz viva y profunda de la cultura de los pueblos, y es el factor más influyente en la configuración de su proyecto de vida, personal, familiar y comunitario[06].

10. El mal radical del momento consiste, pues, en algo tan antiguo como el deseo ilusorio y blasfemo de ser dueños absolutos de todo, de dirigir nuestra vida y la vida de la sociedad a nuestro gusto, sin contar con Dios, como si fuéramos verdaderos creadores del mundo y de nosotros mismos. De ahí, la exaltación de la propia libertad como norma suprema del bien y del mal y el olvido de Dios, con el consiguiente menosprecio de la religión y la consideración idolátrica de los bienes del mundo y de la vida terrena como si fueran el bien supremo.

11. El Papa Benedicto XVI, con su habitual sencillez y profundidad, analizó hace poco esta misma situación en su discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia. Resumimos aquí algunas de sus afirmaciones más iluminadoras para nosotros[07].

12. En el mundo occidental se está produciendo una nueva oleada de ilustración y de laicismo que arrastra a muchos a pensar que sólo sería racionalmente válido lo experimentable y mensurable, o lo susceptible de ser construido por el ser humano, y que les induce a hacer de la libertad individual un valor absoluto, al que todos los demás tendrían que someterse. La fe en Dios resulta así más difícil, entre otras cosas, porque vivimos encerrados en un mundo que parece ser del todo obra humana y no nos ayuda a descubrir la presencia y la bondad de Dios Creador y Padre. Una determinada cultura moderna, que pretendía engrandecer al hombre, colocándolo en el centro de todo, termina paradójicamente por reducirlo a un mero fruto del azar, impersonal, efímero y, en definitiva, irracional: una nueva expresión del nihilismo. Sin referencias al verdadero Absoluto, la ética queda reducida a algo relativo y mudable, sin fundamento suficiente, ni consecuencias personales y sociales determinantes. Todo ello comporta una ruptura con las tradiciones religiosas y no responde a las grandes cuestiones que mueven al ser humano.

13. En nuestro caso, este proyecto implica la quiebra de todo un patrimonio espiritual y cultural, enraizado en la memoria y la adoración de Jesucristo y, por tanto, el abandono de valiosas instituciones y tradiciones nacidas y nutridas de esa cultura. Se diría que se pretende construir artificialmente una sociedad sin referencias religiosas, exclusivamente terrena, sin culto a Dios ni aspiración ninguna a la vida eterna, fundada únicamente en nuestros propios recursos y orientada casi exclusivamente hacia el mero goce de los bienes de la tierra.

C. Sobre las causas de la situación

14. El proceso de descristianización y deterioro moral de la vida personal, familiar y social, se ve favorecido por ciertas características objetivas de nuestra vida, tales como el rápido enriquecimiento, la multiplicidad de ofertas para el ocio, el exceso de ocupaciones o la obnubilación de la conciencia ante el rápido desarrollo de los recursos de la ciencia y de la técnica. Más profundamente, la expansión de este proceso ha sido facilitada por la escasa formación religiosa de muchas personas, creyentes y no creyentes, por ciertas ideas desfiguradas de Dios y de la verdadera religión, por la falta de coherencia en la vida y actuaciones de muchos cristianos, y por la influencia de ideas equivocadas sobre el origen, la naturaleza y el destino del hombre; y, no en último término, por la debilidad moral de todos nosotros y la seducción de los bienes de este mundo: por “la codicia, que es una verdadera idolatría” (Col 3, 5).

15. Por tanto, cuando hablamos de las deficiencias de nuestra sociedad, nos incluimos a nosotros mismos. Los católicos participamos de los bienes y de los males del momento. En otros lugares hemos señalado con cierto detalle las deficiencias doctrinales y prácticas de la vida de los católicos[08]. Por eso no es preciso volver a insistir ahora en ello. Es evidente que la falta de clarividencia y de vida santa en muchos de nosotros han contribuido también al oscurecimiento de la fe y al desarrollo de la indiferencia y del agnosticismo teórico y práctico en nuestra sociedad.

16. Muchos tenían la esperanza de que el ordenamiento democrático de nuestra convivencia, regido por la Constitución de 1978, y apoyado en la reconciliación y el consenso entre los españoles, nos permitiría superar los viejos enfrentamientos que nos han dividido y empobrecido a nuestra patria, uno de los cuales era sin duda el enfrentamiento entre catolicismo y laicismo, entendidos como formas de vida excluyentes e incompatibles. Y es posible que así fuera. Ahora vemos con pesadumbre que en los últimos años vuelve a manifestarse entre nosotros una desconfianza y un rechazo de la Iglesia y de la religión católica que se presenta como algo más radical y profundo que la vuelta al viejo anticlericalismo.

17. Así, el laicismo va configurando una sociedad que, en sus elementos sociales y públicos, se enfrenta con los valores más fundamentales de nuestra cultura, deja sin raíces a instituciones tan fundamentales como el matrimonio y la familia, diluye los fundamentos de la vida moral, de la justicia y de la solidaridad y sitúa a los cristianos en un mundo culturalmente extraño y hostil. No se trata de imponer los propios criterios morales a toda la sociedad. Sabemos perfectamente que la fe en Jesucristo es a la vez un don de Dios y una libre decisión de cada persona, favorecida por la razón y ayudada por la asistencia divina. Pero para nosotros es claro que todo lo que sea introducir ideas y costumbres contrarias a la ley natural, fundada en la recta razón y en el patrimonio espiritual y moral históricamente acumulado por las sociedades, debilita los fundamentos de la justicia y deteriora la vida de las personas y de la sociedad entera.

18. En no pocos ambientes resulta difícil manifestarse como cristiano: parece que lo único correcto y a la altura de los tiempos es hacerlo como agnóstico y partidario de un laicismo radical y excluyente. Algunos sectores pretenden excluir a los católicos de la vida pública y acelerar la implantación del laicismo y del relativismo moral como única mentalidad compatible con la democracia. Tal parece ser la interpretación correcta de las dificultades crecientes para incorporar el estudio libre de la religión católica en los currículos de la escuela pública. En este mismo sentido apuntan las leyes y declaraciones contrarias a la ley natural, que deterioran el bien moral de la sociedad, formada en buena parte por católicos, como es el caso de la insólita definición legal del matrimonio con exclusión de toda referencia a la diferencia entre el varón y la mujer, el apoyo a la llamada “ideología de género”, la ley del “divorcio exprés”, la creciente tolerancia con el aborto, la producción de seres humanos como material de investigación, y el anunciado programa de la nueva asignatura, con carácter obligatorio, denominada “Educación para la ciudadanía”, con el riesgo de una inaceptable intromisión del Estado en la educación moral de los alumnos, cuya responsabilidad primera corresponde a la familia y a la escuela[09].

19. La solidaridad con la sociedad de la que formamos parte, el amor a nuestros conciudadanos y la responsabilidad que tenemos ante Dios, nos impulsan a advertir de los grandes males que se pueden seguir -y que ya están apareciendo entre nosotros- del oscurecimiento y debilitamiento de la conciencia moral que conllevan disposiciones como las mencionadas. Al hacerlo así, no perseguimos ningún interés particular. Nuestro propósito es sólo estimular la responsabilidad de todos y provocar una reflexión social

que nos permita corregir a tiempo un rumbo que nos parece equivocado y peligroso. Cuando hemos alcanzado tantas cosas buenas que nunca habíamos logrado, no tenemos por qué abandonar otros valores de orden espiritual y moral que forman parte de nuestro patrimonio y que hemos recibido de nuestros antepasados como bienes de valor inestimable.

20. Junto con estas sombras, que suscitan en nosotros honda preocupación, reconocemos también en la sociedad de hoy aspectos positivos, tanto en el progreso material, que nos permite mejorar los servicios y aumentar proporcionalmente el bienestar de todos, como en la sensibilidad moral emergente en torno a determinados valores. Se aprecia y se cultiva la solidaridad con los necesitados, se desarrolla un respeto creciente por los derechos de la mujer, de los niños, de los ancianos y de los enfermos. Crece también el amor y el cuidado de la naturaleza, que los cristianos amamos y respetamos como creación y don de Dios para el bien de sus hijos, los hombres. Aunque no siempre la conciencia colectiva ni la personal sean del todo coherentes, es justo reconocer la aguda sensibilidad moral que se manifiesta en relación con cuestiones como las mencionadas. Este es nuestro mundo, el mundo en el que Dios quiere que vivamos, alabando su Nombre y anunciando la Buena Nueva de su amor y de su salvación.

21. Declaramos de nuevo nuestro deseo de vivir y convivir en esta sociedad respetando lealmente sus instituciones democráticas, reconociendo a las autoridades legítimas, obedeciendo las leyes justas y colaborando específicamente en el bien común. Nadie tiene que temer agresiones ni deslealtades para con la vida democrática por parte de los católicos. Católicos y laicistas tenemos, en algunas cosas, diferentes puntos de vista. Nuestro deseo es ir encontrando poco a poco el ordenamiento justo para que todos podamos vivir de acuerdo con nuestras convicciones, sin que nadie pretenda imponer a nadie sus puntos de vista por procedimientos desleales e injustos. En este contexto, los católicos pedimos únicamente respeto a nuestra identidad, y libertad para anunciar, por los medios ordinarios, el mensaje de Cristo como Salvador universal, en un clima de tolerancia y convivencia, sin privilegios ni discriminaciones de ninguna clase. Creemos, además, que el pleno respeto a la libertad religiosa de todos es garantía de verdadera democracia y estímulo para el crecimiento espiritual de las personas y el progreso cultural de toda la sociedad.

II. RESPONSABILIDAD DE LA IGLESIA Y DE LOS CATÓLICOS

22. Hoy, como siempre, la tarea primordial de la Iglesia es vivir, en comunión con Cristo, los dones de Dios a la humanidad, y anunciar a todos los hombres esa buena Noticia del amor y de la esperanza. Es una misión con dos vertientes fundamentales. En un primer momento, la acción de la Iglesia se dirige a sus propios miembros con el anuncio de la santa Palabra de Dios, que es Cristo, y con la celebración de los sacramentos, especialmente el de la Eucaristía, sacramento del amor redentor de Dios en su Hijo y del amor fraterno que renueva los corazones y construye el pueblo de Dios y la nueva humanidad[10]. Además, la Iglesia se siente continuamente enviada más allá de sí misma para anunciar a todos la verdad y la cercanía de Dios, Padre universal de amor y de vida, en la persona de Jesucristo, salvador de todos. De lo más profundo del corazón de cada ser humano surge la demanda permanente de la humanidad necesitada: “Queremos ver a Jesús” (Jn 12, 22). Es nuestro deber facilitar el encuentro con Jesucristo[11]. La Iglesia cree que Cristo da a todo hombre, por su Espíritu, la capacidad de alcanzar la plenitud de su vida y que no hay bajo el cielo otro nombre del cual podamos esperar la salvación definitiva (cf. Hch 4, 12). Cree que Cristo, muerto y resucitado, es la clave, el centro y el fin de toda la historia humana; cree también que en Él, “que es el mismo ayer, hoy y siempre” (Heb 13, 8), tienen su último fundamento todas las cosas (cf. Heb 13, 8). En consecuencia, la Iglesia y los cristianos nos sentimos obligados a anunciar a todos el misterio salvador de Jesucristo para iluminar su vida y colaborar al bien de la sociedad y a la solución de los más hondos problemas de nuestro tiempo[12].

A. Superar la desesperanza, el enfrentamiento y el sometimiento

23. En las circunstancias actuales, hay que evitar el riesgo de adoptar soluciones equivocadas que, a pesar de sus aparentes claridades, en realidad se basan en fundamentos falsos, no cristianos, y son incapaces de acercarnos a los buenos resultados que prometen. Señalamos brevemente tres, que parecen más actuales y peligrosas.

24. 1) *La desesperanza.* Para muchos cristianos, la desesperanza es una verdadera tentación, una auténtica amenaza. Es cierto que hay muchas dificultades, en la Iglesia y en el mundo. Es cierto que la Iglesia y los cristianos hemos perdido mucha influencia en la sociedad y tenemos que afrontar duras situaciones de empobrecimiento. Pero también es cierto que Dios nos ama irrevocablemente; que Jesús nos ha prometido su presencia y su asistencia hasta el fin del mundo; que Dios, en su providencia, de los males saca bienes para sus hijos. La Iglesia y la salvación del mundo no son obra nuestra, sino empresa de Dios. No es el momento de mirar atrás añorando tiempos aparente o realmente más fáciles y más fecundos. No hay fecundidad sin sufrimiento. Dios nos llama a la humildad y a la confianza, seguros de que en nuestra debilidad actual se manifestará el poder de su gracia y de su misericordia[13]. En la providencia misericordiosa de Dios nuestro Padre, las dificultades contribuyen también al bien de sus hijos: nos purifican, nos mueven al arrepentimiento y a la renovación espiritual. La cruz es el camino para la Vida[14]. A nosotros toca secundar con humildad y fortaleza los planes de Dios y saber apreciar las nuevas iniciativas que surgen en la Iglesia como frutos del Espíritu y motivos para la esperanza. La Iglesia no pone nunca su esperanza ni encuentra su apoyo en ninguna institución temporal, pues sería poner en duda el señorío de Jesucristo, su único Señor.

25. 2) *El enfrentamiento.* Otro peligro que puede presentarse es que lleguemos a la conclusión de que la vida cristiana es imposible en una sociedad democrática. Es lo que algunos exponentes del laicismo achacan a los católicos. Pero nosotros no deseamos seguir ese camino, que nos parece desacertado. La historia demuestra que la democracia moderna nació en el ámbito de la cultura cristiana, en la que se han gestado el concepto de la persona como realidad trascendente y libre, la distinción entre la Iglesia y el Estado, con su autonomía recíproca, y la conciencia de los derechos humanos. En una sociedad democrática pueden desarrollarse ideas o instituciones contrarias al cristianismo. Pero este conflicto no es inevitable, ni tiene por qué ser definitivo. Las diferencias no tienen por qué degenerar en conflictos. La grandeza de la democracia consiste en facilitar la convivencia de personas y grupos con distintas maneras de entender las cosas, con igualdad de derechos y en un clima de respeto y tolerancia. Fueron la antropología y la moral cristianas las que, en muy buena medida, proporcionaron los elementos necesarios para construir este orden civil respetuoso con la dignidad de la persona como ser libre y responsable de su vida y de sus actos. Aceptar este marco de convivencia no amenaza necesariamente la identidad de los cristianos, aunque sí les exige madurez, buena formación y el valor necesario para vivir según sus convicciones junto a otras personas y otros grupos que piensan y viven de otra manera, así como para hacer que se respeten sus derechos y los de la Iglesia.

26. 3) *El sometimiento.* Otra tentación de los cristianos en la vida democrática consiste en intentar facilitar falsamente la convivencia disimulando y diluyendo su propia identidad o incluso, en ocasiones, renunciando a ella. Detrás de esta aparente generosidad se esconde la desconfianza en el valor y la vigencia del Evangelio y de la vida cristiana. El mensaje de Jesús y la doctrina de la Iglesia tienen un valor permanente y son capaces de adaptarse a todas las situaciones y de ofrecer respuestas a las diversas cuestiones y necesidades de los hombres, sin necesidad de diluirse ni someterse a las imposiciones de la cultura laicista y hedonista dominante. Las perniciosas consecuencias de esta actitud, caracterizada por la búsqueda impaciente e irresponsable de una falsa convivencia entre catolicismo y laicismo, han sido la multiplicación de abundantes tensiones internas y el consiguiente debilitamiento de la credibilidad y de la vida de la Iglesia. Con el lenguaje de los hechos, Dios nos está pidiendo a los católicos un esfuerzo de autenticidad y fidelidad, de humildad y unidad, para poder ofrecer de manera convincente a nuestros conciudadanos los mismos dones que nosotros hemos recibido, sin disimulos ni deformaciones, sin disentimientos ni concesiones, que oscurecerían el esplendor de la Verdad de Dios y la fuerza de atracción de sus promesas. Una educación adecuada para vivir en democracia ha de ayudarnos a compartir constructivamente la vida con quienes piensan de otra manera que nosotros sin que la identidad católica quede comprometida.

B. Anunciar el “sí” de Dios a la Humanidad en Jesucristo

27. Las verdaderas soluciones, lo que nosotros, como miembros de la Iglesia, podemos ofrecer a nuestra sociedad, no lo encontraremos imitando lo que hay a nuestro alrededor, sino que brota del seno de la Iglesia misma, de ese tesoro -que es la memoria y la presencia viva de Cristo- del que se pueden sacar

continuamente cosas viejas y nuevas (cf. Mt 13, 52). El programa permanente de la Iglesia es Jesucristo[15]. En su mensaje, en sus ejemplos, en la fuerza de su presencia sacramental, en particular eucarística, encontraremos con seguridad la fuerza espiritual y la clarividencia necesarias para vivir y anunciar el Reino de Dios en este mundo de hoy, que es de Dios y es también nuestro. En el Plan Pastoral recientemente aprobado, esta Asamblea Plenaria ha propuesto algunas orientaciones y acciones con este fin[16].

28. Como dijo en Verona el Papa Benedicto XVI, en estos momentos seguimos teniendo la gran misión de ofrecer a nuestros hermanos el gran “sí” que en Jesucristo Dios dice al hombre y a su vida, al amor humano, a nuestra libertad y a nuestra inteligencia; haciéndoles ver cómo la fe en el Dios que tiene rostro humano trae la alegría al mundo. En efecto, el cristianismo está abierto a todo lo que hay de justo, verdadero y puro en las culturas y en las civilizaciones; a lo que alegra, consuela y fortalece nuestra existencia. San Pablo, en la carta a los Filipenses, escribió: “Todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta (Flp 4, 8)”[17].

29. Los católicos estamos en condiciones de reconocer y acoger de buen grado los logros de la cultura de nuestro tiempo, como son el avance del conocimiento científico y el desarrollo tecnológico, el reconocimiento formal de los derechos humanos, en particular, de la libertad religiosa, o las formas democráticas de gobierno de los pueblos. Sin embargo, no ignoramos la peligrosa fragilidad de la naturaleza humana, que es una amenaza constante para las realizaciones del hombre en todo contexto histórico. El camino hacia un desarrollo verdaderamente humano está lleno de ambigüedades y de errores. Por eso, el reconocimiento de Dios, la aceptación humilde y agradecida de la revelación de Jesucristo no es una amenaza, sino una ayuda decisiva para el verdadero progreso humano. Cristo nos revela la verdad profunda de nuestra propia humanidad[18]. Con el don de su Espíritu nos ilumina para discernir el bien del mal, lo justo de lo injusto, y nos fortalece para realizarlo en nuestras decisiones y en nuestra vida. Por eso, la debida presencia y la justa intervención de los católicos en todos los ámbitos de la vida social y pública puede ser una ayuda decisiva y necesaria para la defensa del bien de las personas como objetivo central y norma decisiva en todo progreso verdaderamente humano. La fe en Dios, a la vez que es una actitud religiosa que justifica el ser personal del creyente, es también fuente de muchos bienes sociales y culturales que se dejan sentir en el saneamiento, la maduración y el crecimiento de las personas y de la sociedad entera hacia una “nueva criatura”, tal como Dios la quiere en su generosa providencia (cf. 2 Co 5, 17; Ga 6, 15).

III. DISCERNIMIENTO Y ORIENTACIONES MORALES

30. Movidos por estas convicciones, los católicos españoles nos preguntamos qué quiere Dios de nosotros en estos momentos, qué tenemos que hacer para poder responder con fidelidad y acierto a las necesidades de nuestra sociedad. Con la ayuda del Señor, en cuya asistencia confiamos, guiados por el deseo de ayudar a nuestros hermanos a responder a estas preguntas, no sólo de manera teórica, sino con hechos visibles y efectivos, los Obispos hemos reflexionado sobre estas cuestiones fundamentales y ofrecemos a la comunidad católica y a quien quiera escucharnos el resultado de nuestro discernimiento.

A. Desde una identidad católica vigorosa

31. Cualquier tarea que los católicos queramos emprender no podremos llevarla a buen puerto apoyándonos sólo en nosotros mismos, en nuestras capacidades u opiniones, sino firmemente arraigados en la fe de la Iglesia, porque Jesucristo vive en ella. Sólo en la plena comunión eclesial es posible dar un testimonio completo del Amor de Dios manifestado en su Hijo.

32. Por eso, la condición indispensable para que los católicos podamos tener una influencia real en la vida de nuestra sociedad, antes de pensar en ninguna acción concreta, personal o colectiva, es el fortalecimiento de nuestra vida cristiana, tanto en las dimensiones estrictamente personales, como en nuestra unidad espiritual y visible como miembros de la única Iglesia de Cristo, vivificada por el Espíritu de Dios, alimentada por la Palabra y los sacramentos. “La fuerza del anuncio del evangelio de la esperanza

será más eficaz si va acompañada del testimonio de una profunda unidad y comunión en la Iglesia”[19]. Estas palabras de Juan Pablo II, dirigidas a las Iglesias de Europa, tienen que hacernos reflexionar. Hay en nuestra Iglesia demasiados distanciamientos y disentimientos, que, en el fondo, son consecuencia de nuestro orgullo y de la debilidad de nuestra fe. Junto a estos pecados contra la comunión, padecemos también una excesiva disgregación entre comunidades y grupos, demasiados celos y particularismos que dificultan la coordinación y debilitan nuestra presencia y nuestra actuación en el mundo.

33. La necesaria unidad nos vendrá como un don de Dios, cuando estemos verdaderamente entregados a la persona de nuestro Señor Jesucristo, cuando de verdad creamos en la Iglesia como cuerpo de Cristo, que sigue presente y actuante en ella para la salvación del mundo. Recordamos muy brevemente algunos elementos de la identidad espiritual católica, que posibilita el discernimiento y la actuación moral consecuentes[20].

34. La resurrección de Cristo es un hecho acontecido en la historia, del que los Apóstoles fueron testigos y ciertamente no creadores. No se trata de un simple regreso a nuestra vida terrena; al contrario, es la mayor “mutación” acontecida en la historia, el “salto” decisivo hacia una dimensión de vida profundamente nueva, el ingreso en un orden totalmente diverso, que atañe ante todo a Jesús de Nazaret, pero con él, también a nosotros, a toda la familia humana, a la historia y al universo entero. Por eso la resurrección de Cristo es el centro de la predicación y del testimonio cristiano, desde el inicio y hasta el fin de los tiempos. Jesucristo resucita de entre los muertos, porque todo su ser está unido a Dios, que es el amor realmente más fuerte que la muerte. Su resurrección fue como una explosión de luz, una explosión de amor que rompió las cadenas del pecado y de la muerte. Su resurrección inauguró una nueva dimensión de la vida y de la realidad, de la que brota una creación nueva, que penetra continuamente en nuestro mundo, lo transforma y lo atrae a sí[21].

35. Todo esto acontece en concreto a través de la vida y del testimonio de la Iglesia. Más aún, la Iglesia misma constituye la primicia de esa transformación, que es obra de Dios y no nuestra. Llega a nosotros mediante la fe y el sacramento del bautismo, que es realmente muerte y resurrección, un nuevo nacimiento, transformación en una vida nueva. Es lo que dice san Pablo en la carta a los Gálatas: “Ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Ga 2, 20). Así, por el bautismo, nuestro yo se inserta en un nuevo sujeto más grande, quedando transformado, purificado, “abierto” mediante la inserción en el Otro, en el que adquiere su nuevo espacio de existencia.

36. De este modo llegamos a ser “uno en Cristo” (Ga 3, 28), un único sujeto nuevo, y nuestro yo es liberado de su aislamiento. “Yo, pero no yo”: ésta es la fórmula de la existencia cristiana fundada en el bautismo, la fórmula de la resurrección dentro del tiempo, la fórmula de la “novedad” cristiana llamada a transformar el mundo. Aquí radica nuestra alegría pascual. Nuestra vocación y nuestra misión de cristianos consisten en cooperar para que se realice efectivamente, en nuestra vida diaria, lo que el Espíritu Santo ha emprendido en nosotros con el bautismo: estamos llamados a ser hombres y mujeres nuevos, para poder ser auténticos testigos del Resucitado y, de este modo, portadores de la alegría y de la esperanza cristiana en el mundo, concretamente en la comunidad en la que vivimos.

37. La evangelización y el servicio cristiano a la sociedad serán obra de cristianos convertidos y convencidos, maduros en su fe, una fe que les permita una positiva confrontación crítica con la cultura actual, resistiendo a sus seducciones; que les impulse a influir eficazmente en los ámbitos culturales, económicos, sociales y políticos; que les capacite para transmitir con alegría la misma fe vivida a las nuevas generaciones y les impulse a construir una cultura cristiana capaz de evangelizar la cultura[22].

38. La renovación espiritual de la Iglesia será el fruto de la fidelidad y del trabajo de todos aquellos que quieran incorporarse responsablemente a la llamada de Dios en nuestro tiempo. Todos los miembros de la Iglesia, obispos, sacerdotes, consagrados, seglares, jóvenes y adultos, sanos y enfermos, todos estamos convocados por el Señor en esta hora para esta misión. La Iglesia, los discípulos de Jesucristo estamos llamados a ser, con Él, luz en nuestro mundo.

39. El reconocimiento de Jesucristo y nuestra incorporación a su misión en comunión con la Iglesia se traduce en unos objetivos concretos seriamente asumidos. Nos referimos a tres de ellos, especialmente urgentes en nuestra situación.

40. 1. Formación en la fe. En orden a fortalecer la identidad y la claridad del testimonio de los cristianos y de las comunidades católicas en nuestra sociedad, volviendo a las fuentes e intensificando la formación espiritual y la comunión eclesial, será necesario cuidar más y mejor la iniciación cristiana sistemática de niños, jóvenes y adultos. Habrá que promover catecumenados de conversión como camino de incorporación de los nuevos cristianos a la comunidad eclesial; y tendremos que mantener fielmente la disciplina sacramental y la coherencia de la vida cristiana, sin acomodarnos a los gustos y preferencias de la cultura laicista, y sin diluirmos en el anonimato y el sometimiento a los usos vigentes[23].

41. 2. Anunciar el evangelio del matrimonio y de la familia. Otro punto central de nuestras preocupaciones tiene que ser anunciar y vivir con autenticidad el misterio cristiano del matrimonio y de la familia. Resulta doloroso comprobar cómo se ha eliminado de la legislación civil española una institución tan importante en la vida de las personas y de la sociedad como es el verdadero matrimonio. En la naturaleza personal del ser humano y, más profundamente, en la mente del Creador, está inscrito que relaciones tan decisivas y bellas como las de sponsalidad, paternidad/maternidad, filiación y fraternidad se realicen a través del matrimonio, entendido como la indisoluble unión de vida y amor entre un varón y una mujer, abierta a la transmisión responsable de la vida y a la educación de los hijos. Las leyes vigentes facilitan disolver la unión matrimonial, sin necesidad de aducir razón alguna para ello y, además, han suprimido la referencia al varón y a la mujer como sujetos de la misma; lo cual, obliga a constatar con estupor que la actual legislación española no solamente no protege al matrimonio, sino que ni siquiera lo reconoce en su ser propio y específico. La Iglesia y los católicos no podemos aceptar esta situación, porque vemos en ella una grave desobediencia a los designios divinos, una contradicción con la naturaleza del ser humano y, por consiguiente, un gravísimo daño para el bien de las personas y de la sociedad entera.

42. El matrimonio cristiano, sacramento del amor de Dios vivido en la relación conyugal y familiar, va a ir convirtiéndose en denuncia viviente de una mentalidad y una legislación que afecta tan gravemente al bien común, y, al mismo tiempo, en profecía de verdadera humanidad edificada sobre aquel amor humano que el amor de Dios hace posible en el mundo. Los matrimonios cristianos, animados por el amor de Cristo a su Iglesia, han de ser realmente transmisores de la fe a las nuevas generaciones, educadores del amor y de la confianza, testigos de la nueva sociedad purificada y vivificada por la presencia y la acción del amor divino en los corazones de los hombres[24].

43. 3. Cuidar la Eucaristía dominical. El vigor y la fortaleza de la vida cristiana de los bautizados y de la comunidad entera se alimentan de la celebración de la Eucaristía y, de manera especial, de la que se celebra el domingo, el día del Señor resucitado y de la Iglesia. En una sociedad ambientalmente paganizada, en la que los católicos viven más o menos dispersos, la asamblea eucarística dominical es, si cabe, más necesaria y ha de ser cuidada con esmero. Es más necesaria para los propios cristianos, que han de renovar periódicamente su fe y su unidad en la celebración litúrgica, y es también más necesaria para la presencia visible de la Iglesia y de los católicos en la sociedad. La celebración de la Eucaristía lleva consigo la celebración frecuente del sacramento de la penitencia, según la disciplina de la Iglesia, como preparación personal para la celebración sincera y profunda de los misterios de la salvación[25].

44. Sabemos bien que la opción de la fe y del seguimiento de Cristo nunca es fácil; al contrario, siempre es contestada y controvertida. Por tanto, también en nuestro tiempo, la Iglesia sigue siendo “signo de contradicción”, a ejemplo de su Maestro (cf. Lc 2, 34). Pero no por eso nos desalentamos. Al contrario, debemos estar siempre dispuestos a dar respuesta a quien nos pida razón de nuestra esperanza, como nos invita a hacer la primera carta de San Pedro (cf. 1 P 3, 15). En tiempos de especial contradicción, los católicos tenemos que vivir con alegría y gratitud la misión de anunciar a nuestros hermanos el nombre y las promesas de Dios como fuente de vida y de salvación.

B. Vivir la caridad social, para el fortalecimiento moral de la vida pública

a. La Iglesia y la sociedad civil

45. La Iglesia vive en el mundo, pero tiene sus componentes propios que la diferencian del resto de la sociedad. Tiene su origen y su fundamento permanente en Cristo, sus miembros nos incorporamos libremente a ella por la fe y el bautismo y recibimos el don del Espíritu Santo, principio de renovación espiritual que nos dispone para actuar justamente en este mundo mientras caminamos en la presencia de Dios hacia la vida eterna. Ninguna otra institución terrena tiene medios ni fines semejantes.

46. Aunque es diferente del mundo, la Iglesia no se aleja de él. Sus miembros viven en el mundo y participan de la condición común de todos los ciudadanos. Dios quiere que hagan conocer y pongan a disposición de los demás los mismos dones espirituales que ellos han recibido. De estos dones brotan iluminaciones y motivaciones, capaces de influir en la vida social, que ellos tratan de actualizar y ejercitar en sus actividades y compromisos sociales. La historia y la realidad actual de nuestra sociedad es muestra de la fecundidad cultural y social del cristianismo. Es hoy una necesidad urgente que los católicos hagamos valer los bienes que nacen de la revelación y de la vida cristiana para la convivencia social. Por nuestra parte, los cristianos no seríamos fieles a los dones recibidos, ni seríamos tampoco leales con nuestros conciudadanos, si no procurásemos enriquecer la vida social y la propia cultura con los bienes morales y culturales que nacen de una humanidad iluminada con la luz de la fe y enriquecida con los dones del Espíritu Santo.

47. Estimular a los católicos para que se hagan presentes en la vida pública y traten de influir en ella, no quiere decir que pretendamos imponer la fe ni la moral cristiana a nadie, ni que queramos inmiscuirnos en lo que no es competencia nuestra. En este asunto hay que tener en cuenta una distinción básica. La Iglesia en su conjunto, como comunidad, no tiene competencias ni atribuciones políticas. Su fin es esencialmente religioso y moral. Con Jesús y como Jesús, anunciamos el Reino de Dios, la necesidad de la conversión, el perdón de los pecados y las promesas de la vida eterna. Con su predicación y el testimonio de vida de sus mejores hijos, la Iglesia ayuda también, a quien la mira con benevolencia, a discernir lo que es justo y a trabajar en favor del bien común. Éste es el magisterio reciente del Papa: “La Iglesia no es y no quiere ser un agente político. Al mismo tiempo tiene un profundo interés por el bien de la comunidad política, cuya alma es la justicia, y le ofrece en dos niveles su contribución específica. En efecto, la fe cristiana purifica la razón y la ayuda a ser lo que debe ser. Por consiguiente, con su doctrina social, argumentada a partir de lo que está de acuerdo con la naturaleza de todo ser humano, la Iglesia contribuye a que se pueda reconocer eficazmente lo que es justo y, luego, también, a realizarlo”[26].

48. Otra cosa hay que decir de los cristianos laicos. Ellos, además de miembros de la Iglesia, son ciudadanos en plenitud de derechos y de obligaciones. Comparten con los demás las mismas responsabilidades sociales y políticas. Y, como los demás ciudadanos, tienen el derecho y la obligación de actuar en sus actividades sociales y públicas de acuerdo con su conciencia y con sus convicciones religiosas y morales. La fe no es un asunto meramente privado. No se puede pedir a los católicos que prescindan de la iluminación de su fe y de las motivaciones de la caridad fraterna a la hora de asumir sus responsabilidades sociales, profesionales, culturales y políticas. Ésa es precisamente la aportación específica que los católicos pueden ofrecer, en este campo, al bien común, servido y compartido por todos. Querer excluir la influencia del cristianismo en nuestra vida social sería, además de un procedimiento autoritario y nada democrático, una grave mutilación y una pérdida deplorable.

49. La caridad cristiana referida a la vida social y pública enseña y obliga a respetar sinceramente la libertad de las personas, y de manera especial la libertad religiosa de los ciudadanos, a procurar sinceramente el bien común del conjunto de la sociedad. “Por consiguiente, la tarea inmediata de actuar en el ámbito político para construir un orden justo en la sociedad no corresponde a la Iglesia como tal, sino a los fieles laicos, que actúan como ciudadanos bajo su propia responsabilidad. Se trata de una tarea de suma importancia, a la que los cristianos laicos están llamados a dedicarse con generosidad y valentía, iluminados por la fe y por el magisterio de la Iglesia y animados por la caridad de Cristo”[27].

50. En esta participación activa y responsable en la vida pública y política, los católicos actúan bajo su responsabilidad personal, son libres de escoger las instituciones y los medios temporales que les parezcan

más adecuados y conformes con los objetivos y valores del bien común, tal como lo perciben con los recursos comunes de la razón y la iluminación que reciben de la revelación de Dios aceptada por la fe. La Doctrina Social de la Iglesia, fundada en la razón, iluminada por la fe y purificada por la caridad, es patrimonio común de todos los cristianos y orienta y enriquece sus actividades, sin imponer la unidad y la coincidencia en los medios y procedimientos estrictamente políticos. Si es verdad que los católicos pueden apoyar partidos diferentes y militar en ellos, también es cierto que no todos los programas son igualmente compatibles con la fe y las exigencias de la vida cristiana, ni son tampoco igualmente cercanos y proporcionados a los objetivos y valores que los cristianos deben promover en la vida pública[28].

b. Algunas cuestiones que dilucidar

51. En estos momentos, tratando de servir lealmente al bien común de nuestra sociedad, nos parece oportuno esclarecer desde el punto de vista de la moral cristiana y la Doctrina Social de la Iglesia algunos puntos concretos de nuestra vida social y política.

1. Democracia y moral

52. Hay quien piensa que la referencia a una moral objetiva, anterior y superior a las instituciones democráticas, es incompatible con una organización democrática de la sociedad y de la convivencia. Con frecuencia se habla de la democracia como si las instituciones y los procedimientos democráticos tuvieran que ser la última referencia moral de los ciudadanos, el principio rector de la conciencia personal, la fuente del bien y del mal. En esta manera de ver las cosas, fruto de la visión laicista y relativista de la vida, se esconde un peligroso germen de pragmatismo maquiavélico y de autoritarismo. Si las instituciones democráticas, formadas por hombres y mujeres que actúan según sus criterios personales, pudieran llegar a ser el referente último de la conciencia de los ciudadanos, no cabría la crítica ni la resistencia moral a las decisiones de los parlamentos y de los gobiernos. En definitiva, el bien y el mal, la conciencia personal y la colectiva quedarían determinadas por las decisiones de unas pocas personas, por los intereses de los grupos que en cada momento ejercieran el poder real, político y económico. Nada más contrario a la verdadera democracia[29].

53. La razón natural, iluminada y fortalecida por la fe, ve las cosas de otra manera. La democracia no es un sistema completo de vida. Es más bien una manera de organizar la convivencia de acuerdo con una concepción de la vida, anterior y superior a los procedimientos democráticos y a las normas jurídicas. Antes de los procedimientos y las normas está el valor ético, natural y religiosamente reconocido, de la persona humana. Más allá de cualquier ordenamiento político, cada ciudadano tiene que buscar honestamente la verdad sobre el hombre y la recta formación de su conciencia de acuerdo con esa verdad. Es una búsqueda que hace cada uno ayudado por la familia en la que nace y crece, guiado por el patrimonio cultural y religioso de su sociedad, en virtud de sus propias decisiones religiosas y morales. Las instituciones políticas no tienen competencia ni autoridad para determinar ni condicionar las convicciones religiosas y morales de cada persona. En una verdadera democracia no son las instituciones políticas las que configuran las convicciones personales de los ciudadanos, sino que es exactamente al contrario: son los ciudadanos quienes han de conformar las instituciones políticas y actuar en ellas según sus propias convicciones morales, de acuerdo con su conciencia, siempre en favor del bien común.

54. La crítica de los procedimientos no democráticos de otras épocas, ha podido llevar a algunos de nuestros conciudadanos a la convicción de que, en la vida democrática, la libertad exige que las decisiones políticas no reconozcan ningún criterio moral ni se sometan a ningún código moral objetivo. Tal concepción es muy peligrosa y no nos parece aceptable. Las decisiones políticas son decisiones humanas contingentes y responsables, por lo cual tienen que ser necesariamente decisiones morales, regidas por aquellos valores y criterios morales que los agentes políticos reconocen en el fondo de su conciencia. Los criterios operantes en las decisiones políticas no pueden ser arbitrarios ni oportunistas, sino que tienen que ser criterios objetivos, fundados en la recta razón y en el patrimonio espiritual de cada pueblo o nación, con carácter vinculante reconocido y respetado por la comunidad, a los que ciudadanos y gobernantes deben someterse en sus actuaciones públicas. Lo contrario sería vivir a merced de la opinión de los gobernantes, con el riesgo evidente de caer en el cesarismo y en el desarraigo. Si los

parlamentarios, y más en concreto, los dirigentes de un grupo político que está en el poder, pueden legislar según su propio criterio, sin someterse a ningún principio moral socialmente vigente y vinculante, la sociedad entera queda a merced de las opiniones y deseos de una o de unas pocas personas que se arrojan unos poderes cuasi absolutos que van evidentemente más allá de su competencia. Todo ello, con la consecuencia terrible de que ese positivismo jurídico -así se llama la doctrina que no reconoce la existencia de principios éticos que ningún poder político pueda transgredir jamás- es la antesala del totalitarismo.

55. No se puede confundir la condición de aconfesionalidad o laicidad del Estado con la desvinculación moral y la exención de obligaciones morales objetivas para los dirigentes políticos. Al decir esto, no pretendemos que los gobernantes se sometan a los criterios de la moral católica, pero sí al conjunto de los valores morales vigentes en nuestra sociedad, vista con respeto y realismo, como resultado de la contribución de los diversos agentes sociales. Cada sociedad y cada grupo que forma parte de ella tienen derecho a ser dirigidos en la vida pública de acuerdo con un denominador común de la moral socialmente vigente fundada en la recta razón y en la experiencia histórica de cada pueblo. Una política que pretenda emanciparse de este reconocimiento, degenera sin remedio en dictadura, discriminación y desorden. Una sociedad en la cual la dimensión moral de las leyes y del gobierno no es tenida suficientemente en cuenta, es una sociedad desvertebrada, literalmente desorientada, fácil víctima de la manipulación, de la corrupción y del autoritarismo[30].

56. En consecuencia, los católicos y los ciudadanos que quieran actuar responsablemente, antes de apoyar con su voto una u otra propuesta, han de valorar las distintas ofertas políticas, teniendo en cuenta el aprecio que cada partido, cada programa y cada dirigente otorga a la dimensión moral de la vida y a la justificación moral de sus propuestas y programas. La calidad y exigencia moral de los ciudadanos en el ejercicio de su voto es el mejor medio para mantener el vigor y la autenticidad de las instituciones democráticas. “Es preciso afrontar -señala el Papa- con determinación y claridad de propósitos, el peligro de opciones políticas y legislativas que contradicen valores fundamentales y principios antropológicos y éticos arraigados en la naturaleza del ser humano, en particular con respecto a la defensa de la vida humana en todas sus etapas, desde la concepción hasta la muerte natural, y a la promoción de la familia fundada en el matrimonio, evitando introducir en el ordenamiento público otras formas de unión que contribuirían a desestabilizarla, oscureciendo su carácter peculiar y su insustituible función social”[31].

2. El servicio al bien común

57. “La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan el peso de las correspondientes responsabilidades”[32]. Sin el trabajo de los políticos, tanta veces ingrato, no sería posible la construcción del bien común. Al mismo tiempo hay que decir que el fundamento y la razón de ser de la autoridad política, así como la justificación moral de su ejercicio, en el gobierno y en la oposición, es la defensa y la promoción del bien del conjunto de los ciudadanos, respetando los derechos humanos, favoreciendo el ejercicio responsable de la libertad, protegiendo las instituciones fundamentales de la vida humana, como la familia, las asociaciones cívicas, y todas aquellas realidades sociales que promueven el bienestar material y espiritual de los ciudadanos, entre las cuales ocupan un lugar importante las comunidades religiosas. Ese servicio al bien común es el fundamento del valor y de la excelencia de la vida política. Todo ello se deteriora cuando las instituciones políticas centran el objetivo real de sus actividades no en el bien común, sino en el bien particular de un grupo, de un partido, de una determinada clase de personas, tratando para ello de conseguir el poder y de perpetuarse en él. Las ideologías no pueden sustituir nunca al servicio leal de la sociedad entera en sus necesidades y aspiraciones más reales y concretas: “El valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: son fundamentales e imprescindibles, ciertamente, la dignidad de cada persona, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar ‘el bien común’ como fin y criterio regulador de la vida política”[33].

58. Conviene recordar lo que entendemos por bien común: se trata del “conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”[34]. Por tanto, “el bien común no consiste en la simple suma de los bienes

particulares de cada sujeto social. Siendo de todos y de cada uno, es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro”[35].

59. Para avanzar adecuadamente por el camino de la reconciliación y de la cohesión social, los españoles debemos liberarnos definitivamente de la influencia de hechos de otros tiempos que puede desfigurar la objetividad de nuestros juicios y la rectitud de nuestros sentimientos. Es preciso que tratemos de considerar y valorar el momento presente con serena objetividad y sincero espíritu de reconciliación y tolerancia, libres ya de los fantasmas del pasado. Esta disposición es condición indispensable para que podamos enfrentar juntos las exigencias del futuro inmediato con la suficiente confianza en nosotros mismos y una firme esperanza.

3. Mejorar la democracia

60. Sin pretender inmiscuirnos en asuntos propiamente políticos, sino en ejercicio de nuestra responsabilidad y en defensa del bien de la sociedad, creemos oportuno hacer algunas observaciones que pueden ayudar a mejorar la calidad de nuestra convivencia democrática en favor de la justicia y de la paz social.

61. En la medida en que la democracia es un sistema que permite convivir en libertad y justicia, es absolutamente necesario que sea perfectamente respetado el recto funcionamiento de las diferentes instituciones. Para la garantía de la libertad y de la justicia, es especialmente importante que se respete escrupulosamente la autonomía del Poder judicial y la libertad de los jueces. Esta autonomía debería estar custodiada desde la misma designación o elección de los cargos dentro de la institución judicial. Es también necesario que la actuación de los gobiernos responda fielmente a las exigencias del bien común rectamente entendido, al servicio de todos los ciudadanos y de sus derechos, por encima de alianzas o compromisos que impidan o desfiguren la verdadera razón de ser de la representatividad política que ellos ejercen. La discrepancia entre partidos es un procedimiento al servicio del bien común, pero no debe convertirse en un modo de acaparar el poder en provecho propio, buscando la descalificación y la destrucción del adversario. Finalmente, pensamos que hay que estar prevenidos contra la tendencia de las instituciones políticas a ampliar el ámbito de sus competencias a todos los órdenes de la vida, con el riesgo de invadir ámbitos familiares o personales que corresponden a las decisiones de las familias y de los ciudadanos desarrollando un intervencionismo injustificado y asfixiante.

4. Respeto y protección de la libertad religiosa.

62. La vida religiosa de los ciudadanos no es competencia de los gobiernos. Las autoridades civiles no pueden ser intervencionistas ni beligerantes en materia religiosa. En esto precisamente consiste la aconfesionalidad sancionada por la Constitución de 1978 y la laicidad de las instituciones civiles. Su cometido es proteger y favorecer el ejercicio de la libertad religiosa, como parte primordial del bien común y de los derechos civiles de los ciudadanos, que el Estado y las diversas instituciones políticas tienen que respetar y promover. Un Estado laico, verdaderamente democrático, es aquel que valora la libertad religiosa como un elemento fundamental del bien común, digno de respeto y protección. Forma parte del bienestar de los ciudadanos el que puedan profesar y practicar la religión que les parezca en conciencia más conveniente, o bien dejar de practicarla, sin que el Estado intervenga ni a favor ni en contra de ninguna de las posibles opciones, siempre que sean conformes con las leyes justas y las exigencias del orden público.

63. Ésta es la figura recogida y descrita por la Constitución española en su artículo 16. El respeto a la libertad religiosa tiene que manifestarse en el aprecio de las instituciones religiosas presentes en la sociedad, en el respeto al derecho de los padres a que sus hijos sean educados de acuerdo con sus convicciones religiosas y morales, en el tratamiento de los temas religiosos y morales por parte de los medios de comunicación, etc. Una buena política democrática tiene que partir del reconocimiento de que la presencia y la influencia de la religión en la vida de los ciudadanos y en el patrimonio cultural de la sociedad, es un factor de primer orden para el bien y la felicidad de las personas, la consistencia moral y la

estabilidad de la sociedad. Por esta razón, no es contrario a la laicidad del Estado que éste apoye con dinero público el ejercicio del derecho a la libertad religiosa y subvencione a las instituciones religiosas correspondientes de forma proporcionada a su implantación en la sociedad y a su mayor o menor significación en la historia y la cultura del pueblo.

64. Estas cuestiones tienen una especial importancia en la sociedad española. Vemos con preocupación ciertos síntomas de menosprecio e intolerancia en relación con la presencia de la religión católica en los programas de la enseñanza pública, en el rechazo de la presencia de los signos religiosos en centros públicos, en la negativa a apoyar de modo proporcionado con fondos públicos a las instituciones religiosas en sus actividades sociales o específicamente religiosas. La religión no es menos digna de apoyo que la música o el deporte, ni los templos menos importantes para el bien integral de los ciudadanos que los museos o los estadios. En unos momentos en los que vemos con gran preocupación el debilitamiento de las convicciones morales de muchas personas, especialmente de los jóvenes; cuando crecen prácticas tan inhumanas como la promiscuidad y los abusos sexuales, el recurso al aborto -especialmente, entre adolescentes y jóvenes- así como la drogadicción o el alcoholismo y la delincuencia entre los menores de edad; o cuando observamos con pena cómo crece la violencia en la escuela y en el seno de las mismas familias, no se entiende el rechazo y la intolerancia con la religión católica que manifiestan entre nosotros algunas personas e instituciones. Sin educación moral, no hay democracia posible. Nadie puede negar que la religión clarifica y refuerza las convicciones y el comportamiento moral de quien la acepta y la vive adecuadamente. Gobierno e Iglesia deberíamos ponernos de acuerdo en la necesidad de intensificar la educación moral de las personas, muy especialmente de los jóvenes, de manera que la Iglesia, en vez de ser mirada con recelo, fuera reconocida, al menos, como una institución capaz de contribuir de manera singular a ese objetivo tan importante para el bien de las personas y de la sociedad entera que es la recta educación moral de la juventud. Desde todos los puntos de vista, es urgente la colaboración de todas las instituciones, incluidas las familias y la escuela, para mejorar la calidad de la enseñanza y de la educación moral de la juventud.

5. El terrorismo

65. Todos los Obispos españoles hemos recordado en diversas ocasiones la neta enseñanza de la moral católica respecto de un fenómeno tan inhumano como el terrorismo[36]. Llamamos terrorismo a la práctica del crimen y de cualquier género de extorsión con el fin de conseguir objetivos políticos, sociales o económicos mediante el terror, con la paralización y el sometimiento de la población y de sus instituciones legítimas. Tal práctica es intrínsecamente perversa, del todo incompatible con una visión moral de la vida, justa y razonable. No sólo vulnera gravemente el derecho a la vida y a la libertad, sino que es muestra de la más dura intolerancia y totalitarismo.

66. Como ciudadanos y como cristianos deseamos ardientemente el fin de toda actividad terrorista, que tan duramente ha castigado durante casi cuarenta años no sólo al País Vasco y a Navarra, sino a toda España. El gobierno, los partidos políticos y todas las instituciones estatales tienen que trabajar conjuntamente, con todos los medios legítimos a su alcance, para que llegue cuanto antes el fin del terrorismo. Todos están obligados a anteponer la unión contra el terrorismo a sus legítimas diferencias políticas o estratégicas. A nadie le es lícito buscar ninguna ventaja política en la existencia de esta dura amenaza. Las instituciones sociales y religiosas, y cada ciudadano, estamos, por nuestra parte, obligados a prestar nuestra colaboración específica en este inaplazable empeño. Exhortamos de nuevo a rogar a Dios por el fin del terrorismo y la conversión de los terroristas.

67. Al tratar este asunto, queremos expresar nuestro afecto, nuestro respeto y nuestra sincera solidaridad con las víctimas, con sus familiares y amigos, con todas las personas que han sufrido directa o indirectamente los golpes del terrorismo. Y agradecemos los esfuerzos justos de tantas personas e instituciones encaminados a la desaparición del terrorismo y a la reconciliación. Al mismo tiempo, proclamamos que es objetivamente ilícita cualquier colaboración con los terroristas, con los que los apoyan, encubren o respaldan en sus acciones criminales.

68. Una sociedad que quiera ser libre y justa no puede reconocer explícita ni implícitamente a una organización terrorista como representante político legítimo de ningún sector de la población, ni puede tenerla como interlocutor político. Los eventuales contactos de la autoridad pública con los terroristas han de excluir todos los asuntos referentes a la organización política de la sociedad y ceñirse a establecer las condiciones conducentes a la desaparición de la organización terrorista, en nuestro caso, de ETA. La exigencia primordial para la normalización de la sociedad y la reconciliación entre los ciudadanos es el cese absoluto de toda violencia y la renuncia neta de los terroristas a imponer sus proyectos mediante la violencia. La justicia, que es el fundamento indispensable de la convivencia, quedaría herida si los terroristas lograran total o parcialmente sus objetivos por medio de concesiones políticas que legitimaran falsamente el ejercicio del terror. Una sociedad madura, y más si está animada por un espíritu cristiano, podría adoptar, en algunos casos, alguna medida de indulgencia que facilitara el fin de la violencia. Pero nada de esto se puede ni se debe hacer sin que los terroristas renuncien definitivamente a utilizar la violencia y el terror como instrumento de presión.

69. El terrorismo no produce sólo daños materiales y desgracias personales y familiares; genera también en la sociedad un grave deterioro moral. La vida, la integridad física y la dignidad de las personas se convierte en moneda de cambio de objetivos políticos; la fuerza tiende a convertirse en factor decisivo en la organización de la vida pública; el que piensa de otra manera no es sólo un adversario, sino que se convierte también en enemigo. Por eso, la respuesta de la sociedad frente a la amenaza terrorista no podrá ser suficientemente firme y efectiva, mientras no se apoye en una conciencia moral colectiva sólidamente arraigada en el reconocimiento de la ley moral que protege la dignidad y la libertad de las personas. En esta tarea la Iglesia y los católicos queremos ofrecer resueltamente nuestra mejor colaboración.

6. Los nacionalismos y sus exigencias morales

70. Creemos necesario decir una palabra sosegada y serena que, en primer lugar, ayude a los católicos a orientarse en la valoración moral de los nacionalismos en la situación concreta de España. Pensamos que estas orientaciones podrán ayudar también a otras personas a formarse una opinión razonable en una cuestión que afecta profundamente a la organización de la sociedad y a la convivencia entre los españoles. No todos los nacionalismos son iguales. Unos son independentistas y otros no lo son. Unos incorporan doctrinas más o menos liberales y otros se inspiran en filosofías más o menos marxistas.

71. Para emitir un juicio moral justo sobre este fenómeno es necesario partir de la consideración ponderada la realidad histórica de la nación española en su conjunto. Los diversos pueblos que hoy constituyen el Estado español iniciaron ya un proceso cultural común, y comenzaron a encontrarse en una cierta comunidad de intereses e incluso de administración como consecuencia de la romanización de nuestro territorio. Favorecido por aquella situación, el anuncio de la fe cristiana alcanzó muy pronto a toda la Península, llegando a constituirse, sin demasiada dilación, en otro elemento fundamental de acercamiento y cohesión. Esta unidad cultural básica de los pueblos de España, a pesar de las vicisitudes sufridas a lo largo de la historia, ha buscado también, de distintas maneras, su configuración política. Ninguna de las regiones actualmente existentes, más o menos diferentes, hubiera sido posible tal como es ahora, sin esta antigua unidad espiritual y cultural de todos los pueblos de España.

72. La unidad histórica y cultural de España puede ser manifestada y administrada de muy diferentes maneras. La Iglesia no tiene nada que decir acerca de las diversas fórmulas políticas posibles. Son los dirigentes políticos y, en último término, los ciudadanos, mediante el ejercicio del voto, previa información completa, transparente y veraz, quienes tienen que elegir la forma concreta del ordenamiento jurídico político más conveniente. Ninguna fórmula política tiene carácter absoluto; ningún cambio podrá tampoco resolver automáticamente los problemas que puedan existir. En esta cuestión, la voz de la Iglesia se limita a recomendar a todos que piensen y actúen con la máxima responsabilidad y rectitud, respetando la verdad de los hechos y de la historia, considerando los bienes de la unidad y de la convivencia de siglos y guiándose por criterios de solidaridad y de respeto hacia el bien de los demás. En todo caso, habrá de ser respetada siempre la voluntad de todos los ciudadanos afectados, de manera que las minorías no tengan que sufrir imposiciones o recortes de sus derechos, ni las diferencias puedan degenerar nunca en el

desconocimiento de los derechos de nadie ni en el menosprecio de los muchos bienes comunes que a todos nos enriquecen.

73. La Iglesia reconoce, en principio, la legitimidad de las posiciones nacionalistas que, sin recurrir a la violencia, por métodos democráticos, pretendan modificar la unidad política de España. Pero enseña también que, en este caso, como en cualquier otro, las propuestas nacionalistas deben ser justificadas con referencia al bien común de toda la población directa o indirectamente afectada. Todos tenemos que hacernos las siguientes preguntas. Si la coexistencia cultural y política, largamente prolongada, ha producido un entramado de múltiples relaciones familiares, profesionales, intelectuales, económicas, religiosas y políticas de todo género, ¿qué razones actuales hay que justifiquen la ruptura de estos vínculos? Es un bien importante poder ser simultáneamente ciudadano, en igualdad de derechos, en cualquier territorio o en cualquier ciudad del actual Estado español. ¿Sería justo reducir o suprimir estos bienes y derechos sin que pudiéramos opinar y expresarnos todos los afectados?[37]

74. Si la situación actual requiriese algunas modificaciones del ordenamiento político, los Obispos nos sentimos obligados a exhortar a los católicos a proceder responsablemente, de acuerdo con los criterios mencionados en los párrafos anteriores, sin dejarse llevar por impulsos egoístas ni por reivindicaciones ideológicas. Al mismo tiempo, nos sentimos autorizados a rogar a todos nuestros conciudadanos que tengan en cuenta todos los aspectos de la cuestión, procurando un reforzamiento de las motivaciones éticas, inspiradas en la solidaridad más que en los propios intereses. Nos sirven de ayuda las palabras del Papa Juan Pablo II a los Obispos italianos: “Es preciso superar decididamente las tendencias corporativas y los peligros de separatismo con una actitud honrada de amor al bien de la propia nación y con comportamientos de solidaridad renovada”[38] por parte de todos. Hay que evitar los riesgos evidentes de manipulación de la verdad histórica y de la opinión pública en favor de pretensiones particularistas o reivindicaciones ideológicas.

75. La misión de la Iglesia en relación con estas cuestiones de orden político, que afectan tan profundamente al bienestar y a la prosperidad de todos los pueblos de España, consiste nada más y nada menos que en “exhortar a la renovación moral y a una profunda solidaridad de todos los ciudadanos, de manera que se aseguren las condiciones para la reconciliación y la superación de las injusticias, las divisiones y los enfrentamientos”[39].

76. Con verdadero encarecimiento nos dirigimos a todos los miembros de la Iglesia, invitándoles a elevar oraciones a Dios en favor de la convivencia pacífica y la mayor solidaridad entre los pueblos de España, por caminos de un diálogo honesto y generoso, salvaguardando los bienes comunes y reconociendo los derechos propios de los diferentes pueblos integrados en la unidad histórica y cultural que llamamos España. Animamos a los católicos españoles a ejercer sus derechos políticos participando activamente en estas cuestiones, teniendo en cuenta los criterios y sugerencias de la moral social católica, garantía de libertad, justicia y solidaridad para todos.

7. El ejercicio de la caridad

77. La verdadera raíz de la presencia y de las intervenciones de la Iglesia y de los cristianos en la sociedad es el amor, la estima y la defensa de la vida, el deseo sincero y eficaz de hacer el bien. El verdadero amor no es flor de este mundo. Es Dios quien nos amó primero, quien nos enseña lo que es amar y con el don de su Espíritu nos hace capaces de amar como somos amados por El. Adorar a un Dios que se nos ha manifestado como Amor nos permite y nos obliga, a un tiempo, a reconocer el amor como fondo de la realidad y norma de nuestra libertad. La realidad más hermosa y más profunda de la vida es el amor, un amor que la Iglesia quiere vivir y difundir como forma perfecta del ser y de la vida. A la luz del amor tratamos los cristianos de comprender la verdad profunda de las personas, de la familia, de la vida social en toda su complejidad y en toda su amplitud.

78. La práctica del amor como norma universal de vida es esencial para cada cristiano y para la Iglesia entera. No seríamos discípulos de Jesús, ni la Iglesia podría presentarse como su Iglesia, si no reconociéramos en el ejercicio y en el servicio de la caridad la norma suprema de nuestra vida. El amor al

prójimo, enraizado en el amor de Dios, es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para las instituciones eclesiales, para cada Iglesia particular, y para la Iglesia universal[40]. La Iglesia tiene que ser y aparecer, tiene que vivir y actuar como una verdadera comunidad de amor, como una manifestación y una oferta universal del amor que la humanidad necesita para vivir adecuadamente. Pablo VI decía que el hombre contemporáneo necesita testigos más que maestros. El amor, vivido y practicado con generosidad y eficacia, es lo único que puede hacernos testigos de la verdad y de la bondad de Dios en nuestro mundo. Si vivimos alimentados del amor que Dios nos tiene, seremos también capaces de amar y servir a nuestros hermanos necesitados con alegría y sencillez.

79. Los cristianos, viviendo santamente en medio del mundo, tenemos que ser testimonio vivo de que el amor verdadero, respetuoso y fiel, gratuito, universal, efectivo, es posible en la vida de los hombres. Es posible en el matrimonio y en la familia, es posible en el trabajo y en el ejercicio de la profesión, es posible en las relaciones sociales y políticas. Lo que es contrario al amor verdadero, manifestado en Cristo, y sostenido por la fuerza de su Espíritu, es también contrario al bien del hombre. Las estructuras de pecado, que lastran la vida política, social y económica de los pueblos y de la comunidad internacional, hunden sus raíces en la ausencia del amor entre las personas.

80. En cada lugar y en cada época hay necesidades diferentes. En cada momento son distintas las urgencias. En estos momentos de la sociedad española, nos parece que los inmigrantes necesitan especialmente la atención y la ayuda de los cristianos. Y, junto a los inmigrantes, los que no tienen trabajo, los que están solos, las jóvenes que pueden caer en las redes de los explotadores de la prostitución, las mujeres humilladas y amenazadas por la violencia doméstica, quienes no tienen casa ni familia donde acogerse: todos son nuestros hermanos. La práctica de la solidaridad y del amor fraterno en la vida política nos lleva también a trabajar para superar las injustas distancias y diferencias entre las distintas comunidades autónomas, tratando de resolver los problemas más acuciantes como son el trabajo, la vivienda accesible, el disfrute equitativo de la naturaleza, compartiendo dones tan indispensables para la vida como el agua. En este tiempo, en el que la Iglesia necesita mostrar más claramente su verdadera identidad y nuestros hermanos tienen también necesidad de signos que les ayuden a descubrir el verdadero rostro de Dios y la verdadera naturaleza de la religión, pedimos a todos los católicos que se esfuercen en vivir intensamente el mandato del amor a Dios y al prójimo, en el que se encierra la Ley entera. Al ver a los demás con los ojos de Cristo podremos darles mucho más que la ayuda de cosas materiales, tan necesarias: podremos ofrecerles la mirada de amor que todo hombre necesita [41].

CONCLUSIÓN

81. Terminamos esta Instrucción Pastoral expresando nuestra voluntad y la voluntad de todos los católicos de vivir en el seno de nuestra sociedad cumpliendo lealmente nuestras obligaciones cívicas, ofreciendo la riqueza espiritual de los dones que hemos recibido del Señor, como aportación importante al bienestar de las personas y al enriquecimiento del patrimonio espiritual, cultural y moral de la vida. Respetamos a quienes ven las cosas de otra manera. Sólo pedimos libertad y respeto para vivir de acuerdo con nuestras convicciones, para proponer libremente nuestra manera de ver las cosas, sin que nadie se vea amenazado ni nuestra presencia sea interpretada como una ofensa o como un peligro para la libertad de los demás. Deseamos colaborar sinceramente en el enriquecimiento espiritual de nuestra sociedad, en la consolidación de la tolerancia y de la convivencia, en libertad y justicia, como fundamento imprescindible de la paz verdadera. Pedimos a Dios que nos bendiga y nos conceda la gracia de avanzar por los caminos de la historia y del progreso sin traicionar nuestra identidad ni perder los tesoros de humanidad que nos legaron las generaciones precedentes.

82. Nos gustaría poder convencer a todos de que el reconocimiento del Dios vivo, presente en Jesucristo, es garantía de humanidad y de libertad, fuente de vida y de esperanza para quienes se acercan a Él con humildad y confianza. La fe en Dios es como la pequeña simiente que se convierte en un árbol frondoso y fecundo, como la humilde levadura que fermenta la masa y la convierte en pan de vida y de hogar para los habitantes de la casa. La fe en Dios une a los pueblos y los guía en el camino de la historia. Por eso, con humildad y amor verdadero, en virtud del ministerio que hemos recibido, “en nombre de Cristo, os suplicamos: deaos reconciliar con Dios” (2 Cor 5, 10). Con Él todos los bienes son posibles, sin Él no se

puede construir nada sólido, “pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto: Jesucristo” (1 Cor 3, 11).

83. Ofrecemos el fruto de nuestras reflexiones y de nuestro discernimiento a los miembros de la Iglesia y a todos los que quieran escucharnos, compartiendo abiertamente con todos nuestros temores y nuestras esperanzas. Y ponemos el presente y el futuro de España bajo la protección de Santa María, la Mujer del Amor y de la Fidelidad, Madre de Jesucristo y Madre nuestra, cuya amorosa protección ha acompañado a todos los pueblos y ciudades de España a lo largo de nuestra historia, desde los primeros años de nuestra vida cristiana.

Madrid, 23 de noviembre de 2006
Memoria de San Clemente I, papa y mártir

[01] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 1; y *Carta a Diogneto*, fragmentos citados en *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2240.

[02] Cf. *Comunicado Oficial de la LXXXVII Asamblea Plenaria (Extraordinaria) celebrada los días 21 y 22 de junio de 2006*, BOCEE 20 (30.VI.2006) 60.

[03] Cf. LXXIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La fidelidad de Dios dura siempre. Mirada de fe al siglo XX*, BOCEE 16 (31.XII.1999) 100-106.

[04] Es muy instructiva a este respecto la relectura de la Declaración colectiva de la XVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, de 1972, titulada *La Iglesia y la comunidad política*. La continuidad en los planteamientos de aprecio por la democracia se hace patente en la colección de documentos titulada *Moral Política. Magisterio de la Conferencia Episcopal Española 1972-2002*, edición preparada por Fernando Fuentes Alcántara, Edice, Madrid 2006.

[05] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36.

[06] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7.

[07] Cf. Benedicto XVI, *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia*, Verona, 19 de octubre de 2006, www.vatican.va.

[08] Cf. LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Teología y secularización en España. A los cuarenta años del Concilio Vaticano II*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 31-50. Y también, LXX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Dios es amor. Instrucción pastoral en los umbrales del siglo XX*, BOCEE 15 (31. XII. 1998) 111-124, esp. números 10-11; LIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, “*La verdad os hará libres*” (*Jn 8, 32*). *Instrucción Pastoral sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad*, BOCEE 7 (7. I. 1991) 13-32, esp. números 30-33.

[09] Cf. LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Algunas orientaciones sobre la ilicitud de la reproducción humana artificial y sobre las prácticas injustas autorizadas por la Ley que la regulará en España*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 26-30; Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *El Proyecto de Ley de Investigación Biomédica no protege el derecho a la vida y permite la clonación de seres humanos* (19 de octubre de 2006); Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *En favor del verdadero matrimonio*, BOCEE 18 (31. XII. 2004) 97; Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *Nota acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio*, BOCEE 19 (30. VI. 2005) 31; Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Ante el Proyecto de Ley Orgánica de Educación*, BOCEE 19 (31. XII. 2005) 89-90; Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, *La LOE no cumple los Acuerdos con*

la Santa Sede, BOCEE 20 (39. VI. 2006) 62.

[10] Cf. Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, 18-22.

[11] Cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 4-8.

[12] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 10.

[13] Cf. Mt 28, 16-20; Rom 8, 28-39; 12, 9.

[14] Así nos lo proponía a los Obispos españoles el Papa Benedicto XVI, el pasado 8 de julio de 2006, en la Capilla del Santo Cáliz de la Catedral de Valencia: “En momentos o situaciones difíciles, recordad aquellas palabras de la Carta a los Hebreos: ‘corramos en la carrera que nos toca sin retirarnos, fijos los ojos en el que inició y completa nuestra fe: Jesús, que renunciando al gozo inmediato, soportó la cruz sin miedo a la ignominia (...) Y no os canséis ni perdáis el ánimo’(12, 1-3)”: *Ecclesia* 3318 (15. VII. 2006) 19.

[15] Cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, 29

[16] Cf. LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2006-2010. “Yo soy el pan de vida” (Jn 6, 35). Vivir de la Eucaristía*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 9-25.

[17] Cf. Benedicto XVI, *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia, Verona*, 19 de octubre de 2006.

[18] Es la afirmación del Concilio Vaticano II tan repetida por Juan Pablo II: “realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (Constitución apostólica *Gaudium et spes*, 22). Afirmación que resuena también en las enseñanzas de Benedicto XVI, cuando recuerda de muchos modos: “¡No tengáis miedo a Cristo! Él no quita nada, y lo da todo” (*Homilía en la Misa de inicio del pontificado*, el 19 de abril de 2005). O bien: “No entran, por tanto, en nuestras intenciones un repliegue o una crítica negativa; propugnamos, en cambio, una ampliación de nuestro concepto de razón y de su empleo”: *Discurso a los representantes de la ciencia en la Universidad de Ratisbona*, el 12 de septiembre de 2006: *Ecclesia* 3328 (23. IX. 2006) 32-35, 35.

[19] Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, 53.

[20] Para lo que sigue nos inspiramos muy de cerca en el ya mencionado discurso de Benedicto XVI en Verona, del 19 de octubre de 2006. Cf. también *Catecismo de la Iglesia Católica*, Tercera Parte, Primera Sección (“La vocación del hombre: la vida en Cristo); y: LIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, “*La verdad os hará libres*” (Jn 8, 32). *Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de nuestra sociedad*, BOCEE 7 (1991) 13-32, especialmente la parte III: “Algunos aspectos fundamentales del comportamiento moral cristiano”.

[21] Cf. Comisión Episcopal para la Doctrina de la fe, *Esperamos la resurrección y la vida eterna*, BOCEE 12 (7. III. 1996) 49-58.

[22] Cf. Juan Pablo II, Exhortación postsinodal *Ecclesia in Europa*, 50.

[23] Cf. LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2006-2010. “Yo soy el pan de vida” (Jn 6, 35). Vivir de la Eucaristía*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 9-25, números 14 y 15. Y, también: LXXVIII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones pastorales para el Catecumenado*, BOCEE 16 (30. VI. 2002) 31-26; LXX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y orientaciones*, BOCEE 15, (31. XII. 1998) 75-110.

[24] Cf. Conferencia Episcopal Española (Ed.), *El Papa en Valencia con las familias. Viaje apostólico de Su Santidad Benedicto XVI a Valencia (España) con motivo del V Encuentro Mundial de las Familias, 8-9 de julio de 2006*, Editorial Edice, Madrid 2006; LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2006-2010. "Yo soy el pan de vida" (Jn 6, 35). Vivir de la Eucaristía*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 9-25, números 28 y 29.

[25] Cf. LXXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal Española 2006-2010. "Yo soy el pan de vida" (Jn 6, 35). Vivir de la Eucaristía*, BOCEE 20 (30. VI. 2006) 9-25, esp. números 20-27; LVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas*, BOCEE 9 (6. XI. 1992) 211-225.

[26] Benedicto XVI, *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia*, Verona, 19 de octubre de 2006. Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 36, 40, 76; y Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, 28-29.

[27] Benedicto XVI, *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia*, Verona, 19 de octubre de 2006. Cf. Carta encíclica *Deus caritas est*, 29.

[28] Cf. Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, B.A.C. / Planeta, Madrid, 2005, números 565-574.

[29] Cf. Para este apartado y los siguientes: LXV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *Moral y sociedad democrática*, BOCEE 13 (19. VI. 1996) 88-97.

[30] Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, números 396 y 407.

[31] Benedicto XVI, *Discurso al IV Congreso Nacional de la Iglesia en Italia*, Verona, 19 de octubre de 2006.

[32] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 75.

[33] Juan Pablo II, Carta encíclica *Evangelium vitae*, 70.

[34] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 26.

[35] *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 164.

[36] Cf. CXI Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *Constructores de la paz*, BOCEE 3 (enero/marzo 1986) 3-24, números 95-98; y LXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, BOCEE 16 (31. XII. 2002) 91-101. Se puede consultar el libro *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, selección y edición de textos de José Francisco Serrano Ocea, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, con más de 800 páginas dedicadas a este tema tan doloroso.

[37] "Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear no sería prudente ni moralmente aceptable. Pretender unilateralmente alterar este ordenamiento jurídico en función de una determinada voluntad de poder local o de cualquier otro tipo, es inadmisibile. Es necesario respetar y tutelar el bien común de una sociedad pluricentenario": LXXIX Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, Instrucción pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, BOCEE 16 (31. XII. 2002) 91-101, número 35.

[38] Juan Pablo II, *Mensaje a los Obispos italianos sobre las responsabilidades de los católicos ante los desafíos del momento histórico actual*, 6 de enero de 1994.

[39] Juan Pablo II, *Mensaje a los Obispos italianos sobre las responsabilidades de los católicos ante los desafíos del momento histórico actual*, 6 de enero de 1994.

[40] Cf. Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 20.

[41] Cf. Benedicto XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, 18.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTIFICACIÓN sobre las obras del P. Jon SOBRINO S.J:

Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Madrid, 1991)
y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999).

Introducción

1. Después de un primer examen de los volúmenes, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret (Jesucristo)* y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (La fe)*, del R.P. Jon Sobrino S.J., la Congregación para la Doctrina de la Fe, a causa de las imprecisiones y errores en ellos encontrados, en el mes de octubre de 2001, tomó la decisión de emprender un estudio ulterior y más profundo de dichas obras. Dada la amplia divulgación de estos escritos y el uso de los mismos en Seminarios y otros centros de estudio, sobre todo en América Latina, se decidió seguir para este estudio el “procedimiento urgente” regulado en los artículos 23-27 de la *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Como resultado de tal examen, en el mes de julio de 2004 se envió al Autor, a través del R.P. Peter Hans Kolvenbach S.J., Preósito General de la Compañía de Jesús, un elenco de proposiciones erróneas o peligrosas encontradas en los libros citados.

En el mes de marzo de 2005 el P. Jon Sobrino envió a la Congregación una “*Respuesta al texto de la Congregación para la Doctrina de la Fe*”, la cual fue examinada en la Sesión Ordinaria del 23 de noviembre de 2005. Se constató que, aunque en algunos puntos el Autor había matizado parcialmente su pensamiento, la *Respuesta* no resultaba satisfactoria, ya que, en sustancia, permanecían los errores que habían dado lugar al envío del elenco de proposiciones ya mencionado. Aunque la preocupación del Autor por la suerte de los pobres es apreciable, la Congregación para la Doctrina de la Fe se ve en la obligación de indicar que las mencionadas obras del P. Sobrino presentan, en algunos puntos, notables discrepancias con la fe de la Iglesia.

Se decidió por tanto publicar la presente *Notificación*, para poder ofrecer a los fieles un criterio de juicio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia, acerca de las afirmaciones de los libros citados o de otras publicaciones del Autor. Se debe notar que, en algunas ocasiones, las proposiciones erróneas se sitúan en contextos en los que se encuentran otras expresiones que parecen contradecirlas^[1], pero no por ello pueden justificarse. La Congregación no pretende juzgar las intenciones subjetivas del Autor, pero tiene el deber de llamar la atención acerca de ciertas proposiciones que no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia. Dichas proposiciones se refieren a: 1) los presupuestos metodológicos enunciados por el Autor, en los que funda su reflexión teológica, 2) la divinidad de Jesucristo, 3) la encarnación del Hijo de Dios, 4) la relación entre Jesucristo y el Reino de Dios, 5) la autoconciencia de Jesucristo y 6) el valor salvífico de su muerte.

I. Presupuestos metodológicos.

2. En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: “La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo” (p. 47). Y añade: “Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental” (p. 50); la “Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una *realidad* configurada por los pobres” (p. 51). “El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica” (p. 52).

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta “Iglesia de los pobres” se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar

teológico.

El lugar eclesial de la cristología no puede ser la “Iglesia de los pobres” sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma[2].

3. La falta de la atención debida a las fuentes, a pesar de que el Autor afirma que las considera “normativas”, dan lugar a los problemas concretos de su teología a los que nos referiremos más adelante. En particular, las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte, de hecho, no reciben siempre la atención debida. En los apartados sucesivos se tratarán estas cuestiones.

Es igualmente llamativo el modo como el Autor trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según él, se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, se afirma: “Estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad” (*La fe*, 405-406). De hecho hay que reconocer el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, que no expresan ni pueden expresar todo lo que se contiene en los misterios de la fe, y deben ser interpretadas a la luz de la Sagrada Escritura y la Tradición. Pero no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado.

El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia, incluidos los grandes concilios, es considerado por el P. Sobrino como ambiguo y también negativo. No niega el carácter normativo de las formulaciones dogmáticas, pero, en conjunto, no les reconoce valor más que en el ámbito cultural en que nacieron. No tiene en cuenta el hecho de que el sujeto *transtemporal* de la fe es la Iglesia creyente y que los pronunciamientos de los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial. La Iglesia sigue profesando el Credo que surgió de los Concilios de Nicea (año 325) y de Constantinopla (año 381). Los primeros cuatro concilios ecuménicos son aceptados por la gran mayoría de las Iglesias y comunidades eclesiales de oriente y occidente. Si usaron los términos y los conceptos de la cultura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del Cristianismo, sino más bien lo contrario. Con la inculturación del mensaje cristiano la misma cultura griega sufrió una transformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica.

II. La divinidad de Jesucristo.

4. Diversas afirmaciones del Autor tienden a disminuir el alcance de los pasajes del Nuevo Testamento que afirman que Jesús es Dios: “Jesús está íntimamente ligado a Dios, con lo cual su realidad habrá que expresarla de alguna forma como realidad que es *de Dios* (cf. *Jn 20,28*)” (*La fe*, 216). En referencia a *Jn 1,1* se afirma: “Con el texto de Juan [...] de ese *logos* no se dice todavía, en sentido estricto, que sea Dios (consustancial al Padre), pero de él se afirma algo que será muy importante para llegar a esta conclusión, su *preexistencia*, la cual no connota algo puramente temporal, sino que dice relación con la creación y relaciona al *logos* con la acción específica de la divinidad” (*La fe*, 469). Según el Autor en el Nuevo Testamento no se afirma claramente la divinidad de Jesús, sino que sólo se establecen los presupuestos para ello: “En el Nuevo Testamento [...] hay expresiones que, en germen, llevarán a la confesión de fe en la divinidad de Jesús” (*La fe*, 468-469). “En los comienzos no se habló de Jesús como *Dios* ni menos de la *divinidad* de Jesús, lo cual sólo acaeció tras mucho tiempo de explicación creyente, casi con toda probabilidad después de la caída de Jerusalén” (*La fe*, 214).

Sostener que en *Jn 20,28* se afirma que Jesús es “*de Dios*” es un error evidente, en cuanto en este pasaje se le llama “Señor” y “Dios”. Igualmente, en *Jn 1,1* se dice que el Logos es Dios. En otros muchos textos se habla de Jesús como Hijo y como Señor[3]. La divinidad de Jesús ha sido objeto de la fe de la Iglesia desde el comienzo, mucho antes de que en el Concilio de Nicea se proclamara su consustancialidad con el Padre. El hecho de que no se use este término no significa que no se afirme la divinidad de Jesús en

sentido estricto, al contrario de lo que el Autor parece insinuar.

Con sus aserciones de que la divinidad de Jesús ha sido afirmada sólo después de mucho tiempo de reflexión creyente y que en el Nuevo Testamento se halla solamente “en germen”, el Autor evidentemente tampoco la niega, pero no la afirma con la debida claridad y da pie a la sospecha de que el desarrollo dogmático, que reviste según él características ambiguas, ha llegado a esta formulación sin una continuidad clara con el Nuevo Testamento.

Pero la divinidad de Jesús, está claramente atestiguada en los pasajes del Nuevo Testamento a que nos hemos referido. Las numerosas declaraciones conciliares en este sentido[4] se encuentran en continuidad con cuanto en el Nuevo Testamento se afirma de manera explícita y no solamente “en germen”. La confesión de la divinidad de Jesucristo es un punto absolutamente esencial de la fe de la Iglesia desde sus orígenes y se halla atestiguada desde el Nuevo Testamento.

III. La encarnación del Hijo de Dios.

5. Escribe el P. Sobrino: “Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse, y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la Trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el hecho de ese ser afectado por lo humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús” (*Jesucristo*, 308).

En este pasaje el Autor establece una distinción entre el Hijo y Jesús que sugiere al lector la presencia de dos sujetos en Cristo: el Hijo asume la realidad de Jesús; el Hijo experimenta la humanidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús. No resulta claro que el Hijo es Jesús y que Jesús es el Hijo. En el tenor literal de estas frases, el P. Sobrino refleja la llamada teología del *homo assumptus*, que resulta incompatible con la fe católica, que afirma la unidad de la persona de Jesucristo en las dos naturalezas, divina y humana, según las formulaciones de los Concilios de Éfeso[5] y sobre todo de Calcedonia, que afirma: “...enseñamos que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado (cf. *Heb* 4,15), engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”[6]. De igual modo se expresó el Papa Pío XII en la encíclica *Sempiternus Rex*: “...el Concilio de Calcedonia, en perfecto acuerdo con el de Éfeso, afirma claramente que una y otra naturaleza de nuestro Redentor concurren «en una sola persona y subsistencia», y prohíbe poner en Cristo dos individuos, de modo que se pusiera junto al Verbo un cierto «hombre asumido», dueño de su total autonomía”[7].

6. Otra dificultad en la visión cristológica del P. Sobrino deriva de su insuficiente comprensión de la *communicatio idiomatum*. En efecto, según él, “la comprensión adecuada de la *communicatio idiomatum*” sería la siguiente: “lo humano limitado se predica de Dios, pero lo divino ilimitado no se predica de Jesús” (*La fe*, 408; cf. 500).

En realidad, la unidad de la persona de Cristo “en dos naturalezas”, afirmada por el Concilio de Calcedonia, tiene como consecuencia inmediata la llamada *communicatio idiomatum*, es decir, la posibilidad de referir las propiedades de la divinidad a la humanidad y viceversa. En virtud de esta posibilidad ya el Concilio de Éfeso definió que María era *theotókos*: “Si alguno no confiesa que el Emmanuel es en verdad Dios y que por eso la santa Virgen es madre de Dios, pues dio a luz según la carne al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema”[8]. “Si alguno atribuye a dos personas o a dos hipóstasis las expresiones contenidas en los escritos evangélicos y apostólicos, o dichas sobre Cristo por los santos o por él mismo sobre sí mismo, y unas las atribuye al hombre, considerado propiamente como distinto del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema”[9]. Como fácilmente se deduce de estos textos la “comunicación de idiomas” se aplica en los dos sentidos, lo

humano se predica de Dios y lo divino del hombre. Ya el Nuevo Testamento afirma que Jesús es Señor[10], y que todas las cosas han sido creadas por medio de él[11]. En el lenguaje cristiano es posible decir, y se dice por ejemplo, que Jesús es Dios, que es creador y omnipotente. Y el Concilio de Éfeso sancionó el uso de llamar a María madre de Dios. No es por tanto correcto decir que no se predica de Jesús lo divino ilimitado. Esta afirmación del Autor sería comprensible solamente en el contexto de la cristología del *homo assumptus* en la que no resulta clara la unidad de la persona de Jesús: es evidente que no se podrían predicar de una persona humana los atributos divinos. Pero esta cristología no es en absoluto compatible con la enseñanza de los Concilios de Éfeso y Calcedonia sobre la unidad de la persona en dos naturalezas. La comprensión de la *communicatio idiomatum* que el Autor presenta revela por tanto una concepción errónea del misterio de la encarnación y de la unidad de la persona de Jesucristo.

IV. Jesucristo y el Reino de Dios

7. El P. Sobrino desarrolla una visión peculiar acerca de la relación entre Jesús y el Reino de Dios. Se trata de un punto de especial interés en sus obras. Según el Autor, la persona de Jesús, como mediador, no se puede absolutizar, sino que se ha de contemplar en su relacionalidad hacia el Reino de Dios, que es evidentemente considerado algo distinto de Jesús mismo: “Esta relacionalidad histórica la analizaremos después en detalle, pero digamos ahora que este recordatorio es importante [...] cuando se absolutiza al mediador Cristo y se ignora su relacionalidad constitutiva hacia la mediación, el reino de Dios” (*Jesucristo*, 32). “Ante todo, hay que distinguir entre mediador y mediación de Dios. El reino de Dios, formalmente hablando, no es otra cosa que la realización de la voluntad de Dios para este mundo, a lo cual llamamos *mediación*. A esa mediación [...] está asociada una persona (o grupo) que la anuncia e inicia, y a ello llamamos *mediador*. En este sentido puede y debe decirse que, según la fe, ya ha aparecido el mediador definitivo, último y escatológico del reino de Dios, Jesús [...]. Desde esta perspectiva pueden entenderse también las bellas palabras de Orígenes al llamar a Cristo la *autobasileia de Dios*, el reino de Dios en persona, palabras importantes que describen bien la ultimidad del mediador personal del reino, pero peligrosas si adecúan a Cristo con la realidad del reino” (*Jesucristo*, 147). “Mediador y mediación se relacionan, pues, esencialmente, pero no son lo mismo. Siempre hay un Moisés y una tierra prometida, un Monseñor Romero y una justicia anhelada. Ambas cosas, juntas, expresan la totalidad de la voluntad de Dios, pero no son lo mismo” (*Jesucristo*, 147). Por otra parte la condición de mediador de Jesús le viene sólo de su humanidad: “La posibilidad de ser mediador no le viene, pues, a Cristo de una realidad *añadida* a lo humano sino que le viene del ejercicio de lo humano” (*La fe*, 253).

El Autor afirma ciertamente la existencia de una relación especial entre Jesucristo (*mediador*) y el Reino de Dios (*mediación*), en cuanto Jesús es el mediador definitivo, último y escatológico del Reino. Pero en los pasajes citados, Jesús y el Reino se distinguen de tal manera que el vínculo entre ambos resulta privado de su contenido peculiar y de su singularidad. No se explica correctamente el nexo esencial existente entre el *mediador* y la *mediación*, por usar sus mismas palabras. Además, al afirmarse que la posibilidad de ser mediador le viene a Cristo del ejercicio de lo humano se excluye que su condición de Hijo de Dios tenga relevancia para su misión mediadora.

No es suficiente hablar de una conexión íntima o de una relación constitutiva entre Jesús y el Reino o de una “ultimidad del mediador”, si éste nos remite a algo que es distinto de él mismo. Jesucristo y el Reino en un cierto sentido se identifican: en la persona de Jesús el Reino ya se ha hecho presente. Esta identidad ha sido puesta de relieve desde la época patrística[12]. El Papa Juan Pablo II afirma en la encíclica *Redemptoris Missio*: “La predicación de la Iglesia primitiva se ha centrado en el anuncio de Jesucristo, con el que se identifica el Reino de Dios”[13]. “Cristo no solamente ha anunciado el Reino, sino que en él el Reino mismo se ha hecho presente y se ha cumplido”[14]. “El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina, un programa [...], sino que es ante todo *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible. Si se separa el Reino de Jesús ya no se tiene el Reino de Dios revelado por él”[15].

Por otra parte la singularidad y unicidad de la mediación de Cristo ha sido siempre afirmada en la Iglesia. Gracias a su condición de “Hijo unigénito de Dios”, es la “autorevelación definitiva de Dios”[16]. Por ello su

mediación es única, singular, universal e insuperable: "...se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos"[17].

V. La autoconciencia de Jesucristo.

8. El P. Sobrino afirma, citando a L. Boff, que "Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús" (*Jesucristo*, 203). Y por su cuenta añade: "Esta fe describe la totalidad de la vida de Jesús" (*Jesucristo*, 206). El Autor justifica su posición aduciendo al texto de *Heb 12,2*: "En forma lapidaria la carta [a los Hebreos] dice con una claridad que no tiene paralelo en el Nuevo Testamento que Jesús se relacionó con el misterio de Dios en la fe. Jesús es el que ha vivido originariamente y en plenitud la fe (12,2)" (*La fe*, 256). Añade todavía: "Por lo que toca a la fe, Jesús es presentado, en vida, como un creyente como nosotros, hermano en lo teologal, pues no se le ahorró el tener que pasar por ella. Pero es presentado también como hermano mayor, porque vivió la fe originariamente y en plenitud (12,2). Y es el modelo, aquel en quien debemos tener los ojos fijos para vivir nuestra propia fe" (*La fe*, 258).

La relación filial de Jesús con el Padre, en su singularidad irreplicable no aparece con claridad en los pasajes citados; más aún, estas afirmaciones llevan más bien a excluirla. Considerando el conjunto del Nuevo Testamento no se puede sostener que Jesús sea "un creyente como nosotros". En el evangelio de Juan se habla de la "visión" del Padre por parte de Jesús: "Aquel que ha venido de Dios, éste ha visto al Padre"[18]. Igualmente la intimidad única y singular de Jesús con el Padre se encuentra atestiguada en los evangelios sinópticos[19].

La conciencia filial y mesiánica de Jesús es la consecuencia directa de su ontología de Hijo de Dios hecho hombre. Si Jesús fuera un creyente como nosotros, aunque de manera ejemplar, no podría ser el revelador verdadero que nos muestra el rostro del Padre. Son evidentes las conexiones de este punto con cuanto se ha dicho en el n. IV sobre la relación de Jesús con el Reino, y se dirá a continuación en el n. VI sobre el valor salvífico que Jesús atribuyó a su muerte. En la reflexión del Autor desaparece de hecho el carácter único de la mediación y de la revelación de Jesús, que de esta manera queda reducido a la condición de revelador que podemos atribuir a los profetas o a los místicos.

Jesús, el Hijo de Dios hecho carne, goza de un conocimiento íntimo e inmediato de su Padre, de una "visión", que ciertamente va más allá de la fe. La unión hipostática y su misión de revelación y redención requieren la visión del Padre y el conocimiento de su plan de salvación. Es lo que indican los textos evangélicos ya citados.

Esta doctrina ha sido expresada en diversos textos magisteriales de los últimos tiempos: "Aquel amorosísimo conocimiento que desde el primer momento de su encarnación tuvo de nosotros el Redentor divino, está por encima de todo el alcance escrutador de la mente humana; toda vez que, en virtud de aquella visión beatífica de que gozó apenas acogido en el seno de la madre de Dios"[20].

Con una terminología algo diversa insiste también en la visión del Padre el Papa Juan Pablo II: "Fija [Jesús] sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve límpidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor"[21].

También el *Catecismo de la Iglesia Católica* habla del conocimiento inmediato que Jesús tiene del Padre: "Es ante todo el caso del conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre"[22]. "El conocimiento humano de Cristo, por su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado gozaba de la plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar"[23].

La relación de Jesús con Dios no se expresa correctamente diciendo que era un creyente como nosotros. Al contrario, es precisamente la intimidad y el conocimiento directo e inmediato que él tiene del Padre lo

que le permite revelar a los hombres el misterio del amor divino. Sólo así nos puede introducir en él.

VI. El valor salvífico de la muerte de Jesús.

9. Algunas afirmaciones del P. Sobrino hacen pensar que, según él, Jesús no ha atribuido a su muerte un valor salvífico: “Digamos desde el principio que el Jesús histórico no interpretó su muerte de manera salvífica, según los modelos soteriológicos que, después, elaboró el Nuevo Testamento: sacrificio expiatorio, satisfacción vicaria [...]. En otras palabras, no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte, como hizo después el Nuevo Testamento” (*Jesucristo*, 261). “En los textos evangélicos no se puede encontrar inequívocamente el significado que Jesús otorgó a su propia muerte” (*ibidem*). “...puede decirse que Jesús va a la muerte con confianza y la ve como último acto de servicio, más bien a la manera de ejemplo eficaz y motivante para otros que a la manera de mecanismo de salvación para otros. Ser fiel hasta el final, eso es ser humano” (*Jesucristo*, 263).

En un primer momento la afirmación del Autor parece limitada, en el sentido de que Jesús no habría atribuido un valor salvífico a su muerte con las categorías que después usó el Nuevo Testamento. Pero después se afirma que no hay datos para pensar que Jesús otorgara un sentido absoluto trascendente a su propia muerte. Se dice sólo que va a la muerte con confianza y le atribuye un valor de ejemplo motivante para otros. De esta manera los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del valor salvífico de la muerte de Cristo[24] resultan privados de toda conexión con la conciencia de Cristo durante su vida mortal. No se toman debidamente en consideración los pasajes evangélicos en los que Jesús atribuye a su muerte un significado en orden a la salvación; en particular *Mc* 10,45[25]: “el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos”; y las palabras de la institución de la eucaristía: “Ésta es mi sangre de la alianza, que va a ser derramada por muchos”[26]. De nuevo aparece aquí la dificultad a la que antes se ha hecho mención en cuanto al uso que el P. Sobrino hace del Nuevo Testamento. Los datos neotestamentarios ceden el paso a una hipotética reconstrucción histórica, que es errónea.

10. Pero el problema no se reduce a la conciencia con la que Jesús habría afrontado su muerte y al significado que él le habría dado. El P. Sobrino expone también su punto de vista respecto al significado soteriológico que se debe atribuir a la muerte de Cristo: “Lo salvífico consiste en que ha aparecido sobre la tierra lo que Dios quiere que sea el ser humano [...]. El Jesús fiel hasta la cruz es salvación, entonces, al menos en este sentido: es revelación del *homo verus*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen tácticamente las características de una verdadera naturaleza humana [...]. El hecho mismo de que se haya revelado lo humano verdadero contra toda expectativa, es ya buena noticia, y por ello, es ya en sí mismo salvación [...]. Según esto, la cruz de Jesús como culminación de toda su vida puede ser comprendida salvíficamente. Esta eficacia salvífica se muestra más bien a la manera de la causa ejemplar que de la causa eficiente. Pero no quita esto que no sea eficaz [...]. No se trata pues de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar” (*Jesucristo*, 293-294).

Por supuesto, hay que conceder todo su valor a la eficacia del ejemplo de Cristo, que el Nuevo Testamento menciona explícitamente[27]. Es una dimensión de la soteriología que no se debe olvidar. Pero no se puede reducir la eficacia de la muerte de Jesús al ejemplo, o, según las palabras del Autor, a la aparición del *homo verus*, fiel a Dios hasta la cruz. El P. Sobrino usa en el texto citado expresiones como “al menos” y “más bien”, que parecen dejar abierta la puerta a otras consideraciones. Pero al final esta puerta se cierra con una explícita negación: no se trata de causalidad eficiente, sino de causalidad ejemplar. La redención parece reducirse a la aparición del *homo verus*, manifestado en la fidelidad hasta la muerte. La muerte de Cristo es *exemplum* y no *sacramentum* (don). La redención se reduce al moralismo. Las dificultades cristológicas notadas ya en relación con el misterio de la encarnación y la relación con el Reino afloran aquí de nuevo. Sólo la humanidad entra en juego, no el Hijo de Dios hecho hombre por nosotros y por nuestra salvación. Las afirmaciones del Nuevo Testamento y de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia sobre la eficacia de la redención y de la salvación operadas por Cristo no pueden reducirse al buen ejemplo que éste nos ha dado. El misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es la fuente única e inagotable de la redención de la humanidad, que se hace eficaz en la Iglesia mediante los sacramentos.

Afirma el Concilio de Trento en el Decreto sobre la justificación: "...el Padre celestial, «Padre de la misericordia y Dios de toda consolación» (2 Cor 1,3), cuando llegó la bienaventurada «plenitud de los tiempos» (Ef 1,10; Gál 4,4) envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús [...], tanto para redimir a los judíos «que estaban bajo la ley» (Gál 4,5) como para que «las naciones que no seguían la justicia, aprehendieran la justicia» (Rom 9,30) y todos «recibieran la adopción de hijos» (Gál 4,5). A éste «propuso Dios como propiciador por la fe en su sangre» (Rom 3,25), «por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1jn 2,2)”[28].

Se afirma en el mismo decreto que la causa meritoria de la justificación es Jesús, Hijo unigénito de Dios, “el cual, «cuando éramos enemigos» (Rom 5,10), «por la excesiva caridad con que nos amó» (Ef 2,4) nos mereció la justificación con su santísima pasión en el leño de la cruz, y satisfizo por nosotros a Dios Padre”[29].

El Concilio Vaticano II enseña: “El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que unió a sí, venciendo la muerte con su muerte y resurrección, redimió al hombre y lo transformó en una criatura nueva (cf. Gál 6,15; 2Cor 5,17). A sus hermanos, convocados de entre todas las gentes, los constituyó místicamente como su cuerpo, comunicándoles su Espíritu. La vida de Cristo en este cuerpo se comunica a los creyentes, que se unen misteriosa y realmente a Cristo que ha padecido y ha sido glorificado por medio de los sacramentos”[30].

El *Catecismo de la Iglesia Católica* indica a su vez: “Este designio divino de salvación por la muerte del Siervo, el Justo, había sido anunciado previamente en las Escrituras como misterio de Redención universal, es decir, de rescate que libera a los hombres de la esclavitud del pecado. San Pablo confiesa, en una profesión de fe que dice haber «recibido, que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras» (1 Cor 15,3). La muerte redentora de Jesús cumple en particular la profecía del Siervo sufriente. Jesús mismo ha presentado el sentido de su vida y de su muerte a la luz del Siervo sufriente”[31].

Conclusión

11. La teología nace de la obediencia al impulso de la verdad que tiende a comunicarse y del amor que desea conocer cada vez mejor a aquel que ama, Dios mismo, cuya bondad hemos reconocido en el acto de fe[32]. Por eso, la reflexión teológica no puede tener otra matriz que la fe de la Iglesia. Solamente a partir de la fe eclesial, el teólogo puede adquirir, en comunión con el Magisterio, una inteligencia más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia[33].

La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo, y transmitida por la Iglesia, constituye, pues, el principio normativo último de la teología[34], y ninguna otra instancia puede superarla. En su referencia a este manantial perenne, la teología es fuente de auténtica novedad y luz para los hombres de buena voluntad. Por este motivo la investigación teológica dará frutos tanto más abundantes y maduros, para el bien de todo el pueblo de Dios y de toda la humanidad, cuanto más se inserte en la corriente viva que, gracias a la acción del Espíritu Santo, procede de los apóstoles y que ha sido enriquecida con la reflexión creyente de las generaciones que nos han precedido. Es el Espíritu Santo quién introduce a la Iglesia en la plenitud de la verdad[35], y sólo en la docilidad a este “don de lo alto” la teología es realmente eclesial y está al servicio de la verdad.

El fin de la presente *Notificación* es, precisamente, hacer notar a todos los fieles la fecundidad de una reflexión teológica que no teme desarrollarse dentro del flujo vital de la Tradición eclesial.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la Audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto el 13 de octubre de 2006, ha aprobado la presente Notificación, decidida en la Sesión Ordinaria del Dicasterio, y ha ordenado que sea publicada.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 26 de noviembre de 2006, Fiesta de N. S. Jesucristo Rey del Universo.

William Cardenal Levada
Prefecto

Angelo Amato, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

[1] Cf. p. ej. *infra* el n. 6.

[2] Cf. Conc. Vaticano II, Decr. *Optatam Totius*, 16; Juan Pablo II, Carta Enc. *Fides et Ratio*, 65: AAS 91 (1999), 5-88.

[3] Cf. *1Tes* 1,10; *Flp* 2,5-11; *1Cor* 12,3; *Rom* 1,3-4; 10,9; *Col* 2,9, etc.

[4] Cf. los Concilios de Nicea, DH 125; Constantinopla, DH 150; Éfeso, DH 250-263; Calcedonia DH 301-302.

[5] Cf. DH 252-263.

[6] Cf. DH 301.

[7] Pío XII, Carta Enc. *Sempiternus Rex*: AAS 43 (1951), 638; DH 3905.

[8] Conc. de Éfeso, *Anathematismi Cyrilli Alex.*, DH 252.

[9] *Ibidem*, DH 255.

[10] *1Cor* 12,3; *Flp* 2,11.

[11] Cf. *1Cor* 8,6.

[12] Cf. Orígenes, *In Mt. Hom.*, 14,7; Tertuliano, *Adv. Marcionem*, IV 8; Hilario de Poitiers, *Com. in Mt.* 12,17.

[13] Juan Pablo II, Carta Enc. *Redemptoris Missio*, 16: AAS 83 (1991), 249-340.

[14] *Ibidem*, 18.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*, 5.

[17] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, 15: AAS 92 (2000), 742-765.

[18] *Jn* 6,46; cf. también *Jn* 1,18.

[19] Cf. *Mt* 11,25-27; *Lc* 10,21-22.

[20] Pío XII, Carta Enc. *Mystici Corporis*, 75: AAS 35 (1943) 230; DH 3812.

- [21] Juan Pablo II, Carta Apost. *Novo Millennio Ineunte*, 26: AAS 93 (2001), 266-309.
- [22] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 473.
- [23] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 474.
- [24] Cf. p. ej. *Rom* 3,25; *2Cor* 5,21; *1Jn* 2,2, etc.
- [25] Cf. *Mt* 20,28.
- [26] *Mc* 14,24; cf. *Mt* 26,28; *Lc* 22,20.
- [27] Cf. *Jn* 13,15; *1Pe* 2,21.
- [28] Conc. Di Trento, Decr. *De iustificatione*, DH 1522.
- [29] *Ibidem*, DH 1529, cf. DH 1560.
- [30] Conc. Vaticano II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 7
- [31] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 601.
- [32] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum veritatis*, 7: AAS 82 (1990), 1550-1570.
- [33] Cf. *ibidem*, 6.
- [34] Cf. *ibidem*, 10.
- [35] Cf. *Jn* 16,13.
-

NOTA EXPLICATIVA A LA NOTIFICACIÓN SOBRE LAS OBRAS DEL P. JON SOBRINO S. J.

1. El interés de la Iglesia por los pobres

Es función propia de la Congregación para la Doctrina de la Fe promover y tutelar la doctrina sobre la fe y las costumbres en todo el orbe católico[1]. En tal modo se quiere servir a la fe del pueblo de Dios y en particular a sus miembros más sencillos y pobres. La preocupación por los más sencillos y pobres es, desde el inicio, uno de los rasgos que caracteriza la misión de la Iglesia. Si es cierto, como también lo ha recordado el Santo Padre, que «la primera pobreza de los pueblos es no conocer a Cristo»[2], entonces todos los hombres tienen derecho a conocer al Señor Jesús, que es «esperanza de las naciones y salvador de los pueblos», y a mayor razón cada cristiano tiene derecho de conocer de modo adecuado, auténtico e integral, la verdad que la Iglesia confiesa y expresa acerca de Cristo. Ese derecho es el fundamento del deber correspondiente del magisterio eclesial de intervenir cada vez que la verdad es puesta en peligro o negada.

Por todo ello, la Congregación se ha visto en el deber de publicar la *Notificación* adjunta sobre algunas obras del P. Jon Sobrino S.I. en las cuales se han encontrado diversas proposiciones erróneas o peligrosas que pueden causar daño a los fieles. El P. Sobrino, en sus obras, manifiesta preocupación por la situación de los pobres y oprimidos especialmente en América Latina. Esta preocupación es ciertamente la de la Iglesia entera. La misma Congregación para la Doctrina de la Fe, en su Instrucción *Libertatis conscientia* sobre libertad cristiana y liberación, indicaba que «la miseria humana atrae la compasión de Cristo Salvador que la ha querido cargar sobre sí e identificarse con los “más pequeños de sus hermanos” (cf. *Mt* 25,40.45)» y que «la opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva.

Ésta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas o ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva»[3]. Ya previamente la misma Congregación, en la Instrucción *Libertatis nuntius* sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, había observado que las advertencias sobre esta corriente teológica contenidas en el documento no se podían interpretar como un reproche hacia quienes deseaban ser fieles a la “opción preferencial por los pobres” ni podían en modo alguno servir de excusa a quienes se muestran indiferentes a los gravísimos problemas de la miseria y de la injusticia[4].

Estas afirmaciones muestran con claridad la posición de la Iglesia en este complejo problema: «Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano. La Iglesia, dócil al Espíritu, avanza con fidelidad por los caminos de la liberación auténtica. Sus miembros son conscientes de sus flaquezas y de sus retrasos en esta búsqueda. Pero una multitud de cristianos, ya desde el tiempo de los Apóstoles, han dedicado sus fuerzas y sus vidas a la liberación de toda forma de opresión y a la promoción de la dignidad humana. La experiencia de los santos y el ejemplo de tantas obras de servicio al prójimo constituyen un estímulo y una luz para las iniciativas liberadoras que se imponen hoy»[5].

2. Procedimiento para el examen de las doctrinas

A la *Notificación* arriba mencionada se ha llegado tras un atento examen de los escritos del P. Sobrino según el procedimiento establecido para el examen de las doctrinas. El modo de proceder de la Congregación para la Doctrina de la Fe para formarse un juicio sobre escritos que aparecen como problemáticos puede explicarse brevemente. Cuando la Congregación considera que los escritos de un autor determinado presentan dificultades desde el punto de vista doctrinal, de tal manera que de ellos se deriva o puede derivarse un daño grave para los fieles, se inicia un procedimiento regulado por el Reglamento del 29 de junio de 1997, que fue en su día aprobado por el Papa Juan Pablo II[6].

El *procedimiento ordinario* prevé que se pida la opinión de algunos peritos en la materia tratada. El parecer de los mismos, junto con todas las noticias útiles para el examen del caso, seguidamente se somete a la consideración de la *Consulta*, o sea, la instancia de la Congregación formada por expertos en las diferentes disciplinas teológicas. Toda la ponencia, incluyendo el verbal de la discusión, la votación general y los votos particulares de los *Consultores* sobre la eventual existencia en los escritos de errores doctrinales u opiniones peligrosas, es sometida al examen de la *Sesión Ordinaria* de la Congregación, compuesta por los Cardenales y Obispos miembros del Dicasterio, la cual examina minuciosamente toda la cuestión y decide si se debe proceder o no a una contestación al *Autor*. La decisión de la *Sesión Ordinaria* es sometida a la aprobación del *Sumo Pontífice*. Si se decide proceder a la contestación, la lista de proposiciones erróneas o peligrosas se comunica, a través del *Ordinario*, al *Autor*, el cual dispone de tres meses útiles para responder. Si la *Sesión Ordinaria* considera que la respuesta es suficiente, no se procede ulteriormente. De lo contrario se toman las medidas adecuadas. Una de éstas puede ser la publicación de una *Notificación* en la que se detallan las proposiciones erróneas o peligrosas encontradas en los escritos del *Autor*.

Cuando se considera que los escritos son evidentemente erróneos y de su divulgación podría derivar o ya deriva un grave daño a los fieles[7], el procedimiento se abrevia. Se nombra una *Comisión* de expertos encargada de determinar las proposiciones erróneas y peligrosas. El parecer de dicha *Comisión* se somete a la *Sesión Ordinaria* de la Congregación. En el caso de que las proposiciones se juzguen efectivamente erróneas y peligrosas, después de la aprobación del *Santo Padre*, siempre a través del *Ordinario*, se transmiten al *Autor*, para que éste las corrija en un plazo de dos meses útiles. Su respuesta es examinada por la *Sesión Ordinaria*, que adopta las medidas oportunas.

3. El caso particular del P. Sobrino

En el presente caso, la misma *Notificación* indica los pasos que se siguieron según el *procedimiento urgente*. Se optó por tal procedimiento teniendo en cuenta entre otras razones la gran difusión que, sobre

todo en América Latina, han alcanzado las obras del P. Jon Sobrino. En ellas se encontraron graves deficiencias tanto de orden metodológico como de contenido. Sin reproducir aquí cuanto en la *Notificación* se indica en detalle, se hace notar que entre las deficiencias de orden metodológico se encuentra la afirmación según la cual la Iglesia de los pobres es el lugar eclesial de la cristología y ofrece la dirección fundamental de la misma, olvidando que el único “lugar eclesial” válido en la cristología, como de la teología en general, es la fe apostólica, que la Iglesia transmite a todas las generaciones. El P. Sobrino tiende a disminuir el valor normativo de las afirmaciones del Nuevo Testamento y de los grandes Concilios de la Iglesia antigua. Estos errores de índole metodológica llevan a conclusiones no conformes con la fe de la Iglesia acerca de puntos centrales de la misma: la divinidad de Jesucristo, la encarnación del Hijo de Dios, la relación de Jesús con el Reino de Dios, su autoconciencia, el valor salvífico de su muerte.

Al respecto, la Congregación para la Doctrina de la Fe escribía: «una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la Palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos. Compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad»[8].

Por lo tanto, con esta *Notificación*, se espera ofrecer a los pastores y a los fieles un criterio seguro, fundado en la doctrina de la Iglesia para un juicio recto acerca de estas cuestiones, muy relevantes tanto desde el punto de vista teológico como pastoral.

[1] Cf. Juan Pablo II, Const. Apost. *Pastor bonus*, 48: AAS 80 (1988), 841-934)

[2] Benedicto XVI, *Mensaje para la Cuaresma 2006*.

[3] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 68: AAS 79 (1987), 554-599.

[4] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis nuntius*, *Proemio*: AAS 76 (1984) 876-909.

[5] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis nuntius*, 57.

[6] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*: AAS 89 (1997) 830-835.

[7] Cf. *ibidem*, 23

[8] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Libertatis conscientia*, 70.

Modificación del artículo 14,2 del Decreto General de la Conferencia Episcopal Española referente a la cantidad tope para enajenar los bienes eclesiásticos sin autorización de la Santa Sede

LXXXVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La Conferencia Episcopal Española, en su LXXXVII Asamblea Plenaria, de 20 a 24 de noviembre de 2006, acordó modificar de nuevo el art. 14,2 del Decreto General de la Conferencia (cf. BOCEE 1, 1984, p. 103), referente a los topes máximo y mínimo que pueden autorizar los obispos para la enajenación de los bienes eclesiásticos, a tenor de lo dispuesto en el canon 1292.

El límite mínimo se fijó en 150.000 euros, y el límite máximo en 1.500.000 euros.

La Congregación para los Obispos ha dado la preceptiva recognitio (cf. c. 455 § 2) a esta disposición mediante el siguiente decreto:

Prot. Nº 776/2005

CONGREGATIO PRO EPISCOPIS

HISPANIAE De Episcoporum Conferentiae Statutorum recognitione

DECRETUM

Exc.mus P. D. Richardus Blazquez Perez, Conferentiae Episcoporum Hispaniae Praeses, ipsius Conferentiae nomine, ab Apostolica Sede postulavit ut summa maxima et summa minima bonorum alienandorum (can. 1292 § 1, Codicis Iuris Canonici), a conventu plenario Conferentiae ad normam iuris adprobatae, rite recognoscerentur.

Congregatio pro Episcopis, vi facultatum sibi articulo 82 Constitutionis Apostolicae "Pastor bonus" tributarum et collatis consiliis cum Congregatione pro Clericis, propositas summas ratas habet, id est:

— E. 1.500.000 summam maximam. — E. 150.000 summam minimam.

Quapropter, eadem norma, modis ac temporibus ab ipsa Conferentia statutis, promulgari poterit. Datum Romae ex Aedibus Congregationis pro Episcopis, die 7 mensis Februarii anno 2007.

+ Joannes B. Card. Re, Praef. + Franciscus Monterisi, A Secretis Modificación del artículo 14,2 del Decreto General de la Conferencia Episcopal Española referente a... LXXXVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

El Secretario General de la Conferencia Episcopal Española hace constar que, conforme a lo dispuesto en el c. 8 § 2, el Decreto General sobre los topes máximo y mínimo que pueden autorizar los obispos para la enajenación de los bienes eclesiásticos comenzara a obligar el treinta de marzo de 2007.

Madrid, 28 de febrero de 2007

Juan Antonio Martínez Camino Secretario General de la Conferencia Episcopal Española

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

**LA ESPERANZA DE SALVACIÓN
PARA LOS NIÑOS QUE MUEREN SIN BAUTISMO***

El tema del destino de los niños que mueren sin haber recibido el Bautismo ha sido afrontado teniendo en cuenta el principio de la jerarquía de las verdades, en el contexto del designio salvador universal de Dios, de la unicidad y el carácter insuperable de la mediación de Cristo, de la sacramentalidad de la Iglesia en orden a la salvación y de la realidad del pecado original. En la situación actual de relativismo cultural y de pluralismo religioso, el número de niños no bautizados aumenta de manera considerable. En esta situación se hace más urgente la reflexión sobre la posibilidad de salvación para estos niños. La Iglesia es consciente de que esta salvación se puede alcanzar únicamente en Cristo por medio del Espíritu. Pero no puede renunciar a reflexionar, en cuanto madre y maestra, acerca del destino de todos los seres humanos creados a imagen de Dios y, de manera particular, de los más débiles y de aquellos que todavía no tienen el uso de la razón y de la libertad.

Es sabido que la enseñanza tradicional recurría a la teoría del limbo, entendido como un estado en el que las almas de los niños que mueren sin bautismo no merecen el premio de la visión beatífica, a causa del pecado original, pero no sufren ningún castigo, ya que no han cometido pecados personales. Esta teoría, elaborada por los teólogos a partir de la Edad Media, nunca ha entrado en las definiciones dogmáticas del Magisterio, aunque el mismo Magisterio la ha mencionado en su enseñanza hasta el concilio Vaticano II. Sigue siendo por tanto una hipótesis teológica posible. No obstante, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) la teoría del limbo no se menciona; se enseña por el contrario que, en cuanto a los niños muertos sin el bautismo, la Iglesia no puede más que confiarlos a la misericordia de Dios, como se hace precisamente en el ritual de las exequias previsto específicamente para ellos. El principio según el cual Dios quiere la salvación de todos los seres humanos permite esperar que haya una vía de salvación para los niños muertos sin bautismo (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1261). Esta afirmación invita a la reflexión teológica a encontrar una conexión lógica y coherente entre diversos enunciados de la fe católica: la voluntad salvífica universal de Dios / la unicidad de la mediación de Cristo / la necesidad del bautismo para la salvación / la acción universal de la gracia en relación con los sacramentos / la ligazón entre pecado original y privación de la visión beatífica / la creación del ser humano «en Cristo».

La conclusión del estudio es que hay razones teológicas y litúrgicas para motivar la esperanza de que los niños muertos sin Bautismo puedan ser salvados e introducidos en la felicidad eterna, aunque no haya una enseñanza explícita de la Revelación sobre este problema. Ninguna de las consideraciones que el texto propone para motivar una nueva aproximación a la cuestión puede ser utilizada para negar la necesidad del bautismo ni para retrasar su administración. Más bien hay razones para esperar que Dios salvará a estos niños ya que no se ha podido hacer por ellos lo que se hubiera deseado hacer, es decir, bautizarlos en la fe de la Iglesia e insertarlos visiblemente en el Cuerpo de Cristo.

Para terminar, una observación de carácter metodológico. El tratamiento de este tema se justifica dentro del desarrollo de la historia de la inteligencia de la fe de la que habla la constitución *Dei Verbum* (n. 8), y cuyos factores son la reflexión y el estudio de los creyentes, la experiencia de las cosas espirituales y la predicación del Magisterio. Cuando en la historia del pensamiento cristiano se ha comenzado a suscitar la pregunta sobre la suerte de los niños muertos sin bautismo tal vez no se conocía exactamente la naturaleza y todo el alcance doctrinal implícito en esta cuestión. Solamente en el desarrollo histórico y teológico que ha tenido lugar en el curso de los siglos y hasta el concilio Vaticano II se ha caído en la cuenta de que esta pregunta específica debía ser considerada en un horizonte cada vez más amplio de las doctrinas de fe, y que el problema puede ser repensado poniendo en relación explícita el punto en cuestión con el contexto global de la fe católica y observando el principio de la jerarquía de las verdades mencionado en el decreto *Unitatis redintegratio* del concilio Vaticano II. El documento, tanto desde el punto de vista teológico-especulativo como práctico-pastoral, constituye un instrumento explicativo, útil y eficaz para la comprensión y la profundización de esta problemática, que no es solamente doctrinal, sino que va al encuentro de urgencias pastorales de no poca relevancia.

Introducción

1. San Pedro exhorta a los cristianos a estar siempre preparados para dar razón de la esperanza que hay en ellos (cf. *1 Pe* 3,15-16)[1]. Este documento trata del tema de la esperanza que los cristianos pueden tener acerca de la salvación de los niños que mueren sin haber recibido el Bautismo. Explica cómo se ha desarrollado esta esperanza en los últimos decenios y en qué base se apoya, de tal manera que se pueda dar razón de ella. Aunque a primera vista este tema puede parecer marginal respecto a otras preocupaciones teológicas, cuestiones muy profundas y complejas se encuentran implicadas en el desarrollo del mismo; urgentes necesidades pastorales hacen necesaria esta explicación.

2. En nuestros tiempos crece sensiblemente el número de niños que mueren sin haber sido bautizados. En parte porque los padres, influenciados por el relativismo cultural y por el pluralismo religioso, no son practicantes, en parte también como consecuencia de la fertilización *in vitro* y del aborto. A causa de estos fenómenos el interrogante acerca del destino de estos niños se plantea con nueva urgencia. En una situación como ésta las vías a través de las cuales se puede alcanzar la salvación aparecen más complejas y problemáticas. La Iglesia, que custodia fielmente los caminos de la salvación, sabe que ésta sólo se puede alcanzar en Cristo mediante el Espíritu Santo. Pero en cuanto madre y maestra no puede renunciar a reflexionar sobre la suerte de todos los seres humanos, creados a imagen de Dios[2], en particular de los más débiles. Los adultos, dotados de razón, conciencia y libertad, son responsables de su propio destino en cuanto aceptan o rechazan la gracia de Dios. Pero los niños, que no tienen todavía el uso de la razón, la conciencia y la libertad, no pueden decidir por sí mismos. Los padres experimentan un gran dolor y sentimientos de culpa cuando no tienen la certeza moral de la salvación de sus hijos, y las personas encuentran cada vez más difícil aceptar que Dios sea justo y misericordioso si excluye a los niños, que no han pecado personalmente, de la salvación eterna, sean cristianos o no. Desde un punto de vista teológico, el desarrollo de una teología de la esperanza y de una eclesiología de la comunión, juntamente con el reconocimiento de la grandeza de la misericordia de Dios, cuestionan una interpretación excesivamente restrictiva de la salvación. De hecho la voluntad salvífica universal de Dios y la mediación de Cristo, igualmente universal, hacen que se juzgue inadecuada cualquier concepción teológica que en último término ponga en duda la omnipotencia de Dios y, en especial, su misericordia.

3. La teoría del limbo, a la que ha recurrido la Iglesia durante muchos siglos para hablar de la suerte de los niños que mueren sin Bautismo, no encuentra ningún fundamento explícito en la revelación, aunque haya entrado desde hace mucho tiempo en la enseñanza teológica tradicional. Además, la idea de que los niños que mueren sin bautismo se encuentren privados de la visión beatífica, idea que ha sido considerada durante tanto tiempo doctrina común de la Iglesia, suscita numerosos problemas pastorales, hasta tal punto que muchos pastores de almas han pedido una reflexión más profunda sobre los caminos de la salvación. La reconsideración necesaria de estas cuestiones teológicas no puede ignorar las consecuencias trágicas del pecado original. El pecado original comporta un estado de separación de Cristo que excluye la posibilidad de la visión de Dios para aquellos que mueren en este estado.

4. Reflexionando sobre el tema del destino de los niños que mueren sin bautismo, la comunidad eclesial debe tener presente el hecho de que Dios, propiamente, es más el sujeto que el objeto de la teología. La primera tarea de la teología es por tanto la escucha de la palabra de Dios. La teología escucha la palabra de Dios, contenida en la Escritura, para comunicarla con amor a todos los hombres. No obstante, acerca de la salvación de los que mueren sin Bautismo, la palabra de Dios dice muy poco o nada. Es necesario por tanto interpretar el silencio de la Escritura sobre este tema a la luz de los textos que tratan del designio universal de salvación y de los caminos de la misma. En resumen, el problema, tanto para la teología como para la pastoral, es cómo salvaguardar y armonizar dos grupos de afirmaciones bíblicas: las que se refieren a la voluntad salvífica universal de Dios (cf. *1 Tm* 2,4), y las que conciernen a la necesidad del Bautismo como la vía para ser liberados del pecado y conformados con Cristo (cf. *Mc* 16,16; *Mt* 28,18-19).

5. En segundo lugar, teniendo presente el principio *lex orandi, lex credendi*, la comunidad cristiana tiene en cuenta que no hay ninguna mención del limbo en la liturgia. Ésta comprende la fiesta de los Santos

Inocentes, venerados como mártires, aunque no habían sido bautizados, porque fueron muertos «por Cristo»[3]. Ha habido un importante desarrollo litúrgico con la introducción de los funerales por los niños muertos sin bautismo. No rezamos por los condenados. El *Misal Romano* de 1970 introdujo una misa funeral por los niños no bautizados cuyos padres deseaban presentarlos para el Bautismo. La Iglesia confía a la misericordia de Dios a los niños que mueren sin Bautismo. En la *Instrucción sobre el Bautismo de los niños* de 1980 la Congregación para la Doctrina de la Fe ha reafirmado que «en cuanto a los niños muertos sin Bautismo la Iglesia sólo los puede confiar a la misericordia de Dios, como hace en el rito de los funerales por ellos»[4]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) añade que «la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (1 Tm 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: “Dejad que los niños se acerquen a mí, no se lo impidáis” (Mc 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños muertos sin Bautismo»[5].

6. En tercer lugar, la Iglesia no puede dejar de estimular la esperanza de la salvación para los niños muertos sin Bautismo por el hecho que ella «ruega para que nadie se pierda»[6], y ruega en la esperanza de que «todos los hombres se salven»[7]. A la luz de una antropología de la solidaridad[8], reforzada por una comprensión eclesial de la personalidad corporativa, la Iglesia reconoce la ayuda que puede dar la fe de los creyentes. El evangelio de Marcos narra precisamente un episodio en el que la fe de algunos ha sido eficaz para la salvación de otra persona (cf. Mc 2,5). Aun siendo bien consciente de que el medio normal para alcanzar la salvación en Cristo es el Bautismo *in re*, la Iglesia espera que existan otras vías para conseguir el mismo fin. Puesto que, por su encarnación, el Hijo de Dios «se ha unido en un cierto modo» a todo ser humano, y puesto que Cristo ha muerto por todos y «la vocación última del hombre es efectivamente una sola, la divina», la Iglesia sostiene que «el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual[9]» (*Gaudium et spes* 22).

7. Finalmente, al reflexionar teológicamente sobre la salvación de los niños que mueren sin Bautismo, la Iglesia respeta la jerarquía de las verdades y por tanto empieza por reafirmar claramente el primado de Cristo y de su gracia, que tiene prioridad sobre Adán y el pecado. Cristo, en su existencia por nosotros y en el poder redentor de su sacrificio, ha muerto y resucitado por todos. Con toda su vida y su enseñanza ha revelado la paternidad de Dios y su amor universal. Si la necesidad del bautismo es *de fide*, la tradición y los documentos del Magisterio que han reafirmado esta necesidad tienen que ser interpretados. Es verdad que la voluntad salvífica universal de Dios no se opone a la necesidad del bautismo, pero también es verdad que los niños no oponen ningún obstáculo personal a la acción de la gracia redentora. Por otra parte el bautismo se administra a los niños, que están libres de pecados personales, no sólo para liberarlos del pecado original, sino también para insertarlos en la comunión de salvación que es la Iglesia, por medio de la comunión en la muerte y resurrección de Cristo (cf. Rom 6,1-7). La gracia es totalmente gratuita en cuanto es siempre puro don de Dios. La condenación, por el contrario, es merecida, porque es la consecuencia de la libre elección humana[10]. El niño que muere después de haber sido bautizado es salvado por la gracia de Cristo mediante la intercesión de la Iglesia, incluso sin su cooperación. Nos podemos preguntar si el niño que muere sin Bautismo, pero por el cual la Iglesia expresa en su oración el deseo de salvación, puede ser privado de la visión de Dios sin su cooperación.

1. «Historia quaestionis»

Historia y hermenéutica de la enseñanza católica

1.1 Fundamentos bíblicos

8. Una investigación teológica rigurosa debe partir de un estudio de los fundamentos bíblicos de cualquier doctrina o praxis eclesial. Por consiguiente, por lo que se refiere a nuestro tema, nos tenemos que preguntar si la Sagrada Escritura trata de un modo u otro la cuestión del destino de los niños no bautizados. Una mirada rápida al Nuevo Testamento pone de manifiesto que las primeras comunidades cristianas todavía no se confrontaron con la cuestión de si los niños que habían muerto sin Bautismo podían recibir la salvación de Dios. Cuando en el Nuevo Testamento se menciona la praxis del Bautismo en general se hace referencia al bautismo de los adultos. Pero los datos del Nuevo Testamento no excluyen la posibilidad de que también los niños fueran bautizados. Cuando en los Hechos de los Apóstoles 16,15 y 33 (cf. 18,8) y en 1 Cor 1,16 se habla de familias (*oikos*) que reciben el Bautismo, es

posible que los niños hayan sido bautizados juntamente con los adultos. La ausencia de referencias explícitas se puede explicar por el hecho de que los escritos del Nuevo Testamento se preocupan sobre todo de la difusión inicial del cristianismo en el mundo.

9. La ausencia de una enseñanza explícita en el Nuevo Testamento sobre el destino de los niños no bautizados no significa que la discusión teológica acerca de esta cuestión no esté basada en diversas doctrinas bíblicas fundamentales. Entre éstas se incluyen:

(I) La voluntad de Dios de salvar a todos (cf. *Gn* 3,15; 22,18; *1 Tm* 2,3-6), mediante la victoria de Jesucristo sobre el pecado y la muerte (cf. *Ef* 1,20-22; *Flp* 2,7-11; *Rom* 14,9; *1 Cor* 15,20-28).

(II) La pecaminosidad universal de los seres humanos (cf. *Gn* 6,5-6; 8,21; *1 Re* 8,46; *Sal* 130,3), y el hecho de que desde Adán han nacido en el pecado (cf. *Sal* 51,7; *Sir* 25,24) y que por tanto están destinados a la muerte (cf. *Rom* 5,12; *1 Cor* 15,22).

(III) La necesidad para la salvación, por una parte, de la fe del creyente (cf. *Rom* 1,16), y, por otra, del Bautismo (cf. *Mc* 16,16; *Mt* 28,19; *Hch* 2,40-41; 16,30-33), y de la Eucaristía (cf. *Jn* 6,53) administrados por la Iglesia.

(IV) La esperanza cristiana supera completamente la esperanza humana (cf. *Rom* 4,18-21); la esperanza cristiana es que el Dios vivo, el Salvador de toda la humanidad (cf. *1 Tm* 4,10) hará a todos partícipes de su gloria y que todos vivirán con Cristo (cf. *1 Tes* 5,9-11; *Rom* 8,2-5.23.25); los cristianos deben estar siempre dispuestos a dar razón de la esperanza que hay en ellos (cf. *1 Pe* 3,15).

(V) La Iglesia tiene que hacer «plegarias, oraciones y súplicas... por todos» (*1 Tm* 2,1-8), fundada en la fe en que para la potencia creadora de Dios «nada es imposible» (*Job* 42,2; *Mc* 10,27; 12,24.27; *Lc* 1,37), y en la esperanza de que la creación entera participará finalmente en la gloria de Dios (cf. *Rom* 8,22-27).

10. Parece que existe una tensión entre dos de las doctrinas bíblicas que acabamos de mencionar: la voluntad salvífica universal de Dios por una parte, y la necesidad del Bautismo sacramental por otra. Esta última parece limitar la extensión de la voluntad salvífica universal de Dios. Se hace por tanto necesaria una reflexión hermenéutica acerca de cómo los testimonios de la Tradición (los Padres de la Iglesia, el Magisterio, los teólogos) han leído y utilizado los textos y las doctrinas de la Biblia que se refieren al tema que aquí se trata. Más específicamente, es necesario aclarar de qué tipo es la «necesidad» del sacramento del bautismo para evitar interpretaciones erradas. La necesidad del bautismo sacramental es una necesidad de segundo orden respecto a la necesidad absoluta de la acción salvadora de Dios por medio de Jesucristo para la salvación definitiva de todo ser humano. El Bautismo sacramental es necesario, porque es el medio ordinario mediante el cual una persona participa de los efectos benéficos de la muerte y resurrección de Jesús. A continuación observaremos con atención cómo los testimonios de la Escritura han sido usados en la tradición. Además, al tratar los principios teológicos (capítulo 2) y nuestras razones para la esperanza (capítulo 3), analizaremos detalladamente las doctrinas bíblicas y los textos correspondientes.

1.2 Los Padres griegos

11. Muy pocos Padres griegos han tratado del destino de los niños que mueren sin Bautismo, puesto que en Oriente no había controversia alguna acerca de esta cuestión. Tenían además una visión distinta de la condición presente de la humanidad. Para los Padres griegos, como consecuencia del pecado de Adán, los seres humanos han heredado la corrupción, la pasibilidad y la muerte, de las cuales podían ser liberados por un proceso de divinización hecho posible por la obra redentora de Cristo. La idea de una herencia del pecado o de la culpa, común en la tradición occidental, era extraña a esa perspectiva pues, según su concepción, el pecado podía ser sólo un acto libre y personal^[11]. Por ello no son muchos los

Padres griegos que tratan explícitamente del problema de la salvación de los niños no bautizados. Pero no obstante se han referido al estado o situación –pero no al lugar– de estos niños después de la muerte. Desde este punto de vista, el problema principal al que se enfrentan es la tensión entre la voluntad salvífica universal de Dios y la enseñanza del evangelio sobre la necesidad del Bautismo. Pseudo-Atanasio dice claramente que una persona no bautizada no puede entrar en el Reino de Dios. Sostiene además que los niños no bautizados no entrarán en el Reino, pero que tampoco se perderán, ya que no han pecado[12]. Anastasio del Sinaí lo afirma de manera todavía más clara: para él, los niños no bautizados no van a la Gehenna. Pero no puede decir más; no expresa ninguna opinión sobre adónde van, sino que deja su destino al juicio de Dios[13].

12. Gregorio de Nisa es el único entre los Padres griegos que ha escrito una obra que trata específicamente del destino de los niños que mueren, *De infantibus praemature abreptis libellum* [14]. La preocupación de la Iglesia aparece en la cuestión que se plantea a sí mismo: el destino de estos niños es un misterio, «es algo más grande de lo que la mente humana puede abarcar»[15]. Gregorio expresa su opinión en relación con la virtud y su recompensa; en su opinión no hay ninguna razón para que Dios conceda como recompensa lo que se espera. La virtud no tiene ningún valor si los que dejan esta vida prematuramente sin haberla practicado son recibidos inmediatamente en la bienaventuranza. Continuando en esta línea Gregorio se pregunta: «¿Qué sucederá a aquel que acaba su vida en una tierna edad, que no ha hecho nada malo ni nada bueno? ¿Es digno de un premio?»[16]. Y responde: «La bienaventuranza esperada pertenece a los seres humanos por naturaleza, y solamente en un cierto sentido es llamada premio»[17]. El gozo de la vida verdadera (*zoe* y no *bios*) corresponde a la naturaleza humana y es poseído según el grado en que se ha practicado la virtud. Puesto que el niño inocente no necesita purificación por los pecados personales, tiene parte en esta vida de manera correspondiente a su naturaleza, en una suerte de progreso continuado, según su capacidad. Gregorio de Nisa hace una distinción entre el destino de los niños y el de los adultos que han vivido una existencia virtuosa: «La muerte prematura de los niños recién nacidos no es motivo para presuponer que sufrirán tormentos o que estarán en el mismo estado de los que en esta vida han sido purificados por todas las virtudes»[18]. Por último ofrece esta perspectiva a la reflexión de la Iglesia: «La contemplación apostólica da fuerzas a nuestra investigación, porque Aquel que ha hecho bien todas las cosas con sabiduría (*Sal* 104,24) sabe sacar bien del mal»[19].

13. Gregorio Nacianceno no dice nada acerca del lugar y del estado de los niños que mueren sin bautismo, pero amplía este tema añadiendo otra reflexión. Escribe que estos niños no reciben ni alabanza ni castigo del Justo Juez, en cuanto han sufrido un daño más que provocarlo. «El que no merece castigo no es por esto merecedor de alabanza, y el que no merece alabanza no es por esto merecedor de castigo»[20]. La profunda enseñanza de los Padres griegos puede ser resumida en la opinión de Anastasio del Sinaí: «No es conveniente que el hombre compruebe con sus manos los juicios de Dios»[21].

14. Por una parte estos Padres griegos enseñan que los niños que mueren sin bautismo no sufren la condenación eterna, aunque no consigan el mismo estado de los que han sido bautizados. Por otra parte no explican cuál es el estado de estos niños o en qué lugar se encuentran. En este asunto los Padres griegos muestran su típica sensibilidad apofática.

1.3. Los Padres latinos

15. El destino de los niños no bautizados fue por vez primera el objeto de una reflexión teológica notable en Occidente durante las controversias antipelagianas al comienzo del siglo V. San Agustín abordó la cuestión en respuesta a Pelagio, el cual enseñaba que los niños podían salvarse sin ser bautizados. Pelagio ponía en duda que la carta de Pablo a los Romanos enseñase realmente que todos los seres humanos pecaron «en Adán» (Rom 5,12), y que la concupiscencia, el sufrimiento y la muerte fueran consecuencia de la caída[22]. Puesto que negaba que el pecado de Adán se hubiera transmitido a sus descendientes, consideraba inocentes a los niños recién nacidos. A los niños muertos sin bautismo Pelagio les prometía la entrada en la «vida eterna» (pero no en el «reino de Dios» [*Jn* 3,5]), argumentando que Dios no iba a condenar al infierno a los que no eran personalmente culpables de pecado[23].

16. En la oposición a Pelagio, Agustín fue llevado a afirmar que los niños que mueren sin bautismo van al infierno[24]. Se remitía a las palabras del Señor en *Jn 3,5* y a la práctica litúrgica de la Iglesia. ¿Por qué los niños son llevados a la fuente bautismal, especialmente los recién nacidos en peligro de muerte, si no es para asegurarles la entrada en el Reino de Dios? ¿Por qué se les somete a los exorcismos si no tienen que ser liberados del diablo[25]? ¿Por qué renacen si no necesitan ser renovados? La práctica litúrgica confirma la fe de la Iglesia en que todos heredan el pecado de Adán y tienen que pasar del poder de las tinieblas al reino de la luz (*Col 1,13*)[26]. Hay solamente un Bautismo, el mismo para niños y adultos, y éste es para el perdón de los pecados[27]. Si los niños son bautizados, es porque son pecadores. Aunque evidentemente no son culpables de pecado personal, según *Rom 5,12* (en la traducción latina de que disponía Agustín), han pecado «en Adán»[28]. «¿Por qué murió Cristo por ellos si no son culpables?»[29]. Todos necesitan a Cristo como Salvador.

17. Según la opinión de Agustín, Pelagio minaba la fe en Jesucristo, el único Mediador (*1 Tm 2,5*), y la fe en la necesidad de la gracia salvadora que nos mereció en la cruz. Cristo vino para salvar a los pecadores. Es el «Gran Médico» que ofrece incluso a los recién nacidos la medicina del Bautismo para salvarlos del pecado heredado de Adán[30]. El único remedio para el pecado de Adán, transmitido a todos a través de la generación, es el Bautismo. Los que no han sido bautizados no pueden entrar en el Reino de Dios. El día del juicio, los que no entrarán en el Reino (*Mt 25,34*) serán condenados al infierno (*Mt 25,41*). No hay un «estado intermedio» entre el cielo y el infierno. «No queda ningún lugar intermedio en el que tú puedas poner a los niños»[31]. Todo aquel «que no está con Cristo debe estar con el diablo»[32].

18. Dios es justo. Si condena al infierno a los niños no bautizados es porque son pecadores. Aunque estos niños sean castigados en el infierno, sufrirán solamente un «castigo muy suave» (*mitissima poena*)[33], «la pena más leve de todas»[34], pues hay diversas penas en proporción con la culpa del pecador[35]. Estos niños no eran responsables, pero no hay injusticia en su condena porque todos pertenecen a «la misma masa», la masa destinada a la perdición. Dios no hace injusticia a los que no son elegidos, porque todos merecen el infierno[36]. ¿Por qué algunos son vasos de ira y otros vasos de misericordia? Agustín admite que «no puede encontrar una explicación satisfactoria y adecuada». Puede solamente exclamar con San Pablo: «Qué inescrutables son los juicios de Dios e inaccesibles sus caminos» (*Rom 11,33*)[37]. Más que condenar la autoridad divina, da una explicación restrictiva de la voluntad salvífica universal de Dios[38]. La Iglesia cree que si alguno es redimido, es sólo por la gracia inmerecida de Dios. Pero si alguno es condenado, es por un juicio bien merecido. Descubriremos en el otro mundo la justicia de la voluntad de Dios[39].

19. El Concilio de Cartago del año 418 rechazó la enseñanza de Pelagio. Condenó la opinión de que los niños «no contraen de Adán nada del pecado original que deba ser expiado por el baño de la regeneración que lleva a la vida eterna». Positivamente el Concilio enseña que «aun los niños que todavía no pudieron cometer ningún pecado por sí mismos, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que por la generación contrajeron»[40]. Se añadió también que no existe «algún lugar intermedio o lugar alguno en otra parte donde viven bienaventurados los niños que salieron de esta vida sin el bautismo, sin el cual no pueden entrar en el reino de los cielos que es la vida eterna»[41]. Este concilio, no obstante, no apoyó explícitamente todos los aspectos de la severa opinión de Agustín acerca del destino de los niños que mueren sin Bautismo.

20. Pero la autoridad de Agustín en Occidente fue tan grande que los Padres latinos (p.e. Jerónimo, Fulgencio, Avito de Vienne y Gregorio Magno) de hecho adoptaron su opinión. Gregorio Magno afirma que Dios condena también a aquellos que tienen en su alma sólo el pecado original. Incluso los niños que no han pecado por su voluntad deben ir a los «tormentos eternos». Cita *Job 14,4-5* (LXX), *Jn 3,5* y *Ef 2,3* a propósito de nuestra condición de «hijos de la ira» en el nacimiento[42].

1.4 La Escolástica medieval

21. Agustín fue el punto de referencia para este tema para los teólogos latinos a lo largo de todo el Medioevo. Anselmo de Canterbury es un buen ejemplo: cree que los niños pequeños que mueren sin Bautismo son condenados a causa del pecado original y de acuerdo con la justicia de Dios[43]. La doctrina

común fue resumida por Hugo de San Víctor: los niños que mueren sin Bautismo no pueden ser salvados porque 1) no han recibido el sacramento, y 2) no pueden hacer un acto personal de fe en sustitución del sacramento[44]. Esta doctrina implica la necesidad de ser justificados durante el tiempo de la vida terrena para entrar en la vida eterna después de la muerte. La muerte pone un fin a la posibilidad de elegir entre aceptar o rechazar la gracia, es decir, unirse a Dios o alejarse de él; después de la muerte las actitudes fundamentales de una persona respecto a Dios ya no pueden ser modificadas.

22. Pero la mayoría de los autores medievales posteriores, a partir de Pedro Abelardo, subrayan la bondad de Dios e interpretan el «castigo muy suave» de Agustín como la privación de la visión beatífica (*caerentia visionis Dei*), sin esperanza de obtenerla, pero sin otras penas adicionales[45]. Esta enseñanza, que modificaba la estricta opinión de San Agustín, fue difundida por Pedro Lombardo: los niños no sufren más pena que la privación de la visión de Dios[46]. Esta posición llevó a la reflexión del siglo XIII a atribuir a los niños no bautizados un destino esencialmente diferente del de los santos en el cielo, pero también parcialmente diferente del de los condenados, a los cuales, no obstante, quedan asociados. Esto no impidió a los teólogos medievales sostener la existencia de dos (y no tres) posibles salidas para la existencia humana: la felicidad del cielo para los santos, y la privación de esta felicidad celestial para los condenados y para los niños que mueren sin Bautismo. En los desarrollos de la doctrina medieval la pérdida de la visión beatífica (*poena damni*) se veía como el justo castigo por el pecado original, mientras los «tormentos del infierno para siempre» representaban la pena por los pecados mortales efectivamente cometidos[47]. En la Edad Media el Magisterio eclesiástico afirmó más de una vez que «los que mueren en pecado mortal» y los que mueren «sólo con el pecado original» reciben «penas diferentes»[48].

23. Puesto que los niños que no han alcanzado el uso de la razón no han cometido pecados actuales, los teólogos llegaron a la opinión común según la cual estos niños no bautizados no experimentan ningún dolor, e incluso gozan de una plena felicidad natural por su unión con Dios en todos los bienes naturales (Tomás de Aquino, Duns Escoto)[49]. La contribución de esta última tesis teológica consiste sobre todo en el reconocimiento de un gozo auténtico en los niños que mueren sin el Bautismo sacramental: poseen una verdadera unión con Dios de modo proporcionado a su condición. La tesis se apoya en un cierto modo de conceptualizar la relación entre los órdenes natural y sobrenatural y, en particular, la orientación hacia el sobrenatural. Pero no debe ser confundida con el desarrollo sucesivo del concepto de «naturaleza pura». Tomás de Aquino, por ejemplo, insistía en que solamente la fe nos permite conocer que el fin sobrenatural de la vida humana consiste en la gloria de los santos, es decir, en la participación en la vida del Dios uno y trino mediante la visión beatífica. Dado que este fin sobrenatural trasciende el conocimiento humano natural, y dado que a los niños no bautizados les falta el sacramento que les habría dado el germen de este conocimiento sobrenatural, el Aquinate concluye que los niños que mueren sin Bautismo no conocen aquello de que están privados, y por tanto no sufren por la privación de la visión beatífica[50]. Incluso cuando han acogido esta opinión, los teólogos han considerado la privación de la visión beatífica como una aflicción (castigo) en la economía divina. La doctrina teológica de una «felicidad natural» (y la ausencia de todo sufrimiento) puede ser considerada como una tentativa de tomar en consideración la justicia y la misericordia de Dios respecto a los niños que no han cometido ningún pecado actual, dando así a la misericordia de Dios un peso mayor que en la opinión de Agustín. Los teólogos que han sostenido esta tesis de una felicidad natural para los niños muertos sin Bautismo manifiestan un sentido muy vivo de la gratuidad de la salvación y del misterio de la voluntad de Dios que el pensamiento humano no puede comprender completamente.

24. Los teólogos que, de una forma o de otra, han enseñado que los niños no bautizados son privados de la visión de Dios generalmente sostenían al mismo tiempo una doble afirmación: a) Dios quiere que todos se salven, y b) Dios, que quiere que todos se salven, quiere igualmente los dones y los medios que él mismo ha establecido para esta salvación y que nos ha dado a conocer mediante su revelación. La segunda afirmación, en sí misma, no excluye otras disposiciones de la economía divina (como resulta claro, por ejemplo, en el testimonio de los Santos Inocentes). La expresión «limbo de los niños» fue acuñada a caballo entre los siglos XII y XIII para designar el «lugar de reposo» de estos niños (el «límite» de la región inferior). Pero los teólogos podían tratar de esta cuestión sin usar la palabra «limbo». Sus doctrinas no deben confundirse con el uso de la palabra «limbo».

25. La afirmación principal de estas doctrinas es que los que no eran capaces de un acto libre con el cual consentían a la gracia y que han muerto sin haber sido regenerados por el sacramento del Bautismo están privados de la visión de Dios a causa del pecado original heredado mediante la generación humana.

1.5 *La era moderna post-tridentina*

26. El pensamiento de Agustín fue objeto de un interés renovado en el siglo XVI, y con él su teoría sobre el destino de los niños no bautizados, como atestigua, por ejemplo, Roberto Bellarmino[51]. Una de las consecuencias de este despertar del agustinismo fue el jansenismo. Juntamente con los teólogos católicos de la escuela agustiniana, los jansenistas se oponían vigorosamente a la doctrina del limbo. Durante este tiempo los Papas (Paulo III, Benedicto XIV, Clemente XIII)[52] defendieron el derecho de los católicos a enseñar la severa doctrina de Agustín, según la cual los niños que morían con el solo pecado original eran condenados y castigados con el tormento perpetuo del fuego del infierno, aunque con un «castigo suavísimo» (Agustín) en comparación con los sufrimientos de los adultos castigados por sus pecados mortales. Por otra parte, cuando el sínodo jansenista de Pistoia (1786) denunció la teoría medieval del «limbo», Pío VI defendió el derecho de las escuelas católicas a enseñar que los que mueren sólo con el pecado original son castigados con la ausencia de la visión beatífica («pena de daño»), pero no con sufrimientos sensibles (castigo del fuego, «pena de sentido»). En la bula *Auctorem fidei* (1794), el Papa condenó como «falsa, temeraria e injuriosa contra las escuelas católicas» la doctrina jansenista «que reprueba como una fábula pelagiana [*fabula pelagiana*] aquel lugar de los infiernos (al que corrientemente designan los fieles con el nombre de limbo de los párvulos), en que las almas de los que mueren con sola la culpa original son castigadas con la pena de daño sin la pena de fuego, como si los que suprimen en él la pena del fuego, por este hecho introdujeran aquel lugar y estado carente de culpa y pena como intermedio entre el reino de Dios y la condenación eterna como lo imaginaban los pelagianos»[53]. Las intervenciones pontificias en este periodo por tanto han protegido la libertad de las escuelas católicas para afrontar esta cuestión. No han adoptado la doctrina del limbo como una doctrina de fe. El limbo, de todas maneras ha sido la doctrina católica común hasta la mitad del siglo XX.

1.6 *Del Vaticano I al Vaticano II*

27. En el periodo que precedió al Concilio Vaticano I, y de nuevo antes del Concilio Vaticano II, surgió a partir de ciertos ambientes un fuerte interés en la definición de la doctrina católica sobre este tema. Este interés era evidente en el esquema reformulado de la constitución dogmática *De doctrina catholica* preparada para el concilio Vaticano I (pero no sometida al voto del Concilio), que presentaba el destino de los niños muertos sin bautismo como un estado a medio camino entre el de los condenados por una parte, y el de las almas del purgatorio y el de los bienaventurados por otra. «Etiam qui cum solo originali peccato mortem obeunt, beata Dei visione in perpetuum carebunt»[54]. Pero en el siglo XX los teólogos pidieron el derecho de poder imaginar nuevas soluciones, incluida la posibilidad de que la plena salvación de Cristo llegara a estos niños[55].

28. En el período de la preparación del Concilio Vaticano II algunos deseaban que el Concilio afirmase la doctrina común según la cual los niños no bautizados no pueden obtener la visión beatífica y dejase así la cuestión cerrada. La Comisión Central Preparatoria se opuso a esta petición, ya que era consciente de las numerosas razones en contra de la opinión tradicional y de la necesidad de proponer una solución más acorde con el desarrollo del *sensus fidelium*. Pensando que la reflexión teológica sobre este punto no estaba todavía suficientemente madura, no se incluyó el tema en el programa de los trabajos; no entró en las deliberaciones del Concilio y se dejó abierto para ulteriores investigaciones[56]. La cuestión suscitaba una serie de problemas cuya solución era debatida entre los teólogos; en particular: el valor de la enseñanza tradicional de la Iglesia acerca de los niños que mueren sin Bautismo; la ausencia en la Sagrada Escritura de indicaciones explícitas sobre el tema; la conexión entre el orden natural y la vocación sobrenatural de los seres humanos; el pecado original y la voluntad salvífica universal de Dios; y las «sustituciones» del Bautismo sacramental que se pueden invocar para los párvulos.

29. La convicción de la Iglesia Católica acerca de la necesidad del Bautismo para la salvación fue establecida con vigor en el Decreto para los Jacobitas en el Concilio de Florencia en el año 1442: a los

niños «no se les puede socorrer con otro remedio más que con el sacramento del bautismo, por el que son librados del dominio del diablo y adoptados por hijos de Dios»[57]. Esta enseñanza presupone una percepción muy neta del favor divino que se muestra en la economía sacramental instituida por Cristo; la Iglesia no conoce ningún otro medio que pueda asegurar a los niños el acceso a la vida eterna. La Iglesia, con todo, ha reconocido tradicionalmente la existencia de sustituciones para el Bautismo de agua (que es la incorporación sacramental al misterio de Cristo muerto y resucitado), en concreto, el Bautismo de sangre (incorporación a Cristo a través del testimonio del martirio por Cristo) y el Bautismo de deseo (incorporación a Cristo por el deseo o el anhelo del Bautismo sacramental). A lo largo del siglo XX algunos teólogos, desarrollando algunas tesis teológicas más antiguas, propusieron que se reconociera para los niños alguna forma de Bautismo de sangre (considerando el sufrimiento y la muerte de estos niños), o alguna forma de Bautismo de deseo (invocando un «deseo inconsciente» en estos niños orientado hacia la justificación, o el deseo de la Iglesia»)[58]. Pero estas propuestas llevaban consigo algunas dificultades. Por una parte es difícil atribuir a un niño el acto de deseo del Bautismo de los adultos. El niño es difícilmente capaz de llevar a cabo el acto personal totalmente libre y responsable que sería una sustitución del Bautismo sacramental. Un acto libre y responsable de estas características se funda en un juicio de la razón y no puede ser realizado completamente si la persona no ha alcanzado el uso de razón (*aetas discretionis*, edad de la discreción) suficiente y apropiado. Por otra parte es difícil entender cómo la Iglesia podría ejercer una suplencia para los niños no bautizados. Completamente diverso es el caso del Bautismo sacramental, en cuanto este último, administrado a los niños, obtiene la gracia en virtud de lo que es específicamente propio del sacramento en cuanto tal, es decir, el don cierto de la regeneración por el poder del mismo Cristo. Ésta es la razón por la cual Pío XII, recordando la importancia del Bautismo sacramental se expresó en estos términos en su alocución a las comadronas italianas en 1951: «El estado de gracia en el momento de la muerte es absolutamente necesario para la salvación; sin él no es posible llegar a la felicidad sobrenatural, a la visión beatífica de Dios. Un acto de amor puede bastar al adulto para conseguir la gracia santificante y suplir la falta del Bautismo; al que todavía no ha nacido o al niño acabado de nacer no está abierto ese camino»[59]. Estas palabras dieron lugar a una nueva reflexión por parte de los teólogos acerca de las disposiciones de los niños respecto a la recepción de la gracia divina, sobre la posibilidad de una configuración extrasacramental con Cristo y sobre la mediación materna de la Iglesia.

30. Entre las cuestiones discutidas que se refieren a este tema es necesario mencionar la de la gratuidad del orden sobrenatural. Antes del Concilio Vaticano II, en otras circunstancias y en referencia a otras cuestiones, Pío XII había llevado con fuerza este tema a la conciencia de la Iglesia afirmando que, si se sostiene que Dios no puede crear seres inteligentes sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica, se destruye la gratuidad del orden sobrenatural[60]. La bondad y la justicia de Dios no implican que la gracia sea dada necesaria o “automáticamente”. Entre los teólogos, la reflexión acerca del destino de los niños no bautizados ha llevado consigo desde entonces una consideración renovada de la absoluta gratuidad de la gracia y de la ordenación de todos los seres humanos a Cristo y a la redención que por nosotros ha obtenido.

31. Sin responder directamente a la cuestión del destino de los niños no bautizados, el concilio Vaticano II indicó numerosas vías para guiar la reflexión teológica. El Concilio recordó muchas veces la universalidad de la voluntad de salvación de Dios que se extiende a todos (1 Tm 2,4)[61]. Todos «tienen un fin último, Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos» (*Nostra aetate* 1; cf. *Lumen gentium* 16). En una línea más particular, al presentar una concepción de la vida humana fundada en la dignidad del ser humano creado a imagen de Dios, la constitución *Gaudium et spes* recuerda que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios», precisando que «desde su mismo nacimiento el hombre es invitado al diálogo con Dios» (GS 19). La misma constitución proclama con fuerza que solamente en el misterio del Verbo encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre. Además, tenemos la conocida afirmación del Concilio: «Cristo murió por todos y la vocación definitiva del hombre es en realidad una sola, la divina. En consecuencia debemos sostener que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de que, del modo que Dios conoce, sean asociados al misterio pascual» (GS 22). Aunque el Concilio no aplicó expresamente esta enseñanza a los niños que mueren sin Bautismo, estos pasajes abren un camino para dar razón de la esperanza en su favor[62].

1.7 *Problemas de naturaleza hermenéutica*

32. El estudio de la historia muestra una evolución y un desarrollo de la enseñanza católica acerca del destino de los niños que mueren sin Bautismo. Este desarrollo tiene en cuenta algunos principios fundamentales y algunos elementos secundarios de diverso valor. La revelación, en efecto, no comunica directamente y de una manera explícita el conocimiento del designio de Dios para los niños no bautizados, pero ilumina a la Iglesia en relación con los principios de fe que deben guiar su pensamiento y su praxis. Una lectura teológica de la historia del Magisterio católico hasta el Vaticano II muestra en particular que son tres las afirmaciones principales que pertenecen a la fe de la Iglesia que están en el centro del problema del destino de los niños no bautizados: I) Dios quiere que todos los seres humanos sean salvados; II) Esta salvación es dada solamente mediante la participación en el misterio pascual de Cristo mediante el Bautismo para la remisión de los pecados, sea el Bautismo sacramental, sea en otra forma. Los seres humanos, incluidos los niños, no pueden ser salvados sin la gracia de Dios derramada por el Espíritu Santo; III) Los niños no entran en el Reino de Dios si no son liberados del pecado original por la gracia redentora.

33. La historia de la teología y de la enseñanza del Magisterio muestra en particular un desarrollo en cuanto al modo de comprensión de la voluntad de salvación universal de Dios. La tradición teológica del pasado (Antigüedad, Edad Media, comienzo de los tiempos modernos), en particular la tradición agustiniana, presenta con frecuencia una concepción que, confrontada con los modernos desarrollos teológicos, parece una idea «restrictiva» de la voluntad salvífica universal de Dios[63]. En la investigación teológica, solamente en tiempos relativamente recientes la voluntad salvífica de Dios ha sido concebida como “cuantitativamente” universal. En el Magisterio esta concepción más amplia ha sido afirmada progresivamente. Sin tratar de establecer fechas precisas, se puede observar que aparece de modo claro en el siglo XIX, especialmente en el magisterio de Pío IX sobre la posible salvación de aquellos que, sin culpa por su parte, ignoran la fe católica: aquellos que «llevan una vida honesta y recta pueden conseguir la vida eterna por la acción de la luz divina y de la gracia, pues Dios que manifiestamente ve, escudriña y conoce las mentes, ánimos y pensamientos de todos no consiente en modo alguno, por su suma bondad y clemencia, que sea castigado con eternos suplicios quien no es reo de una culpa voluntaria»[64]. Esta maduración e integración de la doctrina católica había suscitado entretanto una nueva reflexión acerca de las posibles vías de salvación para los niños no bautizados.

34. En la tradición de la Iglesia, la afirmación de que los niños muertos sin bautismo están privados de la visión beatífica ha sido durante mucho tiempo «doctrina común». Ésta se fundaba sobre un cierto modo de reconciliar los principios recibidos de la revelación, pero no poseía la certeza de una afirmación de fe, ni la misma certeza de otras afirmaciones cuyo rechazo hubiera significado la negación de un dogma divinamente revelado o de una enseñanza proclamada por un acto definitivo del Magisterio. El estudio de la historia de la reflexión de la Iglesia sobre esta materia muestra la necesidad de hacer algunas distinciones. En este sumario distinguimos en primer lugar, las afirmaciones de fe y lo que pertenece a la fe; en segundo lugar la doctrina común; en tercer lugar la opinión teológica.

35. a) La concepción pelagiana del acceso a la «vida eterna» de los niños no bautizados debe ser considerada contraria a la fe católica.

36. b) La afirmación según la cual «la pena por el pecado original es la carencia de la visión de Dios», formulada por Inocencio III[65], pertenece a la fe: el pecado original es en sí mismo un impedimento para la visión beatífica. Es necesaria la gracia para ser purificado del pecado original y para ser elevado a la comunión con Dios de manera que se pueda entrar en la vida eterna y gozar de la visión de Dios. Históricamente la doctrina común aplicaba esta afirmación al destino de los niños no bautizados y concluía que están privados de la visión beatífica. Pero la enseñanza del Papa Inocencio III, en su contenido de fe, no implica necesariamente que los niños que mueren sin el Bautismo sacramental sean privados de la gracia y condenados a la pérdida de la visión de Dios; nos permite esperar que Dios, que quiere que todos se salven, ofrece algún remedio misericordioso para su purificación del pecado original y su acceso a la visión beatífica.

37. c) En los documentos del Magisterio en la Edad Media, la mención de «penas diversas» para los que mueren en pecado mortal actual o con el solo pecado original («Las almas de aquellos que mueren en pecado mortal o con el solo pecado original descienden inmediatamente al infierno para ser castigadas, aunque con penas desiguales»[66]) debe ser interpretada según la enseñanza común de la época. Históricamente, estas afirmaciones se han aplicado ciertamente a los niños no bautizados, con la conclusión de que estos niños sufren una pena por el pecado original. Se ha de observar de todas maneras que, en general, el objeto de estos pronunciamientos de la Iglesia no era la privación de la salvación para los niños no bautizados, sino la inmediatez del juicio particular después de la muerte y la asignación de las almas al cielo o al infierno. Estas declaraciones magisteriales no nos obligan a pensar que estos niños mueren necesariamente con el pecado original, de tal manera que no haya para ellos ninguna vía de salvación.

38. d) La bula *Auctorem fidei* del Papa Pío VI no es una definición dogmática de la existencia del limbo: se limita a rechazar la acusación jansenista según la cual el «limbo» enseñado por los teólogos escolásticos era idéntico a la «vida eterna» prometida por los antiguos pelagianos a los niños no bautizados. Pío VI no condenó a los jansenistas porque negaban el limbo, sino porque sostenían que los defensores del limbo eran culpables de la herejía pelagiana. Al sostener la libertad por parte de las escuelas católicas de proponer soluciones diversas al problema del destino de los niños no bautizados, la Santa Sede defendía la enseñanza común como una opción aceptable y legítima, sin hacerla propia.

39. e) La «Alocución a las comadronas italianas» de Pío XII[67], en la que se afirma que «no hay otro medio para comunicar esta vida [sobrenatural] al niño que todavía no tiene el uso de la razón», expresó la fe de la Iglesia en la necesidad de la gracia para alcanzar la visión beatífica y la necesidad del Bautismo como medio para recibir esta gracia[68]. La precisión de que los niños (a diferencia de los adultos) no son capaces de obrar por su cuenta, es decir son incapaces de un acto con razón y libertad que pueda «sustituir al Bautismo» no constituyó un pronunciamiento sobre el contenido de las teorías teológicas de la época, y no prohibió la búsqueda teológica de otros caminos de salvación. Pío XII recordó más bien los límites dentro de los cuales se debía situar el debate y reafirmó firmemente la obligación moral de administrar el Bautismo a los niños en peligro de muerte.

40. En resumen: la afirmación según la cual los niños que mueren sin Bautismo sufren la privación de la visión beatífica ha sido durante mucho tiempo doctrina común de la Iglesia, que es algo distinto de la fe de la Iglesia. En cuanto a la teoría de que la privación de la visión beatífica es la única pena de estos niños, con exclusión de cualquier otro sufrimiento, se trata de una opinión teológica, no obstante su amplia difusión en Occidente. La tesis teológica particular de una «felicidad natural» que en ocasiones se atribuía a estos niños constituye igualmente una opinión teológica.

41. Por consiguiente, además de la teoría del limbo (que continúa siendo una opinión teológica posible), puede haber otros caminos que integren y salvaguarden los principios de fe fundados en la Escritura: la creación del ser humano en Cristo y su vocación a la comunión con Dios; la voluntad salvífica universal de Dios; la transmisión y las consecuencias del pecado original; la necesidad de la gracia para entrar en el Reino de Dios y alcanzar la visión de Dios; la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Jesucristo; la necesidad del Bautismo para la salvación. No se llega a estos otros caminos modificando los principios de la fe o elaborando teorías hipotéticas; más bien buscan una integración y una reconciliación coherente de los principios de la fe bajo la guía del Magisterio de la Iglesia, atribuyendo un peso mayor a la voluntad salvífica universal de Dios y a la solidaridad en Cristo (cf. *Gaudium et spes* 22), para motivar la esperanza de que los niños que mueren sin el Bautismo pueden gozar de la vida eterna en la visión beatífica. Siguiendo el principio metodológico en virtud del cual lo que es menos conocido debe ser investigado a la luz de lo que se conoce mejor, parece que el punto de partida para considerar el destino de estos niños debería ser la voluntad salvífica universal de Dios, la mediación de Cristo y el don del Espíritu Santo, a la vez que la consideración de la condición de los niños que reciben el bautismo y son salvados mediante la acción de la Iglesia en el nombre de Cristo. El destino de los niños no bautizados continúa siendo un caso límite en la investigación teológica: los teólogos deberían tener presente la perspectiva apofática de los Padres griegos.

2. «Inquirere vias Domini»: Investigar los caminos de Dios. Principios teológicos

42. Puesto que ninguna respuesta explícita acerca del tema objeto de nuestro estudio viene de la Revelación tal como se contiene en la Sagrada Escritura y en la Tradición, el fiel católico debe recurrir a ciertos principios teológicos subyacentes que la Iglesia, y en particular el Magisterio, custodio del depósito de la fe, ha articulado con la asistencia del Espíritu Santo. Como afirma el Concilio Vaticano II: «Hay un orden o “jerarquía” de las verdades de la doctrina católica, al ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana» (*Unitatis redintegratio* 11). En definitiva ningún ser humano puede salvarse a sí mismo. La salvación viene solamente de Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo. Esta verdad fundamental (de la «absoluta necesidad» del acto salvífico de Dios para los seres humanos) se despliega en la historia a través de la Iglesia y de su ministerio sacramental, El *ordo tractandi* que aquí adoptaremos sigue el *ordo salutis* con una única excepción: hemos colocado la dimensión antropológica entre la trinitaria y la eclesiológico-sacramental.

2.1. **La voluntad salvífica universal de Dios realizada a través de la única mediación de Jesucristo en el Espíritu Santo**

43. En el contexto de la discusión sobre el destino de aquellos niños que mueren sin Bautismo, el misterio de la voluntad salvífica universal de Dios es un principio central y fundamental. La profundidad de este misterio se refleja en la paradoja del amor divino que se manifiesta a la vez como universal y como preferencial.

44. En el Antiguo Testamento Dios es llamado el salvador del pueblo de Israel (cf. *Ex* 6,6; *Dt* 7,8, 13,5; 32,15; 33,29; *Is* 41,14; 43,14; 44,24; *Sal* 78; 1 *Mc* 4,30). Pero su amor preferencial por Israel tiene un alcance universal, que se extiende a las personas individuales (cf. 2 *Sam* 22,18.44.49; *Sal* 25,5, 27,1) y a todos los seres humanos: «Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues si algo odiases, no lo hubieras creado» (*Sab* 11,24). Mediante Israel encontrarán la salvación las naciones paganas (cf. *Is* 2,1-4; 42,1; 60,1-14). «Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» (*Is* 49,6).

45. Este amor preferencial y universal de Dios se relaciona íntimamente y se realiza de un modo único y ejemplar en Jesucristo, que es el único salvador de todos (cf. *Hch* 4,12), pero en particular de los que se abajan o se humillan (*tapeinôsei*) como los «pequeños». Efectivamente, Jesús, que es manso y humilde de corazón (cf. *Mt* 11,29), mantiene con ellos una misteriosa afinidad y solidaridad (cf. *Mt* 18,3.5; 10,40-42; 25,40.45). Jesús afirma que el cuidado de estos pequeños ha sido confiado a los ángeles de Dios (cf. *Mt* 18,10): «No es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda uno de estos pequeños» (*Mt* 18,14). Este misterio de su voluntad, según el beneplácito del Padre[69], se revela mediante el Hijo[70], y se distribuye por el don del Espíritu Santo[71].

46. La universalidad de la gracia salvadora de Dios Padre, tal como es realizada mediante la mediación única y universal de su Hijo Jesucristo, se expresa con fuerza en la primera carta a Timoteo: «Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro salvador, que quiere (*thelei*) que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Éste es el testimonio dado en el tiempo oportuno» (1 *Tim* 2,3-6). La repetición enfática de «todos» (vv. 1,4,6) y la justificación de esta universalidad con la base de la unicidad de Dios y de su mediador, que es él mismo un hombre, sugieren que nadie está excluido de esta voluntad de salvación. En la medida en que es objeto de la oración (cf. 1 *Tim* 2,1) esta voluntad salvífica (*thelema*) se refiere a una voluntad que es sincera de parte de Dios, pero a la cual, a veces, los seres humanos resisten[72]. Por ello debemos pedir a nuestro Padre celestial que se haga su voluntad (*thelema*) en la tierra como en el cielo (cf. *Mt* 6,10).

47. El misterio de esta voluntad, revelado a Pablo «el menor de todos los santos» (*Ef* 3,8), tiene sus raíces en el designio del Padre de hacer a su Hijo no sólo «el primogénito entre muchos hermanos» (*Rom* 8,29), sino también el «primogénito de toda la creación... [y] el primogénito de entre los muertos» (*Col* 1,15.18).

Esta revelación nos permite descubrir en la mediación del Hijo las dimensiones universal y cósmica que superan toda división (cf. *Gaudium et spes* 13). Con referencia a la universalidad del género humano, la mediación del Hijo supera I) las varias divisiones sociales, culturales y de sexo: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer» (*Gál* 3,28); y II) las divisiones causadas por el pecado, las internas (cf. *Rom* 7), y las interpersonales (cf. *Ef*. 2,4): «Así como por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de un solo todos serán constituidos justos» (*Rom* 5,19). Con referencia a las divisiones cósmicas, Pablo explica: «Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (*Col* 1,19-20). Ambas dimensiones están reunidas en la carta a los Efesios (1,7-10): «En él tenemos por medio de su sangre la redención, el perdón de los delitos [...] según el benévolo designio que en él se propuso de antemano [...] hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra».

48. Ciertamente no vemos todavía la realización de este misterio de salvación, «porque nuestra salvación es objeto de esperanza» (*Rom* 8,24). Este es en efecto el testimonio del Espíritu Santo, que al mismo tiempo anima a los cristianos a orar y a esperar en la resurrección final: «Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior, anhelando la adopción, el rescate de nuestro cuerpo [...]. De igual manera, el Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza. Pues nosotros no sabemos pedir como conviene, mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables» (*Rom* 8,22-23.26). Por tanto los gemidos del Espíritu no solamente ayudan a nuestras oraciones, sino que, encierran, por decirlo así, los sufrimientos de todos los adultos, de todos los niños y de la creación entera[73].

49. El Sínodo de Quierzy (853) afirma: «Dios omnipotente “quiere que todos los hombres”, sin excepción, “se salven” (*1 Tim* 2,4), aunque no todos se salven. Ahora bien, que algunos se salven es don del que salva, que algunos se pierdan es merecimiento de los que se pierden»[74]. Poniendo de relieve las implicaciones positivas de esta declaración acerca de la solidaridad universal de todos en el misterio de Jesucristo, el Sínodo afirma además: «Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida por él; así no hay, hubo, ni habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión»[75].

50. Esta convicción cristocéntrica ha encontrado expresión en toda la tradición católica. San Ireneo, por ejemplo, cita el texto paulino afirmando que Cristo vendrá de nuevo para «recapitular en él todas las cosas» (*Ef* 1,10), para que toda rodilla se doble ante él en el cielo, en la tierra y bajo la tierra, y toda lengua confiese que Jesús es el Señor[76]. Santo Tomás de Aquino, fundándose también en el texto paulino afirma: «Cristo es el mediador perfecto entre Dios y los hombres, porque ha reconciliado por su muerte el género humano con Dios»[77].

51. Los documentos del Vaticano II no sólo citan el texto paulino en su integridad (cf. *Lumen gentium* 60; *Ad gentes* 7), sino que se refieren a él (cf. *Lumen gentium* 49) y además usan repetidamente la designación *Unicus Mediator Christus* (LG 8,14,62). Esta afirmación clave de la fe cristológica encuentra también expresión en el magisterio pontificio postconciliar: «“Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (*Hch* 4,12). Esta afirmación [...] tiene un valor universal, puesto que para todos [...] la salvación no puede venir más que de Jesucristo»[78].

52. La declaración *Dominus Iesus* resume brevemente la convicción y la actitud de la Iglesia católica: «Por lo tanto, se debe creer firmemente como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios uno y trino se ha ofrecido y cumplido una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios»[79].

2.2 La universalidad del pecado y la necesidad universal de salvación

53. La voluntad salvífica universal de Dios mediante Jesucristo, en una misteriosa relación con la Iglesia, se dirige a todos los seres humanos, los cuales, según la fe de la Iglesia, son pecadores necesitados de

salvación. Ya en el Antiguo Testamento se menciona en casi todos los libros la naturaleza del pecado humano que todo lo invade. El libro del Génesis afirma que el pecado no ha tenido su origen en Dios, sino en los seres humanos, porque Dios ha creado todas las cosas y ha visto que eran buenas (cf. *Gn* 1,31). Desde el momento en que el género humano empezó a multiplicarse sobre la tierra, Dios ha tenido que contar con la pecaminosidad de la humanidad: «Vio Dios que la maldad del hombre cundía sobre la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal». Incluso «le pesó... haber hecho al hombre sobre la tierra», y decidió un diluvio que destruyera todo ser viviente, excepto a Noé que había encontrado gracia a sus ojos (cf. *Gn* 6,5-7). Pero ni siquiera el diluvio cambió la inclinación humana al pecado: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano son malas desde su niñez» (cf. *Gn* 8,21). Los autores del Antiguo Testamento están convencidos de que el pecado está profundamente radicado y difundido en la humanidad (cf. *Prov* 20,9; *Eccl* 7,20.20). Por esto son frecuentes las súplicas para alcanzar el perdón de Dios, como en el Salmo 143,2: «No entres en juicio con tu siervo, pues no es justo ante ti ningún viviente»; o en la oración de Salomón: «Cuando pequen contra ti, pues no hay hombre que no peque, [...] si se vuelven a ti con todo su corazón y con toda su alma [...], escucha tú su oración desde los cielos, lugar de tu morada, y perdona a tu pueblo, que ha pecado contra ti» (*1 Re* 8,46.48-50). En algunos textos el hombre es declarado pecador desde el nacimiento: «Mira que en culpa ya nací, pecador me concibió mi madre» (*Sal* 51,7). Y la afirmación de Elifaz: «¿Cómo puede ser puro un hombre? ¿Cómo puede ser justo un nacido de mujer?» (*Job* 15,14; cf. 25,4) está de acuerdo con las convicciones del propio Job (cf. *Job* 14,1.4) y de los otros autores bíblicos (cf. *Sal* 58,3; *Is* 48,8). En la literatura sapiencial hay incluso un comienzo de reflexión sobre los efectos del pecado de los primeros padres, Adán y Eva, sobre todo el género humano: «Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (*Sab* 4,24), «Por la mujer fue el comienzo del pecado, y por causa de ella morimos todos» (*Eccl* 25,24)[80].

54. Para Pablo la universalidad de la redención realizada por Jesucristo, encuentra su contrapartida en la universalidad del pecado. Cuando Pablo afirma en su carta a los Romanos que «tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado» (*Rom* 3,9)[81], y que ninguno puede ser excluido de esta sentencia universal, se funda naturalmente en la Escritura: «Como dice la Escritura: “No hay quien sea justo, ni siquiera uno solo. No hay un sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron; no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno”» (*Rom* 3,10-12, que cita *Eccl* 7,20 y *Sal* 14,1-3, que es idéntico a *Sal* 53,1-3). Por una parte, todos los seres humanos son pecadores y necesitan ser liberados mediante la muerte y la resurrección redentoras de Jesucristo, el nuevo Adán. No las obras de la ley, sino únicamente la fe en Jesucristo puede salvar a la humanidad, a la vez a los judíos y a los gentiles. Por otra parte, la condición de pecado de la humanidad está ligada al pecado del primer hombre, Adán. Esta solidaridad con el primer hombre, Adán, se enuncia en dos textos paulinos: *1 Cor* 15,21 y en particular *Rom* 5,12: «Por tanto, como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, así también la muerte alcanzó a todos los hombres porque [griego *eph'hô*: otras posibilidades de traducción: “por el hecho de que” o “con el resultado de que”][82] todos han pecado...». En este anacoluto la causalidad primordial de la condición de pecado y de muerte de la humanidad se atribuye a Adán, independientemente de cómo se interprete la expresión *eph'hô*. La causalidad universal del pecado de Adán se presupone en *Rom* 5,5a, 16a, 17a, 18a, y se explicita en 5,19a: «por la desobediencia de un solo hombre, todos fueron constituidos pecadores». Pablo, con todo, nunca explica cómo se transmite el pecado de Adán. Contra Pelagio, que pensaba que Adán había influenciado a la humanidad dándole un mal ejemplo, Agustín objetaba que el pecado de Adán se transmitía por propagación o herencia, llevando así a su expresión clásica la doctrina del «pecado original»[83]. Bajo el influjo de Agustín la Iglesia de Occidente ha interpretado casi unánimemente *Rom* 5,12 en el sentido de un «pecado» hereditario[84].

55. Siguiendo esta enseñanza el Concilio de Trento en su V sesión definió: «"Si alguno afirma que a Adán solo dañó su prevaricación, pero no así a su descendencia"; que la santidad y la justicia recibida de Dios, que él perdió, las perdió solamente para sí solo y no también para nosotros; o que, manchado él por el pecado de desobediencia, transmitió a todo el género humano "sólo la muerte" y las penas "del cuerpo, pero no el pecado que es la muerte del alma"; sea anatema, "pues contradice al Apóstol que dice: 'Por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres alcanzó la muerte porque todos pecaron en él' (*Rom* 5,12 *Vulg.*)"»[85].

56. Como leemos en el *Catecismo de la Iglesia Católica*: «La doctrina del pecado original es, por así decirlo, el “reverso” de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan salvación y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo. La Iglesia, que tiene el sentido de Cristo, sabe bien que no se puede lesionar la revelación del pecado original sin atentar contra el Misterio de Cristo»[86].

2.3 La necesidad de la Iglesia

57. La tradición católica ha afirmado constantemente que la Iglesia es necesaria para la salvación en cuanto mediación histórica de la obra redentora de Cristo. Esta convicción ha encontrado su expresión clásica en el adagio de san Cipriano: «*Salus extra Ecclesiam non est*»[87]. El concilio Vaticano II ha confirmado esta afirmación de fe: «[El Concilio] enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación. Pues solamente Cristo es el mediador y el camino de la salvación; se nos hace presente en su cuerpo que es la Iglesia. Él mismo, inculcando expresamente la necesidad de la fe y del Bautismo (cf. *Mt 16,16; Jn 3,5*), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran mediante el bautismo como por la puerta. Por lo cual no podrían salvarse quienes, no ignorando que la Iglesia católica fue instituida por Dios por medio de Jesucristo como necesaria, no hubieran querido entrar o perseverar en ella» (*Lumen gentium* 14). El Concilio expuso con detenimiento el misterio de la Iglesia: «La Iglesia es, en Cristo, como un sacramento, es decir, signo e instrumento, de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). «Como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así también la Iglesia está llamada a seguir este mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación» (LG 8). «Resucitando de entre los muertos (cf. *Rom 6,9*) [Cristo] envió a los discípulos a su Espíritu vivificante, y por medio de él constituyó a la Iglesia, que es su cuerpo, como sacramento universal de salvación» (LG 48). Llama la atención en estos pasajes el alcance universal de la función mediadora de la Iglesia en la dispensación de la salvación de Cristo: «unidad de *todo el género humano*»; «salvación de [todos] *los hombres*»; «sacramento *universal* de salvación».

58. Frente a nuevos problemas y situaciones y a una interpretación exclusiva del adagio «*salus extra ecclesiam non est*»[88], en los últimos tiempos el Magisterio ha articulado una comprensión más matizada del modo como puede tener lugar una relación salvífica con la Iglesia. La alocución del Papa Pío IX *Singulari Quadam* (1854) expone con claridad los problemas implicados: «En virtud de la fe, hay que mantener, desde luego, que fuera de la Iglesia apostólica romana nadie puede salvarse, en cuanto ésta es la única arca de salvación; el que no entrará en ella perecerá en el diluvio. Pero se debe considerar igualmente como cierto que aquellos que padecen la ignorancia de la verdadera religión, cuando esta ignorancia es invencible, no están implicados en culpa alguna por esta cuestión ante los ojos del Señor»[89].

59. La *Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston* (1949) ofrece ulteriores precisiones: «No se exige siempre, para que uno obtenga la salvación, que esté realmente (*reapse*) incorporado como miembro de la Iglesia, pero se requiere por lo menos que se adhiera a ella con el voto o el deseo (*voto et desiderio*). No es necesario por otra parte que este voto sea siempre explícito, como sucede con los catecúmenos, sino que cuando el hombre sufre una ignorancia invencible, Dios acepta también un voto implícito, llamado con este nombre porque está contenido en aquella buena disposición del alma por la que el hombre quiere que su voluntad esté conforme con la voluntad de Dios»[90].

60. La voluntad salvífica universal de Dios, realizada por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo, que incluye la Iglesia como sacramento universal de salvación, encuentra expresión en el Vaticano II: «Todos los hombres son llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal, y a ella de varios modos pertenecen o se ordenan tanto los fieles católicos como los otros creyentes en Cristo, como finalmente todos los hombres en general llamados por la gracia de Dios a la salvación» (*Lumen Gentium* 13). Que la mediación única y universal de Jesucristo se realiza en el contexto de una relación con la Iglesia ha sido ulteriormente reiterado por el Magisterio pontificio postconciliar. A propósito de los que no han tenido la oportunidad de llegar a conocer o a acoger la revelación del evangelio, incluso en este caso dice la encíclica *Redemptoris missio*: «La salvación de Cristo es accesible

en virtud de una gracia que tiene una misteriosa relación con la Iglesia»[91].

2.4. **La necesidad del Bautismo sacramental**

61. Dios Padre quiere configurar con Cristo todos los seres humanos mediante el Espíritu Santo, que con su gracia los transforma y les da fuerza. Ordinariamente esta configuración con Cristo tiene lugar por medio del Bautismo sacramental, mediante el cual el ser humano se conforma con Cristo, recibe el Espíritu Santo, es liberado del pecado y se hace miembro de la Iglesia.

62. Las numerosas afirmaciones bautismales del Nuevo Testamento, en su variedad, articulan las diferentes dimensiones de la significación del Bautismo como fue comprendido por las primeras comunidades cristianas. En primer lugar es designado como perdón de los pecados, como un baño (cf. *Ef* 5,26), o como una aspersion que purifica el corazón de una mala conciencia (cf. *Heb* 10,22; *1 Pe* 3,21). «Convertíos y que cada uno de vosotros se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para la remisión de vuestros pecados; y recibiréis el don del Espíritu Santo» (*Hch* 2,38; cf. *Hch* 22,16). Los bautizados de ese modo son configurados con Cristo: «Fuimos pues con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (*Rom* 6,4).

63. Además, se menciona repetidas veces la actividad del Espíritu Santo en relación con el Bautismo (cf. *Tit* 3,5). Cristo resucitado actúa mediante su Espíritu, que nos hace hijos de Dios (cf. *Rom* 8,14), con la confianza de llamar a Dios Padre (cf. *Gál* 4,6).

64. Por último encontramos afirmaciones en relación con el Bautismo sobre ser «agregados» al pueblo de Dios, ser bautizados «en un solo cuerpo» (*Hch* 2,41). El Bautismo produce la incorporación del ser humano al pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y templo espiritual. Pablo habla de ser bautizados «para no formar más que un cuerpo» (*1 Cor* 12,13). Lucas, por otra parte, de «ser agregados» a la Iglesia por medio del Bautismo (*Hch* 2,41). Mediante el bautismo el creyente no es sólo un individuo, sino que se hace miembro del pueblo de Dios. Se hace miembro de la Iglesia, a la que Pedro llama «linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, el pueblo que Dios se ha adquirido» (*1 Pe* 2,9).

65. La tradición de administrar el Bautismo sacramental se extiende a todos, también a los niños. Entre los testimonios del Nuevo Testamento acerca del Bautismo cristiano, en el libro de los Hechos de los Apóstoles se habla del bautismo de familias enteras (cf. *Hch* 16,15;16,33;18,8), en las cuales tal vez se hallaban comprendidos también niños. La antigua praxis del Bautismo de los niños[92], sostenida por los Padres y el Magisterio de la Iglesia, es aceptada como parte esencial de la comprensión de la fe de la Iglesia católica. El Concilio de Trento afirma: «Según la tradición apostólica, “también los niños pequeños que todavía no pudieron cometer ningún pecado por sí mismos, son verdaderamente bautizados para remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración se limpie en ellos lo que contrajeron por la generación”. Pues “si uno no renace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” (*Jn* 3,5)»[93].

66. La necesidad del sacramento del Bautismo es proclamada y profesada como parte integrante de la comprensión de la fe cristiana. Fundada en el mandato que se encuentra en *Mt* 28,19s y *Mc* 16,15 y en la prescripción expuesta en *Jn* 3,5[94], desde los primeros tiempos la comunidad cristiana ha creído en la necesidad del Bautismo para la salvación. Aun considerando el Bautismo sacramental necesario en cuanto medio ordinario establecido por Jesucristo para configurar consigo a los seres humanos, la Iglesia no ha enseñado nunca la «necesidad absoluta» del Bautismo para la salvación; existen otras vías por las cuales se puede realizar la configuración con Cristo. Ya en la primera comunidad cristiana se aceptaba que el martirio, el «Bautismo de sangre» podía sustituir al Bautismo sacramental. A este propósito son pertinentes las palabras de Tomás de Aquino: «El sacramento del Bautismo puede faltar a alguno de dos maneras. En primer lugar, tanto *in re*, como *in voto*; esto acaece en aquellos que no están bautizados ni quieren serlo [...]. En segundo lugar, el sacramento del Bautismo puede faltar a alguno *in re*, pero no *in voto* [...]. Éste puede obtener la salvación, sin estar de hecho bautizado, por el deseo del Bautismo»[95]. El Concilio de Trento reconoce el «Bautismo de deseo» como medio para ser justificado sin haber recibido

efectivamente el Bautismo: «Después de la promulgación del evangelio, este paso [del pecado a la gracia] no puede darse sin el baño de la regeneración o su deseo, como está escrito: “si uno no renace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios” (Jn 3,5)»[96].

67. La afirmación de la fe cristiana acerca de la necesidad del Bautismo sacramental para la salvación no puede ser privada de su significación existencial reduciéndola a una afirmación solamente teórica. Por otra parte, se ha de respetar igualmente la libertad de Dios respecto a los medios de salvación que Él ha dado. Es necesario por tanto evitar todo intento de oponer el Bautismo sacramental, el Bautismo de deseo y el Bautismo de sangre como si fuesen antitéticos. No son más que expresiones de las polaridades creativas en el ámbito de la realización de la voluntad salvífica universal de Dios a favor de la humanidad, que incluye una real posibilidad de salvación y un diálogo salvífico en libertad con la persona humana. Precisamente este dinamismo impulsa a la Iglesia, como sacramento universal de salvación, a llamar a todos al arrepentimiento, a la fe y al bautismo sacramental. Este diálogo de gracia comienza solamente cuando la persona humana es capaz existencialmente de una respuesta concreta; y éste no es el caso de los niños. De ahí la necesidad de que los padres y los padrinos hablen en nombre de los niños que son bautizados. ¿Pero qué podemos decir de los niños que mueren sin bautismo?

2.5. Esperanza y oración por la salvación universal

68. Los cristianos son personas de esperanza. Han puesto su esperanza «en Dios vivo, que es el salvador de todos los hombres, principalmente de los creyentes» (1 Tm 4,10). Desean ardientemente que todos los seres humanos, incluidos los niños no bautizados, puedan participar en la gloria de Dios y vivir con Cristo (cf. 1 Tes 5,9-11; Rom 8,2-5. 23-35), según la recomendación de Teofilacto: «Si Él [nuestro Dios] quiere que todos los seres humanos se salven, también tú lo debes querer e imitar a Dios»[97]. Esta esperanza cristiana es una esperanza «contra toda esperanza» (Rom 4,18), y va mucho más allá de cualquier forma de esperanza humana. Toma el ejemplo de Abraham, nuestro padre en la fe. Abraham tuvo gran confianza en las promesas que Dios le había hecho. Confió («esperó») en Dios, contra toda evidencia o expectativa humana («contra toda esperanza») (Rom 4,18). Del mismo modo los cristianos, incluso cuando no ven cómo puedan ser salvados los niños no bautizados, con todo se atreven a esperar que Dios les abrazará en su misericordia salvadora. Están también prontos para responder a quien les pida razón de la esperanza que hay en ellos (cf. 1 Pe 3,15). Cuando se encuentran con padres afligidos porque sus hijos han muerto antes o después de nacer sin estar bautizados, se sienten movidos a explicar por qué motivos la esperanza en su propia salvación se puede extender a estos niños[98].

69. Los cristianos son personas de oración. Toman en serio la exhortación de Pablo: «Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres» (1 Tm 2,1). Esta oración universal es agradable a Dios, que «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2,4), y a cuya potencia creadora «nada es imposible» (Job 42,2; Mc 10,27; 12,24-27; Lc 1,37). Esta oración se apoya en la esperanza de que la creación entera participará finalmente en la gloria de Dios (cf. Rom 8,22-27). Está en sintonía con la exhortación de san Juan Crisóstomo: «Imita a Dios. Si Él quiere que todos se salven, es razonable que uno tenga que rezar por todos»[99].

3. «Spes orans». Razones de la esperanza

3.1. El nuevo contexto

70. Los dos capítulos precedentes, que han tratado respectivamente la historia de la reflexión cristiana sobre el destino de los niños no bautizados[100] y los principios teológicos que se refieren a este tema[101], han presentado un claroscuro. Por una parte, de muchas maneras, los principios teológicos subyacentes parecen favorecer la salvación de los niños no bautizados de acuerdo con la voluntad salvífica universal de Dios. Por otra parte, sin embargo, no puede negarse que ha habido una tradición doctrinal más bien prolongada (cuyo valor teológico sin duda no es definitivo), que, en su preocupación por salvaguardar y no comprometer otras verdades del edificio teológico cristiano, ha expresado una cierta reticencia, o incluso, un claro rechazo a considerar la salvación de estos niños. Hay una continuidad

fundamental en la reflexión de la Iglesia acerca del misterio de salvación de generación en generación bajo la guía del Espíritu Santo. En este misterio, la cuestión del destino eterno de los niños que mueren sin bautizar es «uno de los más difíciles de resolver en la síntesis teológica»[102]. Es un «caso límite» en el que fácilmente puede parecer que algunos principios vitales de la fe, especialmente la necesidad del Bautismo para la salvación y la voluntad salvífica universal de Dios, están en tensión. Con respeto a la sabiduría y a la fidelidad de los que en el pasado han investigado este difícil problema, pero también con la conciencia clara de que el Magisterio de la Iglesia, en momentos clave de la historia de esta doctrina[103] ha optado específicamente, y tal vez providencialmente, por no definir que estos niños están privados de la visión beatífica, sino por mantener la cuestión abierta, hemos considerado cómo el Espíritu puede guiar a la Iglesia en este punto de la historia para reflexionar de nuevo acerca de este tema particularmente delicado (cf. *Dei Verbum* 8).

71. El concilio Vaticano II ha llamado a la Iglesia a leer los signos de los tiempos y a interpretarlos a la luz del Evangelio (cf. *Gaudium et spes*, 4.11), «a fin de que la verdad revelada pueda ser cada vez más profundamente percibida, mejor entendida y ser propuesta en forma más adecuada» (GS 44). Con otras palabras, el compromiso con el mundo por el cual Cristo sufrió, murió y resucitó es siempre para la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, una ocasión para profundizar su comprensión del mismo Señor y de su amor y también de ella misma; una ocasión para penetrar más profundamente el mensaje de salvación que le ha sido confiado. Es posible identificar varios signos de nuestros tiempos modernos que impulsan a una renovada conciencia de aspectos del Evangelio que tienen especial significación para el tema que consideramos. De alguna manera, ofrecen un nuevo contexto para su consideración al comienzo del siglo XXI.

72. a) La guerra y los desórdenes del s. XX y el deseo de paz y de unidad de la humanidad, demostrado en la institución, por ejemplo, de la Organización de las Naciones Unidas, de la Unión Europea, de la Unión Africana, han ayudado a la Iglesia a entender mejor la importancia del tema de la comunión en el mensaje evangélico y por tanto a elaborar una eclesiología de comunión (cf. *Lumen gentium* 4.9; *Unitatis redintegratio* 2; *Gaudium et spes* 12.24).

73. b) Muchas personas luchan hoy contra la tentación de la desesperación. La crisis de la esperanza en el mundo contemporáneo lleva a la Iglesia a una apreciación más profunda de la esperanza, que es central para el Evangelio cristiano: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados» (Ef 4,4). Los cristianos son llamados hoy especialmente a ser testigos y ministros de la esperanza en el mundo (cf. *Lumen gentium* 48-49; *Gaudium et spes* 1). La Iglesia en su universalidad y catolicidad es portadora de una esperanza que se extiende a toda la humanidad, y los cristianos tienen la misión de ofrecer a todos esta esperanza.

74. c) El desarrollo de las comunicaciones globales, que dan a conocer en su dramatismo todo el sufrimiento del mundo, ha sido una ocasión para la Iglesia para entender más profundamente el amor, la misericordia y la compasión de Dios, y para apreciar la primacía de la caridad. Dios es misericordioso, y frente a la inmensidad del dolor del mundo, aprendemos a confiar en Dios y a glorificar a «aquel que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podamos pedir o pensar» (Ef 3,20).

75. d) En todas partes las personas se escandalizan a causa del sufrimiento de los niños y quieren que se les dé la posibilidad de realizar sus potencialidades[104]. En esta situación, la Iglesia naturalmente recuerda y reflexiona nuevamente sobre diversos textos neotestamentarios que expresan el amor preferencial de Jesús: «Dejad a los niños [...] que vengan a mí, porque de los que son como ellos es el reino de los cielos» (Mt 19,14; cf. Lc 18,15-16); «El que recibe a un niño como éste en mi nombre a mí me recibe» (Mc 9,37); «Si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3); «Quien se haga pequeño como este niño es el mayor en el reino de los cielos» (Mt 18,4); «El que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una rueda de molino [...] y lo hundan en lo profundo del mar» (Mt 18,6); «Guardaos de despreciar a uno de estos pequeños; porque yo os digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos» (Mt 18,10). De este modo la Iglesia renueva su compromiso de mostrar el amor y el

cuidado que Cristo ha tenido por los niños (cf. *Lumen gentium* 11; *Gaudium et spes* 48; 50).

76. e) La difusión de los viajes y de los contactos entre personas de diferentes creencias, y el aumento del diálogo entre personas de diferentes religiones han animado a la Iglesia a desarrollar una mayor conciencia de los variados y misteriosos caminos de Dios (cf. *Nostra Aetate* 1; 2) y de su propia misión en este contexto.

77. El desarrollo de una eclesiología de comunión, una teología de la esperanza, una apreciación de la misericordia divina, juntamente con una renovada preocupación por el bienestar de los niños y una conciencia creciente de que el Espíritu Santo actúa en la vida de todos «en la forma que Dios conoce» (*Gaudium et spes* 22), todas estas características de nuestros tiempos modernos constituyen un nuevo contexto para el examen de nuestro tema. Éste podría ser un momento providencial para su reconsideración. Mediante la gracia del Espíritu Santo, la Iglesia en su compromiso por el mundo de nuestro tiempo ha adquirido una más profunda penetración en la revelación de Dios que puede proyectar una nueva luz sobre esta cuestión.

78. La esperanza es el contexto general en el que se colocan nuestras reflexiones y nuestro documento. La Iglesia de hoy responde a los signos de nuestros tiempos con una esperanza renovada por el mundo en general y, con particular referencia a nuestro tema, por los niños que mueren sin bautismo[105]. Tenemos que dar razón de nuestra esperanza aquí y ahora (cf. 1 Pe 3,15). Aproximadamente en los últimos cincuenta años, el Magisterio de la Iglesia ha mostrado una creciente apertura a la posibilidad de salvación para los niños no bautizados, y el *sensus fidelium* parece haberse desarrollado en la misma dirección. Los cristianos experimentan constantemente, y de manera especialmente fuerte en la liturgia, la victoria de Cristo sobre el pecado y la muerte[106], la infinita misericordia de Dios y la comunión de amor de los santos en el cielo, y todo esto refuerza nuestra esperanza. En la liturgia se renueva constantemente la esperanza que está en nosotros, y que debemos proclamar y explicar; y, partiendo de esta experiencia de esperanza, se pueden ofrecer ahora diversas consideraciones.

79. Se ha de reconocer claramente que la Iglesia no tiene un conocimiento cierto de la salvación de los niños que mueren sin Bautismo. Conoce y celebra la gloria de los Santos Inocentes, pero en general el destino de los niños no bautizados no nos ha sido revelado, y la Iglesia enseña y juzga solamente en relación con lo que ha sido revelado. Pero lo que sabemos de Dios, de Cristo y de la Iglesia nos da motivos para esperar en su salvación, como tenemos que explicar a continuación.

3.2. **La filantropía misericordiosa de Dios**

80. Dios es rico en misericordia, *dives in misericordia* (Ef 2,4). La liturgia bizantina alaba muy frecuentemente la filantropía de Dios; Dios es «amante de los hombres»[107]. Además, el proyecto del amor de Dios, ahora revelado por medio del Espíritu, va más allá de nuestra imaginación: «lo que Dios preparó para los que le aman» es «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (1 Cor 2.9-10, que cita Is 64,4). Los que lloran por el destino de los niños que mueren sin Bautismo, sobre todo sus padres, son personas que aman a Dios, que deberían ser consoladas por estas palabras. Se pueden hacer en particular las siguientes observaciones:

81. a) La gracia de Dios llega a todo ser humano y su providencia abraza a todos. El Concilio Vaticano II enseña que Dios no niega la «ayuda necesaria para la salvación» a aquellos que, sin culpa por su parte, todavía no han llegado a un explícito conocimiento de Dios, pero que, con la ayuda de la gracia, «se esfuerzan por conseguir una vida recta». Dios ilumina a todos «para que al fin tengan la vida» (cf. *Lumen gentium* 16). El Concilio enseña además que la gracia «obra de modo invisible» en el corazón de todos los hombres de buena voluntad (*Gaudium et spes* 22). Estas palabras se aplican directamente a quienes han alcanzado la edad de la razón y que toman decisiones responsables, pero es difícil negar su aplicabilidad también a los que no han alcanzado el uso de la razón. La siguiente afirmación, en particular, parece tener un alcance universal: «Cristo murió por todos, y la vocación última del hombre en realidad es una sola, es decir, divina (*cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*); por ello debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados al

misterio pascual» (*Gaudium et spes* 22). Esta profunda afirmación del Vaticano II nos lleva al corazón del proyecto de amor de la Santísima Trinidad y pone de relieve que el proyecto de Dios supera la comprensión humana.

82. b) Dios no nos pide cosas imposibles[108]. Además, la potencia de Dios no se limita a los sacramentos. «Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre» (Dios no ató su poder a los sacramentos, y por eso puede conferir el efecto de los sacramentos sin los sacramentos)[109]. Dios puede por tanto dar la gracia del Bautismo sin que el sacramento sea administrado, un hecho que debería ser especialmente recordado cuando la administración del Bautismo fuera imposible. La necesidad de los sacramentos no es absoluta. Lo que es absoluto es la necesidad para la humanidad del *Ursakrament* (sacramento primordial) que es Cristo mismo. Toda la salvación viene de él, y por tanto, de alguna manera, a través de la Iglesia[110].

83. c) En todo momento y en toda circunstancia Dios ofrece un remedio de salvación para la humanidad[111]. Ésta fue la enseñanza de Tomás de Aquino[112], y ya antes de él la de Agustín[113] y León Magno[114]. Se encuentra también en Cayetano[115]. El Papa Inocencio III se centró especialmente en la situación de los niños: «No van a perecer los niños, de los que cada día muere una multitud tan grande, sin que también para ellos, el Dios misericordioso, que no quiere que nadie se pierda, haya procurado algún remedio para la salvación [...] Decimos que se ha de distinguir. Hay un doble pecado, el original y el actual: el pecado original se contrae sin consentimiento, y el actual se comete con consentimiento. El pecado original, por tanto, que se contrae sin consentimiento, sin consentimiento se perdona en virtud del sacramento [del Bautismo]»[116]. Inocencio III defendía el Bautismo de los niños en cuanto medio dado por Dios para la salvación de los muchos niños que mueren todos los días. Nos podemos preguntar, con todo, a la luz de una aplicación más atenta de este mismo principio, si Dios no ofrece también algún remedio para aquellos niños que mueren sin Bautismo. No se trata en modo alguno de negar la enseñanza de Inocencio III, según la cual los que mueren con el pecado original están privados de la visión beatífica[117]. Lo que podemos preguntarnos y nos preguntamos es si los niños que mueren sin bautismo necesariamente mueren con el pecado original, sin un remedio divino.

84. Confiando en que Dios provee en todas las circunstancias, ¿como podríamos imaginar este remedio? Se enumeran algunos caminos mediante los cuales los niños que mueren sin Bautismo pueden tal vez ser unidos a Cristo.

85. a) En general, podemos descubrir en estos niños que sufren y mueren una conformidad salvífica con Cristo en su propia muerte, una intimidad con Él. Cristo mismo, en su muerte, ha soportado el peso del pecado y de la muerte de toda la humanidad, y todo sufrimiento y muerte desde entonces es un combate contra su mismo enemigo (cf. *1 Cor* 15,26), una participación en su misma batalla, en medio de la cual lo podemos encontrar junto a nosotros (cf. *Dan* 3,24-25 [91-92]; *Rom* 8,31-39; *2 Tm* 4,17). Su resurrección es la fuente de la esperanza de la humanidad (cf. *1 Cor* 15,20); sólo en Él tenemos vida en abundancia (cf. *Jn* 10,10); y el Espíritu Santo ofrece a todos la participación en su misterio pascual (cf. *Gaudium et spes* 22).

86. b) Algunos de los niños que sufren y mueren son víctimas de la violencia. En su caso, teniendo como referencia el ejemplo de los Santos Inocentes, podemos descubrir una analogía con el bautismo de sangre que otorga la salvación. Aunque de un modo inconsciente, los Santos Inocentes sufrieron y murieron por Cristo; sus verdugos trataban de matar al Niño Jesús. Como los que quitaron la vida a los Santos Inocentes estaban motivados por el miedo y el egoísmo, igualmente la vida de los niños de hoy, de manera especial los que están todavía en el seno materno, con frecuencia se encuentra amenazada por el miedo o el egoísmo de otros. En este sentido, se encuentran en solidaridad con los santos Inocentes. Más todavía, se encuentran en una situación de solidaridad con Cristo, que ha dicho: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (*Mt* 25,40). Es vital para la Iglesia proclamar la esperanza y la generosidad que son intrínsecas al Evangelio y esenciales para la protección de la vida.

87. c) Es posible también que Dios simplemente actúe para conceder el don de la salvación a niños no bautizados en analogía con el don de la salvación concedido sacramentalmente a los niños

bautizados[118]. Tal vez podamos comparar este caso al don inmerecido de Dios a María en su Inmaculada Concepción, mediante el cual actúa simplemente para darle anticipadamente la gracia de la salvación en Cristo.

3.3 *Solidaridad con Cristo*

88. Existe una unidad y solidaridad fundamentales entre Cristo y todo el género humano. Mediante su encarnación, el Hijo de Dios se ha unido, de alguna manera (*quodammodo*), a todo ser humano (cf. *Gaudium et spes* 22)[119]. Por consiguiente, no existe ninguna persona que no esté afectada por el misterio del Verbo hecho carne. La humanidad, e incluso la creación entera, han sido objetivamente cambiadas por el hecho de la encarnación, y objetivamente salvados por el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Cristo[120]. Sin embargo, hace falta apropiarse subjetivamente de esta salvación objetiva (*Hch* 2,37-38; 3,19), normalmente mediante el ejercicio personal de la voluntad libre a favor de la gracia en los adultos, con o sin el Bautismo sacramental, o, en el caso de los niños, por la recepción del Bautismo sacramental. La situación de los niños no bautizados es problemática precisamente porque se presume su falta de voluntad libre[121]. Su situación suscita el interrogante acerca de la relación entre la salvación objetiva obtenida por Cristo y el pecado original, y también la pregunta acerca del alcance exacto del término conciliar *quodammodo*.

89. Cristo ha vivido, muerto y resucitado por todos. La enseñanza de Pablo es que «al nombre de Jesús toda rodilla se doble [...] y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor» (*Flp* 2,10-11); «porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos»; «todos tenemos que comparecer ante el tribunal de Dios» (*Rom* 14,9-11). Del mismo modo la enseñanza de Juan subraya que «el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo, para que todos honren al Hijo como honran al Padre (*Jn* 5,22-23); «Y toda criatura del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar, todo lo que hay en ellos, oí que respondían: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos”» (*Ap* 5,13).

90. La Escritura relaciona a toda la humanidad sin excepción con Cristo. Uno de los mayores puntos débiles de la visión tradicional del limbo es que no queda claro si las almas tienen o no allí una relación con Cristo; parece deficiente el cristocentrismo de esta doctrina. Según algunas opiniones, parece que las almas en el limbo poseen una felicidad natural que pertenece a un orden diferente del orden sobrenatural en el que las personas eligen por o contra Cristo. Parece que ésta sea una característica de la doctrina de Tomás de Aquino, aunque Suárez y los escolásticos posteriores ponían de relieve que Cristo restaura la naturaleza humana (su gracia es *gratia sanans*, que cura la naturaleza humana) y con ello hace posible la felicidad natural que Santo Tomás atribuía a las almas en el limbo. Los escolásticos tardíos de esta manera han considerado tres posibles destinos (al menos en la práctica, ya que en principio hubieran podido aceptar sólo dos destinos: cielo e infierno), y entendieron, contra Agustín, que era por la gracia de Cristo por lo que numerosos niños estaban en el limbo y no el infierno.

91. ¡Donde abundó el pecado la gracia ha sobreabundado! Ésta es la enseñanza enfática de la Escritura, pero la idea del limbo parece limitar esta sobreabundancia. «Con el don no sucede como con el delito. Si por el delito de uno solo murieron todos ¡cuánto más la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, se han desbordado sobre todos»; «Así pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de la justicia de uno solo procura toda la justificación que da la vida»; «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*Rom* 5,15.18.20). «Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (*1 Cor* 15,22). Es verdad que la Escritura nos habla de nuestra solidaridad con Adán en el pecado, pero se trata del trasfondo sobre el que se coloca la enseñanza de nuestra solidaridad con Cristo en la salvación. «La doctrina del pecado original es, por así decirlo, el “reverso” de la Buena Nueva de que Jesús es el Salvador de todos los hombres, que todos necesitan salvación y que la salvación es ofrecida a todos gracias a Cristo»[122]. En muchas interpretaciones tradicionales del pecado y de la salvación (y del limbo) se ha colocado el acento más en la solidaridad con Adán que en la solidaridad con Cristo, o al menos se ha presentado una concepción restrictiva de las vías a través de las cuales los seres humanos se benefician de la solidaridad con Cristo. Ésta parece haber sido, en particular, una característica del

pensamiento de Agustín[123]: Cristo salva a pocos elegidos de la masa de los condenados en Adán. La enseñanza de san Pablo nos impulsa a restablecer el equilibrio y a poner en el centro de la humanidad a Cristo salvador, al cual todos, en cierto modo, están unidos[124]. «El que es “imagen del Dios invisible”[125], es el hombre perfecto, que ha devuelto a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. Puesto que en él la naturaleza humana ha sido asumida, pero no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime» (*Gaudium et spes* 22). Deseamos subrayar que la solidaridad de la humanidad con Cristo (o, más precisamente, la solidaridad de Cristo con la humanidad) debe tener prioridad sobre la solidaridad con Adán, y que es en esta óptica en la que hay que abordar el problema del destino de los niños que mueren sin bautizar.

92. «Él es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles [...] Todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo, y todo tiene en él su consistencia. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia: Él es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo» (*Col* 1, 15-18). El plan de Dios es «hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (*Ef* 1,10). Se da un renovado aprecio del gran misterio cósmico de la comunión en Cristo. Éste es en realidad el contexto fundamental en el que se coloca nuestro tema.

93. Pero no obstante, los seres humanos han sido bendecidos con la libertad, y la libre aceptación de Cristo es el medio ordinario de salvación. No nos salvamos sin nuestra aceptación y ciertamente no contra nuestra voluntad. Todos los adultos, implícita o explícitamente toman una decisión respecto a Cristo que se ha unido a ellos (cf. *Gaudium et spes* 22). Algunos teólogos modernos piensan que la opción por o contra Cristo está implicada en todas nuestras decisiones. Pero es precisamente la ausencia de libre albedrío y de elección responsable de parte de los niños la que lleva a la pregunta de cómo se encuentran frente a Cristo si mueren sin bautismo. El hecho de que los niños pueden gozar de la visión de Dios está reconocido en la praxis de su bautismo. La opinión tradicional es que sólo mediante el bautismo sacramental estos niños se encuentran en solidaridad con Cristo y por ello pueden acceder a la visión de Dios. Si no están bautizados, la solidaridad con Adán tendría la prioridad. Pero podemos preguntarnos cómo se vería modificada esta teoría si se restableciera la prioridad de nuestra solidaridad con Cristo (es decir, de la solidaridad de Cristo con nosotros).

94. El Bautismo para la salvación puede ser recibido *in re* o *in voto*. Se ha entendido tradicionalmente que la decisión implícita por Cristo que pueden hacer los adultos constituye un *votum* o deseo del Bautismo y hace posible la salvación. En la visión tradicional, esta opción no está abierta para los niños que no han alcanzado el uso del libre arbitrio. La presunta imposibilidad del Bautismo *in voto* para los niños es central para toda la cuestión. Por ello, en los últimos tiempos se han realizado numerosas tentativas para explorar la posibilidad de un *votum* en el caso de un niño no bautizado, un *votum* expresado en nombre del niño por sus padres o por la Iglesia[126], o tal vez un *votum* realizado de alguna manera por el niño[127]. La Iglesia nunca ha excluido esta posibilidad, y los intentos de que el Vaticano II se pronunciara contra esta hipótesis significativamente no prosperaron, a causa de la conciencia generalizada de que la investigación en esta materia estaba todavía en curso, y también del deseo generalizado de confiar a estos niños a la misericordia de Dios.

95. Es importante reconocer una «doble gratuidad» que nos llama a la existencia y al mismo tiempo nos llama a la vida eterna. Aunque se pueda concebir un orden puramente natural, de hecho ninguna vida humana se vive en este orden. El orden actual es sobrenatural; desde el primer momento de cada vida humana se abren canales de gracia. Todos los seres humanos nacen con la humanidad asumida por Cristo mismo, y todos, en todo momento, viven en algún tipo de relación con Él, explicitada en diversos grados (cf. *Lumen gentium* 16), y aceptada también de modo diverso. Hay dos posibles destinos finales para el ser humano en este orden sobrenatural: o la visión de Dios o el infierno (cf. *Gaudium et spes* 22). Aunque algunos teólogos medievales mantuvieron la posibilidad de un destino intermedio, natural, obtenido por la gracia de Cristo (*gratia sanans*), o sea el limbo[128], consideramos que esta solución es problemática y deseamos indicar que otras soluciones son posibles, fundadas en la esperanza de una gracia redentora dada a los niños que mueren sin bautizar que les abre el camino del cielo. Creemos que, con el desarrollo de la doctrina, la solución del limbo puede ser superada para dar lugar a una mayor

esperanza teológica.

3.4 La Iglesia y la comunión de los santos

96. Puesto que todos los hombres viven en alguna forma de relación con Cristo (cf. *Gaudium et spes* 22) y que la Iglesia es el cuerpo de Cristo, todos viven también de algún modo en relación con la Iglesia. Ésta tiene una profunda solidaridad o comunión con el conjunto de la humanidad. Vive en una orientación dinámica a la plenitud de la vida con Dios en Cristo (cf. *Lumen gentium* cap. 7), y quiere atraer a todos a esta plenitud de vida. La Iglesia es, en efecto, el «sacramento universal de salvación» (*Lumen gentium* 48; cf. 1; 9). La salvación es social (cf. *Gaudium et spes* 12) y la Iglesia vive ya la vida de gracia de la comunión de los santos a la cual todos son llamados, e incluye a todos los seres humanos en toda circunstancia en sus oraciones, especialmente cuando celebra la Eucaristía. La Iglesia incluye en su oración a los adultos no cristianos y a los niños no bautizados que mueren. Es significativo que, después del Vaticano II, se haya puesto remedio a la carencia de plegarias litúrgicas por los niños que mueren sin bautizar que existía antes del Concilio[129]. Unida por un *sensus fidei* común (*Lumen gentium* 12) la Iglesia se abre hacia toda persona sabiendo que todos son amados por Dios. Uno de los motivos por el que no obtuvieron resultado los intentos de hacer que el Vaticano II enseñara que los niños no bautizados están definitivamente privados de la visión de Dios[130] fue el testimonio de obispos de que ésta no era la fe de su pueblo; no correspondía al *sensus fidelium*.

97. San Pablo enseña que el cónyuge no creyente de un cristiano es «santificado» por el marido o la mujer creyentes, y que sus hijos son «santos» (1 Cor 7,14). Es una indicación elocuente de que la santidad que reside en la Iglesia alcanza a las personas que están fuera de sus confines visibles mediante los lazos de la comunión humana, en este caso los lazos familiares entre marido y mujer en el matrimonio, y entre padres e hijos. San Pablo presupone que el cónyuge y el hijo de un cristiano creyente, en virtud de este hecho, tienen al menos una conexión con la pertenencia a la Iglesia y la salvación; su situación familiar «comporta una cierta introducción en la Alianza»[131]. Las palabras de Pablo no aseguran la salvación para el cónyuge no bautizado (cf. 1 Cor 7,16) o para el hijo, pero ciertamente, una vez más, ofrecen motivos para la esperanza.

98. Cuando un niño es bautizado, no puede hacer personalmente una profesión de fe. En este momento son más bien los padres y la Iglesia toda los que ofrecen un contexto de fe a la acción sacramental. En efecto, san Agustín enseña que es la Iglesia la que presenta al niño al bautismo[132]. La Iglesia confiesa su fe e intercede con fuerza por el niño, realizando el acto de fe del que el niño es incapaz de hacer. Una vez más los lazos de la comunión, a la vez natural y sobrenatural, son activos y manifiestos. Si un niño no bautizado es incapaz de un *votum baptismi*, en virtud de los mismos lazos de comunión, la Iglesia puede tal vez interceder por el niño y formular en su nombre un *votum baptismi* eficaz ante Dios. Además, la Iglesia de hecho formula este *votum* en la liturgia, por la misma caridad para con todos que se renueva en cada celebración de la Eucaristía.

99. Jesús ha enseñado: «El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 3,5); de ahí hemos entendido la necesidad del Bautismo sacramental[133]. Jesús ha dicho también: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (Jn 6,53); y de ahí hemos entendido la necesidad (relacionada estrechamente con la anterior) de la participación en la Eucaristía. No obstante, del mismo modo que de este segundo texto no concluimos que quien no ha recibido el sacramento de la Eucaristía no puede salvarse, no deberíamos deducir del primero que quien no ha recibido el sacramento del Bautismo no puede alcanzar la salvación. Lo que debemos concluir es que nadie se puede salvar sin relación alguna con el Bautismo y la Eucaristía, y por tanto con la Iglesia, definida por estos sacramentos. Toda salvación tiene alguna relación con el Bautismo, la Eucaristía y la Iglesia. El principio según el cual «no hay salvación fuera de la Iglesia» significa que no hay salvación que no provenga de Cristo y que no sea eclesial por su misma naturaleza. Igualmente, la enseñanza de la Escritura según la cual «sin la fe es imposible agradar [a Dios]» (Heb 11,6) indica la función intrínseca de la Iglesia, la comunión de fe, en la obra de la salvación. Esta función se manifiesta sobre todo en la liturgia de la Iglesia, en cuanto ésta ruega e intercede por todos, incluidos los niños que mueren sin bautizar.

3.5 *Lex orandi, lex credendi*

100. Antes del Vaticano II, en la Iglesia latina, no había un rito de exequias para los niños no bautizados, que eran sepultados en tierra no consagrada. En rigor tampoco existía un rito fúnebre por los niños bautizados, aunque en este caso se celebraba una Misa de Ángeles, y naturalmente se les daba sepultura cristiana. Gracias a la reforma litúrgica postconciliar, el Misal Romano contiene ahora una Misa por los niños que mueren sin bautismo, y además se encuentran plegarias especiales para este caso en el *Ordo exequiarum*. Aunque en ambos casos el tono de las plegarias sea particularmente cauto, de hecho hoy la Iglesia expresa en la liturgia la esperanza en la misericordia de Dios a cuyo cuidado amoroso es confiado el niño. Esta oración litúrgica refleja y a la vez da forma al *sensus fidei* de la Iglesia latina acerca del destino de los niños que mueren sin bautismo: *lex orandi, lex credendi*. Es significativo que en la Iglesia Católica griega haya solamente un rito fúnebre para los niños, bautizados o no, y la iglesia ruega por todos los niños difuntos para que puedan ser acogidos en el seno de Abraham, donde no hay dolor ni angustia, sino sólo vida eterna.

101. «En cuanto a los niños muertos sin Bautismo, la Iglesia sólo puede confiarlos a la misericordia divina, como hace en el rito de las exequias por ellos. En efecto, la gran misericordia de Dios, que quiere que todos los hombres se salven (1Tim 2,4) y la ternura de Jesús con los niños, que le hizo decir: “Dejad que los niños vengan a mí y no se lo impidáis” (Mc 10,14), nos permiten confiar en que haya un camino de salvación para los niños que mueren sin Bautismo. Por esto es más apremiante aún la llamada de la Iglesia a no impedir que los niños pequeños vengan a Cristo por el don del santo Bautismo»[134].

3.6 *Esperanza*

102. En la esperanza de la que la Iglesia es portadora para toda la humanidad y que desea proclamar de nuevo al mundo de hoy, ¿hay una esperanza para la salvación de los niños que mueren sin Bautismo? Hemos examinado de nuevo atentamente esta compleja cuestión con gratitud y respeto por las respuestas dadas en el curso de la historia de la Iglesia, pero también con la conciencia de que nos toca a nosotros dar una respuesta coherente para el momento actual. Reflexionando dentro de la única tradición de fe que une a la Iglesia a través de los tiempos y confiándonos completamente a la guía del Espíritu Santo que, según la promesa de Jesús, conduce a sus seguidores «a la verdad entera» (Jn 16,13), hemos tratado de leer los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio. Nuestra conclusión es que los muchos factores que hemos considerado ofrecen serias razones teológicas y litúrgicas para esperar que los niños que mueren sin bautismo serán salvados y podrán gozar de la visión beatífica. Subrayamos que se trata de motivos de *esperanza* en la oración, más que de conocimiento cierto. Hay muchas cosas que simplemente no nos han sido reveladas (cf. Jn 16,12). Vivimos en la fe y en la esperanza en el Dios de misericordia y de amor que nos ha sido revelado en Cristo, y el Espíritu nos mueve a orar en acción de gracias y alegría constantes (cf. 1 Tes 5,18).

103. Lo que nos ha sido revelado es que el camino de salvación ordinaria pasa a través del sacramento del Bautismo. Ninguna de las consideraciones arriba expuestas puede ser aducida para minimizar la necesidad del Bautismo ni para retrasar su administración[135]. Más bien, como queremos confirmar en esta conclusión, nos ofrecen poderosas razones para esperar que Dios salvará a estos niños cuando nosotros no hemos podido hacer por ellos lo que hubiéramos deseado hacer, es decir, bautizarlos en la fe y en la vida de la Iglesia.

* NOTA PRELIMINAR. El tema “La esperanza de salvación para los niños que mueren sin Bautismo” ha sido sometido al estudio de la Comisión Teológica Internacional. Para preparar este estudio se formó una Subcomisión formada por los Exmos. Mons. Ignazio Sanna y Mons. Basil Kyu-Man Cho, de los Rdos. Profesores Peter Damian Akpunonu, Adelbert Denaux, P. Gilles Emery O.P., Mons. Ricardo Ferrara, István Ivancsó, Paul McPartlan, Dominic Veliath S.D.B. (presidente de la Subcomisión) y de la profesora Sr. Sara Butler, con la colaboración del P. Luis Ladaria S.I., secretario general, y de Mons. Guido Pozzo, secretario adjunto de la misma Comisión Teológica, y con las contribuciones de los otros miembros. La discusión general tuvo lugar con ocasión de las sesiones plenarias de la CTI celebradas en Roma en diciembre de 2005 y en octubre de 2006. El texto presente fue aprobado en forma específica por la Comisión y fue sometido a su presidente, el Cardenal William J. Levada, el cual, una vez recibido el consenso del Santo Padre en la audiencia concedida el 19 de enero de 2007, ha autorizado su publicación.

- [1] Los textos bíblicos citados en este documento están sacados de la *Biblia de Jerusalén*. Con todo, en algunas ocasiones se ha cambiado la traducción para respetar las opciones del original.
- [2] Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Città del Vaticano 2005.
- [3] «Belén, no estés triste, anímate ante la muerte de los santos niños, porque ellos, como víctimas perfectas, han sido ofrecidos a Cristo Soberano, inmolados por él, reinarán con él»: *Exapostiliarion* del *Orthros* (Maitines) de la liturgia bizantina del 29 de diciembre (Memoria de los santos niños muertos por Herodes), en *Anthologion di tutto l'anno*, vol. 1, Roma 1999, 1199.
- [4] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Pastoralis Actio*, n. 13, en AAS 72 (1980) 1144.
- [5] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1261.
- [6] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1058.
- [7] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1821.
- [8] Cf. Gn 22,18; Sab 8,1; Hch 14,17; Rom 2,6-7; 1 Tm 2,4; *Sínodo de Quiercy*, en H. Denzinger-P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum*, Barcelona 1999 [en adelante DH]; cf. también *Nostra aetate* 1.
- [9] Las traducciones del Concilio Vaticano II son del traductor.
- [10] Cf. *Sínodo de Quiercy* (DH 623).
- [11] Cf. D. Weaver, «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original sin: The 5th – 12th Centuries», en *ST. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985) 133-159; 231-257.
- [12] (Pseudo-)Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, q. 81 (PG 28,660C). Análogamente en q.115 (PG 28,672A).
- [13] Anastasio del Sinaí, *Cuestiones et responsiones*, q. 81 (PG 89,709C).
- [14] Cf. Gregorio de Nisa, *De infantibus praeputure abreptis libellum*, ab H. Polack ad editionem praeparatum in colloquio Leidensi testimoniis instructum renovatis curis recensitum edendum curavit H. Hörner, in J.K. Downing – J.A. McDonough – H. Hörner (ed. cur.), *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*, Pars II, W. Jaeger – H. Langerbeck – H. Hörner (eds.), *Gregorii Nysseni opera*, volumen III, Pars II, Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, 1987, 65-97.
- [15] Ib. 70.
- [16] Ib. 81-82.
- [17] Ib. 83.
- [18] Ib. 96.
- [19] Ib. 97.
- [20] Gregorio Nacianceno, *Oratio XL. In sanctum baptisma*, 23 (PG 36, 389BC).
- [21] Anastasio del Sinaí, *Quaestiones et responsiones*, q. 81 (PG 89,709C).

- [22] Cf. Pelagio, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, en *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter (ed.), Cambridge, 1926.
- [23] Agustín, *Epistula* 156 (CSEL 44,448s); 175,6 (CSEL 44,660-662); 176,3 (44,666s); *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1,20,26; 3,5.11-6.12 (CSEL 60, 25s; 137-139); *De gestis Pelagii* 11, 23-24 (CSEL 42,76-78).
- [24] Cf. *De pecc. mer.* 1,15,21 (CSEL 60,20s); *Sermo* 294,3 (PL 38,1337); *Contra Iulianum* 5,11,44 (PL 44,809).
- [25] Cf. *De pecc. mer.* 1,34,63 (CSEL 60,63s).
- [26] Cf. *De gratia Christi et de peccato originali* 2,40,45 (CSEL 42,202s) ; *De nuptiis et concupiscentia* 2,18,33 (CSEL 42,286s).
- [27] Cf. *Sermo* 293,11 (PL 38,1134).
- [28] Cf. *De pecc. mer.* 1,9-15,20 (CSEL 60,10-20).
- [29] «Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei?», en *De nup. et conc.* 2,23,56 (CSEL 42,513).
- [30] Cf. *Sermo* 293,8-11 (PL 38,1333s).
- [31] *Sermo* 294,3 (PL 38,1337).
- [32] *De pecc. mer.* 1,28,55 (CSEL 60,54).
- [33] *Enchiridion ad Laurentium* 93 (PL 40,275); cf. *De pecc. mer.* 1,16,21 (CSEL 60, 20s).
- [34] *C. Iul.* 5,11,44 (PL 44,809).
- [35] Cf. *Contra Iulianum opus imperfectum* 4,122 (CSEL 85,141-142).
- [36] *Contra duas Epistolas Pelagianorum* 2,7.13 (CSEL 60,474).
- [37] *Sermo* 294,7,7 (PL 38,1339).
- [38] Después de haber enseñado la voluntad salvífica de Dios hasta el comienzo de la controversia pelagiana (*De Spiritu et littera* 33,57-58 [CSEL 60,215s]), Agustín ha limitado más tarde en modos diversos la universalidad del «todos» en 1 Tm 2,4; todos aquellos (y solamente aquellos) que serán *efectivamente* salvados; todas las *categorías* (hebreos y gentiles), no todas las personas individuales; *muchos*, o sea no todos (*Enchir.* 103 [PL 40,280]; *C. Iul.* 4,8,44 [PL 44,760]). A diferencia del jansenismo, no obstante, Agustín ha enseñado siempre que Cristo ha muerto por todos, incluso los niños («Numquid [parvuli] aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est, *omnes homines* [1 Tm 2,4]?»; *C. Iul.* 4,8,42 [PL 44,759], cf. *C. Iul.* 3,25,58 [PL 44,732]; *Sermo* 293,8 [PL 38,1333]), y que Dios no manda cosas imposibles (*De civitate Dei* 22,2 [CSEL 40,583-585]; *De natura et gratia* 43,50 [CSEL 60,270]; *Retractaciones* 1,10,2 [PL 32,599]). Para un análisis más profundo de este tema, véase F. Moriones (ed.), *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid 1961, 327s y 474-481.
- [39] Cf. *Enchir.* 94-95 (PL 40,275s); *De nat. et grat.* 3,3-55 (PL 44,249s).
- [40] DH 223. Esta enseñanza fue recogida por el Concilio de Trento: Concilio de Trento, sesiónquinta, *Decreto sobre el pecado original* [DS 1514].

[41] DH 224: «Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: “ In domo Patris mei mansiones multae sunt” (Io 14,2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius au ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anatema sit». Cf. C. Munier (ed.) , *Concilia Africae* A. 345 – A. 525, Turnhout 1974, 70. Este canon está presente en algunos manuscritos, pero no en otros. No lo ha recogido el *Indiculus*. Cf DH 238-249.

[42] Gregorio Magno, *Moralia* 9,21, en el comentario a Job 9,17 (PL 75,877). Véase también *Moralia* 12,9 (PL 75,992-993) y 13,44 (PL 75,1038).

[43] Cf. Anselmo de Canterbury, *De conceptu virginali et de originali peccato*, cap. 28 (F.S. Schmitt [ed.], t. II, 170-171).

[44] Cf. Hugo de San Víctor, *Summa Sententiarum*, trac. V, cap. 6 (PL 176, 132).

[45] Cf. Pedro Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, liber II [5,9] (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 11,169-170).

[46] Cf. Pedro Lombardo, *Sententiae*, lib. II, dist. 33, cap. 1,I (I. Brady [ed.], t. I/2 , Grottaferrata 1971,520).

[47] Cf. Inocencio III, Carta a Imberto, arzobispo de Arlés, *Maiores Ecclesiae causas* (DH 780): «Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus» («La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios; la pena del pecado actual es el tormento del infierno eterno»). Esta tradición teológica identificaba con los «tormentos del infierno» las penas afflictivas, tanto sensibles como espirituales; cf. Tomás de Aquino, *IV Sent.*, dist. 44,q.3,a.3, q1a 3; dist. 50, q. 2,a.3.

[48] Concilio II de Lyon, *Profesión de fe de Miguel Paleólogo* (DH 852); Juan XXII, Carta a los armenios, *Nequaquam sine dolore* (DH 926); Concilio de Florencia, Decreto *Laetentur caeli* (DS 1306).

[49] Tomás de Aquino, *II Sent.*, dist. 33, q.2,a.2; *De malo*, q. 5, a. 3; J. Duns Escoto, *Lectura* II, dist. 33, q. un.; *Ordinario* II, dist. 33, q. un.

[50] Tomás de Aquino, *De malo*, q. 5, a. 3: «Anime puerorum [...] carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt [...]. Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent». Cf. ib. ad 4, ed. Leonina, vol. 23, 136.

[51] Roberto Bellarmino, *De amissione gratiae*, VI, c. 2 y c. 6, en *Opera*, vol. 5, Paris 1873, 458; 470.

[52] Cf. Paulo III, *Alias cum felicitate* (23 de septiembre de 1535) en J. Laurentii Berti Florentini, *Opus de theologicis disciplinis*, vol. V, Venetiis, Ex Typographia Remondiniana, 1970, 36; Paulo III, *Cum alias quorundam* (11 de marzo de 1538), vol. I, ib., 167-168; Benedicto XIV, *Dumpraeteritomense* (31 de julio de 1748); *Non sine magno* (30 de diciembre de 1750); *Sotto il 15 di luglio* (12 de mayo de 1751, en *Benedicti XIV Acta sive nondum sive sparsim edita nunc autem primum collecta cura Raphaelis de Martinis*, Neapoli 1894, vol. I, 554-557; col. II. 74 y 412-413. Para otros textos y referencias, cf. G. J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Mundelein (Illinois) 1955, 139-159; en particular véase, en las pp. 139-142, la relación de las discusiones en el pontificado de Clemente XIII en 1758-1759, según el manuscrito 1485 de la *Biblioteca Corsiniana*, Roma, 41.C.15 («Cause trattate nella S. C. del Sant'Uffizio di Roma dal 1733 al 1761»).

[53] Pío VI, Bula *Auctorem fidei* (DS 2626). Sobre este tema cf. G.J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, 159-170.

[54] *Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, cap. V, n. 6, in *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis*, t. 7, Friburgi Brisgoviae, 1890, 565.

[55] Para una reseña de la discusión y de algunas nuevas soluciones propuestas antes del Concilio Vaticano II, cf. Y. Congar, «Morts avant l'aurore de la raison», en *Vaste monde ma paroisse: Verité et dimensions d Salut*, Paris 1959, 147-183; G.J. Dyer, *Limbo. Unsettled Question*, New York 1964, 93-182 (con una amplia bibliografía en las pp. 192-196); W.A. van Roo, «Infants Dying without Baptism: a Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question», en *Gregorianum* 35 (1954) 406-473; A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris 1954; C. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris 1958; L. Renwart, «Le baptême des enfants et les limbes», en *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 449-467 ; H. de Lavalette, «Autour de la question des enfants morts sans baptême», ib. 82 (1960) 56-69 ; P. Gumpel, «Unbaptized Infants: May They be Saved», en *The Downside Review* 72 (1954) 342-358 ; Id., «Unbaptized Infants : A Further Report», en ib. 73 (1955) 317-346 ; V. Wilkin, *From Limbo to Heaven : An Essay on the Economy of Redemption*, New York 1961. Después del Vaticano II: E. Boismard, *Réflexion sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris 1974.

[56] Para las referencias, cf. G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I: A. Melloni (ed.), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione: gennaio 1959-settembre 1962*, Bologna 1995, 236-262; 329-332.

[57] DH 1349.

[58] Sobre estas propuestas y los interrogantes que suscitaban, cf. G.J. Dyer, *The Denial of Limbo*, 102-122.

[59] Pío XII, «Allocuzione al Congresso dell'Unione Cattolica Italiana delle Ostetriche», en AAS 43 (1951) 841.

[60] Cf. Pío XII, Carta encíclica *Humani generis*, en AAS 42 (1950) 570: «Alii veram "gratuitatem" ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autumnent Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (cf. DH 3891).

[61] Cf. *Lumen gentium* 15-16; *Nostra aetate* 1; *Dignitatis humanae* 11; *Ad gentes* 7.

[62] Cf. por ejemplo, entre otros, las observaciones de K. Rahner, «Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils», en Id., *Schriften zur Theologie*, B. XIV, Zürich-Köln-Einsiedeln 1980, 314-316. Con matices diversos: J. - H. Nicolas, *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Freiburg-Paris 1985, 848-853. Cf. también las observaciones de J. Ratzinger, que, como teólogo privado, expresó sus consideraciones en V. Messori a colloquio con il cardinale J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo (Mi) 1985, 154-155.

[63] Cf. más arriba la nota 38.

[64] Pío IX, Carta encíclica *Quanto conficiamur*, 10 de septiembre de 1863 (DH 2688): « [...] qui [...] honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntarie culpaere reatum non habeat».

[65] Inocencio III, Carta a Imberto, arzobispo de Arlés, *Maiores Ecclesiae causas* (DH 780).

[66] Concilio II de Lyon, *Profesión de fe de Miguel Paleólogo* (DH 858); cf. más arriba la nota 48.

[67] En AAS 43 (1951) 841, cf. la nota 59.

[68] Cf. más arriba 1.6 y más adelante 2.4.

[69] Cf. Ef 1,5.9, «el beneplácito (*eudokía*) de su voluntad».

[70] Cf. Lc 10,12, «y aquel a quien el Hijo se lo quiera (*bouletaí*) revelar».

[71] Cf. 1 Cor 12,11: «distribuyéndolas a cada uno... según su voluntad (*bouletaí*)».

[72] Cf. Mt 23,37.

[73] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 307.

[74] DH 623.

[75] DH 624.

[76] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I 10,1 (SCh 264, 156).

[77] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q.26,a.1, *corpus*.

[78] Juan Pablo II, Carta encíclica *Redemptoris missio*, 5.

[79] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, 14.

[80] Otros testimonios de las creencias judías acerca de la influencia de Adán en los tiempos de Pablo son: 2 Apoc. Bar. 17,3; 23,4; 48,42; 54,15; 4 Esdras 3,7; 7,118: «Oh Adán, ¿qué has hecho? Aunque hayas pecado tú, la caída no ha sido solamente tuya, sino también nuestra, de los que somos tus descendientes».

[81] Cf. Rom 3,81: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios»

[82] En la Iglesia occidental la frase griega *eph'hô* se entendía como una cláusula relativa con un pronombre masculino que se refería a Adán, o un pronombre neutro que se refería al pecado (*peccatum*) (cf. *Vetus Latina* y *Vulgata*, *in quo*). Inicialmente Agustín aceptó ambas interpretaciones, pero, al caer en la cuenta de que la palabra griega que significaba pecado era femenina (*hamartía*), optó por la primera interpretación, que indicaba la incorporación de todos los seres humanos en Adán. Agustín fue seguido por muchos teólogos latinos, que decían «sive in Adamo, sive in peccato» o «in Adamo». Esta última interpretación no era conocida en la Iglesia de Oriente antes de Juan Damasceno. Diversos padres griegos entendieron *eph'hô* como «a causa del cual», o sea, de Adán, «todos han pecado». La frase también ha sido interpretada como una conjunción, y traducida por «puesto que, por el hecho de que», «a condición de que» o «a causa de esto». J. Fitzmyer (*Romans* [American Bible 33], New York 1992, 413-416) examina once posibles interpretaciones y se inclina por un significado de tipo consecutivo: «*Eph'hô* significaría por tanto que Pablo expresa un resultado, la consecuencia de la triste influencia de Adán sobre la humanidad a través de la ratificación de su pecado en los pecados de todos los seres humanos» (p. 416).

[83] *De nuptiis et concupiscentia* II 12,15 (PL 44,450): «Non ego finxi originale peccatum quod catholica fides credet antiquitus».

[84] El *Catecismo de la Iglesia Católica* 404 habla de «un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por la transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales». Y añade: « Por eso, el pecado original es llamado “pecado” de manera análoga: es un pecado “contraído”, no “cometido”, un estado y no un acto».

[85] Concilio de Trento, Sesión Quinta, *Decreto sobre el pecado original* (DH 1512).

[86] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 389.

[87] Cipriano, *Epistola ad Iubaianum* 73,21 (PL 3,1123); cf. también Concilio de Florencia, Bula *Cantate Domino* (DH 1351): «[La Iglesia] firmemente cree, confiesa y predica que, “nadie que no esté dentro de la Iglesia católica, no sólo paganos”, sino también judíos, herejes y cismáticos pueden ser hechos partícipes de la vida eterna, sino que “irá al fuego eterno “preparado para el diablo y sus ángeles” (Mt 25,41), a no ser que antes de su muerte se uniere con ella [...]. “Y nadie, por más limosnas que hiciera, aunque derramara su sangre por el nombre de Cristo, puede salvarse, si no permaneciere en el seno y unidad de la Iglesia católica” (Fulgencio de Ruspe, *Liber de Fide, ad Petrum liber unus*, 38,79 y 39,80)».

[88] Cf. Bonifacio VIII, Bula *Unam Sanctam*: «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» (DH 875; cf. DH 1351) («Declaramos, afirmamos y definimos que estar sometidos al Romano Pontífice es necesario para la salvación para toda criatura humana»).

[89] Pío IX, Alocución *Singulari quaedam* (DH 2865, en la introducción).

[90] *Carta del Santo Oficio al Arzobispo de Boston* (DS 3870).

[91] Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 10.

[92] Policarpo podría ser un testigo indirecto de ello, puesto que declara al procónsul: «Desde hace 86 años sirvo [a Cristo]», en *Martyrium Polycarpi* 9,3. El martirio de Policarpo se remonta probablemente a los años finales del reinado de Antonino Pío (156-160).

[93] Concilio de Trento, Sesión quinta, *Decreto sobre el pecado original* (DH 1514). El canon cita el canon segundo del Concilio de Cartago (418) (DH 223).

[94] A la luz de los textos del Antiguo Testamento que se refieren a la efusión del Espíritu de Dios, la idea principal de Jn 3,5 parece referirse al don del Espíritu de parte de Dios. Si la vida natural se atribuye al hecho de que Dios da el espíritu a los seres humanos, de modo análogo la vida eterna comienza cuando Dios da su Espíritu a los seres humanos. Cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)*, The Anchor Bible, vol. 29, New York 1966,140. A propósito de este punto Brown observa: «El motivo bautismal que está entretelado en el texto de toda la escena es secundario: la frase “de agua”, en la que el motivo bautismal se expresa más claramente, puede haber formado parte desde siempre del episodio incluso si originariamente no hacía ninguna referencia específica al bautismo cristiano; también la frase podría haber sido añadida posteriormente a la tradición para poner de relieve el motivo bautismal» (ib. 143). El Señor subraya la necesidad de nacer «de agua y de Espíritu» para entrar en el reino de Dios. En la tradición cristiana esto ha sido visto siempre como una referencia al «sacramento del Bautismo», aunque la lectura “sacramental” es una limitación del significado pneumatológico. Leído de esta manera, nos podemos preguntar si el texto enuncia un principio general sin excepciones. Debemos ser conscientes de esta pequeña diferencia de interpretación.

[95] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III q. 68,a. 2, *corpus*.

[96] Concilio de Trento, Sesión sexta, *Decreto sobre la justificación* (DH 1524).

[97] Teofilacto, *In 1 Tim 2,4* (PG 125,32): *Ei pantas antrôpous thelê sôthênai ekeinos, thele kai su, kai mimou ton theon*.

[98] Es notable que la *editio typica* de la encíclica del papa Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, haya sustituido el texto del número 99: «Os daréis cuenta de que nada se ha perdido y podréis pedir perdón también a vuestro hijo, que ahora vive en el Señor» (una formulación que podía prestarse a una interpretación errónea) por este texto definitivo: «Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere»; (cf. AAS 87 [1995] 515), que se traduce así: «Podéis confiar con esperanza a

vuestro hijo a este mismo Padre y a su misericordia».

[99] Juan Crisóstomo, *In 1 Tim homil. 7,2* (PG 62,536): *Mimou ton Theon. Ei pantas antrôpous thelei sôthênai, eikotôs huper hapantôn dei euchesthai.*

[100] Véase más arriba el capítulo 1.

[101] Véase más arriba el capítulo 2.

[102] Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du Salut*, Paris 1968,169 : «Un de ceux dont la solution est la plus difficile en synthèse théologique».

[103] Véase más arriba, capítulo 1.5 y 1.6.

[104] Cf. eventos como el *Live Aid* (1985) y el *Live 8* (2005).

[105] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1261

[106] «Cristo ha resucitado de entre los muertos, ha vencido la muerte con su propia muerte, y ha dado la vida a los muertos que estaban en los sepulcros». En la tradición bizantina este verso pascual se canta muchas veces en cada uno de los cuarenta días del tiempo de Pascua. Es por tanto el principal himno pascual.

[107] En todas sus celebraciones y ceremonias la liturgia bizantina alaba el amor misericordioso de Dios: «Porque tú eres un Dios misericordioso y amante de los hombres, nosotros te glorificamos, Padre, Hijo y Espíritu Santo, ahora y siempre, y por los siglos de los siglos».

[108] Cf. Agustín, *De natura et gratia* 43,50 (PI 44,271).

[109] Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III q. 67,a.7; cf. III 64,3; III 66,6; III 68,2.

[110] Véanse más adelante 3.4 y 3.5.

[111] Cf. Tomás de Aquino, *In IV. Sent. Dist. 1, q.2, a.4; q.1 a 2*: «In quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur».

[112] Cf. más arriba la n. 109.

[113] Cf. Agustín, *Ep. 102, 2,12* (PL 33,374).

[114] León Magno, *In nat. Domini* 4,1 (PL 54,203) : «Sacramentum salutis humanae nulla unquam antiquitate cessavit [...]. Semper quidam, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit».

[115] *In Illam Part. q. 68, a. 11*: «Rationabile esse ut divina misericordia provideret homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis» (Es razonable que la misericordia divina ofrezca al ser humano, en cualquier estado en que este se encuentre, algún remedio de salvación). Cayetano se refiere a los tiempos de antes de Cristo, cuando existía un tipo de *sacramentum naturae*, por ejemplo la oferta de un sacrificio, que era la ocasión, pero no la causa, de la gracia. Según su interpretación, los seres humanos antes de Cristo se encontraban «en el tiempo de la ley de la naturaleza» y entendía la situación de los niños sin bautizar de manera similar. Por ello aplicó este principio a favor de la idea del limbo como destino de estos niños. Pero el punto fundamental de su razonamiento, es decir, que en toda época histórica y en toda circunstancia Dios se preocupa de la humanidad y ofrece oportunidades apropiadas para la salvación, es muy importante, y no conduce necesariamente a la conclusión del limbo.

[116] Inocencio III, Cartaalberto, arzobispo de Arlés (DS 780): «Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipse misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [...] Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu contrahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originaleigitur, quod sineconsensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti [...]».

[117] Cf. DH 780.

[118] La situación de los niños no bautizados puede ser considerada mediante la analogía con la de los niños bautizados, como se hace aquí. De manera más problemática puede ser tal vez considerada por medio de la analogía con la de los adultos no bautizados; véase más adelante la nota 127.

[119] Los Padres de la Iglesia se complacen en la reflexión acerca de la asunción de parte de Cristo de la humanidad entera; por ejemplo, Ireneo, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,380); *Epideixis* 33 (SCh 406,130-131); Hilario de Poitiers, *In Mt.* 4,8 (SCh 254, 130); 18,6 (SCh 258, 80); *Trin.* II 24 (CCL 62,60); *Tr. Ps.* 51,17; 54,9 (CCL 61, 104;146), etc.; Gregorio de Nisa, *In Cant. Or.* II (Opera, ed. Jaeger VI 61), *Adv. Apol.* (Opera III/1, 152); Cirilo de Alejandría, *In Joh. Evang.* I 9 (PG 73,161-164); León Magno, *Trac.* 64,3; 72,2 (CCL 138 A, 392; 442s).

[120] Algunos Padres daban un valor salvífico a la encarnación misma, por ejemplo Cirilo de Alejandría, *Comm. in Joh.* 5 (PG 73,753).

[121] Véase más adelante la nota 127.

[122] *Catecismo de la Iglesia Católica* 389.

[123] Por ejemplo, Agustín, *Enarr. in Ps.* 70, II 1 (PL 36, 891): «Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi». Este texto muestra la dificultad con que se encuentra Agustín para considerar la solidaridad con Cristo tan universal como la solidaridad con Adán. Todos se encuentran en una condición de solidaridad con Adán; solamente aquellos que creen se encuentran en una condición de solidaridad con Cristo. Ireneo es más equilibrado en su doctrina de la recapitulación; cf. *Adv. Haer.* III 21,10, V 12,3; 15,4; 34,2.

[124] Con la encarnación; cf. *Gaudium et spes* 22.

[125] Col 1,15; cf. 2 Cor 4,4.

[126] Véase más adelante, 3.4.

[127] Acerca de la posibilidad de un *votum* por parte del niño, el desarrollo hacia el libre arbitrio podría tal vez concebirse como un desarrollo progresivo, que parte en el primer momento de la existencia y llega hasta la madurez, más que como un repentino salto cualitativo que conduce al ejercicio de una decisión madura y responsable. La existencia del niño en el seno materno es un *continuum* de crecimiento y de vida humana; no se hace repentinamente humana en un momento dado. De ahí se sigue que los niños podrían ser capaces efectivamente de ejercitar alguna forma de *votum* rudimentario en analogía con el de los adultos no bautizados. Según algunos teólogos la sonrisa de la madre mediaría el amor de Dios hacia el niño, por lo cual se ha visto en la respuesta del niño a esta sonrisa una respuesta a Dios mismo. Algunos psicólogos y neurólogos modernos están convencidos de que el niño en el seno materno es ya de alguna manera consciente y dispone de una cierta medida de libertad. Cf. V. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München 1973; D. Amen, *Healing the Hardware of the Soul*, New York 2002.

[128] Cf. más arriba, número 90.

[129] Véase más adelante, 3.5.

[130] Véase más arriba, cap 1.6..

[131] Cf. Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, 171.

[132] Cf. Agustín, *Primera Carta a Bonifacio*, 22,40 (PL 44,570).

[133] Cf. más arriba, nota 94.,

[134] *Catecismo de la Iglesia Católica* 1261.

[135] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1257.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia

Introducción

El Concilio Vaticano II, con la Constitución dogmática *Lumen gentium* y con los Decretos sobre el Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) y sobre las Iglesias orientales (*Orientalium Ecclesiarum*), ha contribuido de manera determinante a una comprensión más profunda de la eclesiología católica. También los Sumos Pontífices han profundizado en este campo y han dado orientaciones prácticas: Pablo VI en la Carta Encíclica *Ecclesiam suam* (1964) y Juan Pablo II en la Carta Encíclica *Ut unum sint* (1995).

El sucesivo empeño de los teólogos, orientado a ilustrar mejor los diferentes aspectos de la eclesiología, ha dado lugar al florecimiento de una amplia literatura sobre la materia. La temática, en efecto, se ha mostrado muy fecunda, pero también ha necesitado a veces de puntualizaciones y llamadas de atención, como la Declaración *Mysterium Ecclesiae* (1973), la Carta *Communio innotuit* (1992) y la Declaración *Dominus Iesus* (2000), publicadas todas por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

La vastedad del argumento y la novedad de muchos temas siguen provocando la reflexión teológica, la cual ofrece nuevas contribuciones no siempre exentas de interpretaciones erradas, que suscitan perplejidades y dudas, algunas de las cuales han sido sometidas a la atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ésta, presuponiendo la enseñanza global de la doctrina católica sobre la Iglesia, quiere responder precisando el significado auténtico de algunas expresiones eclesiológicas magisteriales que corren el peligro de ser tergiversadas en la discusión teológica.

RESPUESTAS A LAS PREGUNTAS

Primera pregunta: ¿El Concilio Ecuménico Vaticano II ha cambiado la precedente doctrina sobre la Iglesia?

Respuesta: El Concilio Ecuménico Vaticano II ni ha querido cambiar la doctrina sobre la Iglesia ni de hecho la ha cambiado, sino que la ha desarrollado, profundizado y expuesto más ampliamente.

Esto fue precisamente lo que afirmó con extrema claridad Juan XXIII al comienzo del Concilio.¹ Pablo VI lo reafirmó,² expresándose con estas palabras en el acto de promulgación de la Constitución *Lumen gentium*: «Creemos que el mejor comentario que puede hacerse es decir que esta promulgación verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere, lo queremos nosotros también. Lo que había, permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros lo seguiremos enseñando. Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consigue una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido». ³ Los Obispos repetidamente manifestaron y quisieron actuar esta intención.⁴

Segunda pregunta: ¿Cómo se debe entender la afirmación según la cual Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica?

Respuesta: Cristo «ha constituido en la tierra» una sola Iglesia y la ha instituido desde su origen como «comunidad visible y espiritual»⁵. Ella continuará existiendo en el curso de la historia y solamente en ella han permanecido y permanecerán todos los elementos instituidos por Cristo mismo.⁶ «Esta es la única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica [...]. Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él».⁷

En la Constitución dogmática *Lumen gentium* ⁸ la subsistencia es esta perenne continuidad histórica y la permanencia de todos los elementos instituidos por Cristo en la Iglesia católica,⁸ en la cual, concretamente, se encuentra la Iglesia de Cristo en esta tierra.

Aunque se puede afirmar rectamente, según la doctrina católica, que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las Iglesias y en las Comunidades eclesiales que aún no están en plena comunión con la Iglesia católica, gracias a los elementos de santificación y verdad presentes en ellas,⁹ el término "subsiste" es atribuido exclusivamente a la Iglesia católica, ya que se refiere precisamente a la nota de la unidad profesada en los símbolos de la fe (Creo en la Iglesia "una"); y esta Iglesia "una" subsiste en la Iglesia católica.¹⁰

Tercera pregunta: ¿Por qué se usa la expresión "*subsiste en ella*" y no sencillamente la forma verbal "es"?

Respuesta: El uso de esta expresión, que indica la plena identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, no cambia la doctrina sobre la Iglesia. La verdadera razón por la cual ha sido usada es que expresa más claramente el hecho de que fuera de la Iglesia se encuentran "muchos elementos de santificación y de verdad que, como dones propios de la Iglesia de Cristo, inducen hacia la unidad católica".¹¹

«Por consiguiente, aunque creamos que las Iglesias y comunidades separadas tienen sus defectos, no están desprovistas de sentido y de valor en el misterio de la salvación, porque el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de la gracia y de la verdad que se confió a la Iglesia». ¹²

Cuarta pregunta: ¿Por qué el Concilio Ecuménico Vaticano II atribuye el nombre de "Iglesias" a las Iglesias Orientales separadas de la plena comunión con la Iglesia católica?

Respuesta: El Concilio ha querido aceptar el uso tradicional del término. "Puesto que estas Iglesias, aunque separadas, tienen verdaderos sacramentos y, sobre todo, en virtud de la sucesión apostólica, el sacerdocio y la Eucaristía, por los que se unen a nosotros con vínculos estrechísimos",¹³ merecen el título de «Iglesias particulares o locales»¹⁴, y son llamadas Iglesias hermanas de las Iglesias particulares católicas.¹⁵

"Consiguientemente, por la celebración de la Eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios"¹⁶. Sin embargo, dado que la comunión con la Iglesia universal, cuya cabeza visible es el Obispo de Roma y Sucesor de Pedro, no es un simple complemento externo de la Iglesia particular, sino uno de sus principios constitutivos internos, aquellas venerables Comunidades cristianas sufren en realidad una carencia objetiva en su misma condición de Iglesia particular¹⁷.

Por otra parte, la universalidad propia de la Iglesia, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él, halla precisamente en la división entre los cristianos un obstáculo para su plena realización en la historia¹⁸.

Quinta pregunta: ¿Por qué los textos del Concilio y el Magisterio sucesivo no atribuyen el título de "Iglesia" a las Comunidades cristianas nacidas de la Reforma del siglo XVI?

Respuesta: Porque, según la doctrina católica, estas Comunidades no tienen la sucesión apostólica mediante el sacramento del Orden y, por tanto, están privadas de un elemento constitutivo esencial de la Iglesia. Estas Comunidades eclesiales que, especialmente a causa de la falta del sacerdocio sacramental, no han conservado la auténtica e íntegra sustancia del Misterio eucarístico,¹⁹ según la doctrina católica, no pueden ser llamadas "Iglesias" en sentido propio²⁰.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la audiencia concedida al suscrito Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha aprobado y confirmado estas Respuestas, decididas en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado que sean publicadas.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 29 de junio de 2007, solemnidad de los Stos. Apóstoles Pedro y Pablo.

William Cardenal Levada
Prefecto

+ Angelo Amato, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

1 JUAN XXIII, *Discurso* del 11 de octubre de 1962: «... el Concilio... quiere transmitir pura e íntegra la doctrina católica, sin atenuaciones o alteraciones... Sin embargo, en las circunstancias actuales, es nuestro deber que la doctrina cristiana sea por todos acogida en su totalidad, con renovada, serena y tranquila adhesión...; es necesario que el espíritu cristiano, católico y apostólico del mundo entero dé un paso adelante, que la misma doctrina sea conocida de modo más amplio y profundo...; esta doctrina cierta e inmutable, a la cual se le debe un fiel obsequio, tiene que ser explorada y expuesta en el modo que lo exige nuestra época. Una cosa es la sustancia del "*depositum fidei*", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa, siempre, sin embargo, con el mismo sentido y significado»: AAS 54 [1962] 791; 792.

2 Cf. PABLO VI, *Discurso* del 29 de septiembre de 1963: AAS 55 [1963] 791; 792.

3 PABLO VI, *Discurso* del 21 de noviembre de 1964: AAS 56 [1964] 847-851.

4 El Concilio ha querido expresar la identidad de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica. Esto se encuentra en las discusiones sobre el Decreto *Unitatis redintegratio*. El Esquema del Decreto fue propuesto en aula el 23/09/1964 con una *Relatio* (Act. Syn. III/II 296-344). A los modos enviados por los obispos en los meses siguientes el Secretariado para la Unidad de los Cristianos responde el 10/11/1964 (Act. Syn. III/VII 11-49). De esta *Expensio modorum* se citan cuatro textos concernientes a la primera respuesta:

A) [In Nr. 1 (Prooemium) Schema *Decreti*: Act Syn III/II 296, 3-6]

«Pag. 5, lin. 3 - 6: *Videtur etiam Ecclesiam Catholicam inter illas Communiones comprehendí, quod falsum esset.*

R(espondetur): Hic tantum factum, prout ab omnibus conspicitur, describendum est. Postea clare affirmatur solam Ecclesiam catholicam esse veram Ecclesiam Christi» (Act. Syn. III/VII 12).

B) [In Caput I in genere: Act. Syn. III/II 297-301]

«4 - *Expressius dicatur unam solam esse veram Ecclesiam Christi; hanc esse Catholicam Apostolicam Romanam; omnes debere inquirere, ut eam cognoscant et ingrediantur ad salutem obtinendam...*

R(espondetur): In toto textu sufficienter effertur, quod postulatur. Ex altera parte non est tacendum etiam in aliis communitatibus christianis inveniri veritates revelatas et elementa ecclesialia» (Act. Syn. III/VII 15). Cf. también *ibidem* punto 5.

C) [In Caput I in genere: Act. Syn. III/II 296s]

«5 - *Clarius dicendum esset veram Ecclesiam esse solam Ecclesiam catholicam romanam...*

R(espondetur): Textus supponit doctrinam in constitutione 'De Ecclesia' expositam, ut pag. 5, lin. 24 - 25 affirmatur" (Act. Syn. III/VII 15). Por lo tanto, la comisión que debía evaluar las enmiendas al Decreto *Unitatis redintegratio* expresa con claridad la identidad entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica, y su unicidad, y fundada esta doctrina en la Constitución dogmática *Lumen gentium*.

D) [In Nr. 2 Schema *Decreti*: Act. Syn. III/II 297s]

«Pag. 6, lin. 1 - 24 *Clarius exprimatúr unicitas Ecclesiæ. Non sufficit inculcare, ut in textu fit, unitatem Ecclesiæ.*

R(espondetur): a) Ex toto textu clare apparet identificatio Ecclesiæ Christi cum Ecclesia catholica, quamvis, ut oportet, efferantur elementa ecclesialia aliarum communitatum».

«Pag. 7, lin.5 Ecclesia a successoribus Apostolorum cum Petri successore capite gubernata (cf. novum textum ad pag. 6. lin.33-34) explicite dicitur 'unicus Dei grex' et lin. 13 'una et unica Dei Ecclesia'» (Act. Syn. III/VII).

-Acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia-

Las dos expresiones citadas son las de *Unitatis redintegratio* 2.5 e 3.1.

5 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 8.1.

6 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 3.2; 3.4; 3.5; 4.6.

7 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 8.2

8 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium Ecclesiae*, 1.1: AAS 65 [1973] 397; Declaración *Dominus Iesus*, 16.3: AAS 92 [2000-II] 757-758; *Notificación sobre el volumen «Iglesia: Carisma y poder»*, del P. Leonardo Boff, O.F.M.: AAS 77 [1985] 758-759.

9 Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ut unum sint*, 11.3: AAS 87 [1995-II] 928.

10 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 8.2.

11 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 8.2.

12 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 3.4.

13 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO, 15.3; CF. CONGREGACIÓN para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio*, 17.2: AAS 85 [1993-II] 848.

14 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 14.1.

15 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 14. 1; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Ut unum sint*, 56 s: AAS 87 [1995-II] 954 s.

16 CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 15.1.

17 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Communio notio*, 17.3: AAS 85 [1993-II] 849.

18 Cf. *Ibidem*.

19 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Decreto *Unitatis redintegratio*, 22.3.

20 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, 17.2: AAS 92 [2000-II] 758.

ARTÍCULO DE COMENTARIO a las respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia

Las diversas cuestiones a las que la Congregación para la Doctrina de la Fe quiere contestar con el presente "Responsa", se encuadran en la visión general de la Iglesia tal como emerge de los documentos de carácter dogmático y ecuménico del Concilio Vaticano II: el Concilio «de la Iglesia sobre la Iglesia» que, según las palabras de Pablo VI, ha señalado para ella una «nueva época», pues tuvo el mérito de haber «mejor trazado y descubierto el rostro genuino de la Esposa de Cristo». No faltan, además, menciones de los principales documentos de los Pontífices Pablo VI y Juan Pablo II, y de la Congregación para la Doctrina de la Fe, todos inspirados en una inteligencia cada vez más profunda de la Iglesia, que a menudo han tenido la finalidad de echar luz sobre la notable producción teológica post-conciliar, no siempre inmune de desviaciones e inexactitudes.

La misma finalidad se refleja en el presente documento, con el que la Congregación quiere recordar el sentido auténtico de algunas intervenciones del Magisterio en materia de eclesiología, para que la sana investigación teológica no sea contaminada por errores o ambigüedades. A este respecto, se debe tener presente el género literario de los "Responsa ad quaestiones" que, por su propia naturaleza, no aducen argumentos para comprobar la doctrina que exponen, sino que se limitan a recordar el Magisterio anterior y, por tanto, tienen sólo la intención de pronunciar una palabra cierta y segura sobre la materia que tratan.

- La primera cuestión es si el Concilio Vaticano II ha cambiado la doctrina sobre la Iglesia.

La pregunta se refiere al sentido de aquel "nuevo rostro" de la Iglesia que, según las citadas palabras de Pablo VI, ha querido ofrecer el Vaticano II.

La respuesta, basada en la enseñanza de Juan XXIII y Pablo VI, es muy explícita: el Vaticano II no tuvo la intención de cambiar, y de hecho no cambió la doctrina anterior sobre la Iglesia, sino que más bien la profundizó y expuso de manera más orgánica. En este sentido se retoman las palabras de Pablo VI en su discurso de promulgación de la Constitución dogmática conciliar *Lumen gentium*, con las cuales afirma que la doctrina tradicional no ha sido en absoluto cambiada, sino que, «ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consigue una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido».

Del mismo modo, hay continuidad entre la doctrina expuesta por el Concilio y la presentada en las siguientes intervenciones magisteriales, que han retomado y profundizado la misma doctrina, y la han desarrollado ulteriormente. En este sentido, por ejemplo, la Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, ha retomado sólo los textos conciliares y los documentos post-conciliares, sin añadir o quitar nada.

A pesar de estos claros testimonios, en el período post-conciliar la doctrina del Vaticano II ha sido objeto, y sigue siéndolo, de interpretaciones desviadas y sin continuidad con la doctrina católica tradicional sobre la naturaleza de la Iglesia: si, por una parte, se vio en ella una "revolución copernicana", por otra parte, se concentró la atención sobre algunos aspectos considerados casi contrapuestos. En realidad el Concilio Vaticano II tuvo la clara intención de unir y subordinar la reflexión sobre la Iglesia a la reflexión sobre Dios, proponiendo una eclesiología en sentido específicamente teo-lógico. Sin embargo, la recepción del Concilio ha descuidado con frecuencia esta característica para favorecer afirmaciones eclesiológicas individuales y concentrarse en algunas palabras de fácil recuerdo, favoreciendo lecturas unilaterales y parciales de la misma doctrina conciliar.

Por lo que atañe a la eclesiología de la *Lumen gentium*, han quedado en la conciencia eclesial algunas palabras claves: la idea de pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revalorización de su ministerio junto al primado del Papa, la toma de conciencia del significado de las Iglesias particulares dentro de la Iglesia universal, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia y a las otras religiones; en fin, la cuestión del estatuto específico de la Iglesia católica, que se expresa en la fórmula según la cual la Iglesia una, santa, católica y apostólica, de que habla el Credo, *subsistit in Ecclesia catholica*.

Algunas de estas afirmaciones, especialmente la que se refiere al estatuto específico de la Iglesia católica con sus reflejos en campo ecuménico, constituyen las principales temáticas afrontadas por este documento en las sucesivas cuestiones.

- La segunda cuestión afronta el modo en el que hay que entender la afirmación según la cual la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica.

Cuándo G. Philips escribió que la expresión "*subsistit in*" habría hecho correr ríos de tinta, probablemente no había previsto que la discusión continuaría por tanto tiempo y con tanta intensidad, al punto de empujar a la Congregación para la Doctrina de la Fe a publicar el presente documento.

Tanta insistencia, fundada por lo demás en los citados textos conciliares y del Magisterio siguiente, refleja la preocupación de salvaguardar la unidad y la unicidad de la Iglesia, que sufrirían menoscabo si se admitiera que pueden darse muchas subsistencias de la Iglesia fundada por Cristo. En efecto, como se dice en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*, si así fuera se llegaría a imaginar «la Iglesia de Cristo como la suma —diferenciada y de alguna manera unitaria al mismo tiempo— de las Iglesias y Comunidades eclesiales» o a «pensar que la Iglesia de Cristo hoy no existe en ningún lugar y que, por lo tanto, deba ser objeto de búsqueda por parte de todas las Iglesias y Comunidades». La única Iglesia de Cristo ya no existiría como "una" en la historia, o existiría sólo de modo ideal, o sea *in fieri* en una convergencia o reunificación futura de las muchas Iglesias hermanas, auspiciada y promovida por el diálogo.

Aún más explícita es la *Notificación* de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre un escrito de Leonardo Boff, según el cual la única Iglesia de Cristo «podría también subsistir en otras iglesias cristianas»; al contrario, —puntualiza la *Notificación*— «el Concilio había escogido la palabra "*subsistit*" precisamente para aclarar que existe una sola "subsistencia" de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo "*elementa Ecclesiae*", los cuales —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen a la Iglesia católica».

- La tercera cuestión se refiere a la razón por la cual se usó la expresión "*subsistit in*" y no el verbo "est".

Ha sido precisamente este cambio de terminología en la descripción de la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica lo que ha dado lugar a las más variadas ilaciones, sobre todo en campo ecuménico. En realidad los Padres conciliares tuvieron la simple intención de reconocer la presencia de elementos eclesiales propios de la Iglesia de Cristo en las Comunidades cristianas no católicas en cuanto tales. En consecuencia, la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia católica no se puede entender como si fuera de la Iglesia católica hubiera un "vacío eclesial". Al mismo tiempo, esa identificación significa que, si se considera el contexto en que se sitúa la expresión *subsistit in*, es decir la referencia a la única Iglesia de Cristo «constituida y ordenada en este mundo como sociedad... gobernada por el sucesor de Pedro y los obispos en comunión con él», el paso de *est* a *subsistit in* no reviste un sentido teológico particular de discontinuidad con la doctrina católica anterior.

En efecto, ya que la Iglesia como la quiso Cristo, de hecho, sigue existiendo (*subsistit in*) en la Iglesia católica, la continuidad de subsistencia comporta una sustancial identidad de esencia entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica. El Concilio quiso enseñar que la Iglesia de Jesucristo, como sujeto concreto en este mundo, se puede encontrar en la Iglesia católica. Esto puede ocurrir una sola vez y, por ello, la concepción de que el "*subsistit*" tendría que multiplicarse no corresponde con lo que se quiso decir. Con la palabra "*subsistit*" el Concilio quiso expresar la singularidad y no multiplicabilidad de la Iglesia de Cristo: la Iglesia existe como sujeto único en la realidad histórica.

Por consiguiente, la sustitución de "est" con "*subsistit in*", contra tantas interpretaciones infundadas, no significa que la Iglesia católica renuncie a su convicción de ser la única verdadera Iglesia de Cristo. Indica más bien una mayor apertura a las exigencias del ecumenismo: Se trata de reconocer el carácter y la dimensión realmente *eclesiales* de las Comunidades cristianas que no están en plena comunión la Iglesia católica, a causa de los "*plura elementa sanctificationis et veritatis*" presentes en ellas. En consecuencia, aunque la Iglesia sea solamente una y "subsista" en un único sujeto histórico, también fuera de este sujeto visible existen verdaderas realidades eclesiales.

- La cuarta cuestión se refiere a la razón por la cual el Concilio Vaticano II atribuyó el nombre de "Iglesias" a las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica.

A pesar de la afirmación explícita de que la Iglesia de Cristo "subsiste" en la Iglesia católica, reconocer que también fuera de su organismo visible se encuentran «muchos elementos de santificación y verdad», comporta admitir el carácter eclesial, aunque sea peculiar, de las Iglesias o Comunidades eclesiales no católicas. También ellas, en efecto, «no están desprovistas de sentido y de valor» en cuanto que «el Espíritu de Cristo no ha rehusado servirse de ellas como medios de salvación».

El texto toma especialmente en consideración la realidad de las Iglesias orientales que no están en plena comunión con la Iglesia católica. Haciendo, pues, referencia a varios textos conciliares, les reconoce el título de "Iglesias particulares o locales" y "son llamadas Iglesias hermanas de las Iglesias particulares católicas", porque permanecen unidas a la Iglesia católica a través de la Sucesión Apostólica y de la Eucaristía válidamente consagrada. Por esto, «en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios». Es más, la Declaración *Dominus Iesus* las llama expresamente «verdaderas Iglesias particulares».

Aún reconociendo explícitamente su "ser Iglesia particular", dotadas incluso de valor salvífico, el documento no deja de subrayar la falta (*defectus*) que acusan, justamente en cuanto son Iglesia particular.

En efecto, a causa de su visión eucarística de la Iglesia, que acentúa la realidad de la Iglesia particular reunida en el nombre de Cristo en la celebración de la Eucaristía y bajo la guía del obispo, ellas consideran las Iglesias particulares *completas* en su particularidad. Por consiguiente, debido a la igualdad fundamental entre todas las Iglesias particulares y entre todos los obispos que las presiden, cada una de ellas tiene la misma autonomía interior. Tal visión tiene evidentes repercusiones sobre la doctrina del primado, que según la fe católica es un "principio constitutivo interno" para la existencia misma de una Iglesia particular. Naturalmente será siempre necesario subrayar que el Primado del Sucesor de Pedro, Obispo de Roma, no debe entenderse como algo extraño o en rivalidad con los obispos de las Iglesias particulares. El primado ha de ejercitarse como servicio a la unidad de la fe y la comunión, dentro de los límites que proceden de la ley de Dios y de la inviolable constitución divina de la Iglesia contenida en la Revelación.

- La quinta cuestión se refiere a la razón por la cual no se les reconoce el título de Iglesias a las Comunidades eclesiales nacidas de la Reforma.

Al respecto hay decir que «la herida es todavía más profunda en las comunidades eclesiales que no han conservado la sucesión apostólica y la Eucaristía válida»; pues «no son Iglesia en sentido propio», sino "Comunidades eclesiales", como certifica la enseñanza conciliar y post-conciliar.

A pesar de que estas claras afirmaciones hayan creado malestar en las Comunidades interesadas e incluso en campo católico, no se ve, por otro lado, cómo se les puede atribuir el título de "Iglesia" a tales Comunidades, puesto que no aceptan el concepto teológico de Iglesia en sentido católico y carecen de elementos que la Iglesia católica considera esenciales.

De todos modos, hay que recordar que, en cuanto tales, dichas Comunidades poseen realmente muchos elementos de santificación y verdad, por lo que, sin duda, tienen un carácter eclesial y un consiguiente valor salvífico.

Retomando sustancialmente la enseñanza conciliar y el Magisterio post-conciliar, el nuevo documento, promulgado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, constituye un recuerdo claro de la doctrina católica sobre la Iglesia. Además de descartar visiones inaceptables, todavía difusas en el mismo ámbito católico, también ofrece indicaciones importantes para la continuación del diálogo ecuménico. Dicho diálogo es una de las prioridades de la Iglesia católica, según lo ha confirmado Benedicto XVI en su primer mensaje a la Iglesia (20 de abril de 2005) y en muchas otras ocasiones, como en su viaje apostólico a Turquía (28 de noviembre – 1 de Diciembre de 2006). Pero para que el diálogo pueda ser verdaderamente constructivo, además de la apertura a los interlocutores, es necesaria la fidelidad a la identidad de la fe católica. Sólo así se podrá llegar a la unidad de todos los cristianos en «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10, 16), y sanear de esta forma la herida que aún impide a la Iglesia católica la realización plena de su universalidad en la historia.

El ecumenismo católico puede presentarse a primera vista paradójico. Con la expresión "*subsistit in*", el Concilio Vaticano II quiso armonizar dos afirmaciones doctrinales: por un lado, que la Iglesia de Cristo, a pesar de las divisiones entre los cristianos, sigue existiendo plenamente sólo en la Iglesia católica, y, por el otro, la existencia de numerosos elementos de santificación y verdad fuera de su entramado, o sea, en las Iglesias y Comunidades eclesiales que todavía no están en plena comunión con la Iglesia católica. Al respecto, el mismo Decreto del Concilio Vaticano II sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*, introdujo el término *plenitudo (unitatis/catholicitatis)* precisamente para ayudar a comprender mejor esta situación en cierto modo paradójico. Aunque la Iglesia católica tenga la plenitud de los medios de salvación, «sin embargo, las divisiones de los cristianos impiden que la Iglesia lleve a efecto su propia plenitud de catolicidad en aquellos hijos que, estando verdaderamente incorporados a ella por el bautismo, están, sin embargo, separados de su plena comunión». Se trata, pues, de la plenitud de la Iglesia católica, que es ya actual, pero que tiene que crecer en los hermanos que no están en plena comunión con ella y en sus propios hijos, que son pecadores, hasta que el pueblo de Dios «arribe gozoso a la total plenitud de la gloria eterna en la Jerusalén celestial». El progreso en la plenitud está arraigado en el dinamismo de la unión con Cristo: «La unión con Cristo es al mismo tiempo unión con todos los demás a los que él se entrega. No

-Acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia-

puedo tener a Cristo sólo para mí; únicamente puedo pertenecerle en unión con todos los que son suyos o lo serán. La comunión me hace salir de mí mismo para ir hacia Él, y por tanto, también hacia la unidad con todos los cristianos».

»¿

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

RESPUESTAS A ALGUNAS PREGUNTAS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESTADOUNIDENSE SOBRE LA ALIMENTACIÓN E HIDRATACIÓN ARTIFICIALES

Primera pregunta: ¿Es moralmente obligatorio suministrar alimento y agua (por vías naturales o artificiales) al paciente en “estado vegetativo”, a menos que estos alimentos no puedan ser asimilados por el cuerpo del paciente o no se le puedan suministrar sin causar una notable molestia física?

Respuesta: Sí. Suministrar alimento y agua, incluso por vía artificial, es, en principio, un medio ordinario y proporcionado para la conservación de la vida. Por lo tanto es obligatorio en la medida y mientras se demuestre que cumple su propia finalidad, que consiste en procurar la hidratación y la nutrición del paciente. De ese modo se evita el sufrimiento y la muerte derivados de la inanición y la deshidratación.

Segunda pregunta: ¿Si la nutrición y la hidratación se suministran por vías artificiales a un paciente en “estado vegetativo permanente”, pueden ser interrumpidos cuando los médicos competentes juzgan con certeza moral que el paciente jamás recuperará la consciencia?

Respuesta: No. Un paciente en “estado vegetativo permanente” es una persona, con su dignidad humana fundamental, por lo cual se le deben los cuidados ordinarios y proporcionados que incluyen, en principio, la administración de agua y alimentos, incluso por vías artificiales.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado las presentes Respuestas, decididas en la Sesión Ordinaria de la Congregación, y ha ordenado que sean publicadas.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 1 de agosto de 2007.

William Cardenal Levada
Prefecto

Angelo Amato, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

ARTÍCULO DE COMENTARIO

La Congregación para la Doctrina de la Fe ha respondido a algunas preguntas presentadas el 11 de julio de 2005, por S. E. R. Mons. William S. Skylstad, Presidente de la Conferencia Episcopal Estadounidense, sobre la alimentación e hidratación de los pacientes que se encuentran en la condición comúnmente denominada “estado vegetativo”. El objeto de las preguntas es si la alimentación e hidratación de estos pacientes, sobre todo cuando son suministradas por vía artificial, no constituye una carga excesivamente pesada para ellos, sus familiares y para el sistema sanitario, hasta el punto de poder ser consideradas, también a la luz de la doctrina moral de la Iglesia, un medio extraordinario o desproporcionado, y, por lo tanto, moralmente no obligatorio.

A favor de la posibilidad de renunciar a la alimentaci3n e hidrataci3n de estos pacientes se invoca frecuentemente el Discurso del Papa P3o XII a los participantes en un Congreso de Anestesiolog3a el 24 de noviembre de 1957. All3 el Pont3fice confirmaba dos principios 3ticos generales. Por una parte, la raz3n natural y la moral cristiana ense1an que, en caso de enfermedad grave, el paciente y los que lo atienden tienen el derecho y el deber de aplicar los cuidados m3dicos necesarios para conservar la salud y la vida. Por otra parte, ese deber comprende generalmente el uso de medios que, consideradas todas las circunstancias, son ordinarios, o sea, que no constituyen una carga extraordinaria para el paciente o para los dem3s. Una obligaci3n m3s r3gida ser3a demasiado gravosa para la mayor3a de las personas y har3a demasiado dif3cil la consecuci3n de bienes m3s importantes. La vida, la salud y todas las actividades temporales est3n subordinadas los fines espirituales. Naturalmente esto no impide que se haga m3s de lo que sea estrictamente obligatorio para conservar la vida y la salud, con tal de no faltar a deberes m3s graves.

Hay que notar, ante todo, que las respuestas dadas por P3o XII se refer3an al uso e interrupci3n de las t3cnicas de reanimaci3n. Pero el caso en cuesti3n nada tiene que ver con esas t3cnicas. Los pacientes en "estado vegetativo" respiran espont3neamente, digieren naturalmente los alimentos, realizan otras funciones metab3licas y se encuentran en una situaci3n estable. No pueden, sin embargo, alimentarse por s3 mismos. Si no se les suministra artificialmente alimento y liquido mueren, y la causa de la muerte no es una enfermedad o el "estado vegetativo", sino 3nicamente inanici3n y deshidrataci3n. Por otra parte, la suministraci3n artificial de agua y alimento generalmente no impone una carga pesada ni al paciente ni a sus familiares. No conlleva gastos excesivos, est3 al alcance de cualquier sistema sanitario de tipo medio, no requiere de por s3 hospitalizaci3n y es proporcionada a su finalidad: impedir que el paciente muera por inanici3n y deshidrataci3n. No es ni tiene la intenci3n ser una terapia resolutive, sino un cuidado ordinario para conservar la vida.

Lo que, por el contrario, puede constituir una carga notable es el hecho de tener un pariente en "estado vegetativo", si ese estado se prolonga en el tiempo. Es una carga semejante a la de atender a un tetrapl3jico, a un enfermo mental grave, a un paciente con Alzheimer avanzado, etc. Son personas que necesitan asistencia continua por espacio de meses e incluso a1os. Pero el principio formulado por P3o XII no puede ser interpretado, por razones obvias, como si fuera l3cito abandonar a su propia suerte a los pacientes cuya atenci3n ordinaria imponga una carga considerable para la familia, dej3ndolos morir. Este no es el sentido en el que P3o XII hablaba de medios extraordinarios.

Todo hace pensar que a los pacientes en "estado vegetativo" se les debe aplicar la primera parte del principio formulado por P3o XII: en caso de enfermedad grave, hay derecho y deber de aplicar los cuidados m3dicos necesarios para conservar la salud y la vida. El desarrollo del Magisterio de la Iglesia, que ha seguido de cerca los progresos de la medicina y los interrogantes que estos suscitan, lo confirma plenamente.

La *Declaraci3n sobre la eutanasia*, publicada por la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe el 5 de mayo de 1980, explica la distinci3n entre medios proporcionados y desproporcionados, y entre tratamientos terap3uticos y cuidados normales que se deben prestar al enfermo: 3«Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es l3cito en conciencia tomar la decisi3n de renunciar a unos tratamientos que procurar3an 3nicamente una prolongaci3n precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo los cuidados normales debidos al enfermo en casos similares» (parte IV). Menos a1on se pueden interrumpir los cuidados ordinarios para los pacientes que no se encuentran ante la muerte inminente, como lo es generalmente el caso de los que entran en "estado vegetativo", para quienes la causa de la muerte ser3a precisamente la interrupci3n de los cuidados ordinarios.

El 27 de junio de 1981 el Pontificio Consejo *Cor Unum* public3 un documento titulado *Algunas cuestiones de 3tica relativas a los enfermos graves y a los moribundos*, en que se afirma, entre otras cosas: 3«Pero permanece la obligaci3n estricta de procurar a toda costa la aplicaci3n de los medios llamados "m3nimos", los que est3n destinados normalmente y en las condiciones habituales a mantener la vida (alimentaci3n, transfusi3n de sangre, inyecciones, etc.). Interrumpir su administraci3n constituir3 pr3cticamente querer poner fin a la vida del paciente» (n. 2.4.4).

En un discurso dirigido a los participantes de un Curso internacional de actualizaci3n sobre las preleucemias humanas, del 15 de noviembre de 1985, el Papa Juan Pablo II, haciendo referencia a la *Declaraci3n sobre la eutanasia*, afirm3 claramente que, en virtud del principio de la proporcionalidad de los cuidados m3dicos, no nos podemos eximir 4«del esfuerzo m3dico necesario para sostener la vida ni de la atenci3n con medios normales de mantenimiento vital4», entre los cuales est4; ciertamente la suministraci3n de alimento y l4quidos, y advierte que no son l4-citas las omisiones que tienen la finalidad 4«de acortar la vida para mitigar el sufrimiento al paciente o a los familiares4».

En 1995 el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Asistentes Sanitarios public3 la *Carta de los agentes sanitarios*. En el n. 120 se afirma expl4-citamente: 4«La alimentaci3n y la hidrataci3n, aun artificialmente administradas, son parte de los cuidados normales que siempre se le han de proporcionar al enfermo cuando no resultan gravosos para 4l: su indebida suspensi3n significa una verdadera y propia eutanasia4».

El Discurso de Juan Pablo II a un grupo de Obispos de los Estados Unidos de Am3rica en visita *ad limina*, del 2 de octubre de 1998, es expl4-cito al respecto: la alimentaci3n y la hidrataci3n son consideradas como cuidados m3dicos normales y medios ordinarios para la conservaci3n de la vida. Es inaceptable interrumpirlos o no administrarlos si la muerte del paciente es la consecuencia de esa decisi3n. Estar4-amos ante una eutanasia por omisi3n (cf. n.4).

En el Discurso del 20 de marzo de 2004, dirigido a los participantes en un congreso internacional sobre “tratamientos de mantenimiento vital y estado vegetativo. Progresos cient4-ficos y dilemas 4ticos”, Juan Pablo II confirm3 en t4rminos muy claros lo que ya se hab4-a dicho en los documentos antes citados, y ofreci3 tambi3n la interpretaci3n de los mismos apropiada a las circunstancias. El pont4-fice subray3 los siguientes puntos:

1) 4«Para indicar la condici3n de aquellos cuyo “estado vegetativo” se prolonga m4js de un a4±o, se ha acu4±ado la expresi3n *estado vegetativo permanente*. En realidad, a esta definici3n no corresponde un diagn3stico diverso, sino s4lo un juicio de previsi3n convencional, que se refiere al hecho de que, desde el punto de vista estad4-stico, cuanto m4js se prolonga en el tiempo la condici3n de estado vegetativo, tanto m4js improbable es la recuperaci3n del paciente4» (n. 2)[1].

2) Frente a quienes ponen en duda la misma “cualidad humana” de los pacientes en “estado vegetativo permanente”, es necesario reafirmar 4«que el valor intr4-nseco y la dignidad personal de todo ser humano no cambian, cualesquiera que sean las circunstancias concretas de su vida. *Un hombre, aunque est4 gravemente enfermo o impedido en el ejercicio de sus funciones superiores, es y ser4 siempre un hombre; jam4s se convertir4 en un “vegetal” o en un “animal”4» (n. 3).*

3) 4«El enfermo en estado vegetativo, en espera de su recuperaci3n o de su fin natural, tiene derecho a una asistencia sanitaria b4sica (alimentaci3n, hidrataci3n, higiene, calefacci3n, etc.), y a la prevenci3n de las complicaciones que se derivan del hecho de estar en cama. Tiene derecho tambi3n a una intervenci3n espec4-fica de rehabilitaci3n y a la monitorizaci3n de los signos cl4-nicos de su eventual recuperaci3n. En particular, quisiera poner de relieve que la administraci3n de agua y alimento, aunque se lleve a cabo por v4-as artificiales, constituye siempre un *medio natural* de conservaci3n de la vida, no un *acto m3dico*. Por tanto, su uso se debe considerar, en principio, *ordinario* y *proporcionado*, y como tal moralmente obligatorio, en la medida y mientras se demuestre alcanzar su finalidad propia, que en este caso consiste en proporcionar alimento al paciente y alivio a sus sufrimientos4» (n. 4).

4) Los documentos precedentes son asumidos e interpretados en ese sentido: 4«la obligaci3n de proporcionar “los cuidados normales debidos al enfermo en esos casos” (Congregaci3n para la Doctrina de la Fe, *Declaraci3n sobre la eutanasia*, parte IV), incluye tambi3n el empleo de la alimentaci3n y la hidrataci3n (cf. Pontificio Consejo *Cor unum, Algunas cuestiones de 4tica relativas a los enfermos graves y a los moribundos*, n. 2.4.4; Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud, *Carta de los agentes sanitarios*, n. 120). La valoraci3n de las probabilidades, fundada en las escasas esperanzas de recuperaci3n cuando el estado vegetativo se prolonga m4js de un a4±o, no puede justificar 4ticamente

el abandono o la interrupci3n de los *cuidados m3nimos* al paciente, incluidas la alimentaci3n y la hidrataci3n. En efecto, el 3nico resultado posible de su suspensi3n es la muerte por hambre y sed. En este sentido, si se efect3a consciente y deliberadamente, termina siendo una verdadera eutanasia por omisi3n» (n. 4).

Por lo tanto, las Respuestas que la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe da ahora, est3n en l3nea con los documentos de la Santa Sede apenas citados y, en particular, con el Discurso de Juan Pablo II del 20 de marzo de 2004. Los contenidos fundamentales son dos. Se afirma, en primer lugar, que la suministraci3n de agua y alimento, incluso por v3a artificial, es, en principio, un medio ordinario y proporcionado para la conservaci3n de la vida para los pacientes en “estado vegetativo”. 3«Por lo tanto es obligatorio en la medida y mientras se demuestre que cumple su propia finalidad, que consiste en procurar la hidrataci3n y la nutrici3n del paciente». En segundo, lugar se precisa que ese medio ordinario de mantenimiento vital se debe asegurar incluso a los que caen en “estado vegetativo permanente”, porque se trata de personas, con su dignidad humana fundamental.

Al afirmar que suministrar alimento y agua es, *en principio*, moralmente obligatoria, la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe no excluye que, en alguna regi3n muy aislada o extremadamente pobre, la alimentaci3n e hidrataci3n artificiales puede que no sean f3sicamente posibles, entonces *ad impossibilia nemo tenetur*, aunque permanece la obligaci3n de ofrecer los cuidados m3nimos disponibles y de buscar, si es posible, los medios necesarios para un adecuado mantenimiento vital. Tampoco se excluye que, debido a complicaciones sobrevenidas, el paciente no pueda asimilar alimentos y l3quidos, resultando totalmente in3til suministrarlos. Finalmente, no se descarta la posibilidad de que, en alg3n caso raro, la alimentaci3n e hidrataci3n artificiales puedan implicar para el paciente una carga excesiva o una notable molestia f3sica vinculada, por ejemplo, a complicaciones en el uso del instrumental empleado.

Estos casos excepcionales nada quitan, sin embargo, al criterio 3tico general, seg3n el cual la suministraci3n de agua y alimento, incluso cuando hay que hacerlo por v3as artificiales, representa siempre un *medio natural* de conservaci3n de la vida y no un *tratamiento terap3utico*. Por lo tanto, hay que considerarlo *ordinario* y *proporcionado*, incluso cuando el “estado vegetativo” se prolongue.

[1] La terminolog3a que se refiere a las diferentes fases y formas del “estado vegetativo” es objeto de controversia, pero para el juicio moral eso es irrelevante.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

NOTA DOCTRINAL ACERCA DE ALGUNOS ASPECTOS DE LA EVANGELIZACIÓN

I. Introducción

1. Enviado por el Padre para anunciar el Evangelio, Jesucristo invita a todos los hombres a la conversión y a la fe (cf. *Mc* 1, 14-15), encomendando a los Apóstoles, después de su resurrección, continuar su misión evangelizadora (cf. *Mt* 28, 19-20; *Mc* 16, 15; *Lc* 24, 4-7; *Hch* 1, 3): «como el Padre me envió, también yo os envío» (*Jn* 20, 21; cf. 17, 18). Mediante la Iglesia, quiere llegar a cada época de la historia, a cada lugar de la tierra y a cada ámbito de la sociedad, quiere llegar hasta cada persona, para que todos sean un solo rebaño con un solo pastor (cf. *Jn* 10, 16): «Id por todo el mundo y proclamad el Evangelio a toda la creación. El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará» (*Mc* 16, 15-16).

Los Apóstoles, entonces, «movidos por el Espíritu Santo, invitaban a todos a cambiar de vida, a convertirse y a recibir el bautismo»^[1], porque la «Iglesia peregrina es necesaria para la Salvación»^[2]. Es el mismo Señor Jesucristo que, presente en su Iglesia, precede la obra de los evangelizadores, la acompaña y sigue, haciendo fructificar el trabajo: lo que acaeció al principio continúa durante todo el curso de la historia.

Al comienzo del tercer milenio, resuena en el mundo la invitación que Pedro, junto con su hermano Andrés y con los primeros discípulos, escuchó de Jesús mismo: «rema mar adentro, y echad vuestras redes para pescar» (*Lc* 5, 4)^[3]. Y después de la pesca milagrosa, el Señor anunció a Pedro que se convertiría en «pescador de hombres» (*Lc* 5, 10).

2. El término *evangelización* tiene un significado muy rico^[4]. En sentido amplio, resume toda la misión de la Iglesia: toda su vida, en efecto, consiste en realizar la *traditio Evangelii*, el anuncio y transmisión del Evangelio, que es «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (*Rm* 1, 16) y que en última instancia se identifica con el mismo Cristo (*1 Co* 1, 24). Por eso, la evangelización así entendida tiene como destinataria toda la humanidad. En cualquier caso *evangelización* no significa solamente enseñar una doctrina sino anunciar a Jesucristo con palabras y acciones, o sea, hacerse instrumento de su presencia y actuación en el mundo.

«Toda persona tiene derecho a escuchar la “Buena Nueva” de Dios que se revela y se da en Cristo, para realizar en plenitud la propia vocación»^[5]. Es un derecho conferido por el mismo Señor a toda persona humana, por lo cual todos los hombres y mujeres pueden decir junto con San Pablo: Jesucristo «me amó y se entregó por mí» (*Gal* 2, 20). A este derecho le corresponde el deber de evangelizar: «no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio!» (*1 Co* 9, 16; cf. *Rm* 10, 14). Así se entiende porqué toda actividad de la Iglesia tenga una dimensión esencial evangelizadora y jamás debe ser separada del compromiso de ayudar a todos a encontrar a Cristo en la fe, que es el objetivo primario de la evangelización: «La cuestión social y el Evangelio son realmente inseparables. Si damos a los hombres sólo conocimientos, habilidades, capacidades técnicas e instrumentos, les damos demasiado poco»^[6].

3. Hoy en día, sin embargo, hay una confusión creciente que induce a muchos a desatender y dejar inoperante el mandato misionero del Señor (cf. *Mt* 28, 19). A menudo se piensa que todo intento de convencer a otros en cuestiones religiosas es limitar la libertad. Sería lícito solamente exponer las propias ideas e invitar a las personas a actuar según la conciencia, sin favorecer su conversión a Cristo y a la fe católica: se dice que basta ayudar a los hombres a ser más hombres o más fieles a su propia religión, que basta con construir comunidades capaces de trabajar por la justicia, la libertad, la paz, la solidaridad. Además, algunos sostienen que no debería anunciar a Cristo a quienes no lo conocen, ni favorecer la adhesión a la Iglesia, pues sería posible salvarse también sin un conocimiento explícito de Cristo y sin una incorporación formal a la Iglesia.

Para salir al paso de esta problemática, la *Congregación para la Doctrina de la Fe* ha estimado necesario publicar la presente *Nota*, la cual, presuponiendo toda la doctrina católica sobre la evangelización, ampliamente tratada en el Magisterio de Pablo VI y de Juan Pablo II, tiene como finalidad aclarar algunos aspectos de la relación entre el mandato misionero del Señor y el respeto a la conciencia y a la libertad religiosa de todos. Son aspectos con implicaciones antropológicas, eclesiológicas y ecuménicas.

II. Algunas implicaciones antropológicas

4. «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que tú has enviado, Jesucristo» (*Jn 17, 3*): Dios concedió a los hombres inteligencia y voluntad para que lo pudieran buscar, conocer y amar libremente. Por eso la libertad humana es un recurso y, a la vez, un reto para el hombre que le presenta Aquel que lo ha creado. Un ofrecimiento a su capacidad de conocer y amar lo que es bueno y verdadero. Nada como la búsqueda del bien y la verdad pone en juego la libertad humana, reclamándole una adhesión tal que implica los aspectos fundamentales de la vida. Este es, particularmente, el caso de la verdad salvífica, que no es solamente objeto del pensamiento sino también acontecimiento que afecta a toda la persona – inteligencia, voluntad, sentimientos, actividades y proyectos – cuando ésta se adhiere a Cristo. En esta búsqueda del bien y la verdad actúa ya el Espíritu Santo, que abre y dispone los corazones para acoger la verdad evangélica, según la conocida afirmación de Santo Tomás de Aquino: «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*»[7]. Por eso es importante valorar esta acción del Espíritu Santo, que produce afinidad y acerca los corazones a la verdad, ayudando al conocimiento humano a madurar en la sabiduría y en el abandono confiado en lo verdadero[8].

Sin embargo, hoy en día, cada vez más frecuentemente, se pregunta acerca de la legitimidad de proponer a los demás lo que se considera verdadero en sí, para que puedan adherirse a ello. Esto a menudo se considera como un atentado a la libertad del prójimo. Tal visión de la libertad humana, desvinculada de su inseparable referencia a la verdad, es una de las expresiones «del relativismo que, al no reconocer nada como definitivo, deja como última medida sólo el propio yo con sus caprichos; y, bajo la apariencia de la libertad, se transforma para cada uno en una prisión»[9]. En las diferentes formas de agnosticismo y relativismo presentes en el pensamiento contemporáneo, «la legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un pluralismo indiferenciado, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Este es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual. No se sustraen a esta prevención ni siquiera algunas concepciones de vida provenientes de Oriente; en ellas, en efecto, se niega a la verdad su carácter exclusivo, partiendo del presupuesto de que se manifiesta de igual manera en diversas doctrinas, incluso contradictorias entre sí»[10]. Si el hombre niega su capacidad fundamental de conocer la verdad, si se hace escéptico sobre su facultad de conocer realmente lo que es verdadero, termina por perder lo único que puede atraer su inteligencia y fascinar su corazón.

5. En este sentido, en la búsqueda de la verdad, se engaña quien sólo confía en sus propias fuerzas, sin reconocer la necesidad que cada uno tiene del auxilio de los demás. El hombre «desde el nacimiento, pues, está inmerso en varias tradiciones, de las cuales recibe no sólo el lenguaje y la formación cultural, sino también muchas verdades en las que, casi instintivamente, cree. De todos modos el crecimiento y la maduración personal implican que estas mismas verdades puedan ser puestas en duda y discutidas por medio de la peculiar actividad crítica del pensamiento. Esto no quita que, tras este paso, las mismas verdades sean “recuperadas” sobre la base de la experiencia llevada que se ha tenido o en virtud de un razonamiento sucesivo. A pesar de ello, en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal»[11]. La necesidad de confiar en los conocimientos transmitidos por la propia cultura, o adquiridos por otros, enriquece al hombre ya sea con verdades que no podía conseguir por sí solo, ya sea con las relaciones interpersonales y sociales que desarrolla. El individualismo espiritual, por el contrario, aísla a la persona impidiéndole abrirse con confianza a los demás – y, por lo tanto, recibir y dar en abundancia los bienes que sostienen su libertad – poniendo en peligro incluso el derecho de manifestar socialmente sus propias convicciones y opiniones[12].

En particular, la verdad que es capaz de iluminar el sentido de la propia vida y de guiarla se alcanza también mediante el abandono confiado en aquellos que pueden garantizar la certeza y la autenticidad de la verdad misma: «La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra persona constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos»[13]. La aceptación de la Revelación que se realiza en la fe, aunque suceda en un nivel más profundo, entra en la dinámica de la búsqueda de la verdad: «Cuando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando “a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad”, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él»[14]. El Concilio Vaticano II, después de haber afirmado el deber y el derecho de todo hombre a buscar la verdad en materia religiosa, añade: «la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante una libre investigación, sirviéndose del magisterio o de la educación, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado»[15]. En cualquier caso, la verdad «no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad»[16]. Por lo tanto, estimular honestamente la inteligencia y la libertad de una persona hacia el encuentro con Cristo y su Evangelio no es una intromisión indebida, sino un ofrecimiento legítimo y un servicio que puede hacer más fecunda la relación entre los hombres.

6. La evangelización es, además, una posibilidad de enriquecimiento no sólo para sus destinatarios sino también para quien la realiza y para toda la Iglesia. Por ejemplo, en el proceso de inculturación, «la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, [...] conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación»[17]. La Iglesia, en efecto, que desde el día de Pentecostés ha manifestado la universalidad de su misión, asume en Cristo las riquezas innumerables de los hombres de todos los tiempos y lugares de la historia humana[18]. Además de su valor antropológico implícito, todo encuentro con una persona o con una cultura concreta puede desvelar potencialidades del Evangelio poco explicitadas precedentemente, que enriquecerán la vida concreta de los cristianos y de la Iglesia. Gracias, también, a este dinamismo, la «Tradicición, que deriva de los Apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo»[19].

En efecto, el Espíritu que, después de haber obrado la encarnación de Jesucristo en el vientre virginal de María, vivifica la acción materna de la Iglesia en la evangelización de las culturas. Si bien el Evangelio es independiente de todas las culturas, es capaz de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna[20]. En este sentido, el Espíritu Santo es también el protagonista de la inculturación del Evangelio, es el que precede, en modo fecundo, al diálogo entre la Palabra de Dios, revelada en Jesucristo, y las inquietudes más profundas que brotan de la multiplicidad de los hombres y de las culturas. Así continúa en la historia, en la unidad de una misma y única fe, el acontecimiento de Pentecostés, que se enriquece a través de la diversidad de lenguas y culturas.

7. La actividad por medio de la cual el hombre comunica a otros eventos y verdades significativas desde el punto de vista religioso, favoreciendo su recepción, no solamente está en profunda sintonía con la naturaleza del proceso humano de diálogo, de anuncio y aprendizaje, sino que también responde a otra importante realidad antropológica: es propio del hombre el deseo de hacer que los demás participen de los propios bienes. Acoger la Buena Nueva en la fe empuja de por sí a esa comunicación. La Verdad que salva la vida enciende el corazón de quien la recibe con un amor al prójimo que mueve la libertad a comunicar lo que se ha recibido gratuitamente.

Si bien los no cristianos puedan salvarse mediante la gracia que Dios da a través de “camino que Él sabe”[21], la Iglesia no puede dejar de tener en cuenta que les falta un bien grandísimo en este mundo: conocer el verdadero rostro de Dios y la amistad con Jesucristo, el Dios-con-nosotros. En efecto, «nada hay más hermoso que haber sido alcanzados, sorprendidos, por el Evangelio, por Cristo. Nada más bello que conocerle y comunicar a los otros la amistad con Él»[22]. Para todo hombre es un bien la revelación de las verdades fundamentales[23] sobre Dios, sobre sí mismo y sobre el mundo; mientras que vivir en la oscuridad, sin la verdad acerca de las últimas cosas, es un mal, que frecuentemente está en el origen de sufrimientos y esclavitudes a veces dramáticas. Esta es la razón por la que San Pablo no vacila en describir la conversión a la fe cristiana como una liberación «del poder de las tinieblas» y como la entrada «en el Reino del Hijo predilecto, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados» (Col 1, 13-14).

Por eso, la plena adhesión a Cristo, que es la Verdad, y la incorporación a su Iglesia, no disminuyen la libertad humana, sino que la enaltecen y perfeccionan, en un amor gratuito y enteramente solícito por el bien de todos los hombres. Es un don inestimable vivir en el abrazo universal de los amigos de Dios que brota de la comunión con la carne vivificante de su Hijo, recibir de Él la certeza del perdón de los pecados y vivir en la caridad que nace de la fe. La Iglesia quiere hacer partícipes a todos de estos bienes, para que tengan la plenitud de la verdad y de los medios de salvación, «para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rm 8, 21).

8. La evangelización implica también el diálogo sincero que busca comprender las razones y los sentimientos de los otros. Al corazón del hombre, en efecto, no se accede sin gratuidad, caridad y diálogo, de modo que la palabra anunciada no sea solamente proferida sino adecuadamente testimoniada en el corazón de sus destinatarios. Eso exige tener en cuenta las esperanzas y los sufrimientos, las situaciones concretas de los destinatarios. Además, precisamente a través del diálogo, los hombres de buena voluntad abren más libremente el corazón y comparten sinceramente sus experiencias espirituales y religiosas. Ese compartir, característico de la verdadera amistad, es una ocasión valiosa para el testimonio y el anuncio cristiano.

Como en todo campo de la actividad humana, también en el diálogo en materia religiosa puede introducirse el pecado. A veces puede suceder que ese diálogo no sea guiado por su finalidad natural, sino que ceda al engaño, a intereses egoístas o a la arrogancia, sin respetar la dignidad y la libertad religiosa de los interlocutores. Por eso «la Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe, lo mismo que vindica enérgicamente el derecho a que nadie sea apartado de ella con vejaciones inicuas»[24].

El motivo originario de la evangelización es el amor de Cristo para la salvación eterna de los hombres. Los auténticos evangelizadores desean solamente dar gratuitamente lo que gratuitamente han recibido: «Desde los primeros días de la Iglesia los discípulos de Cristo se esforzaron en inducir a los hombres a confesar Cristo Señor, no por acción coercitiva ni por artificios indignos del Evangelio, sino ante todo por la virtud de la palabra de Dios»[25]. La misión de los Apóstoles – y su continuación en la misión de la Iglesia antigua – sigue siendo el modelo fundamental de evangelización para todos los tiempos: una misión a menudo marcada por el martirio, como lo demuestra la historia del siglo pasado. Precisamente el martirio da credibilidad a los testigos, que no buscan poder o ganancia sino que entregan la propia vida por Cristo. Manifiestan al mundo la fuerza inerme y llena de amor por los hombres concedida a los que siguen a Cristo hasta la donación total de su existencia. Así, los cristianos, desde los albores del cristianismo hasta nuestros días, han sufrido persecuciones por el Evangelio, como Jesús mismo había anunciado: «a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros» (Jn 15, 20).

III. Algunas implicaciones eclesiológicas

9. Desde el día de Pentecostés, quien acoge plenamente la fe es incorporado a la comunidad de los creyentes: «Los que acogieron su Palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil personas» (Hch 2, 41). Desde el comienzo, con la fuerza del Espíritu, el Evangelio ha sido anunciado a todos los hombres, para que crean y lleguen a ser discípulos de Cristo y miembros de su Iglesia. También en la literatura patristica son constantes las exhortaciones a realizar la misión confiada por Jesús a los discípulos[26]. Generalmente se usa el término «conversión» en referencia a la exigencia de conducir a los paganos a la Iglesia. No obstante, la conversión (*metanoia*), en su significado cristiano, es un cambio de mentalidad y actuación, como expresión de la vida nueva *en Cristo* proclamada por la fe: es una reforma continua del pensar y obrar orientada a una identificación con Cristo cada más intensa (cf. Gal 2, 20), a la cual están llamados, ante todo, los bautizados. Este es, en primer lugar, el significado de la invitación que Jesús mismo formuló: «convertíos y creed al Evangelio» (Mc 1, 15; cf. Mt 4, 17).

El espíritu cristiano ha estado siempre animado por la pasión de llevar a toda la humanidad a Cristo en la Iglesia. En efecto, la incorporación de nuevos miembros a la Iglesia no es la extensión de un grupo de poder, sino la entrada en la amistad de Cristo, que une el cielo y la tierra, continentes y épocas diferentes. Es la entrada en el don de la comunión con Cristo, que es «vida nueva» animada por la caridad y el

compromiso con la justicia. La Iglesia es instrumento – «el germen y el principio»[27] – del Reino de Dios, no es una utopía política. Es ya presencia de Dios en la historia y lleva en sí también el verdadero futuro, el definitivo, en el que Él será «todo en todos» (1 Co 15, 28); una presencia necesaria, pues sólo Dios puede dar al mundo auténtica paz y justicia. El Reino de Dios no es – como algunos sostienen hoy – una realidad genérica que supera todas las experiencias y tradiciones religiosas, a la cual estas deberían tender como hacia una comunión universal e indiferenciada de todos los que buscan a Dios, sino que es, ante todo, una persona, que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen del Dios invisible[28]. Por eso, cualquier movimiento libre del corazón humano hacia Dios y hacia su Reino conduce, por su propia naturaleza, a Cristo y se orienta a la incorporación en su Iglesia, que es signo eficaz de ese Reino. La Iglesia es, por lo tanto, medio de la presencia de Dios y por eso, instrumento de una verdadera humanización del hombre y del mundo. La extensión de la Iglesia a lo largo de la historia, que constituye la finalidad de la misión, es un servicio a la presencia de Dios mediante su Reino: en efecto, «el Reino no puede ser separado de la Iglesia»[29]

10. Hoy, sin embargo, «el perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto hoy en peligro por teorías de tipo relativista, que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio)»[30]. Desde hace mucho tiempo se ha ido creando una situación en la cual, para muchos fieles, no está clara la razón de ser de la evangelización[31]. Hasta se llega a afirmar que la pretensión de haber recibido como don la plenitud de la Revelación de Dios, esconde una actitud de intolerancia y un peligro para la paz.

Quién así razona, ignora que la plenitud del don de la verdad que Dios hace al hombre al revelarse a él, respeta la libertad que Él mismo ha creado como rasgo indeleble de la naturaleza humana: una libertad que no es indiferencia, sino tendencia al bien. Ese respeto es una exigencia de la misma fe católica y de la caridad de Cristo, un elemento constitutivo de la evangelización y, por lo tanto, un bien que hay que promover sin separarlo del compromiso de hacer que sea conocida y aceptada libremente la plenitud de la salvación que Dios ofrece al hombre en la Iglesia.

El respeto a la libertad religiosa[32] y su promoción «en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad que salva»[33]. Ese amor es el sello precioso del Espíritu Santo que, como protagonista de la evangelización[34], no cesa de mover los corazones al anuncio del Evangelio, abriéndolos para que lo reciban. Un amor que vive en el corazón de la Iglesia y que de allí se irradia hasta los confines de la tierra, hasta el corazón de cada hombre. Todo el corazón del hombre, en efecto, espera encontrar a Jesucristo.

Se entiende, así, la urgencia de la invitación de Cristo a evangelizar y porqué la misión, confiada por el Señor a los Apóstoles, concierne a todos los bautizados. Las palabras de Jesús, «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (Mt 28, 19-20), interpelan a todos en la Iglesia, a cada uno según su propia vocación. Y, en el momento presente, ante tantas personas que viven en diferentes formas de *desierto*, sobre todo en el «desierto de la oscuridad de Dios, del vacío de las almas que ya no tienen conciencia de la dignidad y del rumbo del hombre»[35], el Papa Benedicto XVI ha recordado al mundo que «la Iglesia en su conjunto, así como sus Pastores, han de ponerse en camino como Cristo para rescatar a los hombres del desierto y conducirlos al lugar de la vida, hacia la amistad con el Hijo de Dios, hacia Aquel que nos da la vida, y la vida en plenitud»[36]. Este compromiso apostólico es un deber y también un derecho irrenunciable, expresión propia de la libertad religiosa, que tiene sus correspondientes dimensiones ético-sociales y ético-políticas[37]. Un derecho que, lamentablemente, en algunas partes del mundo aún no se reconoce legalmente y en otras, de hecho, no se respeta[38].

11. El que anuncia el Evangelio participa de la caridad de Cristo, que nos amó y se entregó por nosotros (cf. Ef 5, 2), es su emisario y suplica en nombre de Cristo: ¡reconciliaos con Dios! (2 Co 5, 20). Una caridad que es expresión de la gratitud que se difunde desde el corazón humano cuando se abre al amor entregado por Jesucristo, aquel Amor «que en el mundo se expande»[39]. Esto explica el ardor, confianza y libertad de palabra (*parrhesia*) que se manifestaba en la predicación de los Apóstoles (cf. Hch 4, 31; 9, 27-28; 26, 26, etc.) y que el rey Agripa experimentó escuchando a Pablo: «Por poco, con tus argumentos,

haces de mí un cristiano» (*Hch* 26, 28).

La evangelización no se realiza sólo a través de la predicación pública del Evangelio, ni se realiza únicamente a través de actuaciones públicas relevantes, sino también por medio del testimonio personal, que es un camino de gran eficacia evangelizadora. En efecto, «además de la proclamación, que podríamos llamar colectiva, del Evangelio, conserva toda su validez e importancia esa otra transmisión de persona a persona. El Señor la ha practicado frecuentemente —como lo prueban, por ejemplo, las conversaciones con Nicodemo, Zaqueo, la Samaritana, Simón el fariseo— y lo mismo han hecho los Apóstoles. En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe? La urgencia de comunicar la Buena Nueva a las masas de hombres no debería hacer olvidar esa forma de anunciar mediante la cual se llega a la conciencia personal del hombre y se deja en ella el influjo de una palabra verdaderamente extraordinaria que recibe de otro hombre»[40].

En cualquier caso, hay que recordar que en la transmisión del Evangelio la palabra y el testimonio de vida van unidos[41]; para que la luz de la verdad llegue a todos los hombres, se necesita, ante todo, el testimonio de la santidad. Si la palabra es desmentida por la conducta, difícilmente será acogida. Pero tampoco basta solamente el testimonio, porque «incluso el testimonio más hermoso se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba dar “razón de vuestra esperanza” (*1 Pe.* 3, 15)—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús»[42].

IV. Algunas implicaciones ecuménicas

12. Desde sus inicios, el movimiento ecuménico ha estado íntimamente vinculado con la evangelización. La unidad es, en efecto, el sello de la credibilidad de la misión y el Concilio Vaticano II ha relevado con pesar que el escándalo de la división «es obstáculo para la causa de la difusión del Evangelio por todo el mundo»[43]. Jesús mismo, en la víspera de su Pasión oró: «para que todos sean uno... para que el mundo crea» (*Jn* 17, 21).

La misión de la Iglesia es universal y no se limita a determinadas regiones de la tierra. La evangelización, sin embargo, se realiza en forma diversa, de acuerdo a las diferentes situaciones en las cuales tiene lugar. En sentido estricto se habla de «*missio ad gentes*» dirigida a los que no conocen a Cristo. En sentido amplio se habla de «evangelización», para referirse al aspecto ordinario de la pastoral, y de «nueva evangelización» en relación a los que han abandonado la vida cristiana[44]. Además, se evangeliza en países donde viven cristianos no católicos, sobre todo en países de tradición y cultura cristiana antiguas. Aquí se requiere un verdadero respeto por sus tradiciones y riquezas espirituales, al igual que un sincero espíritu de cooperación. «Excluido todo indiferentismo y confusionismo así como la emulación insensata, los católicos colaboren fraternalmente con los hermanos separados, según las normas del Decreto sobre el Ecumenismo, en la común profesión de la fe en Dios y en Jesucristo delante de las naciones – en cuanto sea posible – mediante la cooperación en asuntos sociales y técnicos, culturales y religiosos»[45].

En el compromiso ecuménico se pueden distinguir varias dimensiones: ante todo *la escucha*, como condición fundamental para todo diálogo; después, *la discusión teológica*, en la cual, tratando de entender las confesiones, tradiciones y convicciones de los demás, se puede encontrar la concordia, escondida a veces en la discordia. Inseparable de todo esto, no puede faltar otra dimensión esencial del compromiso ecuménico: *el testimonio* y *el anuncio* de los elementos que no son tradiciones particulares o matices teológicos sino que pertenecen a la Tradición de la fe misma.

Pero el ecumenismo no tiene solamente una dimensión institucional que apunta a «hacer crecer la comunión parcial existente entre los cristianos hacia la comunión plena en la verdad y en la caridad»[46]: es tarea de cada fiel, ante todo, mediante la oración, la penitencia, el estudio y la colaboración. Dondequiera y siempre, todo fiel católico tiene el derecho y el deber de testimoniar y anunciar plenamente su propia fe. Con los cristianos no católicos, el católico debe establecer un diálogo que respete la caridad y la verdad: un diálogo que no es solamente un intercambio de ideas sino también de dones[47], para poderles ofrecer la plenitud de los medios de salvación[48]. Así somos conducidos a una conversión a Cristo cada vez más profunda.

En este sentido se recuerda que si un cristiano no católico, por razones de conciencia y convencido de la verdad católica, pide entrar en la plena comunión con la Iglesia Católica, esto ha de ser respetado como obra del Espíritu Santo y como expresión de la libertad de conciencia y religión. En tal caso no se trata de proselitismo, en el sentido negativo atribuido a este término[49]. Como ha reconocido explícitamente el *Decreto sobre el Ecumenismo* de Concilio Vaticano II, «es manifiesto, sin embargo, que la obra de preparación y reconciliación individuales de los que desean la plena comunión católica se diferencia, por su naturaleza, de la empresa ecuménica, pero no encierra oposición alguna, ya que ambos proceden del admirable designio de Dios»[50]. Por lo tanto, esa iniciativa no priva del derecho ni exime de la responsabilidad de anunciar en plenitud la fe católica a los demás cristianos, que libremente acepten acogerla.

Esta perspectiva requiere naturalmente evitar cualquier presión indebida: «en la difusión de la fe religiosa, y en la introducción de costumbres hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas»[51]. El testimonio de la verdad no puede tener la intención de imponer nada por la fuerza, ni por medio de acciones coercitivas, ni con artificios contrarios al Evangelio. El mismo ejercicio de la caridad es gratuito[52]. El amor y el testimonio de la verdad se ordenan a convencer, ante todo, con la fuerza de la Palabra de Dios (cf. *1 Co 2, 3-5; 1 Ts 2, 3-5*)[53]. La misión cristiana está radicada en la potencia del Espíritu Santo y de la misma verdad proclamada.

V. Conclusión

13. La acción evangelizadora de la Iglesia nunca desfallecerá, porque nunca le faltará la presencia del Señor Jesús con la fuerza del Espíritu Santo, según su misma promesa: «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (*Mt 28, 20*). Los relativismos de hoy en día y los irenismos en ámbito religioso no son un motivo válido para desatender este compromiso arduo y, al mismo tiempo, fascinante, que pertenece a la naturaleza misma de la Iglesia y es «su tarea principal»[54]. «*Caritas Christi urget nos*» (*2 Co 5, 14*): lo testimonia la vida de un gran número de fieles que, movidos por el amor de Cristo han emprendido, a lo largo de la historia, iniciativas y obras de todo tipo para anunciar el Evangelio a todo el mundo y en todos los ámbitos de la sociedad, como advertencia e invitación perenne a cada generación cristiana para que cumpla con generosidad el mandato del Señor. Por eso, como recuerda el Papa Benedicto XVI, «el anuncio y el testimonio del Evangelio son el primer servicio que los cristianos pueden dar a cada persona y a todo el género humano, por estar llamados a comunicar a todos el amor de Dios, que se manifestó plenamente en el único Redentor del mundo, Jesucristo»[55]. El amor que viene de Dios nos une a Él y «nos transforma en un Nosotros, que supera nuestras divisiones y nos convierte en una sola cosa, hasta que al final Dios sea “todo en todos” (cf. *1 Co 15, 28*)»[56].

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la Audiencia del día 6 de octubre de 2007, concedida al Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, ha aprobado la presente Nota, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 3 de diciembre de 2007, memoria litúrgica de san Francisco Javier, Patrón de la Misiones.

William Cardenal LEVADA
Prefecto

Angelo AMATO, S.D.B.
Arzobispo titular de Sila
Secretario

[1] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), n. 47: AAS 83 (1991), 293.

[2] Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 14; cf. Decreto *Ad gentes*, n. 7; Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 3. Esta doctrina no se contrapone a la voluntad salvífica de Dios, que «quiere que

todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2, 4); por eso «es necesario, pues, mantener unidas estas dos verdades, o sea, la posibilidad real de la salvación en Cristo para todos los hombres y la necesidad de la Iglesia en orden a esta misma salvación» (Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 9: AAS 83 [1991], 258).

- [3] Juan Pablo II, Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001, n. 1: AAS 93 (2001), 266.
- [4] Cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), n. 24: AAS 69 (1976), 22.
- [5] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 46: AAS 83 (1991), 293; cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, nn. 53 y 80: AAS 69 (1976), 41-42, 73-74.
- [6] Benedicto XVI, *Homilía durante la Santa Misa en la explanada de la Nueva Feria de Munich* (10 de septiembre de 2006): AAS 98 (2006), 710.
- [7] «Toda verdad, dígala quien la diga, viene del Espíritu Santo» (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1).
- [8] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 44: AAS 91 (1999), 40.
- [9] Benedicto XVI, *Discurso en la ceremonia de apertura de la asamblea eclesial de la Diócesis de Roma* (6 de junio de 2005): AAS 97 (2005), 816.
- [10] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio*, n. 5: AAS 91 (1999), 9-10.
- [11] *Ibidem*, n. 31: AAS 91 (1999), 29; cf. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 12.
- [12] Este derecho ha sido reconocido y afirmado también en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* del 1948 (aa. 18-19).
- [13] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio*, n.33: AAS 91 (1999), 31.
- [14] Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, n. 5.
- [15] Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n. 3.
- [16] *Ibidem*, n. 1.
- [17] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, n.52: AAS 83 (1991), 3000.
- [18] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Slavorum Apostoli* (2 de junio de 1985), n.18: AAS 77 (1985), 800.
- [19] Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, n. 8.
- [20] Cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 19-20: AAS 69 (1976), 18-19.
- [21] Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, n. 7; cf. Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 16; Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.
- [22] Benedicto XVI, *Homilía durante la Santa Misa del solemne inicio del ministerio del Pontificado* (24 abril de 2005): AAS 97 (2005), 711.

[23] Cf. Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Dei Filius*, n. 2: «Es, ciertamente, gracias a esta revelación divina que aquello que en lo divino no está por sí mismo más allá del alcance de la razón humana, puede ser conocido por todos, incluso en el estado actual del género humano, sin dificultad, con firme certeza y sin mezcla de error alguno (cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 1, 1)» (DH 3005).

[24] Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, n. 13.

[25] Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n. 11.

[26] Cf. por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Protreptico* IX, 87, 3-4 (*Sources chrétiennes*, 2, 154); Aurelio Agustín, *Sermo* 14, D [=352 A], 3 (Nuova Biblioteca Agostiniana XXXV/1, 269-271).

[27] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 5.

[28] Cf. Sobre este tema ver también Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 18: AAS 83 (1991), 265-266: «Si se separa el Reino de la persona de Jesús, no existe ya el reino de Dios revelado por él, y se termina por distorsionar tanto el significado del Reino —que corre el riesgo de transformarse en un objetivo puramente humano o ideológico— como la identidad de Cristo, que no aparece ya como el Señor, al cual debe someterse todo (cf. 1 Co 15, 27)»

[29] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 18: AAS 83 (1991), 265-266. Acerca de la relación entre la Iglesia y el Reino, cf. también Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, nn. 18-19: AAS 92 (2000), 759-761.

[30] Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, n. 4: AAS 92 (2000), 744.

[31] Cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 80: AAS 69 (1976) 73: «... ¿para qué anunciar el Evangelio, ya que todo hombre se salva por la rectitud del corazón? Por otra parte, es bien sabido que el mundo y la historia están llenos de "semillas del Verbo". ¿No es, pues, una ilusión pretender llevar el Evangelio donde ya está presente a través de esas semillas que el mismo Señor ha esparcido?».

[32] Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana* (22 de diciembre de 2005): AAS 98 (2006), 50: «... si la libertad de religión se considera como expresión de la incapacidad del hombre de encontrar la verdad y, por consiguiente, se transforma en canonización del relativismo, entonces pasa impropriamente de necesidad social e histórica al nivel metafísico, y así se la priva de su verdadero sentido, con la consecuencia de que no la puede aceptar quien cree que el hombre es capaz de conocer la verdad de Dios y está vinculado a ese conocimiento basándose en la dignidad interior de la verdad. Por el contrario, algo totalmente diferente es considerar la libertad de religión como una necesidad que deriva de la convivencia humana, más aún, como una consecuencia intrínseca de la verdad que no se puede imponer desde fuera, sino que el hombre la debe hacer suya sólo mediante un proceso de convicción».

[33] Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 28; cf. Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 24: AAS 69 (1976), 21-22.

[34] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 21-30: AAS 83 (1991), 268-276.

[35] Benedicto XVI, *Homilía durante la Santa Misa del solemne inicio del Pontificado* (24 abril de 2005): AAS 97 (2005), 710.

[36] *Ibidem*.

[37] Cf. Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n. 6.

[38] En efecto, allí donde se reconoce el derecho a la libertad religiosa, por lo general también se reconoce el derecho que tiene todo hombre de participar a los demás sus propias convicciones, en pleno respeto de la conciencia, para favorecer el ingreso de los demás en la propia comunidad religiosa de pertenencia, como es sancionado por numerosas ordenanzas jurídicas actuales y por una difusa jurisprudencia.

[39] «che per l'universo si squaderna» (Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Paraíso, XXXIII, 87).

[40] Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 46: AAS 69 (1976), 36.

[41] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen gentium*, n. 35.

[42] Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 22: AAS 69 (1976), 20.

[43] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 1; cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, nn. 1, 50; AAS83 (1991), 249, 297.

[44] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptoris missio*, n. 30s.

[45] Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, n. 15.

[46] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Ut unum sint* (25 de mayo de 1995), n. 14: AAS 87 (1995), 929.

[47] Cf. *Ibidem*, n. 28: AAS 87 (1995), 929.

[48] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, nn. 3, 5.

[49] Originalmente el término «proselitismo» nace en ámbito hebreo, donde «prosélito» indicaba aquella persona que, proviniendo de las «gentes», había pasado a formar parte del «pueblo elegido». Así también, en ámbito cristiano, el término proselitismo se ha usado frecuentemente como sinónimo de actividad misionera. Recientemente el término ha adquirido una connotación negativa, como publicidad a favor de la propia religión con medios y motivos contrarios al espíritu del Evangelio y que no salvaguardan la libertad y dignidad de la persona. En ese sentido, se entiende el término «proselitismo», en el contexto del movimiento ecuménico: cf. *The joint Working Group between the Catholic Church and the World Council of Churches*, "The Challenge of Proselytism and the Calling to Common Witness" (1995).

[50] Concilio Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 4.

[51] Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n. 4.

[52] Cf. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), n. 31 c: AAS 98 (2006), 245.

[53] Cf. Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n.11.

[54] Benedicto XVI, *Homilía durante la visita a la Basílica de San Pablo extramuros* (25 de abril de 2005): AAS 97 (2005), 745.

[55] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso organizado por la Congregación para la Evangelización de los Pueblos con motivo del 40° aniversario del Decreto conciliar «Ad Gentes»*, (11 de marzo de 2006): AAS 98 (2006), 334. .

[56] Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n. 18: AAS 98 (2006), 232.

-Decreto General relativo al delito de atentada ordenación sagrada de una mujer-

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Decreto General relativo al delito de atentada ordenación sagrada de una mujer

La Congregación para la Doctrina de la Fe, para tutelar la naturaleza y la validez del sacramento del orden, en virtud de la especial facultad a ella conferida de parte de la Suprema Autoridad de la Iglesia (cfr. can. 30, *Código de Derecho Canónico*), en la Sesión Ordinaria del 19 de diciembre de 2007, ha decretado:

Quedando a salvo cuanto prescrito en el can. 1378 del *Código de Derecho Canónico*, cualquiera que atente conferir el orden sagrado a una mujer, así como la mujer que atente recibir el orden sagrado, incurre en la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica.

Si quien atentase conferir el orden sagrado a una mujer o la mujer que atentase recibir el orden sagrado fuese un fiel cristiano sujeto al *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, sin perjuicio de lo que se prescribe en el can. 1443 de dicho Código, sea castigado con la excomunión mayor, cuya remisión se reserva también a la Sede Apostólica (cfr. can. 1423, *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*).

Este decreto entrará inmediatamente en vigor a partir de su publicación en *L'Osservatore Romano*.

William Cardinale LEVADA

Prefecto

+ Angelo AMATO, S.D.B.

Arzobispo titular de Sila Secretario

Secretario

-Sobre la validez del Bautismo-

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

RESPUESTAS A PREGUNTAS sobre la validez del Bautismo conferido con las fórmulas

*«I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier»
y «I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer»*

PREGUNTAS

Primera:

¿Es válido el Bautismo conferido con las formulas «I baptize you in the name of the Creator, and of the Redeemer, and of the Sanctifier» y «I baptize you in the name of the Creator, and of the Liberator, and of the Sustainer»?

Segunda:

¿Deben ser bautizadas en forma absoluta las personas que han sido bautizadas con estas fórmulas?

RESPUESTAS

A la primera:

Negativo.

A la segunda:

Afirmativo.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado las presentes Respuestas, decididas en la Sesión Ordinaria de la Congregación, y ha ordenado que sean publicadas.

Dado en Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 1 de febrero de 2008.

William Cardenal Levada, Prefecto
Angelo Amato, S.D.B. Arzobispo titular de Sila , Secretario

Biblia y moral

Raíces bíblicas del comportamiento cristiano

ÍNDICE

PRÓLOGO

INTRODUCCIÓN [1-6]

- 0.1. *Un mundo que busca respuestas* [2]
- 0.2. *Nuestros objetivos* [3]
- 0.3. *Líneas de fondo para comprender la orientación del documento* [4-6]
 - 0.3.1. El concepto clave: «moral revelada» [4]
 - 0.3.2. La unidad de los dos Testamentos [5]
- 0.4. *Los destinatarios del documento* [6]

PRIMERA PARTE

UNA MORAL REVELADA: DON DIVINO Y RESPUESTA HUMANA

- 1. El don de la creación y sus implicaciones morales [8-13]
 - 1.1. *El don de la creación* [8-10]
 - 1.1.1. Al comienzo del Génesis [8]
 - 1.1.2. En algunos salmos [9]
 - 1.1.3. Datos fundamentales de la existencia humana [10]
 - 1.2. *El hombre creado como imagen de Dios y su responsabilidad moral* [11-13]
 - 1.2.1. Según los relatos de la creación
 - 1.2.2. Según los Salmos [12]
 - 1.2.3. Conclusión: tras las huella de Jesús [13]
- 2. El don de la alianza en el Antiguo Testamento y las normas para el comportamiento humano [14-40]
 - 2.1. *La percepción progresiva de la alianza (aproximación histórica)* [15-20]
 - 2.1.1. Una primera experiencia fundamental y fundadora: un camino común hacia la libertad [15]
 - 2.1.2. Una primera intuición de interpretación teológica [16]
 - 2.1.3. Un concepto teológico original que expresa la intuición: la alianza [17-20]
 - 2.2. *Las diversas expresiones de la alianza (aproximación canónica)* [21-40]
 - 2.2.1. La alianza con Noé y con «toda carne» [21-22]
 - 2.2.2. La alianza con Abrahán [23]
 - 2.2.3. La alianza con Moisés y el pueblo de Israel [24-36]
 - 2.2.3.1. El Decálogo [25-32]
 - 2.2.3.2. Los códigos legislativos [33-35]
 - 2.2.3.3. La enseñanza moral de los profetas [36]
 - 2.2.4. La alianza con David [37]
 - 2.2.5. La «nueva alianza» según Jeremías [38]
 - 2.2.6. La enseñanza moral de los sabios [39-40]
- 3. La nueva alianza en Jesucristo como último don de Dios y sus implicaciones morales [41-79]
 - 3.1. *La venida del Reino de Dios y sus implicaciones morales* [42-47]
 - 3.1.1. El Reino de Dios: tema principal de la predicación de Jesús en los sinópticos [42-44]
 - 3.1.2. El anuncio del Reino de Dios y sus implicaciones morales [45-47]
 - 3.2. *El don del Hijo y sus implicaciones morales según Juan* [48-52]
 - 3.2.1. El don del Hijo, expresión del amor salvador de Dios [48-49]
 - 3.2.2. El comportamiento del Hijo y sus implicaciones morales [50-52]

- 3.3. *El don del Hijo y sus implicaciones morales según las cartas paulinas otras* [53-61]
 - 3.3.1. El don de Dios según Pablo [53]
 - 3.3.2. La enseñanza moral de Pablo [54-59]
 - 3.3.3. El seguimiento de Cristo según las cartas de Santiago y Pedro [60-61]
- 3.4. *La nueva alianza" sus implicaciones morales según la carta a los Hebreos* [62-66]
 - 3.4.1. Cristo, mediador de la nueva alianza [62-63]
 - 3.4.2. Las exigencias del don de la nueva alianza [64-66]
- 3.5. *Alianza y compromiso de los cristianos: la perspectiva del Apocalipsis* [67-73]
 - 3.5.1. Una alianza que se mueve en la historia [67]
 - 3.5.2. El compromiso de los cristianos [68-73]
- 3.6. *La eucaristía, síntesis de la nueva alianza* [74]
 - 3.6.1. El don de la eucaristía [74-76]
 - 3.6.2. Las implicaciones comunitarias de la eucaristía [77-79]

- 4. Del don al perdón [80-84]
 - 4.1. *El perdón de Dios según al Antiguo Testamento* [81]
 - 4.2. *El perdón de Dios según el Nuevo Testamento* [82-84]

- 5. La meta escatológica, horizonte inspirativo del comportamiento moral [85-91]
 - 5.1. *El reino realizado y Dios todo en todos: el mensaje de Pablo* [86-87]
 - 5.2. *El punto de llegada del Apocalipsis: la reciprocidad con Cristo y con Dios* [88-90]
 - 5.3. *Conclusión* [91]

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS CRITERIOS BÍBLICOS PARA LA REFLEXIÓN MORAL

Introducción [92-93]

- 1. Criterios fundamentales [94-103]
 - 1.1. *Primer criterio fundamental: Conformidad con la visión bíblica del ser humano* [95-99]
 - 1.1.1. Explicación [95]
 - 1.1.2. Datos bíblicos [96-97]
 - 1.1.3. Orientaciones para hoy [98-99]
 - 1.2. *Segundo criterio fundamental: Conformidad con el ejemplo de Jesús* [100-102]
 - 1.2.1. Explicación del criterio [100]
 - 1.2.2. Datos bíblicos [101]
 - 1.2.3. Orientaciones para hoy [102]
 - 1.3. *Conclusión sobre los criterios fundamentales* [103]

- 2. Criterios específicos [104]
 - 2.1. *Primer criterio específico: La convergencia* [105-110]
 - 2.1.1. Datos bíblicos [106-109]
 - 2.1.2. Orientaciones para hoy [110]
 - 2.2. *Segundo criterio específico: La contraposición* [111-119]
 - 2.2.1. Datos bíblicos [112-116]
 - 2.2.2. Orientaciones para hoy [117-119]
 - 2.3. *Tercer criterio específico: La progresión* [120-125]
 - 2.3.1. Datos bíblicos [121-124]
 - 2.3.2. Orientaciones para hoy [125]
 - 2.4. *Cuarto criterio específico: La dimensión comunitaria* [126-135]
 - 2.4.1. Datos bíblicos [127-134]
 - 2.4.2. Orientaciones para hoy [135]
 - 2.5. *Quinto criterio específico: La finalidad* [136-149]
 - 2.5.1. Datos bíblicos [136-146]
 - 2.5.2. Orientaciones para hoy [147-149]

2.6. *Sexto criterio específico: El discernimiento* [150-154]

2.6.1. Datos bíblicos [151-153]

2.6.2. Orientaciones para hoy [154]

CONCLUSIÓN GENERAL [155]

1. *Elementos de originalidad* [156-158]

2. *Perspectivas para el futuro* [159-162]

PRÓLOGO

El anhelo de felicidad, o sea el deseo de obtener una vida plenamente satisfactoria, está arraigado desde siempre en el corazón humano. La realización de este deseo depende en gran parte del propio obrar que se encuentra y, frecuentemente, se desencuentra, con el de los otros. ¿Cómo es posible lograr la determinación del recto obrar que conduce las personas particulares, las comunidades, las naciones enteras hacia una vida lograda o, en otras palabras, hacia la felicidad?

Para los cristianos, la Sagrada Escritura no es solo la fuente de la revelación, la base de la fe, sino también el punto de referencia imprescindible de la moral. Los cristianos están convencidos de que, en la Biblia, se pueden encontrar indicaciones y normas para obrar rectamente y para alcanzar la vida plena.

Diversas objeciones se oponen a esta convicción. Una primera dificultad es el rechazo de normas, obligaciones y mandamientos, instintivo en la persona humana y particularmente vivo hoy día. En la sociedad actual se presentan como igualmente fuerte el deseo de una plena felicidad y el deseo de una libertad ilimitada, o sea de poder obrar según el propio albedrío, desvinculado de toda norma. Para algunos esta libertad ilimitada es además esencial para alcanzar la felicidad plena y verdadera. Según esta mentalidad, la dignidad de la persona humana exigiría que ella no deba aceptar ninguna norma que le venga impuesta desde fuera, sino que sea ella misma quien determine libre y autónomamente lo que considera justo y válido. En consecuencia, el complejo normativo presente en la Biblia, el desarrollo de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, que interpreta y concretiza estas normas, aparecen como obstáculos que se oponen a la libertad y de los cuales es necesario liberarse.

Una segunda dificultad es debida a la misma Sagrada Escritura: los escritos bíblicos han sido redactados al menos hace mil novecientos años y pertenecen a épocas lejanas en las que las condiciones de vida eran muy diversas de las de hoy. Muchísimas situaciones y problemas actuales son completamente ignorados por los escritos bíblicos y, por lo tanto, se considera que no se pueden encontrar en ellos respuestas apropiadas a estos problemas. En consecuencia, aun cuando se reconoce el valor fundamental de la Biblia como texto inspirado y normativo, se mantiene en algunos una actitud fuertemente escéptica, ya que se considera que la Biblia no puede servir para encontrar soluciones a tantos problemas actuales. El hombre de hoy queda confrontado cada día a problemas morales delicados que el desarrollo de las ciencias humanas y la globalización ponen constantemente sobre la mesa, hasta el punto de que también creyentes convencidos tienen la impresión de que algunas certezas de otros tiempos quedan anuladas. Piénsese solo en los temas de la violencia, del terrorismo, de la guerra, de la inmigración, de la distribución de las riquezas, del respeto a los recursos naturales, de la vida, del trabajo, de la sexualidad, de las investigaciones en el campo genético, de la familia o de la vida comunitaria. Frente a esta problemática compleja se siente uno tentado a marginar, en todo o en parte, a la Sagrada Escritura. También en este caso, aunque con motivaciones diversas, se prescinde más o menos del texto sagrado y se buscan con otros medios soluciones para los grandes y urgentes problemas de hoy.

Ya en el 2002 la Pontificia Comisión Bíblica, por encargo del entonces Presidente Card. Joseph Ratzinger, ha querido por ello afrontar la relación Biblia y moral, colocándose delante la siguiente pregunta: ¿cuál es el valor y el significado del texto inspirado para la moral de nuestro tiempo, en el que no se pueden descuidar las dificultades antes mencionadas?

En la Biblia se encuentran muchas normas, mandamientos, leyes, colecciones de códigos, etc. Una lectura atenta deja notar, sin embargo, que tales normas no quedan nunca aisladas, autosuficientes, sino que

corresponden siempre a un determinado contexto. Se puede decir que, en la antropología bíblica, lo que es primario y fundamental es la actuación de Dios, que precede a la del hombre; sus dones de gracia, su invitación a la comunión: el complejo normativo es una consecuencia para indicar al hombre cuál es el modo adecuado de acoger el don de Dios y de vivirlo. En la base de esta concepción bíblica está la visión de la persona humana tal como ha sido creada por Dios: ella no es nunca un ser aislado, autónomo, desvinculado de todo y de todos, sino que se encuentra en una relación radical y esencial con Dios y con la comunidad de los hermanos. Dios ha creado al hombre conforme a la propia imagen: la misma existencia del hombre es el don primero y fundamental que él ha recibido de Dios. En la perspectiva bíblica, un discurso sobre las normas morales no puede quedar restringido a ellas, tomadas de manera aislada, sino que debe quedar siempre inserto en el contexto de la visión bíblica de la existencia humana.

La primera parte del documento se propone presentar esta concepción bíblica característica en la que antropología y teología se compenetrán mutuamente. Siguiendo el orden canónico de la Biblia, la persona humana aparece primero como criatura a la que Dios ha donado la misma vida, después como miembro del pueblo elegido con el que Dios ha estipulado una alianza particular y, finalmente, como hermano y hermana de Jesús, el Hijo encarnado de Dios.

En la segunda parte del documento se deja claro que en la Sagrada Escritura no se pueden encontrar directamente soluciones a muchos problemas hodiernos. Con todo, la Biblia, si bien no ofrece soluciones preconfeccionadas, presenta criterios cuya aplicación ayuda a encontrar soluciones válidas para el obrar humano. Ante todo quedan indicados dos criterios fundamentales: la conformidad con la visión bíblica del ser humano y la conformidad con el ejemplo de Jesús, y sucesivamente otros criterios particulares. En efecto, del conjunto de la Sagrada Escritura se pueden deducir al menos seis líneas de fuerza para llegar a tornas de posición moral sólidas, que se apoyan sobre la revelación bíblica: 1) una apertura a las diversas culturas y, por lo tanto, un cierto universalismo ético (criterio de convergencia); 2) una firme toma de posición contra los valores incompatibles (criterio de contraposición); 3) un proceso de afinamiento de la conciencia moral que se encuentra en el interior de cada uno de los dos Testamentos (criterio de progresión); 4) una rectificación de la tendencia a relegar las decisiones morales en la sola esfera subjetiva, individual (criterio de la dimensión comunitaria); 5) una apertura a un porvenir absoluto del mundo y de la historia, susceptible de señalar en profundidad el objetivo y la motivación del obrar moral (criterio de la finalidad); 6) una determinación atenta, según los casos, del valor relativo o absoluto de los principios y preceptos morales (criterio de discernimiento).

Todos estos criterios, cuyo elenco es representativo pero no exhaustivo, están profundamente arraigados en la Biblia y su aplicación podrá ayudar al creyente: se trata de mostrar cuáles son los puntos que la revelación bíblica ofrece para ayudarnos, hoy, en el proceso delicado de un justo discernimiento moral.

Expreso a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica mi agradecimiento por su trabajo paciente y empeñado. Espero que el texto presente ayude a descubrir cada vez más los valores fascinantes de la vida genuinamente cristiana y a considerar la Biblia como tesoro inagotable y siempre actual para determinar el recto obrar del que depende el logro de la plena felicidad de las personas particulares y de toda la comunidad humana.

11 de mayo de 2008 Solemnidad de Pentecostés

William Card. LEVADA
Presidente

INTRODUCCIÓN

1. Desde siempre, el hombre está en búsqueda de felicidad y de sentido. Como dice con finura san Agustín: «quiere ser feliz aun viviendo de modo de no llegar a serlo» (*De civitate Dei*, XIV, 4). Esta expresión plantea ya el problema de la tensión entre el deseo profundo del ser humano y sus opciones morales más o menos conscientes. Pascal expresa de manera admirable la misma tensión: «Si el hombre no está hecho para Dios, ¿por qué solo es feliz en Dios? Si el hombre está hecho para Dios, ¿por qué se

revela tan opuesto a Dios?» (*Pensées*, II, 169).

Al proponer una reflexión, lo más articulada posible, sobre el tema delicado de las relaciones que se entrecruzan entre Biblia y moral, la Comisión Bíblica parte intencionadamente de dos presupuestos determinantes: 1) Dios es, para todo creyente y para todo hombre, la respuesta última a esta búsqueda de felicidad y de sentido; 2) la Sagrada Escritura, una, esto es que abarca ambos Testamentos, es un lugar válido y útil de diálogo con el hombre contemporáneo sobre las cuestiones que atañen a la moral.

0.1. Un mundo que busca respuestas

2. Al abordar este proyecto, no es posible hacer abstracción de la coyuntura actual. En la era de la globalización se observa en muchas de nuestras sociedades una transformación rápida de opciones éticas, bajo el choque de los trasiegos de población, de las relaciones sociales, que han pasado a ser más complejas, y de los progresos de la ciencia especialmente en el campo de la psicología, de la genética y de las técnicas de la comunicación. Todo ello ejerce un influjo profundo sobre la conciencia moral de muchas personas y grupos, hasta el punto de que tiende a desarrollarse una cultura fundada sobre el relativismo, la tolerancia y la apertura a novedades, no siempre ahondadas suficientemente en sus fundamentos filosóficos y teológicos. También para un buen número de cristianos católicos esta cultura de la tolerancia tiene como contrapartida una desconfianza crecida, más aún, una marcada intolerancia frente a ciertos aspectos de la enseñanza moral de la Iglesia sólidamente arraigados en la Escritura. ¿Cómo alcanzar el equilibrio?

0.2. Nuestros objetivos

3. El lector no encontrará en el documento presente ni una teología bíblica completa en materia de moralidad ni, todavía menos, recetas o respuestas hechas para los problemas morales, antiguos o nuevos, que se discuten en nuestros días desde todas las tribunas, comprendidos los medios de comunicación de masas. Nuestro trabajo no pretende remplazar al de los filósofos y teólogos moralistas. Una exposición adecuada de los problemas concretos puestos por la moral precisaría de un ahondamiento racional y también de una exposición de las ciencias humanas que desbordan claramente el campo de nuestra competencia. Nuestro objetivo, más modesto, es doble.

a) Consiste ante todo en situar la moral cristiana en el horizonte más vasto de la antropología y de las teologías bíblicas. Ello ayudará desde el comienzo a hacer emerger más claramente su especificidad y su originalidad respecto tanto a las éticas y a las morales naturales, fundadas sobre la experiencia humana y sobre la razón, como a las morales propuestas por otras religiones.

b) El otro objetivo es de algún modo más práctico. La Biblia no es fácil de utilizar apropiadamente cuando se buscan luces para profundizar una reflexión moral o elementos de respuesta con que afrontar problemáticas o situaciones morales delicadas. Pese a que, sin embargo, la misma Biblia provee al lector de algunos criterios metodológicos aptos para facilitar este camino.

Este doble objetivo rige y explica la estructura bipartita del presente documento. En un primer tiempo: «una moral revelada: don divino y respuesta humana»; después: «algunos criterios bíblicos para la reflexión moral».

Desde el punto de vista del método, sin dejar de lado el método histórico-crítico, inevitable por muchos motivos, nos ha parecido útil, para los fines de nuestra exposición, privilegiar con nitidez la aproximación canónica de las Escrituras (cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, C, 1) .

0.3. Líneas de fondo para comprender la orientación del documento

0.3.1. *El concepto clave: «moral revelada»*

4. En un primer tiempo, por fidelidad al movimiento de fondo de la Escritura en su totalidad, introduciremos el concepto, acaso desacostumbrado, de «moral revelada». Para nuestra exposición es un concepto clave. Para llegar a hablar de moral revelada, conviene liberarse de algunos presupuestos corrientes. En tanto que se reduce la moral a un código de comportamiento individual y colectivo, a un conjunto de virtudes a practicar o también a los imperativos de una ley natural considerada universal, no se puede percibir suficientemente toda la especificidad, la bondad y la actualidad permanente de la moral bíblica.

Permítasenos introducir de inmediato dos ideas fundamentales, que tendremos ocasión de desarrollar a continuación: 1) la moral, sin ser secundaria, es segunda. Es decir, que lo primero y fundamental es la iniciativa de Dios, que expresaremos teológicamente en términos de don. En perspectiva bíblica, la moral se arraiga en el don previo de la vida, de la inteligencia y de una voluntad libre (creación), y sobre todo en la oferta totalmente gratuita de una relación privilegiada, íntima, del hombre con Dios (alianza). Ella no es en primer lugar respuesta del hombre, sino más bien despliegue del proyecto de Dios y don de Dios. En otros términos, para la Biblia, la moral viene después de la experiencia de Dios, más exactamente después de la experiencia que Dios hace realizar al hombre por don puramente gratuito; 2) a partir de aquí, la Ley misma, parte integrante del proceso de la alianza, es don de Dios. Aquella no es, de entrada, una noción jurídica, colocada sobre comportamientos y actitudes, sino un concepto teológico, que la Biblia misma traduce del modo mejor con el término «camino» (*derek* en hebreo, *Nodos* en griego): un camino propuesto.

En el contexto actual se impone de un modo enteramente particular tal perspectiva de acercamiento. La enseñanza moral, es cierto, forma parte de la misión esencial de la Iglesia, pero en una segunda instancia, en relación con la valoración del don de Dios y de la experiencia espiritual, cosa que a veces les cuesta percibir y examinar adecuadamente a los hombres de nuestro tiempo.

El término «moral revelada» no es acaso clásico ni habitual. Sin embargo se inscribe en el horizonte trazado por el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática sobre la divina Revelación. El Dios de la Biblia no desvela ante todo un código, sino «a sí mismo» en su misterio y «el misterio de su voluntad». «Esta economía de la revelación acontece con sucesos y palabras íntimamente conectados entre sí, de modo que las obras cumplidas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y corroboran la doctrina y las realidades significadas por las palabras, y las palabras proclaman las obras e iluminan el misterio contenido en ellas» (*Dei Verbum*, I, 2) Por lo tanto, todos los actos con los que Dios se revela tienen una dimensión moral por el hecho de que llaman de nuevo a los seres humanos a conformar su pensamiento y su obrar al modelo divino: «Sed santos, porque yo, el Señor Dios vuestro, soy santo» (Lev 19,2); «Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

0.3.2. *La unidad de los dos Testamentos*

5. Toda la revelación o sea el proyecto de Dios que quiere darse a conocer y abrir a todos el camino de la salvación— converge hacia Cristo. En el corazón de la Primera Alianza el «camino» designa contemporáneamente un recorrido de éxodo (el acontecimiento liberador primordial) y un contenido didáctico, la Torá. En el corazón de la Nueva Alianza, Jesús dice de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Condensa, por lo tanto, en su persona y en su misión toda la dinámica liberadora de Dios y también, en algún sentido, toda la moral concebida teológicamente como don de Dios, es decir, camino para acceder a la vida eterna, a la intimidad total con él. Se percibe desde aquí la unidad profunda de los dos Testamentos. Hugo de San Víctor expresaba esta intuición con una fórmula incisiva: «Toda la divina Escritura es un libro solo y este único libro es Cristo» (*De arca Noe*, II, 8) .

Habrá que cuidar, por lo tanto, de no contraponer Antiguo y Nuevo Testamento, en materia de moral como en cualquier otro campo. En este caso, el documento precedente de la Pontificia Comisión Bíblica podrá proporcionar anclajes útiles cuando señala las relaciones entre los dos Testamentos en términos de continuidad, discontinuidad y progresión (*El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, n.40-42).

0.4. Los destinatarios del documento

6. Somos conscientes de que nuestro discurso puede ser acogido en primer lugar por el creyente, a quien va destinado primariamente. Sin embargo aspiramos a suscitar un diálogo más amplio entre hombres y mujeres de buena voluntad, de diversas culturas y religiones, que buscan, más allá de las vicisitudes cotidianas, un camino auténtico de felicidad y de sentido.

PRIMERA PARTE

UNA MORAL REVELADA: DON DIVINO Y RESPUESTA HUMANA

7. La relación entre don divino y respuesta humana, entre acción antecedente de Dios y tarea del hombre, es determinante para la Biblia y para la moral revelada en ella. Comenzando por la creación, tratamos de describir los dones de Dios, conforme a las diversas fases de su actuación a favor de la humanidad y del pueblo elegido, y añadimos siempre las tareas que Dios ha conectado con sus dones.

Además de la relación que acabamos de describir, hay otros dos factores que son fundamentales para la moral bíblica. Esta no queda caracterizada por un moralismo riguroso; más aún, el perdón por las personas caídas forma parte del don de Dios. Y como se manifiesta claramente en el Nuevo Testamento, la actuación terrena se desarrolla en el horizonte inspirador de la vida eterna, que es el cumplimiento de los dones de Dios.

1. EL DON DE LA CREACIÓN Y SUS IMPLICACIONES MORALES

1.1. El don de la creación

8. La Biblia nos presenta a Dios como Creador de todo lo que existe, especialmente en los primeros capítulos del Génesis y en una serie de salmos.

1.1.1. *Al comienzo del Génesis*

El gran ciclo narrativo que se desenvuelve en el Pentateuco queda introducido por los dos relatos de los orígenes (Gén 1-2).

Según una perspectiva canónica, el acto divino de la creación es el primero en el relato bíblico. Esta creación inicial abarca todo, «el cielo y la tierra» (Gén 1,1). Con ello se afirma que todo es debido a la determinación de Dios y es un don libre del Dios creador. El reconocimiento de Dios como Creador de todo no es para Israel el inicio del conocimiento de Dios, sino que es un fruto de su experiencia con Dios y de la historia de su fe.

El don específico del Creador para el hombre consiste en el hecho de que Dios lo ha creado a su imagen: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza» (Gén 1,26). Según el orden del relato (Gén 1,1-31), el hombre aparece como la meta de la creación de Dios. En Gén 1,26-28 el hombre queda descrito como vicario de Dios, de modo que aquel se remite a su Creador y este último—invisible y sin imágenes— reenvía a su criatura, al hombre. Aquí se presenta un programa de antropología teológica en el sentido estricto del término, en cuanto que puede hablar de Dios solo el que habla del hombre y viceversa, solo puede hablar del hombre el que habla de Dios.

Tratando de especificar, el hombre es «imagen» de Dios por razón de, al menos, seis características:

1. La racionalidad, es decir, la capacidad y la obligación de conocer y de comprender el mundo creado;
2. La libertad, que implica la capacidad y el deber de decidir y la responsabilidad por las decisiones tomadas (Gén 2);
3. Una posición de guía, pero de ningún modo absoluta, sino bajo el dominio de Dios;

4. La capacidad de actuar en conformidad con aquel de quien la persona humana es la imagen, o de imitar a Dios;
5. La dignidad de ser una persona, un ser «relacional», capaz de tener relaciones personales con Dios y con los otros seres humanos (Gén 2);
6. La santidad de la vida humana.

1.1.2. *En algunos salmos*

9. La parte de la Biblia en la que se habla más del Dios creador es una serie de salmos: por ejemplo, 8, 19, 139, 145, 148. Los salmos manifiestan una comprensión soteriológica de la creación, porque ven un vínculo entre la actividad de Dios en la creación y su actividad en la historia de la salvación. No describen la creación con un lenguaje científico, sino simbólico; ni siquiera presentan reflexiones precientíficas sobre el mundo, sino que expresan la alabanza del Creador por parte de Israel.

Se afirma la trascendencia y la preexistencia del Creador, que existe antes de todo lo creado: «Antes de que naciesen los montes, y la tierra y el mundo fuesen engendrados, desde siempre y para siempre tú eres, Dios» (Sal 90,2). Por otra parte, el mundo queda caracterizado por el tiempo y por la historia, por el comenzar y por el pasar. Dios no pertenece al mundo y no forma parte del mundo. En cambio, el mundo existe solo porque Dios lo ha creado y continúa existiendo solo porque Dios lo conserva en la existencia en cada momento. El que ha creado provee lo necesario para cada criatura: «Los ojos de todos están vueltos a ti en espera de que les proveas de alimento a su tiempo. Tú abres tu mano y sacias el hambre de cada viviente» (Sal 145,15-16).

El universo no es un todo cerrado en sí, que se sostiene a sí mismo. Al contrario, los hombres junto con todas las otras criaturas dependen continua y radicalmente de su Creador. Es Dios quien en una «creatio continua» les da la vitalidad y los mantiene en la existencia. Mientras que Gén 1 habla de Dios y de la obra de la creación, el salmo 104 habla al Dios creador en una plegaria basada sobre la experiencia de la bondad maravillosa de la creación, constatando la dependencia total de todo lo creado: «Si escondes tu rostro vienen a menos; les quitas el suspiro, mueren y vuelven al polvo. Envías tu espíritu, son creados y renuevas la faz de la tierra» (104,29-30).

Israel espera la ayuda del mismo Dios que ha creado y mantiene todo: «Nuestra ayuda está en el nombre del Señor que ha hecho cielo y tierra» (Sal 124,8; cf. 121,2). Sin embargo, el poder de este Dios no queda restringido a Israel, sino que abarca todo el mundo, todos los pueblos: «Tema al Señor toda la tierra, tiemblen ante él los habitantes del mundo» (Sal 33,8). La invitación a la alabanza del Creador se extiende a todo lo creado: cielo y tierra, sol y luna, monstruos marinos y fieras, reyes y pueblos, jóvenes y ancianos (Sal 148). El dominio de Dios abarca todo lo que existe.

El Creador ha asignado una posición especial al hombre. Pese a la fragilidad y caducidad humana, el salmista afirma con estupor: «Sin embargo lo has hecho poco inferior a los ángeles, lo has coronado de gloria y honor, le has dado poder sobre las obras de sus manos, todo lo has puesto bajo sus pies» (Sal 8,6-7). «Gloria» y «honor» son atributos del rey; por medio de ellos se asigna al hombre una posición regia en la creación de Dios. Este estado hace al hombre vecino a Dios, que por su parte queda caracterizado por «gloria» y «honor» (cf. Sal 29,1; 104,1), y lo pone sobre el resto de lo creado. Lo llama a gobernar en el mundo creado, pero con responsabilidad y de una manera sabia y benévola, característica del reino del mismo Creador.

1.1.3. *Datos fundamentales de la existencia humana*

10. Ser criatura de Dios, haber recibido todo de Dios, ser esencial e íntimamente un don de Dios, esto es el dato fundamental de la existencia humana y por ello también del obrar humano. Esta relación con Dios no se añade a la existencia humana como elemento secundario o transitorio, sino que constituye el fundamento permanente e insustituible. Según esta concepción bíblica, nada de lo que existe proviene de

sí mismo, en una especie de auto-creación, o bien es causado por la casualidad, sino que está fundamentalmente determinado por la voluntad y potencia creadora de Dios. Este Dios es trascendente y no es una parte del mundo. Pero el mundo y el hombre en el mundo no existen sin Dios, dependen radicalmente de Dios. El hombre no puede adquirir una comprensión verdadera y real del mundo y de sí mismo sin Dios, sin reconocer esta total dependencia de Dios. Tal don inicial es aquello fundamental que permanece y que no queda cancelado, sino perfeccionado por las sucesivas intervenciones y dones divinos.

Este don queda determinado por la voluntad creadora de Dios y, por eso, el hombre no puede tratarlo o utilizarlo de modo arbitrario, sino que debe descubrir y respetar las características y estructuras que el Creador ha dado a su criatura.

1.2. El hombre creado como imagen de Dios y su responsabilidad moral

11. Una vez que se haya comprendido que todo el mundo ha sido creado por Dios, que es don íntima y continuamente dependiente de Dios, se precisa un compromiso serio para descubrir el modo de actuar que Dios ha inscrito en el hombre y en toda su creación.

1.2.1. *Según los relatos de la creación*

Cada una de las características que hacen al hombre «imagen» de Dios lleva consigo importantes implicaciones morales.

1. El conocimiento y el discernimiento forman parte del don de Dios. El hombre es capaz y, como criatura, está obligado a indagar el proyecto de Dios y a tratar de discernir la voluntad de Dios para poder obrar justamente.

2. Por razón de la libertad que le es dada, el hombre está llamado al discernimiento moral, a la elección, a la decisión. En Gén 3,22, tras el pecado de Adán y su sanción, Dios dice: «Mira que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, por el conocimiento del bien y del mal». El texto es difícil de explicar. Por un lado, todo indica que la afirmación tiene un sentido irónico, porque mediante las propias fuerzas el hombre, pese a la prohibición, ha buscado poner la mano sobre el fruto y no ha esperado que Dios se lo diese en el tiempo oportuno. Por otro lado, el significado del árbol del conocimiento total —hay que entender así la expresión bíblica «bien y mal»-- no se limita a una perspectiva moral, sino que significa también el conocimiento de las suertes buenas y malas, es decir, del futuro y del destino: ello incluye el dominio del tiempo, que es competencia exclusiva de Dios. En lo que atañe a la libertad moral dada al hombre, no se reduce a una simple autorregulación y autodeterminación, al no ser el punto de referencia ni el yo ni el tú, sino el mismo Dios.

3. La posición de guía confiada al hombre implica responsabilidad, compromiso de gestión y administración. También al hombre le corresponde la tarea de formar de modo «creativo» el mundo hecho por Dios. Debe aceptar esta responsabilidad, también, porque no hay que conservar la creación en un estado determinado, sino que está desarrollándose y el hombre se encuentra como ser que vincula en sí naturaleza y cultura, junto con la entera creación.

4. Esta responsabilidad debe ser ejercida de una manera prudente y benévola imitando el dominio de Dios mismo sobre su creación. Los hombres pueden conquistar la naturaleza y explorar las dimensiones del espacio. Los extraordinarios progresos científicos y tecnológicos de nuestro tiempo pueden ser considerados como realizaciones de la tarea dada por el Creador a los hombres, que deben, con todo, respetar los límites fijados por el Creador. Pues de otra manera la tierra pasa a ser un lugar de explotación, que puede destruir el delicado equilibrio y la armonía de la naturaleza. Sería ciertamente ingenuo pensar que podemos encontrar una solución a la crisis ecológica actual en el salmo 8; este, sin embargo, entendido en el contexto de toda la teología de la creación en Israel, pone en cuestión prácticas de hoy día y exige un nuevo sentido de responsabilidad por la tierra. Dios, la humanidad y el mundo creado están conectados entre sí y, por eso, también teología, antropología y ecología. Sin el

reconocimiento del derecho de Dios frente a nosotros y frente al mundo, el dominio degenera fácilmente en dominación desenfrenada y en explotación que conducen al desastre ecológico.

5. La dignidad que poseen las personas humanas como seres relacionales las invita y obliga a tratar de vivir una justa relación con Dios a quien deben todo; la gratitud es fundamental para la relación con Dios (cf. el párrafo sucesivo, n. 12, basado sobre Salmos). Además, ello lleva consigo entre las personas humanas una dinámica de relaciones de responsabilidad común, de respeto al otro y de la continua búsqueda de un equilibrio no solo entre los sexos, sino también entre la persona y la comunidad (entre valores individuales y sociales).

6. La santidad de la vida humana reclama un respeto y una tutela que incluya todo y prohíba el derramamiento de la sangre humana «porque a imagen de Dios ha hecho él al hombre» (Gén 9,6).

1.2.2. *Según los Salmos*

12. El reconocimiento de Dios como Creador conduce a la alabanza y a la adoración de Dios, puesto que la creación atestigua la sabiduría, potencia y fidelidad divinas. Alabando, junto al salmista, a Dios por el esplendor, el orden y la belleza de la creación, somos incitados a un profundo respecto hacia el mundo del que los hombres forman parte. La persona humana constituye la culminación de la creación porque solamente los hombres pueden tener una relación personal con Dios y pueden articular la alabanza de Dios también como vicarios de las otras criaturas. Por medio de los hombres y mediante el culto de la comunidad, toda la creación expresa la alabanza del Dios creador (cf. Sal 148). Los salmos de la creación conducen también a una valoración del mundo actual sana y positiva, porque la vida en este mundo es fundamentalmente buena. Pudo ocurrir en el pasado que la tradición cristiana estuviese tan ocupada por la salvación eterna de los hombres que le faltaba dar la justa atención al mundo natural. La dimensión cósmica de la fe en la creación articulada en los salmos exige que se vuelva la atención a la naturaleza y a la historia, al mundo humano y subhumano, implicando contemporáneamente tanto la cosmología como la antropología y la teología.

El Salterio se ocupa de los temas inevitables de la existencia humana en un mundo de misterio, incertidumbre y amenaza (cf. salmos de lamentación). Los salmistas mantienen la confianza en un Creador benévolo, que continuamente se cuida de sus criaturas. Ello suscita un continuo himno de alabanza y de agradecimiento: «Alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Sal 136,1).

1.2.3. *Conclusión: tras las huellas de Jesús*

13. El Nuevo Testamento asume plenamente la teología de la creación del Antiguo Testamento, confiriéndole además una dimensión cristológica determinante (p. ej. Jn 1,1-18; Col 1,15-20). Ello trae consigo evidentemente consecuencias morales. Jesús vuelve caducas las prescripciones antiguas sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,18-19), aceptando de tal modo, sobre la estela del Génesis, que todas las cosas creadas son buenas. Pablo va exactamente en el mismo sentido (Rom 14,14; cf. 1 Tim 4,4-5). En cuanto a la expresión clave «imagen de Dios», el *corpus* paulino la recoge para aplicarla no solo a Cristo, «primogénito de la creación» (Col 1,15), sino a todo hombre (1 Cor 11,7; Col 3,10). No causa sorpresa que en las cartas se encuentren las características antropológicas sugeridas por aquella expresión, unidas al aspecto moral: racionalidad («ley escrita en los corazones», «ley de la razón»: Rom 2,15; 7,23), libertad (1 Cor 3,17; Gál 5,1.13), santidad (Rom 6,22; Ef 4,24), etc. Más tarde (cf. n. 97.99) tendremos ocasión de tratar de la dimensión relaciona., especialmente respecto a la institución matrimonial (cf. Gén 1,27: «los creó hombre y mujer»).

2. EL DON DE LA ALIANZA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO Y LAS NORMAS PARA EL COMPORTAMIENTO HUMANO

14. La creación y sus implicaciones morales son el don inicial y siguen siendo el don fundamental de Dios, pero no son su único y último don. Además de que en la creación Dios ha manifestado su infinita bondad y

se ha dirigido a sus criaturas humanas especialmente en la elección del pueblo de Israel y en la alianza que ha estipulado con este pueblo, revelando al mismo tiempo el camino justo para el obrar humano.

Para presentar la riqueza del tema bíblico de la alianza conviene tomarla en consideración desde dos puntos de vista: la progresiva percepción de esta realidad en la historia de Israel y la presentación narrativa que se encuentra en la redacción final de la Biblia canónica.

2.1. La percepción progresiva de la alianza (aproximación histórica)

2.1.1. *Una primera experiencia fundamental y fundadora: un camino común hacia la libertad*

15. Generalmente hay acuerdo en atribuir al tiempo de Moisés el nacimiento de Israel como pueblo constituido. En una perspectiva de teología bíblica se identifica con más precisión en la salida de Egipto el acontecimiento histórico fundamental y fundador.

Solo más tarde, y sobre la base del acontecimiento fundador, se recuperaron y reinterpretaron las tradiciones orales que conciernen a los antepasados de la época patriarcal y se presentaron los orígenes de la humanidad en relatos que son predominantemente teológicos y simbólicos. En grandes trazos, por lo tanto, se pueden considerar los acontecimientos contados en el Génesis como pertenecientes a la prehistoria de Israel en cuanto pueblo constituido. .

4. Acoge al pueblo naciente en torno a un proyecto común, un proyecto de «vivir juntos» (de formar un *qahal*, al cual puede corresponder en griego la palabra *ekklesía*).

2.1.2. *Una primera intuición de interpretación teológica*

16. Si la salida de Egipto ha permitido la aparición de Israel como pueblo constituido, este hecho se debe a una interpretación teológica del acontecimiento, tal como se considera presente, al menos de modo germinal, desde los orígenes. Tal interpretación teológica sumaria se reduce a esto: la toma de conciencia de la presencia y de la intervención de un Dios que protege al grupo que está saliendo bajo la dirección de Moisés, presencia e intervención perceptibles de manera impresionante en el acontecimiento primordial y fundador, el paso del mar, que fue experimentado como un prodigio.

Esto queda atestiguado por el nombre simbólico que este Dios protector se da y revela (Ex 3,14). La Biblia hebrea usará este nombre muchas veces en la forma YHWH o en la forma abreviada YH. Ambas son de difícil traducción, pero filológicamente implican una presencia dinámica y operante de Dios en medio de su pueblo. Los hebreos no pronuncian este nombre y los traductores griegos del texto hebreo lo han traducido con la palabra «Kyrios», el Señor. Con la tradición cristiana seguimos este uso y para recordar la presencia de YHWH en el texto hebreo escribiremos el SEÑOR.

La intuición teológica inicial se concretiza en cuatro rasgos principales: el Dios de Israel acompaña, libera, da y acoge.

1. Acompaña: indica el camino por el desierto, en virtud de una presencia simbolizada, según las tradiciones, por el ángel guía o por la nube que evoca el misterio impenetrable (Ex 14,19-20 y *passim*).

2. Libera del yugo de la opresión y de la muerte.

3. Da, doblemente: por una parte se da a sí mismo en cuanto Dios del pueblo naciente; por otra parte da a este pueblo el «camino» (*derek*), es decir, el medio para entrar y permanecer en relación con Dios, o sea para darse a Dios en respuesta.

2.1.3. *Un concepto teológico original que expresa la intuición: la alianza*

17. ¿Cómo ha expresado Israel en su literatura sagrada esta relación única entre sí mismo y el Dios que desde el comienzo lo acompaña, lo libera, se da a él y lo acoge?

a) De las alianzas humanas a la alianza teológica

En un momento dado, difícil de determinar con exactitud, se ha impuesto a los teólogos de Israel un concepto interpretativo mayor (comprensivo): la noción de alianza.

El tema ha llegado a ser tan importante como para determinar desde el comienzo, al menos retrospectivamente, la concepción de las relaciones entre Dios y su pueblo privilegiado. De hecho, en el relato bíblico el acontecimiento histórico fundamental y fundador es seguido casi inmediatamente por una conclusión de alianza: «en la tercera nueva luna desde la salida de Egipto» (Ex 19,1), respectivamente símbolo de un tiempo divino y símbolo de un comienzo. Esto quiere decir: el acontecimiento fundamental y fundador incluye, en su alcance metahistórico, la estipulación de la alianza en el Sinaí hasta el punto que, desde la perspectiva de una teología bíblica diacrónica, el acontecimiento primordial se describirá en los términos de éxodo-y-alianza.

Además, este concepto interpretativo, que se aplica a los acontecimientos de la salida de Egipto, se extiende retrospectivamente al pasado en forma de etiología. De hecho se reencuentra en el Génesis. Se utiliza la idea de alianza para describir la relación entre el SEÑOR Dios y Abrahán, el antepasado (Gén 15,17); más aún, en un pasado todavía más lejano y misterioso, entre el SEÑOR Dios y los seres vivientes que han sobrevivido al diluvio en el «tiempo» de Noé, el patriarca (Gén 9,8-17).

En los antiguos Próximo y Medio Oriente las alianzas entre contrayentes humanos existían en formas de tratados, convenciones, contratos, matrimonios, hasta pactos de amistad. Los dioses protectores ejercían la función de testigos y garantes en el proceso de la estipulación de estas alianzas humanas. También la Biblia refiere alianzas de este género.

Sin embargo, hasta una prueba contraria —y ningún documento arqueológico encontrado hasta ahora vuelve inválida esta constatación—, la transposición teológica de la idea de la alianza es una originalidad bíblica: solamente ahí se encuentra el concepto de una alianza propiamente dicha entre un contrayente divino y uno o más contrayentes humanos.

b) La alianza entre contrayentes desiguales

18. Es cierto que en los orígenes Israel no podía ni soñar con expresar su relación privilegiada con Dios, el Totalmente Distinto, el Trascendente, el Omnipotente según un esquema de igualdad horizontal

Dios <-> Israel

Desde el momento en que se ha introducido la idea teológica de la alianza, espontáneamente solo cabe pensar en las alianzas entre contrayentes desiguales, bien conocidas en la práctica diplomática y jurídica del Próximo Oriente antiguo extrabíblico: los famosos tratados de vasallaje.

Es difícil excluir completamente el influjo de la ideología política del vasallaje como punto concreto de referencia para la comprensión de la alianza teológica. La intuición de un contrayente divino, que toma y mantiene la iniciativa de un término al otro del proceso, constituye el trasfondo de casi todos los textos de la alianza en el Antiguo Testamento.

Dios
|
Israel

En este tipo de relación entre los contrayentes, el soberano se compromete con el vasallo y compromete al vasallo consigo mismo. Con otras palabras, se obliga para con el vasallo del mismo modo en que obliga al

vasallo por su parte. En el proceso de las estipulaciones de la alianza él es el único que se expresa; en este estadio el vasallo se mantiene callado.

Este doble movimiento se expresa, en el campo teológico, mediante dos temas principales: la Gracia (el SEÑOR se compromete a sí mismo) y la Ley (el SEÑOR compromete al pueblo que pasa a ser su «propiedad»: Ex 19,5-6). En este marco teológico la Gracia puede ser definida como el don (incondicionado, en algunos textos) que Dios hace de sí mismo. Y la Ley, como el don que Dios hace al hombre colectivo, de un medio, de una vía, de una «camino» (*derek*) ético-cultural que permite al hombre entrar y permanecer «en situación de alianza».

En un estadio posterior esta dinámica de la alianza parece haberse concentrado en una expresión estereotipada que normalmente se llama la «fórmula de la alianza» (*Bundesformel*) —«Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo» o un equivalente—: que se ha difundido un poco por todas partes en uno y otro Testamento, especialmente en el contexto de la «nueva alianza» anunciada por Jeremías (31,31-34). Señal bastante evidente de que se trata de un tema principal, de una constante de fondo.

Un esquema semejante se aplica a David y a su descendencia: «Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sam 7,14).

c) El lugar de la libertad humana

19. En este marco teológico la libertad moral del ser humano no entra como un sí necesario y constitutivo de la alianza —en tal casa se trataría de una alianza paritaria, es decir, entre contrayentes iguales—. La libertad interviene más tarde, como una consecuencia, cuando todo el proceso de la alianza está completo. Todos los textos bíblicos pertinentes distinguen, por una parte, el contenido de la alianza, y por otra, el rito o la ceremonia que sigue el don de la alianza. El compromiso del pueblo, bajo juramento, no forma

parte de las condiciones o cláusulas, sino solo de los elementos de garantía jurídica, en el marco de una celebración cultural.

De este modo nace la moral revelada, la «moral en situación de alianza»: un don de Dios, totalmente gratuito, que, una vez ofrecido, interpela la libertad del ser humano en cuanto a un sí completo, una aceptación integral: la mínima derogación sería equivalente a un rechazo. Esta moral revelada, expresada en un marco teológico de alianza, representa una novedad absoluta respecto a los códigos éticos y culturales que regían la vida de los pueblos circundantes. Tiene, por esencia, un carácter de respuesta, sigue a la gracia, el auto-compromiso de Dios.

d) Consecuencias para la moral

20. Se ve, por lo tanto, que la moral es mucho más que un código de comportamientos y actitudes. Se presenta como un «camino» (*derek*) revelado, regalado: «leitmotiv» muy desarrollado en el Deuteronomio, entre los profetas, en la literatura sapiencia) y en los salmos didácticos.

Hay que considerar sobre todo dos elementos de síntesis:

1.º En el sentido bíblico este «camino» debe ser concebido ya desde el comienzo y antes que nada de una manera global, según su sentido teológico profundo: designa la Ley como un don de Dios, como fruto de la iniciativa exclusiva de un Dios soberano, que se compromete a sí mismo en una alianza y compromete a su contrayente humano. Esta Ley se distingue de las muchas leyes a través de las cuales se expresa y se concretiza por escrito, sobre piedra, sobre pergamino, sobre papiro o de otros modos.

2.º Este «camino» moral no llega sin preparación. En la Biblia pertenece a un camino histórico de salvación, de liberación, al que le compete un carácter primordial, fundador. De esta constatación debemos deducir una consecuencia extremadamente importante: la moral revelada no ocupa el primer

puesto, deriva de una experiencia de Dios, de un «conocimiento» en el sentido bíblico, revelado mediante el acontecimiento primordial. La moral revelada continúa, por decirle así, el proceso de la liberación iniciado en el arquetipo del éxodo: lo asegura, garantiza su estabilidad. En breve: nacida de una experiencia de acceso a la libertad, la «moral en situación de alianza» busca preservar y desarrollar en lo cotidiano esta libertad, tanto exterior como interior. La opción moral del creyente presupone una experiencia personal de Dios, aunque innominada y solo más o menos consciente.

2.2. Las diversas expresiones de la alianza (aproximación canónica)

21. Veamos cómo se presenta el tema de la alianza en el orden canónico de la Biblia.

2.2.1. La alianza con Noé y «toda carne»

a) Castigo y alianza

Las primeras apariciones de la palabra «alianza» en el AT se encuentran en el relato del diluvio (Gén 6,18; 9,8-17). En esta tradición teológica se subraya con fuerza la gratuidad de la iniciativa divina y su alcance incondicional.

El castigo, cósmico, responde a la amplitud proporcional del estado de cosas: «La tierra estaba corrompida delante de Dios y llena de violencia. Dios miró a la tierra y he aquí que estaba corrompida porque toda carne había corrompido su conducta sobre la tierra. Y Dios dijo a Noé: Se me ha ocurrido acabar con toda carne» (Gén 6,11-13).

Pero enseguida entra en juego el proyecto de la alianza. En lo que atañe a los contrayentes, la alianza queda establecida en círculos concéntricos, es decir, simultáneamente con el mismo Noé (6,18), con su familia y su futura descendencia (9,9), con «toda carne», esto es, con todo lo que tiene una «respiración viva» (9,10-17), y hasta con «la tierra» (9,13). Por lo tanto se puede hablar de una alianza cósmica proporcional al estado de perversidad y al castigo.

Dios da un «signo» de esta alianza, obviamente, un signo cósmico: «He colocado mi arco sobre una nube...» (9,13-16). A primera vista se tiene la impresión de que la imagen se refiere simplemente al arco iris como fenómeno meteorológico que sucede después de la lluvia. Pero, según toda probabilidad, no hay que excluir la connotación militar, teniendo en cuenta el hecho de que Dios dice «mi arco» y que «arco» (excepto Ez 1,28) designa siempre el arma de guerra y no el arco iris. Aquí hay dos detalles que merecen ser considerados desde el punto de vista simbólico. Primero, la forma misma del arco, tendido hacia el cielo y no ya hacia la tierra, sugiere la idea de la paz, fruto de la iniciativa puramente gratuita de Dios: en esta posición ya no puede dirigirse ninguna flecha hacia la tierra. Por otra parte, tocando el cielo y apoyado sobre la tierra como una especie de puente vertical, el arco simboliza el contacto restablecido entre Dios y la humanidad re-nacida, salvada.

b) Consecuencias para la moral

22. Hay sobre todo tres aspectos que se presentan con evidencia al lector de hoy:

1.º Desde el punto de vista de la ecología: la corrupción y la violencia humana tienen graves repercusiones sobre el hábitat, sobre el ambiente (6,13). Ellas amenazan con devolver al caos la obra creadora de Dios (cf. Os 4,2-3).

2.º Desde el punto de vista de la antropología: el hombre preserva intacta su dignidad de «imagen de Dios» (9,6; cf. 1,26-27) también en un mundo corrupto. Debe ponerse un dique contra el mal, a fin de que el hombre, experimentando la salvación de Dios, desarrolle su misión de fecundidad (9,1.7).

3.º Desde el punto de vista de la administración de los recursos: al hombre se le atribuye un cierto poder sobre la vida de los animales (véanse 9,3 y 1,29). No obstante, debe respetar toda vida como algo

misterioso (9,4). La extensión de la alianza a todos los seres vivientes y a toda la tierra hace destacar el estatuto del hombre como compañero de todos los seres de la creación. Merece atención en este contexto cómo se modifica la exhortación dirigida a Noé, nuevo Adán. En lugar de: «Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra, sometedla, dominad...» (1,28), se encuentra solamente: «Sed fecundos y multiplicaos, sed numerosos sobre la tierra y multiplicaos sobre ella» (9,7). A lo más, los animales han sido «dados en las manos» del hombre para servirle como alimento (9,3). La experiencia concreta del mal, de la «violencia», parece haber dejado una sombra sobre la misión ideal confiada al hombre en el acto inicial de la creación: el papel de administración y de regencia respecto al ambiente se encuentra un tanto relativizado. Pero la referencia explícita de Gén 9,1-2 a Gén 1,26-27 muestra que el horizonte modal de Gén 1 no queda anulado. Sigue siendo el punto principal de referencia para los lectores del libro del Génesis.

2.2.2. La alianza con Abrahán

a) Relatos sobre Abrahán-Isaac y sobre Jacob

23. El «ciclo de Abrahán-Isaac» (Gén 12,1-25,18; 26,133) queda, desde el punto de vista literario, estrechamente ligado con el «ciclo de Jacob» (Gén 25,19-34; 26,34-37,1). Los relatos sobre Abrahán-Isaac y aquellos sobre Jacob son semejantes hasta en los detalles. Abrahán y Jacob recorren los mismos itinerarios, atraviesan el país de Norte a Sur y siguen la misma cresta de montes. Estas indicaciones topográficas sirven de marco al complejo literario de Gén 12-36 (cf. Gén 12,6-9 y Gén 33,18-35,27). Los hechos literarios invitan a leer los relatos sobre Abrahán en el contexto más amplio de la secuencia que atañe a Abrahán-Isaac y Jacob.

b) Alianza, bendición y ley

La alianza dada por el SEÑOR tiene tres corolarios: una promesa, una responsabilidad y una ley.

1.º La promesa es la de la tierra (Gén 15,18; 17,8; 28,15) y de una descendencia-promesa dirigida a Abrahán, luego a Isaac y después a Jacob (cf. Gén 17,15-19; 26,24; 28,14). El

tema se ha espiritualizado después (cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo hebreo sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, n. 56-57).

2.º La responsabilidad que se le confía a Abrahán atañe no solo al propio clan, sino, con más amplitud, a todas las naciones. La expresión bíblica de esta responsabilidad utiliza el vocabulario de la bendición: Abrahán debe llegar a ser una nación grande y poderosa, y todas las naciones de la tierra serán benditas (*brk*) en él (Gén 18,18). La intercesión a favor de Sodoma, que sigue inmediatamente en el relato, ilustra esta función mediadora de Abrahán. De este modo, la alianza no conduce solo a heredar el don de Dios (una descendencia, una tierra), sino que confiere al mismo tiempo un encargo.

3.º El compromiso de Abrahán con la alianza pasa a través de la obediencia a la ley: «De hecho, yo le he escogido, para que él obligue a sus hijos y a su familia después de él a observar el camino del SEÑOR y a actuar con justicia y derecho» (Gén 18,19).

c) Consecuencias para la moral

1.º El vínculo teológico constituido por el ciclo de Abrahán entre alianza y responsabilidad universal permite precisar la vocación particular del pueblo de Dios: seleccionado mediante una alianza específica, hereda por razón de este hecho una responsabilidad singular con respecto a las naciones, para las que pasa a ser el mediador de la bendición divina. Tal pista teológica parece fecunda para articular la dimensión particular y la validez universal de la moral bíblica.

2.º El ciclo de Abrahán y el de Jacob insisten sobre la dimensión histórica de la vida moral. Ambos, Abrahán y Jacob, siguen un itinerario de conversión que el relato trata de describir con precisión. La alianza propuesta por Dios se topa con las resistencias humanas. El relato bíblico tiene en cuenta aquí las

dimensiones de la temporalidad en la aproximación que propone para la fidelidad a la alianza y para la obediencia a Dios. 2.2.3. *La alianza con Moisés, el pueblo de Israel*

24. Al exponer la concepción progresiva de la alianza, hemos destacado algunos rasgos esenciales. La experiencia que funda la alianza se verifica en el Sinaí. Queda presentada en un acontecimiento histórico fundador. Es enteramente don de Dios, fruto de su iniciativa total, y compromete tanto a Dios (la Gracia) como a los hombres (la Ley). Confiere al recién nacido Israel el estatuto de pueblo de pleno derecho. Una vez estipulada, exige la respuesta libre del hombre, que hay que comprender, en un primer paso, como la aceptación de un «camino de vida» (la Ley, en el sentido teológico) y después, solo a continuación, como la práctica de determinaciones precisas (las leyes). Queremos presentar tal respuesta no en su globalidad teológica e inmutable (la Ley), sino en su expresión plural y detallada y, eventualmente, adaptable a las circunstancias (las leyes).

Una serie de normas va conectada con la estipulación de la alianza sinaítica. Entre ellas compete un estatuto especial al Decálogo. Nos ocupamos en primer lugar precisamente del Decálogo, para volvernos después a los códigos legislativos y a la enseñanza moral de los profetas.

2.2.3.1. El Decálogo

25. Cada pueblo nuevo debe darse, ante todo, una constitución. La de Israel refleja la vida sencilla de los clanes seminómadas que lo forman en el origen. En grandes trazos, prescindiendo de los retoques y de los desarrollos que fueron añadidos, <das diez palabras> atestiguan suficientemente bien el contenido sustancial de la ley fundamental del Sinaí.

Su posición redaccional (Ex 20,1-17) directamente delante del «Código de la Alianza» (Ex 20,22-23,19), y su repetición (Dt 5,6-21), con alguna variante, al comienzo del «Código deuteronomico» (Dt 4,44-26,19), indican ya su importancia preponderante en el conjunto de la «Torá». Esta última palabra quiere decir en hebreo «instrucción, enseñanza»; tiene, por lo tanto, un sentido mucho más amplio y profundo que nuestra palabra «ley», que es sin embargo utilizada por casi todos los traductores.

Paradójicamente, en su tenor original, el Decálogo refleja una ética al mismo tiempo inicial y potencialmente muy rica.

a) Una ética inicial

26. Se constatan los límites desde tres puntos de vista: la exterioridad, el alcance esencialmente comunitario, la formulación frecuentemente negativa de la exigencia moral.

1. La mayoría de los exegetas, buscando el sentido literal, subraya que originariamente toda prohibición concernía a acciones externas, observables y verificables, incluido el *hamad* (deseo) que introduce los dos mandamientos finales (Ex 20,17), puesto que ello, en efecto, no expresa un pensamiento o un proyecto ineficaz, totalmente interior («desear»), sino más bien una estratagema concreta para realizar un proyecto malo («deseo que se expresa en acciones», «apuntar a», «disponerse a»).

2. Además, una vez salido de Egipto, el pueblo liberado tenía una necesidad urgente de reglas precisas para ordenar la vida colectiva en el desierto. El Decálogo responde primordialmente a esta exigencia, de manera que en él se puede ver una ley fundamental, una primitiva carta nacional.

3. Ocho de los diez mandamientos quedan formulados negativamente, constituyen prohibiciones, un poco a la manera de barandillas de un puente. Solo dos tienen una forma positiva, la de preceptos por cumplir. Por lo tanto se pone el acento sobre la abstención de comportamientos socialmente dañosos. Lo que evidentemente no agota todas las virtualidades de la moral, que primordialmente tiene como fin aclarar y estimular el obrar humano en la realización del bien.

b) Una ética potencialmente muy rica

27. En cambio hay otras tres características que hacen del Decálogo original el fundamento insustituible de una moral estimulante y muy adaptada a la sensibilidad de nuestro tiempo: su alcance virtualmente universal, su pertenencia a un cuadro teológico de alianza y su raigambre en un contexto histórico de liberación.

1. Para una consideración atenta, todos los mandamientos tienen un alcance que sobrepasa decididamente los confines de una nación particular, también los del pueblo elegido por Dios. Los valores promovidos por ellos pueden ser aplicados a toda la humanidad de todas las regiones y de todos los períodos de la historia. Veremos que hasta las dos primeras prohibiciones, aparte de la aparente particularidad de la denominación «el SEÑOR Dios de Israel», ilustran un valor universal.

2. La pertenencia del Decálogo a un cuadro teológico de alianza causa la subordinación de las diez leyes, como quedan indicadas, a la noción de la misma Ley entendida como un regalo, como un don gratuito de Dios, un «camino» global, una carretera trazada con claridad que hace posible y facilita la orientación fundamental de la humanidad hacia Dios, hacia la intimidad, la comunicación con él, hacia la felicidad y no la miseria, hacia la vida y no la muerte (cf. Dt 30,19s).

3. En la introducción al Decálogo, el SEÑOR recuerda en lo esencial su acción liberadora: ha hecho salir a los suyos de una «casa» en la que estaban «esclavizados» (Ex 20,2). Ahora bien, un pueblo que quiere liberarse de un yugo externo sofocante y que apenas ha conseguido esto, debe estar atento a no buscar un yugo interno que esclavice y asfixie del mismo modo. El Decálogo, en efecto, abre ampliamente la vía a una moral de liberación social. Este aprecio de la libertad, en Israel, será tan expansivo como para tocar incluso a la tierra, el suelo cultivable: cada siete años (año sabático) y todavía más cada cuarenta y nueve años (año jubilar) hay la obligación de dejar la tierra tranquila, libre de toda violencia, al seguro de azadas y de arados (cf. Lev 25,1-54).

c) Consecuencias para la moral de hoy

28. Prácticamente, ¿el Decálogo puede servir como base para una teología y catequesis moral adaptada a las necesidades y a la sensibilidad de la humanidad de hoy día?

1) Los inconvenientes aparentes

La exterioridad, el alcance esencialmente comunitario y la formulación casi siempre negativa de la primitiva ética israelita hacen, en efecto, que el Decálogo, de por sí solo, al menos si se lo reproduce tal cual, pase a ser menos apropiado para expresar de modo adecuado el ideal de la vida moral que la Iglesia propone a sus contemporáneos.

1. El hombre moderno, marcado por los descubrimientos de la psicología, insiste mucho sobre el origen interior, incluso inconsciente, de sus actos exteriores, en forma de pensamientos, deseos, motivos oscuros y también impulsos difíciles de controlar.

2. Es cierto que está al tanto de las exigencias de la vida colectiva, pero al mismo tiempo tiende a reaccionar contra los imperativos de una globalización ilimitada, y descubre tanto más el alcance del individuo, del yo, de las aspiraciones al desarrollo personal.

3. Por lo demás, en muchas sociedades se desarrolla desde hace algún decenio una especie de alergia contra cualquier forma de prohibición: todas las prohibiciones son interpretadas, también de modo equivocado, como límites y cepos de la libertad.

2) Las ventajas reales

29. Por otra parte, el alcance virtualmente universal de la moral bíblica, su pertenencia a un cuadro teológico de alianza y su raigambre en el contexto histórico de liberación pueden tener un cierto atractivo en nuestro tiempo.

1. ¿Quién no sueña con un sistema de valores que supere y conecte las nacionalidades y las culturas?

2. La insistencia prioritaria sobre una orientación de molde teológico, más que sobre una gran cantidad de comportamientos a evitar o a practicar, podría suscitar un mayor interés por los fundamentos de la moral bíblica entre aquellos que son alérgicos para con las leyes que parecen restringir la libertad.

3. El estar al tanto de las circunstancias concretas en las que el Decálogo se ha formado en la historia muestra todavía más hasta qué punto este texto fundamental y fundador no es limitador y opresor, sino al contrario, está al servicio de la libertad del ser humano, sea individual, sea colectiva.

3) El descubrimiento de los valores a través de las obligaciones

30. De hecho, el Decálogo esconde en sí todos los elementos necesarios para fundar una reflexión moral bien equilibrada y adaptada a nuestro tiempo. Sin embargo, no basta con traducirlo del hebreo original a una lengua moderna. En su formulación canónica tiene la forma de leyes apodícticas y pertenece a la línea de una moral de obligaciones (o deontología).

Nada nos impide traducir de modo diverso, pero no menos fiel, el contenido de la carta israelita en términos de una moral de valores (o axiología). Se cae en la cuenta de que, transcrito de esta manera, el Decálogo adquiere para nuestro tiempo una fuerza de clarificación y de convocatoria mucho mayor. En realidad, no solo no se pierde nada con este cambio, sino que se gana enormemente en profundidad. De por sí, la prohibición se concentra solo sobre comportamientos a evitar y alienta, al límite, una moral tipo freno de socorro (por ejemplo, se evita el adulterio cuando se abstiene de cortejar a la mujer de otro). Por su parte, el precepto positivo puede contentarse con cualquier gesto o actitud para darse una buena conciencia animando, al límite, una moral de gestos mínimos (por ejemplo, uno cree practicar el sábado cuando dedica al culto una hora a la semana). Al contrario, en cambio, el compromiso con un valor corresponde a una obra siempre abierta donde no se llega nunca a la meta y donde uno se le reclama siempre un poco más.

Traspuestos a una terminología de valores, los preceptos del Decálogo conducen al elenco siguiente: el Absoluto, la reverencia religiosa, el tiempo, la familia, la vida, la estabilidad de la pareja marido y mujer, la libertad (aquí la palabra hebrea *gnb* se refiere probablemente al rapto y no al robo de objetos materiales), la reputación, la casa y las personas humanas que la integran, la casa y los bienes materiales.

Cada uno de estos valores abre un «programa», es decir, una tarea moral nunca finalizada. Las afirmaciones siguientes, introducidas por verbos, ilustran la dinámica generada por el seguimiento de cada uno de estos valores.

Tres valores verticales (atañen a las relaciones de la persona humana con Dios):

1. Rendir un culto a un único Absoluto;
2. Respetar la presencia y la misión de Dios en el mundo (lo que el «nombre» simboliza);
3. Valorar la dimensión sacra del tiempo.

Siete valores horizontales (tocan a las relaciones entre las personas humanas):

1. Honrar a la familia;
2. Promover el derecho a la vida;
3. Mantener la unión de la pareja marido y mujer;
4. Defender el derecho de cada uno a ver la propia libertad y dignidad respetada por todos;

5. Preservar la reputación de los otros;
6. Respetar a las personas (que pertenecen a una casa, una familia, una empresa);
7. Dejar al otro sus propiedades materiales.

Analizando los diez valores presentes en el Decálogo, se nota que ellos siguen una orden de progresión decreciente (del valor prioritario al menos importante). Dios en el primer lugar y las cosas materiales en el último; y, dentro de las relaciones humanas, se encuentra al comienzo de la lista: familia, vida, matrimonio estable.

Así se ofrece, a una humanidad que desea con afán aumentar su autonomía, una base legal y moral que podría verificarse como fecunda y persistente. Sin embargo es difícil de promover en el contexto actual, dado que la escala de valores más seguidos en nuestro mundo tiene un orden de prioridad opuesto al de la propuesta bíblica: primero el hombre, después Dios; e incluso, al comienzo de la lista, los bienes materiales, esto es, en un cierto sentido, la economía. Cuando, abiertamente o no tanto, un sistema político y social se funda sobre valores supremos falsos (o sobre una concurrencia entre valores supremos), cuando el intercambio de bienes o el consumo es más importante que el equilibrio entre las personas, este sistema está roto desde el comienzo y destinado, tarde o temprano, a la ruina.

En cambio, el Decálogo abre ampliamente la vía a una moral liberadora: dejar el primer puesto a la soberanía de Dios sobre el mundo (valores n. 1 y 2); dar a cada uno la posibilidad de tener tiempo para Dios y de gestionar el propio tiempo de un modo constructivo (n. 3); favorecer el espacio de vida de la familia (n. 4); preservar la vida, también la sufriente y la aparentemente improductiva, de las decisiones arbitrarias del sistema y de las manipulaciones sutiles de la opinión pública (n. 5); neutralizar los gérmenes de división que vuelven frágiles, sobre todo en nuestro tiempo, la vida matrimonial (n. 6); detener todas las formas de explotación del cuerpo, del corazón y del pensamiento (n. 7); proteger la persona contra los ataques a la reputación (n. 8) y contra todas las formas de engaño, de explotación, de abuso y de coerción (n. 9 y 10).

4) Una consecuencia jurídica

31. Desde una perspectiva prevaleciente de actualización, estos diez valores que están en la base del Decálogo ofrecen un fundamento claro para una carta de los derechos y de las libertades, válidas para toda la humanidad:

1. Derecho a una relación religiosa con Dios;
2. Derecho al respeto de las creencias y símbolos religiosos;
3. Derecho a la libertad de la práctica religiosa y, en segundo lugar, al reposo, al tiempo libre, a la calidad de vida;
4. Derecho de las familias a políticas justas y favorables, derecho de los hijos al sostén por parte de sus progenitores, al primer aprendizaje de la socialización, derecho de los padres ancianos al respeto y sostén por parte de sus hijos;
5. Derecho a la vida (a nacer), al respeto de la vida (a crecer y morir de modo natural), a la educación;
6. Derecho de la persona a la libre elección del cónyuge, derecho de la pareja al respeto, al aliento y al sostén por parte del Estado y de la sociedad en general, derecho del hijo a la estabilidad (emocional, afectiva, financiera) de los progenitores;
7. Derecho al respeto a las libertades civiles (integridad corporal, elección de vida y de la carrera, libertad de moverse y expresarse);

8. Derecho a la reputación y, en segundo lugar, al respeto de la vida privada, a una información no deformada;
9. Derecho a la seguridad y a la tranquilidad doméstica y profesional, y, en segundo lugar, derecho a la libre empresa;
10. Derecho a la propiedad privada (incluida aquí una garantía de protección civil de los bienes materiales).

Pero en la óptica de una «moral revelada» estos derechos humanos inalienables quedan absolutamente subordinados al derecho divino, es decir, a la soberanía universal de Dios. El Decálogo empieza así: «Yo soy el SEÑOR, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6). Esta soberanía divina, tal como se manifiesta ya en el acontecimiento fundador del éxodo, no se ejerce según un sistema autoritario y despótico, que se encuentra demasiado a menudo en la gestión humana de los derechos y de la libertad, sino en una óptica de la liberación de la persona y de las comunidades humanas. Implica, además, de parte del hombre, un culto exclusivo, un tiempo consagrado a la oración personal y comunitaria, el reconocimiento del poder último que Dios tiene de regular la vida de sus criaturas, de gobernar las personas y los pueblos, de ejercitar el juicio; en conclusión, el discurso bíblico de la soberanía divina sugiere una visión del mundo, según la cual no solo la Iglesia, sino el cosmos, el ambiente circundante y la totalidad de los bienes de la tierra son, en última instancia, propiedad de Dios (cf. Ex 19,5).

En breve, basándose sobre valores fundamentales contenidos en el Decálogo, la teología moral, y también la catequesis que deriva de ella, puede proponer a la humanidad de hoy un ideal equilibrado que, por una parte, no privilegia nunca los derechos a costa de las obligaciones o viceversa y que, por otra parte, evita el escollo de una ética puramente secular que no tenga en cuenta la relación del hombre con Dios.

5) Conclusión: sobre las huellas de Jesús

32. Presentando el Decálogo como fundamento perenne de una moral universal, se cumplen tres objetivos importantes: abrir el tesoro de la Palabra, mostrar su valor, encontrar un lenguaje que puede tocar las cuerdas sensibles de los hombres y de las mujeres de hoy.

Proponiendo una lectura axiológica de la Ley fundamental del Sinaí, según los valores allí implicados, no hacemos otra cosa que caminar sobre las huellas de Jesús. He aquí algunos indicios llamativos.

1. En su sermón del monte Jesús retorna algunos preceptos del Decálogo, pero impulsa su alcance mucho más adelante, desde un triple punto de vista: ahondamiento, interiorización, superación de sí mismo hasta alcanzar la perfección casi divina (Mt 5,17-48).
2. Discutiendo sobre lo puro y lo impuro, Jesús señala que el hombre se vuelve verdaderamente impuro mediante lo que viene de dentro, del corazón, y que lo impulsa a las acciones que son contrarias al Decálogo (Mt 15,19).
3. El episodio del joven rico (Mt 19,16-22 y paralelos) da a entender bien esto «de más» exigido por Jesús. De una moral mínima, esencialmente comunitaria y formulada sobre todo de modo negativo (v 18-19), se pasa a una moral personalizada, «programática», que consiste principalmente en el «seguir a Jesús», a una moral enteramente concentrada sobre el desprendimiento, sobre la solidaridad con los pobres y sobre el dinamismo del amor cuya fuente está en los cielos (v 21).
4. Interrogado sobre «el mandamiento más grande», Jesús mismo ha puesto de relieve dos prescripciones escriturísticas, que están fundadas sobre un valor —el más importante, a saber, el amor— y abren un programa moral siempre incompleto (Mt 22,34-40 y paralelos). Alcanzando así el jugo mejor de las dos tradiciones legales más grandes del Antiguo Testamento (deuteronomica y sacerdotal), Jesús sintetiza de modo admirable la pluralidad de las leyes simbolizadas por el mismo número de las «diez

palabras». En el campo simbólico, «tres» evoca normalmente la totalidad en el orden de lo divino, de lo inobservable, y «siete» en el orden de lo observable. El valor «amor de Dios» resume de por sí los tres primeros mandamientos del Decálogo, y «amor del prójimo» los siete últimos.

5. En la estela de Jesús también Pablo, citando preceptos del Decálogo, ve en el amor al prójimo «el pleno cumplimiento de la Ley» (cf. Rom 13,8-10). Aunque citando el Decálogo (Rom 2,21-22), Pablo afirma en una vasta discusión que Dios juzga según la misma norma tanto a los judíos, instruidos en la Ley, como a los paganos, que «por naturaleza actúan según la Ley» (Rom 2,14).

2.2.3.2. Los códigos legislativos

33. Se suelen considerar como tales el Código de la Alianza (Ex 21,1-23,33), la Ley de Santidad (Lev 17,1-26,46) y el Código Deuteronomico (Dt 4,44-26,19). Se presentan en estrecha conexión con la estipulación de la alianza en el Sinaí y constituyen, junto al Decálogo, una concretización del «camino de la vida» allí revelado y ofrecido. Expongamos tres temas morales que aparecen como especialmente relevantes en estos códigos.

a) Los pobres y la justicia social

Las leyes apodícticas del Código de la Alianza, del Código Deuteronomico y de la Ley de Santidad concuerdan en establecer medidas destinadas a evitar la esclavitud de los más pobres tomando en consideración todavía la remisión periódica de sus deudas. Estas disposiciones tienen a veces una dimensión utópica, como la ley sobre el año sabático (Ex 23,10-11) o la del año jubilar (Lev 25,8-17). Sin embargo, al asignar a la sociedad israelita el objetivo de combatir y de vencer la pobreza, se mantienen realistas en cuanto a la dificultad de esta lucha (cf. Dt 15,4 y 15,11). La lucha contra la pobreza presupone la realización de una justicia honesta e imparcial (cf. Ex 23,1-8; Dt 16,18-20). Ella se ejerce en nombre de Dios mismo. Se utilizan diversas líneas teológicas para fundarla: las leyes apodícticas del Código de la Alianza retoman la intuición profética de la proximidad de Dios con respecto a los más pobres. El Deuteronomio, por su parte, insiste sobre el estatuto particular de la tierra confiada por Dios a los israelitas: Israel, beneficiario de la bendición divina, no es el propietario absoluto de la tierra, sino que es el usufructuario (cf. Dt 6,10-11). Por ello, la actuación de la justicia social aparece como la respuesta creyente de Israel al don de Dios (cf. Dt 15,1-11): la ley regula el uso del don y recuerda la soberanía de Dios sobre la tierra.

b) El extranjero

34. La Biblia hebrea utiliza un vocabulario diferenciado para denominar a los extranjeros: la palabra *ger* designa al extranjero residente que vive de modo duradero junto a Israel. El término *nokri* atañe al extranjero de paso, mientras que los términos *tóshab* y *sakir* designan, en la Ley de Santidad, a asalariados extranjeros. La atención prestada al *ger* se manifiesta constantemente en los textos legislativos de la Torá: atención puramente humanitaria en Ex 22,20; 23,9; atención fundada sobre la memoria de la esclavitud en Egipto y de la liberación donada por Dios en Dt 16,11-12. Es la Ley de Santidad la que formula las reglas más audaces con respecto al extranjero: el *ger* no es más «objeto» de la ley, sino que pasa a ser «sujeto», que es corresponsable con los indígenas del país de su santificación y de su pureza. «Indígenas» y «extranjeros» quedan así unidos por una responsabilidad común y por un vínculo descrito mediante el vocabulario del amor (cf. Lev 19,33-34). La Ley de Santidad prevé, por lo tanto, procedimientos para integrar a los extranjeros —o al menos los *gerir*— en la comunidad de los hijos de Israel.

c) Culto y ética

35. La literatura profética es, sin más, la primera que ha tomado en consideración la correlación entre el culto rendido a Dios y el respeto del derecho y de la justicia. La predicación de Amós (cf. Am 5,21) y la de Isaías (cf. Is 1,10-20) son particularmente representativas de esta intuición teológica.

El Código Deuteronómico, por una parte, yuxtapone leyes culturales y prescripciones de ética social: las leyes que conciernen a la unicidad del santuario dedicado a Dios y la prohibición de la idolatría (cf. Dt 12-13) preceden a las leyes sociales de Dt 14,22-15,18; por otra parte, une íntimamente imperativos culturales e imperativos éticos. Así, el diezmo trienal, impuesto originariamente cultural, recibe una nueva función por el hecho de la centralización del culto en Jerusalén: a saber, proveer al sustento de las viudas, de los huérfanos, de los extranjeros y de los levitas (cf. Dt 14,28-29; 26,12-15). En fin, las fiestas de peregrinación reclaman la participación de los más pobres (Dt 16,11-12.14): el culto tributado a Dios en el templo de Jerusalén no adquiere su validez sino integrando una preocupación ética fundada sobre la memoria de la esclavitud en Egipto, de la liberación de Israel y del don del país por parte de Dios. Las leyes de la Torá atraen por lo tanto la atención de sus lectores sobre las implicaciones éticas de cada celebración cultural, así como sobre la dimensión teológica de la ética social.

Los temas expuestos en este párrafo sobre las enseñanzas morales muestran que los códigos legislativos de la Torá están particularmente atentos a la moral social. La comprensión que Israel tiene de su Dios lleva a una atención particular a los más pobres, a los extranjeros, a la justicia. Así, culto y ética van estrechamente asociados: ofrecer un culto a Dios y tener preocupación por el prójimo son las dos expresiones inseparables de la misma confesión de fe.

2.2.3.3. La enseñanza moral de los profetas

36. El justo comportamiento moral es un tema fundamental en todos los profetas, pero no lo tratan nunca por sí mismo y de un modo sistemático. Ellos se ocupan de la ética siempre en relación con el hecho de que Dios conduce a Israel a través de la historia. Esto funciona de modo retrospectivo: es decir, teniendo en cuenta el hecho de que Dios ha liberado a Israel de la esclavitud de Egipto y lo ha conducido al país propio, los israelitas deben vivir conforme a los mandamientos que Dios ha dado a Moisés en el monte Sinaí (cf. el marco de los diez mandamientos en Dt 5,1-6.18-33). Sin embargo, porque no hacían eso y adoptaban las costumbres de las naciones, Dios se disponía a movilizar contra ellos a invasores extranjeros para devastar su tierra y llevar el pueblo al exilio (Os 2; Jer 2,1-3,5). Funciona incluso de un modo esquemático: Dios salvará a un resto del pueblo de la dispersión entre las naciones y lo hará volver a su país donde vivirá, finalmente, como una comunidad fiel en torno al templo y obediente a los antiguos mandamientos (Is 4; 43). Esta conexión fundamental entre ética e historia, ya pasada, ya futura, está elaborada en Ez 20, que constituye la carta magna del Israel renacido.

Sobre la base de la presencia de Dios en la historia de Israel, los profetas han confrontado al pueblo con su modo de vivir efectivo que estaba en pleno contraste con la «Ley» de Dios (Is 1,10; 42,24; Jer 2,8; 6,19; Ez 22,26; Os 4,6; Am 2,4; Sof 3,4; Zac 7,12). Esta regla divina para la conducta de Israel contenía toda clase de normas y costumbres provenientes de la jurisdicción tribal y local, de las tradiciones familiares, de la enseñanza sacerdotal y de la instrucción sapiencial. La predicación moral de los profetas pone el acento sobre el concepto social de «justicia» (*mishpath, tsedaqab*) (Is 1,27; 5,7; 28,17; 58,2; Jer 5,1; 22,3; 33,15; Ez 18,5; Os 5,1; Am 5,7). Los profetas han confrontado la sociedad israelita con este modelo humano y divino en todos los aspectos: los diversos papeles en el proceso legal del rey al juez y del testigo al acusado (Is 59,1-15; Jer 5,26-31; 21,11-22,19; Am 5,7-17); la corrupción de las clases dirigentes (Ez 34; Os 4; Mal 1,6-2,9); los derechos de las clases sociales y de los individuos, especialmente de los marginados (Is 58; Jer 34); la creciente ruptura económica entre los latifundistas y los trabajadores agrícolas empobrecidos (Is 5,8.12; Am 8; Miq 2); la inconsecuencia entre servicio cultural y comportamiento común (Is 1,1-20; Jer 7), y hasta la degradación de la moralidad pública (Is 32,1-8; Jer 9,1-9).

En fin, para comprender de modo adecuado la ética de los escritos proféticos se debe tener en cuenta el hecho de que la moral, sea pública o privada, deriva últimamente de Dios mismo, de su rectitud (Is 30,18; 45,8; Jer 9,24; Sof 3,5) y de su santidad (Ex 15,11; Is 6,3; 63,10-11; Ez 27,28; Os 11,9).

2.2.4. La alianza con David

37. De manera especial, esta alianza es puro don de Dios, en cuanto que no depende de la actitud humana, dura para siempre y encuentra su cumplimiento en la misión mesiánica de Jesús (cf. Lc 1,32-33).

Originariamente, esta alianza nace cuando el pueblo pide a Dios un rey, sin comprender que Dios mismo era su ver-ladero rey. Dios concede la institución monárquica (1 Sam 8; Dt 17,14-20); sin embargo, el rey no queda colocado fuera de la alianza estipulada por Dios con su pueblo, más bien queda implicado en ella y, por lo tanto, debe comportarse según las Leyes establecidas por Dios. El reino de David quedaba concedido como para realizar una relación diversa con el Señor (1 Sam 16,1-13; 2 Sam 5,1-3; cf. Dt 17,14-20). En el relato de la fundación de esta dinastía no se encuentra el término «alianza». El oráculo de Natán no contiene condiciones explícitas y constituye una firme promesa. El compromiso del Señor es absoluto (2 Sam 7,1-17). En el caso de un fracaso de los sucesores de David, que de hecho comenzaba ya con Salomón, Dios los castigará, no tanto para mortificarlos como para corregirlos. Su comportamiento paterno para con la descendencia de David no cesará jamás (2 Sam 7,14-15; cf. Sal 132,7-8). En consecuencia, el reino de este elegido de Dios durará para siempre (2 Sam 7,13-16) porque, según el salmista, Dios ha jurado claramente: «No romperé nunca mi alianza» (Sal 132,8).

2.2.5. La «nueva alianza» según Jeremías

38. El texto de Jer 31,31-34 es el único que habla explícitamente de una «nueva alianza»:

«Vendrán días [...] en los que [...] concluiré una alianza nueva. No como la alianza que he concluido con sus padres [...] que ellos han violado... Esta será la alianza que yo concluiré [...] Pondré mi ley en sus ánimos, la escribiré en sus corazones.

Entonces yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

No deberán instruirse más los unos a los otros [...] Porque todos me conocerán... Puesto que yo perdonaré sus iniquidades y no me acordaré más de sus pecados».

Hay que tomar nota de los puntos siguientes:

1. Al comienzo y al final se encuentran dos afirmaciones sobre la intervención del SEÑOR respecto a la alianza: este marco incluyente elabora la novedad de la alianza en lo que atañe al mismo Dios en términos de perdón y de no recordar más. Israel mismo, simplemente, no hace nada: ninguna confesión o expiación de culpa, ninguna iniciativa de retorno a Dios. Compete del todo al SEÑOR el crear una actitud positiva por parte de Israel.

2. Se añaden dos características de la nueva alianza. En adelante la Torá es «dada en el ánimo» y «escrita en el corazón» (cf. Ez 36,26-27). En consecuencia, «todos conocerán» a Dios, es decir, que tendrán con él una relación íntima, según el sentido fuerte del verbo hebreo, que incluye la práctica de la justicia (cf. Jer 22,15-16).

3. Hay dos antítesis que subrayan el carácter específico de la alianza nueva con respecto a aquella concluida con los padres en el desierto. Esta, escrita sobre piedra, fue violada por ellos y por las generaciones sucesivas; la otra es absolutamente nueva en cuanto que estará escrita en los corazones.

Además, el instructor será el SEÑOR mismo, y no ya mediadores humanos.

4. En el centro del texto emerge la fórmula de la alianza, que afirma la pertenencia recíproca del SEÑOR y de su pueblo. Esta fórmula no queda cambiada, sigue siendo válida y constituye el corazón del pasaje.

5. A fin de cuentas, la nueva alianza no es diversa de la antigua en lo que toca a los contrayentes, la obligación de observar la Torá y la relación con el SEÑOR. La exégesis precedente conduce a la conclusión de que es solo un compromiso del SEÑOR frente a Israel, mientras este pueblo atraviesa los siglos, aunque sea verdad que su forma efectiva, la alianza, recibe modificaciones en las diversas épocas de la historia de Israel hasta su reforma fundamental durante el exilio. La misma concepción de la alianza, que está caracterizada por la fidelidad incondicionada de Dios, se puede encontrar también en otros textos (Lev 26,44-45; Ez 16,59-60) o bien en la historia del becerro de oro (Ex 32-34) como en un paralelo

narrativo (en particular, Ex 34,1-10).

6. El concepto de la nueva alianza no implica una oposición entre el Nuevo Testamento y el Antiguo y tampoco entre los cristianos y los judíos (cf. *El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* n.39-42). Trae consigo, en cambio, una renovación fundamental en la historia de la alianza misma, en cuanto que el SEÑOR da a su pueblo la habilidad connatural de vivir conforme a la Torá sobre la base del perdón de sus iniquidades y del don del Espíritu Santo. Esto se ha realizado para los cristianos en la muerte salvífica de Jesús para la remisión de los pecados (Mt 26,28).

2.2.6. La enseñanza moral de los sabios

39. Objetivo de los libros sapienciales es enseñar a los hombres el justo comportamiento. Por ello constituyen una manifestación importante de la ética bíblica. Algunos quedan más determinados por la experiencia humana (por ejemplo, el libro de los Proverbios) y por la reflexión sobre la condición humana y constituyen un nexo precioso con la sabiduría de otros pueblos; otros se encuentran en una conexión más estrecha con la Alianza y con la Tora. Al primer grupo pertenece el libro del Eclesiastés; al segundo, el libro del Eclesiástico. A título de ejemplo, nos ocupamos de estos dos libros.

a) El libro del Eclesiastés

Eclesiastés (Qohelet) forma parte del movimiento de la sabiduría, pero queda caracterizado por su aproximación crítica. Comienza con la constatación: «Vanidad de vanidades, dice Qohelet; vanidad de vanidades, todo es vanidad» (Ecl 1,2), y la repite en la parte conclusiva (12,8).

El término «vanidad» (*hebel*) significa literalmente: respiro, vapor, soplo, y va referido a todo lo que es efímero, fugaz, inestable, incomprensible, enigmático. Eclesiastés caracteriza con ello todos los fenómenos de la vida humana. Los hombres viven en un mundo del cual no tienen ningún control, en un mundo lleno de inconsistencias; es más, de contradicciones. Nada de lo que se obtiene en este mundo tiene un valor durable: sabiduría, riqueza, placer, fatiga, juventud, la misma vida. La gente puede o no recibir lo que merece. Todo queda sometido al espectro de la muerte, el único factor en la vida que es inevitable y al cual ninguno escapa. Pese a las inconsistencias y las vicisitudes de la vida, los hombres deben aceptar su puesto en la relación con Dios. Este es el significado de la admonición de Qohelet: «Ten el temor de Dios» (5,6).

Contra los varios intentos y esfuerzos humanos por dominar y comprender la vida, Qohelet pone como única alternativa realista el aceptar el hecho de que no es posible un control y que hay que dejar pasar los acontecimientos. Solo así se verifica la posibilidad de encontrar gozo y satisfacción en todo lo que se hace. Por siete veces Qohelet exhorta explícitamente a los hombres a alegrarse siempre que se les presente una oportunidad (2,24-26; 3,12-13.22; 5,18-20; 8,15; 9,7-10; 11,7-12,1.3), porque este es el recurso que les ha sido dado por Dios como remedio para las miserias de la vida. Pero en ninguna parte se recomienda un estilo de vida hedonístico.

Si bien la ética de Qohelet no reclama un cambio radical de las estructuras, incluye elementos interesantes de crítica política y social. El sabio fustiga ciertos escándalos y abusos inherentes al sistema de la monarquía: el caso del rey que envejece y se vuelve testarudo y autócrata (4,13); la usurpación del poder por parte de un criminal o de un arribista (4,14-16); la corrupción de los funcionarios a costa de los pobres y de los campesinos (3,16; 4,1; 5,7-8); la multiplicación inútil de administradores públicos, si les falta la sabiduría (7,19); la atribución de promociones y responsabilidades a incapaces (10,5-7); las fiestas continuas en la corte del rey niño (10,16). Desde el punto de vista social denuncia los siguientes comportamientos: la envidia y la rivalidad (4,4); la ociosidad y la pereza (4,5); la ansiedad y el activismo (4,6); el individualismo y la sed de ganancias (4,7-12). En breve, en este escrito sapiencial, casi moderno en algunos aspectos, se encuentra un filón de reflexiones utilísimas para inspirar una vida equilibrada, tanto en el plano personal como en el colectivo.

b) El libro del Eclesiástico

40. El Eclesiástico (Sirácida) ve la sabiduría no solo asociada a la experiencia humana y derivada de Dios, sino también firmemente adherida a la historia de la salvación y a la Torá de Moisés (Eclo 24,23). En el Eclesiástico ambas realidades, revelación y experiencia, van conjuntas e integradas sin eliminarse ni una ni otra. En correspondencia, el Eclesiástico puede presentar a los héroes de Israel (44-50) como ejemplos de la sabiduría e insistir sobre la observancia de la Torá y al mismo tiempo apreciar la belleza y armonía de la creación (42,15-43,33), recoger enseñanzas de la naturaleza y aceptar las observaciones y las máximas de los sabios que le han precedido.

El libro, en gran parte, es una colección de diversas instrucciones, exhortaciones y máximas que atañen toda la gama de temas referidos a la vida virtuosa y a la conducta ética. Hay deberes para con Dios, deberes domésticos, obligaciones y responsabilidades sociales, virtudes que practicar y vicios a evitar para la formación del carácter moral. El libro constituye una especie de manual para el comportamiento moral. Exalta la herencia singular de Israel, insiste en particular en el reclamo de que el pueblo de Dios participe en la sabiduría de Dios de un modo singular, ya que dispone de otra fuente de sabiduría en la Torá.

El comienzo y la culminación, la perfección y la raíz de la sabiduría es «el temor del Señor» (1,14.16.18.20). Para el Eclesiástico, sabiduría y temor del Señor son prácticamente sinónimos y se manifiestan en la obediencia a la ley de Moisés (24,22).

La sabiduría actúa también en el desarrollo de las relaciones dentro de la familia: deberes de los hijos para con los padres (3,1-16; 7,27-28); deberes de los padres para con los hijos (7,23-25; 16,1-14); relaciones con mujeres: la esposa (7,19; 23,22-26; 25,12-26,18), las hijas (7,24-26; 22,4-5), las mujeres en general (9,1-9).

La sabiduría queda referida también a diversos aspectos de la vida social: la distinción entre verdaderos y falsos amigos (6,5-17; 12, 8-18); la cautela con extraños (11,29-34); actitudes hacia la riqueza (10,30-31; 13,18-26); moderación y reflexión en los negocios (11,7-11; 26,29-27,3), y tantas otras cuestiones.

Para la sabiduría no existe un área de la vida que no sea digna de atención. La vida cotidiana abarca innumerables situaciones que exigen determinadas actitudes, decisiones y acciones no reguladas por las grandes leyes. De este campo se ocupa la sabiduría tradicional. En la convicción que toda la vida está bajo el control de Dios, Israel encuentra a su Creador también en la vida cotidiana. El Eclesiástico combina la experiencia personal y la sabiduría tradicional con la revelación divina en la Torá, la praxis litúrgica y la devoción personal.

Los sabios se ocupan del mundo que Dios ha creado y en cuya belleza, orden y armonía se revela algo de su Creador. Mediante la sabiduría, Israel encuentra a su Señor en una relación vital que está también abierta a los otros pueblos. La apertura de la sabiduría israelita a las naciones y el carácter claramente internacional del movimiento de los sabios puede proporcionar una base bíblica para un diálogo con las otras religiones y para la búsqueda de una ética global. El Dios salvador de judíos y cristianos es también el Creador que se revela en el mundo creado por él.

3. LA NUEVA ALIANZA EN JESUCRISTO COMO ÚLTIMO DON DE DIOS Y SUS IMPLICACIONES MORALES

41. Como hemos visto en la exposición sobre el Antiguo Testamento, la categoría de «alianza» es dominante para concebir y describir la relación específica entre Dios y el pueblo de Israel. En el Nuevo Testamento este término no es muy frecuente: se encuentra treinta y tres veces, de las que seis con la especificación de «nueva alianza». Determinante y fundamental para la relación entre Dios, el pueblo de Israel y todos los hombres es, en el Nuevo Testamento, la persona de Jesús, su obra y su destino. Veamos cómo en los principales escritos del Nuevo Testamento se manifiesta este don que Dios ha hecho en su Hijo Jesucristo, y cuáles son las orientaciones que se derivan para la vida moral, y concluiremos con los textos sobre la eucaristía, en los que Jesús establece una íntima relación entre su persona y su camino y la nueva alianza.

3.1. La venida del Reino de Dios y sus implicaciones morales

3.1.1. *El Reino de Dios: tenga principal de la predicación de Jesús en los sinópticos*

42. Jesús hizo del término «Reino de Dios» una metáfora central de su ministerio terrestre y le dio un significado y una fuerza nueva, expresada mediante la calidad de su enseñanza y de su misión. Comprendido como equivalente de la presencia soberana de Dios mismo que viene para vencer el mal y transformar el mundo, el reino de Dios es pura gracia, descubierta como tesoro escondido en un campo o como perla de gran valor que empuja a ser adquirida (cf. Mt 13,44-46); por tanto, no se trata de un derecho natural y ni siquiera es algo merecido.

a) La expresión «el reino de Dios»

En la raíz de la expresión está el convencimiento fundamental de la fe bíblica: que Dios es el Señor soberano, una idea que es proclamada en los Salmos y en otros libros bíblicos (cf. Sal 93,1-2; 96,10; 97,1; 99,1; 103,19; 145,13; Is 52,7).

Aunque no fuese un tema común o prevalente, el ardiente deseo del reino de Dios que llega estaba presente en el Israel postexílico y era equivalente al deseo de la venida de Dios, que aleja las amenazas e injusticias experimentadas por el pueblo. La noción del reino de Dios tiene un carácter esencialmente comunitario (derivado de un concepto político que atañía a la comunidad entera de Israel), escatológico (como una experiencia definitiva de la presencia de Dios, que supera cualquier otra presencia de soberanía) y soteriológico (por la convicción de que Dios vencerá el mal y transformará la vida de Israel). Mientras el término se encuentra solo de modo marginal y esporádico en el Antiguo Testamento y en la literatura judaica, se convierte en un motivo central en la enseñanza y en la misión de Jesús.

b) La dimensión presente y futura del reino de Dios

43. Los intérpretes del Nuevo Testamento, desde hace mucho tiempo, se han dado cuenta de que la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios tiene un carácter tanto futuro como presente. Algunos dichos y palabras de Jesús describen el reino de Dios como un acontecimiento futuro todavía no realizado. Esto se expresa, por ejemplo, en la petición de la oración del Señor: «venga tu reino», y se encuentra también en el texto clave de Mc 1,14-15 (Mt 4,17), que describe el reino de Dios como «próximo» o «cercano», pero todavía no presente. Las bienaventuranzas mismas, con su promesa de futura bendición y justificación, presentan el reino de Dios como un acontecimiento todavía futuro.

Al mismo tiempo hay dichos de Jesús que hablan del reino de Dios como algo en cierto modo ya presente. Un dicho clave, tanto en Mateo como en Lucas, vincula la experiencia del reino de Dios con las curaciones y los exorcismos de Jesús: «Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios (Mt: espíritu de Dios) es porque ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28; Lc 11,20). El famoso dicho de Lc 17, 20-21: «el reino de Dios no viene de manera como para llamar la atención, y nadie dirá: ¡Helo aquí, o está allá. Porque el reino de Dios está en medio de vosotros!», subraya el carácter presente e inesperado del reino de Dios.

Se manifiesta aquí una dinámica importante con implicaciones para la vida moral cristiana. La futura realidad del reino de Dios invade (y determina) la situación presente. El verdadero y definitivo destino de la humanidad con Dios —cuando el mal sea vencido, la justicia restablecida y el anhelo humano de vida y paz plenamente realizado— sigue siendo una experiencia futura, pero en los entornos de este futuro —un futuro que revela el pleno propósito de la voluntad de Dios para la humanidad— ayudan a definir lo que tendría que ser la vida humana ya en el presente. Por tanto, los valores y virtudes que nos hacen conformes con la voluntad de Dios, y que van a ser plenamente afirmados y revelados en el futuro reino de Dios, deben ser practicados ya en la medida en que es posible en las circunstancias pecaminosas e imperfectas de la vida en el tiempo actual, como enseñan las parábolas de la red y de la cizaña (cf. Mt 13,24-30.36-43.47-50). Esto representa la dimensión esencialmente escatológica de la vida y de la ética cristiana.

Jesús no solo proclama la cercanía del reino de Dios (Mt 4,17), sino que enseña también a rezar «venga tu reino» y «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6,10). Este anhelo de que Dios venga y que la realidad humana esté formada por la voluntad de Dios manifiesta también la base estrictamente teológica de la ética cristiana, dimensión que resuena desde toda la tradición bíblica («Sed santos, porque yo, el Señor, Dios vuestro, soy santo» (Lev 19, 2).

c) El reino de Dios, la nueva alianza y la persona de Jesús

44. El reino de Dios no viene con las manifestaciones habituales de realeza, sino que puede ser descubierto solo mediante la atención a Jesús y a su misión y mediante las virtudes características de las que él ofrece el ejemplo en su ministerio. Son las acciones de Jesús, de las que en los dichos a los que nos hemos referido hace poco (Mt 12,28; Lc 11,20) se conectan con la actual experiencia del reino de Dios. Sus exorcismos y sus curaciones realizan una genuina derrota del mal y del poder del Maligno sobre el cuerpo y sobre la persona humana y engendran una experiencia de liberación vinculada con el reino de Dios. El ministerio de Jesús expresa también su compasión por las muchedumbres de enfermos que vienen a él (cf. Mt 9,35-36) y su acogida en el reino de Dios (Mt 4,23-25; 15,29-31); ambas perspectivas son presentadas como típicas de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios (cf., por ejemplo, las parábolas sobre la misericordia en Lc 15 y sobre el banquete en Lc 14).

Aunque el término «nueva alianza» sea raro en los sinópticos, se encuentra conectado con el reino de Dios. En la institución de la eucaristía Jesús dice: «Esta es mi sangre de la alianza derramada por muchos en remisión de los pecados», y añade inmediatamente: «Yo os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre» (Mt 25,28-29).

En el banquete del reino, en la perfecta comunión con Jesús y con el Padre, la nueva alianza alcanza su plenitud y se realiza enteramente la promesa. «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33b; cf. Ap 21,3).

Por medio de Jesús, Dios realiza también otros dos rasgos característicos de la «nueva alianza», sin que el término se encuentre explícitamente. Se trata del perdón de los pecados (iniquidad) y del conocimiento de Dios (cf. Jer 31,34).

En un episodio narrado por los tres sinópticos, Jesús presenta la misión a los pecadores como parte esencial de la tarea que Dios le ha confiado (Mt 9,2-13 par.). Jesús perdona los pecados a un paralítico que con gran fe y esfuerzo es traído hacia él, y causa el desprecio profundo de algunos escribas. Solo en un segundo momento cura al paralítico con su palabra e interpreta la curación misma como confirmación de su autoridad de poder perdonar los pecados. Reitera además el hecho que esta autoridad no se restringe a un caso singular, sino que fundamenta su misión universal, mediante el dicho: «No son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los enfermos. Id y aprended qué significa: "Misericordia quiero y no sacrificio". En efecto, no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12-13). Por la voluntad de Dios, Jesús ha venido y es Dios quien quiere misericordia. Por medio de Jesús es Dios quien manifiesta su misericordia y concede el perdón de los pecados, realizando una característica fundamental de la nueva alianza (Jer 31,34b).

La otra promesa: «Todos me conocerán» (Jer 31,34a), se realiza en Jesús de modo eminente. Sobre su relación con Dios dice: «Todo me ha sido dado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel al que el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; Lc 10,22; cf. Jer 22,16). Jesús, como Hijo de Dios, está capacitado por el Padre para un exclusivo conocimiento de Dios como Padre, y también ha recibido la tarea exclusiva de revelar, es decir, de dar a conocer a Dios como Padre a los hombres. Así, la promesa de Jer 31,34a viene precisada y concretada: a través de Jesús, Hijo de Dios y perfecto conocedor del Padre, si obtiene el acceso al íntimo y perfecto conocimiento de Dios. Este conocimiento es también necesario para una adecuada comprensión del «reino de Dios», que constituye el contenido central del anuncio de Jesús y que Jesús a veces llama también «el reino de su (o "mi") Padre» (Mt 13,43; 26,29).

El perdón de los pecados o bien la reconciliación con Dios, luego el conocimiento de Dios y la comunión con Dios, aparecen como los compromisos principales de la actividad de Jesús según la presentación sinóptica. Están injertados en el anuncio del reino de Dios, pero corresponden también a los trazos característicos de la nueva alianza de Jer 31,31-34. Jesús, como Hijo, conoce al Padre en un modo completo y exclusivo y vive en la más íntima unión con Dios. Esta su singular relación con Dios es la base de sus principales tareas. Su actividad manifiesta también en qué modo concreto Dios comunica su don definitivo y cumple su promesa de la nueva alianza a través del mediador Jesús, que dispone de tales cualidades.

El puesto central de Jesús para la relación del hombre con Dios tiene como consecuencia su puesto central para la vida moral. Él representa en su persona no solo el reino de Dios y la nueva alianza, sino también la Ley, porque él queda conducido del modo más perfecto por la voluntad de su Padre (cf. Mt 26,39.42), hasta la manifestación máxima de su amor, el derramamiento de su sangre. Se debe, por tanto, obrar en su Espíritu y seguir su ejemplo para avanzar en el camino de Dios.

3.1.2. El anuncio del reino de Dios y sus implicaciones morales

45. Jesús anuncia el evangelio de Dios y dice: «Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca», y añade inmediatamente la exhortación para nuestro obrar: «convertíos y creed en el evangelio!» (Mc 1,15). Anuncia la cercanía del reino de Dios, para que esto sea escuchado y acogido en conversión y fe. Se precisa un cambio de mentalidad, un nuevo pensar y ver, determinado por el reino de Dios, que en una fe consciente viene reconocido en su plena realidad.

Tarea principal de la misión de Jesús es revelar a Dios, el Padre (Mt 11,27), su reino y su modo de obrar. Esta revelación se verifica a través de toda la misión de Jesús, mediante su anuncio, sus obras de poder, su pasión y su resurrección.

Haciendo esto, Jesús revela al mismo tiempo las normas del justo obrar humano. Afirma esta conexión de modo explícito y ejemplar cuando dice: «Sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48); concluye y fundamenta así su enseñanza sobre el amor a los enemigos (Mt 5,43-48) y toda la sección de las antítesis (Mt 5,21-48). Presentamos algunos aspectos.

a) Jesús como guía

46. Jesús manifiesta su autoridad para mostrar el justo camino para el actuar humano de modo específico en la llamada a los discípulos. Los cuatro evangelios a una refieren la llamada al comienzo del ministerio de Jesús (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11; Jn 1,35-51). Con la invitación-mandato «¡Seguidme!» (Mc 1,17) se presenta como guía que conoce tanto la meta como el camino para alcanzarla y ofrece a los llamados la comunión de vida con él y el ejemplo del camino trazado por él. Concreta así el mandato precedente «¡Convertíos y creed!» (1,15), y sus discípulos viven la conversión y la fe aceptando su invitación y confiándose a su guía.

El camino trazado por Jesús no se presenta como una norma autoritaria impuesta desde fuera. Jesús mismo recorre este camino y no pide otra cosa al discípulo que seguir su ejemplo. Su relación con los discípulos, además, no consiste en un adoctrinamiento aséptico y desinteresado: les llama «hijitos» (Un 13,33; 21,6), «amigos» (Un 15,14-15), «hermanos» (Mt 12,50; 28,10; Jn 20,17), y no solo a ellos, porque invita a todos los hombres y a todas las mujeres a venir donde él y a entrar en una estrecha y cordial comunión de vida con él (Mt 11,28-30). En esta comunión de vida ellos aprenden de Jesús el justo comportamiento, participan de su Espíritu, caminan junto a él.

La relación Jesús-discípulos no es una historia con final, sino el modelo para todas las generaciones. Cuando Jesús manda a los once discípulos a la misión universal, se refiere a su autoridad, que todo lo abarca y les dice: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación de este

tiempo» (Mt 28,18-20). Todos los miembros de todos los pueblos, hasta el fin de los tiempos, están destinados a llegar a ser discípulos de Jesús. La relación y la experiencia con la persona de Jesús que los primeros discípulos han vivido, y la enseñanza que Jesús les ha impartido, son válidas y modelos para todos los tiempos.

b) Las bienaventuranzas (actitudes particularmente subrayadas)

47. Una serie de virtudes o actitudes fundamentales se encuentran en las bienaventuranzas. Mateo enumera ocho y Lucas cuatro al inicio del primer y más largo discurso de Jesús (cf. Mt 5,3-10; Lc 6,20-22), presentándolas como una especie de síntesis de toda su enseñanza. Las bienaventuranzas son una forma literaria utilizada en el Antiguo Testamento y también en otras partes del Nuevo Testamento. En ellas, alegría y felicidad son atribuidas a ciertas personas y actitudes, conectadas con frecuencia con una promesa de bendición futura. En ambos evangelios la primera bienaventuranza atañe a los pobres y la última a los perseguidos. Jesús los declara propietarios del reino de Dios, creando así una estrecha conexión entre el tema central de su anuncio y las actitudes destacadas por él.

En Mateo (5,3-10) las bienaventuranzas mencionan los pobres de espíritu, es decir, aquellos que viven en una situación precaria y, sobre todo, saben y reconocen que no tienen nada por sí mismos y que dependen en todo de Dios; luego los afligidos, que no se cierran en sí mismos, sino que participan, por medio de la compasión, en las necesidades y en los sufrimientos de los otros. Siguen los mansos, que no utilizan la violencia, sino que respetan al prójimo tal como es. Aquellos que tienen hambre y sed de justicia desean intensamente obrar según la voluntad de Dios en la espera del reino. Los misericordiosos ayudan activamente a los necesitados (cf. Mt 25,31-46) y están prontos al perdón (Mt 18,33). Los limpios de corazón buscan la voluntad de Dios con un compromiso íntegro e indiviso. Los realizadores de paz hacen de todo por mantener y restablecer entre los hombres la convivencia inspirada en el amor. Los perseguidos por causa de la justicia permanecen fieles a la voluntad de Dios a pesar de las graves dificultades que esta actitud lleva consigo.

Tales virtudes y actitudes corresponden a la enseñanza de Jesús en todos los evangelios y reflejan además el comportamiento del mismo Jesús. Por ello el fiel seguimiento de Jesús lleva a una vida animada por estas virtudes.

Hemos recordado la estrecha conexión entre la actitud humana y el obrar de Dios (reino de Dios), en la primera y en la última bienaventuranza. Pero esta vinculación se encuentra en todas las bienaventuranzas; cada una habla, a veces un poco veladamente, en la parte final, del «futuro obrar» de Dios: Dios los consolará, Dios les hará heredar la tierra, Dios les saciará, Dios tendrá misericordia de ellos, Dios les admitirá a su visión, Dios les reconocerá como sus hijos. En las bienaventuranzas Jesús no establece un código de normas y obligaciones abstractas que miran el justo obrar humano: al mostrar el justo actuar de los hombres, revela al mismo tiempo el futuro obrar de Dios. Por ello las bienaventuranzas son una de las más densas y explícitas revelaciones sobre Dios que se encuentran en los evangelios. Presentan el futuro obrar de Dios no solo como recompensa del justo obrar humano, sino también como base y motivo que hace posible y razonable la actuación humana reclamada. Ser pobres en espíritu o permanecer fieles en la persecución no son obligaciones que se mantienen de por sí: quien acepta con fe la revelación de Jesús sobre el actuar de Dios, sintetizada en el anuncio del reino de Dios, es hecho capaz de no cerrarse en la propia autonomía, sino de reconocer su completa dependencia de Dios, y de no querer salvar su vida a toda costa, sino de aguantar la persecución.

No podemos mencionar todas las justas actitudes que se manifiestan en el comportamiento y en la enseñanza de Jesús. Recordemos solamente la fuerte insistencia de Jesús sobre el perdón en relación a aquellos que han llegado a ser deudores nuestros (Mt 6,11.14-15: 18,21-35); la solicitud por los niños (Mc 9,35-37; 10,13-16) y la preocupación por las personas sencillas (Mt 18,10-14). El seguimiento de Jesús se manifiesta, de modo particular, en la actitud de no querer ser servidos, sino de estar prontos a servir. Jesús funda este reclamo en el ejemplo dado por él mismo: «También el Hijo del hombre no ha venido en efecto para hacerse servir, sino para servir y dar su propia vida en rescate de muchos» (Mc 10,45). El servicio de Jesús es sin límite e incluye el sacrificio de la vida. La muerte de Jesús en la cruz por toda la

humanidad es la más alta expresión de su amor. Por ello la invitación al discipulado no significa solo seguir a Jesús en su obrar, en su estilo de vida, en su ministerio, sino que incluye la invitación a participar en sus sufrimientos y en su cruz, a aceptar persecuciones e incluso la muerte violenta. Lo que se manifiesta también en el requerimiento que Jesús dirige a todos, a los discípulos y a la muchedumbre: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga» (Mc 8,34).

3.2 El don del Hijo y sus implicaciones morales según Juan

3.2.1. *El don del Hijo, expresión del amor salvador de Dios*

48. El Hijo ha venido y viene porque ha sido enviado por el Padre: «Porque tanto ha amado Dios al mundo que le ha dado a su Hijo unigénito, para que cualquiera que cree en él no muera, sino que tenga la vida eterna» (Jn 3,16). El Hijo ha venido y continúa viniendo, como nos explica continuamente el Espíritu que anuncia «lo que viene» (16,13). Desde su primera venida está movido por el deseo de situarse junto al hombre para hacerle superar la soledad. El hombre tiene necesidad de él, aunque no lo sepa. La aceptación de su venida trae la salvación.

a) La venida de Jesús

La intervención de Jesús introduce un orden nuevo en el modo de vivir del hombre. El manifiesto de esta transformación se hace visible en el diálogo con Nicodemo (Jn 3,1-21) y el vocabulario preferencial está constituido, en el evangelio, por las expresiones sobre la nueva vida o nuevo nacimiento y, en la primera carta, por las que se refieren a la situación de los hijos de Dios, nacidos de Dios; en ambos, por el vocabulario del «permanecen» (a partir de la semejanza entre la vid y los sarmientos), pero también en la contraposición entre el orden de la carne y el del espíritu. La novedad que Jesús trae es fruto del don gratuito, que solicita ser aceptado, y quien lo rechaza es culpable y se pone fuera de la salvación. Que si después nos preguntamos por qué pueda suceder tal rechazo, la referencia sigue siendo aquel que ha traído tal novedad: en última instancia es el rechazo de la soberanía amorosa de Dios manifestada en la intervención de su enviado.

b) Los signos y discursos reveladores de Dios

49. Un modo particular demostrativo de la intervención de Jesús productor de novedades es el «signo» (en griego *semeion*), dotado de la particular fuerza manifestada en el milagro. La estructura misma del milagro ofrece indicaciones particulares especialmente eficaces: desde un punto de partida de necesidad, miedo o peligro, o más frecuentemente de sufrimiento, sucede el paso a una situación de superación de aquellas formas de carencia. Jesús hace pasar de la fiesta de bodas en la que falta el vino (la alegría) a bodas que disponen de vino en abundancia (2,1-11), de la enfermedad peligrosa (4,46-54) o de larga duración (5,1-9) a la salud completa, del hambre de la gran muchedumbre a su saciedad (6,1-15), de la 72 ceguera a la luz (9,1-7) y de la tumba de muerte a la vida readquirida (11,1-44). El significado de estos pasajes está detalladamente expuesto en los discursos de Jesús en lo que respecta a la multiplicación de los panes (6,22-70), la curación del ciego (9,8-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-44). Ello es sintetizado por Jesús en los dichos singulares sobre su persona: «Yo soy el pan de la vida, quien viene a mí no tendrá más hambre y quien cree en mí no tendrá más sed» (6,35). «Yo soy la luz del mundo; quien me sigue, no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8,12). «Yo soy la puerta: si uno entra a través de mí estará a salvo, entrará y saldrá y encontrará pasto» (10,9). «Yo soy el buen pastor. El buen pastor ofrece la vida por las ovejas» (10,11; cf. 10,14-15). «Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí, aunque muera vivirá; cualquiera que vive y cree en mí no morirá eternamente» (11,25-26). «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí» (14,6). «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, dará mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada» (15,5).

En estos dichos Jesús expresa qué es lo que Dios Padre ha dado a la humanidad en la persona del Hijo. Jesús es pan, luz, puerta, pastor, resurrección y vida, camino, verdad y vida, y vid. Al mismo tiempo dice qué es lo que los hombres deben hacer para poder usufructuar de los bienes de su presencia: venir donde

él, creer en él, seguirle, permanecer en él. Revela también cuáles son los bienes comunicados por él: la vida, la salida de las tinieblas y la plena orientación, la superación de la muerte mediante la resurrección, el conocimiento del Padre y la plena comunión con él. Aunque los términos sean algo diversos, encontramos los dones de la nueva alianza, es decir, el conocimiento de Dios (luz, verdad) y la ley (puerta, pastor, camino) y, como fruto y consecuencia, la vida. Todo esto está presente en la persona de Jesús y es comunicado por él de una manera interna y orgánica, simbolizada por la relación entre la vid y los sarmientos.

3.2.2. *El comportamiento del Hijo y sus implicaciones morales*

50. Ante la aparición del Hijo de Dios en la historia, el hombre es invitado a expresar la total aceptación y a abrirse a la salvación. La aceptación se manifiesta como adhesión de la vida, en todas sus actitudes.

a) Seguir el ejemplo del Hijo

Modelo para esta actitud es el comportamiento del propio Hijo, que hace coincidir su voluntad con la voluntad del Padre, en la aceptación y en la realización de su misión: su alimento es hacer la voluntad del Padre (4,34), él hace siempre las cosas que le son gratas, observa su palabra (8,29.55), dice las cosas que el Padre le ha mandado decir. (12,49). Y por parte de Jesús toda su enseñanza sugiere un comportamiento. Hasta estas consecuencias alcanza el compromiso de los «adoradores en espíritu y en verdad» (4,24).

Contemporáneamente a lo que él dice, es normativo todo lo que él hace, por la fuerza ejemplar de lo que él realiza. En particular, la aplicación acontece por su actitud de servicio (recuérdese el lavado de pies: «Os he dado ejemplo» 13,15) y por la vida que él da (15,13: «dar la vida por los propios amigos»; el enunciado está contenido en una frase genérica pero en apoyo al mandamiento precedente, «que os améis [...] como yo os he amado»). Por razón de la autoridad de Jesús llega a ser fundamento de obligación moral; su comportamiento, criterio de elección; es el «cómo» de la imitación. Igualmente fundante es su mandamiento, que ofrece la plataforma para la verificación del amor auténtico del discípulo («quien acoge mis mandamientos y los cumple, ese me ama» 14,21). El culmen de la imitación se verifica en la misión que el discípulo realiza «como» se realizó la de Jesús (20,21), y como expresión del amor que siente por su Señor (21,19).

La parénesis de Juan pone a Jesús como referencia de comportamiento, en continuidad con la enseñanza de Jesús mismo. «Quien dice habitar en Cristo debe comportarse como él se ha comportado» (1 Jn 2,6).

b) Fe en Jesús y amor a los hermanos

51. La venida de Jesús ha traído novedades; la novedad antropológica y soteriológica hace posible y exige novedades de comportamiento. La fe es la gran «novedad» de la actitud requerida al hombre: fe es dejarse a sí mismo y «venir» a Jesús, abandonar la ilusión de la propia autosuficiencia y reconocerse ciegos, necesitados de Jesús luz, cambiar la actitud habitual de «juzgar según las apariencias», anular frente al enviado divino la propia autonomía, para obtener su propia libertad (de hijo) y vencer al pecado.

Con la fe, el amor a los hermanos. También esto es un insertarse concreto en el misterio de Cristo originado por el amor del Padre. El Padre ama a Jesús, Jesús ama a los discípulos, los discípulos deben amarse recíprocamente. Realidad «nueva», tiene la fuerza de convertirse en signo (Jn 13,36) y de hacer superar la muerte (1 Jn 3,14). El amor es el «fruto» de la fe (1 Jn 1,7).

Quien cree en Jesús y ama a sus hermanos «no peca», es decir, no vive en pecado (1 Jn 3,6); aunque todos tengamos faltas y, en este sentido, seamos todos pecadores, sin embargo «da sangre de Jesús, el Hijo de Dios, nos purifica de todo pecado» (1 Jn 1,7).

Quien cree en Jesús y ama a los hermanos «conoce a Dios» de verdad, porque solamente conoce a Dios «quien guarda sus mandamientos» (1 Jn 2,3), quien hace lo que hizo Jesús: «Ha dado su vida por

nosotros, por tanto también nosotros debemos dar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16). Al contrario, «quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8).

Quien cree en Jesús y ama a los hermanos ha entendido de verdad que «Dios es amor» (1 Jn 4,16), máxima verdad que será reconocida por todos solo en la medida en que los creyentes se amarán los unos a los otros, con la preferencia hacia los necesitados, «no solo con palabras sino con obras» (cf. 1 Jn 3,18). Por otra parte, «aquel que al hermano en necesidad le cierra el corazón, ¿cómo permanece en él el amor de Dios?» (1 Jn 3,17).

Esta dimensión antropológica de la fe en Jesús coincide con la crítica profética a la falsa religión, crítica que encontramos sintetizada en Oseas (6,6): «Quiero el amor (el *heded*, estabilidad y lealtad) y no el sacrificio, el conocimiento de Dios (aquel conocimiento que lleva a la justicia: cf. Jer 22,15-16), más que los holocaustos».

Así la ética joánica es la ética fundamental del Amor, que tiene por modelo el don de la vida de Jesús, y que comienza en la casa de la Fe —la fe cristológica, como testimonio para todos—. Amor que es mandamiento, instrucción, Torá, como toda la ética bíblica. Amor que es el proyecto de Dios para sus hijos, proyecto que debe ser decididamente asumido, en lucha contra el poder maligno que nos lleva en dirección contraria. Y este Amor y esta Fe «vencen al mundo» (cf. 1 Jn 5,4).

c) La responsabilidad por el mundo

52. La constante atención a la respuesta que el individuo está llamado a dar al ofrecimiento de Dios en Cristo ha podido hacer pensar en una dimensión exclusivamente individual del compromiso moral reclamado por la enseñanza joánica. La presencia de la comunidad corrige tal impresión: el mal tiene dimensión colectiva (basta pensar en la categoría «mundo») e igualmente el bien tiene tanto una proveniencia como un destino también colectivo. La comunidad de los creyentes es claramente individuuable, pero también lo es la del «mundo» a quien está destinada una obra de salvación que implica, junto a la intervención de Jesús, también la participación de los suyos. Si el amor recíproco «mandado» por Jesús (Un 13,34; 15,12-17; 1 Jn 2,10-11; 3,11.23; 4,7-12) está más inmediatamente orientado a los hermanos en la fe, la conciencia de la misión universal es decisiva para una actitud de responsabilidad favorable y no de condena hacia el mundo.

Esto saca a la luz también la importancia que tiene para Juan la práctica del amor en relación a la salvación del mundo: la Iglesia y el cristiano son continuamente enviados al mundo para que el mundo crea y esta fe nace propiamente de la práctica del amor («por esto reconocerán...»: 13,35). No solo el cristiano particular, sino también la comunidad tiene una nueva, misteriosa (como el viento, que «no se sabe de dónde viene y adónde va»: 3,8) práctica que atrae hacia sí la atención del mundo en orden a llevar a la fe y, por tanto, a esta misma práctica del amor.

3.3. El don del Hijo y sus implicaciones morales según las epístolas paulinas y otras

3.3.1. *El don de Dios según Pablo*

53. Para el apóstol Pablo la vida moral no se comprende sino como una respuesta generosa al amor y al don de Dios para con nosotros. En efecto, Dios, queriendo hacer de nosotros sus hijos, ha enviado a su Hijo y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, Padre (Gál 4,6; cf. Ef 1,13-14), para que no caminemos más presos del pecado, sino «según el Espíritu» (Rom 8,5); «Puesto que si vivimos del Espíritu, caminemos también según el Espíritu» (Gál 5,25).

Los creyentes están por ello invitados a dar gracias constantemente a Dios (1 Tes 5,18; Ef 5,20; Col 3,15). Cuando Pablo les exhorta a vivir una vida digna de su llamada, lo hace siempre poniendo ante sus ojos el inmenso don de Dios hacia ellos, porque la vida moral no encuentra su verdadero y pleno sentido si no es vivida como un ofrecimiento de sí mismos para responder al don de Dios (Rom 12,1).

3.3.2. La enseñanza moral de Pablo

54. En sus escritos, Pablo insiste en el hecho que la actuación moral del creyente es un efecto de la gracia de Dios que lo ha vuelto justo y que le hace perseverar. Porque Dios nos ha perdonado y nos ha vuelto justos, él aprecia nuestro comportamiento moral que da testimonio de la salvación que opera en nosotros.

a) La experiencia del amor de Dios como base de la moral

55. Lo que hace nacer la moral cristiana no es una norma externa, sino la experiencia del amor de Dios hacia cada uno, una experiencia que el Apóstol quiere recordar en sus cartas a fin de que sus exhortaciones puedan ser comprendidas y acogidas. Funda sus consejos y exhortaciones sobre la experiencia hecha en Cristo y en el Espíritu sin imponer nada desde fuera. Si los creyentes deben dejarse iluminar y guiar desde el interior y si las exhortaciones y consejos no pueden hacer más que pedirles que no olviden el amor y el perdón recibidos, la razón reside en el hecho de que han experimentado la misericordia de Dios respecto a ellos, en Cristo, y que están íntimamente unidos a Cristo y han recibido su Espíritu. Se podría formular el principio que guía las exhortaciones de Pablo: cuanto más están los creyentes guiados por el Espíritu, tanto menos se precisa darles reglas para actuar.

Una confirmación del procedimiento de Pablo se hace presente en el hecho de que él no inicia sus cartas con exhortaciones morales y no responde directamente a los problemas de sus destinatarios. Abre siempre una distancia entre los problemas y sus contestaciones. Retorna las grandes líneas de su Evangelio (p. ej., Rom 1-8) y muestra cómo sus destinatarios deben desarrollar su modo de comprender el Evangelio y luego llega progresivamente a formular sus consejos para las diversas dificultades de las jóvenes iglesias (p. ej., Rom 12-15).

Es posible preguntarse si Pablo escribiría también hoy de esta manera, si es verdad que una mayoría de cristianos tal vez no ha hecho nunca la experiencia de la generosidad infinita de Dios con respecto a ellos y se hallan más bien en la situación de un cristianismo puramente «sociológico».

En este contexto se plantea también otra cuestión es decir, si con el paso de los siglos se haya originado una separación demasiado grande entre los imperativos morales, presentados a los creyentes, y sus raíces evangélicas. En todo caso, es hoy importante formular de nuevo la relación entre las normas y sus motivaciones evangélicas, para hacer comprender mejor cómo la presentación de las normas morales depende de la presentación del Evangelio.

b) La relación con Cristo como fundamento del obrar del creyente

56. Lo que determina para Pablo el obrar moral no es una concepción antropológica, es decir, una cierta idea del hombre y de su dignidad, sino la relación con Cristo. Si Dios justifica a toda persona humana mediante la fe sola, sin las obras de la Ley, esto no sucede para que todos continúen a vivir en el pecado: «Nosotros, que ya hemos muerto al pecado, ¿cómo podremos todavía vivir en él?» (Rom 6,2). Pero la muerte al pecado es una muerte con Cristo. Encontramos aquí una primera formulación del fundamento cristológico del obrar moral de los creyentes, fundamento expresado como unión que implica una separación: unidos a Cristo, los creyentes están ya separados del pecado. Es importante la asimilación del itinerario de los creyentes al de Cristo. En otras palabras: los principios del obrar moral no son abstractos, sino proceden más bien de una relación con Cristo que nos ha hecho morir junto con él al pecado: la actuación moral está directamente fundada sobre la unión con Cristo y sobre la inhabitación del Espíritu, de la que proviene y de la que es expresión. Así, este obrar no queda, fundamentalmente, dictado por normas externas, sino que proviene de la fuerte relación que en el Espíritu conecta los creyentes a Cristo y a Dios.

Pablo saca también implicaciones morales a su afirmación única y característica que la Iglesia es el «cuerpo de Cristo». Para el Apóstol esto es más que una simple metáfora y alcanza un estatus cuasi metafísico. Dado que el cristiano es miembro del cuerpo de Cristo, cometer la fornicación es ligar el cuerpo

de la prostituta al cuerpo de Cristo (1 Cor 6,15-17); dado que los cristianos forman el único cuerpo de Cristo, la variedad de los dones de los miembros debe ser usada en armonía y con mutuo respeto y amor, concediendo especial atención a los miembros más vulnerables (1 Cor

12-13); celebrando la eucaristía, los cristianos no deben violar o descuidar el cuerpo de Cristo, haciendo ofensa a los miembros más pobres (1 Cor 11,17-34; cf. abajo las implicaciones morales de la eucaristía, n. 77-79).

c) Comportamientos principales hacia Cristo Señor

57. Dado que la relación con Cristo es tan fundamental para el obrar moral de los creyentes, Pablo aclara cuáles son los comportamientos adecuados con respecto al Señor.

No con frecuencia, pero en dos textos conclusivos de los escritos paulinos se dice que es preciso amar al Señor Jesucristo: «¡Si alguno no ama al Señor, sea maldito!» (1 Cor 16,22) y «La gracia esté con todos aquellos que aman al Señor con amor incorruptible» (Ef 6,24).

Está claro que este amor no es un sentimiento inoperante, sino que debe concretarse en actos. La concreción puede venir del título más frecuente de Cristo, el de «Señor». La denominación «señor» se opone a la de «esclavo», a quien corresponde el servir. Sabemos también que «Señor» es un título divino pasado a Cristo. En efecto, los cristianos están llamados a servir al Señor (Rom 12,11; 14,18; 16,18). Esta relación de los creyentes con Cristo Señor influye con fuerza en sus relaciones recíprocas. No es justo comportarse como juez de un siervo que pertenece a este Señor (Rom 14,4.6-9). Las relaciones entre aquellos que, en la sociedad antigua, son esclavos y son señores, quedan relativizadas (1 Cor 7,22-23; Flm cf. Col 4,1; Ef 6,5-9). A quien es siervo del Señor conviene, por amor a Jesús, servir a aquellos que pertenecen a este Señor (2 Cor 4,5).

Dado que con «Señor» ha pasado un título divino a Cristo, podemos observar que las actitudes del creyente veterotestamentario con respecto a Dios pasan también a Cristo: se cree en él (Rom 3,22.26; 10,14; Gál 2,16.20; 3,22.26; cf. Col 2,5-7; Ef 1,15); en él se espera (Rom 15,2; 1 Cor 15,19); se le ama (1 Cor 16,22; cf. Ef 6,24); se le obedece (2 Cor 10,5).

El justo actuar que corresponde a estas actitudes con respecto al Señor puede deducirse por su voluntad que se manifiesta en sus palabras, pero especialmente en su ejemplo. d) El ejemplo del Señor

58. Las instrucciones morales de Pablo son de diverso género. Expresa con gran claridad y fuerza qué comportamientos son perniciosos y excluyen del reino de Dios (cf. Rom 1,18-32; 1 Cor 3,11; 6,9-10; Gál 5,14); se refiere rara vez a la ley mosaica como modelo de comportamiento (cf. Rom 13,8-10; Gál 5,14); no ignora los modelos morales de los estoicos, es decir, lo que los hombres de su tiempo han considerado como bueno y malo; además transmite algunas disposiciones de Cristo sobre problemas concretos (1 Cor 7,10: 9,14; 14,37); y se refiere también a la «ley de Cristo» que dice: «¡Llevad los pesos los unos de los otros!» (Gál 6,2).

Más frecuentes son las referencias al ejemplo de Cristo que hay que imitar y seguir. De modo general, Pablo dice: «Haced imitadores míos como yo lo soy de Cristo» (1 Cor 11,1). Exhortando a la humildad y a no buscar solo el propio interés (2,4), amonesta a los Filipenses: «¡Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús!» (2,5), y describe todo el camino del anonadamiento y de la glorificación de Cristo (2,6-11). Presenta también como ejemplar la generosidad de Cristo, que se hizo pobre para hacernos ricos (2 Cor 8,9), y su dulzura y mansedumbre (2 Cor 10,1).

Pablo pone especialmente de relieve la fuerza comprometedora del amor de Cristo, que alcanza su plenitud en la pasión. «Porque el amor de Cristo nos apremia, al pensamiento que uno ha muerto por todos, y por tanto todos están muertos. Y él ha muerto por todos, para que aquellos que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para aquel que ha muerto y resucitado para ellos» (2 Cor 5,14-15). Siguiendo a Jesús ya no es posible una «vida propia» según los propios proyectos y deseos, sino solo una vida en

unión con Jesús. Pablo afirma de sí mismo una tal vida: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Esta vida, que yo vivo en el cuerpo, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado a sí mismo por mí» (Gál 2,20). Esta actitud se encuentra también en la exhortación de la carta a los Efesios: «Caminad en la caridad, del modo en que también Cristo nos ha amado y se ha dado a sí mismo por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio grato a él» (Ef 5,2; cf. 3,17; 4,15-16).

e) El discernimiento de la conciencia guiado por el Espíritu

59. Aunque Pablo pide pocas veces a los creyentes el discernir, lo hace en modo tal de hacerles comprender que todas las decisiones deben ser tomadas con discernimiento, como muestra el comienzo de la parte exhortativa de la carta a los Romanos (Rom 12,2). Los cristianos deben discernir, porque con frecuencia las decisiones a tomar no son precisamente evidentes ni claras. El discernimiento consiste en examinar, bajo la guía del Espíritu, lo que es mejor y perfecto en cada circunstancia (cf. 1 Tes 5,21; Flp 1,10; Ef 5,10). Pidiendo a los creyentes el discernir, el Apóstol los hace responsables y sensibles a la voz discreta del Espíritu en ellos. Pablo está convencido que el Espíritu que se manifiesta en el ejemplo de Cristo y que está vivo en los cristianos (cf. Gál 5,25; Rom 8,14) les dará la capacidad de decidir lo que sea conveniente en cada ocasión.

3.3.3. El seguimiento de Cristo según las cartas de Santiago y Pedro

60. Estas cartas pertenecen a las así llamadas epístolas católicas, que no se dirigen a una comunidad singular, sino que están encaminadas a un público más amplio.

Presuponiendo la obra salvadora de Jesús, Santiago se interesa especialmente por la vida moral de los miembros de la comunidad cristiana. La carta pone en el centro la verdadera sabiduría que viene de Dios (Sant 1,5) y la contrapone a la falsa sabiduría, describiendo las dos actitudes: «No es esta la sabiduría que viene de lo alto: es terrestre, material, diabólica, porque donde hay envidia y espíritu de rencilla, hay desorden y toda clase de malas acciones. En cambio, la sabiduría que viene de lo alto, ante todo, es pura; luego pacífica, mansa, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial y sincera» (3,15-17).

La sabiduría de lo alto, la enseñanza moral revelada desde lo alto, no es obra humana, sino de Dios. El hombre puede solamente analizarla, profundizarla y ponerla en práctica. Se trata de una moral objetiva. Por el contrario, la moral «terrestre, material y diabólica» (Sant 3,15) sirve con frecuencia para justificar comportamientos amorales. La sabiduría terrestre constituye una tentación permanente del hombre en cuanto quiere decidir qué es lo que está bien y qué es lo que está mal.

La carta es también un manifiesto a favor de la justicia social, para la que es fundamental la estima de la dignidad de cada hombre, especialmente del pobre, que en modo particular está expuesto a las humillaciones y a los desprecios por parte de los ricos y poderosos. Se continúa la defensa de los pobres ya emprendida por parte de los profetas, sobre todo Amós y Miqueas, pero hay también una dimensión cristológica. El autor apela a la «fe en Nuestro Señor Jesucristo, Señor de la gloria» (2,1). La dignidad de Cristo glorioso es garantía de la dignidad de cada cristiano redimido con la sangre de Cristo y excluye los favoritismos.

Santiago insiste mucho sobre el frenar la lengua (1,26; 3,1-12), hasta el punto de afirmar: «Si uno no peca en el hablar, este es un hombre perfecto, capaz de controlar también todo el cuerpo» (3,2). En la Iglesia tienen una responsabilidad particular los maestros (cf. 3,1), que pueden crear tantas discordias y divisiones en la comunidad a través de su enseñanza (o de sus escritos). Semejante es la responsabilidad de todos aquellos que ejercen un influjo fuerte y determinante en la opinión pública.

b) La primera carta de Pedro

61. El escrito habla ampliamente de Jesucristo, de su pasión y resurrección y de su futura venida en gloria y deriva de su camino el correcto planteamiento de la vida cristiana.

El primer tema es el bautismo (1 Pe 1,3-5), signo de conversión y de regeneración. La muerte al pecado debe ser total como luego es total el renacer a la nueva vida. Los cristianos son regenerados «por medio de la palabra de Dios» (1,23) y como «piedras vivas» constituyen un «edificio espiritual, para un sacerdocio santo y para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios, por Jesucristo» (2,5). Tales «sacrificios espirituales» coinciden con toda la vida cristiana vivida en cuanto animada y guiada por el Espíritu.

Los creyentes no deben acomodarse a la sociedad pagana en la que viven y en la cual son «extranjeros y peregrinos» (2,11). Deben abstenerse «de los malos deseos de la carne» (2,11), del modo de vivir pagano (cf. 4,3), y conducir a los paganos, mediante sus buenas obras, al punto que «den gloria a Dios en el día de su manifestación» (2,12). A pesar de su diversidad, están llamados a insertarse en la sociedad en la que viven y a someterse «a toda autoridad humana por amor al Señor» (2,13). Esta solícita participación en la vida social se manifiesta también en las reglas para las diversas relaciones (estado, familia, matrimonio) en las que se vive (2,13-3,2).

Si son perseguidos y deben sufrir por la justicia, se ven animados y sostenidos considerando la muerte violenta de Cristo (3,13; 4,1). Incluso en estas circunstancias no deben cerrarse: Estad «siempre prontos a responder a todo aquel que os pregunte la razón de la esperanza que hay en vosotros. Sin embargo, hágase esto con dulzura y respeto» (3,15-16). En cuanto participan en los sufrimientos de Cristo se les exhorta: «Alegraos por que también en la revelación de su gloria podáis alegraros y exultar» (4,11).

Junto a estas normas para la conducta en un ambiente pagano están las exhortaciones, para que dicha conducta quede marcada por la oración, caridad, hospitalidad y por el uso de cada carisma a favor de la comunidad. Hágase todo así «para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesucristo» (4,11).

3.4. La nueva alianza y sus implicaciones morales según la carta a los Hebreos

3.4.1. *Cristo, mediador de la nueva alianza*

62. De las treinta y tres menciones de «alianza» en el Nuevo Testamento, diecisiete se encuentran en la carta a los Hebreos. Esta presenta explícitamente la alianza mosaica (Heb 9,19-21), cita integralmente la profecía de Jeremías (8,8-12), menciona a Jesús como mediador de la nueva alianza (8,6; 9,15; 12,24) y habla de la alianza «nueva» (8,8; 9,15; 12,24), «mejor» (7,22; 8,6) y «eterna» (13,20). En su carta, el autor describe la intervención de Dios mediante su Hijo Jesús para la realización de la nueva alianza.

a) El mediador perfecto, nuevo Moisés

Para introducirnos en una íntima relación consigo, Dios ha escogido a su propio Hijo como mediador perfecto, último y definitivo. Ya en el prólogo se encuentra la afirmación central: «Dios nos ha hablado por medio del Hijo» (1,2).

El autor da desde el principio una síntesis de la historia de la salvación: describe la acción divina para establecer la alianza e indica los dos aspectos del misterio pascual: «después de haber realizado la purificación de los pecados, se ha sentado a la derecha de la Majestad en lo alto de los cielos» (1,3). El Hijo ha superado el obstáculo que impedía la relación de alianza y estableció definitivamente la alianza entre Dios y nosotros.

Cristo, Hijo de Dios (1,5-14) y hermano de los hombres (2,5-18), es mediador de la alianza en la misma constitución de su ser. Recibe el título de «sumo sacerdote» (2,17), al que corresponde la función fundamental de ejercitar la mediación entre Dios y los hombres. A este título se añaden dos adjetivos, «digno de fe» y «misericordioso», que designan dos cualidades, esenciales y necesarias para establecer y mantener una alianza. «Digno de fe» se refiere a la capacidad de poner al pueblo en relación con Dios; «misericordioso» expresa la capacidad de comprensión y de ayuda fraterna para con los hombres. El misterio de Cristo abarca la adhesión a Dios y la solidaridad fraterna, dos aspectos de una única disposición de alianza.

b) La «nueva alianza», fundada en el sacrificio de Cristo

63. Cuando Jeremías anunciaba la nueva alianza no explicaba la forma en que sería instituida ni cuál sería el acto fundador. El autor de la carta a los Hebreos proclama con tono determinado, en la frase central de toda la carta: «Cristo, venido como sumo sacerdote de los bienes futuros, a través de una tienda más grande y más perfecta no construida por mano de hombre, es decir, no perteneciente a esta creación, entró de una vez para siempre en el santuario no por medio de la sangre de cabras y terneros, sino en virtud de su propia sangre, obteniendo así una redención eterna» (9,11-12). Cristo entró en el santuario verdadero. Fue introducido en la intimidad con Dios, abrió el camino hacia Dios, estableció la comunicación del hombre con Dios, realizó la alianza definitiva. ¿Con qué medios? «En virtud de la propia sangre», es decir, por medio de su muerte violenta transformada en ofrenda, por medio de la oferta de su propia vida, transformada en medio de unión perfecta con Dios y de solidaridad extrema con los hombres. Así Cristo «ha obtenido una redención eterna» para muchos, la liberación de los pecados, que es la condición fundamental para la institución de la nueva alianza.

El autor describe en 10,1-18 el efecto, el valor salvífico del sacrificio de Cristo, y lo presenta como la intervención decisiva que ha cambiado radicalmente la situación de los hombres con respecto a Dios. Insiste sobre la supresión de las culpas: los pecados no son ya recordados (10,17), están perdonados (10,18). Las dos frases más significativas que definen esta eficacia salvífica lo hacen desde el punto de vista positivo del don de la santidad (10,10) y de la perfección (10,14).

Por consiguiente, el ofrecimiento único de Cristo tiene un doble efecto: confiere la perfección a Cristo y la confiere a nosotros. En su pasión y resurrección Cristo era pasivo y activo: ha recibido y realizado la perfección, es decir, la relación perfecta con Dios y contemporáneamente nos la ha comunicado; o mejor, ha recibido la perfección para comunicárnosla. Así ha establecido la nueva alianza.

3.4.2. *Las exigencias del don de la nueva alianza*

64. Aquellos que por causa de la ofrenda de Cristo han recibido el perdón de los pecados y están santificados, y han pasado así a la nueva alianza, se encuentran en una nueva situación que por su parte pide un nuevo comportamiento. El autor delimita los rasgos característicos y las exigencias en 10,19-25. El texto comprende dos partes: la primera de naturaleza descriptiva (v. 19-21) y la segunda de naturaleza exhortativa (vv. 22-25). La parte descriptiva define la nueva situación creada por la intervención de Cristo. Presenta por tanto la nueva alianza sobre todo como el don maravilloso que Dios nos ha hecho en Cristo, y muestra que poseemos tres realidades: un derecho de entrada, un camino y una guía (indicativo). La parte exhortativa expresa las exigencias e invita a asumir las tres actitudes de fe, esperanza y caridad; es preciso que el hombre acoja activamente el don de Dios (imperativo). El texto presenta de modo ejemplar la conexión estrechísima entre el don antecedente divino y la tarea consiguiente humana, entre el indicativo y el imperativo.

a) Progresar en la relación con Dios

65. Todos nosotros estamos invitados a acercarnos a Dios, a entrar en un íntimo contacto con él. Ante todo se reclama una adhesión personal a Dios. Esta se verifica practicando las virtudes teologales, que tienen una relación estrecha y directa con la nueva alianza.

La primera condición para acercarse a Dios es la adhesión de fe a él por medio de la mediación sacerdotal de Cristo. La invitación a la «plenitud de la fe» (10,22) está fundada sobre la eficacia perfecta del sacrificio y sacerdocio de Cristo, que introducen a los hombres realmente en la comunión con Dios. La plenitud de la fe se obtiene «con los corazones purificados de toda mala conciencia y el cuerpo lavado con agua pura» (10,22). Esto se refiere al sacramento del bautismo en cuanto al rito externo y a la eficacia interna. Con estas palabras el autor indica el cambio radical entre la antigua y la nueva alianza, el paso a una alianza más interiorizada. La aspersion con la sangre de Cristo alcanza al hombre en su corazón (cf. Jer 31,33; Ez 36,25), lo libra de sus malas inclinaciones, lo transforma y renueva.

La segunda actitud es la esperanza (10,23), estrechamente vinculada a la fe (cf. 11,1); ello expresa el aspecto dinámico de la fe, porque el mensaje que recibimos no es la revelación de una verdad abstracta, sino de una persona que es camino y causa de salvación. Tenemos la esperanza de alcanzar la herencia eterna, de entrar para siempre en el descanso de Dios.

El autor exhorta, finalmente, a la caridad (10,24-25). La relación entre alianza y caridad es muy estrecha. La caridad comprende siempre las dos dimensiones: la unión con Dios y la unión con los hermanos, que son las dimensiones fundamentales de la nueva alianza. Estos versículos invitan a estar atentos unos a otros para progresar en la caridad efectiva que produce obras buenas y subrayan particularmente la exigencia de ser fieles a las reuniones de la comunidad.

b) Sacrificio de alabanza a Dios y de servicio a los hermanos

66. En diversas exhortaciones el autor indica cuál es el adecuado comportamiento de aquellos que con Jesús se han acercado a Dios: deben soportar persecuciones y sufrimientos, permanecer constantes en la fe y pacientes en la esperanza (10,32-39) y están llamados a buscar la paz con todos y a empeñarse por la santificación (12,14-17).

Después de otras exhortaciones al buen comportamiento (13,1-14) sigue una síntesis de la vida moral cristiana en estrecha conexión con el sacrificio de Cristo y con su mediación: «Por medio de él ofrecemos a Dios continuamente un sacrificio de alabanza: este es fruto de labios que alaban su nombre. No olvidaros de hacer el bien y de compartir vuestros bienes, porque el Señor se complace con tales sacrificios» (13,15-16).

El culto cristiano se realiza principalmente en la vida cristiana. Este es verdaderamente cristiano porque cuenta con la mediación de Cristo «por medio de él» (13,15), y consiste en unir la propia existencia al sacrificio de Cristo para hacerla subir hasta Dios. Esto sucede de dos modos que son, ambos, necesarios y que corresponden a dos aspectos del sacrificio de Cristo: con su sacrificio Cristo ha glorificado a Dios y ha salvado a sus hermanos. Del mismo modo el cristiano debe alabar a Dios y servir a sus hermanos. Cristo ha mostrado una perfecta adhesión a la voluntad de Dios (cf. 5,8; 10,7-10) y una generosa solidaridad con los hombres (cf. 2,17-18; 4,15). Por medio de él y con él, toda la vida de los cristianos debe consistir en la transformación de su existencia para vivir obedientes a Dios y generosos en el entregarse a sus hermanos.

3.5. Alianza y compromiso de los cristianos: la perspectiva del Apocalipsis

3.5.1. *Una alianza que se mueve en la historia*

67. El punto de partida de la alianza como la entiende el Apocalipsis está constituido por la alianza sinaítica y davídica, entendida y revivida en la perspectiva de la nueva alianza propuesta por Jeremías (Jer 31,33; cf. Ez 36,26-28).

El autor del Apocalipsis, pasando sin solución de continuidad del Antiguo Testamento al Nuevo y viceversa, reinterpreta la alianza como el compromiso por parte de Dios de realizar con los hombres, mediante Cristo y en relación con él, una reciprocidad altísima de pertenencia expresada en la fórmula típica: «Vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios» (Jer 31,32; Ez 36,28). La primera referencia explícita a la alianza que encontramos en el Apocalipsis —cuando «se abrió el templo de Dios que está en el cielo, y se hizo ver el arca de su alianza en su templo» (Ap 11,19)— está puesta como conclusión de la gran celebración doxológica (Ap 11,15-18) que tiene por objeto un acontecimiento fundamental: «Sobrevino el reino de nuestro Señor y de su Cristo sobre el mundo» (Ap 11,15). La realización del reino en el mundo de los hombres desemboca en la alianza actuada, que es solemnemente visualizada con la muestra del arca.

En la última referencia conclusiva a la alianza, el autor recoge la fórmula de Jeremías y de Ezequiel y la ve realizada en la nueva Jerusalén, la ciudad esposa: «Vi a la nueva Jerusalén descender del cielo, hecha

por Dios, como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,2). Da inmediatamente una explicación que la ilustra: «Y oí una voz potente del trono que decía: "¡He aquí la tienda de Dios con los hombres! Y pondrá su tienda junto a ellos y ellos serán su pueblo y él —Dios con ellos— será su Dios"» (Ap 21,3).

La antigua fórmula de la alianza se encuentra aquí sorprendentemente alargada. La referencia base a Cristo-cordero como esposo y a Jerusalén como novia —retomada en Ap 21,9— ilumina los varios detalles en esta perspectiva: la presencia de la tienda y el hecho de que Dios «pondrá su tienda con los hombres» evoca y retorna Jn 1,14: «Y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros». Solo gracias a la acción de Cristo-cordero (Ap 5,9) se encuentra el paso desde un solo pueblo en la antigua fórmula a una pluralidad de pueblos en la nueva «serán sus pueblos». Sobre todo es mediante Cristo y toda su actuación como el Dios de la antigua alianza, hecho «Dios con nosotros», llega a ser en la nueva «su Dios».

3.5.2. El compromiso de los cristianos

68. La alianza y el reino constituyen un don de Dios y de Cristo, don, sin embargo, que se realiza en los dos aspectos, mediante la cooperación de los cristianos. Encontramos, justo en el comienzo del Apocalipsis, una aclamación a Cristo que lo expresa: «A Aquel que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados en virtud de su sangre —y nos ha hecho reyes, sacerdotes para su Dios y Padre—, a él la gloria y la fuerza por los siglos. Amén» (1,5-6). Destaca ante todo la dimensión del amor por parte de Cristo del que la asamblea se siente objeto. Resalta también un primer resultado de la acción redentora de Jesús: son los hombres constituidos por él «un reino y sacerdotes» (cf. también 5,9-10). El amor por parte de Cristo y la redención se colocan sobre la vertiente de la reciprocidad en la alianza, mientras los otros dos términos —reino y sacerdotes— son aplicables al contexto del reino. Empezaremos por estos dos.

a) Los cristianos «hechos reino»

69. A partir del bautismo, los cristianos, liberados de sus pecados, pertenecen exclusivamente a Cristo que los constituye su reino (cf. 1,5-6). Se trata de un reino en devenir, que lleva consigo como tal una pertenencia a Cristo siempre mayor. A este perfeccionamiento va dirigida la perspectiva penitencial de la primera parte del Apocalipsis (cap. 1-3). Como después veremos en detalle, Cristo resucitado, hablando en primera persona, dirige a su Iglesia imperativos que tienden a cambiarla en mejor, a consolidarla, a convertirla. Lo que Cristo resucitado pide a las iglesias particulares del Asia Menor, vale —más en general— para la Iglesia de todos los tiempos. Es, como se puede ver en cada una de las cartas a las Iglesias, una dialéctica entre la iglesia local de la que se parte a la Iglesia universal —«las iglesias»— con las que se termina. En la medida en que la Iglesia acoge este mensaje desarrolla su pertenencia a Cristo, haciéndose siempre más reino, siempre más capaz de seguir a Cristo cordero (14,4) y de obrar en consecuencia.

b) Los cristianos hechos «sacerdotes» y «vencedores»

70. Los cristianos, hechos reino, son calificados paralelamente como sacerdotes (cf. 1,5; 5,10). La celebración en 5,10 se dirige a Cristo como cordero que, en la formulación propia del Apocalipsis (cf. Ap 5,6), indica al Cristo muerto y resucitado, dotado de toda la fuerza mesiánica y que envía a los hombres la plenitud de su Espíritu. Es Cristo como cordero quien constituye a los cristianos como sacerdotes. Con

esta insólita calificación (cf. una vez más 1 Pe 2,1-10) es indicado —aparte la pureza requerida a los cristianos y la dignidad en la que la situación de reino los coloca— también un papel propio de mediación entre aquello que es el proyecto de alianza de Dios y su realización en la historia que llevará a la actuación definitiva del reino. De hecho, los cristianos propiamente como sacerdotes «están reinando en la tierra» (5,10), pero no en el sentido de disfrutar de un reino ya edificado, sino como compromiso activo para instaurar el reino, de Dios y de Cristo, que se está realizando.

El compromiso activo de mediación de los cristianos se actualiza en lo concreto de la historia donde se desarrolla el enfrentamiento dialéctico entre el bien y el mal, entre el sistema de Cristo y el sistema terrestre antirreino y antialianza, puesto en acto por el influjo de lo demoníaco. Asociada como está a la

victoria que Cristo, presente y activo en la historia humana, está consiguiendo, la acción propia del cristiano llevará consigo una superación del mal, una victoria. El cristiano excluye del cuadro de su existencia aquellas opciones negativas que desmentirían e incluso correrían el peligro de destruir su situación inicial de reino. La tensión moral por llegar a ser completamente reino, con el estado de conversión permanente que supone, salvaguarda al cristiano de cualquier regresión.

Su compromiso de vencedor, en el sentido de una colaboración suya a la victoria que Cristo está consiguiendo sobre el sistema terrestre contrario a la alianza, traerá consigo luego para el cristiano una serie de iniciativas.

La primera de ellas es la oración, a la que el Apocalipsis atribuye un papel determinante en la construcción del reino de Dios. Unida a las de los mártires (cf. 6,9-11), las oraciones de los cristianos sobre la tierra suben a la presencia de Dios y Dios responde con sus intervenciones en la historia (8,1-5). La oración, que para el Apocalipsis es alabanza individual y celebración coral, toma a menudo la forma de un reclamo apasionado, propio del cristiano que, atento al desarrollo de la historia, nota las lagunas —morales y del reino— que allí acaecen.

Junto a la oración, otro compromiso activo del cristiano es su testimonio. Portador permanente de los «mandamientos de Dios» y del «testimonio de Jesús» (12,17; 19,10), el cristiano se sitúa con estos valores enfrente del sistema antirreino y antialianza que encuentra en la historia. Vencerá junto a Cristo y por la fuerza de Cristo. Lo hará con la palabra, pero sobre todo con la vida, dispuesto también a donarla (cf. Ap 12,11). Para el Apocalipsis el cristiano es siempre un mártir potencial.

Cuando luego el Espíritu se lo sugiere, el cristiano podrá asumir, con respecto al sistema antialianza con el que se confronta de modo continuado, también el tono de denuncia propio de la profecía. El Apocalipsis esboza las características destacadas del profeta (cf. 11,1-3): deberá, ante todo, acentuar su oración y después, con la fuerza del Espíritu, denunciará la actitud agresiva, antirreino y antialianza, del sistema terrestre y lo hará con la fuerza irresistible de la palabra de Dios, como los antiguos profetas. Se le podrá además reclamar el seguir a Cristo hasta el fondo, haciendo propia su vivencia pascual. Podrá incluso ser muerto, pero ejercerá, incluso tras su muerte, un influjo decisivo en la historia.

c) «Los actos de justicia de los santos» (Ap 19,8)

71. Hay que notar, finalmente, en el marco de estas actividades desarrolladas por el cristiano, una calificación típica que las atraviesa todas en diagonal y representa un común denominador: el autor la denomina «los actos de justicia de los santos» (19,8). Se trata de esas marcas de justicia, de rectitud establecida, que los santos, con cada una de las actividades indicadas, insertan en la historia. Las actividades a las que se refieren «los actos de justicia» contribuyen todas al desarrollo del reino, pero, al mismo tiempo, se desplazan decididamente también sobre la vertiente de la alianza. Son interpretadas explícitamente por el autor como «el lino» (19,8) que la Iglesia, todavía ennoviada, usará para su vestido nupcial, cuando, en la fase escatológica, llegará a ser la esposa.

d) La lectura sapiencial de la historia

72. El seguimiento activo al que ha sido llamado el cristiano nos aparece estrechamente ligado a los acontecimientos de la historia. Para que su oración, su profecía, el testimonio y cualquier otra acción suya sea de veras una contribución efectiva de justicia, se requiere por parte del cristiano una interpretación oportuna del segmento de historia en que vive. Desde la primera parte del Apocalipsis ha habido —junto a la insistencia sobre el «devenir reino»— una presión reiterada a favor de una lectura interpretativa de la historia. Es un punto crucial para toda la vida cristiana como la ve el Apocalipsis. Se trata de leer la historia, con un ojo en los principios y valores religiosos que Dios ha revelado y revela y con otro ojo en los acontecimientos concretos. Colocando los acontecimientos concretos en el marco de los valores y principios religiosos y dejándolos iluminar por ellos, se obtiene una interpretación de tipo sapiencial. El Apocalipsis, de hecho, llama sabiduría, por una parte, a la sabiduría con la que Dios y Cristo-cordero hacen avanzar el desarrollo de la historia (cf. 5,12 y 7,12); por otra, la capacidad del cristiano para captar

esta sabiduría trascendente en la concretización de su hora, operando una síntesis entre los principios y los hechos concretos, con las propuestas operativas que luego derivan de ellos. A esto atiende el imperativo siete veces repetido por Cristo resucitado: «Quien tenga oídos, escuche lo que Cristo dice a las iglesias» (2,7.11.17.20; 3,6.13.22). A esto miran también los cuadros simbólicos que contienen los grandes principios religiosos revelados, destinados a acoger e iluminar las situaciones históricas más variadas. Su interpretación y aplicación permitirá una lectura sapiencial de la historia adjunta y actualizada.

Introduciendo en la historia de modo orientado y adherido a los hechos su plegaria, su testimonio, su profecía y las demás iniciativas que la lectura sapiencial de los hechos le sugiera cada vez, el cristiano cooperará a la realización ulterior del reino y crecerá en su reciprocidad de amor a Cristo, típica de la alianza.

e) Conclusión

73. La alianza en el Apocalipsis representa un don de Dios que se ramifica en los acontecimientos humanos. Es, pasando a través de la historia por medio de Cristo, como Dios realiza progresivamente aquel máximo de reciprocidad típico de la nueva Jerusalén, que reclama para efectuarse el pleno desarrollo del reino. Alianza y reino se reclaman mutuamente: se mueven en paralelo en la historia y, cuando alcanzan la conclusión, coinciden. Visto en su punto de llegada, el reino representa la realización plena del sistema de valores de Cristo en una situación en que todo es homogéneo a él y al Padre. La expresión de esta situación en términos interpersonales es la reciprocidad de la alianza realizada, percibida como amor. El don de la alianza por parte de Dios aparece así en el Apocalipsis como una fuerza motriz subyacente que lleva adelante todo el desarrollo de la historia de la salvación y lo concluye.

3.6. La eucaristía, síntesis de la nueva alianza

3.6.1. *El don de la eucaristía*

74. Como ya ha sido mencionado, la perspectiva de una nueva alianza aflora en el profeta Jeremías (31,31-34; cf. Ez 36,26-28). La intervención decisiva de Dios: «Pondré mi ley en su ánimo», tendrá como efecto que «todos me conocerán» (31,34). Jeremías, sin embargo, no indica el medio con el que Dios efectúa esta transformación interior.

a) La muerte de Jesús funda la alianza definitiva

En los sinópticos y en Pablo encontramos la determinación concreta del medio que Dios utiliza en esta operación interna anunciada por Jeremías y Ezequiel. Jesús, el Siervo sufriente de Dios (Lc 22,27; Jn 13,4-5.13-17), anticipando con signos elocuentes el don supremo que está presto a hacer, en el ofrecer el cáliz con su sangre, lo designa como «mi sangre de la alianza» (Mt 26,28; Mc 14,24; cf. Ex 24,8), o bien —en la formulación de Pablo y Lucas—: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

Al dar la eucaristía a la Iglesia, Jesús se ha entregado a sí mismo, determinando así el significado de su pasión y resurrección. Ha transfigurado la muerte, el acto humano que significa y efectúa la disgregación total, en un medio potentísimo de unión. Normalmente, el fallecimiento de una persona crea una ruptura irremediable entre el que se va y los que permanecen, y esto pasa todavía más cuando se trata de un condenado a la pena capital. Pero, en la última Cena, Jesús dio a su muerte de condenado un sentido completamente opuesto, haciéndola ocasión y causa de un amor extremo, instrumento de comunión con Dios y con los hermanos, medio para fundar la alianza definitiva.

Las palabras de la institución: «Bebed todos, porque esto es mi sangre de la alianza», revelan y efectúan esta transformación del sentido de la muerte. Se ofrece, como sustancia nutritiva que da vida, «da sangre derramada» o bien la misma muerte, no considerada como un desastre fatal, sino como «memoria», es decir, presencia permanente de un ajusticiado que «volverá» porque, empezando por la «noche en la que fue entregado» (1 Cor 11,23), aquel que fue juzgado ha sido constituido como aquel que nos juzga «para

no ser condenados junto con el mundo» (1 Cor 11,32).

b) La eficacia comunitaria de los elementos eucarísticos

75. El gesto sacramental expresa de modo especial la eficacia comunitaria del sacrificio. Jesús se transforma en alimento y bebida para todos los hombres (cf. Jn 6,53-58). Por dio no solo su sacrificio lo hace agradable a Dios, sino la Forma en que este es significado y realizado manifiesta también el beneficio en nuestro favor, en cuanto nos pone en estrecha comunión con Jesús y, por medio de él, con Dios. El banquete de la «Nueva Alianza», en el que Jesús mismo se vuelve alimento, realiza el aspecto subrayado por Jeremías: la actividad de Dios que transformará a los hombres «desde dentro». Mediante el «se debe comer la carne de Jesús» y «se debe beber su sangre» se insiste sobre la completa asimilación y se manifiesta del mejor modo posible la acción interior de Dios prevista por Jeremías y por Ezequiel. Esta operación divina no queda restringida a un grupo privilegiado, sino pone a todos los convocados en una comunión recíproca. Se trata de un alimento compartido sin excluir a nadie, dado que el cuerpo «ha sido entregado por vosotros» y la sangre «ha sido derramada por vosotros». Ya todo «sim-posio» lleva consigo el dinamismo de comunicación recíproca entre las personas, de aceptación mutua, de relaciones amistosas y fraternales. Tanto más el banquete eucarístico, que no es el resultado de meras convergencias horizontales, sino que toma su origen en la convocatoria de Cristo que derrama su sangre por todos y obtiene lo que nadie, ni siquiera todos juntos, podría haber conseguido: «el perdón de los pecados» (Jer 31,34; Mt 26,28).

Esta realidad profunda de la Cena del Señor era tan impresionante para la fe que el mismo Pablo, que siempre respeta la dualidad de los elementos eucarísticos (1 Cor 10,16), fascinado por la realidad tan densa que crea el sacramento, en un cierto momento pasa a ocuparse de uno solo de ellos: «Porque el pan es uno solo, nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo: pues todos participamos del único pan» (1 Cor 10,17). Este único Cuerpo es la Iglesia.

Mientras el Señor dice del pan eucarístico: «Esto es mi cuerpo» (1 Cor 11,24), Pablo declara a propósito de los corintios: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,27). Una cosa no va sin la otra y separarlas «no es un comer la cena del Señor» (1 Cor 11,20).

c) La eucaristía, el don

76. La eucaristía es totalmente don, el don por antonomasia. En ella Jesús se da a sí mismo, la propia persona. Da sin embargo su cuerpo entregado y su sangre derramada, lo que significa que él se da a sí mismo en el acto supremo de su vida, precisamente en la entrega de su vida en una perfecta dedicación a Dios y en un completo compromiso por la humanidad. Jesús se da en el pan y en el vino como comida y como bebida, lo que significa el cambio interior que es característico de la nueva alianza (cf. Jer 31,33). Mediante esta unión eucarística se entra a la vez en la más estrecha comunión con Dios y con los hombres. No se puede estar en esta interna y vital unión con Jesús y después comportarse en modo evidentemente opuesto al comportamiento de Jesús para con Dios y para con los hombres.

3.6.2. *Las implicaciones comunitarias de la eucaristía*

77. Pablo, ante el comportamiento equivocado de los corintios precisamente durante la celebración eucarística, reflexiona sobre la naturaleza y sobre el significado de la misma eucaristía y desarrolla los criterios de la conducta justa. El camino trazado no es más ley y letra, sino persona, acción, espíritu —todo realizado y presente en Jesús—. Es incoherente y contradictorio acoger en el sacramento el don total de Cristo y unirse íntimamente con su persona y con su cuerpo, es decir, con todos los otros miembros de la comunidad cristiana, y luego separarse de estos otros despreciándolos y no compartiendo con ellos la vida de comunidad y los bienes.

a) Eucaristía y comunión vivida

La celebración de la nueva alianza debe ser hecha en plena coherencia con la vida para no convertirse en una farsa. Posee una dimensión moral que hace referencia a la realidad cotidiana.

Por ello hay que distinguir bien la causa de la culpabilidad de los corintios. No han abusado de la eucaristía en el sentido de una profanación al no tratarla como una realidad sagrada. Su responsabilidad consiste en el hecho que no tenían en cuenta las implicaciones comunitarias de la eucaristía y de la comunión personal con el Señor: no puede decir que estima al Señor quien desprecia al prójimo misteriosamente unido con él.

Los corintios prácticamente quitaban a la alianza ofrecida por el Señor su «novedad», sofocándola en las rígidas categorías económicas y sociales del paganismo.

b) No comida de los perfectos, sino remedio contra los defectos

78. Pablo critica las divisiones entre los corintios como incompatibles con la Cena del Señor, pero no proclama «una huelga de la eucaristía». Quien quisiese aplazar la eucaristía hasta que la comunidad eclesial se encuentre en plena unidad y libre del pecado, no podría nunca renovar el mandamiento de Cristo: «Haced esto en memoria mía» (1 Cor 11,24.25). El mismo Pablo vincula las dos realidades: «Es necesario, en efecto, que haya divisiones entre vosotros, para que en medio de vosotros se manifiesten los verdaderos creyentes» (1 Cor 11,19). A través del lazo que establece entre eucaristía y compromiso moral, el texto paulino se sitúa en continuidad con numerosos escritos del Antiguo Testamento que insisten sobre la relación entre culto y ética (cf. arriba n.35-36).

La eucaristía, a causa de los defectos que se encuentran en la comunidad, será constantemente una llamada de atención, un estímulo para no conformarse con esta situación. Por eso Pablo la ve también como una ocasión a fin de que «cada uno se examine a sí mismo» (1 Cor 11,28). El fruto será: «Cuando luego seamos juzgados por el Señor, seremos amonestados por él para no ser condenados juntamente con el mundo» (11,32). Incluso, en la primera celebración eucarística, desarrollada por el mismo Jesús, se ve obligado a reprender los defectos de los suyos: «Y surgió entre ellos también una discusión: sobre cuál de ellos tenía que ser considerado como el más grande» (Lc 22,24). Los dos caminantes de Emaús están inmersos en los sueños del mesianismo político (Lc 24,21), pero esto no impide a Jesús explicarles las Escrituras y hacerse reconocer por ellos «en el partir el pan» (24,35).

Para Pablo, los deplorables acontecimientos de Corinto no tienen como resultado una renuncia fatalista a los encuentros eucarísticos, sino que se presentan como oportunidades válidas para examinar la conciencia, tanto individual como comunitaria, para formular «el imperativo» de los cambios necesarios y para permitir al «indicativo» de la fuerza divina, activa en la nueva alianza, el desplegar su obra unitiva en el cuerpo de Cristo.

Prescindiendo de una obstinada cerrazón individualista o de grupo, la participación en la eucaristía será siempre la más fuerte llamada a la conversión y el modo mejor de dar nueva vitalidad a la alianza que renueva la vida y los comportamientos en la Iglesia y, partiendo de ella, en el mundo.

c) La dinámica del Espíritu de Cristo

79. En la eucaristía Jesús se da a sí mismo a la comunidad de participantes precisamente en su acto supremo, en su total entrega a Dios Padre y en su compromiso sin límites por los hombres pecadores. Dándose a sí mismo, Jesús comunica su Espíritu, el Espíritu de Cristo (Rom 8,9; Flp 1,19). Este don pide en seres libres una acogida activa, un adecuarse al Espíritu de Jesús, un obrar en su Espíritu. Pablo llega por ello a esta conclusión: «Si vivimos en el Espíritu, caminemos también según el Espíritu» (Gál 5,25).

No se trata de un imperativo impuesto desde fuera y que hay que realizar con las propias fuerzas, sino de un imperativo interno, dado con el mismo Espíritu de Jesús. Permanece una tarea continua el abrirse al Espíritu de Jesús, dejarlo determinar las propias acciones, seguirlo. El Espíritu, vivo en Jesús y comunicado por Jesús especialmente a través del don de la eucaristía, se hace una realidad dinámica en

el interior del corazón de los cristianos, si estos no se oponen a su obrar.

Para Pablo, por el comportamiento de los corintios se pone en peligro el elemento central de la fe cristiana, la presencia y la actividad del Espíritu de Cristo en el corazón de los fieles. Al Espíritu de Cristo, que es un Espíritu de amor y solidaridad, han preferido los viejos privilegios y divisiones de la clase, concluyendo en el desprecio hacia los que no tienen nada (1 Cor 11,22). Por ello llega con fuerza la reacción del Apóstol, determinada por la misma preocupación que expresa frente a los gálatas: «Después de haber empezado con la señal del Espíritu, ¿ahora queréis terminar con la señal de la carne?» (3,3).

La presencia y la dinámica interna del Espíritu no dispensan a los cristianos de decididos y duros esfuerzos propios. El mismo Jesús, poseedor y dador del Espíritu, no fue exonerado de una ardua lucha para cumplir su obra de redención. El comportamiento de Jesús debe inspirar a aquellos que en su sangre se vuelven partícipes de la nueva alianza.

4. DEL DON AL PERDÓN

80. Es fundamental el don de Dios que empieza con la creación, se manifiesta en las diversas expresiones de la alianza y llega hasta el envío del Hijo, a la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19) y al ofrecimiento de una comunión de vida perfecta e interminable con Dios. El don es a la vez invitación a la acogida, indica implícitamente el justo modo de acogerlo y capacita para una respuesta adecuada. Exponiendo la moral revelada nos hemos comprometido a mostrar cómo Dios acompaña sus dones con la revelación del camino justo, del modo adecuado de acogerlos.

Pero, según el testimonio de la Biblia, los hombres, desde el comienzo, no acogen adecuadamente el don de Dios, no quieren aceptar el camino que Dios les muestra, y prefieren sus propios caminos equivocados. Esto se verifica en toda la historia humana, en cada generación hasta la crucifixión del Hijo de Dios, el rechazo de sus misioneros, la persecución de sus fieles. La Biblia es la narración de las iniciativas de Dios, pero simultáneamente el relato de las maldades, debilidades, fallos humanos. Se plantea urgentemente la pregunta: ¿cuál es la reacción de Dios a estas respuestas humanas? ¿Dios hace su ofrecimiento solo una vez? Quien no lo acoge inmediatamente, ¿lo pierde justamente para siempre y perece inexorablemente en su rebelión, separado de Dios, fuente de vida?

En esta situación, los libros bíblicos nos muestran cómo al don se añade el perdón. Dios no actúa como juez y vengador implacable, sino que se apiada de sus criaturas caídas, las invita al arrepentimiento y a la conversión y perdona sus culpas. Es un dato fundamental y decisivo de la moral revelada que esta no constituye un moralismo rígido e inflexible, sino que su garante es el Dios lleno de misericordia que no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (cf. Ez 18,23-32).

Presentamos los datos principales de esta situación propicia y salvífica, en la que al don se añade el perdón y que es la única esperanza del hombre pecador. El Antiguo Testamento atestigua ampliamente la disposición de Dios al perdón, que después alcanza su plenitud en la misión de Jesús.

4.1. El perdón de Dios según el Antiguo Testamento

81. Pecado y culpa, penitencia y expiación tienen un papel importante en la vida cotidiana del pueblo de Dios. Esto se manifiesta en las fundamentales narraciones bíblicas sobre el origen del mal en el mundo (Gén 2-4; 6-9) y sobre la rebelión de Israel (Jer 31; Ez 36) y sobre el reconocimiento del dominio de Dios por parte de toda la tierra (Is 45,18-25). Un rico vocabulario de expresiones por todo el campo del pecado y del perdón y un sistema refinado de rituales de expiación muestran el mismo hecho. No es fácil, sin embargo, comprender la dinámica del proceso con el que la relación entre Dios y su pueblo queda restablecida, según sus dimensiones antropológicas y teológicas. Ellas, de hecho, son muy diferentes de nuestros conceptos modernos.

a) Dos presupuestos fundamentales

Señalemos dos importantes conceptos iniciales. Ante todo: culpa y perdón no son materia de imputación jurídica y de perdón de deudas. Se trata, por el contrario, de realidades de hecho. Las malas acciones producen una distorsión del cosmos. Son contra el orden de la creación y pueden ser contrapesadas solo mediante acciones que restauran el orden del mundo. En segundo lugar, este concepto de una conexión natural entre causa y efecto es indicativo del papel de Dios en cuanto al perdón: Él no es el acreedor severo que pone en orden deudas, sino el Creador benévolo que vuelve a traer a los seres humanos a su condición de seres amados por él y que repara los daños que han causado al mundo. Estas dos premisas contrastan con la comprensión jurídica de pecado y perdón en nuestra cultura. Se debe, sin embargo, tenerlo en cuenta, porque de otro modo se pierde una llave de acceso a la misericordia de Dios. La comprensión ontológica de la expiación se refleja en algunas expresiones metafóricas, como Dios «arroja al fondo del mar los pecados» (Miq 7,19), «lava al penitente del pecado» (Sal 51,4), «redime de la culpa» (Sal 130,8).

b) La tradición sacerdotal

Una teología detallada del perdón ha sido desarrollada en los ambientes sacerdotales, especialmente en la forma en que se encuentra en los libros del Levítico y de Ezequiel, y especialmente mediante la expresión «cubrir (*kapper*) los pecados». El libro del Levítico presenta la legislación para el culto en lo que atañe a las varias ofertas que corresponden a las diversas categorías de pecado e impureza (Lev 4-7). El gran rito es el del día de la expiación, cuando el macho cabrío para el SEÑOR es inmolado como sacrificio por los pecados del pueblo y el macho cabrío para Azazel es enviado al desierto y lleva consigo las iniquidades de Israel (Lev 16). La ley que contempla esta ceremonia se encuentra exactamente en el centro de los cinco libros de Moisés y regula la principal actividad cultural instituida para hacer posible la presencia permanente del Señor en medio de su pueblo en la tienda del desierto (cf. Éx 40).

Es fundamental para la tradición sacerdotal que los ritos de expiación no vengán presentados como medios que obtienen la misericordia de Dios, en el sentido que una actividad humana pueda disponer de su voluntad de perdonar e incluso pueda obligarle al perdón. Estos ritos representan, por el contrario, la señal objetiva del perdón del Señor (sangre como prenda de vida: cf. Gén 9,4).

La misma reconciliación, sin embargo, es pura iniciativa de la benevolencia trascendente del Señor con respecto al pecador penitente, como explica el Levítico: «Puesto que aquel día se cumplirá el rito expiatorio por vosotros, a fin de purificaros; seréis purificados de todos vuestros pecados delante del SEÑOR» (Lev 16,30).

c) Características de la reconciliación

Sobre el trasfondo de esta enseñanza sacerdotal se deben entender muchas afirmaciones que se encuentran aquí y allí y miran la reconciliación de los seres humanos con Dios. Es exclusivamente el Señor quien perdona pecados (Sal 130,8). Su misericordia alcanza a todo Israel (Ez 32,14), incluso a la generación inicua del desierto (Ex 34,6-7), su ciudad Jerusalén (Is 54,5-8) y también las otras naciones (Job 4,10). El perdón es siempre inmerecido, pero proviene de la santidad de Dios, la cualidad que distingue al Señor de todos los seres terrestres (Gén 8,21; Os 11,9). El perdón de Dios causa la renovación creativa (Sal 51,12-14; Ez 36,26-37) y lleva consigo vida (Ez 18,21-23). Este es siempre ofrecido a Israel (Is 65,1-12) y puede quedar en vano solo por el rechazo del pueblo a volver al Señor (Jer 18,8; Am 4,6-13). Según el decálogo, la paciencia de Dios con respecto a los pecadores es talmente admirable que alcanza hasta la tercera o cuarta generación, esperando que dejen los caminos de la maldad (Ex 20,5-6; Núm 14,18). En fin, su perdón pone término a todo castigo (Is 40,1-20); Job 3,10), que no tiene otra meta que hacer volver a él a los pecadores: «Acaso encuentro yo placer en la muerte del malvado o no más bien en que desista de su conducta y viva?» (Ez 18,23; cf. Is 4).

4.2. El perdón de Dios según el Nuevo Testamento

82. Los escritos del Nuevo Testamento afirman concordemente como verdad central que Dios ha realizado el perdón a través de la persona y la obra de Jesús. Expondremos este mensaje de un modo bastante

explícito por el evangelio de Mateo y después, más brevemente, por algunos otros escritos del Nuevo Testamento.

a) Jesús, salvador de los pecados (Mateo)

El evangelista Mateo reitera en modo particular que la misión de Jesús consiste en la tarea de salvar a su pueblo de sus pecados (1,21), de llamar a los pecadores (9,13) y de obtener el perdón de los pecados (26,28).

José, que antes del nacimiento de Jesús es informado por el ángel del Señor sobre la situación de María y su propio papel, recibe el encargo: «Tú lo llamarás Jesús: él en efecto salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). De un modo fundamental y programático, a través del mismo nombre del niño, viene expresada su principal misión. Al nombre «Jesús» (en hebreo: *Jeshua* o *Jehoshua*) se suele atribuir el significado «El Señor salva». Aquí el don de la salvación se especifica como perdón de los pecados. En el salmo 130,8, el que lo reza, confiesa: «Él (Dios) redimirá a Israel de todas sus culpas». De ahora en adelante, Dios obra y perdona los pecados mediante la persona de Jesús. La venida y la misión de Jesús queda centrada sobre el perdón y atestigua en modo irrefutable que Dios perdona. En los dos versículos que siguen, Mateo refiere el cumplimiento de la Escritura que dice: «Él será llamado Enmanuel, que significa "Dios con nosotros"» (1,22-23). Jesús libera de los pecados, quita lo que separa a los hombres de Dios y al mismo tiempo efectúa la renovada comunión con él.

En el encuentro con un paralítico, Jesús realiza explícitamente esta su tarea. No cura inmediatamente al enfermo, pero le dice, con condescendencia y ternura: «Valor, hijo, tus pecados te son perdonados» (Mt 9,2). Algunos escribas, allí presentes, son conscientes de la gravedad de lo sucedido y acusan a Jesús, internamente, de haber blasfemado, por haberse arrogado una prerrogativa divina. En confrontación con ellos, Jesús insiste sobre su autoridad y presenta como confirmación la misma curación: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene el poder sobre la tierra de perdonar los pecados...» (Mt 9,6). Con este encuentro van ligados la llamada al publicano Mateo (9,9) y el banquete de Jesús y de sus discípulos con muchos publicanos y pecadores. Contra la protesta de los fariseos, Jesús se presenta como médico y como expresión de la misericordia querida por Dios, y define así la misión que Dios le ha confiado: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). Aquí también el fin del perdón, como Jesús lo expresa en la palabra familiar dirigida al pecador enfermo, en el llamamiento al seguimiento y en el banquete común, es la comunión.

Durante la última Cena, finalmente, dando el cáliz a los discípulos, Jesús dice: «Bebed todos, porque esto es mi sangre de la alianza que es derramada por muchos para el perdón de los pecados» (Mt 26,28). Así revela de qué modo obtiene él la salvación de su pueblo de sus pecados. Derramando su sangre, es decir, inmolando la propia vida, sanciona la nueva y definitiva alianza y consigue el perdón de los pecados (Heb 9,14). Las acciones que Jesús pide a sus discípulos, es decir, comer su cuerpo y beber su sangre, son prendas de su unión con él y, a través de él, con Dios: unión que llega a ser perfecta e imperecedera con el banquete en el reino del Padre (Mt 26,29).

b) La misión redentora de Jesús en los otros escritos de Nuevo Testamento

83. Aludamos brevemente al evangelio de Juan, a la carta a los Romanos, a la carta a los Hebreos y al Apocalipsis. Puede asombrar el hecho que casi siempre al comienzo de estos escritos se pone de relieve la misión de Jesús que mira al perdón de los pecados.

En la primera aparición de Jesús, Juan Bautista lo presenta así: «He aquí el cordero de Dios, aquel que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El mundo, la humanidad entera, está impregnado por el pecado; Dios ha mandado a Jesús para que libre al mundo del pecado. El motivo que ha causado el envío del Hijo por parte del Padre es su amor hacia el mundo pecador. «En efecto, tanto ha amado Dios al mundo como para darle su Hijo, el único, para que cualquiera que cree en él no muera, sino que tenga la vida eterna. Dios no ha mandado el Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de él» (Jn 3.16-17). También al inicio de su primera carta, Juan constata: «La sangre de Jesús, su

Hijo, nos purifica de todo pecado» (1 Jn 1,7), y continúa: «Si confesamos nuestros pecados, él, que es fiel y justo, nos perdonará los pecados y nos purificará de toda iniquidad. Si decimos no tener pecado, hacemos de él un mentiroso y su palabra no está en nosotros» (1 Jn 1,9-10).

Pablo se ocupa especialmente en la carta a los Romanos del perdón concedido por Dios y realizado por Jesús: «En efecto, todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por su gracia por medio de la redención que está en Cristo Jesús. Dios lo ha preestablecido como instrumento de expiación por medio de la fe, en su sangre...» (Rom 3,23-25). Para todos la fe en Jesús constituye el acceso al perdón de sus pecados (cf. Rom 3,26) y a la reconciliación con Dios (cf. Rom 5,11). También según Pablo, el amor de Dios por los pecadores es el motivo del don de su Hijo: «Dios nos muestra su amor hacia nosotros porque, mientras éramos todavía pecadores, Cristo ha muerto por nosotros» (Rom 5,8).

El comienzo de la carta a los Hebreos describe la posición del Hijo a través del cual Dios ha hablado últimamente (Heb 1,1-4) y menciona la acción decisiva de su misión: él ha realizado «la purificación de los pecados» (Heb 1,3). De este modo queda destacado desde el principio lo que constituye el tema principal de la carta.

En la parte inicial del Apocalipsis Jesucristo es aclamado como «aquel que nos ama y nos ha librado de nuestros pecados con su sangre, que ha hecho de nosotros un reino, sacerdotes para su Dios y Padre» (Ap 1,5). Esto se repite en la gran, solemne, festiva y universal celebración dedicada al Cordero, y se expresa en el canto nuevo: «Tú eres digno de tomar el libro y de abrir los sellos, porque has sido inmolado y has rescatado para Dios, con tu sangre, hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación y has hecho de ellos, para nuestro Dios, un reino y sacerdotes que reinarán sobre la tierra» (Ap 5,9-10). La singular fiesta y alegría está causada por el hecho que el sacrificio de Jesús-Cordero y el acto redentor y salvador por antonomasia que reconcilia la humanidad perdida con Dios, la conduce de la muerte a la vida y la lleva de las tinieblas de la desesperación a un futuro feliz y luminoso en la unión con Jesús y con Dios.

Recordemos, finalmente, la experiencia de los dos principales apóstoles, Pedro y Pablo. Ambos han experimentado un serio fallo: Pedro negando tres veces el conocer a Jesús y el ser su discípulo (1Vlt 26,69-75 par.), Pablo como perseguidor de los primeros creyentes en Jesús (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,5-6); ambos eran profundamente conscientes de su culpa. A Pedro (1 Cor 15,5; Lc 24,34; Jn 21,15-19) y a Pablo (1 Cor 9,1; 15,8) se les ha manifestado Cristo resucitado. Los dos son pecadores a quienes se ha conferido la gracia. Los dos han experimentado el significado decisivo y vital del perdón para el pecador. Su sucesivo anuncio del perdón de Dios mediante el Señor Jesús, crucificado y resucitado, no es una teoría o palabra gratuita, sino que es el testimonio de la propia experiencia. Conociendo el peligro de la perdición han recibido la reconciliación y han llegado a ser los principales testigos del perdón divino en la persona de Jesús.

e) La mediación eclesial para la comunicación del perdón divino

84. En el cuadro más amplio del poder confiado a Pedro (Mt 16,9) y a los otros discípulos responsables de la Iglesia (11-Ilt 18,18), se inserta la misión de «perdonar los pecados»; esta queda presentada en el contexto de la efusión del Espíritu Santo simbolizada por un gesto impresionante del Señor resucitado que echó su aliento sobre sus discípulos (Un 20,22-23). Allí, en el centro del acontecimiento pascual, nace lo que Pablo llama «el ministerio de la reconciliación» y que él comenta: «En efecto, ha sido Dios el que ha reconciliado consigo el mundo en Cristo, no imputando a los hombres sus culpas y confiando a nosotros la palabra de la reconciliación» (2 Cor 5,18-19). Tres sacramentos están explícitamente al servicio de la remisión de los pecados: el bautismo (Hch 2,38; 22,16; Rom 6,1-11; Col 2,12-14), el ministerio del perdón (Un 20,23) y, para los enfermos, la unción confiada a los «presbíteros» (Sant 5,13-19).

5. LA META ESCATOLÓGICA, HORIZONTE INSPIRATIVO DEL COMPORTAMIENTO MORAL

85. La meta escatológica se presenta, en el Nuevo Testamento, como el último grado de unión con Dios que el hombre ha sido llamado a alcanzar. Constituye, por parte de Dios, un don que implica su

trascendencia y que se realiza por medio de Cristo. Requiere en el hombre, que es su objeto, la disponibilidad a aceptarlo y a organizar todo su obrar moral en la actual vida terrena dentro del horizonte de la futura plenitud de vida en la unión perfecta con Dios.

Encontramos huellas un poco por todas partes en el ámbito del Nuevo Testamento. Pero la unión escatológica con Dios como también su acogida por parte del hombre resaltan sobre todo en Pablo y en el Apocalipsis.

5.1. El reino realizado y Dios todo en todos: el mensaje de Pablo

86. Pablo, tal como aparece al tener en cuenta sincrónicamente todas las cartas que se le atribuyen, ve la última meta del hombre como el desenlace de un dinamismo de vida que, iniciado con la primera acogida del Evangelio y con el bautismo, se concluye con el ser con Cristo.

a) El don de la vida eterna

Desde su primera implantación, la vida eterna donada es puesta por Pablo en relación con Cristo: «El don de Dios es la vida eterna en Jesucristo nuestro Señor» (Rom 6,23). La relación con Cristo viene determinada como un enganche —de dependencia y de participación— con la resurrección: «... como Cristo ha resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros caminaremos en una novedad de vida» (Rom 6,4).

La participación en la vida resucitada se realiza ya ahora: el cristiano prosigue, constantemente en crecimiento, en el desarrollo de su existencia actual y alcanza la plenitud en la fase escatológica.

A propósito de esta vida que anima al cristiano hay otro aspecto a subrayar: la dependencia del Espíritu. El Espíritu implanta en el cristiano la nueva vida de Cristo, la hace desarrollar, la lleva a su plenitud. ¿Cómo podemos configurar esta plenitud? Pablo nos ofrece a este propósito varios apuntes significativos.

Habla, por ejemplo, de una vida en la incorruptibilidad, en la gloria, en el poder, de un cuerpo espiritual en lugar de nuestra situación pre-escatológica presente (1 Cor 15,42-44). Subraya que, resucitados, llevaremos «la imagen del Adán celeste» (1 Cor 15,49).

Otro texto de Pablo que nos traslada del presente al futuro escatológico es la conclusión del «camino del amor» (1 Cor 12,31b-14,1a) que encontramos en 1 Cor 13,8-13. El amor con que amamos ahora «no pasa jamás» (1 Cor 1,8). A nivel escatológico cesarán la fe y la esperanza, pero el amor, debidamente engrandecido, permanecerá y dará el tono a toda la vida escatológica.

Pero existe —a propósito de la vida divina como participación en la resurrección de Cristo— un pasaje particularmente sintético y significativo: se trata de 1 Cor 15,20-28. Después de haber ilustrado en los versículos precedentes la confluencia irrenunciable entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, sobre cuya base existe una única gran resurrección, la de Cristo que se extiende y ramifica en forma de vida y vitalidad en los cristianos individuales, Pablo se apresura ahora a precisarnos algunos detalles. Ante todo hay, en la coparticipación de la resurrección, un orden en la realización: en primer lugar, Cristo, quien, ya resucitado, constituye como la primicia de una cosecha que está todavía madurando. Pero, infaliblemente, después de Cristo vendrán «aquellos que le pertenecen» (1 Cor 15,23).

La participación plena en la resurrección por parte de los cristianos tendrá lugar «en su parusía» (1 Cor 15,23), en el momento del retorno definitivo. Pablo, mirándolo desde su presente, indica —usando un estilo apocalíptico— lo que sucederá en el espacio de tiempo intermedio. Habrá una acción propia de Cristo dirigida a establecer su reino en la historia. Ello supondrá, por una parte, la superación de todos los elementos antirreino, heterogéneos y hostiles, que se habrán concretado en la historia, hasta el «último enemigo... la muerte» (1 Cor 15,26). Después de esto, Cristo resucitado presentará «a Dios y Padre» (1 Cor 15,24) el reino realizado, constituido, juntos, por él y por todos los hombres que participarán plenamente en su resurrección. Se alcanzará entonces el punto de llegada de toda la historia de la

salvación. Dios «todo en todos» los hombres (1 Cor 15,28), perfectamente homogéneo con ellos, como está, ya desde ahora, enteramente presente y homogéneo con Cristo resucitado.

b) Las consecuencias morales

87. Esta meta altísima tiene sus consecuencias morales, que se reflejan sobre el obrar cristiano.

Mirándola el cristiano deberá, ante todo, tomar nota de ser, ya desde ahora, portador de aquella vida que luego tendrá ese florecimiento. Cristo, mediante la nueva vida que él comunica, ya desde ahora está resucitando en él.

El Espíritu que posee la da y la organiza. Constituye «la prenda de nuestra herencia» (Ef 1,14), la que tendremos una vez alcanzada la meta. Todo aumento de vida, todo crecimiento de amor, constituyen un paso en esta dirección.

El cristiano, en consecuencia, deberá mirar a su futuro último como a un punto de referencia inspirador. Hay, entre su presente y su última meta, una continuidad de vida en crecimiento.

La vida de Cristo en desarrollo llevará consigo en el cristiano elecciones precisas y Pablo no se cansa de repetirlo: «Pensad en vosotros mismos como muertos para el pecado, pero vivientes para Dios en Jesucristo» (Rom 6,11). Y el desarrollo tiende todo al reino futuro que Cristo entregará al Padre y del que Cristo mismo formará parte. Pero la participación en el reino futuro, lejos de darse por descontada, tiene desde ahora sus exigencias. Después de haber enumerado las «obras de la carne» (Gál 5,19-21), Pablo añade: «Respecto a todo esto os prevengo, como ya os dije, que quienes hacen estas cosas no poseerán el reino de Dios» (Gál 5,21). Se sigue que, mirando a su futuro escatológico, el cristiano crecerá cada día en la vida y en el amor, pero deberá, al mismo tiempo, protegerse de todos los elementos antirreino que le pueden acechar en el camino.

5.2. El punto de llegada del Apocalipsis: la reciprocidad con Cristo y con Dios

88. En el Apocalipsis la enseñanza sobre la plenitud escatológica, particularmente acentuada, queda presentada de modo original. Lo que en Pablo es el reino realizado, y «Dios todo en todos», queda descrito en términos antropológicos: una ciudad que llega a ser la esposa. Y la ciudad es la nueva Jerusalén. Dos son las etapas de este su devenir.

a) Novia y esposa: la Jerusalén nueva

En la primera etapa, la ciudad, todavía prometida, atraviesa el umbral de la nupcialidad (Ap 21,1-8). En un contexto totalmente renovado por los valores de Cristo —«un cielo nuevo y una tierra nueva»—, Jerusalén «desciende del cielo, de Dios, preparada como una novia adornada para su hombre» (Ap 21,1-2).

La preparación de la novia, ya ultimada, ha supuesto un crecimiento gradual de su «primer amor» (Ap 2,4), crecimiento que la novia ha realizado, sea acogiendo los imperativos de Cristo que la califican siempre más como reino (Ap 2,2-3), sea dejando las «huellas de justicia» (Ap 19,8) que ha sabido realizar en la historia.

Cruzado el umbral de la nupcialidad, la novia se transforma en la «mujer». Es la segunda etapa. El autor del Apocalipsis expresa e inculca, con los mejores recursos de su simbolismo, la situación nueva que así se determina (Ap 21,9-22,5). Por una parte, la novia convertida en esposa es vista, reconocida y hecha reconocer como capaz de un amor igualitario con respecto a Cristo. Preparada en contacto con la trascendencia de Dios en el cielo del cual desciende, llevando además el toque de Dios que es amor, la Jerusalén nueva aparece toda ella referida a Cristo, transida como está de su novedad. Por otra parte, Cristo mismo está como comprometido a dar a su esposa cuanto de bueno posee él: la inunda de luz y le comunica su «brillo que corresponde a una piedra preciosísima como una piedra de jaspe que refleja la luz» (Ap 21,11), la gloria de Dios. Hace de ella una ciudad abierta a todos los pueblos, con «doce ángeles

y los nombres de las doce tribus de Israel» sobre las doce puertas, mientras sus fundamentos son «los doce apóstoles del cordero» (Ap 21,14). Le da estabilidad, la construye toda según la dimensión de su amor (cf. Ap 21,16 y E£ 3,18-19). Sobre todo, la pone en contacto directo con Dios (Ap 21,18), un contacto vivo y palpitante, simbolizado por la abundancia de las piedras preciosas (Ap 21,19). La inunda con «un río de agua de la vida, brillante como el cristal, proveniente del trono de Dios y del cordero» (22,1). Tanto Cristo-cordero como su esposa no podrían darse un don recíproco mayor.

b) El reino de Dios actuado

89. Pero hay otro aspecto. Con la nueva Jerusalén «esposa del Cordero» (Ap 21,9) se realiza plenamente «el reino de Dios y de su Cristo» (Ap 11,15). La confluencia entre nupcialidad y reino entusiasma al autor del Apocalipsis, que lo expresa en una de las proclamaciones doxológicas más solemnes del libro (19,6-8).

«Aleluya, porque reinó el Señor, nuestro Dios. ¡El omnipotente!
Alegrémonos y exultemos y démosle gloria, porque llegaron las bodas del cordero
y su esposa se preparó.
¡Y le fue dado revestirse de un lino
luminoso y puro!».

El reino emparejado a las bodas escatológicas de Cristo-cordero es un reino ya realizado —no más en devenir— y es poseído en un cara a cara inefable con Dios: «Y verán su rostro y su nombre estará escrito sobre sus frentes [...] el Señor Dios hará resplandecer su luz sobre ellos y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,4-5). Esto lleva consigo la plena realización de la reciprocidad de la alianza que pasa entera a través de Cristo y se actualiza alcanzando el nivel de la paridad nupcial. En este contexto, Cristo da a su esposa una experiencia directa de Dios vivida en la plena reciprocidad. En la nueva Jerusalén no hay necesidad de un templo que la facilite: «Su templo es el Señor Dios omnipotente y el cordero» (Ap 21,22).

c) La cooperación responsable

90. El autor del Apocalipsis, como hemos visto, insiste sobre la cooperación responsable del cristiano para que este pueda recibir el don escatológico. Nada menos que ocho veces ha puesto en relación la victoria, que el cristiano debe conseguir colaborando junto a Cristo, con el premio que Cristo mismo le dará «al final» (Ap 2,26; cf. 2,7.11.17.28; 3,5.12.21). En nombre del Espíritu son proclamados bienaventurados aquellos que mueren en el Señor porque «sus obras les seguirán» (Ap 14,13). Y todavía, antes de mostrarnos la nueva Jerusalén, subraya, con una puesta en escena impresionante, la valoración judicial que tendrá lugar para todos los hombres «según sus obras» (Ap 20,13).

Para tener parte en la Jerusalén celeste, se requiere vencer -- «el vencedor tendrá estas cosas en herencia»—, superando las dificultades personales y sobre todo cooperando a la victoria que Cristo resucitado está consiguiendo en la historia sobre el sistema antirreino y antialianza.

Siempre en relación explícita con la entrada en la nueva Jerusalén, quedan subrayados, en el diálogo litúrgico conclusivo (Ap 22,6-22), por una parte, la exigencia para el cristiano de una purificación continua: «Felices aquellos que lavan sus propios vestidos» (Ap 22,14); por otra parte, la pena de la exclusión infligida al malvado (Ap 22,15).

5.3. Conclusión

91. Las dos concepciones —la de Pablo y la del Apocalipsis— acaban coincidiendo al presentar ambas al cristiano una perspectiva bipolar. Por una parte trasladan con insistencia la mirada del cristiano del presente al futuro, a la plenitud de vida que le espera. Por otra parte reclaman incesantemente la atención hacia el presente y al compromiso constante requerido para que se realice, en el futuro, aquella plenitud de vida.

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS CRITERIOS BÍBLICOS PARA LA REFLEXIÓN MORAL

INTRODUCCIÓN

92. La primera parte de este documento se proponía individualizar los principales ejes antropológicos y teológicos que en la Escritura fundan la reflexión moral y mostrar las principales consecuencias morales que se derivan.

La segunda parte procede de una problemática actual. El hombre de hoy, considerado tanto individual como colectivamente, queda confrontado cada día a problemas morales delicados que el desarrollo de las ciencias humanas, por una parte, y la mundialización de las comunicaciones, por otra, vuelven a colocar constantemente sobre el tapete, hasta el punto que también creyentes convencidos tienen la impresión que algunas certezas de otro tiempo están siendo anuladas. Piénsese solo en los diversos modos de abordar la ética de la violencia, del terrorismo, de la guerra, de la inmigración, de la distribución de las riquezas, del respeto a los recursos naturales, de la vida, del trabajo, de la sexualidad, de la investigación en el campo genético, de la familia o de la vida comunitaria. Frente a esta compleja problemática, en los últimos decenios, en teología moral ha podido darse la tentación de marginar, en todo o en parte, a la Escritura. Qué hacer cuando la Biblia no da respuestas completas? ¿Y cómo integrar los datos bíblicos, cuando para elaborar un discurso moral sobre tales cuestiones es necesario recurrir a las luces de la reflexión teológica, de la razón o de la ciencia? Este será ahora nuestro proyecto.

Un proyecto delicado, por el hecho de que el canon de las Escrituras se presenta como un conjunto complejo de textos inspirados: una colección de libros provenientes de autores y épocas muy diversificadas, que expresan múltiples insistencias teológicas, que hacen frente o exponen las cuestiones morales de modos muy diferentes, a veces en marcos de textos legislativos o de discursos con prescripciones, a veces en el encuadre de narraciones que tienen por objeto la revelación del misterio de la salvación o presentan ejemplos concretos de vida moral, tanto positivos como negativos. En el curso del tiempo además se asiste a una diversa evolución y afinamiento de la sensibilidad y de las motivaciones morales.

Todo esto muestra la necesidad de definir criterios metodológicos que permitan hacer referencia a la Sagrada Escritura en materia moral, teniendo en cuenta al mismo tiempo los contenidos teológicos, la complejidad de su composición literaria y finalmente su dimensión canónica. A este propósito se tendrá en cuenta de modo muy particular la relectura que el Nuevo Testamento ha hecho del Antiguo, aplicando lo más rigurosamente posible las categorías de continuidad, discontinuidad y progresión que señalan la relación entre los dos Testamentos.

93. En la exposición, para aclarar en cuanto se pueda, a partir de la Escritura, las opciones morales difíciles, distinguiremos dos criterios morales fundamentales (conformidad con la visión bíblica del ser humano y conformidad con el ejemplo de Jesús) y otros seis criterios más específicos (convergencia, contraposición, progresión, dimensión comunitaria, finalidad, discernimiento). En cada uno de los casos enunciaremos el criterio y mostramos, sobre la base de los textos o temas, cómo el criterio se funda sobre uno u otro Testamento y sugiere orientaciones para hoy.

Los dos criterios fundamentales desarrollan un doble papel esencial. Ante todo, sirven como puente entre la primera parte (ejes fundamentales) y la segunda (pistas metodológicas) y por tanto aseguran la coherencia global de la argumentación. Luego, introducen y engloban de alguna manera los seis criterios específicos. En efecto, del conjunto de la Escritura se pueden deducir seis líneas de fuerza para llegar a tomas sólidas de posición moral, que se apoyan sobre la revelación bíblica: 1) una apertura a las diversas culturas y, por tanto, un cierto universalismo ético (convergencia); 2) una firme toma de postura contra los valores incompatibles (contraposición); 3) un proceso de afinamiento de la conciencia moral que se encuentra en el interior de cada uno de los dos Testamentos y sobre todo del uno al otro (progresión); 4) una rectificación de la tendencia, en buen número de las culturas actuales, a relegar las decisiones morales a la sola esfera subjetiva, individual (dimensión comunitaria); 5) una apertura a un porvenir absoluto del mundo y de la historia, susceptible de señalar en profundidad el objetivo y la motivación del

obrar moral (finalidad); 6) y finalmente una determinación atenta, según los casos, del valor relativo o absoluto de los principios y preceptos morales de la Escritura (discernimiento).

El lector habrá entendido ciertamente que no puede esperarse que se afronten y traten todas las cuestiones morales problemáticas. Hemos escogido un cierto número de puntos que, sin ser exhaustivos, ejemplifican el modo o los modos más fecundos para aclarar una reflexión moral fundándose sobre la Escritura. Se trata, en suma, de mostrar cuáles son los puntos que la revelación bíblica ofrece para ayudarnos, hoy, en el proceso delicado de un justo discernimiento moral.

1. CRITERIOS FUNDAMENTALES

94. Para ilustrar los dos criterios generales nos serviremos de los dos textos base resaltados al comienzo de nuestro documento, el Decálogo y las bienaventuranzas, en razón precisamente de su carácter de fundamento, tanto a nivel literario como a nivel teológico.

1.1. Primer criterio fundamental: Conformidad con la visión bíblica del ser humano

95. Por el hecho que buena parte de los contenidos éticos de la Escritura puede ser encontrada en otras culturas y que los creyentes no tienen el monopolio de las buenas acciones, se ha afirmado que la moral bíblica no es verdaderamente original y que las principales luces útiles en este campo hay que buscarlas en la vertiente de la razón.

1.1.1. *Explicación*

El razonamiento no se sostiene. A decir verdad, según el cardenal Joseph Ratzinger, «la originalidad de la Sagrada Escritura en el ámbito moral no consiste en la exclusividad de los contenidos propuestos, sino en la purificación, en el discernimiento y en la maduración de cuanto la cultura circunstante proponía». Su aportación específica es doble: 1) «El discernimiento crítico de lo que es verdaderamente humano, porque nos asimila a Dios, y su purificación de cuanto es deshumanizante»; 2) «su inserción en un nuevo contexto de sentido, el de la Alianza». En otras palabras, su novedad «consiste en el asimilar la contribución humana, pero transfigurándolo a la luz divina de la Revelación, que culmina en Cristo, ofreciéndonos así el camino auténtico de la vida. Originalidad, por tanto, y también pertenencia a nuestro tiempo, donde la complejidad de los problemas y el vacilar de algunas certidumbres requieren una nueva profundización en las fuentes de la fe. «Sin Dios, en efecto, no puede construirse ninguna ética. Incluso el Decálogo, que es sin duda el eje moral de la Sagrada Escritura, y que es tan importante en el debate intercultural, no hay que entenderlo sobre todo como ley, sino más bien como don: es Evangelio, y se puede comprender plenamente en la perspectiva que culmina en Cristo; no es por lo tanto una realidad de preceptos definidos en sí mismos, sino una dinámica abierta a una profundización siempre más grande» («La renovación de la teología moral: perspectiva del Vaticano II y de *Veritatis splendor*», en L. MEDINA - J. NORIEGA (eds.), *Caminar en la luz. Perspectiva de la teología moral a partir de Veritatis splendor* [PUL, Roma 2004] 39-40 y 44-45).

Efectivamente, la Biblia ofrece un horizonte precioso para aclarar todas las cuestiones morales, incluso aquellas que no tienen una respuesta directa y completa. Más en particular, cuando se trata de dar un juicio moral, hay que poner ante todo dos preguntas. Una determinada postura moral: 1) ¿Es conforme a la teología de la creación, es decir, a la visión del ser humano en toda su dignidad, en cuanto «imagen de Dios» (Gén 1,26) en Cristo, que es él mismo, en un sentido infinitamente más fuerte, «imagen del Dios invisible»? (Col 1,15). 2) ¿Es conforme a la teología de la alianza, es decir, a la visión del ser humano llamado, tanto colectiva como individualmente, a una comunión íntima con Dios y a una colaboración eficaz en la construcción de una humanidad nueva, que encuentra su plenitud en Cristo?

1.1.2 *Datos bíblicos*

96. ¿Cómo aplicar, más concretamente, este criterio general? El Decálogo, una especie de fundamento de la primera Ley, nos servirá de muestra. Ya en la primera parte habíamos propuesto el esbozo de una

lectura «axiológica» de este texto fundador (esto es en términos de valores positivos). Ahora recogeremos dos ejemplos para mostrar en qué sentido la Ley del Sinaí abre un horizonte moral potencialmente rico, capaz de mantener una reflexión adaptada a la plenitud de una problemática moral contemporánea. Los dos valores escogidos son la vida y la pareja.

a) La vida

«No matarás» (Ex 20,13; Dt 5,17). A partir de su formulación negativa, la prohibición lleva consigo un no obrar: no ocasionar un grave atentado a la vida (aquí, en el contexto, la vida humana). Jesús ampliará y afinará el campo de la abstención: no herir al «propio hermano» con la cólera o palabras injuriosas (N. 5,21-22). ¡Se puede, por tanto, en cierto sentido matar cuanto hay más precioso en el hombre sin fusil, bombas, ni arsénico! La lengua puede llegar a ser un arma mortal (Sant 3,8-10). Y también el odio (1 Jn 3,1.5).

b) La pareja

97. «No cometerás adulterio» (Ex 20,14; Dt 5,18). El mandamiento original atendía principalmente a un objetivo social: asegurar la estabilidad del clan y de la familia. Objetivo que —¿es necesario precisarlo?— no ha perdido nada de su actualidad y urgencia. También en este caso Jesús amplía el alcance de la prohibición, hasta excluir todo deseo, incluso ineficaz, de infidelidad conyugal, y a hacer casi inoperante el ordenamiento mosaico relativo al divorcio (Mt 5,27-32).

1.1.3. *Orientaciones para hoy*

a) La vida

98. La transposición del precepto en un registro axiológico lo abre a perspectivas más amplias.

1) Ante todo —eso se ve ya en el discurso de Jesús—, ello obliga a afinar el concepto mismo de «respeto a la vida». El valor en cuestión no mira solo el cuerpo, sino que se aplica también, en su apertura programática, a todo lo que toca a la dignidad humana, la integración social y el crecimiento espiritual.

2) Pero también, si se refiere al plano biológico, ello previene al hombre de toda tentación de arrogarse un poder sobre la vida, tanto la propia como la de los otros. Por esto la Iglesia comprende el «no matarás» de la Escritura como el llamamiento absoluto a no ocasionar voluntariamente la muerte de un ser humano, quienquiera que sea, embrión o feto, persona disminuida, enfermo en fase terminal, individuo considerado social o económicamente menos rentable. En la misma línea se explican las serias reservas que ello opone a las manipulaciones genéticas.

3) Con el curso de la historia y el desarrollo de la civilización, la Iglesia ha afinado también las propias posiciones morales con respecto a la pena de muerte y a la guerra en nombre de un culto a la vida humana que ella alimenta sin cesar meditando la Escritura y que toma siempre más color de un absoluto. Lo que está debajo de estas posiciones aparentemente radicales es siempre la misma noción antropológica de base: la dignidad fundamental del hombre creado a imagen de Dios.

4) Frente a la problemática global de la ecología del planeta, el horizonte moral abierto al valor «respeto a la vida» podría fácilmente sobrepasar los intereses de la sola humanidad para fundamentar una reflexión renovada sobre el equilibrio de las especies animales y vegetales, con todos los matices deseados. El relato bíblico de los orígenes podría ofrecernos la invitación. Si la pareja prototipo, antes del pecado, ve que se le confían cuatro consignas: ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra, someterla, mientras que Dios le asigna un régimen vegetariano (Gén 1,28-29), por su parte Noé, nuevo Adán, que asegura la repoblación de la tierra después del diluvio, no recibe más que las primeros tres consignas, lo que tiende a relativizar su poder, y si Dios le autoriza un régimen de carne y pesca, le impone sin embargo abstenerse de la sangre, símbolo de la vida (Gén 9,1-4). Esta ética de respeto a la vida se apoya de hecho sobre un doble tema de teología bíblica: la «bondad» fundamental de toda la creación (Gén 1,4.10.12.18.21.25.31) y

la ampliación de la noción de alianza de manera que incluya a todos los vivientes (Gén 9,12-16).

En el pensamiento bíblico, ¿qué es lo que explica, en el fondo, semejante respeto por la vida? Ni más ni menos que su origen divino. El don de la vida a la humanidad queda descrito simbólicamente como un gesto de «soplar» por parte de Dios (Gén 2,7). Más todavía, este «soplo interminable está en todas las cosas», ello «llena el cosmos» (12,1; 1,7).

b) La pareja

99. Ciertamente, la expresión del deber en negativo (evitar, abstenerse, no hacer) no agota el campo ético relativo a la pareja. El horizonte moral abierto por el mandamiento se expresará, entre otras cosas, en términos de responsabilidad personal, mutua, solidaria: por ejemplo, corresponde a cada uno de los cónyuges tomarse en serio el deber de renovar constantemente el propio compromiso inicial; y a ambos, el tener en cuenta la psicología del otro, su ritmo, sus gustos, su camino espiritual (1 Pe 3,1-27), el cultivar el respeto, el practicar el uno hacia el otro el amor-sumisión (Ef 5,21- 22.28.33), el resolver los conflictos o las divergencias de puntos de vista, el desarrollar relaciones armoniosas; y a la pareja, en cuanto tal tomar compromisos responsables en materia de natalidad, de contribución social y también de irradiación espiritual. De hecho, la celebración ritual del matrimonio cristiano implica esencialmente un proyecto dinámico, nunca cumplido de una vez por todas: llegar a ser siempre más pareja sacramental, que testifica y simboliza, en el corazón de un mundo de relaciones a menudo efímeras o superficiales, la estabilidad, la irreversibilidad y la fecundidad del compromiso de amor de Dios hacia la humanidad, de Cristo hacia la Iglesia.

Se entiende que la Iglesia, en su compromiso de fidelidad sin fisuras a la Palabra, haya siempre exaltado la grandeza de la pareja hombre-mujer, tanto en su dignidad fundamental de «imagen de Dios» (creación) como en su lazo de mutuo compromiso ante Dios y con él (alianza). En su reclamo constante e irreducible de la importancia y de la santidad del matrimonio, la Iglesia actúa no solo con la denuncia de los desarreglos morales, sino también con la defensa incansable y empeñada de una plenitud de sentido de la realidad matrimonial, según el proyecto de Dios.

1.2. Segundo criterio fundamental: Conformidad con el ejemplo de Jesús

1.2.1. *Explicación del criterio*

100. El otro criterio fundamental nos concentra todavía más, por decirlo así, en el corazón de la moral propiamente cristiana: la imitación de Jesús, modelo inigualable de perfecta conformidad entre la palabra y lo vivido y de conformidad con la voluntad de Dios. No es preciso que reiteremos o reasumamos cuanto se ha dicho en la primera parte sobre la imitación y el seguimiento de Cristo, temas importantísimos para nuestro punto de vista. Siendo así que Jesús es para los creyentes el modelo por excelencia del obrar perfecto, el problema que se pone concretamente, en materia de discernimiento moral, es el siguiente: ¿hay que considerar el comportamiento de Jesús como una norma, un ideal más o menos inaccesible, una fuente de inspiración o un simple punto de referencia?

1.2.2. *Datos bíblicos*

101. También aquí nos apoyamos sobre un texto base, que orienta y anticipa la proclamación de la nueva Ley en el primer evangelio.

a) Las bienaventuranzas (Mt 5,1-12)

Desde el principio las bienaventuranzas sitúan la moralidad en un horizonte radical. De modo paradójico afirman la dignidad fundamental del ser humano bajo los rasgos de las personas más desfavorecidas, que Dios defiende de modo preferencial: los pobres, los afligidos, los mansos, los hambrientos, los perseguidos; esos son «hijos de Dios» (v. 9), herederos y ciudadanos «del reino de los cielos» (v. 3.10). Ahora Jesús representa, en toda su radicalidad, el tipo del «pobre» (Mt 8,19; cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-8), del

«manso y humilde» (Mt 11,29) y del «perseguido por la justicia».

b) La continuación del discurso (Mt 5,17-7,29)

Evidentemente no se pueden leer las bienaventuranzas haciendo abstracción del largo discurso al que introducen. Ello presenta una perspectiva de fondo sobre la vida moral y constituye una especie de paralelo al Decálogo, a pesar de la diferencia de forma e intención. En la composición del primer evangelio se trata del primer, más largo y programático discurso de Jesús que nos sumerge inmediatamente en el corazón de lo que significa ser un fiel hijo de Dios en el mundo. La idea de una «justicia que supera» (verbo *perisseuein pleion*) constituye en algún modo la tela de fondo (Mt 5,20; cf. también 5,6.10; 6,1.33; 23,23).

Jesús no es solo quien revela esta justicia superior, sino también su modelo. El principio básico queda enunciado en 5,17-20. En la afirmación inicial se ve un programa para todo el evangelio: «No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a darles pleno cumplimiento». La persona, el obrar y la enseñanza de Jesús representan la plena revelación de lo que Dios ha querido a través de la Ley y de los Profetas, y anuncian la presencia inminente del Reino de Dios. Desde un cierto punto de vista, el largo discurso culmina en la afirmación «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (5,48). Así, la idea del hombre creado a «imagen y semejanza de Dios» se encuentra restablecida y traspuesta a un registro específicamente moral. Dios mismo es el modelo de todo obrar (*te-lejos*, «perfecto», en el sentido de «completo», «cumplido»). De aquí la exhortación «Buscad ante todo su reino y su justicia» (6,33) y proponeos hacer «la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (7,21). De esta perfección moral Cristo es el modelo perfecto (cf. Mt 19,16-22).

1.2.3. Orientaciones para hoy

102. ¿Hasta qué punto es normativa la radicalidad que Jesús encarna con su vida y con su muerte?

1. Ciertamente no puede tomarse pretexto de las bienaventuranzas para idealizar la miseria humana bajo cualquier forma, y todavía menos para alentar, ante las persecuciones, una especie de resignación pasiva que encontrase su única solución en la espera del más allá. Por una parte, es verdad, la Iglesia, siguiendo a Jesús, lleva a los que sufren una palabra de aliento y de estímulo: si se reconstruye el sustrato semítico del término «bienaventurado», se encuentra la idea de «caminar derecho» (raíz *sr* hebraico), lo que sugiere que los pobres y perseguidos están ya en camino en y hacia el Reino. Por otra parte, en el mismo texto de las bienaventuranzas, esto no está separado de las exigencias morales, en términos de virtud a practicar: se recoge así la idea de «búsqueda de la pobreza», con aquel sentido religioso y moral que el profeta Sofonías ya daba a la expresión (Sof 2,3).

2. La exhortación a practicar una justicia que supere la de los escribas y de los fariseos (cf. Mt 5,20) implica que ya, en régimen cristiano, toda norma moral se sitúa en el marco dinámico de una relación filial. En el discurso, Jesús insiste mucho sobre esta relación y habla nada menos que dieciséis veces de Dios llamándolo «Padre» desde el punto de vista de los otros, y solo al final lo llama por primera vez «mi Padre en los cielos» (Mt 7,21). Por ejemplo, él recoge las tres expresiones tradicionales de la piedad hebrea: limosna, oración y ayuno (6,1-18); en todo caso, la actitud del discípulo debe brotar de un lazo interior con Dios y evitar todo cálculo, toda búsqueda de provecho y de alabanza humana. La continuación del discurso enfoca la atención hacia el lazo de amor y de confianza entre Dios y el discípulo. De ahí deriva la responsabilidad que incumbe al discípulo de vivir el evangelio. Cuando esto no sucede, se crea un obstáculo a la realidad fundamental de la vida tal como es querida por Dios y enseñada por Jesús y nos exponemos a consecuencias desastrosas. Los textos relativos al juicio son ellos mismos advertencias acerca de los efectos destructivos provenientes de una mala conducta. En particular, a través de una serie de metáforas, el lector es confrontado, en su elección, a una alternativa: puerta ancha o estrecha, camino amplio o restringido, verdaderos o falsos profetas, árbol bueno o malo, constructores de casas insensatos o sabios (7,13-27).

3. ¿En qué modo el lector cristiano puede tomar sobre sí la enseñanza moral específica y aparentemente radical del Sermón del monte, a comenzar por las bienaventuranzas? En la historia del cristianismo se han suscitado a este propósito dos cuestiones fundamentales. Antes que nada, ¿a quién se dirige el Sermón: a todos los cristianos o solo a una porción escogida? ¿Y cómo interpretar los mandatos?

En realidad, buscando imitar a Jesús, se anima a los discípulos a adoptar un modo de obrar que refleje desde ahora la realidad futura del Reino: manifestar compasión, no devolver la violencia, evitar la explotación sexual, iniciar caminos de reconciliación y de amor también hacia los propios enemigos, son disposiciones y acciones que reflejan la «justicia» misma de Dios y caracterizan la vida nueva a llevar en el Reino de Dios; entre estos, la reconciliación, el perdón y el amor incondicionado ocupan una posición central y ofrecen una orientación a toda la ética del Sermón (cf. 22,34-40).

Por tanto, no se deben considerar las instrucciones y el ejemplo mismo de Jesús como ideales inaccesibles, incluso si reflejan lo que caracteriza a los hijos e hijas de Dios solo en la plenitud del Reino. Las orientaciones dadas por Jesús tienen valor de verdaderos imperativos morales: proporcionan un horizonte de fondo, que lleva al discípulo a buscar y encontrar modos semejantes para ajustar el propio obrar a los valores y a la visión de fondo del evangelio, con el fin de vivir mejor en el mundo, en espera del Reino que viene. El discurso moral y el ejemplo de Jesús establecen las bases teológicas y cristológicas de la vida moral y animan al discípulo a vivir de acuerdo con los valores del Reino de Dios tal como Jesús le revela.

1.3. Conclusiones sobre los criterios fundamentales

103. Cuando desde el punto de vista de la moral cristiana se trata de dar un juicio sobre una práctica, conviene preguntarse inmediatamente: ¿hasta qué punto esta práctica es compatible con la visión bíblica del ser humano? ¿Y hasta qué punto se inspira en el ejemplo de Jesús?

2. CRITERIOS ESPECÍFICOS

104. Concluido este camino inicial, la aplicación de criterios más específicos, siempre a partir de los textos bíblicos escogidos, debería completar los contornos de una metodología útil para tratar problemas morales.

La sistematización de estos criterios descansa sobre las siguientes observaciones: 1) Convergencia: la Biblia manifiesta una apertura a la moral natural en la enunciación de un gran número de leyes y orientaciones morales. 2) Contraposición: la Biblia toma postura de modo muy neto para combatir los contravalores. 3) Progresión: la Biblia atestigua un afinamiento de la conciencia sobre ciertos puntos de la moralidad, ante todo en el interior mismo del Antiguo Testamento, después sobre la base de la enseñanza de Jesús y bajo el impacto del acontecimiento pascual. 4) Dimensión comunitaria: la Biblia pone con fuerza el acento sobre el alcance colectivo de toda la moral. 5) Finalidad: fundando la esperanza en el más allá sobre la espera del reino (Antiguo Testamento) y sobre el misterio pascual (Nuevo Testamento), la Biblia provee al hombre una motivación insustituible para tender hacia la perfección moral. 6) Discernimiento: finalmente, la Biblia enuncia principios y ofrece ejemplos de moralidad que no tienen todos el mismo valor: de aquí la necesidad de un acercamiento crítico.

Ya los dos textos base que hemos utilizado precedentemente ilustran, a su modo, los seis criterios metodológicos que serán el objeto del desarrollo siguiente. 1) Convergencia. Algunos preceptos tienen su equivalente en otras culturas de la época. La «regla de oro» (IVIt 7,12), por ejemplo, se encuentra, en la formulación tanto positiva como negativa, en muchas culturas. 2) Contraposición. Algunas prácticas paganas quedan denunciadas: por ejemplo, las imágenes esculpidas (Ex 20,4) o la verborrea en las oraciones (Mt 6,7). 3) Progresión. Todo el discurso de Jesús ilustra la justicia mayor, llevando a cumplimiento la intención y el espíritu de la Torá (cf. 5,17) mediante una más profunda interioridad, mediante la integridad de pensamiento y acción y mediante una acción moral más exigente. 4) Dimensión comunitaria. Ciertamente, Jesús perfecciona las visiones esencialmente colectivas de la moral del Decálogo, pero también los preceptos que se refieren a la persona apuntan, en definitiva, a construir la

comunidad; el mismo sufrimiento padecido «por causa de» él es factor de cohesión comunitaria (11.1t 5,11-12). 5) Finalidad. A la escatología terrestre del Decálogo (la promesa de «largos días» en Ex 20,12) Jesús añade, como motivación de base de todo el obrar humano, la esperanza en el más allá (Mt 5,3-10; 6,19-21). 6) Discernimiento. La justificación divergente del sábado, en términos culturales en un caso (Ex 20,2-11) y en términos socio-históricos en el otro (Dt 5,12-15), abre el camino a una reflexión moral más rica y matizada sobre el descanso dominical y sobre el tiempo. Desde otro punto de vista, el quitar validez al uso del divorcio (Mt 5,31-32), aunque autorizado por la Torá, muestra bien la distinción que hay que hacer entre las leyes perennes y las que están ligadas a una cultura, un tiempo, un espacio particular.

Para cada uno de los criterios nos permitimos unir lo expuesto con una palabra clave. 1) Convergencia: la sabiduría, en cuanto virtud humana, potencialmente se reencuentra en todas las culturas. 2) Contraposición: la fe. 3) Progresión: la justicia, menos en el sentido de la teología clásica que en el de su acepción bíblica rica y dinámica (hebreo *sedaqá*, griego *dikaioj'né*), que implica búsqueda de la voluntad de Dios y camino de perfección (*teleiósisis*). 4) Dimensión comunitaria: el amor fraterno (*ágape*). 5) Finalidad: la esperanza. 6) Discernimiento: la prudencia, que conlleva la necesidad de una verificación del juicio moral, tanto objetivo, a partir de la exégesis y de la tradición eclesial, cuanto subjetivo, sobre la base de una conciencia (*syneidésisis*) guiada por el Espíritu Santo.

2.1. Primer criterio específico: La convergencia

105. La Biblia manifiesta en muchos puntos una convergencia entre su moral y las leyes y orientaciones morales de los pueblos circunstantes. Las mismas cuestiones morales fundamentales han sido suscitadas por la tradición bíblica y fueron tratadas por filósofos y moralistas que no tenían acceso a la revelación divina y a las soluciones presentadas en ella. A menudo se encuentra también una convergencia de las respuestas dadas a tales cuestiones dentro y fuera de la tradición bíblica. Aquí se puede hablar de sabiduría natural, un valor potencialmente universal. El hecho puede alentar a la Iglesia de hoy a entrar en diálogo con la cultura moderna y con los sistemas morales de otras religiones o de doctrinas filosóficas en una búsqueda común de normas de comportamiento en los problemas modernos.

2.1.1. Datos bíblicos

106. Encontramos textos que muestran tal convergencia con respecto a aspectos de la moral tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Tales aspectos son: el origen del pecado y del mal, ciertas normas para el comportamiento humano, consideraciones de sabiduría, exhortaciones morales y listas de virtudes.

a) El origen del pecado y del mal

La posición bíblica fundamental acerca de la dignidad humana y la inclinación humana a pecar está expuesta en los primeros capítulos del Génesis. Vienen compartidas muchas presuposiciones morales del ambiente antiguo-oriental, que se encuentran especialmente en el poema épico mesopotámico «Enuma Elis». El influjo ejercido por este poema se manifiesta en el número relevante de sus testimonios antiguos. Las creencias comunes incluyen la de que el universo ha sido creado por una divinidad personal y que en este universo los seres humanos tienen un puesto especial y una relación privilegiada con la divinidad. En ambas literaturas la situación humana se caracteriza por la incapacidad del hombre para comportarse coherentemente con los ideales aceptados, un hecho que causa la muerte.

Los mitos del drama griego clásico son plenamente conscientes de las carencias humanas, en las que la tragedia deja poco espacio a la esperanza y al perdón. Las grandes tragedias clásicas describen las consecuencias inevitables y duraderas de estas carencias y de la implacable venganza divina. Las mismas convicciones están atestiguadas por las inscripciones funerarias griegas, en las que domina, sin mitigación, el sentido del fracaso y del absurdo de la vida que ha sido vivida. De ahí deriva un análisis pesimista de la situación humana.

El análisis de la naturaleza y condición humana presente al comienzo de la Biblia atribuye un significado diferente a la existencia humana. Se destaca la esperanza en la concepción bíblica de la naturaleza

humana falible, dado que el Dios de la revelación bíblica es un Dios que ama, perdona y se cuida del mundo creado, y del que cada ser humano es la imagen y el representante. Sin tratar de disimular o excusar la inclinación humana al pecado, estos capítulos dan un sentido positivo a la moralidad, por razón de la certeza sobre la intervención y el perdón divinos.

Si bien la concepción hebrea del mundo se expresa en un lenguaje con empréstitos mesopotámicos, hay en particular dos elementos bíblicos que faltan en los mitos mesopotámicos. Se trata del cuidado divino por la humanidad y de la responsabilidad humana para la continuidad de la creación, responsabilidad que se expresa en la tarea de Adán, que ha sido creado a imagen de Dios. En la concepción mesopotámica del mundo los seres humanos tienen la tarea de contribuir al beneplácito de los dioses proveyéndoles de sacrificios.

b) Las leyes

107. También las leyes del Antiguo Testamento (p. ej., Ex 20-23; Dt 12-26) se encuentran en la gran tradición de las leyes del antiguo Oriente (p. ej., el Código de Hammurabi). Especialmente la concordancia de las prescripciones legales individuales es impresionante. La convicción de que la ley es justicia, y sobre todo la protección del débil, son indispensables para toda vida comunitaria, están en la base de la alta estima de la que gozaba la ley en la cultura del antiguo Próximo Oriente.

El Antiguo Testamento no se dirige ni a los jueces ni a los reyes que deben mantener y llevar a la práctica esta justicia. Su destinatario es cada miembro del pueblo de Dios, que debe reconocer que el bien común, practicado con espíritu de solidaridad, constituye el corazón de la vida comunitaria. No se encuentra nada en la Biblia que corresponda a una «Declaración de los Derechos Humanos», porque las mismas obligaciones que están expresadas en una tal declaración son presentadas no como derechos del receptor, sino como obligaciones del que actúa. Lo primero no es tanto el derecho de una persona a determinado tratamiento, sino el deber de cada individuo de tratar a los otros de modo que rinda honor a la dignidad humana dada a ellos por Dios, al infinito valor que corresponde a cada persona a los ojos de Dios. Las leyes de la Biblia a menudo no son simples reglamentos legales, sino amonestaciones e instrucciones que hacen reclamos mayores que los que cualquier ley individual podría llegar a hacer (p. ej., Ex 23,4-5; Dt 21,15-17). Las leyes del Antiguo Testamento se encuentran a mitad de camino entre justicia y moralidad y mantienen la intención de desarrollar en la persona con relación a Dios una conciencia que constituye la base de la vida comunitaria. Preeminente, de modo particular, es el énfasis en la convicción que la dignidad e independencia del individuo ante Dios no debe ser disminuida por ninguna esclavitud humana (Ex 22,20-23; 23,11-12). Igualmente importante, y tal vez más importante que en los códigos legales del antiguo Próximo Oriente, es la preocupación por el pobre y el débil. Ambos, tanto la Ley como el mensaje de los profetas, insisten en decir que sus intereses deben ser protegidos; el miembro vulnerable del pueblo debe ser tratado no solo con justicia, sino con la misma generosidad que Dios ha mostrado frente a Israel en Egipto.

c) La sabiduría

108. En el período helenístico la enseñanza moral bíblica está abierta a aprender del mundo circunstante, en particular de la enseñanza en proverbios y del movimiento de la sabiduría que se desarrolló especialmente en Egipto. Algunas colecciones bíblicas de proverbios muestran una estrecha relación con la sabiduría de Amenemopes y Ptah-Hotep, especialmente en materia de respeto y protección hacia el débil y el vulnerable (cf. Prov 22,17-24). Sin embargo, aunque parezca que las conclusiones son obtenidas por el razonamiento humano, Israel es plenamente consciente de que el origen de toda sabiduría es Dios (Job 28; Ecl 24). Ben Sira, especialmente, alcanza una integración de la Torá con la sabiduría humana, porque el escriba «hará brillar la doctrina de su enseñanza, se enorgullecerá de la ley de la alianza del Señor» (Ecl 39,8). Tampoco Israel está exento de la desilusión y de la puesta en cuestión de las soluciones convencionales de problemas como la prosperidad del malvado y la finalidad de la muerte, que son características de la era helenística (Job; Ecl 3,18-22).

d) Pablo y los filósofos de su ambiente

109. El valor de la ley natural, o más bien la capacidad de la conciencia humana de distinguir lo que debería hacerse y lo que no debería ser hecho, está explícitamente reconocido y apreciado en Rom 2,14-15. Por ello no es sorprendente el hecho que el *corpus* paulino, a pesar del juicio negativo sobre la moral pagana (p. ej., Ef 4,17-32), integra en su enseñanza algunos *topoi* (principios recurrentes) comunes entre los filósofos y los maestros de moral contemporáneos. El más conocido de estos *topoi*, tomado originariamente de la *Medea* de Eurípides, se encuentra en Rom 7,16-24. Tiene paralelos estrechos en Ovidio, *Metamorfosis*, 7,20-21 y (un poco posterior a Pablo) en Epicteto (*Coloquios* 2,17-19) y mira la esclavitud de los seres humanos con respecto a sus hábitos y pasiones y su ausencia de verdadera libertad.

Además, un cierto número de principios y exhortaciones de Pablo semeja a los consejos positivos y negativos de las escuelas filosóficas contemporáneas del mundo griego. Las semejanzas literales indican un préstamo literario, rigurosamente demostrado para Gál 6,1-10, pero lo mismo vale para otros pasajes paulinos (p. ej., 1 Cor 5,1). Si bien no se pueda hablar de Pablo plaguario o de su pertenencia a una escuela filosófica, muchas de sus posiciones y exhortaciones son próximas a las de la Stoa. Como los filósofos de su tiempo (especialmente los estoicos), Pablo enseña que el comportamiento moral tiene necesidad de liberarse de las pasiones. La lucha contra las pasiones no es en modo alguno un tema inventado por el Nuevo Testamento o por Pablo, sino que constituye un *topos* de la enseñanza moral contemporánea. De modo semejante, el discurso del Areópago en Hch 17,22-31 presenta un Pablo que utiliza libremente ideas estoicas o en todo caso de la filosofía popular griega, citando al poeta cilicio Arato para mostrar que Dios está cercano a los seres humanos. Lo mismo vale para las cartas paulinas, que contienen listas enteras de virtudes reconocidas y alabadas en el mundo circunstante, listas que tienen su equivalente en los moralistas de la época y enumeran simplicidad, moderación, justicia, paciencia, perseverancia, respeto, honradez.

La originalidad de Pablo consiste en la afirmación de que solo el Espíritu puede venir a ayudarnos en nuestra debilidad (Rom 8,3-4.26). Si bien para él existen puntos fijos en la moral, necesarios para quien quiere entrar en el reino de Dios (cf. Rom 1,18-32; 1 Cor 5,11; 6,9-10; Gál 5,19-21), Pablo entiende que no es necesario un código externo para aquellos que obtienen el fruto del Espíritu, radicalmente contrario a las obras de la carne (Gál 5,16-18). El cristiano cuya vida con Cristo está escondida en Dios (Flp 2,5; cf. Col 3,3) está guiado por el Espíritu: «Si por tanto vivimos del Espíritu, caminemos también según el Espíritu» (Gál 5,25; Rom 8,14). También la guía dada por Pablo viene percibida como proveniente del Espíritu: «Creo, en efecto, tener también yo el Espíritu de Dios» (1 Cor 7,40; cf. 7,25).

2.1.2. Orientaciones para hoy

110. La situación actual se caracteriza por los progresos siempre mayores de las ciencias naturales y por una extensión inmensa del poder y de la posibilidad del obrar humano. Las ciencias humanas aumentan continuamente el conocimiento de los individuos y de las sociedades humanas. Los medios de comunicación favorecen la globalización, una siempre mayor conexión e interdependencia entre todas las partes de la tierra. Esta situación trae consigo grandes problemas, pero también grandes posibilidades para la convivencia y supervivencia humanas. En las sociedades modernas hay también tantas ideas, sensibilidades, deseos, propuestas, movimientos, grupos que se comprometen o ejercitan presiones, intentos para encontrar soluciones a los problemas o gestionar en modo justo las posibilidades presentes. Los cristianos viven junto a sus contemporáneos en esta situación y son corresponsables con los demás para encontrar soluciones justas. La Iglesia se encuentra en un diálogo continuo con la compleja cultura moderna y participa en la búsqueda de normas justas para la gestión de la situación común. Mencionemos algunos campos típicos.

1. La sensibilidad incrementada por los derechos humanos ha conducido primero a la abolición de la esclavitud, luego a un vivo sentido de la igualdad de las razas humanas y reclama la superación de toda forma de discriminación.

2. La preocupación por el desarrollo y la proliferación de armas e instrumentos de destrucción masiva empuja a buscar una reformulación de la moral de los conflictos y de las guerras y exige un intenso

compromiso por la paz.

3. La sensibilidad por la igual dignidad de los sexos exige una verificación severa de los condicionamientos a los que están sujetos sus roles, por causa de las concepciones de muchas culturas, incluso contemporáneas.

4. El poder técnico humano, basado sobre los descubrimientos de las ciencias naturales, ha hecho posible un uso y abuso de los recursos naturales que antes era inconcebible. La gran diferencia entre los pueblos con respecto a su poder económico, científico, técnico, político, militar ha conducido a una masiva desigualdad en la participación del uso de los recursos naturales. Existe una creciente sensibilidad por los problemas de ecología y de justicia que se derivan. Se advierte la necesidad de un fuerte compromiso por la tutela de la naturaleza, que constituye el patrimonio común de toda la humanidad, y por una equitativa participación de todos los pueblos en este patrimonio.

La Biblia no ofrece respuestas inmediatas y prontas para resolver estos o los otros problemas. Pero su mensaje sobre el Dios creador de todo y de todos, sobre la responsabilidad humana por la creación, sobre la dignidad de toda persona humana, sobre la preocupación particular por los pobres etcétera, prepara a los cristianos para una activa y fructuosa participación en la búsqueda común con el objetivo de dar soluciones adecuadas a los problemas que se presentan.

2.2. Segundo criterio específico: La contraposición

111. La Biblia se opone de modo claro a ciertas normas o costumbres practicadas por sociedades, grupos o individuos. Este rechazo está determinado en el Antiguo Testamento por la fe en el SEÑOR, por la fidelidad a la alianza en la cual el SEÑOR ha unido a sí de modo singular al pueblo de Israel, y en el Nuevo Testamento por la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, en cuya encarnación Dios ha unido a sí de modo definitivo toda la humanidad.

2.2.1. Datos bíblicos

112. El Decálogo, cuyas prescripciones dicen casi exclusivamente lo que no debe ser hecho, se opone a una serie de acciones. Tras su autopresentación, Dios dice con gran insistencia: «No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos ni imagen alguna... No te postrarás ante ellos y no les servirás. Porque yo, el SEÑOR, soy tu Dios, un Dios celoso...» (Ex 20,3-5).

Numerosos términos son usados en el curso de la Biblia para designar esta realidad como pecado. En la enseñanza de los profetas se vuelve pecado una realidad muy concreta, p. ej., violencia, hurto, injusticia, explotación, fraude, falsa acusación, etc. (cf. Am 2,6-8; Os 4,2; Miq 2,1-2; Jer 6,13; Ez 18,6-8). En la literatura paulina se señalan como pecados específicos: engaño, avaricia, envidia, disputas, embriaguez, inmoralidad, etc. (cf. Rom 1,29-31; 1 Cor 5,10; 2 Col 12,20; Gál 5,19-21). El pecado es visto esencialmente como violación de las relaciones personales, que pone la persona contra Dios, pero es visto también como violación de la dignidad y de los derechos de otras personas. Sin embargo, en el centro queda la lucha contra la infidelidad para con el SEÑOR Dios de Israel, la lucha contra falsas concepciones de Dios que se expresan en la idolatría, es decir, en el servicio dado a otros dioses. Esta lucha se manifiesta en la Ley, es central para la actividad de los profetas, está presente también en el tiempo postexílico. La tarea principal de Jesús, por su parte, es revelar el verdadero rostro de Dios (Un 1,8). La lucha contra la apostasía de Dios y contra la preferencia a otros valores supremos está también presente en Pablo y en el Apocalipsis.

a) La lucha de los profetas contra la idolatría

113. En el país de Canaán el pueblo de Israel se enfrentaba con el culto a los otros dioses. La religión de Canaán era cosmológica, en cuanto centrada sobre la relación entre el orden divino del universo y la respuesta humana. Los cananeos veneraban dioses que eran poco más que la personificación de las fuerzas naturales y cuyo servicio estaba ligado a una mitología sofisticada y con ritos destinados a garantizar la fertilidad de la tierra, de los animales y de los seres humanos. Especialmente estos ritos de

fertilidad fueron condenados por la Ley y los Profetas. El Dios de Israel, por otra parte, no era intracósmico, sino por encima y más allá de todas las fuerzas naturales. El henoteísmo estaba en situación de acomodarse por un cierto tiempo con la existencia de otros dioses. Sin embargo, durante el exilio resultó evidente que los dioses paganos eran nada y así el SEÑOR solo fue considerado como el único verdadero Dios (monoteísmo radical).

Parece que la idolatría estuvo bastante difundida entre el pueblo durante el reinado de Acab (1 Re 16,29-34). En 1 Re 17-19 Elías es presentado como el restaurador de la fe mosaica, cuando el culto de Baal había conquistado el reino septentrional. En una escena dramática sobre el monte Carmelo entre Elías y los profetas de Baal (1 Re 18,20-40), Elías reprende el comportamiento ambiguo del pueblo y exige la lealtad exclusiva hacia el SEÑOR.

También Oseas constata que la causa fundamental de la agitación social y política es la amplia medida en la que las prácticas religiosas cananeas se han infiltrado en el culto israelítico. Los israelitas han mezclado en su culto elementos del culto de la fertilidad de Baal (Os 4,7-14; 10,1-2; 13,1-3). La corrupción del culto coincide con intrigas y traiciones en el palacio real y en las calles (Os 7,1-7; 8,4-7) y con el colapso de los estándares morales (Os 4,1-3). La idolatría es llamada por el profeta prostitución (Os 1-2; 5,4).

Los profetas canónicos desarrollan una opinión común a este respecto: el culto de divinidades de producción propia, es decir, dioses que sirven solo los intereses de sus devotos, va a la par con la degeneración de la moralidad pública y privada (Am 2,4-8; Is 1,21-31; Jer 7,1-5; Ez 22,1-4). La enseñanza social de la Iglesia puede ser considerada en línea con esto, puesto que ella ha sostenido siempre que aquellos sistemas socioeconómicos que reivindicaban autoridad absoluta y subordinan el valor trascendente de los seres humanos, creados a imagen de Dios, a ideologías de grupo, no pueden producir otra cosa que el desarraigo de la civilización.

Parece que el exilio constituye un giro en la actitud de Israel hacia la idolatría. Los exiliados, confrontados al culto politeísta de sus amos, comprendieron que el SEÑOR solo es el Creador y el Señor de todo (Is 40,12-18.21-26).

b) Contra la imposición del culto pagano

114. Durante el tiempo de los Macabeos se verificó una confrontación entre la religión tradicional judía y el helenismo, cuando Antíoco IV perseguía una política más agresiva que la de sus predecesores para difundir la cultura pagana (167-164 a.C.). Se trataba de la misma supervivencia del judaísmo y de su fe en el SEÑOR y esto provocó una doble reacción: una revolución armada (los dos libros de los Macabeos) y una resistencia pasiva. El libro de Daniel fue escrito a favor de esta última, para alentar la perseverancia en la persecución.

El libro de la Sabiduría responde a la mentalidad que prevalecía en el mundo helenístico inmediatamente antes de la era cristiana. Fue escrito por judíos de la diáspora para proporcionarles una defensa contra el ejemplo seductor de la religión helenística y también contra los nuevos cultos que se multiplicaban en Alejandría en aquel tiempo. La culpa de los adoradores de la naturaleza consiste en su rechazo de reconocer a Dios creador, en las obras de la creación y en su belleza. En su búsqueda de Dios no consiguen dar el último paso (Sab 13,1-9). Las consecuencias de la idolatría son los cultos de misterios que llevan consigo su castigo (14,22.15,6). Esto prueba la total estupidez de la veneración de los ídolos, que está en total contraste con la atracción de los milagros obrados por Dios a favor de su pueblo.

c) La oposición de Pablo al culto pagano

115. El cristianismo tenía sus orígenes en un judaísmo ampliamente purificado de la idolatría. En su proceso de expansión se enfrentaba con el paganismo del imperio romano, en el que había una gran cantidad de cultos religiosos y también el culto al emperador. Pablo se enfrenta con la idolatría en Efeso (Hch 19,24-41) y se ocupa de esta y de sus consecuencias en Rom 1,18-32. Basándose sobre críticas del judaísmo helenístico (Sab 13-15), presenta una polémica tradicional contra el mundo pagano antes de

introducir a su interlocutor judío, para mostrar que nadie, ni pagano ni judío, es justo delante de Dios sin la fe en Jesucristo (3,21-26).

La autorrevelación de Dios mediante la creación debería conducir las personas humanas a la adecuada respuesta de adoración y acción de gracias. El rechazo intencionado a hacer esto vuelve vano su pensar y sus corazones tenebrosos y conduce a un falso alarde de sabiduría y a la corrupción del culto verdadero mediante la fabricación y veneración de las imágenes de criaturas. Existe una conexión entre la praxis de la idolatría y la depravación sexual, que deshonra al cuerpo que es instrumento de acción, unión y comunicación entre las personas. Un tal comportamiento hace desaparecer la distinción entre los roles de los sexos, contrariamente al plan del Creador. La pena en la que se incurre es el deseo incontrolable de continuar tal comportamiento depravado.

La lista de vicios presentada por Pablo alcanza a las relaciones sociales más amplias y muestra la corrupción a nivel individual (Rom 1,24), interpersonal (1,26-27) y más ampliamente social (1,29-31), corrupción que impregna y envenena la totalidad de la vida humana. La persistencia en el pecar y la aprobación dada a él muestran cómo, para muchas personas, ha llegado a ser «normal» y aceptable este comportamiento que conduce inevitablemente a la separación de Dios.

d) La oposición del Apocalipsis al sistema demoníaco, anti-Dios

116. El libro del Apocalipsis presenta dos grandes sistemas operantes en el mundo: el reino de Dios centrado en Jesús y en sus seguidores y el antirreino de Satanás, sistema difundido en todo el imperio romano. Los cristianos, por tanto, viven su compromiso por Jesús en medio a un sistema terrestre que es demoníaco, impregna todo y es contra Dios. Está concretado en la ciudad de Roma con el culto tributado al emperador y difundido en todo su vasto imperio. En cuanto el emperador representa a los dioses y pide ser adorado, utiliza el aparato estatal y el culto imperial para difundir su propaganda demoníaca, en contraste con Dios, en todo el imperio. Esto viene expresado de modo simbólico en la «bestia que sale del mar» (13,1), en la «bestia que sale de la tierra» (13,11) y en los «reyes de la tierra» (17,2.18; 18,3.9). Su obra está concentrada y simbolizada en la ciudad de Babilonia (17,1-7).

Apocalipsis 17-18 describe la riqueza y el lujo de la Babilonia (Roma) condenada a la destrucción. La ciudad simboliza un modo completo de vivir pagano (17,3-6) en contraste total con los valores del reino, y el resultado será que los cristianos pagan con su vida su testimonio (17,6). La ciudad está caracterizada por la autosuficiencia (18,7); se trata de una sociedad de consumismo, que depende del comercio, y en la que se encuentra toda forma de lujo, pero a costa de la difusión de la esclavitud (18,11-13.22-23). Obra agresivamente contra Jesús y cuantos le pertenecen (17,14). Pero, a pesar de su fama, esta ciudad está condenada por Dios y se hundirá de improviso. Se presenta su destrucción como un drama litúrgico (18,9-24), a través de los lamentos de los reyes, mercaderes y marineros, que acentúan su derrumbe dramático. Se invita a los cristianos a «salir de ella» (18,4) para no participar en sus crímenes y en sus castigos; se les exhorta a distanciarse del mundo malvado que los rodea y tienen necesidad de «sabiduría» para sugerir una perspectiva positiva (cf. 17,7.9). Se alegran cuando ven la revancha de Dios sobre sus enemigos y miran la desolación de la ciudad arruinada (18,20-23).

Este mensaje paradigmático puede ser aplicado a todos los cristianos en situaciones semejantes y se les exhorta a defenderse contra tal presión insidiosa que todo lo invade. Ello reclama la capacidad de leer los signos de los tiempos y de reconocer «la cifra de la bestia» (13,18), en la esperanza cierta de que todos estos regímenes demoníacos están condenados a la destrucción. Solo de tal modo los cristianos serán capaces de hacer elecciones adecuadas y de planificar un modo de obrar maduro y responsable.

2.2.2. Orientaciones para hoy

117. Los comportamientos equivocados de hoy, que exigen una clara y decidida toma de postura, no se manifiestan como idolatría en cuanto veneración de imágenes o estatuas, sino como idolatrías de sí mismos, tanto si se trata de personas individuales como de clases sociales o de Estados. La libertad total del individuo, en cuanto posible, o bien el poder que todo lo abarca del Estado son considerados los

valores supremos. Estas actitudes quedan descritas como secularismo, capitalismo, materialismo, consumismo, individualismo, hedonismo, totalitarismo, etc. Común a estos -ismos es el hecho de que conciben la vida humana en un modo inmanentista, reducido al mundo actual, y, sofocando la trascendencia, prescinden de Dios, negándolo o descuidándolo, y no lo reconocen como origen de todo y como fin de todo. Tal olvido y descuido en relación a Dios es descubierto y hecho consciente.

a) Carencias modernas

Si bien las sociedades democráticas occidentales tienen muchos elementos positivos en el campo cultural, económico y político, no carecen sin embargo de graves defectos. Alardeando del derecho a la libertad más total, las personas pretenden ejercitar un derecho al aborto, a la eutanasia, a la ilimitada experimentación genética, a las uniones homosexuales y se comportan como artífices independientes del propio ser. La avidez consumística, ampliamente difundida, demasiado a menudo solo puede ser satisfecha mediante la explotación de las personas o pueblos más débiles. La búsqueda paroxística del beneficio, apoyada por la tecnología moderna, da origen a un abuso desenfrenado de los recursos naturales y a una opresión de otros, al menos indirecta. Mientras el mundo occidental continúa disfrutando de un alto nivel de vida, se mantiene esta prosperidad a costa de la pobreza de la mayor parte de la población mundial.

b) Tendencias totalitarias

118. Las teologías sobre las relaciones Iglesia/Estado, en la tradición, se basaron casi exclusivamente sobre Romanos 13,1-7 (cf. 1 Tim 2,1-2; Tit 3,1; 1 Pe 2,13-17), e incluso gobiernos autocráticos reclamaban obediencia refiriéndose a este texto. Pablo no hace otra cosa que una constatación general sobre la autoridad legítima, basándose sobre la convicción de que Dios desea orden, y no anarquía y caos, en el interior de la sociedad. También los cristianos dependen de la protección del Estado y de una amplia serie de servicios, contribuyen con muchos valores y no pueden sustraerse a su responsabilidad civil y a la participación en la vida social.

Pero después de un siglo en el que regímenes totalitarios han devastado continentes y asesinado millones de personas, esta concepción de la relación con el Estado debe ser completada por el modo en el que el Apocalipsis describe el influjo demoníaco de un Estado que se pone en el lugar de Dios y pretende todo el poder para sí mismo. Tal Estado se orienta según valores y actitudes que están en contradicción con el evangelio. Pone a sus súbditos bajo presión y pide un conformismo total, exilia a los que se rehúsan o los mata. Los cristianos están llamados a ser «sabios», para poder leer los signos de los tiempos y poder criticar y desenmascarar la verdadera realidad de un Estado que se hace siervo de lo demoníaco, y también de un estilo de vida lujoso a costa de otros. Están llamados a poner política, economía, comercio a la luz del evangelio y a examinar a esta luz los proyectos concretos para el funcionamiento de la sociedad. Porque los cristianos no pueden salir del tiempo en que viven, deben adquirir una identidad propia que los hace capaces de vivir su fe en paciente perseverancia y testimonio profético. Están también invitados a desarrollar modos de resistencia que los haga capaces de oponerse y de predicar el evangelio, enfrentándose a las potencias demoníacas que obran a través de las instituciones civiles (cf. Ef 6,10-20) e influyen sobre el mundo actual.

c) Autosuficiencia ilusoria

119. Sobre la base de las ideologías está la voluntad humana que aspira a poseer un poder sin límites. Esta voluntad está enraizada en el rechazo de reconocer la condición creatural en dependencia de Dios y en la rebelión contra él, y busca con mucha determinación el realizar una transformación ilusoria, aquí y ahora, de la existencia humana. En último análisis, no se trata de aspiraciones económicas, políticas o científicas, sino de la voluntad de disponer autónomamente de sí mismos y del propio destino y de realizar un paraíso terrestre que llevará a la era final de felicidad universal. Esta aura de espera escatológica puede explicar la ilusión cada vez más difundida de que las personas humanas por sí solas sean capaces de proveer a su orden moral y político, en una comunidad secular en la que Dios es sistemáticamente excluido o al menos puesto aparte. Si bien esta ideología ejerce todavía una fascinación intelectual y

continúa teniendo influencia política, se hace cada vez más evidente que el futuro no puede reservarnos un ilimitado progreso tecnológico, industrial, social y político.

2.3. Tercer criterio específico: La progresión

120. La Biblia atestigua un afinamiento de la conciencia con respecto a ciertas cuestiones morales. Tal progresión se verifica en Israel gracias a una larga reflexión sobre la experiencia del exilio y, en algunas tradiciones, sobre la experiencia de la diáspora y llega a perfección bajo el influjo de la enseñanza de Jesús y de su misterio pascual. Después de la vuelta de Jesús al Padre, el Espíritu Santo acompaña a los discípulos en la búsqueda para vivir su enseñanza en circunstancias nuevas (In 14,25-26). El criterio de la progresión invita a los creyentes a buscar, en la profundización de cada cuestión moral, la máxima conformidad con la «justicia superior» del Reino, tal como Jesús ha trazado los contornos (Mt 5,20).

2.3.1. Datos bíblicos

121. Como la revelación, así también la moral bíblica tiene un carácter gradual e histórico: como ya sucede para el conocimiento de Dios en general, también para el conocimiento de la voluntad de Dios se verifica una progresión. Jesús muestra ejemplos concretos de este hecho en las así llamadas antítesis del Sermón del monte: examinaremos aquellas que contemplan un conflicto con el prójimo (Mt 5,38-42) y la moral matrimonial (Mt 5,31-32). Otro ejemplo son las diversas formas de culto a Dios, cuyo fin principal es mantener la comunión salvífica con él (cf. Jn 4,19-26).

a) El desarrollo de la moral bíblica

La revelación bíblica tiene lugar en el marco de la historia y esto vale también para la moral revelada en la Biblia. Dios se revela a sí mismo y enseña a las personas humanas a caminar por sus caminos. El escoge a Abrahán y lo envía por su camino; escoge después a Moisés y le da la misión de formar una nación de descendientes de Abrahán; escoge y manda, a continuación, a los profetas y, por último, envía «a su propio hijo» (Mt 21,37; Mc 12,6). Cada enviado transmite, en una cierta fase de la historia de la salvación, la llamada de Dios, reuniendo un pueblo para Dios e instruyéndolo sobre Dios y sobre los modos de vivir dignos de su llamada (cf. Ef 4,1; Flp 1,27; 1 Tes 2,12).

La revelación de esta moral se verifica en un desarrollo gradual y en el diálogo entre Dios y su pueblo. Por ello la enseñanza moral de la Biblia no puede ser reducida únicamente a una serie de principios o a un código de leyes casuísticas. Los textos bíblicos no pueden ser tratados como páginas de un sistema moral. Deben ser vistos, más bien, de modo dinámico, a la luz creciente de la revelación. Dios entra en el mundo y se revela siempre más, se dirige a las personas y las desafía a comprender más profundamente su voluntad y las capacita para seguirle siempre más de cerca. Esta luz alcanza su cenit con la venida de Cristo, que ha confirmado la enseñanza de Moisés y de los profetas (Mt 22,34-40) y ha instruido a su pueblo y a la humanidad entera con la propia autoridad (Mt 28,19-20).

A la luz de la plenitud de la revelación que Cristo ha traído, los cristianos pueden comprender el carácter fecundo de la revelación precedente. Lo que está escondido en la antigua dispensación se hace para nosotros evidente en la última fase de la revelación, cuando la luz de Cristo resucitado ilumina las intenciones de la revelación precedente de Dios. Así nosotros desciframos definitivamente el mensaje moral del Antiguo Testamento en la plenitud del contexto del Nuevo Testamento. Este proceso está guiado y asistido por el Espíritu Santo, que conduce los discípulos de Jesús hacia la verdad en toda su plenitud (Jn 16,13).

Comenzando por Abrahán, que debe dejar su patria (Gén 12,1), y por el pueblo que debe dejar Egipto y atravesar el desierto, y así a lo largo de la historia del pueblo de Israel y de la humanidad, la gradual revelación de Dios y de su voluntad se transforma para los hombres en un «viaje». El significado de «caminar» trasciende un movimiento exclusivamente físico y se vuelve símbolo de una vida de conversión que acoge dócilmente la llamada de Dios, aprende su voluntad y conforma gradualmente el propio obrar, imitando a Dios, a un comportamiento de fidelidad, justicia, misericordia, amor (cf. Gén 18,19; Dt 6,1-2; Jos

22,5; Jer 7,21-23). En el Nuevo Testamento este símbolo queda recogido en la llamada de Jesús para que todos caminen detrás de él y lo sigan (cf. Mc 1,17; 8,34). Jesús dice de sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Todos están invitados a convertirse y a hacerse imitadores de Dios (cf. Mt 5,48; Ef 5,1), imitando a Cristo (1 Tes 1,6; 1 Pe 2,21) y a sus apóstoles (1 Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 2 Tes 3,7-9).

b) Conflicto con el prójimo

122. En Mt 5,38-42 Jesús dice: «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente, pero yo os digo que no os opongáis al malvado; incluso si uno te golpea en la mejilla derecha, tú ponle también la otra...». Se observa una clara progresión desde la venganza exagerada a la igualdad del intercambio hasta la superación de la cadena de retribuciones. En Gén 4,23-24, Lamec, que pertenece a la descendencia de Caín, queda presentado como uno que propaga en su canto de fanfarronería una venganza desenfundada: «He matado a un hombre por una herida mía y a un muchacho por un cardenal. Caín será vengado siete veces, pero Lamec setenta y siete». El código de la alianza establece, en cambio, la ley del talión: «Si sucede una desgracia, en ese caso pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (Ex 21,23-25). Esta ley se encuentra también en los códigos de los otros pueblos antiguos orientales y quiere impedir la desmesurada venganza privada. Ya en muchos salmos, Israel proclama a través de la voz de la parte ofendida que la venganza corresponde solo a Dios: «¡Dios de la venganza, SEÑOR, Dios de la venganza, muéstrate!» (94,1). Además, los sabios conocen la fuerza de cambiar el talión en su contrario: «Si tu enemigo tiene hambre, dale pan para comer; si tiene sed, dale agua para beber; porque así amontonarás carbones ardientes sobre su cabeza y el SEÑOR te recompensará» (Prov 25,21-22).

Jesús, por su parte, se refiere explícitamente a Gén 4,23-24 para volcar completamente el ciclo de la venganza: «Entonces Pedro se le acercó y le dijo: "Señor, ¿cuántas veces tendré que perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces?". Y Jesús le respondió: "No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete"» (111t 18.21-22). El hacer del perdón y del amor hacia los enemigos el criterio para pertenecer al Padre: «Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,44-45; cf. 18,21), Recogiendo este pensamiento, Pablo amonesta: «Cuidaos de devolver a nadie mal por mal, sino buscad siempre el bien entre vosotros y con todos» (1 Tes 5,15) y «No os dejéis vencer por el mal, sino venced el mal con el bien» (Rom 12,21).

Debemos sin embargo evitar los malentendidos. Hoy la ley del talión es no rara vez entendida como la expresión de una venganza y revancha violenta, mientras, en verdad, por su origen constituía la limitación de la violencia y contraviolencia; manifestaba la tendencia a superar la instintiva e incontrolada búsqueda de venganza y revancha. Esta tendencia se orienta según la actitud de Dios, que se presenta como «misericordioso y clemente» (Ex 34,6) y perdona la culpa del pueblo. Si tomamos los cinco libros de la Torá como una gran composición, encontramos en el centro, en Lev 16, el rito del día de la expiación, cuyo contenido principal es «Dios que perdona». A esta caracterización de Dios corresponde en el contexto el famoso reclamo: «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18), la formulación veterotestamentaria de la regla de oro (cf. Mt 7,12). El Nuevo Testamento continúa de modo consiguiente los desarrollos presentes en el Antiguo Testamento.

c) La moral conyugal

123. En Mt 5,31-32 Jesús dice: «También se ha dicho: Quien repudia a la propia mujer, le dé el acta de repudio; pero yo os digo: quienquiera que repudia la propia mujer, excepto el caso de unión ilegítima, la expone al adulterio y quienquiera que se casa con una repudiada, comete adulterio». Encontramos un comentario de esta disposición de Jesús en su controversia con algunos fariseos. Basándose sobre el obrar del Creador (Gén 1,27) y sobre el obrar subsiguiente de las personas humanas (Gén 2,24), Jesús excluye el divorcio y dice: «Que el hombre no separe lo que Dios ha unido» (11-1t 19,6). Y respondiendo a sus objeciones explica la regulación sobre el divorcio (Dt 24,1-4) como una concesión de Moisés, que no suprime la determinación originaria de Dios creador: «Por la dureza de vuestro corazón, Moisés os ha permitido repudiar a las mujeres, pero en el principio no fue así» (114t 19,8).

Encontramos en el Antiguo Testamento la poligamia (Lamec en Gén 4,19; Jacob en Gén 29,21-30; Elcana en 1 Sam 1,2; David en 1 Sam 25,43; Salomón en 1 Re 11,3); es expresión de las condiciones antropológicas y sociales del antiguo Próximo Oriente. Está también, como hemos visto, la regulación del divorcio. Aun así, se nota en el Antiguo Testamento una evolución hacia el ideal del matrimonio monogámico. Solo sobre la base de este alto ideal de un amor y fidelidad recíproco y exclusivo (cf. Mal 2,14-16), los profetas podían concebir la alianza del SEÑOR con Israel como lazo eterno, irrompible entre un marido y su mujer (Os 1-2; Is 54; Jer 3; Ez 16; cf. Cant 8,6). Jesús saca la última consecuencia de esta alta visión y excluye el divorcio (cf. también Mc 10,11-12; Lc 16,18). Pablo se refiere explícitamente a esta disposición de Jesús: «En cuanto a los casados les ordeno, no yo, sino el Señor: la mujer no se separe del marido... y el marido no repudie a la mujer» (1 Cor 7,10-11). Se pasa de la posibilidad de la poligamia a la monogamia, en la cual el marido puede repudiar a la mujer, y después a la monogamia sin divorcio, en la cual los dos tienen el mismo estado jurídico: ni marido ni mujer pueden repudiar al otro. Ambos están llamados a comprometerse a una duradera y amorosa convivencia y a realizar aquella unión y comunión que el Creador ha querido.

d) El culto divino

124. Inmediatamente después de las antítesis, Jesús se ocupa de la limosna, oración y ayuno, que eran importantes expresiones del culto divino (Mt 6,1-18). No las critica como tales, sino que reprende un modo equivocado de practicarlas para ser conocido y alabado por los hombres, y pide su práctica exclusivamente concentrada en la unión con Dios Padre.

La manera justa de llevar a cabo las diversas formas de culto a Dios es un tema importante en el Antiguo Testamento. La interpretación veterotestamentaria de las diferentes formas de culto (ayuno y sábado, sacrificios, leyes sobre lo puro e impuro) manifiesta una creciente preocupación de garantizar el objetivo principal del culto: la comunión con Dios. La observancia exacta de las respectivas leyes no era un fin en sí mismo, sino un medio para evitar cualquier cosa que pudiese hacer perder la fuerza proveniente del Dios santo. Todas las formas del culto divino alcanzan su plenitud en el sacrificio de Cristo.

1. Sacrificios en el Antiguo Testamento

El libro de los Salmos no solo exhorta a Israel a venerar a su Dios, sino también reflexiona sobre la verdadera naturaleza del culto y critica los sacrificios actuales (Sal 40,7-9; 50,7-15; 51,18-19; 69,31-32). Desde este punto de vista los salmos hacen proceder la crítica profética del sistema sacrificial (Is 1,10-17; 43,23-24; Jer 6,19-20; 7,21-23; 14,11-12; Os 6,6; 8,13; Am 5,21-27; Mal 1,10; 2,13). A causa del variado contexto en que este tema general está tratado, estos textos no son muy homogéneos, pero están de acuerdo en su comprensión de la naturaleza y del objetivo de los sacrificios. Dios no tiene necesidad, pero el pueblo sí los necesita como expresión de la propia alabanza a Dios y de la lealtad a la alianza. Israel debe recordar siempre lo que Dios ha establecido cuando le ha dado su alianza: no que ellos deben ofrecer sacrificios, sino que deben conservar el justo conocimiento de Dios (Os 6,6), observando la ley (Sal 40,7-9) y obedeciendo a los mandamientos de Dios (Jer 6,19-20; 7,21-23). La crítica profética del culto y de los sacrificios atañe a su interpretación, no a su misma existencia. Ella quiere purificar la comprensión del lazo singular de Israel con el SEÑOR e inaugurar una nueva era de culto auténtico en el lugar donde el SEÑOR hace habitar su nombre.

2. El sacrificio de Cristo

Un rasgo fundamental de la carta a los Hebreos es la distinción entre dos fases de la historia de la salvación: la era de la alianza bajo Moisés y la era de la alianza por medio de Cristo.

En la parte central de la carta (Heb 8,1-9,28) está subrayada la superioridad del sacrificio de Cristo y de la nueva alianza. El autor critica en 8,3-9,10 el culto de la primera alianza y habla en 9,11-28 del sacrificio personal de Cristo que funda la Nueva Alianza.

Con Cristo se supera el sistema del culto antiguo y se crea una situación totalmente nueva. El culto antiguo era a menudo formal, externo, convencional y lo era necesariamente, en cuanto los hombres eran incapaces de un culto perfecto. Cristo inaugura un culto real, personal, existencial, que establece una comunión auténtica con Dios y con las personas de nuestro entorno (Heb 9,13-14). La sangre de Cristo tiene una fuerza muy superior, ya que es la sangre de uno que: 1) se ofrece a sí mismo a Dios; 2) es inmaculado; 3) lo hace mediante un espíritu eterno. Está claro el contraste respecto a los sacrificios antiguos.

1. Los sumos sacerdotes ofrecen animales que son empujados forzosamente a la inmolación. Cristo se ofrece a sí mismo voluntariamente a la muerte. Bajo el antiguo régimen el valor del ofrecimiento proviene de la sangre, mientras en el sacrificio de Cristo el valor de la sangre proviene del ofrecimiento. La sangre de Cristo es eficaz porque realiza un ofrecimiento perfecto de todo su ser humano, ofrecimiento no ceremonial, sino existencial, descrito en 5,8 como una obediencia dolorosa y en 10,9-10 como un cumplimiento personal de la voluntad de Dios.

2. Los sumos sacerdotes no podían ofrecerse a sí mismos, porque eran hombres pecadores y tenían necesidad de una mediación que buscaban, según la ley de Moisés, en el ofrecimiento de la sangre de animales (Heb 5,3; 7,27-28). Cristo, en cambio, al ser inmaculado, absolutamente exento de cualquier complicidad con el mal, podía ofrecerse a sí mismo y servirse de la propia sangre, que es eficaz precisamente por razón de su absoluta integridad personal.

3. Los sumos sacerdotes eran sacerdotes según la ley de una prescripción carnal (cf. 7,16; 9,10). Cristo se ofrece a sí mismo animado «por un espíritu eterno» (9,14). No basta un impulso de la generosidad humana para realizar el perfecto ofrecimiento de sí mismo. Es necesaria una generosidad que viene del mismo Dios, es necesaria la fuerza del amor que es comunicada por el Espíritu Santo. Este tercer aspecto es el más importante de todos: la sangre de Cristo adquiere su valor mediante su relación con el Espíritu Santo.

Porque el sacrificio de Cristo es perfecto, su eficacia es completa. El autor la describe así: «La sangre de Cristo... purificará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo» (9,14).

3. El nuevo culto

La purificación de la conciencia, mediante el sacrificio de Cristo, se manifiesta en una nueva conducta en la vida, que se presenta como el único culto justo, el único «servir al Dios vivo» (Heb 9,14). Solamente en Cristo somos capaces de un culto divino que es verdaderamente digno de este nombre. Se trata, en el sentido pleno de este término, del concepto del culto espiritualizado. Mediante el sacrificio de Cristo, los cristianos son purificados y capacitados para realizar obras gratas a Dios. Pueden ser definidos «sacerdocio real» (1 Pe 2,9), «sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales gratos a Dios» (1 Pe 2,5; cf. Ex 19,6). La vida cristiana debe ser un culto espiritual, un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios (Rom 12,1; 15,16). Aludiendo a su martirio, Pablo se compara a una libación sobre el sacrificio y sobre la oferta de la fe de su iglesia (Flp 2,17). Pero no solo la muerte, también la vida terrena y física del cristiano debe ser un sacrificio. La tradicional oferta material, distinta de la persona que la ofrece, es sustituida en el cristianismo por la oferta personal, que se identifica con la misma existencia del que la ofrece.

2.3.2. Orientaciones para hoy

125. El fenómeno bíblico de un reconocimiento progresivo de las tareas morales conserva una relevancia incisiva. Viendo los grandes problemas de la humanidad actual se puede tener la impresión de asistir a una progresión inversa, a un continuo aumento de los medios de destrucción que amenazan la misma existencia de la humanidad y los recursos para su vida. En esta situación se precisa una escucha más confiada a las palabras de Jesús y un más intenso compromiso de los cristianos de vivir según su ejemplo y sus instrucciones.

Los resultados de nuestro estudio sobre la progresión muestran su utilidad. Nos hemos limitado a poner ejemplos sobre tres temas. Como hemos visto, la «justicia superior» del Reino delinea tres ejes que determinan el servicio de los fieles en todos los campos de la vida tanto cercanos como lejanos: disponibilidad ilimitada al perdón, fidelidad incondicionada al socio escogido para la vida tanto en la buena como en la mala suerte, y culto de Dios espiritual, interiorizado, que lleva a un compromiso concreto para la transformación del mundo. Estas normas de comportamiento son fundamentales para toda forma o campo del servicio cristiano y hacen de toda actividad humanitaria una respuesta de agradecimiento a la revelación del amor de Dios.

Desde un punto de vista más práctico, nuestra reflexión sobre la progresión y el afinamiento de la conciencia moral puede ayudar a los pastores y a los diversos trabajadores en el campo de la educación a la fe a valorar bien el estadio en el que las personas o los grupos han progresado en su camino. Por ejemplo, a partir de los reflejos de venganza, desgraciadamente insertos bastante profundamente en la naturaleza del hombre pecador, a partir de las ideas transmitidas por una sociedad mucho más permisiva que antaño en materia de divorcio o en cualquier otra materia moral, o a partir de prácticas de devoción popular hermosas pero a veces del todo externas, se pueden elaborar estrategias para ayudar al hermano a avanzar paso a paso por el camino de la perfección evangélica (*teleiósisis*) y también a dejarse interpelar, en sus opciones de vida, por la radicalidad de la ética cristiana, tanto sobre el plano social como sobre el individual. También los casos de imperfección moral en entrambos Testamentos pueden incitar a los creyentes a valorar mejor el camino a recorrer para alcanzar la perfección misma del ejemplo divino.

2.4. Cuarto criterio específico: La dimensión comunitaria

126. La Biblia pone de relieve la dimensión esencialmente comunitaria de la moral. Esta dimensión tiene su motivación y expresión en el amor y está últimamente enraizada en la misma naturaleza de Dios y de la persona humana, creada según la imagen de Dios.

2.4.1. Datos bíblicos

127. Según la visión bíblica, la persona humana no es un individuo aislado y autónomo, sino que es esencialmente miembro de una comunidad, es decir, forma parte de la comunidad de la alianza, del pueblo de Dios, que en el Nuevo Testamento es concebido también como el cuerpo de Cristo (1 Cor; Ef; Col), al que los individuos pertenecen como miembros, o como la vid en la que los individuos están injertados como sarmientos (Jn 15). De este cuadro fundamental de relaciones se sigue que el objetivo del acontecimiento humano no es la formación de la personalidad firme por sí misma y en sí perfecta, sino la formación del miembro que vive de modo perfecto las relaciones en las que está inserto. Se sigue también que las normas de esta convivencia no pueden quedar establecidas de modo soberano y autónomo por el individuo en particular, sino que constituyen el patrimonio de la comunidad y deben ser guardadas y desarrolladas por ella. Ello no quita la responsabilidad de la conciencia del individuo respecto al propio obrar. Pero precisamente la conciencia, para evitar un obrar arbitrario, debe ser consciente de la situación que acabamos de describir y orientarse según ella en sus acciones.

a) La pertenencia esencial a una comunidad y su fuerza formativa

1. En Israel

128. Mientras las tribus israelitas están sujetas a las dinámicas normales y a los desarrollos históricos de cualquier grupo étnico, la Biblia se ocupa de modo especial del nacimiento del pueblo de Dios como comunidad religiosa que responde a la llamada de Dios. Esta comunidad posee la competencia de instruir la conciencia y de sancionar el adecuado comportamiento moral.

La Biblia describe diversos estadios de esta historia religiosa comenzando con un período embrionario, durante el cual la familia de los antepasados se transforma en una comunidad tribal que no vive más en esclavitud, sino en la libertad nacida del Éxodo. La fe de Israel está vivazmente descrita en el texto clave de Éxodo 15, que reconoce a Dios como soberano, proclama Israel como el pueblo escogido de Dios y

afirma que Dios lo hace habitar en torno a su propia morada, el santuario: Esto anticipa el papel clave que tendrá el culto y el santuario en la formación del pueblo de Dios, primero a través de la tienda en el desierto y más tarde por medio del primer templo en Jerusalén con el arca de la alianza en medio de él. La comunidad creada en torno a este centro constituye el comienzo de un nuevo orden del mundo (Ex 40; 1 Re 8). Aquí se le enseña la ley a Israel, aquí el pueblo recibe el perdón, y a este lugar vendrán también las naciones a aprender la Torá. Al mismo tiempo, la historia bíblica subraya la repetida desconfianza e infidelidad de Israel hacia Dios, especialmente durante el viaje por el desierto (cf. Ex 19-24; 32-34).

Después del período de la conquista, la Biblia delinea la transición de la comunidad del desierto a Estado, con la aparición de la monarquía, y después con la división de la comunidad en el reino septentrional y meridional. Mientras el monarca y la corte asumen algunas de las funciones religiosas como el cuidado del santuario, el sacerdocio y las regulaciones del culto, permanece como verdad que el mismo pueblo es el contrayente de la alianza con Dios (1 Re 8,27-30). Más tarde, la infidelidad de Israel durante la monarquía causa un ulterior desarrollo en el concepto de la comunidad religiosa de Israel. Dios recrea el pueblo como un «resto» santo que vivirá en una Jerusalén purificada (Is 4,2-4). Esta nueva comunidad religiosa no queda ya restringida a la tierra de Israel, sino que se extiende también a cuantos viven en el exilio (Jer 29,1-14; Ez 37,15-28).

Comenzando por Amós, los profetas antes del exilio critican con fuerza el culto israelítico, contraponiendo la inutilidad del sacrificio vano a la auténtica obediencia hacia el SEÑOR, especialmente con respecto a la práctica de la justicia y de la rectitud (cf. Am 5,11-17; Os 6,6; Is 1,11-17; Miq 6,6-8; Jer 7,1-8,3). Esta crítica del culto falso o de la falta de coherencia entre la conducta ritual y moral de Israel sigue siendo un elemento clave de la tradición bíblica y un componente importante de su reflexión moral.

Después del duro golpe del colapso de la monarquía y después del exilio, el poder de Dios renueva otra vez la comunidad religiosa de Israel. Los exiliados reconstruyen, después de su vuelta, el santuario y restauran también la Torá como centro normativo de la vida pública y del comportamiento personal (Neh 8-10). Israel no posee ya la soberanía nacional y la autonomía (excepto por un breve período bajo la dinastía de los hasmoneos), pero su identidad religiosa se considera fundada sobre su obediencia a la Torá y sobre su culto, tributado por una comunidad fiel a Dios.

En todas estas ocasiones y a pesar de las diversas formas y situaciones de la comunidad religiosa, el israelita en particular no aparece nunca como un individuo aislado y autónomo, sino siempre como miembro integrado en la comunidad. El papel que el individuo desempeña en la comunidad puede ser diferente: puede ser el papel del patriarca, del gran guía, del rey, del sacerdote, del profeta o del simple campesino. Sin embargo es esencial para todos la pertenencia a la comunidad, la sumisión a sus reglas de vida y la participación en su culto.

2. Entre los cristianos

129. La primera comunidad cristiana que se forma en torno a la persona de Jesús se ve a sí misma en continuación con el pueblo de Israel y con las responsabilidades morales inherentes a la pertenencia a una tal comunidad.

Esta comunidad está clara en el retrato que Lucas presenta de la comunidad jerosolomitana en los primeros capítulos de Hechos de los Apóstoles. El Espíritu, enviado en nombre de Jesús resucitado, vuelve a los seguidores de Jesús capaces de formar una comunidad que incorpora los ideales de Israel, previstos para el tiempo final (cf. especialmente los famosos sumarios en los primeros capítulos de Hechos 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16). Algunos rasgos caracterizan esta comunidad ideal: 1. Atención a la enseñanza de los apóstoles (2,42); 2. *Koinónia* o vínculo profundo de fe y caridad entre los miembros (1,14; 2,1; 4,32); 3. Culto común, especialmente en la celebración de la eucaristía, en la fracción del pan y en la oración en el templo de Jerusalén (2,42.46); 4. Distribución de los bienes para que ninguno esté en necesidad (2,44; 4,34-37); 5. Comunió de espíritu entre los miembros, no de simple amistad, sino de un vínculo más profundo de fe (por ejemplo, 2,44; 4,32; 5,14); 6. Continuación de la misión de Jesús. de curación y perdón, evidenciada en las acciones y en el testimonio de los apóstoles (cf. 2,43; 3,1-10; 4,5-12).

Aquí es importante el hecho que la pertenencia a la comunidad cristiana implica una clase de empeños y cualidades morales en los que se reflejan la misión del mismo Jesús y los valores permanentes de la tradición bíblica. Así, es obligación de los miembros de la comunidad dar el culto debido a Dios, tener cuidado unos de otros, formar una comunidad de amor y amistad, compartir los bienes para que ninguno esté en necesidad, y continuar la misión de curar y reconciliar según el ejemplo del mismo Jesús cuando anunciaba el Reino.

De modo semejante, Pablo y las otras tradiciones neotestamentarias presentan el contexto esencialmente comunitario de la moralidad. Según Pablo, el cristiano particular está inmerso «en Cristo» mediante el bautismo y está capacitado por el Espíritu para conducir una vida «digna de (su) llamada» (cf. Rom 6,3; Ef 4,1). La pertenencia a Cristo, y por ello a la comunidad cristiana, vuelve al individuo cristiano capaz de distanciarse de las «obras de la carne» y de practicar «el fruto del Espíritu» (Gál 5,16-20). Los vicios y las virtudes enumerados por Pablo son de modo predominante de naturaleza social. El fruto del Espíritu como «amor, alegría, paz, paciencia, benignidad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí» (Gál 5,22), supone un modo de comportarse con los otros en el que se expresa la fe cristiana. Cuando Pablo enumera los diversos dones o carismas con los que el Espíritu llena la Iglesia, identifica «el amor» como «el camino más excelente» (1 Cor 13,13). La elocuente descripción de Pablo del modo como el amor se expresa en la comunidad es uno de los pasajes más fascinantes del Nuevo Testamento (1 Cor 13).

El Espíritu Santo es un elemento clave para la comprensión de la comunidad cristiana en el Nuevo Testamento. En Lucas-Hechos, el Espíritu enviado por Cristo resucitado anima y alienta la comunidad y la hace capaz de llevar adelante su misión hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). De modo semejante en la teología joánica, el Espíritu-Paráclito anima a la comunidad pospascual y la capacita para llevar adelante la enseñanza de Jesús (In 14,25-26; 15,26; 16,12-14). En la teología paulina los diversos dones del Espíritu dan dinamismo y cohesión a la comunidad cristiana (1 Cor 12,4-11). Ante todo, la fuerza del Espíritu hace capaz al cristiano de quebrar el poder del pecado, de adorar a Dios en modo auténtico y de llevar una vida marcada por el fruto del Espíritu.

Cuando Pablo corrige a los corintios por su modo equivocado de celebrar la eucaristía (1 Cor 11,17-34), muestra que los valores morales aquí señalados —como el respeto por los demás, sentido de justicia y compasión— no derivan en primer lugar de las convenciones sociales, y ni siquiera de las exigencias de la amistad, sino del carácter intrínseco de la comunidad cristiana como incorporación viva del mensaje de Cristo y como comunidad dotada de la fuerza del Espíritu de Dios. Una tal comunidad, y los miembros que la constituyen, son empujados a actuar de un modo que corresponda a su verdadera identidad y a su fin. Los imperativos morales de una tal comunidad pueden coincidir en ciertos puntos con las normas de comportamiento deducidas por la razón (p. ej., el respeto por los demás), pero su plena expresión y motivación determinante provienen de una fuente inmediatamente diversa, es decir, de la identidad de esta comunidad en cuanto cuerpo de Cristo.

6) Los principales valores que miran a las relaciones interpersonales

130. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento es esencial la pertenencia a la comunidad. El miembro individual es instruido por la comunidad y por las tradiciones autoritativas de la misma sobre sus valores y las responsabilidades morales. En los escritos veterotestamentarios, la comunidad de la alianza, con su culto y las enseñanzas de la Torá y de su interpretación, es la fuente primaria para el justo modo de vida. Las comunidades del Nuevo Testamento fundan su conciencia moral sobre la enseñanza y la misión de Jesús, mientras se refieren de manera significativa a las tradiciones del Antiguo Testamento y se ven a sí mismas en continuidad con el pueblo de Dios, Israel. Los valores que se destacan mediante esta formación miran en primer lugar a las relaciones interpersonales tanto dentro como fuera de la comunidad.

1. Dentro de la comunidad

131. Son innumerables los textos que se ocupan de las relaciones interpersonales. El mismo Decálogo enumera obligaciones fundamentales hacia los otros. Según los códigos legales de Israel se reclama atención hacia el bienestar físico y económico del otro. No se puede herir o matar a otro sin castigo, como

muestra la historia de Caín y Abel (Gén 4,1-6). La ley mosaica pide que en el tiempo de la cosecha se deje una porción para el pobre y forastero (Lev 19,9-10; Dt 24,19-22). Los miembros débiles de la sociedad, como la famosa tríada «viuda, huérfano y forastero», deben ser tratados con compasión y respeto (cf. Dt 16,11-12; 26,11-12). Es justo aquel que no engaña o defrauda al otro mediante la usura o estafa (Am 2,6-8; Ez 18,10-13). La misión del mismo Jesús, que está lleno de compasión y se empeña en curar a los enfermos y saciar a los hambrientos, corresponde a la misma ética fundamental bíblica. De hecho, en el evangelio de Mateo, Jesús declara que él no deroga la Ley y los Profetas, sino que la «cumple», es decir, manifiesta la intención y el fin que Dios ha dado a la Torá (Mt 5,17). Jesús encarga a los discípulos el continuar la misma misión en la vida de la Iglesia (Mt 10,7-18).

La tradición del amor a Dios y del amor al prójimo como reclamos fundamentales de la ley era una tradición profundamente enraizada en el Antiguo Testamento y reiteradamente confirmada por Jesús. Esta es la respuesta que Jesús da a la pregunta del escriba sobre el mayor mandamiento de la ley: «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el primer y gran mandamiento. Luego, el segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,37-40; cf. Mc 12,29-31). En otros textos Jesús refuerza las obligaciones para con los otros. Resume los reclamos de la ley en la famosa «regla de oro»: «Todo lo que queráis que los otros os hagan, hacedlo también vosotros a ellos: en efecto, esta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). Respondiendo al joven rico que pregunta qué es lo que debe hacer para alcanzar la vida eterna, Jesús presenta un sumario del Decálogo: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no testimoniarás lo falso, honrarás al padre y a la madre, amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 19,18-19).

Se puede también notar que todos los ejemplos de «da mayor justicia» mencionados en el Sermón del monte se concentran sobre obligaciones para con los otros: reconciliación con el hermano y la hermana (Mt 5,21-26), no mirar al otro con lascivia (Mt 5,27-30), fidelidad al vínculo matrimonial (5,31-32), honradez en el hablar (5,33-37), no vengarse por la injusticia sufrida (5,38-42). Y todavía, en un texto que está considerado como el más característico de la enseñanza de Jesús, el amor al enemigo es visto como la última expresión moral que hace al seguidor de Jesús «perfecto» o «completo» como el Padre celestial es perfecto (5,43-48; cf. Lc 6,36: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso»). Al final el discípulo de Jesús será juzgado según su fidelidad a estos mandamientos del amor, de la misericordia, del perdón, de la justicia, que quedan ilustrados por la parábola de las ovejas y de las cabras (Mt 25,31-46).

Este fuerte énfasis sobre el carácter relacional y comunitario de las obligaciones morales está confirmado por las otras tradiciones neotestamentarias, especialmente en la literatura joánica. El evangelio de Juan concentra las demandas éticas del discipulado en la fórmula: «Este es mi mandamiento, que os améis unos a otros, como yo os he amado» (15,12). La muerte de Jesús es el ejemplo supremo de este amor reclamado a los discípulos. Su muerte es un acto de amor supremo de aquel que da su vida por los propios amigos (15,12-14). Este ejemplo supremo de acción moral humana se convierte en criterio para el compromiso del cristiano hacia los demás (15,12-17). La misma concentración se repite en las cartas joánicas, especialmente en la primera carta: «Puesto que este es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros» (1 Jn 3,11). El vínculo intrínseco entre el amor a Dios y el amor al prójimo representa la nota característica de la ética bíblica y de la enseñanza de Jesús: «Este es el mandamiento que tenemos de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,21). También en Pablo la caridad constituye el don supremo e imperecedero (1 Cor 13,13), así como en Santiago (2,8) y Hebreos (13,15-16) la adoración a Dios y la obligación de hacer el bien van íntimamente ligadas.

2. Hacia aquellos que están al margen de la comunidad

132. Los textos legislativos de la Torá piden de modo insistente la solicitud por el *ger*, el forastero que vive con los israelitas. A veces esta solicitud parece puramente humanitaria (cf. Ex 22,20; 23,9), pero en otros textos, especialmente en el Deuteronomio, la solicitud por el extranjero tiene una motivación más teológica. Israel debe recordar la propia experiencia en Egipto y debe cuidar del forastero en la misma medida en que Dios tenía cuidado de Israel cuando ellos eran forasteros en Egipto (cf. Dt 16,12). La Ley de Santidad va un paso más adelante en cuanto al cuidado por el forastero, que no es simplemente objeto

de la ley, sino «sujeto», corresponsable con los israelitas indígenas de la santidad y de la pureza de la comunidad. «Al forastero que mora entre vosotros lo trataréis como a aquel que ha nacido entre vosotros; tú le amarás como a ti mismo porque también vosotros fuisteis forasteros en el país de Egipto. Yo soy el Señor vuestro Dios» (Lev 19,34).

En el Nuevo Testamento la misión de Jesús es presentada como llena de preocupación por las «ovejas perdidas» de la casa de Israel (Mt 10,5; 15,24) y el anuncio del evangelio queda caracterizado como la «buena noticia para los pobres» (Mt 11,5; Lc 4,18; cf. Sant 2,2). Los evangelios unánimemente describen a Jesús como el curador que es movido a compasión por aquellos que están en necesidad: «Los ciegos recuperan la vista, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia el evangelio» (Mt 11,5; cf. Mt 4,24-25; Lc 4,18-19).

Estas acciones curativas constituyen solo los primeros pasos hacia la curación de la persona entera, que en último análisis desemboca en el perdón de los pecados (cf. el paralítico perdonado y curado en Mc 2,1-12). Jesús acoge a los pecadores, come con ellos y llama al publicano Leví a ser su discípulo (Mc 2,13-17), acepta la hospitalidad de Zaqueo (Lc 19,1-10). De modo semejante y a pesar de las objeciones de su anfitrión fariseo, Jesús acepta el amor tierno de la mujer pecadora en casa de Simón y le ofrece perdón y acogida (Lc 7,36-50). Criticado por las protestas de fariseos y escribas por su comunión con publicanos y pecadores, Jesús ilustra su visión de la comunidad que no excluye a nadie, en sus parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo pródigo (Lc 15). También a los discípulos les enseña a no «escandalizar» o «despreciar» a los «pequeños» de la comunidad, sino a buscarles con compasión (1vlt 18,6-14). La reconciliación y el perdón deben caracterizar a la comunidad formada en el nombre de Jesús (Mt 5,21-26.28.38-48; 18,21-35).

Jesús concede el perdón no solo mediante las palabras dirigidas al pecador, sino también tomando sobre sí mismo los pecados de la humanidad: «Él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Mt 8,17).

Jesús considera su misión liberadora y curativa como signo de la venida del reino de Dios que restaurará la vida humana y la llevará a su plenitud (Mt 12,28; Lc 11,20). Finalmente, la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección de entre los muertos representan el último acto de la liberación y curación, en cuanto derrotan a la muerte y al pecado, liberan a la humanidad de sus poderes y conducen al reino perfecto de Dios.

3. Hacia aquellos que están fuera de la comunidad

133. También los paganos son bien acogidos por Jesús cuando se acercan a él y buscan su fuerza curativa: piénsese en la mujer cananea (Mt 15,21-28) y en el centurión (Lc 7,1-10). En su discurso programático de Nazaret, Jesús recuerda la misión de Elías a la viuda en Sarepta de Sidón y la curación del sirio Naamán por parte de Eliseo, acontecimientos en los que son superados los límites de Israel (Lc 4,25-27). En la versión mateana de la historia del centurión, Jesús alude a Is 43,5 y prevé «que muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11). Y en la parábola del gran banquete los invitados que rehúsan acudir son sustituidos por «pobres, inválidos, ciegos, cojos» y finalmente por aquellos que se encontraban «por los caminos y a lo largo de las cercas», de modo que la casa quede llena (Lc 14,16-24).

En estas ricas tradiciones sobre la misión de Jesús, enviado a curar, a ocuparse de los pobres y de los marginados, a acoger a los pecadores y también a los paganos, los evangelios confirman la orientación comunitaria de la Biblia. La pregunta clave de la moral bíblica es esta: ¿cuáles son las virtudes, prácticas, tipos de relación que deben caracterizar una comunidad reunida en nombre de Dios?

4. Validez para todas las personas humanas

134. La Biblia no considera las tradiciones morales de la Torá y de la enseñanza de Jesús como una ética «sectaria», que se puede aplicar solo a Israel o a la comunidad cristiana (cf. Is 2,3; Am 1-2). La tradición

de la Sabiduría afirma que la misma estructura de la realidad creada refleja los valores de la Torá y la voluntad de Dios para todos los seres humanos (cf. Prov 8,22-36; Sab 13,1.4-5). Pablo refleja esta visión cuando afirma que también los paganos pueden conocer a Dios y su voluntad mediante la observación del mundo creado (Rom 1,18-25; cf. 2,14-15). Lo mismo vale con respecto a la enseñanza moral de Jesús, que se dirige no solo a los discípulos, sino, a través suyo, a todo el mundo con su revelación de la verdad de Dios (cf. Mt 28,18-20). La tradición bíblica supone por tanto que las mismas responsabilidades morales han sido confiadas a todos los seres humanos como parte de la creación e imagen de Dios, si bien el poder del pecado y la alienación de Dios pueden perjudicar la decisión moral.

2.4.2. Orientaciones para hoy

135. La comunidad es un dato fundamental de la vida moral según la Biblia. Está fundada sobre el amor que sobrepasa los intereses individuales y mantiene juntos a los seres humanos. Este amor está, en última instancia, enraizado en la vida de la misma Santísima Trinidad, se manifiesta mediante la fuerza dinámica del Espíritu Santo y es, simultáneamente, fuente y meta de una comunidad auténticamente cristiana.

a) Diversas formas de comunidad

En los diversos niveles de la vida humana está presente la comunidad, siempre con una dinámica propia y con específicas exigencias morales. La familia es la comunidad humana más fundamental y es decisiva para la formación social y moral del individuo. También la Iglesia es una comunidad: para ella es fundamental el don de la fe, en ella se entra mediante el bautismo y su íntimo lazo de cohesión es el amor cristiano. Hay también obligaciones morales que derivan de la pertenencia a la comunidad civil tanto local como nacional. Y, cada vez más, la sociedad moderna es consciente de las dimensiones globales de la comunidad humana y de las obligaciones morales requeridas por el bienestar económico, social y político de la entera familia de las naciones y de los pueblos. Los papas han subrayado en la enseñanza social de la Iglesia, desde hace más de un siglo, las obligaciones morales que derivan de la pertenencia a los diversos niveles de la vida comunitaria.

b) La importancia fundamental del amor

Hay muchos valores destacados en todas las opciones morales que conciernen al cristiano de hoy, pero es el amor, el compromiso profundo de trascenderse a sí mismo para el bien de otros, el que rige y determina todos los otros valores sociales según la perspectiva cristiana. Mientras la comunidad civil está obligada a asegurar estructuras sociales justas que protejan a los ciudadanos y garanticen las necesidades vitales, la perspectiva moral cristiana es complementaria y trasciende las exigencias de justicia. El orden justo, creado a través de los medios políticos, no puede satisfacer todos los anhelos del corazón humano. El compromiso moral de la Iglesia por el amor al prójimo, en las diversas esferas de la comunidad humana, puede alcanzar las más profundas aspiraciones del espíritu humano. Las obras de caridad tradicionales de la Iglesia, al nivel individual e institucional, pueden inspirar al orden político a reconocer la belleza trascendente y el destino último de la persona humana creada por Dios.

c) Necesidades actuales

La dimensión comunitaria de la revelación bíblica puede recordar a las personas de buena voluntad aspectos esenciales de la vida moral de hoy. El individualismo excesivo que amenaza la misma contextura de muchas comunidades, el aislamiento de los ancianos y de los discapacitados, la falta de protección para los miembros más débiles de la sociedad, la creciente disparidad entre naciones ricas y pobres, el recurso a la violencia y a la tortura por maldad o por praxis política... son situaciones profundamente cuestionadas por la visión bíblica de la persona y de la comunidad humana ante Dios. La enseñanza de la Iglesia sobre las obligaciones del amor al prójimo deriva de la enseñanza de Jesús, y la entera tradición bíblica es un desafío directo para estas faltas morales. Al mismo tiempo, el compromiso de la Iglesia, en el servicio amoroso de los pobres, enfermos y débiles, sirve también como inspiración para las comunidades civiles que se esfuerzan en construir una sociedad justa.

2.5. Quinto criterio específico: La finalidad

136. La esperanza en la vida futura con Dios, fundada sobre la resurrección de Jesús, proporciona una motivación decisiva para buscar la voluntad de Dios y para observarla como norma del propio obrar.

2.5.1. Datos bíblicos

El hombre es mortal y vive en el tiempo. Como tal, encuentra el enigma existencial de la interrupción de la relación amistosa con Dios, en tanto que no se supere el límite de la muerte. Israel ha vivido el drama de esta incertidumbre. Sin embargo, su comprensión de la creación y de la alianza le ha conducido gradualmente a la convicción de que la soberanía de Dios sobre el cosmos y la historia no podía sufrir una derrota ante la condición mortal del hombre. El Señor no habría dejado al poder de la muerte a los que habían puesto su confianza en él. Pero por largo tiempo siguió siendo un misterio el modo en que Dios habría ejercitado su fidelidad hacia sus fieles después de su marcha de esta existencia.

El Nuevo Testamento vive una nueva experiencia y alcanza la seguridad de una revelación que llega a su plenitud en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús y que abre una perspectiva escatológica de gran claridad. Indicamos algunas líneas del discurso bíblico que se refieren a la vida futura, la presentan como motivación de opciones morales y fundan sobre ella un obrar moral consecuente.

a) La evolución de la esperanza en el Antiguo Testamento

1. El inicio de esta esperanza

137. En la medida en que podamos individuar las tasas más antiguas de la religión de Israel, resulta que se dio un tiempo en el que la esperanza de la retribución en la vida futura no tenía un papel específico para una motivación de la moralidad, porque esta esperanza era todavía embrionaria. Las expectativas más antiguas parecen haber consistido simplemente en el regreso al tronco tribal, en el reunirse con los antepasados en la muerte (1 Sam 28,19; 2 Sam 12,23). La recompensa de la virtud es una vida larga (Gén 25,8) y una prolongada descendencia. Al final, todo, tanto el bueno como el malvado (Ez 32,18-31), desciende al Sheol, un lugar de tiniebla, silencio, impotencia e inactividad (Sal 88,3-12), en plena antítesis con la vida, por la imposibilidad de alabar a Dios. El efecto negativo de esta convicción sobre la moralidad alcanza su climax en el libro tardío del Eclesiastés, donde constituye una de las razones indicadas para ver todo como vanidad, todo lo que lucha por el bien y todo esfuerzo moral: «El destino del ser humano y el destino del animal son idénticos: como muere el uno, así muere el otro» (Ecl 3,19; pero téngase también en cuenta la variación de 12,7).

De todas maneras, mucho antes del Eclesiastés estaba ya surgiendo otra visión del mundo, que implicaba que muerte y mundo de los infiernos estuviesen subordinados al señorío de Dios sobre el cielo y la tierra. Sobre todo, los salmos atestiguan el convencimiento de que el Señor no abandona a los que tienen confianza en él y viven según sus mandamientos, incluso después de su descenso a la tumba. La comunión de Dios con sus fieles no puede ser interrumpida por la muerte. Característico del amor es ser para siempre, y la lealtad de Dios unida a su omnipotencia se la consideraba capaz de realizar esta condición: «Tu amor constante vale más que la vida» (Sal 63,4). Aunque el salmista no tuviese todavía una idea de cómo Dios habría concretado esta duradera fidelidad hacia sus devotos, mucho antes que la esperanza en la resurrección empezase a hacer pie, estaba ya viva en el credo de Israel la concepción que su fidelidad hacia los justos no podía ser interrumpida (Sal 16,8-11; 17,15; 49,14-16; 73,24-28). Sobre la estela de este desarrollo, la confianza en que la solidaridad de Dios hacia aquellos que viven en la observancia de sus mandamientos no sería nunca decepcionada, incluso más allá de la muerte, entró en el argumento ético.

2. Las primeras manifestaciones de la esperanza en una resurrección

Según algunos exegetas, un conocido pasaje de Job refleja el problema de cómo la vida después de la muerte, bajo la duradera benevolencia de Dios, pueda ser adaptada a una existencia incorpórea, al menos si el difícilísimo pasaje de Job 19,26 se traduce de este modo: «Después que esta piel mía sea destruida, sin mi carne veré a Dios». Cualquiera sea el significado de este incierto texto hebreo, ya los Setenta, y en su estela los Padres de la Iglesia, interpretaron sus contenidos como un testimonio de la fe en la resurrección: «Puesto que sé que es eterno aquel que está a punto de liberarme y de levantar de la tierra mi piel, que soporta todo esto» (Job [LXX] 19,25-26).

La persecución de los Macabeos ofrece la primera clara conexión entre moralidad y vida sucesiva a la muerte, en la forma de resurrección a nueva vida para los mártires y de tormento para los perseguidores y sus descendientes (2 Mac 7,9-36). El mismo pensamiento está expresado por Dan 12,2: «Muchos (lo que en arameo no tiene el sentido de excluir a nadie) de aquellos que duermen en el polvo de la tierra se despertarán: los unos para la vida eterna, los otros para la vergüenza y para la infamia eterna». Aquí la resurrección a la vida no está limitada a los mártires, pero está extendida a «todos aquellos cuyos nombres se encuentran escritos en el libro». Es la resurrección de toda la persona. No se tiene en cuenta ninguna división entre cuerpo y alma, porque en la antropología hebrea no se concibe tal separación: el ser humano no está dividido así, sino que es un cuerpo animado.

En el libro de la Sabiduría la recompensa futura y el castigo después de la muerte son una motivación importante en referencia a la moralidad. Bajo el influjo de la filosofía griega y más específicamente de la filosofía medioplatónica, la esperanza para el futuro se expresa en términos de inmortalidad del alma. Las almas de los justos están en paz (3,1-3), habiendo sido encontradas dignas de estar con Dios, de vivir con él en relación amorosa (3,5.9). Por otra parte, los adúlteros no tienen ni esperanza ni consuelo en el día del juicio, ya que el fin del linaje de los malhechores es nefasto (3,18). Se ve la inmortalidad del alma como inmortalidad personal.

En conclusión, destaquemos que estas rendijas que se van abriendo son ya orientadoras para cualquier eventual novedad de situación que pueda presentarse. En efecto, aclaran la naturaleza efímera del bien presente y enseñan a reconocer la precedencia absoluta de toda realización que haga coherente el clima de amistad perenne que se ofrece al socio humano de la relación con Dios.

b) El camino ejemplar de Jesús

138. Jesús afirma con gran determinación la resurrección de los muertos contra la negación de los saduceos. La realidad trascendente del Padre, de su amor y de su voluntad, es decisiva para el camino y el actuar del mismo Jesús.

Él espera de sus seguidores idéntica actitud y es seguido en modo ejemplar por los mártires.

1. La actitud y la enseñanza de Jesús

La respuesta de Jesús al relato de los saduceos (Mc 12,18-23) empieza con la pregunta: «¿No estáis acaso por esto en error, desde el momento que no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios?» (12,24), y termina con la afirmación: «Estáis en un gran error» (12,27). Es decir, constata con singular insistencia el carácter erróneo de su negación de la resurrección de los muertos, viéndola causada por su ignorancia de Dios, por su falsa concepción del poder y fidelidad de Dios. Para Jesús, Dios no puede presentarse a sí mismo: «Yo soy del Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (12,26), sin encontrarse en unión vital con estas personas. «No es Dios de muertos, sino de vivos» (12,27). La resurrección de los muertos y la vida eterna no son para Jesús entidades abstractas, existentes de por sí. Toda la atención de Jesús está concentrada sobre Dios, todo depende de la justa comprensión del poder de Dios y de su actitud real hacia la persona humana. No la idea abstracta de la vida eterna, sino la relación viva con Dios, que ha creado y destinado a las personas humanas para la comunión de vida consigo sin término, constituye el marco y la meta de la vida humana y debe determinar el obrar humano.

Para Jesús mismo el horizonte de su vivir y obrar es el Padre, su unión vital con el Padre. Jesús ha vivido por el Padre, con el Padre y en el Padre; así ha tomado sobre sí el misterio de su pasión hasta el aniquilamiento de sí en la muerte en cruz. Dice de sí mismo: «Mi comida es que yo haga la voluntad de aquel que me ha enviado y que cumpla su obra» (In 4,34). Hacer la voluntad del Padre, realizar la misión de él recibida, es el modo fundamental en que Jesús vive su unión con el Padre. La fidelidad al Padre es la base de todo el obrar y sufrir de Jesús. Tal fidelidad a su misión hace que él no ceda a ninguna presión humana, y lo lleva finalmente a la muerte en cruz. Ella, a pesar de todo, es «su comida», lo hace vivir, es la fuente y la fuerza de su vida. Ni la vida terrena ni los bienes de esta vida constituyen para Jesús valores supremos que en todo caso y a toda costa deben ser buscados. El valor supremo es exclusivamente la unión con el Padre, que se vive sobre todo haciendo su voluntad.

Jesús propone su propia actitud como ejemplo y espera de sus seguidores un fiel seguimiento del camino trazado por él. También para ellos es decisiva la fidelidad a la voluntad del Padre. Concluyendo el Sermón del monte y, en cierto modo, sintetizándolo, Jesús dice: «No cualquiera que me diga Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo» (Mt 7,21). Precisamente en perspectiva escatológica, hablando de la condición imprescindible para la entrada en el reino de los cielos, Jesús presenta la voluntad del Padre como norma decisiva. La unión de vida con el Padre en el reino de los cielos es simplemente imposible sin haber vivido en unión con él en la vida terrena, haciendo su voluntad.

Jesús precisa explícitamente lo que debe determinar su obrar y su sufrir: «Os digo a vosotros, amigos míos: No tengáis miedo de los que matan el cuerpo y después de esto no pueden hacer nada más. Os mostraré, en cambio, de quién debéis tener miedo: temed a aquel que, después de haber matado, tiene el poder de arrojar al fuego de la gehena. Sí, os lo digo, temed a este» (Lc 12,4-5). Se trata de una instrucción entre amigos. Jesús quiere proteger a sus amigos, los discípulos, pero también a la gran muchedumbre (cf. 12,1), contra el error de cerrarse en la perspectiva terrena. Abre por tanto el horizonte y orienta a Dios y a su poder sobre la existencia ultraterrena. Dios puede excluir de la unión de vida consigo, pero también acoger en ella. Hablando de miedo, Jesús no quiere provocar terror y angustia, sino llamar a una conciencia seria y profunda de la situación real y total. Tal conciencia, que incluye la perspectiva escatológica, debe determinar el obrar. Entre las motivaciones del obrar humano, el mal a evitar no es aquel que se verifica en el horizonte terreno, sino aquel del fin de las cosas, que se realiza si Dios se pronuncia en un juicio negativo.

En otra instrucción, de nuevo para «la muchedumbre junto con sus discípulos» (Mc 8,34), Jesús menciona directamente el seguimiento sobre el camino de la cruz: «Si alguno quiere venir detrás de mí, reniegue de sí mismo, tome su cruz y que me siga. Porque quien quiera salvar su propia vida, la perderá; pero quien pierda la propia vida por causa mía y del Evangelio, la salvará» (8,34-35). Y, concluyendo, dice: «Quien se avergüence de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (8,38). El único camino para salvar la vida y la unión con Jesús y con su Evangelio, porque Jesús se encuentra en unión con el Padre, única fuente de toda vida. Para mantener la unión con Jesús puede ser necesario renunciar, con Jesús, a la vida terrena y aceptar, junto a él, la cruz. El seguimiento y la unión con Jesús no pueden ser parciales, sino que deben ser totales. De nuevo la perspectiva escatológica exige y justifica este obrar. Jesús, mediante su camino, entra en la gloria de su Padre, vendrá y se manifestará en esta gloria. Solo la unión permanente con él y la fidelidad valerosa a él y a sus palabras hacen participar en su vida gloriosa con el Padre, hacen salvar la vida.

2. El seguimiento ejemplar de los mártires

139. En algunos de los más recientes libros del Antiguo Testamento (1 y 2 Mac) se narran casos de martirio. Esos casos quedan relatados e interpretados en un cuadro de convicciones en el que ya ha madurado una clara conciencia de la futura suerte del hombre. Los mártires enseñan que hay supervivencia en otra vida y que los valores en juego en las opciones concretas actuales son de absoluta radicalidad, tales como para poder explicar y requerir las opciones más comprometidas.

En el Nuevo Testamento Jesús mismo es el mártir por antonomasia y su absoluta fidelidad a la misión recibida por el Padre, que va hasta la muerte en cruz, es ejemplo para sus seguidores. Esto se manifiesta en una exhortación de Pablo a Timoteo en la que le amonesta: «Combate la buena batalla de la fe, busca alcanzar la vida eterna a la que has sido llamado», y luego le recuerda «Jesucristo que ha dado su hermoso testimonio ante Poncio Pilato» (1 Tim 6,12-13). Los primeros cristianos que aceptan la muerte y derraman su sangre para poder permanecer fieles a su Señor Jesús son llamados «mártires», es decir, «testigos». Con radicalidad total atestiguan que la unión con Jesús es más preciosa que cualquier otra cosa. Esteban, el primer cristiano muerto por causa de su fidelidad a Jesús, es para Pablo un tal mártir (Hch 22,20) y el libro del Apocalipsis habla varias veces de estos testigos de Jesús (2,13; 6,9; 17,6; 20,8).

Son múltiples las temáticas de la primitiva teología del martirio, inspiradas en los precedentes neotestamentarios. Baste citar a Ignacio de Antioquía, que une la idea paulina de la unión con Cristo al tema joánico de la vida en Cristo y luego al ideal de la imitación de Cristo. La pasión del Señor se hace presente en la muerte de sus testigos.

Los mártires, sacrificando su vida, atestiguan criterios esenciales del obrar: la primacía absoluta de Dios y el consiguiente derecho que la fidelidad hacia él tiene para reclamar el heroísmo o la renuncia a todo otro valor; la relación entre un presente efímero y un futuro que ve restablecido el bien de una salvación que supera todas las dimensiones terrenas; la conformación con Cristo, «mártir» de Dios, y la imitación de su ejemplo.

c) La perspectiva escatológica en los escritos paulinos

140. Como en todos los otros escritos del Nuevo Testamento, así también en el anuncio de Pablo la perspectiva escatológica es fundamental y omnipresente, también cuando no es explícitamente mencionada. Para Pablo, Dios Padre es aquel que ha resucitado a Jesús de los muertos (cf. Gál 1,1; Rom 10,9, etc.). El horizonte de nuestra existencia no está ya limitado a la vida terrena mortal, porque la vida en comunión eterna con el Señor resucitado abre un horizonte ilimitado, cambia las circunstancias y los parámetros de la vida terrena y pasa a ser regla determinante en la gestión de nuestra existencia actual. Son típicos algunos textos paulinos que hablan de la resurrección y del juicio y sacan consecuencias para el obrar moral.

1. La resurrección

En el largo capítulo de 1 Cor 15,1-58 Pablo presenta en estrecha conexión la resurrección de Jesús, la resurrección de los cristianos y la valoración y la gestión de la vida actual. Al fin del capítulo formula de modo sintético la consecuencia: «Por esto, amadísimos hermanos míos, permaneced firmes e inmovibles, avanzando siempre más en la obra del Señor, sabiendo que vuestro esfuerzo no es vano en el Señor» (15,58). Es trabajosa (cf. también 15,30-31) «la obra del Señor», es decir, el obrar fiel conforme al ejemplo de Jesús, pero este trabajo no es vano, porque lleva a la resurrección, a la vida feliz con el Señor resucitado.

Las consecuencias de la resurrección de Jesús se describen también en Col 3,1-11, donde, entre otras cosas, se dice: «Si por tanto habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios; dirigid el pensamiento a las cosas de allá arriba, no a las de la tierra [...] Mortificad por tanto lo que pertenece a la tierra...». El discurso tiene una delicadeza propia, por los varios planos que ahí se entrecruzan: Cristo ha resucitado, en su glorificación participamos todos nosotros; esto sucede de un modo todavía incompleto, menos aún automático; se requiere una participación intencional del interlocutor humano; este debe discernir entre cuanto tiene origen en la tierra o está inspirado por la carne y cuanto pertenece al orden en el que se encuentra Cristo. Puesto que Cristo nos ha precedido en la condición escatológica, el mundo de los valores terrenos no desperece, pero asume sus proporciones reales, redimensionándose, y se relativiza.

2. El juicio

141. De vez en cuando, Pablo se refiere al juicio que nos espera. Lo que hayamos hecho en nuestra vida será objetivamente valorado por el Señor y recibirá de él una adecuada recompensa. Tal hecho debe empujarnos a vivir de manera responsable para poder esperar con confianza la valoración del Señor.

En Rom 14,10-12 Pablo afirma: «En efecto, todos nos presentaremos ante el tribunal de Dios. Por tanto, cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios». Se pone así de relieve el aspecto de la responsabilidad. Ciertamente, si la vida terminase en una nada, sería igual para todos y volvería indiferente el modo como hayamos gestionado nuestra vida terrena. Pero nuestra vida está orientada hacia una rendición de cuentas para el que es relevante y decisivo nuestro actual modo de vivir.

Los hombres tienen su manera de juzgar personas y acontecimientos, pero Pablo dice: «Mi juez es el Señor [...] Él sacará a la luz los secretos de las tinieblas y manifestará las intenciones de los corazones, entonces cada uno recibirá de Dios la alabanza» (1 Cor 4,4-5). La valoración del Señor es la única adecuada y válida, porque solo él conoce todos los matices de las acciones humanas.

El resultado del juicio será consecuencia del obrar de cada hombre durante su vida y se diversificará de una a otra vez: «Todos, en efecto, debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para recibir cada uno la retribución de las obras realizadas cuando estaba en el cuerpo, sea para bien o para mal» (2 Cor 5,10).

El modo concreto de la retribución para aquellos que eventualmente serán condenados está dicho de un modo muy genérico («ira y desprecio», «tribulación y angustia»: Rom 2,8-9) o bien de modo negativo («no heredarán el reino de Dios»: 1 Cor 6,10; Gál 5,21). El destino de los que serán salvados será siempre una «gracia», nunca un simple mérito: consistirá en la «vida eterna en Jesucristo nuestro Señor» (Rom 6,23).

d) La perspectiva escatológica del Apocalipsis

142. En el cuadro general de la escatología propia del Apocalipsis, la venida de Cristo adquiere un relieve característico. No se la ve como un retorno instantáneo, conclusivo y espectacular —tal vez realizado mediante una bajada del cielo—, sino como una presencia que, creída y percibida como actual, atraviesa *in crescendo* todo el espesor de la historia, desarrollándola hasta una plenitud. En este cuadro el Apocalipsis, sobre una línea de continuidad con la escatología realizada del evangelio de Juan, subraya la presencia actual de Cristo resucitado en medio de su Iglesia y en el mundo. Tal presencia, transmitida por la acción del Espíritu (cf. Jn 14,16-18), da lugar —podríamos decir— a una nueva fase de la encarnación en la cual el «Cristo resucitado» ejerce presión primero directamente sobre la Iglesia y después también a través de la múltiple acción de la misma Iglesia sobre el resto del mundo, tendiendo progresivamente a dejar la impronta de sus valores y de su vitalidad en todos y en todo. El resultado final de esta acción, por la que Cristo se está como ramificando en la historia, será, por una parte, la desactivación y la destrucción de todas las concretizaciones históricas del mal actuadas por lo demoníaco, y, por otra, la situación de convivencia y de participación a un nivel altísimo del amor entre Cristo, Dios, el Espíritu y la Iglesia, como se realizará en la nueva Jerusalén.

1. La venida de Cristo en la Iglesia

143. Un primer aspecto se refiere a la Iglesia vista desde dentro y se pone de relieve en la primera parte del Apocalipsis (Ap 1,4-3,22): hay una venida de Cristo que le atañe y la involucra precisamente como Iglesia, siempre entendida en la dialéctica destacada más arriba entre Iglesia local e Iglesia universal. Los textos que la explicitan (Ap 2,5.16; 3,11), como también el contexto general (Ap 2-3) en el que están insertos, muestran que esta venida lleva a una presencia creciente y siempre más involucrada de Cristo en el ámbito de su Iglesia.

Las implicaciones morales de esta venida-presencia de Cristo llevan consigo ante todo por parte de la Iglesia una actitud confirmada y renovada de fe y de disponibilidad, que le permite acoger la acción de Cristo que le concierne. Más específicamente se requieren luego a la Iglesia las opciones

morales contenidas en los imperativos que se le dirigen: «¡Convertíos!» (Ap 2,5.16; 3,1.19); «No temáis para nada lo que tengáis que sufrir» (Ap 2,10); «Lo que tenéis, mantenedlo con energía hasta que yo llegue» (Ap 2,25); «Acuérdate por tanto de lo que has recibido y escuchado y guárdalo y conviértete» (Ap 3,3); «Ten un amor celoso» (Ap 3,19).

Sobre todo, a la Iglesia le es inculcada la exigencia imprescindible de la escucha al Espíritu que, en la segunda parte del Apocalipsis, la guiará a tomar las opciones morales apropiadas para cooperar con la venida de Cristo que se realiza en la historia.

2. La presencia-venida de Cristo en la historia

144. En la segunda parte del Apocalipsis hay un desplazamiento significativo de la acción de Cristo resucitado desde el ámbito interior de la Iglesia al mundo de los hombres que están todavía fuera.

Tal mundo recibe la presión de lo demoníaco que tiende a modelarlo según un tipo de vida opuesto a aquel querido y proyectado por Dios, un antirreino, más aún, una especie de anticreación. El Apocalipsis precisa algunos detalles de este empuje demoníaco: este no obra directamente por sí mismo, pero se insinúa, mediante el engaño, en las estructuras humanas existentes y obra por medio de ellas. Pero en oposición al sistema terrestre se encuentra el sistema de Cristo. Este está constituido ante todo por Cristo mismo expresado en la figura del cordero (Ap 5,6), que caracteriza toda la segunda parte del Apocalipsis. Toda esta actividad, propia de Cristo-cordero, el Apocalipsis la interpreta como una venida. Es la venida de Cristo en la historia, en paralelo con su venida en la Iglesia.

Los cambios morales que son aplicaciones de la venida intrahistórica de Cristo que se está realizando son múltiples, pero se basan todos sobre el hecho que los cristianos —como hemos visto más arriba— median, en calidad de «sacerdotes de Dios y de Cristo» (Ap 20,6), entre la presión por parte de Cristo para penetrar en los detalles de la historia y su realización. Los cristianos deberán tener la audacia de mostrar a la luz su Cristo (cf. Ap 12,1-6) implantando en la historia sus valores, hasta la plenitud escatológica que señalará las conclusiones de su venida.

3. La venida en su plenitud escatológica

145. La venida en el interior de la Iglesia, como hemos notado, está enteramente marcada por el amor de Cristo, en una reciprocidad que, requiriendo un recambio en la misma longitud de onda, se coloca en el esquema humano del noviazgo. La Iglesia es ahora la novia que se prepara a ser la esposa y lo hace cooperando activamente a la venida de Cristo en la historia. Cuando luego esta venida se haya realizado, habrán llegado también «las bodas del cordero» (Ap 19,7). La Iglesia, en adelante esposa y no más novia, estará en grado de amar a Cristo con amor paritario, correspondiente al de Cristo y Cristo dará a su esposa la riqueza infinita de la que es portador (cf. Ap 21,9-22,5).

Un desarrollo progresivo se encuentra también en la venida de Cristo en la historia. Ella conlleva —a su conclusión— una desactivación de todas las fuerzas del mal, protagonistas activas de la anticreación. Desaparecen así de la escena de la historia los «reyes de la tierra» (cf. Ap 19,17-19), la primera y la segunda bestia (Ap 19,20), «el diablo que los engaña» (20,10), raíz de todo el mal de la anticreación (cf. Ap 21,10). Al fin se derrumba Babilonia, expresión y símbolo del antirreino, de la anticreación realizada (cf. Ap 18,2). Al mundo de antes sucede un mundo totalmente permeado por la novedad de Cristo (cf. Ap 21,1).

El autor del Apocalipsis proyecta estos resultados escatológicos sobre una Iglesia todavía en camino. Mirando hacia adelante, hacia la meta escatológica, la Iglesia, que percibe ahora la tormentosa alegría de un amor en crecimiento, sabe que, un día, conseguirá amar a Cristo como Cristo la ama. Comprometida como está en la superación del mal y en potenciar el bien junto a Cristo que está viniendo, sabe, mirando al futuro escatológico, que el mal opresor de la anticreación terminará, también por obra suya. Igualmente, todo el bien que deriva de la novedad de Cristo, que habrá estado en medio de la historia gracias también a su contribución, alcanzará en la Jerusalén nueva su máximo desarrollo. La Iglesia se siente de verdad la

novia que se está confeccionando el traje de esposa.

4. Conclusión

146. Todos los componentes de esta compleja economía de la espera y de la preparación dan origen, en la Iglesia, a un empuje hacia algo mejor, hacia un demás que se expresa en una invocación sentida: «El Espíritu y la prometida dicen: «¡Ven!» (22,17). A esta invocación Cristo mismo da reiteradamente una respuesta que asegura: «He aquí: estoy viniendo rápido» (Ap 22,7). «Sí, estoy viniendo rápido» (Ap 22,20a). Con esto promete como inminente una fase de su venida, no la conclusión escatológica, y urge a la Iglesia para que le atienda («he aquí», literalmente «mira»). Vendrá pronto, y la Iglesia lo verá, ese «demás» de Cristo —en el ámbito intraeclesial y en el resto del mundo— al que la Iglesia aspira. Constituirá una etapa hacia la realización de la nupcialidad y de la nueva Jerusalén.

2.5.2. Orientaciones para hoy

a) El hombre frente al presente

147. La vida humana se remite primeramente al presente. El presente es hermoso; sombra fugaz del eterno presente de Dios, tiene la seguridad de la posesión, se califica con el espesor de lo concreto. El presente es apreciado también porque es el único momento en el que se ejercita la responsabilidad y el compromiso humano.

Ahora bien, el presente está marcado por límites vistosos, debidos por un lado a sus inseguridades e imperfecciones y por otro a su condición efímera. El presente es en sí mismo insuficiente, como demuestran todas las visiones del pensamiento cerradas en una visión de autonomía ilusoria y como demuestra la experiencia hecha por nuestra época —no por primera vez en la historia— del derrumbe de las ideologías.

La ilusión puesta en el presente y la desilusión que se sigue constantemente puede provocar la fuga hacia el consumismo, siempre más refinado y exasperado, pero que carece de perspectiva y pasa a ser fuente de nueva desilusión. No se puede esperar superarlo mientras se permanece en el cuadro del pensamiento inmanente del secularismo.

La esperanza aporta equilibrio a la descompensación del presente, puesto que es una apertura motivada hacia un futuro que tiene su fundamento en la firmeza eterna de Dios. Heb 13,14 declara de modo perentorio: «No tenemos aquí abajo una ciudad estable, sino que andamos en busca de la futura». Nada es tan eficaz en el planteamiento de una orientación de acción y de vida cuanto la conciencia de la dimensión efímera en la cual se mueve lo que se desea y se actúa en el presente: se crea necesariamente una jerarquía de valores en la que la referencia última se hace a otro, no solo a sí mismos, a un futuro y no solo al presente. El Otro es el Señor resucitado, que ha ido a prepararnos un puesto (Un 14,2) y que, sin embargo, permanece interlocutor escondido de un día a día que experimenta todas las dificultades y las alegrías de la fe y de la esperanza. La fe impone la superación de lo inmediato. La esperanza lleva a un anticipo del futuro, en diálogo continuo de amor con Aquel que es pasado, presente y futuro.

b) Llamada al heroísmo

148. Este dulce interlocutor, que llena e ilumina el futuro del creyente, plantea requerimientos y alimenta expectativas radicales. Estas tienen la pretensión de ser el último valor y reclamar el sacrificio de cualquier otro. Nace aquí el llamamiento al heroísmo del testimonio en el sacrificio. Nuestro tiempo conoce muchos ejemplos de martirio, de renuncia, motivada por el amor, a un presente que puede ser sacrificado en vista de un futuro más grande.

Se ha objetado a la religión —y en particular al cristianismo— de ejercitar sobre el presente el influjo nefasto que corta las alas al compromiso para la transformación del sistema inaceptable de opresión, recogido en la expresión «opio del pueblo». El discípulo del Señor resucitado sabe que esto no

corresponde a verdad, porque la pertenencia al Reino impone la obligación del compromiso por un orden siempre más cercano a aquello por lo cual su Redentor ha muerto y cada día continúa obrando hasta su manifestación total. Precisamente porque Cristo resucitado ha anticipado y prepara este futuro, tiene sentido la subordinación de todos los valores intermedios y el máximo compromiso de testimonio. En el marco de este compromiso se constata felizmente la armonía que se da entre los objetivos intermedios auténticos y la meta final. Jesús se ha comprometido a combatir la enfermedad y el hambre precisamente en orden a aquella liberación final de todo mal que será lograda en el momento de la perfecta unión con él.

En este sentido, la esperanza cristiana no está simplemente orientada al futuro, sino que tiene directas consecuencias morales para la vida presente. Esta es la implicación moral de cuanto puede ser llamada «escatología realizada», que significa que el cristiano está obligado a vivir ahora en vista del futuro que la fe en la resurrección anticipa y desea plenamente. La fe cristiana en la resurrección corporal y en la transformación final del mundo creado puede también dar una motivación moral y espiritual profunda en lo que atañe a la ecología y del respeto a la vida humana (cf. Rom 8,18-21).

c) De la perspectiva escatológica a una concretización siempre nueva

149. El marco de las finalidades en la perspectiva revelada sugiere orientaciones válidas por las novedades ofrecidas por un día a día en continuo movimiento. La discusión que surge por las nuevas decisiones se mueve siempre sobre el plano de los principios, que se remiten a los valores de la autonomía de la decisión humana, de los derechos de la ciencia, de la inviolabilidad de la conciencia y también, en último análisis, de la preferencia que corresponde al más importante.

El criterio de la tensión escatológica ayuda a corregir estas actitudes. El horizonte del hombre no está delimitado por su personalidad, sino más bien por el diálogo con una personalidad más grande y fiable; no está agotado por lo que atañe al presente, sino que más bien lo supera para injertarse en un futuro que, solo, será «final». Sus decisiones son tan solo válidas si han sido tomadas en diálogo con su Creador y Salvador y solo si se finalizan en una realización que sea válida no solo para el presente, sino también para el futuro sin fin.

2.6. Sexto criterio específico: El discernimiento

150. Todos están de acuerdo en que no se pueden poner sobre el mismo plano todas las reglas morales enunciadas en la Biblia, ni se puede reconocer igual valor a todos los ejemplos de moralidad que presenta.

Aquí, por objetivos tanto pedagógicos como teóricos, nos ha parecido útil desarrollar la exposición en torno a una noción clave en teología moral: la prudencia. Ella implica, sobre el plano de la inteligencia, que se tenga el sentido de la proporción y, sobre el plano de la decisión práctica, que se tomen precauciones. En efecto, por una parte es necesario distinguir las consignas fundamentales, que tienen valor obligatorio universal, de los simples consejos e incluso de los preceptos ligados a una etapa de la evolución espiritual. Por otra parte, la prudencia exige que se piensen anticipadamente los propios actos, que se reflexione sobre su alcance y consecuencias, de modo a individuar los daños que ellos acarrearán y evitar, en la aplicación de los principios, los errores e incluso los riesgos inútiles.

En materia de moral, la Sagrada Escritura proporciona los anclajes esenciales para un sano discernimiento. Este se efectúa sobre tres planos: literario, espiritual comunitario y espiritual personal.

2.6.1. *Datos bíblicos*

a) Discernimiento literario

151. Un juicio moral correcto y matizado que se inspire en la Escritura supone necesariamente una lectura crítica de los textos, que tiene en cuenta, en primer lugar y antes que nada, la dimensión canónica (cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I C).

1. Contexto literario

Por principio es imprudente referirse a una norma legislativa o a una narración ejemplar de la Biblia haciendo abstracción de su contexto literario. Se debe atender también a los géneros y a las formas literarias (imperativos, casuística, catálogos, códigos, parénesis, sapienciales, etc.) que a menudo indican el peso de un discurso ético.

La autoridad particular de ciertos textos, en materia moral, resulta precisamente de su posición literaria. Hemos verificado ya este criterio de discernimiento para el Decálogo y el Sermón del monte, especialmente para las bienaventuranzas, que son, respectivamente, el fundamento de la primera Ley y de la nueva Ley: la precedencia expresa la autoridad máxima del uno y del otro texto.

Más todavía, el puesto que ocupan en el canon de la Escritura refuerza la estructura teológica de base «don-ley» que hemos explicado a lo largo y ancho de la primera parte. Relatos de salvación muy elaborados preceden al Decálogo tanto en el libro del Éxodo como en el del Deuteronomio, y lo mismo pasa antes del Sermón del monte.

2. Fundamento teológico

Para fundamentar hoy una decisión moral entre las normas decretadas por la Biblia se concederá una particular atención a aquellas que están provistas de un fundamento o de una justificación teológica. Se alcanza así a distinguir mejor lo que refleja la cultura de una época y lo que tiene valor transcultural.

Por ejemplo, en la primera parte del código de la alianza (Ex 21,1-22,19), las prescripciones no conllevan ningún fundamento teológico; ellas corresponden verosímelmente a la puesta por escrito de un derecho local usual, que refleja la justicia ejercitada en la puerta de la ciudad, dirigida a regular las relaciones sociales. En su formulación y en su contenido, estas leyes casuísticas a veces están muy próximas a prescripciones recogidas en los diversos códigos del Próximo Oriente antiguo: en particular, las leyes que miran a la liberación periódica de los esclavos (Ex 21,2-11). Al contrario, en la sección apodíctica del código de la alianza (Ex 22,20-23,9), como en el código deuteronomico, la ley está con frecuencia dotada de un fundamento teológico: por ejemplo, la cercanía del SEÑOR de las categorías sociales más pobres (Ex 22,20-26), o también la referencia explícita a la historia de los orígenes de Israel (Dt 15,12-15; 16,10-12).

Esta relación de continuidad y discontinuidad entre la reflexión moral de las comunidades creyentes y la de la sociedad circunstante se encuentra igualmente en el Nuevo Testamento. Así, las «tablas de deberes domésticos» de Ef 5,21-5,9 y Col 3,18-4,1, aunque no tengan paralelos literarios estrictos en la literatura griega, están marcadas por la cultura y sabiduría de su tiempo. La fe en Cristo da un significado específico a las relaciones sociales entre amos y esclavos y a las relaciones familiares entre padres e hijos, entre maridos y mujeres, aun asumiendo la cultura en la que se originan. Para iluminar la ética familiar y social de hoy se dará, por tanto, preferencia a las motivaciones teológicas: tomar a Cristo como modelo (Ef 5,23.25-27.29), inspirarse en la pedagogía de Dios (6,4), hacer su «voluntad» (6,6), imitar al «Señor en los cielos», que «no hace acepción de personas» (6,9), buscar «lo que es hermoso en el Señor» (Col 3,20), cultivar el «temor del Señor» (3,22) —que hay que comprender en el sentido de un profundo respeto religioso—, actuar en todo «por el Señor» (3,23), en la perspectiva de la «recompensa» final (Ef 6,7-8; Col 3,20-4,1). En cuanto a los modelos sociológicos entonces en vigor, en buena y sana exégesis, está claro que no se los debe potenciar indebidamente de modo

que se les conceda un valor perenne. La búsqueda de modelos más adecuados a nuestro tiempo, en caso de carencia, se dirigirá más bien hacia otro aspecto esencial del discernimiento: el discernimiento espiritual, sobre todo comunitario.

3. Trasfondo cultural

Aunque con defecto de fundamento o justificación teológica, se alcanza muy bien a determinar si una norma bíblica es o no aplicable tal cual a la situación actual. La exégesis contribuye analizando el trasfondo cultural. Tomemos dos ejemplos de prohibiciones alimenticias. En primer lugar, «no cocer un cabrito en la leche de su madre» (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21). Este uso cananeo, atestiguado en Ugarit, ha pasado a través de tres tradiciones bíblicas que se consideran generalmente diferentes y ha dado lugar en el judaísmo a reglas alimenticias complejas que la Iglesia respeta pero sin haber sentido nunca la necesidad de asumirlas, porque desde el punto de vista de la exégesis cristiana son eco de una cultura particular.

El otro ejemplo es más delicado: «No comer la sangre». También, en este caso, la prohibición se encuentra en más de una tradición veterotestamentaria (Lev 3,17; 7,26; Dt 12,23-24) y el Nuevo Testamento lo asume sin reticencias, hasta el punto de imponerla a los cristianos venidos del paganismo (Hch 15,29; 21,25). Desde el punto de vista de la exégesis, la justificación explícita de la prohibición no es propiamente teológica, sino que se hace eco más bien de una representación simbólica: «la vida (*nephes*) de toda carne está en la sangre» (Lev 17,11.14; Dt 12,23). Después de la edad apostólica, la Iglesia no se ha sentido ya más obligada, sobre esta sola base, a emitir reglas precisas para la carnicería y la cocina, y todavía menos en nuestro tiempo, para prohibir las transfusiones de sangre. El valor transcultural subyacente a las dos prohibiciones, el único que puede y debe inspirar toda ética, es el respeto debido a toda criatura viviente. Y el valor transcultural subyacente a las decisiones particulares de la Iglesia, en Hch 15, es la preocupación de favorecer la integración armoniosa de los diversos grupos, incluso a costa de compromisos provisionales.

4. Continuidad

La continuidad con la que un tema moral aparece en textos bíblicos diversos, tanto desde el punto de vista de la tradición literaria, de los autores y de la fecha cuanto de los géneros literarios, lleva a considerar este tema como estructurante y esencial para la interpretación moral del entero *corpus* bíblico. Por ejemplo, la atención privilegiada que hay que conceder a los pobres responde a este criterio de continuidad. Se encuentra este tema de un extremo al otro de la Escritura. Baste traer un argumento a *fortiori*: Ben Sira, aun siendo ávido de la buena carne, del vino y de los viajes, hace de él como un *leitmotiv* de su escrito de sabiduría.

5. Afinamiento de la conciencia

En fin, en el discernimiento moral es importante tener en cuenta el afinamiento progresivo de la conciencia moral, en particular en la lectura global de los dos Testamentos. No hay necesidad de especificar sobre este punto. Ejemplos múltiples han sido traídos y comentados cuando hemos expuesto el tercer criterio específico: La progresión.

b) Discernimiento comunitario

152. Con toda evidencia, el proceso del discernimiento no podría limitarse al camino exegético, aunque quisiese emplear los diversos recursos conjuntos de los varios métodos hoy en boga. Con respecto a la Escritura la comunidad es un lugar esencial de discernimiento.

1. Antiguo Testamento

A su manera, el Antiguo Testamento lo muestra desde el momento en que evoca la necesidad de una evolución de las reglas de la vida comunitaria de Israel, en función de situaciones históricas o sociales nuevas. Tomemos un ejemplo, que no es trivial, si se piensa en la revalorización de los derechos femeninos en nuestro tiempo. El libro de los Números pone de manera inédita la cuestión de la herencia de la descendencia femenina de una tribu o de un clan (Núm 27,1-11; 36,1-12). Moisés queda presentado como el mediador habilitado para exponer al Señor las peticiones de la comunidad y para comunicar al pueblo la respuesta legislativa que deriva de ahí. El texto alterna, por tanto, la expresión de las necesidades del pueblo, la intervención de mediadores cualificados (Moisés, Eleazar) y la autoridad

soberana del Señor.

2. Nuevo Testamento

Sucede que en las opciones que hay que hacer, con referencia a la ley o la costumbre, se quede uno enredado en los detalles. Detalles a los que se da importancia, o también que momentáneamente tengan realmente importancia. ¿Cómo obrar la distinción entre lo esencial, no negociable, y lo accesorio, negociable? El Nuevo Testamento, en materia de discernimiento eclesial, nos ha dejado un documento que viene al caso: Hch 15,1-35. La problemática era nueva. Algunos, en la comunidad, querían obligar, a los paganos que hacían la opción por el cristianismo, a hacer contemporáneamente la opción por el judaísmo al completo, incluida la circuncisión, debidamente prescrita por la Torá (Gén 17,10-14), también para los extranjeros residentes en el país (Ex 12,48-49). Sobre el plano moral esto ponía el problema de la obediencia a una voluntad expresa de Dios. La narración de los Hechos señala los componentes esenciales de un discernimiento prudente: un camino comunitario, la búsqueda de una decisión y la decisión.

a) «Los apóstoles y los ancianos se reunieron para examinar este problema» (Hch 15,6). Hoy se expresa este tipo de procedimiento en términos de corresponsabilidad, de sinodalidad.

b) Para encontrar una solución adecuada, los responsables tratan de distinguir lo urgente (los valores de fondo a salvaguardar) y lo posible (la posibilidad de absorción de cada una de las partes en cuestión). Intervienen cuatro personajes. Pedro da la orientación de fondo (no imponer cargas inútiles), invocando tres motivos teológicos: Dios no hace distinción de personas, el Espíritu Santo ha suscitado los mismos signos entre los paganos como entre los hebreos, y, sobre todo, la fe es pura gratuidad de Dios (15,7-11). Pablo y Bernabé hacen hablar a la experiencia, al lenguaje de lo vivido (15,12). Al fin, Santiago, el sabio, propone un compromiso: no de sobrecargas, sino, al menos, evitar los escándalos y tener en cuenta los unos a los otros (15,13-21). Compromiso temporal, sobre un punto o sobre el otro, de manera a resolver la crisis aquí y ahora. Poco después Pablo mismo circuncidará a Timoteo... por miedo a los judíos (Hch 16,1-13). En cuanto a las prohibiciones morales, aquellas relativas a los idolotitos y a las carnes poco o nada desangradas (15,20) no sobrevivieron mucho tiempo en la Iglesia, como informa la historia sucesiva. La razón de esta decisión prudencial era entonces precisa y circunstancial: la unidad a reconstruir en la comunidad. En cuanto al valor transcultural subyacente, se puede expresar así: la apertura a la diferencia, a un cierto pluralismo sociológico, que había sido ya preparado por el tema veterotestamentario de la circuncisión del corazón (Dt 10,16; Jer 4,4 cf. Rom 2,25-29).

c) En fin, se comunica el resultado del discernimiento con una carta colectiva (15,23-29). Cuatro elementos atraen más particularmente la atención. Antes que nada, el efecto divisorio de las decisiones tomadas sin mandato, fuera de la comunión de la Iglesia (15,24). Después, la declaración: «El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...», signo evidente de un discernimiento propiamente espiritual, efectuado en la deliberación y en la oración (15,28). Notemos también, por la elección de delegados, la apertura a una consulta más amplia, que involucra a «la Iglesia entera» (15,22). Y el llamamiento, no a la obediencia ciega, sino a la conciencia moral de la comunidad destinataria del mensaje (15,29b).

c) Discernimiento personal

153. En el párrafo precedente hemos tratado de un discernimiento que se apoya, por decirlo así, sobre una «conciencia colectiva» iluminada por el Espíritu Santo. Como tal, el término «conciencia colectiva», popularizado sobre todo a partir de Émile Durkheim, pertenece al registro terminológico moderno. En la Biblia, la palabra *syneidésis* se aplica estrictamente al campo de la conciencia personal, lo más a menudo con referencia al juicio moral. Una vez «conciencia moral» y «pensamiento» son puestos en paralelo, y dos veces «conciencia» y «corazón» (*kardía*): este último en la Biblia hebrea (*lébáb*) es símbolo y sede de la reflexión, de la opción fundamental, de la decisión moral. Se habla de conciencia buena, mala, pura o purificada, hermosa, irrepreensible, débil o falsa. Para el discernimiento, la conciencia personal, iluminada por el Espíritu Santo, es un tercer lugar, importante entre todos.

1) Pablo da un ejemplo de discernimiento sobre un problema que, en su tiempo, resultaba espinoso: ¿podían los cristianos, sin problema de conciencia, consumir carnes consagradas en el marco del culto idolátrico y después vendidas en el mercado? (1 Cor 8,1-11,1). El Apóstol, con una dialéctica hábil y apoyada sobre su autoridad, confronta dos clases de argumentos. A favor del sí alega un fundamento teológico: «un ídolo no es nada»; por tanto, comer la carne en cuestión no tiene de por sí ninguna calificación moral (8,4.8; 10,19.23.30). Además afirma un derecho inalienable, la soberana libertad del creyente (9,1.4.19). Pero a esta argumentación se opone un principio moral que parte de la prudencia práctica y que en la decisión final debe prevalecer: la delicadeza en la caridad. Esta puede mandar renunciar a un derecho (9,5), rectificar el propio obrar teniendo en cuenta la «conciencia débil» de los otros, de manera a evitar el escándalo (8,7-13; 10,23.24.28-29.32-33). El que consume el idolotito sin consideración a los demás no peca contra la fe (contraposición), sino contra el amor (dimensión comunitaria).

2) Otro texto elaborado (1 Cor 7,1-39) enseña todavía mejor cómo a partir de una cuestión candente y nueva puesta por la comunidad se efectúa el discernimiento práctico. ¿Cómo juzgar el valor respectivo de los estados de vida con respecto a la ética cristiana? Aquí Pablo distingue cuatro tipos de consignas, que se pueden ordenar en gradación descendente, en cuanto a fuerza obligatoria.

a) Antes que nada, una prescripción del Señor mismo, y por tanto irreformable, porque se apoya sobre una palabra explícita del Evangelio: «La mujer no se separe del marido» (Mt 5,32; 19,9). Cuando por la fuerza de las cosas se verifica el caso contrario, el mandamiento implica o no hacer otro matrimonio o un proceso de reconciliación (1 Cor 7,10-11).

b) Pero ¿qué hacer en un caso no previsto por el Evangelio? Pablo, tan pastor como teólogo, se enfrenta al problema concreto del matrimonio entre creyente y no creyente. Si este último «comienza y continúa a ser santificado» [matiz del perfecto griego] por su cónyuge, es decir, hay cohabitación armoniosa y una cierta apertura espiritual, el precepto evangélico se realiza sin problema; pero si el cónyuge no creyente opta por la separación, el otro, a decir de Pablo, queda libre. El Apóstol precisa desde el principio que se apoya sobre su autoridad: «Soy yo quien lo dice, no el Señor» (7,12-16).

c) Pablo aborda a continuación la cuestión de la virginidad (7,25-38), estado de vida que no era generalmente valorado en el mundo judío. Él la recomienda, pero solo como un consejo: «No tengo órdenes del Señor, sino que doy una opinión en cuanto hombre digno de confianza, a quien el Señor ha hecho misericordia». Invoca dos argumentos: uno de conveniencia práctica, evitar las preocupaciones (7,32-35); el otro teológico y espiritual, la brevedad del tiempo (7,29-31). Más brevemente, Pablo aplica el mismo tipo de discernimiento espiritual a la situación de las viudas, concluyendo: «Creo tener también yo el Espíritu de Dios» (7,39-40).

d) Otro parecer dado por san Pablo corresponde directamente a la cuestión inicial puesta por la comunidad: el fundamento de la abstinencia sexual, por motivos espirituales, para una pareja casada (7,1-9). También aquí el Apóstol utiliza la prudencia en su discernimiento. Valora los peligros concretos de una postura demasiado radical en materia de sexualidad conyugal. Autoriza la abstinencia como «una concesión y no una orden», con tres condiciones: el acuerdo de los dos cónyuges, el carácter provisional (solo «por un tiempo») y, sobre todo, el objetivo esencialmente espiritual («dedicarse a la oración»). Y aprovecha la ocasión para firmar la perfecta reciprocidad e igualdad de los cónyuges en la libre disposición del cuerpo del otro.

2.6.2. Orientaciones para hoy

154. Evidentemente no es posible aplicar estas consideraciones a todas las problemáticas nuevas con las que tiene que ver la moral en el contexto actual: globalización de la economía, de las comunicaciones y de los intercambios, superpoblación, trastornos de los oficios y profesiones, desarrollo de las tecnologías militares sofisticadas, emergencia de una sociedad de placeres, desquiciamiento de la estructura familiar tradicional, educación y confesionalidad, etc. Basta indicar cualquier ensayo que pueda ayudar no solo a los moralistas, sino también a los grupos y a los individuos que quieren inspirarse en la Escritura, a

practicar un sano discernimiento.

1) En materia de moralidad como en cualquier otro campo, la Iglesia desapruueba cualquier utilización fundamentalista de la Escritura que se realice, por ejemplo aislando un precepto bíblico de su contexto histórico, cultural y literario. Una sana lectura crítica ayuda a distinguir, por una parte, las consignas o las prácticas válidas para todos los tiempos y todos los lugares, y, por otra parte, aquellas que han podido ser necesarias en una determinada época o en un ambiente geográfico particular y luego convertirse en anticuadas, obsoletas e inaplicables. Más que la exégesis de los textos mismos y la teología bíblica, con su mirada de conjunto sobre el uno o el otro Testamento, que permite no tratar nunca un problema moral como un frasco cerrado, sino siempre en el eje de los grandes recodos de la revelación de Dios.

2) En buena parte, la ética se remite a los recursos de la razón. Hemos visto cómo la Biblia tiene mucho en común con la sabiduría de los pueblos (convergencia). Pero ella sabe poner en cuestión, remar contra corriente (contraposición). Y superar (progresión). La moral cristiana no puede en modo alguno evolucionar independientemente de este soplo nuevo y misterioso que le viene de las luces del Espíritu Santo. Más que racional y sapiencial, el discernimiento moral de los creyentes es espiritual. Interviene aquí el tema importantísimo de la formación de la conciencia. Si bien el Nuevo Testamento no asocia sino una vez explícitamente los dos términos «conciencia» moral y «Espíritu Santo» (Rom 9,1), está claro que en régimen cristiano el «discernimiento del bien del mal» tiene por clave de bóveda «los elementos esenciales de la palabra de Dios» (Heb 5,12-14), que llevan «a la perfección» (6,1) «a aquellos que una vez por todas han sido iluminados, han gustado el don celeste y se han hecho partícipes del «Espíritu Santo» (6,4). Pablo se remite a la «renovación del pensamiento», no en «conformidad con el mundo presente», sino «discerniendo lo que es voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable, perfecto» (Rom 12,1; cf. Ef 5,10; Heb 12,21).

3) Este discernimiento es eminentemente personal, y por esto en la moral católica se ha presentado siempre la conciencia como la última instancia decisoria. Pero en el proceso —nunca terminado definitivamente— de la formación de la conciencia, el creyente tiene la responsabilidad y el deber de confrontar su propio discernimiento con el de los responsables de la comunidad. En este caso, los modelos proporcionados, entre otros, por Hch 15 y 1 Cor 7-8, seguirán siendo siempre una fuente indispensable de inspiración en el proceso de discernimiento eclesial frente a las nuevas problemáticas. En pocas palabras, para la Escritura, la difícil conciliación de la autonomía personal y de la docilidad a las luces del Espíritu Santo dadas a la Iglesia y a través de la Iglesia forma parte integrante del proceso de discernimiento moral.

CONCLUSIÓN GENERAL

155. Habida cuenta del desarrollo de las aproximaciones interdisciplinares siempre más sofisticadas para tratar las grandes cuestiones que atañen al ser humano, y habida cuenta más específicamente de la complejidad actual de las problemáticas morales tanto en el plano individual como en el colectivo, el presente documento no pretende ser otra cosa que una modesta semilla de reflexión. Sin embargo aporta puntos de originalidad a no dejar de lado: subrayaremos sobre todo tres. Además abre algunas perspectivas para el futuro.

1. Elementos de originalidad

156. 1) El hecho de basar sobre la Sagrada Escritura el conjunto de nuestra reflexión invita a considerar la moral no ante todo desde el punto de vista del hombre, sino desde el punto de vista de Dios. De aquí el concepto de «moral revelada», que puede ser útil si se lo comprende bien. En esto, lo hemos visto, nuestro acercamiento se distingue, desde el comienzo, de la ética y de la moral natural, fundadas esencialmente sobre la razón. La ventaja potencial es doble.

Antes que nada, sobre el plano teórico: la moral así concebida supera por mucho el alcance de un código de comportamientos a adoptar o a evitar, o también una lista de virtudes a practicar y vicios a combatir para asegurar el orden social y el bienestar de la persona. Ella se inscribe en un *horizonte propiamente*

espiritual, donde la acogida del don gratuito de Dios precede y orienta la respuesta del hombre. Ahora se siente entre muchos de nuestros contemporáneos, cristianos y no cristianos, una fuerte necesidad de redefinir su visión de las cosas en un horizonte espiritual y una búsqueda activa en este sentido. Una moral tan exigente como la propone la Biblia, tanto desde el punto de vista espiritual como social, no es extraña a las aspiraciones conscientes e inconscientes de la humanidad posmoderna. Una moral que no se cierra en sí misma, sino que nos abre los ojos hacia los demás, especialmente hacia los pobres, próximos y lejanos, y nos inquieta y empuja a la acción en su favor.

Segundo: sobre el plano práctico, un acercamiento como el nuestro ayuda a definir mejor tres engaños, tal vez sutiles, que han amenazado y todavía amenazan a más de una instancia educativa, sobre el plano de los valores humanos como sobre el plano de la fe: una especie de casuística, de legalismo y de moralismo estrechos. El restituir toda clase de preceptos en el horizonte de fondo del don de Dios, como lo sugiere la Biblia en su conjunto, les confiere un relieve y una fuerza de nuevas expresiones.

157. 2) Con total respeto para con el texto fundador del Decálogo, hemos propuesto una relectura axiológica (es decir, en términos de valores), que abre un campo moral programático, más que solo prohibitivo y prescriptivo, un campo dinámico, ciertamente mucho más exigente, pero paradójicamente más atrayente, conforme a las sensibilidades éticas y morales de la mayoría de nuestros contemporáneos. En su Sermón del monte, también él igualmente fundamental y básico, Jesús abre claramente el camino en esta dirección. La ventaja salta a los ojos: el desarrollo de una *moral percibida como estimulante* más que aplastante, que respeta y favorece los caminos, pone en movimiento hacia el Reino y educa la conciencia más que da la impresión de una capa de plomo puesta sobre las espaldas (cf. Mt 11,29-30).

158. 3) El otro elemento de originalidad de este documento consiste en la presentación sistemática de ocho criterios generales y específicos, deducidos de la misma Biblia, para tratar cuestiones morales actuales, incluso en ausencia de respuestas definitivas que requerirían el recurso a otros mecanismos de reflexión y decisión. Más que proporcionar directivas claras y precisas, que superan en muchos casos nuestras competencias de exegetas, deseamos simplemente favorecer con nuestra reflexión *la aproximación de la moral*, si es preciso, *según un espíritu diferente*, un aire nuevo, pertinente a lo propio de la Escritura. La moral cristiana aparecerá así en toda la riqueza de sus rasgos complementarios:

- preocupada de modo prioritario por la dignidad humana fundamental (conformidad con la visión bíblica del hombre);
- buscando su modelo perfecto en Dios y en Cristo (conformidad con el ejemplo de Jesús);
- respetuosa de la sabiduría de las diversas civilizaciones y culturas, y por lo tanto capaz de escucha y de diálogo (convergencia);
- valiente para denunciar y frenar toda opción moral incompatible con la fe (contraposición);
- inspirándose en la evolución de las posiciones morales, en el interior de la Biblia y en la historia que se siguió, para educar la conciencia con un refinamiento siempre mayor, que se inspira en la «justicia» nueva del Reino (progresión);
- capaz de conciliar los derechos y las aspiraciones de la persona, afirmados con fuerza en nuestros días, con las exigencias y los imperativos de la vida colectiva, expresados en la Escritura en términos de «amor» (dimensión comunitaria);
- hábil para sugerir un horizonte moral que, estimulado por la esperanza de un futuro absoluto, supera la mirada miope que se limita a las realidades terrenas (finalidad);
- preocupada por aproximarse con prudencia a las cuestiones difíciles, con el triple recurso a las disponibilidades de la exégesis, a la iluminación de la autoridad eclesial y a la formación de una conciencia correcta en el Espíritu Santo, de modo a no causar nunca un «cortocircuito» en el delicado proceso del

juicio moral (discernimiento).

2. Perspectivas para el futuro

159. Cuanto precede muestra bien, por un lado, algunas líneas de fuerza, y, por otro lado, también el carácter incompleto y, en cierto modo, hasta imposible de dar por acabado, de un documento de la Comisión Bíblica sobre la moral.

Ciertos problemas permanecen abiertos. Recordemos, para no citar sino un ejemplo, el concepto de «ley natural», del que se cree encontrar un esbozo en Pablo (cf. Rom 1,18-32; 2,14-15), pero que implica, al menos en su formulación tradicional, categorías filosóficas externas a la Escritura.

Aspiramos a que nuestra reflexión pueda suscitar tres tipos de actividad sucesiva.

160. 1) Antes que nada, el *diálogo*. Es de desear que no comprometa solo a los especialistas de la Iglesia católica, como teólogos moralistas y exegetas, sino que encuentre un eco entre los creyentes de otras confesiones cristianas, que participan del mismo tesoro de las Escrituras, y también entre los creyentes de otras religiones, que buscan también ellos niveles elevados de vida moral. Más en particular, un diálogo fecundo con los hebreos, nuestros «hermanos mayores», puede ayudarnos recíprocamente a situar las múltiples leyes, a veces relativas, en el eje fundamental de la Ley teológica, considerada como un «camino» de salvación dado gratuitamente a la humanidad. La moral bíblica no puede ser impuesta a otros que no tienen la misma fe, pero, puesto que está orientada a mejorar la naturaleza y las condiciones del hombre y de la sociedad, es una propuesta válida que se espera sea tomada en seria consideración también por aquellos que están comprometidos en un procedimiento espiritual de otro tipo.

161. 2) Pensamos también que una reflexión como la nuestra, si suscita algún interés, podría ayudar a los pastores y teólogos a encontrar *estrategias mediáticas* apropiadas para que la enseñanza moral de la Iglesia sea percibida bajo un aspecto positivo y en toda su riqueza. Ciertamente, para ser fiel a Cristo y al servicio de los hombres, la Iglesia no puede abstenerse de presentar con claridad los derechos y deberes del creyente y de todo hombre, y por ello no puede prescindir de ciertas reglas y prohibiciones. Pero la contraposición, sobre todo cuando toma el estilo de una lucha juzgada necesaria, no es sino uno de los ocho criterios que hemos enunciado. Presentar la «moral revelada», en toda su amplitud y fecundidad, en el eje de la Escritura, podría trazar los contornos de una pedagogía renovada.

162. 3) En fin, para tener seguimiento, el presente documento tendrá necesidad, estamos convencidos, de un esfuerzo de *vulgarización*. Solo así podrá prestar ayuda a los pastores, a los animadores pastorales, a los catequistas, a los enseñantes, sin olvidar a los padres cristianos, que tienen la misión hermosa e insustituible de educar a sus jóvenes para la vida, en la fe, en el uso de una libertad responsable, y de guiarlos por el camino de la verdadera felicidad, que termina más allá del mundo presente.

CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA
APOSTÓLICA

EL SERVICIO DE LA AUTORIDAD Y LA OBEDIENCIA

Faciem tuam, Domine, requiram

Instrucción

INTRODUCCIÓN

«Señor, que brille tu rostro y nos salve» (Sal 79,4)

La vida consagrada testimonio de la búsqueda de Dios

1. «*Faciem tuam, Domine, requiram*»: *Tu rostro buscaré, Señor* (Sal 26, 8). Peregrino en busca del sentido de la vida y envuelto en el gran misterio que lo circunda, el hombre busca, a veces de manera inconsciente, el rostro del Señor. «Señor, enséñame tus caminos, instrúyeme en tus sendas» (Sal 24, 4). Nadie podrá quitar nunca del corazón de la persona humana la búsqueda de Aquél de quien la Biblia dice «Él lo es todo» (Sf 43, 27), como tampoco la de los caminos para alcanzarlo.

La vida consagrada, llamada a hacer visibles en la Iglesia y en el mundo los rasgos característicos de Jesús, virgen, pobre y obediente,¹ florece en esta búsqueda del rostro del Señor y del camino que a Él conduce (cf. Jn 14,4-6). Una búsqueda que lleva a experimentar la paz - «en su voluntad está nuestra paz»² - y que constituye la fatiga de cada día, porque Dios es Dios y no siempre sus caminos y pensamientos son nuestros caminos y nuestros pensamientos (cf. Is 55, 8). De manera que la persona consagrada es testimonio del compromiso, gozoso al tiempo que laborioso, de la búsqueda asidua de la voluntad divina, y por ello elige utilizar todos los medios disponibles que le ayuden a conocerla y la sostengan en llevarla a cabo.

Aquí encuentra también su significado la comunidad religiosa, comunión de personas consagradas que hacen profesión de buscar y poner en práctica juntas la voluntad de Dios. Una comunidad de hermanos o hermanas con papeles diversos, pero con un mismo objetivo y una misma pasión.

Por esto, mientras en la comunidad *todos* están llamados a buscar lo que agrada a Dios así como a obedecerle a Él, *algunos* en concreto son llamados a ejercer, generalmente de forma temporal, el oficio particular de ser signo de unidad y guía en la búsqueda coral y en la *realización* personal y comunitaria de la voluntad de Dios. Éste es el servicio de la autoridad.

Un camino de liberación

2. La cultura de las sociedades occidentales, centrada fuertemente sobre el sujeto, ha contribuido a difundir el valor del respeto hacia la dignidad de la persona humana, favoreciendo así positivamente el libre desarrollo y la autonomía de ésta.

Este reconocimiento constituye uno de los rasgos más significativos de la modernidad y ciertamente es un dato providencial que requiere formas nuevas de concebir la autoridad y de relacionarse con ella. Pero no podemos olvidar que cuando la libertad se hace arbitraria y la autonomía de la persona se entiende como independencia respecto al Creador y respecto a los demás, entonces nos encontramos ante formas de idolatría que no sólo no aumentan la libertad sino que esclavizan.

En estos casos, las personas creyentes en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, en el Dios de Jesucristo, no pueden dejar de emprender un camino de liberación personal respecto a toda sombra de

culto idolátrico. Es un camino que halla un modelo estimulante en la experiencia del Éxodo: un camino que libera del sometimiento al modo de pensar corriente y conduce a la libre adhesión al Señor; un camino que deja de lado todo criterio valorativo plano y unilateral para llevar a la busca de itinerarios que desembocan en la comunión con el Dios vivo y verdadero.

El recorrido del Éxodo lo guía la nube, luminosa y oscura, del Espíritu de Dios; y, aunque a veces parece perderse por caminos sin sentido, tiene por meta la intimidad beatífica del corazón de Dios: «Os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí» (Ex 19, 4). Un grupo de esclavos queda liberado y se convierte en pueblo santo, que conoce el gozo del servicio libre a Dios. Los acontecimientos del Éxodo son un paradigma que acompaña la entera historia bíblica y se presenta como anticipación profética de la misma vida terrena de Jesús, que a su vez también libera de la esclavitud por la obediencia a la voluntad providente del Padre.

Destinatarios, objeto y límites de este documento

3. En su última Plenaria, celebrada los días 28-30 de septiembre de 2005, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica estudió el tema del ejercicio de la autoridad y de la obediencia en la vida consagrada. Se constató entonces que, hoy día, este tema exige un esfuerzo especial de reflexión, debido sobre todo a los cambios que estos últimos años han tenido lugar en el seno de los Institutos y comunidades; y también a la luz de cuanto han propuesto los más recientes documentos magisteriales sobre el tema de la renovación de la vida consagrada.

La presente Instrucción es fruto de todo lo que en aquella Plenaria fue surgiendo, sobre lo cual ha seguido reflexionando luego nuestro Dicasterio. Está destinada a los miembros de los Institutos de vida consagrada que viven en comunidad, o sea, a cuantos pertenecen, hombres y mujeres, a Institutos religiosos. A ellos se asimilan los miembros de Sociedades de Vida Apostólica. Y aun el resto de los consagrados también puede sacar indicaciones útiles en relación con su género de vida. A todos los arriba mencionados llamados a testimoniar la primacía de Dios a través de la libre obediencia a su santa voluntad, este documento intenta ofrecerles una ayuda y un estímulo para vivir con gozo el «sí» que han dado al Señor.

Al afrontar el tema de esta Instrucción, somos conscientes de que tiene muchas implicaciones, y de que en el vasto mundo de la vida consagrada existe hoy una gran diversidad de proyectos carismáticos y compromisos misioneros, así como una cierta diversidad de modelos de gobierno y de formas de practicar la obediencia; diversidad influenciada, muchas veces, por los respectivos contextos culturales.³ Además, habría que tener presente las diferencias, también de carácter psicológico, de las comunidades femeninas y masculinas. Y no sólo eso: habría que tener en cuenta las nuevas problemáticas que al ejercicio de la autoridad le plantean las numerosas formas de colaboración apostólica, particularmente con los laicos. También el peso distinto que los diversos Institutos religiosos atribuyen a la autoridad local o a la autoridad central, configura modalidades no uniformes de practicar la autoridad y la obediencia. Finalmente, no hay que olvidar que, por lo general, la tradición de la vida consagrada ve en la figura «sinodal» del Capítulo general (o reuniones análogas) la autoridad suprema del Instituto,⁴ a la que todos los miembros, empezando por los superiores, tienen que remitirse.

A todo ello hay que añadir la constatación de que, en estos años, ha cambiado el modo de percibir y vivir la autoridad y la obediencia tanto en la Iglesia como en la sociedad. Ello es debido, entre otras cosas: a la toma de conciencia del *valor de la persona individual*, con su vocación propia y sus dones intelectuales, afectivos y espirituales, así como su libertad y su capacidad relacional; a la centralidad de la *espiritualidad de comunión*,⁵ con el aprecio de los instrumentos que ayudan a vivirla; a un modo distinto y menos individualista de concebir la misión, *compartida* con todos los miembros del pueblo de Dios, de lo cual se derivan formas de colaboración concreta.

Sin embargo, considerando algunos elementos del presente influjo cultural, hemos de recordar que el deseo de *autorrealizarse* puede entrar a veces en colisión con los *proyectos comunitarios*; y que la búsqueda del *bienestar personal*, sea éste espiritual o material, puede hacer dificultosa la entrega personal al servicio de la misión común; y, en fin, que las visiones excesivamente subjetivas del carisma y el

servicio apostólico pueden debilitar la colaboración y la convivencia fraternas.

Pero tampoco hay que excluir que en ciertos ambientes aparezcan problemas opuestos, determinados por una visión de las relaciones más escorada hacia el lado de la colectividad o la excesiva uniformidad, con el peligro de amenazar el crecimiento y la responsabilidad de los individuos. No es fácil el equilibrio entre sujeto y comunidad, y por tanto no lo es entre autoridad y obediencia.

Esta Instrucción no pretende entrar a estudiar todas las problemáticas suscitadas por los elementos y sensibilidades que acabamos de mencionar. Éstas quedan, por así decir, en el fondo de las reflexiones e indicaciones que aquí propondremos. El objeto principal de esta

Instrucción es reafirmar que tanto la obediencia como la autoridad, por más que se practiquen de formas distintas, tienen siempre una relación peculiar con el Señor Jesús, Siervo obediente. Y se propone, además, ayudar a la autoridad en su triple servicio: a cada una de las personas llamadas a vivir su consagración (*parte primera*); en la construcción de comunidades fraternas (*parte segunda*); en la misión común (*parte tercera*).

Las consideraciones e indicaciones siguientes están en continuidad con las de los documentos que han acompañado el camino de la vida consagrada a lo largo de estos años nada fáciles. Sobre todo, las Instrucciones *Potissimum institutioni*,⁶ de 1990, *La vida fraterna en comunidad*,⁷ de 1994, la exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata*,⁸ de 1996, y la Instrucción *Caminar desde Cristo*,⁹ de 2002.

PRIMERA PARTE

CONSAGRACIÓN Y BÚSQUEDA DE LA VOLUNTAD DE DIOS

«Para que, libres, podamos servirlo en santidad y justicia»
(cf. Lc 1, 74-75)

¿A quién estamos buscando?

4. A los primeros discípulos que, inseguros aún y dudosos, se ponen a seguir un nuevo *Rabbí*, el Señor les pregunta: «¿Qué buscáis?» (*Jn* 1, 38). En esta pregunta podemos leer otras preguntas radicales: ¿Qué busca tu corazón? ¿Por qué cosas te afanas? ¿Te estás buscando a ti mismo o buscas al Señor tu Dios? ¿Sigues tus deseos o el deseo del que ha hecho tu corazón y lo quiere realizar como Él quiere y conoce? ¿Persigues sólo cosas que pasan o buscas a Aquél que no pasa? Ya lo observaba san Bernardo: «¿Qué podemos negociar, Señor Dios nuestro, en este país de la desemejanza? Mira qué hacen los humanos desde el alba hasta el ocaso: recorrer todos los mercados del mundo en busca de riquezas y honores o arrastrados por los suaves encantos de la fama».10

«Tu rostro buscaré, Señor» (*Sal* 26, 8): ésta es la respuesta de la persona que ha comprendido la unicidad e infinita grandeza del misterio de Dios, así como la soberanía de su santa voluntad; pero también es la respuesta, aunque sea implícita y confusa, de toda criatura humana en busca de verdad y felicidad. *Quaerere Deum* ha sido siempre el programa de toda existencia sedienta de absoluto y eternidad. Hoy muchos ven como algo mortificante toda forma de dependencia; pero es propio de la criatura el ser dependiente de Otro y, en la medida en que es un ser en relación, también de los otros.

El creyente busca a Dios vivo y verdadero, Principio y Fin de todas las cosas; el Dios que no hemos forjado nosotros a nuestra imagen y semejanza, sino el que nos ha hecho a imagen y semejanza suya; el Dios que manifiesta su voluntad y nos indica los senderos para alcanzarlo. «Me enseñarás el sendero de la vida, me saciarás de gozo en tu presencia, de alegría perpetua a tu derecha» (*Sal* 15, 11).

Buscar la voluntad de Dios significa buscar una voluntad amiga, benévola, que quiere nuestra realización, que desea sobre todo la libre respuesta de amor al amor suyo, para convertirnos en instrumentos del amor

divino. En esta *via amoris* es donde se abre la flor de la escucha y la obediencia.

La obediencia como escucha

5. «Escucha, hijo» (*Pr* 1, 8). La obediencia es ante todo actitud filial. Es un particular tipo de escucha que sólo puede prestar un hijo a su padre, por tener la certeza de que el padre sólo tiene cosas buenas que decir y dar al hijo; una escucha entrelazada de una confianza que al hijo le hace acoger la voluntad del padre, seguro como está de que será para su bien.

Todo esto es muchísimo más cierto en relación con Dios. En efecto, nosotros alcanzamos nuestra plenitud sólo en la medida en que nos insertamos en el plan con el cual Él nos ha concebido con amor de Padre. Por tanto la obediencia es la única forma que tiene la persona humana, ser inteligente y libre, de realizarse plenamente. Y, cuando dice «no» a Dios, la persona humana compromete el proyecto divino, se empequeñece a sí misma y queda abocada al fracaso.

La obediencia a Dios es camino de crecimiento y, en consecuencia, de libertad de la persona, porque permite acoger un proyecto o una voluntad distinta de la propia, que no sólo no mortifica o disminuye, sino que fundamenta la dignidad humana. Al mismo tiempo, también la libertad es en sí un camino de obediencia, porque el creyente realiza su ser libre obedeciendo como hijo al plan del Padre. Es claro que una tal obediencia exige reconocerse como hijos y disfrutar siéndolo, porque sólo un hijo y una hija pueden entregarse libremente en manos del Padre, igual que el Hijo Jesús, que se ha abandonado al Padre. Y, si en su pasión ha llegado incluso a entregarse a Judas, a los sumos sacerdotes, a quienes lo flagelaban, a la muchedumbre hostil y a sus verdugos, lo ha hecho sólo porque estaba absolutamente seguro de que todo encontraba significado en la fidelidad total al plan de salvación querido por el Padre, a quien - como recuerda san Bernardo - «lo que agradó no fue la muerte, sino la voluntad del que moría libremente».11

«Escucha, Israel» (Dt 6, 4)

6. Para el Señor Dios, hijo es Israel, el pueblo elegido, que Él ha engendrado, que ha hecho crecer teniéndolo de la mano, que ha levantado hasta su mejilla, al que ha enseñado a caminar (cf. *Os* 11, 1-4); aquel a quien - como suprema expresión de afecto - ha dirigido después su Palabra, a pesar de que este pueblo no siempre la haya escuchado, o la haya recibido como un peso, como una «ley». Todo el Antiguo Testamento es una invitación a la escucha, y la escucha está en función de la alianza nueva, cuando, según dice el Señor, «pondré mis leyes en su mente, en sus corazones las grabaré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (*Hb* 8, 10; cf. *Jr* 31, 33).

A la escucha sigue la obediencia como respuesta libre y liberadora del nuevo Israel a la propuesta del nuevo pacto; la obediencia es parte de la nueva alianza, más aún es su distintivo característico. Según esto, la obediencia sólo puede ser comprendida del todo dentro de la lógica de amor, de intimidad con Dios, de pertenencia definitiva a Él, que nos hace finalmente libres.

Obediencia a la Palabra de Dios

7. La primera obediencia de la criatura consiste en venir a la existencia, como respuesta a la Palabra que la llama al ser. Esa obediencia alcanza plena expresión cuando la criatura es libre de reconocerse y aceptarse como don del Creador, de decir «sí» a su procedencia de Dios. Ésta realiza así su primer acto de libertad, un acto de libertad verdadero, que es también el primero y fundamental acto de auténtica obediencia.

No sólo eso. La obediencia propia de la persona creyente consiste en la adhesión a la Palabra con la cual Dios se revela y se comunica, y a través de la cual renueva cada día su alianza de amor. De esta Palabra ha brotado la vida que se sigue transmitiendo cada día. De ahí que la persona creyente busque cada mañana el contacto vivo y constante con la Palabra que se proclama ese día, y la medite y la guarde en el corazón como un tesoro, convirtiéndola en la raíz de todos sus actos y el primer criterio de sus elecciones. Y, lo mismo, al final de la jornada se confronta con ella e, imitando a Simeón, alaba a Dios porque ha visto

cómo la Palabra eterna se realiza en los avatares del día a día (cf. *Lc 2, 27-32*), al tiempo que confía a la fuerza de la Palabra cuanto ha quedado sin llevarse a cabo. Porque, efectivamente, la Palabra no trabaja sólo de día sino siempre, como enseña el Señor en la parábola de la simiente (cf. *Mc 4, 26-27*).

El trato amoroso y cotidiano con la Palabra educa para descubrir los caminos de la vida y las modalidades a través de las cuales Dios quiere liberar a sus hijos; alimenta el instinto espiritual por las cosas que agradan a Dios; transmite el sentido de su voluntad y el gusto por ella; da la paz y el gozo por permanecerle fieles, al tiempo que hace sensibles y prontos a todo lo que implica obediencia, sea el evangelio (*Rm 10, 16; 2 Ts 1, 8*), la fe (*Rm 1, 5; 16, 26*) o la verdad (*Ga 5, 7; 1 P 1, 22*).

Con todo, no se debe olvidar que la experiencia auténtica de Dios es siempre experiencia de alteridad. «Por grande que pueda ser la semejanza entre el Creador y la criatura, siempre será mayor la desemejanza».12 Los místicos y cuantos han gustado la intimidad con Dios, nos recuerdan que el contacto con el Misterio soberano es siempre contacto con el Otro, con una voluntad que puede ser dramáticamente desemejante de la nuestra. De ahí que obedecer a Dios signifique entrar en «otro» orden de valores, captar un sentido nuevo y diferente de la realidad, experimentar una libertad imprevisible, tocar los umbrales del misterio: «Porque mis planes no son vuestros planes, ni mis caminos son vuestros caminos, oráculo del Señor. Porque cuanto distan los cielos de la tierra, así distan mis caminos de los vuestros» (*Is 55, 8-9*).

Se puede producir temor al adentrarse en el mundo de Dios, tal experiencia, como vemos en los Santos, puede mostrar que lo imposible para el hombre es posible para Dios. Más aún, es auténtica obediencia al misterio de un Dios que es «*interior intimo meo*»,13 al tiempo que radicalmente otro.

Siguiendo a Jesús, el Hijo obediente al Padre

8. En este camino no estamos solos: nos guía el ejemplo de Cristo, el amado en quien el Padre se ha complacido (cf. *Mt 3, 17; 17, 5*), y Aquél al mismo tiempo que nos ha liberado por su obediencia. Es Él quien inspira nuestra obediencia para que también a través de nosotros se cumpla el plan divino de salvación.

En Él todo es escucha y acogida del Padre (cf. *Jn 8, 28-29*); toda su vida terrena es expresión y continuación de cuanto el Verbo hace desde toda la eternidad: dejarse amar por el Padre, acoger su amor de forma incondicionada, hasta el punto de no hacer nada por sí mismo (cf. *Jn 8, 28*), sino hacer en todo momento lo que le agrada al Padre. La voluntad del Padre es el alimento que sostiene a Jesús en su obra (*Jn 4, 34*) y consigue para Él y para nosotros la sobreabundancia de la resurrección, la alegría luminosa de entrar en el corazón mismo de Dios, en la dichosa multitud de sus hijos (cf. *Jn 1, 12*). Por esta obediencia de Jesús «todos son constituidos justos» (*Rm 5, 19*).

Él la ha vivido incluso cuando le ha presentado un cáliz difícil de beber (cf. *Mt 26, 39.42; Lc 22, 42*), y se ha hecho «obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (*Fp 2, 8*). Es el aspecto dramático de la obediencia del Hijo, envuelta en un misterio que nunca podremos penetrar totalmente, pero que para nosotros es de gran importancia porque nos desvela aún más la naturaleza *filial* de la obediencia cristiana: solamente el Hijo, que se siente amado por el Padre y le corresponde con todo su ser, puede llegar a este tipo de obediencia radical.

A ejemplo de Cristo, el cristiano se define como un ser obediente. La primacía indiscutible del amor en la vida cristiana no puede hacernos olvidar que ese amor ha conseguido un rostro y un nombre en Cristo Jesús y se ha convertido en Obediencia. En consecuencia, la obediencia no es humillación sino verdad sobre la cual se construye y realiza la plenitud del hombre. Por eso el creyente desea cumplir la voluntad del Padre de forma tan intensa que esto se convierte en su aspiración suprema. Igual que Jesús, él quiere vivir de esta voluntad. A imitación de Cristo y aprendiendo de Él, con gesto de suprema libertad y confianza sin condiciones, la persona consagrada ha puesto su voluntad en las manos del Padre para ofrecerle un sacrificio perfecto y agradable (cf. *Rm 12, 1*).

Pero antes aún de ser el modelo de toda obediencia, Cristo es Aquel a quien se dirige toda obediencia cristiana. En efecto, el poner en práctica sus palabras hace efectivo el discipulado (cf. *Mt 7, 24*) y la observancia de sus mandamientos vuelve concreto el amor hacia Él y atrae el amor del Padre (cf. *Jn 14, 21*). Él es el centro de la comunidad religiosa como aquél que sirve (*Lc 22, 27*), pero también como aquél a quien confiesa la propia fe («creéis en Dios; creed también en mí»: *Jn 14,1*) y presta obediencia, porque sólo en ella se realiza un seguimiento firme y perseverante: «En realidad, es el mismo Señor resucitado, nuevamente presente entre los hermanos y las hermanas reunidos en su nombre, quien indica el camino por recorrer».14

Obedientes a Dios a través de mediaciones humanas

9. Dios manifiesta su voluntad a través de la moción interior del Espíritu, que «guía a la verdad entera» (cf. *Jn 16, 13*) y también a través de múltiples mediaciones externas. En efecto, la historia de la salvación es una historia de mediaciones que de alguna forma hacen visible el misterio de la gracia que Dios realiza en lo íntimo de los corazones. También en la vida de Jesús se pueden reconocer no pocas mediaciones humanas a través de las cuales Él se ha dado cuenta y ha interpretado y acogido la voluntad del Padre como razón de ser y alimento permanente de su vida y su misión.

Las mediaciones que comunican exteriormente la voluntad de Dios se reconocen en los avatares de la vida y en las exigencias propias de la vocación específica; pero también se expresan en las leyes que regulan la vida social y en las disposiciones de quienes están llamados a guiarla. En el contexto eclesial, las leyes y disposiciones legítimamente dadas permiten reconocer la voluntad de Dios, ya que plasman concreta y «ordenadamente» las exigencias evangélicas, a partir de las cuales aquéllas se formulan y perciben.

Además, las personas consagradas son llamadas al seguimiento de Cristo obediente dentro de un «proyecto evangélico», o carismático, suscitado por el Espíritu y autenticado por la Iglesia. Ésta, cuando aprueba un proyecto carismático como es un Instituto religioso, garantiza que las inspiraciones que lo animan y las normas que lo rigen abren un itinerario de búsqueda de Dios y de santidad. En consecuencia, la Regla y las demás ordenaciones de vida se convierten también en mediación de la voluntad del Señor: mediación humana, sí, pero autorizada; imperfecta y al mismo tiempo vinculante; punto de partida del que arrancar cada día y punto también que sobrepasar con impulso generoso y creativo hacia la santidad que Dios «quiere» para cada consagrado. En este camino, la autoridad tiene la obligación pastoral de guiar y decidir.

Es evidente que todo esto será vivido de manera coherente y fructuosa sólo si se mantienen vivos el deseo de conocer y hacer la voluntad de Dios, así como la conciencia de la propia fragilidad y la aceptación de la validez de las mediaciones específicas, incluso cuando no se llega a captar del todo las razones que presentan.

Las intuiciones espirituales de los fundadores y de las fundadoras, especialmente aquellos que mayormente han marcado el camino de la vida religiosa a lo largo de los siglos, siempre han dado gran realce a la obediencia. San Benito ya al comienzo de su Regla se dirige al monje diciéndole: «A ti, pues, se dirigen estas mis palabras, (...) si es que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades y esgrimes las potentísimas y gloriosas armas de la obediencia para servir al verdadero rey, Cristo el Señor».15

Además, se debe recordar que la relación autoridad-obediencia se coloca en el contexto más amplio del misterio de la Iglesia, representando una forma particular de su función mediadora. A este respecto, el Código de Derecho Canónico recomienda a los superiores ejercer «con espíritu de servicio la potestad que han recibido de Dios mediante el ministerio de la Iglesia».16

Aprender la obediencia en lo cotidiano

10. Por consiguiente, a la persona consagrada le puede ocurrir que «aprenda la obediencia» también a base de sufrimiento, en situaciones particulares y difíciles: por ejemplo, cuando se le pide abandonar

ciertos proyectos e ideas personales, o renunciar a la pretensión de gobernar él solo la vida y la misión; o las veces que humanamente parece poco convincente lo que se pide (o quien lo pide). Por tanto, quien se encuentre en estas situaciones no olvide que la mediación es por su propia naturaleza limitada e inferior a aquello a lo que remite, tanto más si se trata de la mediación humana en relación con la voluntad divina; y recuerde también, cuando se halle ante una orden dada legítimamente, que el Señor pide obedecer a la autoridad que en ese momento lo representa,¹⁷ y que también Cristo «aprendió la obediencia a fuerza de padecer» (*Hb* 5, 8).

Es oportuno recordar, a este propósito, las palabras de Pablo VI: «Debéis experimentar algo del peso que atraía al Señor hacia su cruz, este 'bautismo con el que debía ser bautizado', donde se habría de encender aquel fuego que os inflama también a vosotros (cf. *Lc* 12, 49-50); algo de aquella «locura» que san Pablo desea para todos nosotros, porque sólo ella nos hace sabios (cf. *1 Co* 3, 18-19). Que la cruz sea para vosotros, como ha sido para Cristo, la prueba del amor más grande. ¿No existe acaso una relación misteriosa entre la renuncia y la alegría, entre el sacrificio y la amplitud de corazón, entre la disciplina y la libertad espiritual?». ¹⁸

Es precisamente en estos casos de dificultad donde la persona consagrada aprende a obedecer al Señor (cf. *Sal* 118, 71), a escucharlo y a adherirse sólo a Él, mientras espera, con paciencia y llena de esperanza, su Palabra reveladora (*Sal* 118, 81) con plena y generosa disponibilidad a cumplir su voluntad y no la propia (*Lc* 22, 42).

En la luz y en la fuerza del Espíritu

11. Por consiguiente, uno se adhiere al Señor cuando atisba su presencia en las mediaciones humanas, especialmente en la Regla, en los superiores, en la comunidad,¹⁹ en los signos de los tiempos, en las expectativas de la gente, sobre todo de los pobres; cuando tiene el valor de echar las redes en virtud «de su palabra» (cf. *Lc* 5, 5) y no por motivaciones solamente humanas; cuando elige obedecer no sólo a Dios sino también a los hombres, pero, en cualquier caso, por Dios y no por los hombres. Escribe San Ignacio de Loyola en sus Constituciones: «como la vera obediencia no mire a quién se hace, mas por quién se hace; y si se hace por solo nuestro Criador y Señor, el mismo Señor de todos se obedece». ²⁰ Si, en los momentos difíciles, el llamado a obedecer pedirá con insistencia el Espíritu al Padre (cf. *Lc* 11, 13), éste se lo dará y el Espíritu le concederá luz y fuerza para ser obediente, le hará conocer la verdad y la verdad lo hará libre (cf. *Jn* 8, 32).

Jesús mismo, en su humanidad, fue conducido por la acción del Espíritu Santo: tras ser concebido en el vientre de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, al comienzo de su misión, en el bautismo, recibe el Espíritu que desciende sobre Él y lo guía; y, una vez resucitado, derrama el Espíritu sobre sus discípulos para que entren en su misma misión, anunciando la salvación y el perdón que Él ha merecido. El Espíritu que ungió a Jesús es el mismo que puede hacer nuestra libertad semejante a la de Cristo, perfectamente conforme a la voluntad de Dios. ²¹ Por tanto es indispensable que todos se hagan disponibles al Espíritu, empezando por los superiores, que reciben del Espíritu su autoridad ²² y la deben ejercer bajo su guía, «dóciles a la voluntad de Dios». ²³

Autoridad al servicio de la obediencia a la voluntad de Dios

12. En la vida consagrada, cada uno debe buscar con sinceridad la voluntad del Padre, porque, de otra forma, perdería sentido este género de vida. Pero es de gran importancia que esa búsqueda se haga en unión con los hermanos y hermanas; esto es justamente lo que une y hace familia unida a Cristo.

La autoridad está al servicio de esta búsqueda, para que se lleve a cabo en sinceridad y verdad. En la homilía de inicio de su ministerio petrino, Benedicto XVI hizo esta afirmación significativa: «Mi verdadero programa de gobierno es no hacer mi voluntad o seguir mis propias ideas, sino ponerme a la escucha, junto con toda la Iglesia, de la palabra y la voluntad del Señor y dejarme guiar por Él, de manera que sea Él quien guíe a la Iglesia en este momento de nuestra historia». ²⁴ Por otro lado, hay que reconocer que la tarea de guiar a los demás no es fácil, sobre todo cuando el sentido de la autonomía personal es excesivo

o conflictual y competitivo frente a los demás. Por eso es necesario, por parte de todos, agudizar la mirada de fe ante dicho cometido, que debe inspirarse en la actitud de Jesús siervo que lava los pies de sus apóstoles para que tengan parte en su vida y en su amor (cf. *Jn* 13, 1-17).

Es preciso una gran coherencia por parte de quienes guían los Institutos, las provincias (u otras circunscripciones del Instituto) o las comunidades. La persona llamada a ejercer la autoridad debe saber que sólo podrá hacerlo si ella emprende aquella peregrinación que lleva a buscar con intensidad y rectitud la voluntad de Dios. Vale para ella el consejo que san Ignacio de Antioquía daba a un obispo: «Nada se haga sin tu conocimiento, ni tú tampoco hagas nada sin contar con Dios».25 La autoridad debe obrar de forma que los hermanos o hermanas se den cuenta de que ella, cuando manda, lo hace sólo por obedecer a Dios.

La veneración por la voluntad de Dios mantiene a la autoridad en un estado de humilde búsqueda, para hacer que su obrar sea lo más conforme posible con la divina voluntad. San Agustín recuerda que el que obedece cumple siempre la voluntad de Dios, no porque la orden de la autoridad sea siempre conforme con la voluntad de Dios, sino porque es voluntad de Dios que se obedezca a quien preside.26 Ahora bien, la autoridad, por su parte, ha de buscar asiduamente y con ayuda de la oración y la reflexión, junto con el consejo de otros, lo que Dios quiere de verdad. En caso contrario, el superior o la superiora, más que representar a Dios, se arriesga temerariamente a ponerse en lugar de Él.

En el intento de hacer la voluntad de Dios, autoridad y obediencia no son, pues, dos realidades distintas ni muchos menos contrapuestas. Son dos dimensiones de la misma realidad evangélica, del mismo misterio cristiano; dos modos complementarios de participar de la misma oblación de Cristo. Autoridad y obediencia están personificadas en Jesús. Por eso han de ser entendidas en relación directa con Él y en configuración real con Él. La vida consagrada intenta simplemente vivir *Su* Autoridad y *Su* Obediencia.

Algunas prioridades en el servicio de la autoridad

13. a) *En la vida consagrada la autoridad es ante todo autoridad espiritual.*27 Es consciente de haber sido llamada a servir un ideal que la supera inmensamente, un ideal al que sólo es posible acercarse en un clima de oración y de búsqueda humilde que permita captar la acción del mismo Espíritu en el corazón de todos los hermanos o hermanas. Una autoridad es «espiritual» cuando se pone al servicio de lo que el Espíritu quiere realizar a través de los dones que distribuye a cada miembro de la fraternidad en el marco del proyecto carismático del Instituto.

Para poder promover la vida espiritual, la autoridad deberá cultivarla primero en sí misma a través de una familiaridad orante y cotidiana con la Palabra de Dios, con la Regla y las demás normas de vida, en actitud de disponibilidad para escuchar tanto a los otros como los signos de los tiempos. «*El servicio de autoridad exige una presencia constante, capaz de animar y de proponer, de recordar la razón de ser de la vida consagrada, de ayudar a las personas encomendadas a vosotros a corresponder con una fidelidad siempre renovada a la llamada del Espíritu.*»28

b) *La autoridad está llamada a garantizar a su comunidad el tiempo y la calidad de la oración, velando sobre la fidelidad cotidiana a la misma, consciente de que se avanza hacia Dios con el paso, sencillo y constante, de cada día y de cada miembro, y sabiendo que las personas consagradas pueden ser útiles a los demás en la medida en que están unidas a Dios. Está llamada también a vigilar para que, empezando por sí misma, no disminuya el contacto cotidiano con la Palabra que «tiene el poder de edificar»* (*Hch* 20, 32) a cada una de las personas y comunidades y de indicar los senderos de la misión. Recordando el mandamiento del Señor «haced esto en memoria mía» (*Lc* 22, 19), procurará que el santo misterio del Cuerpo y la Sangre de Cristo sea celebrado y venerado como «fuente» y «cumbre»29 de la comunión con Dios y de los hermanos y hermanas entre sí. Celebrando y adorando el don de la Eucaristía en obediencia fiel al Señor, la comunidad religiosa obtiene inspiración y fuerza para su total entrega a Dios, para ser signo de su amor gratuito y referencia eficaz a los bienes futuros.30

c) *La autoridad está llamada a promover la dignidad de la persona*, prestando atención a cada uno de los miembros de la comunidad y a su camino de crecimiento, haciendo a cada uno el don de la propia estima y la propia consideración positiva, nutriendo un sincero afecto para con todos, guardando con reserva las confidencias recibidas.

Es oportuno recordar que, antes de invocar la obediencia (necesaria), hay que practicar la caridad (indispensable). No sólo eso. Es bueno hacer un uso apropiado de la palabra *comuni6n*, que no puede ni debe ser entendida como una especie de delegaci6n de la autoridad a la comunidad (con la invitaci6n implícita a que cada quien «haga lo que quiera»), pero tampoco como una imposici6n más o menos velada del propio punto de vista (que todos «hagan lo que quiero yo»).

d) *La autoridad está llamada a infundir ánimos y esperanza en las dificultades*. Igual que Pablo y Bernabé animaban a sus discípulos enseñándoles que «es necesario atravesar muchas tribulaciones para entrar en el Reino de Dios» (*Hch* 14, 22), así la autoridad debe ayudar a encajar las dificultades de cada momento recordando que forman parte de los sufrimientos que con frecuencia jalonan el camino hacia el Reino.

Ante algunas situaciones difíciles de la vida consagrada, por ejemplo, allí donde su presencia parece debilitarse e incluso desaparecer, el que guía a la comunidad deberá recordar el valor perenne de este género de vida porque, tanto hoy como ayer y siempre, no hay nada más importante, bello y verdadero que dedicar la propia vida al Señor y a sus hijos más pequeños.

El guía de la comunidad es como el buen pastor que entrega su vida por las ovejas y en los momentos críticos no retrocede, sino que se hace presente, participa en las preocupaciones y dificultades de las personas confiadas a su cuidado, dejándose involucrar en primera persona. Y, lo mismo que el buen samaritano, está atento para curar las posibles heridas. En fin, reconoce humildemente sus propios límites y la necesidad que tiene de ayuda de los demás, no echando en saco roto los propios fracasos y derrotas.

e) *La autoridad está llamada a mantener vivo el carisma de la propia familia religiosa*. El ejercicio de la autoridad comporta también el ponerse al servicio del carisma propio del Instituto de pertenencia, custodiándolo con cuidado y actualizándolo en la comunidad local o en la provincia o en todo el Instituto, según los proyectos y orientaciones ofrecidos, en particular, por los Capítulos generales (o reuniones análogas).³¹ Esto exige en la autoridad un conocimiento adecuado del carisma del Instituto; un conocimiento que habrá asumido en la propia experiencia personal e interpretará después en funci6n de la vida fraterna en com6n y de su inserci6n en el contexto eclesial y social.

f) *La autoridad está llamada a mantener vivo el «sentire cum ecclesia»*. También es misi6n de la autoridad ayudar a mantener vivo el sentido de la fe y de la comuni6n eclesial en medio de un pueblo que reconoce y alaba las maravillas de Dios, dando testimonio del gozo de pertenecerle, en la gran familia de la Iglesia una, santa, cat6lica y apost6lica. El compromiso del seguimiento del Señor no puede ser una empresa de navegantes solitarios, sino que se lleva a cabo en la barca de Pedro, que resiste en la tormenta; a esta buena navegaci6n la persona consagrada dará la contribuci6n de una fidelidad laboriosa y gozosa.³² La autoridad, por tanto, debe recordar que «nuestra obediencia es creer con la Iglesia, pensar y hablar con la Iglesia, servir con ella. También en esta obediencia entra siempre lo que Jesús predijo a Pedro: «Te llevarán a donde tú no quieras» (*Jn* 21, 18). Este dejarse guiar a donde no queremos es una dimensi6n esencial de nuestro servir y eso es precisamente lo que nos hace libres».³³

El *sentire cum Ecclesia*, que resplandece en los fundadores y fundadoras, implica una auténtica espiritualidad de comuni6n, esto es «una relaci6n efectiva y afectiva con los Pastores, ante todo con el Papa, centro de la unidad de la Iglesia».³⁴ A él toda persona consagrada debe plena y confiada obediencia, también en fuerza del mismo voto.³⁵ La comuni6n eclesial pide, además, una adhesi6n fiel al Magisterio del Papa y de los Obispos, como testimonio concreto de amor a la Iglesia y pasi6n por su unidad.³⁶

g) *La autoridad está llamada a acompañar en el camino de la formaci6n permanente*. Una tarea que, hoy día, hay que considerar cada vez más importante es la de acompañar a lo largo del camino de la vida a las

personas que les han sido confiadas. Ello implica no sólo ofrecerles ayuda para resolver eventuales problemas o superar posibles crisis, sino también estar atentos al crecimiento normal de cada uno en todas y cada una de las fases y estaciones de la existencia, de manera que quede garantizada esa «juventud de espíritu que permanece en el tiempo»,³⁷ y que hace a la persona consagrada cada vez más conforme con los «sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2, 5).

En consecuencia, será responsabilidad de la autoridad mantener alto en todos el nivel de disponibilidad ante la formación, la capacidad de aprender de la vida, la libertad - especialmente - de dejarse formar cada uno por el otro y sentirse cada cual responsable del camino de crecimiento del otro. Favorecerá para ello el uso de los instrumentos de crecimiento comunitario transmitidos por la tradición y cada vez más recomendados hoy día por quienes tienen experiencia segura en el campo de la formación espiritual: puesta en común de la Palabra, proyecto personal y comunitario, discernimiento comunitario, revisión de vida, corrección fraterna.³⁸

El servicio de la autoridad a la luz de las normas eclesiales

14. En los párrafos anteriores se ha descrito el servicio que presta la autoridad en la vida consagrada para la búsqueda de la voluntad del Padre y se han indicado algunas prioridades de dicho servicio.

A fin de que tales prioridades no se entiendan como puramente facultativas, conviene recordar los caracteres peculiares que reviste el ejercicio de la autoridad, según el Código de Derecho Canónico.³⁹ En tal modo, las normas de la Iglesia expresan sintéticamente los rasgos evangélicos de la potestad que ejercen los superiores religiosos a varios niveles.

a) *Obediencia del Superior*. Partiendo de la naturaleza característica que corresponde a la autoridad eclesial, el Código recuerda al superior religioso que está llamado, ante todo, a ser el primer obediente. En virtud del oficio asumido, debe obediencia a la ley de Dios, de quien procede su autoridad y a quien deberá rendir cuenta en conciencia, a la ley de la Iglesia, al Romano Pontífice y al derecho propio de su Instituto.

b) *Espíritu de servicio*. Después de haber confirmado el origen carismático y la mediación eclesial de la autoridad religiosa, se insiste en que la autoridad del superior religioso, como toda autoridad en la Iglesia, debe caracterizarse por el espíritu de servicio, a ejemplo de Cristo que «no ha venido a ser servido sino a servir» (Mc 10,45).

En particular se indican algunos aspectos del espíritu de servicio, cuya fiel observancia hará que los superiores, cumpliendo su propio encargo, sean reconocidos «dóciles a la voluntad de Dios».⁴⁰

Todo superior o superiora, hermano entre los hermanos o hermana entre las hermanas, está llamado a hacer sentir el amor con que Dios ama a sus hijos, evitando, por un lado, toda actitud de dominio y, por otro, toda forma de paternalismo o maternalismo.

Esto será posible por la *confianza puesta en la responsabilidad de los hermanos*, «suscitando su obediencia voluntaria en el respeto de la persona humana»,⁴¹ y a través del *diálogo*, teniendo presente que la adhesión debe realizarse «en espíritu de fe y de amor, para seguir a Cristo obediente»,⁴² y no por otras motivaciones.

c) *Solicitud pastoral*. El Código indica como fin primario de la potestad religiosa «edificar una comunidad fraterna en Cristo, en la cual, por encima de todo, se busque y se ame a Dios».⁴³ Por tanto, en la comunidad religiosa la autoridad es esencialmente pastoral en cuanto está por completo ordenada a la construcción de la vida fraterna en comunidad, según la identidad eclesial propia de la vida consagrada.⁴⁴

Los medios principales que el superior debe utilizar para conseguir tal finalidad primaria se deben necesariamente fundar en la fe; son, sobre todo, la escucha de la Palabra de Dios y la celebración de la Liturgia.

Finalmente, se definen algunos ámbitos de particular solicitud por parte de los superiores hacia los hermanos y las hermanas: «ayúdenles convenientemente en sus necesidades personales, cuiden con solicitud y visiten a los enfermos, corrijan a los revoltosos, consuelen a los pusilánimes y tengan paciencia con todos».45

En misión con la libertad de los hijos de Dios

15. No es nada raro que la misión se dirija hoy a personas preocupadas por la propia autonomía, celosas de su libertad y temerosas de perder su independencia.

La persona consagrada, con su misma existencia, muestra la posibilidad de un camino distinto de realización de la propia vida; un camino donde Dios es la meta, su Palabra la luz y su voluntad la guía; un camino en que se avanza con serenidad, sabiéndose seguros de estar sostenidos por las manos de un Padre acogedor y providente; donde uno está acompañado de hermanos y hermanas y empujado por el Espíritu, que quiere y puede saciar los deseos sembrados por el Padre en el corazón de cada uno.

Es ésta la primera misión de la persona consagrada: testimoniar la libertad de los hijos de Dios, una libertad modelada sobre la de Cristo, el hombre libre para servir a Dios y a los hermanos. Y, junto con ello, deberá decir con su propio ser que el Dios que ha plasmado a la criatura humana a partir del barro (cf. *Gn* 2, 7.22) y la ha tejido en el seno de su madre (cf. *Sal* 138, 13), puede también plasmar su vida modelándola sobre la de Cristo, hombre nuevo y perfectamente libre.

SEGUNDA PARTE

AUTORIDAD Y OBEDIENCIA EN LA VIDA FRATERNA

*«Uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos»
(Mt 23, 8)*

El mandamiento nuevo

16. A todos aquellos que buscan a Dios les es dado, además del mandamiento «amarás al Señor tu Dios con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente», un segundo mandamiento «semejante al primero»: «amarás al prójimo como a ti mismo» (*Mt* 22, 37-39). Más aún, añade el Señor Jesús: «Amaos como yo os he amado», pues por la calidad de vuestro amor «reconocerán que sois mis discípulos» (*Jn* 13, 34-35). La construcción de comunidades fraternas constituye uno de los compromisos fundamentales de la vida consagrada; a ello están llamados a dedicarse los miembros de la comunidad, movidos por el mismo amor que el Señor ha derramado en sus corazones. Porque, en efecto, la vida fraterna en comunidad es un elemento constitutivo de la vida religiosa y signo elocuente de los efectos humanizadores de la presencia del Reino de Dios.

Si es verdad que no se dan comunidades significativas sin amor fraterno, también lo es que una visión correcta de la obediencia y la autoridad puede ofrecer una ayuda válida para vivir en la vida cotidiana el mandamiento del amor, especialmente cuando se trata de afrontar problemas concernientes a la relación entre persona y comunidad.

La autoridad al servicio de la comunidad, y ésta al servicio del Reino

17. «Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios» (*Rm* 8, 14): por consiguiente, somos hermanas y hermanos en la medida en que Dios es el Padre que con su Espíritu guía a la comunidad de hermanas y hermanos y los configura con su Hijo.

En este plan se inserta el papel de la autoridad. Los superiores y superiores, en unión con las personas que les han sido confiadas, están llamados a edificar en Cristo una comunidad fraterna en la cual se

busque a Dios y se le ame sobre todas las cosas, realizando su proyecto redentor.⁴⁶ Por tanto, a imitación del Señor Jesús que lavó los pies de sus discípulos, la autoridad está al servicio de la comunidad para que, a su vez, ésta se ponga al servicio del Reino (cf. *Jn* 13, 1-17). Ejercer la autoridad en medio de los hermanos significa servirles a ejemplo de Aquél que «ha dado su vida en rescate por muchos» (*Mc* 10, 45), para que también éstos den su vida.

Sólo si el superior, por su parte, vive en obediencia a Cristo y en sincera observancia de la Regla, pueden comprender los miembros de la comunidad que su obediencia a él no sólo no es contraria a la libertad de los hijos de Dios, sino que la hace madurar en conformidad con Cristo, obediente al Padre.⁴⁷

Dóciles al Espíritu que conduce a la unidad

18. Una misma llamada de Dios ha reunido a los miembros de una comunidad o Instituto (cf. *Col* 3, 15) y una única voluntad de buscar a Dios sigue guiándolos. «La vida de comunidad es, de modo particular, signo, ante la Iglesia y la sociedad, del vínculo que surge de la misma llamada y de la voluntad común de obedecerla, por encima de cualquier diversidad de raza y de origen, de lengua y cultura. Contra el espíritu de discordia y división, la autoridad y la obediencia brillan como un signo de la única paternidad que procede de Dios, de la fraternidad nacida del Espíritu, de la libertad interior de quien se fía de Dios a pesar de los límites humanos de los que lo representan».⁴⁸

El Espíritu hace a cada uno disponible para el Reino, aun en la diferencia de dones y funciones (cf. *1 Co* 12, 11). La obediencia a su acción unifica a la comunidad en el testimonio de su presencia, hace gozosos los pasos de todos (cf. *Sal* 36, 23) y se convierte en fundamento de la vida fraterna, en la cual todos obedecen aun teniendo obligaciones distintas. La búsqueda de la voluntad de Dios y la disponibilidad a cumplirla es el cemento espiritual que salva al grupo de la fragmentación que podría derivarse de las muchas subjetividades, cuando éstas están faltas de un principio de unidad.

Para una espiritualidad de comunión y una santidad comunitaria

19. En estos últimos años, una concepción antropológica renovada ha puesto mucho más de manifiesto la importancia de la dimensión relacional del ser humano. Esta concepción encuentra amplio respaldo en la imagen de la persona humana que emerge de las Escrituras, y, sin duda, ha ejercido un gran influjo en el modo de concebir la relación en el seno de las comunidades religiosas, a las que hace más atentas al valor de la apertura al otro, a la fecundidad de la relación con la diversidad y al enriquecimiento que de ello deriva para todos.

Dicha antropología relacional ha ejercido también un influjo cuando menos indirecto, como hemos recordado, sobre la *espiritualidad de comunión*, y ha contribuido a renovar el concepto de *misión* entendida como compromiso compartido con todos los miembros del pueblo de Dios, en un espíritu de colaboración y corresponsabilidad. La *espiritualidad de comunión* se presenta como el clima espiritual de la Iglesia a comienzos del tercer milenio y por tanto como tarea activa y ejemplar de la vida consagrada a todos los niveles. Es el camino real para un futuro de vida creyente y testimonio cristiano, que halla su referencia irrenunciable en el misterio eucarístico, cuya centralidad reconoce cada vez con mayor convencimiento. Precisamente porque «la Eucaristía es constitutiva del ser y del actuar de la Iglesia» y «se muestra así en las raíces de la Iglesia como misterio de comunión».⁴⁹

Santidad y misión pasan por la comunidad, ya que el Señor resucitado se hace presente en ella y a través de ella,⁵⁰ haciéndola santa y santificando las relaciones que en ella se dan. ¿Acaso no ha prometido Jesús estar presente donde dos o tres se reúnan en su nombre? (cf. *Mt* 18, 20). De esta forma, el hermano y la hermana se convierten en sacramento de Cristo y del encuentro con Dios, en posibilidad concreta de poder vivir el mandamiento del amor recíproco. Y así el camino de la santidad se hace recorrido que toda la comunidad realiza junta; no sólo camino del individuo, sino experiencia comunitaria cada vez más: en la acogida recíproca; en la condición de dones, sobre todo el don del amor, el perdón y la corrección fraterna; en la búsqueda común de la voluntad del Señor, rico de gracia y misericordia; en la disponibilidad de cada uno a hacerse cargo del camino del otro.

En el clima cultural de hoy la santidad comunitaria es testimonio convincente, quizá más que la del individuo, porque manifiesta el valor perenne de la unidad, don que nos ha dejado el Señor Jesús. Así aparece con particular evidencia en las comunidades internacionales e interculturales, que requieren altos niveles de acogida y diálogo.

Papel de la autoridad en el crecimiento de la fraternidad

20. El crecimiento de la fraternidad es fruto de una caridad «ordenada». Por eso, «es necesario que el derecho propio sea lo más exacto posible al establecer las varias competencias dentro de la comunidad, las de los diversos Consejos, los responsables sectoriales y el propio Superior. La poca claridad en este sector es fuente de confusión y de conflicto. E, igualmente, los «proyectos comunitarios», que pueden favorecer la participación en la vida comunitaria y en la misión en los distintos contextos, deberían preocuparse de definir bien el papel y las competencias de la autoridad, siempre respetando las Constituciones».51

Dentro de este cuadro, la autoridad promueve el crecimiento de la vida fraterna a través de: el servicio de la escucha y del diálogo; la creación de un clima favorable a la convivencia y la corresponsabilidad; la participación de todos en las cosas de todos; el servicio equilibrado a los individuos y a la comunidad; el discernimiento y la promoción, en fin, de la obediencia fraterna.

a) El servicio de la escucha

El ejercicio de la autoridad comporta escuchar de buena gana a las personas que el Señor le ha confiado.52 San Benito insiste sobre ello: «El abad convocará a toda la comunidad»; «sean todos convocados a consejo», «porque muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor».53

La escucha es uno de los ministerios principales del superior, para el que siempre debería estar disponible, sobre todo con quien se siente aislado y necesitado de atención. Porque, en efecto, escuchar significa acoger al otro incondicionalmente, darle espacio en el propio corazón. Por eso la escucha transmite afecto y comprensión, da a entender que el otro es apreciado y que su presencia y su parecer son tenidos en consideración.

El que preside debe recordar que quien no sabe escuchar al hermano o a la hermana tampoco sabe escuchar a Dios; que una escucha atenta permite coordinar mejor las energías y dones que el Espíritu ha dado a la comunidad, así como tener presente, a la hora de las decisiones, los límites y dificultades de algún miembro. El tiempo dedicado a la escucha no es nunca tiempo perdido; antes bien, la escucha puede prevenir crisis y momentos difíciles tanto en el plano individual como en el comunitario.

b) La creación de un clima favorable al diálogo, la participación y la corresponsabilidad

La autoridad deberá preocuparse de crear un ambiente de confianza, promoviendo el reconocimiento de las capacidades y sensibilidades de cada uno. Y fomentará, además, de palabra y obra, la convicción de que la fraternidad exige participación y por tanto información.

Junto con la escucha, propiciará el diálogo sincero y libre para compartir sentimientos, perspectivas y proyectos; en este clima, cada uno podrá ver reconocida su identidad y mejorar las propias capacidades relacionales. Y no temerá aceptar y asumir los problemas que fácilmente aparecen cuando se busca juntos, se decide juntos, se trabaja juntos, se emprende juntos las mejores rutas para llevar a efecto una fecunda colaboración; antes, al contrario, indagará las causas de los posibles malestares e incomprendimientos, sabiendo proponer remedios, compartidos lo más posible. En fin, se comprometerá a hacer superar cualquier forma de infantilismo y a desalentar todo intento de evitar responsabilidades o eludir compromisos gravosos, así como de cerrarse en el propio mundo y en los propios intereses o de trabajar en solitario.

c) Inculcar la contribución de todos en los asuntos comunes

El que preside es el responsable de la decisión final,⁵⁴ pero debe llegar a ella no él solo o ella sola, sino valorando lo más posible la aportación libre de todos los hermanos y hermanas. La comunidad es como la hacen sus miembros; por tanto será fundamental estimular y motivar la contribución de todas las personas para que todas sientan el deber de dar su propia aportación de caridad, competencia y creatividad. Y así todos los recursos humanos deben ser potenciados y hechos converger en el proyecto comunitario, motivándolos y respetándolos.

No basta poner en común los bienes materiales; más significativa es la comunión de bienes y de capacidades personales, de dotes y talentos, de intuiciones e inspiraciones y - lo que es todavía más fundamental y más de promover - la condisión de bienes espirituales, de la escucha de la Palabra de Dios, de la fe: «El vínculo de fraternidad es tanto más fuerte cuanto más central y vital es lo que se pone en común».⁵⁵

No todos, probablemente, estarán de entrada bien dispuestos para este tipo de condisión: ante posibles resistencias, lejos de renunciar al proyecto, la autoridad buscará equilibrar sabiamente la invitación a la comunión dinámica y emprendedora con el arte de la paciencia, sin aspirar a ver frutos inmediatos de los propios esfuerzos. Y reconocerá que Dios es el único Señor que puede tocar y cambiar el corazón de las personas.

d) *Al servicio del individuo y de la comunidad*

Al encomendar las distintas tareas, la autoridad deberá tener en cuenta la personalidad de cada hermano o hermana, sus dificultades y predisposiciones, para permitir a cada uno, respetando siempre la libertad de todos, sacar partido a los propios dones; al mismo tiempo, deberá considerar necesariamente el bien de la comunidad y el servicio a la obra que ésta tiene confiada.

No siempre será fácil compaginar todas estas finalidades. Entonces será indispensable el equilibrio de la autoridad; equilibrio que se manifiesta tanto en la capacidad de captar lo positivo de cada uno y utilizar lo mejor posible las fuerzas disponibles, como en la rectitud de intención que la haga interiormente libre. No aparezca demasiado preocupada de agrandar y complacer, sino muestre claramente el verdadero significado de la misión para la persona consagrada, significado que no puede limitarse a valorar sólo las dotes de cada uno.

Ahora bien, será igualmente indispensable que la persona consagrada acepte con espíritu de fe, como recibida de las manos del Padre, la tarea encomendada, incluso cuando no es conforme a sus deseos y expectativas o a su modo de entender la voluntad de Dios. Pueden expresar las propias dificultades (incluso manifestándolas con franqueza como una contribución a la verdad), mas obedecer en estos casos significa someterse a la decisión final de la autoridad, con el convencimiento de que tal obediencia es una aportación preciosa, aunque costosa, a la edificación del Reino.

e) *El discernimiento comunitario*

«En la fraternidad animada por el Espíritu, cada uno entabla con el otro un diálogo preciso para descubrir la voluntad del Padre, y todos reconocen en quien preside la expresión de la paternidad de Dios y el ejercicio de la autoridad recibida de Él, al servicio del discernimiento y de la comunión».⁵⁶

Algunas veces, cuando el derecho propio lo prevé o cuando lo requiere la importancia de la decisión a tomar, se confía la búsqueda de una respuesta adecuada al discernimiento comunitario, en el cual se trata de escuchar lo que el Espíritu dice a la comunidad (cf. Ap 2, 7).

Si este discernimiento se reserva para las decisiones más importantes, el espíritu del discernimiento debería caracterizar todo proceso de toma de decisiones que tenga que ver con la comunidad. En ese caso, antes de tomar la decisión correspondiente, nunca debería faltar un tiempo de oración y de reflexión personal, así como una serie de actitudes importantes para elegir juntos lo que sea justo y agradable a Dios. He aquí algunas de ellas:

- la determinación de no buscar más que la voluntad divina, dejándose inspirar por el modo de obrar de Dios manifestado en las Sagradas Escrituras y en la historia del Instituto, siendo bien conscientes además de que con frecuencia la lógica evangélica «trastorna» la lógica humana, que busca el éxito, la eficiencia, el reconocimiento;
- la disponibilidad a reconocer en cada hermano o hermana la capacidad de conocer la verdad, aunque sea parcialmente, y por lo mismo aceptar su parecer como mediación para descubrir juntos la voluntad de Dios, llegando incluso a valorar las ideas de otros como mejores que las propias;
- la atención a los signos de los tiempos, a las expectativas de la gente, a las exigencias de los pobres, a las urgencias de la evangelización, a las prioridades de la Iglesia universal y de la particular, a las indicaciones de los Capítulos y de los superiores mayores;
- el estar libres de prejuicios, de apegos excesivos a las propias ideas, de esquemas de percepción rígidos o distorsionados, de alineamientos que exasperan la diversidad de puntos de vista;
- la valentía para dar razón de las propias ideas y posiciones, pero al mismo tiempo abrirse a nuevas perspectivas y modificar el propio punto de vista;
- el firme propósito de mantener siempre la unidad, sea cual sea la decisión final.

El discernimiento comunitario no sustituye la naturaleza y el papel de la autoridad, a la cual está reservada la decisión final; ahora bien, la autoridad no puede ignorar que la comunidad es el lugar privilegiado para reconocer y acoger la voluntad de Dios. En cualquier caso, el discernimiento es uno de los momentos más significativos de la fraternidad consagrada; en él resalta con particular claridad la centralidad de Dios en cuanto fin último de la búsqueda de todos, así como la responsabilidad y aportación de cada uno en el camino de todos hacia la verdad.

f) *Discernimiento, autoridad y obediencia*

La autoridad deberá ser paciente en el delicado proceso del discernimiento, que intentará garantizar en sus fases y sostener en los momentos críticos; y será firme a la hora de pedir la puesta en práctica de cuanto se decidió. Estará atenta para no abdicar de las propias responsabilidades, con la excusa quizá de preservar la tranquilidad o por miedo a herir la susceptibilidad de alguien. Sentirá la responsabilidad de no inhibirse ante situaciones en las que hay que tomar decisiones claras y, tal vez, desagradables.⁵⁷ Es justamente el amor verdadero a la comunidad lo que le permite a la autoridad armonizar firmeza y paciencia, escucha de todos y coraje para decidir, superando la tentación de ser sorda y muda.

Hay que notar, finalmente, que una comunidad no puede estar en continuo estado de discernimiento. Tras la etapa de discernimiento viene la de la obediencia, o sea, la de poner en ejecución lo decidido: en una y en otra hay que vivir con espíritu obediente.

g) *La obediencia fraterna*

Al final de su Regla, afirma san Benito: «El bien de la obediencia no sólo han de prestarlo todos a la persona del abad, porque también han de obedecerse los hermanos unos a otros, seguros de que por este camino de la obediencia llegarán a Dios».⁵⁸ «Se anticiparán unos a otros en las señales de honor». «Se tolerarán con suma paciencia sus debilidades, tanto físicas como morales. Se emularán en obedecerse unos a otros. Nadie buscará lo que juzgue útil para sí, sino, más bien, para los otros».⁵⁹

Y san Basilio Magno se pregunta: «¿En qué modo es necesario obedecerse los unos a los otros?» Y responde: «Como los siervos a los amos, según nos ordenó el Señor: Quien quiera ser grande entre vosotros, sea el último de todos y el siervo de todos (cf. *Mc* 10, 44); después añade estas palabras aún más impresionantes: «*Como el Hijo del hombre no ha venido para ser servido, sino para servir*» (*Mc* 10, 45); y de acuerdo con cuanto dice el Apóstol: «*Por el amor del Espíritu, sed siervos los unos de los otros*»

(Ga/5, 13)».60

La verdadera fraternidad se fundamenta en el reconocimiento de la dignidad del hermano o la hermana, y se lleva a cabo en la atención al otro y a sus necesidades, así como en la capacidad de alegrarse por sus dones y logros, en el poner a su disposición el propio tiempo para escuchar y dejarse iluminar. Pero todo esto exige ser interiormente libres.

Ciertamente no es libre el que está convencido de que sus ideas y soluciones son siempre las mejores; el que cree poder decidir solo, sin falta de mediaciones que le muestren la voluntad divina; el que siempre tiene la razón y no duda de que son los otros quienes deben cambiar; el que solamente piensa en sus cosas y no se interesa por las necesidades de los demás; el que piensa que la obediencia es cosa de otros tiempos y algo impresentable en nuestro mundo desarrollado.

Y, al contrario, es libre la persona que de forma continua vive en tensión para captar, en las situaciones de la vida y sobre todo en la gente que vive a su alrededor, una mediación de la voluntad del Señor, por misteriosa que sea. Para esto «nos ha liberado Cristo, para que seamos libres» (Ga 5, 1). Nos ha liberado para que podamos encontrar a Dios por los innumerables senderos de la existencia de cada día.

«El primero entre vosotros se hará vuestro esclavo» (Mt 20, 27)

21. Por más que, hoy, asumir las responsabilidades propias de la autoridad pueda parecer una carga particularmente gravosa, que requiere la humildad de hacerse siervo o sierva de los otros, sin embargo siempre será bueno recordar las graves palabras que el Señor Jesús dirige a quienes están tentados de revestir su autoridad de prestigio mundano: «el que entre vosotros quiera ser el primero, que sea vuestro esclavo, igual que el Hijo del hombre, que no ha venido para ser servido, sino para servir y dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20, 27-28).

El que en el propio oficio busca un medio para hacerse notar o afirmarse, para hacerse servir o esclavizar, se pone abiertamente fuera del modelo evangélico de autoridad. En este contexto merecen atención las palabras que san Bernardo dirigía a un discípulo suyo elegido sucesor de Pedro: «Mira si has progresado en virtud, sabiduría, conocimiento y en moderación de costumbres (...) más insolente o más humilde; más afable o más áspero; más asequible o más inexorable (...) más temeroso de Dios o más confiado de lo conveniente».61

La obediencia no es fácil ni siquiera en las mejores condiciones; pero se hace más llevadera cuando la persona consagrada ve que la autoridad se pone al servicio humilde y diligente de la fraternidad y la misión: una autoridad que, aun con todos los límites humanos, intenta con su acción representar las actitudes y sentimientos del Buen Pastor.

«Ruego también a la que tenga el cargo de las hermanas - son palabras de santa Clara de Asís en su testamento - que se esmere por presidir a las demás con las virtudes y santas costumbres, antes que por el oficio; a fin de que, movidas las hermanas con su ejemplo, le obedezcan no tanto por deber cuanto por amor».62

La vida fraterna como misión

22. Las personas consagradas, bajo la guía de la autoridad, están llamadas a plantearse con frecuencia el mandamiento nuevo, el mandamiento que renueva todas las cosas: «Amaos como yo os he amado» (Jn 15, 12).

Amarse como el Señor ha amado significa ir más allá del mérito personal de los hermanos y hermanas; significa obedecer no a los propios deseos sino a Dios, que habla a través del modo de ser y las necesidades de los hermanos y hermanas. Es preciso recordar que el tiempo dedicado a mejorar la calidad de la vida fraterna no es tiempo perdido, porque, como ha subrayado repetidamente el recordado papa Juan Pablo II, «toda la fecundidad de la vida religiosa depende de la calidad de vida fraterna».63

El esfuerzo por formar comunidades fraternas no es sólo preparación para la misión, sino parte integrante de ella, desde el momento que «la comunión fraterna en cuanto tal es ya apostolado».64 Estar en misión como comunidades que construyen a diario la fraternidad, en la continua búsqueda de la voluntad de Dios, equivale a afirmar que en el seguimiento al Señor Jesús es posible realizar la convivencia humana de un modo nuevo y humanizador.

TERCERA PARTE

EN MISIÓN

«Como el Padre me ha enviado a mí, también yo os envío a vosotros»
(Jn 20, 21)

En misión con todo el propio ser, como Jesús, el Señor

23. Con su misma forma de vida, el Señor Jesús nos hace comprender que *misión* y *obediencia* se implican mutuamente. En los evangelios Jesús se presenta siempre como «el enviado del Padre para hacer su voluntad» (cf. Jn 5, 36-38; 6, 38-40; 7, 16-18); Él hace siempre lo que le agrada al Padre. Puede decirse que toda la vida de Jesús es misión del Padre. Él es la misión del Padre.

Lo mismo que el Verbo ha venido en misión al encarnarse en una humanidad que se ha dejado asumir totalmente, así también nosotros colaboramos en la misión de Cristo y le permitimos llevarla a pleno cumplimiento sobre todo acogiendo a Él, haciéndonos espacio de su presencia y, por ello, continuación de su vida en la historia, para dar así a los demás la posibilidad de encontrarlo.

Considerando que Cristo, en su vida y su obra, ha sido el *amén* (cf. Ap 3, 14), el *sí* (cf. 2 Co 1, 20) perfecto dicho al Padre, y que decir *sí* no significa otra cosa que obedecer, es imposible pensar en la misión si no es en relación con la obediencia. Vivir la misión implica siempre ser mandados, y esto supone la referencia tanto al que envía como al contenido de la misión a realizar. Por esto, sin referencia a la obediencia el mismo término de *misión* se hace difícilmente comprensible y corre el peligro de reducirse a algo relativo sólo a uno mismo. Siempre existe el peligro de reducir la *misión* a una profesión que se ejerce con vistas a la propia realización y que, por consiguiente, uno desempeña por cuenta propia.

En misión para servir

24. San Ignacio de Loyola escribe en sus Ejercicios que el Señor llama a todos y dice: «quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena también me siga en la gloria».65 Hoy, igual que ayer, la misión encuentra grandes dificultades, que sólo pueden afrontarse con la gracia que viene del Señor, siendo conscientes, con humildad y fortaleza, de haber sido enviados por Él y contar por eso mismo con su ayuda.

Gracias a la obediencia se tiene la certeza de servir al Señor, de ser «siervos y siervas del Señor» en el obrar y en el sufrir. Esta certeza es fuente de compromiso incondicional, de fidelidad tenaz, de serenidad interior, de servicio desinteresado, de entrega de las mejores energías. «Quien obedece tiene la garantía de estar en misión, siguiendo al Señor y no buscando los propios deseos y expectativas. Así es posible sentirse guiados por el Espíritu del Señor y sostenidos, incluso en medio de grandes dificultades, por su mano segura (cf. Hch 20, 22)».66

Se está en misión cuando, lejos de perseguir la autoafirmación, ante todo se deja uno conducir por el deseo de realizar la adorable voluntad de Dios. Este deseo es el alma de la oración («Venga a nosotros tu Reino, hágase tu voluntad») y la fuerza del apóstol. La misión exige comprometer todas las cualidades y talentos humanos, los cuales concurren a la salvación cuando están inmersos en el río de la voluntad de Dios, que arrastra las cosas pasajeras hasta el océano de las realidades eternas, donde Dios, felicidad sin límites, será todo en todos (cf. 1 Co 15, 28).

Autoridad y misión

25. Todo eso implica reconocer a la autoridad un papel importante en relación con la misión, dentro de la fidelidad al propio carisma; una función nada simple ni exenta de dificultades y equívocos. En el pasado el riesgo venía de una autoridad prevalentemente orientada a la gestión de las obras, con peligro de descuidar a las personas; hoy, en cambio, el riesgo puede venir del excesivo temor, por parte de la autoridad, de herir susceptibilidades personales, o de una fragmentación de competencias y responsabilidades que debiliten la convergencia hacia el objetivo común y desvanezcan la intervención de la autoridad.

Ahora bien, la autoridad no es responsable tan sólo de la animación de la comunidad; tiene también la función de coordinar las varias competencias relativas a la misión, respetando siempre los roles y de acuerdo con las normas internas del Instituto. Si, ciertamente, la autoridad no puede (ni debe) hacer todo, sí es la responsable última del conjunto.⁶⁷

Actualmente son múltiples los retos que la autoridad afronta en su papel de coordinar energías con vistas a la misión. También aquí elencamos algunas tareas que consideramos importantes en el servicio del superior:

a) Anima a asumir responsabilidades y las respeta una vez asumidas

Las responsabilidades pueden suscitar en algunos un sentido de temor. Por consiguiente, es necesario que la autoridad transmita a sus colaboradores la fortaleza cristiana y el ánimo para afrontar las dificultades, superando el miedo y la tendencia a inhibirse.

Se apresurará a compartir no sólo las informaciones, sino también las responsabilidades, comprometiéndose a respetar a cada uno dentro de su justa autonomía. Lo cual lleva consigo, por parte de la autoridad, un paciente trabajo de coordinación y, por parte de los demás consagrados, estar sinceramente dispuestos a colaborar.

La autoridad debe «estar» cuando hace falta, para favorecer en los miembros de la comunidad el sentido de interdependencia, lejos tanto de la dependencia infantil cuanto de la independencia autosuficiente. Esta interdependencia es fruto de aquella libertad interior que permite a todos trabajar y colaborar, sustituir y ser sustituido, ser protagonista y ofrecer la propia aportación incluso manteniéndose en un segundo plano.

Quien ejerce el servicio de la autoridad se guardará de ceder a la tentación de la autosuficiencia personal, o sea de creer que todo depende de él o de ella, y que no es tan importante o útil favorecer la participación coral comunitaria; porque es mejor dar un paso juntos que dos (o incluso más) solos.

b) Invita a afrontar las diversidades en espíritu de comunión

Los rápidos cambios culturales en curso no sólo provocan transformaciones estructurales que repercuten sobre las actividades y sobre la misión; también pueden dar lugar a tensiones en el seno de las comunidades, en las que distintos tipos de formación cultural o espiritual llevan a lecturas diversas de los signos de los tiempos y, en consecuencia, desembocan en proyectos diferentes que no siempre son conciliables. Estas situaciones pueden ser más frecuentes hoy que en el pasado, dado que aumenta el número de comunidades constituidas por personas provenientes de etnias o culturas diversas y, por otra parte, se acentúan las diferencias generacionales. La autoridad está llamada a servir con espíritu de comunión también a estas comunidades integradas por componentes tan variados, ayudándolas a ofrecer, en un mundo marcado por múltiples divisiones, el testimonio de que es posible vivir juntos y amarse aun siendo distintos. Según esto, deberá tener bien claros algunos principios teórico-prácticos:

- recordar que, según el espíritu del evangelio, la diversidad en las ideas no debe convertirse nunca en conflicto de personas;

- insistir en que la pluralidad de perspectivas ayuda a profundizar los asuntos;
- favorecer la comunicación, de forma que el libre intercambio de ideas aclare las posiciones y haga emerger la contribución positiva de cada uno;
- ayudar a liberarse del egocentrismo y del etnocentrismo, que tienden a achacar a los demás las causas de los males, para llegar a la mutua comprensión;
- hacerse conscientes de que lo ideal no es tener una comunidad sin conflictos, sino una comunidad que acepta afrontar las propias tensiones, con el objeto de resolverlas, buscando soluciones que no ignoren ninguno de los valores que sirven de referencia.

c) *Mantiene el equilibrio entre las varias dimensiones de la vida consagrada*

Porque, efectivamente, puede haber tensiones entre ellas, y la autoridad debe velar para que quede a salvo la unidad de vida y se respete lo más posible el equilibrio entre el tiempo dedicado a la oración y el dedicado al trabajo, entre individuo y comunidad, entre actividad y descanso, entre atención a la vida común y atención al mundo y a la Iglesia, entre formación personal y formación comunitaria.⁶⁸

Uno de los equilibrios más delicados es el que debe haber entre comunidad y misión, entre vida *ad intra* y vida *ad extra*.⁶⁹ Dado que normalmente la urgencia de los quehaceres puede llevar a descuidar las cosas relativas a la comunidad, y que cada vez con mayor frecuencia hoy somos llamados a tareas de tipo individual, es oportuno que se respeten algunas normas obligadas que garanticen al mismo tiempo un espíritu de fraternidad en la comunidad apostólica y una sensibilidad apostólica en la vida fraterna.

Es importante que la autoridad sea garante de estas normas y recuerde a todos y cada uno que, cuando una persona de la comunidad está en misión o cumple cualquier servicio apostólico, aunque lo haga solo, actúa siempre *en nombre del Instituto o de la comunidad*; más aún, *obra gracias a la comunidad*. De hecho, con frecuencia, si esta persona puede desempeñar esa actividad es porque alguien de la comunidad le ha dedicado su tiempo, o le ha dado un consejo, o le ha transmitido un cierto espíritu; con frecuencia, otros permanecen en la comunidad y posiblemente lo sustituyen en determinadas tareas de casa, o piden por ella, o la sostienen con su propia fidelidad.

Por consiguiente, es preciso no sólo que el apóstol esté *profundamente agradecido*, sino que permanezca *estrechamente unido a su comunidad* en todo lo que hace; que no se lo apropie, y que se esfuerce a toda costa en caminar juntos, esperando, si fuera necesario, a quienes avanzan más lentamente, valorando la aportación de cada uno, compartiendo lo más posible gozos y fatigas, intuiciones e incertidumbres, de manera que todos sientan como propio el apostolado de los demás, sin envidias ni celotipias. Está seguro el apóstol de que, por más que él dé a la comunidad, nunca igualará lo que de ella ha recibido o está recibiendo.

d) *Tiene un corazón misericordioso*

San Francisco de Asís, en una carta conmovedora a un ministro/ superior, daba las siguientes instrucciones sobre posibles debilidades personales de sus frailes: «Y en esto quiero conocer que amas al Señor y me amas a mí, siervo suyo y tuyo, si procedes así: que no haya en el mundo hermano que, por mucho que hubiere pecado, se aleje jamás de ti después de haber contemplado tus ojos sin haber obtenido tu misericordia, si es que la busca. Y, si no busca misericordia, pregúntale tú si la quiere. Y, si mil veces volviere a pecar ante tus propios ojos, ámale más que a mí, para atraerlo al Señor; y compadécete siempre de los tales».⁷⁰

La autoridad está llamada a desarrollar una pedagogía del perdón y la misericordia, a ser instrumento del amor de Dios que acoge, corrige y da siempre una nueva oportunidad al hermano o la hermana que yerran y caen en pecado. Deberá recordar sobre todo que, sin la esperanza del perdón, la persona a duras penas podrá reanudar su camino e inevitablemente tenderá a sumar un mal al otro y una caída tras otra. Sin

embargo, cuando se asume la perspectiva de la misericordia vemos que Dios es capaz de trazar un camino de bien incluso a partir de las situaciones de pecado.⁷¹ Aplíquese, pues, la autoridad para que toda la comunidad asimile este estilo misericordioso.

e) *Tiene el sentido de la justicia*

La invitación de san Francisco de Asís a perdonar al hermano que peca, puede ser considerada una preciosa regla general. Pero hay que reconocer que, entre los miembros de algunas fraternidades de consagrados, pueden existir comportamientos que lesionan gravemente al prójimo y que implican una responsabilidad para con personas ajenas a la comunidad, por una parte, y también para con la institución misma a que pertenecen. Si hace falta comprensión con las culpas de los individuos, también es necesario tener un sentido riguroso de la responsabilidad y la caridad con aquellos que han podido ser perjudicados por el comportamiento incorrecto de algún consagrado.

Aquél o aquélla que se equivoca, sepa que debe responder personalmente de las consecuencias de sus actos. La comprensión con el hermano no puede excluir la justicia, sobre todo si se trata de personas indefensas y víctimas de abusos. Reconocer el propio mal y asumir su responsabilidad y sus consecuencias, es ya parte de un camino de misericordia. Cuando Israel se aleja del Señor, aceptar las consecuencias del mal, como en la experiencia del exilio, es el punto de partida para el camino de conversión y el modo de descubrir más profundamente la propia relación con Dios.

f) *Promueve la colaboración con los laicos*

La creciente colaboración con los laicos en las obras y actividades dirigidas por personas consagradas, presenta tanto a la comunidad como a la autoridad nuevos interrogantes que exigen respuestas nuevas. «No es raro que la participación de los laicos lleve a descubrir inesperadas y fecundas implicaciones de algunos aspectos del carisma», dado que los laicos son invitados a ofrecer «a las familias religiosas la rica aportación de su secularidad y de su servicio específico».⁷²

Se recordó en su momento que, para alcanzar el objetivo de la mutua colaboración entre religiosos y laicos, «es necesario tener: comunidades religiosas con una clara identidad carismática, asimilada y vivida, es decir, capaces de transmitirla también a los demás con disponibilidad para el compartir; comunidades religiosas con una intensa espiritualidad y un gran entusiasmo misionero para comunicar el mismo espíritu y el mismo empuje evangelizador; comunidades religiosas que sepan animar y estimular a los seglares a compartir el carisma del propio instituto, según su índole secular y su diverso estilo de vida, invitándolos a descubrir nuevas formas de actualizar el mismo carisma y misión. Así la comunidad religiosa puede convertirse en un centro de irradiación, de fuerza espiritual, de animación, de fraternidad que crea fraternidad y de comunión y colaboración eclesial donde las diversas aportaciones contribuyen a construir el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia».⁷³

Además, es necesario que esté bien definido el mapa de competencias y responsabilidades lo mismo de laicos que de religiosos, como también el de los organismos intermedios (Consejos de administración, de la obra y semejantes). En todo esto, el que preside la comunidad de los consagrados tiene un papel insustituible.

Las obediencias difíciles

26. En el desarrollo concreto de la misión, la obediencia puede resultar en ocasiones particularmente difícil, desde el momento que las perspectivas y modalidades de la acción apostólica o diaconal pueden ser percibidas y pensadas de maneras diferentes. En esas ocasiones, cuando la obediencia se hace difícil, e incluso «absurda» en apariencia, puede surgir la tentación de la desconfianza y hasta del abandono: ¿vale la pena continuar? ¿No puedo hacer realidad mejor mis ideas en otro contexto? ¿Para qué desgastarse en contrastes estériles?

Ya san Benito se planteaba la cuestión de una obediencia «muy gravosa o incluso imposible de cumplirse»; y san Francisco de Asís consideraba el caso en que «el súbdito ve cosas mejores y más útiles a su alma que las que le ordena el prelado [el superior]». El Padre del monacato responde pidiendo un diálogo libre, abierto, humilde y confiado entre monje y abad; aunque, al final, si se le pide, el monje «obedezca por caridad, confiando en el auxilio de Dios».74 El Santo de Asís, por su parte, invita a llevar a cabo una «obediencia caritativa», en la que el fraile sacrifica voluntariamente sus puntos de vista y cumple la orden dada, porque de esta forma «cumple con Dios y con el prójimo».75 Y ve una «obediencia perfecta» cuando, no pudiendo obedecer porque se le manda «algo que está contra su alma», el religioso no rompe la unidad con el superior y la comunidad, dispuesto incluso a soportar persecuciones a causa de ello. De hecho - observa san Francisco - «quien prefiere padecer la persecución antes que separarse de sus hermanos, se mantiene verdaderamente en la obediencia perfecta, ya que entrega su alma por sus hermanos».76 Así nos recuerda que el amor y la comunión representan valores supremos, a los cuales incluso la autoridad y la obediencia están subordinados.

Hay que reconocer, por una parte, que es comprensible un cierto apego a ideas y convicciones personales que son fruto de la reflexión o de la experiencia y han ido madurando en el tiempo; y que es cosa buena tratar de defenderlas y sacarlas adelante, siempre en la perspectiva del Reino, en un diálogo abierto y constructivo. Pero no hay que olvidar, por otro lado, que el modelo es siempre Jesús de Nazaret, que en la Pasión pidió a Dios cumplir su voluntad de Padre, sin retroceder ante la muerte en cruz (cf. *Hb* 5, 7-9).

La persona consagrada, cuando se le pide que renuncie a las propias ideas y proyectos, puede experimentar desconcierto y sensación de rechazo de la autoridad, o advertir en su interior «fuertes gritos y lágrimas» (*Hb* 5, 7) y la súplica de que pase ese amargo cáliz. Pero ése es el momento justo para confiarse al Padre a fin de que se cumpla su voluntad y poder así participar activamente, con todo el ser, en la misión de Cristo «para la vida del mundo» (*Jn* 6, 51).

Al pronunciar estos difíciles «sí», puede comprenderse a fondo el sentido de la obediencia como supremo acto de libertad, expresado en un total y confiado abandono de sí a Cristo, Hijo que libremente obedece al Padre. Igualmente se podrá entender el sentido de la misión como oferta obediente de sí mismo, que atrae la bendición del Altísimo: «Yo te bendeciré con todo tipo de bendiciones... (Y) serán benditas todas las naciones de la tierra, por haberme obedecido tú» (*Gn* 22, 17.18). En esta bendición, la persona consagrada obediente sabe que recuperará todo lo que ha dejado con el sacrificio de su desprendimiento; en esta bendición se esconde también la plena realización de su misma humanidad (cf. *Jn* 12, 25).

Obediencia y objeción de conciencia

27. Aquí puede surgir un interrogante: ¿puede haber situaciones en que la conciencia personal parezca que no permite seguir las indicaciones dadas por la autoridad? O, de otra forma, ¿puede ocurrir que el consagrado se vea obligado a declarar, respecto de las normas o los propios superiores: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (*Hch* 5, 29)? Sería el caso de la llamada *objeción de conciencia*, de la que habló Pablo VI,77 y que debe entenderse en su significado auténtico.

Si es verdad que la conciencia es el ámbito en que resuena la voz de Dios que nos indica cómo comportarnos, no lo es menos que hace falta aprender a escuchar esa voz con gran atención, para saber reconocerla y distinguirla de otras voces. En efecto, no hay que confundir esa voz con otras que brotan de un subjetivismo que ignora o descuida las fuentes y criterios irrenunciables y vinculantes en la formación del juicio de conciencia: «el «corazón» convertido al Señor y al amor del bien es la fuente de los juicios «verdaderos» de la conciencia»,78 y «la libertad de la conciencia no es nunca libertad «con respecto a» la verdad, sino siempre y sólo «en» la verdad».79

En consecuencia, la persona consagrada deberá reflexionar con calma antes de concluir que la voluntad de Dios la expresa, más que el mandato recibido, lo que ella siente en su interior. Y tendrá que recordar que la ley de la mediación rige en todos los casos, absteniéndose de tomar decisiones graves sin contraste ni comprobación alguna. No se discute, ciertamente, que lo importante es llegar a conocer y cumplir la voluntad de Dios; pero debería ser igual de indiscutible que la persona consagrada se ha

comprometido con voto a captar esta santa voluntad a través de determinadas mediaciones. Afirmar que lo que cuenta es la voluntad de Dios y no las mediaciones, y rechazar éstas o aceptarlas sólo a conveniencia, puede quitar significado al voto y vaciar la propia vida de una de sus características esenciales.

Por consiguiente, «hecha excepción de una orden que fuese manifiestamente contraria a las leyes de Dios o a las constituciones del Instituto, o que implicase un mal grave y cierto - en cuyo caso la obligación de obedecer no existe -, las decisiones del superior se refieren a un campo donde la valoración del bien mejor puede variar según los puntos de vista. Querer concluir, por el hecho de que una orden dada aparezca objetivamente menos buena, que es ilegítima y contraria a la conciencia, significaría desconocer, de manera poco real, la oscuridad y la ambigüedad de no pocas realidades humanas. Además, el rehusar la obediencia lleva consigo un daño, a veces grave, para el bien común. Un religioso no debería admitir fácilmente que haya contradicción entre el juicio de su conciencia y el de su superior. Esta situación excepcional comportará alguna vez un auténtico sufrimiento interior, según el ejemplo de Cristo mismo «que aprendió mediante el sufrimiento lo que significa la obediencia» (*Hb* 5, 8)».80

La difícil autoridad

28. También la autoridad puede caer en el desánimo y el desencanto: ante las resistencias de algunas personas o de una comunidad, o frente a ciertas cuestiones que parecen irresolubles, puede surgir la tentación de dejar pasar y considerar inútil cualquier esfuerzo por mejorar la situación. Asoma, entonces, el peligro de convertirse en gestores de la rutina, resignados a la mediocridad, inhibidos para toda intervención, sin ánimo para señalar las metas de la auténtica vida consagrada y con el riesgo de que se apague el amor de los comienzos y el deseo de testimoniario.

Cuando el ejercicio de la autoridad se hace gravoso y difícil, conviene recordar que el Señor Jesús considera ese oficio como un acto de amor para con Él («Simón de Juan, ¿me amas?»: *Jn* 21, 16); y es saludable volver a escuchar las palabras de Pablo: «Sed alegres en la esperanza, fuertes en la tribulación, perseverantes en la oración, serviciales en las necesidades de los hermanos» (*Rm* 12, 12-13).

El callado sufrimiento interior que lleva consigo la fidelidad al deber, con frecuencia incluso marcado por la soledad y la incompreensión de aquellos a los que uno se entrega, se convierte en vía de santificación personal, al tiempo que cauce de salvación para las personas a causa de las cuales se sufre.

Obedientes hasta el final

29. Si la vida del creyente es toda ella una búsqueda de Dios, entonces cada día de la existencia se convierte en un continuo aprender el arte de escuchar su voz para seguir su voluntad. Se trata de una escuela en verdad exigente, una pugna entre el yo que tiende a ser dueño de sí y de su historia y el Dios que es «el Señor» de toda historia; una escuela en la que uno aprende a fiarse tanto de Dios y de su paternidad que confía también en los hombres, sus hijos y hermanos nuestros. De esta forma crece la certeza de que el Padre no abandona nunca, ni siquiera cuando hay que poner el cuidado de la propia vida en manos de los hermanos, en los cuales debemos reconocer la señal de su presencia y la mediación de su voluntad.

Con un acto de obediencia, aunque inconsciente, hemos venido a la vida, acogiendo aquella Voluntad buena que nos ha preferido a la no existencia. Concluiremos el camino con otro acto de obediencia, que deseáramos fuera lo más consciente y libre posible, pero que sobre todo es expresión de abandono a aquel Padre bueno que nos llamará definitivamente a sí, en su reino de luz infinita, donde concluirá nuestra búsqueda y lo verán nuestros ojos, en un domingo sin fin. Entonces seremos plenamente obedientes y estaremos realizados del todo, porque diremos para siempre sí a aquel Amor que nos ha hecho existir para ser felices con Él y en Él.

Oración de la autoridad

30. «Oh, buen pastor, Jesús, pastor bueno, pastor clemente, pastor misericordioso: este pastor pobre y miserable levanta su grito hacia ti; un pastor débil, inexperto e inútil pero, así y todo, pastor de tus ovejas.

Enséñame a mí, tu siervo, Señor, enséñame, te lo suplico, por medio de tu Espíritu Santo, cómo servir a mis hermanos y desgastarme por ellos. Concédeme, Señor, por tu gracia inefable, saber soportar con paciencia sus debilidades, saber compartir sus sufrimientos con benevolencia y prestarles ayuda con discreción. Que, enseñado por tu Espíritu, aprenda a consolar al triste, a fortalecer al pusilánime, a levantar al caído, a ser débil con los débiles, a indignarme con quien padece escándalo, a hacerme todo a todos para salvar a todos. Pon en mi boca palabras verdaderas, justas y agradables, que les edifiquen en la fe, en la esperanza y en la caridad, en la castidad y en la humildad, en la paciencia y en la obediencia, en el fervor del espíritu y en la entrega del corazón.

Los confío a tus santas manos y a tu tierna providencia, para que nadie los arrebate de tu mano ni de la mano de tu siervo, a quien los has confiado, sino que perseveren con gozo en el santo propósito y, perseverando, obtengan la vida eterna, con tu ayuda, dulcísimo Señor nuestro, que vives y reinas por todos los siglos de los siglos. Amén».81

Oración a María

31. Dulce y santa Virgen María, en el momento del anuncio del ángel, con tu obediencia creyente e interpelante, nos diste a Cristo. En Caná nos mostraste, con tu corazón atento, cómo actuar con responsabilidad. No esperaste pasivamente la intervención de tu Hijo, sino que te le adelantaste, haciéndole saber las necesidades y tomando, con discreta autoridad, la iniciativa de mandarle a los sirvientes.

A los pies de la cruz, la obediencia te hizo Madre de la Iglesia y de los creyentes, en tanto que en el Cenáculo todos los discípulos reconocieron en ti la dulce autoridad del amor y del servicio.

Ayúdanos a comprender que toda autoridad verdadera en la Iglesia y en la vida consagrada tiene su fundamento en ser dóciles a la voluntad de Dios y, de hecho, cada uno de nosotros se convierte en autoridad para los demás con la propia vida vivida en obediencia a Dios.

Madre clemente y piadosa, «Tú, que has hecho la voluntad del Padre, disponible en la obediencia»,82 vuelve nuestra vida atenta a la Palabra, fiel en el seguimiento de Jesús Señor y Siervo, en la luz y con la fuerza del Espíritu Santo, alegre en la comunión fraterna, generosa en la misión, solícita en el servicio de los pobres, a la espera de aquel día cuando la obediencia de la fe culminará en la fiesta del Amor sin fin.

El 5 de mayo de 2008, el Santo Padre aprobó la presente Instrucción de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica y ha ordenado su publicación.

Roma, 11 de mayo de 2008, Solemnidad de Pentecostés.

Franc. Card. Rodé, C.M.
Prefecto

Gianfranco A. Gardin, OFM Conv.
Secretario

1 Cf. Juan Pablo II, Exhortación apostólica postsinodal *Vita consecrata* (25 marzo 1996), 1.

2 Dante Alighieri, *Divina Comedia. Paraíso*, III, 85, en *Obras completas de Dante Alighieri*, BAC 157, Madrid 1956, 460.

- 3 Cf. Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, Instrucción *La vida fraterna en comunidad* (2 febrero 1994), 5; Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares, Instrucción *Elementos esenciales de la enseñanza de la Iglesia sobre vida religiosa* (31 mayo 1983), 21.
- 4 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 631, § 1; *Vita consecrata*, 42.
- 5 Cf. Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte* (6 enero 2001), 43-45; *Vita consecrata*, 46; 50.
- 6 Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, Instrucción *Potissimum institutioni* (2 febrero 1990), en particular los nn. 15, 24-25, 30-32.
- 7 En particular los nn. 47-52.
- 8 En particular los nn. 42-43, 91-92.
- 9 Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, Instrucción *Caminar desde Cristo* (19 mayo 2002), en particular los nn. 7 y 14.
- 10 San Bernardo, *Sermones diversos*, 42, 3, en *Obras completas de San Bernardo*, BAC 497, Madrid 1988, VI, 317.
- 11 San Bernardo, *Errores de Pedro Abelardo*, 8, 21, en *Obras completas de San Bernardo*, BAC 452, Madrid 1984, II, 563.
- 12 Benedicto XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30 noviembre 2007), 43; cf. Conc. Ecum. Lateranense IV, in DS 806.
- 13 «Más interior que lo íntimo mío». San Agustín, *Confesiones* III, 6, 11, en *Obras de San Agustín*, BAC 11, Madrid 1955, II, 165.
- 14 Benedicto XVI, *Carta al Prefecto de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica con ocasión de la Plenaria* (27 de septiembre 2005), en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 14 de octubre de 2005, 4.
- 15 San Benito, *Regla*, Prólogo, 3, en *La Regla de San Benito*, BAC 406, Madrid 1979, 65. Cf. también San Agustín, *Regla*, 7; San Francisco de Asís, *Regla no bulada*, I, 1; *Regla bulada*, I, 1, en *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, BAC 399, Madrid 1978, 91 y 110.
- 16 *Código de Derecho Canónico*, can. 618.
- 17 Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis*, 14; cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 601.
- 18 Pablo VI, Exhortación apostólica *Evangelica testificatio* (29 junio 1971), 29.
- 19 Cf. *ibíd.*, 25.
- 20 San Ignacio de Loyola, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 84, en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC 86, Madrid 1952, 387.
- 21 Cf. Benedicto XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 febrero 2007), 12.
- 22 Cf. Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares y Congregación para los Obispos, Notas directivas sobre las relaciones entre Obispos y Religiosos en la Iglesia *Mutuae relationes* (14 mayo 1978),

13.

23 *Perfectae caritatis*, 14.

24 Benedicto XVI, *Homilía en la Misa de inicio de su pontificado* (24 abril 2005), en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 29 de abril de 2005, 6.

25 San Ignacio de Antioquia, *Carta a Policarpo* 4, 1, en *Padres apostólicos y apologistas griegos*, BAC 629, Madrid 2002, 416.

26 Cf. San Agustín, *Enarraciones sobre los salmos* 70.1.2, en *Obras de San Agustín*, BAC 246, Madrid 1965, XX, 819.

27 Cf. *La vida fraterna en comunidad*, 50.

28 Benedicto XVI, *Discurso a los superiores generales* (22 de mayo de 2006), en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 26 de mayo de 2006, 3; cf. *Caminar desde Cristo*, 24-26.

29 Cf. Conc. Ecum. Vaticano II, Constitución *Lumen gentium*, 11; *Caminar desde Cristo*, 26.

30 Cf. Benedicto XVI, *Sacramentum caritatis*, 8; 37; 81.

31 Cf. *Vita consecrata*, 42.

32 Cf. *Mutuae relationes*, 34-35.

33 Benedicto XVI, *Homilía de la misa Crismal* (20 de marzo de 2008), en *L'Osservatore romano*, edición semanal en lengua española, 28 de marzo de 2008, 6.

34 *Caminar desde Cristo*, 32.

35 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 590, 2.

36 Cf. *Vita consecrata*, 46.

37 *Vita consecrata*, 70.

38 Cf. *La vida fraterna en comunidad*, 32.

39 Cf. *Código de Derecho Canónico*, cann. 617-619.

40 *Ibíd.*, c. 618.

41 *Ibíd.*, c. 618.

42 *Ibíd.*, c. 601.

43 *Ibíd.*, c. 619.

44 La comunidad religiosa tiende a conseguir y manifestar la primacía del amor de Dios, que constituye el fin propio de la vida consagrada, y por lo mismo su primera obligación y el primer apostolado de cada uno de los miembros de la comunidad. Cf. *Código de Derecho Canónico*, cann. 573; 607; 663, § 1; 673.

45 *Código de Derecho Canónico*, c. 619.

46 Cf. *Código de Derecho Canónico*, cann. 619, 602, 618.

47 Cf. *Perfectae caritatis*, 14.

48 *Vita consecrata*, 92.

49 *Sacramentum caritatis*, 15.

50 Cf. *ibíd.*, 42.

51 *La vida fraterna en comunidad*, 51.

52 Cf. *Perfectae caritatis*, 14.

53 San Benito, *Regla* 3, 1.3, 80.

54 Cf. *Vita consecrata*, 43; *La vida fraterna en comunidad*, 50c; *Caminar desde Cristo*, 14.

55 *La vida fraterna en comunidad*, 32.

56 *Vita consecrata*, 92.

57 Cf. *ibíd.*, 43.

58 San Benito, *Regla* 71, 1-2, 185.

59 *Ibíd.*, 72, 4-7, 186-187.

60 San Basilio, *Las reglas más breves*, Interrog. 115: PG 31, 1162.

61 San Bernardo, *Sobre la consideración*, II, XI, 20, en *Obras completas de San Bernardo*, II, 113.

62 Santa Clara de Asís, *Testamento*, 61-62, en *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, BAC 314, Madrid 1970, 284.

63 Juan Pablo II a la Plenaria de la Congregación para la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (20 noviembre 1992), en AAS 85 (1993) 905; cf. *La vida fraterna en comunidad*, 54, 71.

64 *Ibíd.*, 54.

65 San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 95, 4-5, 179.

66 *Vita consecrata*, 92.

67 Cf. *Ibíd.*, 43.

68 Cf. *La vida fraterna en comunidad*, 50.

69 Cf. *ibíd.*, 59.

70 San Francisco de Asís, *Carta a un Ministro*, 7-10, 72.

71 Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Dives in misericordia* (30 noviembre 1980), 6.

72 *Vita consecrata*, 55; cf. *Caminar desde Cristo*, 31.

73 *La vida fraterna en comunidad*, 70.

74 San Benito, *Regla* 68, 1-5, 182-183.

75 San Francisco de Asís, *Admoniciones III*, 5-6, 78.

76 San Francisco de Asís, *Admoniciones III*, 9, 78.

77 Cf. Pablo VI, *Evangelica testificatio*, 28-29.

78 Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), 64.

79 *Ibíd.*, 64.

80 *Evangelica testificatio*, 28.

81 Aelredo de Rievaulx, *Oratio pastoralis*, 1; 7; 10, en CC CM I, 757-763.

82 *Vita consecrata*, 112.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y en la formación de los candidatos al sacerdocio

I. La Iglesia y el discernimiento vocacional

1. "Toda vocación cristiana viene de Dios, es don de Dios. Sin embargo, nunca se concede fuera o independientemente de la Iglesia, sino que siempre tiene lugar en la Iglesia y mediante ella [...] reflejo luminoso y vivo del misterio de la Santísima Trinidad" [1].

La Iglesia, "*generadora y educadora de vocaciones*" [2], tiene la tarea de discernir la vocación y la idoneidad de los candidatos al ministerio sacerdotal. En efecto, "la llamada interior del Espíritu Santo tiene necesidad de ser reconocida por el Obispo como auténtica llamada" [3].

Al promover tal discernimiento y durante toda la formación al ministerio, la Iglesia se mueve por una doble intención: salvaguardar el bien de la propia misión y, al mismo tiempo, el de los candidatos. Como toda vocación cristiana, la vocación al sacerdocio, junto a la dimensión cristológica, posee también una esencial dimensión eclesial: "ésta no sólo deriva « de » la Iglesia y de su mediación, no sólo se reconoce y se cumple « en » la Iglesia, sino que - en el servicio fundamental a Dios - se configura necesariamente como servicio « a » la Iglesia. La vocación cristiana, en todas sus formas, es un don destinado a la edificación de la Iglesia, al crecimiento del Reino de Dios en el mundo" [4].

Así pues, el bien de la Iglesia y el del candidato no están contrapuestos entre ellos, sino que son convergentes. Los responsables de la formación están encargados de armonizarlos, considerándolos siempre de manera simultánea en su dinámica interdependencia. Es este un aspecto esencial de la gran responsabilidad de su servicio a la Iglesia y a las personas [5].

2. El ministerio sacerdotal, entendido y vivido como conformación a Cristo Esposo, Buen Pastor, reclama unas cualidades, además de virtudes morales y teologales, que deben estar sostenidas por el equilibrio humano y psíquico, particularmente afectivo, de forma que permitan al sujeto estar predispuesto de manera adecuada a una donación de sí verdaderamente libre en la relación con los fieles, según una vida celibataria [6].

Tratando de las diversas dimensiones de la formación sacerdotal - humana, espiritual, intelectual, pastoral - la Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis*, antes de centrarse en la dimensión espiritual, "elemento de máxima importancia en la educación sacerdotal" [7], resalta que la dimensión humana es el fundamento de toda la formación. La Exhortación enumera una serie de virtudes humanas y de capacidades relacionales que se le piden al sacerdote para que su personalidad sirva de "puente y no de obstáculo a los demás en el encuentro con Jesucristo Redentor del hombre" [8]. Éstas van desde el equilibrio general de la personalidad, a la capacidad de llevar el peso de las responsabilidades pastorales, y desde el conocimiento profundo del alma humana al sentido de la justicia y de la lealtad [9].

Algunas de estas cualidades merecen una particular atención: el sentido positivo y estable de la propia identidad viril y la capacidad de relacionarse de forma madura con otras personas o grupos de personas; un sólido sentido de pertenencia, fundamento de la futura comunión con el presbiterio y de una responsable colaboración con el ministerio del Obispo [10]; la libertad de entusiasmarse por grandes ideales y la coherencia para realizarlos en la acción diaria; el valor de tomar decisiones y de permanecer fieles; el conocimiento de sí mismo, de las propias capacidades y límites, integrándolos en una buena estima de sí mismo ante Dios; la capacidad de corregirse; el gusto por la belleza, entendida como "esplendor de la verdad", y el arte de reconocerla; la confianza que nace de la estima por el otro y que lleva a la acogida; la capacidad del candidato de integrar, según la visión cristiana, la propia sexualidad, también en consideración de la obligación del celibato [11].

Tales disposiciones interiores han de ser plasmadas durante el camino de formación del futuro presbítero, el cual, como hombre de Dios y de la Iglesia, está llamado a edificar la comunidad eclesial. Él, enamorado del Eterno, está orientado hacia la auténtica e integral valoración del hombre y, también, a vivir cada vez más la riqueza de la propia afectividad en el don de sí al Dios Uno y Trino y a los hermanos, de manera particular a aquellos que sufren.

Se trata, obviamente, de objetivos que se pueden alcanzar sólo mediante la perseverante correspondencia del candidato a la obra de la gracia que actúa en él, y que son adquiridos en un gradual, prolongado y no siempre lineal camino de formación [12].

Consciente del admirable y, a la vez, difícil enlace de los dinamismos humanos y espirituales en la vocación, el candidato sólo puede sacar ventajas de un atento y responsable discernimiento vocacional orientado a individualizar caminos personalizados de formación y a superar con gradualidad eventuales carencias en los niveles espiritual y humano. Es un deber de la Iglesia proporcionar a los candidatos una eficaz integración de la dimensión humana a la luz de la dimensión espiritual, a la cual las primeras se abren y en la cual se completan [13].

II. Preparación de los formadores

3. Todo formador debería ser un buen conocedor de la persona humana, de sus ritmos de crecimiento, de sus potencialidades y debilidades y de su modo de vivir la relación con Dios. Por esto, es deseable que los Obispos, aprovechando experiencias, programas e instituciones reconocidas, proporcionen una idónea preparación a los formadores en pedagogía vocacional, según las indicaciones ya emanadas por la Congregación para la Educación Católica [14].

Los formadores tienen necesidad de recibir una adecuada preparación para llevar a cabo un discernimiento que les permita, en el máximo respeto a la doctrina de la Iglesia sobre la vocación sacerdotal, tomar decisiones, en modo razonablemente seguro, ya sea en orden a la admisión en el Seminario o en la Casa de formación del clero religioso, como en orden a la expulsión de estos centros por motivos de no idoneidad. Además, dicha preparación, les debe permitir acompañar al candidato hacia la adquisición de aquellas virtudes morales y teologales necesarias para vivir en coherencia y libertad interior la donación total de la propia vida a fin de ser "servidor de la Iglesia comunión" [15].

4. El documento *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, de esta Congregación para la Educación Católica, reconoce que "los errores de discernimiento de las vocaciones no son raros, y demasiadas ineptitudes psíquicas, más o menos patológicas, resultan patentes solamente después de la ordenación sacerdotal. Discernirlas a tiempo permitirá evitar muchos dramas" [16].

Esto exige que cada formador tenga la sensibilidad y la preparación psicológica adecuadas [17] para ser capaz, en la medida de lo posible, de percibir las motivaciones reales del candidato, de discernir los obstáculos para la debida integración entre madurez humana y cristiana y las eventuales psicopatologías. Ellos deben ponderar adecuadamente y con mucha prudencia la historia del candidato. Sin embargo, por sí sola, dicha historia no puede constituir el criterio decisivo, es decir, no es suficiente para juzgar la admisión o la expulsión de la formación. El formador ha de saber valorar tanto la persona en su globalidad y en su progreso de desarrollo - con sus puntos fuertes y sus puntos débiles - como la conciencia que ella tiene de sus problemas y su capacidad de controlar responsable y libremente el propio comportamiento.

Por esto, todo formador ha de estar preparado, incluso mediante cursos específicos adecuados, para una profunda comprensión de la persona humana y de las exigencias de su formación al ministerio ordenado. Para cumplir este objetivo pueden resultar muy útiles los encuentros de diálogo y clarificación con psicólogos sobre algunos temas específicos.

III. Aportación de la psicología al discernimiento y a la formación

5. En cuanto fruto de un don particular de Dios, la vocación al sacerdocio y su discernimiento escapan a la estricta competencia de la psicología. Sin embargo, para una valoración más segura de la situación psíquica del candidato, de sus aptitudes humanas para responder a la llamada divina, y para una ulterior ayuda en su crecimiento humano, en algunos casos puede ser útil el recurso al psicólogo. Estos pueden proporcionar a los formadores no sólo un parecer sobre el diagnóstico y la eventual terapia de los disturbios psicológicos, sino también una aportación a favor del apoyo en el desarrollo de las cualidades humanas y, sobre todo, relacionales necesarias para el ejercicio del ministerio [18], sugiriendo itinerarios útiles a seguir para favorecer una respuesta vocacional más libre.

La formación al sacerdocio también debe armonizarse, tanto con las múltiples manifestaciones de aquel tipo de desequilibrio que se encuentra radicado en el corazón del hombre [19] - que tiene una particular manifestación en las contradicciones existentes entre el ideal de oblación, al que conscientemente aspira el candidato, y su vida concreta -, como con las dificultades propias de un progresivo desarrollo de las virtudes morales. La ayuda del padre espiritual y del confesor es fundamental e imprescindible para superarlas con la ayuda de la gracia de Dios. En algunos casos, sin embargo, el desarrollo de estas cualidades morales puede venir obstaculizado por particulares heridas del pasado, aún no resueltas.

En efecto, aquellos que hoy piden entrar en el Seminario reflejan, en modo más o menos acentuado, los inconvenientes de una emergente mentalidad caracterizada por el consumismo, por la inestabilidad en las relaciones familiares y sociales, por el relativismo moral, por visiones equivocadas de la sexualidad, por la precariedad de las opciones, por una sistemática obra de negación de los valores, sobre todo, por parte de los medios de comunicación.

Entre los candidatos podemos encontrar algunos que provienen de experiencias peculiares - humanas, familiares, profesionales, intelectuales, afectivas - que en distinto modo han dejado heridas todavía no sanadas y que provocan disturbios que son desconocidos en su real alcance por el mismo candidato y que, a menudo, son atribuidos erróneamente por él mismo a causas externas a su persona, sin tener, de esta forma, la posibilidad de afrontarlos de manera adecuada [20].

Es evidente que todo esto puede condicionar la capacidad de progresar en el camino formativo hacia el sacerdocio.

"Si casus ferat" [21] - es decir, en los casos excepcionales que presentan particulares dificultades -, el recurso a los psicólogos, ya sea antes de la admisión al Seminario, como durante el camino formativo, puede ayudar al candidato en la superación de aquellas heridas en vista siempre a una cada vez más estable y profunda interiorización del estilo de vida de Jesús Buen Pastor, Cabeza y Esposo de la Iglesia [22].

Para una correcta valoración de la personalidad del candidato, el psicólogo podrá recurrir tanto a entrevistas, como a tests, que se han de realizar siempre con el previo, explícito, informado y libre consentimiento del candidato [23].

Considerado el carácter particularmente delicado del asunto, se deberá evitar el uso de técnicas psicológicas o psicoterapéuticas especializadas por parte de los formadores.

6. Es útil que el Rector y los demás formadores puedan contar con la colaboración de psicólogos, que, en todo caso, no pueden formar parte del equipo de formadores. Estos han de haber adquirido competencia específica en el campo vocacional y, a la profesionalidad, unir la sabiduría del Espíritu.

En la elección de los psicólogos a quienes recurrir para la consulta psicológica, con el fin de garantizar mejor la integración con la formación moral y espiritual, evitando perjudiciales confusiones o contraposiciones, se tenga presente que ellos, además de distinguirse por su sólida madurez humana y espiritual, deben inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad, la vocación al sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diálogo personal con Dios, según la visión de la Iglesia.

Allí donde no estuvieran disponibles tales psicólogos, se provea su preparación específica [24].

El auxilio de la psicología debe integrarse en el cuadro de la formación global del candidato, de tal manera que no obstaculize, sino que se asegure, en modo particular, la salvaguardia del valor irrenunciable del acompañamiento espiritual, cuya tarea es la de mantener orientado al candidato en la verdad del ministerio ordenado, según la visión de la Iglesia. El clima de fe, de oración, de meditación de la Palabra de Dios, de estudio de la teología y de vida comunitaria - fundamental para la maduración de una generosa respuesta a la vocación recibida de Dios - permitirá al candidato una correcta comprensión del significado y la integración del recurso a las competencias de la psicología en su camino vocacional.

7. El recurso a los psicólogos deberá estar regulado en los diversos Países por las respectivas *Rationes institutionis sacerdotalis* y en cada uno de los Seminarios por los Ordinarios y Superiores Mayores competentes, con fidelidad y coherencia a los principios y directrices del presente Documento.

a) Discernimiento inicial

8. Es necesario que el formador, desde el momento que el candidato se presenta para ser acogido en el Seminario, pueda conocer con precisión la personalidad, las potencialidades, las disposiciones y la diversidad de los probables tipos de heridas, valorando su naturaleza e intensidad.

No se puede olvidar la posible tendencia de algunos candidatos a minimizar o a negar las propias debilidades. Ellos no hablan con los formadores de algunas de sus graves dificultades, temiendo la posibilidad de no ser entendidos y, por este motivo, no ser aceptados. De esta forma, cultivan expectativas poco realistas acerca del propio futuro. Por el contrario, hay candidatos que tienden a enfatizar sus dificultades, considerándolas obstáculo insuperable para el camino vocacional.

El rápido discernimiento de los eventuales problemas que podrían obstaculizar el camino vocacional - como la excesiva dependencia afectiva, la agresividad desproporcionada, la insuficiente capacidad de ser fiel a las responsabilidades asumidas y de establecer relaciones serenas de apertura, confianza y colaboración fraterna y con la autoridad, la identidad sexual confusa o aún no bien definida - puede ser ocasión de gran beneficio para la persona, para las instituciones vocacionales y para la Iglesia.

En la fase del discernimiento inicial, la ayuda de los psicólogos puede ser necesaria sobre todo a nivel de diagnóstico en los casos que se tuviera la duda sobre la existencia de disturbios psíquicos. Si se constatare la necesidad de una terapia, debería ser actuada antes de la admisión al Seminario o a la Casa de formación.

La ayuda de los psicólogos puede ser también útil a los formadores para delinear un camino formativo personalizado según las específicas exigencias del candidato.

En la valoración de la posibilidad de vivir, en fidelidad y alegría, el carisma del celibato, como don total de la propia vida a imagen de Cristo Cabeza y Pastor de la Iglesia, se tenga presente que no basta asegurarse de la capacidad de abstenerse del ejercicio de la genitalidad, sino que es necesario también valorar la orientación sexual, según las indicaciones emanadas por esta Congregación [25]. En efecto, la castidad por el Reino es mucho más que la simple carencia de relaciones sexuales.

A la luz de las finalidades indicadas, la consulta psicológica puede resultar útil en algunos casos.

b) Formación sucesiva

9. En el período de la formación, el recurso a los psicólogos, además de responder a las necesidades generadas por eventuales crisis, puede ser útil para apoyar al candidato en su camino hacia una más firme apropiación de las virtudes morales; puede aportar al candidato un conocimiento más profundo de la propia personalidad y puede contribuir a superar, o a hacer menos rígidas, las resistencias psíquicas a las propuestas formativas.

Un mayor conocimiento, no sólo de las propias debilidades, sino también de las propias fuerzas humanas y espirituales [26] permite entregarse con la debida conciencia y libertad a Dios, en la responsabilidad hacia sí mismo y hacia la Iglesia.

No se debe menospreciar, sin embargo, el hecho que la madurez cristiana y vocacional posible de alcanzar, gracias también a la ayuda de las competencias de la psicología, aun siendo iluminadas e integradas por los datos de la antropología de la vocación cristiana, y por tanto de la gracia, no estará nunca privada de dificultades y tensiones que piden disciplina interior, espíritu de sacrificio, aceptación del esfuerzo y de la cruz [27], y entrega confiada a la ayuda insustituible de la gracia [28].

10. El camino formativo deberá ser interrumpido en el caso que el candidato, no obstante su esfuerzo, el apoyo del psicólogo o de la psico-terapia, continuase a manifestar incapacidad de afrontar de manera realista, aun teniendo en cuenta la gradualidad del crecimiento humano, sus graves problemas de inmadurez (fuertes dependencias afectivas, notable carencia de libertad en las relaciones, excesiva rigidez de carácter, falta de lealtad, identidad sexual incierta, tendencias homosexuales fuertemente radicadas, etc.).

Lo mismo debe valer también en el caso que resultase evidente la dificultad de vivir la castidad en el celibato, soportado como una obligación tan gravosa que podría comprometer el equilibrio afectivo y relacional.

IV. La petición de exámenes especializados y el respeto a la intimidad del candidato

11. Corresponde a la Iglesia elegir las personas que considera adecuadas al ministerio pastoral. Además, es su derecho y deber verificar la presencia de las cualidades exigidas en aquellos que ella admite al ministerio sagrado [29].

El can. 1051, 1º del Código de Derecho Canónico prevee que para el escrutinio de las cualidades exigidas en vista a la ordenación se proceda, entre otras cosas, a la investigación sobre el estado de salud física y psíquica del candidato [30].

El can. 1052 establece que el Obispo, para poder proceder a la ordenación, debe tener la certeza moral sobre la idoneidad del candidato, "probada con argumentos positivos" (§ 1) y que, en el caso de duda fundada, no debe proceder a la ordenación (cf. § 3).

De aquí se deriva que la Iglesia tiene el derecho de verificar, también con el recurso a la ciencia médica y psicológica, la idoneidad de los futuros presbíteros. En efecto, es responsabilidad del Obispo o del Superior competente no sólo someter a examen la idoneidad del candidato, sino también reconocerla. El candidato al presbiterado no puede imponer sus condiciones personales, sino que debe aceptar con humildad y agradecimiento las normas y las condiciones que la Iglesia misma, en cumplimiento de su parte de responsabilidad, establece [31]. Por lo cual, en los casos de duda acerca de la idoneidad, la admisión al Seminario o a la Casa de formación será posible, en ciertas ocasiones, sólo después de una valoración psicológica de la personalidad.

12. El derecho y el deber de la institución formativa de adquirir los conocimientos necesarios para un juicio prudencialmente cierto sobre la idoneidad del candidato no puede dañar el derecho a la buena fama del cual goza la persona, ni el derecho a defender su propia intimidad, como está prescrito por el can. 220 del Código de Derecho Canónico. Esto significa que se podrá proceder a la consulta psicológica sólo con el previo, explícito, informado y libre consentimiento del candidato.

Los formadores deben asegurar una atmósfera de confianza, de tal manera que el candidato pueda abrirse y participar con convicción en la obra de discernimiento y de acompañamiento, ofreciendo "su colaboración personal, convencida y cordial" [32]. A él se le pide una apertura sincera y confiada con sus formadores. Sólo haciéndose conocer sinceramente por ellos puede ser ayudado en el camino espiritual que él mismo busca cuando entra en el Seminario.

Serán importantes, y a menudo determinantes para superar eventuales incomprendimientos, tanto el clima educativo entre alumnos y formadores - distinguido por la apertura y transparencia -, como las motivaciones y las modalidades con que los formadores presentarán al candidato la sugerencia de una consulta psicológica.

Se debe evitar la impresión de que esta sugerencia puede significar el preludio de una inevitable expulsión del Seminario o de la Casa de formación.

El candidato podrá dirigirse libremente, ya sea a un psicólogo elegido entre aquellos indicados por los formadores, o bien a uno elegido por él mismo y aceptado por ellos.

Según las posibilidades, debería quedar siempre garantizada a los candidatos una libre elección entre varios psicólogos que tengan los requisitos indicados [33].

En el caso que el candidato, ante una petición formulada por parte de los formadores, rechazase de acceder a una consulta psicológica, ellos no forzarán de ningún modo su voluntad y procederán prudentemente en la obra de discernimiento con los conocimientos que dispongan, teniendo en cuenta el citado can. 1052 § 1.

V. La relación de los responsables de la formación con el psicólogo

a) Los responsables del fuero externo

13. Con espíritu de confianza recíproca y de colaboración en su propia formación, el candidato podrá ser invitado a dar libremente su propio consentimiento escrito para que el psicólogo, obligado al secreto profesional, pueda comunicar los resultados de la consulta a los formadores, indicados por el mismo candidato. Los formadores se servirán de las informaciones, adquiridas en tal modo, para elaborar un cuadro general de la personalidad del candidato y también para extraer las oportunas indicaciones en vista de su ulterior camino formativo o de la admisión a la Ordenación.

A fin de proteger, en el presente y en el futuro, la intimidad y la buena fama del candidato se preste particular atención a que el parecer profesional, expresado por el psicólogo sea accesible exclusivamente a los responsables de la formación, con la precisa y vinculante prohibición de hacer uso ajeno a aquel que es propio del discernimiento vocacional y de la formación del candidato.

b) Carácter específico de la dirección espiritual

14. Al padre espiritual pertenece la tarea nada fácil del discernimiento de la vocación, incluso en el ámbito de la conciencia.

Quedando claro que la dirección espiritual no puede en ningún modo ser sustituida por formas de análisis o de ayuda psicológica y que la vida espiritual, por sí misma, favorece un crecimiento en las virtudes humanas, si no existen bloqueos de naturaleza psicológica [34], el padre espiritual, para aclarar dudas, sin posibilidad de ser resueltas de otra forma, puede encontrarse en la necesidad de sugerir, en ningún caso imponer, una consulta psicológica, con el objeto de proceder con mayor seguridad en el discernimiento y en el acompañamiento espiritual [35].

En el caso de una petición de consulta psicológica por parte del padre espiritual, es de desear que el candidato, además de informar al padre espiritual de los resultados de la consulta, informe también al formador de fuero externo, especialmente si el mismo padre espiritual le hubiera invitado a ello.

Cuando el padre espiritual considere útil adquirir directamente por sí mismo informaciones del candidato que ha realizado la consulta, proceda según lo indicado en el n. 13 para los formadores de fuero externo.

El padre espiritual extraerá de los resultados de la consulta psicológica, las indicaciones oportunas para el discernimiento de su competencia y para los consejos que deberá dar al candidato, en orden a la continuación o no del camino formativo.

c) Ayuda del psicólogo al candidato y a los formadores

15. El psicólogo - en cuanto ha sido solicitado - ayudará al candidato a alcanzar un mayor conocimiento de sí mismo, de sus propias potencialidades y de su vulnerabilidad. Lo ayudará también a confrontar los ideales vocacionales proclamados por la Iglesia con su personalidad, a fin de estimular una adhesión personal, libre y consciente a la propia formación. Será tarea del psicólogo ofrecer al candidato las oportunas indicaciones sobre las dificultades que él está experimentando y sobre las posibles consecuencias para su vida y para su futuro ministerio sacerdotal.

Efectuada la investigación, teniendo en cuenta también las indicaciones ofrecidas por los formadores, el psicólogo, sólo con el previo consentimiento escrito del candidato, les dará su aportación para comprender el tipo de personalidad y la problemática que el candidato está afrontando o deberá afrontar.

Indicará también, según su valoración y sus competencias, las previsibles posibilidades de crecimiento de la personalidad del candidato. Sugerirá, además, si fuera necesario, formas o itinerarios de sostenimiento psicológico.

VI. Las personas despedidas o que libremente han dejado Seminarios o Casas de formación

16. Es contrario a las normas de la Iglesia admitir en el Seminario o en una Casa de formación personas ya salidas o, con mayor razón, despedidas de otros Seminarios o Casas de formación, sin recabar antes las debidas informaciones de sus respectivos Obispos o Superiores Mayores, sobre todo, acerca de las causas de la expulsión o de la salida [36].

Es un deber primordial de los anteriores formadores aportar informaciones exactas a los nuevos formadores.

Se ha de prestar particular atención al hecho que, a menudo, los candidatos dejan la institución educativa por propia voluntad para prevenir así una despedida forzada.

En el caso del paso a otro Seminario o Casa de formación, el candidato debe informar a los nuevos formadores sobre la consulta psicológica efectuada anteriormente. Sólo con el libre consentimiento escrito del candidato, los nuevos formadores podrán tener acceso a las informaciones del psicólogo que había realizado la consulta.

Cuando se considere la posibilidad de acoger en el Seminario a un candidato que, después de ser despedido precedentemente, se ha sometido a un tratamiento psicológico, se verifique antes con seguridad, en cuanto sea posible, su condición psíquica, recabando entre otras cosas, y sólo después de haber obtenido su libre consentimiento escrito, las debidas informaciones ante el psicólogo que lo ha acompañado.

En el caso que un candidato pida el paso a otro Seminario o Casa de formación, después de haberse remitido a un psicólogo, sin querer aceptar que el examen pericial esté a disposición de los nuevos formadores, se tenga presente que la idoneidad del candidato debe ser probada con argumentos positivos, a norma del citado can. 1052, y por lo tanto, debe ser excluída toda duda razonable para proceder a su admisión.

Conclusión

17. Todos aquellos que, en diversa medida, están implicados en la formación ofrezcan su convencida colaboración, en el respeto de las específicas competencias de cada uno, para que el discernimiento y el

acompañamiento vocacional de los candidatos sean adecuados para "promover al sacerdocio solamente los que han sido llamados y llevarlos debidamente preparados, esto es, mediante una respuesta consciente y libre que implica a toda la persona en su adhesión a Jesucristo, que llama a su intimidad de vida y a participar en su misión salvífica" [37].

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la Audiencia concedida el 13 de junio de 2008 al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado el presente documento y ha autorizado la publicación.

Roma, 29 de junio de 2008, Solemnidad de los Santos Pedro y Pablo Apóstoles.

Zenon Card. Grocholewski
Prefecto

+ Jean-Louis Bruguès, o.p.
Arzobispo-Obispo emérito de Angers
Secretario

NOTAS

[1] Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), n. 35b-c: AAS 84 (1992), 714.

[2] *Ibid.*, n. 35d: AAS 84 (1992), 715.

[3] *Ibid.*, n. 65d: AAS 84 (1992), 771.

[4] *Ibid.*, n. 35e: AAS 84 (1992), 715.

[5] Cf. *ibid.*, nn. 66-67: AAS 84 (1992), 772-775.

[6] De tales condiciones se da una descripción muy amplia en *Pastores dabo vobis*, nn. 43-44: AAS 84 (1992), 731-736; cf. C.I.C., cann. 1029 e 1041, 1º.

[7] En cuanto ella, "para todo presbítero [...] constituye el centro vital que unifica y vivifica su ser sacerdote y su ejercer el sacerdocio": *Pastores dabo vobis*, n. 45c: AAS 84 (1992), 737.

[8] *Pastores dabo vobis*, n. 43: AAS 84 (1992), 731-733.

[9] Cf. *ibid.*; cf. también Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* (28 de octubre de 1965), n. 11: AAS 58 (1966), 720-721; Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* (7 de diciembre de 1965), n. 3: AAS 58 (1966), 993-995; Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), n. 51.

[10] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 17: AAS 84 (1992), 682-684.

[11] Pablo VI, en la Carta encíclica *Sacerdotalis coelibatus* (24 de junio de 1967), trata explícitamente de esta necesaria capacidad del candidato al sacerdocio en los nn. 63-64: AAS 59 (1967), 682-683. El Papa concluye en el n. 64: "Una vida tan total y delicadamente comprometida interna y externamente, como es la del sacerdocio célibe, excluye, de hecho, a los sujetos de insuficiente equilibrio psicofísico y moral, y no se debe pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza". Cf. también *Pastores dabo vobis*, n. 44: AAS 84 (1992), 733-736.

[12] En el camino evolutivo asume una particular importancia la madurez afectiva, un ámbito del desarrollo que pide, hoy más que ayer, una especial atención. "Se crece en la madurez afectiva cuando el corazón se adhiere a Dios. Cristo necesita sacerdotes maduros, viriles, capaces de cultivar una auténtica paternidad espiritual. Para que esto suceda, se requiere honradez consigo mismo, apertura al director espiritual y confianza en la misericordia divina". (Benedicto XVI, Discurso a los sacerdotes y religiosos en la Catedral de Varsovia [25 de mayo de 2006], en: *L'Osservatore Romano* [26-27 de mayo de 2006], p. 7). Cf. Pontificia Obra para las Vocaciones Eclesiásticas, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones al Sacerdocio y a la Vida Consagrada en Europa, Roma, 5-10 de mayo de 1997, preparado por las Congregaciones para la Educación Católica, para las Iglesias Orientales, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (6 de enero de 1998), n. 37, pp. 111-120.

[13] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 45a: AAS 84 (1992), 736.

[14] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los Seminarios* (4 de noviembre de 1993), nn. 36 y 57-59; cf. sobre todo *Optatam totius*, n. 5: AAS 58 (1966), 716-717.

[15] *Pastores dabo vobis*, n. 16e: AAS 84 (1992), 682.

[16] S. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974), n. 38.

[17] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 66c: AAS 84 (1992), 773; *Directrices sobre la preparación de los formadores en los Seminarios*, nn. 57-59.

[18] Cf. *Optatam totius*, n.11: AAS 58 (1966), 720-721.

[19] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), n. 10: AAS 58 (1966), 1032-1033.

[20] Para comprender mejor estas afirmaciones es oportuno hacer referencia a las siguientes afirmaciones de Juan Pablo II: "El hombre, pues, lleva dentro de sí el germen de la vida eterna y la vocación a hacer suyos los valores trascendentes; pero continúa vulnerable interiormente y expuesto dramáticamente al riesgo de fallar su vocación, a causa de resistencias y dificultades que encuentra en su camino existencial, tanto a nivel consciente, donde la responsabilidad moral es tenida en cuenta, como a nivel subconsciente, y esto tanto en la vida psíquica ordinaria como en la que está marcada por leves o moderadas psicopatologías, que no influyen sustancialmente en la libertad que la persona tiene de tender a los ideales trascendentes, elegidos de forma responsable" (*Alocución a la Rota Romana* [25 de enero de 1988]: AAS 80 [1988], 1181).

[21] Cf. *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39; Congregación para los Obispos, Directorio para el Ministerio pastoral de los Obispos *Apostolorum successores* (22 de febrero de 2004), n. 88.

[22] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 29d: AAS 84 (1992), 704.

[23] Cf. S. Congregación para los religiosos y los Institutos Seculares, *Instrucción sobre la actualización de la formación para la vida religiosa* (6 de enero de 1969), n. 11 § III: AAS 61 (1969), 113.

[24] Cf. Juan Pablo II: "Conviene promover la preparación de psicólogos expertos que, además de alcanzar un buen nivel científico, logren una comprensión profunda de la concepción cristiana sobre la vida y la vocación al sacerdocio, para que puedan contribuir de forma eficaz a la integración necesaria entre la dimensión humana y la sobrenatural." (*Discurso a los participantes en la Sesión Plenaria de la Congregación para la Educación Católica* [4 de febrero de 2002], n. 2: AAS 94 [2002] 465).

[25] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes sagradas* (4 de noviembre de 2005): AAS 97 (2005), 1007-1013.

[26] Cf. *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal*, n. 38.

[27] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 48d: AAS 84 (1992), 744.

[28] Cf. 2 Cor 12, 7-10.

[29] Cf. C.I.C., cann. 1025, 1051 y 1052; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Carta circular *Entre las más delicadas* a los Exc.mos y Rev.mos Señores Obispos diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Órdenes, sobre Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos (10 de noviembre de 1997): *Notitiæ* 33 (1997), pp. 495-506.

[30] Cf. C.I.C., cann. 1029, 1031 § 1 y 1041, 1º; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39.

[31] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 35g: AAS 84 (1992), 715.

[32] *Ibid.*, n. 69b: AAS 84 (1992), 778.

[33] Cf. n. 6 de este Documento.

[34] Cf. nota n. 20.

[35] Cf. *Pastores dabo vobis*, n. 40c: AAS 84 (1992), 725.

[36] Cf. C.I.C., can. 241 § 3; Congregación para la Educación Católica, *Instrucción a las Conferencias Episcopales sobre la admisión en el Seminario de candidatos provenientes de otros Seminarios o Familias Religiosas* (8 de marzo de 1996).

[37] *Pastores dabo vobis*, n. 42c: AAS 84 (1992), 730.

Instrucción sobre los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas

Con el Concilio Ecuménico Vaticano II se ha intensificado entre los fieles - laicos y religiosos - un vivo interés por el estudio de la Teología y de otras ciencias sagradas, para enriquecer con ellas la propia vida cristiana, ser capaces de dar razón de la propia fe (cf. 1Pe 3, 15), ejercitar fructuosamente su apostolado propio y poder colaborar con los ministros sagrados en su específica misión (cf. can. 229 §§1-2). En el período post-conciliar, mientras las Facultades eclesiásticas, que ya contaban con una larga tradición, se han conformado a las disposiciones de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* (1979), ha ido asumiendo una creciente importancia en la Iglesia la necesidad de velar por una adecuada formación de los fieles laicos, mediante modalidades específicas.

1. Entre las iniciativas creadas para satisfacer tal exigencia se incluyen los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas (ISCR) (Los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas pueden ser denominados también en otro modo, teniendo en cuenta la normativa de los estudios académicos de la región en la cual operan, a condición que sea indicado con claridad que ellos corresponden a la tipología descrita en esta Instrucción). Su configuración jurídico-académica ha sido delineada por dos Documentos, emanados por la Congregación para la Educación Católica: la Nota ilustrativa del 10 de abril de 1986 y la Normativa per l'Istituto di Scienze Religiose del 12 de mayo de 1987 (Cf. *Seminarium 1* (1991), pp. 181-201).

A distancia de más de veinte años, con las disposiciones contenidas en la presente Instrucción se entiende redefinir tal normativa, considerando sobre todo las nuevas instancias de carácter pastoral, como así también la evolución que se ha ido verificando en el ámbito de las legislaciones civiles de numerosos países en orden a la enseñanza superior, con los cuales estas instituciones académicas eclesiásticas están llamadas a interactuar.

2. El estudio de la Teología y el estudio de las Ciencias Religiosas se articulan en dos itinerarios diferentes, que se distinguen sobre todo por la naturaleza de la enseñanza y por los currículos formativos que ambos proponen.

El itinerario de estudio ofrecido por los Centros académicos eclesiásticos - como son las Facultades de Teología y los Institutos a ellas incorporadas, agregados y afiliados - tiene el objetivo de asegurar al estudiante un conocimiento completo y orgánico de toda la Teología; esto se pide, en manera particular, a los que se preparan al sacerdocio. Además, dicho itinerario se propone profundizar de modo exhaustivo en las distintas áreas de especialización de la Teología, adquirir el necesario uso del método científico específico de esta disciplina, y también elaborar una contribución científica original.

3. Los ISCR, en cambio, pretenden ofrecer el conocimiento de los principales elementos de la Teología y de sus necesarios presupuestos filosóficos, además de aquellos complementarios que provienen de las ciencias humanas. Más específicamente, este itinerario de estudio, tiene el objetivo de: promover la formación religiosa de los laicos y de las personas consagradas, para una más consciente y activa participación de los mismos en las tareas de evangelización en el mundo actual, favoreciendo también la asunción de empeños profesionales en la vida eclesial y en la animación cristiana de la sociedad; preparar a los candidatos para los diversos ministerios laicales y servicios eclesiales; cualificar a los docentes de religión en las escuelas de diferente orden y grado, exceptuando las Instituciones de nivel universitario.

4. Los ISCR ofrecen una ulterior oportunidad de participar, junto a la Teología, del esfuerzo de profundización de la verdad, con el objetivo de acompañar el crecimiento en la fe de las personas y de toda la comunidad.

El estudio y la enseñanza de las Ciencias Religiosas proveen los elementos necesarios para elaborar una síntesis entre la fe y la cultura en la singularidad de las situaciones que se vive en las Iglesias particulares. Se trata de una perspectiva que responde a la solicitud de una cualificación del servicio eclesial en las concretas exigencias de los tiempos y los lugares. Ella, por tanto, adopta específicos instrumentos de estudio, métodos pedagógicos y el empleo de energías para un aprendizaje y una aplicación didáctica diferente de los requeridos por las Facultades de Teología.

5. Los ISCR se distinguen tanto de los distintos tipos de Facultades eclesiásticas autónomas que pueden ser canónicamente erigidas en función de las necesidades de la Iglesia (*Cf. Juan Pablo II, Const. Apost. Sapientia christiana, arts. 84-85*), como de todas aquellas iniciativas para la formación teológica, de nivel no académico, que son promovidas a menudo con gran empeño en las Iglesias particulares, como por ejemplo, las Escuelas diocesanas de formación teológica o los Institutos no-académicos denominados de otro modo. En todo caso, también el planteamiento de un Instituto no-académico tiene que ser serio y exigente.

6. Las disposiciones contenidas en la presente Instrucción, en vista a la revisión de la Const. Apost. Sapientia christiana, tienen la finalidad de uniformar los diferentes ISCR presentes en la Iglesia universal, asegurar un adecuado nivel académico-científico de los mismos, en fidelidad al Magisterio, y responder a los requerimientos, que las Iglesias particulares manifiestan, de crear tales Institutos ex-novo.

La instrucción se articula en tres partes: I. Fisonomía de los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas; II. Procedimiento para la erección de un Instituto; III. Normas finales.

I. Fisonomía de los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas

1. Finalidad y promoción de los Institutos Superiores de Ciencias Religiosas

Art. 1. EL ISCR es una Institución académica eclesiástica, cuya naturaleza ya ha sido delineada en la Introducción (cf. nn. 3-5). Ella está prevista por el Código de Derecho Canónico (cf. can. 821), por el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (cf. Can. 404 §2) y viene regulada por la presente Normativa.

Art. 2. EL ISCR tiene como finalidad la formación de los fieles - laicos y religiosos - en orden al enriquecimiento de la propia vida cristiana, a la capacidad de dar razón de la propia fe, al ejercicio de su apostolado propio, y en particular a su participación en la evangelización. Al mismo tiempo, el ISCR prepara figuras profesionales integradas en las dinámicas culturales y operativas de la sociedad contemporánea, para que puedan colaborar con los ministros sagrados en su específica misión.

Art. 3. EL ISCR propone el tratamiento sistemático de la doctrina católica, mediante el método científico que le es propio, tomado de la Revelación interpretada auténticamente por el Magisterio vivo de la Iglesia (*Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. Dei Verbum, n. 10*). Además, promueve la búsqueda de respuestas a los interrogantes humanos, con perspectiva teológica y con la ayuda de las ciencias filosóficas, de las ciencias humanas y de los demás campos disciplinares que se ocupan de estudios religiosos.

Art. 4. EL ISCR, ya sea de primero y segundo ciclo, o bien solamente de primer ciclo, está vinculado a una Facultad Eclesiástica de Teología, que asume la responsabilidad académica del mismo Instituto.

Art. 5. La responsabilidad de la promoción y de la marcha del ISCR corresponde:

a) a los Obispos y a los Eparcas interesados, particularmente en lo que respecta a la salvaguardia y la promoción de la fe católica, la búsqueda y la cualificación del cuerpo docente, la seguridad económica del Instituto;

b) a la Conferencia Episcopal Nacional o a otras Asambleas de la Jerarquía Católica, por cuanto concierne a las Iglesias orientales (Las Conferencias Episcopales han sido constituidas en el rito latino; otros ritos tienen otras Asambleas de la Jerarquía Católica), de acuerdo con la Congregación para la Educación Católica y en estrecha colaboración con ella, en lo que respecta a la evaluación y a la supervisión del cumplimiento de las finalidades pastorales, particularmente a través de la propuesta de disciplinas de orientación conforme a los objetivos pastorales de la misma Conferencia;

c) a la Facultad de Teología, con la cual cada Instituto está vinculado y del cual ella es garante ante la Congregación de la Educación Católica, respecto al nivel académico y a la idoneidad para el logro de sus finalidades.

2. Autoridades Académicas

Art. 6. El ISCR está gobernado por autoridades comunes y por autoridades propias. Las autoridades comunes con la Facultad son el Gran Canciller, el Presidente (Decano) y el Consejo de Facultad. Las autoridades propias del Instituto son el Moderador, el Director y el Consejo de Instituto. Si las circunstancias lo sugieren, puede ser nombrado un Vicedirector.

Art. 7. Al Gran Canciller de la Facultad de Teología corresponde:

Solicitar a la Congregación para la Educación Católica la erección canónica del ISCR, después de haber obtenido el parecer positivo de la Conferencia Episcopal o de otra Asamblea competente de la Jerarquía Católica (cf. art. 5 b);

presentar a la Congregación para la Educación Católica el plan de estudios y el texto del Estatuto del ISCR para su debida aprobación;

informar a la Congregación para la Educación Católica acerca de las cuestiones más importantes y enviar a la misma, cada cinco años, una relación pormenorizada respecto a la vida y a la actividad del ISCR;

nombrar al Director, elegido entre una terna de docentes estables designada por el Consejo de Instituto, una vez obtenido el parecer favorable del Consejo de la Facultad de Teología y - en caso de que la tarea del Moderador no sea desarrollada por el Rector de la Universidad a norma del art. 10 - con el nulla osta del Moderador.

Art. 8. Al Presidente (Decano) de la Facultad de Teología compete:

convocar y presidir el Consejo de Facultad y el Colegio de los docentes de la Facultad por cuestiones referentes al ISCR;

regular, conjuntamente a los Directores de los ISCR, las cuestiones comunes;

presidir, personalmente o a través de un delegado suyo, las sesiones para los exámenes de grado;

proporcionar anualmente al Consejo de Facultad informaciones sobre la andadura de los ISCR;

presentar al Consejo de Facultad, cada cinco años, la relación preparada por el Director sobre la vida y la actividad del ISCR, para su aprobación y presentarla al Gran Canciller, que la transmitirá a la Congregación para la Educación Católica;

firmar los diplomas de los grados académicos del ISCR.

Art. 9. Al Consejo de Facultad corresponde:

examinar y aprobar, en vía preliminar, los planes de estudio, el Estatuto y el Reglamento del ISCR;

expresar el propio parecer acerca de la idoneidad de los docentes del ISCR en vista de su asunción y de su promoción a estables;

examinar y aprobar las informaciones que el Presidente (Decano) tiene que proporcionar anualmente sobre el funcionamiento del ISCR;

verificar la consistencia y la funcionalidad de las estructuras y de los subsidios del ISCR, en particular de la biblioteca;

aprobar la relación quinquenal sobre la vida y la actividad del ISCR preparadas por el Director;

dar su aprobación para el nombramiento del Director del ISCR;

proponer al Gran Canciller que sea solicitada a la Congregación para la Educación Católica la suspensión del ISCR en caso de que el mismo resultase insolvente.

Art. 10. El Moderador del ISCR, por norma, es el Obispo o el Eparca del lugar dónde tiene su sede el Instituto. Si éste se encuentra dentro de una Universidad eclesiástica, el papel del Moderador lo realiza el Rector Magnífico. Al Moderador corresponde:

procurar que la doctrina católica sea custodiada integralmente y fielmente transmitida;

nombrar los docentes estables - una vez obtenido el parecer favorable de la Facultad de Teología - y los demás docentes del ISCR, concediendo la *missio canónica* a los que enseñan disciplinas relacionadas con la fe y la moral, una vez emitida la profesión de fe, además de la *venia docendi* a los que enseñan otras disciplinas. En el caso en que la tarea del Moderador sea desarrollada por el Rector de la Universidad, es el Gran Canciller o su delegado, quien concede la *missio canónica* o la *venia docendi*;

revocar la *missio canónica* o la *venia docendi*, prevista por el art. 16 c. En el caso que la tarea del Moderador sea desarrollada por el Rector de la Universidad, esta tarea corresponde al Gran Canciller o a su delegado;

dar el *nulla osta* para el nombramiento del Director;

vigilar la andadura doctrinal y disciplinar del ISCR, informando al respecto al Gran Canciller;

manifestar a la Facultad de Teología las mayores dificultades de las cuales él tuviera conocimiento, invitándola a tomar las medidas necesarias;

nombrar al Vicedirector, al Ecónomo y al Secretario del ISCR, si las circunstancias lo sugieren, después de haber escuchado el parecer del Director;

aprobar los balances anuales de entradas y salidas, los presupuestos anuales y los actos de extraordinaria administración del ISCR;

firmar los diplomas de los grados académicos del ISCR, junto con el Presidente (Decano) de la Facultad de Teología y con el Director del Instituto.

Art. 11. El Director del ISCR permanece cinco años en su cargo y puede ser confirmado en su oficio, consecutivamente, una sola vez. A él le compete:

representar el ISCR ante el Moderador, ante las autoridades académicas de la Facultad de Teología y ante las autoridades civiles;

dirigir y coordinar la actividad del Instituto, particularmente bajo el aspecto disciplinar, doctrinal y económico;

convocar y presidir las diferentes sesiones del Consejo del Instituto;

estar presente en las asambleas de los estudiantes personalmente o a través de un delegado;

redactar la relación quinquenal sobre la vida y la actividad del ISCR;

firmar los diplomas de los grados académicos del ISCR, junto con el Presidente (Decano) de la Facultad de Teología y con el Moderador;

examinar las solicitudes y los recursos de los docentes y los estudiantes, proponiendo, en los casos más graves no resueltos por el Consejo de Instituto, la solución al juicio de la Facultad de Teología.

Art. 12. §1. El Consejo de Instituto está compuesto por el Director, el Vicedirector, en el caso de que existiera esta figura, por todos los docentes estables y dos representantes de los docentes no estables elegidos por sus compañeros, por el Presidente (Decano) de la Facultad de Teología o por un delegado suyo, por un delegado del Moderador, por dos estudiantes ordinarios, elegidos por la asamblea de los estudiantes y por el Secretario que cumple la tarea de redactar las Actas. Todos estos son miembros de derecho.

§2. El Consejo de Instituto decide con la mayoría de los miembros de derecho y, en lo concerniente a cuestiones personales, con una mayoría equivalente a los dos tercios. Cuando se trata de cuestiones inherentes al cuerpo docente, los representantes de los estudiantes no participan en la discusión y tampoco en la correspondiente votación.

§3. El Consejo de Instituto es convocado por el Director al menos dos veces al año y, por vía extraordinaria, a petición de la mayoría del mismo Consejo.

§4. A dicho organismo corresponde:

establecer el plan de estudios, el texto del Estatuto y del Reglamento del ISCR que deberá someterse a la aprobación del Consejo de Facultad;

designar la terna de docentes estables que han de ser propuestos al Moderador para el nombramiento del Director;

proponer al Moderador los nombramientos de los docentes;

aprobar la relación quinquenal sobre la vida y sobre la actividad del ISCR preparada por el Director.

3. *Docentes*

Art. 13. §1. Todos los docentes, de cualquier categoría, tienen que distinguirse siempre por la idoneidad científico-pedagógica, la honestidad de vida, la integridad de doctrina, la dedicación al propio deber, de modo tal que puedan contribuir eficazmente al logro de los objetivos propios del Instituto. La enseñanza tendrá que estar orientada a la adhesión a la divina Revelación, a la fidelidad al Magisterio de la Iglesia y al respeto de la verdad científica.

§2. Quienes enseñan en los ISCR tienen que recibir la *missio canónica* o la *venia docendi*, de acuerdo con el art. 10 b de esta instrucción.

Art. 14. §1. Los docentes se dividen en estables, que se dedican a tiempo pleno al estudio, a la enseñanza y a la asistencia de los estudiantes, y no estables, que prestan su colaboración de modo parcial, no

permanente.

§2. Para que uno sea legítimamente asunto entre los docentes estables, se requiere que:

se distinga por la riqueza de doctrina, por el testimonio de vida, por el sentido de responsabilidad eclesial y académica;

para las disciplinas eclesiásticas, esté provisto del conveniente Doctorado conseguido en una Institución Eclesiástica; para las disciplinas no eclesiásticas, el título requerido es el del segundo ciclo de los estudios superiores;

se haya demostrado idóneo a la investigación con documentos probatorios, en particular, con la publicación de trabajos aptos a la finalidad del ISCR;

demuestre poseer capacidad para la enseñanza;

se haya seguido el procedimiento previsto por el Estatuto propio del ISCR.

§3. Salvo lo contemplado en el art. 15 §2, los docentes estables de los ISCR no pueden ser al mismo tiempo estables en otras Instituciones académicas eclesiásticas o civiles. Además, el encargo de docente estable es incompatible con otros ministerios o actividades que hagan imposible el adecuado desarrollo tanto en relación con la didáctica, como con la investigación.

§4. Los docentes no estables, para las materias eclesiásticas, tienen que estar en posesión, al menos, de la Licencia canónica o de un título equivalente y tener buenas aptitudes para la enseñanza. Las normas particulares acerca de los docentes no estables tienen que ser fijadas en el Estatuto del ISCR.

Art. 15. §1. En cada ISCR los docentes estables tienen que ser al menos cinco, uno por cada área disciplinar: Sagrada Escritura, Teología dogmática, Teología moral-pastoral, Filosofía, Ciencias humanas. En el caso que el ISCR tuviera sólo el primer ciclo, los docentes estables tienen que ser al menos cuatro, uno por cada área disciplinar: Sagrada Escritura, Teología dogmática, Teología moral-pastoral, Filosofía.

§2. Si el ISCR se encuentra dentro de una Facultad de Teología no es necesario que los docentes estables de la Facultad y del ISCR sean diferentes, a condición que su número total sea al menos igual a la suma de docentes estables requeridos para la Facultad de Teología y de aquellos requeridos para el ISCR.

Art. 16. El Estatuto del ISCR tiene que establecer:

las modalidades de asunción y nombramiento de los docentes;

cuándo y en qué condiciones los docentes cesan en su cargo;

por cuáles motivos y con qué tipo de procedimiento pueden ser suspendidos o bien privados de su oficio, de tal modo que se pueda preservar convenientemente la tutela de los derechos del docente, como así también los derechos del ISCR.

4. Estudiantes

Art. 17. El ISCR está abierto a todos los fieles católicos - laicos y religiosos - que, dotados de un certificado en regla, e idóneos por la conducta moral y por los eventuales estudios previos, deseen tener una preparación cualificada en Ciencias Religiosas. Todo ISCR tiene que ser capaz de asegurar un conveniente número de estudiantes ordinarios, que, normalmente, no debe ser inferior a setenta y cinco.

Art. 18. §1. Los estudiantes pueden ser ordinarios, extraordinarios, invitados y oyentes. Todos tienen que observar fielmente las normas del ISCR acerca del ordenamiento general y la disciplina - principalmente, respecto a los programas de estudios, a la asistencia de los mismos, a los exámenes -, como también, del resto de las disposiciones concernientes a la vida del Instituto. Además, ellos participan en la vida del Instituto en los modos previstos por el Estatuto de cada ISCR.

§2. Los estudiantes ordinarios son aquellos que, aspirando a conseguir los grados académicos, de los que tratan los arts. 28-29 de la presente Instrucción, frecuentan todos los cursos y las actividades prescritas por el mismo Instituto, con la regular superación de los correspondientes exámenes.

§3. Para ser admitido como estudiante ordinario al ciclo que conduce al Bachillerato en Ciencias Religiosas, es necesario poseer el título de los estudios secundarios requeridos para la inscripción en la Universidad civil.

§4. Para ser admitido como estudiante ordinario al ciclo que conduce a la Licencia en Ciencias Religiosas, es necesario poseer el Bachillerato en Ciencias Religiosas.

§5. Los estudiantes extraordinarios son aquellos que, careciendo del mencionado título de admisión a la Universidad civil, o bien sin aspirar al grado académico, no obstante desean acceder a las enseñanzas previstas por el ISCR para la consecución de simples Certificados de asistencia.

§6. Los estudiantes invitados son los que, no queriendo conseguir el grado académico en el ISCR, desean frecuentar algún curso y superar el examen correspondiente, para un eventual reconocimiento del mismo en otro Instituto.

§7. Los estudiantes oyentes son aquellos que, no queriendo conseguir el grado académico en el ISCR, desean frecuentar algún curso, con vista a obtener el correspondiente Certificado de asistencia.

Art. 19. Para poder ser admitidos a los exámenes, es necesario que el estudiante haya seguido las lecciones con una asistencia no inferior a los dos tercios de las horas de cada disciplina del Instituto.

Art. 20. El Estatuto del ISCR tiene que establecer en qué modo los estudiantes, por motivos graves, pueden ser suspendidos o privados de ciertos derechos, o también ser expulsados del Instituto, de modo que se pueda preservar oportunamente la tutela tanto de los derechos del estudiante como de los del mismo Instituto.

Art. 21. Considerando la diferente configuración de los estudios de Teología y de Ciencias Religiosas (cf. Introducción, nn. 2-5), el estudiante que posee el título de Bachiller o de Licenciado en Ciencias Religiosas, que quisiera obtener el reconocimiento de los estudios realizados y conseguir el Bachillerato en Sagrada Teología, podrá ser admitido por el Presidente (Decano) de una Facultad de Teología, después de la atenta valoración de las disciplinas del curriculum studiorum por parte del Consejo de la misma Facultad. El mismo Consejo tendrá que establecer y aprobar para cada candidato un adecuado programa complementario de, al menos, dos años de duración con sus correspondientes exámenes.

5. Orden de los estudios

Art. 22. El plan de los estudios, redactado en sintonía con las finalidades específicas del ISCR, tiene que caracterizarse por el carácter científico y orgánico de los contenidos teológicos.

Art. 23. La estructura del ISCR prevé un currículo de estudios de cinco años de duración, estructurado en dos ciclos: el primer ciclo, de tres años de duración, al final del cual se consigue el Bachillerato en Ciencias Religiosas, y el segundo ciclo, de dos años de duración, al final del cual se consigue la Licencia en Ciencias Religiosas.

Art. 24. §1. En el primer ciclo tienen que ser tratadas todas las fundamentales disciplinas filosóficas y teológicas, de modo que la totalidad del itinerario corresponda al título conclusivo del Bachillerato. Concretamente, el programa de los estudios del primer ciclo tiene que incluir las siguientes disciplinas:

Historia de la Filosofía;

Filosofía sistemática;

Sagrada Escritura;

Teología fundamental;

Teología dogmática;

Teología moral;

Teología espiritual;

Teología Litúrgica;

Patrología e Historia de la Iglesia;

Derecho Canónico.

§2. En el segundo ciclo, además de los cursos referidos a algunas de las disciplinas mencionadas, en particular aquellas específicamente teológicas, a las prácticas, a los cursos opcionales y a los seminarios de estudio, tienen que ser propuestos también los cursos de las disciplinas que caracterizan la orientación de la especialización. Es necesario indicar un docente para cada especialización en la cual sea competente.

Art. 25. El plan de estudios de cada ISCR tendrá que precisar las disciplinas que componen el currículo, el número de horas semanales, los créditos (ECTS), asignados a cada disciplina, los contenidos fundamentales, la bibliografía y el nombre del docente. Se tenga presente que, en el quinquenio de los ISCR, los créditos, normalmente, tendrán que ser 300, comprendiendo cursos, seminarios, talleres y prácticas.

6. Grados académicos

Art. 26. Los grados académicos en los ISCR son otorgados a los estudiantes por la Facultad de Teología a la cual el Instituto está vinculado. Dichos grados son el Bachillerato en Ciencias Religiosas, al final del primer ciclo y la Licenciatura en Ciencias Religiosas, con especificación de la orientación de su especialización, al final del segundo ciclo.

Art. 27. Los grados académicos, en el Estatuto de cada ISCR, pueden ser también expresados con otros nombres, teniendo en cuenta la normativa de los estudios académicos de la región, a condición que sea indicada con claridad su equivalencia con los grados académicos arriba mencionados y sea salvaguardada la uniformidad entre los ISCR del mismo País.

Art. 28. Los requisitos para conseguir el Bachillerato en Ciencias Religiosas consisten en haber:

frecuentado el primer ciclo de estudios y haber superado los exámenes correspondientes a cada disciplina;

adquirido el conocimiento de una lengua moderna además de la propia, para estar en condiciones de comprender los textos;

elaborado y defendido públicamente un trabajo escrito, conforme a las normas indicadas en el Estatuto del ISCR, que demuestre la capacidad de plantear el argumento elegido, y además haber superado el examen de síntesis sobre el temario de los estudios cursados ante una comisión compuesta por no menos de tres docentes.

Art. 29. Los requisitos para conseguir la Licencia en Ciencias Religiosas consisten en haber:

frecuentado el primero y segundo ciclo de estudios y haber superado los exámenes correspondientes a cada disciplina;

adquirido el conocimiento de dos lenguas modernas además de la propia;

preparado un trabajo escrito, de acuerdo con las normas establecidas en el Estatuto del ISCR, que demuestre su madura competencia en el campo de especialización escogido, y someterlo a pública discusión en la sesión prevista.

7. Subsidios didácticos y económicos

Art. 30. Para garantizar el buen funcionamiento de los ISCR, cada Instituto tiene que contar con la presencia de estructuras logísticas adecuadas a las necesidades de la enseñanza, con suficientes aulas funcionales y decorosas, y espacios para los seminarios de estudio y las prácticas, espacios para oficinas y archivos, así como los soportes técnicos necesarios para la cuestión didáctica.

Art. 31. Para el logro de sus objetivos específicos, cada ISCR tiene que contar con una biblioteca, dotada y actualizada de libros y revistas, conforme a las necesidades de los docentes y de los estudiantes, ordenada convenientemente. En caso de que el ISCR se valga de una biblioteca teológica externa a la sede del Instituto mismo, tendrá que disponer al menos de una sala de consulta y de lectura, dotada de los principales instrumentos (fuentes, diccionarios, revistas, etc.).

Art. 32. A través de la asignación anual de una conveniente suma de dinero, la biblioteca debe ser enriquecida constantemente con libros, clásicos y contemporáneos, y con las principales revistas, para que así ella pueda servir eficazmente, sea para la profundización y a la enseñanza de las disciplinas, sea para su aprendizaje, como así también para los trabajos prácticos y para los seminarios de estudio.

Art. 33. El Estatuto del ISCR tiene que establecer normas adecuadas para la biblioteca, de modo que el acceso y el empleo sean particularmente facilitados a docentes y estudiantes.

Art. 34. Cada ISCR tiene que contar con los medios económicos necesarios para el buen logro de su específica finalidad, para su adecuado funcionamiento, para la decorosa retribución a los docentes y al personal auxiliar, y para el mantenimiento de los edificios.

Art. 35. El Estatuto del ISCR debe determinar la función del Ecónomo y las competencias de otros organismos colegiales interesados, de modo que puedan asegurar una sana administración.

Art. 36. Igualmente, el Estatuto del ISCR tendrá que establecer los modos de participación de los estudiantes en los gastos del Instituto, a través del pago de aranceles por la admisión, por la inscripción anual, por los exámenes y por los diplomas relativos a los grados académicos a conseguir.

Art. 37. La administración del ISCR es autónoma y no depende de la Facultad a la cual él está vinculado, a menos que no sea establecido de otra manera en el Estatuto.

II. Procedimiento para la erección de un Instituto Superior de Ciencias Religiosas

Art. 38. Pueden solicitar la erección canónica los Institutos que poseen los requisitos previstos por la presente Instrucción y que estén en condiciones de ofrecer adecuadas garantías también para el futuro.

Art. 39. Corresponde a la Conferencia Episcopal Nacional o a otra Asamblea de la Jerarquía Católica (cf. art. 5 b) competente para la planificación de los Institutos en el territorio, dar su aprobación para la erección de cada ISCR.

Art. 40. La propuesta de erección de un ISCR tendrá que ser formulada por el Obispo o Eparca del lugar dónde tiene la sede el Instituto, el cual debe dirigirse a una Facultad Eclesiástica de Teología, preferentemente la más cercana al Instituto, para que ésta asuma la responsabilidad académica del Instituto mismo. La vinculación entre Instituto y Facultad será fijada en una convención ad hoc, salvando las normas establecidas más arriba.

Art. 41. La Facultad de Teología, evaluada la idoneidad de los docentes y la existencia de los requisitos previstos por la presente Instrucción, elevará al Gran Canciller la solicitud de erección del Instituto, juntamente con la siguiente documentación:

el parecer positivo de la Conferencia Episcopal Nacional u otra Asamblea competente de la Jerarquía Católica (cf. art. 5 b);

su parecer fundado acerca de la vinculación del ISCR;

el texto de la citada convención;

el texto del Estatuto del naciente Instituto, redactado en conformidad con los disposiciones normativas contenidas en la presente Instrucción;

el plan de estudios con sus articulaciones y con la indicación de los créditos asignados a las diferentes disciplinas;

la lista de los docentes, con la indicación para cada uno de ellos, de los datos personales, de los títulos académicos, de las publicaciones, de las disciplinas de enseñanza y otras eventuales sedes de enseñanza;

la esmerada descripción de la sede, de la biblioteca, de los principales subsidios didácticos, del plan de financiación;

el número de estudiantes previsto, señalando su procedencia y el estado de vida (religiosos/as laicos, laicas).

Art. 42. El Gran Canciller, después de haber examinado las razones de la solicitud, la integridad del procedimiento y haber comprobado que la mencionada documentación sea conforme a cuánto prescrito por la presente Instrucción, hará llegar todo el material a la Congregación para la Educación Católica, juntamente a su propio parecer, pidiendo su examen y aprobación, y, cumplidas todas las condiciones, la erección canónica del Instituto y su vinculación con la Facultad de Teología.

Art. 43. La Congregación para la Educación Católica es quien emana los Decretos concernientes a la erección del ISCR y su vinculación con la Facultad de Teología y la aprobación del Estatuto ad tempus et ad experimentum.

III. Normas finales

Art. 44. Si un ISCR resultara gravemente insolvente por cuánto atañe la observancia de los requisitos, el reconocimiento podrá ser suspendido ad tempus, y, si es el caso, revocado por la Congregación para la Educación Católica.

Art. 45. Eventuales modificaciones al texto del Estatuto del ISCR tienen que ser sometidas por el Gran Canciller de la Facultad de Teología a la Congregación para la Educación Católica para su debida

aprobación.

Art. 46. Con la entrada en vigor de la presente Instrucción, son abrogadas la Nota ilustrativa del 10 de abril de 1986 y la Normativa per l'Istituto Superiore di Scienze Religiose del 12 de mayo de 1987.

Art. 47. Las normas transitorias del Estatuto de cada ISCR tienen que indicar las modalidades y posibilidad de paso de los estudiantes del viejo al nuevo orden, además de expresar la posibilidad y las modalidades de acceder a la consecución de la Licenciatura en Ciencias Religiosas para quienes hayan conseguido el título académico al final del currículo cuatrienal actualmente vigente.

Art. 48. Los ISCR tienen que conformarse a la presente Instrucción a partir del nuevo año académico 2009-2010.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en el curso de la audiencia concedida al infrascrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción y ha autorizado por ello su publicación.

Roma, 28 de junio de 2008, memoria de San Ireneo de Lyon.

Zenon Card. Grocholewski
Prefecto

+Jean-Louis Bruguès, O.P., Arzob.
Obispo emérito de Angers
Secretario

Congregación para la Doctrina de la Fe

Instrucción "*Dignitas personae*" sobre algunas cuestiones de bioética

INTRODUCCIÓN

1. A cada ser humano, desde la concepción hasta la muerte natural, se le debe reconocer la dignidad de persona. Este principio fundamental, que expresa *un gran "sí" a la vida humana*, debe ocupar un lugar central en la reflexión ética sobre la investigación biomédica, que reviste una importancia siempre mayor en el mundo de hoy. El Magisterio de la Iglesia ya ha intervenido varias veces, para aclarar y solucionar problemas morales relativos a este campo. De particular relevancia en esta materia ha sido la Instrucción *Donum vitæ*.^[1] La celebración de los veinte años de su publicación ofrece una buena oportunidad para poner al día tal documento.

La enseñanza de dicha Instrucción conserva intacto su valor tanto por los principios que allí se recuerdan como por los juicios morales expresados. Sin embargo, las nuevas tecnologías biomédicas, introducidas en este ámbito delicado de la vida del ser humano y de la familia, provocan ulteriores interrogantes, en particular, dentro del sector de la investigación sobre los embriones humanos, del uso para fines terapéuticos de las células troncales (o células madre), y en otros campos de la medicina experimental. Esto ha planteado nuevas preguntas que requieren una respuesta. La rapidez de los progresos científicos y la difusión que se les da en los medios de comunicación social provocan esperanza y perplejidad en sectores cada vez más vastos de la opinión pública. Para reglamentar jurídicamente los problemas que van surgiendo a menudo se apela a los cuerpos legislativos e incluso a la consulta popular.

Estas razones han llevado a la Congregación para la Doctrina de la Fe a publicar *una nueva Instrucción de naturaleza doctrinal*, que afronta algunos problemas recientes a la luz de los criterios enunciados en la Instrucción *Donum vitæ* y reexamina otros temas ya tratados que necesitan más aclaraciones.

2. En la realización de esta tarea se han tenido siempre presentes los aspectos científicos correspondientes, aprovechando los estudios llevados a cabo por la Pontificia Academia para la Vida y las aportaciones de un gran número de expertos, para confrontarlos con los principios de la antropología cristiana. Las Encíclicas *Veritatis splendor* [2] y *Evangelium vitæ* [3] de Juan Pablo II, y otras intervenciones del Magisterio, ofrecen indicaciones claras acerca del método y del contenido para el examen de los problemas considerados.

En el variado panorama filosófico y científico actual es posible constatar de hecho una amplia y calificada presencia de científicos y filósofos que, en el espíritu del *juramento de Hipócrates*, ven en la ciencia médica un servicio a la fragilidad del hombre, para curar las enfermedades, aliviar el sufrimiento y extender los cuidados necesarios de modo equitativo a toda la humanidad. Pero no faltan representantes de los campos de la filosofía y de la ciencia que consideran el creciente desarrollo de las tecnologías biomédicas desde un punto de vista sustancialmente eugenésico.

3. Al proponer principios y juicios morales para la investigación biomédica sobre la vida humana, la Iglesia Católica se vale *de la razón y de la fe*, contribuyendo así a elaborar una visión integral del hombre y de su vocación, capaz de acoger todo lo bueno que surge de las obras humanas y de las tradiciones culturales y religiosas, que frecuentemente muestran una gran reverencia por la vida.

El Magisterio quiere ofrecer una palabra de estímulo y confianza a la perspectiva cultural que ve *la ciencia como un precioso servicio al bien integral de la vida y dignidad de cada ser humano*. La Iglesia, por tanto, mira con esperanza la investigación científica, deseando que sean muchos los cristianos que contribuyan al progreso de la biomedicina y testimonien su fe en ese ámbito. Además desea que los resultados de esta investigación se pongan también a disposición de quienes trabajan en las áreas más pobres y azotadas por las enfermedades, para afrontar las necesidades más urgentes y dramáticas desde el punto

de vista humanitario. En fin, quiere estar presente junto a cada persona que sufre en el cuerpo y en el espíritu, para ofrecerle no solamente consuelo, sino también luz y esperanza. Luz y esperanza que dan sentido también a los momentos de enfermedad y a la experiencia de la muerte, que pertenecen de hecho a la vida humana y caracterizan su historia, abriéndola al misterio de la Resurrección. La mirada de la Iglesia, en efecto, está llena de confianza, porque «la vida vencerá: ésta es para nosotros una esperanza segura. Sí, la vida vencerá, puesto que la verdad, el bien, la alegría y el verdadero progreso están de parte de la vida. Y de parte de la vida está también Dios, que ama la vida y la da con generosidad» [4].

La presente Instrucción se dirige a los fieles cristianos y a todos los que buscan la verdad [5]. Comprende tres partes: la primera recuerda algunos aspectos antropológicos, teológicos y éticos de importancia fundamental; la segunda afronta nuevos problemas relativos a la procreación; la tercera parte examina algunas nuevas propuestas terapéuticas que implican la manipulación del embrión o del patrimonio genético humano.

PRIMERA PARTE:

ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS, TEOLÓGICOS Y ÉTICOS DE LA VIDA Y LA PROCREACIÓN HUMANA

4. En las últimas décadas las ciencias médicas han avanzado considerablemente en el conocimiento de la vida humana y de los estadios iniciales de su existencia. Se han llegado a conocer mejor las estructuras biológicas del hombre y el proceso de su generación. Estos avances son ciertamente positivos, y merecen apoyo, cuando sirven para superar o corregir patologías y ayudan a restablecer el desarrollo normal de los procesos generativos. Son en cambio negativos, y por tanto no se pueden aprobar, cuando implican la supresión de seres humanos, se valen de medios que lesionan la dignidad de la persona, o se adoptan para finalidades contrarias al bien integral del hombre.

El cuerpo de un ser humano, desde los primeros estadios de su existencia, no se puede reducir al conjunto de sus células. El cuerpo embrionario se desarrolla progresivamente según un "programa" bien definido y con un fin propio, que se manifiesta con el nacimiento de cada niño.

Conviene aquí recordar el *criterio ético fundamental* expresado en la Instrucción *Donum vitæ* para valorar las cuestiones morales en relación a las intervenciones sobre el embrión humano: «El fruto de la generación humana desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado, que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida» [6].

5. Esta afirmación de carácter ético, que la misma razón puede reconocer como verdadera y conforme a la ley moral natural, debería estar en los fundamentos de todo orden jurídico [7]. Presupone, en efecto, una *verdad de carácter ontológico*, en virtud de cuanto la mencionada Instrucción ha puesto en evidencia acerca de la continuidad del desarrollo del ser humano, teniendo en cuenta los sólidos aportes del campo científico.

Si la Instrucción *Donum vitæ* no definió que el embrión es una persona, lo hizo para no pronunciarse explícitamente sobre una cuestión de índole filosófica. Sin embargo, puso de relieve que existe un nexo intrínseco entre la dimensión ontológica y el valor específico de todo ser humano. Aunque la presencia de un alma espiritual no se puede reconocer a partir de la observación de ningún dato experimental, las mismas conclusiones de la ciencia sobre el embrión humano ofrecen «una indicación preciosa para discernir racionalmente una presencia personal desde este primer surgir de la vida humana: ¿cómo un individuo humano podría no ser persona humana?» [8]. En efecto, la realidad del ser humano, a través de toda su vida, antes y después del nacimiento, no permite que se le atribuya ni un cambio de naturaleza ni una gradación de valor moral, pues muestra una *plena cualificación antropológica y ética*. El embrión

humano, por lo tanto, tiene desde el principio la dignidad propia de la persona.

6. El respeto de esa dignidad concierne a todos los seres humanos, porque cada uno lleva inscrito en sí mismo, de manera indeleble, su propia dignidad y valor. *El origen de la vida humana*, por otro lado, *tiene su auténtico contexto en el matrimonio y la familia*, donde es generada por medio de un acto que expresa el amor recíproco entre el hombre y la mujer. Una procreación verdaderamente responsable para con quien ha de nacer «es fruto del matrimonio» [9].

El matrimonio, presente en todos los tiempos y culturas, «es una sabia institución del Creador para realizar en la humanidad su designio de amor. Los esposos, mediante su recíproca donación personal, propia y exclusiva de ellos, tienden a la comunión de sus seres en orden a un mutuo perfeccionamiento personal, para colaborar con Dios en la generación y en la educación de nuevas vidas» [10]. En la fecundidad del amor conyugal el hombre y la mujer «ponen de manifiesto que en el origen de su vida matrimonial hay un "sí" genuino que se pronuncia y se vive realmente en la reciprocidad, permaneciendo siempre abierto a la vida... La ley natural, que está en la base del reconocimiento de la verdadera igualdad entre personas y pueblos, debe reconocerse como la fuente en la que se ha de inspirar también la relación entre los esposos en su responsabilidad al engendrar nuevos hijos. La transmisión de la vida está inscrita en la naturaleza, y sus leyes siguen siendo norma no escrita a la que todos deben remitirse» [11].

7. La Iglesia tiene la convicción de que la fe no sólo acoge y respeta lo que es humano, sino que también lo purifica, lo eleva y lo perfecciona. Dios, después de haber creado al hombre a su imagen y semejanza (cf. *Gn 1,26*), ha calificado su criatura como «muy buena» (*Gn 1,31*), para más tarde asumirla en el Hijo (cf. *Jn 1,14*). El Hijo de Dios, en el misterio de la Encarnación, confirmó la dignidad del cuerpo y del alma que constituyen el ser humano. Cristo no desdendió la corporeidad humana, sino que reveló plenamente su sentido y valor: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado» [12].

Convirtiéndose en uno de nosotros, el Hijo hace posible que podamos convertirnos en «hijos de Dios» (*Jn 1,12*) y «partícipes de la naturaleza divina» (*2 Pe 1,4*). Esta nueva dimensión no contrasta con la dignidad de la criatura, que todos los hombres pueden reconocer por medio de la razón, sino que la eleva a un horizonte de vida más alto, que es el propio de Dios, y permite reflexionar más adecuadamente sobre la vida humana y los actos que le dan existencia [13].

A la luz de estos datos de fe, adquiere mayor énfasis y queda más reforzado el respeto que según la razón se le debe al individuo humano: por eso no hay contraposición entre la afirmación de la dignidad de la vida humana y el reconocimiento de su carácter sagrado. «Los diversos modos con que Dios cuida del mundo y del hombre, no sólo no se excluyen entre sí, sino que se sostienen y se compenetran recíprocamente. Todos tienen su origen y confluyen en el eterno designio sabio y amoroso con el que Dios predestina a los hombres "a reproducir la imagen de su Hijo" (*Rm 8, 29*)» [14].

8. A partir del conjunto de estas dos dimensiones, *la humana y la divina*, se entiende mejor el por qué del valor inviolable del hombre: él *posee una vocación eterna y está llamado a compartir el amor trinitario del Dios vivo*.

Este valor se aplica indistintamente a todos. Sólo por el hecho de existir, cada hombre tiene que ser plenamente respetado. Hay que excluir la introducción de criterios de discriminación de la dignidad humana basados en el desarrollo biológico, psíquico, cultural o en el estado de salud del individuo. En cada fase de la existencia del hombre, creado a imagen de Dios, se refleja, «el rostro de su Hijo unigénito... Este amor ilimitado y casi incomprensible de Dios al hombre revela hasta qué punto la persona humana es digna de ser amada por sí misma, independientemente de cualquier otra consideración: inteligencia, belleza, salud, juventud, integridad, etc. En definitiva, la vida humana siempre es un bien, puesto que "es manifestación de Dios en el mundo, signo de su presencia, resplandor de su gloria" (*Evangelium vitæ*, 34)» [15].

9. Las dimensiones natural y sobrenatural de la vida humana permiten también comprender mejor en qué sentido *los actos que conceden al ser humano la existencia*, en los que el hombre y la mujer se entregan mutuamente, *son un reflejo del amor trinitario*. «Dios, que es amor y vida, ha inscrito en el varón y en la mujer la llamada a una especial participación en su misterio de comunión personal y en su obra de Creador y de Padre»[16].

El matrimonio cristiano «hunde sus raíces en el complemento natural que existe entre el hombre y la mujer y se alimenta mediante la voluntad personal de los esposos de compartir su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son; por esto tal comunión es el fruto y el signo de una exigencia profundamente humana. Pero, en Cristo Señor, Dios asume esta exigencia humana, la confirma, la purifica y la eleva, llevándola a la perfección con el sacramento del matrimonio: el Espíritu Santo infundido en la celebración sacramental ofrece a los esposos cristianos el don de una comunión nueva de amor, que es imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo místico del Señor Jesús»[17].

10. Juzgando desde el punto de vista ético algunos resultados de las recientes investigaciones de la medicina sobre el hombre y sus orígenes, la Iglesia no interviene en el ámbito de la ciencia médica como tal, sino invita a los interesados a actuar con responsabilidad ética y social. Ella les recuerda que el valor ético de la ciencia biomédica se mide en referencia tanto al *respeto incondicional debido a cada ser humano*, en todos los momentos de su existencia, como a la *tutela de la especificidad de los actos personales que transmiten la vida*. *La intervención del Magisterio es parte de su misión de promover la formación de las conciencias*, enseñando auténticamente la verdad que es Cristo y, al mismo tiempo, declarando y confirmando con autoridad los principios del orden moral que emanan de la misma naturaleza humana.[18]

SEGUNDA PARTE:

NUEVOS PROBLEMAS RELATIVOS A LA PROCREACIÓN

11. A la luz de los principios que se acaban de recordar conviene examinar ahora algunos problemas relativos a la procreación, que han aflorado y han sido mejor delineados en los años siguientes a la publicación de la Instrucción *Donum vitæ*.

Las técnicas de ayuda a la fertilidad

12. Con referencia al *tratamiento de la infertilidad*, las nuevas técnicas médicas tienen que respetar tres bienes fundamentales: a) el derecho a la vida y a la integridad física de cada ser humano desde la concepción hasta la muerte natural; b) la unidad del matrimonio, que implica el respeto recíproco del derecho de los cónyuges a convertirse en padre y madre solamente el uno a través del otro;[19] c) los valores específicamente humanos de la sexualidad, que «exigen que la procreación de una persona humana sea querida como el fruto del acto conyugal específico del amor entre los esposos».[20]

Las técnicas que se presentan como una ayuda para la procreación «no deben rechazarse por el hecho de ser artificiales; como tales testimonian las posibilidades de la medicina, pero deben ser valoradas moralmente por su relación con la dignidad de la persona humana, llamada a corresponder a la vocación divina, al don del amor y al don de la vida».[21]

A la luz de este criterio hay que excluir todas las técnicas de fecundación artificial heteróloga [22] y las técnicas de fecundación artificial homóloga [23] que sustituyen el acto conyugal. Son en cambio admisibles las técnicas que se configuran como *una ayuda al acto conyugal y a su fecundidad*. La Instrucción *Donum vitæ* se expresa en este modo: «El médico está al servicio de la persona y de la procreación humana: no le corresponde la facultad de disponer o decidir sobre ellas. El acto médico es respetuoso de la dignidad de las personas cuando se dirige a ayudar al acto conyugal, ya sea para facilitar su realización, o para que el acto normalmente realizado consiga su fin» [24]. Y, a propósito de la inseminación artificial homóloga, dice: «La inseminación artificial homóloga dentro del matrimonio no se puede admitir, salvo en el caso en que el medio técnico no sustituya al acto conyugal, sino que sea una facilitación y una ayuda para que aquél

alcance su finalidad natural» [25].

13. Son ciertamente lícitas las intervenciones que tienen por finalidad remover los obstáculos que impiden la fertilidad natural, como por ejemplo el tratamiento hormonal de la infertilidad de origen gonádico, el tratamiento quirúrgico de una endometriosis, la desobstrucción de las trompas o bien la restauración microquirúrgica de su perviedad. Todas estas técnicas pueden ser consideradas como *auténticas terapias*, en la medida en que, una vez superada la causa de la infertilidad, los esposos pueden realizar actos conyugales con un resultado procreador, sin que el médico tenga que interferir directamente en el acto conyugal. Ninguna de estas técnicas reemplaza el acto conyugal, que es el único digno de una procreación realmente responsable.

Para responder a las expectativas de tantos matrimonios estériles, deseosos de tener un hijo, habría que alentar, promover y facilitar con oportunas medidas legislativas el *procedimiento de adopción* de los numerosos niños huérfanos, siempre necesitados de un hogar doméstico para su adecuado desarrollo humano. Finalmente, hay que observar que merecen ser estimuladas las investigaciones e inversiones dedicadas a la *prevención de la esterilidad*.

Fecundación *in vitro* y eliminación voluntaria de embriones

14. La Instrucción *Donum vitæ* puso en evidencia que la fecundación *in vitro* comporta muy frecuentemente la eliminación voluntaria de embriones [26]. Algunos han pensado que ese hecho se debía al uso de una técnica aún parcialmente imperfecta. En cambio, la experiencia posterior ha demostrado que todas las técnicas de fecundación *in vitro* se desarrollan de hecho como si el embrión humano fuera un simple cúmulo de células que se usan, se seleccionan y se descartan.

Es verdad que alrededor de un tercio de las mujeres que recurren a la procreación artificial llegan a tener un niño. Sin embargo, hay que notar que, considerando la relación entre el número total de embriones producidos y el de los efectivamente nacidos, *el número de embriones sacrificados es altísimo* [27]. Los especialistas de las técnicas de fecundación *in vitro* aceptan estas pérdidas como el precio que hay que pagar para conseguir resultados positivos. En realidad es extremadamente preocupante que la investigación en este campo se dirija sobre todo a conseguir mejores resultados en términos de porcentaje de niños nacidos respecto al número de mujeres que inician el tratamiento, pero no parece efectivamente interesada en el derecho a la vida de cada embrión.

15. Se objeta a menudo que, la mayoría de las veces, las pérdidas de embriones serían preterintencionales, o que incluso se producirían contra la voluntad de padres y médicos. Se afirma que se trataría de riesgos no muy diferentes de los relacionados con el proceso natural de generación, y que querer transmitir la vida sin correr ningún riesgo llevaría de hecho a abstenerse de hacerlo. Pero si es verdad que en el ámbito de la procreación *in vitro* no todas las pérdidas de embriones tienen la misma relación con la voluntad de los sujetos interesados, también lo es que en muchos casos el abandono, la destrucción o las pérdidas de embriones son previstas e intencionales.

Los embriones defectuosos, producidos *in vitro*, son directamente descartados. Son cada vez más frecuentes los casos de parejas no estériles que recurren a las técnicas de procreación artificial con el único objetivo de poder hacer una selección genética de sus hijos. En muchos países, es praxis común estimular el ciclo femenino en orden a obtener un alto número de óvulos que son fecundados. Entre los embriones obtenidos, un cierto número es transferido al seno materno, mientras los demás se congelan para posibles intervenciones reproductivas futuras. El fin de la transferencia múltiple es asegurar, dentro de lo posible, la implantación de al menos un embrión. El medio empleado para lograr este objetivo es la utilización de un número mayor de embriones con respecto al hijo deseado, previendo que algunos se pierdan y que, en todo caso, se evite un embarazo múltiple. De este modo la técnica de la transferencia múltiple lleva de hecho a un *trato puramente instrumental de los embriones*. Impresiona el hecho de que tanto la deontología profesional más elemental como las autoridades sanitarias jamás admitirían en ningún otro ámbito de la medicina una técnica con una tasa global tan alta de resultados negativos y fatales. En realidad, las técnicas de fecundación *in vitro* se aceptan porque existe la presuposición de que el embrión

no merece pleno respeto cuando está en competición con un deseo que hay que satisfacer.

Esta triste realidad, a menudo silenciada, es del todo deplorable, en cuánto «las distintas técnicas de reproducción artificial, que parecerían puestas al servicio de la vida y que son practicadas no pocas veces con esta intención, en realidad dan pie a nuevos atentados contra la vida» [28].

16. La Iglesia, además, considera que es éticamente inaceptable la *disociación de la procreación del contexto integralmente personal del acto conyugal* [29]: la procreación humana es un acto personal de la pareja hombre-mujer, que no admite ningún tipo de delegación sustitutiva. La aceptación pasiva de la altísima tasa de pérdidas (abortos) producidas por las técnicas de fecundación *in vitro* demuestra con elocuencia que la substitución del acto conyugal con un procedimiento técnico -además de no estar en conformidad con el respeto debido a la procreación, que no se reduce a la dimensión reproductiva- contribuye a debilitar la conciencia del respeto que se le debe a cada ser humano. Por el contrario, la conciencia de tal respeto se ve favorecida por la intimidad de los esposos animada por el amor conyugal.

La Iglesia reconoce la legitimidad del deseo de un hijo, y comprende los sufrimientos de los cónyuges afligidos por el problema de la infertilidad. Sin embargo, ese deseo no puede ser antepuesto a la dignidad que posee cada vida humana hasta el punto de someterla a un dominio absoluto. El deseo de un hijo no puede justificar la "producción" del mismo, así como el deseo de no tener un hijo ya concebido no puede justificar su abandono o destrucción.

En realidad, se tiene la impresión de que algunos investigadores, carentes de referencias éticas y conscientes de las potencialidades del progreso tecnológico, ceden a la lógica de satisfacer lo que cada cual desea subjetivamente [30], así como a la fuerte presión económica propia de este campo. Frente a la instrumentalización del ser humano -no en el estadio embrionario, hay que repetir que «el amor de Dios no hace diferencia entre el recién concebido, aún en el seno de su madre, y el niño o el joven o el hombre maduro o el anciano. No hace diferencia, porque en cada uno de ellos ve la huella de su imagen y semejanza... Por eso el Magisterio de la Iglesia ha proclamado constantemente el carácter sagrado e inviolable de toda vida humana, desde su concepción hasta su fin natural» [31].

La Inyección intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI)

17. Entre las técnicas de fecundación artificial más recientes ha asumido progresivamente un particular relieve la *Inyección intraci-toplasmática de espermatozoides* [32]. Por su eficacia, esta técnica es la más utilizada, y puede superar diversas formas de esterilidad masculina [33].

Como la fecundación *in vitro*, de la cual constituye una variante, la *Inyección intracitoplasmática de espermatozoides* es una técnica intrínsecamente ilícita, pues supone una *completa disociación entre la procreación y el acto conyugal*. En efecto, también *Inyección intracitoplasmática de espermatozoides* «se realiza fuera del cuerpo de los cónyuges por medio de gestos de terceras personas, cuya competencia y actividad técnica determina el éxito de la intervención; confía la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos, e instaura un dominio de la técnica sobre el origen y sobre el destino de la persona humana. Una tal relación de dominio es en sí contraria a la dignidad y a la igualdad que debe ser común a padres e hijos. La concepción *in vitro* es el resultado de la acción técnica que antecede la fecundación; ésta no es de hecho obtenida ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal» [34].

El congelamiento de embriones

18. Uno de los métodos utilizados para mejorar el grado de éxito de las técnicas de procreación *in vitro* es el aumento de los tratamientos sucesivos. Para no repetir la extracción de óvulos de la mujer, se procede a una única extracción múltiple, seguida por la crioconservación de una parte importante de los embriones producidos *in vitro* [35]. Esto se hace previendo la posibilidad de un segundo ciclo de tratamiento, en el caso de que fracase el primero, o bien porque los padres podrían querer otro embarazo. En ocasiones se procede además al congelamiento de los embriones destinados a la *primera transferencia*, porque la

estimulación hormonal del ciclo femenino produce efectos que aconsejan esperar la normalización de las condiciones fisiológicas, antes de proceder al traslado de los embriones al seno materno.

La crioconservación es *incompatible con el respeto debido a los embriones humanos*: presupone su producción *in vitro*; los expone a graves riesgos de muerte o de daño a su integridad física, en cuanto un alto porcentaje no sobrevive al procedimiento de congelación y descongelación; los priva al menos temporalmente de la acogida y gestación materna; los pone en una situación susceptible de ulteriores ofensas y manipulaciones [36].

La mayor parte de los embriones no utilizados quedan "huérfanos". Sus padres no los solicitan, y a veces se pierden sus huellas. Eso explica la existencia de depósitos de millares de embriones congelados en casi todos los países donde se practica la fecundación *in vitro*.

19. En relación al gran número de *embriones congelados ya existentes*, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué hacer con ellos? Algunos se interrogan al respecto ignorando el carácter ético de la cuestión, movidos únicamente por la necesidad de observar el precepto legal de vaciar cada cierto tiempo los depósitos de los centros de crioconservación, que después se volverán a llenar. Otros, en cambio, son conscientes de que se ha cometido una grave injusticia, y se interrogan sobre el modo de cumplir el deber de repararla.

Son claramente inaceptables las propuestas de *utilizar tales embriones para la investigación* o para *usos terapéuticos*, porque implica tratarlos como simple "material biológico" y comportan su destrucción. Tampoco es admisible la propuesta de descongelar estos embriones y, sin reactivarlos, utilizarlos para la investigación como si fueran simples cadáveres [37].

También la propuesta de ponerlos a disposición de esposos estériles como "terapia" de infertilidad, no es éticamente aceptable por las mismas razones que hacen ilícita tanto la procreación artificial heteróloga como toda forma de maternidad subrogada [38]; esta práctica implicaría además otros problemas de tipo médico, psicológico y jurídico.

Para dar la oportunidad de nacer a tantos seres humanos condenados a la destrucción, se ha planteado la idea de una *adopción prenatal*. Se trata de una propuesta basada en la loable intención de respetar y defender la vida humana que, sin embargo, presenta problemas éticos no diferentes de los ya mencionados.

En definitiva, es necesario constatar que los millares de embriones que se encuentran en estado de abandono determinan una *situación de injusticia que es de hecho irreparable*. Por ello Juan Pablo II dirigió «una llamada a la conciencia de los responsables del mundo científico, y de modo particular a los médicos para que se detenga la producción de embriones humanos, teniendo en cuenta que no se vislumbra una salida moralmente lícita para el destino humano de los miles y miles de embriones "congelados", que son y siguen siendo siempre titulares de los derechos esenciales y que, por tanto, hay que tutelar jurídicamente como personas humanas» [39].

El congelamiento de óvulos

20. Para evitar los graves problemas éticos suscitados por la crioconservación de embriones, en el ámbito de las técnicas de fecundación *in vitro*, se ha presentado la propuesta de congelar los óvulos [40]. Cuando se han extraído un número congruo de óvulos, considerando que pueden darse ulteriores ciclos de procreación artificial, se prevé fecundar solamente los óvulos que serán trasladados a la madre, mientras los demás se rían congelados para ser eventualmente fecundados y trasladados a la madre en caso de que el primer intento fracase.

Al respeto, hay que precisar que *la crioconservación de óvulos en orden al proceso de procreación artificial es moralmente inaceptable*.

La reducción embrionaria

21. Algunas técnicas usadas en la procreación artificial, sobre todo la transferencia de varios embriones al seno materno, han dado lugar a un aumento significativo del porcentaje de embarazos múltiples. Debido a esto se ha ideado la llamada reducción embrionaria, que consiste en una intervención para reducir el número de embriones o fetos presentes en el seno materno mediante la directa supresión de algunos. La decisión de suprimir seres humanos que con anterioridad han sido intensamente deseados representa una paradoja, y a menudo comporta sufrimientos y sentimientos de culpa que pueden durar años.

Desde el punto de vista ético, *la reducción embrionaria es un aborto intencional selectivo*. Se trata, en efecto, de una eliminación deliberada y directa de uno o más seres humanos inocentes en la fase inicial de su existencia, y como tal constituye siempre un desorden moral grave [41].

Los argumentos propuestos para justificar éticamente la reducción embrionaria a menudo se basan en analogías con catástrofes naturales o situaciones de emergencia en las que, a pesar de la buena voluntad, no es posible salvar a todas las personas implicadas. Estas analogías no pueden fundamentar en ningún modo un juicio moral positivo sobre una práctica directamente abortiva. Otras veces se acude a principios morales como el del mal menor o el del doble efecto, que aquí no tienen aplicación alguna. Nunca es lícito, en efecto, realizar de modo deliberado y directo una acción intrínsecamente ilícita, ni siquiera en vistas de un fin bueno: *el fin no justifica los medios*.

El diagnóstico preimplantatorio

22. El diagnóstico preimplantatorio es una forma de diagnóstico prenatal, vinculada a las técnicas de fecundación artificial, que prevé el diagnóstico genético de los embriones formados *in vitro*, antes de su traslado al seno materno. Se efectúa *con objeto de tener la seguridad de trasladar a la madre sólo embriones sin defectos o con un sexo determinado o con algunas cualidades particulares*.

En otros tipos de diagnóstico prenatal, la fase del diagnóstico está completamente separada de la fase de la eventual eliminación de embriones y los esposos son libres de acoger al niño enfermo. Al diagnóstico preimplantatorio, por el contrario, sigue ordinariamente la eliminación del embrión que ha sido designado como "sospechoso" de poseer defectos genéticos o cromosómicos, o de ser de un sexo no querido o de tener cualidades no deseadas. El diagnóstico preimplantatorio -siempre vinculado con la fecundación artificial, que ya de suyo es intrínsecamente ilícita- se ordena de hecho a una *selección cualitativa con la consecuente destrucción de embriones*, la cual se configura como una práctica abortiva precoz. El diagnóstico preimplantatorio es por lo tanto expresión de aquella *mentalidad eugenésica* «que acepta el aborto selectivo para impedir el nacimiento de niños afectados por varios tipos de anomalías. Semejante mentalidad es ignominiosa y totalmente reprobable, porque pretende medir el valor de una vida humana siguiendo sólo parámetros de "normalidad" y de bienestar físico, abriendo así el camino a la legitimación incluso del infanticidio y de la eutanasia» [42].

Tratando el embrión humano como simple "material de laboratorio", se produce también *una alteración y una discriminación en lo que se refiere al concepto mismo de dignidad humana*. La dignidad pertenece de igual modo a cada ser humano individual y no depende del proyecto familiar, la condición social, la formación cultural o el estado de desarrollo físico. Si en otros tiempos, aun aceptando el concepto y las exigencias de la dignidad humana en general, se practicó la discriminación por motivos de raza, religión o condición social, hoy se asiste a una no menos grave e injusta discriminación que lleva a no reconocer el estatuto ético y jurídico de seres humanos afectados por graves patologías e incapacidades: se olvida así que las personas enfermas y minusválidas no son una especie de categoría aparte, porque la enfermedad y la incapacitación pertenecen a la condición humana y tocan a todos en primera persona, incluso cuando no se tiene una experiencia directa de ello. Tal discriminación es inmoral y debería ser considerada jurídicamente inaceptable. De igual modo sería necesario eliminar las barreras culturales, económicas y sociales que socavan el pleno reconocimiento y la tutela de las personas minusválidas y enfermas.

Nuevas formas de intercepción y contragestación

23. Junto a los medios anticonceptivos propiamente dichos, que impiden la concepción después de un acto sexual, existen otros medios técnicos que actúan después de la fecundación, antes o después de la implantación en el útero del embrión ya constituido. Estas técnicas son *interceptivas* cuando interceptan el embrión antes de su anidación en el útero materno, y *contragestativas* cuando provocan la eliminación del embrión apenas implantado.

Para favorecer la difusión de los medios interceptivos [43] a veces se afirma que su mecanismo de acción aún no sería conocido suficientemente. Es verdad que no siempre se cuenta con un conocimiento completo del mecanismo de acción de los distintos fármacos usados, pero los estudios experimentales demuestran que en los medios interceptivos *está ciertamente presente el efecto de impedir la implantación. Sin embargo, esto no significa que tales medios provocan un aborto cada vez que se usan, pues no siempre se da la fecundación después de una relación sexual. Pero hay que notar que la intencionalidad abortiva generalmente está presente en la persona que quiere impedir la implantación de un embrión en el caso de que hubiese sido concebido y que, por tanto, pide o prescribe fármacos interceptivos.*

Cuando hay un retraso menstrual, se recurre a veces a la contragestación[44], que es practicada habitualmente dentro de la primera o segunda semana después de la constatación del retraso. El objetivo declarado es hacer reaparecer la menstruación, pero en realidad se trata del *aborto de un embrión apenas anidado*.

Como se sabe, el aborto «es la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento» [45]. Por tanto el uso de los medios de intercepción y contragestación forma parte del *pecado de aborto* y es gravemente inmoral. Además, en caso de que se alcance la certeza de haber realizado un aborto, se dan las graves consecuencias penales previstas en el derecho canónico [46].

TERCERA PARTE:

NUEVAS PROPUESTAS TERAPÉUTICAS QUE COMPORTAN LA MANIPULACIÓN DEL EMBRIÓN O DEL PATRIMONIO GENÉTICO HUMANO

24. Los conocimientos adquiridos en los últimos años han abierto nuevas perspectivas para la medicina regenerativa y para el tratamiento de las enfermedades de origen genético. En particular, ha suscitado un gran interés la *investigación sobre las células troncales embrionarias* en relación a las posibles aplicaciones terapéuticas futuras. Sin embargo éstas no han demostrado hasta hoy ningún resultado efectivo, a diferencia de la *investigación sobre las células troncales adultas*. Ya que algunos han creído que las metas terapéuticas eventualmente alcanzables a través de las células troncales embrionarias podían justificar distintas formas de manipulación y destrucción de embriones humanos, han surgido una serie de cuestiones en el ámbito de la terapia génica, la clonación y la utilización de células troncales, sobre las que es necesario un atento discernimiento moral.

La terapia génica

25. Con el término *terapia génica* se entiende comúnmente la aplicación al hombre de las técnicas de ingeniería genética con una finalidad terapéutica, es decir, con el objetivo de curar enfermedades de origen genético, aunque recientemente se intenta aplicar la *terapia génica* a enfermedades no hereditarias, especialmente al cáncer.

En teoría, es posible aplicar la terapia génica en dos distintos niveles: el de las células somáticas y el de las células germinales. La *terapia génica somática* se propone eliminar o reducir defectos genéticos presentes a nivel de células somáticas, es decir, de células no reproductivas, que componen los tejidos y los órganos del cuerpo. Se trata, en este caso, de intervenciones dirigidas a determinados campos

celulares, con efectos limitados al solo individuo. La *terapia génica germinal* apunta en cambio a corregir defectos genéticos presentes en células de la línea germinal, de modo que los efectos terapéuticos conseguidos sobre el sujeto se transmitan a su eventual descendencia. Las intervenciones de terapia génica, tanto somática como germinal, pueden ser efectuadas *antes del nacimiento*, en cuyo caso se habla de terapia génica *in utero*, o *después del nacimiento*, sobre el niño o el adulto.

26. Para la valoración moral hay que tener presente estas distinciones. Las *intervenciones sobre células somáticas con finalidad estrictamente terapéutica son, en principio, moralmente lícitas*. Tales intervenciones quieren restablecer la normal configuración genética del sujeto, o bien contrarrestar los daños que derivan de la presencia de anomalías genéticas u otras patologías correlacionadas. Puesto que la terapia génica puede comportar riesgos significativos para el paciente, hay que observar el principio deontológico general según el cual, para realizar una intervención terapéutica, es necesario asegurar previamente que el sujeto tratado no sea expuesto a riesgos para su salud o su integridad física, que sean excesivos o desproporcionados con respecto a la gravedad de la patología que se quiere curar. También se exige que el paciente, previamente informado, dé su consentimiento, o lo haga un legítimo representante suyo.

Distinta es la valoración moral de la *terapia génica germinal*. Cualquier modificación genética producida a las células germinales de un sujeto sería transmitida a su eventual descendencia. Ya que los riesgos vinculados a cada manipulación genética son significativos y todavía poco controlables, *en el estado actual de la investigación, no es moralmente admisible actuar de modo tal que los daños potenciales consiguientes se puedan difundir en la descendencia. En la hipótesis de la aplicación de la terapia génica al embrión hay que añadir, además, que necesita ser realizada en un contexto técnico de fecundación in vitro*, y por tanto es susceptible de todas las objeciones éticas relativas a tales procedimientos. Por estas razones hay que afirmar que, en el estado actual de la cuestión, la terapia génica germinal es moralmente ilícita en todas sus formas.

27. Una consideración específica merece la *hipótesis según la cual la ingeniería genética podría tener finalidades aplicativas distintas del objetivo terapéutico*. Algunos han imaginado que es posible utilizar las técnicas de ingeniería genética para realizar manipulaciones con el presunto fin de mejorar y potenciar la dotación genética. En algunas de estas propuestas se manifiesta una cierta insatisfacción o hasta rechazo del valor del ser humano como criatura y persona finita. Dejando de lado las dificultades técnicas, con los riesgos reales y potenciales anejos a su realización, tales manipulaciones favorecen una mentalidad eugenésica e introducen indirectamente un estigma social en los que no poseen dotes particulares, mientras enfatizan otras cualidades que son apreciadas por determinadas culturas y sociedades, sin constituir de por sí lo que es específicamente humano. Esto contrasta con la verdad fundamental de la igualdad de todos los seres humanos, que se traduce en el principio de justicia, y cuya violación, a la larga, atenta contra la convivencia pacífica entre los hombres. Además, habría que preguntarse quién podría establecer que ciertas modificaciones son positivas y otras negativas, o cuáles deberían ser los límites de las peticiones individuales de una presunta mejora, puesto que no sería materialmente posible satisfacer los deseos de todos. Cada respuesta posible sería el resultado de criterios arbitrarios y discutibles. Todo esto lleva a concluir que la perspectiva de una manipulación genética con fines de mejoras individuales acabaría, tarde o temprano, por dañar el bien común, favoreciendo que la voluntad de algunos prevalezca sobre la libertad de otros. Finalmente hay que notar que en el intento de crear *un nuevo tipo de hombre* se advierte fácilmente una *cuestión ideológica*: el hombre pretende sustituir al Creador.

Al declarar este tipo de intervención como éticamente negativa, en cuanto implica un *injusto dominio del hombre sobre el hombre*, la Iglesia llama también la atención sobre la necesidad de volver a una perspectiva centrada en el cuidado de la persona y de educar para que la vida humana sea siempre acogida, en el cuadro de su concreta finitud histórica.

La clonación humana

28. Por clonación humana se entiende la reproducción asexual y agámica de la totalidad del organismo humano, con objeto de producir una o varias "copias" substancialmente idénticas, desde el punto de vista

genético, al único progenitor [47].

La clonación se propone con dos objetivos fundamentales: *reproductivo*, es decir para conseguir el nacimiento de un niño clonado, y *terapéutico* o de investigación. La clonación reproductiva sería capaz en teoría de satisfacer algunas exigencias particulares, tales como, por ejemplo, el control de la evolución humana; la selección de seres humanos con cualidades superiores; la preselección del sexo de quienes han de nacer; la producción de un hijo que sea la "copia" de otro; la producción de un hijo por parte de una pareja afectada por formas de esterilidad no tratables de otro modo. La clonación terapéutica, en cambio, ha sido propuesta como instrumento de producción de células troncales embrionarias con patrimonio genético predeterminado, para superar el problema del rechazo (inmunoincompatibilidad); está por tanto relacionada con la cuestión de la utilización de células troncales.

Los intentos de clonación han suscitado viva preocupación en el mundo entero. Muchos organismos nacionales e internacionales han expresado valoraciones negativas sobre la clonación humana, y en la mayoría de los países ha sido prohibida.

La clonación humana es intrínsecamente ilícita pues, llevando hasta el extremo el carácter inmoral de las técnicas de fecundación artificial, se propone *dar origen a un nuevo ser humano sin conexión con el acto de recíproca donación* entre dos cónyuges y, más radicalmente, *sin ningún vínculo con la sexualidad*. *Tal circunstancia da lugar a abusos y a manipulaciones gravemente lesivas de la dignidad humana*[48]

29. En caso de que la clonación tuviera un objetivo *reproductivo*, se impondría al sujeto clonado un patrimonio genético preordenado, sometiéndolo de hecho -como se ha dicho- a una forma de *esclavitud biológica* de la que difícilmente podría liberarse. El hecho de que una persona se arrogue el derecho de determinar arbitrariamente las características genéticas de otra persona, representa una *grave ofensa a la dignidad de esta última y a la igualdad fundamental entre los hombres*.

La particular relación que existe entre Dios y el hombre desde el primer momento de su existencia es la causa de la originalidad de cada persona humana, que obliga a respetar su singularidad e integridad, incluso aquella biológica y genética. Cada uno de nosotros encuentra en el otro a un ser humano que debe su existencia y sus características personales al amor de Dios, del cual sólo el amor entre los cónyuges constituye una mediación conforme al designio de nuestro Creador y Padre del Cielo.

30. Desde el punto de vista ético, la llamada clonación *terapéutica* es aún más grave. Producir embriones con el propósito de destruirlos, aunque sea para ayudar a los enfermos, es totalmente incompatible con la dignidad humana, porque reduce la existencia de un ser humano, incluso en estado embrionario, a la categoría de instrumento que se usa y destruye. Es *gravemente inmoral sacrificar una vida humana para finalidades terapéuticas*.

Las objeciones éticas puestas de relieve por muchos contra la clonación terapéutica y el uso de embriones humanos producidos *in vitro* han hecho que algunos científicos presentaran técnicas nuevas, que serían capaces de producir células troncales de tipo embrionario sin presuponer la destrucción de verdaderos embriones humanos [49]. Estas técnicas han suscitado muchos interrogantes científicos y éticos, sobre todo en relación al estatuto ontológico del "producto" así conseguido. Mientras estas dudas no sean aclaradas, hay que tener en cuenta la siguiente afirmación de la Encíclica *Evangelium vitæ*: «está en juego algo tan importante que, desde el punto de vista de la obligación moral, bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano» [50].

El uso terapéutico de las células troncales

31. Las células troncales o células madre son células indiferenciadas que poseen dos características fundamentales: a) la prolongada capacidad de multiplicarse sin diferenciarse; b) la capacidad de dar origen a células progenitoras de tránsito, de las que descienden células sumamente diferenciadas, por ejemplo, nerviosas, musculares o hemáticas.

Desde la verificación experimental de que las células troncales transplantadas a un tejido dañado tienden a favorecer la repoblación de células y la regeneración del tejido, se han abierto nuevas perspectivas para la medicina regenerativa, que han suscitado gran interés entre los investigadores de todo el mundo.

En el hombre, se han encontrado hasta ahora las siguientes fuentes de células troncales : el embrión en los primeros estadios de su desarrollo, el feto, la sangre del cordón umbilical, varios tejidos del adulto (médula ósea, cordón umbilical, cerebro, mesénquima de varios órganos, etc.) y el líquido amniótico. Inicialmente, los estudios se concentraron en las *células troncales embrionarias*, ya que se creyó que sólo éstas poseían grandes potencialidades de multiplicación y diferenciación. Numerosos estudios han demostrado, en cambio, que también las *células troncales adultas* presentan una propia versatilidad. Aunque éstas no parecen tener la misma capacidad de renovación y plasticidad que las células troncales de origen embrionario, estudios y experimentaciones de alto nivel científico tienden a poner las células troncales adultas por encima de las embrionarias, en base a los resultados obtenidos. De hecho, los protocolos terapéuticos que se practican actualmente prevén la utilización de células troncales adultas, y por ello se han iniciado distintas líneas de investigación que abren nuevos y prometedores horizontes.

32. Para la valoración ética hay que considerar tanto los *métodos de recolección* de células troncales como los *riesgos de su utilización clínica o experimental*.

En lo que atañe a los métodos usados para la recolección de células troncales, éstos deben considerarse en relación a su origen. Se deben considerar lícitos los métodos que no procuran grave daño al sujeto del que se extraen. Esta condición se verifica generalmente en el caso de: a) extracción de células de tejidos de un organismo adulto; b) de la sangre del cordón umbilical en el momento del parto; c) de los tejidos de fetos muertos de muerte natural. Por el contrario, la extracción de células troncales del embrión humano viviente causa inevitablemente su destrucción, resultando por consiguiente gravemente ilícita. En este caso «la investigación, prescindiendo de los resultados de utilidad terapéutica, no se pone verdaderamente al servicio de la humanidad, pues implica la supresión de vidas humanas que tienen igual dignidad que los demás individuos humanos y que los investigadores. La historia misma ha condenado en el pasado y condenará en el futuro esa ciencia, no sólo porque está privada de la luz de Dios, sino también porque está privada de humanidad» [51].

El uso de células troncales embrionarias o de células diferenciadas derivadas de ellas, que han sido eventualmente provistas por otros investigadores mediante la supresión de embriones o que están disponibles en comercio, pone serios problemas desde el punto de vista de la cooperación al mal y del escándalo [52].

En relación a la utilización clínica de células troncales conseguidas a través de procedimientos lícitos no hay objeciones morales. Sin embargo, hay que respetar los criterios comunes de deontología médica. En este sentido, se debe proceder con gran rigor y prudencia, reduciendo al mínimo los riesgos potenciales para los pacientes, facilitando la confrontación mutua de los científicos y proporcionando información completa al público en general.

Es necesario alentar el impulso y el apoyo a la investigación sobre el uso de células troncales adultas, ya que no implica problemas éticos [53].

Los intentos de hibridación

33. Recientemente se han utilizado óvulos de animales para la reprogramación de los núcleos de las células somáticas humanas -generalmente llamada *clonación híbrida*- con el fin de extraer células troncales embrionarias de los embriones resultantes, sin tener que recurrir a la utilización de óvulos humanos.

Desde un punto de vista ético, tales procedimientos constituyen una ofensa a la dignidad del ser humano, debido a la *mezcla de elementos genéticos humanos y animales capaz de alterar la identidad específica del hombre*. El uso eventual de células troncales extraídas de esos embriones puede implicar, además,

riesgos aún desconocidos para la salud, por la presencia de material genético animal en su citoplasma. Exponer conscientemente a un ser humano a estos riesgos es moral y deontológicamente inaceptable.

La utilización de "material biológico" humano de origen ilícito

34. Para la investigación científica y la producción de vacunas u otros productos a veces se usan líneas celulares que son el resultado de intervenciones ilícitas contra la vida o la integridad física del ser humano. La conexión con la acción injusta puede ser inmediata o mediata, ya que generalmente se trata de células que se reproducen con facilidad y en abundancia. Este "material" a veces es puesto en comercio o distribuido gratuitamente a los centros de investigación por parte de los organismos estatales que por ley tienen esta tarea. Todo esto da lugar a *diferentes problemas éticos, sobre la cooperación al mal y el escándalo*. Por lo tanto, conviene enunciar los principios generales a partir de los cuales quienes actúan en recta conciencia puedan evaluar y resolver las situaciones en las que podrían quedar involucrados a causa de su actividad profesional.

Cabe señalar en primer lugar que la misma valoración moral del aborto «se debe aplicar también a las recientes formas de *intervención sobre los embriones humanos* que, aun buscando fines en sí mismos legítimos, comportan inevitablemente su destrucción. Es el caso de los *experimentos con embriones*, en creciente expansión en el campo de la investigación biomédica y legalmente admitida por algunos Estados... El uso de embriones o fetos humanos como objeto de experimentación constituye un delito en consideración a su dignidad de seres humanos, que tienen derecho al mismo respeto debido al niño ya nacido y a toda persona» [54]. Estas formas de experimentación constituyen siempre un desorden moral grave [55].

35. Se configura un problema distinto cuando los investigadores usan un "material biológico" de origen ilícito, que ha sido producido fuera de su centro de investigación o que se encuentra en comercio. La Instrucción *Donum vitæ* ha formulado el principio general que debe ser observado en estos casos: «Los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos. En particular, no pueden ser objeto de mutilaciones o autopsia si no existe seguridad de su muerte y sin el consentimiento de los padres o de la madre. Se debe salvaguardar además la exigencia moral de que no haya habido complicidad alguna con el aborto voluntario, y de evitar el peligro de escándalo» [56].

En ese sentido es *insuficiente el criterio de independencia formulado por algunos comités de ética*, según el cual sería éticamente lícita la utilización de "material biológico" de origen ilícito, a condición de que exista una separación clara entre los que producen, congelan y dan muerte a los embriones, y los investigadores que desarrollan la experimentación científica. El criterio de independencia no es suficiente para evitar una contradicción en la actitud de quienes dicen desaprobador las injusticias cometidas por otros, pero al mismo tiempo aceptan para su trabajo el "material biológico" que otros obtienen mediante tales injusticias. Cuando el delito está respaldado por las leyes que regulan el sistema sanitario y científico, es necesario distanciarse de los aspectos inicuos de esos sistemas, a fin de no dar la impresión de una cierta tolerancia o aceptación tácita de acciones gravemente injustas [57]. De lo contrario, se contribuiría a aumentar la indiferencia, o incluso la complacencia con que estas acciones se ven en algunos sectores médicos y políticos.

Se objeta a veces que consideraciones como las arriba expuestas parecen presuponer que los investigadores de recta conciencia deberían oponerse activamente a cualquier acción ilícita llevada a cabo en el campo médico, con lo que su responsabilidad ética se ampliaría de modo excesivo. El deber de evitar la cooperación al mal y el escándalo es en realidad parte de la actividad profesional ordinaria del médico. Ésta debe ser planteada correctamente y, a través de ella, se ha de dar testimonio del valor de la vida, oponiéndose también a las leyes gravemente injustas. Hay que precisar que el deber de rechazar el "material biológico" deriva de la *obligación de separarse*, en el ejercicio de la propia actividad de investigación, *de un marco legislativo gravemente injusto y de afirmar con claridad el valor de la vida humana*. Esto vale también en ausencia de cualquier conexión próxima de los investigadores con las acciones de los técnicos de la procreación artificial o con las de aquéllos que han procurado el aborto, e

incluso cuando no haya un acuerdo previo con los centros de procreación artificial. Por eso el mencionado criterio de independencia es necesario, pero puede ser éticamente insuficiente.

Por supuesto, dentro de este marco general existen *diferentes grados de responsabilidad*. Razones de particular gravedad podrían ser moralmente proporcionadas como para justificar el uso de ese "material biológico". Así, por ejemplo, el peligro para la salud de los niños podría autorizar a sus padres a utilizar una vacuna elaborada con líneas celulares de origen ilícito, quedando en pie el deber de expresar su desacuerdo al respecto y de pedir que los sistemas sanitarios pongan a disposición otros tipos de vacunas. Por otro lado, debemos tener en cuenta que en las empresas que utilizan líneas celulares de origen ilícito no es idéntica la responsabilidad de quienes deciden la orientación de la producción y la de aquéllos que no tienen poder de decisión.

En el contexto de la urgente *movilización de las conciencias en favor de la vida*, debemos recordar a los profesionales de la salud que «su responsabilidad ha crecido hoy enormemente y encuentra su inspiración más profunda y su apoyo más fuerte precisamente en la intrínseca e imprescindible dimensión ética de la profesión sanitaria, como ya reconocía el antiguo y siempre actual *juramento de Hipócrates*, según el cual se exige a cada médico el compromiso de respetar absolutamente la vida humana y su carácter sagrado» [58].

CONCLUSIÓN

36. A veces se ha oído la acusación de que la enseñanza moral de la Iglesia contiene demasiadas prohibiciones. En realidad, esa enseñanza se funda en el reconocimiento y la promoción de los dones que el Creador ha concedido al hombre; dones como la vida, el conocimiento, la libertad y el amor. Un reconocimiento especial merece, por tanto, no sólo la actividad cognoscitiva del hombre, sino también aquélla de orden práctico, como el trabajo y la actividad tecnológica. Con estas últimas, en efecto, el hombre, participando en el poder creador de Dios, está llamado a transformar la creación, ordenando sus muchos recursos en favor de la dignidad y el bienestar integral de todos y cada uno de los hombres, y a ser también el custodio de su valor e intrínseca belleza.

Pero la historia de la humanidad ha sido testigo de cómo el hombre ha abusado y sigue abusando del poder y la capacidad que Dios le ha confiado, generando distintas *formas de injusta discriminación y opresión* de los más débiles e indefensos. Los ataques diarios contra la vida humana; la existencia de grandes zonas de pobreza en las que los hombres mueren de hambre y enfermedades, excluidos de recursos de orden teórico y práctico que otros países tienen a disposición con sobreabundancia; un desarrollo tecnológico e industrial que está poniendo en riesgo de colapso el ecosistema; la utilización de la investigación científica en el campo de la física, la química y la biología con fines bélicos; las numerosas guerras que todavía hoy dividen pueblos y culturas. Éstos son, por desgracia, sólo algunos signos elocuentes de cómo el hombre puede hacer un mal uso de su capacidad y convertirse en el peor enemigo de sí mismo, perdiendo la conciencia de su alta y específica vocación a ser un colaborador en la obra creadora de Dios.

Paralelamente, la historia de la humanidad manifiesta un *progreso real en la comprensión y el reconocimiento del valor y la dignidad de cada persona*, fundamento de los derechos y de los imperativos éticos con los que se ha intentado y se intenta construir la sociedad humana. Pues bien, es precisamente en nombre de la promoción de la dignidad humana que se ha prohibido toda conducta y estilo de vida que perjudica esa dignidad. Así, por ejemplo, las prohibiciones jurídico-políticas, y no sólo éticas, contra las distintas formas de racismo y de esclavitud, la discriminación injusta y la marginación de las mujeres, niños, personas enfermas o con discapacidades graves, son un claro testimonio del reconocimiento del valor inalienable y de la intrínseca dignidad de cada ser humano, y el signo del genuino progreso que está recorriendo la historia de la humanidad. En otros términos, la legitimidad de cualquier prohibición se funda en la necesidad de tutelar un auténtico bien moral.

37. Si el progreso humano y social se caracterizó inicialmente por el desarrollo de la industria y la producción de bienes de consumo, hoy se distingue por el desarrollo de la informática, la investigación en

el campo de la genética, la medicina y la biotecnología aplicada también al hombre. Se trata de áreas de gran importancia para el futuro de la humanidad, en las que, sin embargo, también existen evidentes e inaceptables abusos. «Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales, y la Iglesia tomó su defensa con gran valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo es el clamor evangélico en defensa de los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos en sus derechos humanos» [59].

En virtud de la misión doctrinal y pastoral de la Iglesia, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha sentido el deber de reafirmar la dignidad y los derechos fundamentales e inalienables de todo ser humano, incluso en las primeras etapas de su existencia, y de explicitar los requisitos de protección y respeto que el reconocimiento de tal dignidad exige a todos.

El cumplimiento de este deber implica la valentía de oponerse a todas las prácticas que se traducen en una grave e injusta discriminación de los seres humanos aún no nacidos. Son seres humanos dotados de la dignidad de persona, que han sido creados a imagen de Dios. *Detrás de cada "no" brilla, en las fatigas del discernimiento entre el bien y el mal, un gran "sí" en reconocimiento de la dignidad y del valor inalienable de cada singular e irrepetible ser humano llamado a la existencia.*

Los fieles se han de comprometer firmemente a promover una nueva cultura de la vida, recibiendo el contenido de la presente Instrucción con asentimiento religioso, concientes de que Dios siempre da la gracia necesaria para observar sus mandamientos y que, en cada ser humano, especialmente en los más pequeños, se encuentra el mismo Cristo (cf. *Mt 25,40*). Todos los hombres de buena voluntad, especialmente los médicos y los investigadores dispuestos a confrontarse y llegar a la verdad, sabrán también comprender y compartir estos principios y valoraciones orientados a proteger la frágil condición del ser humano en las etapas iniciales de su vida y a promover una civilización más humana.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en el transcurso de la Audiencia concedida el 20 de junio de 2008 al suscrito Cardenal Prefecto, ha aprobado la presente Instrucción, decidida en la Sesión Ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 8 de septiembre de 2008, Fiesta de la Natividad de la Bienaventurada Virgen María.

William Card. Levada
Prefecto

Luis F. Ladaria, S.I.
Arzobispo tit. de Thibica
Secretario

Notas

[1] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ* sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22 de febrero de 1987): AAS 80 (1988), 70-102.

[2] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993): AAS 85 (1993), 1133-1228.

[3] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana (25 de marzo de 1995): AAS 87 (1995), 401-522.

- [4] Juan Pablo II, Discurso a los participantes en la VII Asamblea de la Pontificia Academia para la Vida (3 de marzo de 2001), n. 3: AAS 93 (2001), 446.
- [5] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et ratio* sobre las relaciones entre fe y razón (14 de septiembre de 1998), n. 1: AAS 91 (1999), 5.
- [6] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, I, 1: AAS 80 (1988), 79.
- [7] Como recordó Benedicto XVI, los derechos humanos, en particular el derecho a la vida de cada ser humano, «se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en las diferentes culturas y civilizaciones. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir su ámbito y ceder a una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando su universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales e incluso religiosos. Así pues, no se debe permitir que esta vasta variedad de puntos de vista oscurezca no sólo el hecho de que los derechos son universales, sino que también lo es la persona humana, sujeto de estos derechos » (Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, 18 de abril de 2008: AAS 100 [2008], 334).
- [8] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, I, 1: AAS 80 (1988), 78-79.
- [9] *Ibíd.*, II, A, 1: *I.c.*, 87.
- [10] Pablo VI, Carta Encíclica *Humanæ vitæ* (25 de julio de 1968), n. 8: AAS 60 (1968), 485-486.
- [11] Benedicto XVI, Discurso a los participantes al Congreso Internacional promovido por la Universidad Pontificia Lateranense, en el 40º aniversario de la Carta Encíclica *Humanæ vitæ* (10 de mayo de 2008): *L'Osservatore Romano*, 11 de mayo de 2008, pág. 1; cf. Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et magistra*, (15 de mayo de 1961), III: AAS 53 (1961), 447.
- [12] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 22.
- [13] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 37-38: AAS 87 (1995), 442-444.
- [14] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor*, n. 45: AAS 85 (1993), 1169.
- [15] Benedicto XVI, Discurso a los participantes en la Asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida y en el Congreso internacional sobre el tema "El embrión humano en la fase de preimplantación" (27 de febrero de 2006): AAS 98 (2006), 264.
- [16] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, Introducción, 3: AAS 80 (1988), 75.
- [17] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual (22 de noviembre de 1981), n. 19: AAS 74 (1982), 101-102.
- [18] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanæ*, n. 14.
- [19] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, II, A, 1: AAS 80 (1988), 87.
- [20] *Ibíd.*, II, B, 4: *I.c.*, 92.
- [21] *Ibíd.*, Introducción, 3: *I.c.*, 75.
- [22] Bajo el nombre de fecundación o procreación artificial heteróloga se entienden «las técnicas ordenadas a obtener artificialmente una concepción humana, a partir de gametos procedentes de al menos un donador diverso de los esposos unidos en matrimonio» (*ibíd.*, II: *I.c.*, 86).

- [23] Bajo el nombre de fecundación o procreación artificial homóloga se entiende «la técnica dirigida a lograr la concepción humana a partir de los gametos de dos esposos unidos en matrimonio» (*ibíd.*).
- [24] *Ibíd.*, II, B, 7: *I.c.*, 96; cf. Pio XII, Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de Médicos Católicos (29 de septiembre de 1949): AAS 41 (1949), 560.
- [25] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, II, B, 6: *I.c.*, 94.
- [26] Cf. *ibíd.*, II: *I.c.*, 86.
- [27] Actualmente, incluso en los más importantes centros de fecundación artificial, el número de embriones sacrificados es superior al 80%.
- [28] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 14: AAS 87 (1995), 416.
- [29] Cf. Pio XII, Discurso a los participantes del II Congreso mundial de Nápoles sobre fecundidad y esterilidad humana (19 de mayo de 1956): AAS 48 (1956), 470; Pablo VI, Carta Encíclica *Humanæ vitæ*, n. 12: AAS 60 (1968), 488-489; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, II, B, 4-5: AAS 80 (1988), 90-94.
- [30] Cada vez hay más personas, incluso no unidas por el vínculo conyugal, que recurren a las técnicas de fecundación artificial para tener un hijo. Tales prácticas debilitan la institución matrimonial y dan a luz niños en ambientes no favorables para su pleno desarrollo humano.
- [31] Benedicto XVI, Discurso a los participantes en la Asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida y en el Congreso internacional sobre el tema "El embrión humano en la fase de preimplantación" (27 de febrero de 2006): AAS 98 (2006), 264.
- [32] La *Inyección intracitoplasmática de espermatozoides (ICSI)* se parece en casi todos los aspectos a las otras formas de la fecundación *in vitro*, distinguiéndose en el hecho de que la fecundación no ocurre espontáneamente en la probeta, sino a través de la inyección en el citoplasma del óvulo de un solo espermatozoide previamente seleccionado, y a veces a través de la inyección de elementos inmaduros de la línea germinal masculina.
- [33] Sin embargo, hay que señalar que los especialistas discuten sobre algunos riesgos que la *Inyección intracitoplasmática de espermatozoides* puede comportar para la salud del concebido.
- [34] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, II, B, 5: AAS 80 (1988), 93.
- [35] Con relación a los embriones, la crioconservación es un procedimiento de enfriamiento a bajísimas temperaturas para permitir una larga conservación.
- [36] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, I, 6: AAS 80 (1988), 84-85.
- [37] Cf. n. 34-35 de esta Instrucción.
- [38] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, II, A, 1-3: AAS 80 (1988), 87-89.
- [39] Juan Pablo II, Discurso a los participantes en el Simposio sobre "*Evangelium vitæ* y Derecho" y en el XI Coloquio internacional de Derecho Canónico (24 de mayo de 1996), n. 6: AAS 88 (1996), 943-944.
- [40] La crioconservación de óvulos ha sido planteada también en otros contextos que aquí no se consideran. Por óvulo se entiende la célula germinal femenina no penetrada por el espermatozoide.

[41] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 51; Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 62: AAS 87 (1995), 472.

[42] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 63: AAS 87 (1995), 473.

[43] Los métodos interceptivos más conocidos son el espiral o DIU (*Dispositivo intrauterino*) y la llamada "píldora del día siguiente".

[44] Los principales métodos de contragestación son la píldora RU 486 o Mifepristona, las prostaglandinas y el Metotrexato.

[45] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 58: AAS 87 (1995), 467.

[46] Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 1398 y *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, can. 1450 § 2; cf. también *Código de Derecho Canónico*, can. 1323-1324. La Comisión Pontificia para la interpretación auténtica del Código de Derecho Canónico declaró que por el concepto penal de aborto se entiende «matar al feto en cualquier modo y en cualquier momento a partir de su concepción» (*Respuestas a dudas*, 23 de mayo de 1988: AAS 80 [1988], 1818).

[47] En el estado actual de la ciencia, las técnicas propuestas para realizar la clonación humana son dos: fisión gemelar y transferencia del núcleo. La *fisión gemelar* consiste en la separación artificial de células individuales o grupos de células del embrión, en las primeras fases del desarrollo, y en su subsiguiente traslado al útero, para conseguir artificialmente embriones idénticos. La *transferencia de núcleo*, o clonación propiamente dicha, consiste en la introducción de un núcleo extraído de una célula embrionaria o somática en un óvulo anteriormente privado de su núcleo, seguido por la activación de este óvulo que, por consiguiente, debería desarrollarse como embrión.

[48] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, I, 6: AAS 80 (1988), 84; Juan Pablo II, Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede (10 de enero de 2005), n. 5: AAS 97 (2005), 153.

[49] Técnicas nuevas de este tipo son, por ejemplo, la aplicación de la partenogénesis a los seres humanos, la transferencia de un núcleo alterado (*Altered Nuclear Transfer: ANT*) y la reprogramación asistida del óvulo (*Oocyte Assisted Reprogramming: OAR*).

[50] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 60: AAS 87 (1995), 469.

[51] Benedicto XVI, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional sobre el tema "Las células troncales: ¿qué futuro en orden a la terapia?", organizado por la Academia Pontificia para la Vida (16 de septiembre de 2006): AAS 98 (2006), 694.

[52] Cf. n. 34-35 de esta Instrucción.

[53] Cf. Benedicto XVI, Discurso a los participantes en el Congreso Internacional sobre el tema "Las células troncales: ¿qué futuro en orden a la terapia?", organizado por la Academia Pontificia para la Vida (16 de septiembre de 2006): AAS 98 (2006), 693-695.

[54] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 63: AAS 87 (1995), 472-473.

[55] Cf. *ibíd.*, n. 62: *l.c.*, 472.

[56] Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción *Donum vitæ*, I, 4: AAS 80 (1988), 83.

[57] Cf. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 73: AAS 87 (1995), 486: «El aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no

crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una *grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia*». El derecho a la objeción de conciencia, expresión del derecho a la libertad de conciencia, debería ser tutelado por las legislaciones civiles.

[58] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitæ*, n. 89: AAS 87 (1995), 502.

[59] Juan Pablo II, Carta a todos los Obispos de la Iglesia sobre la intangibilidad de la vida humana (19 de mayo de 1991): AAS 84 (1992), 319.

-Un nuevo pacto para refundar el sistema financiero internacional-

Consejo Pontificio "Justicia y Paz"

Nota de la Santa Sede con la que pide repensar el sistema financiero mundial

Ante la próxima conferencia de las Naciones Unidas de Doha

Un nuevo pacto para refundar el sistema financiero internacional

La presente Nota, elaborada por el Consejo Pontificio "Justicia y Paz", aprobada por la Secretaría de Estado, quiere ofrecer algunos puntos de reflexión sobre la actual crisis financiera mundial y sobre sus repercusiones en la financiación al desarrollo. La Santa Sede es consciente de que muchas de las cuestiones aquí señaladas son susceptibles de ser afrontadas por medios técnicos muy diversos. El documento, por tanto, quiere sobre todo promover y animar a los Gobiernos y al resto de agentes económicos a buscar soluciones duraderas y solidarias.

Financiación y Desarrollo. Importancia de la Conferencia

1. La próxima conferencia internacional sobre "Financing for Development to review the Implementation of the Monterrey Consensus", que tendrá lugar en Doha del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2008, representa el punto de llegada de un proceso de revisión, promovido por la Asamblea General de las Naciones Unidas y con la participación de la sociedad civil, de los contenidos y de la actualización del Documento sobre Financiación al Desarrollo, aprobado en 2002 en Monterrey -el llamado "Monterrey Consensus". Aquel documento incluía seis capítulos sobre las grandes cuestiones esenciales para financiar el desarrollo: la movilización de los recursos internos; los flujos de capitales privados; el comercio internacional; la cuestión de la deuda externa; y última pero no menos importante, la cuestión sistémica sobre los modos de dar fuerza y coherencia al sistema monetario, financiero y comercial global en apoyo del desarrollo.

Según los procedimientos de las Naciones Unidas, los trabajos de revisión han llevado, durante los primeros años del 2008, a la redacción del esbozo de un nuevo documento (el "Doha Draft Outcome Document"), que ha sido poco a poco discutido y enmendado, con el objetivo de poder concluir la Conferencia de Doha con un texto que recoja el consenso de todos los participantes.

A este laborioso proceso negociador se ha superpuesto, en los últimos meses, la precipitación de la crisis financiera global que se ha originado en el mercado de las hipotecas "subprime" en Estados Unidos. A pesar de su larga gestación, a principios de septiembre la crisis se ha extendido hasta afectar a otros sectores del sistema financiero y a poner en dificultad un número creciente de países, cuya situación financiera, en ausencia del choque externo, no parecía presentar problemas de sostenibilidad.

A la subida de los precios agrícolas y energéticos que tuvo lugar en los primeros meses del 2008, por tanto, se ha añadido una crisis financiera en ciertos aspectos dramática, con consecuencias muy negativas: sobre todo, el tema de la financiación al desarrollo corre el riesgo de ser puesto en segundo lugar.

2. En esta situación, resulta indispensable que los Gobiernos y las instituciones financieras actúen para contrastar la ulterior difusión de la crisis financiera actual: de hecho, muchos países han introducido decisiones radicalmente opuestas a la tendencia, preferida hasta un pasado reciente, de confiar el funcionamiento del mercado financiero a su capacidad de autorregulación. Sustancialmente, los Gobiernos de los países afectados por la crisis han adoptado una variedad de disposiciones que comportan un retorno masivo del sector público en los mismos mercados financieros que, en las últimas décadas, habían sido desregularizados, privatizados y liberalizados.

Dado que una acción política de este género tiene mayores probabilidades de éxito si los países no proceden de forma dispersa, sino que se coordinan sus iniciativas, para el 15 de noviembre se convocó una cumbre de urgencia de los grandes países, el llamado G-20, con la participación de significativos países emergentes. Desde el momento en que el G-20 ha tenido lugar dos semanas antes de la Conferencia de Doha promovida por las Naciones Unidas, los muchísimos países que no han participado en la cumbre temen, no sin cierta razón, que el primer acontecimiento, que ha implicado solo a un número restringido de países, pero que ha atraído la atención de la opinión pública internacional, prive de impacto político a la Conferencia de Doha.

Hay por tanto dos grandes citas mundiales, muy cercanas, con un objeto similar -las finanzas y su crisis, las finanzas y el desarrollo-, aunque caracterizadas por significados políticos y funciones muy distintas. Ambos encuentros tienen importancia.

El deseo de todos es que con todo los países que se han reunido en Washington el 15 de noviembre tengan en debida cuenta la Conferencia de Doha y favorezcan su éxito. Esta tiene, de hecho, no solo el objetivo de llegar a un consenso formal intergubernamental sobre los seis grandes temas ya presentes en el "Monterrey Consensus", sino también el de madurar progresivamente un sentimiento común, una valoración compartida sobre aquellas que se identifican como cuestiones emergentes en materia de financiación al desarrollo.

Si es indispensable hacer frente, también en el plano político, a las emergencias financieras que se presentan, es también importante mirar con atención al cuadro en su conjunto y a las conexiones entre los problemas, no sólo desde el punto de vista de los países económicamente importantes, sino dentro de una perspectiva tendencialmente global. No siempre lo más urgente es también lo más importante. Al contrario, reordenar las prioridades es más necesario en cuanto la situación se ha hecho difícil.

No hay duda de que se ha llegado a la emergencia financiera de hoy tras un largo periodo en el cual, presionados por el objetivo inmediato de perseguir resultados en breve, se han dejado de lado las dimensiones propias de las finanzas: su "verdadera" naturaleza, en efecto, consiste en favorecer el empleo de los recursos ahorrados allí donde favorecen la economía real, el bienestar, el desarrollo de todo hombre y de todos los hombres (Pablo VI, "Populorum progressio", 14). La Conferencia de Doha es por tanto una ocasión que la comunidad internacional no debe perder para volver a poner en el centro cuestiones de fondo importantísimas para el bien común de la humanidad: la financiación al desarrollo es una de estas.

Las grandes cuestiones abordadas por el "Draft Document"

3. En referencia al "Draft Document", parece oportuno considerarlo teniendo en cuenta las dos caras de la crisis financiera actual, es decir, la emergencia que se ha originado en los mercados por una parte, y la situación de crónica inadecuación de los recursos destinados a apoyar el desarrollo por otro: ambas ponen de manifiesto una ineludible cuestión moral.

En un momento de crisis, como el actual, es apropiado hacerse preguntas que, cuando las cosas van bien, habrían sido dejadas de lado u obviadas. ¿Cómo se ha llegado a esta desastrosa situación, tras un decenio en que se han multiplicado los discursos sobre la ética de los negocios y de las finanzas, y en el que se ha difundido la adopción de códigos éticos? ¿Cómo no se ha dado suficiente peso a la verificación de episodios que deberían haber hecho reflexionar?

La respuesta a estas preguntas no puede no poner en evidencia que la dimensión ética de la economía y la finanza no es algo accesorio, sino esencial y debe ser constantemente tenido en consideración e incidir realmente si se quieren llevar a cabo dinámicas económicas y financieras correctas, a largo plazo y fecundas en progreso.

En esta perspectiva, la doctrina social de la Iglesia, con la rica variedad de sus principios morales, puede y debe dar una contribución de realismo y esperanza tanto a las cuestiones que hoy se discuten, como la crisis financiera, sea a las cuestiones que, aun siendo de importancia vital para gran parte del mundo, no

reciben la atención que merecen. Se trata de la necesidad de un nuevo pacto para refundar el sistema financiero internacional; de la cuestión de los centros financieros "offshore" y del nexo entre financiación al desarrollo y fiscalidad; del mercado financiero y de las normas; del papel de la sociedad civil en la financiación al desarrollo.

Un nuevo pacto financiero internacional

3. La actual crisis financiera es esencialmente una crisis de confianza. Hoy se reconocen entre las causas de la crisis tanto el excesivo uso de la "leva" financiera por parte de los operadores, sea la inadecuada consideración de los elementos de riesgo que ésta comporta. Sobre todo, se reconoce la relación entre la necesidad de que las finanzas cumplan su función "real" de puente entre el presente y el futuro, y el horizonte temporal de referencia de los operadores, sustancialmente empequeñecido en el presente. En otras palabras, la crisis financiera global ha hecho urgente la reflexión y la acción sobre el 6 punto del "Draft Document", es decir, sobre las cuestiones de sistema.

¿Estamos ante la necesidad de una simple revisión, o de una verdadera y propia refundación del sistema de las instituciones económicas y financieras internacionales? Muchos sujetos, públicos y privados, nacionales e internacionales, piden una especie de Bretton Woods. Más allá de la expresión utilizada, la crisis ha traído indudablemente a primer plano la urgencia de encontrar nuevas formas de coordinación internacional en materia monetaria, financiera y comercial.

Hoy parece claro que la soberanía nacional es insuficiente, incluso los grandes países son conscientes del hecho de que no es posible alcanzar los objetivos nacionales contando únicamente con las políticas internas: acuerdos, reglas e instituciones internacionales son absolutamente necesarias. Es necesario evitar que se comience la cadena del proteccionismo recíproco; más bien se deben reforzar las prácticas de cooperación en materia de transparencia y de vigilancia del sistema financiero. Es incluso posible alcanzar soluciones de "soberanía compartida", como demuestra la historia de la integración europea, a partir de problemas concretos, dentro de una visión de paz y prosperidad, enraizada en los valores compartidos.

También en el rediseño de las políticas y las instituciones internacionales se abre por tanto una cuestión moral de gran relevancia. En particular, es importante que el incluso necesario contraste político entre los países "más ricos" no lleve a soluciones basadas en acuerdos exclusivos, sino que relanza un espacio de cooperación abierto y tendencialmente inclusivo. Este espacio es especialmente relevante en materia de financiación al desarrollo.

Los flujos financieros que conectan a los países desarrollados con los países de renta baja presentan al menos dos elementos paradójicos, el primero lo representa el hecho de que en el sistema global, son los países pobres los que financian a los países ricos, que reciben recursos procedentes sea de las fugas de capital privado, sea de las decisiones gubernamentales de arrinconar reservas financieras bajo la forma de actividades financieras "seguras" colocadas en los mercados financieramente evolucionados o en los mercados "offshore". La segunda paradoja es que la remesas de los emigrados -es decir, de la componente menos "liberalizada" de los procesos de globalización- comportan una afluencia de recursos que, a nivel macro, superan grandemente los flujos de ayuda pública al desarrollo. Es como decir que los pobres del Sur financian a los ricos del Norte, y los mismos pobres del Sur tienen que emigrar y trabajar en el Norte para sostener a sus familias en el Sur.

Los centros financieros "offshore"

3.b. Para llevar a cabo este nuevo pacto financiero internacional, un primer paso necesario es el de considerar atentamente el papel, oculto pero crucial, del sistema financiero "offshore" en las dos caras de la problemática financiera global antes descrita: la emergencia de la crisis global y la inadecuación de las finanzas al desarrollo.

Los mercados "offshore" han sido un nudo importante, tanto en la transmisión de la actual crisis financiera, como en haber mantenido una trama de prácticas económicas y financieras alocadas: fugas de capitales de proporciones gigantescas, flujos "legales" motivados por objetivos de evasión fiscal y canalizados también a través de la sobre o infrafacturación de los flujos comerciales internacionales, reciclaje de los precedentes de actividades ilegales. La estimación de la cantidad de riqueza detenida en los centros "offshore" son difícilmente evaluables, pero bastante impresionantes si se confirmaran las informaciones en circulación: se dice que una amplia gama de grupos e individuos detentarían aplicaciones financieras en los centros "offshore" que podrían rendir cerca de 860.000 millones de dólares al año, y que corresponderían a una falta de entrada fiscal de casi 255.000 millones de dólares: más de tres veces el monto entero de la ayuda pública al desarrollo por parte de los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OSCE).

Dado que la financiación pública al desarrollo sólo puede proceder de las detracciones fiscales, esto se convierte como mínimo en crítico en la época de la globalización. De hecho, los procesos de globalización han cambiado el tipo de composición de la tasación, no sólo de directo a indirecto (con la probable consecuencia de una menor "progresividad" de ellos impuestos, es decir, de una menor capacidad de pesar porcentualmente más sobre aquellos que disponen de rentas más elevadas), sino sobre todo han comportado una traslación de la tasación del capital a la tasación del trabajo.

Se erosiona la detracción fiscal sobre las actividades empresariales más grandes y más móviles en el campo internacional, o que pueden fácilmente recurrir a los centros "offshore". Se tasan en cambio mayormente los factores productivos menos "móviles" y que difícilmente pueden escapar al gravamen fiscal, es decir, a los trabajadores y las pequeñas empresas.

Estos puntos son políticamente muy complejos. Afrontarlos significa incidir directamente en la esfera de la soberanía fiscal nacional. El "Draft Document" habla de ello y, en el punto 10, propone reforzar la cooperación internacional en materia fiscal, sobre todo en vista de una drástica redimensión de las prácticas financieras "offshore".

Reglamentación del mercado financiero

3.c. La crisis actual ha madurado en un contexto de toma de decisiones en el que el horizonte temporal de los operadores financieros era extremadamente breve y en el que la confianza -ingrediente esencial del crédito- se ponía más en los mecanismos del mercado que en las relaciones entre socios. No por casualidad, la confianza ha descendido en el intercambio que era "seguro" por antonomasia, es decir, las transacciones interbancarias; pero sin esta confianza se bloquea todo, incluida la posibilidad del normal funcionamiento de las empresas productivas. Las crisis financieras y sus consecuencias tiene, de hecho, como componente la expectativa de que el clima financiero empeore. Todo esto induce a los operadores a comportarse de forma que hace más probable el efectivo empeoramiento de la situación con un previsible efecto acumulativo. Con la crisis, ha caído la confianza fideísta puesta en el mercado, entendido como mecanismo capaz de autorregularse y de generar desarrollo para todos.

La situación actual es de emergencia, porque se ha evitado afrontar algunas cuestiones importantes: la trazabilidad de los movimientos financieros, el rendir cuentas adecuadamente de las operaciones en los nuevos instrumentos financieros, la cuidadosa valoración del riesgo. Muchas autoridades, especialmente en los países financieramente más evolucionados, han pospuesto elecciones puntuales, movidos por los beneficios económicos que derivan de hospedar una fuerte industria financiera, beneficios que duran lo que dura la fase de euforia financiera.

Las mismas instituciones financieras internacionales no están dotadas del mandato y de los instrumentos necesarios para afrontar con decisión estas cuestiones. En general se pensaba que el mercado bastaba para dar precio justo al riesgo.

Los mercados financieros no pueden operar sin confianza; y sin transparencia y sin reglas no puede haber confianza. El buen funcionamiento del mercado requiere por tanto un importante papel del Estado y, donde

es apropiado, de la comunidad internacional para fijar y hacer respetar reglas de transparencia y de prudencia. Debe recordarse, sin embargo, que ninguna intervención de regulación puede "garantizar" su eficacia prescindiendo de la conciencia moral bien formada y de la responsabilidad cotidiana de los operadores del mercado, especialmente de ellos empresarios y de los grandes operadores financieros.

Las reglas de hoy, diseñadas sobre la experiencia de ayer, no necesariamente preservan de los riesgos del mañana. Así, aunque existan buenas estructuras y buenas reglas que ayuden, es necesario recordar que por sí solas no bastan. El hombre nunca puede ser cambiado o redimido sencillamente desde el exterior.

Es necesario llegar al ser moral más profundo de las personas, es necesaria una educación real en el ejercicio de la responsabilidad hacia el bien de todos, de parte de todos los sujetos, a todos los niveles: operadores financieros, familias, empresas, instituciones financieras, autoridades públicas, sociedad civil.

Esta educación a la responsabilidad puede encontrar un fundamento sólido en algunos principios indicados por la doctrina social, que son patrimonio de todos y base de toda la vida social: el bien común universal, el destino universal de los bienes, la prioridad del trabajo sobre el capital.

En el fondo, la crisis financiera es el resultado de una praxis cotidiana que tenía como punto de referencia la absoluta "prioridad del capital" respecto al trabajo -incluso del trabajo, alienado, de los mismos operadores financieros (horas de trabajo larguísimas y estresantes, horizonte temporal cortísimo de referencia para las decisiones). Es también el resultado de una praxis errónea por la que se presta con más facilidad a quien "es demasiado grande para fallar" que a quien asume el riesgo de crear ocasiones reales de desarrollo.

Papel de la sociedad civil en la financiación al desarrollo

3.d. La financiación al desarrollo requiere poner en discusión sea la ayuda pública al desarrollo, sea el papel de los demás actores: personas, empresas, organizaciones. En particular, la sociedad civil no solo lleva a cabo un importante papel activo en la cooperación al desarrollo, sino que también reviste un papel significativo en la financiación al desarrollo. Lo hace, ante todo, a través de la contribución voluntaria de persona a persona, como las remesas de los inmigrantes, o a través de formas organizativas relativamente sencillas (piénsese en la adopción a distancia). Después están los recursos para el desarrollo puestos en marcha por las empresas, en el ejercicio activo de su propia responsabilidad social; y aquellas a veces demasiadas conspicuas, que proporcionan importantes Fundaciones.

También la adopción de comportamientos responsables en materia de consumo y de inversión constituye un importante recurso para el desarrollo. La difusión de estos comportamientos responsables, desde el punto de vista de los efectos materiales, puede dar la diferencia entre el funcionamiento de ciertos mercados particulares; pero su importancia reside sobre todo en el hecho que expresan una participación concreta por parte de las personas -en cuanto consumidoras, en cuanto inversoras del ahorro familiar o en cuanto decisivas para las estrategias empresariales- a la posibilidad de que los más pobres salgan de su condición de pobreza.

Crisis financiera y ayudas públicas al desarrollo

4. La preocupación por la emergencia financiera que se ha originado en los mercados maduros efectivamente puede ofuscar la necesidad de financiar el desarrollo. Es razonable pensar que la ayuda pública al desarrollo, que procede de asignaciones del presupuesto que cada país establece de año en año, sufrirá a causa de los ingentes recursos públicos necesarios para tapar la emergencia de la crisis financiera. Y esto es un mal, indiscutiblemente. Una financiación al desarrollo adecuada requiere un horizonte de largo plazo: es necesario que los recursos afluyan de modo previsible, en condiciones favorables, para financiar obras que quizás requieren mucho tiempo antes de producir beneficios a la población local.

Sin embargo, la emergencia financiera ligada al periodo breve y la "normalidad" de la financiación a largo plazo están estrechamente conectadas, en negativo, pero también en positivo: existe, y debe buscarse tenazmente, la posibilidad de contribuir a una salida sostenible de la crisis financiera, también construyendo las condiciones para que los ahorros que se generan se dediquen verdaderamente al desarrollo, es decir, a la creación de ocasiones de trabajo. Basta pensar en cuantas necesidades insatisfechas existen, especialmente en los países de renta baja: esas necesidades son la otra cara de las ocasiones de trabajo que es posible, y por tanto obligado, crear.

Para dar otros elementos que pueden sostener la razonabilidad de esta vía "real" de salida de la crisis financiera, podemos recordar que las tres crisis del 2008 -la crisis alimentaria, la crisis energética y la crisis financiera- están estrechamente unidas entre sí. La expectativa de precios crecientes de los productos agrícolas y energéticos (expectativa en cierto sentido fisiológica, piénsese en la mayor demanda de alimentos y carburante en países como China e India) ha producido una carrera al aprovisionamiento y a la compra de "futuros", es decir, de promesas de entrega futura a un precio determinado. Este comportamiento a su vez ha alimentado una subida de los precios que ha atraído no solo a los futuros utilizadores de los productos primarios, sino también a los operadores financieros que, desde una óptica puramente especulativa, han apostado sobre la posibilidad de una subida ulterior de los precios.

Ahora, estos comportamientos arriesgados tienden a florecer sin control cuando en los mercados financieros existe mucha -demasiada- disponibilidad de crédito. No es casual que la crisis financiera actual, que se manifiesta sobre todo en la extrema dificultad de obtener un crédito, haya traído consigo una bajada de los precios de los productos primarios, y sobre todo del petróleo. Se entiende que, si es necesario afrontar los problemas "uno a uno", es peligroso hacerlo sin mirar con lucidez al cuadro completo y a las conexiones entre los propios problemas. La crisis financiera probablemente "quitará" recursos a la ayuda pública al desarrollo; sin embargo, sólo destinando recursos -públicos pero también privados- al desarrollo "real" se podrá reconstruir un sistema financiero sano, capaz de rendir de verdad, porque los recursos han sostenido realmente el trabajo y la economía.

Las actuales inversiones directas en los países pobres

5. En general, la gran parte de las inversiones extranjeras directas sigue afectando a los países avanzados, tanto como procedencia como destino, aunque en los últimos años se han observado dos fenómenos decididamente nuevos. El primero es la afirmación de inversiones extranjeras directas surgidas de los países "emergentes", a menudo motivadas por el objetivo de reforzar la presencia de la empresa investigadora en su misma macrorregión -y por tanto, son inversiones Sur-Sur, destinadas a países de renta media y baja. El segundo tiene que ver con el crecimiento significativo de los flujos de inversión transcontinentales destinados a ciertos países de renta baja, normalmente dotados de importantes recursos mineros o energéticos; algunos de estos se efectúan de los llamados "fondos soberanos", y por tanto presentan en doble valor de inversión económica y de importante vínculo sociopolítico.

Cómo actuar para incrementar las inversiones extranjeras directas es el objeto del segundo capítulo del "Draft Document", que muy oportunamente subraya que es necesario considerar atentamente también los aspectos cualitativos de la inversión. Es necesaria de hecho cautela antes de interpretar los flujos de capital hacia los países como una señal inequívocamente positiva, y por tanto incrementar sencillamente la cantidad. En muchos casos, se trata efectivamente de importantes ocasiones de crecimiento económico y de desarrollo social; en otros, no es así. Hay, de hecho, inversiones que comportan la implicación y la formación de los trabajadores locales, la transferencia de tecnología, la difusión de prácticas de management responsable; pero hay también inversiones que se limitan a valorar los recursos mineros en beneficio de pocos -de la élite política o económica local- además, naturalmente, del inversor extranjero.

Cooperación financiera al desarrollo

6. A continuación de la Conferencia de Monterrey, se han dado algunos pasos adelante significativos, en la dirección indicada por el "Monterrey consensus". En la "Action against Hunger and Poverty", inicialmente promovida por algunos países desarrollados y países en vías de desarrollo y sucesivamente hecha propia

por otros muchos Estados, se han identificado distintas posibles fuentes innovadoras de financiación: un impuesto solidario sobre las tarifas aéreas; la reducción de la evasión fiscal hecha posible por la existencia de paraísos fiscales; la movilización de las remesas de los emigrantes para el desarrollo local de los países de destino con iniciativas, por ejemplo, de microcrédito; la tasación de las transacciones en valor y /o del comercio de armas; la creación de instrumentos innovadores de préstamo como la "International Financial Facility"; la emisión por parte del Fondo Monetario Internacional (FMI) de derechos especiales de retiro; la contribución voluntaria asociada al uso de tarjetas de crédito; la inversión financiera en "fondos éticos"; la recogida a través de loterías solidarias.

Algunas de estas propuestas se han llevado a cabo parcialmente. Es el caso del proyecto piloto de la tasa solidaria en las tarifas aéreas, ya en ejecución en algunos Estados y destinada a un fondo para la compra de fármacos contra la malaria, tuberculosis y Hiv/Aids, gestionado directamente por la Organización Mundial de la Salud (OMS). También en el 2006, la propuesta de crear una International Financial Facility se tradujo en la activación de la Iffi (Iff for immunization) a la que se ha adherido cierto número de países. Sustancialmente, se trataba de la emisión de títulos públicos internacionales que se han colocado en los mercados financieros y que han permitido recoger recursos privados para la financiación de programas de vacunación. Los países que han emitido los títulos se hacen cargo de los recargos por intereses y para la restitución futura de los fondos recibidos, empeñándose recíprocamente en proporcionar recursos al desarrollo; este empeño es efectivamente creíble, en cuanto que su eventual disminución expondría a los países a una pérdida de reputación en los mercados financieros internacionales de los que dependen para la financiación de sus desequilibrios en las cuentas. Todas estas iniciativas tienen en común el hecho de desvincular la recogida de los recursos financieros al desarrollo mediante impuestos, de las decisiones de presupuesto público de cada país.

7. A pesar de los progresos, sin embargo, la cooperación financiera al desarrollo sigue siendo un problema. Además, muchos otros ámbitos de acción incluidos en el "Monterrey consensus" no han visto progresos; esto vale sobre todo a propósito de las cuestiones de sistema y en particular, de la coherencia de las políticas económicas internacionales. Piénsese por ejemplo en el nexo entre las políticas de ayuda al desarrollo y las políticas comerciales de los países avanzados: las diversas formas de proteccionismo manifiesto o escondido, así como als persistentes limitaciones al acceso de las exportaciones de los países pobres en los mercados de los países ricos, son un obstáculo enorme al desarrollo. Las políticas nacionales siguen siendo fuertemente incoherentes: con una mano se da y con otra se quita.

Una última pero importante cautela: es necesario estar atentos a no confundir los medios (los recursos financieros) y el fin, es decir, el desarrollo. No basta predisponer una cantidad adecuada de financiación para pensar en obtener, de forma mecánica, el desarrollo. Éste no es tanto el "resultado" que se encontrará al final, sino el camino que día a día es trazado por las elecciones concretas de múltiples actores: Gobiernos donadores y receptores, organizaciones no gubernamentales, comunidades locales. Por lo que respecta a la ayuda pública al desarrollo -el objeto principal de la Conferencia de Doha, que implicará en primer lugar a los Estados- se debe recordar que la comunidad internacional ha afrontado recientemente, en la Conferencia de Accra, la cuestión de la eficacia de la ayuda ("aid effectiveness").

Hoy la tendencia preponderante es la de considerar el canal "de Estado a Estado", el llamado "budget support", como la vía más eficaz para hacer llegar los recursos a países de renta baja. Esta tendencia es vista con cierta preocupación, porque lleva consigo el riesgo de una "burocratización" de las políticas nacionales de lucha contra la pobreza y de un redimensionamiento de los recursos disponibles por las diversas formas de iniciativa social local, tanto por parte de las organizaciones de la sociedad civil, como por parte de realidades locales radicadas en el territorio como las "faith based organizations". Si embargo, estas realidades son las verdaderas protagonistas del desarrollo entendido como recorrido que llevar a cabo día a día.

África y financiación al desarrollo

8. Una atención particular al Continente africano, en el que el mapa del desarrollo registra fuertes disparidades, es necesaria. En África la situación es distinta en cada país; es más, se nota una tendencia

a la polarización entre las situaciones de éxito al conseguir recursos y hacerlos fructificar, y situaciones de total marginalidad. Por ejemplo, sólo pocos países africanos atraen inversiones extranjeras directas no interesadas exclusivamente en explotar los recursos minerales o energéticos. Depende mucho de la situación interna de cada país; en los términos del "Monterrey Consensus": por la capacidad de movilizar recursos internos y de luchar contra las fugas de capitales, evasión fiscal y corrupción.

Además, es evidente que en situaciones de conflicto armado -numerosas, por desgracia, en África- la dimensión económica del desarrollo se convierte sencillamente en improponible.

En cuanto a la condonación de la deuda externa, ha habido progresos; sin embargo, los recursos para la cancelación de la deuda raramente han sido adicionales respecto a los flujos de ayuda y esto ha comportado efectos de recomposición de los presupuestos públicos sin un incremento real de los recursos disponibles para las acciones de lucha contra la pobreza.

Dos puntos deben subrayarse oportunamente. Uno tiene que ver con las elecciones en política internacional de los Gobiernos africanos: debe apoyarse la creciente voluntad de cooperación internacional Sur-Sur, en un continente donde adquirir una cierta costumbre a la cooperación internacional podría contribuir a canalizar preventivamente los conflictos en un espacio de negociación incruento. La segunda tiene que ver con las elecciones en política interna, en materia de lucha contra la pobreza y el desarrollo: es necesario apoyar con convicción la solución subsidiaria, que valore y refuerce las formas de respuesta a las necesidades que nacen "desde dentro" de la sociedad africana, la cual posee un gran patrimonio de cultura solidaria que sabe expresarse con una extraordinaria fuerza testimonial.

La experiencia de cooperación internacional al desarrollo es hoy suficientemente amplia para permitir concluir que las políticas y los recursos "llegados de lo alto" pueden producir efectos benéficos inmediatos, pero por sí solos no proporcionan respuestas adecuadas a cómo salir, de forma sostenible, de la pobreza. Los principios de subsidiariedad y solidaridad, tan queridos a la doctrina social de la Iglesia, pueden inspirar un auténtico desarrollo en el signo de un humanismo integral y solidario.

Vaticano, 18 de noviembre de 2008

El matrimonio entre católicos y musulmanes

Orientaciones pastorales

XCII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

Matrimonio católico y matrimonio musulmán, contexto pastoral e identidad religiosa

- I. Situación y contexto pastoral
- II. El matrimonio católico
- III. El matrimonio en la religión y la cultura musulmanas

SEGUNDA PARTE

Orientaciones sobre el matrimonio entre católicos y musulmanes

1. Discernimiento y preparación
2. Celebración
3. Acompañamiento pastoral

APÉNDICES

1. La shahȃda o profesión de fe musulmana
2. Declaraciones de ambos cónyuges

PRIMERA PARTE

MATRIMONIO CATÓLICO Y MATRIMONIO MUSULMÁN, CONTEXTO PASTORAL E IDENTIDAD RELIGIOSA

I. Situación y contexto pastoral

1. Los matrimonios entre cónyuge católico y musulmán han adquirido particular relevancia en España durante los últimos cuarenta años: la pluralidad religiosa actualmente existente en nuestra sociedad, los estudiantes musulmanes que vienen a nuestras universidades, el aumento de la inmigración magrebí atraída por el despegue económico e industrial son factores a tener en cuenta en nuestro contexto pastoral. Hay que añadir, además, la población musulmana que reside en España por motivos profesionales, diplomáticos y otros.

2. El número total de musulmanes en España, sin contar la población musulmana de Melilla y Ceuta, puede estimarse actualmente en torno al millón. Este número de musulmanes, en su gran mayoría hombres pero con un aumento progresivo de mujeres, en edad núbil y con la libertad de relaciones que les otorga el vivir lejos de su patria y del rígido marco de la sociedad musulmana, especialmente en lo que a relaciones hombre-mujer se refiere, así como los cambios operados en la sociedad española, han ocasionado diversos casos de matrimonios entre cristianos y musulmanes [1]. Una primera característica a subrayar en estos matrimonios es que en la mayor parte de los casos el cónyuge musulmán es varón, lo cual es explicable teniendo en cuenta que el derecho musulmán y la praxis consideran el matrimonio de la mujer musulmana con varón no musulmán como nulo a todos los efectos. En segundo lugar, con frecuencia el matrimonio entre católicos y musulmanes suele ir acompañado de una promoción social de una de las partes, aunque sea con distintos matices. El cónyuge musulmán de la pareja accede, por su parte, a la posibilidad de adquirir la nacionalidad española y a las ventajas que ello comporta. No es ya infrecuente el caso de musulmanas que contraen matrimonio "no siempre en la Iglesia" con varones españoles católicos de estatus medio: empleados, profesionales, etc. Y, en tercer lugar, existe una experiencia generalizada en que con dichos matrimonios se abre para los dos cónyuges una vida de dificultades.

3. Son pocos los contrayentes que cuentan con un conocimiento adecuado acerca de lo que semejante unión lleva consigo en cuanto a compromisos recíprocos y dificultades específicas. Importantes diferencias de costumbres, tradiciones, culturas y creencias pueden convertirse en fuente de problemas para los futuros esposos. Estas dificultades se acentúan extraordinariamente si el matrimonio acaba instalándose en alguna sociedad musulmana, especialmente para la mujer. Esta encontrara habitualmente en dicha sociedad una presión e influencia familiar y social de mucho mayor peso e incluso determinante [2]. Esta presión familiar de los ambientes musulmanes puede incluso inducir cambios en la actitud y la conducta del varón musulmán hacia la esposa cristiana de graves consecuencias para ella, para el matrimonio y los hijos. En consecuencia, y aunque siempre es posible que el mutuo amor y respeto supere tantas diferencias, la experiencia y el parecer de los especialistas en el tema demuestran que tales matrimonios comportan especiales riesgos y, por ello, exigen una especial preparación.

4. La experiencia de los últimos años en diversos países de cultura cristiana occidental aconseja, en general, no promover estos matrimonios "opinión que es compartida asimismo por autoridades musulmanas de relevancia" habida cuenta de las siguientes cuestiones: la fragilidad de tales uniones, los problemas específicos que se presentan al cónyuge católico para la vivencia de su fe en contextos culturales o familiares musulmanes, la delicadísima cuestión de la educación religiosa de los hijos, la diversa concepción de la institución matrimonial en cuanto a deberes y derechos recíprocos de ambos cónyuges, el diferente punto de vista respecto del papel de la mujer en la familia y en la sociedad, así como del ejercicio de la patria potestad, diversos asuntos de patrimonio y herencia o las posibles interferencias familiares. Ante la complejidad de estas uniones, es muy importante mantener una actitud clara y prudente para con estos matrimonios. Es cierto que se dan matrimonios de este tipo adornados de una gran hondura humana y espiritual, con capacidad para salvaguardar la identidad de los cónyuges. Pero estos casos no deben ocultar la distancia en la concepción antropológica, cultural y religiosa que ambos cónyuges llevan consigo.

5. A pesar de las cautelas, estas orientaciones pretenden, ante todo, promover en los responsables de la pastoral matrimonial una actitud que no sea de rechazo, sino de acogida y de sincero acompañamiento, de honda misericordia y de ayuda constante. Esta actitud no debe pasar por alto el deber de informar con verdad y respeto sobre la complejidad de los dos mundos implicados en dichos matrimonios, con sus respectivas visiones del amor, de la convivencia y del propio matrimonio en sí, al igual que sobre la situación jurídica que imponen a estos matrimonios los códigos legales de los países en los que rige el derecho musulmán (fiqh) -con diversa amplitud e intensidad-, con objeto de que ambos cónyuges a tiempo puedan conocer suficientemente la nueva realidad hacia la que se encaminan y las dificultades específicas que habrán de afrontar.

II. El matrimonio católico

6. Según la doctrina de la Iglesia católica la alianza matrimonial por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio para toda la vida, ordenado por su propia índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de los hijos, es, ante todo, una institución querida por Dios Creador y tutelada por su Ley. Es acorde a la voluntad divina y a la naturaleza humana creada el hecho de que se establezca una relación estable, de honda comunión y exclusivo amor, entre un varón y una mujer. Por su inserción en el orden de la creación, el matrimonio goza de una dignidad natural. Llamados a unirse en una alianza de amor que hace de ellos una sola carne [3], dicha unión dimana de la condición del ser humano como imagen de Dios [4]. Jesucristo ha confirmado [5] la especial vocación con la que el Creador llama al esposo y a la esposa a colaborar con Él en la prolongación y continuidad de la existencia humana, así como a edificar la familia mediante el recíproco amor y mutua complementariedad. Los dos primeros capítulos del Génesis explicitan no solamente la creación sexuada de los seres humanos, sino además la unidad y complementariedad mutua del varón y de la mujer. Esta finalidad de la unión matrimonial se encuentra bella y profundamente testimoniada por la exclamación de Adán: Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne [6]. Los profetas recibieron esta exclamación y honraron el matrimonio en el que vieron una expresión simbólica de la 'alianza' como experiencia nupcial entre Dios y el pueblo de Israel [7].

7. Para los católicos, la naturaleza original del matrimonio entre un varón y una mujer ha sido elevada por el don de la gracia sacramental. No obstante, el matrimonio natural, dado el caso de que uno o ambos contrayentes no hayan recibido el bautismo, mantiene el valor del consentimiento, que compromete toda la vida de los esposos a un amor indisoluble, a la fidelidad sin condiciones y a la acogida de los hijos. Aun en el caso de que el matrimonio entre cónyuges católico y musulmán no llegara a expresar la dignidad sacramental, puede constituir para ambos cónyuges una oportunidad de verdadero crecimiento espiritual. Esta es la razón que justifica la concesión de la dispensa del impedimento de disparidad de culto en aquellos casos en los que el Ordinario tenga garantía de que no existe un peligro inmediato e insuperable que amenace los valores sobrenaturales en el cónyuge católico. Entre ellos, de modo principal, la fe, la vida de la gracia, la fidelidad a las exigencias de su conciencia religiosa. Es asimismo obligado que el Ordinario tenga certeza de que el cónyuge musulmán no rechaza los fines y propiedades esenciales del matrimonio, así como que no está vinculado por un matrimonio válido. Este reconocimiento del derecho natural de todo ser humano a contraer matrimonio es tutelado también por la ley canónica cuando se trata de personas que no participan de la fe católica. Sin embargo, esto no significa que la dispensa del impedimento de disparidad de cultos se reduzca a una mera regularización de una previa situación de hecho de la pareja. Por el contrario, dicha dispensa requiere un proceso acompañado de medios específicamente pastorales, con la finalidad de ayudar a comprender al contrayente católico la importancia de los valores humanos y sobrenaturales que deberá considerar y defender en el momento de su decisión. De este modo, la celebración matrimonial podrá ser para los esposos un signo de gracia, fuente de valores y llamada al compromiso. En la celebración nupcial los esposos piden a Dios que se haga presente en su vida, fortalezca la promesa de recíproca fidelidad y les auxilie en la mutua total entrega, en la medida de la capacidad de conciencia y elección de fe de cada uno.

8. El matrimonio tiene como propiedades esenciales la unidad y la indisolubilidad. Estas propiedades alcanzan una especial firmeza por el carácter de sacramento que tiene siempre el matrimonio entre bautizados [8]. Los cónyuges están llamados a complementarse, con la finalidad orientada a la generación y educación de los hijos. Por ello, ambos cónyuges tienen igual obligación y derecho respecto a todo aquello que pertenece al consorcio de la vida conyugal [9]. Un requisito indispensable para la validez del matrimonio es la libre manifestación del consentimiento matrimonial por parte de ambos cónyuges. Esto implica que no hay matrimonio válido si cada uno de los contrayentes no ha elegido o aceptado libremente a su cónyuge, pero no significa que la Iglesia admita cualquier matrimonio para sus fieles.

9. La diferencia de fe y de contexto social y jurídico entre los países de cultura cristiana y musulmana puede crear serios problemas para la convivencia del matrimonio y para la plenitud de la vida conyugal, así como para el ejercicio del derecho y el cumplimiento del deber de educar cristianamente a los hijos. La Iglesia, en consecuencia, establece impedimentos para los matrimonios de disparidad por las dificultades que casi siempre comportan para la plena e íntima comunión entre los cónyuges. Cuando la Iglesia exige al cónyuge católico la promesa de hacer cuanto le sea posible para que todos los hijos sean bautizados y educados en la religión católica, es consciente de la dificultad del cumplimiento de esta promesa, contrapuesta no sólo a las obligaciones religiosas del musulmán practicante, sino también, cuando la parte musulmana es el varón, a las disposiciones jurídicas que, en el derecho musulmán, obligan al hijo a seguir la religión del padre.

III. El matrimonio en la religión y la cultura musulmanas

10. En la religión musulmana el matrimonio tiene un significado y valor religioso como realidad querida por Dios. El Corán transmite una imagen positiva del matrimonio, en la cual están contenidas las dos finalidades esenciales que la tradición cristiana le atribuye: el valor de la procreación de la especie humana y la instauración de una comunidad de paz, respeto, afecto y misericordia entre los esposos.

11. La concepción musulmana del matrimonio toma en consideración, e incluso asume, la sexualidad humana, que ha hecho de ella una pieza clave de su obra creadora. Considera igualmente los excesos a los que puede conducir este componente constitucional del ser humano, reducido a su nivel instintivo. Entre otros, al desequilibrio personal, al caos de la sociedad humana y a la destrucción de los valores que constituyen la dignidad del ser humano. Por esta razón, la religión musulmana pretendió desde su origen

educar la sexualidad de los creyentes sobre todo, teniendo en cuenta el tipo de relación existente entre el varón y la mujer en la sociedad pre-islámica de Arabia. La religión y cultura musulmanas han buscado hacer de la mujer la compañera del hombre, invocando los profundos sentimientos de la solidaridad humana y de la equidad basados en unidad de origen en Dios de ambos sexos [10], fundamento de la comunidad original y de la identidad de la aventura espiritual que conlleva el matrimonio. La religión musulmana pretendía de este modo promover un nuevo orden fundado en Dios, creador de la naturaleza humana y organizador de la vida conyugal en todas sus dimensiones.

12. Varón y mujer tienen las mismas obligaciones morales y religiosas [11], idéntica responsabilidad ante Dios, y un mismo destino y recompensa escatológica [12]. El Corán rechaza con igual vehemencia las ofensas a un creyente o una creyente musulmanes [13]. La mujer en cuanto madre tiene el mismo derecho a ser respetada y cuidada por los hijos que el padre [14]; y, como esposa, tiene derecho a defenderse si es acusada injustamente [15]. Sin embargo, la revalorización que el texto coránico hace de la mujer con relación a la cultura de la Arabia pre-islámica no llegó a proclamar la total igualdad de dignidad entre el varón y la mujer. De hecho los hombres están un grado por encima de ellas [16], y los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros [17]. En virtud de este "don" de Dios, las mujeres son consideradas para el hombre como "un campo labrado" al que el varón puede "ir" como quiera [18]. Es al varón a quien corresponde casarse con las mujeres que le gusten, "dos, tres o cuatro" [19], texto que legitima la poligamia "poliginia" si bien impone al varón el deber de un trato equitativo. El varón puede disolver el matrimonio unilateralmente mediante el repudio, institución reconocida en el texto coránico [20]. Los hijos son un don de Dios al varón a través de la mujer, sobre todo los hijos varones; por esto su dominio sobre ellos es absoluto [21]. Las mujeres tienen reconocida la herencia, pero en cuantía máxima de la mitad de lo correspondiente a un varón [22]. Uno de los textos que más llama la atención en el Corán y que sigue siendo hoy piedra de tropiezo y de divergencia entre diversas corrientes musulmanas es el que se refiere al castigo que el esposo puede infligir a la esposa, golpeándola [23], que es la traducción en el derecho musulmán de la raíz *daraba*, aunque los modernistas se basan en la polisemia del árabe para negar esta traducción.

13. Algunos códigos de derecho musulmán permiten al padre casar a la hija virgen sin consentimiento de esta, considerándose el silencio como aquiescencia, pero no así a la mujer no virgen, de la que requiere su explícito consentimiento tras llegar a la pubertad. El derecho *hanbalí*, vigente en Arabia Saudí, permite el matrimonio con tal que la mujer no virgen haya cumplido los nueve años y dé su consentimiento. Además ha de intervenir siempre el padre o el tutor matrimonial (*walí*). Sólo el derecho *hanafí* permite que la mujer contrate su propio matrimonio siempre que sea ella misma la administradora de sus propios bienes [24]. Exige el derecho musulmán además la entrega de la dote [25], la cual pertenece enteramente a la mujer en compensación de la entrega que ella hace de sí misma a su marido, y le permite una independencia y libertad económica desconocida en la sociedad de su tiempo. Finalmente, el Corán introduce una novedad respecto de la sociedad árabe pre-islámica: esa unión entre hombre y mujer es un contrato. El derecho islámico tradicional contempla el matrimonio como un contrato establecido por la ley religiosa basada en el texto coránico.

14. El contrato matrimonial, de carácter privado bilateral entre musulmanes, suele ir acompañado de una ceremonia de carácter religioso, aunque en sí no requiere ninguna ceremonia pública. Para que sea válido tiene que haberse acordado por mutuo consentimiento de los contrayentes, con las salvedades establecidas, quienes a su vez deben ser personas capacitadas para ello, y ha de pactarse en presencia de dos testigos, aunque no adquiere fuerza contractual apremiante para la esposa si la mitad de la dote no le ha sido entregada antes de la boda. Como tal contrato, puede romperse, según los términos del Corán [26], bien unilateralmente por parte del marido (repudio: *talȃq*) o a petición de la mujer por medio del padre "en algunos códigos" y con consentimiento del marido (*ju'*). Sin embargo, la mujer no puede repudiar al marido. El árabe moderno usa el término *talȃq* para referirse al divorcio en el sentido actual común a la mentalidad occidental civil, de tal modo que *mutallaqat* se traduce como 'divorciada' y no 'repudiada', y *mutallaq* por 'divorciado'. Esta convención moderna no se ajusta al sentido del término coránico.

15. La lectura del texto coránico y la posterior codificación jurídica clásica quedó acabada en el siglo X y fijada para la posteridad. Con el transcurso del tiempo no han faltado pensadores y juristas que han realizado un nuevo esfuerzo hermenéutico (iytihȃd) con objeto de desbloquear la situación de la mujer en la sociedad musulmana, no sin graves resistencias por parte de amplios sectores que se proclaman defensores de la pureza mas originaria de la religión y cultura musulmanas. Sus esfuerzos, sin embargo, han dado frutos muy apreciables en defensa de los derechos de la mujer, desde una lectura contextual del texto coránico. Un número creciente de Estados musulmanes han incluido en el ordenamiento jurídico leyes (qan¹n) tendentes a convertir el matrimonio en un contrato público, estableciendo condiciones respecto a la edad de los contrayentes, a la dote y a ciertas cláusulas particulares añadidas al contrato. Una de dichas cláusulas puede ser la interdicción de que el marido tome otras esposas en régimen de poligamia. El Corán vino a limitar el número a cuatro esposas [27], a condición de que el marido sea equitativo con ellas y sus respectivos hijos, cosa que el texto coránico juzga imposible [28]. Algunos Estados musulmanes han puesto severas condiciones legales a la poligamia o la han prohibido a todos los efectos.

16. La familia es la célula elemental de la sociedad musulmana. Se trata de una familia de tipo patriarcal, dirigida por un cabeza de familia que reúne en torno a sí a los hijos casados y parientes, aunque en las ciudades modernas se va imponiendo la noción de familia reducida a padres e hijos. Al niño nacido se le considera bueno por naturaleza y musulmán. Los padres le ponen un nombre, muchas veces tomado del fundador de la religión o de su entorno. La circuncisión es practica general. Se insiste mucho en el respeto debido a los padres. Se sugiere en el Corán una oración por los padres ancianos [29]. El deber de fidelidad y obediencia a los padres sólo cesa en el caso de que estos quisieran alejar a sus hijos de la fe musulmana. El matrimonio es considerado como la situación normal del varón y la mujer adultos. La idea del celibato es extraña al pensamiento musulmán, aunque se contempla con respeto la virginidad de María, el nacimiento virginal de Jesús y el hecho de que ni Juan Bautista ni Jesús tomasen esposa. Antes del matrimonio se prescribe la continencia. La sociedad es mas permisiva con el varón que con la mujer, especialmente si es joven, y se le exige que llegue virgen al matrimonio. El matrimonio no es posible hasta el grado de primos hermanos. Antes de las legislaciones modernas no existía una edad mínima, por lo que los matrimonios se concertaban siendo menores los cónyuges, que formaban una pareja real aunque la consumación del matrimonio tuviese lugar posteriormente. Actualmente, como se ha indicado, la mayoría de los Estados han promulgado leyes al respecto. El adulterio esta prohibido y castigado, siempre que la acusación sea sostenida por cuatro testigos varones o haya confesión propia. Los códigos de derecho suelen prescribir un castigo que consiste en 100 latigazos a cada uno de los adúlteros e imposición de un cónyuge adúltero o pagano en caso de nuevo matrimonio siguiendo una aleya [30] que, en opinión mayoritaria, abolió otra anterior que prescribía un castigo mas duro [31]. En algunos países donde rige la ley religiosa (shar¹a) y el derecho tradicional (fiqh) en toda su amplitud, las adúlteras pueden ser condenadas a la lapidación, siendo este caso ya residual.

17. Hay acuerdo en que el texto coránico supone un avance en la proclamación de una cierta igualdad de origen y destino del varón y de la mujer, y un incentivo para la convivencia de los esposos basada en el amor y la misericordia [32]. Se han ido añadiendo, en el transcurso de los siglos y por motivos muy diversos, toda una serie de disposiciones jurídicas no siempre acordes con la letra ni con el espíritu coránico, y ello en varios sentidos. En la practica las disposiciones jurídicas establecen que, ni en sus derechos ni en sus deberes, la condición de la mujer musulmana sea igual a la del hombre. Hay que reconocer, por otra parte, que en las legislaciones modernas mas despegadas del derecho musulmán tradicional, la situación de la mujer en el matrimonio y en la sociedad en general ha mejorado notablemente, llegándose en algunos países a la practica equiparación entre el varón y la mujer, salvado el peso inercial de las tradiciones locales. Por la repercusión que tienen los matrimonios de disparidad subrayamos algunas de estas disposiciones:

1. Se continúa manteniendo en los modernos códigos civiles, con algunas excepciones, la poligamia, aunque sometiéndola a ciertas condiciones.
2. El hijo siempre tiene que seguir la religión del padre cuando este es musulmán, y debe ser educado en esta religión sin tener en cuenta el derecho de la madre no musulmana.

3. Igualmente continúa vigente la norma según la cual sólo se hereda entre personas de la misma religión; por consiguiente, en el caso de un matrimonio de disparidad, la mujer cristiana no hereda del marido musulmán ni este de aquella. Por la misma razón tampoco heredan de la madre cristiana los hijos, ya que estos deben ser necesariamente musulmanes.

4. Si se disuelve el matrimonio, la esposa musulmana o cristiana podrá beneficiarse del derecho de guarda de los hijos menores, pero sólo en la medida de que eso no dañe la educación musulmana de los hijos, y durante un tiempo limitado. Pasada la edad fijada según el derecho musulmán del lugar, los hijos son devueltos a su padre o, si ha fallecido, a la familia de este, pero no a su madre.

5. Con todo, el esposo musulmán viene obligado a respetar la práctica de su religión a su esposa cristiana. La religión y cultura musulmanas no admiten la libertad de conciencia ni la libertad religiosa tal como la entienden la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Iglesia católica.

SEGUNDA PARTE

ORIENTACIONES SOBRE EL MATRIMONIO ENTRE CATÓLICOS Y MUSULMANES

18. La Iglesia católica mantiene una actitud de estima hacia los musulmanes, que adoran al único Dios y a cuyos designios ocultos procuran someterse con toda el alma [33]. Por su parte, es lógico que los católicos esperen que los musulmanes conozcan de forma objetiva y respeten su fe. Otros elementos importantes a tener en cuenta son la reciprocidad, el diálogo interreligioso con los musulmanes, y la experiencia que pueden aportar las Iglesias orientales católicas sobre los matrimonios entre católicos y musulmanes, así como los contactos de la Iglesia católica con los gobiernos musulmanes [34]. Todos los que intervienen en la preparación de estos matrimonios, sean católicos o musulmanes, deben conocer bien la doctrina y las normas que sobre el matrimonio dispar ofrecen sus respectivas religiones. Las orientaciones que aquí se proponen pueden servir como guía para la reflexión personal, el discernimiento, la preparación, la celebración y el posterior acompañamiento de estos matrimonios y de su vida familiar.

19. Quienes tienen encargo pastoral, al encontrarse ante casos de católicos que expresan su deseo de contraer matrimonio con un cónyuge musulmán, necesitan adoptar una actitud de conocimiento y estima hacia los musulmanes que les libere de prejuicios y tópicos y les lleve a respetar y descubrir la posible acción del Espíritu, las semillas del Verbo y destellos de la Verdad sobre las personas y algunos elementos morales, espirituales y humanos [35]. Necesitarán, asimismo, un conocimiento lo más completo posible del derecho matrimonial musulmán en general, y de los diferentes Códigos civiles modernos vigentes en países musulmanes, así como de las realidades sociológicas del país de origen de la parte musulmana.

20. El contrayente católico suele tener por lo general un completo desconocimiento de las cuestiones jurídicas relativas a la herencia, custodia de los hijos, comunidad de bienes, divorcio, repudio, así como de que los hijos que nazcan de tal unión serán musulmanes según el derecho musulmán; lo que hará difícil que, especialmente la mujer cristiana, tenga la posibilidad de compartir la propia fe con sus hijos. No es extraño que tenga vagos conocimientos sobre las condiciones sociológicas en que tendrá que vivir, especialmente si el matrimonio se instala en un país musulmán. También es importante que sepa que la concepción del amor entre el varón y la mujer no tiene ni la misma forma ni la misma expresión en las sociedades musulmanas que en las occidentales de raíces cristianas. Otra dificultad a tener en cuenta por el contrayente católico es la representada por la segregación entre varones y mujeres que la religión y cultura musulmanas imponen en amplios sectores de la vida pública y privada.

21. El contrayente musulmán, pese a su esfuerzo de adaptación a la lengua y cultura españolas, habitualmente seguirá pensando en función de sus categorías religiosas y socio- culturales, lo cual implica el riesgo de que se sienta desorientado ante la concepción de la familia en el ambiente cristiano

occidental, y de que no alcance a comprender en toda su amplitud la sensibilidad y las reacciones de su pareja y entorno. Por otra parte, habituado a la acogida, a la hospitalidad tradicional y a las numerosas visitas a la familia y a los allegados, tan frecuentes en su propio entorno social, difícilmente aceptara las actitudes de reserva, de aprecio de la intimidad o de aparente distanciamiento que en este ambiente se dan, corriendo el riesgo de interpretarlo como desprecio hacia los propios parientes. En algunos casos, además, puede no ser bien aceptado por la familia del contrayente católico, produciéndose en él un sentimiento de aislamiento e inseguridad que le incitara tal vez a precipitar el regreso a su país, en el cual hallara la seguridad y sentimiento de identidad que le proporciona la integración en su propio mundo familiar.

22. El éxito de estos matrimonios exige una seria preparación, y cuando se realizan con las debidas garantías pueden ser ocasión de una real profundización en la dimensión religiosa personal. La solución negativa sería eludir esta tarea refugiándose en la indiferencia. Este encuentro entre los esposos puede ser fuente de una mayor exigencia, que invita a volverse juntos hacia lo esencial, Dios, que les ha llamado a la vida y al amor y tiene para sus vidas un misterioso designio de gracia y salvación. El matrimonio de disparidad, además, confiere al encuentro entre católicos y musulmanes otra dimensión diferente a la de los encuentros entre expertos, pues se enraíza en plena realidad humana a través de la vida cotidiana. Estos matrimonios pueden constituir un signo de reconciliación posible entre los pueblos, las razas y las religiones.

1. Discernimiento y preparación

23. La Iglesia católica desaconseja el matrimonio de aquellos contrayentes que no pertenecen a la misma comunidad de fe [36]. Quienes tienen la responsabilidad pastoral en relación a este tipo de matrimonios, deben cerciorarse de la libertad de cada uno de los contrayentes, así como su consciente afrontamiento de una empresa de tal relevancia. Es aconsejable que el párroco reciba y escuche al contrayente católico. Si el contrayente musulmán lo desea, se le debe facilitar asimismo el encuentro personal y por separado con el párroco. Los encuentros posteriores, en caso de que el proceso siga adelante, pueden celebrarse conjuntamente. Es conveniente que en cada diócesis se disponga de un sacerdote experto que pueda ayudar y colaborar con los párrocos en la tarea del discernimiento, preparación y acompañamiento de estas parejas.

24. Para garantizar unas mejores condiciones de discernimiento y realización de la convivencia matrimonial, se puede aconsejar que antes de su matrimonio el contrayente católico procure pasar un cierto tiempo en el país de su futura familia política, incluso aunque después resida en España. Además de aportar una experiencia real, es también un gesto de respeto hacia los lazos de solidaridad familiar que en las sociedades musulmanas se han mantenido vigentes. Psicológicamente puede ayudar a suavizar o reducir la oposición familiar. Si el matrimonio pretende residir en un país mayoritariamente musulmán, el contrayente católico, para poder insertarse en la vida social, deberá aprender la lengua del país, pues de lo contrario será considerado como un extranjero.

25. Aunque guardando estrechos lazos con sus familias, tendrán cuidado de conservar la independencia e intimidad que necesitan. Es muy importante que, para sentirse libres frente a la presión familiar y social (que en la sociedad musulmana tiene especial influencia), los esposos sean independientes laboral y económicamente. De este modo no se verán obligados a convivir con una de las dos familias. Estas cuestiones no se deben dejar al azar, sino que deben ser objeto de clarificación, para que no se conviertan en motivo de desavenencia.

26. Infórmese cuidadosamente a los futuros cónyuges sobre el estatuto jurídico del matrimonio dispar, de las normas del derecho musulmán tradicional, de las leyes vigentes en sus países respectivos. Se les debe aconsejar que eviten el aislamiento y, si viven en una sociedad musulmana, apresúrese el contrayente católico a tomar contacto con la parroquia más cercana o con algún grupo cristiano. En este sentido, sería de gran utilidad que el sacerdote experto de la diócesis, si sabe que el matrimonio debe partir a un país musulmán, anuncie su llegada a la Iglesia local para que pueda ser convenientemente acogido.

27. Algunas cuestiones concretas no deberían dejarse de lado en el dialogo con los contrayentes. Se proponen las siguientes en orden a un discernimiento:

1. Con relación a la fe y la religión

- Reflexión acerca de la fe personal y practica de la religión de cada uno en el contexto del proyecto matrimonial.
- Consideración del conocimiento real que cada uno tiene acerca de la religión del otro y del dialogo sobre sus respectivas religiones.
- Grado de disposición de cada uno para acompañar a su cónyuge en las celebraciones significativas de su tradición religiosa.

2. Con relación a la tradición cultural

- Grado de conocimiento que cada uno tiene del país del otro, de su cultura y tradiciones.
- Reflexión acerca de la lengua de comunicación entre ambos y la posibilidad de aprender cada uno la lengua del otro, lo que puede ayudar a evitar malos entendidos y posibles conflictos.

3. Con relación a la familia de procedencia

- Reacción de los padres, hermanos, familia cercana, amigos y comunidad hacia su proyecto de matrimonio.
- Información acerca de las expectativas que las respectivas familias tienen del otro cónyuge.

4. Con relación a la familia que quieren formar

- Decisión sobre el lugar de residencia.
- Reflexión sobre los hijos y su número, la fidelidad mutua, el matrimonio monógamo, la poligamia, los bienes patrimoniales y económicos de la futura familia.
- Decisión sobre el bautismo y la educación católica que piensan proporcionar a los hijos.

5. Con relación a los aspectos de carácter jurídico

- En el caso de residir en país de mayoría musulmana, es conveniente garantizar el derecho de herencia del cónyuge cristiano.
- También es muy importante que dialoguen acerca de si, en caso necesario, el cónyuge cristiano podrá obtener la custodia de los hijos.
- Incluso se les puede sugerir la consulta a un experto que les ayude a garantizar jurídicamente la tutela del cónyuge mas débil, en el caso de que la legislación común no lo contemple ordinariamente.

28. Antes de la celebración del matrimonio canónico, los contrayentes católico y musulmán han de prepararse mediante un cursillo adecuado, en el que no han de faltar las informaciones sobre la igual dignidad del varón y la mujer, la estabilidad del matrimonio, los derechos humanos y el ejercicio de la libertad religiosa. Es muy importante que no falte la información sobre el derecho musulmán, y

particularmente el del propio país. El cursillo preparatorio debe ofrecerlo o procurarlo la parroquia de residencia del contrayente católico. De esta forma los novios valoraran positivamente el esfuerzo que la Iglesia católica hace para no omitir esta necesaria preparación.

29. Con el fin de lograr una progresiva preparación y no precipitar indebidamente el matrimonio canónico, los contrayentes católico y musulmán pueden formalizar su compromiso mediante el matrimonio civil, que algunas Conferencias Episcopales toleran como praxis pastoral [37], haciéndoles saber que están obligados posteriormente a la forma canónica del matrimonio. Habrán de presentar la documentación preceptuada por el Código civil español [38]. Con este compromiso civil se pretende evitar los posibles casos de matrimonio de prueba o, conforme a algunas tradiciones musulmanas aludidas, el llamado matrimonio de placer, así como la utilización del matrimonio para la adquisición de la nacionalidad española o la legalidad laboral.

30. La preparación al matrimonio canónico requiere expediente previo³⁹. Debe aportarse toda la documentación civil de ambos contrayentes, así como la documentación eclesiástica del contrayente católico. Si algún documento hubiera de solicitarse del país de origen del contrayente no español, deberá ser acompañado con la traducción al español debidamente autenticada.

31. El matrimonio canónico entre contrayentes católico y musulmán esta afectado por el impedimento de disparidad de cultos [40], por lo que es invalido si no se obtiene la preceptiva dispensa del Ordinario del lugar. Los contrayentes deben comprender que un impedimento quiere indicar una dificultad objetiva sobre su proyectado matrimonio, y que dependerá del compromiso de ambos. La dispensa del impedimento ha de solicitarla el contrayente católico a su Ordinario de lugar, y su concesión se hace depender del cumplimiento de determinadas condiciones que el Derecho canónico exige al matrimonio mixto [41], y que extiende con mayor motivo al matrimonio dispar [42]. Se trata de tres condiciones simultaneas:

1. Una declaración del contrayente católico (estar dispuesto a evitar la pérdida de la fe y hacer todo lo posible por bautizar y educar a los hijos en la Iglesia católica);
2. Una información que el contrayente católico ha de hacer al contrayente musulmán sobre las dos promesas anteriores;
3. Una instrucción sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio que ninguno de los dos puede excluir.

32. Las declaraciones y promesas no deben enunciarse de forma genérica, sino especificarse por escrito: el respeto a la practica del culto católico de acuerdo con el derecho fundamental a la libertad religiosa; la decisión del bautismo y educación católica de los hijos, así como la exclusión de la poligamia, el matrimonio de placer [43], el repudio o el divorcio. Conviene que estas declaraciones y promesas tengan valor incluso civil. De este modo quedara constancia legal ante las dificultades adversas que puedan surgir en la vida matrimonial.

2. Celebración

33. Teniendo en cuenta las diversas e incluso divergentes ópticas que sobre el matrimonio ofrecen el cristianismo y el islam, de acuerdo con el Evangelio y el Corán, es lógico que la celebración del matrimonio difiera de la que se emplea cuando ambos contrayentes son católicos, e incluso de la que se emplea cuando un contrayente es cristiano no católico. En este último caso ambos contrayentes son cristianos, y existe entre ellos una comunión eclesial plena, si ambos son católicos; o gradualmente diversa, si uno de ellos es católico y el otro no. En el caso de que uno de los contrayentes sea musulmán, no sucede lo mismo y, por tanto, no se trata de una celebración discriminatoria sino consecuente con la fe cristiana y respetuosa con el derecho a la libertad religiosa que merece toda persona.

34. La observancia de la forma canónica de la celebración del matrimonio entre católicos y musulmanes es condición necesaria para su validez. Dicha forma requiere el consentimiento matrimonial manifestado de

forma pública y libre ante el ministro competente de la Iglesia católica y dos testigos, sean o no católicos. "Si hay graves dificultades para observar la forma canónica, el Ordinario del lugar de la parte católica tiene derecho a dispensar de ella en cada caso, pero consultando al Ordinario del lugar en que se celebra el matrimonio y permaneciendo para la validez la exigencia de alguna forma pública de celebración; compete a la Conferencia Episcopal establecer normas para que dicha dispensa se conceda con unidad de criterio" [44]. Una vez concedida la dispensa de la forma canónica, el matrimonio entre contrayentes católico y musulmán es consiguientemente canónico, porque se ha celebrado conforme al derecho de la Iglesia católica; de no mediar dicha dispensa, sería un matrimonio no canónico y no reconocido por la Iglesia católica.

35. Cuando el matrimonio se contraiga con la forma canónica se celebrara de acuerdo con el Ritual del Matrimonio, que contiene la "Celebración del Matrimonio entre parte católica y parte catecúmena o no cristiana". No esta prevista la celebración de la Eucaristía ni su administración, puesto que se trata de un sacramento cristiano que supone el bautismo. Tampoco el contrayente católico, por respeto a la parte musulmana, puede recibir la Eucaristía en la celebración matrimonial, ni es oportuno hacer uso del presbiterio y menos aún del altar. El matrimonio entre una parte católica y otra no bautizada podrá celebrarse en una iglesia o en otro lugar conveniente [45].

36. En la celebración entre cónyuges católico y musulmán la proclamación de la Palabra de Dios orienta la reflexión del ministro católico y precede al consentimiento y bendición matrimoniales. No esta permitida en una celebración católica la lectura del Corán , ni puede un lector católico leer textos coránicos ni un lector musulmán leer textos bíblicos o evangélicos. Podría, sin embargo, permitirse la intervención de un dirigente musulmán o de otra persona musulmana al final de la celebración, a juicio del Ordinario del lugar.

37. El derecho de la Iglesia católica prohíbe que antes o después de la celebración canónica se realice otra celebración religiosa del matrimonio, o que se repita el consentimiento matrimonial, o que presidan la ceremonia el ministro católico y el dirigente musulmán conjuntamente [46]. La confusión derivada de esta forma de proceder podría afectar a la validez del consentimiento al no saber ante quién se emite, se ofenderían los sentimientos religiosos de los participantes, y atentaría contra la libertad religiosa que merecen tanto la comunidad católica como la musulmana. Pero no esta prohibida al cónyuge católico su participación en la "fiesta del matrimonio" propia de las culturas musulmanas, siempre que no se den en ella hechos o manifestaciones contrarias a la fe católica.

38. El matrimonio celebrado conforme a la forma canónica será registrado en el libro de matrimonios de la parte católica. De este registro se pasara nota marginal al libro de bautismos correspondiente [47]. Asimismo se inscribirá la eventual dispensa de la forma canónica [48]. De acuerdo con la normativa civil española, se notificara la celebración del matrimonio al Registro civil [49].

3. Acompañamiento pastoral

39. El apoyo pastoral que la Iglesia ofrece a este tipo de matrimonios no puede limitarse a los momentos previos de la acogida, el discernimiento, preparación y celebración, sino que debe tener, en cuanto sea posible, una continuidad a lo largo del desarrollo de la vida matrimonial y familiar. Es muy importante que los responsables de la cura pastoral se preocupen de estar informados acerca de la libertad del cónyuge católico para practicar su religión y tomar parte en la vida de la comunidad católica. El Derecho de la Iglesia católica establece lo siguiente: "Los Ordinarios del lugar y los demás pastores de almas deben cuidar que no falte al cónyuge católico y a los hijos nacidos del matrimonio la asistencia espiritual para cumplir sus obligaciones, y han de ayudar a los cónyuges a fomentar la unidad de su vida conyugal y familiar" [50]. Asimismo, los párrocos y responsables deben procurar en lo posible realizar la visita pastoral a los domicilios de estas familias y seguir el proceso de la educación religiosa de los hijos y la posibilidad de que estos reciban los sacramentos.

40. Si el matrimonio se establece en país europeo, el derecho occidental de raíces cristianas ofrece un ámbito de clarificación para el desarrollo de las distintas opciones tomadas por los cónyuges. Si deciden instalarse en un país mayoritariamente musulmán, la parte católica puede comenzar a experimentar

diferentes dificultades en relación con el desarrollo cotidiano de la vida conyugal, la educación de los hijos, el ejercicio de la autoridad sobre los mismos, así como la normativa del derecho musulmán en la resolución de conflictos; o la aceptación social y codificación jurídica del matrimonio polígamo como posibilidad para el esposo musulmán. De ahí, como ya se ha indicado, el papel importante que pueden desempeñar las comunidades católicas minoritarias en estos países, que deben estar informadas de la presencia de estos matrimonios en su ámbito pastoral.

41. En la educación de los hijos de estos matrimonios merece particular atención el respeto a la religión de ambos cónyuges, acentuando aquellos valores comunes, así como el sentido trascendente de la vida y su dimensión espiritual. Se ha de inculcar la práctica de la oración como necesario diálogo de la criatura al Creador, la caridad y preocupación por los más necesitados, el fomento de la convivencia familiar y su apertura a la vida social. Asimismo, los padres han de conceder ante sus hijos la importancia moral de la fidelidad y el respeto a la propia conciencia religiosa de cada uno de ellos. No deben olvidar los padres ayudar a sus hijos a discernir y valorar las diferencias confesionales que los separan y el distinto código moral que inspira la conducta de cristianos y musulmanes, dando la importancia requerida a aquello en lo que coinciden; en especial, lo que se refiere a la dignidad de la persona humana, del varón y la mujer, el derecho a la libertad de conciencia y especialmente religiosa. Se ha de evitar en cualquier caso el peligro de un cierto indiferentismo o relativismo religioso, que no deja de ser una sombra que puede cernirse sobre estas familias con ánimo de eliminar tensiones familiares.

42. Los matrimonios dispares, que habrán de verificar el cumplimiento de las obligaciones que posibilitaron su unión, nos pueden enseñar que es posible la convivencia sin ahogar ninguna personalidad y serán una ocasión práctica para el ejercicio de un verdadero diálogo interreligioso. La parte católica no olvidará su vinculación cristiana mediante la oración, la lectura de la Biblia, el estudio del Catecismo de la Iglesia Católica, y de aquellos documentos referidos a la persona humana, a la familia y a la sociedad [51].

43. Teniendo en cuenta que el diálogo interreligioso promueve la verdad y la sinceridad entre los creyentes de distintas religiones [52], en el curso de su ejercicio habría que propiciar el acercamiento y profundización a importantes temas que afectan a católicos y musulmanes: la dignidad de la persona humana, la igualdad de la mujer, el proceso hacia una sociedad más justa y participativa, el desarrollo y aplicación práctica de los derechos humanos, el ejercicio de la libertad religiosa, la erradicación de la violencia y la contribución a la paz del mundo, así como otras cuestiones de carácter moral. El conocimiento de la religión del otro cónyuge es conveniente que se haga partiendo de los textos sagrados, lo que puede convertirse en una ocasión de mutuo enriquecimiento espiritual, evitando los riesgos de deslizarse hacia el indiferentismo religioso.

44. Las dificultades que lleva consigo el matrimonio constituido por contrayentes católico y musulmán ya fueron advertidas por ambos cónyuges cuando fueron madurando su proyecto. Para mantener y consolidar la estabilidad matrimonial son medios muy oportunos la reflexión y el diálogo sobre los compromisos matrimoniales. A este objeto, puede ser útil, cuando el caso lo requiera, la mediación de alguna persona experta y sabia, aceptada por ambos esposos, que pueda ofrecerles su experiencia, comprensión y apoyo en los momentos más delicados.

45. El recurso a los tribunales civiles en caso de conflicto es legítimo, cuando los derechos de un cónyuge o los de los hijos fueren negados. En algunos países de mayoría musulmana, en muchas de las cuestiones referidas al matrimonio, la familia, los hijos y la herencia, se aplica el derecho musulmán de modo estricto. En tales casos el recurso de la parte católica puede interponerse ante un tribunal civil si fuere preciso.

46. El recurso a los tribunales de la Iglesia católica sólo es legítimo cuando hay dudas fundadas acerca del consentimiento matrimonial, así como de sus posibles vicios o defectos en el momento de la celebración. Por ello, "cualquier persona, esté o no bautizada, puede demandar en juicio" [53]. Es indiferente que la parte actora sea católica o musulmana.

47. La petición del bautismo en la Iglesia católica por parte del cónyuge musulmán es un asunto que requiere especial prudencia y preparación, teniendo en cuenta tanto la creencia musulmana como las posibles consecuencias que se puedan derivar [54]. La decisión ha de ser tomada en conciencia, y debe estar apoyada por el cónyuge católico e incluso por los hijos. Debe diferirse el bautismo si se prevén graves inconvenientes para los miembros de la familia o para la Iglesia católica.

48. Para concluir, los católicos han de tener en cuenta que han de estar dispuestos a llevar a cabo una correcta relación con personas de religión musulmana. Esta disposición ha de contar con ideas claras y con confianza en el designio universal de salvación de Dios para con toda la humanidad [55]. A ello han querido contribuir las presentes Orientaciones, dirigidas a los responsables de la pastoral de aquellos fieles católicos que expresan su deseo e intención de contraer matrimonio con personas de confesión musulmana.

Madrid, 28 de noviembre de 2008

Notas

[1] En 2005 se celebraron en España 27 matrimonios canónicos con cónyuge musulmán, de los que 7 eran mujeres. Hay que tener en cuenta que en España son posibles dos formas de matrimonio no canónico: el contraído en forma civil (cf. Código civil, arts. 49 y 51), y el contraído en forma musulmana (cf. Acuerdo de cooperación entre el Estado Español con la Comisión Islámica de España, de 10 de noviembre de 1992, art.7).

[2] Cf. Pontificio Consejo para Emigrantes e Itinerantes, Instrucción pastoral *Erga migrantes* (3-5-2004) n. 67: AAS 96 (2004) 762-822.

[3] Gn 2,24.

[4] Gn 1,27.

[5] Mt 19,4-5.

[6] Gn 2,23.

[7] Cf. Os 2,19; Is 54,4ss; Ez 16,7s.

[8] Código de Derecho Canónico (CIC) 1055.1 y 1056; Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (CCEO) 776.1 y 3.

[9] Cf. CIC 1135; CCEO 777.

[10] Cf. Corán 4,1; 39,6; 53,45. Las citas se hacen según la versión de J. CORTÉS, *El Corán* (Herder, Barcelona 1995) que sigue la numeración de la llamada edición "Vulgata de El Cairo" de 1923. En adelante, el Corán se citará "C".

[11] Cf. C 33,35.

[12] Cf. C 40,40.

[13] Cf. C 33,58.

[14] Cf. C 17,24-29; 29,8; 31,14.

[15] Cf. C 24,8.

[16] Cf. C 2,228.

[17] Cf. C 4,34.

[18] Cf. C 2,223.

[19] C 4,3.

[20] Cf. C 2,226-242; 4,4.128-129.

[21] Cf. C 16,72.

[22] Cf. C 4,12. 176.

[23] Cf. C 4,34.

[24] Cf. por ej. IBN ABÎ ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ, Risâla fî-I-Fiqh (Compendio de Derecho Islámico), cap. 32.

[25] C 4,24 refiere la retribución debida a la mujer desposada en matrimonio temporal de placer (mut'a), que prohibió el derecho sunní pero lo sigue permitiendo el shî'. C 5,5 se ocupa de la dote. Las referencias mas concretas y directas se encuentran en C 2,229-230.236-237, ubicadas en el contexto del repudio por parte del varón. Establecen la posibilidad de que la mujer o su representante devuelvan toda o parte de la dote en caso de repudio o como modo de adquirir la mujer su libertad. Esta separación de iniciativa de la mujer -jul'- debe ser pedida por el padre de ella según el derecho shâfi', los otros códigos lo niegan, pero la mujer puede pedir al marido que la repudie compensándola con la dote o más. Los códigos de derecho suelen establecer que la mujer repudiada 'antes de ser gozada' pueda retener la mitad de la dote, excepto si renuncia a ella y no es virgen; en caso de serlo la capacidad de renunciar corresponde al padre, tutor o amo en caso de ser esclava. C 4,4 también establece la dote, pero aconseja al esposo disfrutar de una parte si la esposa renuncia a ella 'gustosamente'. C 4,25 establece la dote para las esclavas tomadas en matrimonio con permiso del amo. En todo caso, los códigos de derecho establecen que sin dote (sadȃq) no hay matrimonio.

[26] Cf. C 2,229

[27] Cf. C 4,3. El número de nueve esposas con que contaba Mahoma en sus últimos años es considerado por el texto coránico un privilegio concedido por Dios según C 33,50: "Es un privilegio tuyo, no de los otros creyentes".

[28] Cf. C 4,129.

[29] Cf. C 17,23-24.

[30] Cf. C 24,2.

[31] Cf. C 4,15.

[32] Cf. C 30,21. El contenido del texto es mas amplio, pues antes de hablar del afecto y la bondad que Dios suscita entre los esposos, se expresa así: "Y entre sus signos esta el haberos creado esposas nacidas entre vosotros, para que os sirvan de quietud".

[33] Cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática Lumen gentium sobre la Iglesia, 16; Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 3.

- [34] Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Asia* (6-11-1999), 27, en AAS 92 (2000) 449-528.
- [35] Cf. Concilio Vaticano II, Declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 2b.
- [36] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo (25-3-1993), n. 144, en AAS 85 (1993) 1039-1119; PONTIFICIO CONSEJO PARA EMIGRANTES E ITINERANTES, Instrucción pastoral *Erga migrantes*, n. 63.
- [37] Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *I matrimoni tra cattolici e musulmani in Italia* (9-4-2005) n. 21; Secretariado para las Relaciones con el Islam. CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, *Les mariages islamo- chrétiens* (mayo 2004), ficha 1, n. 5.
- [38] "Quienes desean contraer matrimonio acreditaran previamente, en expediente tramitado conforme a la legislación del Registro Civil, que reúnen los requisitos de capacidad establecidos en este Código": Código Civil español, art. 56. La Dirección General del Registro y del Notariado ha publicado un modelo de expediente, en el que se haran constar los datos extraídos de la certificación de nacimiento, empadronamiento y nacionalidad.
- [39] Cf. CIC 1066-1067; CCEO 784.
- [40] Cf. CIC 1086; CCEO 803.1.
- [41] Cf. CIC 1125; CCEO 814.
- [42] Cf. CIC 1086.2.
- [43] El llamado matrimonio temporal de placer, contemplado en la tradición musulmana chiíta, no puede ser considerado verdadero matrimonio para la Iglesia católica, porque los fines y propiedades esenciales del matrimonio no pueden ser excluidos por ninguno de los dos contrayentes (CIC 1125,3º; CCEO 814,3º).
- [44] CIC 1127.2; el CCEO (c. 835) menciona que "la dispensa de la forma de celebración del matrimonio establecida por el derecho se reserva a la Sede Apostólica o al Patriarca, que no la concederán si no es por causa gravísima".
- [45] Cf. CIC 1118.3.
- [46] Cf. CIC 1127.3; CCEO 839.
- [47] Cf. CIC 1121.1 y 1122.1-2; CCEO 841.1-2.
- [48] Cf. CIC 1121.3; CCEO 841.1.
- [49] Cf. Código civil, arts. 60 y 63.
- [50] CIC 1128; CCEO 816.
- [51] Cf. Carta de los derechos de la familia (22 de octubre de 1983); PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ", Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (2 de abril de 2004).
- [52] Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, Instrucción *Dialogo* y anuncio (19-3-1991), en AAS 84 (1992) 414-446; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus* sobre la

unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (6-8-2000), nn. 2 y 22, en AAS 92 (2000) 742-765.

[53] CIC 1476; CCEO 1134.

[54] Cf. Instrucción Erga migrantes, n. 68.

[55] Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa (28-6-2003), n. 57, en AAS 95 (2003) 649-719.

APÉNDICES

1. LA SHAHÁDA O PROFESIÓN DE FE MUSULMANA

1. Cuando un varón católico tiene intención de casarse con una mujer musulmana hay que tener en cuenta que este caso está expresamente prohibido por la ley islámica, la cual sólo permite el matrimonio de un varón musulmán con una mujer judía o cristiana [56]. Una mujer musulmana no puede casarse con un politeísta [57] ni con un no creyente [58]: a los efectos jurídicos del matrimonio los cristianos son considerados en estas categorías.

2. Puede ocurrir, al plantearse de hecho un matrimonio de estas características, que la embajada o consulado del país de origen de la mujer musulmana no tramite los documentos que conceden efectos civiles al matrimonio hasta que no tenga constancia de que el cónyuge católico haya pronunciado la "shaháda" o profesión de fe musulmana. Esta documentación no la solicita la mujer que aspira al matrimonio sino normalmente el padre o un tutor legal (walí); en algunos países se acepta la solicitud de la madre o un pariente musulmán mayor de edad.

3. Para superar esta dificultad, el cónyuge católico podría verse requerido a firmar un documento testimoniando haber pronunciado dicha profesión de fe musulmana, creyendo que está cumplimentando un mero trámite burocrático. Se debe advertir que en tal caso se trata de un acto de apostasía de la fe católica y de verdadera adhesión a la religión musulmana.

4. Shaháda significa "testimonio" y consiste en una fórmula de las conocidas en fenomenología de la religión como "confesiones de fe": «Lâ ilâha illâ Allâh wa Muhammad rasûl Allâh» ("No hay dios sino Dios, y Mahoma es el enviado de Dios"). Pronunciada en árabe o firmada simplemente ante dos testigos musulmanes es suficiente para probar la conversión a la religión musulmana, así como de aceptación de los deberes y derechos en el interior de la comunidad musulmana (umma).

5. Los párrocos o sacerdotes especialmente encargados de la cura pastoral de matrimonios de este tipo deben informar al contrayente católico el significado real de la shaháda, poniendo especial énfasis en que no se trata de un mero trámite burocrático, sino de un abandono formal de la fe católica [59]. Por ello, la persona católica que hubiere realizado tal acto de profesión está obligada a retractarse de ella formalmente antes del matrimonio; en caso de rehusar la retractación, tras haber sido advertida de las graves consecuencias de la apostasía, debe ser orientada hacia un matrimonio civil. El Ordinario del lugar debe ser informado de tales casos si se dieran y tomar la última decisión al respecto.

6. Para evitar, en la medida de lo posible, las consecuencias negativas en el orden de la fe para el cónyuge católico, el Ordinario del lugar podría evaluar la posibilidad de recurrir a un previo matrimonio civil, previendo que quizás de este modo no se pongan obstáculos por parte de las embajadas y consulados para emitir la documentación de la mujer. Posteriormente se podría pensar en una celebración canónica. De celebrarse el matrimonio acogiéndose a la legislación civil vigente, sin el consenso de la representación diplomática correspondiente, el matrimonio tendría validez solamente en España y en aquellos países con los que exista acuerdo al respecto. De trasladarse la pareja al país de origen de la mujer, en muchos casos deberá afrontar delicados problemas tanto ante la familia de ella como ante las autoridades del país.

Notas

[56] C 5,5: "Y a las mujeres creyentes y honestas y las honestas del pueblo que, antes que vosotros, había recibido la Escritura (kitâb), si les dais la dote tomándolas en matrimonio, no fornicando ni tomándolas como amantes".

[57] C 2,221: "No caséis con asociadores (musrikûn) hasta que estos crean".

[58] C 60,10: "Si de verdad comprobáis que son creyentes, no las devolváis a los infieles: ni ellas son lícitas para ellos ni ellos lo son para ellas".

[59] "Si se presenta el caso de transcripción del matrimonio en el consulado del estado de origen islámico, la parte católica tendrá que abstenerse de pronunciar o firmar documentos que contengan la shahȃda (profesión de creencia musulmana)": Instrucción Erga migrantes, n. 68.

2. DECLARACIONES DE AMBOS CÓNYUGES [60]

Declaración de intención del cónyuge musulmán

En el momento en que yo N., ante Dios, me comprometo tomando como esposo/a a N., declaro que soy musulmán/musulmana.

Dios me ha conducido hacia él/ella y con él/ella deseo construir una comunidad de vida y amor fundando una familia.

Para mí, fidelidad significa que, durante toda nuestra vida, nos deberemos el uno al otro en el amor, por lo que renunciaremos a toda relación fuera del matrimonio.

Para mí, casarme con N., cristiano/a, significa que deseo compartir con él/ella el compromiso de no quebrantar nuestro matrimonio por motivo alguno. Y que sólo la muerte podrá romper este vínculo.

Informado/a de las obligaciones de mi esposo/a referentes a las exigencias del matrimonio para los cristianos, me comprometo a respetar su fe y su practica religiosa.

Acepto tener hijos y compartir con N. la preocupación por su educación religiosa y humana. Les enseñaré a respetar los valores cristianos. Y respetaré sus decisiones cuando sean capaces de tomarlas libremente y con plena consciencia.

Fecha y firma

Declaración de intención del cónyuge católico

En el día de mi matrimonio, comprometiéndome con Dios en presencia de la Iglesia, deseo, con plena libertad, crear con N. una verdadera comunidad de vida y amor, tal como la entiende la Iglesia católica en fidelidad a Jesucristo.

Deseo mediante este compromiso recíproco establecer entre nosotros un vínculo sagrado que nada, durante nuestra vida, podrá quebrantar.

Me comprometo a hacer todo lo posible para que nuestro amor crezca en una fidelidad total y exclusiva, y a ser para mi esposo/a una ayuda verdadera.

Acepto los hijos que puedan nacer de nuestra unión.

-El matrimonio entre católicos y musulmanes-

Estoy decidido/a a permanecer fiel a mi bautismo en la Iglesia católica y a esforzarme por dar testimonio de mi fe en mi vida diaria; me comprometo, en cuanto de mí dependa, a hacer cuanto me sea posible para que mis hijos reciban la fe católica. Les enseñaré asimismo el respeto hacia los valores de la religión musulmana.

Respetaré la libertad de conciencia de mi futuro/a esposo/a.

Tengo confianza en que Dios bendecirá nuestra unión y que, con su ayuda, esta será para nuestros hijos, familias y amigos un lugar de mutua comprensión entre católicos y musulmanes.

Fecha y firma

Notas

[60] Textos extraídos de: SECRETARIADO PARA LAS RELACIONES CON EL ISLAM. CONFERENCIA EPISCOPAL FRANCESA, Les mariages islamo-chrétiens. Dossier para la acogida de las parejas islamo-cristianas que solicitan el matrimonio por la Iglesia católica, 4ª edición (mayo de 2004).

En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural

(traducción al castellano realizada por Eduardo Ruiz <http://sacerdotesyseminaristas.org/>)

INDICE GENERAL

Introducción

I.- CAPÍTULO I.- CONVERGENCIA

- 1.1 Las sabidurías y las religiones del mundo
- 1.2 Las fuentes greco-romanas de la ley natural
- 1.3 La enseñanza de la Sagrada Escritura
- 1.4 Los desarrollos de la tradición cristiana
- 1.5 Evoluciones posteriores
- 1.6 El magisterio de la Iglesia y la ley natural

CAPÍTULO II: LA PERCEPCIÓN DE LOS VALORES MORALES

- 2.1 El papel de la sociedad y de la cultura
- 2.2 La experiencia moral: «Es necesario hacer el bien»
- 2.3 El descubrimiento de los preceptos de la ley natural: universalidad de la ley natural
- 2.4 Los preceptos de la ley natural
- 2.5 La aplicación de los preceptos comunes: historicidad de la ley natural
- 2.6 Las disposiciones morales de la persona y su obrar concreto

CAPÍTULO III: LOS FUNDAMENTOS DE LA LEY NATURAL

- 3.1 De la experiencia a la teoría
- 3.2 Naturaleza, persona y libertad
- 3.3 La naturaleza, el hombre y Dios: de la armonía al conflicto
- 3.4 Las vías para una reconciliación

CAPÍTULO IV: LA LEY NATURAL Y LA CIUDAD

- 4.1 La persona y el bien común
- 4.2 La ley natural, medida del orden político
- 4.3 De la ley natural al Derecho natural
- 4.4 Derecho natural y derecho positivo
- 4.5 El orden político y el orden escatológico
- 4.6 El orden político es un orden temporal y racional

CAPÍTULO V: JESUCRISTO, PLENITUD DE LA LEY NATURAL

- 5.1 El “Logos” encarnado, Ley viviente
- 5.2 El Espíritu Santo y la nueva Ley de la libertad

CONCLUSIÓN

INTRODUCCIÓN

1.- ¿Existen valores morales objetivos con capacidad para unir a los hombres y procurarles paz y felicidad? ¿Cuáles son? ¿Cómo reconocerlos? ¿Cómo actúan en la vida de las personas y de la comunidad? Estos interrogantes de siempre en torno al bien y al mal, se presentan hoy con más urgencia

que nunca, en la medida en que los hombres tienen una mayor conciencia de formar una sola comunidad mundial. Los grandes problemas que se presentan a los seres humanos tienen ahora una dimensión internacional, planetaria, porque el desarrollo de las técnicas de comunicación favorece una creciente interacción entre las personas, la sociedad y la cultura. Un acontecimiento local puede tener una resonancia, casi inmediata, en todo el planeta. Surge así la conciencia de una solidaridad global, que encuentra su fundamento último en la unidad del género humano. Ésta se traduce en una responsabilidad de todo el planeta. Así, el problema del equilibrio ecológico, de la protección del medio ambiente, de los recursos y del clima se ha convertido en una preocupación opresiva, que interpela a toda la humanidad y cuya solución se encuentra más allá de los ámbitos nacionales. También las amenazas que el terrorismo, el crimen organizado y las nuevas formas de violencia y de opresión hacen recaer sobre la sociedad tienen una dimensión planetaria. Los veloces descubrimientos de la biotecnología, que a veces amenazan la misma identidad del ser humano (manipulación genética, clonación...), reclaman urgentemente una reflexión ética y política de amplitud universal. En este contexto, la búsqueda de valores éticos comunes vuelve a estar de actualidad.

2.- Con su sabiduría, su generosidad y en ocasiones su heroísmo, los hombres y las mujeres son testimonio viviente de tales valores éticos comunes. La admiración que ellos suscitan en nosotros, es signo de una primera adquisición espontánea de valores morales. La reflexión de los catedráticos y de los científicos sobre las dimensiones culturales, políticas, económicas, morales y religiosas de nuestra existencia social, nutre las determinaciones del bien común de la humanidad. Son posiblemente los artistas los que, con la manifestación de la belleza, reaccionan contra la pérdida de sentido y renuevan la esperanza de los seres humanos. También los políticos trabajan con energía y creatividad para aprobar programas de reducción de la pobreza y de protección de las libertades fundamentales. Es muy importante además el constante testimonio de los representantes de las religiones y de las tradiciones espirituales que quieren vivir a la luz de la verdad última y del bien absoluto. Todos contribuyen, cada uno a su manera y con un recíproco intercambio, a promover la paz, un orden más justo, el sentido de la responsabilidad, una justa repartición de la riqueza, el respeto del medio ambiente, la dignidad de la persona humana de sus derechos fundamentales. Sin embargo, estos esfuerzos podrán tener éxito solamente si las buenas intenciones se fundamentan sobre un acuerdo válido en su base sobre los bienes y valores que representan las aspiraciones más profundas del ser humano, a título individual y comunitario. Solamente el reconocimiento y la promoción de estos valores éticos pueden contribuir a la construcción de un mundo más humano.

3. La búsqueda de este lenguaje ético común afecta a todos los hombres. Pero el cristiano une misteriosamente con la obra del Verbo de Dios, «la luz verdadera, aquella que ilumina a cada hombre» (*Jn* 1,9), y con la obra del Espíritu Santo que hace nacer en el corazón « amor, alegría, paz, magnanimidad, benevolencia, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí» (*Gal.* 5, 22-23). La comunidad de los cristianos, que comparte « las alegrías y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de hoy» y «por tanto se siente realmente e íntimamente solidaria con el género humano y con su historia» (1), no puede sustraerse de ninguna manera de esa común responsabilidad. Iluminados por el Evangelio, comprometidos en un diálogo paciente y respetuoso con todos los hombres de buena voluntad, los cristianos, participan en la búsqueda común de los valores humanos que promover: «Aquello que es verdadero, noble justo, puro, amable, honrado, aquello que es virtud y aquello que merece alabanza, sea objeto de vuestro pensamiento» (*Fil* 4,8). Ellos saben que Jesucristo, «nuestra paz» (*Ef.* 2,14), que ha reconciliado a todos los hombres con Dios por medio de la cruz, es el principio de unidad más profundo hacia el cual el género humano está llamado a converger.

4. La búsqueda de un lenguaje ético común es inseparable de una experiencia de conversión, con la cual, personas y comunidad, se alejan de las fuerzas que tratan de aprisionar al ser humano en la indiferencia o lo empujan a levantar muros uno frente al otro o frente al extranjero. El corazón de piedra –frío, inerte e indiferente en el destino del prójimo o del género humano– debe ser transformado, bajo la acción del Espíritu, en un corazón de carne (2), sensible a las llamadas de la sabiduría, a la compasión, al deseo de la paz, y de la esperanza para todos. Esta conversión es la condición de un verdadero diálogo.

5. No faltan los intentos contemporáneos para definir una ética universal. Finalizada la segunda guerra mundial, la comunidad de las naciones, viendo las consecuencias de la estrecha complicidad que el totalitarismo había mantenido con el puro positivismo jurídico, ha definido en la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) algunos derechos inalienables de la persona humana que trascienden las leyes positivas de los Estados y que deben servirles de norma y referencia. Tales derechos no son simplemente concedidos por el legislador: son declarados, lo que significa que queda manifiesta su existencia objetiva, anterior a la decisión del legislador. En efecto se derivan del «reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana» (Preámbulo)

La *Declaración universal de los derechos del hombre*, constituye uno de los éxitos más bellos de la historia moderna. Esta, «recoge una de las expresiones más elevadas de la conciencia de nuestro tiempo» (3) y ofrece una sólida base para la promoción de un mundo más justo. Sin embargo los resultados no han estado siempre a la altura de lo esperado. Algunos países han contestado la universalidad de tales derechos, juzgándolos demasiado occidentales, y esto impulsa a buscar una formulación más comprensible para ellos. Además una cierta propensión a multiplicar los derechos del hombre, más en función de los deseos desordenados del individuo consumista o de reivindicaciones sectoriales, que de las exigencias objetivas del bien común de la humanidad, ha contribuido en gran medida a quitarles valor. Separada del sentido moral de los valores que trasciende los intereses particulares, la multiplicación de los procedimientos y reglamentaciones jurídicas conduce únicamente a un echar tierra encima, que al final sirve únicamente a los intereses de los países más fuertes. Sobre todo, se percibe una tendencia a reinterpretar los derechos del hombre, separándolos de la dimensión ética y racional que constituye su fundamento y su fin, en beneficio de un puro legalismo utilitarista (4)

6. Para explicar el fundamento ético de los derechos del hombre, algunos han tratado de elaborar una «ética mundial» en el ámbito de un diálogo entre las culturas y las religiones. La «ética mundial» indica el conjunto de los valores fundamentales obligatorios que desde tiempo inmemorial forman el tesoro de la experiencia humana. Aquella se encuentra en todas las grandes tradiciones religiosas filosóficas (5). Tal proyecto, digno de interés, expresa el deseo actual de una ética que tenga validez universal y global. Pero la búsqueda puramente inductiva, sobre el modelo parlamentario de un consenso mínimo ya existente ¿puede satisfacer la exigencia de fundamentar el derecho sobre lo absoluto? Además, tal ética mínima ¿no conduce quizá a relativizar las fuertes exigencias éticas de cada religión o sabiduría particular?

7. Desde hace muchos decenios, algunos sectores de la cultura contemporánea han dejado de lado la cuestión de los fundamentos éticos del derecho y de la política. Bajo el pretexto de que cualquier pretensión de una verdad objetiva universal sería fuente de intolerancia y de violencia, y que sólo el relativismo podría salvaguardar el pluralismo de los valores y de la democracia, se hace la apología del positivismo jurídico que rechaza referirse a un criterio objetivo, ontológico, de lo que es justo. Desde esta perspectiva, el horizonte final del derecho y de la norma moral es la ley en vigor, que es considerada justa por definición, porque es expresión de la voluntad del legislador. Pero esto significa abrir la vía a la arbitrariedad del poder, al dictado de la mayoría aritmética y a la manipulación ideológica, en detrimento del bien común. «En la ética y en la actual filosofía del derecho, los postulados del positivismo jurídico están muy presentes: la consecuencia es que la legislación se convierte frecuentemente en un simple compromiso entre los diversos intereses; se intenta transformar en derechos intereses o deseos privados que se oponen a los deberes derivados de la responsabilidad social» (6) Pero el positivismo jurídico es notoriamente insuficiente, porque el legislador puede actuar legítimamente únicamente dentro de determinados límites que se desprenden de la dignidad de la persona humana y al servicio del desarrollo de aquello que es auténticamente humano. El legislador no puede abandonar la determinación de aquello que es humano, a criterios extrínsecos y superficiales, como haría por ejemplo, si legitimase de por sí todo aquello que es realizable en el ámbito de la biotecnología. En definitiva debe actuar de modo éticamente responsable. La política no puede prescindir de la ética, ni la ley civil y el ordenamiento jurídico pueden prescindir de una ley moral superior.

8. En este contexto en el que la referencia a valores objetivos absolutos universalmente reconocidos ha resultado problemática, algunos, deseosos de dar una base racional a las decisiones éticas más comunes, recomiendan una «ética de la discusión» en la línea de una comprensión «dialógica» de la moral. La ética

de la discusión consiste en usar en el desarrollo de un debate ético, únicamente las normas a las que todos los participantes interesados, renunciando a comportamientos «estratégicos» para imponer los propios puntos de vista, puedan dar su asentimiento. Así, se puede determinar si una regla de conducta y de acción o un comportamiento son morales porque, dejando de lado los condicionamientos culturales e históricos, el principio de discusión ofrece una garantía de universalidad y de racionalidad. La ética de la discusión se interesa, sobre todo, por el método por el que, gracias al debate, los principios y las normas éticas pueden ponerse a prueba y convertirse en obligatorias para todos los participantes. Es esencialmente un procedimiento para ensayar el valor de las normas propuestas pero no puede producir nuevos contenidos sustanciales. La ética de la discusión es, por tanto, una ética puramente formal que no mira a las orientaciones morales de fondo. Corre incluso el peligro de limitarse a una búsqueda de un compromiso. Ciertamente el diálogo y el debate son siempre necesarios para obtener un acuerdo factible en la aplicación concreta de las normas morales en una situación dada, pero no puede marginar la conciencia moral. Un verdadero debate no sustituye las convicciones morales personales, sino que las supone y las enriquece.

9. Conscientes de los actuales planteamientos de la cuestión, en este documento pretendemos invitar a todos aquellos que se interrogan sobre los fundamentos últimos de la ética, y también del orden jurídico y político, a considerar los recursos que contiene una presentación renovada de la doctrina de la ley natural. Esta afirma sustancialmente que las personas y la comunidad humana son capaces, a la luz de la razón, de reconocer las orientaciones fundamentales de un actuar moral conforme a la naturaleza misma del sujeto humano, y de expresarlo de modo normativo bajo la forma de preceptos o mandamientos. Tales preceptos fundamentales, objetivos y universales, están llamados a ser fundamento y a inspirar el conjunto de las determinaciones morales, jurídicas y políticas que regulan la vida de los hombres y de la sociedad. Constituyen una instancia crítica permanente y aseguran la dignidad de la persona humana de cara a la fluctuación de las ideologías. En el curso de su historia, en la elaboración de la propia tradición ética, la comunidad cristiana, guiada por el Espíritu de Jesucristo y en diálogo crítico con las tradiciones de sabiduría que ha encontrado, ha asumido, purificado y desarrollado tal enseñanza sobre la ley natural como norma ética fundamental. Pero el cristianismo no tiene el monopolio de la ley natural. En efecto, ésta, fundada sobre la razón común a todos los seres humanos, es la base de colaboración entre todos los hombres de buena voluntad, más allá de sus convicciones religiosas.

10 Es cierto que la expresión «ley natural» es fuente de muchos malentendidos en la situación actual. En ocasiones, reclama simplemente una sumisión resignada y del todo pasiva a las leyes físicas de la naturaleza, mientras el ser humano, justamente, trata más bien de dominar y orientar estos determinismos para su bien. A veces, presentada como un dato objetivo que se impondría desde fuera a la conciencia personal, independientemente del trabajo de la razón y de la subjetividad, se hace sospechosa de introducir una forma de heteronomía insoportable para la dignidad de la persona humana libre. En otras ocasiones, en su desarrollo histórico, la teología cristiana ha justificado demasiado fácilmente, en base a la ley natural, posiciones antropológicas, que en seguida, aparecen condicionadas por el contexto histórico y cultural. Pero una comprensión más profunda de las relaciones entre el sujeto moral, la naturaleza y Dios, como también una mejor consideración de la historicidad que se encuentra en las aplicaciones concretas de la ley natural, conducen a disipar tales malentendidos. Hoy en día es importante también proponer la doctrina tradicional de la ley natural en términos que manifiesten mejor la dimensión personal y existencial de la vida moral. Es necesario insistir nuevamente sobre el hecho de que la expresión de las exigencias de la ley natural es inseparable del esfuerzo de toda la comunidad humana para superar las tendencias egoístas y facciosas y desarrollar una aproximación global con la «ecología de los valores», sin la cual, la vida humana corre el peligro de perder la propia integridad y el propio sentido de responsabilidad por el bien de todos.

11. La idea de una ley moral natural asume numerosos elementos comunes a las grandes sabidurías religiosas y filosóficas de la humanidad. Por eso, nuestro documento, en el cap. 1, empieza recordando tal «convergencia». Sin pretender ser exhaustivo, indica que estas grandes sabidurías religiosas y filosóficas son testimonio de la existencia de un patrimonio moral ampliamente común, que forma la base de todo diálogo sobre cuestiones morales. Más aún, sugieren, de un modo o de otro, que este patrimonio explicita un mensaje ético universal, inmanente a la naturaleza de las cosas y que los hombres son capaces de

descifrar. El documento recuerda después algunos puntos de referencia esenciales para el desarrollo histórico de la idea de ley natural y cita algunas interpretaciones modernas que están parcialmente en el origen de las dificultades que nuestros contemporáneos encuentran frente a tal noción. En el capítulo 2 («La percepción de los valores morales comunes»), nuestro documento describe cómo, a partir de los datos más simples de la experiencia moral, la persona humana toma inmediatamente algunos bienes morales fundamentales y formula consiguientemente los preceptos de la ley natural. Estos no constituyen un código completo de prescripciones intangibles, sino un principio permanente y normativo de inspiración, al servicio de la vida moral concreta de la persona. El capítulo 3 («Los fundamentos de la ley natural»), pasando de la experiencia común a la teoría, profundiza en los fundamentos filosóficos, metafísicos y religiosos de la ley natural. Para responder a algunas objeciones contemporáneas, precisa el papel de la naturaleza en el actuar personal y se interroga sobre la posibilidad que tiene la naturaleza de constituir una norma moral. El capítulo 4 («La ley natural y la Ciudad») explicita el papel regulador de los preceptos de la ley natural en la vida política. La doctrina de la ley natural posee ya coherencia y validez en el plano filosófico de la razón común a todos los hombres, pero el capítulo 5 («Jesucristo, cumplimiento de la ley natural») muestra que aquella adquiere su pleno sentido dentro de la historia de la salvación: en efecto, Jesucristo, enviado del Padre, es, con su Espíritu, la plenitud de toda ley.

Capítulo primero: convergencias

1.1 Las sabidurías y las religiones del mundo

12. En las diversas culturas, los hombres han elaborado y desarrollado progresivamente, tradiciones sapienciales, en las cuales explican y transmiten su visión del mundo y también su percepción refleja de la posición que el ser humano ocupa en la sociedad y en el cosmos. Antes de cualquier teoría conceptual, estas sabidurías, que son a menudo de naturaleza religiosa, transmiten una experiencia que identifica lo que favorece o lo que impide la plena manifestación de la vida personal y el buen funcionamiento de la vida social. Constituyen una suerte de «capital cultural» disponible para la búsqueda de una sabiduría común, necesaria para responder a los desafíos éticos contemporáneos. Según la fe cristiana, estas tradiciones de sabiduría, no obstante sus límites, y a veces sus errores, llevan consigo un reflejo de la sabiduría divina que obra en el corazón de los hombres. Reclaman atención y respeto, y pueden tener valor de *praeparatio evangelica*.

La forma y la extensión de estas tradiciones pueden variar considerablemente. Sin embargo, son testimonio de la existencia de un patrimonio de valores morales comunes a todos los hombres, más allá del modo en que tales valores son justificados dentro de una particular visión del mundo. Por ejemplo la «regla de oro» («No hagas a nadie aquello que no quieres que te hagan a ti» [Tb 4,15]) se encuentra, bajo una forma u otra, en la mayor parte de las tradiciones de sabiduría (7). Además, están generalmente de acuerdo en reconocer que las grandes reglas éticas no sólo se imponen a un determinado grupo de hombres, sino que valen universalmente para cada individuo y para todos los pueblos. Finalmente, muchas tradiciones reconocen que estos comportamientos morales universales son requeridos por la naturaleza misma del ser humano: expresan la manera en la que el hombre debe insertarse, de modo creativo y a la vez armonioso, en un orden cósmico o metafísico que lo supera y que da sentido a su vida. En efecto, tal orden está impregnado de una sabiduría inmanente. Es portador de un mensaje moral que los hombres son capaces de descifrar.

13. En las tradiciones hindúes, el mundo —el cosmos, como también la sociedad humana— está regulado por un orden o una ley fundamental (*dharma*) que es necesario respetar para no provocar graves desequilibrios. El *dharma* define por tanto las obligaciones socio-religiosas del hombre. En su especificidad, la enseñanza moral del hinduismo, se comprende a la luz de las doctrinas fundamentales de los *Upanishads*: la creencia en un ciclo indefinido de transmigraciones (*samsara*), con la idea de que las acciones buenas o malas llevadas a cabo en la vida presente (*karman*) influyen en las reencarnaciones sucesivas. Tales doctrinas tienen importantes consecuencias sobre el comportamiento frente a los demás: implican un alto grado de bondad y tolerancia, el sentido de la acción desinteresada en beneficio de los

otros, y también, la práctica de la no-violencia (*ahimsa*). La principal corriente del hinduismo distingue dos cuerpos de textos: *sruti* («aquello que es entendido» es decir «la revelación») y *smṛti*, («aquello que se recuerda», es decir la tradición). Las prescripciones éticas se encuentran sobretodo en la *smṛti*, más en particular en el *dharmasastra* (los más importantes de ellos son los *manava dharmasastra* o leyes de Manu, del 200-100 a.C.). Además del principio básico, según el cual «la costumbre inmemorial es la ley trascendente aprobada en la sagrada escritura y en los códigos de los legisladores divinos –por eso cada hombre de las tres clases principales, que respeta el espíritu supremo que está en él, debe conformarse siempre diligentemente a la costumbre inmemorial» (8)–, se encuentra un equivalente práctico de la regla de oro: «Te diré cuál es la esencia del bien más grande del ser humano: El hombre que practica la religión (*dharma*) del no-dañar (*ahimsa*) universal, conquista el Bien más grande. Este hombre que se domina frente a las tres pasiones, el deseo de poseer, la ira y la avaricia, rechazándolas en sus relaciones con los seres, consigue el éxito [...] Este hombre que considera todas las criaturas como el propio “uno mismo” y los trata como al propio “yo”, deponiendo la venganza punitiva y dominando completamente su ira, se asegurará la posesión de la felicidad. [...] No hará a otro lo que se considera nocivo para sí mismo. Es en resumen la regla de la virtud [...] En el hecho de rechazar y de dar, en la abundancia y en la infelicidad, en lo agradable y en lo desagradable, se juzgarán todas las consecuencias, teniendo en cuenta el propio “yo”» (9). Diversos preceptos de la tradición hindú pueden encontrar un paralelismo con las exigencias del Decálogo (10).

14. Generalmente se define el budismo con las cuatro «nobles verdades» enseñadas por Buda después de su iluminación: 1) la realidad es sufrimiento e insatisfacción; 2) el origen del sufrimiento es el deseo; 3) es posible que cese el sufrimiento (con la extinción del deseo); 4) hay una vía que conduce a la terminación del sufrimiento. Esta vía es el «óctuple noble sentir» que consiste en la práctica de la disciplina, de la concentración y de la sabiduría. En el plano ético las acciones favorables se pueden resumir en cinco preceptos (*sila, sila*): 1) no hacer daño a los seres vivos y no quitar la vida 2) no tomar aquello que no es dado; 3) no tener una conducta sexual incorrecta; 4) no utilizar palabras falsas o mentir; 5) no tomar productos tóxicos que disminuyan el dominio de uno mismo. El profundo altruismo de la tradición budista, que se traduce en una actitud deliberada de no-violencia, con la benevolencia amigable y la compasión, alcanza de este modo la regla de oro.

15. La civilización china está profundamente marcada por el taoísmo de Laozi o Lao-Tse (s.VI a.C.). Según Lao-Tse, el Camino o *Dào* es el principio primordial, inmanente a todo el universo. Es un principio inalcanzable de cambio permanente bajo la acción de dos polos contrarios y complementarios: el *yin* y el *yáng*. Corresponde al hombre desposar** tal proceso natural de transformación, dejando pasar el tiempo, gracias a la actitud de no acción (*wú-wéi*). La búsqueda de la armonía con la naturaleza, indisociablemente material y espiritual, está en el corazón de la ética taoísta. En cuanto a Confucio (571-479 a.C.), («Maestro Kong»), con ocasión de un periodo de crisis profunda, intenta restaurar el orden, con el respeto de los ritos, basándose sobre la piedad filial que debe estar en el corazón de toda vida social. En efecto, las relaciones sociales se modelan sobre las relaciones familiares. La armonía se obtiene con una ética de la medida justa, en la que la relación ritualizada, (el *li*), que introduce al ser humano en el orden natural, es la medida de todas las cosas. El ideal a conseguir es el *ren*, virtud perfecta de humanidad, hecha de dominio de sí y de benevolencia hacia los otros. «“Mansedumbre” (*shù*) ¿no es quizás la palabra clave? Eso que no quieres que te fuese hecho a ti, no lo hagas a los otros» (11). La práctica de esta regla indica el camino del Cielo (*Tian Dào*).

16. En las tradiciones africanas, la realidad fundamental es la vida misma. Es el bien más precioso, y el ideal del hombre consiste no sólo en vivir al margen de las preocupaciones hasta alcanzar la vejez, sino sobre todo en retener, también después de la muerte, una fuerza vital continuamente reforzada en y con su progenie. En efecto la vida es una experiencia dramática. El ser humano, microcosmos en el interior del macrocosmos, vive intensamente el drama del encuentro entre la vida y la muerte. La misión que le compete, de asegurar la victoria de la vida sobre la muerte, orienta y determina su actuar ético. Así el hombre debe identificar, en un horizonte ético consecuente, los aliados de la vida, ganarlos para su causa y así asegurar la propia supervivencia que es, al mismo tiempo la victoria de la vida. Este es el significado

profundo de las religiones tradicionales africanas. La ética africana se revela como una ética antropocéntrica y vital: los actos considerados susceptibles de favorecer la defensa de la vida, de conservarla, de protegerla, de desarrollarla o de incrementar el potencial vital de la comunidad, son por tanto considerados buenos; cada acto considerado dañoso para la vida de los individuos o de la comunidad es juzgado malo. Las religiones tradicionales africanas aparecen entonces esencialmente antropocéntricas, pero una mirada atenta unida a la reflexión, muestra que ni la posición reconocida al hombre vivo ni el culto a los antepasados constituyen algo cerrado. Las religiones tradicionales africanas alcanzan su vértice en Dios, fuente de la vida, creador de todo lo que existe.

17. El islam se considera la restauración de la religión natural original. Ve en Mahoma el último profeta enviado por Dios para reconducir definitivamente a los hombres al buen camino. Mahoma, sin embargo, ha sido precedido de otros: «No hay comunidad por la que no haya pasado un profeta» (12). El islam se atribuye entonces una vocación universal y se dirige a todos los hombres, que son considerados «naturalmente» musulmanes. La ley islámica, indisolublemente comunitaria, moral y religiosa, es entendida como una ley entregada directamente por Dios. La ética musulmana es, por tanto, fundamentalmente una moral de obediencia. Hacer el bien significa obedecer a los mandamientos; hacer el mal significa desobedecerlos. La razón humana interviene para reconocer el carácter revelado de la Ley y recabar las implicaciones jurídicas concretas. Es cierto que en el siglo IX, la escuela *mou´tazilita* ha proclamado la idea según la cual «el bien y el mal están en las cosas», es decir, que algunos comportamientos son buenos o malos en sí mismos, con anterioridad a la ley divina que los manda o los prohíbe. Los *mou´taziliti* pensaban que el ser humano podía conocer con la razón aquello que es bueno o malo. Según ellos, el hombre sabe espontáneamente que la injusticia o la mentira son malas, y que es obligatorio restituir un préstamo, alejar de uno un daño, o mostrarse reconocido a los propios benefactores, el primero de los cuales es Dios. Pero los *ach´ariti*, que predominan en la ortodoxia sunnita, han sostenido una teoría contraria. Creadores de un ocasionalismo que no reconoce consistencia alguna a la naturaleza, mantienen que, solamente la revelación positiva de Dios define el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Tras las prescripciones de esta ley divina positiva, muchos encuentran los grandes elementos del patrimonio moral de la humanidad y se pueden relacionar con el Decálogo (13).

1.2 Las fuentes greco-romanas de la ley natural

18. La idea de que exista un derecho natural anterior a la determinación jurídica positiva se encuentra ya en la cultura clásica griega en la figura ejemplar de Antígona, la hija de Edipo. Sus dos hermanos, Eteocles y Polinice, se han enfrentado por el poder y se han asesinado el uno al otro. Polinice, el rebelde, es condenado a permanecer sin sepultura y a ser quemado sobre la pira. Pero Antígona, para cumplir con el deber de la piedad hacia el hermano muerto, apela, contra la prohibición de sepultura pronunciada por el rey Creonte, «a las leyes no escritas e inmutables»

Creonte: Así que, ¿tú has osado violar mis leyes?

Antígona: Sí, porque no las ha proclamado Zeus, ni la justicia que vive con los dioses de allá arriba; Ni el uno ni la otra las han establecido entre los hombres.

No creo que tus decretos sean tan fuertes

Que tú, mortal, puedas sobrepasar las leyes no escritas e inmutables de los dioses.

Ellas no existen desde hoy, ni desde ayer, sino desde siempre:

Ninguno sabe cuando han aparecido.

Por el miedo a la voluntad de un hombre

No debo arriesgarme al castigo de los dioses (14).

19. Platón y Aristóteles retoman la distinción hecha por los sofistas entre las leyes que tienen su origen en una convención, esto es, una pura decisión positiva (*thesis*), y aquellas que son válidas «por naturaleza». Las primeras no son eternas ni válidas de modo general y no obligan a todos. Las segundas obligan a todos, siempre y en cualquier lugar (15). Algunos sofistas, como Calicles, del *Gorgias* de Platón, recurrían a esta distinción para refutar la legitimidad de las leyes instituidas por las ciudades humanas. A tales leyes oponía su idea, estrecha y errónea, de la naturaleza, reducida a la sola componente física. Así, contra la igualdad política y jurídica de los ciudadanos de la ciudad, mantenía lo que le parecía más evidente de la «ley natural»: el más fuerte debe prevalecer sobre el más débil (16)

20. Nada de esto se da en Platón y Aristóteles. Ellos no oponen el derecho natural a las leyes positivas de la Ciudad. Están convencidos de que las leyes de la Ciudad son generalmente buenas y constituyen la actuación, más o menos lograda, de un derecho natural conforme a la naturaleza de las cosas. Para Platón, el derecho natural es un derecho ideal, una norma para los legisladores y los ciudadanos, una regla que permite fundamentar y dar valor a las leyes positivas (17). Para Aristóteles, esta norma suprema de moralidad se corresponde con la realización de la forma esencial de la naturaleza. Es moral aquello que es natural. El derecho natural es inmutable; el derecho positivo cambia según los pueblos y las diversas épocas. Pero el derecho natural no se coloca más allá del derecho positivo. Se encarna en el derecho positivo, que es la aplicación de la idea general de la justicia a la vida social y a sus variantes.

21. En el estoicismo, la ley natural deviene el concepto clave de una ética universalista. Es bueno y debe ser cumplido aquello que corresponde a la naturaleza, entendida en un sentido psico-biológico y al mismo tiempo racional. Cada hombre, cualquiera que sea la nación a la que pertenece, debe integrarse como una parte en el Todo del universo. Debe vivir según la naturaleza (18). Este imperativo presupone que exista una ley eterna, un *Logos* divino, el cual está presente ya sea en el cosmos, impregnado de racionalidad por esa Ley, ya sea en la razón humana. Así, para Cicerón, la ley es «la razón suprema inserta en la naturaleza que nos manda aquello que es necesario hacer o que nos prohíbe lo contrario» (19). Naturaleza y razón, constituyen las dos fuentes de nuestro conocimiento de la ley ética fundamental, que es de origen divino.

1.3 La enseñanza de la Sagrada Escritura

22. El don de la Ley del monte Sinaí, de la cual las «Diez Palabras» constituyen el centro, es un elemento esencial de la experiencia religiosa de Israel. Esta Ley de alianza lleva consigo preceptos éticos fundamentales. Definen el modo en que el pueblo elegido debe responder con santidad de vida a la elección de Dios: «Habla a toda la comunidad de los israelitas y diles: “Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo”» (*Lv* 19,2). Sin embargo, estos comportamientos éticos, valen también para los otros pueblos, de tal modo que Dios pide cuenta a las naciones extranjeras que violan la justicia y el derecho (20). En efecto, Dios había establecido en la persona de Noé, una alianza con la totalidad del género humano, que implicaba en particular, el respeto de la vida (*Gen* 9) (21). En el fondo, la creación misma aparece como el acto con el que Dios estructura el conjunto del universo dándoles una ley. «Alaben [los astros] el nombre del Señor, porque con su mandato han sido creados. Los ha hecho estables para siempre; ha fijado un decreto que no pasará» (*Sal* 148, 5-6). Tal obediencia de las criaturas a la ley de Dios es un modelo para los seres humanos.

23. Junto a los textos que se refieren a la historia de la salvación, con los grandes temas teológicos de la elección, de la promesa, de la Ley y de la alianza, la Biblia contiene también una literatura de sabiduría que no trata directamente de la historia nacional de Israel, sino que se interesa por el lugar del hombre en el mundo. Desarrolla la convicción de que hay un modo correcto, «sabio», de hacer las cosas y de conducirse en la vida. El ser humano debe empeñarse en buscarlo y a continuación esforzarse en ponerlo por obra. Esta sabiduría no se encuentra ni en la historia, ni en la naturaleza y tampoco en la vida diaria. (22). En esta literatura, la Sabiduría se presenta a menudo como una perfección divina, en ocasiones hipostatizada. Se manifiesta de manera sorprendente en la creación, de la que es «La artífice» (*Sab* 7,21). Lo atestigua la armonía que reina entre las criaturas. De tal sabiduría que viene de Dios, el hombre es

hecho partícipe de varias maneras. Esta participación es un don de Dios, que hay que pedirlo en la oración: «Recé y me fue dada la prudencia, imploré y vino a mí el espíritu de sabiduría» (Sab 7,7). Es además fruto de la obediencia a la Ley revelada. En efecto, la Torah es como la encarnación de la sabiduría. «Si deseas sabiduría, guarda los mandamientos y el Señor te la concederá. El temor del Señor es sabiduría e instrucción» (Sir 1, 26-27). Pero la sabiduría es también el resultado de una atenta observación de la naturaleza y de las costumbres humanas con el fin de descubrir su inteligibilidad inmanente y su valor ejemplar (23).

24. En la plenitud de los tiempos, Jesucristo ha predicado la venida del Reino como manifestación del amor misericordioso de Dios, que se hace presente entre los hombres a través de la propia persona, y pide de su parte, una conversión y una libre respuesta de amor. Esta predicación tiene consecuencias en la ética, en el modo de construir el mundo y las relaciones humanas. En su enseñanza moral, de la que el sermón de la montaña es una admirable síntesis, Jesús hace propia la regla de oro: «Todo cuanto queréis que los hombres os hagan a vosotros, hacedlo vosotros con ellos: ésta es la Ley y los profetas» (Mt 7, 12) (24). Este precepto positivo completa la formulación negativa de la misma regla en el Antiguo Testamento: «No hagas a nadie aquello que no quieras que te hagan a ti» (Tb 4, 15) (25).

25. A comienzo de la Carta a los Romanos, el apóstol Pablo, con la intención de manifestar la necesidad universal de la salvación traída por Cristo, describe la situación religiosa y moral común a todos los hombres. Declara la posibilidad de un conocimiento natural de Dios: «Lo que de Dios se puede conocer es manifiesto para los hombres; Dios mismo lo ha manifestado a ellos. Sus perfecciones invisibles: su poder eterno y su divinidad, vienen contemplados y comprendidos desde la creación del mundo a través de las obras realizadas por Él» (Rom 1,19-20) (26). Pero tal conocimiento se ha pervertido en idolatría. Poniendo al mismo nivel a judíos y paganos, san Pablo afirma la existencia de una ley moral no escrita, que está inscrita en sus corazones (27). Permite distinguir por sí mismos el bien y el mal. «Cuando los paganos, que no tienen la Ley, de modo natural actúan según la Ley, ellos aun no teniendo Ley son ley para sí mismos. Demuestran que cuanto la ley exige está escrito en sus corazones, como se ve por el testimonio de su conciencia y de sus mismos razonamientos, que les acusa o les defiende» (Rom 2, 14-15). El conocimiento de la ley no basta por sí solo para llevar una vida justa (28). Estos textos de san Pablo han tenido una influencia determinante en la reflexión cristiana relativa a la ley natural.

1.4 La evolución en la tradición

26. Para los Padres de la Iglesia, el *sequi naturam* y la *sequela Christi* no se oponen. Al contrario, adoptan generalmente la idea estoica según la cual la naturaleza y la razón nos indican cuales son nuestros deberes morales. Seguirle es seguir al *Logos* personal, al Verbo de Dios. La doctrina de la ley natural proporciona una base para completar la moral bíblica. Además permite explicar por qué los paganos, independientemente de la revelación bíblica, poseen una concepción moral positiva. Ésta está señalada para ellos por la naturaleza y corresponde a la enseñanza de la Revelación: «De Dios son la ley de la naturaleza y la ley de la revelación, que hacen un todo» (29). Sin embargo los Padres de la Iglesia no adoptan pura y simplemente la doctrina estoica, sino que la modifican y la desarrollan. Por una parte, la antropología de inspiración bíblica que ve al hombre como *la imagen de Dios*, cuya plena verdad se manifiesta en Cristo, prohíbe reducir la persona humana a un simple elemento del cosmos: llamada a la comunión con el Dios vivo, trasciende al cosmos aunque se integra en él. Por otra parte, la armonía de la naturaleza y de la razón no se funda más sobre la visión inmanentista de un cosmos panteísta, sino sobre la común referencia a la sabiduría trascendente del Creador. Comportarse de modo conforme a la razón, significa seguir las orientaciones que Cristo, como *Logos* divino, ha depositado, gracias a los *logoi spermatikoi*, en la razón humana. Actuar contra la razón es una culpa contra estas orientaciones. Es muy significativa la definición de san Agustín: «La Ley eterna es la razón divina o la voluntad de Dios, que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (30). Más concretamente, para san Agustín, las normas de la vida recta y de la justicia están en el Verbo de Dios, que las imprime después en el corazón del hombre «como un sello que del anillo pasa a la cera, sin dejar el anillo» (31). Además, en los Padres la ley natural está incluida ahora en el terreno de una historia de la salvación que lleva a distinguir diferentes estados de la naturaleza (naturaleza original, naturaleza caída, naturaleza restaurada), en los cuales la ley natural se realiza de modos diversos. La doctrina patrística de la ley natural ha sido transmitida a la Edad

Media, junto con la concepción, muy cercana, del «derecho de gentes (*ius gentium*)» según el cual, existen, fuera del derecho romano (*ius civile*), principios universales de derecho que regulan las relaciones entre los pueblos y que son obligatorias para todos (32).

27. En la Edad Media, la doctrina de la ley natural, alcanza una cierta madurez y asume una forma «clásica», que constituye el sustrato de todas las discusiones posteriores. Se caracteriza por cuatro elementos. En primer lugar, conforme al pensamiento escolástico que trata de recoger la verdad donde se encuentre, asume las reflexiones anteriores sobre la ley natural, paganas o cristianas, e intenta proponer una síntesis. En segundo lugar, conforme a la naturaleza sistemática del pensamiento escolástico, coloca la ley natural en un cuadro metafísico y teológico general. La ley natural es entendida como participación de la criatura racional en la ley divina eterna, gracias a la cual entra de modo consciente y libre en los designios de la Providencia. No es un conjunto cerrado y completo de normas morales, sino una fuente de inspiración constante, presente y operativa en las diversas etapas de la economía de la salvación. En tercer lugar, con la toma de conciencia de la densidad propia de la naturaleza, que está ligada en parte al redescubrimiento del pensamiento de Aristóteles, la doctrina escolástica de la ley natural considera el orden ético y político como un orden racional, obra de la inteligencia humana. Define para ella un espacio de autonomía, una distinción sin separación, en relación al orden de la revelación religiosa (33). En fin, a los ojos de los teólogos y de los juristas escolásticos, la ley natural constituye un punto de referencia y un criterio a la luz del cual se valoran la legitimidad de las leyes positivas y de las costumbres particulares.

1.5 Evoluciones posteriores

28. La historia moderna de la idea la ley natural se presenta, en cierto modo, como un legítimo desarrollo de la enseñanza de la escolástica medieval, en un contexto cultural más complejo, señalado en particular por un sentido más vivo de la subjetividad moral. Entre estos desarrollos, señalamos la obra de los teólogos españoles del siglo XVI que, como el dominico Francisco de Vitoria, han recurrido a la ley natural para contestar a la ideología imperialista de algunos Estados cristianos de Europa y para defender los derechos de los pueblos no cristianos de América. De hecho, tales derechos son inherentes a la naturaleza humana y no dependen de la situación concreta en su relación con la fe cristiana. La idea de ley natural, ha permitido a los teólogos españoles poner las bases de un derecho internacional, o lo que es lo mismo, de una norma universal que regule las relaciones de los pueblos y de los Estados entre sí.

29. Pero, por otro parte, en la época moderna, la idea de la ley natural, ha asumido orientaciones y formas que contribuyen a hacerla difícilmente aceptable hoy día. En los últimos siglos de la Edad Media, se ha desarrollado en la escolástica, una corriente voluntarista, cuya hegemonía cultural ha modificado profundamente la idea de ley natural. El voluntarismo se propone revalorizar la trascendencia del sujeto libre sobre todos los condicionamientos. Contra el naturalismo, que tendía a sujetar a Dios a las leyes de la naturaleza, subraya unilateralmente la absoluta libertad de Dios, con el riesgo de comprometer su sabiduría y hacer arbitrarias sus decisiones. Además, contra el intelectualismo, sospechoso de sujetar la persona humana al orden del mundo, exalta una libertad de indiferencia, entendida como puro poder de elegir los contrarios, con el riesgo de apartar a la persona de sus inclinaciones naturales y del bien objetivo (34).

30. Las consecuencias del voluntarismo sobre la doctrina de la ley natural son numerosas. Sobre todo, mientras que Tomas de Aquino entiende la ley como obra de la razón y expresión de sabiduría, el voluntarismo conduce a unir la ley a la sola voluntad, y a una voluntad separada de su ordenación intrínseca al bien. Toda la fuerza del legislador reside en la sola voluntad del legislador. La ley, es entonces expropiada de su inteligibilidad intrínseca. En tales condiciones, la moral se reduce a la obediencia a los mandamientos, que manifiestan la voluntad del legislador. Thomas Hobbes declarará entonces: «Es la autoridad y no la verdad la que hace la ley (*auctoritas, non veritas, facit legem*)» (35). El hombre moderno, amante de la autonomía, no podía dejar de alzarse contra tal visión de la ley. Después, con el pretexto de preservar la absoluta soberanía de Dios sobre la naturaleza, el voluntarismo la priva de toda inteligibilidad interna: La tesis de la *potentia Dei absoluta*, según la cual Dios podría actuar independientemente de su sabiduría y su bondad, relativiza todas las estructuras inteligibles existentes y debilita el conocimiento natural que el hombre puede tener de ellas. La naturaleza deja de ser un criterio

para conocer la sabia voluntad de Dios: El hombre puede recibir tal conocimiento solamente por una revelación.

31. Por otra parte, diversos factores han llevado a la secularización de la noción de ley natural. Entre estos, se puede recordar la creciente separación entre la fe y la razón que caracteriza el final de la Edad Media, o también algunos aspectos de la Reforma (36), pero sobre todo, la voluntad de superar los violentos conflictos religiosos que han ensangrentado Europa, en el alba de los tiempos modernos. Se ha juntado el querer fundar la unidad política de la comunidad humana poniendo entre paréntesis la religión. La doctrina de la ley natural prescinde de cada revelación religiosa particular, y por tanto de toda teología confesional. Pretende fundarse únicamente sobre la luz de la razón, común a todos los hombres, y se presenta como la norma última en el terreno secular.

32. Además, el racionalismo moderno propone la existencia de un orden absoluto y normativo de la esencia inteligible accesible a la razón y al mismo tiempo relativiza la referencia a Dios como fundamento último de la ley natural. El orden necesario, eterno e inmutable de la esencia, debe ser ciertamente actualizado por el Creador, pero, se cree, que posee ya en sí mismo su coherencia y su racionalidad. La referencia a Dios debe ser, por tanto, opcional. La ley natural se impondría a todos «aunque Dios no existiese (*etsi Deus non Daretur*)» (37).

33. El modelo racionalista moderno de la ley natural se caracteriza: 1) de la creencia existencialista en una naturaleza humana inmutable y a-histórica, de la cual la razón puede tomar perfectamente la definición y las propiedades esenciales; 2) de poner entre paréntesis la situación concreta de la persona humana en la historia de la salvación, señalada por el pecado y por la gracia, cuya influencia sobre el conocimiento y sobre la práctica de la ley natural es decisiva; 3) De la idea de que es posible por la razón, deducir *a priori* los preceptos de la ley natural a partir de la definición de la esencia del ser humano; 4) De la máxima extensión dada a los preceptos así deducidos, tanto que la ley natural, aparece como un código de leyes ya hechas, que regula la casi totalidad de los comportamientos. Esta tendencia a extender el campo de las determinaciones de la ley natural tiene su origen en una grave crisis, en concreto, con el progreso de las ciencias humanas, el pensamiento occidental ha tomado en su mayoría de la historicidad de las instituciones humanas y de la relatividad cultural de numerosos comportamientos que en ocasiones se justificaban reclamándose, frente a la evidencia de la ley natural. Esta escapada tras una teoría maximalista y la complejidad de los datos empíricos, explica en parte, la desafección por la idea misma de ley natural. Para que la noción de ley natural pueda servir para la elaboración de una ética universal en una sociedad secularizada y pluralista como la nuestra, es necesario evitar presentarla en la forma rígida que ha asumido, en particular en el racionalismo moderno.

1.6 El magisterio de la Iglesia y la ley natural

34. Antes del siglo XIII, como la distinción entre orden natural y sobrenatural no estaba suficientemente elaborada, la ley natural era generalmente asimilada a la moral cristiana. Así, el Decreto de Graciano, que recoge la normativa canónica básica en el siglo XII, comienza afirmando: «La ley natural es aquello que está contenido en la Ley y en el Evangelio». Identifica el contenido de la ley natural con la regla de oro y precisa que las leyes divinas corresponden a la naturaleza (38). Los Padres de la Iglesia recurren a la ley natural y a la Sagrada Escritura para fundamentar el comportamiento moral de los cristianos, pero el magisterio de la Iglesia, en los primeros tiempos interviene poco para entroncar las discusiones sobre el contenido de la ley moral.

Cuando el magisterio de la Iglesia se encauzó no solo a resolver las discusiones morales particulares, sino también a justificar las propias posturas frente a un mundo secularizado, se refirió más explícitamente a la noción de ley natural. En el siglo XIX, especialmente bajo el pontificado de León XIII, el recurso a la ley natural se impone en los actos del magisterio. La presentación más explícita se encuentra en la encíclica *Libertas praestantissimum* (1888). León XIII se refiere a la ley natural para identificar la fuente de la autoridad civil y fijar sus límites. Recuerda con fuerza que es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres cuando la autoridad civil manda y reconoce algo que es contrario a la ley divina o a la ley natural. Es más, recurre a la ley natural para proteger la propiedad privada contra el socialismo o incluso para

defender el derecho de los trabajadores a ganarse con su trabajo lo que sea necesario para el sostenimiento de su vida. En esta misma línea, Juan XXIII se refiere a la ley natural para fundamentar los derechos y deberes del hombre (encíclica *Pacem in terris* (1963). Con Pío XI (encíclica *Casti connubii* (1930) y Pablo VI (encíclica *Humanae vitae* (1968)), la ley natural se revela como criterio decisivo en las cuestiones relativas a la moral conyugal. Ciertamente, la ley natural es derecho accesible a la razón humana, común para los creyentes y para los no creyentes, y la Iglesia no tiene la exclusiva pero, porque la Revelación asume las exigencias de la ley natural, el magisterio de la Iglesia se ha constituido el garante y el intérprete (39). El *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) y la encíclica *Veritatis Splendor* (1993) asignan un puesto determinante a la ley natural en la exposición de la moral cristiana.

35. Hoy, la Iglesia católica, invoca la ley natural en cuatro contextos principales. El primero, frente al divagar de una cultura que limita la racionalidad a las ciencias positivas y abandona al relativismo la vida moral, insiste en la capacidad natural que tienen los hombres de acoger por la razón «el mensaje ético contenido en el ser» (41) y de conocer en ellos, a grandes rasgos, las normas fundamentales de una actuar justo conforme a su naturaleza y a su dignidad. La ley natural responde así a la exigencia de fundamentar sobre la razón los derechos del hombre (42) y hace posible un diálogo intercultural e interreligioso capaz de favorecer la paz universal y de evitar los «enfrentamientos de las civilizaciones». En segundo lugar, frente al individualismo relativista, que mantiene que cada individuo es fuente de los propios valores y que la sociedad resulta de un mero contrato estipulado entre los individuos que escogen ellos mismos fijarse las todas las normas, recuerda el carácter no convencional sino natural y objetivo de las normas fundamentales que regulan la vida social y política. En particular, la forma democrática de gobierno está intrínsecamente ligada a valores éticos estables, que tienen su fuente en las exigencias de la ley natural y por tanto no dependen de las fluctuaciones del consenso de una mayoría aritmética. En tercer lugar, frente a un laicismo agresivo que quiere excluir a los creyentes del debate público, la Iglesia hace notar que las intervenciones de los cristianos en la vida pública, sobre temas que hacen referencia a la ley natural (defensa de los derechos de los oprimidos, justicia en las relaciones internacionales, defensa de la vida y de la familia, libertad religiosa y libertad de educación...) no son de por sí, de naturaleza confesional, sino que derivan del cuidado que todo ciudadano debe tener con el bien común de la sociedad. En cuarto lugar, frente a la amenaza del abuso de poder y de totalitarismo, que el positivismo jurídico esconde y que ciertas ideologías transmiten, la Iglesia recuerda que las leyes civiles no obligan en conciencia, cuando contradicen la ley natural, y pide el reconocimiento de la objeción de conciencia, como también el del deber de la desobediencia en nombre de la obediencia a una ley más alta (43). La referencia a la ley natural produce inconformismo y garantiza la libertad personal e defiende a los marginados a los oprimidos por las estructuras sociales olvidadas del bien común.

Capítulo segundo: la percepción de los valores morales

36. El examen de las grandes tradiciones de sabiduría moral realizado en el primer capítulo, muestra que algunos tipos de comportamientos humanos son reconocidos, en la mayor parte de las culturas, como expresión de una cierta excelencia en el modo en el que el ser humano vive y realiza la propia humanidad: actos de valentía, paciencia en las pruebas y dificultades de la vida, compasión por los débiles, moderación en el uso de los bienes materiales, actitud responsable frente al medio ambiente, dedicación al bien común... Tales comportamientos éticos definen las grandes líneas de un ideal propiamente moral de una vida «según la naturaleza», es decir conforme al ser profundo del sujeto humano. Por otra parte, algunos comportamientos son universalmente reconocidos como objetos de reprobación: asesinato, robo, mentira, ira, envidia, avaricia... Aparecen como atentados a la dignidad de la persona humana y a las justas exigencias de la vida en sociedad. Su justificación se encuentra en el ver, a través de asertos, una manifestación de lo que, más allá de las culturas, es lo humano en el ser humano, es decir, «naturaleza humana». Pero al mismo tiempo, se debe constatar que tal acuerdo sobre la cualidad moral de algunos comportamientos, coexiste con una gran variedad de teorías explicativas. Se trata de las doctrinas fundamentales de los *Upanishads* par el hinduismo, o de las cuatro «nobles verdades» para el budismo o del *Dào* de Lao-Tse, de la «naturaleza» de los estoicos, cada sabiduría o cada sistema filosófico comprende el actuar moral dentro de un cuadro explicativo general que trata de legitimar la distinción entre aquello que está bien y aquello que está mal. Tenemos tarea por delante con la variedad de justificaciones que hacen difícil el diálogo y el establecimiento de normas morales.

37. Todavía, independientemente de las justificaciones teóricas del concepto de ley natural, es posible descubrir los datos inmediatos de conciencia de los que la ley natural quiere dar cuenta. El objeto de este capítulo es precisamente mostrar cómo se ponen los valores morales comunes que constituyen la ley natural. Veremos después como el concepto de ley natural se basa sobre un cuadro explicativo que fundamenta y legitima los valores morales, de manera que puede ser compartido por muchos. Para hacer esto, parece pertinente la presentación en particular de la ley natural en Santo Tomás de Aquino, porque, entre otras cosas, coloca la ley natural dentro de una moral que sostiene la dignidad de la persona humana y reconoce su capacidad de discernimiento (44).

2.1. El papel de la sociedad y de la cultura

38. La persona humana únicamente accede a la experiencia moral de modo progresivo y llega a ser capaz de darse a sí misma los preceptos que deben guiar su actuar. Se consigue en la medida en que, desde el nacimiento, ha sido insertada en una red de relaciones humanas, comenzando desde la familia, que la han permitido, poco a poco, tomar conciencia de sí misma de lo real que la rodea. Esto sucede particularmente con el aprendizaje de una lengua –la lengua materna- que enseña a nombrar las cosas y permite llegar a ser un sujeto consciente de sí mismo. Orientada por las personas que la rodean, impregnada de la cultura en la que está inmersa, la persona reconoce ciertos modos de comportarse y de pensar como valores a conseguir, leyes para observar, ejemplos a imitar, visiones del mundo para acoger. El contexto social y cultural ejerce un papel decisivo en la educación de los valores morales. Sin embargo no se pueden oponer tales condicionamientos a la libertad humana. Esos más bien la hacen posible, porque a través de ellos la persona puede acceder a la experiencia moral, que eventualmente le permitirá revisar lagunas de las «evidencias» que había interiorizado en el curso de su aprendizaje moral. Por otra parte, en el contexto de la globalización actual, las sociedades y las culturas mismas, deben inevitablemente practicar un diálogo y un intercambio sincero, fundado sobre la corresponsabilidad de todos frente al bien común del planeta: deben dejar de lado los intereses particulares para acceder a los valores morales que todos están llamados a compartir.

2.2 La experiencia moral: «Es necesario hacer el bien»

39. Cada ser humano que accede a la conciencia y a la responsabilidad tiene la experiencia de una llamada interior a hacer el bien. Descubre que es fundamentalmente un ser moral, capaz de percibir y de explicar la llamada que, como se ha visto, se encuentra dentro de todas las culturas: «Es necesario hacer el bien y evitar el mal». Sobre tal precepto se fundamentan todos los otros preceptos de la ley natural (45). Este primer precepto es conocido de natural e inmediatamente, por la razón práctica, así como el principio de no contradicción (la inteligencia no puede simultáneamente, y bajo el mismo aspecto, afirmar y negar una cosa de un sujeto), que está en la base de cada razonamiento especulativo, es tomado intuitiva y naturalmente, por la razón teórica, cuando el sujeto comprende el sentido de los términos usados. Tradicionalmente, tal conocimiento del primer principio de la vida moral se atribuye a una disposición intelectual innata que se llama la *sindéresis* (46).

40. Con este principio, nos colocamos inmediatamente en el ámbito de la moralidad. El bien que se impone a la persona es, en efecto, bien moral, es decir, un comportamiento que, superando las categorías de lo útil, se dirige a la realización auténtica de aquel ser, junto a uno diverso que es la persona humana. La actividad humana es irreducible a una simple cuestión de adaptación al «ecosistema»: ser humano significa existir y colocarse dentro de un cuadro más amplio que define un sentido, unos valores y una responsabilidad. Buscando el bien moral, la persona contribuye a la realización de su naturaleza, más allá de los impulsos del instinto o de la búsqueda de un placer particular. Este bien da testimonio ante uno mismo y es comprendido a partir de sí mismo (47).

41. El bien moral corresponde al deseo profundo de la persona humana que –como cada ser- tiende espontáneamente, naturalmente, hacia lo que la realiza plenamente, hacia aquello que la permite alcanzar la perfección que le es propia, la felicidad. Por desgracia, el sujeto puede siempre dejarse marear por deseos particulares y elegir bien o ponerse contra el bien moral que reconoce. Puede rechazar el superarse. Es el precio de una libertad limitada en sí misma y debilitada por el pecado, una libertad que

encuentra únicamente bienes particulares, que ninguno de ellos puede satisfacer plenamente el corazón del ser humano. Corresponde a la razón del sujeto examinar si estos bienes particulares pueden integrarse en la realización auténtica de la persona: en tal caso, serán juzgados moralmente buenos, y en caso contrario, moralmente malos.

42. Ésta última afirmación es capital. Posibilita un diálogo con las personas que con otros horizontes culturales y religiosos. Valora la eminente dignidad de cada persona humana subrayando la natural disposición para conocer el bien moral que debe cumplir. Como cada criatura, la persona humana se define con un dinamismo y una finalidad que son anteriores a la libre elección de la voluntad. Sin embargo, a diferencia de los seres que no están dotados de razón, la persona humana es capaz de conocer e interiorizar tal finalidad y, por tanto, de evaluar, en función de ello, lo que es bueno o malo para ella. Así reconoce la ley eterna, es decir, el plan de Dios sobre lo creado, y participa de la Providencia de Dios de modo particularmente excelente, guiándose a sí mismo y guiando a los otros (48). Esta insistencia sobre la dignidad del sujeto moral y sobre su relativa autonomía, se basa en el reconocimiento de la autonomía de la realidad creada y llega a convertirse en un dato fundamental para la cultura contemporánea (49).

43. La obligación moral que el sujeto reconoce, no proviene de una ley externa (pura heteronomía), sino que se afirma a partir de él mismo. En efecto, como indica la máxima que hemos citado -«Es necesario hacer el bien y evitar el mal»-, el bien moral determinado por la razón «se impone» al sujeto. Aquello «debe» ser cumplido. Reviste un carácter de obligación o de ley. Pero el término «ley» no reenvía las leyes científicas, que se limitan a describir los supuestos de hecho del mundo físico o social, ni a un imperativo impuesto arbitrariamente desde fuera del sujeto moral. La ley señala que una orientación de la razón práctica que indica al sujeto moral qué debe hacer, sea conforme al dinamismo innato y necesario de su ser, que tiende a su plena realización. Esta ley es normativa en virtud de una exigencia interna del espíritu. Nace del corazón mismo de nuestro ser como una invitación a la realización y a la superación de sí mismo. No se trata, por tanto, de someterse a la ley de otro, sino de acoger la ley del propio ser.

2.3 El descubrimiento de los preceptos de la ley natural: universalidad de la ley natural

44. Una vez puesta la base que introduce el orden moral «Es necesario hacer el bien y evitar el mal» veamos cómo surge en el sujeto el reconocimiento de las leyes fundamentales que deben regular el actuar humano. Tal reconocimiento no consiste en una consideración abstracta de la naturaleza humana, y ni siquiera del esfuerzo de conceptualización, será después lo propio de la teorización filosófica y teológica. La percepción de los bienes morales fundamentales es inmediata, vital, fundada en la connaturalidad de lo espiritual con los valores y compromete ya sea la afectividad, ya sea la inteligencia, o sea el corazón o el espíritu. Es una adquisición a menudo imperfecta, todavía oscura y crepuscular, pero que tiene la profundidad de lo inmediato. Se trata de datos de experiencia más simples o más comunes, que están implícitos en los actos concretos e las personas.

45. En la búsqueda del bien moral, la persona humana se pone a la escucha de aquello que es y toma conciencia de las inclinaciones fundamentales de su naturaleza, las cuales son algo distinto a simples pinchazos ciegos del deseo. Advirtiendo que los bienes hacia los que tiende por naturaleza son necesarios para su realización moral, se formula a sí misma, bajo la forma de mandatos prácticos, el deber moral de llevarlos a la práctica en la propia vida. Expresa en ella misma un cierto número de preceptos muy generales que comparte con todos los seres humanos y que constituyen el contenido de aquello que se llama ley natural

46. Se distinguen tradicionalmente 3 grandes conjuntos de dinamismos que actúan en la persona humana (50). El primero que comparte con cada ser sustancial, comprende esencialmente, la inclinación a conservar y desarrollar la propia existencia. El segundo que es común a todos los seres vivos, comprende la inclinación a reproducirse para perpetuar la especie. El tercero que le es propio como ser racional, comporta la inclinación a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. A partir de estas inclinaciones se pueden formular los primeros preceptos de la ley natural, conocidos de modo natural. Tales preceptos son muy generales, pero forman como un primer sustrato que está en la base de toda la reflexión posterior sobre el bien a practicar y sobre el mal a evitar.

47. Para salir de esta generalidad y aclarar las elecciones concretas a realizar, es necesario recurrir a la razón discursiva, que determina cuales son los bienes morales concretos que puede realizar la persona –y la humanidad- y formula preceptos más concretos capaces de guiar su actuar. En esta nueva etapa, el conocimiento del bien moral, procede por razonamiento. Esto, al principio es muy simple: es suficiente una limitada experiencia de la vida y se mantiene dentro de las posibilidades intelectuales de cada uno. Se habla aquí de «los preceptos secundarios» de la ley natural, descubiertos gracias a una más o menos larga consideración de la razón práctica, en contraste con los preceptos generales fundamentales que la razón coge espontáneamente y que son llamados «preceptos primarios» (51).

2.4 Los preceptos de la ley natural

48. Tenemos identificada, en la persona humana, una primera inclinación, que comparte con todos los seres: la inclinación a conservar y a desarrollar la propia existencia. En los vivientes hay habitualmente una reacción espontánea frente a una amenaza inminente de muerte: se escapa de ella, se defiende la integridad de la propia existencia, se lucha por sobrevivir. La vida física aparece naturalmente como un bien fundamental, esencial, primordial: de ahí el precepto de proteger la propia vida. Bajo la enunciación de la conservación de la vida se perfilan inclinaciones hacia todo lo que contribuye, de modo propio al hombre, al mantenimiento y a la calidad de la vida biológica: integridad del cuerpo; uso de los bienes externos que aseguran la subsistencia y la integridad de la vida, como la alimentación, el vestido, la vivienda, el trabajo; la calidad del ambiente biológico... A partir de estas inclinaciones, el ser humano se propone la realización de fines que contribuyen al desarrollo armonioso y responsable del propio ser y, por eso, aparecen como bienes morales, valores a perseguir, obligaciones que cumplir y también derechos que hacer valer. En efecto, al deber de preservar la propia vida corresponde el correlativo derecho de exigir aquello que es necesario para su conservación en un ambiente favorable (52).

49. La segunda inclinación, que es común a todos los seres vivos, hace referencia a la supervivencia de la especie que se realiza por la procreación. La generación se inscribe en la prolongación de la tendencia a permanecer en el ser. Si la perpetuidad de la existencia biológica es imposible para el individuo, es posible para la especie, y así, en cierta medida, se supera el límite inherente a cada ser físico. El bien de la especie aparece así como una de las aspiraciones fundamentales presentes en las personas. Somos conscientes en particular en nuestro tiempo, cuando ciertas perspectivas como el calentamiento climático reavivan nuestro sentido de responsabilidad frente al planeta como tal y a la especie humana en particular. Esta apertura a un cierto bien común de la especie, anuncia ya algunas aspiraciones propias del hombre. El dinamismo hacia la procreación está intrínsecamente ligado a la inclinación natural que conduce al hombre hacia la mujer y la mujer hacia el hombre, dato universalmente reconocido en todas las sociedades. Lo mismo sucede con la inclinación a cuidar de los hijos y a educarlos. Tales inclinaciones implican que la permanencia de la pareja del hombre y la mujer y también de su fidelidad recíproca son ya valores a conseguir, aunque se puedan manifestar plenamente únicamente en el orden espiritual de la comunión interpersonal. (53)

50. El tercer grupo de inclinaciones es específico del ser humano como ser espiritual, dotado de razón, capaz de conocer la verdad, de entrar en diálogo con los otros y de tener estrechas relaciones de amistad. Por eso es necesario reconocerles una particular importancia. La inclinación a vivir en sociedad deriva, sobre todo, del hecho de que el ser humano tiene necesidad de los demás para superar los propios límites individuales y alcanzar la madurez en los diferentes ámbitos de su existencia. Pero para manifestar plenamente su naturaleza espiritual, necesita estrechar con sus semejantes, elaciones de amistad generosa y desarrollar una intensa cooperación para la búsqueda de la verdad. Su bien integral está así, íntimamente unido, a la vida en comunidad, que se organiza en sociedad política por la fuerza de una inclinación natural y de una simple convención (54). El carácter relacional de la persona se explica también por la tendencia a vivir en comunión con Dios o El Absoluto. Se manifiesta en el sentimiento religioso y en el deseo de conocer a Dios. Ciertamente, puede ser negada por aquellos que rechazan la existencia de un Dios personal, pero permanece implícitamente presente en la búsqueda de la verdad y del sentimiento presente en cada ser humano.

51. A esta tendencia específica del hombre, corresponde la exigencia advertida por la razón, de realizar concretamente esta vida de relación y de construir la vida en sociedad sobre bases justas que correspondan al derecho natural. Esto implica el reconocimiento de la igual dignidad de cada individuo de la especie humana, más allá de las diferencias de raza y de cultura, y un gran respeto por la humanidad donde se encuentre, aún en el más pequeño o en el más despreciado de sus miembros. «No hagas a los demás aquello que no quieras que te hagan a ti». Retomamos aquí la regla de oro, que hoy está puesta como principio de una moral de reciprocidad. El primer capítulo nos ha permitido encontrar la presencia de esta regla en la mayor parte de las sabidurías como también en el Evangelio mismo. San Jerónimo manifestaba la universalidad de varios preceptos morales refiriéndose a una formulación negativa de la regla de oro. «Es justo el juicio que Dios escribe en el corazón del género humano: “Aquello que no quieras que te hagan a ti, no lo hagas a los otros”. El que no sabe que el homicidio, el adulterio, el robo y todo tipo de concupiscencia son el mal, ¿por qué no queremos que se nos haga a nosotros? Si no supiésemos que estas cosas son malas, no nos lamentaríamos cuando nos son infligidas» (55). A la regla de oro se corresponden diversos mandamientos del Decálogo, como también muchos preceptos budistas, y muchas de las reglas confucianas, o incluso la mayor parte de las orientaciones de las grandes Cartas que indican los derechos de la persona.

52. Al terminar esta rápida exposición de los principios morales que derivan de la toma en consideración, por la razón, de las inclinaciones fundamentales de la persona humana, estamos en presencia de un conjunto de preceptos y de valores que, al menos en su formulación general, se pueden considerar como universales, porque se aplican a toda la humanidad. Además revisten un carácter de inmutabilidad en la medida en que derivan de una naturaleza humana cuyos componentes esenciales permanecen idénticos a lo largo de la historia. Sin embargo puede suceder que sean oscurecidos o incluso cancelados en el corazón humano a causa del pecado y de los condicionamientos culturales e históricos que pueden influir negativamente en la vida moral personal: ideologías y propagandas insidiosas, un relativismo generalizado, estructuras de pecado (56)... Conviene por tanto ser prudente y modesto cuando se invoca la «evidencia» de los preceptos de la ley natural. Pero se debe igualmente reconocer en estos preceptos el fondo común en el cual se puede basar un diálogo en vistas de una ética universal. Los protagonistas de este diálogo, deben aprender a no considerar los propios intereses particulares para abrirse a las necesidades de los otros y dejarse preguntar por los valores morales comunes. En una sociedad pluralista, en la que es difícil entenderse sobre los fundamentos filosóficos, este diálogo es absolutamente necesario. La doctrina de la ley natural, puede aportar su contribución a tal diálogo.

2.5 La aplicación de los preceptos comunes; historicidad de la ley natural

53. Es imposible permanecer al nivel de lo general, que es el de los primeros principios de la ley natural. La reflexión moral tiene necesidad de empapar en lo concreto de la acción, para prestar su luz. Pero cuanto más se enfrenta a situaciones concretas, tanto más, sus conclusiones se caracterizan por una nota de variabilidad y de incerteza. No es extraño que la aplicación concreta de los preceptos de la ley natural pueda asumir formas diferentes en las diversas culturas o incluso en épocas diferentes dentro de una misma cultura. Basta recordar la evolución de la reflexión moral sobre cuestiones como la esclavitud, el préstamo con interés, el duelo, o la pena de muerte. A veces, tal evolución de la situación política o económica conduce a una nueva valoración de normas particulares que habían sido establecidas precedentemente. En efecto, la moral se ocupa de realidades contingentes que se desenvuelven en el tiempo. Aunque sea en una época de cristianismo, un teólogo como Tomás de Aquino, tenía una idea muy clara: «La razón práctica –escribía en la *Summa Theologiae*- se ocupa de realidades contingentes, en las que se llevan a cabo las acciones humanas. Por eso, aunque en los principios generales haya necesidad, cuanto más se afrontan las cosas particulares, tanta más indeterminación. [...]. En el ámbito de la acción, la verdad o la rectitud práctica, no son lo mismo en todas las aplicaciones particulares, sino solamente en los principios generales; y en aquellos para los cuales la rectitud es idéntica en las propias acciones, ésta no se conoce igualmente por todos [...]. Y aquí cuanto más se desciende a lo particular, tanto más aumenta la indeterminación» (57).

54. Tal perspectiva asume la historicidad de la ley natural, de que las aplicaciones concretas pueden variar con el tiempo. A la vez, abre una puerta a los moralistas para la reflexión, invitando al diálogo y a la

discusión. Esto es tanto más necesario cuanto que en moral, la pura deducción mediante silogismo no es adecuada. El moralista, cuanto más afronta situaciones concretas, tanto más debe recurrir a la sabiduría de la experiencia, una experiencia que integra las contribuciones de las otras ciencias y crece en el contacto con mujeres y hombres metidos en la acción. Solamente esta sagacidad de la experiencia permite considerar la multiplicidad de las circunstancias y orientar sobre el modo de cumplir aquello que es bueno *hic et nunc*. El moralista (esta es la dificultad de su trabajo) debe recurrir, de modo combinado, tanto a los recursos de la teología, de la filosofía, como a los de las ciencias humanas, económicas y biológicas, para reconocer bienes y datos de la situación, e identificar correctamente las exigencias concretas de la dignidad humana. Al mismo tiempo, debe estar particularmente atento a salvaguardar los datos básicos expresados en la ley natural que permanecer más allá de las variantes culturales.

2.6 Las disposiciones morales de la persona y actuar concreto

55. Para alcanzar una justa valoración de lo que se debe hacer, el sujeto moral debe estar dotado de un cierto número de disposiciones interiores que le permitan abrirse a las peticiones de la ley natural y de informarse sobre los datos de la situación concreta. En el contexto del pluralismo, que es lo nuestro, somos cada vez más conscientes del hecho de que no se puede elaborar una moral fundamentada en la ley natural sin unirlo a una reflexión sobre las disposiciones interiores o virtudes que hacen al moralista apto para elaborar una adecuada norma de actuación. Esto es incluso más verdadero para el sujeto comprometido personalmente en la acción y que debe formular un juicio de conciencia. Por ello no es extraño que hoy se asista al renacimiento de una «moral de la virtud» inspirada en la tradición aristotélica. Insistiendo sobre la cualidad oral requerida para una reflexión moral adecuada, se comprende la importancia del papel que se atribuye en las diversas culturas a la figura del sabio. Estos gozan de una particular capacidad de discernimiento en la medida en que posee las disposiciones morales interiores que le permiten formular un juicio ético adecuado. Un discernimiento de este tipo, debe caracterizar al moralista, cuando se esfuerza por concretizar los preceptos de la ley natural, como cada sujeto autónomo encargado de realizar un juicio de conciencia y de formular la norma inmediata y concreta de su acción.

56. La moral no puede entonces limitarse a producir normas. Debe también favorecer la formación del sujeto, para que éste, comprometido en la acción, esté en grado de adaptar los preceptos universales de la ley natural a las condiciones concretas de la existencia en los diversos contextos culturales. Tal capacidad está asegurada por la virtud moral, en particular por la prudencia que integra la individualidad para guiar la acción concreta. El hombre prudente debe poseer no sólo el conocimiento de lo universal, sino también de lo particular. Para indicar bien el carácter propio de esta virtud, santo Tomás de Aquino dice: «Si no hay más que uno solo de las dos conocimientos, es preferible que éste sea el conocimiento de la realidad particular que se acerca más al obrar» (58). Con la prudencia, se trata de penetrar algo contingente que es siempre misterioso para la razón, de situarse en la realidad del modo más exacto posible, de asimilar la multiplicidad de las circunstancias, de registrar lo más fielmente posible una situación original e indescriptible. Tal objetivo requiere diversas operaciones y habilidades que la prudencia debe ejercitar.

57. Sin embargo, el individuo no debe perderse en lo concreto ni en lo individual, como ha sido reprobado en «la ética de situación». Debe descubrir la «recta regla del obrar» y establecer una adecuada norma de actuación. Esta recta regla deriva de los principios previos. Se piensa aquí en los primeros principios de la razón práctica, pero corresponde también a las virtudes morales, abrir y hacer connatural la voluntad y la afectividad sensible a los diversos bienes humanos, y así indicar al hombre prudente, qué fines debe perseguir en el devenir cotidiano. Llegados a este punto, el individuo estará en grado de formular la norma concreta que se impone y de conferir a la acción determinada, una foga de justicia, de fuerza o de templanza. Se puede hablar aquí del ejercicio de una «inteligencia emocional»: las potencias racionales, sin perder su especificidad, se ejercitan en el interior de campo afectivo, y así, la totalidad de la persona está comprometida en la acción moral.

58. La prudencia es indispensable para el sujeto moral como consecuencia de la flexibilidad requerida de la adaptación de los principios morales universales a las diversas situaciones. Pero dicha flexibilidad no autoriza a ver en la prudencia una suerte de fácil compromiso frente a los valores morales. Al contrario, a

través de las decisiones de la prudencia se explican, por un sujeto, las exigencias concretas de la verdad moral. La prudencia es un paso necesario para la obligación moral auténtica.

59. Hay aquí una perspectiva que, dentro de una sociedad pluralista como la nuestra, reviste una importancia que no se puede subestimar sin sufrir notables daños. En efecto, nace del hecho de que la ciencia moral no puede dar al sujeto agente una norma que se aplique adecuadamente y casi automáticamente a la situación concreta; solamente la conciencia del sujeto, el juicio de su razón práctica, puede formular la norma inmediata de la acción. Pero al mismo tiempo, esta perspectiva, no abandona jamás la conciencia a la sola subjetividad: se abre a la verdad moral de tal manera que su juicio sea adecuado. La ley natural no puede entonces ser presentada como un conjunto, ya establecido, de reglas que se imponen a priori al sujeto moral, sino que es fuente de inspiración objetiva, para el proceso, eminentemente personal, de toma de decisiones.

Capítulo tercero

Los fundamentos teóricos de la ley natural

3.1 De la experiencia a la teoría

60. La adquisición espontánea de los valores éticos fundamentales, que se expresan en los preceptos de la ley natural, constituye el punto de partida del proceso que conduce después, al sujeto moral, hasta el juicio de conciencia, en el cual enuncia cuales son las exigencias morales que se imponen en su situación concreta. Es deber del teólogo y del filósofo, retomar esta experiencia en la adquisición de los primeros principios de la ética, para probar su valor y fundamentarla sobre la razón. El reconocimiento de estos fundamentos filosóficos o teológicos no condiciona, sin embargo la adhesión espontánea a los valores comunes. El sujeto moral puede llevar a cabo en la práctica las orientaciones de la ley natural sin ser capaz, por motivos de particulares condicionamientos intelectuales, de comprender explícitamente los fundamentos teóricos últimos.

61. La justificación filosófica de la ley natural, presenta dos niveles de coherencia y de profundidad. La idea de una ley natural se justifica sobre todo en el plano de la observación reflexiva de las constantes antropológicas que caracterizan una conseguida humanización de la persona y una vida social armonizada. La experiencia reflexiva, conducida por las sabidurías tradicionales, por las filosofías o por las ciencias humanas, permite determinar algunas de las condiciones requeridas para que cada uno demuestre lo mejor posible, las propias capacidades humanas en su vida personal y comunitaria (59). Así, se reconoce que ciertos comportamientos expresan una ejemplar excelencia en el modo de vivir y de realizar la propia vida humana. Esos comportamientos, definen las grandes líneas de un ideal ciertamente moral en una vida virtuosa «según la naturaleza», es decir de manera conforme a la naturaleza profunda del sujeto humano (60).

62. Solamente la asunción de la dimensión metafísica de lo real puede dar a la ley natural su plena y completa justificación filosófica. La metafísica permite comprender que el universo no tiene en sí mismo la razón última de ser, y manifiesta la estructura fundamental de lo real: la distinción entre Dios, el mismo Ser subsistente, y los otros puestos por en la existencia. Dios es el Creador, la fuente libre y trascendente de todos los otros seres. Estos, reciben de él, «con medida, cálculo y peso» (*Sap* 11,20), la existencia según una naturaleza que los define. Las criaturas son, por tanto, la epifanía de una sabiduría creadora personal, de un *Logos* fundador que se expresa y manifiesta en ellas. «Cada criatura es verbo divino, porque es palabra de Dios», escribe San Buenaventura (61).

63. El Creador no es únicamente el principio de las criaturas, sino también el fin trascendente hacia el cual tienden por naturaleza. Por eso las criaturas poseen un dinamismo que les lleva a realizarse, cada una a su modo, en la unión con Dios. Tal dinámica es trascendente, en la medida de que procede de la ley eterna, es decir del plan de la divina providencia que existe en el espíritu del Creador (62). Pero es

también inmanente, porque no está impuesto desde el exterior de las criaturas, sino que está inscrito en su misma naturaleza. Las criaturas puramente materiales realizan espontáneamente la ley de su ser, mientras que las criaturas espirituales lo realizan de modo personal. En efecto, interiorizan los dinamismos que las definen y los orientan libremente hacia la propia y completa realización. Se formulan a sí mismas como normas fundamentales de su actuar moral –es la ley moral propiamente dicha- y se esfuerzan en realizarlas libremente. La ley natural se define por tanto, como una participación de la ley eterna (63). Está mediatizada, por una parte por las inclinaciones de la naturaleza, expresiones de la sabiduría creadora, y por otra, por la luz de la razón humana que interpreta y que es ella misma, a una participación creada a la luz de la inteligencia divina. La ética se presenta así, como una «teonomía participada» (64)

3.2 Naturaleza, persona y libertad

64. La noción de naturaleza es particularmente compleja y no es unívoca. En filosofía, el pensamiento griego de la *physis* juega un papel acertado. En él, la naturaleza designa el principio de identidad ontológica específica de un sujeto, esto es, su esencia, que se define como un conjunto de características inteligibles estables. Tal esencia toma el nombre de naturaleza sobre todo cuando es entendida como el principio interno del movimiento que orienta al sujeto hacia su realización. La noción de naturaleza no hace referencia a un dato estático, sino que significa el principio dinámico real del desarrollo del sujeto y de su actividad específica. La noción de naturaleza está formada sobre todo pensando en las realidades materiales y sensibles, pero no se limita a ese ámbito «físico» y se aplica analógicamente a las realidades espirituales.

65. La idea según la cual, los seres poseen una naturaleza, se impone al espíritu cuando ello quiere dar razón de la finalidad inmanente a los seres y de la regularidad que percibe en su modo de actuar y reaccionar (65). Considerar a los seres como naturaleza significa reconocerles una consistencia propia y afirmar que son centro relativamente autónomos en el orden del ser y del obrar, y no simplemente ilusiones o construcciones temporales de la conciencia. Estas «naturalezas» no son unidades ontológicas cerradas en sí mismas y simplemente yuxtapuestas la una a la otra. Actúan la una sobre la otra, teniendo entre ellas complejas relaciones de causalidad. En el orden espiritual, las personas entrelazan relaciones intersubjetivas. Las naturalezas forman una red y, en última instancia, un orden, es decir una serie unificada por la referencia a un principio (66).

66. Con el cristianismo la *physis* de los antiguos, es repensada e integrada en una visión más amplia y más profunda de la realidad. Por una parte, el Dios de la revelación cristiana, no es un simple componente del universo, un elemento del gran Todo de la naturaleza. Al contrario, es el Creador, trascendente y libre, del universo, En efecto, el universo finito no puede fundarse a sí mismo, sino que apunta hacia el misterio de un Dios infinito, que por amor lo ha creado *ex nihilo* y queda libre de intervenir en el curso de la naturaleza cada vez que quiera. Por otra parte, el misterio trascendente de Dios, se refleja en el misterio de la persona humana como imagen de Dios. La persona humana, es capaz de conocer y de amar; está dotada de libertad, es capaz de entrar en comunión con otros y está llamada por Dios a un destino que trasciende la finalidad de la naturaleza física. Ello se cumple en una libre y gratuita relación de amor con Dios que se realiza en la historia.

67. Con su insistencia en la libertad como condición de la respuesta del hombre a la iniciativa del amor de Dios, el cristianismo ha contribuido de manera determinante a poner en el puesto debido a la noción de persona en el discurso filosófico, así como, a tener una influencia decisiva sobre las doctrinas éticas. Además, la exploración teológica del misterio cristiano, ha llevado a una profundización muy significativa en el tema filosófico de la persona. Por una parte, la noción de persona sirve para señalar en su distinción, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo en el misterio infinito de la única naturaleza divina. Por otra parte, la persona es el punto en el que, respetando la distinción y la distancia entre las dos naturalezas, divina y humana, se establece la unidad ontológica del Hombre-Dios, Jesucristo. En la tradición teológica cristiana, la persona presenta dos aspectos complementarios. Por una parte, según la definición de Boecio, tomada de la teología escolástica, la persona es una «sustancia (subsistente) individual de naturaleza racional» (67). Ello nos conduce a la unicidad de un sujeto ontológico que, siendo de naturaleza espiritual, goza de una dignidad y de una autonomía que se manifiesta en la conciencia de sí y en la libre paternidad del

propio obrar. Por otra parte, la persona se manifiesta en su capacidad de entrar en relación: ejercita su acción en el orden de la intersubjetividad y de la comunión en el amor.

68. La persona no se opone a la naturaleza. Al contrario, naturaleza y persona son dos nociones que se completa, Por un aparte, cada persona humana es una realización única de la naturaleza humana entendida en sentido metafísico. Por otra parte, la persona humana, en las elecciones libres con las que responde en su concreto «aquí y ahora» a la propia vocación única y trascendente, asume las orientaciones dadas por su naturaleza. En efecto, la naturaleza pone las condiciones de ejercicio de la libertad e indica una orientación para la elección que la persona debe efectuar. Indagado la inteligibilidad de su naturaleza, la persona descubre así el camino de la propia realización.

3.3 La naturaleza, el hombre y Dios: de la armonía al conflicto

69. El concepto de ley natural supone la idea de que la naturaleza es para el hombre la portadora de un mensaje ético y constituye una norma moral implícita que la razón humana actualiza. La visión del mundo, dentro de la cual la doctrina de la ley natural se ha desarrollado y encuentra todavía hoy su sentido, implica la convicción razonada de que existe una armonía entre las tres sustancias, que son: Dios, el hombre y la naturaleza. Desde esta perspectiva, el mundo es percibido como un todo inteligible, unificado con una común referencia de los seres que lo forman, a un principio fundador, a un *Logos*. Más allá del *Logos* impersonal e inmanente, descubierto por el estoicismo y presupuesto de la ciencia moderna sobre la naturaleza, el cristianismo afirma que hay un *Logos* personal, trascendente y Creador. «No son los elementos del cosmos, las leyes de la materia las que, en definitiva, gobiernan el mundo y el hombre, sino que un Dios personal gobierna las estrellas, esto es, el universo; no son las leyes de la materia y de la evolución la última instancia, sino la razón, la voluntad, el amor –una Persona (68). El *Logos* divino personal –Sabiduría y Palabra de Dios- es o solo el Origen y el Modelo inteligible trascendente del universo, sino también aquello que lo mantiene en una unidad armoniosa y lo conduce hacia su fin (69). Con el dinamismo que el Verbo creador ha inscrito en lo íntimo de los seres, los orienta hacia su plena realización. Esta orientación dinámica, no es otra cosa que gobierno divino, que lleva a cabo en el tiempo el plan de la providencia, es decir de la ley eterna.

70. Cada criatura participa a su manera del *Logos*. El hombre, porque se define por la razón o *logos*, toma parte de modo eminente. En efecto, con la razón, está en grado de interiorizar libremente las intenciones divinas manifestadas en la naturaleza de las cosas. Él las formula para sí bajo la forma de una ley moral que inspira y orienta la propia acción. Desde esta perspectiva, el hombre no es «otro» de la naturaleza. Al contrario, establece con el cosmos un vínculo de familiaridad, fundamentado sobre una común participación del *Logos* divino.

71. Por diversos motivos históricos y culturales, que se recogen de modo particular en la evolución de las ideas durante la Alta edad media, tal visión del mundo ha perdido su preeminencia cultural. La naturaleza de las cosas ya no es más, ley, para el hombre moderno y no es tampoco una referencia para la ética. En el plano metafísico, la sustitución de los pensamientos sobre la univocidad del ser por los de la analogía del ser y después el nominalismo, han minado los fundamentos de la doctrina de la Creación como participación del *Logos* que daba razón de una cierta unidad entre el hombre y la naturaleza. El universo nominalista de Guillermo de Ockham se reduce a una yuxtaposición de realidades individuales sin profundidad, porque cada universo real, es decir, cada principio de comunión entre los seres, es denunciado como una ilusión lingüística. En el plano antropológico el desarrollo del voluntarismo y la correlativa exaltación de la subjetividad, definida como la libertad de la indiferencia frente a cada inclinación natural, han excavado un foso entre el sujeto humano y la naturaleza. Así, algunos mantienen que la libertad humana es esencialmente el mantener que no cuenta nada aquello que es el hombre por naturaleza. El sujeto debería por eso rechazar como insignificante aquello que no ha elegido personalmente, y decidir por sí mismo que cosa es ser hombre. El hombre siempre se ha comprendido a sí mismo como un «animal desnaturalizado», un ser antinatural que tanto más se afirma cuanto más se opone a la naturaleza. La cultura propia del hombre, es ahora definida no como una humanización o una transfiguración de la naturaleza con el espíritu, sino como una negación pura y simple de la naturaleza. El principal resultado de tal evolución ha sido la escisión de la realidad en tres esferas separadas, es más

opuestas: naturaleza, subjetividad humana y Dios.

72. Con el eclipsarse de la metafísica del ser, la única capaz de fundamentar sobre la razón, la unidad diferenciada de lo espiritual y de la realidad materia, y con el crecimiento del voluntarismo, el reino del espíritu ha sido radicalmente opuesto al reinado de la naturaleza. La naturaleza ya no es considerada como una epifanía del *Logos*, sino como « un otro » del espíritu. Ha sido reducida al ámbito de la corporeidad y de la estricta necesidad, y de una corporeidad sin profundidad, porque el mundo del cuerpo se identifica con lo extenso, ciertamente está regulada por leyes matemáticas inteligibles, pero privada de cualquier teleología o finalidad inmanente. La física cartesiana y después la física newtoniana han difundido la imagen de una materia inerte, que obedece pasivamente a las leyes del determinismo universal que el Espíritu divino le impone y que la razón humana puede conocer y apadrinar perfectamente (70). Solamente el hombre puede infundir un sentido y un proyecto en esta masa amorfa e insignificante que le manipula con la técnica para sus propios fines. La naturaleza deja de ser padre de la vida y de la sabiduría, para convertirse en el lugar en el que se afirma la potencia prometeica del hombre. Esta visión parece dar valor a la libertad humana, pero de hecho, oponiendo libertad a naturaleza, priva a la libertad humana de cualquier norma objetiva para su conducta. La conduce a la idea de una creación humana del todo arbitraria, hasta el más puro y simple nihilismo.

73. En este contexto, en el que la naturaleza no guarda ninguna racionalidad teleológica e inmanente y parece haber perdido la afinidad o parentesco con el mundo del espíritu, el paso del conocimiento de la estructura del ser al deber moral que del que no puede derivarse, llega a ser defectivamente imposible y cae bajo la crítica del « sofismo o paralogismo naturalista (*naturalistic fallacy*) », denunciada por David Hume y después por Edward Moore en su *Principia* (1903). En efecto, el bien está dividido en ser y verdad. La ética está separada de la metafísica.

74. La evolución en la comprensión de la relación del hombre con la naturaleza se traduce seguramente en el renacimiento de un dualismo antropológico radical que opone el Espíritu al cuerpo, porque el cuerpo es en cierto modo la « naturaleza » en cada uno de nosotros (71). Tal dualismo se manifiesta en el rechazo a reconocer cualquier significación humana y ética en las inclinaciones naturales que preceden las elecciones de la razón individual. El cuerpo, realidad juzgada como extraña a la subjetividad, se convierte en un puro « tener », un objeto manipulado por la técnica en función de los intereses de la subjetividad individual (72).

75. Además, al surgir una concepción de la metafísica en la que la acción humana y la acción divina entran en concurrencia, porque son entendidas de modo unívoco y puestas, de modo torcido, sobre el mismo plano, la afirmación, legítima de la autonomía del sujeto humano implica que Dios sea excluido de la esfera de la subjetividad humana. Cada referencia a una normativa proveniente de Dios o de la naturaleza como expresiones de la sabiduría de Dios, esto es, cada « heteronomía », es percibida como una amenaza para la autonomía del sujeto. La noción de ley natural aparece entonces incompatible con la auténtica dignidad del sujeto.

3.4 El camino hacia una reconciliación

76. Para dar todo su sentido y toda su fuerza a la noción de ley natural como fundamento de una ética universal, es preciso volver la mirada a la sabiduría, de orden propiamente metafísico, capaz de abrazar simultáneamente a Dios, al cosmos y a la persona humana para reconciliarlos en la unidad analógica del ser, gracias a la idea de creación como participación.

77. Antes de nada, es esencial desarrollar una idea no concurrente con la articulación de la causalidad divina y la libre actividad del sujeto humano. El hombre se realiza a sí mismo insertándose libremente en la acción providencial de Dios, y no oponiéndose a ella. Debe descubrir con la razón y después asumir y conducirse libremente a realizaciones y dinamos profundos que definen la naturaleza. En efecto, la libertad supone que la voluntad humana sea « puesta bajo presión » por el deseo natural de bien y del fin último. El libre arbitrio se ejercita entonces en la elección de los objetos finitos que permiten alcanzar ese fin. En la relación con estos bienes, los cuales ejercen una atracción, que no es determinante, la persona

conserva la paternidad de la propia elección por su apertura innata al Bien absoluto. La libertad no es por tanto un absoluto auto-creación de sí mismo, sino una propiedad eminente de cada hombre.

78. Una filosofía de la naturaleza que tenga en cuenta la profundidad inteligible del mundo sensible y, sobre todo, una metafísica de la creación, permiten después superar la tentación dualista y gnóstica de quitar a la naturaleza la significación moral. Desde este punto de vista, es necesario superar la mirada reductiva con que la cultura técnica dominante lleva a poner sobre la naturaleza, para redescubrir el mensaje moral del que es portadora como obra del *Logos*.

79. Sin embargo, la rehabilitación de la naturaleza humana y de la corporeidad en la ética no puede equivaler a un cierto «fisicismo». En efecto algunas posiciones moderna de la ley natural han negado gravemente la necesaria integración de las inclinaciones naturales en la en la unidad de la persona. Descuidando la consideración de la unidad de la persona humana, se absolutizan las inclinaciones naturales de las diversas «partes» de la naturaleza humana, poniéndolas unas junto a otras sin jerarquizarlas y tratando de integrarlas en la unidad del proyecto global del sujeto. Explica Juan Pablo II, «las inclinaciones naturales no adquieren una cualidad moral, si no es por su relación con la persona humana y su realización auténtica» (73). Hoy, por tanto, se necesita tener presentes las dos verdades juntas. Por una parte, el sujeto humano no es una unión o una yuxtaposición de inclinaciones naturales diversas y autónomas, sino que es un todo sustancial y personal llamado a responder al amor de Dios y a unificarse mediante una orientación reconocida hacia un fin último, que jerarquiza los bienes parciales manifestados en las diversas tendencias naturales. Tal unificación de las tendencias naturales en función de los fines superiores del espíritu, esto es, tal humanización de los dinamismos inscritos en la naturaleza humana, no constituye de hecho una violencia hacia ellos. Al contrario, es la realización de una promesa ya inscrita en ellos (74). Por ejemplo, el alto valor espiritual que se manifiesta en el don de sí en el amor recíproco de los esposos, está ya inscrito en la naturaleza misma del cuerpo sexuado, que encuentra en esta realización espiritual su última razón de ser. Por otra parte, en este todo orgánico, cada parte conserva un significado propio e irreducible, del que la razón debe tener en cuenta en la elaboración del proyecto global de la persona. La doctrina de la ley moral natural, debe afirmar el papel central de la razón en realización de un proyecto de vida propiamente humano, y junto a esto, la consistencia y el significado propio de los dinamismos naturales pre-rationales (75).

80. El significado moral de los dinamismos naturales pre-rationales sale a la luz en la enseñanza sobre los pecados contra natura. Ciertamente, cada pecado es contra la naturaleza en cuanto que se opone a la recta razón y obstaculiza el desarrollo auténtico de la persona humana. Sin embargo, algunos comportamientos son considerados de modo especial pecados contra natura en la medida en que contradicen más directamente el sentido objetivo de los dinamismos naturales que la persona debe asumir en la unidad de su vida moral (76). Así, el suicidio deliberado y querido va contra la inclinación natural a conservar y hacer fructificar la propia existencia. También algunas prácticas sexuales se oponen directamente a la finalidad inscrita en el cuerpo sexuado del hombre. Por eso contradicen también los valores interpersonales que deben promover una vida sexual responsable y plenamente humana.

81. El riesgo de absolutizar la naturaleza, reducida a puro componente físico o biológico, y descuidar la propia vocación intrínseca a estar integrado en un proyecto espiritual, amenaza hoy a algunas tendencias radicales del movimiento ecológico. El disfrute irresponsable de la naturaleza por parte de los hombres, que buscan únicamente el provecho económico y el peligro que esto lleva consigo para la biosfera, golpean justamente las conciencias. Sin embargo, la «ecología profunda (*deep ecology*)» constituye una reacción excesiva. Esta sostiene una supuesta igualdad de las especies de los vivientes, sin reconocer un papel particular al ser humano, y eso, paradójicamente, debilita la responsabilidad del hombre en relación con la biosfera de la que forma parte. De manera más radical, algunos llegan a considerar al ser humano como un virus destructor que afectaría a la integridad de la naturaleza, y rechazan el significado y el valor en la biosfera. Se alcanza entonces una especie de totalitarismo que excluye la existencia humana en su especificidad y condena el legítimo progreso humano.

82. No se puede dar una respuesta adecuada a los interrogantes complejos de la ecología, si no es dentro del cuadro de una comprensión más profunda de la ley natural, que de valor a la ligazón entre la persona

humana, la sociedad, la cultura y el equilibrio de la esfera bio-física en la cual se encarna la persona humana. Una ecología integral debe promover aquello que es específicamente humano, valorando al mismo tiempo el mundo de la naturaleza en su integridad física y biológica. En efecto, también el hombre como ser moral que busca la verdad y los bienes últimos, trasciende el propio ambiente inmediato, lo hace aceptando la misión especial de velar sobre el mundo natural y de vivir en armonía con él, de defender los valores vitales sin los cuales no pueden mantenerse ni la vida humana ni la biosfera de este planeta (77). Tal ecología integral interpela a todo ser humano y toda comunidad divisoando una nueva responsabilidad.

Capítulo cuarto: la ley natural y la ciudad

4.1 La persona y el bien común

83. Afrontando el orden político de la sociedad, entramos en el espacio regulado por el derecho. En efecto, el derecho aparece cuando más personas entran en relación. El paso de la persona a la sociedad, ilumina la distinción esencial entre ley natural y derecho natural.

84. La persona está en el centro del orden político y social porque es un fin y no un medio. La persona es un ser social por naturaleza, no por elección o en virtud de una pura convención contractual. Para realizarse en cuanto persona tiene necesidad del entrelazamiento de relaciones con otras personas. Se encuentra así en el centro de una red formada por círculos concéntricos: la familia, el ambiente en el que vive y el trabajo, la comunidad de vecinos, la nación y en fin, la humanidad (78). La persona saca de cada uno de estos círculos los elementos necesarios para el propio crecimiento, y al mismo tiempo contribuye a su perfeccionamiento.

85. Porque los seres humanos tienen vocación de vivir en sociedad con otros, tienen en común un conjunto de bienes a conseguir y de valores a defender. Es lo que se llama el «bien común». Si la persona es un fin en sí mismo, la sociedad tiene el fin de promover, consolidar y desarrollar su bien común. La búsqueda del bien común permite a la ciudad, movilizar las energías de todos sus miembros. En un primer nivel, el bien común se puede entender como el conjunto de las condiciones que permiten a la persona ser siempre más persona humana (79). Al articularse en sus aspectos externos –economía, seguridad, justicia social, educación, acceso al trabajo, búsqueda de lo espiritual y otros-, el bien común es siempre un bien humano (80). En un segundo nivel, el bien común es aquello da una finalidad al orden político y a la misma ciudad. Bienes de todos y de cada uno en particular, es lo que explica la dimensión comunitaria del bien humano. Las sociedades pueden definirse por el tipo de bien común que intentan promover. En efecto, si se trata de exigencias esenciales al bien común de cada sociedad, la visión del bien común se mezcla con la misma sociedad, en función de la concepción de la persona, de la justicia y del papel del poder público.

4.2 La ley natural, medida del orden político

86. La sociedad organizada con la mirada puesta en el bien común de sus miembros, responde a una exigencia de la naturaleza social de la persona. La ley natural aparece entonces como el horizonte normativo en el cual el orden político está llamado a desenvolverse. Ella define el conjunto de los valores que aparecen como humanizantes para una sociedad. Cuando esto se lleva al ámbito social y político, los valores no pueden ser ya más de naturaleza privada, ideológica o confesional, ya que afectan a todos los ciudadanos. Esos expresan, no un vago consenso entre ellos, sino que se fundamentan sobre las exigencias de su común humanidad. Con el fin de que la sociedad cumpla correctamente la propia misión de servicio a la persona, debe promover la realización de sus inclinaciones naturales. La persona es anterior a la sociedad, y la sociedad es humanizante solamente si responde a las expectativas inscritas en la persona en cuanto ser social.

87. Tal orden natural de la sociedad al servicio de la persona está compuesto, según la doctrina social de la iglesia, de cuatro valores que derivan de las inclinaciones naturales del ser humano y que diseñan los contornos del bien común que la sociedad debe perseguir, es decir: La libertad, la verdad, la justicia y la solidaridad (81). Estos cuatro valores se corresponden a las exigencias de un orden ético conforme a la ley natural. Si una de esta falta, la ciudad tenderá a la anarquía o al reinado del más fuerte. La libertad es la primera condición de un orden político humanamente aceptable. Sin la libertad de poder seguir la propia conciencia, de expresar las propias opiniones y de perseguir los propios proyectos, no hay una ciudad humana, porque la búsqueda de los bienes privados debe articularse siempre hacia la promoción del bien común de la ciudad. Sin la búsqueda y el respeto de la verdad, no hay sociedad sino la dictadura del más fuerte. La verdad, que no es propiedad de nadie, está en grado de hacer converger a los seres humanos hacia objetivos comunes. Si la verdad no se impone por sí misma, el más hábil impone «su» verdad. Sin justicia no hay sociedad, sino el reino de la violencia. La justicia es el bien más alto que la ciudad puede procurarse. Supone que se busque siempre aquello que es justo, y que el derecho sea aplicado con atención al caso particular, porque la equidad es lo más elevado de la justicia.

En fin, es necesario que la sociedad se regule de modo solidario, asegurando la ayuda recíproca y la responsabilidad por la suerte de los otros y haciéndolo de modo que los bienes de los que dispone la sociedad puedan responder a las necesidades de todos.

4.3 De la ley natural al derecho natural

88. La ley natural (*lex naturalis*) se expresa como derecho natural (*ius naturale*) cuando se tratan las relaciones de justicia entre los seres humanos: relaciones entre las personas físicas y morales, entre las personas y el poder público, de todos como la ley positiva. Se pasa de la categoría antropológica de la ley natural a la categoría jurídica y política de la organización de la ciudad. El derecho natural es la medida inherente al acuerdo entre los miembros de la sociedad. Es la regla y la medida inmanente de las relaciones humanas interpersonales y sociales.

89. El derecho no es arbitrario: la exigencia de justicia, que deriva de la ley natural, es anterior a la formulación y emanación del derecho. No es el derecho el que decide que cosa es justa. Ni siquiera la política es arbitraria: las normas de la justicia no son el resultado de un contrato establecido entre los hombres, sino que provienen sobre todo de la naturaleza misma de los seres humanos. El derecho natural es el engarce de las leyes humanas a la ley natural. Es el horizonte en función del cual el legislador humano debe regularse a la hora de emanar normas, en su misión de servicio al bien común. En este sentido, esto honra la ley natural, inherente a la humanidad del hombre. Al contrario, cuando el derecho natural es negado, la sola voluntad del legislador hace la ley. Entonces el legislador no es ya el intérprete de lo que es justo y bueno, sino que se atribuye la prerrogativa de ser el criterio último de lo justo.

90. El derecho positivo debe esforzarse en poner por obra las exigencias del derecho natural. Ya sea a modo de conclusión (el derecho natural prohíbe el homicidio, el derecho positivo prohíbe el aborto), ya sea como determinación (el derecho natural manda castigar a los culpables, el derecho positivo penal determina las penas a aplicar para cada categoría de delitos) (82). En cuanto que derivan verdaderamente del derecho natural y por tanto de la ley eterna, las leyes humanas positivas obligan en conciencia. En caso contrario no obligan. «Si la ley no es justa, no es ley» (83). Las leyes positivas pueden, es más, deben cambiar para permanecer fieles a su propia vocación. En efecto, por una parte, existe un progreso de la razón humana que, poco a poco, es más consciente de lo que se adapta mejor al bien de la comunidad, por otra parte, las condiciones históricas de la vida de las sociedades se modifica (para bien o para mal) y las leyes se deben adaptar (84). Así el legislador debe determinar lo que es justo en el momento concreto de las situaciones históricas (85).

92. Los derechos naturales son medidas de las relaciones humanas anteriores a la voluntad del legislador. Estos, son dados porque los hombres viven en sociedad. El derecho natural es aquello que es naturalmente justo antes de cada formulación legal. Se expresa particularmente en los derechos subjetivos de la persona como el derecho al respeto de la propia vida, a la integridad de la persona, a la libertad religiosa, a la libertad de pensamiento, el derecho a formar una familia y de educar a los hijos según las

propias convicciones, el derecho de asociarse con otros, de participar en la vida de la colectividad... Estos derechos, a los cuales el pensamiento contemporáneo atribuye gran importancia, tienen su fuente, no en los deseos fluctuantes de los individuos, sino en la estructura misma de los seres humanos y de sus relaciones humanizadoras. Los derechos de la persona humana surgen, por tanto, del justo orden que debe reinar en las relaciones entre los hombres. Reconocer estos derechos naturales del hombre, significa, reconocer el orden objetivo de las relaciones humanas fundadas sobre la ley natural.

4.5 El orden político no es el orden escatológico

93. En la historia de las sociedades humanas, a menudo el orden político ha sido entendido como el reflejo de un orden trascendente y divino. Así, los antiguos cosmólogos fundamentaban y justificaban una teología política en la cual el soberano aseguraba la unión entre el cosmos y el universo humano. Se trataba de hacer entrar al universo de los hombres en la armonía preestablecida del mundo. Con la aparición del monoteísmo bíblico, el universo es entendido como obediente a las leyes que el Creador le ha dado. El orden de la ciudad se alcanza cuando son respetadas las leyes de Dios, del resto inscrito en los corazones. A la larga, han prevalecido en la sociedad, formas de teocracia que se organizaban según los principios y valores sacados de los libros de los santos. No había distinción entre la esfera de la revelación religiosa y la esfera de la organización de la ciudad. Pero la Biblia ha desacralizado el poder humano, aunque varios siglos de ósmosis teocrática, en ambiente cristiano, han oscurecido la distinción esencial entre orden político y orden religioso. A este propósito, es necesario distinguir bien la situación de la primera alianza, en la que la ley divina dada por Dios era también la ley del pueblo de Israel, y la de la nueva alianza, que introduce una distinción y una relativa autonomía entre el orden religioso y el político.

94. La revelación bíblica invita a la humanidad a considerar que el orden de la creación es un orden universal en el que participa toda la humanidad, y que tal orden es accesible a la razón. Cuando hablamos de ley natural, se trata del orden querido por Dios y comprendido en la naturaleza humana. La Biblia pone una distinción entre este orden de la creación y el orden de la gracia, a la cual se accede por la fe en Cristo. Ahora, el orden de la ciudad no es este orden definitivo y escatológico. El ámbito de la política no es aquel de la ciudad celeste, don gratuito de Dios. Esto deriva del orden imperfecto y transitorio en el que viven los hombres, en cuando avanzan hacia su realización en el devenir de la historia. Según San Agustín, lo propio de la ciudad terrestre es estar mezclados: viven los justos y los injustos, los creyentes y los no creyentes (86). Deben vivir temporalmente juntos según las exigencias de su naturaleza y la capacidad de su razón.

95. El estado no puede erigirse en poseedor del sentido último. No puede imponer una ideología global, ni una religión (tampoco laica), ni un pensamiento único. El ámbito de sentido último, en la sociedad civil, es asumido por las organizaciones religiosas, por las filosofías y por la espiritualidad; estas deben contribuir al bien común, reforzar el vínculo social y promover los valores universales que fundamentan el mismo orden político. Esto no significa transportar sobre la tierra el reino de Dios que vendrá. Lo puede anticipar con sus progresos en el ámbito de la justicia, de la solidaridad y de la paz. No puede querer instaurarlo con la constricción.

4.6 El orden político es un orden temporal y racional

96. Si el orden político no es el ámbito de la verdad última, debe sin embargo estar abierto a la continua búsqueda de Dios, de la verdad y de la justicia. La «legítima y sana laicidad del Estado» (87) consiste en la distinción entre el orden sobrenatural de la fe teológica y el orden político. Este último no se puede jamás confundir con el orden de la gracia al que los hombres son llamados a adherirse libremente. Está ligado más bien a la ética humana universal inscrita en la naturaleza humana. La ciudad debe así procurar a las personas que la componen aquello que es necesario para la plena realización de su vida humana., y esto incluye algunos valores espirituales y religiosos, como la libertad para los ciudadanos para decidir en relación al Absoluto y a los bienes supremos. Pero la ciudad, cuyo bien común es de naturaleza temporal, no puede procurar los bienes sobrenaturales, que son de otro orden.

97. Si Dios y toda trascendencia debiera ser excluido del horizonte de la política, no quedaría más que el poder del hombre sobre el hombre. En efecto, el orden político ha sido presentado muchas veces como el horizonte último del sentido para la humanidad. Las ideologías y los regímenes totalitarios han demostrado que tal orden político, sin un horizonte de trascendencia, no es humanamente aceptable. Esta trascendencia está ligada a aquella que nosotros llamamos ley natural.

98. La ósmosis político-religiosa del pasado, como las experiencias totalitarias del siglo XX, han llevado, gracias a una sana reacción, a reevaluar hoy, el papel de la razón en la política, confiando así una nueva pertinencia al discurso aristotélico-tomista sobre la ley natural. La política esto es, la organización de la ciudad y la elaboración de sus proyectos colectivos, deriva del orden natural y debe actuar en un debate racional abierto a la trascendencia.

99. La ley natural que está en la base del orden social y político exige una adhesión no de fe sino de la razón. Ciertamente la misma razón está a menudo oscurecida por las pasiones, por intereses contradictorios, por prejuicios. Pero la constante referencia a la ley natural produce una continua purificación de la razón. Solamente así, el orden político evita la insidia de lo arbitrario, de los intereses particulares, de la mentira organizada, de la manipulación de los espíritus. La referencia a la ley natural retiene al Estado de ceder a la tentación de absorber a la sociedad civil y de someter a los hombres a una ideología. Ello evita el llegar a un estado providente que prive a las personas y a las comunidades, de toda iniciativa y les irresponsabilice. La ley natural contiene la idea del Estado de derecho que se estructura según el principio de subsidiaridad, respetando las personas y los cuerpos intermedios y regulando sus interacciones (88)

100. Los grandes mitos políticos han sido enmascarados con la introducción de la regla de la racionalidad y el reconocimiento de la trascendencia del Dios del amor que prohíbe adorar el orden político instaurado en la tierra. El Dios de la Biblia ha querido el orden de la creación para que todos los hombres, de conformidad a la ley que les es inherente, puedan buscarlo libremente y, después de haberlo encontrado, proyecten sobre el mundo la luz de la gracia que es su cumplimiento.

Capítulo quinto:

Jesucristo, plenitud de la ley natural

101. La gracia no destruye la naturaleza sino que la restaura, la conforta y la conduce a su plena realización. Por eso, aunque si la ley natural es una expresión de la razón común para todos los hombres y puede ser presentada de modo coherente y verdadero en el plano filosófico, no es extraña al orden de la gracia. Sus exigencias están presentes y operativas en los diversos estados teológicos que atraviesa una humanidad comprometida en la historia de la salvación.

102. El diseño de la salvación del que el Padre eterno tiene la iniciativa, se realiza con la misión del Hijo que da a los hombres la nueva Ley, la Ley del Evangelio, que consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo que actúa en el corazón de los creyentes para santificarlos. La Ley nueva tiene ante todo a procurar a los hombres, la participación en la comunión trinitaria de las personas divinas, pero, al mismo tiempo, asume y realiza de modo eminente la ley natural. De un lado, esta, reclama claramente las exigencias que puede ser oscurecidas por el pecado y la ignorancia. Por otro lado, liberándole de la ley del pecado, a causa del cual «está en mí el deseo del bien, pero no la capacidad de hacerlo» (*Rm 7, 18*) da a los hombres la efectiva capacidad de superar el egoísmo para llevar a cabo las exigencias humanizantes de la ley natural.

5.1 El «Logos» encarnado, Ley viva

103. Gracias a la luz natural de la razón, que es una participación de la Luz divina, los hombres están en grado de escrutar el orden inteligible del universo para descubrir la expresión de la sabiduría, de la belleza,

y de la bondad del Creador. A partir de este conocimiento pueden introducirse en tal orden con su actuar moral. Ahora, gracias a una mirada más profunda sobre el diseño de Dios, del cual el acto creador es el preludeo, la Escritura enseña a los creyentes que este mundo ha sido creado en el *Logos*, por él y para él, el Verbo de Dios, el Hijo predilecto del Padre, la Sabiduría increada, y que el mundo tiene en él la vida y la subsistencia. En efecto, el Hijo es «imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él (*en auto*) fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles [...] Todas las cosas han sido creadas por medio de él (*di' auton*) y pensando en él (*eis auton*). El es anterior a todo y todas las cosas subsisten en él (*en auto*)» (*Col 1,15-17*) (89). El *Logos* es por tanto la clave de la creación. El hombre creado a imagen de Dios, lleva dentro de sí una impronta especial de este *Logos* personal. Por eso es llamado a ser conforme e identificado con el Hijo, «el primogénito entre muchos hermanos» (*Rom 8, 29*)

104. Pero como consecuencia del pecado, el hombre ha hecho un mal uso de su libertad y se alejan de la fuente de la sabiduría, haciendo esto, ha falseado el conocimiento que podía tener del orden objetivo de las cosas, también en el plano natural. Los hombres, sabiendo que sus obras son malas, odian la luz y elaboran falsas teorías para justificar sus pecados (90). Así la imagen de Dios en el hombre se encuentra gravemente oscurecida. Aunque su naturaleza le reenvía todavía a una realización en Dios más allá de sí mismos (la criatura no puede pervertirse hasta el punto de no reconocer más los testimonios que el Creador ofrece de sí mismo en la creación), de hecho, los hombres están tan gravemente dañados por el pecado que no reconocen el sentido profundo del mundo y lo interpretan en términos de placer, de dinero y de poder.

105. Con su encarnación salvífica, el *Logos*, asumiendo una naturaleza humana, ha restaurado la imagen de Dios y ha restituido el hombre a sí mismo. Así Jesucristo, nuevo Adam, lleva a cumplimiento el diseño originario del Padre sobre el hombre y por tanto revela al hombre a sí mismo: «En realidad, solamente en el Misterio del Verbo encarnado encuentra la luz el misterio del hombre. Adán, el primer hombre era figura de aquel futuro y de Cristo Señor. Cristo, que es el nuevo Adán, cuando revela el misterio del Padre y de su amor, desvela plenamente el hombre al hombre y le hace saber su altísima vocación. [...] “El es imagen del Dios invisible” (*Col 1,15*). Es el hombre perfecto que ha restituido a los hijos de Adán la semejanza con Dios, deformada enseguida, a los inicios, a causa del pecado. Porque en él, la naturaleza humana ha sido asumida, sin que por esto quedara aniquilada, por eso mismo aquella ha sido también en nosotros, elevada a una dignidad sublime» (91). Jesucristo manifiesta entonces en su persona, una vida humana ejemplar, plenamente conforme a la ley natural. De ahí que él es el criterio último para descifrar correctamente cuales son los deseos naturales auténticos del hombre, cuando no están cegados por la distorsión introducida por el pecado y por las pasiones desordenadas.

106. La encarnación del Hijo ha sido preparada en la economía de la Ley antigua, signo del amor de Dios por su pueblo Israel. Según algunos Padres, uno de los motivos por los que Dios ha dado a Moisés una ley escrita, fue el de recordar a los hombres las exigencias de la ley naturalmente escrita en sus corazones pero parcialmente oscurecida y cancelada por el pecado (92). Esta Ley que el judaísmo ha identificado con la Sabiduría preexistente que preside los destinos del universo (93), ponía así ante los ojos de los hombres marcados por el pecado, la práctica concreta de la verdadera sabiduría, que consiste en el amor a Dios y al prójimo. Aquella, contenía los preceptos litúrgicos y jurídicos positivos y también las prescripciones morales, resumidas en el Decálogo, que correspondían a las implicaciones de la ley natural. Así la tradición cristiana ha visto en el Decálogo, una expresión privilegiada y siempre válida de la ley natural (94).

107. Jesucristo no ha «venido para abolir sino para dar pleno cumplimiento» a la Ley (*Mt. 5,17*) (95). Como aparece en los textos evangélicos, Jesús «enseñaba como alguien que tiene autoridad y no como los escribas» (*Mc 1, 22*) y no se dedicaba a relativizar, o a abolir, algunas disposiciones particulares y de la época, de la Ley, sino que ha confirmado su contenido esencial y, en su persona, ha llevado a la perfección, la práctica de la Ley, asumiendo por amo los diversos tipos de preceptos –morales, culturales y judiciales- de la Ley mosaica, que corresponden a las tres funciones de profeta, sacerdote y rey. San Pablo afirma que Cristo es el fin el fin (*telos*) de la Ley (*Rom 10, 4*). *Telos* tiene aquí un doble sentido. Cristo es el «fin» de la Ley, en el sentido de que la Ley es un medio pedagógico que debía conducir a los

hombres hacia Cristo, pero además para todos aquellos que por la fe viven en él en el Espíritu del amor, Cristo «pone un término» a las obligaciones positivas de la Ley añadidas a las exigencias de la Ley natural (96).

108. En efecto, Jesús ha valorado de diversas maneras el primado ético de la caridad que une inseparablemente el amor de Dios y el amor del prójimo (97). La caridad es el «mandamiento nuevo» (*Jn* 13, 34) que recapitula toda la Ley y da la clave de interpretación: «De estos dos mandamientos dependen toda la Ley y los profetas» (*Mt* 22,40). Revela también el sentido profundo de la regla de oro. «No hacer a nadie aquello que no quieres que te hagan a ti» (*Tb* 4,15) llega a ser con Cristo el mandamiento del amor sin límites. El contexto en el que Jesús cita la regla de oro determina profundamente la comprensión. Se encuentra en el centro de una sección que se inicia con el mandamiento: «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a aquellos que os odian» y culmina con la exhortación: «Sed misericordiosos como es misericordioso como vuestro Padre celestial» (98). Más allá de una regla de justicia conmutativa, adquiere la forma de un desafío: invita a tomar la iniciativa de un amor que es don de sí. La parábola del buen samaritano es característica de esta aplicación cristiana de la regla de oro: el centro de intereses pasa del cuidado de uno mismo al cuidado del otro (99). Las bienaventuranzas y el sermón de la montaña explican el modo en el que se debe vivir el mandamiento del amor, en la gratuidad y en el sentimiento por el otro, elementos propios de la nueva perspectiva asumida por el amor cristiano. Así, la práctica del amor supera toda clausura y todo límite. Adquiere una dimensión universal y una fuerza inigualable porque hace a la persona capaz de hacer aquello que sería imposible sin el amor.

109. Pero sobre todo en el misterio de su santa Pasión Jesús lleva a cumplimiento la ley del amor. Que como Amor encarnado, revela de modo plenamente humano, qué cosa es el amor y ello qué implica: dar la vida por aquellos que se aman (100). «Después de haber amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin» (*Jn* 13,1). Por la obediencia de amor al Padre y por el deseo de su gloria que consiste en la salvación de los hombres, Jesús acepta el sufrimiento y la muerte en la Cruz a favor de los pecadores. La persona misma de Cristo, *Logos* y Sabiduría encarnados, se convierten así en ley viviente, la norma suprema para toda ética cristiana. La *séquela Christi*, la *imitatio Christi* son los caminos concretos para realizar la Ley en todas sus dimensiones.

5.2 El Espíritu Santo y la nueva Ley de Libertad

110. Jesucristo no es sólo un modelo ético para imitar, sino que con su misterio y en su misterio pascual, es el Salvador que da a los hombres la posibilidad real de llevar a cabo la ley del amor. En efecto, el misterio pascual culmina en el don del Espíritu Santo, el Espíritu de amor común al Padre y al Hijo, que une a los discípulos entre ellos, a Cristo y al final al Padre, «Porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo» (*Rom* 5,5), el Espíritu Santo se convierte en el principio interior y la regla suprema de la acción de los creyentes. Hace que ellos cumplan espontáneamente y de modo justo, todas las exigencias del amor. «Caminad según el Espíritu y no seréis llevados a satisfacer los deseos de la carne» (*Gal* 5, 16). Así se cumple la promesa: « Os daré un corazón nuevo, pondré dentro de vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vosotros el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu dentro de vosotros y os haré vivir según mi ley y os haré observar y poner en práctica mis normas» (*Ez* 36, 36-37) (101)

111. La gracia del Espíritu Santo constituye el elemento principal de la nueva Ley o Ley del Evangelio (102). La predicación de la Iglesia, la celebración de los sacramentos, las disposiciones tomadas por la Iglesia para favorecer entre sus miembros el desarrollo de la vida del Espíritu están totalmente referidas al crecimiento personal de todo creyente, en la santidad y el amor. Con la nueva Ley, que es una ley esencialmente interior, «la ley perfecta, la ley de la libertad» (*St* 1,25) el deseo de autonomía y de libertad en la verdad que está presente en el corazón del hombre, alcanza aquí, la más perfecta realización. Desde lo más íntimo de la persona, donde Cristo está presente y que el Espíritu Santo transforma, nace su obrar moral (103). Pero esta libertad está al servicio del amor: «Vosotros hermanos, en efecto, estáis llamados a la libertad. Pero que esta libertad no degenera en un pretexto para la carne; mediante el amor estáis al servicio los unos de los otros». (*Gal* 5,13).

112. La nueva Ley del Evangelio incluye, asume y lleva a plenitud, las exigencias de la ley natural. Las orientaciones de la ley natural nos son instancias normativas externas respecto a la nueva Ley. Son un parte constitutiva de esta, se dirige y secunda y se ordena al elemento principal que es la gracia de Cristo (104). Por eso, es a la luz de la razón iluminada por la fe viva, como el hombre reconoce mejor las orientaciones de la ley natural, que le indican la vía del pleno desarrollo de su humanidad. Así, la ley natural, por una parte, mantiene «un ligamen fundamental con la nueva ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús, por otra, ofrece una amplia base de diálogo con las personas con otra orientación o de otra formación, con el fin de buscar el bien común.

Conclusiones

113. La Iglesia católica, consciente de la necesidad para los hombres de investigar juntos las reglas de un vivir juntos la justicia y la paz, desea compartir con las religiones las sabidurías y las filosofías de nuestro tiempo, los recursos del concepto de ley natural. Llamamos ley natural al fundamento de una ética universal que tratamos de recoger de las observaciones y de las reflexiones sobre nuestra común naturaleza humana. Es la ley moral inscrita en el corazón de los hombres de la cual, la humanidad es más consciente a medida que avanza nuestra historia. Esta ley natural no tiene nada de estático en su expresión; no consiste en una lista de preceptos definitivos e inmutables. Es una fuente de inspiración que está continuamente brotando en la búsqueda de un fundamento objetivo para una ética universal.

114. Nuestra convicción de fe es que Cristo revela la plenitud de lo humano realizándola en su persona. Pero tal revelación, por cuanto específica, reúne y confirma elementos que estaban presentes en el pensamiento racional de las sabidurías de la humanidad. El concepto de ley natural es sobre todo filosófico y, como tal, permite un diálogo que, en el respeto de las convicciones religiosas de cada uno, apela a aquello que hay de universalmente humano en todo ser humano. Un intercambio en el plano de la razón es posible cuando se trata de experimentar y de decir lo que es común a todos los hombres dotados de razón y de establecer las exigencias de la vida en sociedad.

115. El descubrimiento de la ley natural responde a la búsqueda de una humanidad que siempre se ha esforzado en darse reglas para la vida moral y para la vida en sociedad. Esta vida en sociedad hace referencia a un arco de relaciones que desde la célula familiar hasta las relaciones familiares, pasando por la vida económica, la sociedad civil, la comunidad política. Para poder ser reconocido por todos los hombres en todas las culturas, las normas del comportamiento en sociedad deben tener su fuente en la misma persona humana, en sus necesidades, en sus inclinaciones. Tales normas elaboradas por la reflexión y sostenidas por el derecho, pueden entonces ser interiorizadas por todos. Después de la segunda guerra mundial, las naciones de todo el mundo han sabido darse una *Declaración universal de los derechos del hombre*, la cual sugiere implícitamente que la fuente de los derechos humanos inalienables, se encuentra en la dignidad de cada persona humana. El presente estudio no tiene otra finalidad que ayudar a reflexionar sobre esta fuente de la moralidad personal y colectiva.

116. Ofreciendo nuestra contribución para la búsqueda de una ética universal, y proponiendo un fundamento racionalmente justificable, deseamos invitar a los expertos y a los portavoces de las grandes tradiciones religiosas, sapienciales y filosóficas de la humanidad a llevar a cabo un trabajo análogo a partir de sus fuentes, para llegar a un reconocimiento común de normas morales universales fundadas sobre una aproximación racional a la realidad. Este trabajo es necesario y urgente. Debemos llegar a decirnos, más allá de nuestras convicciones religiosas y de la diversidad de nuestros presupuestos culturales, cuales son los valores fundamentales para nuestra común humanidad, de modo que trabajemos juntos para promover comprensión, reconocimiento recíproco y cooperación pacífica entre todos los componentes de la familia humana.

Notas

* NOTA PRELIMINAR . El tema «En Busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley» ha sido presentado para el estudio de la Comisión Teológica Internacional. Para preparar este estudio se formó una subcomisión compuesta por Exmo. mons. Roland Minnerath, de los Reverendísimos profesores: p. Serge-Thomas Bonino OP (presidente de la Subcomisión), Geraldo Luis Borges Hackmann, Pierre Gaudette, Tony Kelly Csr, Jean Liesen, John Michael McDermott SI, de los profesores Johannes Reiter y Barbara Hallensleben, con la colaboración de s.e. mons. Luis Ladaria SI, secretario general. La discusión general tuvo lugar con ocasión de la sesión plenaria de la misma CTI, celebrada en Roma, en el mes de octubre del 2006 y del 2007 y en diciembre 2008. El documento ha sido aprobado por unanimidad en la Comisión en la sesión del 16 de diciembre de 2008 y ha sido propuesto a su presidente el cardenal William J. Levada, que ha dado su aprobación para la publicación.

Notas

(1) Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, proemio, n.1

(2) Cfr *Ez 36, 26*

(3) Juan Pablo II, *Discurso del 5 octubre 1995 a la Asamblea general de las Naciones Unidas por la celebración del 50º aniversario de su fundación*, en *Insegnamenti di Juan Pablo II. XVIII/2, 1995*, Ciudad del Vaticano, 1998, 732

(4) Cfr Benedicto XVI, *Discurso del 18 abril 2008 en la Asamblea general de la ONU*, en AAS 100 (2008) 335: “El mérito de la *Declaración universal* es que ha permitido a las diferentes culturas, expresiones jurídicas y modelos institucionales diversos, la posibilidad de converger hacia un núcleo fundamental de valores y por tanto de derechos: Hoy sin embargo, deben redoblarse los esfuerzos frente a las presiones de instancias que tratan de reinterpretar los fundamentos de la *Declaración* y de comprometer la unidad interna para facilitar el abandono de la protección de la dignidad humana hacia la satisfacción de simples intereses, a menudo intereses particulares...”[...] Con frecuencia constatamos por la experiencia, un predominio de la legalidad sobre la justicia, que se manifiesta en una atención a las reivindicaciones de los derechos haciéndolos aparecer como el resultado exclusivo de disposiciones legislativas o de decisiones normativas adoptadas por los diversos organismos de los poderosos. Los derechos, cuando son presentados bajo una forma de pura legalidad, corren el riesgo de convertirse en proposiciones débiles, separados de la dimensión ética y racional, que constituye su fundamento y su fin. En cambio, la *Declaración* ha reafirmado con fuerza, la convicción de que el respeto de los derechos humanos, está enraizado en primer lugar, en una justicia inmutable, sobre la cual está fundada la fuerza vinculante de las proclamaciones internacionales. Este aspecto está a menudo pasado por alto, cuando se pretende privar a los derechos, de su verdadera función en nombre de una perspectiva utilitarista<“.

(5) En 1993, algunos representantes del Parlamento de las religiones del mundo han hecho pública una *Declaración para un ética planetaria*, la cual afirma que “existe ya entre las religiones un consenso susceptible de fundamentar una ética planetaria; un consenso mínimo que hace referencia a valores obligatorios, normas irrevocables tendencias morales esenciales”. Esta *Declaración* contiene cuatro principios. 1) “Ningún orden nuevo en el mundo sin una ética mundial”. 2) “Cada persona humana sea tratada humanamente”. Tomar en consideración de la dignidad humana es considerado un fin en sí. Tal principio retoma la “regla de oro” que está presente en muchas tradiciones religiosas. 3) La *Declaración* enuncia cuatro directivas morales irrevocables: no-violencia y respeto a la vida; solidaridad; tolerancia y verdad; igualdad del hombre y la mujer. 4) Respecto a los problemas de la humanidad, es necesario un cambio de mentalidad, a fin de que cada uno tome conciencia de la propia presión de responsabilidad. Es deber de la religiones cultivar tal responsabilidad, profundizar en ella y transmitirla a las generaciones futuras.

(6) Benedicto XVI, *Discurso del 12 febrero 2007 al Congreso internacional sobre la ley moral naturae organizado por la Pontificia Università Lateranens*, en AAS 99 (2007)244.

(7) Cfr. San Agustín, *De Doctrina Christiana*, III, XIV, 22 (*Corpus christianorum*, series latina, 32, 91): “El precepto: “No hagas a nadie aquello que no quieras que te hagan a ti” no puede de ningún modo variar en función de la diversidad de los pueblos (“Quod tibi fieri non vis, alii ne feceris”, nullo modo posse ulla eorum gentili diversitate variari)». Cfr L. J. Philippidis, *Die «Goldene Regel» religionsgeschichtlich Untersucht*, Leipzig, 1929; A. Dihle, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgarethik*, Göttingen, 1962; J. Wattles, *The Golden Rule*, New York - Oxford, 1996.

(8) *Mānava dharmaśāstra*, 1, 108 (G. C. Haughton, *Mānava Dharma Śāstra or The Institutes of Manu*, Comprising the Indian System of Duties, Religious and Civil, ed. By P. Percival, New Delhi, 1982(4), 14.

(9) *Mahābhārata, Anusasana parva*, 113, 3-9 (ed. Ishwar Chundra Sharma e O. N. Bimali; transl. according to M. N. Dutt, vol. IX, Delhi, Parimal Publications, 469).

(10) Por ejemplo: “Diga la verdad, diga cosas que sean agradables, no declare una verdad desagradable, no pronuncie una mentira piadosa: ésta es la ley eterna” (*Mānava dharmaśāstra*, 4, 138, p. 101); “Considere siempre la acción de golpear, la de injuriar y la de hacer daño al bien del prójimo como las tres cosas más funestas en la serie de los vicios provocados por la cólera (*Mānava dharmaśāstra*, 7, 51, p. 156).

(11) Confucio, *Entretiens* 15, 23 (traducción de A. Cheng, Paris, 1981, 125).

(12) *Corán*, sura 35, 24 (traducción de D. Masson, París, 1967, 537); cfr sura 13, 7.

(13) *Corán*, sura 17, 22-38 (pp. 343-345): “Tu Señor ha ordenado que sólo Lo adoréis a Él y que hagáis el bien con los padres. Y si a alguno de ellos, o a los dos juntos, les llega la vejez junto a ti, no les digas "uff" ni los rechaces, sino que hálbales con buenas palabras. Baja sobre ellos el ala de la humildad que viene de la misericordia y di: ¡Señor mío! Ten piedad de ellos, al igual que ellos me criaron cuando era pequeño. Vuestro Señor sabe mejor lo que hay dentro de vosotros mismos. Si sois rectos... Es cierto que Él perdona a los que se remiten a Él.

Y da a los parientes próximos lo que les corresponde, así como a los mendigos y al hijo del camino, pero no malgastes en derrochar. Verdaderamente los derrochadores son hermanos de los demonios y el Shaytán es ingrato con tu Señor. Y si tuvieras que apartarte de ellos para buscar una misericordia de tu Señor que esperas, hálbales con palabras suaves. Y no tengas el puño cerrado, asfixiándote, ni lo abras del todo, pues te quedarías reprobado y desnudo.

Es cierto que tu Señor da la provisión con largueza a quien quiere y también la restringe, Él está perfectamente informado de Sus siervos y es Quien ve. No matéis a vuestros hijos por temor a la miseria, Nosotros los proveemos a ellos y a vosotros. Que los matéis es una falta enorme.

Y no os acerquéis a la fornicación pues ello es una indecencia y un mal camino.

Y no matéis a nadie que Allah haya hecho inviolable a menos que sea por derecho. Si alguien muere habiendo sido matado injustamente, damos autoridad a su wali*; pero que no cometa ningún exceso en matar pues realmente (su derecho) ha sido amparado. Y no os acerquéis a la riqueza del huérfano, sino es con lo que más le beneficie, hasta que no haya alcanzado la pubertad. Y cumplid los pactos, pues es cierto que se os pedirán cuentas por ellos. Cumplid con las medidas cuando las deis y sed justos en el peso, esto es mejor y tiene un final más hermoso. Y no persigas aquello de lo que no tienes conocimiento pues es cierto que del oído, la vista y el corazón, de todo ello, se pedirán cuentas. Y no camines por la tierra con arrogancia porque no podrás traspasar la tierra ni alcanzar la altura de las montañas. Todo esto es una maldad detestable ante tu Señor.

(14) Sófocles, *Antígona*, v.449-460 (ed. Pléyade, p. 584)

(15) Cfr. Aristóteles, *Retórica*, I, XIII, 2 (1373 b 4-11): «La ley particular (*nomos idios*) es aquella que cada grupo de hombres determina respecto a sus miembros, y estos tipos de leyes se dividen en leyes no escritas y leyes escritas. La ley común (*nomos koinos*) es la que es conforme a la naturaleza (*kataphysin*). Es efecto, hay algo justo y algo injusto, común por naturaleza, que todos reconocen por una especie de

adivinación, aunque no exista ninguna comunicación o convención recíproca. Por eso se ve a la Antígona de Sófocles declarar que es justo enterrar a Polinice, cuya sepultura ha sido prohibida, afirmando que tal sepultura es justa, estando conforme a la naturaleza»; cfr. También *Ética a Nicómaco*, V, 10.

(16) Cfr. Platón, *Gorgias* (483 c-484 b) [Discurso de Calicles]: «la naturaleza misma demuestra que es justo que el mejor tenga más que el más que el incapaz, y el más poderoso más que el más débil. Manifiesta ella en circunstancias diversas que está bien así, ya sea entre otros seres vivos o en todas las ciudades y razas de los hombres, y que lo justo está determinado así por el hecho de que el más poderoso manda al más débil y a una parte más grande. En efecto ¿sobre qué idea se basaba Gerges para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas? Se podrían citar muchos ejemplos similares. Pero, me parece, que aquellos han actuado así según la naturaleza de lo justo y, por Zeus, según la ley de la naturaleza, y probablemente no según la instituida por nosotros; modelando a los mejores y los más fuertes entre nosotros, tomándoles desde jovencitos, como se haría con los leones, seduciéndoles con nuestros sortilegios y cautivándoles con nuestros hechizos, los sometemos a nosotros insistiéndoles que cada uno tiene que ser igual a los demás y que esto es lo bueno y lo justo. Pero si nace un hombre dotado de una naturaleza lo suficientemente potente, entonces, liberándose con un golpe de hombro de todos estos obstáculos, haciéndolos pedazos y dejándolos atrás, pisoteando nuestros escritos, nuestros sortilegios y nuestros hechizos y nuestras leyes que van, sin excepción, en contra de la naturaleza, y levantándose más alto que nosotros, he aquí que el esclavo se demuestra nuestro padrón, ¡y es entonces cuando se revela con toda claridad lo que es justo según la naturaleza!».

(17) En el *Teeteto* (172 a-b), el Sócrates de Platón explica las nefastas consecuencias políticas de la teoría, atribuida a Protágoras, en base a la cual cualquier hombre es medida de la verdad: «Por lo tanto, también en política, bello y feo, justo e injusto, pío e impío, todo lo que cada ciudad considera tal y que legalmente establece como tal para sí misma, todo esto en verdad es al para cada uno [...]. En las cuestiones sobre lo justo y lo injusto, lo pío y lo impío estamos de acuerdo en sostener rigurosamente que nada de esto es por naturaleza ni posee su esencia en propiedad; sino que, sencillamente, lo que le parece al grupo se convierte en verdadero desde cuando y hasta cuando lo parece».

(18) Cfr, por ejemplo, Séneca, *De vita beata*, VIII, 1: «Hay que tener a la naturaleza como guía; la razón la observa y la consulta. Por lo tanto es lo mismo vivir felizmente y vivir según la naturaleza (*Natura enim duce utendum est: hanc ratio observat, hanc consulit. Idem est ergo beate vivere et secundum naturam*)».

(19) Cicerón, *De legibus*, I, VI, 18: «Lex est ratio summa insita in natura quae iubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria».

(20) Cfr *Am* 1-2.

(21) El judaísmo rabínico se refiere a siete imperativos morales que Dios ha dado a Noé para todos los hombres. Se enumeran en el Talmud (*Sanhedrin* 56), 1) No te harás ídolos. 2) No matarás. 3) No robarás. 4) No cometerás adulterio. 5) No blasfemarás. 6) No comerás la carne de un animal vivo. 7) Establecerás tribunales de justicia para hacer respetar los seis mandamientos anteriores. Mientras los 613 *mitzot* de la Torah escrita y su interpretación en la Torah oral se refieren sólo a los judíos, las leyes de Noé interesan a todos los hombres.

(22) La literatura sapiencial se ocupa de la historia sobre todo en cuanto esta permite que aparezcan ciertas constantes relativas al camino que conduce al hombre hacia Dios. Los sabios no desprecian las lecciones de la historia y el valor que tienen como revelación divina (cfr *Sir* 44-51), sino que poseen una conciencia viva de la relación entre los acontecimientos que dependen de una coherencia que no es un acontecimiento histórico. Para comprender esta identidad en medio de la mutabilidad y actuar de modo responsable en función de ella, la sabiduría busca los principios y las leyes estructurales más que precisas perspectivas históricas. De esta manera, la literatura sapiencial se concentra sobre la protología, es decir sobre la creación inicial, con lo que esta implica. Pues la protología intenta describir la coherencia que se encuentra detrás de los acontecimientos históricos. Es una condición *a priori* que permite ordenar todos los acontecimientos históricos posibles. La literatura sapiencial se esfuerza pues por dar valor a las

condiciones que hacen posible la vida de todos los días. La historia describe estos elementos de modo sucesivo, la sabiduría va más allá de la historia, hacia una descripción atemporal de lo que constituye la realidad al tiempo de la creación, «en el principio», cuando los seres humanos fueron creados a imagen de Dios.

(23) Cfr *Prv* 6,6-9: «Fíjate en la hormiga, perezoso, observa sus costumbres y aprende a ser sabio: ella, que no tiene jefe ni capataz ni dueño. Se provee de alimento en verano y junta su comida durante la cosecha. ¿Hasta cuándo estarás recostado, perezoso, cuándo te levantarás de tu sueño?».

(24) Cfr también *Lc* 6,31: «Tratad a los hombres como quereis que ellos os traten a vosotros».

(25) Traducción de la versión francesa de la Biblia. Cfr Buenaventura, s., *Commentarius in Evangelium Lucae*, c. 6, n. 76 («Opera omnia, VII», ed. Quaracchi, p. 156): «In hoc mandato [*Lc* 6,31] est consummatio legis naturalis, cuius una pars negativa ponitur Tobiae quarto et implicatur hic: “Quod ab alio oderis tibi fieri, vide ne tu aliquando alteri facias”»; (Pseudo-) Buenaventura, *Expositio in Psalterium*, *Ps* 57,2 («Opera omnia, IX», ed. Vivès, p. 227); «Duo sunt mandata naturalia: unum prohibitivum, unde hoc “Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris”; aliud affirmativum, unde in Evangelio “Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, eadem facite illis”. Primum de malis removendis, secundum de bonis adipiscendis».

(26) Cfr Concilio Vaticano I, Const. dogmática *Dei Filius*, c. 2. Cfr también *At* 14,16-17: «En los tiempos pasados, él permitió que las naciones siguieran sus propios caminos. Sin embargo, nunca dejó de dar testimonio de sí mismo, prodigando sus beneficios, enviando desde el cielo lluvias y estaciones fecundas, dando el alimento y llenando de alegría los corazones».

(27) En Filón de Alejandría encontramos la idea según la cual Abraham, sin tener Ley escrita, conducía ya «por naturaleza» una vida conforme a la Ley. Cfr Filón de Alejandría, *De Abrahamo*, § 275-276 (Introducción, traducción y notas de J. Gorez, «Les œuvres de Philon d’Alexandrie, 20», Paris, 1966, 132-135): «Moisés dice: Este hombre [Abraham] ha observado la Ley divina y todas las órdenes divinas (*Gn* 26,5). Y no había recibido una enseñanza sobre textos escritos, sino que, movido por la naturaleza — no escrita — pone su celo en seguir desde cerca mociones sanas y sin defecto».

(28) Cfr *Rm* 7,22-23: «Pues me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón (*to nomo tou noos mou*) y me esclaviza a la ley del pecado que hay en mis miembros».

(29) Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, c. 29, 182, 1 [«Sources chrétiennes», 30, 176].

(30) Agustín, s., *Contra Faustum*, XXII, c. 27 [PL 42, col. 418]: «Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans». Por ejemplo, san Agustín condena la mentira porque va directamente en contra de la naturaleza del lenguaje y su vocación a ser signo del pensamiento; cfr *Enchiridion*, VII, 22 [*Corpus christianorum*, series latina, 46, 62]: «La palabra no ha sido dada a los hombres para que se engañen recíprocamente, sino para que hagan conocer bien sus pensamientos a los demás. Servirse de la palabra para engañar y no para su fin normal es pues un pecado (Et utique verba propterea sunt instituta non per quae invicem se homines fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est)».

(31) Agustín, s., *De Trinitate*, XIV, XV, 21 [*Corpus christianorum*, series latina, 50 A, 451]: «Estas reglas ¿donde están escritas? El hombre, también el injusto, ¿donde reconoce lo que es justo? ¿Donde ve que hay que tener lo que él no tiene? ¿Donde están escritas sino en el libro de aquella luz que se llama la Verdad? Ahí está escrita cualquier ley justa, desde ahí ella pasa en el corazón del hombre que practica la justicia; no emigra allí sino que deja su huella, como un sello que desde un anillo pasa en la cera, pero sin dejar el anillo (Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando sed tamquam

imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit?)».

(32) Cfr Gaius, *Instituta*, 1. 1 (II sec. d.C.) (ed. J. Reinach, «Collection des universités de France», Paris, 1950, 1): «Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur. Populus itaque romanus partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utitur».

(33) Santo Tomás de Aquino distingue claramente el orden político natural fundamentado en la razón y el orden religioso sobrenatural, fundamentado en la gracia de la revelación. Él se opone a los filósofos musulmanes y judíos medievales que atribuían a la revelación religiosa un papel esencialmente político. Cfr *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 12, a. 3, ad 11: «La sociedad de los hombres, en cuanto está ordenada al fin de la vida eterna puede conservarse sólo mediante la justicia de la fe, cuyo principio es la profecía. [...] Pero puesto que este fin es sobrenatural, tanto su justicia, ordenada a tal fin, como la profecía, que es su principio, serán sobrenaturales. En cambio la justicia con que es gobernada la sociedad humana en orden al bien civil, puede obtenerse en modo suficiente gracias a los principios del derecho natural puestos en el hombre (Societas hominum secundum quod ordinatur ad finem vitae aeternae, non potest conservari nisi per iustitiam fidei, cuius principium est prophetia [...] Sed cum hic finis sit supernaturalis, et iustitia ad hunc finem ordinata, et prophetia, quae est eius principium, erit supernaturalis. Iustitia vero per quam gubernatur societas humana in ordine ad bonum civile, sufficienter potest haberi per principia iuris naturalis homini indita)».

(34) Cfr Benedicto XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona con ocasión del encuentro con los representantes del mundo de la ciencia* (12 de septiembre de 2006), en AAS 98 (2006) 733: «en la Baja Edad Media, hubo en la teología tendencias que rompen esta síntesis entre espíritu griego y espíritu cristiano. En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de ésta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que pueden acercarse [...] a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien. La trascendencia y la diversidad de Dios se acentúan de una manera tan exagerada, que incluso nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios, cuyas posibilidades abismales permanecen para nosotros eternamente inaccesibles y escondidas».

(35) TH. Hobbes, *Leviathan*, Parte II, c. 26 (tr. F. Tricaud, Paris, 1971, 295, nota 81): «En una ciudad constituida, la interpretación de las leyes naturales no depende de los doctores, de los escritores que han tratado sobre filosofía moral, sino de la autoridad civil. En efecto las doctrinas pueden ser verdaderas: pero es la autoridad, no la verdad, la que hace la ley».

(36) El planteamiento de los Reformadores con respecto a la ley natural no es monolítico. Juan Calvino, más que Martín Lutero, basándose en san Pablo, reconoce la existencia de la ley natural como norma ética, aunque radicalmente incapaz de justificar al hombre. «Es una cosa vulgar que el hombre sea suficientemente instruido en la recta norma de la vida buena por aquella ley natural de la que habla el Apóstol [...]. El fin de la ley natural es hacer al hombre inexcusable; por lo tanto podemos definirla propiamente así: es un sentimiento de la conciencia, con el cual ella distingue suficientemente el bien y el mal, para quitar al hombre la cubierta de la ignorancia, puesto que es amonestado por su mismo testimonio» (*L'Istituzione cristiana*, libro II, c. 2, 22). En los tres siglos sucesivos a la Reforma, para los protestantes la ley natural ha servido como fundamento de la jurisprudencia. Solamente con la secularización de la ley natural, en el siglo XIX, la teología protestante se ha apartado de ella. Sólo a partir de esa época pues se manifiesta la oposición entre la opinión católica y la protestante sobre la cuestión de la ley natural. Aunque hoy la ética protestante parece manifestar un nuevo interés hacia esta noción.

(37) La expresión tuvo origen con Hugo Grocio, *De iure belli et pacis*, Prolegomena: «Haec quidem quae iam diximus locum aliquem haberent, etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum».

(38) Graciano, *Concordantia discordantium canonum*, pars I, dist. 1 [PL 187, col. 29]: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure et moribus. Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. [...] Omnes leges aut divinae sunt aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant, ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent».

(39) Cfr Pablo VI, Encíclica *Humanae vitae*, n. 4, in AAS 60 (1968) 483.

(40) Cfr *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1954-1960; Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 40-53.

(41) Benedicto XVI, *Discurso del 12 febrero de 2007 al Congreso internacional sobre la ley moral natural organizado por la Universidad Pontificia del Laterano*, en AAS 99 (2007) 243.

(42) Cfr Id., *Discurso del 18 abril ante la Asamblea general de la ONU*: «Estos derechos [los derechos del hombre] se basan en la ley natural inscrita en el corazón del hombre y presente en diferentes culturas y civilizaciones presentes. Arrancar los derechos humanos de este contexto significaría restringir el ámbito y ceder una concepción relativista, según la cual el sentido y la interpretación de los derechos podrían variar, negando de universalidad en nombre de los diferentes contextos culturales, políticos, sociales y religiosos incluidos.»

(43) Cfr Juan Pablo II, Encíclica *Evangelium vitae*, nn. 73-74.

(44) Cfr Id., Encíclica *Veritatis splendor*, n. 44: «La Iglesia se ha referido a menudo a La doctrina tomista sobre La ley natural asumiéndola en su enseñanza moral ».

(45) Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2: « El primer precepto de la ley es este: se debe buscar y hacer el bien y evitar el mal. Sobre este se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar estará bajo los preceptos de esta ley natural, en la medida que la razón práctica lo capte como bien humano (Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana)».

(46) Cfr ibi, Ia, q. 79, a. 12; *Catecismo de La Iglesia Católica*, n. 1780.

(47) Cfr R. Guardini, *Liberté, grâce et destinée* (tr. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1969, 46-47): «Hacer el bien significa, entonces, hacer aquello que convierte en fecunda y rica la existencia».

(48) Cfr Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 2: «La criatura racional entre todas las demás está sometida a la divina providencia de una manera muy especial, ya que se hace partícipe de esa providencia siendo providente para sí y para los demás. Participa pues, de la razón eterna; esta le inclina naturalmente a la acción y el fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural (Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur)», Este texto es citado por Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, n. 43. Cfr además Concilio Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae*, n. 3: «La norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios, y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta ley, de manera que el hombre, por suave disposición de la divina Providencia, pueda conocer más y más la verdad inmutable».

(49) Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 36.

(50) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 2.

(51) Cfr ibi, Ia-IIae, q. 94, a. 6.

(52) Cfr *Declaración universal de los derechos Del hombre*, art. 3.5.17.22.

(53) Cfr ibi, artículo 16.

(54) Cfr Aristoteles, *Política*, I, 2 (1253 a 2-3); Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 12, § 4.

(55) San Jerónimo, *Epistolae* 121, 8 [PL 22, col. 1024].

(56) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 6: «En cuanto a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres, o por malas persuaciones, como ocurre en las ciencias especulativas en relación a conclusiones necesarias, ya sea por costumbres depravadas o por hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como dice el apóstol (*Rm* 1,24). (Quantum vero ad alia praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuaciones, eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necesarias; vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam apostolus dicit, ad Rom. 1,24)».

(57) Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 94, a. 4: « La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, como son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular, más excepciones ocurren [...] En el orden práctico, la verdad o rectitud práctica, no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aún aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente (Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus [...]. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quod est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. [...]. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur».

Cfr Id., *Sententia libri Ethicorum*, Lib. VI, 6 (ed. Leonina, t. XLVII, 353-354): «La prudencia no considera únicamente lo universal, en lo que no hay acto; sino que debe conocer lo concreto, porque es activa, es decir principio de la actuación. Pues la acción es sobre lo concreto. Por eso algunos que no poseen una ciencia universal están más activos en algunas realidades particulares que aquellos que tienen un conocimiento universal, porque tienen la experiencia de las realidades particulares [...] Entonces, como la prudencia es una razón activa, es necesario que el hombre prudente tenga ambos conocimientos, el universal y el particular; o si ha de tener una sola, es mejor que adquiera el conocimiento de lo particular, que se acerca más al obrar. (Prudentia enim non considerat solum universalia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. [...]. Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium quae sunt propinquiora operationi)».

(59) Por ejemplo, la psicología experimental subraya la importancia de la presencia activa de los padres de uno y otro sexo para el desarrollo armónico de la personalidad del niño, o también el papel decisivo de la autoridad paterna en la construcción de su identidad. La historia política sugiere que la participación de todos en las decisiones que hacen referencia al conjunto de la comunidad es generalmente un factor de paz social y de estabilidad política.

(60) En este primer nivel, la expresión de la ley natural a veces hace abstracción de una referencia explícita a Dios. Ciertamente, la apertura a la trascendencia forma parte de los comportamientos virtuosos que debe atender el hombre realizado, pero Dios no es todavía reconocido como el fundamento y la fuente de la ley natural ni como el fin último que moviliza y jerarquiza los diversos comportamientos virtuosos. Este no reconocimiento explícito de Dios como norma moral última parece que impide la aproximación «empírica» a la ley natural para constituirse en doctrina propiamente moral.

(61) San Buenaventura, *Commentarius in Ecclesiasten*, cap. 1 («Opera omnia, VI», ed. Quaracchi, 1893, p. 16): «Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur».

(62) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 91, a. 1: «La ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero dado que el mundo está regido por la divina providencia, está claro que todo el universo está regido por la razón divina. Por tanto el designio mismo de la gobernación de las cosas que está en Dios como dueño del universo tiene el valor de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno [...] se deduce que tal ley debe llamarse eterna (Nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur [...], quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum [...], inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam)».

(63) Cfr ibi, Ia-IIae, q. 91, a. 2: «Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura».

(64) Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, n. 41: «La enseñanza sobre la ley natural como fundamento de la ética de derecho es accesible a la razón natural. La Historia lo atestigua. Pero de hecho, esta enseñanza ha alcanzado la plena madurez solamente por la influencia de la revelación cristiana. Sobre todo porque la comprensión de la ley natural como participación de la ley eterna está estrictamente ligada a una metafísica de la creación. Ahora bien, esta, porque de derecho ha estado accesible a la razón filosófica, ha sido presentada y explicada verdaderamente solamente por la influencia del monoteísmo bíblico. Y después porque la Revelación, por ejemplo por medio del Decálogo, explica, confirma, purifica y completa los principios fundamentales de la ley natural.

(65) La teoría de la evolución, que tiende a reducir la especie a un equilibrio precario y provisional en el flujo del devenir, ¿no cuestiona de raíz el concepto mismo de naturaleza? En efecto, cualquiera que sea su valor en el plano de la descripción biológica empírica, la noción de especie responde a una exigencia permanente de la explicación filosófica del que vive. Solamente la referencia a una especificidad formal, irreducible a la suma de las propiedades materiales, consiente de dar razón de la inteligibilidad del funcionamiento interno de un organismo vivo considerado como un todo coherente.

(66) La doctrina teológica del pecado original subraya fuertemente la unidad real de la naturaleza humana. Esta no puede reducirse a una simple abstracción ni a una suma de realidades individuales. Indica más bien una totalidad que abraza a todos los hombres que comparten un mismo destino. El simple hecho de ser nacidos (nasci) nos pone en relación duradera de solidaridad con todos los otros

(67) Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium*, c. 3 [PL 64, col. 1344]: «Persona est rationalis naturae individua substantia». Cfr Buenaventura, s., *Commentaria in librum I Sententiarum*, d. 25, a. 1, q. 2; Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

(68) Benedicto XVI, Encíclica *Spe salvi*, n. 5.

(69) Cfr también Atanasio de Alejandría, *Traité contre les païens*, 42 [«Sources chrétiennes», 18, 195]: «Como un músico que al tocar las cuerdas de la lira, une con su arte las notas graves con las agudas, las notas medias con las otras para conseguir una melodía: así la Sabiduría de Dios, el Verbo, teniendo el

-En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural-

universo como una lira, une los seres del aire con los de la tierra y los seres del cielo con los del aire; combina el todo con la parte; guía todo con su mandato y con su voluntad; produce así, en la belleza y en la armonía, un solo mundo y un único orden del mundo».

(70) La *physis* de los antiguos, tomando el hecho de la existencia de un cierto no-ser (la materia), preservaba la contingencia de las realidades terrestres oponía una resistencia a la pretensión de la razón humana de imponer al conjunto de la realidad un orden determinista puramente racional. Así dejaba abierta la posibilidad de una acción efectiva de la libertad humana en el mundo.

(71) Cfr Juan Pablo II, *Carta a las familias*, n. 19: «El filósofo que ha formulado el principio del “*cogito, ergo sum*”: “pienso, luego existo”, ha marcado también la moderna concepción del hombre con el carácter *dualista* que la distingue. Es propio del racionalismo contraponer de modo radical en el hombre el espíritu al cuerpo y el cuerpo al espíritu. En cambio, el hombre es persona en la unidad de cuerpo y espíritu. El cuerpo nunca puede reducirse a pura materia: es un *cuerpo «espiritualizado»*, así como el espíritu está tan profundamente unido al cuerpo que se puede definir como un espíritu «*corporizado*».

(72) La ideología del *gender*, que niega todo significado antropológico y moral a la diferencia natural de los sexos, se inscribe en esta perspectiva dualista. Cfr Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y de la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 2: «Para evitar cualquier supremacía de uno u otro sexo, se tiende a borrar sus diferencias, consideradas como simple efecto de un condicionamiento histórico y cultural. En esta perspectiva, la diferencia corpórea, llamada *sexo*, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada *género*, queda subrayada al máximo y considerada primaria. [...] Aunque la raíz inmediata de dicha tendencia se coloca en el contexto de la cuestión femenina, su más profunda motivación debe buscarse en la tentativa de la persona humana de liberarse de sus condicionamientos biológicos. Según esta perspectiva antropológica, la naturaleza humana no lleva en sí misma características que se impondrían de manera absoluta: toda persona podría o debería configurarse según sus propios deseos, ya que sería libre de toda predeterminación vinculada a su constitución esencial».

(73) Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, n. 50.

(74) El deber de humanizar la naturaleza en el hombre es inseparable del deber de humanizar la naturaleza externa. Esto justifica el inmenso esfuerzo llevado a cabo por los hombres para emanciparse de la coerción de la naturaleza física en la medida en que ella obstaculiza el desarrollo de los valores propiamente humanos. La lucha contra la enfermedades, la prevención de los fenómenos naturales hostiles la mejora de las condiciones de vida son de por sí obras que atestiguan la grandeza del hombre llamado a llenar la tierra y someterla cfr *Gn 1,28*). Cfr Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 57.

(75) Reaccionando al peligro del fisicismo e insistiendo justamente sobre el papel decisivo de la razón en la elaboración de la ley natural, algunas teorías contemporáneas de la ley natural, descuidan, es más rechazan, el significado moral de los dinamismos naturales pre-rationales. La ley sería denominada «natural» solamente en referencia a la razón, que definiría el todo de la naturaleza del hombre. Obedecer a la ley natural se reduciría entonces a actuar de modo razonable, es decir, a aplicar al conjunto de comportamientos un ideal unívoco de racionalidad generado por la sola razón práctica. Esto significa identificar de modo retorcido la racionalidad de la ley natural con la sola racionalidad de la razón humana sin tener en cuenta la racionalidad inmanente a la naturaleza.

(76) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 154, a. 11. La valoración moral de los pecados contra natura debe tener en cuenta no sólo la gravedad objetiva sino también las disposiciones subjetivas, a menudo atenuantes, de aquellos que los comenten.

(77) Cfr *Gn 2,15*.

(78) Cfr Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 73-74. El *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1882, precisa que «Algunas sociedades como la familia y la ciudad, corresponden más inmediatamente a la naturaleza del hombre».

(79) Cfr Juan XXIII, Encíclica *Mater et Magistra*, n. 65; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 26 § 1; Declaración *Dignitatis humanae*, n. 6.

(80) Cfr Juan XXIII, Encíclica *Pacem in terris*, n. 55.

(81) Cfr ibi, n. 37; Consejo Pontificio de Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, nn. 192-203.

(82) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 95, a. 2.

(83) Agustín, s., *De libero arbitrio*, I, V, 11 [*Corpus christianorum*, series latina, 29, 217]: «En efecto, no me parece que sea ley, aquella que no es justa»; Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 93, a. 3, ad 2: «La ley humana tiene carácter de ley en cuanto que se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida que se aparta de la recta razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley sino violencia. (Lex humana in quantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam, et secundum hoc manifestum est quod a lege aeterna derivatur. In quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua, et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam)»; Ia-IIae, q. 95, a. 2: «Luego la ley positiva humana tiene fuerza de ley en tanto que deriva de la ley natural, y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley (Unde omnis lex humanitus posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio)».

(84) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 97, a. 1.

(85) Para San Agustín, el legislador, para hacer una buena obra, debe consultar la ley eterna; cfr Agustín, s., *De vera religione*, XXXI, 58 [*Corpus christianorum*, series latina, 32, 225]: «El legislador temporal, si es sabio y bueno, consulta a la ley eterna, que ningún hombre puede juzgar, para que de acuerdo con sus normas inmutables pueda reconocer aquello que en ese momento conviene mandar o prohibir (Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae iudicare datum est; ut secundum eius immutabiles regulas, quid sit pro tempore iubendum vetandumque discernat)». En una sociedad secularizada, en la que no todos reconocen la señal de esta ley eterna, la búsqueda, la defensa y la formulación del derecho natural mediante la ley positiva garantizan la legitimidad.

(86) Cfr Agustín, s., *De Civitate Dei*, I, 35 [*Corpus christianorum*, series latina, 47, 34-35].

(87) Cfr Pio XII, *Discurso del 23 marzo 1958*, in *AAS* 25 (1958) 220.

(88) Cfr Pio XI, Encíclica *Quadragesimo anno*, nn. 79-80.

(89) Cfr También *Jn* 1,3-4; *1 Cor* 8,6; *Eb* 1,2-3.

(90) Cfr *Jn* 3,19-20; *Rm* 1,24-25.

(91) Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 22. Cfr Ireneo di Lione, s., *Contra los herejes*, V, 16,2 [*Sources chrétiennes*, 153, 216-217]: «En épocas anteriores, se decía que el hombre había sido creado a imagen de Dios, pero eso no se veía, porque el Verbo era todavía invisible a aquel de cuya imagen el hombre había sido creado: del resto, por este motivo, la semejanza se había perdido fácilmente. Pero cuando el Verbo de Dios, se ha hecho carne, ha confirmado la una y la otra: ha hecho aparecer la imagen en toda su verdad, convirtiéndose él mismo en aquello que era su imagen, y ha restablecido y ha restablecido la semejanza de modo estable, haciendo al hombre del todo semejante al

Padre invisible por medio del Verbo desde entonces visible».

(92) Cfr Agustín, s., *Enarrationes in Psalmos*, LVII, 1 [Corpus christianorum, series latina, 39, 708]: «Por la mano del Creador, la Verdad ha escrito en nuestros corazones estas palabras: “No hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti”. Ninguno podía ignorar este principio, incluso antes de que fuese dada la ley, porque debía servir para juzgar precisamente aquello para lo que la ley no había sido dada. Sin embargo, para impedir a los hombres lamentarse y decir que les faltaba algo, se ha escrito también en las tablas aquello que ellos no acertaban a leer en sus corazones. No es que no lo tuvieran escrito, sino que no querían leerlo. Se puso por eso ante sus ojos aquello que estaban obligados a ver en la propia conciencia: la voz que Dios ha hecho oír desde fuera, ha obligado al hombre a entrar dentro de sí mismo (Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris scripsit: “Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri”. Hoc et antequam lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogentur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est)». Cfr Tomás de Aquino, s., *In III Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1: «Necessarium fuit ea quae naturalis ratio dictat, quae dicuntur ad legem naturae pertinere, populo in praeceptum dari, et in scriptum redigi [...] quia per contrariam consuetudinem, qua multi in peccato praecipitabantur, iam apud multos ratio naturalis, in qua scripta erant, obtenebrata erat»; *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 98, a. 6.

(93) Cfr *Sir* 24,23 (Vulgata: 24,32-33).

(94) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 100.

(95) La liturgia bizantina de san Juan Crisóstomo explica bien la convicción cristiana cuando pone en boca del sacerdote que bendice al diácono en la acción de gracias después de la comunión: «Cristo nuestro Dios, que eres el cumplimiento de la Ley y los profetas y que has cumplido toda la misión recibida del Padre, llena nuestros corazones de gozo y alegría, en todo tiempo, ahora y por siempre, y por los siglos de los siglos. Amén».

(96) Cfr *Gal* 3,24-26: «Por consiguiente, la Ley ha sido nuestro pedagogo, que nos condujo a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe; pero una vez que ya ha llegado la fe, ya o estamos sujetos al pedagogo. Pues todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Jesucristo». Sobre la noción teológica de cumplimiento, Cfr Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo hebreo y sus santas escrituras en la Biblia cristiana*, especialmente n. 21.

(97) Cfr *Mt* 22,37-40; *Mc* 12,29-31; *Lc* 10,27.

(98) Cfr *Lc* 6,27-36.

(99) Cfr *Lc* 10,25-37.

(100) Cfr *Jn* 15,13.

(101) Cfr también *Jer* 31,33-34.

(102) Cfr Tomás de Aquino, s., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 106, a. 1: «Lo principal en la ley del Nuevo Testamento, y en lo que reside toda su fuerza, es la gracia del Espíritu Santo que se da por la fe en Cristo. Por eso la nueva ley es principalmente, la misma gracia del Espíritu Santo, que se entrega a los que creen en Cristo (Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus)».

(103) Cfr ibi, Ia-IIae, q. 108, a. 1, ad 2: «Siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que

a ella es contrario. Así pues, la nueva ley, se llama ley de libertad en un doble sentido. Primero en cuanto que únicamente nos compele a ejecutar o evitar lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por tanto, cae bajo el mandato o la prohibición de la ley. Después, en cuanto que hace que cumplamos libremente estos mandatos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia. Y por estos dos motivos, la nueva ley se llama “ley perfecta de la libertad” (St 1,25) (Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut habitus nobis infusus inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quae conveniunt gratiae, et vitare ea quae gratiae repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quae de se sunt vel necessaria vel repugnantia saluti, quae cadunt sub praecepto vel prohibitione legis. Secundo, quia huiusmodi etiam praecepta vel prohibitiones facit nos libere implere, in quantum ex interiori instinctu gratiae ea implemus. Et propter haec duo lex nova dicitur lex perfectae libertatis, Iac 1,25)».

(104) Id., *Quodlibeta*, IV, q. 8, a. 2: «La nueva ley, ley de la libertad está constituida por preceptos morales de la ley natural, por los artículos de fe por los sacramentos de la gracia (Lex nova, quae est lex libertatis [...] est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae)».

(105) Juan Pablo II, *Discurso del 18 enero 2002*, in AAS 94 (2002) 334.

Congregación para los Obispos

Decreto de la Congregación para los Obispos que levanta la excomunión a los cuatro obispos ordenados en 1988 por el arzobispo Marcel Lefebvre.

Con la carta del 15 de diciembre de 2008 enviada a su eminencia el cardenal Darío Castrillón Hoyos, presidente de la Comisión Pontificia *Ecclesia Dei*, monseñor Bernard Fellay, en su nombre y en el de los otros obispos consagrados el 30 de junio de 1988, volvía a solicitar el levantamiento de la excomunión *latae sententiae* formalmente declarada por decreto del prefecto de esta Congregación para los Obispos con fecha del 1 de julio de 1988.

En la mencionada carta, monseñor Fellay afirma entre otras cosas: "estamos siempre fervorosamente determinados en la voluntad de ser y permanecer católicos y de poner todas nuestras fuerzas al servicio del Iglesia de Nuestro Señor Jesucristo, que es la Iglesia católica romana. Nosotros aceptamos todas sus enseñanzas con ánimo filial. Creemos firmemente en el primado de Pedro y en sus prerrogativas y por ello nos hace sufrir tanto la actual situación".

Su Santidad Benedicto XVI, paternalmente sensible al malestar espiritual manifestado por los interesados a causa de la sanción de excomunión, y confiando en el compromiso expresado por ellos en la citada carta de no ahorrar esfuerzo alguno para profundizar en necesarias conversaciones con las autoridades de la Santa Sede en las cuestiones aún abiertas, y poder así llegar rápidamente a una plena y satisfactoria solución del problema existente en un principio, ha decidido reconsiderar la situación canónica de los obispos Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson y Alfonso de Galarreta surgida con su consagración episcopal.

Con este acto se desea consolidar las relaciones recíprocas de confianza, intensificar y hacer más estables las relaciones de la Fraternidad San Pío X con la Sede Apostólica. Este don de paz, al final de las celebraciones de Navidad, quiere ser también un signo para promover la unidad en la caridad de la Iglesia universal, y por su medio, llegar a remover el escándalo de la división.

Se desea que este paso sea seguido por la solícita realización de la plena comunión con la Iglesia de toda la Fraternidad San Pío X, testimoniando así auténtica fidelidad y un verdadero reconocimiento del Magisterio y de la autoridad del Papa, con la prueba de la unidad visible.

En virtud de las facultades que me han sido expresamente concedidas por el Santo Padre, Benedicto XVI, en virtud del presente Decreto, levanto a los obispos Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson y Alfonso de Galarreta la censura de excomunión *latae sententiae* declarada por esta Congregación el 1 de julio de 1988 y declaro privado de efectos jurídicos a partir del día de hoy el decreto entonces publicado.

Roma, Congregación para los Obispos, 21 de enero de 2009

Cardenal Giovanni Battista Re
Prefecto de la Congregación para los Obispos

**CARTA CIRCULAR N. 520/2009
A LOS EMINENTÍSIMOS Y EXCELENTÍSIMOS PRESIDENTES
DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES
SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN EN LA ESCUELA**

Roma, el 5 de mayo de 2009

Eminencia/Excelencia Reverendísima,

la naturaleza y el papel de la enseñanza de la religión en la escuela se ha convertido en objeto de debate y en algunos casos de nuevas normativas civiles, que tienden a reemplazarla por una enseñanza del hecho religioso de naturaleza multiconfesional o por una enseñanza de ética y cultura religiosa, también en contraste con las elecciones y la orientación educativa que los padres y la Iglesia quieren dar a la formación de las nuevas generaciones.

Es por ello que, con la presente Carta Circular, dirigida a los Presidentes de las Conferencias Episcopales, esta Congregación para la Educación Católica, cree necesario llamar la atención sobre algunos principios, que han sido profundizados por la enseñanza de la Iglesia, como aclaración y norma sobre el papel de la escuela en la formación católica de las nuevas generaciones; la naturaleza y la identidad de la escuela católica; la enseñanza de la religión en la escuela; la libertad de elección de la escuela y de la enseñanza religiosa confesional.

I. El papel de la escuela en la formación católica de las nuevas generaciones

1. La educación se presenta hoy como una tarea compleja, desafiada por rápidos cambios sociales, económicos y culturales. Su misión específica sigue siendo la formación integral de la persona humana. A los niños y a los jóvenes debe ser garantizada la posibilidad de desarrollar armónicamente las propias dotes físicas, morales, intelectuales y espirituales.

Ellos, también, deben ser ayudados a perfeccionar el sentido de responsabilidad, a aprender el recto uso de la libertad, y a participar activamente en la vida social (Cf. c. 795 Código de Derecho Canónico [CIC]; c. 629 Código de los Cánones de las Iglesias Orientales [CCEO]). Una enseñanza que desconozca o que ponga al margen la dimensión moral y religiosa de la persona sería un obstáculo para una educación completa, porque “los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a aceptarlos con adhesión personal y también a que se les estimule a conocer y amar más a Dios”. Por esto el Concilio Vaticano II solicitó y recomendó “a todos los que gobiernan los pueblos o están al frente de la educación, que procuren que la juventud nunca se vea privada de este sagrado derecho” (Declaración *Gravissimum educationis* [GE] ,1).

2. Una tal educación solicita la contribución de muchos sujetos educativos. Los padres, ya que han transmitido la vida a los hijos, son los primeros y principales educadores (Cf. GE 3; Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio* [FC], 22 de noviembre de 1981, 36; c. 793 CIC; c. 627 CCEO). Por esta razón, compete a los padres católicos, cuidar la educación cristiana de sus hijos (c. 226 CIC; c. 627 CCEO). Para este deber primario, los padres necesitan la ayuda subsidiaria de la sociedad civil y de otras instituciones. En efecto: “La familia es la primera, pero no la única y exclusiva, comunidad educadora” (FC 40; Cf. GE 3).

3. “Entre todos los medios de educación, el de mayor importancia es la escuela” (GE 5) que es “ayuda primordial para los padres en el cumplimiento de su deber de educar” (c. 796 §1 CIC), particularmente para favorecer la transmisión de la cultura y la educación a vivir juntos. En estos ámbitos, en conformidad también con la legislación internacional y los derechos del hombre, “debe asegurarse absolutamente el derecho de los padres a la elección de una educación conforme con su fe religiosa” (FC 40). Los padres católicos “han de confiar sus hijos a aquellas escuelas en las que se imparta una educación católica” (c.

798 CIC) y, cuando eso no es posible, tienen que suplir la falta de ésta (Cf. ibidem).

4. El Concilio Vaticano II “recuerda a los padres la grave obligación que les atañe de disponer, y aún de exigir”, que sus hijos puedan recibir una educación moral y religiosa, y de esta forma, “progresen en la formación cristiana a la par que en la profana. Además, la Iglesia aplaude cordialmente a las autoridades y sociedades civiles que, teniendo en cuenta el pluralismo de la sociedad moderna y favoreciendo la debida libertad religiosa, ayudan a las familias para que pueda darse a sus hijos en todas las escuelas una educación conforme a los principios morales y religiosos de las familias” (GE 7).

En síntesis:

- La educación se presenta hoy como una tarea compleja, vasta y urgente. La complejidad actual corre el riesgo de hacer perder lo esencial, es decir, la formación de la persona humana en su integridad, en particular por cuanto concierne la dimensión religiosa y espiritual.

- La obra educativa, incluso cuando es realizada por más sujetos, tiene en los padres los primeros responsables de la educación.

- Tal responsabilidad también se ejercita en el derecho a elegir la escuela que garantice una educación conforme a los propios principios religiosos y morales.

II. Naturaleza e identidad de la escuela católica: derecho a una educación católica para las familias y para los alumnos. Subsidiariedad y colaboración educativa

5. Tanto en la educación como en la formación la escuela católica desempeña una función particular. En el servicio educativo escolar se han distinguido y, aún hoy siguen dedicándose de manera admirable, muchas comunidades y congregaciones religiosas pero es toda la comunidad cristiana y, en particular, el Ordinario diocesano quienes tienen la responsabilidad de “disponer lo necesario para que todos los fieles reciban educación católica” (c. 794 §2 CIC) y, más precisamente, para tener “escuelas en las que se imparta una educación imbuida del espíritu cristiano” (c. 802 CIC; Cf. c. 635 CCEO).

6. Una escuela católica se caracteriza por el vínculo institucional que mantiene con la jerarquía de la Iglesia, la cual garantiza que la enseñanza y la educación estén fundadas en los principios de la fe católica y sean impartidas por maestros de doctrina recta y vida honesta (Cf. c. 803 CIC; cc. 632 y 639 CCEO). En estos centros educativos, abiertos a todos los que compartan y respeten el proyecto educativo, se tiene que alcanzar un ambiente escolar impregnado del espíritu evangélico de libertad y de caridad, que favorezca un desarrollo armónico de la personalidad de cada individuo. En este ambiente, se coordina el conjunto de la cultura humana con el mensaje de la salvación, de modo que el conocimiento del mundo, de la vida y del hombre, que los alumnos poco a poco adquieren, sea iluminado por el Evangelio (Cf. GE 8; c. 634 §1 CCEO).

7. De este modo, se asegura el derecho de las familias y de los alumnos a una educación auténticamente católica y, al mismo tiempo, se alcanzan los demás fines culturales, de formación humana y académica de los jóvenes, que son propios de cualquiera escuela (Cf. c. 634 §3 CCEO; c. 806 §2 CIC).

8. Aún sabiendo cuanto hoy eso sea problemático, es deseable que, para la formación de la persona, exista una gran sintonía educativa entre escuela y familia, con el fin de evitar tensiones o fracturas en el proyecto educativo. Por lo tanto es necesario que exista una estrecha y activa colaboración entre padres, docentes y ejecutivos de las escuelas; además, es oportuno fomentar los instrumentos de participación de los padres en la vida escolar: asociaciones, reuniones, etc. (Cf. c. 796 §2 CIC; c. 639 CCEO).

9. La libertad de los padres, de las asociaciones e instituciones intermedias y de la misma jerarquía de la Iglesia de promover escuelas de identidad católica constituyen un ejercicio del principio de subsidiariedad. Este principio excluye "cualquier monopolio de las escuelas, que contradice los derechos naturales de la persona humana, el progreso y la divulgación de la cultura, la convivencia pacífica de los ciudadanos y el

pluralismo que hoy predomina en muchas sociedades” (GE 6).

En síntesis:

- *La escuela católica es un verdadero y real sujeto eclesial en razón de su acción escolar, donde se fundan en armonía la fe, la cultura y la vida.*

- *Ella está abierta a todos aquellos que quieran compartir el proyecto educativo inspirado en los principios cristianos.*

- *La escuela católica es expresión de la comunidad eclesial y su catolicidad está garantizada por las autoridades competentes (Ordinario del lugar).*

- *Asegura la libertad de elección de los padres católicos y es expresión del pluralismo escolar.*

- *El principio de subsidiariedad regula la colaboración entre la familia y las distintas instituciones delegadas a la educación.*

III. La enseñanza de la religión en la escuela

a) Naturaleza y finalidad

10. La enseñanza de la religión en la escuela constituye una exigencia de la concepción antropológica abierta a la dimensión trascendente del ser humano: es un aspecto del derecho a la educación (Cf. c. 799 CIC). Sin esta materia, los alumnos estarían privados de un elemento esencial para su formación y para su desarrollo personal, que les ayuda a alcanzar una armonía vital entre fe y cultura. La formación moral y la educación religiosa también favorecen el desarrollo de la responsabilidad personal y social, así como de las demás virtudes cívicas, y constituyen pues una relevante contribución al bien común de la sociedad.

11. En este sector, en una sociedad pluralista, el derecho a la libertad religiosa exige que se asegure la presencia de la enseñanza de la religión en la escuela y, a la vez, la garantía que tal enseñanza sea conforme a las convicciones de los padres. El Concilio Vaticano II recuerda que: “[A los padres] corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas (...) Se violan, además, los derechos de los padres, si se obliga a los hijos a asistir a lecciones escolares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres, o si se impone un único sistema de educación del que se excluye totalmente la formación religiosa.” (Declaración *Dignitatis humanae* [DH] 5; Cf. c. 799 CIC; Santa Sede, *Carta de los derechos de la familia*, 24 de noviembre de 1983, art. 5, c-d). Esta afirmación encuentra correspondencia en la *Declaración universal de los derechos humanos* (art. 26), y en muchas otras declaraciones y convenciones de la comunidad internacional.

12. La marginalización de la enseñanza de la religión en la escuela equivale, al menos en práctica, a asumir una posición ideológica que puede inducir al error o producir un daño en los alumnos. Además, se podría crear también confusión o engendrar relativismo o indiferentismo religioso si la enseñanza de la religión fuera limitada a una exposición de las distintas religiones, en un modo comparativo y “neutral”. A este respecto, Juan Pablo II decía: “La cuestión de la educación católica conlleva (...) la enseñanza religiosa en el ámbito más general de la escuela, bien sea católica o bien estatal. A esa enseñanza tienen derecho las familias de los creyentes, las cuales deben tener la garantía de que la escuela pública —precisamente por estar abierta a todos— no sólo no ponga en peligro la fe de sus hijos, sino que incluso complete, con una enseñanza religiosa adecuada, su formación integral. Este principio se encuadra en el concepto de la libertad religiosa y del Estado verdaderamente democrático que, en cuanto tal, es decir, respetando su naturaleza más profunda y verdadera, se pone al servicio de los ciudadanos, de todos los ciudadanos, respetando sus derechos, sus convicciones religiosas” (*Discurso a los Cardenales y a los colaboradores de la Curia Romana*, 28 junio de 1984).

13. Con estos presupuestos, se comprende que la enseñanza de la religión católica tiene una especificidad con respecto a las otras asignaturas escolares. Efectivamente, como explica el Concilio Vaticano II: “el poder civil, cuyo fin propio es actuar el bien común temporal, debe reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos; pero excede su competencia si pretende dirigir o impedir los actos religiosos” (DH 3). Por estos motivos corresponde a la Iglesia establecer los contenidos auténticos de la enseñanza de la religión católica en la escuela, que garantiza, ante a los padres y los mismos alumnos la autenticidad de la enseñanza que se transmite como católica.

14. La Iglesia reconoce esta tarea como su *ratione materiae* y la reivindica como de competencia propia, independientemente de la naturaleza de la escuela (estatal o no estatal, católica o no católica) en donde viene impartida. Por lo tanto: “depende de la autoridad de la Iglesia la enseñanza y educación religiosa católica que se imparte en cualesquiera escuelas (...) corresponde a la Conferencia Episcopal dar normas generales sobre esta actividad, y compete al Obispo diocesano organizarla y ejercer vigilancia sobre la misma” (c. 804 §1 CIC; Cf., además, c. 636 CCEO).

b) La enseñanza de la religión en la escuela católica

15. La enseñanza de la religión en las escuelas católicas identifica su proyecto educativo. En efecto, “el carácter propio y la razón profunda de la escuela católica, el motivo por el cual deberían preferirla los padres católicos, es precisamente la calidad de la enseñanza religiosa integrada en la educación de los alumnos” (Juan Pablo II Exhortación apostólica *Catechesi tradendae*, 16 de octubre de 1979, 69).

16. También en las escuelas católicas, debe ser respetada, como en cualquier otro lugar, la libertad religiosa de los alumnos no católicos y de sus padres. Esto no impide, como es claro, el derecho-deber de la Iglesia de enseñar y testimoniar públicamente la propia fe, de palabra y por escrito, teniendo en cuenta que “en la divulgación de la fe religiosa y en la introducción de costumbres hay que abstenerse siempre de cualquier clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión deshonesto o menos recta” (DH 4).

c) Enseñanza de la religión católica bajo el perfil cultural y relación con la catequesis

17. La enseñanza escolar de la religión se encuadra en la misión evangelizadora de la Iglesia. Es diferente y complementaria a la catequesis en la parroquia y a otras actividades, como la educación cristiana familiar o las iniciativas de formación permanente de los fieles. Además del diferente ámbito donde cada una es impartida, son diferentes las finalidades que se proponen: la catequesis se propone promover la adhesión personal a Cristo y la maduración de la vida cristiana en sus diferentes aspectos (Cf. Congregación para el Clero, *Directorio general para la catequesis* [DGC], 15 de agosto de 1997, nn. 80-87); la enseñanza escolar de la religión transmite a los alumnos los conocimientos sobre la identidad del cristianismo y de la vida cristiana. Además, el Papa Benedicto XVI, hablando a los docentes de religión, ha indicado la exigencia de “ensanchar los espacios de nuestra racionalidad, volver a abrirla a las grandes cuestiones de la verdad y del bien, conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente sus métodos propios y su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca. En efecto, la dimensión religiosa, es intrínseca al hecho cultural, contribuye a la formación global de la persona y permite transformar el conocimiento en sabiduría de vida.” A la consecución de tal fin contribuye la enseñanza de la religión católica, con la cual “la escuela y la sociedad se enriquecen con verdaderos laboratorios de cultura y de humanidad, en los cuales, descifrando la aportación significativa del cristianismo, se capacita a la persona para descubrir el bien y para crecer en la responsabilidad; para buscar el intercambio, afinar el sentido crítico y aprovechar los dones del pasado a fin de comprender mejor el presente y proyectarse conscientemente hacia el futuro” (*Discurso a los docentes de religión católica*, 25 de abril de 2009).

18. La especificidad de esta enseñanza no disminuye su naturaleza de disciplina escolástica; al contrario, el mantenimiento de ese *status* es una condición de eficacia: “es necesario que la enseñanza religiosa escolar aparezca como disciplina escolar, con la misma exigencia de sistematicidad y rigor que las demás materias. Ha de presentar el mensaje y acontecimiento cristiano con la misma seriedad y profundidad con

que las demás disciplinas presentan sus saberes. No se sitúa, sin embargo, junto a ellas como algo accesorio, sino en un necesario diálogo interdisciplinario” (DGC 73).

En síntesis:

- *La libertad religiosa es el fundamento y la garantía de la presencia de la enseñanza de la religión en el espacio público escolar.*

- *Una concepción antropológica abierta a la dimensión trascendental es su condición cultural.*

- *En la escuela católica la enseñanza de la religión es característica irrenunciable del proyecto educativo.*

- *La enseñanza de la religión es diferente y complementaria a la catequesis, en cuanto es una enseñanza escolar que no solicita la adhesión de fe, pero transmite los conocimientos sobre la identidad del cristianismo y de la vida cristiana. Además, enriquece la Iglesia y la humanidad de laboratorios de cultura y humanidad.*

IV. Libertad educativa, libertad religiosa y educación católica

19. En conclusión, el derecho a la educación y a la libertad religiosa de los padres y de los alumnos se ejercitan concretamente a través de:

a) la libertad de elección de la escuela. “Los padres, cuya primera e intransferible obligación y derecho es el de educar a los hijos, tengan absoluta libertad en la elección de las escuelas. El poder público, a quien pertenece proteger y defender la libertad de los ciudadanos, atendiendo a la justicia distributiva, debe procurar distribuir las ayudas públicas de forma que los padres puedan escoger con libertad absoluta, según su propia conciencia, las escuelas para sus hijos.” (GE 6; Cf. DH 5; c. 797 CIC; c. 627 §3 CCEO).

b) La libertad de recibir, en los centros escolares, una enseñanza religiosa confesional que integre la propia tradición religiosa en la formación cultural y académica propia de la escuela. “Deben esforzarse los fieles para que, en la sociedad civil, las leyes que regulan la formación de los jóvenes provean también a su educación religiosa y moral en las mismas escuelas, según la conciencia de sus padres” (c. 799 CIC; Cf. GE 7, DH 5). En efecto, la educación religiosa católica, impartida en cualquiera escuela, está sometida a la autoridad de la Iglesia (Cf. c. 804 §1 CIC; c. 636 CCEO).

20. La Iglesia es consciente que en muchos lugares en la actualidad, como también en épocas pasadas, la libertad religiosa no es plenamente efectiva, en las leyes y en la práctica (cfr DH 13). En estas condiciones, la Iglesia hace cuanto es posible para ofrecer a los fieles la formación que necesitan (Cf. GE 7; c. 798 CIC; c. 637 CCEO). Al mismo tiempo, de acuerdo con la propia misión (Cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 76), no deja de denunciar la injusticia que se cumple cuando los alumnos católicos y sus familias son privados de sus derechos educativos y es herida su libertad religiosa, y exhorta a todos los fieles a empeñarse para que estos derechos sean efectivos (Cf. c. 799 CIC).

Esta Congregación para la Educación Católica está convencida que los principios mencionados anteriormente pueden contribuir a encontrar una siempre mayor consonancia entre la tarea educativa, que es parte integrante de la misión de la Iglesia y la aspiración de las Naciones a desarrollar una sociedad justa y respetuosa de la dignidad de cada hombre.

Por su parte la Iglesia, ejerciendo la *diakonia* de la verdad en medio de la humanidad, ofrece a cada generación la revelación de Dios de la que se puede aprender la verdad última sobre la vida y sobre el fin de la historia. Esta tarea no es fácil en un mundo secularizado, habitado por la fragmentación del conocimiento y por la confusión moral, involucra a toda la comunidad cristiana y constituye un desafío para los educadores. Nos sostiene, en todo caso, la certeza –como afirma Benedicto XVI– que “los nobles fines [...] de la educación, fundados en la unidad de la verdad y en el servicio a la persona y a la comunidad, son un poderoso instrumento especial de esperanza” (*Discurso a los educadores católicos*, 17 de abril de

-Sobre la enseñanza de la religión en la escuela-

2008).

Mientras rogamos a Su Eminencia/Excelencia de hacer conocer a quienes están empeñados en el servicio y en la misión educativa de la Iglesia los contenidos de la presente *Carta Circular*, le agradecemos por su amable atención y en comunión de oración a María, Madre y Maestra de los educadores, aprovechamos gustosos la circunstancia para transmitirle el testimonio de nuestra consideración, confirmándonos

De Su Eminencia/Excelencia/Reverendísima

Devotísimo en el Señor

Zenon Card. GROCHOLEWSKI,
Prefecto

Jean-Louis BRUGUÈS, O.P.,
Secretario

Aclaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe

Sobre el aborto procurado

Recientemente han llegado a la Santa Sede varias cartas, incluso de parte de altas personalidades de la vida política y eclesial, que han informado sobre la confusión que se ha creado en varios países, sobre todo en América Latina, tras la manipulación e instrumentalización de un artículo de su excelencia monseñor Rino Fisichella, presidente de la Academia Pontificia para la Vida, sobre el triste caso de la "niña brasileña". En ese artículo, aparecido en "L'Osservatore Romano" del 15 de marzo de 2009, se presentaba la doctrina de la Iglesia, teniendo en cuenta la situación dramática de esta niña, que --como se pudo constatar posteriormente-- había sido acompañada con toda delicadeza pastoral, en particular por el entonces arzobispo de Olinda y Recife, su excelencia monseñor José Cardoso Sobrinho. Al respecto, la Congregación para la Doctrina de la Fe confirma que la doctrina de la Iglesia sobre el aborto provocado no ha cambiado ni puede cambiar. Esta doctrina ha sido expuesta en los números 2270-2273 del Catecismo de la Iglesia Católica en estos términos:

"La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta desde el momento de la concepción. Desde el primer momento de su existencia, el ser humano debe ver reconocidos sus derechos de persona, entre los cuales está el derecho inviolable de todo ser inocente a la vida (cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, instrucción "Donum vitae" 1, 1). 'Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses te tenía consagrado' (Jeremías 1, 5). 'Y mis huesos no se te ocultaban, cuando era yo hecho en lo secreto, tejido en las honduras de la tierra' (Salmo 139, 15)".

"Desde el siglo primero, la Iglesia ha afirmado la malicia moral de todo aborto provocado. Esta enseñanza no ha cambiado; permanece invariable. El aborto directo, es decir, querido como un fin o como un medio, es gravemente contrario a la ley moral. No matarás el embrión mediante el aborto, no darás muerte al recién nacido. (*Didajé*, 2, 2; Bernabé, ep. 19, 5; Epístola a Diogneto 5, 5; Tertuliano, apol. 9). Dios, Señor de la vida, ha confiado a los hombres la excelsa misión de conservar la vida, misión que deben cumplir de modo digno del hombre. Por consiguiente, se ha de proteger la vida con el máximo cuidado desde la concepción; tanto el aborto como el infanticidio son crímenes abominables ("Gaudium et spes", 51, 3)".

"La cooperación formal a un aborto constituye una falta grave. La Iglesia sanciona con pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana. 'Quien procura el aborto, si éste se produce, incurre en excomunión latae sententiae' (CIC, canon 1398), es decir, 'de modo que incurre ipso facto en ella quien comete el delito' (CIC can. 1314), en las condiciones previstas por el Derecho (cf. CIC can. 1323-1324). Con esto la Iglesia no pretende restringir el ámbito de la misericordia; lo que hace es manifestar la gravedad del crimen cometido, el daño irreparable causado al inocente a quien se da muerte, a sus padres y a toda la sociedad".

"El derecho inalienable de todo individuo humano inocente a la vida constituye un elemento constitutivo de la sociedad civil y de su legislación: 'Los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad política. Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del Estado: pertenecen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado. Entre esos derechos fundamentales es preciso recordar a este propósito el derecho de todo ser humano a la vida y a la integridad física desde la concepción hasta la muerte' ("Donum vitae" 3). 'Cuando una ley positiva priva a una categoría de seres humanos de la protección que el ordenamiento civil les debe, el Estado niega la igualdad de todos ante la ley. Cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mismos del Estado de derecho... El respeto y la protección que se han de garantizar, desde su misma concepción, a quien debe nacer, exige que la ley prevea sanciones penales apropiadas para toda deliberada violación de sus derechos' ("Donum vitae" 3).

En la encíclica "Evangelium vitae", el Papa Juan Pablo II afirmó esta doctrina con su autoridad de Supremo Pastor de la Iglesia: "con la autoridad que Cristo confirió a Pedro y a sus Sucesores, en

comuni3n con todos los Obispos -que en varias ocasiones han condenado el aborto y que en la consulta citada anteriormente, aunque dispersos por el mundo, han concordado un3nanimemente sobre esta doctrina-, *declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave*, en cuanto eliminaci3n deliberada de un ser humano inocente. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradici3n de la Iglesia y ense3ada por el Magisterio ordinario y universal" (n. 62).

En lo que se refiere al aborto procurado en algunas situaciones dif3ciles y complejas, es v3lida la ense3anza clara y precisa del Papa Juan Pablo II: "Es cierto que en muchas ocasiones la opci3n del aborto tiene para la madre un car3cter dram3tico y doloroso, en cuanto que la decisi3n de deshacerse del fruto de la concepci3n no se toma por razones puramente ego3stas o de conveniencia, sino porque se quisieran preservar algunos bienes importantes, como la propia salud o un nivel de vida digno para los dem3s miembros de la familia. A veces se temen para el que ha de nacer tales condiciones de existencia que hacen pensar que para 3l lo mejor ser3a no nacer. Sin embargo, estas y otras razones semejantes, aun siendo graves y dram3ticas, *jam3s pueden justificar la eliminaci3n deliberada de un ser humano inocente*» (enc3clica "Evangelium vitae", n. 58).

Por lo que se refiere al problema de determinados tratamientos m3dicos para preservar la salud de la madre, es necesario distinguir bien entre dos hechos diferentes: por una parte, una intervenci3n que directamente provoca la muerte del feto, llamada en ocasiones de manera inapropiada aborto "terap3utico", que nunca puede ser l3cito, pues constituye el asesinato directo de un ser humano inocente; por otra parte, una intervenci3n no abortiva en s3 misma que puede tener, como consecuencia colateral, la muerte del hijo: "Si, por ejemplo, la salvaci3n de la vida de la futura madre, independientemente de su estado de embarazo, requiriera urgentemente una intervenci3n quir3rgica, u otro tratamiento terap3utico, que tendr3a como consecuencia accesoria, de ning3n modo querida ni pretendida, pero inevitable, la muerte del feto, un acto as3 ya no podr3a considerarse un atentado *directo* contra la vida inocente. En estas condiciones, la operaci3n podr3a ser considerada l3cita, al igual que otras intervenciones m3dicas similares, siempre que se trate de un bien de elevado valor --como es la vida-- y que no sea posible postergarla tras el nacimiento del ni3o, ni recurrir a otro remedio eficaz" (P3o XII, discurso "Frente de la Familia" y a la Asociaci3n de Familias Numerosas, 27 de noviembre de 1951).

Por lo que se refiere a la responsabilidad de los agentes sanitarios, es necesario recordar las palabras del Papa Juan Pablo II: "Su profesi3n les exige ser custodios y servidores de la vida humana. En el contexto cultural y social actual, en que la ciencia y la medicina corren el riesgo de perder su dimensi3n 3tica original, ellos pueden estar a veces fuertemente tentados de convertirse en manipuladores de la vida o incluso en agentes de muerte. Ante esta tentaci3n, su responsabilidad ha crecido hoy enormemente y encuentra su inspiraci3n m3s profunda y su apoyo m3s fuerte precisamente en la intr3nseca e imprescindible dimensi3n 3tica de la profesi3n sanitaria, como ya reconoc3a el antiguo y siempre actual *juramento de Hip3crates*, seg3n el cual se exige a cada m3dico el compromiso de respetar absolutamente la vida humana y su car3cter sagrado" (enc3clica "Evangelium vitae", n. 89).

"L'Osservatore Romano" en su edici3n en italiano del 11 de julio de 2009

Congregación para la Doctrina de la Fe

Normas complementarias a la constitución apostólica Anglicanorum coetibus

Dependencia de la Santa Sede

Artículo 1

Cada ordinariato depende de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Mantiene relaciones cercanas con los demás dicasterios romanos según sus competencias.

Relaciones con las conferencias episcopales y los obispos diocesanos

Artículo 2

§1. El ordinario da seguimiento a las directivas de las conferencias episcopales nacionales en la medida en que éstas son consistentes con las normas contenidas en la constitución apostólica "Anglicanorum coetibus".

§2. El ordinario es miembro de la respectiva conferencia episcopal.

Artículo 3

El ordinario, en el ejercicio de este oficio, debe mantener lazos cercanos de comunión con el obispo de la diócesis en la que el ordinariato está presente, para coordinar su actividad pastoral con el programa pastoral de la diócesis.

El ordinario

Artículo 4

§1. El ordinario debe ser un obispo o un presbítero designado por el Romano Pontífice ad nutum Sanctae Sedis, basado en una terna presentada por el Consejo de Gobierno. Se aplican a él los cánones 383-388, 392-394, y 396-398 del Código de Derecho Canónico.

§2. El ordinario tiene la facultad de incardinar en el ordinariato a ex ministros anglicanos que hayan entrado en la plena comunión con la Iglesia católica, así como a candidatos que pertenecen al ordinariato y son promovidos por él a las sagradas órdenes.

§3. Después de haber consultado con la conferencia episcopal, y habiendo obtenido el consentimiento del Consejo de Gobierno y la aprobación de la Santa Sede, el ordinario puede erigir, según las necesidades, decanatos territoriales supervisados por un delegado del ordinario que vela por los fieles de las distintas parroquias personales.

Los fieles del ordinariato

Artículo 5

§1. Los fieles laicos que originalmente eran de tradición anglicana y desean pertenecer al ordinariato, después de haber hecho su profesión de fe y recibido los sacramentos de iniciación, según contempla el canon 845, deben ser registrados en el pertinente registro del ordinariato. Aquellos que fueron previamente bautizados como católicos fuera del ordinariato, ordinariamente no son elegibles como miembros, a no ser que sean miembros de una familia que pertenezca al ordinariato.

§2. Los fieles laicos y los miembros de institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, cuando colaboran en actividades pastorales o caritativas, sean diocesanas o parroquiales, están sometidos al obispo diocesano o al párroco del lugar; por lo que en este caso, la potestad de estos últimos es ejercida en modo conjunto con la del ordinario y la del párroco del ordinariato.

El clero

Artículo 6

§1. Para admitir a los candidatos a las sagradas órdenes, el ordinario debe obtener el consentimiento del Consejo de Gobierno. En consideración de la tradición eclesial y práctica anglicanas, el ordinario puede presentar al Santo Padre un pedido para la admisión de hombres casados al presbiterado en el ordinariato, después de un proceso de discernimiento basado en criterios objetivos y en las necesidades del ordinariato. Estos criterios objetivos son determinados por el ordinario consultando a la conferencia episcopal local y deben ser aprobados por la Santa Sede.

§2. Aquellos que han sido previamente ordenados en la Iglesia católica y posteriormente se han hecho anglicanos, no pueden ejercer el ministerio sagrado en el ordinariato. Los clérigos anglicanos que están en situaciones matrimoniales irregulares no pueden ser aceptados a las sagradas órdenes en el ordinariato.

§3. Los presbíteros incardinados en el ordinariato reciben las facultades necesarias de parte del ordinario.

Artículo 7

§1. El ordinario debe asegurar que se retribuya al clero incardinado en el ordinariato la adecuada remuneración, y debe velar por sus necesidades en los casos de enfermedad, discapacidad y ancianidad.

§2. El ordinario podrá acordar con la conferencia episcopal los recursos y fondos disponibles para el cuidado del clero del ordinariato.

§3. Cuando sea necesario, los sacerdotes, con el permiso del ordinario, pueden ejercer una profesión secular compatible con el ejercicio del ministerio sacerdotal (cf. CIC, canon 286).

Artículo 8

§1. Los presbíteros que constituyen el presbiterio del ordinariato, son elegibles como miembros en el Consejo Presbiteral de la diócesis en la que ejercen la atención pastoral de los fieles del ordinariato (cf. CIC, canon 498, §2).

§2. Los sacerdotes y los diáconos incardinados en el ordinariato pueden ser miembros del Consejo Pastoral de la diócesis en la que ejercen su ministerio, de acuerdo con la forma determinada por el obispo diocesano (cf. CIC, canon 512, §1).

Artículo 9

§1. Los clérigos incardinados en el ordinariato deben estar disponibles para asistir a la diócesis en la que tienen domicilio o semi-domicilio cuando se considere apropiado para el cuidado pastoral de los fieles. En estos casos, están sometidos al obispo diocesano en lo que pertenece al cargo pastoral u oficio que reciben.

§2. Donde y cuando se considere apropiado, los clérigos incardinados en una diócesis o en un instituto de vida consagrada o sociedad de vida apostólica, con el consentimiento escrito de sus respectivos obispos diocesanos o sus superiores, pueden colaborar en el trabajo pastoral del ordinariato. En tal caso, están sometidos al ordinario en lo que pertenece al cargo pastoral u oficio que reciben.

§3. En los casos tratados en los párrafos precedentes, debe darse un acuerdo escrito entre el ordinario y el obispo diocesano o el superior del instituto de vida consagrada o el moderador de la sociedad de vida apostólica, en el que queden claramente establecidos los términos de la colaboración y todo lo que se refiere a los medios de mantenimiento

Artículo 10

§1. La formación del clero del ordinariato debe cumplir dos objetivos: 1) una formación conjunta con los seminaristas diocesanos de acuerdo con las circunstancias locales; 2) una formación, en plena armonía con la tradición católica, en aquellos aspectos del patrimonio anglicano que son de un valor particular.

§2. Los candidatos para la ordenación sacerdotal recibirán su formación teológica con otros seminaristas en un seminario o facultad de teología en conformidad con un acuerdo entre el ordinario y, respectivamente, el obispo diocesano o los obispos en cuestión. Los candidatos pueden recibir otros aspectos de la formación sacerdotal según un programa específico del mismo seminario o en una casa de formación establecida, con el consentimiento del Consejo de Gobierno, expresamente con el propósito de transmitir el patrimonio anglicano.

§3. El ordinariato debe tener su propio programa de formación sacerdotal, aprobado por la Santa Sede; cada casa de formación debe preparar su propia regla, aprobada por el ordinario (cf. CIC, canon 242, §1).

§4. El ordinario puede aceptar como seminaristas sólo a aquellos que pertenecen a una parroquia personal del ordinariato o a quienes fueron previamente anglicanos y han establecido plena comunión con la Iglesia católica.

§5. El ordinariato vela por la continuada formación de su clero, por medio de su participación en los programas locales provistos por la Conferencia Episcopal y el obispo diocesano.

Antiguos obispos anglicanos

Artículo 11

§1. Un antiguo obispo anglicano casado es elegible para ser designado ordinario. En tal caso, debe ser ordenado sacerdote en la Iglesia católica y luego ejercer el ministerio pastoral y sacramental dentro del ordinariato con plena autoridad jurisdiccional.

§2. Un antiguo obispo anglicano que pertenezca al ordinariato puede ser convocado para asistir al ordinario en la administración del ordinariato.

§3. Un antiguo obispo anglicano que pertenezca al ordinariato puede ser invitado a participar en las reuniones de la conferencia episcopal del respectivo territorio, con el status equivalente al de un obispo retirado.

§4. Un antiguo obispo anglicano que pertenezca al ordinariato y que no ha sido ordenado como obispo en la Iglesia católica, puede pedir permiso a la Santa Sede para usar la insignia del oficio episcopal.

El Consejo de Gobierno

Artículo 12

§ 1. El Consejo de Gobierno, de acuerdo con los estatutos aprobados por el ordinario, tiene los derechos y las competencias que, según el Código de Derecho Canónico, son propios del Consejo Presbiteral y del Colegio de Consultores.

§ 2. Además de tales competencias, el ordinario necesita del consentimiento del Consejo de Gobierno para:

- a. admitir a un candidato a las sagradas órdenes;
- b. erigir o suprimir una parroquia personal;
- c. erigir o suprimir una casa de formación;
- d. aprobar un programa formativo.

§ 3. El ordinario también consulta al Consejo de Gobierno en lo concerniente a las actividades pastorales del ordinariato y los principios inspiradores de la formación de los clérigos.

§ 4. El Consejo de Gobierno tiene voto deliberativo:

- a. para formar la terna de nombres a enviar a la Santa Sede para el nombramiento del ordinario;
- b. en la elaboración de las propuestas de cambio de las Normas Complementarias del ordinariato para presentar a la Santa Sede;
- c. en la redacción de los estatutos del Consejo de Gobierno, de los estatutos del Consejo Pastoral y del reglamento de las casas de formación.

§ 5. El Consejo de Gobierno se regula según los estatutos del Consejo. La mitad de los miembros es elegida por los presbíteros del ordinariato.

El Consejo Pastoral

Artículo 13

§ 1. El Consejo Pastoral, instituido por el ordinario, ofrece consejo sobre la actividad pastoral del ordinariato.

§ 2. El Consejo Pastoral, presidido por el ordinario, está regido por los estatutos aprobados por el ordinario.

Las parroquias personales

Artículo 14

§ 1. El párroco puede ser asistido en la atención pastoral de la parroquia por un vicario parroquial, nombrado por el ordinario; en la parroquia, debe ser constituido un Consejo Pastoral y un Consejo para los Asuntos Económicos.

§ 2. Si no hay un vicario, en caso de ausencia, de impedimento o de muerte del párroco, el párroco del territorio en que se encuentra la iglesia de la parroquia personal puede ejercer, si es necesario, sus facultades de párroco de modo suplementario.

§ 3. Para la atención pastoral de los fieles que se encuentran en el territorio de la diócesis en la que no ha sido erigida una parroquia personal, tras escuchar el parecer del obispo diocesano, el ordinario puede proveer con una cuasi-parroquia (cf. CIC, canon 516, § 1).

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la audiencia concedida al suscrito cardenal prefecto, ha aprobado las presentes "Normas complementarias" a la constitución apostólica "Anglicanorum coetibus", decidida por la sesión ordinaria de esta Congregación, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la Sede la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 4 de noviembre de 2009, memoria de San Carlos Borromeo.

-Normas complementarias a la c.a. Anglicanorum coetibus-

Cardenal William Levada
Prefecto

Luis. F. Ladaria, S.I.
Arzobispo titular di Thibica
Secretario

Orientaciones acerca de los libros sacramentales parroquiales

XCV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

La Iglesia, que ha sido adelantada en el moderno Derecho registral, tiene que seguir velando para asegurar la exactitud y conservación de sus registros, así como para garantizar su función de dar la necesaria publicidad a los datos en ellos contenidos, y facilitar su acceso a quienes tengan un interés legítimo.

Los modernos medios de reproducción y comunicación facilitan sobremanera la posibilidad de falsificación de documentos o su manipulación, así como su difusión indiscriminada, con el consiguiente peligro de atentar contra la seguridad jurídica y el derecho a la intimidad de los fieles.

Uno de los derechos reconocidos a todos los fieles es el derecho a la protección de su propia intimidad (cf. c. 220). Por eso la Iglesia siempre ha procurado que los datos personales de los fieles que obran en su poder a través de los diversos libros parroquiales, fueran diligentemente custodiados y sólo se pudieran proporcionar a quienes tuvieran un interés legítimo en su conocimiento (cf. cc. 383, 384 y 470 CIC 17). Coincide en esto con la moderna sensibilidad que ha llevado a muchos países a crear las respectivas Agencias de Protección de Datos Personales.

Asegurar la permanencia e inalterabilidad de los datos, así como su oportuna confidencialidad, aconseja que los registros parroquiales se sigan llevando en los libros tradicionales. En efecto, no es seguro que los medios técnicos actuales garanticen la permanencia de los datos recogidos y editados por medios informáticos. Además, la llevanza tradicional constituye una garantía ulterior para salvaguardar su genuina naturaleza, puesto que su informatización podría hacerlos susceptibles, en determinados casos, de calificarlos como ficheros, sujetos a una normativa estatal ajena a su verdadero carácter, que no sólo es jurídico e histórico, sino también pastoral.

Aunque sean muchos los celosos pastores que ya observen las cautelas pertinentes, la Conferencia Episcopal ha considerado conveniente emanar las presentes Orientaciones, de modo que se facilite a los párrocos unos criterios uniformes en un tema tan importante.

I. DE LOS LIBROS SACRAMENTALES Y SUS RESPONSABLES

1. En cada parroquia se han de llevar los libros sacramentales establecidos por el Derecho, al menos el de Bautismos, Matrimonios, Difuntos (cf. c. 535 § 1) y Confirmaciones (cf. 1 Decreto CEE, art. 5).
2. El encargado de los libros sacramentales parroquiales es el párroco. El párroco puede delegar esta función en un vicario parroquial. Para que otra persona distinta del vicario parroquial ostente esa responsabilidad, deberá tener delegación escrita del Sr. Obispo o vicario general.
3. Sólo las personas a las que se refiere el número anterior están legitimadas para firmar las partidas sacramentales.
4. Los libros sacramentales forman parte de los archivos parroquiales protegidos por lo establecido en el artículo 1.6 del Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos entre la Santa Sede y el Estado español, por lo que se puede denegar el acceso a cualquier autoridad civil no autorizada por el Ordinario.
5. Los libros sacramentales no son ficheros, en el sentido del artículo 3 b) de la Ley Orgánica 15/1999 de Protección de Datos de Carácter Personal, por lo que no hay que comunicar su existencia al Registro General de Protección de Datos.

6. Se aconseja vivamente que los libros parroquiales que en el momento de su cierre tengan una antigüedad superior a los cien años se depositen en el Archivo histórico diocesano, sin perjuicio de la propiedad, que seguirá siendo de la parroquia, y se acreditará mediante el correspondiente certificado, que se unirá al Inventario parroquial.

II. DE LAS ANOTACIONES Y NOTAS MARGINALES

7. Las anotaciones en los libros sacramentales contendrán todos los datos previstos en la legislación tanto general como particular (cf. cc. 877, 895, 1121, etc.).

8. En el libro de Bautismos, en su caso, se efectuarán notas marginales en las que se haga constar la recepción de la Confirmación, y lo referente al estado de los fieles por razón del matrimonio, de la adopción, del orden sagrado, de la profesión perpetua en un instituto religioso y del cambio de rito (cf. c. 535 § 2).

9. En el libro de Matrimonios, en su caso, se efectuarán notas marginales en las que se haga constar, de forma sucinta, la convalidación, la declaración de nulidad o la resolución pontificia de disolución de matrimonio rato y no consumado.

III. LLEVANZA DE LOS LIBROS

10. Los libros, en soporte de papel, podrán ser libros ordinarios de registro, o bien editados con esta finalidad. En todo caso se excluyen los libros formados por impresos editados y cumplimentados por ordenador.

11. Es necesario que el párroco dé comienzo y cierre a todo libro sacramental. Para darle comienzo debe señalarse este hecho brevemente en su primer folio, haciendo constar la fecha, los datos identificativos esenciales del encargado del libro, número de páginas del libro, etc. Igualmente al darle cierre, pero en la siguiente página a la última escrita. En ambos casos se debe fechar, firmar y sellar la página correspondiente.

12. Los datos han de escribirse con rotulador de tinta líquida o pluma estilográfica, nunca con bolígrafos ordinarios o derivados.

13. Si al extender un extracto o certificado no se conoce alguno de los datos solicitados, el espacio (también en el caso de notas marginales) no se debe dejar en blanco, sino cruzarse con una línea diagonal con el fin de evitar una eventual manipulación.

14. Si dentro de un libro se han dejado involuntariamente una o varias páginas en blanco, deben anularse cubriéndolas de lado a lado mediante una única raya en diagonal, con la misma finalidad expresada en el número anterior.

15. En el caso de que al inscribir, anotar, o certificar se haya cometido algún error material, no debe sobrescribirse o utilizar líquidos de borrar, sino invalidar la palabra o palabras incorrectas trazando una leve línea recta sobre ellas y delimitarlas entre paréntesis para, a continuación, indicar, siempre en nota a pie de página, la validez de la corrección con la palabra «Vale», firmando posteriormente la nota. En caso contrario podría ponerse en duda su autenticidad.

16. El documento sólo quedará validado con la firma manuscrita, legible, y el sello de la parroquia.

17. Es aconsejable el uso de tinta de color para el tampón de sellado. Es necesario que la impronta del sello se superponga a una parte de la firma o del texto con el fin de prevenir posibles manipulaciones.

18. Los datos requeridos en los libros sacramentales han de ser cumplimentados con extrema diligencia, a mano y con letra clara y legible, incluyendo los correspondientes índices ordenados alfabéticamente por

apellidos. Sólo estos manuscritos tienen valor oficial.

19. Para cualquier rectificación o alteración de partidas, sean errores, omisiones o cambios efectuados en el Registro Civil, se requiere la autorización del Ordinario. Cada cambio o alteración se hará constar en la partida consignando, al menos, la referencia del documento que acredite dicha modificación.

IV. EXPEDIENTES MATRIMONIALES

20. Todos los expedientes matrimoniales deben conservarse en el archivo parroquial. Una vez agrupados por años, han de numerarse correlativamente y, posteriormente, han de guardarse en cajas de archivo.

21. Las notificaciones recibidas con la indicación de haber sido cumplimentadas en su respectivo Libro de Bautismos, deben ser archivadas en el correspondiente expediente matrimonial, ya numerado en la forma descrita.

22. Las copias de los expedientes matrimoniales destinados a otras diócesis se enviarán a través de la propia Curia diocesana, que será quien los transmita a la Curia de destino.

V. CONSERVACIÓN Y CUSTODIA DE LOS LIBROS

23. Los libros parroquiales se custodiarán en el archivo parroquial, en un armario que proporcione las necesarias garantías de conservación y seguridad, y siempre bajo llave. Sólo el párroco o su delegado tendrán acceso al armario.

24. En el caso de unidades pastorales formadas por diversas parroquias, los libros parroquiales podrán conservarse en el archivo de una de ellas, con el consentimiento del Obispo.

VI. ACCESO Y CONSULTA DE LOS LIBROS

25. Corresponde al párroco o al delegado de acuerdo con lo establecido en el n. 2 expedir certificaciones o copias autorizadas de los asientos o anotaciones registrales referentes al fiel que las solicite.

26. Los certificados o extractos pueden extenderse escritos a mano o mecanografiados, pero siempre cumplimentados en el modelo propio de la diócesis y validados por la firma del párroco o del delegado de acuerdo con el n. 2, y por el sello parroquial. Los certificados que hayan de producir efectos fuera de la diócesis han de ser legalizados por el ordinario. En el caso de que vayan redactados en una lengua no oficial en la diócesis de destino, se acompañarán de traducción al español.

27. Todos los fieles tienen derecho a recibir personalmente certificaciones o copias autorizadas de aquellos documentos contenidos en los libros parroquiales que, siendo públicos por su naturaleza, se refieran a su estado personal.

28. El interesado, salvo que sea conocido personalmente por el párroco o el delegado conforme al n. 2, deberá acreditar documentalmente su personalidad, e indicar el fin para el que se solicita la certificación.

29. Podrán expedirse también certificaciones o copias cuando el interesado lo solicite a través del propio cónyuge, padres, hermanos, hijos o procurador legal. En estos casos el interesado deberá, además, indicar los datos identificativos del pariente o procurador y acreditarlos documentalmente.

30. No se expedirán certificaciones o copias autorizadas cuando no quede acreditado el interés legítimo y la personalidad del interesado y, en su caso, del familiar o procurador. Se ha de guardar copia del documento que acredite los referidos datos del interesado y del familiar o procurador.

31. Salvo que disponga otra cosa el Ordinario, la documentación relativa a los registros sacramentales de los últimos cien años ha de quedar cerrada a la libre y pública consulta, ya que es reservada por su propia

naturaleza. A partir de esa fecha pasara a considerarse documentación histórica.

32. Las solicitudes de datos con finalidades genealógicas referidos a los últimos cien años sólo se atenderán cuando el interesado recabe datos sobre sus ascendientes directos hasta el segundo grado inclusive.

33. En ningún caso se debe permitir la consulta directa, manipulación, grabación o reproducción total o parcial de los libros sacramentales que se encuentren en las parroquias.

34. La microfilmación, digitalización, o cualquier otra iniciativa de tratamiento global o parcial del archivo requerirá la autorización escrita del Obispo.

35. Los libros parroquiales no podrán sacarse del archivo parroquial, salvo en los casos mencionados en el número 24.

36. Cualquier duda sobre la oportunidad de extender certificados o copias autorizadas de los libros sacramentales habrá de consultarse con el Ordinario.

23 de abril de 2010

Breve relación sobre los cambios introducidos en las *normae de gravioribus delictis* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe

En el nuevo texto de las *Normae de gravioribus delictis*, modificado por decisión del Romano Pontífice Benedicto XVI del 21 de mayo de 2010, se encuentran varios cambios tanto en la parte que concierne a las normas sustanciales como en la que se refiere a las normas procesales.

Las modificaciones introducidas en el texto normativo son las siguientes:

A) Siguiendo la concesión del Santo Padre Juan Pablo II en favor de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de algunas facultades, confirmadas después por su sucesor Benedicto XVI el 6 de mayo de 2005, han sido introducidos:

1. El derecho, previo mandato del Romano Pontífice, de juzgar a los Padres Cardenales, a los Patriarcas, a los Legados de la Sede Apostólica, a los Obispos y a otras personas físicas a las que se refieren los cc. 1405 §3 del CIC y 1061 del CCEO (art. 1 §2).

2. La ampliación del plazo de la prescripción de la acción criminal, que ha sido llevado a 20 años, salvando siempre el derecho de la Congregación para la Doctrina de la Fe de poder derogarlo (art.7).

3. La facultad de conceder al personal del Tribunal y a los abogados y procuradores la dispensa del requisito del sacerdocio y del requisito del doctorado en derecho canónico (art. 15).

4. La facultad de sanar los actos en caso de violación de leyes procesales por parte de los tribunales inferiores, salvo el derecho de defensa (art. 18).

5. La facultad de dispensar de la vía procesal judicial, es decir, de poder proceder por decreto *extra iudicium*: en tal caso, la Congregación para la Doctrina de la Fe, evaluados los hechos, decide caso por caso, *ex officio* o a instancia del Ordinario o del Jerarca, cuándo autorizar el recurso a la vía extrajudicial (en todo caso, para imponer una pena expiatoria perpetua es necesario el mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe) (art. 21 § 2 n. 1).

6. La facultad de presentar directamente al Santo Padre para la *dimissio e statu clericali* o para la *depositio, una cum dispensatione a lege caelibatus*. En tales casos, salvado siempre el derecho de la defensa del acusado, debe resultar manifiesta la comisión del delito que se examina (art. 21 § 2 n. 2).

7. La facultad de recurrir a la instancia superior de juicio, esto es, a la Sesión Ordinaria de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en caso de recursos contra decisiones administrativas emanadas o aprobadas por las instancias inferiores de la misma Congregación, concernientes a delitos reservados (art. 27).

B) Se han introducido en el texto otras modificaciones, a saber:

8. Se han introducido los *delicta contra fidem*, es decir, apostasía, herejía y cisma, en relación a los cuales, a tenor del derecho, ya estaba prevista la competencia propia del Ordinario para poder proceder judicialmente en primera instancia o extrajudicialmente, incluido el derecho de apelar o de recurrir ante la Congregación para la Doctrina de la Fe (art. 1 § 1 e art. 2).

9. Los delitos contra la Eucaristía de “quien atenta realizar la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico” (can. 1378 § 2 n. 1 CIC) y la simulación de la Eucaristía (can. 1379 CIC y el can. 1443 CCEO) (art. 3 § 1 nn. 2 e 3) no serán considerados unitariamente bajo el mismo número, sino separadamente.

10. En relación a los delitos contra la Eucaristía, se han eliminado dos incisos del texto precedentemente en vigor: “*alterius materiae sine altera*”, y “*aut etiam utriusque extra eucharisticam celebrationem*”, sustituidos respectivamente, por: “*unius materiae vel utriusque*” y por: “*aut extra eam*” (art. 3 § 2).
11. En los delitos contrae el sacramento de la Penitencia, se han introducido los delitos a los que se refiere el can 1378 §2 n. 2 del CIC (“quien, fuera del caso de que se trata en el §1, no pudiendo administrar válidamente la absolución sacramental, trata de darla, u oye una confesión sacramental”) y los cc. 1379 CIC y 1443 CCEO (“quien simula la administración de un sacramento”) (art. 4 § 1 nn. 2-3).
12. Se han introducido los delitos de la violación indirecta del sigilo sacramental (art. 4 § 1 n. 5) y de la captación o divulgación maliciosa de las confesión sacramental (Según el decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 23 de febrero de 1988) (art. 4 § 2).
13. Se ha introducido como un tipo de delito penal la atentada ordenación sagrada de una mujer, según quedó establecido en el decreto de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 19 de diciembre de 2007 (art. 5).
14. En los delitos contra la moral, se ha equiparado al menor la persona adulta que habitualmente posee un uso imperfecto de la razón, con expresa limitación al número de que se trata (art. 6 § 1 n. 1).
15. Se han añadido como delitos la adquisición, la posesión y la divulgación por parte de un clérigo, con finalidad libidinosa, en cualquier modo y con cualquier tipo de medio, de imágenes pornográficas de menores de edad inferior a los 14 años (art. 6 § 1 n. 2).
16. Se ha aclarado que las labores procesales preliminares pueden, y no necesariamente deben, ser efectuadas o realizadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe (art. 17).
17. Se ha introducido la posibilidad de adoptar las medidas cautelares, a las que se refieren los cc. 1722 del CIC y el 1473 del CCEO, también durante la fase de la investigación previa (art. 19).

Del Palacio del Santo Oficio, 21 de mayo de 2010

Gulielmus Cardinalis Levada
Praefectus

+ Luis F. Ladaria, S.I.
Arzobispo tit. de Thibica
Secretario

Cambios introducidos en las normae de gravioribus delictis reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe

Primera Parte NORMAS SUSTANCIALES

Art. 1

§1. La Congregación para la Doctrina de la Fe, a tenor del art. 52 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, juzga los delitos contra la fe y los delitos más graves cometidos contra la moral o en la celebración de los sacramentos y, en caso necesario, procede a declarar o imponer sanciones canónicas a tenor del derecho, tanto común como propio, sin perjuicio de la competencia de la Penitenciaría Apostólica y sin perjuicio de lo que se prescribe en la *Agendi ratio in doctrinarum examine*.

§ 2. En los delitos de los que se trata en el § 1, por mandato del Romano Pontífice, la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene el derecho de juzgar a los Padres Cardenales, a los Patriarcas, a los legados de la Sede Apostólica, a los Obispos y, asimismo, a las otras personas físicas de que se trata en el can. 1405 § 3 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1061 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

§ 3. La Congregación para la Doctrina de la Fe juzga los delitos reservados de los que se trata en el § 1 a tenor de los siguientes artículos.

Art. 2

§ 1. Los delitos contra la fe, de los que se trata en el art. 1, son herejía, cisma y apostasía, a tenor de los cann. 751 y 1364 del Código de Derecho Canónico y de los cann. 1436 y 1437 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

§ 2. En los casos de que se trata en el § 1, a tenor del derecho, compete al Ordinario o al Jerarca remitir, en caso necesario, la excomunión *latae sententiae*, y realizar el proceso judicial de primera instancia o actuar por decreto extra judicial sin perjuicio del derecho de apelar o de presentar recurso a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Art. 3

§ 1. Los delitos más graves contra la santidad del augustísimo Sacrificio y sacramento de la Eucaristía reservados al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe son:

1º Llevarse o retener con una finalidad sacrilega, o profanar las especies consagradas, de que se trata en el can. 1367 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1442 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales;

2º Atentar la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico, de que se trata en el can. 1378 § 2 n.1 del Código de Derecho Canónico;

3º La simulación de la acción litúrgica del Sacrificio Eucarístico de la que se trata en el can. 1379 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1443 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales;

4º La concelebración del Sacrificio Eucarístico prohibida por el can. 908 del Código de Derecho Canónico y por el can. 702 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, de la que se trata en el can. 1365 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1440 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, con ministros de las comunidades eclesiales que no

tienen la sucesión apostólica y no reconocen la dignidad sacramental de la ordenación sacerdotal.

§ 2. Está reservado también a la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito que consiste en la consagración con una finalidad sacrílega de una sola materia o de ambas en la celebración eucarística o fuera de ella. Quien cometa este delito sea castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o deposición.

Art. 4

§ 1. Los delitos más graves contra la santidad del Sacramento de la Penitencia reservados al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe son:

1º La absolución del cómplice en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo del que se trata en el can. 1378 § 1 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1457 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales;

2º La atentada absolución sacramental o la escucha prohibida de la confesión de las que se trata en el can. 1378 § 2, 2º Código de Derecho Canónico;

3º La simulación de la absolución sacramental de la que se trata en el can. 1379 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1443 Código de Cánones de las Iglesias Orientales;

4º La sollicitación a un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo durante la confesión o con ocasión o con pretexto de ella, de la que se trata en el can. 1387 del Código de Derecho Canónico y en el can. 1458 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, si tal sollicitación se dirige a pecar con el mismo confesor;

5º La violación directa e indirecta del sigilo sacramental, de la que se trata en el can. 1388 § 1 del Código de Derecho Canónico y en el 1456 § 1 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

§ 2. Sin perjuicio de lo dispuesto en el § 1 n.5, se reserva también a la Congregación para la Doctrina de la Fe el delito más grave consistente en la grabación hecha con cualquier medio técnico, o en la divulgación con malicia en los medios de comunicación social, de las cosas dichas por el confesor o por el penitente en la confesión sacramental verdadera o fingida. Quien comete este delito debe ser castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o la deposición, si es un clérigo.

Art. 5

A la Congregación para la Doctrina de la Fe se reserva también el delito más grave de la atentada ordenación sagrada de una mujer:

1º Quedando a salvo cuanto prescrito por el can. 1378 del Código de Derecho Canónico, cualquiera que atente conferir el orden sagrado a una mujer, así como la mujer que atente recibir el orden sagrado, incurre en la excomunión *latae sententiae* reservada a la Sede Apostólica;

2º Si quien atentase conferir el orden sagrado a una mujer o la mujer que atentase recibir el orden sagrado fuese un fiel cristiano sujeto al *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*, sin perjuicio de lo que se prescribe en el can. 1443 de dicho Código, sea castigado con la excomunión mayor, cuya remisión se reserva también a la Sede Apostólica;

3º Si el reo es un clérigo, puede ser castigado con la dimisión o la deposición.

Art. 6

§ 1. Los delitos más graves contra la moral, reservados al juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe, son:

1º El delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de 18 años. En este número se equipara al menor la persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón;

2º La adquisición, retención o divulgación, con un fin libidinoso, de imágenes pornográficas de menores, de edad inferior a 14 años por parte de un clérigo en cualquier forma y con cualquier instrumento.

§ 2. El clérigo que comete los delitos de los que se trata en el § 1 debe ser castigado según la gravedad del crimen, sin excluir la dimisión o la deposición.

Art. 7

§ 1. Sin perjuicio del derecho de la Congregación para la Doctrina de la Fe de derogar la prescripción para casos singulares la acción criminal relativa a los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe se extingue por prescripción en 20 años.

§ 2. La prescripción inicia a tenor del can. 1362 § 2 del Código de Derecho Canónico y del can. 1152 § 3 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Sin embargo, en el delito del que se trata en el art. 6 § 1 n. 1, la prescripción comienza a correr desde el día en que el menor cumple 18 años.

Segunda Parte NORMAS PROCESALES

Título I Constitución y competencia del tribunal

Art. 8

§ 1. La Congregación para la Doctrina de la Fe es el supremo tribunal apostólico para la Iglesia latina, así como también para las Iglesias Orientales Católicas, para juzgar los delitos definidos en los artículos precedentes.

§ 2. Este Supremo Tribunal juzga también otros delitos, de los cuales el reo es acusado por el Promotor de Justicia, en razón de la conexión de las personas y de la complicidad.

§ 3. Las sentencias de este Supremo Tribunal, emitidas en los límites de su propia competencia, no son sujetas a la aprobación del Sumo Pontífice.

Art. 9

§ 1. Los jueces de este supremo tribunal son, por derecho propio, los Padres de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

§ 2. Preside el colegio de los Padres, como primero entre iguales, el Prefecto de la Congregación y, en caso de que el cargo de Perfecto esté vacante o el mismo prefecto esté impedido, su oficio lo cumple el

Secretario de la Congregación.

§ 3. Es competencia del Prefecto de la Congregación nombrar también otros jueces estables o delegados.

Art. 10

Es necesario que los jueces nombrados sean sacerdotes de edad madura, con doctorado en derecho canónico, de buenas costumbres y de reconocida prudencia y experiencia jurídica, aun en el caso de que ejerciten contemporáneamente el oficio de juez o de consultor de otro dicasterio de la curia romana.

Art. 11

Para presentar y sostener la acusación se constituye un promotor de justicia que debe ser sacerdote, con doctorado en derecho canónico, de buenas costumbres y de reconocida prudencia y experiencia jurídica, que cumpla su oficio en todos los grados del juicio.

Art. 12

Para el cargo de notario y de canciller se pueden designar tanto sacerdotes oficiales de esta Congregación como externos.

Art. 13

Funge de Abogado y Procurador un sacerdote, doctorado en derecho canónico, aprobado por el Presidente del colegio.

Art. 14

En los otros tribunales, sin embargo, para las causas de las que tratan las presentes normas, pueden desempeñar válidamente los oficios de Juez, Promotor de Justicia, Notario y Patrono solamente sacerdotes.

Art. 15

Sin perjuicio de lo prescrito por el can. 1421 del Código de Derecho Canónico y por el can. 1087 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede conceder la dispensa del requisito del sacerdocio y también del requisito del doctorado en derecho canónico.

Art. 16

Cada vez que el Ordinario o el Jerarca reciba una noticia al menos verosímil de un delito más grave hecha la investigación previa, preséntela a la Congregación de la Doctrina de la Fe, la cual, si no avoca a sí misma la causa por circunstancias particulares, ordenará al Ordinario o al Jerarca proceder ulteriormente, sin perjuicio, en su caso, del derecho de apelar contra la sentencia de primer grado sólo al Supremo Tribunal de la misma Congregación.

Art. 17

Si el caso se lleva directamente a la Congregación sin haberse realizado la investigación previa, los preliminares del proceso, que por derecho común competen al ordinario o al Jerarca, pueden ser realizados por la misma Congregación.

Art. 18

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en los casos legítimamente presentados a ella, puede sanar los actos, salvando el derecho a la defensa, si fueron violadas leyes meramente procesales por parte de Tribunales inferiores que actúan por mandato de la misma Congregación o según el art. 16.

Art. 19

Sin perjuicio del derecho del Ordinario o del Jarca de imponer cuanto se establece en el can. 1722 del Código de Derecho Canónico o en el can. 1473 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales, desde el inicio de la investigación previa, también el Presidente de turno del Tribunal a instancia del Promotor de Justicia, posee la misma potestad bajo las mismas condiciones determinadas en dichos cánones.

Art. 20

El Supremo Tribunal de la Congregación para la Doctrina de la Fe juzga en segunda instancia:

- 1º Las causas juzgadas en primera instancia por los Tribunales inferiores;
- 2º Las causas definidas en primera instancia por el mismo Supremo Tribunal Apostólico.

Título II El orden judicial

Art. 21

§ 1. Los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe se persiguen en un proceso judicial.

§ 2. No obstante, la Congregación para la Doctrina de la Fe puede:

1º en ciertos casos, de oficio o a instancia del Ordinario o del Jarca, decidir que se proceda por decreto extrajudicial del que trata el can. 1720 del Código de Derecho Canónico y el can. 1486 del Código de Cánones de las Iglesias Orientales; esto, sin embargo, con la mente de que las penas expiatorias perpetuas sean irrogadas solamente con mandato de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

2º presentar directamente casos gravísimos a la decisión del Sumo Pontífice en vista de la dimisión del estado clerical o la deposición junto con la dispensa de la ley del celibato, siempre que conste de modo manifiesto la comisión del delito y después de que se haya dado al reo la facultad de defenderse.

Art. 22

El Prefecto constituya un Turno de tres o de cinco jueces para juzgar una causa.

Art. 23

Si, en grado de apelación, el Promotor de Justicia presenta una acusación específicamente diversa, este Supremo Tribunal puede, como en la primera instancia, admitirla y juzgarla.

Art. 24

§ 1. En las causas por los delitos de los que se trata en el art. 4 § 1, el Tribunal no puede dar a conocer el nombre del denunciante ni al acusado ni a su Patrono si el denunciante no ha dado expresamente su consentimiento.

§ 2. El mismo Tribunal debe evaluar con particular atención la credibilidad del denunciante.

§ 3. Sin embargo es necesario advertir que debe evitarse absolutamente cualquier peligro de violación del sigilo sacramental.

Art. 25

Si surge una cuestión incidental, defina el Colegio la cosa por decreto con la máxima prontitud.

Art. 26

§ 1. Sin perjuicio del derecho de apelar a este Supremo Tribunal, terminada de cualquier forma la instancia en otro Tribunal, todos los actos de la causa sean cuanto antes trasmitidos de oficio a la Congregación para la Doctrina de la Fe.

§ 2. Para el Promotor de Justicia de la Congregación, el derecho de impugnar una sentencia comienza a partir del día en que la sentencia de primera instancia es dada a conocer al mismo Promotor.

Art. 27

Contra los actos administrativos singulares emanados o aprobados por la Congregación para la Doctrina de la Fe en los casos de delitos reservados, se admite el recurso, presentado en un plazo perentorio de sesenta días útiles, a la Congregación Ordinaria del mismo Dicasterio, o FERIA IV, la cual juzga la sustancia y la legitimidad, eliminado cualquier recurso ulterior del que se trata en el art. 123 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*.

Art. 28

Se tiene cosa juzgada:

1º si la sentencia ha sido emanada en segunda instancia;

2º si la apelación contra la sentencia no ha sido interpuesta dentro del plazo de un mes;

3º si, en grado de apelación, la instancia caducó o se renunció a ella;

4º si fue emanada una sentencia a tenor del art. 20.

Art. 29

§ 1. Las costas judiciales sean pagadas según lo establezca la sentencia.

§ 2. Si el reo no puede pagar las costas, éstas sean pagadas por el Ordinario o JERARCA de la causa.

Art. 30

§ 1. Las causas de este género están sujetas al secreto pontificio.

§ 2. Quien viola el secreto o, por dolo o negligencia grave, provoca otro daño al acusado o a los testigos, a instancia de la parte afectada o de oficio, sea castigado por el Turno Superior con una pena adecuada.

Art. 31

En estas causas junto a las prescripciones de estas normas, a las cuales están obligados todos los tribunales de la Iglesia latina y de las Iglesias Orientales Católicas, se deben aplicar también los cánones sobre los delitos y las penas, y sobre el proceso penal de uno y de otro Código.

Orientaciones sobre inscripción de los ficheros de las diócesis y parroquias en el Registro general de protección de datos

XCVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española

ÍNDICE

- Preámbulo
 - Orientaciones
 - Comentario a las Orientaciones sobre la inscripción de los ficheros de las diócesis y parroquias en el Registro general de protección de datos
1. Observación preliminar
 2. Los Libros sacramentales no son ficheros a los efectos de la Ley orgánica de protección de datos. Son Registros que dan fe del estado de las personas en la Iglesia y se rigen por el Derecho canónico, a tenor de dispuesto por el artículo 1.1 del Acuerdo celebrado entre el Estado español y la Santa Sede, sobre asuntos jurídicos, de 3 de enero de 1979.
 3. La aplicación de la Ley orgánica de protección de datos se proyecta sobre aquellas actividades de la Iglesia que producen efectos en el ámbito secular, donde resulta competente el Derecho del Estado, y no sobre las actividades que corresponden a la esfera interna y estrictamente religiosa de la entidad eclesial.
 4. La regulación propuesta sobre la protección de datos personales de los fieles es congruente con los principios que inspiran el régimen general del Derecho español sobre materia religiosa y, en particular, el tratamiento jurídico civil que recibe en España la Iglesia católica.

PREÁMBULO

1. La buena fama y la intimidad de la vida privada se cuentan entre los bienes personales de mayor valor, y forman parte del patrimonio jurídico natural de la persona. El Derecho canónico, en el canon 220 del Código, reconoce como derecho fundamental del fiel el bien jurídico de la buena fama y de la intimidad personal. A lo largo del Ordenamiento eclesial pueden encontrarse numerosas normas destinadas a la protección de este derecho en el ámbito, por ejemplo, de los procesos, del régimen matrimonial o de los archivos eclesiásticos. También el Derecho español establece un preciso sistema de normas para su protección, a partir del artículo 18 de la Constitución, que garantiza el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen.
2. En la actualidad, el recurso generalizado a la cibernética —con las posibilidades que ofrece de almacenamiento de un gran volumen de datos personales y de tratamiento fácil y eficaz de esos datos— genera amenazas nuevas para la intimidad de las personas que hace todavía pocos años resultaban inimaginables. Esta nueva dimensión del Derecho, hasta ahora prácticamente irrelevante, ha adquirido una particular importancia.
3. La legislación vigente en España sobre la materia es la Ley orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal, desarrollada por Real decreto 1720/2007, de 21 de diciembre, que aprueba el Reglamento.

Este régimen normativo somete a estricto control de los poderes públicos todo lo relativo a la recogida, almacenamiento, tratamiento y cesión de datos personales contenidos en ficheros. La noción de fichero que utiliza la Leyes muy amplia. Se refiere a «todo conjunto organizado de datos de carácter personal,

cualquiera que fuera la forma o modalidad de su creación, almacenamiento, organización y acceso» (art. 3), si bien el Tribunal supremo ha matizado que la Ley contempla los ficheros «desde una perspectiva dinámica, no solo como un mero depósito de datos sino también y sobre todo como una globalidad de procesos o aplicaciones informáticas que se llevan a cabo con los datos almacenados y que son susceptibles, si llegasen a conectarse entre sí, de configurar el perfil personal».

La recogida de los datos requiere, en principio, el consentimiento previo del interesado, y debe garantizarse en todo caso el ejercicio de los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición. La Ley contempla la categoría de datos «especialmente protegidos», entre los que se encuentran los religiosos.

La Agencia Española de Protección de Datos (a la que se añaden las correspondientes autonómicas) es el órgano administrativo encargado de velar por el cumplimiento de la legislación sobre la materia y controlar su aplicación.

La legislación vigente sobre protección de datos no excluye a la Iglesia católica de su ámbito de aplicación.

4. Durante los últimos años, diversas diócesis españolas han recibido solicitudes de personas bautizadas que deseaban separarse de la Iglesia católica y reclamaban, amparándose en el derecho de cancelación de datos personales reconocido en la Ley a la que nos referimos, la eliminación de la partida de bautismo del correspondiente libro sacramental. Como ese modo de proceder no es admisible desde el punto de vista del Derecho canónico, tales reclamaciones nunca fueron atendidas, si bien se procuró seguir en cada caso el procedimiento canónico para dejar constancia de la voluntad de abandono de la Iglesia católica y satisfacer según justicia la reclamación de esas personas.

La Agencia Española de Protección de Datos, a instancia de los interesados que consideraban desatendida por parte de la Iglesia su solicitud, emitió numerosas resoluciones conminando a las diócesis a aplicar en esos casos la legislación de protección de datos y proceder a la anotación marginal de la salida de la Iglesia del interesado. Algunas de tales resoluciones dieron lugar a recursos sustanciados ante la Audiencia Nacional, que confirmó las tesis de la Agencia. Posteriormente, el Tribunal Supremo (sentencias de 19 de septiembre de 2008 y de 14 de octubre de 2008) rectificó el criterio y estableció que los Libros sacramentales no son ficheros a los efectos de la legislación española de protección de datos y, por lo tanto, no son invocables los derechos reconocidos en esas normas —acceso, rectificación, cancelación y oposición— en relación con esos registros eclesiásticos.

5. La Agencia Española de Protección de Datos ha recurrido esta sentencia ante el Tribunal Constitucional. Por otra parte, cabe también que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea interprete autorizadamente la noción de «fichero» contenida en la Directiva sobre protección de datos de carácter personal, que es vinculante para España, en un sentido distinto a la realizada por el Tribunal Supremo español. Estos factores hacen que el régimen jurídico de los ficheros de las entidades eclesiásticas se encuentre actualmente en una situación de cierta provisionalidad.

Sin embargo, las diócesis y parroquias no pueden permanecer pasivas a la espera de la clarificación del panorama jurídico. En sus actividades ordinarias se ven obligadas, por múltiples razones, a recabar datos personales de quienes entran en relación con la Iglesia y se suscitan dudas acerca de la naturaleza de esos ficheros y de la necesidad o no de inscribirlos en el Registro general que gestiona la Agencia.

Mientras los criterios jurídicos no se encuentren suficientemente asentados, no parece oportuno dictar normas canónicas definitivas sobre la materia. Con todo, la importancia del tema, así como la novedad y la complejidad técnica de las cuestiones a las que aquí hacemos referencia, aconsejan ofrecer algunas orientaciones para actuar con la debida prudencia en este terreno.

ORIENTACIONES

1. Los Libros sacramentales no son ficheros a los efectos de la Ley orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal, y, en consecuencia, no se inscriben en el Registro general de protección de datos. Si en algún caso se dieron de alta en ese Registro ha de solicitarse la baja.

2. Las entidades eclesíásticas que tengan como objeto de su actividad la prestación de servicios en el marco del Derecho secular (enseñanza, sanidad, servicios sociales, hostelería y otros análogos) se encuentran también sujetas a la Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal, y, en consecuencia, los ficheros relacionados con tales actividades deben inscribirse en el Registro general de protección de datos.

3. Las diócesis y las parroquias han de limitar la recogida de datos personales de los fieles a lo estrictamente imprescindible. No almacenen esos datos, una vez cumplida la finalidad para la que se solicitaron.

4. Los tipos de ficheros se ajustarán a las diversas características y necesidades de las diócesis y parroquias. En todo caso, para evitar su proliferación y el incremento de inscripciones en el Registro general de protección de datos, conviene emplear categorías amplias para la calificación de las actividades.

5. A) Las diócesis y las parroquias deben inscribir en el Registro general de protección de datos los ficheros generados por las actividades que desarrollan en el ámbito secular, sujetas de suyo a la legislación del Estado.

B) A título de ejemplo, se mencionan algunos ficheros representativos de actividades que cuentan con algún grado de relevancia en al ámbito secular y que, en consecuencia, deberían inscribirse en el Registro general de protección de datos (las denominaciones son meramente orientativas):

a) En el ámbito de la diócesis:

- Personal (en el caso de contar con trabajadores o empleados).
- Suscriptores de aportaciones económicas.
- Suscriptores de publicaciones.
- Gestión económica; o Gestión contable; o Proveedores.
- Profesores de religión.
- Centros de estudios teológicos; o de estudios religiosos.

b) En el ámbito de la parroquia:

- Personal (en el caso de contar con trabajadores o empleados).
- Suscriptores de aportaciones económicas.
- Suscriptores de publicaciones.
- Gestión económica; o Gestión contable; o Proveedores.

6. A) Las diócesis y las parroquias no inscriban en el Registro general de protección de datos los ficheros que correspondan exclusivamente a aspectos de su organización interna, ni tampoco los que sean reflejo de actividades pastorales, que no se proyectan más allá del ámbito eclesial y resultan, por lo tanto, totalmente ajenas a la intervención del Estado.

B) A título de ejemplo, sin perjuicio de las diferencias que puedan existir entre unas diócesis y parroquias y otras, pueden mencionarse los siguientes ficheros representativos de este tipo de actividades:

a) En el ámbito de la diócesis:

- Sacerdotes.
- Colaboradores y voluntarios en actividades pastorales.

- Miembros de consejos.
- Seminario.
- Delegaciones episcopales.

(Todos los ficheros anteriores podrían resumirse, en realidad, en uno solo, bajo el título «Guía diocesana», que no se inscribe en el Registro general de protección de datos).

b) En el ámbito de la parroquia:

- Grupos parroquiales (catequesis, oración, atención a enfermos, caridad, voluntarios, consejos y otros análogos).

7. Los ficheros de diócesis y parroquias inscritos en el Registro general de protección de datos se encuentran plenamente sujetos a la Ley Orgánica 15/1999, de 13 de diciembre, de Protección de datos de carácter personal. Para la adecuada observancia de las previsiones técnicas de la Ley se recomienda que las diócesis y parroquias cuenten con el correspondiente asesoramiento, con vistas, en concreto, a la adopción de las siguientes medidas:

- Elaboración del documento de seguridad.
- Redacción de las cláusulas y formularios para la adecuación de todas las actividades desarrolladas en el ámbito secular a lo prescrito en la Ley orgánica de protección de datos.
- Procedimientos de información a los afectados y de satisfacción de eventuales reclamaciones.
- Medidas técnicas de seguridad.
- Régimen de auditorías.

8. Los ficheros sujetos a la Ley orgánica de protección de datos que contengan datos que revelen religión o creencias se someten a medidas de seguridad del máximo nivel. Corresponderían al nivel alto de protección los siguientes ficheros mencionados en el número 5:

a) En el ámbito de la diócesis:

- Suscriptores de aportaciones económicas.
- Profesores de religión.
- Centros de estudios teológicos; o de estudios religiosos.

b) En el ámbito de la parroquia:

- Suscriptores de aportaciones económicas.

COMENTARIO A LAS ORIENTACIONES SOBRE LA INSCRIPCIÓN DE LOS FICHEROS DE LAS DIÓCESIS Y PARROQUIAS EN EL REGISTRO GENERAL DE PROTECCIÓN DE DATOS

1. Observación preliminar

La Ley orgánica de protección de datos no excluye a la Iglesia católica del ámbito de aplicación de sus normas, de donde se sigue la plena sujeción de las entidades eclesiales a las disposiciones generales previstas para la tutela de los datos de carácter personal.

La correcta interpretación de este principio, sin embargo, exige tener en cuenta las dos observaciones siguientes:

1ª. La protección prevista por la Ley se extiende a los datos de carácter personal contenidos en ficheros, no a los que se recojan en otros instrumentos que carezcan de esa naturaleza, como por ejemplo los

Registros que emplea la Iglesia para su régimen de gobierno.

2ª. La aplicación de la Ley orgánica de protección de datos se proyecta sobre aquellas actividades de la Iglesia que producen efectos en el ámbito secular, donde resulta competente el Derecho del Estado, y no sobre las actividades que corresponden a la esfera interna y estrictamente religiosa de la entidad eclesial.

2. Los Libros sacramentales no son ficheros a los efectos de la Ley orgánica de protección de datos. Son Registros que dan fe del estado de las personas en la Iglesia y se rigen por el Derecho canónico, a tenor de dispuesto por el artículo 1.1 del Acuerdo celebrado entre el Estado español y la Santa Sede, sobre asuntos jurídicos, de 3 de enero de 1979.

El Acuerdo celebrado entre el Estado español y la Santa Sede, sobre asuntos jurídicos, de 3 de enero de 1979, establece en el artículo 1.1 que «el Estado español reconoce a la Iglesia Católica el derecho de ejercer su misión apostólica y le garantiza el libre y público ejercicio de las actividades que le son propias y en especial las de culto, jurisdicción y magisterio».

La cláusula citada se interpreta en el sentido de que el gobierno y, en concreto, el ejercicio de la jurisdicción se realiza en la Iglesia con arreglo al Derecho canónico. Los Registros eclesiales, como son los Libros sacramentales, constituyen instrumentos necesarios para la acción de gobierno.

Las anotaciones de los Libros —que incluyen obviamente datos de carácter personal— son reflejo de actos eclesiales libremente realizados por los fieles, cuales son la celebración de sacramentos.

Más allá de la dimensión estrictamente espiritual propia de los sacramentos, hay que tener en cuenta que estos cumplen una función decisiva en la determinación del estatuto jurídico de los fieles. El ejercicio de los derechos y deberes en la Iglesia se encuentra estrechamente vinculado a la recepción de los sacramentos, y, en consecuencia, la correspondiente anotación registral de su celebración es una ineludible exigencia de seguridad jurídica.

Los Registros eclesiales no son, por lo tanto, elementos opcionales de la organización de la Iglesia, sino una realidad instrumental necesaria para la mencionada actividad de gobierno, cuyo régimen en libertad garantiza el artículo 1.1 del mencionado Acuerdo.

Los Libros sacramentales cumplen en la Iglesia una verdadera función registral, porque recogen los hechos determinantes del estado canónico de los fieles, que traen causa de los sacramentos. Se rigen por el Derecho Canónico y no por la Ley española de protección de datos personales.

El criterio de que los libros sacramentales no son ficheros, a los efectos de la Ley Orgánica 15/1998, de 13 de diciembre, de protección de datos de carácter personal, ha sido confirmado por el Tribunal Supremo a partir de las sentencias de 19 de septiembre de 2008 y de 14 de octubre de 2008. La doctrina legal, con todo, no responde a las motivaciones de fondo, que justificarían la exclusión a partir de la consideración registral de tales instrumentos, cuyos asientos hacen prueba de la recepción de los sacramentos por parte de los fieles y, en consecuencia, son determinantes de su estado canónico. Según el Alto Tribunal —al que bastó analizar uno de los motivos del recurso para casar la Sentencia de la Audiencia nacional recurrida—, los Libros de bautismos no son ficheros porque carecen de la estructura mínima a ellos exigible. En efecto, los datos que allí se encuentran no constituyen un conjunto organizado, sino que son una pura acumulación de estos que comporta una difícil búsqueda, acceso e identificación, en cuanto no están ordenados ni alfabéticamente ni por fecha de nacimiento, sino solo por las fechas de bautismo, siendo absolutamente necesario el conocimiento previo de la parroquia donde aquel tuvo lugar, no resultando además accesibles para terceros distintos del bautizado, que no podrían solicitar ajenas partidas de bautismo [1].

Según el Tribunal Supremo, la Ley contempla los ficheros desde una perspectiva dinámica, no solo como un mero depósito de datos, sino también y sobre todo como una globalidad de procesos o aplicaciones informáticas que se llevan a cabo con los datos almacenados y que son susceptibles, si llegasen a

conectarse entre sí, de configurar el perfil personal. Todo ello nos lleva a concluir que los Libros de bautismos en ningún caso pueden ser considerados como ficheros de datos personales en los términos definidos tanto en el artículo 2 de la Directiva comunitaria como de las leyes orgánicas 5/92 y su posterior modificación en la ley 15/99.

El Alto Tribunal reconoce, en suma, que los Libros de bautismos no cumplen las funciones que cabe suponer a los ficheros a los que se refiere la Ley.

Con todo, podría interpretarse la doctrina del Tribunal Supremo en el sentido de que si los Libros de bautismos se encontraran bien «organizados» y «estructurados» y contaran con un eficaz sistema de búsqueda podrían considerarse ficheros sujetos a la Ley. Tal interpretación —si llegara a hacerse por parte de algún tribunal u órgano administrativo— podría ser rebatida jurídicamente a partir del principio de la naturaleza registral de los Libros sacramentales, al que se ha hecho reiteradamente mención en estas páginas. Sin embargo no se debe proceder a una mayor «estructuración» de los libros, y mucho menos a su «informatización». No para evitar la amenaza de caer en tal caso bajo el imperio de la ley del Estado, sino porque resultaría contrario al Derecho canónico. En efecto, los Libros sacramentales se cumplimentan siempre a mano. Sólo estos manuscritos tienen valor oficial (cf. Instrucción / Orientaciones sobre Libros sacramentales parroquiales [2]).

3. La aplicación de la Ley orgánica de protección de datos se proyecta sobre aquellas actividades de la Iglesia que producen efectos en el ámbito secular, donde resulta competente el Derecho del Estado, y no sobre las actividades que corresponden a la esfera interna y estrictamente religiosa de la entidad eclesial.

Las actividades de las entidades eclesiásticas dan lugar a la generación de ficheros, algunos de los cuales habrán de ser inscritos en el Registro de la Agencia de Protección de Datos y otros no.

Por un lado se encuentran aquellos ficheros originados a partir de actividades sujetas a la legislación del Estado, de las que se sigue algún tipo de efectos civiles (económicos, fiscales, laborales, comerciales) que, naturalmente, deben ser tomados en consideración por el Derecho del Estado. Estos ficheros responden, en definitiva, a la intervención de las entidades eclesiásticas en el tráfico jurídico civil. Tales ficheros deben inscribirse.

Por otro lado se encuentran los ficheros relacionados con la organización interna de las entidades religiosas y con las actividades pastorales. Las informaciones en ellos contenidas forman parte de la vida interna de la Iglesia y su régimen jurídico se reconduce de manera exclusiva al ordenamiento canónico. Al amparo del principio de autonomía —artículo I del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos— las entidades eclesiales gozan del derecho de utilizar en el ámbito interno del grupo religioso aquellos datos personales de los fieles que resulten congruentes con la finalidad legítima que persiguen. El Estado no puede interferir en la vida interna de las confesiones mientras el tratamiento de los datos no entre en el ámbito de sus propias competencias seculares —de las que se excluyen estrictamente los asuntos internos de las confesiones religiosas—. La protección de los derechos de los fieles en el interior de la Iglesia —entre los que se cuenta el derecho a la intimidad y a la reserva de la vida privada— se rige por las específicas normas canónicas.

4. La regulación propuesta sobre la protección de datos personales de los fieles es congruente con los principios que inspiran el régimen general del Derecho español sobre materia religiosa y, en particular, el tratamiento jurídico civil que recibe en España la Iglesia católica.

Las conclusiones expuestas a propósito del régimen aplicable a las entidades eclesiales en materia de protección de datos personales de los fieles guardan perfecta congruencia con los principios generales que informan el tratamiento jurídico de la Iglesia católica en España.

En efecto, el Acuerdo sobre asuntos jurídicos establece una triple clasificación de las entidades canónicas a los efectos de determinar el régimen de adquisición de la personalidad civil y de su capacidad de obrar.

Las entidades orgánicas o jurisdiccionales —diócesis, parroquias y circunscripciones eclesíásticas en general—, adquieren la personalidad civil mediante notificación de su personalidad canónica a la autoridad competente del Estado. El régimen de su capacidad de obrar en el ámbito civil resulta de lo establecido por el Derecho canónico. La Conferencia Episcopal Española se incorpora a este grupo a los efectos a que nos referimos.

En segundo lugar, el Acuerdo alude a los institutos de vida consagrada, que adquirirán la personalidad jurídica civil mediante la inscripción en el correspondiente registro. A los efectos de determinar la extensión y límites de su capacidad de obrar se estará a los que disponga la legislación canónica, que actuará en este caso como derecho estatutario.

Por último, las asociaciones y fundaciones canónicas podrán adquirir la personalidad jurídica civil con sujeción a lo dispuesto en el ordenamiento del Estado (que puede, obviamente, reservar para estas entidades un régimen específico).

En el caso de las entidades orgánicas, como puede comprobarse, se produce una amplia remisión a la legislación canónica en lo tocante a su organización y régimen interno, para dar eficacia, en definitiva, a lo previsto en el número 1 del mismo artículo primero del Acuerdo, relativo al derecho al libre y público ejercicio de las actividades que le son propias, y en particular las de culto, jurisdicción y magisterio.

No se dice, sin embargo, que cualquier género de actividad, por el hecho de ser desarrollada por una entidad orgánica, se mantenga al margen del Derecho del Estado. Aquellas actividades que caen dentro del ámbito competencial del Estado se regularán con arreglo a las normas de ese ordenamiento, mientras que las que se refieran a la esfera intraeclesial se rigen por el Derecho canónico, que veda la injerencia en su propio ámbito de las normas de cualquier ordenamiento extraño. Con arreglo a este criterio se han resuelto las dudas sobre la aplicación de la legislación española de protección de datos personales a las entidades de la Iglesia católica.

Madrid, 25 de noviembre de 2010

[1] Los motivos del recurso eran tres. En aquellos que el Tribunal no entró a considerar se contenían las cuestiones verdaderamente sustantivas relativas al caso. En el primero, se invocaba la inviolabilidad de los archivos eclesíásticos, principio reconocido en el artículo 1.6 del Acuerdo sobre asuntos jurídicos. El recurrente reputaba de aplicación el artículo 27 de la Convención de Viena de 23 de mayo de 1969, en el que se establece que «una parte no podrá invocar las disposiciones de su derecho interno como justificación del incumplimiento de un Tratado». El actor discrepaba de la interpretación de la Audiencia Nacional según la cual la inviolabilidad protegerla frente la intervención del Estado pero no de los individuos que invocan el ejercicio de un derecho fundamental. En el segundo de los motivos casacionales, la representación del Arzobispado de Valencia invocaba la violación del artículo 6 de la Ley orgánica de libertad religiosa en relación con el artículo 16.1 de la Constitución. Para el Arzobispado, el derecho fundamental a la protección de datos, en su vertiente de cancelación de los mismos, estaría limitado por el derecho fundamental a la libertad religiosa que implica su libertad de organización, señalando que en todo caso no se podría obligar al Arzobispado a efectuar la anotación precisamente en el Libro de bautismos.

[2] La referencia a este documento se hará si se ha aprobado anterior o simultáneamente, y se pondrá su título definitivo.

Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la banalización de la sexualidad, a propósito de algunas lecturas de "Luz del mundo"

Con ocasión de la publicación del libro-entrevista de Benedicto XVI, *Luz del mundo*, se han difundido diversas interpretaciones incorrectas, que han creado confusión sobre la postura de la Iglesia Católica acerca de algunas cuestiones de moral sexual. El pensamiento del Papa se ha instrumentalizado frecuentemente con fines e intereses ajenos al sentido de sus palabras, que resulta evidente si se leen por entero los capítulos en donde se trata de la sexualidad humana. El interés del Santo Padre es claro: reencontrar la grandeza del plan de Dios sobre la sexualidad, evitando su banalización, hoy tan extendida.

Algunas interpretaciones han presentado las palabras del Papa como afirmaciones contrarias a la tradición moral de la Iglesia, hipótesis que algunos han acogido como un cambio positivo y otros han recibido con preocupación, como si se tratara de una ruptura con la doctrina sobre la anticoncepción y la actitud de la Iglesia en la lucha contra el sida. En realidad, las palabras del Papa, que se refieren de modo particular a un comportamiento gravemente desordenado como el de la prostitución (cfr. *Luz del mundo*, pp. 131-132), no modifican ni la doctrina moral ni la praxis pastoral de la Iglesia.

Como se desprende de la lectura del texto en cuestión, el Santo Padre no habla de la moral conyugal, ni tampoco de la norma moral sobre la anticoncepción. Dicha norma, tradicional en la Iglesia, fue reafirmada con términos muy precisos por Pablo VI en el n. 14 de la encíclica *Humanae vitae*, cuando escribió que «queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación». Pensar que de las palabras de Benedicto XVI se pueda deducir que en algunos casos es legítimo recurrir al uso del preservativo para evitar embarazos no deseados es totalmente arbitrario y no responde ni a sus palabras ni a su pensamiento. En este sentido, el Papa propone en cambio caminos que sean humana y éticamente viables, que los pastores han de potenciar «más y mejor» (cf. *Luz del mundo*, p. 156), es decir, caminos que respeten plenamente el nexo inseparable del significado unitivo y procreador de cada acto conyugal, mediante el eventual recurso a métodos de regulación natural de la fertilidad con vistas a la procreación responsable.

En cuanto al texto en cuestión, el Santo Padre se refería al caso completamente diferente de la prostitución, comportamiento que la doctrina cristiana ha considerado siempre gravemente inmoral (cf. Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 27; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2355). Con relación a la prostitución, la recomendación de toda la tradición cristiana –y no sólo de ella– se puede resumir en las palabras de san Pablo: «Huid de la fornicación» (1 Co 6, 18). Por tanto, hay que luchar contra la prostitución; y las organizaciones asistenciales de la Iglesia, de la sociedad civil y del Estado han de trabajar para librar a las personas que están involucradas en ella.

En este sentido, es necesario poner de relieve que la situación que en muchas áreas del mundo se ha creado por la actual difusión del sida, ha hecho que el problema de la prostitución sea aún más dramático. Quien es consciente de estar infectado con el VIH y que por tanto puede contagiar a otros, además del pecado grave contra el sexto mandamiento comete uno contra el quinto, porque conscientemente pone en serio peligro la vida de otra persona, con repercusiones también para la salud pública. A este respecto, el Santo Padre afirma claramente que los profilácticos no son «una solución real y moral» del problema del sida, y también que la «mera fijación en el preservativo significa una banalización de la sexualidad», porque no se quiere afrontar el extravío humano que está en el origen de la transmisión de la pandemia. Por otra parte, es innegable que quien recurre al profiláctico para disminuir el peligro para la vida de otra persona, intenta reducir el mal vinculado a su conducta errónea. En este sentido, el Santo Padre pone de relieve que recurrir al profiláctico con «la intención de reducir el peligro de contagio, es un primer paso en el camino hacia una sexualidad vivida en forma diferente, hacia una sexualidad más humana». Se trata de una observación completamente compatible con la otra afirmación del Santo Padre: «Ésta no es la auténtica modalidad para abordar el mal de la infección con el VIH».

Algunos han interpretado las palabras de Benedicto XVI valiéndose de la teoría del llamado "mal menor". Esta teoría, sin embargo, es susceptible de interpretaciones desviadas de tipo proporcionalista (cf. Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis splendor*, nn. 75-77). No es lícito querer una acción que es mala por su objeto, aunque se trate de un mal menor. El Santo Padre no ha dicho, como alguno ha sostenido, que la prostitución con el recurso al profiláctico pueda ser una opción lícita en cuanto mal menor. La Iglesia enseña que la prostitución es inmoral y hay que luchar contra ella. Sin embargo, si alguien, practicando la prostitución y estando además infectado por el VIH, se esfuerza por disminuir el peligro de contagio, a través incluso del uso del profiláctico, esto puede constituir un primer paso en el respeto de la vida de los demás, si bien el mal de la prostitución siga conservando toda su gravedad. Dichas apreciaciones concuerdan con lo que la tradición teológico moral ha sostenido también en el pasado.

En conclusión, los miembros y las instituciones de la Iglesia Católica deben saber que en la lucha contra el sida hay que estar cerca de las personas, curando a los enfermos y formando a todos para que puedan vivir la abstinencia antes del matrimonio y la fidelidad dentro del pacto conyugal. En este sentido, hay que denunciar también aquellos comportamientos que banalizan la sexualidad, porque, como dice el Papa, representan precisamente la peligrosa razón por la que muchos ya no ven en la sexualidad una expresión de su amor. «Por eso la lucha contra la banalización de la sexualidad forma parte de la lucha para que la sexualidad sea valorada positivamente y pueda desplegar su acción positiva en la totalidad de la condición humana» (*Luz del mundo*, p. 131).

Bolletino Sala Stampa della Santa Sede, Boletín 21 diciembre 2010

SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

Decreto de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía

Preámbulo

I. El contexto actual

1. En la obra de evangelización del mundo, la Iglesia sigue con atención y con discernimiento los rápidos cambios culturales que se suceden, los cuales influyen sobre ella y sobre toda la sociedad. Entre las transformaciones de la cultura dominante, algunas, particularmente profundas, afectan a la concepción de la verdad. En efecto, muy a menudo, se advierte una desconfianza relacionada con la capacidad de la inteligencia humana de alcanzar una verdad objetiva y universal, con la cual las personas puedan orientarse en su vida. Además, el impacto de las ciencias humanas y las consecuencias del desarrollo científico y tecnológico provocan nuevos desafíos para la Iglesia.

2. Con la Carta Encíclica *Fides et Ratio*, el papa Juan Pablo II ha querido reafirmar la necesidad de la filosofía para progresar en el conocimiento de la verdad y para hacer siempre más humana la existencia terrena. De hecho, la filosofía “contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta”[1]. Esta pregunta nace, tanto de la maravilla que el hombre experimenta ante las personas y el cosmos, como de las experiencias dolorosas y trágicas que acometen su vida. El saber filosófico se configura, entonces, como “una de las tareas más nobles de la humanidad”[2].

II. La “vocación originaria” de la filosofía

3. Las corrientes filosóficas se han multiplicado en el transcurso de la historia, manifestando la riqueza de las búsquedas rigurosas y sapienciales de la verdad. Si la sabiduría antigua ha contemplado el ser bajo la perspectiva del cosmos, el pensamiento patrístico y medieval lo ha profundizado y purificado descubriendo en el cosmos la creación libre de un Dios sabio y bueno (cfr. *Sb* 13,1-9; *Hch* 17,24-28). Las filosofías modernas han valorizado especialmente la libertad del hombre, la espontaneidad de la razón y su capacidad de medir y dominar el universo. Recientemente, un cierto número de corrientes contemporáneas, más sensibles a la vulnerabilidad de nuestro saber y de nuestra humanidad, ha concentrado la propia reflexión sobre las mediaciones del lenguaje[3] y de la cultura. Finalmente, ¿cómo, no recordar, más allá del pensamiento occidental, los numerosos y en algunas ocasiones los notables esfuerzos de comprensión del hombre, del mundo y del Absoluto, realizados en las diferentes culturas, por ejemplo asiáticas y africanas? Sin embargo, esta generosa exploración del pensar y del decir no debe en ningún modo, olvidar su radicación en el ser. El “elemento metafísico es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad”[4]. En esta prospectiva, los filósofos están invitados a recuperar con fuerza la “vocación originaria” de la filosofía[5]: la búsqueda de lo verdadero y su dimensión sapiencial y metafísica.

4. La sabiduría considera los principios primeros y fundamentales de la realidad, y busca el sentido último y pleno de la existencia, permitiéndose, de esta forma, ser “la instancia crítica decisiva que señala a las diversas ramas del saber científico su fundamento y su límite”, y situarse “como última instancia de unificación del saber y del obrar humano, impulsándolos a avanzar hacia un objetivo y un sentido definitivos”[6]. El carácter sapiencial de la filosofía implica su “alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”[7], si bien conocido progresivamente a lo largo de la historia. De hecho, la metafísica o filosofía primera trata del ente y de sus atributos y, de esta forma, se eleva al conocimiento de las realidades espirituales, buscando la Causa primera de todo[8]. Sin embargo, este subrayado del carácter

sapiencial y metafísico no se debe entender como una concentración exclusiva sobre la filosofía del ser, ya que todas las diversas partes de la filosofía son necesarias para el conocimiento de la realidad. Es más, el propio campo de estudio y el método específico de cada una se deben respetar en nombre de la adecuación a la realidad y de la variedad de los modos humanos de conocer.

III. La formación filosófica en el horizonte de una razón abierta

5. Frente al “aspecto sectorial del saber” que “en la medida en que comporta una aproximación parcial a la verdad, con la consiguiente fragmentación del sentido, impide la unidad interior del hombre contemporáneo”, resuenan con fuerza estas palabras de Juan Pablo II: “Asumiendo lo que los Sumos Pontífices desde algún tiempo no dejan de enseñar y el mismo Concilio Ecuménico Vaticano II ha afirmado, deseo expresar firmemente la convicción de que el hombre es capaz de llegar a una visión unitaria y orgánica del saber. Éste es uno de los cometidos que el pensamiento cristiano deberá afrontar a lo largo del próximo milenio de la era cristiana”^[9].

6. En la prospectiva cristiana, la verdad no puede estar separada del amor. Por una parte, la defensa y la promoción de la verdad son una forma esencial de caridad: “Defender la verdad, proponerla con humildad y convicción y testimoniarla en la vida son formas exigentes e insustituibles de caridad”^[10]. Por otra parte, sólo la verdad permite una caridad verdadera. “La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad”^[11]. Finalmente, la verdad y el bien están estrechamente conectados: “La verdad significa algo más que el saber: el conocimiento de la verdad tiene como finalidad el conocimiento del bien. Este es también el sentido del interrogante socrático: ¿Cuál es el bien que nos hace verdaderos? La verdad nos hace buenos y la bondad es verdadera”^[12]. Mediante la propuesta de una visión orgánica del saber que no está separada del amor, la Iglesia puede aportar su específica contribución, capaz de incidir eficazmente también en los proyectos culturales y sociales^[13].

7. Por esto, la filosofía que se cultiva al interno de la Universidad está llamada en primer lugar a acoger el reto de ejercitar, desarrollar y defender una racionalidad de ‘horizontes más amplios’, mostrando que “es de nuevo posible ensanchar los espacios de nuestra racionalidad [...], conjugar entre sí la teología, la filosofía y las ciencias, respetando plenamente [...] su recíproca autonomía, pero siendo también conscientes de su unidad intrínseca”^[14]. En el plano institucional, volver a encontrar “este gran *logos*”, “esta gran amplitud de la razón” es propiamente la gran tarea de la Universidad^[15].

IV. La formación filosófica en los Institutos eclesiásticos de Estudios superiores

8. La Iglesia ha alimentado siempre una gran solicitud por la filosofía. En efecto, la razón – de la cual la creación dota a cada persona – es una de las dos alas con las cuales el hombre se eleva hacia la contemplación de la verdad, y la sabiduría filosófica constituye el vértice que la razón puede alcanzar^[16]. En un mundo rico de conocimientos científicos y técnicos, pero amenazado por el relativismo, sólo la “horizonte sapiencial”^[17] aporta la visión integral y la confianza en la capacidad que tiene la razón de servir a la verdad. He aquí el motivo por el cual la Iglesia alienta vivamente una formación filosófica de la razón abierta a la fe, sin confusión ni separación^[18].

9. Además, la filosofía es indispensable para la formación teológica. En efecto, “la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica”^[19]. Facilitando la profundización de la Palabra de Dios revelada, con su carácter de verdad trascendente y universal, la filosofía evita de quedarse en el nivel de la experiencia religiosa. Justamente se ha observado que “la crisis de la teología postconciliar se debe en gran parte a la crisis de sus fundamentos filosóficos [...] Cuando los fundamentos filosóficos no vienen clarificados, a la teología le falta el terreno sobre el cual se sostiene; ya que, entonces, no queda claro hasta que punto el hombre conoce verdaderamente la realidad, ni cuales son las bases a partir de las que él puede pensar y hablar”^[20].

10. Finalmente, la preparación filosófica constituye, en modo particular, “un momento esencial de la formación intelectual” para los futuros sacerdotes: “Sólo una sana filosofía puede ayudar a los candidatos al sacerdocio a desarrollar una conciencia refleja de la relación constitutiva que existe entre el espíritu

humano y la verdad, la cual se nos revela plenamente en Jesucristo”[21]. En efecto, “el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos y en la formación de los candidatos al sacerdocio. No es casual que el *currículum* de los estudios teológicos vaya precedido por un período de tiempo en el cual está previsto una especial dedicación al estudio de la filosofía”[22].

11. Una adecuada formación filosófica en el ámbito de las Instituciones académicas eclesiásticas debe comprometer tanto a los “habitus” intelectuales como a los contenidos.

Con la adquisición de los “habitus” intelectuales, científicos y sapienciales, la razón aprende a conocer más allá de los datos empíricos. En modo particular, el debate intelectual en una sociedad pluralista, fuertemente amenazada por el relativismo y por las ideologías, o bien en una sociedad donde falta una auténtica libertad, exige de parte de los estudiantes de las Facultades eclesiásticas, la adquisición de una sólida *forma mentis* filosófica. Estos “habitus” permiten pensar, conocer y razonar con precisión, y también dialogar con todos en modo incisivo y sin temores.

La dimensión de los “habitus” está, de todas formas, enlazada con la asimilación de los contenidos firmemente adquiridos, es decir, brota del conocimiento y de la profundización de las verdades más importantes adquiridas por el empeño filosófico, a veces con la influencia de la Revelación divina. Para llegar al conocimiento riguroso y coherente del hombre, del mundo y de Dios[23], se requiere que la enseñanza de la filosofía se base en el “patrimonio filosófico perennemente válido”, que se ha ido desarrollando a través de la historia, y, al mismo tiempo, se abra para acoger las contribuciones que la investigación filosófica ha aportado y continúa aportando[24]. Entre las verdades fundamentales, algunas tienen un carácter central y particularmente actual: la capacidad de alcanzar una verdad objetiva y universal y un conocimiento metafísico válido[25]; la unidad cuerpo-alma en el hombre[26]; la dignidad de la persona humana^[27]; las relaciones entre la naturaleza y la libertad[28]; la importancia de la ley natural y de las “fuentes de la moralidad”[29], en particular, del objeto del acto moral[30]; la necesaria conformidad de la ley civil y de la ley moral[31].

12. Ya sea para la adquisición de los “habitus” intelectuales, como también para la asimilación madura del patrimonio filosófico, tiene un lugar relevante la filosofía de San Tomás de Aquino, quien ha sabido poner “la fe en una relación positiva con la forma de razón dominante en su tiempo”[32]. Por esto, es llamado aún en nuestros tiempos “apóstol de la verdad”[33]. En efecto, “precisamente porque la buscaba [la verdad] sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer”[34]. La preferencia atribuida por la Iglesia a su método y a su doctrina no es exclusiva, sino “ejemplar”[35].

V. La presente reforma de los estudios de filosofía

13. La Congregación para la Educación Católica, en su interés por hacer siempre más operativas las orientaciones de la Iglesia en vista a una mayor eficacia en la evangelización, advierte, en este momento, la necesidad de actualizar algunos puntos de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y de las *Ordinationes* de este Dicasterio^[36]. La presente reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía pretende ayudar a las Instituciones eclesiásticas de enseñanza superior a ofrecer una contribución apropiada a la vida eclesial y cultural de nuestro tiempo.

14. Es oportuno hacer una clara distinción entre los estudios de las Facultades eclesiásticas de Filosofía y el recorrido filosófico que forma parte integrante de los estudios en una Facultad de Teología, o bien en un Seminario. En una institución donde se disponga al mismo tiempo de una Facultad eclesiástica de Filosofía y de una Facultad de Teología, cuando los cursos de filosofía que forman parte del primer ciclo quinquenal de teología se han cumplidos – según su índole específico y la normativa vigente – en dicha Facultad de Filosofía, la autoridad que decide el programa es el Decano de la Facultad de Teología, respetando la ley vigente y valorando la estrecha colaboración que existe con la Facultad de Filosofía.

Orientado hacia la formación teológica y estructurado según tal exigencia, este recorrido filosófico no permite obtener un título académico en filosofía válido canónicamente. Dicho recorrido se concluye con un certificado de los estudios filosóficos, carente del valor del título académico y emanado solamente para certificar – conforme a la nueva normativa – los cursos frecuentados y los créditos obtenidos en el ámbito de la formación filosófica.

15. La reforma tiene tres campos de actuación:

a) La Facultad Eclesiástica de Filosofía

En el 1979, la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, reestructurando los tres ciclos de la Facultad de Filosofía[37], confirmó para el primero de ellos una duración de dos años[38]. La experiencia de más de 30 años ha llevado, gradualmente, a tomar conciencia que para alcanzar más plenamente los objetivos indicados por la mencionada Constitución Apostólica para la filosofía y, en particular, para que el estudiante llegue “a una síntesis doctrinal sólida y coherente”[39], son necesarios tres años de formación. De hecho, un cierto número de Facultades y de Institutos han tomado ya la iniciativa de ofrecer una formación que se concluya con el Bachillerato eclesiástico en Filosofía, después de un trienio. En este contexto, se pide a todas las Facultades eclesiásticas de Filosofía que participen en la evolución de la generalizada praxis universitaria, también en cuanto respecta a la duración de los grados académicos, de modo que el trienio de estudios filosóficos sea *conditio sine qua non* para obtener un primer título de estudios de filosofía, académicamente reconocidos.

El segundo ciclo continúa comprendiendo un bienio de especialización, después del cual se concede la Licencia. El tercer ciclo o Doctorado de investigación, de al menos tres años, está destinado principalmente a aquellos que se preparan para una enseñanza de grado superior, en la cual la investigación constituye un elemento esencial también para nutrir sólidamente la docencia.

b) La Formación filosófica en las Facultades de Teología y en los Seminarios

Se precisa la duración de la formación filosófica como parte integrante de los estudios de teología en las Facultades de Teología o en los Seminarios. Sin perder la propia autonomía, esta formación filosófica, que reclama el saber teológico[40], permite que el estudiante, que ha adquirido la metodología justa y la hermenéutica filosófica y teológica, pueda afrontar adecuadamente los estudios propiamente teológicos y encuentre su momento personal de síntesis al final de los estudios filosófico-teológicos.

Una mezcla excesiva de materias filosóficas y teológicas – o también de otro tipo – tiene como consecuencia entre los estudiantes una defectuosa formación de los respectivos “habitus” intelectuales y una confusión entre las metodologías de las diversas disciplinas y su específico estatuto epistemológico. Para desterrar el creciente riesgo del fideísmo y evitar tanto una instrumentalización como una fragmentación de la filosofía, es en gran manera recomendable que los cursos de filosofía estén concentrados en los primeros dos años de la formación filosófico-teológica. Estos estudios de filosofía, realizados con vista a los estudios de teología, estarán unidos, en el arco de dicho bienio, a los cursos introductorios de teología.

Todo aquello que concierne a la duración, al número de créditos y al contenido del estudio de la filosofía, será aplicado también en los países donde el estudio de la “filosofía” se integra en el programa de Bachillerato de un Instituto superior católico, fuera de una Facultad eclesiástica.

c) La cualificación del Cuerpo Docente

La grave responsabilidad de asegurar una formación filosófica para los estudiantes, exige contar con docentes con grados académicos obtenidos en Instituciones eclesiásticas (Facultades eclesiásticas de Filosofía, de Teología e Institutos afiliados y agregados) y dotados de una preparación científica apropiada, capaces de presentar de manera actualizada el fecundo patrimonio de la tradición cristiana[41].

16. Teniendo en cuenta estas diversas constataciones, se actualizan los artículos de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y las respectivas *Ordinationes* de la Congregación para la Educación Católica, en relación a:

- el número de años para conseguir el Bachillerato en Filosofía;
- el contenido de los estudios de primer ciclo de una Facultad eclesiástica de Filosofía;
- el *cursus studiorum* del bienio de filosofía que forma parte integrante del primer ciclo de una Facultad de Teología o de un Seminario, o bien dentro de la formación universitaria (cfr. Preámbulo, 15 b);
- la definición de algunas normas relativas al cuerpo docente;
- la afiliación de un trienio de filosofía.

Parte II: NORMAS de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana*

Las partes de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* que permanecen invariadas son presentadas en cursiva.

Se propone la siguiente revisión:

Art. 72. a) [El plan de estudios de la Facultad de Teología]

El currículum de los estudios de la Facultad de Sagrada Teología comprende:

a) el primer ciclo, institucional, que dura un quinquenio o diez semestres, o también un trienio, si anteriormente se ha exigido un bienio de filosofía.

Los primeros dos años han de ser dedicados, en mayor manera, a una sólida formación filosófica, necesaria para afrontar adecuadamente el estudio de la teología. El obtenido en una Facultad eclesiástica de Filosofía sustituye a los cursos de filosofía del primer ciclo en las Facultades teológicas. El Bachillerato en Filosofía, obtenido en una Facultad no eclesiástica, no supone un motivo para dispensar completamente a un estudiante de los cursos filosóficos del primer ciclo en las Facultades teológicas.

Las disciplinas teológicas deben ser enseñadas de modo que se ofrezca una exposición orgánica de toda la doctrina católica junto con la introducción al método de la investigación científica.

El ciclo se concluye con el grado académico del Bachillerato o con otro grado similar tal como se precisará en los Estatutos de la Facultad.

Art. 81 [El plan de estudios en la Facultad eclesiástica de Filosofía]

El currículum de los estudios de la Facultad de Filosofía comprende:

a) el primer ciclo institucional, durante el cual a lo largo de un trienio o seis semestres, se hace una exposición orgánica de las distintas partes de la filosofía que tratan del mundo, del hombre y de Dios, como también de la historia de la filosofía, juntamente con la introducción al método de investigación científica;

b) el segundo ciclo, en el cual se inicia la especialización y durante el cual, por espacio de un bienio o cuatro semestres y mediante el estudio de disciplinas especiales y seminarios, se abre camino a una reflexión más profunda sobre alguna parte de la filosofía;

c) el tercer ciclo, en el cual, durante un período de al menos tres años, se promueve la madurez filosófica, especialmente a través de la elaboración de la tesis doctoral.

Art. 83 [Diplomas requeridos a los estudiantes]

Para que uno pueda inscribirse al primer ciclo de la Facultad de Filosofía es necesario que haya terminado antes los estudios requeridos a tenor del art. 32 de esta Constitución Apostólica.

Dado el caso de un estudiante, que habiendo completado con éxito los cursos regulares de filosofía del primer ciclo en una Facultad Teológica, quisiera proseguir los estudios filosóficos para obtener el Bachillerato en una Facultad eclesiástica de Filosofía, se deberá tener en cuenta los cursos aprobados durante el mencionado ciclo.

NORMAS APLICATIVAS [Ordinaciones]

Art. 51. 1° a) [El plan de estudios de la Facultad de Teología]

Las disciplinas obligatorias son:

1° En el primer ciclo:

a) - *Las disciplinas filosóficas que se requieren para la Teología, como son en primer lugar la filosofía sistemática y la historia de la filosofía (antigua, medieval, moderna, contemporánea). La enseñanza sistemática, además de una introducción general, deberá comprender las partes principales de la filosofía: 1) metafísica (entendida como filosofía del ser y teología natural), 2) filosofía de la naturaleza, 3) filosofía del hombre, 4) filosofía moral y política, 5) lógica y filosofía del conocimiento.*

- Excluidas las ciencias humanas, las disciplinas estrictamente filosóficas (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1° a) deben constituir al menos el 60% del número de los créditos de los dos primeros años. Cada año deberá prever un número de créditos adecuados a un año de estudios universitarios a tiempo completo.

- Es en gran manera recomendable que los cursos de filosofía estén concentrados en los dos primeros años de la formación filosófico-teológica. Estos estudios de filosofía, realizados en razón de los estudios de teología, estarán unidos en el arco de este bienio, a los cursos introductorios de la teología.

Art. 52

En el quinquenio institucional hay que procurar con diligencia que todas las disciplinas sean explicadas con orden, amplitud y método propio, de manera que concurren armónica y efizcamente al objeto de ofrecer a los alumnos una formación sólida, orgánica y completa en materia teológica, gracias a la cual se les capacite para proseguir los estudios superiores del segundo ciclo, así como para ejercer convenientemente determinados oficios eclesiásticos.

Art. 52 bis [Titulaciones de los profesores de filosofía de la Facultad de Teología]

El número de profesores que enseñen filosofía debe ser de al menos tres, provistos de los títulos filosóficos requeridos (cfr. *Ord.*, Art. 17 y 61, b). Deben ser estables, es decir, dedicados a tiempo completo a la enseñanza de la filosofía y a la investigación en este campo.

Art. 59 [Objetivos de la Facultad eclesiástica de Filosofía]

§ 1. La investigación y la enseñanza de la filosofía en una Facultad eclesiástica de Filosofía deben basarse “en el patrimonio filosófico perennemente válido”^[42], que se ha desarrollado a lo largo de la historia,

teniendo en cuenta particularmente la obra de Santo Tomás de Aquino. Al mismo tiempo, la filosofía enseñada en una Facultad eclesiástica deberá estar abierta a las contribuciones que las investigaciones más recientes han aportado y continúan aportando. Se requerirá subrayar la dimensión sapiencial y metafísica de la filosofía.

§ 2. En el primer ciclo, *la Filosofía se enseñe de manera que los alumnos del ciclo institucional logren una síntesis doctrinal, sólida y coherente, aprendan a examinar y a juzgar los diversos sistemas filosóficos y se acostumbren gradualmente a una mentalidad filosófica personal*. Si los estudiantes del primer ciclo de los estudios teológicos frecuentan los cursos del primer ciclo de la Facultad de Filosofía, se preste atención a que sea salvaguardada la especificidad del contenido y del objetivo de cada proceso formativo. Al terminar la formación filosófica no será entregado ningún título académico en filosofía (cfr *Sap. Chr.*, Art. 72 a), pero los estudiantes podrán solicitar un certificado que reconozca los cursos frecuentados y los créditos obtenidos.

§ 3. La formación obtenida en el primer ciclo podrá ser perfeccionada en el ciclo sucesivo de inicio de especialización mediante la mayor concentración sobre una parte de la filosofía y un mayor empeño por parte del estudiante en la reflexión filosófica.

§ 4. Es oportuno hacer una clara distinción entre los estudios de las Facultades eclesiásticas de filosofía y el recorrido filosófico que forma parte integrante de los estudios en una Facultad de teología o en un Seminario. En una institución donde se hallen contemporáneamente tanto una Facultad eclesiástica de Filosofía como una Facultad de Teología, cuando los cursos de filosofía que forman parte del primer ciclo quinquenal de teología se realizan en la Facultad de Filosofía, la autoridad que decide el programa es el Decano de la Facultad de Teología, respetando la ley vigente y valorando la colaboración estrecha con la Facultad de Filosofía.

Art. 60 [El plan de estudios de la Facultad eclesiástica de Filosofía]

Las disciplinas enseñadas en los diversos ciclos son:

1° En el primer ciclo:

a) Las materias obligatorias fundamentales:

- Una introducción general que pretenderá, en modo particular, mostrar la dimensión sapiencial de la filosofía.

- Las disciplinas filosóficas principales: 1) metafísica (entendida como filosofía del ser y teología natural), 2) filosofía de la naturaleza, 3) filosofía del hombre, 4) filosofía moral y política, 5) lógica y filosofía del conocimiento. Dada la importancia particular de la metafísica, a esta disciplina le deberá corresponder un adecuado número de los créditos.

- La historia de la filosofía: antigua, medieval, moderna y contemporánea. El examen atento de las corrientes que han tenido mayor influencia, será acompañado, cuando sea posible, de una lectura de textos de los autores más significativos. Se añadirá, en función de las necesidades, un estudio de filosofías locales.

Las materias obligatorias fundamentales deben constituir al menos el 60% y no superar el 70% del número de los créditos del primer ciclo.

b) Las materias obligatorias complementarias:

- El estudio de las relaciones entre razón y fe cristiana, o sea, entre filosofía y teología, desde un punto de vista sistemático e histórico, con la atención puesta en salvaguardar, tanto la autonomía de los propios campos como su vinculación mutua[43].

- El latín, en modo de poder comprender las obras filosóficas (especialmente de los autores cristianos) redactadas en dicha lengua. Un tal conocimiento del latín se debe verificar en el arco de los primeros dos años.

- Una lengua moderna diferente de la propia lengua madre, cuyo conocimiento se debe verificar antes de finalizar el tercer año.

- Una introducción a la metodología de estudio y del trabajo científico que favorezca el uso de los instrumentos de la investigación y la práctica del discurso argumentativo.

c) Las materias complementarias opcionales:

- Elementos de literatura y de las artes ;

- Elementos de alguna ciencia humana y de alguna ciencia natural (por ejemplo: psicología, sociología, historia, biología, física). Se controle, de manera particular, que se establezca una conexión entre las ciencias y la filosofía.

- Alguna otra disciplina filosófica opcional, por ejemplo: filosofía de las ciencias, filosofía de la cultura, filosofía del arte, filosofía de la técnica, filosofía del lenguaje, filosofía del derecho, filosofía de la religión.

2° *En el segundo ciclo:*

- *Algunas disciplinas especiales que serán distribuidas oportunamente en las varias secciones según las diversas especializaciones, con las respectivas ejercitaciones y seminarios, incluyendo también una tesina escrita.*

- El conocimiento o la profundización del griego antiguo, o de una segunda lengua moderna, además de aquella exigida en el primer ciclo o la profundización de esta última.

3° *En el tercer ciclo:*

Los Estatutos de la Facultad determinarán si se deben enseñar disciplinas especiales y cuáles son éstas, con sus ejercitaciones y seminarios. Será necesario el aprendizaje de otra lengua o la profundización de algunas de las lenguas estudiadas precedentemente.

Art. 61 [Docentes de la Facultad eclesiástica de Filosofía]

a) La Facultad debe emplear de modo estable al menos siete docentes debidamente cualificados de modo que puedan asegurar la enseñanza de cada una de las materias obligatorias fundamentales (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1° ; Art. 45, § 1, b).

En particular: el primer ciclo debe tener al menos cinco docentes estables distribuidos del siguiente modo: uno en metafísica; uno en filosofía de la naturaleza; uno en filosofía del hombre; uno en filosofía moral y política; uno en lógica y en filosofía del conocimiento.

Para el resto de las materias, obligatorias y opcionales, la Facultad puede pedir la ayuda de otros docentes.

b) Un docente queda habilitado para enseñar en una Institución eclesiástica si ha conseguido los grados académicos requeridos en el seno de una Facultad eclesiástica de Filosofía (cfr. *Ord.*, Art. 17).

c) Si el docente no está en posesión de un Doctorado canónico ni de una Licencia canónica, podrá ser contado como profesor estable sólo con la condición que su formación filosófica sea coherente con el contenido y el método que se propone en una Facultad eclesiástica. Al valorar los candidatos a la

enseñanza en una Facultad eclesiástica de Filosofía se deberá considerar: la necesaria competencia en la materia asignada; una oportuna apertura a la visión de conjunto del saber; la adhesión en sus publicaciones y en sus actividades didácticas a la verdad enseñada por la fe; un conocimiento adecuadamente profundizado de la armoniosa relación entre fe y razón.

d) Se necesitará, garantizar que una Facultad eclesiástica de Filosofía tenga siempre una mayoría de docentes estables en posesión de un Doctorado eclesiástico en filosofía, o de una Licencia eclesiástica en una ciencia sagrada junto a un Doctorado en filosofía conseguido en una Universidad no eclesiástica.

Art. 62 [Algunas normas particulares para la Facultad eclesiástica de Filosofía y el Instituto afiliado]

En general, para que un estudiante pueda ser admitido en el segundo ciclo de filosofía, es necesario que haya obtenido el Bachillerato eclesiástico en Filosofía.

Si un estudiante ha hecho estudios filosóficos en una Facultad no eclesiástica de Filosofía, en una Universidad católica o en otro Instituto de Estudios superiores, puede ser admitido al segundo ciclo sólo después de haber demostrado, con un examen apropiado, que su preparación es conciliable con aquella propuesta por una Facultad eclesiástica de Filosofía y haber completado eventuales lagunas en relación a los años y al plan de estudio previsto para el primer ciclo en base a las presentes *Ordinationes*. La elección de los cursos deberá favorecer una síntesis de las materias recibidas (cfr. *Sap. Chr.*, Art. 81, a). Al terminar estos estudios integrativos, el estudiante será admitido en el segundo ciclo, sin recibir el Bachillerato eclesiástico en Filosofía.

Art. 62 bis

[Adecuación de las normas para la afiliación y la agregación filosófica]

§ 1 Teniendo en cuenta la reforma del primer ciclo de tres años de los estudios eclesiásticos de filosofía que se concluye con el Bachillerato en Filosofía, la afiliación filosófica debe estar en conformidad con todo lo que ha sido decretado para el primer ciclo, en cuanto al número de años y al programa de los estudios (cfr. *Ord.*, Art. 60, 1°); el número de los docentes estables en un instituto filosófico afiliado debe ser al menos de cinco con las cualificaciones requeridas (cfr. *Ord.*, Art. 61).

§ 2 Teniendo en cuenta la reforma del segundo ciclo de dos años de los estudios eclesiásticos de filosofía que se concluyen con la Licencia en filosofía, la agregación filosófica debe estar en conformidad con aquello que ha sido decretado para el primer y para el segundo ciclo, en cuanto al número de años y al plan de estudios (cfr. *Sap. Chr.*, Art. 72 a y b; *Ord.*, Art. 60); el número de docentes estables en un instituto filosófico agregado debe ser de al menos seis con las cualificaciones requeridas (cfr. *Ord.* Art. 61).

[Adecuación de las normas a los estudios filosóficos incluidos en el primer ciclo de un Instituto afiliado en teología]

§ 3 Teniendo en cuenta la reforma de los estudios filosóficos incluidos en el primer ciclo filosófico-teológico que se concluye con el Bachillerato en Teología, la formación filosófica de un Instituto afiliado en Teología debe estar en conformidad con aquello que ha sido decretado en cuanto al plan de estudios (cfr. *Ord.*, Art 51, 1°); el número de docentes estables en Filosofía debe ser de al menos dos.

Normas transitorias

Art. 65. Con la entrada en vigor del presente Decreto, quedan abrogados los artículos 72, 81 y 83 de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* y los artículos 51, 52, 59, 60, 61 y 62 de las *Ordinationes*.

Art. 66. Todas las Instituciones académicas eclesiásticas de Teología y de Filosofía deben adecuarse al presente Decreto al iniciarse el año académico 2012-2013.

Quæ hoc decreto statuuntur, Summus Pontifex Benedictus XVI, in Audientia infrascripto Cardinali Præfecto recenter concessa, rata habuit et confirmavit, innovatos autem articulos 72, 81 et 83 Constitutionis Apostolicæ Sapientia christiana in forma specifica approbavit, contrariis quibuslibet non obstantibus, atque publici iuris fieri iussit.

Datum Romæ, ex ædibus eiusdem Congregationis, in memoria sancti Thomæ Aquinatis, die XXVIII mensis Ianuarii, A. D. MMXI.

Zenon Card. Grochowski
Præfectus

Ioannes Ludovicus Brugues, O.P.
a Secretis

[1] Carta Encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), AAS 91 (1999) 5-88, n. 3. En la Carta, Juan Pablo II concentra la atención sobre el tema de la verdad y de su fundamento en relación con la fe, continuando así la reflexión hecha en la Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993) sobre la verdad en el terreno moral (cfr. *Fides et ratio*, n.6), la cual abraza también algunas verdades fundamentales racionales.

[2] *Fides et ratio*, n. 3.

[3] Cfr. *Fides et ratio*, n. 84.

[4] *Fides et ratio*, n. 83.

[5] Cfr. *Fides et ratio*, n. 6.

[6] *Fides et ratio*, n. 81.

[7] *Fides et ratio*, n. 83.

[8] Cfr. S. Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, proemio; cfr. Benedicto XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est* (25 de diciembre de 2005), AAS 98 (2006), 217-252, n. 9.

[9] *Fides et ratio*, n. 85.

[10] Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), OR (8 de Julio de 2009), 4-5, n. 1.

[11] *Caritas in veritate*, n. 3.

[12] Benedicto XVI, *Alocución para el encuentro con la Universidad de los Estudios de Roma "La Sapienza"*, 17 de enero de 2008, OR (17 de enero de 2008), 4-5.

[13] Cfr. *Caritas in veritate*, n. 5.

[14] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes de la IV Convención Eclesial Nacional*, Verona, 19 de octubre de 2006, OR (20 de octubre de 2006), 6-7.

[15] Benedicto XVI, *Encuentro con los representantes de la ciencia en el Aula Magna de la Universidad de Regensburg* (12 de septiembre de 2006), AAS 98 (2006), 728-739.

[16] "La fe y la razón son como las dos alas sobre las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad" (*Fides et ratio*, Inicio).

[17] *Fides et ratio*, n. 106.

[18] Cfr. *Fides et ratio*, n. 77; cfr *Deus caritas est*, nn. 10, 29.

[19] *Fides et ratio*, n. 77.

[20] Joseph Ratzinger, "L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II [La unidad de misión y persona en la figura de Juan Pablo II]", 1998, in Id., *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore [Juan Pablo II. Mi amado predecesor]*, Ciudad del Vaticano y Cinisello Basalmo, 2007, p. 16. (Traducción al español hecha por la Congregación para la Educación Católica).

[21] Juan Pablo II, Exhortación Apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992), AAS 84 (1992), 657-804, n.52.

[22] *Fides et ratio*, n. 62; cfr *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), n. 59-61.

[23] Cfr. Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n. 15.

[24] CIC, can. 251; cfr. Sagrada Congregación para la Educación Católica, *La enseñanza de la filosofía en los Seminarios* (20 de enero de 1972), III, 2, Roma, 1972, pp. 11-13.

[25] Cfr. *Fides et ratio*, nn. 27, 44, 66, 69, 80, etc.

[26] Cfr. *Veritatis splendor*, AAS 85 (6 de agosto de 1993), 1133-1228, nn. 48-49.

[27] Cfr. *Fides et ratio*, nn. 60, 83, etc.; cfr Concilio Ecumenico Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, nn. 12-22.

[28] Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 46-47.

[29] Cfr. *Veritatis splendor*, nn. 43-44, 74; cfr Comisión Teológica Internacional, *A la búsqueda de una ética universal. Una nueva mirada a la ley natural*, 27 de marzo de 2009.

[30] Cfr. *Veritatis splendor*, n. 72.

[31] Cfr. Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), AAS 87 (1995), 401-522, nn. 68-74; cfr. *Deus caritas est*, n. 28.

[32] Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana con motivo de la presentación de los augurios navideños*, 22 de diciembre de 2005, OR (23 de diciembre de 2005), 4-6.

[33] Pablo VI, Carta apostólica *Lumen Ecclesiae* (20 de noviembre de 1974), AAS 66 (1974), 673-702, n. 10.

[34] *Fides et ratio*, n. 44; cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Pontificio Ateneo Internacional "Angelicum"* (17 de noviembre de 1979), OR (19-20 de noviembre de 1979), 2-3, n. 6.

[35] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional*, 13 de septiembre de 1980, OR (14 de septiembre de 1980), 1-2, n. 2.

[36] Cfr. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Sapientia christiana*, AAS 71 (1979), 469-499, art. 93.

[37] Cfr. art. 81; cfr. Pío XI, Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* (24 de mayo de 1931), AAS 23 (1931), 241-262, art. 41-46.

[38] Cfr. *Sapientia christiana*, art. 81a.

[39] Congregación para la Educación Católica, Normas aplicativas de la Constitución Apostólica *Sapientia christiana* (29 de abril de 1979), AAS 71 (1979), 500-521, art. 59, § 1.

[40] Cfr. *Fides et ratio*, n. 77.

[41] Cfr. *Fides et ratio*, n. 105.

[42] Cfr. *CIC*, can. 251 y Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Optatam totius*, n. 15.

[43] Cfr. *Fides et ratio*, n. 75, que rechaza “la teoría de la llamada ‘filosofía separada’” que “reivindica una autosuficiencia del pensamiento”, ratificando también una cierta independencia: “la filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón”.

PONTIFICIA COMISIÓN ECCLESIA DEI

INSTRUCCIÓN

sobre la aplicación de la Carta Apostólica
Motu Proprio data "Summorum Pontificum" de
S. S. BENEDICTO PP. XVI

I. Introducción

1. La Carta Apostólica *Motu Proprio data "Summorum Pontificum"* del Sumo Pontífice Benedicto XVI, del 7 de julio de 2007, entrada en vigor el 14 de septiembre de 2007, ha hecho más accesible a la Iglesia universal la riqueza de la Liturgia Romana.

2. Con tal *Motu Proprio* el Sumo Pontífice Benedicto XVI ha promulgado una ley universal para la Iglesia, con la intención de dar una nueva reglamentación para el uso de la Liturgia Romana vigente en 1962.

3. El Santo Padre, después de haber recordado la solicitud que los sumos pontífices han demostrado en el cuidado de la Sagrada Liturgia y la aprobación de los libros litúrgicos, reafirma el principio tradicional, reconocido desde tiempo inmemorial, y que se ha de conservar en el porvenir, según el cual «cada Iglesia particular debe concordar con la Iglesia universal, no solo en cuanto a la doctrina de la fe y a los signos sacramentales, sino también respecto a los usos universalmente aceptados de la ininterrumpida tradición apostólica, que deben observarse no solo para evitar errores, sino también para transmitir la integridad de la fe, para que la ley de la oración de la Iglesia corresponda a su ley de fe»¹.

4. El Santo Padre ha hecho memoria además de los romanos pontífices que, en modo particular, se han comprometido en esta tarea, especialmente de san Gregorio Magno y san Pío V. El Papa subraya asimismo que, entre los sagrados libros litúrgicos, el *Missale Romanum* ha tenido un relieve histórico particular, y a lo largo de los años ha sido objeto de distintas actualizaciones hasta el pontificado del beato Juan XXIII. Con la reforma litúrgica que siguió al Concilio Vaticano II, en 1970 el papa Pablo VI aprobó un nuevo Misal para la Iglesia de rito latino, traducido posteriormente en distintas lenguas. En el año 2000 el papa Juan Pablo II promulgó la tercera edición del mismo.

5. Muchos fieles, formados en el espíritu de las formas litúrgicas anteriores al Concilio Vaticano II, han expresado el vivo deseo de conservar la tradición antigua. Por este motivo, el papa Juan Pablo II, con el Indulto especial *Quattuor abhinc annos*, emanado en 1984 por la Sagrada Congregación para el Culto Divino, concedió, bajo determinadas condiciones, la facultad de volver a usar el Misal Romano promulgado por el beato Juan XXIII. Además, Juan Pablo II, con el *Motu Proprio "Ecclesia Dei"*, de 1988, exhortó a los obispos a que fueran generosos en conceder dicha facultad a todos los fieles que la pidieran. El papa Benedicto XVI ha seguido la misma línea a través del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, en el cual se indican algunos criterios esenciales para el *usus antiquior* del Rito Romano, que aquí es oportuno recordar.

6. Los textos del Misal Romano del papa Pablo VI y del Misal que se remonta a la última edición del papa Juan XXIII, son dos formas de la Liturgia Romana, definidas respectivamente *ordinaria* y *extraordinaria*: son dos usos del único Rito Romano, que se colocan uno al lado del otro. Ambas formas son expresión de la misma *lex orandi* de la Iglesia. Por su uso venerable y antiguo, la *forma extraordinaria* debe ser conservada con el honor debido.

7. El *Motu Proprio "Summorum Pontificum"* está acompañado por una Carta del Santo Padre a los obispos, que lleva la misma fecha del *Motu Proprio* (7 de julio de 2007). Con ella se ofrecen ulteriores aclaraciones sobre la oportunidad y necesidad del mismo *Motu Proprio*; es decir, se trataba de colmar una laguna, dando una nueva normativa para el uso de la Liturgia Romana vigente en 1962. Tal normativa se hacía especialmente necesaria por el hecho de que, en el momento de la introducción del nuevo Misal, no parecía necesario emanar disposiciones que reglamentaran el uso de la Liturgia vigente desde 1962.

Debido al aumento de los que piden poder usar la *forma extraordinaria*, se ha hecho necesario dar algunas normas al respecto.

Entre otras cosas el papa Benedicto XVI afirma: «No hay ninguna contradicción entre una y otra edición del «Missale Romanum»TM. En la historia de la Liturgia hay crecimiento y progreso pero ninguna ruptura. Lo que para las generaciones anteriores era sagrado, también para nosotros permanece sagrado y grande y no puede ser de improviso totalmente prohibido o incluso perjudicial»².

8. El *Motu Proprio "Summorum Pontificum"* constituye una relevante expresión del magisterio del Romano Pontífice y del *munus* que le es propio, es decir, regular y ordenar la Sagrada Liturgia de la Iglesia³, y manifiesta su preocupación como Vicario de Cristo y Pastor de la Iglesia Universal⁴. El documento tiene como objetivo:

- a) ofrecer a todos los fieles la Liturgia Romana en el *usus antiquior*, considerada como un tesoro precioso que hay que conservar;
- b) garantizar y asegurar realmente el uso de la *forma extraordinaria* a quienes lo pidan, considerando que el uso la Liturgia Romana entrado en vigor en 1962 es una facultad concedida para el bien de los fieles y, por lo tanto, debe interpretarse en sentido favorable a los fieles, que son sus principales destinatarios;
- c) favorecer la reconciliación en el seno de la Iglesia.

II. Tareas de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*

9. El Sumo Pontífice ha conferido a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* potestad ordinaria vicaria para la materia de su competencia, especialmente para supervisar la observancia y aplicación de las disposiciones del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"* (cf. art. 12).

10. § 1. La Pontificia Comisión ejerce tal potestad a través de las facultades precedentemente concedidas por el papa Juan Pablo II y confirmadas por el papa Benedicto XVI (cf. *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, art. 11-12), y también a través del poder de decidir sobre los recursos que legítimamente se le presenten, como superior jerárquico, contra una eventual medida administrativa del ordinario que parezca contraria al *Motu Proprio*.

§ 2. Los decretos con los que la Pontificia Comisión decide sobre los recursos podrán ser impugnados *ad normam iuris* ante el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica.

11. Compete a la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, previa aprobación de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, la tarea de ocuparse de la eventual edición de los textos litúrgicos relacionados con la *forma extraordinaria* del Rito Romano.

III. Normas específicas

12. Esta Pontificia Comisión, en virtud de la autoridad que le ha sido atribuida y de las facultades de las que goza, después de la consulta realizada entre los obispos de todo el mundo, para garantizar la correcta interpretación y la recta aplicación del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, emana la siguiente Instrucción, a tenor del can. 34 del Código de Derecho Canónico.

La competencia de los Obispos diocesanos

13. Los obispos diocesanos, según el Código de Derecho Canónico, deben vigilar en materia litúrgica en atención al bien común y para que todo se desarrolle dignamente, en paz y serenidad en sus diócesis⁵, de acuerdo siempre con la *mens* del Romano Pontífice, claramente expresada en el *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*⁶. En caso de controversias o dudas fundadas acerca de la celebración en la *forma extraordinaria*, decidirá la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*.

14. Es tarea del obispo diocesano adoptar las medidas necesarias para garantizar el respeto de la *forma extraordinaria* del Rito Romano, a tenor del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*.

El coetus fidelium (cf. *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, art. 5 Â§ 1)

15. Un *coetus fidelium* se puede definir *stabiliter existens*, a tenor el art. 5 Â§ 1 del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, cuando está constituido por algunas personas de una determinada parroquia que, incluso después de la publicación del *Motu Proprio*, se hayan unido a causa de la veneración por la Liturgia según el *usus antiquior*, las cuales solicitan que ésta sea celebrada en la iglesia parroquial o en un oratorio o capilla; tal *coetus* puede estar también compuesto por personas que provengan de diferentes parroquias o diócesis y que, para tal fin, se reúnen en una determinada parroquia o en un oratorio o capilla.

16. En caso de que un sacerdote se presente ocasionalmente con algunas personas en una iglesia parroquial o en un oratorio, con la intención de celebrar según la *forma extraordinaria*, como previsto en los art. 2 y 4 del *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, el párroco o el rector de una iglesia o el sacerdote responsable admitan tal celebración, respetando las exigencias de horarios de las celebraciones litúrgicas de la misma iglesia.

17. Â§ 1. Con el fin de decidir en cada caso, el párroco, el rector o el sacerdote responsable de una iglesia se comportará según su prudencia, dejándose guiar por el celo pastoral y un espíritu de generosa hospitalidad.

Â§ 2. En los casos de grupos numéricamente menos consistentes, habrá que dirigirse al ordinario del lugar para individuar una iglesia en la que dichos fieles puedan reunirse para asistir a tales celebraciones y garantizar así una participación más fácil y una celebración más digna de la Santa Misa.

18. También en los santuarios y lugares de peregrinación se ofrezca la posibilidad de celebrar en la *forma extraordinaria* a los grupos de peregrinos que lo requieran (cf. *Motu Proprio "Summorum Pontificum"*, art. 5 Â§ 3), si hay un sacerdote idóneo.

19. Los fieles que piden la celebración en la *forma extraordinaria* no deben sostener o pertenecer de ninguna manera a grupos que se manifiesten contrarios a la validez o legitimidad de la Santa Misa o de los sacramentos celebrados en la *forma ordinaria* o al Romano Pontífice como Pastor Supremo de la Iglesia universal.

El sacerdos idoneus (cf. *Motu Proprio Summorum Pontificum*, art. 5 Â§ 4)

20. Sobre los requisitos necesarios para que un sacerdote sea considerado idóneo para celebrar en la *forma extraordinaria*, se establece cuanto sigue:

a) cualquier sacerdote que no esté impedido a tenor del Derecho Canónico se considera sacerdote idóneo para celebrar la Santa Misa en la *forma extraordinaria*⁷;

b) en relación al uso de la lengua latina, es necesario un conocimiento suficiente que permita pronunciar correctamente las palabras y entender su significado;

c) en lo que respecta al conocimiento del desarrollo del rito, se presumen idóneos los sacerdotes que se presenten espontáneamente para celebrar en la *forma extraordinaria* y la hayan usado anteriormente.

21. Se exhorta a los ordinarios a que ofrezcan al clero la posibilidad de adquirir una preparación adecuada para las celebraciones en la *forma extraordinaria*. Esto vale también para los seminarios, donde se deberá proveer a que los futuros sacerdotes tengan una formación conveniente en el estudio del latín⁸ y, según las exigencias pastorales, ofrecer la oportunidad de aprender la *forma extraordinaria* del rito.

22. En las diócesis donde no haya sacerdotes idóneos, los obispos diocesanos pueden solicitar la colaboración de los sacerdotes de los institutos erigidos por la Comisión *Ecclesia Dei* o de quienes conozcan la *forma extraordinaria* del rito, tanto para su celebración como para su eventual aprendizaje.

23. La facultad para celebrar la Misa *sine populo* (o con la participación del solo ministro) en la *forma extraordinaria* del Rito Romano es concedida por el *Motu Proprio* "Summorum Pontificum", art. 2). Por lo tanto, en tales celebraciones, los sacerdotes, en conformidad con el *Motu Proprio* "Summorum Pontificum", no necesitan ningún permiso especial de sus ordinarios o superiores.

La disciplina litúrgica y eclesial

24. Los libros litúrgicos de la *forma extraordinaria* han de usarse tal como son. Todos aquellos que deseen celebrar según la *forma extraordinaria* del Rito Romano deben conocer las correspondientes rúbricas y están obligados a observarlas correctamente en las celebraciones.

25. En el Misal de 1962 podrán y deberán ser insertados nuevos santos y algunos de los nuevos prefacios⁹, según a la normativa que será indicada más adelante.

26. Como prevé el art. 6 del *Motu Proprio* "Summorum Pontificum", se precisa que las lecturas de la Santa Misa del Misal de 1962 pueden ser proclamadas exclusivamente en lengua latina, o bien en lengua latina seguida de la traducción en lengua vernácula o, en las Misas leídas, también sólo en lengua vernácula.

27. Con respecto a las normas disciplinarias relativas a la celebración, se aplica la disciplina eclesial contenida en el Código de Derecho Canónico de 1983.

28. Además, en virtud de su carácter de ley especial, dentro de su ámbito propio, el *Motu Proprio* "Summorum Pontificum" deroga aquellas medidas legislativas inherentes a los ritos sagrados, promulgadas a partir de 1962, que sean incompatibles con las rúbricas de los libros litúrgicos vigentes en 1962.

Confirmación y Orden sagrado

29. La concesión de utilizar la antigua fórmula para el rito de la Confirmación fue confirmada por el *Motu Proprio* "Summorum Pontificum" (cf. art. 9 § 2). Por lo tanto, no es necesario utilizar para la *forma extraordinaria* la fórmula renovada del *Ritual de la Confirmación* promulgado por el Papa Pablo VI.

30. Con respecto a la tonsura, órdenes menores y subdiaconado, el *Motu Proprio* "Summorum Pontificum" no introduce ningún cambio en la disciplina del Código de Derecho Canónico de 1983; por lo tanto, en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei*, el profesado con votos perpetuos en un instituto religioso o incorporado definitivamente a una sociedad clerical de vida apostólica, al recibir el diaconado queda incardinado como clérigo en ese instituto o sociedad (cf. can. 266 § 2 del *Código de Derecho Canónico*).

31. Sólo en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica que dependen de la Pontificia Comisión *Ecclesia Dei* y en aquellos donde se mantiene el uso de los libros litúrgicos de la *forma extraordinaria* se permite el uso del *Pontificale Romanum* de 1962 para conferir los órdenes menores y mayores.

Breviarium Romanum

32. Se concede a los clérigos la facultad de usar el *Breviarium Romanum* en vigor en 1962, según el art. 9 § 3 del *Motu Proprio* "Summorum Pontificum". El mismo se recita integralmente en lengua latina.

El Triduo Pascual

33. El *coetus fidelium* que sigue la tradición litúrgica anterior, si hubiese un sacerdote idóneo, puede celebrar también el *Triduo Pascual en la forma extraordinaria*. Donde no haya una iglesia u oratorio previstos exclusivamente para estas celebraciones, el párroco o el ordinario, de acuerdo con el sacerdote idóneo, dispongan para ellas las modalidades más favorables, sin excluir la posibilidad de una repetición de las celebraciones del *Triduo Pascual* en la misma iglesia.

Los Ritos de la Ordenes Religiosas

34. Se permite el uso de los libros litúrgicos propios de las Órdenes religiosas vigente en 1962.

Pontificale Romanum y Rituale Romanum

35. Se permite el uso del *Pontificale Romanum* y del *Rituale Romanum*, así como del *Caeremoniale Episcoporum* vigente en 1962, a tenor del n. 28 de esta Instrucción, quedando en vigor lo dispuesto en el n. 31 de la misma.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, en la Audiencia del día 8 de abril de 2011, concedida al suscrito Cardenal Presidente de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, ha aprobado la presente Instrucción y ha ordenado su publicación.

Dado en Roma, en la sede de la Pontificia Comisión Ecclesia Dei, el 30 de abril de 2011, memoria de san Pío V.

William Cardenal Levada
Presidente

Mons. Guido Pozzo
Secretario

1 Benedicto XVI, Carta Apostólica *Motu Proprio data "Summorum Pontificum"*, I, en AAS 99 (2007) 777; cf. *Instrucción general del Misal Romano*, tercera edición, 2002, n. 397.

2 Benedicto XVI, *Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica «Motu Proprio data» Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970*, en AAS 99 (2007) 798.

3 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 838 Â§ 1 y Â§ 2.

4 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 331.

5 Cf. *Código de Derecho Canónico*, cann. 223 Â§ 2; 838 Â§ 1 y Â§ 4.

6 Cf. Benedicto XVI, *Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica Motu Proprio data Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970*, en AAS 99 (2007) 799.

7 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 900 Â§ 2.

8 Cf. *Código de Derecho Canónico*, can. 249, cf. Concilio Vaticano II, Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 36; Declaración *Optatam totius*, n. 13.

9 Cf. Benedicto XVI, *Carta a los Obispos que acompaña la Carta Apostólica Motu Proprio data Summorum Pontificum sobre el uso de la liturgia romana anterior a la reforma efectuada en 1970*, en AAS 99 (2007) 797.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

CARTA CIRCULAR

Subsidio para las Conferencias Episcopales en la preparación de *Líneas Guía* para tratar los casos de abuso sexual de menores por parte del clero

Entre las importantes responsabilidades del Obispo diocesano para asegurar el bien común de los fieles y, especialmente, la protección de los niños y de los jóvenes, está el deber de dar una respuesta adecuada a los eventuales casos de abuso sexual de menores cometidos en su Diócesis por parte del clero. Dicha respuesta conlleva instituir procedimientos adecuados tanto para asistir a las víctimas de tales abusos como para la formación de la comunidad eclesial en vista de la protección de los menores. En ella se deberá implementar la aplicación del derecho canónico en la materia y, al mismo tiempo, se deberán tener en cuenta las disposiciones de las leyes civiles.

I. Aspectos generales

a) Las víctimas del abuso sexual

La Iglesia, en la persona del Obispo o de un delegado suyo, debe estar dispuesta a escuchar a las víctimas y a sus familiares y a esforzarse en asistirles espiritual y psicológicamente. El Santo Padre Benedicto XVI, en el curso de sus viajes apostólicos, ha sido particularmente ejemplar con su disponibilidad a encontrarse y a escuchar a las víctimas de abusos sexuales. En ocasión de estos encuentros, el Santo Padre ha querido dirigirse a ellas con palabras de compasión y de apoyo, como en la *Carta Pastoral a los católicos de Irlanda* (n.6): "Habéis sufrido inmensamente y me apesadumbra tanto. Sé que nada puede borrar el mal que habéis soportado. Vuestra confianza ha sido traicionada y violada vuestra dignidad".

b) La protección de los menores

En algunas naciones se han comenzado, en el ámbito eclesial, programas educativos de prevención para propiciar "ambientes seguros" para los menores. Tales programas buscan ayudar a los padres, a los agentes de pastoral y a los empleados escolares a reconocer indicios de abuso sexual y a adoptar medidas adecuadas. Estos programas a menudo han sido reconocidos como modelos en el esfuerzo por eliminar los casos de abuso sexual de menores en la sociedad actual.

c) La formación de futuros sacerdotes y religiosos

En el año 2002, Juan Pablo II dijo: "no hay sitio en el sacerdocio o en la vida religiosa para los que dañen a los jóvenes" (cf. *Discurso a los Cardenales Americanos*, 23 de abril de 2002, n. 3). Estas palabras evocan la específica responsabilidad de los Obispos, de los Superiores Mayores y de aquellos que son responsables de la formación de los futuros sacerdotes y religiosos. Las indicaciones que aporta la Exhortación *Pastores dabó vobis*, así como las instrucciones de los competentes Dicasterios de la Santa Sede, adquieren todavía mayor importancia en vista de un correcto discernimiento vocacional y de la formación humana y espiritual de los candidatos. En particular, debe buscarse que éstos aprecien la castidad, el celibato y las responsabilidades del clérigo relativas a la paternidad espiritual. En la formación debe asegurarse que los candidatos aprecien y conozcan la disciplina de la Iglesia sobre el tema. Otras indicaciones específicas podrán ser añadidas en los planes formativos de los Seminarios y casas de formación por medio de las respectivas *Ratio Institutionis sacerdotalis* de cada nación, Instituto de Vida consagrada o Sociedad de Vida apostólica.

Se debe dar particular atención al necesario intercambio de información sobre los candidatos al sacerdocio o a la vida religiosa que se trasladan de un seminario a otro, de una Diócesis a otra, o de un Instituto religioso a una Diócesis.

d) El acompañamiento a los sacerdotes

1. El Obispo tiene obligación de tratar a sus sacerdotes como padre y hermano. Debe cuidar también con especial atención la formación permanente del clero, particularmente en los primeros años después de la ordenación, valorizando la importancia de la oración y de la fraternidad sacerdotal. Los presbíteros deben ser advertidos del daño causado por un sacerdote a una víctima de abuso sexual, de su responsabilidad ante la normativa canónica y la civil y de los posibles indicios para reconocer posibles abusos sexuales de menores cometidos por cualquier persona.

2. Al recibir las denuncias de posibles casos de abuso sexual de menores, los Obispos deberán asegurar que sean tratados según la disciplina canónica y civil, respetando los derechos de todas las partes.

3. El sacerdote acusado goza de la presunción de inocencia, hasta prueba contraria. No obstante, el Obispo en cualquier momento puede limitar de modo cautelar el ejercicio de su ministerio, en espera que las acusaciones sean clarificadas. Si fuera el caso, se hará todo lo necesario para restablecer la buena fama del sacerdote que haya sido acusado injustamente.

e) La cooperación con la autoridad civil

El abuso sexual de menores no es sólo un delito canónico, sino también un crimen perseguido por la autoridad civil. Si bien las relaciones con la autoridad civil difieran en los diversos países, es importante cooperar en el ámbito de las respectivas competencias. En particular, sin perjuicio del foro interno o sacramental, siempre se siguen las prescripciones de las leyes civiles en lo referente a remitir los delitos a las legítimas autoridades. Naturalmente, esta colaboración no se refiere sólo a los casos de abuso sexual cometido por clérigos, sino también a aquellos casos de abuso en los que estuviera implicado el personal religioso o laico que coopera en las estructuras eclesíásticas.

II. Breve exposición de la legislación canónica en vigor con relación al delito de abuso sexual de menores cometido por un clérigo:

El 30 de abril de 2001 Juan Pablo II promulgó el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela [SST]*, en el que el abuso sexual de un menor de 18 años cometido por un clérigo ha sido añadido al elenco de los *delicta graviora* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF). La prescripción para este delito se estableció en 10 años a partir del cumplimiento del 18º año de edad de la víctima. La normativa del motu proprio es válida para clérigos latinos y orientales, ya sean del clero diocesano, ya del clero religioso.

En el 2003, el entonces Prefecto de la CDF, el Cardenal Ratzinger, obtuvo de Juan Pablo II la concesión de algunas prerrogativas especiales para ofrecer mayor flexibilidad en los procedimientos penales para los *delicta graviora*, entre las cuales, la aplicación del proceso penal administrativo y la petición de la dimisión *ex officio* en los casos más graves. Estas prerrogativas fueron integradas en la revisión del *motu proprio* aprobada por el Santo Padre Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010. En las nuevas normas, la prescripción es de 20 años, que en el caso de abuso de menores se calcula desde el momento en el que la víctima haya cumplido los 18 años de edad. La CDF puede eventualmente derogar la prescripción para casos particulares. Asimismo, queda especificado como delito canónico la adquisición, posesión o divulgación de material pedo-pornográfico.

La responsabilidad para tratar los casos de abuso sexual de menores compete en primer lugar a los Obispos o a los Superiores Mayores. Si la acusación es verosímil, el Obispo, el Superior Mayor o un delegado suyo deben iniciar una investigación previa como indica el *CIC*, can. 1717; el *CCEO*, can. 1468 y el *SST*, art. 16.

Si la acusación se considera verosímil, el caso debe ser enviado a la CDF. Una vez estudiado el caso, la CDF indicará al Obispo o al Superior Mayor los ulteriores pasos a cumplir. Mientras tanto, la CDF ayudará a que sean tomadas las medidas apropiadas para garantizar los procedimientos justos en relación con los sacerdotes acusados, respetando su derecho fundamental de defensa, y para que sea tutelado el bien de la Iglesia, incluido el bien de las víctimas. Es útil recordar que normalmente la imposición de una pena perpetua, como la *dimissio* del estado clerical, requiere un proceso judicial. Según el Derecho Canónico (cf. *CIC* can. 1342) el Ordinario propio no puede decretar penas perpetuas por medio de un decreto extrajudicial. Para ello debe dirigirse a la CDF, a la cual corresponderá en este caso tanto el juicio definitivo sobre la culpabilidad y la eventual idoneidad del clérigo para el ministerio como la imposición de la pena perpetua (*Sst*, Art. 21, §2).

Las medidas canónicas para un sacerdote que es encontrado culpable del abuso sexual de un menor son generalmente de dos tipos: 1) Medidas que restringen el ejercicio público del ministerio de modo completo o al menos excluyendo el contacto con menores. Tales medidas pueden ser declaradas por un precepto penal; 2) penas eclesiásticas, siendo la más grave la *dimissio* del estado clerical.

En algunos casos, cuándo lo pide el mismo sacerdote, puede concederse *pro bono Ecclesiae* la dispensa de las obligaciones inherentes al estado clerical, incluido el celibato.

La investigación previa y todo el proceso deben realizarse con el debido respeto a la confidencialidad de las personas implicadas y la debida atención a su reputación.

A no ser que haya graves razones en contra, antes de transmitir el caso a la CDF el clérigo acusado debe ser informado de la acusación presentada, para darle la oportunidad de responder a ella. La prudencia del Obispo o del Superior Mayor decidirá cuál será la información que se podrá comunicar al acusado durante la investigación previa.

Es deber del Obispo o del Superior Mayor determinar cuáles medidas cautelares de las previstas en el *CIC* can. 1722 y en el *CCEO* can. 1473 deben ser impuestas para salvaguardar el bien común. Según el *Sst* art. 19, tales medidas pueden ser impuestas una vez iniciada la investigación preliminar.

Asimismo, se recuerda que si una Conferencia Episcopal, con la aprobación de la Santa Sede, quisiera establecer normas específicas, tal normativa deberá ser entendida como complemento a la legislación universal y no como sustitución de ésta. Por tanto, la normativa particular debe estar en armonía con el *CIC* / *CCEO* y además con el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* (30 de abril de 2001) con la actualización del 21 de mayo de 2010. En el supuesto de que la Conferencia Episcopal decidiese establecer normas vinculantes será necesario pedir la *recognitio* a los competentes Dicasterios de la Curia Romana.

III. Indicaciones a los Ordinarios sobre el modo de proceder

Las *Líneas Guía* preparadas por la Conferencia Episcopal deberán ofrecer orientaciones a los Obispos diocesanos y a los Superiores Mayores en caso de que reciban la noticia de presuntos abusos sexuales de menores cometidos por clérigos presentes en el territorio de su jurisdicción. Dichas *Líneas Guía* deberán tener en cuenta las siguientes observaciones:

a.) El "concepto de abuso sexual de menores" debe coincidir con la definición del *Motu Proprio Sst* art. 6 ("el delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un clérigo con un menor de dieciocho años"), así como con la praxis interpretativa y la jurisprudencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe, teniendo en cuenta la leyes civiles del Estado;

b.) la persona que denuncia debe ser tratada con respeto. En los casos en los que el abuso sexual esté relacionado con un delito contra la dignidad del sacramento de la Penitencia (*Sst*, art.4), el denunciante tiene el derecho de exigir que su nombre no sea comunicado al sacerdote denunciado (*SST*, art. 24);

- c.) las autoridades eclesiásticas deben esforzarse para poder ofrecer a las víctimas asistencia espiritual y psicológica;
- d.) la investigación sobre las acusaciones debe ser realizada con el debido respeto del principio de la confidencialidad y la buena fama de las personas;
- e.) a no ser que haya graves razones en contra, ya desde la fase de la investigación previa, el clérigo acusado debe ser informado de las acusaciones, dándole la oportunidad de responder a las mismas;
- f.) los organismos de consulta para la vigilancia y el discernimiento de los casos particulares previstos en algunos lugares no deben sustituir el discernimiento y la *potestas regiminis* de cada Obispo;
- g.) las *Líneas Guía* deben tener en cuenta la legislación del Estado en el que la Conferencia Episcopal se encuentra, en particular en lo que se refiere a la eventual obligación de dar aviso a las autoridades civiles;
- h.) en cualquier momento del procedimiento disciplinar o penal se debe asegurar al clérigo acusado una justa y digna sustentación;
- i.) se debe excluir la readmisión de un clérigo al ejercicio público de su ministerio si éste puede suponer un peligro para los menores o existe riesgo de escándalo para la comunidad.

Conclusión

Las *Líneas Guía* preparadas por las Conferencias Episcopales buscan proteger a los menores y ayudar a las víctimas a encontrar apoyo y reconciliación. Deberán también indicar que la responsabilidad para tratar los casos de delitos de abuso sexual de menores por parte de clérigos, corresponde en primer lugar al Obispo Diocesano. Ellas servirán para dar unidad a la praxis de una misma Conferencia Episcopal ayudando a armonizar mejor los esfuerzos de cada Obispo para proteger a los menores.

Roma, en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 3 de mayo de 2011.

William Card. Levada
Prefecto

+ Luis F. Ladaria, s.j.
Arzobispo Tit. de Thibica
Secretario

La teología hoy: perspectivas, principios y criterios

29-11-2011

NOTA PRELIMINAR

INTRODUCCIÓN

CAPITULO I. LA ESCUCHA DE LA PALABRA DE DIOS

1. La primacía de la Palabra de Dios
2. La fe, respuesta a la Palabra de Dios
3. La teología, comprensión de la fe

CAPÍTULO II. PERMANECER EN LA COMUNIÓN DE LA IGLESIA

1. El estudio de la Escritura como alma de la teología
2. La fidelidad a la Tradición apostólica
3. La atención al «sensus fidelium»
4. La adhesión responsable al Magisterio eclesial
5. La comunidad de los teólogos
6. En diálogo con el mundo

CAPÍTULO III. DAR RAZÓN DE LA VERDAD DE DIOS

1. La verdad de Dios y la racionalidad de la teología
2. La unidad de la teología en una pluralidad de métodos y disciplinas
3. Ciencia y sabiduría

CONCLUSIÓN

NOTA PRELIMINAR

El estudio del tema del estatus de la teología por parte de la Comisión Teológica Internacional comenzó en su sesión quinquenal celebrada entre 2004 y 2008. El trabajo fue realizado por una subcomisión presidida por el reverendo Santiago del Cura Elena y compuesta por los siguientes miembros: monseñor Bruno Forte, monseñor Savio Hon Tai-Fai, SDB, los reverendos Antonio Castellano, SDB, Tomislav Ivancic, Thomas Norris, Paul Rouhana, Leonard Santedi Kinpupu, Jerzy Szymik y el doctor Thomas Söding.

En tanto que esta subcomisión no tuvo manera de completar su trabajo por medio de la publicación de un documento, el estudio se reanudó en la siguiente sesión quinquenal, sobre la base del trabajo previamente emprendido. A estos efectos, se constituyó una nueva subcomisión presidida por monseñor Jan Liesen y los reverendos Serge Thomas Bonino, OP, Antonio Castellano, SDB, Adelbert Denaux, Tomislav Ivancic, Thomas Norris, Paul Rouhana, Leonard Sandeti Kinpupu, Jerzy Szymik, la Hermana Sara Butler, MSBT, y el doctor Thomas Söding.

Las conversaciones generales sobre este tema se mantuvieron a lo largo de numerosas reuniones de la subcomisión, así como durante las sesiones plenarias de la propia Comisión Teológica Internacional celebradas en Roma entre 2004 y 2011. El presente texto se aprobó *in forma specifica* el 29 de noviembre de 2011 y fue presentado con posterioridad a su presidente, el cardenal William Levada, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, quien autorizó su publicación.

INTRODUCCIÓN

1. Los años que siguieron al Concilio Vaticano II han sido extremadamente productivos para la teología católica. Nuevas voces teológicas han surgido, especialmente las de los laicos, hombres y mujeres; teologías procedentes de nuevos contextos culturales, particularmente de Latino América, África y Asia; nuevos temas de reflexión, tales como la paz, la justicia, la liberación, la ecología y la bioética; tratados de profundidad mayor sobre temas ya conocidos, gracias a la renovación de los estudios bíblicos, litúrgicos, patrísticos y medievales; y nuevos espacios para la reflexión, como el diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural. Todos ellos son avances esencialmente positivos. La teología católica ha seguido la senda abierta por el Concilio, que deseaba expresar su «solidaridad, respeto y amor hacia toda la familia humana» entrando en diálogo con ella y ofreciendo «las fuerzas salvíficas que la Iglesia, guiada por el Espíritu Santo, recibe de su Fundador» [1]. No obstante, esta etapa ha presenciado una cierta fragmentación de la teología; y, en el diálogo que se acaba de mencionar, la teología se ha enfrentado continuamente al reto de mantener su propia y verdadera identidad. Por tanto, es necesario preguntarse qué es lo que caracteriza a la teología católica y conferir a esta, en sus muchas formas y por medio de ellas, un sentido claro de identidad en su compromiso con el mundo de nuestros días.

2. En cierta manera, la Iglesia necesita claramente un discurso común si quiere comunicar al mundo el mensaje único de Cristo, teológica y pastoralmente. Por tanto, es legítimo hablar de la necesidad de una cierta unidad de la teología. No obstante, el concepto de unidad precisa ser cuidadosamente entendido aquí para no confundirlo con la uniformidad o con un estilo individual. La unidad de la teología, como la de la Iglesia, tal como se profesa en el Credo debe estar estrechamente vinculada a la idea de catolicidad, así como a las de santidad y apostolicidad [2]. La catolicidad de la Iglesia procede del mismo Cristo, que es el Salvador del mundo entero y de toda la humanidad (cf. Ef 1,3-10; 1 Tim 2,3-6). La Iglesia, por tanto se encuentra como en casa en cada nación y cultura, y busca «cosechar de todas partes su salvación y santificación» [3]. El hecho de que solo haya un Salvador nos muestra la necesidad de que exista un lazo que una la catolicidad y la unidad. La teología, igual que explora el inagotable Misterio de Dios y los infinitos caminos por los que su gracia opera en diversos contextos para la salvación, adopta de forma recta y necesaria multitud de formas, y, si bien las investigaciones de la única verdad de la trinidad de Dios y del único plan de salvación se centran en el único Señor Jesucristo, esta pluralidad debe manifestar unos rasgos familiares distintivos.

3. La Comisión Teológica Internacional (CTI) ha estudiado distintos aspectos de la tarea teológica en textos previos, de manera notable en: *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), *Magisterio y teología* (1975) y *La interpretación de los dogmas* (1990) [4]. El presente texto pretende identificar los rasgos familiares distintivos de la teología católica [5]. Considera perspectivas y principios básicos que caracterizan la teología católica, y ofrece criterios por medio de los cuales teologías múltiples y diversas pueden ser reconocidas, sin embargo, como auténticamente católicas y participes, por tanto, de la misión de la Iglesia católica, que es proclamar la buena nueva a personas de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas (cf. Mt 28,18-20; Gen 7,9) para reunirlos a todos, haciéndoles capaces de escuchar la voz del único Señor, en un solo rebaño con un solo pastor (cf. Jn 10,16). Dicha misión necesita que en la teología católica convivan la diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad. Las teologías católicas deberían ser identificables como tales, fortaleciéndose mutuamente y rindiéndose cuentas también de manera mutua, al igual que los mismos cristianos en la comunión de la Iglesia para la gloria de Dios. El presente texto se compone en consecuencia de tres capítulos que abordan los siguientes temas: la teología es católica en la riqueza de la pluralidad de sus expresiones, protagonistas, ideas y contextos, y por tanto fundamentalmente una, si nace de la escucha atenta de la Palabra de Dios (cf. cap. I); si se incardina consciente y sinceramente en la comunión de la Iglesia (cf. cap. II); y si se orienta al servicio de Dios en el mundo, ofreciendo la verdad divina a los hombres y mujeres de hoy, de una manera inteligible (cf. cap. III).

Notas

[1] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* 3. Las citas de los documentos del Vaticano II están tomadas de *Concilio Vaticano II, Constituciones, Decretos y Declaraciones* (BAC, Madrid 1993). Las de la constitución *Dei Verbum*, en cambio, son de la edición más reciente en *Enquirdion bíblico. Documentos del Magisterio sobre la Sagrada Escritura* (BAC, Madrid 2010).

[2] Para estos dos últimos aspectos, véanse más adelante los números 92-94 y 10, 25-32, respectivamente.

[3] Henri DE LUBAC, *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man* (Ignatius Press, San Francisco 1988) 298.

[4] Estos y otros textos de la CTI que se mencionan más adelante pueden encontrarse en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos. 1969-1996*. Ed. de Candido Pozo (BAC, Madrid 1998).

[5] «Católica» hace referencia aquí a la Iglesia católica en la que pervive la Iglesia una, santa, católica y apostólica fundada por Cristo y encomendada al cuidado de Pedro y de los apóstoles (cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* 8, *Unitatis redintegratio* 4, *Dignitatis humanae* 1). A lo largo de este texto, el término «teología» hace referencia a la teología tal y como la Iglesia católica la entiende.

CAPITULO I. LA ESCUCHA DE LA PALABRA DE DIOS

4. «Quiso Dios, en su bondad y sabiduría, revelarse a si mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9)», es decir, que todas las personas, «por medio de Cristo, Verbo hecho carne, tuvieran acceso al Padre en el Espíritu Santo y llegaran a ser partícipes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)» [1]. «La novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el dialogo que desea tener con nosotros» [2]. La teología, en sus diversas tradiciones, disciplinas y métodos, se basa en el acto fundamental de la escucha en la fe de la Palabra de Dios revelada, Cristo mismo. La escucha de la Palabra de Dios es el principio definitivo de la teología católica; conduce al entendimiento y al habla, y a la formación de la comunidad cristiana: «la Iglesia se funda sobre la palabra de Dios, nace y vive de ella» [3]. «Eso que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis en comunión con nosotros y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3) [4]. El mundo entero debe escuchar la llamada a la salvación, para que «oyendo crea; creyendo, espere; y esperando, ame» [5].

5. La teología es la reflexión científica sobre la revelación divina que la Iglesia acepta como verdad salvadora universal por medio de la fe. La absoluta plenitud y riqueza de esa revelación es demasiado grande para ser abarcada por teología alguna, y de hecho, da lugar a teologías múltiples al ser recibida de diversas maneras por los seres humanos. En su diversidad, no obstante, la teología esta unida en su servicio a la sola verdad de Dios. La unidad de la teología, por tanto, no requiere uniformidad, sino más bien un enfoque único en la Palabra de Dios y una explicación de sus riquezas innumerables por medio de teologías capaces de dialogar y comunicarse unas con otras. Asimismo, la pluralidad de las teologías no debería suponer fragmentación o discordia, sino más bien la exploración de la verdad salvadora única de Dios por medio de innumerables caminos.

1. La primacía de la Palabra de Dios

7. «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). El Evangelio de Juan comienza con un «prólogo». Este himno remarca el ámbito cósmico de la revelación y la culminación de la revelación en la encarnación del Verbo. «En el estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4). La creación y la historia constituyen el espacio y el tiempo en el que Dios se revela. El mundo, creado por Dios por medio de su Palabra (cf. Gen 1) es, no obstante a su vez, el punto de partida para el rechazo de Dios por parte de los seres humanos. Con todo, el amor de Dios a los hombres es siempre infinitamente mayor, «la luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no lo recibió» (Jn 1,5). La encarnación del Hijo es la culminación de ese amor incondicional: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria: gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). La revelación de Dios como Padre que ama al mundo (cf. Jn 3,16.55) se realiza en la revelación de Jesucristo, crucificado y resucitado, el Hijo de Dios y «Salvador del mundo» (Jn 4,42). «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos» (Heb 1,1s). «A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que esta en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18).

7. La Iglesia venera profundamente las Escrituras, Pero es importante reconocer que «la fe cristiana no es una "religión del Libro": el cristianismo es la "religión de la Palabra de Dios", no de "una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo"» [6]. El evangelio de Dios esta testimoniado fundamentalmente por la sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento [7]. Las Escrituras están «inspiradas por Dios y consignadas por escrito de una vez para siempre»; por tanto, «comunican inmutablemente la palabra de Dios mismo, y en las palabras de los profetas y los apóstoles hacen resonar la voz del Espíritu Santo» [8]. La tradición es transmisión verdadera de la Palabra de Dios, atestiguada en el canon por los profetas y los apóstoles y en la *leiturgia* (liturgia) y *diakonia* (servicio) de la Iglesia.

8. San Agustín escribió que la Palabra de Dios fue escuchada por autores inspirados y transmitida por medio de sus palabras: Dios «habla por un hombre a usanza de los hombres, pues que nos busca hablando así» [9]. El Espíritu Santo no solamente inspire a los autores bíblicos a encontrar las palabras verdaderas del testimonio, sino que también ayuda a los lectores de la Biblia de todas las épocas a comprender la Palabra de Dios por medio de las palabras humanas de las santas Escrituras. La relación entre Escritura y Tradición hunde sus raíces en la verdad que Dios revela en su Palabra para nuestra salvación: «los libros de la Escritura enseñan firmemente, fielmente y sin error la verdad que Dios, por nuestra salvación, quiso que fuera consignada en las sagradas letras» [10], y a través de los tiempos por el Espíritu Santo «conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite abundantemente en ellos (cf. Col 3,16)» [11]. «La Palabra de Dios se nos da en la Sagrada Escritura como testimonio inspirado de la revelación que, junto con la Tradición viva de la Iglesia, es la regla suprema de la fe» [12].

9. Es criterio de la teología católica el reconocimiento de la primacía de la Palabra de Dios. Dios habla «de muchas y variadas formas», en la creación, a través de los profetas y sabios, a través de las Sagradas Escrituras, y de manera definitiva, por medio de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, la Palabra hecha carne (cf. Heb 1,1s).

2. La fe, respuesta a la Palabra de Dios

10. San Pablo escribe en su carta a los Romanos: «La fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Cristo» (Rom 10,17). Resalta dos elementos importantes aquí. Por una parte, explica que la fe procede de la escucha de la Palabra de Dios, siempre «con la fuerza del Espíritu de Dios» (Rom 15,19). Por otra, aclara el medio por el que la Palabra de Dios llega a los oídos humanos: fundamentalmente por medio de aquellos que han sido enviados a proclamar la Palabra y a despertar la fe (cf. Rom 10,14s). De ello se deduce que la Palabra de Dios en todos los tiempos puede ser proclamada auténticamente solo sobre la base de los apóstoles (cf. Ef 2,20-22) y de la sucesión apostólica (cf. 1 Tim 4,6).

11. Puesto que Jesucristo, la Palabra hecha carne, «es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» [13], la respuesta que la Palabra busca, es decir, la fe, es asimismo personal. Por medio de la fe, los seres humanos se confían totalmente a Dios, en un acto que supone la «sumisión total» del intelecto y la voluntad al Dios que se revela [14]. «La obediencia de la fe» (Rom 1,5) es, por tanto, algo personal. Por la fe los hombres abren su corazón para recibir el amor de Dios que se derrama sobre ellos por medio del don del Espíritu Santo (cf. Rom 5,5); y abundan en «esperanza por la fuerza del Espíritu Santo» (Rom 15,13), una esperanza que «no defrauda» (Rom 5,5). De este modo, una fe viva puede entenderse como comprensiva tanto de la esperanza como del amor. Pablo subraya además, que la fe evocada por la Palabra de Dios reside en el corazón y origina una confesión verbal: «si profesas con tus labios que Jesús es Señor, y crees con todo el corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Pues con el corazón se cree para alcanzar la justicia, y con los labios se profesa para alcanzar la salvación» (Rom 10,9s).

12. La fe, entonces, es experiencia de Dios que implica conocimiento de el, puesto que la revelación abre las puertas a la verdad de Dios que nos salva (cf. 2 Tim 2,13) y nos hace libres (cf. Jn 8,32). Pablo escribe a los Gálatas que, como creyentes, «habéis conocido a Dios, o, mejor dicho, Dios os ha conocido» (Gal 4,9; cf. 1 Jn 4,16). Sin fe, sería imposible profundizar en esta verdad, porque es revelada por Dios. La

verdad revelada por Dios y aceptada en fe, además, no es algo irracional. Al contrario, da lugar al «culto espiritual (*logike latreth*)» que según dice Pablo conlleva una renovación de la mente (Rom 12,1s). Que Dios existe y es uno, el creador y Señor de la historia, puede conocerse con la ayuda de la razón a partir de las obras de la creación, según una larga tradición que se encuentra tanto en el Antiguo (cf. Sab 13,1-9) como en el Nuevo Testamento (cf. Rom 1,18-23) [15]. Sin embargo, que Dios se ha revelado a sí mismo a través de la encarnación, vida, muerte y resurrección de su Hijo para la salvación del mundo (cf. Jn 3,16), y que Dios en su vida interior es Padre, Hijo y Espíritu Santo, solo puede conocerse por medio de la fe.

13. La «fe» es tanto el acto de creer o confiar como también aquello que se cree o se confiesa, *fides qua* y *fides quae*, respectivamente. Ambos aspectos trabajan juntos de manera inseparable, puesto que la confianza es adhesión a un mensaje con un contenido inteligible, y la confesión no puede reducirse a meras palabras vacías, debe surgir del corazón. La fe es al mismo tiempo una realidad profundamente personal y eclesial. Al profesar su fe, los cristianos dicen tanto «yo creo» como «nosotros creemos». La fe se profesa dentro de la *koinonia* del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13,13), que une a todos los creyentes con Dios y entre ellos mismos (cf. 1 Jn 1,1-3), y que adquiere su Última expresión en la Eucaristía (cf. 1 Cor 10,16s). Las profesiones de fe han evolucionado dentro de la comunidad de los fieles desde los primeros tiempos. Todos los cristianos están llamados a dar testimonio personal de su fe, pero los credos permiten a la Iglesia como tal profesar su fe. Esta profesión corresponde a la enseñanza de los apóstoles, la buena nueva, sobre la que la Iglesia se sostiene y por medio de la cual se salva (cf. 1 Cor 15,1-11).

14. «Lo mismo que hubo en el pueblo falsos profetas, también habrá entre vosotros falsos maestros que propondrán herejías de perdición» (2 Pe 2,1) [16]. El Nuevo Testamento muestra sobradamente que, desde los comienzos de la Iglesia, ciertas personas han propuesto una interpretación «herética» de la fe mantenida en común, una interpretación opuesta a la Tradición apostólica. En la primera Carta de Juan, la separación de la comunión del amor es un indicador de las falsas enseñanzas (1 Jn 2,18s). La herejía, por lo tanto, no solo distorsiona el Evangelio, sino que también daña la comunión eclesial. La herejía es «la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma» [17]. Aquellos que son culpables de dicha obstinación en contra de la enseñanza de la Iglesia sustituyen la obediencia a la palabra de Dios, *la fides qua* (el motivo formal de la fe), por su propio juicio. La herejía sirve como un recordatorio de que la comunión de la Iglesia puede solo asegurarse sobre la base de la fe católica en su integridad, e induce a la Iglesia a una búsqueda más profunda de la verdad en la comunión.

15. Es criterio de teología católica tomar la fe de la Iglesia como su fuente, contexto y norma. La teología mantiene *la fides qua* y *la fides quae* juntas. Expone la enseñanza de los apóstoles, la buena nueva sobre Jesucristo «según las Escrituras» (1 Cor 15,3s), como norma y estímulo de la fe de la Iglesia.

3. La teología, comprensión de la fe

16. El acto de fe, en respuesta a la Palabra de Dios, abre la inteligencia del creyente hacia nuevos horizontes. San Pablo escribe: «Pues el Dios que dijo: *Brille la luz del seno de las tinieblas* ha brillado en nuestros corazones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo» (2 Cor 4,6). A esta luz, la fe contempla el mundo entero de una nueva manera; lo ve más verdadero porque, fortalecido por el Espíritu Santo, participa de la perspectiva propia de Dios. Por ello san Agustín invita a todo el que busca la verdad, a «creer para comprender (*crede ut intelligas*)» [18]. Nosotros hemos recibido «el Espíritu que viene de Dios», dice san Pablo, «para que conozcamos los dones que de Dios recibimos» (1 Cor 2,12). Además, en virtud de este don, somos atraídos hacia un conocimiento incluso del mismo Dios, porque «el Espíritu lo sondea todo, incluso lo profundo de Dios» (1 Cor 2,10). Al enseñar que «tenemos la mente de Cristo» (1 Cor 2,16), san Pablo quiere decir que por medio de la gracia de Dios, en cierta manera participamos incluso del propio conocimiento que Cristo tiene de su Padre y por ello, en el propio autoconocimiento de Dios.

17. Encontrándose en posesión de «la riqueza insondable de Cristo» (Ef 3,8) en virtud de la fe, los creyentes buscan conocer cada vez más plenamente aquello en lo que creen, meditándolo en su corazón. Llevados por el Espíritu y utilizando todos los recursos de su intelecto, se esfuerzan en asimilar el

contenido inteligible de la Palabra de Dios de forma que esta puede convertirse en luz y alimento para su fe. Piden a Dios poder estar llenos «de un conocimiento perfecto de su voluntad con toda sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1,9). Este es el camino de la comprensión de la fe (*intellectus fidei*). Como explica san Agustín, dicho camino deriva del mismo dinamismo de la fe: «el que a través de la razón verdadera comprende ahora lo que tan solo creía, es seguro que será antepuesto al que todavía desea comprender lo que cree; pero el que ni siquiera desea comprender y opina que Basta con creer las cosas que se pueden comprender, no sabe aún para que sirve la fe» [19]. Este trabajo de comprensión de la fe contribuye a alimentar la fe y permite que esta crezca [20]. Por ello, «la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad» [21]. El sentido del *intellectus fidei* es el camino que va desde el acto de creer, que es su fuente y principio permanente, a la visión de la gloria (la visión beatífica; cf. 1 Jn 3,2), de la que el *intellectus fidei* es un anticipo.

18. El *intellectus fidei* adopta distintas formas en la vida de la Iglesia y en la comunidad de creyentes según los diferentes dones del fiel (*lectio divina*, meditación, predicación, la teología como una ciencia, etc.). En sentido estricto, se hace teología cuando el creyente se compromete a presentar el contenido del misterio cristiano de una manera racional y científica. La Teología es por tanto *scientia Dei* en tanto que es participación racional de la sabiduría que Dios tiene de si y de todas las cosas.

19. Es criterio de teología católica que tenga, precisamente como ciencia de fe, «fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*) [22], una dimensión racional. La teología trata de comprender lo que la Iglesia cree, por qué lo cree, y que puede ser conocido *sub specie Dei*. Como *scientia Dei*, la teología aspira a comprender de manera racional y sistemática la verdad salvadora de Dios.

Notas

[1] CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 2.

[2] BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (2010), 6; cf. *Dei Verbum* 2, 6.

[3] *Verbum Domini* 3.

[4] Salvo que se indique lo contrario, las citas de las Escrituras están tomadas de la *Sagrada Biblia. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española*.

[5] *Dei Verbum* 1; cf. SAN AGUSTIN, *De catechizandis rudibus* 4, 8 (Corpus Christianorum Series Latina [CCSL] 46,129).

[6] *Verbum Domini* 7; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC), 108.

[7] Cf. *Dei Verbum* 7, 11, 16.

[8] *Dei Verbum* 21.

[9] «Deus ... per hominem more hominum loquitur; quia et sic loquedo nos quaerit» (*De civitate Dei* XVII, 6, 2: CCSL 48,567); cf. *Dei Verbum* 12.

[10] *Dei Verbum* 11.

[11] *Ibid.* 8.

[12] *Verbum Domini* 18.

[13] *Dei Verbum* 2.

[14] Cf. *Dei Verbum* 5, con referencia también al VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 3 (DH 3008).

[15] Cf. *Dei Verbum* 3; también, VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 2 (DH 3004).

[16] Cf. también 1 Jn 4,1-6; 2 Jn 7; Gál 1,6-9; 1 Tim 4,1.

[17] CEC 2089.

[18] SAN AGUSTIN, *In Ioannis Evang.*, XXIX, 6 (CCSL 36,287); también, *Sermo* 43.7 (CCSL 41.511).

[19] SAN AGUSTIN, *Carta* 120 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum [CSEL] 34, 2, 704): «Porro autem qui vera ratione iam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praepondendus est ei qui cupit adhuc intelligere quod credit; si autem non cupit et ea quae intelligendae sunt credenda tantummodo existimat, cui rei fides prorsus ignorat».

[20] Cf. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XIV, 1 (CCSL 50A,424): «Huic scientiae tribuens... illud tantummodo quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit gignitur, nutritur, defenditur, roboratur».

[21] JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (1998), palabras iniciales.

[22] SAN ANSELMO, *Proslogion, Proemium* (en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, ed. F. S. Schmitt, t.1, p.94). Motivado por el estrecho vínculo que se da entre fe, esperanza y caridad (véase *supra* número 11), se puede afirmar que la teología también es *spes quaerens intellectum* (cf. 1 Pe 3,15) y *caritas quaerens intellectum*. Este último aspecto recibe particular énfasis en el Oriente cristiano: al igual que explica el misterio de Cristo que es la revelación del amor de Dios (cf. Jn 3,16), la teología es el amor de Dios expresado en palabras.

CAPÍTULO II. PERMANECER EN LA COMUNIÓN DE LA IGLESIA

20. El auténtico lugar de la teología está dentro de la Iglesia, que ha sido reunida por la Palabra de Dios. La eclesialidad de la teología es un aspecto constitutivo de la tarea teológica porque la teología se basa en la fe, y la fe es a la vez personal y eclesial. La revelación de Dios se dirige a la convocatoria y a la renovación del pueblo de Dios, y por medio de la Iglesia los teólogos reciben el objeto de su investigación. En la teología católica, ha habido una reflexión notable sobre los *loci* de la teología, esto es, sobre los puntos fundamentales de referencia de la tarea teológica [1]. Es importante conocer no solo los *loci* sino también su peso relativo y la relación que se da entre ellos.

1. El estudio de la Escritura como alma de la teología

21. El «estudio de la sagrada página» debería ser el «alma de la sagrada teología» [2]. El papa Benedicto XVI insiste en que: «cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento» [3]. La teología debería ser conforme a las Escrituras en su totalidad, y las Escrituras deberían sostener y acompañar todo trabajo teológico, porque la teología se interesa por «la verdad del Evangelio» (Gál 2,5), y puede conocer esa verdad solamente si investiga su testimonio normativo en el canon de la Sagrada Escritura [4] y si, haciendo esto, pone en relación las palabras humanas de la Biblia con la Palabra de Dios viva. «Los exegetas católicos no deben jamás olvidar que lo que ellos interpretan es la Palabra de Dios [...] El objetivo de su trabajo no se alcanza más que cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como palabra actual de Dios» [5].

22. *Dei Verbum* entiende la tarea de la exégesis como un determinar «qué es lo que Dios ha querido comunicarnos» [6]. Para comprender y explicar el significado de los textos bíblicos [7], se debe hacer uso de todos los métodos literarios, históricos y filológicos apropiados, con el fin de aclarar y entender las Sagradas Escrituras en su propio contexto y periodo. De — este modo, la historicidad de la revelación se tiene metodológicamente en cuenta. *Dei Verbum* 12 se refiere en particular a la necesidad de prestar atención a las formas literarias: «Pues la verdad se propone y expresa de una u otra forma en los textos históricos (en sus diversas modalidades), proféticos o poéticos, o en otras clases de discurso». Desde el Concilio, se han desarrollado métodos adicionales que pueden abrirnos hacia aspectos nuevos del significado de las Sagradas Escrituras [8]. *Dei Verbum* 12 indica, no obstante, que para conocer «la

dimensión divina de la Biblia» y conseguir una interpretación «teologal» de la misma, se deben tomar en consideración tres «criterios fundamentales» [9]: la unidad de las Escrituras, el testimonio de la Tradición y la analogía de la fe [10]. El concilio se refiere a la unidad de las Escrituras porque la Biblia testimonia la completa verdad de la salvación solamente en su totalidad pluriforme [11]. La exégesis ha desarrollado vías metodológicas para tener en cuenta el canon de las Escrituras en su conjunto como una referencia hermenéutica para interpretar las Escrituras. Se puede así establecer la importancia de la ubicación y contenido de los distintos libros y perícopas. Pero sobre todo, como enseña el Concilio, la exégesis debería esforzarse en leer e interpretar los textos bíblicos en el marco de la fe y de la vida del pueblo de Dios, sostenido a través de los tiempos por medio de la obra del Espíritu Santo. Es en este contexto en el que la exégesis busca el sentido literal y se abre al sentido espiritual o pleno (*sensus plenior*) de las Escrituras [12]. «Solo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro» [13].

23. Al decir que el estudio de las Sagradas Escrituras es el «alma» de la teología, *Dei Verbum* tiene en mente todas las disciplinas teológicas. Este fundarse en la Palabra de Dios revelada, según la testimonian las Escrituras y la Tradición, es esencial para la teología. Su tarea principal es interpretar la verdad de Dios como verdad salvadora. Impulsada por el Vaticano II, la teología católica busca, en todo su trabajo, escuchar la Palabra de Dios y por medio de ella el testimonio de las Escrituras [14]. Por ello, en los ensayos teológicos los temas bíblicos deberían ocupar el primer lugar, por delante de cualquier otra cosa [15]. Este enfoque se corresponde de nuevo con el de los Padres de la Iglesia, quienes «son en primer lugar y esencialmente "comentadores de la Sagrada Escritura"» [16] y abre la posibilidad de la colaboración ecuménica: «la escucha común de las Escrituras nos impulsa hacia [...] el diálogo de la caridad y hace crecer el diálogo de la verdad» [17].

24. Es criterio de teología católica el deber de sacar continuamente conclusiones partiendo del testimonio canónico de las Escrituras y de promocionar el anclaje de toda la doctrina y práctica de la Iglesia en dicho testimonio, de modo «que toda predicación eclesial, al igual que la misma religión cristiana, se nutra y se rija por la Sagrada Escritura» [18]. La teología debería esforzarse en abrir con amplitud las Escrituras a los fieles cristianos [19], de forma que estos puedan entrar en contacto con la Palabra viva de Dios (cf. Heb 4,12).

2. La fidelidad a la Tradición apostólica

25. Los Hechos de los Apóstoles describen la vida de las primeras comunidades cristianas de una forma que es esencial para la Iglesia de todos los tiempos: «Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42; cf. Ap 1,13). Esta descripción sucinta, que se pone al final del relato de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo abre las bocas de los apóstoles para que prediquen y atraigan a muchos de quienes los oían a la fe, resalta distintos aspectos esenciales relativos a cómo el Espíritu opera continuamente en la obra de la Iglesia. Hay aquí ya un esbozo anticipatorio de la enseñanza de la Iglesia y de la vida sacramental, de su espiritualidad y compromiso con la caridad. Todo esto comenzó en la comunidad apostólica, y la transmisión de este modo de vida íntegro en el Espíritu es la Tradición apostólica. La *lex orandi* (la norma de la oración), *lex credendi* (la norma de la fe) y *lex vivendi* (la norma de la vida) son aspectos esenciales de esta Tradición. Pablo se refiere a la Tradición a la que ha sido incorporado como apóstol, cuando habla de la «transmisión» que él mismo «recibió» (1 Cor 15,1-11; cf. también 1 Cor 11,23-26).

26. La Tradición, por tanto, es algo vital y vivo, un proceso continuado en el que la unidad de la fe encuentra expresión en la variedad de idiomas y en la diversidad de culturas. Deja de ser Tradición si se fosiliza. «Esta Tradición que procede de los apóstoles progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo: pues crece la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas [...] Así, la Iglesia, con el correr de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se consumen las palabras de Dios» [20]. La Tradición tiene lugar por el poder del Espíritu Santo, quien, tal y como Jesús prometió a sus discípulos, guía a la Iglesia hacia la completa verdad (cf. Jn 16,13), consolidando firmemente la memoria del mismo Jesús (cf. Jn 14,26), manteniendo a la Iglesia fiel a sus orígenes apostólicos, permitiendo la transmisión segura de la fe, e impulsando una siempre nueva

presentación del Evangelio bajo la dirección de los pastores que son sucesores de los apóstoles [21]. Por tanto, los componentes vitales de la Tradición son: el constante estudio renovado de las Sagradas Escrituras, la sabiduría litúrgica, la atención a lo que el testimonio de la fe ha enseñado a través de los tiempos, la catequesis que fomenta el crecimiento en la fe, la práctica del amor a Dios y al prójimo, el ministerio eclesial estructurado y el servicio prestado por el Magisterio a la Palabra de Dios. Lo que lleva a comprender «todo lo que contribuye para que el Pueblo de Dios lleve una vida santa y crezca en su fe». La Iglesia «en su doctrina, vida y culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree» [22].

27. «Los dichos de los Santos Padres son un testimonio de la presencia vivificadora de esta Tradición, cuyas riquezas se transfunden en la praxis y la vida de la Iglesia creyente y orante» [23]. Dado que los Padres de la Iglesia, tanto de oriente como de occidente, han jugado un papel singular en la transmisión fiel y en la explicación de la verdad revelada [24], sus escritos son un punto de referencia específico (locus) para la teología católica. La Tradición, conocida y vivida por los Padres, era multifacética y pujante de vida, como puede verse a través de la pluralidad de familias litúrgicas y de las tradiciones espirituales y exegético-teológicas (por ejemplo, en las escuelas de Alejandría y Antioquía), una pluralidad firmemente arraigada y unida en la única fe. Durante las grandes controversias teológicas de los siglos IV y V, la conformidad o disconformidad de una doctrina con el consenso de los Padres era prueba de ortodoxia o herejía [25]. Para Agustín, el testimonio común de los Padres era la voz de la Iglesia [26]. Los concilios de Calcedonia y de Trento comenzaron sus declaraciones solemnes con la fórmula: «Siguiendo a los Santos Padres...» [27], y el de Trento y el Concilio Vaticano I indicaron claramente que, el «consenso unánime» de los Padres, era una guía segura para la interpretación de las Escrituras [28].

28. Muchos de los Padres eran obispos que se reunían con sus obispos hermanos en los concilios, primero regionales y más tarde mundiales o «ecuménicos». Todo ello, marcó la vida de la Iglesia desde los primeros siglos, siguiendo el ejemplo de los apóstoles (cf. Hch 15,6-21). Frente a las herejías cristológicas y trinitarias que amenazaron la fe y la unidad de la Iglesia durante la etapa patrística, los obispos se reunieron en grandes concilios ecuménicos —Nicea I, Constantinopla I, Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II, Constantinopla III y Nicea II— para condenar los errores y proclamar la fe ortodoxa en credos y definiciones de la fe. Estos concilios establecieron que sus enseñanzas, en particular sus definiciones solemnes, eran vinculantes de forma normativa y universal; y estas definiciones, expresan y pertenecen a la Tradición apostólica y continúan sirviendo a la fe y a la unidad de la Iglesia. Los concilios posteriores que han sido reconocidos como ecuménicos en occidente continúan con esta práctica. El Concilio Vaticano II se refiere al ministerio docente o magisterio del Papa y de los obispos de la Iglesia, y establece que los obispos enseñan infaliblemente cuando, o bien reunidos con el obispo de Roma en un concilio ecuménico o en comunión con él aunque estén diseminados a lo largo del mundo, acuerdan que una enseñanza en particular, concerniente a la fe o a la moral, debe sostenerse «como definitiva». El Papa mismo, cabeza del colegio episcopal, enseña infaliblemente cuando «como pastor y maestro supremo de todos los fieles [...] proclama por un acto definitivo la doctrina en cuestiones de fe y moral» [29].

29. La teología católica reconoce la autoridad de la enseñanza de los concilios ecuménicos, el magisterio ordinario y universal de los obispos y el magisterio papal. Reconoce el estatus especial de los dogmas, esto es, afirmaciones «en las que la Iglesia proclama de tal modo una verdad revelada de forma definitiva y obligatoria para la totalidad del pueblo cristiano, que su negación es rechazada como herejía y estigmatizada con anatema» [30]. Los dogmas pertenecen a la Tradición apostólica viva y en camino. Los teólogos son conscientes de las dificultades que acompañan a su interpretación. Por ejemplo, es necesario comprender la cuestión precisa que se estudia a la luz del su contexto histórico y discernir cómo el significado y contenido de un dogma se relacionan con su formulación [31]. No obstante, los dogmas son puntos seguros de referencia para la fe de la Iglesia y son utilizados como tales en la reflexión y argumentación teológica.

30. En la fe católica, las Escrituras, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia están inseparablemente unidos. «La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un único depósito sagrado de la Palabra de Dios confiado a la Iglesia», y «la misión de interpretar auténticamente la Palabra de Dios escrita o transmitida le ha sido confiada solo al Magisterio vivo de la Iglesia» [32]. Las Sagradas Escrituras no son

un simple texto sino *locutio Dei* [33] y *verbum Dei* [34], testimoniada inicialmente por los profetas del Antiguo Testamento y en última instancia por los apóstoles en el Nuevo Testamento (cf. Rom I,1s). Habiendo surgido en el seno del Pueblo de Dios, y habiendo sido unificada, leída e interpretada por el Pueblo de Dios, la Sagrada Escritura pertenece a la Tradición viva de la Iglesia como testimonio canónico de la fe de todos los tiempos. De hecho, «La Escritura es el primer miembro de la tradición escrita» [35]. «Por consiguiente, la Escritura ha de ser proclamada, escuchada, leída, acogida y vivida como Palabra de Dios, en el seno de la Tradición apostólica, de la que no se puede separar» [36]. Este proceso se sostiene en el Espíritu Santo, «por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo» [37]. «La Sagrada Escritura, en efecto, es el hablar de Dios en tanto que, por inspiración del Espíritu divino, es consignado por escrito; mientras que la sagrada Tradición transmite íntegramente la Palabra de Dios, confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo a los apóstoles, a los sucesores de estos; para que, guiados por la luz del Espíritu de la verdad, la sirvan, expongan y difundan fielmente en su predicación. Sucede así que la Iglesia obtiene su certeza acerca de todas las cosas reveladas no por la sola Sagrada Escritura» [38]. También obtiene dicha certeza de la Tradición apostólica, porque esta última es el proceso vivo de la escucha de la Palabra de Dios por la Iglesia.

31. El Vaticano II distinguió entre la Tradición y aquellas tradiciones que pertenecen a etapas concretas de la historia de la Iglesia, o a regiones o comunidades particulares, tales como órdenes religiosas o iglesias locales concretas [39]. La distinción entre la Tradición y las tradiciones ha sido una de las tareas más importantes de la teología católica a partir del Vaticano II y en general de la teología en las últimas décadas [40]. Se trata de una tarea profundamente relacionada con la catolicidad de la Iglesia, y que tiene muchas repercusiones ecuménicas. Son numerosas las cuestiones que surgen, por ejemplo: «¿Es posible determinar más precisamente cuál es el contenido de la única Tradición? ¿Con qué medios? ¿Contienen todas las tradiciones que se dicen cristianas la Tradición? ¿Cómo podemos distinguir entre las tradiciones que incorporan la verdadera Tradición y aquellas tradiciones meramente humanas? ¿Dónde encontramos la verdadera Tradición y dónde una tradición empobrecida o incluso distorsionada?» [41]. Por una parte, la teología debe mostrar que la Tradición apostólica no es algo abstracto, sino que existe de una manera concreta en diferentes tradiciones que se han formado en el seno de la Iglesia. Por otra, la teología tiene que considerar por qué determinadas tradiciones son características no de la Iglesia en su conjunto, sino de órdenes religiosas, iglesias locales o etapas históricas en concreto. Mientras que el uso de la crítica no es adecuado en lo que concierne a la Tradición apostólica en sí misma, las *tradiciones* deben siempre estar abiertas a la crítica, de manera que pueda tener lugar la «reforma permanente» de la que la Iglesia tiene necesidad [42], y que la Iglesia pueda renovarse a sí misma de forma permanente en su único fundamento, que es Jesucristo. Tal crítica busca verificar si una tradición específica expresa de hecho la fe de la Iglesia en un lugar y momento concretos, para reforzarla o corregirla consecuentemente por medio del contacto con la fe viva de todos los tiempos y lugares.

32. La fidelidad a la Tradición apostólica es criterio de teología católica. Esta fidelidad precisa de una recepción activa y discerniente de las distintas expresiones y testimonios de la Tradición apostólica en curso. Implica el estudio de las Sagradas Escrituras, de la liturgia y de los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia, y la atención a la enseñanza del Magisterio.

3. La atención al «sensus fidelium»

33. En su primera Carta a los tesalonicenses, san Pablo escribe: «Por tanto, también nosotros damos gracias a Dios sin cesar, porque, al recibir la palabra de Dios, que os predicamos, la acogisteis no como palabra humana, sino, cual es en verdad, como palabra de Dios que permanece operante en vosotros los creyentes» (1 Tes 2,13). Estas palabras ilustran aquello a lo que el Vaticano se refiere como «el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*) de todo el pueblo» [43], y «la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales» [44] los fieles, esto es, el *sensus fidelium*. El sujeto de la fe es el pueblo de Dios en su conjunto, que por la fuerza del Espíritu afirma la Palabra de Dios. Por ello, el Concilio declara que el pueblo de Dios entero participa en el ministerio profético de Jesús [45], y que, ungido por el Espíritu Santo (cf. 1 Pl 2,20.27), «no puede equivocarse en la fe» [46]. Los pastores que guían al pueblo de Dios, sirviendo a su fe, son ellos mismos, en primer lugar, miembros de la comunidad de creyentes. Por ello, *Lumen gentium* habla primero del pueblo de Dios y del *sensus fidei* que tiene [47], y luego de los obispos

[48] quienes, a través de la sucesión apostólica en el episcopado y de la recepción de su *carisma veritatis certum* (carisma seguro de verdad) propio y específico [49], conforman, como colegio en comunión jerárquica con su cabeza, el obispo de Roma y sucesor de san Pedro en la sede apostólica [50], el Magisterio de la Iglesia. Asimismo, *Dei Verbum* enseña que la Palabra de Dios ha sido «confiada a la Iglesia» y se refiere a «todo el pueblo santo» adhiriéndose a ella antes de especificar que el Papa y los obispos tienen la tarea de interpretar auténticamente la Palabra de Dios [51]. Este mandato es esencial para la teología católica. Como dijo san Agustín: «*Vobis sum episcopus, vobiscum sum christianus*» [52].

34. La naturaleza y ubicación del *sensus fidei* o *sensus fidelium* deber ser entendida adecuadamente. El *sensus fidelium* no significa simplemente la opinión mayoritaria en un momento o cultura dados, ni es solo una confirmación secundaria de lo que el Magisterio enseña primero. El *sensus fidelium* es el *sensus fidei* del conjunto del pueblo de Dios que es obediente a la Palabra de Dios y es conducido en los caminos de la fe por sus pastores. Por tanto, el *sensus fidelium* es el sentido de la fe que está profundamente enraizado en el pueblo de Dios que recibe, comprende y vive la Palabra de Dios en la Iglesia.

35. Para los teólogos, el *sensus fidelium* es de gran importancia. No es solo un objeto de atención y respeto, es también una base y un *locus* para su trabajo. Por un lado, los teólogos dependen del *sensus fidelium*, porque la fe que exploran y explican vive en el pueblo de Dios. Está claro, por tanto, que los mismos teólogos deben participar en la vida de la Iglesia para tener verdaderamente conocimiento de ella. Por otro lado, es precisamente parte del servicio específico de los teólogos, dentro del cuerpo de Cristo, explicar la fe de la Iglesia tal como se encuentra en las Escrituras, la liturgia, credos, dogmas, catequesis, y en el *sensus fidelium* mismo. Los teólogos ayudan a aclarar y a articular el contenido del *sensus fidelium*, reconociendo y mostrando que los aspectos relativos a la verdadera fe pueden ser complejos, y que la investigación de los mismos debe ser precisa [53]. Les toca también a ellos, en ocasiones, examinar críticamente expresiones de la piedad popular, nuevas corrientes de pensamiento y nuevos movimientos en el seno de la Iglesia en nombre de la fidelidad a la Tradición apostólica. Las afirmaciones críticas de los teólogos deben ser siempre constructivas; deben ofrecerse con humildad, respeto y caridad: «El conocimiento (*gnosis*) engríe, mientras que el amor (*agape*) edifica» (1 Cor 8,1).

36. La atención al *sensus fidelium* es un criterio de teología católica. La teología debería esforzarse en descubrir y articular correctamente lo que de hecho cree el fiel católico. Debe declarar con amor la verdad, de forma que el fiel pueda madurar en la fe y no ser «llevado a la deriva por todo viento de doctrina» (Ef 4,14s).

4. La adhesión responsable al Magisterio eclesiástico

37. En la teología católica, el Magisterio es un factor integral de la empresa teológica, puesto que la teología recibe su objeto de Dios por medio de la Iglesia, cuya fe es interpretada auténticamente «solo por el Magisterio vivo de la Iglesia» [54], esto es, por el Magisterio del Papa y de los obispos. La fidelidad al Magisterio es necesaria para que la teología pueda ser ciencia de la fe (*scientia fidei*) y tarea eclesial. Una metodología teológica correcta requiere, por tanto, una comprensión adecuada de la naturaleza y autoridad del Magisterio y sus diversos niveles, y de las relaciones que realmente existen entre el Magisterio eclesial y la teología [55]. Los obispos y los teólogos tienen vocaciones diferentes, y deben respetar las competencias propias de cada uno, para evitar que el Magisterio reduzca la teología a mera ciencia repetitiva o que los teólogos pretendan substituir el Magisterio de los pastores de la Iglesia.

38. La comprensión de la Iglesia como comunión es un buen marco en el que considerar cómo la relación entre los teólogos y los obispos, entre la teología y el Magisterio, puede ser de colaboración fructífera. Lo primero que hay que reconocer es que tanto los teólogos en su tarea, como los obispos en su magisterio, se encuentran bajo la primacía de la Palabra de Dios, y nunca por encima de ella [56]. Entre los obispos y los teólogos debería haber una mutua colaboración respetuosa: en su escucha obediente a esta Palabra y en la proclamación fiel de la misma; en su atención al *sensus fidelium* y en el servicio para que la fe crezca y madure; en su preocupación por transmitir la Palabra a generaciones futuras, respetando las nuevas cuestiones y retos; y en su testimonio lleno de esperanza de los dones ya recibidos; en todas estas tareas, obispos y teólogos tienen sus respectivos cometidos en una misión común [57], en la que teología y

Magisterio encuentran su propia legitimación y finalidad [58]. La teología investiga y articula la fe de la Iglesia, y el Magisterio eclesiástico proclama esa fe y la interpreta auténticamente [59].

39. Por una parte, el Magisterio necesita de la teología para demostrar en sus intervenciones no solo autoridad doctrinal, sino también competencia teológica y capacidad para la evaluación crítica, de manera que se debería llamar a los teólogos para ayudar en la preparación y formulación de los pronunciamientos magisteriales. Por otra parte, el Magisterio es una ayuda indispensable para la teología porque transmite auténticamente el depósito de la fe (*depositum fidei*), particularmente en momentos decisivos de discernimiento. Los teólogos deberían reconocer la contribución de las declaraciones magisteriales al progreso teológico y deberían colaborar, aceptando dichas declaraciones. Las intervenciones magisteriales pueden por sí mismas estimular la reflexión teológica, y los teólogos deberían mostrar cómo sus propias contribuciones son conformes con declaraciones doctrinales previas del magisterio y las desarrollan. Hay en la Iglesia, de hecho, un cierto «magisterio» de los teólogos [60], pero no hay sitio para magisterios paralelos, opuestos o alternativos [61], o para visiones que podrían separar a la teología del Magisterio de la Iglesia.

40. Cuando el Magisterio llega a la interpretación «auténtica» de la fe, desempeña un papel que la teología simplemente no puede tomar para sí. La teología no puede sustituir una sentencia proveniente de los obispos por otra proveniente de la comunidad teológica científica. La aceptación de esta función del Magisterio en relación con la autenticidad de la fe requiere el reconocimiento de los distintos niveles de las afirmaciones magisteriales [62]. Estos distintos niveles dan lugar correspondientemente a una respuesta diferenciada por parte de los fieles y de los teólogos. No toda la enseñanza magisterial tiene el mismo peso. Esto es importante para el trabajo de la teología, y, de hecho, los distintos niveles se describen por medio de lo que se denominan «cualificaciones o notas teológicas» [63].

41. Precisamente debido a esta graduación, la obediencia que los teólogos, como miembros del pueblo de Dios, deben hacia el Magisterio conlleva siempre evaluación y comentario crítico constructivo [64]. Mientras que «el disenso» hacia el Magisterio no tiene lugar en el seno la teología católica, la investigación y el cuestionamiento sí está justificado y son incluso necesarios cuando la teología quite cumplir su tarea [65]. Sea cual sea la situación, una mera obediencia o adhesión formal y externa por parte de los teólogos no es suficiente. Los teólogos deberían esforzarse en profundizar en su reflexión sobre la verdad proclamada por el Magisterio de la Iglesia y deberían ambicionar que repercutiera en la vida cristiana y en el servicio de la verdad. De esta manera, los teólogos cumplen su propia tarea y la enseñanza del Magisterio no se ve reducida a meras citas que decoran los discursos teológicos.

42. La relación entre los obispos y los teólogos es a menudo buena y de mutua confianza, con el debido respeto a las vocaciones y responsabilidades de unos y otros. Por ejemplo, los obispos asisten y participan en las reuniones nacionales y regionales de asociaciones teológicas, hacen llamar a expertos en teología cuando formulan sus propias enseñanzas y políticas, y visitan y prestan apoyo a las facultades y escuelas de teología en sus diócesis. Inevitablemente, habrá tensiones en algunos momentos en la relación entre los teólogos y los obispos. En su profundo análisis de la interacción dinámica, en el seno del organismo vivo de la Iglesia, de los tres ministerios de Cristo como profeta, sacerdote y rey, el beato John Henry Newman reconoció la posibilidad de dichos «choques y diferencias crónicas», y está bien recordar que él las veía como «pertenecientes a la misma naturaleza de la cuestión» [66]. «La teología es el principio esencial y regulador de todo el sistema de la Iglesia», escribió, y, sin embargo, «no puede marchar siempre por su propio camino» [67]. Respecto a las tensiones entre los teólogos y el Magisterio, la Comisión Teológica Internacional dijo en 1975: «dondequiera que hay vida verdadera, hay igualmente tensión. Pero esta no debe ser interpretada en el tono de la hostilidad ni de una verdadera oposición: representa, por el contrario, un factor de dinamismo y un estímulo que incita al Magisterio y a la teología a desempeñar concertadamente sus funciones respectivas practicando el diálogo» [68].

43. La libertad de la teología y de los teólogos es un tema de especial interés [69]. Esta libertad «se deriva de su responsabilidad científica» [70]. La idea de la adhesión al Magisterio lleva algunas veces a la distinción entre la llamada teología «científica» (sin presupuestos de fe o fidelidad eclesial) y la llamada teología «confesional» (elaborada dentro de una confesión religiosa), pero tal distinción no es correcta

[71]. También surgen otros debates al considerar la libertad de conciencia de los creyentes o la importancia del progreso científico en la investigación teológica, y el Magisterio es visto, algunas veces, como una fuerza represora o un freno al progreso. La investigación de tales materias constituye una parte de la tarea teológica, de manera que los aspectos científicos y confesionales de la teología se integren adecuadamente, y se vea la libertad de la teología dentro del horizonte del designio y voluntad de Dios.

44. Es criterio de teología católica adherirse responsablemente al Magisterio en sus distintas graduaciones. Los teólogos católicos deberían reconocer la competencia de los obispos, y especialmente del colegio de obispos del que el Papa es cabeza, para proporcionar una interpretación auténtica de la Palabra de Dios procedente de las Escrituras y de la Tradición [72].

5. La comunidad de los teólogos

45. Como en el caso de todas las vocaciones cristianas, el ministerio de los teólogos, al tiempo que personal, es también comunitario y colegial; esto es, se ejerce en la Iglesia y para la Iglesia en conjunto, y se vive en solidaridad con aquellos que tienen la misma llamada. Los teólogos son correctamente conscientes y están orgullosos de los vínculos profundos de solidaridad que les unen los unos a los otros en el servicio al cuerpo de Cristo y al mundo. De muchas maneras, como colegas en las facultades y escuelas de teología, como miembros de sociedades y asociaciones teológicas, como colaboradores de investigación, y como escritores y profesores, se dan apoyo, alientan e inspiran los unos a los otros, y sirven también de mentores y modelos de referencia para aquellos, en especial estudiantes graduados, que aspiran a ser teólogos. Más aún, vínculos de solidaridad se extienden a través del espacio y el tiempo, uniendo a teólogos a lo largo y ancho del mundo de distintos países y culturas y a través del tiempo en distintas épocas y contextos. Esta solidaridad es verdaderamente beneficiosa cuando promueve la advertencia y observancia de los criterios de la teología católica tal y como quedan identificados en este documento. No hay nadie mejor situado para ayudar a los teólogos católicos a que se esfuercen en dar el mejor servicio posible, conforme a las características verdaderas de su disciplina, que otros teólogos católicos.

46. En nuestros días, es cada vez más común la colaboración en la investigación y publicación de proyectos, tanto dentro de cada uno como entre los distintos campos de la teología. Deberían cultivarse las oportunidades para realizar presentaciones, seminarios y conferencias que fortalezcan el conocimiento mutuo y el aprecio entre colegas en las instituciones y facultades teológicas. Además, se deberían fomentar las ocasiones para los encuentros interdisciplinarios y los intercambios entre teólogos y filósofos, investigadores de la naturaleza y la sociedad, historiadores, etc., puesto que, tal y como se indica en este documento, la teología es una ciencia que prospera interactuando con las otras ciencias, como así lo hacen también ellas en el fructífero intercambio con la teología.

47. En razón de la naturaleza de su tarea, los teólogos trabajan a menudo en las fronteras de la experiencia y de la reflexión de la Iglesia. En particular, dado el elevado número de teólogos laicos que tienen experiencia en áreas particulares de interacción entre la Iglesia y el mundo, entre el Evangelio y la vida, con las cuales pueden no tener en cambio tanta familiaridad los teólogos ordenados y los religiosos, se da el caso, cada vez más frecuente, de que los teólogos dan una articulación inicial de la «fe que busca entender» ante nuevas circunstancias frente a nuevos problemas. Los teólogos necesitan y merecen la ayuda orante de la comunidad eclesial en su conjunto, y particularmente la de otros teólogos, en el esfuerzo sincero que realizan en nombre de la Iglesia, pero el cumplimiento meticuloso de los criterios esenciales de la teología católica es especialmente importante en tales circunstancias. Los teólogos deberían reconocer siempre la intrínseca provisionalidad de sus esfuerzos, y ofrecer su trabajo a la Iglesia en su conjunto, para su escrutinio y evaluación [73].

48. Uno de los servicios más valiosos que los teólogos se prestan unos a otros es el mutuo cuestionamiento y corrección, por ejemplo, por medio de la práctica medieval de la *disputatio* y la práctica actual de revisarse unos a otros los escritos, de manera que las ideas y métodos pueden pulirse y perfeccionarse progresivamente, y este proceso generalmente ocurre de forma saludable dentro de la misma comunidad teológica [74]. Por su propia naturaleza, sin embargo, puede ser un proceso lento y

privado, y en particular en estos días de comunicación instantánea y de diseminación de ideas fuera del alcance estricto de la comunidad teológica, no sería razonable imaginar que este mecanismo de autocorrección es suficiente en todos los casos. Los obispos que velan por los fieles, enseñando y cuidándolos, tienen ciertamente el derecho y la obligación de hablar, de intervenir y si es necesario de censurar el trabajo teológico que consideren que es erróneo y dañino [75].

49. El diálogo y la investigación ecuménica proporcionan un campo privilegiado único y potencialmente productivo para la colaboración entre los teólogos católicos y los teólogos de otras tradiciones cristianas. En dicho trabajo, los asuntos de fe, de significado y de lenguaje se ponderan profundamente. Como trabajan para promover la comprensión mutua sobre aspectos que han sido ocasión de disputa entre sus tradiciones, quizás durante siglos, los teólogos actúan como embajadores de sus comunidades en la tarea santa de la búsqueda de la reconciliación y la unidad de los cristianos, de forma que el mundo pueda creer (cf. Jn 17,21). Esta tarea de embajadores requiere una especial adhesión, por parte de los participantes católicos, a los criterios aquí delineados, de forma que los múltiples dones que contiene la tradición católica puedan ofrecerse verdaderamente en el «intercambio de dones» que supone siempre el diálogo ecuménico y la colaboración, en el sentido más amplio [76].

50. Un criterio de teología católica es que esta debería practicarse en colaboración profesional, orante y caritativa con el conjunto de teólogos católicos en la comunión de la Iglesia, con un espíritu de mutuo aprecio y apoyo, atento tanto a las necesidades y comentarios de los fieles, como a la guía de los pastores de la Iglesia.

6. En diálogo con el mundo

51. «El pueblo de Dios [...] cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra» [77]. El Concilio Vaticano II dijo que la Iglesia debería por tanto estar preparada para discernir en «los acontecimientos, exigencias y deseos» del mundo de hoy lo que pueden ser signos verdaderos de la actividad del Espíritu [78]. «Para cumplir esta tarea, corresponde a la Iglesia el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum perscrutandi*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, de manera acomodada a cada generación, pueda responder a los perennes interrogantes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre la relación mutua entre ambas. Es necesario, por tanto, conocer y comprender el mundo en el que vivimos, sus expectativas, sus aspiraciones y su índole muchas veces dramática» [79].

52. Todos los cristianos, al vivir con fe su vida diaria en el mundo, se enfrentan al reto de interpretar los acontecimientos y las crisis que surgen en lo que concierne a los asuntos del hombre, y se introducen en conversaciones y debates en los que, inevitablemente, la fe es cuestionada y es precisa una respuesta. La Iglesia entera vive, por así decirlo, en el punto de cruce entre el Evangelio y la vida de cada día, que es también la línea fronteriza entre el pasado y el futuro, puesto que la historia avanza. La Iglesia está siempre en diálogo y en movimiento, y dentro de la comunión de los bautizados, que están de este modo dinámicamente comprometidos, los obispos y los teólogos tienen responsabilidades particulares, como dejó claro el concilio. «Corresponde a todo el Pueblo de Dios, especialmente a los pastores y teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, los diferentes lenguajes de nuestro tiempo y juzgarlos a la luz de la palabra divina, para que la Verdad revelada pueda ser percibida más completamente, comprendida mejor y expresada más adecuadamente» [80].

53. La teología tiene una particular competencia y responsabilidad en este sentido. A través de su diálogo constante con las corrientes sociales, religiosas y culturales del momento, y a través de su apertura a las otras ciencias que, utilizando sus propios métodos examinan esos desarrollos, la teología puede ayudar a los fieles y al Magisterio a apreciar la importancia de los desarrollos, los acontecimientos y las tendencias en la historia humana, y a discernir e interpretar las vías por medio de las cuales el Espíritu puede estar hablando a la Iglesia y al mundo.

54. Se pueden describir los «signos de los tiempos» como aquellos acontecimientos o fenómenos de la historia de la humanidad que, en cierto sentido, por su impacto o extensión, definen la apariencia de un

período, y vienen a expresar las necesidades y aspiraciones concretas de la humanidad en dicho momento. Al utilizar el Concilio la expresión «los signos de los tiempos», muestra que reconoce íntegramente la historicidad no solo del mundo, sino también de la Iglesia, que está en el mundo (cf. Jn 17,11.15.18) aunque no es del mundo (cf. Jn 17,14.16). Todo lo que acontezca en cualquier parte del mundo, sea bueno o malo, no puede nunca resultar indiferente para la Iglesia. El mundo es el lugar donde la Iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, anuncia el Evangelio, da testimonio de la justicia y misericordia de Dios y participa en el drama de la vida humana.

55. Los últimos siglos han presenciado muchos cambios sociales y culturales notables. Se podría pensar por ejemplo en el descubrimiento de la historicidad y en movimientos tales como la Ilustración y la Revolución francesa (con sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad), en los movimientos de emancipación y de promoción de los derechos de la mujer, en los movimientos a favor de la paz y la justicia, en la liberación y la democratización, y en el movimiento ecologista. La ambivalencia de la historia humana ha llevado a la Iglesia en momentos del pasado a ser extremadamente cauta en lo que se refiere a dichos movimientos, a fijarse solo en las amenazas que pudieran ocasionar a la fe y a la doctrina cristiana y a descuidar su importancia. No obstante, tales actitudes se han ido modificando gradualmente gracias al *sensus fidei* del pueblo de Dios, a la mirada clara de creyentes individuales proféticos, y al diálogo paciente de los teólogos con las culturas circundantes. A la luz del Evangelio, se ha realizado un mejor discernimiento con mayor disposición a buscar la forma en que el Espíritu de Dios pudiera estar hablando por medio de tales acontecimientos. En todo caso, el discernimiento debe distinguir cuidadosamente entre los elementos compatibles con el Evangelio y aquellos que le son contrarios, entre las contribuciones positivas y los aspectos ideológicos, pero la comprensión más precisa del mundo que resulte no podrá dejar de impulsar una apreciación mayor y más profunda de Cristo el Señor y del Evangelio [81], puesto que Cristo es el Salvador del mundo.

56. Al mismo tiempo que el mundo de la cultura humana se beneficia de la actividad de la Iglesia, esta también se beneficia de «la historia y la evolución de la humanidad. La experiencia de los siglos pasados, el progreso de las ciencias, los tesoros ocultos en las diferentes formas de cultura humana, con los que la naturaleza del hombre mismo se manifiesta más plenamente y se abren nuevos caminos hacia la verdad» [82]. El trabajo laborioso para establecer vínculos provechosos con las otras disciplinas, ciencias y culturas, para fortalecer esa luz y ampliar tales vías, es tarea propia de los teólogos, y el discernimiento de los signos de los tiempos presenta grandes oportunidades para la empresa teológica, a pesar de las complejas cuestiones hermenéuticas que despierta. Gracias al trabajo de muchos teólogos, el Vaticano II fue capaz de reconocer distintos signos de los tiempos referentes a su propia enseñanza [83].

57. Al prestar oídos a la Palabra definitiva de Dios en Jesucristo, los cristianos se abren a la escucha de los ecos de su voz en las otras personas, lugares y culturas (cf. Hch 14,15-17; 17,24-28; Ron 1,19-30). El Concilio recomendó que los fieles deberían «familiarizarse con sus tradiciones nacionales y religiosas; descubrir gozosa y respetuosamente las semillas del Verbo latentes en ellas» [84]. En particular enseñó que la Iglesia católica no rechaza nada de lo que hay de «verdadero y santo» en las otras religiones no cristianas, cuyos preceptos y doctrinas «no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres» [85]. De nuevo, el descubrimiento de tales semillas y el discernimiento de dichos rayos es tarea especialmente de los teólogos, que tienen una importante aportación que realizar al diálogo interreligioso.

58. Un criterio de teología católica es que debería estar en constante diálogo con el mundo. Eso debería ayudar a la Iglesia a leer los signos de los tiempos iluminada por la luz que proviene de la revelación divina, y a beneficiarse así en su vida y misión.

Notas

[1] Cf. en particular, Melchor CANO, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda Plans (BAC, Madrid 2006). Cano enumera diez loci: *Sacra Scriptura, traditiones Christi et apostolorum, Ecclesia Catholica, Concilia, Ecclesia Romana, sancti veteres, theologi scholastici, ratio naturalis, philosophi, humana historia*.

[2] *Dei Verbum* 24.

[3] *Verbum Domini* 35; cf. 31.

[4] Cf. CONCILIO DE TRENTO, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis* (DH 1501-1505).

[5] PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), III, C, 1; cf. *Verbum Domini* 33.

[6] *Dei Verbum* 12.

[7] Cf. *ibíd.*

[8] Cf. *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, B-E.

[9] *Verbum Domini* 34.

[10] «Dado que la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con el que fue escrita (*eodem Spiritu quo scripta est*), para descubrir rectamente el sentido de los textos sagrados hay que prestar una atención no menos diligente al contenido y unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (*Dei Verbum* 12).

[11] Cf. *Verbum Domini* 39.

[12] Cf. *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II, B; también CEC 115-118. La teología medieval habló de los cuatro sentidos de la Escritura: «Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia».

[13] Cf. *Verbum Domini* 34.

[14] Sobre el lugar preeminente de la Escritura en la teología, cf. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, Prólogo.

[15] CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius* 16. Cf. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q.36, a.2, ad.1: «de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non invenitur vel per verba, vel per sensum».

[16] *Verbum Domini* 37.

[17] *Ibíd.* 46.

[18] *Dei Verbum* 21.

[19] Cf. *ibíd.* 22.

[20] *Dei Verbum* 8.

[21] Cf. *ibíd.* 7.

[22] *Ibíd.* 8.

[23] *Ibíd.*

[24] Cf. *Optatam totius* 16.

[25] Cirilo de Alejandría presentó un expediente de fragmentos patrísticos al concilio de Efeso; Cf. MANSI IV, 1183-1195; E. SCHWARTZ (ed.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, 1, 1.1, p.31-44.

[26] SAN AGUSTÍN, *Contra duas epistulas pelagianorum*, 4, 8, 20 (CSEL 60,542-543); 4, 12, 32 (CSEL 60,568-569); *Contra Iulianum*, 1, 7, 34 (PL 44,665); 2, 10, 37 (PL 44,700-702). También, VICENTE DE LERINS, *Commonitorium*, 28, 6 (CCSL 64,187): «Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte sapienter constanter viventes docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt».

[27] Cf. DH 301, 1510.

[28] DH 1507, 3007.

[29] *Lumen gentium* 25.

[30] CTI, *La interpretación de los dogmas* (1989), B, III, 3; Cf. *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972), n.6-8, 10-12.

[31] Cf. JUAN XXIII, «Allocutio in Concilii Vaticani inauguratione»: AAS 84 (1962) 792; *Gaudium et spes* 62. Para un estudio pormenorizado de toda la cuestión, véase CTI, *La interpretación de los dogmas*.

[32] *Dei Verbum* 10.

[33] *Ibíd.* 9.

[34] *Ibíd.* 24.

[35] Johann Adam MÜLLER, *Unity in the Church or the Principle of Catholicism, Presented in the Spirit of the Church. Fathers of the First Three Centuries*, Peter C. Erb, trans. and ed. (Catholic University of America Press, Washington DC 1996) 117.

[36] *Verbum Domini* 7.

[37] *Dei Verbum* 8.

[38] *Ibíd.* 9.

[39] Cf. *Dei Verbum* 8; *Lumen gentium* 13, 14; *Unitatis redintegratio* 15, 17; *Ad gentes* 22.

[40] Cf. Y. CONGAR, *Tradition et traditions. 1: Essai historique; II : Essai théologique*, 2 vols. (París 1960, 1963).

[41] «Scripture, Tradition and Traditions», en P. C. RODGER - L. VISCHER (eds.), *The Fourth World Conference on Faith and Order: Montreal 1963* (Association Press, Nueva York 1964) p52, n.48. En sentido estricto, tal y como indica este documento, se puede asimismo distinguir entre Tradición (con *T* mayúscula) y tradición (con *t* minúscula): Tradición es «el Evangelio en sí mismo, transmitido de generación en generación en y por la Iglesia», es «Cristo mismo presente en la vida de la Iglesia»; y tradición es «el proceso de la tradición» (p.50, n.39).

[42] Cf. *Unitatis redintegratio* 6.

[43] *Lumen gentium* 12.

[44] *Dei Verbum* 8.

[45] Cf. *Lumen gentium* 35.

[46] *Ibíd.* 12.

[47] Cf. *ibíd.*, cap. 2.

[48] Cf. *ibíd.*, cap. 3.

[49] Cf. *Dei Verbum* 8; SAN IRENEO, *Adv. haer.*, IV, 26, 2.

[50] Cf. *Lumen gentium* 21, 24-25.

[51] *Dei Verbum* 10; cf. *supra* número 30.

[52] SAN AGUSTÍN, *Sermo* 340 A (PL 38,1483).

[53] La Instrucción *Donum veritatis*, sobre vocación eclesial del teólogo (1990), habla de la verdad dada por Dios a su pueblo (n.2-5) y sitúa «la vocación del teólogo» en el servicio directo al pueblo de Dios de manera que pueda tener una comprensión del don recibido en la fe (n.6-7).

[54] *Dei Verbum* 10.

[55] La Comisión Teológica Internacional aborda este tema en *Magisterio y teología* (1975), como hizo la Congregación para la Doctrina de la Fe en *Donum veritatis*.

[56] Cf. *Dei Verbum* 10.

[57] Cf. *Magisterio y teología*, Tesis 2. Hoy como en el pasado, naturalmente, los obispos y teólogos no constituyen dos grupos completamente distintos.

[58] Cf. *Donum veritatis* 21.

[59] Cf. *Lumen gentium* 21-25; *Christus Dominus* 12; *Dei Verbum* 10.

[60] Santo Tomás de Aquino distinguía entre *magisterium cathedrae pastoralis* y *magisterium cathedrae magistralis*, el primero concerniente a los obispos y el segundo a los teólogos. Más recientemente, el «Magisterio» o «Magisterio eclesiástico» ha venido a referirse específicamente al primero de ambos significados, y se utiliza en este sentido en este texto (cf. *supra* números 26, 28-30, 33); cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Contra impugnantes*, c.2; *Quaest. Quodlibet.*, III, q.4, a.9, ad 3; *In IV Sent.*, d.19, q.2, a.3, qa.3, ad.4; también *Donum veritatis*, nota 27.

[61] Cf. *Donum veritatis* 34.

[62] Cf. *ibíd.* 13-20.

[63] Cf. CTI, *La Interpretación de los dogmas*, B, I, 3. La contradicción de las enseñanzas del Magisterio a varios niveles por parte de propuestas teológicas da lugar a las consecuentes evaluaciones negativas diferenciadas o a las condenas de tales propuestas, así como a posibles sanciones en contra de los responsables; cf. JUAN PABLO II, Carta apostólica motu proprio, *Ad tuendam fi dem* (1998).

[64] Cf. *Magisterio y teología*, Tesis 8.

[65] Cf. *Donum veritatis* 21-41.

[66] John Henry NEWMAN, «Preface to the Third Edition», en *The Via Media of the Anglican Church*, ed. H. D. Wiedner (Clarendon Press, Oxford 1990) 10-57, aquí p27.

[67] *Ibíd.*, 29-30. «No todo el conocimiento está hecho a la medida de todas las mentes; una propuesta puede ser muy verdadera aunque en un momento o lugar determinado pudiera resultar "temeraria, ofensiva para oídos piadosos, y escandalosa", si bien ni "herética", ni "errónea"» (p.34).

[68] *Magisterio y teología*, Tesis 9. La CTI propuso también directrices de buena práctica para supuestos de disputa (cf. Tesis 11-12).

[69] Cf. *Magisterio y teología*, Tesis 8.

[70] *Magisterio y teología*, Tesis 8.

[71] Véase *infra* número 83.

[72] Cf. *Lumen gentium* 22, 25.

[73] Cf. *Donum veritatis* 11.

[74] Véase, por ejemplo, SAN AGUSTÍN, *Epist.* 82, 5, 36 (CCSL 31A,122), donde insta a san Jerónimo a que en la libertad de la amistad y con amor fraterno deberían ser francos al corregirse unos a otros; también *De Trinitate*, I, 3, 5, (CCSL 50,33), donde dice que para él sería de mucho provecho si aquellos que estuvieran en desacuerdo con él defendieran sus posiciones con caridad y verdad y tuvieran éxito al refutar su propia argumentación.

[75] Cf. CTI, *La Interpretación de los dogmas*, C, III, 6.

[76] Cf. PAN PABLO II, Carta encíclica *Ut unum sint*, 28.

[77] *Gaudium et spes* 11.

[78] *Ibíd.*

[79] *Ibíd.* 4.

[80] *Ibíd.* 44.

[81] Cf. *Gaudium et spes* 44.

[82] *Ibíd.*

[83] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium* 43; *Unitatis redintegratio* 4; *Dignitatis humanae* 15; *Apostolicam actuositatem* 14; *Prebyterorum ordinis* 9.

[84] *ÍD.*, *Ad gentes* 11.

[85] *ÍD.*, *Nostra aetate* 2.

CAPÍTULO III. DAR RAZÓN DE LA VERDAD DE DIOS

59. La Palabra de Dios, aceptada en la fe, ilumina la inteligencia y el entendimiento de los creyentes. La mente humana no recibe de forma meramente pasiva la revelación. Al contrario, la inteligencia creyente comprende activamente la verdad revelada [1]. Impulsada por el amor, se esfuerza en asimilarla, puesto que la Palabra responde a sus preguntas más profundas. Sin pretender en ningún momento agotar las riquezas de la revelación, se esfuerza en apreciar y explorar la inteligibilidad de la Palabra de Dios —*fides quaerens intellectum*— y en ofrecer una justificación de la verdad de Dios. En otras palabras, de esa forma racional y científica que es propia del entendimiento humano.

60. En tres apartados de investigación, que abordan un cierto número de temas actuales, este capítulo toma en consideración aspectos esenciales de la teología como esfuerzo humano racional, que tiene su posición propia, auténtica e irremplazable en el seno de toda investigación intelectual. Primero, la teología es un trabajo de la razón iluminado por la fe (*ratio fide illustrata*), que busca traducir la Palabra de Dios expresada en la revelación al discurso científico. Segundo, la variedad de métodos racionales que utiliza y la pluralidad de disciplinas teológicas especializadas resultantes siguen siendo compatibles con la unidad fundamental de la teología como discurso sobre Dios a la luz de la revelación. Tercero, la teología está estrechamente vinculada a la experiencia espiritual, que ella ilumina y por la cual es, a su vez, nutrida, y por su naturaleza se abre hacia una auténtica sabiduría con un sentido vivo de la trascendencia de Dios en Jesucristo.

1. La verdad de Dios y la racionalidad de la teología

61. Esta sección considera algunos aspectos de la historia de la teología, desde los retos de los primeros tiempos hasta los de hoy, en relación con la naturaleza científica de la teología. Queremos conocer a Dios, conocer la verdad de Dios. «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Jesús vino para dar testimonio de la verdad (cf. Jn 18,37) y presentarse como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,16). Esta verdad es un don que desciende desde «el Padre de las luces» (Sant 1,17). Dios Padre inició esta iluminación (cf. Gál 4,4-7), y él mismo la consumará (cf. Gén 21,5-7). El Espíritu Santo es tanto el Paráclito, consolador de los fieles, como el «Espíritu de la verdad» (Jn 14,16s), que inspira e ilumina la verdad y guía al fiel «hasta la verdad plena» (Jn 16,13). La revelación final de la plenitud de la verdad de Dios será el cumplimiento último de la humanidad y de la creación (cf. 1 Cor 15,28). Consecuentemente, el misterio de la Trinidad debe ser el centro de la contemplación teológica.

62. La verdad de Dios, aceptada en la fe, se encuentra con la razón humana. Creada a imagen y semejanza de Dios (Gén 1,26s), la persona humana es capaz, a la luz de la razón, de penetrar en la profundidad verdadera de las cosas, más allá de las apariencias, y abrirse por medio de ello a la realidad universal. La referencia común a la verdad, que es objetiva y universal, hace posible el auténtico diálogo entre los humanos. El espíritu humano es a la vez intuitivo y racional. Es intuitivo al comprender espontáneamente los principios primeros de la realidad y del pensamiento. Es racional al descubrir progresivamente, partiendo de esos primeros principios, verdades previamente desconocidas por medio de la utilización de procedimientos rigurosos de análisis e investigación, organizándolos de una manera coherente. La «ciencia» es la forma más alta que toma la consciencia racional. Designa una forma de conocimiento capaz de explicar cómo y por qué las cosas son como son. La razón humana, que forma parte de la realidad creada, no simplemente proyecta sobre la realidad, con toda su riqueza y complejidad, un marco de inteligibilidad; se adapta, más bien, a la inteligibilidad intrínseca de la realidad. Según su objeto, es decir, según el aspecto concreto de la realidad que estudia, la razón utiliza métodos distintos adaptados al objeto mismo. La racionalidad por tanto es una, pero adopta una pluralidad de formas que constituyen medios rigurosos para comprender la inteligibilidad de la realidad. La ciencia, asimismo, es pluriforme; cada ciencia tiene su propio objeto y método específico. Existe una tendencia moderna a reservar el término «ciencia» para las ciencias «puras» (matemáticas, ciencias experimentales, etc.) y a desestimar, como irracional y mera opinión, todo conocimiento cuyos criterios no se correspondan con los de dichas ciencias. Esta visión unívoca de la ciencia y de la racionalidad es reductiva e inapropiada.

63. Por tanto, la verdad revelada de Dios precisa de la razón del creyente, al mismo tiempo que la estimula. De una parte, la verdad de la Palabra de Dios debe ser considerada y explorada por el creyente; de este modo comienza el *intellectus fidei*, la forma que adopta el deseo del creyente de ver a Dios aquí en la tierra [2]. Su objetivo no es en modo alguno reemplazar a la fe [3], al contrario, se desarrolla naturalmente a partir del acto de fe del creyente, y puede ayudar incluso a aquellos cuya fe puede estar vacilando frente a la hostilidad [4]. El fruto de la reflexión racional del creyente es la inteligencia de las verdades de la fe. Por medio del uso de la razón, el creyente alcanza a comprender las conexiones profundas que existen entre las distintas etapas de la historia de la salvación y también entre los distintos misterios de la fe que se iluminan unos a otros. Por otra parte, la fe estimula a la misma razón y extiende sus límites. La razón es invitada a explorar caminos que por sí misma no habría siquiera sospechado que hubiera podido tomar. Este encuentro con la Palabra de Dios enriquece la razón, porque descubre horizontes nuevos e insospechados [5].

64. El diálogo entre fe y razón, entre teología y filosofía, es por tanto necesario no solo para la fe sino también para la razón, como explica el papa Juan Pablo en *Fides et ratio* [6]. Es necesario, porque una fe que rechaza o desprecia a la razón corre el riesgo de caer en la superstición o el fanatismo, mientras que la razón que se cierra deliberadamente a la fe, aunque puede avanzar mucho, no logra alcanzar la verdadera altura de lo que puede saberse. Este diálogo es posible por la unidad de la verdad en la variedad de sus aspectos. Las verdades aceptadas en la fe y las verdades descubiertas por la razón no pueden, en último término, contradecirse unas a otras, puesto que proceden de la misma fuente, la misma verdad de Dios, el creador de la razón y el que concede la fe [7]. De hecho, fe y razón se ayudan e

iluminan una a otra: «la recta razón demuestra los fundamentos de la fe e, ilustrada por la luz de esta, cultiva la ciencia de las cosas divinas, mientras que la fe, por su parte, libra y defiende a la razón de los errores y la provee de múltiples conocimientos» [8].

65. Esta es la razón profunda por la que, aunque la religión y la filosofía estuvieron enfrentadas en el pensamiento antiguo, la fe cristiana desde sus inicios las reconcilió en torno a una visión más amplia. De hecho, si bien bajo la forma de una religión, el primer cristiano se veía a sí mismo no como una nueva religión, sino más bien como una filosofía verdadera [9], capaz de alcanzar la verdad última. El cristianismo pretendía enseñar la verdad tanto sobre Dios como sobre la existencia humana. Por tanto, en su compromiso con la verdad, los Padres de la Iglesia deliberadamente distanciaron su teología de la teología «mítica» y «política», en la forma en que estas últimas eran entendidas en aquel momento. La teología mítica contaba historias de dioses, de una manera que no respetaba la trascendencia de lo divino; la teología política era un enfoque puramente sociológico y utilitario de la religión que no prestaba atención a la verdad. Los Padres de la Iglesia situaron el cristianismo en el marco de la «teología natural», que aspiraba a ofrecer una ilustración racional sobre la «naturaleza» de los dioses [10]. Sin embargo, al enseñar que el *Logos*, principio de todas las cosas, era un ser personal con un rostro y un nombre y que buscaba la amistad con la humanidad, el cristianismo purificó y transformó la idea filosófica de Dios, y la introdujo en un dinamismo de amor (*agape*).

66. Los grandes teólogos orientales se sirvieron del encuentro del cristianismo con la filosofía griega como una oportunidad providencial para reflejar la verdad de la revelación, esto es, la verdad del *Logos*. Para defender e iluminar los misterios de la fe (la consustancialidad de las personas de la Trinidad, la unión hipostática, etc.), adoptaron pronto, si bien de forma crítica, nociones filosóficas y las pusieron al servicio de la comprensión de la fe [11]. No obstante, también insistieron firmemente en la dimensión apofática de la teología: la teología no debe reducir nunca el misterio [12]. En occidente, al finalizar la etapa patristica, Boecio inauguró una manera de hacer teología que acentuaba la naturaleza científica del *intellectus fidei*. En sus opuscula sacra orientó todos los recursos de la filosofía para tratar de aclarar la doctrina cristiana y presentó una exposición sistemática y axiomática de la fe. Este nuevo método teológico, que utiliza herramientas refinadas de la filosofía y que pretende una cierta sistematización, también se desarrolló en cierta medida en Oriente, por ejemplo con san Juan Damasceno.

67. A lo largo del periodo medieval, especialmente con la fundación definitiva de las universidades y el desarrollo de la metodología escolástica, la teología progresivamente se diferenció, aunque no necesariamente se separó, de las otras formas del *intellectus fidei* (por ejemplo la *lectio divina*, la predicación). Se constituyó en verdadera ciencia, según los criterios aristotélicos de ciencia especialmente establecidos en su *Posteriora analyticorum*: esto es, por medio del razonamiento se podría mostrar por qué algo fue de una manera y no de otra, y por medio del razonamiento se podría llegar también a conclusiones partiendo de los principios. Los teólogos escolásticos buscaban presentar el contenido inteligible de la fe cristiana en la forma de una síntesis racional y científica. Para hacer esto, consideraron los artículos de la fe como principios de la ciencia de la teología. Más tarde, los teólogos hicieron uso de la razón para establecer la verdad revelada con precisión y para defenderla mostrando que no era contraria a la razón, o mostrando su inteligibilidad interna. En este último caso, formularon una jerarquía (*ordo*) de verdades, tratando de establecer cuáles eran más fundamentales y, por tanto, pudieran iluminar mejor a otras [13]. Articularon las conexiones inteligibles entre los misterios (*nexus mysterium*), y la síntesis que alcanzaron explicó el contenido inteligible de la palabra de Dios de una manera científica, conforme a las exigencias y capacidades de la razón humana. Este ideal científico, no obstante, no tomó nunca la forma de un sistema racionalista hipotético-deductivo. Al contrario, se modeló siempre sobre la realidad que se contemplaba, que supera de lejos las capacidades de la razón humana. Además, aunque emprendieron diferentes tareas y utilizaron géneros literarios diversos del comentario bíblico, la Biblia fue la fuente viva de la inspiración de los teólogos escolásticos —la teología precisamente buscaba un mejor entendimiento de la Palabra, y san Buenaventura y santo Tomás de Aquino se reconocían primeramente como *magistri in sacra pagina*—. El papel jugado por el «argumento de la idoneidad» fue crucial. El teólogo no razona *a priori*, sino que escucha la revelación y busca los caminos sabios que Dios libremente ha elegido en su plan de amor. Arraigada firmemente en la fe, por tanto, la teología fue concebida en sí misma como una participación humana del conocimiento que Dios tiene de sí y de todas las cosas, «*quaedam impression*

divinae scientiae quae est una et simplex omnium» [14]. Esa fue la fuente primaria de su unidad.

68. Hacia el final de la Edad Media, la estructura unificada de la sabiduría cristiana, de la que la teología era piedra angular, comenzó a romperse. La filosofía y las otras disciplinas laicas se separaron cada vez más de la teología y la teología misma se fragmentó en especialidades que en ocasiones perdieron de vista su conexión profunda. Hubo una tendencia de la teología a distanciarse de la Palabra de Dios, de manera que en ocasiones se convirtió en una pura reflexión filosófica aplicada a cuestiones religiosas. Al mismo tiempo, quizá por este abandono de la Escritura, su dimensión teológica y su finalidad espiritual desaparecieron de vista, y la vida espiritual comenzó a evolucionar de forma independiente separándose de una teología universitaria racionalista, e incluso oponiéndose a esta última [15]. La teología, fragmentada de esta manera, se separó más y más de la vida real del pueblo cristiano y resultó mal preparada para enfrentarse a los retos de la modernidad.

69. La teología escolástica fue criticada durante la Reforma por valorar excesivamente la racionalidad de la fe y demasiado poco el daño que el pecado hace a la razón. La teología católica respondió manteniendo en alta consideración la antropología de la imagen de Dios (*imago Dei*) y la capacidad y responsabilidad de la razón, herida pero no destruida por el pecado, y confirmando a la Iglesia como el lugar donde Dios puede verdaderamente ser conocido y donde la ciencia de la fe puede desarrollarse.

70. La crítica de la fe y de la teología realizada durante la Ilustración, no obstante, fue más radical. De alguna manera, la Ilustración tenía un estímulo religioso. Sin embargo, alineándose con el deísmo, los pensadores de la Ilustración vieron una divergencia irreconciliable entre las contingencias reales de la historia y las necesidades genuinas de la razón. Para los pensadores de la Ilustración, la verdad no iba a ser encontrada en la historia, y la revelación, como acontecimiento histórico, no podía servir por más tiempo como fuente fiable de conocimiento para los hombres. En muchos casos, la teología católica reaccionó defensivamente en contra del reto del pensamiento ilustrado. Dio prioridad a la dimensión apologética de la fe, en vez de a la dimensión sapiencial, separó demasiado el orden natural de la razón y el orden sobrenatural de la fe, y dio gran importancia a la «teología natural» y demasiado poco al *intellectus Fidei*, como comprensión de los misterios de la fe. La teología católica resultó dañada en distintos aspectos en este encuentro, debido a su propia estrategia. En el mejor de los casos, no obstante, la teología católica también buscó un diálogo constructivo con la Ilustración y su crítica filosófica. En relación con las Escrituras y con la enseñanza de la Iglesia, la idea de la revelación como mera «instrucción» fue criticada teológicamente, y la idea de la revelación fue reformulada en términos de autorrevelación de Dios en Jesucristo, de manera que la historia podía ser todavía entendida como el lugar de los actos salvadores de Dios.

71. Hoy existe un nuevo reto, la teología católica tiene que hacer frente a una crisis posmoderna de la razón clásica, que tiene serias consecuencias para el *intellectus fidei*. La idea de «verdad» parece muy problemática. ¿Existe algo como la «verdad»? ¿Hay solo una «verdad»? ¿Conduce tal idea a la intolerancia y la violencia? La teología católica tradicionalmente opera con un fuerte sentido de la capacidad de la razón para ir más allá de las apariencias y extraer la realidad y la verdad de las cosas, pero hoy la razón es vista a menudo en sentido débil, como incapaz en principio de alcanzar la «realidad». Existe por tanto un problema que hace que la orientación metafísica de la filosofía, que fue importante para los modelos anteriores de la teología católica, continúe en una crisis profunda. La teología puede ayudar a superar esta crisis y a revitalizar una metafísica auténtica. La teología católica está interesada, en todo caso, en el diálogo sobre la cuestión de Dios y la verdad con todas las filosofías contemporáneas.

72. En *Fides et ratio* el papa Juan Pablo II rechazó tanto el escepticismo filosófico como el fideísmo e hizo un llamamiento a la renovación de la relación entre la teología y la filosofía. Reconoció que la filosofía es una ciencia autónoma y un interlocutor crucial de la teología. Insistió en que la teología debe recurrir necesariamente a la filosofía: sin la filosofía, la teología no puede criticar de forma adecuada la validez de las afirmaciones, ni aclarar sus ideas, ni comprender correctamente las diferentes escuelas de pensamiento [16]. La «fuente y punto de partida» es la palabra de Dios revelada en la historia, y la teología busca comprender esa palabra. Sin embargo, la palabra de Dios es Verdad (cf. Jn 17,17) y, por tanto, la filosofía, «la búsqueda humana de la verdad», puede ayudar a comprender la palabra de Dios [17]

73. Un criterio de teología católica es que debería hacer esfuerzos para proporcionar una presentación argumentada racionalmente de las verdades de la fe cristiana. Por ello, necesita hacer uso de la razón y debe reconocer la fuerte relación existente entre la fe y la razón, sobre todo la razón filosófica, y de esta manera superar tanto el fideísmo como el racionalismo [18].

2. La unidad de la teología en una pluralidad de métodos y disciplinas

74. Esta sección considera la relación entre la teología y las teologías, y la relación que también existe entre la teología y las otras ciencias. La teología católica, comprendida fundamentalmente con san Agustín como el «razonamiento o discurso sobre Dios» [19], es una en su esencia y tiene sus exclusivas características propias como ciencia: su materia propia es el solo y único Dios, y estudia su materia del modo que le es propio, esto es, por medio del uso de la razón iluminada por la revelación. En el comienzo de la *Summa theologiae*, santo Tomás explica que todo en la teología se entiende en referencia a Dios, *sub ratione Dei* [20]. La gran diversidad de asuntos que el teólogo está llamado a considerar encuentra su unidad en esta última referencia a Dios. Todos los «misterios» contenidos en los distintos tratados teológicos se refieren a lo que es el Misterio absoluto individual en el sentido más estricto, es decir, el Misterio de Dios. La referencia a este Misterio une a la teología, en su amplia variedad de materias, asuntos y contextos; y la idea de *reductio in Mystrium* puede ser valorada como una expresión del dinamismo que une profundamente las proposiciones teológicas. Puesto que el Misterio de Dios se revela en Cristo por la fuerza del Espíritu Santo, el Vaticano II indicó que todos los tratados teológicos «han de renovarse a partir de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y con la historia de la salvación» [21].

75. Los Padres de la Iglesia conocían la palabra «teología» solamente en singular. Para ellos, la «teología» no era el «mito», sino el *Logos* de Dios mismo. En tanto que el espíritu humano está marcado por el Espíritu de Dios a través de la revelación del *Logos* e invitado a contemplar el misterio infinito de su naturaleza y acción, los seres humanos también pueden hacer teología. En la teología escolástica, la diversidad de cuestiones estudiadas por el teólogo podía justificar el uso de varios métodos, pero nunca puso en duda la unidad fundamental de la teología. Hacia el final de la Edad Media, no obstante, hubo una tendencia a distinguir e incluso separar la escolástica de la teología mística, la teología especulativa y la positiva, etcétera. En los tiempos modernos, se ha producido una tendencia creciente a utilizar la palabra «teología» en plural. Se habla de las «teologías» de diferentes autores, períodos o culturas. En la mente están los conceptos característicos, temas significativos y perspectivas específicas de esas «teologías».

76. Distintos factores han contribuido a esta pluralidad moderna de «teologías».

— Dentro la teología cada vez hay más especialización interna en distintas disciplinas: por ejemplo, estudios bíblicos, liturgia, patrística, historia de la Iglesia, teología fundamental, teología sistemática, teología moral, teología pastoral, espiritualidad, catequesis y derecho canónico. Este desarrollo es inevitable y comprensible por la naturaleza científica de la teología y las exigencias de la investigación.

— Hay una diversificación de estilos teológicos por la influencia externa de las otras ciencias: por ejemplo, la filosofía, la filología, la historia y las ciencias sociales, naturales y de la vida. Como resultado, hoy coexisten muy distintas formas de pensamiento en los campos centrales de la teología católica: por ejemplo, la teología trascendental y la teología histórica de la salvación, la teología analítica, la teología escolástica y metafísica renovada, la teología política y de la liberación.

— Hay, respecto a la práctica de la teología, una multiplicidad cada vez más creciente de temas, lugares, instituciones, intenciones, contextos e intereses, y una nueva apreciación de la pluralidad y variedad de culturas [22].

77. La pluralidad de teologías es indudablemente necesaria y está justificada [23]. Surge fundamentalmente de la abundancia de la verdad divina que los seres humanos pueden comprender solamente en sus aspectos concretos y nunca como un todo, y menos aún de forma definitiva, sino siempre, por así decirlo, con ojos nuevos. Surge también porque ante la diversidad de los objetos que considera e interpreta (por ejemplo, Dios, los seres humanos, los acontecimientos históricos, textos), y

ante la diversidad tan grande del modo humano de investigar, la teología debe inevitablemente recurrir a una pluralidad de disciplinas y métodos [24], conforme a la naturaleza del objeto que se estudia. La pluralidad de teologías refleja, de hecho, la catolicidad de la Iglesia, que se esfuerza en proclamar el único Evangelio a gentes de todas partes y en toda clase de circunstancias.

78. La pluralidad, por supuesto, tiene límites. Hay una diferencia fundamental entre el legítimo pluralismo de la teología, por una parte, y el relativismo, la heterodoxia o la herejía, por otra. El pluralismo en sí mismo es problemático si no hay comunicación entre las distintas disciplinas teológicas o si no existen criterios acordados por los que distintas formas de la teología se pueden reconocer —tanto por ellas mismas como por otros— como teología católica. Es esencial para evitar o superar tales problemas que haya un reconocimiento básico y común de la teología, *scientia fidei* y *scientia Dei*, de manera que cada teología pueda verse evaluada respecto de una verdad común universal.

79. La búsqueda de la unidad en la pluralidad de las teologías adopta hoy formas distintas: insistiendo en la referencia a una tradición eclesial común de la teología, practicando el diálogo y la interdisciplinariedad, y prestando atención para prevenir que las otras disciplinas con las que la teología está en contacto impongan sobre la teología su propio «magisterio». La existencia de una tradición teológica común en la Iglesia (que debe distinguirse de la Tradición, pero que no está separada de esta) [25] es un factor importante en la unidad de la teología. Existe una memoria común en la teología, así como ciertos logros históricos (por ejemplo, los escritos de los Padres de la Iglesia, tanto de Oriente como de Occidente, la síntesis de santo Tomás, *Doctor communis*) [26], que continúan siendo puntos de referencia para la teología hoy. Es verdad que determinados aspectos de la tradición teológica anterior pueden y deben hoy ser abandonados en algunos casos, pero la obra del teólogo nunca puede prescindir de una referencia crítica a la tradición que le precedió.

80. Las distintas formas de teología que básicamente pueden distinguirse hoy (por ejemplo, bíblica, histórica, fundamental, sistemática, práctica, moral), caracterizadas por sus diversas fuentes, métodos y tareas, están todas intrínsecamente unidas por un esfuerzo en el conocimiento verdadero de Dios y de su plan salvador. Debería por tanto haber una comunicación y cooperación intensa entre ellas. El diálogo y la colaboración interdisciplinar son medios indispensables para asegurar y expresar la unidad de la teología. El singular, «teología», no indica en modo alguno una uniformidad de estilos o conceptos; al contrario, sirve para indicar la búsqueda común de la verdad, el servicio común del cuerpo de Cristo y la entrega común al único Dios.

81. Desde los tiempos antiguos, la teología ha trabajado en colaboración con la filosofía. Si bien esta colaboración continúa siendo esencial, en los tiempos modernos se han descubierto otros colaboradores de la teología. Los estudios bíblicos y la historia de la Iglesia se han visto ayudados por el desarrollo de nuevos métodos de análisis e interpretación de textos, y por nuevas técnicas para demostrar la validez histórica de las fuentes y para describir los cambios sociales y culturales [27]. Las teologías sistemática, fundamental y moral se han beneficiado de la relación con las ciencias naturales, económicas y médicas. La teología práctica se ha beneficiado del encuentro con la sociología, la psicología y la pedagogía. En todas estas relaciones, la teología católica debería respetar la coherencia propia de los métodos y ciencias utilizados, pero debería asimismo hacer uso de ellos de manera crítica, a la luz de la fe que es parte de la propia identidad y motivación del teólogo [28]. Los resultados parciales, obtenidos por medio de un método tomado en préstamo de otra disciplina, no pueden ser determinantes para la obra del teólogo, y deben ser críticamente integrados en la propia tarea y argumentación de la teología [29]. La utilización insuficientemente crítica del conocimiento o métodos de las otras ciencias distorsionará y fragmentará probablemente el trabajo de la teología. De hecho, la fusión apresurada entre la fe y la filosofía fue ya identificada por los Padres como fuente de herejías [30]. En resumen, no se debe permitir que las otras disciplinas impongan su propio «magisterio» sobre la teología. El teólogo debería, de hecho, tomar y utilizar los datos facilitados por las otras disciplinas, pero a la luz de los principios y métodos propios de la teología.

82. En esta asimilación e integración crítica por parte de la teología de los datos provenientes de las otras ciencias, la filosofía tiene un papel mediador que jugar. Pertenece a la filosofía, en tanto que sabiduría

racional, introducir los resultados obtenidos por distintas ciencias dentro de una visión más universal. El recurso a la filosofía en su papel mediador ayuda al teólogo a utilizar los datos científicos con el debido cuidado. Por ejemplo, el conocimiento científico obtenido sobre la evolución de la vida necesita ser interpretado a la luz de la filosofía, de manera que se determine su valor y significado, antes de ser tomado en consideración por la teología [31]. La filosofía ayuda asimismo a los científicos a evitar la tentación de aplicar de manera unívoca sus propios métodos y los frutos de sus investigaciones a cuestiones religiosas que precisan de un enfoque distinto.

83. La relación entre la teología y las ciencias de la religión o los estudios de la religión (por ejemplo, la filosofía de la religión, la sociología de la religión) es de particular interés. Las ciencias/estudios de la religión trabajan con textos, instituciones y fenómenos de la tradición cristiana, pero por la índole de sus principios metodológicos lo hacen desde fuera, sin considerar la cuestión referente a la verdad de lo que estudian; para ellos, la Iglesia y su fe son simples objetos de investigación como otros objetos. En el siglo xix, existieron controversias importantes entre la teología y las ciencias/estudios de la religión. De una parte, se adujo que la teología no era una ciencia por sus premisas de fe; solamente las ciencias/estudios religiosos podían ser «objetivos». Por otra, se dijo que las ciencias/estudios de la religión eran antiteológicos porque negaban la fe. Hoy, estas antiguas controversias reaparecen en ocasiones, pero en nuestros días se dan mejores condiciones para un diálogo fructífero entre ambas partes. Por una parte, las ciencias/estudios de la religión están hoy integradas en el entramado de los métodos teológicos, porque es necesario no solo para la exégesis y la historia de la Iglesia, sino para la teología pastoral y fundamental, también para investigar la historia, estructura y fenomenología de las ideas, temas, ritos, etc., religiosos. Por otra parte, las ciencias físicas y la epistemología contemporánea, de forma más general, han mostrado que nunca existe una posición neutral desde la que se pueda investigar la verdad; el que cuestiona siempre aporta perspectivas, ideas y premisas particulares que influyen en el estudio que se está realizando. Continúa habiendo, no obstante, una diferencia fundamental entre la teología y las ciencias/estudios de la religión: la teología tiene como objeto de estudio la verdad de Dios y reflexiona sobre ella con fe y a la luz de Dios, mientras que las ciencias/estudios de la religión tienen a los fenómenos religiosos como su objeto de estudio y se acercan a los mismos con un interés cultural, prescindiendo metodológicamente de la verdad de la fe cristiana. La teología supera las ciencias/estudios de la religión porque reflexiona desde el interior de la Iglesia y su fe, pero la teología puede también beneficiarse de las investigaciones que las ciencias/estudios de la religión realizan desde fuera.

84. La teología católica reconoce la autonomía propia de las otras ciencias, así como la competencia profesional y el esfuerzo por el conocimiento que en ellas se descubre. Ella misma ha generado progresos en muchas ciencias. La teología también abre camino para que otras ciencias se relacionen con los temas religiosos. Por medio de la crítica constructiva ayuda a las otras ciencias a liberarse de elementos antiteológicos adquiridos por influencia del racionalismo. Al expulsar a la teología del ámbito de la ciencia, el racionalismo y el positivismo redujeron el ámbito y poder de las mismas ciencias. La teología católica critica cualquier forma de auto absolutización de las ciencias como una auto reducción y empobrecimiento [32]. La presencia de la teología y de los teólogos en el corazón de la vida de la universidad y el diálogo que esta presencia permite con las otras disciplinas ayuda a promover una visión amplia, analógica e integral de la vida intelectual. Como *scientia Dei* y *scientia fidei*, la teología juega una parte importante en la sinfonía de las ciencias, y por ello pide un lugar propio en la academia.

85. Un criterio de teología católica es que intente integrar pluralidad de cuestiones y métodos en el proyecto unificado del *intellectus fidei*, y que insista en la unidad de la verdad y por tanto en la unidad fundamental de la teología en sí misma. La teología católica reconoce los métodos propios de las otras ciencias y los utiliza críticamente en su propia investigación. No se aísla a sí misma de la crítica y da la bienvenida al diálogo científico.

3. Ciencia y sabiduría

86. Esta sección final considera el hecho de que la teología no es solo una ciencia sino también una sabiduría, con un papel particular por jugar en la relación que existe entre el conocimiento humano y el misterio de Dios. La persona humana no se satisface con las verdades parciales, sino que busca unificar

las diferentes partes y áreas de conocimiento en una comprensión de la verdad última de todas las cosas y de la vida humana misma. Esta búsqueda de la sabiduría, que indudablemente anima a la teología, otorga a esta una relación inmediata con la experiencia espiritual y la sabiduría de los santos. Más ampliamente, sin embargo, la teología católica invita a todo el mundo a reconocer la trascendencia de la Verdad última, que nunca se puede alcanzar o dominar completamente. La teología no es solo una sabiduría en sí misma, es también una invitación a las otras disciplinas a entrar en la sabiduría. La presencia de la teología en el debate científico y la vida de la universidad tiene potencialmente el efecto beneficioso de recordar a todos la vocación sapiencial de la inteligencia humana, y la pregunta reveladora que Jesús hace en su primera intervención en el evangelio de Juan: «¿Qué buscáis?» (Jn 1,38).

87. En el Antiguo Testamento el mensaje central de la teología de la sabiduría aparece tres veces: «Principio de la sabiduría es el temor del Señor» (Sal 111:10; cf. Prov 1,7; 9,10). La base de este lema es la visión de los sabios de Israel de que la sabiduría de Dios está operante en la creación y en la historia y de que aquellos que lo descubren comprenden el significado del mundo y de los acontecimientos (cf. Prov 7ss; Sab 7ss). «El temor de Dios» es la actitud correcta en la presencia de Dios (*coram Deo*). La sabiduría es el arte de comprender el mundo y de orientar la propia vida en obediencia a Dios. En los libros del Eclesiastés y de Job, los límites de la comprensión humana de los pensamientos de Dios y de su forma de actuar se revelan claramente, no tanto para destruir la sabiduría de los hombres, cuanto para profundizar en el horizonte de la sabiduría de Dios.

88. Jesús mismo Jesús se mantuvo en esta tradición sapiencial de Israel, y en él fue transformada la teología de la revelación del Antiguo Testamento. Él oró: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños» (Mt 11,25). Este desconcierto de la sabiduría tradicional aparece en el contexto del Evangelio al proclamar algo nuevo: la revelación escatológica del amor de Dios en la persona de Jesucristo. Jesús continúa: «Nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar», y esto introduce su famosa invitación: «Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os aliviaré. Tomad mí yugo sobre vosotros y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis descanso para vuestras almas» (Mt 11,27-29). Esta enseñanza se descubre en el discipulado en la compañía de Jesús. Solo él abre las Escrituras (cf. Lc 24,25-27; Jn 5,36-40; Ap 5,5), porque la verdad y la sabiduría de Dios han sido reveladas en él.

89. El apóstol Pablo critica la «sabiduría del mundo» que entiende la cruz de Jesucristo solo como una «necedad» (1 Cor 1,18-20). Esta necedad es la que él proclama ser «una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos» y ahora revelada (1 Cor 2,7). La cruz es el momento crucial del plan salvador de Dios. Cristo crucificado es «fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,18-25). Los creyentes, aquellos que poseen «la mente de Cristo» (1 Cor 2,16), reciben esta sabiduría que les da acceso al «misterio de Dios» (1 Cor 2,1s). Es importante señalar que mientras la sabiduría paradójica de Dios, manifestada en la cruz, contradice a la «sabiduría del mundo», no contradice, sin embargo, a la auténtica sabiduría humana. Al contrario, la trasciende y la completa de una manera inaudita.

90. La fe cristiana descubrió temprano el deseo griego de sabiduría. Centró su atención en los límites de ese deseo, especialmente en relación con la idea de la salvación por medio solo del conocimiento (*gnosis*), pero también incorporó ideas auténticas de los griegos. La sabiduría es una visión unificadora. Mientras que la ciencia trata de dar cuenta de un aspecto limitado y bien definido de la realidad particular, subrayando los principios que explican las propiedades del objeto estudiado, la sabiduría se esfuerza en proporcionar una visión unificada de toda la realidad. Es, en efecto, un conocimiento según las causas más altas, más universales y más aclaratorias [33]. Para los Padres de la Iglesia, el sabio era aquel que juzgaba todas las cosas a la luz de Dios y de las realidades eternas, que son la norma para las cosas de la tierra [34]. Por tanto, la sabiduría tiene también una dimensión moral y espiritual.

91. Tal como indica su nombre, la filosofía se entiende a sí misma como una sabiduría, o al menos como una búsqueda amorosa de la sabiduría. Los metafísicos, en concreto, proponen una visión de la realidad unificada en torno al misterio fundamental del ser; pero la Palabra de Dios, que revela lo que «ni el ojo vio,

ni el oído oyó, ni el hombre puede pensar» (1 Cor 2,9), abre a los seres humanos el camino de una sabiduría superior [35]. Esta sabiduría cristiana sobrenatural, que trasciende la sabiduría puramente humana de la filosofía, adopta dos formas que se sostienen una a otra pero que no deberían confundirse: la sabiduría teológica y la sabiduría mística [36]. La sabiduría teológica es el trabajo de la razón iluminado por la fe. Es por tanto una sabiduría adquirida, aunque por supuesto supone el don de la fe. Ofrece una explicación unificada de la realidad a la luz de las verdades últimas de la revelación, e ilumina todo desde el misterio fundante de la Trinidad, considerado en sí y en su acción en la creación y la historia. En este sentido, el Vaticano I dijo: «La razón iluminada por la fe, cuando busca celosa, pía y seriamente, consigue con la ayuda de Dios, algún entendimiento de los misterios y una comprensión más fructífera tanto por analogía con aquellas cosas que conoce de forma natural, como también por la conexión que los misterios tienen entre sí y con el fin definitivo del hombre» [37]. La contemplación intelectual que resulta de la labor racional del teólogo es por tanto una verdadera sabiduría. La sabiduría mística o «el conocimiento de los santos» es un don del Espíritu Santo que procede de la unión con Dios en el amor. El amor, de hecho, crea una connaturalidad afectiva entre los seres humanos y Dios, que permite a las personas espirituales conocer e incluso padecer cosas divinas (pati divina) [38], experimentándolas de manera real en sus vidas. Este es un conocimiento no conceptual, que se expresa a menudo en la poesía. Conduce a la contemplación y a la unión personal con Dios, en paz y silencio.

92. La sabiduría teológica y la sabiduría mística son formalmente distintas y es importante no confundirlas. La sabiduría mística no sustituye nunca a la sabiduría teológica. Está claro, sin embargo, que existen vínculos fuertes entre estas dos formas de sabiduría cristiana, tanto en la persona del teólogo como en la comunidad de la Iglesia. De una parte, una vida espiritual intensa que se esfuerza en la santidad es requisito para la teología auténtica, como nos enseñan con su ejemplo los doctores de la Iglesia, de Oriente y Occidente. La teología verdadera presupone la fe y está animada por la caridad: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8) [39]. La inteligencia proporciona a la teología una razón clarividente, pero el corazón tiene su propia sabiduría que purifica la inteligencia. Lo que es verdad de todos los cristianos, a saber, que están «llamados a ser santos» (1 Cor 1,2), tiene una resonancia particular para los teólogos. De otra parte, el propio ejercicio de la labor teológica que ofrece una comprensión científica de la fe permite verificar la autenticidad de la experiencia espiritual [40]. Por ello santa Teresa de Jesús quiso que sus monjas buscaran el consejo de los teólogos: «y mientras más merced el Señor os hiciere en la oración, es menester más ir bien fundadas sus obras y oración» [41]. Con la ayuda de los teólogos, es tarea última del Magisterio determinar si una afirmación espiritual es auténticamente cristiana.

93. El objeto de la teología es el Dios vivo, y la vida del teólogo no puede dejar de verse afectada por el esfuerzo sostenido de conocer al Dios viviente. El teólogo no puede excluir de su propia vida el esfuerzo por comprender toda la realidad en referencia a Dios. La obediencia a la verdad purifica el alma (cf. 1 Pe 1,22), y «la sabiduría que viene de lo alto es, en primer lugar, intachable, y además es apacible, comprensiva, conciliadora, llena de misericordia y buenos frutos, imparcial y sincera» (Sant 3,17). Se deduce que la labor de la teología debería purificar la mente y el corazón del teólogo [42]. Esta característica particular de la empresa teológica no violenta en modo alguno el carácter científico de la teología; al contrario, está en profundo acuerdo con este último. De este modo, la teología está caracterizada por una espiritualidad propia. Son parte integrante de la espiritualidad del teólogo: el amor a la verdad, la disposición hacia la conversión del corazón y la mente, el esfuerzo por la santidad, y el compromiso con la comunión y la misión eclesial[43].

94. Los teólogos han recibido una llamada particular al servicio en el cuerpo de Cristo. Por esta llamada y los dones recibidos se encuentran en una relación especial con el cuerpo y con todos sus miembros. Viviendo en «la comunión del Espíritu Santo» (2 Cor 13,13), junto a sus hermanos y hermanas, deberían buscar que sus vidas se amolden al misterio de la Eucaristía «por la que la Iglesia vive y se desarrolla sin cesar» [44]. De hecho, llamados como están a explicar los misterios de la fe, deberían estar especialmente vinculados a la Eucaristía, en la que se contiene «el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua», cuya carne se hace viva y vivificante por el Espíritu Santo [45]. Como la Eucaristía es «fuente y cima» de la vida de la Iglesia [46] y «de toda evangelización» [47], es también fuente y cima de toda la teología. En este sentido, la teología puede entenderse como esencial y profundamente «mística».

95. La verdad de Dios no es por tanto simplemente algo que explorar por medio de una reflexión sistemática y algo que justificar por medio de un razonamiento deductivo; es la verdad viva, experimentada por la participación en Cristo, «el cual se ha hecho para nosotros sabiduría de parte de Dios, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). Como sabiduría, la teología es capaz de integrar aspectos de la fe tanto estudiados como experimentados y de trascender en el servicio a la verdad de Dios los límites de lo que es estrictamente posible desde una perspectiva intelectual. Tal reconocimiento de la teología como sabiduría puede ayudar a resolver dos problemas a los que la teología se enfrenta hoy: en primer lugar, ofrece una vía para tender puentes entre los creyentes y la reflexión teológica; y, en segundo, ofrece una vía para ampliar la comprensión de la verdad de Dios, y así facilitar la misión de la Iglesia en las culturas no cristianas caracterizadas por distintas tradiciones de sabiduría.

96. El sentido del misterio que propiamente caracteriza a la teología conduce a un reconocimiento de los límites del conocimiento teológico, contrario a todas las pretensiones racionalistas de agotar el Misterio de Dios. La enseñanza del Lateranense IV es fundamental: «entre el creador y la criatura no puede apreciarse semejanza sin apreciar una falta de semejanza mayor» [48]. La razón, iluminada por la fe y guiada por la revelación, es siempre consciente de los límites intrínsecos de su actividad. Por ello, la teología cristiana puede tomar la forma de la teología «negativa» o «apofática».

97. No obstante, la teología negativa no es en modo alguno una negación de la teología. Las teologías catafática y apofática no deberían situarse en oposición mutua; lejos de descalificar un enfoque intelectual del Misterio de Dios, la *vía negativa* subraya simplemente los límites de tal enfoque. La *vía negativa* es una dimensión fundamental de todo discurso auténticamente teológico, pero no puede separarse de la *vía afirmativa* y de la *vía eminentiae* [49]. El espíritu humano, elevándose desde los efectos a la Causa, de las criaturas al Creador, comienza por afirmar la presencia en Dios de las perfecciones auténticas descubiertas en las criaturas (*vía afirmativa*), luego niega que tales perfecciones se encuentren en Dios en el modo imperfecto en el que se encuentran en las criaturas (*vía negativa*); finalmente, afirma que se encuentran en Dios en un modo propiamente divino que escapa a la comprensión humana (*vía eminentiae*) [50]. La teología intenta hablar de manera verdadera del Misterio de Dios, pero al mismo tiempo sabe que su conocimiento, si bien verdadero, es inadecuado en lo referente a la realidad de Dios, que nunca puede «comprender». Como dijo san Agustín: «Si le comprendes, no es Dios» [51].

98. Es importante ser conscientes del sentimiento de vacío y de ausencia de Dios que muchas personas sienten hoy y que imbuye buena parte de la cultura moderna. La realidad primera de la teología cristiana, sin embargo, es la revelación de Dios. El punto de referencia obligatorio es la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. En estos acontecimientos, Dios ha hablado definitivamente por medio de su Palabra hecha carne. La teología afirmativa es posible como resultado de la escucha obediente de la Palabra, presente en la creación y en la historia. El misterio de Dios revelado en Jesucristo por el poder del Espíritu Santo es un misterio de *éxtasis*, amor, comunión y morada mutua de las tres personas divinas; es también un misterio de *kenosis*, la renuncia a la forma de Dios por Jesús en su encarnación, para poder tomar la forma de un esclavo (cf. Flp 2,5-11); y un misterio de *theosis*, los seres humanos son llamados a participar en la vida de Dios y a compartir su «naturaleza divina» (2 Pe 1,4) por medio de Cristo, en el Espíritu. Cuando la teología habla del camino negativo y del mutismo, se refiere a un sentido de asombro ante el misterio trinitario en el que está la salvación. Aunque las palabras no pueden describirlo plenamente, por medio del amor los creyentes participan ya en el Misterio. «Sin haberlo visto lo amáis y, sin contemplarlo todavía, creéis en él y así os alegráis con un gozo inefable y radiante, alcanzando así la meta de vuestra fe: la salvación de vuestras almas» (1 Pe 1,8s).

99. Un criterio de teología católica es que debería buscar y deleitarse en la sabiduría de Dios que es necesidad para el mundo (cf. 1 Cor 1,18-25; 2,6-16). La teología católica debería enraizarse en la gran sabiduría de la tradición de la Biblia, conectar con la sabiduría de las tradiciones del cristianismo oriental y occidental, y buscar establecer un puente con todas las tradiciones de sabiduría. Al intentar alcanzar la sabiduría verdadera en su estudio del Misterio de Dios, la teología reconoce la prioridad absoluta de Dios; busca, no poseer sino ser poseída por Dios. Debe por tanto estar atenta a lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias por medio del «conocimiento de los santos». La teología implica un esfuerzo por la santidad y una conciencia aún más profunda de la trascendencia del Misterio de Dios.

Notas

[1] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.2, a.10.

[2] Cf. SAN ANSELMO, *Proslogion*, c.1 (en S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, ed. F. S. Schmitt, t.1, p.100): «Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum»; también SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 28, 51 (CCSL 50A,534).

[3] Cf. SAN ANSELMO, *Prosologion*, c.1 (en *ibid.*): «Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam [...] Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"».

[4] Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, Prólogo, 4 (ed. M. Boret, Sources chrétiennes 132,72-73); SAN AGUSTÍN, *Ciudad de Dios*, I (CCSL 47).

[5] Cf. *Fides et ratio* 73.

[6] *Ibid.* 77.

[7] Cf. VATICANO I, *Dei Filius* (DH 3017); también, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c.7.

[8] VATICANO I, *Dei filias* (DH 3019).

[9] Cf. SAN JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone*, 8, 4 (*Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, ed. C. T. Otto (Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi 2; léna 1877] 32-33); TACIANO, *Oratio ad Graecos*, 31 (*ibid.* 6; léna 1851] 118); también JUAN PABLO II, *Fides et ratio* 38.

[10] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, VI, 5-12 (CCSL 47,170-184).

[11] En respuesta al racionalismo de los «Arrianos radicales», los Padres de Capadocia y la tradición teológica griega insistieron en la imposibilidad de conocer la esencia divina en sí misma aquí en la tierra, fuera por la naturaleza o por la gracia, o incluso en el estado glorioso. La teología latina, convencida de que la beatitud humana podía consistir solo en la visión de Dios «tal como es» (1 In 3,2), distinguía sin embargo entre el conocimiento de la esencia divina prometida a los bienaventurados y el conocimiento profundo de la esencia de Dios, que es propio solo de este. En la constitución *Benedictus Deus* (1336), el papa Benedicto XII definía que los bienaventurados ven la esencia misma de Dios, cara a cara (DH 1000).

[12] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, In *Boethium De Trinitate*, prólogo (ed. Leonine, t.50, p.76): «Modus autem de Trinitate tractandi duplex est, ut dicit Augustinus in I de Trinitate, scilicet per auctoritates et per rationes. Quem utrumque modum Augustinus complexus est, ut ipsemet dicit; quidam vero sanctorum patrum, ut Ambrosius et Hilarius, alterum tantum modum prosecuti sunt, scilicet per auctoritates; Boethius vero elegit proseguí per alium modum, scilicet per rationes, praesupponens hoc quod ab aliis per auctoritates fuerat prosecutum».

[13] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, IIa-IIae, q.1, a.7.

[14] Cf. *ibid.*, Ta, q.1, a.3, ad 2.

[15] Cf. TOMÁS DE KEMPIS, *Imitatio Iesú Christi* I, 3.

[16] *Fides et ratio* 66.

[17] Cf. *ibid.* 73.

[18] Cf. VATICANO I, *Dei Filias* (DH 3008-3009, 3031-3033).

[19] SAN AGUSTÍN, «de divinitate ratio sive sermo» (*De civitate Dei* VIII, 1: CCSL 47,216-217).

[20] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.7: «Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae».

[21] *Optatam totius* 16.

[22] Cf. CTI, *La fe e la inculturación* (1989).

[23] Cf. CTI, *La unidad de la fe y el pluralismo teológico* (1972).

[24] Cf. CTI, *La interpretación de los dogmas* (1990).

[25] Ver más arriba, capítulo 2, sección 2: «Fidelidad a la Tradición apostólica».

[26] Cf. *Optatam totius* 16.

[27] Cf. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. Este texto constituye un paradigma valioso en el que se reflexiona sobre las capacidades y limitaciones de los diferentes métodos contemporáneos de exégesis en el horizonte de una teología de la Revelación que tiene sus raíces en las mismas Escrituras y es conforme con las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

[28] Cf. *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.5, ad. 2, en la que santo Tomás dice de la teología: «Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis».

[29] Por ejemplo, en su Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993), el papa Juan Pablo exhortó a los teólogos morales a que ejercieran el discernimiento en su uso de las ciencias del comportamiento (esp., n.33, 111, 112).

[30] Los primeros Padres pusieron de relieve que las herejías, especialmente las distintas formas de gnosticismo, tuvieron a menudo su origen en la adopción de determinadas teorías filosóficas que no fueron suficientemente criticadas. Véase, p. ej., TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum*, 7, 3 (Sources chrétiennes 46,96): «Ipsae denique haereses a philosophia subornantur».

[31] Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes del Plenario de la Pontificia Academia de las Ciencias*, 22-10-1996; también, *Fides et ratio* 69.

[32] Benedicto XVI señala la existencia de una patología en la razón cuando esta se distancia de sí misma en cuestiones relativas a la verdad última y a Dios. Esta autolimitación perjudicial, hace que la razón se sujete a los intereses humanos y se reduzca a una «razón instrumental». De esta manera, se abre la puerta al relativismo. Dados estos peligros, el papa Benedicto reiteradamente propone que la fe es «una fuerza purificadora para la razón misma»: La fe libera a la razón «de su ceguera y la ayuda así a ser mejor ella misma. La fe permite a la razón desempeñar del mejor modo su cometido y ver más claramente lo que le es propio» (Carta encíclica *Deus caritas est* [2005], 28).

[33] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.6.

[34] Cf. ÍD., *De Trinitate*, XII, 14, 21 - 15, 25 (CCSL 50,374-380).

[35] Cf. ÍD., *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.6.

[36] Cf. ibíd., *Summa theologiae*, Ia, q.1, a.6. ad 3.

[37] VATICANO 1, *Dei Filius*, c.4 (DH 3016).

[38] Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, c. 2, 9 (en *Corpus Dionysiacum*, 1. Pseudo-Dionysius Areopagita *De divinis nominibus*, Herausgegeben von Beate Regina Suchla; Patristische Texte und Studien 33,134).

[39] Cf. MAXIMO EL CONFESOR, *Four Hundred Texts on Love*, 2, 26 (G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, trans. & ed., *The Philokalia*, 2 [Londres-Boston 1981] 69): «al intelecto se le concede la gracia de la teología cuando, llevado por las alas del amor [...] es elevado a Dios y con la ayuda del Espíritu Santo discierne —en la medida que esto le es posible— las cualidades de Dios»; también Ricardo DE SAN VÍCTOR, *De praeparatione animi ad contemplationem* 13 (PL 196,10A): *Ubi amor, ibi oculus*; *Tractatus de gradibus charitatis* 3, 23 (G. DUMEIGE [ed.], *Textes philosophiques du Moyen Age*, 3 [París 1955] 71): «*amor oculus est, et amare videre est*» (Ricardo atribuye esta frase a san Agustín).

[40] En relación con las revelaciones privadas, que siempre están sujetas a juicio eclesiástico y que, incluso cuando son auténticas, tienen un valor «esencialmente diferente al de la única revelación pública», véase *Verbum Domini* 14.

[41] SANTA TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección*, c. 5,2 (cod. de Valladolid).

[42] Cf. CTI, *La interpretación de los dogmas*, B, III, 4: «La explicación teológica de los dogmas es [...] no solo un procedimiento meramente intelectual, sino un acontecimiento profundamente espiritual, es decir, conducido por el Espíritu de la Verdad, que no es posible sin una purificación de los ojos del corazón».

[43] Cf. BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* (2009), 1.

[44] *Lumen gentium* 26; Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), 1.

[45] *Presbyterorum ordinis* 5.

[46] *Lumen gentium* 11; cf. *Sacrosanctum Concilium* 10.

[47] *Presbyterorum ordinis* 5.

[48] Concilio Lateranense IV (DH 806).

[49] SANTO TOMÁS DE AQUINO, In IV Sent., d.35, q.1, a.1, ad.2: «Omnis neatio fundatur in aliqua affirmatione».

[50] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q.7, a.5, ad.2, donde proporciona una interpretación de la enseñanza de Dionisio.

[51] SAN AGUSTÍN, «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est Deus» (Sermo 117, 3, 5: PL 38,663); «Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti» (Sermo 52, 6, 16: PL 38,360).

CONCLUSIÓN

100. Como la teología es un servicio prestado a la Iglesia y a la sociedad, este texto, escrito por teólogos, busca servir a nuestros colegas teólogos y también a aquellos con los que los teólogos católicos entablen un diálogo. Escrito en el respeto a todos los que se interesan por la pregunta teológica, y con un profundo sentido de la alegría y de los privilegios de una vocación teológica, se esfuerza en indicar perspectivas y principios que caracterizan a la teología católica, así como en ofrecer criterios por medio de los cuales dicha teología pueda ser identificada. En resumen, se puede decir que la teología católica estudia el Misterio de Dios revelado en Cristo, y articula la experiencia de fe que tienen aquellos que participan de la vida de Dios en la comunión de la Iglesia por la gracia del Espíritu Santo, que conduce a esta hacia la verdad (Jn 16,13). Pondera la inmensidad del amor por el que el Padre entrega a su Hijo al mundo (cf. Jn 3,16), y la gloria, gracia y verdad que fueron reveladas en él para nuestra salvación (cf. Jn 1,14); y subraya la importancia de fundar la esperanza en Dios y no en las cosas creadas, una esperanza que se esfuerza por dar razones (cf. 1 Pe 3,15). En todos sus empeños, conforme al mandato de Pablo de «ser agradecidos» siempre (Col 3,15; 1 Tes 5,18), incluso en la adversidad (cf. Rom 8,31-39), es principalmente doxológica, se caracteriza por la alabanza y la acción de gracias. Considerando la obra de Dios para nuestra salvación y la naturaleza incomparable de sus logros, la gloria y alabanza son su modalidad más apropiada, tal y como san Pablo no solo enseña, sino también ejemplifica: «Al que puede hacer mucho más sin comparación de lo que pedimos o concebimos, con ese poder que actúa entre nosotros; a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús por todas las generaciones de los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20s).

Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones

PREFACIO

1. La Congregación para la Doctrina de la Fe se ocupa de las materias vinculadas a la promoción y tutela de la doctrina de la fe y la moral, y es competente, además, para el examen de otros problemas conexos con la disciplina de la fe, como los casos de pseudo-misticismo, supuestas apariciones, visiones y mensajes atribuidos a un origen sobrenatural. Cumpliendo esta delicada tarea confiada al Dicasterio, hace más de treinta años fueron preparadas las *Normae de modo procedendi in diudicandis presumptis apparitionibus ac revelationibus*. El documento, examinado por los Padres de la Sesión Plenaria de la Congregación, fue aprobado por el Siervo de Dios, Su Santidad el Papa Paulo VI el 24 de febrero de 1978 y emanado por el Dicasterio el día 25 de febrero de 1978. En aquel tiempo las *Normae* fueron enviadas y dadas a conocer a los Obispos sin que se realizase una publicación oficial, en consideración a que se dirigen principalmente a los Pastores de la Iglesia.

2. Como es sabido, con el pasar del tiempo el Documento, en más de una lengua, ha ido publicándose en algunas obras sobre la materia, pero sin la autorización previa de este Dicasterio, competente en la materia. Es necesario reconocer que los principales contenidos de estas importantes medidas normativas son hoy de dominio público. Por lo tanto, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha considerado oportuno publicar las mencionadas normas, proveyéndolas de una traducción a las principales lenguas.

3. La actualidad de la problemática sobre las experiencias ligadas a los fenómenos sobrenaturales en la vida y misión de la Iglesia también ha sido notada recientemente por la solicitud pastoral de los Obispos reunidos en la XII Asamblea Ordinaria del Sínodo de Obispos sobre la Palabra de Dios, en octubre de 2008. Tal preocupación ha sido recogida por el Santo Padre Benedicto XVI en un importante pasaje de la Exhortación Apostólica Post-sinodal *Verbum Domini*, insertándola en el horizonte global de la economía de la salvación. Me parece oportuno recordar aquí la enseñanza del Sumo Pontífice, que debe acogerse como invitación a brindar una oportuna atención a los fenómenos sobrenaturales a los cuales se refiere también la presente publicación:

«De este modo, la Iglesia expresa su conciencia de que Jesucristo es la Palabra definitiva de Dios; él es “el primero y el último” (Ap 1,17). Él ha dado su sentido definitivo a la creación y a la historia; por eso, estamos llamados a vivir el tiempo, a habitar la creación de Dios dentro de este ritmo escatológico de la Palabra; “la economía cristiana, por ser la alianza nueva y definitiva, nunca pasará; ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor (cf. 1 Tm 6,14; Tt 2,13)” (*Dei Verbum*, n. 4). En efecto, como han recordado los Padres durante el Sínodo, la “especificidad del cristianismo se manifiesta en el acontecimiento Jesucristo, culmen de la Revelación, cumplimiento de las promesas de Dios y mediador del encuentro entre el hombre y Dios. Él, ‘que nos ha revelado a Dios’ (cf. Jn 1,18), es la Palabra única y definitiva entregada a la humanidad”. (*Propositio* 4). San Juan de la Cruz ha expresado admirablemente esta verdad: “Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya, que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra... Porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado a Él todo, dándonos el todo, que es su Hijo. Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios, o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necesidad, sino haría agravio a Dios, no poniendo los ojos totalmente en Cristo, sin querer otra cosa o novedad” (*Subida al Monte Carmelo*, II, 22)».

Teniendo presente todo esto, el Santo Padre Benedicto XVI destaca:

«El Sínodo ha recomendado “ayudar a los fieles a distinguir bien la Palabra de Dios de las revelaciones privadas” (*Propositio* 47), cuya función “no es la de... ‘completar’ la Revelación definitiva de Cristo, sino la de ayudar a vivirla más plenamente en una cierta época de la historia” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 67). El valor de las revelaciones privadas es esencialmente diferente al de la única revelación pública: ésta exige nuestra fe; en ella, en efecto, a través de palabras humanas y de la mediación de la comunidad viva de la Iglesia, Dios mismo nos habla. El criterio de verdad de una revelación privada es su orientación con respecto a Cristo. Cuando nos aleja de Él, entonces no procede ciertamente del Espíritu Santo, que nos guía hacia el Evangelio y no hacia fuera. La revelación privada es una ayuda para esta fe, y se manifiesta como creíble precisamente cuando remite a la única revelación pública. Por eso, la aprobación eclesiástica de una revelación privada indica esencialmente que su mensaje no contiene nada contrario a la fe y a las buenas costumbres; es lícito hacerlo público, y los fieles pueden dar su asentimiento de forma prudente. Una revelación privada puede introducir nuevos acentos, dar lugar a nuevas formas de piedad o profundizar las antiguas. Puede tener un cierto carácter profético (cf. *1 Ts* 5,19-21) y prestar una ayuda válida para comprender y vivir mejor el Evangelio en el presente; de ahí que no se pueda descartar. Es una ayuda que se ofrece pero que no es obligatorio usarla. En cualquier caso, ha de ser un alimento de la fe, esperanza y caridad, que son para todos la vía permanente de la salvación. (Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *El mensaje de Fátima*, 26 de junio de 2000: *Ench. Vat.* 19, n 974-1021)»[1]

4. Es viva esperanza de esta Congregación que la publicación oficial de las *Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones* pueda ayudar a los Pastores de la Iglesia Católica en su empeño para la exigente tarea del discernimiento de las presuntas apariciones y revelaciones, mensajes y locuciones o, más en general, fenómenos extraordinarios o de presunto origen sobrenatural. Al mismo tiempo desea que el texto pueda ser útil a los teólogos y expertos en este ámbito de la experiencia viva de la Iglesia, que hoy reviste una cierta importancia y requiere una reflexión más profunda.

William Card. Levada
Prefecto

Ciudad del Vaticano, 14 de diciembre de 2011, memoria litúrgica de San Juan de la Cruz

[1] Exhortación Apostólica Post-sinodal *Verbum Domini* sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia, 30 de septiembre de 2010, n. 14: *AAS* 102 (2010) 695-696. Al respecto véanse también los pasajes del *Catecismo de la Iglesia Católica* dedicados al tema (cfr nn. 66-67).

**NORMAS SOBRE EL MODO DE PROCEDER
EN EL DISCERNIMIENTO
DE PRESUNTAS APARICIONES Y REVELACIONES**

NOTA PREVIA

Origen y carácter de estas Normas

Durante la Congregación Plenaria Anual del mes de noviembre de 1974, los Padres de esta Sagrada Congregación examinaron los problemas relativos a presuntas apariciones y a las revelaciones con las

que frecuentemente están ligadas, llegando a las siguientes conclusiones:

1. Hoy más que en épocas anteriores, debido a los medios de comunicación (*mass media*), las noticias de tales apariciones se difunden rápidamente entre los fieles y, además, la facilidad de viajar de un lugar a otro favorece que las peregrinaciones sean más frecuentes, de modo que la Autoridad eclesiástica se ve obligada a discernir con prontitud sobre la materia.

2. Por otra parte, la mentalidad actual y las exigencias de una investigación científicamente crítica hacen más difícil o casi imposible emitir con la debida rapidez aquel juicio con el que en el pasado se concluían las investigaciones sobre estas cuestiones (*constat de supernaturalitate, non constat de supernaturalitate*: consta el origen sobrenatural, no consta el origen sobrenatural) y que ofrecía a los ordinarios la posibilidad de permitir o de prohibir el culto público u otras formas de devoción entre los fieles.

Por las causas mencionadas, para que la devoción suscitada entre los fieles por hechos de este género pueda manifestarse de modo que quede a salvo la plena comunión con la Iglesia y se produzcan los frutos gracias a los cuales la misma Iglesia pueda discernir más tarde la verdadera naturaleza de los hechos, los Padres estimaron que debe ser seguida en esta materia la praxis que se expone a continuación.

Cuando se tenga la certeza de los hechos relativos a una presunta aparición o revelación, le corresponde por oficio a la Autoridad eclesiástica:

- a) En primer lugar juzgar sobre el hecho según los criterios positivos y negativos (cf. *infra*, n. 1).
- b) Después, en caso de que este examen haya resultado favorable, permitir algunas manifestaciones públicas de culto o devoción y seguir vigilándolas con toda prudencia (lo cual equivale a la fórmula "por el momento nada obsta": *pro nunc nihil obstare*).
- c) Finalmente, a la luz del tiempo transcurrido y de la experiencia adquirida, si fuera el caso, emitir un juicio sobre la verdad y sobre el carácter sobrenatural del hecho (especialmente en consideración de la abundancia de los frutos espirituales provenientes de la nueva devoción).

I. Criterios para juzgar, al menos con probabilidad, el carácter de presuntas apariciones o revelaciones

A) Criterios positivos

- a) La certeza moral o, al menos, una gran probabilidad acerca de la existencia del hecho, adquirida gracias a una investigación rigurosa.
- b) Circunstancias particulares relacionadas con la existencia y la naturaleza del hecho, es decir:
 1. Cualidades personales del sujeto o de los sujetos (principalmente equilibrio psíquico, honestidad y rectitud de vida, sinceridad y docilidad habitual hacia la Autoridad eclesiástica, capacidad para retornar a un régimen normal de vida de fe, etc.).
 2. Por lo que se refiere a la revelación, doctrina teológica y espiritual verdadera y libre de error.
 3. Sana devoción y frutos espirituales abundantes y constantes (por ejemplo: espíritu de oración, conversiones, testimonios de caridad, etc.).

B) Criterios negativos

- a) Error manifiesto acerca del hecho.

b) Errores doctrinales que se atribuyen al mismo Dios o a la Santísima Virgen María o a algún santo, teniendo en cuenta, sin embargo, la posibilidad de que el sujeto haya añadido —aun de modo inconsciente— elementos meramente humanos e incluso algún error de orden natural a una verdadera revelación sobrenatural. (cfr. San Ignacio, *Ejercicios*. n. 336).

c) Afán evidente de lucro vinculado estrechamente al mismo hecho.

d) Actos gravemente inmorales cometidos por el sujeto o sus seguidores durante el hecho o con ocasión del mismo.

e) Enfermedades psíquicas o tendencias psicopáticas presentes en el sujeto que hayan influido ciertamente en el presunto hecho sobrenatural, psicosis o histeria colectiva, u otras cosas de este género.

Debe notarse que estos criterios, tanto positivos como negativos, son indicativos y no taxativos, y deben ser empleados cumulativamente, es decir, con cierta convergencia recíproca.

II. Sobre el modo de conducirse de la autoridad eclesiástica competente

1. Con ocasión de un presunto hecho sobrenatural que espontáneamente algún tipo de culto o devoción entre los fieles, incumbe a la Autoridad eclesiástica competente el grave deber de informarse sin dilación y de vigilar con diligencia.

2. La Autoridad eclesiástica competente, si nada lo impide teniendo en cuenta los criterios mencionados anteriormente, puede intervenir para permitir o promover algunas formas de culto o devoción cuando los fieles lo soliciten legítimamente (encontrándose, por tanto, en comunión con los Pastores y no movidos por un espíritu sectario). Sin embargo hay que velar para que esta forma de proceder no se interprete como aprobación del carácter sobrenatural del hecho por parte de la Iglesia. (cf. *Nota previa*, c).

3. En razón de su oficio doctrinal y pastoral, la Autoridad competente puede intervenir *motu proprio* e incluso debe hacerlo en circunstancias graves, por ejemplo: para corregir o prevenir abusos en el ejercicio del culto y de la devoción, para condenar doctrinas erróneas, para evitar el peligro de misticismo falso o inconveniente, etc.

4. En los casos dudosos que no amenacen en modo alguno el bien de la Iglesia, la Autoridad eclesiástica competente debe abstenerse de todo juicio y actuación directa (porque puede suceder que, pasado un tiempo, se olvide el hecho presuntamente sobrenatural); sin embargo no deje de vigilar para que, si fuera necesario, se pueda intervenir pronto y prudentemente.

III. Sobre la autoridad competente para intervenir

1. El deber de vigilar o intervenir compete en primer lugar al Ordinario del lugar.

2. La Conferencia Episcopal regional o nacional puede intervenir en los siguientes casos:

a) Cuando el Ordinario del lugar, después de haber realizado lo que le compete, recurre a ella para discernir con mayor seguridad sobre la cuestión.

b) Cuando la cuestión ha trascendido ya al ámbito nacional o regional, contando siempre con el consenso del Ordinario del lugar.

3. La Sede Apostólica puede intervenir a petición del mismo Ordinario o de un grupo cualificado de fieles, o también directamente, en razón de la jurisdicción universal del Sumo Pontífice (cf. *infra*, IV).

IV. Sobre la intervención de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe

1. a) La intervención de la Sagrada Congregación puede ser solicitada por el Ordinario, después de haber llevado a cabo cuanto le corresponde, o por un grupo cualificado de fieles. En este segundo caso debe evitarse que el recurso a la Sagrada Congregación se realice por razones sospechosas, por ejemplo: para forzar al Ordinario a que cambie sus legítimas decisiones, confirmar algún grupo sectario, etc.

b) Corresponde a la Sagrada Congregación intervenir *motu proprio* en los casos más graves, sobre todo si la cuestión afecta a una parte notable de la Iglesia, habiendo consultado siempre al Ordinario y, si el caso lo requiriese, habiendo consultado también a la Conferencia episcopal.

2. Corresponde a la Sagrada Congregación juzgar la actuación del Ordinario y aprobarla o disponer, cuando sea posible y conveniente, un nuevo examen de la cuestión, distinto del estudio llevado a cabo por el Ordinario. Dicho examen puede ser llevado a cabo por ella misma o por una comisión especial.

Las presentes normas fueron examinadas en la Congregación Plenaria de esta Sagrada Congregación y aprobadas por el Sumo Pontífice PP. Paulo VI, el día 24 de febrero de 1978.

Roma, palacio de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 25 de febrero de 1978.

Franjo Card. Šeper
Prefecto

+Fr. Jérôme Hamer, o. p.
Secretario

Decreto con el que se erige el Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro[*]

La ley suprema de la Iglesia es la salvación de las almas. Así, a lo largo de la historia, la Iglesia siempre ha encontrado los instrumentos pastorales y jurídicos para procurar el bien de los fieles.

Con la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, promulgada el 4 de noviembre de 2009, el Santo Padre, Papa Benedicto XVI, deliberó la institución de Ordinariatos personales a través de los cuales los fieles anglicanos pueden entrar, también corporativamente, en plena comunión con la Iglesia católica[1]. En esa misma fecha, la Congregación para la doctrina de la fe publicó las *Normas complementarias* en relación con tales Ordinariatos[2].

De acuerdo con lo establecido en el Art. 1 § 1 y § 2 de la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, habiendo recibido peticiones de un número considerable de fieles anglicanos, y habiendo consultado con la Conferencia de obispos católicos de Estados Unidos, la Congregación para la doctrina de la fe

erige

el Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro en el territorio de la Conferencia episcopal de Estados Unidos.

1. El Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro *ipso iure* posee personalidad jurídica y es jurídicamente equivalente a una diócesis[3]. Incluye a aquellos fieles, de toda clase y condición de vida, que, habiendo pertenecido originariamente a la Comunión anglicana, ahora están en plena comunión con la Iglesia católica, o han recibido los Sacramentos de iniciación en la jurisdicción del Ordinariato mismo[4], o han sido acogidos en ella por ser miembros de una familia perteneciente al Ordinariato[5].

Los fieles del Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro son encomendados a la solicitud pastoral del Ordinario personal, que, una vez nombrado por el Romano Pontífice[6], posee todas las facultades, y tiene todas las obligaciones especificadas en la Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus* y en las *Normas complementarias*[7] así como en aquellas materias determinadas sucesivamente por la Congregación para la doctrina de la fe, a petición tanto del Ordinario, habiendo oído al Consejo de gobierno del Ordinariato, como de la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos.

Los fieles anglicanos que desean ser recibidos en la plena comunión con la Iglesia católica a través del Ordinariato deben manifestar este deseo por escrito[8]. Para estos fieles debe elaborarse un programa de formación catequética, de duración adecuada, y con contenidos establecidos por el Ordinario, de acuerdo con la Congregación para la doctrina de la fe, de forma que los fieles puedan adherirse plenamente al contenido doctrinal del *Catecismo de la Iglesia católica*[9] y, por consiguiente, hacer la profesión de fe.

Para los candidatos a la ordenación, que anteriormente eran ministros de la Comunión anglicana, debe elaborarse un programa específico de formación teológica, así como de preparación espiritual y pastoral, antes de la ordenación en la Iglesia católica, según lo que establezca el Ordinario de acuerdo con la Congregación para la doctrina de la fe y consultando con la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos.

Para que un clérigo no incardinado en el Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro pueda administrar un matrimonio entre fieles pertenecientes al Ordinariato, debe recibir la facultad del Ordinario o del pastor de la parroquia personal a la que pertenecen los fieles[10].

El Ordinario es miembro de derecho de la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos con voto deliberativo en los casos en que lo requiera la ley[11].

Un clérigo, proveniente de la Comunión anglicana, que ya haya sido ordenado en la Iglesia católica e incardinado en una diócesis, puede ser incardinado en el Ordinariato a tenor de la norma del canon 267 del Código de derecho canónico.

Mientras el Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro no haya instituido su propio tribunal, las causas judiciales de sus fieles se deben llevar al tribunal de la diócesis en la que tenga su domicilio una de las partes, tomando en cuenta, en cualquier caso, los diferentes títulos de competencia establecidos en los cánones 1408-1414 y 1673 del Código de derecho canónico[12].

Los fieles del Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro que est n, temporal o permanentemente, fuera del territorio de la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos, aunque siguen siendo miembros del Ordinariato, est n vinculados al derecho universal y a las leyes particulares del territorio en el que residen[13].

2. Si un miembro de los fieles se traslada de modo permanente a un territorio en donde se ha erigido otro Ordinariato personal, puede, a petición suya, ser recibido en él. El nuevo Ordinario tiene la obligación de informar de la recepción al Ordinariato personal originario. Si un fiel desea abandonar el Ordinariato, debe dar a conocer esta decisión a su propio Ordinario. Así se convierte automáticamente en miembro de la diócesis donde reside. En este caso, el Ordinario garantizará que el obispo diocesano sea informado.

3. El Ordinario, teniendo en cuenta la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* y el *Programa de formación sacerdotal* de la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos, debe elaborar un *Programa de formación sacerdotal* para los seminaristas del Ordinariato, que debe ser aprobado por la Sede apostólica[14].

El Ordinario garantizará que se redacten los Estatutos del Consejo de gobierno y del Consejo pastoral que est n sujetos a su aprobación[15].

La sede de la iglesia principal del Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro será la iglesia de Nuestra Señora de Walsingham, en Houston, Texas. La sede del Ordinariato, en la que se tendrá el registro al que se hace referencia en el Art. 5   1 de las *Normas complementarias*, será establecida por el Ordinario, de acuerdo con la Congregación para la doctrina de la fe y consultando con la Conferencia de los obispos católicos de Estados Unidos.

4. Patrona del Ordinariato personal de la Cátedra de San Pedro es la Santísima Virgen María con el título de Nuestra Señora de Walsingham.

No obstante cualquier disposición contraria.

Roma, de la Congregación para la doctrina de la fe, 1 de enero de 2012, solemnidad de María, Madre de Dios.

Cardenal William Levada
Prefecto

Arzobispo Luis F. Ladaria, S.I.
Secretario

Notas

[*] *L'Osservatore Romano*. Edición en lengua española, 8 de enero de 2012, p. 11

[1] Cf. AAS 101 (2009) 985-990.

- [2] Cf. *L'Osservatore Romano* (9-10 de noviembre de 2009), p. 7. Edición semanal en lengua española, 13 de noviembre de 2009, p. 6.
- [3] Cf. can. 372 § 2 *CIC*; Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. I § 4.
- [4] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. I § 4.
- [5] Cf. *Normas complementarias*, Art. 5 § 1.
- [6] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. IV; *Normas complementarias*, Art. 4 § 1.
- [7] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. VI § 4; *Normas complementarias*, Art. 5 § 2; Art. 9.
- [8] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. IX.
- [9] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. I § 5.
- [10] Cf. cann. 1110-1111 *CIC*.
- [11] Cf. *Normas complementarias*, Art. 2 § 2.
- [12] Cf. Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. XII.
- [13] Cf. can. 13 § 3 *CIC*.
- [14] Cf. *Normas complementarias*, Art. 10 § 3; ver también Constitución apostólica *Anglicanorum coetibus*, Art. VI § 2.
- [15] Cf. *Normas complementarias* Art. 12 § 1; Art. 13 § 2.

Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe

Introducción

Con la Carta apostólica *Porta fidei*, del 11 de octubre de 2011, el Santo Padre Benedicto XVI ha proclamado un *Año de la fe*, que comenzará el 11 de octubre de 2012, en el quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, y concluirá el 24 de noviembre de 2013, Solemnidad de Nuestro Señor Jesucristo, Rey del Universo.

Ese año será una ocasión propicia para que todos los fieles comprendan con mayor profundidad que el fundamento de la fe cristiana es «el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»[1]. Fundada en el encuentro con Jesucristo resucitado, la fe podrá ser redescubierta integralmente y en todo su esplendor. «También en nuestros días la fe es un don que hay que volver a descubrir, cultivar y testimoniar. Que en esta celebración del Bautismo el Señor nos conceda a todos la gracia de vivir la belleza y la alegría de ser cristianos»[2].

El comienzo del *Año de la fe* coincide con el recuerdo agradecido de dos grandes eventos que han marcado el rostro de la Iglesia de nuestros días: los cincuenta años pasados desde la apertura del Concilio Vaticano II por voluntad del Beato Juan XXIII (1 de octubre de 1962) y los veinte años desde la promulgación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, legado a la Iglesia por el Beato Juan Pablo II (11 de octubre de 1992).

Según las palabras del Papa Juan XXIII, el Concilio ha querido «transmitir pura e íntegra, la doctrina, sin atenuaciones ni deformaciones» comprometiéndose a que «esta doctrina, cierta e inmutable, que debe ser fielmente respetada, sea profundizada y presentada de manera que corresponda a las exigencias de nuestro tiempo»[3]. En este sentido, continúa siendo de crucial importancia la afirmación inicial de la Constitución dogmática *Lumen gentium*: «Cristo es la luz de los pueblos. Por ello este sacrosanto Sínodo, reunido en el Espíritu Santo, desea ardientemente iluminar a todos los hombres, anunciando el Evangelio a toda criatura (cf. *Mc* 16,15) con la claridad de Cristo, que resplandece sobre la faz de la Iglesia»[4]. Desde la luz de Cristo que purifica, ilumina y santifica en la celebración de la sagrada liturgia (cf. Constitución *Sacrosanctum Concilium*), y con su palabra divina (cf. Constitución dogmática *Dei Verbum*) el Concilio ha querido ahondar en la naturaleza íntima de la Iglesia (cf. Constitución dogmática *Lumen gentium*) y su relación con el mundo contemporáneo (cf. Constitución pastoral *Gaudium et Spes*). Alrededor de sus cuatro Constituciones, verdaderos pilares del Concilio, se agrupan las Declaraciones y Decretos, que abordan algunos de los principales desafíos de nuestro tiempo.

Después del Concilio, la Iglesia ha trabajado para que sus ricas enseñanzas sean recibidas y aplicadas en continuidad con toda la Tradición y bajo la guía segura del Magisterio. Para facilitar la correcta recepción del Concilio, los Sumos Pontífices han convocado reiteradamente el Sínodo de los Obispos[5], instituido por el Siervo de Dios Pablo VI en 1965, proponiendo a la Iglesia directrices claras a través de las diversas Exhortaciones apostólicas post-sinodales. La próxima Asamblea General del Sínodo de los Obispos, en octubre de 2012, tendrá como tema: *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*.

Desde el comienzo de su pontificado, el Papa Benedicto XVI se ha comprometido firmemente en procurar una correcta comprensión del Concilio, rechazando como errónea la llamada «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura», y promoviendo la que él mismo ha llamado «hermenéutica de la reforma», de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino»[6].

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, colocándose en esta línea, por un lado se presenta como un «auténtico fruto del Concilio Vaticano II»[7], y por otro intenta favorecer su acogida. El Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985, convocado con ocasión del vigésimo aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II y para hacer un balance de su recepción, sugirió la preparación de este *Catecismo* para ofrecer al pueblo de Dios un compendio de toda la doctrina católica y un texto de referencia segura para los catecismos locales. El Papa Juan Pablo II aceptó esta propuesta como un deseo de «responder plenamente a una necesidad real de la Iglesia universal y las Iglesias particulares»[8]. Redactado en colaboración con todo el episcopado de la Iglesia Católica, este *Catecismo* «manifiesta de verdad una cierta 'sinfonía' de la fe».[9]

El *Catecismo* presenta «lo nuevo y lo viejo (cf. *Mt* 13, 52), dado que la fe es siempre la misma y, a la vez, es fuente de luces siempre nuevas. Para responder a esa doble exigencia, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, por una parte, toma la estructura “antigua”, tradicional, ya utilizada por el catecismo de san Pío V, articulando el contenido en cuatro partes: Credo; Sagrada Liturgia, con los sacramentos en primer lugar; *el obrar cristiano*, expuesto a partir del Decálogo; y, por último, *la oración cristiana*. Con todo, al mismo tiempo, el contenido se expresa a menudo de un modo “nuevo”, para responder a los interrogantes de nuestra época»[10]. Este *Catecismo* es «un instrumento válido y legítimo al servicio de la comunión eclesial, y una regla segura para la enseñanza de la fe»[11]. Allí se hallan «los contenidos fundamentales de la fe, sintetizados sistemática y orgánicamente. En efecto, en él se pone de manifiesto la riqueza de la enseñanza que la Iglesia ha recibido, custodiado y ofrecido en sus dos mil años de historia. Desde la Sagrada Escritura a los Padres de la Iglesia, de los Maestros de teología a los Santos de todos los siglos, el *Catecismo* ofrece una memoria permanente de los diferentes modos en que la Iglesia ha meditado sobre la fe y ha progresado en la doctrina, para dar certeza a los creyentes en su vida de fe»[12].

El *Año de la fe* desea contribuir a una renovada conversión al Señor Jesús y al redescubrimiento de la fe, de modo que todos los miembros de la Iglesia sean para el mundo actual testigos gozosos y convincentes del Señor resucitado, capaces de señalar la “puerta de la fe” a tantos que están en búsqueda de la verdad. Esta “puerta” abre los ojos del hombre para ver a Jesucristo presente entre nosotros «todos los días hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 20). Él nos enseña cómo «el arte del vivir» se aprende «en una relación intensa con él»[13]. «Con su amor, Jesucristo atrae hacia sí a los hombres de cada generación: en todo tiempo, convoca a la Iglesia y le confía el anuncio del Evangelio, con un mandato que es siempre nuevo. Por eso, también hoy es necesario un compromiso eclesial más convencido en favor de una nueva evangelización para redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe».[14]

Por encargo del Papa Benedicto XVI[15], la Congregación para la Doctrina de la Fe, de acuerdo con los Dicasterios competentes de la Santa Sede y con la contribución de la *Comisión para la preparación del Año de la fe*[16], ha escrito esta Nota con indicaciones para vivir este tiempo de gracia, las cuales no excluyen otras propuestas que el Espíritu Santo quiera suscitar entre los pastores y fieles de distintas partes del mundo.

Indicaciones

«Sé en quien he puesto mi confianza» (2 *Tm* 1, 12): estas palabras de San Pablo nos ayudan a comprender que la fe «es ante todo una *adhesión personal del hombre a Dios*; es al mismo tiempo e inseparablemente *el asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado*»[17]. La fe como confianza personal en el Señor y la fe que profesamos en el Credo son inseparables, se evocan y exigen mutuamente. Hay un fuerte vínculo entre la fe vivida y sus contenidos: la fe de los testigos y confesores es también la fe de los apóstoles y doctores de la Iglesia.

En este sentido, las siguientes indicaciones para el *Año de la fe* tienen el objetivo de favorecer el encuentro con Cristo a través de testigos auténticos de la fe y aumentar el conocimiento de sus contenidos. Se trata de propuestas que tienen la intención de solicitar una respuesta eclesial ante la invitación del Santo Padre, para vivir en plenitud este año como un especial «tiempo de gracia»[18]. El redescubrimiento gozoso de la fe también ayudará a consolidar la unidad y la comunión entre las distintas realidades que conforman la gran familia de la Iglesia.

I. En el ámbito de Iglesia universal

1. El principal evento al comienzo del *Año de la fe* será la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada por el Papa Benedicto XVI para el mes de octubre de 2012 y dedicada al tema de *La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Durante el Sínodo, el 11 de octubre de 2012 tendrá lugar una solemne celebración para dar inicio al *Año de la fe*, en recuerdo del quincuagésimo aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II.

2. En el *Año de la fe* hay que alentar las peregrinaciones de los fieles a la Sede de Pedro, para profesar la fe en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, uniéndose a aquél que hoy está llamado a confirmar en la fe a sus hermanos (cf. *Lc 22, 32*). Será importante también fomentar las peregrinaciones a Tierra Santa, el lugar que tuvo la primicia de conocer a Jesús, el Salvador, y a María, su madre.

3. Durante este año será útil invitar a los fieles a dirigirse, con particular devoción a María, imagen de la Iglesia, que «reúne en sí y refleja en cierto modo las supremas verdades de la fe»[19]. Por lo tanto, se debería alentar toda iniciativa que ayude a los fieles a reconocer el papel especial de María en el misterio de la salvación, a amarla filialmente y a imitar su fe y virtud. Para ello será muy conveniente organizar peregrinaciones, celebraciones y reuniones en los principales Santuarios.

4. La próxima Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro, en julio de 2013, ofrecerá a los jóvenes una ocasión privilegiada para experimentar el gozo que proviene de la fe en el Señor Jesús y de la comunión con el Santo Padre, en la gran familia de la Iglesia.

5. Al respecto, sería conveniente la realización de simposios, congresos y reuniones de gran escala, incluso a nivel internacional, que favorezcan la comunicación de auténticos testimonios de la fe y el conocimiento de los contenidos de la doctrina de la Iglesia Católica. Demostrando que también hoy la Palabra de Dios sigue creciendo y diseminándose, es importante que se dé testimonio de que en Jesucristo «encuentra su cumplimiento todo afán y todo anhelo del corazón humano»[20] y que la fe «se convierte en un nuevo criterio de pensamiento y de acción que cambia toda la vida del hombre»[21]. Algunos congresos serán especialmente dedicados al redescubrimiento de las enseñanzas del Concilio Vaticano II.

6. El *Año de la fe* ofrecerá a todos los creyentes una buena oportunidad para profundizar en el conocimiento de los principales documentos del *Concilio Vaticano II* y el estudio del *Catecismo de la Iglesia Católica*. Esto vale particularmente para los candidatos al sacerdocio, en especial durante el año propedéutico o los primeros años de estudios teológicos, para los novicios y novicias de los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, así como para aquellos que se preparan a entrar en una Asociación o Movimiento eclesial.

7. Este año será una ocasión propicia para acoger con mayor atención las homilias, catequesis, discursos y otras intervenciones del Santo Padre. Los pastores, personas consagradas y fieles laicos serán invitados a un renovado compromiso de adhesión eficaz y cordial a la enseñanza del Sucesor de Pedro.

8. Durante el *Año de la fe*, en colaboración con el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, se esperan iniciativas ecuménicas dirigidas a invocar de Dios y favorecer «la restauración de la unidad entre todos los cristianos», que «es uno de los fines principales que se ha propuesto el Sacrosanto Concilio Vaticano II»[22]. En particular, tendrá lugar una solemne celebración ecuménica para reafirmar la fe en Cristo de todos los bautizados.

9. En el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización será establecida una *secretaría* especial para coordinar las diversas iniciativas sobre el *Año de la fe* promovidas por los distintos Dicasterios de la Santa Sede o que de todos modos sean relevantes para la Iglesia universal. Será conveniente que con tiempo se informe a esta *secretaría* sobre los principales eventos que se organicen y también podrá sugerir iniciativas apropiadas. La *secretaría* abrirá un sitio especial en Internet, para proporcionar información útil para vivir de manera efectiva el *Año de la fe*.

10. Al final de este año, en la Solemnidad de Nuestro Señor Jesucristo, Rey del Universo, tendrá lugar una Eucaristía celebrada por el Santo Padre, en el que se renovará solemnemente la profesión de fe.

II. En el ámbito de las Conferencias Episcopales[23]

1. Las Conferencias Episcopales podrán dedicar una jornada de estudio al tema de la fe, de su testimonio personal y de su transmisión a las nuevas generaciones, de acuerdo con la misión específica de los Obispos como maestros y «pregoneros de la fe»[24].

2. Será útil favorecer la reedición de los Documentos del *Concilio Vaticano II*, del *Catecismo de la Iglesia Católica* y de su *Compendio*, en ediciones económicas y de bolsillo, y su más amplia difusión con el uso de medios electrónicos y modernas tecnologías.

3. Se espera que se renueve el esfuerzo para traducir los documentos del *Concilio Vaticano II* y del *Catecismo de la Iglesia Católica* a los idiomas que aún no cuentan con traducción propia. Hay que alentar iniciativas de apoyo caritativo a las traducciones a las lenguas locales de los territorios de misión cuyas Iglesias particulares no puede sostener tales gastos. Esto podrá llevar a cabo bajo la dirección de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

4. Los pastores, aprovechando los nuevos lenguajes de la comunicación, se esfuercen por promover transmisiones televisivas o radiofónicas, películas y publicaciones, incluso a nivel popular, accesibles a un público amplio, sobre el tema de la fe, sus principios y contenidos, así como la importancia eclesial del Concilio Vaticano II.

5. Los santos y beatos son los auténticos testigos de la fe[25]. Por lo tanto, será conveniente que las Conferencias Episcopales se esfuercen por dar a conocer los santos de su territorio, usando incluso los medios modernos de comunicación social.

6. El mundo contemporáneo es sensible a la relación entre fe y arte. En este sentido, se recomienda a las Conferencias Episcopales que, para enriquecimiento de la catequesis y una eventual colaboración ecuménica, se fomente el aprecio por el patrimonio artístico que se encuentra en lugares confiados a su cuidado pastoral.

7. Se invita a los docentes de los Centros de estudios teológicos, Seminarios y Universidades católicas a verificar la relevancia que, en su enseñanza, tienen los contenidos del *Catecismo de la Iglesia Católica* y las implicaciones que se derivan para sus respectivas disciplinas.

8. Será útil preparar con la ayuda de teólogos y escritores de renombre, subsidios divulgativos de carácter apologético (cf. *1 Pe 3, 15*), para que los fieles puedan responder mejor a las preguntas que surgen en los distintos contextos culturales. Se trata de los desafíos de las sectas, los problemas asociados con el secularismo y el relativismo, y de los «interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que, sobre todo hoy, reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos»[26], así como de otras dificultades específicas.

9. Sería deseable revisar los catecismos locales y los subsidios catequísticos en uso en las Iglesias particulares, para asegurar su plena conformidad con el *Catecismo de la Iglesia Católica*[27]. En el caso de que algunos catecismos o subsidios para la catequesis no estén en completa sintonía con el *Catecismo* o que padezcan lagunas, será oportuno comenzar la elaboración de nuevos catecismos, sirviéndose del ejemplo y la ayuda de otras Conferencias Episcopales que ya lo hayan hecho.

10. En colaboración con la Congregación para la Educación Católica, competente en materia, será oportuno verificar que los contenidos del *Catecismo de la Iglesia Católica* estén presentes en la *Ratio* de la formación de los futuros sacerdotes y en el currículo de sus estudios teológicos.

III. En el ámbito diocesano

1. Se auspicia una celebración de apertura del *Año de la fe* y de su solemne conclusión en el ámbito de cada Iglesia particular, para «confesar la fe en el Señor Resucitado en nuestras catedrales e iglesias de todo el mundo»[28].
2. Será oportuno organizar en cada diócesis una jornada sobre el *Catecismo de la Iglesia Católica*, invitando a tomar parte en ella sobre todo a sacerdotes, personas consagradas y catequistas. En esta ocasión, por ejemplo, las eparquías católicas orientales podrán tener un encuentro con los sacerdotes para dar testimonio de su específica sensibilidad y tradición litúrgicas en la única fe en Cristo; así, las Iglesias particulares jóvenes de las tierras de misión podrán ser invitadas a ofrecer un testimonio renovado de la alegría de la fe que las distingue.
3. Cada obispo podrá dedicar una Carta pastoral al tema de la fe, recordando la importancia del *Concilio Vaticano II* y el *Catecismo de la Iglesia Católica*, teniendo en cuenta las circunstancias específicas de la porción de fieles a él confiada.
4. Se espera que en cada Diócesis, bajo la responsabilidad del obispo, se organicen eventos catequísticos para jóvenes y para quienes buscan encontrar el sentido de la vida, con el fin de descubrir la belleza de la fe de la Iglesia, aprovechando la oportunidad de reunirse con sus testigos más reconocidos.
5. Será oportuno verificar la recepción del Concilio Vaticano II y del *Catecismo de la Iglesia Católica* en la vida y misión de cada Iglesia particular, especialmente en el ámbito catequístico. En tal sentido, se espera un renovado compromiso de parte de los departamentos de catequesis de las diócesis, que sostenidos por las comisiones para la catequesis de las Conferencias Episcopales, tienen en deber de ocuparse de la formación de los catequistas en lo relativo a los contenidos de la fe.
6. La formación permanente del clero podrá concentrarse, particularmente en este Año de la fe, en los documentos del Concilio Vaticano II y el *Catecismo de la Iglesia Católica*, tratando, por ejemplo, temas como “el anuncio de Cristo resucitado”, “la Iglesia sacramento de salvación”, “la misión evangelizadora en el mundo de hoy”, “fe e incredulidad”, “fe, ecumenismo y diálogo interreligioso”, “fe y vida eterna”, “hermenéutica de la reforma en la continuidad” y “el *Catecismo* en la atención pastoral ordinaria”.
7. Se invita a los Obispos a organizar celebraciones penitenciales, particularmente durante la cuaresma, en las cuales se ponga un énfasis especial en pedir perdón a Dios por los pecados contra la fe. Este año será también un tiempo favorable para acercarse con mayor fe y frecuencia al sacramento de la Penitencia.
8. Se espera la participación del mundo académico y de la cultura en un diálogo renovado y creativo entre fe y razón, a través de simposios, congresos y jornadas de estudio, especialmente en las universidades católicas, que muestren «cómo entre la fe y la verdadera ciencia no puede haber conflicto alguno, porque ambas, aunque por caminos distintos, tienden a la verdad»[29].
9. Será importante promover encuentros con personas que «aun no reconociendo en ellos el don de la fe, buscan con sinceridad el sentido último y la verdad definitiva de su existencia y del mundo»[30], inspirándose también en los diálogos del *Patio de los Gentiles*, iniciados bajo la guía del Consejo Pontificio de la Cultura.
10. El *Año de la fe* será una ocasión para dar mayor atención a las escuelas católicas, lugares privilegiados para ofrecer a los alumnos un testimonio vivo del Señor, y cultivar la fe con una oportuna referencia al uso de buenos instrumentos catequísticos, como por ejemplo el *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica* o el *Youcat*.

IV. En el ámbito de las parroquias / comunidades / asociaciones / movimientos

1. En preparación al *Año de la fe*, todos los fieles están invitados a leer y meditar la Carta apostólica *Porta fidei* del Santo Padre Benedicto XVI.

2. El *Año de la fe* «será también una ocasión propicia para intensificar la *celebración* de la fe en la liturgia, y de modo particular en la Eucaristía»[31]. En la Eucaristía, misterio de la fe y fuente de la nueva evangelización, la fe de la Iglesia es proclamada, celebrada y fortalecida. Todos los fieles están invitados a participar de ella en forma consciente, activa y fructuosa, para ser auténticos testigos del Señor.

3. Los sacerdotes podrán dedicar mayor atención al estudio de los documentos del *Concilio Vaticano II* y del *Catecismo de la Iglesia Católica*, recogiendo sus frutos para la pastoral parroquial –catequesis, predicación, preparación a los sacramentos, etc.– y proponiendo ciclos de homilias sobre la fe o algunos de sus aspectos específicos, como por ejemplo, “el encuentro con Cristo”, “los contenidos fundamentales del Credo” y “la fe y la Iglesia”[32].

4. Los catequistas podrán apelar aún más a la riqueza doctrinal del *Catecismo de la Iglesia Católica* y, bajo la responsabilidad de los respectivos párrocos, guiar grupos de fieles en la lectura y la profundización común de este valioso instrumento, con la finalidad de crear pequeñas comunidades de fe y testimonio del Señor Jesús.

5. Se espera por parte de las parroquias un renovado compromiso en la difusión y distribución del *Catecismo de la Iglesia Católica* y de otros subsidios aptos para las familias, auténticas iglesias domésticas y lugares primarios de la transmisión de la fe. El contexto de tal difusión podría ser, por ejemplo, las bendiciones de las casas, el bautismo de adultos, las confirmaciones y los matrimonios. Esto contribuirá a confesar y profundizar la doctrina católica «en nuestras casas y con nuestras familias, para que cada uno sienta con fuerza la exigencia de conocer y transmitir mejor a las generaciones futuras la fe de siempre»[33].

6. Será conveniente promover misiones populares y otras iniciativas en las parroquias y en los lugares de trabajo, para ayudar a los fieles a redescubrir el don de la fe bautismal y la responsabilidad de su testimonio, conscientes de que la vocación cristiana «por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado»[34].

7. En este tiempo, los miembros de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólica son llamados a comprometerse en la nueva evangelización mediante el aporte de sus propios carismas, con una renovada adhesión al Señor Jesús, fieles al Santo Padre y a la sana doctrina.

8. Las comunidades contemplativas durante el *Año de la fe* dedicarán una particular atención a la oración por la renovación de la fe en el Pueblo de Dios y por un nuevo impulso en su transmisión a las jóvenes generaciones.

9. Las Asociaciones y los Movimientos eclesiales están invitados a hacerse promotores de iniciativas específicas que, mediante la contribución del propio carisma y en colaboración con los pastores locales, se incorporen al gran evento del *Año de la fe*. Las nuevas Comunidades y Movimientos eclesiales, en modo creativo y generoso, encontrarán los medios más eficaces para ofrecer su testimonio de fe al servicio de la Iglesia.

10. Todos los fieles, llamados a reavivar el don de la fe, tratarán de comunicar su propia experiencia de fe y caridad[35], dialogando con sus hermanos y hermanas, incluso de otras confesiones cristianas, sin dejar de lado a los creyentes de otras religiones y a los que no creen o son indiferentes. Así se espera que todo el pueblo cristiano comience una especie de misión entre las personas con quienes viven y trabajan, conscientes de haber «recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos»[36]

Conclusión

La fe «es compañera de vida que nos permite distinguir con ojos siempre nuevos las maravillas que Dios hace por nosotros. Tratando de percibir los signos de los tiempos en la historia actual, nos compromete a cada uno a convertirnos en un signo vivo de la presencia de Cristo resucitado en el mundo»[37]. La fe es un acto personal y comunitario: es un don de Dios, para vivirlo en la gran comunión de la Iglesia y

comunicarlo al mundo. Cada iniciativa del *Año de la fe* busca favorecer el gozoso redescubrimiento y el renovado testimonio de la fe. La indicaciones aquí ofrecidas tienen el objetivo de invitar a todos los miembros de la Iglesia a comprometerse para que este año sea una ocasión privilegiada para compartir lo más valioso que tiene el cristiano: Jesucristo, Redentor del hombre, Rey del Universo, «iniciador y consumidor de nuestra fe» (*Heb 12, 2*).

Dado en Roma, en la Sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el 6 de enero de 2012, Solemnidad de la Epifanía del Señor.

William Cardenal Levada
Prefecto

X Luis Ladaria F., S.I.
Arzobispo titular de Thibica
Secretario

[1] Benedicto XVI, Carta Encíclica, *Deus caritas est*, 25 de diciembre de 2005, n. 1.

[2] Idem., *Homilía en la Fiesta del Bautismo del Señor*, 10 de enero de 2010.

[3] Juan XXIII, *Discurso durante la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, 11 de octubre de 1962.

[4] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n.1.

[5] Las Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos han tratado los siguientes temas: *La preservación y el fortalecimiento de la fe católica, su integridad, vigor, desarrollo, coherencia doctrinal e histórica* (1967); *El sacerdocio ministerial y la justicia en el mundo* (1971); *La evangelización en el mundo moderno* (1974); *La catequesis en nuestro tiempo* (1977); *La familia cristiana* (1980); *La penitencia y la reconciliación en la misión de la Iglesia* (1983); *La vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo* (1987); *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales* (1991); *La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo* (1994); *El Obispo: servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo* (2001); *La Eucaristía: fuente y cumbre de la vida y la misión de la Iglesia* (2005); *La Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia* (2008).

[6] Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana*, 22 de diciembre de 2005.

[7] Idem., Carta apostólica *Porta fidei*, n. 4.

[8] Juan Pablo II, *Discurso de clausura de la II Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos*, 7 de diciembre de 1985, n. 6. El mismo Pontífice, en la fase inicial de este Sínodo, durante el *Ángelus* del 24 de noviembre de 1985, dijo: «La fe es el principio basilar, es el quicio, el criterio esencial de la renovación que pretendió el Concilio. De la fe se deriva la norma moral, el estilo de vida, la orientación práctica en cada una de las circunstancias».

[9] Idem., Constitución apostólica *Fidei depositum*, 11 de octubre de 1992, n. 2.

[10] *Ibid.*, n. 3.

[11] *Ibid.*, n. 4.

[12] Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 11.

- [13] Idem., *Discurso a los participantes en el Encuentro promovido por el Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización*, 15 de octubre de 2011.
- [14] Idem., Carta apostólica *Porta fidei*, n. 7.
- [15] Cf. *Ibid.*, n. 12.
- [16] Dicha Comisión, constituida en la Congregación para la Doctrina de la Fe por mandato del Santo Padre Benedicto XVI, cuenta entre sus miembros a los Cardenales William Levada, Francis Arinze, Angelo Bagnasco, Ivan Dias, Francis E. George, Zenon Grocholewski, Marc Ouellet, Mauro Piacenza, Jean-Pierre Ricard, Stanisław Rybczyński y Christoph Schönborn; a los Arzobispos Luis F. Ladaria y Salvatore Fisichella; y a los Obispos Mario del Valle Moronta Rodríguez, Gerhard Ludwig Müller y Raffaello Martinelli.
- [17] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 150.
- [18] Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 15.
- [19] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 65.
- [20] Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 13.
- [21] *Ibid.*, n. 6.
- [22] Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Unitatis redintegratio*, n. 1.
- [23] Las indicaciones que se ofrecen a las Conferencias Episcopales valen también, en modo análogo, para los Sínodos de obispos de las Iglesias patriarcales y arzobispales mayores y para las Asambleas de Iglesias *sui iuris*.
- [24] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 25.
- [25] Cf. Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 13.
- [26] *Ibid.*, n. 12.
- [27] Cf. Juan Pablo II, Constitución apostólica *Fidei depositum*, n. 4.
- [28] Cf. Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 8.
- [29] *Ibid.*, n. 12.
- [30] *Ibid.*, n. 10.
- [31] *Ibid.*, n. 9.
- [32] Cf. Benedicto XVI, Exhortación apostólica post sinodal *Verbum Domini*, 30 de septiembre de 2010, nn. 59-60 y 74.
- [33] Idem., Carta apostólica *Porta fidei*, n. 8.
- [34] Concilio Ecuménico Vaticano II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, n. 2.
- [35] Cf. Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 14.
- [36] Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, n. 1.

-Nota con indicaciones pastorales para el Año de la fe-

[37] Benedicto XVI, Carta apostólica *Porta fidei*, n. 15.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Notificación acerca del libro *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* de Sor Margaret A. Farley, R.S.M.

Introducción

La Congregación para la Doctrina de la Fe, después de haber concluido un primer examen del libro *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* (New York: Continuum, 2006), de Sor Margaret A. Farley, R.S.M., con carta del 29 de marzo de 2010 se dirigió a la Autora a través de Sor Mary Waskowiak, entonces Presidenta de las *Hermanas de la Misericordia de las Américas*, para transmitirle una evaluación preliminar de su libro e indicarle sus problemas doctrinales. La respuesta de Sor Farley, del 28 de octubre de 2010, no clarificó de manera satisfactoria tales problemas. En consideración del hecho de que se trataba de errores doctrinales cuya publicación había sido causa de confusión entre los fieles, la Congregación decidió emprender un "Examen con procedimiento urgente" según el *Reglamento para el Examen de las Doctrinas* (cf. cap. IV, art. 23-27).

Después de la evaluación realizada por una Comisión de expertos (cf. art. 24), la *Sesión Ordinaria* de la Congregación, reunida el 8 de junio de 2011, confirmó que el libro en cuestión contenía proposiciones erróneas cuya divulgación podía causar grave daño a los fieles. Por tanto, con carta del 5 de julio de 2011, se transmitió a Sor Waskowiak el elenco de las proposiciones erróneas, pidiéndole que invitara a Sor Farley a corregir las tesis inaceptables presentes en su libro (cf. art. 25-26).

El 3 de octubre de 2011, Sor Patricia McDermott, sucesora de Sor Mary Waskowiak, de acuerdo con el Artículo 27 del citado *Reglamento*, envió a la Congregación la respuesta de Sor Farley acompañada de su propia opinión y a la de Sor Waskowiak. Esta respuesta, después de haber sido examinada por una Comisión de expertos, el 14 de diciembre de 2011 fue sometida a la atención de la *Sesión Ordinaria*. En esta ocasión, los miembros de la Congregación, considerando que la respuesta de Sor Farley no clarificaba adecuadamente los problemas contenidos en su libro, decidieron proceder con la publicación de la presente Notificación.

I. Problemas generales

La Autora no entiende correctamente el papel del Magisterio de la Iglesia, que es expresión de la autoridad de los Obispos para enseñar en comunión con el Sucesor de Pedro, que guía a la Iglesia a una comprensión siempre más profunda de la Palabra de Dios, que se encuentra en la Sagrada Escritura y que es transmitida fielmente por la Tradición viva de la Iglesia. Sor Farley trata argumentos de carácter moral ignorando la enseñanza constante del Magisterio y cuando ocasionalmente lo menciona, lo trata como a una opinión más. Tal actitud no se puede justificar, aun dentro de la perspectiva ecuménica que ella quiere promover. Sor Farley revela también una comprensión defectuosa del carácter objetivo de la ley moral natural, prefiriendo argumentar en base a conclusiones sacadas de ciertas corrientes filosóficas o de su propia comprensión de la "experiencia contemporánea". Tal enfoque no está de acuerdo con la auténtica teología católica.

2. Problemas específicos

Entre los numerosos errores y ambigüedades del libro se encuentran sus opiniones acerca de la masturbación, los actos homosexuales, las uniones homosexuales, la indisolubilidad del matrimonio y el problema del divorcio seguido de nuevas nupcias.

Masturbación

Escribe Sor Farley: «La masturbación [...] generalmente no implica ningún problema de carácter moral. [...] Por cierto, muchas mujeres [...] han experimentado un gran bien en el placer auto procurado –quizá en modo especial en el descubrimiento de sus propias posibilidades para el placer–, algo que muchas no habían experimentado y ni siquiera conocido en sus relaciones sexuales ordinarias con maridos o amantes. En este sentido, se podría afirmar que la masturbación favorece las relaciones más que estorbarlas. Mi observación conclusiva es que los criterios de la justicia, como los he estado presentando, parecieran aplicables a la decisión de probar placer sexual auto-erótico solo en la medida en que esta actividad ayude o dañe, mantenga o limite el bienestar y la libertad de espíritu. Y esta es una cuestión de carácter empírico, no moral» (pág. 236).

Tales afirmaciones no están en conformidad con la doctrina de la Iglesia Católica: «Tanto el Magisterio de la Iglesia, de acuerdo con una tradición constante, como el sentido moral de los fieles, han afirmado sin ninguna duda que la masturbación es un acto intrínseca y gravemente desordenado. El uso deliberado de la facultad sexual fuera de las relaciones conyugales normales contradice a su finalidad, sea cual fuere el motivo que lo determine. Así, el goce sexual es buscado aquí al margen de la relación sexual requerida por el orden moral; aquella relación que realiza el sentido íntegro de la mutua entrega y de la procreación humana en el contexto de un amor verdadero. Para emitir un juicio justo acerca de la responsabilidad moral de los sujetos y para orientar la acción pastoral, ha de tenerse en cuenta la inmadurez afectiva, la fuerza de los hábitos contraídos, el estado de angustia u otros factores psíquicos o sociales que pueden atenuar o tal vez reducir al mínimo la culpabilidad moral»¹.

Actos homosexuales

Escribe Sor Farley: «Desde mi punto de vista [...], las relaciones y los actos homosexuales pueden ser justificados de acuerdo a la misma ética sexual de las relaciones y los actos heterosexuales. Por lo tanto, las personas con inclinaciones homosexuales, así como sus respectivos actos, pueden y deben ser respetados, sea que ellas tengan o no la alternativa de ser de otra manera» (pág. 295).

Dicha posición no es aceptable. La Iglesia Católica, en efecto, distingue entre personas con tendencias homosexuales y actos homosexuales. En cuanto a las personas con tendencias homosexuales, el *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que deben ser acogidas «con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta»². En cuanto a los actos homosexuales, en cambio, el Catecismo afirma: «Apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves, la Tradición ha declarado siempre que los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso»³.

Uniones homosexuales

Escribe Sor Farley: «Las legislaciones contra la discriminación de los homosexuales así como de las parejas de hecho, las uniones civiles y los matrimonios gay, pueden desarrollar un papel importante en la transformación del odio, de la marginación y de la estigmatización de gays y lesbianas, que todavía está siendo reforzada por enseñanzas sobre sexo "*contra natura*", deseo desordenado o amor peligroso. [...] Una de las cuestiones actualmente más urgentes ante la opinión pública de los Estados Unidos es el matrimonio entre personas del mismo sexo, es decir, la concesión de un reconocimiento social y una validez jurídica a las uniones homosexuales, masculinas o femeninas, comparables a las uniones entre heterosexuales» (pág. 293).

Tal posición es contraria a la enseñanza del Magisterio: «La Iglesia enseña que el respeto hacia las personas homosexuales no puede en modo alguno llevar a la aprobación del comportamiento homosexual ni a la legalización de las uniones homosexuales. El bien común exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial como base de la familia, célula primaria de la sociedad. Reconocer legalmente las uniones homosexuales o equipararlas al matrimonio, significaría no solamente aprobar un comportamiento desviado y convertirlo en un modelo para la sociedad actual, sino también

ofuscar valores fundamentales que pertenecen al patrimonio común de la humanidad. La Iglesia no puede dejar de defender tales valores, para el bien de los hombres y de toda la sociedad»⁴. «Para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la no discriminación de las personas. Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia. No atribuir el estatus social y jurídico de matrimonio a formas de vida que no son ni pueden ser matrimoniales no se opone a la justicia, sino que, por el contrario, es requerido por ésta»⁵.

Indisolubilidad del matrimonio

Escribe Sor Farley: «Mi posición personal es que el compromiso matrimonial está sujeto a disolución por las mismas razones fundamentales por las que cualquier compromiso permanente, extremadamente serio y casi incondicionado, puede dejar de ser vinculante. Esto implica que pueden darse situaciones en las que hayan cambiado muchas cosas: una o ambas partes hayan cambiado, la relación haya cambiado, la razón original del compromiso recíproco parezca completamente extinguida. Es evidente que el sentido de un compromiso permanente es unir a los que lo asumen no obstante los cambios que sobrevengan. Pero ¿puede ese compromiso resistir siempre? ¿Puede mantenerse absolutamente, de cara a cambios radicales e inesperados? Mi respuesta es que a veces no puede. A veces la obligación debe ser disuelta y el compromiso puede ser legítimamente cambiado» (págs. 304-305).

Dicha opinión está en contradicción con la doctrina católica sobre la indisolubilidad del matrimonio: «El amor conyugal exige de los esposos, por su misma naturaleza, una fidelidad inviolable. Esto es consecuencia del don de sí mismos que se hacen mutuamente los esposos. El auténtico amor tiende por sí mismo a ser algo definitivo, no algo pasajero. Esta íntima unión, en cuanto donación mutua de dos personas, así como el bien de los hijos exigen la fidelidad de los cónyuges y urgen su indisoluble unidad. Su motivo más profundo consiste en la fidelidad de Dios a su alianza, de Cristo a su Iglesia. Por el sacramento del matrimonio los esposos son capacitados para representar y testimoniar esta fidelidad. Por el sacramento, la indisolubilidad del matrimonio adquiere un sentido nuevo y más profundo. El Señor Jesús insiste en la intención original del Creador que quería un matrimonio indisoluble, y deroga la tolerancia que se había introducido en la ley antigua. Entre bautizados, el matrimonio rato y consumado no puede ser disuelto por ningún poder humano ni por ninguna causa fuera de la muerte»⁶.

Divorcio y nuevas nupcias

Escribe Sor Farley: «Si del matrimonio nacieron hijos, los ex esposos quedarán por años o por toda la vida unidos en relación al proyecto común de ser padres. De todos modos, las vidas de dos personas que estuvieron unidas en matrimonio quedan para siempre marcadas por la experiencia de ese matrimonio. Aunque la profundidad de lo que quede admita grados, algo queda. ¿Pero lo que queda, desaprueba un segundo matrimonio? Yo opino que no. Cualquiera sea la obligación que quede de un vínculo no exige incluir la prohibición de un nuevo matrimonio, del mismo modo que el vínculo entre dos esposos no incluye la prohibición de nuevas nupcias, en caso de que uno de los dos muera» (pág. 310).

Dicha opinión contradice la doctrina católica que excluye la posibilidad de segundas nupcias después del divorcio: «Hoy son numerosos en muchos países los católicos que recurren al *divorcio* según las leyes civiles y que contraen también civilmente una nueva unión. La Iglesia mantiene, por fidelidad a la palabra de Jesucristo ("Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio": *Mc* 10,11-12), que no puede reconocer como válida esta nueva unión, si era válido el primer matrimonio. Si los divorciados se vuelven a casar civilmente, se ponen en una situación que contradice objetivamente la ley de Dios. Por lo cual no pueden acceder a la comunión eucarística mientras persista esta situación, y por la misma razón no pueden ejercer ciertas responsabilidades eclesiales. La reconciliación mediante el sacramento de la penitencia no puede ser concedida más que aquellos que se arrepientan de haber violado el signo de la Alianza y de la fidelidad a Cristo y que se comprometan a vivir en total continencia»⁷.

Conclusión

Con esta Notificación, la Congregación para la Doctrina de la Fe lamenta profundamente que un miembro de un Instituto de Vida Consagrada, Sor Margaret A. Farley, R.S.M., haga afirmaciones que están en contraste directo con la doctrina católica en el ámbito de la moral sexual. La Congregación advierte a los fieles que el libro *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics* no está en conformidad con la doctrina de la Iglesia Católica. Por lo tanto, no puede ser usado como si fuese una válida expresión de las enseñanzas de la Iglesia para las sesiones de orientación o formación, ni tampoco para el diálogo ecuménico o interreligioso. La Congregación desea, además, alentar a los teólogos para que cumplan con sus tareas de estudio y enseñanza de la teología moral en plena conformidad con los principios de la doctrina católica.

El Sumo Pontífice Benedicto XVI, durante la audiencia concedida al Cardenal Prefecto el 16 de marzo de 2012, ha aprobado la presente Notificación, acordada en la reunión de la Sesión Ordinaria de esta Congregación el 14 de marzo de 2012, y ha ordenado su publicación.

Roma, en la sede la Congregación para la Doctrina de la Fe, 30 de marzo de 2012.

William Cardenal LEVADA
Prefecto

+ Luis F. Ladaria, S.I.
Arzobispo titular de Thibica
Secretario

1

Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 2352; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana* acerca de ciertas cuestiones de ética sexual (29 de diciembre de 1975), núm. 9: AAS 68 (1976), 85-87.

2

Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 2358

3

Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 2357; cf. *Gn* 19, 1-29; *Rm* 1, 24-27; *1 Co* 6, 10; *1 Tm* 1, 10; cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Persona humana*, núm. 8: AAS 68 (1976), 84-85; Id., Carta *Homosexualitatis problema* sobre la atención pastoral a las personas homosexuales (1 de octubre de 1986): AAS 79 (1987), 543-554.

4

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento de las uniones entre personas homosexuales* (3 de junio de 2003), núm. 11: AAS 96 (2004), 48.

5

Ibíd., núm. 8: AAS 96 (2004), 46-47.

6

Catecismo de la Iglesia Católica, núms. 1646-1647 y 2382; cf. *Mt* 5, 31-32 y 19, 3-9; *Mc* 10, 9; *Lc* 16, 18; *1 Co* 7, 10-11; Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, núms. 48-49; *Código de Derecho Canónico*, can. 1141; Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio* sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual (22 de noviembre de 1981), núm. 13: *AAS* 74 (1982), 93-96.

7

Catecismo de la Iglesia Católica, núm. 1650; cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, núm. 84: *AAS* 74 (1982), 184-186; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Annus Internationalis Familiae* sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados que se han vuelto a casar (14 de septiembre de 1994): *AAS* 86 (1994), 974-979.

Evaluación doctrinal de la "leadership conference of women religious"

I. Introducción

El contexto en el que mejor se sitúa la actual evaluación doctrinal de la "Leadership Conference of Women Religious" (LCWR), la conferencia de las superiores religiosas en los Estados Unidos de América, está articulado por el Papa Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica Post-sinodal "Vita consecrata" de 1996. Comentando el don del carisma de la vida religiosa en la Iglesia, el Papa Juan Pablo II dice: "En los fundadores y fundadoras aparece siempre vivo el sentido de la Iglesia, que se manifiesta en su plena participación en la vida eclesial en todas sus dimensiones, y en la diligente obediencia a los Pastores, especialmente al Romano Pontífice. En este contexto de amor a la Santa Iglesia, 'columna y fundamento de la verdad' (1 Tm 3, 15), se comprenden bien... la plena comunión eclesial en la que han participado santos y santas, fundadores y fundadoras, en épocas muy diversas de la historia y en circunstancias a veces harto difíciles. Son ejemplos en los que deben fijarse de continuo las personas consagradas, para resistir a las fuerzas centrífugas y disgregadoras, particularmente activas en nuestros días. Un aspecto distintivo de esta comunión eclesial es la adhesión de mente y de corazón al magisterio de los Obispos, que ha de ser vivida con lealtad y testimoniada con nitidez ante el Pueblo de Dios por parte de todas las personas consagradas, especialmente por aquellas comprometidas en la investigación teológica, en la enseñanza, en publicaciones, en la catequesis y en el uso de los medios de comunicación social. Puesto que las personas consagradas ocupan un lugar especial en la Iglesia, su actitud a este respecto adquiere un particular relieve ante todo el Pueblo de Dios" (n. 46).

La Santa Sede reconoce con gratitud la gran contribución de las religiosas a la Iglesia en los Estados Unidos, tal como se ve en la gran cantidad de escuelas, hospitales e instituciones de apoyo a los pobres que han sido fundadas y dotadas de personal por los religiosos a lo largo de los años. El Papa Juan Pablo II expresó bien su gratitud en el encuentro que tuvo con los religiosos de los Estados Unidos en San Francisco el 17 de septiembre de 1987, cuando dijo: "Me alegro mucho de vuestro profundo amor hacia la Iglesia y por vuestro generoso servicio al pueblo de Dios... La validez de los sistemas sanitarios y educativos católicos y la red, altamente desarrollada, de los servicios sociales en la Iglesia no existirían hoy en día si no fuera por la motivada dedicación y la abnegación de los que nos han precedido. El vigor espiritual de tantos católicos testimonia los esfuerzos de generaciones de religiosos en este país. La historia de la Iglesia en esta tierra se identifica en gran medida con vuestra historia al servicio del pueblo de Dios." La renovación de la Conferencia de Superiores Religiosas, que es el objetivo de esta evaluación doctrinal, apoya este carisma esencial de los religiosos, que ha sido muy evidente en la vida y crecimiento de la Iglesia católica en los Estados Unidos.

A la par que reconocemos que esta evaluación doctrinal concierne a una conferencia concreta de superiores mayores y, por lo tanto, no pretende juzgar la fe y la vida de las religiosas que forman parte de las congregaciones miembros de esta conferencia, sin embargo la evaluación revela serios problemas doctrinales que afectan a muchas consagradas. A nivel doctrinal, esta crisis está caracterizada por una disminución del centro cristológico fundamental y foco de la consagración religiosa lo que lleva, a su vez, a una pérdida del "constante y vivo sentido de la Iglesia" entre algunas religiosas. La actual evaluación doctrinal se plantea a raíz de una preocupación sincera por la vida de la fe en algunos Institutos de Vida Consagrada y Sociedades para la Vida Apostólica. Se plantea, también, desde la convicción que el trabajo de cualquier conferencia de superiores mayores de religiosas puede, y debe ser, un medio provechoso para afrontar la situación actual y apoyar a la vida religiosa en su sentido más "radical", es decir, en la fe en la cual está radicada. Según el Derecho Canónico, las conferencias de superiores mayores son una expresión de la colaboración entre la Santa Sede, los Superiores Generales y las conferencias episcopales locales para apoyar a la vida consagrada. La preocupación general de la evaluación doctrinal es, por lo tanto, asistir a la Conferencia de Superiores Religiosas (LCWR) de los Estados Unidos a poner en práctica una eclesiología de comunión fundada en la fe en Jesucristo y la Iglesia como fundamento esencial para su importante servicio a las comunidades religiosas y a todos los consagrados.

II. La evaluación doctrinal

La decisión de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) de emprender una evaluación doctrinal de la Conferencia de Superiores Religiosas (LCWR) fue comunicada a la presidencia de la Conferencia durante su encuentro con el Cardenal William Levada en Roma, el 8 de abril de 2008. En este encuentro se indicaron las tres principales áreas de preocupación que motivaron la decisión de la Doctrina de la Fe para iniciar la evaluación:

A) Discursos a las Asambleas de la LCWR – Los discursos pronunciados durante las asambleas anuales de la LCWR evidencian declaraciones problemáticas y serios errores teológicos, incluso doctrinales. El cardenal ofreció como ejemplo concreto pasajes de la alocución de la Hermana Laurie Brink sobre algunos religiosos “yendo más allá de la Iglesia” o, incluso, más allá de Jesús. Esto es un desafío no sólo para las creencias católicas esenciales: un rechazo como éste de la fe es también una seria fuente de escándalo y es incompatible con la vida religiosa. Estas inaceptables posiciones quedan sin respuesta de forma rutinaria por parte de la LCWR, la cual debería proporcionar recursos a las congregaciones miembros para que fomenten una visión eclesial de la vida religiosa, ayudando de este modo a corregir una visión errónea de la fe Católica como ejercicio importante de la caridad. Algunos pueden ver en el análisis de la Hna. Brink una instantánea fenomenológica de la vida religiosa de hoy en día, pero los Pastores de la Iglesia deben ver en él también una petición de ayuda.

B) Políticas de Desacuerdo Colectivo – El cardenal habló de este asunto refiriéndose a cartas recibidas por la CDF de “Equipos Directivos” de varias congregaciones, entre ellas de dirigentes de la LCWR, en las que protestaban sobre las acciones de la Santa Sede que conciernen la cuestión de la ordenación de las mujeres y un enfoque pastoral correcto al ministerio de personas homosexuales, p.ej., cartas sobre las conferencias de New Ways Ministry. Los términos de las cartas sugieren que estas hermanas, de forma colectiva, defienden una posición que no es acorde con las enseñanzas de la Iglesia en materia de sexualidad humana. Es un problema serio que estos “Equipos Directivos” no proporcionen un liderazgo y ejemplo efectivo a sus comunidades, sino que más bien se sitúen fuera del magisterio de la Iglesia.

C) Feminismo radical – El cardenal observó la prevalencia de ciertos temas feministas radicales incompatibles con la fe Católica en algunos de los programas y presentaciones respaldados por la LCWR, incluyendo interpretaciones teológicas que corren el riesgo de distorsionar la fe en Jesús y su amado Padre, que envió a su Hijo para la salvación del mundo. Es más, algunos comentarios sobre el “patriarcado” distorsionan el modo en que Jesús ha estructurado la vida sacramental en la Iglesia; otras incluso socavan las doctrinas reveladas de la Santísima Trinidad, la divinidad de Cristo y la inspiración de las Sagradas Escrituras.

Por consiguiente, en una carta fechada 18 de febrero de 2009, la CDF confirmó su decisión de emprender una evaluación doctrinal de la LCWR y nombró a Su Excelencia Mons. Leonard Blair, obispo de Toledo, como el delegado de la CDF para dicha evaluación. Esta decisión se debatió a fondo con la Presidencia de la LCWR durante su visita a la CDF el 22 de abril de 2009. Durante este encuentro, el Cardenal Levada confirmó que la evaluación doctrinal era el resultado de varios años de observación del contenido doctrinal de las declaraciones de la LCWR y sus conferencias anuales. La preocupación principal de la evaluación es la doctrina de la fe que fue revelada por Dios en Jesucristo, presentada de forma escrita y por inspiración divina en los Evangelios y transmitida por la Tradición Apostólica bajo la guía del Magisterio de la Iglesia. Es en esta doctrina Apostólica, que el Concilio Vaticano II enseña por completo y en detalle, que debe subyacer el trabajo de una conferencia de superiores mayores de religiosos que, por su naturaleza, tienen una relación canónica con la Santa Sede, y donde muchos de sus miembros son de derecho Pontificio.

Mons. Leonard Blair comunicó una serie de “Observaciones” doctrinales al LCWR en una carta fechada 11 de mayo de 2009, y posteriormente se reunió con la presidencia el 27 de mayo de 2009. La presidencia del LCWR respondió a las “Observaciones” en una carta fechada 20 de octubre de 2009. Basándose en esta respuesta y en la correspondencia posterior entre la presidencia del LCWR y el Delegado, Mons. Blair presentó sus conclusiones a la CDF el 22 de diciembre de 2009.

El 25 de junio de 2010, Mons. Blair presentó más documentación sobre el contenido del “LCWR’s Mentoring Leadership Manual”, y también sobre las organizaciones relacionadas con la LCWR, concretamente “Network” y “The Resource Center for Religious Institutes”. Los documentos revelan que, si bien la LCWR por una parte ha llevado adelante una gran cantidad de trabajo promoviendo temas de justicia social en armonía con la doctrina social de la Iglesia, por otra no dice nada respecto al derecho a la vida desde la concepción a la muerte natural, una cuestión que es parte del intenso debate público sobre el aborto y la eutanasia en los Estados Unidos. Además, temas de crucial importancia para la vida de la Iglesia y la sociedad como la visión bíblica de la Iglesia sobre la vida familiar y la sexualidad humana no forman parte de la agenda de la LCWR, en el modo como indica el magisterio de la Iglesia. Es más, declaraciones públicas esporádicas de la LCRW que indican desacuerdo o desafío hacia las posiciones de los Obispos, los cuales son los auténticos maestros de fe y moral de la Iglesia, no son compatibles con su propósito.

Toda la documentación de la evaluación doctrinal, incluyendo las respuestas de la LCWR, fue presentada en la Sesión Ordinaria del Cardenal y los Obispos miembros de la CDF el 12 de enero de 2011. La decisión de dicha Sesión Ordinaria fue:

- 1) La actual situación doctrinal y pastoral de la LCRW es grave y es motivo de gran preocupación, dada la influencia que la LCRW ejerce en algunas congregaciones religiosas en otras partes del mundo;
- 2) Una vez haya concluido la actual visita pastoral de las comunidades religiosas femeninas en los Estados Unidos, la Santa Sede deberá intervenir prudentemente con los pasos necesarios para reformar la LCRW;
- 3) La Congregación para la Doctrina de la Fe examinará las distintas formas de intervención canónica a disposición para resolver los aspectos problemáticos presentes en la LCRW.

El Santo Padre, Papa Benedicto XVI, en una audiencia concedida al prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Cardenal William Joseph Levada, el 14 de enero de 2011, aprobó las decisiones de la Sesión Ordinaria de la Congregación y ordenó su implementación. Esta acción del Santo Padre debe entenderse en virtud del mandato dado por el Señor a Simón Pedro como la piedra sobre la cual Él fundó su Iglesia (cfr. Lucas 22:32): “Pero yo he rogado por ti, para que no te falte la fe. Y tú, después que hayas vuelto, confirma a tus hermanos.” Este pasaje del Evangelio se ha aplicado desde hace tiempo al papel de los Sucesores de Pedro como Cabeza del Colegio Apostólico de Obispos; se aplica también al papel del Papa como Guía y Pastor de la Iglesia Universal. Una parte del grey motivo de preocupación pastoral por parte del Papa son las religiosas de vida apostólica que, a través de los siglos, han sido instrumento en la construcción de la fe y la vida de la Santa Iglesia de Dios, testimoniando el amor de Dios por la humanidad mediante muchas obras caritativas y apostólicas.

Visto que el Informe Final de la Visita Apostólica de las Religiosas en los Estados Unidos ha sido ya enviado a la Santa Sede (diciembre de 2011), la CDF ha decidido implementar las decisiones aprobadas por el Santo Padre, mencionadas más arriba, como una extensión de su alcance pastoral a la Iglesia en los Estados Unidos. Con el propósito de implementar estas decisiones, y reunida con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) y la Congregación para los Obispos, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha decidido ejecutar el mandato para asistir en la reforma necesaria de la Conferencia de Superiores Religiosas mediante el nombramiento de un Arzobispo Delegado que deberá trabajar – con la asistencia de un grupo de asesores (obispos, sacerdotes y religiosas) - con la dirección de la LCWR con el fin de alcanzar los objetivos necesarios para tratar los problemas explicados en esta exposición. El mandato dado al Delegado le proporciona la estructura y flexibilidad para el delicado trabajo de dicha implementación.

Este momento parece el más oportuno para este esfuerzo común en vista tanto de la implementación de las recomendaciones de la reciente Visita Apostólica de las religiosas en los Estados Unidos, como por la celebración este año del 50 aniversario del inicio del Concilio Vaticano II, cuya visión teológica y recomendación práctica para la Vida Consagrada puede servir como plantilla providencial para revisar y

renovar la vida religiosa en los Estados Unidos, y el mandato de la ley de la Iglesia para el trabajo de esta conferencia de superioras mayores a la cual pertenecen la gran mayoría de las congregaciones de religiosas en los Estados Unidos.

III. Implementación: conclusiones de la evaluación doctrinal y mandato

1) Principales conclusiones de la evaluación doctrinal

– Asambleas Generales de la LCRW, declaraciones y documentos ocasionales.

Uno de los medios principales a través del cual la LCRW promociona su particular visión de la vida religiosa son las Asambleas anuales que respalda. Durante el proceso de evaluación, Mons. Blair, en carta del 11 de mayo de 2009, presentó a la presidencia de la LCRW un estudio y una evaluación doctrinal tanto de palabras de presentación y declaraciones de la presidencia como de declaraciones del Premio del Liderazgo, durante un periodo de 10 años. Este estudio observó que las declaraciones, aunque no son discursos teológicos académicos “per se”, sí que tienen contenidos e implicaciones doctrinales y morales que a menudo contradicen o ignoran la enseñanza magisterial.

En su respuesta, la presidencia de la LCRW mantiene que no invita deliberadamente a oradores que adoptan una postura contraria al magisterio de la Iglesia, “cuando éste ha sido declarado la enseñanza autorizada”. Además, la presidencia mantiene que las afirmaciones realizadas por los oradores pertenecen a los mismos, y no insinúan propósitos por parte de la LCRW. Sin embargo, visto los hechos examinados, esta respuesta es inadecuada. El Concilio Vaticano II indica claramente que el auténtico magisterio de la Iglesia llama a la sumisión religiosa del intelecto y la voluntad, y no se limita a dogmas definidos o declaraciones “ex cathedra” (cfr. Lumen Gentium, 25). Por ejemplo, la LCRW expresó públicamente en 1977 su rechazo a expresar su conformidad a la enseñanza “Inter insigniores” sobre la reserva de la ordenación sacerdotal a los hombres. Este rechazo público nunca fue retractado. Más allá de esto, la CDF entiende que los oradores de las conferencias o asambleas generales no envían sus textos para que sean revisados previamente por la presidencia de la LCRW. Pero, como ha demostrado la evaluación, la suma de esos discursos a lo largo de los años es un tema de seria preocupación.

Varias de las declaraciones en las conferencias de la LCRW presentan una visión o descripción de la vida religiosa que no se ajusta a la fe y práctica de la Iglesia. Visto que la dirección de la LCRW no ha clarificado dichas declaraciones, algunos pueden deducir que dichas posiciones están apoyadas por ella. Como entidad aprobada por la Santa Sede para la coordinación y apoyo de las comunidades religiosas en Estados Unidos, la LCRW tiene también una responsabilidad positiva para la promoción de la fe y para proporcionar a los miembros de sus comunidades, y al más amplio público católico, posiciones claras y convincentes que sostengan la visión de la Iglesia sobre la vida religiosa.

Algunos oradores han declarado que disentir de la doctrina de la Iglesia está justificado como ejercicio del oficio profético. Pero esto se basa sobre una comprensión errónea de la dinámica de la profecía en la Iglesia: justifica la disensión posicionando la posibilidad de divergencia entre el magisterio de la Iglesia y una intuición teológica “legítima” de algunos fieles. La “profecía” como principio metodológico está aquí dirigida “al” Magisterio y a los pastores de la Iglesia, mientras la verdadera profecía es una gracia que acompaña al ejercicio de las responsabilidades de la vida cristiana y los ministerios dentro de la Iglesia, regulados y comprobados por la fe y la enseñanza de la Iglesia. Algunas de las declaraciones en los eventos organizados por la LCRW perpetúan una visión eclesiológica distorsionada, y demuestran escasa consideración del papel del Magisterio como garante de la auténtica interpretación de la fe de la Iglesia.

El análisis de las asambleas generales, los discursos presidenciales y los documentos “ocasionales” revelan, por lo tanto, un doble problema. El primero consiste en un error positivo (p.ej., declaraciones doctrinales problemáticas o refutación formal del magisterio de la Iglesia, observados en los discursos pronunciados en las conferencias o asambleas generales respaldadas por la LCRW). El segundo nivel del problema concierne el silencio y la falta de acción por parte de la LCRW en relación a dicho error, dada su responsabilidad en el apoyo a una visión de la vida religiosa en armonía con la visión de la Iglesia,

promoviendo una base doctrinal sólida para la vida religiosa. Con esta evaluación, la CDF quiere ayudar a la LCRW para que sitúe su actividad en un contexto más amplio de la vida religiosa en la Iglesia universal, con el fin de promover una visión de la vida consagrada que concuerde con el magisterio de la Iglesia. En este contexto más amplio, la CDF observa la ausencia de iniciativas por parte de la LCRW que aspiren a promover la acogida del magisterio de la Iglesia, sobre todo en cuestiones difíciles como las tratadas en la Carta Apostólica de Juan Pablo II "Ordinatio sacerdotalis", y en la enseñanza de la Iglesia sobre homosexualidad.

– El papel de la LCRW en la formación doctrinal de superiores religiosas y formadores

El programa para nuevas superiores y formadores de las comunidades miembros y otros recursos proporcionados a estas comunidades es un área en la cual la LCRW tiene influencia. La evaluación doctrinal encontró que mucho material preparado por la LCRW a este propósito ("Documentos ocasionales", "Systems Thinking Handbook" – Manuel de Sistemas de Pensamiento-) no tienen suficiente base doctrinal. Estos materiales recomiendan estrategias para el diálogo, por ejemplo, cuando las hermanas están en desacuerdo sobre temas básicos de la fe Católica o práctica moral, pero no está claro si este diálogo está dirigido a la acogida del magisterio de la Iglesia. Un buen ejemplo podría ser el siguiente: el "Systems Thinking Handbook" presenta una situación en la cual unas hermanas difieren sobre si la Eucaristía debe estar en el centro de una celebración especial de una comunidad, ya que la celebración de la misa necesita un sacerdote ordenado, algo que algunas hermanas consideran "censurable". Según el "Systems Thinking Handbook", esta dificultad está enraizada en diferencias a nivel de creencia, pero también en distintos modelos cognitivos (la "mentalidad occidental" opuesta a un "modelo mental orgánico"). Estos modelos se ofrecen como instrumentos, en lugar del magisterio de la Iglesia, para resolver la controversia de si celebrar o menos la misa. Por lo tanto, el "Systems Thinking Handbook" presenta un modelo neutro de liderazgo de la congregación que no presta la debida atención a la responsabilidad que las superiores deben ejercer, a saber: guiar a las hermanas a una apreciación o integración mayor de la verdad de la fe católica.

El Informe Final de la Visita Apostólica de las Comunidades de Religiosas en los Estados Unidos (julio de 2011) observó que los programas de formación en varias comunidades que pertenecen a la LCWR no tienen un contenido doctrinal suficiente, sino que más bien están orientados hacia una formación profesional que concierne distintas cuestiones de preocupación ministerial para el Instituto. Según se informa, otros programas hacen hincapié en su propio carisma e historia y/o la enseñanza social de la Iglesia o la justicia social en general, prestando poca atención a la doctrina Católica básica, como la que contiene el texto autorizado "Catecismo de la Iglesia Católica". Aunque estos programas de formación no eran el objetivo directo de esta evaluación doctrinal se debe concluir, sin embargo, que la confusión sobre la autentica doctrina de la fe de la Iglesia se ha reforzado, más que corregido, por la falta de contenido doctrinal en los recursos proporcionados por la LCRW a las superiores y a los formadores. La confusión doctrinal que ha debilitado una catequesis sólida a lo largo de los años demuestra la necesidad de una formación doctrinal sólida, tanto inicial como continua, para las religiosas y novicias, como también para los sacerdotes y seminaristas, los ministerios laicales y la vida apostólica. De este modo, podemos esperar que la secularizada cultura contemporánea, con su impacto negativo en la verdadera identidad de los religiosos como cristianos y miembros de la Iglesia, en su práctica religiosa y vida común, y en su auténtica espiritualidad Cristiana, vida moral y práctica litúrgica, pueda ser superada fácilmente.

2) El mandato para implementar la evaluación doctrinal

En la ley universal de la Iglesia (Código de Derecho Canónico [CDC] para la Iglesia Latina), los Cánones 708 y 709 tratan del establecimiento y trabajo de las conferencias de los superiores mayores:

Canon 708: "Los Superiores mayores pueden asociarse provechosamente en conferencias o consejos, para que, en unidad de esfuerzos, trabajen ya para conseguir más plenamente el fin de cada instituto, quedando a salvo su autonomía, su carácter y espíritu propio, ya para tratar los asuntos comunes, ya para establecer la conveniente coordinación y cooperación con las Conferencias Episcopales, así como con cada uno de los Obispos".

Canon 709: "Las conferencias de Superiores mayores tengan sus propios estatutos aprobados por la Santa Sede, a la que únicamente corresponde erigirlas como persona jurídica y bajo cuya suprema autoridad permanecen".

A la luz de estos cánones, y en vista de las conclusiones de la evaluación doctrinal, está claro que debe ponerse mayor énfasis tanto en la relación de la LCRW con la Conferencia Episcopal, como en la necesidad de proporcionar una base doctrinal sólida en la fe de la Iglesia, como trabajo para "conseguir más plenamente el fin de cada instituto."

Por lo tanto, con el fin de implementar un proceso de revisión y conformidad con las enseñanzas y disciplina de la Iglesia, la Santa Sede, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, nombrará a un Arzobispo Delegado, asistido por dos Obispos, para la revisión, guía y aprobación, según sea necesario, del trabajo de la LCWR. El Delegado informará a la CDF que, a su vez, informará y se consultará con la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y la Congregación para los Obispos.

El mandato del Delegado incluirá lo siguiente:

1) Revisar los estatutos de la LCWR para asegurar una mayor claridad sobre el objetivo de la misión y responsabilidades de esta conferencia de superiores mayores. Los estatutos revisados serán sometidos a la Santa Sede para su aprobación por parte de la CIVCSVA.

2) Revisar los planes y programas de la LCWR, incluyendo las asambleas generales y publicaciones, para asegurar que el objetivo de la misión de la LCWR se realice de acuerdo con las enseñanzas y disciplina de la Iglesia. En particular:

- el "Systems Thinking Handbook" debe ser retirado de la circulación en espera de su revisión;
- los programas de la LCWR para (futuras) superiores y formadores debe ser reformado;
- los oradores y presentadores en programas importantes estarán sujetos a la aprobación del Delegado.

3) Crear nuevos programas de la LCWR para las congregaciones miembros para el desarrollo de material de formación inicial y continua, que proporcione una mayor comprensión de la doctrina de la fe de la Iglesia.

4) Revisar y guiar en la aplicación de las normas y textos litúrgicos. Por ejemplo:

- la Eucaristía y la Liturgia de las Horas serán prioritarios en los eventos y programas de la LCWR.

5) Revisar los vínculos de la LCRW con organizaciones afiliadas, como p.ej., "Network" y "Resource Center for Religious Life".

El mandato del Delegado tendrá una duración de hasta cinco años si se considera necesario. Para asegurar el vínculo necesario con la USCCB (Conferencia de Obispos Católicos de los Estados Unidos) en vista del Can. 708, la Conferencia Episcopal deberá establecer un vínculo formal (p.ej., la creación de una comisión) con el Delegado y los obispos asistentes. Para facilitar la realización de estos objetivos, el Delegado está autorizado a formar un Equipo Asesor (clero, religiosas y expertos) para que le ayuden en el trabajo de implementación.

Será tarea del Arzobispo Delegado trabajar conjuntamente con los dirigentes de la LCWR para alcanzar los objetivos trazados en este documento, e informar del progreso de este trabajo a la Santa Sede. Dichos informes serán revisados por el Delegado en los encuentros regulares entre los dicasterios de la CDF y la CIVCSVA. De este modo, la Santa Sede espera ofrecer una importante contribución al futuro de la vida religiosa en la Iglesia de los Estados Unidos.

18 de abril de 2012

Conferencia Episcopal Española

La verdad del amor humano.

Orientaciones sobre el amor conyugal, la ideología de género y la legislación familiar

26.IV.2012

Introducción

1. El Concilio Vaticano II, de cuyo inicio celebraremos el 50º aniversario el próximo 11 de octubre, trató con particular atención del matrimonio y la familia[1], y recordó a todos que «una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios»[2]. En este mismo sentido, hace treinta años el papa Juan Pablo II, tras el Sínodo de Obispos sobre la misión de la familia, promulgó la exhortación apostólica *Familiaris consortio* (1981). Los obispos españoles, siguiendo las directrices de esta carta magna de la pastoral familiar, publicamos posteriormente los documentos: *La Familia, Santuario de la Vida y Esperanza de la Sociedad* (2001) y el *Directorio de la Pastoral Familiar en España* (2003). Con ellos, se pretendía aplicar en nuestras diócesis las enseñanzas y orientaciones pastorales del pontífice sobre el matrimonio y la familia.

2. La Conferencia Episcopal Española llamaba la atención sobre las nuevas circunstancias en las que se desarrollaba la vida familiar, y la presencia en la legislación española de presupuestos que devaluaban el matrimonio, causaban la desprotección de la familia y llevaban a una cultura que, sin eufemismos, podía calificarse como una “cultura de la muerte”. De manera particular se querían poner de manifiesto las consecuencias sociales de una cultura anclada en la llamada *revolución sexual*, influida por la *ideología de género*, presentada jurídicamente como “nuevos derechos” y difundida a través de la educación en los centros escolares.

3. El tiempo transcurrido permite, ciertamente, advertir que, desde entonces, no son pocos los motivos para la esperanza. Junto a otros factores se advierte, cada vez más extendida en amplios sectores de la sociedad, la valoración positiva del bien de la vida[3] y de la familia; abundan los testimonios de entrega y santidad de muchos matrimonios y se constata el papel fundamental que están suponiendo las familias para el sostenimiento de tantas personas, y de la sociedad misma, en estos tiempos de crisis. Además cabe destacar las multitudinarias manifestaciones de los últimos tiempos en favor de la vida, las Jornadas de la Familia, el incremento de las objeciones de conciencia por parte de los profesionales de la medicina que se niegan a practicar el aborto, la creación por ciudadanos de redes sociales en defensa del derecho a la maternidad, etc. Razones para la esperanza son también las reacciones de tantos padres ante la ley sobre “la educación para la ciudadanía”. Con el recurso a los Tribunales han ejercido uno de los derechos que, como padres, les asiste en el campo de la educación de sus hijos. Hemos de reconocer que a la difusión de esta conciencia ha contribuido grandemente la multiplicación de movimientos y asociaciones a favor de la vida y de la familia.

4. Estas luces, sin embargo, no pueden hacernos olvidar las sombras que se extienden sobre nuestra sociedad. Las prácticas abortivas, las rupturas matrimoniales, la explotación de los débiles y de los empobrecidos –especialmente niños y mujeres–, la anticoncepción y las esterilizaciones, las relaciones sexuales prematrimoniales, la degradación de las relaciones interpersonales, la prostitución, la violencia en el ámbito de la convivencia doméstica, las adicciones a la pornografía, a las drogas, al alcohol, al juego y a internet, etc., han aumentado de tal manera que no parece exagerado afirmar que la nuestra es una sociedad enferma. Detrás, y como vía del incremento y proliferación de esos fenómenos negativos, está la profusión de algunos mensajes ideológicos y propuestas culturales; por ejemplo, la de la absolutización subjetivista de la libertad que, desvinculada de la verdad, termina por hacer de las emociones parciales la norma del bien y de la moralidad. Es indudable también que los hechos a que aludimos se han visto favorecidos por un conjunto de leyes que han diluido la realidad del matrimonio y han desprotegido todavía más el bien fundamental de la vida naciente[4].

5. Ante estas nuevas circunstancias sociales queremos proponer de nuevo a los católicos españoles y a todos los que deseen escucharnos, de manera particular a los padres y educadores, los principios fundamentales sobre la persona humana sexuada, sobre el amor esponsal propio del matrimonio y sobre los fundamentos antropológicos de la familia. Nos mueve también el deseo de contribuir al desarrollo de nuestra sociedad. De la autenticidad con que se viva la verdad del amor en la familia depende, en última instancia, el bien de las personas, quienes integran y construyen la sociedad.

1. La verdad del amor, un anuncio de esperanza

a) El amor de Dios, origen de todo amor humano

6. «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la primera carta del apóstol san Juan, expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana[5]. Dios ha elegido la vía maestra del amor para revelarse a los hombres. El amor posee una luz y da una capacidad de visión que hace percibir la realidad de un modo nuevo.

7. El origen del amor, su fuente escondida, se encuentra en el misterio de Dios. Los relatos de la creación son un testimonio claro de que todo cuanto existe es fruto del amor de Dios, pues Dios ha querido comunicar a las creaturas su bondad y hacerlas partícipes de su amor. «Dios es en absoluto la fuente originaria de cada ser, pero este principio creativo de todas las cosas –el *Logos*, la razón primordial– es al mismo tiempo un amante con toda la pasión de un verdadero amor»[6]. De un modo totalmente singular lo es respecto del hombre. Entre todos los seres de la creación visible, solo él ha sido creado para entablar con Dios una historia de amor. Solo él ha sido llamado a entrar en su divina intimidad.

8. El amor creador no es un amor impersonal, indiferenciado, sino que es un amor trinitario, interpersonal, en el que el Padre y el Hijo se aman mutuamente en el Espíritu. El amor originario es, por tanto, un amor de comunión, de la cual surge todo amor. De este modo, como afirma Benedicto XVI: «La Sagrada Escritura revela que la vocación al amor forma parte de esa auténtica imagen de Dios que el Creador ha querido imprimir en su criatura, llamándola a hacerse semejante a Él precisamente en la medida en la que está abierta al amor»[7].

9. El origen del amor no se encuentra en el hombre mismo, sino que la fuente originaria del amor es el misterio de Dios mismo, que se revela y sale al encuentro del hombre. Esa es la razón de que el hombre no cese de buscar con ardor esa fuente escondida[8].

b) El amor humano, respuesta al don divino

10. «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito» (Jn 3, 16). El designio amoroso de Dios, dado a conocer en la creación y recordado insistentemente por los profetas al pueblo de Israel, se manifestó y se cumplió plenamente en su Hijo Jesucristo. La Persona y la Vida del Señor son la revelación suprema y definitiva del amor de Dios. Así ama Dios al hombre. Y esa misma Vida de Cristo es, a la vez, la revelación de la verdad del amor humano; da a conocer la naturaleza del amor humano y también cómo ha de ser la respuesta de la persona humana al don del amor.

11. Cuando san Pablo, alcanzado por el amor de Cristo, escribe que «el Dios que dijo: “Brille la luz del seno de las tinieblas” ha brillado en nuestros corazones, para que resplandezca el conocimiento de la gloria de Dios reflejada en el rostro de Cristo» (2 Cor 4, 6), habla ya del dinamismo por el que, a través del Espíritu, el amor originario alcanza el corazón del hombre.

12. Dios ha brillado con su amor en nuestros corazones primero al crearnos, en Cristo, «a su imagen y semejanza» (cf. Gén 1, 26-27); y después, al “re-crearnos” y llamarnos a incorporarnos a Cristo y participar de su misma Vida. La Revelación dice claramente que el hombre, ya antes de ser creado, ha sido pensado y querido con miras a su inserción en Cristo (cf. Jn 1, 14; Col 1, 15-20; Ef 1, 3-11). El designio de Dios, desde la eternidad, es que el hombre sea, en Cristo, partícipe de la naturaleza divina. Su destino es llegar a ser hijo de Dios en el Hijo (en Cristo) por el don del Espíritu Santo. Esa ordenación o finalidad es

constitutiva de la auténtica humanidad del hombre; y, en consecuencia, la filiación divina –la llamada a “ser en Cristo”– revela la verdad más profunda del ser humano y da a conocer también lo que comporta obrar como imagen de Dios (en definitiva, como hijo de Dios). Predestinados por Dios «a reproducir la imagen de su Hijo» (*Rom 8, 29*), «imagen de Dios invisible» (*Col 1, 15*), somos capaces de conocer y vivir «el amor de Dios [que] ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (*Rom 5, 5*).

13. Atraído por el Padre, cada ser humano es invitado a encontrarse personalmente con Cristo, y descubrir así la verdad y el camino del amor. «Dios (...) llamándolo (al ser humano) a la existencia por amor, le ha llamado también al mismo tiempo al amor (...). El amor es la vocación fundamental e innata de todo ser humano»[9]. Las solas fuerzas de la razón permiten ya al hombre tener un conocimiento, aunque no pleno, de la naturaleza de la persona y del obrar humano. Es capaz de saber, con sus luces naturales, si sus relaciones con los demás son o no conformes con su dignidad personal, si son o no respetuosas con el bien de los otros como personas, es decir, si son auténticas manifestaciones de amor[10]. Pero penetrar de manera plena en la verdad del amor solo es posible desde el misterio de Cristo, desde la manifestación que Cristo hace del hombre mismo[11]. Es el misterio de la encarnación y redención de Cristo, el que da a conocer la altísima dignidad de la persona y obrar humano en la perspectiva del entero plan de Dios[12]. Cristo, la imagen de Dios, es la verdad más profunda del hombre, y de su vocación al amor. Solo con la ayuda de la Revelación será posible llegar a ese conocimiento «sin dificultad, con una certeza firme y sin mezcla de error»[13].

14. En Cristo, el Hijo Amado del Padre, Dios ama a cada hombre como hijo en el Hijo. El amor de Dios es lo primero (cf. *1 Jn 4, 10*). Es la fuente de la que derivan todas las formas de amor, también el amor humano. Advertir el origen divino del auténtico amor humano lleva, entre otras cosas, a percibir que el amor de los padres que se actúa en la transmisión de la vida humana, ha de ser expresión y signo de verdadero amor. Solo de esa manera será respetuosa con el amor de Dios, que, como sabemos por la fe, interviene directamente en el origen de cada ser humano.

15. A partir de ese amor originario se descubre además, que el ser humano, creado por amor “a imagen de Dios” que “es amor” (*1 Jn 4, 8*), ha sido creado también para amar. «Dios nos ama y nos hace ver y experimentar su amor, y de este ‘antes’ de Dios puede nacer también en nosotros el amor como respuesta»[14]. El amor humano, en su dimensión apetitiva, nace de este principio de movimiento que nos viene ofrecido. Conduce a descubrir que la lógica del don pertenece a la naturaleza del amor. Y si la fuente del amor no es la persona humana, la medida y la verdad del amor no puede ser exclusivamente el deseo humano. Ha de buscarse sobre todo en el origen del que procede.

16. Por tanto, descubrir un amor que nos precede, un amor que es más grande que nuestros deseos, un amor mayor que nosotros mismos, lleva a comprender que aprender a amar consiste, en primer lugar, en recibir el amor, en acogerlo, en experimentarlo y hacerlo propio. El amor originario, que implica siempre esta singular iniciativa divina, previene contra toda concepción voluntarista o emotiva del amor.

2. La verdad del amor, inscrita en el lenguaje del cuerpo

17. El hombre creado a imagen de Dios es todo hombre –todo miembro de la raza humana: el hombre y la mujer– y todo el hombre –el ser humano en su totalidad: cuerpo y alma. Y, como tal, está orientado a revelar esa imagen primigenia en toda su grandeza y alcanzar así su realización personal[15].

a) «A imagen de Dios» (Gén 1, 27).

18. El ser humano es imagen de Dios en todas las dimensiones de su humanidad. En el hombre, «el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza»[16]: la naturaleza humana.

19. Entre cuerpo, alma y vida se da una relación tan íntima que hace imposible pensar el cuerpo humano como reducible únicamente a su estructuración orgánica, o la vida humana a su dimensión biológica. El

cuerpo es la persona en su visibilidad. Eso explica que, según afirma la antropología y es un dato de la experiencia universal, la persona perciba su corporalidad como una dimensión constitutiva de su “yo”. Sin necesidad de discurso, se da cuenta de que no puede relacionarse con su cuerpo como si fuera algo ajeno a su ser, o que es irrelevante hacerlo de una u otra manera. Advierte, en definitiva, que relacionarse con el cuerpo es hacerlo con la persona: el cuerpo humano está revestido de la dignidad personal. Esa percepción es, en definitiva, un eco del acto creador de Dios que está siempre en el origen de la persona humana.

b) «Varón y mujer los creó» (Gén 1, 27).

20. El cuerpo y el alma constituyen la totalidad unificada corpóreo-espiritual que es la persona humana[17]. Pero esta existe necesariamente como hombre o como mujer. La persona humana no tiene otra posibilidad de existir. El espíritu se une a un cuerpo que necesariamente es masculino o femenino y, por esa unidad substancial entre cuerpo y espíritu, el ser humano es, en su totalidad, masculino o femenino. La dimensión sexuada, es decir, la masculinidad o femineidad, es inseparable de la persona. No es un simple atributo. Es el modo de ser de la persona humana. Afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal. Es la persona misma la que siente y se expresa a través de la sexualidad. Los mismos rasgos anatómicos, como expresión objetiva de esa masculinidad o femineidad, están dotados de una significación objetivamente trascendente: están llamados a ser manifestación visible de la persona[18].

21. Como imagen de Dios, el hombre, creado a su imagen, «es llamado al amor como espíritu encarnado, es decir, alma y cuerpo en la unidad de la persona»[19], como persona humana sexuada. Por eso si la respuesta a esa llamada se lleva a cabo a través del lenguaje de la sexualidad, uno de sus constitutivos esenciales es la apertura a la transmisión de la vida[20]. La sexualidad humana, por tanto, es parte integrante de la concreta capacidad de amor inscrita por Dios en la humanidad masculina y femenina, comporta «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don y –mediante este don– realiza el sentido mismo de su ser y existir»[21].

22. «Cuando Yahweh Dios –señala Juan Pablo II comentando el relato de Gén 2, 18– dice que “no es bueno que el hombre esté solo” (Gén 2, 18), afirma que el hombre por sí «solo» no realiza totalmente esta esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguien”, y más profunda y completamente existiendo “para alguien»[22]. Entre el ser humano y los animales media una distinción tan radical que, con relación a ellos, aquel se siente solo. Para superar esa soledad es necesaria la presencia de otro “yo”. Y de esta manera, al afirmar la persona del otro “yo” –el “yo” de la persona humana y, como tal, sexuado– se da cuenta y afirma a la vez el “yo” de su ser personal, bien en la masculinidad o en la femineidad. La configuración existencial de su personalidad depende pues de esa relación con su cuerpo y está ligada al modo de relacionarse con el mundo y con los demás. Porque solo el amor de comunión personal puede responder a esta exigencia interior, ya que «el hombre ha llegado a ser “imagen y semejanza” de Dios no solamente a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas[23]».

23. Con la creación del ser humano en dualidad de sexos, el texto afirma, entre otras cosas, el significado axiológico de esa sexualidad: el hombre es *para* la mujer y esta es *para* el hombre, y los padres *para* los hijos[24]. La diferencia sexual es indicadora de la recíproca complementariedad y está orientada a la comunicación: a sentir, expresar y vivir el amor humano, abriendo a una plenitud mayor[25]. El sentido profundo de la vida humana está en encontrar la respuesta a esta palabra original de Dios. Por eso, dado que la relación propia de la sexualidad va de persona a persona, respetar la dimensión unitiva y fecunda en el contexto de un amor verdadero –mediante la entrega sincera de sí mismo– es una exigencia interior de la relación interpersonal de la donación que hace el hombre a través de la sexualidad[26].

3. El amor conyugal: «Como Cristo amó a su Iglesia» (Ef 5, 25)

24. Dios se ha servido del amor esponsal para revelar su amor hacia el pueblo elegido. Tanto el matrimonio como la virginidad, en su forma propia, son una concretización de la verdad más profunda del hombre, de su «ser imagen de Dios»[27]. Pero de la primera, es decir, de la imagen del amor del hombre y mujer en el matrimonio se ha servido el mismo Dios para revelar su amor hacia el pueblo elegido, es decir,

a Israel; y la segunda ha sido mostrada explícitamente en la persona de Jesucristo, el Hijo, haciendo presente al Dios “esposo” de su pueblo. Por eso Benedicto XVI acude a aquella –a propósito de la gran variedad semántica que el lenguaje atribuye a la palabra *amor*–, con el fin de acercarnos a la naturaleza y características del verdadero amor. «En toda esta multiplicidad de significados –dice el Papa– destaca, como arquetipo por excelencia, el amor entre el hombre y la mujer, en el cual cuerpo y alma concurren inseparablemente y en el que al ser humano se le abre una promesa de felicidad que parece irresistible, en comparación del cual palidecen, a primera vista, todos los otros tipos de amor»[28]. Es arquetipo, es decir, viene a señalar las características que definen la verdad del amor humano, en las diversas manifestaciones en que este se puede y debe manifestar.

a) «Una sola carne» (Gén 2, 24)

25. El amor conyugal es un amor “comprometido”. Se origina y desarrolla a partir de una realidad que trasciende y da sentido a la existencia de los esposos, como tales, en todas sus manifestaciones. Tiene una originalidad y unas características o notas que lo distinguen de otras formas de amor. El Concilio Vaticano II y la encíclica *Humanae vitae* señalan las de ser «plenamente humano», «total», «fiel y exclusivo», «fecundo»[29]. Su autenticidad viene ligada necesariamente al respeto a la dignidad personal y a los significados del lenguaje de la sexualidad. A la vez, como señalan las palabras de Benedicto XVI acabadas de citar, son la luz que, a manera de espejos, deben reflejar los demás tipos de amor.

26. Por el matrimonio se establece entre el hombre y la mujer una alianza o comunidad conyugal por la que «ya no son dos, sino una sola carne» (*Mt* 19, 6; cf. *Gén* 2, 24). El hombre y la mujer, permaneciendo cada uno de ellos como personas singulares y completas– son «una unidad-dual» en cuanto personas sexualmente distintas y complementarias. La alianza que se origina no da lugar a un vínculo meramente visible, sino también moral, social y jurídico; de tal riqueza y densidad que requiere, por parte de los contrayentes, «la voluntad de compartir (en cuanto tales) todo su proyecto de vida, lo que tienen y lo que son»[30]. No se reduce a una simple relación de convivencia o cohabitación. La unidad en la “carne” hace referencia a la totalidad de la feminidad y masculinidad en los diversos niveles de su recíproca complementariedad: el cuerpo, el carácter, el corazón, la inteligencia, la voluntad, el alma[31]. Dejar un modo de vivir para formar otro “estado de vida”.

— Una comunidad de vida y amor

27. Pero si “ser una sola carne” es una “unidad de dos” como fruto de un verdadero don de sí, esa realidad ha de configurarse existencialmente como comunidad de vida y amor[32]. Es una exigencia que «brota de su mismo ser y representa su desarrollo dinámico y existencial»[33]. Los esposos se “deben” amor, porque, por el matrimonio, han venido a ser, el uno para el otro, verdadera parte de sí mismos[34]. La “lógica” de la entrega propia de la unión matrimonial lleva necesariamente a afirmar que el matrimonio está llamado, por su propio dinamismo, a ser una comunidad de vida y amor; tan solo de esa manera se realiza en la verdad[35].

28. El amor conyugal se ha de comprender como un prometer, como un comprometerse mutuo para afrontar la construcción de una vida en común. «A muchos –dice Benedicto XVI, refiriéndose al matrimonio como una vocación cristiana– el Señor los llama al matrimonio, en el que un hombre y una mujer, formando una sola carne (cf. *Gén* 2, 24), se realizan en una profunda vida de comunión. Es un horizonte luminoso y exigente a la vez. Un proyecto de amor verdadero que se renueva y ahonda cada día compartiendo alegrías y dificultades, y que se caracteriza por una entrega de la totalidad de la persona. Por eso, reconocer la belleza y bondad del matrimonio significa ser conscientes de que solo un ámbito de fidelidad e indisolubilidad, así como de apertura al don divino de la vida, es el adecuado a la grandeza y dignidad del amor matrimonial»[36].

— Características del amor conyugal

29. Es claro, por tanto, que el amor conyugal debe ser, en primer lugar, un amor *plenamente humano* y *total*. Ha de abarcar la persona de los esposos –como esposos– en todos sus niveles: sentimientos y

voluntad, cuerpo y espíritu, etc., integrando esas dimensiones con la debida subordinación y, además, de una manera definitiva. Ha de ir «*de persona a persona* con el afecto de la voluntad»[37]. El que ama no puede relacionarse con su amado de una manera indiferenciada, como si todos los seres fueran igualmente amables e intercambiables. El amor conyugal es un amor de entrega en el que sin dejar de ser erótico, el deseo humano se dirige a la formación de una comunión de personas. No sería conyugal el amor que excluyera la sexualidad o la considerase como un mero instrumento de placer[38]. Los esposos, como tales, han de «compartir generosamente todo, sin reservas y cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte no ama solo por lo que de él recibe, sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí»[39].

30. Por este mismo motivo el amor conyugal no puede sino ser *fiel* y *exclusivo*. Si el amor conyugal es total y definitivo porque va de persona a persona, abarcándola en su totalidad, ha de tener también como característica necesaria la fidelidad. La totalidad incluye en sí misma y exige la fidelidad –para siempre–, y esta, a su vez, la exclusividad. El amor conyugal es total en la exclusividad y exclusivo en la totalidad. Así lo proclama la Revelación de Dios en Cristo, y esa es también la conclusión a la que se puede llegar desde la dignidad de la persona y de la sexualidad. El amor conyugal que «lleva a los esposos a un don libre y mutuo de sí mismos (...) ha de ser indisolublemente fiel, en cuerpo y alma, en la prosperidad y en la adversidad y, por tanto, ajeno a todo adulterio y divorcio»[40]. El Concilio Vaticano II indica así la doble vertiente de la fidelidad: positivamente comporta la donación recíproca sin reservas ni condiciones; y negativamente entraña que se excluya cualquier intromisión de terceras personas –a cualquier nivel: de pensamientos, palabras y obras– en la relación conyugal.

31. Por último, tiene que ser un amor *fecundo*, abierto a la vida. Por su naturaleza y dinamismo el amor conyugal está orientado a prolongarse en nuevas vidas; no se agota en los esposos. No hay autenticidad en el amor conyugal cuando no están comprometidos, a la vez y del todo, la humanidad del hombre y de la mujer en la totalidad de su ser espíritu encarnado. Como hemos dicho, la sexualidad no es algo meramente biológico, sino que «afecta al núcleo íntimo de la persona en cuanto tal»[41]. Por otro lado, como la orientación a la procreación es una dimensión inmanente a la estructura de la sexualidad, la conclusión es que la apertura a la fecundidad es una exigencia interior de la verdad del amor matrimonial y un criterio de su autenticidad. Hacia esa finalidad está intrínsecamente ordenado, como participación en el amor creador de Dios y como donación de los esposos a través de la sexualidad.

32. Sin esa ordenación a la fecundidad la relación conyugal no puede ser considerada ni siquiera como manifestación de amor. El amor conyugal en su realidad más profunda es esencialmente “don”, rechaza cualquier forma de reserva y, por su propio dinamismo, exige abrirse y entregarse plenamente. Esto comporta necesariamente la disponibilidad para la procreación, la posibilidad de la paternidad o maternidad.

33. Estas características del amor, tan íntimamente articuladas entre sí, son inseparables: si faltara una de ellas tampoco se darían las demás. Son aspectos o dimensiones de la misma realidad que corresponden a la verdad de la naturaleza humana, purificada y corroborada en Cristo. Estamos, pues, ante unos significados que iluminan la vida de los hombres y que se pueden y deben expresar mediante unas normas morales propias de la ley natural. La Iglesia las enseña como indicaciones en el camino de la educación en el amor. No son referencias opuestas al amor o ajenas al mismo. Están insertas íntimamente en la verdad del amor conyugal[42]. «Querer seleccionar unas u otras, según las condiciones de vida a modo de un “amor a la carta”, falsifica la relación amorosa básica entre un hombre y una mujer, distorsionando la realización de su vocación»[43].

— Para siempre

34. La «unión en la carne» –se decía antes– no alude a un simple hecho fortuito o coyuntural. Designa el compromiso de conformar una intimidad común exclusiva y para siempre, en la que el cuerpo sexuado es la mediación esencial. El valor personal de esta unión hace también que la apertura a la fecundidad, intrínseca al lenguaje propio de la sexualidad, encuentre ahí el marco de realización, acorde con su dignidad. En cambio, deja de existir en las ideologías que la excluyen de forma radical como si fuera algo

que el hombre pudiera “poner” desde fuera, a modo de una libre elección y sin ningún condicionamiento. La supuesta fascinación de un “amor libre” de cualquier compromiso esconde el vaciamiento de todo significado y, por lo tanto, la pérdida de su valor y dignidad.

35. La referencia a la unidad en la “carne”, por significar el vínculo de unión entre personas, sirve para comprender la vocación del ser humano al amor. Permite descubrir que el amor humano está determinado por unos contenidos objetivos que no se pueden confiar al simple arbitrio humano y ser objeto de una mera opinión subjetiva, sino que son parte esencial del lenguaje del cuerpo que hay que saber interpretar. En la comprensión del valor de la “carne” está incluida una verdad fundamental del hombre, que goza de una universalidad que cualquiera puede entender. Nos referimos a una integración específica entre la inclinación sexual, el despertar de los afectos y el don de sí. Una verdad que lleva a percibir lo que es una vida lograda, por la que tiene sentido entregar la libertad. El ser humano puede distinguir los bienes objetivos que resultan de la aceptación de la diferencia, de la trascendencia de vivir “para otra persona”, de la apertura a la vida.

— La oscuridad del pecado

36. La misma Revelación, sin embargo, habla también de que toda esta luz inicial *se halla oscurecida por el pecado*. Ya en los inicios de la creación, el hombre y la mujer dejan de verse como seres llamados a la comunión y se esconden uno del otro. Advierten que su amor está amenazado por las relaciones de deseo y de dominio (cf. *Gén 3, 16*). A pesar de que los significados del cuerpo, antes referidos, están unidos a la experiencia humana del amor, a veces no son fáciles de percibir en la vida concreta de las personas, y todavía resulta más arduo llevarlos a la práctica. La visión reductiva y fragmentaria de la sexualidad, tan extendida en no pocos ámbitos de la sociedad, hace que muchas personas interpreten estas experiencias primeras de un modo inadecuado y pierdan de vista la totalidad humana que se contiene en ellas. Se les hace muy difícil construir una vida plena que valga la pena ser vivida.

37. De modo particular, es necesario evitar una interpretación narcisista de la sexualidad. Si se comprende la felicidad como un simple “sentirse bien” con uno mismo, se cae en el error de no medir el valor y sentido de la sexualidad por la complementariedad y crecimiento personal en la construcción de una vida compartida. Es fácil ver cómo, de este modo, se pierde la riqueza presente en la diferencia sexual. Además, la fecundidad deja de ser significativa si el acento se pone exclusivamente en la necesidad de apagar a toda costa los “deseos” y “satisfacciones” que puedan experimentarse, sin proyectar esa riqueza en otros objetivos espirituales o culturales que, naturalmente, también enriquecen y dan sentido a la persona.

38. Convencidos de la belleza de esta verdad, que une la dignidad humana con la vocación al amor, insistimos de nuevo en la importancia que tiene la rectitud en el ámbito de la sexualidad, tanto para las personas como para la sociedad entera. Exhortamos a poner los medios adecuados que, dentro de una educación al amor, hacen que todo hombre, contando siempre con el auxilio de Dios, sea capaz de responder a esta llamada. La virtud de la castidad es imprescindible en la respuesta de la persona a la vocación al amor. Proyecta la luz que, al mover la libertad a hacer de la existencia una donación de amor, indica también el camino que lleva a una plenitud de vida.

b) «Como Cristo amó a su Iglesia» (Ef 5, 25)

39. El amor o caridad conyugal, cuya naturaleza y características se acaban de apuntar, es una «participación singular en el misterio de la vida y del amor de Dios mismo»[44]. Una participación cualificada y específica, que responde a una realidad «escrita en sus corazones» (*Rom 2, 15*). Por ella los esposos—el uno para el otro— se convierten en don sincero de sí mismos del modo más completo y radical: se afirman en su desnuda verdad como personas. «El amor incluye el reconocimiento de la dignidad personal y de su irrepetible unicidad; en efecto, cada uno de ellos, como ser humano, ha sido elegido por sí mismo»[45].

40. No se queda ahí la grandeza y dignidad del amor conyugal. Como tal, está llamado a ser, por su misma naturaleza, «imagen viva y real de la singularísima unidad que hace de la Iglesia el indivisible Cuerpo místico del Señor Jesús»[46]. Aunque esa orientación, que es propia de todo verdadero amor conyugal, solo es participada realmente por los esposos si ha tenido lugar la celebración sacramental de su matrimonio y ha sido insertada así en el proyecto salvífico de Cristo. Cuando el Señor —según señala el Vaticano II— «sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio (...), el amor conyugal auténtico es asumido por el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia para conducir eficazmente a los cónyuges a Dios y fortalecerlos en la sublime misión de la paternidad y de la maternidad»[47].

41. El sacramento celebrado hace que, al insertar el vínculo matrimonial en la comunión de amor de Cristo y de la Iglesia, el amor de los esposos —el amor matrimonial— esté dirigido a ser imagen y representación real del amor redentor del Señor. Jesús se sirve del amor de los esposos para amar y dar a conocer cómo es el amor con que ama a su Iglesia. El amor matrimonial es —y debe ser— un reflejo del amor de Cristo a su Iglesia. La expresión plena de la verdad sobre ese amor de Dios se encuentra en la carta a los Efesios: «Como Cristo amó a su Iglesia: Él se entregó a sí mismo por ella» (*Ef 5, 25-26*). Y en ese contexto “entregarse” es convertirse en “don sincero”, amando hasta el extremo (cf. *Jn 13, 1*), hasta la donación de la cruz. Ese es el amor que los esposos deben vivir y reflejar.

42. El amor conyugal, al ser transformado en el amor divino, no pierde ninguna de las características que le son propias en cuanto realidad humana. Es el amor genuinamente humano —no otra cosa— lo que es asumido en el orden nuevo y sobrenatural de la redención. Se produce en él una verdadera transformación (ontológica) que consiste en una re-creación y elevación sobrenatural. No solo en la atribución de una nueva significación. Por eso el “modo humano” de vivir la relación conyugal, como manifestación del amor matrimonial, es condición necesaria para vivir ese mismo amor de manera sobrenatural, es decir, en cuanto “signo” del amor de Cristo y de la Iglesia. «El amor conyugal comporta una totalidad en la que entran todos los elementos de la persona —reclamo del cuerpo y del instinto, fuerza del sentimiento y de la afectividad, aspiración del espíritu y de la voluntad—; mira a una unidad profundamente personal que, más allá de la unión en una sola carne, conduce a no ser más que un solo corazón y una sola alma; exige la indisolubilidad y fidelidad de la donación recíproca definitiva y se abre a la fecundidad. En una palabra: se trata de las características normales de todo amor conyugal natural, pero con un significado nuevo que no solo las purifica y consolida, sino que las eleva hasta el punto de hacer de ellas la expresión de valores propiamente cristianos»[48].

43. La asunción y transformación del amor humano en el amor divino no es algo transeúnte y circunstancial. Es tan permanente y exclusiva —mientras los esposos vivan— como lo es la unión de Cristo con la Iglesia. Cristo —dice en este sentido el Concilio Vaticano II— «por medio del sacramento del matrimonio (...) permanece con ellos (los esposos), para que (...), con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo ha amado a su Iglesia y se entregó por ella»[49]. El amor de Cristo ha de ser la referencia constante del amor matrimonial, porque, primero y sobre todo, es su “fuente”. El amor de los esposos es “don” y derivación del mismo amor creador y redentor de Dios. Y esa es la razón de que sean capaces de superar con éxito las dificultades que se puedan presentar, llegando hasta el heroísmo si es necesario. Ese es también el motivo de que puedan y deban crecer más en su amor: siempre, en efecto, les es posible avanzar más, también en este aspecto, en la identificación con el Señor.

44. De esta verdad profundamente humana y divina habla la Iglesia en sus enseñanzas sobre el sacramento del matrimonio cuando anima a los esposos a hacer de su vida un don de sí con ese contenido preciso que describe como «amor conyugal»[50]. Después del pecado de los orígenes, vivir la rectitud en el amor matrimonial es “trabajoso”. A veces es difícil. La experiencia del mal se hace sentir en la relación del hombre y la mujer. Su amor matrimonial se ve frecuentemente amenazado por la discordia, el espíritu de dominio, la infidelidad, los celos y conflictos que pueden conducir en ocasiones hasta el odio y la ruptura[51]. Acecha constantemente la tentación del egoísmo, en cualquiera de sus formas, hasta el punto de que «sin la ayuda de Dios el hombre y la mujer no pueden llegar a realizar la unión de sus vidas en orden a la cual Dios los creó “al comienzo”»[52]. Solo el auxilio de Dios les hace capaces de vencer el repliegue sobre sí mismos y abrirse al “otro” mediante la entrega sincera —en la verdad— de sí mismos.

Precisamente, tras la caída del principio, este es uno de los cometidos asignados por Dios al sacramento del matrimonio en relación con el amor conyugal, como señala el Concilio Vaticano II cuando afirma que «el Señor se ha dignado sanar, perfeccionar y elevar este amor con el don especial de la gracia y de la caridad»[53], como fruto salvífico de su obra redentora.

4. La disolución de la imagen del hombre

45. De dos corrientes, aparentemente contrapuestas, vienen las propuestas que distorsionan la consideración del hombre hecho «a imagen de Dios» y, derivadamente, las imágenes del matrimonio y de la familia. Una y otra parten de un mismo principio: una injusta valoración de la corporalidad. No “pueden”, por eso, ver el amor entre el hombre y la mujer como un modelo para todo amor.

46. Para el espiritualismo, el papel que la sexualidad desempeña en ese amor comprometería la trascendencia y la gratuidad de las formas más elevadas de amor. Se piensa, sobre todo, que sería inapropiado asociarlo al amor divino. El *ágape*, fruto de la gracia, fundado en la fe y caracterizado por la oblación, no tendría nada que ver con el *eros*, relacionado con el cuerpo, proveniente del deseo de posesión y orientado a la autoafirmación. La contraposición entre *eros* y *ágape* recomendaría una reserva de principio a la propuesta de hacer del amor entre hombre y mujer el arquetipo de cualquier tipo de amor.

47. Esa reserva parecería también confirmada por el rechazo que proviene de la otra vertiente, de signo materialista, subyacente también en las teorías contemporáneas de “género”. Estas pretenden desvincular la sexualidad de las determinaciones naturales del cuerpo, hasta el punto de disolver el significado objetivo de la diferencia sexual entre hombre y mujer.

48. Se percibe fácilmente que detrás de estas corrientes, tan contrapuestas por sensibilidad y propósitos, hay un mismo denominador: una concepción antropológica dualista. En el caso del espiritualismo puritano porque la corporeidad se ve como un obstáculo para el amor espiritual. En las teorías de “género” porque el cuerpo queda reducido a materia manipulable para obtener cualquier forma de placer. A ello se asocia un individualismo que, precisamente porque rechaza reconocer los significados intrínsecos del cuerpo, no capta el valor del lenguaje de la corporalidad en las relaciones humanas.

49. Y es que cuando se debilita o se oscurece la imagen del ser humano, se oscurece también la imagen del matrimonio y de la familia. Se llega, incluso, a considerar esas instituciones como ataduras que coartan la espontaneidad de la vocación al amor. No es difícil constatar cómo la banalización de la sexualidad conduce a una percepción, al menos parcial y fragmentada, de la realidad del matrimonio y de la familia. Una perspectiva desde la que resulta poco menos que imposible percibir toda su belleza.

50. Nuestra intención, ahora, no es enumerar ni hacer un análisis de los factores que hayan podido intervenir en la deformación de la imagen del matrimonio que existe en no pocos ámbitos de nuestra sociedad. Tampoco pretendemos poner de manifiesto los presupuestos metafísicos sobre los que se basa (entre otros, la negación de la condición creatural del ser humano). En cambio, queremos denunciar que detrás de esa visión oscurecida y fragmentada parece existir el influjo de algunos mensajes ideológicos y propuestas culturales, entre cuyos objetivos está, sobre todo, proponer la absolutización subjetivista de una libertad que, desvinculada de la verdad, termina por hacer de las emociones parciales la norma del bien y de la moralidad.

51. Los obispos españoles ya hemos hablado sobre esta progresiva disolución de los significados básicos de la institución matrimonial en nuestra sociedad. Nos hemos referido a la fragmentación con la que no pocos perciben los distintos significados de la sexualidad[54]. Pero es en la actualidad cuando se ha llegado a plantear la más radical de las separaciones, aquella que disocia radicalmente sexualidad y amor[55]. Nos referimos de manera particular a la propuesta de la llamada “ideología de género”[56].

a) La “ideología de género”

52. Los antecedentes de esta ideología hay que buscarlos en el feminismo radical y en los primeros grupos organizados a favor de una cultura en la que prima la despersonalización absoluta de la sexualidad. Este primer germen cobró cuerpo con la interpretación sociológica de la sexualidad llevada a cabo por el informe Kinsey, en los años cincuenta del siglo pasado. Después, a partir de los años sesenta, alentado por el influjo de un cierto marxismo que interpreta la relación entre hombre y mujer en forma de lucha de clases, se ha extendido ampliamente en ciertos ámbitos culturales. El proceso de “deconstrucción” de la persona, el matrimonio y la familia, ha venido después propiciado por filosofías inspiradas en el individualismo liberal, así como por el constructivismo y las corrientes freudo-marxistas. Primero se postuló la práctica de la sexualidad sin la apertura al don de los hijos: la anticoncepción y el aborto. Después, la práctica de la sexualidad sin matrimonio: el llamado “amor libre”. Luego, la práctica de la sexualidad sin amor. Más tarde la “producción” de hijos sin relación sexual: la llamada reproducción asistida (fecundación *in vitro*, etc.). Por último, con el anticipo que significó la cultura unisex y la incorporación del pensamiento feminista radical, se separó la “sexualidad” de la persona: ya no habría varón y mujer; el sexo sería un dato anatómico sin relevancia antropológica. El cuerpo ya no hablaría de la persona, de la complementariedad sexual que expresa la vocación a la donación, de la vocación al amor. Cada cual podría elegir configurarse sexualmente como desee.

53. Así se ha llegado a configurar una ideología con un lenguaje propio y unos objetivos determinados, de los que no parece estar ausente la intención de imponer a la sociedad una visión de la sexualidad que, en aras de un pretendido “liberacionismo”, “desligue” a las personas de concepciones sobre el sexo, consideradas opresivas y de otros tiempos.

— Descripción de la ideología de género

54. Con la expresión “ideología de género” nos referimos a un conjunto sistemático de ideas, encerrado en sí mismo, que se presenta como teoría científica respecto del “sexo” y de la persona. Su idea fundamental, derivada de un fuerte dualismo antropológico, es que el “sexo” sería un mero dato biológico: no configuraría en modo alguno la realidad de la persona. El “sexo”, la “diferencia sexual” carecería de significación en la realización de la vocación de la persona al amor. Lo que existiría —más allá del “sexo” biológico— serían “géneros” o roles que, en relación con su conducta sexual, dependerían de la libre elección del individuo en un contexto cultural determinado y dependiente de una determinada educación[57].

55. “Género”, por tanto, es, según esta ideología un término cultural para indicar las diferencias socioculturales entre el varón y la mujer. Se dice, por eso, que es necesario distinguir entre lo que es “dado” por la naturaleza biológica (el “sexo”) y lo que se debe a las construcciones culturales “hechas” según los roles o tareas que cada sociedad asigna a los sexos (el “género”). Porque —según se afirma—, es fácil constatar que, aunque el sexo está enraizado en lo biológico, la conciencia que se tiene de las implicaciones de la sexualidad y el modo de manifestarse socialmente están profundamente influidos por el marco sociocultural.

56. Se puede decir que el núcleo central de esta ideología es el “dogma” pseudocientífico según el cual el ser humano nace “sexualmente neutro”. Hay —sostienen— una absoluta separación entre sexo y género. El género no tendría ninguna base biológica: sería una mera construcción cultural. Desde esta perspectiva la identidad sexual y los roles que las personas de uno y otro sexo desempeñan en la sociedad son productos culturales, sin base alguna en la naturaleza. Cada uno puede optar en cada una de las situaciones de su vida por el género que desee, independientemente de su corporeidad. En consecuencia, “hombre” y “masculino” podrían designar tanto un cuerpo masculino como femenino; y “mujer” y “femenino” podrían señalar tanto un cuerpo femenino como masculino. Entre otros “géneros” se distinguen: el masculino, el femenino, el homosexual masculino, el homosexual femenino, el bisexual, el transexual, etc. La sociedad atribuiría el rol de varón o de mujer mediante el proceso de socialización y educación de la familia. Lo decisivo en la construcción de la personalidad sería que cada individuo pudiese elegir sobre su orientación sexual a partir de sus preferencias. Con esos planteamientos no puede extrañar que se “exija” que a cualquier “género sexual” se le reconozcan los mismos derechos. De no hacerlo así, sería discriminatorio y no respetuoso con su valor personal y social.

57. Sin necesidad de hacer un análisis profundo, es fácil descubrir que el marco de fondo en el que se desenvuelve esta ideología es la cultura “pansexualista”. Una sociedad moderna –se postula– ha de considerar bueno “usar el sexo” como un objeto más de consumo. Y si no cuenta con un valor personal, si la dimensión sexual del ser humano carece de una significación personal, nada impide caer en la valoración superficial de las conductas a partir de la mera utilidad o la simple satisfacción. Así se termina en el permisivismo más radical y, en última instancia, en el nihilismo más absoluto. No es difícil constatar las nocivas consecuencias de este vaciamiento de significado: una *cultura que no genera vida* y que vive la tendencia cada vez más acentuada de convertirse en una *cultura de muerte*[58].

— Difusión de la ideología de género

58. Conocidos son los caminos que han llevado a la difusión de esta manera de pensar. Uno de las más importantes ha sido la manipulación del lenguaje. Se ha propagado un modo de hablar que enmascara algunas de las verdades básicas de las relaciones humanas. Es lo que ha ocurrido con el término “matrimonio”, cuya significación se ha querido ampliar hasta incluir bajo esa denominación algunas formas de unión que nada tienen que ver con la realidad matrimonial. De esos intentos de deformación lingüística forman parte, por señalar solo algunos, el empleo, de forma casi exclusiva, del término “pareja” cuando se habla del matrimonio; la inclusión en el concepto de “familia” de distintos “modos de convivencia” más o menos estables, como si existiese una especie de “familia a la carta”; el uso del vocablo “progenitores” en lugar de los de “padre” y “madre”; la utilización de la expresión “violencia de género” y no la de “violencia doméstica” o “violencia en el entorno familiar”, expresiones más exactas, ya que de esa violencia también son víctimas los hijos.

59. Esa ideología, introducida primero en los acuerdos internacionales sobre la población y la mujer, ha dado lugar después a recomendaciones por parte de los más altos organismos internacionales y de ámbito europeo que han inspirado algunas políticas de los Estados. Da la impresión de que, como eco de esas recomendaciones, se han tomado algunas medidas legislativas a fin de “imponer” la terminología propia de esta ideología. Constatamos con dolor que también en nuestra sociedad los poderes públicos han contribuido, no pocas veces, con sus actuaciones a esa deformación.

60. No se detiene, sin embargo, la estrategia en la introducción de dicha ideología en el ámbito legislativo. Se busca, sobre todo, impregnar de esa ideología el ámbito educativo. Porque el objetivo será completo cuando la sociedad –los miembros que la forman– vean como “normales” los postulados que se proclaman. Eso solo se conseguirá si se educa en ella, ya desde la infancia, a las jóvenes generaciones. No extraña, por eso, que, con esa finalidad, se evite cualquier formación auténticamente moral sobre la sexualidad humana. Es decir, que en este campo se excluya la educación en las virtudes, la responsabilidad de los padres y los valores espirituales, y que el mal moral se circunscriba exclusivamente a la violencia sexual de uno contra otro.

61. Como pastores, hemos denunciado el modo de presentar la asignatura de “Educación para la ciudadanía”[59]. También hemos querido hacer oír nuestra voz ante las exigencias que se imponen, en materia de educación sexual, en la “Ley de salud reproductiva e interrupción voluntaria del embarazo”[60]. Vemos con dolor, sin embargo, que las propuestas de la “ideología de género”, llevadas a la práctica en programas de supuesta educación sexual, se han agudizado y extendido recientemente; no pocas veces facilitadas, cuando no promovidas, por la autoridad competente a la que ha sido confiada la custodia y promoción del bien común. Son medidas que, además de no respetar el derecho que corresponde a los padres como primeros y principales educadores de sus hijos, contradicen los principios irrenunciables del Estado de derecho: la libertad de las personas a ser educadas de acuerdo con sus convicciones religiosas y el bien que encarna toda vida humana inocente.

b) Más allá de la “ideología de género”

62. La concepción constructivista del sexo, propia de la “ideología del género”, es asumida y prolongada por las teorías “queer” (*raro*). Sobre la base de que el “género” es “performativo” y se construye constantemente, proclaman que su identidad es variable, dependiendo de la voluntad del sujeto. Este

presupuesto, que lleva necesariamente a la disolución de la identidad sexual y de género, conduce también a defender su transgresión permanente. Subvertir el orden establecido, convertir el “género” en parodia –se afirma– es el camino para construir la nueva sexualidad, acabar con el sexo y establecer un nuevo orden a la medida de las transgresiones.

63. Para alcanzar ese propósito las teorías “queer” abogan por la destrucción de lo que denominan orden “heteronormativo”, se apoye o no en la corporalidad. La idea sobre la sexualidad y los modos o prácticas sexuales no pueden en ningún caso estar sometidos a una normativa, que, por eso mismo, sería excluyente. Cuanto se refiere al sexo y al “género” pertenece exclusivamente a la voluntad variable y cambiante del sujeto. No debe extrañar, por eso, que estas teorías conduzcan inevitablemente al aislamiento y enclaustramiento de la persona, se centren casi exclusivamente en la reivindicación de los derechos individuales y la transformación del modelo de sociedad recibido. Las prácticas sexuales transgresivas se ven, en consecuencia, como armas de poder político.

64. En esta misma línea se encuadra también la llamada teoría del “cyborg” (organismo cibernético, híbrido de máquina y organismo), entre cuyos objetivos está, como paso primero, la emancipación del cuerpo: cambiar el orden significativo de la corporalidad, eliminar la naturaleza. Se trata de ir a una sociedad sin sexos y sin géneros, en la que el ideal del “nuevo” ser humano estaría representado por una hibridación que rompiera la estructura dual hombre–mujer, masculino–femenino. Una sociedad, por tanto, sin reproducción sexual, sin paternidad y sin maternidad. La sociedad así construida estaría confiada únicamente a la ciencia, la biomedicina, la biotecnología y la ingeniería genética. El origen y final del existir humano se debería solo a la acción de la ciencia y de la tecnología, las cuales permitirían lograr ese transhumanismo en el que quedaría superada su propia naturaleza (posthumanismo).

65. Debajo, como fundamento de esta deconstrucción del cuerpo, hay un pensamiento materialista y radical, en definitiva inhumano. Inhumano, porque se niega la diferencia esencial entre el ser humano y el animal. Después, porque se niega esa misma diferencia entre los organismos animales-humanos y las máquinas. Y, por último, porque tampoco se admite esa separación esencial entre lo físico y lo “no físico” o espacio cibernético virtual. La dignidad de la persona se degrada hasta el punto de ser rebajada a la condición de cosa u objeto totalmente manipulable. La corporalidad, según esta teoría, no tendría significado antropológico alguno. Y por eso mismo carecería también de significado teológico. La negación de la dimensión religiosa es el presupuesto necesario para poder construir el modelo de hombre y la construcción de la sociedad que se intentan. No es arriesgado afirmar que esta teoría lleva a una idea inhumana del hombre, porque, arrastrada por su concepción del mundo, absolutamente materialista, laicista y radical, es incapaz de reconocer cualquier referencia a Dios.

c) La falta de la ayuda necesaria

66. La falta de un suficiente apoyo al matrimonio y la familia que advertimos en nuestra sociedad se debe, en gran parte, a la presencia de esas ideologías en las políticas sobre la familia. Aparece en distintas iniciativas legislativas que se han realizado en los últimos años. Si exceptuamos algunas ayudas económicas coyunturales, no solo han ignorado el matrimonio y la familia, sino que los han “penalizado”, hasta dejar de considerarlos pilares claves de la construcción social.

67. El matrimonio ha sufrido una desvalorización sin precedentes. La aplicación del popularmente denominado “divorcio exprés” –es solo un ejemplo–, que lo ha convertido en uno de los “contratos” más fáciles de rescindir, indica que la estabilidad del matrimonio no se ve como un bien que haya que defender. Se considera, por el contrario, como una atadura que coarta la libertad y espontaneidad del amor. No cuentan el dolor y el sufrimiento que quienes se divorcian se causan a sí mismos y sobre todo a los hijos cuando, ante los problemas y dificultades que pudieron surgir, se procede con precipitación irreflexiva y se opta por la ruptura de la convivencia. Lo único que importa entonces es una solución “técnico-jurídica”.

68. Una muestra clara de la desprotección y falta de apoyo a la familia ha sido la legislación sobre la situación de las menores de edad que quieren abortar sin el consentimiento de los padres. Es evidente que el aborto provocado, con o sin el consentimiento de los padres, es un ataque directo al bien

fundamental de la vida humana. Nunca puede afirmarse como un derecho. Siempre es gravemente inmoral y debe ser calificado como un «crimen abominable»[61]. Pero llama poderosamente la atención que, a diferencia de las graves restricciones que nuestras leyes imponen a los menores en el uso del tabaco o del alcohol, se promuevan, en cambio, otras leyes que fomentan un permisivismo casi absoluto en el campo de la sexualidad y del respeto a la vida, como si el actuar sobre esos campos fuera irrelevante y no afectara para nada a la persona. De todos son conocidas las consecuencias del aborto para la mujer y la extensión del síndrome postaborto. La experiencia de lo que ha ocurrido con la facilitación del acceso de las menores a la “píldora del día siguiente” habla suficientemente de los resultados a los que se puede llegar con la referida ley sobre el aborto. En contra de lo que el legislador decía prever al promulgar la ley, el aborto no solo no ha disminuido, sino que se ha generalizado.

69. Los ejemplos aducidos permiten concluir que, más allá de las declaraciones de buenas intenciones, no hay, en las políticas que se hacen en nuestro país, un reconocimiento suficiente del valor social del matrimonio y la familia. En cambio, sí se observa una creciente revalorización de uno y otra –a pesar de la presión en contra– por parte de la sociedad. Y eso es, indudablemente, un argumento firme para la esperanza. Nuestros gobernantes deberían escuchar las voces de la sociedad y adoptar las medidas oportunas para otorgar a esas instituciones una protección eficaz. Es evidente, sin embargo, que las medidas que se adopten solo serán útiles si, superando las visiones ideológicas, se centran en la ayuda a la mujer gestante y en la promoción del matrimonio y la familia como realidades naturales.

70. Con frecuencia la Iglesia católica se siente sola en la defensa de la vida naciente y terminal; sin embargo, en este sentido hemos tenido recientemente una buena noticia en el ámbito civil europeo, una luz en medio de la cultura de la muerte: el Tribunal de Justicia de la Unión Europea ha dictado una sentencia[62] que prohíbe patentar los procedimientos que utilicen células madre embrionarias humanas; se decide también que todo óvulo humano, a partir de la fecundación, deberá considerarse un “embrión humano”[63]. Se desmonta así la falsa e ideológica distinción entre embrión y pre-embrión; esta sentencia rebate los fundamentos sobre los que se han promovido al menos cuatro normas legales en España: la del aborto, la de reproducción asistida, la de investigación biomédica y la que permite la dispensación de la “píldora del día después”.

d) Reacción ante la disolución de significados

71. El camino primero e imprescindible para salir al paso de las consecuencias de esta ideología de género, tan contrarias a la dignidad de las personas, será el testimonio de un amor humano verdadero vivido en una sexualidad integrada. Una tarea que, siendo propia y personal de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, corresponde de un modo muy particular a los matrimonios y familias. Porque son ellos, sobre todo, los que, con el testimonio de sus vidas, harán creíbles a quienes les contemplan la belleza del amor que viven y les une. Nunca se debe olvidar que en todo corazón humano anidan unos anhelos que despiertan siempre ante el bien y la verdad.

72. Se hace necesario, además, recuperar por parte de todos –poderes públicos, docentes, educadores, medios de comunicación, etc.– un lenguaje que sepa distinguir realidades que, por ser diferentes, nunca pueden equipararse. Hay que emplear una terminología y unas formas de expresión que transmitan con claridad y sin ambigüedades lo que realmente son el matrimonio y la familia. De esa manera, con la proposición de la verdad, se contribuirá a descubrir con mayor facilidad la falsedad de los mensajes que se difunden a veces en torno a la sexualidad y el sentido personal de vivirla.

73. Como garantes y promotores del bien común, los gobernantes no deberían dejarse guiar, en la gestión de lo público y social, por la voluntad subjetiva de grupos de presión, pequeños o grandes, fuertemente ideologizados y que solo buscan intereses particulares. Menos aún si el afán que les mueve es construir una sociedad sobre la base de una “ingeniería” que destruye los fundamentos mismos de la sociedad. Por otra parte, el cuidado del bien común, que contempla siempre la tutela de las minorías, exige que, una vez protegidos y promovidos los derechos fundamentales, la atención se centre de un modo muy particular en la solución de los problemas y cuestiones que afectan a la mayoría de los ciudadanos. Entre ellos no está, ciertamente, los que se refieren a la llamada “ideología de género”.

74. En el caso de leyes que no respetaran el bien común, correspondería a todos y cada uno de los miembros de la sociedad hacer notar su disconformidad. Eso, sin embargo, nunca podrá hacerse de cualquier manera. Ese derecho y deber de denuncia, por tener como fundamento el bien común, siempre ha de ejercitarse dentro del respeto del bien que los justifica. Por lo que, si nos atenemos al caso de la legislación actual en España sobre el matrimonio, es un derecho y un deber de los ciudadanos mostrar su desacuerdo e intentar la modificación de la ley que redefine el matrimonio eliminando su contenido específico[64].

75. Es necesario, una vez más, pedir que el papel insustituible de los padres en la educación de sus hijos sea reconocido a todos los niveles. Más, si cabe, en lo que se refiere al campo de la educación afectivo-sexual, tan relacionado con la intimidad de la persona. Es un derecho y un deber que al Estado corresponde garantizar, y que todos debemos reclamar. De manera particular en momentos como los que atravesamos, cuando nuestro sistema actual deja abierto al gobierno de turno la ideologización de los jóvenes en una sociedad que parece crecer en pasividad ante este asalto contra sus derechos legítimos[65].

76. Una respuesta activa por parte de los ciudadanos ante este tipo de situaciones contribuirá a un reforzamiento de la sociedad civil, capaz de expresar sus propias convicciones. Será además un modo de participar positivamente en el desarrollo de la sociedad que solo puede tener lugar si se basa adecuadamente en el bien común. Por eso mismo, en el servicio al bien común, los poderes públicos no pueden desatender esas reclamaciones justas de los ciudadanos, especialmente de los padres y familias en relación con la educación de sus hijos. No pueden caer en la tentación de hacer una política basada en ideologías que contradicen el bien de la persona, a cuyo servicio han de ordenarse siempre la autoridad y la sociedad.

e) «La esperanza no defrauda» (Rom 5, 5)

77. Detrás de la pretendida “neutralidad” de estas teorías se esconden dramas personales que la Iglesia conoce bien. Pero hemos de tener siempre viva la esperanza. El bien y la verdad, la belleza del amor, son capaces de superar todas las dificultades, por muchas y graves que sean.

78. La Iglesia, continuadora de la misión de Cristo, abre siempre su corazón y ayuda de madre y maestra a todos y cada uno de los hombres. Nadie puede sentirse excluido, tampoco quienes sienten atracción sexual hacia el mismo sexo.

79. Ciertamente el Magisterio de la Iglesia católica[66] enseña que es necesario distinguir entre las *personas* que sienten atracción sexual hacia el mismo sexo, la *inclinación* homosexual propiamente dicha («objetivamente desordenada»)[67] y los *actos* homosexuales («intrínsecamente desordenados»)[68]; además, en la valoración de las conductas hay que diferenciar los niveles objetivo y subjetivo[69]. Por eso, una vez más no podemos dejar de anunciar que los hombres y mujeres con atracción sexual hacia el mismo sexo «deben ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta»[70].

80. No termina ahí la expresión del respeto y estima que se debe a las personas como tales. Nadie debe quedar excluido de la comprensión y ayuda que pueda necesitar. Las personas con atracción sexual hacia el mismo sexo «deben ser acogidas en la acción pastoral con comprensión y deben ser sostenidas en la esperanza de superar sus dificultades personales»[71]. Con esa intención hacemos nuestras las palabras de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «Los obispos deben procurar sostener con los medios a su disposición el desarrollo de formas especializadas de atención pastoral para las personas homosexuales. Esto podría incluir la colaboración de las ciencias psicológicas, sociológicas y médicas, manteniéndose siempre en plena fidelidad con la doctrina de la Iglesia»[72].

81. Más allá de los medios humanos actúa siempre la gracia del Espíritu Santo, cualquiera que sea la naturaleza del comportamiento que haya tenido lugar, con tal de que uno se arrepienta. Con esa decisión de fondo, si es sincera, se estará en disposición de renovar los esfuerzos por seguir adelante, a pesar de

que la lucha resulte difícil e incluso no falten las recaídas: Como enseña el Apóstol, «la esperanza no defrauda» (*Rom 5, 5*).

5. Amor conyugal, institución y bien común

82. El amor humano y el bien de la persona están tan estrechamente relacionados que esta solo se realiza en la medida en que ama. A esa realización, sin embargo, solo sirve un amor verdadero, una relación interpersonal en la que las personas se valoran por lo que son. Por eso, si la relación tiene lugar a través del lenguaje propio de la sexualidad, solo se puede calificar como amor la relación que tiene lugar entre el hombre y la mujer unidos en el matrimonio. La institución matrimonial es, por tanto, una exigencia de la verdad del amor cuando se expresa en el lenguaje propio de la sexualidad. Y, como al bien del matrimonio está ligado el bien de la familia y a este el de la sociedad, defender y proteger la institución matrimonial es una exigencia del bien común. Consiste, en última instancia, en la promoción de una convivencia social sobre la base de unas relaciones de justicia que, por darse entre personas, solo lo son cuando se pueden describir como de amor.

83. «La institución del matrimonio no es una injerencia indebida de la sociedad o de la autoridad ni la imposición extrínseca de una forma, sino una exigencia interior del pacto de amor conyugal, que se confirma públicamente como único y exclusivo, para que sea vivida así la plena fidelidad al designio de Dios Creador. Esta fidelidad, lejos de rebajar la libertad de la persona, la defiende contra el subjetivismo y el relativismo y la hace partícipe de la sabiduría creadora»[73]. Los elementos institucionales no coartan, sino que protegen y garantizan la libertad.

84. De la libertad de los que se casan depende que surja ese tipo de relación entre el varón y la mujer que se conoce como matrimonio. Pero en esa decisión están implicados unos bienes, cuya dignidad y naturaleza piden ser protegidas más allá de la voluntad de los individuos. Junto a otros motivos, además del bien de los hijos y de la sociedad, lo reclama también el bien de los que se casan –¡son personas!– que han de ser valorados siempre como un fin, nunca como un medio. La institución es una exigencia ético-antropológica requerida por la autenticidad del amor conyugal.

85. La dimensión social e institucional pertenece a la naturaleza misma del matrimonio. Su celebración reclama siempre un marco público. Nunca puede reducirse a un acuerdo meramente privado. «En concreto, el “sí” personal y recíproco del hombre y de la mujer abre el espacio para el futuro, para la auténtica humanidad de cada uno y, al mismo tiempo, está destinado al don de una nueva vida. Por eso, este “sí” personal no puede por menos de ser un “sí” también públicamente responsable, con el que los esposos asumen la responsabilidad pública de la fidelidad, que garantiza asimismo el futuro de la comunidad»[74].

86. Es entonces, cuando «el amor auténtico se convierte en una luz que guía toda la vida hacia su plenitud generando una sociedad habitable para el hombre»[75], cuando «la comunión de vida y amor que es el matrimonio se configura como un auténtico bien para la sociedad»[76]. Por eso, «evitar la confusión con los otros tipos de unión basados en un amor débil se presenta hoy con una especial urgencia. Solo la roca del amor total e irrevocable entre un hombre y una mujer es capaz de fundar la construcción de una sociedad que llegue a ser una casa para todos los hombres»[77].

a) La “trampa” de la emotividad en un mundo utilitarista

87. Cuando se parte de una idea de libertad como mera espontaneidad, sin otro compromiso que el que se funda en las emociones, el vínculo matrimonial aparece como un estorbo y su estabilidad como la “cárcel” del amor. Una concepción del amor conyugal que lo desvinculara de todo orden normativo haría, por eso mismo, que ya no fuera verdadero, pues pertenece a la naturaleza humana no ser simplemente naturaleza, sino tener historia y derecho, precisamente con el fin de ser natural.

88. No es difícil constatar las consecuencias a que llevaría la concepción “romántica” y subjetivista del amor conyugal. Si se ignorara o no se apoyara en la roca firme del compromiso de la voluntad racional

protegida por la institución, el amor estaría sometido al vaivén de las emociones, efímeras por naturaleza; se derrumbaría más pronto que tarde; no tendría base; se habría edificado sobre algo tan movedizo como la arena (cf. *Mt 7, 24-27*). Entonces los esposos, cuando surgieran los problemas, se verían envueltos en un proceso de enfrentamiento que les llevaría a concluir fácilmente que había muerto el amor, y que la separación o ruptura se hacían inevitables. Se habría confundido la emoción con el amor, lo cual les haría incapaces para encontrar la solución.

89. Inseparable de esta interpretación romántica del amor conyugal, al menos en parte, se ha difundido también una “privatización” del amor que ha perdido su reconocimiento social. No se ve en el amor la capacidad de implicar a los hombres en la realización de un bien común relevante para las personas. A ello se refería Benedicto XVI cuando, en la encíclica *Caritas in veritate*, hablaba de la pérdida que esto supone para una sociedad que quiera ser auténticamente humana[78].

90. Un amor percibido solo como emoción o como un asunto meramente privado queda despojado *a priori* de cualquier significado que pueda ser comunicado a los demás. Con esa lógica solo interesa la valoración utilitarista. Las personas dejan de ser afirmadas por sí mismas. Se ven solo como objetos de producción y de consumo. Es lo que sucede en una sociedad que valora únicamente las relaciones sexuales interpersonales por la utilidad que reportan o el grado de satisfacción que producen. El lenguaje de la sexualidad deja de ser significativo. Carece de un valor por el que tiene sentido comprometer la libertad. Así lo confirma la banalización de la sexualidad, que conduce a la triste situación de «tantos jóvenes envejecidos, desgastados por experiencias superficiales y para los que el amor humano verdadero es una empresa casi imposible»[79].

b) La injusticia de una institución “a la carta”

91. La justificación de los actos por sus consecuencias o por la ponderación de los resultados previstos parece ser uno de los principales principios, supuestamente éticos, preponderantes en los ámbitos públicos en la sociedad actual[80]. Una perspectiva que lleva al relativismo moral. Todo vale, si sirve para conseguir el objetivo que se intenta. Las acciones, políticas o económicas, se valoran sin tener en cuenta la naturaleza de los medios que se emplean. El relativismo se acrecienta si la determinación de la verdad y de la bondad de los resultados que se buscan se confía a las instancias del poder o las decisiones de los particulares –mayorías o minorías–, y no se fundamenta en la naturaleza de las cosas. La consecuencia es una sociedad adormecida. Afectada por una profunda crisis moral, carece de los criterios que le ayuden a reaccionar y defender valores tan básicos para el bien común como el matrimonio y la familia. Puede ser que no se niegue e, incluso, se defienda la necesidad de esas instituciones, pero se las vacía de contenido, por lo que cabe cualquier forma de convivencia y todo tipo de uniones.

92. Los procedimientos democráticos, tan importantes y necesarios en la construcción y desarrollo de la convivencia social, no determinan, por sí mismos, la verdad y la bondad del matrimonio y de la familia. «Hay quien piensa que la referencia a una moral objetiva, anterior y superior a las instituciones democráticas, es incompatible con una organización democrática de la sociedad y de la convivencia»[81]. Pero no es así. Por encima y con anterioridad a las decisiones de los que se casan y de la sociedad, existen una verdad y derecho superior, enraizados en la humanidad del hombre y de la mujer, en su condición personal y social, en la de sus hijos y de la sociedad. Cualquiera es capaz de advertir que las instituciones del amor conyugal y familiar son indispensables en la consecución del bien común.

93. La aceptación de la idea, tan extendida en nuestra sociedad, de que el amor conyugal nada o muy poco tiene que ver con las normas sociales, responde a una concepción que separa el amor y la justicia[82]. Algunos llegan a sostener que el amor y la institución son de tal manera incompatibles que el amor no puede nacer ni desarrollarse si las relaciones que se establecen están presididas por la justicia. Con ese pensamiento es imposible percibir que el amor es fuente de obligaciones y conformador de vínculos estables. Por eso –se dice– el amor no puede ser “comprometido”. La institución del matrimonio sería la “cárcel” del amor. La fidelidad matrimonial, una esclavitud.

94. La verdad, sin embargo, es que, en las relaciones entre personas, el amor y la justicia se reclaman hasta el punto que uno y otra se afirman o se niegan a la vez y al mismo tiempo. En las relaciones interpersonales, la justicia en su empeño por dar a cada uno lo suyo, reconoce el valor personal del prójimo como un ser digno de ser amado. Una justicia separada del amor corre el peligro de ser inhumana o meramente formal, vacía. Se reduce a ser una simple reclamación de derechos, que se hacen coincidir, cada vez más, con los propios intereses, sin referencia alguna a los deberes correspondientes. Como recuerda Benedicto XVI, «es importante urgir una nueva reflexión sobre los *deberes que los derechos presuponen, y sin los cuales estos se convierten en algo arbitrario*»[83].

95. La naturaleza y sentido de la justicia se diluyen cuando se parte de una idea meramente legalista de la misma. Como si lo “justo” dependiera exclusivamente de lo que en cada momento decidiera la autoridad o la mayoría, y la legalidad de una acción fuera la única garantía de su justicia, sin relación alguna con la naturaleza de las cosas. De este modo la moralidad se reduciría a una simple “corrección política”, sometida, por principio, a presiones partidistas de muy corto alcance.

96. El amor conyugal y la institución matrimonial son realidades que no se pueden separar. Si faltara el amor verdadero en la relación de los que se casan, el discurrir de sus vidas no se desarrollaría en conformidad con su dignidad de personas. Y sin la garantía de la institución, la libertad con la que se entregan y relacionan no respondería a la verdad, porque faltaría el compromiso de fidelidad, condición absolutamente necesaria de la verdad de su amor. La institución matrimonial es algo tan necesario para el amor conyugal que este no puede darse sin aquella.

c) El matrimonio y la familia, elementos esenciales del bien común

97. «El orden justo de la sociedad y del Estado –recuerda Benedicto XVI– es una tarea principal de la política»[84]. Su promoción es responsabilidad de los gobiernos, cuyo servicio al *bien común* fundamenta la autoridad de que gozan[85]. Sobre todos y cada uno de los que formamos la sociedad recae, ciertamente, la responsabilidad de contribuir y velar por el bien común. Cada uno debe hacerlo según las posibilidades de que disponga[86]. Pero esa responsabilidad incumbe sobre todo, y en primer lugar, a quienes desempeñan las funciones de gobierno en la sociedad. De manera muy particular cuando se trata de los bienes sociales sobre los que se asienta la existencia y desarrollo de la sociedad.

98. El bien común se identifica, a veces, con el reparto de los bienes de consumo. Es lo que ocurre si se mide tan solo desde la perspectiva del “bienestar”, que se hace coincidir, sin más, con la posesión de esos bienes. La promoción del bien común consistiría en procurar la mayor cantidad posible de bienes de consumo para el mayor número de personas. El deseo es, sin duda, loable. Pero conlleva una visión tan pobre y corta de lo que es el verdadero bien común que, si no se corrige, terminará por anestesiar la conciencia moral de la sociedad. Porque se percibirán con dificultad valores tan fundamentales para la vida en sociedad como la generosidad solidaria, la honradez en las relaciones comerciales, etc.; y en el ámbito familiar, el respeto a la vida de todo ser humano, el derecho a la libertad de los padres a la educación de sus hijos, etc. En nombre del “bienestar” se buscarán razones para imponer unos procedimientos y modos de hacer que sustituyan a las personas, a las que, en cierta manera, se considera “menores de edad”.

99. Al verdadero bien común, en cambio, conduce el empeño por «comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad»[87]. Sobre esta perspectiva, que hace posible percibir con suficiente claridad la enorme contribución de la familia al bien común de la sociedad, se asientan –aunque no solo sobre ella– las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia. «La Iglesia nos enseña a respetar y promover la maravillosa realidad del matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer, que es, además, el origen de la familia. Por eso, reconocer y ayudar a esta institución es uno de los mayores servicios que se pueden prestar hoy en día al bien común y al verdadero desarrollo de los hombres y de las sociedades, así como la mejor garantía para asegurar la dignidad, la igualdad y la verdadera libertad de la persona humana»[88].

— Promoción social del matrimonio y de la familia

100. El matrimonio y la familia son bienes tan básicos para la sociedad que, además de ser reconocidos formalmente, requieren la debida promoción social. Son instituciones que, por su misma naturaleza, estructuran y dan consistencia a las relaciones de los miembros de la sociedad; y esto no solo en momentos de crisis o desamparo, como son los tiempos actuales que nos ha tocado vivir. Con Benedicto XVI afirmamos que «las condiciones de la vida han cambiado mucho y con ellas se ha avanzado enormemente en ámbitos técnicos, sociales y culturales. No podemos contentarnos con estos progresos. Junto a ellos deben estar siempre los progresos morales, como la atención, protección y ayuda a la familia, ya que el amor generoso e indisoluble de un hombre y una mujer es el marco eficaz y el fundamento de la vida humana en su gestación, en su alumbramiento, en su crecimiento y en su término natural»[89].

101. Cuando la promoción del bien común está en juego, la acción política no ha de orientarse a discutir sobre propuestas ideológicas, subjetivas en gran medida e impuestas por pequeñas minorías sometidas a grupos de presión. Se ha de dirigir a reconocer los bienes objetivos y su repercusión real en la vida de los hombres. Porque no todas las instituciones, incluidas las que se fundamentan en la verdad, en la dignidad de las personas, aportan en el mismo grado bienes a la sociedad. Es necesario distinguir y discernir, en cada caso, la naturaleza y transcendencia del papel que desempeñan en la construcción real de la sociedad. Equivocarse en este aspecto provocaría también consecuencias sociales muy negativas en la vida de las personas[90].

102. El matrimonio, es decir, la alianza que se establece para siempre entre un solo hombre y una sola mujer, y que es ya el inicio de la familia, ayuda a que la sociedad reconozca, entre otros bienes, el de la vida humana por el simple hecho de serlo; la igualdad radical de la dignidad del hombre y de la mujer; la diferenciación sexual como bien y camino para el enriquecimiento y maduración de la personalidad, etc. Son todos bienes importantes e inciden decisivamente en la realización de las personas y en el bien de la sociedad. Ahora, sin embargo, queremos subrayar muy particularmente la contribución que la institución matrimonial aporta a la promoción de la dignidad de la mujer.

— Dignidad del hombre y de la mujer

103. Ya como institución natural, el matrimonio exige y comporta la igualdad entre los que se casan. Ni el varón es más que la mujer, ni esta es menos que aquel. Aunque diferentes, poseen, como personas, la misma dignidad. Una visión que tratara de eliminar esa diferenciación supondría, por eso mismo, la negación de la igualdad y haría coincidir la realización de la masculinidad o de la feminidad en una imitación del otro sexo, que se estimaría como superior. San Pablo no niega esa igualdad de la mujer con el marido, cuando hablando del matrimonio cristiano, dice que «las mujeres sean sumisas a sus maridos como al Señor; (...) como la Iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo» (*Ef 5, 22.24*). Estas palabras han de interpretarse acertadamente. Poco antes, en efecto, el Apóstol afirma que uno y otra, todos hemos de ser «sumisos unos a otros en el temor de Cristo» (*Ef 5, 21*). Y en otro lugar afirma que entre los «bautizados (...) no hay ya (...) hombre y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gál 3, 27-28*). Esta sumisión recíproca, de la mujer al marido y de este a la mujer, es propia del amor esponsal[91]; pertenece al amor entre Cristo y la Iglesia, del que el amor de los esposos es participación sacramental.

104. Proclamar la igual dignidad del hombre y de la mujer es una exigencia antropológica. Esa es también la enseñanza de la Iglesia. Ello, sin embargo, no conlleva la negación de que uno y otra sean diferentes. Al contrario, el reconocimiento de esa diferenciación es del todo necesario; es uno de los valores fundamentales de la salud de la sociedad; se percibe fácilmente si se tiene en cuenta que el respeto a la condición masculina o femenina es exigencia de la dignidad propia de cada sexo. Ser hombre o ser mujer es inseparable de la persona, como realidad viviente[92]. Por eso, entre otras cosas, se debe reconocer y fomentar el papel de la mujer en la sociedad, la riqueza del genio femenino en la configuración del tejido social[93]. Hoy hay que destacar también la defensa de la misión del hombre como esposo y padre dentro del matrimonio y la familia, ya que la influencia cultural ha propiciado, en amplias parcelas jurídicas, que se menoscaben los derechos de este. Hacer consistir la realización y perfección personal de la mujer en la reproducción mimética del modelo masculino conduciría a pérdidas irreparables para la mujer y para la sociedad. La dignidad de la mujer dependería de algo tan variable como la aceptación que su trabajo

tuviera en el entorno social. Y la maternidad se concebiría como un obstáculo en la promoción de la mujer. De la misma forma, el oscurecimiento de la identidad propia del hombre como esposo o padre es también, además de injusto, perjudicial para el mismo bien de las familias y de la sociedad entera.

— La familia, escuela de humanidad

105. Otro de los grandes bienes que la familia aporta a la sociedad es la contribución a la formación de los ciudadanos en los valores esenciales de la libertad, la justicia y el amor. Son los pilares sobre los que se asienta el camino que conduce al bien común. En la familia se inicia y se desarrolla ese ideal educativo, que, al realizarse teniendo como referente la existencia de la familia como comunión de personas, ayuda sobremanera a valorar a los demás de acuerdo con su dignidad. Por eso, la familia es la primera escuela de socialización, el medio más adecuado para que la persona se inserte adecuadamente en el entramado de las relaciones sociales. En la familia se transmite parte importante de ese ingente conjunto de contenidos básicos de la vida que se denomina “tradición”[94], la riqueza de sabiduría que se nos ha entregado a modo de herencia preciosa y que solo desde una recepción agradecida puede comprenderse en la totalidad de su valor[95].

106. Hemos de afirmar con renovado vigor que la familia —como comunidad específica constituida por padre, madre e hijos— es un “capital social” de la mayor importancia, que requiere ser promovido política y culturalmente. Se responde así a una realidad incuestionable[96], a un derecho humano básico; y también al deseo de la sociedad, que, en su inmensa mayoría, valora acertadamente a la familia bien constituida como uno de los bienes fundamentales que se deben proteger. «La familia es una institución intermedia entre el individuo y la sociedad, y nada la puede suplir totalmente»[97].

d) Reconocer lo diferente es justicia, no discriminación

107. Porque el matrimonio y la familia son instituciones fundamentales en la promoción del bien común, el legislador ha de dictar leyes que favorezcan su existencia y desarrollo. Y eso exige, en primer lugar, que las disposiciones que se adopten no contribuyan a diluir la realidad. El lenguaje y la terminología no son inocentes. Cuando se refieren a realidades naturales encierran una significación que, si se cambia o amplía artificialmente, desnaturaliza la realidad significada por los términos que se emplean. Compete ciertamente al legislador, como garante de la convivencia social, regular las relaciones entre los ciudadanos. Pero forma parte de la justicia de esa regulación hacerlo sin desfigurar la verdad y la realidad. Realidades diferentes no pueden ser tratadas como si fueran iguales. Reconocer la diferencia no es discriminación, sino justicia. A distintas realidades, distintos bienes y distintos reconocimientos, distintos deberes y distintos derechos.

108. La cultura dominante en unos momentos determinados no puede llevar a una consideración del matrimonio y de la familia —motivada, quizás, por intereses ajenos a la promoción del bien común—, que desfigure la realidad sobre la que se legisla. Menos aún, si se trata de disposiciones que emanan de la autoridad, a impulsos de determinados grupos de presión, cuyo interés parece estar fundado casi exclusivamente en la negación de lo diferente. Es lo que ha ocurrido en algunos países, en los que, con el pretexto de superar antiguas discriminaciones, se han dado disposiciones legales que reconocen como matrimonio formas de convivencia que nada tienen que ver con la realidad designada con ese nombre. Con todo, la equiparación al matrimonio de ese tipo de uniones se ha hecho compatible, en estos casos, con el reconocimiento del matrimonio como una institución bien definida y con características propias.

— La legislación española sobre el matrimonio

109. En cambio, en España, la legislación actualmente vigente ha ido aún más allá. La Ley de 1 de julio de 2005, que modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio, ha redefinido la figura jurídica del matrimonio. Este ha dejado de ser la institución del consorcio de vida en común entre un hombre y una mujer en orden a su mutuo perfeccionamiento y a la procreación y se ha convertido en la institución de la convivencia afectiva entre dos personas, con la posibilidad de ser disuelta unilateralmente por alguna de ellas, solo con que hayan transcurrido tres meses desde la formalización del contrato de

“matrimonio” que dio inicio a la convivencia[98]. El matrimonio queda así transformado legalmente en la unión de dos ciudadanos cualesquiera para los que ahora se reserva en exclusiva el nombre de “cónyuges” o “consortes”[99]. De esa manera se establece una «insólita definición legal del matrimonio con exclusión de toda referencia a la diferencia entre el varón y la mujer»[100]. Es muy significativa al respecto la terminología del texto legal. Desaparecen los términos “marido” y “mujer”, “esposo” y “esposa”, “padre” y “madre”. De este modo, los españoles han perdido el derecho de ser reconocidos expresamente por la ley como “esposo” o “esposa” y han de inscribirse en el Registro Civil como “cónyuge A” o “cónyuge B”[101].

110. Lo que está en juego no es solo una cuestión de palabras. Es algo mucho más profundo. Se trata del intento de construir un modelo de sociedad en la que, mediante una supuesta “liberación” total, se establezca una *presunta igualdad* entre todos los ciudadanos que suprima todas las diferencias que se estiman “discriminatorias”; incluidas las que derivan de la condición dada y creatural de ser varón o mujer. Esta diferenciación, tildada de superestructura cultural biologicista o machista por la “ideología de género”, debería ser superada por medio de una nueva construcción. El ser humano se construiría a sí mismo voluntariamente a través de una o diversas “opciones sexuales” que elegiría a su arbitrio a lo largo de su vida, y a las que se debería reconocer la igualdad de derechos. En ese contexto y con esa finalidad se mueven también los Decretos sobre enseñanzas mínimas de la llamada “Educación para la Ciudadanía”[102].

111. No podemos dejar de afirmar con dolor, y también sin temor a incurrir en exageración alguna, que las leyes vigentes en España no reconocen ni protegen al matrimonio en su especificidad[103]. Asistimos a la destrucción del matrimonio por vía legal. Por lo que, convencidos de las consecuencias negativas que esa destrucción conlleva para el bien común, alzamos nuestra voz en pro del matrimonio y de su reconocimiento jurídico. Recordamos además que todos, desde el lugar que ocupamos en la sociedad, hemos de defender y promover el matrimonio y su adecuado tratamiento por las leyes.

— Responsabilidad de todos

112. Será necesario un buen conocimiento de las claves principales de la “ideología de género”, inspiradora en gran parte de la actual legislación española sobre el matrimonio. El conocimiento de su deformación del lenguaje permitirá reaccionar de modo justo. Pero sobre todo será necesario disponer de la formación adecuada acerca de la naturaleza del amor conyugal, del matrimonio y de la familia. Solo entonces será posible alimentar la convicción que permita empeñarse personalmente en favor de la regulación justa del matrimonio y de la familia en el ordenamiento jurídico. La familia, la parroquia, la escuela y los medios de comunicación están llamados a ocuparse de la formación en estos campos.

113. Renovamos también nuestra llamada a los políticos para que asuman su responsabilidad. La recta razón exige que, en esta materia tan decisiva, todos actúen de acuerdo con su conciencia, más allá de cualquier disciplina de partido. Nadie puede refrendar con su voto leyes como las vigentes, que dañan tan gravemente las estructuras básicas de la sociedad[104]. Los católicos, en particular, deben tener presente que, como servidores del bien común, han de ser también coherentes con su fe[105].

114. Cuando los católicos, por medio de sus propuestas legislativas, y el refrendo de su voto, procuran que las leyes sean acordes con la verdad del amor humano, no imponen nada a nadie. En modo alguno buscan imponer la propia fe en una sociedad en la que conviven diversos credos y convicciones variadas, como a veces se dice erróneamente o con ánimo de desacreditar esa actividad. Solo tratan de expresar de modo razonado sus propuestas. Si se oponen, también de modo respetuoso y pacífico, a otras propuestas, es porque las consideran lesivas para el bien común. Y lo hacen porque lo que proponen sobre el matrimonio y la familia es patrimonio común de la recta razón de la humanidad. No porque pertenezca a lo particular de la propia confesión religiosa. Es verdad, sin embargo, que, al contar con la ayuda de la luz de la fe, se encuentran en mejores condiciones para descubrir cuanto sobre la verdad del amor es capaz de conocer por sí misma la luz de la razón[106].

115. Los obispos animamos a todos, pero de manera especial a los fieles católicos, a participar en asociaciones que trabajan por la promoción de la vida matrimonial y familiar. Es motivo de alegría observar

la vitalidad creciente del asociacionismo familiar en nuestro país. En los últimos tiempos se están protagonizando acontecimientos y dinámicas sociales de la máxima importancia gracias al estímulo que tales asociaciones proporcionan. Los poderes públicos harían bien en prestarles atención y en protegerlas. Es su obligación ayudar y atender a quienes promueven el bien común. En cambio, sería necesario distinguir bien el verdadero asociacionismo familiar de minoritarios grupos de presión a los que se debe, en no pequeña medida, la actual legislación contradictoria de la realidad del ser humano y dañina para el bien común.

6. Hacia una cultura del matrimonio y de la familia

116. A pesar de todas las dificultades, nuestra mirada no pierde la esperanza en la luz que brilla en el corazón humano como eco y presencia permanente del acto creador de Dios. Es más, se sabe iluminada por ella. De hecho, el asombro mayor que causa el amor es su maravillosa capacidad de comunicación. Cualquier hombre se siente afectado por él y desea que llene su intimidad[107], porque esa experiencia pertenece a su estructura original. Por eso, oír hablar del amor de un modo real y significativo engendra esperanza incluso en las personas desengañadas y dolidas en su corazón, en la medida en que pueden sentirse queridas de verdad[108].

117. De por sí, el amor tiende a comunicarse y a crecer, del mismo modo que lo propio de la luz es iluminar y expandirse. Es más, el amor cristiano no solo esparce un resplandor, sino, al mismo tiempo, un fuego poderoso que da calor humano a la persona sola y desprotegida. Es un amor que sabe generar vida, pues nace de la experiencia de una fecundidad sin parangón, la de un Padre que sacia a todos de bienes (cf. *Sal* 104, 28), y brota de la gracia de su Hijo Jesucristo, derrochada sobre nosotros, como dice el apóstol Pablo (cf. *Ef* 1, 8).

118. Por fidelidad a nuestra misión, nos corresponde a nosotros los cristianos hacer crecer este don inicial que Dios reparte a manos llenas. Con ello, la Iglesia actúa como madre que crea el lugar adecuado, un hogar para que la vida recibida pueda llegar a plenitud. Así llama a sus hijos: «quien quiera vivir, tiene en donde vivir, tiene de donde vivir. Que se acerque, que crea, que se deje incorporar para ser vivificado. No rehuya la compañía de los miembros»[109]. La esperanza contenida en el don del amor incondicionado de Cristo es para la Iglesia el impulso primero de su misión, que en estos momentos tiene una dimensión educativa de primera importancia en la hermosa tarea de enseñar a amar.

119. La Iglesia, para ello, sabe hacerse cercana. Es la proximidad acogedora la que permite transmitir la confianza necesaria para abrir el corazón y recibir más plenamente ese Amor que alimenta y sostiene a la comunidad eclesial. Toda la Iglesia está empeñada en ello[110], y se han de emplear todos los medios para llegar al mayor número de personas. De aquí la importancia de las diversas instituciones y realidades eclesiales –en particular, de la parroquia– para hacer presente esta solicitud amorosa por parte de la Iglesia, tal como nos lo aconsejaba Benedicto XVI en Valencia: «En este sentido, es muy importante la labor de las parroquias, así como de las diversas asociaciones eclesiales, llamadas a colaborar como redes de apoyo y mano cercana de la Iglesia para el crecimiento de la familia en la fe»[111].

120. Ciertamente «las ayudas que se deben prestar a las familias son *múltiples* e importantes desde los ámbitos más variados: psicológico, médico, jurídico, moral, económico, etc. Para una acción eficaz en este campo se ha de contar con *servicios específicos* entre los cuales se destacan: Centros de Orientación Familiar, los Centros de formación en los métodos naturales de conocimiento de la fertilidad, los Institutos de ciencias y estudios sobre el matrimonio y la familia, Institutos de Bioética, etc.

121. Con esta finalidad se promoverá –principalmente en el ámbito diocesano– la creación de estos organismos, que, con la competencia necesaria y una clara inspiración cristiana, estén en disposición de ayudar con su asesoramiento a la prevención y solución de los problemas planteados en la pastoral familiar»[112].

a) La educación afectivo-sexual

122. Una educación afectivo-sexual adecuada exige, en primer lugar, cuidar la formación de toda la comunidad cristiana en los fundamentos del evangelio del matrimonio y de la familia. Una buena formación es el mejor modo para responder a los problemas y cuestiones que pueda presentar cualquier ideología. Todos los cristianos responsables de su fe han de estar capacitados para «dar explicación a todo el que os pida una razón de vuestra esperanza» (1 Pe 3, 15). Para la consecución de ese objetivo puede prestar un gran servicio el *Catecismo de la Iglesia Católica*[113], además de otros documentos relevantes[114]. En cualquier caso, serán siempre necesarios planteamientos que busquen la formación integral. Ese es el marco adecuado para que la persona responda, como debe hacerlo, a su vocación al amor.

123. La familia es, sin duda, el lugar privilegiado para esa educación y formación. Se desarrollan allí las relaciones personales y afectivas más significativas, llamadas a transmitir los significados básicos de la sexualidad[115]. La familia es el sujeto primero e insustituible de la formación de sus miembros. Y por eso, aunque podrá y deberá ser ayudada desde las diferentes instancias educativas de la Iglesia y del Estado, nunca deberá ser sustituida o interferida en el derecho-deber que le asiste. Así lo recordaba ya, entre otros documentos, el *Directorio de pastoral familia*[116]. Pero se hace ahora más urgente si se advierte que las disposiciones legales al respecto permiten al Estado dirigir este ámbito de educación. Y no es pequeño el riesgo de sucumbir a las imposiciones de la ya referida ideología de “género”.

124. La educación afectivo-sexual, acorde con la dignidad del ser humano, no puede reducirse a una información biológica de la sexualidad humana. Tampoco debe consistir en unas orientaciones generales de comportamiento, a merced de las estadísticas del momento. Sobre la base de una “antropología adecuada”, como subrayaba el beato Juan Pablo II[117], la educación en esta materia debe consistir en la iluminación de las experiencias básicas que todo hombre vive y en las que encuentra el sentido de su existencia. Así se evitará el subjetivismo que conduce a nuestros jóvenes a juzgar sus actos tan solo por el sentimiento que despiertan, lo que les hace poco menos que incapaces para construir una vida en la solidez de las virtudes. Esa educación, que debe comenzar en la infancia, se ha de prolongar después en la pre-adolescencia; las instituciones educativas deben de velar por ella, siempre en estrecha colaboración con la ya dada por los padres en la familia.

125. Descubrir la verdad y significado del lenguaje del cuerpo permitirá saber identificar las expresiones del amor auténtico y distinguir las de aquellas que lo falsean. Se estará en disposición de valorar debidamente el significado de la fecundidad, sin cuyo respeto no es posible asumir responsablemente la donación propia de la sexualidad en todo su valor personal. Se abre así a los jóvenes un camino de conocimiento de sí mismos, que, mediante la integración de las dimensiones implicadas en la sexualidad –la inclinación natural, las respuestas afectivas, la complementariedad psicológica y la decisión personal–, les llevará a apreciar el don maravilloso de la sexualidad y la exigencia moral de vivirlo en su integridad. Se comprende enseguida que una educación afectivo-sexual auténtica no es sino una educación en la virtud de la castidad[118].

126. Una educación de esta naturaleza requiere personas que, convenientemente preparadas, ayuden a formar a quienes de manera más directa e inmediata tengan a su cargo la función educativa. En todo caso, los padres católicos deberán estar atentos a que, en la ayuda que se proporcione se observe siempre la fidelidad al Magisterio, la comunión eclesial y las directrices de los pastores. La Subcomisión de Familia y Vida de la Conferencia Episcopal Española deberá preparar materiales y programas, con el fin de que puedan ser empleados en esta tarea educativa.

b) La preparación al matrimonio

127. Además de la educación afectivo-sexual[119], es necesario profundizar y renovar la preparación al matrimonio. Esta preparación, como nos recordaba el beato Juan Pablo II, «ha de ser vista y actuada como un proceso gradual y continuo», que la exhortación apostólica *Familiaris consortio* sistematiza en tres etapas: preparación remota, próxima e inmediata (n. 66).

128. Estas etapas están dependiendo, a su vez, de una iniciación cristiana lúcida que, inspirada en el catecumenado antiguo[120], promueva, con la gracia de Dios, sujetos cristianos capaces de vivir la

vocación al amor como seguimiento de Cristo. Sin la renovación de la iniciación cristiana de niños, adolescentes, jóvenes y adultos, la preparación al matrimonio y la misma vida matrimonial se ve privada de la base sólida que la sustenta.

129. En nuestras diócesis de España se ha hecho un largo recorrido en la formación de agentes de pastoral prematrimonial y familiar. Contamos, gracias a Dios, con buenos programas para ayudar a los padres y educadores en la educación afectivo-sexual y en la preparación inmediata del matrimonio. Sin embargo, las carencias en este campo son también notables.

130. El descenso de la nupcialidad y el retraso cada vez mayor de la celebración del matrimonio (la edad media del primer matrimonio es de 33,4 años en los varones y 31,2 años en las mujeres[121]) están exigiendo un replanteamiento a fondo de la pastoral prematrimonial. En este sentido se hace necesario acompañar y discernir la vocación al amor esponsal, y propiciar, contando con la pastoral juvenil, itinerarios de fe que den contenido cristiano al noviazgo. Estos itinerarios de fe deben ser pensados en clave de evangelización y desarrollados como un camino catecumenal[122] que proponga la totalidad de la vida cristiana desde la perspectiva de la vocación al amor. Así lo indica la *Familiaris consortio*, tanto para la preparación próxima como inmediata, que debe ser realizada «como un camino de fe, análogo al catecumenado»[123].

131. Este mismo propósito está recogido en el *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España* (2003), en el que al afrontar el tema de la preparación al matrimonio invitábamos a «programar a modo de “catecumenado” unos “itinerarios de fe” en los que, de manera gradual y progresiva, se acompañará a los que se preparan para el matrimonio. En ningún caso se pueden reducir a la transmisión de unas verdades, sino que debe consistir en una verdadera *formación integral* de las personas en un crecimiento humano, que comprende la maduración en las virtudes humanas, en la fe, la oración, la vida litúrgica, el compromiso eclesial y social, etc.»[124].

132. Conscientes de la importancia de este tema, los obispos exhortamos a los sacerdotes y a las familias a insistir en la renovación tanto de la iniciación cristiana como en el acompañamiento de la vocación al amor esponsal-matrimonial. Agradecemos los esfuerzos de cuantos agentes de la pastoral familiar, anclados en los contenidos de la *antropología adecuada* propuestos por el beato Juan Pablo II, han ido renovando la preparación al matrimonio[125].

— Nueva evangelización

133. La mejor respuesta a la “ideología de género” y a la actual crisis matrimonial es la “nueva evangelización”. Es necesario proponer a Cristo como camino para vivir y desarrollar la vocación al amor. Sin su gracia, sin la fuerza del Espíritu Santo, amar resulta una aventura imposible. Por eso necesitamos nuevos evangelizadores que testifiquen con su vida que para Dios no hay nada imposible. También en este campo pastoral se hace necesario «recuperar el fervor de los orígenes, la alegría del comienzo de la experiencia cristiana, haciéndose acompañar por Cristo como los “discípulos de Emaús” el día de Pascua, dejando que su palabra nos encienda el corazón, que el “pan partido” abra nuestros ojos a la contemplación de su rostro»[126].

134. Recogiendo estas claves es necesario insistir, sobre todo, en el acompañamiento del despertar a la vocación al amor, en la importancia de la elección del futuro cónyuge y en la programación de itinerarios prolongados en el tiempo que den contenido a la preparación próxima e inmediata al matrimonio.

c) Políticas familiares justas y adecuadas

135. La familia es una lámpara, cuya luz no puede quedarse en el ámbito privado (cf. *Mt* 5, 15). Está llamada a brillar y ser motor de sociabilidad. Los poderes públicos han de dejar que la familia “sea lo que es”, y, por eso, «que sea reconocida en su identidad y aceptada en su naturaleza de sujeto social»[127]. Un reconocimiento que requiere necesariamente una política familiar estructurada y suficientemente dotada de recursos económicos. A ello aludía Benedicto XVI en su visita a Barcelona: «La Iglesia aboga

por adecuadas medidas económicas y sociales para que la mujer encuentre en el hogar y en el trabajo su plena realización; para que el hombre y la mujer que contraen matrimonio y forman una familia sean decididamente apoyados por el Estado; para que se defiendan la vida de los hijos como sagrada e inviolable desde el momento de su concepción; para que la natalidad sea dignificada, valorada y apoyada jurídica, social y legislativamente»[128].

136. Los obispos españoles, que ya hemos dado anteriormente directrices generales sobre la política familiar[129], insistimos de nuevo en la necesidad de que sea justa y adecuada, sobre todo en estos momentos. No solo porque la crisis económica que padecemos puede golpear más duramente a las familias. Es necesaria una política demográfica que favorezca el incremento de la natalidad[130]. Los hijos son una contribución decisiva para el desarrollo de la sociedad, que debe ser reconocido adecuadamente por el Estado. Las familias numerosas no pueden verse gravadas por falta de ayudas por parte de los poderes públicos. Sin un cambio notable en este ámbito, el “desierto demográfico” de nuestro país tendrá en breve tiempo consecuencias muy negativas para el sistema social y económico.

137. Es imprescindible impulsar políticas familiares adecuadas que permitan a las familias disponer de la autonomía económica suficiente para poder desarrollarse, sobre todo, si tenemos en cuenta la situación de precariedad en que se encuentra un número considerable de familias, a veces con todos sus miembros en paro, o las ilusiones de tantos jóvenes por formar una familia, truncadas por carecer de los recursos mínimos o haber perdido la oportunidad de conseguir la debida independencia económica. Estas carencias afectan especialmente a los emigrantes, muchos de los cuales han tenido que romper la convivencia familiar, y a los que habría que favorecer con las medidas legales pertinentes para poder conseguir la ansiada reunión de la familia.

138. La familia se encuentra muy sola en el momento de atender a aquellos de sus miembros que pasan esas y otras dificultades. La Iglesia, en la medida de sus posibilidades, renueva su empeño en acompañar a la familia en esas situaciones. A la vez alza de nuevo su voz con el fin de que toda la sociedad contribuya a ofrecerle la ayuda que se le debe prestar. Corresponde sobre todo a los gobernantes presentar una política articulada que sea el motor de recuperación de la economía familiar. Es el “capital social” primero para cualquier sociedad. No atender el reto que supone este desafío sería una irresponsabilidad de graves consecuencias para toda la sociedad.

d) Construir la “casa” y la ciudad

139. La Iglesia, «experta en humanidad», protege y defiende la formación de la familia con la seguridad de que, al hacerlo, contribuye al bien de las personas y de la sociedad. Construir una “casa” en la que cada uno de sus miembros se sienta querido por sí mismo y disponga del ambiente adecuado para crecer como persona es una tarea social por excelencia. De manera particular en una sociedad cada vez más individualista, en la que la consideración de las personas viene a medirse por el beneficio que reportan, no por lo que son, sino por lo que tienen. No es extraño, por eso, que con frecuencia nos encontremos con personas que se sienten solas, como aisladas, a pesar de estar rodeadas de otras muchas y contando con innumerables medios técnicos. Nada, fuera de las relaciones interpersonales auténticas, es capaz de dar respuesta a los anhelos profundos del corazón humano[131], en definitiva, a la vocación al amor.

140. La construcción de esa “casa” auténticamente humana, es decir, de la familia en la que las relaciones entre todos sus miembros se miden por la ley de la gratuidad, tiene necesidad de abrirse a una trascendencia que dé acceso al sentido más profundo de comunión[132]. No basta con la “buena voluntad” de los que la forman. Tampoco es suficiente, de suyo, la determinación de unas convenciones o pactos meramente humanos. Es necesario, además, que unos y otras estén abiertos –al menos, que no se opongan– a una instancia superior, a una trascendencia que les da sentido. Así lo constatan el sentir universal y la historia de los pueblos y culturas. Eso mismo estaba detrás de las palabras de Benedicto XVI cuando citaba a Gaudí: «Un templo (es) la única cosa digna de representar el sentir de un pueblo, ya que la religión es la cosa más elevada en el hombre»[133].

141. Una expresión privilegiada de la caridad es enseñar a tratar a las personas como dones de Dios. Ayudar a descubrir la razón de su mayor dignidad: ser hijos de Dios[134]. De ese cometido, en el que la familia cristiana tiene una responsabilidad particular y propia, forma parte la educación en la fe. Pero será verdadera si crea las convicciones y virtudes que llevan a vivir la caridad. Así es como la familia, que es la “casa” de los que allí viven, será también el “templo” para ellos y para los demás: «Los pobres siempre han de encontrar acogida en el templo, que es la caridad cristiana»[135]. Recibir el compromiso del amor de Dios no separa de la sociedad de los hombres. Da “una razón para vivir”: un amor que, siendo mayor que nosotros mismos, nos salva. Lleva a enriquecer las relaciones humanas.

Conclusión: La misión y el testimonio del matrimonio y de la familia

142. La Iglesia, el «pueblo de la vida»[136], anuncia y promueve el verdadero amor humano y el bien de la vida, unos dones que, recibidos de Dios, son llevados a su plenitud en Cristo Jesús. No puede dejar de hacerlo, porque anunciar ese evangelio está en el centro de la misión que el Señor le ha confiado. Es una tarea, que, aunque con responsabilidades diversas, compete a todos cuantos forman parte de la Iglesia. Nadie en la comunidad eclesial puede “pasar” y desentenderse. Todos hemos recibido una vocación al amor. Todos estamos llamados a ser testigos de un Amor nuevo, el fermento de una cultura renovada. Aunque pronunciadas en otro contexto, cabe citar también aquí las palabras que dirigía Benedicto XVI a los jóvenes en Madrid con ocasión de la Jornada Mundial de la Juventud: «Comunicad a los demás la alegría de vuestra fe. El mundo necesita el testimonio de vuestra fe, necesita ciertamente a Dios»[137]. Si bien realizar este anuncio no es un derecho y un deber que pertenece solo a los cristianos. El amor y la vida humanos son bienes básicos y comunes a la entera humanidad.

143. El anuncio del evangelio de la verdad del amor humano y de la vida ha de ser permanente y realizarse de los modos más variados. Con denuncias, si las situaciones lo reclaman, como las que ahora nos ocupan. Proponer, como se debe, el mensaje que se proclama, requiere ser consciente de las cuestiones y circunstancias en que se plantean. Pero el anuncio deberá consistir, sobre todo, en la proclamación positiva de la verdad y del bien que comportan para cada persona y para la sociedad. Se trata, en consecuencia, de anunciar la buena noticia del matrimonio y la familia como un bien para toda la humanidad. «Cristo necesita familias para recordar al mundo la dignidad del amor humano y la belleza de la vida familiar»[138].

144. Al anunciar, una vez más, la verdad del amor humano y de la vida, los obispos españoles queremos manifestar nuestra profunda estima por cuantos, creyentes o no, trabajan incansablemente por difundir esa verdad. Damos gracias a Dios y alentamos a tantas y tantas familias cristianas que, gozosas y con ejemplar fidelidad, mantienen vivo el amor que las une y hace de ellas verdaderas “iglesias domésticas”[139]. Nos sentimos sinceramente cercanos a los hombres y mujeres que ven rotos sus matrimonios, traicionado su amor, truncada su esperanza de una vida matrimonial serena y feliz, o sufren violencia de parte de quien deberían recibir solo ayuda, respeto y amor. Acompañamos con nuestro afecto y nuestra oración a las familias que en estos momentos sufren la crisis que padecemos y nos comprometemos a redoblar nuestro esfuerzo por prestarles toda la ayuda posible. Animamos, finalmente, a los jóvenes que se disponen con alegría a seguir su vocación a la vida matrimonial a poner su esperanza en el Dios del amor y de la vida, seguros de que podrán contar en sus vidas con su gracia y su continua presencia.

145. A la Virgen María, Madre del Amor Hermoso, encomendamos a las familias, y por su intercesión esperamos alcanzar de su Hijo el vino nuevo que nos capacite para amar.

Madrid, 26 de abril de 2012

[1] Cf. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, nn. 47-52.

[2] Constitución dogmática *Lumen gentium*, n. 41.

[3] Una buena noticia es que el Consejo de Europa ha aprobado, el pasado 25 de enero de 2012, una Resolución (1859) en la que se dictamina que «la eutanasia, en el sentido de la muerte intencional, por acción u omisión, de un ser humano en función de su presunto beneficio, debe ser prohibida siempre» y especifica que «en caso de duda, la decisión siempre debe ser pro-vida y a favor de la prolongación de la vida».

[4] Al menos hay que hacer mención de: *Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo*; *Ley Orgánica 3/2007 de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres*; *Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas* llamada ley de identidad de género; *Ley 13/2005 de 1 de Julio por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio*, según la cual el matrimonio deja de ser la unión de un hombre y una mujer para reconocer el “derecho” a contraer matrimonio civil a personas del mismo sexo; *Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio*, conocida como ley del “divorcio exprés”, y la iniciativa del Congreso de Diputados para dispensación gratuita de la píldora postcoital. A todo ello hay que añadir las disposiciones educativas sobre esta materia.

[5] Cf. Benedicto XVI, carta encíclica *Deus caritas est* (25.XII.2005), n. 1.

[6] *Ibidem*, n. 10.

[7] Benedicto XVI, *Discurso al Pontificio Instituto Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia* (11. V. 2006).

[8] Cf. San Agustín, *Confesiones*, 10, 20. 29.

[9] Juan Pablo II, exhortación apostólica *Familiaris consortio* (22.XI.1981), n. 11. Cf. *Gaudium et spes*, n. 24: «(...) el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí misma».

[10] Cf. Juan Pablo II, encíclica *Veritatis splendor* (6.VIII.1993), nn. 42-45; encíclica *Fides et ratio* (14.IX.1998), nn. 24-35.

[11] Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 22: «En realidad, el misterio del hombre se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Eso quiere decir que la cristología es el camino adecuado para hacer una auténtica teología del hombre como imagen de Dios; cf. Juan Pablo II, encíclica *Redemptor hominis* (4.III.1979), nn. 7 y 9; Juan Pablo II, encíclica *Evangelium vitae* (25. III. 1995), n. 8.

[12] Cf. Juan Pablo II, encíclica *Evangelium vitae*, nn. 2 y 29.

[13] Concilio Vaticano II, constitución *Dei Verbum*, n. 6.

[14] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 17.

[15] Cf. Juan Pablo II, *Alocución* (9.I.1980).

[16] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 365. «La unidad del cuerpo y el alma –dice el texto completo del n. citado del CCE– es tan profunda que se debe considerar al alma como la “forma” del cuerpo: es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza».

[17] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

[18] La sexualidad humana, entonces, es esencialmente diferente de la sexualidad animal ya que –gracias al alma como forma substancial del cuerpo– a la vez que sensitiva es racional por participación. En el ser

humano todas las dimensiones y funciones orgánicas están incorporadas a su unidad total. Todo en él es humano. En el nivel que ahora consideramos –el del ser– nada hay en el hombre que, siendo de él, se pueda considerar infrahumano, especialmente –si se puede hablar así– en la sexualidad, una dimensión que más que ninguna otra es intrínsecamente corpóreo-espiritual. Por eso, es del todo inadecuado considerar la sexualidad humana como asimilable a la sexualidad animal o como dimensión separable de la espiritualidad. No se puede ver en la conducta sexual humana tan solo el resultado de unos estímulos fisiológicos y biológicos. Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 48 y 50.

[19] Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado* (8.XII.1995), nn. 3, 10.

[20] Cf. Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*, n. 11.

[21] Juan Pablo II, *Alocución* (16.I.1980), n. 1.

[22] Juan Pablo II, *Alocución* (9.I.1980), n. 2.

[23] Juan Pablo II, *Alocución* (14.XI.1979), citada por Benedicto XVI, *Discurso en el Encuentro con las familias en Valencia* (8.VII.2006).

[24] Cf. Juan Pablo II, *Alocución* (14.XI.1979), n. 2.

[25] Cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano* (1.XI.1983), n. 4. En esa comunión interpersonal hunde sus raíces el matrimonio instituido por Dios desde los orígenes: cf. Juan Pablo II, carta a las familias *Gratissimam sane* (2.II.1994), n. 8; Juan Pablo II, carta *Mulieris dignitatem* (15.VIII.1988), n. 6.

[26] Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 24.

[27] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

[28] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

[29] Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49; Pablo VI, encíclica *Humanae vitae* (25.VII.1968), n. 9.

[30] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 19. Cf. CIC, c. 1057 § 2.

[31] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 19.

[32] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 48.

[33] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 17.

[34] Cf. *Ef* 5, 28: «El que ama a su mujer se ama a sí mismo».

[35] Cf. Juan Pablo II, *Gratissimam sane*, nn. 11-12.

[36] Benedicto XVI, *Homilía en la vigilia de oración a los jóvenes en Cuatro Vientos* (20.VIII.2011).

[37] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49.

[38] Al respecto la Conferencia Episcopal Española (cf. *La familia...*, nn. 63-64) llama la atención sobre la profunda «diferencia de este amor respecto de aquellos modos de relación que no alcanzan la verdad de esta entrega»: entre esas formas se señalan «las parejas de hecho», «las relaciones prematrimoniales», etc.

- [39] Pablo VI, *Humanae vitae*, n. 9. Cf. *Catequesis* de Juan Pablo II en las audiencias generales de los miércoles (11.VII.1984 - 28.XI.1984).
- [40] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49.
- [41] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11.
- [42] Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49; Pablo VI, *Humanae vitae*, n. 12: «La inseparable conexión que Dios ha querido, y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador».
- [43] Conferencia Episcopal Española, instrucción pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad* (2001), n. 61.
- [44] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 29.
- [45] Cf. Juan Pablo II, *Gratissimam sane*, n. 19.
- [46] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 19.
- [47] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 48; cf. *Lumen gentium*, n. 57.
- [48] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 13.
- [49] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 48.
- [50] Cf. Conferencia Episcopal Española, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 53-54.
- [51] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1606.
- [52] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1608.
- [53] Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 49; cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 13.
- [54] Cf. Conferencia Episcopal Española, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, n. 16.
- [55] Cf. *Ibíd.*, n. 31.
- [56] Sobre la que llamamos la atención en: Conferencia Episcopal Española, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 33-34; Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, n. 11.
- [57] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo* (31.VII.2004), n. 2: «La diferencia corpórea, llamada sexo, se minimiza, mientras la dimensión estrictamente cultural, llamada género, queda subrayada al máximo y considerada primaria».
- [58] Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, n. 12.
- [59] Cf. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y "Ciudadanía"* (20.VI.2007).
- [60] Cf. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Declaración sobre el anteproyecto de "Ley del aborto": atentar contra la vida de los que van a nacer, convertido en "derecho"* (17.VI.2009).

[61] Cf. *Gaudium et spes*, n. 51.

[62] Sentencia del Tribunal de Justicia (Gran Sala) de 18 de octubre de 2011. En el mismo sentido, es también una buena noticia que la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, en su sesión del 25 de enero de 2012, aprobara la resolución 1859 (2012) con el título de: “*Proteger los derechos y la dignidad humana en consideración a los deseos previamente expresados por los pacientes*”. De acuerdo con esta resolución «la eutanasia, en el sentido de la muerte intencional, por acción u omisión, de un ser humano en función de su presunto beneficio, debe ser prohibida siempre». Esta decisión ratifica otras previas del mismo Consejo, como la del 25 de abril de 2005. De esta forma se mantiene vigente la Recomendación 1418, que defiende que la eutanasia contraviene la Convención Europea de los Derechos Humanos.

[63] Además se incluye en el mismo contexto a los embriones procedentes de trasplante nuclear (una técnica que está autorizada en España por la Ley de Reproducción Asistida de 2006) y los óvulos no fecundados estimulados para dividirse y desarrollarse por partenogénesis.

[64] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*. Cf. Consejo Pontificio para la Familia, *Carta de los derechos de la familia* (22.X.1983).

[65] Cf. Conferencia Episcopal Española, *La escuela católica, oferta de la Iglesia en España para la educación en el siglo XXI* (27.IV.2007).

[66] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2357-2359.

[67] La particular inclinación de la persona con atracción sexual hacia el mismo sexo, «aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada»: Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales* (1.X.1986), n. 3.

[68] Los actos sexuales entre personas del mismo sexo «“son intrínsecamente desordenados”. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso»: *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357; Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 49.

[69] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1735, 1749-1756, 1860.

[70] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358; «La “tendencia sexual” no constituye una cualidad comparable con la raza, el origen étnico, etc., respecto a la no discriminación. A diferencia de esas cualidades, la tendencia homosexual es un desorden objetivo (cf. *Carta*, n. 3) y conlleva una cuestión moral»: Congregación para la Doctrina de la Fe, *Algunas consideraciones concernientes a la Respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales* (23.VII. 1992), n. 10; cf. *ibíd.*, nn. 11-16.

[71] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Persona humana* (29.XII.1975), n. 8.

[72] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, n. 17. – «Muchos casos, especialmente si la práctica de actos homosexuales no se ha enraizado, pueden ser resueltos positivamente con una terapia apropiada»: Pontificio Consejo para la Familia. *Sexualidad humana: verdad y significado*, n. 104; «Los padres, por su parte, cuando advierten en sus hijos, en edad infantil o en la adolescencia, alguna manifestación de dicha tendencia o de tales comportamientos, deben buscar la ayuda de personas expertas y calificadas para proporcionarles todo el apoyo posible»: *ibíd.*

[73] Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

- [74] Benedicto XVI, *Discurso de apertura de la Asamblea eclesial de la diócesis de Roma* (6.VI. 2005).
- [75] Benedicto XVI, *Discurso con ocasión del XXV aniversario de la fundación del Pontificio Instituto Juan Pablo II para los Estudios sobre el Matrimonio y la Familia* (11.V.2006).
- [76] Benedicto XVI, *ibíd.*
- [77] Benedicto XVI, *ibíd.*
- [78] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 2.
- [79] Cf. Conferencia Episcopal Española, Instrucción Pastoral *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30.III.2006), n. 63. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota sobre la banalización de la sexualidad a propósito de algunas lecturas de "Luz del mundo"*, (22.XII.2010).
- [80] Cf. Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6.VIII.1993), nn. 74-75.
- [81] Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España* (23.XI.2006), n. 52.
- [82] Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, nn. 26-29.
- [83] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 43.
- [84] Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 28.
- [85] Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate.*, n. 36: «Debe estar ordenada a la consecución del bien común, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política».
- [86] Cf. Juan Pablo II, *Christifideles laici* (30.XII.1988), n. 42.
- [87] Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 67.
- [88] Benedicto XVI, *Homilía en el Encuentro con las familias en Valencia* (9.VII.2006).
- [89] Benedicto XVI, *Homilía en la consagración del templo expiatorio de la Sagrada Familia* (7.XI. 2010).
- [90] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, n. 9: «Dado que las parejas matrimoniales cumplen el papel de garantizar el orden de la procreación y son por lo tanto de eminente interés público, el derecho civil les confiere un reconocimiento institucional. Las uniones homosexuales, por el contrario, no exigen una específica atención por parte del ordenamiento jurídico, porque no cumplen dicho papel para el bien común».
- [91] Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n. 24.
- [92] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 5: «El objetivo es, en efecto, permitir que la vida de Adán no se convierta en un enfrentarse estéril, y al cabo mortal, solamente consigo mismo. Es necesario que entre en relación con otro ser que se halle a su nivel. Solamente la mujer, creada de su misma «carne» y envuelta por su mismo misterio, ofrece a la vida del hombre un porvenir. Esto se verifica a nivel ontológico, en el sentido de que la creación de la mujer por parte de Dios caracteriza a la humanidad como realidad relacional».

[93] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 23; Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, n. 22: «No se puede lograr una hermenéutica del hombre, es decir, de lo que es “humano”, sin una adecuada referencia a lo que es “femenino”».

[94] Así lo recordó Benedicto XVI, *Homilía en el Encuentro con las familias en Valencia*: «La familia se nos muestra así como una comunidad de generaciones y garante de un patrimonio de tradiciones».

[95] Cf. Juan Pablo II, *Gratissimam sane*, n. 15.

[96] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*, n. 5.

[97] Benedicto XVI, *Discurso en el Encuentro con las familias en Valencia*.

[98] Este modo de rescisión del nuevo “matrimonio” es el llamado “divorcio exprés”, regulado por la Ley 15/2005, de 8 de julio, por la que se modifican el Código Civil y la Ley de Enjuiciamiento Civil en materia de separación y divorcio.

[99] Así se explica en la Exposición de motivos II, de la *Ley 13/2005 de 1 de julio por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio*: «Las referencias al marido y a la mujer se han sustituido por la mención a los cónyuges o a los consortes. En virtud de la nueva redacción del artículo 44 del Código Civil, la acepción jurídica de cónyuge o de consorte será la de persona casada con otra, con independencia de que ambas sean del mismo o de distinto sexo».

[100] Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España*, n. 18.

[101] Todo ello significa que la educación de los niños y jóvenes como posibles futuros “esposos” o “esposas” tampoco está ya expresamente protegida por la ley, que ha sido expurgada deliberadamente de estos términos.

[102] Cf. Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Nueva declaración sobre la Ley Orgánica de Educación (LOE) y sus desarrollos: profesores de Religión y “Ciudadanía”*.

[103] Cf. Conferencia Episcopal Española, *Orientaciones morales ante la situación actual de España*, n. 41.

[104] Resulta digno de reflexión que leyes de tanta trascendencia como las mencionadas más arriba, capaces de redefinir la institución del matrimonio y de expulsarlo de nuestro sistema jurídico, hayan podido pasar con el voto en contra del Senado, por una mínima diferencia de votos en el Congreso y con el parecer contrario o crítico de relevantes instituciones del Estado. ¿Es menos importante la institución del matrimonio que determinados aspectos del ordenamiento constitucional para cuya modificación se exige –con razón– un consenso político y social cualificado?

[105] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y a la conducta de los católicos en la vida pública* (24.XI.2002), n. 4: «La conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral (...). Deben ser salvaguardadas la tutela y la promoción de la familia, fundada en el matrimonio monogámico entre personas de sexo opuesto y protegida en su unidad y estabilidad, frente a leyes modernas sobre el divorcio. A la familia no pueden ser jurídicamente equiparadas otras formas de convivencia, ni éstas pueden recibir, en cuanto tales, reconocimiento legal». La actual legislación sobre el matrimonio vigente en España va aún más allá de los supuestos contemplados por la Congregación.

[106] Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 30: «Las exigencias del amor no contradicen las de la razón. El saber humano es insuficiente y las conclusiones de las ciencias no podrán indicar por sí solas la vía hacia el desarrollo integral del hombre. Siempre hay que lanzarse más allá: lo exige la caridad en la verdad. Pero ir más allá nunca significa prescindir de las conclusiones de la razón, ni contradecir sus resultados. No existe la inteligencia y después el amor: existe *el amor rico en inteligencia y la inteligencia llena de amor*». Esta frase fue citada por Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con jóvenes profesores en el Escorial* (19.VIII.2011).

[107] Cf. Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 4.

[108] Cf. Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 3.

[109] San Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13 (CCL 36, 266) [citado en Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n. 119].

[110] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, nn. 70-76.

[111] Benedicto XVI, *Discurso en la Vigilia del Encuentro mundial de las familias* (8.VII.2006).

[112] Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, n. 275.

[113] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2331-2400.

[114] Al menos: Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y Pontificio Consejo de la Familia, *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2004).

[115] Cf. Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, nn. 70 y 91.

[116] Cf. *ibíd.*, n. 93: «Como complemento y ayuda a la tarea de los padres, es absolutamente necesario que todos los *colegios católicos* preparen un *programa de educación afectivo-sexual*, a partir de métodos suficientemente comprobados y con la supervisión del obispo. La delegación diocesana de Pastoral Familiar debe preparar personas expertas en este campo».

[117] Cf. Juan Pablo II, *Catequesis* (2.IV.1980), nn. 3-6.

[118] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 37: habla de la castidad «como virtud que desarrolla la auténtica madurez de la persona y la hace capaz de respetar y promover el “significado esponsal” del cuerpo»; cf. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, nn. 90-93.

[119] Cf. Pontificio Consejo para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado*. Congregación para la Educación Católica, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*.

[120] Cf. Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 64.

[121] Instituto Nacional de Estadística (INE), *Nota de prensa*, 18.I.2012 [13.03.2012]. Disponible en la web: <http://www.ine.es/prensa/np697.pdf>

[122] Cf. Juan Pablo II, *Familiaris consortio*, n. 66.

[123] Juan Pablo II, *ibíd.*

[124] Cf. LXXXI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, *Directorio de la Pastoral Familiar de la Iglesia en España*, n. 109.

[125] Cf. Juan Pablo II, *Catequesis sobre el amor humano* (1979-84).

[126] Benedicto XVI, *Discurso en el encuentro con los obispos de Portugal en el salón de conferencias de la Casa Nuestra Señora del Carmen* (Fátima, 13.V.2010).

[127] Juan Pablo II, *Gratissimam sane*, n. 17.

[128] Benedicto XVI, *Homilía en la consagración del templo expiatorio de la Sagrada Familia* (7.XI. 2010).

[129] Cf. Conferencia Episcopal Española, *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*, nn. 147-164.

[130] Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 44.

[131] Cf. Benedicto XVI, *Spe salvi*, n. 37.

[132] Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 11: «Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios».

[133] Benedicto XVI, *Homilía en la consagración del templo expiatorio de la Sagrada Familia*.

[134] Cf. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 75.

[135] Benedicto XVI, *Ángelus ante el templo expiatorio de la Sagrada Familia* (7.XI.2010).

[136] Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, nn. 78-79.

[137] Benedicto XVI, *Homilía en la Misa de la Jornada Mundial de la Juventud en Cuatro Vientos* (21.VIII.2011).

[138] Benedicto XVI, *Discurso en la vigila de Hyde Park* (18.IX.2010).

[139] Cf. Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, 11 y *Apostolicam actuositatem*, 11.

Decreto sobre la Pontificia Universidad Católica del Perú

SECRETARIA STATUS

N. 3168/12/RS

DECRETO

El Secretario de Estado, en cumplimiento del mandato de Su Santidad Benedicto XVI, dirigió una carta al Magnífico Rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú el día 21 de febrero de 2012 reiterando la exigencia de acomodar los Estatutos de la susodicha Universidad a las prescripciones de la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, del 15.º de agosto de 1990 (AAS 82, [1990] 1482-1490), estableciendo asimismo como término del plazo para cumplir dicha obligación el día 8 de abril de 2012. Esta petición se sumaba a muchas otras hechas en el mismo sentido a lo largo de los últimos veinte años a la citada Universidad.

El plazo inicialmente establecido fue prorrogado sucesivamente a petición del Rectorado de la Universidad hasta el día 18 de abril de 2012, sin que se realizara el mandato de la Santa Sede.

Sucesivamente, por medio de dos cartas del Rector Magnífico dirigidas al Emmo. Cardenal Secretario de Estado, una el 13 de abril de 2012, y otra "carta abierta" fechada el 9 de mayo de 2012 y publicada por el mismo Rectorado como "Aviso" en el diario de Lima "La República" el 11 de mayo de 2012, se daba cuenta de no poder acceder al requerido cumplimiento de la ley.

Por todo ello:

considerando que la citada Universidad fue fundada el 1 de marzo de 1917 con aprobación eclesiástica del Arzobispo de Lima, Mons. Pedro Manuel García y Naranjo; reconocida por el Estado peruano el 24 de dicho mes y año como Universidad Católica; erigida por el Papa Pío XII el 30 de septiembre de 1942 en persona jurídica canónica, sometida como tal a la legislación canónica en materia de Centros Superiores de enseñanza y cuyo patrimonio posee consiguientemente la condición de bien eclesiástico a tenor del vigente can. 1257 § 1;

- considerando que el art. 1§3, de la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* de 15 de agosto de 1990 establece que todas las Universidades sometidas a la legislación canónica deben adecuar sus Estatutos a la citada Constitución, cosa que no ha hecho hasta el momento la Pontificia Universidad Católica del Perú a pesar de los reiterados requerimientos;

- considerando que el cumplimiento de la legislación canónica es compatible con la legislación peruana en la materia, en el marco de los artículos I y XIX del Acuerdo celebrado entre la Santa Sede y la República del Perú el 19 de julio de 1980 (AAS 72, [1980] 807-812);

- considerando que la mencionada Universidad persiste en seguir orientando sus iniciativas institucionales según criterios que no son compatibles con la disciplina y la moral de la Iglesia;

- considerando que ninguna Universidad, aunque sea efectivamente católica y se halle encuadrada en la legislación de la Iglesia, puede utilizar en su denominación el título de "católica" si no es con el consentimiento de la correspondiente autoridad eclesiástica, como establece el can. 808 (cfr. cann. 803, 216 del Código de Derecho Canónico);

- considerando que análogamente es necesario también el consentimiento expreso de la Santa Sede para poder utilizar la denominación de "Pontificio" o "Pontificia", (*Declaratio ad Summi Pontificis dignitatem tuendam*, en AAS 102, [2010] 59);

En consecuencia, en virtud del mandato recibido de Su Santidad Benedicto XVI

por el presente Decreto

1. Se prohíbe a la mencionada Universidad el uso del título de "Pontificia" en su denominación, suprimiendo la concesión que en tal sentido le fue otorgada en precedencia.
2. Se prohíbe asimismo que la mencionada Universidad use en su denominación el título de "Católica", retirando el consentimiento que en tal sentido le fue concedido precedentemente, a tenor del vigente can. 808 del Código de Derecho Canónico.
3. Se declara al mismo tiempo que la citada Universidad, como persona jurídica pública que es de la Iglesia, sigue sometida a la legislación canónica en las materias en que está actualmente vinculada, aunque por las razones indicadas haya sido privada del derecho de utilizar en su denominación los títulos de "Pontificia" y de "Católica" y que la Santa Sede seguirá empeñándose en el pleno respecto de la disciplina canónica.

Del presente Decreto se da noticia a la Congregación para la Educación Católica, para su efectivo cumplimiento.

Dado en la Ciudad del Vaticano, el día 11 de julio de 2012.

Tarciso Card. Bertone

Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros

Nueva Edición (14-01-2013)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

I. IDENTIDAD DEL PRESBITERO

El sacerdocio como don

Raíz sacramental

1.1. Dimensión trinitaria

En comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

En el dinamismo trinitario de la salvación

Relación íntima con la Trinidad

1.2. Dimensión cristológica

Identidad específica

Consagración y misión

1.3. Dimensión pneumatológica

Carácter sacramental

Comunión personal con el Espíritu Santo

Invocación del Espíritu.

Fuerza para guiar la comunidad.

1.4. Dimensión eclesiológica.

“En” la Iglesia y “ante” la Iglesia.

Partícipe de la sponsalidad de Cristo

Universalidad del sacerdocio

Índole misionera del sacerdocio para una Nueva Evangelización

«¡La fe se fortalece dándola!»

Paternidad espiritual

Autoridad como “amoris officium”

Tentación del democraticismo y del igualitarismo

Distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial

1.5. Comunión sacerdotal

Comunión con la Trinidad y con Cristo

Comunión con la Iglesia

Comunión jerárquica

Comunión en la celebración eucarística

Comunión en la actividad ministerial

Comunión en el presbiterio

La incardinación, auténtico vínculo jurídico con valor espiritual

El presbiterio, lugar de santificación

Fraterna amistad sacerdotal

Vida en común

Comunión con los fieles laicos

Comunión con los miembros de los Institutos de vida consagrada

Pastoral vocacional

Compromiso político y social

II. ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

2.1. Contexto histórico actual

Saber interpretar los signos de los tiempos

La exigencia de la conversión para la evangelización.

El desafío de las sectas y de los nuevos cultos

Luces y sombras de la labor ministerial

2.2. Estar con Cristo en la oración

Primacía de la vida espiritual

Medios para la vida espiritual

Imitar a Cristo que ora

Imitar a la Iglesia que ora

Oración como comunión

2.3. Caridad pastoral

Manifestación de la caridad de Cristo

Más allá del funcionalismo

2.4. La obediencia

Fundamento de la obediencia

Obediencia jerárquica

Autoridad ejercitada con caridad

Respeto de las normas litúrgicas

Unidad en los planes pastorales

Importancia y obligatoriedad del traje eclesiástico

2.5. Predicación de la Palabra

Fidelidad a la Palabra

Palabra y vida

Palabra y catequesis

2.6. El sacramento de la Eucaristía

El Misterio eucarístico

Celebrar bien la Eucaristía

Adoración eucarística

Intenciones de las Misas

2.7. El Sacramento de la Penitencia

Ministro de la Reconciliación

Dedicación al ministerio de la Reconciliación

Necesidad de confesarse

Dirección espiritual para sí mismo y para los demás

2.8. Liturgia de las Horas

2.9. Guía de la comunidad

Sacerdote para la comunidad

Sentir con la Iglesia

2.10. El celibato sacerdotal

Firme voluntad de la Iglesia

Motivación teológico-espiritual del celibato

Ejemplo de Jesús

Dificultades y objeciones

2.11. Espíritu sacerdotal de pobreza

Pobreza como disponibilidad

2.12. Devoción a María

Imitar las virtudes de la Madre

La Eucaristía y María

III. FORMACIÓN PERMANENTE

3.1. Principios

Necesidad de la formación permanente, hoy

Instrumento de santificación

La debe impartir la Iglesia

Debe ser permanente

Debe ser completa.

Formación humana.

Formación espiritual

Formación intelectual

Formación pastoral

Debe ser orgánica y completa

Debe ser personalizada

3.2. Organización y medios

Encuentros sacerdotales

Año Pastoral

Tiempo de descanso

Casa del Clero

Retiros y Ejercicios Espirituales

Necesidad de la programación

3.3. Responsables

El presbítero

Ayuda a sus hermanos

El Obispo

La formación de los formadores

Colaboración entre las Iglesias

Colaboración de centros académicos y de espiritualidad

3.4. Necesidad en orden a la edad y a situaciones especiales

Primeros años de sacerdocio

Tras un cierto número de años

Edad avanzada

Sacerdotes en situaciones especiales

Soledad del sacerdote

CONCLUSIÓN

Oración a María Santísima

PRESENTACIÓN

El fenómeno de la “secularización” —la tendencia a vivir la vida en una proyección horizontal, dejando a un lado o neutralizando la dimensión de lo trascendente, aunque se acepte de buena gana el discurso religioso— desde hace varias décadas afecta a todos los bautizados sin excepción y obliga a quienes por mandato divino tienen la tarea de guiar a la Iglesia a tomar una posición determinada. Uno de sus efectos más relevantes es el alejamiento de la práctica religiosa, con un rechazo tanto del *depositum fidei* como lo enseña auténticamente el Magisterio católico, como de la autoridad y del papel de los ministros sagrados, a los que Cristo llama (*Mc* 3, 13-19) a cooperar con su plan de salvación y a llevar a los hombres a la obediencia de la fe (*Sir* 48, 10; *Heb* 4, 1-11; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 144 ss.). Este alejamiento, a veces es consciente y otras veces inducido por formas rutinarias hipócritamente impuestas por la cultura dominante, que intenta descristianizar la sociedad civil.

De aquí el especial compromiso de Benedicto XVI desde las primeras palabras de su pontificado, que ha querido revalorizar la doctrina católica como disposición orgánica de la sabiduría auténticamente revelada por Dios y que tiene en Cristo su cumplimiento, doctrina cuyo valor de verdad está al alcance de la inteligencia de todos los hombres (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 27ss.).

Si es cierto que la Iglesia existe, vive y se perpetúa en el tiempo por medio de la misión evangelizadora (Cf. Concilio Vaticano II, decreto *Ad Gentes*), está claro que para ella el efecto más deletéreo que ha

causado la generalizada secularización es la crisis del ministerio sacerdotal, crisis que por una parte se manifiesta en la sensible reducción de las vocaciones y, por otra, en la difusión de un espíritu de verdadera pérdida de sentido sobrenatural de la misión sacerdotal, formas de inautenticidad que no pocas veces, en las degeneraciones más extremas, han provocado situaciones de graves sufrimientos. Por este motivo, la reflexión sobre el futuro del sacerdocio coincide con el futuro de la evangelización y, por eso, de la Iglesia misma.

En 1992, el beato Juan Pablo II, con la Exhortación postsinodal *Pastores dabo vobis*, ya ponía ampliamente de relieve lo que estamos diciendo, y había impulsado sucesivamente a tomar en seria consideración el problema a través de una serie de intervenciones e iniciativas. Entre estas últimas, sin duda hay que recordar especialmente el Año Sacerdotal 2009-2010, y es significativo que se celebrara en concomitancia con el 150° aniversario de la muerte de san Juan María Vianney, patrono de los párrocos y los sacerdotes al cuidado de las almas.

Estas son las razones fundamentales por las cuales, tras una larga serie de consultas, redactamos en 1994 la primera edición del *Directorio para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros*, un instrumento adecuado para arrojar luz y servir de guía en el compromiso de renovación espiritual de los ministros sagrados, apóstoles cada vez más desorientados, inmersos en un mundo difícil y continuamente cambiante.

La provechosa experiencia del Año Sacerdotal (cuyo eco todavía queda cerca), la promoción de una «nueva evangelización», las sucesivas y preciosas indicaciones del magisterio de Benedicto XVI, y, lamentablemente, las dolorosas heridas que han atormentado a la Iglesia por la conducta de algunos de sus ministros, nos han exhortado a elaborar una nueva edición del *Directorio*, que pudiese ser más congenial al momento histórico presente, manteniendo sin embargo substancialmente inalterado el esquema del documento original, así como, naturalmente, las enseñanzas perennes de la teología y de la espiritualidad del sacerdocio católico. En su breve Introducción ya aparecen claras las intenciones: «Se consideró oportuno recordar los elementos doctrinales que son el fundamento de la identidad, de la vida espiritual y de la formación permanente de los presbíteros, para ayudarles a profundizar el significado de ser sacerdote y a acrecer su relación exclusiva con Jesucristo Cabeza y Pastor. Toda la persona del presbítero se beneficiará de ello, tanto su existencia como sus acciones». No será un texto estéril en la medida en que sus destinatarios directos lo acojan concretamente: «Este Directorio es un documento de edificación y de santificación de los sacerdotes en un mundo en gran parte secularizado e indiferente».

Vale la pena considerar algunos temas tradicionales que poco a poco se han ido dejando a un lado o a veces se han negado abiertamente, en beneficio de una visión funcional del sacerdote como “profesional de lo sagrado”, o de una concepción “política” que le reconoce dignidad y valor sólo si es activo en el campo social. Todo esto con frecuencia ha mortificado la dimensión más connotativa, y que se podría definir “sacramental”: la del ministro que, mientras dispensa los tesoros de la gracia divina, es presencia misteriosa de Cristo en el mundo, aunque en los límites de una humanidad herida por el pecado.

Ante todo la relación del sacerdote con Dios-Trinidad. La revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo está vinculada a la manifestación de Dios como el Amor que crea y que salva. Ahora bien, si la redención es una especie de creación y una prolongación de esta (de hecho, se la denomina «nueva»), el sacerdote, ministro de la redención, puesto que su ser es fuente de vida nueva, se convierte en instrumento de la nueva creación. Este hecho ya es suficiente para reflexionar sobre la grandeza del ministro ordenado, independientemente de sus capacidades y sus talentos, sus límites y sus miserias. Esto es lo que induce a Francesco de Asís a declarar en su Testamento: «Y a estos y a todos los demás sacerdotes quiero temer, amar y honrar como a mis señores. Y no quiero ver pecado en ellos, porque en ellos miro al Hijo de Dios y son mis señores. Y lo hago por esto: porque en este siglo no veo nada físicamente del mismo altísimo Hijo de Dios, sino su santísimo cuerpo y santísima sangre, que ellos reciben y sólo ellos administran a los demás». El Cuerpo y la Sangre que regeneran la humanidad.

Otro punto importante sobre el que habitualmente se insiste poco, pero del cual proceden todas las implicaciones prácticas, es el de la dimensión ontológica de la oración, en el que ocupa un lugar especial

la Liturgia de las Horas. Con frecuencia se acentúa que esta, en el plano litúrgico, es una especie de prolongación del sacrificio eucarístico (*Sa* 49: «El que me ofrece acción de gracias, ese me honra») y, en el plano jurídico, un deber imprescindible. Pero en la visión teológica del sacerdocio ordenado como participación ontológica de la persona de Cristo —Cabeza de la Iglesia— la oración del ministro sagrado, prescindiendo de su condición moral, es a todos los efectos oración de Cristo, con la misma dignidad y la misma eficacia. Además, con la autoridad que los Pastores han recibido del Hijo de Dios de “vincular” al Cielo sobre cuestiones decididas en la tierra en beneficio de la santificación de los creyentes (*Mt* 18, 18), satisface plenamente el mandato del Señor de orar siempre, en todo momento, sin desfallecer (*Lc* 18, 1; 21, 36). Este es un punto sobre el que es bueno insistir. «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, sino al que es piadoso y hace su voluntad» (*Jn* 9, 31). Ahora bien, ¿quién más que Cristo en persona honra al Padre y cumple perfectamente su voluntad? Por tanto, si el sacerdote actúa *in persona Christi* en cada una de sus actividades de participación en la redención —con las debidas diferencias: en la enseñanza, en la santificación, a la hora de guiar a los fieles a la salvación— nada de su naturaleza pecadora puede ofuscar el poder de su oración. Esto, obviamente, no debe inducir a minimizar la importancia de una sana conducta moral del ministro (como de cualquier bautizado, por lo demás), cuya medida debe ser, en cambio, la santidad de Dios (*Lev* 20, 8; *1Pe* 1, 15-16). Al contrario, sirve para subrayar que la salvación viene de Dios y que Él necesita de los sacerdotes para perpetuarla en el tiempo, y que no son necesarias complicadas prácticas ascéticas o particulares formas de expresión espiritual para que todos los hombres puedan gozar, también a través de la oración de los pastores, elegidos para ellos, de los efectos benéficos del sacrificio de Cristo.

Se insiste una vez más sobre la importancia de la formación del sacerdote que debe ser integral, sin privilegiar un aspecto en detrimento de otro. La esencia de la formación cristiana, en cualquier caso, no se puede entender como un “adiestramiento” que ataña a las facultades humanas espirituales (inteligencia y voluntad) a la hora de manifestarse —por decirlo así— exteriormente. Se trata de la transformación del ser mismo del hombre, y todo cambio ontológico sólo lo puede realizar Dios mismo, por medio del Espíritu, cuya tarea, como reza el Credo, es «dar la vida». “Formar” significa dar un aspecto a las cosas, o, en nuestro caso, a Alguien: «Por otra parte, sabemos que a los que aman a Dios todo les sirve para el bien; a los cuales ha llamado conforme a su designio. Porque a los que había conocido de antemano los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo» (*Rom* 8, 28-29). La formación específica del sacerdote, por tanto, puesto que es, como hemos dicho antes, una especie de “co-creador”, requiere un abandono completamente singular a la obra del Espíritu Santo, evitando, aunque se valoren los propios talentos, caer en el peligro del activismo, de considerar que la eficacia de la propia acción pastoral dependa de sus habilidades personales. Este punto, bien considerado, ciertamente puede dar confianza a cuantos, en un mundo ampliamente secularizado y sordo respecto de la fe, podrían caer fácilmente en el desaliento, y a partir de ahí en la mediocridad pastoral, en la tibieza y, por último, en poner en tela de juicio la misión que en un principio habían acogido con sincero entusiasmo.

El buen conocimiento de las ciencias humanas (en particular, de la filosofía y la bioética) para afrontar con la cabeza alta los desafíos del laicismo; la valoración y el uso de los medios de comunicación de masa como ayuda para un anuncio eficaz de la Palabra; la espiritualidad eucarística como especificidad de la espiritualidad sacerdotal (la Eucaristía es sacramento de Cristo que se hace don incondicional y total de amor al Padre y a los hermanos, y así debe ser también quien participa de Cristo-don) y de la cual depende el sentido del celibato (al que numerosas voces son contrarias porque no lo comprenden); la relación con la jerarquía eclesiástica y la fraternidad sacerdotal; el amor a María, Madre de los sacerdotes, cuyo papel en la economía salvífica es de primer plano, como elemento, no decorativo u opcional, sino esencial. Estos y otros son los temas que se afrontan sucesivamente en este Directorio, en un paradigma claro y completo, útil para purificar ideas equívocas o distorsionadas sobre la identidad y la función del ministro de Dios en la Iglesia y en el mundo, y que sobre todo puede ser realmente una ayuda para cada presbítero a sentirse orgullosamente miembro especial de ese maravilloso plan de amor de Dios que es la salvación del género humano.

Mauro Card. Piacenza
Prefecto

X Celso Morga Iruzubieta
Arzobispo tit. de Alba marítima
Secretario

INTRODUCCIÓN

Benedicto XVI, en su discurso a los participantes en el Congreso organizado por la Congregación para el Clero, el 12 de marzo de 2010, recordó que «el tema de la identidad sacerdotal [...] es determinante para el ejercicio del sacerdocio ministerial en el presente y en el futuro». Estas palabras señalan una de las cuestiones centrales para la vida de la Iglesia, que es la comprensión del ministerio ordenado.

Hace algunos años, tomando como referencia la rica experiencia de la Iglesia sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, condensada en diversos documentos del Magisterio[1] y, en particular, en los contenidos de la Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*[2], este Dicasterio presentó el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*[3].

La publicación de ese documento respondía entonces a una exigencia fundamental: «la tarea pastoral prioritaria de la nueva evangelización, que atañe a todo el Pueblo de Dios y pide un nuevo ardor, nuevos métodos y una nueva expresión para el anuncio y el testimonio del Evangelio, exige sacerdotes radical e integralmente inmersos en el misterio de Cristo y capaces de realizar un nuevo estilo de vida pastoral»[4]. El citado *Directorio* constituyó, en 1994, una respuesta a esta exigencia y asimismo a las peticiones de numerosos Obispos planteadas tanto durante el Sínodo de 1990, como con ocasión de la consulta general del Episcopado promovida por este Dicasterio.

Después de 1994, el Magisterio del beato Juan Pablo II fue rico en contenidos sobre el sacerdocio; un tema que, a su vez, el Papa Benedicto XVI ha profundizado con sus numerosas enseñanzas. El Año Sacerdotal 2009-2010 fue un tiempo especialmente propicio para meditar sobre el ministerio sacerdotal y promover una auténtica renovación espiritual de los sacerdotes.

Por último, al trasladar la competencia sobre los Seminarios de la Congregación para la Educación Católica a este Dicasterio, Benedicto XVI ha querido dar una indicación clara sobre el vínculo indisoluble entre identidad sacerdotal y formación de los llamados al ministerio sagrado.

Por todas estas razones, nos ha parecido que era un deber trabajar en una versión actualizada del *Directorio*, que recogiese el rico Magisterio más reciente[5].

Como es lógico, la nueva redacción en general respeta el esquema del documento original, que tuvo muy buena acogida en la Iglesia, especialmente de parte de los propios sacerdotes. Al delinear los diversos contenidos, se habían tenido presentes tanto las sugerencias de todo el Episcopado mundial, expresamente consultado, como el fruto de los trabajos de la Congregación plenaria, que tuvo lugar en el Vaticano en octubre de 1993, como, por último, las reflexiones de no pocos teólogos, canonistas y expertos en la materia, provenientes de distintas áreas geográficas e insertados en las actuales situaciones pastorales.

Al actualizar el *Directorio*, se ha tratado de hacer hincapié en los aspectos más relevantes de las enseñanzas magisteriales sobre el ministerio sagrado desde 1994 hasta nuestros días, con referencias a documentos esenciales del beato Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Asimismo, se han mantenido las indicaciones prácticas útiles para emprender iniciativas, evitando sin embargo entrar en aquellos detalles que solamente las legítimas prácticas locales y las condiciones reales de cada Diócesis y Conferencia Episcopal podrán útilmente sugerir a la prudencia y al celo de los Pastores.

En el clima cultural actual, conviene recordar que la identidad del sacerdote, como hombre de Dios, no está superada ni podrá estarlo jamás. Se ha considerado oportuno recordar los elementos doctrinales que son el fundamento de la identidad, de la vida espiritual y de la formación permanente de los presbíteros, para ayudarles a profundizar el significado de ser sacerdote y a acrecer su relación exclusiva con Jesucristo Cabeza y Pastor. Toda la persona del presbítero se beneficiará de ello, tanto su existencia como sus acciones.

Por otra parte, tal como ya se decía en la Introducción de la primera edición del *Directorio*, tampoco en esta versión actualizada se entiende ofrecer una exposición exhaustiva sobre el sacerdocio ordenado, ni limitarse a una pura y simple repetición de lo que ya declaró auténticamente el Magisterio de la Iglesia; más bien, se entiende responder a los principales interrogantes, de orden doctrinal, disciplinario y pastoral, que plantean a los sacerdotes los desafíos de la nueva evangelización, con vistas a la cual el Papa Benedicto XVI ha querido instituir un Consejo pontificio propio[6].

Así, por ejemplo, se ha querido dar especial énfasis a la dimensión cristológica de la identidad del presbítero, al igual que a la comunión, la amistad y la fraternidad sacerdotales, considerados como bienes vitales por su incidencia en la existencia del sacerdote. Lo mismo se puede decir de la vida espiritual del presbítero, fundada en la Palabra y los Sacramentos, especialmente en la Eucaristía. Por último, se ofrecen algunos consejos para una adecuada formación permanente, entendida como ayuda para profundizar el significado de ser sacerdote y vivir así con alegría y responsabilidad la propia vocación.

Este *Directorio* es un documento de edificación y de santificación de los sacerdotes en un mundo en gran parte secularizado e indiferente. El texto va destinado principalmente, a través de los Obispos, a todos los presbíteros de la Iglesia latina, aunque muchos de sus contenidos puedan servir para los presbíteros de otros ritos. Las directrices contenidas en el documento conciernen, en particular, a los presbíteros del clero secular diocesano, aunque muchas de ellas, con las debidas adaptaciones, las deben tener en cuenta también los presbíteros miembros de Institutos de vida consagrada y de Sociedades de vida apostólica.

Pero, como ya se apuntaba en las frases iniciales, esta nueva edición del *Directorio* representa también una ayuda para los formadores de los Seminarios y los candidatos al ministerio ordenado. El Seminario representa el momento y el lugar donde debe crecer y madurar el conocimiento del misterio de Cristo, y con este, la conciencia de que, si bien en el plano exterior la autenticidad de nuestro amor por Dios se mide por el amor que tenemos por los hermanos (1 Jn 4, 20-21), en el plano interior el amor a la Iglesia es verdadero sólo si es resultado de un vínculo intenso y exclusivo con Cristo. Reflexionar sobre el sacerdocio equivale así a meditar sobre Aquel por el cual estamos dispuestos a dejarlo todo y seguirlo (Mc 10, 17-30). De ese modo, el proyecto formativo se identifica en su esencia con el conocimiento del Hijo de Dios, que a través de la misión profética, sacerdotal y regia lleva a todo hombre al Padre por medio del Espíritu: «Y Él ha constituido a unos apóstoles, a otros, profetas, a otros, evangelistas, a otros pastores y doctores, para el perfeccionamiento de los santos, en función de su ministerio, y para la edificación del Cuerpo de Cristo; hasta que lleguemos todos a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, al Hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud» (Ef 4, 11-13).

Deseamos, pues, que esta nueva edición del *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* pueda constituir para todo hombre llamado a participar en el sacerdocio de Cristo Cabeza y Pastor una ayuda para profundizar la propia identidad vocacional y acrecer la propia vida interior; un estímulo en el ministerio y en la realización de la propia formación permanente, de la cual cada uno es el primer responsable; un punto de referencia para un apostolado rico y auténtico, en beneficio de la Iglesia y del mundo entero.

Que María haga resonar en nuestros corazones, día tras día, y especialmente cuando nos preparamos para celebrar el Sacrificio del altar, su invitación en las bodas de Caná de Galilea: «Haced lo que Él os diga» (Jn 2, 5). Nos encomendamos a María, Madre de los sacerdotes, con la oración del Papa Benedicto XVI:

«Madre de la Iglesia,
nosotros, los sacerdotes,
queremos ser pastores
que no se apacientan a sí mismos,
sino que se entregan a Dios por los hermanos,
encontrando en esto la felicidad.

Queremos repetir humildemente cada día
no sólo de palabra sino con la vida,
nuestro “aquí estoy”.

Guiados por ti,
queremos ser Apóstoles
de la Misericordia divina,
llenos de gozo por poder celebrar diariamente
el santo sacrificio del altar
y ofrecer a todos los que nos lo pidan
el sacramento de la Reconciliación.

Abogada y Mediadora de la gracia,
tú que estás totalmente unida
a la única mediación universal de Cristo,
pide a Dios para nosotros
un corazón completamente renovado,
que ame a Dios con todas sus fuerzas
y sirva a la humanidad como tú lo hiciste.

Repite al Señor
esas eficaces palabras tuyas:
“No tienen vino” (Jn 2, 3),
para que el Padre y el Hijo
derramen sobre nosotros,
como una nueva efusión,
el Espíritu Santo»[7].

I. IDENTIDAD DEL PRESBITERO

En su Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis*, el beato Juan Pablo II delinea la identidad del sacerdote: «Los presbíteros son, en la Iglesia y para la Iglesia, una representación sacramental de Jesucristo, Cabeza y Pastor, proclaman con autoridad su palabra; renuevan sus gestos de perdón y de ofrecimiento de la salvación, principalmente con el Bautismo, la Penitencia y la Eucaristía; ejercen, hasta el don total de sí mismos, el cuidado amoroso del rebaño, al que congregan en la unidad y conducen al

Padre por medio de Cristo en el Espíritu»[8].

El sacerdocio como don

1. La Iglesia entera ha sido hecha partícipe de la unción sacerdotal de Cristo en el Espíritu Santo. En efecto, en la Iglesia «todos los fieles forman un sacerdocio santo y real, ofrecen a Dios hostias espirituales por medio de Jesucristo y anuncian las grandezas de Aquel, que los ha llamado para arrancarlos de las tinieblas y recibirlos en su luz maravillosa (cfr. *1 Pe 2, 5.9*)»[9]. En Cristo, todo su Cuerpo místico está unido al Padre por el Espíritu Santo, en orden a la salvación de todos los hombres.

La Iglesia, sin embargo, no puede llevar adelante por sí misma esta misión: toda su actividad necesita intrínsecamente la comunión con Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Ella, indisolublemente unida a su Señor, de Él mismo recibe constantemente el influjo de gracia y de verdad, de guía y de apoyo (cfr. *Col 2, 19*), para que pueda ser para todos y cada uno «signo e instrumento de la íntima unión del hombre con Dios y de la unidad de todo el género humano»[10].

El sacerdocio ministerial encuentra su razón de ser en esta perspectiva de la unión vital y operativa de la Iglesia con Cristo. En efecto, mediante tal ministerio, el Señor continúa ejercitando, en medio de su Pueblo, aquella actividad que sólo a Él pertenece en cuanto Cabeza de su Cuerpo. Por lo tanto, el sacerdocio ministerial hace palpable la acción propia de Cristo Cabeza y testimonia que Cristo no se ha alejado de su Iglesia, sino que continúa vivificándola con su sacerdocio permanente. Por este motivo, la Iglesia considera el sacerdocio ministerial como un *don* a Ella otorgado en el ministerio de algunos de sus fieles.

Este don, instituido por Cristo para continuar su misión salvadora, fue conferido inicialmente a los Apóstoles y continúa en la Iglesia, a través de los Obispos, sus sucesores, los cuales, a su vez, lo transmiten en grado subordinado a los presbíteros, en cuanto cooperadores del orden episcopal; por esta razón, la identidad de estos últimos en la Iglesia brota de su conformación a la misión de la Iglesia, la cual, para el sacerdote, se realiza, a su vez, en la comunión con el propio Obispo[11]. «La vocación del sacerdote, por tanto, es altísima y sigue siendo un gran misterio incluso para quienes la hemos recibido como don. Nuestras limitaciones y debilidades deben inducirnos a vivir y a custodiar con profunda fe este don precioso, con el que Cristo nos ha configurado a sí, haciéndonos partícipes de su misión salvífica»[12].

Raíz sacramental

2. Mediante la ordenación sacramental hecha por medio de la imposición de las manos y de la oración consagratória del Obispo, se determina en el presbítero «un vínculo ontológico específico, que une al sacerdote con Cristo, Sumo Sacerdote y Buen Pastor»[13].

La identidad del sacerdote, entonces, deriva de la participación específica en el Sacerdocio de Cristo, por lo que el ordenado se transforma, en la Iglesia y para la Iglesia, en imagen real, viva y transparente de Cristo Sacerdote, «una representación sacramental de Jesucristo Cabeza y Pastor»[14]. Por medio de la consagración, el sacerdote «recibe como don un “poder espiritual”, que es participación de la autoridad con que Jesús, mediante su Espíritu, guía a la Iglesia»[15].

Esta identificación sacramental con el Sumo y Eterno Sacerdote inserta específicamente al presbítero en el misterio trinitario y, a través del misterio de Cristo, en la comunión ministerial de la Iglesia para servir al Pueblo de Dios[16], no como un encargado de las cuestiones religiosas, sino como Cristo, que «no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (*Mt 20, 28*). No sorprende entonces que «el principio interior, la virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero en cuanto

configurado con Cristo Cabeza y Pastor» sea «la caridad pastoral, participación de la misma caridad pastoral de Jesucristo: *don* gratuito del Espíritu Santo y, al mismo tiempo, *deber* y *llamada* a la respuesta libre y responsable del presbítero»[17].

Al mismo tiempo, no hay que olvidar que todo sacerdote es único como persona, y posee su propia manera de ser. Cada uno es único e insustituible. Dios no borra la personalidad del sacerdote, es más, la requiere completamente, deseando servirse de ella —la gracia, de hecho, edifica sobre la naturaleza— a fin de que el sacerdote pueda transmitir las verdades más profundas y preciosas a través de sus características, que Dios respeta y también los demás deben respetar.

1.1. Dimensión trinitaria

En comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

3. El cristiano, por medio del Bautismo, entra en comunión con Dios Uno y Trino que le comunica la propia vida divina para convertirlo en hijo adoptivo en su único Hijo; por eso está llamado a reconocer a Dios como Padre y, a través de la filiación divina, a experimentar la providencia paterna que nunca abandona a sus hijos. Esto es verdad para todo cristiano, pero también es cierto que el sacerdote es constituido en una relación particular y específica con el Padre, con el Hijo y con el Espíritu Santo. En efecto, «nuestra identidad tiene como última fuente el amor del Padre. Hemos contemplado al Hijo que Él nos ha enviado, Sumo Sacerdote y Buen Pastor, con quien nos unimos sacramentalmente en el sacerdocio ministerial por la acción del Espíritu Santo. La vida y el ministerio del sacerdote son continuación de la vida y la acción del mismo Cristo. Esta es para nosotros la identidad, la verdadera dignidad, la fuente de gozo, la certeza de la vida»[18].

La identidad, el ministerio y la existencia del presbítero están, por lo tanto, relacionadas esencialmente con la Santísima Trinidad, en virtud del servicio sacerdotal a la Iglesia y a todos los hombres.

En el dinamismo trinitario de la salvación

4. El sacerdote, «como prolongación visible y signo sacramental de Cristo, estando como está frente a la Iglesia y al mundo como origen permanente y siempre nuevo de salvación»[19], se encuentra insertado en la dinámica trinitaria con una particular responsabilidad. Su identidad mana del *ministerium Verbi et sacramentorum*, el cual está en relación esencial con el misterio del amor salvífico del Padre (cfr. *Jn* 17, 6-9; *1 Cor* 1, 1; *2 Cor* 1, 1), con el ser sacerdotal de Cristo, que elige y llama personalmente a su ministro a estar con Él, y con el Don del Espíritu (cfr. *Jn* 20, 21), que comunica al sacerdote la fuerza necesaria para dar vida a una multitud de hijos de Dios, convocados en el único cuerpo eclesial y encaminados hacia el Reino del Padre.

Relación íntima con la Trinidad

5. De aquí se percibe la característica esencialmente relacional (cfr. *Jn* 17, 11.21)[20] de la identidad del sacerdote.

La gracia y el carácter indeleble conferidos con la unción sacramental del Espíritu Santo[21] ponen por tanto al sacerdote en una relación personal con la Trinidad, puesto que constituye la fuente de la existencia y las acciones del presbítero.

El Decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*, desde su exordio, subraya la relación fundamental entre el sacerdote y la Trinidad Santísima, nombrando distintamente las tres Personas divinas: «El ministerio de los presbíteros, por estar unido al orden episcopal, participa de la autoridad con la que el propio Cristo

construye, santifica y gobierna su Cuerpo. Por eso, el sacerdocio de los presbíteros supone ciertamente los sacramentos de la iniciación cristiana. Se confiere, sin embargo, por aquel sacramento peculiar que, mediante la unción del Espíritu Santo, marca a los sacerdotes con un carácter especial. Así están identificados con Cristo sacerdote, de tal manera que pueden actuar como representantes de Cristo Cabeza de la Iglesia. [...] Por tanto, lo que se proponen los presbíteros con su vida y ministerio es procurar la gloria de Dios Padre en Cristo»[22].

El sacerdote, pues, debe vivir esa relación necesariamente de modo íntimo y personal, en un diálogo de adoración y de amor con las Tres Personas divinas, sabiendo que el don recibido le fue otorgado para el servicio de todos.

1.2. Dimensión cristológica

Identidad específica

6. La dimensión cristológica, al igual que la trinitaria, surge directamente del sacramento, que configura ontológicamente con Cristo Sacerdote, Maestro, Santificador y Pastor de su Pueblo[23]. Los presbíteros, además, participan del único sacerdocio de Cristo como colaboradores de los Obispos: esta determinación es propiamente sacramental y, por eso, no se puede leer meramente en clave “organizativa”.

A aquellos fieles que, permaneciendo injertados en el sacerdocio común o bautismal, son elegidos y constituidos en el sacerdocio ministerial, se les da una participación indeleble en el mismo y único sacerdocio de Cristo, en la dimensión pública de la mediación y de la autoridad, en lo que se refiere a la santificación, a la enseñanza y a la guía de todo el Pueblo de Dios. De este modo, si por un lado, el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico están ordenados necesariamente el uno al otro —pues uno y otro, cada uno a su modo, participan del único sacerdocio de Cristo—, por otra parte, ambos difieren esencialmente entre ellos y no sólo de grado[24].

En este sentido, la identidad del sacerdote es nueva respecto a la de todos los cristianos que, mediante el Bautismo, ya participan, en conjunto, del único sacerdocio de Cristo y están llamados a darle testimonio en toda la tierra[25]. La especificidad del sacerdocio ministerial, sin embargo, no se define por una supuesta “superioridad” respecto del sacerdocio común, sino por el servicio, que está llamado a desempeñar en favor de todos los fieles, para que puedan adherirse a la mediación y al señorío de Cristo, visibles por el ejercicio del sacerdocio ministerial.

En esta específica identidad cristológica, el sacerdote ha de tener conciencia de que su vida es un misterio insertado totalmente en el misterio de Cristo de un modo nuevo, y esto lo compromete totalmente en el ministerio pastoral y da sentido a su vida[26]. Esta conciencia de su identidad es especialmente importante en el contexto cultural actual secularizado, en el cual «el sacerdote parece “extraño” al sentir común, precisamente por los aspectos más fundamentales de su ministerio, como los de ser un hombre de lo sagrado, tomado del mundo para interceder en favor del mundo, y constituido en esa misión por Dios y no por los hombres (cfr. *Heb 5, 1*)»[27].

7. Esta conciencia —basada en el vínculo ontológico con Cristo— se aleja de las concepciones “de tipo funcional” que han querido ver al sacerdote solamente como un agente social o un gestor de ritos sagrados «con el riesgo de traicionar incluso el Sacerdocio de Cristo»[28] y reducen la vida del sacerdote a mero cumplimiento de sus deberes. Todos los hombres tienen un natural anhelo religioso, que los distingue de cualquier otro ser viviente y que hace de ellos buscadores de Dios. Por eso, las personas buscan en el sacerdote al hombre de Dios en el cual descubrir Su Palabra, Su Misericordia y el Pan del cielo que «da vida al mundo» (*Jn 6, 33*): «Dios es la única riqueza que, en definitiva, los hombres desean encontrar en un sacerdote»[29].

Al ser consciente de su identidad, el sacerdote verá la explotación, la miseria o la opresión, la mentalidad secularizada y relativista que pone en duda las verdades fundamentales de nuestra fe, o muchas otras situaciones de la cultura postmoderna como ocasiones para ejercer su específico ministerio de pastor llamado a anunciar el Evangelio al mundo. El presbítero, «escogido entre los hombres, está puesto para representar a los hombres en el culto a Dios» (*Heb 5, 1*). Frente a las almas, anuncia el misterio de Cristo, única luz para comprender plenamente el misterio del hombre[30].

Consagración y misión

8. Cristo asocia a los Apóstoles a su misma misión. «Como el Padre me ha enviado, así os envío yo a vosotros» (*Jn 20, 21*). En la misma sagrada Ordenación está ontológicamente presente la dimensión misionera. El sacerdote es elegido, consagrado y enviado para hacer eficazmente actual la misión eterna de Cristo[31], de quien se convierte en auténtico representante y mensajero. No se trata de una simple función de representación extrínseca, sino que constituye un auténtico instrumento de transmisión de la gracia de la Redención: «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha; quien a vosotros rechaza, a mí me rechaza; y quien me rechaza a mí, rechaza al que me ha enviado» (*Lc 10, 16*).

Se puede decir, entonces, que la configuración con Cristo, obrada por la consagración sacramental, define al sacerdote en el seno del Pueblo de Dios, haciéndolo participar, en un modo suyo propio, en la potestad santificadora, magisterial y pastoral del mismo Cristo Jesús, Cabeza y Pastor de la Iglesia[32]. El sacerdote, al hacerse más semejante a Cristo es —gracias a Él, y no por sí solo— colaborador de la salvación de los hermanos: ya no es él quien vive y existe, sino Cristo en él (cfr. *Gál 2, 20*).

Actuando *in persona Christi Capitis*, el presbítero llega a ser el ministro de las acciones salvíficas esenciales, transmite las verdades necesarias para la salvación y apacienta al Pueblo de Dios, guiándolo hacia la santidad[33].

Sin embargo, la conformación del sacerdote a Cristo no pasa solamente a través de la actividad evangelizadora, sacramental y pastoral. Se verifica también en la oblación de sí mismo y en la expiación, es decir, en aceptar con amor los sufrimientos y los sacrificios propios del ministerio sacerdotal[34]. El Apóstol san Pablo expresó esta significativa dimensión del ministerio con la célebre expresión: «Me alegro de mis sufrimientos por vosotros: así completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de Su Cuerpo que es la Iglesia» (*Col 1, 24*).

1.3. Dimensión pneumatológica

Carácter sacramental

9. En la ordenación presbiteral, el sacerdote ha recibido el sello del Espíritu Santo, que ha hecho de él un hombre signado por el carácter sacramental para ser, para siempre, ministro de Cristo y de la Iglesia. Asegurado por la promesa de que el Consolador permanecerá «con él para siempre» (*Jn 14, 16-17*), el sacerdote sabe que nunca perderá la presencia ni el poder eficaz del Espíritu Santo, para poder ejercitar su ministerio y vivir la caridad pastoral — fuente, criterio y medida del amor y del servicio— como don total de sí mismo para la salvación de los propios hermanos. Esta caridad determina en el presbítero su manera de pensar, de actuar y de comportarse con los demás.

Comunión personal con el Espíritu Santo

10. Es también el Espíritu Santo, quien en la Ordenación confiere al sacerdote la misión profética de anunciar y explicar, con autoridad, la Palabra de Dios. Insertado en la comunión de la Iglesia con todo el orden sacerdotal, el presbítero será guiado por el Espíritu de Verdad, que el Padre ha enviado por medio de Cristo, y que le enseña todas las cosas recordando todo aquello, que Jesús dijo a los Apóstoles. Por tanto, el presbítero —con la ayuda del Espíritu Santo y con el estudio de la Palabra de Dios en las Escrituras—, a la luz de la Tradición y del Magisterio[35], descubre la riqueza de la Palabra, que ha de anunciar a la comunidad que le ha sido encomendada.

Invocación del Espíritu

11. El sacerdote es ungido por el Espíritu Santo. Esto conlleva no sólo el don del signo indeleble que confiere la unción, sino la tarea de invocar constantemente al Paráclito —don de Cristo resucitado— sin el cual el ministerio del presbítero sería estéril. Cada día el sacerdote pide la luz del Espíritu Santo para imitar a Cristo.

Mediante el carácter sacramental e identificando su intención con la de la Iglesia, el sacerdote está siempre en comunión con el Espíritu Santo en la celebración de la liturgia, sobre todo de la Eucaristía y de los demás sacramentos. En efecto, es Cristo quien actúa a favor de la Iglesia, por medio del Espíritu Santo invocado en su poder eficaz por el sacerdote celebrante *in persona Christi*[36].

La celebración sacramental, por tanto, recibe su eficacia de la palabra de Cristo —que es quien la instituyó— y del poder del Espíritu, que con frecuencia la Iglesia invoca mediante la epiclesis.

Esto es particularmente evidente en la Plegaria eucarística, en la que el sacerdote —invocando el poder del Espíritu Santo sobre el pan y sobre el vino— pronuncia las palabras de Jesús a fin de que se cumpla la transubstanciación del pan en el cuerpo “entregado” de Cristo y del vino en la sangre “derramada” de Cristo y se haga sacramentalmente presente su único sacrificio redentor[37].

Fuerza para guiar la comunidad

12. Es, en definitiva, en la comunión con el Espíritu Santo donde el sacerdote encuentra la fuerza para guiar la comunidad que le fue confiada y para mantenerla en la unidad que el Señor quiere[38]. La oración del sacerdote en el Espíritu Santo puede inspirarse en la oración sacerdotal de Jesucristo (cfr. *Jn* 17). Por lo tanto, debe rezar por la unidad de los fieles, para que sean uno, y así el mundo crea que el Padre ha enviado al Hijo para la salvación de todos.

1.4. Dimensión eclesiológica

“En” la Iglesia y “ante” la Iglesia

13. Cristo, origen permanente y siempre nuevo de la salvación, es el misterio principal del que deriva el misterio de la Iglesia, su Cuerpo y su Esposa, llamada por el Esposo a ser signo e instrumento de redención. Cristo sigue dando vida a su Iglesia por medio de la obra confiada a los Apóstoles y a sus Sucesores. En ella el ministerio de los presbíteros encuentra su *locus* natural y lleva a cabo su misión.

A través del misterio de Cristo, el sacerdote, ejercitando su múltiple ministerio, está insertado también en el misterio de la Iglesia, la cual «toma conciencia, en la fe, de que no proviene de sí misma, sino por la gracia de Cristo en el Espíritu Santo»[39]. De tal manera, el sacerdote, a la vez que está *en* la Iglesia, se encuentra también *ante* ella[40].

La expresión eminente de esta colocación del sacerdote *en* la Iglesia y *ante* la Iglesia, es la celebración de la Eucaristía donde «el sacerdote invita al pueblo a levantar el corazón hacia el Señor en la oración y la acción de gracias, y lo une a sí en la solemne oración, que él, en nombre de toda la comunidad, dirige a Dios Padre por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo»[41].

Partícipe de la esponsalidad de Cristo

14. El sacramento del Orden, en efecto, no sólo hace partícipe al sacerdote del misterio de Cristo Sacerdote, Maestro, Cabeza y Pastor, sino —en cierto modo— también de Cristo «Siervo y Esposo de la Iglesia»[42]. Esta es el «Cuerpo» de Cristo, que Él amó y la ama hasta el extremo de entregarse a Sí mismo por Ella (cfr. *Ef* 5, 25); Cristo regenera y purifica continuamente a su Iglesia por medio de la Palabra de Dios y de los sacramentos (cfr. *ibid.* 5, 26); se ocupa el Señor de hacer siempre más bella (cfr. *ibid.* 5, 26) a su Esposa y, finalmente, la nutre y la cuida con solicitud (cfr. *ibid.* 5, 29).

Los presbíteros —colaboradores del Orden Episcopal—, que constituyen con su Obispo un único presbiterio[43] y participan, en grado subordinado, del único sacerdocio de Cristo, también participan, en cierto modo, —a semejanza del Obispo— de aquella dimensión esponsal con respecto a la Iglesia, que está bien significada en el rito de la ordenación episcopal con la entrega del anillo[44].

Los presbíteros, que «en cada una de las comunidades locales de fieles hacen presente de alguna manera a su Obispo, al que están unidos con confianza y magnanimidad»[45], deberán ser fieles a la Esposa y, como viva imagen que son de Cristo Esposo, han de hacer operativa la multiforme donación de Cristo a su Iglesia. El sacerdote, llamado por un acto de amor sobrenatural absolutamente gratuito, ama a la Iglesia como Cristo la amó, consagrándole todas sus energías y donándose con caridad pastoral hasta dar cotidianamente la propia vida.

Universalidad del sacerdocio

15. El mandamiento del Señor de ir a todas las gentes (Cfr. *Mt* 28, 18-20) constituye otra modalidad con la que el sacerdote está ante la Iglesia[46]. Este, enviado —*missus*— por el Padre por medio de Cristo, pertenece «de modo inmediato» a la Iglesia universal[47], que tiene la misión de anunciar la Buena Noticia hasta los «confines de la tierra» (*Hch* 1, 8)[48].

«El don espiritual que los presbíteros reciben en la ordenación los prepara a una vastísima y universal misión de salvación»[49]. En efecto, por el Orden y el ministerio recibidos, todos los sacerdotes han sido asociados al Cuerpo Episcopal y, en comunión jerárquica con él según la propia vocación y gracia, sirven al bien de toda la Iglesia[50]. El hecho de la incardinación[51] no debe encerrar al sacerdote en una mentalidad estrecha y particularista, sino abrirlo al servicio de la única Iglesia de Jesucristo.

En este sentido, cada sacerdote recibe una formación que le permite servir a la Iglesia universal y no sólo especializarse en un único lugar o en una tarea particular. Esta “formación para la Iglesia universal” significa estar listo para afrontar las circunstancias más variadas, con la constante disponibilidad a servir, sin condiciones, a toda la Iglesia[52].

Índole misionera del sacerdocio para una Nueva Evangelización

16. El presbítero, partícipe de la consagración de Cristo, participa en su misión salvífica según su último mandamiento: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado» (*Mt* 28, 19-20; cfr. *Mc* 16, 15-18; *Lc* 24, 47-48; *Hch* 1, 8). El ímpetu misionero forma parte constitutiva de la existencia del sacerdote —que está llamado a hacerse “pan partido para la vida del mundo”—, porque «la misión primera y fundamental que recibimos de los santos Misterios que celebramos es la de dar testimonio con nuestra vida. El asombro por el don que Dios nos ha hecho en Cristo infunde en nuestra vida un dinamismo nuevo,

comprometiéndonos a ser testigos de su amor. Nos convertimos en testigos cuando, por nuestras acciones, palabras y modo de ser, aparece Otro y se comunica»[53].

«Los presbíteros, en virtud del sacramento del Orden, están llamados a compartir la solicitud por la misión: “El don espiritual que los presbíteros recibieron en la ordenación no los prepara a una misión limitada y restringida, sino a la misión universal y amplísima de salvación [...]” (*Presbyterorum Ordinis*, 10). Todos los sacerdotes deben de tener corazón y mentalidad misioneros, estar abiertos a las necesidades de la Iglesia y del mundo»[54]. Todo presbítero debe sentir y vivir esta exigencia de la vida de la Iglesia en el mundo contemporáneo. Por eso, todo sacerdote está llamado a tener espíritu misionero, es decir, un espíritu verdaderamente “católico” que partiendo de Cristo se dirige a todos para que «todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 *Tim* 2, 4-6).

Por tanto, es importante que tenga plena conciencia de esta realidad misionera de su sacerdocio, y la viva en plena sintonía con la Iglesia que, hoy como ayer, siente la necesidad de enviar a sus ministros a los lugares donde es más urgente su misión, especialmente a los más pobres[55]. De aquí derivará también una distribución del clero más equitativa[56]. Al respecto, hay que reconocer que los sacerdotes que están dispuestos a prestar su servicio en otras Diócesis o países son un gran don tanto para la Iglesia local a la cual son enviados como para aquella que los envía.

17. «Hoy en día, sin embargo, hay una confusión creciente que induce a muchos a desatender y dejar inoperante el mandato misionero del Señor (cfr. *Mt* 28, 19). A menudo se piensa que todo intento de convencer a otros en cuestiones religiosas es limitar la libertad. Se considera lícito solamente exponer las propias ideas e invitar a las personas a actuar según la conciencia, sin favorecer su conversión a Cristo y a la fe católica: se dice que basta con ayudar a los hombres a ser más hombres o más fieles a su propia religión, que basta con construir comunidades capaces de trabajar por la justicia, la libertad, la paz y la solidaridad. Además, algunos sostienen que no se debería anunciar a Cristo a quienes no lo conocen, ni favorecer la adhesión a la Iglesia, pues también es posible salvarse sin un conocimiento explícito de Cristo y sin una incorporación formal a la Iglesia»[57].

El Siervo de Dios Pablo VI se dirige también a los sacerdotes al afirmar: «No sería inútil que cada cristiano y cada evangelizador examinasen en profundidad, a través de la oración, este pensamiento: los hombres podrán salvarse por otros caminos, gracias a la misericordia de Dios, si nosotros no les anunciamos el Evangelio; pero ¿podremos nosotros salvarnos si por negligencia, por miedo, por vergüenza —lo que San Pablo llamaba avergonzarse del Evangelio (cfr. *Rom* 1, 16)— o por ideas falsas omitimos anunciarlo? Porque eso significaría ser infieles a la llamada de Dios que, a través de los ministros del Evangelio, quiere hacer germinar la semilla; y de nosotros depende que esa semilla se convierta en árbol y produzca fruto»[58]. Nunca como hoy, por tanto, el clero debe sentirse apostólicamente comprometido a unir a todos los hombres en Cristo, en su Iglesia. «Todos los hombres, por tanto, están invitados a esta unidad católica del pueblo de Dios, que prefigura y promueve la paz universal»[59].

No son, pues, admisibles todas las opiniones que, en nombre de un malentendido respeto de las culturas particulares, tienden a desnaturalizar la acción misionera de la Iglesia, llamada a cumplir el mismo ministerio universal, de salvación, que trasciende y debe vivificar todas las culturas[60]. La dilatación universal es intrínseca al ministerio sacerdotal y, por tanto, irrenunciable.

18. Desde los inicios de la Iglesia, los Apóstoles obedecieron al último mandamiento del Señor resucitado. Siguiendo sus pasos, la Iglesia a lo largo de los siglos «evangeliza siempre y nunca ha interrumpido el camino de la evangelización»[61].

Esta «sin embargo, se realiza de forma diversa, de acuerdo a las diferentes situaciones en las cuales tiene lugar. En sentido estricto se habla de “missio ad gentes” dirigida a los que no conocen a Cristo. En sentido amplio se habla de “evangelización”, para referirse al aspecto ordinario de la pastoral»[62]. La evangelización es la acción de la Iglesia que proclama la Buena Noticia con vistas a la conversión, invita a la fe, al encuentro personal con Jesús, a convertirse en su discípulo en la Iglesia, a comprometerse a pensar como Él, a juzgar como Él y a vivir como Él vivió[63]. La evangelización comienza con el anuncio

del Evangelio y encuentra su cumplimiento último en la santidad del discípulo que, como miembro de la Iglesia, se ha convertido en evangelizador. En ese sentido, la evangelización es la acción global de la Iglesia, «la tarea central y unificadora del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana»[64].

«El proceso evangelizador, por consiguiente, está estructurado en etapas o “momentos esenciales”: la acción misionera para los no creyentes y para los que viven en la indiferencia religiosa; la acción catequético-iniciatoria para los que optan por el Evangelio y para los que necesitan completar o reestructurar su iniciación; y la acción pastoral para los fieles cristianos ya maduros, en el seno de la comunidad cristiana. Estos momentos, sin embargo, no son etapas cerradas: se reiteran siempre que sea necesario, ya que tratan de dar el alimento evangélico más adecuado al crecimiento espiritual de cada persona o de la misma comunidad»[65].

19. «Sin embargo, observamos un proceso progresivo de descristianización y de pérdida de los valores humanos esenciales que es preocupante. Gran parte de la humanidad de hoy no encuentra en la evangelización permanente de la Iglesia el Evangelio, es decir, la respuesta convincente a la pregunta: ¿Cómo vivir? [...] *Todos* necesitan el Evangelio; el Evangelio está destinado a todos y no sólo a un círculo determinado y, por eso, estamos obligados a buscar nuevos caminos para llevar el Evangelio a todos»[66]. Aunque sea preocupante, esa descristianización no puede hacernos dudar sobre la capacidad del Evangelio de tocar el corazón de nuestros contemporáneos: «Tal vez alguno se pregunte si acaso el hombre y la mujer de la cultura post-moderna, de las sociedades más avanzadas, sabrán todavía abrirse al *kerigma* cristiano. La respuesta debe ser positiva. El *kerigma* puede ser comprendido y acogido por cualquier ser humano, en cualquier tiempo o cultura. También los ambientes más intelectuales, o los más sencillos, pueden ser evangelizados. Debemos, pues, creer que también los llamados post-cristianos pueden ser atraídos de nuevo por la persona de Cristo»[67].

El Papa Pablo VI ya afirmaba que «las condiciones de la sociedad nos obligan, por tanto, a revisar métodos, a buscar por todos los medios el modo de llevar al hombre moderno el mensaje cristiano, en el cual únicamente podrá hallar la respuesta a sus interrogantes y la fuerza para su empeño de solidaridad humana»[68]. El beato Juan Pablo II presentó de este modo el nuevo milenio: «Hoy se ha de afrontar con valentía una situación que cada vez es más variada y comprometedor, en el contexto de la globalización y de la nueva y cambiante mezcla de pueblos y culturas que la caracteriza»[69]. Por tanto, ha iniciado una “nueva evangelización”, que sin embargo no es una “re-evangelización”[70] porque el anuncio «es siempre el mismo. La cruz se eleva sobre el mundo que cambia»[71]. Es nueva en cuanto «buscamos, además de la evangelización permanente, nunca interrumpida, que nunca hay que interrumpir, una nueva evangelización, capaz de hacerse oír por este mundo, que no encuentra acceso a la evangelización “clásica”»[72].

20. La nueva evangelización hace referencia, sobre todo[73] aunque no exclusivamente[74], “a las Iglesias de antigua fundación”[75], donde son muchos quienes, «aunque bautizados en la Iglesia Católica, han abandonado la práctica de los sacramentos o incluso la fe»[76]. Los sacerdotes tienen «como primer deber el anunciar a todos el Evangelio de Dios, cumpliendo el mandato de Cristo: “Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a todos los hombres” (Mc 16, 15)»[77]. Son «ministros de Jesucristo entre las naciones»[78], «se deben a todos para comunicarles la verdad del Evangelio que poseen en el Señor»[79], sobre todo porque «el número de los que aún no conocen a Cristo ni forman parte de la Iglesia aumenta constantemente; más aún, desde el final del Concilio, casi se ha duplicado. Para esta humanidad inmensa, tan amada por el Padre que por ella envió a su propio Hijo, es patente la urgencia de la misión»[80]. El beato Juan Pablo II afirmaba solemnemente: «Siento que ha llegado el momento de dedicar todas las fuerzas eclesiales a la nueva evangelización y a la misión *ad gentes*. Ningún creyente en Cristo, ninguna institución de la Iglesia puede eludir este deber supremo: anunciar a Cristo a todos los pueblos»[81].

21. Los sacerdotes empeñan todas sus fuerzas en esta nueva evangelización, cuyas características definió el beato Juan Pablo II: «nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión»[82].

En primer lugar, «hace falta reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica que siguió a Pentecostés. Hemos de revivir en nosotros el celo apremiante de san Pablo, que exclamaba: “¡ay de mí si no predicara el Evangelio!” (1 Cor 9, 16)»[83]. En efecto, «quien ha encontrado verdaderamente a Cristo no puede tenerlo sólo para sí; debe anunciarlo»[84]. A imagen de los Apóstoles, el celo apostólico es fruto de la experiencia impresionante que deriva de la cercanía con Jesús. «La misión es un problema de fe, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros»[85]. El Señor no cesa de enviar su Espíritu por cuya fuerza debemos dejarnos regenerar en vista de ese «renovado impulso misionero, expresión de una nueva y generosa apertura al don de la gracia»[86]. «Es esencial e indispensable que el presbítero se decida, muy conscientemente y con determinación, no sólo a acoger y evangelizar a quienes lo buscan, ya sea en la parroquia u otras partes, sino también a “levantarse e ir” en busca sobre todo de los bautizados que, por motivos diversos, no viven su pertenencia a la comunidad eclesial, así como de quienes poco o nada conocen a Jesucristo»[87].

Los sacerdotes deben recordar que no pueden comprometerse solos en la misión. Como pastores de su pueblo, formen las comunidades cristianas al testimonio evangélico y al anuncio de la Buena Nueva. La «nueva acción misionera no podrá ser delegada a unos pocos “especialistas”, sino que ha de implicar la responsabilidad de todos los miembros del Pueblo de Dios [...] Es necesario un nuevo impulso apostólico que se viva como *compromiso cotidiano de las comunidades y de los grupos cristianos*»[88]. La parroquia no es únicamente el lugar donde se enseña el catecismo, también es el ambiente vivo que debe llevar a cabo la nueva evangelización[89], concibiéndose como “misión permanente”»[90]. Cada comunidad es a imagen de la misma Iglesia, «llamada, por naturaleza, a salir de sí misma en un movimiento hacia el mundo, para ser signo del Emmanuel, del Verbo hecho carne, del Dios con nosotros»[91]. «En la parroquia será preciso que los presbíteros convoquen a los miembros de la comunidad, consagrados y laicos, para prepararlos adecuadamente y enviarlos en misión evangelizadora a las personas, a las familias, incluso mediante visitas a domicilio, y a todos los ambientes sociales que se encuentran en el territorio»[92]. Recordando que la Iglesia es «misterio de comunión y de misión»[93], que los pastores guíen a las comunidades a ser testigos con su «fe profesada, celebrada, vivida y rezada»[94] y con su entusiasmo[95]. El Papa Pablo VI exhortaba a la alegría: «Que el mundo actual, que busca a veces con angustia, a veces con esperanza, pueda recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo»[96]. Los fieles necesitan que sus pastores les alienten para no tener miedo de anunciar la fe con franqueza; además, quien evangeliza experimenta que el mismo acto misionero es fuente de renovación personal: «En efecto, la misión renueva la Iglesia, refuerza la fe y la identidad cristiana, da nuevo entusiasmo y nuevas motivaciones.

«¡La fe se fortalece dándola!»[97]

22. La evangelización también es nueva en sus métodos. Estimulada por el Apóstol que exclamaba: «¡ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1 Cor 9, 16), deberá saber utilizar todos los medios de transmisión que ofrecen las ciencias y la tecnología moderna[98].

Ciertamente no todo depende de esos medios o de las capacidades humanas, puesto que la gracia divina puede alcanzar su efecto independientemente de la obra de los hombres; pero, en el plan de Dios, la predicación de la Palabra es, normalmente, el canal privilegiado para la transmisión de la fe y para la misión evangelizadora.

Sin duda el uso de Internet constituye una oportunidad útil para llevar el anuncio evangélico a numerosas personas. Sin embargo, que el sacerdote valore con prudencia y ponderación su implicación, a fin de no quitar tiempo a su ministerio pastoral en aspectos como la predicación de la Palabra de Dios, la celebración de los sacramentos, la dirección espiritual, etc., en los cuales es realmente insustituible. Que sepa, asimismo, implicar a los laicos en la evangelización mediante dichos medios modernos. En cualquier caso, su participación en estos nuevos ámbitos deberá reflejar siempre especial caridad, sentido

sobrenatural, sobriedad y templanza, a fin de que todos se sientan atraídos no tanto por la figura del sacerdote, sino más bien por la Persona de nuestro Señor Jesucristo.

23. La tercera característica de la nueva evangelización es la novedad en su expresión. En un mundo que cambia, la conciencia de la propia misión de anunciador del Evangelio, como instrumento de Cristo y del Espíritu Santo, se deberá concretar cada vez más pastoralmente para que el presbítero pueda vivificar, a la luz de la Palabra de Dios, las distintas situaciones y los distintos ambientes en los cuales desempeña su ministerio.

Para que sea eficaz y creíble es pues importante que el presbítero —en la perspectiva de la fe y de su ministerio— conozca, con sentido crítico constructivo, las ideologías, el lenguaje, los contextos culturales, las tipologías que se difunden a través de los medios de comunicación que, en gran parte, condicionan las mentalidades. Que sepa dirigirse a todos «sin ocultar nunca las exigencias más radicales del mensaje evangélico, atendiendo a las exigencias de cada uno, por lo que se refiere a la sensibilidad y al lenguaje, según el ejemplo de san Pablo, que decía: “Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos” (1Cor 9, 22)»[99]. El Concilio ecuménico Vaticano II afirmó que la Iglesia, «desde el comienzo de su historia, aprendió a expresar el mensaje de Cristo por medio de los conceptos y de las lenguas de los distintos pueblos y procuró, además, ilustrarlo con la sabiduría de los filósofos. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio a nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda evangelización»[100]. Esto debe hacerse respetando debidamente el camino siempre distinto de cada persona y atendiendo a las diversas culturas que se han de impregnar del mensaje cristiano; así el cristianismo del tercer milenio, permaneciendo plenamente lo que es, en la fidelidad total al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido y ha arraigado, cuyos valores peculiares no se niegan, sino que son purificados y llevados a su plenitud[101].

Paternalidad espiritual

24. La vocación pastoral de los sacerdotes es grande y universal: se dirige a toda la Iglesia y, por tanto, es también misionera. «Normalmente, está unida al servicio de una determinada comunidad del Pueblo de Dios, en la que cada uno espera atención, cuidado y amor»[102]. Por eso, el ministerio del sacerdote es a su vez ministerio de paternidad[103]. A través de su dedicación a las almas, muchas son engendradas a la vida nueva en Cristo. Se trata de una verdadera paternidad espiritual, como exclamaba San Pablo: «ahora que estáis en Cristo tendréis mil tutores, pero padres no tenéis muchos; por medio del Evangelio soy yo quien os ha engendrado para Cristo Jesús» (1Cor 4, 15).

Como Abraham, también el sacerdote se convierte en «padre de muchos pueblos» (Rom 4, 18), y encuentra en el crecimiento cristiano que florece a su alrededor la recompensa a las fatigas y sufrimientos de su servicio cotidiano. Además, también en el plano de lo sobrenatural, como en el de lo natural, la misión de la paternidad no acaba con el nacimiento, sino que se extiende a abrazar toda la vida: «¿Quién ha recibido vuestra alma recién nacidos? El sacerdote. ¿Quién la alimenta para que pueda terminar su peregrinación? El sacerdote. ¿Quién la preparará para comparecer ante Dios, lavándola por última vez en la sangre de Jesucristo? El sacerdote, siempre el sacerdote. Y si esta alma llegase a morir [a causa del pecado], ¿quién la resucitará y le dará el descanso y la paz? También el sacerdote... ¡Después de Dios, el sacerdote lo es todo!... Él mismo sólo lo entenderá en el cielo»[104].

Los presbíteros hacen vida propia las palabras vibrantes del Apóstol: «Hijos míos, por quienes vuelvo a sufrir dolores de parto, hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gál 4, 19). Así viven con generosidad, renovada cada día, este don de la paternidad espiritual y a ella orientan el cumplimiento de toda tarea de su ministerio.

Autoridad como “*amoris officium*”

25. Otra manifestación de que el sacerdote está *frente* a la Iglesia, radica en el hecho de ser guía, que lleva a la santificación de los fieles confiados a su ministerio, que es esencialmente pastoral, pero presentándose con la autoridad que fascina y hace creíble el mensaje (cfr. *Mt* 7, 29). En efecto, toda autoridad ha de ejercitarse con espíritu de servicio, como *amoris officium* y dedicación desinteresada al bien del rebaño (cfr. *Jn* 10, 11; 13, 14)[105].

Esta realidad, que ha de vivirse con humildad y coherencia, puede estar sujeta a dos tentaciones opuestas. La primera consiste en desempeñar el propio ministerio tiranizando a su rebaño (cfr. *Lc* 22, 24-27; *1 Pe* 5, 1-4), mientras que la segunda tentación es la que lleva a hacer inútil, en nombre de una incorrecta noción de comunidad, la propia configuración con Cristo Cabeza y Pastor.

La primera tentación ha sido fuerte también para los mismos discípulos, y recibió de Jesús una puntual y reiterada corrección. Cuando esta dimensión viene a menos, no es difícil caer en la tentación del “clericalismo”, con un deseo de señorear sobre los laicos, que genera siempre antagonismos entre los ministros sagrados y el pueblo.

El sacerdote no debe ver su papel reducido al de un simple dirigente. Él es el mediador —el puente—, es decir, quien debe siempre recordar que el Señor y Maestro «no ha venido para ser servido sino para servir» (cfr. *Mc* 10, 45); que se inclinó para lavar los pies a sus discípulos (cfr. *Jn* 13, 5) antes de morir en la Cruz y de enviarlos por todo el mundo (cfr. *Jn* 20, 21). Así el presbítero, comprometido en el cuidado del rebaño que pertenece al Señor, tratará de «proteger el rebaño, de alimentarlo y de llevarlo hacia Él, el verdadero buen Pastor que desea la salvación de todos. Alimentar el rebaño del Señor es, pues, ministerio de amor vigilante, que exige entrega total hasta el agotamiento de las fuerzas y, si fuera necesario, hasta el sacrificio de la vida»[106].

Los sacerdotes darán testimonio auténtico del Señor Resucitado, a Quien se ha dado «todo poder en el cielo y en la tierra» (cfr. *Mt* 28, 18), si lo ejercitan empleándolo en el servicio tan humilde como lleno de autoridad al propio rebaño[107] y respetando la misión que Cristo y la Iglesia confían a los fieles laicos[108] y a los fieles consagrados por la profesión de los consejos evangélicos[109].

Tentación del democraticismo y del igualitarismo

26. A veces sucede que para evitar esta primera desviación se cae en la segunda, y se tiende a eliminar toda diferencia de función entre los miembros del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia, negando en la práctica la distinción entre el sacerdocio común o bautismal y el ministerial[110].

Entre las diversas formas de esta negación que hoy se observan, se encuentra el llamado «democraticismo», que lleva a no reconocer la autoridad y la gracia capital de Cristo presente en los ministros sagrados y a desnaturalizar la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. A este propósito hay que recordar que la Iglesia reconoce todos los méritos y los bienes que la cultura democrática ha aportado a la sociedad civil. Por otra parte, ella misma lucha con todos los medios a su disposición, por el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres. De acuerdo con la Revelación, el Concilio Ecuménico Vaticano II se expresó abiertamente acerca de la común dignidad de todos los bautizados en la Iglesia[111]. Sin embargo, es necesario afirmar que tanto esta igualdad radical como la diversidad de condiciones y tareas tienen como fundamento último la naturaleza misma de la Iglesia.

Esta, de hecho, debe su existencia y su estructura al designio salvífico de Dios y se contempla a sí misma como don de la benevolencia de un Padre que la ha liberado mediante la humillación de su Hijo en la cruz. La Iglesia, por tanto, quiere ser con el Espíritu Santo totalmente conforme y fiel a la voluntad libre y liberadora de su Señor Jesucristo. Este misterio de salvación hace que la Iglesia sea, por su propia naturaleza, una realidad diversa de las sociedades solamente humanas.

En consecuencia, no es admisible en la Iglesia cierta mentalidad, que a veces se manifiesta especialmente en algunos organismos de participación eclesial y que tiende a confundir las tareas de los presbíteros y de los fieles laicos, o a no distinguir la autoridad propia del Obispo de las funciones de los presbíteros como colaboradores de los Obispos, o a no escuchar debidamente el Magisterio universal, que ejerce el Romano Pontífice en su función primacial, por voluntad del Señor. En muchos aspectos, se trata de un intento de transferir automáticamente a la Iglesia la mentalidad y la praxis que existen en algunas corrientes culturales socio-políticas de nuestro tiempo sin tener suficientemente en cuenta que esta debe su existencia y su estructura al designio salvífico de Dios en Cristo.

En este sentido es necesario recordar que tanto el presbiterio como el Consejo Presbiteral —instituto jurídico que quiso el Decreto *Presbyterorum Ordinis*[112]— no son expresión del derecho de asociación de los clérigos, ni mucho menos pueden ser entendidos desde una perspectiva sindicalista, que conlleve reivindicaciones e intereses de parte, ajenos a la comunión eclesial[113].

Distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial

27. La distinción entre sacerdocio común y sacerdocio ministerial, lejos de llevar a la separación o a la división entre los miembros de la comunidad cristiana, armoniza y unifica la vida de la Iglesia porque «el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro»[114]. En efecto, en cuanto Cuerpo de Cristo, la Iglesia es comunión orgánica entre todos los miembros, en la que cada uno de los cristianos sirve realmente a la vida del conjunto si vive plenamente la propia función y la propia vocación específica (*1 Cor 12, 12 ss.*)[115].

Por lo tanto, a nadie le es lícito cambiar lo que Cristo ha querido para su Iglesia. Ella está íntimamente ligada a su Fundador y Cabeza, que es el único que le da, a través del poder del Espíritu Santo, ministros al servicio de sus fieles. Al Cristo que llama, consagra y envía a través de los legítimos Pastores, no puede sustraerse ninguna comunidad ni siquiera en situaciones de particular necesidad, situaciones en las que quisiera darse sus propios sacerdotes de modo diverso a las disposiciones de la Iglesia: el sacerdocio es una elección de Jesús y no de la comunidad (cfr. *Jn 15, 16*). La respuesta para resolver los casos de necesidad es la oración de Jesús: «rogad al dueño de la mies que envíe trabajadores a su mies» (*Mt 9, 38*). Si a esta oración, hecha con fe, se une la vida de caridad intensa de la comunidad, entonces tendremos la seguridad de que el Señor no dejará de enviar pastores según su corazón (cfr. *Jer 3, 15*)[116].

28. Asimismo, es preciso salvaguardar el orden que estableció nuestro Señor Jesucristo, evitar la llamada “clericalización” del laicado[117], que tiende a disminuir el sacerdocio ministerial del presbítero; de hecho, sólo al presbítero, después del Obispo, y en virtud del ministerio sacerdotal recibido con la ordenación, se puede atribuir de manera propia y unívoca el término «pastor». El adjetivo «pastoral», pues, se refiere a la participación en el ministerio episcopal.

1.5. Comunión sacerdotal

Comunión con la Trinidad y con Cristo

29. A la luz de todo lo ya dicho acerca de la identidad sacerdotal, la comunión del sacerdote se realiza, sobre todo, con el Padre, origen último de toda su potestad; con el Hijo, de cuya misión redentora participa; y con el Espíritu Santo, que le da la fuerza para vivir y realizar la caridad pastoral que, como «principio interior y virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero»[118], lo cualifica como sacerdote. Una caridad pastoral que, lejos de reducirse a un conjunto de técnicas y métodos dirigidos a la eficiencia funcional del ministerio, más bien hace referencia a la naturaleza propia de la misión de la Iglesia

finalizada a la salvación de la humanidad.

Así «no se puede definir la naturaleza y la misión del sacerdocio ministerial si no es desde este multiforme y rico entramado de relaciones que brotan de la Santísima Trinidad y se prolongan en la comunión de la Iglesia, como signo, en Cristo, de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»[119].

Comunión con la Iglesia

30. De esta fundamental unión-comunión con Cristo y con la Trinidad deriva, para el presbítero, su comunión-relación con la Iglesia en sus aspectos de misterio y de comunidad eclesial[120].

Concretamente, la comunión eclesial del presbítero se realiza de diversos modos. Con la ordenación sacramental, en efecto, el presbítero entabla vínculos especiales con *el Papa*, con el *Cuerpo episcopal*, con el *propio Obispo*, con *los demás presbíteros* y con *los fieles laicos*.

Comunión jerárquica

31. La comunión, como característica del sacerdocio, se funda en la unicidad de la Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia, que es Cristo[121].

En esta comunión ministerial toman forma también algunos precisos vínculos en relación, sobre todo, con el Papa, con el Colegio Episcopal y con el propio Obispo. «No se da ministerio sacerdotal sino en la comunión con el Sumo Pontífice y con el Colegio Episcopal, en particular con el propio Obispo diocesano, a los que se han de reservar el respeto filial y la obediencia prometidos en el rito de la ordenación»[122]. Se trata, pues, de una comunión jerárquica, es decir, de una comunión en la jerarquía tal como ella está internamente estructurada.

En virtud de la participación, en grado subordinado a los Obispos —que son investidos de potestad «propia, ordinaria e inmediata, aunque su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia»[123]—, en el único sacerdocio ministerial, dicha comunión implica también el vínculo espiritual y orgánico-estructural de los presbíteros con todo el orden de los Obispos y con el Romano Pontífice. A su vez, esto se refuerza por el hecho de que todo el orden de los Obispos en su conjunto y cada uno de los Obispos en particular debe estar en comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio[124]. Tal Colegio, en efecto, está constituido sólo por los Obispos consagrados, que están en comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros de dicho Colegio.

Comunión en la celebración eucarística

32. La comunión jerárquica se encuentra expresada en significativamente en la plegaria eucarística, cuando el sacerdote, al rezar por el Papa, el Colegio episcopal y el propio Obispo, no expresa sólo un sentimiento de devoción, sino que da testimonio de la autenticidad de su celebración[125].

También la concelebración eucarística, en las circunstancias y condiciones previstas[126], cuando está presidida por el Obispo y con la participación de los fieles, manifiesta admirablemente la unidad del sacerdocio de Cristo en la pluralidad de sus ministros, así como la unidad del sacrificio y del Pueblo de Dios[127]. La concelebración ayuda, además, a consolidar la fraternidad sacramental existente entre los presbíteros[128].

Comunión en la actividad ministerial

33. Cada presbítero ha de tener un profundo, humilde y filial vínculo de obediencia y de caridad con la persona del Santo Padre y debe adherir a su ministerio petrino de magisterio, de santificación y de gobierno, con docilidad ejemplar[129].

También la unión filial con el propio Obispo es una condición indispensable para la eficacia del propio ministerio sacerdotal. Para los pastores más expertos, es fácil constatar la necesidad de evitar toda forma de subjetivismo en el ejercicio de su ministerio, y de adherir corresponsablemente a los programas pastorales. Esta adhesión, que conlleva proceder de acuerdo con la mente del Obispo, además de ser expresión de madurez, contribuye a edificar la unidad en la comunión, que es indispensable para la obra de la evangelización[130].

Respetando plenamente la subordinación jerárquica, el presbítero ha de ser promotor de una relación afable con el propio Obispo, lleno de sincera confianza, de amistad cordial, de oración por su persona y sus intenciones, de un verdadero esfuerzo de armonía, y de una convergencia ideal y programática, que no quita nada a una inteligente capacidad de iniciativa personal y empuje pastoral[131].

Con vistas al propio crecimiento espiritual y pastoral, y por amor de su rebaño, el sacerdote debería acoger con gratitud, e incluso buscar con regularidad, directrices de parte de su Obispo o sus representantes para el desarrollo de su ministerio pastoral. Asimismo, es una práctica de admirar pedir el parecer de los sacerdotes más expertos y de los laicos calificados acerca de los métodos pastorales más adecuados.

Comunión en el presbiterio

34. En virtud del sacramento del Orden «cada sacerdote está unido a los demás miembros del presbiterio por particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad»[132]. El presbítero está unido al *Ordo Presbyterorum*: así se constituye una unidad, que puede considerarse como verdadera familia, en la que los vínculos no proceden de la carne o de la sangre sino de la gracia del Orden[133].

La pertenencia a un concreto presbiterio[134] se da siempre en el ámbito de una Iglesia Particular, de un Ordinariato o de una Prelatura personal —es decir, de una “misión episcopal”, no sólo con motivo de la incardinación—, lo que no quita que el presbítero, en cuanto bautizado, pertenezca de manera inmediata a la Iglesia universal: en la Iglesia, nadie es extranjero; toda la Iglesia, y cada Diócesis, es familia, la familia de Dios[135].

Fraternidad sacerdotal y la pertenencia al presbiterio son elementos característicos del sacerdote. Con respecto a esto, es particularmente significativo el rito que se realiza en la ordenación presbiteral de la imposición de las manos por parte del Obispo, en el cual toman parte todos los presbíteros presentes para indicar, por una parte, la participación en el mismo grado del ministerio, y por otra, que el sacerdote no puede actuar solo, sino siempre dentro del presbiterio, como hermano de todos aquellos que lo constituyen[136].

«Los Obispos y los presbíteros reciben la misión y la facultad (el “poder sagrado”) de actuar *in persona Christi Capitis*, los diáconos las fuerzas para servir al pueblo de Dios en la “diaconía” de la liturgia, de la palabra y de la caridad, en comunión con el obispo y su presbiterio»[137].

La incardinación, auténtico vínculo jurídico con valor espiritual

35. La incardinación en una determinada «Iglesia particular o en una prelatura personal, o en un instituto de vida consagrada o en una sociedad que goce de esta facultad»[138] constituye un auténtico vínculo

jurídico[139] que tiene también valor espiritual, ya que de ella brota «la relación con el Obispo en el único presbiterio, la coparticipación en su solicitud eclesial, la dedicación al cuidado evangélico del Pueblo de Dios en las condiciones concretas históricas y ambientales»[140].

Para tal propósito, no hay que olvidar que los sacerdotes seculares no incardinados en la Diócesis y los sacerdotes miembros de un Instituto religioso o de una Sociedad de vida apostólica —que viven en la Diócesis y ejercitan, para su bien, algún oficio— aunque estén sometidos a sus legítimos Ordinarios, pertenecen con pleno o con distinto título al presbiterio de esa Diócesis[141] donde «tienen voz, tanto activa como pasiva, para constituir el consejo presbiteral»[142]. Los sacerdotes religiosos, en particular, con unidad de fuerzas, comparten la solicitud pastoral ofreciendo el contributo de carismas específicos y «estimulando con su presencia a la Iglesia particular para que viva más intensamente su apertura universal»[143].

Los presbíteros incardinados en una Diócesis pero que están al servicio de algún movimiento eclesial o nueva comunidad aprobados por la autoridad eclesiástica competente[144] sean conscientes de su pertenencia al presbiterio de la Diócesis en la que desarrollan su ministerio, y lleven a la práctica el deber de colaborar sinceramente con él. El Obispo de incardinación, a su vez, ha de favorecer positivamente el derecho a la propia espiritualidad que la ley reconoce a todos los fieles[145], ha de respetar el estilo de vida requerido por el movimiento, y estar dispuesto —a norma del derecho— a permitir que el presbítero pueda prestar su servicio en otras Iglesias, si esto es parte del carisma del movimiento mismo,[146] comprometiéndose en cualquier caso a reforzar la comunión eclesial.

El presbiterio, lugar de santificación

36. El presbiterio es el lugar privilegiado en el cual el sacerdote debería encontrar los medios específicos de formación, de santificación y de evangelización; allí mismo debería ser ayudado a superar los límites y debilidades propios de la naturaleza humana, especialmente aquellos problemas que hoy día se sienten con particular intensidad.

El sacerdote, por tanto, hará todos los esfuerzos necesarios para evitar vivir el propio sacerdocio de modo aislado y subjetivista, y buscará favorecer la comunión fraterna dando y recibiendo —de sacerdote a sacerdote— el calor de la amistad, de la asistencia afectuosa, de la comprensión, de la corrección fraterna[147], bien consciente de que la gracia del Orden «asume y eleva las relaciones humanas, psicológicas, afectivas, amistosas y espirituales [...] y se concreta en las formas más variadas de ayuda mutua, no sólo espirituales sino también materiales»[148].

Todo esto se expresa, además que en la Misa crismal —manifestación de la comunión de los presbíteros con su Obispo—, en la liturgia de la Misa *in Coena Domini* del Jueves Santo, la cual muestra como de la comunión eucarística —nacida en la Última Cena— los sacerdotes reciben la capacidad de amarse unos a otros como el Maestro los ama[149].

Fraterna amistad sacerdotal

37. El profundo y eclesial sentido del presbiterio, no sólo no impide, sino que facilita las responsabilidades personales de cada presbítero en el cumplimiento del ministerio particular, que le es confiado por el Obispo[150]. La capacidad de cultivar y vivir maduras y profundas amistades sacerdotales se revela fuente de serenidad y de alegría en el ejercicio del ministerio; las amistades verdaderas son ayuda decisiva en las dificultades y, a la vez, ayuda preciosa para incrementar la caridad pastoral, que el presbítero debe ejercitar de modo particular con aquellos hermanos en el sacerdocio, que se encuentren necesitados de comprensión, ayuda y apoyo[151]. La fraternidad sacerdotal, expresión de la ley de la caridad, no se reduce a un simple sentimiento, sino que es para los presbíteros una memoria existencial de Cristo y un

testimonio apostólico de comunión eclesial.

Vida en común

38. Una manifestación de esta comunión es también la *vida en común*, que la Iglesia ha favorecido desde siempre,[152] y que recientemente ha sido reavivada por los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II[153] y del Magisterio sucesivo,[154] y se lleva a la práctica positivamente en no pocas Diócesis. «La vida en común, por este motivo, expresa una ayuda que Cristo da a nuestra existencia, llamándonos, a través de la presencia de los hermanos, a una configuración cada vez más profunda a su persona. Vivir con otros significa aceptar la necesidad de la propia y continua conversión y sobre todo descubrir la belleza de este camino, la alegría de la humildad, de la penitencia, y también de la conversación, del perdón mutuo, de sostenerse mutuamente. *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* (Sal 133, 1)»[155].

Para afrontar uno de los problemas más importantes de la vida sacerdotal actual, a saber, la soledad del sacerdote, «nunca se recomendará suficientemente a los sacerdotes una cierta vida en común entre ellos, toda enderezada al ministerio propiamente espiritual; la práctica de encuentros frecuentes con fraternal intercambio de ideas, de consejos y de experiencias entre hermanos; el impulso a las asociaciones que favorecen la santidad sacerdotal»[156].

39. Entre las diversas formas posibles de vida en común (casa común, comunidad de mesa, etc.), se ha de dar el máximo valor a la participación comunitaria en la oración litúrgica[157]. Las diversas modalidades han de favorecerse de acuerdo con las posibilidades y conveniencias prácticas, sin remarcar necesariamente, aunque sean laudables, modelos propios de la vida religiosa. De modo particular hay que alabar aquellas asociaciones que favorecen la fraternidad sacerdotal, la santidad en el ejercicio del ministerio, la comunión con el Obispo y con toda la Iglesia[158].

Es de desear, teniendo en cuenta la importancia de que los sacerdotes vivan en los alrededores de donde habita la gente a la que sirven, que los párrocos estén disponibles para favorecer la vida en común en la casa parroquial con sus vicarios[159], estimándolos efectivamente como a sus cooperadores y partícipes de la solicitud pastoral; por su parte, para construir la comunión sacerdotal, los vicarios han de reconocer y respetar la autoridad del párroco[160]. En los casos en los cuales no haya más que un sacerdote en una parroquia, se aconseja vivamente la posibilidad de una vida en común con otros sacerdotes de parroquias limítrofes[161].

En numerosos lugares, la experiencia de esta vida en común ha sido muy positiva porque ha representado una verdadera ayuda para el sacerdote: se crea un ambiente de familia, se puede tener —una vez obtenido el permiso del Ordinario[162]— una capilla con el Santísimo Sacramento, se puede rezar juntos, etc. Además, como resulta de la experiencia y las enseñanzas de los santos, «nadie puede asumir la fuerza regeneradora de la vida en común sin la oración [...] sin una vida sacramental vivida con fidelidad. Si no se entra en el diálogo eterno que el Hijo mantiene con el Padre en el Espíritu Santo, no es posible una auténtica vida en común. Es imprescindible estar con Jesús para poder estar con los demás»[163]. Son muchos los casos de sacerdotes que han encontrado en la adopción de oportunas formas de vida comunitaria una importante ayuda tanto para sus exigencias personales como para el ejercicio de su ministerio pastoral.

40. La vida en común es imagen de la *apostólica vivendi forma* de Jesús con sus apóstoles. Con el don del celibato sagrado para el Reino de los Cielos, el Señor nos ha hecho de modo especial miembros de su familia. En una sociedad fuertemente marcada por el individualismo, el sacerdote necesita una relación personal más profunda y un espacio vital caracterizado por la amistad fraterna en el cual pueda vivir como cristiano y sacerdote: «los momentos de oración y estudio en común, compartiendo las exigencias de la vida y del trabajo sacerdotal, son una parte necesaria de vuestra existencia»[164].

Así, en este ambiente de ayuda recíproca, el sacerdote encuentra el terreno adecuado para perseverar en la vocación de servicio a la Iglesia: «En compañía de Cristo y de los hermanos, cualquier sacerdote puede encontrar las energías necesarias para poder atender a los hombres, para hacerse cargo de las necesidades espirituales y materiales con las que se encuentra, para enseñar con palabras siempre nuevas, que vienen del amor, las verdades eternas de la fe de las que también tienen sed nuestros contemporáneos»[165].

En la oración sacerdotal de la última Cena, Jesús rezó por la unidad de sus discípulos: «Como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros» (Jn 17, 21). Toda comunión en la Iglesia «deriva de la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»[166]. Los sacerdotes han de estar convencidos de que su comunión fraterna, especialmente en la vida en común, constituye un testimonio, según lo que nuestro Señor Jesucristo precisó en su oración al Padre: que los discípulos sean uno, para que el mundo «crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21) y sepa «que los has amado a ellos como me has amado a mí» (Jn 17, 23). «Jesús pide que la comunidad sacerdotal sea reflejo y participación de la comunión trinitaria: ¡qué ideal tan sublime!»[167].

Comunión con los fieles laicos

41. Hombre de comunión, el sacerdote no podrá expresar su amor al Señor y a la Iglesia sin traducirlo en un amor efectivo e incondicionado por el Pueblo cristiano, objeto de su solicitud pastoral[168].

Como Cristo, debe hacerse «como una transparencia suya en medio del rebaño» que le ha sido confiado[169], poniéndose en relación positiva con respecto a los fieles laicos. Ha de poner al servicio de los laicos todo su ministerio sacerdotal y su caridad pastoral[170] a la vez que les reconoce la dignidad de hijos de Dios y promueve la función propia de los laicos en la Iglesia. Esta actitud de amor y de caridad queda muy lejos de la llamada «laicización de los presbíteros», que en cambio lleva a diluir en los sacerdotes precisamente aquello que constituye su identidad: los fieles piden a sus sacerdotes que se muestren como tales, tanto en su aspecto exterior como en su dimensión interior, en todo momento, lugar y circunstancia. Una ocasión preciosa para la misión evangelizadora del pastor de almas es la tradicional visita anual y la bendición pascual de las familias.

Una peculiar manifestación de esta dimensión a la hora de edificar la comunidad cristiana consiste en superar toda actitud particularista; en efecto, los presbíteros nunca deben ponerse al servicio de una ideología particular, lo que quitaría eficacia a su ministerio. La relación del presbítero con los fieles debe ser siempre esencialmente sacerdotal.

Consciente de la profunda comunión, que lo vincula a los fieles laicos y a los religiosos, el sacerdote dedicará todo esfuerzo a «suscitar y desarrollar la corresponsabilidad en la común y única misión de salvación; ha de valorar, en fin, pronta y cordialmente, todos los carismas y funciones, que el Espíritu ofrece a los creyentes para la edificación de la Iglesia»[171].

Más concretamente, el párroco, siempre en la búsqueda del bien común de la Iglesia, favorecerá las asociaciones de fieles y los movimientos o las nuevas comunidades que se propongan finalidades religiosas[172], acogiéndolas a todas, y ayudándolas a encontrar la unidad entre sí, en la oración y en la acción apostólica.

Una de las tareas que requiere especial atención es la formación de los laicos. El presbítero no se puede contentar con que los fieles tengan un conocimiento superficial de la fe, sino que debe tratar de darles una formación sólida, perseverando en su esfuerzo mediante clases de teología, cursos acerca de la doctrina cristiana, especialmente con el estudio del *Catecismo de la Iglesia Católica* y de su *Compendio*. Esta formación ayudará a los laicos a desempeñar plenamente su papel de animación cristiana del orden temporal (político, cultural, económico, social)[173]. Además, en determinados casos, se pueden confiar a laicos, que tengan una formación suficiente y el deseo sincero de servir a la Iglesia, algunas tareas —de

acuerdo con las leyes de la Iglesia— que no pertenezcan exclusivamente al ministerio sacerdotal y que estos puedan llevar a cabo a partir de su experiencia profesional y personal. De este modo, el sacerdote estará más libre a la hora de atender a sus compromisos primarios, como la predicación, la celebración de los sacramentos y la dirección espiritual. En este sentido, una de las tareas importantes de los párrocos es la de descubrir entre los fieles a personas con la capacidad, las virtudes y una vida cristiana coherente —por ejemplo, por lo que se refiere al matrimonio—, que puedan ayudar eficazmente en las diversas actividades pastorales: preparación de los niños a la primera comunión y la primera confesión o de los jóvenes a la confirmación, la pastoral familiar, la catequesis para quienes van a casarse, etc. Sin duda, la preocupación por la formación de estas personas —que son un modelo para muchas otras— y el hecho de ayudarles en su camino de fe deberá representar una de las inquietudes principales de los presbíteros.

En cuanto reúne la familia de Dios y realiza la Iglesia-comunión, el presbítero —consciente del gran don de su vocación— pasa a ser el pontífice, aquel que une al hombre con Dios, haciéndose hermano de los hombres a la vez que quiere ser su pastor, padre y maestro[174]. Para el hombre de hoy, que busca el sentido de su existir, el sacerdote es el Buen Pastor y guía que lleva al encuentro con Cristo, encuentro que se realiza como anuncio y como realidad ya presente, aunque no de forma definitiva, en la Iglesia. De ese modo, el presbítero, puesto al servicio del Pueblo de Dios, se presentará como experto en humanidad, hombre de verdad y de comunión y como testigo de la solicitud del Único Pastor por todas y cada una de sus ovejas. La comunidad podrá contar, segura, con su disponibilidad, su obra de evangelización y, sobre todo, con su amor fiel e incondicionado. Manifestación de este amor será principalmente su dedicación en la predicación, la celebración de los sacramentos, en particular de la Eucaristía y del sacramento de la penitencia, y en la dirección espiritual, como medio para ayudar a discernir los signos de la voluntad de Dios[175]. El sacerdote, por tanto, ejercitará su misión espiritual con amabilidad y firmeza, con humildad y espíritu de servicio[176], tendrá compasión de los sufrimientos que aquejan a los hombres, sobre todo de aquellos que derivan de las múltiples formas —viejas y nuevas— que asume la pobreza tanto material como espiritual. Sabrá también inclinarse con misericordia sobre el difícil e incierto camino de conversión de los pecadores, a los cuales reservará el don de la verdad y la paciente y alentadora benevolencia del Buen Pastor, que no reprocha a la oveja perdida sino que la carga sobre sus hombros y hace fiesta por su retorno al redil (cfr. *Lc 15, 4-7*)[177].

Se trata de afirmar la caridad de Cristo como origen y perfecta realización del hombre nuevo (cfr. *Ef 2, 15*), o sea de lo que es el hombre en su plena verdad. En la vida del presbítero esta caridad se traduce en una auténtica pasión que configura expresamente su ministerio en función de la generación del pueblo cristiano.

Comunión con los miembros de los Institutos de vida consagrada

42. El sacerdote prestará especial atención a las relaciones con los hermanos y hermanas comprometidos en la vida de especial consagración a Dios en todas sus formas; les mostrará su aprecio sincero y su operativo espíritu de colaboración apostólica; respetará y promoverá los carismas específicos. Asimismo, cooperará para que la vida consagrada aparezca cada vez más luminosa —para el provecho de toda la Iglesia— y atractiva a las nuevas generaciones.

El sacerdote, inspirado por este espíritu de estima a la vida consagrada, se esforzará especialmente en la atención de aquellas comunidades, que por diversos motivos, estén especialmente necesitadas de buena doctrina, de asistencia y de aliento en la fidelidad y en la búsqueda de vocaciones.

Pastoral vocacional

43. Todo sacerdote se dedicará con especial solicitud a la pastoral vocacional. No dejará de incentivar la oración por las vocaciones y se prodigará en la catequesis. Ha de esforzarse también, en la formación de

los acólitos, lectores y colaboradores de todo genero. Favorecerá, además, iniciativas apropiadas, que, mediante una relación personal, hagan descubrir los talentos y sepan individuar la voluntad de Dios hacia una elección valiente en el seguimiento de Cristo[178]. En este trabajo revisten una importancia fundamental las familias que se constituyen como iglesias domésticas, donde los jóvenes aprenden desde pequeños a rezar, a crecer en las virtudes, a ser generosos. Los presbíteros deben alentar a los esposos cristianos a configurar su hogar como verdadera escuela de vida cristiana, a rezar con sus hijos, a pedir a Dios que llame a alguno a seguirlo de cerca con corazón íntegro (cfr. *1 Cor 7*, 32-34), a acoger siempre con júbilo las vocaciones que puedan surgir en la propia familia.

Esta pastoral se deberá fundar principalmente en la grandeza de la llamada, elección divina a favor de los hombres: delante de los jóvenes es preciso presentar en primer lugar el precioso y bellissimo don que conlleva seguir a Cristo. Por esto, reviste un papel importante el ministro ordenado a través del ejemplo de su fe y su vida: la conciencia clara de su identidad, la coherencia de vida, la alegría transparente y el ardor misionero del presbítero son otros elementos imprescindibles de la pastoral de las vocaciones, que debe integrarse en la pastoral orgánica y ordinaria. Por tanto, la manifestación jubilosa de su adhesión al misterio de Jesús, su actitud de oración, el cuidado y la devoción con que celebra la Santa Misa y los sacramentos irradian el ejemplo que fascina a los jóvenes.

Asimismo, la larga experiencia de la vida de la Iglesia ha puesto de relieve que es preciso cuidar con paciencia y constancia, sin desanimarse, la formación de los jóvenes desde pequeños; así tendrán los recursos espirituales necesarios para responder a una posible llamada de Dios. Para esto es indispensable —y debería formar parte de cualquier pastoral vocacional— fomentar en ellos la vida de oración y la intimidad con Dios, la participación en los sacramentos, especialmente la Eucaristía y la confesión, la dirección espiritual como ayuda para progresar en la vida interior. Así los sacerdotes suscitarán de modo adecuado y generoso la propuesta vocacional a los jóvenes que parezcan bien dispuestos; este compromiso, aunque tiene que ser constante, se intensificará especialmente en algunas circunstancias, como por ejemplo con ocasión de los ejercicios espirituales, de la preparación de quienes van a recibir la confirmación o de los muchachos que sirven en el altar.

El sacerdote mantendrá siempre relaciones de colaboración cordial y de afecto sincero con el seminario, cuna de la propia vocación y maestro de aprendizaje de la primera experiencia de vida comunitaria.

Es «exigencia ineludible de la caridad pastoral»[179], del amor al propio sacerdocio, que cada presbítero, secundando la gracia del Espíritu Santo, se preocupe de suscitar al menos una vocación sacerdotal que pueda continuar su ministerio al servicio del Señor y a favor de los hombres.

Compromiso político y social

44. El sacerdote estará por encima de toda parcialidad política, pues es servidor de la Iglesia: no olvidemos que la Esposa de Cristo, por su universalidad y catolicidad, no puede atarse a las contingencias históricas. No puede tomar parte activa en partidos políticos o en la conducción de asociaciones sindicales, a menos que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, así lo requieran la defensa de los derechos de la Iglesia y la promoción del bien común[180]. Las actividades políticas y sindicales son cosas en sí mismas buenas, pero son ajenas al estado clerical, ya que pueden constituir un grave peligro de ruptura de la comunión eclesial[181].

Como Jesús (cfr. *Jn 6*, 15 ss.), el presbítero «debe renunciar a empeñarse en formas de política activa, sobre todo cuando es partidista, como sucede casi inevitablemente, para seguir siendo el hombre de todos en clave de fraternidad espiritual»[182]. Todo fiel debe poder siempre acudir al sacerdote, sin sentirse excluido por ninguna razón.

El presbítero recordará que «no corresponde a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en la acción política ni en la organización social. Esta tarea, de hecho, es parte de la vocación de los fieles

laicos, quienes actúan por su propia iniciativa junto con sus conciudadanos»[183]. Además, siguiendo los criterios del Magisterio, el presbítero ha de empeñarse «en el esfuerzo por formar rectamente la conciencia de los fieles laicos»[184]. El sacerdote tiene, pues, una responsabilidad particular de explicar, promover y, si fuese necesario, defender —siguiendo siempre las directrices del derecho y del Magisterio de la Iglesia— las verdades religiosas y morales, también frente a la opinión pública e incluso, si posee la necesaria preparación específica, en el amplio campo de los medios de comunicación de masa. En una cultura cada vez más secularizada, en la cual a menudo se olvida la religión y se la considera irrelevante o ilegítima en el debate social, o como mucho se la confina sólo en la intimidad de las conciencias, el sacerdote está llamado a sostener el significado público y comunitario de la fe cristiana, transmitiéndola de modo claro y convincente, en toda ocasión, en el momento oportuno y no oportuno (2 Tim 4, 2), y teniendo en cuenta el patrimonio de enseñanzas que constituye la Doctrina Social de la Iglesia. El *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* es un instrumento eficaz, que lo ayudará a presentar estas enseñanzas sociales y a mostrar su riqueza en el contexto cultural actual.

La reducción de su misión a tareas temporales, puramente sociales o políticas, en todo caso, ajenas a su propia identidad, no es una conquista sino una gravísima pérdida para la fecundidad evangélica de toda la Iglesia.

II. ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

La espiritualidad del sacerdote consiste principalmente en la profunda relación de amistad con Cristo, puesto que está llamado a «ir con Él» (cfr. Mc 3, 13). En este sentido, en la vida del sacerdote Jesús gozará siempre de la preeminencia sobre todo. Cada sacerdote actúa en un contexto histórico particular, con sus distintos desafíos y exigencias. Precisamente por esto, la garantía de fecundidad del ministerio radica en una profunda vida interior. Si el sacerdote no cuenta con la primacía de la gracia, no podrá responder a los desafíos de los tiempos, y cualquier plan pastoral, por muy elaborado que sea, está destinado al fracaso.

2.1. Contexto histórico actual

Saber interpretar los signos de los tiempos

45. La vida y el ministerio de los sacerdotes se desarrollan siempre en el contexto histórico, a veces lleno de nuevos problemas y de recursos inéditos, en el que le toca vivir a la Iglesia peregrina en el mundo.

El sacerdocio no nace de la historia sino de la inmutable voluntad del Señor. Sin embargo, se enfrenta con las circunstancias históricas y, aunque sigue siendo siempre idéntico, se configura en cuanto a sus rasgos concretos también mediante una valoración evangélica de los “signos de los tiempos”. Por lo tanto, los presbíteros tienen el deber de interpretar estos “signos” a la luz de la fe y someterlos a un discernimiento prudente. En cualquier caso, no podrán ignorarlos, sobre todo si se quiere orientar de modo eficaz e idóneo la propia vida, de manera que su servicio y testimonio sean siempre más fecundos para el reino de Dios.

En la fase actual de la vida de la Iglesia, en un contexto social marcado por un fuerte laicismo, después que se ha propuesto de nuevo a todos una “medida alta” de la vida cristiana ordinaria, la de la santidad[185], los presbíteros están llamados a vivir con profundidad su ministerio como testigos de esperanza y trascendencia, teniendo en consideración las exigencias más profundas, numerosas y delicadas, no sólo de orden pastoral, sino también las realidades sociales y culturales a las que tienen que hacer frente[186].

Hoy, por lo tanto, están empeñados en diversos campos de apostolado, que requieren generosidad y dedicación completa, preparación intelectual y, sobre todo, una vida espiritual madura y profunda, radicada en la caridad pastoral, que es el camino específico de santidad para ellos y, además, constituye un auténtico servicio a los fieles en el ministerio pastoral. De este modo, si se esfuerzan por vivir plenamente su consagración —permaneciendo unidos a Cristo y dejándose compenetrar por su Espíritu—, a pesar de sus límites, podrán realizar su ministerio, ayudados por la gracia, en la cual depositarán su confianza. A ella deben recurrir, «conscientes de que así pueden tender a la perfección con la esperanza de progresar cada vez más en la santidad»[187].

La exigencia de la conversión para la evangelización

46. De aquí que el sacerdote esté comprometido, de modo particularísimo, en el empeño de toda la Iglesia para la evangelización. Partiendo de la fe en Jesucristo, Redentor del hombre, tiene la certeza de que en Él hay una «riqueza insondable» (*Ef 3, 8*), que no puede agotar ninguna época ni ninguna cultura, y a la que los hombres siempre pueden acercarse para enriquecerse[188].

Por tanto, esta es la hora de una renovación de nuestra fe en Jesucristo, que es el mismo «ayer, hoy y siempre» (*Heb 13, 8*). Por eso, «la llamada a la nueva evangelización es sobre todo una llamada a la conversión»[189]. Al mismo tiempo, es una llamada a aquella esperanza «que se apoya en las promesas de Dios, y que tiene como certeza indefectible la *resurrección de Cristo*, su victoria definitiva sobre el pecado y sobre la muerte, primer anuncio y raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana, principio de toda auténtica cultura cristiana»[190].

En un contexto así, el sacerdote debe sobre todo reavivar su fe, su esperanza y su amor sincero al Señor, de modo que pueda ofrecer a Jesús a la contemplación de los fieles y de todos los hombres como realmente es: una Persona viva, fascinante, que nos ama más que nadie porque ha dado su vida por nosotros; «nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos» (*Jn 15, 13*).

Al mismo tiempo, el sacerdote ha de actuar movido por un espíritu de acogida y de gozo, fruto de su unión con Dios mediante la oración y el sacrificio, que es un elemento esencial de su misión evangelizadora de hacerse todo de todos (cfr. *1 Cor 9, 19-23*), a fin de ganarlos para Cristo. Del mismo modo, consciente de la misericordia inmerecida de Dios en la propia vida y en la vida de sus hermanos, ha de cultivar las virtudes de la humildad y la misericordia para con todo el pueblo de Dios, especialmente respecto de las personas que se sienten extrañas a la Iglesia. El sacerdote, consciente de que toda persona está —de modos diversos— a la búsqueda de un amor capaz de llevarla más allá de los estrechos límites de la propia debilidad, del propio egoísmo y, sobre todo, de la misma muerte, proclamará que Jesucristo es la respuesta a todas estas inquietudes.

En la nueva evangelización, el sacerdote está llamado a ser *heraldo de la esperanza*[191], que deriva también de la conciencia de que él es el primero a quien el Señor ha tocado: vive la alegría de la salvación que Jesús le ha ofrecido. Se trata de una esperanza no sólo intelectual, sino del corazón, porque Cristo ha tocado con su amor al presbítero: «no sois vosotros los que me habéis elegido, soy yo quien os he elegido» (*Jn 15, 16*).

El desafío de las sectas y de los nuevos cultos

47. La proliferación de sectas y cultos nuevos, así como su difusión, también entre fieles católicos, constituye un particular desafío al ministerio pastoral. En el origen de este fenómeno hay motivaciones diversas y complejas. De todos modos, el ministerio de los presbíteros ha de responder con prontitud e incisividad a la búsqueda de lo sagrado y, de modo especial, de la verdadera espiritualidad hoy emergente. Por consiguiente, es preciso que el sacerdote sea hombre de Dios y maestro de oración. Al

mismo tiempo, se impone la necesidad de hacer que la comunidad, confiada a su solicitud pastoral sea realmente acogedora, de modo que nadie pueda sentirse anónimo o bien sea tratado con indiferencia. Se trata de una responsabilidad que recae, ciertamente, sobre cada uno de los fieles y muy especialmente sobre el presbítero, que es el hombre de la comunión. Si sabe acoger con estima y respeto a todos los que se le acerquen, valorando la personalidad de todos, creará un estilo de caridad auténtica, que resultará contagioso y se extenderá gradualmente a toda la comunidad.

Para vencer el desafío de las sectas y cultos nuevos, es particularmente importante —además del deseo de la salvación eterna de los fieles, que late en el corazón de todo sacerdote— una catequesis madura y completa; este trabajo catequético requiere hoy un esfuerzo especial por parte del ministro de Dios, a fin de que todos sus fieles conozcan realmente el significado de la vocación cristiana y de la fe católica. En este sentido, «tal vez la medida más sencilla, la más obvia y urgente que hay que tomar, y acaso también la más eficaz, sea aprovechar al máximo las riquezas de la herencia espiritual cristiana»[192].

De modo particular, los fieles deben ser educados en el conocimiento profundo de la relación, que existe entre su específica vocación en Cristo y la pertenencia a Su Iglesia, a la que deben aprender a amar filial y tenazmente. Todo esto se realizará si el sacerdote evita, tanto en su vida como en su ministerio, todo lo que pueda provocar indiferencia, frialdad o aceptación parcial de la doctrina y las normas de la Iglesia. Sin duda, para quienes buscan respuestas entre las múltiples propuestas religiosas, «la llamada del cristianismo se manifestará, en primer lugar, a través del testimonio de los miembros de la Iglesia, de su confianza, su calma, su paciencia y su afecto, y de su amor concreto al prójimo. Todo ello, fruto de una fe alimentada en la oración personal auténtica»[193].

Luces y sombras de la labor ministerial

48. Es un motivo de consuelo señalar que hoy la gran mayoría de los sacerdotes de todas las edades desarrollan su sagrado ministerio con tesón y alegría, frecuentemente fruto de un heroísmo silencioso. Trabajan hasta el límite de sus propias energías, sin ver, a veces, los frutos de su labor.

En virtud de este empeño, constituyen hoy un anuncio vivo de la gracia divina que, una vez recibida en el momento de la ordenación, sigue dando un ímpetu siempre nuevo para la labor ministerial.

Junto a estas luces, que iluminan la vida del sacerdote, no faltan sombras, que tienden a disminuir la belleza de su testimonio y a hacerlo menos eficaz el ejercicio del ministerio: «En el mundo actual, los hombres tienen que hacer frente a muchas obligaciones. Problemas muy diversos les angustian y muchas veces exigen soluciones rápidas. Por eso, muchas veces se encuentran en peligro de perderse en la dispersión. Los presbíteros, a su vez, comprometidos y distraídos en las muchísimas obligaciones de su ministerio, se preguntan con ansiedad cómo compaginar su vida interior con las exigencias de la actividad exterior»[194].

El ministerio sacerdotal es una empresa fascinante pero ardua, siempre expuesta a la incompreensión y a la marginación, y, sobre todo hoy día, a la fatiga, la desconfianza, el aislamiento y a veces la soledad.

Para vencer los desafíos que la mentalidad laicista plantea al presbítero, este hará todos los esfuerzos posibles para reservar el primado absoluto a la vida espiritual, al estar siempre con Cristo, y a vivir con generosidad la caridad pastoral intensificando la comunión con todos y, en primer lugar, con los otros presbíteros. Como recordaba Benedicto XVI a los sacerdotes, «la relación con Cristo, el coloquio personal con Cristo es una prioridad pastoral fundamental, es condición para nuestro trabajo por los demás. Y la oración no es algo marginal: precisamente rezar es “oficio” del sacerdote, también como representante de la gente que no sabe rezar o no encuentra el tiempo para rezar»[195].

2.2. Estar con Cristo en la oración

Primacía de la vida espiritual

49. Se podría decir que el presbítero ha sido *concebido* en la larga noche de oración en la que el Señor Jesús habló al Padre acerca de sus Apóstoles y, ciertamente, de todos aquellos que, a lo largo de los siglos, participarían de su misma misión (cfr. *Lc* 6, 12; *Jn* 17, 15-20)[196]. La misma oración de Jesús en el huerto de Getsemaní (cfr. *Mt* 26, 36-44), dirigida toda ella hacia el sacrificio sacerdotal del Gólgota, manifiesta de modo paradigmático «hasta qué punto nuestro sacerdocio debe estar profundamente vinculado a la oración, radicado en la oración»[197].

Nacidos como fruto de esta oración y llamados a renovar de modo sacramental e incruento un Sacrificio que de esta es inseparable, los presbíteros mantendrán vivo su ministerio con una vida espiritual a la que darán primacía absoluta, evitando descuidarla a causa de las diversas actividades.

Precisamente para desarrollar un ministerio pastoral fructuoso, el sacerdote necesita tener una sintonía particular y profunda con Cristo, el Buen Pastor, el único protagonista principal de cada acción pastoral: «Él [Cristo] es siempre el principio y fuente de la unidad de la vida de los presbíteros. Por tanto, estos conseguirán la unidad de su vida uniéndose a Cristo en el conocimiento de la voluntad del Padre y en la entrega de sí mismos a favor del rebaño a ellos confiado. Así, realizando la misión del buen Pastor, encontrarán en el ejercicio mismo de la caridad pastoral el vínculo de la perfección sacerdotal que una su vida con su acción»[198].

Medios para la vida espiritual

50. En efecto, entre las graves contradicciones de la cultura relativista es evidente una auténtica desintegración de la personalidad, causada por el oscurecimiento de la verdad sobre el hombre. El riesgo del dualismo en la vida sacerdotal siempre está al acecho.

Esta vida espiritual debe encarnarse en la existencia de cada presbítero a través de la liturgia, la oración personal, el tenor de vida y la práctica de las virtudes cristianas; todo esto contribuye a la fecundidad de la acción ministerial. La misma configuración con Cristo exige que el sacerdote cultive un clima de amistad con el Señor Jesús, haga experiencia de un encuentro personal con Él, y se ponga al servicio de la Iglesia, su Cuerpo, que el presbítero amarará, dándose a ella mediante el servicio fiel e incansable de los deberes del ministerio pastoral[199].

Por tanto, es necesario que en la vida de oración del presbítero no falten nunca la celebración diaria de la eucaristía[200], con una adecuada preparación y sucesiva acción de gracias; la confesión frecuente[201] y la dirección espiritual ya practicada en el Seminario y a menudo antes[202]; la celebración íntegra y fervorosa de la Liturgia de las Horas[203], obligación cotidiana[204]; el examen de conciencia[205]; la oración mental propiamente dicha[206]; la *lectio divina*[207], los ratos prolongados de silencio y de diálogo, sobre todo, en ejercicios y retiros espirituales periódicos[208]; las preciosas expresiones de devoción mariana como el Rosario[209]; el Vía Crucis y otros ejercicios piadosos[210]; la provechosa lectura hagiográfica[211]; etc. Sin duda, el buen uso del tiempo, por amor de Dios y de la Iglesia, permitirá al sacerdote mantener más fácilmente una sólida vida de oración. De hecho, se aconseja que el presbítero, con la ayuda de su director espiritual, trate de atenerse con constancia a este plan de vida, que le permite crecer interiormente en un contexto en el cual numerosas exigencias de la vida lo podrían inducir muchas veces al activismo y a descuidar la dimensión espiritual.

Cada año, como un signo del deseo duradero de fidelidad, los presbíteros renuevan en la Misa crismal, delante del Obispo y junto con él, las promesas hechas en la ordenación[212].

El cuidado de la vida espiritual, que aleja al enemigo de la tibieza, debe ser para el sacerdote una exigencia gozosa, pero es también un derecho de los fieles que buscan en él —consciente o inconscientemente— al *hombre de Dios*, al consejero, al mediador de paz, al amigo fiel y prudente y al guía seguro en quien se pueda confiar en los momentos más difíciles de la vida para hallar consuelo y firmeza[213].

Benedicto XVI presenta en su Magisterio un texto altamente significativo acerca de la lucha contra la tibieza espiritual que deben llevar a cabo quienes viven una mayor cercanía con el Señor por razones de ministerio: «Nadie está tan cerca de su señor como el servidor que tiene acceso a la dimensión más privada de su vida. En este sentido, “servir” significa cercanía, requiere familiaridad. Esta familiaridad encierra también un peligro: el de que lo sagrado con el que tenemos contacto continuo se convierta para nosotros en costumbre. Así se apaga el temor reverencial. Condicionados por todas las costumbres, ya no percibimos la grande, nueva y sorprendente realidad: Él mismo está presente, nos habla y se entrega a nosotros. Contra este acostumbrarse a la realidad extraordinaria, contra la indiferencia del corazón debemos luchar sin tregua, reconociendo siempre nuestra insuficiencia y la gracia que implica el hecho de que Él se entrega así en nuestras manos»[214].

Imitar a Cristo que ora

51. A causa de las numerosas obligaciones muchas veces procedentes de la actividad pastoral, hoy más que nunca, la vida de los presbíteros está expuesta a una serie de solicitudes, que lo podrían llevar a un creciente activismo, sometiéndolo a un ritmo a veces frenético y arrollador.

Contra esta tentación no se debe olvidar que la primera intención de Jesús fue convocar en torno a sí a los Apóstoles, sobre todo para que «estuviesen con Él» (*Mc* 3, 14).

El mismo Hijo de Dios quiso dejarnos el testimonio de su oración. De hecho, con mucha frecuencia los Evangelios nos presentan a Cristo en oración: cuando el Padre le revela su misión (*Lc* 3, 21-22), antes de la llamada de los Apóstoles (*Lc* 6, 12), en la acción de gracias durante la multiplicación de los panes (*Mt* 14, 19; 15, 36; *Mc* 6, 41; 8,7; *Lc* 9, 16; *Jn* 6, 11), en la transfiguración en el monte (*Lc* 9, 28-29), cuando sana al sordomudo (*Mc* 7, 34) y resucita a Lázaro (*Jn* 11, 41 ss), antes de la confesión de Pedro (*Lc* 9, 18), cuando enseña a los discípulos a orar (*Lc* 11, 1), cuando regresan de su misión (*Mt* 11, 25 ss; *Lc* 10, 21), al bendecir a los niños (*Mt* 19, 13) y al rezar por Pedro (*Lc* 22, 32).

Toda su actividad cotidiana nacía de la oración. Se retiraba al desierto o al monte a orar (*Mc* 1, 35; 6, 46; *Lc* 5, 16; *Mt* 4, 1; 14, 23), se levantaba de madrugada (*Mc* 1, 35) y pasaba la noche entera en oración con Dios (*Mt* 14, 23.25; *Mc* 6, 46.48; *Lc* 6, 12).

Hasta el final de su vida, en la última Cena (*Jn* 17, 1-26), durante la agonía (*Mt* 26, 36-44), en la Cruz (*Lc* 23, 34.46; *Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34) el divino Maestro demostró que la oración animaba su ministerio mesiánico y su éxodo pascual. Resucitado de la muerte, vive para siempre e intercede por nosotros (*Heb* 7, 25)[215].

Por eso, la prioridad fundamental del sacerdote es su relación personal con Cristo a través de la abundancia de los momentos de silencio y oración, en los cuales cultiva y profundiza su relación con la persona viva de Jesús, nuestro Señor. Siguiendo el ejemplo de san José, el silencio del sacerdote «no manifiesta un vacío interior, sino, al contrario, la plenitud de fe que lleva en el corazón, y que guía todos sus pensamientos y todos sus actos»[216]. Un silencio que, como el del santo Patriarca, «guarda la Palabra de Dios, conocida a través de las Sagradas Escrituras, confrontándola continuamente con los acontecimientos de la vida de Jesús; un silencio entretejido de oración constante, oración de bendición del Señor, de adoración de su santísima voluntad y de confianza sin reservas en su providencia»[217].

En la comunión de la santa Familia de Nazaret, el silencio de José armonizaba con el recogimiento de María, «realización más perfecta» de la obediencia de la fe[218], la cual «conservaba las “obras grandes” del Todopoderoso y las meditaba en su corazón»[219].

De este modo, los fieles verán en el sacerdote a un hombre apasionado de Cristo, que lleva consigo el fuego de Su amor; un hombre que sabe que el Señor le llama y está lleno de amor por los suyos.

Imitar a la Iglesia que ora

52. Para permanecer fiel al empeño de «estar con Jesús», hace falta que el presbítero sepa imitar a la Iglesia que ora.

Al difundir la Palabra de Dios, que él mismo ha recibido con gozo, el sacerdote recuerda la exhortación del Evangelio que hizo el Obispo el día de su ordenación: «Por esto, haciendo de la Palabra el objeto continuo de tu reflexión, cree siempre lo que lees, enseña lo que crees y haz vida lo que enseñas. De este modo, mientras darás alimento al Pueblo de Dios con la doctrina y serás consuelo y apoyo con el buen testimonio de vida, serás constructor del templo de Dios, que es la Iglesia». De modo semejante, en cuanto a la celebración de los sacramentos, y en particular de la Eucaristía: «Sé por lo tanto consciente de lo que haces, imita lo que realizas y, ya que celebras el misterio de la muerte y resurrección del Señor, lleva la muerte de Cristo en tu cuerpo y camina en su vida nueva». Finalmente, con respecto a la dirección pastoral del Pueblo de Dios, a fin de conducirlo al Padre: «Por esto, no ceses nunca de tener la mirada puesta en Cristo, Pastor bueno, que ha venido no para ser servido, sino para servir y para buscar y salvar a los que se han perdido»[220].

Oración como comunión

53. El presbítero, fortalecido por el vínculo especial con el Señor, sabrá afrontar los momentos en que se podría sentir solo entre los hombres; además, renovará con vigor su trato con Jesús en la Eucaristía, lugar real de la presencia de su Señor.

Así como Jesús, que, mientras estaba a solas, estaba continuamente con el Padre (cfr. *Lc* 3, 21; *Mc* 1, 35), también el presbítero debe ser el hombre, que, en el recogimiento, en el silencio y en la soledad, encuentra la comunión con Dios[221], por lo que podrá decir con San Ambrosio: «Nunca estoy tan poco solo como cuando estoy solo»[222].

Junto al Señor, el presbítero encontrará la fuerza y los instrumentos para acercar a los hombres a Dios, para encender la fe de los demás, para suscitar compromiso y coparticipación.

2.3. Caridad pastoral

Manifestación de la caridad de Cristo

54. La caridad pastoral, íntimamente ligada a la Eucaristía, constituye el principio interior y dinámico capaz de unificar las múltiples y diversas actividades pastorales del presbítero y de llevar a los hombres a la vida de la Gracia.

La actividad ministerial debe ser una manifestación de la caridad de Cristo, de la que el presbítero sabrá expresar actitudes y conductas hasta la donación total de sí mismo al rebaño que le ha sido confiado[223]. Estará especialmente cerca de los que sufren, los pequeños, los niños, las personas que pasan

dificultades, los marginados y los pobres, a todos llevará el amor y la misericordia del Buen Pastor.

La asimilación de la caridad pastoral de Cristo, de manera que dé forma a la propia vida, es una meta que exige del sacerdote una intensa vida eucarística, así como continuos esfuerzos y sacrificios, porque esta no se improvisa, no conoce descanso y no se puede alcanzar de una vez por siempre. El ministro de Cristo se sentirá obligado a vivir esta realidad y a dar testimonio de ella, incluso cuando, por su edad, se le dispense de las tareas pastorales concretas.

Más allá del funcionalismo

55. Hoy día, la caridad pastoral corre el riesgo de ser vaciada de su significado por el llamado *funcionalismo*. De hecho, no es raro percibir en algunos sacerdotes la influencia de una mentalidad que equivocadamente tiende a reducir el sacerdocio ministerial a los aspectos funcionales. “Hacer” de sacerdote, desempeñar determinados servicios y garantizar algunas prestaciones comprendería toda la existencia sacerdotal. Pero el sacerdote no ejerce sólo un “trabajo” y después está libre para dedicarse a sí mismo: el riesgo de esta concepción reduccionista de la identidad y del ministerio sacerdotal es que lo impulse hacia un vacío que, con frecuencia, se llena de formas no conformes al propio ministerio.

El sacerdote, que se sabe ministro de Cristo y de la Iglesia, que actúa como apasionado de Cristo con todas las fuerzas de su vida al servicio de Dios y de los hombres, encontrará en la oración, en el estudio y en la lectura espiritual, la fuerza necesaria para vencer también este peligro[224].

2.4. La obediencia

Fundamento de la obediencia

56. La obediencia es una virtud de primordial importancia y va estrechamente unida a la caridad. Como enseña el Siervo de Dios Pablo VI, en la «caridad pastoral» se puede superar «el deber de obediencia jurídica, a fin de que la misma obediencia sea más voluntaria, leal y segura»[225]. El mismo sacrificio de Jesús sobre la Cruz adquirió significado y valor salvífico a causa de su obediencia y de su fidelidad a la voluntad del Padre. Él fue «obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (*Flp 2, 8*). La *Carta a los Hebreos* subraya también que Jesús «aprendió, sufriendo, a obedecer» (*Heb 5, 8*). Se puede decir, por tanto, que la obediencia al Padre está en el mismo corazón del Sacerdocio de Cristo.

Como para Cristo, también para el presbítero, la obediencia expresa la disponibilidad total y dichosa de cumplir la voluntad de Dios. Por esto el sacerdote reconoce que dicha voluntad se manifiesta también a través de las indicaciones de sus legítimos superiores. La disponibilidad para con estos últimos hay que comprenderla como verdadero ejercicio de la libertad personal, consecuencia de una elección madurada constantemente ante Dios en la oración. La virtud de la obediencia, que el sacramento y la estructura jerárquica de la Iglesia requieren intrínsecamente, la promete explícitamente el clérigo, primero en el rito de ordenación diaconal y después en el de la ordenación presbiteral. Con ella el presbítero fortalece su voluntad de comunión, entrando, así, en la dinámica de la obediencia de Cristo, quien se hizo Siervo obediente hasta una muerte de cruz (cfr. *Flp 2, 7-8*)[226].

En la cultura contemporánea se subraya la importancia de la subjetividad y de la autonomía de cada persona, como algo intrínseco a la propia dignidad. Este valor, en sí mismo positivo, cuando se absolutiza y reivindica fuera de su justo contexto, adquiere un valor negativo[227]. Esto puede manifestarse también en el ámbito eclesial y en la misma vida del sacerdote, si la fe, la vida cristiana y la actividad desarrollada al servicio de la comunidad, fuesen reducidas a un hecho puramente subjetivo.

El presbítero está, por la misma naturaleza de su ministerio, al servicio de Cristo y de la Iglesia. Este, por tanto, se pondrá en disposición de acoger cuanto le es indicado justamente por los superiores y, si no está legítimamente impedido, debe aceptar y cumplir fielmente el encargo que le encomiende su Ordinario[228].

El Decreto *Presbyterorum Ordinis* describe los fundamentos de la obediencia de los sacerdotes a partir de la obra divina a la que son llamados, mostrando después el marco de esta obediencia:

- el misterio de la Iglesia: «el ministerio sacerdotal es el ministerio de la Iglesia misma. Por eso, sólo se puede realizar en la comunión jerárquica de todo el pueblo de Dios»[229];

- la fraternidad cristiana: «la caridad pastoral, por tanto, urge a los presbíteros a que, actuando en esta comunión, entreguen mediante la obediencia su propia voluntad al servicio de Dios y de los hermanos. Lo harán aceptando y cumpliendo con espíritu de fe lo que manden y recomienden el Sumo Pontífice, su propio Obispo y otros superiores; gastándose y agotándose de buena gana en cualquier servicio que se les haya confiado, aunque sea el más pobre y humilde. Por esta razón, en efecto, mantienen y consolidan la unidad necesaria con sus hermanos en el ministerio, sobre todo con los que el Señor estableció rectores visibles de su Iglesia y trabajan en la construcción del Cuerpo de Cristo, que crece “a través de los ligamentos que lo nutren”»[230].

Obediencia jerárquica

57. El presbítero tiene una «obligación especial de respeto y obediencia» al Sumo Pontífice y al propio Ordinario[231]. En virtud de la pertenencia a un determinado presbiterio, él está dedicado al servicio de una Iglesia particular, cuyo principio y fundamento de unidad es el Obispo[232]; este último tiene sobre ella toda la potestad ordinaria, propia e inmediata, necesaria para el ejercicio de su oficio pastoral[233]. La subordinación jerárquica requerida por el sacramento del Orden encuentra su actualización eclesiológico-estructural en referencia al propio Obispo y al Romano Pontífice; este último tiene el primado (*principatus*) de la potestad ordinaria sobre todas las Iglesias particulares[234].

La obligación de adherirse al Magisterio en materia de fe y de moral está intrínsecamente ligada a todas las funciones, que el sacerdote debe desarrollar en la Iglesia[235]. El disentir en este campo debe considerarse algo grave, ya que produce escándalo y desorientación entre los fieles. La llamada a la desobediencia, especialmente al Magisterio definitivo de la Iglesia, no es un camino para renovar a la Iglesia[236]. Su inagotable vivacidad solamente puede brotar siguiendo al Maestro, obediente hasta la cruz, a cuya misión se colabora «con la alegría de la fe, la radicalidad de la obediencia, el dinamismo de la esperanza y la fuerza del amor»[237].

Nadie mejor que el presbítero tiene conciencia del hecho de que la Iglesia tiene necesidad de normas que sirvan para proteger adecuadamente los dones del Espíritu Santo encomendados a la Iglesia; ya que su estructura jerárquica y orgánica es visible, el ejercicio de las funciones divinamente confiadas a Ella —especialmente la de guía y la de celebración de los sacramentos— debe ser organizado adecuadamente[238].

En cuanto ministro de Cristo y de su Iglesia, el presbítero asume generosamente el compromiso de observar fielmente todas y cada una de las normas, evitando toda forma de adhesión parcial según criterios subjetivos, que crean división y repercuten —con notable daño pastoral— sobre los fieles laicos y sobre la opinión pública. En efecto, «las leyes canónicas, por su misma naturaleza, exigen la observancia» y requieren que «todo lo que sea mandado por la cabeza, sea observado por los miembros»[239].

Con la obediencia a la autoridad constituida, el sacerdote, entre otras cosas, favorecerá la mutua caridad dentro del presbiterio, y fomentará la unidad, que tiene su fundamento en la verdad.

Autoridad ejercitada con caridad

58. Para que la observancia de la obediencia sea real y pueda alimentar la comunión eclesial, todos los que han sido constituidos en autoridad —los Ordinarios, los Superiores religiosos, los Moderadores de Sociedades de vida apostólica—, además de ofrecer el necesario y constante ejemplo personal, deben ejercitar con caridad el propio carisma institucional, bien sea previniendo, bien requiriendo, con el modo y en el momento oportuno, la adhesión a todas las disposiciones *en el ámbito magisterial y disciplinar*[240].

Esta adhesión es fuente de libertad, en cuanto que no impide, sino que estimula la madura espontaneidad del presbítero, quien sabrá asumir una postura pastoral serena y equilibrada, creando una armonía en la que la capacidad personal se funde en una superior unidad.

Respeto de las normas litúrgicas

59. Entre varios aspectos del problema, hoy mayormente relevantes, merece la pena que se ponga en evidencia el del amor y respeto convencido de las normas litúrgicas.

La liturgia es el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo[241], «la cumbre hacia la cual tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de la que mana toda su fuerza»[242]. Ella constituye un ámbito en el que el sacerdote debe tener particular conciencia de ser ministro, es decir, siervo, y de deber obedecer fielmente a la Iglesia. «Regular la sagrada liturgia compete únicamente a la autoridad de la Iglesia, que reside en la Sede Apostólica y, según norma de derecho, en el Obispo»[243]. El sacerdote, por tanto, en tal materia no añadirá, quitará o cambiará nada por propia iniciativa[244].

Esto vale de modo especial para los sacramentos, que son por excelencia actos de Cristo y de la Iglesia, y que el sacerdote administra en la persona de Cristo Cabeza y en nombre de la Iglesia, para el bien de los fieles[245]. Estos tienen verdadero derecho a participar en las celebraciones litúrgicas tal como las quiere la Iglesia, y no según los gustos personales de cada ministro, ni tampoco según particularismos rituales no aprobados, expresiones de grupos, que tienden a cerrarse a la universalidad del Pueblo de Dios.

Unidad en los planes pastorales

60. Es necesario que los sacerdotes, en el ejercicio de su ministerio, no sólo participen responsablemente en la definición de los planes pastorales, que el Obispo —con la colaboración del Consejo Presbiteral[246]— determina, sino que además armonicen con estos las realizaciones prácticas en la propia comunidad.

La sabia creatividad, el espíritu de iniciativa propio de la madurez de los presbíteros, no sólo no se suprimirán, sino que se valorarán adecuadamente en beneficio de la fecundidad pastoral. Tomar caminos diversos en este campo puede significar, de hecho, el debilitamiento de la misma obra de evangelización.

Importancia y obligatoriedad del traje eclesiástico

61. En una sociedad secularizada y tendencialmente materialista, donde tienden a desaparecer incluso los signos externos de las realidades sagradas y sobrenaturales, se siente particularmente la necesidad de que el presbítero —hombre de Dios, dispensador de Sus misterios— sea reconocible a los ojos de la comunidad, también por el vestido que lleva, como signo inequívoco de su dedicación y de la identidad de quien desempeña un ministerio público[247]. El presbítero debe ser reconocible sobre todo, por su comportamiento, pero también por un modo de vestir, que ponga de manifiesto de modo inmediatamente

perceptible por todo fiel, más aún, por todo hombre[248], su identidad y su presencia a Dios y a la Iglesia.

El hábito talar es el signo exterior de una realidad interior: «de hecho, el sacerdote ya no se pertenece a sí mismo, sino que, por el carácter sacramental recibido (cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1563 y 1582), es “propiedad” de Dios. Este “ser de Otro” deben poder reconocerlo todos, gracias a un testimonio límpido. [...] En el modo de pensar, de hablar, de juzgar los hechos del mundo, de servir y de amar, de relacionarse con las personas, incluso en el hábito, el sacerdote debe sacar fuerza profética de su pertenencia sacramental, de su ser profundo»[249].

Por esta razón, el sacerdote, como el diácono transeúnte, debe[250]:

a) llevar o el hábito talar o «un traje eclesiástico decoroso, según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal y según las legítimas costumbres locales»[251]. El traje, cuando es distinto del talar, debe ser diverso de la manera de vestir de los laicos y conforme a la dignidad y sacralidad de su ministerio; la forma y el color deben ser establecidos por la Conferencia Episcopal, siempre en armonía con las disposiciones de derecho universal;

b) por su incoherencia con el espíritu de tal disciplina, las praxis contrarias no se pueden considerar legítimas costumbres[252] y deben ser removidas por la autoridad competente[253].

Exceptuando las situaciones del todo excepcionales, el no usar el traje eclesiástico por parte del clérigo puede manifestar un escaso sentido de la propia identidad de pastor, enteramente dedicado al servicio de la Iglesia[254].

Además, el hábito talar —también en la forma, el color y la dignidad— es especialmente oportuno, porque distingue claramente a los sacerdotes de los laicos y da a entender mejor el carácter sagrado de su ministerio, recordando al mismo presbítero que es siempre y en todo momento sacerdote, ordenado para servir, para enseñar, para guiar y para santificar las almas, principalmente mediante la celebración de los sacramentos y la predicación de la Palabra de Dios. Vestir el hábito clerical sirve asimismo como salvaguardia de la pobreza y la castidad.

2.5. Predicación de la Palabra

Fidelidad a la Palabra

62. Cristo encomendó a los Apóstoles y a la Iglesia la misión de predicar la Buena Nueva a todos los hombres.

Transmitir la fe es preparar a un pueblo para el Señor, revelar, anunciar y profundizar en la vocación cristiana: la llamada, que Dios dirige a cada hombre al manifestarle el misterio de la salvación y, a la vez, el puesto, que debe ocupar con referencia al mismo misterio, como hijo adoptivo en el Hijo[255]. Este doble aspecto está expresado sintéticamente en el Símbolo de la Fe, que es la acción con la que la Iglesia responde a la llamada de Dios[256].

En el ministerio del presbítero hay dos exigencias. En primer lugar, está el carácter misionero de la transmisión de la fe. El ministerio de la Palabra no puede ser abstracto o estar apartado de la vida de la gente; por el contrario, debe hacer referencia al sentido de la vida del hombre, de cada hombre y, por tanto, deberá entrar en las cuestiones más apremiantes, que están delante de la conciencia humana.

Por otro lado está la exigencia de autenticidad, de conformidad con la fe de la Iglesia, custodia de la verdad acerca de Dios y de la vocación del hombre. Esto se debe hacer con un gran sentido de responsabilidad, consciente que se trata de una cuestión de suma importancia en cuanto que pone en juego la vida del hombre y el sentido de su existencia.

Para realizar un fructuoso ministerio de la Palabra, el sacerdote también tendrá en cuenta que el testimonio de su vida permite descubrir el poder del amor de Dios y hace persuasiva la palabra del predicador. Además, no desatenderá la predicación explícita del misterio de Cristo a los creyentes, a los no cristianos y a los no creyentes; la catequesis, que es exposición ordenada y orgánica de la doctrina de la Iglesia; la aplicación de la verdad revelada a la solución de casos concretos[257].

La conciencia de la absoluta necesidad de «permanecer» fiel y anclado en la Palabra de Dios y en la Tradición para ser verdaderos discípulos de Cristo y conocer la verdad (cfr. *Jn* 8, 31-32) siempre ha acompañado la historia de la espiritualidad sacerdotal y ha estado respaldada también con la autoridad del Concilio Ecuménico Vaticano II[258]. Por esto, resulta de gran utilidad «la antigua práctica de la *lectio divina*, o “lectura espiritual” de la sagrada Escritura. Consiste en reflexionar largo tiempo sobre un texto bíblico, leyéndolo y releéndolo, casi “rumiándolo”, como dicen los Padres, y exprimiendo, por decirlo así, todo su “jugo”, para que alimente la meditación y la contemplación y llegue a regar como linfa la vida concreta»[259].

Para la sociedad contemporánea, marcada en numerosos países por el materialismo práctico y teórico, por el subjetivismo y el relativismo cultural, es necesario que se presente el Evangelio como «fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (*Rom* 1, 16). Los presbíteros, recordando que «la fe nace del mensaje que se escucha, y la escucha viene a través de la palabra de Cristo» (*Rom* 10, 17), empeñarán todas sus energías en corresponder a esta misión, que tiene primacía en su ministerio. De hecho, ellos son no solamente los testigos, sino los heraldos y mensajeros de la fe[260].

Este ministerio —realizado en la comunión jerárquica— los habilita a enseñar con autoridad la fe católica y a dar testimonio *oficial* de la fe en nombre de la Iglesia. El Pueblo de Dios, en efecto, «es congregado sobre todo por medio de la palabra de Dios viviente, que todos tienen el derecho de buscar en los labios de los sacerdotes»[261].

Para que la Palabra sea auténtica se debe transmitir sin doblez y sin ninguna falsificación, sino manifestando con franqueza la verdad delante de Dios (*2 Cor* 4, 2). Con madurez responsable, el sacerdote evitará reducir, distorsionar o diluir el contenido del mensaje divino. Su tarea consiste en «no enseñar su propia sabiduría, sino la palabra de Dios e invitar con insistencia a todos a la conversión y la santidad»[262]. «Consiguientemente, sus palabras, sus decisiones y sus actitudes han de ser cada vez más una transparencia, un anuncio y un testimonio del Evangelio; “solamente ‘permaneciendo’ en la Palabra, el sacerdote será perfecto discípulo del Señor; conocerá la verdad y será verdaderamente libre”»[263].

Por lo tanto, la predicación no se puede reducir a la comunicación de pensamientos propios, experiencias personales, simples explicaciones de carácter psicológico[264], sociológico o filantrópico y tampoco puede usar excesivamente el encanto de la retórica, tan presente en los medios de comunicación social. Se trata de anunciar una Palabra de la que no se puede disponer porque ha sido dada a la Iglesia a fin de que la custodie, examine y transmita fielmente[265]. En cualquier caso, es necesario que el sacerdote prepare adecuadamente su predicación mediante la oración, el estudio serio y actualizado y el compromiso de aplicarla concretamente a las condiciones de los destinatarios. De modo particular, como ha recordado Benedicto XVI, «es conveniente que, partiendo del leccionario trienal, se prediquen a los fieles homilias temáticas que, a lo largo del año litúrgico, traten los grandes temas de la fe cristiana, según lo que el Magisterio propone en los cuatro “pilares” del *Catecismo de la Iglesia Católica* y en su reciente *Compendio*: la profesión de la fe, la celebración del misterio cristiano, la vida en Cristo y la oración cristiana»[266]. Así, las homilias, las catequesis, etc., podrán ser verdaderamente una ayuda para los fieles, para mejorar su vida de relación con Dios y con los demás.

63. La conciencia de la misión propia como heraldo del Evangelio, como instrumento de Cristo y del Espíritu Santo, se debe concretar cada vez más en la pastoral, de manera que, a la luz de la Palabra de Dios, pueda dar vida a las muchas situaciones y ambientes en que el sacerdote desempeña su ministerio.

Para ser eficaz y creíble, es importante, por esto, que el presbítero —en la perspectiva de la fe y de su ministerio— conozca, con constructivo sentido crítico, las ideologías, el lenguaje, los entramados culturales, las tipologías difundidas por los medios de comunicación y que, en gran parte, condicionan las mentalidades.

Estimulado por el Apóstol, que exclamaba: «¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1Cor 9, 16), sabrá utilizar todos los medios de transmisión, que le ofrecen la ciencia y la tecnología modernas.

Sin lugar a dudas, no depende todo solamente de estos medios o de la capacidad humana, ya que la gracia divina puede alcanzar su efecto independientemente del trabajo de los hombres. Sin embargo, en el plan de Dios la predicación de la Palabra es normalmente el canal privilegiado para la transmisión de la fe y para la misión de evangelización.

La exigencia dada por la nueva evangelización constituye un desafío para el sacerdote. Para los que hoy están fuera o lejos del anuncio de Cristo, el presbítero sentirá particularmente urgente y actual la dramática pregunta: «¿Cómo invocarán a Aquel en quien no han creído?; ¿cómo creerán en Aquel de quien no han oído hablar?; ¿cómo oirán hablar de Él sin nadie que anuncie?» (Rom 10, 14).

Para responder a tales interrogantes, él se sentirá personalmente comprometido a conocer particularmente la Sagrada Escritura por medio del estudio de una sana exégesis, sobre todo patrística; la Palabra de Dios será materia de su meditación —que practicará de acuerdo con los diversos métodos probados por la tradición espiritual de la Iglesia—; así logrará tener una comprensión de las Sagradas Escrituras animada por el amor[267]. Es particularmente importante enseñar a cultivar esta relación personal con la Palabra de Dios ya en los años de seminario, donde los aspirantes al sacerdocio están llamados a estudiar las Escrituras para ser más «conscientes del misterio de la revelación divina, alimentando una actitud de respuesta orante a Dios que habla. Por otro lado, una auténtica vida de oración hará también crecer necesariamente en el alma del candidato el deseo de conocer cada vez más al Dios que se ha revelado en su Palabra como amor infinito»[268].

64. El presbítero sentirá el deber de preparar, tanto remota como próximamente, la homilía litúrgica con gran atención a sus contenidos, haciendo referencia a los textos litúrgicos, sobre todo al Evangelio; atento al equilibrio entre parte expositiva y práctica, así como a la pedagogía y a la técnica del buen hablar, llegando incluso hasta la buena dicción por respeto a la dignidad del acto y de los destinatarios[269]. En particular, «se han de evitar homilias genéricas y abstractas, que oculten la sencillez de la Palabra de Dios, así como inútiles divagaciones que corren el riesgo de atraer la atención más sobre el predicador que sobre el corazón del mensaje evangélico. Debe quedar claro a los fieles que lo que interesa al predicador es mostrar a Cristo, que tiene que ser el centro de toda homilía»[270].

Palabra y catequesis

65. Hoy, cuando en muchos ambientes se difunde un analfabetismo religioso en el que se conocen cada vez menos los elementos fundamentales de la fe, la catequesis es parte fundamental de la misión de evangelización de la Iglesia, porque es un instrumento privilegiado de enseñanza y maduración de la fe [271].

El presbítero, en cuanto colaborador del Obispo y por mandato del mismo, tiene la responsabilidad de animar, coordinar y dirigir la actividad catequética de la comunidad que le ha sido encomendada. Es importante que sepa integrar esta labor dentro de un proyecto orgánico de evangelización, asegurando por encima de todo, la comunión de la catequesis en la propia comunidad con la persona del Obispo, con la Iglesia particular y con la Iglesia universal[272].

De manera particular, sabrá suscitar la justa y oportuna colaboración y responsabilidad con lo referente a la catequesis, tanto de los miembros de institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, como de los fieles laicos[273], preparados adecuadamente y demostrándoles agradecimiento y estima por su labor catequética.

Pondrá especial solicitud en el cuidado de la formación inicial y permanente de los catequistas. En la medida de lo posible, el sacerdote debe ser el *catequista de los catequistas*, formando con ellos una verdadera comunidad de discípulos del Señor, que sirva como punto de referencia para los catequizados. Así, les enseñará que el servicio al ministerio de la enseñanza debe ajustarse a la Palabra de Jesucristo y no a teorías y opiniones privadas: es «la fe de la Iglesia, de la cual somos servidores»[274].

Maestro[275] y educador en la fe[276], el sacerdote procurará que la catequesis, especialmente la de los sacramentos, sea una parte privilegiada en la educación cristiana de la familia, en la enseñanza religiosa, en la formación de movimientos apostólicos, etc.; y que se dirija a todas las categorías de fieles: niños, jóvenes, adolescentes, adultos y ancianos. Sabrá transmitir la enseñanza catequética haciendo uso de todas las ayudas, medios didácticos e instrumentos de comunicación, que puedan ser eficaces a fin de que los fieles —de un modo adecuado a su carácter, capacidad, edad y condición de vida— estén en condiciones de aprender más plenamente la doctrina cristiana y de ponerla en práctica de la manera más conveniente[277].

Con esta finalidad, el presbítero tendrá como principal punto de referencia el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio*. De hecho, estos textos constituyen una norma segura y auténtica de la enseñanza de la Iglesia[278] y, por eso, es preciso alentar su lectura y estudio. Deben ser siempre el punto de apoyo seguro e insustituible para la enseñanza de los «contenidos fundamentales de la fe, sintetizados sistemática y orgánicamente en el *Catecismo de la Iglesia Católica*»[279]. Como ha recordado el Santo Padre Benedicto XVI, en el *Catecismo* «en efecto, se pone de manifiesto la riqueza de la enseñanza que la Iglesia ha recibido, custodiado y ofrecido en sus dos mil años de historia. Desde la Sagrada Escritura a los Padres de la Iglesia, de los Maestros de teología a los Santos de todos los siglos, el *Catecismo* ofrece una memoria permanente de los diferentes modos en que la Iglesia ha meditado sobre la fe y ha progresado en la doctrina, para dar certeza a los creyentes en su vida de fe»[280].

2.6. El sacramento de la Eucaristía

El Misterio eucarístico

66. Si bien el ministerio de la Palabra es un elemento fundamental en la labor sacerdotal, el núcleo y centro vital es, sin duda, la Eucaristía: presencia real en el tiempo del único y eterno sacrificio de Cristo[281].

La Eucaristía —memorial sacramental de la muerte y resurrección de Cristo, representación real y eficaz del único Sacrificio redentor, fuente y culmen de la vida cristiana y de toda la evangelización[282]— es el medio y el fin del ministerio sacerdotal, ya que «todos los ministerios eclesiales y obras de apostolado están íntimamente trabados con la Eucaristía y a ella se ordenan»[283]. El presbítero, consagrado para perpetuar el Santo Sacrificio, manifiesta así, del modo más evidente, su identidad[284].

De hecho, existe una íntima unión entre la primacía de la Eucaristía, la caridad pastoral y la unidad de vida del presbítero[285]: en ella encuentra las señales decisivas para el itinerario de santidad al que está específicamente llamado.

Si el presbítero presta a Cristo —Sumo y Eterno Sacerdote— la inteligencia, la voluntad, la voz y las manos para que mediante su propio ministerio pueda ofrecer al Padre el sacrificio sacramental de la redención, deberá hacer suyas las disposiciones del Maestro y como Él, vivir como *don* para sus hermanos. Consecuentemente deberá aprender a unirse íntimamente a la ofrenda, poniendo sobre el altar

del sacrificio la vida entera como un signo claro del amor gratuito y providente de Dios.

Celebrar bien la Eucaristía

67. El sacerdote está llamado a celebrar el Santo Sacrificio eucarístico, a meditar constantemente sobre lo que este significa y a transformar su vida en una Eucaristía, lo cual se manifiesta en el amor al sacrificio diario, sobre todo en el cumplimiento de sus deberes de estado. El amor a la cruz lleva al sacerdote a convertirse en un sacrificio agradable al Padre por medio de Cristo (cfr. *Rom* 12, 1). Amar la cruz en una sociedad hedonística es un escándalo, pero desde una perspectiva de fe, es fuente de vida interior. El sacerdote debe predicar el valor redentor de la cruz con su estilo de vida.

Es necesario recordar el valor incalculable que tiene para el sacerdote la celebración diaria de la Santa Misa —“fuente y cumbre”[286] de la vida sacerdotal—, aún cuando no estuviera presente ningún fiel[287]. Al respecto, enseña Benedicto XVI: «Junto con los padres del Sínodo, recomiendo a los sacerdotes “la celebración diaria de la santa misa, aun cuando no hubiera participación de fieles”. Esta recomendación está en consonancia ante todo con el valor objetivamente infinito de cada celebración eucarística; y, además, está motivada por su singular eficacia espiritual, porque si la santa Misa se vive con atención y con fe, es formativa en el sentido más profundo de la palabra, pues promueve la configuración con Cristo y consolida al sacerdote en su vocación»[288].

Él la vivirá como el momento central de cada día y del ministerio cotidiano, como fruto de un deseo sincero y como ocasión de un encuentro profundo y eficaz con Cristo. En la Eucaristía, el sacerdote aprende a darse cada día, no sólo en los momentos de gran dificultad, sino también en las pequeñas contrariedades cotidianas. Este aprendizaje se refleja en el amor por prepararse a la celebración del Santo Sacrificio, para vivirlo con piedad, sin prisas, respetando las normas litúrgicas y las rúbricas, a fin de que los fieles perciban en este modo una auténtica catequesis[289].

En una sociedad cada vez más sensible a la comunicación a través de signos e imágenes, el sacerdote cuidará adecuadamente todo lo que puede aumentar el decoro y el aspecto sagrado de la celebración. Es importante que en la celebración eucarística haya un adecuado cuidado de la limpieza del lugar, de la estructura del altar y del sagrario[290], de la nobleza de los vasos sagrados, de los paramentos[291], del canto[292], de la música[293], del silencio sagrado[294], del uso del incienso en las celebraciones más solemnes, etc., repitiendo el gesto amoroso de María hacia el Señor cuando «tomó una libra de perfume de nardo, auténtico y costoso, le urgió a Jesús los pies y se los enjugó con su cabellera. Y la casa se llenó de la fragancia del perfume» (*Jn* 12, 3). Todos estos elementos pueden contribuir a una mejor participación en el Sacrificio eucarístico. De hecho, la falta de atención a estos aspectos simbólicos de la liturgia y, aun peor, el descuido, las prisas, la superficialidad y el desorden, vacían de significado y debilitan la función de aumentar la fe[295]. El que celebra mal, manifiesta la debilidad de su fe y no educa a los demás en la fe. Al contrario, celebrar bien constituye una primera e importante catequesis sobre el Santo Sacrificio.

Especialmente en la celebración eucarística, las normas litúrgicas se deben observar con generosa fidelidad. «Son una expresión concreta de la auténtica eclesialidad de la Eucaristía; éste es su sentido más profundo. La liturgia nunca es propiedad privada de alguien, ni del celebrante ni de la comunidad en que se celebran los Misterios. [...] También en nuestros tiempos, la obediencia a las normas litúrgicas debería ser redescubierta y valorada como reflejo y testimonio de la Iglesia una y universal, que se hace presente en cada celebración de la Eucaristía. El sacerdote que celebra fielmente la Misa según las normas litúrgicas y la comunidad que se adecua a ellas, demuestran de manera silenciosa pero elocuente su amor por la Iglesia»[296].

El sacerdote, entonces, al poner todos sus talentos al servicio de la celebración eucarística para ayudar a que todos los fieles participen vivamente en ella, debe atenerse al rito establecido en los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente, sin añadir, quitar o cambiar nada[297]. Así su celebración es realmente celebración de la Iglesia y con la Iglesia: no hace “algo suyo”, sino que está con la Iglesia en

diálogo con Dios. Esto favorece asimismo una adecuada participación activa de los fieles en la sagrada liturgia: «El *ars celebrandi* es la mejor premisa para la *actuosa participatio*. El *ars celebrandi* proviene de la obediencia fiel a las normas litúrgicas en su plenitud, pues es precisamente este modo de celebrar lo que asegura desde hace dos mil años la vida de fe de todos los creyentes, los cuales están llamados a vivir la celebración como pueblo de Dios, sacerdocio real, nación santa (cfr. 1 Pe 2, 4-5.9)»[298].

Los Ordinarios, Superiores de los Institutos de vida consagrada, y los Moderadores de las sociedades de vida apostólica, tienen el deber grave no sólo de preceder con el ejemplo, sino de vigilar para que todos cumplan siempre fielmente las normas litúrgicas referentes a la celebración eucarística, en todos los lugares.

Los sacerdotes, que celebran o concelebran están obligados al uso de los ornamentos sagrados prescritos por las normas litúrgicas[299].

Adoración eucarística

68. La centralidad de la Eucaristía se debe indicar no sólo por la digna y piadosa celebración del Sacrificio, sino aún más por la adoración habitual del sacramento. El presbítero debe mostrarse modelo del rebaño también en el devoto cuidado del Señor en el sagrario y en la meditación asidua que hace ante Jesús Sacramentado. Es conveniente que los sacerdotes encargados de la dirección de una comunidad dediquen espacios largos de tiempo para la adoración en comunidad —por ejemplo, todos los jueves, los días de oración por las vocaciones, etc. —, y tributen atenciones y honores, mayores que a cualquier otro rito, al Santísimo Sacramento del altar, también fuera de la Santa Misa. «La fe y el amor a la Eucaristía no pueden permitir que Cristo se quede solo en el tabernáculo»[300]. Impulsados por el ejemplo de fe de sus pastores, los fieles buscarán ocasiones a lo largo de la semana para ir a la iglesia a adorar a nuestro Señor, presente en el tabernáculo.

La Liturgia de las Horas puede ser un momento privilegiado para la adoración eucarística. Esta liturgia es una verdadera prolongación, a lo largo de la jornada, del sacrificio de alabanza y acción de gracias, que tiene en la Santa Misa el centro y la fuente sacramental. La Liturgia de las Horas, en la cual el sacerdote unido a Cristo es la voz de la Iglesia para el mundo entero, también se celebrará comunitariamente, para que sea «intérprete y vehículo de la voz universal, que canta la gloria de Dios y pide la salvación del hombre»[301].

Ejemplar solemnidad tendrá esta celebración en los Capítulos de canónigos.

Siempre se deberá tratar de que, tanto la celebración comunitaria como la individual, se hagan con amor y deseo de reparación, sin caer en el mero «deber» mecánico de una simple y rápida lectura que no preste la necesaria atención al sentido del texto.

Intenciones de las Misas

69. «La Eucaristía es, pues, un sacrificio porque *representa* (hace presente) el sacrificio de la cruz, porque es su *memorial* y *aplica* su fruto»[302]. Toda celebración eucarística actualiza el sacrificio único, perfecto y definitivo de Cristo que salvó al mundo en la Cruz de una vez para siempre. La Eucaristía se celebra primero de todo para la gloria de Dios y en acción de gracias por la salvación de la humanidad. Según una antiquísima tradición, los fieles piden al sacerdote que celebre la santa Misa a fin de que «se ofrezca también en reparación de los pecados de los vivos y los difuntos, y para obtener de Dios beneficios espirituales o temporales»[303]. «Se recomienda encarecidamente a los sacerdotes que celebren la Misa por las intenciones de los fieles»[304].

Con el fin de participar a su modo en el sacrificio del Señor, no sólo con el don de sí mismos sino también de una parte de lo que poseen, los fieles asocian una ofrenda, normalmente pecuniaria, a la intención por la cual desean que se aplique una santa Misa. No se trata de ningún modo de una *remuneración*, al ser el Sacrificio Eucarístico absolutamente gratuito. «Impulsados por su sentido religioso y eclesial, que los fieles unan, para una participación más activa en la celebración eucarística, una aportación personal, contribuyendo así a las necesidades de la Iglesia y, en particular, a la sustentación de sus ministros»[305]. La ofrenda para la celebración de santas Misas se debe considerar «una forma excelente» de limosna[306].

Dicho uso «la Iglesia, no sólo lo aprueba, sino que lo alienta, pues lo considera como una especie de signo de unión del bautizado con Cristo, así como del fiel con el sacerdote, el cual desempeña su ministerio precisamente en su favor»[307]. Por tanto, los sacerdotes deben alentarlos con una catequesis adecuada, explicando a los fieles su sentido espiritual y su fecundidad. Ellos mismos pondrán diligencia en celebrar la Eucaristía con la viva conciencia de que, en Cristo y con Cristo, son intercesores delante de Dios, no sólo para aplicar de modo general el Sacrificio de la Cruz a la salvación de la humanidad, sino también para presentar a la benevolencia divina la intención particular que se le confía. Constituye para ellos un modo excelente para participar activamente en la celebración del memorial del Señor.

Los sacerdotes también deben estar convencidos de que, «puesto que la materia toca directamente el augusto sacramento, cualquier apariencia de lucro o de simonía —aunque fuese mínima— causaría escándalo»[308]. Por esto la Iglesia ha promulgado reglas precisas al respecto[309] y castiga con una pena justa «quien obtiene ilegítimamente un lucro con la ofrenda de la Misa»[310]. Todo sacerdote que acepte el encargo de celebrar una Santa Misa según las intenciones del oferente, debe hacerlo, por una obligación de justicia, aplicando una Misa distinta por cada intención para la que ha sido ofrecida[311].

No le es lícito al sacerdote pedir una cantidad mayor de la que haya determinado con decreto la autoridad legítima; sí le es lícito recibir por la aplicación de una Misa la ofrenda mayor que la fijada, si es espontáneamente ofrecida, y también una menor[312].

«Todo sacerdote debe anotar cuidadosamente los encargos de Misas recibidos y los ya satisfechos»[313]. El párroco y el rector de una iglesia deben tomar nota en un libro especial[314].

Se aceptarán sólo las ofrendas para celebrar Misas personalmente que se puedan satisfacer en el plazo de un año[315]. «Los sacerdotes que reciben ofrendas para intenciones particulares de santas Misas en gran número [...], en lugar de rechazarlas, frustrando la santa voluntad de los oferentes y disuadiéndolos de su buen propósito, deben entregarlas a otros sacerdotes (cfr. C.I.C. can. 955) o bien al propio Ordinario (cfr. C.I.C. can. 956)»[316].

«En el caso de que los oferentes, previa y explícitamente avisados, acepten libremente que sus ofrendas se acumulen con otras en una única ofrenda, se pueden satisfacer con una sola santa Misa, celebrada según una única intención “colectiva”. En este caso, es necesario que se indique públicamente el día, el lugar y el horario en que se celebrará dicha santa Misa, no más de dos veces por semana»[317]. Tal excepción a la ley canónica vigente, si se ampliara excesivamente, constituiría un abuso reprobable[318].

El sacerdote que celebre más de una Misa el mismo día, quédese sólo con la ofrenda de una Misa y destine las demás a los fines determinados por el Ordinario[319].

Todo párroco «está obligado a aplicar la Misa por el pueblo a él confiado todos los domingos y fiestas que sean de precepto»[320].

2.7. El Sacramento de la Penitencia

Ministro de la Reconciliación

70. El Espíritu Santo para la remisión de los pecados es un don de la resurrección, que se da a los Apóstoles: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos» (Jn 20, 22-23). Cristo confió la obra sacramental de reconciliación del hombre con Dios exclusivamente a sus Apóstoles y a aquellos que les suceden en la misma misión. Los sacerdotes son, por voluntad de Cristo, los únicos ministros del sacramento de la reconciliación[321]. Como Cristo, son enviados a convertir a los pecadores y a llevarlos otra vez al Padre, mediante el juicio de misericordia.

La reconciliación sacramental restablece la amistad con Dios Padre y con todos sus hijos en su familia, que es la Iglesia. Por lo tanto, esta se rejuvenece y se construye en todas sus dimensiones: universal, diocesana y parroquial[322].

A pesar de la triste realidad de la pérdida del sentido del pecado, muy extendida en la cultura de nuestro tiempo, el sacerdote debe practicar con gozo y dedicación el ministerio de la formación de la conciencia, del perdón y de la paz.

Es preciso que él, por tanto, sepa identificarse en cierto sentido con este sacramento y —asumiendo la actitud de Cristo— se incline con misericordia, como buen samaritano, sobre la humanidad herida y muestre la novedad cristiana de la dimensión medicinal de la Penitencia, que está dirigida a sanar y perdonar[323].

Dedicación al ministerio de la Reconciliación

71. El presbítero deberá dedicar tiempo —incluso con días, horas establecidas— y energías a escuchar las confesiones de los fieles[324], tanto por su oficio[325] como por la ordenación sacramental, pues los cristianos —como demuestra la experiencia— acuden con gusto a recibir este sacramento, allí donde saben y ven que hay sacerdotes disponibles. Asimismo, que no se descuide la posibilidad de facilitar a cada fiel la participación en el sacramento de la Reconciliación y la Penitencia también durante la celebración de la Santa Misa[326]. Esto se aplica a todas partes, pero especialmente, a las zonas con las iglesias más frecuentadas y a los santuarios, donde es posible una colaboración fraterna y responsable con los sacerdotes religiosos y los ancianos[327].

No podemos olvidar que «la fiel y generosa disponibilidad de los sacerdotes a escuchar las confesiones, a ejemplo de los grandes santos de la historia, como san Juan María Vianney, san Juan Bosco, san Josemaría Escrivá, san Pío de Pietrelcina, san José Cafasso y san Leopoldo Mandić, nos indica a todos que el confesonario puede ser un “lugar” real de santificación»[328].

Cada sacerdote seguirá la normativa eclesial que defiende y promueve el valor de la confesión individual e íntegra de los pecados en el coloquio directo con el confesor[329]. «La confesión individual e íntegra y la absolución constituyen el único modo ordinario con el que un fiel consciente de que está en pecado grave se reconcilia con Dios y con la Iglesia» y, por tanto, «todos los que, por su oficio, tienen encomendada la cura de almas, están obligados a proveer que se oiga en confesión a los fieles que les están encomendados»[330]. Sin duda, las absoluciones sacramentales impartidas de forma colectiva, sin que se observen las normas establecidas, hay que considerarlas abusos graves[331].

Por lo que se refiere a la sede para oír las confesiones, las normas las establece la Conferencia Episcopal, «asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesionarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor que puedan utilizar libremente los fieles que así lo deseen»[332]. El confesor tendrá oportunidad de iluminar la conciencia del penitente con unas palabras que, aunque breves, serán apropiadas para su situación concreta. Estas ayudarán a la renovada orientación personal hacia la conversión e influirán profundamente en su camino espiritual, también a través de una satisfacción oportuna[333]. Así se podrá vivir la confesión también como momento de dirección espiritual.

En cada caso, el presbítero sabrá mantener la celebración de la Reconciliación a nivel sacramental, estimulando el dolor por los pecados, la confianza en la gracia, etc. y, al mismo tiempo, superando el peligro de reducirla a una actividad puramente psicológica o de simple formalidad.

Entre otras cosas, esto se manifestará en el cumplimiento fiel de la disciplina vigente acerca del lugar y la sede para las confesiones, que no se deben recibir «fuera del confesionario, a no ser por causa justa» [334].

Necesidad de confesarse

72. Como todo buen fiel, el sacerdote también tiene necesidad de confesar sus propios pecados y debilidades. Él es el primero en saber que la práctica de este sacramento lo fortalece en la fe y en la caridad hacia Dios y los hermanos.

Para hallarse en las mejores condiciones de mostrar con eficacia la belleza de la Penitencia, es esencial que el ministro del sacramento ofrezca un testimonio personal precediendo a los demás fieles en esta experiencia del perdón. Además, esto constituye la primera condición para la revalorización pastoral del sacramento de la Reconciliación: en la confesión frecuente, el presbítero aprende a comprender a los demás y, siguiendo el ejemplo de los Santos, se ve impulsado a «ponerlo en el centro de sus preocupaciones pastorales» [335]. En este sentido, es una cosa buena que los fieles sepan y vean que también sus sacerdotes se confiesan con regularidad [336]. «Toda la existencia sacerdotal sufre un inexorable decaimiento si le falta por negligencia o cualquier otro motivo el recurso periódico, inspirado por auténtica fe y devoción, al sacramento de la Penitencia. En un sacerdote que no se confesase o se confesase mal, su ser como sacerdote y su ministerio se resentirían muy pronto, y se daría cuenta también la comunidad de la que es pastor» [337].

Dirección espiritual para sí mismo y para los demás

73. De manera paralela al sacramento de la Reconciliación, el presbítero no dejará de ejercer el ministerio de la *dirección espiritual* [338]. El descubrimiento y la difusión de esta práctica, también en momentos distintos de la administración de la Penitencia, es un beneficio grande para la Iglesia en el tiempo presente [339]. La actitud generosa y activa de los presbíteros al practicarla constituye también una ocasión importante para reconocer y sostener las vocaciones al sacerdocio y a las distintas formas de vida consagrada.

Para contribuir a mejorar su propia vida espiritual, es necesario que los mismos presbíteros practiquen la dirección espiritual, porque «con la ayuda de la dirección o el consejo espiritual [...] es más fácil discernir la acción del Espíritu Santo en la vida de cada uno» [340]. Al poner la formación de sus almas en las manos de un hermano sabio —instrumento del Espíritu Santo—, madurarán desde los primeros pasos de su ministerio la conciencia de la importancia de no caminar solos por el camino de la vida espiritual y del empeño pastoral. Para el uso de este eficaz medio de formación tan experimentado en la Iglesia, los presbíteros tendrán plena libertad en la elección de la persona que los pueda guiar.

2.8. Liturgia de las Horas

74. Para el sacerdote un modo fundamental de estar delante del Señor es la Liturgia de las Horas: en ella rezamos como hombres que necesitan el diálogo con Dios, dando voz y supliendo también a todos aquellos que quizás no saben, no quieren o no encuentran tiempo para orar.

El Concilio Ecuménico Vaticano II recuerda que los fieles «que ejercen esta función no sólo cumplen el oficio de la Iglesia, sino que también participan del sumo honor de la Esposa de Cristo, porque, al alabar a Dios, están ante su trono en nombre de la Madre Iglesia»[341]. Esta oración es «la voz de la Esposa que habla al Esposo; más aún, es la oración de Cristo, con su mismo Cuerpo, al Padre»[342]. En este sentido, el sacerdote prolonga y actualiza la oración de Cristo Sacerdote.

75. La obligación diaria de rezar el Breviario (la Liturgia de las Horas), es asimismo uno de los compromisos solemnes que se toman públicamente en la ordenación diaconal, que no se puede descuidar salvo causa grave. Es una obligación de amor, que es preciso cuidar en toda circunstancia, incluso en tiempo de vacaciones. El sacerdote tiene «la obligación de recitar cada día todas las Horas»[343], es decir, Laudes y Vísperas, al igual que el Oficio de las Lecturas, al menos una de las partes de Hora intermedia, y Completas.

76. A fin de que los sacerdotes puedan profundizar el significado de la Liturgia de las Horas, se «exige no solamente armonizar la voz con el corazón que ora, sino también “adquirir una instrucción litúrgica y bíblica más rica especialmente sobre los salmos”»[344]. Es preciso, pues, interiorizar la Palabra divina, estar atentos a lo que el Señor “me” dice con esta Palabra, escuchar también el comentario de los Padres de la Iglesia o del Concilio Ecuménico Vaticano II, profundizar en la vida de los Santos y en los discursos de los Papas, en la segunda Lectura del Oficio de las Lecturas, y rezar con esta gran invocación que son los Salmos, que nos introducen en la oración de la Iglesia. «En la medida en que interioricemos esta estructura, en que comprendamos esta estructura, en que asimilemos las palabras de la Liturgia, podremos entrar en consonancia interior, de forma que no sólo hablemos con Dios como personas individuales, sino que entremos en el “nosotros” de la Iglesia que ora; que transformemos nuestro “yo” entrando en el “nosotros” de la Iglesia, enriqueciendo, ensanchando este “yo”, orando con la Iglesia, con las palabras de la Iglesia, entablando realmente un coloquio con Dios»[345]. Más que rezar el Breviario, se trata de favorecer una actitud de escucha, y también de vivir la «experiencia del silencio»[346]. De hecho, la Palabra se puede pronunciar y oír solamente en el silencio. Sin embargo, al mismo tiempo, el sacerdote sabe que nuestro tiempo no favorece el recogimiento. Muchas veces tenemos la impresión de que hay casi temor de alejarse de los instrumentos de comunicación de masa, aunque solo sea por un momento[347]. Por esto, el sacerdote debe redescubrir el sentido del recogimiento y de la serenidad interior «para acoger en el corazón la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo, y para unir más estrechamente la oración personal con la Palabra de Dios y con la voz pública de la Iglesia»[348]; debe interiorizar cada vez más su naturaleza de intercesor[349]. Con la Eucaristía, a la cual es “ordenado”, el sacerdote se convierte en el intercesor calificado para tratar con Dios con gran sencillez de corazón (*simpliciter*) las cuestiones de sus hermanos, los hombres. El Papa Juan Pablo II lo recordaba en su discurso con ocasión del 30° aniversario de *Presbyterorum Ordinis*: «La identidad sacerdotal es una cuestión de fidelidad a Cristo y al pueblo de Dios al que nos ha enviado. La conciencia sacerdotal no es sólo algo únicamente personal. Es una realidad que los hombres continuamente examinan y verifican, ya que el sacerdote es “elegido” entre los hombres y establecido para intervenir en sus relaciones con Dios. [...] Puesto que el sacerdote es mediador entre Dios y los hombres, muchos hombres se dirigen a él para pedirle oraciones. Por tanto, la oración, en cierto sentido, “crea” al sacerdote, especialmente como pastor. Y, al mismo tiempo, cada sacerdote se crea a sí mismo constantemente gracias a la oración. Pienso en la estupenda oración del breviario, *Officium divinum*, en la cual toda la Iglesia con los labios de sus ministros ora junto a Cristo»[350].

2.9. Guía de la comunidad

Sacerdote para la comunidad

77. El sacerdote está llamado a ocuparse de otro aspecto de su ministerio, además de aquellos ya analizados. Se trata de la solicitud por la vida de la comunidad, que le ha sido confiada, y que se manifiesta sobre todo en el testimonio de la caridad.

Pastor de la comunidad —a imagen de Cristo, Buen Pastor, que ofrece toda su vida por la Iglesia—, el sacerdote existe y vive para ella; por ella reza, estudia, trabaja y se sacrifica. Estará dispuesto a dar la vida por ella, la amará como ama a Cristo, volcando sobre ella todo su amor y su afecto[351], dedicándose —con todas sus fuerzas y sin límite de tiempo— a configurarla, a imagen de la Iglesia Esposa de Cristo, siempre más hermosa y digna de la complacencia del Padre y del amor del Espíritu Santo.

Esta dimensión esponsal de la vida del presbítero como pastor, actuará de manera que guíe su comunidad sirviendo con abnegación a todos y cada uno de sus miembros, iluminando sus conciencias con la luz de la verdad revelada, custodiando con autoridad la autenticidad evangélica de la vida cristiana, corrigiendo los errores, perdonando, curando las heridas, consolando las aflicciones, promoviendo la fraternidad[352].

Este conjunto de atenciones, además de garantizar un testimonio de caridad cada vez más transparente y eficaz, manifestará también la profunda comunión, que debe existir entre el presbítero y su comunidad, que es casi la continuación y la actualización de la comunión con Dios, con Cristo y con la Iglesia[353]. A imitación de Jesús, el sacerdote no está llamado a ser servido, sino a servir (cfr. *Mt* 20, 28). Debe estar constantemente en guardia contra la tentación de abusar, a beneficio personal, del gran respeto y deferencia que los fieles muestran hacia el sacerdocio y la Iglesia.

Sentir con la Iglesia

78. Para ser un buen guía de su Pueblo, el presbítero estará también atento para conocer los signos de los tiempos: los que se refieren a la Iglesia universal y a su camino en la historia de los hombres, y los más próximos a la situación concreta de cada comunidad.

Esta capacidad de discernimiento requiere la constante y adecuada puesta al día en el estudio de las Ciencias Sagradas con referencia a los diversos problemas teológicos y pastorales, y en el ejercicio de una sabia reflexión sobre los datos sociales, culturales y científicos, que caracterizan nuestro tiempo.

Al desempeñar su ministerio, los presbíteros sabrán traducir esta exigencia en una constante y sincera actitud para *sentir con la Iglesia*, de tal manera que trabajarán siempre en el vínculo de la comunión con el Papa, con los Obispos, con los demás hermanos en el sacerdocio, así como con los diáconos, los demás fieles consagrados por medio de la profesión de los votos evangélicos y con todos los fieles.

Los presbíteros deben mostrar un amor fervoroso por la Iglesia, que es la madre de nuestra existencia cristiana, y vivir la alegría de su pertenencia eclesial como un testimonio precioso para todo el pueblo de Dios.

Estos mismos, por otro lado, podrán requerir —en la forma adecuada y teniendo en cuenta la capacidad de cada uno— la cooperación de los fieles consagrados y de los fieles laicos, en el ejercicio de su actividad.

2.10. El celibato sacerdotal

Firme voluntad de la Iglesia

79. La Iglesia, convencida de las profundas motivaciones teológicas y pastorales, que sostienen la relación entre celibato y sacerdocio, e iluminada por el testimonio, que confirma también hoy la validez espiritual y evangélica en tantas existencias sacerdotales, ha confirmado, en el Concilio Vaticano II y repetidamente en el sucesivo Magisterio Pontificio, la «firme voluntad de mantener la ley, que exige el celibato libremente escogido y perpetuo para los candidatos a la ordenación sacerdotal en el rito latino»[354].

El celibato, en efecto, es un don gozoso que la Iglesia ha recibido y quiere custodiar, convencida de que es un bien para sí misma y para el mundo.

Motivación teológico-espiritual del celibato

80. Como todo valor evangélico, también el celibato se debe vivir como don de la misericordia divina, como una novedad liberadora, como testimonio especial de radicalidad en el seguimiento de Cristo y como signo de la realidad escatológica: «el celibato es una anticipación que hace posible la gracia del Señor que nos “atrae” a sí hacia el mundo de la resurrección; nos invita siempre de nuevo a trascender nuestra persona, este presente, hacia el verdadero presente del futuro, que se convierte en presente hoy»[355].

«No todos entienden esto, sólo los que han recibido ese don. Hay eunucos que salieron así del vientre de su madre; a otros les hicieron los hombres, y hay quienes se hacen eunucos ellos mismos por el Reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda» (Mt 19, 10-12)[356]. El celibato se revela como una correspondencia en el amor de una persona que «dejando padre y madre, sigue a Jesús, buen pastor, en una comunión apostólica, al servicio del Pueblo de Dios»[357].

Para vivir con amor y con generosidad el don recibido, es particularmente importante que el sacerdote entienda desde la formación del seminario la dimensión teológica y la motivación espiritual de la disciplina sobre el celibato[358]. Este, como don y carisma particular de Dios, requiere la observancia de la castidad y, por tanto, de la perfecta y perpetua continencia por el Reino de los cielos, para que los ministros sagrados puedan unirse más fácilmente a Cristo con un corazón indiviso, y dedicarse más libremente al servicio de Dios y de los hombres[359]: «el celibato, elevando integralmente al hombre, contribuye efectivamente a su perfección»[360]. La disciplina eclesiástica manifiesta, antes que la voluntad del sujeto expresada por medio de su disponibilidad, la voluntad de la Iglesia, la cual encuentra su razón última en el estrecho vínculo que el celibato tiene con la sagrada ordenación, que configura al sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo de la Iglesia[361].

La *Carta a los Efesios* (cfr. 5, 25-27) pone en estrecha relación la oblación sacerdotal de Cristo (cfr. 5, 25) con la santificación de la Iglesia (cfr. 5, 26), amada con amor sponsal. Insertado sacramentalmente en este sacerdocio de amor exclusivo de Cristo por la Iglesia, su Esposa fiel, el presbítero expresa con su compromiso de celibato dicho amor, que se convierte en caudalosa fuente de eficacia pastoral.

El celibato, por tanto, no es un influjo, que cae desde fuera sobre el ministerio sacerdotal, ni puede ser considerado simplemente como una institución impuesta por ley, porque el que recibe el sacramento del Orden se compromete a ello con plena conciencia y libertad[362], después de una preparación que dura varios años, de una profunda reflexión y oración asidua. Una vez que ha llegado a la firme convicción de que Cristo le concede este *don* por el bien de la Iglesia y para el servicio a los demás, el sacerdote lo asume para toda la vida, reforzando esta voluntad suya con la promesa que ya hizo durante el rito de la ordenación diaconal[363].

Por estas razones, la ley eclesiástica sanciona, por un lado, el carisma del celibato, mostrando cómo este está en íntima conexión con el ministerio sagrado —en su doble dimensión de relación con Cristo y con la Iglesia— y, por otro, la libertad de aquel que lo asume[364]. El presbítero, pues, consagrado a Cristo por un nuevo y excelso título[365], debe ser bien consciente de que ha recibido un don de Dios que, a su vez, sancionado por un preciso vínculo jurídico, genera la obligación moral de la observancia. Este vínculo, asumido libremente, tiene carácter teologal y moral, antes que jurídico, y es signo de aquella realidad sponsal que se realiza en la ordenación sacramental.

A través del don del celibato, el presbítero adquiere también esta paternidad espiritual, pero real, que tiene dimensión universal y que, de modo particular, se concreta con respecto a la comunidad, que le ha sido confiada[366]. «Ellos son hijos de su espíritu, hombres encomendados por el Buen Pastor a su solicitud. Estos hombres son muchos, más numerosos de cuantos pueden abrazar una simple familia humana [...]

El corazón del sacerdote, para estar disponible a este servicio, a esta solicitud y amor, debe estar libre. El celibato es signo de una libertad que es para el servicio. En virtud de este signo, el sacerdocio jerárquico, o sea “ministerial”, según la tradición de nuestra Iglesia, está más estrechamente “ordenado” al sacerdocio común de los fieles»[367].

Ejemplo de Jesús

81. El celibato, entendido de este modo, es entrega de sí mismo “en” y “con” Cristo a su Iglesia, y expresa el servicio del sacerdote a la Iglesia “en” y “con” el Señor[368].

El ejemplo es el Señor mismo, el cual, yendo contra la que se puede considerar la cultura dominante de su tiempo, eligió libremente vivir célibe. Al seguirlo los discípulos lo dejaron «todo» para cumplir con la misión que les encomendó (Lc 18, 28-30).

Por ese motivo la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, ha querido conservar el don de la continencia perpetua de los clérigos, y ha tendido a escoger a los candidatos al Orden sagrado entre los célibes (Cfr. 2 Tes 2, 15; 1 Cor 7, 5; 9, 5; 1 Tim 3, 2.12; 5, 9; Tit 1, 6.8)[369].

El celibato es un don que se recibe de la misericordia divina[370], como elección de libertad y grata acogida de una particular vocación de amor por Dios y por los hombres. No se debe concebir y vivir como si fuese simplemente un efecto colateral del presbiterado.

Dificultades y objeciones

82. En el actual clima cultural, condicionado a menudo por una visión del hombre carente de valores y, sobre todo, incapaz de dar un sentido pleno, positivo y liberador a la sexualidad humana, aparece con frecuencia el interrogante sobre la importancia y el valor del celibato sacerdotal o, por lo menos, sobre la oportunidad de afirmar su estrecho vínculo y su profunda sintonía con el sacerdocio ministerial.

«En cierto sentido, esta crítica permanente contra el celibato puede sorprender, en un tiempo en el que está cada vez más de moda no casarse. Pero el no casarse es algo fundamentalmente muy distinto del celibato, porque el no casarse se basa en la voluntad de vivir sólo para uno mismo, de no aceptar ningún vínculo definitivo, de mantener la vida en una plena autonomía en todo momento, decidir en todo momento qué hacer, qué tomar de la vida; y, por tanto, un “no” al vínculo, un “no” a lo definitivo, un guardarse la vida sólo para sí mismos. Mientras que el celibato es precisamente lo contrario: es un “sí” definitivo, es un dejar que Dios nos tome de la mano, abandonarse en las manos del Señor, en su “yo”, y, por tanto, es un acto de fidelidad y de confianza, un acto que supone también la fidelidad del matrimonio; es precisamente lo contrario de este “no”, de esta autonomía que no quiere crearse obligaciones, que no quiere aceptar un vínculo»[371].

El presbítero no se anuncia a sí mismo, «dentro y a través de su propia humanidad, todo sacerdote debe ser muy consciente de que lleva a Otro, a Dios mismo, al mundo. Dios es la única riqueza que, en definitiva, los hombres desean encontrar en un sacerdote»[372]. El modelo sacerdotal es el de ser testigos del Absoluto: el hecho de que hoy en numerosos ambientes el celibato se comprenda o se aprecie poco no debe llevar a hipótesis de escenarios distintos, sino que requiere redescubrir de modo nuevo este don del amor de Dios por los hombres. En efecto, el celibato sacerdotal lo admiran y lo aman también muchas personas que no son cristianas.

No podemos olvidar que el celibato se vivifica con la práctica de la virtud de la castidad, que sólo se puede vivir cultivando la pureza con madurez sobrenatural y humana[373], en cuanto esencial a fin de desarrollar el talento de la vocación. No es posible amar a Cristo y a los demás con un corazón impuro. La virtud de la

pureza nos hace capaces de vivir la indicación del Apóstol: «¡Glorificad a Dios con vuestro cuerpo!» (1 Cor 6, 20). Por otro lado, cuando falta esta virtud, todas las demás dimensiones se ven perjudicadas. Es verdad que en el contexto actual las dificultades para vivir la santa pureza son múltiples, pero también es verdad que el Señor concede su gracia en abundancia y ofrece los medios necesarios para practicar, con gozo y alegría, esta virtud.

Está claro que, para garantizar y custodiar este don en un clima de sereno equilibrio y de progreso espiritual, se deben poner en práctica todas aquellas medidas que alejan al sacerdote de toda posible dificultad[374].

Es necesario, por tanto, que los presbíteros se comporten con la debida prudencia en las relaciones con las personas cuya familiaridad puede poner en peligro la fidelidad al don o bien ser causa de escándalo para los fieles[375]. En los casos particulares se debe someter al juicio del Obispo, que tiene la obligación de impartir normas precisas sobre esta materia[376]. Como es lógico, el sacerdote debe abstenerse de toda conducta ambigua y no olvidar que tiene el deber prioritario de testimoniar el amor redentor de Cristo. Desafortunadamente, por lo que se refiere a esta materia, algunas situaciones que lamentablemente han tenido lugar han producido un daño grande a la Iglesia y a su credibilidad, aunque en el mundo haya habido muchas más situaciones de este tipo. El contexto actual requiere también de parte de los presbíteros una sensibilidad y prudencia todavía mayores respecto a las relaciones con niños y protegidos[377]. En particular, es preciso evitar situaciones que puedan dar lugar a murmuraciones (p. ej., dejar entrar a niños solos en la casa parroquial o llevar en coche a menores de edad). En cuanto a la confesión, sería oportuno que por lo general los menores se confesasen en el confesionario durante los tiempos en los cuales la Iglesia está abierta al público o que, de lo contrario, si por cualquier razón fuese necesario actuar de otro modo, se respetasen las correspondientes normas de prudencia.

Los sacerdotes, pues, no descuiden aquellas normas ascéticas que han sido garantizadas por la experiencia de la Iglesia y que son ahora más necesarias debido a las circunstancias actuales. Por tanto, que eviten prudentemente frecuentar lugares, asistir a espectáculos, realizar lecturas o frecuentar páginas Web en Internet que puedan poner en peligro la observancia de la castidad en el celibato[378] o incluso ser ocasión y causa de graves pecados contra la moral cristiana. Al hacer uso de los medios de comunicación social, como agentes o como usuarios, observen la necesaria discreción y eviten todo lo que pueda dañar la vocación.

Para custodiar con amor el don recibido, en un clima de exasperado permisivismo sexual, los sacerdotes deben recurrir a todos los medios naturales y sobrenaturales que encuentran en la rica tradición de la Iglesia. Por una parte, la amistad sacerdotal, cuidar las relaciones buenas con las personas, la ascesis y el dominio de sí, la mortificación; asimismo, es útil incentivar una cultura de la belleza, en los distintos campos de la vida, que ayude a la lucha contra todo lo que es degradante y nocivo, alimentar una cierta pasión por el propio ministerio apostólico, aceptar serenamente una cierta soledad, una sabia y provechosa organización del tiempo libre para que no sea un tiempo vacío. Análogamente, son esenciales la comunión con Cristo, una fuerte piedad eucarística, la confesión frecuente, la dirección espiritual, los ejercicios y retiros espirituales, un espíritu de aceptación de las cruces de la vida cotidiana, la confianza y el amor a la Iglesia, la devoción filial a la Santísima Virgen María y la consideración del ejemplo de los sacerdotes santos de todos los tiempos[379].

Las dificultades y las objeciones han acompañado siempre, a lo largo de los siglos, la decisión de la Iglesia Latina y de algunas Iglesias Orientales de conferir el sacerdocio ministerial sólo a aquellos hombres que han recibido de Dios el don de la castidad en el celibato. La disciplina de otras Iglesias Orientales, que admiten al sacerdocio a hombres casados, no se contraponen a la de la Iglesia Latina: de hecho, las mismas Iglesias Orientales exigen el celibato de los Obispos; tampoco admiten el matrimonio de los sacerdotes y no permiten sucesivas nupcias a los ministros que enviudaron. Se trata, siempre y solamente, de la ordenación de hombres que ya estaban casados.

Las objeciones que algunos presentan hoy contra el celibato sacerdotal a menudo se fundan en argumentos que son un pretexto, como por ejemplo, las acusaciones de que refleja un espiritualismo

desencarnado o de que comporta recelo o desprecio respecto a la sexualidad; otras veces parten de la consideración de casos tristes y dolorosos, pero que son siempre particulares, que se tiende a generalizar. Se olvida, en cambio, el testimonio ofrecido por la inmensa mayoría de los sacerdotes, que viven el propio celibato con libertad interior, con ricas motivaciones evangélicas, con fecundidad espiritual, en un horizonte de convencida y gozosa fidelidad a la propia vocación y misión, por no hablar de tantos laicos que asumen felizmente un fecundo celibato apostólico.

2.11. Espíritu sacerdotal de pobreza

Pobreza como disponibilidad

83. La pobreza de Jesús tiene una finalidad salvífica. Cristo, siendo rico, se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos por medio de su pobreza (cfr. 2 Cor 8, 9).

La *Carta a los Filipenses* nos enseña la relación entre el despojarse de sí mismo y el espíritu de servicio, que debe animar el ministerio pastoral. Dice San Pablo que Jesús no «retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de Sí mismo tomando la condición de esclavo» (*Flp* 2, 6-7). En verdad, difícilmente el sacerdote podrá ser verdadero servidor y ministro de sus hermanos si está excesivamente preocupado por su comodidad y por un bienestar excesivo.

A través de la condición de pobre, Cristo manifiesta que ha recibido todo del Padre desde la eternidad, y todo lo devuelve al Padre hasta la ofrenda total de su vida.

El ejemplo de Cristo pobre debe llevar al presbítero a conformarse con Él en la libertad interior ante todos los bienes y riquezas del mundo[380]. El Señor nos enseña que Dios es el verdadero bien y que la verdadera riqueza es conseguir la vida eterna: «¿De qué le sirve a un hombre ganar el mundo entero y perder su alma? ¿O qué podrá dar uno para recobrarla?» (*Mc* 8, 36-37). Todo sacerdote está llamado a vivir la virtud de la pobreza, que consiste esencialmente en el entregar su corazón a Cristo, como verdadero tesoro, y no a los recursos materiales.

El sacerdote, cuya parte de la herencia es el Señor (cfr. *Núm* 18, 20)[381], sabe que su misión —como la de la Iglesia— se desarrolla en medio del mundo, y es consciente de que los bienes creados son necesarios para el desarrollo personal del hombre. Sin embargo, el sacerdote ha de usar estos bienes con sentido de responsabilidad, moderación, recta intención y desprendimiento: todo esto porque sabe que tiene su tesoro en los Cielos; es consciente, en fin, de que todo se debe usar para la edificación del Reino de Dios (*Lc* 10, 7; *Mt* 10, 9-10; *1 Cor* 9, 14; *Gál* 6, 6)[382] y, por ello, se abstendrá de actividades lucrativas impropias de su ministerio[383]. Asimismo, el presbítero debe evitar dar motivo incluso a la menor insinuación respecto al hecho de concebir su ministerio como una oportunidad para obtener también beneficios, favorecer a los suyos o buscar posiciones privilegiadas. Más bien, debe estar en medio de los hombres para servir a los demás sin límite, siguiendo el ejemplo de Cristo, el Buen Pastor (cfr. *Jn* 10, 10). Recordando, además, que el don que ha recibido es gratuito, ha de estar dispuesto a dar gratuitamente (*Mt* 10, 8; *Hch* 8, 18-25)[384] y a emplear para el bien de la Iglesia y para obras de caridad todo lo que recibe por ejercer su oficio, después de haber satisfecho su honesto sustento y de haber cumplido los deberes del propio estado[385].

El presbítero, por último, si bien no asume la pobreza con una promesa pública, está obligado a llevar una vida sencilla y a abstenerse de todo lo que huele a vanidad[386]; abrazará, pues, la pobreza voluntaria, con el fin de seguir a Jesucristo más de cerca[387]. En todo (habitación, medios de transporte, vacaciones, etc.), el presbítero elimine todo tipo de afectación y de lujo[388]. En este sentido, el sacerdote debe luchar cada día por no caer en el consumismo y en las comodidades de la vida, que hoy se han apoderado de la sociedad en numerosas partes del mundo. Un examen de conciencia serio lo ayudará a verificar cuál es su nivel de vida, su disponibilidad a ocuparse de los fieles y a cumplir con sus propios deberes; a preguntarse si los medios de los cuales se sirve responden a una verdadera necesidad o si, en cambio, busca la

comodidad rehuyendo el sacrificio. Precisamente en la coherencia entre lo que dice y lo que hace, especialmente en relación a la pobreza, se juega en buena parte la credibilidad y la eficacia apostólica del sacerdote.

Amigo de los más pobres, les reservará las más delicadas atenciones de su caridad pastoral, con una opción preferencial por todas las formas de pobreza —viejas y nuevas—, que están trágicamente presentes en nuestro mundo; recordará siempre que la primera miseria de la que debe ser liberado el hombre es el pecado, raíz última de todos los males.

2.12. Devoción a María

Imitar las virtudes de la Madre

84. Existe una «relación esencial entre la Madre de Jesús y el sacerdocio de los ministros del Hijo», que deriva de la relación que hay entre la divina maternidad de María y el sacerdocio de Cristo[389].

En dicha relación radica la espiritualidad mariana de todo presbítero. La espiritualidad sacerdotal no puede considerarse completa si no toma seriamente en consideración el testamento de Cristo crucificado, que quiso confiar a Su Madre al discípulo predilecto y, a través de él, a todos los sacerdotes, que han sido llamados a continuar Su obra de redención.

Como a Juan al pie de la Cruz, a cada presbítero se le encomienda de modo especial a María como Madre (cfr. *Jn* 19, 26-27).

Los sacerdotes, que se cuentan entre los discípulos más amados por Jesús crucificado y resucitado, deben acoger en su vida a María como a su Madre: será Ella, por tanto, objeto de sus continuas atenciones y de sus oraciones. La Siempre Virgen es para los sacerdotes la Madre, que los conduce a Cristo, a la vez que los hace amar auténticamente a la Iglesia y los guía al Reino de los Cielos.

85. Todo presbítero sabe que María, por ser Madre, es la formadora eminente de su sacerdocio, ya que Ella es quien sabe modelar el corazón sacerdotal, protegerlo de los peligros, cansancios y desánimos. Ella vela, con solicitud materna, para que el presbítero pueda crecer en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres (cfr. *Lc* 2, 40).

No serán hijos devotos, quienes no sepan imitar las virtudes de la Madre. El presbítero, por tanto, ha de mirar a María si quiere ser un ministro humilde, obediente y casto, que pueda dar testimonio de caridad a través de la donación total al Señor y a la Iglesia[390].

La Eucaristía y María

86. En toda celebración eucarística, escuchamos de nuevo las palabras «Ahí tienes a tu hijo» que Jesús dijo a su Madre, mientras que Él mismo nos repite a nosotros: «Ahí tienes a tu Madre» (*Jn* 19, 26-27). Vivir la Eucaristía implica también recibir continuamente este don: «María es mujer “eucarística” con toda su vida. La Iglesia, tomando a María como modelo, ha de imitarla también en su relación con este santísimo Misterio. [...] María está presente con la Iglesia, y como Madre de la Iglesia, en todas nuestras celebraciones eucarísticas. Así como Iglesia y Eucaristía son un binomio inseparable, lo mismo se puede decir del binomio María y Eucaristía»[391]. De este modo, el encuentro con Jesús en el Sacrificio del Altar conlleva inevitablemente el encuentro con María, su Madre. En realidad, «por su identificación y conformación sacramental a Jesús, Hijo de Dios e Hijo de María, todo sacerdote puede y debe sentirse verdaderamente hijo predilecto de esta altísima y humildísima Madre»[392].

Obra maestra del Sacrificio sacerdotal de Cristo, la siempre Virgen Madre de Dios representa a la Iglesia del modo más puro, «sin mancha ni arruga», totalmente «santa e inmaculada» (*Ef* 5, 27). La contemplación de la Santísima Virgen pone siempre ante la mirada del presbítero el ideal al que ha de tender en el ministerio en favor de la propia comunidad, para que también esta última sea «Iglesia totalmente gloriosa» (*ibid.*) mediante el don sacerdotal de la propia vida.

III. FORMACIÓN PERMANENTE

El sacerdote necesita profundizar constantemente su formación. Aunque el día de su ordenación recibiera el sello permanente que lo configuró *in æternum* con Cristo Cabeza y Pastor, está llamado a mejorar continuamente, a fin de ser más eficaz en su ministerio. En este sentido, es fundamental que los sacerdotes sean conscientes del hecho que su formación no acaba en los años del seminario. Al contrario, desde el día de su ordenación, el sacerdote debe sentir la necesidad de perfeccionarse continuamente, para ser cada vez más de Cristo Señor.

3.1. Principios

Necesidad de la formación permanente, hoy

87. Como ha recordado Benedicto XVI «el tema de la identidad sacerdotal [...] es determinante para el ejercicio del sacerdocio ministerial en el presente y en el futuro»[393]. Estas palabras del Santo Padre constituyen el punto de referencia sobre el cual fundar la formación permanente del clero: ayudar a profundizar el significado de ser sacerdote. «El sacerdote tiene como relación fundamental la que le une con Jesucristo, Cabeza y Pastor»[394] y, en este sentido, la formación permanente debería ser un medio para acrecer esta relación “exclusiva”, que necesariamente se repercute sobre toda la persona del presbítero y sus acciones. La formación permanente es una exigencia, que nace y se desarrolla a partir de la recepción del sacramento del Orden, con el cual el sacerdote no es sólo «consagrado» por el Padre, «enviado» por el Hijo, sino también «animado» por el Espíritu Santo. Esta exigencia está destinada a asimilar progresivamente y de modo siempre más amplio y profundo toda la vida y la acción del presbítero en la fidelidad al don recibido: «Por esta razón te recuerdo que reavives el don de Dios que hay en ti» (*2Tim* 1, 6).

Se trata de una necesidad intrínseca al mismo don divino[395], que debe ser continuamente «vivificado» para que el presbítero pueda responder adecuadamente a su vocación. Él, en cuanto hombre situado históricamente, tiene necesidad de perfeccionarse en todos los aspectos de su existencia humana y espiritual para poder alcanzar aquella conformación con Cristo, que es el principio unificador de todas las cosas.

Las rápidas y difundidas transformaciones y un tejido social frecuentemente secularizado son otros factores, típicos del mundo contemporáneo, que hacen absolutamente ineludible el deber del presbítero de estar adecuadamente preparado, para no diluir la propia identidad y para responder a las necesidades de la nueva evangelización. A este grave deber corresponde un preciso derecho de parte de los fieles, sobre los cuales recaen positivamente los efectos de la buena formación y de la santidad de los sacerdotes[396].

88. La vida espiritual del sacerdote y su ministerio pastoral van unidos a aquel continuo trabajo sobre sí mismos —correspondencia a la obra de santificación del Espíritu Santo—, que permite profundizar y recoger en armónica síntesis tanto la formación espiritual, como la humana, intelectual y pastoral. Este trabajo, que se debe iniciar desde el tiempo del seminario, debe ser favorecido por los Obispos a todos los niveles: nacional, regional y, principalmente, diocesano.

Es motivo de alegría constatar que son ya muchas las Diócesis y las Conferencias episcopales actualmente empeñadas en prometedoras iniciativas para dar una verdadera formación permanente a los propios sacerdotes. Es de desear que todas las Diócesis puedan dar respuesta a esta necesidad. De todos modos, donde esto no fuera momentáneamente posible, es aconsejable que se pongan de acuerdo entre sí, o tomen contacto con instituciones o personas especialmente preparadas para desempeñar una tarea tan delicada[397].

Instrumento de santificación

89. La formación permanente es un medio necesario para que el presbítero alcance el fin de su vocación, que es el servicio de Dios y de su Pueblo.

Esta formación consiste, en la práctica, en ayudar a todos los sacerdotes a dar una respuesta generosa en el empeño requerido por la dignidad y responsabilidad, que Dios les ha confiado por medio del sacramento del Orden; en cuidar, defender y desarrollar su específica identidad y vocación; en santificarse a sí mismos y a los demás mediante el ejercicio del sagrado ministerio.

Esto significa que el presbítero debe evitar toda forma de dualismo entre espiritualidad y ministerio, origen profundo de ciertas crisis.

Está claro que para alcanzar estos fines de orden sobrenatural, es preciso descubrir y analizar los criterios generales sobre los que se debe estructurar la formación permanente de los presbíteros.

Tales criterios o principios generales de organización deben brotar de la finalidad que la formación se propone o, mejor dicho, se deben buscar en ella.

La debe impartir la Iglesia

90. La formación permanente es un derecho y un deber del presbítero e impartirla es un derecho y un deber de la Iglesia. Por tanto, así lo establece la ley universal[398]. En efecto, como la vocación al ministerio sagrado se recibe en la Iglesia, solamente a Ella le compete impartir la específica formación, según la responsabilidad propia de tal ministerio. La formación permanente, por tanto, al ser una actividad unida al ejercicio del sacerdocio ministerial, pertenece a la responsabilidad del Papa y de los Obispos. La Iglesia tiene, por tanto, el deber y el derecho de continuar formando a sus ministros, ayudándolos a progresar en la respuesta generosa al don que Dios les ha concedido.

A su vez, el ministro ha recibido también, como exigencia del don que recibió en la ordenación, el derecho a tener la ayuda necesaria por parte de la Iglesia para realizar eficaz y santamente su servicio.

Debe ser permanente

91. La actividad de formación se basa en una exigencia dinámica, intrínseca al carisma ministerial, que es en sí mismo permanente e irreversible. Por tanto, ni la Iglesia que la imparte, ni el ministro que la recibe pueden considerarla nunca terminada. Es necesario, pues, que se plantee y desarrolle de modo que todos los presbíteros puedan recibirla siempre, teniendo en cuenta las posibilidades y características, que se relacionan con el cambio de la edad, de la condición de vida y de las tareas confiadas[399].

Debe ser completa

92. Dicha formación debe comprender y armonizar todas las dimensiones de la vida sacerdotal; es decir, debe tender a ayudar a cada presbítero: a desarrollar una personalidad humana madurada en el espíritu de servicio a los demás, cualquiera que sea el encargo recibido; a estar intelectualmente preparado en las ciencias teológicas en armonía con el Magisterio de la Iglesia[400] y también en las humanas en cuanto relacionadas con el propio ministerio, de manera que desempeñe con mayor eficacia su función de testigo de la fe; a poseer una vida espiritual sólida, nutrida por la intimidad con Jesucristo y del amor por la Iglesia; a ejercer su ministerio pastoral con empeño y dedicación.

En definitiva, tal formación debe ser completa: humana, espiritual, intelectual, pastoral, sistemática y personalizada.

Formación humana

93. La formación humana es especialmente importante, puesto que «sin una adecuada formación humana, toda la formación sacerdotal estaría privada de su fundamento necesario»[401]; objetivamente constituye la plataforma y el fundamento sobre los cuales es posible edificar el edificio de la formación intelectual, espiritual y pastoral. El presbítero no debe olvidar que «elegido de entre los hombres [...] sigue siendo uno de ellos y está llamado a servirles entregándoles la vida de Dios»[402]. Por eso, como hermano entre sus hermanos, para santificarse y para lograr realizar su misión sacerdotal, deberá presentarse con un bagaje de virtudes humanas que lo hagan digno de estima de los demás. Es preciso recordar que «para el sacerdote, que deberá acompañar a otros en el camino de la vida y hasta el momento de la muerte, es importante que haya conseguido un equilibrio justo entre corazón y mente, razón y sentimiento, cuerpo y alma, y que sea humanamente “íntegro”»[403].

En particular, con la mirada fija en Cristo, el sacerdote deberá practicar la bondad de corazón, la paciencia, la amabilidad, la fortaleza de ánimo, el amor por la justicia, el equilibrio, la fidelidad a la palabra dada, la coherencia con las obligaciones libremente asumidas, etc.[404]. La formación permanente en este campo favorece el crecimiento en las virtudes humanas, y ayuda a los presbíteros a vivir en cada momento «la unidad de vida en la realización de su ministerio»[405], como la cordialidad del trato, las reglas ordinarias de buen comportamiento o la capacidad de estar en cada contexto.

Existe un nexo entre vida humana y vida espiritual, que depende de la unidad del alma y del cuerpo propia de la naturaleza humana, razón por la cual, si permanecen graves carencias humanas, la “estructura” de la personalidad nunca está a salvo de “caídas” improvisas.

Asimismo, es importante que el sacerdote reflexione sobre su comportamiento social, sobre la corrección y la buena educación —que nacen también de la caridad y de la humildad— en las varias formas de relaciones humanas, sobre los valores de la amistad, sobre el señorío del trato, etc.

Por último, en la situación cultural actual, esta formación se debe planificar también para contribuir —recurriendo, si fuese necesario, a la ayuda de las ciencias psicológicas[406]— a la maduración humana: esta, aunque resulte difícil precisar sus contenidos, implica sin duda equilibrio y armonía en la integración de tendencias y valores, la estabilidad psicológica y afectiva, prudencia, objetividad en los juicios, fortaleza en el dominio del propio carácter, sociabilidad, etc. De este modo, se ayuda a los presbíteros, en particular a los jóvenes, a crecer en la maduración humana y afectiva. En este último aspecto, se enseñará también a vivir con delicadeza la castidad, junto con la modestia y el pudor, en particular en el uso prudente de la televisión y de Internet.

En efecto, reviste especial importancia la formación en el uso de Internet y, en general, de las nuevas tecnologías de comunicación. Se necesita sobriedad y templanza para evitar obstáculos a la vida de intimidad con Dios. El mundo Web presenta numerosas potencialidades con vistas a la evangelización,

que sin embargo, mal utilizadas, pueden conllevar graves daños a las almas; a veces, con el pretexto de aprovechar mejor el tiempo o de la necesidad de mantenerse informados, se puede fomentar una curiosidad desordenada que dificulta el siempre necesario recogimiento del cual deriva la eficacia del compromiso.

En este sentido, aunque el uso de Internet constituye una oportunidad útil para llevar el anuncio evangélico a numerosas personas, el sacerdote deberá valorar con prudencia y ponderación su uso, de modo que no le quite tiempo a su ministerio pastoral en aspectos como la predicación de la Palabra de Dios, la celebración de los sacramentos, la dirección espiritual etc., en los cuales es realmente insustituible. En cualquier caso, su participación en estos nuevos ámbitos deberá reflejar siempre especial caridad, sentido sobrenatural, sobriedad y temperancia, a fin de que todos se sientan atraídos, no tanto por la figura del sacerdote, sino más bien por la Persona de Jesucristo nuestro Señor.

Formación espiritual

94. Teniendo presente cuanto ya ha sido ampliamente expuesto acerca de la vida espiritual, sólo se presentarán algunos medios prácticos de formación.

Sería necesario, en primer lugar, profundizar en los aspectos principales de la existencia sacerdotal haciendo referencia, en particular, a la enseñanza bíblica, patrística, teológica y hagiográfica, en la cual el presbítero debe estar continuamente al día, no sólo mediante la lectura de buenos libros, sino también participando en cursos de estudio, congresos, etc.[407].

Algunas sesiones particulares se podrían dedicar al cuidado de la celebración de los sacramentos, así como también al estudio de cuestiones de espiritualidad, tales como las virtudes cristianas y humanas, el modo de rezar, la relación entre la vida espiritual y el ministerio litúrgico, etc.

Más concretamente, es deseable que cada presbítero, quizás con ocasión de los periódicos ejercicios espirituales, elabore un proyecto concreto de vida personal —concordado con el propio director espiritual— para el cual se señalan algunos puntos: 1) meditación diaria sobre la Palabra o sobre un misterio de la fe; 2) encuentro diario y personal con Jesús en la Eucaristía, además de la devota celebración de la Santa Misa y la confesión frecuente; 3) devoción mariana (rosario, consagración o acto de abandono, coloquio íntimo); 4) momento de formación doctrinal y hagiográfica; 5) descanso debido; 6) renovado empeño sobre la puesta en práctica de las indicaciones del propio Obispo y de la propia convicción en el modo de adherirse al Magisterio y a la disciplina eclesiástica; 7) cuidado de la comunión y de la amistad y fraternidad sacerdotales. Asimismo, es preciso profundizar otros aspectos, como la administración del propio tiempo y los propios bienes, el trabajo y la importancia de trabajar junto con los demás.

Formación intelectual

95. Teniendo en cuenta la gran influencia que las corrientes humanístico-filosóficas tienen en la cultura moderna, así como el hecho de que algunos presbíteros no siempre han recibido la adecuada preparación en tales disciplinas, quizás entre otras cosas porque provengan de orientaciones escolásticas diversas, se hace necesario que en los encuentros estén presentes los temas más relevantes de carácter humanístico y filosófico o que, en cualquier caso, «tengan una relación con las ciencias sagradas, particularmente en cuanto pueden ser útiles en el ejercicio del ministerio pastoral»[408].

Estas temáticas constituyen también una valiosa ayuda para tratar correctamente los principales argumentos de Sagrada Escritura, de teología fundamental, dogmática y moral, de liturgia, de derecho canónico, de ecumenismo, etc., teniendo presente que la enseñanza de estas materias no debe ser

excesivamente problemática, ni solamente teórica o informativa, sino que debe llevar a la auténtica formación, es decir, a la oración, a la comunión y a la acción pastoral. Además, dedicar un tiempo —posiblemente cotidiano— al estudio de manuales o ensayos de filosofía, teología y derecho canónico será una gran ayuda para profundizar el *sentire cum Ecclesia*; en esta tarea, el *Catecismo de la Iglesia Católica* y su *Compendio* constituyen un precioso instrumento básico.

En los encuentros sacerdotales, se trata de profundizar los documentos del Magisterio comunitariamente, bajo una guía autorizada, de modo que se facilite en la pastoral diocesana la unidad de interpretación y de praxis que tanto beneficia a la obra de la evangelización.

Debe darse particular importancia, en la formación intelectual, al tratamiento de temas, que hoy tienen mayor relevancia en el debate cultural y en la praxis pastoral, como, por ejemplo, los relativos a la ética social, a la bioética, etc.

Los problemas que plantea el progreso científico, particularmente influyentes sobre la mentalidad y la vida de los hombres contemporáneos deben recibir un tratamiento especial. Los presbíteros no deberán eximirse de mantenerse adecuadamente actualizados y preparados para dar razón de su esperanza (cfr. *1 Pe 3, 15*) frente a las preguntas que planteen los fieles —muchos de ellos de cultura elevada—, manteniéndose al corriente del avance de las ciencias, y consultando expertos preparados y de doctrina segura. De hecho, al presentar la Palabra de Dios, el presbítero debe tener en cuenta el crecimiento progresivo de la formación intelectual de las personas y, por tanto, saber adecuarse a su nivel y también a los varios grupos o lugares de proveniencia.

Es del mayor interés estudiar, profundizar y difundir la doctrina social de la Iglesia. Siguiendo el impulso de la enseñanza magisterial, es necesario que el interés de todos los sacerdotes —y, a través de ellos, de todos los fieles— en favor de los necesitados no quede en un piadoso deseo, sino que se concrete en un empeño de la propia vida. «Hoy más que nunca la Iglesia es consciente de que su mensaje social encontrará credibilidad por el *testimonio de las obras*, antes que por su coherencia y lógica interna»^[409].

Una exigencia imprescindible para la formación intelectual de los sacerdotes es el conocimiento y la utilización prudente, en su actividad ministerial, de los *medios de comunicación social*. Estos, si se utilizan bien, constituyen un instrumento de evangelización providencial, puesto que pueden no sólo llegar a una gran cantidad de fieles y de alejados, sino también influir profundamente en su mentalidad y su modo de actuar.

Al respecto, sería oportuno que el Obispo o la misma Conferencia episcopal preparasen programas e instrumentos técnicos adecuados a este fin. Al mismo tiempo, el sacerdote debe evitar todo protagonismo, de modo que no sea él quien brille ante los hombres y mujeres de su tiempo, sino Jesús, nuestro Señor.

Formación pastoral

96. Para una adecuada formación pastoral es necesario realizar encuentros, que tengan como objetivo principal la reflexión sobre el plan pastoral de la Diócesis. En ellos, no debería faltar tampoco el estudio de todas las cuestiones relacionadas con la vida y la práctica pastoral de los presbíteros como, por ejemplo, la moral fundamental, la ética en la vida profesional y social, etc. Resultaría sumamente interesante la organización de cursos o seminarios sobre la pastoral del sacramento de la Confesión^[410] o sobre cuestiones prácticas de dirección espiritual, tanto en general como en situaciones específicas. La formación práctica en el campo de la liturgia reviste asimismo especial importancia. Habría que prestar especial atención a aprender a celebrar bien la Santa Misa —como ya se ha observado, el *ars celebrandi* es una condición *sine qua non* de la *actuosa participatio* de los fieles— y a la adoración fuera de la Misa.

Otros temas a tratar, particularmente útiles, pueden ser los relacionados con la catequesis, la familia, las vocaciones sacerdotales y religiosas, el conocimiento de la vida y la espiritualidad de los santos, los

jóvenes, los ancianos, los enfermos, el ecumenismo, los llamados «alejados», las cuestiones bioéticas, etc.

Es muy importante para la pastoral, en las actuales circunstancias, organizar ciclos especiales para profundizar y asimilar el *Catecismo de la Iglesia Católica*, que —de modo especial para los sacerdotes— constituye un precioso instrumento de formación tanto para la predicación como, en general, para la obra de evangelización.

Debe ser orgánica y completa

97. Para que la formación permanente sea completa, es necesario que esté estructurada «no como algo, que sucede de vez en cuando, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla en etapas y se reviste de modalidades precisas»[411]. Esto conlleva la necesidad de crear una cierta estructura organizativa, que establezca oportunamente los instrumentos, los tiempos y los contenidos para su concreta y adecuada realización. En este sentido, en la vida del sacerdote será útil volver a temas como: el conocimiento completo de las Escrituras, de los Padres de la Iglesia y los grandes Concilios; de cada uno de los contenidos de la fe en su unidad; de cuestiones esenciales de la teología moral y de la doctrina social de la Iglesia; de teología ecuménica y de la orientación fundamental acerca de las grandes religiones en relación con los diálogos ecuménico, interreligioso e intercultural; de la filosofía y del derecho canónico[412].

Tal organización debe estar acompañada por el hábito del estudio personal, ya que los cursos periódicos también resultarían de escasa utilidad si no fueran acompañados de la aplicación al estudio[413].

Debe ser personalizada

98. Aunque se imparta a todos, la formación permanente tiene como objetivo directo el servicio a cada uno de aquellos que la reciben. De este modo, junto con los medios colectivos o comunes, deben existir todos los demás medios que tienden a personalizar la formación de cada uno.

Por esta razón se debe favorecer, sobre todo entre los responsables directos, la conciencia de tener que llegar a cada sacerdote personalmente, haciéndose cargo de cada uno, no contentándose con poner a disposición de todos las distintas oportunidades.

A su vez, cada presbítero debe sentirse animado, con la palabra y el ejemplo de su Obispo y de sus hermanos en el sacerdocio, a asumir la responsabilidad de la propia formación, a ser el primer formador de sí mismo[414].

3.2. Organización y medios

Encuentros sacerdotales

99. El itinerario de los encuentros sacerdotales debe tener la característica de la unidad y del progreso por etapas.

Esta unidad debe apuntar a la conformación con Cristo, de modo que la verdad de fe, la vida espiritual y la actividad ministerial lleven a la progresiva maduración de todo el presbiterio.

El camino formativo unitario está marcado por etapas bien definidas. Esto exigirá una específica atención a las diversas edades de los presbíteros, no descuidando ninguna, como también una verificación de las etapas ya cumplidas, con la advertencia de acordar entre ellos los caminos formativos comunitarios con los personales, sin los cuales los primeros no podrían surtir efecto.

Los encuentros de los sacerdotes deben considerarse necesarios para crecer en la comunión, para una toma de conciencia cada vez mayor y para un adecuado examen de los problemas propios de cada edad.

Acerca de los contenidos de tales reuniones, se pueden tomar los temas eventualmente propuestos por las Conferencias episcopales nacionales y regionales. En todo caso, es necesario que sean establecidos en un preciso plan de formación de la Diócesis que, de ser posible, se actualice cada año[415].

El Obispo podrá prudentemente confiar su organización y desarrollo a Facultades o Institutos teológicos y pastorales, al Seminario, a organismos o federaciones empeñadas en la formación sacerdotal[416], o a algún otro Centro o Instituto que, según las posibilidades y la oportunidad, podrá ser diocesano, regional o nacional. En todo caso debe quedar garantizada la correspondencia a las exigencias de ortodoxia doctrinal, de fidelidad al Magisterio y a la disciplina eclesiástica, la competencia científica y el adecuado conocimiento de las reales situaciones pastorales.

Año Pastoral

100. Será responsabilidad del Obispo, también a través de eventuales cooperaciones prudentemente elegidas, proveer para que en el año sucesivo a la ordenación presbiteral o a la diaconal, sea programado un año llamado pastoral. Esto facilitará el paso de la indispensable vida propia del seminario al ejercicio del sagrado ministerio, procediendo gradualmente, facilitando una progresiva y armónica maduración humana y específicamente sacerdotal[417].

Durante el curso de este año, será conveniente evitar que los nuevos ordenados sean colocados en situaciones excesivamente gravosas o delicadas, así como también se deberán evitar destinos en los cuales lleven a cabo su ministerio lejos de sus hermanos. Es más, sería conveniente, en la medida de las posibilidades, favorecer alguna oportuna forma de vida en común.

Este período de formación podría transcurrir en una residencia destinada a propósito para este fin (Casa del Clero) o en un lugar, que pueda constituir un preciso y sereno punto de referencia para todos los sacerdotes, que están en las primeras experiencias pastorales. Esto facilitará el coloquio y el diálogo con el Obispo y con los hermanos, la oración en común (en particular, la Liturgia de las Horas, así como el ejercicio de otras fructuosas prácticas de piedad como la adoración eucarística, el Santo Rosario, etc.), el intercambio de experiencias, el animarse recíprocamente, el florecer de buenas relaciones de amistad.

Sería oportuno que el Obispo enviase a los nuevos sacerdotes con hermanos de vida ejemplar y celo pastoral. La primera destinación, no obstante las frecuentemente graves urgencias pastorales, debería responder, sobre todo, a la exigencia de encaminar correctamente a los jóvenes presbíteros. El sacrificio de un año podrá entonces ser más fructuoso para el futuro.

No es superfluo subrayar el hecho de que este año, delicado y precioso, deberá favorecer la plena maduración del conocimiento entre el presbítero y su Obispo, que, comenzada en el Seminario, debe convertirse en una auténtica relación de hijo con su padre.

En lo que se refiere a la parte intelectual, este año no deberá ser tanto un período de aprendizaje de nuevas materias, sino más bien de profunda asimilación e interiorización de lo que se ha estudiado en los cursos institucionales. De este modo se favorecerá la formación de una mentalidad capaz de valorar los particulares a la luz del designio de Dios[418].

En este contexto, podrán oportunamente estructurarse lecciones y seminarios de praxis de la confesión, de liturgia, de catequesis y de predicación, de derecho canónico, de espiritualidad sacerdotal, laical y religiosa, de doctrina social, de la comunicación y de sus medios, de conocimiento de las sectas o de las nuevas formas de religión, etc.

En definitiva, la tarea de síntesis debe constituir el camino por el que transcurre el año pastoral. Cada elemento debe corresponder al proyecto fundamental de maduración de la vida espiritual.

El éxito del año pastoral está siempre condicionado por el empeño personal del mismo interesado, que debe tender cada día a la santidad, en la continua búsqueda de los medios de santificación, que lo han ayudado desde el seminario. Además, cuando en algunas Diócesis existan dificultades prácticas —escasez de sacerdotes, mucho trabajo pastoral, etc.— para organizar un año con dichas características, el Obispo debe estudiar como adaptar a la situación concreta las distintas propuestas para el año pastoral, teniendo en cuenta que en cualquier caso resulta de gran importancia para la formación y la perseverancia en el ministerio de los jóvenes sacerdotes.

Tiempo de descanso

101. Existen algunos factores, que pueden insinuar el desánimo en quien ejerce una actividad pastoral: el peligro de la rutina; el cansancio físico debido al gran trabajo al que, hoy especialmente, están sometidos los presbíteros a causa de su ministerio; el mismo cansancio psicológico causado, a menudo, por la lucha continua contra la incomprensión, los malentendidos, los prejuicios, el ir contra fuerzas organizadas y poderosas, que se mueven para acreditar públicamente la opinión según la cual hoy el sacerdote pertenece a una minoría culturalmente obsoleta.

A pesar de las urgencias pastorales, es más, justamente para afrontarlas de modo adecuado, es conveniente reconocer nuestros límites y «encontrar y tener la humildad, la valentía de descansar»^[419]. Aunque normalmente el descanso ordinario es el medio más eficaz para recobrar fuerzas y seguir trabajando para el Reino de Dios, puede ser útil que se conceda a los presbíteros tiempos más o menos largos para estar de modo más sereno e intenso con el Señor Jesús, recobrando fuerzas y ánimo para continuar el camino de santificación.

Para responder a esta particular exigencia, en muchos lugares ya se han experimentado, a menudo con resultados prometedores, diversas iniciativas. Estas experiencias son válidas y pueden ser tomadas en consideración, no obstante las dificultades que se encuentran en algunas zonas donde mayormente se sufre la carencia numérica de presbíteros.

Para este fin, podrían tener una función notable los monasterios, los santuarios u otros lugares de espiritualidad, a ser posible fuera de los grandes centros, dejando al presbítero libre de responsabilidades pastorales directas durante el período en el cual se retira.

En algunos casos podrá ser útil que estos períodos tengan una finalidad de estudio o de profundización en las ciencias sagradas, sin olvidar, al mismo tiempo, el fin de fortalecimiento espiritual y apostólico.

En todo caso, que se evite cuidadosamente el peligro de considerar estos períodos como un tiempo meramente de vacaciones o de reivindicarlos como un derecho y, el sacerdote sienta más que nunca en los días de descanso la necesidad de celebrar el Sacrificio eucarístico, centro y origen de su vida.

Casa del Clero

102. Es deseable, donde sea posible, erigir una «Casa del Clero» que podría constituir lugar de encuentro para tener los citados encuentros de formación, y de referencia para otras muchas circunstancias. Esta casa debería ofrecer todas aquellas estructuras organizativas que puedan hacerla confortable y atrayente.

Allí donde aún no existiese ese centro y las necesidades lo sugirieran, es aconsejable crear, a nivel nacional o regional, estructuras adaptadas para la recuperación física, psíquica y espiritual de los sacerdotes con especiales necesidades.

Retiros y Ejercicios Espirituales

103. Como demuestra la larga experiencia espiritual de la Iglesia, los Retiros y los Ejercicios Espirituales son un instrumento idóneo y eficaz para una adecuada formación permanente del clero. Hoy día siguen conservando toda su necesidad y actualidad. Contra una praxis, que tiende a vaciar al hombre de todo lo que sea interioridad, el sacerdote debe encontrar a Dios y a sí mismo haciendo un descanso espiritual para sumergirse en la meditación y en la oración.

Por este motivo la legislación canónica establece que los clérigos: «están llamados a participar de los retiros espirituales, según las disposiciones del derecho particular»^[420]. Los dos modos más usuales, que podrían ser prescriptos por el Obispo en la propia Diócesis son: el retiro espiritual de un día —de ser posible mensual— y los cursos anuales de retiro, por ejemplo, de seis días.

Es muy oportuno que el Obispo programe y organice los retiros periódicos y los Ejercicios Espirituales anuales, de modo que cada sacerdote tenga la posibilidad de elegirlos entre los que normalmente se hacen, en la Diócesis o fuera de ella, dados por sacerdotes ejemplares, por Asociaciones sacerdotales^[421] o por Institutos religiosos especialmente experimentados por su mismo carisma en la formación espiritual, o en monasterios.

Además es aconsejable la organización de un retiro especial para los sacerdotes ordenados en los últimos años, en el que tenga parte activa el mismo Obispo^[422].

Durante tales encuentros, es importante que se traten temas espirituales, se ofrezcan largos espacios de silencio y de oración y se cuiden particularmente las celebraciones litúrgicas, el sacramento de la Penitencia, la adoración eucarística, la dirección espiritual y los actos de veneración y culto a la Virgen María.

Para conferir mayor importancia y eficacia a estos instrumentos de formación, el Obispo podría nombrar en particular un sacerdote con la tarea de organizar los tiempos y los modos de su desarrollo.

En todo caso, es necesario que los retiros y especialmente los Ejercicios Espirituales anuales se vivan como tiempos de oración y no como cursos de actualización teológico-pastoral.

Necesidad de la programación

104. Aun reconociendo las dificultades habituales que una auténtica formación permanente suele encontrar, a causa sobre todo de las numerosas y gravosas obligaciones a las que están sometidos los sacerdotes, todas las dificultades son superables cuando se pone empeño para afrontarlas con responsabilidad.

Para mantenerse a la altura de las circunstancias y afrontar las exigencias del urgente trabajo de evangelización, se hace necesaria —entre otros instrumentos— una acción de gobierno pastoral valiente dirigida a hacerse cargo de los sacerdotes. Es indispensable que los Obispos exijan, con la fuerza del amor, que sus sacerdotes sigan generosamente las legítimas disposiciones emanadas en esta materia.

La existencia de un “plan de formación permanente” conlleva, no sólo que sea concebido o programado, sino también realizado. Por esto, es necesaria una clara estructuración del trabajo, con *objetivos, contenidos e instrumentos* para realizarlo. «Esta responsabilidad lleva al obispo, en comunión con el presbiterio, a hacer un proyecto y establecer un programa capaces de estructurar la formación permanente no como un mero episodio, sino como una propuesta sistemática de contenidos, que se desarrolla por etapas y tiene modalidades precisas»[423].

3.3. Responsables

El presbítero

105. El primer y principal responsable de la propia formación permanente es el mismo presbítero. En realidad, a cada sacerdote incumbe el deber de ser fiel al don de Dios y al dinamismo de conversión cotidiana, que viene del mismo don[424].

Este deber deriva del hecho de que ninguno puede sustituir al propio presbítero en el vigilar sobre sí mismo (cfr. *1 Tim 4, 16*). Él, en efecto, por participar del único sacerdocio de Cristo, está llamado a revelar y a actuar, según una vocación suya, única e irrepetible, algún aspecto de la extraordinaria riqueza de gracia, que ha recibido.

Por otra parte, las condiciones y situaciones de vida de cada sacerdote son tales que, también desde un punto de vista meramente humano, exigen que tome parte personalmente en su propia formación, de manera que ponga en ejercicio las propias capacidades y posibilidades.

Por tanto, participará activamente en los encuentros de formación, dando su propia contribución en base a sus competencias y posibilidades concretas, y se ocupará de proveerse y de leer libros y revistas, que sean de segura doctrina y de experimentada utilidad para su vida espiritual y para un fructuoso desempeño de su ministerio.

Entre las lecturas, el primer puesto lo debe ocupar la Sagrada Escritura; después por los escritos de los Padres, de los Doctores de la Iglesia, de los Maestros de espiritualidad antiguos y modernos, y los Documentos del Magisterio eclesial, los cuales constituyen la fuente más autorizada y actualizada de la formación permanente; asimismo, los escritos y las biografías de los santos serán de gran utilidad. Los presbíteros, por tanto, los estudiarán y profundizarán de modo directo y personal para poderlos presentar adecuadamente a los fieles laicos.

Ayuda a sus hermanos

106. En todos los aspectos de la existencia sacerdotal emergerán los «particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad»[425], en los cuales se funda la ayuda recíproca, que se prestarán los presbíteros[426]. Es de desear que crezca y se desarrolle la cooperación de todos los presbíteros en el cuidado de su vida espiritual y humana, así como del servicio ministerial. La ayuda que en este campo se debe prestar a los sacerdotes puede encontrar un sólido apoyo en diversas Asociaciones sacerdotales. Se trata de Asociaciones que «teniendo estatutos aprobados por la autoridad competente, estimulan a la santidad en el ejercicio del ministerio y favorecen la unidad de los clérigos entre sí y con el propio Obispo»[427].

Desde este punto de vista, hay que respetar con gran cuidado el derecho de cada sacerdote diocesano a practicar la propia vida espiritual del modo que considere más oportuno, siempre de acuerdo —como es obvio— con las características de la propia vocación, así como con los vínculos que de ella derivan.

La Iglesia[428] tiene en gran consideración el trabajo que estas Asociaciones, así como los Movimientos y las nuevas comunidades aprobados, cumplen en favor de los sacerdotes; lo reconoce como un signo de la vitalidad con que el Espíritu Santo la renueva continuamente.

El Obispo

107. El Obispo, por amplia y necesitada de solicitud pastoral que sea la porción del Pueblo de Dios que le ha sido encomendada, debe prestar una atención del todo particular en lo que se refiere a la formación permanente de sus presbíteros[429].

Existe, en efecto, una relación especial entre estos y el Obispo, debido al «hecho que los presbíteros reciben a través de él su sacerdocio y comparten con él la solicitud pastoral por el Pueblo de Dios»[430]. Eso determina también que el Obispo tenga responsabilidades específicas en el campo de la formación sacerdotal. De hecho, el Obispo debe tener una actitud de Padre respecto a sus sacerdotes, comenzando por los seminaristas, evitando una lejanía o un estilo personal propio de un simple “empleador”. En virtud de su función, siempre debe mostrarse cercano a sus presbíteros, fácilmente accesible: su primera preocupación deben ser sus sacerdotes, es decir, los colaboradores en su ministerio episcopal.

Tales responsabilidades se expresan tanto en relación con cada uno de los presbíteros —para quienes la formación debe ser lo más personalizada posible—, como en relación con el conjunto de todos los que forman el presbiterio diocesano. En este sentido, el Obispo cultivará con empeño la comunicación y la comunión entre los presbíteros, teniendo cuidado, en particular, de custodiar y promover la verdadera índole de la formación permanente, educar sus conciencias acerca de su importancia y necesidad y, finalmente, programarla y organizarla, estableciendo un plan de formación con las estructuras necesarias y las personas adecuadas para llevarlo a cabo[431].

Al ocuparse de la formación de sus sacerdotes, es necesario que el Obispo se comprometa con su propia y personal formación permanente. La experiencia enseña que, en la medida en que el Obispo está más convencido y empeñado en la propia formación, tanto más sabrá estimular y sostener la de su presbiterio.

En esta delicada tarea, aunque el Obispo desempeñe un papel insustituible e indelegable, sabrá pedir la colaboración del Consejo presbiteral que, por su naturaleza y finalidades, es el organismo idóneo para ayudarlo especialmente en lo que se refiere, por ejemplo, a la elaboración del plan de formación.

Todo Obispo, pues, se sentirá sostenido y ayudado en su tarea por sus hermanos en el Episcopado, reunidos en Conferencia[432].

La formación de los formadores

108. Ninguna formación es posible si no hay, además del sujeto que se debe formar, también el sujeto que forma, el formador. La bondad y la eficacia de un plan de formación dependen en parte de las estructuras pero, principalmente, de la persona de los formadores.

Es evidente que la responsabilidad del Obispo hacia esos formadores es particularmente imprescindible. En primer lugar, tiene la delicada tarea de formar a los formadores para que tengan «la “ciencia del amor”, que sólo se aprende de “corazón a corazón” con Cristo»[433]. Así, bajo la guía del Obispo, estos presbíteros aprenden a no tener otro deseo que el de servir a sus hermanos con este trabajo de formación.

Es necesario, por tanto, que el mismo Obispo nombre un “grupo de formadores” y que las personas sean elegidas entre aquellos sacerdotes altamente cualificados y estimados por su preparación y madurez humana, espiritual, cultural y pastoral. Los formadores, en efecto, deben ser ante todo hombres de oración, docentes con marcado sentido sobrenatural, de profunda vida espiritual, de conducta ejemplar, con adecuada experiencia en el ministerio sacerdotal, capaces de conjugar —como los Padres de la Iglesia y los santos maestros de todos los tiempos— las exigencias espirituales con aquellas más propiamente humanas del sacerdote. Pueden ser elegidos también entre los miembros de los Seminarios, de los Centros o Instituciones académicas aprobadas por la Autoridad eclesiástica, y también entre aquellos Institutos religiosos cuyo carisma se refiere justamente a la vida y la espiritualidad sacerdotal. En todo caso deben ser garantizadas la ortodoxia de la doctrina y la fidelidad a la disciplina eclesiástica. Los formadores, además, deben ser colaboradores de confianza del Obispo, que es siempre el responsable último de la formación de los presbíteros, sus más preciados colaboradores.

Es oportuno que se cree también un *grupo de programación y de realización*, distinto del de los formadores, con el fin de ayudar al Obispo a fijar los contenidos, que deben desarrollarse cada año en cada uno de los ámbitos de la formación permanente; preparar los elementos necesarios; predisponer los cursos, las sesiones, los encuentros y los retiros; organizar oportunamente los calendarios, de modo que se prevean las ausencias y las sustituciones de los presbíteros, etc. Para una buena programación se puede también realizar la consulta de algún especialista en temas particulares.

Mientras que un solo grupo de formadores es suficiente, es posible que existan —si las necesidades lo requieren— varios grupos de programación y de realización.

Colaboración entre las Iglesias

109. En lo referente sobre todo a los medios colectivos, la programación de los diferentes medios de formación permanente y de sus contenidos concretos puede ser establecida —sin perjuicio de la responsabilidad del Obispo respecto a su circunscripción— de común acuerdo entre varias Iglesias particulares, tanto a nivel nacional y regional —a través de las respectivas Conferencias de los Obispos— como, principalmente, entre Diócesis limítrofes o más cercanas. Así, por ejemplo, se podrían utilizar —si se consideran adecuadas— las estructuras interdiocesanas, como las Facultades y los Institutos teológicos y pastorales, y también los organismos o las federaciones empeñados en la formación presbiteral. Tal unión de fuerzas, además de realizar una auténtica comunión entre las Iglesias particulares, podría ofrecer a todos posibilidades más cualificadas y estimulantes para la formación permanente^[434].

Colaboración de centros académicos y de espiritualidad

110. Los Institutos de estudio, de investigación y los Centros de espiritualidad, así como los Monasterios de observancia ejemplar y los Santuarios constituyen otros puntos de referencia para la actualización teológica y pastoral, además de ser lugares donde cultivar el silencio, la oración, la práctica de la confesión y de la dirección espiritual, el saludable reposo incluso físico, los momentos de fraternidad sacerdotal. De este modo, también las familias religiosas podrían colaborar en la formación permanente y contribuir a la renovación del clero exigida por la nueva evangelización del Tercer Milenio.

3.4. Necesidad en orden a la edad y a situaciones especiales

Primeros años de sacerdocio

111. *Durante los primeros años posteriores a la ordenación*, se debería facilitar a los sacerdotes la posibilidad de encontrar las condiciones de vida y ministerio, que les permitan traducir en obras los ideales forjados durante el período de formación en el seminario[435]. Estos primeros años, que constituyen una necesaria verificación de la formación inicial después del delicado primer impacto con la realidad, son los más decisivos para el futuro. Estos años requieren, pues, una armónica maduración para hacer frente —con fe y con fortaleza— a los momentos de dificultad. Con este fin, los jóvenes sacerdotes deberán tener la posibilidad de una relación personal con el propio Obispo y con un sabio padre espiritual; les serán facilitados tiempos de descanso, de meditación, de retiro mensual. Asimismo, es útil subrayar la necesidad de que se inserte, especialmente a los jóvenes presbíteros, en un auténtico camino de fe en el presbiterio o en la comunidad parroquial acompañados por el Obispo y los hermanos sacerdotes delegados para ello.

Teniendo presente cuanto ya se ha dicho para el año pastoral, es necesario organizar, en los primeros años de sacerdocio, encuentros anuales de formación en los que se elaboren y profundicen adecuados temas teológicos, jurídicos, espirituales y culturales, sesiones especiales dedicadas a problemas de moral, de pastoral, de liturgia, etc. Tales encuentros pueden también ser ocasión para renovar el permiso de confesar, según lo establecido por el *Código de Derecho Canónico* y por el Obispo[436]. Sería útil también que a los jóvenes presbíteros se facilitara la posibilidad de una convivencia familiar entre ellos y con los más maduros, de modo que sea posible el intercambio de experiencias, el conocimiento recíproco y también la delicada práctica evangélica de la corrección fraterna.

En numerosos lugares también ha resultado una buena experiencia organizar a lo largo del año breves encuentros bajo la guía del Obispo para sacerdotes jóvenes, por ejemplo, para los que cuentan con menos de diez años de sacerdocio, a fin de acompañarlos más de cerca en esos primeros años; sin duda, serán también ocasiones para hablar de la espiritualidad sacerdotal, los desafíos para los ministros, la práctica pastoral, etc. en un ambiente de convivencia fraterna y sacerdotal.

Conviene, en definitiva, que el clero joven crezca en un ambiente espiritual de auténtica fraternidad y delicadeza, que se manifiesta en la atención personal, también en lo que respecta a la salud física y a los diversos aspectos materiales de la vida.

Tras un cierto número de años

112. Transcurrido *un cierto número de años* de ministerio, los presbíteros adquieren una sólida experiencia y el gran mérito de darse por completo por el crecimiento del Reino de Dios en el trabajo cotidiano. Este grupo de sacerdotes constituye un gran recurso espiritual y pastoral.

Necesitan que les den ánimos, que los valoren con inteligencia y que les sea posible profundizar en la formación en todas sus dimensiones, con el fin de examinarse a sí mismos y examinar sus acciones; reavivar las motivaciones del sagrado ministerio; reflexionar sobre las metodologías pastorales a la luz de lo que es esencial, en comunión con el presbiterio y mediante la amistad con el propio Obispo; superar eventuales sentimientos de cansancio, de frustración, de soledad; redescubrir, en definitiva, el manantial de la espiritualidad sacerdotal[437].

Por este motivo, es importante que estos presbíteros se beneficien de especiales y profundas sesiones de formación en las cuales —además de los contenidos teológicos y pastorales— se examinen todas las dificultades psicológicas y afectivas, que pudieran nacer durante ese período. Es aconsejable, por tanto, que en tales encuentros estén presentes no sólo el Obispo, sino también aquellos expertos que puedan dar una contribución válida y segura para la solución de los problemas expuestos.

Edad avanzada

113. Los presbíteros ancianos o de edad avanzada, a los cuales se debe otorgar delicadamente todo signo de consideración, también entran en el circuito vital de la formación permanente, considerada quizás no tanto como un estudio profundo o debate cultural, sino como «confirmación serena y segura de la función, que todavía están llamados a desempeñar en el Presbiterio»[438].

Además de la formación organizada para los sacerdotes de edad madura, estos podrán convenientemente disfrutar de momentos, ambientes y encuentros especialmente dirigidos a profundizar en el sentido contemplativo de la vida sacerdotal; para redescubrir y gustar de la riqueza doctrinal de cuanto ha sido ya estudiado; para sentirse útiles —que lo son—, pudiendo ser valorados en formas adecuadas de verdadero y propio ministerio, sobre todo como expertos confesores y directores espirituales. En particular, podrán compartir con los demás las propias experiencias, animar, acoger, escuchar y dar serenidad a sus hermanos, estar disponibles cuando se les pida el servicio de «convertirse ellos mismos en valiosos maestros y formadores de otros sacerdotes»[439].

Sacerdotes en situaciones especiales

114. Independientemente de la edad, los presbíteros se pueden encontrar en «una situación de debilidad física o de cansancio moral»[440]. Ofreciendo sus sufrimientos, contribuyen de modo eminente a la obra de la redención, dando «un testimonio sellado por la elección de la cruz acogida con la esperanza y la alegría pascual»[441].

A estos presbíteros, la formación permanente debe ofrecer estímulos para «continuar de modo sereno y fuerte su servicio a la Iglesia»[442] y para ser signo elocuente de la primacía del ser sobre el obrar, de los contenidos sobre las técnicas, de la gracia sobre la eficacia exterior. De este modo, podrán vivir la experiencia de S. Pablo: «Me alegro de mis sufrimientos por vosotros: así completo en mi carne lo que falta a los padecimientos de Cristo, en favor de su Cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24).

El Obispo y sus sacerdotes jamás deberán dejar de realizar visitas periódicas a estos hermanos enfermos, que podrán ser informados, sobre todo, de los acontecimientos de la Diócesis, de modo que se sientan miembros vivos del presbiterio y de la Iglesia universal, a la que edifican con sus sufrimientos.

Los presbíteros que se aproximan a concluir su jornada terrena, gastada al servicio de Dios para la salvación de sus hermanos, deberán estar rodeados de un especial y afectuoso cuidado.

Al continuo consuelo de la fe, a la pronta administración de los sacramentos, se seguirán los sufragios por parte de todo el presbiterio.

Soledad del sacerdote

115. El sacerdote puede experimentar a cualquier edad y en cualquier situación, la sensación de soledad[443]. Hay una soledad que, lejos de ser entendida como aislamiento psicológico, es del todo normal, es consecuencia de vivir sinceramente el Evangelio y constituye una preciosa dimensión de la propia vida. En algunos casos, sin embargo, podría deberse a especiales dificultades, como marginaciones, incomprensiones, desviaciones, abandonos, imprudencias, limitaciones de carácter propias y de otros, calumnias, humillaciones, etc. De aquí se podría derivar un agudo sentido de frustración que sería sumamente perjudicial.

Sin embargo, también estos momentos de dificultad se pueden convertir, con la ayuda del Señor, en ocasiones privilegiadas para un crecimiento en el camino de la santidad y del apostolado. En ellos, en efecto, el sacerdote puede descubrir que «se trata de una soledad habitada por la presencia del Señor»[444]. Obviamente esto no puede hacer olvidar la grave responsabilidad del Obispo y de todo el presbiterio por evitar toda soledad producida por descuido de la comunión sacerdotal. Corresponde a la Diócesis establecer cómo realizar encuentros entre sacerdotes a fin de que estén juntos, aprendan uno de

otro, se corrijan y se ayuden mutuamente, porque nadie es sacerdote solo y exclusivamente en esta comunión con el Obispo cada uno puede llevar a cabo su servicio.

No hay que olvidarse tampoco de aquellos hermanos, que han abandonado el ejercicio del ministerio sagrado, con el fin de ofrecerles la ayuda necesaria, sobre todo con la oración y la penitencia. La debida actitud de caridad hacia ellos no debe inducir jamás a tomar en consideración la posibilidad de confiarles tareas eclesíásticas, que puedan crear confusión y desconcierto, sobre todo entre los fieles, a raíz de su situación.

CONCLUSIÓN

El Señor de la mies, que llama y envía a los trabajadores que deben trabajar en su campo (cfr. *Mt 9, 38*), ha prometido con fidelidad eterna: «os daré pastores según mi corazón» (*Jer 3, 15*). La esperanza de recibir abundantes y santas vocaciones sacerdotales, como ya sucede en numerosos países, así como la certeza de que el Señor no permitirá que a Su Iglesia le falte la luz necesaria para afrontar la apasionante aventura de arrojar las redes al lago, están basadas sobre la fidelidad divina, siempre viva y operante en la Iglesia[445].

Al don de Dios, la Iglesia responde con acciones de gracias, fidelidad, docilidad al Espíritu, y con una oración humilde e insistente.

Para realizar su misión apostólica, todo sacerdote llevará esculpidas en el corazón las palabras del Señor: «Padre, yo te he glorificado sobre la tierra, he llevado a cabo la obra que me encomendaste: dar la vida eterna a los hombres» (Cfr. *Jn 17, 2-4*). Para esto, hará de su propia vida *don de sí mismo* —raíz y síntesis de la caridad pastoral— a la Iglesia, a imagen del don de Cristo[446]. De este modo, empleará con alegría y paz todas sus fuerzas ayudando a sus hermanos, viviendo como signo de caridad sobrenatural, en la obediencia, en la castidad del celibato, en la sencillez de vida y en el respeto a la disciplina y la comunión de la Iglesia.

En su obra evangelizadora, el presbítero trasciende el orden natural para adherir «a las cosas de Dios» (Cfr. *Heb 5, 1*). El sacerdote, pues, está llamado a elevar al hombre engendrándolo a la vida divina y haciéndolo crecer en la relación con Dios hasta llegar a la plenitud de Cristo. Por esta razón, un sacerdote auténtico, movido por su fidelidad a Cristo y a la Iglesia, constituye una fuerza incomparable de verdadero progreso para bien del mundo entero.

«La nueva evangelización requiere nuevos evangelizadores, y estos son los sacerdotes, que se esfuerzan por vivir su ministerio como camino específico hacia la santidad»[447]. ¡Las obras de Dios las hacen los hombres de Dios!

Como Cristo, el sacerdote debe presentarse al mundo como modelo de vida sobrenatural: «Os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis» (*Jn 13, 15*).

El testimonio dado con la vida es lo que eleva al presbítero; el testimonio es, además, la predicación más elocuente. La misma disciplina eclesíástica, vivida por auténticas motivaciones interiores, es una ayuda magnífica para vivir la propia identidad, para fomentar la caridad y para dar ese auténtico testimonio de vida sin el cual la preparación cultural o la programación más rigurosa resultarían vanas ilusiones. De nada sirve *hacer*, si falta el *estar con Cristo*.

Aquí está el horizonte de la identidad, de la vida, del ministerio, de la formación permanente del sacerdote: un deber de trabajo inmenso, abierto, valiente, iluminado por la fe, sostenido por la esperanza, radicado en la caridad.

En esta obra tan necesaria como urgente, nadie está solo. Es necesario que los presbíteros sean ayudados por una acción de gobierno pastoral de los propios Obispos, que sea ejemplar, vigorosa, llena de autoridad, realizada siempre en perfecta y transparente comunión con la Sede Apostólica y apoyada por la colaboración fraterna del entero presbiterio y de todo el Pueblo de Dios.

A María, Estrella de la nueva evangelización, se confíe todo sacerdote. En Ella, «modelo del amor de madre que debe animar a todos los que colaboran en la misión apostólica de la Iglesia para engendrar a los hombres a una vida nueva»^[448], los sacerdotes encontrarán la ayuda, que les permitirá renovar sus vidas; la protección constante de María hará brotar de sus vidas sacerdotales una fuerza evangelizadora cada vez más intensa y renovada, en este tercer milenio de la Redención.

El Sumo Pontífice, Benedicto XVI, ha aprobado el presente Directorio y ha ordenado su publicación el 14 de enero de 2013.

Roma, Palacio de las Congregaciones, 11 de febrero, memoria de la Santísima Virgen María de Lurdes, del año 2013.

Mauro Card. Piacenza
Prefecto

X Celso Morgia Iruzubieta
Arzobispo tit. de Alba marítima
Secretario

Oración a María Santísima

*Oh María,
Madre de Jesucristo y Madre de los sacerdotes:
acepta este título con el que hoy te honramos
para exaltar tu maternidad
y contemplar contigo
el Sacerdocio de tu Hijo unigénito y de tus hijos,
oh Santa Madre de Dios.*

*Madre de Cristo,
que al Mesías Sacerdote diste un cuerpo de carne
por la unción del Espíritu Santo
para salvar a los pobres y contritos de corazón,
custodia en tu seno y en la Iglesia a los sacerdotes,
oh Madre del Salvador.*

*Madre de la fe,
que acompañaste al templo al Hijo del hombre,
en cumplimiento de las promesas hechas a nuestros Padres:
presenta a Dios Padre, para su gloria,
a los sacerdotes de tu Hijo,
oh Arca de la Alianza.*

*Madre de la Iglesia,
que con los discípulos en el Cenáculo
implorabas el Espíritu
para el nuevo Pueblo y sus Pastores:
alcanza para el orden de los presbíteros
la plenitud de los dones,
oh Reina de los Apóstoles.*

*Madre de Jesucristo,
que estuviste con Él al comienzo de su vida*

*y de su misión,
lo buscaste como Maestro entre la muchedumbre,
lo acompañaste en la cruz,
exhausto por el sacrificio único y eterno,
y tuviste a tu lado a Juan, como hijo tuyo:
acoge desde el principio
a los llamados al sacerdocio,
protégelos en su formación,
y acompaña a tus hijos
en su vida y en su ministerio,
oh Madre de los Sacerdotes.
Amén. [449]*

[1] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Constitución dogmática acerca de la Iglesia *Lumen gentium*: AAS 57 (1965), 28; Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*: AAS 58 (1966), 22; Decreto acerca del oficio pastoral de los Obispos *Christus Dominus*: AAS 58 (1966), 16; Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis*: AAS 58 (1966), 991-1024; Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967): AAS 59 (1967), 657-697; S. Congregación para el Clero, Carta circular *Inter ea* (4 de noviembre de 1969): AAS 62 (1970), 123-134; Sínodo de los Obispos, Documento acerca del sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971): AAS 63 (1971), 898-922; *Codex Iuris Canonici* (25 de enero de 1983), can. 273-289; 232-264; 1008-1054; S. Congregación para la Educación católica, *Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), 101; Juan Pablo II, *Cartas a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo*; *Catequesis sobre los presbíteros*, en las *Audiencias generales* del 31 de marzo al 22 de septiembre de 1993.

[2] Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 de marzo de 1992): AAS 84 (1992), 657-804.

[3] Congregación para el Clero, Directorio *Dives Ecclesiae* para el Ministerio y la Vida de los Presbíteros (31 de marzo de 1994): opúsculo bilingüe latín-italiano, LEV, Ciudad del Vaticano 1994.

[4] Juan Pablo II, Exhort. ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis*, 18.

[5] Cfr. Por ejemplo: Juan Pablo II, Carta ap. en forma de motu proprio *Misericordia Dei* (7 de abril de 2002): AAS 94 (2002), 452-459; Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003): AAS 95 (2003), 433-475; Exhort. ap. post-sinodal *Pastores gregis* (16 de octubre de 2003): AAS 96 (2004), 825-924; Cartas a los sacerdotes (1995-2002; 2004-2005); Benedicto XVI, Exhort. ap. post-sinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007): AAS 99 (2007), 105-180; *Mensaje a los participantes en la XX edición del curso sobre el fuero interno, organizado por la Penitenciaría Apostólica* (12 de marzo de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 12, 20 de marzo de 2009, 9; *Discurso a los participantes en la plenaria de la Congregación para el Clero* (16 de marzo de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 12, 20 de marzo de 2009, 5 y 9; *Carta para la convocación del Año sacerdotal con ocasión del 150º aniversario del "Dies natalis" de Juan María Vianney* (16 de junio de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 19 de junio de 2009, 7; *Discurso a los participantes en un curso organizado por la Penitenciaría Apostólica* (11 de marzo de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 11, 14 de marzo de 2010, 5; *Discurso a los participantes en el Congreso Teológico organizado por la Congregación para el Clero* (12 de marzo de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 12, 21 de marzo de 2010, 5, 5; *Vigilia con ocasión de la Conclusión del Año sacerdotal* (10 de junio de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 25, 20 de junio de 2010, 8-10; *Carta a los seminaristas* (18 de octubre de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 43, 24 de octubre de 2010, 3-4.

[6] Cfr. Benedicto XVI, Carta Apostólica en forma de Motu proprio *Ubicumque et semper*, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización (21 de septiembre de 2010): AAS 102 (2010), 788-792.

[7] Benedicto XVI, *Acto de consagración de los sacerdotes al Corazón Inmaculado de María* (12 de mayo de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 20, 16 de mayo de 2010, 15.

[8] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 15.

[9] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[10] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1.

[11] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[12] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Teológico organizado por la Congregación para el Clero* (12 de marzo de 2010), *I.c.*, 5.

[13] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 11.

[14] *Ibid.*, 15.

[15] *Ibid.*, 21; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2; 12.

[16] Cfr. *Ibid.*, 12.

[17] *Ibid.*, 23.

[18] *Mensaje de los Padres sinodales al Pueblo de Dios* (28 de octubre de 1990), III: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 44, 2 de noviembre de 1990, 12.

[19] *Ibid.*, 16.

[20] Cfr. *ibid.*, 12: *I.c.*, 675-677.

- [21] Cfr. Conc. Ecum. Trident., Sessio XXIII, *De sacramento Ordinis*: DS, 1763-1778; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 11-18; *Audiencia general* (31 de marzo de 1993): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n. 14, 2 de abril de 1993, 3.
- [22] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.
- [23] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 18-31; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2; C.I.C., can. 1008.
- [24] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 10; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.
- [25] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II., Decr. *Apostolicam actuositatem*: AAS 58 (1966), 3; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), 14: AAS 81 (1989), 409-413.
- [26] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 13-14; *Audiencia general* (31 marzo 1993).
- [27] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Teológico organizado por la Congregación para el Clero* (12 de marzo de 2010) *I.c.*, 5.
- [28] *Ibid.*
- [29] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en la plenaria de la Congregación para el Clero* (16 de marzo de 2009): *I.c.*, 9.
- [30] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, 22: AAS 58 (1966), 1042.
- [31] Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (6 de agosto de 2000), 13-15: AAS 92 (2000), 754-756.
- [32] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 18.
- [33] Cfr. *ibid.*, 15.
- [34] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 12.
- [35] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*: AAS 58 (1966), 10; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- [36] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1120.
- [37] Cfr. Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 13; 48: *I.c.*, 114-115; 142.
- [38] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 6.
- [39] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 16.
- [40] Cfr. *ibid.*
- [41] *Institutio Generalis Missalis Romani* (2002), 78.
- [42] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 3.

- [43] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 7; Decr. *Christus Dominus*, 28; Decr. *Ad gentes*, 19; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 17.
- [44] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium* 28; *Pontificale romanum, Ordinatio Episcoporum, Presbyterorum et Diaconorum*, cap. I., n. 51, Ed. typica altera, 1990, 26.
- [45] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28.
- [46] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 16.
- [47] Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta sobre la Iglesia como comunión *Communio notio* (28 de mayo de 1992), 10: AAS 85 (1993), 844.
- [48] Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio* (7 diciembre 1990), 23: AAS 83 (1991), 269.
- [49] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 10; Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 32.
- [50] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 7.
- [51] Cfr. C.I.C., can. 266 § 1.
- [52] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 23; 26; S. Congregación para el Clero, Notas directrices *Postquam Apostoli* (25 de marzo de 1980), 5; 14; 23: AAS 72 (1980), 346-347; 353-354; 360-361; Tertuliano, *De praescriptione*, 20, 5-9: CCL 1, 201-202; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta *Communio notio* sobre algunos aspectos de la Iglesia entendida como comunión, 10.
- [53] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 85.
- [54] Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 67.
- [55] Cfr. Congregación para el Clero, carta circular *La identidad misionera del Presbítero en la Iglesia como dimensión intrínseca del ejercicio de los tres ministerios* (29 de junio de 2010), 3.3.5: LEV, Ciudad del Vaticano 2011, 307.
- [56] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 23; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 10; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 32; S. Congregación para el Clero, Notas directrices *Postquam Apostoli* (25 de marzo de 1980); Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (1 de octubre de 1989), 4: EV 11, 1588-1590; C.I.C., can. 271.
- [57] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización* (3 de diciembre de 2007), 3: AAS 100 (2008), 491.
- [58] Pablo VI, Exhort. ap. postsinodal *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 80: AAS 68 (1976), 74.
- [59] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 13.
- [60] Cfr. Congregación para la evangelización de los pueblos, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*; Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 54; 67.
- [61] Ratzinger Card. Josef, *Conferencia con ocasión del Jubileo de los Catequistas* (10 de diciembre de 2000): http://www.vatican.va/roman_curia/

congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001210_

jubilcatechists-ratzinger_it.html.

[62] Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización* (3 de diciembre de 2007), 12: AAS 100 (2008), 501.

[63] Cfr. Congregación para el Clero, *Directorio General para la Catequesis* (15 de agosto de 1997), 53: LEV, Ciudad del Vaticano 1997, 55-56.

[64] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Christifideles laici* (30 de diciembre de 1988), 37.

[65] Congregación para el Clero, *Directorio General para la Catequesis* (15 de agosto de 1997), 49.

[66] Ratzinger Card. Josef, Conferencia con ocasión del Jubileo de los Catequistas (10 de diciembre de 2000).

[67] Congregación para el Clero, Carta circular *La identidad misionera del Presbítero en la Iglesia como dimensión intrínseca del ejercicio de los tria munera* (29 de junio de 2010), 3.3.

[68] Pablo VI, *Discurso al Sacro Colegio Cardenalicio* (22 de junio de 1973): AAS 65, 1973, 383, citado en la Exhort. ap. postsinodal *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 3.

[69] Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001), 40: AAS 93 (2001), 294-295.

[70] Juan Pablo II, *Discurso en la Asamblea del CELAM*, Puerto Príncipe (9 de marzo de 1983): AAS 75 (1983), 771-779.

[71] Juan Pablo II, *Homilía de la santa Misa en el santuario de la Santa Cruz de Mogila* (9 de junio de 1979): AAS 71 (1979), 865.

[72] Ratzinger Card. Josef, Conferencia con ocasión del Jubileo de los Catequistas (10 de diciembre de 2000).

[73] Benedicto XVI, Carta apostólica en forma de Motu proprio *Ubicumque et semper*, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización (21 de septiembre de 2010).

[74] Cfr. Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Africae munus* (19 de noviembre de 2011), LEV, Ciudad del Vaticano 2011, 165.

[75] Benedicto XVI, Carta apostólica en forma de motu proprio *Ubicumque et semper*, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización (21 de septiembre de 2010).

[76] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la Evangelización* (3 de diciembre de 2007), 12; Pablo VI, Exhort. ap. postsinodal *Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre de 1975), 52.

[77] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.

[78] *Ibid.*, 2.

[79] *Ibid.*, 4.

[80] Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio* (7 de diciembre de 1990), 3: AAS 83 (1991), 251-252.

[81] *Ibid.*

[82] Juan Pablo II, *Discurso en la Asamblea del CELAM*, Puerto Príncipe (9 de marzo de 1983): *I.c.*, 771-779.

[83] Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 40.

[84] *Ibid.*

[85] Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 11.

[86] Benedicto XVI, Carta apostólica en forma de motu proprio *Ubicumque et semper*, con la cual se instituye el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización (21 de septiembre de 2010).

[87] Congregación para el Clero, Carta circular *La identidad misionera del Presbítero en la Iglesia como dimensión intrínseca del ejercicio de los tria munera* (29 de junio de 2010), 3.3.1: *I.c.*, 28.

[88] Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 40.

[89] Cfr. Juan Pablo II, *Homilía en la santa Misa en el santuario de la Santa Cruz de Mogila* (9 de junio de 1979).

[90] Congregación para el Clero, Carta circular *La identidad misionera del Presbítero en la Iglesia como dimensión intrínseca del ejercicio de los tria munera* (29 de junio de 2010), conclusión: *I.c.*, 36.

[91] *Ibid.*, 11.

[92] *Ibid.*, 28.

[93] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores gregis*, 37.

[94] Benedicto XVI, Carta ap. en forma de Motu proprio *Porta fidei* (11 de octubre de 2011), 9: AAS 103 (2011), 728.

[95] Cfr. Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Africae munus* (19 de noviembre de 2011): *I.c.*, 171.

[96] Pablo VI, Exhort. ap. postsinodal *Evangelii nuntiandi*, 80.

[97] Juan Pablo II, Carta enc. *Redemptoris missio*, 2.

[98] Cfr. Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Africae munus*, *I.c.*, 171.

[99] Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 40.

[100] Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Gaudium et spes*, 44.

[101] Cfr. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, 40.

[102] Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo* (8 de abril de 1979), 8: AAS 71 (1979), 393-417.

[103] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967), 56.

- [104] S. Juan María Vianney, en B. Nodet, *Le curé d'Ars. Sa pensée - Son cœur*, ed. Xavier Mappus, Foi Vivante, 1966, 98-99 (citado en Benedicto XVI, *Carta para la convocación del Año sacerdotal con ocasión del 150º aniversario del "Dies natalis" de Juan María Vianney* (16 de junio de 2009): *I.c.*, 7).
- [105] Cfr. S. Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 123, 5: CCL 36, 678; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 14.
- [106] Benedicto XVI, *Discurso a los miembros del XI Consejo Ordinario de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos* (1 de junio de 2006), "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 23, 9 de junio de 2006, 18.
- [107] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 21; *C.I.C.*, can. 274.
- [108] Cfr. *C.I.C.*, can. 275 § 2 y 529 § 1.
- [109] Cfr. *ibid.*, can. 574 § 1.
- [110] Cfr. Conc. Ecum. Trident., Sessio XXIII, *De sacramento Ordinis*, cap. I e IV, cann. 3, 4, 6: DS, 1763-1776; Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 10; S. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica acerca de algunas cuestiones concernientes al ministro de la Eucaristía *Sacerdotium ministeriale* (6 de agosto de 1983), 1: AAS 75 (1983), 1001.
- [111] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 9, 32; *C.I.C.*, can. 208.
- [112] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 7.
- [113] Cfr. *ibid.*
- [114] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 10.
- [115] Cfr. Congregación para la Evangelización de los pueblos, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, 3.
- [116] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 11.
- [117] Cfr. Juan Pablo II, *Discurso al Episcopado de Suiza* (15 de junio de 1984): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 28, 8 de julio de 1984, 11.
- [118] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 23.
- [119] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 12; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 1.
- [120] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 8.
- [121] Cfr. S. Agustín, *Sermo* 46, 30: CCL 41, 555-557.
- [122] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 28.
- [123] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 27.
- [124] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 22; Decr. *Christus Dominus*, 4; *C.I.C.*, can. 336.

- [125] Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta acerca de la Iglesia como comunión *Communio innotio*, 14: *I.c.*, 847.
- [126] Cfr. *C.I.C.*, can. 902; S. Congregación para los Sacramentos y el Culto divino, Decr. part. *Promulgato Codice* (12 de septiembre de 1983), II, I, 153: *Notitiae* 19 (1983), 542.
- [127] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa theol.*, III, q. 82, a. 2 ad 2; *Sent.* IV, d. 13, q. 1, a 2, q 2; Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 41, 57.
- [128] Cfr. S. Congregación de los Ritos, Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (25 de mayo de 1967), 47: *AAS* 59 (1967), 565-566.
- [129] Cfr. *C.I.C.* can. 273.
- [130] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 15; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 65; 79.
- [131] S. Ignacio de Antioquía, *Ad Ephesios*, XX 1-2: «[...] Si el Señor me revelara que cada uno por su cuenta y todos juntos [...] vosotros estáis unidos de corazón en una inquebrantable sumisión al Obispo y al presbiterio, partiendo el único pan, que es remedio de inmortalidad, antídoto para no morir, sino para vivir siempre en Jesucristo»: *Patres Apostolici*; ed. F.X. FUNK, II, 203-205.
- [132] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 17: *I.c.*, 683; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8; *C.I.C.*, can. 275, § 1.
- [133] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 74; Congregación para la evangelización de los pueblos, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, 6.
- [134] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8; *C.I.C.*, can. 369, 498 y 499.
- [135] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 6; Benedicto XVI, *Angelus* (19 de junio de 2005), "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 25, 24 de junio de 2005, 1; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Ecclesia in Africa* (14 de septiembre de 1995): *AAS* 88 (1996), 63.
- [136] Cfr. *Pontificale Romanum, De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, cap. II, 105; 130, *I.c.*, 54; 66-67; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8.
- [137] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 875.
- [138] *C.I.C.*, can. 265.
- [139] Cfr. Juan Pablo II, *Discurso en la Catedral de Quito a los Obispos, los Sacerdotes, los Religiosos y los Seminaristas* (29 de enero de 1985): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 6, 10 de febrero de 1985, 6-7.
- [140] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 31.
- [141] Cfr. *Ibid.*, 17; 74.
- [142] *C.I.C.*, can. 498 § 1, 2° .
- [143] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 31.
- [144] Cfr. *Ibid.*, 31; 41; 68.

[145] Cfr. *C.I.C.*, can. 214 y 215.

[146] Cfr. *C.I.C.*, can. 271.

[147] Cfr. Benedicto XVI, *Mensaje para la Cuaresma 2012* (3 de noviembre de 2011): AAS 104 (2012), 199-204.

[148] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 74.

[149] Juan Pablo II, *Audiencia general* (4 de agosto de 1993), 4: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 32, 6 de agosto de 1993, 3.

[150] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 12-14.

[151] Cfr. *Ibid.*, 8.

[152] Cfr. S. Agustín, *Sermones* 355, 356, *De vita et moribus clericorum*: PL 39, 1568-1581.

[153] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 28; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8; Decr. *Christus Dominus*, 30.

[154] Cfr. S. Congregación para los Obispos, Directorio *Ecclesiae Imago* (22 de febrero de 1973), 112: *I.c.*, 1343-1344; Congregación para los Obispos, Directorio *Apostolorum Successores* para el ministerio pastoral de los Obispos (22 de febrero de 2004), LEV, Ciudad del Vaticano 2004, 211; *C.I.C.*, can. 280; 245 § 2 y 550 § 1; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 81.

[155] Benedicto XVI, *Audiencia privada a los sacerdotes de la Fraternidad san Carlos con ocasión del XXV de fundación* (12 de febrero de 2011): "L'Osservatore Romano", 13 de febrero de 2011, 8.

[156] Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967), 80.

[157] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 26; 99; *Institutio generalis Liturgiae Horarum*, 25.

[158] Cfr. *C.I.C.*, can. 278 § 2; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 31; 68; 81.

[159] Cfr. *C.I.C.*, can. 550 § 2.

[160] Cfr. *Ibid.*, can. 545 § 1.

[161] Cfr. *Ibid.*, can. 533 § 1.

[162] Cfr. *Ibid.*, can. 1226 y 1228.

[163] Benedicto XVI, *Audiencia privada a los sacerdotes de la Fraternidad san Carlos con ocasión del XXV de fundación* (12 de febrero de 2011): *I.c.*, 8.

[164] Benedicto XVI, *Homilía con ocasión de la celebración de las Vísperas* (Fátima – 12 de mayo de 2010): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 20, 16 de mayo de 2010, 13.

[165] Benedicto XVI, *Audiencia privada a los sacerdotes de la Fraternidad san Carlos con ocasión del XXV de fundación* (12 de febrero de 2011): *I.c.*, 8.

[166] S. Cipriano, *De Oratione Domini*, 23: PL 4, 553; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 4.

- [167] Juan Pablo II, *Audiencia general* (4 de agosto de 1993), 4: *I.c.*, 3.
- [168] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (7 de julio de 1993); Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 15.
- [169] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 15.
- [170] Cfr. Conc. Ecum Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 9; *C.I.C.*, can. 275 § 2 y 529 § 2.
- [171] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis.*, 74.
- [172] Cfr. *C.I.C.*, can. 529 § 2.
- [173] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 31.
- [174] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 74; Pablo VI, Carta enc. *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), III: AAS 56 (1964), 647.
- [175] Cfr. Congregación para el Clero, *El sacerdote ministro de la Misericordia Divina. Vademécum para Confesores y Directores espirituales* (9 de marzo de 2011): opúsculo, LEV, Ciudad del Vaticano 2011.
- [176] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (7 de julio de 1993): *I.c.*, 3.
- [177] Cfr. *C.I.C.*, can. 529 § 1.
- [178] Cfr. Conc. Ecum Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 11; *C.I.C.*, can. 233 § 1.
- [179] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 74.
- [180] Cfr. *C.I.C.*, can. 287 § 2; S. Congregación para el Clero, Decr. *Quidam Episcopi* (8 de marzo de 1982), AAS 74 (1982), 642-645.
- [181] Cfr. Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Guía pastoral para los sacerdotes diocesanos de las Iglesias que dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos*, 9: *I.c.*, 1604-1607; S. Congregación para el Clero, Decr. *Quidam Episcopi* (8 de marzo de 1982), *I.c.*, 642-645.
- [182] Juan Pablo II, *Audiencia general* (28 de julio de 1993): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n. 31, 30 de julio de 1993, 3; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43; Sínodo de los Obispos, Documento acerca del sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971), II, I, 2: *I.c.*, 912-913; *C.I.C.*, can. 285 § 3 y 287 § 1.
- [183] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2442; *C.I.C.*, can. 227.
- [184] Sínodo de los Obispos, Documento acerca del sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971), II, I, 2: *I.c.*, 913.
- [185] Cfr. Juan Pablo II, Carta ap. *Novo millennio ineunte* (6 de enero de 2001): AAS 93 (2001), 266-309; Benedicto XVI, *Audiencia general* (13 de abril de 2011): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n.16, 17 de abril de 2011, 11-12.
- [186] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 5.
- [187] Juan Pablo II, *Audiencia general* (26 maggio 1993): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n. 22, 28 de mayo de 1993, 3.

- [188] Cfr. Juan Pablo II, *Discurso inaugural en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (Santo Domingo, 12-28 de octubre de 1992), 24: AAS 85 (1993), 826.
- [189] *Ibid.*, 1.
- [190] *Ibid.*, 25.
- [191] Cfr. *ibid.*
- [192] Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, Documento *Jesucristo portador del agua viva. Una reflexión cristiana sobre la "Nueva Era"*, § 6.2 (3 de febrero de 2003): EV 22, 54-137.
- [193] *Ibid.*
- [194] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 14.
- [195] Benedicto XVI, *Vigilia con ocasión de la Conclusión del Año sacerdotal* (10 de junio de 2010): *I.c.*, 8.
- [196] Cfr. Benedicto XVI, *Homilía en la Santa Misa Crismal* (9 de abril de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 17 de abril de 2009, 3.
- [197] Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo* (13 de abril de 1987): AAS 79 (1987), 1285-1295.
- [198] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 14.
- [199] Cfr. *C.I.C.*, can. 276 § 2, 1° .
- [200] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; 18; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 23; 26; 38; 46; 48; *C.I.C.*, can. 246 § 1 y 276 § 2, 2° .
- [201] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; 18; *C.I.C.*, cann. 246, § 4; 276, § 2, 5° ; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 48.
- [202] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; *C.I.C.*, can. 239; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 40; 50; 81.
- [203] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; *C.I.C.*, can. 246 § 2; 276 § 2, 3° ; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 72; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Respuestas *Celebratio integra* a cuestiones acerca de la obligatoriedad del rezo de la Liturgia de las Horas (15 de noviembre de 2000), en *Notitiae* 37 (2001), 190-194.
- [204] Cfr. *C.I.C.* can. 1174 § 1.
- [205] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 37-38; 47; 51; 53; 72.
- [206] Cfr. *C.I.C.*, can. 276 § 2, 5° .
- [207] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4; 13; 18; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 47; 53; 70; 72.
- [208] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; *C.I.C.*, can. 276 § 2, 4° ; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 80.

- [209] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis* 18; *C.I.C.*, can. 246 § 3 y 276 § 2, 5°. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 36; 38; 45; 82.
- [210] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26; 37-38; 47; 51; 53; 72.
- [211] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18.
- [212] Cfr. Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo de 1979* (8 de abril de 1979), 1; Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 80.
- [213] Cfr. Possidio, *Vita Sancti Aurelii Augustini*, 31: *PL* 32, 63-66.
- [214] Benedicto XVI, *Homilía en la Santa Misa crismal* (20 de marzo de 2008): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 13, 28 de marzo de 2008, 6.
- [215] Cfr. *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 3-4; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2598 – 2606.
- [216] Benedicto XVI, *Angelus* (18 de diciembre de 2005): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 51, 23 de diciembre de 2005, 1.
- [217] *Ibid.*
- [218] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 144.
- [219] *Ibid.*, 2599; Cfr. *Lc* 2, 19.51.
- [220] *Pontificale Romanum, De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, II, 151, *I.c.*, 87-88.
- [221] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18; Sínodo de los Obispos, Documento acerca del sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971), II, I, 3: *I.c.*, 913-915; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 46-47; *Audiencia general* (2 de junio de 1993), 3.
- [222] «Numquam enim minus solus sum, quam cum solus esse videor»: *Epist.* 33 (Maur. 49), 1: *CSEL* 82, 229.
- [223] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 14; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 23.
- [224] Cfr. *C.I.C.*, can. 279 § 1.
- [225] Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 93.
- [226] Cfr. *Ibid.*, 15; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 27.
- [227] Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor* (6 agosto 1993), 31; 32; 106: *AAS* 85 (1993), 1158-1159; 1159-1160; 1216.
- [228] Cfr. *C.I.C.*, can. 274 § 2.
- [229] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 15.
- [230] *Ibid.*
- [231] Cfr. *C.I.C.*, can. 273.

[232] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 23.

[233] Cfr. *ibid.*, 27; *C.I.C.*, can. 381 § 1.

[234] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, 2; Const. dogm. *Lumen gentium*, 22; *C.I.C.*, can. 333 § 1.

[235] Cfr. Acerca de la *Professio fidei*, *C.I.C.*, can. 833 y Congregación para la Doctrina de la Fe, Fórmula que se debe usar para la profesión de fe y el juramento de fidelidad a la hora de asumir un cargo que se ejerce en nombre de la Iglesia con Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei* (29 de junio de 1998): AAS 90 (1998), 542-551.

[236] Cfr. Benedicto XVI, *Homilía en la Santa Misa crismal* (5 de abril de 2012): "L'Osservatore Romano", 6 de abril de 2012, 7.

[237] *Ibid.*

[238] Cfr. Juan Pablo II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 de enero de 1983): AAS 75 (1983), Pars II, XIII; *Discurso a los participantes en el Symposium internationale «Ius in vita et in missione Ecclesiae»* (23 de abril de 1993): "L'Osservatore Romano", 25 de abril de 1993, 4.

[239] Cfr. Juan Pablo II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges* (25 de enero de 1983): *I.c.*, Pars II, XIII.

[240] Cfr. *C.I.C.*, can. 392 y 619.

[241] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

[242] *Ibid.*, 10.

[243] *C.I.C.*, can. 838.

[244] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22.

[245] Cfr. *C.I.C.*, can. 846 § 1.

[246] Cfr. S. Congregación para el Clero, Carta circular *Omnes Christifideles* (25 de enero de 1973), 9: *EV* 5, 1207-1208.

[247] Juan Pablo II, *Carta al Card. Vicario de Roma* (8 de septiembre de 1982).

[248] Cfr. Pablo VI, *Alocuciones al clero* (17 de febrero de 1969; 17 de febrero de 1972; 10 de febrero de 1978): AAS 61 (1969), 190; 64 (1972), 223; 70 (1978), 191; Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes con ocasión del Jueves Santo 1979* (8 de abril de 1979), 7: *I.c.*, 403-405; *Alocuciones al clero* (9 de noviembre de 1978; 19 de abril de 1979): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 19 de noviembre de 1978, 2 y 11; "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, 29 de abril de 1979, 12.

[249] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Teológico promovido de la Congregación para el Clero* (12 de marzo de 2010): *I.c.*, 5.

[250] Cfr. Consejo Pontificio para los Textos Legislativos, *Chiarimenti circa il valore vincolante dell'art. 66 del Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* (22 de octubre de 1994): "Communicationes" 27 (1995), 192-194.

[251] *C.I.C.*, can. 284.

[252] Cfr. *Ibid.*, can. 24 § 2.

[253] Cfr. Pablo VI, Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, I, 25 § 2: AAS 58 (1966), 770; S. Congregación para los Obispos, Carta circular a todos los representantes pontificios *Per venire incontro* (27 de enero de 1976): EV 5, 1162-1163; S. Congregación para la Educación Católica, Carta circular *The document* (6 de enero de 1980): "L'Osservatore Romano" supl., 12 de abril de 1980.

[254] Cfr. Pablo VI, *Audiencia general* (17 de septiembre de 1969): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 38, 21 de septiembre de 1969, 3; *Alocución al clero* (1 de marzo de 1973): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 11, 18 de marzo de 1973, 3.

[255] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 5; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1-2, 142.

[256] Cfr. *ibid.*, 150-152, 185-187.

[257] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (21 de abril de 1993), 6: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 17, 23 de abril de 1993, 3.

[258] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 25.

[259] Benedicto XVI, *Angelus* (6 de noviembre de 2005): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 45, 11 de noviembre de 2005, 6.

[260] Cfr. *C.I.C.*, can. 757; 762 y 776.

[261] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 4.

[262] *Ibid.*, Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26: *I.c.*, 697-700.

[263] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), 80: AAS 102 (2010), 751-752.

[264] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (12 de mayo de 1993): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 20, 14 de mayo de 1993, 3.

[265] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, 10; Juan Pablo II, *Audiencia general* (12 de mayo de 1993).

[266] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 46.

[267] Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 43, a. 5.

[268] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), 82: *I.c.*, 753-754.

[269] Cfr. *C.I.C.*, can. 769.

[270] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Verbum Domini*, 59.

[271] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. *Catechesi tradendae* (16 de octubre de 1979), 18: AAS 71 (1979), 1291-1292.

[272] Cfr. *C.I.C.*, can. 768.

[273] Cfr. *C.I.C.*, can. 528 § 1 y 776.

[274] Benedicto XVI, *Homilía en la Santa Misa crismal* (5 de abril de 2012): *I.c.*, 7.

[275] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 9.

[276] Cfr. *ibid.*, 6.

[277] Cfr. *C.I.C.*, can. 779.

[278] Cfr. Juan Pablo II, Const. ap. *Fidei Depositum* (11 de octubre de 1992): AAS 86 (1992), 113-118.

[279] Benedicto XVI, Carta ap. en forma de motu proprio *Porta fidei* (11 de octubre de 2011), 11: AAS 103 (2011), 730.

[280] *Ibid.*

[281] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (12 de mayo de 1993), 3.

[282] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 78; 84-88.

[283] *Ibid.*

[284] «Sacerdos habet duos actus: unum principalem, supra corpus Christi verum; et alium secundarium, supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur» (Santo Tomás, *Summa theologiae, Suppl.*, q. 36, a. 2, ad 1).

[285] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5; 13; S. Justino, *Apología I*, 67: PG 6, 429-432; S. Agustín, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 26, 13-15: CCL 36, 266-268; Benedicto XVI, Exhort. ap. post-sinodal *Sacramentum caritatis*, 80; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum* sobre algunas cosas que se deben observar y evitar acerca de la Santísima Eucaristía (25 de marzo de 2004), 110: AAS 96 (2004), 581.

[286] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 11; Cfr. también, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18.

[287] Cfr. *C.I.C.*, can. 904.

[288] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 80.

[289] Cfr. *ibid.*, 64: *I.c.*, 152-154.

[290] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 128; Juan Pablo II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003), 49-50: *I.c.*, 465-467; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 80.

[291] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 122-124; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum* (25 de marzo de 2004), 121-128: *I.c.*, 583-585.

[292] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 122-124; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 121-128.

[293] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 112, 114, 116; Juan Pablo II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003), 49: *I.c.*, 465-466; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 42: *I.c.*, 138-139.

[294] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 120.

[295] Cfr. *ibid.*, 30; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 55: *I.c.*, 147-148.

[296] Juan Pablo II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 52. Cfr. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum* (25 de marzo de 2004): *I.c.*, 549-601.

[297] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22; *C.I.C.*, can. 846 § 1; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis* (22 de febrero de 2007), 40.

[298] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 38.

[299] Cfr. *C.I.C.*, can. 929; *Institutio Generalis Missalis Romani* (2002), 81; 298; S. Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Liturgicae instaurationes* (5 de septiembre de 1970), 8: *AAS* 62 (1970), 701; Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 121-128.

[300] Juan Pablo II, *Audiencia general* (9 de junio de 1993), 6: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 24, 11 de junio de 1993, 3; Cfr. Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 48; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1418; Juan Pablo II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 25; Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, Instrucción *Redemptionis Sacramentum*, 134; Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Sacramentum caritatis*, 67-68.

[301] Juan Pablo II, *Audiencia general* (2 de junio de 1993), 5; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 99-100.

[302] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1366.

[303] *Ibid.*, 1414; Cfr. *C.I.C.*, can. 901.

[304] Cfr. *C.I.C.*, can. 945 § 2.

[305] Pablo VI, Motu Proprio *Firma in Traditione* (13 de junio de 1974): *AAS* 66 (1974), 308.

[306] Congregación para el Clero, Decreto *Mos iugiter* (22 de febrero de 1991), art. 7: *AAS* 83 (1991), 446.

[307] Pablo VI, Motu Proprio *Firma in Traditione* (13 de junio de 1974): *I.c.*, 308.

[308] Congregación para el Clero, Decreto *Mos iugiter* (22 de febrero de 1991): *I.c.*, 443-446.

[309] Cfr. *C.I.C.*, can. 945-958.

[310] *Ibid.*, can. 1385.

[311] Cfr. *ibid.*, can. 948-949; 199, 5° .

[312] Cfr. *C.I.C.*, can. 952.

[313] *Ibid.*, can. 955, 4.

[314] Cfr. *ibid.*, can. 958 § 1.

[315] Cfr. *ibid.*, can. 953.

- [316] Congregación para el Clero, Decreto *Mos iugiter* (22 de febrero de 1991), art. 5 § 1: *I.c.*, 443-446.
- [317] *Ibid.*, art. 2 § 1-2, 443-446.
- [318] Cfr. *ibid.*, art. 2 § 3, 443-446.
- [319] Cfr. *C.I.C.*, can. 951.
- [320] *Ibid.*, can. 534 § 1.
- [321] Cfr. Conc. Ecum. Trident., sess. VI, *De Iustificatione*, c. 14; sess. XIV, *De Poenitentia*, c. 1, 2, 5-7, can. 10; sess. XXIII, *De Ordine*, c. 1; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2, 5; *C.I.C.*, can. 965.
- [322] Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1443-1445.
- [323] Cfr. *C.I.C.*, can. 966 § 1; 978 § 1 y 981; Juan Pablo II, *Discurso a la Penitenciaría Apostólica* (27 de marzo de 1993): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 15, 9 de abril de 1993, 12.
- [324] Cfr. Juan Pablo II, Carta ap. en forma de motu proprio *Misericordia Dei* (7 de abril de 2002), 1-2: *I.c.*, 455.
- [325] Cfr. *C.I.C.*, can. 986.
- [326] «Los Ordinarios del lugar, así como los párrocos y los rectores de iglesias y santuarios, deben verificar periódicamente que se den de hecho las máximas facilidades posibles para la confesión de los fieles. En particular, se recomienda la presencia visible de los confesores en los lugares de culto durante los horarios previstos, la adecuación de estos horarios a la situación real de los penitentes y la especial disponibilidad para confesar antes de las Misas y también, para atender a las necesidades de los fieles, durante la celebración de la Santa Misa, si hay otros sacerdotes disponibles»: Juan Pablo II, Carta ap. *Misericordia Dei*, 2.
- [327] Cfr. Congregación para el Clero, *Carta circular a los Rectores de los Santuarios* (15 de agosto de 2011): "L'Osservatore Romano", 12 de agosto de 2011, 7.
- [328] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Curso promovido por la Penitenciaría Apostólica* (25 de de marzo de de 2011): "L'Osservatore Romano", 26 de de marzo de de 2011, 7.
- [329] Cfr. *C.I.C.*, can. 960; Juan Pablo II, Litt. enc. *Redemptor hominis*, 20: AAS 64 (1979), 257-324; Carta ap. *Misericordia Dei* (7 de abril de 2002), 3: *I.c.*, 456.
- [330] Juan Pablo II, Carta ap. *Misericordia Dei* (7 de abril de 2002), 1: *I.c.*, 455.
- [331] La confesión y la absolución colectiva se reserva sólo para casos extraordinarios contemplados en las disposiciones vigentes y con las condiciones requeridas: Cfr. *C.I.C.*, can. 961-963; Pablo VI, *Alocución* (20 de marzo de 1978): AAS 70 (1978), 328-332; Juan Pablo II, *Alocución* (30 de enero de 1981): AAS 73 (1981), 201-204; Exhort. ap. postsinodal *Reconciliatio et poenitentia* (2 de diciembre de 1984), 33: AAS 77 (1985), 270; Carta ap. *Misericordia Dei*, 4-5.
- [332] *C.I.C.*, can. 964 § 2. Además, el ministro del sacramento, por causa justa y excluido el caso de necesidad, puede legítimamente decidir, aunque el penitente no lo pida, que la confesión sacramental se reciba en un confesionario provisto de rejilla fija (Cfr. Consejo Pontificio para los textos Legislativos, *Responsio ad propositum dubium: de loco excipiendi sacramentales confessiones*: AAS 90 [1998], 711).
- [333] Cfr. *C.I.C.*, can. 978 § 1 y 981.

- [334] *Ibid.*, can. 964; Cfr. Juan Pablo II, Carta ap. *Misericordia Dei* (7 de abril de 2002), 9: *I.c.*, 459.
- [335] Benedicto XVI, *Carta para la convocación del Año sacerdotal con ocasión del 150º aniversario del “Dies natalis” de Juan María Vianney*, 16 de junio de 2009: *I.c.*, 7.
- [336] Cfr. *C.I.C.*, can. 276 § 2, 5º; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18.
- [337] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, 31; Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 26.
- [338] Cfr. Benedicto XVI, *Mensaje al Card. James Francis Stafford, Penitenciario Mayor, y a los participantes en la XX edición del Curso de la Penitenciaría Apostólica sobre el Fuero interno* (12 de marzo de 2009): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, 20 de marzo de 2009, 9; Congregación para el Clero, *El sacerdote ministro de la Misericordia Divina. Vademécum para Confesores y Directores espirituales* (9 de marzo de 2011), 64-134: *I.c.*, 28-53.
- [339] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, 32.
- [340] Congregación para el Clero, *El sacerdote ministro de la Misericordia Divina. Vademécum para Confesores y Directores espirituales* (9 de marzo de 2011), 98: *I.c.*, 39; Cfr. *ibid.* 110-111: *I.c.*, 42-43.
- [341] Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 85.
- [342] *Ibid.*, 84.
- [343] Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Verbum Domini*, 62; Cfr. *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 29; *C.I.C.*, can. 276 § 3 y 1174 § 1.
- [344] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1176, citando Conc. Ecum. Vat. II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 90.
- [345] Benedicto XVI, *Encuentro con los sacerdotes de la Diócesis de Albano*, Castel Gandolfo (31 de agosto de 2006): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n. 36, 8 de septiembre de 2006, 7.
- [346] Juan Pablo II, Carta ap. *Spiritus et Sponsa*, 13: AAS 96 (2004), 425.
- [347] Cfr. Benedicto XVI, Exhort. ap. postsinodal *Verbum Domini*, 66.
- [348] *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 213.
- [349] Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2634 – 2636.
- [350] Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Simposio Internacional con ocasión del XXX aniversario de la promulgación del Decreto conciliar Presbyterorum Ordinis*, 27 de octubre de 1995, n. 5.
- [351] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 22-23; Cfr. Carta ap. *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 26: AAS 80 (1988), 1715-1716.
- [352] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 6; *C.I.C.*, can. 529 § 1.
- [353] S. Juan Crisóstomo, *De sacerdotio*, III, 6: PG 48, 643-644: «El nacimiento espiritual de las almas es privilegio de los sacerdotes: ellos las hacen nacer a la vida de la gracia por medio del Bautismo; por medio de ellos nos revestimos de Cristo, somos sepultados con el Hijo de Dios y llegamos a ser miembros de aquella santa Cabeza (cfr. *Rom* 6, 1; *Gál* 3, 27). Por lo tanto, nosotros debemos respetar a los sacerdotes más que a príncipes y reyes, y venerarlos más que a nuestros padres. Estos últimos nos han engendrado

por medio de la sangre y de la voluntad de la carne (cfr. *Jn* 1, 13); los sacerdotes en cambio, nos hacen nacer como hijos de Dios, pues son los instrumentos de nuestra bienaventurada regeneración, de nuestra libertad y de nuestra adopción en el orden de la gracia».

- [354] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967), 14: *I.c.*, 662; *C.I.C.*, can. 277 § 1.
- [355] Benedicto XVI, *Vigilia con ocasión de la Clausura del Año sacerdotal* (10 de junio de 2010): *I.c.*, 10.
- [356] Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. *Veritatis splendor*, 22.
- [357] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29.
- [358] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Optatam totius*, 10; *C.I.C.*, can. 247, § 1; S. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, 48; *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974), 16: *EV* 5 (1974-1976), 200-201.
- [359] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo de 1979* (8 de abril de 1979), 8: *I.c.*, 405-409; Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29; *C.I.C.*, can. 277 § 1.
- [360] Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus* (24 de junio de 1967), 55: *I.c.*, 678-679.
- [361] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 14.
- [362] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16; *C.I.C.*, can. 1036 y 1037.
- [363] Cfr. *Pontificale Romanum, De ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, III, 228, *I.c.*, 134; Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo de 1979* (8 de abril de 1979), 9: *I.c.*, 409-411.
- [364] Cfr. Sínodo de los Obispos, Documento acerca del sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 de noviembre de 1971), II, I, 4: *I.c.*, 916-917.
- [365] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16.
- [366] Cfr. *ibid.*
- [367] Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo* (8 de abril de 1979), 8.
- [368] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29.
- [369] Para la interpretación de estos textos, Cfr. Conc. De Elvira, (a. 300-305) can. 27; 33: Bruns Herm. *Canones Apostolorum et Conciliorum saec. IV-VII*, II, 5-6; Conc. De Neocesarea (a. 314), can. 1: *Pont. Commissio ad redigendum C.I.C. Orientalis*, IX, 1/2, 74-82; Conc. Ecum. Niceno I (a. 325), can. 3: *Conc. Oecum. Decr.*, 6; Sínodo Romano (a. 386): *Concilia Africae* a. 345-325, CCL 149, (in Conc. de Telepte), 58-63; Conc. de Cartago (a. 390): *ibid.*, 13; 133 ss.; Conc. Trullano (a. 691), can. 3, 6, 12, 13, 26, 30, 48: *Pont. Commissio ad redigendum C.I.C. Orientalis*, IX, I/1, 125-186; Siricio, decretal *Directa* (a. 386): PL 13, 1131-1147; Inocencio I, carta *Dominus inter* (a. 405): Bruns, Cit. 274-277. S. León Mano, *Carta a Rusticus* (a. 456): PL 54, 1191; Eusebio de Cesarea, *Demonstratio Evangelica*, 1, 9: PG 22, 82 (78-83); Epifanio de Salamina, *Panarion*, PG 41, 868, 1024; *Expositio Fidei*, PG 42, 822-826.
- [370] Cfr. S. Congregación para la Educación católica, *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974), 16: *I.c.*, 200-201.

[371] Benedicto XVI, *Vigilia con ocasión de la Clausura del Año sacerdotal* (10 de junio de 2010): *I.c.*, 10.

[372] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en la plenaria de la Congregación para el Clero* (16 de marzo de 2009): *I.c.*, 9.

[373] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29; 50; Congregación para la educación Católica, Instrucción *In continuità* acerca de los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes sagradas (4 de noviembre de 2005): AAS 97 (2005), 1007-1013; *Orientaciones educativas para la formación al celibato sacerdotal* (11 de abril de 1974): *EV* 5 (1974-1976), 188-256.

[374] Cfr. S. Juan Crisóstomo, *De Sacerdotio* VI 2: PG 48, 679: «El alma del sacerdote debe ser más pura que los rayos del sol, para que el Espíritu Santo no lo abandone y para que pueda decir: Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí (*Gál* 2, 20). Si los anacoretas del desierto, alejados de la ciudad y de los encuentros públicos y de todo ruido propio de esos lugares, gozando plenamente del puerto y de la bonanza, no se confían en la seguridad propia de la vida, sino que agregan multitud de otros cuidados, creciendo en virtudes y cuidando de hacer y decir las cosas con diligencia, para poder presentarse en la presencia de Dios con confianza e intacta pureza, en todo lo que resulta a las facultades humanas; ¿qué fuerza y violencia te parece que serán necesarias al sacerdote, para sustraer su alma de toda mancha y conservar intacta la belleza espiritual? Él ciertamente necesita una mayor pureza que los monjes. Y, sin embargo, justamente él, que necesita más, está expuesto a mayores ocasiones inevitables, en las cuales puede resultar contaminado si, con asidua sobriedad y vigilancia, no hace que su alma sea inaccesible a esas insidias».

[375] Cfr. *C.I.C.*, can. 277 § 2.

[376] Cfr. *ibid.*, can. 277 § 3.

[377] Cfr. Juan Pablo II, Litterae apostolicae Motu Proprio datae *Sacramentorum sanctitatis tutela* quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur (30 de abril de 2001): AAS 93 (2001), 737-739 (modificadas por Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010: AAS 102 [2010] 419-430).

[378] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 16.

[379] Cfr. Pablo VI, Carta enc. *Sacerdotalis caelibatus*, 79-81; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 29.

[380] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 17; 20-21.

[381] Cfr. Benedicto XVI, *Discurso a la Curia Romana* (22 de diciembre de 2006): AAS, 98 (2006).

[382] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 17; Juan Pablo II, *Audiencia general* (21 de julio de 1993), 3: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 30, 23 de julio de 1993, 3.

[383] Cfr. *C.I.C.*, can. 286 y 1392.

[384] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 17.

[385] Cfr. *ibid.*; *C.I.C.*, can. 282; 222 § 2 y 529 § 1.

[386] Cfr. *C.I.C.*, can. 282 § 1.

[387] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 17.

[388] Cfr. *ibid.*, 17.

[389] Cfr. Juan Pablo II, *Audiencia general* (30 de junio de 1993): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 27, 2 de julio de 1993, 3.

[390] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 18.

[391] Juan Pablo II, Carta enc. *Ecclesia de Eucharistia* (17 de abril de 2003): *I.c.*, 53; 57.

[392] Benedicto XVI, *Audiencia general* (12 de agosto de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 33, 14 de agosto de 2009, 12.

[393] Benedicto XVI, *Discurso a los participantes en el Congreso Teológico organizado por la Congregación para el Clero* (12 de marzo de 2010), *I.c.*, 5.

[394] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 16.

[395] Cfr. *ibid.*, 70.

[396] Cfr. *ibid.*

[397] Cfr. *ibid.*, 79.

[398] Cfr. *C.I.C.*, can. 279.

[399] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 76.

[400] Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, Inst. *Donum veritatis* acerca de la vocación eclesial del teólogo (24 de mayo de 1990), 21-41: AAS 82 (1990), 1559-1569; Comisión Teológica Internacional, *Theses Rationes magisterii cum theologia* acerca de la relación mutua entre magisterio eclesiástico y teología (6 de junio de 1976), tesis n. 8: "Gregorianum" 57 (1976), 549-556.

[401] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 43; Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Optatam totius*, 11.

[402] Benedicto XVI, *Videomensaje a los participantes en el retiro sacerdotal internacional* (27 de septiembre - 3 de octubre de 2009): "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 40, 2 de octubre de 2009, 3.

[403] Benedicto XVI, *Carta a los seminaristas* (18 de octubre de 2010), 6: *I.c.*, 4.

[404] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 3.

[405] *Ibid.*, 14.

[406] Cfr. Congregación para la Educación católica, Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y la formación de los candidatos al sacerdocio (29 de junio de 2008), 5: "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 46, 14 de noviembre de 2008, 16-18.

[407] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 19; Decr. *Optatam totius*, 22; *C.I.C.*, can. 279 § 2; S. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), 101.

[408] *C.I.C.*, can. 279 § 3; Congregación para la Educación Católica, *Decretos de Reforma de los estudios eclesiásticos de Filosofía* (28 de enero de 2011), 8 ss.: AAS 103 (2011), 148 ss.

- [409] Cfr. Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1 de mayo de 1991), 57: AAS 83 (1991), 862-863.
- [410] Cfr. Consejo Pontificio para la Familia, Documento *Cristo continua* o “*Vademecum*” para los confesores sobre algunos temas de moral conyugal (12 de febrero de 1997): “L’Osservatore Romano”, edición en lengua española, n. 10, 7 de marzo de 1997, 7-11.
- [411] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 79.
- [412] Cfr. S. Congregación para la Educación Católica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), 76 ss.
- [413] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 79.
- [414] Cfr. *ibid.*
- [415] Cfr. *ibid.*
- [416] Cfr. *ibid.*; Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Optatam totius*, 22; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 19.
- [417] Cfr. Pablo VI, Carta ap. *Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966), I, 7: AAS 58 (1966), 761; S. Congregación para el Clero, Carta circular a los Presidentes de las Conferencias episcopales *Inter ea* (4 de noviembre de 1969), 16: *I.c.*, 130-131; S. Congregación para la educación católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), 63; 101; *C.I.C.*, can. 1032 § 2.
- [418] Cfr. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 63.
- [419] Benedicto XVI, *Vigilia con ocasión de la Clausura del Año sacerdotal* (10 de junio de 2010): *I.c.*, 8.
- [420] *C.I.C.*, can. 276 § 2, 4°; Cfr. can. 533 § 2 y 550 § 3.
- [421] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8.
- [422] Cfr. S. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, (19 de marzo de 1985), 101.
- [423] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 79.
- [424] Cfr. *ibid.*, 70.
- [425] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8.
- [426] Cfr. *ibid.*
- [427] *C.I.C.*, can. 278 § 2.
- [428] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 8; *C.I.C.*, can. 278, § 2; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 81.
- [429] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Christus Dominus*, 16; Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores gregis*, 47.
- [430] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 79.
- [431] Cfr. *ibid.*

[432] Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Optatam totius*, 22; S. Congregación para la Educación Católica, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19 de marzo de 1985), 101.

[433] Benedicto XVI, *Homilía de inauguración del Año Sacerdotal con la celebración de las segundas Vísperas* (19 de junio de 2009), "L'Osservatore Romano", edición en lengua española, n. 26, 26 de junio de 2009, 5.

[434] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 79.

[435] Cfr. *ibid.*

[436] Cfr. C.I.C., can. 970 y 972.

[437] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 77.

[438] *Ibid.*

[439] *Ibid.*

[440] *Ibid.*

[441] *Ibid.*, 41.

[442] *Ibid.*, 77.

[443] Cfr. *ibid.*, 74.

[444] *Ibid.*

[445] Cfr. Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 82.

[446] Cfr. *ibid.*, 23.

[447] *Ibid.*, 82.

[448] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 65.

[449] Juan Pablo II, Exhort. ap. postsinodal *Pastores dabo vobis*, 82.

Pontificio Consejo para la Familia

Familia y Toxicodependencia. De la desesperación a la esperanza

INTRODUCCIÓN

La dependencia de la droga ha sido considerada, en diversas ocasiones por el Santo Padre, en su solicitud pastoral. La asignación del fenómeno de la droga, como competencia específica, al Pontificio Consejo para la Familia, subraya la atención con la cual la Iglesia mira tales problemáticas y a sus funestas y dramáticas consecuencias para la vida de la familia y para el crecimiento de los jóvenes.

En el amplio y complejo fenómeno de la droga y de la toxicodependencia, no son pocos los temas sobre los cuales se puede reflexionar. Hemos elegido uno de particular importancia: la relación entre Familia y Toxicodependencia.

El tema de la toxicodependencia preocupa y atrae el interés de varias instancias sociales y pastorales. Del 21 al 23 de noviembre de 1991, por ejemplo, el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, convocó en Roma una Conferencia Internacional con el título específico de "Contra spem in spem: droga y alcohol contra la vida", donde no faltaron contributos de gran realce de las diversas facetas del fenómeno de la droga y de la familia.

La reflexión que ahora nos disponemos a presentar es fruto del encuentro de trabajo realizado durante los días 20, 21 y 22 de junio de 1991. Fueron examinados documentos, investigaciones y material diverso sobre este argumento. El encuentro ha sido llamado "en el vértice" tanto por el número restringido de los participantes, como por el hecho de que se trata de personas casi todas empeñadas en el contacto directo con los toxicodependientes.

No es nuestra intención suministrar un tratado exhaustivo del problema droga (existen numerosos y serios estudios al respecto). Queremos solamente poner en evidencia algunos aspectos concernientes a nuestra misión educativo-pastoral y participar, además, a la opinión pública, una preocupación largamente condividida y una esperanza que anima a todos, agregando algunas consideraciones sobre la intervención de cuantos, en nombre de la Iglesia, trabajan activamente en el ámbito de la toxicodependencia.

Fuimos convocados como expertos en cuanto que, a través de nuestras diversas actividades y profesiones, acompañamos de hecho, en una experiencia cotidiana y de cercanía continua, las víctimas de un grave flagelo, del cual el recurso a la droga es sólo signo y síntoma.

Hemos podido constatar en tantos casos, que es la esperanza valiente de una real liberación a empujarnos, como creyentes y miembros de la Iglesia, a sacar adelante, no obstante las dificultades, este servicio en favor de los hermanos necesitados de solidaridad, de comprensión, de confianza y de ayuda.

Durante nuestro encuentro tuvimos la alegría de saludar al Santo Padre Juan Pablo II, paternalmente cercano a nuestra acción pastoral, y de recibir su bendición apostólica. El Sucesor de Pedro nos ha hablado: ha definido este servicio eclesial como un camino "de la desesperación a la esperanza". No hubiéramos podido encontrar una expresión mejor! Por esto la hemos tomado como título, realista y alentador, de nuestro trabajo.

Otros aspectos son los problemas ligados a la producción, elaboración y comercio de la droga en un mercado internacional siempre más amplio, así como aquellos derivantes del consumo de la droga que llega a ser el estímulo para una demanda siempre creciente. Hay al respecto una orientación ética y pastoral que la Iglesia debe ofrecer y que esperamos sea posible estudiar en una próxima ocasión.

A los participantes en esta Conferencia, el Santo Padre ha precisado la diferencia entre el recurso a la droga y el recurso al alcohol: "... mientras, en efecto, un uso moderado de éste (alcohol) como bebida no

va contra prohibiciones morales, y es de condenar solamente el abuso, el drogarse, al contrario, es siempre ilícito, puesto que comporta una renuncia injustificada e irracional a pensar, querer y actuar como personas libres. Para lo demás, el mismo recurso bajo indicaciones médicas a sustancias psicotrópicas para mitigar, en bien determinados casos, sufrimientos físicos o psíquicos, ha de atenerse a criterios de gran prudencia, para evitar peligrosos hábitos y otras formas de dependencia" (Discurso del Santo Padre a los participantes en la VI Conferencia Internacional promovida por el Pontificio Consejo para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, 4).

I. EL FENOMENO DE LA TOXICODPENDENCIA

Indicamos algunos aspectos de un fenómeno complejo y preocupante. En concreto, queremos referirnos ahora a los siguientes puntos: la persona, la familia, la sociedad.

a) La persona

La droga no es el problema principal del toxicodependiente. El consumo de droga es sólo una respuesta falaz a la falta de sentido positivo de la vida. Al centro de la toxicodependencia se encuentra el hombre, sujeto único e irreplicable, con su interioridad y específica personalidad, objeto del amor del Padre que, en su plan salvífico, llama a cada uno a la sublime vocación de hijo en el Hijo. Sin embargo, la realización de tal vocación es -junto a la felicidad en este mundo- gravemente comprometida por el uso de la droga, porque ella, en la persona humana, imagen de Dios (cfr. Gen. 1, 27), influye en modo deletéreo sobre la sensibilidad y sobre el recto ejercicio del intelecto y de la voluntad.

Un gran número de cuantos hacen uso de la droga está constituido por jóvenes, y la edad de acercarse al problema descende siempre más. Hay, sin embargo, hoy también numerosos adultos (35-44 años) entre los consumidores de droga y esto constituye un cambio importante en este campo. Existen además toxicodependientes fuertemente dependientes de las sustancias estupefacientes y otros que hacen uso esporádico; personas marginadas, y otras aparentemente bien integradas en la sociedad. Como es fácil deducir, se está ante un conjunto complejo de un fenómeno diferenciado y articulado.

Los episodios de violencia, que se registran entre los toxicodependientes, indican que no nos encontramos de frente al engañoso e ilusorio "viaje pacífico" de una vez, promovido por la manipulación de masa de la cultura juvenil en los años sesenta, sino de frente a una realidad violenta y a la caída del carácter moral como efecto del uso de la droga.

Los motivos personales al origen de la toma de sustancias estupefacientes, son tantos. Pero, en todos los toxicodependientes, prescindiendo de la edad y de la frecuencia con que las usan, se constata un motivo constante y fundamental: la ausencia de valores morales y una falta de armonía interior de la persona. En todo toxicodependiente pueden verificarse diversas combinaciones de acuerdo con las fragilidades personales que lo hacen incapaz de vivir una vida normal. Se crea en él un estado de ánimo "inmotivado" e "indiferente" que desencadena un desequilibrio interior moral y espiritual del cual resulta un carácter inmaduro y débil que empuja la persona a asumir comportamientos inestables de frente a las propias responsabilidades.

De hecho, la droga no entra en la vida de una persona como un rayo con el cielo sereno, sino que como la semilla echa raíces en un terreno por largo tiempo preparado.

La mujer toxicodependiente, a diferencia del hombre, es herida más profundamente en su identidad y dignidad de mujer, sobre todo si es madre y por esto las consecuencias negativas pueden ser peores.

Quien hace uso de la droga vive en una condición mental equiparada a una adolescencia interminable, como es señalado por algunos especialistas. Tal estado de inmadurez tiene origen y se desarrolla en el contexto de una falta de educación. La persona inmadura proviene con frecuencia de familias que, también independientemente de la voluntad de los padres, no consiguen transmitir los valores, sea por la falta de una adecuada autoridad, sea porque viven en una sociedad "pasiva", con un estilo de vida consumístico y

permisivo, secularizado y sin ideales. Fundamentalmente el toxicodependiente es un "enfermo de amor"; no ha conocido el amor; no sabe amar en el modo justo porque no ha sido amado en el modo justo.

La adolescencia interminable, característica del toxicodependiente, se manifiesta frecuentemente en el temor del futuro o en el rechazo de nuevas responsabilidades. El comportamiento de los jóvenes es con frecuencia revelador de un doloroso descontento debido a la falta de confianza y de expectativas frente a estructuras sociales en las cuales ya no se reconocen. ¿A quién atribuir la responsabilidad si muchos jóvenes parecen no desear llegar a ser adultos y rehusan crecer? ¿Les han sido ofrecidos motivos suficientes para esperar en el mañana, para invertir en el presente mirando al futuro, para mantenerse firmes sintiendo como propias las raíces del pasado? Detrás de comportamientos desconcertantes, frecuentemente aberrantes e inaceptables, se puede percibir un rayo de ideales y de esperanza.

b) La familia

Entre los factores personales y ambientales que favorecen de hecho el uso de la droga es, sin duda, el principal, la falta absoluta o relativa de la vida familiar, porque la familia es elemento clave en la formación del carácter de una persona y de sus actitudes hacia la sociedad. Detengámonos en algunos factores de mayor importancia.

El toxicodependiente viene frecuentemente de una familia que no sabe reaccionar al stress porque es inestable, incompleta o dividida. Hoy van en preocupante aumento las salidas negativas de las crisis matrimoniales y familiares: facilidad de separación y de divorcio, convivencias, incapacidad de ofrecer una educación integral para hacer frente a problemas comunes, falta de diálogo, etc. Pueden preparar una elección de la droga, el silencio, el miedo de comunicar, la competitividad, el consumismo, el stress como resultado de excesivo trabajo, el egoísmo, etc.; en síntesis, una incapacidad de impartir una educación abierta e integral. En muchos casos los hijos se sienten no comprendidos y se encuentran sin el apoyo de la familia. Además, la fe y los valores del sufrimiento, tan importante para la madurez, son presentados como antivalores. Padres no a la altura de su tarea, constituyen una verdadera laguna para la formación del carácter de los hijos.

¿Y qué decir de algunos comportamientos distorsionados o desviados en el campo sexual de ciertos núcleos familiares?

En no pocos casos las familias sufren las consecuencias de la toxidependencia de los hijos (por ejemplo, violencias, robos, etc.), pero sobre todo deben compartir las penas psicológicas o físicas. La vergüenza, las tensiones y los conflictos interpersonales, los problemas económicos y otras graves consecuencias, pesan sobre la familia, debilitando y resquebrajando la "célula fundamental" de la sociedad.

Junto a la familia de origen, ha de ser tenida en cuenta también la familia que crean los toxicodependientes. Se trata no raramente de parejas en las que ambos son drogadictos. Muchos, aun siendo todavía jóvenes, son ya separados o divorciados, o también conviven unidos de hecho. En este contexto adquieren importancia los problemas de los hijos de los toxicodependientes, sobre todo bajo el aspecto educativo, como también los problemas de los hijos de toxicodependientes ya fallecidos.

Merecen particular atención las mujeres toxicodependientes en embarazo: muchas son madres solteras o de cualquier modo abandonadas a sí mismas. Por desgracia, en vez de salir a su encuentro con una concreta solidaridad y asistencia para que puedan acoger y respetar la vida del no nacido, se les propone, como solución más oportuna, el aborto.

c) La sociedad

La toxicodependencia, tan ampliamente difundida, es índice del estado actual de la sociedad. Hoy la persona y la familia se encuentran en una sociedad "pasiva", es decir, sin ideales, permisiva, secularizada, donde la búsqueda de evasiones se manifiesta en tantos modos diversos, del cual uno es la fuga en la toxicodependencia.

Nuestra época exalta una libertad que "no se ve positivamente como una tensión hacia el bien... sino... como una emancipación de todos los condicionamientos que impiden a cada uno seguir su propia razón" (1). Se exalta el utilitarismo y el hedonismo, y con ellos el individualismo y el egoísmo. La búsqueda de un bien ilusorio, bajo la marca del máximo placer, termina por privilegiar a los más fuertes, creando en la mayoría de los ciudadanos condiciones de frustración y de dependencia. Y así, la referencia a los valores morales y a Dios mismo son cancelados en la sociedad y en la relación entre los hombres.

Se ha afianzado en la sociedad actual un consumismo artificial, contrario a la salud y a la dignidad del hombre, que favorece la difusión de la droga (cfr. CA, 36). Tal consumismo, creando falsas necesidades, empuja el hombre, y en particular a los jóvenes, a buscar satisfacciones sólo en las cosas materiales, causando una dependencia de ellas. Además, una cierta explotación económica de los jóvenes se difunde fácilmente, precisamente en este contexto materialístico y consumístico. En diversas regiones, además, la desocupación de los jóvenes favorece la difusión de la toxicodependencia.

A ningún atento observador escapa que la sociedad actual favorece la promoción de un hedonismo desenfrenado y un desordenado sentido de la sexualidad. Se ha separado el ejercicio de la sexualidad de la comunión conyugal y de su intrínseca orientación procreativa, permaneciendo en un superficial gozo al cual, con frecuencia, se subordina incluso la dignidad de las personas.

En una sociedad que busca la gratificación inmediata y la propia comodidad a toda costa, en la cual se está más interesado en "tener" que en "ser", no sorprende la cultura de la muerte que considera el aborto y la eutanasia como bienes y derechos. Se ha perdido el sentido de la vida, y se vacía la persona de su dignidad, llevándola a la frustración y a la vía de la autodestrucción. En una sociedad así descrita, la droga es una fácil e inmediata, pero mentirosa, respuesta a la necesidad humana de satisfacción y de verdadero amor.

Hoy la familia comparte la tarea de la educación con tantas otras instituciones y agencias educativas, pero faltan entre estas muchas veces, la necesaria unión y coordinación. De esto resulta una falta de claridad y de coherencia entre los valores propuestos. Dicha incoherencia en la educación de los jóvenes es, en gran parte, responsable de la crisis de los valores que genera confusión. De hecho, son propuestos a los jóvenes ideales no sólo desarticulados sino contradictorios.

Los mass media ejercen un influjo con frecuencia negativo respecto de la mentalidad que favorece la difusión de la toxicodependencia, sobre todo en el mundo juvenil. Con mensajes directos e indirectos, y a través de la industria del espectáculo para los jóvenes, crean modelos, proponen ídolos y definen la "normalidad" por medio de un sistema de pseudo-valores. No conviene olvidar además, la violencia cotidianamente suministrada al público por medio de ciertos video cassettes.

Algunos de nosotros, participantes al encuentro, consideramos que existe el riesgo, por parte de los mass media, de presentar una imagen del toxicodependiente que induce solamente a criminalizarlo como el único culpable. No se pueden negar los talentos, la inteligencia y otras capacidades de tantos jóvenes toxicodependientes; y conviene más bien tenerlas en cuenta para toda iniciativa de recuperación.

Ha sido además subrayada la responsabilidad del Estado en aquello que concierne la organización de los medios de comunicación, y más en general, del entero sistema legal que tutela a los ciudadanos de la amenaza proveniente de la distribución y del consumo de la droga.

Hablando de responsabilidad no conviene olvidar, dadas las implicaciones religiosas de los problemas ligados a la droga, algunos silencios, faltas e insuficiencias todavía presentes en la pastoral de la Iglesia.

El fenómeno de la droga, considerado en la persona, en la familia y en la sociedad, hace evidente la necesidad urgente de "sabiduría" para recuperar la conciencia del primado de los valores morales de la persona como tal. "Volver a comprender el sentido último de la vida y de sus valores fundamentales", afirma el Santo Padre, Juan Pablo II, "es el gran e importante cometido que se impone hoy día para la renovación de la sociedad... La educación de la conciencia moral que hace a todo hombre capaz de juzgar

y de discernir los modos adecuados para realizarse según su verdad original, se convierte así en una exigencia prioritaria e irrenunciable" (FC, 8). Con la ayuda de esta sabiduría la nueva cultura emergente "no apartará a los hombres de su relación con Dios, sino que los conducirá a ella de manera más plena" (ibid., 8). Este es el auténtico "nuevo humanismo", que no puede dejar de ser "un auténtico humanismo familiar", al que pertenece una "nueva mentalidad... esencialmente positiva, inspirada en los grandes valores de la vida del hombre" (2).

Un gran número de especialistas nos dicen que no todos los niños nacidos de madres sieropositivas y que resultan, también ellos, sieropositivos, están por esto contaminados del virus HIV. En efecto, la contaminación es difícilmente diagnosticable en el momento del nacimiento puesto que no es posible distinguir entre los anticuerpos maternos y los del niño. Los anticuerpos maternos desaparecen solamente cuando el niño alcanza la edad de 12-18 meses. Del 12 al 24 por ciento de los niños nacidos de madres sieropositivas resultan tener sólo anticuerpos maternos, y por tanto no están contaminados por el virus.

II. TAREA ESPECIFICA DE LA IGLESIA

¿Cuál es la tarea específica de la Iglesia de frente al fenómeno de la toxicodependencia?

a) La Iglesia y la evangelización

La Iglesia, enviada como "sacramento universal de salvación" (LG, 48; AG, 1), es el pueblo misionero de Dios. El compromiso misionero de la Iglesia, su actividad evangelizadora, cae sobre todos los miembros de este pueblo, cada uno en proporción de sus posibilidades (cfr. AG, 23): "A todos los fieles... es impuesto el noble honor de trabajar con el fin de que el divino mensaje de la salvación, sea conocido y aceptado por todos los hombres, sobre toda la tierra" (AA, 3).

La Iglesia es "experta en humanidad" (PP, 13). Al centro de sus preocupaciones está el hombre, objeto del amor creador, redentor y santificador de Dios, Uno y Trino. Jesucristo, "propter nos homines et propter nostram salutem" ("por nosotros los hombres y por nuestra salvación"), ha bajado del cielo, se ha encarnado, ha muerto y ha resucitado.

El mensaje de la Iglesia se dirige a toda la sociedad y a todos los hombres para señalar la alta vocación de Dios al hombre. Hace parte, sin embargo, de este mensaje, el hecho de que el hombre redimido lleva en sí mismo las heridas del pecado original y por tanto la inclinación a la dependencia y a la esclavitud del pecado.

La Iglesia anuncia que Dios salva al hombre en Cristo, revelándole su vocación, inscrita en la verdad sobre el hombre y desvelada plenamente en Cristo Jesús (cfr. GS, 22). En esta luz, todos tienen derecho a conocer que la vida es un SI a Dios y a la santidad, no simplemente un NO al mal.

La persona está llamada a vivir en ("ex sistere") comunión con Dios, consigo mismo, con el prójimo, con el ambiente (cfr. GS, 13). Vivir tales relaciones, en especial aquella con los otros, hace evidente la plena e integral valoración de la corporeidad masculina y femenina, que desvela el sentido profundo de la vida humana, como vocación al amor (cfr. FC, 11). Pero el pecado influye en estas relaciones. Para vivir los valores humanos y cristianos en modo auténtico, además de la indispensable ayuda de la gracia divina, son necesarios: la libertad del espíritu contra el materialismo y el consumismo, la verdad sobre el bien y sobre el hombre contra el utilitarismo y el subjetivismo ético, la grandeza del amor, que busca siempre el bien del otro a través también de la donación de sí, contra la banalización de la sexualidad y el hedonismo.

El amor misericordioso de Dios mira en modo especial a quienes necesitan más de su acción compasiva y liberadora. El Señor ha dicho que son los enfermos los que tienen necesidad del médico (cfr. Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31).

Al toxicodependiente se dirigen la solicitud y las actividades de muchas personas e instituciones. También diversas ciencias y disciplinas se ocupan de sus problemas. ¿Bajo qué aspecto, entonces, la Iglesia se

pone al servicio de quienes se encuentran bajo el yugo de esta nueva forma de esclavitud?

En su actitud decididamente pastoral, empleando los instrumentos ofrecidos por las ciencias, la Iglesia se acerca al toxicodependiente con su radiante concepción de la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre (3).

Ella propone una respuesta específica en cuanto poseedora de los valores morales humano-cristianos, que miran a todos, y son disponibles para todos con métodos abiertos a todos: creyentes o no creyentes, toxicodependiente o personas con riesgo de serlo, jóvenes o ancianos, sujetos provenientes de familias "sanas" o sin familia. Se trata de valores de la persona como tal. La propuesta de la Iglesia es un proyecto evangélico sobre el hombre. Anuncia a cuantos viven el drama de la toxicodependencia y sufren una existencia miserable, el amor de Dios que no quiere la muerte sino la conversión y la vida (cfr. Ez. 18, 23). Aquí se trata de la vida plena, de la vida eterna, proclamada en medio a situaciones que la ponen en peligro o la amenazan.

Al toxicodependiente, carente fundamentalmente de amor, hay que hacer conocer y experimentar el amor de Cristo Jesús. En medio de una desazón atormentada, en el vacío profundo de la propia existencia, el itinerario hacia la esperanza pasa por el renacer de un ideal auténtico de vida. Todo esto se manifiesta plenamente en el misterio de la revelación del Señor Jesús. Quien toma sustancias estupefacientes debe saber que, con la gracia de Dios, es capaz de abrirse a quien es "el camino, la verdad y la vida" (Jn. 14, 6).

Puede así comenzar un itinerario de liberación descubriendo que él es imagen de Dios, en la realidad de Hijo, que debe crecer en la similitud de la imagen por excelencia que es Cristo mismo (cfr. Col. 1, 15).

La Iglesia, con su contribución específica, interviene en el problema de la toxicodependencia, ya para prevenir el mal, ya para ayudar los toxicodependientes en su recuperación y reinserción social.

Así, nosotros somos testigos de que el prisionero de la droga, con la ayuda de la Iglesia, puede iniciar un nuevo camino y asumir una actitud que lo abra hacia una siempre y mayor plenitud de vida nueva.

b) La Iglesia de frente a la toxicodependencia

La respuesta de la Iglesia al fenómeno de la toxicodependencia es un mensaje de esperanza y un servicio que, más allá de los síntomas, va al centro mismo del hombre; no se limita a eliminar el mal, sino que propone rumbos de vida. Sin ignorar ni despreciar las otras soluciones, ella se sitúa a un nivel superior y global de intervención que tiene en cuenta su precisa visión del hombre y en consecuencia indica nuevas propuestas de vida y de valores. Su tarea es evangélica: anunciar la Buena Nueva. No asume una especie de función sustitutiva respecto de otras instituciones e instancias humanas. Su servicio está, en efecto, en la misma "escuela evangélica" hecha a través de formas concretas de acogida que son la traducción práctica de su propuesta de vida, de su mensaje de amor.

Es precisamente en la misma actividad evangelizadora de la Iglesia que se coloca su intervención sobre el problema de la toxicodependencia. Tal actividad, sea aquella dirigida "ad intra" que "ad extra", lleva a "servir el hombre revelándole el amor de Dios, que se ha manifestado en Jesucristo" (RM, 2). Este anuncio "mira a la conversión cristiana, es decir, a la adhesión plena y sincera a Cristo y a su Evangelio mediante la fe" (Ibid., n. 46): "Convertíos y creed en el Evangelio" (Mc. 1, 15). Se trata de una conversión que "significa aceptar, con decisión personal, la soberanía de Cristo y llegar a ser sus discípulos" (RM, 46). Solo en El toda persona puede encontrar el verdadero tesoro, la verdadera y definitiva razón de toda su existencia. Adquieren un maravilloso significado respecto a los toxicodependientes las palabras de Cristo: "Venid a mí todos los que estéis cansados y agobiados que yo os aliviaré" (Mt. 11, 28).

El Evangelio une la proclamación de la Buena Nueva a las buenas obras, como por ejemplo, a la curación de "toda enfermedad y toda dolencia" (Mt. 4, 23). La Iglesia es "fuerza dinámica", "signo y animadora de los valores evangélicos entre los hombres" (RM, 20). Por tanto, la Iglesia, "teniendo siempre firme la prioridad de las realidades trascendentes y espirituales, premisas de la salvación escatológica", ha

ofrecido siempre su testimonio evangelizador junto a sus actividades: diálogo, promoción humana, compromiso por la justicia y la paz, educación y atención de los enfermos, asistencia a los pobres y a los pequeños (cfr. Ibid.). Sin embargo, ha de estar muy claro que en la proclamación de la Buena Nueva del amor de Dios, ella no coarta la libertad humana: se detiene ante el sagrario de la conciencia; propone, pero no impone nada (cfr. Ibid.).

El Santo Padre recuerda que el testimonio evangelizador de la Iglesia consiste en proclamar la Buena Nueva, como quien ha reconocido en Jesucristo la meta del propio destino y la razón de toda su esperanza. (4)

Refiriéndose al toxicodependiente, el Sumo Pontífice afirma que es necesario "llevarlo al descubrimiento o al redescubrimiento de la propia dignidad de hombre; ayudarlo a hacer resurgir y crecer, como un sujeto activo, aquellos recursos personales que la droga había sepultado, mediante una confiada reactivación de los mecanismos de la voluntad, orientada hacia seguros y nobles ideales" (5). Siguiendo esta línea de la formación del carácter del toxicómano, el Santo Padre continúa: "Ha sido concretamente probada la posibilidad de recuperación y de redención de la pesante esclavitud... con métodos que excluyen rigurosamente cualquier concesión a la droga, legal o ilegal, con carácter sustitutivo" (6). Luego concluye: "La droga no se vence con la droga" (7)

¿Pero cuáles son los "seguros y nobles ideales" necesarios para el crecimiento del toxicodependiente como sujeto activo? Son aquellos que responden a la necesidad extrema del hombre de "saber si hay un por qué que justifique su existencia terrena" (7). Por este motivo, "es necesaria la luz de la Trascendencia y de la Revelación cristiana. La enseñanza de la Iglesia, anclada en la palabra indefectible de Cristo, da una respuesta iluminadora y segura a los interrogantes sobre el sentido de la vida, enseñando a construirla sobre la roca de la certeza doctrinal y sobre la fuerza moral que proviene de la oración y de los sacramentos. La serena convicción de la inmortalidad del alma, de la futura resurrección de los cuerpos y de la responsabilidad eterna de los propios actos es el método más seguro también para prevenir el mal terrible de la droga, para curar y rehabilitar sus pobres víctimas, para fortalecerlas en la perseverancia y en la firmeza sobre las vías del bien" (8).

Hoy, con la vasta difusión de la droga, la Iglesia se encuentra frente a un nuevo reto: debe evangelizar tal situación concreta. Por esto indica: 1. el anuncio del amor paterno de Dios para salvar al hombre, un amor que supera todo sentido de culpa; 2. la denuncia de los males personales y de los males sociales, que causan y favorecen el fenómeno de la droga; 3. el testimonio de aquellos creyentes que se dedican a la atención de los toxicodependientes según el ejemplo de Cristo Jesús, que no ha venido para ser servido, sino para servir y dar la vida (cfr. Mt. 20, 28; Fil. 2, 7). Esta triple actividad comporta:

- Una tarea de anuncio y profecía que presenta la visión evangélica original del hombre;
- Una tarea de servicio humilde a imagen del Buen Pastor que da su vida por sus ovejas.
- Una tarea de formación moral hacia las personas, las familias y las comunidades humanas, a través de los principios naturales y sobrenaturales para llegar al hombre pleno y total.

III. PRESENCIA EVANGELIZADORA DE LA IGLESIA

Después de haber examinado cuál es la misión específica de la Iglesia frente al fenómeno de la droga, deseamos considerar los sujetos llamados a intervenir en la atención pastoral de la Iglesia en combatir el mal de la toxicodependencia y ayudar a las víctimas.

a) Presencia en la familia

La Iglesia siente el deber de reservar una atención privilegiada a la familia, núcleo central de toda estructura social, y debe "anunciar con alegría y convicción la Buena Nueva sobre la familia" (FC, 86) para promover una auténtica cultura de la vida. Aunque la familia es asediada por tantos peligros hoy en una

sociedad secularizada, hay que tener confianza en ella. "La familia -afirma Juan Pablo II- posee y comunica todavía hoy energías formidables capaces de sacar al hombre del anonimato, de mantenerlo consciente de su dignidad personal, de enriquecerlo con profunda humanidad y de insertarlo activamente con su unicidad e irrepetibilidad en el tejido de la sociedad" (FC, 43).

Más aún, según el Santo Padre, la Iglesia debe tener una particular solicitud pastoral "hacia los individuos cuyas existencias están marcadas por tragedias personales y devastadoras y hacia las sociedades que se encuentran ante el deber de dominar un fenómeno siempre más peligroso" como es la toxicodependencia (10).

La familia es un núcleo vital e imprescindible de la misma existencia humana, dado que el hombre es a la vez sujeto personal y comunitario (reflejo del Dios Uno y Trino). Ahora bien, si la Iglesia quiere hacer frente de modo eficaz al fenómeno de la droga, debe centrar en la familia su prioridad pastoral: "el futuro de la humanidad se fragua en la familia!" (FC, 86). La familia es "La primera estructura fundamental a favor de la ecología humana" ... y "Santuario de la vida" (CA, 39), célula crucial de la sociedad, porque en ella se reflejan en el bien y en el mal, los diversos aspectos de la vida y de la cultura.

No obstante el desinterés, los prejuicios y hasta la hostilidad que hoy amenazan la institución familiar, la experiencia de cuantos trabajan con especial competencia en el mundo de la toxicodependencia (psiquiatras, psicólogos, sociólogos, médicos, asistentes sociales, etc.), confirma en modo unánime que el modelo cristiano de la familia permanece como el punto de referencia prioritario sobre el cual insistir en toda acción de prevención, recuperación e inserción de la vitalidad del individuo en la sociedad.

Este modelo radica en el amor auténtico: único, fiel, indisoluble de los cónyuges. Es necesario volver a la concepción cristiana del matrimonio como comunidad de vida y de amor, porque de otra manera se cae en modelos de egoísmo e individualismo. Esto exige una educación en el don recíproco y en la generosidad junto a una constante educación espiritual y religioso-moral.

Somos bien conscientes que tal proyecto divino choca contra la actual cultura narcisística, autosuficiente y efímera. Es entonces indispensable una estrategia de sostenimiento, de solidaridad, de apertura entre las diversas familias, en una obra de paciente y recíproca acogida.

En el esfuerzo de prevención y en la lucha contra la droga, la familia debe hacer un llamado, frente a las dificultades de la vida cotidiana, a los recursos interiores de todos sus miembros. Desde la primera adolescencia los hijos miran a los padres y a la familia como modelos de vida. Luego tienden a separarse y casi a oponerse a ellos, para buscar una propia y autónoma realización fuera de la familia, siguiendo modelos con frecuencia en contraste con aquellos familiares. La familia, debe regresar a ser el lugar donde ellos puedan tener la experiencia de la unidad que los refuerza en su peculiar personalidad. Las familias deben ser objeto y sujeto de educación en la solidaridad y en el amor-don.

Es necesario recuperar el sentido de la vida de cada día; por tanto la familia debe reaccionar ante los grandes llamados publicitarios que falsean la perspectiva de la vida.

La acción pastoral de la Iglesia, centrada en la prioridad de la familia, interesa a todos y no solamente a aquellos que trabajan en tantos sectores de "malestar social". La pastoral familiar constituye la mejor prevención porque se interesa de la educación, informa la catequesis, orienta los cursos de preparación al matrimonio, da vida a institutos de formación familiar, suscita grupos de reflexión y de oración, promueve formas concretas de empeño como el voluntariado, implicando a todo componente de la comunidad cristiana.

La familia, "Iglesia Doméstica" (cfr. LG, 11), es capaz de afrontar todo a la luz de la Palabra de Dios interpretada por el Magisterio, y si Dios ocupa realmente el primer puesto, llega a ser el lugar del crecimiento y de la esperanza pues en ella cada día se reconstruye la vida cristiana con amor, fe, paciencia y oración. El Magisterio afirma que "la familia, como la Iglesia, debe ser un espacio en el cual el Evangelio es transmitido y de donde el Evangelio se irradia" (EN, 71).

La familia crea "un ambiente de vida en el cual el niño puede nacer y desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irreplicable" (CA, 39). En ella los adultos descubren su papel educativo para la formación del carácter de los hijos, y el niño se presenta a la vida y aprende a amar. El hombre recibe "las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente qué quiere decir en concreto ser una persona" (Ibid.). Los adultos son educados en respetar los hijos como personas únicas e irrepetibles, con sus dones y una propia vocación. Deben formarlos en la autoestima, en el descubrimiento de sus propias capacidades para discernir los valores morales. La familia debe continuamente sensibilizarles en modo formativo sobre el fenómeno de la droga y los peligros del descarrilamiento. Recuérdese sin embargo que "educar" no es sólo "informar": la sola información podría despertar el deseo de probar, la curiosidad y la imitación. En el proceso formativo es importante tener presente las diversas etapas del desarrollo de la personalidad del individuo que se ha de educar. Si la familia, posteriormente, descubre que está directamente implicada en el drama de la toxicodependencia no debe absolutamente cerrarse, ni tener miedo de hablar de manera clara de lo que está viviendo. Debe tener el valor de pedir ayuda a quien está en grado de ayudar y puede válidamente aconsejarla. Cerrándose, en efecto, en la propia pena a causa de una malentendida vergüenza, terminaría por hacer el juego del toxicodependiente.

Todo esto no es fácil. Pero solamente se crece a través de la superación de las dificultades, en un entrenamiento constante, hecho también de derrotas. En este caso los padres ven el sufrimiento y los sacrificios como sinvalores, pero no es así. El sufrimiento y los sacrificios ayudan a crecer y a madurar, reforzando la voluntad y el carácter. Nos lo ha enseñado quien, a través del sufrimiento, ha redimido la humanidad. A veces los padres deben saber tomar decisiones dolorosas para ayudar al hijo toxicodependiente. Decisiones que, sin embargo, nunca están desprovistas de afecto. Y de afecto tienen ciertamente necesidad también los padres. Cuánto es elocuente la observación de tantos padres cuando manifiestan que les es necesario ante todo cargarse ellos de afecto para poderlo luego dar a sus hijos tan necesitados de amor!

b) Presencia en la parroquia

El trabajo pastoral de la parroquia coopera en edificar la Iglesia, comunidad de salvación, y en sanar el corazón del hombre. Y a esto tiende a través de toda su actividad.

Ante todo, en el anuncio de la Palabra de Dios: un anuncio fuerte y comprometido en todas sus formas (catequesis, homilía, enseñanza de la religión en la escuela, etc.) que favorece el crecimiento de la fe. La palabra proclamada, cuando es acogida, renueva al hombre y lo convierte en verdadero testigo del Evangelio. En el Evangelio se aprende la caridad de Cristo, reveladora de la justicia y de la misericordia del Padre celeste, evitando así, juzgar al propio hermano (cfr. Sant. 4, 11-12). Se forman además conciencias críticas respecto a los falsos valores y a los ídolos propuestos por la sociedad consumista y hedonista. Se comprende mejor que las vías para una calidad de vida digna del hombre, no son aquellas que hacen de la eficiencia y del suceso el primer y absoluto criterio, sino aquellas que presentan al hombre propuestas exigentes y empeños valerosos, abriéndolo al horizonte de la verdadera libertad, lejos de las abundantes dependencias y placeres que lo hacen esclavo. La palabra de Dios da a los jóvenes valor, fuerza, comprensión y esperanza.

En la liturgia se hace presente el misterio salvífico de Cristo. Toda comunidad, al celebrarla gozosamente, recibe los dones de su Redentor, y descubre las indigencias de los necesitados y de los pobres.

Al recibir en la Eucaristía al Señor, descubre la exigencia de abrirse a los hermanos. La Iglesia, además, medita el ejemplo de Cristo que no vino a buscar los sanos sino a los enfermos, a llamar no a los justos, sino a los pecadores a la conversión (cfr. Mc. 2, 15. 17). Esto implica, para las comunidades eclesiales, la disponibilidad a prestar una atención concreta a las diversas formas de pobreza presentes en su propio ámbito. Hacerse cargo de estas pobrezas en nombre de la solidaridad activa, es la primera vía para prevenir estas desgracias y dar sentido a la vida.

La pastoral de la prevención es para la parroquia una prioridad pues ella es comunidad educadora. Los adultos deberían sentirse en la comunidad educadores y corresponsables de la formación de cada hijo, de cada joven. En este ámbito debe revalorizarse la corrección fraterna como recíproco estímulo al bien y a lo mejor. A la base de todo está el amor abierto a todo hombre, especialmente a los más pobres. Este amor se manifiesta en la solidaridad.

En cuanto a los jóvenes es necesaria una pastoral exigente:

- En el plan espiritual del crecimiento en la santidad;
- En el adiestramiento al servicio gratuito y generoso;
- En las actividades de formación juvenil y en general de "educación a la vida sana", bajo el aspecto deportivo, sanitario, cultura y espiritual.

La presencia de toxicodependientes llama toda la parroquia al empeño que sobrepasa la simple ayuda económica o la fácil delegación a las estructuras especializadas. En la comunidad cristiana, deberían las familias o los grupos de familias, hacerse disponibles para acoger o asistir un toxicodependiente en la fase de reinserción social o laborativa. Así pues, deberían surgir, como ya se está dando de hecho, comunidades educativas de voluntariado abiertas al territorio (parroquia, barrio, municipio). Toma cuerpo de tal manera un servicio evangélico y se ofrece un mensaje de esperanza, concretizado por medio de precisos gestos de acogida y de amor.

c) Presencia en las comunidades para la atención de los toxicodependientes

En la Iglesia existen también múltiples iniciativas para la prevención, la acogida y la recuperación de los toxicodependientes, y su reinserción social. Mientras su fuente de inspiración es única, diversas son las capacidades creativas de quienes la concretizan. Pero si la fuente es el Evangelio, y su servicio es un mensaje de amor y de esperanza, todas estas iniciativas no pueden ser sino de comunión, teniendo como punto de referencia la regeneración de la persona y de la familia y la llamada del hombre a vivir en relación.

La comunidad para la atención de los toxicodependientes no es solamente una estructura, sino un estilo de vida que debe encarnarse en todas partes: en casa, por la calle, en la escuela, en el trabajo, en la diversión. El elemento indispensable, y punto de fuerza del empeño eclesial en este campo, permanece la recuperación del hombre mediante una acción inspirada por una propuesta evangélica que se hace posible a través de varias formas de acogida en la cual se hace concreto el mensaje de amor y de salvación de la Iglesia.

Somos conscientes, desde luego, de cómo, en tantas comunidades, personas que han superado la toxicodependencia se convierten en apoyos válidos y testigos creíbles para otros; son como maestros de prevención con el ejemplo de esperanza y de recuperación positiva. Los ex-toxicodependientes llegan a ser especialistas en afrontar el problema de la droga puesto que han vivido en su propia piel el sufrimiento; han sabido aceptar la propuesta evangélica, y por consiguiente son los más adecuados para transmitir cuanto han recibido a quien está en la situación en la que ellos mismos se encontraban.

Otras características específicas de las comunidades para la recuperación de los toxicodependientes se confían a la creatividad y a los diversos carismas y concepciones de cuantos participan en ella. En el respeto de las diversas formas de iniciativa, la Iglesia por medio de tales estructuras, ofrece un servicio eficaz a los toxicodependientes permaneciendo siempre fiel a la propia misión; y exige una propuesta de clara coherencia a cuantos pretenden seguirla. Ante estas múltiples obras e iniciativas, la Iglesia tiene también la tarea del discernimiento. La adhesión al Evangelio y al Magisterio de la Iglesia, constituye el parámetro para definir la identidad cristiana de cada comunidad, que tal pretende ser.

En un texto de esta naturaleza, no podemos adentrarnos en valorar la variedad de los métodos utilizados en la atención de las víctimas de la toxicodependencia. Esas dependen también del contexto cultural de las naciones, del estado particular de las familias y de los toxicodependientes mismos. Pueden existir acentuaciones, de acuerdo con el grado de secularización, de presencia de los valores cristianos en la comunidad y en la persona, víctima de esta esclavitud. (11).

La Iglesia, respetando la autonomía de las ciencias, y su propia metodología, se interesa más en el esfuerzo de la evangelización, sobre todo cuando el trabajo se desarrolla en las instituciones que pertenecen o que son puestas bajo la inspiración y la dirección de agentes pastorales de la Iglesia. La verdad sobre el hombre y sobre Cristo debe estar en el centro de una recuperación integral. Es necesario leer con atención la afirmación del Santo Padre, Juan Pablo II: "Los hombres tienen necesidad de la verdad; tienen la necesidad absoluta de saber por qué viven, mueren, sufren! Pues bien, vosotros sabéis que la verdad es Jesucristo! El mismo lo ha afirmado categóricamente: "Yo soy la verdad" (Jn. 14, 6). "Yo soy la luz del mundo: quien me sigue, no camina en las tinieblas" (Jn. 8, 12). Amad, pues, la verdad! Llevad la verdad al mundo! Testimoniad la verdad que es Jesús, con toda la doctrina revelada por El mismo y enseñada por la Iglesia divinamente asistida e inspirada. Es la verdad que salva nuestros jóvenes: la verdad toda entera, iluminadora y exigente, como es! No tengáis miedo de la verdad y opond solo y siempre a Jesucristo ante tantos maestros del absurdo y del recelo, que pueden tal vez fascinar, pero que luego llevan fatalmente a la destrucción" (12).

d) Presencia en la cultura

Existe una interdependencia entre el perfeccionamiento de la persona humana y el desarrollo de la misma sociedad (cfr. GS, 25). Desde el momento en que el hombre y la sociedad tienden, en el interior del orden temporal, al bien común, por medio de la cultura, de manera especial, el desarrollo y la transmisión de esta se encuentran entre los principales campos de servicio a la humanidad en la que la Iglesia debe estar presente.

La cultura contribuye al desarrollo y a la perfección de las capacidades del hombre, tanto mentales como físicas. A través de la cultura el hombre promueve el bien común de la sociedad creando aquellas condiciones sociales aptas para satisfacer con facilidad sus necesidades y sus legítimos deseos. Tales condiciones sociales, si quieren corresponder a la verdadera vocación del hombre, deben basarse en la eminente dignidad de la persona humana que puede ser completamente comprendida sólo a la luz de la trascendencia de la revelación cristiana.

Por esto la Iglesia debe "evangelizar -no de manera decorativa, a semejanza de un barniz superficial, sino de modo vital, en profundidad y hasta las raíces- la cultura y las culturas del hombre..., partiendo siempre de la persona y regresando a las relaciones de las personas que entre ellas y con Dios" (EN, 20). A través de esta evangelización, la Iglesia mira a la conversión, es decir, a la transformación de las conciencias, sea individuales que colectivas. Al hacer esto, la Iglesia no destruye, sino que transforma interiormente la cultura, regenerando "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el diseño de salvación" (EN, 19).

Por otra parte, la toxicodependencia es el resultado de una cultura que, vacía de tantos valores humanos, compromete la promoción del bien común y, por tanto, la auténtica promoción de la persona. De aquí el empeño que pide el Santo Padre a los laicos en promover el ámbito del bien común que protege la solidez de tantas personas en el bien. Es por tanto la misión de la Iglesia reevangelizar esta cultura y animar este orden temporal que la hace posible. Esto es sobre todo tarea de los fieles laicos en su participación en el orden social en sus diversos aspectos (cfr. CL, 42).

Es necesaria la presencia evangelizadora de la Iglesia en los puestos privilegiados de la cultura como las instituciones educativas (escuela, universidad, etc.), para una eficaz acción de prevención. Tales centros son también lugares fundamentales para la formación del carácter donde los educadores son llamados a detectar a tiempo aquellos que pueden ser víctimas de la droga. La escuela debe obrar siempre en

estrecha colaboración con los padres en cuanto participa, en modo subsidiario, en la formación de los jóvenes.

Dada la importancia de los medios de comunicación social, sea para la formación que para la transmisión de la cultura, no puede faltar la presencia de la Iglesia en este campo. La Iglesia evangelizadora debe hacer una obra de prevención promoviendo, a través de ellos, un "nuevo humanismo" (cfr. FC, 7).

CONCLUSION

Estas páginas, fruto del encuentro de personas con muchos años de experiencia, proponen algunas reflexiones para el trabajo de prevención de la toxicodependencia y la recuperación de los toxicodependientes. Objetivo final del presente estudio es que el hombre, dejando a un lado las falaces dependencias, reencuentre la verdadera libertad en la dependencia filial del Padre celestial.

Al concluir, nos dirigimos a la Madre de Dios, que ha vivido en modo armonioso sus relaciones fundamentales de acuerdo con el querer de Dios. Ayude, María, a cuantos son amenazados por el azote de la droga y a aquellos que han llegado a ser sus víctimas, guiándolos al Padre en el conocimiento y en el amor de su Hijo, Jesucristo. El, Señor de la vida, haga pasar tantas personas, esclavas de la droga, de la desesperación a la esperanza.

Alfonso Cardenal López Trujillo
Presidente

+ Jean-Francois Arrighi
Vice-Presidente
Obispo titular de Vico Equense

Notas

1- Intervención del Cardenal Joseph Ratzinger en el Consistorio de los cardenales sobre "Las amenazas contra la vida", 4-7 de abril de 1991.

2- Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 2, p. 348.

3- Cfr. Discurso de Juan Pablo II en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla de los Angeles, enero 28 de 1979. En L'Osservatore Romano, año CXIX, enero 29-30, n. 23.

4- Cfr. Juan Pablo II, Homilía en la Plaza Sordello en Mantova, junio 23 de 1991.

5- Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 2, p. 347.

6- Ibid.

7- Ibid., p. 349.

8- Ibid., p. 350.

9- Ibid.

10- Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 1, 1984, p. 115.

11- Se ha hecho referencia, entre otros, al método empleado por Víctor Frankl, llamado logoterapia. Este subraya los valores que dan sentido a la vida. Tiene, pues, un fuerte contenido ético y puede ayudar en el

proceso de recuperación. En un cierto momento puede ser conveniente abrirse hacia una evangelización explícita, donde el centro es Cristo Logos. Así podremos también hablar de Logos-terapia (Palabra del Padre).

12- Homilía de Juan Pablo II al Centro Italiano de Solidaridad, 9 agosto de 1980, en L'Osservatore Romano, año CXX, n. 185/10-VIII-80.